

山东大学人文社会科学
青年成长基金项目文库

六朝道教上清派研究

宇汝松◎著

山东文艺出版社



定价：25.00元

ISBN 978-7-5329-2992-4



9 787532 929924 >

山东大学人文社会科学
青年成长基金项目文库

六朝道教上清派研究



宇汝松◎著

山东文艺出版社

新平社

PDG

图书在版编目(CIP)数据

六朝道教上清派研究/宇汝松著. —济南: 山东文艺出版社, 2009. 3

(山东大学人文社会科学青年成长基金项目文库)

ISBN 978-7-5329-2992-4

I. 六… II. 宇… III. 道教—教派—研究—中国—六朝时代 IV. B956.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 026621 号

主管部门 山东出版集团

集团网址 www.sdpress.com.cn

出版发行 山东文艺出版社

电子邮箱 sdwy@sdpress.com.cn

地 址 济南经九路胜利大街 39 号

印 刷 山东潍坊彩源国标印刷包装有限公司

版 次 2009 年 3 月第 1 版

2009 年 3 月第 1 次印刷

规 格 开本/850×1168 毫米 1/32

印张/11.25 千字/268

定 价 25.00 元



.....

序

.....

洪修平

道教奉老子为教主,神化老子和老子之道,是以老子道家思想为主要理论依托,以“得道成仙”为基本信仰的中国土生土长的传统宗教。道教源自上古时期的原始宗教、战国时期的方仙道和秦汉时期的黄老道,在先秦老庄道家思想的基础上,又融会吸收儒、墨、阴阳、神仙、方技、养生等诸家的思想,从而形成了独特的思想理论体系和修道方法。

道教在近两千年的历史发展中,分化演变出许多重要的道派,也涌现出许多杰出的道教思想家,他们基于道教的立场而为中国传统思想文化的发展作出了重要的贡献。对道教进行全面而系统的研究,有助于对整个中国思想文化的了解以及对中国社会历史的把握,从而更好地为当今的社会发展与文化建设提供借鉴与启示。

从道教的历史发展来看,魏晋南北朝时期是其发展的重要阶段。著名道士葛洪,也是著名的道教思想家和炼丹家,他的《抱朴子》在融合儒道思想的基础上,对神仙实有、神仙可学、长生能至等神仙道教的核心理论加以系统论证和发挥,并总结和提炼出一套以还丹金液为大要的修仙方术,建立了神仙道教的理论体系。葛洪的神仙道教思想和宗教实践,不仅集传统神仙思想之大成并加以创新,而且以儒家伦理为尺度来改革早期道教的弊端,为道教在魏晋南北朝时期的发展开辟了新

的道路。

随着神仙道教的兴起,魏晋南北朝时期,一些具有较高文化水平的世家名门子弟纷纷入道,他们致力于造作道书,整理教理教义,制定斋醮科仪,创立适应士族精神需要的新道派。在对早期民间道教的改造中,以北朝寇谦之和南朝陆修静最为成功,影响也最大。北天师道的寇谦之是“专以礼度为首,而加之以服食闭炼”来改革传统天师道,即对道教中符合儒家礼制的内容加以保留和增益,反之则加以革除和废弃,在此基础上再辅之以服食仙药、辟谷养生等方术修炼。而南天师道的陆修静则不仅注重整顿天师道组织,汲取儒家的礼法道德和佛教的“三业清净”等思想,制定了“九斋十二法”的道教科戒制度和斋醮仪式,而且通过制定“三洞四辅”的道书分类法来开展道教文化建设。陆修静之后,南朝齐梁著名道士陶弘景对葛洪的金丹道教、上清派及陆修静的南天师道,进行了总结改革。他不仅弘扬上清经法,开创了上清派茅山宗,而且还在葛洪神仙道教的基础上发展了道教的修炼理论,同时还通过整理神仙谱系而将道教信仰系统化。陶弘景完成了自葛洪以来南朝士族道教徒对早期民间道教的改造,成为南北朝时期道教改革的集大成者。

道教经过南北朝时期的理论和实践的改造之后,其信仰体系、教理教义、道法方术、斋醮科仪都得到了充实和健全,从而为隋唐时期道教的兴盛奠定了基础。从思想史的角度看,唐代最具影响力的是重玄学及其影响下的道教性命之学。唐代重玄学的主要代表人物有成玄英、李荣、王玄览、唐玄宗、强思齐、杜光庭等,尤以成玄英最负盛名。在重玄学的影响下,以司马承祯和吴筠为代表的注重心性修养的理论和实践有了很大发展,并对宋代道教的内丹心性论的崛起产生一定的影响。唐末五代的“道门领袖”杜光庭,吸取玄、儒、佛的思想和方法,对道教的

哲学理论、思想源流、修道方法、斋醮科仪、神仙信仰等作了比较系统而全面的总结性研究,并追随唐代道教哲学由宇宙本体论转向心性论的发展趋势,完成了道教宇宙本体论向以道性论为核心的心性论的转型。他对性命双修的强调为内丹心性学在唐末五代的兴盛,以及其在宋代以后成为道教思想与实践的主流奠定了基础。

因此,在中国道教的研究领域,魏晋南北朝道教一直因其重要地位而受到人们的重视。但是,从总体上看,虽然道教在魏晋以后,一直与儒佛并称三教,至唐代更被认为三教鼎立而“皇族宗教”的道教地位尤尊,但对它的研究,与儒、佛研究相比,还是略显不足,对魏晋南北朝道教的研究,也是如此。

魏晋南北朝道教依于道家深邃的哲学思辨和丰厚的文化底蕴而展开了其丰富多彩的思想理论建设和“杂而多端”的炼养道术实践。在魏晋南北朝道教中,上清派的文化气息最浓,理论建树也最令人瞩目,但与整个道教研究相一致的是,有关上清派的专题研究也显得颇为不足,而这种研究是十分必要的。

正是基于这些原因,宇汝松博士的学位论文,选取了“六朝道教上清派研究”为题来展开对上清派思想源流和历史发展的系统研究,这是具有十分重要的理论意义与学术价值的。论文对上清派创建的时代背景、创建的历史进程、主要经典内容、教义学说特点、斋醮科仪法术,以及上清派与其他道派的关系、上清派与儒佛的关系、上清派为后世提供的丰富文化资源等,都作了十分深入细致的梳理和颇具功力的研究,提出了不少富有启发性的学术新解,相信对推动中国道教史和道教思想的研究,都将产生十分重要的积极意义。

宇汝松博士来南京大学先后学习六年,勤奋钻研,刻苦努力,一直致力于对道教的研究,同时在宗教学理论和儒佛思想研究等许多方面

都打下了坚实的基础，在科研方面也取得了丰硕的成果。毕业后到山东大学宗教研究所，又继续开拓他的研究领域，在道教与中国科技等许多方面取得了很大的成绩。现在喜闻他的博士论文又获得山东大学“人文社科青年成长基金”资助而即将由山东文艺出版社出版，很高兴应邀为之写序，一方面表示祝贺，另一方面也期待着他取得新的更大的成绩。

是为序。

2008年暑期于南京大学港龙园宿舍

.....
前 言
.....

六朝上清派是以古都南京附近的茅山为祖庭，以江南历史文化为背景，以当时失意士族文人为主体，将早期道教与江南地域文化进行有机结合的产物。上清派是在特定历史背景下，江南士族文人拯救道教，发展道教，追求自我内在精神超越的一次理论尝试。经过江南文化洗礼过的道教上清派，其教义理论和修证实践都朝着更加系统化和规范化的方向发展。在理论上，上清派为早期道教增饰了一些符合文人士大夫心理、气质及统治者所需要的应有内涵。在修炼方术上，上清派逐渐疏离早期道教所偏重的符箓禁咒和烧炼金丹等外丹修炼，进而注重对人体精、气、神等内在要素的炼养，形成了一套合医学、仙道、巫术为一体，以炼神为主的存想静功。通过存思等方术来调整人意念的道术，更加符合江南士族文人的修练习惯。

上清派是道教与江南文化双赢结合的产物。江南文化为早期道教注入了新的活力，江南文人通过对道教自身所进行的合理化改造，使得道教的生存和发展获得了应有的合法性，上清派也从此久镇道坛，渐显风流。与此同时，道教也为江南失意文人，提供了“物外闲人云外客，虚中真性洞中仙”的精神依托和身名俱泰的基本保障。总之，江南文化与早期道教互动融会而形成的道教上清派，真正为道教开辟了一条慧解

脱之路,为道教后世的发展打开了广阔的空间。六朝上清派使得早期道教从务实走向务虚,从疯狂走向理性,从粗俗走向高雅,从民间走向官方,至南北朝时,已初步发展成熟,唐宋更是一度达到极盛。

上清派是早期道教由边缘化成功实现后世复兴的关键转机。就目前道教研究的现状来看,对上清派所从事的基础性研究还非常欠缺。无论是在学界还是在教界,人们对上清派的介绍和了解仍然是缺乏的、零碎的和不系统的。这一研究状况与上清派在整个道教历史发展过程中所发挥的重大作用以及其在江南区域文化,甚至在整个中国道教文化中所处的重要地位,是极不协调的。本人认为,对六朝上清派的研究是道教研究中可以超越但不可跨越的重要一环,并且是一个亟待解决的问题。

在中国传统文化中,道教虽然享有与儒佛鼎立的盛名,然而较之儒佛研究的历史和现状而言,道教研究一直处于相对弱势的状态,对其具体道派的研究更是如此。目前,教界和学界的有识之士似乎注意到上清派研究不容忽视的问题,并直接或间接地进行了某种程度的有益尝试。关于六朝上清派目前可供参考的研究成果主要有:茅山道院潘一德道长编著的《茅山道院简史》,钟来因先生所著的《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》,上海社会科学院钟国发先生所著的《茅山道教上清宗》,日本学者小林正美所著的《六朝道教史研究》,以及张崇富《上清派修道思想研究》等专著。可供参考的研究论文主要有:南京大学孙亦平教授1999年在《中国道教》第2期上发表的《从〈上清大洞真经〉看上清派的特点》以及中国社会科学院宗教所王卡教授1999年在《中国道教》第3期上发表的《读〈上清经秘诀〉所见》等研究论文。

总的来讲,道教研究起步较晚,目前尚还处在道教通史、断代史以及少数重要经典解读等初级研究阶段,尚未进展到对各种复杂教派发

展史及其全部理论内涵进行专门研究的地步。因此,关于上清派的主要思想也只能在道教通史或其断代史中略见对其只言片语的综述,对其进行全貌式的详细介绍及基础性的理论研究,目前仍是道教研究中的薄弱环节。

《六朝道教上清派研究》是要对道教史上有关键影响的上清派进行个案的系统研究,这本身就意味着一种全新的尝试。此外,与其他有关的研究论文相比,本文试图突破的问题是:在写作方法上,一方面紧紧把握历史与逻辑相统一的原则,避免了道教史以时间为顺序,单调地研究思想发展的习惯思维模式,而是以上清派思想发展的内在逻辑为基准,结合史实,探寻其在内在及外在等多重因素综合作用下,产生、发展及完善的客观必然性,及其未来走向的可能性;另一方面充分运用归纳法,从上清派所奉修的主要经典中,概括出其理论化的教义内容及规制化的修道法术,并理性地预示其内向性的解脱论走向。在内容上,力图把上清派作为一个动态过程来研究,生动地展示其在江南奉道文人推动下所走过的慧解脱之路和文明化历程。这一动态过程主要体现在:既溯其源,也行其流;既介绍其具象的修行功夫,也论述其抽象的义理思辨及超越的终极追求;既考察其对同道的扬弃和超越,也坦陈其与异教的互摄和互斥;既探寻其神圣的内涵,也兼顾其俗世的影响。通过方法和内容上的创新研究,使得上清派从无序走向有序、从民间走向官方的理路基本清晰,同时也使得长期沉寂冥浮的道教上清派渐见饱满和鲜活。

本文试图以历史和逻辑相结合的原则对六朝上清派展开研究。要而言之,一是以历史发展为线索,简要地勾勒上清派在六朝时期孕育、产生、直至初步成熟的历史概貌,同时,对六朝上清派产生的内在动因、机遇及基本发展阶段等,也进行深入探讨。二是以六朝上清派理论发

展的内在逻辑为线索,通过解读其主要经典,探究其内含的系统化理论、规范化修行及超越性解脱等教理教义内容。三是通过将六朝上清派与其他同门异道放在同一平面上进行相互比较和甄别,力图展示上清派在兼容并包、取长补短的兴教战略下所取得的丰硕成果。四是展示上清派千余年来厚积的丰富而又宝贵的文化资源,为上清派的生存、发展寻求合法性基础和合理性支撑。

在具体写作过程中,本文主要运用纵横交错、动静纷呈的方法,全面揭示六朝上清派的基本内涵。具体而言,本文主要通过动态的纵向研究,展示六朝上清派外在的历史进程及其内在的理论推演;同时,再通过静态的横向比较,展示六朝上清派与同门异道之间的互动互摄,从而凸显出上清派所内蕴的蓬勃生机和活力。此外,在行文过程中,为了展现出一个更加丰满、全面的六朝上清派,本文不仅采取了特定的时空定位,即将上清派锁定在六朝和江南特定的时域进行论述,而且还兼顾古老道教文化对当今社会生活的强大辐射,让古老文明与现代生活有机接轨。本文既有大胆假设,也有小心求证;既借助宏大叙事以渲染宗教气氛,也通过入理细析来体味超越精神。同时,本文还力求将上清派务虚的神秘文化与务实的理性精神、客观的历史背景与主观的文人心理等多种因素综合起来考虑,力求实现对上清派全面、立体、真实的考察。

这种纵横交错、虚实并用、多角度、多层面等研究方法的综合运用,使得本来较为抽象的六朝上清派逐渐清晰起来:六朝上清派在江南信道文人的大力崇闡下,已经成为集自然与人文、理想与现实、神圣与世俗、仙境与人间等诸多异彩于一身的仙道文化。六朝上清派虽然距今已有一千五百年的漫长历史,然而其古朴中浸透出的典雅,沧桑中蕴涵的活力,对当今人们的精神文化生活仍然具有较大的影响。

需要说明的是，本人虽然志于道学数年，并对道教满怀热情，但由于学识和慧力的局限，因此，本文对上清派的研究仍处于摸索试探的研究阶段。《六朝道教上清派研究》是在借鉴诸多前贤的相关研究成果的基础上，最终得以完成的，因此，本人在此谨向先行者的慧施致以崇高的敬意和诚挚的感谢。坦率地说，本人现在的研究方向已经有些偏离初衷，对上清派全貌研究的宏愿也渐有淡化，然而本人对《六朝道教上清派研究》仍然充满了良好的愿望和殷切的期待，并自觉尽了应有的努力。但是，所有的主观努力、良好愿望和美好期待，只是作者个人的一厢情愿，其实际功效自然有待读者诸君去评判，其浅陋、错谬也仰仗诸君高道不吝赐教、匡正，甚为感谢。

目 录

序	1
---------	---

前言	1
----------	---

第 1 章

创建上清派的时代背景	1
------------------	---

第一节 如临末世的六朝社会背景	2
-----------------------	---

第二节 崇尚身名俱泰的六朝士林心态	6
-------------------------	---

第三节 边缘化的早期道教	16
--------------------	----

一、准军事性、宗教性的太平道	16
----------------------	----

二、政教合一、武力割据的五斗米道	18
------------------------	----

三、早期道教的边缘化	22
------------------	----

第四节 贵族化的神仙道教	26
--------------------	----

第 2 章

上清派的创建与发展.....	34
第一节 上清派的孕育	35
一、上清派开山祖师——三茅真君	36
二、茅君派系崇奉的主要经典	41
第二节 上清派的创建及其早期发展	47
一、上清派的创建	48
二、上清派的早期发展	52
第三节 六朝上清派的后期发展与完善	55
一、陆修静对上清派的发展	56
二、陶弘景对上清派的完善	61
第四节 六朝上清派法嗣传承小结	67
一、值得商榷的《真系》传承	68
二、比较可信的《真诰》传承	70
三、彪炳史册的六朝上清传人	74

第 3 章

六朝上清派要典研究.....	78
第一节 玄门之总持——《黄庭内景玉经》研究	79
一、《内景经》的背景略考	80
二、《内景经》的修道原理	83
三、《内景经》的修道法则	89
四、《黄庭内景经》的评介	96
第二节 仙道之至经——《上清大洞真经》研究	98
一、《上清大洞真经》的背景梳理	98
二、《上清大洞真经》的理趣法术	104

三、《上清大洞真经》的后世影响	109
四、《黄庭经》与《大洞真经》先后之考辨	112
第三节 上清之极品——《真诰》研究	115
一、《真诰》的体例及各篇要义	115
二、《真诰》所奉修的上道法术	118
三、《真诰》的后世影响	125

第 4 章

教义内容的理论化	128
第一节 归本于道的教理体系	129
一、道生万物的宇宙观	130
二、心道同体的道性论	132
三、心无挂碍的重玄学	135
四、生道合一的生命观	138
第二节 三洞四辅的判教系统	141
一、系统判教创建前的理论准备	141
二、三洞四辅判教系统的创建	144
三、上清派判教系统的历史意义	148
第三节 七尊圣师的经箓源流	150
一、元始虚皇天尊	151
二、太上玉晨大道君	153
三、太微天帝大道君	154
四、后圣玄元上道君	155
五、上相青童道君	156
六、上宰总真道君	157
七、小有清虚道君	158
第四节 等级有序的神仙谱系	159

一、神阶仙级的评判标准	160
二、等级有序的神仙世界	162
三、神界序化的现实意义	165

第 5 章

修证形式的规制化	169
第一节 文人化的独修秘证	170
一、儒雅清修之文人化传统	170
二、存思诵经之独修型法术	171
第二节 典制式的斋醮科仪	175
一、醮仪之功效及其早期概况	176
二、六朝道教醮仪的典制化	181
三、醮仪典制化的内在价值	185
第三节 馆观式的教团组织	188
一、早期道教组织的世俗性	189
二、馆观修道形式源流略考	194
三、上清派教团组织述评	197

第 6 章

六朝上清派与其他道派的关系	202
第一节 上清派对天师道的扬弃	203
第二节 上清派对金丹派的超越	211
第三节 上清派对灵宝派的消解	218
第四节 上清派对楼观派的同化	226

第 7 章

六朝上清派与儒佛的关系	234
-------------------	-----

第一节 援儒入道,经国理身	235
第二节 张竞已说,佛道互摄	244
第三节 优势互补,三教并进	259
一、六朝三教关系之概况	260
二、六朝三教互动之基础	263
三、六朝三教并进之表现	267

第 8 章

福泽后世的文化资源	273
第一节 六朝上清派医药学文化	274
一、精深之医道	274
(一)明疾病之由	275
(二)治已病之术	278
(三)理未病之病	283
二、规范之药理	284
三、敬业之医德	290
第二节 六朝上清派养生学文化	292
一、“人道自己”的能动炼养意识	293
二、形神合道的生命终极形式	296
三、长寿延年的基本实现途径	302
(一)寿考之规	303
(二)长龄之术	307
(三)兼修众术及德行	313
第三节 千古传颂的祖庭文化	316
一、养真之福境,成神之灵墟	316
二、仙话千秋传,宗坛百代兴	321
三、天人共此境,上清道长存	325

结束语	328
主要参考文献	332
后记.....	339

第 1 章

创建上清派的时代背景

从时间上说,六朝始于公元 222 年东吴建国,终于公元 589 年南陈灭亡。“从地域上说,六朝的地理范围,基本上包括了淮河秦岭以南的广大南方地区,只是六朝的首、尾两个王朝小于这个地理范围。”^①所谓六朝其实就是指历史上以南京为都城的孙吴、东晋、宋、齐、梁、陈等南方的六个朝代。在此历史期间内,除去建都洛阳的西晋(公元 265—316 年)外,六朝总共持续的时间长达三个多世纪。以此特定的时空为限域,本章将从政治历史背景、士人心理及地域文化等层面和角度上,探讨上清派产生、发展乃至成熟的广泛而又深刻的缘由。

^① 许辉、邱敏、胡阿强主编:《六朝文化》,江苏古籍出版社 2001 年 10 月第 1 版,第 3 页。

第一节

如临末世的六朝社会背景

在整个六朝三百多年的历史进程中，社会长期处于血腥混战的动荡局面之中，生活于斯的社会各阶层普遍遭遇着如临末世的痛楚感受。尤其是晋室南渡之后，使得安居江南的许多土著士族风光不再，他们不同程度地受到了南下门阀贵族的排挤，甚至凌辱。与此同时，异域的佛教文化也盛行于华夏，深深刺痛着服膺圣道的南方文人的心理。然而，值此乱世、末世的境况下，理性而又飘逸的南方士族文人在与现实抗争无望的前提下，只能积极寻求新的解脱方式聊以自慰，并借此发泄深埋于内心之中的“高尚”义愤。

军阀混战、政变频仍、南北交恶以及被压迫阶层的武装反抗此伏彼起，成为黑暗六朝的真实写照。东汉末年，依靠镇压黄巾起义而起家的军阀豪强乘机割据称雄。通过不断的兼并和混战之后，以曹操、刘备、孙权等为首的三大军阀集团最终建立起了各自独立的魏（公元 220—265 年）、蜀（公元 221—263 年）、吴（公元 222—280 年）割据势力范围。至此，中国秦汉时期的大一统局面在战火中为三国鼎立的局面所取代。至公元 265 年，司马炎通过重演曹丕代汉的“禅让”闹剧夺取曹魏政权，建立了统一的西晋王朝。然而好景不长，晋王室很快就发生了互相倾轧的内讧以及北方匈奴、鲜卑、羯、氐、姜等少数民族拥兵自立的外患。长达十六年之久的“八王之乱”及“五胡乱华”的“永嘉之乱”，使得晋王

室惨遭重创而从此一蹶不振。晋室偏安江左建立东晋(公元317—420年)之后,阶级矛盾、民族矛盾进一步加剧。

公元420年,刘裕取代东晋建立了刘宋王朝。公元439年,北魏太武帝拓跋焘也力克群雄统一了北方。至此,中国历史进入了大动荡、大分裂的南北朝时期。就南朝而言,先后建立的宋(公元420—479年)、齐(公元479—502年)、梁(公元502—557年)、陈(公元557—589年)四个王朝,是六朝史乃至中国历史上政权更迭最为频繁的时期之一。由于中国历史上改朝换代往往都是依靠暴力而得以实现的,加之南北双方为了兼并统一,“自公元420年至589年的一百七十年中,南北之间先后发生大小战争一百余次”^①,所以,史家称南朝社会是一个“天下骚然,民不堪命”^②的“乱世”。

六朝时期的经济情况则主要表现为土地兼并日趋严重,流民遍野,人口锐减。由于国家长期分裂及朝代的频繁更迭,导致王权相对衰落,其直接后果使得宗法封建性大土地所有制获得了高度的发展。六朝时期,江南土著豪门士族以及南下的门阀士族是社会的特权阶层,他们或通过土地买卖,或依靠习惯势力,或利用政治特权,或凭借军事征服等多种手段,疯狂地侵吞国有大片土地及自耕农的小块土地,从而使得土地越来越集中到少数豪强手中。与此同时,广大自耕农失去了原有赖以生存的土地而被迫流亡,形成了特殊的流民阶层。流民脱籍直接导致从事生产劳动的人口长期得不到应有的补充,使得“天下凋敝,国用不足”^③,影响社会正常的生产和生活。同时,流民在流浪过程中,“漂

① 简修炜、庄辉明、章义和:《六朝史稿》,华东师范大学出版社1994年6月第1版,第301页。

② 《宋书》卷8《明帝纪》。

③ 《宋书》卷35《州郡志》。

薄风波，绝粮茹草，饥殍荐臻，死者大半”^①，从而加剧了社会的动荡不安。

六朝时期，社会生活中的等级性也是空前绝后的，社会上出现了“士庶天隔”的非正常分化现象。六朝社会的门阀士族主要是由军功贵族，或者官僚世家，或者外戚世家，或者儒学世家所形成的“累世公卿”阶层所组成。他们是有身份性的，从而享有政治、经济及社会生活等各方面的特权，属于统治阶层。而与之相对的寒门庶族却是非身份性的，即不享有政治特权，他们仍是“民”而不是“官”。他们充其量只不过是宗法性的、地方性的经济实力派。为了显示自身等级地位的高贵，门阀世族特别注重郡望、婚宦和流品，严格区别门第的尊卑，在社会生活的各个方面刻意强化其优越性，打击并歧视寒门庶族阶层，认为“士庶区别，国之章也”^②。黄巾起义失败后，门阀世族又迅速成长为统治阶层，他们大多握有国家的军政大权，能与王室政权平分秋色。在“主弱臣强”、“主荒政谬”的情况下，门阀世族往往使得“主虽有南面之尊”，却“无总御之实”^③，以致六朝时期频频出现门阀士族控制王权、僭越王权的事件。

除政治、经济及社会生活等方面的极度危机外，在民族关系上，六朝时期虽然出现了民族大融合的趋势，但是，那种“非我族类，其心必异”^④，以及“戎狄志态，不与华同”^⑤的华夷、华狄、华戎、华蛮之别根深蒂固，民族歧视依然严重。尤其是在思想文化上，六朝时期出现了儒学

① 《三国志·许靖传》。

② 《南史》卷 23《王惠传附王球传》。

③ 《晋书》卷 117《姚兴载记》。

④ 《左传·成公四年》。

⑤ 《晋书》卷 56《江统传》。

萧条、道教复兴、佛教盛极一时的宗教“繁荣”局面。就佛教而言,当时寺院修筑盛况空前,僧侣队伍急剧增加。沙门游离于至高无上的王权之外,可以不敬王者;有时甚至连皇帝都多次舍身寺庙为奴,下层信众更是趋之若鹜,以致达到了“竭财以赴僧,破产以趋佛”^①的疯狂境地。宗教的勃兴,一方面为走投无路的众生提供身心栖息之所,另一方面,它也是乱世走向穷途末路的某种信号。任继愈先生曾经在《中国道教史·序》中指出:“汉末、魏晋,天下大乱,老百姓走投无路,往往投靠宗教。那时中央政权对全国失去控制,正是宗教发展的良好时机。”^②《六朝史稿》也认为:

社会的动荡,人民的苦难,正是宗教得以存在和发展最适宜的社会条件;世俗社会的黑暗,恰为宗教的传播和兴盛提供了极好的契机,因此,域外传入的佛教和土生土长的道教皆乘时而兴,竞相以各自的教义与活动方式影响于当时社会的政治、经济和思想文化,使六朝成为宗教异常活跃和兴盛的时代。^③

总之,六朝期间,乱臣挟主,废立随心,宗室争权,自相鱼肉,胡马窥江,暴民频起,士庶天隔,宗教勃兴,所以史称“六朝多故”。六朝正好处在统一而又强盛的汉唐两大帝国之间的过渡时期,各种社会力量纷争不息,始终处在动态的分化组合之中,从而导致社会长期处于动荡、混乱甚至灾难、血污的状态。曹操的“对酒当歌,人生几何”,陆机的“慷慨惟平生,俯仰独悲伤”,都道出了六朝社会是一个名副其实的乱世,它无

① 《梁书》卷48《范缜传》。

② 任继愈主编:《中国道教史·序》,上海人民出版社1990年6月第1版,第2页。

③ 简修炜、庄辉明、章义和:《六朝史稿》,华东师范大学出版社1994年6月第1版,第347页。

时不使人感受着一种如临末世的悲情。

第二节

崇尚身名俱泰的六朝士林心态^①

道教上清派之所以能在六朝时期创立和发展,与当时士人的心理因素也有着重要关系。因为宗教神学都是特定社会物质生活条件下人为的产物。费尔巴哈曾经指出:不是上帝按照自己的形象创造人,而是人按照自己的形象创造出上帝。“宗教是人之最初的、并且间接的自我意识。”^②马克思则在费尔巴哈把神还原为人的基础上,进一步抓住了人所处的物质、社会条件对宗教所产生的决定影响。因为“人并不是抽象地栖息在世界以外的东西。人就是人的世界,就是国家、社会。国家、社会产生了宗教,即颠倒的世界观,因为它本身就是颠倒的世界”^③。神是人创造出来的,是人本质的异化,而人本质的异化,首先是由于人所生活的社会的异化。马克思在《资本论》中指出:“所有抽掉这个物质基础的宗教史,都是非批判的。事实上,通过分析来寻找宗教幻想的世俗核心,比反过来从当时的现实生活关系中引出它的天国形式

① 本节曾参考罗宗强《玄学与魏晋士人心态》部分观点,特以致谢。同时,本节部分内容已被整理成文稿“心理调适与终极关怀:魏晋士林心隐之路探析”,发表在《江淮论坛》2008年第3期。

② 费尔巴哈:《基督教的本质》,商务印书馆1984年10月第1版,第43页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第416页。

要容易得多。后面这种方法是唯一的唯物主义的方法,因而也是唯一科学的方法。”^①上清派是由生活在东晋都城建康(今南京)附近茅山一带的江南士族文人于兴宁太和年间(公元363—371年)秘密创建的道教新道派,它是当时寒门士族在特殊历史条件下,追求身名俱泰的产物。因此,考察东晋士人的心路历程,对研究上清派的发展轨迹无疑具有重要的理论价值和现实意义。

六朝是中国历史上的多事之秋,异化现象极为严重。生活于斯的士族文人始终在调整着自身的心态,以期寻找最佳身名俱泰的立身处世之途径。东晋庶族士人的心态除了有其深刻的社会基础及地域特色外,还深受曹魏及西晋南下门阀士人心态的影响。就个体而言,士人因其各自不同的政治和经济地位、生活环境、所受教养以及其他一些更为特殊的心理因素而表现出异彩纷呈的个性特征;但就整个阶层而言,由于面对共同动荡的政局、社会思潮及士人处境,其士林心态的发展轨迹还是呈现出隐约可辨的共性特征。

士人一般都是在儒家正统思想哺育下而成长起来的。他们在成长过程中,逐渐形成了自己的特殊情绪和人生理想,并进而升华为一种相对固定的心理和人格。他们虽然与当权的官吏不同,没有直接施政的责任,但他们都非常重视君臣之义,因而他们天然地担当着“事君以忠”的参政议政之义务。因此,士人一直成为大一统政权政治资源中不可或缺的重要补充。

然而,自曹氏父子破坏了汉代以来士人所持重的节操伦常等价值标准之后,正统君臣关系逐渐淡化,甚至崩溃,以致“迫禅”现象也屡有发生。王权衰落,导致儒学不再享有独尊的殊荣。正始玄风吹醒了沉

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第410页。

睡已久的个性，正始名士则进一步否定了传统观念和礼俗。长期受到禁锢的思想获得了相对自由的发展空间。随之而起的是，士人个体与政权的关系出现了从未有过的张力。士人从原先维护大一统政权的立场，转变为与不义政权的疏离，进而对之持以批判的态度。取之无道的西晋政权更是招致“处士横议”。此时的士人“宁与燕雀翔，不随黄鹄飞”^①，“羞与为伍”。“邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之”^②的古训，让士人不再留恋不义的政治。当时士人的情况诚如罗宗强先生所言：“大一统的观念瓦解，正统思想失去了约束力，士人在生活情趣、生活方式上也随之发生变化，从统一的生活规范，到各行其是，各从所好。”^③由此可知，从维护大一统政权心态中所脱离出来的士人，逐渐朝着自我解脱的觉醒之路迈进。

自我解脱无疑是要为流浪的内心寻找可靠的归宿，而宗教正好适时地为他们动荡的精神家园提供了有力的支撑。汤用彤先生在《魏晋玄学与文学理论》一文中指出：“其时之思想中心不在社会而在个人，不在环境而在内心，不在形质而在精神。于是魏晋人生观之新型，其期望在超世之理想，其向往为精神之境界，其追求者为玄远之绝对，而遗资生之相对。从哲理上说，所在意欲探求玄远之世界，脱离尘世之苦海，探得生存之奥妙。”^④由此可知，魏晋之际的士人经历了从规行矩步地经生，到放荡不羁地混世，再到栖身宗教寻求精神慰藉的心路历程，这

① 阮籍：《咏怀诗八十二首》之一。

② 《论语·卫灵公》。

③ 罗宗强：《玄学与魏晋士人心态》，南开大学出版社 2003 年 3 月第 1 版，第 35 页。

④ 汤用彤：《魏晋玄学与文学理论》，《汤用彤全集》卷 4，河北人民出版社 2000 年版，第 381 页。

种士风的大转变其实是当时历史条件下，士人求得自我保全的必然走势。

魏晋之际，嵇康(公元223—262年)和阮籍(公元210—263年)的不同命运，对东晋以后的士人心理产生了强烈的震撼，并对后来的士风走向予以极大的启示。嵇康之所以被司马氏所杀，其真正原因决不仅仅由于他与旧王朝存有姻亲关系和拒仕司马氏集团的逆反心理，而主要是由于他自恃高洁，不与流俗为偶的心态。从心理上讲，嵇康是维护名教的。然而，此时的名教却成了司马氏集团篡权的一种伪饰。名教在司马氏集团的政治生命中极为微妙，既心照不宣地否定又脆弱不堪地维持。因此，愤世嫉俗的嵇康以“非汤武而薄周孔”的豪迈气概来揭时人名教之伪饰时，必然触痛当权者们赖伪饰以生存的最为敏感的神经。就个人而言，嵇康并非故意与社会过意不去，恰恰相反，是这个社会让他无法生存。在《卜疑》中，嵇康曾提出了二十八种可供选择的立身处世的态度。从中不难看出嵇康所流露出的出世心态：“内不愧心，外不负俗，交不为利，士不谋禄，鉴乎古今，涤情荡欲。”在嵇康的一生中，他也试图把庄子返归自然的精神境界变为人间境界，过一种心与道合，人与自然冥一的优游容与、怡然自得的淡泊生活。在《答难养生论》中，他也曾明确地认识到“神驰于利害之端，心惊于荣辱之途”的危害。然而，嵇康终未处理好入世与出世、个人与社会的矛盾，在六朝险恶的政治环境下，终因其比较“务实”的心态而难以善终，成为魏晋士人中悲剧式人物的典型代表。

与此形成鲜明对照的另一位人物就是阮籍。阮籍之所以能尽天年而善终，主要是因为他在处理个人与社会、出世与入世的矛盾时，心态平稳，手段灵活。阮籍心里非常清楚地知道：借助不义、残忍等手段而建立起来的政权，面对道义上的尴尬，必然会采取依违两可、准的无依

的弹性政策,因此,士人全身的办法只能是在此弹性限度内适性尽情。为此,现实生活中的阮籍只能在虚伪的名教下过着虚伪的生活。

具体而言,在日常生活中,阮籍任诞不羁,不拘礼法,但在政治生活上,他却处处小心,慎言是非。史载:阮籍与人下棋,闻报母亡时还执意下完棋才走。为母居丧期间居然食肉饮酒,直至烂醉如泥。这种看似满不在乎、故意违礼乱法的行为,其实是其悲伤至极的反动,因为从其“举声一号,呕血数升”的悲壮,自然不难看出其内心深藏的巨大痛苦。至于其在政治生活中的谨慎行为,《晋书》本传中曾有这样一则记载:“钟会数以时事问之,欲因其可否而致之罪,皆以酣醉获免。”由此可知,看似洒脱的阮籍其实日子过得是何等吃力。“表面看来潇洒风流,骨子里却潜藏深埋着巨大的苦恼、恐惧和烦忧。”^①阮籍身体力行地为魏晋士人诠释着“苦闷”心态的具体内涵。其《咏怀诗八十二首》更是透露出当时士人扭曲的人格和悲楚的心声:

一日复一夕,一夕复一朝。颜色改平常,精神自损消。胸中怀汤火,变化故相招。万事无穷极,知谋苦不饶。但恐须臾间,魂气随风飘。终身履薄冰,谁知我心焦。^②

无奈的阮籍似乎只能徘徊于仕隐之间,仕但又不愿同流合污,故尽量回避;隐又不能敛迹韬光,困难了尘念。阮籍试图在宣泄他对乱世的某种理解以及尝试提高士人乱世中保全的生存技巧和能力。但不管怎么说,阮籍绝非是那种只求苟且偷生、放浪形骸的庸俗士人,他一直在以其特有的生存方式去塑造身名俱泰的士风。潇洒飘逸,优游自得,务

① 《李泽厚集——思想·哲学·美学·人》,黑龙江教育出版社1988年9月第1版,第378页。

② 阮籍:《咏怀诗八十二首》之三十三。

实而不失超脱,任性而不坠鄙俗,这是一种近乎审美化的人生情调。因此,李泽厚先生认为,阮籍才“真正是魏晋风度的最优秀代表”^①。

总之,与笑傲士林,敢于直面惨淡人生的嵇康相比,阮籍所持有的是“傲倪滑稽,挟智任术”的心态,所走的是“言及玄远”、浮诞玩世的务虚之途。“阮籍的一生,不是处于与名教完全对立的地位,不是以己之高洁显世俗之污浊,不是采取一种完全超越世俗的人生态度。他的一生,始终徘徊于高洁与世俗之间,依违于政局内外,在矛盾中度日,在苦闷中寻求解脱。”“阮籍的精神支撑点,比嵇康还要虚幻,他追求一个实际并不存在的逍遥世界。”^②阮籍和嵇康的不同命运昭示着后来士人的心态走向,迫使他们在生活上采取“高洁而不迁俗”,甚至远离尘俗的灵活态度。一个作为“悲剧的典型”,一个作为“苦闷的象征”,二者为后来士人追求身名俱泰的成熟心态提供了理论上和实践上可供借鉴的深刻教训。

东晋是六朝士人心态发展的成熟时期,而陶渊明(公元365—427年)又是其中杰出的代表。陶渊明逃禄而归耕、隐逸以求全的心态,为乱世士人身名俱保指明了方向,并一直影响到南朝后期的陶弘景等人。关于隐逸的思想,《后汉书·逸民传序》曾云:以“不事王侯,高尚其事”为动因,“或隐居以求其志,或回避以全其道,或静己以镇其躁,或去危以图其安,或垢俗以动其概,或疵物以激其清。然观其甘心畎亩之中,憔悴江海之上,岂必亲鱼鸟乐林草哉,亦云性分所至而已。”陶渊明归隐的动因虽然不可尽知,但他的确为当时社会中的士人找到了一条切实

① 《李泽厚集——思想·哲学·美学·人》,黑龙江教育出版社1988年9月第1版,第382页。

② 罗宗强:《玄学与魏晋士人心态》,南开大学出版社2003年3月第1版,第115、120页。

可行的安身立命的生活方式。身名俱泰一直是士人的最高人生理想，在《影答形》中，陶渊明表露了他对此所持的深刻理解：“身没名亦尽，念之五情热。”据此我们虽然不便于断然肯定陶渊明一定是个重生的道教徒，但从他毅然弃仕归隐的决心，我们确实可以看出魏晋时士人心态由当初的或慷慨赴义或混迹俗世到“宁固穷以济意，不委屈而累己”^①，朝着归隐全身、栖心宗教的理路缓慢转变。陶渊明其实是一个佛道并修、兼宗儒术的名士，然而，在他的思想中又以道教情结最为浓郁：

暧暧远人村，依依墟里烟。狗吠深巷中，鸡鸣桑树颠。户
庭无尘杂，虚室有余闲。久在樊笼里，复得返自然。（《归田园
居》五首之一）

种豆南山下，草盛豆苗稀。晨兴理荒秽，带月荷锄归。道
狭草木长，夕露沾我衣，衣沾不足惜，但使愿无违。（《归田园
居》五首之三）

人生似幻化，终当归空无。（《归田园居》五首之四）

由此可知，在陶渊明心中虽有佛教般若性空的思想，但就主体而言，他基本上还是持道家道教那种委运任化、怡情自适、超然物外的心态，去追求那种心灵与自然的冥通、物我一体、心与道合的人生境界。尽管“这种超然物外，恰恰是对人生痛苦无可奈何的委顺与怅然”^②，然而陶渊明重内不求外、不委屈以累己的世外桃源的生活示范，最起码还是为士人游荡的精神在人间找到了暂得安息的居所，尽管它与终极关怀尚有一定的差距。

从嵇康的慷慨赴义到阮籍的苟且混世，再到陶渊明的弃官归田、超

① 陶渊明：《感士不遇赋》。

② 袁济喜：《六朝美学》，北京大学出版社1989年8月第1版，第301页。

然物外,我们可以清楚地看出六朝寒门士族追求身名俱泰的心态演绎过程。客观地说,这一心路历程是无奈的、悲壮的,但它却在理论及实践上,对文人化道教上清派的产生起到了一定程度的催生作用。这不仅“由于现实政治黑暗、战争频仍,人民痛苦不堪,造成强烈的宗教需求”^①,而且因为,服膺圣道的江南士族文人素有济世和自保的双重情怀,“穷则独善其身,达则兼济天下”^②是他们一贯奉行的立身处世之原则;身名俱泰又是其人生的坚定信念和最高理想。然而现实又使得他们忠而见弃,使得他们“兼济天下”的梦想破灭,甚至是身败名裂。有鉴于此,他们只好顺应环境,在保全性命“独善其身”,安息精神。血的教训又告诉他们,解脱的希望只能寄托在建设自己的精神家园上,只有“游心太玄”方可“俯仰自得”^③。

为此,改造难以为继的旧道教,寄身名俱泰于永生的新道教中,无疑又为他们几近绝望的心灵燃亮了一线希望之光。从阮籍甚感自慰的“独有延年术,可以慰吾心”^④的《咏怀诗》中,不难看出追求长生的道教对当时失意士人的巨大吸引力。乱世让士人身心疲惫,安逸的精神家园对此时的士人来说又是多么的必要。真可谓:“于心怀寸阴,羲阳将欲冥。挥袂抚长剑,仰观浮云征。云间有玄鹤,抗志扬哀声。一飞冲青天,旷世不再鸣。岂与鹖鷃游,连翩戏中庭。”^⑤

在生命短促、人生无常的咏叹调中,追求长生本是人的一种本能,

① 萧蓬父、罗炽主编:《众妙之门——道教文化之谜探微》,湖南教育出版社 1991 年 3 月第 1 版,第 277 页。

② 《孟子·尽心上》。

③ 嵇康:《四言赠兄秀才入军诗》之十四。

④ 阮籍:《咏怀诗八十二首》之十。

⑤ 阮籍:《咏怀诗八十二首》之二十一。

更何况是在动荡纷扰、性命如蚁的六朝社会氛围中。六朝梁陈时期所辑录的《古诗十九首》多少也折射出六朝时期魏晋士人所持有的那种苦闷悲凉的真实心态：

青青陵上柏，磊磊涧中石。人生天地间，忽如远行客。

（《古诗十九首》之三）

人生寄一世，奄忽若飘尘。何不策高足，先据要路津。无为守贫贱，坎轲长苦辛。（之四）

浩浩阴阳移，年命如朝露。人生忽如寄，寿无金石固。万岁更相送，贤圣莫能度。服食求神仙，多为药所误。不如饮美酒，被服纨与素。（之十三）

生年不满百，常怀千岁忧。昼短苦夜长，何不秉烛游！

（之十五）

由此可知，整个六朝时期的士人都在不同程度地惨遭末世情结的煎熬，他们都在吟唱同一种哀伤，同一种感叹，同一种追求。生活于斯的他们既感受到现实的残酷以及生命无常、心无居所的巨大痛苦，同时，也渴望为他们那种全身远祸、逍遥游放的出世心态提供满意的港湾。李泽厚先生曾敏锐地指出：这种“表面看来似乎是如此颓废、悲观、消极的感叹中，深藏着的恰恰是它的反面，是对人生、生命、命运、生活强烈的欲求和留恋”^①，是对现实极度不满的一种抗争。正是这种千古为之动容、百代为之叹息的深沉悲哀和无奈，促使六朝士人心态由追求外在的、表面的、世俗的、易逝的东西，转向内在的、本质的、超越的、不朽的东西。内在的需求为追求长生的道教又提供了滋生的温床，而长生又

^① 《李泽厚集——思想·哲学·美学·人》，黑龙江教育出版社1988年9月第1版，第366页。

为士人身名俱泰的心态注入了新的希望。

总之,在六朝社会中,士人心态变化的主要原因是士人个体与社会的关系出现了从未有过的紧张。儒学的式微,使得儒家礼乐系统中以礼节情以及个人服从社会的基本调节机制难以发挥正常的作用。随之而来的必然是学术自由、思想开放和个性解放。士人只能依靠自我去体认个体与社会之间所潜在的“限度”,并在其允许的范围内进行自我调节。嵇康显然没有把握好这个度,或许他根本就没有认识到它的存在,或者至少说他没有认识到这个潜在的“度”所内含的巨大威力;阮籍认识到了,但他只能痛苦地游离于两端之间;陶渊明对此认识比阮籍又前进了一步,但从其逃禄归耕的初衷来看,他仍然是“屈而累己”、被动式地苟且逍遥。由此看来,真正能游刃有余地逍遥其间的只能是“应物而无累于物”的至人,因为至人“极物之真,能守其本,故外天地,遗万物,而神未尝有所困也”^①。至人是与天地合德、超脱污秽现实的神人。在至人的产生过程中,作为个体与社会调节机制之润滑剂的宗教往往会赢得勃兴的机遇,六朝社会宗教繁荣的事实也恰恰证实了这一点。充满江南文人气息的道教上清派,正是在东晋这样的社会背景和人文背景下应运而生的,它凝结着江南士族文人对社会及人生问题的深刻思考及回应。尽管这种回应“往往是无力的,自欺的”^②,甚至是生活在乱世中人们的一种自我逃避,但是,在别无选择时,这未尝不是一种明智的选择。

① 《庄子·天道》。

② 袁济喜:《六朝美学》,北京大学出版社1989年8月第1版,第302页。

第三节

边缘化的早期道教

东汉中后期，在巫道、方仙道、黄老道的基础上产生了太平道、五斗米道等较有影响的早期民间道教组织。尤其两汉的黄老道更是早期道教直接孕育的母体，因此，道教多以“黄帝为宗，老子为教”而自诩。近代著名道教大师陈樱宁先生也认为：太平道和五斗米道同为黄老道的支流，分别是中国早期道教组织形态的一种^①。然而，早期道教的信众大多数都是追求直接现实利益的下层民众，不但教义粗俗、鄙陋，甚至有的还假借宗教，通过暴力去实现其人间理想。因此，早期道教不仅为一些上层贵族所不齿，而且更为当权者所切齿。太平道在惨遭镇压后，销声匿迹，五斗米道也在后来的被迫迁徙肢解过程中，苟延残喘；加之外来佛教文化的冲击，早期道教已显得十分萧条，并被严重地“边缘化”了。

一、准军事性、宗教性的太平道

太平道是由河北巨鹿人张角于汉灵帝（公元 168—189 年）时正式创教建团的，如果从于吉上《太平清领书》算起，则应肇始于东汉顺帝（公元 126—144 年）年间。从太平道的整个兴亡过程来看，太平道其实

^① 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社 1989 年 7 月第 1 版，第 107 页。

是借黄老道而发展起来的一个准军事性集团。《皇甫嵩传》曾经作过这样的记载：

初，巨鹿张角自称大贤良师，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病。病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万。连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六方，方犹将军号也。大方万余人，小方六七千人，各立渠帅。讹言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字。中平元年，大方马元义等先收荆、扬数万人，期会发于邺。元义数往来京师，以中常侍封谥、徐奉等为内应，约以三月五日内外俱起。未及作乱，而张角弟子济南唐周上书告之，于是车裂元义于洛阳……角等知事已露，晨夜驰救诸方，一时俱起。皆著黄巾为标帜，时人谓之“黄巾”，亦名“蛾贼”。杀人以祠天。角称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”。所在燔烧官府，劫掠聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动。^①

由此可知，在东汉末年社会动乱、灾难频仍、人民生活难以为继的背景下，张角创建太平道的本意“已经不只是崇拜神仙，修长生和祈求幸福，而是幻想在大地上建立一个能够让人们生存的太平乐土”^②。张角只不过利用宗教外衣的掩护大肆畜养弟子，太平道成为其发动和组织义军的旗帜和工具。从以上《皇甫嵩传》中还可以看出，太平道既制定了

① 范曄：《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》。

② 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第30页。

严格的军事编制，又提出了明确的行动口号，其首领称将军，信徒为黄巾军，并于中平元年（公元 184 年）二月，发动了旨在取代汉室的声势浩大的黄巾军起义。

尽管太平道具有典型的准军事集团的性质，然而它是打着宗教的旗号而发展起来的，作为早期道教组织之一，其宗教性主要表现在如下两个方面：一是以《太平清领书》为信奉的主要经典。《后汉书·襄楷传》曾对《太平清领书》的传承、内容以及张角与此书的关系作了大致交代：

初，顺帝时，琅琊宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所
得神书百七十卷，皆缥白素朱介，青首朱目，号《太平清领书》。

其言以阴阳五行为家而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不
经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。

《太平清领书》一般认为是《道藏》中的《太平经》。该书在汉代时已成禁书，只能在民间秘密流传。对此“妖妄不经”之书，张角却情有独钟，由此可窥其创教初衷之一斑。另一方面，太平道以“跪拜首过”、“善道教化、符水治病”等为主要的宗教活动。《三国志》卷八《魏书·张鲁传》注引《典略》云：

太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符
水饮之。得病或日浅而愈者，则云此人信道；其或不愈，则为
不信道。

依太平道而发展起来的黄巾军，终因其宗教性的准军事组织而只能宣告失败直至完全消失，其“天下太平”的宏伟理想亦随之以悲剧而告终。

二、政教合一、武力割据的五斗米道

五斗米道是由沛人张陵于汉顺帝（公元 126—144 年）时创建的另

一个民间道教组织，因受道者入教时需交五斗信米，故得此名。五斗米道和太平道同为黄老道的继续，但由于太平道惨遭剿灭，而五斗米道得以残存，因此，五斗米道不仅成为早期道教的组织形态之一，其实它更被看做是中国道教的开端。张陵死后，传业于其子张衡，张衡再传其子张鲁。张陵为“天师”，张衡为“嗣师”，张鲁为“系师”，号称“三师”或“三张”。作为天师道前身的五斗米道至张鲁时较为兴旺，主要遍行于巴、蜀、汉中等地区。《汉中志》曾记载道：

汉末，沛国张陵学道于鹤鸣山，造作道书，自称“太清玄元”，以惑百姓。陵死，子衡传其业。衡死，子鲁传其业。鲁字公祺，以鬼道见信于益州牧刘焉。鲁母有少容，往来焉家。初平中（公元190—193年），以鲁为督义司马，住汉中，断谷道。鲁既至，行宽惠，以鬼道教。立义舍，置义米、义肉其中，行者取之，量腹而已，不得过，过多云鬼病之。其市肆贾平亦然。犯法者三原而后行刑。学道来信者谓之“鬼卒”，后乃为“祭酒”。巴、汉夷民多信之。其奉道限出五斗米，故世谓之“米道”。^①

在张角太平道起事于东方，张鲁五斗米道兴盛于巴、汉的同时，在汉中地区，还活动着一支由张修所领导的五斗米道组织。

光和中（公元178—183年），东方有张角，汉中有张修……角为太平道，修为五斗米道……修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令、祭酒，主以《老子五千文》，使都习。号奸令为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓字，说服罪之意。作三通，其一上之山，着山上；其一埋之

① 常璩：《华阳国志》卷二《汉中志》。

地；其一沉之水；谓之“三官手书”。使病者家出米五斗以为常，故号曰“五斗米师”。^①

张鲁后来袭杀了同门张修，夺其信众，独据汉中，并在祖教原来的基础上增饰了一些新的内容，建立了政教合一的五斗米道组织。

及鲁自在汉中，因其人信行修业，遂增饰之。教使起义舍，以米置其中，以止行人。又使自隐。有小过者，当修道百步，则罪除；又依《月令》，春夏禁杀；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉也。^②

《后汉书·刘焉传》还指出张鲁五斗米道组织以教代政，主张诚信、自治的管理方式：

鲁遂自号“师君”。其来学者，初名为“鬼卒”，后号“祭酒”。祭酒各领部众，众多者名曰“理头”。皆教以诚信，不听欺妄，有病但令首过而已。诸祭酒各起义舍于路，同之亭传，具置米肉以给行旅。食者量腹取足，过多则鬼能病之。犯法者先加三原，然后行刑，不置长吏，以祭酒为理，民夷信向。

由此可知，五斗米道形成了以老子为教主，以《老子五千文》为诵习的经典，行静室思过、三官手书、时禁酒禁、与神明共盟约等教仪，设立了师君、祭酒、鬼卒等自上而下的组织机构，实行父死子嗣的教权世袭制。张鲁自号政教领袖“师君”，下设祭酒代官长理行政司法权；增设义舍，吸引流民安居其治下；注重道德教化，实行宽惠之政，去鄙俗，淳风气，教人诚信不欺，允许犯事之人行修路等公益事业改过自新，三犯以后再加以刑法。由此不难看出，张鲁的五斗米道其实就是一个以教代

① 《三国志·张鲁传》中注引《典略》。

② 《后汉书·刘焉传》注引《典略》。

政、政教合一的地方自治性组织。用行政的威力护持教法，又用宗教的神力维护行政，形成了政教互动的一体化管理模式。正因为如此，在汉末民不聊生的动乱时代，五斗米道却能偏安于西南之一隅，在汉中一带形成了“民夷信向”的一方乐土。

然而从另一个方面我们也发现了这样一个问题：张鲁在汉中实行政教合一的统治近三十年而朝廷不能讨，绝不是依靠他所推行的五斗米道的神力为其庇护，而是因为依靠强大的军事后盾作支撑才得以实现其割据为治的政治目的的。陈樱宁先生曾经指出：“五斗米道的壮大和发展，是在张鲁时期，这是由于他在军事上、政治上的成功。”^①因为在其成功的背后，不难发现：作为五斗米道的领袖，张鲁却缺少宗教领袖应有的宗教虔诚和诚信，而更多地表现出政治上的阴谋和军事上的残酷。与其说他是一个宗教领袖，还不如说他是一个地道的地方军阀。前文所言张鲁在汉中起义舍，置米酒，推行时禁酒禁等义举，主要不是出于其宗教的慈悲心怀，而是为了招引流民，为稳定其政治统治服务的。张角起兵时，他也在汉中举兵响应，企图趁乱打劫，借机发展势力。至于他袭杀同门张修，兼并其五斗米道信众则更能说明这个问题。另外，他还仰仗有少容、挟鬼道的母亲往来于当时益州刺史刘焉的府第，得以委任督义司马之要职，从而获得大肆发展武力的正当权利。以至后来，张鲁与刘家反目成仇，轻易地击败益州牧刘璋的进攻，并趁机袭取巴郡，实现其割据为王的政治野心。《后汉书》对此更是一语道破：

沛人道士张鲁母有姿色，兼挟鬼道，往来刘焉之家。焉后为益州刺史，任鲁为督义司马。鲁共别部司马张修将兵掩杀汉中太守苏固，断绝斜谷杀汉使者。鲁既得汉中，又杀张修而

① 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社1989年7月第1版，第108页。

并其众。于时假托神言，黄衣当王。鲁因与张角等相应合集部众，并戴黄巾披道士之服，数十万人，贼害天下。自据汉中，垂三十载。^①

然而，依靠武装割据所建立起来的政权肯定是不可能长久地维持下去的，它必将被更强大的军事力量所吞并。汉献帝建安二十年（公元215年），当张鲁获悉实力强大的曹操举兵征讨汉中时，便迫不得已主动地归降，拜镇南将军，封阆中侯，邑万户。以世代苦心经营的五斗米道去换取一家苟且之兴荣。由此可知，五斗米道和太平道一样，都非常注重现实的功利性，缺少宗教应有的神圣性和超越性。

三、早期道教的边缘化^②

早期道教组织，无论是太平道还是五斗米道，都是直接的或间接的借助宗教外衣的掩护，与当权的统治阶级争夺现实利益，因此，这种现实性太强的宗教组织必然会遭到统治阶级的唾骂、瓦解直至剿灭。在统治者眼中，五斗米道和太平道一样，都是“妖道”，其信众都是“妖贼”、“妖巫”，其信奉的经典都是“妖妄不经”之类。太平道因黄巾风暴骤起，而遭到彻底的消灭，张角本人也惨遭戮尸。至于张鲁五斗米道组织在降曹以后，实际上也被以和平的方式进行削弱和肢解，从此一蹶难振。

汉魏之际，亲身经历镇压太平道和招降五斗米道的曹魏统治者，鉴于汉末宗教起义的历史教训，深知宗教所蕴含的强大力量和方士们的活动不可轻视。因此，曹魏政权一开始就对民间道教和巫祝祭祀活动

① 《广弘明集》卷十一《破邪论》引《后汉书》。

② 本节部分内容已被整理成文稿“试论早期道教的边缘化”，发表在《江苏道教》2007年第3期。

采取严厉打击和严格防范的具体措施。早在汉灵帝光和末年(公元184年),时任济南相的曹操便在当地“禁断淫祀”,毁坏民间祠坛数百所,“止绝官吏不得祠祀”。统一北方以后,他继续进行“除奸邪鬼神之事”,使得“世之淫祀,由此遂绝”^①。同时,曹操以“好养性”之名,把一些具有潜在危险的方士召集在自己的身边,严加控制,不使游散。《博物志》曾记载道:

(魏太祖曹操)又好养性法,亦解方药,招引方术之士,庐江左慈、谯郡华佗、甘陵甘始、阳城郤俭无不毕至。

在《辩道论》中,曹植曾毫不掩饰太祖的真实用意,并指出曹操行此策略所收到的成效:

世有方士,吾王悉所招致。甘陵有甘始,庐江有左慈,阳城有郤俭。始能行气导引,慈晓房中之术,俭善辟谷,悉号三百岁。卒所以集之于魏国者,诚恐斯人之徒,接奸宄以欺众,行妖慝以惑民,岂复欲观神仙于瀛洲,求安期于海岛,释金輶而履云舆,弃六骥而美飞龙哉?自家王与太子及余兄弟咸以为调笑,不信之矣。然始等知上遇之有恒,奉不过于员吏,赏不加于无功,海岛难得而游,六骥难得而佩,终不敢进虚诞之言,出非常之语。^②

与曹操含蓄的手腕不同,魏文帝曹丕则明文诏令取缔民间宗教活动,这对道教的发展无疑又是当头一棒。黄初五年十二月文帝下诏曰:

叔世衰乱,崇信巫史,至乃宫殿之内,户牖之间,无不沃酹。甚矣其惑也!自今,其敢设非祀之祭,巫祝之言,皆以执

① 《三国志·魏志·武帝纪》注引《魏书》。

② 《三国志·华佗传》引曹植《辩道论》。

左道论。著于令典。^①

对待信奉太平道的黄巾军，曹操实行了武力征讨、招降收编等强行解散的威权策略。《三国志·武帝第一》记载道：

太祖被甲婴胄，亲巡将士，明劝赏罚，……追黄巾至济北。

乞降。冬，受降卒三十余万，男女百余万口，收其精锐者，号为“青州兵”。

黄巾军主力被镇压以后，百万之众精悍的青州黄巾军余部也被曹操收服，成为其驰骋天下的劲旅和坚强的后盾。其他溃逃在各地的散兵游勇不久便冥没在北徙的五斗米道中，难成气候。自此以后，太平道统一的宗教活动，销声匿迹，不再见有史书的记载。

对待主动归降的五斗米道，曹操则采取了抚慰厚待、移民北迁等和平瓦解的怀柔手腕。《太平御览》曾记载降曹后的张鲁：“位尊上将，体极人臣，荣并爵均。童年婴稚，抱拜五人。命婚帝族，或尚或嫔。”对于仍有强大凝聚力的五斗米道徒，曹操采取了迁徙分解的办法。《三国志·魏书·张既传》记载道：“鲁降，既说太祖拔汉中民数万户以实长安及三辅……是时，太祖徙民以充河北。”同时，张鲁及其僚属也被调离关中根据地，迁徙到中原洛阳地带。陶弘景《真诰》卷四《运象篇》为“许子遂能委形冥化，从张镇南之夜解也”条，作注云：“张系师为镇南将军，建安二十一年亡，葬于邳东。”^②这说明张鲁及其僚属北迁至洛阳或邳城后不久便客死他乡。

大量信徒被北迁异地，加之张鲁在降曹的第二年就命丧黄泉，从而

① 陈寿：《三国志》卷二《魏文帝纪》。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第4册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第591页。

使得完整的五斗米道组织在悲壮的北进中大伤元气而分化解体。其主体部分由于群龙无首,各自为阵,因而在苟延残喘中也日趋颓废没落。寇谦之曾在《正一法文天师教诫科经》中指出当时道教衰败的情况:“黄初五年(公元224年)以来,诸主者、祭酒,人人称教,各作一治,不复按旧道法,为得尔不?令汝辈按吾阳平、鹿堂、鹤鸣教行之。”“诸职男女官,昔所拜署,今在无几。自太和五年(公元231年)以来,诸职各各自置,置不由吾气真气,领神选举。或听决气,信内人影梦。或以所奏,或迫不得已,不按旧仪,承信持说。或一治重官,或职治空缺。受职者皆滥对天地气候、理三官文书,事身厚食。”^①曹魏末年,天师道后裔发布的《大道家令戒》对此也进行了控诉:“道使末嗣分气,治民汉中四十余年……至义国殒颠,流移死者以万为数,伤人心志。”

由此可知,早期道教由于群众性有余而学理性不足,加之过于热衷现实政治权益,忽视宗教应有的超越性追求,因此,太平道惨遭剿灭,五斗米道横遭肢解,早期道教的边缘化,都是预料之中的必然。这是因为:

古代中国,由于皇权垄断了所有的合理性和合法性,使得凡是不符合主流的所有宗教信仰,都要蒙上“妖”、“淫”、“乱”这类名称,不得不渐渐边缘化、秘密化或民间化,退出上层的、精英的思想世界。^②

① 《道藏》第18册,第237—238页。

② 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,生活·读书·新知三联书店2003年8月北京第1版,第10页。

第四节

贵族化的神仙道教

拯救边缘化道教的出路只有改造早期道教,使其符合主流意识形态的需要,以便重新返回中心区域,回到精英思想世界中来。然而值得注意的是,早期道教五斗米道在北迁过程中自发地发生了分化。其中一部分五斗米道仍在民间流行,并不时地举起反叛的大旗,保持早期道教的独立性和革命性。然而另一部分道士则极力迎合上层贵族的“精神生活和肉体生活的需求,向他们推销养生、服食、炼丹、房中等宗教内容”,从而使他们获得与上流社会交游的机会,并由此获得了上层贵族特权阶层的信奉和支持。^① 特别是迁入吴地的五斗米道由于与江南的域风人情甚是契合而颇受赏识。在江南文化的洗礼下,他们逐渐摆脱了早期道教“鬼道惑民”的黑色背景,尤其是一些世代奉道且具有较高文化素养的士族文人,还积极着手对粗俗鄙陋的五斗米道进行“既破山中贼,又破心中贼”的“双破”改造,从而使得早期道教朝着更加超越、儒雅而又规范的方向发展,并逐渐受到了上层社会的青睐。从此,早期道教在逐渐脱俗化、文人化的过程中,进入了一个崭新的发展阶段。

江南从楚国以来就以“俗好巫鬼”而著称,直到三国时期,此风一直

^① 任继愈主编:《中国道教史·序》,上海人民出版社1990年6月第1版,第3页。

沿袭未改。吴主孙权本来就十分推崇巫祝道士,对民间宗教活动不像曹魏西晋那样严加控制。《三国志·吕蒙传》曾记载道:吕蒙病笃,“权自临视,命道士于星辰下为之请命。”通晓房中术的方仙道士左慈至吴时,孙权更是“礼重之”。五斗米道北迁至江南时,由于甚合此地风土人情而与之相得益彰,吴地甚至还出现了许多世代信奉道教的天师道世家,如王氏、谢氏、许氏、陶氏家族等。^① 由于吴地具有如此适合道教生存和发展的地域和人文环境,江南很早以来一直是道教发展的集散地。“根据有关记载,汉末三国至两晋间,先后传入江东的有属于太平道支派的于君道、帛家道,属于五斗米道支派的李家道、清水道、杜自恭道团等等。”正因为如此,“自三国以来,江南道教的发展逐渐超过中原与巴蜀,成为后来道教复兴的基地”^②。

两晋之际,民间道教仍然进行着此伏彼起的流民起义,如《华阳国志》记载的李特、陈瑞,以及《晋书》记载的张昌、李脱、李弘、孙恩、卢循等,但这已不是道教活动的主流。此时,已被称为天师道的早期道教通过摆脱边缘化处境的努力,进入了神仙道教的发展新阶段。神仙道教主要是以神仙信仰、金丹服食等活动为主,因受到了希望长生不死的有权、有钱或有闲等上层社会人士的青睐而得以迅速复兴。出身官宦世家的葛洪(公元283—344年)是神仙道教的集大成者,他在《抱朴子内篇》中曾详尽地阐述了神仙道教的基本理论及修炼原则,奠定了神仙道教服务上层社会的宗旨,并对流俗道教进行了坚决的批判。葛洪对聚众闹事的民间道教尤为痛恨,并亲自参加对他们的镇压,真正成为“既

① 陈寅恪:《天师道与滨海地域的关系》,《历史语言研究所集刊》1933年,第3卷第4期。

② 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社1990年6月第1版,第57页。

破山中贼，又破心中贼”的典型代表。晋惠帝太安二年（公元 303 年），他在镇压张昌别帅石冰起义军时，立下战功，得迁伏波将军。在《抱朴子内篇》中，葛洪极力诅咒“弟子转相教授，布满江表，动有千许”的民间“妖道”，尽该诛绝。

曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，坐在立亡，变形易貌，诳眩黎庶，纠合群愚。进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业。遂以招集奸党，称合逆乱，不纯自伏其辜……刺客死士，为其致用，威倾邦君，势凌有司，亡命逋逃，因为窟藪。

淫祀妖邪，礼律所禁，然而凡夫终不可悟。唯宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟；购募巫祝不肯止者，刑之无赦，肆之市路，不过少时，必当绝息。^①

葛洪《抱朴子内篇》二十卷主要是“宣扬神仙方药、鬼神变化、养生延年、攘邪却祸的仙道学说”^②。其神仙道教的主要特点为：神仙实有，仙学可致，苟得其法，长生不难。他在《论仙》中说道：“若夫仙人，以药物养身，以术数延命。使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改。苟有其道，无以为难也。”“不见鬼神，不见仙人，不可谓世间无仙人也。”“天下悠悠，皆可长生也，患于犹豫，故不成耳。”^③同时在《论仙》中，他还把天地之间的仙人分为三等：“上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙。”

在如何修炼成仙上，葛洪特别强调“服丹守一”之内炼外养的形神

① 王明撰：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年 3 月第 2 版，第 173、172 页。

② 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年 6 月第 1 版，第 73 页。

③ 王明撰：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年 3 月第 2 版，第 287 页。

修炼,这是因为葛洪已认识到了“形神互恃”在养生观中的重要意义。在《至理》中,他指出了“形须神而立”,“形者,神之宅也”的“形神相即”观。此外,在《极言》篇中,他还进一步指出维持生命的形、神、气三者关系是“形劳而神散,气竭则命终”,若能“令正气不衰,形神相卫,莫能伤也”。在所有的外丹修炼中,葛洪认为金液还丹最为重要:

余考览养性之书,鸠集久视之方,曾所批涉篇卷,以千计矣,莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事,盖仙道之极也。服此而不仙,则古来无仙矣。^①

在内丹修炼中,葛洪则最重“守一”之法,“一”就是“道”的代称。在《地真》篇中,葛洪指出:

人能知一,万事毕。知一者,无一之不知也。不知一者,无一之能知也。道起于一,其贵无偶……天得一以清,地得一以宁,人得一以生,神得一以灵……故仙经曰:子欲长生,守一当明;思一至饥,一与之粮;思一至渴,一与之浆……一能成阴生阳,推步寒暑。春得一以法,夏得一以长,秋得一以收,冬得一以藏。其大不可以六合阶,其小不可以毫芒比也……守一存真,乃能通神……人能守一,一亦守人。所以白刃无所措其锐,百害无所容其凶,居败能成,在危独安也。^②

在《辨问》中葛洪也曾强调指出:“知守一养神之要,则长生久视。”“守一”的内修法术自魏晋以后,逐渐同存思、吐纳、导引等融为一体,成为后来内丹修炼的一个重要环节。

此外,葛洪还指出:宝精行气也是道教内丹修炼中的至道要言。在

① 王明撰:《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年3月第2版,第70页。

② 王明撰:《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年3月第2版,第323、325页。

《释滞》中，葛洪指出：“欲求神仙，唯当得其至要，至要者在于宝精行炁。”^①宝精是指道教修炼中的房中秘术，葛洪认为不行房中，“虽服百药，犹不能得长生也”。葛洪不仅指出行房中及行而有度的必要性，而且还指出要善其术：

人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅瘀之病；故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。唯有得其节宣之和，可以不损。

人不可以阴阳不交，坐致疾患。若纵情恣欲不能节宣，则伐年命。善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹以朱肠，采玉液于金池，引三五于华梁，令人老有美色，终其所禀之天年。^②

至于“行气”则是指胎息之修炼法。葛洪在《抱朴子内篇·释滞》中指出：“行气可以治百病，可以延年命，其大要者，胎息而已。”这主要是因为：

人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。善行气者，内以养身，外以却恶。^③

在《释滞》篇中，葛洪还强调“行气”要行“生气”，同时不能让“气强难闭”，也不能让“气乱难溢”。“一日一夜有十二时，其从半夜以至日中六时为生气，从日中至夜半六时为死气，死气之时，行气无益也。”勿多食及食生菜肥鲜之物，以至令人“气强难闭”。行气者还要忌恚怒，这是由于“多恚怒则气乱，既不得溢，或令人发咳。故少有能为者也”。此外，“行气还宜知房中之术，所以尔者，不知阴阳之术，屡为劳损，则行气难得力也。”^④

① 王明撰：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年 3 月第 2 版，第 149 页。

② 王明撰：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年 3 月第 2 版，第 150、129 页。

③ 王明撰：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年 3 月第 2 版，第 149、114 页。

④ 王明撰：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年 3 月第 2 版，第 150、114 页。

由此可知，葛洪修仙之术主要有服丹守一、宝精行气等，这些修道方术对修道者明显提出了理论上和技巧上的严格要求。其本人在《对俗》篇对神仙道教的修炼方法也曾予以总结道：“服丹守一，与天相毕；还精胎息，延寿无极。此皆至道要言也。”^①

值得注意的是，葛洪的神仙道教除了用高深的修道理论和技巧，以别于早期粗俗的民间道教外，葛洪还十分强调德行在外养和内炼的修道过程中的重要性。在《对俗》篇中，他曾明确指出：“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”在《微旨》中，他更加具体地指出德行的主要内容：

然览诸道戒，无不云欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，矜人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不佞谄阴贼，如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也……夫天高而德卑，物无不鉴，行善不怠，必得吉报。

在《对俗》篇中，葛洪甚至还为成仙制定了一个十分严格的积善标准：人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。如积善未满，虽服仙药，亦无益于成仙。^②

由此可知，“葛洪确实是魏晋以来神仙道教最杰出的代表和集大成的理论家。他在西晋末东晋初所撰的《抱朴子内篇》一书，全面汇集自战国秦汉，特别是魏晋以来社会上流行的各种神仙方术，并从理论上论述了修道成仙的可能，在批判民间道教和某些近似巫师的流俗道士的

① 王明撰：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年3月第2版，第47页。

② 王明撰：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年3月第2版，第126、127、53页。

同时,提出了以服饵金丹大药为主,兼行其他道术修炼的修仙途径。从而为神仙道教进一步发展为成熟的官方宗教奠定了坚实的基础。”^①

道教入吴以后,江南上层知识分子的参与,尤以肇始于葛洪的神仙道教的创立,不仅使边缘化的早期道教逐渐恢复了元气,而且还为他们注入了许多新的血液和活力。从前文江南寒门士族的处境和心态来看:身处下僚,人微言轻,国破家衰,复兴无望的现实处境,使他们染上了“聚散细思都是梦,身名渐觉两非亲”^②的宗教情怀。然而此时的五斗米道对于江南文人而言,因过于指向现实利益而显得俗不可耐。因为真正的宗教“对道教徒而言,教之以宗本,摄取其精神,再造其灵魂,血肉之躯只为假之形”^③。葛洪神仙道教的教义理论和修炼方术正好是按此模式去对早期五斗米道进行初步的改造。神仙道教“引导人们远离现实,去关注虚无缥缈的神仙世界,希望在别一世界求得精神的自主与生命的永存,从而淡化了对于现实的关注与思考”^④。葛洪不仅用系统的神仙道教理论和精深的修道技巧,去规范粗俗鄙陋的早期道教,剔除其低级、“反动”的内容,而且还为其增加了道德约束力,使得早期道教的活动紧紧依附于上流社会及统治阶级的伦理审美和秩序教化的要求,从而为此后的道教得以荣登“大雅之堂”奠定了坚实的基础。后来道教以此为契机,都以维护纲常名教的积极姿态而深受统治者的支持与信任,著名道士的活动及其与主要统治者的关系成为六朝后期道教发展的重要动力。

① 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社1990年6月第1版,第72页。

② 《苏轼诗集》卷四《至济南李公择以诗相迎次其韵二首》。

③ 张继禹:《天师道史略》,华文出版社1990年11月第1版,第37页。

④ 萧蓬父、罗炽主编:《众妙之门——道教文化之谜探微》,湖南教育出版社1991年3月第1版,第283页。

然而，这种依靠服食金丹、精研玄理、傍依权贵而发展起来的贵族化道教，很快就露出了曲高和寡的缺陷。也就是说，贵族化的神仙道教由于缺少广大信众的支撑，渐渐失去了宗教应有的活力而难以为继。但是不管怎么说，葛洪对早期道教所进行的批判性整理及理论性总结，却为道教打开了理性化之门。也就是说，葛洪神仙道教对以江南士族文人为主体的道教上清派产生，不仅给予了极大的启发和催生，而且还为其作了较为充分的理论准备。罗宗强先生也曾指出：“葛洪创立了自成体系的神仙道教理论。而这套理论，以其丰富的文化内涵容易受到士阶层的赏识，为士阶层所接受。葛洪实在是一位把道教雅化的关键人物。他使道教从民间进入上层社会，成为士人的人生信仰。”^①

总而言之，如临末世的六朝社会背景及崇尚身名俱泰的六朝士林心态，为道教的发展带来了极佳的契机；而早期道教的边缘化及贵族化又使得早期道教在极端化的走向中陷入困境。值此机遇与挑战并存的局面，江南奉道文人为保全道教的“真精神”，培育道教文人化、官方化的品位，通过创建新道派大胆革新道教，上清派也因此应运而生。

^① 罗宗强：《玄学与魏晋士人心态》，南开大学出版社 2003 年 3 月第 1 版，第 291 页。

第2章

上清派的创建与发展

北徙的天师道随西晋门阀士族南迁入吴以后，如临末世的社会大背景、信好仙道的地域文化以及崇尚身名俱泰的士人心理等因素，都使得天师道如鱼得水而很快地盛行于江东。当时，江南还出现了许多世代信奉天师道的世族大姓，如琅琊王氏、晋王室司马氏、丹阳葛氏、许氏、陶氏等。《晋书·王羲之传》称王羲之“雅好服食养性，不乐在京师，初度浙江，便有终焉之志”，“又与道士许迈共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡”。其子王凝之亦善工草隶，历仕江州刺史、左将军、会稽内史，信道尤甚，“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃”。众多热衷于长生隐逸的士族文人纷纷入道，以及天师道世家的出现，表明分化后的五斗米道进入东晋后向上层社会的传播获得了初步的成功。

至东晋哀帝时(公元362—365年)，在葛洪神仙道教以及江南世族道教的基础上，出现了士族文人以造构、信奉、传承某一类道经为首务的道教经箓派。经箓派其实“是在葛洪建立以金丹道为中心的神仙理论体系之后，以符箓为主的天师道向义理化演变的一次重大发展”^①。在六朝时期道教经箓派中，尤以上清派为主流。上清派的创始人都是

① 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第72页。

与葛洪抱有同样宗教情结的江南士族文人，上清派是在葛洪神仙道教的基础上，依靠传播《上清经》而发展起来的新道派。该派主要是将前期道教所注重的符箓禁咒和烧炼金丹转移到对人体精气神的修炼，形成了一套合医学、仙道、巫术为一体，以炼神为主，且更适合江南士族文人个人修炼习惯的存想静功。这一道派的形成，标志着自葛洪以来江南士族道教徒，试图以神仙道教改造旧天师道团，创立官方化正统道教的艰苦努力，初见成效。如果说葛洪神仙道教是上清派的理论源头，那么茅君派系则是以茅山为祖庭之上清经箓派的最初胚胎。

第一节

上清派的孕育

道教在造作经书时，习惯却又无意识地喜欢借助神话或神授的力量去自神其教。这主要是因为，任何一种宗教“就其本质来说，需要同神话的思维联系起来，同时，还要从那里解脱，获得自我解放。但这种解放和自由化的运动，始初又停留在无意识的水平上”^①。素以多神而著称的道教与神话之间的紧密关系，较其他宗教来说，应该是有过之而无不及。究其原因乃是因为，道教是想利用人们经验范围内所能理解的神话传说，去展示道教的存在及其与现实所存在着的联系，尤其是希

^① 韩国哲学会编：《韩国哲学史·上卷》，社会科学文献出版社1996年12月第1版，第9页。

望借助神的力量使道教在现世人们的生活之中继续保持着持久的活力。上清经系的创造也是如此,上清经系可溯源到类似于神话传说的三茅真君,因为“道教上清派在茅山创立后,该派又称‘茅山派’,亦称‘茅山宗’,尊茅盈、茅固、茅衷为本派开山祖师,简称三茅祖师”^①。

一、上清派开山祖师——三茅真君

茅山是上清派的祖庭。茅山古称句曲山,山形曲折,洞墟天成,位于江苏省西南部的句容市境内,号称第八洞天、第一福地。《茅山志》认为:“此山内有灵府众洞相通、穴岫长连,真洞仙馆也。”^②自古以来,据此天然仙境修真养性、得道成仙者不绝于史。《真诰·稽神枢第三》曾记载道:约五千年前,上古时帝喾高辛氏展上公,曾于句曲山伏龙地(今茅山镇玉晨村)修炼养生术。周时燕国人郭四朝,也曾在于玉晨观修炼得道,并被敕封为“太微葆光真人”。先秦时李明真人也于郁冈山古炼丹院(今茅山乾元观)合神丹而成仙。尤其是被尊为“开山祖师”的西汉咸阳人茅氏三兄弟来此修炼得道而成仙,该山“名益大显于天下”,并“为开辟茅山后来成为道教上清派发祥地奠定了基础”^③。《茅山志》曾详细记载了茅君派系及上清经系的有关情况,并清晰地勾勒了上清派孕育、诞生直至成熟完善的发展轨迹。

茅氏祖上即有仙缘,早在秦始皇时的高祖茅濛就曾隐居不仕,喜好

① 潘一德编:《茅山道院简史》,上海科学技术文献出版社 2001 年 7 月第 1 版,第 9 页。

② 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第七册,上海古籍出版社 1989 年 6 月第 1 版,第 294 页

③ 潘一德编:《茅山道院简史》,上海科学技术文献出版社 2001 年 7 月第 1 版,第 2 页。

仙道，师事鬼谷子勤修道业而得以白日升天。《茅山志》卷五《三神纪·茅君真胄》曾记载道：

大司命君姓茅讳盈，字叔申，咸阳南关人也。姬胄分根，氏族于茅。积德累仁，祚流百氏。高祖讳濛，字初成，一字本初，深识玄远，察览兴旺，知周之衰，不仕诸侯，乃师于北郭北阿鬼谷先生，长往华山，道成以秦始皇三十年九月庚子（即公元前 217 年）乘龙白日升天。

高祖飞升后，民间还流唱着一首传颂其美妙神仙生活的歌谣，同时暗示有寻仙之志的秦始皇须改“腊”月为“嘉平”月，并预言茅盈将成为继承其仙道事业的后人。《茅山志》所记载的时邑童谣歌曰：“神仙得者茅初成，驾龙上升入太清，时下玄洲戏赤城，继世而往在我盈，帝若学之腊嘉平。”始皇闻之，询诸父老，具对曰：“此仙人之谣，劝帝求长生之术。”^①三茅君之父茅祚，不仕不学，志慕农桑。茅祚生有三子，长子茅盈，次子茅固，三子茅衷。茅氏兄弟后来都在茅山修道仙成，故道教尊其为三茅真君。

大司命君茅盈生于汉景帝中元五年丙申岁（公元前 145 年），二弟茅固生于汉景帝戊戌岁（公元前 143 年），三弟茅衷生于汉景帝庚子岁（公元前 141 年）。《茅山志》曾称赞道：“三君（茅氏三兄弟）少稟异操，天才颖悟。”唯大茅君“矫志萧抗，独味清虚”，两位弟弟却热衷于仕宦，所以茅君常常劝慰两位弟弟：“世务纷错，履冰险巇，当慕高祖之逸举，唯愿肥遁之利贞耳。”

公元前 127 年，十八岁的茅君终于弃家辞亲入恒山（今河北曲阳县

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第七册，上海古籍出版社 1989 年 6 月第 1 版，第 292 页。

西北，与山西接壤处）修道。读《道德经》、《周易》等经书，行采术服饵等功法。经过六年的苦读勤思，潜隐密修，茅君终于感动太玄玉女托梦让他去拜西城得真道的王君为师。经过三个月的心斋沐浴，虔诚静待，茅君终于得见王君“驾神虎之辔，控轡神岭，翱翔绣岩”前来接引他。回到王君所居的玉宫洞台中后，茅君“叩头顿首，求乞长生，匍匐肘行，重陈无已”。王君念其求道迫切，“遂留洞宫，执巾履之役”。通过二十年的漫长考验后，王君发现茅君志坚心诚，做事谨密，遂领他一同飞往白玉龟山的青琳宫拜见西王母。得见王母后，茅君拜乞王母授其长生成仙的奇方要术，并自我陈述道：

盈小丑贱，生枯骨之余，敢以不肖之躯慕龙凤之年，朝菌之质求积朔之期。虽仰远流，莫之能济。常恐一旦死于鑽访之难，取笑于世俗之夫。遭遇王君，哀盈丹苦，粗受治身之术。岂图今日一睹圣姿，恍惚大象，如沦神梦，救生护死，归之乞丐。愿赐长生之要，暂悟行尸之身。

听了茅君一番真诚向道的肺腑之言后，王母赞叹道：

子心至到哉！吾昔师元始天王，扶桑大帝君，遗我要言：所谓玉珮金珰之道，太极玄真之经，实天人之殊珍，上帝之奇秘。汝今愿闻之耶？

说完后，王母命王君向茅君解释太极玄真之经，并亲自敷教玉珮金珰之文。接着，王母又对茅君说道：

元始天王大帝君言：是太宵二景隐书，又有阴阳二景内真符与本文相随。太上法唯令受诸司命，子玉札玄挺，素书上清，当为上卿之君司命之任。此道后当别付于子也。然不先闻明堂玄真之道，亦未由得太宵隐书。玄真之道是食日月之法，炼五神之术耳，非总真弟子不教，司命之挺不传。

得传授此真经后，茅君辞别王母，并按所受真诀苦修三年，使得道气备于一身，“目有神光，面生玉泽”。于是王君赐其九转还丹一剂，神方一首，并与之立坛结誓，不许宣泄。随后王君又告之曰：“子道已成，后百年求我于南岳，授子仙任于吴越矣。”茅君成道后，于汉元帝初元五年丁丑（公元前44年），过江暂居句曲山勤理天职，时年一百〇二岁。句曲山在他精心治理下，黑虎驯术，白鹄交往，灵著江左，道惠百邑，吴越之境竟为臣仆，于是邦人因改此山名为茅君山。

茅固、茅衷闻兄长“白日升仙”后，方信“仙化可学，神灵可致”。汉元帝永元五年壬午（公元前39年）三月六日，他们越江至东山（茅山）向兄长求学问道。由于两位弟弟年事已高，形体衰败，内气亏欠，于是茅君先教他们“服青芽始生咽气液之道，亦停年不死之法”。同时，根据他们各自形衰内亏的不同程度而施以不同的“填精补脑”之方：让茅固服“黄帝四扇散”，让茅衷服“王母回童散”。除服此妙方外，他们还“服药咽气，勤精静思；又施行诸为生生之戒”。历经十八个春秋的谨慎修持，形衰气亏的两位弟弟终于“色如处子”。于是，茅君又以上道使他们存明堂玄真之气，以便摄运生精、理和鬼神。三年之后，两位弟弟始现神光。至此，茅君再赐其九转还丹一剂，神方一首，两位弟弟也终于仙道告成。

茅君派系强调：“仙法要当佩箬受箬，带真极之符。”符乃天府玉京山自然梵气，是天神之旨令，箬是众神及修道者之名录。凡信道者，其名早已在天曹登记注册，道成后即归天庭。茅固、茅衷成道后，服王君重赐的玄水玉液丹，佩带真变神符。茅固受封“地真上仙定录神君”之号，茅衷受封“司三官保命仙君”之位。大司命君茅盈住句曲山四十三年，至汉哀帝元寿二年庚申（公元前1年），时年一百四十五岁。八月十八日巳酉，南岳赤真人、西城王君、龟山王母方诸青童君同降茅山造访茅君。天皇大帝遣使授茅君神玺玉章，太微天帝君遣使赐八龙锦舆紫

羽华衣，太上大道君遣使赐金虎真符流金之铃，金阙圣君命太极真人遣使赐四节燕胎流明神芝、长曜灵飞夜光洞草，使其拜而食之。至此，茅君则“寿通天地，位为司命上真东岳卿君，都统吴越之神灵，总帅江左之山元也”。同时，天神还为茅氏兄弟祝祷授经，三茅真君盟誓而受，各司天职：大茅君随西城王君迁居赤城玉洞之仙府，二茅君及三茅君则留治茅山。茅山在茅氏兄弟的治理下，初具人间仙境。《茅山志》卷五记载道：

洞内立宫，结构与外，将道著万物，流润苍生。德加鸟兽，各获其情。神验祸福，罪恶必明。内法既融，外教坦平。尔乃风雨以时，五禾熟成。疾病不起，暴害不行。境无灾告，邑无贼兵。时父老谣歌曰：茅山连金陵，江湖据下流。三神乘白鹤，各治一山头。召雨灌旱稻，陆田也复柔。妻子咸保室，使我百无忧。白鹤翔青天，何时复来游？

茅氏兄弟隐修茅山、得道成仙的神话，至今广为流传。三茅真君泽溉万物，德润兆民，保一方平安的神力，感动时人扶老携幼地为其中立庙观祭拜。迨至宋元时，三茅真君还分别受到信道皇帝的加封、进号。宋淳祐九年（公元1149年）三月，加封大茅君为“太元妙道冲虚圣祐真君东岳上卿司命神君”，中茅君为“定录右禁至道冲静德祐真君”，小茅君为“三官保命微妙冲惠仁祐真君”。元延祐三年（公元1316年）七月，特赐大茅君茅山一峰圣祐观，并加封为“东岳上卿太元妙道冲虚圣祐真应真君”；特赐二茅君茅山二峰德祐观，并加封为“定录右禁至道冲静德祐妙应真君”；特赐三茅君茅山三峰仁祐观，并加封三茅君为“三官保命微妙冲惠仁祐神应真君”^①。时至今日，进山朝拜三茅真君者仍然络绎。

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第七册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第289、291页。

不绝。

二、茅君派系崇奉的主要经典

三茅真君修炼成道后,《茅山志》卷五曾记载了众仙为茅君派系神授道经的有关情况:龟山王母、上元夫人、西城王君等众仙,于汉哀帝元寿二年(公元前1年)同降茅山,王母乃令侍女宋辟非拿出《三元流珠》、《丹景道经》、《隐地八术》、《太极绿景》四部经书传于茅固、茅衷;又令侍女李方明拿出《玉珮金珰太宵隐书》及洞飞二景内符传于茅君。早在司命茅君初见王母时,王母就告诉他:“所谓玉珮金珰之道,太极玄真之经,实天人之殊珍,上帝之奇秘”^①,并亲自为茅君敷教玉珮金珰之文。由此可知,《玉珮金珰》在茅君派系所有经典中的分量。它不仅是茅君派系的看家秘典,而且也是上清派主要的理论来源之一。

《玉珮金珰》的全称为《太上玉珮金珰太极金书上经》,收录在《道藏》洞真部本文类。《云笈七签》卷五十一《秘要诀法部》载有《玉珮金珰(黄衣童附)》,是《太上玉珮金珰太极金书上经》的缩略。另外,“此经又称《玉珮金珰太极金书玄真洞飞二景宝经》、《玉珮金珰太宵隐书玄真宝飞二景宝经》,简称《洞真玉珮金珰经》或《玉珮金珰上经》。《真诰》卷五称‘仙道有玉珮金珰以登太极’。另《上清道类事相》、《无上秘要》、《三洞珠囊》等道书均有引录。”^②

《太上玉珮金珰太极金书上经》在卷首详细地介绍了该经神秘而又神圣的来历:

① 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第七册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第292页。

② 潘一德编:《茅山道院简史》,上海科学技术文献出版社2001年7月第1版,第11页。

上灵元年正月一日，六元合庆，甲子直辰，元始天王与太帝君共乘碧霞流飚紫輶。上登九玄之崖无色之端，徘徊洞天，逍遥极元，流眄纵体，适意浮轮。睹二仪剖判，观大化以长存；俯上任于帝位，欣我道而欢焉……是日，忽天光昏翳，日月昼冥。八炁回谢，七元隐精。玄象冥滞，万真奔灵。三日三夜，碧鸡启晨。时有九日焕明东方，玄光朗耀天元。复有青鸟来翔，口衔紫书，集于玉轩……奉制真文记曰：《玉珮金琅太极金书玄真洞飞二景宝经》。

由此可知，《玉珮金琅》是在二仪剖判之时，上真托青鸟授于元始天王及太帝君的。该经珍贵无比，其“文采郁乎太宵，神光焕乎九天。玉章洞慧于紫虚。宝音逸朗于霞津。高上传以素灵之女，太真赠以紫晨之童，各三千人侍卫神文……”正因为如此，“二君以金青盟天，禀受上真。铸金为简，刻书灵文，使龟母按笔，太一拂筵，盛以云锦之囊，秘于郁森之笈，封以玉清三元之章，付仙都左公侍仙羽郎，藏太素瑶台玄云羽室。”^①并令玉女玉童三百人典香侍卫，依太真之科，万劫传于骨相合仙之人。若有轻泄漏慢者，则罚以风刀，七祖充责。中皇元年三月一日庚寅天德值合之时，元始天王下教于寒灵丹殿，令出《玉珮金琅太霄隐书玄真洞飞二景宝经》传以高圣玉晨太上大道君、西龟王母等众真。经过清斋三月，丹盟上真后，玉珮魂精帝君披珠绣华帔，衣飞锦青裙，带月衔日，头建紫冠，执玉珮立左；金琅魄灵帝君披绣珠帔，衣飞罗丹裙，带月衔日，头建华冠，执金琅立右。此经传至王母后，再传于茅君。

《云笈七签》卷九在解释《洞真玉珮金琅太极金书上经》时指出：“玉珮者，九天魂精，九天之名曰晨灯，一名《太上隐玄洞飞宝章》。金琅者，

① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月北京第1版，第300页。

九天魄灵，九天之名曰虹映，一名《上清华盖阴景之内真》。”^①九天魂精、魄灵，化生三元九真，常驻人身。三元九真之神乃真气所结，是人身须臾不能或缺的。《正统道藏》所载的《太上玉珮金珰太极金书上经》指出：“右真一内，神化三元，分气九人，安镇三宫。则宫有三君，皆九天始生真皇玉宝之气结成，人形受名玉虚也……人无三真，则三宫空废，万神飞扬，气散真逝，赤子提丧，三尸竞互，九虫攻昏。”^②

《太上玉珮金珰太极金书上经》展示了茅君派系所崇尚的太极玄真之道。该经指出：玉珮乃是九天魂精帝君，处于玉清之馆太霄之中，结青阳之气，灵照九天，洞照三元，色如青玉，形如圆月。“欲求长生，宜先取诸身月华月精，日霞日英。”“此玉珮宝文，太极玄真之经也。能修之者，皆飞行太虚，逸遨九清。”同时，该经还指出：金珰乃是九天魄灵帝君，处上清之馆太霄之中，结白烟之气，灵映九天，洞观上清，色如白云，形如玉山。“欲求飞仙，当炼魄灵。”“此金珰宝文，上清阴景之内真。能修之者，皆上步霄霞，遨游太极，寝宴九空，游行紫虚也。”由此可知，茅君派系的终极追求即是修炼太极玄真之道《玉珮金珰太霄隐书玄真宝飞二景宝经》，以求长生与飞仙。

《玉珮金珰》还有一套规范的修炼方法。潘一德先生指出：该经是要修持玉珮金珰太极玄真之道，按规定的仪范吞霞、咽气、服御日月之气，行玉珮金珰阴阳二景之符，存思三元九真内神魂魄二帝之尊，以招日月光辉。早晚坐卧，心存目想，九年便可乘空飞行。^③总而言之，茅君派系主要提倡存思、房中、服食、咽气、诵经、符祝念咒等内炼外养的

① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社 1996 年 8 月北京第 1 版，第 51 页。

② 《道藏》第 1 册，第 898 页。

③ 潘一德编：《茅山道院简史》，上海科学技术文献出版社 2001 年 7 月第 1 版，第 12 页。

修道功夫，而这些修道法术都为后来的上清派所继承。

“房中术”向来为上清派所重视，朱越利先生在《六朝上清经的隐书之道》一文中甚至指出：上清派就是房中术派，上清派的上道可称为“隐书之道”，包括男女双修秘术。“房中术”是指通过男女性生活，炼就还精补脑以求长生的一种隐修秘术。战国时期房中术已经形成，两汉时已有比较系统的理论。茅君派系主要经典《玉珮金珰》经中已有修炼房中术的暗示。一方面，从金珰、玉珮二帝君的形色而言，一者“色如白云，形如玉山”，一者“色如青玉，形如月圆”就让人十分怀疑其是暗指房中术中的男女主角。另一方面，经中还有许多直接或隐秘地使用房中术修炼的方法及术语。该经中的《玉珮太宵隐书洞飞宝经》云：

月华月精，日霞日英，左回玉珮，右把金珰，二景缠绵，双神安康，上行太极，下造十方，坚存玄真，宝固灵根，玄谷华婴，灌映沉珍，漱月咀日，以入天门。金珰仰注，玉珮执关，青白分明，适我泥丸，宝精闭气，炼柔身神……二景缠络，万神内欢……玄母齐房，阴哺阳导，明色鲜容。^①

《金珰太宵隐书洞飞宝经》也云：

魄灵魂精，九天俱生，二景缠绵，双神洞明……坚存玄真，保固华婴，日月交溉，玄谷益盈……固我长生。夫欲腾景九霞之上，运身上清之中，回金珰于泥丸，引玉珮于明堂。^②

由此观之，茅君派系非常重视房中术的修炼。其一，该经中的“二景缠绵”应是指二景法；“坚存玄真”即是指玄真法，此二者在上清派中皆暗指房中术。其二，该经中的“宝固灵根，玄谷华婴，灌映沉珍，漱月咀日，

① 《道藏》第1册，第897页。

② 《道藏》第1册，第901页。

以入天门”以及“回金珰于泥丸，引玉珮于明堂”的房中修炼，其实就是后来的“还精补脑”长生修炼法术。其三，该经所言的“宝精闭气”、“阴哺阳导”、“坚存玄真”、“保固华婴”、“日月交溉”、“玄谷益盈”等修炼术语，都给后来的房中术带来了很大启发。

“服食”在茅君派系修炼中也很重要。前文所述的三茅真君在修炼成仙过程中都曾服食过九转还丹神方，茅君还分别让茅固服“黄帝四扇散”，让茅衷服“王母回童散”以“填精补脑”。《玉珮金珰》还十分强调服“九灵日月之华”，方可入太极之家。

在茅君派系的所有修行法术中，对后来上清派修行理论影响最大的应该是其“存思”术。道教“存思”修炼法源于早期道家，流行于魏晋时期，其宗旨是指人在高度入静的情况下，将意念存放在体内或体外的某处，以求长生。因为道教认为人的体内各部分均有神灵居住，所以，只要将意念存于体内与神合一，即可登临仙界而为仙。茅君派系以及后来的上清派都认为，存思应以意念内观驻于自身脏腑之神为主，通过存思自身脏腑之形象方可获得内视的效果。《玉珮金珰》要求修炼者“存思日在头上、月在口中；魂精帝君在泥丸、魄灵帝君在明堂”^①。存思过后，茅君派系常行叩齿、咽液、祝咒等一整套程式化的辅助活动。《玉珮金珰》认为：

夫欲腾九清、宴景南轩，迺玉珮于明堂，引金珰于泥丸，降魂真于晨灯，招飞景于帝君。凡行此道，常以暮卧，两手抚心，闭目在景，存玉珮青阳之气，光色沌沌，如月之圆，虚映兆身，洞达一形。魂精帝君姓开元，形长九寸，头建紫冠，披珠绣华

^① 潘一德编：《茅山道院简史》，上海科学技术文献出版社 2001 年 7 月第 1 版，第 12 页。

帔，衣飞景青裙，带月衔日，乘御青鸟，在青光之中下降兆身，

安镇泥丸。兆当叩齿九通，咽液二十七过，阴祝曰……①

祝咒完毕，茅君派系还要进行必要的收功程序：以手相摩令热，按额发际九过，拭目二七过，咽气三过。收功后，则卧床休息。《玉珮金琅》认为，若能完成存思及其必要的叩齿、咽液、诵咒及收功程序，修炼之人就能：

魂安魄宁，万神镇宫，内固灵气，外塞邪源，八景变化，炼真变仙。行之九年，克能洞睹幽冥，逆究未然，坐在立亡，与神对颜；一十八年道成真降，飞行上清。

若不能完成这一整套程序，修炼之人就会：

三魂不守，七魄不宁，三尸飞翔，九虫奔惊，攻伐形内，来邪通精，神气散游，体不洁清。徒劳咽液，损气丧灵。

除此之外，《玉珮金琅》指出该经还有严格的传授威仪。《玉珮太宵隐书洞飞宝经》称该经“自非清虚之质，不得窥参”。《金琅太宵隐书洞飞宝经》称该经“自无玄图帝简、录字丹台，此文不可得而披也”。也就是说：“非总真弟子而不教，非司命之挺而弗传也。”②受经当以月一日及甲子太岁本命之日，清斋入室，按法书文，诵经一遍，以青金告誓九天，而后方可传诀。

总之，《洞真玉珮金琅太极金书上经》认为，只有通过“二景缠绵”的房中术，服食日精月华，存思身中众神，服气服符，斋戒诵咒，并辅以叩齿、咽液等修炼程序，方可修得太极玄真之道。由此看来，尽管茅君派系的修道理论和方法仍然比较粗糙，尚未系统化，理论化，也无心刻意地去迎合上流社会的需要，但是茅君派系多少表现出早期道教企图自

① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月北京第1版，第301页。

② 《道藏》第1册，第897、901、904页。

觉提升自身素质的一种意向，它至少处于民间道教向理性化、文人化、上层化道教转化的过渡发展时期，从中我们还可以清楚地发现上清派某些教义理论及修行法术之端倪。

| 第二节 |

上清派的创建及其早期发展

江南士族文人素有崇奉道教的传统，因为道教为他们“身在山林，而心存魏阙”的双重人格提供了非常便利的屏护。然而六朝时期，早期道教（即旧天师道）的教义理论和修行方术严重滞后于时代发展的要求而显得极为低级和粗俗；更为重要的是，它还屡屡被利用来犯上作乱，以致留下了“鬼道惑民”的骂名。所以，早期道教不仅为当权者所切齿，而且也为清高的江南士族文人所不齿。加之外来佛教文化的冲击，六朝早期的道教已显得十分的萧条，并被逐渐地“边缘化”了。东晋中叶生活在京城附近茅山一带的信道文人，力图超越旧有的天师道，创立适应形势发展需要的新道派。他们通过扶乩降授的形式，专门传播习练《上清经》，故其道派得名为上清派。《上清经》冠三洞群经之首，是由《黄庭经》衍生而出的道经系列。上清派所倡导的主要修行方法有存思、房中、服气等，故其源头可追溯到西汉时期具有神话色彩的茅君派系。《上清经》的始作俑者是生活在两晋之际的天师道祭酒魏华存（公元251—334年），实际的运作者是生活在东晋时期的巫师杨羲及许谧、许翊等丹阳句容世代奉道的寒门士族。李养正先生曾经指出：“实

际上，上清经系是由魏华存创造，而大部分乃是杨羲、许谧、许翊所共同造作。”^①魏华存元君位列仙班之后，常与三茅真君在茅山一带仙游，故上清派尊奉三茅真君为开山祖师，尊奉魏华存为第一代宗师。

一、上清派的创建

上清派之所以高标茅君派系为其神话之源头，其主要目的：一是为了自神其教，二则是为了标新立异，改造日趋衰微的民间道教。就第一个目的而言，假托神话自神其教是任何一个宗教及其派别在创建时，都概莫能外的惯用手法。至于标新立异，本文认为，由于早期道教的边缘化，江南士族文人如果想要把一个遭人唾弃的民间道教引入上层社会，势必要对其进行全面的革新方可实现这一意图。从上清派的整个发展过程来看，上清派其实是江南士族文人在批判改造早期民间道教的基础上，将魏晋玄学、地域文化、士人心态以及当时的神仙道教进行糅合而产生的道教新道派。诚如《中国道教史》所言：“上清派以魏夫人或杨羲为祖师，奉元始天王或元始天尊为最高神，但实际上这是东晋以后南方五斗米道、帛家道等道派被门阀士族融合改造而形成的士族神仙道教新派别……《上清经》的问世，是继葛洪之后道教神仙方术的又一次汇辑。”^②胡孚琛先生更是明确地指出：“《上清经》的出世是杨羲和许谧、许翊继葛洪之后对神仙道教的又一次改革和发展，它为道教茅山宗的形成奠定了基础。上清派本质上是以士族知识分子为主体的道派。在修炼方术上，上清派……更适合江南士族文人个人修炼的习惯。”^③

① 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第73页。

② 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年6月第1版，第136页。

③ 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，人民出版社1989年6月第1版，第59页。

同时，上清派也是为了适应统治阶级的需要，“逐渐摆脱易为群众暴动所利用的低俗的符水咒术等宗教形式，提高道教的宗教品位。”^①

道教史认为，上清派创建的时间一般是从《上清经》显名于世时开始的，而《上清经》现身人间又要归功于志慕神仙的元君魏夫人。《茅山志》卷十《嗣上清第一代太师》曾介绍道：魏夫人即得道成仙的魏华存，字贤安，任城人（今山东），西晋司徒魏舒之女，生于魏齐王嘉平三年辛未岁（公元251年）。她天才卓异，玄标挺拔；幼而好道，静默恭谨。年少时，喜读老庄之书，并常服胡麻散、茯苓丸，吐纳咽液，摄生夷静，欲求成仙。二十四岁时，难违父母之命而嫁给了太保掾南阳刘乂，并生二子，长子名璞，次子名瑕。二子粗立后，魏夫人便斋居别室，反修初服。晋武帝太康九年戊申岁（公元288年）十二月十六日夜半，太极真人、青童道君、搏桑旸谷王、景林真人、清虚真人等众仙真受感而遐降，并告诉元君魏夫人曰：

闻子密纬真气，天帝君勅我授子神真之道，遂出《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《高仙羽玄》等书三十一卷。手授元君曰：此书昔授之西城总真君，今以付子，且语以存思指归、行事口诀，乃去。^②

《上清经述》对此次仙授真经还作了补充：

旸谷神王又别授夫人《黄庭内景经》，正一真人张君又别授“治精制鬼法”。夫人前后所授，非但此三十一卷而已。其篇章悉在传中，不能一一书之。此乃《上清经》从此而行世也。^③

① 田诚阳：《道经知识宝典》，四川人民出版社出版1995年9月第1版，第52页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第七册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第313页。

③ 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月北京第1版，第19页。

得授真经及修炼要旨后，魏夫人勤学苦练，最终于晋成帝咸和九年甲午（公元334年），托剑化形而去，住世八十三年。仙逝后，魏夫人经业师清虚真人小有仙人王子登及其他四十多位真人的降教，以及本人积十六年的勤奋研修，终于得授仙位为“紫虚元君领南岳上真司命”。此时的元君，秩比仙公，得治天台大霍山洞台之中，主下教学仙者。后来，元君又顺道经过茅山受到茅盈的宴请，两日两夜后，于茅君一道共赴霍山。再后来，元君令其子刘璞传上清道法于司徒琅琊王舍人杨君，并于“兴宁三年乙丑六月二十三日，元君与众真降杨君家”。《云笈七签》卷五《晋茅山真人杨君》详细记载了当时降临杨君家的诸位真人：

兴宁乙丑岁，众真降授，有若上相青童君、太虚真人赤君、
上宰西城王君、太元茅真人、清灵裴真人、桐柏王真人、紫阳周
真人、中茅君、小茅君、范中候、荀中候、紫元夫人、南岳夫人、
右英夫人、紫微夫人、九华安妃、昭灵夫人、中候夫人。

自此以后，魏夫人多从青童、清虚、三茅君交游，并屡降茅山，为杨君传授上清经法。

由此可知，一方面，上清派与茅君派系一开始就存在着一定的继承和发展关系，茅君神话是上清派的神圣源头，上清派是对茅君派系的扬弃。另一方面，上清派所依奉的《上清经》，即《大洞真经》，是由太极真人奉太帝君之命而授于魏夫人的。又由魏夫人亲授给杨君而使得真经流传于世。

陶弘景在《真诰叙录》中也对《上清经》行世初传等情况进行了记录：

伏寻《上清真经》出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子，紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某，使作隶字写出，以传护军长史句容许某并第三息

上计掾某某。二许又更起写，修行得道。凡三君手书，今见在

世者，经传大小十余篇，多掾写；真授四十余卷，多杨书。^①

由此可知，上清派创建的时间应是东晋哀帝兴宁二年，即公元364年，又由于该派所信奉的经典《上清经》是由紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降所授，所以，魏夫人享有上清派缔造者之声誉，而被尊为该派的第一代太师。魏夫人口授秘传给杨君，由杨君用隶书写出后，再传许谧、许翊父子，从此《上清经》流行于世，而茅山上清派也因此而正式诞生。

杨君即杨羲（公元330—387年），晋成帝咸和五年庚寅九月生于句容，是一位通灵接真的巫师。攻书好学，该涉经史，通灵应感，虚抱自得。与具有雄厚经济、政治实力的句容地方实力派许迈、许谧，早结神明之交。许氏是句容大族，世代信奉道教，并与当时的信道世家，如葛洪家族、陶弘景祖上，累世通婚。由此可知，在当时京师附近的茅山地区已经形成了以许氏为中心的士族奉道集团。许迈本人就是著名的道士并与信道的王羲之交往甚密。许谧为护军长史，曾把杨羲推荐给相王（后来的简文帝）用作公府舍人。在杨羲之前，与许氏合作造构经书的巫师是华侨。由于华侨性情轻躁，多漏说冥旨，而被代之以杨羲。永和（公元345年）初，杨真人受《中黄制虎豹法》，永和六年（公元350年），又就魏夫人长子刘璞处受《灵宝五符经》，三十六岁时，又梦见魏夫人等众仙真的暗示、诰语，并加以记录。东晋中叶的茅山地区，在以许氏为中心的道团中，“他们在京都建业（今南京）和句容茅山中的雷平山（长史许谧的家宅与别墅）设立了乩坛，许谧为坛主（乩坛供养者），杨羲是乩手，又是记录，即所谓能‘通灵接真’，达神仙意旨的人。他们以扶

^① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第680页。

乩为手法，假托‘紫虚元君上真司命南岳魏夫人’下降，授以经法，实际上是杨羲所造作。”^①由此可知，魏夫人只不过是上清派的玄中之师，杨羲才是《上清经》的真正传人和上清派的真正创始人。此论仅只聊备一说，详情可参阅后文的“法嗣传承小结”。

二、上清派的早期发展

如果剔除上清经系所假借的神话之源，我们可以清楚地看出，上清经系只不过是由杨羲用降神扶乩的方式所创造出来的新经，而广造新经在东晋中后期的佛道二教中，又是颇为盛行的社会风气。《真诰》卷十九指出：当时上清道团的中心人物许氏，不便于直接造作新经，只好借助能够通灵的杨羲从魏夫人处接受真经。巫师杨羲把自己冥想中的突发灵思及时记录下来，再冠以神授的光环，于是上清经系由此而问世。陶弘景在《真诰叙录》中有记载：

二许应修经业，既未得接真，无由见经，故南真先以授杨，
然后使传，传则成师。故长史与右英书云：南真哀矜，去春使
经师见授洞房云云。

杨书中有草行僂蹠者，皆是受旨时书，既忽遽贵略，后更
追忆前语，随复增损之也。有谨正好书者，是更复重起，以示
长史耳。^②

李养正先生曾将杨、许托神而造的，以《上清大洞真经》为主的上清经系，分为三大部分：“一为《真诰叙录》中所说的《上清经》、《黄庭经》、《七

① 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第73页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第679页。

元星图》、《灵宝五符》、《西岳公禁山符》、《中黄制虎豹符》，二为《云笈七签·上清经述》中所说《太上宝文》、《八素隐书》、《灵书紫文》、《紫度炎光》、《石精玉马》、《神虎真文》、《高仙羽玄》等，三为《茅山志》中所说的《太上三天正法经》及《上清经述》中所说正一真人别授的《治精制鬼法》。”^①

南朝以前，上清派比较集中地广造新经大约有两次：一次是初创时期，以一杨二许三君为代表，包括魏华存和华侨等人。以上所列经目就是这一时期造作的，陶弘景曾收集整理过，并列有详细经目，可惜此目录已佚失，故难以具体考订。不过可以肯定的是，这一时期所造的新经，有的只是空有经目，经书内容尚未撰写。

另一次是上清派初传时期，以王灵期为代表。陶弘景曾阐明此次造经的主要原因，一是内在的原因，即“自灵期以前，上经已往往舛杂”。二是外在的《灵宝经》造经运动的刺激。《真诰叙录》记载说，二许通过杨羲求得真经后，许翊、许谧分别在泰和五年（公元370年）、泰元元年（公元376年）隐化而去。时年十七岁的许翊之子许黄民“乃收集所写经符、秘箓”，于元兴三年（公元404年）奉经入剡（浙东）以避京畿之乱。在此期间，许黄民为信道的马朗、马罕兄弟所供养。而此时才思绮拔、志兴上清的王灵期已寻访上清真经十多年，见葛巢甫造构《灵宝经》，风教大行，而“深所忿嫉”。于是，王灵期亲自拜访许黄民，求授《上清经》。王灵期通过“冻露霜雪，几至性命”的向道真诚，感动许黄民授其真经。陶弘景在《真诰叙录》中指出，历经十二年的艰苦寻觅和积累，在上清经系主创人杨羲去世后，王灵期一方面通过真经缺目创造新经，另一方面通过将真经与《灵宝经》杂糅，造构新经五十余篇，掀起了上清派第二次

① 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第74页。

造经热潮。《真诰》云：“王得经欣跃，退还寻究。知至法不可宣行，要言难以显泄。乃窃加损益，盛其藻丽，依王、魏诸（真人）传题目，张开造制，以备其录。并增重诡信，崇贵其道。凡五十余篇。”“其云寻经已来一十二年，此则杨君去后，便以动作。故灵宝经中，得取以相糅，非都是灵期造制，但所造制者自多耳。”^①

在王灵期的带动下，“趋竞之徒，闻其丰博，互来宗慕。传写既广，枝叶繁杂，新旧混淆，未易甄别。自非己见真经，实难证辨。”《真诰》曾记载道：后又有菜买者，亦从许受得此十数卷，颇兼真本，分张传授，然而其迹不复具存。陶弘景认为：“菜买善行下道之教，于上经不甚流传也。”即是说，菜买虽有造经热情，但他所行的是鄙俗之道，与上经不匹。此亦表明，上清经系乃高洁无瑕，造经者不仅要有真心向道的真诚，还应具有才德双馨的品质，不然，其所造之经只能是过眼烟云，难以存传。

由于王灵期“才思绮拔，志规敷道”，乃“天下才情人”，其所造经书质比真经，所以信道之人纷纷向王求写经书，就连许黄民本人也“鄙闭自有之书，而更就王求写”，于是新旧之经“合迹俱宣，同声相赞”，“许、王齐轡，真伪比踪。承流向风，千里而至。”上清派自开创以来首次获得“举世崇奉”，“门徒殷盛”的繁荣局面。《上清经》除“江外尚未多尔”外，“今世中相传流布，京师及江东数郡，略无人不有。”^②宋元嘉六年（公元429年），许黄民将一橱先世真经封存于马家。宋明帝时，嘉兴爰季真于马家逼取真经，并于太始三年（公元467年）将所得真经交付崇虚馆主陆修静。至此可知，百余年来，江东大批寒门士族知识分子对民间道

^{①②} 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第681页。

教不断文人化的改造已初见成效。而上清派作为民间道教与江南文化相结合的积极成果,也正式为官方所接受。由此可以看出,杨、许始造,王灵期等人不断增广的上清经系,至南朝时,不仅更加完善并获得了广泛的传播,而且上清派也因此获得了较大的发展,并逐渐成为六朝道教的主流。

第三节

六朝上清派的后期发展与完善

东晋末年,孙恩、卢循利用五斗米道发动了意在“诛杀异己”的“长生人”起义遭到残酷镇压之后,民间道教所有反改造的努力也随之宣告失败,民间道教业已走到了穷途末路之境地。南北朝是民间道教全面瓦解,世族官方道教正式确立的关键时期。为适应统治阶级及道教自身发展的需要,文人道士针对民间道教教义粗糙庸俗、科仪简陋低级、组织涣散易乱等弊端,进行了积极的清整和改造。他们为道教植入儒家的纲常德化、佛教的远世精思等内容,同时加强道教自身科律及组织建设,从而使得道教具备高雅温顺、道德教化等品质而日臻成熟和完善,道教从此也成功地步入上层社会并受到统治阶级及文人雅士的青睐。

北朝的道教改革是从北魏嵩山道士寇谦之(公元365—448年)开始的。寇谦之,字辅真,上谷昌平(今北京)人。《魏书·释老志》称其曰:“早好仙道,有绝俗之心。少修张鲁之术,服食饵药。”北魏明元帝神瑞二年(公元415年),假借老君降世,赐授其“天师”之位,及《云中音诵

新科之诚》二十卷。老君命他：“宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事！专以礼度为首，而加以服食闭炼。”泰常八年（公元423年）十月，寇谦之又称老君玄孙李谱文下降，授予劾招鬼神等秘法以及《录图真经》六十余卷，并令其辅佐北方太平真君。始光元年（公元424年），献道书于太武帝，力倡改革旧道教，制定乐章，建立诵戒新法，使道教能更好地为统治者服务。太武帝对此十分欣赏，积极支持其对旧道教的改造，并欣然接受其“太平真君”的授号。公元425年，太武帝在平城（山西大同）设新天师道场，亲受符箓，并以此为后世诸帝即位时所必行的定制。在寇谦之的努力下，北方道教与统治者的紧张关系彻底消解了，道教从此走上了依傍政权以求快速发展的路数，而统治者也愿意和改造后的道教结成联盟。于是，道教和政治正式公开地形成了互相利用的关系。新天师道在北方上层社会的成功登陆，为道教抑制佛教的发展势头，并使自身能在北方迅速传播提供了极为有利的契机。

一、陆修静对上清派的发展

稍后于北方嵩山道士寇谦之的金陵道士陆修静（公元406—477年），也在南方致力于对道教进行全面的总结和改造。《玄品录》卷三、元《茅山志》卷十、《云笈七签》卷五以及《历世真仙体道通鉴》等都载有陆修静的有关事迹。陆修静，字元德（或曰元寂），吴兴东迁（今浙江吴兴东）人。“遗弃妻子，脱落营务，专精教法，不舍寤寐。”由于他毕生志在把南方道教改造为适合“王者尊奉”的新道教，所以陆修静与天师道、上清派、灵宝派等当时的南方主要道派皆有渊源关系，并自称“三洞弟子”。陆修静在道教史上的贡献主要表现为：搜集整理散乱的道教经典，建构健全规范的道教醮仪，整顿改造涣散的道教组织。唐释道宣

《广弘明集》卷四曾记载道：

昔金陵道士陆修静者，道门之望。在宋齐两代，祖述三张（张道陵、张衡、张鲁），弘衍二葛（葛玄、葛洪）。郝张之士，封门受箓。遂妄加穿凿，广制斋仪，糜费极繁，意在王者尊奉。

在六朝道教中，陆修静乃“道门之望”，堪称南朝道教的一代大师，声名远播，所以许多道派都奉其为宗师之一，如上清派尊他为七代宗师，灵宝派奉其为始祖之一，天师道也称其为“陆天师”。然而根据陆修静所秉承的上清经箓的情况，以及其“门徒得道者，孙游岳、李果之最著称首”^①等资料可知，《茅山志》卷十称其为上清派“七代宗师上清监仙大夫九天掌籍”应是十分可信的。因为《真系》曾云：“陆君（陆修静）之教，杨、许之胄也。”^②而其最得意的门生孙游岳又是六朝上清派集大成者陶弘景的老师。正因为如此，任继愈主编的《中国道教史》认为：“南朝道教，尤其是以陶弘景为代表的上清一派，其可靠的传承，始于陆修静。”^③

陆修静对发展道教上清派的贡献首先表现在：搜集整理上清经系的主要典籍，为道经分门别类，并尊奉上清为道教的最上品。《茅山志》卷十曾记载道：“及长，好方外游。南诣衡湘、九疑，访南真之遗迹；西至峨眉、西城，寻清虚之高躅。”^④陆修静所访的“南真”是指上清派第一代宗师南岳魏夫人，所寻的“清虚”是指清虚真人王褒，他们都是上清经系显名于世及早期上清派活动中的关键人物。泰始三年（公元467年），陆修静奉诏再至京都，宋明帝遂以茅山道士受季真于景和元年（公元

① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月北京第1版，第24页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月北京第1版，第23页。

③ 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年6月第1版，第148页。

④ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第七册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第315页。

465年)从马朗家所逼取的上清经法敕付陆真人藏于“崇虚馆”。加上陆修静从句容葛粲处所得的灵宝经法以及三皇经法,陆修静共搜集道书千余部。经过认真的“刊正真伪”,陆修静把如此众多的道经分为洞真、洞玄、洞神三部,并以《上清经》为中心的道经冠三洞之首的洞真部,其次是以《灵宝经》为中心的洞玄部,再次是以《三皇经》为中心的洞神部。在陆修静“总括三洞”的努力下,长期以来,杂乱无序的众多道经开始系统有序了。陆修静为道经制定的三洞四辅分类法,奠定了后世编纂《道藏》的基础,并一直沿用至今。南宋金允中在《道藏》正乙部所收录的《上清灵宝大法序》中指出:“宋简寂先生陆修静分三洞之源,立四辅之目,述科定制,渐见端绪。”^①《云笈七签》卷四还收录有陆修静为上清派所编撰的《上清源统经目注序》,综述上清经系行名于世的经过。

其次,陆修静系统撰订了道教的斋醮科仪,并赋予其理论的意义,为道教各派的崇道活动提供了切实可行而又有章可循的典式。斋醮科仪指道教崇道活动仪式的总称。在《道藏》正乙部收录的《洞玄灵宝五感文》中,陆修静认为:“道以斋戒为立德之根本,寻真之门户。学道求神仙之人,祈福希庆祚之家,莫不由之。”至陆修静时,道教斋仪还比较简单、随意,如五斗米道曾制作有涂炭斋、旨教斋等,寇谦之、葛巢甫也都曾增制过某些斋法。陆修静则在前人的基础上,广造斋仪,《茅山志》卷十称陆修静“所著斋法仪范百余卷”^②,从而使道教斋醮科仪逐渐规范化,系统化。具体而言,陆修静将上清斋法与灵宝、天师道及三皇斋法进行融汇,形成了道教各派通用的“九斋十二法”。在道教科仪中,陆

① 《道藏》第31册,第345页。

② 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第七册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第316页。

修静最为称道的是上清斋法。他认为上清斋法所崇尚的存思、坐忘、心斋、合道等内斋是科仪中的“极道”。

最后,陆修静在道教组织建设方面也作出了重要贡献。六朝的南北朝时期,道教原来祭酒领户化民的体制日趋衰落,代之而起的是道徒出家居馆修行制度的诞生。首先,陆修静加强了对旧体制的整治,使其更好地服务道民。在《陆先生道门科略》一文中,针对“今之奉道之事颠倒,无事不反”的情况,陆修静首先强调强化“三会”制度对改治录籍、教化民众的重要作用。

天师立治设职,犹阳官郡县城府,治理民物。奉道者皆编户著籍,各有所属。令以正月七日、七月七日、十月五日,一年三会。民各投集本治,师当改治录籍,落死上生,隐实口数,正定名簿,三宣五令,令民知法。^①

其次是严肃“道科宅录”,杜绝名籍混乱及靖室混杂现象的发生;严格法服,贵贱分明。

道科宅录,此是民之副籍,男女口数,悉应注上。守宅之官,以之为正……若口数增减,皆应改籍……

奉道之家,靖室是致诚之所。其外别绝,不连他屋;其中清虚,不杂余物。开闭门户,不妄触突。洒扫精肃,常若神居,唯置香炉、香灯、章案、书刀而已。必其素净,证可堪百余钱耳……

道家法服,犹世朝服。公侯士庶,各有品秩,五等之制,以别贵贱……夫巾褐裙帔,制作长短,条缝多少,各有准式。故谓之法服皆有威神侍卫。太极真人云:制作不得法,则鬼神罚

① 《道藏》第24册,第779页。

人。

最后是健全“依功受箓”、“能者能上”的道官晋升制度，务使“人不负官，官不负人”，名实相当。

民有三勤为一功，三功为一德，民有三德则与凡异。德得署箓，受箓之后须有功更迁，从十将军箓阶至百五十。若箓吏中有忠良质朴、小心畏慎、好道翹勤、温故知新、堪任宣化，可署散气道士。若散气道士中能有清修者，可迁别治任职。若别治中复有精笃者，可迁署游治任职。若游治中复有严能者，可署下治任职。若下治中复有功称者，可迁署配治任职。若配治中复有合法者，本治道士皆当保举，表天师子孙，迁除三八之品，先署下八之职。若有优勤于道，劝化有功，进中八之职。若救治天下万姓，扶危济弱，能度三命，进上八之职。能明炼道气，救济一切，消灭鬼气，使万姓归伏，便拜阳平、鹿堂、鹤鸣三气治。职当精察，施行功德。探求职署，勿以人负官，勿以官负人。

陆修静对上清派组织建设影响最大的就是正式兴建道馆，出家居馆修道，这对陶弘景的茅山道团建设给予了很大的启发。道教筑道馆修道，也许可能受到佛教出家居寺庙修行的影响。道教的道馆也许是自家产品，是其靖室、精舍、洞室的发展。早期道教有立靖室思过的传统，后来又发展为立精舍于名山洞穴的修仙之风。《晋书·许迈传》曾载有东晋著名道士许迈“立精舍于悬霭（山），而往来茅岭之洞室，放绝世务，以寻仙馆”。《真诰》卷二十也有许谧、许翊父子在茅山筑宅修道的记载。不过这些都是个人修道的行为，还不能称为道教的组织生活。在道教史上，正式筑馆聚徒出家修道还是以陆修静在庐山构筑“简寂馆”为先河。《道藏》太平部收录的《上清道类事相·仙馆品》对简寂馆

作过介绍：陆先生“于庐山东南瀑布岩下起观，名曰简寂。处所幽深，构造壮异，见者肃然兴昆阆之想”。简寂馆以及随后宋明帝为其在京师所建造的最早官方道馆“崇虚馆”中，都有许多随行修道的弟子。《三洞珠囊》卷二也曾记载道：“宋帝乃于北郊筑崇虚馆以礼之，盛兴造构，广延胜侣。先生乃大敞法门，深弘典奥。朝野注意，道俗归心。道教之兴，于斯为盛也。”^①简寂馆使得陆修静“适然自得，通交于仙真之间”，而又能广揽信众；崇虚馆则便于他“顺风问道，妙沃帝心”，从而为上清派赢得了可靠的政治资本。

至此可以说，陆修静使得上清派获得了较大的发展，“帝王禀其规，人灵宗其法。”^②六朝上清派在其七代宗师陆修静的不懈努力下，更加规范化、系统化和官方化，传经宗坛也粗具雏形。茅山潘一德道长认为：“无论是站在整个道教，还是从上清派的角度出发，其贡献都是非常突出的，茅山上清派尊他为第七代宗师，应是当之无愧的。”^③

二、陶弘景对上清派的完善

南朝道教在陆修静的大力改造下，已初步具备了规范的斋仪及较高的信仰素质，并正式受到了官方的礼遇，从而使得南方道教的政治地位及外在的修道环境都有了很大的改善。因此，一度边缘化的民间道教开始逐渐中兴，即向官方道教位移。然而，六朝上清派自身的最终成熟和完善，并成功地担当着南朝直至盛唐道教的主流，还要归功于南朝卓越的道门领袖陶弘景。博学多闻的陶弘景是当时有影响的士族文

① 《道藏》第25册，第306页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第24页。

③ 潘一德编：《茅山道院简史》，上海科学技术文献出版社2001年7月第1版，第52页。

人,同时也是六朝道教的集大成者。陶弘景被上清派奉为第九代宗师,深受当时及后世道教界的敬仰。

陶弘景(公元456—536年),字通明,自号华阳隐居,谥号贞白先生,丹阳秣陵(今南京)人。陶弘景对六朝上清派的贡献首先表现在寻访真迹,撰写真经,使方术化的道教进一步朝着义理化的方向迈进,从而使得上清派深得文人雅士之欢心而纷纷服膺受业。陆修静去世后,“最著称首”的大弟子,茅山道士孙游岳秉承其志,得授陆修静所收集的三洞经策及杨、许等手书的上清经诀真迹。《齐兴世馆主孙先生》曾记载道:

齐永明二年(公元484年),诏以代师,并任主兴世馆。于是搜奇之士,知袭教有宗,若凤萃于桐,万禽争赴矣……门徒弟子数百人,唯陶弘景入室焉。自恭事六载,义贯千祀,唯贵知真,故特蒙赏识,经法诰诀,悉相传授。^①

由此可知,孙游岳代师常教,入主京师兴世馆后,名士一时趋之若鹜。而时任京师诸王侍读的陶弘景“年二十余服道后,就兴世馆孙先生咨禀经法,精行道要,通幽洞微”^②,成为孙馆主百里挑一的内室弟子,而特蒙赏识,颇得真传所有上清经法诰诀。然而陶弘景并不满意孙游岳承师而受、历经模写的上清经典,所以决意亲自遍访江东名山,拜见隐逸道士,搜求散失的上清真经。《华阳隐居先生本起录》对他寻访杨、许手书的上清经诀真迹进行了详细的记载:

先生以甲子、乙丑、丙寅三年(公元484—486年)之中,就兴世馆主东阳孙游岳,咨禀道家符图经法。虽相承皆是真本,而经历模写,意所未愜者,于是更博访远近以正之。戊辰年

①② 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第25页。

(公元488年),始住茅山,使得杨、许手书真迹,欣然感激。至庚午年(公元490年),又启假东行浙越,处处寻求灵异。至会稽太洪山,谒居士娄慧明;又到余姚太平山,谒居士杜京产;又到始宁剡山,谒法师钟义山;又到始丰天台山,谒褚僧标,及诸处宿旧道士,并得真人遗迹十余卷。^①

求得真经后,永明十年(公元492年)便脱朝服挂于神武门,正式辞官归隐茅山,着手整理上清经法,撰写了《真诰》、《登真隐诀》、《真灵位业图》、《养性延命录》等弘扬上清派义理的重要论著,极大地提升了道教上清派的理论品位。

《真诰》乃“真人口授之诰也”,是一部专门记述早期上清派神仙信仰、人物经典、教义理论及修炼方术等方面的集大成著作。《登真隐诀》主要通过提炼上清经系中存思内视、导引按摩等内炼秘诀,同时辅以请神上章、符咒驱鬼等外在方术,论述上清派的养生登仙之道。《真灵位业图》是将道教所尊崇的神真,包括儒家及民间所重视的天神、地祇、人鬼,统统纳入道教的神灵体系,并将他们分成若干等级,按业定位。究其用意,一方面是为了使道教杂乱无章的神灵崇拜体系有序化,并突出上清派所崇奉神真的尊贵;另一方面则是用道教的神学理论强化儒家的等级思想和等级制度,为巩固皇权寻找可靠的神权理论基础。《养性延命录》乃是陶弘景对古人修身养性、延年益寿之方的合成。通过《教诫》、《食诫》、《杂诫祈禳》、《服气疗病》、《导引按摩》及《御女损益》六篇的论述,强调道教形神双修、内外兼顾的长生修炼原则。

陶弘景继陆修静为上清派及整个道教获得外在的政治生命后,又一次为道教获得了理论上的突破。也就是说,再传弟子陶弘景在先师

^① 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第663页。

陆修静所改造过的上清派基础之上,继续吸收同道前辈及儒、佛两家思想的精华,来充实上清派的理论内涵,从而使得步入官方的上清派,从形式到内容都得到了进一步的充实和完善。就六朝佛道纷争不休的局面而言,较高的理论水准是上清派以及整个道教的生命所在,因为早期道教粗俗简陋,只有提高自身的理论品位,才能够与在理论上善于精思的佛教相匹敌,赢得更多士族文人的青睐,从而扩张道教的生存空间;同时,提高自身的理论水平也是六朝上清派希求“会通三教”所要完成的必要准备工作。

其次,作为六朝上清派的传人,陶弘景担当着尽一切可能发展上清派的神圣使命。在南朝统治者普遍大力扶持佛教而不利于道教发展的情况下,陶弘景凭借个人的人格魅力,审时度势,从调和佛道之间长期存在的紧张关系着手,谨慎地提出了道佛双修、会通三教的发展战略,从而成功地为道教上清派赢得了较为宽松的发展空间和较快的发展速度。然而,究其晚年奉行道佛双修的策略和心态而言,我们认为,除了迫于“菩萨皇帝”梁武帝笃信佛教等形势的压力外,也不能排除他受母亲信奉佛教的长期濡染及自身仕途失意、终身不婚等诸多不顺而心系空门的可能和隐情。《华阳隐居先生本起录》曾载其“母东海郝夫人,讳智湛,精心佛法”^①。在六朝后期,道教发展的大趋势是:“内则兼容并包,外则援佛入道,以扩充本教,与佛教相抗衡。”^②值此情景,陶弘景“常以敬重佛法为业,但逢重僧,莫不礼拜;岩穴之内,悉安佛像。自率门徒受学之士,朝夕忏悔,恒度佛经”^③。如果借用现今流行的话语“发

① 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第662页。

② 卿希泰:《中国道教思想史纲·汉魏两晋南北朝时期》(第一卷),四川人民出版社1980年9月第1版,第302页。

③ 唐释法琳:《辩正论》卷六《内异方同制旨》。

展才是硬道理”来观照陶弘景栖心佛法时的处境，我们完全能够予以同情和理解。

最后，在陶弘景的努力下，茅山道团获得了迅速的发展，茅山成为上清派的根据地，天下道教的大本营。永民十年（公元492年），陶弘景心寒仕途后，决意早去，无自劳辱，于是隐居茅山。茅山西接金陵，东望太湖，山形曲折，洞墟天成，自古就有“养生之福境，成神之灵墟”的美名。陶弘景后半生四十多年的隐逸生涯基本上都是在茅山度过。此间，除了从事大量上清派理论的撰述及炼丹实践外，他的主要精力集中在茅山道团的建设上。他曾与随从弟子一道披荆斩棘，修塘垦田，筑馆聚徒，阐扬教理。其开荒拓野之辛苦可从《华阳隐居集·授陆敬游十奏文》一文中略窥一斑：

岁月已深，至德有邻，风云相会，尔之来也，爰移两春。于是褰带青墀，桂冠朱阙，携手东驱，创居兹岭，脉润通水，徒石开基。肥色憔悴，不以暴露为苦。心魂空谦，宁顾饥寒之弊。栋宇既立，在罹霜暑，于时七稔，经始甫訖。今日之安，尔有勤焉。^①

据有关记载，陶弘景当时在茅山共兴建了华阳馆、积金山道靖、朱阳馆、郁岗玄洲斋室、嗣真馆、清远馆、燕洞宫、林屋馆、崇元馆等众多道馆，并广聚信徒入馆修道。《梁茅山贞白陶先生》称其山中出家居馆修道的“弟子数十人，唯王远知、陆逸冲称上足焉”^②。《桓真人升仙记》记载仙君曾告之曰：“山中有异人，姓陶，号隐居，梁朝贞白先生陶弘景也。有

① 《道藏》第23册，第643页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第25页。

门弟子一千七百余入，入室者三百人，得吾道者七人。”^①由此可知陶弘景创建茅山道团的规模和成就。此外，陶弘景还与同在茅山修道的其他道士邻居接宇，交游论道，共兴道教。当时茅山比较著名的道友有蒋负刍和薛彪之等人。他们在茅山都有各自修炼的道馆，然而不久他们却都融入了陶弘景创办的上清道团之中。《中华道教大辞典》引《上清道类事相》、《三洞珠囊》等道书云：

蒋负刍，南朝义兴（今江苏宜兴）人。先于东川构庐修道，后居茅山。建元二年（公元480年）敕请于崇阳馆修道，并于许长史旧宅立陪真馆，应接道事。后以崇阳馆事交付弟子弘素，自己专修上清大法。

薛彪之，南朝晋陵（今江苏武进县）人……齐高帝时（公元479—482年）往茅山结庐而居，松餐涧饮，弥历年岁。高帝访求道逸，彪之守志丘壑，不顾荣位，乃敕于茅山所居为金陵馆主。建武二年（公元495年），游东川，采访真秘，历时三年。齐明帝敕于大茅山东岭立洞天馆，修道其中。与陶隐居、蒋负刍为道友。^②

经过数十年的经营，茅山逐渐成为上清派的主要活动中心，上清派也因此而被称之为“茅山宗”。

茅山宗崇奉玉清元始天尊为最高神，主要传承、修习上清经法，同时也兼习《灵宝经》、《三皇经》及天师道经戒法箓，修持方法以存神、诵经为首务，以出家居馆修道为主要组织形式。茅山宗的信徒号称上清

^① 《道藏》第5册，第514页。

^② 胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年8月版，第88页。

弟子或三洞弟子，多为知识分子、士大夫等，他们比较注重文化和宗教道德的修养，偏重个人修炼。由此可知，茅山宗是上清派成熟和完善的标志，也是早期上清派的终结。茅山宗以茅山为根据地，将上清经法广泛地传播于江南各地，并影响到北方的楼观派。现居茅山的潘一德道长认为：“南朝时，以茅山为中心的道观遍布江南各处，后传入北方道教圣地终南山一带。《云笈七签》一百零四卷《太和真人传》和《历世真仙体道通鉴》卷三十等均提到楼观道士传习有关上清经，诸如《大洞经》、《黄庭经》的记载，这表明上清派传播之广。”^①从此以后，茅山不仅成为远近道俗集会的胜境，而且还成为天下道门心仪之圣地。

| 第四节 |

六朝上清派法嗣传承小结

茅山宗是上清派自诞生以来的第一次发展高峰，茅山宗作为六朝上清派完美的化身而驰骋于后世道坛。自东晋哀帝兴宁二年（公元364年）假借真神降经而横空出世的上清派，至南朝后期已日臻成熟完善而为天下道门所景仰，其间共经历了二百年左右的时间。纵观这一艰难的成长历程，茅山宗认为共有九位饱学高道肩负着六朝上清派传承和发展的神圣使命。然而道教史上对六朝期间上清派的九位传人始

^① 潘一德编：《茅山道院简史》，上海科学技术文献出版社2001年7月第1版，第53页。

终聚讼纷纭，难成定论。

一、值得商榷的《真系》传承

唐李渤在《云笈七签》卷五《真系》中，对六朝上清经系的传承作了如下记述：

今道门以经箓授受，所自来远矣……自晋兴宁乙丑岁（公元 365 年），众真降授于杨君，杨君授许君，许君授于玄文，玄文付经于马朗。景和乙巳岁（公元 465 年），敕取经入华林园。明帝登极，爰季真启还私廨。简寂陆君南下立崇虚馆，真经尽归于馆。按黄素方，因缘值经，准法奉修，亦同师授。其陆君之教，杨、许之胄也。陆授孙君，孙君授陶君，陶君搜摭许令之遗经略尽矣。^①

由此可知《真系》的观点：上清经系是于兴宁乙丑岁，众真降授于杨君的。杨君，即杨羲，乃是上清经系的第一代传人。由杨羲传许翊，许翊传其子许黄民，许黄民传给马朗。景和乙巳岁，马朗所藏上清经系又被皇帝逼取流入华林园而为五传手茅山道士爰季真所收藏。公元 467 年陆修静入主崇虚馆后，真经又传到陆修静之手。陆再传给孙游岳，孙再传陶弘景，在陶弘景的苦心搜访下，上清经系才以比较完全的面貌呈现于世。《真系》认定六朝上清派共有八位传人，其传承简况为：

杨羲→许翊→许黄民→马朗→爰季真→陆修静→孙游岳
→陶弘景

然而，陶弘景在《真诰》卷十九《真诰叙录》中所记述的上清经系行世初传等情况与《真系》所记略有差异：

^① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社 1996 年 8 月第 1 版，第 23 页。

伏寻《上清真经》出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子（公元364年），紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某，使作隶字写出，以传护军长史句容许某并第三息上计掾某某。二许又更起写，修行得道。凡三君手书，今见在世者，经传大小十余篇，多掾写；真授四十余卷，多杨书。^①

陶弘景在《真诰》中所叙述的上清经法传承情况大致为：

魏华存→杨羲→许谧→许翊→许黄民→马朗→马罕→爰季真→陆修静

同《真系》比较而言，首先《真诰》所言的上清经系问世时间要比《真系》早一年。其次，上清经法的初传情况是魏夫人传弟子杨羲，并使其用隶书写出。然后杨君再传许谧、许翊之许氏父子，而不是《真系》所言的许翊、许黄民之许氏父子。从时间上看，陶弘景据当事人所活动的时间更近，而陶弘景本人又以考证见长，所以《真诰》所记载的内容，客观上讲要比《真系》更为可信。从内容上看，《真诰》所述的六朝上清经法的初传承情况与《茅山志》所记载的前期情况也基本吻合。《茅山志》卷十所列的传承情况为：

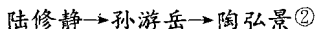
魏华存→杨羲→许谧→许翊→马朗→马罕→陆修静→孙游岳→陶弘景

关于六朝上清经法传承情况，陈国符的《道经传授表》比较赞同《真系》的观点，他认为上清经法为：

杨羲└→许谧→许黄民└→马朗→爰季真→陆修静→孙
└→许翊└→马罕

^① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第680页。

任继愈主编《中国道教史》对以上各家所论似乎采取了折中的手段,该书认为六朝上清经法传承应为:



综上所述,一致公认的传人有杨羲、许翊、马朗、陆修静、孙游岳、陶弘景,因为他们对六朝上清派的发展贡献都史载确凿。分歧只是发生在陆修静以前的几代传人上,即许谧、许黄民、马罕、笈季真等,谁更有资格担当上清法嗣的真传,以及谁是上清经法的第一代传人。为了弄清楚以上问题,本文将依据六朝上清派看家之典籍《真诰》以及上清派祖庭所在地的《茅山志》,略抒管见。

上清派以及后来的茅山宗都无可争议地共同尊奉魏华存为上清派第一代宗师。“外人”之所以对此持怀疑态度,主要是由于杨羲接受魏夫人所授《上清经》是在公元 364 年,而此时的魏夫人已于公元 334 年去世。三十年的时差,自然会让稍有常识的人怀疑这一传经事件的真实性,并推断出杨羲就是《上清经》的真正炮制者。之所以称魏夫人降授,只不过是自神其事,这是道教真经问世惯用的手法而已。陈国符先生曾云:“道书述道经出世之源,多谓上真降授。实则或由扶乩;或由世人撰述,依托天真。”^③卿希泰主编的《中国道教史》认为:“所谓‘降

③ 陈国符：《道藏源流考》上册，中华书局 1963 年 12 月第 1 版，第 8 页。

授’，乃是扶乩降笔，并非直接传授，一般均系造经者的托词，且兴宁二年魏华存早已去世。故《上清真经》有可能即系杨羲所造。”^①《中国道教·魏华存》也指出：“兴宁二年魏夫人‘降授’上清经策，已是魏华存死后三十年的事，当不可信。《上清经》实为杨羲所造。”^②这种推论具有代表性，也似乎很有道理。然而，“实际上，上清经系是由魏华存创造，而大部分乃是杨羲、许谧、许翊所共同造作”^③，这也是道教研究大师有理有据的结论。

《真诰》卷十九载魏夫人升仙后，“自是训授之师，紫薇则下教之匠。”紫薇，即紫薇王夫人^④，与南真魏夫人同事仙界，并同为杨羲与九华安妃神人恋的媒介，详情可参阅《真诰》卷一。作为“训授之师”的魏夫人认为“二许应修经业”，然而许谧、许翊又不能通灵接真，无缘亲受真经。所以，魏夫人只好先授经给能通灵接真的巫师杨羲，然后令杨再传经二许。由此看来，杨羲在上清经法传承中纯粹只是一个传递信息的中介工具。一开始并不是魏夫人看重的传经对象，魏夫人只是想通过他传经法给有仙缘的二许。然而按照“传则成师”的经法传承规矩，杨羲于是侥幸地成了魏夫人的弟子，同时也很荣幸地成了当时当地都很有影响的二许之经师。由于魏夫人成了杨羲及二许的“玄中之师”，杨羲本人又常常从事通灵接真的巫术活动，因此杨羲极有可能冥会日夜倾慕的魏夫人而当面受教，或在梦幻之中与魏夫人神交，并用隶书记

① 卿希泰主编：《中国道教史》（第一卷），四川人民出版社1988年4月第一版，第336页。

② 卿希泰主编：《中国道教》（一），知识出版社1994年1月第1版，第233页。

③ 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第73页。

④ 《真诰》称紫薇王夫人名清娥，字愈意，西王母的第二十个女儿，位为紫薇宫左夫人，镇守羽野玄陇之山。常下凡弘教。

下其所授的玄言暗语。这种冥会神交在常人身上都时有发生,对一个刻意追求神启的巫师来说,应该是再自然不过的事了。世界各大宗教都记录有这种神秘的冥传,并对这种神启不可置否地持默认态度。因此,在这种情况下,三十年的时差又算得了什么,杨羲又凭何能何德与魏夫人竞争上清第一传人之盛名。

其实,《茅山志》及其他有关道经还为我们了解这一真相提供了另外的进路。《茅山志》卷十《上清品·嗣上清第二代玄师》记载了杨羲曾从魏夫人长子刘璞处受习道法。也就是说,“他是魏夫人儿子刘璞的门弟子,自然接触并了解魏夫人的神仙方术。”^①魏夫人草创上清经法通过其子间接地传给了杨羲。《上清源统经目注序》载有:“华存以咸和九年(公元334年),岁在甲午,乘飙轮而升天。去世之日,以经付其子道脱,又传杨先生讳羲。”^②也正因为如此,杨羲仍尊魏夫人为其师,并大力弘益宗师所传的上清经法。

据《真诰》卷十九记载:杨羲得授真经后,将经法悉传给资助过他的许谧、许翊父子。许翊、许谧相继去世后,许翊之子许黄民因京畿纷乱而奉经入剡(浙东),由马朗、马罕兄弟所供养。许黄民只是奉守经法而已,没有为传授经法作出什么贡献。《真诰》卷十九称“于时,诸人并未知寻阅经法,止禀奉而已”。更为严重的是,许黄民在奉守真经过程中还有守经失职之过。据《真诰》卷十九记载:有一位被罢职回钱塘而又崇信道教的孔默,向许黄民求见真经,在孔默“献奉殷勤、用情甚至”的情况下,许黄民便“不获已,始乃传之”。孔默请王兴为其缮写真经。对

① 钟来因:《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》,文汇出版社1992年6月第1版,第36页。

② 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第17页。

所求得的真经，孔默“唯宝箓而已，竟未修用”。孔默死后，其子对真经“大致讥诮，殊谓不然”，于是便“一时焚荡，无复孑遗”。同时，王兴在为孔默抄经时，还为自己“私缮一通”，这也应该是许黄民守经不力的具体表现。《真诰》卷十九还记载了另外一则许黄民失守真经的案例：才思绮拔的王灵期亲诣许黄民求取真经。王灵期通过“冻露霜雪，几至性命”的真诚，从许黄民处求得真经。得授真经后，王灵期大造新经，从而使得大量的伪经流传于世。由此可知，许黄民不但不具备上清经法传人的资历，相反还应受到谴责。

宋元嘉六年(公元429年)，许黄民将一橱先世真经封存于马朗家用于专门修道的静室之中，并嘱咐马朗说：“此经并是先灵之迹，唯须我自来取。纵有书信，慎勿与之。”后来，许黄民弥留之际派人来马家取经，马朗坚守信诺，不敢轻付。这应该是马朗惜经、守经坚决的表现。也许这是天意，许不久死去，真经因许黄民渎职之咎而自然遗存于好道的马家。《真诰》卷十九还用马朗奉经至梦，来说明马朗的仙缘道功颇为深厚：

马朗既见许(许黄民)所传王(王灵期)经卷目增多，复欲更受，管理诡信，克日当度。忽梦见有一玉碗从天来下，坠地破碎。觉而发疑云：经当在天为宝，下地不复堪用，于是便停。陶弘景注曰：论马朗虽不修学，而宝奉精至，梦既不凡，解之又善，亦应是得道人。同时，其弟马罕与马朗一样，也精勤奉经。《真诰》曰：“马朗、马罕敬事经宝有过君父，恒使有心奴子二人(一名白首，一名平头)，常侍直香火，洒扫拂拭，每有神光灵气见于室宇。”神光灵气见于马家，也许是上真对马家精诚奉道的一种肯定吧。换句话说，马朗、马罕作为上清经法的传人，理应当之无愧。

景和元年(公元465年)，宋明帝敕使茅山道士爰季真从马朗家逼

取上清经法献于华林园。泰始三年(公元467年),陆修静奉诏入京,真经又敕付陆真人藏于崇虚馆。《真诰》这一记载,仅仅说明了这样一件事,即受季真在上清经法传承中,功劳甚微,无缘担当经法传人。

由此可知,《真诰》关于陆修静之前上清派的法嗣传承应该十分清晰了。六朝上清派比较令人信服的经法传承应该是:

魏华存→杨羲→许謐→许翊→马朗→马罕→陆修静→孙

游岳→陶弘景

这说明《真诰》和《茅山志》所言的传承谱系,不谋而合。另外,现居茅山并对上清派作过专门研究的潘一德道长,在其《茅山道院简史》的专著中,也肯定了《真诰》及《茅山志》所载传承情况的合法性。

三、彪炳史册的六朝上清传人

嗣上清第一代太师魏华存(公元251—334年),字贤安,任城(今山东济宁)人,魏齐王嘉平三年生。曾为天师道女官祭酒。诚心向道,勤修仙业。屡感真降,得受仙经三十一卷及存思指归和行事口诀等。晋成帝咸和九年托剑化形而去,在世八十三年。仙逝后,魏夫人经业师清虚真人王子登及其他四十多位仙真的降教,以及本人积十六年的精诚修习,终于升天,秩比仙公。被册封为“紫虚元君领南岳上真司命”,得治天台大霍山,主下教化学仙者。后来,元君多次降临茅山,交游三茅真君,令其子刘璞为琅琊王舍人杨羲传授上清道法,并于晋哀帝兴宁二年(公元364年)携众真降临杨家,授杨君上清真经,上清经系也由此而问世。宋时,魏夫人被敕封为“高元神照紫虚至道元君”。

嗣上清第二代玄师杨羲(公元330—386年),字羲和,本吴郡人,后居丹阳句容,晋咸和五年生。幼而通灵,美姿容,善言笑,工书画。与许迈、许謐年并悬殊,而早结神明之交。永和五年(公元349年)从杨君处

受《中黄制虎豹符》，次年(公元350年)从魏夫人长子刘璞处受《灵宝五符》，晋哀帝兴宁二年(公元364年)又从玄师魏夫人处受上清经法，并将此经法传于供养他的许氏父子。在魏夫人及紫薇王夫人的撮合下，杨羲还成功地与九华安妃结为夫妻，以炼房中。《云笈七签》卷五《晋茅山真人杨君》曾云：“君师魏夫人，俪九华而朋于诸真。”太元十一年剑解，年五十七岁。宋宣和年间敕封为“洞灵显化至德真人”。

嗣上清第三代真师许谧(公元305—376年)，字思玄，一名谧，丹阳句容人，晋惠帝永兴二年生，东晋著名道士许迈的弟弟。博学儒雅，官运亨通。曾任太学博士、余姚县令、尚书郎、郡中正、护军长史、给事中、散骑常侍等职。许谧虽外混俗务，却能内修真学，从杨羲处秘受教记，奉行上道，晚年隐修茅山。太元元年解化，年七十二。宋宣和年间敕封为“太元广德真人”。

四代宗师许翊(公元341—370年)，字道翔，小名玉斧，晋咸康七年生，仙侯许谧的第三子。清颖莹洁，特绝世伦。立宅雷平山(今茅山)前，师事杨羲，密修上清道法。愿早游洞室，不欲久停人世，太和五年告终，时年三十。宋宣和年间敕封为“混化元一真人”。

五代宗师马朗，一名温公，字子明，浙东剡县东关人，生卒年代不详。履信行义，志慕道术。晋元兴三年(公元404年)，许黄民避乱京畿，奉经入剡时，马朗躬迎道左，延至其家，礼敬供养。宋元嘉六年(公元429年)，许黄民回钱塘，封其先世真经一橱于马家静室之中，并嘱咐唯其本人亲取方可交付。许黄民不久即没，马朗遂同堂弟马罕“敬事经宝，有过君父”。后被敕封为“上清仙卿保真先生”。

六代宗师马罕，字子言，生卒年代不详。曾与堂兄马朗共同护持上清真经而修有功德。景和元年(公元465年)，宋主敕马罕送上清经至都城建康，交付陆修静，使上清经得以传世。《灵验记》传曰：“二马(马

朗、马罕兄弟)有保经之功,没世之日,上帝命灵官持玉版召入金庭洞天,俱授仙卿之任。”^①后被敕封为“上清仙卿辅正先生”。

七代宗师陆修静(公元406—477年),字元寂(或曰元德),吴兴东迁(今浙江吴兴东)人,晋义熙二年生。《茅山志》卷十称:“真人蹠有重轮,足有双踝,掌有大字,背有斗文。笃好坟籍,旁究象纬。及长,好方外游。”为寻访仙踪真经,其南至九嶷、罗浮诸山,西至青城、峨眉诸山。大明五年(公元461年)在庐山东南筑简寂馆,隐居修道,正式开始了道教兴建道馆,出家居馆修道的道团组织生活。宋明帝泰始三年(公元467年)应诏入主京城北郊天印山崇虚馆,对所收集的道书进行“刊正真伪”。陆修静把长期以来杂乱的道经分为洞真、洞玄、洞神三部,尤其崇奉上清经系,使其冠盖三洞之首。陆修静系统撰写了道教的斋醮科仪,为道教各派的崇道活动提供了有章可循的典式。经过陆修静的大力改造,南方道教终于成为适合“王者尊奉”的新道教,而由民间步入官方。陆修静与上清派、天师道、灵宝派等当时的南方主要道派皆有渊源关系,自称“三洞弟子”。“门徒得道者,孙游岳、李果之最著称首。”宋元徽五年解化,在世七十二年。宋徽宗敕封其为“丹元真人”。

八代宗师孙游岳(公元399—489年),字颖达,东阳(今浙江金华)人,晋隆安三年生。性禀渊淳,博学经传。在仙都山拜陆修静为师,嗣承奥旨,得授三洞并杨、许手迹,隐居修道,四十七年不与世接。齐永明二年(公元484年)诏为兴世馆主,名士一时争相服膺,唯陶弘景最受器重。《齐兴世馆主孙先生》曾记载道:“于是搜奇之士,知袭教有宗,若凤萃于桐,万禽争赴矣……门徒弟子数百人,唯陶弘景入室焉……特蒙赏

① 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第七册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第315页。

识，经法诰诀，悉相传授。”^①永明七年沐浴迁神，年九十一岁。

九代宗师陶弘景(公元456—536年)，字通明，自号华阳隐居，丹阳秣陵(今南京)人，宋孝建三年生。少秉异操，十岁读《神仙传》，始有养生之志；十五岁作《寻山志》，倾慕隐逸生活。“冠而不肯婚，以资营未立，簿游下位，仕齐历诸王侍读。年二十余，从兴世馆孙先生咨禀经法。”后遍游名山，寻访真经仙药。永明十年(公元492年)，拜表辞职，归隐茅山，弘传上清经箓，始创茅山宗。梁武帝时，深受崇信，恩礼愈笃，书问不绝，朝中每有大事，辄就咨询，时人谓之“山中宰相”。陶弘景对上清派的贡献主要在于：广泛著述，提升上清理论品位；力倡三教会通，在南朝统治者普遍大力扶持佛教而不利于道教发展的情况下，成功地为上清派赢得了良好的发展环境；创建茅山道团，使茅山成为上清派的根据地、天下道教的大本营。在六朝上清派传人中，陶弘景堪称博学而多识的通才。天文历算、地理方物、医药养生、金丹冶炼、服饵辟谷、卜筮占候、隶草绘画、棋琴兵术等无所不通。梁武帝第六子邵陵王萧纶在《解真碑铭》中一语道破：“张华之博物，马均之巧思，刘向之知微，葛洪之养性，兼此数贤，一人而已。”^②梁大同二年尸解，在世八十一岁。梁武帝诏赠“中散大夫”，赐谥号为“贞白先生”。陶弘景是六朝上清派最后一位传人，也是最有成就的传人。

① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第25页。

② 《道藏》第5册，第499页。

第 3 章

六朝上清派要典研究

上清派的创建者基本上都是具有较高文化修养的江南士族文人，改造和重构新经更是上清派的优势。至南朝时，上清派所信奉的经典历经两次比较集中的造构后，已由最初三十多卷衍变为一百数十卷。甄鸾在《笑道论》中提到陆修静《三洞经书目录》时，就曾指出：“上清经一百八十六卷，一百二十七卷已行。”然而，就六朝上清派的整个发展过程来说，在其浩繁的经典中，唯有《黄庭内景玉经》、《上清大洞真经》及《真诰》等为数不多的几部经典，较为集中地阐释了上清派存神、合气、宝精等内炼精气神的教义理论及修行法术，因而，此三经堪称为上清派诸经中的典型代表。钟来因先生也曾指出：“真正作为上清经经典的是《大洞真经》、《黄庭经》、《真诰》。陶弘景的《登真隐诀》、《养性延命录》虽很重要，但论其在上清经派中的地位，仍然比不上《大洞真经》、《黄庭经》及《真诰》。其他的真仙传记，仅仅是人物生平，不具备经文的资格。”^①有鉴于此，本章将对上清派最为看重的三部经典《黄庭内景玉经》、《上清大洞真经》及《真诰》，进行重点研讨。

① 钟来因：《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》，文汇出版社 1992 年 6 月第 1 版，第 33 页。

第一节

玄门之总持——《黄庭内景玉经》研究

《道藏》中的《黄庭经》共有《黄庭外景玉经》、《黄庭内景玉经》和《黄庭中景玉经》三种，但由于《中景经》成书较晚，故通常所讲的《黄庭经》只包括《内景经》和《外景经》。《内景经》共分三十六章，每章取首二字为题；《外景经》较《内景经》简略，只分上、中、下三部经。关于内、外二经的关系，自古以来一直聚讼纷纭：李涵虚在《太上黄庭经注》中认为，《外景经》是在《内景经》删减的基础上而形成的。北宋欧阳修却从二经中某些文句的相同，得出《内景经》为《外景经》之义疏的结论。他在《集古录跋尾·黄庭经四首》中说道：“今《道藏》别有三十六章者，名曰《内景》；而谓此一篇为《外景》，又分上中下三部者，皆非也。盖《内景》者，乃此一篇之义疏尔。”近代道教学者陈樱宁先生在《黄庭经讲义》中则反对对二经的妄加分别，强调二经的一致性，他认为：“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，当不复有歧视。”^①不过，王明先生在《黄庭经考》一文中还是对《内景经》与《外景经》略作分别。他认为：“所谓《黄庭》或《黄庭经》，概指《黄庭内景经》而言……窃疑《黄庭外景篇》问世，约当晋成帝咸和（公元334年）中。自外景经出，黄庭内景之名立……因系外景经晚出，虽时人别用《黄庭内景经》之名

① 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社1989年7月第1版，第207页。

代替往旧所称《黄庭经》者，然仍有保守人士，沿用《黄庭经》旧名，以《黄庭外景篇》传世，距内景经时代不远，众皆了然‘黄庭经’仍谓《黄庭内景篇》也。”^①从《黄庭经》备受关注的情况来看，它的确是道经中非常重要的一部经典。那么，《黄庭经》的真实情况如何？它与上清派到底又存在着什么样的关系？下文将对此略作探究。

一、《内景经》的背景略考

众多研究表明：《内景经》和《外景经》都是道教指导修炼的道书，内容上有许多相通之处，然而两者不仅问世有先有后，而且所代表的道派也有所区别。一般来说，《外景经》早于《内景经》，《外景经》是早期道教所奉修的经典，较为简单，而《内景经》则是后来创建的新道派——上清派在《外景经》的基础上不断增饰而发展起来的，因此《内景经》比《外景经》成熟而又完善了许多。丁培仁先生就曾做过这样的推断：“最早《黄庭外景经》就叫《黄庭经》，后来《黄庭内景经》造出，遂分内、外二书……《外景》、《内景》的书名始见于东晋南朝，内、外之分实际上反映了不同的传承系统。《黄庭外景经》约出现于魏晋间，是正一道的传本；《黄庭内景经》出于东晋（其名始见于《真诰》），是上清派的传本。上清派中人称自己崇奉的经典为《内景经》，于是就把先出的书叫做《外景经》。类似于《升玄内教经》自尊为‘内教’，而贬低先出的《灵宝五篇真文》为‘外教’。”^②就目前《黄庭经》研究的总体情况来看，丁先生的看法确实具有普遍性。《中国道教》也认为：国内外学者大多认为《外景经》早于《内景

① 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年 6 月第 1 版，第 329 页。

② 丁培仁：《道教典籍百问》，今日中国出版社 1996 年 9 月第 1 版，第 158 页。

经》。《黄庭外景经》当出于魏晋之际。《内景经》至晚出于东晋，经过杨、许等增益，成为上清派重要典籍而流传于世。^① 本文也持有与此相同的观点。

与道教所有的重要经典一样，《黄庭经》的出世也有类似荒诞的神话色彩。《道藏》洞玄部的《混元圣纪》曾载有：帝喾时，老君降世，号录图子，敷道布化，济代为师，谈《黄庭》之妙言，隐日遁月。^② 《历世真仙体道通鉴》卷二《录图子》也指出：“录图子在帝喾时降于江湄，说《黄庭经》，教以清和之道……录图子是时传道与赤松子、被衣子、王倪、啮缺，一云作《黄庭经》五十卷。”^③ 显然，此处的《黄庭》、《黄庭经》即是《黄庭外景经》，乃帝喾时老君化身的录图子所撰宣，这与《黄庭外景经》中所言“老君闲居作七言，解说身形及诸神”，也正相吻合。也许正是因为该经为老君所说撰，而老君又是正一派所尊奉的最高神，所以《黄庭外景经》才被认为是正一道信修的真经。《旧唐书·经籍志》还称此经为“《老子黄庭经》”，《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》也曾对此经大加称赞：“妙真自吾所作，《黄庭》三灵七言，皆驯谕本经，为《道德》之光华。”由此可知，三部七言的《黄庭外景经》堪称《道德经》之精华，该经之所以备受天师道所推崇也不足为怪了。

与《外景经》相对应的是《内景经》，该经又名《上清黄庭内景经》。《内景经》是道教上清派所崇奉的重要经典之一，素有“不死之道”的美称。之所以说《内景经》是上清派所信修的经典，乃是基于如下两个原

① 卿希泰主编：《中国道教》第二卷，知识出版社1994年1月第1版，第60—61页。

② 《道藏》第17册，第783页。

③ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第六册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第17页。

因：其一，上清派其实是通过批判改造旧天师道而发展起来的新道派，上清派与天师道的重要区别之一就是上清派不承认天师道的最高神为本门的至尊神，天师道至上神太上老君在上清派的神仙谱系中地位较次，《真灵位业图》给出了显而易见的答案。《黄庭内景经》也是托神而造，但该神不是老君，而是位高于老君的太上大道玉晨君。《黄庭内景经》首章就曾记述：“上清紫霞虚皇前，太上大道玉晨君，闲居蕊珠作七言，散化五形变万神，是为黄庭曰内篇。”由此可知，上清派所信奉的《黄庭内景经》是假托三清中的二号尊神太上大道玉晨君，即灵宝天尊所撰作，而“上清紫霞虚皇和太上大道玉晨君都是上清派崇奉的尊神，其位在太上老君之上”^①。其二，《上清黄庭内景经·务成子注叙》曾提到该经的有关传承情况：“扶桑大帝君命呬谷神王（呬谷神王当是大帝之臣，授此经之时，与青童君俱来。夫人初在修武县中也）传魏夫人。”^②《上清经述》也有类似的记载。众所周知，魏夫人乃上清派第一代宗师。《太平广记》第五十八卷《魏夫人传》记述了《黄庭内景经》降授的有关细节：

景林又授夫人《黄庭内景经》，令昼夜存念。读之万遍后，乃能洞观鬼神，安适六府，调和三魂五脏生华，色反婴孩，乃不死之道也……夫人能隶书小有王君并传，事甚详悉，又述《黄庭内景注》，叙青精腴饭方，后屡降茅山。子璞后至侍中，夫人令璞传法于司徒琅邪王舍人杨羲，护军长史许穆，穆子玉斧，并皆升仙。

另外，《黄庭内景经》一直作为“不死之道”而被上清派所诵修，这一

① 卿希泰主编：《中国道教》第二卷，知识出版社1994年1月第1版，第61页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第56页。

点可从作为上清派经典之集大成的《真诰》中略窥一斑。道经中，早在《抱朴子·遐览篇》中就曾提到过《黄庭经》，而《黄庭内景经》之名则始见于《真诰》。《真诰》卷九《协昌期第一》曾记载青灵真人所言：“山世远受孟先生法：暮卧，先读《黄庭内景经》一过，乃眠，使人魂魄自制炼。恒行此二十一年，亦仙矣。是为合万过，夕得三思过，乃佳。北岳蒋夫人云：读此经亦使人无病，是不死之道也。”《真诰》卷十八《握真辅第二》载道：“《经》云：主诸关镜聪明始。”陶弘景注曰：“此《黄庭经》中语。”经查询核对，此句在《黄庭内景经·肝部章第十一》中。紧接该经句之后，《真诰》载有两幅“朱画朱书”图，云“此是长史自读《黄庭》遍数也”。卷十九《翼真检第一》也载有：“王兴先为孔（默）写，辄复私缮一通。后将还东修学，始济浙江，便遇风沦漂，唯有《黄庭》一篇得存。”卷二十《翼真检第二》载有：“掾（许翊）抄魏传中《黄庭经》，并复真授数纸。”^①

由此可知，在上清派看来，《黄庭内景经》优于《黄庭外景经》，它是由太上大道玉晨君所撰作，经由仙界真人授于得道的魏夫人，然后再由魏夫人传于能通灵接真的上清派传人杨羲等信众，于是《黄庭内景经》被上清派奉为“不死之道”而被广泛地奉修。

二、《内景经》的修道原理

《黄庭内景经》名称较多，亦名《黄庭内景玉经》、《太上琴心文》、《大帝金书》、《东华玉篇》等。该经运用七言歌诀的形式，把上清派的仙道思想与古代医学、生理学、气功学、养生学进行了成功的糅合。《内景经》主要阐释人体五官、五脏、六腑以及三田八景等各主要器官组织的

^① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第621、672、681、683页。

生理机能以及它们之间相互关联、不可偏废的有机整体关系。同时该经还特别指出，在人体各种生理器官及虚拟组织中皆驻有各司其职的神真。修道之人若能恒常诵念真经，存思内观身中诸神，便能通神感灵，使脏腑安和，形神相守，消灾却病，以致延年升仙。《内景经》的神妙功用诚如该经第一章所言：“是曰玉书可精研，咏之万过升三天，千灾以消百病痊，不惮虎狼之凶残，亦以却老年永延。”

关于“黄庭内景”之含义，《云笈七签》卷十一记载梁丘子曾在《上清黄庭内景经·释题》中指出：

黄者，中央之色也。庭者，四方之中也。外指事，即天中、人中、地中，内指事，即脑中、心中、脾中，故曰黄庭。内者，心也。景者，象也。外象谕即日月、星辰、云霞之象，内象谕即血肉、筋骨、脏腑之象也。心居身内，存观一体之象色，故曰内景也。

由此可知，“黄庭”是指黄庭三宫的脑中、心中、脾中。“黄庭内景”即存思内视该三宫之神象也。王明先生也认为“黄庭”是指三宫之中义，“内景者，含气养精，内视神象，似义取双关。”并认为“隐景藏形与世殊，含气养精口如朱”（隐形章第二十四）是对“内景”二字的注脚。^① 在《黄庭经讲义》一文中，陈樱宁先生对“黄庭”之释义稍有不同，他认为黄庭即脐内空虚之部分：

黄乃土色，土位中央，庭乃阶前空地，名为“黄庭”，即表中空之义。吾人一身，自脐以上，为上半段，如植物之干，生机向上；自脐以下，为下半段，如植物之根，生机向下。其生理之总

^① 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年 6 月第 1 版，第 328 页。

机关，具足上下之原动力者，植物则在根干分界处，人身则在脐。婴儿处胎，鼻无呼吸，以脐带代行呼吸之功用。及出胎后，脐之功用立止，而鼻窍开矣。神仙口诀，重在胎息。胎息者何？息息归根之谓。根者何？脐内空处是也。脐内空处，即“黄庭”也。^①

除存思黄庭三宫之象外，《内景经》所谓“至道不烦诀存真，泥丸百节皆有神”（至道章第七）的存神观，还要求修道之人勤谨存思人体三丹田、七窍、五脏、六腑以及由此而扩展出来的八景二十四真神。通过存思内视，致使身中诸神彼此朋助，从而使人身安体和，五脏生华，祛病延年，长生升天。即所谓“六腑五脏神体精，皆在心内运天经，昼夜存之自长生”（心神章第八）。由于《至道章第七》和《心神章第八》是对存思三宫三田、五官七窍及五脏六腑等众神的集中阐释，因而被称为该经之枢要。

黄庭三宫与三丹田之神都是一身之中的主神。黄庭三宫即上宫脑中，中宫心中，下宫脾中。三丹田即上丹田，脑也，亦名泥丸；中丹田，心也，亦名绛宫；下丹田，脐下三寸，气海也，亦名精门。由此可知，二者共有脑和心，不同的是黄庭下宫位于脾中，下丹田位于脐下。其实三宫是从真神居处的角度而言的，而丹田是从真神炼养的角度来考虑的，二者能兼容共处是在情理之中的。《内景经》关于对脑象存思的论述主要在《至道章第七》：泥丸百节皆有神，脑神经根字泥丸，一面之神宗泥丸等。梁丘子注解道：脑为“丹田之宫，黄庭之舍，洞房之主，阴阳之根。泥丸，脑之象也”。丹田是众神所荟萃之处，存思丹田，年寿无穷。脑丹田是面神之所宗，即“脑中丹田，百神之主”。泥丸九真皆有房，但思一部寿

① 陈撄宁：《道教与养生》，华文出版社1989年7月第1版，第208页。

无穷，非各别住俱脑中。脑丹田乃众神所居，存思内视，其寿无穷。^①
陈撷宁先生也曾指出：

泥丸一部，有四方四隅，并中央共九位，皆神之所寄，而当
中方圆一寸处，乃百神总会。修炼家不必他求，但存思一部之
神，已可享无穷之寿。因此一部之神，非散居别处，而总居脑
中。脑为人身主宰，得其主宰，则易为功也。^②

《内景经》认为心神名丹元，字守灵。心为脏腑之元，栖神之宅，即
“心典一体五脏王”（《心典章第三十一》），“六腑五脏神体精，皆在心内
运天经”（《心神章第八》）。《心部章第十》还对心的象状、机能、姓名、服
色等特性进行了细致的描绘：

心部之宫莲含华，下有童子丹元家。主适寒热荣卫和，丹
锦衣裳披玉罗，金铃朱带坐婆娑。调血理命身不枯，外应口舌
吐五华。

具体而言，心脏是五脏六腑的主宰，具有调适寒热，经理血脉，和谐荣卫
等功能。至于“荣卫”之义，《素问·痹论》曾经指出：荣者，水谷之精气
也；卫者，水谷之悍气也。《灵枢·卫气篇》亦云：“其浮气之不循经者为
卫气，其精气之行于经者为荣气。”即是说，荣气行于脉内，调和五脏六
腑。卫气行于脉外，循于皮肉之间。荣卫之气若要和谐运行，必须依靠
心来调血理气。

至于下黄庭宫之脾，《内景经》认为：脾脏主要是消融食物，为全身
提供营养。《脾部章第十三》云：

脾部之宫属戊己，中有明童黄裳里。消谷散气摄牙齿，是

① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社 1996 年 8 月第 1 版，第 59 页。

② 陈撷宁：《道教与养生》，华文出版社 1989 年 7 月第 1 版，第 210 页。

谓太仓两明童。坐在金台城九重，方圆一寸命门中。主调百谷五味香，辟却虚羸无病伤。外应尺宅气色芳，光华所生以表明，黄锦衣玉带虎章。注念三老子轻翔，长生高仙远死殃。

梁丘子注曰：脾乃土宫，属中央之辰也。脾为五脏之枢，脾磨食消，性气乃全。面部色泽、口中滋味都与脾脏相关，常思念脾神则能长生成仙人不死之乡。《脾长章第十五》云：

脾长一尺掩太仓，中部老君治明堂，厥字灵元名混康，治人百病消谷粮，黄衣紫带龙虎章，长精益命赖君王。三呼我名神自通，三老同坐各有朋。

《隐藏章第三十五》亦云：

脾神还归是胃家，耽养灵根不复枯，闭塞命门保玉都，万神方昨寿有余，是谓脾健在中宫，五脏六腑神明主。上合天门入明堂，守雌存雄顶三光，外方内圆神在中，通利血脉五脏丰，骨青筋赤髓如雪，脾救七窍去不详，日月列布设阴阳。

在《内景经》看来，脾乃胃脏之本家，因为食物入口后，纳于脾和胃，脾胃功能又相似，故脾胃常常联称。食物经过脾胃的消化而转化为人体所需要的各种营养元素，所以说下黄庭宫之脾神是人之所以能生存的根本。

下丹田亦曰气海、关元或命门，乃男子藏精，女子构胎之处。后世内丹学所行的炼精结气，都要沉入下丹田。内丹学认为，久积精气于丹田，便可长生不死。《内景经》描绘下丹田的内容有：横津三寸灵所居，隐芝翳郁自相扶。梁丘子注曰：脐在胞上，故曰横津。脐下三寸为丹田，真人赤子之所居也。隐翳交合，自然之道。也就是说，若欲长生，应存神下丹田，固守精气也。《脾长章第十五》亦云：或精或胎别执方，桃孩合延生华芒。梁丘子注引《玉历经》云：

下丹田者，人命之根本，精神之所藏，五气之元也。在脐下三寸附着脊，号为赤子府。男子以藏精，女子以藏胎。主和合赤子阴阳之门户也。其丹田中气，左青右黄，上白下黑。^①

以上所论是《内景经》中黄庭三宫及三丹田的有关情况，与三宫三田关涉至切的就是八景二十四神真。关于八景神二十四真，《内景经》略有提及，未作仔细陈述，如《治生章第二十三》云：兼行形中八景神，二十四真出自然。但《云笈七签》卷三十一《太微帝君太一造形紫元内二十四神回元经》对此二十四神论述详备。镇住人身上元宫的上部八景神分别为脑神、发神、皮肤神、目神、项髓神、膻神、鼻神、舌神，镇住人身中元宫的中部八景神分别为喉神、肺神、心神、肝神、胆神、左肾神、右肾神、脾神，镇住人身下元宫的下部八景神分别为胃神、穷肠神、大小肠中神、胴中神、胸膈神、两肋神、左阳神、右阴神^②。《真诰》卷九还记载有存思八景神二十四真的秘诀：

三八景二十四神，以此念之，亦可一时顿存三八，亦可平坦存上景，日中存中景，夜半存下景，在人意为之也。若外身幽岩，屏绝人事，内念神关，摄真纳气，将可平坦顿存三八景，二时又各重存一景，益当佳也。但人间多事，此烦难常行耳。事不得常，为益自薄，西城王君桐柏上真，皆案此道也。案《苞玄玉策白简青经》云：不存二十四神，不知三八景名字者，不得为太平民，亦不得为后圣之臣。^③

由此可知，八景神二十四真不过是通过对七窍、五脏、六腑等神的

① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社 1996 年 8 月第 1 版，第 61 页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社 1996 年 8 月第 1 版，第 174—175 页。

③ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社 1989 年 6 月第 1 版，第 614 页。

扩展而形成的。所谓五脏是指心、肝、肺、脾、肾,《内景经》分别有专章诵说。六腑说法不一,有的指胆、胃、大肠、小肠、膀胱、三焦,有的用脐(或曰命门)取代三焦。面部七神主要出现在《至道章第七》中:

发神苍华字太元,脑神经根字泥丸,眼神明上字英玄,鼻神玉垄字灵坚,耳神空闲字幽田,舌神通命字正伦,齿神崿锋字落千。

五脏六腑的主要神在《心神章第八》中出现:

心神丹元字守灵,肺神皓华字虚成,肝神龙烟字含明,翳郁道烟主浊清,肾神玄冥字育婴,脾神常在字魂停,胆神龙曜字威明,六腑五脏神体精,皆在心内运天经,昼夜存之自长生。

也许正因为如此,《内景经》的第七、第八两章历来备受重视,甚至有人认为“《黄庭》秘诀,尽于此矣”。

总的来讲,“五脏六腑八景二十四真,总以三丹田及黄庭宫为枢纽。”^①诚如《若得章第十九》所言:“若得三宫存玄丹,太一流珠安昆仑。”也就是说,如果心存三宫三丹田,身中诸神便皎然地浮现在眼前。为此,《内景经》认为修道之人存思位于一身之主的三宫三田之神后,还应兼顾八景二十四神真。《内景经》实际上是建立了一套存神养生的完整理论体系,而这一理论体系又是道教上清派不同于其他道派的标志性所在。存思身中神真成为上清派所特别注重的修仙之道。

三、《内景经》的修道法则

《内景经》除了提出人体三宫三田、八景二十四真等组织器官中皆

^① 王明:《道家和道教思想研究》,中国社会科学出版社 1984 年 6 月第 1 版,第 347 页。

镇驻各司其职之神理论外，还提出一些形神俱妙、长生致仙的修道法则。其修炼的主要功法有漱咽津液、房中固精、呼吸吐纳、服食元气、存神致虚、高奔日月等道术。

《内景经》认为，津液为生精之根本，生命之精华，是人体内丹学中的八素琼丹，修炼者唯有源源不断地生成津液去灌溉五脏灵根，才能使神府清畅，修道不难。陈樱宁先生认为：“修炼家运用升降吐纳之功，使口中津液源源而来，汨汨而吞，如草木得肥料之培养，而（命）根自固矣。”^①口舌为全身津液生成之总源，肾则是人体下部津液之源，肾与下丹田相连，同为藏精之所。《内景经》关于漱咽津液的重要思想，主要出现在如下几章：《口为章第三》云：“口为玉池太和官，漱咽灵液灾不干。体生光华气香兰，却灭百邪玉炼颜，审能修之登广寒。”梁丘子注曰：口中津液为玉液，一名醴泉，亦名玉浆。百节调柔，五脏和适，皆以口为官主也。灵液是真气，邪乃不能干正。同时，梁丘子还注引《大洞经》云：“心存胃口有一女子，婴儿形，无衣服，正立胃管，张口承注魂液，仰吸五气。当即漱漏口中内外津液，满口咽之，遣直入玄女口中，五过毕，叩齿三通，微咒曰：玉清高上九天九灵，化液在玄，下入胃清，金和玉映，心开神明，服食日精，金华充盈。”^②《玄元章第二十七》云：“结珠固精养神根，玉匙金钥常完坚。闭口屈舍食胎津，使我遂炼获飞仙。”《肝气章第三十三》云：“取津玄膺入明堂，下溉喉咙神明通……百二十年犹可还，过此守道诚独难，唯待九转八琼丹。”《隐藏章第三十五》云：“太上隐环八素琼，溉益八液肾受精。”梁丘子注此章曰：绛宫重楼十二环，即喉咙也。中有八素之琼液也。咽液流入入肾宫，化为玉精也。王明先生认

① 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社1989年7月第1版，第216页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第58页。

为：“八素琼与八琼丹，即为内丹之津液。”^①由此可知，咽液先后相次，如结珠。“津液，精气之色象也。”^②常行漱咽津液之功，即“三十六咽玉池里”（《肺之章第三十四》），可以积液成精以致获炼飞仙。

与漱咽积精相关的是闭关守室、房中固精之术。道教最重留胎止精，止欲闭房，还精补脑等养生修炼，所以慎戒房事。《内景经》有关于此的论述主要有：（1）《上睹章第十六》云：“方寸之中念深藏，不方不圆闭牖窗，三神还精老方壮。”其意是说：丹田乃人身之命门，也是结精藏胎之所，人应慎重房事，精不妄泄，且还精神于三丹田，则久寿延年也。（2）“结精育胞化生身，留胎止精可长生。”（《呼吸章第二十》）梁丘子注引《真诰》曰：

上清真人口诀，夫学仙之人，安心养神，服食治病，使脑宫填满，玄精不倾。然后可以存神服气，呼吸三景。若数行交接，漏泄施泻者，则气秒神亡，精灵枯竭。虽复玄挺玉策，金书太极者，将亦何解于非生乎？在昔先师常戒于斯事，云：学生之人，一交接则倾一年之药势，二交接则倾二年之药势。过此以往，则不止之药都倾于身。是以真仙常慎于此，以为生生之大忌也。

（3）“长生至慎房中急，何为死作令神泣。忽之祸乡三灵歿，但当吸气录子精，寸田尺宅可治生。若当决海百渎倾，叶去树枯失青青。气亡液漏非已形，专闭御景乃长宁。”（《琼室章第二十一》）梁丘子注曰：气亡液

① 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年 6 月第 1 版，第 351 页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社 1996 年 8 月第 1 版，第 68 页。

漏，髓脑枯竭，虽益以畎浚，而泄以尾闾，不可不慎也。房中不慎，伤精失明，故神泣也。所以修道之人应“急守精室勿妄泄，闭而宝之可长活”（《常念章第二十二》）。

呼吸吐纳、服食元气也是《内景经》内炼行气的道法。上清派认为，修道之人应调节好自身的呼吸，通过“呼吸元气以求仙”（《呼吸章第二十》）。在《内景经》中，此元气基本上指的是：太和精气、青玄阴阳之气、三丹田及五脏真气等。同时《内景经》还认为，服食元气最忌讳五谷之邪魔腥气，所以炼养行气首先要辟谷。《百谷章第三十》云：

百谷之实土地精，五味外美邪魔腥，臭乱神明胎气零，那
从返老得还婴？三魂忽忽魄糜倾，何不食气太和精？故能不
死入黄宁。

五谷之气非清虚之真气、非自然之正气，所以修仙之人必须断谷绝粮，即辟谷。只有服食太和精气，行胎息之功才能成就黄庭不死之道。《黄帝内经》所说的“食谷者，智慧而夭；食气者，神明而寿”，就是这个道理。《天中章第六》云：“出青入玄二气焕，子若遇之升天汉。”梁丘子认为：吐纳阴阳二气，焕然著明也。人能善遇吐纳之理，则成天仙矣。《内景经》关于三丹田真气有“三气右回九道明”（《呼吸章第二十》）之论说，其意是说三丹田之气周流顺绪，调和阴阳，泽四官九窍，通流朗彻而无病也。“三田之中精气微”（《黄庭章第四》），其意为丹田之中神气变化，感应从心，精妙绝伦。“三气徘徊得神明”（《隐藏章第三十五》），即是说三田之气，周流全身，若能存之不绝，则体泰神和而能胎息致仙也。存于三田的五脏真气也是修仙所不能忽视的。《黄庭章第四》云：“黄庭内人服锦衣”，黄庭内人谓道母，锦衣谓五脏之真气。该句的意思是说道母服用三田中所备有的五脏真气。

一般情况下的呼吸吐纳、调息补气都是以肺器官为主，辅以鼻口的

配合,使所吸之气结精于丹田之中,如果入多出少,长期修炼,便可“延我白首返孩婴”(《呼吸章第二十》)。《内景经》曰:“七元之子主调气,外应中岳鼻脐位。”(《肺部章第九》)陈樱宁先生释其曰:肺之下有心,心属火,其数七。肺藏气,心藏神,道家贵在以神驭气。肺开窍于鼻,人面分五岳,鼻为中岳。^①如果能修炼到像胎儿在母腹中那样,不用口鼻肺进行呼吸,达到自服内气的胎息状态,则已成仙矣。即所谓“琴心三叠舞胎仙”(《上清章第一》)是也。

至于存神致虚、高奔日月等道术,也是上清派修道过程中所必不可少的环节。所谓存神即重气养精、存观一象。陈樱宁先生认为:“若夫存神,则无所想。不过将神光凝聚于一点,不使散漏之谓也。”^②存神往往与内观、内视、内思等相伴而行,通过内观密眄,自见其真,方知真人近在身中,不必远求他索。即是说:“内视密盼尽睹真,真人在己莫问邻,何处远索求因缘。”(《治生章第二十三》)《内景经》认为“存神守一,无横夭也”,即“灵注幽阙那得丧”(《上睹章第十六》),“能存玄真万事毕,一身精神不可失”(《五行章第二十五》)。该经关于存思内视的主要内容有:“六腑五脏神体精,皆在心内运天经,昼夜存之自长生”(《心神章第八》),“急存白元和六气,神仙久视无灾害,用之不已形不滞”(《肺部章第九》),“道父道母对相望,师父师母丹玄乡,可用存思登虚空,殊途一会归要终”(《脾长章第十五》)。存神若能达到“内视万神,重叠安坐于一体之中”的效果时,则可逍遥仙界:“若得三宫存玄丹,太一流珠安昆仑……千千百百自相连,一一十十似重山。”(《若得章第十九》)“存思白念视节度,六腑修治勿令故,行自翱翔入天路。”(《常念章第二十

① 陈樱宁:《道教与养生》,华文出版社1989年7月第1版,第214页。

② 陈樱宁:《道教与养生》,华文出版社1989年7月第1版,第216页。

二》)存念身神还具有起死回生的奇特功效:“垂绝念神死复生,摄魂还魄永无倾。”(《肝部章第十一》)

存神主要是将修炼者身心思虑都集中到体内真神上,使精神进入虚寂无欲的宁静状态,从而得以不死致仙。“致虚者,非枯坐顽空也,乃动中之静也,非一切不依也,乃心依于息,息依于心,浑然而定,寂然而照也。”^①由于大道虚无,上清派恐学道之人不能明察,执著太过,非徒无益,且有损害,故以致虚明之。《内景经》关于致虚能仙的经句主要有:“虚无寂寂空中素,使形如是不当污,九室正虚神明舍”(《常念章第二十二》);“带执性命守虚无,名入上清死录除”(《隐影章第二十四》);“六神合集虚中宴,结珠固精养神根”(《玄元章第二十七》);“内守坚固真之真,虚中恬淡自致神”(《紫清章第二十九》)。

上清派不仅仅限于身内精气神的修炼,有时还要兼采外景,即“调整体内元气,使与所摄取的日月星辰外气相合”^②。《内景经》所言的“高奔日月”即是此法的一种,所谓“高奔日月”法就是通过口吞日光流霞及口饮月华玉胞之精的修炼,根据同声相应、同气相求的原则,故此二仙自来护祐,从而使得修炼之人可以还精炼形,补脑回颜。此外,梁丘子注“出日入月呼吸存”(《上有章第二》)云:“谓常存日月于两目,使光与身合,则通真矣。”《内景经》有关此术的主要内容有:“五斗焕明是七元,日月飞行六合间”(《若得章第十九》);“朝拜太阳乐相呼……伏于太阴见我形”(《隐藏章第三十五》);“苍锦云衣舞龙幡,上致明霞日月烟”(《肾部章第十二》);“高奔日月吾上道,郁仪结璘善相保,乃见玉清

① 陈樱宁:《道教与养生》,华文出版社1989年7月第1版,第218页。

② 卿希泰主编:《中国道教史》第一卷,四川人民出版社1988年4月第1版,第370页。

虚无老，可见回颜填血脑”（《高奔章第二十六》）；“要复精思存七元，日月之华救老残”（《肝气章第三十三》）。其大致的意思是说存念天地间森罗万象的日月星辰，吞饮日月之精华，呼吸元阳之真气，则身全不死，得成真人也。

除以上所言主要功法外，《内景经》认为修道之人若要取得较好的修行效果，首先要常诵真经：“沐浴盛洁弃肥薰，入室东向诵玉篇，约得万遍义自鲜，散发无欲以长存……过数已毕体神精，黄华玉女告子情”（《沐浴章第三十六》）；“何不登山诵我书，郁郁窈窕真人墟”（《隐影章第二十四》）；“咏之万过升三天，千灾以消百病痊，不惮虎狼之凶残，亦以却老年永延”（《上清章第一》）。六朝上清派经典《登真隐诀》卷下还记有《诵黄庭经法》。其次还应持符佩箬：“负甲持符开七门，火兵符图备灵关”（《仙人章第二十八》）；“腰带虎箬佩金珰，驾欵接生宴东蒙”（《高奔章第二十六》）；“身披风衣衔虎符，一至不久升虚无”（《上睹章第十六》）。最后《内景经》认为修黄庭之道者还应具备恬淡无欲、心诚意专、甘耐寂寞的良好修炼品质。“积功成炼非自然，是由精诚亦由专。内守坚固真之真，虚中恬淡自致神”（《紫清章第二十九》）；“心精意专内不倾，上合三焦下玉浆”（《肝气章第三十三》）；“高拱无为魂魄安，清静神见与我言……高研恬淡道之园”（《治生章第二十三》）；“夷心寂闷勿烦冤……散发无欲以长存”（《沐浴章第三十六》）；“昼夜七日思勿眠，子能行此可长存”（《紫清章第二十九》）。

以上所论《内景经》的黄庭修行之道，如果概而言之，则主要表现为积精累气、存神内视、致虚合道几个方面。而积精累气又是所有其他修行的基础，即“仙人道士非有神，积精累气以为真”（《仙人章第二十八》）。王明先生也曾指出：《内景经》“五脏六腑八景二十四真，总以三丹田及黄庭宫为枢纽。存思黄庭，炼养丹田，则以积精累气为要诀。人

能呼吸元气，可以炼精，炼精化气，炼气化神，是为长生之道”^①。积精累气之功法在还丹养生学中虽二而一，不可人为地割裂开来。《固气还神论》曾道出二者交辉互映、不可偏废的密切关系：“固精者，先全其气；固气者，先还其精。是以气全则阳精不亏，精还而元气不散。”^②

《内景经》积精累气、存神内视、致虚合道的修炼理念，其实包含了后世内丹学所提倡的炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚合道的修炼内核。其主要目的是要对人体精气神进行综合的修炼，以致使“三神还精老方壮，魂魄内守不争竞，神生腹中衔玉珰，灵注幽阙那得丧，琳条万寻可荫仗，三魂自宁帝书命”（《上睹章第十六》）。陈樱宁先生也指出：“精气神乃人身三灵物，彼此有连带之关系。”接着，陈先生用油灯的油、火、光之间的密切关系来阐释精、气、神所内含的依赖性。“人身所藏之精，譬如盏中所贮之油，油量充足则火焰炽盛，火焰炽盛则光亮倍增。反之，则油干火息而光灭矣。火譬如人之气，光譬如人之神。精满则气旺，气旺则神全。今因贪欲之故，使精枯竭，精枯则气散，气散则神亡，而祸不旋踵矣。”^③此言甚是。

四、《黄庭内景经》的评介

作为上清派重要经典的《内景经》是对前代修道、医学、生理学、气功学等修炼养生经验的总结，既强调炼形，也强调炼神，为后世内丹学提供了基本的理论和方法，被称为“寿世长生之妙典”。其“积精累气以为真”，“咏之万过升三天”的修道思想，大大简化了道教的修炼程序，尤

① 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年 6 月第 1 版，第 347 页。

② 《道藏》第 6 册，第 587 页。

③ 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社 1989 年 7 月第 1 版，第 220 页。

为文人所喜爱。《内景经》不仅为茅山上清派所主修,而且还成为后世全真道派的功课经。李养正先生指出:“《经》中虽隐括呼吸胎息、固精炼气及符图诸术,但在修炼术中仍以存思、存神为主要内容。为后世内丹理论的渊源。”^①

历代道教练养家均重视《黄庭经》,以致为该经作注者不绝于史,其中较有影响的主要有梁丘子、金代刘处玄、明代陆西星、清代李涵虚等。其中尤以梁丘子注本影响较大,清人董德宁在其《黄庭经发微》中指出:“世之所行者,皆梁丘子所注,即偶有别本,亦是从梁注所出。”《黄庭经》还与医学结下了不解之缘,为中医学重要理论著作之一。《黄庭经》甚至与文人雅士也有割不断的联系。唐吕洞宾《宿州天庆观诗》曰:“肘传丹篆千年术,口诵黄庭两卷经。”宋陆游《道室杂兴诗》曰:“白头始悟颐生妙,尽在《黄庭》两卷中。”东晋王羲之书《黄庭》以换心爱之白鹅更是千古艺林之佳话。李白曾为此赋诗曰:“山阴道士如相访,为写《黄庭》换白鹅。”

正因为如此,梁丘子赞叹道:“《黄庭内景经》者,东华之所秘也,诚学仙之要妙,羽化之根本。”^②陈樱宁先生也称其“尤属丹家之要旨,为玄门之总持矣”^③。

① 李养正:《道教概说》,中华书局1989年2月第1版,第347页。

② 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第56页。

③ 陈樱宁:《道教与养生》,华文出版社1989年7月第1版,第208页。

第二节

仙道之至经——《上清大洞真经》研究

《上清大洞真经》全称《上清大洞真经三十九章》，简称《大洞真经》、《洞经》，或《三十九章经》；《大洞玉经》、《三天龙书》、《九天太真道经》等都是该经之异名。由《上清经述》可知，《上清大洞真经》属于《上清经》系之一，它是继《黄庭经》之后，江南奉道士族文人所造作的又一部重要道经。该经结构严谨，辞藻华丽，意想宏阔，图文并茂，内涵丰富，适合具有较高文化素养者洗心炼志，清修健身，同时它还明显地吸收了部分儒家思想，因而享誉三洞，冠盖群经之首。因此可以说，《上清大洞真经》是《黄庭内景经》修道理论及方法的进一步发展和完善，体现了道教上清派独具个性的修炼风格，是早期上清派奉修的最为根本性经典之一。

一、《上清大洞真经》的背景梳理

茅山上清派第二十三代宗师朱自英在《上清大洞真经序》一文中，对该经非凡的神话经历进行了如下记述：

此经之作，乃自玄微十方，元始天王所运气撰集也。西王母从元始天王受道，乃共刻北云天中录那邪国灵镜人鸟之山，闾莱之岫。乃于虚室之中，聚九玄正一之气结而成书，字径一丈，于今存焉。元始天王又以传上清八真中央黄老君，使教授

下方,当为真人上升三辰者焉。^①

《上清经述》也曾指出:

寻经之意,乃太虚齐量,劫劫出化,非可筹算……太极真人王总真复降,以《上清经》三十一卷付子登(王子登乃魏夫人之玄师)……清虚真人王君(王子登)乃命侍女华散条、李明允等,使披云蕴、开玉笈,出《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《灵书紫文八道紫度炎光石精玉马神真虎文》、《高仙羽玄》等经三十一卷。^②

陈景元在《上清大洞真经玉诀音义叙》的开篇就曾指出:

大洞真经三十九章,品目尊严,冠三洞宝经之首,灵章秘祝、玉检隐书,载之详矣,粤自西城总真君,南极紫元君降授清虚真人,清虚真人传授南岳魏夫人。^③

从此可知,该经乃元始天王(上清派所崇奉的最高尊神)运气撰集,并令中央黄老君教授下方。后传到太极真人王总真,再传清虚真人王子登。由王君再传于弟子紫虚元君魏华存,由魏夫人再降授弟子杨羲,从此,《上清大洞真经》从天上传到了人间。

上清派是以《上清经》问世而得以建宗立教的。关于《上清经》出世之源,权威的说法是以《真诰》为准,即《上清经》是于晋哀帝兴宁二年(公元364年),由紫虚元君上真司命南岳魏夫人降授弟子杨羲而得以传世。据陈国符先生考定:“葛洪于晋元帝建武元年(公元317年)撰定《抱朴子》……后四十七年,《上清经》始出世。”^④此言与《真诰叙录》所

① 《道藏》第1册,第512页。

② 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第18页。

③ 《道藏》第2册,第705页。

④ 陈国符:《道藏源流考》上册,中华书局1963年12月第1版,第8页。

载甚相契合。然而对于上清经系是魏造还是杨造,历来争议颇多。本文仍然坚持认为,《上清大洞真经》乃天师道祭酒魏华存草创,后经杨羲二许等人的增益而初传于世的。魏夫人去世时,杨羲已有五岁,对于后来依靠许长史资助而生存的杨羲,也不能完全排除其曾被好道的魏夫人收为门人而受到刻意培养的可能性。如果强行排除魏夫人在世时为杨羲直接传经的可能性,那么如下这几种可能性则应该是存在的:其一,魏夫人去世前就已草拟了《上清经》,但按照真经出世的惯例,为增信真经的神圣性及神秘性,不便于生前公布于世,于是便嘱咐其子在其死后交付给一个会巫道的人而假称神真降授。杨羲正是因为具有冥交神灵的天赋而有幸获选。《上清源统经目注序》也曾确实载有这样的话:魏华存去世之日,以经委付其子并嘱咐他交给“生有殊分,通灵接真”的杨羲。^①其二,鉴于魏夫人当时修道及得道的名望,擅长书画而又能通灵的杨羲,在长期的法事活动中,真的冥会了朝思暮想的魏夫人,并得受冥传真诀,并用隶书记下,使之传播于世。笔者认为,只要不是有意作伪,我们应该尊重和相信宗教体验者在潜意识状态下所获得神启的神圣性、神秘性和真实性。

另外,还可以略备一说的是:据有关考证,《上清大洞真经》之名始见于东晋华侨所撰作的《紫阳真人内传》和陶弘景所编撰的《真诰》之中。《大洞真经》在《紫阳真人内传》中曾多次出现,例如,有青童玉女百余人“咏《大洞真经三十九章》,诵《大有妙经二十四章》,修《太上素灵二十四曲》”。“(周)君乃还登常山石室中,斋戒念道。复积九十余年中,无英君、黄老君遂使授之《大洞真经三十九篇》。”^②《大洞真经》在《真

^① 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第17页。

^② 《道藏》第5册,第544、545页。

诰》中的出现则更为频繁,如卷五《甄命授》第一就记载道:“仙道有《大洞真经》三十九篇,在世。”卷九《协昌期》第一录有:“扶晨始晖生,紫云映玄阿。焕洞圆光蔚,晃朗濯耀罗。眇眇灵景云,森洒空清华。九天馆玉宾,金房烟宵歌。”陶弘景注曰:“今《洞经》亦有此四句。”经查发现该经的《皇上玉帝君道经》第三《玉帝君章》确实存有与此完全相同的内容。^①据陶弘景考证,《紫阳真人内传》乃华侨所造。《真诰》卷十四载有:“季主托形隐景,潜迹委羽,《紫阳传》具载其事也。”陶弘景为该句作注曰:“此杨君与长史书。今有华撰《周君传》,记季主事殊略。”^②这里的“季主”是指司马季主,“华”即指东晋能交通鬼神的道士华侨。《真诰》卷二十曾对华侨进行了较为详细的交代:

华侨者,晋陵冠族,世事俗祷。侨初颇通神鬼,常梦共同饗醊。每尔,辄静寐不觉,醒则醉吐狼藉。俗神恒使其举才用人,前后十数。若有稽违,便坐之为谴。侨忿患,遂入道。于鬼事得息,渐渐真仙来游,始亦只是梦。积年,乃夜半形见裴清灵、周紫阳至,皆使通传旨意于长史。而侨性轻躁,多漏说冥旨,被责,仍(乃)以杨君代之。侨后为江城县令,家因居焉。今江城诸华,皆其苗裔也。

陶弘景为其注曰:

华侨与许氏有婚亲,故长史书于裴君殷勤相请也。若如前篇中有保命(指三官保命小茅君)所告,则侨被罪也。今世

① 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第4册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第593、621页。

② 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第4册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第653页。

中,《周紫阳传》即是侨所造,故与《真诰》为相连也。^①

由这段资料可以推知,华侨与杨羲都是从事通灵接真的职业巫师,华侨是杨羲的前辈,但华侨因不能严守冥旨而为后生杨羲所取而代之。华侨与长史有婚亲,故“华侨略与长史同时”^②。又由于许长史比杨羲大二十五岁,杨羲与华侨的年龄悬殊也理应如此。如此年长的华侨在其著述中早就提到了《大洞真经》,因此可以推证:华侨、杨羲之前就很可能存有魏夫人所草创的《大洞真经》,但由于华侨“性轻躁,多漏说冥旨”,所以真经只传给了杨羲。杨羲在此基础上与二许合力广开造制,然后假托神降以神秘其事。

《上清大洞真经》原本只有一卷,分为三十九章,故又称《三十九章经》。但该经在后来的传播中却滋生出多种版本。《上清大洞真经玉诀音义》曾记录了陶弘景对当时《大洞真经》已有多种传本的考证,不过现存《登真隐诀》已佚失此文。

按《登真隐诀》第二《经传条例》云:《大洞真经》今世有两本,一则大卷,前有回风混合之道,而辞旨假附,多是浮伪;一本唯有三十九章,其中乃有数语与右英(指右英夫人)所说者同,而互相混糅,不可分别,唯须亲见真本,乃可遵用。又闻有得杨、许三十九章者,与世中小本不殊,自既未眼见,不测是非,且宜缮写以补品目。又有《玉注》一卷,即是略释《洞经》中旨,亦可录也。^③

据陈国符先生考证,今本《道藏》所收《大洞真经》共有四种版本:

① 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第4册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第686页。

② 陈国符:《道藏源流考》上册,中华书局1963年12月第1版,第8页。

③ 《道藏》第2册,第710页。

1. 茅山宗坛传本,指的是《道藏》洞真部本文类所收的《上清大洞真经》六卷,共三十九章经。洞真部玉诀类还收有《上清大洞真经玉诀音义》一卷,经文也分三十九章,章次及名称与六卷本同,只是经文略有异字,并可据以校正六卷本之误。此二经同源于北宋本,被公认为《大洞真经》的真本。

2. 汉坛传本,陈国符先生疑“汉坛”指的是龙虎山。《大洞玉经》二卷,也有三十九章,每章无存真法,经有注文,为太玄赵真人注本,收于《道藏》洞真部本文类。

3. 梓潼文昌经本。《太上无极总真文昌大洞仙经》五卷,共有三十八章,收于《道藏》洞真部本文类。

4. 蜀本。《玉清无极总真文昌大洞仙经》十卷,共三十七章,收于《道藏》洞真部玉诀类。陈国符先生认为:“盖此虽亦系文昌经本,而与前本颇有不同。”^①

茅山宗坛传本正是陶弘景所言得杨、许真传的小卷本。陈国符先生继而指出:

《上清道类事相》、《三洞珠囊》、《无上秘要》、《御览》引《大洞真经》、《大洞玉经》、《大洞经》、《玉经》(此皆即《大洞真经》也)文,今《道藏》所收四种《大洞经》,多无其文。又《云笈七签》卷八《释三十九章经》引《大洞真经》,今本亦无其文。疑今《道藏》本《上清大洞真经》出自小本。其大本已亡佚。至其他三种,非茅山宗坛传本。

现居茅山的潘一德道长也赞成这一观点:

究其因,在现存版本中,唯题《上清大洞真经》既存有真

^① 陈国符:《道藏源流考》上册,中华书局1963年12月第1版,第17—18页。

法，符图，又有精思入室之法，且叙述详细，极重威仪，最为精妙。另据《大洞玉经》音义中《太极大道君道经第十六》内有“见茅山大洞经‘天上内因，地上外因’”之语。查今《道藏》所收大洞经，唯题《上清大洞真经》内有“天上内因，地上外因”之说，并在经文三十九章中重复出现三十九次，足证《上清大洞真经》为茅山宗坛传本。^①

正因为如此，下文将依据茅山宗坛传本为蓝本，阐释《大洞真经》的主要内容。

二、《上清大洞真经》的理趣法术

《上清大洞真经三十九章》经名释意为：“上清者，宫名也。明乎混沌之表，涣乎大罗之天。灵妙虚结，神奇空生，高浮澄净，以上清为名，乃众真之处，大圣之所经也。”^②“大洞者，神州是也。神州别有三山，三山有七宫，七宫有七变：朝化为金，日中化为银，暮化为铜，夜化为光，或化为山，或化为水，或化为石，谓之七变。七变有七经，经有二十一玉童随此书，故曰《大洞真经》。读之万过便仙，此仙道之至经也。”^③《上清大洞真经·序》也曾指出：“夫道生于无潜，重灵而莫测；神凝于虚妙，万变而无方。杳冥有精而泰定发光，太玄无际而致虚守静，是之谓大洞者欤。”“人之生也，禀气于太极而动静法乎天地，肇灵于一元而阖辟体乎阴阳。故上清三十九帝皇回真下映，入兆身中三十九户。于是各由

① 潘一德编：《茅山道院简史》，上海科学技术文献出版社2001年7月第1版，第35页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第17页。

③ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第597页。

其所贯之户，著经一章。其辞幽奥，以用领括百神，招真辟非，所谓庆云开生门，祥烟塞死户者此欤。故中央黄老元素道君，总彼列圣之奥旨，集成大洞之真经，故曰《三十九章经》也。”^①由此可知，《大洞真经》是以“三十九帝皇回真下映，入兆身中三十九户”而构成的三十九章。它足以“领括百神，招真辟非”，“开生门，塞死户”，故修炼者只要按章存思、讽诵三十九位神真，就可以“调和三魂，制炼七魄，尸虫沉落，腑脏光华，百病不生，灾害消灭，色返婴孩，白日腾翥”。同时还可以使“七祖罪解，上生福堂。”^②

《上清大洞真经》所言之道法，以诵章念咒、存思真神为主。该修道之法其实是对葛洪金丹道的发展，是对《黄庭经》存思身神的完善，被称为道术中的最上道。具体而言，上清派存思身神的修炼功法是《抱朴子内篇》中思守玄一之道的具体化。葛洪认为：“人能守一，一亦守人”，人能守一万事毕。葛洪所言之“一”，在《大洞真经》中被转化为“真神”。在《地真》篇的结尾，葛洪强调，唯有守真一，带神符，才可内除疾病，外攘横祸。“若了不知此二事以求长生，危矣哉！”^③“守真一”“带神符”正好也是《大洞真经》所特别强调的。《甄命授》第一曾云：“食草木之药，不知房中之法及行气、导引、服药，无益也，终不得道。若至志感灵，所存必至者，也不须草药之益也。若但知行房中、导引、行气，不知神丹之法，也不得仙也。若得金沟神丹，不须其他术也，立便仙矣。若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也。读之万过毕，便仙也。”^④《黄庭经》重点

① 《道藏》第1册，第512页。

② 《道藏》第1册，第514页。

③ 王明撰：《抱朴子内篇校释》，中华书局出版1985年3月第2版，第327页。

④ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第596页。

在于存思身神而自度,《大洞真经》则在此基础上更强调存思天神而兼度七祖飞升,从而为上清派形成了完整的天人合一及自度度他的存思体系。

《上清大洞真经》正文六卷,卷一概述其修道之要诀。由诵经玉诀、诵经入室存思之图、大洞灭魔神慧玉清隐书及五大帝君素语内咒等内容组成。《中国道教史》认为:该卷重点介绍修炼者咏诵《大洞真经》三十九章之前的存思礼仪及其存思内容。其存思的对象以东西南北中五方之气、日月、二十四星为基础,并配以叩齿、诵咒、口吸五方精及五色气,使气布五脏、冠如五行星状等内容。^① 具体而言,可分为如下三个方面。其一,为存思五方之气,详情可参阅下表:

上清大洞真经存思五方之气简况

方向	冥心叩齿	阴诵内咒	口吸之精	色气	闭气咽津	充布脏腑	星状
东向	九通	太帝君素语内咒	青阳之精	青气	九息九过	肝腑	木星
南向	三通	天帝君素语内咒	丹灵之精	赤气	三息三过	心腑	火星
西向	七通	南极上元君素语内咒	金魂之精	白气	七息七过	肺腑	金星
北向	五通	后圣帝君素语内咒	云曜之精	黑气	五息五过	肾腑	水星
中央	十二通	太微天帝君素语内咒	高皇之精	黄气	一息十二过	脾腑	土星

其二,为存思日月法。存想左目出日、右目出月,并径九寸在两耳之上。其主要内容为:

^① 卿希泰主编:《中国道教史》第一卷,四川人民出版社1988年4月第1版,第347—351页。

口吸日月一息气，分三九咽，结作二十七帝君并紫衣冠内，九帝下入绛宫，穿尾闾穴，上入泥丸；又九帝亦下穿绛宫，入下关之境；又九帝入中关之境。令日光使照一身，内彻泥丸，下照五脏肠胃之中，皆觉洞照于内外，令一身与日月之光合。良久，叩齿，用“嘻”字吐息。

其三，为存思二十四星法。存想二十四星大一寸，其注云：“此法每日行住坐卧，皆可修之。”其主要内容为：

口吸二十四星一息气，咽津二十四过，时觉吞一星从口中径至脐中，又觉星光映照于一腹之内，洞彻五脏，又存星光化为二十四真人，并口吐黄气如烟，以布脐中，郁郁然洞彻内外，良久，用“呼”字吐息。^①

卷二至卷六则依次为三十九章经文，每章除经文外，还有思神法、存神图、咒语及祝文等，其流程基本上包括谨请尊神，真思默咒、次思三神，诵玉经、微诵祝，佩符及叩齿、咽液等程序。存思三十九位尊神毕，该经还附有类似收功之文的《回风混合帝一秘诀》一篇。从卷首的《上清大洞真经·序》、卷一的诵经入室存思之图及开经玄蕴咒、卷末的《回风混合帝一秘诀》可以看出，帝一尊君在三十九位尊神中独享殊荣。《回风混合帝一秘诀》云：“真人男形，如始生小儿，身長四寸，号曰：‘大洞帝一尊君’，名父宁，在字合母精。延守兆死关，众神回风混化共成此帝一尊君。”^②

正因为如此，本文将《帝一尊君章》来详解《大洞真经》存思及崇拜尊神的具体过程。首先是“谨请”，即谨请大洞帝一太素尊灵。其诀

^① 《道藏》第1册，第518、519页。

^② 《道藏》第1册，第554页。

为：父宁母精，二合双成。百真大混，一回始生。身结入烟，变胎元婴。日月宝光，洞我躯形。太一在上，与帝合并。泥丸保玉，五藏华明。常合日月，手执洞经。位为仙公，晨升上清。三十九章，金符羽庭。

其次是“真思”，即真思大洞帝一尊君父宁在真气，五色紫云之气罩于顶上，并默咒曰：“九灵通妙化，金仙混扶桑。帝一变百神……炼我反婴蒙，七祖绝苦源，超逸九福堂。”次思五色紫云从兆泥丸中入，兆乃口吸神云，咽津十二过，结作一神，身披五彩紫白霞圆光轮，神在光内，下布一形之内，散气九空之中，聚在舌尖之上，顺时吐息。

再次是“诵玉经”，即咏诵《大洞玉经》曰：“西元九灵气，金丹流云宫……七祖解尸结，受福明朱方。”并诵《高上神霄玉清王祝》曰：“太上洞明，飞景九天，结精凝气，化气变神……读经万遍，云驾来迎。携宴五帝，日月九君，得为仙公，上清真人。”该祝诵毕，口要微祝曰：“天上内音，极气寿，受秉明；地上外音，合伯衿，驾变劫。”

最后是“佩符”，即佩“大洞帝一尊君消魔王符”。其诀曰：当紫书黄绶佩之，存呼尊君内讳名字，回风混合，结成道真，把箬符籙，度命长延。千变万化，升入九玄。七祖解脱，反胎三天，与帝同休，举形皆仙。乃叩齿三十九通，咽液三十九过。

其他各章存思、崇拜尊神的流程也大致如此。在三十九章之后，该经还有作为结经的《回风混合帝一秘诀》一篇。它要求修炼者在“诵咏玉经三十九章都毕”之后，叩齿三十九通，便闭两目存此百神变成白气，混沌如白云之状，从玄虚中来入兆口中，郁郁良久，觉白气从下部出，又从玉茎中出，从两脚底出，又从两手心出；冠缠一体，上下手足，混合一身，与白气同烟，上下不相见也。良久，白气忽复变成紫云，郁郁从口入头中，并五藏之内，充满腹内。良久，紫云又从两脚底、两手心、下部玉茎中出，冠缠一体，郁然上下与紫云合形，不相见也。须臾，存见紫云之

气充满左右及一室之内，又存见口中出风气吹扇紫云之烟，乃回转更相缠绕，忽结成一真人，男形，如始生小儿，身長四寸，号曰“大洞帝一尊君”。

然后存思尊君入兆口中舌下，迺上升入紫房六合宫中，平坐向外。左手把兆五符，右手把兆五籍。口左边有日光，径九分；口右边有月光，径一寸。口吐徊风之气，吹此日月之光，皆郁郁变成白色或紫色，令光气下入修炼者五脏六腑，百节一身之内，洞彻朗然，内外如白日之状，良久忽然忘身，事讫，神气已定，觉身体轻清，精神开爽，乃叩齿三十九通，两手拭面，再说赞颂：“太上教授我，读诵《洞真经》……三途灭罪根，转轮升上清。”诵经毕，再焚香献祝。都毕再心拜四方，乃起。至此，《大洞真经》存思、崇拜尊神的系统烦琐活动方告结束。

三、《上清大洞真经》的后世影响

《上清大洞真经》的出现，上清派的产生，都是江南士族文人积极提升道教宗教品位，促使早期道教与江南地域文化进一步融合的结果。他们利用自身的文化优势，将符箓禁咒及烧炼金丹等为主的早期道教改造为易于文人雅士所接受的精、气、神等内丹修炼。“形成一套合医学、仙道、巫术为一体，以炼神为主的存想静功，通过存思身神的内景和日月星辰等外景的方法调整人的意念，更适合江南士族文人个人修炼的习惯。”^①孙亦平教授也曾认为：

《上清大洞真经》的出现与汉魏六朝时期江南地区的文化氛围有关。当时江南流行着偏重玄远的清谈和义理的探讨之学风，也出现了重视生命，以长生成仙为最高修行目标的天师

^① 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，人民出版社1989年6月第1版，第59页。

道。一些既爱好玄理又追求长生不死的士族，纷纷奉道入教，在客观上促使天师道在江南社会中得到传播。可是入道士族又对早朝道教所呈现的简单的教义、无秩的科仪不满，于是开始了造经的活动。

《上清大洞真经》在客观上使上清派在道教向理论化方向发展的过程起到了积极的促进作用……上清派在后来的发展中，聚集了许多具有一定文化素养的道士，他们对经教科仪的重视，对成仙之道所进行的理论阐释，使道教逐渐脱去了民间宗教的外衣而从内容到形式都越来越丰满、成熟。^①

南宋程公瑞称此经的宗旨是“存心养性以事天，聚精会神而合道”。明张宇初谓此经所言的“修炼之道”，皆“本于养气存神，逐物去虑，然后气凝神化，物绝虑融，无毫发之间碍，而后复乎溟滓混沌之始”^②。

《上清大洞真经》曾被尊奉为道书三奇之首。朱自英（公元 976—1029 年）在《上清大洞真经序》中云：“夫道有三奇。第一之奇《大洞真经三十九章》，第二之奇《五老雌一宝经》，第三之奇《素灵大有妙经》，故《三十九章》者，九天之奇诀，上元太素君金书之首经也。一名《三天龙书》，一名《九天太真道经》。”^③上清派认为《上清大洞真经》为学仙之要道，修生之本业，诵之万遍即可成仙。这显然是要将道教烦琐的修道活动直接简化为文人风雅的诵读活动。《甄命授》第一云：“大洞之道至精至妙，是无英守素真人之经。其读之者无不乘云驾龙。昔中央黄老君隐秘其经，世不知之也。子若知之，秘而勿传。”“读之万过便仙，此仙道

① 孙亦平：《从〈上清大洞真经〉看上清派的特点》，载《中国道教》，1999 年第 2 期。

② 《道藏》第 1 册，第 830、831 页。

③ 《道藏》第 1 册，第 512 页。

之至经也。”^①

由于《上清大洞真经》品位如此之高，所以上清派对奉修该经提出了极为严格的要求。潘一德道长认为：“《上清大洞真经》为茅山古传之本，历来以科传授，极为严肃。”^②朱自英也指出：“其旨幽微，难可究详。兆能长斋，绝志人间。诵玉篇于曲室，叩琼音以震灵，则真人定策于东华，七玄更润于紫房。制魔王以威神，摄五帝以卫身。万遍周而肉身飞，七转召而司命至。此大洞之奇章，总亿道而反。生自无奇毛异质、金骨玉名，皆不得有妄披于灵文，其禁悉依九真明科，兆当苦斋三年乃得读之。诵咏此章万遍既毕，中央黄老道君上奏太上，命丹鹖绿盖之车、九灵使者、太一司命来迎于子。于是五老冀轩，八风扇羽，神雷前驱，玉华扶毂，乘云驾龙，即日升天。”^③陈景元（公元1024—1094年）在《上清大洞真经玉诀音义叙》中也特别强调：“大洞真经三十九章，品目尊严，冠三洞宝经之首，灵章秘祝、玉检隐书，载之详矣……不在山中隐身清斋，虚中吐纳者，则《大洞真经》不可妄读也。”^④

《上清大洞真经》不仅是上清派最为重视的经典，而且道教后来的许多修炼功法都源于该经。从《真诰·协昌期》中所记载的功法修炼来看，《大洞真经》基本上可以作为一种普适性的全民健身术。“《大洞真经精景案摩篇》曰：卧起当平气正坐，先叉两手乃度以掩项，后因仰面视上，举项，使项与两手争，为之三四，止。使人精和血通，风气不入，能久

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第594、597页。

② 潘一德编：《茅山道院简史》，上海科学技术文献出版社2001年7月第1版，第33页。

③ 《道藏》第1册，第513页。

④ 《道藏》第2册，第705页。

行之，不死不病。毕，又曲动身体，申手四极，反张侧掣，宣摇百关，为之各三，此当口诀。卧起先以手巾若厚帛拭项中四面及耳后，使圆匝热，温温然也。顺发摩项若理栉之无数也。良久，摩两手以治面目。久行之，使人目明而邪气不干，形体不垢腻生秽也。都毕，乃咽液二十过，以导内液。”^①尤其值得注意的是，以《大洞真经》为依托，强调存思及修炼人身精、气、神的上清派，还为道教内丹心性学的产生进行了必要的理论上和实践上的准备。

四、《黄庭经》与《大洞真经》先后之考辨

《黄庭内景经》和《上清大洞真经》都是上清派非常重视的经典。《黄庭内景经》曾被称赞为“学仙之要妙，羽化之根本”。《上清大洞真经》也被美称为“九天之奇诀，仙道之至经”。而二者产生的先后问题，历来存有争议。卿希泰先生主编的《中国道教史》认为：《大洞真经》和《黄庭经》的思想相似，亦可谓之养生之书。但其内容与道教早期经典《太平经》有些近似，而与上清派的另一经典《黄庭经》相比较，则显得相当原始，似是上清派的早期著作。该书所主述的“存思法”和百脉关窍皆有主神之说以及“内视”作用等，在《黄庭经》中已有发展。^②不过本文认为，《黄庭内景经》应在《大洞真经》之先，《大洞真经》可以说是《黄庭内景经》的发展和完善。这主要基于以下理由：

1. 天人合一是上清派所企求的仙境。《黄庭经》天人合一的修炼理论及科仪方术还处于较为低级的层次，受七言韵文形式的限制，许多修

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第614页。

② 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1988年4月第1版，第351页。

炼理论和方术难以完全展开叙述,其存神的对象也只是身神,注重炼形。而《大洞真经》则从身神发展到天神,更注重炼神,思维更为开阔,叙述更为详尽,其天人合一的修炼模式相对而言也更为完善。《内景经》认为:“泥丸百节皆有神”(《至道章第七》),“六腑五藏神体精,皆在心内运天经,昼夜存之自长生。”(《心神章第八》)孙亦平教授认为:《上清大洞真经》从天人合一的思维方式出发,认为既然宇宙大天地中存在着无数的神灵,那么,人体内部的小天地也应该存在与之相对应的各种神灵,该经由此构想了形形色色的身中之神。^①《上清大洞真经》认为,学道者若能守一存真,思神诵经,佩符念咒,即可使身中各种神灵安然守护着身体的各个部位,开生门,塞死户,从而使五脏六腑安康,五官七窍清明,最终达到延生益寿,长生不死的目的。这种存思、诵经之法简单易行,又可以达到成仙的最高理想,从而在一定程度上满足了人们希望能够自我拯救的需要,因而得到了人们的喜爱。简而言之,《内景经》的天人合一思维模式较为简单,而《大洞真经》则较为具体和丰富。

2.《内景经》只注重自度式的个人修炼,而《大洞真经》已明显融汇了部分儒家思想的成分,除自度外还兼有为父母甚至七世祖祈福超升的度他色彩。对儒家的妥协也是道教在特定环境下渐趋成熟的某种表现。《中国道教史》认为:《上清大洞真经三十九章》是上清派更加重视的根本经典。按《黄庭经》的存思术,主要对象还只是人体内的身神。上清派虽然对此很重视,但认为还不够。因为修诵《黄庭》虽能调和五藏,炼制魂魄,度世不死,但还不能使七祖升化,飞腾上清。因此还需存思上界诸神。《大洞真经》实为《黄庭》存思术的发展。^②

① 孙亦平:《从〈上清大洞真经〉看上清派的特点》,载《中国道教》,1999年第2期。

② 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社1990年6月第1版,第141页。

3.或许有人依据《黄庭内景经》中出现“即授隐芝大洞经”之句,推断黄庭经之前就有了上清大洞真经。然而本文认为这种推断的理由显然是不充分的,因为在梁丘子《黄庭内景玉经注》及金刘处玄《黄庭内景玉经注》中都未提到“大洞经”即指《大洞真经》。刘处玄注曰:“真仙之授太上之经,人间阐度悟者超升。”^①只能说明“大洞经”是太上的仙经,也许这正好说明后人在《黄庭经》基础上造构《大洞真经》的原委。

4.就经名在道书中出现的时间先后来看,《黄庭经》之名始见于葛洪著作中,显然比《大洞真经》之名出现得要早。

由此可知,《大洞真经》之所以受到上清派的特别青睐,正是因为它是发展过的《黄庭经》,在各方面已经呈现出较为成熟的形态。潘一德道长指出:“《上清大洞真经》与《黄庭经》主重存思,诵经养神。《黄庭经》只重诵经存思,而《大洞真经》集存思诵经、咽液服符及微祝为一体,并且是集斋醮、合炼养、书符法的一种相互兼顾的内视内观的道术,它为人们研究早期道教上清派炼养法以及道教道派的形成,提供了最有说服力的证据。”^②田诚阳道长也指出:“上清经系的代表性经典为《上清大洞真经》,此经是《黄庭经》内炼身神思想的发展。”^③诚如李刚先生在“中国道教文化网”上介绍《上清大洞真经》条时所指出的那样:《上清大洞真经》是典型的道教上清派炼养方法,是《黄庭经》的延伸,对我们研究上清经系、上清派历史及道教练养学说都有一定的意义。

① 《道藏》第6册,第514页。

② 潘一德编:《茅山道院简史》,上海科学技术文献出版社2001年7月第1版,第44页。

③ 田诚阳:《道经知识宝典》,四川人民出版社出版1995年9月第1版,第52页。

第三节

上清之极品——《真诰》研究

《真诰》由南朝著名道士陶弘景于梁武帝天监年间(公元502—519年)编撰而成。“真”指仙真,“诰”谓自上而下的告谕。所谓“真诰”就是指道教上界的仙真对下界求仙者口授的训诰。上清派认为,晋哀帝兴宁二年(公元364年),南岳魏夫人及其他众真为通灵的杨羲降授了上清诸经,杨羲用隶书写出后,再传许谧、许翊父子。于是,三君手书的上清经诀由此而广传于江东各地。至南朝宋、齐时,道教学者顾欢将散落各地的三君手书纂集成《真迹经》。由于《真迹经》存有真伪混杂及漏失错谬之弊,于是,热心道业的陶弘景在其基础上,通过亲身的遍游和搜访,对六朝所流传的上清经典进行了谨严的条分缕析和核证诠释,终于撰成了道教史上这部鸿篇巨制——《真诰》。

一、《真诰》的体例及各篇要义

《真诰》全书模仿《庄子》内篇的结构形式,分成七篇二十卷,并以三字为题。陶弘景在《真诰叙录》中点明了之所以如此的良苦用意:

仰寻道经上清上品,事极高真之业;佛经《妙法莲花》理会一乘之致;仙书《庄子》内篇,义穷玄任之境。此三道足以包括万象,体具幽明。而并各二十卷者,当是璇玑七政,以齐八方

故也。^①

卷一至卷十六主要记述了仙真降授杨、许之诰语，卷十七至卷二十主要收集有杨、许的书疏及陶弘景本人所撰述的有关上清经源流及创始人传略等情况。无论是客观记述还是亲自撰述，陶弘景都将自己的思想融贯在有关的评点和注释当中。现将各篇的主要内容综述如下：

《运象篇》第一，四卷。陶弘景注称：“此卷并立辞表意，发咏畅旨，论冥数感对，自相俦会。”“冥数感对，自相俦会”指的是上清派所提倡的人仙之恋的隐书之道，即上清派所重视的“房中术”。上清派试图通过仙人合炼的上清之阴道，去贬斥旧天师道两性滥交的合气之术。上清派认为，只有无暇的“冥数感对，自相俦会”方可成就仙真之伟业，在当时滥用“房中”的特定背景下，这一思想也是全书所要表明的主旨，它有助于上清派的脱俗和雅化。

《甄命授》第二，四卷。陶弘景注称：“此卷并论导行学，诫厉愆怠，兼晓谕分挺，炳发祸福。”即是说，该篇载有仙君对学道、修道的有关劝诫，主要包括上清派的有关修道原理、方法及学道之九患、大忌等内容。该篇还认为，道德无形，但见道之真，亦知宿命。因为“人生有骨录，必有笃之道使之然”。同时该篇还指出了“祸福由己”的自律观。

《协昌期》第三，二卷。陶弘景注称：“此卷并修行条领，服御节度，以会用为宜，随事显法。”即是说，该篇以真人口诀秘要的形式，论说保健、修道等有关的注意事项，力图使上清派的修炼生活化，诸如导引、按摩、咽液、服药、服雾、房中、针灸、内视、远听、祈祝、应梦、居处、存二景、守玄白、拘魂制魄、守一斋戒，及避邪鬼、建冢墓等杂忌，应有尽有。同

^① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第677页。

时,该篇还兼倡儒佛道交融并行的理念。

《稽神枢》第四,四卷。陶弘景注称:“此卷并区贯山水,宣叙洞宅,测真仙位业,领理所阙。”即是说,该篇介绍了上清派祖庭茅山的山水胜境、山中修道的洞室仙馆,兼论地仙鬼官的位业职司。该篇把儒家的等级观、佛教的地狱轮回观纳入上清派的神仙体系之中,体现了上清派兼容并蓄、三教并行的和平兴教观。

《阐幽微》第五,二卷。陶弘景注称:“此卷并鬼神官府,官司氏族。明形识不灭,善恶无遗。”即是说,该篇主论北方罗酆山鬼事,及六天鬼官的位业职司,并把有影响的历史名人统统纳入道门之中。同时该篇还倡导形神不灭、祸福报应等思想,并把忠孝作为成仙的基本资质,强化上清派的道德劝诫功能。

《握真辅》第六,二卷。陶弘景注称:“此卷是三君在世自所记纂及书疏往来,非《真诰》之例。”即是说,该篇主要记录了杨、许三君的修行杂记及书信往来,包括“感梦、通神、写经、修行诸事,并录诸禁忌日及造静室法”^①。虽“非《真诰》之例”,但是陶弘景为了“宝重笔墨”,故“今并撰录,共为第六一卷”^②。

《翼真检》第七,二卷。陶弘景注称:“此卷是标明真绪,证质玄原,悉隐居所述,非《真诰》之例。”该篇为陶弘景自述,概论全书篇目要旨及编纂体例,由《真诰叙录》和《真胃世谱》两部分组成。主要阐述了《上清经》的源流、衍变及上清派创建人的谱系传略等情况。在《真诰叙录》中,陶弘景对之所以更名《真迹》为《真诰》的原委,作出了明确的交代:

① 卿希泰主编:《中国道教》(第二卷),知识出版社1994年1月第1版,第87页。

② 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第四册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第680页。

真诰者，真人口授之诰也，犹如佛经皆言佛说。而顾玄平谓为《真迹》，当言真人之手书迹也；亦可言真人之所行事迹也。若以手书为言，真人不得为隶字；若以事迹为目，则此迹不在真人尔。且书此之时，未得称真，既与义无旨，故不宜为号。^①

二、《真诰》所奉修的上道法术

《真诰》与其他道经的基本精神一样，其核心仍是为人们追求长生成仙提供理论上的诠释和方法论的指导。作为六朝上清派的重要经典，《真诰》继承发展了上清派的修道法术。钟来因先生曾在《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》一书中，对《真诰》长生不死的修炼术进行过较为详细的阐述。本文将参考前辈的研究成果，并结合自己的理解，重点论述《真诰》所奉修的存思、诵经及房中等具有上清派特点的主要仙道法术。

上清派的存思术是在天人合一原则的指导下，存思身神和身外的天神。上清派认为，二者一旦冥合不分，即可长生。《真诰》也是如此，其存思术的重点在于守真一、玄白及存服日月、五星等。“守真一”即“守真神”，它是道教的基本修炼法术，《抱朴子内篇》曾对此论述详备。《真诰》继承了《抱朴子内篇》的思想，认为坚“守真一”可以保健延年：“守真一笃者，一年使头不白，秃发更生。”^②《真诰》认为，比“守真一”更进一步的存思术是“守玄白”。其卷十三曾详细介绍了上清派“守玄白”

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第678页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第579页。

的方法、禁忌及奇特功效：

常旦旦坐卧任意，存泥丸中有黑气，存心中有白气，（存）脐中有黄气。三气俱仙如云，以覆身上，因变成火，火又绕身，身通洞彻内外。如此旦行之，至日向中乃止。于是服气百二十过，都毕。道止。如此，使人长生不死，辟却万害。所谓“知白守黑，求死不得。知黑守白，万邪消却。”尤（禁）食六畜肉及五辛之菜；当别寝静思，尤忌房室，房室即死。

此道与“守一”相似，但如为径要以减之耳。忌房室甚于“守一”。“守一”之忌，在于节之耳。初存气出如小豆，渐大，冲天三气，缠烟绕身，共同成一混沌。忽生火在三烟之内，又合景以炼一身。一身之里，五脏照彻，此亦要道也。此数人并已三百余年，正玄白之力也，并是不死之学者，未及于仙道。若欲“守玄白”者，当与其经，经也少许耳，自可兼行以除万邪、却千害。行之三十年，匿身隐形，日行五百里。^①

月、日在中国传统文化中代表着神秘莫测的阴、阳两种力量，而阴阳和合又是生命产生和维持的原动力。上清派的存服日月及五星法就可把永存的宇宙精华吸人体内，从而实现与天等寿的长生愿望。《楚辞·远游》曾载道：“餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。”这一记载表明了早在战国时代，就有冬饮北方夜半气，夏食南方日中气，春食日始欲出的赤黄气的神仙修炼方术。后来的《抱朴子内篇·遐览》也曾载有《食日月精经》的经典。由此可见，上清派存服日月星精的修炼法术源远流长。

^① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第646页。

《真诰》记载的存服日月及五星法的思想极为丰富，尤以卷九最为集中。《真诰》认为，存服日月之象是不死之上道，并对男女、昼夜所存服的对象，甚至在什么时去存服等情况，都进行了严格的规定：

东华真人服日月之象上法：男服日象，女服月象。日一不废，使人聪明朗彻，五脏生华，魂魄制炼，六府安和，长生不死之道。

东卿司命曰：先师王君昔见授《太上明堂玄真上经》，清斋休粮，存日月在口中。昼存日，夜存月，令大如环。日赤色，有紫光九芒；月黄色，有白光十芒。存咽服光芒之液，常密行之无数。若不修存之时，令日月还住面明堂中，日居左，月居右，令二景与目童合炁相通也。此道以摄运生精，理和魂神，六丁奉侍，天兵卫护，此上真道也。

太虚真人南岳赤君内法曰：以月五日夜半时，存日象在心中，日从口入也。使照一心之内，与日共光相合会。毕，当觉心暖，霞晖映验……到十五日、二十五日、二十九日，复作如上。使人开明聪察，百关鲜彻，面有玉光，体有金泽。行之十五年，太一遣宝车来迎，上登太霄。行之务欲数，不必此数日作也。

《真诰》认为，存服日月可以祛病得道而成仙。修仙并非一劳永逸之举，即使得道成真，也还应坚持存服以登仙科。

大方诸宫，青君常治处也。其上人皆天真高仙、太极公卿诸司命所在也。有服日月芒法，虽已得道为真，犹故服之。直存心中有象太如钱，在心中，赤色。又存日有九芒，从心中上出喉至齿间，而芒回还胃中，如此良久，临日存见心、胃中分明，乃吐气、嗽液三十九过止。一日三为之，行之一年，疾病

除,五年身有光彩,十八年必得道。

钟来因先生认为,《真诰》的存五星法是其存服日月法的变种,五星的具体名称为:东方岁星,南方荧惑星,西方太白星,北方辰星,中央镇星。^①《真诰》卷九也有相关的记载:

五星图布常向南也,以太白位在西,岁星位在东,案而施之。所以尔者,五星隐伏,纵横无常,不如北斗,列象恒在,故一以定位于五方,不得随星之所在也。

《真诰》还记载了存五星的具体方法为:

存五星当谨按八素,以王星为始,存以生气时。若不王星先出者,故宜不先存王也。至于视星,入室任意耳。唯以勤感为上耳,亦不必须都见星,然后速通也。视之亦审耳。清灵君告存思要法,当觉目睹五星于方面,并乘芒而下行我,然后依王星下而存王星,但吞咽一芒,毕,又当镇星下,又存镇星,良久,总五星各一芒,使俱入口而咽之。如镇星,星过数也。若顿存五星,自当依常法,不心存对星下也。

《真诰》除以上所言之存思法以外,还有内视脏腑、存守洞房等上清功法,其存思脏腑完全是对《黄庭内景经》存思法的继承。而存守洞房是《真诰》的新产品,陶弘景在《登真隐诀》中论述详备。所谓“洞房”就是指位于脑中的洞房宫。《真诰》认为,意守洞房宫,目击洞房,则可成仙也。

《真诰》诵经法强调诵读上清派所信奉的真经,该书多处记载了上清道士诵读《黄庭经》的情景。不过,《真诰》最重视诵读的上清经典还

① 钟来因:《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》,文汇出版社1992年6月第1版,第143页。

是《大洞真经》。

大洞之道，至精至妙，是无英守素真人之经。其读之者，无不乘云驾龙。（卷五）

若得金沟神丹，不须其他术也，立变仙矣。若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万过毕，便仙也。（卷五）

《大洞真经》，读之万过便仙。此仙道之至经也。（卷五）

除存思、诵经外，《真诰》尤重房中术的修炼。上清派创始人都具有较高的文化修养，他们对旧天师道纵情恣欲、伤风败俗的男女合气之术，表现出极端的不屑和鄙夷。为了满足文人雅士浪漫高雅而又兼益长生的生理及心理需求，《真诰》在批判旧天师道黄赤之道的同时，提出了自家的隐书之道。

首先，清虚真人在《真诰》卷二中指出：黄赤混气只不过是“张陵受教施化为种子之一术耳，非真人之事也”。“深明黄赤之致”的紫薇夫人则斥责天师道的“鬼道”经书乃“生造乱真，共作巧末，趣径下书，皆流尸浊文，淫僻之字，舍本效假，是器秽死迹耳！”（卷一）她还通过譬喻的手法指出黄赤的极大危害：

顷者，末学互相扰竞，多用混成及黄书赤界之法……亦非仙家之盛事也。呜呼，危哉！此虽相生之术，俱度之法，然有似骋冰车而涉乎炎州，泛火舟以浪于溺津矣！自非真正，也失者万万。或违戾天文，潜害嫉妒，灵根郁塞，否泰用隔，犯誓愆明，得罪三官，或构怨连祸，王师伤败；或坑降杀服，流血膏野；或马力以竭，而求之不已，若遂深入北塞而不御者，亦必绝命于匈奴之刀钗乎！将身死于外而家诛于内也！可不慎哉！可不慎哉！（卷六）

《真诰》还记载了早年炼过黄赤，后来改炼上真之道的裴君，通过亲身经

历之比较来揭露黄赤的祸害：

夫真者，都无情欲之感，男女之想也。若丹白存于胸中，则真感不应，灵女、上尊不降矣！纵有得者，不过在于主者耳。阴气之接，永不可以修至道也。吾昔常恨此，赖改之速耳。所以真道不可对求，要言不可偶听也。有匹则不真，外并则真假。真假之迹，断可见也。^①

魏晋以来，由于房中泛滥，道风颓废，牙凋面皱，耳不聪、目不明等毛病严重困扰着世人，甚至修道之士也在所难免，然而“求道要先令目清耳聪为事主也，且耳目是寻真之梯级，综灵之门户，得失系之而立，存亡须之而办也”（卷九）。云林王夫人也指出：“仙真之道，以耳目为主，淫色则目暗，广忧则耳闭。此二病从中来而外奔也。非复有他矣。今令人聪明，益易耳，但不为之者行之难。欲得上透彻映，旁观鬼神，当洗心绝念，放弃流淫。”（卷九）东海小童口诀甚至警告道：道士求仙，勿与女子交。一交而倾一年之药力，若无所服而行房，内减算三十年。（卷十）裴君也多次指出：“道士耳重者，行黄赤气失节度也，不可不慎！”（卷九）若能行上清上真之道，“纵令牙凋面皱，顶生素华者，我道能变之为婴孩，在须臾之间耳！”^②

其次，《真诰》通过渲染神人之恋来谕示上清派房中观乃真道不邪。《真诰》开篇通过愕绿华与羊权神人恋的故事，开启上清派神人合炼之道。书中通过安妃与杨羲、云林夫人与许谧等神人之恋，阐释了上清派隐书之道的高雅与圣洁。神人合炼是上清派最高层次的隐书之道，紫

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第602页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第615页。

微夫人认为：“夫黄书赤界……实得生之下术也……非上道也。夫真人之偶景者，所贵存乎匹偶，相爱在于二景。虽名之为夫妇，不行夫妇之迹也，是用虚名以示视听耳。”（卷二）神人合炼是为了求得比金丹还要贵重的飞腾之药——玉醴金浆，交梨火枣。

再次，上清派的房中观强调男女双修双成，这与天师道“采阴补阳”、“择鼎铸剑”的重男轻女修炼观截然不同。上清派的房中术提倡男女双修，女方是自愿参加，且较为主动。男女交合以谐和、双仙为终的。对男子淫佚失位、吝鄙内滞及石性不回等房中观进行了抨击。许长史在卷三自陈道：“淫吝所以丧基，鄙滞所以伐德，虽卢医之贡针艾，扁鹊之献药石，无以喻也。”紫微夫人认为，上清派的房中是高雅纯洁，乃“尘滓非所闻”。诚如其在卷一中所言：“愿为山泽结，刚柔顺以和。相携双清内，上真道不邪。”上清派房中观主张男女平等参与、平等分享修炼的正果。“当相与结驷玉虚，偶行此玄。同掇绛实于玉圃，并采丹华于阊园，分饮于紫川之水，齐濯于碧河之滨……逍遥上清，俱朝三元……齐首偶观，携带交裙，不亦乐乎！不亦得志乎！”^①正因为上清派的房中观是公平、公正，甚或是公开的，所以魏夫人认为上清的房中乃“携真之善事也”，“不必苛循世中之弊，秽而行淫浊之下迹矣。”“得而无伤绝之虑耳，千神于是可使试观。”（卷二）

最后，《真诰》的房中观是对《抱朴子内篇》思想的继承。葛洪在《抱朴子内篇·释滞》中曾指出其房中思想为：阴阳不交，多病不寿；任情肆意，又损年命；唯有得其节宣之和，可以不损。为此，《真诰》奉行“乐而有节”的房中观，并对房中交接制定了某些规定。如《真诰》卷九根据当

^① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第573页。

时之人的体质及天道规律,对行房时间给予了明确的规定:

受洞诀施行太丹隐书,存三元洞房者,常月月朝太素三元君,以正月九日、二月八日、三月七日、四月六日、五月五日、六月四日、七月三日、八月二日、九月一日、十月十日、十一月十一日、十二月十二日夜,于寝静之室,北向,六再拜讫。

这一规定与陶弘景在《养性延命录》卷下中所言,基本一致:“凡养生要在于爱精,若能一月再施精,一岁二十四气施精,皆得寿百二十岁。若加药饵,则可长生。”^①

由此可知,《真诰》是要用上清派乐而有节、高雅圣洁的隐书之道去改造魏晋以来所流行的原天师道糜烂的房中术,力求从教化的角度把它纳入时代文明的轨道上来。诚如钟来因先生所言:“《真诰》的房中观是中国道教中理性色彩最强的,是中华文明史上值得歌颂的一章。《真诰》开启了男女双修双成的先河,为后世的内丹派开辟了新路。虽然其中仍有迷信的成分,但剥去这些迷信的外壳,我们仍然可以发现其中的理性的内核。从这一角度看,我们决不能低估《真诰》的历史价值。”^②

必须交代的是,《真诰》除以上所云存思、诵经及房中等主要仙道法术外,还总结了一些按摩、针灸、炼气及起居卫生等具有很高价值的保健功法,由于它们在上清派的修炼法术中不具有典型性,故略而不论。

三、《真诰》的后世影响

陶弘景本人十分推崇《真诰》,并对其自诩极高,认为《真诰》乃“道

^① 《道藏》第18册,第484页。

^② 钟来因:《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》,文汇出版社1992年6月第1版,第126页。

经上清上品，事极高真之业”。在佛教盛行且主要统治者崇佛日益的时代，陶弘景为了化解佛道的长期紧张关系，巧妙地借用《真诰》美化佛教，倡导三教并行观，以此赢得统治者对道教的宽容。在《真诰叙录》中，陶弘景视《真诰》等美于佛教的《妙法莲华经》及道家《庄子》内篇，认为它们是世间“包括万象”、“体具幽明”的三大奇典。^①

然而，《真诰》兼容并蓄，三教并行的思想是通过上真诰谕的形式发布出来的，其中还广泛地使用了博喻隐比等修辞手法来暗示道教某些不便明说的道理，因而在历史上，研究者也对《真诰》这一“以退为进”的良苦用心产生了一些误会。《朱子语录》曾断言：《真诰·甄命篇》却是窃佛家《四十二章经》为之；至如地狱、托生妄诞之说，皆是窃佛教中至鄙至陋者为之。朱子因此而讥笑道：自家有个大宝珠被他窃去了，却不照管，亦都不知，却去他墙根壁角窃得个破瓶破罐用，此甚好笑！然而，对《真诰》误读最为严重的应该是现代大学者胡适先生。在《陶弘景的〈真诰〉考》一文中，他非常武断地认为：“这书里的材料，自从开卷记仙女嫫绿华事以下，自然全是鬼话。”用最谨严的方法来说鬼话，其著作动机即有诈欺性质，此书的编撰者确是难逃有意作伪的罪名。“《真诰》全书多是半通半不通的鬼话，很少可读的部分。但其中第二篇（《甄命授》）的第二卷……十几条全是抄袭《四十二章经》的。四十二章之中，有二十章整个儿地被偷到《真诰》里来了！”胡适由此株连整部《道藏》，并草率地得出非常可怕的结论：“其实整部《道藏》本来就是完全贼赃，偷这二十短章又何足惊怪！”在胡适等人的误批下，《真诰》慧光顿隐而渐为世人所淡忘。

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第677页。

随着对道教研究的不断深入,现代学者重新发现《真诰》的价值,日本甚至出现了专门研究《真诰》的学术团体。钟来因先生认为,《真诰》主要是要用上清派的隐书之道,去纠偏旧天师道糜烂的黄赤之道。“这对六朝官僚人士,是一声棒喝,一盆冷水,一帖清醒剂。在那如痴如醉迷恋房中黄赤,甚至永无止境追求声色之乐的时代,《真诰》借裴清灵(真人)之口,根本否定黄赤成仙之说,当然很有意义。”^①与上清派专门论述修炼原则的《黄庭内景经》及《大洞真经》相比,《真诰》的内容更为丰富,它既载有仙真降授之真诀,冥数之祸福,又记录了保健、房中、药物、导引、按摩等修道之法术,同时还记述了道教的名山洞府、真仙的位业职司等常识。全书广征博引,儒佛兼收并蓄,是研究上清派历史、上清经源流及整个六朝道教的重要文献,素有六朝上清派集大成之美誉。《中华道教大辞典》曾对其赞誉有加,认为:“全书征引宏富,内容涉及道教神仙信仰、历史人物、教义经典及存神养生之众多方术,是有关早期上清派教义及历史之集大成著作。后世道教深受其影响,历代道书多引用此书。”^②

① 钟来因:《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》,文汇出版社1992年6月第1版,第115页。

② 胡孚琛主编:《中华道教大辞典》,中国社会科学出版社1995年8月版,第249页。

第4章

教义内容的理论化

以文人信奉者为主体的六朝上清派对道教修炼等感性层面的规范化以及教理等理性层面的理论化,本能地具有某种必然性的要求。从六朝上清派所造构的大量经典中可以清楚地看出,上清派在继承道教基本文化精神的同时,始终注意吸收魏晋玄学及儒佛的理论范畴和思维模式等内容,以期增强其信仰理论、修炼方术以及神仙世界的理性化程度。六朝上清派所建构的理论体系主要包括其教理体系、判教系统、经箓源流及神仙谱系等,它基本上“代表当时的人在心灵上所能达到和掌握的关于完美境界的最高理想”^①。

^① 麦克斯·缪勒:《宗教学导论》,陈观胜、李培荣译,上海人民出版社1989年版,第129页。

| 第一节 |

归本于道的教理体系

宗教信仰内容的理论化称为教理。道教的教理是建立在“道”论基础上的道教信仰理论体系，即道教信仰者所建构的基本哲学观念和思维模式。“在中国传统哲学中，有一种不言而喻的价值观定式，即崇尚本根、本原，而鄙薄迹象，认为迹象浮浅，变幻莫测，所以要找出为万化之原而自身却寂然不动的本根。”^①这一“本根”在中国传统哲学中指的就是“道”。中国传统哲学所追求的“绝对真理”就是在“道”的旗帜下体悟某种“人生境界”，由于“道”远通于天，近达于人，是天人关系的终极所在，所以，这种完美的人生境界就是主体与客体的完全融合，即获得“天人合一”式的终极关怀。又由于这种合道的境界既不是感性所能认知的，也不是理性所能理解的，所以它基本上靠直觉去体悟，其中浸透着意识的信仰潜能。《道德经·四十七章》中的“不出户，知天下。不窥牖，见天道”，就是典型的依靠直觉体悟来把握终极的一种认知方式。由此可知，中国传统哲学的骨子里深埋着浓浓的宗教情结，而道教又将其发展到了极致。道教上清派的教理体系就是对传统道教哲学观念和思维模式的继承和发展，主要包括道生万物的宇宙观、心道同体的道性论、心无挂碍的重玄学以及生道合一的生命观等基本内容。

^① 卢国龙：《道教哲学》，华夏出版社1997年10月第1版，第277页。

一、道生万物的宇宙观

道教是以“道”立教的宗教，“道”自然是道教上清派根本而又神圣的信仰。“道”本是道家对万物本源的最高抽象，具有衍生万物、无始无终、超言绝象，先于一切事物存在而又存在于一切事物之中，无处不在而又超越一切具体的事物，化生万物而又自然无为等神妙功能。“道”既顺应人性而又和合人情，“道”的这种本源性、超越性和永恒性以及“道”的内涵的复杂性与模糊性，为日后道教对它的推演和发挥留下了广阔的余地，而“道”的自然性又为道教各种道术的修炼奠定了基本思路。”^①在道教看来，“道”已和宗教的神灵非常接近，是一个绝对的终极，其背后自然蕴含着一种令人敬畏的神秘力量。《坐忘论·得道》云：“夫道者，神异之物，灵而有性，虚而无象，随迎莫测，影响莫求，不知所以然而然。通生无匮，谓之道。”^②徐小跃教授也曾指出：“‘道’在道教徒眼里，被规定为一种似神灵的存在，从而具有宗教的性质。”“‘道’作为道教理论的最根本的范畴，不但为成熟时期的道教所遵从，而且，自道教教理建立的那一时起，‘道’就被奉为一切的本原和最高存在。”^③

六朝上清派继承道教传统的“道本”观，认为“道”深奥莫测，为万物之本原。《真诰》卷五载“道授”云：“道者混然，是生元炁。元炁成，然后有太极。太极则天地之父母，道之奥也。”陶弘景认为此为道家旧书之

① 洪修平：《老子、老子之道与道教的发展》，载《南京大学学报》（哲学·人文·社会科学）1997年第4期。

② 《道藏》第22册，第896页。

③ 徐小跃：《老庄思想是道教的理论基础》，载《南京大学学报》（哲学·人文·社会科学）1997年第4期。

言,而其“事旨悉与真经相符”,因此它可以代表上清派的宇宙观。此“道授”的思想其实是对《道德经·四十二章》“道生一,一生二,二生三,三生万物”的宇宙生成模式的进一步诠释。在上清派看来,道乃浑然未分的混沌体,是曰“一”,或曰“元炁”,一或元炁都是万物成形的始基。作为万物基因的元炁又蕴含着阴阳两种相互作用的内力,是曰“一生二”或曰“太极”。“太极”指宇宙衍生的总根源,太极之道表明万物都是由天地父母之交合而得以产生。诚如陶弘景在《茅山长沙馆碑》中所云:“夫万象森罗,不离两仪之育。”^①“道”是最根本、最真实的存在,万物只不过是道的幻影或化生,万物的存在及真正价值都在于归本于道,只有与道合方可成其真。“道”既是万物的起点,又是万物的终极归宿。所以“道授”云:“故道有大归,是为素真。故非道无以成真,非真无以成道,道不成,其素安可见乎?是以为大归也。”“得道”是成就万物的基本条件,而“同于道”又是秉“道”而生之万物的内在要求,所以,“合于至道”即人体自然与道炁合,也就自然成为道教所追求的一种最高境界。故“道授”云:“见而谓之妙,成而谓之道,用而谓之性。性与道之体,体好至道,道使之然也。”陶弘景对此总结道:“此说人体自然与道炁合,所以天命谓性,率性谓道,修道谓教。今以道教,使性成真,则同于道矣。”^②

陶弘景直接运用《中庸》语句来阐释天道和人性的一致性,认为人体本能地具有合于道炁的内在要求,人只要按其本性自然而行事,即可“成真”而“同于道矣”。上清派力图融会儒道,借用儒家的力量为道教

① 《道藏》第23册,第651页。

② 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第四册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第592页。

上清派的天道观注入更多的社会教化功能。牟钟鉴先生曾高度评价道：上清派“试图从性命之学上融合儒道两家，虽说不够系统、成熟，但这种努力在当时为之者不多，颇具开创性”^①。

由此可知，上清派的宇宙观完全是对道教传统宇宙观“道生万物”、“道本自然”及“求真合道”等思想的进一步阐释。它主要是为其得道成仙的终极理想提供根本性的依据和宏观性的指导，其最终的落脚点还是人。六朝上清派的天道观无非是要为其人生的终极追求打开方便之门，为人的生命找到一块理想的安顿之地。其人人都可修道成真的思想开启了中国道教史上具有深远影响的“道性论”大探讨。

二、心道同体的道性论^②

“所谓道性，就是指道的一种潜在规定性，是众生禀赋于道或与道同一的不变之性，为其能修道而得道的根本依据或可能性。”^③“道性”是就众生与道的关联而言，是从众生悟道、得道之根源以及“失道”的原因来认识众生与道的内在关系。道教宇宙观认为，万物都是禀道而生，所以道不离物，物不离道，道是万物皆有的属性。《庄子·知北游》在记述了庄子回答东郭子“道之所在”之问时，就曾指出道“无所不在”的深刻道理。道尽管贵为天下母，但它却不分贵贱地遍在万物之中。在此基础上，道教认为：众生本具道性，但道性在众生心中的隐显却各各有别，众生若能修心复性即能得道而长生。

① 牟钟鉴：《论陶弘景的道教思想》，载《世界宗教研究》1988年第1期。

② 本节部分内容已被整理成文稿“道教道性论浅议”，发表在《中国道教》，2005年第3期。

③ 任继愈主编：《中国道教史》上卷，中国社会科学出版社2001年9月第1版，第269页。

上文陶弘景为《真诰》卷五《甄命授》第一中裴君“道授”所作的注释,已初显上清派乃至中国道教道性论之端倪。王宗昱先生指出:

这段话虽然是用《中庸》语句作阐释,然而却庶几乎近于道性之论。这里说的天命就是指“人体自然,与道炁合”,也就是人所有的道性。这个道性是隐而未显的。通过修道成为“真”人,就是性的显发的结果……陶弘景由道生万物的原则出发,借助《中庸》的人性论,把道性说成是人人具备的成道基础。因此,尽管许杨诸人传下的这段裴君旧说并没有明确表达道性议论,但是陶弘景的这一解释使它成了道性论的著名论断。^①

在随后的阐释中,王宗昱先生还进一步地指出:“道性教义真正的形成过程是由陶弘景开始的。”^②也就是说,中国道教史上隋唐时期关于道性论大探讨的始作俑者是六朝上清派。

最能反映六朝上清派道性论思想并被后世广为发挥的材料,就是陶弘景所撰的《登真隐诀》中现已佚失的一段文字,该佚文幸好为《上清经秘诀》的最后一段所引用:

《登真隐诀》云:所论一理者,即是一切众生身中清净道性。道性者,不有不无,真性常在,所以通之为道。道者,有而无形,形而有情,变化不测,通于群生,在人之身为神明,所以为心也。所以教人修心即修道也,教人修道即修心也。道不可见,因生以明之;生不可常,用道以守之。生亡则道废,合道

① 王宗昱:《〈道教义枢〉研究》,上海文化出版社2001年1月第1版,第250页。

② 王宗昱:《〈道教义枢〉研究》,上海文化出版社2001年1月第1版,第256页。

则长生也。^①

此段文义即是说：道性恒常不灭，是有无的统一体。一切众生本具清静道性，由于后天的习染而使道心渐蒙垢蔽。又由于非有非无的道是通过生命来体现自身存在的，而生命又是依靠道来守护的，所以修道之人应修心显性，修性复命，合道而长生。该段文字还曾被撰于隋唐之际的《太上老君内观经》所直接挪用，并成为该经修习的宗旨。王卡先生曾经评价道：

这段话阐明了道体与人体、道性与人性、修道与修心如一如二的不二的辩证关系，明确提出了道教的修炼，应从神仙道教的技术修炼（思神），转向重玄之道的心性修炼（内观）的论点……从道体虚寂清静的本质来看，道性是无；从道能应感万物的功能来看，道性是有。道体无形而有用，非物而能应物；道遍在一切，故一切众生皆含道性。道性与万物众生之性非一非异，是一亦是二。正因为道与众生既相同又有不同，所以众生应该修道，并且能够修道而得道。^②

上清派道性论的重要意义在于，它根本上解除了人们“修道”是否会“成真”的后顾之忧，承诺人人都有或隐或显的道性，道性“不有不无”，与心同体，修之即得。尤其重要的是，上清派道性论将过去烦琐的修道程式化约为“修心即修道，修道即修心”的简洁明快的修炼形式。只要去除本心的后天习染，呈现本来真性即可得道成真。同时，上清派道性论还扭转了道教长期以来仅仅追求肉体长生成仙的修道理念，把修道的重心转向内在的心性修炼，认为明心见性即可成真的新型解脱

① 《道藏》第32册，第732页。

② 王卡：《读〈上清经秘诀〉所见》，载《中国道教》1999年03期。

论。这种以心道同体、修道即修心、系修行和解脱于一心的道性论思想,引发了道教内丹心性学的迅猛发展,并逐渐成为后世道教的主流意识。《中国道教科学技术史》认为:“如果没有‘心性论’哲学作为理论基础,则道教的内丹修炼学说将很难在宋金以后获得迅猛发展并迅速主导道教发展之方向。”^①

总而言之,六朝上清派首倡的道性论使得道教原有的修行和解脱理念焕然一新。其修行方式已由昔日繁杂的烧铅炼汞简化为“明心见性”的内丹修炼,其解脱方式也由过去肉体不死的长生成仙调整为内在的精神超越。道性论极大地推进了道教的学理化进程,使得道教由外在的形体修炼逐渐转向内在的心性炼养,从而拓宽了道教理论建设和修行实践的发展空间。道性论为道教形成完整而又圆融的本体论、修行论、解脱论等理论体系奠定了坚实的理论基础,给道教注入了难以想象的内在活力。同时,道教心性论的启动和发展,还使得儒释道三教寻找到了新的交会点,从而有助于三教逐渐消解以往所存在的隔膜,真正走上相资为用的融会之路。

三、心无挂碍的重玄学^②

道性论的提出使得道教所探讨的理论问题已由初期的宇宙本体论进而转向了心性本体论,从而使得道教的修行、解脱系于一心之上,实现内在的超越及精神上的彻底解脱成为道教修炼的新道果。在道教看来,这一道果必须依靠玄之又玄的重玄之道方可证得。因为唯有利用

① 姜生、汤伟侠主编:《中国道教科学技术史·汉魏两晋卷》,科学出版社2002年4月第1版,第51页。

② 本节部分内容已被整理成文稿“南北朝道教重玄学初探”,发表在《中国道教》,2006年第4期。

重玄学否定之否定的利剑方可破除心执妄滞，使心无挂碍，而直契真道。重玄学的理趣主要在于既不能执著于有，又不能执著于无，最后连不执著有无这一念头也不能有，从而使人的思维进入一种无所滞着的至道境界。在《道德经义疏》中，成玄英曾把重玄学发挥为：“有欲之人，唯滞于有；无欲之士，又滞于无。故说一玄，以遣双执。又恐行者滞于此玄，今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞，此则遣之又遣，故曰玄之又玄。”^①重玄学超越玄学执著有无的对立，以重玄的思维方式来诠释道体的非有非无，玄妙圆化之空性，从而彻底地消解了玄学对道体、有无等外境的纷争与执著。

在六朝上清派的教理体系中，“重玄”思想尚处于刚刚起步的初始阶段，尚未完全超越魏晋玄学的窠臼。《真诰》卷十三对喜好玄谈的张玄冥有这样一段记载：

此人善能论空无，乃谈士，常执“本无”理。云：“无者大有之宅，小有所以生焉。积小有以养小无，见大有以本大无。有有亦无无焉，无无亦有有焉。所以我目都不见物，物亦不见无。寄有以成无，寄无以得无。于是无则无宅也，太空也宅无矣。我未生时，天下皆无无也。”其所论，端据如此，桐柏诸灵也不能折也。^②

陶弘景对此评价道：“此论空无之理，乃殊得无宗。而玄玄固难可曲核矣。”即是说，玄冥之玄谈，绕来绕去地谈有说无，给人“玄玄固难可曲核”的感觉，但其宗旨仍是以无为本。

① 《道藏》第13册，第361页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第645页。

“以无为本”仍然是对“无”的执滞。上清派认为：万物现象虽千差万别，但终极之道是没有分别的。《真诰》卷三记有太虚南岳真人歌云：“无待太无中，有待太有际。大小同一波，远近齐一会。”^①其宗旨是说：既然外在的差别已经完全泯灭了，内在的心性就不必要对外境妄加分别，而应保持心体自然。即如陶弘景在《华阳颂》诗中所云：“宅无乃生有，在有则还空。灵构不待匠，虚形自成功。”^②这种“不待匠”、“自成功”就是要反对一切形式的人为，认为自足适性才是道成的表现。

六朝上清派的重玄之境不仅是心性的自然清静，而且还要达到本心的无所挂碍，即毕竟空。《周氏冥通记》卷四中载有周子良梦闻张玄宾所畅谈本无之论：“夫有中之无，未若无中之无。空无之理，难可思议。”陶弘景借用佛教中观般若学将其阐释为：“有中之无，自性空也；无中之无，毕竟空也。”^③此“自性空”、“毕竟空”的二空论已初步具有重玄学双重遣滞，遣之又遣，以致无遣的重玄学之意趣。“毕竟空”乃是真心的本始状态，它不仅是修道的一种功夫，而且更是一种超越的精神境界，“毕竟空”才是心与道合的真实体现。

由此可知，重玄学不是一种从现象逐渐认识本质的方法，而是通过“心悟”去直探本质。由于外境毕竟空，所以，心之道体也必然空无所有。若悟此理，修道之人便心弊全除而获得彻底的解放。重玄学其实就是道教慧解脱的一种理论形式，它是要通过层层破剥式的否定之否定来排解众生的执滞，从而使其明心见性，契符虚通之妙道。重玄学的理论精

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第582页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第647页。

③ 《道藏》第5册，第538页。

髓其实就是要通过其特有思维方式,遣境忘心,外内俱遣,实现“外无所欲之境”、“内无能欲之心”,以至即心而无心的妙境,从而使得修道之人心无挂碍,心境两忘,进入一种空灵静寂、独与天地精神往来的一种超然境界。这种境界“不只是一份心灵的自由,而同时也是一种宗教的寄托,因为它既超越了尘俗生活的种种计较与烦恼,也超越了生死、寿夭的磨难与牵绊。于是精神有了永恒的依托,灵魂有了最终的安顿”^①。

四、生道合一的生命观

六朝上清派的生命观是秉承道教“道生万物”的宇宙观而形成的,其主要内容是以“生道合一”将道教生命观的基本原理、修炼法则及终极旨趣有机地统一起来。道教生命观认为所有生命都是禀道受气的产物,道中有物,物中有道,道物一体;万物之中,人命最贵;生道合一是生命永存的唯一方式。《老子想尔注》曾指出:“生者,道之别体也。”人生最有意义的事就是“归志于道,唯愿长生”^②。深受上清派道性论影响的《太上老君内观经》认为:“天地构精,阴阳布化,万物以生;承其宿业,分灵道一,父母和合,人受其生。”^③在道教的生命观看来,“生”源于道,是“道”的体现;生道一体,密不可分,相得益彰;“遵道”就必然会“贵生”。正因为如此,陶弘景在《真诰》和《养性延命录》中分别指出:“人体自然,与道气合。”^④“夫禀气含灵,唯人为贵。人所贵者,盖贵为生。”^⑤

① 若水:《〈庄子〉与道教重玄学》,载《中国道教》2001年第6期。

② 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社1991年版,第33页。

③ 《道藏》第11册,第396页。

④ 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第四册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第592页。

⑤ 《道藏》第18册,第474页。

六朝上清派的道性论是其生命观的基础,所以陶弘景在《登真隐诀》中用来阐释道性论的材料,也是其生道合一生命观的极好佐证:

《登真隐诀》云:所论一理者,即是一切众生身中清净道性。道性者,不有不无,真性常在,所以通之为道。道者,有而无,形而有情,变化不测,通于群生,在人之身为神明,所以为心也。所以教人修心即修道也,教人修道即修心也。道不可见,因生以明之;生不可常,用道以守之。生亡则道废,合道则长生也。^①

从生命生成的基本原理来看,一切众生都是禀道而生,众生心中本具清净道性,生道原为一体。由于道是绝对的终极,是有无的统一,所以道变化难识,其存在的方式及功用都是通过万物的生机而彰显的,生道具有俱荣俱损的互动性。人禀道受生后,由于认识不到“道”的这一属性,并不断习染心识使道心渐蒙尘垢而不显,从而导致生道的暂离,生命也随之变得短暂而脆弱,因此,修道之士应勤修心性,明心见道,以道守生,使生道重新合一。诚如上清派经典《养性延命录》所云:“一体之盈虚消息,皆通于天地,应于万类。和之于始,和之于终,静神灭想,生之道也。”养生之人应修复人、道及生之间的异化关系:“人常失道,非道失人;人常去生,非生去人。故养生者,慎勿失道;为道者,慎勿失生。使道与生相守,生与道相保。”^②“道与生相守,生与道相保”的生道合一是成道得解脱的最高境界。由此可知,上清派的生命观是以“生道合一”而形成的完整有机体,并对后世道教生命科学的发展产生了积极的影响。

① 《道藏》第32册,第732页。

② 《道藏》第18册,第475页。

约出于隋唐之际的《太上老君内观经》就是以上清派生道合一的生命观作为“核心命题”^①，并对其进行进一步阐发而显名于世的。例如该经指出：

气来入身谓之生，神去于身谓之死，所以通生谓之道。道者，有而无形，无而有情，变化不测，通神群生。在人之身，则为神明，所谓心也。所以教人修道，则修心也。教人修心，则修道也。道不可见，因生而明之。生不可常，用道以守之。若生亡则道废，道废则生亡。生道合一，则长生不死，羽化神仙。人不能长保者，以其不能内观于心故也。内观不遗，生道长存。

人以难伏，唯在于心，心若清净，则万祸不生。所以流浪生死，沉沦恶道，皆由心也。

道以心得，心以道明。心明则道降，道降则心通。

人能常清净其心，则道自来居，道自来居则神明存身，神明存身则生不亡也。

道无生死，而形有生死。所以言生死者，属形不属道也。形所以生者，由得其道也。形所以死者，由失其道也。人能存生守道，则长存不亡也。^②

总而言之，六朝上清派生道合一的生命观，为人们修心养性、珍惜生命提供了强有力的理论指导。人的生命最为珍贵，人生最有价值和最意义的事莫过于长生久视，得道成仙，使有限的生命与无限的大道合一。“生道合一”既是道教完美人生的具体体现，也是其人生理想中的

① 卢国龙：《道教哲学》，华夏出版社1997年10月第1版，第282页。

② 《道藏》第11册，第396—398页。

最高境界。多故的六朝社会使得生命的意义普遍趋于淡漠,生命与环境日趋紧张。在这种情况下,上清派的生命观不仅具有终极关怀的理论意义,而且还有着非常重要的现实意义。

第二节

三洞四辅的判教系统

《道藏》收录的经典可谓汗牛充栋,然而其组织结构却井井有条,究其原因,《道藏》是按照一定的判教系统来编排如此众多道经的。具体而言,《道藏》始终沿袭着六朝上清派第七代宗师陆修静首创的三洞、四辅、十二类的判教体例来进行道经编纂的。所谓“判教”就是指该宗派将以往的大量经论及其他各派的学说按照本宗的标准,进行综合而又系统的理论评述。六朝上清派借鉴佛门教相判释的创意在道教史上最早建立了系统的判教理论体系。六朝期间,佛道两种文化在相互交融的过程中时常发生激烈的碰撞,而碰撞往往又会导致双赢的结局。就佛道之争而言,它推动了义理肤浅的道教理论化和外来佛教中国化的不断发展。道教的道性论、重玄学及判教等理论体系的建立,其实都是在遭受佛教攻讦下不自觉地进行理论创新的产物。

一、系统判教创建前的理论准备

陈国符先生认为:“道书自东汉以来,陆续出世,后人视其渊源(及传授),分为七部,编成《道藏》。其最要者为《三洞经》,次则《四辅经》

……东晋葛洪撰《抱朴子》，尚未有三洞之称。至刘宋陆修静总括三洞，《三洞经》之名，实昉于此。”^①卢国龙先生认为：“这个说法为多数学者所接受，但现在看来，此说应略予修正，即以‘三洞’总括上清、灵宝、三皇三派的经书始于陆修静，但三洞经之名出现在陆修静之前。”其证据是：“早于陆修静的《洞渊神咒经》频称三洞经书。”^②丁培仁先生也认为：“‘三洞’即洞真、洞玄、洞神。其说在东晋时已经萌芽，南朝宋道士陆修静总其成，于泰始七年（公元471年）撰成《三洞经书目》，正式作为道书分类法。”^③在其他著述中，丁先生还曾明确指出：“在刘宋著名道士陆修静之前，‘三洞’说就已经存在，他在《灵宝经目序》自称‘三洞弟子’表明了这一点。”^④

除“三洞”名称早于陆修静之前外，将道书分品化级的现象也在陆修静建立系统的经教判释之前早就出现了，它们实际上为陆修静系统判教作了理论上的准备。最早对道书进行品目分类的是成书于东汉，且被称为原始道教之绝唱的《太平经》，该经的《甲部》曾云：

书有三等：一曰神道书，二曰核事文，三曰浮华记。神道书者，精一不离，实守本根，与阴阳合，与神同门。核事文者，核事异同，疑误不失。浮华记者，离本已远，错乱不可常用，时时可记，故名浮华记也。^⑤

《太平经》用“神道书、核事文、浮华记”将道书分为等级鲜明的三品。神道书乃妙若神明，是修道者须臾不能背离的上品道书，即是指《太平经》

① 陈国符：《道藏源流考》（上），中华书局出版1963年12月第1版，第1页。

② 卢国龙：《中国重玄学》，人民中国出版社1993年8月第1版，第40页。

③ 卿希泰主编：《中国道教》（第二卷），知识出版社1994年1月第1版，第12页。

④ 丁培仁：《道教典籍百问》，今日中国出版社1996年9月第1版，第184页。

⑤ 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年2月第1版，第9页。

中以阴阳五行为核心,守本法天的天理。核事文乃是用来区分良莠、检校得失的中品法文,即是指《太平经》中兴国安邦之道术。浮华记实乃《太平经》将其他道书斥为“荒诞不经”的一种贬称,自然属于下品。由此可知,《太平经》是道教史上最早表现出判教意识的经典。

陆修静之前的“三洞”所指代的内涵不尽相同,但三洞之间却都有着明显的级差。丁培仁先生认为:“起初有的道书所讲的‘三洞’是指洞天、洞地、洞渊,这无疑是继承了张陵一系早期道教的天地水三官三元思想。”^①而成书于晋代的《三皇经》却视“三洞”为天皇、地皇、人皇三尊神。三洞尊神又被称为天宝君、灵宝君、神宝君,他们分别各自传授大洞、洞玄、洞神三洞宝经。“三洞宝经”又名天皇文、地皇文、人皇文。《无上秘要》卷六引《三皇经》云:

三皇者,则三洞之尊神,大有之祖气也。天宝君者,是大洞太元、玉玄之首元。灵宝君者,是洞玄太素、混成之始元。神宝君者,是洞神浩灵、太虚之妙气。故三元凝变,号曰三洞。气动高虚,在于大罗之分。故大洞处于玉清之上,洞玄则在千(应为“于”)上清之域,洞神总号则在于太极。大洞之气则天皇是矣,洞玄之气则地皇是矣,洞神之气则人皇是矣。^②

三洞无论指的是洞天、洞地、洞渊等天、地、水三官三元,还是指天皇、地皇、人皇等三神三元,却都明显地表现出等级差别来。三洞之间自然形成的等差为后来道教经教判释使用三洞来甄别道经的优劣准备了天然的方便。丁培仁先生认为:“无论如何,三洞作为道书分类标准,到陆修

① 丁培仁:《道教典籍百问》,今日中国出版社1996年9月第1版,第184页。

② 《道藏》第25册,第19页。

静编撰《三洞经书目录》时已被肯定下来。”^①

二、三洞四辅判教系统的创建

上清派第七代宗师陆修静经过自己的亲身搜访及皇帝的敕付，共搜集到上清经法、灵宝经法及三皇经法等千余部道书。泰始七年（公元471年），在借鉴同门前人及外教佛门判教积极成果的同时，陆修静经过认真的“刊正真伪”，奉诏编撰了《三洞经书目录》，从而将如此众多的道经分列为洞真、洞玄、洞神等分别代表上中下三品的三部，并以《上清经》为道经之上品，位冠上乘洞真部；《灵宝经》为中品，位列中乘洞玄部；《三皇经》为下品，位于下乘洞神部。自此以后，以上清派为中心的“三洞”道经分类体例及经教判释体系一直为道教所沿袭，并处于不断的完善之中。

《云笈七签》引《道门大论》对“三洞”之义进行了详细的说明：

三洞者，洞言通也。通玄达妙，其统有三，故云三洞。第一《洞真》，第二《洞玄》，第三《洞神》。乃三景之玄旨，八会之灵章，凤篆龙书，金编玉字。修服者因兹入悟，研习者得以还源。故《玉经隐注》云：“三洞经符，道之纲纪。”……《洞真》以不杂为义，《洞玄》以不滞为名，《洞神》以不测为用。故洞言通也，三洞上下，玄义相通。《洞真》者，灵秘不杂，故得名真。《洞玄》者，生天立地，功用不滞，故得名玄。《洞神》者，召制鬼神，其功不测，故得名神。此三法皆能通凡入圣，同契大乘，故得名洞也。

然三洞所起，皆有本迹。《洞真》之教，以教主天宝君为

^① 丁培仁：《道教典籍百问》，今日中国出版社1996年9月第1版，第184页。

迹，以混洞太无元高上玉皇之气为本。《洞玄》之教，以教主灵宝君为迹，以赤混太无元无上玉虚之气为本。《洞神》之教，以教主神宝君为迹，以冥寂玄通元无上玉虚之气为本也……此既三洞垂法，从仙达圣，品级转迁之理也。谓修学之人，始入仙阶，登无累境，故初教名洞神神宝。其次智渐精胜，既进中境，故中教名洞玄灵宝。既登上境，智用无滞，故上教名洞真天宝也……又《洞真法》天宝君住玉清境，《洞玄法》灵宝君住上清境，《洞神法》神宝君住太清境。此为三清妙境，乃三洞之根源，三宝之所立也。今明玉以无杂，就体而名玉清也。上以上登逐用，而名上清也。泰以通泰体事，故为太清也。又修道之人，初登仙域，智用通泰，渐升上境，终契真淳。故以三境三名，示其阶位之始也。通名三清者，言三清净土，无诸染秽……又三洞之元，本同道气，道气唯一，应用分三。皆以诱俗修仙，从凡证道，皆渐差故别，有三名。①

《道门大论》的“三洞”之玄文妙义由此可以略窥一斑：首先，三洞乃分别本迹于教主天宝、灵宝、神宝三宝君，根源于三宝君所居之玉清、上清、太清三清境。其次，三洞的功能为“灵秘不杂”、“生天立地，功用不滞”、“召制鬼神，其功不测”，“三洞垂法”的教阶义是为了表明“从仙达圣，品级转迁之理也”。修学之人，首先只能进入仙阶，登无累境，其次再进入中境，智渐精胜，最后荣登上境，智用无滞。再次，三洞的究竟义为：三洞虽有上下之别，但其“玄义相通”，因为“三洞之元，本同道气，道气唯一，应用分三。”最后，三洞的终极义为：道经之所以分为三个“渐差故别”的三品，其终的是为了“诱俗修仙，从凡证道”之意旨。三洞的终极

① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社 1996 年 8 月第 1 版，第 28 页。

意趣在于“修服者因兹入悟，研习者得以还源”，“修道之人，初登仙域，智用通泰，渐升上境，终契真淳。”

陆修静“总括三洞”的巨大贡献是将长期以来杂乱无统的各派道经纳入统一的“道教”名下，使它们系统有序地发挥其相应的功效。三洞体例还为后世历次纂修《道藏》所沿袭尊奉。然而“三洞”分类法只是针对当时社会上有影响的上清经系、灵宝经系及三皇经系而设计的经教判释，不能全面概括道教各派所传经书的实际情况，因此其缺陷是显而易见的，如历史上较有影响的天师道、太平道等道派的经书，以及备受多派崇奉的道家学说《老子》等均不在其列。

为了弥补这一缺陷，上清派在“三洞”之外，又增设“四辅”机制作为“三洞”之辅益。“四辅”的确切造作年代及作者，目前尚有争议。《中华道教大辞典》认为：“四辅道书分类法，最早见于南朝孟法师《玉纬七部经书目》。”^①卿希泰主编的《中国道教史》却认为：“四辅分类法首见于《正一法文经图科戒品》（约出于刘宋时）。”“《正一法文经图科戒品》所云四辅之次第（首列太清）是最早的说法，此后各书皆以太玄、太平、太清、正一为序了。”^②南宋金允中认为三洞四辅同为陆修静创构，他在《上清灵宝大法·序》中一再指出：“宋简寂先生陆修静分三洞之源，立四辅之目，述科定制，渐见端绪。”“以陆简寂分三洞四辅为别，以杜广成立经定制为宗。”^③《道教义枢》认为，“三洞四辅，自相辅成”，并引《正一法文经图科戒品》对四辅作了解说：“《太清经》辅《洞神部》金丹已下仙

① 胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社 1995 年 8 月版，第 228 页。

② 卿希泰主编：《中国道教史》（第一卷），四川人民出版社 1988 年 4 月第 1 版，第 544 页。

③ 《道藏》第 31 册，第 345、347 页。

品;《太平经》辅《洞玄部》甲乙十部已下真业,《太玄经》辅《洞真部》五千文已下圣业;《正一法文》宗道德,崇三洞,遍陈三乘。”^①

四辅的层次结构也是显而易见的:《太清经》辅《洞神部》、《三皇经》,是修道成仙的初阶属下品;《太平经》辅《洞玄部》、《灵宝经》,是修道证真的中阶属中品;《太玄经》辅《洞真部》、《上清经》,是修道成圣的上阶上品。用四辅辅益三洞,从而使得道教经教判释更加全面合理。三洞四辅合称七部,最早按七部分类法编排道教经书是孟法师的《玉纬七部经书目》。《道教义枢》卷二《三洞义》第五指出:“三洞经(洞)者,其卷数题目,具如陆先生《三洞经书目》,孟法师《玉纬七部经书目》,陶隐居《经目》、《太上众经目》、《三十六部尊经目》等所明,今不具辨。”^②孟法师介于陆修静和陶弘景所处时代之间的人物,应是南朝齐梁间人。然而由于南朝有孟智周、孟景翼两个孟法师,于是《玉纬七部经书目》作者又成了臆测纷纭的悬案。陈国符疑此孟法师即是孟智周,^③而卿希泰主编的《中国道教史》却认为“孟景翼的可能性最大”。然而,三洞四辅七部都是以上清派为中心,它是上清派经教判释的集中体现应是确信无疑的。

除三洞四辅的判教体例外,为了使道经判释更加明晰系统,三洞经教又被细分为十二部类,合为三十六部尊经,而四辅则不再分类。敦煌遗书尚保留有南朝道士宋文明所撰《灵宝经义疏》残本,其中存有陆修静于元嘉十四年(公元437年)编撰的《灵宝经目》。从该经目中可以看出陆修静将十部灵宝经分为本源、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、

① 《道藏》第24册,第815页。

② 《道藏》第24册,第812页。

③ 陈国符:《道藏源流考》(上),中华书局1963年12月第1版,第5页。

方诀、众术、记传、玄章、表奏共十二部类，其中只是个别部类的名称与后世《道藏》的提法略有差异。陆修静关于道经十二部类的划分，清晰地展示了道教经教系统的内在完整体系，它与三洞四辅一样，基本上奠定了后来《道藏》编纂的基本架构。三洞、四辅、十二部类的形成标志着六朝上清派判教系统的最终完成。

三、上清派判教系统的历史意义

上清派首创的三洞、四辅、十二类等判教系统的完成，为中国道教形成完整统一的教团组织，以及理性化的教义理论、科学化的道经分类、层次化的道阶修行等奠定了坚实的基础。而这一切又为道教理论的日臻成熟和完善以及宗教品位的逐步提升提供了根本的保障。

在六朝佛道之争中，道教最大的劣势就是教义理论不及佛教精深和圆融。而佛教攻讦道教又恰集中在其义理粗俗庸浅，经法散漫无统，经教杂乱无章等方面。为了能与佛教相抗衡，以士族为主体的上清派率先担起了提升道教理论品味的历史重任。他们一方面从先秦道家及魏晋玄学中汲取精神力量，另一方面则大胆借鉴佛教的文明成果来发展壮大自己。前文所述六朝上清派的宇宙观、道性论、重玄学、生命观以及本节的判教系统，都是上清派积极发展道教理论水平以期能与善于精思之佛教相颉颃的典型表现。就上清派判教理论而言，“三洞之名，实仿拟佛教的经、律、论‘三藏’和大、中、小‘三乘’，同时又和道教的三君神（天宝君、灵宝君、神宝君）、三尊神（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）、三清境（太清境、玉清境、上清境）等说相呼应。”^①上清派判教系统

^① 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·仙学》，社会科学文献出版社1999年1月第1版，第622页。

的建立,为道教在佛道之争中赢得主动性提供了一定的保证。

三洞四辅建构之前的道教并没有统一的组织,它们只是组织形式及教义信仰等相同或相似的民间教团组织,如太平道与五斗米道,上清派与灵宝派等。各派互不统属,各自为政,力量分散。三洞四辅经教判释体系的建立,使得本来分散的各派被统一纳入到“道教”这个统一体中来了,这样既加强了“道教”的内在凝聚力和外在的影响力,同时又增强了道教的战斗力。卢国龙先生认为:

七部道书体制形成之后,不同道派的经书在这个体制中各有位序,互无统属的道派也便形成一个道教整体,真正可命名为“道教”。从这个角度说,建构七部道书体制要远比创立道派、组织道团来得重要。道派教团因人物及特定的历史环境而产生,也往往因人物及特定历史环境的改变而消亡,次起次灭。而由七部道书体制所形成的经教体系,则将此起彼伏的道派教团统系为一个整体,否则没有千余年来的道教史,而只有因信仰神仙、崇尚道法而彼此相关的民间宗教史,道教于民间宗教的真正区别,我想大概也就在这里。^①

三洞四辅不仅为道经确定了优劣,而且还为修道者设定了一个循序渐进的修炼过程,修道者必须由低向高地由小乘下品逐步修成上乘大品。这种垂直分布的层次化道阶修炼,一方面加强了修道的秩序性,修道之士应遵守从正一到上清这种由下而上逐步升迁的格局;另一方面也增强了修道必成的坚强信念和信心;同时,它还为道徒的分类定级及整个道教的可操作性提供了可靠的依据。

从整个道教史来看,陆修静所开创的三洞四辅判教系统的方法及

① 卢国龙:《道教哲学》,华夏出版社1997年10月第1版,第38页。

意义早已穿越道教史的时空,千百年来经久不衰。它不仅使得道教经教体制系统化、合理化,道教组织形式程式化、理性化,而且还为道教神灵崇拜系统的等级性和规范性提供了终极的理论依据。总之,上清派判教系统的建构,促进了道教“理性化”的发展,从而使得道教深得文人雅士及上层统治者的欢心。正是在此背景下,道教逐渐成为中国传统文化中不可或缺的重要角色之一,在享有与儒释分庭抗礼的地位后,又与儒释形成互补共进的文化共同体。

第三节

七尊圣师的经箓源流

六朝上清派认为,上清经箓本迹于洞真之尊神,灵秘而不杂,为三洞之上品。六朝是各派经箓大发展时期,上清经箓派为自贵及自神其经教,特地为其经箓之源确定了七位传授之圣师。上清经箓派的七尊圣师皆为大道之化身,都为上清派存思之天神,并且尊神之间都有直接或间接的师承关系。“道者何也?虚无之系,造化之根,神明之本,天地之元……天地人物、仙灵鬼神,非道无以生,非德无以成。”^①因此,其七圣师都具有非凡之功德及无上之神威,他们不仅是上清经箓的神圣源流,而且也是该派所信奉的至尊神。道教至上神都仙居于彼岸世界的天界中,在佛教三界思想的影响下,道教神仙世界共分为立体结构式的

^① 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第4页。

三十六天。三十六天也是道教仙阶的象征,由下而上分别为欲界六天、色界十八天、无色界四天、四梵天、三清天、大罗天。三界之上,三灾所不及。四梵之上为圣境四天,乃三清尊神游憩之仙境。在六朝各派尊神混乱的情况下,上清派经箓圣师及尊神序列的拟定,不仅为其经箓确定了法定的源流,而且还为其神灵世界的有序化揭开了序幕,并为随后神仙谱系的确定奠定了初步的基础。本文将以《茅山志》卷十《上清品·上清经箓圣师七传真系之谱》为基础,对上清派所崇奉的圣经及尊神之源头进行简要的梳理。

一、元始虚皇天尊

元始天尊亦名元始天王,乃玉清元始天中之尊神,冠三清尊神之首,仙居三清境之上的大罗天,施化敷教,是上清经箓派崇奉的最高神。三清境是指三清尊神元始天尊、灵宝天尊、道德天尊所居的玉清境、上清境、太清境。道教经教始于无师资的自然之教及神明之教,其源头都可追溯到元始天尊,因为“夫道之妙,非形色声味之所可求,而必资于师授也……道不可无师尊,教不可无宗主,故老君师太上玉晨大道君焉,大道君即元始天尊之弟子也。天尊生亿劫之前,为道炁之祖,所以道君为天尊之弟子”^①。《灵宝略纪》记载了元始天尊降授太上大道君《灵宝经》有关情况:“及其长,(太上大道君)乃启悟道真,期心高道。坐于枯桑之下,精思百日,而元始天尊下降,授道君灵宝大乘之法十部妙经。”此外,“正真之教者,无上虚皇为师,元始天尊传授。”^②由此可知,元始天尊实为道教所有下教经教之祖师。

① 《道藏》第18册,第5页。

② 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第13、11页。

在道教创建之初，太上老君，即三清中的道德天尊，曾被尊奉为道教的祖师和至上神，但他后来却演变成为元始天尊之弟子。元始天尊的信仰大约在晋代才开始出现，然而其神气逐渐飙升，至南北朝时已雄居三清之首。元始天尊生于混沌之前、元气之始，其原型是承袭盘古开天辟地之神话而来，其最初的雏形是元始天王，《云笈七签》卷一〇一有《元始天王纪》。《历世神仙体道通鉴》云：“元者，本也；始者，初也，先天之气也。此气化为开辟世界之人，即为盘古；化为主持天界之祖，即为元始。”南北朝时托名葛洪所撰的《元始上真众仙记》（又名《枕中书》）也云：“昔二仪未分，溟滓鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王游乎其中。”^①《上清灵宝大法》卷十也指出：

元始天尊，九圣之尊，万化之源，道之玄炁，虚无自然，不可拟议。散而为气，聚而成形，其中有神，强名天尊，故称云元始天王者是也。乃上清之道尊，为玉策上皇，居玉清圣境，治玄都玉京。^②

《洞渊集》卷一云：

元始天尊者，即天地之精，极道之祖炁也。本生乎自然，消即为炁，息即为神，不始不终，永存绵绵。居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万帝之尊。无名可宗，故曰天尊始世人天矣。不可以理测，不可以言筌。生万物而不宰，化万类而不言。至尊至极，乃曰天尊，居玉清圣境清微天宫

^① 《道藏》第3册，第269页。

^② 《道藏》第30册，第730页。

焉。^①

元始天尊除称元始天王外,《黄庭经》称其为“上清紫霞虚皇尊”,《玉纬经》称其为虚皇,并云:“虚皇者大道之所理,即大道之域,包罗三清,道之祖也。”《元天生神章》则称其为“大洞尊神是也”^②。潘一德道长称,“元始天尊有十种称名:第一曰自然,第二曰无极,第三曰大道,第四曰至尊,第五曰太上,第六曰道君,第七曰高皇,第八曰天尊,第九曰玉帝,第十曰陛下。”^③元始天尊之尊位由此可见一斑,其全称为“上清道祖大洞至尊元始天王上皇天帝紫霞虚皇天尊”。

二、太上玉晨大道君

太上玉晨大道君为元始天尊之弟子,太微帝君及老君之师,受灵宝上品度人之道,是次于元始天尊的上清派第二位至尊神。太上玉晨大道君有“道君”、“太上(大)道君”、“灵宝天尊”、“上清大帝”、“玉晨”等称谓,其全称为“圣师高圣太上玉晨元皇大道君”。太上玉晨大道君为灵宝派教主,位居三清之次位。《元始无量度人上品妙经四注》也曾指出:“道君,元始天尊之弟子,太微帝君之师也。居上清上元玉晨宫,即上清境太清尊崇之位也。”^④《太上洞玄灵宝天尊说救苦妙经注解》云:“灵宝天尊即太上道君也。”^⑤《一切道经音义妙门由起》引《大洞真经》介绍大

① 《道藏》第23册,第835页。

② 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第七册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第312页。

③ 潘一德编:《茅山道院简史》,上海科学技术文献出版社2001年7月第1版,第59页。

④ 《道藏》第2册,第189页。

⑤ 《道藏》第6册,第489页。

道君的生平事迹为：

上清高圣太上大道君者，盖玉晨之精气，庆云之紫烟；玉曜曜焕，金映流真；结化含秀，包凝立神；寄胎母氏，育形为人。母妊三千七百年，乃诞于西那天郁察山浮罗之岳，丹玄之阿矣。受籙紫皇，位司高仙；振风朱素，朝会万神；玄渊峨岭，太音弥芬。希想玉真之虚霞，上清之灵晨，再登紫陞，三飞琼阙，四宾太素，五宴琳室，携握五老，洞源极密。于是受书玉虚，眺景上清，位为太上高圣玉晨大道君，理蕊珠玉阙馆七映紫房。^①

《洞渊集》卷一认为：玉晨大道君，乃大道之化身也。所以“不有而有，不无而无；视之无象，听之无声”。这种“妙有妙无之间”，即是“大道存焉”。同时，该经还认为：“道君即审道之本，洞道之元，为道之炁。”道君“师事元始天尊，称受道弟子”，而“老君稟而师之矣。居上清真境禹余天中，降金科宝篆三洞仙经付经师郁罗翘真人，传教于万国焉”^②。《茅山志》卷十称其为道之子孙，老君之师，万道之主。有传记名曰《八素上经》，又曰《太上隐书金真玉光豁落七元八景飞经》。《真诰》卷九载道：“太上大道玉晨君常以正月四日、二月八日、三月十五日、四月八日、五月九日、六月六日、七月七日、八月八日、九月九日、十月五日十一月三日、十二月十二日，登玉宵琳房，四眄天下有志节远游之心者。”^③

三、太微天帝大道君

太微天帝君在上清经篆圣师中位列第三，是太上玉晨大道君之弟

① 《道藏》第24册，第724页。

② 《道藏》第23册，第836页。

③ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第618页。

子。《洞真太上紫度炎光神元变经》中的《太微帝君纪》曾有比较详细的介绍：

太微帝君者，生于始青之端，曜灵微玄炁未凝之始，结流芳之冑法形焉。连光映灵，紫云曜电，玄烟流霭，丹晖缠络，妙觉潜启。仍采纳上契，条畅纯和，吐纳冥津，遂降生灵之胎哺，兼法泉曲芝。行年二七，金容内发，玉华外映，洞慧神聪，朗睹虚玄，编掌帝号。其任乎澄流九霄之霞，飞眺洞清之源。明机览于极玄，须综运于亿津，积感加于冥会，妙启发于自然。是以得御紫度炎光回神飞霄登空之法，修行内应，上登玉清高上之尊，道备以付中央黄老君焉。^①

《茅山志》卷十认为：太微天帝君贵为三十六天帝之主，治所在太微紫宸玉阙之内，曾授金阙帝君、日中五帝十六字经语：“日魂珠景，昭韬绿映，回霞赤童，玄言飏象”，并认为此十六字经语是采服飞根之道，也叫《赤丹金精石景水母玉胞之经》。太微天帝君全称为“圣师紫宸太微天帝大道君”。

四、后圣玄元上道君

后圣玄元上道君位列上清经箓七圣师第四位。《上清后圣道君列纪》载有该帝君之名讳、生世、修道体道及济世度人等有关事迹。上清金阙后圣帝君姓李，讳玄元，一讳玄水；字子光，一字山渊。盖地皇之胄，玄帝时人，上和七年岁在丙子三月直合日，始育于北国天刚山下李氏之家。年五岁，好道乐真，言诵成章。行年二十而有金姿玉颜，遂弃家离亲，超迹风尘，潜室长斋，浮游名山。独秉灵台之府，玄照委顺之

^① 《道藏》第33册，第553页。

化。悟三炁而舍变，冥神枢以齐真。内德圆充，外累远判。精感太虚，心通神旦。遂致天帝下教，流光拔擢。授以《郁仪大章大洞真经》，给以曲晨飞盖，饮以徊水玉精，贻以素羽玄翮以升八方。及君年高，洞畅虚中，灵元内鉴。爰有紫微上真天帝玉清君，遣八景琼舆来迎圣君，以登上清宫，受书为“上清金阙后圣帝君”。上升上清，中游太极宫，下治十天，封掌兆民及诸天河海神仙地源。^①

后圣玄元上道君在《真灵位业图》中位列第三中位。《茅山志》卷十称其居琼台之殿，侍女从官三万人。乘三素飞舆，阴察郁绝洞台，诸天河海翔盼，小有解驾龟山，以校试众仙，随才授职，五年一下游，一年一朝上清。有传记名《灵书紫文》，一曰《五老宝经》，今《三天列纪》是也。后圣玄元上道君又名金阙后圣太帝君，在后来的演变中与太上老君合为一神了。^② 其全称为“圣师金阙帝宸后圣玄元上道君”。

五、上相青童道君

上相青童道君位居上清经箓七圣师之第五位。《青童道君列纪》云：青童道君讳龙光玄，字幽无，生木真一气青霞流光九变东玉那国玄珞之山。翠华含精流珠，侠卫九千历周。香敷琼葩，明落藁本。玉仪九尺，洞观十方。天宝神仙王授青元上真秘箓一百五十五书。真目周悉，化庶兆门，以启梵运，开道之本。青童道君于时身流琼光，照无穷尽，首建危冠，珠宝映形，披御霞彩，天地告瑞，丹芝呈芳，以真道成。是为玉宝婴儿，守雌、厚泽、不形，故号青童道君。^③

① 《道藏》第6册，第744页。

② 胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年8月版，第1468页。

③ 《道藏》第19册，第928页。

《茅山志》卷十云：青童大君，一号青盖紫童，一号斗中真人，治东海大方诸宫，东华山丹阙黄房之内，乘碧霞流景云舆，带飞青翠羽龙帔，从桑林千真授涓子《三元真一经》，授太虚赤真人《消魔经》。在晋代时，降魏夫人家。尝以三月十八日、十二月二日，与茅司命同至句曲推校学仙之人。有传记名《玉保洞观经》，一曰《云林上玄品》。《真诰》卷九称其常于丁卯日登方诸东华台四望。《云笈七签》卷九十六录有《青童大君常吟一章》云：“欲植灭度根，当拔生死栽。沉吟堕九泉，但坐惜形骸。”该书卷九十九重复出现青童道君常吟的这首诗。上相青童道君有青童道君、青童天君、玉宝王青童道君、东海青童君等名称，其全称为“圣师上清九微太真玉保王、金阙上相大司命高晨师、东海玉明清华小童大道君”。

六、上宰总真道君

上宰总真道君名列上清经第七圣师之第六位。《历世真仙体道通鉴》卷五云：总真道君姓王，讳远，字方平，东海人。举孝廉，官至郎中，后升至中散大夫。博学五经，兼明天文图讖、河洛之要；逆知天下盛衰之期、九州吉凶之事。汉孝恒帝闻之，连征不出。同郡太尉公陈耽构筑道室供其修道。修炼三十余年后成仙。方平得道后，位西极西城真人，领仙士一万五千人，镇青城山九仙宝室之天。^①

《茅山志》卷十称其居益州西城山，即西极总真之府，领仙官五千人治其所，为茅司命之师，并曾降蔡经家会麻姑。汉安元年（公元前139年）壬午，从老君降鹤鸣山，授天师张道陵经符千卷，降阳洛山授青虚真人《青虚上经》三十三卷。晋代复降阳洛，授道于魏夫人及授杨、许三真

^① 《道藏》第5册，第132页。

经法。每年两次同茅司命一道游盼华阳，推校学真男女当为真人者。成都括苍、昆仑皆为总真仙府，王君总司太平，下教二十四真人，是为三洞教主。《云笈七签》卷九十六录有《西城真人王君常吟咏一章》云：“形为渡神舟，泊岸当别去。形非神常宅，神非形常载。徘徊生死轮，但苦心犹豫。”上宰总真道君全称为“圣师金阙上宰西极西城总真道君”。

七、小有清虚道君

小有清虚道君位居上清经箓圣师的第七位。《历世真仙体道通鉴》卷五云：清虚真人王君名褒，字子登，范阳襄平人也。安国侯七世之孙，君以汉元帝建昭三年（公元前 36 年）九月二十七日诞生。洪基大业，世籍贵盛。王君生性恬淡，志慕仙道。对人间趋竞得失、利害相攻之举，慨然悲叹。遂决志辞亲，隐修华山九年后，感太极真人西梁子文降授秘诀。后隐修阳洛山中，感南极夫人、西城真人降授《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《灵书八道》、《紫度炎光》等，凡三十一卷真经。道成后，游历仙宫，拜会帝君。后被太素三元上道君敕封为太素清虚真人，领小有天王、三元四司、右保上公，治王屋山洞天之中，给玉童玉女各三百人。主领宝经秘籍妙文，总括洞内明景三宝。乘虎旂龙辇金盖琼轮八景飞舆，出入上清，受事太素、宴寝太极也。^①

《茅山志》卷十所言与《历世真仙体道通鉴》基本一致。《云笈七签》卷九十六录有《小有真人王君常吟咏一章》云：“失道从死津，三魂迷生道。生生日已远，死死日已早。悲哉苦痛客，根华已颠倒。起就零落尘，焉知反枯老。”小有清虚道君全称为“圣师小有天王太素清虚道君”。

《茅山志》卷十认为，正是有了上天七圣师的降教，上清经箓才得以

^① 《道藏》第 5 册，第 182—184 页。

问世传播。潘一德道长曾总结道：“上清经箓就是初由元始天尊主运道化，尔后，太上玉晨大道君、太微天帝大道君、后圣玄元上道君、上相青童道君、上宰总真道君及小有清虚道君分别降世，传行经箓，播发道化真旨。”^①上清经箓七圣师的拟定，是上清派为其天界经箓的源流传承及所信奉主要神灵级别，进行有效规范化的一种尝试，同时，它还为整个道教混乱神仙世界的有序化初步奠定了基础。

第四节

等级有序的神仙谱系^②

道教希求长生不老、自由自在地永享神仙般的美好生活，所以神仙信仰是唯有道教才有的一种信仰。“道教在其全部的历史发展过程中，始终宣扬和坚守的都是神仙与不死的问题，它是道教孜孜追求的最高目标。”^③神仙之“神”本是对通晓阴阳变化之道的人仙逝以后的尊称，而“仙”是指通过自己修炼而得道，成为生活在仙境中的长寿之人。后

① 潘一德编：《茅山道院简史》，上海科学技术文献出版社 2001 年 7 月第 1 版，第 65 页。

② 此节有关内容曾被整理成文稿“南北朝道教神仙世界秩序化初探”，提交 2006 年 10 月底在青岛崂山太清宫举办的“和谐之道人间关怀”——首届“崂山论道”学术研讨会。该论文集《崂山论道》已由宗教文化社 2007 年出版。

③ 徐小跃：《老庄思想是道教的理论基础》，载《南京大学学报》（哲学·人文·社会科学）1997 年第 4 期。

来,神与仙逐渐合称,“指具有神通变化而又保全性命的真人或至人。”神仙信仰反映了道教“企图超越当时历史条件下难以抗拒的自然和社会异己力量,弥补现实社会的缺憾,延长世俗美好生活的一种遐想”^①。道教是一个多神信仰的宗教,其神灵仙真都是大道的应化显迹。唐玄宗曾指出:“天地人物,仙灵鬼神,非道无以生,非德无以成。”^②“道是天地万物的最后本原,是处于永恒运动中的宇宙,它的本质属性是生成天地,养育万物人类,即使是那些出入三界、逍遥自在的仙灵众神,仍然是大道运化的杰作。”^③六朝时期,由于各派所信奉的神灵体系本身就不统一,加之各神灵职司及地位等级等因素又常常处于动态的波动之中,所以,整个道教的神坛颇为混乱,严重阻碍了道教的进一步发展。为此,六朝上清派在信仰理论体系化、理性化的建设过程中,积极开展了对杂乱神界秩序化的种种努力。前文所言上清经第七圣师就是六朝上清派神界有序化的开端,而《洞玄灵宝真灵位业图》的问世,则标志着这一秩序化的初步完成。

一、神阶仙级的评判标准

早期道教长期流行于民间,而无助的下层民众对各种神力又有着天然的依赖性,所以多神崇拜一直是早期道教较为显著的特色。道教神仙队伍的主要来源,一方面是对上古以来社会上所崇拜的天神、地祇、人鬼及功臣、圣贤等大量的继承,另一方面就是根据形势发展的需要,淘汰或改造原先信仰的旧神以及广造新神。针对杂而多端的神界,

① 宇汝松:《略论道教得道成仙的终极信仰》,载《福建道教》,2004年第3期。

② 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第4页。

③ 张继禹、李远国:《试论道教神系中的人文思想》,载《中国道教》2000年第5期。

早期道教各派也曾试图建立自己对神灵世界的判释体系。早期的五斗米道就是以老君为教祖和最高神,下设分治三界的天、地、水三官,及其他各司其职的众多神吏和鬼官。信奉《太平经》的太平道则将其神系分为神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人六等,并称“此皆助天治也。神人主天,真人主地,仙人主风雨,道人主教化吉凶,圣人主治百姓,贤人辅助圣人,理万民录也,给助六合之不足也”^①。《抱朴子内篇·论仙》引《仙经》云:“上士举形升虚,谓之天仙;中士游于名山,谓之地仙;下士先死后蜕,谓之尸解仙。”^②由此可知,五斗米道等早期道教神阶仙级的划分,已初显道教多神崇拜的特色及力求对庞杂神界进行秩序化之端倪。

六朝后期,道教神仙队伍成分芜杂,体系庞大,形成了以本宗为主、兼综儒佛的基本格局。为了健全稳定有序的神仙世界,统一道教各派的神灵信仰,上清派第九代宗师陶弘景为道教众仙进行了有效的分班列序,从而创造性地建构了以位业为依据,以三清四御为核心布局,以天境、人间、地府为立体结构的道教神仙谱系。

所谓“位业”又称“阶业”,它是道教在“承负”说基础上,借鉴佛教“因缘业报”等思想的产物。《道教义枢》卷一《位业义》云:

义曰:位业者,登仙学道,阶业不同;证果成真,高卑有别。

三乘七号,从此可明;十转九宫,因兹用辩。此其致也。

释曰:位是阶序之名,业是德行之目。^③

也就是说:“位”是指在仙界中的等级、次序,即位置。“业”是所修行的功业、德行。业是因,位是果。造什么样的业因,就会有其相应的位果。

① 王明编:《太平经合校》,中华书局1960年2月第1版,第289页。

② 王明撰:《抱朴子内篇校释》(增订本),中华书局1985年3月第2版,第20页。

③ 《道藏》第24册,第808页。

业行不断向善,就可以历阶攀升,反之亦然。在《洞玄灵宝真灵位业图》的序文中,陶弘景指出:由于阶业与仙真的品位是密不可分的,所以“虽同号真人,真品乃有数;俱目仙人,仙亦有等级千亿”^①。

陶弘景《洞玄灵宝真灵位业图》是以六朝时期道教三界、三十六天说为基础进行创构的。三界三十六天的划分,为道教各级神灵界定了垂直分布的等级居所。陶弘景以上清派所信仰的神灵为主导,根据众仙之位业,将众多神真进行再定位,从而拟定了道教史上第一份真灵位业图。在该神仙谱系的序文中,陶弘景曾叙述了创建《洞玄灵宝真灵位业图》时的虔诚和艰辛:“仰镜玄精,睹景耀之巨细;俯眄平区,见岩海之崇深;搜访人纲,究朝班之品序;研综天经,测仙灵之阶业。”由此可知,六朝上清派为道教神仙世界所拟定的神仙谱系绝非草率行事,乃是依据一定的程序,经过精心研测的结果。

二、等级有序的神仙世界

《洞玄灵宝真灵位业图》主要是将《真诰》、《元始上真众仙记》、《元始高上玉检大录》等六朝上清派道书中所出现的先天尊神、后天仙真、人鬼、星君、地祇、幽冥官吏以及各类召役神将、仙吏等近七百位神鬼仙圣,统统纳入上清派所设定的玉清、上清、太极、太清、九宫、洞天、酆都等七大等级体系之中,其中每一级皆有一位居于中位的主神统领,左右分设众多辅神拱卫相守,形成一个等级森严的神界。七阶中的最上四级皆为天仙之境,中二级为地仙之府,最下一级为鬼官之域。

第一阶是玉清三元宫,为道教尊神帝君居游之仙境。“上合虚皇道君应号元始天尊”,即元始天尊,为该阶中位主神,左右拱卫着以“五灵

^① 《道藏》第3册,第272页。

七明混生高上道君”及“紫虚高上元皇道君”等为首的玉清境诸天帝道君共二十九位辅助神。元始天尊冠上清经箓七圣师之首，是上清派崇奉的最高神。陶弘景认为：

玉清境元始天尊为主，已下道君皆得策命学道，号令众真、太微天帝来受事，不与下界相关。自九宫已上，上清已下，高真仙官皆得朝宴焉。

即是说，此境中的众神皆为元气自然之化生，其中元始天尊是生于混沌之前、元气之始的道教最高尊神，它是大道的化身。其他道君听命于元始天尊，而号令下界众真，但他们又不必亲往下界，具体事务可交给太微天帝君去打理。玉清境尊贵无比，九宫以上，上清以下的高真仙官可以荣登此境朝拜宴请。

第二阶上清境是以“上清高圣太上玉晨玄皇大道君”为中位主神，左右拱卫着以“左圣紫晨太微天帝道君”及“右圣金阙帝晨后圣玄元道君”等为首的上清境诸辅助神共一百零四位。上清高圣太上玉晨玄皇大道君“为万道之主”，在上清经箓七圣师中位列第二。左圣紫晨太微天帝道君为上清经箓第三位圣师，上清经箓七圣师的上相青童道君及上宰总真道君均在此境。上清境是凡人修仙所能达到的最高境界，其中的仙真多是后天修炼而成的，尤以上清派中的著名仙真为主。该阶还列有以“紫微元灵白玉龟台九灵太真元君”（即西王母）为首的三十余名女真，上清派创始人“紫虚元君领上真司命南岳魏夫人”也位列女真位第二。

第三阶太极境是以“太极金阙帝君姓李”为中位主神，左右拱卫着“太极左真人中央黄老君”及“太极右真人西梁子文”等为首的上清太极金阙诸神共八十四位。太极金阙帝君姓李“壬辰下教太平主”，为上清经箓第四位圣师。太极境仙居的众神主要是古代仙人、帝王及儒家圣

贤等。

第四阶太清境是以“太清太上老君”及“上皇太上无上大道君”为中位主神，左右拱卫着以“正一真人三天法师张”，即道教创始人张道陵，及“太清仙王赵车子”等为首的太清境诸神共一百七十四位。太清太上老君“为太清道主，下临万民”。西王母之师元始天王位居此境左侧第四位。该境众神主要来自自然神及后天仙真。

第五阶是以“九宫尚书”为中位主神，左右拱卫着“左相”及“右相”等为首的诸天曹仙官共三十六位。九宫之神皆为后天修成，其主神九宫尚书，姓张，名奉，字公先，河内人，先为河北司命禁保侯令，为太极仙侯公领北职位，位在太极境；其左相、右相都已度上清境。九宫的左位及右位均有尚未受职之散位神若干。

第六阶是以“右禁朗定禄真君中茅君”为中位主神，左右拱卫着以“三官保命小茅君”及“右理中监刘翊”等为首的诸位地仙共一百七十三位。定禄真君中茅君“治华阳洞天”，位列太清境。洞天的左位、右位分列众多仙居山岳的地仙散位，右位地仙散位以后还列有四十位女真。

第七阶是以“酆都北阴大帝”为中位主神，左右拱卫着以“北帝上相秦始皇”及“中厖直事四人如世尚书”等为首的阴曹地府诸鬼官共八十八位。陶弘景对主神“酆都北阴大帝”注释曰：“炎帝大庭氏，讳庆甲，天下鬼神之宗，治罗酆山，三千年而一替。”《真诰》卷十五曾对罗酆山进行了较为详细的说明：

罗酆山在北方癸地，山高二千六百里，周回三万里。其山下有洞天，在山之周回一万五千里。其上其下并有鬼神宫室。山上有六宫，洞中有六宫，辄周回千里，是为六天鬼神之宫室也。山上为外宫，洞中为内宫，制度等耳。

凡六天宫是为鬼神六天之治也。洞中六天宫亦同名，相

像如一也。

陶弘景为此作注曰：

此及应是北酆鬼王决断罪人住处，其神即应是经呼为阎罗王所住处也，其王即金北大帝也。但不知五道大神当是何者尔。凡生生之类，其死莫不隶之。至于地狱，所在尽有，不尽一处，泰山、河海亦各有焉。^①

信奉长生的道教本来是忌谈死后世界的，酆都境是六朝上清派融会儒家的人鬼及佛教的地狱等观念而形成的治理天下鬼魂的总机关，弥补了道教对人死以后世界进行领制的空白。

三、神界序化的现实意义

神灵世界是上清派完整理论体系不可缺少的一部分，神界有序化不仅是上清派教义理论理性化的内在要求，同时也是上清派判教系统的必然产物。上清派将儒家及民间所重视的天神、地祇、人鬼及道教各派信仰的仙真，统统纳入统一的道教神灵体系中，并突显自奉神真的尊贵，按业定位，从而将凌乱的神界分成层次分明的若干等级。《洞玄灵宝真灵位业图》是六朝上清派为道教建构的第一个较为完善的神仙谱系，在道教史上具有重要的理论意义和实践意义。

首先，六朝上清派神仙谱系的建立，将道教各派所信奉的神灵整合到一个统一的体系之中，使得道教杂乱无章的神灵世界体系化、有序化，从而为各派各级神真各安其所以及统一道教的最终形成，提供了必要的理论保证。同时，神学理论的统一也是道教走向成熟的标志，它对

^① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第655页。

提高道教在三教中的理论品位和竞争力都起到了非常重要的积极作用。《中国宗教通史》认为：

道教创教后长期在民间流传，魏晋以后又形成了众多的流派，各个派系、各个地区所奉神仙各有差异。如五斗米道（包括后来的天师道）、太平道奉太上老君为最高神，上清派却以元始天王为最高神，而灵宝派则以元始天尊为最高神，各具自己的神仙谱系，且各位神仙、真人的关系也没有明确界定。这种神灵观的混乱严重阻碍了道教的进一步发展……陶弘景编写的神仙谱系对道教理论的成熟有积极作用。^①

其次，按位业为神仙确定级别思想的提出，不仅为仙阶的评判和仙职的升降提供了理论上的依据，而且还为位卑级贱之神真带来了从善达仙的曙光，增强了道教道德教化的社会功能。陶弘景曾在《真诰》中指出：

天地间事理，乃不可限以胸臆而寻之。此幽显中都是有三部，皆相关类也。上则仙，中则人，下则鬼。人善者得为仙，仙之谪者更为人，人恶者更为鬼，鬼福者复为人。鬼法人，人法仙，循环往来，触类相同，正是隐显小小之隔耳。^②

再次，神仙级别的界定，强化了道教神学理论的实用性，为业已存在的社会等级现象提供神圣的“道”义支持，这对巩固皇权、教化民众、保证社会稳定都具有积极意义。陶弘景曾在序文中深感忧虑地指出：

若不精委条领，略识宗源者，犹如野夫出朝廷，见朱衣必

① 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》（上）社会科学文献出版社2000年1月第1版，第363—364页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第661页。

令史；句骊入中国，呼一切为参军。岂解士庶之贵贱，辨爵号异同乎！

神仙谱系的建立，使得“祈祝跪请”、“对真接异”有章可循，现实社会森严的等级也在神界找到了理论根据：

祈祝跪请，宜委位序之尊卑。对真接异，必究所遇之轻重。是以三君共辞先致，学未体之尤；下班居上，智有不达之蔽。虽同号真人，真品乃有数；俱目仙人，仙亦有等级千亿。

“陶弘景网罗群神，排定座次，其目的在于使修道者明白：超现实的仙真鬼神世界，也像现实的封建社会一样，有明确的等级秩序。”其目的是要从宗教神学的立场来证明封建等级制度的合理性。^①“陶弘景革新道教，意在适应封建统治之需要而使道教规制化，将封建等级、官阶制度引入道教，虚构出天上的封建朝廷，实际上是为人间封建等级制度制造了宗教依据，这对维护封建贵族专制是有利的。”^②

最后，酆都地府的设定，不仅使道教具备了上至天境、中至人伦、下至地狱，等级有序、统属分明的完整神灵体系，同时也对现存世间的种种罪恶具有较强的威慑作用。指明成仙之路与打开地狱之门，是任何宗教奖惩体系都必须具备的两极，因为此两极既能为寻求终极关怀的众生提供最后的归宿，也能为仙庭最终的严肃审判及公正宣判提供客观依据和根本保障。这样，仙、人、鬼都处在相对开放的循环系统中，人们既可能进入天境，亦有可能堕入地狱，即“人善者得为仙，仙之谪者更为人，人恶者更为鬼，鬼福者复为人”。而这一切果位转变的关键就在于自己所作之业上。

① 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年6月第1版，第189页。

② 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第98页。

总的来讲,神仙谱系的确立,使得道教神学理论更加成熟完善,庞杂的神仙队伍也变得渐有条理。同时,它还为修仙学道之人指明了前进方向,为仙者只要修道进学,各随所业,就可以不断地晋升仙阶。然而有必要指出的是,由于道教本身的杂而多端以及派别林立的客观现实,所以从整个道教史上来看,道教的神仙系统不可能有一个完全一致的固定模式。同时又由于道教历来十分重视神仙的造构,随着时代的发展和传播的需要,道教吸收、淘汰和造构新神的活动从来就没有停止过。也就是说,道教的神仙谱系不可能是一个静止的、僵化的、封闭的体系,相反,神仙作为道教最核心的信仰,作为道教充满活力的一个极为重要的表征,道教的神仙谱系必将始终处于一个动态的、变化的、开放的状态之中。然而其总的趋势必然是朝着更加合理、有序的方向迈进。

第5章

修证形式的规制化

修证是道教仙道体系中非常重要的一环,也是最难行持的一环,因为“道非知之难,行之难也”。^① 浸透文人习气的六朝上清派在努力建设道教体系化神学理论的同时,还始终致力于道教修证形式规范化的建设,力图变革早期道教常被利用来“招集奸党,称合逆乱”^②的粗糙内涵和鄙陋习俗,使道教从内容到形式上都变得更加理性化和制度化。具体而言,六朝上清派修证形式规制化的主要内容体现在“文人化的独修秘证”、“典制式的斋醮科仪”、“宫观型的教团组织”等几个方面。通过积极的改造和创制,六朝上清派刷新了道教长期沉闷萎缩的不良形象,“客观上使道教不断贵族化、理论化,并向精致的方向发展。”^③ 从此,以上清派为主导的道教不仅获得了精英阶层的认同,更好地满足了社会的需要,而且还使其自身的社会地位及社会形象得到日益巩固和提升,为唐宋道教极盛局面的到来准备了充足的能量。

① 《道藏》第5册,第274页。

② 王明撰:《抱朴子内篇校释》,中华书局出版1985年3月第2版,第172页。

③ 孙亦平:《从〈上清大洞真经〉看上清派的特点》,载《中国道教》1999年第2期。

第一节

文人化的独修秘证

上清派的创始人及其后继者基本上都是士族出身,具有较高的文化修养,和统治阶级的上层亦有一定的联系,因此,上清派从开创之初就具备了较高的文化品位。东晋王朝南下以后,来自北方的门阀贵族对南方的土著士族怀有戒心,生活在江南的庶族文人仕途多不得志,因而崇道入教是他们寻求精神依托、排解心头郁闷的主要生活方式。然而当时传播于江南的旧天师道由于自身粗俗鄙陋及左道惑民等不利因素,加之统治者力破山中贼及心中贼的反复肢解,从而使得传播于此的旧天师道已破败凋敝,不堪为用。于是,江南士族文人积极着手改造旧天师道及弥贵的神仙道教金丹道,创建了与当时政治形势及江南地域文化和信众修道实际紧密结合的上清新道派。

一、儒雅清修之文人化传统

上清派主要传习《黄庭经》、《上清大洞真经》等经典,注重清修内炼、自我拯救的书斋式修证,具有明显的江南文人化特征,易为士大夫及统治阶层所理解、接受和支持。上清派文人化独修秘证的风格可从六朝上清派历代宗师的修道风范中略窥一斑。据《茅山志》卷十记载,上清派第一代太师魏华存婚前就常欲闲居独处,服食修道。奉命成婚,待子粗立后,魏夫人便“斋居别室,反修初服”,最终感召神降,接引仙

庭。第二代玄师杨羲，“幼而通灵”，性渊懿沈厚；不求仕迁，只欲“精思至感”，并终获降授真经。第三代真师许谧，儒雅清素，博学有才章，虽外混俗务，而内修真学，与杨羲早结神明之交，密授教记，遵行上道，晚年上表辞荣，隐修茅山。第四代宗师许翊，“清颖莹洁，特绝世伦”，糠粃尘务，常年仙居茅山的雷平山“密修上道”。许翊还有颇为浓厚的出世思想，常欲早游神仙洞室，不欲久居人间。第五代、第六代宗师马朗、马罕兄弟，“家素饶财，履信行义”，专门辟设修道靖室。当闻茅山盛传南真上清经法时，曾“以其居接金庭天台咫尺仙俯，弥加崇慕”。兄弟二人“敬事经宝，有过君父”。第七代宗师陆修静“笃好文籍，旁究象纬，及长，好方外游”，“遗弃妻子，脱落营务，专精教法，不舍寤寐”，后来在庐山构筑“简寂馆”修道弘教。第八代宗师孙游岳“性稟渊淳，博学经传，拜简寂于仙都山，教服谷精丸，居仙都四十七年不与世接”。第九代宗师陶弘景十岁时，“见淮南八公事，便嗜养生之说”，十五岁时，作《寻山志》，倾慕隐逸生涯，“既冠而不肯婚”，三十六岁时，辞朝归隐茅山，自称华阳隐居。由此可知，六朝上清派历代宗师都有博学精思、慕道隐修等惊人相似的专注于个体修炼的文人化修道风格和传统。也许正是因为如此，窪德忠先生才将江南土著文人所创建的道教上清派直呼为“文人式的道教”^①。

二、存思诵经之独修型法术

上清派主张形神双修，尤重修炼内在的精气神；其修道方式以个体为主，不主张大规模的集体修道活动，强调个体的修道成仙；修道方法

^① 窪德忠：《道教史》，萧坤华译，上海译文出版社1987年7月第1版，第145页。

以存思身神为主,辅以行气,不太重视符箓、斋醮及外丹,贬斥天师道男女合气的房中术。钟国发先生在评价陶弘景与陆修静二位宗师对发展六朝上清派所作的贡献时,也指出了上清派致力于个体修道的与众不同的修炼风格。他认为:“陶弘景对道教的主要贡献,就是确立了上清经法在道教内部的崇高地位。陆修静的三洞判教体系虽然把上清经法置于最高地位,但他花了主要的精力去整理和完善灵宝经法,特别是有助于开展集体活动的灵宝斋仪,而对于专注于个人修炼的上清经法不甚着意。”^①李刚先生在《道教文化资料库》中也曾指出:

经过陶弘景努力而形成的上清派,没有致力于大规模的集体宗教活动,而是注重个人闭门独户进行修炼,故其信徒多是知识分子。除了吸收道教内部其他各派修行方法,上清派的独到之处就在于:它坚持通过炼神的方法去达到炼形的目的,把佛门炼神的义理吸取进道教。上清派极看重精神的修养,认为要获得形体永存的高级方法就是存神和行气。

上清派修道的终的在于成仙,而形神俱保及自如地离合又是早期道教仙态的主要标志。陶弘景曾在《答朝士访仙佛两法体相书》中指出:“凡质像所结,不过形神。形神合时,是人是物。形神若离,则是灵是鬼。其非离非合,佛法所摄。亦离亦合,仙道所依。”^②上清派认为唯有存思行气方可保全形神,诚如《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》卷上引南极上元君所云:“上清之道,高玄宝经,以存思为感,咽气为会。”^③《中华道教大辞典》也认为:“上清派最具特点的修炼方法是存

① 钟国发:《茅山道教上清宗》,东大图书股份有限公司 2003 年 5 月第 1 版,第 108 页。

② 《道藏》第 23 册,第 646 页。

③ 《道藏》第 34 册,第 179 页。

思。认为通过存思,天地之神可以进入人体,人体之神与天地之神炁混融,即可长生不死,飞登上清。”^①茅山潘一德道长曾对道教存思功法之妙用甚为惊叹:

若精思此道,大开智慧,心通九天,精凝气结,化气变神,
与司命混合,分形变化,玄妙莫测。即“一合我气,再合我神,
三合我魄,四合我魂,五合我精,六合我身。我身六合,洞灵启
真”。由此,召致十方正气,同灌真身,永与大道合一。^②

上清派之所以选择存思作为其修道的主要法术是因为,上清派从天人合一的思维模式出发,认为人身遍驻百神,修道之人若能守一存真,思神诵经,佩符念咒,即可使身中百神安守各个部位,开生门,塞死户,从而使五脏六腑安康,五官七窍清明,最终达到延生益寿,长生不死的目的。即如《黄庭经》所言:“六腑五脏神体精,皆在心内运天经,昼夜存之自长生。”(《黄庭内景经·心神章》第八)存思可以集神凝念,使精神内守,神不外驰;存思可以引真致祥,使人神交感;存思还可以安神,神通则可以保形。神安体态,形神俱妙,方可实现长生成仙的夙愿。

除存思身神外,上清派还较为注重诵读宝经,尤其看重诵读《上清大洞真经》。《真诰·甄命授》第一曾云:“大洞之道至精至妙,是无英守素真人之经。其读之者无不乘云驾龙。昔中央黄老君隐秘其经,世不知之也。子若知之,秘而勿传。”“《大洞真经》,读之万过便仙,此仙道之至经也。”《真诰》还通过对各种成仙方术的比较,来突出诵读《大洞真经》简洁明快修仙之优势。《甄命授》第一云:

① 胡孚琛主编:《中华道教大辞典》,中国社会科学出版社1995年8月版,第55页。

② 潘一德编:《茅山道院简史》,上海科学技术文献出版社2001年7月第1版,第44页。

食草木之药，不知房中之法及行气、导引、服药，无益也，终不得道。若至志感灵，所存必至者，也不须草药之益也。若但知行房中、导引、行气，不知神丹之法，也不得仙也。若得金匄神丹，不须其他术也，立便仙矣。若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也。读之万过毕，便仙也。^①

由以上分析可知，上清派谨守《大洞真经》的密旨，认为：“存养自己神炁，吟咏宝章，则天真下降，与兆身中神炁混融，乃至长生不死之道也。”^②存思身神和诵读宝经成为上清派实现长生成仙之旨趣的主要法术，也是上清派修道法术的显著标志。它一改道教长期奉行的粗俗烦琐修炼，使道教的修行证悟从民间性逐渐向上流社会挺进的过程中，不仅变得文雅高尚，而且还变得简便易行。同时，它也给道教的解脱观指明了新的发展方向，即由外在的肉体长生成仙渐渐转向内在的心性超越，使修道之人在存思诵经的独修秘证过程中，洗心炼志，当下就可以冥会神真，乘云驾雾，荣登上清之仙境。王卡先生也曾指出上清派最为看重的修炼法术是存神诵经，并分析其之所以如此的原因：

《上清经》中，诸如金丹服食、导引行炁、佩符投简、遁甲隐景、踏罡步斗、高奔日月、餐吸云霞、歌颂礼赞、召神伏魔、禁制虎豹水怪等等道术应有尽有，而最重视的是思神守一，诵经念咒之术。在上清家看来，天地之间，人体之内，到处都有神灵居住的宫室殿阁、琼楼玉宇。诸神或飞行上界，掌握生死簿录，按时司察人间善恶；或镇守人体各部位及关节，开生门，塞

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第594、597、596页。

② 白云霁：《道藏目录详注》。

死户,调气生津,固精安神。学道者若能知道这些神灵的名号、形象、服色、居处、职司、僚属等等,坚持在心中思念神真,与诸真精神交感,配以诵经、念咒、服气、叩齿、咽液等方术,便能感降外神降临,入镇体内;或保固体内真神镇身,安魂和神,内保脏腑,外却邪灾,长生延年。其上者甚至可以招致仙官前来接引,飞升上清,消除死录,著名仙籍,成仙成神。^①

由上述可知,文人化的上清派“已经完全排除了早期道书中反映群众的愿望和要求的思想,在修炼方法上强调存思之法,着重个人修炼,因而为封建统治阶级所乐于接受和赞赏,这正是他们之所以不断壮大和发展的重要原因”^②。

第二节

典制式的斋醮科仪

任何宗教都会充分利用神秘而又严肃的宗教活动,使其信众在感受宗教神圣体验的同时,领会该宗教所蕴含的奥义,道教也不例外。道教称这种仪式性的宗教活动为斋醮科仪,或曰“道场”、“法事”。早期道教各派的斋醮科仪名目繁多,而且自行其是,往往都以直接现实的实际

① 牟钟鉴等主编:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社1991年11月第1版,第445—446页。

② 卿希泰主编:《中国道教》第一卷,知识出版社1994年1月第1版,第21页。

利益为终的,具有很大的主观随意性。南朝刘宋时,陆修静通过整肃道教各派的仪范,编撰出百余卷规范斋醮科仪的道书,为道教初建有章可循、依科演教的典制式的仪规,并为道教各派所接受。道教宫观中的道众每逢朔月、望日及祖师圣诞等重大节日,都要举行祝祷式典礼,这些崇道活动现已统称为道教的斋醮科仪。对道徒而言,斋醮科仪既是拯救的方法,也是勤修的内容。据中国武当网介绍,道教常行的斋醮科仪有:早晚坛功课、祝将科仪、祭孤科仪、祝寿科仪、庆贺科仪、接驾科仪、大回向科仪、进表科仪、水火炼度仪、灯仪等。

一、醮仪之功效及其早期概况

道教的斋醮科仪原是中国传统祭祀礼仪的繁衍,即在先民对祖先及各种神灵祭拜、祈福等活动的基础上逐渐发展起来的。斋醮科仪本来各具丰富的内涵:“斋”以洁净禁戒以事敬,即通过素食清心,沐浴洁身,以显虔诚和庄重。《说文》云:“斋,戒洁也。从示。”在古代祭祀活动中,为求心诚和灵验,祭祀之前必须斋戒沐浴。道教斋法约有三种,《云笈七签》卷三十七《斋戒部·斋戒叙》引《混元皇帝圣纪》云:

按诸经斋法,略有三种:一者设供斋,以积德解愆。二者节食斋,可以和神保寿,斯为祭祀之斋,中士所行也。三者心斋,谓疏淪其心,除嗜欲也;澡雪精神,去秽累也;掇击其智,绝思虑也。夫无思无虑则专道,无嗜无欲则乐道,无秽无累则合道。即心无二想,故曰一志焉,盖上士所行也。夫斋者,齐也,齐整三业,乃为齐也。^①

“醮”以祭神为义,即通过祭祀活动,祈与神灵交感。《说文》云:

① 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第206页。

“醮，祭也，或从示。”道教醮法指规范化的程式及礼仪，名目很多，可以满足世人的各种需求。醮法包含“斋”义，如《正一盟威仪经》说：“醮者，祈天地神灵之享也，亦有多种，所有饼果，并须清洁，不得肉脯荤秽，三官不佑。”《无上黄箓大斋立成仪》指出：“烧香行道，忏罪谢愆，则谓之斋；延真降圣，乞恩请福，则谓之醮。”^①道教的“斋”、“醮”均与祭祀鬼神之事有关，后来逐渐合称“斋醮”，成为道教科仪的代名词。“科”原意为量度，后引申为品类、等级、法令及条例等含义。“仪”乃度也，后来指礼仪。科仪合称指代规范化的仪式，《洞玄灵宝玄门大义》称科仪主要有两种：

一者极道，二者济度。极道者，《洞神经》云：心斋、坐忘，极道矣。济度者，依经总有三策七品。三策者，一者金策斋，上消天灾，保镇帝王；二者玉策斋，救度人民，请福谢过；三者黄策斋，下拔地狱九幽之苦。七品者，一者三皇斋，求仙保国；二者自然斋，修真斋道；三者上清斋，升虚入妙；四者指教斋，禳灾救疾；五者涂炭斋，悔过请命；六者明真斋，拔幽夜之魂；七者三元斋，谢三官之罪。^②

由此可知，斋、醮、科、仪，含义相通，后来逐渐合称，总指道教法事活动所必须遵循的仪轨规范。

道教斋醮科仪其实是其抽象义理生动而又具体的演绎。由于道教义理玄奥，所以道教非常注重借助直观形象的醮仪来阐发其“道”旨。同时，通过醮仪的演练，还可以调和信众的心性，整洁其身、心、口三业，从而实现通神接灵、赐福消灾、却病延年等神秘功效。《金箓大斋启盟

① 《道藏》第9册，第478页。

② 《道藏》第24册，第738—739页。

仪》曾指出：

道家(教)所先,莫近乎斋。斋者甚多,大同小异,功德甚重,实能贯通乎上下,以归于最上一乘也。其威仪节度总二百四十条,秘于三元宫中,造端举要,以诏后学。由是观之,则所谓动天地、感鬼神、福邦家、济幽显,舍此道,则何以哉?①

由此可知,醮仪是道教日常生活中不可或缺的一部分,它具有贯通上下、沟通神人、造福显隐各界众生的神奇功效。

道教醮仪不仅阐演教义,使信众在获得愉悦感官享受的同时,冥会众神,净化身心,而且它还内含道教许多修炼之功法。“千山娘娘庙道教养生网”载《斋醮科仪组成》一文曾指出:“在醮坛科仪中,有其独特运作形式。主要有外在的咒诀罡步,香赞礼表等方法 and 内在的存想运讳、叩齿集神等修功。”史孝进先生在《浅谈道教科仪内秘之术与内炼养生的关系》一文中也指出了类似的观点:

道教的斋醮科仪是包含有外观和内秘的综合体。其外观部分包括有念诵、唱赞、步虚、跪拜等等,做道场和看道场的人都可以亲眼目睹,欣赏玩味。其内秘部分则是行仪道士默念、静思、画符、掐诀等法术,做道场的道士必须完成,特别是高功法师,而看道场的人常常并不留意,或者即使看到了法师的手脚有所动作,亦不明其理。②

二者都认为上清派的修炼法术存思、诵经分别是道教斋醮科仪中的内外功法之一。《斋醮科仪组成》认为:

① 《道藏》第9册,第73页。

② 史孝进:《浅谈道教科仪内秘之术与内炼养生的关系》,载《中国道教》2002年第2期。

诵经是道教醮坛中最常见最普遍的一种仪式元,指诵念经文。初习仪式必先学诵经。诵时有一人独诵,亦有众人合诵;有一经诵一遍,亦有一经诵多遍。其方式亦有多种,主要有心诵、形诵、神诵、心祝、密祝、微祝等。通过诵经最终达到上消天灾,保镇帝王;下禳毒害,以度兆民,生死受赖,其福难胜。

至于“存想”之功,司马承祯曾在《天隐子》中指出:“存谓存我之神,想谓想我之身。闭目即见自己之目,收心即见自己之心。心与目皆不离我身,不伤我神,则存想之渐也。”^①史孝进先生则认为:

存想不仅是长生修仙的方法,同时,存想是斋醮科仪内秘中使符、咒、诀、步等要素串联衔接发生神效的主要途径,是造成种种灵境的重要手段。它是高功章奏达天庭的通道,也是神将收妖邪的威力所在。在整个斋醮中,坛场布置、音乐、诵经、念咒及形体动作都是外在的,而存想却是法师的内在体验。通过存想实现神、人、鬼的沟通。存想在各种斋醮科仪中是不可或缺的内容。因此存想是斋法行持的关键,也是斋法行持中常用的法,但是存想是以内炼为基础的。

此外,道教斋醮科仪中的乐诵,其实也已成为道教修炼中的一种功法。《无上秘要·仙歌品》云:“无此歌章,皆不得妄上天纲,足蹶玄斗。”“能恒讽咏者,使人精魂合乐,五神谐和,万邪不侵。”^②《上清三元玉检布经》云:“常讽诵其唱,求感至灵。”^③陆修静在《诵经品》中也认为:若

① 《道藏》第21册,第700页。

② 《道藏》第25册,第48、50页。

③ 《道藏》第6册,第244页。

能以长斋久思、诵经、叩齿、咽液、吐纳等方式，讽诵诸品经典，可起到收心遣欲，福泽万物的功效。

由此可知，道教的斋醮科仪不仅是一种仪轨，而且内含修道之功效。《云笈七签》卷三十七《斋戒部·持斋》甚至认为持斋也可以升天成仙：“天计功过，明之不亏也。夫为学者，可勤持斋戒，以期冥感。能修之者必获升腾之举。”^①柏登基先生也持与此相同的观点：“斋醮科仪作为炼养修行之一法门，实与耽空枯坐、觅无寻虚之法门不同，是透过道门之功课，将经典结合唱腔、仪式，并运用了修炼养生的多种功法，在整场仪典的进行中，不知不觉的达到炼养的功能。如果更深层的欲结合内功的修行，则在经文的内涵中叙明其要旨及进程，再得传法师傅的口诀指归，时予督导，实不啻为得道之津梁，成仙之阶梯。”^②

在陆修静整肃各派醮仪之前，道教的斋醮科仪主要用于乞求神灵以赦过治病等，来满足信徒直接的眼前利益，具有明显的现实功利性及主观随意性。早期五斗米道的斋醮科仪是用“三官手书”的“请祷之法”祈求神灵赐福禳灾。《三国志·张鲁传》注引《典略》云：

请祷之法，书病人姓字，说服罪之意。作三通，其一上之

山，着山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之“三官手书”。

张角的“太平道”也与五斗米道相似，要求道徒以“叩头思过”、“符水咒说”等醮仪来默祷神灵的庇护。从早期道教醮仪的表现来看，显然尚未成熟，尚还处于自由发展的初级阶段。丁常云曾经指出：“这种以祈祷之法告之神灵，以求赐福消灾、除疾治病的祭祀活动，是早期道教科仪

① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第210页。

② 柏登基：《台湾道教科仪与炼养》，载《宗教学研究》1998年第3期。

的基本思想。”^①后来，五斗米道还曾建有“以苦节为功”、“拯拔忧苦，济人危厄”的涂炭斋及“以清素为贵”、“禳灾救疾”的旨教斋等斋法。北魏时，道士寇谦之改革道教，重视醮坛建设，提倡以礼度为首，作《老君音诵诫经》，改醮坛直诵为音诵，从而使道教坛醮之仪大为充实。

二、六朝道教醮仪的典制化

魏晋以后，天师道祭酒制度日趋废弛，组织涣散；信徒不守戒律，不顺教令，越科破禁，轻道贱法，从而造成“三五失统、人鬼错乱”的混乱局面。同时，上清派在开创之初，也不太重视斋醮科仪等修道的程式和法术。为了提升道教自身素质及竞争实力，促进道教由民间道团向成熟完备的上流道教转化，使信众“俯仰有节，进退有度”，去欲自定，返静归虚，六朝上清派第七代宗师陆修静非常重视道教斋醮科仪的建设和完善。据《茅山志》卷十记载，陆修静曾广集道书，“所著斋法仪范百余卷。”^②《无上黄箓大斋立成仪》卷十六曾载有：“太极真人演经文而著斋戒、威仪之诀，陆天师摭经诀而撰斋、谢、戒、罚之仪。三策、九幽、解考、涂炭、三日七日、一时九时，品目虽繁，仪矩则一。沿流穷源，舍太极真人及陆天师，果何适矣？”^③南宋金允中在《上清灵宝大法》卷三十九中也曾指出：“斋法起于中古，晋宋之间简寂先生始分三洞之目，别四辅之源，疏列科条，校迁斋法。”^④由此可知，各派长期自行其是的醮仪在陆修静的通力整合下，渐渐趋于规范和统一，道教从此有了统一的、典制

① 丁常云：《道教的禳镇科仪及其功能》，载《中国道教》1998年第3期。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第七册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第316页。

③ 《道藏》第9册，第477页。

④ 《道藏》第31册，第608页。

化的斋醮科仪。

陆修静首先从理论的高度阐释斋醮科仪的重要性,为道教斋醮科仪之缘起、功效及行持等方面赋予理论上的意义,同时还为信众的行斋持戒提供方法论上的指导。在《洞玄灵宝五感文·众斋法》中,陆修静认为:“道以斋戒为立德之根本,寻真之门户。学道求神仙之人,祈福希庆祚之家,万(莫)不由之。”^①在《无上黄箓大斋立成仪》卷十六及《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中,分别记载有道教之所以要建斋设醮的原因。陆修静认为:

人居浊世,三关躁扰,不能闲停。身为杀盗淫动,故役之以礼拜;口有恶言、绮妄两舌,故课之以诵经;心有贪欲、嗔恚,故使人之以思神。用此三法,洗心净行,心行精至,斋之义也。

夫斋直是求道之本,莫不由斯成矣。此功德巍巍,无能比者。上可升仙得道,中可安国宁家,延年益寿,保于福策,得无为之道。下可宿愆,赦见世过,救厄拔难,消灭灾病,解脱死人忧苦,度一切物,莫有不宜矣。

至于如何行斋持戒,陆修静也给出了理论上的指导:

夫斋当拱默幽室,制伏性情。闭固神关,使外累不入。守持十戒,令俗想不起。建勇猛心,修十道行。坚植志意,不可移拔。注玄味真,念念皆净。如此可谓之斋。

持戒之心,当如坠井把绳,不可乍失。务法之意如壅崩堤,不可暗惰。习念之情如种良田,无有厌足一日一夜。奉戒守法,孜孜不倦,则感通太玄真灵降集。三尸竄灭,众魔摧

^① 《道藏》第32册,第619页。

伏。^①

其次,陆修静还将各派散乱无章的斋醮科仪整合为道教各派共同遵守的统一仪规。具体而言,陆修静将上清斋法与灵宝、天师道及三皇斋法进行了融会贯通,创建了道教各派都能接受的“九斋十二法”:

第一洞真上清之斋,以无为为宗,有二法:

其一法绝群离偶,眠神静炁,遗形忘体,合于道无。

其二法心斋,疏淪其心,躁雪精神。

第二洞玄灵宝之斋,以有为为宗,有九法:

其一法金策斋,调和阴阳,消灾伏异,为帝王国主请福延祚。

其二法黄策斋,为人拔度九祖罪根。

其三法明真斋,学士自拔亿万曾祖九幽之魂。

其四法三元斋,学士自谢涉学犯戒之罪。

其五法八节斋,学士忏悔七玄及己身宿世今生之罪。

其六法自然斋,普济之法,内以修身,外以救过,为百姓祈福消灾。

其七法洞神三皇之斋,以精简为上。

其八法太一之斋,以恭肃为首。

其九法指教之斋,以清素为贵。

第三涂炭之斋,以苦节为功。上解亿万曾万祖、宗亲门族及己身家门无殃数罪,拯救忧苦,济人危厄。^②

在道教各派的斋醮科仪中,陆修静最为称道的还是上清斋法。他

① 《道藏》第9册,第477、824、821页。

② 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社1990年6月第1版,第160页。

认为上清斋法属“内斋”，崇尚存思、坐忘、心斋、合道等斋仪，非常适合于个人内修，是科仪中的“极道”。《金箓大斋启盟仪》云：

斋法之说，有内有外，请备论之。内斋者，恬淡寂寞，与道翱翔。昔孔子以心斋之法告颜渊，盖此类也。外斋者，登坛步虚，烧香忏悔，即古人祷祠祭祀之余意也。^①

“内斋”是内炼心性的心斋，行之即可升虚入妙。所谓“极道者，《洞神经》云：心斋坐忘极道矣。”^②在《洞玄灵宝五感文》中，他把“洞真上清之斋”列为九斋之首，并对其二法进行了详细的释注。其一法，绝群离偶，无为为业，寂胃虚申，眠神静炁，遗形忘体，无与道合。陆修静分别注曰：

“绝群离偶”是指：“舍朋友之交，无妻奴之累（累），孤（孤）相独宴，泊然穷寂，形影相对。”“无为为业”是指：“端推好然，无所一为，胎息后视，心所神机。”“寂胃”是指：“胃以受食为有事，既虚息不食，则泊然寂定也。”“虚申”是指：“请斋以舁为期，至申而食。今既不食，徒有此中（申），虚过而已。”“眠神”是指：“神司外，务躁动。今既无事，怡静内藏，故谓之眠。”“静炁”是指：“炁者，体之化，神之舜，神动则炁奔。今神遂内后，则炁静体宁神。”“遗形忘体”是指：“形以有待，故接物；体之以有累，不可忘。今内无饥寒之切，外无缠缠之累，洞遂虚漠，故不知四大之所在也。”“无与道合”是指：“道体虚无，我有，故隔。今既能忘，所以玄合。”^③

① 《道藏》第9册，第73页。

② 《道藏》第24册，第738页。

③ 《道藏》第32册，第620页。

其二法，孤影夷豁。陆修静注曰：“皆与上同，俱混合形神，讽经有异。”即是说“洞真上清斋”之二法相同，同属于不交物人、静炁眠神、疏澹其心、躁雪精神、遗形忘体、心与道合的心斋。

最后，在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中，陆修静还提出了“拱默幽室，制伏性情，闭固神关，使外累不入”等融斋戒与修炼为一体的斋醮科仪。如前文所言，陆修静认为建斋设醮的原因是因为：

人三关躁扰，不能闲停。身为杀盗淫动，故役之以礼拜；
口有恶言、绮妄两舌，故课以诵经；心有贪欲、嗔恚之念，故使之以思神。^①

这就是说，人在行斋持戒的过程中本身就在修道除业，因为“斋之义”本来就内含有二者的合一，即“用此之法，洗心净行。心行精至，斋之义也”。正因为如此，行斋持戒也能期神合道而归真。在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中，陆修静指出：

禁戒以闲内寇，威仪以防外贼。礼诵役身口，乘动以反静也。思神役心念，御有以归虚也。能静能虚，则与道合。譬回逸骥之足，以整归真之驾。严遵云：“虚心以原道德，静气以期神灵。”此之谓也。^②

总之，经过上清派宗师的积极努力，“九斋十二法”已成为道教各派行斋建醮时都能奉持的醮仪范式，具有法典化的功能。至此，六朝道教斋醮科仪已初步统一并渐成定制。

三、醮仪典制化的内在价值

道教斋法行持的主要目的就是以法术召神遣将以祈禳消灾、集福

① 《道藏》第9册，第821页。

② 《道藏》第9册，第822页。

迎祥、超度亡灵或荐先登真。醮仪是信徒借助一定的神秘仪式沟通神人,获得神助的重要手段。因此,每一个醮仪其实都饱蘸着信徒们神圣的信仰、真诚的情感和虔诚的祝祷,寄托着他们追求超越心理的热切期望。由于道教各派之间长期各自为政,从而导致斋醮科仪各行其是的混乱局面。道教各派宗教仪轨的不统一,不仅不利于各派的交流互动,而且还会导致相互之间的互相抵牾,尤其严重的是,它还给对手提供了攻讦道教的极好借口。斋醮科仪的典制化是道教成熟的显著标志,也是统一道教形成的必要条件,而道教的一体化又是道教增强竞争实力、稳步迈入上流社会的必要准备。因此,六朝上清派的醮仪建设,在整个道教发展史上都具有非常重要的积极意义。

具体而言,首先,斋醮科仪的举行为高功法师们提供了直接的炼养机会,因为道教的斋醮科仪是融科仪和修炼于一体的,因此斋醮科仪本身就可以看做一种修炼方术。前文所言的《斋醮科仪组成》一文中,就曾指出道教科仪包含“外在的咒诀罡步,香赞礼表等方法和内在的存想运讳、叩齿集神等修功”。《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》认为在行仪过程中,可以同时消业而合道归真。

其次,道教的醮仪活动还是道教布道宣教,教化信众,展示道教丰富文化底蕴及良好社会形象的主要手段。一般来说,宏大的醮仪活动有助于参与者及旁观者从愉悦的外在视听中,真切地感受到古老道教所蕴含的文化魅力,加深对玄奥道教的理解和认同。同时,庄严肃穆的宗教气氛又易引起人们内心的震撼和共鸣,使人们感到道教的凛凛神威,从而使躁动尘秽的灵魂经历了神圣的洗礼,甚至可能获得当下的解脱。杨世华道长在《茅山上清日诵早晚课缘起》一文中指出:“道教素以敬天祀祖,修道行教,济人利物为宗旨。道教斋醮科仪的目的是通过诵经拜忏,祈祷神明,达到内以解脱生身以来诸多罪苦,外以阐扬祖师无

上大道。朗诵仙经,可使身心与神明相通。”^①

最后,道教的斋醮科仪具有济世度人,丰富人们现世文化生活及稳定社会等诸多的社会效应。《洞玄灵宝五感文》称道教科仪是“普济之法,内以修身,外以救物,消灾祈福,适意所宜”^②。《陆先生道门科略》也认为道教的“禁戒律科”有“检示万民,逆顺祸福功过,令知好恶”,“使民内修慈孝,外行敬让,佐时理化,助国扶命”等奇特功效。这主要是因为“济度”本身属于道教科仪的两大属性之一,《洞玄灵宝玄门大义》云:

济度者,依经总有三策七品。三策者,一者金策斋,上消天灾,保镇帝王;二者玉策斋,救度人民,请福谢过;三者黄策斋,下拔地狱九幽之苦。七品者,一者三皇斋,求仙保国;二者自然斋,修真斋道;三者上清斋,升虚入妙;四者指教斋,禳灾救疾;五者涂炭斋,悔过请命;六者明真斋,拔幽夜之魂;七者三元斋,谢三官之罪。^③

在现代化的社会现实中,道教古朴醮仪的神韵无疑会给人们的生活增加许多新的亮点,这对彰显道教的文化魅力,丰富人们的文化生活具有不可替代的作用。梁德华道长在《道教科仪的意义》一文中指出:“道教的科仪看似一个纯宗教性的活动和形式,而事实上作为本土宗教的具象形态,道教科仪从功能意义上而言,于教内,是道教徒修身养性的必然行为;于教外,道教科仪有济世度人的社会效益。从文化意义上看,道教科仪更隐含有中华民族传统文化的底蕴。”^④

① 潘延川辑录:《茅山上清日诵早晚课》,茅山道教协会研究室编印 1993 年 10 月,第 38 页。

② 《道藏》第 32 册,第 620 页。

③ 《道藏》第 24 册,第 738 页。

④ 梁德华:《道教科仪的意义》,参见《道教文化资料库》。

由此可知,道教斋醮科仪强调“洗心净行,心行精至”,这对强化道教信仰、培养宗教感情、净化社会环境、继承民族文化、丰富人们生活都具有非常重要的现实意义。崇道仪轨的统一和定制化是道教体系完善和日臻成熟的重要标志。唐大潮先生曾对道教的醮仪建设给予了极高的评价,他认为:“道教斋醮科仪的广泛进行不仅是道教理念的一种表现,而且在某种程度上反映了中国先民的世界观和内心世界,具有多层面的文化内涵。”道教科仪可以看做是“整个道教文化的纪念碑”^①。

第三节

馆观式的教团组织

六朝时期,道教的组织形式也在发生着深刻的变化。早期道教曾打着宗教的旗号纠集信众,开展组织活动,然而早期道教的真正理想并不在遥远的天国,而在当下的现实人间。早期道教急功近利的世俗行为,不仅使文人雅士不齿与之伍,而且还遭到了世俗政权的切齿痛恨。正因为如此,早期道教太平道惨遭镇压后而销声匿迹,五斗米道也在被迫迁徙的肢解过程中苟延残喘。道教因此大伤元气,并长期处于“边缘化”的境地之中。以复兴道教为己任的六朝上清派,试图使道教的组织形式脱俗化、理性化。六朝上清派摒弃了早期道教具有明显军事化及政权化色彩的组织形式及运行机制,代之以纯宗教性出家居馆

^① 唐大潮:《道教科仪与中国古老宗教仪式》,载《中国道教》1997年第3期。

修道的教团组织形式从事各种道务活动,从而使道教在远离尘世是非、追求生命长存及精神超越的过程中,成功地位移至主流文化的中心区域,获得各界的普遍认可。

一、早期道教组织的世俗性

宗教虽然以超越尘世为终的,但其外在的组织形式和内在的运作机制都以人间为依托,有其深刻的现实性基础。早期道教的组织形式虽有许多臆造的宗教遐想,但究其本质不过是对现实社会运行机制的模仿。就早期道教阴官体系而言,其各色称谓及特殊功能只不过是现实中阳官名称及功能的改头换面。《陆先生道门科略》就曾明确指出:“天师立治置职,犹阳官郡县城府,治理民物。奉道者皆编户著籍,各有所属。”^①早期道教这一世俗化组团形式决定了它的世俗性本质,即其宗教旨趣绝不意在那些遥不可及的超越性,而是直奔当下的现实利益。早期道教太平道及五斗米道的组团形式和宗教实践都已证明了这一点。

太平道是由张角于汉灵帝(公元168—189年)时正式创建的。其创教的宗旨小而言之,就是“跪拜首过,符水咒说以疗病”;大而言之,则是为全体道民重建一个“天下大吉”的太平社会。《皇甫嵩传》曾有详细的记载:

巨鹿张角自称大贤良师,奉事黄老道,畜养弟子,跪拜首过,符水咒说以疗病。病者颇愈,百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方,以善道教化天下,转相诳惑。十余年间,众徒数十万。连结郡国,自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人,莫

^① 《道藏》第24册,第780页。

不毕应。遂置三十六方，方犹将军号也。大方万余人，小方六七千人，各立渠帅。讹言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字。中平元年，大方马元义等先收荆、扬数万人，期会发于邺。元义数往来京师，以中常侍封谿、徐奉等为内应，约以三月五日内外俱起。未及作乱，而张角弟子济南唐周上书告之，于是车裂元义于洛阳……角等知事已露，晨夜驰敕诸方，一时俱起。皆著黄巾为标帜，时人谓之“黄巾”，亦名“蛾贼”。杀人以祠天。角称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”。所在燔烧官府，劫掠聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动。^①

由此可知，在灾乱频仍，人民生活难以为继的东汉末年，张角适时地利用“善道教化”，大肆畜养弟子，创建一个准军事性质的太平道教团。之所以称之为军事性组织是由于太平道制定了严格的军事编制，以“大方”、“小方”为单元，以将军、渠帅及黄巾军为将士，同时太平道还提出了明确的行动纲领和初步的作战方略。李养正先生也曾经指出张角创建太平道的本意：“已经不只是崇拜神仙，修长生和祈求幸福，而是幻想在大地上建立一个能够让人们生存的太平乐土。”^②然而值得注意的是，这种军事组织是以“跪拜首过”、“善道教化、符水治病”等宗教活动为掩护的。《三国志》卷八《魏书·张鲁传》注引《典略》云：

太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。得病或日浅而愈者，则云此人信道；其或不愈，则为

① 范曄：《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》。

② 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第30页。

不信道。

因此,充其量而言,太平道只不过是一个披着宗教外衣进行军事活动的准军事组织。

五斗米道是由张陵创建的另一个民间道教组织,至其孙张鲁时,曾在巴、蜀、汉中等地区维持了长达三十年以教代政的地方割据统治。《后汉书》对此曾有记载:

鲁遂自号“师君”。其来学者,初名为“鬼卒”,后号“祭酒”。祭酒各领部众,众多者名曰“理头”。皆教以诚信,不听欺妄,有病但令首过而已。诸祭酒各起义舍于路,同之亭传,具置米肉以给行旅。食者量腹取足,过多则鬼能病之。犯法者先加三原,然后行刑,不置长吏,以祭酒为理,民夷信向。

又使自隐。有小过者,当修道百步,则罪除;又依《月令》,春夏禁杀;又禁酒。流移寄在其地者,不敢不奉也。^①

由此可知,五斗米道设立了师君、祭酒、鬼卒等自上而下的组织机构,实行父死子嗣的教权世袭制。张鲁自号政教领袖“师君”,下设祭酒以代官长理行政司法权;增设义舍,吸引流民安居其治下;注重道德教化,实行宽惠之政,去鄙俗,淳风气,教人诚信不欺,允许犯事之人行修路等公益事业赎过自新,三犯以后再加以刑法。五斗米道的这些举措已与世俗政权的管理模式没有什么实质性的差异,也就是说,五斗米道团其实就是一个政教合一的地方割据政权。

五斗米道团世俗性的另一个重要表现,就是设立了管理众多教民的“二十四治”。寇谦之在《老君音诵诫经》中,为五斗米道设“治”以“领户化民”进行了一些粉饰:

^① 《后汉书·刘焉传》。

吾本授二十四治，上应二十八宿，下应阴阳二十四气。授精进祭酒，化领民户。道陵演出道法，初在蜀土一州之教，板署男女道官，因山川土地郡县，按吾治官靖庐亭宅，与吾共同领化民户，劝恶为善。^①

陆修静在《陆先生道门科略》中，曾对五斗米道“二十四治”之功用进行规定，然而从中不难看出，“二十四治”具有“治理民物”的强大“阳官”功能：

天师立治设职，犹阳官郡县城府，治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属。令以正月七日、七月七日、十月五日，一年三会。民各投集本治，师当政治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿，三宣五令，令民知法。^②

唐释明概在《决对傅奕废佛僧事并表》一文中，更是一语道破了早期五斗米道设“二十四治”行政区划的真实用意：

沛人张陵客游蜀土，闻古老相传云：昔汉高祖应二十四气，祭二十四山，遂王有天下。陵不度德，遂据此谋。杀牛祭祀二十四所，置以土坛，戴以草屋，称二十四治。^③

“治”甚至还可以用作军事编制，唐代道士张万福在解释“二十四治”时就曾指出：

治有二十四人，官有二十四职，职有二百四十军，军有二百四十将，将有二万四千吏，吏有二十四万兵。^④

由此可知，张鲁的五斗米道其实成了一个以教代政、政教合一的地

① 《道藏》第18册，第216页。

② 《道藏》第24册，第780页。

③ 《广弘明集》卷十二。

④ 陈国符：《道藏源流考》（下），中华书局出版1963年12月第1版，第341页。

方性自治组织。用行政的威力护持教法,又用宗教的神力维护行政,形成了政教互动的一体化管理模式。然而,张鲁统治汉中近三十年而朝廷不能讨,绝非依靠五斗米道的神力,而是因为他有着强大的军事后盾作支撑。陈樱宁先生曾指出:“五斗米道的壮大和发展,是在张鲁时期,这是由于他在军事上、政治上的成功。”^①此言堪称一语破的。

从以上早期道教教团组织发展情况来看,无论是准军事组织太平道,还是政教合一的五斗米道,其组织形式都是对现实政权的仿效,都以实现现实功利为旨趣。葛兆光先生认为:

这种组织形式与政府或军队的组织方式很接近,我怀疑,可能早期道教就是仿效政府与军队的形式来管理信仰者的,太平道的“三十六方”组织与“天公将军”、“地公将军”、“人公将军”的军队官员式的称号,五斗米道的“二十四治”组织与“师君”、“祭酒”、“鬼卒”称号等等,可能就透露了其中的一些消息。^②

然而,本该超越现实的宗教如果一味地追求当下的世俗利益,必然会触犯世俗政权,而最终自取衰亡。常言道:“卧榻之侧,岂容他人鼾睡”,太平道的惨遭镇压,以及五斗米道的迁徙肢解,都为此做了极好的注脚。后世道教常常以此为戒,并对此予以严厉的批评。葛兆光先生指出:《陆先生道门科略》就曾激烈地批评了早期道教“男称将军,女称夫人,导从鬼兵,军行师止”,以及“责人庙舍,求人飨祠,扰乱人民,宰杀三牲”等行为。前一部分主要是批评道教的军事化组织形式,它不仅在

① 陈樱宁:《道教与养生》,华文出版社1989年7月第1版,第108页。

② 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,生活·读书·新知三联书店2003年8月第1版,第18页。

称号上仿效军队,连行动上面也是“军行师止”,后一部分则是批评道教的行政化组织形式,它仿佛政府一样,要控制人们的财产,管理人们的生活。^① 总之,早期道教“方”、“治”等教团组织形式不仅对道教的发展起到了阻碍作用,有时甚至还对道教起到了扼杀作用。

二、馆观修道形式源流略考

早期道教除了集体活动的“方”、“治”等基本组织外,还设有“靖室”以供宗教信仰者用于思过、请祷等宗教活动。五斗米道规定,普通道民只能设靖室以修道,而五斗米师则可设治奉道。师治可以设厨会,为道民求福,为病人救度,为亡者解过,以及进行一些例行的教务活动。五斗米道被迫迁徙肢解后,原来以教代政之“治”的行政功能也逐渐被废除,而降同于普通民用之靖室,“治”也渐渐淡出历史舞台。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》记载了五斗米道当时的情况为:“道民入化,家家各立靖室。”

靖室或曰“静室”,取名安静之意,并非道教修道场所的专用名称。魏晋时期,用以指代修道场所的名称还有许多,据陈国符先生考证:

至晋,或称“庐”,或称“治”,或称“靖”。《抱朴子·道意篇》:李“宽所奉道室,名之为庐。宽也得温病,託言入庐斋戒,遂死于庐中。”《学津讨原》收刘宋刘敬叔《异苑》卷七谓:“钱塘杜明师梦人入其馆。是夕谢灵运生会稽。其家以子孙难得,送杜治养之。注:‘治音稚,奉道之家静室也。’”《晋书》卷八十:“王氏世事张氏五斗米道,凝之弥笃。孙恩之攻会稽,寮左

^① 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,生活·读书·新知三联书店 2003 年 8 月第 1 版,第 20 页。

请为之备，凝之不从，方入靖请祷。”《三洞珠囊》卷六《清戒品》

引《三洞科起靖观宫堂》第十一云：“民家曰靖，师家曰治。”^①

靖室是奉道之家的致诚之所，所以道教对靖室的修建和陈设都有严格的规定。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》云：“治室靖室，要假修治，下则镇于人心，上乃参于星宿，所立屋宇各有典仪。”《真诰》卷十八详细记载了制作静室的相关规定：

所谓静室者，一曰茅屋，二曰方溜室，三曰环堵。制屋之法，用四柱三桁二梁，取同种材。屋东西首长一丈九尺，成中一丈二尺，二头各余三尺，后溜余三尺五寸，前南溜余三尺，栋去地九尺六寸，二边桁去地七尺二寸。东南开户，高六尺五寸，广二尺四寸。用材为户扇，务令茂密，无使有隙。南面开牖，名曰通光，长一尺七寸，高一尺五寸。在室中坐，令平眉。中有板床，高一尺二寸，长九尺六寸，广六尺五寸。荐席随时寒暑，又随月建，周旋转首。壁墙泥令一尺厚，好摩治之。此法在名山大泽无人之野，不宜人间。入室春秋四时皆有法。然此盖本道相承，道家之一事耳，不足为异也。粗要知是以及。^②

陆修静在《陆先生道门科略》中也对静室提出了具体的要求：

奉道之家，靖室是致诚之所。其外别绝，不连他屋；其中清虚，不杂余物。开闭门户，不妄触突。洒扫精肃，常若神居，唯置香炉、香灯、章案、书刀四物而已。必其素净，政可堪百余钱耳。比杂俗之家，床座形像幡盖众饰，不亦有繁简之殊，华

① 陈国符：《道藏源流考》（下），中华书局1963年12月第1版，第267页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第673页。

素之异耶。而今奉道者，多无静室。或标栏一地为治坛，未曾修除，草莽刺天。或虽立屋宇，无有门户。六畜游处，粪秽没膝。或名为静室，而藏家什物，唐突出入，鼠犬栖止。以此祈尊妙之道，不亦远耶？^①

靖室是奉道信众静心修道，不受外扰的神圣处所，上为茅屋，下设土坛。后来，随着五斗米道的衰败及修道者的深隐，靖室也逐渐远离喧嚣的尘世，而被建在山林幽深、景色秀丽、人迹罕至的洞天福地之中。于是，道馆、道观逐渐取代原先的静室而成为主要的修道之所。马冰在《道教与传统文化·说宫观》一文中指出：宫、观本是普通的供居止游息的建筑，后来与祭祀神灵发生了关系。据可靠史料，至迟在汉武帝时就已出现这种情况。据《史记·封禅书》记载：汉武帝元封二年（公元前109年），公孙卿让喜好神仙方术的汉武帝准备迎仙，汉武帝令“郡县各除道（修整道路），缮治宫观名山神祠，所以望幸矣”。又以“仙人好楼居”下令在长安建蜚廉桂观，在甘泉宫建益延寿观，还建了通天茎台，用以招徕神仙。道教沿袭此用，称之为道馆、道观或称道宫，使之成为道士修行、供奉祭祀神灵、做斋醮祈禳等宗教活动的固定场所。^②

关于道馆的始兴及流变，陈国符先生在《道馆考原》一文中考证详备，兹选录如下：

《广弘明集》卷十二唐释明概《决对傅奕废佛僧事并表》云：未若道家，都无承据。李老事周之日，未有玄坛。张陵谋汉之晨，方兴观舍……治馆之兴，始乎此也。

① 《道藏》第24册，第780页。

② 《文史知识》编辑部：《道教与传统文化》，中华书局1992年3月第1版，第334页。

是时山居修道者皆居山洞(张天师诸治,亦多在山中),即于其旁筑有馆舍。此即后世道馆之始。

后始立道馆于都邑。《仙鉴》卷二十四《陆修静传》:“先生既至阙,帝设崇虚馆通仙台以待之。”……东晋已有用馆以称修道之所者。其后齐代有兴世馆,梁代有华阳上下馆,朱阳馆等;是南朝仍称馆。而道观之称,初用于北朝。^①

到了唐朝,“过去的治、庐、靖、馆等名称不但一律统称为道观,规模巨大或者皇帝敕建的道观被称做道宫,而且在道观建筑的布局上也已经形成了定式,即每座道观的建筑都有山门、中庭、殿堂、寝殿等。”^②道教这种修道场所的称谓及布局一直沿用至今。

三、上清派教团组织述评

由于“方”、“治”等早期道教教团组织方式具有较强的世俗利欲之弊端,因而纷纷遭到教内外的猛烈抨击,以至于后来的道教不得不改弦更张其修道的组团方式。《老君音诵戒经》曾批评道:“道官祭酒,愚暗相传,自署治策,为请佩千部将军吏兵相惑乱。”“从今以后,诸州郡男女有佩职策者,尽各诣师该宅治气……其蜀土宅治之号,勿复承用。”^③佛教也以此为把柄不时地诋毁道教。释玄光《辩惑论》曾指责道教“挟道作乱……不以民贱之轻,欲图帝贵之重”。后来的释道安、释明概等一再提醒道:“汉魏以来,时经九代,其间道士,左道乱朝,妖言犯国者,披阅图史,何世无之?”他们甚至影射道:“今者道士……人数既多,共结贼

① 陈国符:《道藏源流考》(下),中华书局1963年12月第1版,第266—268页。

② 罗哲文等编:《中国名观》,百花文艺出版社2002年1月第1版,第5页。

③ 《道藏》第18册,第213、217页。

党”，“自尔迄今，群变相系，依托治馆，恒作妖邪。”^①正是因为这一挥之不去的隐痛，秉持江南文人慎思独行个性的上清派自开创以来一直主张以个修为主要修炼方式，避免早期道教集会致乱之嫌疑。也正因为如此，上清派较早地采取了筑室山林从事隐居山洞或馆观进行出家修道的宗教组织生活。

宫观是道教庙宇的通称，是道教信仰者供奉、祭祀神灵及修真养性的特殊场所，南朝习惯称之为馆。道馆其实是由早期道教的靖室、庐、治等修道场所自然演变而来。朱越利认为：“至晋，或称庐，或仍称治，或称靖。那时不少修道者在山洞中修炼，在洞旁筑馆舍居住，是为后世道馆之始。后道馆也修在都邑之中。”^②而北朝多称之为观。后来，规模较大的修道场所也被称为观，经帝王封敕的则尊之为宫，规模较小的则称之为道院、庵堂、庙、洞等。《释名》曰：“观者，于上观望也。”又注曰：“观，观也。周置两观以表宫门。其上可居，登之可以远观，故谓之观。”《道书援神契·宫观》云：

古者王侯之居，皆曰宫；城门之两旁高楼谓之观；殿堂分东西阶，连以门庑，宗庙亦然。今天尊殿与大成殿同古之制也。^③

“这就是说，道教祭祀天尊的宫观与帝王宫室、儒家祀孔的大成殿及宗庙祖祠，在建筑形式上均以古制，是同样的。”^④据陈国符先生考证：魏元帝时，终南山已筑有楼观。《楼观本起传》云：“楼观者，昔周康王大夫关令尹（喜）之故宅也。以结草为楼，观星望气，因以名楼观。此宫观所

① 《大正藏》第五十二卷，第48、140、169页。

② 朱越利编：《道教答问》，华夏出版社出版1993年12月第1版，第108页。

③ 《道藏》第32册，第144页。

④ 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第392页。

自始也。”^①其后北周又筑有通道观、玄都观等著名的道观。

东晋时，上清派就有离家筑馆修道的记载。上清派道馆建筑遵循道教崇尚自然之旨，主要建在第八洞天，第一福地的茅山地区。《晋书·许迈传》曾言许长史兄许迈：“立精舍于悬霤，而往来茅岭之洞室。放绝事务，以寻仙馆。”《真诰》卷十九言：“长史掾立宅在小茅雷平山西北。”《真诰》卷二十言许翊：“居雷平山下，修业精勤，常早游洞室，不欲久停人世。”“即居方隅山洞方园馆中。”“山馆犹是雷平山许长史廨。”然而，有些学者认为，孝武帝大明五年（公元461年），陆修静在庐山构筑简寂馆聚徒修道是上清派形成明显教团的真正开始。窪德忠教授认为：“上清派形成宗教教团，或具备宗派形式的时代，无论如何是从陆修静开始的，在他之前可以看成上清派的萌芽时期。当上清派确立明显的教团体制之后，或许为了夸耀其悠久传统才把具有相似倾向的道士作为历代教主。”^②南北朝时，很多崇信道教的皇帝喜好延请有名道士为其讲道，并在京都修建专供道士居住修行的处所，于是道馆又立于都邑之中。宋明帝曾于健康北郊天印山为陆修静筑崇虚馆，齐代都邑则筑有兴世馆。

陶弘景归隐茅山以后，亲自带领信徒修塘垦田，筑馆弘教，上清派的道团组织因此获得了很大的发展。据史书记载，当时在茅山由陶弘景及其弟子直接掌管的道馆就有华阳上下馆、朱阳馆、嗣真馆等。《云笈七签》卷五《梁茅山贞白陶先生》称陶弘景居茅山修道的弟子有数十人，而《桓真人升仙记》则称其“有门弟子一千七百余入，入室者三百

① 《终南山说经台历代真仙碑记》。

② 窪德忠：《道教史》，萧坤华译，上海译文出版社1987年7月第1版，第142页。

人”。与此同时，同在茅山的洞天馆、崇阳馆、陪真馆等馆主都与陶弘景师徒过往甚密，并在后来的发展中逐渐并入上清道团。关于南朝时期茅山道馆发展情况，陈国符先生在《历代重要道观·南朝道馆（道观）》中，详细考证茅山当时的道馆有：

“金陵馆，在茅山。洞天馆，在茅山东岭。崇阳馆，在茅山。陪真馆在茅山，许长史旧宅。”“崇真馆在茅山。华阳上下馆在茅山，陶弘景所住，上馆以研虚守真，下馆以炼丹治药。”

“崇元馆，在茅山，壮丽。崇元观，在茅山南洞，未详立于何代。”梁朝时，还有女冠馆“玄明馆，在茅山南洞”。^①

由此可知，陆修静是上清派居山筑馆修道之教团组织的开创者，作为后继者的陶弘景在促使信徒出家居馆修行大发展的同时，确立了茅山成为上清派教团组织祖庭之地位，茅山道团从此名扬天下。

远离尘世，出家居馆修道的教团组织生活是上清派组织建设圣洁化、理性化的必然之路，因为它表明了上清派在组织形式上力图泯灭早期道教追求外在利益的功利之心以及强烈干预世俗事务的人世功能。通过自觉地改变早期道教的组织架构，增饰其应有的出世色彩，从而使上清派的组织形式更加接近士大夫阶层的价值取向，也能为世俗政权所接受，使信众在享受纯粹宗教生活乐趣的同时，实现某种内在的精神超越。上清派通过出家居馆修道方式来改善道教外在的生存方式，其中虽有些许无奈，但却对道教摆脱“妖魔化”、“边缘化”的被动处境大有裨益。葛兆光先生也曾指出其中的奥妙：

北魏的寇谦之和南朝的陆修静，他们“始窃道士之号，私

① 陈国符：《陈国符道藏研究论文集》，上海古籍出版社，2004年4月第1版，第326页。

易祭酒之名”，并把以地域(治)或军队(方)划分教徒的形式，改成由道观为中心接纳信仰者的形式，使这种容易引起与政权矛盾的组织方式转化为纯粹宗教修行的组织方式。

于是，宗教领袖的管辖权逐渐归还给了世俗官吏，“治”与“方”的架构逐渐被“洞天福地”的架构所取代，实际的地域性管理和准军队组织被想象中的神话地理中心所取代。道教一方面要小心翼翼地避开可能成为军事或准军事化的组织方式，并小心翼翼地躲开可能干预世俗管理权的嫌疑，另一方面不仅要对道教信仰者的精神和生活有所约束，还要对道教组织的活动方式和程序都要有种种轨则。所以，南北朝时期，道教逐渐形成了以道教宫观为中心的组织方式。^①

上清派用道徒出家居馆修行的组织制度代替了道教原来祭酒领户化民的行政体制，使得政教合一、准军事化的早期道教教团组织逐渐向以神话地理中的“洞天福地”以及馆观为载体的纯宗教组织方向发展。一方面，馆观式纯宗教教团组织不仅雅化了道教自身，使其焕发巨大的内在发展动力，而且它还能吸引大批云外之客的亲近。另一方面，它还有助于消解世俗政权的猜疑，甚至还会赢得它们的大力支持，从而化解了外界施加给道教的生存压力，为道教的顺利发展，创造了较为良好的外部环境。更为重要的是，它使同一信仰的教徒有了强烈的归属意识，使他们自觉地具有同属上清派这一特殊道团的认同感，增加了同一教团的凝聚力，同时也为他们之间的相互交流搭建了平台，提供了便利。

^① 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，生活·读书·新知三联书店 2003 年 8 月第 1 版，第 25、26 页。

第6章

六朝上清派与其他道派的关系

上清派是江南士族文人把道教的精要与江南地域文化进行有机结合的产物。当时江南流传的其他道派无疑是江南地域文化的重要内容之一，因此，上清派在形成发展过程中与其所赖以生存的文化必然产生着无法割舍的相互关联。六朝期间，就上清派在形成和发展过程中与当时并存的南方其他诸道派关系而言，上清派既注意对早期道教天师道及金丹道等道派进行文人化改造，同时也注意吸收灵宝派的规范化科仪及金丹道精深的理论等内容，完善自身。为了使注重法术而又日渐衰微的早期道教能够更好地适应上层精英人士的高雅情趣、顺从主流意识形态及世俗政权的价值取向，上清派凭借自身的文化优势，致力于道教的义理化及各道派的一体化建设。在上清派的努力协调下，至南北朝时，分散而又时有抵牾的诸道派渐趋同一。陆修静曾在《灵宝经目序》的开篇记载了道流归一的盛况及其喜悦心境：

元嘉十四年(公元437年)某月日，三洞弟子陆修静敬示：

诸道流相与同法，弘修文业，赞扬妙化，兴世隆福。每欣一切

遭遇慈泽，离彼恶道，入此善场，逍遥长乐，何庆如之。^①

正因为如此，一度边缘化的早期道教走出了长期滞留民间的低谷，成功地融入了上流精英集团而成为一股重要的社会力量。基于“六朝时代，江南道教存在着天师道、葛氏道和上清派三大道流”^②，所以本章主要探讨上清派对当时江南主要道派的吸收、批判与超越等情况，同时也略涉其对北方楼观派的重要影响。

第一节

上清派对天师道的扬弃

学界普遍认为，上清派乃是由天师道演变转化而来。陈樱宁先生就曾认为，上清派是“天师道的进一步发展”^③。张继禹道长也认为，上清派“应是天师道的延续”^④。之所以会出现如此观点主要是因为，上清派的主要创始人多为天师道之信徒。首先，嗣上清派第一代太师魏华存，曾任天师道祭酒，各领部众，受张天师口诀，下教道民。陶弘景在《登真隐诀》卷下记载道：“正一真人三天法师张讳告南岳夫人口诀”，并为其作注曰：

① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社 1996 年 8 月第 1 版，第 18 页。

② 小林正美：《六朝道教史研究》，李庆译，四川人民出版社 2001 年 3 月第 1 版，第 5 页。

③ 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社 1989 年 7 月第 1 版，第 112 页。

④ 张继禹：《天师道史略》，华文出版社 1990 年 11 月第 1 版，第 52 页。

天师于阳洛教授此诀也。按夫人于时已就研咏洞经，备行众妙。而方便宣告太清之小术，民间之杂事者，云以夫人在世尝为祭酒故也。然昔虽为祭酒，于今非复所用，何趣说之。此既是天师所掌任，夫人又下教之限，故使演出示世，以训正一之官。^①

《上清经述》还记载魏夫人曾受过张天师经法：“旻谷神王又别授夫人《黄庭内景经》，正一真人张君又别授《治精制鬼法》。”^②这里正一真人张君就是指天师道创始人张天师，夫人即上清派创始人南岳魏夫人。其次，最早充当上清派灵媒，即为上清派记录真经降授，后因“多漏说冥旨”而被杨羲取而代之的华侨也曾加入过天师道。《紫阳真人内传·周裴二真叙》称华侨“自惧必为诸鬼所困，于是背俗入道，诣祭酒丹阳许治，受奉道之法。群鬼各便消散，不复来往”^③。众所周知，“祭酒”乃为早期天师道神职之称谓。《三国志·张鲁传》云：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号师君。其来学道者初皆名鬼卒；受本道已信，号祭酒，各领部众；多者为治头大祭酒。”最后，华侨与杨羲、许谧等均有交往，而且华侨与天师道世家许氏还有婚亲。也就是说，上清派第二代、第三代宗师仍与天师道保持着较为密切的关系。许氏信奉天师道的情况可从许谧兄长许迈略窥一斑。《真诰》卷二十云：“李东者，许家常所使祭酒。先生（指许迈）亦师之。家在曲阿，东受天师吉阳治左领神祭酒。”^④许迈还与“世事张氏五斗米道”的王羲之有莫逆之交。由此可知，早期上清派

① 《道藏》第6册，第618页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第19页。

③ 《道藏》第5册，第548页。

④ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第686页。

的主要人物均与天师道关系密切。因此，“在一定的意义上，也可说上清派是从天师道分化而来的。”^①

然而，上清派毕竟不同于早期天师道，它是在对天师道的批判过程中而逐渐成长起来的道教新生力量。由于早期天师道义理肤浅，方术粗鄙，且又易于惑民致乱，所以上层士人很不以为然。上清派鄙视天师道的情绪可从杨羲身上略窥一斑。《真诰》卷八《甄命授》第四载保命君密语曰：

将欲理之耶？若翻然奉张讳道者，我当与其一符，使服之，如此必愈而豁矣。不然，往诣水官，所谓呜呼哀哉！邪气入体，鬼填胸次，其将回惑于邪正，必不能奉正一于平气耶！

如此，吾治疾之方殆不可得。^②

首先，杨羲直呼天师道创始人张天师为“张讳”，显然有失同道后生的恭敬。陶弘景注曰：“张讳即天师名也，杨不欲显疏也。”“不欲显疏”在这里显然不是“为尊者隐，避尊者讳”之意，而是一种厌恶的表现。其次可以看出，上清派反对天师道“往诣水官”及“正一平气”的治疾之术。“水官”是天师道“三官手书”之一。“正一平气即天师祭酒之化也。”

由此可知，以文人为主体的江南信道士众，为了脱离落伍的天师道而寻求独立发展，则不得不致力于对旧有天师道的全面改造，以期创造出一个符合江南文人情趣的新道派。上清派正是在此背景下对早期天师道的扬弃，即既是对天师道的克服、保留，又是对其进行了很大的创新。具体而言，上清派在剔除天师道男女合气等某些鄙陋的民间法术

① 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1988年4月第1版，第344页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第611页。

的同时,又对其长生成仙的终极追求以及请神上章、符咒驱鬼等方术予以继承。上清派对天师道的批判和改造主要体现在三个方面:自造经典,增加道教义理之思辨;重塑尊神,完善道教仙真之谱系;革新方术,雅化道教身心之修炼。

天师道来自民间,初创时没有自己的经师,只是借助道家的名望,顺奉老子为教主,立《老子五千文》为信徒诵读的经典,教义也极为简陋。而上清派则是由江南士族文人依《上清经系》而垂法立教的,《上清经系》其实是由有较高文化修养的魏华存、杨羲及二许假神而自造。该经系出世之初就多达三十一卷,其中《上清大洞真经》历来都被奉为至经。由此可知,上清派是要借助文人的优势,通过加强道教的义理建设来实现道教去俗趋雅的宏伟目标。钟来因先生曾一语道破上清派造经创教的初衷:上清派的创始人虽都有过天师道的背景,但是他们是为了适应时代发展的潮流,改造粗鄙的天师道,使道教朝着更加精致、高雅的方向发展,而创立上清派及其经典的。^①此外,上清派发源地的江南地区本有较为先进的地域文化,又加上魏晋玄学的长期洗礼,因此,江南良好的文化氛围已为上清派注重义理的探讨提供了极为便利的外部环境和内在动力。孙亦平教授曾经指出:

当时江南流行着偏重玄远的清谈和义理的探讨之学风,也出现了重视生命,以长生成仙为最高修行目标的天师道。一些既爱好玄理又追求长生不死的士族,纷纷奉道入教,在客观上促使天师道在江南社会中得到传播。可是入道士族又对早朝道教所呈现的简单的教义、无秩的科仪不满,于是开始了

^① 钟来因:《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》,文汇出版社1992年6月第1版,第78页。

造经的活动。上清派的创立就是由“好道者”造作“道书”开始的。^①

这种天时、地利、人和的综合优势,使得注重义理的上清派很快发展壮大起来。于是,上清派按照自己的理解对以天师道为主的早期道教的教义理论和修炼方术进行了革新。首先,上清派对天师道尊奉太上老君为教祖及至上神渐感不满,从而创造了以元始天尊为道教至上神的神界崇拜体系。陶弘景编撰的《洞玄灵宝真灵位业图》已清楚地表明了上清派自贵其教而贱视信奉老君为至上神的天师道。代表上清派尊神谱系的《洞玄灵宝真灵位业图》将元始天尊位列众神之首,而太上老君却列于第四阶位。在上清派看来,老君之所以要让位于元始天尊,主要是由于:

作为老子化身的太上老君多少还留下一些可以察觉的历史痕迹,因而作为宗教所崇奉的最高神来讲,显然不够彻底和神圣。这对最大限度地调动信众的信仰热情来说,显然不利,而且也很容易遭到对手的攻讦。加之“道不可无师尊,教不可无宗主”的内在理论要求,因此,道教有必要对其所信仰的最高神的品位进行进一步的提升,并最终确定了“老君师太上玉晨大道君焉,大道君即元始天尊之弟子也”的三清至上神师承序列和等级关系。^②

其次,在修道法术上,上清派认为天师道所使用的请祷首过、符水治病、三官手书等修道法术,不仅过于粗糙简陋,而且还明显地表现出急功近利的色彩。这些修道法术既不利于道教自身的发展,而且也不

① 孙亦平:《从〈上清大洞真经〉看上清派的特点》,载《中国道教》1999年第2期。

② 宇汝松:《略论道教的三清至尊神》,载《茅山道讯》2004年第5期。

能适应文人雅士的需要。于是上清派提倡通过存思、诵经等高雅的修炼法术，去引导信徒在进行长生修炼的过程中，实现内在的精神超越。

此外，上清派还对天师道粗俗的黄赤之道进行了批判性的改造。天师道的黄赤之道，也叫房中术、男女合气之术、阴阳之术等。葛洪和寇谦之都曾对此予以痛击。葛洪批评天师道的房中术“皆巫书妖妄过差之言，由于好事增加润色，至令失实。或亦奸伪造作虚妄，以欺诳世人，隐藏端绪，以求奉事，招集弟子，以规世利耳”^①。北魏嵩山道士寇谦之在清整天师道时，明确宣称“除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事”^②。

正因为如此，相时而动而又趋于高雅浪漫的上清派对天师道所奉行的恣情纵欲、背俗害生、败坏道教声誉的鄙陋之术表现出极端的鄙夷。《真诰》卷一借“深明黄赤之致”的紫薇夫人之口，痛斥“鬼道”房中经书为：“生造乱真，共作巧末，趣径下书，皆流尸浊文，淫僻之字，舍本效假，是器秽死迹耳！”《真诰》卷二《运象篇》第二开篇即援引清虚真人授书予以明言道：

黄赤之道，混气之法，是张陵受教施化为种子之一木耳，非真人之事也。吾数见行此而绝种，未见种此而得生矣。百万之中莫不尽被考罚者矣，千万之中误有一人得之，得之远至于不死耳。张陵承此以教世人耳，陵之变举，亦不行此矣。尔慎言浊生之下道，坏真霄之正气也。^③

① 王明撰：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局 1985 年 3 月第 2 版，第 128 页。

② 《魏书·释老志》。

③ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社 1989 年 6 月第 1 版，第 570、573 页。

上清派猛烈抨击天师道的房中术是“浊生之下道”，然而上清派并不拒绝房中修道之术。为了严正视听，上清派称天师道的房中术为“色观”、“黄赤”，而称自家的房中术为“上道”、“隐书”。《运象篇》第二云：

思怀淫欲，存心色观。而以兼行上道者，适足明三官考罚耳。所谓抱玉赴火，以金棺藏狗也。色观谓之黄赤，上道谓之隐书。人之难晓，乃至于此。^①

一方面，上清派反对天师道借房中修炼大搞淫乱，主张房中修炼的圣洁性和专一性。《真诰》中的裴清灵认为，上清派房中修炼“都无情欲之感，男女之想也”。紫薇夫人则认为上清派的隐书之道是“以道交接，解脱网罗，推会六合，行诸节气，却灾消患，结精宝胎，上使脑神不亏，下令三田充溢，进退得度而祸除，经纬相应而常康”。“要而言之，贞则灵降，专则神使矣。夫真人之偶景者，所贵存乎匹偶，相爱在于二景。虽名之为夫妇，不行夫妇之迹也，是用虚名以示视听耳。”^②

另一方面，上清派反对天师道的“采阴补阳”、“择鼎铸剑”等重男轻女的房中修炼观，主张男女平等、双修双成的隐书之道。天师道房中术以男方为主动，女方只是满足男子淫佚的工具，强调男子吝鄙内滞，勿施精于女。然而上清派则认为：“淫吝所以丧基，鄙滞所以伐德，虽卢医之贡针艾，扁鹊之献药石，无以喻也。”紫薇夫人认为，上清派隐书之道乃“尘滓非所闻”，其目的是要“刚柔顺以和，相携双清内”。也就是说，上清派房中观主张男女平等参与、共同分享修炼正果：“当相与结驷玉虚，偶行此玄。同掇绛实于玉圃，并采丹华于阆园，分饮于紫川之水，齐

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第573页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第602、599、573页。

濯于碧河之滨……逍遥上清，俱朝三元……齐首偶观，携带交裙，不亦乐乎！不亦得志乎！”^①为此，钟来因先生曾经总结道：“上清经派的隐书，是阴阳互补之道，天师道的黄赤，是鄙吝壅塞之道，两者根本不同。”^②

最后，天师道是以“治”为单位的政治性很强的教团组织，以龙虎山为大本营，常行集体活动，实行严格的教权世袭制。而上清派则是一个注重个人炼养的、松散的文化性宗教团体，注重经法师传，以茅山为祖庭。

总之，上清派与天师道有着密切的关系。“上清派既是由天师道分化而来的，同时又有别于天师道”，它是对天师道的扬弃。“这是因为，上清派的创始人都是士族出身，受过较好的文化教育。他们中有的人还作过官，或曾在官场走动，可他们的仕途并不得意，于是转而信奉以隐逸山林、追求得道成仙为特点的道教。他们信奉道教后，又对其中某些反映下层群众意愿的内容不感兴趣，就依照士大夫的需要加以改造”，从而开创了上清派。“以《上清大洞真经》为代表的上清派的出现，在客观上使道教不断贵族化、理论化，并向精致的方向发展。”^③

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第586、572、573页。

② 钟来因：《长生不死的探求—道经〈真诰〉之谜》，文汇出版社1992年6月第1版，第101页。

③ 孙亦平：《从〈上清大洞真经〉看上清派的特点》，载《中国道教》1999年第2期。

第二节

上清派对金丹派的超越

金丹派又叫丹鼎派,是以修炼服食金液神丹作为成仙之根本信仰的道派。该派传至葛洪时,业已发展到了顶峰。葛洪贵族化神仙道教既是该派的集大成,同时也是对其发展的终结。然而,道教史对是否真正存在独立的金丹派,尚无定说。日本道教研究学者根据该派与灵宝派的同源关系,及两者始终都与丹阳葛氏存有关联等因素,遂而将金丹派与灵宝派合称为葛氏道。这种称谓虽不无合理之处,但服食炼养的金丹派与重斋醮科仪及劝善度人的灵宝派毕竟差别显著。故本文认为,六朝时期活跃在道教史舞台上的所谓葛氏道应该是由两个部分组成的:前一部分为神仙道教金丹派,葛洪以后该派似乎遁迹于世;后一部分即为灵宝派,六朝后期该派也因融入其他道派而淡出道坛。神仙道教金丹派原本是要用贵族化道教去取代早期粗俗鄙陋的民间道教,它与江南信教的士族文人持有相似的使命,因此,它对颇具文人化气质的上清派及后世内丹学的产生和发展,都曾产生过极为重要的影响。

《抱朴子内篇·金丹》曾清晰地叙述了金丹派所奉修的主要经典及传承脉络:

昔左元放于天柱山中精思,而神人授之金丹仙经。会汉末乱,不遑合作,而避地来渡江东,志欲投名山以修其斯道。余从祖仙公,又从元放受之。凡受《太清丹经》三卷及《九鼎丹

经》一卷，《金液丹经》一卷。余师郑君者，则余从祖仙公之弟子也，又于从祖受之，而家贫无用买药。余亲事之，洒扫积久，乃于马迹山中立坛盟受之，并诸口诀，诀之不书者。江东先无此书，书出于左元放。元放以授余从祖，从祖以授郑君，郑君以授余，故他道士了无知者也。^①

由此可知，神仙道教金丹派的金丹仙经主要有：《太清丹经》、《九鼎丹经》、《金液丹经》。葛洪认为该派师承传授的源头是从左元放开始的，由左元放传葛洪从祖葛玄，再由葛玄传郑隐，郑隐传葛洪。此外，葛洪还指出了金丹派的特殊传教方式，即立坛盟受和私传秘诀。对此，葛洪曾在《抱朴子内篇》中反复强调金丹派对传授丹经及选择门徒的慎重，《抱朴子内篇·勤求》云：“是以道家之所至秘而重者，莫过乎长生之方也，故血盟乃传。传非其人，戒在天罚。先师不敢以轻行授人，须人求之至勤者，犹当拣选至精者乃教之。”金丹派在经书传授时不仅要“歃血而盟，委质为约”^②，而且还有许多隐语口诀，如只得经书丹方，没有秘传的口诀，金丹还是不能炼成。

金丹派故设神秘的传教方式，其目的显然是为了自神其教。此外，为了自贵其教，金丹派还先声夺人，认为“升仙之要，在神丹也”。葛洪为此还曾煞有介事地在《抱朴子内篇·金丹》作过一番艰苦的考证：

余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷以千计矣，莫不皆以还丹、金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。^③

① 王明撰：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局 1985 年 3 月第 2 版，第 71 页。

② 王明撰：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局 1985 年 3 月第 2 版，第 252、336 页。

③ 王明撰：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局 1985 年 3 月第 2 版，第 70 页。

金丹派之所以自神及自贵其教，其主要意图是要对祭祀鬼神及符水治病的民间道教进行诋毁。葛洪在《勤求》篇指出：“夫长生制在大药耳，非祠醮之所得也。”在《金丹》篇也曾指出：“长生之道，不在祭祀事鬼神也，不在导引与屈伸也，升仙之要，在神丹也。”然而金丹派对于四季的祭祖及炼丹时的醮祭之仪并不反对。葛洪在《道意》篇指出：“余亲见所识者数人，了不奉神明，一生不祈祭，身享遐年，名位巍巍，子孙蕃昌，且富且贵也。唯余亦无事于斯，唯四时祀先人而已。”金丹派针对适合平民奉修的早期民间道教天师道，强调修服神丹，反对祭祀鬼神，殷切希望以高贵的金丹道法去取而代之。

但是，由于金丹派自身存在着神秘且又费重等诸多的局限性，从而使得该派难以普及推广。在《抱朴子内篇·微旨》篇中，葛洪自己也曾认识到：金丹法如“九丹金液，最是仙主，然事大费重，不可卒办也”。在《金丹》篇中，葛洪更是道出他从郑君处得受丹经仙方后的苦闷：“然余受之已二十余年矣，资无担石，无以为之，但有长叹耳。”即是说，虽有丹经仙方，但没有丰厚的资产，还是难以修炼金丹，只能抱憾而长叹。另一方面，金丹派的神秘传教方式也严重阻碍了它的广泛传布。葛洪曾在《金丹》篇中指出他本人当时奔波四出，周旋于徐、豫、荆、襄、江、广数州之间，阅见道士数百人矣，然问其神丹金液之事，竟“了无一人知之者”。由此可见，至葛洪时，金丹派已经衰败不堪，气数渐尽。任继愈先生主编的《中国道教史》也曾指出金丹派这一缺陷：“丹鼎道派因丹经内容的神秘化和这套神秘主义的传道授经方式，限制了它的传播。”^①尽管金丹派幸有葛洪这样的大师为其弘传，然而事违人愿，金丹派由于自身存有诸多难以克服的弊端，所以葛洪以后的六朝期间，金丹道习炼者

① 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年6月第1版，第77页。

寥寥无几，金丹派似已不久于世。

从目前所掌握的资料情况来看，金丹派隐退于世时，上清派可能还未形成足够的社会影响力，所以在讨论该派与后起上清派的关系时，难以形成动态的互动关系，二者的关系只能是单向性的，即上清派是在吸取和超越金丹派经验教训的基础上而逐渐发展壮大起来的。

首先，从根本上讲，金丹派和上清派的指导思想是相通的，甚至可以说是一致的。金丹派旨在提升早期道教的品位，确立其在适应上层社会需要的同时，谋求自身生存和发展的兴教战略。具体而言，金丹派是要成就道教的贵族化、上层化，而上清派却是要促使道教文人化、规范化，以便为上层社会所理解和接受。因此可以说，金丹派其实为后起上清派的发展作好了积极的前期理论准备和实践探索。

其次，上清派存思身神的修道理念和法术，完全是对金丹派思玄守一修道观的继承。葛洪在《抱朴子内篇·畅玄》中，曾提出了金丹派的“玄一之道”：

玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉；绵邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄，其旷则笼罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰……金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追。乾以之高，坤以之卑；云以之行，雨以之施。胞胎元一，范铸两仪；吐纳大始，鼓冶亿类。

葛洪认为：神秘莫测而又超越万物的“玄”本体是宇宙的总根源。而把握此“玄道”，也只有用玄思冥想的方法了。即如葛洪在《畅玄》中所云：“夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也。”后来葛洪又将此“玄”称之为“一”，称“思玄”的修道方法为“守一”，或“守真一”、“守玄一”。在《抱朴子内篇·地真》中，葛洪认为：

人能知一，万事毕。知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也。道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵……故仙经曰：子欲长生，守一当明；思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。^①

金丹派的“思玄”、“守一”的本体论和修行观，直接影响了上清派教义理论和修行实践的产生。上清派的主要经典都非常推崇存思身神的“守一”之道。如《黄庭内景经》云：“存神守一，无横夭也。”《大洞真经》更是根据《地真》篇“一有姓字服色”的观点，而将其“一”作为“真神”来存思信奉。另外，金丹派强调“守真一”的同时，也坚持辅以必要的神诀和符咒等方术进行修道。《极言》篇曾云：“不得金丹，但服草木之药及小修术者，可以延年迟死耳，不得仙也……或不晓带神符，行禁戒，思身神，守真一，则止可令内疾不起，风湿不犯耳。”在《地真》篇的结尾，葛洪特别强调，唯有守真一，带神符，才可内除疾病，外攘横祸。“若了不知此二事以求长生，危矣哉！”金丹派重视符咒的修道观也为以符箓著称的上清派所全盘继承。

最后，金丹派对炼丹所规定的有关禁忌和要求也为上清派所遵从。如《金丹》篇认为：

合丹当于名山之中，无人之地，结伴不过三人，先斋百日，沐浴五香，致加精洁，勿近秽污，及与俗人往来，又不令不信道者知之，谤毁神药，药不成矣。

作药者若不绝迹幽僻之地，令俗闲愚人得经过闻见之，则

^① 王明撰：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年3月第2版，第323页。

诸神使责作药者之不遵承经戒，致令恶人有谤毁之言，则不复佑助人，而邪气得进，药不成也。必入名山之中，斋戒百日，不食五辛生鱼，不与俗人相见，尔乃可作大药。

《华阳陶隐居内传》曾记载陶弘景在茅山为梁武帝炼丹时，指出：“先生平居凜然如斋戒，自摄心专炼，弥能谨笃。”炼丹多次失败后，陶弘景又是按葛洪《金丹》篇的有关炼丹规则去分析原因，寻找应对之策的：

先生以为，营非常事，宜声迹旷绝。而此山密迳朝市，岩林浅近，人人皆云有望，是丹家酷忌……姑（故）改服易氏，遐遁东迈。当去建、晋中，以其山海深旷，民不知道，见所云为无关视听。吾若委形枕杖，非不可为，是独计小道。^①

此外，金丹派偏重个人修炼，注重医学、房中科学及草木药饵对修道的辅助作用等方面，也都为上清派所吸收和继承。如《抱朴子内篇·微旨》篇曾云：“古之初为道者，莫不兼修医术，以救近祸焉。”其《极言》篇云：“服草木以救亏却”。《微旨》篇云：“服小药以延年命。”至于房中，《微旨》篇指出：“人不可以阴阳不交，坐致疾患。若纵情恣欲不能节宣，则伐年命。善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹以朱肠，采玉液于金池，引三五于华梁，令人老有美色，终其所禀之天年。”由此可知，金丹派在教义理论和修行实践上，为上清派的顺利成长打下了基础，铺平了道路。

虽然上清派与金丹派有着许多共性，然而二者随后的命运却迥然有异：金丹派逐渐销声匿迹，而上清派却很快为天下道教所宗。究其原因乃是由于上清派既能汲取各家之长，避其所短，又能保持自身的独立性和创新性，从而使其在交流竞争中永葆活力。虽然以葛洪为集大成

^① 《道藏》第5册，第506页。

者的金丹道对上清派影响卓著,然而,葛洪在上清派所列的《神仙谱系》中地位并不高,仅位于第四界右位末。上清派超越金丹派的显著表现在于:上清派的经法传承不再神秘,其修行也变得更廉简易行。在修行实践上,上清派除存思身神外,还提倡以诵经作为修道者修身养性的重要法门之一。葛洪就曾对诵读仙经以长寿或成仙持以否定的态度。在《抱朴子内篇·释滞》篇中,葛洪认为:

道书之出于黄老者盖少许耳,率多后世之好事者,各以所知见而滋长,遂令篇卷至于山积。古人质朴,又多无才,其所论物理,既不周悉,其所证按,又不著明,皆阙所要而难解,解之又不深远,不足以演畅微言,开示愤悱,劝进有志,教戒始学,令知玄妙之途径、祸福之源流也。徒诵之万遍,殊无可得也。

又五千文虽出老子,然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事,有可承接者也。但暗诵此经,而不得要道,直为徒劳耳,又况不及者乎?①

葛洪认为诵读黄老之书,都是徒劳无功的,更不用说那些后来造构,比黄老之书更差的经书了。这与上清派主张咏诵《大洞真经》,读之万遍即可成仙,形成了鲜明的对照。《真诰·甄命授》第一曾云:

食草木之药,不知房中之法及行气、导引、服药,无益也,终不得道。若至志感灵,所存必至者,也不须草药之益也。若但知行房中、导引、行气,不知神丹之法,也不得仙也。若得金匱神丹,不须其他术也,立便仙矣。若得《大洞真经》者,复不

① 王明撰:《抱朴子内篇校释》(增订本),中华书局1985年3月第2版,第151页。

须金丹之道也。读之万过毕，便仙也。^①

显然，这种文人化的修道方式既是对粗俗鄙陋天师道的否定，也是对神秘而又费重的金丹道的超越。正是因为如此，上清派既受到了普通信众的欢迎，也受到了文人雅士的青睐，甚至还赢得了当权者的大力支持。其后世的勃兴与隆盛实在情理之中。

第三节

上清派对灵宝派的消解

六朝时期，上清派和灵宝派同为南方道教的主要流派，二者都曾受过天师道的很大影响。在前期的发展过程中，灵宝派和上清派可以称得上是比翼双飞的南方两只新道派。然而六朝后期，在上清派第七代宗师陆修静“总括三洞”、“祖述三张，弘衍二葛”的兴教战略下，各道流派渐归统一。由于灵宝派过分地照搬佛教的内容而又不加以消化，没有相应的教团作为其义理的支撑，以及上清派兼收并蓄的强大攻势等内在、外在诸多原因，从而使得灵宝派在刘宋后期就渐渐消融于上清派和天师道之中，而一度销声匿迹。六朝时期是道教各道派个性形成、发展及走向成熟的重要时期，其中上清派的发展势头尤为强劲，堪称六朝道教舞台上的主角。就其与当时灵宝派的互动关系而言，上清派总的

^① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社，1989年6月第1版，第596页。

来讲较为主动。一开始,二者处于竞争发展的初级相持阶段,然而,这种动态平衡关系很快被上清派优化互补的兴教战略所打破,上清派最终成功地超越灵宝派,并将其融会到上清派体系之中。

上清派造构《上清经》系可信的时间为晋哀帝兴宁二年(公元364年),当时共造出《上清经》系三十一卷。信奉《灵宝经》系的灵宝派其自述的源头虽较为久远,但史家多不以为信。《云笈七签》卷三《道教所起》云:

今传《灵宝经》者,则是天真皇人于峨眉山授于轩辕黄帝,
又天真皇人授帝箬于牧德之台,夏禹感降于钟山,阖闾窃窥于
句曲。其后有葛孝先之类,郑思远之徒,师资相承,蝉联不
绝。^①

《中国道教》第一卷就曾认为:“在东汉末,至迟到汉、魏之际,已有‘灵宝经’如《灵宝五符经》的出现,只是道士们为了神秘其书,将其托为夏禹或帝箬所授或所传。”^②《灵宝经》分古《灵宝经》与今《灵宝经》。东晋晚期,葛洪从孙葛巢甫在古《灵宝经》,即《灵宝五符经》的基础上造作今《灵宝经》,即《灵宝度人经》,从而使信奉《灵宝经》系的灵宝派显名于世。《云笈七签》卷三《灵宝略记》称《灵宝经》系出世时“合三十三卷”。《灵宝经》和《上清经》都是托名神授,但从卷数上来看,根据“后来者居上”的常规推测,较为完整的《灵宝经》系应稍晚于《上清经》系出世。任继愈主编的《中国道教史》认为:

按葛洪《神仙传》及《抱朴子内篇》,仅提到葛玄、郑思远等
传授《太清丹经》及《三皇经》,而绝未提及传《灵宝经》事,因此

① 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第11页。

② 卿希泰主编:《中国道教》第一卷,知识出版社1994年1月第1版,第106页。

除《灵宝五符》之外的大批《灵宝》类经典，实际应出自葛巢甫及晋末南朝道士，其前期传承谱系也应为葛巢甫等人虚构。^①

另据日本道教研究学者小林正美教授在《六朝道教史研究》中考证：古《灵宝经》是在东晋初的建武元年（公元 317 年）至永和六年（公元 350 年）间被制成的。而今《灵宝经》则是在东晋隆安年间（公元 397—401 年）被造成的。该《灵宝经》是由《灵宝赤书五篇真文》和三卷本《五符经序》（《道藏》本《五符经》）的思想加上《上清经》的思想，再和佛教的大乘思想相结合，从而成为道教的大乘经典。^② 由此可以推知，上清派应早于灵宝派而产生。《中国道教史》也曾认定：“和上清派大致同时或略晚出现的，还有灵宝派。此派以传洞玄灵宝部经而得名。”^③

尽管灵宝派的看家经典《灵宝五符经》出现的时间早于《上清经》，但其卷帙及流传一直难与《上清经》相匹敌。直到东晋中叶，葛巢甫以古《灵宝经》为基础，造出大批灵宝类经书，并由此形成灵宝派，从而使后起的灵宝派名声大振，其社会反响也很快超过了上清派。然而，处于上升时期的上清派自然也不甘落后，《真诰》卷十九记载了当时上清派道士王灵期，“才思绮拔，志规敷道，见葛巢甫造构《灵宝》，风教大行，深所忿嫉。于是诣许丞求受上经……乃窃加损益，盛其藻丽，依王、魏

① 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年 6 月第 1 版，第 128 页。

② 小林正美：《六朝道教史研究》，李庆译，四川人民出版社 2001 年 3 月第 1 版，第 18 页。

③ 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社 1988 年 4 月第 1 版，第 377 页。

诸传题目，张开造制，以备其录。并增重诡信，崇贵其道。凡五十余篇。”^①在灵宝派的刺激下，上清派经典由初传时只有三十一卷，而至王灵期时又为其增加了五十余篇。而随后灵宝派的造经情况为：“顷者以来，经文纷互，似非相乱，或是旧目所载，或自篇章所见，新旧五十五卷。”^②由此可以看出，上清派和灵宝派的初期发展是通过相互竞争来拉动的。

竞争必然会带来相互批判吸收等优化互补的发展惯例。刘宋初年，陆修静认为当时可信的《灵宝经》“合三十五卷”，并对灵宝派大肆杂糅《上清经》，伪造《灵宝经》等情况予以激烈的批判。在《灵宝经目序》中，陆修静指出：

学士宗竞，鲜有甄别。余先未悉，亦是求者一人，既加寻览，甫悟参差。或删破《上清》；或采摭余经；或造立序说；或回换篇目，裨益句章，作其符图；或以充旧典；或别置盟戒。文字僻左，音韵不属，辞趣烦猥，义味浅鄙，颠倒舛错，事无次序。考其精伪，当由为猖狂之徒，质非挺玄，本无寻真之志，而因修窥阅，假服道名，贪冒受取，不顾殃考，兴造多端，招人宗崇，敢以鱼目厕于隋侯之肆，辄将散砾托于和氏之门。启诳愚蒙，诬调太玄。既晚学推信，弗加澄研，遂令精粗糅杂，真伪混行。视听者疑惑，修味者闷烦。上则损辱于灵囿，下则耻累于学者。进退如此，无一可宜。徒倾产疲力，将以何施？夫轻慢之咎既深，毁谤之罪靡赦。^③

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第681页。

②③ 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第18页。

同时,灵宝派也对上清派只图个人修证自度,不重视劝善度人的修道风格给予了间接的批评。在《太上洞玄灵宝本行因缘经》中,灵宝派假借葛玄之口对“学道弥龄,积稔于今六百甲子矣,而尚散迹于山林间”的三十三位地仙道士告诫道:

子辈(指上清派信徒)前世学道受经,少作善功,唯欲度身,不念度人;唯自求道,不念人得道;不信大经弘远之辞;不务斋戒;不尊三洞法师,好乐小乘,故得地仙之道。然亦出处由意,去来自在,长生不死;但未得超凌三界,游乎十方,仰瞻太上玉京金阙耳。子欲使法轮速升,飞行上清诸天者,当更立功,救度国土民人灾厄疾苦。大功德满,太上赐迎子矣。^①

《中国道教》认为:《灵宝无量度人上品妙经》(简称《度人经》)是灵宝派的祖经,“劝善度人确是灵宝派教义的重要内容,也是它区别于其他道派的重要特点,与它同时出现的上清派着重个人修炼,即与它有区别。”^②灵宝派认为只重个人修炼的上清派,充其量只能成为地仙,与天仙无缘。

在后来的发展中,灵宝派“受上清派的影响,也讲存神,服气,叩齿,咽津。”^③上清派也注意吸收灵宝派的思想。如前文所言《上清大洞真经》在自度的基础上已经产生兼度七祖的度他思想。此外,《中国道教史》还指出:《上清大洞真经》的存思五方之气的基本思想,是以东南西北中五方为基础,配以五行、五炁、五色、五脏。这种五方坛结构的方式,与古灵宝《五篇真文》和《五符序》有些相似,甚至东九、南三、西七、

① 《道藏》第24册,第671页。

② 卿希泰主编:《中国道教》第一卷,知识出版社1994年1月第1版,第108页。

③ 卿希泰主编:《中国道教》第一卷,知识出版社1994年1月第1版,第109页。

北五、中一的数字排列也彼此相同。“从这里也可看出,早期的上清思想和早期的灵宝思想,有一定相通之处。”^①

上清派尤其注意吸收灵宝派的斋醮科仪来完善和发展自身。钟国发先生在《茅山道教上清宗》中指出:灵宝派的优势为灵宝斋仪,它有助于道教开展集体性活动,也有利于道教建设实体性组织;而上清经法则有利于实体中的个体修炼,及整体的思想水平和文化品位的提高。因此,灵宝派确实为成熟、完整、高雅的上清派完成了前期的准备工作。^②

六朝上清派和灵宝派的互补发展还体现在如下几个方面:首先,灵宝派和上清派共同尊奉陆修静为各自的经法宗师。其次,陆修静撰制的“九斋十二法”,更是其斋法互补的集中体现。再次,上清派与灵宝派均不满天师道奉太上老君为最高神,共同尊奉元始天尊为至上神。最后,二者都信仰原始道教符篆禁咒及金丹服食的神力。

然而,灵宝派与上清派的互动发展是在不平衡中进行的。具体而言,灵宝派只是不加选择地、被动地吸收外来文化,而上清派却以积极的姿态,即注重消化吸收外来文化优势的同时并力图超越它。小林正美指出:草创期的上清派在摄取灵宝派思想的同时,强烈地表现出想要超越它的姿态。^③ 由于《灵宝经》在道教中的特殊地位,上清派在其早期活动中,或杂糅《灵宝经》来造构上清新经,或直接将该经并入该派经系之中。陶弘景在《真诰》卷十九中曾指出:王灵期所造的上清经中,就

① 卿希泰主编:《中国道教史》第一卷,四川人民出版社1988年4月第1版,第348页。

② 钟国发:《茅山道教上清宗》,东大图书股份有限公司2003年5月第1版,第108页。

③ 小林正美:《六朝道教史研究》,李庆译,四川人民出版社2001年3月第1版,第27页。

有许多是从“《灵宝经》中得取以相糅，非都是灵期造制”。然而，杂糅过的上清经甚至比真经还受欢迎，出现了“同声相赞”，“许、王齐轡，真伪比踪。承流向风，千里而至”。当时新出的《上清经》除“江外尚未多尔”外，“今世中相传流布，京师及江东数郡，略无人不有。”^①由此可见上清派创造性地吸收灵宝派造构新经所获得的巨大成功。《真诰》、《翼真检》第二载有“杨书《灵宝五符》一卷”，该卷还指出杨羲曾于“(永和)六年庚戌(公元350年)，又就魏夫人长子刘璞受《灵宝五符》。”^②李养正先生指出上清经系包括《灵宝经》，他曾认为上清经策之一为：“《真诰叙录》中所说的《上清经》、《黄庭经》、《七元星图》、《灵宝五符》、《西岳公禁山符》、《中黄制虎豹符》。”^③也就是说，经过上清派的积极融会，灵宝派的重要经典完全属于上清派的自家产品了。由此可以看出上清派是如何注意对灵宝派的优势进行吸收消化的了。

小林正美在谈到东晋、刘宋时期灵宝派思想特色时，曾指出与葛洪金丹道具有同一源头的灵宝派，在与上清派及天师道等道派进行交流后，出现了如下几个重要特点：第一，被葛洪视为最高仙术的金丹法不大被说起，那些曾被认为是次等仙术的体内存思、草木仙药等，倒是受到了重视。第二，咒符和祭祀被重视。认为符咒的力量，使得包括成仙在内的所有事都是可能的。第三，把诵读经典作为仙术而加以重视。

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第681页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第683、686页。

③ 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第74页。

特别是《灵宝经》、《洞渊神咒经》，反复强调诵读经典的效用。^①从小林正美教授所言中不难发现，灵宝派对上清派的存思、诵经以及天师道的咒符和祭祀等修道法术全盘接受，而把曾经属于自己个性的东西却给予忽视。同时，灵宝派也没有建立相应的教团作为该派的支撑，后期灵宝派还存在着不加消化地大量照搬佛教来“发展壮大”自己。由此可知，灵宝派的发展其实是一种丧失自我的畸形发展。正因为如此，至六朝后期，灵宝派已被上清派所超越，并取而代之。作为独立完整、曾经“大行于世”的灵宝派已不复存在，其某些合理的内核也只能借助上清派及新天师道而得以维持和发展。正如小林正美教授所言：灵宝派“到了刘宋末，似就停止了独立的活动，到了绝途”^②。

上清派超越灵宝派，并利用灵宝派的积极因素来发展壮大自己，以及灵宝派丧失自身独立性之后，只能依赖别人来谋求局部存在的状况，还可以从当时上清派祖庭茅山的道教活动盛况中略窥一斑。陶弘景在《真诰》卷十一中曾注曰：茅山每年“三月十八日辄公私云集，车有数百乘，人将四五千，道俗男女，状如都市之众。看人唯共登山，作灵宝唱赞，事讫便散”。同书的另一注文曰：“远近男女互来依约，周流数里，廨舍十余坊。而学上道（上清派）者甚寡，不过修灵宝斋及章符而已。”^③

由此可知，灵宝派不仅为上清派所超越，而且还完全融入上清派之中，失去了应有的独立和个性。陆修静之后，灵宝派逐渐淡出历史舞台

① 小林正美：《六朝道教史研究》，李庆译，四川人民出版社 2001 年 3 月第 1 版，第 19 页。

② 小林正美：《六朝道教史研究》，李庆译，四川人民出版社 2001 年 3 月第 1 版，第 20 页。

③ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社，1989 年 6 月第 1 版，第 634、635 页。

而一度销声匿迹，大约至北宋初年，灵宝派在江西阁皂山借阁皂宗而重新复活于世。

第四节

上清派对楼观派的同化

楼观派肇始于魏晋之际，成熟于十六国至北魏期间，北朝后期至隋唐一度达到鼎盛。南北朝期间，楼观派是道教在北方传法布道的重镇。据传周代函谷关令尹喜曾在此修道，结草为楼，观星望气，故名之为楼观。楼观也因此而开道教宫观之先河。此外，老子西行途经此地时，还为尹喜亲授《道德经》。正因为如此，楼观被誉为天下道林张本之地，楼观派则宗本老子，尊崇尹喜为祖师，奉修《道德经》、《西升经》、《妙真经》等经典。据《终南山说经台历代真仙碑记》载《楼观本起传》云：

楼观者，昔周康王大夫关令尹之故宅也。以结草为楼，观星望气，因以名楼观。此宫观所自始也。问道授经，此大教所由兴也。是以古仙哲后，景行高真，仰道德为生化之源，宗神仙为立教之本；寻众妙之轨躅，慕重玄之指归。^①

《甄正论》卷中云：

（老子）后遂西之流沙，至函谷关，为关令尹喜演《道德》二篇上下两卷，论修身治国，戒刚守雌，挫锐解纷，行慈俭谦下之

^① 《道藏》第19册，第543页。

道，成五千余言。尹喜录老子谈论言旨为《西升记》。其中后人更增加其文，参揉佛义，大旨略与道经微同。多说人身心性禀生之事，修养之理，夭寿之由。后人改记为经。^①

然而《楼观本起传》中关于楼观派的记载，历来都被认为有自神其教之嫌疑。李养正先生认为：“这些传说，不外自饰楼观是道教张本之地，开创于公元前之西周（公元前 11 世纪—至公元前 771 年）。”^②《中国道教史》也认为楼观派的传说“并非真实可靠的信史，而是后代楼观道士为标榜其教‘灵源弥远，仙派弥长’而编造的神话……编造这些神话的目的，不过是企图将后起的楼观道与先秦老子、尹喜接上传承关系而已。”^③楼观派之所以妄托古事、溯源追远，究其目的无非是为了使该派在佛道之争中虚增优越感而已。

据陈国符先生考证，楼观派可信的源头应在魏晋之际。在《楼观考》中，陈国符先生对六朝期间楼观派的发展史进行了详细的梳理。

《楼观传》云：魏元帝咸熙初（公元 264 年），道士梁谌事郑法师于楼观。楼观之见载籍，始此。晋惠帝永兴二年（公元 305 年），太和真人尹轨降于楼观，授梁谌以《日月黄华上经》，《水石丹法》，并授《楼观先生本起内传》一卷。自是北朝高道，多止楼观，为当时道法重镇。后魏太武帝（公元 424—452 年）致香烛于楼观道士尹通，俾之建斋行道。自是四方请谒不绝……后魏孝文帝太和（公元 477 年）中，王道义自姑射山将门弟子六七人来居之。大修观宇，土木工匠就役，日常百数。由

① 《甄正论》卷中，《大正藏》卷五十二。

② 李养正：《道教概说》，中华书局 1989 年 2 月第 1 版，第 79 页。

③ 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年 6 月第 1 版，第 220 页。

是楼观坛宇，一皆鼎新……道义又令门人购集真经万余卷。西魏文帝(公元535—557年)钦异楼观道士陈宝炽，召入延英殿问道。太师安定公及朝野士大夫亦从而师之……后周武帝(公元543—578年)召楼观道士王延至都。久之，还云台观。建德(公元572年)中，武帝召道士严达及王延至都。时沙汰道释，帝特为严达建通道观于田谷之左，复选楼观之士十人居之……世号田谷十老。后周静帝大象(公元579年)年间，道教复兴。^①

由此推知，楼观派的实际创始人可能是梁谌。李养正先生也持与此相同的观点：“是以楼观道派开创者，道教传说为尹喜，实则魏末之梁谌。”^②不过，卿希泰先生主编的《中国道教史》不同意这一观点，认为：录有《梁谌传》的诸道经中，不仅找不到梁谌创教的事迹，而且连尹轨下降楼观授经一事也付之阙如。由此可见，“以梁谌为楼观道的创始人，也无事实根据，而且楼观道士中绝无一个认他作创教人的。总之，无论是尹喜、尹轨或梁谌，都不是楼观道的真正创始人。”^③尽管楼观派由于自饰其教，多“妄托古事”，从而使其创始人一时难有定说，然而该派至北魏时，颇受当权者喜爱和扶持，并已成为一支有重要影响的社会力量，似是不争的事实。任继愈先生主编的《中国道教史》认为：“楼观道经过长期的演变，在北魏时已发展成较为成熟的新兴道派，其教团组织、宫观建设、经典购置均颇具规模，并在统治者及一般民众中有了较

① 陈国符：《道藏源流考》(下)，中华书局出版1963年12月第1版，第261页。

② 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第80页。

③ 卿希泰主编：《中国道教史》(第一卷)，四川人民出版社1988年4月第1版，第433页。

大的影响。”^①卿希泰先生主编的《中国道教》也认为：“在北魏时期，楼观道在封建统治者的支持下，始正式成为一个拥有相当数量的徒众，并对朝野上下有一定影响力的道派。”^②

李养正先生曾将楼观派的传教特点总结为二：一是阐发老子之道，宣扬老子西升及化胡之说教，并较深地卷入了佛道之争。二是注重道教义理发展和内在修炼，逐渐舍弃道教早期所倡导的炼形功术。然而值得注意的是，楼观派的这两个特点也恰恰是该派与上清派区别和联系的主要所在。

上清派与楼观派的主要区别一方面在于，上清派奉诵的主要经典不是人为的《道德经》、《化胡经》，而是仙真降授的《大洞真经》、《黄庭内景经》等真经。上清派崇奉的至上神也不是老子及其化身的太上老君，而是元始天尊。老君在上清派尊神谱系中的位次是较低的。另一方面，二者对待佛教的态度迥然有别。楼观派是道教各道派中反佛最激烈的道派，对佛教基本上持完全排斥，甚至怀有灭之而后快的极端心理。上清派本是由文人发起的道教组织，其创教的初衷旨在提高道教自身的素质，加强道教文明化建设，以便使道教能更好地满足上流社会各方面的需要。虽然上清派这一初衷中深含文人本能地抵御外来文化侵入的文化本位主义情结，然而上清派在对待外来文化上要比楼观派更为理智和成熟。上清派基本上本着文化共存互补的原则，积极借鉴外来佛教文化的一切优秀成果来促进道教的教义理论建设及自身文化品位的提升，因而对待佛教较为宽容，详情可见下一章的论述。

① 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年6月第1版，第222页。

② 卿希泰主编：《中国道教》（第一卷），知识出版社1994年1月第1版，第115页。

楼观派信奉《老子化胡经》，极力贬低和排斥外来佛教。《后汉书·襄楷传》曾载有“老子入夷狄化为浮屠”之说，道教徒据此而作《老子西升经》，宣扬“老子西升，开道竺乾，号古先生，善入无为，不终不始，永存绵绵”等具有明显贬损佛教思想的端绪。后来，道教排佛思想逐渐升级，西晋祭酒王浮始作《化胡经》，从此，佛道之争白热化。李养正先生认为，楼观派实际创始人梁湛是“魏晋南北朝楼观道投入佛道之争的第一人”。其后，世号“田谷十老”中的严达与王延等楼观著名道士，“也是佛道之争的参与者。”^①《三洞群仙录》卷十一曾记载楼观道士严达攘佛自保的尊道思想：

周武帝建德中(公元574年)，诏法师(严达)于便殿。是时已沙汰浮屠氏，又下议公卿，复欲去道家流。上问法师：“道与释孰优？”曰：“主优而客劣。”上曰：“主客奚辩？”曰：“释出西方，得非客乎？道出中夏，得非主乎？”上曰：“客既西归，主无送耶？”曰：“客归则有益胡土，主在则无损中华。去者不追，居者自保，又何送乎？”上嘉其对。^②

前文所述楼观派之所以假托古圣，妄造伪经，其真正的意图就在于使该派在激烈的佛道之争中能够虚增优势。卿希泰主编的《中国道教史》曾经指出：

南北朝时，佛、道斗争开始激化，道教所出《玄妙内篇》、《出塞记》、《关令尹喜传》、《文始内传》等书，都与《化胡经》相表里，大肆敷衍老子和尹喜的化胡。所以在南北朝时，尹喜成为老子化胡故事中最显赫的人物。楼观道推尊这样一个人物

① 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第82页。

② 《道藏》第32册，第307页。

作祖师,自然表明这个道派对老子化胡说的坚信;同时也暗示了这个道派产生和兴盛的时代,不会去南北朝之前太远。坚持老子化胡说最力、与佛教徒相诟骂最烈,可说是该派最显著的特点之一。^①

然而事违人愿,楼观派与佛教激烈较量的最终结果却是两败俱伤。北周武帝建德三年(公元574年),周武帝宇文邕虽然对楼观道士严达排佛保道的对答甚是赞许,然而他最后还是下决心同时废除佛、道二教:“建德三年岁在甲午五月十七日,敕断佛、道两教,沙门、道士并令还俗。三宝福财,散结臣下,寺观塔庙,赐给王公。”^②

上清派与楼观派的主要联系则表现在上清派对楼观派的深刻影响上。楼观派除了传习《道德经》、《妙真经》、《西升经》等本门经典外,还传习《上清经》系的多种道经及少量《三皇文》、《灵宝经》等三洞经典。该派除保留有传统的炼形之术和长生之说外,还杂采众家之长,对存神诵经、行气咽液、炼丹服饵、符箓斋醮等方术皆兼而行之。

总体上而言,尽管楼观派远在北方,享有较为独立的发展空间,然而楼观派却深受南方上清派的影响。不仅楼观派著名道士“田谷十老”之一的王延曾师事茅山道士焦旷真人,得授三洞秘诀真经,^③而且楼观派道士还广泛承袭上清派所奉修的经典。《云笈七签》卷一〇四及《历世真仙体道通鉴》卷三十都曾提到楼观道士传习上清经的有关记载。

《云笈七签》卷一〇四《太和真人传》云:太和真人尹轨,时年二十

① 卿希泰主编:《中国道教史》(第一卷),四川人民出版社1988年4月第1版,第439页。

② 《广弘明集》卷八《叙周武帝集道俗议灭佛法事》。

③ 卿希泰主编:《中国道教》(第一卷),知识出版社1994年1月第1版,第116页。

八,绝粒行气,专修上法。该传所附的元阳子曾遇老君,遣经一卷,名曰《黄庭》。尹轨专修的上法即为《上清大洞真经》,元阳子得授的真经即是《黄庭内景经》。《太极真人传》云:太极真人杜冲感真人李君授以《太上素灵洞玄大有妙经》,冲复修之,甚得其验。《太上素灵洞玄大有妙经》乃为上清派所认为的“道者三奇”之一。^①

《历世真仙体道通鉴》卷三十《陈宝炽》云:正懿先生陈宝炽,端诚虚己,依按修持,及诵《大洞经》,久之通感,故珍禽奇兽常来侍卫。《李顺兴》云:道士李顺兴,师正懿先生,常诵《大洞经》,勤久不息。正懿乃为立坛授《五千文》及《黄庭经》。《侯楷》云:道士侯楷就学于正懿先生。先生引上真语告之曰:《大洞真经》不得人间咏之,咏之则大魔败之也。应登名山诵《大洞真经》,一讽而一咏,玄音徹太清。^②

然而,楼观派自身并不承认该派对上清派的承袭,甚至宣称周秦时该派道士就已习诵上清经书,这显然是欲盖弥彰的无稽之谈,不足凭信。《中国道教史》曾详细列举楼观派传习上清派的经典有《大洞真经》、《黄庭内景经》、《上清琼文帝章经》、《太上素灵洞玄大有妙经》、《太上隐书》、《灵书紫文》等。同时,该书还指出:“楼观道如此大量的传习上清经,表明其受上清派的影响之大,也说明楼观道除具有较强的化胡思想以外,与上清派最为接近。”^③钟国发先生也曾指出:

寇谦之得北魏太武帝支援推行“新科”时,楼观道士逐渐成为北朝新道教内的一个有影响的道团。寇谦之经法“以礼

① 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月北京第1版,第637—638页。

② 《道藏》第5册,第272—274页。

③ 卿希泰主编:《中国道教史》(第一卷),四川人民出版社1988年4月第1版,第441—443页。

度为首”，比较接近灵宝派，楼观道团则重个人清修，比较接近上清派。^①

由此可知，作为北方道教重镇的楼观派虽然表面上还保持自身的存在，但从其广泛诵习上清经，并日趋接近上清派来看，楼观派骨子里所行的却是上清派之道。也就是说，远在北方的楼观派也被上清派所同化了。

诚如钟国发先生所指出的那样，南北道教无论是内在的教义思想，还是外在的组织体制，都因趋同于上清派而走向统一：“虽然楼观道团不肯承认茅山道团在教义思想上的领导地位，但是它们将上清经法在北朝推广，就等于使北朝道教接受了陆修静创始的判教体系，也就等于使南北两方道教在教义思想和教团组织模式上融合为一个统一体了。随着上清经法所体现的个人清修至上原则的推广，北朝道教的组织体制也相应改变，祭酒体制逐渐被道馆体制完全取代。”^②

由此可知，六朝期间，在上清派的强势推动下，不仅楼观派遭此“厄运”，而且南北道教也都渐渐归于上清派的旗帜下而趋于一体化。前文所述上清派对天师道的扬弃、对金丹道的超越、对灵宝派的消解等内容，已经可以清楚地表明六朝道教在上清派推波助澜的作用下逐渐走向一统的不可阻挡的发展趋势。其实南北统一的大势、南北文化的融合也都对道教的趋同起到了不可估量的催化作用。

① 钟国发：《茅山道教上清宗》，东大图书股份有限公司 2003 年 5 月第 1 版，第 111 页。

② 钟国发：《茅山道教上清宗》，东大图书股份有限公司 2003 年 5 月第 1 版，第 112 页。

第 7 章

六朝上清派与儒佛的关系

六朝期间的儒、佛、道关系是整个三教关系史上最为错综复杂的时期之一。就道教与其他二教关系而言,道教与儒学都源于中华文化的同一块土壤,二者从思想内容、思维模式及情感心理等诸多方面,都存在着较多的认同感;然而道教与外来佛教却多生抵牾,纷争不断。就道教内部各道派而言,各道流在坚持挺儒贬佛的总原则下,对儒佛所持的态度也不尽相同。尤其是在对待佛教的态度上,北朝的楼观派排佛最为坚决,甚至力图灭之而后快。南朝的上清派在处理三教关系上则较为理性和温和。在对待儒学上,上清派援儒入道,强化道教内具道德教化等入世功能;在对待佛教上,上清派明斥暗摄,与佛教在相互竞争中实现优势互补,共同发展。六朝后期,多故的时局使得儒学的独尊优势相对衰弱,南北的政治及文化上也不断趋于融合,以上清派为主导的道教,通过对内兼容并包、对外援引儒佛的强势发展,已初步实现了与儒佛并行天下的良好发展态势。

第一节

援儒入道，经国理身

上清派是以文人士大夫为主体的道派，其宗师信徒一般都具有较深的儒学造诣及出儒入道的人生经历。六朝期间，上清派第一代宗师魏华存乃晋司徒剧阳文康公魏舒之女，幼而好道，静默恭谨，《庄》、《老》、三传、五经百氏，无不浏览。至其第九代宗师陶弘景，一生博学经史，赋文进仕，游宦宫贤，最终弃儒归隐。《南史》本传曾赞扬其有“读书万余卷，一事不知，以为深耻”的儒家精进不辍的品质。《华阳隐居先生本起录》云：陶氏本冀州平阳人，帝尧陶唐之苗裔也。陶弘景父亲陶贞宝以写经为业，书体以羊欣、萧思话法。深解药术，博涉子史，好文章，美风仪，凡游从，与萧思话、王钊、刘秉周旋，多为诸贵胜所赏遇。而陶弘景本人则四五岁便好书，六岁时，书已方幅成就，九岁、十岁，读《礼记》、《尚书》、《周易》、《春秋》等儒家经典，颇以属文为意，年十一，为司徒左长史王钊子吴博士，年十三，随吏部尚书刘秉在淮南郡谋职……年三十六，拜受奉朝请。^① 由此可知，上清派各宗师基本上都曾表现出一定的儒学家传及深厚的儒学功底，这为他们从容地出儒入道、援儒入道及儒道交融，提供了极大的方便。

儒家和道家本是中华文化的一体两面，二者本身就存在着互通兼

^① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第661—663页。

容、相反相成等天然属性。李泽厚先生曾经从审美的角度指出儒家与道家之间业已存在的微妙关系：

信奉儒学或经由儒学培育的历代知识分子，尽管很少在人生道路上真正实行庄子那一套，但在文艺创作和审美欣赏中，在私人生活的某些方面中，在对待和观赏大自然山水花鸟中，却吸收、采用和实行了庄子。^①

道教秉承道家思想文化之精髓而立教，自然与儒家也内在地保持有某种交融互补的关系。儒道世界观及人生观的侧重点虽有偏差，但二者的终极旨趣都在经国理身这一根本宗旨上。二者在实现这一理趣的方式上虽有人世和出世之别，但二者都注重内在的精神修炼和抽象的境界追求。而且，正是二者之间的差别性，才使得二者在中国传统文化中存在着较强的互补性。洪修平教授曾从人生论的角度精辟地阐明儒道并行不悖的真谛：

道教的人生论实际上是沿着道家的路向对儒家的“天下无道则隐”、“穷则独善其身”等做了另一番别具特色的新开拓。这样，进可儒，退可道，儒、道互补，现实的人生似乎就能进退自如了。^②

洪先生这一论断使我们清楚地明白了以文人士大夫为主体的上清派信徒之所以出儒入道的真正秘密之所在。此外，儒道二教的思维方式还极其相似，它们都是对中国古代传统文化天人合一思维模式的继承。《中国文化与文化论争》曾经指出：“儒道二家的思维方式，以重和谐、重

① 李泽厚：《华夏美学》，安徽文艺出版社1999年版，第304页。

② 洪修平：《论儒道佛三教人生哲学的异同与互补》，载《社会科学战线》2003年第5期。

整体、重直觉、重关系、重实用为特色。”^①在经国理身及人生终极关怀上，儒道两家不谋而合，旨趣相同。正是由于诸多的互补性、相似性及相同性，使得二者能够兼容并包，携手并进。

六朝期间，上清派与儒家的关系主要表现为上清派援儒入道，在表明二者同根性及认同感的同时，彰显道教在中华文化中的正统性。首先，上清派借用儒家性命之学来圆融道教的教义理论。《真诰》卷五曾载裴君“道授”云：

道者混然，是生元炁。元炁成，然后有太极。太极则天地之父母，道之奥也。故道有大归，是为素真。故非道无以成真，非真无以成道。道不成，其素安可见乎？是以为大归也。见而谓之妙，成而谓之道，用而谓之性。性与道之体，体好至道，道使之然也。

陶弘景为此作注曰：

此说人体自然与道炁合，所以天命谓性，率性谓道，修道谓教。今以道教，使性成真，则同于道矣。^②

上清派此处所言的道性论及宇宙观，显然是沿袭汉代以来儒家先哲的元气自然生成论学说。其“太极”说源自儒家经典《周易·系辞》：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”^③“太极”指的是万物之“理”，即儒家圣哲所指称衍生万物的总根源。太极所生的两仪是指既相互对立又相互内摄的阴阳两种力量，它们是生成万物的原动力。

① 张岱年、程宜山：《中国文化与文化论争》，中国人民大学出版社1990年版，第216页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第592页。

③ 《四书五经》上卷，北京古籍出版社出版1996年6月第1版，第320页。

《道德经》曾云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《道德经·四十二章》）太极阴阳之说与道教的宇宙生成模式如出一辙。陶弘景在《茅山长沙馆碑》中也指出类似的观点：“万象森罗，不越两仪之育。”为了增信儒道同源同根的文化魅力，陶弘景还直接援引《中庸》语“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”^①，来强调儒家伦理在成仙过程中的重要性以及道教加强道德教化的必要性。在上清派看来，接受道德教化是修道者与生俱有的需要，只有“以道教，使性成真”，才可以“同于道矣”，即实现道教得道成仙的最高理想。

陶弘景的种种努力，似已清楚地表明了上清派力图融会儒道，借用儒家道德教化的力量来为上清派天道观注入更多的心性修养功夫和社会教化功能。这对道教改善与儒家的关系，与儒家结成中华文化同盟，以及为道教增加更多参与社会教化的机会，无疑大有裨益。牟钟鉴先生认为：上清派“试图从性命之学上融合儒道两家，虽说不够系统、成熟，但这种努力在当时为之者不多，颇具开创性”^②。

南宋高似孙十分肯定道教对儒家的辅助作用，他在《真诰叙》中指出：

诰者，告也。《书》有《汤诰》、《洛诰》诸篇。孔安国云：诰以大义告乎天下者是也。经有纬，纬者，相经纬也。其事皆足以辅翼乎经，故言纬也。《真诰》之作，其纬于经者乎！其目自《运象》至于《翼真检》者，凡七，盖有象乎纬。能通乎纬必知诰矣。^③

① 《四书五经》上卷，北京古籍出版社出版 1996 年 6 月第 1 版，第 17 页。

② 牟钟鉴：《论陶弘景的道教思想》，载《世界宗教研究》1988 年第 1 期。

③ 《道藏》第 20 册，第 490 页。

作为朝散大夫行秘书郎的高氏,从儒家的立场来看,六朝上清派集大成之作《真诰》已经成为儒家经典的重要辅助了。从中可以看出道教上清派在教义理论上援儒入道的成功,以及当时儒道业已形成的互补关系。

其次,上清派将儒家的忠孝观念植入道教教义之中,并将其作为成仙的必备资质。《真诰》卷十六《阐幽微》第二云:

夫至忠至孝之人,既终皆受书为地下主者,一百四十年,乃得受下仙之教,授以大道,从此渐进,得补仙官,一百四十年,听一试进也。至孝者能感激鬼神,使百鸟山兽巡其坟埏也。至忠者能公犯直心,精贯白日。或剖藏煞身,以激其君者也。比干今在戎山,李善今在少室,有得此变炼者甚多,举此二人为标耳。^①

陶弘景对上文两个忠孝典型的人物还作了注说:比干剖心,可为至忠。家奴李善,将主家仅存的遗孤抚育成人,讨回家业,可谓至忠至善的典型。李善由于能续存主人李元之后胤,使李家继嗣不断,因而也可称其为孝。由此可知,上清派认为至忠至孝之人最终都会得道成仙。正因为如此,汤一介先生指出:

“道教”之称为“道教”并不仅仅因为它和“道家”有着密切的联系,而且也因为它是一种“道德教化”以“致太平”深受儒教思想影响的宗教。道教是中国传统思想儒道两家思想相结合的宗教。^②

① 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第四册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第663页。

② 汤一介:《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社1988年版,第72页。

上清派对儒家忠孝的认可,使儒家的纲常伦理与道教的终极目标紧密联系起来,因而使得道教可以主动地与儒家一道共同分担社会道德教化的义务,这又为道教的积极入世提供了极大的方便。

再次,道教不仅强调出世,而且还存有一种积极入世的儒家情怀。参与社会教化,将儒家的礼法直接用作道教的戒律,使道教更好地服务现实社会,是道教入世的显著标志之一。《洞玄灵宝天尊说十戒经》曾云:

与人君言则惠于国,与人父言则慈于子,与人师言则爱于众,与人臣言则忠于上,与人兄言则友于弟,与人子言则孝于亲,与人友言则信于交,与人夫言则和于室,与人妇言则贞于夫,与人弟言则恭于礼,与野人言则勤于农,与贤人言则志于道,与异国人言则各守其域,与奴婢言则慎于事。^①

李承贵先生也曾指出,儒家伦理道德转化为道教的戒律,大摇大摆地坐进了道堂。“在这里,儒家的礼被融于道教之中,成为道教戒律的基本纲架。”^②

此外,儒家“家国太平”的思想也不时地流露在上清派的教义理论及修行实践之中。《陆先生道门科略》曾云:“太上老君以下古委愬,淳浇朴散,三五失统,人鬼错乱……故授天师正一盟威之道,禁戒律科,检示万民,逆顺祸福功过,令知好恶……使民内修慈孝,外行敬让,佐时理化,助国扶命。”又说:“科禁威仪,教敕大小,务共奉行,如此,道化宣流,家国太平。”^③

① 《道藏》第6册,第899页。

② 李承贵:《儒佛道三教关系探微——以两晋南北朝为例》,载《南昌大学学报》2001年10月第4期。

③ 《道藏》第24册,第779、780页。

“山中宰相”陶弘景堪称上清派入世人物的代表。深隐奉道的陶弘景为了道业的发展,可谓“身在山林,而心存魏阙”,难以割舍与滚滚红尘的种种瓜葛。他与当朝皇帝保持着密切的私人交往。《梁书》本传云:“高祖既早与之游,及即位后,恩礼愈笃,书问不绝,冠盖相望。”甚至他有时还积极参与世俗中的政治。《南史》本传云:“国家每有吉凶征讨大事,无不前以咨询。月中常有数信,时人谓为山中宰相。”《华阳陶隐居内传》卷中云:

征东将军萧衍,军次石头东昏宝台城,义师颇怀犹豫。先生上观天象,知时运之变;俯察人心,悯涂炭之苦。乃亟陈图谶,贻书赞奖。

该书又引《本起录》云:

先生自永元己未,深记向晦。闻义师西下,日夕以覬。及属新林,便指毫赞奖,遣弟子戴猛之假道传递,行达皂荚桥,不能得造。至登石头,复使李嗣公仰奏,即获闻答,时十一月朔日也。台堞犹自严固,时人惩崔氏覆辙,多怀犹豫,先生不疑,庶事必决也。^①

不仅如此,陶弘景犹如当朝之谋事,为萧衍拟定国号为“梁”,并确定其开国大典的良辰吉日为四月八日丙寅。《华阳陶隐居内传》卷中云:

受封揖让之际,范云、沈约并秉策佐命,未知建国之号。先生引《王子年归来歌》中“水丑木”处(《王子年归来歌》亟论“水丑木”,皆是美词。兼引王君《回文》、《识焉》、《荣牵》三诗,并盛称“梁”字为应运之符)。及诸图谶,并称“梁”字为应运之符。洎将昭告,复令用四月丙寅。

① 《道藏》第5册,第505页。

《本起录》云：至春末下初，当就昭告，沈约宣旨，又请克日。先生虽疏数日，而正据四月八日丙寅也。^①

最后，上清派根据儒家严格社会等级的需要，将其神仙世界也按位业分成若干等级，以此佐证儒家等级观念的神圣性和合理性。陶弘景曾在序文中明确指出《洞玄灵宝真灵位业图》产生的过程：“搜访人纲，究朝班之品序；研综天经，测仙灵之阶业。今正当比类经正，饬校仪服，埒其高卑，区其宫域。”^②此外，儒家圣人在《真灵位业图》中的地位相对较高，如孔丘、颜回都位列第三级左位，先于古代帝王黄帝、尧、舜、禹等。

需要补充说明的是，陶弘景本人堪称饱学儒士，即便隐遁山林，也还时常流露出浓浓的儒家情结。宋贾嵩《华阳陶隐居内传》认为“游泳百家”的陶弘景“激扬隐微之外，驰骋清虚之际，乃玄中之董狐，道家之尼父也”。而其本人也常言：“我自不能为仲尼，而能教人作仲尼，犹如管仲不能自霸，能使齐桓霸也。”^③另外，陶弘景曾为褒奖弟子创业之辛劳，特撰《华阳隐居授门弟子陆敬游十赉文》，而其“十赉文”之意也是取义孔子《论语》。《华阳陶隐居内传》云：

世谓之赐仙谓之赉。九者阳极，君之位也；十者阴终以之制焉。孔子曰：周有大赉，善人是富，故以十赉称焉。

《华阳陶隐居内传》曾载陶弘景取名“隐居”的缘由是因为：

仲尼云：隐居以求其志，行义以达其道。吾闻其语，未见其人。我今日义达无复其方，请从求志之业，乃自称华阳隐

① 《道藏》第5册，第505页。

② 《道藏》第3册，第272页。

③ 《道藏》第5册，第505页。

居。^①

由此可知，“隐居”之名其实与儒家圣人仲尼之间存在着不可割舍的关系。从中还可以看出，作为六朝上清派领袖人物的陶弘景，既有对儒家徒有隐居之志而不行，以及对那些明知不可而为之的矛盾心理和行为进行批判的一面，同时也有对儒家同仁及道门自身“义达无复”窘境的深深同情和同感。难能可贵的是，儒家虚设的“隐居以求其志”的人生观，却为道教在难求其志的情况下，提供了巨大的回旋空间，儒道关系由此也可略窥一斑。

尽管上清派有着儒家的积极入世精神，将儒家思想大量地植入道教教义中来，然而，上清派并非一味地盲从儒家，而是在批判吸收的过程中确保自身的独立性。上清派一方面秉承“道者儒之本也，儒者道之末也”^②之家风，强调道教高于儒家，这从《真灵位业图》的神位排序即可窥其一斑。另一方面，上清派崇尚无为而治的德治精神，对历史上滥杀无辜的暴君持以批判的态度。在上清派看来，即使是儒家的“明君”也只能充当道教下属的仙官，暴君的仙阶位次则更加低微，而那些杀伐害生过多的君王则甚至“永无进仙之冀”的可能。《真诰》卷十六指出：

夫有上圣之德既终，皆受三官书，为地下主者，一千年乃
转补三官之五帝；或为东西南北明公以治鬼神，复一千四百年
乃得游行太清，为九宫之中仙也。

陶弘景认为：“以年限言之，是圣德更不及忠孝也。”即是说，圣德之人要较高士逸民、忠孝贞廉之人更难成仙。至于“跋扈虐官”则可能“永无进

① 《道藏》第5册，第499、510页。

② 王明撰：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年3月第2版，第184页。

仙之翼”。

诸有英雄之才，弥罗四海，诛暴整乱，拓平九州，建号帝王，臣妾四海者，既终受书于三官四辅，或为五帝上相，或为四明公宾友，以助治百官，综理死生者，此等自奉属于三官，永无进仙之翼，坐煞伐积酷害生死多故也。^①

从中可以看出，那些能够位列道教仙班的儒家帝王圣哲只能充当“地下主”及“三官四辅”之次等仙官，在道教尊神面前，他们丧失了曾经不可一世的威风。由此可知，上清派在援儒入道的过程中，仍然高标自身的独立性，其高于儒家的自尊心理也是始终不可动摇的。另外，其援引儒家的种种努力，无非是为其经国理身的现实利益及得道成仙的终极旨趣而服务的。

第二节

张竞己说，佛道互摄

佛教初入汉地时，正值道教初兴之机。外来的佛教与新生的道教为了各自的生存，共同依傍黄老道，并行不悖，并时常被人等而视之。法国道教研究学者安娜·塞德尔就曾指出：

众所周知的事实是，在佛教存在于中国的最初两个世纪

^① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第663、664页。

中(佛教第一次被提及是在公元 65 年的一项法令中),它在中国人的眼里就像是道教的一些奇异的变种,这个事实在已被艺术史家证实了。^①

显然,在道教的帮助下,佛教适应了中国的水土,道教起初就担负着佛教中国化的桥梁作用,以致出现佛道不分的混合局面。《后汉书·楚王英传》云:楚王刘英“晚节更喜黄老,学为浮屠斋戒祭祀”,“诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠,洁斋三月,与神为誓。”襄楷在其《上桓帝疏》中云:“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚,贵尚无为,好生恶杀,省欲去奢。”故汤其领先生认为:“在汉魏时期,包括帝王贵族在内的多数中国人,往往都是佛道不辨,都视佛教为神仙方术的一种。”^②及至融会儒道的玄学兴起后,善于哲学思辨的佛教适时地与玄学合流,并历经玄学化、超越玄学、终结玄学的发展过程,完成佛教的中国化。“从思想理论上,佛教的中国化很大程度上就是佛教的道化和儒化”^③,佛教因此而赢得了中土文化精英阶层及上流社会的青睐。佛教的快速发展,使本土的道教深感不安。然而,就汉魏及两晋期间而言,佛道二教尚能求同存异,谋求共同发展。李养正先生认为:

道教、佛教本来教义迥异。而当时并未出现显著的斗争,这说明东汉的道教与佛教是共同依附“黄老”之学,在这一共同思想基础上,而且在彼此羽毛尚未丰满的情况下,尚能求同

① 安娜·塞德尔:《西方道教研究史》,蒋见元等译,上海古籍出版社 2000 年 9 月第 1 版,第 99 页。

② 汤其领:《汉魏两晋南北朝道教史研究》,河南大学出版社 1994 年 10 月第 1 版,第 196 页。

③ 洪修平:《儒佛道三教关系与中国佛教的发展》,载《南京大学学报》2002 年第 3 期。

存异,协调少争。当然它们矛盾是存在的,而且争端已开其端倪,不过当时还是以求同为主,而斗争尚处于次要状态而已。

这种情况,大致维持和勉强维持到东晋。^①

及至南北朝时,佛道二教因为长期争夺势利的积怨而使矛盾骤然激化。道教借口“华夷之别”,频向佛教发难,希望借以遏制佛教在中土的蔓延;佛教则凭借理论上及组织上的优势,屡揭道教的伤疤。卢国龙先生指出:

纵观晋南北朝的佛教徒之攻讦道教,几无一例外地要斥贬其理趣庸浅和经教不整、修道无阶次这两大缺陷。而解决这些问题的,则是南北朝时由一些士族分子发起的道教改革。^②

由此可知,佛道之间曾经维持发展的平衡至南北朝时,已被打破,此间佛道为了追求最大化的政治、经济利益及社会声誉而纷争不已;其争斗主要方式或是通过文理辩论呛驳对方,或是借助政治强权打压对手。其中,北朝佛道之争较为激烈、残酷,而南朝道佛的冲突则相对较为温和。《中国道教史》曾经指出:

佛、道斗争激化,不论在南朝或北朝,表现都很明显,只是表现形式略有不同。南朝斗争主要表现为义理之辩,北朝斗争更多是诉诸强力,说理斗争相对较少。佛教史书上所谓“三武一宗法难”,有两次就发生在北朝。一次是北魏太武帝太平真君中的废佛,一次是北周武帝建德中的废佛。^③

上清派作为南朝奉道士族知识分子的代表,当然地担负着南朝道佛之

① 李养正:《道教与诸子百家》,北京燕山出版社1993年11月第1版,第296页。

② 卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社1993年8月第1版,第21页。

③ 卿希泰主编:《中国道教史》(第一卷),四川人民出版社1988年4月第1版,第445页。

争的主角。他们凭借文化上的优势与体系严密、善于精思的佛教进行辩难，张竞己说。由于“佛法以有形为空幻，故忘身以济众；道法以吾我为真实，故服食以养生”^①。佛为“达本明性之道”，道为“养命固形之术”。佛道二教教义上的根本对立，使得二者在相互竞争的发展过程中出现激烈的冲突，实在是在所难免的。

上清派与佛教的争论肇始于南朝上清派著名道士顾欢所著的《夷夏论》。顾欢的上清派身份是根据他曾编著《真迹》经而予以确定的。《真迹》经收集了上清派杨、许等宗师手写真经等资料，并成为后来陶弘景编撰《真诰》的主要蓝本。顾欢借儒家“夷夏之防”的民族偏见，在道教老子化胡说的基础上，著述《夷夏论》，详辨佛道二教的优劣和异同，认为道教为中华之正教，佛教乃西夷之异法，从而否定佛教在中土传播的合理性。

其人不同，其为必异。各成其性，不易其事。是以端委播绅，诸华之容；剪发旷衣，群夷之服。擎跽馨折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肃。棺殓槨葬，中夏之制；火焚水沈，西戎之俗。全形守礼，继善之教；毁貌易性，绝恶之学。

今以中夏之性，效西戎之法，既不全同，又不全异。下弃妻孥，上废宗祀。嗜欲之物，皆以礼伸；孝敬之典，独以法屈。悖礼犯顺，曾莫之觉。弱丧忘归，孰识其旧？且理之可贵者，道也；事之可贱者，俗也。舍华效夷，又将安取？若以道邪，道固符合矣；若以俗邪，俗则大乖矣。

佛教文而博，道教质而精：精非粗人所信，博非精人所能。佛言华而引，道言实而抑；抑则明者独进，引则昧者竞前。佛

^① 谢镇之：《与顾道士书》。

经繁而显，道经简而幽；幽则妙门难见，显则正路易遵。此二法之辨也。

佛是破恶之方，道是兴善之术。兴善则自然为高，破恶则勇猛为贵。^①

从以上顾欢所言可以看出，顾欢显然祖道贬佛，仅仅凭借夷夏文化及习俗上的差异，极力排斥、诋毁甚至辱骂佛教。

为此，佛教也不甘示弱，他们针对顾欢党道抑佛的妄论进行了极大的反驳。率先辩难的是化名“通公”的宋司徒袁粲，继之而起的有南齐明僧绍的《正二教论》，宋散骑常侍谢镇之的《折夷夏论》（又名《与顾道士书》）、《重与顾道士书》，宋朱昭之的《难顾道士夷夏论》，宋朱广之的《谕顾道士夷夏论》，宋释慧通的《驳顾道士夷夏论》，宋释僧愍的《戎华论折顾道士夷夏论》。这些佛教护教徒主要力陈“夷夏之别”毫无根据，佛道之说理应任其自然，等贵而视之。袁粲指出：

佛法垂化，或因或革。清信之士，容衣不改；息心之人，服貌必变。变本从道，不遵彼俗，教风自殊，无患其乱。孔、老、释迦，其人或同，观方设教，其道必异。孔、老治世为本，释氏出世为宗。发轫既殊，其归亦异。符合之唱，自由臆说。^②

明僧绍《正二教论》崇佛贬道，认为：“佛明其宗，老全其生。守生者蔽，明宗者通。今道家称长生不死，名补天曹，大乖老、庄立言本理。”似乎从根本上揭发道教的乖理背性。

针对佛徒群起之讥讽、攻伐，一位假名张融的道士作《三破论》以声援。《三破论》主要是从佛教与国家经济利益及家庭人伦的冲突等角度，指责佛教害政伤民，损家破体，痛骂佛教“入国而国破。狂言说伪，

①② 《南齐书》卷五十四《顾欢传》。

兴造无费，苦克百姓，使国空而民劳”，“人家而家破。使父子殊事，兄弟异法，遗弃二亲，孝道顿绝”，“入身而身破。人生之体，一有毁伤之疾，二有髡头之苦，三有不孝之逆，四有绝种之罪，五有亡生之体。”“寻中原人士，莫不信道！今中国有奉佛者，必是羌胡之种！”甚至认为：“胡人无仁，刚强无礼，不异禽兽，不信虚无，老子入关，故作形象之教化之。”“胡人粗犷，欲断其恶种，故令男不娶妻，女不嫁夫，一国伏法，自然灭尽。”^①

为此，佛教也进行了奋起反击：释玄光作《辩惑论》、刘勰作《灭惑论》、释僧顺作《释三破论》，痛斥道教“挟道乱政”、“左道惑众”，尤以释玄光骂得最凶。他破口大骂道士为“老鬼民”、“煨烬”、“渣滓”，并狂贬道士“矫诈谋荣，必行五逆；威强导蒙，必施六极。虫气霾满，致患非一。”关于“五逆”、“六极”，李养正先生对此解释道：

所谓“五逆”，即：禁经上价一逆、妄称真道二逆、合气释罪三逆、挟道作乱四逆、章书代德五逆。所谓“六极”，即：畏鬼带符妖法之极一、制民课输欺巧之极二、解厨篡门不仁之极三、度厄苦生虚妄之极四、梦中作罪顽痴之极五、轻作寒暑凶佞之极六。^②

然而值得注意的是，六朝后期，道佛之间经过扬长避短的相互非毁之后，却出乎意料地呈现出取长补短、互融互进的双赢结局，即二者经过激烈论战后在较高的发展层面上，又一次建立了新的平衡。佛道的融合表现在：佛道二教被认为同源殊途，俱为圣人教化之方。二者在根本教义上不存在根本性的冲突，追求各自暂时的经济利益及政治地位

① 《弘明集》卷八刘勰《灭惑论》。

② 李养正：《道教与诸子百家》，北京燕山出版社1993年11月第1版，第303页。

是导致二者摩擦的主要原因。李养正先生曾经指出：

佛道两派势力折冲口舌之间，勾斗势利之域，不外争名声上之宗末优劣，地位上之高低主从，极少涉及两教之间在根本义理上的矛盾。其背景固然有民族文化矛盾存在，而佛道教团之间为势利争斗的色彩也十分显著。^①

因此，六朝期间的佛道之争势必也会为其取长补短、相互融会打开契机。顾欢本人也曾承认道：“泥洹仙化，各是一术。佛号正真，道称正一。一归无死，真会无生。在名则反，在实则合。”“二经所说，如合符契”，“道则佛也，佛则道也。”^②张融也曾极力调和佛道之间的冲突，认为：“吾门世恭佛，舅氏奉道。道也与佛，逗极无二，寂然不动，致本则同。感而遂通，达迹成异。”^③

六朝后期，上清派的发展壮大与其对佛教的交融和吸收是分不开的。首先，道教仿照佛经形式和内容，造构道经。陶弘景在《真诰叙录》中就曾明言上清派上品道经《真诰》乃是模仿佛经及《庄子·内篇》的形式造作而成的：

仰寻道经上清上品，事极高真之业；佛经《妙法莲花》理会一乘之致；仙书《庄子·内篇》，义穷玄任之境。此三道足以包括万象，体具幽明。而并各二十卷者，当是璇玑七政，以齐八方故也。^④

赖永海教授也曾指出：“道教之《黄庭》、《元阳》、《灵宝》、《上清》等经，就

① 李养正：《道教与诸子百家》，北京燕山出版社 1993 年 11 月第 1 版，第 304 页。

② 《南齐书》卷五十四《顾欢传》。

③ 《弘明集》卷六，张融《门论》。

④ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社 1989 年 6 月第 1 版，第 677 页。

在相当程度上是仿照或采撮佛经之《法华》及《无量寿佛》等经”^①而构造的。道教因此还曾遭到南朝宋谢镇之的严厉批判：“道家籍简陋，多生穿凿，至如《灵宝》、《妙真》采撮《法华》，制用尤拙。”^②

随着大量外来佛经的译出和传播，道教的义理及思辨水平，渐渐相形见绌，因此，上清派除了模仿佛经的编纂样式构建道教经典外，还借鉴佛教僧众出家修行的组织形式，倡导道士居馆修道；甚至直接承袭佛教的部分教义理论及科仪戒律，使之据为己有。在当时的历史条件下，援佛入道是道教赶超佛教、求得自身快速发展的唯一便捷之路，而“道教的特色就在于其有着巨大的融通性和摄含性”^③。汤其领先生曾经指出：“道教作为宗教形态，开始在教义、教仪、科戒诸方面都比教原始，为了弥补这些缺陷，道教在与佛教斗争的过程中，大量吸收了佛教的内容。其中主要有因果报应、五道轮回和天堂地狱等理论。”^④卿希泰先生也曾指出：“到南北朝时，道教内则兼容并包，外则援佛入道，以扩充本教，与佛教相抗衡。于是各种道书经典日益增多，各种科教仪式逐渐繁密，道教的内容和形式得到了大大的充实，道教的组织也日益健全和发展。”^⑤

正因为如此，长期以来，在道教聚讼纷纭的剽窃佛经案例中，上清

① 赖永海：《中国佛教文化论》，中国青年出版社 1999 年 4 月北京第 1 版，第 92 页。

② 《弘明集》卷六《与顾道士书》。

③ 徐小跃：《老庄思想是道教的理论基础》，载《南京大学学报》（哲学·人文·社会科学）1997 年第 4 期。

④ 汤其领：《汉魏两晋南北朝道教史研究》，河南大学出版社 1994 年 10 月第 1 版，第 223 页。

⑤ 卿希泰：《中国道教思想史纲·汉魏两晋南北朝时期》（第一卷），四川人民出版社 1980 年 9 月第 1 版，第 302 页。

派重要经典《真诰》就曾被指控是对佛教《四十二章经》进行抄袭的典型。南宋硕儒朱熹曾在《朱子语类》“释氏”条中指出：

释氏书，其初只有《四十二章经》，所言甚鄙俚。后来日添月益，皆是中华文士相助撰集……道书中有《真诰》，末后有“道授篇”，却是窃《四十二章经》之意为之。非特此也，至如地狱托生妄诞之说，皆是窃他佛教中至鄙至陋者为之。某尝谓其徒曰：“自家有个大宝珠被他窃去了，却不照管，亦都不知，却去他墙根壁角窃得个破瓶破罐用，此甚好笑！”^①

令朱熹甚感惋惜和痛心的是，佛教窃得道家文化《老子》、《列子》等精华而愈显精微；道教却守宝不识，舍高就低，妄取佛教之糟粕而愈趋粗浅。在朱子看来，佛教虽“层见叠出，宏远微妙，然推其所自，实本《老子》高虚玄妙之旨”^②。朱子非常反对佛道之间的文化交流：“理致之见于经典者，释氏为优，道家强欲效之，则只见其肤浅无味；祈祷之具于科教者，道家为优，释氏强欲效之，则只见其荒诞不切矣。”显然朱子尚不能认识到六朝佛道二教相互交融的必然趋势，因此，其关于六朝佛道二教关系之论说颇存偏见。

二十世纪三十年代的胡适先生对此则提出了更为激烈的批判观点。在《陶弘景的〈真诰〉考》一文中，胡适先生指出：

《真诰》为传经而作，其著作动机即有诈欺性质。

《真诰》全书多是半通半不通的鬼话，很少可读的部分。

但其中第二篇（甄命授）的第二卷里忽然有十几条很有趣味的文字，也都是最尊贵的“高真”说的议论。我读这十几条时，觉

① 《文献通考》卷二百二十四。

② 《文献通考·经籍考》五十三。

得文字怪顺口，好像是我曾经念熟的，可是我一时想不起在那里见过。后来我重读到“恶人害贤，犹仰天而唾”一条，忽然大悟这是全抄《四十二章经》的。我检出《四十二章经》来对勘，才知道这十几条全是抄袭《四十二章经》的。四十二章之中，有二十章整个儿的被偷到《真诰》里来了！

其实整部《道藏》本来就是完全贼赃，偷这二十短章又何足惊怪！^①

朱熹和胡适所言虽有偏颇，但他们却透出了六朝后期上清派与佛教由张竞己说的互斥，进入到相互交融的互补发展阶段。若能明于此，那么对上清派援佛入道之举也就不必大惊小怪了。

其实当时也有不少援道人佛现象的存在。《牟子理惑论》中就曾出现用道教的神仙来解说佛教之佛：“佛者，谥号也。犹名三皇神，五帝圣也。佛乃道德之元祖，神明之宗绪，佛之言觉也。恍惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，能圆能方，能老能少，能隐能彰，蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光，故号为佛也。”^②佛教甚至还把修道成仙视为修禅成佛的前奏和基本功。作为天台宗第三祖的南陈僧人慧思，曾虔诚地祈愿能“长生成仙”。他在《誓愿文》中说道：“今故入山，忏悔修禅，学五通仙，求无上道，愿先成就五通神仙，然后乃学第六神通，受持释迦牟尼十二部经及十方佛所有法藏。”“为护法故求长寿命，不愿升天及余趣，愿诸贤圣佐助我，得好芝草及神丹，疗治众病除饥渴……借外丹力修内丹，欲安众生先自安。”^③

① 钟来因：《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》，文汇出版社1992年6月第1版，第264、269页。

② 《弘明集》卷一。

③ 《大正藏》卷四十六《南岳思大禅师立誓愿文》，第791页。

其次，六朝后期的上清派著名宗师与佛僧交往甚密。“虎溪三笑”早已成为六朝禅僧与道士、儒士交游的佳话。据载：庐山慧远禅师专心修行，送客从不过东林寺前的虎溪。然而有一次因与简寂观道士陆修静及隐士陶渊明畅谈义理，不知不觉就过了虎溪，以致慧远所驯养的老虎马上吼鸣警告，于是三人相顾大笑而别。《茅山志》卷十也有陆修静“乃友陶渊明、僧慧远与庐山”的记载。

此外，六朝上清派最有成效的宗师、素有南朝道教领袖之称的陶弘景，开启了上清派道佛交融、道佛双修之先河。赖永海教授也曾指出：“佛道之间的相互渗透，在历史上不仅表现为吸收义理，仿效科仪，而且还表现在——如有些佛教徒竟然炼丹修仙一样，有些道教徒也事佛敬僧。在这一点上，表现最突出者，当推南朝道士陶弘景。”^①陶弘景的佛缘可能源自其母亲对其潜移默化的影响。《华阳隐居先生本起录》云其“母东海郝夫人，讳智湛，精心佛法。”^②胡适先生在《陶弘景的〈真诰〉考》一文中也曾指出：“陶弘景的母亲郝氏就是一个最虔诚的佛教弟子，他自幼就生长在那佛教、道教混合的空气里。”^③陶弘景与佛教的业缘一是表现在他本人与笃信佛教的梁武帝（素有“菩萨皇帝”之称）交往甚密。二是表现在，《续高僧传》卷六载有北朝饱学义僧昙鸾往造陶弘景以求学仙术的经历，从而成就六朝佛道交融的又一段佳话。三是表现在，身为南朝道教领袖的陶弘景还亲理佛事。《梁书·陶弘景传》载道：

（陶弘景）曾梦佛授其菩提记云：名为胜力菩萨，乃诣鄮县阿育王塔自誓，受五大戒。

① 赖永海：《中国佛教文化论》，中国青年出版社1999年4月第1版，第94页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第662页。

③ 钟来因：《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》，文汇出版社1992年6月第1版，第263页。

唐释法琳在《辩正论》卷六《内异方同制旨》中指出：

（茅山道士冲和子与陶弘景）常以敬重佛法为业，但逢众僧，莫不礼拜；岩穴之内，悉安佛像。自率门徒受学之士，朝夕忏悔，恒读佛经。^①

《陶隐居内传》云：“在茅山中立佛道二堂，隔日朝礼，佛堂有像，道堂无像。所以然者，道本无形但是元气。”^②《茅山志》卷八《稽古篇》的“青坛素塔”记有陶弘景在上清派祖庭茅山亲建道坛佛塔，从事道佛双修的事实：

按旧馆坛碑，东位青坛，西表素塔。今塔已废，坛亦非旧。

初，皆隐居所建，表两教双修之义，当在玉晨观。^③

王明先生指出：青坛属道教的建筑，素塔正是佛教的纪念物，表明“两教双修”^④。

四是从陶弘景的“遗令”中，我们可以清楚地发现上清派以道为本，道佛并重的宗旨：

既没，不须沐浴，不须施床，止两重席于地。因所著旧衣上加生裋裙及臂衣鞋，冠巾法服，左肘录铃，右肘药铃。佩符络左腋下，绕腰穿环结于前，钗符于髻上。通以大袈裟覆衾蒙首足，明器有车马。道人（沙门）道士并在门中，道人左，道士

① 《广弘明集》卷十三。

② 《辩正论》卷八《历代相承篇》第十一。

③ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第七册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第307页。

④ 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年6月第1版，第95页。

右。百日内夜常然灯，旦常香火。^①

从其临终丧仪的交代中可以看出，陶弘景已经非常熟知佛法，其至死不渝地强调佛道兼宗的良苦用心是希望上清派能够继续坚持道佛兼容互补的兴教策略，以便为道教赢得更为良好、和谐的发展氛围。

最后，上清派道佛交融具体表现在如下两个方面：一方面是“借佛说道”，即借用佛教的义理来加强道教的说教。《真诰》卷六《甄命授》第二载有方诸青童见告曰：

人为道亦苦，不为道亦苦。唯人自生至老，自老至病，护身至死，其苦无量。心恼积罪，生死不绝，其苦难说，况多不终其天年之老哉！为道亦苦者，清净存其真，守玄思其灵。寻师轹轳（坎坷），履试数百，勤心不堕，用志坚审，亦苦之至也。视诸侯之位如过客，视金玉之宝如砖石，视纨绮如弊帛者，始可谓能问道耳。^②

这段解说显然源自佛教人生皆苦，四大皆空的基本教义。《周氏冥通记》卷四中载有周子良梦闻张玄宾所谈的本无空有之论为：“夫有中之无，未若无中之无。空无之理，难可思议。”陶弘景将其简释为：“有中之无，自性空也；无中之无，毕竟空也。”^③由此可知，上清派“借佛说道”，用佛教的名相概念来“格义”道教之“理”，有时还真的为人们理解道教深奥的玄理带来了极大的方便。至于《真灵位业图》的酆都境，显然是六朝上清派援引佛教的轮回及地狱等观念而形成的治理天下仙鬼的总机关。

① 《南史》卷七十六《陶弘景传》。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第600页。

③ 《道藏》第5册，第538页。

另一方面则是“仙佛合一”，即学佛的人有的兼修仙道，学仙的人也有兼修佛果，有成就者即可成仙。《真诰》卷五《甄命授》第一就曾举有奉佛而得道长生的实例：

昔有黄观子者，亦少好道。家奉佛道，朝朝朝拜，叩头求乞长生，如此积四十九年，后遂服食入焦山，太极真人百四十事拭之皆过，遂服金丹而咏《大洞真经》，今补仙官，为太极左仙卿，有至志者也，非佛所能致，是其中寸定矣。^①

《真诰》中还有道人改事佛法的记载。其卷十三《稽神枢》第三曾云：

（陈）世京孙休时侍郎，少好道，数入佛寺中。

其卷二十《翼真检》第二也云：

泰始四年终，于剡移还始宁岵山，马智晚为众僧所说，改事佛法。悉以道经数十卷送于钟。

吴昙拔者，上虞且靡人，颇有才致。初为道士……其后事佛出家。^②

《真诰》卷十四《稽神枢》第四还记载了道教真人可以兼收僧徒：

裴真人有弟子三十四人，其十八人学佛道，余者学仙道；周真人有十五人，弟子四人解佛法；桐柏有二十五人，弟子八人学佛。^③

钟来因先生指出：“裴、周、王（桐柏）三真人，是《真诰》中三位重要的上

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第594、595页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第646、682、683页。

③ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第650页。

清经派神仙，他们都顺应时代潮流，令弟子同时学佛。显然，他们的宽容态度也证明了佛道有相通之处，而不是水火不相容的。”^①

在上清派看来，奉佛也可以成仙，道佛二教本来是殊途同归、终极一致、融洽无间的。《真诰》就曾载有奉佛成仙的实例。其卷十三《稽神枢》第三云：

（傅）礼和是汉桓帝外甥、侍中傅建女也，北地人。其家奉佛精进，女常旦夕洒扫佛前，勤勤祝誓，心愿仙化。神灵鉴其此心，亦得来此，久处易迁，今始得为含真台主也。常服五星气以得道。^②

此处所言“易迁”、“含真台”皆为道教上清派仙宫之室，“服五星气”也是上清派修仙法术之一。

由此可知，上清派在道佛文化交流中基本上坚持“崇教唯善，法无偏执”的指导思想，以宽容及开放态度与佛教进行平等竞争。纵观六朝期间道佛关系的全貌，期间虽有排斥、冲突，但兼容互补、谐和并进的双赢格局最终成为二者关系的主旋律。赖永海教授曾对六朝期间佛道二教互斥、互融、互补、共进的原因进行了深刻的总结：

一方面，道士们为了有效地抵制和排斥佛教，确保自己在斗争中取胜，就努力学习佛法。另一方面，佛教为了对付道教的攻击，使自己站稳脚跟，就用心钻研道书。在斗争方法上，双方又经常采取既把对方视为异端邪说，贬得毫无足取，又自觉不自觉地、私下或公开地从对方学说中吸取某些对自己有

① 钟来因：《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》，文汇出版社1992年6月第1版，第183页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第643页。

用的东西来丰富、充实和完善自己,力求使自己成为一个既包含对方、又超出对方的庞大的宗教学说和思想体系。这样佛道之间的关系就出现了既相互排斥、相互斗争,又互相吸收、互相融合的局面,并且由总体上的相互排斥、斗争,逐渐过渡到相互吸收、相互融合。^①

简而言之,六朝上清派所奉行的道佛关系是:竞争促进发展,互补赢得共进。

| 第三节 |

优势互补,三教并进

六朝时期是儒佛道三教关系形成及初步展开的重要时期。三教关系的中心主要体现在外来佛教与儒、道之间的关系上,而佛教与道教之间的关系又是其中的重点。从文化发生学的角度来看,道教与儒学由于具有客观上的同根同源的关系,二者在思想及情感上易于沟通和认同,因此,道教经常与儒家联手,共同对付外来的佛教。又由于道教在社会地位上具有相对的脆弱性,不像儒家因与宗法社会联系紧密,而享有绝对的优势;道教在理论上又具有相对的薄弱性,不足与善于辨析名理的佛教进行正面抗衡。为了更好地生存和发展,道教发挥其通融互

^① 赖永海:《中国佛教文化论》,中国青年出版社1999年4月北京第1版,第89页。

摄、兼采众长的文化传统。因此,相对而言,在三教关系的推演中,道教往往较为主动,甚至偏激,佛教则处于较为被动的应对局面。

一、六朝三教关系之概况

南北朝以前,佛教处于中国化的初期,为了求得自身的生存和发展,佛教对中土的儒道采取了迎合和依附的发展策略。佛教的教义是依附黄老道而传播的,其经典翻译也多比附儒道,较难理解的名言概念及思想内涵则采用“格义”的方法使之通俗化。如将“涅槃”译成“无为”,把释迦牟尼译成“能仁”,把“佛”比附为道教的神仙等。正因为如此,佛教被当时的人们视为与传统儒道相差无几的文化而受到崇奉,佛教也因此获得了广泛的传播。李承贵曾就佛教依附儒道所走过的中国化之路作过客观的分析:

佛教是外来思潮,在它传入中国的早期,就采取了一些较聪明的策略,与儒、道思想进行比附,以便较顺畅地进入中国思想领域。到两晋南北朝时期,道教作为中国本土宗教已成规模,而儒学仍然是占统治地位的思想。儒学的统治地位必然影响佛教的传播,佛教必须靠近儒学,并吸取它的价值观念;道教是本土宗教,尽管佛教徒瞧不起道教,但也不敢直面顶撞,甚至要讨好道教。而且道教思想有较精密的思辨性,在表述运动、本体方面,有自己的特长。所以,佛教进入中国,向儒、道学习,不仅是一种外来文化入境取得“护照”的必然态度,也因为儒、道思想中有佛教所需要的因素。^①

^① 李承贵:《儒佛道三教关系探微——以两晋南北朝为例》,载《南昌大学学报》2001年10月第4期。

此时的道教曾因教义粗鄙及前期过分地与当权者争夺世俗势利而一度惨遭边缘化。以文人为主体的道教上清派力挽道教于危困之中，从而使得道教逐渐朝着规范化、官方化和规模化的方向前行。儒学却因经学的式微及失去大一统局面的支撑而相对地丧失了前期独尊的殊荣。儒释道三教势力上的此消彼长，以及辅助王道教化的共同使命，客观上为三教和平共处、交流互动提供了保证。《中国宗教通史》曾经指出：

魏晋南北朝是一个宗教大发展的时代。道教在理论上和组织上趋于成熟，从民间宗教转向社会上层。佛教则从一种外国传来的“方术”变成了一支对中国文化有全局影响的意识形态和社会力量。而儒学则无大的进展，玄学经学以道家解儒经，偏于空谈，训诂之学和礼制之学未能超出汉代经学的水平，形成统一的儒家新理论体系。故儒家影响力相对降低，从独尊儒术变成了儒、释、道三教并存。^①

三教殊途而终的一致，成为此时三教关系的主流。正如东晋孙绰在《喻道论》中所指出的那样：“周孔即佛，佛即周孔。盖外内之名耳。故在皇为皇，在王为王。佛者，梵语，晋训觉也。觉之为义，悟物之谓，犹孟轲以圣人为先觉，其旨一也。应世轨物，盖亦随时。周孔救极弊，佛教明其本耳。”名僧慧远在《沙门不敬王者论》中也反复强调：“道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响；出处诚异，终期则同。”^②

然而需要指出的是，此间表面看似平静的三教关系之下，却也时常

① 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》（上），社会科学文献出版社 2000 年 1 月第 1 版，第 443 页。

② 《弘明集》卷五。

涌动着激烈争斗的暗潮，只不过这种“擦枪走火”的摩擦在各自生存发展的大前提下，而被自觉地隐忍和克制着。随着佛教的中国化、道教的官方化，以及儒教正统地位的相对衰弱，三教初期的“协调”、“融洽”局面必然被相互纷争的紧张关系所取代。

南北朝时，三教纷争互斥的关系基本上表现为儒道对佛教的排斥及佛教据理力争的自我辩护。具体而言，儒家主要从社会经济、王道政治及伦理纲常等诸多方面对佛教予以谴责。此间的范缜不畏强权、捍卫真理的精神甚是可嘉。在《神灭论》中，他不仅从理论上揭露佛教的虚妄，而且还从现实的层面激烈抨击佛教所带来的极大危害。范缜痛斥佛教“浮屠害政，桑门蠹俗”，并指出佛教的流行使得人们“竭财以赴僧，破产以趋佛，而不恤亲戚，不怜穷匮”。“家家弃其亲爱，人人绝其嗣续，致使兵挫于行间，吏空于官府，粟罄于惰游，货殫于土木。”^①对于儒家的指责，佛教只能以妥协调和的方式进行低调的回应，如把佛门“五戒”比配为儒家“五常”，在佛教教义思想体系中增加儒家忠孝仁义等内容，以此彰显佛教佐助王道教化的社会功能。《明佛论》就曾在调和三教关系的基础上提出：“孔、老、如来，虽三训殊路，而习善共辙也。”^②

道教与佛教在教义理论上本身存有冲突，谢镇之在《与顾道士书》中曾指出：“佛法以有形为空幻，故忘身以济众；道法以吾我为真实，故服食以养生。”道教注重“真我”、“无死”及“自然化生”，而佛教强调“无我”、“无生”及“因缘和合”。此外，从狭隘的民族利益及民族心理上来讲，道教不能容忍佛教在华夏的盛行而影响自身的生存，于是，道教一方面声援儒家，共同反佛；一方面又调和道佛，暗袭佛教，不断壮大自

① 《梁书》卷四十八《范缜传》。

② 《弘明集》卷二。

己。以上清派为代表的道佛关系尤以后者为主。

洪修平教授认为：“从总体上看，儒佛道三教之间始终有这样一种基本格局，儒家在吸取佛教思想的同时常以佛教不合传统礼教等为由，激烈地排斥佛教，而佛教对儒家却总是以妥协调和为主；佛道之间虽然互相吸收利用，特别是道教模仿佛教的地方甚多，从宗教理论到修持方法，乃至宗教仪礼规范等，都从佛教那里吸收了不少东西，但佛道之间的斗争却一直很激烈。”^①因此，六朝期间，三教关系的基本走势可以概括为：汉魏及晋时期，三教处于互竞互摄的相对和平发展时期。及至南北朝时期，随着佛道的日渐图强，三教时常出现互争互斥的激烈冲突。而三教间扬长避短的相互砥砺，又为三教之间取长补短、优势互补提供了极大的便利，三教也因此赢得了新一轮和平发展的良好氛围。纵观整个三教关系发展史可知，三教就是在这种“融合—冲突—融合”的螺旋式反复中不断成熟和发展壮大起来的，三教关系也因此而呈现出逐渐趋于合一的总趋势。

二、六朝三教互动之基础

从文化交流与互动的基本规律来看，三教间的互争互斥，一方面有利于三教进行知己知彼的再认识，另一方面又自觉或不自觉地促使三教相互间取长补短地进行优势互补，以便为将来的争论赢得更多的主动权。诚如洪修平教授所言：“汉魏以来三教之间的长期冲突与融合，使各家都清楚地认识到消灭他方的不可能，以及借鉴吸取他方的长处来发展自身的重要性。”三教关系的发展规律为“既冲突又融合，在冲突

^① 洪修平：《儒佛道三教关系与中国佛教的发展》，载《南京大学学报》2002年第3期。

中融合,在融合中发展”^①。究其原因主要是因为:

儒佛道三教的冲突与融合与三教相异有关,正由于相异,所以才有冲突,才能互补,此即所谓“和而不同”,“和实生物,同则不继。”三教在存异的同时,通过对话(有时是冲突),达到的是共存并进、相互了解、取长补短、共同发展,最终促进了中国文化整体的发展。^②

由此可知,三教互拒互斥的情感冲突及教义上的抵牾,结果却蕴含着三教外在形式及深层理论上全方位的互补和交融。宗炳《明佛论》曾云:“彼佛经也,包五典之德,深加远大之实;含老庄之虚,而重增皆空之尽。”“孔、老、如来,虽三训殊路,而习善共辙也。”^③宗炳所言佛教兼有儒、道之旨,三教的宗旨都是佐化社会向善,因此,三教本身内在具有兼容并包的会通之处。李承贵也曾指出:

两晋南北朝时期儒佛道相摄相斥所及领域,既有形上本体的建构,也有“入世”精神的援引;既有伦理道德范畴互摄,亦有修身养性方式的借鉴;既有戒律的互用,亦有讲经、解经方法的模仿;既有社会功能上的不同指认,又有文化地位上的激烈争吵等等。因此可以说,儒佛道的相融相拒是全方位的。在这样一种全方位的相摄相斥关系中,儒佛道三教都接受了一次以彼此为坐标的检阅,从而暴露了儒佛道思想中各自需要充实、补充的空当,使得儒佛道三教在这种相对自由的氛围中,实现了较充分的接触,从而为它们在中国文化思想史上的

① 洪修平:《隋唐儒佛道三教关系及其学术影响》,载《南京大学学报》2003年第6期。

② 洪修平:《拓展传统研究,参与文明对话》,载《南京大学学报》2003年第6期。

③ 《弘明集》卷二。

进一步互动与融合铺垫了一条平坦之路。^①

尽管三教交融互补的领域是广泛的、全方位的,但由于三教的落脚点都是人,因此,人生问题一直是三教最为关心的根本问题。“这与儒佛道各自的特点以及中国思想文化的根本特质也有密切的关系。中国传统思想文化本质上是一种关于人的学问,重视现实的社会和人生是其最根本的特质。”^②儒家崇尚的是修齐治平、积极进取的人世精神,道教奉行的是功成身退、独善其身的无为哲学,佛教呈现的却是物我皆空、随缘任运的人生境界。由此可知,现实人生的各种选择都可以在三教中找到相应的支撑,因此,三教在人生问题上表现出了很强的互补性。洪修平教授曾就三教分别在经国、修身和治心等方面的分工合作进行过较为深刻的专门研究,他认为:

从历史上看,儒佛道三教冲突、融合与互补的复杂关系之展开,其基点都是人生这个主题。

儒家具有强烈的入世精神,主张积极参加社会生活并协调各种关系来实现“内圣外王”的理想;道家道教则以退为进,采取避世和法自然的态度以求实现长生成仙或精神自由的人生理想;若避世不成,则有佛教的万法虚幻,唯心净土,即心即佛,及天堂地狱的轮回报应说等给人以赏善罚恶和摆脱生老病死等现实苦难的精神安慰。^③

① 李承贵:《儒佛道三教关系探微——以两晋南北朝为例》,载《南昌大学学报》2001年10月第4期。

② 洪修平:《隋唐儒佛道三教关系及其学术影响》,载《南京大学学报》2003年第6期。

③ 洪修平:《论儒道佛三教人生哲学的异同与互补》,载《社会科学战线》2003年第5期。

牟钟鉴也曾持有与此类似的观点：儒学诚然是博大精深的，但在回答人生疑难和抚慰苦难者心灵上却显得软弱无力。佛教进入中国后，以其超出儒道的恢宏气度和玄奥哲理征服了中国的知识阶层，又以其法力无边的佛性和生动的三世因果报应说征服了中国的下层民众。道教继承发扬道家真朴、洒脱、清虚的精神，重人贵生，注重生命的炼养，以及其他神仙信仰、鬼神崇拜等安抚民众情绪、调节民众精神生活等“儒家不屑于做，而佛教有无比特长”的社会功能。^①

此外，中国文化中内含的趋同趋势及上层社会兼宗三教蔚然成风的历史背景，都在一定程度上催化了三教的会通。《周易·系辞》云：“天下同归而殊途，一致而百虑。”南齐道教信徒张融临终遗言中指出：“左手执《孝经》、《老子》，右手执《小品法华经》。”^②这清楚地表明了他至死不忘三教并重的思想。菩萨皇帝梁武帝虽三次舍身同泰寺，但他对儒道并不禁绝，其《述三教诗》其实是当时上流社会三教兼宗的真实反映，具有一定的普遍性。

少时学周孔，弱冠穷六经。孝义连方册，仁恕满丹青。践言贵去伐，为善在好生。中复观道书，有名与无名。妙术镂金版，真言隐上清。密行贵阴德，显证表长龄。晚年开释卷，犹月映众星。苦集始觉知，因果方昭明。示教唯平等，至理归无生。^③

因此可以说，三教冲突与交融的基础在于三教内容和形式上的相异，正是三教之间相互吸引的相异性为三教的交流互动提供了可能性。

① 牟钟鉴：《儒、佛、道三教的结构与互补》，载《南京大学学报》（哲学·人文·社会科学）2003年第6期。

② 《南齐书》卷四十一《张融传》。

③ 梁僧佑：《广弘明集》卷三十上。

又由于现实人生的需要具有复杂性,而三教又恰到好处地为现实人生提供了多层次的互补选择,满足了不同人生的各种需求,因此,人生问题上相得益彰的互补与合作又为三教相互依存提供了必要性。所有这些可能性、必要性及三教历史发展的必然趋势,都为三教的交融和互补奠定了坚实的理论基础和现实基础。

三、六朝三教并进之表现

儒、佛、道三教其实是中国系统文化空间的三个文化场,三者在现实性和超越性之间具有很强的互补性和彼此不可替代性。牟钟鉴先生曾经指出:三教经过互斥互摄的不断冲突与交融后,已形成了一种多元互动的良性机制,具有向心性、多元性、互动性等主要特点。“其中儒道互补成为中国文化的基本脉络,一阴一阳,一虚一实,既对立又统一,推动着中国文化的发展,同时保持着一种平衡,避免走入极端。在此基础上,有佛教文化进入,形成三教之间的互动,更增强了中国文化的灵性和超越精神。”^①

鉴于三教间业已形成优势互补的良性发展关系以及彼此难以替代的独特社会功能,六朝上清派基本上奉行三教并重、共同发展的三教策略。处于六朝时期三教长期交流互动的历史背景下,上清派会通三教,兼崇三教,希求在三教互补并进的基础上发展道教的基本思想,多少也透视出多元文化碰撞过程中所表现出来的某种历史的、内在的必然性。

在三教并重的思想指导下,上清派的教义理论和修行实践中都饱蘸着三教并行的浓郁情结。就教义理论而言,陶弘景在《茅山长沙馆

^① 牟钟鉴:《儒、佛、道三教的结构与互补》,载《南京大学学报》(哲学·人文·社会科学)2003年第6期。

碑》中明确指出：“夫万象森罗，不离两仪之育；百法纷凑，无越三教之境。”^①由于三教“虽三训殊路，而习善共辙”^②，所以陶弘景在《授陆敬游十赉文》中也曾指出：“崇教惟善，法无偏执。”^③《华阳陶隐居集·答朝士访仙佛两法体相书》曾从形神关系的层面论述三教的融通无滞：

凡质像所结，不过形神。形神合时，是人是物；形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄。亦离亦合，仙道所依。今问以何能而致此？仙是铸炼之事极，感变之理通也……假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠。众法共通，无碍无滞。欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质；不离不合，则或存或亡。于是各随所业，修道进学，渐阶无穷，教功令满，亦毕竟寂灭矣。^④

由此可知，儒家主张形质神用，形神不离的形神观，佛法主张非离非合的形神观，道教主张亦离亦合的形神观。三者看似不同，以道教仙人为例：形神和合分别是儒家之人、道教之仙；若形神分离，儒家则称之为灵鬼，而道教却称之为尸解仙；形神的不离不合即是佛教即空不空、随缘运世的存在状态和最高境界。但由于“众法共通，无碍无滞”，所以三者的终极是一致的。《中国宗教通史》还从另一个角度阐释了该段内容中所蕴含的三教融通的深刻思想：

形神相合就是现实人生，正是儒学研究的领域。形神相离形成鬼神崇拜，即是宗法性宗教活动的范围。形神非离非合，即是佛教“非有非无”的般若空观境界。形神亦离亦合则

① 《道藏》第23册，第651页。

② 《弘明集》卷二。

③ 《道藏》第23册，第643页。

④ 《道藏》第23册，第646页。

有道教天仙与尸解仙之道法。三教各有所长、各有发挥作用的领域。真正得道仙人应将道教的炼形,佛教的澄神和儒家的伦理道德融为一体。^①

《周氏冥通记》卷二也曾强调道教的修仙不能离开儒、佛之辅助的三教会通精神:

得道悉在方寸之里耳,不必须形劳神损也。世人唯知服食吞符,苟非其分,亦为徒勤,更不及专营功德,善积功满,道亦可议,但于后生得之,不施于今身矣。^②

此言是说得道成仙不仅要靠道术的炼养,保全形神,更为重要的是要“专营功德,善积功满”,使修道之人能俱足一心。修道也不仅只是为了今生,而且还要兼顾来生。显然,儒道释三家立教之宗旨:修德、修身、修心尽在其中矣。

就上清派三教并重的修道实践而言,陆修静可能是较早的开拓者,也是较为成功者之一。他曾在《受持八斋戒文》中说道:求欲受持,清斋一日一夜,用以检御身心,灭诸三业罪恼者。故《洞神经》十二云:“夫斋以齐整身心为本,身心齐整,保无乱败,起发多端。”^③因此,李养正先生曾对其评价道:

陆修静为开创一种适应封建统治者政治需要的宗教,一方面吸取儒家的封建礼法,一方面吸取佛教“三业清净”思想——即要求心去贪、忿、痴,身除杀、盗、淫,口断妄杂诸非正言,以制订斋仪,使种种修真、祭祀之道得以规制化,将斋仪立

① 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》(上)社会科学文献出版社2000年1月第1版,第366页。

② 《道藏》第5册,第526页。

③ 蒋力生等校注:《云笈七签》,华夏出版社1996年8月第1版,第228页。

为修道之本基。^①

此言甚是。然而，在六朝上清派三教并行的宗教修行中，陶弘景堪称是最有代表性的人物。他不仅勤习儒术，注《孝经集注》、《论语集注》等，而且还崇道理佛，殷勤不辍，至死不渝。

此外，在六朝上清派的经典中也时常透露出三教融通的实况。素有六朝上清派经典集大成的《真诰》，其卷九《协昌期》第一就曾记载道：

大方诸之西小方诸上，多有奉佛道者，有浮图，以金玉楼之，或有高百丈者，数十层楼也。其上人尽孝顺而不死，是食不死草所致也，皆服五星精，读夏《归藏》^②经，用之以飞行。

陶弘景作注曰：

按夏曰《连山》，殷曰《归藏》，与此不同。依如三弟子，虽奉佛道，不作比丘形服，世人谓“在真菩萨家耳”。^③

钟来因先生指出：

这一段妙文，简直是以道为核心，儒道释三教融合的典型。论其地点，大小方诸，地有宝塔（浮图），即佛国；其有“奉佛道”者，他们吃的是道家的不死草、五星精，谈的经文，既不是道书，也不是佛经，而是古代的儒家经典——《归藏》。^④

由以上种种表现可以看出，三教并重不仅成为六朝后期上清派处

① 李养正：《道教概说》，中华书局1989年2月第1版，第94页。

② 《归藏》本为儒家经典，相传为黄帝所作。《周礼·春官·大卜》曾云：“掌三《易》之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”

③ 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第620页。

④ 钟来因：《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》，文汇出版社1992年6月第1版，第181页。

理三教关系的根本指导思想,而且还被深深地融入了上清派教义理论及修行实践的各个方面。三教并重的思想不仅为上清派赢得了较为宽松的发展氛围,而且也使上清派建构了系统而又深刻的教义理论及规范而又严整的组织形式。《中国宗教通史》曾经指出:

在三教融合的浪潮中,道教依傍儒家而壮大,吸收佛教而发展。在政治上,道教直接吸收儒家的纲常名教作为自己的社会政治理论,建立儒道联盟,标榜华夏正统,排斥外来的佛教文化,从而取得了统治者政治上的支持。在理论上,道教与佛教思想相沟通,吸收佛教的教义、教规和礼仪制度来建立自己的道戒、教规和科醮仪制。^①

钟来因先生也曾指出此间三教交融互补的基本情况为:

从中国文化史看,六朝的佛道儒互相融合是一不可抗拒的历史潮流:佛、道为博得统治者的扶植支持,都引用、移植儒家的忠孝观念及等级制度;儒士、儒生及官僚中(官僚是披上儒服的儒士、儒生)也有不少人相信佛道。佛道之间,也互相融合,道教移植佛教的地狱观念,佛教也重视延年益寿之术;佛教密宗中更有不少房中术,与道教完全相通。^②

由此可知,三教交融不仅使道教获得了前所未有的大发展,佛儒也在其中大受裨益。佛教因此走上了中国化之路,在强大的中国文化市场占据了难得的一席之地;儒家也因此而获得了比较开阔的文化视野,逐渐克服了独尊排他的狭隘心理。六朝后期上清派所奉行的三教交融的指

① 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》(上)社会科学文献出版社2000年1月第1版,第463页。

② 钟来因:《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》,文汇出版社1992年6月第1版,第181页。

导思想,在保持三教各自独立的前提下,使三教在交融互补中得到不同程度的丰富和提升,带来了三教的共同繁荣。楼宇列先生在《漫谈儒释道“三教”的融合》一文中就曾提出:

作为中国传统文化主要组成部分的儒释道三家,是在一种相互矛盾斗争,而又不断相互渗透、相互融合中发展的。需要指出的是,这种渗透和融合,既没有发生某一家把某一家吃掉的现象,更没有造成三家归一的结局。而是通过相互的渗透、融合,从生硬的捏合到有机的化合,使各家的思想都得到不同程度的丰富和提高。^①

因此可以说,“优势互补,三教并进”是六朝上清派在处理三教关系及谋求自身发展中所采取的内外兼顾而又行之有效、明智而又多赢的战略决策,符合不同文化间相互交流的基本规律,并对时下多元文化的交流互动具有重要的启示作用。

^① 《文史知识》编辑部:《道教与传统文化》,中华书局1992年3月第1版,第44页。

第8章

福泽后世的文化资源

上清派自诞生以来,一直进行着道教文明化的努力,因此可以说,六朝上清派的发展史其实就是其文明成就的积累史。文化本是指人类体力劳动及脑力劳动的所有产物,因此,六朝上清派通过“测天地之机,晓造化之本”^①而创造的所有成就,理所当然地可以被认为是一种文化。这种文化兼有神圣和世俗的两种属性。上清派纯粹宗教性的圣文化前文已多有涉及,故本章将重点对其兼顾凡夫的俗文化进行简要的探讨。具体而言,上清派在形成和发展过程中所积累的那些可以福泽后世、圣凡共享的世俗文明主要包括独具特色的炼养生命、治病疗疾的养生学文化、医药学文化,以及那些融自然景致与人文景观、信仰修行与游逸休闲于一体的洞天福地文化。客观上来讲,与其整个强大的宗教实体相比,这些文化资源中所透出的些许理性之光,确实难以称道,然而,正是这些星星之火,成就了上清派在后来道教史上的熊熊燎原之势。这些文化资源不仅是道教自身文明的重要载体,而且也是教内外互动认同的重要桥梁,更是道教存在的合理性及不可替代性的基本筹码。

^① 《道藏》第18册,第671页。

第一节

六朝上清派医药学文化

重人贵生的道教本身含有自利、利他的宗教情怀，而行医证教又是其实现这一情怀的突出表现。《抱朴子内篇·杂应》云：“古之初为道者，莫不兼修医术，以救近祸焉。”^①道教医药学是道教企图通过科技和信仰的合力，实现其宗教终极目标的积极产物，成为道教理性和文明的显著标志之一。六朝上清派医药学是对传统医药学及《太平经》、《抱朴子内篇》等道教医药学的继承和发展。其医药学成就在整个道教医药学史上占有十分重要的地位，而家学渊深的陶弘景又是其中杰出的代表。《华阳隐居内传》记载陶弘景的祖父隆“善药术，以拯救为劳”，而其父贞宝亦深“解药术”^②。在这样的家庭背景中，陶弘景崇道尚医，“医方香药分剂，虫鸟草木，考校名类，莫不该悉”^③，实在情理之中。陶弘景在医药学上的建树不仅造就了他在医药学领域的崇高地位，而且也为六朝上清派形成较为系统和完善的道教医药学奠定了基础。

一、精深之医道

“医道同源”、“十道九医”既是道教史上广为流传的佳话，也是道教

① 王明撰：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年3月第2版，第271页。

② 《道藏》第5册，第500页。

③ 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第663页。

与医学密不可分的真实写照。张继禹道长曾经就此分析道：

道士讲修炼，而修炼离不开了解人体的奇经八脉、气血运行、阴阳调和、药草疗养等情况，这就促成了道士们自觉研习医术的传统。此外，道教认为修炼成仙必须广行善事，积功累德，只有功德圆满，才能得道成仙，而行医施药正是积德的重要内容，这也促使道教中人去研习医术，并将方药纳入道法之中，去实现其济世利人的理想。^①

由此可知，医学与道教天然地存在着内容上互相渗透、学理上互相贯通的互动关系。李养正先生在谈及关心生命寿夭的医学和追求长生不死的道教之间的关系时，也曾明确指出：

前者为实学，属科技性质，而后者则具有宗教幻想性质。两者在后世分途发展，各具体系，但不可否认在历史发展过程中两者曾是同母体的孪生兄弟，共同构造了以营卫生命为主旨的古卫生学，两者有着密切的关系。^②

然而必须指出的是，本文所言之医道旨在探讨六朝上清派把医学养生作为实现其长生成仙之修道法门所形成的相关体系，并非意在探讨医学和道教之间的关系。具体而言，六朝上清派这一医道体系主要包括其行医证教过程中所总结出来的“明疾病之由”、“治已病之术”及“理未病之病”等医学养生方面的相关理论和实践。

（一）明疾病之由

道教生命论认为，精气神是构成生命的基本元素，而气又是其中最

① 张继禹：《道教对发展中医药和保护野生生物的理论与实践》，载《中国道教》1999年第6期。

② 李养正：《道教与诸子百家》，北京燕山出版社1993年11月北京第1版，第230页。

为根本性的东西，“气”几乎成为“道”的代名词。《养性延命录》曾引《服气经》曰：

道者，气也。保气则得道，得道则长存。神者，精也。保精则神明，神明则长生。精者，血脉之川流，守骨之灵神也。精去则骨枯，骨枯则死矣。^①

道教医学坚持道教哲学天人合一的思维模式，认为人之所以生病，往往都与沟通天人之间的气息息息相关。《太平经》曾云：

多头疾者，天气不悦也。多足疾者，地气不悦也。多五内疾病者，是五行气战也。多病四肢者，四时气不和也。多病聋盲者，三光失度也。多病寒热者，阴阳气忿争也……多病温而死者，太阳气杀也。多病寒死者，太阴气害也。多病卒死者，刑气太急也。^②

六朝上清派关于病理病因的学说集中反映在《重修政和证类本草》卷一引《梁陶隐居序》及《养性延命录》之中。陶弘景曾在该序言中对因气致病说给予了充分的肯定：

人生气中，如鱼在水，水浊则鱼瘦，气昏则人病。邪气之伤人最为深重，经络既受此气，使入脏腑，随其虚实冷热，结以成病。

《养性延命录》也曾指出“正气日衰，邪气日盛”是招疾致病的罪魁祸首：

《名医叙病论》曰：世人不终耆寿，咸多夭殁者，皆由……血气将无，经脉便壅，肉里空疎，唯招蛊疾，正气日衰，邪气日盛矣。

① 《道藏》第22册，第234页。

② 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年2月第1版，第23页。

在长期的宗教实践中，陶弘景还发现了一种不同于自然邪恶之气的“毒疔之气”，它不仅危害极大，而且还时常急性发作，难于根治。“毒疔之气，忽逢触之，其衰竭”，“人身而侵克脏腑经络。”“不能如自然恶气治之”，“差(瘥)后，犹宜更为治，以消除余势。不尔，亟终为患，令有时辄发。”

除因气致病外，《梁陶隐居序》还指出了其他一些致病的因素：“若饮食恣情，阴阳不节，最为百病之本，致使虚损内起，风湿外浸，所以共成其害。”《养性延命录》也援引《道机》指出“百病萌生”的各种原因：

人生而命有长短者，非自然也。皆由将身不谨，饮食过差，淫佚无度，忤逆阴阳，魂神不守，精竭命衰，百病萌生，故不终其寿。

疾病的产生往往不是某种单一原因造成的，而是由于人的生理、心理及生活环境诸因素共同使然。《养性延命录》非常赞同《明医论》所言的“五劳”生“六极”，“六极”致“七伤”的恶性病因链：

《明医论》云：疾之所起，自生五劳，五劳既用，二藏先损，心肾受邪，府(腑)藏(脏)俱病。五劳者：一曰志劳，二曰思劳，三曰心劳，四曰忧劳，五曰疲劳。五劳则生六极：一曰气极，二曰血极，三曰筋极，四曰骨极，五曰精极，六曰髓极。六极即为七伤，七伤故变为七痛，七痛为病，令人邪气多正气少。

为此，陶弘景进一步根据致病的原因，创造性地将疾病分为“内疾、外发、他犯”三大类，为防病治病提供了极大的便利：

按病虽千种，大约只有三条而已。一则脏腑经络因邪生疾，二则四肢九窍内外交媾，三则假为他物横来伤害。^①

中国传统医学从天人合一的思想出发，认为人体内部各脏腑之间、人体

① 陶弘景：《补阙肘后百一方·序》。

与外界环境之间永远处于动态平衡之中。一旦这种平衡状态受到破坏,人体就要生病。因此,治病的原则就是“谨察阴阳所在而调之,以平为期”^①。

由以上分析可知,六朝上清派主要从自然和人为两个层面,指明人之所以招疾致病的主要原因是由于人的生理、心理及其生活环境“不和”、“失度”而造成的,这 and 传统医学一脉相承。《养性延命录》还曾多次援引古典,强调“和”在体无疾患中的重要性。

《列子》曰:一体之盈虚消息,皆通于天地,应于万类。和之于始,和之于终,静神灭想,生之道也。

《雒书宝予命》曰:古人治病之方,和以体泉,润以元气,药不辛不苦,甘甜多味,常能服之,津流五脏,系之在肺,终身无患。

然而必须指出的是,作为一种宗教医学,上清派能如此客观地分析病因,并理智地认为各种疾病的产生及治疗“岂得关于神明乎?唯当勤于药术疗理尔!”此中不难看出上清派医药学中所闪烁的强烈而又难能可贵的科学理性精神。

(二) 治已病之术

明了疾病之所由后,六朝上清派认为有病勿养,理当早治。《真诰》曾明确指出:“夫学生之道,当先治病,不使体有虚邪及血少、脑减、津液秽滞也。不先治病。虽服食行炁,无益于身。”“夫学生之夫,必夷心养神,服食治病,使脑宫填满,玄精不倾,然后可以存神服霞,呼吸二景耳。”^②即是说,学仙修道者首先必须保持健康的体魄,消除各种疾病对

① 论敏编译:《黄帝内经》,宗教文化出版社出版 1998 年 4 月第 1 版,第 377 页。

② 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第四册,上海古籍出版社 1989 年 6 月第 1 版,第 627 页。

健康长寿的困扰。因此,精于病术成为道教医学十分重要的一部分。具体而言,六朝上清派医道中的治病之术主要有自然疗法、心理疗法及药物疗法等几大类型。

所谓自然疗法是指道教医学利用某些内炼的道术,不假药物而实现治愈疾患的方法。盖建民先生认为,道教医学方术中的“存思、导引、按摩、吐纳服气、咽液五类在临床治疗中的突出特点是不假药物而达到愈病的目的,故可称之为自然疗法”^①。由于这几种内炼方术颇为上清派所重视,因此,自然疗法自然成为六朝上清派医术中重要法门之一。李养正先生也曾指出:六朝上清派《黄庭经》、《养性延命录》、《登真隐诀》等内炼专著,对导引、吐纳服气、存想、守一等内炼功法的论述更加详尽。^②《养性延命录》就曾强调“不须针药灸刺”,运用气功对疾病进行自然治疗,其《服气疗病篇》云:

常闭气内息,从平旦至日中,乃跪坐拭目,摩搦身体,舐唇咽唾,服气数十,乃起行言笑。其偶有疲倦不安,便导引闭气,以攻所患,必存其身头面、九窍、五脏、四肢,至于发端,皆令所在觉其气云行体中,起于鼻口,下达十指末,则澄和真神,不须针药灸刺。

凡行气欲除百病,随所在作念之。头痛念头,足痛念足,和气往攻之。从时至时,便自消矣。时气中冷,可闭气以取汗,汗出周身则解矣。

上清派医道中的自然疗法之所以能够成功地治病愈疾,“在很大程

① 盖建民、詹石窗:《道教医学模式及其现代意义》,载《厦门大学学报》(哲学社会科学版)1999年第1期。

② 李养正:《道教与诸子百家》,北京燕山出版社1993年11月第1版,第249页。

度上应归功于其中所蕴含的心理治疗因素。”心理疗法的“重要愈病机理就在于通过心理活动的改变来促使病理过程的消失和正常生理功能的恢复”^①。《东医宝鉴·内景篇》云：

太白真人曰：欲治其疾，先治其心。必正其心，乃资其道。

使病者尽去心中疑虑思、一切妄念、一切不平、一切人我悔悟……顿然解释，则心地自然清静，疾病自然安痊。能如是，则药未到口，疾已忘矣。^②

《道家文化与现代文明》曾指出人的心理变化对其身体的巨大影响：

根据当今的医学模式，即“生物—心理—社会”，以及道家的形神合一学说，精神情绪的异常变化，必定影响内脏功能，缩短寿命。使精神情绪处于安静、乐观、没有过分欲望的状态，叫做保养精神，亦称养性。^③

众所周知，六朝上清派“是一个注重内修的道派，其主要修炼方法是内视、存想。许多上清派经典中保存有‘五脏神’的图像，用于修炼时进行自我暗示”^④。正是这种自我的心理暗示使得修道者身心俱炼，进而使其全身气血流畅，脏腑功能恢复正常，从而实现治病愈疾的奇妙功效。诚如上清派十二代宗师司马承祯在《服气疗病论》中所言：

夫气之为功也，广矣妙矣……是能存之为家，则神灵伊

① 盖建民、詹石窗：《道教医学模式及其现代意义》，载《厦门大学学报》（哲学社会科学版）1999年第1期。

② 《东医宝鉴》，人民卫生出版社影印本。

③ 葛荣晋主编：《道家文化与现代文明》，中国人民大学出版社1991年4月第1版，第54页。

④ 姜生、汤伟侠主编：《中国道教科学技术史·汉魏两晋卷》，科学出版社2002年4月第1版，第25页。

然；用之于禁，则功效著矣。况以我之心，使我之气，适我之体，攻我之疾，何往而不愈焉？习服闲居则易为存，使诸有疾痛，皆可按而疗之。^①

值得注意的是，与上清派医术中心理疗法最为密切的道术是信仰疗法。盖建民先生认为：

信仰疗法是宗教医学普遍使用的一种治病手段。道教医学作为一门宗教医学，也极力宣称奉道诵经、持戒以及进行道教科仪活动皆能消除病邪，产生愈疾效果……宣扬奉道持经、诵经可以治病，固然颇有神秘气息，但道教信仰疗法强调精神因素可以影响和改变躯体的生理功能，这种方式应当说有某种心理治疗性质。^②

上清派属于符箓派，因此，六朝上清派医术中的信仰疗法特别强调符咒对治病疗疾的特殊作用。道教符咒治病术之所以会取得一定的愈病功效，是因为符咒本身兼有药物治疗和心理治疗等多种功效。盖建民先生认为，信仰疗法通过对病人进行心理“沐浴”，“可以使病人精神上清除杂念及各种妄想，排除病人焦虑、紧张、忧郁等不良情绪，有助于病人调畅人体脏腑经络阴阳气血的运行，减轻不良精神因素可能对机体功能造成的有害影响。”

上清派药物疗法，将于后文“规范之药理”一节中另作论说。值得一提的是，上清派在治病过程中还特别注重综合运用整体治疗及辩证施治等手段，提高治病效果。其整体治疗的机理是天人同构，身心一

① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第340页。

② 盖建民、詹石窗：《道教医学模式及其现代意义》，载《厦门大学学报》（哲学社会科学版）1999年第1期。

体,认为治病时应将病人的生理、心理以及相应的外界环境通盘考虑。《养性延命录》引《列子》曰:

一体之盈虚消息,皆通于天地,应于万类。和之于始,和之于终,静神灭想,生之道也。

该经多处谈及顺天应地,相时而动,因人而异的养生原则。尤其是该经引《小有经》所云“养生之都契”的“十二少”与“丧生之本”的“十二多”在养生治病中所产生的整体效应。上清派提倡辩证施治是因为致病的原因、治病的医术及药理极为复杂,患者个体的生理、心理、生存环境等情况也各不相同,因此,治病时要具体问题具体分析,对症下药,不能机械教条。陶弘景曾用具体的实例来解读如何进行上清派医术中的辩证施治:

假令中风,乃有数十种;伤寒证(症)候,亦有二十余条,更复就中求其类例,大体归其始终,以本性为根宗,然后配合证(症)以合药尔。病之变状,不可一概言之,所以医方千卷,犹未尽其理。^①

《养性延命录》所载“吐故纳新”的六气治病法堪称上清派医道中辩证施治的典型:

凡人之息,一呼一吸,元有此数。欲为长息吐气之法,时寒可吹,时温可呼。委曲治病,吹以去风,呼以去热,唏以去烦,呵以下气,嘘以散滞,咽以解极。凡人极者,则多嘘咽。

凡病之来,不离于五脏,事须识根。不识者,勿为之耳。心藏病者,体有冷热,呼吹二气出之;肺藏病者,胸背胀满,嘘气出之;脾藏病者,体上游风习习,身痒疼闷,唏气出之。肝藏

^① 《重修政和类证本草》卷一引《梁陶隐居序》。

病者，眼疼，愁忧不乐，呵气出之。已上十二种调气法，依常以鼻引气，口中吐气，当令气声逐字吹呼嘘呵唏呬吐之。若患者依此法，皆须恭敬用心为之，无有不差（瘥），愈病长生要术。

总之，六朝上清派的治已病之术运用了自然疗法、心理疗法、信仰疗法及药物疗法等多元化的治疗途径，又由于各种病因的复杂性、患者个体的差异性以及各种疗法的互补性，上清派创造性地运用了整体治疗及辩证施治等手段，增强其医道中治病疗疾的效果。它不仅为道教医学注入了新鲜的血液，而且也为整个人类医学提供了值得借鉴的宝贵经验。

（三）理未病之病

《道德经》六十四章云：“为之于未有，治之于未乱。”为此，道教医学十分注重疾病的预防。《抱朴子内篇·地真》也云：“是以至人消未起之患，治未病之疾，医之于无事之前，不追之于既逝之后。”^①道教医学甚至认为：“勿以康健便为常然，常须安不忘危，预防诸病也。”“上医医未病之病，中医医欲病之病，下医医已病之病。”^②《慎守诀》也曾谆谆告诫道：“世上之人，多嗜欲伤生伐命，今古共焉。不早自防，追悔何及？夫人临终方始惜其身命，罪定而后思善事，病成方求其药，天网已发，何可救之？故贤哲上士，惜未绝之命，防未祸之祸，理未病之病。”^③正因为如此，上清派医道非常注重防患于未然在实现长生成仙过程中的重要作用和意义。

防止疾患应先爱护维持生命的精气神，爱气、尊神、重精是上清派

① 王明撰：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局 1985 年 3 月第 2 版，第 326 页。

② 《备急千金要方》，《道藏》第 26 册，第 536、28 页。

③ 《道藏》第 22 册，第 424 页。

医道中“理未病之病”的具体体现。《养性延命录》曾将“淡然无为，神气自满”视为“不死之药。”“若欲延年少病者，诚勿施精命夭残。”“凡精少则病，精尽则死。不可不忍，不可不慎！”

房中之事，能生人，能杀人。譬如火水，知用之者，可以养生；不能用之者，立可死矣。交接尤禁醉饱，大忌，损人百倍。

欲小便，忍之以交接，令人得淋病，或小便难，茎中痛，小腹强。

大恚怒后交接，令人发痛疽。

《养性延命录》还提出了预防各种疾病的按摩“干浴”法：如“摩手令热，以摩面，从上至下，去邪气，令人面上有光彩。又法摩手令热，雷摩身体，从上至下，名曰干浴，令人胜风寒、时气热、头痛，百病皆除。”

关于六朝上清派医道中“理未病之病”的详细情况，还可参阅下文《六朝上清派养生学文化》中所讨论的“寿考之规”及“长龄之术”等内容，此不赘述。

二、规范之药理

本文所言之药理主要是指医学上运用药物进行治病疗疾的有关道理。中国药物学的源头可追溯到“神农尝百草”的神话传说。现知最古老的药理学专著为秦汉时期托名神农的《神农本草经》，该书经过当时许多医家的传抄和增补，共收药物三百六十五种，分为上中下三品。汉魏之际还出现了《神农本草经》的补注本《名医别录》。

有的学者认为：“道教医学中最有价值的部分是医疗本草学，它对我国中医、中药的发展贡献极大。”^①道教最早经典《太平经》就曾记录有药物及灸刺治病的有关情况。然而，道教较早且较有成就的药理学

① 吴家荣等：《道教文化》，安徽文艺出版社1995年9月第1版，第135页。

家当首推东晋道医葛洪。《中国道教》认为葛洪是道教医学的“第一位代表人物”^①。葛洪在医著、医术及医德等方面的巨大成就,使他在教内外医学史上一直享有崇高的声誉。上清派著名道教医学家陶弘景曾对葛洪所撰简便而实用的医典《肘后备急方》推崇备至:“见葛氏肘后,救卒殊足。”“方术之书,卷秩徒烦,拯救殊寡,欲就披览,回惑多端。抱朴此制,实为深益。”^②

然而,在六朝纷乱的时局下,诸本药物典籍经过长期的辗转传抄,至南北朝时,舛误脱漏现象极为严重;同时,经过长期医学实践的积累,纠谬纳新也是道教医学发展的内在客观要求。诚如陶弘景在《药总诀序》中所云:“本草之书,历代久远,即靡师授,又无注训,传写之人,贻误相系,字义残阙,莫之是正。”^③不仅《神农本草经》及其补注本《名医别录》存在严重混乱错谬之情形,就连一度“实为深益”的《肘后备急方》也因时隔久远,而“尚阙漏未尽其善”。具体而言,陶弘景在《本草序》中,曾指出《神农本草经》当时混乱错谬的详情如下:

此书应与《素问》同类,但后人多更修饰之尔。秦皇所焚,医方卜术不预,故犹得全录。而遭汉献迁徙,晋怀奔迸,文籍焚靡,千不遗一,今之所存,有此四卷……魏晋已来,吴普、李当之等,更复损益;或五百九十五,或四百四十一,或三百一十九;或三品混糅,冷热舛错,草石不分,虫兽无辨。且所主治,互有得失,医家不能备见,则识智有深浅。^④

六朝上清派药理规范性,首先表现在对过去药典的纠谬及增补

① 卿希泰主编:《中国道教》(四卷),知识出版社1994年1月第1版,第81页。

②③ 《道藏》第23册,第647页。

④ 《道藏》第23册,第648页。

上,从而使得药物的品种及药典都大为丰富和实用。陶弘景首先将乱不堪用的《神农本草经》通过“精粗皆取”、“分别科条”等努力,将其整饬为《本草经注》七卷。在原有三百六十五种药物的基础上又新增了三百六十五种新药,并“详细记述了各种药物的名称、来源、产地、形状、鉴别、功用、炮制、保管等,是我国本草学中弥足珍贵的药物专著。”^①在《本草序》中,陶弘景这样自述道:

隐居在乎茅山岩岭之上,以吐纳余暇,颇游意方技,览本草药性,以为尽圣人之心,故撰而论之……至于药性所主,当以识识相因,不尔,何由得闻?……今辄苞综诸经,研括烦省,以《神农本经》三品合三百六十五为主,又进名医副品,亦三百六十五,合七百三十种。精粗皆取,无复遗落,分别科条,区畛物类,兼注诏时、用、土地所出,及仙经道术所须,并此序录,合为七卷。^②

与此同时,陶弘景还在道医葛洪《肘后备急方》的基础上,“采集补阙凡一百一首,以朱书甄别,为《肘后百一方》。于杂病单治,略为用遍矣。”从而使得“该书无论在医学理论上或实践经验的总结上,均较前书有所提高,成为上承东晋,下启隋唐道教医药学发展的纽带”^③。除《本草经注》及《肘后百一方》外,陶弘景还编撰有《效验施用药方》五卷、《药总诀》及《服草木杂药法》等药物学的著作,可惜诸书多已散佚。

其次,六朝上清派药理的规定性还表现为对药物的分类更为合理。早期药典《神农本草经》是按上中下三品分类法,标明各种药物的名称、

① 吴家荣等:《道教文化》,安徽文艺出版社1995年9月第1版,第138页。

② 《道藏》第23册,第648页。

③ 卿希泰主编:《中国道教》(四卷),知识出版社1994年1月第1版,第82页。

药性及主治病症等情况。长生不老以致成仙的药草称为上品之药。上品药有一百二十种,为君药,主养命,“无毒,多服久服不伤人。”中品药有一百二十种,为臣药,主养性,“无毒有毒,斟酌其宜。”下品药有一百二十五种,为佐使药,主治病,“多毒,不可久服。”三品体系不仅难于准确界定药物的性能,以便对症下药,而且也使得药物的检索很不方便,其致命的缺点在于缺乏应有的科学性。即如盖建民先生所言:“《神农本草经》的三品分类法有很大的局限性,既不能准确区别药物的性能,又难以掌握和寻检,有时还容易造成治疗上的差错。”^①

从敦煌所出的《本草集注·叙录》的残卷来看,陶弘景则按自然来源及其自然属性,将药物分为玉石、草木、虫鱼、禽兽、果菜、米食、有名无实(或为“有名未用”)等七类。此外,针对当时本草药物主治不明的情况,又将主治同类疾病的药物进行归类,采用一种“诸病通用药”的分类体例,即根据各种药物的疗效进行分类。例如治风通用的药有防风、防己、独活等,治疟疾通用的药有常山、蜀漆、牡蛎等,治水肿通用的药有大戟、甘遂、泽泻等,治黄疸病的通用药有茵陈、栀子、紫草等。这种立体式的药物分类法,不仅大大提高了临床检索的工作效率,而且也大大地提升了药物治疗的功效,多为后世医务所借鉴援用。

再次,六朝上清派药理规范性还表现在:细辨药性,取其优长,对症下药。《神农本草经》曾根据古代阴阳五行的思维模式,牵强附会地将药性分为酸、咸、甘、苦、辛五味。陶弘景则根据疾病及药性冷热的特点,进一步将药性细分为寒、微寒、大寒、平、温、微温、大温、大热等种类。他曾在《本草集注》上,用简单明了的记号,标识药性冷热温平等特

^① 盖建民、刘贤昌:《魏晋南北朝的道教医家及其医学创获》,载《中国道教》1999年第3期。

性。如附子性热，上加朱点；滑石性寒，上加墨点；茯苓性平和，无点。诚如其在该经《序录》中所言：“诸药主治，唯冷热须明。今以朱点为热，墨点为冷，无点者是平，以省于烦注也。”一旦准确把握药物各种性能以后，就可以取其偏长，对症下药了。“按今药性，一物兼主十余病者，取其偏长为本。复应观人之虚实、补泻、男女、老少、苦乐、荣悴、乡壤风俗，并各不同。”^①同时，陶弘景在《药总诀序》中还提出了“随时适变”、与时俱进的医药观。神农时，“人心素朴，嗜欲寡少，设有微疾，服之万全。自此之后，世伪情浇，智虑日生，驰求无厌，忧患不息。故邪气数侵，病转深痼，虽服良药不愈。”^②即是说，同样的疾病，因时代及患者心理性情的差异，其所需之药也各不相同。这种精确分析药性的优长及不同时代患者各方面的实际情况，以便对症下药，无疑闪烁着道教医药学中的科学理性精神。

最后，六朝上清派药理规范性还表现在：善于总结前人用药的经验，创造性地提出了“相使相畏、相须相恶、相反相杀”等辩证用药的原则。陶弘景曾在《本草经集注·序录》中说道：“药有阴阳配合，子母兄弟，根叶（叶一作茎）花实，草石骨肉。有单行者，有相须者，有相使者，有相畏者，有相恶者，有相反者，有相杀者。凡此七情，合和视之，当用相须相使者良，勿用相恶相反者。若有毒宜制，可用相畏相杀者，不尔，勿合用也。”^③此外，陶弘景还大胆地提出了“相反相恶”的用药原理，认为相恶相反的药物，如果用之合理，也可治病。“今检旧方用药，也有相

① 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年6月第1版，第84页。

② 《道藏》第23册，第647页。

③ 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年6月第1版，第85页。

恶相反者，服之仍不为忤。”比如世俗所用“五石散”，有栝楼、干姜。但栝楼恶干姜，二者合用，却能起“制持”的效果。这种相反相成的用药原理，不仅需要勇敢的理论假设，而且还需要细致理性的反复临床实践方可获得成功。

必须指出的是，作为一种宗教医药学，六朝上清派药理中不可避免地会包含有非科学的一面，比如其使用符水、咒语、斋醮科仪及其他心理暗示等道术作为治病疗疾的“神药”。但从道教医药学的主流来看，道医在诊治疾患时，首选的还是药物、针灸等理性的治疗手段，只是在常规药疗治无效时，迫不得已才辅以非理性的宗教手段。六朝上清派第七代宗师陆修静在《陆先生道门科略》中，曾一语道破：“若疾病之人不胜汤药、针灸，唯服符饮水及首生年以来所犯罪过。罪应死者皆为原赦，积疾困病莫不生全。”^①由此可知，这些非理性的药方往往或是作为“救疗久病困，医所不能治者”而用之，即针对那些久治不愈之顽疾所进行的一种无奈的尝试性补救。或是作为正常药物的辅助治疗，即通过调节病人的心理和精神状态，促使其生理疾患得以康复，内含宗教特有的信仰疗法。正因为如此，我们不必过分地用当今的科学标准去评判宗教在无奈情况下所从事的尝试性补救，我们应该以同情的理解关注道教医药学闪光性的一面。从积极的意义上讲，道教医药学其实是道教企图通过科技和信仰的合力，实现其宗教终极目标的积极产物，成为道教理性和文明的显著标志之一。

总之，以陶弘景为代表的六朝上清派通过在医药学上勇敢而又务实的践行，通过对五世纪以前祖国药物学的全面整理，使得长期严重散乱错谬的本草学药典不仅更加系统科学，而且更加简便实用。六朝上

^① 《道藏》第24册，第779页。

清派在药物学上所形成的科学药理及其去伪存真、推陈出新的科学精神，长期成为后世医药学权威性的典范。

三、敬业之医德

治病救人是道教和医学共同信奉的宗旨，道教医学在重人贵生的总原则指导下，自然十分重视医德的培养。作为一种宗教医学，道教医德还多了一层宗教伦理的支撑。葛洪是较早探讨道教医德的道医。在《抱朴子内篇·对俗》中，葛洪指出：“为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死为上功也。”在《抱朴子内篇·勤求》中，他又告诫道：“人能救治者，必不为之吝劳辱而惮卑辞也。必获生生之功也。”^①葛洪所言意在表明：要想实现长生成仙的终极理想，必须先立功德。为此，只有全力以赴、不辞劳辱地治病救人，令人不枉死，才是为道者的上功。由此可知，道医之医德内含有“自利以成仙，利他以救命”的双赢功效。正因为如此，六朝上清派医药学文化也十分重视行医过程中注重医德的重要性。六朝上清派医德的主要内容表现为道医对其职业具有高度的责任心和对患者具有深切的同情心等方面。

就责任心而言，由于人的生命最为贵重，因此，道医首先要有对生命负责的高度责任心。《太平经·草木方诀》一再强调，医药“是乃救死生之术，不可不审详。”“慎之慎之，此救死命之术，不可易，事不可不详审也。”^②正因为如此，道医对其所从事的职业一定要严肃认真，马虎不得，不然就会祸及无辜生命。《梁陶隐居序》云：“至于汤药，一物有谬，

① 王明撰：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年3月第2版，第53、258页。

② 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年2月第1版，第173页。

便性命及之。”^①李养正先生在谈到陶弘景精研《本草》，并认真负责地为其作注时，也颇为慎重地指出：“古代高医以用药如用刑，刑不可误，误即伤人命，用药亦然，误亦伤人命，故精究药性并绘图以示其形状，以免用药错误。”^②前文论及陶弘景不厌其烦、一丝不苟地整理总结传统药物学典籍，使之成为简便实用的普及读物一事，本身就是一种高尚医德的具体体现。《中国道教》在谈到“重视医德是道教医学的优良传统”时，也曾坦率地指出：

陶弘景也广泛收集民间良方，并将其分为“累世传良”、“博闻有验”和“自用得力”三大类，分别陈述其来历、用法和疗效。这既体现了他在医疗活动中的高度责任心，也是他的崇高医德的表现。^③

就同情心而言，愍人之危，愈人之疾，乃是宗教慈悲情怀的内在要求，道教医学也不例外。道医葛洪就曾充分考虑下层民众的实际需要，尽量不用贵重之药，而是推介使用廉价实用的常见药草。陶弘景在《肘后方百一方序》一文中，也曾道出了作为一位道医所应有的愍人疾患的拳拳赤诚之心：

夫生人之所为大患，莫急于疾。疾而不治，犹救火而不以水也。今辇掖左右，药师易寻；郊郭之外，已自难值；况穷村迥野，遥山绝浦，其间枉夭，安可胜言？方术之书，卷秩徒烦，拯济殊寡。欲就披览，回惑多端。抱朴此制，实为深益，然尚阙漏，未尽其善。辄更采集补阙，凡一百一首，以朱书甄别，为

① 《重修政和类证本草》卷一引《梁陶隐居序》。

② 李养正：《道教与诸子百家》，北京燕山出版社1993年11月北京第1版，第236页。

③ 卿希泰主编：《中国道教》（四卷），知识出版社1994年1月第1版，第84页。

《肘后百一方》，于杂病单治，略为周遍矣……且佛经云：人用四大成身，一大辄有一百一病，是故深宜自想。上自通人，下达众庶，莫不各加缮写。而究括之余，又别撰效验方五卷，且论诸病证（症）候，因药变通，而并是大治。非穷居所省，若华轩鼎室，亦宜备省耳……忽遇病仓卒，唯拱手相看，曷若探之囊笥，则可庸竖成医。故备论证（症）候，使晓然不滞，一披条领，无使过差也。^①

由此不难看出，六朝上清派道医对下层民众缺医少药以致枉夭，也予以了深切的同情，并希望通过撰写简便实用的医书，进行医学普及，为广大患者自救其疾提供应有的便利。这无疑也是一种高尚医德的表现。

第二节

六朝上清派养生学文化

长生成仙是道教终极旨趣之所在，道教的教义理论及修行实践都非常重视对生命的炼养，因为养生是修道成仙的基本手段和保证，成仙则是生命炼养终极之旨趣。广义而言，道教的养生文化应包括其医药文化，因为道教医药学终究是为其长生成仙养生之宗旨服务的。身心疾患始终是道教实现这一宗旨的最大障碍，而道教医药学中所内含的防病治病、健康身心等内容，为道教实现这一终极目标提供了有力的保

^① 《道藏》第23册，第647页。

障。因此可以说,道教养生学是道教“理未病之病”的医药学,而道教医学又是其“理已病之病”的养生学。由于道教历来十分重视颐神养性,认为“上医医未病之病,中医医欲病之病,下医医已病之病”^①。因此,道教养生学可视为其医学的高级形式,而道教医学则是其养生学的辅助和补就。不管怎么说,“道教医学与道教养生学存在着相互交错的关系。”^②二者虽有层次上的差别,然而在实现道教终极目标上,却同心合力,交融互摄,相辅相成,不可偏废。

六朝上清派通过对以往诸家养生经验进行精心的提炼和全面的总结,成功地为道教信仰、修行及解脱等生命系统工程提供了较为全面的养生学说。上清派强身健体、延年益寿的养生经验首先表现为强调发挥生命炼养的主体意识,力求最大限度地发掘生命的潜能。其次,上清派将形神俱妙视为长生成仙的理论依据和解脱标志。最后,上清派形神炼养是通过采摭某些具体“长龄之术”和“寿考之规”来进行的。上清派的养生学资源主要集中在《黄庭内景经》、《养性延命录》及《真诰》等重要经典之中。

一、“人道自己”的能动炼养意识

在中国传统文化中,“生”被视为天地之大德。秉承传统文化的道教认为:“天地之大德曰生,生,好物者也。”^③并进一步把炼养生命、长生成仙视为立教之根本。道教最早的经典《太平经》即以“是曹之事,要

① 《道藏》第26册,第28页。

② 詹石窗:《道教文化十五讲》,北京大学出版社2003年1月第1版,第187页。

③ 王明撰:《抱朴子内篇校释》(增订本),中华书局1985年3月第2版,第252页。

当重生，生为第一，余者自计所为”^①，号召人当“常欲乐生”；被道教奉为万法之宗、群经之首的《度人经》开卷即倡导“仙道贵生，无量度人”之宗旨；《老子想尔注》则“归志于道，唯愿长生”，甚至认为“生者，道之别体也”^②，进而把“生”上升到“道”的高度来信仰；《三天内解经》更是明确指出：“真道好生而恶杀。长生者，道也。死坏者，非道也。死王乃不如生鼠。”^③上清派也不例外，陶弘景曾在《养性延命录序》中指出：“夫禀气含灵，唯人为贵，人所贵者，盖贵为生。”^④重人贵生历来是道教高扬的一面旗帜，成为道教不同于其他宗教的显著区别之所在。

在生命的炼养上，道教特别强调发挥炼养的主体性和能动性，力求突破当下戕害生命的陈规陋俗，积极探寻生命自身的内在规律，尽可能地延长人生有限的宝贵生命。早在创教之初，道教就开始努力挣脱“籍系星宿，命在天曹”之类传统命定论的桎梏。《太平经》就曾对那些不爱念自身、不相信自身力量而听天由命的人进行过严厉的批评：

人命近在汝身，何为叩心仰呼天乎？有身不自清，当清谁乎？有身不自爱，当爱谁乎？有身不自成，当成谁乎？有身不自念，当念谁乎？有身不自责，当责谁乎？复思此言，无怨鬼神。^⑤

《抱朴子内篇》也云：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”^⑥《西升经》

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年2月第1版，第613页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第33页。

③ 《道藏》第28册，第416页。

④ 《道藏》第18册，第474页。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年2月第1版，第527页。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年3月第2版，第287页。

所高唱的能动养生理念为：“我命在我，不属天地。”^①“由此言之，修短在己，得非天与，失非人夺。”^②

生命本是一个必然的过程，有生就会有死，然而，就个体生命而言，每个人寿命的长短却是千差万别的。正因为如此，上清派也十分注重养生的主体意识，明确提出“天道自然，人道自己”的能动养生精神。《养性延命录》云：

夫形生愚智，天也；强弱寿夭，人也。天道自然，人道自己
……人生而命有长短者，非自然也。皆由将身不谨，饮食过
差，淫佚无度，忤逆阴阳，魂神不守，精竭命衰，百病萌生，故不
终其寿。^③

也就是说：禀气而成的人体，其愚智之别是自然形成的，而强弱寿夭却是人为造成的。与生俱有的差别非人力所能改变，而强弱寿夭却是与人自身后天的努力息息相关。人过早地离开人世是非正常现象，其原因主要是由于自身对生命的不重视，没有进行合理炼养而造成的。《养性延命录》还曾援引《仙经》进一步指出：“我命在我不在天，但愚人不能知此道为生命之要。所以致白病风邪者，皆由恣意极情，不知自惜，故虚损生也。”由此可知，人年命的寿夭，没有天意，只在于个人的修炼。人人都可成仙，能否成仙，关键在自己的主观努力，没有命中注定的仙人，即“知长生之可得，仙人之无种耳”^④。

上清派“人道自己”的自养思想是对道教重人贵生、自爱其身精神的继承，“我命在我不在天”所表现出来的强烈的主体能动意识，又是对

① 《道藏》第11册，第507页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第567页。

③ 《道藏》第18册，第476页。

④ 王明撰：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年3月第2版，第110页。

传统宿命论的有力否定。在上清派看来,人命的生死完全掌握在自己手中,生命的限量是可以不断突破的,人们理应积极主动地去关爱自身性命,参与天地造化,认识并有效地利用客观存在的养生规律,大胆开发个人生命的潜能,最大限度地尽享天年。然而需要指出的是,“我命在我不在天,并不等于全然不考虑人的体质的自然禀赋以及影响生命的自然因素,包括常人所能达到的寿限。”只是认为,“如果怡养得法,修炼有成,就可长生久视。所以,‘我命在我不在天’的思想,表现了修炼形体,打破自然寿限的积极态度。”^①

二、形神合道的生命终极形式

长生不死、羽化登仙是道教孜孜追求的最高理想,而延年益寿又是道教这一终极目标的具体体现和根本保证。为此,炼养生命以致尽可能地长生成为了道教信仰的重中之重。在道教看来,生命不过是精、气、神的组合,精、气、神是生命活动的根本,精气神合一才会有生命的存在。《太平经》云:

夫人本生混沌之气,气生精,精生神,神生明。本于阴阳之气,气转为精,精转为神,神转为明。欲寿者当守气而合神,精不去其形,念此三合以为一。

构成生命要素的精、气、神乃是人禀受于天、地、中和而得,精气神合一是生命存在的基础,因此,炼养生命当爱气、尊神、重精。《太平经》云:

三气共一,为神根也。一为精,一为神,一为气。此三者共一位也,本天地人之气。神者受之于天,精者受之于地,气

^① 陈耀庭等:《道·仙·人——中国道教纵横》,上海社会科学院出版社1992年12月第1版,第174页。

者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也，三者相助为治。故人欲寿者，乃当爱气、尊神、重精也。^①

《元气论》也曾指出：

精者，血脉之川源，守骨之灵神，故重之以为宝；气者，肌肉之云气，固形之真物，故重之以为生。人之一身，法象一国，神为君，精为臣，气为民。民有德，可为尊，君有道，可以永久有天下。是以能养气有功，可化为精；养精有德，可化为神；养神有道，可化为一身，永久有其生。^②

由此可知，炼养生命要素的精、气、神，并使三者合一不离，成为道教实现长生不死直至羽化升仙的关键。

在道教看来，精气神三者合一不离所构成的生命，主要包含形与神两个方面。形因炁而生，“炁结为形，形是受炁之本宗，炁是形之根元。”“且神以炁为母，母即以神为子，子因呼吸之炁而成形，故为母也。形炁既立，而后有神，神聚为子也。”^③神因精而成，“转神施精，精竭故衰。形本生精，精生于神。”^④《仙籍语论要记部·神仙可学论》也曾力图阐明精气神及形神之间的对应关系：

诂知块然之有，起自寥然之无。积虚而生神，神用而孕气。气凝而渐著，累著而成形。形立神居，乃为人矣。故任其流遁则死，反其宗源则仙。所以招真以炼形，形清则合于气；含道以炼气，气清则合于神。^⑤

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年2月第1版，第739、728页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第330页。

③ 《道藏》第34册，第309页。

④ 《道藏》第18册，第475页。

⑤ 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第563页。

形神是生命不可或缺的重要组成和体现。《庄子·知北游》就曾指出：“正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。”因此，道教认为，形神和合，生命方成。生命长存的秘诀就在于形神常合为一，“常合即吉，去则凶。”《太平经》云：

人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以常存也。常患精神离散，不聚于身中，反令使随人念而游行也。故圣人教其守一，言当守一身也。念而不休，精神自来，莫不相应。百病自除，此即长生久视之符也。^①

《太平经》关于形神“合则生，分即死”的“守一”之道，深深影响着后来道教的生命炼养。《抱朴子内篇·至理》认为：

夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛靡则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。^②

葛洪“形须神而立”及“形者，神之宅也”，道出了形神相互依存、相生相成的辩证关系。“形神合一”、“形神互卫”成为道教生命观的精髓。《西升经》也云：

神生形，形成神。形不得神不能自生，神不得形不能自成。形神合同，更相生，更相成。

神妙万物而为言神生形也。身乃神之车、神之舍，形成神也。盖神去于形谓之死，而形非道不生，形资神以生故也。有

① 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年 2 月第 1 版，第 716 页。

② 王明撰：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局 1985 年 3 月第 2 版，第 110 页。

生必先无离形，而形全者神全，神资形以成故也。形神之相须，犹有无之相为利用而不可偏废。唯形神俱妙，与道合真。^①

在此基础上，六朝上清派也提出了“形神俱妙，与道合真”的生命炼养观。由于“气”在中国哲学史上的特殊性质，上清派有时将生命的存在理解为“气”与“神”的相互依存关系。陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中指出：

夫万物以人为贵，人以生为宝。生之所赖，唯神与气。神气之在人身，为四体之命。人不可须臾无气，不可俯仰失神。失神则五脏溃坏，失气则颠蹙而亡。气之与神，常相随而行，神之与气常相宗为强。神去则气亡，气绝则身丧。一切皆知畏死而乐生，不知生活之功在于神气。而数凶其心而犯其气，屡淫其神而凋其命。^②

《华阳陶隐居集·答朝士访仙佛两法体相书》则从形神的离合来阐释生死之二域：“凡质像所结，不过形神。形神合时，是人是物；形神若离，则是灵是鬼。”^③在《养性延命录》中，陶弘景则引太史公司马谈语进一步指出保养形神的重要性：

夫神者，生之本；形者，生之具也。神大用则竭，形大劳则毙。神形早衰，欲与天地长久，非所闻也。故人所以生者，神也；神之所托者，形也。神形离别则死，死者不可复生，离者不可复返，故乃圣人重之。^④

① 《道藏》第11册，第506页。

② 《道藏》第9册，第822页。

③ 《道藏》第23册，第646页。

④ 《道藏》第18册，第476页。

《真诰·运象篇》曾借西城真人王君之口，道出形神不能常合的苦闷：“神为度形舟，薄岸当别去。形非神常宅，神非形常载。徘徊生死轮，但苦心犹豫。”^①

正因为如此，保养形神成为上清派“养生之大要”。《养性延命录》曾引张湛《养生集叙》云：“养生大要：一曰啬神，二曰爱气，三曰养形，四曰导引，五曰言语，六曰饮食，七曰房室，八曰反俗，九曰医药，十曰禁忌。过此以往，义可略焉。”《养性延命录》通过收集“钱彦、张湛、道林之徒，翟平、黄山之辈，咸是好事英奇，志在宝育；或鸠集仙经真人寿考之规；或得采彭铿、老君长龄之术。上自农黄以来，下及魏晋之际，但有益于养生及招损于后患诸本”的养生经验，为炼养之徒在饮食起居、行住坐卧、视听言说等日常行为等方方面面提供了建设性的教诫。在如何“啬神”上，《养性延命录》甚至还直接给予了比较具体的方法论上的指导：“夫常人不得无欲，又复不得无事，但当和心少念，静身损虑，先去乱神犯性，此则啬神之一术也。”

“养形、啬神”，延年益命，只能是上清派炼养形神的初级阶段，然而个体生命毕竟是有限的，只有将有限的生命合于无限的大道，实现生命的超越，方可长生成仙，与天地同寿。诚如詹石窗先生所言：“如果说形神相依，延年益寿，这是道教练养的初级阶段，那么自由控制形神离合，这就是道教所要达到的自我超越的生命境界。”^②《太上老君内观经》曾云：“道无生死，而形有生死。所以言生死者，属形不属道也。形所以生者，由得其道也。形所以死者，由失其道也。人能存生守道，则长存不

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第583页。

② 詹石窗：《道教文化十五讲》，北京大学出版社2003年1月第1版，第228页。

亡也。”^①为此,形神俱妙,以致生道合一,天人一体,则成为上清派养生观的终的。陶弘景在《真诰》中曾指出:“人体自然,与道气合。”^②即是说,“合道”乃是人体本然的归宿。徐小跃教授也曾强调指出:

“道”成了道教哲学的核心。它是神仙道教在理论上的最高概括,它是一切道教徒最终的精神归宿,它是道教全部幻想的最后制高点。

人只有与具有永恒性质的道同体共游,才能获得真正的长生和自由。^③

《登真隐诀》则指出了无形大道与有限生命之间天然地存在着互动互补的关系:“道不可见,因生以明之;生不可常,用道以守之。生亡则道废,合道则长生也。”^④然而,事实情况却是:“人常失道,非道失人;人常去生,非生去人。”^⑤因为“道者,有而无形,无而有情,变化不测,通神群生。”^⑥因此,《养性延命录》强调道:“故养生者,慎勿失道;为道者,慎勿失生。使道与生相守,生与道相保。”“道与生相守,生与道相保”的生道合一其实成为上清派得道解脱的最高境界。

在如何实现这一目标上,上清派还提出了具体的措施。《养性延命录》引严君平《老子指归》云:“游心于虚静,结志于微妙,委虑于无欲,归计于无为,故能达生延命,与道为久。”在《养性延命录序》中,陶弘景总

① 《道藏》第11册,第397页。

② 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第四册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第592页。

③ 徐小跃:《老庄思想是道教的理论基础》,载《南京大学学报》(哲学·人文·社会科学)1997年第4期。

④ 《道藏》第32册,第732页。

⑤ 《道藏》第18册,第475页。

⑥ 《道藏》第11册,第397页。

结道：

夫禀气含灵，唯人为贵。人所贵者，盖贵于生。生者神之
本，形者神之具。神大用则竭，形大劳则毙。若能游心虚静，
息虑无为，候元气于子后，时导引于闲室，摄养无亏，兼饵良
药，则百年耆寿是常分也。

即是说，实生长生成仙首先要做的是保养维持生命的形与神。其次是“游心虚静，息虑无为”，使形神逐渐合与大道。最后还要辅以必要的炼养。若能如此，长生成仙的终极追求自然就会是“常分也”。《西升经》则将这种生命终极炼养和存在的形式简约为：“唯形神俱妙，与道合真。”^①

总而言之，上清派在生命炼养过程中，首先强调发挥炼养主体的能动性和创造性，认为：“天下悠悠，皆可长生也，患于犹豫，故不成耳。”^②其次，上清派认为生命炼养重在炼养其组成元素的精、气、神上，通过炼精化气，炼气化神，炼神还虚，炼虚合道等几个阶段的不断修炼，使形神俱妙，实现其“形体长存，精神永在”的长生成仙的终极理想，将人的生命从不稳定的现实中超拔飞升到与永恒之道合一的高度，从而为现实生活中脆弱的生命寻找到一个安全而又永恒的立足点。

三、长寿延年的基本实现途径

上清派关于长生成仙的理论重在炼养维护生命存在的精气神或形神上，而生命的养护则又是通过某些“寿考之规”及“长龄之术”得以实

① 《道藏》第11册，第506页。

② 王明撰：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年3月第2版，第287页。

现的。寿考之规主要是指养生中有关宜忌之规定,《抱朴子内篇·微旨》云:“禁忌之至急,在不伤不损而已。”而长龄之术则是指内修外养的道术,《抱朴子内篇·微旨》也曾指出:“所为术者,内修形神,使延年愈疾,外攘邪恶,使祸害不干。”^①上清派“寿考之规”及“长龄之术”所形成的系统养生观主要表现在对精气神及心性的外养与内炼上。外养主要体现在服食、房中、起居等日常生活的教诫上。内炼则包括修身命和炼心性两个部分。内修身命的法术主要有导引、按摩等,其中内涵的眼功、鼻功、耳功、齿功以及心功、肝功、脾功、肺功、肾功等,皆有保健及治疗之奇效。内炼心性主要包括守一、存思等内丹功法。内炼、外养虽是修道过程中不可截然分开的两部分,然而炼养心性 is 长生合道的关键,因此,存思、守一的功法历来为上清派长生成仙的看家之功法。上清派早期重要经典《黄庭内景经》曾以“至道不烦诀存真,泥丸百节皆有神”(《至道章第七》)作为立论之基,从中国传统文化天人合一的思维模式出发,认为炼养主体只要存思、守护好体内真神,即可合道成真,即“六腑五脏神体精,皆在心内运天经,昼夜存之自长生”(《心神章第八》)。六朝上清派存思、守一等炼养心性之功法逐渐为后来整个道教所重视,并直接影响后世内丹心性学的产生。六朝上清派的“寿考之规”及“长龄之术”主要集中在兼采百家之长的《养性延命录》之中。

(一) 寿考之规

《养性延命录》收集的“寿考之规”主要包括上清派养生延命的基本原理及日常生活中的种种宜忌。其涉及养生的基本原理除本章前文所言的“能动养生”、“形神和合”及“生道合一”等基本内容之外,还包括

^① 王明撰:《抱朴子内篇校释》(增订本),中华书局1985年3月第2版,第125、124页。

“天人合一、顺天合时”、“游心虚静、无欲无为”、“炼养适度、贵在中和”等几个方面。

天人合一、顺天合时的养生原理是要求养生者明确天人本来是相通的，养生之人应顺天应地，相时而动，力求以人合天。“道教养生术认为，人的身体变化同自然界一年四季的变化是紧密相关的，都是阴阳消长的结果。人要健康长寿，必须效法自然，与自然界的阳息阴消相协调。”^①天人合一因而成为道教养生的最高原则和归宿。《养性延命录》引《列子》曰：“一体之盈虚消息，皆通于天地，应于万类。和之于始，和之于终，静神灭想，生之道也。”养生学家张湛释之为：“人与阴阳通气。”即人与天地万物存在互通的感应关系。自始至终保持其间关系的和谐，乃是长生之要道。因此，《养性延命录》引《河图帝视萌》曰：“侮天时者凶，顺天时者吉。春夏乐山高处，秋冬居卑深藏，吉利多福，寿考无穷。”

游心虚静、无欲无为的养生原理是“天人合一、顺天合时”的进一步体现，它要求养生者炼心养性、虚心合道，做到自然无为。陶弘景在《养性延命录序》中明确指出：“若能游心虚静，息虑无为……则百年耆寿是常分也。如恣意以耽声色，役智而图富贵，得丧恒切于怀，躁挠未能自遣……如斯之流，宁免夭伤之患也？”该经还引严君平《老子指归》曰：“游心于虚静，结志于微妙，委虑于无欲，归指于无为，故能达生延命，与道为久。”该经还将游心虚静、无欲无为的养生原理演绎为“养生之都契”的“十二少”，并用“丧生之本”的“十二多”进行详细解释：

《小有经》曰：少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少

^① 陈耀庭等：《道·仙·人——中国道教纵横》，上海社会科学院出版社 1992 年 12 月第 1 版，第 191 页。

乐、少喜、少怒、少好、少恶，行此十二少，乃养生之都契也。多思则神怠，多念则志散，多欲则损志，多事则形疲，多语则气争，多笑则伤藏，多愁则心懣，多乐则意溢，多喜则忘错昏乱，多怒则百脉不定，多好则专迷不治，多恶则焦煎无欢。此十二多不除，丧生之本也。无多者，几乎真人大计。

游心虚静、无欲无为的具体表现应该是：“目不欲视不正之色，耳不欲听丑秽之言，鼻不欲向膻腥之气，口不欲尝毒辣之味，心不欲谋欺诈之事，此辱神损寿。”同时，该经还引用《名医叙病论》进行反证：

世人不终耆寿，咸多夭殁者，皆由不自爱惜，忿争尽意，邀名射利，聚毒攻神，内伤骨髓，外贬筋肉，血气将无，经脉便壅，肉里空踈，唯招蛊疾，正气日衰，邪气日盛矣。不异举沧波以注燔火，颓华岭而断涓流，语其易也，甚于兹矣。

炼养适度、贵在中和是上清派养生原理的总纲，也是上清派饮食、起居、房事等日常生活的基本尺度。《养性延命录》认为：“养性之道，莫久行、久坐、久卧、久视、久听，莫强食饮，莫大沉醉，莫大愁忧，莫大哀思，此所谓能中和。能中和者，必久寿也。”“体欲常劳，食欲常少，劳无过极，少无过虚。”该经还借彭祖之口告诫养寿者在日常生活的诸多方面，坚持贵和而不可失适的养生之道：

彭祖曰：养寿之法，但莫伤之而已。夫冬温夏凉，不失四时之和，所以适身也。彭祖曰：重衣厚褥，体不劳苦，以致风寒之疾；厚味脯腊，醉饱厌飫，以致聚结之病；美色妖丽，嫫媿盈房，以致虚损之祸；淫声哀音，怡心悦耳，以致荒耽之惑；驰骋游观，弋猎原野，以致发狂之失；谋得战胜，兼弱取乱，以致骄逸之败。盖圣贤或失其理也。然养生之具，譬犹水火，不可失适，反为害耳。

上清派认为，中和之道是养生过程中始终要贯彻坚持的原则：“和之于始，和之于终，静神灭想，生之道也。”因为“始终和，则神志不散”。

在“适度、中和”的养生总原则下，上清派对日常生活中的饮食、起居及房事等方面的宜忌进行了具体的规定，即要求养生者做到“饮食有节”、“起居有度”，房事则应“法则阴阳，和于术数”。《养性延命录》曾引《素问》曰：

上古之人，其知道者，法则阴阳，和于术数（房中交接之法），饮食有节，起居有度，不妄动作，故能形与神俱，尽终其天寿，过百岁。今时之人则不然，以酒为浆，以妄为常，醉以入房，以慾竭其精，以好散其真，不知持满，不时御神，务快其心，遑于阴阳，生治（活）起居，无节无度，故半百而衰也。

对古今之人在日常生活诸多方面各种不同的行为造成一寿一衰的不同后果进行鲜明的对比，说明了日常生活中的宜忌在养生上是多么的重要。

相比较而言，饮食是养护生命必不可少的，在日常生活中最为重要的。《养性延命录》引陈纪元方曰：

百病横天，多由饮食。饮食之患，过于声色。声色可绝之逾年，饮食不可废之一日。为益亦多，为患亦切（多则切伤，少则增益）。

正因为如此，养生之人对待饮食要更为慎重。该经引韩融元长曰：“酒者，五谷之华，味之至也，亦能损人。然美物难将而易过，养性所宜慎之。”“年百数十”，仍然“甚翹壯也”的张道人养性经验是：“莫强食饮，莫大沉醉，莫大愁忧，莫大哀思，此所谓能中和。能中和者，必久寿也。”此外，饱食之后应作适当的活动，该经引用青牛道士的话说：

夫流水不腐，户枢不朽者，以其劳动数故也。饱食不用坐

与卧，欲得行步，务作以散之。不尔，使人得积聚不消之疾，及手足痹蹇，面目黧皱，必损年寿也。

该经还援引仙人的话对日常生活中的宜忌进行总结道：

罪莫大于淫，祸莫大于贪，咎莫大于谗。此三者祸之车，小则危身，大则危家。若欲延年少病者，诚勿施精命夭残。勿大温消骨髓，勿大寒伤肌肉，勿咳唾失肥液，勿卒呼惊魂魄，勿久泣神悲蹇，勿恚怒神不乐，勿念内志恍惚，能行此道，可以长生。

值得一提的是，该经的《食戒篇第二》专门对饮食的时段季节、冷热生熟、宜食对象等细节给予了具体的指导。其《杂戒忌褻害祈善篇第三》更是按照人的生理及心理特点、社会的道德伦常及神圣的信仰原则，对饮食起居、沐浴房事、行住坐卧、视听言说等日常生活的方方面面，进行详细而又具体的规范，堪称道教日常养生宜忌之大全。限于篇幅，恕不一一具论。总之，上清派认为，只要养生得理，活到一百二十岁是常有之事，若能“小复晓道，可得二百四十岁。复微加药物，可得四百八十岁”。嵇康甚至认为：“道养得理，上可寿千岁，下可寿百年。”^①

（二）长龄之术

《养性延命录》的“长龄之术”是指上清派炼养生命以求长生成仙的基本道术，主要包括“服气疗病”、“导引按摩”、“御女损益”等比较重要的三个方面。

道教认为，生命乃是一气之化生，服气即可长生延年。《元气论》指出：“人与物类，皆禀一元之气，而得生成。生成长养，最尊最贵者，莫过人之气也。”^②由于气为生命之元，因此，气与道成了同义语。《性命圭

① 《道藏》第18册，第478页。

② 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月第1版，第324页。

旨》卷一曾指出：“道也者，果何谓也？一言以定之，曰炁也。”^①正因为如此，服气养生乃至成仙，成了再自然不过的道理了。《养性延命录》援引《服气经》指出：“道者，气也。保气则得道，得道则长存。”

上清派服气长生说建立在“吐故纳新”的原理上。该经引刘君安的话指出：“食生吐死，可以长存。谓鼻纳气为生，口吐气为死也。凡人不能服气，从朝至暮常习不息，徐而舒之，常令鼻纳口吐，所谓吐故纳新也。”因此，“食生吐死”成为上清派服气养生之关键。《养性延命录》所提倡的食生气、吐死气的具体方法如下：

从夜半到日中为生气，从日中后至夜半为死气，常以生气时，正僵卧，瞑目握固（握固者，如婴儿之拳手，以四指押拇指也），闭气不息，于心中数至二百，乃口吐气出之。日增息，如此身神具，五脏安。能闭气至二百五十，华盖明（华盖眉也），耳目聪明，举身无病，邪不干人也。凡行气，以鼻纳气，以口吐气，微而引之，名曰长息。纳气有一，吐气有六。纳气一者，谓吸也；吐气有六者，谓吹、呼、唏、呵、噓、咽，皆出气也。

此外，该经还对服气需要注意的事项进行了说明：“行气者，先除鼻中毛，所谓通神之路。若天露恶风，猛寒大热时，勿取气。”“行气之法，少食自节，动其形，和其气血，因轻而止之。勿过失突，复而还之。其状若咽，正体端形，心意专一，固守中外，上下俱闭，神周形骸，调畅四溢，修守关元，满而足实，因之而众邪自出。”

导引乃“导气令和，引体令柔”，即通过肢体的屈伸、俯仰、行卧、倚立等各种运动，求得血脉畅通、祛病延年。按摩“是在人体一定部位上，运用各种按摩手法和进行特定的肢体活动防治疾病的方法”。“按摩有

① 《性命双修万神圭旨·元集·大道说》。

疏通经络,滑利关节,促进气血运行,调整脏腑功能,增强人体抗病能力等作用。”^①《真诰·协昌期第一》就曾指出按摩具有养生美容的奇特功效:

一面之上,常欲得两手摩拭之使热,高下随形,皆使极匝。

令人面有光泽,皴斑不生。行之五年,色如少女。所谓山川通气,常盈不没。

先当摩切两掌令热,然后以拭两目,毕,又顺手摩发,如理

梳之状,两臂亦更互以手摩之,使发不白,脉不浮外。^②

慧琳《一切经音义》卷一八曾云:“凡人自摩自控,伸缩手足,除劳去烦,名为导引。”由此可知,道教养生术中的导引与按摩确有许多相通之处,可并而论之。

《养性延命录》将导引按摩视为相辅相通的养生之道术。该经通过啄齿、握固、咽液、熨目、摩面、顿踵、叉手、干浴、狼踞鸱顾、两掌相摩、引挽腰体、晨夕梳头、盐末揩齿、冷水洗面、峻坐、安坐、正坐等导引按摩之功法,以求得美容美发、健身强体等养生之功效。其中华佗所传的五禽戏堪称该经导引按摩功法之精华。五禽戏产生的缘由是因为:

人体欲得劳动,但不当使极耳。人身常摇动,则谷气消,

血脉流通,病不生,譬犹户枢不朽是也。古之仙者,及汉时有

道士君倩,为导引之术,作熊经鸱顾,引挽腰体,动诸关节,以

求难老也。

五禽戏其实是模仿五种动物动作而形成的一种健身体操。其五种动物

① 胡孚琛主编:《中华道教大辞典》,中国社会科学出版社1995年8月版,第977页。

② 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第四册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第614页。

分别为：虎、鹿、熊、猿、鸟。经实践验证，五禽戏具有可信的功效：

亦以除疾，兼利手足，以常道引体中不快，因起作一禽之戏，遣微汗出即止，以粉涂身，即身体轻便，腹中思食。吴普行之，年九十余岁，耳目聪明，牙齿坚完，吃食如少壮也。

五禽戏的具体功法如下：

虎戏者，四肢距地，前三掷，却二掷，长引腰，侧脚仰天，即返距行，前、却各七过也。

鹿戏者，四肢距地，引项反顾，左三右二，伸左右脚，伸缩亦三亦二也。

熊戏者，正仰，以两手抱膝下，举头，左擗地七，右亦七，蹲地，以手左右托地。

猿戏者，攀物自悬，伸缩身体，上下一七，以脚拘物自悬，左右七，手钩却立，按头各七。

鸟戏者，双立手，翘一足，伸两臂，扬眉用力，各二七，坐伸脚，手挽足趾各七，伸缩二臂各七也。

在道教史上，五禽戏法因其“消谷气，益气力，除百病。能存行之者，必得延年”的奇特功效，而受到后世养生学家的普遍赞誉。

“御女损益”是《养性延命录》专门论述的阴阳之道，其中关于性交的技巧、卫生、频率、时地的宜忌、男女双修双成等内容至今仍有指导意义，但其中也有将房事与长生成仙及子孙贫富寿夭神秘化、绝对化的嫌疑。

首先，《养性延命录》非常重视房中之事在养生中的重要作用，认为：“命本者，房中之事也。”“房中之事，能生人，能杀人。譬如火水，知用之者，可以养生；不能用之者，立可死矣。”正因为房事是生命的根本，因此，房事必须慎重、得法。

其次,《养性延命录》提倡房事应阴阳有节,和于术数。该经认为,“天地有阴阳,阴阳人所贵,贵之合于道,但当慎无费。”同时该经援引彭祖之言,说明节宣房事,可以增寿的道理:

彭祖曰:上士别床,中士异被。服药千裹,不如独卧。色使目盲,声使耳聋,味使口爽。苟能节宣其道,适抑扬其通塞者,可以增寿。一日之忌,暮食无饱(夜饱食眠,损一日之寿);一月之忌,暮饮无醉(夜醉卧,损一月之寿);一岁之忌,暮须远内(一交损一岁之寿,养之不复);终身之忌,暮须护气(暮卧习闭口,开口失气,又邪从口入)。

精、气、神是维持生命存在的根本,“凡精少则病,精尽则死。”因此,直接导致泄精的房事“不可不忍,不可不慎”。但阴阳又不可绝,“法则阴阳”不仅是自然之道,同时也是健康之人生理和心理所必需的。为此,该经继引彭祖之言曰:“男不欲无女,无女则意动,意动则神劳,神劳则损寿。”“凡男不可无女,女不可无男。若孤独而思交接者,损人寿,生百病,鬼魅因之共交,失精而一当百。”由此可知,阴阳隔绝会造成损寿伐命等更为严重的危害。解决这一矛盾的关键是要把握好房事适宜的频率,即“和于术数”。因为只要男女交接频率得当,“数交而时一泄,精气随长,不能使人虚损。若数交接则泻精,精不得长益,则行精尽矣。”《养性延命录》因此指出:

凡养生,要在于爱精。若能一月再施精,一岁二十四气施精,皆得寿百二十岁。若加药饵,则可长生。所患人年少不知道,知道亦不能信行;至老乃始知道,便已晚矣,病难养也。虽晚而能自保,犹得延年益寿。若少壮而能行道者,仙可冀矣。

道人刘京云:春,三日一施精;夏及秋,一月再施精。冬常闭精勿施。夫天道,冬藏其阳,人能法之,故得长生。冬一施

当春百。

除控制房事的频率外,该经十分强调房事的技巧。《养性延命录》有关房事技术性的介绍,首先表现在房事前要有一个正确的心理和意念,即房事的目的是益寿成仙,不可动奸淫猥琐之邪念。这与《真诰》所言“有淫愆之心,勿以行上真之道也”^①的“淫不行房”观,如出一辙。若能做到自然而无念,则大佳:

彭祖曰:意动则神劳,神劳则损寿。若念真正无可思而大佳,然而万一焉。有强郁闭之,难持易失,使人漏精尿浊,以致鬼交之病。

彭祖曰:奸淫所以使人不寿者,非是鬼神所为也。直由用意俗猥,精动欲泄,务副彼心,竭力无厌,不以相生,反以相害,或惊狂消渴,或癰痂恶疮,为失精之故。

有了这样的心理准备之后,《养性延命录》认为房事有其相应的技巧:

欲以御女者,先摇动令其强起,但徐徐接之,令得阴气,阴气推之,须臾自强,强而用之,务令迟疏。精动而正闭精,缓息瞑目,偃卧导引,身体更复,可御他女。欲一动则辄易人,易人可长生。

《子都经》曰:施泻之法,须当弱入强出(何谓弱入强出?纳玉莖于琴弦麦齿之间,及洪大便出之,弱纳之,是谓弱入强出。消息之,令满八十动,则阳数备,即为妙也)。

老子曰:弱入强出,知生之术;强入弱出,良命乃卒。此之谓也。

^① 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第四册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第574页。

上清派的房中技巧仍然坚持道教房中术的一贯传统,认为:“还精补脑,可得不老矣。”该经还难能可贵地指出了男女通过房中共同入仙的技巧:“《仙经》曰:男女俱仙之道,深内勿动,精思脐中赤色大如鸡子,乃徐徐出入,精动便退。一旦一夕可数十为之,令人益寿。男女各息,意共存之,唯须猛念。”

此外,《养性延命录》还十分注意环境因素对房中活动的影响,提出了“天忌”、“人忌”、“地忌”的房事“三忌”:

彭祖曰:消息之情,不可不知也。又须当避大寒、大热、大风、大雨、大雪、日月蚀、地动、雷震,此是天忌也;醉饱、喜怒、忧愁、悲哀、恐惧,此人忌也;山川神祇、社稷井灶之处,此为地忌也。既避此三忌,又有吉日,春甲乙、夏丙丁、秋庚辛、冬壬癸、四季之月戊己,皆王相之日也。宜用嘉会,令人长生,有子必寿。其犯此忌,既致疾,生子亦凶夭短命。

由此可知,六朝上清派在当时条件下所形成的房中术,难免有其非科学的不可信之处。但总的来讲,上清派因为养生的需要而提出了阴阳之道,它要求养生者注意房中节欲、交合方法,遵守房中禁忌。其中所包含的性心理、性卫生、性和谐等性科学的有关知识,在性普遍受到压抑的社会中,无疑具有非常重要的理论意义和现实意义。

(三) 兼修众术及德行

道教修炼法术繁多,因此,在内修外养的养生过程中,道教向来不主张偏修一术,而是提倡“众术合修”。《抱朴子内篇·微旨》曾云:“凡养生者,欲令多闻而体要,博见而善择,偏修一事,不足必赖也。”^①“众

^① 王明撰:《抱朴子内篇校释》(增订本),中华书局1985年3月第2版,第124页。

术合修”也是上清派道术养生的重要特色。上清派养生经典《养性延命录》之所以有“养生之总结性文献”及“养生之百科全书”之称，正是因为它兼采众家之长的结果。该经所辑录的养生资料，上自先秦，下逮两晋，有近五十家之多。诚如陶弘景在《养性延命录序》中所言：

余因止观微暇，聊复披览《养生要集》。其集乃钱彦、张湛、道林之徒，翟平、黄山之辈，咸是好事英奇，志在宝育；或鸠集仙经真人寿考之规；或得采彭铿、老君长龄之术。上自农黄以来，下及魏晋之际，但有益于养生及招损于后患诸本，先皆记录。今略取要法，删弃繁芜，类聚篇题，分为上、下两卷，有三篇，号为《养性延命录》。拟补助于有缘，冀凭缘以济物耳。^①

李养正先生认为：《养性延命录》“实为陶弘景养生法之总纲。该书……强调众术相辅而行。陶弘景把道教养生理论推进了一步。”^②

除众术合修外，道教还把“积善立功”的道德修炼作为修道成仙的必备条件。《抱朴子内篇·对俗》曾经指出：“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”^③上清派除强调“众法共通”、“众术合修”外，也十分注重善修功德在养生过程中的重要作用。《华阳陶隐居集·答朝士访仙佛两法体相书》云：“假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠。众法共通，无碍无滞。”^④《真诰·运象篇第四》也云：

① 《道藏》第18册，第474页。

② 李养正：《道教与诸子百家》，北京燕山出版社1993年11月北京第1版，第244页。

③ 王明撰：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年3月第2版，第53页。

④ 《道藏》第23册，第646页。

大道不亲，唯善是与。天地无心，随德乃矜。是以坂泉流血，无违龙髯之举。三苗丹野，涿鹿絳草，岂妨大圣灵化，高通上达耶？

夫欲学道慕生、上隶真人、玄心栖邈、恭诚高灵者，当得世功相及，祸恶不遘，阴德流根，仁心上逮，乃可步真索仙。^①

《周氏冥通记》卷二认为“专营功德，善积功满”，也可得道：“得道悉在方寸之里耳，不必须形劳神损也。世人唯知服食吞符，苟非其分，亦为徒勤，更不及专营功德，善积功满，道亦可议。”^②能否善积功德不仅影响本人能否“步真索仙”，甚至子孙后代都会有相应的影响。《养性延命录》就曾指出积善可以福泽后代，积恶必然祸及子孙。该经引《老君》曰：“无谓幽冥，天知人情；无谓暗昧，神见人形。心言小语，鬼闻人声；犯禁满千，地收人形。人为阳善，吉人报之；人为阴善，鬼神报之。人为阳恶，贼人治之；人为阴恶，鬼神治之。故天不欺人依以影，地不欺人依以响。”“人修善积德而遇其凶祸者，受先人之余殃也；犯禁为恶而遇其福者，蒙先人之余福也。”

六朝上清派“天道自然，人道自己”以及“我命在我不在天”的积极养生观，折射出道教不同于其他宗教的一种积极入世的进取精神。修身养性、得道成仙是道教关怀人生的一种终极理想，在实现这一信仰而进行的长生修炼过程中，道教在为人类养生学的发展发挥着非常重要的积极作用。“养生是道教的灵魂，也是人类关注的永恒话题。道教不同于儒佛，既不信天命，也不拘于业果，而是勇猛地向人类生命的极限

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第590页。

② 《道藏》第5册，第526页。

挑战,去追求长生久视之道。道教对生命潜能的开发,对生命质量的提高,对追求终极品位的提升,都极大地改进了时下人们的生活质量。道教的神仙信仰,在世界宗教史上,独树一帜。其修道之法术,不仅只具有宗教意义,也可以作为全民养生健身之准则。”^①

第三节

千古传颂的祖庭文化

上清派自形成稳定的道团组织以来,一直以茅山作为其传道证教的根据地。茅山古名句曲山,又称地肺山,位于今江苏省西南部的句容市境内,东望太湖,西接金陵,山形曲折,有如“巳”字;洞墟天成,有如地肺。山势自南向北,连绵起伏,盘纡曲转,犹如一条绿色的巨龙兀立在江南大地上。后因纪念三茅兄弟居此修道得成正果,而更名茅山。茅山不仅具有适宜生存和修道的自然环境,而且还有广为传颂、底蕴深厚的神话和仙缘。值此神仙佳境,上清宗坛历经千余年的沧桑巨变,仙圣辈出,道业繁荣。适逢盛世的今天,积淀厚重的茅山道教文化资源不断得以开发面世而饮誉四海。

一、养真之福境,成神之灵墟

在道教神仙世界里,道门士众弘道、修道及通灵接真之圣地,以及

^① 宇汝松:《略论道教得道成仙的终极信仰》,载《福建道教》2004年第3期。

仙真游憩、仙居之乐园，可称之为洞天福地。“洞天”意指通天之山洞，居此修道可通天仙；《洞天福地部》曾云：“十大洞天者，处大地名山之间，是上天遣群仙统治之所。”“福地”则指受福之胜地，居此修炼可成地仙。《洞天福地部》曰：“七十二福地，在大地名山之间。上帝命真人治之，其间多得道之所。”^①道教神仙观缘起于“道教感悟众生当下存在的局限性，以期建构一种超越世俗而走向神圣彼岸的理性思考”^②，“它反映了道教企图超越当时历史条件下难以抗拒的自然和社会异己力量，弥补现实社会的缺憾，延长世俗美好生活的一种遐想。”^③“洞天”、“福地”观念的形成，为道教逍遥成仙的终极理想打开了方便之门，也为漂泊不定的生灵找到了理想的安顿之地。因为充满灵气的洞天福地“自然环境优美、文化积淀丰厚，尤其是这些洞天福地都与神仙信仰结下了不解之缘，因而缔造了许多美丽的神话传说和珍贵的历史遗迹，形成了具有浓厚神仙意境的人文景观。幽深静僻的自然风光与意丰境远的人文景致在洞天福地实现了完美结合，如诗如画的仙境时时刷新着人们疲惫的身心，冲洗着人们尘垢的灵魂，平息着人们浮躁的心灵，同时还给人们带来一种融会自然的美妙享受。”^④

“洞天福地”本是道教虚拟之仙境，但由于道教神仙因其位业的不等而等级有别，因而神仙居游之仙境也随之不等。《天地宫府图·序》曾言：“至于天洞区畛，高卑乃异；真灵班级，上下不同。”成仙是道教的终极追求，仙人则是指长期居山修炼而得道的人。《说文》曾云：“仙，迁

① 蒋力生等校注：《云笈七签》，华夏出版社1996年8月北京第1版，第153、155页。

② 宇汝松：《略论道教宇宙观的理论内涵》，载《上海道教》2004年第4期。

③ 宇汝松：《略论道教得道成仙的终极信仰》，载《福建道教》2004年第3期。

④ 宇汝松：《道教洞天福地的文化意蕴》，载《福建道教》2005年第1期。

也,迁入山也。”这已清楚地表明了“山”在道教信仰中所占的重要地位。正因为如此,道教将各地名山洞府划分为“十大洞天”、“七十二福地”等不同等级,以供修道之人择而居修。茅山因其灵秀的自然景致,赢得了“洞天第八,福地第一”之美誉。

据《真诰·稽神枢》第一及《茅山志·括神区篇》等资料记载,茅山洞天主要是指“金坛华阳洞天”,三茅真君及陶弘景等高道,都曾居此潜心修炼。福地则主要是指“金陵地肺福地”。《真诰·稽神枢》第一曾对华阳洞天进行了介绍:

大天之内有地中之洞天三十六所,其第八是句曲山之洞,周回一百五十里,名曰金坛华阳之天。洞墟四郭,上下皆石也。上平处在土下,正当十三四里而出上地耳。东西四十五里,南北三十五里,正方平。其内虚空之处一百七十丈,下处一百丈。下址犹有原阜垄偃,上盖正平也。其内有阴晖夜光,日精之根。照此空内,明并日月矣。阴晖主夜,日精主昼,形如日月之圆,飞在玄空之中。

句曲之洞宫有五门:南两便门,东西便门,北大便门,凡合五便门也。虚空之内,皆有石阶,曲出以承门口,令得往来上下也。人卒行出入者,都不觉是洞天之中,故自谓是外之道路也。日月之光,既自不异;草木水泽,又与外无别;飞鸟交横,风云蓊郁,亦不知所以疑之矣。

《稽神枢》第一还记述了华阳洞天与其他诸名山洞天相互通达的情况:

此山洞虚内观,内有灵府。洞庭四开,穴岫长连。古人谓为金坛之虚台,天后之便阙,清虚之东窗,林屋之隔沓。众洞相通,阴路所适,七涂九源,四方交达,真洞仙馆也。

句曲洞天，东通林屋，北通岱宗，西通峨嵋，南通罗浮，皆

大道也。其间有小径杂路，阡陌抄会，非一处也。^①

关于地肺福地，《茅山志·括神区篇》云：“福地有七十二，地肺福地为第一，即金陵之地是也。金陵之地出于《内传》，其地水至即浮，故又比之于肺。”^②关于“地肺”之称，有的道教研究者认为，茅山若地中之肺，四周多洞，似如肺叶，地穴之水有如肺管，如同想象中大地吐纳元气的要害区域，故名“地肺”。金陵之地之所以称之为福地主要是因为：

金陵者，兵水不能加，灾疠所不犯。《河图》中《要元篇》第四十四卷云：“句金之坛，其间有陵，兵病不往，洪波不登。”正此之福地也。

句曲山，其间有金陵之地，地方三十七八顷，是金陵之地肺也。土良而井水甜美。居其地，必得度世见太平。《河图内元经》曰：“乃地肺土良水清，句曲之山。金坛之陵，可以度世，上升曲城。”（《稽神枢》第一）

《真诰·稽神枢》第一还指出金陵之地之所以能成为福地，乃是因为其地下多有宝金白玉之故，以致其山水皆含金玉之津气而土良、水美。若能居此福地，不学道也可以“令人寿考也”。《真诰·稽神枢》第一多处记有该山或生金或被埋金等情况：

山生黄金，汉灵帝时，诏敕郡县，采句曲之金，以充武库。逮孙权时，又遣宿卫人采金常输官。兵帅百家，遂屯居伏龙之地，因改为金陵之墟名也。

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第631、630、632页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第七册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第298页。

陶弘景还进行了实地考察：“今大茅山南犹有数深坑大坎，相传呼之为金井。当是孙权时所凿掘也。今此山近东诸处，碎石往往皆有金砂，云兵帅仍屯居伏龙。”

王莽地皇三年七月戊申(公元22年7月24日)，遣使者章邕赏黄金百镒、铜钟五枚，赠之于句曲三仙君。光武建武七年三月丁巳(公元31年3月24日)，遣使者吴伦赏金五十斤，献之于三君。今并埋在小茅山上独高处，埕上有聚石，入地三四尺也。汉明帝永平二年(公元59年)，诏敕郡县修守丹阳句曲真人之庙。中茅山玄岭独高处，司命君埋西胡玉门丹砂六千斤于此山，深二丈许，埕上四面有小盘石镇其上。其山左右，当泉水下流，水皆小赤色，饮之益人。

东海青童君曾乘独飘飞轮之车，通按行有洞台之山，皆埋宝金白玉各八九千斤于市石左右四面，以镇阴宫之岭。诸有洞天皆尔，不但句曲而已。^①

由此可知，造化神功和神人的共同努力，使得“金陵之土似北邙及北谷关，土坚实而宜禾谷。掘其间作井，正似长安凤门外井水味。是清源幽澜，洞泉远洁耳，水色白。都不学道，居其土，饮其水，亦令人寿考也，是金津润液之所溉耶”。正因为如此，上清派四十五代宗师刘大彬在《茅山志叙录》中称赞道：“金坛华阳洞天，金陵地肺福地。桐栢真人所谓养真之福境，成神之灵墟，虽百世可知也。”^②

然而值得注意的是，茅山神妙灵异的华阳洞天和地肺福地，不是人

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第631—633页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第七册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第266页。

人都可以择居而修仙的，因为仙缘浅薄、尘业深重之人一般难以找到该风水宝地，即使粗知其处而强欲筑室居修，也会徒劳而无功。《稽神枢》第一开篇即言：“金陵者洞虚之膏腴，句曲之地肺也。履之者万万，知之者无一。”陶弘景也曾严厉告诫道：“会登其地，依说观望，自可领略，粗知其处。若为仙真度世及种民者，无患不自然得至。苟其非分，徒携手筑室，必当诸方不立，趣使移去耳。悠悠凡猥，勿承此强欲居之。”^①

二、仙话千秋传，宗坛百代兴

茅山不仅具有适宜生存和修道的洞天福地等优越自然条件，而且还有众多渊远灵异的仙迹遗韵。这种人性化的自然环境和神性化的仙话背景，加之上清派历代宗师的鼎立崇奉，从而使得祖庭茅山积淀了颇为厚重的道教文化资源，并一度成为天下道林企望之中心。

茅山自古就是仙真、王侯等灵异之人向往的圣地。据史载，早在夏朝，大禹登茅山，会群臣，研讨治水方略。周王子泰伯采药于茅山，并为当地人传授北方耕种技术。吴王夫差曾建梧园宫于茅山。《真诰》和《茅山志》都曾载有与此相关的仙话历史。除众所周知的三茅兄弟居此得道成仙外，《稽神枢》第三曾记有其他仙真与茅山难以割舍的仙缘：

昔高辛时（五千年前的上古时期），有仙人展上公者，于伏龙地植李，弥漫其地。展先生今为九宫内右司保，其常向人说：“昔在华阳下，食白李，味异美，忆之未久，而忽已三千年矣。”

后有郭四朝，又于其处种五果。又此地可种柰，所谓福乡

^① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第四册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第631页。

之柰，以除灾厉……四朝燕国人也，兄弟四人并得道。四朝是长兄也，真法其司三官者，六百年无违，坐超迁之。四朝职满，上补九宫左仙公，领玉台执盖郎。

秦时有道士周太宾，及巴陵侯姜叔茂者，来住句曲山下。又种五果并五辛菜，叔茂以秦孝王时封侯。今名此地为姜巴者是矣，以其因叔茂而名地焉。此二人并已得仙，今在蓬莱为左卿。

《稽神枢》第一还记述帝王将相与茅山的不解之情。秦始皇曾亲临句曲北垂山：

始皇三十七年十月癸丑(公元前 210 年)，始皇出游……遂登句曲此(北)垂山，埋白璧一双。于是会群官，飡从驾。始皇叹曰：“巡狩之乐，莫过于山海，自今已往，良为常也。”尔乃群臣并称寿，唤曰：“良为常矣。”又鸣大鼓，击大钟，万声齐唱。洞骇山泽，赞乐吉兆，大小咸善。乃改句曲北垂曰良常之山也。良常之意，从此而名。

由此可知，早在茅山成为上清派祖庭之前，此地已经成为仙真灵异及帝王将相心仪之圣地。“秦汉神仙府”堪称是茅山与早期仙圣之缘的一个真实写照。

成为上清派祖庭之后的千余年发展中，茅山更是仙圣辈出。茅山道教荟萃了中国道教文化的精华而名噪一时，成为中国道教千余年发展的缩影，以致“许多研究中国道教的学者都认为，研究道教，首先必须研究茅山道。”^①这一点可从茅山所珍藏与道教有关的一些重要文物、

① 朱越利主编：《中国道教宫观文化》，宗教文化出版社 1996 年 11 月第 1 版，第 55 页。

镇山之宝、宫观庵院以及宗师多受宠信等几个方面,略窥一斑。

梁代石井栏:此井栏为麻石所凿,曾于南朝梁代天监十六年(公元517年)安栏,距今已有一千四百多年的历史。井栏上刻有铭文,因年代久远,文字多有漫漶,但尚依稀辨识。其文曰:“此是晋世真人许长史旧井,天监十四年更开治,十六年安栏”。共二十四字,从左而右,分列六行。“经考证,此石井栏铭文可能为南朝齐梁时著名茅山道士、炼丹家、医药学家陶弘景所书。”^①该井栏是茅山道教的珍贵文物,对研究茅山道教历史沿革具有重要的史料价值,现珍藏于九霄万福宫内。

镇山四宝:所谓“镇山四宝”也称“镇坛四宝”,是指宋徽宗御赐茅山道坛八宝中的玉印、玉圭、哈硯、玉符等四件宝物,现也藏于九霄万福宫内。

一、玉印 相传该玉印是用春秋时期和氏璧的一部分制成,上刻篆体阳文“九老仙都君印”六字。据说此印具有消灾进寿、遇难呈祥之灵效,所以,朝山的香客都要在其香袋或腰带上,盖上此印。因此,“九老仙都君印”素有“夜食四两朱砂,日盖千张黄表”之说。

二、玉圭 玉圭是茅山道坛从事大型道场活动时所用的法器。此玉圭通体光润澄澈,自然天成,并随季节的交替而呈现出不同的颜色。其顶部花纹犹如翩翩欲飞的蝙蝠,中部花纹则酷似云山雾海,下部花纹则或如山峦重重,或似浪海茫茫。

三、哈硯 丹砂置于普通硯台一般需要两个时辰方得融化,然而,置此硯台的丹砂只需哈口气,即可润笔书写。据传此哈硯左上角刻有两条小鱼,每当子午之时,双鱼合于硯中池内,人称“子午归槽”。遗憾

^① 张春蕾、夏和生:《茅山区域文化》,江苏古籍出版社2001年6月第1版,第273页。

的是，曾国藩之弟曾国荃游茅山把玩此砚时，不慎摔破一角，从此不再灵验。

四、玉符 此符亦名“镇心符”，上刻篆体阴文“合明天帝日敕”六字。据说佩戴此符可得神灵护佑，并可随时觐见帝君。

宫观道院实为道教文化的载体，茅山宫观道院曾以“甲天下”著称，最盛时多达二百五十七处，有房屋五千余间。太平天国时曾遭兵燹，至清末，尚存“三宫五观”。三宫是指九霄万福宫、元符万宁宫、崇禧万寿宫，主要传播上清派法系。五观是指德佑观、仁佑观、玉晨观、白云观、乾元观，主要传播全真龙门派法系。三宫五观后遭侵华日军疯狂焚毁及“文革”损坏后，只存残垣断壁，目前正在修复完善之中。

关于茅山宗坛的传承，钟国发先生在《茅山上清宗传承表》中考证，公元1671年，宜兴人丁昌胤尚在任上清派八十三代宗师。^① 据此可以粗略推知，自上清派创建以来，至少已有百余代宗师在茅山执掌教席。千余年来，茅山道教高道辈出，灵异卓越，颇受帝王信宠，素有“梁唐宰相家”之美称。据元代《茅山志·上清品》记载，上清派嗣宗师中曾有八位被称为“国师”，如梁“山中宰相”陶弘景、唐国师金紫光禄大夫王远知、唐国师太中大夫潘师正、唐国师银青光禄大夫司马承祯、唐国师正议大夫李含光等。

由此可知，茅山人杰地灵，暗结玄机；道业兴隆，德积如山。诚如上清派第四十五代宗师刘大彬在《茅山志叙录》中所云：“唯兹山禀灵异于开辟之初，应帝王于虚无之表。夏禹巡幸，秦始登崇。汉元寿二年（公元前1年），太帝九锡茅君白日神仙，其名益大显于天下。及晋宋经道

^① 钟国发：《茅山道教上清宗》，东大图书股份有限公司2003年5月第1版，第223页。

之兴,梁唐尊尚之笃,真人道士代为帝者师,龙文凤札,积如云霞。”^①也正因为如此,居此仙境的上清道坛,才能在中国道教史上较长期地独领玄风而为天下式。

三、天人共此境,上清道长存

自上个世纪八十年代的改革开放以来,上清道坛再迎春天。不仅道脉得以延续,道统得以恢复,被毁坏的宫观建筑得到了不同程度的修缮,而且山中还开发了不少新的景观。九霄万福宫及元符万宁宫的修复,直达大茅峰盘山公路的修建,老子露天神像的落成,香期庙会的勃兴,都使得古老的上清派道教文化浸透着浓浓的现代气息。风光旖旎的祖庭也因此成了现代人旅游观光、澡雪身心、放飞心情以致与天地精神相来往,所趋之若鹜的仙境。

“九霄万福宫”,创建于西汉时期,里面供奉有三茅真君,因其位于茅山主峰大茅峰顶,故又称之为“顶宫”,现已修复一新。“元符万宁宫”位于茅山积金峰山麓,始建于唐,兴盛于宋,原为茅山道教藏印之处,因此又称之为“印宫”。顶宫和印宫长期作为上清文化的载体和历史见证,香客素以“顶宫一炷香,印宫一颗印”,了却拜祷上清道坛的虔诚心愿。

老子露天铜像坐落于积金峰。神像坐南朝北,高达三十三米,共用二百二十六块特制的紫铜板焊接而成,堪称天下之最。始祖老子仙风道骨,神态安详,慈眉善目,气度凌霄,终日为朝山者以身说法,测度大地福祸生灭,点化众生纳福消灾。

^① 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第七册,上海古籍出版社 1989 年 6 月第 1 版,第 266 页。

上清道坛的斋醮科仪活动也较为丰富,其具有上清特色的“拜三茅忏”、“上三茅表”等科仪,千余年来,从不间断,堪称上清道坛文化流动的精神。

上清道坛的香期庙会由来已久,每年农历正月十五至三月十八为其香汛期。此间,四方善男信女往往络绎不绝,纷纷登山进香。陶弘景《真诰》卷十一曾记述当时的盛况为:“唯三月十八日,辄公私云集,车有数百乘,人将四五千,道俗男女,状如都市之众。”如今,这一势头有增无减。据统计,1982年以来,每年香期庙会期间的香客和游客,多达数十万人次。1986年农历2月25日老子圣诞之日,九霄宫一天就接待了五万多人次朝觐。

上清道坛之所以名垂青史,饮誉四海,除了峰峦逶迤、林木幽深等自然秀色以及殿宇辉煌、香烟缭绕等道教文化之外,还与自古以来文人雅士的流连忘返、泼墨赞美,具有一定的关系。文人仙客在借山言志、抒表自己超越情怀时,也为上清道坛频增雅趣。陶弘景曾在《答诏问》中云:“山中何所有,岭上多白云。只可自怡悦,不堪持寄君。”该诗表达了作者入道后融于自然、心无挂碍、远离红尘、甘得其乐的洒脱精神和适意之情,也道出了茅山人“身是三山云外侣,心无一点世间尘”的飘逸之风。茅山处处有灵气,物物能成仙,堪称人间世外桃源。唐皮日休《金陵道中酬茅山广文南阳博士》曰:“住在华阳第八天,望君唯欲结良缘。堂扃洞里千秋燕,厨盖岩根数斗泉。坛上古松疑度世,林间幽鸟恐成仙。不知何事迎新岁,乌衲裘中一觉眠。”^①这种泯灭时间、人我两忘、物我一体之境界,恐怕只有仙家才能真正体会其中逍遥闲适之幽

① 胡道静等选辑:《道藏要籍选刊》第七册,上海古籍出版社1989年6月第1版,第394、282、398页。

情。

赵世延曾在《茅山志序》中指出：“汉茅君昆季棲遁登晨于此山，因氏茅。迨晋魏元君大畅厥绪，真风灵迹，绵绵延延，郁为寰宇之名山，神灵之区奥也。”即是说，自上清派入茅以来，茅山日渐名噪天下，上清之道也随之而远播不辍。宋代蔡卞《赠华阳法师诗》也道出了上清派绵延不绝的实情：“师到华阳洞，山花几度开。祇应常救物，却遣世人来。”^①

显而易见，传承千余年的上清派祖庭文化，可谓源远流长，粲然大备，绝非一时可以尽说。以上所言，只是取其卓形之著者，略说一二。从中不难看出的是：集自然与人文、理想与现实、神圣与世俗、仙境与人间等诸多异彩于一身的上清祖庭文化，古朴中透出了典雅，沧桑中蕴涵着活力，并正在与现代文明紧密接轨。总的来讲，对于仙气欲滴、玄风飘逸的上清祖庭所富含的灿烂文化，任何凡言的称道必将是苍白无力的。诚如赵孟頫在《上清传真图序》中所言：“华阳洞天自汉三茅君飞升于此，魏晋而降，仙者接武。神君仙人之所主治，云裾霞佩之所游集，盖地上之天宫，人间之仙境。故昔人谓：道门华阳犹儒门洙泗。欲以凡言赞叹，弥觉费辞。”^②

① 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第七册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第265、404页。

② 胡道静等选辑：《道藏要籍选刊》第七册，上海古籍出版社1989年6月第1版，第419页。

.....

结束语

.....

上清派缘于公元四世纪六十年代神授该派创始人上清经系而得名。上清派之所以在六朝产生、发展以至成熟,其实是由深刻的政治历史背景、士人心态、地域文化以及道教自身不断边缘化等诸多因素共同促成的。江南文人素有崇道的传统,尤其在“六朝多故”的环境下,道教为当时“失意”文人排解心中所郁结的“高尚”义愤,提供了极大的方便。然而,其时的道教却因其低级粗俗、急功近利的民间性以及屡屡被利用来发动起义引起社会震荡的叛逆性,为文人雅士所不齿,更为当权者所切齿。因此,改造旧道教,使其适应当时新形势的发展,已成为江南奉道文人迫在眉睫的神圣使命。

服膺圣道的江南文人主要是从新构道经、雅化道术及重设道果等几个方面着手对早期道教进行全面改造的。茅山自古道气旺盛、仙迹斑斓,适宜修道和生存。在茅君派系的基础上,江南奉道文人以茅山为祖庭,把儒家的伦常德化、佛教的远世精思等内容融入道教,从而使得温顺高雅、文人化及理性化的道教上清派应运而生。上清派以经箓传承见长,六朝上清派共出现过两次造经高潮:一为初创时期的扶乩降授,以魏华存、杨羲及许谧、许翊父子为主,他们共造构上清经系三十一卷。另一次为上清派初传时期,在葛巢甫造构《灵宝经》而风教大行的

刺激下,志兴上清的王灵期广造新经五十余篇。在六朝上清派所奉传的诸多经典中,影响较大的道经主要有《上清大洞真经》、《黄庭内景经》及《真诰》等,它们基本上囊括了上清派教义理论和修道法术等主要内容。

上清派理论体系的主要内容有:归本于道的教理体系、三洞四辅的判教系统、七尊圣师的经箓源流、等级有序的神仙谱系等。归本于道的教理体系是要说明:“道”为宇宙万物之本源,所以“道”仍为上清派教义理论的核心。不过在上清派的道本体中,“道”已初显内向性的特征。尤其是道性论的提出,使得修道落实在修己一心之上,若能遣除心滞、心无挂碍,即可得道成真。然而,道教所崇奉之“道”绝非空无所有,其可质感的外显就是勃勃的生机,因此,生道合一,长生成仙成为道人的最高追求。三洞四辅的判教系统是上清派对道派林立的各道派及浩如烟海的诸道经所进行的有效秩序化,它为统一道教的顺利形成作好了积极的理论准备。七尊圣师的经箓源流不仅为上清派奠定了神圣的源头,同时也使其经箓传承有了相应的合法性。等级有序的神仙谱系则是上清派试图自尊其神,将道教纷繁芜杂神界进行有序化,并为世间等级合理性寻求神圣支持的一种努力。六朝上清派与早期道教在理论上的不同之处还在于:它增饰了一些符合文人士大夫心理、气质和符合统治者需要的一些内涵,使得长期传播于下层民众间的旧天师道呈现出文人儒雅清秀和闲适飘逸的全新风格。

浸透文人氣息的六朝上清派在建设道教体系化神学理论的同时,还致力于道教修证形式的规范化建设。六朝上清派贬斥旧天师道的房中术,把修道重点从符箓禁咒和烧炼金丹转移到对人体精、气、神的修炼上来,形成了一套合医学、仙道、巫术为一体,以炼神为主的存想静功。上清派所推行的积精累气、存神内思、致虚合道及符箓诵经等雅化

道术,比较适合江南文人的修练习惯。六朝上清派修证形式规范化主要表现在:文人化的独修秘证、典制式的斋醮科仪、宫观型的教团组织等。此外,修证形式的变化也导致道教解脱观的随之变化。事实上,六朝上清派已渐渐遗弃传统道教肉体成仙说,将其修炼的重心逐渐转向内在心性的修炼,从而将道教的解脱系于一心之上,即修道即修心也。

任何事物都不是孤立存在的,六朝上清派在其产生及发展过程中,始终与同道异派及儒佛异教存在着较为密切的互动关系。就其与同门异派之间的关系而言,六朝上清派通过对天师道的扬弃、金丹派的超越、灵宝派的消解,以及对远在北方楼观派的同化,而渐渐成为道坛的主流。在对待儒佛的态度上,六朝上清派与同为中华文化的儒家具有较多的认同感,而援儒入道,强化其经国理身之社会功能。在对待外来佛教文化上,上清派在张竞己说的基础上,积极摄取佛教可资利用的资源,弥补自身的不足,迅速提升自身理论品位。总之,在六朝期间的三教关系上,上清派基本上奉行优势互补、三教并进的文化发展战略。

上清派自诞生以来,一直进行着道教文明化的努力。六朝上清派所积累的宝贵文化资源主要有:炼养生命的养生学文化、治病疗疾的医药学文化,以及融自然景致及人文景观、信仰修行及游逸休闲于一体的洞天福地文化等。这些文化资源不仅是道教自身文明的重要载体,而且也是教内外互动认同的重要桥梁,它们成为道教存在合理性及不可替代性的基质。

上清派自产生以来,历经数位宗师的大力阐扬,至陶弘景所开创的“茅山宗”时,已初步成熟。纵观这一历史发展过程可知:上清派已把儒家的伦常德化、佛教的远世精思与道教的基本精神进行了有机的结合,从而为其教义理论及修行实践赋予了更多的文人性 and 超越性。上清派一改道教以往粗俗鄙陋、鬼惑感民的旧面貌,以“外混俗务,内修真学”

为行事准则，以内炼精、气、神，使其合道成仙为终极追求，从而使道教洋溢着文人的儒雅清秀及闲适飘逸等全新风格。

总之，六朝上清派已大大提升了早期道教的宗教品位，奠定了道教未来发展的基调，并把关爱自我生命看做是修道者最为重要的大事。上清派不仅为当时失意的士族文人找到了“物外闲人云外客，虚中真性洞中仙”的精神依托，同时也为道教开辟了一条慧解脱之路。六朝上清派使得早期道教从务实走向务虚，从疯狂走向理性，从粗俗走向高雅，从民间走向官方，并对后世内丹心性学产生了深远的影响。就整个道教发展史而言，上清派使得濒危的道教重新获得了蓬勃的生机和活力，它是道教从无序走向有序的真正起点，它为道教植入了文明和理性，也为道教收获了希望和尊严。

.....

主要参考文献

.....

一、主要典籍和论著

《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年版。

洪百坚制作《正统道藏》电子版，道教学术资讯网站〈台湾〉。

胡道静、陈莲笙、陈耀庭选辑《道藏要籍选刊》第 1—10 册，上海古籍出版社，1989 年 6 月第 1 版。

张君房纂辑《云笈七签》，蒋力生等校注，华夏出版社，1996 年 8 月北京第 1 版。

胡孚琛主编《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社，1995 年 8 月版。

中国道教协会、苏州道教协会《道教大辞典》，华夏出版社，1994 年 6 月北京第 1 版。

中国道教协会研究室编《道教史资料》，上海古籍出版社，1991 年 5 月第一版。

《文史知识》编辑部《道教与传统文化》，中华书局出版，1992 年 3 月第 1 版。

《四书五经》（上、下卷），北京古籍出版社出版，1996 年 6 月第 1 版。

《茅山上清灵符》，茅山道教文化研究室编印。

安娜·塞德尔著《西方道教研究史》，蒋见元等译，上海古籍出版社，2000 年 9 月第 1 版。

陈国符著《道藏源流考》(上、下),中华书局出版,1963年12月第1版。

陈国符著《陈国符道藏研究论文集》,上海古籍出版社,2004年4月第1版。

陈耀庭、刘仲宇著《道·仙·人——中国道教纵横》,上海社会科学院出版社1992年12月第1版。

陈樱宁著《道教与养生》,华文出版社1989年7月第1版。

丁培仁著《道教典籍百问》,今日中国出版社,1996年9月第1版。

葛荣晋主编《道家文化与现代文明》,中国人民大学出版社,1991年4月第1版。

葛兆光著《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,生活·读书·新知三联书店,2003年8月北京第1版。

葛兆光著《道教与中国文化》,上海人民出版社,1987年9月第1版。

胡孚琛著《魏晋神仙道教》,人民出版社,1989年6月第1版。

胡孚琛、吕锡琛著《道学通论——道家·道教·仙学》,社会科学文献出版社,1999年1月第1版。

简修炜、庄辉明、章义和著《六朝史稿》,华东师范大学出版社,1994年6月第1版。

姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史·汉魏两晋卷》,科学出版社,2002年4月第1版。

赖永海著《中国佛教文化论》,中国青年出版社,1999年4月北京第1版。

李大华著《生命存在与境界超越》,上海文化出版社,2001年1月第1版。

李养正著《道教概说》,中华书局,1989年2月第1版。

李养正著《道教与诸子百家》,北京燕山出版社出版,1993年11月北京第1版。

李泽厚《华夏美学》，安徽文艺出版社 1999 年版。

《李泽厚集——思想·哲学·美学·人》，黑龙江教育出版社，1988 年 9 月第 1 版。

论敏编译《黄帝内经》，宗教文化出版社出版，1998 年 4 月第 1 版。

罗炽主编《太平经·注译》（上、中、下），西南师范大学出版社 1996 年 8 月第 1 版。

卢国龙著《中国重玄学》，人民中国出版社 1993 年 8 月第 1 版。

卢国龙著《道教哲学》，华夏出版社，1997 年 10 月北京第 1 版。

罗哲文等编著《中国名观》，百花文艺出版社出版，2002 年 1 月第 1 版。

罗宗强著《玄学与魏晋士人心态》，南开大学出版社，2003 年 3 月第 1 版。

马书田著《中国道教诸神》，团结出版社，1996 年 4 月第 1 版。

麦克斯·缪勒著《宗教学导论》，陈观胜、李培荣译，上海人民出版社 1989 年版。

牟钟鉴、张践著《中国宗教通史》（上、下），社会科学文献出版社，2000 年 1 月第 1 版。

牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟主编《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，1991 年 11 月第 1 版。

潘延川辑录《茅山上清日诵早晚课》，茅山道教协会研究室编印，1993 年 10 月。

潘一德编著《茅山道院简史》，上海科学技术文献出版社，2001 年 7 月第 1 版。

强昱著《从魏晋玄学到初唐重玄学》，上海文化出版社，2002 年 5 月第 1 版。

卿希泰著《中国道教思想史纲·汉魏两晋南北朝时期》（第一卷），四川人民出版社，1980 年 9 月第 1 版。

卿希泰主编《中国道教史》(第一卷),四川人民出版社,1988年4月第1版。

卿希泰主编《道教与中国传统文化》,福建人民出版社,1990年9月第1版。

卿希泰主编《中国道教》(第一、二、三、四卷),知识出版社,1994年1月第1版。

饶宗颐著《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年11月版。

任继愈主编《中国道教史》,上海人民出版社,1990年6月第1版。

任继愈主编《中国道教史》(上、下),中国社会科学出版社,2001年9月第1版。

孙亦平著《杜光庭思想与唐宋道教的转型》,南京大学出版社,2004年7月第1版。

汤其领著《汉魏两晋南北朝道教史研究》,河南大学出版社,1994年10月第1版。

汤一介著《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社,1988年版。

田诚阳著《道经知识宝典》,四川人民出版社出版,1995年9月第1版。

田诚阳著《修道入门》,宗教文化出版社,1999年7月第1版。

王卡主编《道教三百题》,上海古籍出版社出版,2000年12月第1版。

王明编《太平经合校》,中华书局,1960年2月第1版。

王明撰《抱朴子内篇校释》(增订本),中华书局,1985年3月第2版。

王明著《道家和道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984年6月第1版。

王宗昱著《〈道教义枢〉研究》,上海文化出版社,2001年1月第1版。

窪德忠著《道教诸神》,萧坤华译,四川人民出版社,1989年4月第1版。

窪德忠著《道教史》,萧坤华译,上海译文出版社,1987年7月第1版。

吴家荣、李平著《道教文化》,安徽文艺出版社,1995年9月第1版。

小林正美著《六朝道教史研究》，李庆译，四川人民出版社，2001年3月第1版。

萧蓬父、罗炽主编《众妙之门——道教文化之谜探微》，湖南教育出版社，1991年3月第1版。

许辉、邱敏、胡阿强主编《六朝文化》，江苏古籍出版社，2001年10月第1版。

杨世华主编《茅山道院历代碑铭录》，上海科学技术文献出版社，2000年12月第1版。

袁济喜著《六朝美学》，北京大学出版社，1989年8月第1版。

詹石窗著《道教文化十五讲》，北京大学出版社，2003年1月第1版。

张崇富著《上清派修道思想研究》，巴蜀书社，2004年11月第1版。

张春蕾、夏和生著《茅上区域文化》，江苏古籍出版社，2001年6月第1版。

张岱年、程宜山著《中国文化与文化论争》，中国人民大学出版社，1990年版。

张继禹著《天师道史略》，华文出版社，1990年11月第1版。

张育英著《中国佛道艺术》，宗教文化出版社，2000年6月第1版。

张晓敏、屈小强等著《道教十日谈》，安徽文艺出版社，1994年12月第1版。

郑志平、潘一德主编《茅山道教文集》，上海科学技术文献出版社，2002年9月第1版。

钟国发著《茅山道教上清宗》，台湾东大图书股份有限公司，2003年5月第1版。

钟国发著《陶弘景评传》，南京大学出版社，2005年版。

钟来因著《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》，文汇出版社1992年6月第1版。

周高德著《道教文化与生活》，宗教文化出版社，1999年11月版。

朱越利编著《道教答问》，华夏出版社出版，1993年12月北京第1版。

朱越利主编《中国道教宫观文化》，宗教文化出版社出版，1996年11月第1版。

二、主要参考论文

柏登基《台湾道教科仪与炼养》，载《宗教学研究》1998年第3期。

丁常云《道教的禳镇科仪及其功能》，载《中国道教》1998年第3期。

盖建民、刘贤昌《魏晋南北朝的道教医家及其医学创获》，载《中国道教》1999年第3期。

盖建民、詹石窗《道教医学模式及其现代意义》，载《厦门大学学报》（哲学社会科学版）1999年第1期。

洪修平《老子、老子之道与道教的发展》，载《南京大学学报》（哲学·人文·社会科学）1997年第4期。

洪修平《儒佛道三教关系与中国佛教的发展》，载《南京大学学报》（哲学·人文·社会科学）2002年第3期。

洪修平《论儒道佛三教人生哲学的异同与互补》，载《社会科学战线》2003年第5期。

洪修平《隋唐儒佛道三教关系及其学术影响》，载《南京大学学报》（哲学·人文·社会科学）2003年第6期。

洪修平《拓展传统研究，参与文明对话》，载《南京大学学报》（哲学·人文·社会科学）2003年第6期。

李承贵《儒佛道三教关系探微——以两晋南北朝为例》，载《南昌大学学报》2001年10月第4期。

梁德华《道教科仪的意义》，参见《道教文化资料库》。

牟钟鉴《论陶弘景的道教思想》，载《世界宗教研究》1988年第1期。

牟钟鉴《儒、佛、道三教的结构与互补》，载《南京大学学报》（哲学·人文

• 社会科学)2003年第6期。

若水《〈庄子〉与道教重玄学》，载《中国道教》2001年第6期。

史孝进《浅谈道教科仪内秘之术与内炼养生的关系》，载《中国道教》2002年第2期。

孙亦平《从〈上清大洞真经〉看上清派的特点》，载《中国道教》1999年第2期。

唐大潮《道教科仪与中国古老宗教仪式》，载《中国道教》1997年第3期。

汤用彤《魏晋玄学与文学理论》，载《中国哲学史研究》1980年第1期。

王卡《读〈上清经秘诀〉所见》，载《中国道教》1999年03期。

徐小跃《老庄思想是道教的理论基础》，载《南京大学学报》(哲学·人文·社会科学)1997年第4期。

宇汝松《略论道教得道成仙的终极信仰》，载《福建道教》2004年第3期。

宇汝松《略论道教宇宙观的理论内涵》，载《上海道教》2004年第4期。

宇汝松《略论道教的三清至尊神》，载《茅山道讯》2004年第5期。

宇汝松《道教洞天福地的文化意蕴》，载《福建道教》2005年第1期。

张继禹《道教对发展中医药和保护野生生物的理论与实践》，载《中国道教》1999年第6期。

.....

后 记

.....

《六朝道教上清派研究》是本人在南京大学攻读博士学位期间撰就的博士论文。虽然离开南大已有三年多的时间了，然而南京六年的求学经历依然记忆犹新。1999年9月，我告别执教十三年的中学讲坛，重新开始我的求学之旅。期间，幸得恩师孙亦平教授的耳提面命和感化濡染，三年后，我不仅顺利地完成了硕士学业，而且还有幸忝于洪修平教授的博士生之列，从而粗得洪门的真传。

为此，首先我要感谢我的恩师孙亦平和洪修平教授。亲和慈善、勤学多识的孙老师是我学术成长的启蒙良师，在她孜孜不倦的善导下，天生愚钝而又毫无学术研究基础的我也能亦步亦趋地走上道教研究的圣坛。博学幽慧、严而有爱的洪修平教授则是我学术精进的恩师。初识先生时，先生的学识和威名曾令弟子肃然起敬，不敢企攀。先生在治学上是十分严谨和严肃的。记得初入洪门时，恩师就以道德文章一起做起来谆谆告诫诸位弟子的为学和为人，这也是恩师关爱弟子的真切表现。记得在我博士论文的选题、开题、写作及初稿的修改和定稿等诸多方面，恩师都曾不厌其烦地悉心指导；即使身在异国他乡，也还始终记挂着弟子的学业和求职，并不时地通过 Email，甚至越洋电话，精心指导弟子的论文写作及关注弟子的求职进展等情况。毕业离开南大以后，

恩师依然十分关心弟子的进步，百忙中欣然应允弟子的诸多求助，尤其是这次应约赋序，使得拙著顿然生辉。

其次，我要感谢南京大学哲学系徐小跃教授和赖永海教授。我博士论文的最终完成和完善，徐老师功不可没。在我的心目中，徐老师确有智者、大师的风范。其深邃的智慧及恢宏大度的言谈，曾使我受益匪浅。在恩师赴美访学期间，百事缠身的徐老师曾对我的博士论文进行了细心的审阅、精心的指导，并提出了许多建设性的修改意见。平易近人的赖永海教授曾对我报考南京大学哲学系研究生给予过殷切的鼓励和无私的关照。在学期间，赖老师的学识和人品更是让我高山景行，私慕不已，终身感戴。

再次，在论文写作过程中，茅山道院杨世华道长、上海社科院的钟国发老师、上海戏剧学院的黄意明兄等，都曾在资料搜集上，给予过我鼎力帮助。论文答辩过程中，除徐小跃教授、赖永海教授外，南京大学的李书有教授、南京政治学院徐长安教授、江苏省社科院哲学所卞敏研究院，都对拙文给予了很好的评价，并提出了许多中肯的修改建议。在此谨向以上诸位一并表示诚挚的感谢。

最后，还得感谢我的家人，没有他们的理解、支持和帮助，顺利完成学业也是难以想象的。在我论文写作的关键时刻，年逾古稀的老母，独饮孤寂，只身一人到遥远他乡替我照顾年幼之女的学习和生活；妻子谢溪女士也以其孱弱的身躯独担家庭的重任，白天从事繁重的日常教学工作，晚上还要到数十里外的县城中学去照看爱女，其间的辛劳实难细表。

其实值得感谢和回味的事情还有很多很多，例如南大踏实严谨的学风，宽松温馨的环境，辅导员王月清、杜国平、王克喜等老师、资料室及其他相关部门的工作人员，都曾为我的学习和生活提供过极大的便

利。同学间的交流切磋,不经意中时常闪烁出的真知灼见及思想火花,都曾为滞涩的论文写作带来过柳暗花明的惊喜。入山大工作及从事博士后研究期间,合作导师姜生教授在各方面都曾给予我很多帮助。

最后值得一提的是,拙文草创之后,先后荣获南京大学哲学系2007年优秀博士学位论文称号和2007年度山东大学人文社会科学青年成长基金项目(后期资助)立项。拙文即将在山东文艺出版社出版。值此后记之机,谨向山东大学及山东文艺出版社所有为拙著顺利出版付出辛劳的人士,表示衷心的感谢。

宇汝松

2008年8月12日识记于锦绣泉城新居