

曾召南
石衍丰 编著

道教基础知识

四川
出版
社

道教基础知识

曾召南 石衍丰 编著

四川大学出版社

1988年·成都

责任编辑 陈建明

封面设计 黄薇

道 教 基 础 知 识

曾召南 石衍丰 编著

*

*

四川大学出版社出版发行（成都市四川大学内）

四川省新华书店发行 四川新都一中印刷厂印刷

*

*

开本787×1092毫米 1/32 11.56印张 270千字

1988年3月第1版 1988年3月第1次印刷

印数1—10000册

ISBN 7—5614—0105—1/B·6 定价：2.40元

序 言

道教是中国土生土长的宗教，在1800多年的发展过程中，曾对中国社会的政治、经济、文化产生过广泛而深刻的影响。在历史上，它与儒、释一起，均对中国古代思想文化作出过一定的贡献。它长期积累的经籍书文，包含着中国哲学、文学、艺术、医学、药理学、养生学、气功学、化学等方面的丰富资料，是我国古代文化遗产的重要组成部分。因此，研究道教，批判地继承和发扬我国古代文化遗产，是建设社会主义精神文明的一个重要方面。

从本世纪二、三十年代起，不少国内、外学者即开始注意对中国道教的研究，近几年来更成为许多国家学者们研究的热门课题。但由于种种历史原因，解放前国内学者对此研究较少，解放后起步又较晚，因而研究成果相对说来并不太多，系统介绍中国道教基本知识的通俗小册子，也很缺乏。在这种情况下，《道教基础知识》的出版，当有其积极的意义。

该书既名曰《道教基础知识》，就表明其主旨在于介绍道教的ABC。共分八章，分别介绍了道教的起源和形成、道派、人物、经籍、方术、神仙、名山宫观、道教与儒释的关系等。在编写中，作者尽量注意了科学性和知识性的结合，

观点与材料的统一，并力争在介绍基本知识的同时也有一定的创新。如在道派一章中，除对主要道派作了必要介绍之外，又对过去很少专题研究的元代龙虎宗支派——玄教作了介绍；在经籍一章中，对“三洞”的来历，作了一些新的有益的考证；在名山宫观一章中，除了介绍道教主要的名山和宫观之外，对宫观的起源、衍变及其建筑的沿革等也作了较详的说明；对儒、释、道三家的关系史，本书也列为专章作了较为系统的叙述。所有这些，都可看出，本书既是初学者了解道教的入门读物，也对道教研究者有一定裨益，适应面较广。该书在文字表述上尽量注意了语言的通俗化，凡是具有中等文化程度的同志均可读懂，不失为一本介绍道教基础知识的良好通俗读物。

当然，由于道教内容的杂而多端，涉及的文化知识面很广，过去的研究基础也不够，因而缺点和错误还是难以避免的，希望广大读者随时给以批评指正，以便今后修改，使它进一步完善。我想，这也是作者和读者的共同期望吧！

卿希泰

1987年12月19日

目 录

序 言	(1)
第一章 道教的起源与形成	(1)
一 道教产生的历史条件和思想渊源	(1)
二 道教的前身一方仙道和黄老道	(23)
三 五斗米道和太平道的出现	(33)
第二章 道教教派	(38)
一 由五斗米道、天师道到龙虎宗	(38)
二 由上清派到茅山宗	(47)
三 由灵宝派到阁皂宗	(50)
四 楼观派的兴衰	(53)
五 金初出现的北方新道派	(57)
六 宋元南方诸道派	(73)
七 玄教和正一道	(87)
第三章 道教人物	(94)
一 汉魏两晋南北朝道士	(94)
二 隋唐五代道士	(103)
三 宋辽金元道士	(109)
四 明清民国道士	(123)
第四章 道教经籍	(128)
一 道教经典的起源和形成	(128)
二 道教经典的分类及其经目	(132)
三 历代《道藏》的编纂	(148)
四 道教主要经书介绍	(157)

第五章 道教方术	(185)
一 守一、行气、导引、房中	(186)
二 符篆、斋醮	(194)
三 外丹、服食	(198)
四 内丹	(207)
第六章 道教的神与仙	(212)
一 道教诸神的渊源概说	(213)
二 道教神系的形成与发展	(219)
三 神仙及其由来	(230)
四 道教诸神与仙真	(237)
第七章 道教仙境与宫观	(258)
一 道教仙境及道教名山	(258)
二 道教宫观	(279)
第八章 道教与儒、释的关系	(310)
一 汉魏两晋时期	(311)
二 南北朝时期	(326)
三 隋唐五代时期	(337)
四 宋元时期	(343)
五 明清时期	(356)
后 记	(364)

第一章 道教的起源与形成

道教产生于东汉顺、桓之际，以五斗米道和太平道的出现为其基本标志。但是，它的产生并不是偶然的，而有它产生的客观条件和内在依据；同时，它的产生又不是突然的，而有一个较长时期的酝酿孕育过程。因此本章将分析以下三个问题：一、道教产生的历史条件和思想渊源，以探讨道教产生的主客观条件。二、道教的前身方仙道和黄老道，以探讨道教酝酿形成过程。三、五斗米道和太平道的出现，以说明道教产生的标志。

一 道教产生的历史条件和思想渊源

道教产生于东汉顺、桓之际，并不是偶然的。以下几点，是促成它产生的主要因素：

（一）道教产生的历史条件

（1）社会矛盾的激化

东汉顺、桓之际，社会矛盾空前激化。从政治上说，突出的一个特点是：外戚和宦官交替专政，争夺政权的斗争十分激烈，政治腐朽黑暗。整个东汉王朝，只有开始的光武帝、明帝和章帝三代，皇权尚较巩固，从和帝开始，政权就操在外戚、宦官两大集团手中。因为从和帝起，继位的皇帝都十分年幼（如和帝十岁即位，安帝十三岁即位），需要由

母后临朝。母后为了行使政权，又需依靠娘家的父兄子侄，从而大量引进提拔外戚，使他们攫取朝廷的高官显职，形成把持朝政的强大的外戚集团。皇帝长大以后，势必和外戚集团发生尖锐的矛盾，于是就依靠他最亲近的家奴——宦官发动政变，诛灭外戚。待政权一转到了宦官手中，又会组成一个包括宦官亲属故旧在内的宦官集团。这个皇帝死了以后，又是另一个母后代小皇帝掌权，组成又一个外戚集团垄断朝政。如此恶性循环，政权就像走马灯式的在这两个集团手中转来转去，皇帝反而成了他们手中的傀儡。这样你争我夺的结果，使东汉后期的政治愈来愈腐朽、黑暗。从经济方面说，主要特点是豪强地主兼并土地之风愈演愈烈，农民的土地问题愈趋严重。本来刘秀的东汉政权就是靠南阳和河北地区的豪强地主集团支持建立起来的，因而从东汉初年起，豪强地主的大土地所有制就比过去有更大的发展，如光武帝的大将吴汉每次出征，其“妻子在后买田业”（《后汉书·吴汉传》）。章帝时，济南安王刘康多殖财货，有私田800顷，奴婢至1400人。到了东汉后期，在外戚、宦官两大集团激烈争夺政权的过程中，掠夺农民土地更达到了疯狂的程度。如桓帝的外戚大将军梁冀夫妇，公然将“西至弘农，东界荥阳，南极鲁阳，北达河、淇”（《后汉书·梁冀传》），方圆千里的地区，充作自己的林苑。宦官侯览在家乡山阳郡附近抢夺了良田一百八十顷。其他有田百顷、数百顷的世家大族和工商地主，所在皆有。如经学世家郑兴、郑众父子，传到郑众曾孙郑泰时，有田四百顷。这种例子不胜枚举。

在以上这种政治、经济形势下，东汉后期政治愈来愈混乱，经济危机愈来愈严重。而这些社会灾难，都直接落在广

大农民的头上，他们在赋税、徭役奇重，苛捐杂税层出的重压下，被迫丧失土地。农民没有了土地，一部份沦为豪强地主的依附农民，成为他们的佃户和雇佣，过着十分低下的贫困生活；而更多的农民在丧失土地以后，则变成无衣无食，辗转道路的流民，生活尤为悲惨。加上连年的天灾（水、旱、虫、蝗、风、雹等），使更多的农民饥寒而死。如桓帝永兴元年（153年），全国有将近三分之一的郡国遭受蝗灾，河水泛滥，流民达数十万户。许多郡县的道路上到处可以看到饿殍，连京师洛阳，也是死者相枕于路，可见那时广大人民群众的生活是如何的悲惨。

“有苦难的地方就有宗教”。正是造成人民深重苦难的那个社会，给宗教提供了产生和生存的土壤。一方面，广大劳动人民渴望摆脱苦难，但又看不到自己的力量，就常常幻想一种宗教来拯救自己，或者希望借助一种宗教来安慰自己；另一方面，统治阶级面临严重的社会危机，极力希望利用宗教来麻痹人民，以消弭随时可能发生的反抗斗争，并希望利用宗教寻求延年益寿之方，使自己永远骑在人民头上作威作福。这样，宗教的产生就成了现实社会的需要。可见道教在顺、桓时的产生并非偶然。

（2）统治思想的宗教化

从汉武帝接受董仲舒建议“罢黜百家，独尊儒术”以后，儒家思想逐渐成为封建统治阶级的统治思想，成为它统治人民的主要思想工具。汉代如此，以后历代王朝也如此。但汉代经过董仲舒改造后的儒学，已经不再是孔丘儒学的原样，而是带有浓厚神学色彩的儒学了。因为他援引阴阳五行学说，重新解释儒家经典，建立起一套以“天人感应”为核

心的神学体系。他把天打扮成为有意志、有目的、能支配一切的最高主宰，成为人格化了的上帝。自然界日月星辰的运行，寒暑四季的更替，人类社会的兴衰治乱，都是由天的意志决定的。他认为天的这种意志，主要是通过帝王、即天子来体现，帝王受命于天，承天的意志实行统治。当天子的行为体现了天意，天就降吉祥，表示嘉奖；违反了天的意志，天就降灾祸，如日蚀、星变、山崩、地陷等加以“谴告”；如果“尚不知变”，就要受惩罚。这就是董仲舒主张的“天人感应”学说。他就是以这些神学谬论，为封建专制主义中央集权的统治提供理论根据。不仅如此，他还步巫师、方士的后尘，制造了求雨止雨，登坛作法的仪式，他所作的《春秋繁露》中专有求雨篇。以后的大儒刘歆也仿效董仲舒“致雨具，作土龙，吹律及诸方术”（见严可均辑桓谭《新论·杂事》篇）。这些都可看出，董仲舒以后的儒学，已经开始走上宗教化的道路。特别应该指出的是，到两汉之际，主要是东汉以后，今文经学又与谶纬神学相结合，许多经学大师用谶纬迷信来解释儒家经典，使儒经几乎成了神书，孔子几乎成了神人，儒学的宗教化更加严重了。这种历史背景，显然为道教的生产提供了有利条件。

（3）佛教的刺激作用

佛教何时传入中国，历史上有多种说法。过去比较通行的一种说法是，汉明帝感梦（梦见神人，体有金色，项有日光，飞来殿前），遣使向西域求法，从此佛教传入中国。即是说，佛教的传入在东汉明帝时。以后一些学者经过研究，认为这个时限太晚了，应该在它之前的西汉末年，或者说在两汉之际，佛教已经传入中国。不管明帝时也好，或两汉之际

也好，下距顺、桓道教产生，至少已经有几十年或近百年的时间了。在这段时期中，一些外国僧人以他们特殊的方式在中国进行宗教活动，如实行斋戒，礼拜释迦。这些就必然给当时的方士以很大的启示，促使他们利用中国古代的宗教信仰和思想资料去创造中国的宗教。可以说，佛教的传入对中国道教的产生起了催生婆的作用。

（二）道教产生的思想渊源

以上说的是道教产生的历史条件，即促成道教产生的外在因素。另一方面，道教的产生，还须依靠自身内部条件的积累，这是道教产生的决定性因素。而这些条件又不是凭空产生的，而都来源于中国固有的文化渊海中。下面叙述道教的思想渊源。

宋元之际学者马端临在《文献通考·经籍考》中说：“道家之术，杂而多端。”应该说，道教不仅在方术上杂而多端，思想来源也是杂而多端的。之所以如此，是因为许多流传已广的思想和信仰都有长期的延续性，道家和道教都善于兼采各家思想以为已有，因而造成杂而多端的情况。正是这些杂而多端的思想 and 信仰，经过长期酝酿发展，才逐渐滋生出思想比较驳杂的道教来。

（1）巫术

巫是古代交通鬼神的人。《说文》曰：“巫，祝也。能斋肃事神明者。在男曰覡，在女曰巫”。段玉裁不同意把巫解释为祝，认为巫与祝的职掌不同，祝是在祭祀时“主赞词者”，即用言词来交通神的；而巫则是用歌舞来降神悦神的。但后代许多书上都是巫祝连称，因他们虽有小异，但大的方面是相同的。在殷周时，巫祝的社会地位很高，可和史

官并列，是朝廷两个重要官职。那时国王无论处理大小国事，都要通过巫进行卜筮，以求得神的启示，最后决定作与不作。可以说，整个社会都处在巫术的支配之下。随着奴隶制的灭亡，也是随着人类的文明与进步，巫的地位和作用逐步下降。大概到汉代以后，明文规定巫医不能作官，巫医的地位更一落千丈。但是任何一种在社会上产生过影响思想和信仰，都不会突然地消失，而将适应新的形势，经过改头换面，或多或少地保留下来。巫术也这样，在春秋、战国、乃至秦汉一直流行着。桓谭《新论》说：“昔楚灵王骄逸轻下，信巫祝之道，躬执羽绂，起舞坛前。吴人来攻，其国人告急，而国王鼓舞自若”（转引自《太平御览》卷735）。楚灵王当春秋末年，可知春秋时流行巫术。从中还可看到女巫降神的某些仪式，如讴歌起舞，用歌舞形式请神（与祝赞词略有不同），即女巫和着鼓声的节拍边歌边舞，手中还要执羽绂（似用羽毛和丝带扎成的舞具）。新中国成立前，还有巫婆装神弄鬼，他们搞降神，俗称跳神，所谓“跳”大概就是从过去的“舞”来的，或跳即是舞。《诗经》中还写了巫的舞态，其《陈风·宛丘》写道：“坎其击鼓，宛丘之下，无冬无夏，值其鹭羽。坎其击缶，宛丘之道，无冬无夏，值其鹭翻。”表明巫舞中确是要击鼓的。以后到战国，屈原在《九歌》中，更生动的描写了女巫降神的场面。如《东皇太一》：“扬枹兮拊鼓，疏缓节兮安歌，陈竽瑟兮浩唱。灵偃蹇兮姣服，芳菲菲兮满堂。五音纷兮繁会，君欣欣兮乐康”。《云中君》：“浴兰汤兮沐芳，华采衣兮若英，灵连蜷兮既留，烂昭昭兮未央。”《礼魂》：“成礼兮会鼓，传芭兮代舞（王逸注：芭，巫所持香草名），姱女倡兮容与。春兰兮

秋菊，长无绝兮终古！”按王逸注说，以上文中“灵”是楚国对巫的称呼。从上引各节可知巫皆少年美貌之女子，她们在歌舞前梳妆打扮，穿好看的衣服，手中要持香草；有人给她们伴奏，除击鼓外，还有竽瑟等乐器，她们就是按音乐节拍起舞的。有学者认为《九歌》是夏朝流传下来的祭神歌，只是经过屈原加工改造而成。若此，它反映的巫舞，时代当更早。

以后到秦汉，巫风仍然流行，各种史书上都有记载，只是内容、形式有所变化发展了。除继续使用击鼓、歌舞降神，给人祈福、禳灾、治病外，还搞一些符篆、禁咒和幻术。用符篆厌鬼，禁咒劾鬼。幻术如《抱朴子》上所说造雾、禁水等。甚至还搞一些害人的勾当，如作木偶人象某人，而针刺，箭射之，冀使某人得病，俗称巫蛊。武帝时还为此兴过大狱（见《汉书·江充传》、《戾太子传》）。

《文物》1981年第3期发表了吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》一文，其中讲到近代从地下发掘中获到了30多件巫师为死者“解适”的实物，包括陶瓶、泥封、木简等，上面书写了巫师作法事的文字，为我们提供了东汉后期巫师活动的记载。所谓“解适”的“适”通“谪”，指罪过、责罚的意思，“解适”即解除死者的罪过和责罚。大约认为死者生前有罪，安葬时又触犯了神灵，需要请巫师作法事为它解除罪责。所以待巫师作了法事，把用过的那些道具陶瓶、泥封等，连同上面的文字，留在墓室里，这才使我们今天能看到它的大致内容。怎样为死者“解适”呢？一般都是假借天帝的名义，下一道命令给地下官吏，免除死者的罪责。有时是天帝直接下命令给地下官吏，这种情况较少，多

数是通过天帝使者直接下命令。天帝使者的名字叫“黄神越章”。这种命令文书后面，常仿照汉代官府文书，有“如律令”字样，并加盖天帝使者黄神越章印，或在文末加印，或在封泥上加印，以昭郑重。据说即使不要文书，只要盖上这个印，就有驱鬼镇邪的作用。除黄神越章印外，这些镇墓文中，有的还画有符篆。《贞堂松集古遗文》卷15即收有桓帝永嘉元年一篇镇墓文件中的符篆，其它地区也有类似发现，证明符篆的出现最迟不会晚于桓帝元嘉元年。此外，镇墓文中还常见管鬼魂的“泰山君”的名字，称“生属长安，死属太山”。东汉的都城在洛阳，不在长安，东汉墓中的“生属长安”，是沿袭西汉的说法，证明泰山君管鬼魂的说法，至少在西汉就产生了。

通过以上发掘出的镇墓文的分析，不仅可以使我们从一个方面了解东汉时巫术活动的情况，而且还可以看出道教吸取巫术的情形。北周释道安的《二教论》列出“三张之鬼法”十一事，以攻讦道教，其中就有“墓门解除”一条，说“左道余气，墓门解除”。大概三张时期，道士活动中，尚承袭有巫术墓门解除的内容。十一条中又有攻击道士使用黄神越章一条，说“或轻作凶佞，造黄神越章，用持杀鬼”，这些指责，可能并非虚语。至于以三张为代表的道教符篆派，常以咒语、符篆请神役鬼，不仅当时如此，以后也继续使用并有发展，成为这派道士的基本特征。泰山神也如此。以后历代王朝崇信泰山神，道教也一直崇奉它，称为东岳大帝，这些都可看出道教方术中保存了不少巫术。当然这些巫术已经和殷周时的原始巫术有很大不同，而是经过许多演变以后到东汉时期的巫术了。道教所继承的就是东汉时期的这

种巫术。

（2）神仙思想和方术

神仙家出于春秋战国，大约开始是由燕齐沿海地区的方士们搞起来的。他们或者看到古代一些人经过某些健身术的锻炼获得了长寿，便以为人可以长生不死；或因为海市蜃楼等奇异现象，误以为海中住有长生不死的神仙，并猜想他们一定吃了某种奇药，才会不死。开始这些思想信仰只能是很零碎的和原始的，到战国中期，邹衍创造了阴阳五行学说，

“以阴阳主运，显于诸侯”（《史记·封禅书》），方士们见此说有用，就援引它作为自己神仙说的理论，使之和神仙方术结合起来，从此神仙思想和方术就大大流行起来。根据《汉书·艺文志》的著录，我们了解到那时的神仙方士们还编著了不少书籍，有《黄帝杂子步引》十二卷，《黄帝岐伯按摩》十卷，《黄帝杂子芝菌》十八卷，《黄帝杂子十九家方》二十一卷等。这些书可能大都为先秦人所作，目前已经全部不传了。虽然战国以来神仙方士们自己所作的书我们已经看不到了，不能从这些书中直接了解他们的思想和方术，但与它们同一时代的一些古籍还保留了一些记载，使我们可间接窥知他们的内容。其中以《庄子》的记载最多。《庄子》各篇并非全出庄子之手，内容中又多寓言，但是我们相信它所描写的神仙及其方术，实际是来源于当时的神仙家。该书很多篇中都对神仙（它称神人、至人、真人）的面貌、生活、本领和修炼方术作了描写。如《内篇·逍遥游》说：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。同篇又说：列子能御风而行，旬有五日而后反。《内篇·齐物论》

中又说：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己。”《内篇·大宗师》又说：“古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。”从这些描述中，不仅使我们看到了神仙家想象中的神仙是什么样子（不食五谷，吸风饮露，死生无变于己，平时乘云，驾龙，骑日月，周游四海），而且还使我们知道了神仙家所主张的辟谷，行气等方术。《刻意》篇中还专门对行气、导引作了记载，说“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也”。除《庄子》外，屈原《楚辞》还对神仙游历太空作过十分动人的文学描写。并记有赤松、王乔、韩众等仙人名字，说“闻赤松之清尘”，“羡韩众之得一”等。《战国策·楚策》和《韩非子·说林》中还有献不死之药于荆王（据《战国策·楚策》，荆王即顷襄王）的记载。《山海经》中又记有不死国、不死民、不死山、不死树、不死药，以及成书于战国初年的《归藏》中还有“昔嫦娥以西王母不死之药服之，遂奔月为月精”的记载，等等。凡此种种，都足以证明战国时期的神仙思想是很流行的。降至秦、汉，这种神仙及其方术，又因秦始皇和汉武帝大规模的求索，而盛行不衰（这点下面还要叙述）。所以，酝酿孕育于战国、秦、汉，最后产生于汉末的道教，自然要以它们作为一种思想资料而加以吸收。于是长生不死，成了道教的基本信仰，神仙方术成为道教的基本道术，只是在其后的发展过程中，得到不断地补充。而且相比之下，这种神仙思想和方术，在道教全部思想来源中所占的比重是很

大的，从而形成了道教与其他宗教相区别的一个非常显著的特点。

（3）黄老思想

“黄”指黄帝，“老”指老子。先秦时，黄、老并不连称，谈黄帝就谈黄帝，谈老子就谈老子，黄老并称是汉人的说法。黄老中的老子是什么人？《老子》一书到底是何人所作？虽然开始意见很不一致，但是经过多年的争论，到现在算是基本统一了，一般都认为老子就是周守藏室史老聃（姓李，名耳，字聃），《老子》基本代表他的思想，或许不是他手写，而是其后学根据他的思想所作。因此，黄老学中的老学，大体是清楚的，可以不去谈它。而其中的黄帝学却是一直没有弄得很清楚的问题，须要多说几句。首先黄帝是什么人？就是一个千古疑案。现在可以肯定的是，他是远古一个华夏族的酋长，对于华夏族的发展作过很大贡献，被华夏族公认为祖先，但是他的事迹如何？有些什么贡献？因为年代太久远，后人知道得太少，连春秋时候的人也说不清楚。最早记载有黄帝事迹的书如《逸周书》（原名《周书》，连序共71篇，多数为战国时人拟周代诰誓辞命所作）、《国语》、《左传》等所记的也很多是传闻，很难说全都是事实。特别是到战国中期以后，在百家争鸣的时代，出现了百家言黄帝的热潮，大家为了给自己的学说增加光彩，都争相把自己的学说托在这个远祖黄帝的身上，把许多后世才能出现的创造发明都安在黄帝的头上，从而使黄帝的事迹更加真假难辩了。如：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治”（见《易·系辞上》），“黄帝造火食，旃冕”（《礼记目录正义》引《世本》），“黄帝使羲和占日，常仪占月，奥区占星气，

伶伦造律吕，大挠作甲子，隶首作算数，容成综比六术著调历”（《史记·历书》索隐引），使“苍颉作书”（《周礼·外史》正义引）。医药也是黄帝发明的，有《黄帝内经》、《外经》等等。这样一来，黄帝不仅是我们的祖先、圣王，而且简直是一个大发明家、大科学家、大思想家了。这些显然都是后人强加在黄帝头上的，并非黄帝本来的面貌。连司马迁在《五帝本纪》中为黄帝作传时，也对此表示怀疑，他屡次声明说：“百家言黄帝，其文不雅驯，缙绅先生难言之”。诸子百家在争言黄帝过程中，写了许多托名黄帝的书，仅《汉书·艺文志》著录的百家托名黄帝的著作就有21种400多篇（卷），其中以道家和神仙家为最多，各有4种。神仙家的4种已见前述，道家的4种为《黄帝四经》、《黄帝铭》、《黄帝君臣》、《杂黄帝》。这些书都已佚失了。还有一些托名黄帝的著作未被《艺文志》著录。

就在这种百家言黄帝的潮流下，所谓黄帝之言即黄学出现了。不言而喻，这种黄帝之言即黄学，并不是古代那个黄帝本人的思想学说，而是诸子中的某些人根据一些传说重新创作出来的一种学说。这与老子之言显然不同。一般认为上面提到的道家那4种黄帝书，大概是代表黄帝之言的。但是可惜这4种书汉代就已经失传了，连别人的征引文字都没有留下。所以长时间以来，黄学到底是些什么内容？谁也说不清楚。1973年12月长沙马王堆三号汉墓出土了两种帛书《老子》，其中乙种本帛书《老子》卷前有《经法》、《十六经》、《称》、《道原》四篇古佚书。学术界经过研究，一致认为它们就是遗失2000多年的黄学中的另一部分代表著作，尽管这4篇古佚书的成书年代和作者还有分歧意见。从

这4篇古佚书的内容看来，主要是讲“道”的，所以它属于道家，而且在汉代黄老连称，把它与老学连在一起（先秦无黄老连称提法），但它所指的“道”，却与《老子》之道有很大差别。它不是老子的虚无之道，而有较多的唯物主义倾向，且它崇尚刑名，倾向法制，与《老子》所谓“法令滋彰，盗贼多有”（57章）的思想不同，因此它们可能是一批战国黄学者对《老子》作过一番改造后写成的。但它的上述特点，恰好与汉初统治者所提倡的黄老政治相吻合，说明汉初的黄老政治主要取法于黄学。

汉代虽然黄老连称，盛行黄老之学，但因黄学著作在汉初即已不彰，两汉学者著述所引黄学极少，故所谓黄老之学，实际主要是老学，所谓道教吸收黄老之学，实际也主要吸收了《老子》之学，除《太平经》中多少还保留一些黄学思想外，其后道教经典实际皆以《老子》为宗祖，不见黄学影子了。因此也就可以理解，道教虽尊崇黄帝，但并不以黄帝作教主，而以老子作教主。

那么，道教吸收了哪些《老子》思想呢？主要的就是吸收了《老子》的“道”。如前面所说，这不是《黄帝帛书》中多少具有物质性质的道，而恰恰是《老子》的“先天地生”的虚无之道。因为道教所需要的正是这种唯心主义的道，才便于其改造成神学理论。《老子》说：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰‘道’。”又说：“道生一，一生二，二生三，三生万物”。“天下万物生于有，有生于无”。可见他所说的“道”，是先于物质的存在，是产生物质的根源，是宇宙万物的创始者。这是组成道教理论的核心

和基础。除“道”的理论外，《老子》中的清静无为、少思寡欲、抱一守朴等等，也被吸收来作为修炼的指导思想。另外，“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根”。

“善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵，兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地”。“深根，固抵、长生久视之道”等神秘语言，也被吸收改造作为道教长生不死的基本信仰。除《老子》外，《庄子》书中那些神仙思想和修炼内容，也是道教思想来源的资料之一。

（4）谶纬神学

前面已经说到，从西汉哀平之后，谶纬神学十分流行。它和今文经学相结合，成了当时占统治地位的思想，孕育在那种社会条件下的道教，必然要接受它的影响，并以它作为一种思想资料加以吸收。什么叫谶纬呢？谶，是一种宗教预言，《四库全书总目提要》说，所谓谶，就是“诡为隐语，预决吉凶”。即以一种隐语的形式，预言将来可能得到验证的神话。因为常配有图，又称为“图谶”。纬，是对“经”而言，即用图谶的观点对儒家经典进行解释和比附的著作。谶，起源较早，大致在春秋战国时即有出现，现存记载中所见到的最早的谶语，要算《史记·项羽本纪》所载的南公所说之谶，他说：“楚虽三户，亡秦必楚”。以后始皇三十二年，燕人卢生出使海上求神仙，返还时，声称得了一本《录图书》，上面有一条谶语说：“亡秦者胡也”。当时秦始皇以为这个“胡”是北方的匈奴，派了30万人北征，夺取了河套地区。后来秦王朝不是亡在匈奴手里，而是亡在他的儿子秦二世胡亥手里，所以就有人解释说：亡秦之“胡”，非胡

人之胡，乃胡亥之胡，企图说明这个谶言是很准确的。此后陈胜、吴广起义和刘邦的造反，都曾利用过图谶。陈胜令吴广“夜篝火，狐鸣呼：‘大楚兴，陈胜王’”。刘邦伪托赤帝斩了白帝之子白蛇，都是借助图谶来作号召的。总之，图谶的起源很早。但是在西汉末年以前，都是比较零星地流行，还没有形成广泛的社会风气，而且辅助经书的“纬书”也还没有出现。这两者结合起来，并成为一股大的力量和社会风气的时期，按东汉科学家张衡考证，是在西汉末的哀、平之际。他举了两三条证据，都很有说服力（请参看《后汉书·张衡传》）。刘勰《文心雕龙·正纬篇》也说“通儒讨核，谓起哀、平”。后世一般学者大都同意这个说法。在这之前，成帝时，齐人甘忠可造《天官历包元太平经》，中言“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子，下教我此道”。预言汉家气运将终，需更受命于天，这无疑也是谶语。据此，有学者指出，谶纬的兴起时间，应是成、哀之际。

兴起于成、哀之际的谶纬，之所以后来在社会上十分流行，成为笼罩整个东汉社会的统治思想，王莽和刘秀等人起了十分重大的推波助澜作用。因为王莽欲夺汉家天下，就依靠一批文人为他造谶，以制造作皇帝的舆论。当时造了很多王莽当作天子的谶语，如“赤世计尽，黄德当兴”，“火德销尽，土德当代”，“皇天革汉而立新，废刘而兴王”（《汉书·王莽传》）等等，他就是利用这些谶语登上新朝宝座的。以后的刘秀也是利用谶语作了东汉皇帝，如他在镇压了铜马农民起义军以后，有一个老同学给他送来一本谶书，叫《河图·赤伏符》，上面说：“刘秀发兵捕不道，四夷云集

龙斗野，四七之际火为主”（《后汉书·光武纪》）。刘秀利用谶语，宣布即皇帝位，表明他作皇帝是上天的意旨。此外，与刘秀同时的成都公孙述，也制造了很多图谶和刘秀斗争，如他手中刻文“公孙帝”，宣称“废昌帝，立公孙”等等。总之，经过王莽、刘秀等人的推动，图谶大大流行起来。但是，谶纬这个东西任何人都可利用，你利用它登上皇帝宝座，别人也可利用它来造你的反，因此当王莽作了新皇帝，刘秀作了东汉天子以后，就都想用一种办法来消除这种危险。主要办法就是对已经出现的谶纬书进行全面的审定，保留和增添对统治者有利的东西，删除和改写对统治者不利或可能被人利用的东西，最后制定出一个统一的范本，宣布天下，命令与此范本不同的或新造谶纬的，都要杀头。先前王莽企图这样作，没有成功，刘秀即位后，命令尹敏、薛汉等人校定图谶，达到了统一的目的，于建武三十二年（公元56年）宣布图谶于天下。《河图》、《洛书》、《论语》谶以及七经纬，大体成书于此时。所谓七经纬，即《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》、《孝经》七部纬书，共有36种。纬书外，又有谶书，有《河图》谶9种、《洛书》谶6种、《论语》谶30种，这些谶书和纬书加起来共81种，统称谶纬。这些书自从在建武三十二年最后钦定以后，在社会上十分流行，到南北朝，许多帝王也都利用它们为自己夺天下服务，但也有些帝王下令禁止。到隋代，隋炀帝下令搜集天下谶纬，全部焚毁，以后这些书就大部失传了。现在除《易》纬6种保留较多以外，其余的都只能在其他书中见到一些零篇断简。明代，主要是清代学者作了辑录，有几种辑本，以清赵在翰《七纬》和乔松年《纬编》辑录最完备。

以上是谶纬产生发展的大致经过。那么，谶纬到底是些什么内容呢？主要是用阴阳五行说和谶纬思想解释儒家经典，编造神话，以神化儒家尊信的古圣先贤，特别是神化孔子。据儒生们说，制作纬书是为了发明儒经的“微言大义”，即先圣们所写的经典，辞义渊深，一般人很难了解，须要用这些纬书来发明它。说穿了，实际上是用阴阳五行思想，外加种种神话，来解释儒家经典，结果使儒家经典神秘化宗教化。单就它神化儒家圣人一点来说，就是十分明显的。如《春秋元命苞》等纬书，故意把尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子描绘得奇形怪状，说“颡项骈干”，“尧眉八彩”，“舜重瞳子”，“汤臂四肘”，“文王四乳”，“武王骈齿”等等。他们之所以生得如此奇形怪状，大概是因为他们不是人种，而是神种，因此纬书中有许多圣人的母亲与神相交而怀孕的故事。其中突出的有孔子。《春秋·演孔图》说：“孔子母颜氏征在游大冢（泽）之陂，睡梦（中）黑帝使请，已往，梦交，语：‘女乳（生也）必于空桑之中’，觉则若感，生丘于空桑，故曰玄圣”。正因是神种，所以孔子相貌与众不同：“牛唇”，“舌理七重”，“虎掌”，“龟背”，“辅喉”，“骈齿”等等（《孝经钩命诀》）。不仅如此，又声称许多纬书为孔子所作，把孔子说成“前知千岁，后知万世”的神人。如《后汉书·公孙述传》引有一条谶语说：“孔子作《春秋》，为赤制而断十二公”。赤制就是汉制，因汉自称继尧之后，推五行始终属火德，色尚赤。十二公，指王莽前西汉的十二代皇帝（不包括吕后），意思是西汉经过十二代到王莽时就应该亡了，该让王莽代汉了。孔子大约在300年前就预知西汉只能传十二代，这不是“后知万

世”吗？因此经过纬书作者的随意附会，包括孔子在内的儒家圣人，已经不是人而是神了。

以上儒生们对儒家经典和儒家圣人的神化，对道教的孕育和出现，起了极大的推动作用，谶纬思想成为道教思想的重要来源之一。那么，道教吸收了谶纬的哪些思想内容呢？首先，《易》纬中有些部分是讲宇宙生成的，道教常常吸收来作为讲内外丹的理论。因为道教练丹家认为，天地是一个大宇宙，人身是一个小宇宙；为了研究人身这个小宇宙，就必须参照研究天地这个大宇宙；为了探求人体长生的奥秘，就必须首先探求天地之所以能够长久的大奥秘，所以道教练丹家非常重视宇宙生成理论的探讨。尽管其中包含着种种朴素的猜测和主观的瞎想。而这当中吸收了一些纬书的思想材料，例如《周易乾凿度》在描绘宇宙生成时，就猜想它经过了许多不同的阶段，说最初有所谓太易、太初、太素等发展阶段。如该书说：“有形生于无形，乾坤安从生。故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未离故曰浑沦。”（载《丛书集成初编》）这是《乾凿度》对宇宙形成过程的描写。被尊为道家四子真经的《列子·天瑞篇》完全抄了这一段。大约出于唐代的道书《上方大洞真元妙经》中之《太极先天图说》（载台湾艺文印书馆《正统道藏》第十一册，下引《正统道藏》同此）就基本采用了这种说法：“粤有太易之神，太始之气，太初之精，太素之形，太极之道，无古无今，无始无终也。故‘易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦’。言万物皆有太极、两仪、四象之象”。按《易传》以太极为宇宙生成

之本，未说太极之前尚有这“四太”；其后的《淮南子》里也有太初、太素、太始等概念，但都是分见各篇，并未这样有次序的排列在一起，只有《乾凿度》才把它作为一个系列来论述宇宙生成。因此可以肯定《太极先天图说》的直接来源是《周易乾凿度》。其次，道教的神化老子仿效了纬书。如前所说，纬书作者为了推尊他们的古圣先贤，对尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子等，无论对其出生、像貌和作为等等，都作了种种神化的描写，这对后世道教的神化老子，有启发作用。如东晋葛洪《神仙传》卷一谓老子之母，“感大流星而娠，……怀之七十二年乃生，生时剖母左腋……。”又说：“按《西升》、《中胎》及《复命苞》及《珠韬玉机（或作札）》金篇内经，皆云老子黄白色、美眉、广额、长耳大目、疏齿、方口、厚唇、额有三五达理，日角月悬，鼻纯骨双柱，耳有三漏门，足蹈三五，手把十文。”类似说法，在其后的一些道书中屡见不鲜，而且不断加以增益。考其渊源，未始不是纬书的启发。再次，纬书《龙鱼河图》给五岳神取了姓名：“东方泰山将军姓唐名臣，南方衡山将军姓朱名丹，……”云云，说“存之却百病”。同书又给四海神取名，说“四海河神名，并可请之，呼之却鬼气。”（自《太平御览》卷881转引），同书又给所谓“发神”、“耳神”、“目神”、“鼻神”、“齿神”等取了名字，说“夜卧三呼之，有患亦除，呼之九过，恶鬼自却。”（自《太平御览》卷881转引）这些可能就是道教存思、存神术的思想来源。《抱朴子内篇·杂应》中就记有存思法，说欲修神仙之道，“当先暗诵所当致见诸神姓名位号，识其衣冠”，“有所思存，七日七夕则见神仙。”又说，欲见老

君，“但谛念老君真形，……老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身長九尺、黄色、鸟喙、隆鼻，秀眉长五寸，额有三理上下彻，足有八卦”，衣冠如何如何，前后左右的侍卫如何如何，声称只要这样存思不苟，即见老君，见到老君，“则年命延长，心如日月，无事不知也”。其后在东晋中期出现的上清派，更造了许多经书讲存思存神，认为存思了身外诸神或身内诸神（如上述的眼耳口鼻诸神等）就会得道，长生不死。有这种内容的书很多，如《道藏》第56册《九真中经绛生神丹诀》，记日中五帝（青、赤、白、黑、黄）的姓字服色，又记月中五帝夫人的姓字服色，说只要把他们的姓字服色常常“谛存在心，……延寿无穷”。例子不多举了。最后，应该指出，《太平经》吸收了较多的谶纬思想，值得专门研究。

（5）墨家思想

汉代以后，墨子之学几乎成了绝学，但是不少思想却被道教保留了下来。章太炎在《黄巾道士缘起》一文中说：张之道，“本非虚无贵胜之道，而亦不事神仙，但为禁解劾治而已。斯乃古之巫师，近于墨翟，既非老庄，又非神仙之术也。……墨学之传，绝于汉后，其兼爱、尚同、天志之说，守城之技，经说之辩，皆亡矣，而明鬼独率循勿替，汉、晋道士，皆其流也。前世少君、文成、五利之流，本说神仙，亦能役鬼；后及《抱朴》所说，亦神仙与幻术兼之，斯乃交相为用，本非一流所成也”。（《章氏丛书检论》卷3）这就是说，以张陵为代表的道教符篆派专搞驱神弄鬼，是承袭了古代巫术和墨子思想，即使如丹鼎派著名代表葛洪亦难免受墨子尊天明鬼思想的影响，如他所著的

《抱朴子内篇》就是神仙方术和鬼神幻术兼而有之的。在这一方面，章先生的评价基本是正确的；但另一方面，他说墨子的兼爱、尚同思想也已亡佚，却值得商榷。因为这些思想，道教即有吸收，突出的代表是《太平经》。它不仅吸收了墨子明鬼、天志思想，也吸收了墨子兼爱、尚同的思想。如《墨子》认为：“天”是有意志的，是能够“赏善罚恶”的。“天”希望人们为义，而厌恶人们为不义。为什么义呢？主要就是要人们“兼相爱，交相利”，不要“兼相恶，交相贼”。能“兼相爱，交相利”了，就是顺了天意，“必得赏”；反之，“兼相恶，交相贼”，就是违背了天意，就“必得罚”（《墨子·天志上》）。在这个“兼相爱，交相利”的总原则下，提出了“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。”（《墨子·尚贤下》）要求彼此相亲相爱，作到“大不攻小也，强不侮弱也，众不贼寡也，诈不欺愚也，贵不傲贱也，富不骄贫也，壮不夺老也。”（《墨子·天志下》）还要求每个人都尽力量劳动，共同解决衣食问题，反对不劳而获，对那些“不与其劳而获其实”的人，实行舆论谴责乃至惩罚。这些思想在《太平经》中都有明显的反映。如它认为天地间一切财物都是“天地和气”所生，都应该属于公有，反对少数人加以独占。它把那些独占社会财富的人比作大仓中的老鼠，是“与天地和气为仇”的“大不仁人。”这种人的罪过，不是即身受报应，就是流及子孙受报应。因此它主张把这些公有的财富拿来“周穷救急”，使人人都能生活下去。如果富人“积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。”（《太平经合校》第242页）如果富人积财亿万，不仅“见人穷困往求，骂詈不予”，反

而“必求取增倍也，而或但一增，或四五乃止”，即借机放高利贷，敲诈勒索穷人，那就是“与天为怨，与地为咎，与人为大仇，百神憎之。”（同上书第246—247页）与此同时，它同样主张“各自衣食其力”，反对不劳而获，说：

“天生人，幸使人人自有筋力，可以自衣食者。而不肯力为之，反致饥寒，……但常仰多财家，须而后生，罪不除也。”

（同上书第242—243页）凡此都可看出《太平经》继承和吸收了《墨子》的兼爱、尚同思想。所以，汉以后墨子之学，并未全成绝学，有些思想在道教中可找到踪迹。当然，在剥削制度存在的社会里，要想实行不劳动者不得食，人人彼此互助友爱等等，是不可能实现的乌托邦思想。不过从这里使我们看到《太平经》的某些部分和《墨子》一样反映了劳动大众的某些愿望和要求，这是它最有价值的篇章，不能以它是宗教书而一概抹杀之。

除《太平经》吸收墨子思想外，道教徒还托墨子之名写了《墨子枕中五行记》。据葛洪《抱朴子内篇·遐览》所记，他曾从他的老师郑隐那里读到过这部书。他说：这部书原本五卷，“昔刘君安未仙去时，抄取其要，以为一卷”。他本人读的到底是五卷本，或者一卷本，他自己没有说，但《遐览》篇著录的《墨子枕中五行记》是五卷，而《遐览》书目是根据郑隐藏书著录的，似乎可以断定他在郑隐那里读的是五卷本。这部书在后来梁阮孝绪的《七录》里还有著录（五卷本的《五行变化》和一卷本的《枕中五行要记》），不知后来何时遗失了。葛洪《遐览》中曾记了它的大要，说它是写“变化之术”的书，“其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为

小儿，执杖即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮壤成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也。”这些内容当然与《墨子》是风马牛不相及的。不过从这里我们可以看到道教对墨子的崇拜，也可以从中了解到早期道教所实行的方术或变化之术的某些具体内容。

二 道教的前身——方仙道和黄老道

上面所述，在于说明道教的产生并不是偶然的，而有它产生的客观条件和依据。这里所要叙述的，则是道教的产生又不是突然的，而有一个较长期时期的酝酿孕育过程。如果从战国初年算起，到它在组织上最后形成，共经过约六百年的酝酿准备时间，其中主要是方仙道和黄老道两个阶段。方仙道和黄老道实为道教的前身。

（一）方仙道

所谓“方”，是指不死之仙方，所谓“仙”，是指长生不死的仙人。因此所谓方仙道，就是指那种掌握了不死仙方、追求长生不死信仰的集团和人们。前面已经说过，掌握不死仙方的神仙方士，早在春秋、战国时就出现了。从现存史书上我们见到的最早的一个方士，就是《史记·封禅书》中所记的萇弘。他是春秋后期周灵王时人。《史记·封禅书》说：他“以方事周灵王。诸侯莫朝周，周力少，萇弘乃明鬼神事，设射《狸首》。《狸首》者，诸侯之不来者，依物怪欲以致诸侯。诸侯不从，而晋人执杀萇弘”。（《汉书·郊祀志》则说：“后二世，至敬王时，晋人杀萇弘”）《狸首》本古乐章名，司马迁释其义为“诸侯之不来者”。

推测起来，大概是苋弘凭借他那套能“致物怪”的方术，把不来朝周的诸侯，一一扎成草人形，用箭去射它，使他们遭灾致病，不得来向周王朝贡。由此看来，他的这种方术实际上是一种巫术。不过他毕竟不是巫覡而是神仙方士了。方士之采用巫术，表明方士对巫术的承袭，这在最早的方士身上表现尤其突出。

神仙方士自春秋后期产生以后，直至战国中期，他们手中只有“术”，而没有理论。因此在这之前，他们的骗术并不高明，对社会的影响也不大。到战国中期，齐国的邹衍，把古代的“五行”和“阴阳”两种思想结合起来，创造了一种阴阳五行学说，用它来解释自然界和社会界的种种现象。他以这种学说上干诸侯，取得不少统治者的信奉，从而使他本人的名声和学说都大大显赫起来。到这时方士们感到此学说很有用，就把它吸收过来使之和自己的方术相结合，将神仙方术染上理论色彩，从此神仙方术对社会的影响愈来愈大，信徒也就日益众多，特别是对一些帝王的吸引力很大。因为这些帝王在享尽了人间的富贵以后，害怕人生短促，很快会失掉那些享受，非常希望能找到一种方法使自己长生不死，达到永远享乐人间的目的。因此他们对方士们宣扬的海上有三神山，山上有不死药等特别感兴趣。正是在这些帝王强烈追求不死药的推动下，从战国中期起，中国历史上掀起了三次有名的的方士入海求仙药的浪潮：一是战国中期齐威、宣和燕昭王时，二是秦始皇时，三是汉武帝时。这三次求仙药的浪潮一次比一次规模大，卷入的方士一次比一次多。当然结果都一无所获，枉自浪费了大量的钱财。

那么，方仙道到底在何时形成的呢？据一些资料看，是

在方士们吸收了邹衍阴阳五行学说之后的战国中后期。《史记·封禅书》有这样一段记载，它说：“自齐威、宣之时，邹子之徒，论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事……”。这段话中正式出现了“方仙道”的名称，又指出它的代表人物是宋毋忌、正伯侨等人。根据《封禅书》和《始皇本纪》等材料推断，这些人都是秦以前的人，大概是战国末年人，因此方仙道的出现大体在邹子之后秦以前的战国中后期。

方仙道的代表人物，除战国末年的宋毋忌、正伯侨等人以外，其后的秦汉不断有后继者。秦始皇时，最著名的方士有徐福、韩终（众）、侯公、石生、卢生等人。再后至汉武帝时，著名的方士有李少君、谬忌、少翁、栾大、公孙卿等人。以上这些人都是方仙道的代表人物。

应该指出，方仙道作为道教的雏形，它的形态是很不完备的，与一个完全成熟的宗教相比，其幼稚、不成熟性是很明显的。最主要的是还没有形成一个宗教组织，相应的也就没有一套宗教仪式，只是一个没有组织的信仰集团而已。但是它毕竟具备许多宗教特征了。第一，它已经有了宗教信仰，即信仰人可长生不死，经过修炼成为神仙。上面那段话中所谓的“形解销化”，就是指的这种信仰。所谓形解销化就是说人的形体可以销解，而精神却化去了，升天了，类似后来道教所谓的“尸解”。第二，有了宗教理论。那就是邹衍的阴阳五行学说。第三，有了崇奉的祖师——黄帝。何以见得？一是上面讲的，在战国中期诸子争言黄帝时，道家和神仙家最突出，托名黄帝的著作也最多（各有四种），表明他

们是把黄帝看作自己的祖师爷的。二是汉代方士们在游说帝王信仰神仙时，常常以黄帝作为神仙的样板。如李少君对汉武帝说，你要长生不死，就要祠灶、封禅和化丹砂为黄金（即炼不死药），因为黄帝成仙就是这样作的。以后武帝真是这样去作了。后来的方士公孙卿为了劝武帝封禅、炼丹，也是以黄帝作样板，编造了一个黄帝鼎湖升天的故事。说黄帝封禅炼丹以后，功德圆满了，天帝派遣一条龙到鼎湖把黄帝迎上天去了。这些都足以证明黄帝是方仙道士们心目中的祖师爷。第四，有了修炼方术。最早见于《庄子》的有行气、吐纳、辟谷等，到汉武帝时，方术有了增多，如李少君除行辟谷、祠灶以外，又能化丹砂为黄金，即能搞炼丹，这是以前所没有的。李少君是炼丹术较早的发明者。李少君外，少翁会致鬼物，使武帝见到已故的王夫人（或李夫人），奕大会祠祭下神等等。集古代和西汉神仙方术之大成的是汉武帝叔父淮南王刘安。他“招致宾客方术之士数千人，作《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。”（《汉书·淮南王传》）这个言神仙黄白之术的《中篇》八卷，显然是总结神仙方术的书。不过因为它很早就已佚失，我们不能见到它的全貌。清人辑录的《淮南万毕术》，可能就有该书遗留下的内容。

从以上几方面可以看出，方仙道虽只是道教最早的雏形，但已在很多方面具备了宗教要素，而这些都为后来的道教特别是它的丹鼎派所继承和发展了。

（二）黄老道

继方仙道之后是黄老道。这是道教酝酿孕育的第二阶段。何谓黄老道？黄老道就是黄老学和方仙道相结合的产

物。那么它们是在什么时候和在怎样条件下结合起来的？前面谈到，自战国以来，社会上兴起了黄老之学，又兴起了神仙方术。这两者，曾因当时社会的需要和帝王的推动，历秦至汉，都盛行不衰。但是在汉武帝独尊儒术之前，这两股思潮和势力虽然互相有些影响，但还没有明显的结合。一方面，汉初统治阶级推行黄老政治，主要是提倡和利用黄老学的经国治世的“君人南面之术”，而不着重它的修真养性之术；学者们研究黄老，也是重点研究它的经国治世之学，而不着重研究修真养性的内容，因此那时黄老学基本上没有宗教化的倾向；另一方面，方士们也只讲黄帝，不讲老子，只把自己的方术和阴阳五行学说相结合，而没有与《老子》相结合。所以在西汉初以前，两者基本是平行发展，而没有汇合在一起。但是到了汉武帝接受董仲舒建议，决定“罢黜百家，独尊儒术”以后，特别是到汉元帝时儒家思想占了统治地位以后，上述情况就发生了显著的变化。因为儒家思想占据统治地位以后，黄老学在政治上失势了，不得不退出政治舞台。许多黄老学者就不再去用心研究它的经世治国那一套，而着重去研究它修真养性方面的内容了，甚至不少人过起隐居生活来。与此同时，许多方士也不再满足于邹衍的阴阳五行说，转而同时研究黄老学，特别是研究《老子》，使方术和黄老相结合。这样，以汉代“独尊儒术”为转折点，黄老学和方仙道相结合的过程开始了。汉成帝时的著名道教学者严君平，可以作为这种结合最早的典型。严君平，本姓庄，名遵，字君平，因“东汉章、和之间，班固作《汉书》，避明帝讳，更之为‘严’。”（见《道藏》本《道德指归》前《君平说二经目》）杜光庭《道德真经广圣义序》说他是汉成

帝时蜀郡成都人，常赚《华阳国志》卷十上《蜀都士女》说他“雅性澹泊，学业加妙，专精《大易》，耽于《老》、《庄》。常卜筮于市，假耆龟以教”。“日阅人得百钱，则闭肆下帘，授《老》《庄》，著《指归》为道书之宗”。《汉书·王贡两龚鲍传》有类似记载。可以看出，严君平在隐居生活中，是以卜筮收入谋生的，在他身上多少体现了学者与方士“一身而二任焉”的特点，体现了黄老学和方仙道的初步结合。不过，他所作的《道德指归》（这是最早一本注疏《老子》的书）并不失《老子》之旨，方士化、宗教化的倾向是很少的。

至西汉末，特别是东汉以后，由于谶纬神学的兴起，黄老学的宗教化、方士化倾向大大加速了。这时，更多的黄老学者着力从《老子》书中去研究养生之道，甚至放弃作官机会或辞官回乡，过起隐逸生活来。从《后汉书》中可以找出很多这种好黄老的学者或隐逸者，如蔡勋（《后汉书·蔡邕传》附）、闾贡（《太平御览》卷478引《东观汉记》）、折象（《方术传》上）、樊瑞（《樊宏传》附）、樊融（《酷吏传》）、任隗（《任光传》附）、郑均（本传）、杨厚（《苏竟杨厚传》）等等。在这些人的推动下，《老子》学加速了方士化的步伐。如在东汉初年，社会上一般人都把《老子》书当作修真养性的书。《后汉书·光武纪下》就作了这样的记载。它说：汉光武的儿子刘庄（即后来的汉明帝）在作太子时，看到光武帝“勤劳不息”，就承间向光武帝进谏说：“陛下有禹汤之明，而失黄老养性之福，愿颐养精神，优游自宁”。很显然他在这里是把黄老学看作养生学了。这似乎并不是他一个人的看法，而是代表了当时社会一

般看法的。说明在许多黄老学者着力研究黄老养生内容的推动下，已使黄老学（主要是老子学）逐渐变成了修真养性之学，加快了它方士化、宗教化的步伐。这种趋势继续发展，大约到东汉末，（至迟到魏晋之际）出了另一本注《老子》的书，叫《河上公章句》。道士说河上公是汉文帝时人，当然不可信，但有人说它是东晋葛洪派道士的著作，又失之过晚。我们认为断于东汉末，至迟魏晋之际，比较恰当。这是一本将《老子》方士化宗教化的典型著作。它完全用神仙思想和道教方术来解释《老子》，使《老子》由一本哲学著作，变成了神仙方士的修炼著作。该书在注《老子》第一章时，就明确表示：“经术政教之道”是“可道”的“道”，而“非常道”，“常道”是“自然长生之道也”，这才是最可贵的。因此全书就是用这种“自然长生之道”来注解《老子》。如说：“修道于身，爱气养神，益寿延年。其法如是，乃是真人。”（第五十四章注）“事多害神，言多害身，口开舌举，必有祸患。”（第五章注）“人能自静养，不失其所受天之精气，则可以久。”（第三十三章注）“精气不劳，五神不苦，则可以长生。”（第五十九章注）如此等等，都是以道教修炼术来注《老子》。这个注本的出现，标志着《老子》的方士化、宗教化已最后完成，也标志着黄老学与方仙道的结合已最后完成。

与《老子》书由治国经世之道向修真养性之道转化的同时，对老子的神化运动也日益深入广泛地展开。司马迁在为老子作传时，就对老子的寿数作了闪烁不定的叙述，说“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。”又说，老子西出关，“莫知其所终。”使人可以理解为他根本

没有死，成仙去了。这种写法，表明在西汉初年，社会上已有许多老子长寿不死的传说，司马迁对此既不敢肯定，也无法否定，于是给予闪烁其词的记述，从而给后世神化老子开了方便之门。到了成、哀之际，谶纬兴起，在儒家神化古圣先贤特别是神化孔子的思潮影响下，这个曾为孔子师的老子也跟着加速为方士们所神化。司马迁不敢肯定的那些东西，至此时逐渐被肯定了，并大大增益了。首先，从纬书佚文中，可以看到老子的化身之说。如《史记·留侯世家》司马贞《索隐》引诗纬《含神雾》说：“风后为黄帝师，乃化为老子，以书授张良。”按《留侯世家》载，以书授张良的是黄石公，并非老子，这段记载，可能是误传。但它表明当时人们已经认为老子是不死的，是由风后化身而来，所以到了东汉初年的明帝时，光武之子楚王刘英才会把他和浮屠一起祭祀。即《后汉书·楚王英传》所说，楚王英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠。洁斋三月，与神为誓。”其次，到了东汉中期以后，老子的神化更大规模的展开。例如桓帝永兴元年王阜作《老子圣母碑》，文曰：“老子者，道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元。浮游六虚，出入幽冥，观混合之未判，窥清浊之未分。”（《太平御览》卷1引）这就明确表示，老子并非常人，而是道的化身，是宇宙未形成之前就已存在的神。其后桓帝延熹九年边韶所作的《老子铭》，又说世之好道者，“以老子离合于混沌之气，与三光为始终，观天作谶，升降斗星，随日九变，与时消息……”并说老子“道成身（或作仙）化，蝉蜕度世，自羲农以来，世为圣者作师。”（见《隶释》卷3）这在王阜碑的基础上又有了发展。即不仅老子是道的化身，生于无形之

先，与三光（指日、月、星）为始终，是不死的；而且从远古的羲、农之后，就不断化身作历代圣王的老师。可以说，到东汉桓帝时，老子作为先天地而生的神的形象，在人们的心目中已完全树立起来了。事实上，在桓帝时，人们已经在老子故乡河南苦县之涡水西侧建了老子庙，把老子作为偶像加以崇拜了，边韶所撰《老子铭》，就立在此庙之前。此事见载于北魏酈道元《水经注》卷23。该书说：“谷水又东径苦县，……又东经赖乡城南。”“谷水自此东入涡水，涡水又北径老子庙东，庙前有二碑，在南门外，汉桓帝遣中官管霸祠老子，命陈相边韶撰文。”大概汉桓帝在延熹八年两次派宦官去苦县祭老子，都在这个地方。第二年，桓帝又在濯龙宫用郊天乐亲祠老子。据《后汉书·集解》引《孔氏谱》说：“桓帝位老子庙于苦县之赖乡，画孔子像于壁。孔畴为陈相，立孔子碑于像前。”既然作为老子陪祀的孔子在壁上有了画像，自然老子必有画像了。从以上情况看来，到桓帝时，老子已完全成了偶像，受到人们顶礼膜拜了。因此可以断定，桓帝时老子已由人完全变成了神，以后对老子的种种神化，只是在此基础上的发展。

正是在以上这种老子被神化，《老子》书被方士化的过程中，老子学与方仙道逐步结合，最后转化为黄老道。其转化的完成时间，大致就在顺、桓时期。《后汉书·王涣传》说：“延熹中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀。”这是黄老道名称正式见于史籍之始。《后汉书·皇甫嵩传》又说：“张角自称‘大贤良师’，奉事黄老道。”这表明黄老道作为一种宗教信仰确实形成于顺、桓之时。

那么，黄老道和以前的方仙道比较，有些什么特点呢？

第一，它和方仙道一样，还未形成宗教组织。它正如婴儿未出生以前的胎儿阶段一样，还在孕育期中，某些器官还没有完善，所以还不能以一个独立形体降生于世。待到形成组织，道教就正式产生了，这是我们下面将要叙述的问题。第二，所尊的祖师，已不再是黄帝，而是老子。如上所说，经过两汉，主要是东汉时期，老子的神化工作已经基本完成，他已经由一个哲学家，变成地地道道的神。道教给他所上的“太上老君”尊号，在汉魏之际即已出现，如张鲁所作（或谓张陵所作，似嫌过早）的《老子想尔注》就说：“一者，道也”，“一散形为气，聚形为太上老君”。把这与《老子圣母碑》所说“老子者，道也”的说法联系起来考虑，不难看出太上老君就是指的老子。以后东晋葛洪《抱朴子内篇》中又多次称老子为老君，并有了对老君形象的描绘。第三，黄老道的理论和信仰，基本的是老子的“道”。虽然它把方仙道的神仙信仰也吸收了过来，但它却将其纳入“道”这个信仰的总体系之中，使它带上更多的理论色彩。待道教正式成立以后，这种思想继续发展，终于以“道”统率一切，把道教的教理，教义、方术等都建立在“道”的基础之上。第四，有了经书《太平青领书》，即现在的《太平经》。这可能是在西汉齐人甘忠可《天官历包元太平经》的基础上，经过东汉许多方士之手，用了较长时间才完成的。据《后汉书·襄楷传》说，奉事黄老道的张角“颇有其书焉”，证明当时信奉黄老道的人是以它作经典的。第五，黄老道奉持的方术，从《太平经》看，主要有存神守一，画符饮水，转额祈祷等。为日后道教符篆派所继承和发展。

三 五斗米道和太平道的出现

经过从方仙到黄老这样漫长时期的酝酿发育之后，到东汉顺、桓之时，出现了张陵所创的五斗米道，灵帝时出现了张角所创的太平道。五斗米道和太平道的出现，标志着道教的正式产生。

（一）五斗米道

五斗米道产生的情况以《三国志》、《后汉书》的记载为最早，也最可靠。《三国志·张鲁传》说：“张鲁字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世称米贼。”《后汉书·刘焉传》说，张“鲁字公祺。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书以惑百姓。受其道者辄出米五斗，故谓之‘米贼’。”根据上面的记载，可以看出这样几点：五斗米道的创造人是张陵，他是沛国丰人，即江苏丰县人；创教时间是顺帝时（126—144年），创教地点是蜀郡鹤鸣山，即今四川省成都市大邑鹤鸣山；创教的时候，还造作了道书或符书。这些就是史籍告诉我们的有关张陵创建五斗米道的全部情况。这些情况无疑是重要的，但毕竟太少，太不具体了，连他所写的书的名字也没有留下来。据上面两书记载，张陵死后，其子张衡续行其道，衡死，孙子张鲁复行之。他们祖孙三人，以后被道徒称为“三张”，“三师”，称张陵为天师，张衡为嗣师，张鲁为系师。然而上面两书所记张陵事迹既少，所记张衡事迹则更少，除仅知其名和身份外，传教事迹，无一字记载。倒是二书之注所引鱼豢《典略》

一段文字中，有一个与张衡同时人张修，却有较多的传教事迹，他对五斗米道有较大的创造。《典略》说：“（灵帝）光和中，东方有张角，汉中有张修，……角为太平道，修为五斗米道。”说明张修是五斗米道道徒。他在汉中传教的基本作法和张角一样，也是以符水为人治病，教病人叩头思过，借以吸引人们入道。但是他有不少创造，如增设“静室”，使病者处其中思过，还设祭酒一职，主管对道众讲习《老子五千文》，设鬼吏一职，主管为病者请祷。请祷之法是：“书病人姓名，说服罪之意”。共写三通，“其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之‘三官手书’。”所有这些，说明张修对于五斗米道的创建是有贡献的。但是从刘宋时的裴松之开始，即有许多人对张修的这些事迹表示怀疑。裴松之在《三国志》注中说：“张修应是张衡，非《典略》之失，则传写之误。”他的这个看法，影响了后世许多人，都认张修为张衡，把这个对五斗米道有贡献的张修其人给一笔抹杀了。但裴松之这个看法是没有根据的。第一，《典略》作者鱼豢是魏明帝（公元227—239年在位）时郎中，他的生活时代，上距张衡、张修不远，绝不会把张衡与张修相混淆；且汉献帝时侍中、长史刘艾所作《纪》中，亦谓“时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，号为‘五斗米师’。”（见《后汉书》李贤注引）与鱼豢所记全同，足证张修确有其人，也足证鱼豢所记张修之事不误，并非张冠李戴。第二，继裴松之为《三国志·张鲁传》作注之后，唐李贤在为《后汉书·刘焉传》作注时，也引了鱼豢《典略》之文，其中所记仍是张修，而非张衡。如果说裴松之看到的《典略》传写错了（把张衡误写作了张修），难道一百多年

以后的李贤所见到的《典略》也同样传写错了？这于情理上是说不通的。因此，笔者认为对五斗米道作过较大贡献的确是张修，而非张衡。在这问题上，《典略》所记并不失实，传写也没有错误，倒是裴松之自己判断错误了。在研究三张创建五斗米道历史时，应该给张修以一定的历史地位。

继张修之后，再对五斗米道的创造作过贡献和发展的是张鲁。他在张修基础上又作了一些补充。大约在汉灵帝中平五年（公元188年）下半年，刘焉出任益州牧后，委任张鲁为督义司马，与别部司马张修一同领兵掩杀汉中太守苏固，张鲁在夺得汉中后，又杀张修而并其众。这个张修，就是前面说的原在汉中传教的巴郡巫人张修。据《典略》所记，张鲁在占领汉中杀了张修以后，因汉中民“信行修业，遂增饰之。”就是在张修原来的基础上根据新的形势作了补充。主要是：第一，张鲁根据宗教需要，从宗教角度写了一本注解《老子》的书，名《老子想尔注》，用它作为道众学习的课本，使张修规定的道众学习《老子》这个制度更有成效。第二，整顿和加强了组织。张鲁自号“师君”，初来学道的，名曰“鬼卒”，学道已久并很虔诚的，号曰“祭酒”，各领部众，多者为治头大祭酒。“鬼卒”、“祭酒”这些名称和职责，至迟在张修时即有规定，但经张鲁的增饰以后，从上到下分级管理的职责系统，似乎更明确了。第三，每个祭酒统领的地区皆作义舍，舍中放置米、肉，供行路者量腹取足，若过多，鬼道辄病之。第四，教道民以诚信不欺诈，有病自首其过。第五，犯法者，先三原，若再犯就使用刑罚。有小过的，罚其修路百步，则罪除。第六，又依《月令》，春夏禁杀，又禁酒。在张鲁整个统治区内，实行政教合一，

不置长史，皆以祭酒为治，民夷便乐之。以上这套办法开始只在汉中施行，以后到刘焉死后，张鲁又攻占了巴郡，就把这套办法，再推行到巴郡，“雄据巴、汉垂三十年”，直至建安二十年张鲁降曹止。

（二）太平道

太平道由巨鹿（今河北宁晋）人张角所创立。创教时间，据《三国志》、《后汉书》所载推测，约在东汉灵帝初年的建宁、熹平之际。《典略》说：“熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修”。表明张角的太平道在灵帝光和中（公元178—184年）就很活跃。《皇甫嵩传》又说：张角“以善道教化天下，转相诳惑，十余年间，众徒数十万。”所谓十余年间，是指张角发动黄巾起义前之十余年间，黄巾起义之年是中平元年（公元184年），上推十余年，即是灵帝初的建宁、熹平之际（公元168—172年）。据此张角在建宁、熹平之际即已创立太平道，这比五斗米道出现时间略晚一些（但如以创作和传播《太平经》作为它的酝酿时期，其酝酿时间则比五斗米道为早）。

太平道创建和出现时间虽比五斗米道晚一些，但在很多方面和五斗米道是相似的，基本特征都是以符水咒说为人治病，教人跪拜首过以吸引信众。史载太平道士在为人治病时，“师持九节杖，为符咒”（《典略》），即以九节杖作为符咒治病的法器，有如后世张天师为人驱鬼治病时使用剑、印一样，是用来召神劾鬼的。其次，太平道信奉的经典是《太平经》，就是《后汉书·襄楷传》所说，于吉传下来的那部神书《太平青领书》。《后汉书·襄楷传》说：“张角颇有其书焉。”再次，它所尊奉的神灵，似是“中黄太

一”。

太平道创立之后，立即利用东汉末期朝政腐败，民不聊生的社会条件，在下层群众中进行传教，并作造反宣传，准备武装起义，“遣弟子八人使于四方，以善道教化天下”。十余年间，徒众发展至数十万，遍布北方青、徐、幽、冀、荆、扬、交、豫八州。并以“方”为单位把徒众组织起来，大“方”万余人，小“方”六七千，共三十六方。于灵帝中平元年（公元184年），以“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”为口号，发动规模浩大的黄巾起义。一时“七州二十八郡同时俱发”，“天下响应，京师震动”。经过十个月的战斗，在东汉王朝的重兵围剿下，最后失败了。以后这个教派无形解体，残余的信徒大都融入五斗米道中。

第二章 道教教派

在道教产生和发展过程中，出现了不少教派，它们在教理、教义和方术上，各有不同的特点。正是它们的教理、教义，构成了道教的理论体系，它们的宗教活动，汇集而为道教的活动。故研究道派，是研究道教思想、历史的重要课题。

在道教发展的1800多年中，唐宋以前，所出道派甚少，南宋、金代是道派繁衍时期，所出道派甚多。现择其中较为重要的道派，按其发展衍变的情形，归纳为几个问题加以介绍。

一 由五斗米道、天师道到龙虎宗

如前所述，五斗米道和太平道是最早出现的两个道派，它们的出现标志着道教的产生。其中，太平道由于组织发动黄巾起义，遭到东汉王朝的镇压，组织被瓦解了。只有五斗米道继续存在下来，而且在东汉以后，经过多次兴衰起伏和衍变，一直发展至近现代，成为中国道教史上资格最老、活动历史最长的一个道派。随着它在历史上的发展衍变，其名称也几经变易，由五斗米道而天师道，而龙虎宗，而正一道。由于正一道阶段是吸收了其他许多道派组合而成，与其

前段之单一发展有所不同，故拟分成两段进行介绍，这里只介绍它由五斗米道、天师道，到龙虎宗时的情况，正一道阶段将在下面再介绍。

（一）张鲁逝世和五斗米道的消沉

五斗米道自张陵创建以后，至张鲁时代，取得了较为稳定的发展。因为在张鲁统治巴汉的近30年中，实行了政教合一政策，道官祭酒既管教务，又管政务，自然十分有利于五斗米道的发展。但是在建安二十年（215年）曹操攻汉中，张鲁降曹，并在第二年死于邕城之后，五斗米道的发展就渐趋停滞了。加上进入三国以后，曹操等封建统治者对方士、道士实行禁锢、限制政策，遂使五斗米道的发展进入短暂的沉寂时期。在三国鼎立的四、五十年内，无论在魏、蜀、吴哪一个国度里，都见不到五斗米道有组织的活动。在魏国，出现了一大批擅长神仙方术的方士，如甘始、左慈、郗俭、东郭延年、郝孟节等，但他们都被曹操网罗起来，实际是加以禁锢，以防他们造反。跟随张鲁降曹的祭酒，和被迫迁徙入北方的众多五斗米道信徒们，肯定也在曹魏境内进行了一些活动，把五斗米道传播到了北方；但由于群龙无首和政治气候不利，又是新到一个地方，在短时间之内是谈不上多大进展的。在吴国，除有名的方士葛玄以外，又有一个称名于吉（可能是冒汉末作《太平清领书》于吉的名）的道士在江左活动。他似乎更像太平道徒，而不是五斗米道徒。虽然他在孙策的部将和宾客中获得了很多信徒，但孙策出于政治考虑，以其“能幻惑众心”，有聚众造反的危险，终于把他杀掉了。可见吴国的政治形势也是不利于方士、道士们的活动的。在蜀国这个原是五斗米道发祥地的国度里，由于诸葛亮

重法制，无心于宗教，也未见五斗米道活动的记载。总之，整个三国时期，五斗米道处于十分沉寂的阶段。

（二）两晋时期五斗米道的恢复与发展

西晋以后，五斗米道逐渐进入恢复发展时期。这可从以下两件事上看出来。首先，在西晋初年，有一个犍为人陈瑞在现在的四川中部一带传播五斗米道。晋人常璩《华阳国志》说：“瑞初以鬼道惑民，其道始用酒一斗，鱼一头。不奉他神，贵鲜洁。其死丧产乳者，不百日，不得至道治。其为师者曰祭酒。父母妻子之丧，不得抚殡入吊，及问乳病者。”（《华阳国志》卷8）显然这是五斗米道的一个支派。传教点称治，首领称祭酒，与张陵教相同；入道不收米五斗，而用酒一斗，鱼一头，又不奉他神，贵鲜洁，则与张陵教有异。据载，他的“徒众以千百数”，连巴郡太守唐定也是他的信徒。以后势力愈来愈大，陈瑞“作朱衣，素带，朱幘，进贤冠”，自称“天师”，似有聚众造反的嫌疑，因此当时的益州刺史王濬就以“不孝”的罪名将他杀掉，“诛瑞及祭酒袁淑等，焚其传舍”。时间在晋武帝咸宁三年（277年）。

其次，陈瑞被杀后不久，在晋惠帝永宁、太安（301—303年）年间，发生了一次李特、李雄领导的流民起义。这支起义队伍中许多原是信五斗米道的巴人，与五斗米道有一定渊源，特别是其中有一个涪陵人范长生，率领千余家佃户住在灌县青城山，他本人是大地主，又是“山居穴处”、“求道养志”的五斗米道徒，在当地很有影响和势力。当李流（李特之弟）与领益州刺史罗尚在成都附近苦战时，队伍缺粮，范长生资给他军粮，使李流军队渡过了难关。李流死

后，李雄继统成汉军队，因范长生在蜀中有较高威望，准备请他出来作皇帝，范长生没有答应。永兴元年（304年）李雄在成都称成都王，改元建兴，就拜范长生为丞相，号为“天地太师”，“复其部曲不豫军征，租税一入其家”。以后范长生劝李雄称帝，李雄接受了建议，于公元306年即帝位，国号大成，改元晏平。这些说明范长生在成都政权中是一个很有影响的人物。后世对范长生的传说很多，说他在青城山成仙了，为他在青城山脚下修祠宇，名范贤祠，遗址现存。

陈瑞和范长生所代表的是西晋初年两个比较有名的五斗米道支派，他们先后在犍为、蜀郡的活动，表明五斗米道在四川地区确有深厚的基础，也表明经过三国的短暂沉寂，在西晋又开始复苏了。

在西晋初步恢复的基础上，东晋五斗米道在江南地区取得了较大的发展。有一个钱塘人杜子恭领导着一个五斗米支派在那个地区活动。他收有很多弟子，世家大族中也有不少信仰者。沈约《宋书·自序》说：“钱塘人杜子恭通灵，有道术，东土豪家及京邑贵望，并事之为弟子，执在三之敬”。如南朝名士沈约的高祖沈警“累世事道，亦敬事子恭。子恭死，门徒孙泰，泰弟子恩传其业，警复事之”。真可谓杜子恭的忠实信徒。又如东晋著名望族谢家，也与杜子恭关系密切。《异苑》卷7说：“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。”杜子恭生前不仅有很多徒众，死后许久，还很受人尊敬。《南齐书·孔稚珪传》说，孔稚珪的父亲孔灵产，在宋明帝泰始中罢晋安太守，随即隐居钱塘，他每“东出过钱塘北郭，辄于舟

中遥拜杜子恭墓。自此至都，东向坐，不敢背侧。”可谓敬之甚笃了。杜子恭死了以后，他的后人又把天师道信仰代代传续下去，史载：其子运，运子道鞠，道鞠子京产，京产子栖，世传五斗米道不替。值得指出的是，杜子恭死了以后，其门徒孙泰续传其业，“泰见天下兵起，以为晋祚将终”，遂与其侄孙恩，及孙恩妹夫卢循等，以五斗米道为旗帜，发动了一次规模巨大的起义。孙泰起兵以后，“三吴士庶多从之”。孙泰死，孙恩继之。隆安三年，孙恩袭会稽，东晋王朝统治下的八郡，“一时俱起，杀长吏以应之，旬日之中，众数十万。”（《晋书·孙恩传》）规模是很大的。以后孙恩战败投水死，卢循又继之。前后历经数十战，直至安帝义熙七年（411年）才被刘裕所扑灭。尽管后世史家对这次起义有不同的评价，但通过这次起义的沉重打击，加速了东晋王朝的灭亡，则是这次起义所引起的巨大社会效果。孙恩，卢循起义，是五斗米道发展史上的一件十分引人注目的大事。

东晋五斗米道（天师道）除盛行杜子恭一派以外，又在江南豪族大姓中出现了一大批世代信奉天师道的家族，史家称之为天师道世家。其中除杜子恭的钱塘杜家外，有琅邪王氏，陈郡谢氏、殷氏，高平郗氏，会稽孔氏，义兴周氏，丹阳许氏、葛氏、陶氏，东海鲍氏等。这些家族的信仰情况，前面已略有涉及，现作一些补充。如琅邪王氏，是东晋第一家豪族。《晋书·王羲之传》说：“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃”，当孙恩领兵进攻会稽，兵临城下时，作为会稽内史的王凝之不听僚佐的请求，作好军事上的部署，反而“入靖室请祷，出语诸将曰：‘吾已请大道许鬼兵相助，贼自破矣！’”于是毫无防备，遂为孙恩所杀，其信奉天师道可算达

到了入迷至愚的程度。上面提到的沈约的祖沈警，就是吴兴沈氏。沈警本人既敬事杜子恭及其弟子孙泰、孙恩，他的儿子沈穆夫又亲身参加了孙恩的起义，被封为前部参军、振武将军、余姚令。后来孙恩军被刘牢之所破，沈穆夫被俘，除他的几个儿子逃脱以外，沈氏家族（包括沈警在内）遭到了族诛，是陷入孙恩起义最深的一个世家大族。此外，一代名士殷仲堪、郗愔与何充之弟何昙等，都信五斗米道，说明殷家、郗家、何家，都与五斗米道有历史渊源。

东晋豪族大姓中出现了如此众多的天师道世家，表明天师道已由社会下层发展到社会上层，其广度和深度都比过去前进了。东晋可说是五斗米道的深入发展阶段。五斗米道之改名天师道也大约在东晋中期，《晋书·郗鉴传》称“郗愔事天师道”，《何充传》称“何昙奉天师道”等，就是证明。

（三）寇谦之改革天师道

两晋时期五斗米道即天师道在上层社会中有很大大发展的同时，在民间也有很大发展，且有不少人利用它的名义进行造反，这实际是道教内部的两条路线斗争。除上面讲到的孙恩、卢循起义外，突出的表现是有很多批以李弘名义相号召的起义。从《晋书》中留下的记载就有五起：一是《周札传》所载晋元帝永昌元年（322年）安徽潜山地区的李弘起义；二是《石季龙载记》所载，晋成帝咸康八年（342年）贝丘人李弘起义；三是《桓温传》中所载晋穆帝永和十二年（356年）湖北和河南地区的李弘起义；四是《海西公纪》和《周楚传》所载晋废帝太和五年（370年）广汉李弘起义；五是《姚兴载记》所载晋安帝义熙十年（414年）貳原地区的李弘起义。其后南北朝时还有两三次李弘起义。所有这些

李弘起义，并非起义领导者原名都叫李弘，而是起义领导者的托名。为什么这样多起义者都要托名李弘以相号召呢？据《太上洞渊神咒经》、《老子变化无极经》、《三天内解经》等解释，李弘原是李老君许多化名之一，或是李老君下降人世的字；寇谦之的《老君音诵诫经》也说李弘是老君的冒名。它说：“世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民，但言‘老君当治，李弘应出’，天下纵横，反逆者众，称名李弘者，岁岁有之”。这表明这些起义者是假天师道教的教主李老君的名义来造反的，所以能前仆后继，相率不绝。以上多次李弘起义，加上晋末孙恩、卢循的大起义，无疑是对封建统治者的重大打击，是统治阶级所十分痛恨的。

在这种情况下，出身世家大族的北魏天师道道士寇谦之，就适应封建统治者的要求，出而改革天师道。希望通过改革，去掉它可能被造反者利用的东西，使之变成封建统治者的驯服工具。他假借老君之口，大骂那些称名李弘的作乱者，称他们是“父不慈，子不孝，臣不忠”的恶人，“当疫毒临之，恶人死尽”；他为老君辩解说，这些称名李弘的恶人与李老君完全不相干，说“吾（指老君）治在昆仑山，……天地人民鬼神，全属于我，我岂用作地上一城之主也！”他宣称太上老君降于嵩岳，授他天师之位，并授他《云中音诵新科之诫》，要他宣此《新科》“清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。”（《魏书·释老志》）以后通过司徒崔浩的大力引荐，取得了北魏太武帝拓跋焘的支持，把他和他的弟子接到平城，在平城东南筑天师道坛，供他们作宗教活动之用。有了封建皇帝的支持，他就积极着手改革天师道了。他是怎样改革改天师道呢？总的来说就是以

儒家的礼教“五常”为指导，以“佐国扶命”为目的，除去天师道中可能被造反者利用的思想，增加礼教的内容，如废除三张时期的租米钱税制度和男女合气之术，以儒家思想指导信徒“佐国扶命”等。经过寇谦之改革后的天师道在性质上发生了很大的变化，即由原来不太驯服的民间宗教，变成十分驯服的士族宗教了。为了和原天师道相区别，一般称寇谦之的天师道为新天师道或北天师道。

（四）陆修静对天师道的整顿

在北魏寇谦之改革天师道后不久，刘宋道士陆修静也对南方天师道进行了改革和整顿。他针对天师道组织涣散，科律废弛的情况，提出了整顿天师道的办法，即整顿过去的二十四治，健全“三会日”制度和“宅录”制度，以及严格执行道官论功升迁制度等（见《陆先生道门科略》）。这是他对改革整顿天师道所作的贡献。但是陆修静对道教的主要贡献并不在此，而在于整理了道教经书，编制了三洞经书目录，特别是制定了道教的斋醮仪范，成为道教斋醮仪范的奠基者。被他改革整理后的天师道，一般称为南天师道。

（五）天师道衍变为龙虎宗

天师道经过寇谦之和陆修静改造和整顿后，基本上成熟了，由过去比较原始的宗教，变成为比较成熟的宗教，由原来的民间宗教，变成为替封建统治阶级服务的士族宗教，但是在这之后不久，又进入了较长的沉寂时期，直至张陵后嗣，在江西龙虎山建立龙虎宗，继续传教，才使该道派继续发展下去。

但是张陵后嗣何时定居龙虎山，龙虎宗造建于何时？却是目前学术界尚未解决的问题。《汉天师世家》、《历世真

仙体道通鉴》和《元史·释老传》等，皆说张鲁第四子张盛迁居龙虎山，时间有说在三国时，有说在西晋永嘉（307—313）中。对此，许多学者皆指出不可信。首先，张盛之名，不见元以前之正史。《三国志·张鲁传》说张鲁有五子皆封侯，鲁死，子富嗣，未见有张盛。裴松之为《三国志》作注，也未提到张盛其人，张盛之名始见于元明所出的典籍中。其次，即使真有张鲁第四子张盛其人，但在三国分疆时，不容许他由魏国的邺城跑到吴国治地江西龙虎山去；如说是西晋永嘉时去的龙虎山，那么，以张鲁降曹时（215年）张盛5岁计，至永嘉（307—313年）之初年，张盛已达107岁。试想，他能以如此之高龄，从邺城跑到江西龙虎山去吗？可见张鲁第四子迁居江西龙虎山之说，是难以成立的。

那么，张陵后嗣之第几代由何时迁去龙虎山？这个问题目前尚难作出明确的回答。《汉天师世家》所载从张鲁之后到唐末的各代天师，因史无旁证，很难断定其真伪。《茅山志》卷15载有多名张陵九世孙、十世孙，有的未署籍贯，有两名署籍蜀郡，与《汉天师世家》所载九、十世孙之名不同。梁简文帝《招真馆碑》曾记张陵十二代孙张道裕字弘真，立招真馆于海虞县（故城在江苏常熟县东）之虞山。唐末杜光庭《神仙感遇传》曰：梁武帝“诣张天师道裕建立玄坛三百所”。《受箓次第法信仪》收《天师治仪》，为张陵十三代孙梁武陵王参军张辩撰。凡此种种，皆看不出张陵后嗣在南北朝时已迁居龙虎山了。至于张陵后嗣之在唐代者有何人，是否去了龙虎山？笔者因未见资料，不敢妄断。目前见到的明确记载张陵后嗣居龙虎山的，是五代人孙夷中所著之《三洞修道仪》序。它说：“天师之裔，世传一人，即信州

龙虎山张家也”（载《正统道藏》第53册）。此序作于癸卯岁后一点，癸卯是后晋出帝天福八年，即公元943年。似乎可以认为至迟在天福八年张陵后嗣已迁居龙虎山建立龙虎宗了。以后南唐后主李煜在信州龙虎山建张天师庙，时为张陵二十一代孙张秉一（《汉天师世家》谓二十一代孙，陈国符《道藏源流考》作二十二代）。再后至宋真宗大中祥符九年（1016年）赐二十二代孙张正随为贞静先生，其后张陵各代子孙皆受封号，史有明文。如上所述，可以认为，张陵子孙之创建龙虎宗大约在唐末。

在两宋帝王的扶植下，龙虎宗逐渐兴盛起来，与同时的茅山宗、阁皂宗并称符箓三宗。关于龙虎宗在两宋活动的情况，见《汉天师世家》和《龙虎山志》等，此处从略。以后在元代如何大发展，及其衍变为正一道的情况，待下面再述。

二 由上清派到茅山宗

继东汉后期产生的五斗米道和太平道之后，到东晋中叶，又在江南地区出现了两个由土著士族知识分子创建的道派，即上清派和灵宝派。

（一）上清派的出现

上清派的创始人是杨羲、许谧、许翔等人，创始于晋哀帝兴宁二年（364年）。《真诰叙录》说：晋哀帝兴宁二年，魏夫人华存和众仙真下降句容许宅，授杨羲上清经，由杨羲用隶书写出，传与许氏父子，二许又另行抄写，共有31卷。以后在这批经书的转相传授中，逐渐形成了一个新派别，叫上

清派。所谓魏夫人和众仙真下降授上清经，显然是神话，实际是杨羲等人利用扶乩的手法制造了那批经书。杨羲的生平，留下的记载很少，据《真诰·真胄世谱》所附《杨羲传》和《真系·杨羲传》（载《云笈七籤》）记，他的籍贯不明，似是吴人，来居句容。他在晋简文帝为会稽王时，经许谧推荐，作公府舍人。许家原是奉天师道的，许谧之兄许迈是祭酒李东的弟子，与天师道世家王羲之是莫逆之交。许谧又是天师道信徒孙秀的孙女婿。因此，杨许等人所创的上清派与天师道有一定渊源。杨许等人制造了31卷上清经后，不久相继去世。许家的后人十分珍视这批经书，轻易不向外人传看，因此杨许造经之后很久，世人并不知道有这批经书，上清派当然谈不上有什么发展。直到东晋末年，葛巢甫造构灵宝经，创立灵宝派以后，有一个叫王灵期的人出来，要求许翔的儿子许黄民“求受上经”，然后根据所得杨许写经“窃加损益，其藻丽”，扩充至50多卷，许多人都争着来传抄这批经书。从此以后，上清经才大量在世上流行，上清派才逐渐发展起来。

上清派所奉的经典是上清经。最初为31卷，以后不断增加，成为卷帙十分浩繁的一大类经书，被后人编纂入《道藏》的洞真部。在这些经书中，他们最崇奉的是《大洞真经》、《唯一五老宝经》和《太上素灵大有妙经》，并称为“道者三奇”。特别崇奉《大洞真经》，宣称“读之万过，毕便仙也”（《真诰》语）。属于这个系统的经书，还有著名的《黄庭经》，它出于上清派产生之前，大概在魏晋时即出世。

这派道士不像天师道那样将太上老君尊为最高神，而是

另创一批新神作为最高神，有元始天王、太上大道君、太微天帝君、后圣金阙帝君等，其中特别赋予元始天王以至高无上的地位，有些上清经书甚至把太上道君、太上老君都作为元始天王的弟子。

在修行方术上，特重存神服气，写了大量的讲存神服气的经书。同时也重视诵经，修功德。而对于天师道特重的符篆斋醮，则不太重视，往往以符篆、诵经等来辅助其存神服气。此外，又反对天师道的房中术。总之，在开始一个时期，没有天师道那样多的巫祝气。但这种情况，后来又有所变化。

（二）上清派衍变为茅山宗

上清派自杨、许创建以后，经过王灵期的增广和传播，渐渐在社会上产生了影响。到南北朝时，又经刘宋陆修静和梁代陶弘景对上清经作了搜集、整理，其传播范围就愈来愈广。至陶弘景时，已经达到“京师及江东数郡，略无人不有”的程度。陶弘景是传授上清经的著名道士，他的学问很渊博，平生著述很多，除有很多道教著述外，还有很多天文、历算、地理、兵学、医药学、乃至文学、艺术、经学等方面的著述，因此很受梁武帝和朝野士大夫的尊崇。以后他隐居茅山，梁武帝多次派人向他咨询朝廷政事，人称“山中宰相”。陶弘景在隐居茅山期间，曾对弘扬上清派作了很多工作，除广泛搜集、整理过上清经书外，又编撰了带教派史性质的《真诰》，对上清经的产生及其传授历史，作了系统的叙述；还对道教崇信的神仙，作了系统化的工作，写出《真灵位业图》一书。由于他的这些贡献，加上他在道士中的威望，使茅山实际成了上清派的中心。再加上自陶弘景之后，

茅山历代传人，都是很有名望的道士，所以从陶弘景起，茅山就成了上清派的代表，世人也不再以上清派称呼他们，而径称他们为茅山派了。陶弘景实际成了茅山派的开派祖师。有学者认为，从杨羲至陶弘景之间这一段，实际上并没有真正形成一个宗派，《茅山志》所载的魏华存到杨羲到许谧……直至陶弘景之间，仅有经书传授的关系，而无组织接替关系。因此上清茅山宗作为一个宗派，实始于陶弘景。这种看法，不无一定道理。如此论成立，陶弘景之前的那段经书传授时期，就只能称作该派的前史了。这是值得进一步研究的问题。

自陶弘景创立茅山宗以后，历隋至唐宋乃至元，都很兴盛。特别是唐代的王远知、潘师正、司马承祯、李含光等几代，因受唐王朝的尊崇，更是名噪一时，茅山宗在他们的主持下十分兴旺发达，俨然成为道教的正宗。以后经两宋至元，传授不断，不时出现有名的道士。署名刘大彬（实为张雨）所撰的《茅山志》记载了元天历以前该派的历代宗师和发展历史，在下面“人物”一章里将对其中的某些人作必要的介绍。

三 由灵宝派到阁皂宗

在东晋中叶的江南地区，与上清派出现大体同时，又出现了灵宝派。

（一）灵宝派的出现

灵宝派的创始人是葛洪从孙葛巢甫。关于灵宝经的出现和灵宝派的产生，道书中充塞了许多神话。许多道书说，灵

宝经者，元始天尊以授太上大道君，大道君遣天真皇人以授帝嚳，下传至夏禹，再经若干传，至三国吴赤乌之年，太上遣徐来勒等三真人降授给葛玄，把灵宝经的产生说得十分古远。所谓元始天尊创灵宝经，自然是宗教神学的虚构，就是说葛玄传授灵宝经，也无事实根据。因为葛玄是葛洪的从祖，而葛洪所著之《神仙传》和《抱朴子内篇》中，却只字未提葛玄授受灵宝经的事。如葛玄实有此事，葛洪是不会不记的。再者，陶弘景曾撰《吴太极左仙公葛公之碑》（见谭嗣先《太极葛仙公传》），专记葛玄生平，其中也未说葛玄传授灵宝经。可见葛玄传授灵宝经之说，是靠不住的。

但是在东晋之前，确有《灵宝经》的出现，如《灵宝五符经》、《灵宝度人经》等。近人刘师培、陈国符经过考证认为，今道藏《太上灵宝五符序》即古之灵宝经，葛洪《抱朴子内篇·辩问》说：“《灵宝经》有《正机》、《平衡》、《飞龟授袂》，凡三篇，皆仙术也。”其《遐览篇》即著录有《正机经》、《平衡经》、《飞龟振经》各一卷。《灵宝度人经》也出于东晋之前，为古之灵宝经。到了东晋中叶，葛巢甫依仿这些古灵宝经，新造了灵宝经30余卷，后之王灵期再加增广至50余卷。就是在造构、传播这批经书的过程中，形成了灵宝派。

灵宝经传至刘宋时，篇卷更繁，伪造之经更多。陆修静一方面对这些经书进行整理，编著目录，另一方面又创制了斋醮科仪书100余卷。后世把这批经书，连同续出的同类经书编入《道藏》洞玄部，成为灵宝派道士信奉的主要经典。该部经书以劝善度人为主旨，与上清经书注重个人修炼之旨有别。灵宝道士最崇奉其中的《灵宝度人经》，许多道士皆为之作

注。

灵宝派所奉神灵，与天师道、上清派有异。他们以元始天尊、太上大道君和太上老君为最高神。与上清派不同的是第一位尊神不叫元始天王，而叫元始天尊；与天师道不同的是不把太上老君尊为第一位，而是降到第三位。灵宝派所尊奉的这三位最高神，经过一段时期的衍变，成为后世道教各派公认的最高神“三清”，称玉清元始天尊，上清灵宝天尊，太清道德天尊。

在修行方术上，灵宝道士除讲存神、诵经、修功德外，特别重视斋醮科仪，认为“斋直是求道之本”。所以道教斋仪大都出于这派道士之手，特别是陆修静所修100余卷斋仪书，奠定了道教斋仪的基础。

葛巢甫所创的灵宝派，经过陆修静的增修以后，获得了较大的发展，“于是灵宝之教，大行于世。”据陶弘景《真诰》记载，在宋、齐时期，有许多信众上茅山参加道教法会，但其中大多数人不是习诵大洞真经，而是唱赞灵宝。说明灵宝派所获得的信众曾经超过了上清派。

（二）灵宝派衍变为阁皂宗

尽管灵宝派在陆修静弘杨后曾兴盛过一段时间，但在那之后如何传派，却未见资料，隋唐时期，与天师道一样，默默无闻于世。直到北宋时候，才在江西清江县的阁皂山，出现了传授灵宝经箓的阁皂宗。《茅山志》卷11《刘混康传》说：宋哲宗嗣圣（绍圣之误）四年（1097年），“别敕江宁府句容县三茅山经箓宗坛，与信州龙虎山，临江军（清江县）阁皂山，三山鼎峙，辅化皇图。”这是现在见到的阁皂宗最早的记载。估计它的实际形成时间比这早些，大概在

北宋初年即已形成。记载该派活动情况的资料很少，仅有明俞策所著《阁皂山志》二卷，不仅记述简略，而且流传不广。因此该派的实际历史，人们所知甚少。

四 楼观派的兴衰

在南北朝的北魏时期，陕西终南山地区兴起了楼观派，这是继天师、上清、灵宝之后，出现较早的又一有名派别。由于该派所存资料既少，又多伪记，研究又不够，故许多问题还谈不很清楚。

（一）楼观派的产生和发展

历史上的每个道教派别，都能根据资料找到它的创始人和创教时间，唯独楼观派所存资料既少，又多伪造，迄今为止，创始人是谁？创始于何时？却很难断定。《楼观本起传》说：“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。”（《楼观本起传》已佚，此据《终南山说经台历代真仙碑记》转引）据此，似乎楼观道是周康王大夫关令尹喜所创建的，这显然不可信。它实际是楼观道士为了反佛斗争的需要，把春秋末期的道家尹喜抬出来作祖师，以表明自己优胜于佛的一种说法，是没有史实根据的。《历代真仙碑记》之《尹真人传》和《梁谌传》又说，晋惠帝永兴（304—306年）中，尹喜从弟尹轨下降楼观，授道士梁谌以经法。似乎告诉人们，楼观道是尹轨创始的。这种说法也毫无根据。考葛洪《神仙传》中确实记有尹轨其人，但他仅是一个炼丹道士，活动地区并不在楼观，也无他是尹喜从

弟和下降楼观传道的记载。只是因他姓尹，又有“计年数百岁”（另一些书上说“千余岁”）之说可以利用，故《楼观内传》等书的作者才把他稍加修饰而成尹喜的从弟和传经者。因此这是一个以《神仙传》尹轨为模特儿改铸出来的人物，当然不是楼观派的创始人了。至于该书所记的那位接受尹轨授经的梁湛，是否可能是楼观派的创始人呢？也不可能。据其它资料印证，梁湛确是西晋住楼观的道士，但是第一，如上所述，尹轨下降楼观向梁湛授道本身就是虚构；第二，梁湛本人毫无创教事迹，仅是一个十分普通的道士，后世楼观道士也无人认他为创始者。总之，迄今为止，凡是与创建楼观有关的人，无论尹喜、尹轨，或梁湛，都不是楼观派的创始人。其创始人是谁，是一个有待继续研究的问题。

楼观派的创始人虽难于确定，但它的发展历史却是可以探寻的，而且可以从中发现它创派时间的线索。据《仙苑编珠》所存《楼观传》佚文和《历世真仙体道通鉴》等有关资料看，楼观之有道士，开始时间比较早。梁湛师父郑法师（名履道）大约在曹魏末即住楼观了。但从此至两晋时期，其道士一直很少，对社会影响很微，根本谈不上形成一个道派。楼观之开始形成一个道派，大概在北魏时期。资料载，始光（424—428年）初，尹通事马俭于楼观，“太武好道，钦闻其名，常遣使致香烛，俾之建斋行道。自是四方清謁不绝。”（《仙鉴》卷30）其后，道士牛文侯、尹法兴等人接踵而来，道士增至40余名。到了北魏孝文帝时，楼观道有了更大的发展。在孝文帝太和（477—499年）中，有道士王道义从姑射山将门弟子六、七人来楼观，决定大修观宇，土木工匠

就役者，日常百数，楼观坛宇，都焕然一新。另一方面他又“令门人购集经书万余卷”，置楼观（《仙鉴》卷30）。可见这时的楼观已具规模了。以后西魏统治者也支持楼观道。西魏文帝曾召楼观道士陈宝炽进京问道，又召陈宝炽弟子李顺兴至都城试法术。总之，从北魏太武帝开始，在封建帝王的支持下，楼观道有了初步的发展。可以说楼观道之形成为一个派别，大体上就是在经过初步发展的北魏时期。

其后的北周，是楼观道的继续发展时期，这时有一个著名的楼观道士叫王延，他在西魏大统三年入楼观，师事陈宝炽，后又到华山茅山道士焦旷为师。北周武帝闻其名，遣使召到京城。以后武帝下诏废佛、道，建立通道观，令他在通道观校讎三洞经书。他“作《三洞珠囊》七卷，凡经传疏论八百三十卷，奏贮于通道观藏”。严达也很有名气，北周武帝废佛、道以后，命令他和王延等10名楼观道士居通道观，时称“田谷十老”。

楼观道的鼎盛时期是隋唐。隋文帝开皇初，严达重修楼观宫宇，度有道士120人，楼观成了当时有名的道教中心之一。特别是到唐代，皇帝姓李，认道教李老君为祖宗，很尊信道教，因此对楼观特别青睐。唐高祖李渊即位不久，就下诏整修楼观宫宇，并敕给田土10顷充基业。又令改楼观为宗圣观，以在李渊起兵时赞助过军粮的岐晖为观主。到唐高宗时，令知名道士尹文操为昊天观主兼知宗圣观事。所以在唐代前期楼观道很兴盛。安史之乱以后，才逐渐衰落，至元时合并于全真道。

（二）楼观派所奉的经典

楼观派称尹喜为老子弟子，尊尹喜为祖师，故它尊奉的

经典必以老子，尹喜为依归。《甄正论》卷中说：《道德经》是老子西之流沙，至函谷关时为关令尹喜所说经；尹喜又录老子谈论言旨为《西升记》，后人增加其文，改记为经，称《西升经》。《道教义枢》卷2《三洞义》说：“尹生所受，唯得《道德》、《妙真》、《西升》等五卷”。根据这些记载，《道德经》、《妙真经》、《西升经》必为楼观派崇奉的经典。该派又坚主老子反胡说，《老子化胡经》可能也是其十分重视的经典。不过从现存楼观传记看，楼观道士除以《道德经》为主要传授经典外，不见《妙真》、《西升》、《化胡》等经的传习，只《韦节传》中说韦节曾“注《妙真》、《西升》等经”。这可能是经元代焚经，有关反佛内容被删削所致。

其次，楼观道还传习了很多上清经。见于楼观道士传记的，有《大洞真经》、《黄庭内景经》、《上清琼文帝章经》、《洞玄大有妙经》（此为上清经，非灵宝经）、《灵飞六甲素奏丹符》、《太上隐书》、《灵书紫文》等。同时又传习了一些三皇文和灵宝经。大量传习上清经，说明它受上清派的影响很大。

（三）楼观派的修炼方术

楼观道士的修炼方术，不像其它道派那样具有鲜明的特点。即没有一、二种特别着重の方术，而是杂采兼收，符箓与丹鼎样样皆有。如梁湛“食气吞符，大尽其妙，又广索丹砂，还而为饵”。马俭既晓遁甲占候之法，又断谷服药，行气导引，还能役使万灵，制役群邪，驱使六丁二十四神。尹通“服黄精、雄黄、天门冬数十年”，又能为人治病。其他楼观道士大都如此。如果进行综合比较观察，服食药物更为

普遍。从传习经书和修炼方术这种杂采各家的情况看，这个道派学习别派的多，自己创造的少，因而它对道教的贡献也远逊于其他道派。

五 金初出现的北方新道派

南宋之前，道教内部虽然产生了若干道派，但为数并不多，且彼此在教义上的差别不太大。到了南宋和金对峙时期，由于民族矛盾和阶级矛盾的空前尖锐，和三教融合思潮的长期影响，遂使道教内部滋生出空前众多的道派来。一方面在原有旧道派的基础上分衍出更多的道派，另方面又在新条件下产生了一些新道派，使此时的道教表现出道派纷繁杂呈的局面。南宋可说是道教派别繁衍的时期。这时的道派，不仅在数量上增多了，而且在质量上也提高了。

南宋时期所出现的新道派，主要有产生于北方金统治区的全真道、真大道、太一道，和产生于南方的道教南宗。之所以称这些道派为新道派，主要是因为它们融摄了较多的儒家和佛教思想，较多地改变了道教的思想面貌，使之和旧道派相比，具有了一些新的思想特点。陈垣先生在所著《南宋初河北新道教考》中，对北方出现的全真道、真大道和太一道的思想、历史作了全面地考察和介绍。其实南宋出现的道教南宗，同样具有类似的性质，亦属新道派之列，故在下面介绍全真道时一并加以介绍。

就三个新道派在历史上所起作用的大小讲，应是全真道第一，真大道次之，太一道又次之；而就其出现时间的先后讲，则恰好相反，太一道第一，真大道次之，全真道又次

之。下面拟按它们出现时间的先后，依次加以介绍。

(一) 太一道

在三个新道派中，太一道留下的资料最少。仅元人王泽《秋涧文集》中有关于太一道诗文约二十篇，和金人王若虚《淳南遗老集》中的几篇。陈垣先生著《南宋初河北新道教考》之太一道篇，主要使用的是碑刻文字。其中大部分材料也载于上述两个文集中。

(1) 太一道的产生及其特点

太一道创建于金初天眷年间，创始人卫州（今河南汲县）的萧抱珍。萧抱珍的事迹记载很少，其生平、寿数皆不详。只《秋涧文集》的二祖萧道熙《行状》载有他的卒年是金大定六年（1166年），如活60岁，则应生于宋徽宗大观初。如果这样，北宋亡国，金人占据河北时，他年约20岁左右。他处在那种国破家亡，战乱连年，人民颠沛流离的时代，逐渐酝酿出宗教思想，在天眷中（1138—1140年）创立了太一教。之所以用“太一”作为教名，说法不一。一说是因为他所传的是“太一三无法箓，因名其教曰太一”。这种说法见《元史·释老传》。二说因取“元气浑沦，太极剖判，至理纯一之义”，方名太一。这种说法见于至元三年《重修太一广福万寿宫碑》。由于资料缺乏，这个教派的教理教义，尚不十分清楚。但是它与同时出现的全真道，真大道比较，却有一个特点很突出，即这派很重符箓斋醮，与天师一道很相近。从它的初祖萧抱珍开始，历代祖师的主要活动，都是以符箓之术为人治病，驱鬼，遇天旱、水灾，用斋醮求雨止雨等。除在民间活动外，各代祖师又常被历代皇帝请进皇宫去建金箓大醮。这派道士又规定必须出家，宫观

始称庵，基称塔，显然受了佛教的影响，带有时代特征，这一点又与正一道有区别。

（2）太一道的发展和衰亡

在金初战火纷飞，人民苦难深重的年代，太一道的符篆斋醮之术很受群众欢迎。它出现以后，很快传播开来，许多人都投到萧抱珍门下，愿为他的弟子。《太二代度师先考韩君墓碣铭》说：“远近响风，受篆为门徒者，岁无虑千数”。萧抱珍的居处容纳不下，就到汲县东的三清院遗址上另修了庵堂。他的早期弟子侯澄又在河北的赵州和真定建了太一堂。这样，地区愈传愈广，名声愈来愈大。在皇统八年，金熙宗召他进京，为皇后治病，很得赏识，给他的太一堂赐名为“太一万寿观”，到世宗大定六年（1166年）逝世。元世祖时，赐号“太一一悟真人”。

萧抱珍死了以后，接替其掌教的是萧道熙。他本姓韩，因萧抱珍作了一个规定，凡是继任的掌教祖师，不管原来姓什么，都要改姓萧，所以韩姓的第二代祖师就叫萧道熙了。据说他作掌教时，年仅10岁，但很有学识才干，徒众都很信任他。大定十四年，金世宗召海内高道进京主天长观，萧道熙也应诏前往。不到一个月，获得了很多信徒。第二年辞归乡里，以后又到赵州活动。大定二十一年，世宗又召他至内殿，询问养生之术。据说他当时答道：炼精养气，清虚自守，这是山村野人之事，不是皇帝所需要的，陛下应该崇尚中道，恭己无为而已。这是用老子的清静无为思想劝皇帝，很得世宗称赞。到大定二十六年，他把掌教位置让给第三祖萧志冲（本姓王），据他自己说，这时的门徒已有数万了。

三代祖师萧志冲继任以后，也是积极地在上下开展活

动。继任不久，应诏赴北京天长观住了一段时间，不久黄河泛滥，卫州（汲县）被水灾，他又马上赶回卫州。这时大批灾民涌入太一教，“岁所传无虑数千人”。接着他又把被水淹垮的太一万寿观加以修复。金章宗明昌元年（1190年），太一道和全真道等被明令禁止，活动中断了一段时间，不久开禁，在金章宗泰和年间，他又到京城参加了为皇帝求皇嗣的多次设醮活动。又奉命建醮攘蝗，乞雨，又为皇妃治病等等。大概在京师呆了将近十年，到大定二年举李大方代替，才回到汲县。不久把掌教位置传给第四祖萧辅道。至贞祐四年卒，据说送殡的近万人。

以上说明金代历代皇帝一般是支持太一教的，所以太一道得到了一定的发展。

第四代祖师萧辅道掌教之后不久，元灭金，取代金朝成了北方的统治者。元代统治者和金人一样，以异族统治中原，需要利用宗教来笼络人心，故也如金统治者一样，支持太一道的发展。萧辅道的生平，没有留下完整的记录，仅从一些零星材料看，蒙古统治者是十分支持他的。如在蒙古定宗丁未（1247年），忽必烈的母亲，即睿宗的妃子唆鲁古唐妃，曾降旨褒奖萧辅道。奎德忠《道教史》说定宗元年受到太宗窝阔台之妃蔑拉肯纳的召见，不知根据什么材料。其后，在蒙古宪宗二年（1252年），当时作太子的忽必烈把萧辅道召到和林询问治道，萧辅道答以“爱民，隆至孝”。忽必烈甚喜，赏赐甚厚。这件事在《秋涧文集》卷38《清静殿记》和该书卷47《五祖李贞常真人行状》中皆有记载。据《李居寿行状》讲，就在这次接见时，他荐李居寿接替他为五代祖。这年冬萧辅道去世。

李居寿继任五代祖师以后，受到元统治者的支持超过了前代。忽必烈即位后，经常命他设醮，中统元年（1260年）赐号太一演化贞常真人。至元十一年特命他在北京与和林建太一广福万寿宫，举行祀典，经费全由国库开支，又给万寿宫道士以岁费。经过他的请求，元世祖于至元十六年对太一道历代祖师各赠封号。据《元史·世祖纪》记载，他在至元十六年还向世祖建议让皇太子参与国政，说“皇太子春秋鼎盛，宜预国政”。元世祖接受了这建议，于明日下午诏皇太子燕王参决朝政。可见李居寿与元王朝关系的亲密，自然太一道也就得到元室的支持而大大发展了。李居寿于至元十七年去世。

继李居寿之后，嗣教的有六祖萧全祐（本姓李），和七祖师萧天祐（本姓蔡）。据《大元投奠龙简之记》载：萧天祐在元仁宗延祐二年（1315），曾以太一崇玄体素演道真人的资格和当时正一派的道教大宗师张留孙，全真道掌教孙德瑛等，于大都长春宫（即原天长观，现之白云观），设建金篆普天大醮。泰定元年（1324年），又以七祖身份和正一派的道教二代宗师吴全节，嗣师夏文泳，正一真人刘尚平等，率法师道士几千人，在大都崇真万寿宫（正一派在京据点）建金篆周天大醮。说明在元代后期，太一道仍很活跃，它与北方的两个大派和正一道的道教在地位上不相上下。

但七代以后，历史缺乏记载，连嗣教祖师的名字也未留下。是以后继续发展呢？还是和其他派合流了，殊难断定。据陈垣《南宋初河北新道教考》说，据《危太朴文集》卷8《送郭真人还玉笥山序》，元文宗至顺到元惠宗至正之间（近元末），祠太一之神者已非太一教人，而为正一派了，

推想此时的太一道，已合并于正一道。

（二）真大道

真大道资料散见于元、明人文集中。如明人宋濂《宋学士文集》，元人吴澄《草庐集》，元人虞集《道园学古录》，元人程鉅夫《雪楼集》以及《金石萃编未刻稿》等。陈垣先生著《南宋初河北新道教考》主要利用碑刻文字，有许多亦见载于上述文集中。陈智超在许州新发现的碑记和《元一统志》佚文，也是重要材料。

（1）真大道的创立

真大道原名大道教，创始人宋末金初之刘德仁。创教时间约在金皇统（1141—1149年）间。据《重修隆阳宫碑》载，刘德仁生于北宋徽宗宣和四年（1122年）。幼读书，稍遇大义。中经北宋亡国，金人统治北方，在动乱年代酝酿出宗教思想，创立了大道教。据说，在金皇统二年之某一日，天刚亮时，他见一须眉皓白的老者，骑青牛车过其家门，把一本摭拾《道德经》要言的书授给他，对他说：“善识之，可以修身，可以化人”，并投了一支笔给他就走了。这显然是那些创教道士惯用的神授说法，暗示李老君授他道要，叫他创教。所以金皇统二年（1142年），是他开始创教的时间。

（2）真大道教的教义和教规

刘德仁以《老子》思想为基础，吸收儒释思想，规定了该教的教义和戒规（共九条）。主要是教人清静无为，柔弱谦下，知足守贫；又教人忠于君，孝于亲，诚于人；并以佛教的五戒律已化人。表现了明显的三教合一思想。

其次，很强调力耕而食。主张靠自己的劳动，如种田。

养蚕等，以解决自己的衣食所需，不靠向人化募度日。这就是《元史·释老传》所说：“其教以苦节危行为要，而不妄取于人，不苟侈于己”。这在道教派别中很少见，具有积极的意义。

再次，在修行方面，不言“飞升化炼之术，长生久视之事”（刘德仁语）。即不注重炼丹等神仙之术，而非常注重静默祈祷。据说，病人向刘德仁求医，他一不用符，二不用药和针灸，只是烧一柱香，默祷虚空，恳礼天地，病人的病就好了。与此相联系，他也又不重符箓斋醮。这些都表现了该派创立的特点。不过这些特点在以后的传播发展中又有所变化。

（3）真大道的发展和衰亡

在刘德仁创立大道教后，据现存资料说，很受群众欢迎，许多人都投到他的门下为徒。《岳公碑》说“一时州里田野，各以其所近而从之。受其教戒者，风靡水流，散在郡县”。说明他附近的郡县有不少人参加其教。《书刘真人事》更说“传其道者，几遍国中”。这种说法虽然抽象，也很夸大，但说明经过他的努力，到他晚年，真大道教的发展已很具规模了。金世宗大定二十年（1180年）刘德仁逝世。后被追赠真人号。

刘德仁逝世之后，继掌其教的是二祖陈师正，三祖张信真，四祖毛希琮。这几代都处于金朝，他们如何传教，以及当时真大道教的发展情况，留下的记载极少。到金末，传给第五代酆希成。（掌教时间大致在金元光二年至元宪宗九年）。大概在他掌教不久内部发生了分裂，引起了大的斗争。《洛京缙山改建先天宫记》说：“值大元立国之初，法

令未行，逆魔乱起，始终一十五载，遭逢十七大魔。”他站不住脚，就离开北京，继续到河北、山东等地传教去了。经过15年，到戊戌年，即蒙古窝阔台十年（1238年）终于战胜了邪魔，即战胜了对方，又取得了掌教地位。从那以后，该教派得到了发展，据上引《先天宫记》说，已经发展到“南通河岳，北极燕齐，立观度人，莫知其数”。为了表明他是大道教的正统，“教门得真假之分”，特请求宪宗批准，在过去教名“大道教”之前加一“真”字，名真大道。时间在宪宗四年（见《大元创建天宝宫碑》）。

必须指出，当金末酆希成嗣教时，大道教内出现的分裂，并未被酆希成所克服，而是分裂成为以天宝宫为中心的一派，和以玉虚观（后升为宫）为中心的另一派。天宝宫一派以酆希成为五祖，下传孙德福；玉虚宫一派以李希安为五祖，下传刘有明（六祖），至七祖杜福春。初期两派势力不相上下，皆得元代皇帝所扶植。后来天宝宫一派越来越盛，成了大道教的正统，玉虚宫一系在杜福春之后就不见传系了。

这里略去玉虚宫一系的传承，只讲天宝宫一系。五祖酆希成约在元宪宗九年78岁时逝世，嗣教的为六祖孙德福七祖李德和。他们的事迹记载不多，从零星记载中，知道孙德福在元世祖至元五年，统辖诸路真大道。至元十二、十四年，李德和受命代祀过岳渎后土，并参与过至元十八年第二次焚经事件。但真大道具体发展如何，不大清楚。到至元十九年第八代祖师岳德文嗣教以后，得到了元世祖大力扶植，至元二十一年授他为“崇玄广化真人，掌教宗师，统辖诸路真大道教事”。以后在皇室和诸王公大臣中展开了活动，在民间

的发展也很大，虞集《岳公碑》说，当时真大道教发展地区很广，“西出关陇，至于蜀；东望齐鲁，至于海滨；南极江淮之表，皆有奉其教戒者。”并说岳德文曾使人到江南调查了一次，奉其教者，已3000余人，庵观400座。这仅是江南的数字，“其他可概知矣”。

岳德文于元成宗大德三年逝世，嗣其教者本为张清志，但因他“厌谒请逢迎之烦，逃去之”（虞集《岳公碑》）。他走了之后，由二赵一郑（赵某、赵德松、郑进元）相继摄掌教事。教务不振，几年之内，三人相继死去。郑进元临终时，嘱咐徒众找张清志回来掌教，才能振兴教务。以后在华山把张清志找了回来，作了第九代祖师（如把二赵一郑加上，则为第十二代）。张清志“掌教将二十年，教风日盛。”祖庭“天宝宫完旧营新”，“日食千指”（吴澄《元天宝宫张真人道行碑》）。《元史·释老传》也说：“至张志清（应为张清志一作者注），其教益盛”，即在张清志掌教期间，真大道教又进入兴盛时期。张清志何时去世？谁人嗣教？此后发展如何？皆不见记载。大概不久即合并于全真道了。

（三）全真道

全真道是北方三个新道派中最大的和最重要的派别，它的历史长，组织也比较健全，留存的史料也最多。仅《道藏》中所收教史方面的材料就有秦志安的《金莲正宗记》、李道谦的《七真年谱》、《终南山祖庭仙真内传》、《甘水仙源录》等。藏外还有许多碑刻、文集资料，又有近人陈铭珪的《长春道教源流》和陈垣先生《南宋初河北新道教考》。

（1）全真道的创立

全真道创建于金大定年间，比太一、真大道稍迟。创始人王喆，号重阳子，陕西咸阳人，生于宋徽宗政和二年。和太一道创始者萧抱珍，大道教创始者刘德仁同时，年岁也相差不多。不同的是他出身豪门，累世为地方大族。早年为儒生，曾考中过金熙宗武举（或云未中举），感到怀才不遇，辞去小吏，过了一段自暴自弃的隐居生活。到金正隆四年42岁时，声言在甘河镇遇仙，被传授金丹道口诀。从此他改儒为道，开始创教。在终南山挖了一个墓穴，名“活死人墓”，在此墓穴中修行了两年半。到大定三年，埋掉活死人墓，去刘蒋村结庐居住，边修行边传教。又过了三年半，到大定七年，烧掉庵堂，独自一人前往山东。先后在文登、宁海、福山、登州（今蓬莱）、莱州（今掖县），建立了五个以“三教”冠首的教会：三教七宝会、三教金莲会、三教三光会、三教玉华会、三教平等会，作为他传教的据点。在这同时，先后收了七个徒弟：马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通和孙不二。此七人后被称为北七真。所以大定七年，全真道算是正式建成了。金大定九年，他留下王处一、郝大通于昆嵛山继续传教，率马、谭、刘、丘四人西归，不料在途经河南开封时，王喆患病，于第二年去世了。

（2）全真道的性质和特点

全真道是后期道教中最大的道派之一，它和以往的旧道派相比，在性质上有很大的不同，甚至和与它同时出现的真大道教、太一道相比也有很大的差别。归纳起来，有下面三个突出特点：

第一，三教合一思想比较突出。从王喆创教之日起，就具有这个特点。如上所说，王喆在山东组建的五个教会，都

以“三教”二字冠首，并规定以《道德经》、《般若心经》《孝经》作为全真教徒必修的经典。他和七弟子所作的诗文中，三教合一的言论俯拾皆是，如说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风”；“天下无二道，圣人不两心”；“教虽分三，道则唯一”等等。其中尤以融会佛教禅宗理论最为突出，无论是在教义的阐释上，在修炼理论的论证上，都是如此。世人对他们的评论有云：“其说颇类禅而稍粗”（明胡应麟《少室山房笔丛》卷42《玉壶遐览》引《青岩丛录》语）。他们自己对此也不讳言，马丹阳《神光灿》即云：“禅为宗，道为祖”。清初全真道士柳守元《玄宗正旨序》说：玄宗（指全真道）“与禅宗实为相近”。总之，全真道之融合儒、释是很突出的，较之真大道教和太一道，在广度和深度上有过之而无不及。

第二，在修行方法上，专主内丹修炼，不尚符篆，也反对黄白之术。他们认为，修真养性是道士修炼的唯一正道，符篆劾鬼，黄白烧炼，以及房中术等都是邪术。为此，内丹修炼成了该派道士独擅的修习方法，凡是有关内丹方面的书，大半为此派道士和不久与之合并的南宗道士所作。

第三，主张道士出家，注重清规戒律。与正一道不同，它不准道士蓄妻室，必须出家住宫观，过集体的道士生活。为了约束道士的言行，制定了严格的清规戒律。戒律是道士们必须遵守的行为准则，如五戒中规定的不杀生，不偷盗，不邪淫，不妄语，不饮酒（仿学佛教的五戒），是最基本的。在此基础上，还制定有更多和更详细的条款。清规则是对犯戒道士的处罚条例，内容从跪香、逐出一直到处死。执行清规戒律之严格，是当时其他各道派赶不上的。

（3）丘处机推动全真道进入全盛时期

王喆于金大定十年死后，其弟子马钰、谭处端、刘处玄相继嗣教，时间都在金代。虽然这段时间，全真道也得到金统治者的支持，取得了一定的发展，但发展并不很大。发展最大是丘处机嗣教的时期。因为他身当金元交替之际，金、蒙、宋三方统治者，出于笼络人心的需要，争相于1216年到1219年间对他发出诏请，他在权衡形势之后，谢绝了南宋和金的诏请，单应了元太祖之召，不辞万里跋涉，率领十八弟子，去大雪山见了元太祖。这件事很得元太祖赏识，待他回京时，赐他金虎牌和玺书，命他掌管天下道教，诏免道院和道士的赋税差役。这些就为他发展全真道组织提供了极为有利的条件。所以他在回燕京居太极观（后改名长春观）之后，就不失时机的大力发展组织，一方面开坛说戒，大收门徒，另一方面又派出弟子去各地建宫观。在他的指挥下，当时全真道所建的宫观是很多的。例如李志柔“始建长春（观）于漳州，奉天、栖真（观）于大名”，再建“磁州之神霄，相州之清虚，林虑之太平，广宗之大同，燕都之洞真”。他一人就在“诸方起建大小庵观二百余区”（以上见李道谦所撰《终南山楼观宗圣宫同尘真人李尊师道行碑》）。丘处机的另一弟子刘志源也建了不少宫观，《甘水仙源录·终南山刘先生事迹》载：在他被委任提举大名路教门事时，弟子数百人，建立庵观100余所。另一弟子宋德方也建立庵观40余区，綦志远建立庵观20余所，秦志安为了刊刻《道藏》建了27局，局就是庵观。不仅如此，他的弟子们除集资自建宫观外，又占了大批佛教寺院作宫观，有的是金末混乱时佛徒荒废了的，有的是趁势抢夺过来的。总之，在丘处机掌教之

后，宫观数量增多了，道士也增多了。全真开始进入极盛时期。因此在全真道中，除王重阳之外，丘处机的名声、地位为其他弟子所不及，不是没有原因的。

（4）元代焚经对全真道的打击

以丘处机际遇元太祖成吉思汗为契机，全真道进入发展的极盛时期。这种发展势头，一直继续到尹志平、李志常、张志敬相继掌教的时代。这种迅猛发展的势头，逐渐加剧了它与佛教之间的矛盾。在丘处机掌教的时代，佛教势力尚弱，也无一人能与地位显赫的“丘神仙”相抗衡；其后佛教势力逐渐恢复，乃思如何遏制全真道之发展。至宪宗即位前夕，宋德方秉承其师丘处机之遗意，经过八年时间，编纂刊印了《玄都宝藏》（起于1237年，成于1244年），全真道士在刊印《道藏》的同时，又将其中的《老子化胡经》和《老子八十一化图》等刊印出来，散发朝廷上下。僧徒们遭到了如此侮辱，乃诉之于元宪宗，于是佛道之争遂起。先是在元宪宗五年（1255年）僧道双方进行了一次小规模的前辩论，辩论题目是《化胡经》的真伪，结果道士败北。但这次辩论并未解决问题，僧徒们再诉之于元宪宗，于是在元宪宗八年（1258年）举行了又一次有儒、释、道三方参加的大规模辩论（儒士以评判者身份参加）。当时道士为首的是全真掌教张志敬，僧人为首的是少林长老福裕，各有若干人参加（有资料说，儒、道各200余人，僧300余人参加辩论，不知确否？）在元室袒佛和僧人势盛的形势下，全真道士再次败北，结果道士17人被迫落发（是否真的落发，尚难确定），退还佛寺200余所。元室又下诏焚毁《化胡经》等道书及经板。其实这次连同下次的佛道大辩论，《化胡经》是真是伪的问

一题，仅是表面原因，《化胡经》是伪经，本不待辩，要辩论，道士只能败北；佛道矛盾的根本原因，是全真道侵占了佛教的庙宇，退还了佛寺，才能在根本上使双方矛盾得到缓解。以上是第一次佛道大辩论的情况。经过这次大辩论，双方矛盾还未解决，在元世祖至元十八年（1281年）又进行了第二次大辩论。原来是僧人告状说，在保定、真定、太原、平阳、河中府、关西等地，还有《化胡经》等经和经板没有焚毁，要求再次辩论。于是世祖又命僧录司诸僧和文臣去长春宫，偕同正一天师张宗演、真大道教掌教李德和等考证真伪，最后于该年十月下令在悯忠寺（今法源寺）尽焚《道藏》伪经杂书，并遣使徇行诸路，照此办理，全真道又退还了一批佛寺。这次大辩论发生在祁志诚掌教的时期。关于这两次佛道《化胡经》之争，有祥迈《辨伪录》作了详细记载，道书无载，无法核定其准确程度。陈垣先生《南宋初河北新道教考》对此事作了叙述和考证，可以参阅。

全真道在这两次大辩论中的败北，声誉受到很大损失，其鼎盛局面渐告结束。自元世祖至元十三年（1276年）之后，元室大力扶持龙虎宗支派玄教（掌教是张留孙、吴全节等人），玄教首领的政治地位渐次超过了其余各派。尽管如此，元室并未放弃对全真道的支持，所以在整个元代，全真道基本上保持着向前发展的态势。

（5）南北二宗的合并

全真道创始于北方，开始本无所谓南宗和北宗的称谓。所谓全真，就只是指王重阳和他的七个弟子所创的在北方的那个道派。但王重阳创全真的时候，中国正处于南北对峙的局面。在南宋统治的南方也出现了一个与全真相类似的道

派，这一派也不讲符箓、外丹，专讲内丹修炼，宣称自己的祖师是钟离权和吕岳。据说吕岳把道传给了北宋的张伯端，张伯端传石泰，石泰传薛道光，薛传陈楠，陈传白玉蟾。此五人被称为南五祖，其道派被称为南宗。这样一个传授系统，侯外庐《中国思想史》认为是白玉蟾伪造的。认为南宗实为白玉蟾所创，创始时间比全真道晚。主要根据是俞琰《席上腐谈》说：张伯端的《金丹四百字》，石泰的《还原篇》，陈楠的《翠虚篇》是白玉蟾伪作的。他伪造这些著作，就是为了制造上述传授系统。但也有人不同意侯先生的意见。尽管这个问题还须继续讨论，但到南宋时，南宗肯定已正式形成了。进入元代，南北统一，原来地处南北的两派人会合了，彼此发现同出一源，逐渐产生了统一合并起来的要求。特别是南宗的人，见到全真道在北方很盛行，更感到有统一合并的必要。至元代中、后期，合并二宗的条件完全成熟了。这时，有一个兼承南北二宗师承的陈致虚（其师赵友钦，即是北宗嫡系，又兼承南宗）对合并二宗尤为努力，在他的推动下，到元惠宗时（1333年前后），南北二宗正式合并了。为了把原来的两家合为一家，就需将过去各自的传授系统和所尊崇的祖师加以调整，以求得共同的承认。结果是把过去北宗所推尊的五祖——东华帝君（王玄甫）、钟离权、吕岳、刘操（海蟾）、王重阳，作为共同的五祖，其下各设七真：北七真是马钰、丘处机、谭处端、刘处玄、王处一、郝大通、孙不二；南宗则把过去的南五祖（张紫阳、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾）降格，加上刘永年、彭耜七人，合称南七真。南北二宗统一以后，全真道的力量大为增强，成为中国封建社会后期最大的一个道派。

道派的发展总是有分有合，在南北两宗还未合并以前，随着王重阳及其七弟子的逝世，他们各自的门徒又分立门户，繁衍出以七真为祖师的七个支派，即马钰的遇仙派，丘处机的龙门派，谭处端的南无派，刘处玄的随山派，王处一的嵒山派，郝大通的华山派，孙不二的清净派。其中以丘处机的龙门派势力最大。

（6）全真道在明代的衰落和清代的一度复兴

全真道在整个金元时代都处于向上发展的阶段，特别是经过丘处机的推动以后，势力更盛。但进入明代以后，由于明统治者主要支持正一道，不太重视全真道，全真本身也未出现有能力推动全局的道士，所以整个明代，全真道处于衰落时期。到明末，全真道的第一丛林北京白云观已经衰败不堪，成了当时全真道衰落的真实写照。清初，有一个全真龙门派道士王常月来到北京白龙观，在他的努力下，龙门派才有了恢复和发展。王常月，号昆阳子，山西潞安府长治县人，是龙门派六祖赵复阳的弟子。隐居华山多年，明末到了北京白云观作了方丈。顺治十三年（1656年），奉旨封国师，赐紫衣，三次开坛说戒，收了弟子1000多人。后又到江浙和湖北武当山传戒收徒，使龙门派得到了较大的发展，被龙门派道士誉为中兴之臣。据说卒于康熙十九年（1680年）被康熙封赠为“抱一高士”。但是自明中叶以后，整个道教都进入衰落时期，龙门派的中兴，也无法从根本上扭转其衰降的总趋势。

六 宋元南方诸道派

与北方出现三个新道派大体同时，在南宋统治的南方地区也分衍出了许多道教宗派，除前面已经讲过的道教南宗以外，主要还有神霄、清微、东华、天心诸派，以及净明道、龙虎宗支派玄教等。

（一）神霄、清微、东华、天心诸派

北宋末年，民族矛盾和阶级矛盾空前尖锐，宋徽宗不是从改革政治、经济方面下功夫，以克服面临的危机，而是崇奉道教，利用道士装神弄鬼，神化皇权，企图用此办法摆脱困境。其结果是经济更加混乱，政治更加黑暗，以致家破国亡，身死异乡。在宋徽宗大力扶植道教的条件下，在旧有符箓派的基础上，又陆续在北宋末至南宋滋生出名目繁多的符箓道支派。现择其比较有名的加以介绍。

（1）神霄派

神霄派约产生于徽宗政和年间。其名盖肇于林灵素所编造之神话。林灵素向宋徽宗说：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也”。（《宋史方技下·林灵素传》）宋徽宗欣然接受此神话，自称教主道君皇帝，将在他出生地福宁殿东所建的玉清和阳宫，改名为玉清神霄宫，又命将天下各地所建之天宁万寿观改建为神霄玉清万寿宫。神霄之名，遂眩人耳目，道士引之以名派，也就不足为奇。该派以传行神霄雷法为事，称源出于神霄玉清真王，火师汪真君为阐教之祖师。所谓神霄玉清真王，固属子虚，就是火师汪真君。

也难以稽考。充其实，肇建此派者当为林灵素和王文卿。林灵素被宠时间短，终因骄横触怒于帝，被贬斥归故里而死。唯王文卿活动时间长，创建多，故成为公认的创派人。

王文卿（1093—1153年），字予道（或字述道），号冲和子，江西建昌南丰人。自称在宣和间遇火师汪君于扬子江，授以飞神谒帝之道，又遇老嫗（据说是电母）于野泽，得书数卷，“盖致雷电役鬼神之说云。以是济人甚众，名闻江湖间。”（虞集《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》）后被徽宗召见，拜太素大夫、凝神殿校籍，再升侍宸，拜金门羽客，赐号冲虚通妙先生。据说能预知天数，善祷雨降妖。徽宗末年，尝数次以修政练兵为请，徽宗不纳，乃拂袖还南丰。于南宋绍兴二十三年卒。王文卿弟子甚众，在他逝世之后，历宋至元，支流繁衍，继续传行于江南广大地区。张宇初《道门十规》说：神霄自汪、王二师而下，则有张、李、白、萨、潘、杨、唐、莫诸师，恢弘犹至。凡天雷、霹雳之文，各相师授，或一将而数派不同，或一派而符咒亦异。以是讹舛失真，隐真出伪者多，因而互生诱惑”。虞集《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》载，王文卿之弟子虽多，但得其真传者不过一、二人，新城高子羽是得其真传者。高子羽“授之临江徐次举，以次至金溪聂天锡，其后得其传而最显者，曰临川谭悟真云。人不敢称其名，但谓之谭五雷”。入元后，谭君犹在，传庐陵罗虚舟，再传萧雨轩和周立礼，周传其子，萧则传与胡道玄。胡道玄，鄱阳人，游化南北，行道于关陕荆襄江汉淮海闽浙之间，人称“神霄野客”。

在元代，传神霄雷法最有名的是莫月鼎。莫月鼎（1223—1291年），名起炎，又名洞一，号月鼎。湖州（今浙江吴

兴)人。初习科举业，三试于有司，不利，转而学禅，数年，再转为道士。南宋时，入青城山丈人观从徐无极受五雷法，后闻南丰人邹铁壁(或作笔)得王侍宸斩勘雷书，往师事之，久之，遂得其传。宝祐(1253—1258年)间行法于浙东。元至元己卯(1279年。《元莫月鼎传碑》谓为己丑，似误)，“遣御史中丞崔或求异人江南，物色获之，见帝于滦京内殿”。试法术，有验；复命请雨，雨立至。赏赐皆不受，命掌教事，以老耄辞。遂给驿南旋，佯狂避世。人患疾求医，每以符与之，无不立愈，人称之为莫真官。所得王侍宸秘籍，一如邹铁壁，不轻授人。唯王继华、潘无涯得其传。“继华授张善渊，善渊授步宗浩，宗浩授周玄真，皆解御雷致雨云。而玄真尤号伟特。”(宋景濂《元莫月鼎传碑》)

(2) 清微派

这是宋元时期盛行于南方的又一符箓宗派。该派自称其符箓道法出于清微天元始天尊，故以清微名其宗。又谓其法上承上清、灵宝、道德(关令)、正一四派，由唐末广西永州零陵人祖舒会四派而为一，因以立宗。下传郭玉隆，依次递传于傅央煊、姚庄、……至李少微、南毕道、黄舜申(见《清微仙谱》、《清微斋法》等)。这样说来，该派创始于唐末祖舒了。此说是否可信，尚待研究。《清微神烈秘法》云：“清微法者，即神霄异名也。”神霄既产生于北宋末，其异名之清微派又怎能产生于唐末？即使真的出现于唐末，其盛行期仍在南宋以后，因为南毕道之前的几代传人，事迹不彰，只是到南宋理宗时，由南毕道传法给黄舜申之后，清微法才流行于世的。

黄舜申（1224年—？），号雷渊，福建丹山（建宁）人，出身闽中世家，少通经史百家。南宋理宗时，年十六，侍父于广西幕府，遇官于广西的南毕道，授以清微雷法。宝祐（1253—1258年）中曾任检阅，以雷法名世。理宗召见，赐号雷困真人。至元丙戌（1286年）应诏赴阙，未几，乞请还山，制授雷渊广福普化真人。他是清微派的著述大师。《清微仙谱》序云：黄舜申“覃思著述，阐扬宗旨，而其书始大备”。张宇初《道门十规》也说：“清微自魏（华存）祖（舒）二师而下，则有朱、李、南、黄诸师，传衍犹盛，凡符章经道斋法雷法之文，率多黄师（舜申）所衍”。《道藏》中有关清微道法的著述，盖皆出于黄舜申及其门人之手。“其所度弟子皆立石题名，立石之前者三十人，立石之后者五人而已。前者各得一法，后者盖得其传”。（《历世真仙体道通鉴续编》卷5《黄舜申传》）得其真传的弟子熊道辉（真息），传法于南，道辉传之安城彭汝励，汝励传之安福曾贵宽（尘外），贵宽传之浚仪赵宜真（元阳），以黄舜申故乡福建建宁为传播中心；另一支传法于北，以湖北武当山为传播中心，始于张道贵，传法于张守清，张守清门下又有黄明佑、彭通微、单道安等，这一支多与全真相融合，可称为武当清微派。

（3）东华派

这是从原灵宝派中分化出来的一个宗派。该派经书述其传授源流为：元始天尊、灵宝天尊、太华天帝、……徐来勒、葛玄、郑思远、葛洪、高敛之、陆修静、王古、田思真、宁全真……林灵真、董处谦、张嗣成。（以上见《道法会元》卷244）特别是被宋徽宗封为丹元真人的陆修静，更

为该派所推重。据《灵宝领教济度金书》前之《宁全真传》所记看，该派肇始人似为北宋末之田灵虚（名思真），该《传》说：“闻田灵虚遇陆简寂于庐山，玄受三洞经教，与东华丹元玄旨会合”。陆简寂，即陆修静，刘宋时人，北宋末的田思真怎能在庐山遇到他，并受其三洞经教？“遇陆简寂于庐山”者，意欲创教之由头也。但他本人并未把东华派创立起来，而是把创教任务交给了宁全真。

宁全真（1101—1181年），原名立本，字道立，法名全真，开封府人，幼养于裴氏家，长犹从裴姓。资稟纯异，敏于记忆。“凡诸子百家，医药卜筮之书，无不该贯融会。善察天文躔度，犹工于风角鸟占卜术”。家贫，无以自给。年少时，尚书王古橄充史禄，据说王古嗣丹元真人东华嫡传，闻田灵虚遇陆简寂得道，延请于家，命宁全真典侍抄录。宁全真心与道契，对经篆秘文，一见辄悟。“一日，灵虚言于尚书曰：裴氏子（指宁全真）根器深重，骨相合仙，异日当负大名，然振起吾东华教者，必此人也，欲以上道授之，俾其掌教可乎？尚书亦欣然曰：此吾志也。遂授焉。自是修持不息，能通真灵，飞神谒帝，名振京师”。（上见《灵宝领教济度金书》前之《宁全真传》，《道法会元》卷244《赞化先生宁真人事实》文同）从这段文字看，田思真可能是灵宝道士，因见灵宝阁皂宗教风不振，把道法传给了宁全真，希望他另立名目，肇开东华，以开创灵宝新局面。后来宁全真不负所望，经过若干曲折，终于开创了东华派。在受田思真传授后不久，遭靖康之变，乃奉所生母到了南方，又从仕子仙手中受杨司命所遗灵宝玄范四十九品五府玉册符文。从此道业大进，以斋醮祈祷之术，行化于南方。不久母

亡，复为宁姓。绍兴中，以斋醮祈祷之功，被赐号洞微高士，继进“赞化”。孝宗朝，遭左街道录刘能真嫉妒陷害，被囚十余日后黥隶军籍。此后，即晦迹深遁，益勤修炼，士夫慕其道而归之者如市。浙右诸处士庶多请其建斋醮。从其学道的人很多，有宋扶，何德阳、王承之，……等，晚年将掌教职务交与赵义夫。于南宋孝宗淳熙辛丑（1181年）逝世。王契真和林灵真曾将其所传道法分别编为《上清灵宝大法》和《灵宝领教济度金书》。

宁全真所创之东华派，在南宋时期承传不辍，至元代，出了被称为“一代真师”的林灵真，使该派进入了又一兴盛时期。林灵真（1239—1302年）原名伟夫，字君昭，法名灵真，世为温之平阳（今属浙江）人。家素富贵。幼聪颖，既长，经纬史传、诸子百家，及方外之书，靡不洞究。累举不第，弃儒从道，舍宅为观，匾其它曰丹元观。自谓：“予学道于虚一先生林公，东华先生薛公，于兹有年矣。幸造道域，参玄律，诂可搢所学而不济于世，乃绍开东华之教，蔚为一代真师。以度生济死为已任，建普度大会者不一。”（《灵宝领教济度金书》前《水南林先生传》。也载《道法会元》卷244）38代天师张与材命为温州路玄学讲师，升本路道录。继授灵宝通玄弘教法师教门高士，住持温州路天清观事。据宁全真所传，撰辑《济度之书》10卷，《符章奥旨》2卷（明人增补而名《灵宝领教济度金书》320卷）。以温州为传教中心，受教弟子，“在州里不下百人”。龙虎宗弟子“高闲董公”（董处谦），后作玄教大宗师的“闲闲吴公”（吴全节）等亦曾受其学，“可谓一时授受之盛。”《道法会元》卷244《玉清灵宝无量度人上道》记东华派传

授源流时，所列最末两代传人为龙虎宗之董处谦和39代天师张嗣成，表明该派已在元代中后期与龙虎宗相渗融，成为正一道的组成部分之一。

(4) 天心派

这是盛行于宋元时期的又一符箓宗派。南宋金允中《上清灵宝大法》(此书与前王契真所编书同名，皆载《正统道藏》第51册)43说：“自汉天师宏正一之宗，而天心正法出矣。当其受印剑于玉局，荡妖异于寰区，法之济时，厥勋_三矣”。这是认天心道法出自张陵所创。此为托古之词，不烦稽考；但表明该派是附庸正一道的，可视为龙虎宗正一道的一个支派。该书又说，自张陵之后，“天心卷帙，历魏晋之变迁，经南北之分治，散失沦坠，几不可考。五季之后，有谭先生（指谭紫霄）、饶先生（指饶洞天），相继祖述而成书。”邓有功《上清天心正法序》则说，饶洞天为临川县掾，在宋太宗淳化五年（994年）掘地得“天心秘式一部，名曰正法”。饶洞天“虽获秘文，然未识诀目玉格行用之由，复遇神人指令师于谭先生名紫霄，授得其道。”证明饶洞天在宋初造作了天心派的第一部道书，所谓张陵已造“天心卷帙”，固属悠谬，就是掘地得书，也是故神其说。因此邓有功《上清天心正法序》称饶洞天为“天心初祖”。饶洞天虽造作了天行道书，是否即把天心派创建起来了？因资料不足，尚难断定。至“绍兴之初，路真官再编天心法。”（金允中《上清灵宝大法》卷43）使天心道法盛行起来。路真官名时中，曾作《无上三天玉堂大法》行于世，成为南宋行天行道法的著名道士。方勺《泊宅编》卷7说：“朝散侍郎路时中行天心正法，于驱邪尤有功，俗呼路真官”。路时中传有多少弟

子，不见记载。

南宋时，又有廖守真传天心正法，形成又一个传授系统。《天心地司大法》所载宋元之际人彭元泰《法序》云：“昔宗师廖真人（廖守真）修大洞法，诵《度人经》，北帝遣‘殷郊护助真人修炼大丹，所到则瘟疫消灭’。《道法会元》卷247记其传系为：廖守真传萧安国，安国传彭元泰，元泰传史白云，白云传费文亨，文亨传陈一中。陈一中是元延祐时人，说明该系从南宋传至元代。

在宋元之际，雷时中所传天心正法更盛，是天心派的又一支。据《历世真仙体道通鉴续编》卷5《雷默庵传》载，雷时中（1221—1295年），字可汉，号默庵，其先豫章人，后家于湖北武昌金牛镇。幼习词赋，后通诗经，三领乡荐。后绝念功名，倾心道教。据说，庚午年（1270年）三月三日，当其在道坛诵《度人经》时，蒙路真官下降，授以“混元六天如意道法”，叫他“大兴吾教”。“是教专以度人经为主”。（他与廖守真一系皆强调诵《度人经》，与金允中所说天心出于正一天师不同）此后，“四方闻其道行卓异，及其门者日众。弟子数千人，分东南、西蜀二派；首度卢、李二宗师，及南康查泰宇，由是卢、李之道行乎西蜀，泰宇之道行乎东南。混元之教，大行于世。所著《心法序要》、《道法直指》、《原道歌》，皆发扬混元通化之妙”。据此，雷时中所传的天心派似又可称为混元派，是天心各支派中流行最广者。

以上几派，或主雷法，或尚斋醮，皆不出符篆道教范围。有的致力于祈禳斋醮的整理加工，以图更新提高，有的则使雷法与内丹术相结合，以期更具威力，这又是它们与旧

符箓道教稍异之处。

（二）净明道

净明道是在许逊信仰基础上衍化出来的一个宗派，就其与旧道教的关系说，它仍属旧道教，但因它具有突出的宋明理学色彩，符箓气较轻，又与上述诸派有异，故特单独加以介绍。

（1）净明道的产生和发展

关于净明道由谁所创？产生于何时？目前国内外学者有两种不同看法。一是认为它创始于何真公，时间在南宋初；一是认为它创始于刘玉，时间在元初。笔者是赞成后一种意见的。因为据《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法序》和《净明忠孝全书》之《西山隐士玉真刘先生传》等所记，只能见到何真公祷请许真君（许逊）和许真君下降授书等神话故事，而没有任何真公收徒建派的具体事实；尽管也说何真公“建翼真坛，传度弟子五百余人”，但仅是空泛之语，看不出有事实的依据。而刘玉则不同，不仅有依托神话创派的事实，而且有教权传授的具体记载。故笔者认为何真公所处的南宋时期，仅是净明道的酝酿孕育时期，它的正式出现在元初，创始人是刘玉。

刘玉，字颐真，号玉真子。其先鄱阳石门人，后迁南康建昌。生于南宋理宗宝祐五年（1257年），5岁就学，读书务通大义，弱冠，父母继亡，居丧尽礼，家贫，力耕而食。视尘世不足为，笃志于神仙之学。到元世祖至元十九年（1282年）他26岁时，声称遇净明道一代法师胡慧超下降，告诉他“净明大教将兴，当出八百弟子，汝为之师”；并告诉他，丙申年（1296年），祖师许真君要下降他家，叫他把诸弟子集合

起来，迎接祖师。很显然，这是他假托神话，为其创教作舆论准备。据说，到元贞二年，许真君果然下降他家，授予他中黄大道，八极真经，又授他《灵宝坛记》等。表明经过他十多年的努力，终于把净明道创立起来了。故自此以后，他就“开闡大教，诱诲后学”。据《西山隐士玉真刘先生传》载，他所建道派的宗旨是：“以忠孝为本，敬天崇道、济生度死为事”。此后道行日隆，益自韬晦，间为人祈禳攘解，无不奇出。所居靖庐，次第兴建，诸品秘要，相继授受。过了12年，到元武宗至大戊申（1308年）正月，以传教之任付弟子黄元吉，数日后逝世。黄元吉，字希文，人称中黄先生，出身豫章丰城名族。12岁入南昌西山玉隆万寿宫为道士。先师朱尊师、王尊师，后师刘玉。刘玉于诸弟子中，“独重希文，以为可托，及去世，以其传囑焉。”《中黄先生碑铭》）黄元吉在接掌净明道后，曾以其说游京师，公卿大夫士多礼问之。所度弟子很多，著名的有陈天和、徐慧、刘真传、熊玄晖、刘思复、黄通理等，掌教十六年，于泰定元年（1324年）卒。《中黄先生碑铭》未记他把教务交付给谁，另有资料说，继黄元吉掌教的是徐慧。徐慧（1291—1350年），名异，一名慧，字子奇。人称奇峰先生，又称丹扃道人。其先为丰城望族，后仕居庐陵（今江西吉安市）。幼孤。闻中黄先生得都仙净明之道，驻于崇真宫，遂往师之。黄元吉十分器重他，尽传中黄八极之妙。又参蓝真人（蓝道元）于长春宫，得全真无为之旨。曾被赐号净明配道格神法师。泰定元年（1324年）以母老归养，曲意承顺达20年。归乡养母之当年，乡大旱，乡人请祷，旋即得雨。自是弟子益众，及其门者，皆文学特达之士。数十年间，千百里内，水旱丰凶，

请持即往；士庶疾病，皆施符以除。有诗集曰《杯水玉霄》，江西等处儒学提举、前应奉翰林文学同知制诰兼国史院编修滕实为之序。所传净明忠孝诸书，先已刊行。手撰科文，正大雅洁，凡若干卷，行于世。于至正十年（1350年）卒，曾度弟子数百人（以上见《净明忠孝全书·丹旃道人事实》）。徐慧之后，何人嗣教，不见记载。此时已至元末，即有传人，亦当合于正一了。

（2）净明道的经书和教义

净明道的经书主要载于《正统道藏》第17和41册，约10余种。其中第17册所载，似出于南宋，如《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》，前有“冀真坛副演教师”何守证作于绍兴辛亥（1131年）的序，可能是南宋何真公时的书。中说，高明大使降临人间，说《气镜》与《神印》二篇。《神印》当指何守证作序的这本书，《气镜》不知指何书。《正统道藏》第17册还有其他几种经书，如《太上灵宝净明飞仙度人经法》，标许旌阳释，是谈方术的书，既谈存神，又用符咒，从标题到内容都与灵宝经相似，也可能出于南宋。《正统道藏》第41册所载的《净明忠孝全书》，是刘玉弟子黄元吉編集（只卷6为徐天和編集），徒孙徐慧校正的，是净明道最重要的经书，也是研究净明道最重要的资料，该书有几代祖师的传记，有祖师的诰诫《坛记》，有刘玉、黄元吉、徐慧等人的传记碑铭，还有刘玉和黄元吉的《语录》，为研究刘玉、黄元吉思想和净明道教理教义，提供了第一手资料。《正统道藏》第41册又载有《太上灵宝首入净明四规明鉴经》，是谈净明教义的，思想和《净明忠孝全书》之刘、黄《语录》相合，估计为刘玉或其弟子们所撰。

根据以上经书，特别是根据《净明忠孝全书》中之刘玉和黄元吉《语录》，可以较具体地掌握净明道的教理教义。其教义的核心是“忠孝”二字。他们明确说：忠孝是大道之本。要修道，就得修这个根本，所谓“本立而后道生”。如果不修这个根本，而去搞其他修炼，如参禅问道，入山炼形，求神祈禳，等于修房子不打好房基，架桥不安好桥墩，即使房子修成，桥梁架好了，总难免倒塌的一天。所以他们强调：“欲修仙道，先修人道”。修人道之忠孝，就是修仙道的根基。刘玉用与人问答的形式，反复阐述这个基本思想。问：儒家是有为之学，是研究人事的，故应讲忠孝等伦理道德；而道家是无为之学，是讲出世的，讲超越天地之外的事，怎么讲起忠孝之道来了呢？他回答说：“子未知有为之学，又安能知无为之学哉？”意思就是要学无为之学，应先从有为之学入手，即上面所说的“欲修仙道，先修人道”。他们把忠孝特别是孝推尊很高，把它的作用说得非常之大，说“孝至于天，日月为之明；孝至于地，万物为之生；孝至于民，人道为之成”。观此，使人自然联想到道家 and 道教关于“道”生天、生地、生万物的说法，刘玉实际已把儒家的“孝”提高到与“道”相等同的地位，“孝”即是“道”。这一点最鲜明地表现了净明道的特质。正因孝道如此重要，故他再三强调先要把孝道修好，“世人但能以‘孝道’二字常蕴在方寸内，则言必忠信，行必笃敬，……人道备矣”。有此基础，然后就可以进而为仙道之学了。

忠孝虽然是净明道的根本、核心，但它所要求的忠孝，并非一般世俗所讲之忠孝，而是赋予了宗教的意义，即要求具有“净明”境界之“忠孝”。何谓“净”？何谓“明”？

刘玉解释说：“不染物”就是“净”；“不触物”就叫“明”。这个“物”，当然不是指世事，指人情，如果指人情世事，不染、不触，忠孝也就讲不成了。因此按刘玉的本意，这个“物”应该是指那些妨碍忠孝的事物和思想。没有东西沾染了忠孝，“心如镜之明，如水之净”，那么这个忠孝，就变成了所谓的“真忠真孝”，“至忠至孝”。所以在他们看来，真忠真孝，至忠至孝，就是净明，就是他们追求的最高境界。净明境界也就是真忠真孝、至忠至孝的境界。

那吗怎样来达到这个至忠至孝的净明境界呢？它的方法是什么？就是“正心诚意”，“惩忿窒欲”。这本是儒家的修身方法，刘玉以之作道教的修持方法，认为使得人没有了忿恨不平之心，什么都不争，什么欲望都没有，什么要求也没有了，心也就“正”了，意也就“诚”了。从这里可以明显看到他们把道家思想和理学思想结合了起来。他们在解释这个正心诚意的方法时，思想概念与理学家们十分接近。刘玉说，奉行道法最要紧的就是要“平居暇日存守正念”，不起邪念，“此即正心之学”，要做到“不欺昧其心”，“要仰不愧于天，俯不愧于人，内不作于心”，即什么事情都问心无愧，要使己心上合天心，因为“人不知天必知之也”。所以他非常强调要“整理心地”，要在心地上用克己功夫，要把“忿”惩掉，“欲”窒息死；夙兴夜寐，只存着忠孝一念在心中，把“孝道二字常蕴在方寸内”。这样，自己的“心地”、“方寸”就“净”了、“明”了，就与“上天黄中道气血脉贯通”了，如此“与道合真，如水归海矣”。他批评那些不在心地上下工夫，专求于外的人，即那些只炼精气神或专搞祈禳的人。他说，有些人忽略克己正心工夫，别求

修炼方术，以为这样可以飞腾上天，实际是“却行而求前者也”。那些平时不惩忿窒欲，反而“恣忿纵欲，违天背理”，即使写上百十张申奏表章烧化，也无济于事。他认为要治外邪，要治世间的魑魅魍魉，必先清除掉自己胸腹中的魑魅魍魉。“所谓魑魅魍魉者，‘只是十二时中贪财好色，邪僻奸狡，胡思乱量的念头便是也，……所以道是能治内祟，方可降伏外邪’。一句话，就是要‘惩忿窒欲’，去掉邪念，守持正念，即时时守持忠孝二字，那么净明之道就不远了。所以他归纳净明之道的内容和修行步骤就是三句话：‘始于忠孝立本，中于去欲正心，终于直至净明。’这三句话就是净明道的宗旨和教义。

很显然这个道派的理学气味是很浓的。刘玉语录中就公开称赞周、程、朱、张，称他们为天人，“真是俯仰无愧的人”，要道徒效法他们。刘玉甚至说，他初学净明大道时，就不甚读道经，只在儒书上下工夫，可见其崇拜理学之甚。

（3）净明道的修持方术

净明道在南宋何曾公时期（即它的酝酿期），修持方法大体和灵宝派差不多，既讲存神服气，又讲飞符上章，也搞斋醮祈祷。从上面所说的《太上灵宝净明飞仙度人经法》中可以看出。到了元代刘玉时期，因为他们强调忠孝，强调修心，不重外求，因此就不再强调祈祷斋醮，召神劾鬼等术了。对这些不是一点不搞，但尽量简化其内容，且摆在次要地位。如刘玉语录中谈到，上奏表章只简化为“上家书”，符篆只用炼度一符，告斗之法不设斗灯。黄元吉更说，“大道无名无形无情”，心就是道，“世俗所谓神怪之事，实非所尚也”。看来这个道派在加深儒化的过程中，鬼神气是较

轻的，这在道教各派中很少见。不过从上面介绍第三代徐慧情况时，又看到徐慧搞了较多的符箓斋醮活动，说明刘玉、黄元吉的思想并没有贯彻到底。

七 玄教和正一道

在宋元时期的南方，与名目繁多的符箓宗派纷然出现的同时，原有的旧符箓派，即三山符箓也得到了不同程度的发展。除阁皂宗资料甚少，情况不太清楚以外，茅山宗的刘混康（南宋）、杜道坚（宋元之际）、张雨（元代）等都很有名，他们对茅山宗的发展都起过推动作用。关于这两宗的情况，不准备专门介绍，只在下面人物一章时，略为涉及。

（一）龙虎宗支派玄教的兴起

龙虎宗自唐末形成以后，在两宋时期，与茅山、阁皂二宗，鼎足而三，并称“三山符箓”。当时三宗首领皆受皇帝礼遇，彼此的发展也在伯仲之间，而茅山宗的发展还稍胜一筹。但是到了元代，情况起了很大的变化，其关键就是元室对张陵后嗣的宠遇，远远超过其余两宗。那就是从至元十三年（1276年）元世祖召见张陵第36代孙张宗演开始，直到元末41代孙张正言止，代代被元室封为天师，赐爵（或三品、二品、一品），佩银印，免除宫观赋役；并赐号大真人，受命掌管江南道教。元室之所以如此宠遇张陵后嗣，一方面是因为张陵及其后嗣在群众中有广泛的影响，尊崇他们，可以更好地笼络江南各族人民；另一方面又因为张宗演的父亲张可大在元世祖打天下时曾遣使送过符命（见《元史·释老传》），所以元世祖才如此优礼张宗演，从此开始，以后历

代皇帝，皆以此为制度，对其后每代嗣教者皆崇封如故事。应该指出，张陵后裔一方面获得了天师称号与爵品，也就获得了崇高的政治地位；另一方面又被赐封大真人，受命掌管江南道教，也就获得了管理江南道教的实权。这样两条，无疑为龙虎宗的发展提供了有利的条件，而它却是当时茅山、阁皂等宗的首领们未曾得到过的。因此，龙虎宗的发展自然超过江南其余诸宗了。

龙虎宗在元代获得了空前的发展，除历代天师利用管理江南道教之便，使龙虎宗向江南各地大大扩展外，更主要的是张宗演弟子张留孙利用无室的宠信建立起一个规模较大的龙虎宗支派——玄教，使龙虎宗的力量得到了大大的加强。

张留孙，字师汉，信州贵溪（今属江西）人。幼从伯父张闻诗学道龙虎山上清宫。后以所学游江淮间。至元十三年（1276年）元世祖召36代天师张宗演赴阙，选其从行。次年，张宗演返龙虎山，留孙留侍阙下。某日，“世祖尝亲祠幄殿，皇太子侍，忽风雨暴至，众骇惧，留孙祷之乃止。又尝次日月山，昭睿顺圣皇后得疾危甚，亟召留孙请祷。”（《元史·释老传》）既而，“若有神人献梦于后，遂愈。”（袁桷《玄教大宗师张公家传》）于是，“上大喜，命为上卿，铸宝剑，镂其文曰‘大元赐张上卿。’敕两都各建崇真宫，朝夕从驾”。（同上文）从此得到世祖的信任。至元十五年（1278年）赐号玄教宗师，授道教都提点，管领江北淮东淮西荆襄道教事，佩银印。明年，奏复宫观，令自别为籍。以后，“宠遇日隆，比于亲臣”。（吴澄《神德真君张公道行碑》）或奉命外出祠名山大川，或奉旨到江南访求遗逸，又相继受命给武宗、仁宗取名；更在至元二十八年（1291年）

以卜筮解除了世祖任用完泽为相的疑虑，促成了任命宰相这样重大的决策。这些都表明元世祖在政治上是很信任他的。以后历经成宗、武宗、仁宗、英宗等朝，信任始终不衰，“朝廷有大谋议，必见谘问。”（虞集《张宗师墓志铭》）在这种政治上宠遇日隆的同时，历代皇帝给他的道教头衔与权力也逐渐加码扩大：由上卿到特进上卿；由法师到真人，到大真人；由道教都提点到玄教宗师，到玄教大宗师；由知集贤院道教事，到领集贤院道教事，再加开府仪同三司。爵位也由三品进二品，再进一品。至仁宗延祐二年（1315年），其所得头衔已多达43字：开府仪同三司、特进上卿、辅成赞化保运玄教大宗师、志道弘教冲玄仁靖大真人、知集贤院事、领诸路道教事。在这长串头衔中，既有勋号，又有实际职掌，其政治地位之高，道教权力之大，在当时道教诸派首领中是不多见的。

正是在张留孙政治地位日益显赫，道教权力日益扩大的过程中，一个以他为中心的道教派别——玄教就逐渐形成了。早从他于至元十五年任江淮荆襄道教都提点之日起，就陆续从龙虎山征调道士到两都崇真宫（后改崇真万寿宫），或委以京师道职，或派至江南各地管教务。这批出身龙虎山，先后聚集到张留孙周围，成为其弟子的人很多，初步计之有，吴全节、夏文泳、张德隆、徐懋昭，陈义高、李立本、王寿衍、薛廷凤、陈日新、何恩荣、薛玄曦等10余人。加上其他出身不明，而有姓名、甚至有事迹可考，且负有重要道教职务的弟子共50余人（名见袁楠《玄教大宗师张公家传》）。这批人作为骨干担负着京师及江南广大地区各级道教组织和宫观的领导职务，从而组成一个较为庞大的道教派

别。这个道教派别到底有多少徒众，现已难于稽考。

张留孙所建立的玄教，有一套组织领导体制。其最高首领是玄教大宗师，居大都崇真万寿宫，负全面指挥玄教之责。其副手是玄教嗣师，辅助玄教大宗师工作。大都崇真万寿宫设提点一职，协助大宗师处理日常事务。在大宗师之下设江淮荆襄都提点一职，作为大宗师指挥各路道教的直接助手。以上是它的中央领导机构。担任过上述领导职务的人不多，从笔者所接触的材料看，除大宗师张留孙外，仅吴全节和夏文泳二人作过道教都提点和玄教嗣师（然后再分别继任大宗师），作过大都崇真万寿宫提点的，连吴、夏二人在内，也不过六人。

玄教大宗师之下是各级地方组织，系根据元代的行政区划进行设置的。在中央之下的行省一级设都提点，以管理该行省的道教事务。如张次房在至元间曾任江西道教都提点。行省之下的路设道录、道判。如上官与龄曾任扬州路道判，余以诚先任镇江路道录，后又授平江路道录，何恩荣曾任信州路道录，王寿衍曾任龙兴路道录等。路之下的州设道正、道判。如郭玄务曾任惠州道判，倪文光曾任常州道判等。最基层是宫观，设住持、提举、提点。除两都崇真万寿宫外，张留孙有许多弟子管领各地宫观。这些宫观遍布于镇江路、常州路、杭州路、扬州路、平江路、龙兴路、抚州路、临江路、袁州路、信州路、天临路、惠州路等广大地区。即当今之江苏、浙江、江西、湖南、广东等地域。由此证明，玄教所散播的地区主要集中在江南（江北也有玄教官观，但为数不多）。这与元世祖开始封张留孙提点江北淮东淮西荆襄道教的初衷是有出入的；更与明王祚《青岩丛录》所说“而今正

一又有天师、宗师。分掌南北教事”，大相迳庭。玄教大宗师虽然坐镇北方两都崇真万寿宫，也有教事在北方，但主要基地仍在南方。之所以会造成这种状况，是因为南方特别是江苏、江西等省是符箓三宗的老根据地，在那里它们有深厚的群众基础和广泛的影响，作为龙虎宗支派的玄教在那里有较大的发展是很自然的。

张留孙所建立的玄教，散播地区既广，兴盛时间也较长，整个元代都呈向前发展的趋势。自第一任掌教张留孙起，直至元末，更替了五任掌教。张留孙掌教44年于元英宗至治元年（1321年）逝世，交给第二任掌教吴全节，全节掌教25年，于至正六年（1246年）逝世，交给第三任掌教夏文泳。文泳掌教4年，于至正九年（1349年）逝世，交给第四任掌教张德隆，德隆约掌教5年，约于至正十四年（1354年）交给第五任掌教于有兴。于有兴掌教至元亡。明太祖只承认天师后嗣，不再承认玄教大宗师，玄教因此解体。玄教大宗师在承传过程中，也逐渐形成了一套制度。第一，除第一任掌教玄教大宗师张留孙为元世祖直接任命外，其后几任掌教皆由前任掌教推荐提名，再由皇帝降“玺书”加以任命。第二，历届继任掌教在接任时，都须以张留孙遗下的大宗师印和宝剑相承传，作为凭信。大宗师印原是仁宗赐给张留孙的，宝剑则是世祖所赐。历届玄教大宗师既然由皇帝的“玺书”所任命，手中掌握的象征宗教权力的印和剑又为皇帝所赐，无疑表明他们的权力直接来自皇帝，不是来自天师，自然使他们的地位之不同寻常。所以玄教虽是从龙虎宗分衍出的一个支派，却对龙虎宗天师有很大的独立性。事实上指挥玄教的教务的命令都来自大都崇真万寿宫，而不是来

自龙虎山的上清宫和天师府。只因他们皆出身龙虎宗，历代天师又受命掌管江南道教，某些外部事务则必须商请于天师了。

尽管玄教传播地域很广，玄教首领的地位十分显赫，但它在道教理论上却无建树。玄教之卓立于元代，并非以道教理论见称，而是以它政治上的尊宠显贵，思想上的儒学化和宗教内容上的杂采兼收等特点闻名于世。

玄教虽然仅存在于有元一代，理论上又无建树，但它在道教历史上仍起过相当的作用，应给予一定的评价。一方面，玄教大宗师长期居住大都崇真万寿宫，有如江南道教首领历代天师在京的常驻代表（历代天师除被诏命去京师外，常年居龙虎山），江南其他道派的不少事务，往往是通过玄教大宗师解决的。玄教大宗师对于沟通元室与江南道教的关系，沟通各派之间的关系，加强江南各派的团结，促进正一道的形成等方面，都发挥了重要的作用。另一方面，玄教组织的发展，大大增强了龙虎宗的力量，为正一道的形成，准备了必要的组织条件。

（二）正一道的形成

在元室对张陵后嗣不断崇封和命之掌管江南道教的条件之下，在龙虎宗特别是其支派玄教组织大发展的基础上，一个以张陵后嗣为首领，以龙虎宗为主干，集合江南各符箓派在一起的大道派——正一道逐步形成了。其标志是元成宗大德八年（1304年）授第38代天师张与材为“正一教主，主领三山符箓”。可以推想，如果不是元室的尊崇张陵后嗣，不是因此而起的龙虎宗和玄教的大发展，这个大道派是不可能出现的；另一方面，为什么不是以其他道派的首领为其首领，

而恰恰是以历代天师为其首领。也主要与上述原因有关。因正一道是集各符篆派组合而成，皆以行符篆为其共同特征，故它奉持的主要经典是《正一经》，主要的宗教活动是符篆斋醮，降神驱鬼。该派道士允许有家室，可以不出家，不住宫观，清规戒律也不甚严格。该派组织比较松散，它所包含的原有各派，可保有自己的传承。它的主要基地在南方，与主要基地在北方的全真道形成南北对峙的局面（当然南北划分不是绝对的，双方互有交错）。这种格局，从元至明比较明显，清以后，全真道在南方的势力有了发展。

本章道派，大体讲到元代为止，明清以后，全真和正一都逐渐衰落，其中虽有某些小派的兴起，如陆西星在明中叶创内丹东派，王常月在清初中兴龙门派等，只在有关章节略为涉及，不作详细介绍。

第三章 道教人物

道教的活动是由道士的行为汇集而成的，其中，杰出道士的思想与行为，对道教活动的影响尤大。因此研究杰出道士的思想、活动，是了解道教活动历史的重要环节。

历史上杰出的道士很多，情况各不一样，对道教发展产生的影响也不尽相同。其中有道派的创始者，有对道教建设、改造作过重大贡献者，有在理论上卓有成就者，还有在政治上受宠信或对社会较有影响者。现按其时代先后逐个介绍，在介绍中适当突出其特点。上两章曾经讲到、而本章又必须列名介绍的道士，力避重复，或只作补充。

一 汉魏两晋南北朝道士

汉魏两晋南北朝，是道教的创立时期。在这个时期中，既有道派的创始人，又有道教理论的开拓者，还有对道教建设、改造作过较大贡献的道士。

(1)老子 春秋末期的思想家，道家学派的创始人。本不该把他和道教人物列在一起，但由于下述原因，有必要先介绍老子。道教从一开始就尊老子为祖师，奉他的书《老子》为祖经，称《道德经》。并且为了宗教的需要，把老子改造成为主宰万物的最高神；用《老子》的“道”来编写经书，

阐发教义和创造方术，从而使道教与老子结下了不解之缘。尽管这样作的结果，实际是用宗教神学歪曲了老子和他的书，使它与本来的老子和老子书愈离愈远，但他们深信老子和老子的“道”就是那个样子，深信自己是老子及其“道”的忠实信徒。另一方面，长期以来，社会上一般人和儒释两家也并不否认老子和道教的这种特殊关系，甚至承认老子是道教的祖师。所以在介绍道教人物之前，有必要先介绍老子。

老子，春秋末期思想家，楚国苦县（今河南鹿邑东）人。做过周朝“守藏室之史”（管理藏书的史官），后退隐，著《老子》（或其后学根据他的思想言论所撰）。关于他的事迹，主要见于《史记·老子韩非列传》。后人不断对他加以神化，使他逐渐由人变成了神；道教尊他为祖师以后，更在此基础上，系统增益其事迹，遂使老子离其本来面貌愈来愈远。南宋道士谢守灏将历史上种种神化老子的材料，加以归纳整理，写成《太上老君混元圣纪》一书，就是老子被神化的系统记录。该书所写的老子，自然已不再是思想家老子，而是道教祖师的老子了。

（2）张陵（34—156年？）道教第一个道派五斗米道的创始人。后被道士尊为天师，改称其道为天师道。其事迹见于《三国志·张鲁传》和《后汉书·刘焉传》。前面已经讲过这两本书所记的张陵创教事迹十分简略，提供的具体材料很少。以后所出的书，对他的记载，愈来愈具体。如葛洪《神仙传》、马枢《道学传》，以至南宋赵道一所编的《历世真仙体道通鉴》等，都是愈写愈丰富。《历世真仙体道通鉴》载，他生于汉光武建武十年（34年），幼读《道德经》，并通习坟

典。后举“贤良方正直言极谏科”，被选中。明帝永平二年（59年）拜巴郡江州（今四川巴县）令，后隐居邛山（今河南洛阳境）。朝廷累征不起，和帝永元四年（92年），自河洛入蜀创教。另有材料说，他作江州令后，先隐于江西龙虎山修道，至顺帝时始入蜀创教。这些后起的说法，或许是有根据的，如果这样，张陵的生平事迹，就比较具体了。不过其中有个问题，即张陵到底是先在江西龙虎山创教，然后再入蜀去鹤鸣山修道呢？还是一开始就去鹤鸣山创教？为这个问题，近年来曾引起过一些同志的争论。不过《三国志》、《后汉书》确是明确记载张陵在鹤鸣山创教，没有先在龙虎山修道的说法。当然这个问题，还可继续讨论。我认为在后起的说法中，还有另两个问题值得讨论。一是《三国志》、《后汉书》中都曾提到张陵创教时造作过道书或符书，但具体内容是什么？叫什么书名？却没有记载。以后的《神仙传》和佛教典籍《历代三宝记》说张陵作道书24卷，仍无书名。再后，《魏书·释老志》记有下一段话：“张陵于鹤鸣，因传天官章本，千有二百，弟子相授，其事大行。斋祠跪拜，各成道法。有三元九府，百二十官，一切诸神，咸所统摄。”据此，似乎张陵造了一本有关斋醮科仪的书，所写内容有斋祠跪拜，上章格式，以及所请天官神灵的名号等等。有人认为，这本书的名字叫《千二百官仪》，现《正统道藏》中的《正一法文经章官品》4卷，是其中的一部分。是否如此，何以证明？也是可以继续研讨的问题。不过根据其他一些书的记载，张陵造作过一些简单斋仪，并写过这方面的书，大致是可信的。二是葛洪《神仙传》说张陵得九鼎丹经，仙去。后出之书，更对张陵炼丹愈写愈具体。照此说来，张陵不

单是道教符篆派的开山祖师，又是兼搞炼丹的丹鼎派道士了。这是否符合事实，也有待讨论。

(3)张角(?—184年) 太平道的创始人和黄巾起义的领袖。东汉巨鹿(今河北宁晋)人。其事迹主要见于《后汉书·皇甫嵩传》、《三国志·张鲁传》注引之《典略》，及《资治通鉴》卷58。根据这些资料，我们对他的创教活动及组织黄巾起义的情况，有大概的了解，已如前述。而对他的身世及创教前的情况，却一无所知。

(4)魏伯阳(生卒年不详) 东汉炼丹家，道教练丹理论的始祖。生平事迹留下记载太少，主要有彭晓《周易参同契分章通真义序》，余嘉锡《四库提要辩证》卷19《周易参同契分章通真义》条。魏伯阳，一说名翱，号伯阳，自号云牙子。会稽上虞(今浙江上虞县)人。在东汉末隐居不仕，曾著《周易参同契》3卷，以之“密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至后汉孝桓帝时，公(魏伯阳一作者注)复传授与同郡于叔通，遂行于世。”(《周易参同契分章通真义序》)据彭晓说，该书是在《古文龙虎经》的基础上撰写的，据此《参同契》之前，还有一本最古的丹书，叫《古文龙虎经》。据王明先生考证，“古记龙虎，有无其事，渺茫难知”，而现存之《古文龙虎经》，则是唐末五代好事者剽改《金丹金碧潜通诀》而成的伪书(见王明《周易参同契考证》)。《周易参同契》实为我国现存的最古之丹书，故被道教尊为“丹经之祖”。后之道士，不论修内丹，外丹，皆以此书为基本依据。魏伯阳实为道教练丹理论的奠基人。

(5)张鲁(?—216年) 五斗米道系师和重要建设者。其生平事迹，主要见于《三国志·张鲁传》和《后汉书·刘

焉传》。张鲁，字公祺，沛国丰（今江苏丰县）人。是张陵之孙，张衡之子，被五斗米道尊为“系师”。生年不详，何时继张衡掌五斗米道也不明。关于他如何据汉中、巴郡北部，以及如何继张修之后发展五斗米道等事迹，前面介绍道派时已经讲过，这里只补充两点：一是北周僧人释道安在《二教论》中说张鲁创造了涂炭斋法，这种斋法比较原始，修斋的道士，须用黄土泥面，反缚悬头。与道安同时的甄鸾《笑道论》，也作了同样的记载。涂炭斋法比起五斗米道初创时的“三官手书”前进了一步，但其原始性又有待进一步改进。二是对张鲁投降曹操后的行踪和卒年，作一点补充。在张鲁据巴汉实行政教合一，统治28年之后，曹操于汉献帝建安二十年（215年）攻汉中，当年汉中不守，张鲁降曹。《魏书》卷15《张既传》云：“（张）鲁降。既说太祖拔汉中民数万户以实长安及三辅。”张鲁一家，大约在此时被徙居邰城（今河南临漳）。他和五子皆封侯，受到曹操优待。但在第二年张鲁就死了，这见《真诰》卷4《运象篇》的注文。该注云：张鲁“建安二十一年亡，葬邰东。”这个记载，大致是可靠的。

（6）许逊（239—374年？）东晋道士，被净明道尊为祖师。后世对他的传说很多，是一个被神化了的道士。其事迹主要见《十二真君传》（载《太平御览》卷12），《孝道吴许二真君传》（载《道藏》第11册），《旌阳许真君传》（载《修真十书玉隆集》卷33）等。但大都真伪参半，须要加以分析。许逊，字敬之，汝南（今属河南）人。青年时，曾学儒书，又学道，拜豫章（今江西南昌）吴猛为师。西晋武帝时，在四川（或谓在湖北）作旌阳令，由于吏治清明，很

得百姓好感。后见晋室纷乱，弃官东归，很多老百姓都跟着他迁到他的家乡来居住。后遨游江湖，自言曾遇上圣传以《太上灵宝净明法》，用道法镇蛟斩蛇，为民除害。在江西豫章等地流传着他的很多神话。据说于东晋孝武帝宁康二年（374年），在豫章西山举家拔宅飞升，寿136岁。世称许真君，被以后的净明派尊为祖师。宋代封为神功妙济真君。

（7）葛洪（283—343年）东晋著名道教学者和炼丹家。他的生平事迹，可以《晋书》卷72《葛洪传》、《抱朴子·自叙篇》、陈国符《道藏源流考》上册《葛洪事迹考证》等为主要资料。葛洪字稚川，自号抱朴子。丹阳句容（今属江苏）人。出身江南豪族。13岁丧父，家道中落。16岁起，博览经史百家，以儒学知名。在20岁前，从郑隐学道。西晋惠帝太安二年（303年），张昌、石冰于扬州起义，葛洪参与镇压起义的军事活动，有功，被迁伏波将军。石冰事平，弃甲寻异书。时值“八王之乱”，颠沛流离于徐、豫、荆、襄、江、广诸州之间。东晋开国，念其旧功，赐爵关内侯，食句容二百邑。成帝咸和（326—334年）初，司徒王导召补州主簿，转司徒掾，迁谥议参军。后闻交趾产丹砂，欲就近采药炼丹，遂求为勾漏（今广西北流）令。南行至广州，为刺史邓岳所留，乃止于罗浮山，炼丹著述。于晋康帝建元元年（343年）逝世，年61岁。关于葛洪的寿数和卒年，诸书记载有分歧。《晋书·葛洪传》说葛洪卒年81岁。《太平寰宇记》则说卒年61岁。经王明先生根据《抱朴子·自叙篇》逐事比勘，断定卒年81之说误，61说是正确的。由此断定他生于晋武帝太康四年，卒于晋康帝建元元年。葛洪对道教理论的贡献很大，首先是他所著的《抱朴子内篇》（该书于建武

中成稿，时年35岁）全面总结了晋以前的神仙理论，将道教的神仙信仰系统化，理论化，并与儒家的纲常名教结合起来，为后世道教奠定了理论基础。其次，他又系统总结了晋以前的神仙方术，包含守一、行气、导引和房中术等。特别是对医药学、炼丹学，有很大贡献。为我国的医药学和古化学积累了宝贵的资料。

（8）**杨羲**（330—386年） 上清派创始人。记载他生平事迹的资料主要是《真诰》卷20中《杨羲传》和《云笈七籤》卷5《真系·杨羲传》。据《真诰》，他生于东晋成帝咸和五年，卒于东晋孝武太元十一年。籍贯不明。《真诰》说他“本似吴人，来居句容。”少好学，读书博涉经史，与许谧友善，在简文帝为会稽王时，经许谧推荐，作公府舍人。据说他在晋穆帝永和五年（349年）受《中黄制虎豹符》，次年又就魏夫人长子刘璞受《灵宝五符》。至晋哀帝兴宁二年（365年）众仙真下降，授他上清经，创造了上清派。太和十一年（386年）57岁时逝世。

（9）**葛巢甫**（生卒年不详） 灵宝派创始人。研究他的主要资料有《真诰叙录》、《云笈七籤·灵宝略纪》。东晋人，葛玄从孙，他造经创教的时间，在葛洪逝世的晋康帝建元元年（343年），至晋安帝隆安五年（401年）之间。在隆安末传任延庆、徐灵期。

（10）**寇谦之**（365—448年） 早期道教的改造和建设者，北天师道创始人。研究其生平事迹的资料，主要有《魏书·释老志》、《隋书·经籍志》、《资治通鉴》卷119“景平元年”条等。寇谦之，字辅真，自称上谷昌平（今属北京市）人。其先辈因官（或云因难）徙冯翊万年（今陕西临潼北）。生

于前秦苻坚建元元年（365年），“少修张鲁之术，服食饵药，历年无效。”后遇仙人成公兴，随之入华山采药，食药后不复饥。继入嵩山，修道7年，诡称在北魏明元帝神瑞二年（415年），太上老君降于嵩岳，授以天师之位，赐他《云中音诵新科之诫》20卷，传其服气导引之法。命他宣此《新科》，“清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。”“专以礼度为首，而加以服食闭炼。”又称泰常八年（423年），老君玄孙李谱文临嵩岳，授以《录图真经》60余卷，及劾召鬼神和金丹之秘法，令他辅佐北方太平真君（指北魏太武帝拓跋焘），统领“人鬼之政”。太武帝始光元年（424年），至魏都平城（今山西大同），献道书于太武帝，在左光禄大夫崔浩的大力帮助下，取得了太武帝的信任，派人把他的弟子从嵩山接下来。次年，于平城东南立天师道场，供他和弟子们作宗教活动之用。在太武帝的支持下，他改造了天师道，使之大行于世。在他的建议下，太武帝又在公元440年改元太平真君，再二年，封寇谦之为国师，亲至道坛受箓。以后北魏每代皇帝即位，皆受箓如故事。至太平真君九年（365年）83岁时逝世。他对天师道的最大贡献有二：一是根据形势发展的要求和统治阶级的需要，改革了三张的五斗米道。主要是除去五斗米道的那些可能被犯上作乱者利用的思想和制度，增加封建礼教的内容。使它由一个民间宗教变成为封建制度服务的工具。二是对道教斋仪作了一些创造，即寇谦之《老君音诵诫经》中所记的关于道官受箓的斋仪，道官道民求愿的斋仪，道民犯律解度的斋仪，为人治病的斋仪，为亡人超度的斋仪等等。给后世道教斋仪打下了初步基础。

(11) **陆修静** (406—477年) 早期道教的重要建设者。研究他的生平事迹的资料, 主要有《云笈七籤》卷5《真系·陆修静传》、《道藏源流考》附录《道学传辑佚》中的陆修静部分。陆修静, 字元德, 吴兴东迁(今浙江吴兴)人, 世代为著姓。生于东晋安帝义熙二年(406年), 幼习儒学, 笃好文籍, 旁究象纬。及长, 弃绝妻子, 隐云梦山修道, 后隐仙都山。曾历游名山, 搜集道书。宋文帝元嘉末(453年), 被请入宫讲道, 同年, 为避“太初之难”, 拂衣南游。孝武帝大明五年(461年)去庐山建道馆(后名简寂观)修道。明帝即位, 遣使礼聘进京。于泰始三年赴建康, 礼遇甚厚, 于北郊天印山筑崇虚馆以居之。自称三洞道士, 但以修灵宝为主。他对道教的贡献主要有三: 一是在组织上整顿改革天师道, 使当时已经废弛的天师道“三会日”制度, “宅篆”制度、以及道官晋升制度等健全起来, 内容见他所著的《陆先生道门科略》。二是搜集整理经书, 对当时大量出现的《灵宝经》书的真伪进行考订辨别, 编出了灵宝经书目录; 特别是对整个道教经书进行分类编目, 编制了《三洞经书目录》。三是对道教的斋醮仪范作了大量的创造, 写了斋醮书100余卷(现只存少数几种), 使道教的斋仪基本完备, 成为创造道教斋醮仪范的第一位大师。宋后废帝元徽五年(477年)逝世。谥曰简寂先生。

(12) **陶弘景** (456—536年) 茅山道的创始人和著名道教学者。研究他生平事迹的资料, 主要有《南史》和《梁书》的陶弘景传、贾嵩《华阳陶隐居内传》、陶翊《华阳隐居先生本起录》等。陶弘景, 字通明, 丹阳秣陵(今江苏南京)人, 出身南朝士族。幼好学, “读书万余卷, 一事不知, 以为

深耻。”学问很渊博，除熟谙道经外，天文、历算、地理、兵学、医药学、乃至文学、艺术、经学等，都有深入研究。青年时，在齐朝作过10多年诸王侍读、奉朝请等闲朝官职，宦途很不得志。齐武帝永明十年（492年），辞官隐居茅山修道，自号华阳隐居。以后梁武帝屡请不出，居茅山45年，于梁武帝大同二年（536年）81岁时逝世。赠贞白先生。他对道教的贡献，主要有三：一是撰写《真诰》，既为上清派编造仙真授经故事，又记述上清派的创建和早期传授历史，还写《真灵位业图》，为道教编制神仙谱系，使道教神仙位次初步系统化。二是开创了茅山宗，使上清派以茅山为中心获得空前发展，成为唐、宋时期最有影响的一个道派。三是对道教修炼理论，如养生学，医药学和炼丹学，作了很多补充，推动了祖国医学、古化学的发展。

二 隋唐五代道士

隋唐五代是道教的兴盛时期，道教理论也有较大发展。这个时期出现了一批道教学者，糅和儒、释思想以阐发《老子》，使道教理论达到了一个新的水平。同时也出现了一批受朝廷尊宠在社会上颇有影响的著名道士。

（1）成玄英（生卒年不详） 唐初著名道教学者。其生平事迹散见于《新唐书·艺文志》，《续高僧传》和《集古今佛道论衡》等书中。成玄英，字子实，陕州（治今河南陕县）人。隐居东海（今属江苏）。贞观五年（631年）召至京师，加号西华法师。永徽（650—655年）中流郁州（今江苏云台山）。成玄英一生主要是注疏《老》、《庄》，曾著《老

子道德经注》2卷。《开题序诀义疏》7卷，均佚。蒙文通先生曾从《正统道藏》之强思齐《道德真经玄德纂疏》和顾欢《道德真经注疏》中辑其佚文，成《道德经义疏》。成玄英又撰《南华真经注疏》30卷，现存于《正统道藏》。此外，又注《元始无量度人经》，也亡佚。他在注疏《老》、《庄》时，对老庄思想，有所发展，主要是他以“重玄之道”，阐发老庄思想，使道教哲理有所深化。对中国哲学和道教理论都有一定的影响。

(2)孙思邈(541或581—682年) 唐代著名道士和著名医学家、药学家，被民间尊为“药王”。他的生平事迹载《旧唐书·方伎传》和《新唐书·隐逸传》。他是京兆华原(今陕西耀县)人。青年时就立志研究医学和长生之术，崇尚老庄，兼通百家和佛典，尤精于医学。曾长期隐居太白山、终南山、峨眉山，修道炼丹。隋文帝、唐太宗、唐高宗都曾请他去做官，皆固辞不就。一生精力，都花在行医、炼药上，在医学、药理学上取得了很大成就。写了许多养生、医药学及炼丹学的著作，大多亡佚，现存的《千金要方》和《千金翼方》是我国著名的医药学著作。他的生卒年和寿数，历来众说纷纭，有32、112、142岁等不同说法，目前尚难断定。

(3)王玄览(626—697年) 唐初著名道士和道教学者。他的生平事迹主要载于《道藏·玄珠录序》。王玄览名晖，法名玄览，广汉绵竹(今属四川)人。生于唐高祖武德九年(626年)。三十余岁时，与二、三乡友去茅山学道，叹同行者概非仙才，遂中途折返故里。此后遍访释、道二教经论，成为很有名望的道士。约47岁时，正式隶籍至真观，居成都。士人和道士多仰慕其学，常相与谈经问道。年60余，因事系

狱一年，仍著述不辍。武周神功元年（697年）奉召入京，在途中逝世。撰著有《遁甲四合图》、《真人菩萨观门》、《混成奥藏图》、《九真任证颂道德诸行门》、《老经口诀》等，皆佚。时人和弟子将其平时谈论经教的言论，录为私记，王太霄将这些私辑成《玄珠录》2卷，是其现存的唯一思想材料。从中可以看出他受佛教思想影响很深，主要表现在他以佛教法相宗的唯识论解说《老子》的道，把道说成是超越物质世界之上的永恒存在的实体，从而建立起一套系统的唯心主义体系。

（4）王远知（530—635年） 唐初著名道士。生平事迹见《旧唐书·隐逸传》、《新唐书·方技传》、《云笈七籤》卷5《真系传》、《茅山志》卷22等。王远知，字广德，祖籍琅邪临沂（今属山东），后徙扬州（今江苏江宁南）。少好学，弱冠师道士臧矜。许多道书说他是陶弘景弟子，不确。陈宣帝和隋炀帝都很尊敬他。后因向李渊密献符命，李渊作大唐皇帝后，授命朝散大夫。唐太宗也很尊敬他。后请还茅山，唐太宗命人为他造太平观请他居住。建观未毕，他就去世了。高宗调露二年（680年），追赠大中大夫，谥升真先生。

（5）潘师正（586—684年） 唐代著名道士。生平见新旧唐书《隐逸传》、《方技传》、《云笈七籤·真系传》、《金石萃编》卷62《潘尊师碣》。字子贞，贝州宗城（今属河北）人，一说赵州赞皇（今属山东）人。出身仕宦世家，少以孝闻。隋大业（605—618年）中入道，师王远知，先随师至茅山，后隐嵩山20年。据说唐高宗亲诣精庐，并命于所居造崇唐观，在岭上别起精思院以居之。于嗣圣元年（或云永淳元年）逝世。

(6) **司马承祯** (647—735年) 唐代著名道教学者和天台宗创始人。他的生平事迹, 载于《新唐书·方技传》、《旧唐书·隐逸传》、《云笈七籤·真系传》、《续仙传》、《历世真仙体道通鉴》等。字子微, 法号道隐, 自号白云子。河内温(今河南温县)人。少好学, 不求仕宦, 拜潘师正为师, 后隐于天台山。传弟子多人, 自成一个系统, 人称天台派。武后、睿宗、玄宗多次召见。玄宗并从他受法箓, 又命他以三种字体写《老子》, 刊正文句。死后赠银青光禄大夫, 谥贞一先生。撰有著作10余种。《坐忘论》等篇融合儒、释思想, 用儒家的正心诚意和佛教止观、禅定学说, 以阐发道教的修炼术, 其中心是守静去欲, 物我皆亡。他认为要达到物我皆亡境界, 修炼必须经过五“渐门”, 七“阶次”, 并对之作详细论证。通过这些解说论证, 使道教的修炼理论更加系统化, 对后世道教修炼产生过较大影响。最后说明一点, 新、旧唐书和《续仙传》等皆未载他的生卒年月, 仅言年89, 只有《衡岳志》和《茅山志》说他卒于唐开元二十三年(735年), 据此推算, 他的生年当为唐贞观二十一年(647年)。

(7) **吴筠** (?—778年) 唐代道教学者。生平事迹载于《旧唐书·隐逸传》、《新唐书·方技传》、《全唐诗》卷835。字贞节(一作正节), 华州华阴(今属陕西)人。少通经, 善属文, 后入嵩山事潘师正为道士。唐玄宗开元(713—741年)中南游金陵, 访道茅山, 后又游天台。玄宗召入京师, 令待诏翰林。天宝(742—750年)中, 坚请还嵩山, 不许; 后请归茅山, 许之。既而安史之乱起, 乃东游会稽, 隐剡中。代宗大历十三年(778年)卒。著述颇多, 主要有《玄纲论》、《神仙可学论》、《形神可固论》、《心目论》等。

他在这些书中，一是对老子的“道”作唯心主义的发挥，使之作为能产生天地万物的实体；二是运用《老子》的思想对道教的修炼方术作出阐释，强调修炼要“守静去躁”，即去情欲，随遇而安，作到“无欲”、“无累”，众虑皆消。认为达到了这种境界，就与道合真，长生成仙了。

(8) **李含光** (683—769年) 唐代著名道士。其生平见《云笈七籤》卷5《真系传》、《金石萃编》卷100《李元靖先生碑》、《金石萃编补正》卷1《唐茅山紫阳观玄静先生碑》。李含光本姓弘，因避则天讳（或云避敬宗讳），改姓李氏。晋陵人。家本醇儒，幼习儒经。年18（或云13），辞家奉道，师同邑李先生。游艺数年，于神龙初（705年）度为道士，居龙兴观。精研《老》、《庄》、《周易》，深得趣旨。唐玄宗开元十七年（729年），师司马承祯于王屋山，遍得其道。岁余，请居茅山，纂修经法。开元末，玄宗礼请至京，垂问礼化，对答称旨，加玄静（或玄靖）之号以尊之。无何，因以疾辞，东还茅山，敕于其所居造紫阳观以居之。天宝中，又曾数次奉召入京，皆住短时而返茅山。至唐代宗大历四年（769年）逝世。著《本草音义》2卷，《内学记》2卷，老、庄、周易《学记义略》若干卷。

(9) **赵归真** (?—846年) 唐代著名道士。生平见《旧唐书·武宗本纪》、《剧谈录》卷下“说方士”条。敬宗宝历二年（826年）充两街道门都教授博士。武宗即位之年（840年）奉召入禁中，与81位道士于三殿修金箓道场。据说他常向武宗排毁佛教，“帝颇信之”，促成了武宗的废佛。武宗死，宣宗即位，“杖杀之”，或云“窜逐岭表”。

(10) **杜光庭** (850—933年) 唐末五代著名道教学者。生

平事迹见《全唐文》卷929、《全唐诗》卷845。《嘉定赤城志》卷35、《历世真仙体道通鉴》卷40等。杜光庭，字圣宾，一说宾至，号东瀛子，处州缙云（今属浙江）人，一说浙江括苍人。唐懿宗咸通（860—873年）中，应科举不第，入天台山为道士。其师应夷节是陶弘景第7传弟子，他是第8代。僖宗召见，命充骊德殿文章应制。中和元年（881年）黄巢破长安，随僖宗入蜀，遂留成都返。王建据蜀时，任户部侍郎上柱国蔡国公，赐号广成先生。王衍继位，尊其为“传真天师”，兼崇真馆大学士。晚年居青城山白云溪，于后蜀孟知祥时卒。他的著述很多，内容很广泛，既有《道德经》的注疏，又有神仙传记，还有大量斋醮科仪的编纂撰述。因此，他对道教理论的贡献是多方面的。不过最突出的是关于斋醮科仪的整理、编纂。他把自陆修静以来已经大量散失的斋醮科仪书搜集起来，加以整理编纂，又作了新的补充，是陆修静以后斋醮科仪的集大成者。他所著《道德真经广圣义》，也有相当理论价值。

（11）谭峭（生卒年不详） 五代道教学者。生平事迹载于《历世真仙体道通鉴》卷39，明王圻《续文献通考》卷241。谭峭，字景升，泉州（今属福建）人。爱好黄老，不求仕进。后出游终南山，并遍历名山，不复归故里。师事嵩山道士10余年，得辟谷养气之术。撰《化书》6卷，分道、术、德、仁、食、俭六化，共110篇。本老庄思想，称世界起源于虚，“虚化神，神化气，气化形”，最后复归于虚。宣传无形影，无寒暑，无死生，齐昏明，齐奢俭，外荣辱，黜是非，忘祸福，以泯灭一切差别，追求“虚实相通”之“大同”境界。同情劳动大众疾苦，指斥王、吏“剥其肌，啖其肉”，

“扼其喉，夺其哺”，主张均其食。书中既把客观世界归结为虚，又用相对主义和诡辩的方法以论述事物的变化，遂使自然和社会的变化带上严重的主观随意性，成为不符客观实际的随意的转化。

(12)吕岳（生卒年不详）唐末五代著名道士。名岳，或岩，字洞宾，号纯阳子，自称回道人。道士尊之为吕祖或纯阳祖师，民间奉为八仙之一。其事迹主要见《历世真仙体道通鉴》卷45，《消摇墟经》卷2。河中府永乐（今山西永济）人，或谓京川人。少习儒、墨，举进士不第（或云咸通三年进士及第）。传说后游长安，遇钟离权，经过“十试”，乃授以金丹之道，不知所往。自北宋以来，民间对他的神话传说很多，苗善时收编为《纯阳帝君神化妙通纪》7卷。宋徽宗宣和元年（1119年）封之为“妙通真人”，元世祖至元六年（1269年）加封为“纯阳演正警化真君”，武宗至大三年（1310年）再加封为“纯阳演正警化孚祐帝君”。

三 宋辽金元道士

宋元是道教又一兴盛时期，其中的南宋又是道教宗派的繁衍时代，北方出现了全真道、真大道、太一道等三个新道派，南方出现了金丹派南宗、净明道及许多符箓支派。故涌现了一大批派创派道士；还出现了一批理论上有所造诣的道士等。

(1)陈抟（？—989年）唐末宋初道教学者。其生平事迹，见《宋史·隐逸传》、《续资治通鉴长编》卷25雍熙元年、《道藏》第7册《太华希夷志》等。陈抟，字图南，自

号扶摇子。亳州真源（今河南鹿邑）人，或云四川安岳人。少业儒，后唐明宗长兴（930—933年）中，举进士不第，遂隐居武当山，后移居华山修道。与隐士李琪、吕洞宾等为友。后周世宗召至京，命为谏议大夫，固辞不受。北宋太平兴国（976—984年）间，转至京师，甚得太宗尊崇，赐号“希夷先生”。陈抟好《易》，是易学大家，著有《无极图》、《先天图》、《易龙图》、《指玄篇》、《〈正易心法〉注》等；另有《三峰寓言》、《高阳集》、《钓潭集》，及诗600余首。现仅存《〈正易心法〉注》及《易龙图序》，其余皆亡佚。只在有关书籍中，存有少量佚文。他的易学著作，用《周易》思想以论宇宙生成及道教炼丹术，不仅对后世道教，而且对宋明理学都产生过广泛而深远的影响。邵雍的象数学就来源于陈抟的《先天图》，周敦颐的《太极图说》，就来源于陈抟的《无极图》，陈抟的易学是周敦颐创始的宋明理学最直接和最重要的思想来源之一。他对中国思想史和哲学史的发展作出了较大的贡献。

（2）张伯端（984—1082年） 北宋著名内丹理论家，南五祖之一。生平事迹主要载于陆彦孚所撰的《悟真篇记》。《悟真篇三注》前所谓薛式序实为《悟真篇记》。该记说，张伯端，字平叔，天台（今属浙江）人。少好学，精三教典籍，通刑法、书算、医卜、战阵、天文、地理、吉凶生死之术。尝为府吏，因触火烧文书律，谪戍岭南。宋英宗治平（1064—1067年）中，随龙图阁学士陆詵自桂林赴成都。据说在神宗熙宁二年（1069年）遇刘海蟾（或云遇青城丈人）传金液还丹之诀。遂改名用成（诚），号紫阳山人。熙宁八年（1075年）作《悟真篇》。这是一本内丹理论的代表作，

主张性命双修，先修命，后修性，并引进禅宗思想以论修性，表现了浓厚的三教合一思想。这本书被看作内丹修炼的主要经典，与《参同契》齐名。他本人因此在道教中享有很高地位。

(3) **陈景元** (? —1094年) 北宋著名道教学者。生平事迹主要见《历世真仙体道通鉴》卷49，《道德真经藏室纂微开题》和《道德真经藏室纂微开题科文疏》卷1。陈景元字太初，号碧虚子，建昌南城（今属江西）人。仁宗庆历二年（1042年）师事高邮天庆观道士韩知止，次年试经，度为道士。18岁时，从天台道士张无梦学《老》、《庄》，深得微旨。尔后，隐逸江淮。神宗闻其名，召对称旨，赐号“真靖”。熙宁五年（1072年）进所注《道德经》，颇获褒奖。命为右街都监，同签书教门公事，累迁右街副道录。爱好读书著述，四方学者从游者众。后它归庐山，卒于哲宗绍圣元年（1094年）。著作甚多，主要有《道德真经藏室纂微》10卷，《南华真经章句音义》14卷。对《老》、《庄》思想多所发明。

(4) **林灵素** (1075—1119年) 北宋末著名道士。其生平见《宋史·方技传》、《退宾录》卷23。本名灵蘧，字通叟，温州（今属浙江）人。少为僧，后改从道。宋徽宗崇信道教，下诏求天下有道之士，政和六年（一说七年）被人荐于徽宗。徽宗十分宠信，令改名灵素，赐号通真达灵先生，建上清宝篆宫供其居住。每“假帝诰、天书、云篆，务以欺世惑众。”并怂恿徽宗以道教面貌改造佛教，改佛号为大觉金仙，余为仙人、大士，僧为德士，寺为宫，院为观。在京四年，累加封号至侍中大夫、凝和殿侍宸。宣和元年（1115年），因与太子争道而触帝怒，斥归故里而死。

(5)王喆(1112—1170年) 全真道创始人,全真道所尊北五祖之一。其生平事迹,主要见《金莲正宗记》、《甘水仙源录》、《金莲正宗像传》、《七真年谱》、《全真教祖碑》等。他原名中孚,字允卿,后改名世雄,字威德。入道后,又改名喆,字知明,号重阳子。陕西咸阳人。出身地方大族。早年为儒生,兼擅骑射。金熙宗天眷(1138—1140年)初应武举,中甲科。后作小吏,感怀才不遇,过了一段隐居生活。在金熙宗正隆四年(1159年)声称于甘河镇遇仙,改儒为道。于终南山筑墓穴居之,号“活死人墓”。居两年余,于金世宗大定七年(1167年)去山东传教,先后在文登、宁海、福山、登州、莱州等地建立三教七宝会,三教金莲会、三教三光会、三教玉华会、三教平等会,传道说法。与此同时,收马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二等七人为徒,创立起全真道。在金大定九年(1170年),率弟子马、谭、刘、丘四人西归,次年卒于开封。元世祖至元六年(1269年)封重阳全真开化真君,元武宗至大三年(1310年)加封为重阳全真开化辅极帝君。

(6)刘德仁(1122—1180年) 真大道教的创始人。生平事迹,主要见《金石萃编未刊稿》之《洛京缙山改建先天宫记》、《吴草庐集》卷26《天宝宫碑》、《重修隆阳宫碑》、《宋学士文集》卷55《书刘真人事》等。号无忧子,沧州乐陵(今属山东)人。生于宋徽宗宣和四年(1122年)。读书不多,稍通大义。据说在金熙宗皇统二年(1142年)的一天清晨,有一须眉皓白的老叟乘青犊车过其家门,掀《道德经》要言授之,曰:“善识之,可以修身,可以化人。”并投笔一支而去。显然,这个须眉皓白乘青犊车的老叟,是指

老子。他是想借这个老君授书故事，以耸动听闻，作为创教的张本。以后他就根据老君所授之书，加以衍绎，订出大道教的教义和戒规九条，并以这九条传教收徒，创立起大道教来。在这过程中，他又常以召神劾鬼之术为人治病，很得群众信仰，教徒发展很快。“一时州里田野，各以其所近而从之。受其教戒者，风靡水流，散在郡县。”（《岳公碑》）他“行教三十八年，住世五十九载。”（《先天宫记》）于金大定二十年（1180年）逝世，后被追封为无忧普济开明洞微真人。

（7）萧抱珍（？—1166年） 太一道创始人。他的生平事迹主要见于《重修太一广福万寿宫碑》、《忽必烈大王令旨碑》、《故太一二代度师先考韩君墓碣铭》等。卫州（今河南汲县）人，生年和早岁生平不详。他开始创教在金熙宗天眷（1138—1140年）初。《重修太一广福万寿宫碑》引王若虚所著《一悟真人传》说，萧抱珍既得道，“即以仙圣所授秘篆济人，祈禳诃禁，罔不立验。天眷初，真法大行。”很快从他的住地扩展到卫州之东，再由其徒传到河北赵州、真定一带，“远迩响风，受篆为门徒者，岁无虑千数。”（《韩君墓碣铭》）皇统八年（1148年），熙宗闻其名，赴召阙，受到礼遇。给他所居之庵赐名“太一万寿观”，于大金定六年（1166年）逝世。以后元世祖赐号太一一悟传教真人，改太一万寿观为太一广福万寿宫。

（8）丘处机（1148—1227年） 全真道北七真之一，后世弟子尊为全真龙门派开山祖师。其生平事迹资料很多，主要有《长春真人成道碑》、《长春真人本行碑》、《长春宫碑铭》，以及《金莲正宗记》、《七真年谱》等。丘处机，

字通密，号长春子，登州栖霞（今属山东）人。19岁入道，20岁拜王重阳为师。金大定十年（1170年）王重阳逝世于开封，与马、谭、刘护柩返终南，庐墓三年，于金大定十四年（1174年）去陕西磻溪穴居，历时6载。后又去龙门山（今宝鸡市东南）隐居潜修7年。大定二十八年（1188年），奉金世宗诏，至燕京（今北京市）主持“万寿节”醮事，不久仍回陕西。明昌元年（1190年），金章宗下令禁罢全真、太一等道时，乃回棲霞，建太虚观居之。贞祐二年（1214年）秋，请命招安山东杨安儿义军获得成功，名噪一时。南宋、金、元统治者争相诏请。丘处机审察时势，谢绝南宋和金诏，独应元太祖成吉思汗之请，率十八弟子远赴西域大雪山，行程万余里，历时两年多，于元太祖十七年（1222年）见成吉思汗于大雪山之阳。丘处机此行，深受元太祖之嘉赏，在他于1223年东归时，赐以金虎符、玺书，命掌管天下道教，诏免道院和道士的一切赋税差役。自此，他的名声大振，被迎居燕京太极观（后改名长春宫）。他利用此有利时机，派弟子四处建宫观，收门徒，使全真道得以迅速发展，开始进入它的鼎盛时期。丘处机居长春观近四年，于元太祖二十二年（1227年）逝世。元世祖至元六年（1269年）诏赠长春演道主教真人。元武宗至大三年（1310年）加封长春全德神化明应真君。

（9）白玉蟾（1194—1229年） 金丹派南宗五祖之一，著名道教理论家。他的生平事迹，主要见于《历世真仙体道通鉴》卷49、《道藏辑要》所收《白海琼真人集》前之序。他本名葛长庚，字如晦，又字白叟，号海琼子，又号海南翁、琼山道人、武夷散人。祖籍福建闽清，生于琼州（今海南岛

琼山)。幼举童子科，因“任侠杀人，亡命之武夷”。师事陈楠，学内丹，并相从浪游各地。陈楠死后，又盘桓于罗浮、武夷、龙虎、天台诸山间。宋宁宗嘉定十一年（1218年），先后为宁宗在洪州玉隆万寿宫和九宫山瑞庆宫建醮。嘉定十五年（1222年），赴临安伏阙上书，不得达。后隐居著述，著有《上清集》、《玉隆集》、《武夷集》行于世，其弟子又编辑其所著为《海琼问道集》、《海琼传道集》、《海琼白真人语录》、《海琼玉蟾先生文集》等。他的著作中有明显的三教合一思想。是内丹理论家，提出内丹修炼的中心是精、气、神，而以神为主，认为“神即性也，气即命也”（见《海琼白真人语录》）。修炼次序上，主张先修命，后修性，是对张伯端《悟真篇》修炼路线的一脉相承。白玉蟾又从其师陈楠学雷法，后成为雷法的传人。

(10)雷思齐（1231—1303年） 宋元之际道教学者。其事迹见于袁桷《空山雷道士墓志铭》、《易图通变》张宗演序、揭傒斯序、吴全节序及雷思齐自序等。雷思齐字齐贤，家世临川人。幼业儒，不久，去儒服为黄冠师，弃家居乌石观。宋亡，独居空山，人称“空山先生”。元世祖定江南，召三十六代天师张宗演入朝，未几，奉旨掌道教，礼请雷思齐为玄学讲师。雷思齐读书甚多，对《老》学、《易》学尤有深入研究。与当时著名文士曾子良、吴澄、袁桷等相友善，“四方名士大夫慕其人，往往以书疏自通。或闻其讲学，莫不爽然自失。”吴澄“与谈《老子》甚契。又称其诗精深工致，豪健奇杰有杜韩风”（上见揭傒斯《易图通变》序）。晚年讲授广信山中，临终，复归乌石观，卒年72。弟子有傅性真、周惟和等。著作有《易图筮通变义》、《老子本义》、

《庄子旨义》，凡数十卷，诗20卷，《和陶诗》3卷等。老庄著述已佚，现《正统道藏》中仅存《易图通变》5卷、《易筮通变》3卷。袁桷称其著书，“援据切至，感厉奋发，不蹈世俗绳墨。”是有独创精神的人。其《易》学著作，就是在深入研究前人成果的基础上，提出了自己的独创见解。他认为立卦之本在河图，河图本数为四十，十与五为虚用之数。由此展开对《易》学的阐发，建立起有别于前人的思想体系，对《易》学的发展有一定贡献。

(11)李道纯（生卒年不详）宋元之际南宗道士和道教学者。生平事迹，见《玄教大公案》柯道冲序，《道德会元》李道纯自序，《四库全书总目提要》卷147《中和集》条，《湖南通志》卷242《方外·仙释》等。李道纯，字元素，号清庵，自号莹蟾子，都梁人。是白玉蟾再传弟子。对《老子》颇有研究，著《道德会元》以解《老子》，门人据其讲《老子》言论成《清庵莹蟾子语录》1卷，又有《中和集》、《全真集玄秘要》、《三天易髓》等多卷。他用“真常”概念以阐发《老子》的道，谓它具有不可言状，虚静无为，永恒不变，顺应中和等特性。通过这些方面的阐发，使《老子》的某些基本概念，更具有抽象和思辩的特色。

(12)杜道坚（1237—1318年）宋元之际茅山派道士和道教学者。生平事迹，见赵孟頫《隆道冲真崇正真人杜公碑》、任士林《大护持杭州路宗阳宫碑》、朱右《杜南谷真人传》等。杜道坚，字处逸，自号南谷子，当涂采石人。年14得异书于异人，即嗜老子学。年17寄迹郡之天庆观，师蒙庵葛师中，蒙庵师虚白陈元实，是为陆修静裔孙。继入茅山，披阅《道藏》，宗师蒋宗瑛见而器之，授以大洞经法。侍郎

赵与峕潜金陵，延致宾馆，知遇最厚。复来钱塘，杨和武恭王孙颖（或作频）祖延主吴兴计筹山升元报德观。至元十三年元兵南渡，所在震慑，道坚冒矢扣军门，谒太傅淮安王巴延为民请命，王悦其言，禁将士下未附者毋劫掠。江南既平，诏命太傅选用人才，明年，太傅朝上都，偕道坚入觐。道坚首陈当世之务，疏上，帝嘉纳之。屡召便殿，敷奏详明，举将相之才，莫不称旨。帝欲委道坚以执政，力辞不拜。诏乘传江南求有道之士，竣事还京，奉玺书提点道教，领宗阳宫仍兼升元观事。大德七年（1303年）授杭州道录教门高士。皇庆元年（1312年）授隆道冲真崇正真人。玄教大宗师张留孙请主四圣延祥观，所至创立制度，修饰宫宇，咸为改观。又即升元、宗阳两山筑二真馆，储书数万卷，岁时往来其间。晚著《道德玄经原旨》4卷，又著《玄经原旨发挥》3卷，复著《关令阐玄》、《文子缵义》，诗若干卷，藏于白石山中。延祐五年（1318年）82岁时去世。度弟子40余人，姚志恭、赵嗣琪、袁德远皆有道行。杜道坚主要是从政治学说方面阐发《老子》，认为“皇道帝德”是《道德经》的根本宗旨，“后人不究其旨，著述虽多，各随所尚，故言清虚无为者有之，言吐纳导引者有之，言性命祸福、兵刑权术者有之。纷纭多歧，家自为法”，却偏偏把“道德本旨内圣外王”忽略了。因此特作《道德玄经原旨》以发明之，“此《原旨》所由作也”（明朱右《杜南谷真人传》，载《白云稿》卷3）。

（13）俞琰（生卒年不详）宋元之际道教学者。生平事迹，主要见《周易集说》纳兰成德容若序、俞琰自序、干寿道序，以及《四库全书总目提要》卷3，《四库提要辩证》

卷1《周易集说》条等。俞琰字玉吾，吴郡人。南宋宝祐间（1253—1258年）以词赋见称。入元，隐居著书，征授温州学录，不赴。自号全阳子，林屋山人，石涧道人。家传《易》学，潜心《周易》，旁及丹道30余年。著有大量《易》学著作：《周易集说》、《读易举要》、《读易须知》、《易图纂要》、《易经考证》、《易传考证》、《易外别传》、《六十四卦图》、《易图合璧连珠》、《卦爻象占分类》等；又有《周易参同契发挥》、《沁园春丹词注解》、《阴符经注》、《席上腐谈》等。《四库全书总目提要》称他于易学“覃精研思，积三四十载，实有冥心独造，发前人所未发者”，“意所独契，亦往往超出前人”。对易学和丹术理论有较大贡献。关于他的生卒年和寿数，须作一点说明。《四库全书总目提要》说俞琰“生宋宝祐（1253—1258年）初，……至延祐（1314—1320年）初始卒。”余嘉锡对其“生宝祐初”提出辩驳，他据《万姓统谱》和纳兰成德容若《周易集说》序等分析，认为“非生于宝祐初”，而是“宝祐间以词赋称”。如“以词赋称”时年20计，亦当约生于宋端平（1234—1236年）前后。至于他的卒年，据《周易集说》干寿道序说：“余少之时，已识石涧俞君，知其为善《易》者，然未之学《易》，不果承教，延祐二年（1314年）予以进士受官南归，时石涧尚无恙，……”直到至正五年（1345年）俞琰之子才把俞琰所著《周易集说》送去请他作序。据此，俞琰在延祐二年尚在世，与《总目提要》所谓“延祐初始卒”也有出入。不过卒于延祐二年后之何年，已难确考。其寿数也难于判断，明卢熊《苏州府志》说他“卒于元贞（1295—1297年）间，年七十”，不知何所据，但据干寿道序看，此

说也是不确的。

(14)张留孙(1248—1321年) 元代龙虎宗支派玄教的创始人和著名道士。记载其生平事迹的资料甚多。主要有：袁桷《玄教大宗师张公家传》、虞集《张宗师墓志铭》、吴澄《神德真君张公道行碑》、赵孟頫《张公碑铭》，元明善《大元敕赐大上清正一万寿宫碑》等。在上面“道派”一章中已对其生平作了简要的介绍，这里仅作一些补充。他在至元十四年(1277年)，被赐号上卿。至元十五年，加号玄教宗师，授道教都提点，管领江北淮东淮西荆襄道教事。成宗元贞元年(1295年)，命同知集贤院道教事。大德三年(1299年)，加大宗师，别给银印，视二品。大德十年，加“特授上卿”。武宗即位，加大真人，至大二年(1309年)，领集贤院，位大学士上。仁宗皇庆元年(1312年)，锡号“辅成赞化”。延祐二年(1315年)，制授开府仪同三司，加号保运，即号“辅成赞化保运玄教大宗师”。其头衔之崇高，地位之显赫，虽历代天师亦无以过之，至于其他道派首领就更难望其项背了。当延祐四年(1317年)张留孙70岁生日时，仁宗为他大举祝寿，“赐宴崇真宫，内外有司各以其职供具，宰相百官咸与焉。”(《张宗师墓志铭》)又命国工图其像，命赵孟頫赞之，以镇崇真宫。当他于至治元年(1321年)逝世时，英宗又为之大办丧事，“自京师至其乡，水陆数千里，所过郡县，迎送致奠，不约而集；比葬，四方吊问之使交至。自王公以下，治丧致客，未有若此盛者。”(同上文)这些都表明元室对其宠遇之隆。张留孙正是利用元室对他的宠信，才使所建的玄教得到很大的发展。除此之外，还有两件事值得一提。一是在至元十八年(1281年)佛道

《化胡经》之争时，“有献言者：《道藏》经多淆杂，宜焚去不录”，“上既允其奏”（《玄教大宗师张公家传》）。张留孙请太子裕宗进谏，“裕宗以公（张留孙）言请曰：‘黄老之言，治国有不可废者。’上始悔悟，集群臣论定所当存者，俾天下复崇其教。”（《张公碑铭》）可知至元十八年《道藏》曾遇全焚的危险，赖张留孙的疏通，才使道经大部被保留下来。二是元初集贤与翰林、国史院同一官署，张留孙以为不便，奏请元世祖分而为二。元世祖允其奏，于至元二十二年（1285年）分置两院，由集贤院专管儒、道。这时道教的发展是有利的。

（15）**吴全节**（1269—1346年） 玄教第二代大宗师，元代著名道士。其生平事迹主要见于虞集《河图仙坛之碑》，许有壬《特进大宗师闲闲吴公挽诗序》。前者为吴全节在世时所作，故无吴全节卒年，后者为吴全节逝世后，许有壬为其挽诗所作的序，除简记其生平外，又明确记有他的卒年（至正六年，1346年）。吴全节，字成季，自号闲闲，饶州安仁（今江西余江）人。生于南宋咸淳五年（1269年），13岁学道于龙虎山上清正一宫之达观堂。空山先生雷思齐深明《易》、《老》，全节往师之，其后达观堂李尊师延请雷思齐至山，全节与多人同受其业。至元二十四年（1287年），张留孙征之至京师，又师事留孙，助留孙掌祠事。至元三十一年（1294年），成宗召见，深契之，敕每岁侍从行幸。后累受命祠名山河渚。大德二年（1298年）制授冲素崇道玄德法师，大都崇真万寿宫提点。大德十一年（1307年）武宗即位，授玄教嗣师，总摄江淮荆襄等处道教都提点，崇文弘道玄德真人。锡银印，视二品。至大三年（1310年）封赠其祖

及父，奉命归乡荣其亲。张留孙逝世之次年，即英宗至治二年（1322年），接掌玄教，授特进上卿玄教大宗师、崇文宏道玄德广化真人、总摄江淮荆襄等处道教、知集贤院道教事。泰定元年（1324年），全真道掌教阙人，上用全节荐，以汴梁朝元宫道士孙履道主之。文宗至顺二年（1331年）告老，请以弟子夏文泳嗣玄教，诏慰留。惠宗至正六年（1346年）卒，时年78岁。吴全节与其师张留孙一样，深得元室宠信，不仅在道教事务方面崇其位，任其职，而且还参与过某些朝廷任免大政，并对某些官吏之间的矛盾作过斡旋，故许多朝廷大臣士大夫和他有深厚的交谊。他既是道士，又好儒学，“博览群书，遍察文艺”，能文能诗，有诗集传世（现已佚），与当时许多文人相唱和。在道教修炼上，杂采兼收，既是符箓斋醮的里手，又兼通金丹派刘海蟾、李玉溪之秘（见《河图仙坛之碑》）。

（16）刘玉（1257—1308年） 净明道创始人。其生平事迹，主要见《净明忠孝全书》卷1《西山隐士玉真刘先生传》。据该《传》所载，他以许真君降世的神话以耸动视听，创建了净明道，时间约在1282年至1296年之间。该《传》除对净明道的宗旨作过概括外，又对他的学识作了评价，指出刘玉之学，“本于正心诚意，而见于真践实履，不矫亢以为高，不诡随以为顺，不妄语，不多言，言必关于天理世教。于三教之旨，了然解悟，而以老子为宗。”其著作有《玉真语录》、《净明秘旨》，凡137品。

（17）黄元吉（1279—1324年） 净明道第二代传人。生平事迹主要见《净明忠孝全书》卷1《中黄先生碑铭》，未署作者。此文又载虞集《道园学古录》卷50，盖此碑铭原为

虞集所撰。该碑铭说：黄元吉，字希文，豫章丰城（今属江西）名族。年12，入西山玉隆万寿宫为道士。以后刘玉创净明道，十分赏识他，是其主要弟子之一。至大元年（1308年）刘玉逝世时，将净明道教务嘱其掌管，成为净明道第二代传人。元英宗至治三年（1323年），以其说游京师，公卿士大夫多礼问之。第二年（1324年），39代天师张嗣成例觐来京，廷臣向他推荐黄元吉，请他表荐皇帝赐黄元吉封号，已拟号为“净明崇德弘道法师、教门高士、玉隆万寿宫焚修提点”，正当表章将上之时，黄元吉逝世了。时年55岁。遗著有《中黄先生问答》，载《净明忠孝全书》卷6。继其掌净明道的为其弟子徐慧，另有弟子陈天和，刘传真等多人。

（18）张雨（1277—1348年） 元代著名茅山道士。其生平事迹主要见元虞集《崇寿观碑》，明刘基《句曲外史张伯雨墓志铭》，明姚绶《句曲外史小传》等。张雨，又名天雨，内名嗣真，字伯雨，号贞居子，又号句曲外史。钱塘人。12岁时弃家游名山，师事茅山道士周大静，受大洞经箓。后入杭州开元宫从张留孙弟子王寿衍。皇庆二年（1313年）仁宗诏王寿衍赴京，“以弟子张嗣真从”。曾“被玺书，赐驛传，显受教门擢任”，但“非其志也，即自誓不希荣进。”乃于延祐（1314—1320年）初回杭州开元宫，明年杭灾宫毁，又回茅山，从此不复出。在京期间，所作诗受当时诗文大家虞集、范梈、杨载、揭傒斯等赞赏，“名大起”，回茅山后，又日与许多文人相唱和，成为当时著名的道教诗人。所著《山世集》、《碧岩玄会录》、《寻山志》，已不存，现存《玄品录》和《句曲外史集》。现署名刘大彬的《茅山志》，似

亦为张雨作品。

(19)陈致虚(1290年—?) 元代著名全真道士。对全真道南、北二宗的合并起过推动作用。他的生平事迹，留下的记载很少。主要有《金丹大要》前蟾天琮序，《金丹大要》卷1及《金丹大要列仙志》之《缘督真人传》等。陈致虚，号上阳子。以元文宗天历二年(1329年)40岁，推之，当生于元世祖至元二十七年(1290年)。青年时的经历不明，在40岁时拜全真道士赵缘督(宋德方第三传弟子)为师，学金丹大道，后又遇“青城老仙”授金丹要诀。后至元元年(1335年)写出《金丹大要》。在此前后，又注释《道德经》、《金刚经》，又注《元始无量度人经》，还假薛道光、陆壘之名撰《悟真篇三注》。在道教理论，主要是在内丹理论方面有一定造诣。且对合并南、北二宗起了较大作用。

四 明清民国道士

明代中叶以后，道教进入衰微时期，组织发展既趋衰降，经论也无创新，这一时期(包括明代前期)，杰出道士寥若晨星，现选择几位介绍如下。

(1)张三丰(生卒年不详) 元明之际著名道士。关于他的生平事迹，传说很多，诸书记载又很纷歧，是一个研究得很不清楚的人物。比较可信的资料有《明书》卷160《异教传》之《张君实传》，《明史》卷299《方伎传》之《张三丰传》等。其余不少明人笔记、方志和神仙传记中也有记述，但传说与神化成分很重。据目前接触的资料，他的名、字和籍贯都众说纷纭。明傅维鳞《明书·异教传》谓名君实，字

玄一，号玄玄，又自号保合容忍三丰子；《明史》谓名全一，又名君宝，号三丰；明陆深《玉堂漫笔》名通；明沈德潜《万历野获编》名猷；又有记载名金、名思廉、名玄素、名玄化，字玄玄、字山峰，号昆阳等，真是莫衷一是。至于籍贯，《明书》作辽东义州人，《明史》作辽东懿州人，《玉堂漫笔》作陕西宝鸡人，也有作丰阳人，天目人的。甚至连他是何时人，也说法不一。《明史》或言金时人，《异林》谓宋时人，无名氏作传又说出自元末，《道藏辑要·毕集十·汇记》作元初人等。总之，令人恍惚迷离，捉摸不定。其生平事迹更多怪异，如《明书》说他“每遇事辄先知，或三、五日，两三月，始一食。登山，其行如飞。或隆冬卧雪中，衲衾如常时。”“元末居宝鸡金台观，一日辞世而逝，从者为棺殓，临窆，发视之，复生。”《明史》作了类似的记载，且写得更具体。至于其他文人笔记、方志和神仙传所作之怪异记载就更多了。因此使他的事迹蒙上了浓厚的神奇色彩。除掉这些不实成分外，由明人撰著的《明书》、《玉堂漫笔》等所记述的下列事迹，可能是近于真实的。大概他在元时学道于河南鹿邑之太清宫，元末居陕西宝鸡之金台观，后入蜀抵秦，游襄邓，往来长安，历陇岷甘肃。洪武初入湖北武当，使弟子丘玄清住五观，卢秋云住南岩，刘古泉、杨善登住紫霄，自结草庐于展旗峰北，曰遇真观。一直到洪武二十三年（1390年）离开武当，不知去向。第二年明太祖遣使求之，不见。永乐中，明成祖又多次遣使寻访（直至永乐十五年），皆不遇。明英宗天顺三年（1459年）封“通微显化真人”。据说成化二十二年（1466年）特封“韬光尚志真仙”，嘉靖四十二年（1563年）加封“清虚玄妙真君。”后人编有《张三丰

先生全集》多卷，尚难断定其真伪。

(2)张宇初(1359—1409年) 第43代天师。是张陵后嗣中较有学识的一位。其生平事迹主要见于明何乔远《名山藏》(又名《十三朝遗史》)之《方外记》、《四库全书总目提要》卷170“岷泉集”条等。张宇初，字子璿，江西贵溪人，张陵第43世孙。明洪武十年(1377年)袭掌道教，十二年入朝，明年(1380年)授正一嗣教，大真人。十五年(1382年)召赴阙，建玉篆大斋于紫金山。十八年(1385年)命祷雨神乐宫，随应。永乐元年(1403年)，命陪祀天坛。五年(1407年)，奉命编修道教书。六年，奉诏于朝天宫建荐杨玉篆大斋。七年(1409年)，奉命传延禧法篆，是年冬奉敕访仙人张三丰。八年(1410年)又奉命访张三丰，未就道而卒，享年50岁。所作《岷泉集》有浓厚的三教合一思想，又具杂修道教众术的特点。此书除可供研究其思想外，还为道教史保存了不少有用资料。《四库全书总目提要》评论此书说：“其文章乃斐然可观。其中若太极释、先天图论、河图原辨、荀子辨、阴符经诸篇，皆有合儒者之言。问神一篇，悉本程朱之理，未尝以云师风伯荒怪之说张大其词。”《岷泉集》有《四库全书》和《道藏》两种版本，互有详略，所撰多种道士传记碑铭，唯《四库全书》本有载，《道藏》本则全缺。

(3)陆西星(1520—约1601年) 明中叶著名道士，开内丹东派。生平见《重修松江府志》卷53、《兴化县志》卷8。字长庚，号潜虚。扬州兴化县(今属江苏)人。少为诸生，名望很高。但九次赴考进士不中，乃弃儒为黄冠。不久，自称吕洞宾降临其北海草堂，亲授丹诀，遂得内丹真传。并

将授受情况，写成《宾翁自记》、《道缘汇录》。后世道士尊之为内丹东派之祖。作有丹书和道经注释15种，汇集为《方壶外史》。又著《南华附墨》8卷，《四库全书总目》称其“大旨谓南华祖述《道德》，又即佛氏不二法门，盖欲合老、释为一家。”晚年研佛经，著《楞严述旨》、《楞严经说约》，载日本《续藏经》。据近人考证，著名小说《封神演义》实为陆西星所作。于万历二十九年（1601年）逝世。

（4）王常月（1522—1680年？）清初振兴全真道龙门派的著名道士。研究其生平的资料，有严合怡《道统源流志》、《白云观志》卷4《昆阳王真人道行碑》等。号昆阳子，山西潞安府长治县（今属山西）人。20岁时，外出求师学道，曾两遇龙门六祖赵复阳，受其“天仙大戒”。隐居华山多年，明末，去北京。时值李闯王破北京，白云观道士全部逃亡，他却留居白云观。后被众推为白云观方丈，使白云观逐渐得到恢复。清顺治十三年（1656年），奉旨封国师，赐紫衣，主讲白云观中。曾三次开坛说戒，收弟子1000余人。后又去南京隐仙庵，在江浙一带传戒收徒，再去武当山传戒收徒，使久衰的龙门派一度得到恢复和发展，成为至今道教中的最大派别。据说他活了159岁，于康熙十九年（1650年）逝世。康熙追赠为“抱一高士”。著作有《碧苑谈经》，亦名《龙门心法》，这是他的弟子在他传戒时所作的记录。

（5）娄近垣（1689—1776年）清代著名的正一派道士。生平事迹见《松江府志》、《娄县志》、《啸亭杂录》卷9。娄近垣，字三臣，号朗斋，又号上清外史。松江娄县（今属江苏）人。祖与父皆为道士。自幼出家龙虎山，拜上清宫提点周大经为师。雍正五年（1727年），随55代天师张

锡麟入京。雍正八年（1730年），帝有恙，据说他以法篆符水治愈之，上大悦，封四品龙虎山提点，钦安殿住持。后随雍正学佛典，著《性地论》等诗。雍正十一年（1733年）谕修大光明殿，赐其居住，封妙正真人。乾隆即位，封通议大夫，食三品俸，带管道录司印务，住持北京东岳庙。一时京华冠盖，竞与往还。不喜炼气修真之术，谓“此皆妖妄之人，借以谋生理耳。”“先恭王延至邸，问其养生术。真人曰：王今锦衣玉食，即真神仙中人。席上有烧猪，真人因笑曰：今日食烧猪，即绝好养生术，又奚必外求哉！”（《啸亭杂录》卷9）著有《南华经注》1卷，《御选妙正真人语录》1卷，《重修龙虎山志》16卷，删定《黄箓科仪》12卷，校订《先天奏告玄科》1卷等。

（6）陈樱宁（1880—1969年）当代著名道教学者，前中国道教协会会长。安徽怀宁人。清末秀才，毕业于安徽高等法政学堂。无意仕进，转而学道。遍历道教名山，寻访师友，深究仙道之学。早年参访北京白云观，攻读明刊《正统道藏》。30年代在上海任仙学院教授，主编《扬善半月刊》、《仙学月刊》。中华人民共和国成立以后，于1956年，与各地道教界人士发起筹备全国道教组织。1957年后曾任中国道教协会副会长、会长。早年研究《参同契》，著有《黄庭经讲义》、《孙不二女丹诗注》、《灵源大道歌白话注释》等。晚年研究静功修持，著有《静功总说》、《老子第五十章研究》等。不同意前人所谓“道家之术，杂而多端”之说，提出先秦诸子学说皆源于道家。鉴于现存《道藏》分类混乱，提出14大类分类法。

第四章 道教经籍

道教经典的起源和形成、分类及其经目，历代《道藏》的编纂，主要经书，是本章叙述的主要内容。

一 道教经典的起源和形成

道教的思想渊源是“杂而多端”，这几乎是学术界公认的，思想渊源这个主导方面决定了道教组织、人物、神与仙、经典、道术等各个方面都具有复杂性。早期道教的思想 and 道术源于（1）古代的鬼神思想，（2）巫术和神仙方术，（3）谶纬神学，（4）黄老思想。贮存这些思想和道术的书籍，据《汉书·艺文志》中所列情况如下：

神仙	10种	205卷
方伎	36种	868卷
房中	8种	186卷
杂占	18种	313卷
蓍龟	15种	401卷
五行	31种	652卷
阴阳	16种	249卷
道家	37种	993卷
共计	171种	3867卷

《汉书·艺文志》中所列的 8 家 171 种，3867 卷书目，

可以说基本上包括了道教初期思想、道术渊源的四个方面。虽然这些书目散佚者甚多，但相信在东汉末还会留存。据陈国符先生（以后简称陈先生）谈“其中房中、神仙诸家书，至三国晋初，是否散失尽罄，今不可考”。但无论如何《汉书·艺文志》所列的这8家是道教经典产生和形成的前身。而且《汉书·艺文志》所列书目名称有的与现行《道藏》书目名称完全相同，如《黄帝内经》、《关尹子》、《文子》等，有的在道书中保存有，如《羡门式法》等。而且《汉书·艺文志》中所列书目种类与卷数都已达到可观的数字。

道教初创时，经籍不多，主要奉《老子五千文》，重要的还有《太平经》、《老子想尔注》等。两晋之际葛洪《抱朴子·遐览篇》，有道经205种书目，近680卷。大符列57种符名，500余卷。此后，《上清经》出现于晋哀帝兴宁年间（363—365年），传为南岳魏夫人（华存）下降，授弟子杨羲，使作隶字写出，后传于许谧、许翊。《灵宝经》系东晋末葛巢甫（葛洪从孙）所造。《三皇文》即《三皇经》，以三国帛本所得为最古，郑隐以授葛洪。至晋鲍靓云：于嵩山石室中得之，亦以传葛洪。对于两晋所出道书，据陈先生《道藏源流考》106页载：今本《神仙传》卷1谓老子“所出度世之法：九丹八石，金醴金液，次存玄素守一，思神历藏，行气炼形，消灾辟恶，治鬼养性，绝谷变化，厌胜教戒，役使鬼魅之法，凡九百三十卷，符书七十卷，皆《老子本起中篇》所记者也，自有目录。其不在此数者，皆后之道士，私有增益，非真文也。”唐释道世《法苑珠林》卷69《破邪篇妄传邪教》第三节引此文。陈先生认为，此说如确，则晋代道书出世已甚富。但道士皆珍秘其书，流布不

广，故易于亡佚。而到陆修静甄别整理道书“总括三洞”时，有1228卷，于宋太始七年（471年）撰《三洞经书目录》送上，由此道教经典基本形成。

关于道教经典的起源问题，我们再从几条史料谈起：据《三国志·张鲁传》注引《典略》“熹平中（172—177年）妖贼大起，三辅（长安附近）有骆曜，光和中（178—184年）东方有张角、汉中有张修，骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。”在500年之后，唐太清观道士张万福在《三洞众戒文序》中仍称：“师资禀训，各据一门，吴蜀京都，相承或异。”将这两条史料作个对比。则可看出，从地域上分析，它们大体上是相近的。唐代张万福道士所指的“吴”，可以视作为“东方有张角”，“蜀”可以视作为“汉中有张修”，“京都”可以视作为“三辅有骆曜”。虽然张角、骆曜由于历史原因，没有留下多少记载，在道教史上消声匿迹了，但从唐道士张万福仍然是吴、蜀、京都并列，认为“各据一门”、“相承或异”来看，道教起源有个“多元”的问题，它和我们所论道教经典的起源也是密切相关的。

《抱朴子·内篇》释滞篇载：“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。”《云笈七籤》论及“道教所起”时说：“寻道家经诰起自三元，从本降迹，成于五德，以三就五，乃成八会。……有道即见，无道即隐，盖是自然天书，非关仓颉所作。今传灵宝经者，则是天皇真人于峨嵋山授于轩辕黄帝，……其后有葛孝先之类（三国方士葛玄，葛洪之从祖父）。郑思远之徒（西晋方士，葛洪之师郑隐）师资相承，蝉联不绝，其老君《道德经》乃是大乘部摄正当三辅之经，未入三

洞之教。今人学多浮浅，唯诵道德，不识真经，即谓道教起自庄周，始乎柱下，眷言弱丧，深所哀哉。……寻老君生于殷末，长自周初…由此明道家经浩非唯五千，元始天尊实殊老君，非年代差异，亦有位号不同。”这两条史料，反映了在两晋之际，葛洪还是承认道教是从“黄老道”、“五斗米道”、“太平道”这个系统延续而来，因此他认为“道书之出”应该是“黄老者”，只可惜“少许”也，而“后世之好事者”，“滋长”以至“篇卷山积”。但灵宝派、上清派出世之后，以己派为主，认为“今人学多浮浅，唯诵道德，不识真经”。其所谓“真经”，“灵宝经者”，此论虽出于宋代，它又确实反映了最初对道经整理编目时的观点。南朝刘宋陆修静的《三洞经书目录》被认为是道教经典的最早目录，由于“修静目中，本无诸子”，因此前引《云笈七籤》所指的《道德经》“未入三洞之教”，确系历史事实。而南朝梁孟法师的《玉纬七部经书目》已经把《道德经》、《太平经》、《正一经》等列为“四辅”，作“三洞”之辅经，在稍后北周武帝时的《玄都经目》，已经加入诸子。因此道教经典中收不收诸子，特别是收不收《道德经》，绝不是像传统说法那样是增入诸子加大篇幅和佛教争经典之多寡的问题。它反映了当时“唯诵道德，不识真经”有意贬低天师道派，抬高灵宝派、上清派的立场。而对《太平经》可能因其曾为黄巾起义所利用过而有意回避。

由于“三洞”分类未包括《道德经》这个道教的基本经典，因此历代编纂《道藏》时，究竟收在那部恰当，出现了许多矛盾。对此陈先生认为“道家及百家诸子，亦当收入此（太玄）部。今道藏《道德经》误入洞神部玉诀类。按《混

元圣纪》卷9谓宋王钦若以《道德经》为老君所述，遂自《四辅部》升于《洞真部》。据此，陈先生又认为“钦若实未尝深达道教也”。对陈先生的这一论述，似乎还有商榷之必要。我们说王钦若是没有明瞭为什么《道德经》没有列入“三洞之教”之首的《洞真部》的真实历史原因，但他懂得《道德经》在道教中是重要经典，放入“四辅”是不恰当的。因而钦若“请自《四辅部》升于《洞真部》。”因此只批评王钦若“未尝深达道教”似不够全面。应该说是由于王钦若没有弄清楚道教经典整理编目为三洞时的这段历史所造成的。用“三洞”来进行道经编目的陆修静，主要是属于灵宝派。且三洞之经洞真部的上清经是杨羲、许谧兄弟等所传，洞玄部之灵宝经是葛洪从孙葛巢甫首倡，洞神部之三皇经又是鲍靓、葛洪系统传下来的。而在齐梁间，陆修静一派的陶弘景所创的茅山派，就是主修上清、灵宝、三皇等经书的。因此陆修静的《三洞经书目录》是以其派的主修经典编目分类的。正是这一历史背景造成了道教经典分类上的“三洞四辅”这个奇特的分类法，又是一个体例混乱难于查找的分类法。

二 道教经典的分类及其经目

道教经典的分类是在六朝时完成的，它在道教经典发展史上具有承上启下的作用。道教经典从晋以来“篇卷山积”，“道书出世甚富”，上清经、灵宝经等大量经典的出现，为道教经典的整理、分类、编目奠定了基础。道教经典的传

授、贮存和保管在六朝时也初具规模。如《云笈七籤》卷5载唐李勃《真系》(即经典传授系谱),记录了从杨羲(晋兴宁二年,公元365年)至唐李含光(682—769年)共15世的传授系谱,近300年。在道经贮存保管上,刘宋明帝泰始三年(467年)筑崇虚馆请陆修静广集道经进行整理。比之晋葛洪在其师郑思远家中所藏的道经来说,藏经已从民间私人走向了国家官方进行搜集整理,对编排分类势在必行。道教经典的“三洞”分类法历来被认为是陆修静首创,而“四辅”分类法则最早见于孟法师的《玉纬七部经书目》,直至明《正统道藏》仍沿用此分类法。在梁时有陶弘景的《陶隐居经目》;梁武帝时有阮孝绪《七录·仙道录》列经戒部、服饵部、房中部、符图部,共4部,425种,459帙,1138卷;北周武帝时,玄都观道士上经目,增入诸子篇,云有6363卷,2040卷有其本,4323卷则云未见。又于建德(572—578年)中,令王延校定道书,凡8030卷,延并作《三洞珠囊》7卷。隋唐以后道书经目,将在《道藏》编纂中叙述。

(一) 道书“三洞”分类法

三洞说起于何时?日人福井康顺博士认为“从现存资料看来,三洞说是陆修静所创。”(参见其著《道教的基础研究》167页)陈先生也认为“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。”日人福井康顺先生和陈国符先生各自进行研究,结果达到同一结论,说明三洞说和陆修静确有密切的关系。

陆修静,刘宋时人(406—477年),是道教史特别是道教经典史上的重要人物。有人认为陆修静在道教史上的地位,可与佛教史上的释道安(312—385年)媲美。道安对佛经

的整理，以及首次编纂汉译佛教经录《综理众经目录》，在长安译经，并确立戒规等，对佛教发展影响很大。而陆修静祖述三张，弘衍二葛，有斋戒仪范著作百余卷，确立“三洞”道书分类法，撰定《三洞经书目录》，为道教最早之经书总目，在道教史上地位显而易见。

从现有掌握的资料，三洞之说最早见于文字是《太平经钞》甲部“受教三元，习以三洞，业以九方”，但此材料据王明先生考证断定为后人伪补，所以不足为凭。现在仍以《上清灵宝大法》卷一“至晋永和十一年（355年）玉清洞真之教，下降人间，方成三洞，皆出因灵宝大法生化一切圣人也。”这条史料的可靠性如何？可从下面的资料中得到证实。陆修静在《灵宝经目》序（载《云笈七籤》卷4）中说：

“元嘉十四年（437年）某月、日，三洞弟子陆修静敬示诸道流……”元嘉十四年时陆修静仅30余岁，而自称其为三洞弟子，说明“三洞”一语已经流传，又有点象一个道派道士的称号，所以“三洞”之名未必为陆修静所创。《太上洞玄灵宝授度仪表》陆修静的呈文又说：“自灵宝导世以来（据《太上洞玄灵宝八威召龙妙经》卷上8纸载，太上洞玄灵宝经者……至东晋成帝元年七月十一日甲子……乃授成帝此经云云。一般认为是东晋末叶葛巢甫所造），相传授者，或总度三洞，同坛共盟，精粗柔杂，大小混行，时有单受洞玄，而施用上法……”由此可见，“总度三洞”是从成帝受灵宝经后，相传过程中形成的。据此我们可以认为从晋永和十一年（355年）

“玉清洞真之教，下降人间，方成三洞”到元嘉十四年（437年）陆修静自称“三洞弟子”，是“三洞说”的形成时期。但以“三洞”为纲，整理道经编成书目，则是在泰始七

年（471年）撰定《三洞经书目录》的陆修静。

“三洞”所指，从陆修静所著《太上洞玄灵宝授度仪》来看，一类是指经书，如“上清金书，三洞宝经”；“今三洞御运，灵宝下教”；“奉受大法，三洞宝文，道高理妙”；以至“太上大道君，出是灵宝经”；“众妙出洞真”；“灵宝及大洞”；“元始天尊于眇莽之中，敷衍真文，结成妙经……逮于赤鸟，降授仙公灵宝妙经，于是出世度人……”一类是指神名，如“洞渊、洞虚、洞无”，此三洞前为“十二仙官”，其后为“三十六地元皇天君”，且与我们所指经书分类三洞（洞真、洞玄、洞神）的名称亦有差异。另《陆先生道门科略》中说：“道家法服，……礼拜著褐，诵经著帔，三洞之规范，岂小道之所预……”这里所指“三洞”，既不像经书，也不像神名，似有道派之味，联想前述，陆修静自称“三洞弟子”，《云笈七籤》“灵宝略记”亦有称葛玄为“三洞法师”，这显然为后人杜撰，但却表明葛玄与陆修静均为“三洞”一派，“三洞”似有道派之意。

“三洞”所指，据《道教义枢》“三洞义”条记载：有徐来勒以己卯年（199年）于会稽上虞山传灵宝经给仙公葛玄等，俟仙公升天，合以所得三洞真经，一通传弟子，一通藏名山，一通付家们子孙。这里所指“三洞真经”就是只指灵宝经。在《太上洞玄灵宝大纲钞》中论及灵宝经时也说“共成三通”，一通藏于洞庭包山，一通藏于东海劳盛山，一通藏于石碣山，万年方出。这显然是宗教神学之说。但这两条资料均指灵宝经，而其所指“三通”，是经书相同分别藏于三个地方。由于道教神学“通称洞者，以通同为义”，“洞言通也”，因此“三洞真经”有从灵宝经“共成三通”藏于

三山逐步演变而来的可能。在这里给人们留下道书“三通”分类法，是从贮藏道书的“三通”发展而成的。“三通”与道书的关联还可追溯到《太平经》和五斗米道的“三官手书”。《太平经》中有“……为得下吏民三道共集上书文，到八月拘校之，分处为三部。始校书者于君（指德君）之东，已一通；传校于君子南，已再通；传校于君之西，已三通。传校者弃去于君之北。”“有功者因记有功，无功者使记无功，以为行状。”“以是知天下人行知善恶勿去也，”“悉坐知天下之心，凡变异之动静也。”（《太平经合校》360页）在三张五斗米道时，则有“三官手书”共写“三通”，“其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水。”《太平经》中的“集上书文”，分“东、西、南三通”，“八月拘校”，是为了明察天下之人心及功过，为封建统治者维持政权效劳，和五斗米道的“三官手书”的“说服罪之意”有异曲同工之妙用。很可能“三官手书”是“集上书文”的继承和发展。但有一点是令人深思的，它们都是以“书文”、“手书”形式出现，而又都分为三处称“三通”。杜撰的葛玄“升天合以所得三洞真经”又以“三通”传弟子，藏名山，付家们子孙。而后《灵宝经》也“共成三通”，分别藏于三山。由此可以推断，陆修静“总括三洞”作为道书分类法，很可能是继承和发展了《太平经》、五斗米道、《灵宝经》等三通而来的。

“三洞”还有专指《大洞真经》（上清派的主要经典）之说。《洞玄灵宝自然九天生神玉章经解》注，解释为什么天宝君不称洞真之尊神，今独称大洞之尊神，为“盖三洞未分，总名大洞，总二仪未判名之太极然。”此释虽有抬高

上清派《大洞真经》之嫌，但它表明“三洞”之说与《大洞真经》关系之密。

综上所述，“三洞”最早可能是一种道派之别名（如三洞弟子、三洞法师之称），受佛教“三藏”的影响，吸取了《太平经》、五斗米道的“三通”之说。从《灵宝经》的“共成三通”，《大洞真经》的“三洞未分总名大洞”等可以判定“三洞”之说由上清、灵宝派创立无疑。刘宋陆修静在其晚年整理道经时，才将“三洞”与三经搭配，而撰定《三洞众经目录》的。“三洞”与三经的搭配，虽然我们在陆修静的著作中没有得到直接证明，但前所引的零星记载可以看到他将会把“三经”归为“三洞”的思想，正好佐证陆修静是在晚年进行这项工作的，所以前期著作中没有。北周武帝时（561—578年）名僧道安（生卒年不详）的《二教论》有“上清为洞玄，灵宝为洞真，三皇为洞神，故曰三皇。”（他认为“后人讳之改为三洞”）当时道经《无上秘要》卷23则有“大洞玉清之文……洞玄上清之经……洞神三皇之传……”以上可以证实“三经与三洞”的搭配。

关于“三洞”的神学内容。所谓“三洞”就是洞真、洞玄、洞神。《道教义枢》卷2“三洞义”中对它做了释义，此释义是建立在“通称洞者，以通同为义”的基础上，是“洞者通也”的意思。这个“通”又讲了两层意思：第一层意思是三洞虽各有侧重，但三洞互通。其释义为“一者洞真，二者洞玄，三者洞神。真以不杂为义，玄以不滞为义，神以不测为义，通而为语，三名互通。”它们之间是怎样互通呢？“玄书故是不杂，理然无滞，三洞妙旨，本自难思，故为不测耳。”这就把三洞的不杂、无滞、不测都归结到彻

头御尾的宗教神学“本自难思”、“不测”的神秘主义了。当然也论及了“三洞”的区别即“从通制别者，灵秘不杂，故与真名；生天立地，其用不滞，故与玄名；召制鬼神，其功不测，故与神名。”其第二层意思就是明三教（指洞真教，洞玄教，洞神教）可“通凡入胜”或“通凡入圣”，就是道教神学目的“人能成仙”即成仙之路也。即“通称洞者，以通同为义，明三教并能通凡入胜，又皆同一大乘也。”

在《道教义枢》的“三洞义”中记载有“洞真教主天宝君”，“洞真是天宝君所出，《玉纬》引《正一经》云：元始高上玉帝禀承自然玄古之道，撰出上清宝经三百卷……秘之九天之上，大有之宫。”“洞玄教主灵宝君”，“洞玄是灵宝君所出，高上大圣所撰……”“洞神教主神宝君”，“洞神是神宝君所出，西灵真人所撰，此文在小有天玉府之中……。”同时又有“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”等。由于道经来源不一，说法较多，我们将道教经典对“三洞”的各种说法归纳如下：

洞真，系天宝君所说经，为大乘。住玉清境，凡托名元始天尊所造作经典收此部。

洞玄，系灵宝君所说经，为中乘。住上清境，凡托名太上道君所造作经典收此部。

洞神，系神宝君所说经，为小乘。住太清境，凡托名太上老君所造作经典收此部。

（二）道书“四辅”分类法

道书的“四辅”分类法，最早见于孟法师的《玉纬七部经书目》，而该书目见于青溪道士孟安排集的《道教义枢》，此书中列了陆修静的《三洞经书目》、孟法师《玉纬七部

经书目》、陶隐居《书目》、《太上众经目》、《三十六部尊经目》等。该书作者孟安排为何时人，陈先生考证：“见唐杜光庭《道德真经广圣义序》，云梁道士孟安排，号大孟，作《经义》二卷；又谓梁道士孟知周，则号小孟。三洞道士朱法满编《要修科仪戒律钞》卷十五则云：大孟先生，讳景翼，字辅明”。又按1911年刊《湖北通志》卷96唐圣历二年陈子昂《荆州大崇福观记碑》载武后时有道士孟安排，陈先生认为此非《道教义枢》撰人（《道藏源流考》2页），而李养正先生以《道教义枢》中摘引有《隋书经籍志》语，因此认为“《道教义枢》成书于唐代宗以后”（《道协会刊》16期1985年）。潘雨庭先生专撰《孟法师考》认为“陈子昂提及之孟安排正系撰此《道教义枢》者”。那么《玉纬七部经书目》的作者又系何人呢？上文提及的小孟，孟知周，日人福井康顺认为孟法师即孟知周也（转引自吉冈义丰《道教经典史》37页）。从上引《道教义枢》中将孟法师《玉纬七部经书目》，列于宋陆修静、梁陶弘景的二目之间，故可以认为孟法师为南朝人。据唐王悬河《三洞珠囊》卷9《老子为帝师品》有孟知周法师《老子经通题目》，其卷2《敕追召道士品》引《道学传》第12卷云“孟知周，梁武帝时人。”李养正先生关于《玉纬七部经书目》作者考一文，认为“孟知周作《玉纬七部经书目》的可能性较大。”

《道教义枢》的作者，虽有梁代、唐武后时、唐代宗之后等不同看法，但《道教义枢》的“七部义”中均用孟法师“云”来论述的，疑为引孟法师的《玉纬七部经书目》而来的。但该书目又正好列在陆修静的书目和陶隐居《经目》之间，据此我们可以认为“四辅”是在南朝时形成的。

为什么在陆修静时所整理的经目只有“三洞”，而后来又出现了一个“四辅”呢？对此在探讨道教经典的起源问题时曾谈及到一些。一般认为陆修静是“祖述三张，弘衍二葛”的，这里的三张系指张陵及子衡、孙鲁。但陆修静的《三洞经书目录》却没有张道陵一派研习的主要经典《道德经》，和他们传授的《正一经》，也没有在东汉时已经流传的《太平经》，而这三经在“四辅”中就占了三辅。因此，我们有理由说，“三洞”只包括了吴一派《上清经》、《灵宝经》、《三皇经》，即“弘衍二葛”方面的经典，所以“三洞经目”具有片面性。据李养正先生考证认为：“孟法师录《正一经》（总称）时，可能便上继陆修静之‘三洞’分类法，又仿王莽‘四辅’以益‘三公’之故事（在《真诰》中有‘大夫侍晨帝，躬高佐四辅’之说——作者注），将正一经书分为三洞四辅，即所谓‘七部’。因而《道教义枢·七部义》云：七部者，今依《正一经》次，一者洞神部，二者洞玄部，三者洞真部，四者太清部，五者太平部，六者太玄部，七者正一部。如果《正一经》不是当时道教经籍的纂集本，何得而出现以七部次第之方法而编目呢？单一的《经》，是用不着分部的。拙见以为纂集此经者可能便是孟景翼。”并提出“初步结论是：首创‘七部’分类的是孟景翼，而系统论述并作编目专著的乃是孟知周。”（见《道协会刊》16期）但《上清灵宝大法》总序云：“宋简寂先生陆修静分三洞之源，立四辅之目”；卷39“散坛设醮品”有“简寂先生始分三洞之目，别四辅之源……”看来这些记载还有不少歧意。

下面分别介绍“四辅”，同时也可看到前面提出的问题。

太玄部 陈先生考证认为，道家及诸子百家应当收入此部。他认为“汉末张修即以老子教人，后人汇集晚出道经若干种，成《太玄经》，而以老子介其首。”（《道藏源流考》78页）《道教义枢》卷2“七部义”，亦认为太玄与老子有关，提出旧云：“老君既隐太玄之乡……，当是崇于重玄之致，玄义远大，故曰太玄。”而据《云笈七籤》卷6称“太玄者，重玄为宗”并引《正一经图科戒品》“太玄辅洞真部五千文以下圣业。”此部所收经典确系蜀一派（即张陵等）崇奉的《道德经》等，而作为辅经，是由于陆修静《三洞经书目录》未收这一类经典这一历史原因造成的。

太平部 太平部者太平经也。《太平经》众所周知，是东汉顺帝时，宫崇诣闕上其师于吉所得《太平清领书》170卷，又张陵另出《太平洞极之经》144卷。《太平经》早已流行，而陆修静《三洞经书目录》亦未收该经编入经目。《道教义枢》“七部义”也仅释义“太言极大（太），平谓和平”等而已。据《云笈七籤》称“太平者三一为宗”，并引《正一经图科戒品》云“太平经辅洞玄甲、乙十部以下真业。”

太清部 太清部者，金丹诸经也。陈先生认为《太清经》述金丹服食之道。他认为是东晋葛洪《神仙传》中汉马鸣生受《太阳（疑当作清）神丹经》等演变而来。《道教义枢》卷2“七部义”认为太清者，孟法师云“大道炁之所结，炁清体太故曰太清，以境曰经也。今谓此经从所辅之境得名……”《云笈七籤》卷6称“太清者太一为宗”并引《正一经图科戒品》云“太清经辅洞神部，金丹以下仙业。”这里出现了问题，《太清经》是以金丹服食之《太清神丹经》而

得名，还是以辅太清境而得名，或者二者皆有。若以我们前述释义“洞神”是“召制鬼神，功用不测”。那么太清部辅洞神部就该收入符篆派召神制鬼的经典，为什么又收入金丹以下仙经，这正是道教经典分类中固有的矛盾和问题。

正一部 正一部者正一经也。《正一经》系张陵一派所传经篆。这是陈先生考证的结论。据《云笈七籤》卷6引《正一经图科戒品》“正一法文宗道德、崇三洞遍陈三乘。”《道教宗源》凡例中“正一者则通贯以上洞辅之部，归会于此。”《道教义枢》的“七部义”引《正一盟威经》云：“正以治邪，一以统万，正是不邪，一者非二。”《正一经》既为张陵一派所传经篆，愈到后来，张道陵在道教中的地位愈显重要，而在刘宋时陆修静《三洞经书目录》未收此经，对于道教经典来说，当然会视为极大的缺陷。

总之，道教经典的“四辅”是出现在道教经典“三洞”分类法已经广为流传，成为事实的情况下。“四辅”是用来弥补“三洞”之不足。由于道教著作中对道教经典分类、对三洞四辅之解释各说不一，因而造成了很大的混乱。举例来说，洞神部，从神学理论来说是应该将“召制鬼神，其功不测”一类经典即符篆派经典归入此部，但四辅又规定“太清经辅洞神部，金丹以下仙业”，即以丹鼎派之经典来辅洞神部，这是个矛盾的规定。又说“洞神部为太上老君所出……凡系太上老君所演流者各系于其类，其辅则有太清部。”但众所周知《五千文》或称《道德经》为老子所著，但它又规定“太玄辅洞真五千文以下圣业。”一系列的矛盾规定，在历史上编纂道藏已经引起混乱。今明版《道藏》，《道德经》是归入洞神部玉诀类，编纂者们似乎是以“洞神部为太上老

君所出”这一规定入此部，陈先生说它误入，也很冤枉。前述宋代王钦若将《道德经》从《四辅部》升于《洞真部》，也是一样。“三洞”、“四辅”之分类及释义，在道教经典的编纂上确实矛盾百出，相当混乱。这说明了道教本身“杂而多端”的特点。对此，只有从道教历史的线索，道派发展的线索中，清理一个符合道教历史发展的解释。

（三）道书的十二类和三十六部尊经

道藏三洞经各自分为十二部（或称十二类、十二事），三洞计三十六部。十二部是指本文类，经教的原本真文；神符类，指龙章凤篆之文，灵迹符书之字；玉诀类，指对道经的注解和疏义；灵图类，指对本文的图解或以图象为主的著作；谱录类，指记录高真上圣的应化事迹和功德名位的道书；戒律类，指戒规、科律的经书及功过格；威仪类，指斋法、醮仪及道教科仪制度的著作；方法类，指论述修真养性和设坛祭炼等各种方法之书；众术类，指外丹炉火、五行变化和一切数术等方术书；记传类，指众仙传记、碑铭及山阴道观的志书；赞颂类，指歌颂赞唱的著作；章表类，指建斋设醮时上呈天帝的章奏，青词等。

对此我们只介绍两点：一是十二部之说大概起于何时。《道教义枢》有“十二部义”。《洞真太上仓元上录》（吉冈义丰先生认为是较早的经典）载：“法有三乘，乘十二事，事在经中，上中下品……一切文图皆属三洞，三洞三清即三乘，三乘经戒各十二焉，合为三十六部，以度无量天人。”其十二事为“心无为迹”、“心有为迹”、“舍家而处人间”、“携家入居山泽”、“出世与人隔绝”、“在世和光同尘”、“游空中”、“居洞中”等等，指出“十二事

备在三乘”，“此十二事又各有十二事，一曰自然文字、二曰符策、三曰注诀、四曰图象、五曰谱录、六曰戒律、七曰威仪、八曰方法、九曰术数、十曰记传、十一曰赞颂、十二曰表奏。行十二事者，各有此十二阶在三洞，洞达相通。”同时在《道教义枢》中还谈到《三十六部尊经目》，据此我们认为是六朝时出现（可参考陈国符《道藏源流考》十二部）。二是三十六部经有两种含义，其一我们上述三洞，每洞分十二类，虽然各种道教著作在名称上也有些差异，但大同小异（可参看日人吉冈义丰《道教经典史》130页）。其二，虽以三洞各十二部经，但每洞名称不同，如洞真之部是《大洞玉经》、《上清经》、《无上秘要经》、《老君黄庭经》、《妙林仙记传经》、《太上集仙经》、《太上开天化经》、《太上八史经》、《黄林先生经》、《老君炼精养生经》、《老君黄书经》、《道教经》等十二部；洞玄之部是《太上灵宝经》、《功德经》、《元阳经》、《大小劫经》、《太上开山海经》、《诸天内音经》、《太上鸣宝经》、《太上集灵经》、《无量寿经》、《太上灵秘经》、《太上济众经》、《太平经》等十二部；洞神之部是《高上玉皇经》、《太清经》、《正一消魔章仪经》、《老子经》、《玄妙真经》、《太上洞渊神咒经》、《老君玄中精经》、《黄老集宫捍厄图经》、《无上金真上妙玄经》、《太上真一经》、《太上一乘海空经》、《玄门道德经》等十二部（见《太上灵宝洪福灭罪像名经》第11—13页）。同样，在道教著作中也各说不一，如杜光庭《太上黄篆斋仪》卷52及宁全真授王契真纂《上清灵宝大法》卷53等均记有三十六部尊经标题（可参看日人吉冈义丰《道教经典史》132页，和陈先生

《道藏源流考》“三十六部异说”）这三十六部经典，应该是指我们在道教著作中经常遇到的《三十六部尊经》。

以上介绍了《道藏》的三洞、四辅、十二类分类法，这个分类法以道教神学为指针，演变成了一个系列。《道教宗源》凡例：洞真部则无上法王元始天尊所出，号洞真经而为大乘上法，乃九圣之道。其部分为十二类，凡系元始天尊流演者，各系于其类，其辅则有太玄部；洞玄部则三界医王太上道君所出，号洞玄经而为中乘中法，乃九真之道，其部亦有十二类，凡系太上道君流演者，各系于其类，其辅则有太平部；洞神部则十方道师太上老君所出，号洞神经，而为小乘初法，乃九仙之道，其部亦有十二类，凡系太上老君流演者，各系于其类，其辅则有太清部。又有正一部，正一者则通贯已上洞辅之部，归会于此，凡七部故曰三洞四辅。该《道教宗源》是《大明道经目录》的序言。因此它是积历代对三洞四辅解释综合而成的。它是一个比较通行的说法，但在历史上亦有过不同的说法。唐代杜光庭《道德真经广圣义》，是以老君化为玄中法师等，以“上清圣教”、“灵宝真经”、“洞神经”开度人间万物。也就是说三洞之经书为太上老君所说。但北宋的《云笈七籤》的《三洞圣教部·三洞并序》引《业报经应化经》则以元始天尊“吾以龙汉元年号无形天尊亦名天宝君化在玉清境说洞真经十二部，以教天中九圣大乘之道；吾以延康元年号无始天尊亦名灵宝君化在上清境说洞玄经十二部，以教天中九真中乘之道；吾以赤明之年号梵形天尊亦名神宝君化在太清境说洞神经十二部，以教天中九仙小乘之道。”这是以元始天尊化作天宝君、灵宝君、神宝君所说三经。因此关于道教“三洞”之演变，还需

据道教发展史，各道派发展之不同去进一步探讨研究。

关于三洞四辅经的产生发展及怎样成为道藏之分部，特介绍陈国符先生的意见如下：洞真经，实系《上清经》演绎而成，系经之总称，各统经数种或数十种，最初不过数十卷。《上清经》以存想为主，并用符咒。后人据先出道经敷衍增修。洞玄经实系《灵宝经》演绎而成。也系经之总称，其它与《上清经》同，《灵宝经》以符图为主。洞神经最初只有《三皇经》，后增入其它道经，又修斋仪，初亦不过十余卷。《三皇经》以符图为主。其《四辅经》之孳乳，亦类此。陈先生认为，历代出世道书，溯其渊源，或有出于《三洞四辅》之外者。而唐代修道藏，将道书强行统入《七部》。故所统道经，不尽与三洞四辅经有关。（见《道藏源流考》101—103页）

由上所述可知，道教经典的分类法：确实比较混乱。陈国符先生指出：“正统藏分部混淆，举其荦荦大者如：《上清经》当入《洞真部》，而今大多误入《正一部》。《度人经》诸家注当入《洞玄部》，而今误入《洞真部》。道家诸子注疏当入《太玄部》，而亦误入《洞真部》”。著名道教学者陈樱宁先生也指出：道藏三洞、四辅、十二类的“分部之法，体例混乱，荒杂不堪，每欲检阅一书，竟不知此书收在何部，无从寻觅。四辅较三洞亦未见有什么区别。三洞项下虽分十二类，而四辅下又不分类，即专用宗教眼光观之，亦觉疏舛可笑。”（见《道协会刊》14期）这一问题为许多研究道教的学者所察觉。下面介绍一下陈樱宁先生的分类法：

陈樱宁先生在本世纪三十年代便对《道藏》书目重作分

类，五十年代又曾重加修订，在十年动乱中该稿已散失，现仅存分类举例稿，特录如下（参见《道协会刊》1984年14期）：陈樱宁先生将七部十二类旧名目一概取消，只就道藏原有1500种（实数只有1476种）书的性质分为十四类。

一、道家类 如老子、庄子、列子、文子、淮南子等并各家注解。关尹子乃宋人伪造，亦归入此类（道家本在道教之先，故列于第一类）。

二、道通类 如鬻子、鶡冠子、公孙龙子、尹文子、墨子、孙子、韩非子、鬼谷子、扬子太玄、邵子皇极经世、抱朴子外篇，并各种易经卦象著作（上列各书虽不专属道家，但与道家相通）。

三、道功类 如导引、存想、吐纳、辟谷、服气、胎息、养性、延命、内丹、抱朴子内篇等书（这一类专在肉体上作工夫，十之八九是唯物的）。

四、道术类 如药饵服食、金石炉火、神丹黄白等书（这一类专借助于草木金石，完全是唯物的）。

五、道济类 如素问、灵枢、难经、葛洪肘后方、孙思邈千金方、本草图经衍义等书（这一类都与医药有关）。

六、道余类 如黄帝宅经、龙首经、金匱玉衡经、玄女经、白猿经、遁甲、六壬、星历、占卜等书（这一类书今日无用）。

七、道史类 如列传、年谱、通鉴、山志等书。山海经、穆天子传、江淮异人传等入此类。

八、道集类 如各家诗文专集等书。金丹歌诀不入此类。

九、道教类 如正一、全真两派专讲道教等书。陶弘景的真诰，虽不在两派之内，因其性质相同，亦归此类。

十、道经类 如元始、灵宝、太上诸经皆归此类。凡与修养工夫有关者，虽名为经，不入此类，但须仔细审定。

十一、道诫类 如专讲诫律等经书数十种皆入于此。

十二、道法类 如道法会元、灵宝大法、三天秘范、灵符秘录等书。

十三、道仪类 如济度金书、灵宝玉鉴、赞颂、表奏、忏、仪等书。

十四、道总类 如云笈七籤、无上秘要等书。

三 历代《道藏》的编纂

《道藏》之称始于唐代，自唐宋以来道教经典大致都是经历搜集、整理、编纂，经过战乱道经被焚、亡逸之后，又重新搜集编纂，而且从抄写发展为印刷版，并进一步颁发各地道观。唐宋元明清所历1300年大体如此。

陈国符先生认为：“唐宋以来，晚出道书，大多属两大类：其一道法（即符篆，此唐宋晚出符篆与六朝符篆体制不同）斋醮仪范；其二内丹，南北宗诸家集亦属此类。”同时陈先生又引俞琰《席上腐谈》曰：“又有托古人之名为之者，如《阴君还丹歌》、《三茅君大道歌》、《葛仙翁流珠歌》、《许旌阳醉思仙歌》、《吕公玄牝歌》。”陈先生并提出明清晚出道书，亦多依托古人。

（一）唐代开元修道藏

在隋代，《通志略》诸子类道家著录，有《隋朝道书总

目》4卷，陈先生认为《隋书经籍志》载道书377部1216卷，是本《总目》4卷而来，但日人吉冈义丰先生则认为《隋书经籍志》的道书总目，是梁阮孝绪《七录》的继承（《道教经典史》92页）。唐初，则有尹文操《玉纬经目》7300卷。唐玄宗先天时（712年）敕京太清观主史崇玄及东明观等学士撰修《一切道经音义》。唐玄宗开元中发使搜访道经，纂修成藏，目曰《三洞琼纲》总3744卷（或曰5700卷）。天宝七载，诏传写以广流布。对此有三点需要指出：

（1）缮写道藏分送诸道是前所未有的。据《混元圣记》卷9载，唐玄宗天宝七载闰六月“丙辰，诏曰：玄宗妙本，实备微言，垂范传学，将弘至化。……宜令崇玄馆即缮写分送诸道采访使，令管内诸道转写。其官本便留采访，至郡，亲劝持诵。”

（2）开元道藏《三洞琼纲》的藏经卷数，据陈先生考证有三说。《文献通考》卷244引《宋三朝国史志》曰：“班志艺文，道家之外，复列神仙，在方伎中。东汉后道教始著，而真仙经诰别出焉。唐开元中，列其书为藏，目曰《三洞琼纲》总三千七百四十四卷”，为一说。唐广成先生杜光庭删《太上黄箓斋仪》卷52载：“……至开元之岁，经诀方兴，玄宗著《琼纲经目》凡七千三百卷。”此说又见《无上黄箓大斋立成仪》卷21，亦题杜光庭述，此为二说。据《道藏尊经历代纲目》云：“唐明皇御制《琼纲经目》藏经五千七百卷。”此为三说。为什么会有三说，陈先生认为从明代“《正统道藏》将所收道书重行分卷，短卷则数卷合而为一。所收道书总卷数，实较道藏卷数为多。道书载历代《道藏》卷数每多歧异，或可以此说解之。即或记《道藏》卷数，或记所收道书总卷数也”（参见

《道藏源流考》120—121页)。吉冈义丰先生曾指出老子五千文，有些道书写五千卷，即一字一卷也。

(3) 开元时佛经情况。据《开元录》或称《开元释教录》卷11，唐开元十八年(730年)西京崇福寺沙门智升撰：

有译有本录第一	1124部	5048卷
有译无本录第二	1148部	1980卷
支派别行录第三	682部	812卷
删略繁重录第四	147部	408卷
补阙拾遗录第五	306部	1111卷
疑惑再详录第六	14部	19卷
伪妄乱真录第七	392部	1055卷
合 计	3813部	10433卷

但是当时有译有本者仅5048卷，据《佛祖统记》载：“开元十八年，西京崇福寺沙门智升进所撰开元释教录二十卷，以五千零四十八卷为定数，敕附入大藏。”(见《大藏经》55卷582页上大正本)由此是否可以得到启示，佛经开始搜集经典数，经过整理后，分为七类，但最后编入佛教大藏经者，仅第一类有译有本者1124部5048卷。那么《道藏》的搜集、整理、编纂似乎也会有类似情况。

(二) 张君房修大宋《天宫宝藏》

开元修道藏以后，又经安史之乱，两京(长安、洛阳)秘藏多遇焚烧。又值唐末五代，更散无统纪，篇章杂糅。宋太宗时，尝求道书，命徐铉等校讎，得3737卷。宋真宗时，又命司徒王钦若，领校道藏，共4359卷(较徐铉增600余卷)。又撰篇目上献，赐名《宝文统录》。在王钦若等《宝文统录》献上后，又有戚纶等上言，共荐海宁谪官张君

房主其事，时王钦若亦同时荐之。因而完成《大宋天官宝藏》，共4565卷。

对该藏说明以下几点：

（1）该藏是以千字文编函目，起《千字文》天字，终于宫字得466字。于天禧三年（1019年）春，写录成七藏，题目《大宋天官宝藏》以进之。现存明版《正统道藏》仍以《千字文》编函目。

（2）张君房撮其精要为《云笈七籤》120卷。此道书至今仍存，成为重要的道教资料，对于研究宋及宋以前的道教提供了宝贵的历史资料。

（3）日人吉冈义丰先生认为王钦若领校的《宝文统录》与张君房王钦若领修的《大宋天官宝藏》实为一部道藏（见《道教经典史》147页）。他的观点是《宝文统录》为目录名称，《天官宝藏》是道藏名称。他的论据是宋真宗天禧三年（1019年）完成的《大宋天官宝藏》，其目录在大中祥符九年（1016年）已经完成，称《宝文统录》。在此《目录》完成三年后，于1019年全藏写录完毕，赐名为《天官宝藏》，比《宝文统录》增加206卷。

从现有的材料可知：大中祥符初年（1008年），真宗尽以秘阁道书太清宝蕴（指亳州太清宫道藏），出降于余杭郡，俾知郡枢密直学士戚纶等人专其修校。又命司徒王钦若总统其事。据《宋史真宗本纪》云“大中祥符九年三月己酉，王钦若上《宝文统录》。”《云笈七籤》序亦有知郡故枢密直学士戚纶等修校成藏以进之事。“然其纲条患漫，部分参差，与《琼纲》、《玉纬》之目，舛谬不同。岁月坐迁，科条未究。适纶等上言共荐海宁谪官张君房主其事，时

王钦若亦同时荐之。五年冬，张君房除著作佐郎，俾专其事。”（见《道藏源流考》133—134页）

还有些问题需探讨。首先《宝文统录》的修校张君房也有可能参加。因《宝文统录》是大中祥符九年上进的，而大中祥符四年戚纶上书，似乎是《宝文统录》进行修校中问题不少，才荐张君房主其事，而五年张君房除著作佐郎。所以我们说他可能参加。其次是戚纶等人上书荐张君房时，已成《宝文统录》并以进之。才会有“纲条患漫，部分参差，与《琼纲》、《玉纬》之目，舛谬不同”之说。但有一点是可以肯定的，即张君房修撰的《大宋天宫宝藏》是在《宝文统录》基础上进行的。因此说《宝文统录》是书目，《大宋天宫宝藏》是道藏名称也是有道理的。但若说它们是一部道藏中的书目和经书的关系，也不见得。这是因为在《宝文统录》错误甚多情况下，才荐张君房，在张君房主其事后，又“尽得所降到道书，并续取到苏州旧道藏经本千余卷，越州、台州旧道藏本亦各千余卷，及朝廷续降到福建等州道书《明使摩尼经》等。”（见《云笈七籤》序）。同时必然也纠正《宝文统录》中不少错误，并增添了206卷。因此《宝文统录》并不完全是《大宋天宫宝藏》的目录，它们之间关系不是一部道藏中的书目与经书的关系，而是先有《宝文统录》，为了纠正其错误，又指派张君房领其事，经过三年并增添经书206卷后撰修为《大宋天宫宝藏》的。

（4）关于摩尼教经入道藏问题。据《佛祖统记》卷48称：摩尼教经“经名《二宗三际》，二宗者明与暗也，三际者，过去、未来、现在也。大中祥符兴《道藏》，富人林世长赂主者，使编入道藏，安于亳州明道宫。”关于“主者”，

陈先生释为“负责搜访道经者及《道藏》的纂修官。”

（三）刊版大宋政和万寿道藏

宋徽宗自称教主道君皇帝，又于太学置《道德经》、《庄子》、《列子》博士，并亲自为多种道教经书作注。他于崇宁中（1102—1106年），诏搜访道家遗书，就书艺局令道士校定。大藏又增至5387卷。政和中（1111—1117年），又设经局敕道士校定，刊版《万寿道藏》540函，5481卷。重和元年（1118年），用蔡京言，集古今道教事为纪、志，赐名《道史》。宣和元年（1119年）又诏：自龙汉（系道经年号）止五代为《道史》，本朝为《道典》。这就是宋徽宗敕修的《道史》、《道典》（参见《道藏源流考》135—138页）。

关于政和《万寿道藏》详见《宋史·徽宗本纪》。该道藏主要意义在于全藏镂版印制始于此。藏经镂版，在政和六、七年，由福州知州事黄裳役工镂版，事毕进经版于东京。在此顺便说一下道经镂版一事。陈先生认为：“按道书雕版始于五代，而全藏付刊，则始于宋徽宗政和中。”另晋高祖（石敬瑭）天福五年（941年）五月“……令以《道德》二经雕上印板。”又宋真宗景德四年（1007年）“谓《庄子》有国子监刊印本”（参见《道藏源流考》137页）。

（四）《玄都宝籙》与元代英经

据陈先生考证，宋徽宗时《政和万寿道藏》经版，在金代尚存，但已残缺。金世宗大定四年（1164年）诏以南京（即宋东京）经版，付中都十方大天长观（旧址在今北京白云观西）。章宗明昌元年（1190年）提点孙明道即据以补刊成藏。既又搜访遗经，得1074卷，补镂经版，诠次为6455

卷，为帙602，题曰《大金玄都宝藏》。前后历时共二年。泰和二年（1202年），天长观毁于火，经版被焚。暨金末，各处道藏多毁于兵燹（参见《道藏源流考》156页）。元初宋德方遵其师丘处机之遗意，于元太宗（窝阔台）九年（1237年）倡刊《道藏经》，令其弟子秦志安于平阳（山西临汾）玄都观总领其事。乃设经局二十有七，据管州所存金藏，搜罗遗逸道经，校讎付刊。有李志全者（字鼎臣，太原太谷人），亦任校讎之事。至乃马真皇后（元太宗后）称制三年（1242—1245年），全藏刊竣。藏经凡7800余卷，亦称《玄都宝藏》。即度经板于观内。定宗时，（1246—1248年）平阳永乐镇建纯阳万寿宫成，经板乃移贮焉（参见《道藏源流考》161页）。以上是为大金《玄都宝藏》与元代《玄都宝藏》的概况。

元代焚经，在道经历史上是一次大的事件，使道经典籍损失较大。元宪宗时（蒙哥1251—1259年）僧道辨《化胡经》真伪，即颁旨焚毁道经45部经文印版。世祖（忽必烈）至元十七年，又校对道释。十八年颁诏：除《道德经》外，其余《道藏》经文印板尽行焚毁。是年十月，于燕京悯忠寺集百官焚《道藏经》。并遣使诸路俾遵行之。实际上并未严格执行。元刊《玄都宝藏》经板遂被焚毁；而藏经亦因此亡佚甚多。《正统道藏》中“道藏阙经目录”所著录道书，大多系遭元代焚经而致亡阙者也。及元末，各处余存《道藏》，又多毁于兵燹（参见《道藏源流考》167页）。关于元代僧道辨《化胡经》以及焚毁《道藏经》，详见元释祥迈《至元辨伪录》。

（五）明代的《正统道藏》和《万历续道藏》

明永乐中，明成祖敕第43代天师张宇初纂校《道藏》

将侵梓以传。字初乃招道士往北京辑校。功未就绪，而成祖崩殂。仁宗、宣宗相继嗣位，弃置未理。暨英宗正统九年始行刊板。乃诏通妙真人邵以正督校。即重行订正，增所未备。至十年刊板事竣，共5305卷，480函。仍以千字文为函目，自天字至英字，每函各为若干卷，卷为1册。所收道书，已重行分卷，原有道书短卷，则数卷并为1卷。系梵夹本（道书称经折本），是为《正统道藏》。神宗万历35年，又敕第50代天师张国祥刊续《道藏》。自杜字至纓字，凡32函，是为《万历续道藏》。正续道藏共512函，经板121589叶。入清代，经板庋于皇城道观大光明殿，日有缺损。到光绪间八国联军入北京，存板尽毁。自《正统道藏》刊就后，明清历朝，印施各处宫观道藏甚多，但至今存者寥寥可数。

《正统道藏》和《万历续道藏》是现行流传的《道藏》。据我们所知流传的版本有：

（1）明版《正统道藏》，北京白云观、上海图书馆、四川省图书馆、四川大学图书馆等地存有。另据《中国名胜古迹概览》上册167页载山东崂山太清宫藏有明版道经。在日本宫内厅书陵部收藏一部明正统十二年刊的《正统道藏》。

（2）1923年10月—1926年4月，由上海涵芬楼，借北京白云观《道藏》缩为石印六开小本，每经折本二叶，并为一叶，改经折本为线装本，印350部，每部1120册。这种版本在全国各地存藏。

（3）台湾艺文印书馆据上海涵芬楼本影印装订为平装本60册。又台湾新文丰出版公司印行影印精装本60册。

（4）由文物出版社、上海书店、天津古籍出版社于1987年联合出版的16开《道藏》影印本。

《正统道藏》和《万历续道藏》的详细情况可参考《道藏源流考》第174页。

（六）《藏》外的道经

《藏》外道经是指《正统道藏》、《万历续道藏》以外的道书。它包含两个部分，一部分是由道藏中选出一些篇目汇集而成的。如《道藏举要》等，也有《藏》内、外篇目合编的，如《道藏精华录》、《道藏辑要》等；另一部分则是道藏中未收的道经篇目，主要是明清以来的道教经典。《藏》外道经的搜集工作，还进行得很不够，至今尚未有一个《藏》外道经篇目。我们这里只举其要者列一些书目。

道藏举要 民国上海商务印书馆据明本影印

重刊道藏辑要 （清）彭定求辑 清光绪32年（1906年）
成都二仙庵刊本 现巴蜀书社据该版重印 台湾有精装本
《道藏辑要》

道藏精华录 （民国）宋一子辑

道藏初编 民国刊朱印本

道藏续编第一集 （清）闵一得集 民国上海医学书局
排印本

道藏本五子 （清）傅增湘辑

道书 清钞本

道言外中 （明）一壑居士辑

道书全集 （明）白鹤洲辑 明万历十九年（1591年）
金陵阎氏刊本

道言五种 （清）陶素相撰 清康熙中遗经堂刊本

道贯真源 （清）董元真辑 清乾隆嘉庆间古越集阳楼
刊本

道书十二种（一名指南针）（清）刘一明撰 清嘉庆二十四年（1819年）常郡护国庵刊本 民国二年（1913年）上海江东书局石印本

道书十七种（清）济一道人录辑 嘉庆十八年（1813年）星霁堂藏板。

陈氏志学斋丛刊（清）□□辑

古书隐楼藏书（清）闵一得辑 清光绪三十年刊本

济一子道书（清）傅金铨撰

证道秘书（清）傅金铨辑

方壶外史（明）陆西星撰

楞圆仙书（清）江含春撰

道家金石略 陈垣编（1923—24年 陈垣为了研究道教史，对《道藏》中的碑记，及各家金石志、文集，并艺风堂所藏拓片，凡有关道教者，悉行录出，自汉至明，得碑1300余通，编成《道家金石略》100卷，全书约80万字。）

四 道教主要经书介绍

道教经典多而杂，现择其要者略为介绍。

《道德真经》即《老子》，或称《道德经》、《老子五千文》。原为先秦道家著作。据《史记》记载，作者为春秋时期周守藏之史官，辞官后，应关令尹喜请求“著书上下篇，言道德之意五千余言而去。”关于《老子》一书的作者，还有其它一些说法，此不具述。道教创立过程中，对其内容作了宗教性的理解和阐释，而奉为主要经典。河上公《老子章句》将其分为81章，前37章为《道》经，后44章为

《德》经，故名《道德经》。1973年湖南长沙马王堆三号汉墓出土的甲、乙两种《老子》帛书，则皆为《德》经在前，《道》经在后，文字亦略有差异。

《老子》是道家关于宇宙观、社会政治思想、人生处世和个人修养的哲理著作。它概括了当时的自然界和社会知识，提出了一个捉摸不定、玄之又玄的“道”，作为天地万物的本源或法则，认为一切事物都是“道”的不断运动变化的结果；并把自然之道、治国之道、修身之道三者相统一：

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”提倡清静无为，处柔守雌，以达长治久安，长生久视的目的。

《老子》问世以来，从战国末年韩非开始，历代注家不绝，文人学者探索其玄理，帝王将相从中寻求治国安邦之道，当作“人君南面之术”。对《老子》作宗教化注疏者，则始于河上公《老子章句》，他通过注疏而对《老子》加以引伸。认为“元气生万物”（第二章“生而不有”注），提出“怀道抱一守五神”（第三章“实其腹”注）的修养方法，声称“人能守一使不离身则长存”（第十章“抱一能无离”注），“人能养神则不死”（第六章“谷神不死”注）和“轻举升云出入无间”（第十三章“及吾无身，吾有何患”注）等，从而把老子思想引伸为“守一”、“升虚”等宗教修炼成仙的理论，宣称“治身则寿命延长”（第三十五章“用之不足既”注）。继河上公《老子章句》对《老子》作宗教化注疏者据传为张陵，作《老君道德经想尔训》，是为教诲弟子对《道德经》作通俗的宗教式解说。以“道”为最高信仰，解“道”为“一”，“一散形为气，聚形为太上老君”，把“道”说成是有喜怒好恶，能发号施令的最高主

宰。教人“奉道诚，积善成功，积精成神，神成仙寿”。在《传授经戒仪注诀》中还规定《老君道德经》、《老君道德经河上公章句》、《老君道德经想尔训》为道教依次传授的必读经典。可见《道德经》宗教化的一斑。

《道德经》在唐代尊为《道德真经》。据唐代道士杜光庭《道德真经广圣义》所载，唐及唐以前道士以道教观点解释《道德经》的甚多。他列举唐注疏笺注《道德经》的60家，多半为汉魏两晋至隋唐时期的道士。并分别考察比较，概括各家意向、宗旨的特点。指出“道德尊经包含众义，指归意趣，各有君宗。河上公、严君平皆明理国之道，松灵仙人、魏代孙登、梁朝陶隐居、南齐顾欢，皆明理身之道，苻坚时罗什、后赵（佛）图澄、梁武帝、梁道士襄略皆明事理因果之道，梁朝道士孟知周、臧玄静、陈朝道士诸儒、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄旷、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴皆明重玄之道，何晏、钟会、杜元凯、王辅嗣、张嗣、羊祐（祐）、卢氏（卢裕）、刘仁会皆明虚极无为理家理国之道。此明注解之人意不同也。又诸家稟学立宗不同：严君平以虚玄为宗，顾欢以无为为宗，孟知周、臧玄静以道德为宗，梁武帝以非有非无为宗，孙登以重玄为宗。宗旨之中，孙氏为妙矣！”（见《道德真经广圣义·释疏题明道德义》）。这种分析大致反映了各家注本的特点。其中成玄英仍据河上公修炼成仙思想，主张“守中（守一，守三一之神）即长生久视”，“境智双遣”可“御气乘云”，并明确尊称“老君”为“教主”，坚持以道为宗。杜光庭则认为“此经以自然为体，道德为用。修之者，于国则无为无事，自致太平；于身则抱一守中，自登道果，得之

者，排空驾景，久视长生。”（见《道德真经广圣义·释疏题明道德义》）。体现了唐代道士对《道德经》宗教化引伸的认识。

宋明时期注《道德经》者亦众。自称“教主道君皇帝”的宋徽宗御解《道德真经》，称为“政和御注”。道士彭耜作《道德真经集注》列有宋代注者20家。明清以来，续有注本问世，古今总共近200种，现存于世者约90种，其中50余种收入《正统道藏》。《道德经》及其各代众家注说，不仅是研究道教思想发展，而且是研究中国文化思想的重要资料。

《南华真经》 道教四子真经之一，亦即《庄子》。原为先秦道家著作。唐玄宗天宝元年（742年），诏封庄子为南华真人，其书《庄子》为《南华真经》。庄子（约前369—前286年）名周，字子休，宋国蒙（今河南商丘东北，亦有山东曹县之说）人，曾任蒙漆园吏，贫而乐道，不谋权贵。《史记·老子韩非列传》言“其学无所不窥，然其要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也。”其后，老子被奉为道教教主，历代道教徒对庄子也加以神化。南朝道士陶弘景《真诰·稽神枢》云“庄子师长桑公子（自注，长桑即是扁鹊师），授其微言，谓之《庄子》也。隐于抱犊山，服北育火丹，白日升天，补太极阁编郎。”而《南华真经》的正式命名，是天宝元年的诏书“册庄子宜依旧号曰南华真经，义取离明英华，发挥道妙也。”有待考证的是（1）南华真经这个旧号是什么时候出现的，（2）取名南华意味着什么？据《隋书·经籍志》子部道家类著录：梁旷《南华论》25卷（原30卷缺）《南华论音》3卷。《旧唐书·经籍志》道家类著录：梁旷《南华仙人庄子论》30卷。由

此可见天宝元年诏的“依旧号”是有根据的。据陈樱宁先生考证：梁旷与卢景裕同时，两人同注过老子，卢系北魏人，歿于东魏兴和年间（539—542年）。梁旷是茅山道士，居华山时，北周道士王延曾师事之，可以断定：在天宝元年正式册封庄子以前，“南华”的称号已经通行200年了。为什么要取“南华”为号呢？南华论的注者谓庄子隐于曹州南华山，故号南华真人。据陈樱宁考证：曹州确有一个南华山，但南华原名令狐，因天宝元年诏号庄子为南华真经而改，这只能是书名影响了地名，却不是由地名而影响书名。南宋褚伯秀认为“南华之号，其来久矣。似是上天职任所司，犹东华，南极之类，不可以人间义理臆度，故诸解无闻焉。”（《南华真经义海纂微》序）

《汉书·艺文志》著录《庄子》52篇。到两晋成为“三玄”（《周易》、《老子》、《庄子》）之一，已有散佚。郭象合为33篇注之。计分内篇7，外篇15，杂篇11，一般认为内篇为庄子所著，外篇、杂篇可能是其门弟子后学所著。《南华真经》，即通行的《庄子》郭象本。

《庄子》承袭与发展《老子》关于“道”的神秘思想，谓“道有恒有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深；先天地生而不为久，长于上古而不为老。”（《大宗师》）描述了真人、神人、至人、仙人等，提出“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，此谓坐忘”的理论，被道教教徒吸取作为修道成仙的重要依据。而唐代道士司马承祯的《坐忘论》，称庄子“坐忘之言”是修道之要，敬信勤行，得道必矣。而陶

弘景则早已仿效《庄子》内篇体例，“造《真诰》编为七目，亦用三字为标”（《南华真经章句音义》叙）。表明《庄子》从内容到形式皆为历代道教学者所吸收借鉴。

历代道士注解《庄子》较著者有：成玄英《南华真经注疏》35卷，陈景元《南华真经章句音义》14卷，褚伯秀《南华真经义海纂微》106卷，均收入《正统道藏》。

《冲虚真经》道教四子真经之一，亦即《列子》。唐玄宗天宝元年（742年）诏封列子为冲虚真人，尊其书《列子》为《冲虚真经》。宋真宗于景德四年（1007年）加“至德”二字，故又名《冲虚至德真经》。

列子，名列御寇，亦作周寇、圉寇。战国时道家，郑人。与郑繻公（前422—前396年）同时（见成玄英《庄子疏》和柳宗元《辨列子》），或谓与郑哀公（前462—前424年）同时（见张亦同《关于列子》）。一般都不同意刘向《列子新书目录》所谓与郑穆公（前627—前605年）同时之说。《庄子》中多载其传说，道教再加以神化。《正统道藏》本《冲虚至德真经》前有《列子传》。《汉书·艺文志》著录《列子》8篇，不久亡佚。现行《列子》8篇，为东晋张湛收集、整理并作注（唐封《冲虚真经》即本此），已非班固著录之原书。经唐以后学者之考辨，一般认为此书为魏晋时人所伪作。今人马叙伦《列子伪书考》在列证20条辨伪之后说，不仅现行《列子》是魏晋人聚敛先秦、汉人之文，再附益晚说而成的伪书，而且书前的刘向《序》（即《列子新书目录》）也是伪作者托名以自重的。至于何人作伪，或曰王弼，或曰张湛，尚无定论。

此书经张湛整理后，编为8篇。每篇皆以若干寓言故事

述其思想，内容驳杂。书前托名刘向《序》云：“《力命》篇一推分命，扬子之篇唯贵放逸，二义乖背，不似一家之书。”而《天瑞》篇又有佛教生苦死乐，生死轮回等思想，这都证明此书之伪，也表明此书之杂。但就全书而言，确属道家。很多学者还认为此书更近似《庄子》。《黄帝》篇有关于“至人”的描述。为证明其说不虚，还列举不少入水不溺，蹈火不热的故事。《汤问》篇进而描绘了仙界的奇景和神人的灵异。《周穆王》篇又有周穆王乘八骏西游，至昆仑山，与西王母觞于瑶池的故事。其中多为道教修道成仙的思想提供了依据。《黄帝》篇论述养生，认为声色、厚味、爱憎、利害等皆伤神乱性，舍此始能得道飞升，又为道教的修行养性提供了思想资料。现存重要注本有《冲虚至德真经四解》，宋陈景元《列子冲虚至德真经释文》，林希逸《冲虚至德真经口义》，宋徽宗《冲虚至德真经义解》以及宋江遁《冲虚至德真经解》等，皆收入《正统道藏》。

《通玄真经》 道教四子真经之一，亦即《文子》。唐玄宗天宝元年诏封文子为“通玄真人”，尊《文子》为《通玄真经》。《汉书·艺文志》和《隋书·经籍志》皆著录《文子》（一作9卷，一作12卷），但对文子其人，皆无记述，仅曰“老子弟子，与孔子同时”，“称周平王问，似依托者也。”北魏李暹依《史记·货殖列传》刘宋裴驷《集解》中有“计然字文子”语，遂将范蠡之师计然附会于文子，称文子“姓辛，蔡丘濮上人，号曰计然，范蠡师事之。本受业于老子，录其遗言为十二篇。”（李暹注已佚，此据晁公武《郡斋读书志》）后之学者如宋洪迈、明宋濂及胡应麟等皆疑之，谓文子为道家，“计然与范蠡言皆权谋术数……非著是

书者也。”但李邕此说一直为道教所沿用。《正统道藏》载《通玄真经赞义》前《文子传》、《历世真仙体道通鉴》卷4“文子”，皆以文子为计然，且加以神化。谓楚平王（系周平王之误）用其所言道德，而天下治。后南游越，位以上大夫，弗就，隐于吴兴余英禹山，登云升天。晚近有的学者，提出文子即文种（越王勾践之谋臣）。周平王当为楚平王。但把文子说成文种有困难，文种根本不是一个功成身退的人，文种的行谊难以体现《文子》思想。关于《文子》一书，1982年5月22日《光明日报》载艾力农《〈文子〉其书》说：“《文子》一书据出土汉简证明并非伪书，是一部先秦古籍，成书时代在战国前、中期，但今本《文子》有后人窜乱。”

《文子》一书，共12篇88章，每章冠以“老子曰”，南谷子在其《通玄真经》序，指出“《文子》者《道德经》之传也，老子本《易》而著书，文子法老而立言。”《老子》与《文子》似有“经”与“传”的关系。宋濂《诸子辨》谓其乃《道德经》之义疏。注本以张湛、李邕为最早，已佚。现有唐徐灵府（默希子）注和宋朱弁注。元杜道坚《通玄真经赞义》辑旧注加以“赞义”。皆收入《正统道藏》。

《洞灵真经》 道教四子真经之一，亦即《亢仓子》或《亢桑子》、《庚桑子》。唐玄宗天宝元年诏封亢仓子为洞灵真人，尊《亢仓子》为洞灵真经。

亢仓子，本《庄子》中的寓言人物。“庚桑楚”，道教奉为仙人。《正统道藏》本《洞灵真经》前《庚桑子传》谓为陈人，得老君之道，居畏垒之山，其臣去之，其妾远之。居三年畏垒大穰，后游吴，隐毗陵孟峰，道成仙去（《历世真

仙体道通鉴》卷4所载略同)。《汉书·艺文志》、《隋书·经籍志》皆未著录《亢仓子》。《新唐书·艺文志》著录王士元《亢仓子》二卷。注云：天宝元年诏封四子真经，求《亢桑子》不获。襄阳处士王士元谓“《庄子》作‘庚桑子’，太史公、《列子》作‘亢仓子’，其实一也。”韦滔《孟浩然集序》亦云：“宜城王士源者，藻思清远，深鉴文理……书《亢仓子》数篇，传之于代。”故此书自非古籍，乃开元、天宝间王士元以《庄子·庚桑楚》为本，取诸子文义相类者，联络贯通而成。

全书九篇。除首篇《全道》采自《庄子·庚桑楚》外，其余采自《列子》、《文子》和《吕氏春秋》、《新序》、《说苑》等。因此《洞灵真经》受人议论最多，而注释最少，仅存有何璨注一种，收入《正统道藏》。

《太平经》 道教初期的重要经典。相传汉时曾先后流传三种《太平经》。西汉成帝时齐人甘忠可造《天官历包元太平经》12卷（据陈樱宁先生谈此书是根据秦汉之交燕齐一带海上方士所传的资料编写而成的）。东汉顺帝时，宫崇诣阙上其师于吉（道藏多作干吉）所得《太平清领书》170卷。又张陵另出《太平洞极之经》144卷（见《道教义枢·七部义》），均已散佚。现存《正统道藏》所收《太平经》仅57卷。另收有唐末闾丘方远《太平经钞》10卷，以及《太平经圣君秘旨》亦疑为闾丘方远选辑的，今人王明先生有《太平经合校》中华书局1960年初版。《太平经》是一部内容庞杂，非一人一时之作，言及天地、阴阳、五行、灾异、鬼神、养生、巫术、治病、伦理道德、政治理想以及社会情况等，反映了两汉思想特点。但该书作者的意图是“澄清大乱，功高

德正，故号太平。若此法流行，即是太平之时。”是用道教神学来为当时统治者治国平天下而作。但该经对张角传播太平道，组织农民起义起了重要的作用，张陵创五斗米道也受了《太平经》的影响。

《老子想尔注》又名《老君道德经想尔训》，是早期道教的重要著作，为解说《道德经》而作，该书早佚。《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》均未记载。清末于敦煌莫高窟发现六朝写本《老子道经想尔注》残卷，始对《老子想尔注》道经部分有所了解。该残卷原写本于1905年被斯里因窃去伦敦，现藏于大英博物院。今人饶宗颐将原本连写之经文与注分别录出，并依河上本次第，分别章数，复为之考证，著《老子想尔注校笺》。

《老子想尔注》的作者，据唐玄宗《道德真经疏·外传》载：“《道德经》笺注，有《想尔》二卷。三天法师张道陵所著。”（杜光庭《道德真经广圣义》持此论，宋代道书亦从此说）陆德明《经典释文序录》：“《老子想尔》二卷”，原注“不详何人，一云张鲁或云刘表。”又《传授经戒仪注诀》在该经下云“系师（张鲁）得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言，托遵（通构）想尔，以训初回。”认为系张鲁所作。《云笈七籤》卷33注云“想尔盖仙人名。”还有疑为好事者故弄玄虚，采伪河上公注、太平经，乃至王弼注，并嵌入汉魏碑文异字，作伪而成者也。”（参见严灵峰《老庄研究》）

对《老子想尔注》一般认为是以宗教观点解说《道德经》，其内容大部分采用《太平经》思想，部分吸收《河上注》，借《老子》为题，以“道”为最高信仰，解“道”为

“一”，“散形为气，聚形为太上老君”，甚至改动个别经文，为道教教义服务，是研究早期道教的重要资料。

《周易参同契》（附《古文龙虎上经》）简称《参同契》，其书名盖仿图纬之目，犹《易纬稽览图》、《孝经援神契》之类也。东汉魏伯阳撰。魏伯阳，一说名翱，号伯阳，自号云牙子。会稽上虞人，其生平事迹，在正史里没有记载，生卒年亦不详。据后蜀彭晓序谓，伯阳先将《周易参同契》示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至桓帝时，复以授同郡淳于叔通，遂行于世。而该序源出于《真诰》卷12，陶弘景自注“《易参同契》云桓帝时上虞淳于叔通，受术于青州徐从事”（参见《四库提要辩证》卷19）。《参同契》共3卷，书中借用乾、坤、坎、离、水、火、龙、虎、铅、汞等法象，来论述炼丹修仙之方法，大体上是参同“大易”、“黄老”、“炉火”三家理法而会归于一，能“妙契大道”，故名。该书内丹、外丹都讲了，为道教系统地论述炼丹的最早著作，道教奉为“丹经王”，对宋代理学亦有影响。注释者有40多家，多收入《道藏》。最著名者有后蜀道士彭晓《周易参同契分章通真义》3卷，宋朱熹《周易参同契考异》1卷，陈显微《周易参同契解》等。

《古文龙虎上经》亦称《金碧古文龙虎上经》、《金丹金碧潜通诀》，简称《龙虎经》或《金碧经》，托名黄帝著。据《四库全书总目提要》载“《龙虎经》之为古书，尚未确验。”朱熹认为“是后人见魏伯阳有龙虎上经一句，遂伪作此经。”今人王明先生发现它是《金丹金碧潜通诀》之冒名，王先生在《〈周易参同契〉考证》中指出：《周易参同契》是中国炼丹史上第一部丹经，在此之前，“一则史无

龙虎丹经之明文记载，二则撰诸学术思想之发生及其发展，亦决无类似龙虎之丹经出现。”因此王先生认为今之《古文龙虎上经》不仅是后人假名冒托在《参同契》之后；而且是将《金丹金碧潜通诀》之名加以剽改，伪署为《古文龙虎上经》之冒名书，如果取两书校读，两书“仅有讹异之文，无出入之句”，故其冒名者无疑。这部冒名书，如其原书《金丹金碧潜通诀》所示，是一部演绎《周易参同契》文义之书。

《老子化胡经》 西晋道士王浮撰，本一卷。说老子西入天竺变身为佛，教化胡人为浮屠之事。“老子入夷狄为浮屠”的说法起于东汉后期，见《后汉书·襄楷传》。至晋惠帝时，天师道祭酒道士王浮与沙门帛远争二教邪正，浮遂推演此说，造《老子化胡经》以贬佛，后人陆续增广改编为10卷。在历代佛道斗争中，此书成为道教徒借以抬高道教地位，贬低与排斥佛教的论据，因而受到佛教徒的激烈反击。唐高宗、中宗时曾下诏禁毁，但仍有流传。元宪宗、世祖二朝（1251—1294年）佛道之争迭起，僧道辩论《老子化胡经》真伪，朝廷下令禁断道书，先后四次焚毁道经，此经首在焚毁之列，由此亡佚。清末敦煌石窟中发现此书10卷本残卷，存1、2、8、10等卷，为唐玄宗时写本，第1卷记西域81国名称，多与唐代典籍所载相同，而不见于唐前，当出于初唐，第10卷《老子化胡经玄歌》则为北魏作品，可见此书原本1卷，10卷非一人一时之作。

《抱朴子·内篇》 葛洪著，计20卷，成书于晋元帝建武元年（317年）。梁陶弘景有《抱朴子注》20卷，早已佚亡。今人王明先生有《抱朴子内篇校释》。其自叙说“《内

篇》言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、攘邪却祸之事”，综观《内篇》大都言长生之理。《内篇》“所举仙经神符，多至二百八十二种。”这些有关早期道教的典籍，大部分亡佚。葛洪在该书中加以著录，有的还搬述它的大意，总之《内篇》是道教史上一部具有比较完整的理论和有多种方术的包罗万象的重要著作，是研究我国晋代以前道教史不可缺少的资料。

《真诰》 真诰，真人口受之诰也。传为杨许（杨羲、许謐、许翊）手书，陶弘景搜集而叙次之，又略事注解。《真诰》有仿效《庄子》内篇体例之说，又有《真诰》效纬候，以三言为篇名之说。全书分7篇，共20卷。其中16卷为真人所诰，4卷是在世记述。据《云笈七籤》卷107陶翊《华阳隐居先生本起录》云：“此一诰并是晋兴宁中（363—365年）众真降授，杨许手书遗迹，顾居士已撰，多有漏谬，更论次叙注之尔，不出外闻。”按《真诰》卷19有顾玄平云云。又云：“按此书（指真诰）所起，以真降为先，然后众事继述。真降之显，在乎九华，而顾撰最致末卷。”《南史》卷75载：“顾欢，字景怡，一字玄平。”据此《本起录》所指顾居士，即是顾欢。据陈先生考证《真诰》卷1至18确为晋人撰述。其注则陶弘景所增，卷19及20弘景所述。全书内容庞杂，多言仙真授受真诀事项，兼及药物、导引、按摩等修炼方术和道教名山，其文体杂陈，或诗歌、或问答、或谕戒。其所述道士事迹，不可均视为实事。其所引道书，亦已有散佚者，但仍不失为晋南朝道教史之要籍。

《黄庭经》 不著撰人姓氏，也不著年代，世传由晋魏夫人（名华存，字贤安，晋代任城人，司徒魏舒之女）流传

下来的，当是魏晋间道流所作。一般认为是《太上黄庭外景玉经》和《太上黄庭内景玉经》的合称，或简称《黄庭经》。该经名首见于葛洪《抱朴子内篇·遐览》篇。今人王明先生《黄庭经考》（载《历史语言研究所集刊》20本）认为魏夫人所得系《内景经》，约在晋武帝太康九年（288年），而《外景经》约出于晋成帝咸和九年（334年），王羲之书《外景经》当在晋穆帝升平元年（357年）。但一般认为《内景经》约成书于晚唐，系由《外景经》推衍而出。“黄庭”一词，据王明先生考证，东汉晚期之文籍中已用之。边韶《老子铭》云“出入丹庐，上下黄庭。”至于内景外景之称，所见尤早。荀子《解蔽篇》有“浊明外景，清明内景。”据《黄庭内景玉经》卷上梁丘子注云“黄者，中之色也。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。外象喻即日月星辰云霞之象也，内象喻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。”（参见《云笈七籤》卷11《黄庭内经释题》）。《黄庭经》传本甚多，《崇文总目》著录凡8种。《外景》3卷不分章，或不分卷作24章。《内景》不分卷，36章。另有《太上黄庭中景玉经》系晚出之作，通常不列于《黄庭经》之内。

《黄庭经》以古道经中人身脏腑有主神之说为本，结合古医经脏腑作用的理论，将医学与道教思想糅合而为一，以七言韵文形式，阐述道教修炼的医理及长生久视之要诀。《黄庭经》为茅山派重要经籍，又为全真道功课之一。经文既是前代修炼养生经验总结，亦为后世内修提供了基本理论与方法，被誉为“寿世长生之妙典”。古人亦备极推崇，东

晋以来，研诵之风极盛。王羲之、黄庭坚等都写过《黄庭经》帖，苏轼仿其体为文，欧阳修为之作序。陆游也有“白头始悟颐生妙，尽在黄庭两卷中。”至今在养生学上仍有其研究价值。《黄庭经》诠释繁多，通行的有梁丘子（中唐白履忠）、务成子的注本。其它注本，各有师承，北派重清静，南派重阴阳。

《阴符经》 全称《黄帝阴符经》，凡1卷。《新唐书·艺文志》归入道家类。一般认为系道教修炼之专著。所谓“阴符”，阴者，暗也，符者，合也。该经行文简朴，寓意含蓄，哲理性强，识者将其与《易传》、《老子》并论，或以为与《易传》相表里，为我国古代重要哲学著作之一。

《阴符经》的作者，历来众说纷纭。旧题为黄帝撰。后因杜光庭《神仙感遇传》，谓此书乃“上清道士寇谦之藏诸名山”，遂说为寇谦之作。此二说，前者早在宋代即被认为显系伪托，不足置信；后者据寇谦之思想、著作、《阴符经》不可能为寇谦之所著，亦系假托。宋代之黄庭坚、朱熹等则认为作者为中唐李荃。但据考初唐已有褚遂良、欧阳询之《阴符经》写本；欧阳询、吴筠又分别在著述中引用过经文，且经文格调亦异于唐人手笔，故作者亦非李荃。据今人王明先生推论，为北朝时一隐者，而且是一位“深于道者”。朱熹认为《阴符经》“非深于道者不能作”。《阴符经》作者虽至今无定论，但它自唐以后始广为传播，则与李荃的注疏有重要关系。《阴符经》之成书年代，一说战国前，所据为《战国策》、《史记》，均谓苏秦曾“伏而读之”，但二书所载乃《太公阴符》或《周书阴符》，历代史志皆归入兵家，与道书《阴符经》显然两类。且早已不传。一说为战国

末，所据旧题黄帝撰，因战国时每喜于诸家经籍名称上冠以“黄帝”二字，以引起重视。又有出于东晋之说，王明先生则以为乃北朝时所成。

《阴符经》凡1卷，传本有300字与400字两种，一般认为自“观天之道”至“我以时物文理哲”为原文，以下百余字乃后世增补。字虽有多寡之分，但主要文句却一致。《阴符经》历代注解浩繁，见解不一。郑樵《通志》著录之注解及杂注达39种，明《正统道藏》所收亦不下20余种。其影响较大者有李荃、张果的《阴符经注》以及朱熹的《阴符经考异》。李荃的注本有两种，一为《阴符经集注》中的李荃注，一为《阴符经疏》（其中也有注），两者互有出入，或以前者为伪，或说李有注无疏。宋夏元鼎有《阴符经讲义》，以丹法释之别为一家。《阴符经》一般分为三篇（章）上篇称《神仙抱一演道章》简称《演道章》，以阴阳五行理论，阐明“天人合发，万变定基”，才能长生久视，达到养生修炼之目的。中篇《富国安民演法章》简称《演法章》，根据阴阳五行动静变化，说明天地、万物以及人之间的关系。下篇《强兵战胜演术章》，简称《演术章》，阐述学道、修炼须心神专一、坚持不懈，强调“自然之道不可违”，才可长生久视，生生不灭。

《阴符经》在道教史上常与《道德经》、《南华经》并列，或以其为承上启下之代表作。历代文士以其“深有理致”而颇为重视。经文与李荃的注本，为宋代理学家周敦颐、程颐、朱熹等所推崇，对他们哲学思想有较大影响。宋代思想家黄震，对《阴符经》则多贬斥，见解迥异。

《度人经》 全称《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》，

或称《元始无量度人上品妙经》。该经由《前序》、《元始洞玄灵宝本章》、《元洞玉历章》和《中序》、《后序》及《元始灵书》上、中、下篇组成。该经主要叙述元始天尊在始青天中宝珠之内，向十方天真大神、上圣高尊、妙行真人、无量众演说灵宝度人经教，以“仙道贵生，无量度人”的思想，宣传“斋戒诵经，功德甚重，上消天灾，保镇帝王，下攘毒害，以度兆民，中拔祖宗，己身得道。”

据元道士陈观吾《度人经注解序》称：西汉武帝元封间（前110—105年），西王母以《度人经》上卷及《本章》、《玉历章》授武帝；东汉时太上降授于吉，增灵书上篇；桓帝时老君降授天师《度人》、《北斗》诸经录；吴时太极真人授葛玄《度人经》，增灵书中篇；郑思远授葛洪经本，又增灵书下篇，太极真人后序，“即今之全本。”据此，《度人经》的正经当出现在先，而灵书乃是后来陆续增补。元人薛季昭于《度人经注解后序》称：葛玄感太极徐真人（来勒）所授，即有灵书下篇及太极真人后序，其后经品散落，葛洪于郑思远所受之文，止于“大量玄玄也。”与陈观吾说有异，但都说明《度人经》的篇章在葛洪时已经基本定型。此经在洞玄灵宝部经书中甚为重要，唐道士薛幽栖认为：“讽诵之篇则此卷为首。”

另有《灵宝无量度人上品妙经》61卷（载《正统道藏》1—13册）。卷1为经文，其余60卷为敷衍经文而成。《高上神霄宗师授经式》谓：北宋政和二年（1112年）之后，所谓天皇真人并上清诸真，“总其元义，开品分条，共为60卷”，传于人世，加上第一经文，合为61卷本。其所列各经名称，与收入《正统道藏》及《道藏辑要》本名称相同。但元人薛

季昭认为，在葛洪之后“真真付度，灵文层出，然皆未有天皇真人之演义，前辈皆不敢强为之辞。”（《度人经注解后序》）故谓《度人经》61卷本，当系经过长期敷衍，到宋代道教大行时，由好事者編集而成，托名天皇真人以问世。

《无上秘要》 北周武帝宇文邕敕纂。宇文邕崇信道教，天和五年（570年）玄都观道士上经目，称《玄都经目》，云有6363卷，为南北朝时卷数最多的道教经目。建德中（572—578年）更令道士王延校定道书，并作经目《三洞珠囊》7卷。据《续高僧传》卷2《释彦琮传》载：周武平齐之后，敕领通道观学士，自纂道书，号《无上秘要》。据《唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》均著录72卷。今《正统道藏》目录止于100卷，实收残本67卷。其中所引魏晋南北朝以来道书多达290种左右，为我国最早道教类书，是研究汉魏两晋南北朝道教史的重要资料。

《三洞珠囊》 道教类书。北周武帝建德（572—578年）中敕置通道观，命道士王延“校三洞经图”藏于观内，“延作《珠囊》七卷”（《云笈七籤》卷85）。《历世真仙体道通鉴》卷30谓：王延撰《三洞珠囊》七卷，今佚。《正统道藏》所收《三洞珠囊》题“大唐陆海羽客王悬河修”，王悬河比王延稍晚，其姓氏、身份及所撰书名均与之相近。该书辑录200余种“三洞”经书之精要，故名《三洞珠囊》。《宋史·艺文志》神仙类、《通志略》诸子类道家及《秘目》子类道书皆云30卷。《太平御览》经史图书纲目未著卷数和撰人，收入《正统道藏》分为10卷30品。其内容多属古代仙真神话故事和南北朝以前方士、道士事迹，特别突出老子为帝师、化胡和张陵布道教化传说。关于道教的仙真位

籍，时、空、劫数及有关内丹、外丹的各种修炼方术和斋仪戒律等，亦均有选载，分类汇集。该书辑录的众多资料，为研究唐以前道教史的重要史料。

《云笈七籤》 道教类书，有“小道藏”之称。题曰，宋朝张君房集进。大中祥符五年（1012年），张任著作佐郎奉命主持校正道书，于天禧三年（1019年）编成《大宋天宫宝藏》4565卷（已亡佚）。又撮其精要万余条，辑成本书，122卷，仁宗时（1023—1063年）上之（见《道藏源流考》241页）。道教称书籍为“云笈”，分道书为“三洞四辅”总称“七部”。前有《自序》云：“撮云笈七部之英”以成书，故名《云笈七籤》。其内容丰富，征引道书甚多，或节录，或取全文，间有佚书。自谓“习之可以阶云汉之游，览之可以极天人之际。”是研究道教的重要资料。

《悟真篇》 道教内丹术主要著作之一，与《参同契》齐名。北宋张伯端著于神宗熙宁八年（1075年）。全书采用诗、词、曲等体裁，计诗81首，词12首，卷末附有参照佛书所作的其他诗、曲、杂言32首。各注本所收诗81首，词12首大抵相同，其余篇章所收不一，编次略异。该书系统地阐述了金丹理论，认为修炼金丹（内丹）是修仙的唯一途径：

“学仙须是学天仙，惟有金丹最的端。”作者在《序》中将道教方术分为两类，称行气、导引、辟谷、房中等为“易遇而难成”者，即容易学成而难于成仙。唯有炼金丹，是“难遇而易成”，即难于炼成，而一旦炼成即可成仙。并论述了修炼方术，称人身精、气、神为“上药三品”或“三宝”，

“三宝”须经三步才能炼成金丹。第一步是炼精化气，第二步炼气化神，第三步炼神返虚，前两步称命功，第三步称性

功。作者认为，金丹修炼的重点是修命，但修命之功既就，若不进而修性，则不能“回超三界”，归于空寂之本源。

《悟真篇》注本甚多，从南宋高宗绍兴三年（1133年）叶士表起，历代注家不绝，现除亡佚者外，收入《正统道藏》或《道藏辑要》的有宋翁葆光《悟真篇注释》，宋薛道光、陆子墅，和元陈致虚《悟真篇三注》（据《四库全书总目》称，薛道光注为讹，逮元至顺间，戴起宗访得旧本，重加订正，于是定为翁葆光注）、宋夏元鼎《悟真篇讲义》、清朱元育《悟真篇阐幽》等。

《太上感应篇》道教劝善书，简称《感应篇》。作者不详。《宋史·艺文志》著录有“李昌龄感应篇一卷”。南宋绍定（1228—1233年）年间，宋理宗命临安（今浙江杭州）太乙宫依旧存内容刻印共8卷。《太上感应篇集注》云“太上者，是道门至尊之称也，由此动彼谓之感，由彼答此谓之应，言善恶动天地，必有报应也。”该书主要思想为“天人感应”和“因果报应”，以儒家道德规范和道释的宗教规戒为立身处世的准则。认为“祸福无门，惟人自召，善恶之报，如影随形。”声言天地之间有“司过之神”，人头有“三台北斗神君”，人身有“三尸神”，每时每刻都在记录人的罪恶，并于庚申日上报天庭，根据罪恶的轻重大小决定人命寿夭。该书思想源流可上溯至《玉铃经》、《道戒》和《抱朴子·内篇·微旨》转引的《易内戒》《赤松子经》、《河图记命符》等书。南宋以至明清，此书影响甚广。《正统道藏》有南宋李昌龄传、郑清之赞《太上感应篇》30卷；《重刊道藏辑要》有《太上感应篇集注》等。《道藏精华录》有清人俞樾撰《太上感应篇赞义》2卷。另有刻本、注

本多种。此书还流传东亚各地，日本江户时代（1603—1867年）有翻刻本出版。

《文昌帝君阴鹭文》 道教劝善书，简称《阴鹭文》。

“阴鹭”一词最早见于《书经·洪范》：“惟天阴鹭下民，相协厥居”，原为“默默地安定之意”，后引伸为“修善积德”，即俗称“积阴德”。以文昌帝君降笔（即扶乩）的名义编纂而成。成书年代不详，一说不晚于十六世纪末。文昌帝君全称辅元开化文昌司禄宏仁帝君，或称梓潼帝君、梓潼神。相传为掌握人间禄籍之神，旧时士人多崇祀之。《阴鹭文》以“天人感应”和“因果报应”思想为依据，宣扬儒家道德规范和道、释宗教戒条。首先以文昌帝君本身的“经历”和“救蚁中状元”等四则故事说明广行阴鹭，将得善报。其次，列举忠主、孝亲、敬老、信友、怜孤恤寡、敬老怜贫、不谋人财产、不淫人妻女、不恃富豪而欺穷困、不倚仗势而辱善良等数十项作为立身处世之准则。声称依此行事，则“百福骈臻，千祥云集”，近则善报个人，远则福泽儿孙。《重刊道藏辑要》有《阴鹭文注》1卷，《昭代丛书别集》有《阴鹭文颂》1卷。《三益集》有《阴鹭文像》4卷。另有刻本注本多种。内容通俗易懂，旧时民间流传甚广。

《玉皇经》 全称《高上玉皇本行集经》，3卷，道士斋醮祈禳及道门功课必诵的经文。作者与成书年代不详，近人有认为是隋唐道流所作和成书不早于宋代之说。经文主要叙述元始天尊在清微天中宣说玉帝来历的神话。由《清微天官神通品》、《太上天光明圆满大神咒品》、《洞玄灵宝玉皇功德品》、《天真护持品》及《洞玄灵宝报应神验品》等篇组成。据传，道教各派中最先奉诵《玉皇经》的为全真

道。注本有托名天枢上相张良校注，文昌帝君和孚佑帝君合注，诸真合注等，皆收入《道藏辑要》。

《重阳立教十五论》 1卷，作者不详，一说为王重阳撰，一说为弟子据其语录编纂而成。王重阳为全真道创造人，该书概述其创教的基本思想，共论15题，分为三类：第一类论述全真道士日常修习之准则，包括住庵、云游、学书、合药、盖造、合道伴和打坐等；第二类论述全真道内丹修炼理论，包括降心、炼性、匹配五气和混性命等；第三类论述全真道修真成仙的理论，包括圣道、超三界、养身之法和离凡世等。全书融合道、释、儒三家思想，提出“性者神也，命者气也，性命是修行之根本”；倡导“心如泰山，不动不摇”的清修；不尚符篆，不事黄白之术。主张“凡出家者先须投庵”，“身有依倚，心渐得安”，确立了仿照佛教的出家和丛林制度。认为“离凡世者，非身离也，言心地也，得道之人身在凡而心在圣境矣。”批评“今之人欲永不死而离凡世者，大愚，不达道理也。”其修真成仙是指心、性超三界。而和汉末以降道教的“长生不死，白日升天”神仙思想相异。该书为研究全真道的重要史料。

《甘水仙源录》 道教全真道碑记集。或称《甘泉仙源录》，简称《仙源录》。内容多集自当时名家所撰的全真道碑记拓本。全书10卷，收入《正统道藏》。因自序称王重阳于金正隆四年（1159年）夏，在甘河镇遇真仙，“饮之神水，付以真诀”，自此弃家修道，故名。该书首录元世祖至元六年（1269年）褒赠全真道“五祖”、“七真”的诏书。前8卷为全真道祖师及弟子和再传弟子60余人的道行碑，后2卷为全真道的宫观碑铭及传赞。历来为道教史家所重视。

该书编者李道谦（1218—1296年），元代道士，字和甫，号天乐真人，夷门（今河南开封）人。曾任提点陕西五路西蜀四川道教兼领重阳万寿宫事，任全真道士席达30年。从事全真道教史的整理，编纂工作颇力。著有《七真年谱》1卷，《终南山祖庭仙真内传》3卷。

《金丹大要》 道教内丹理论著作。16卷，元代道教学者陈致虚（字观吾，号上阳子）撰。作者陈致虚于元文宗天历二年（1329年）从全真道士赵友钦受丹法。赵之丹法师承北宗宋德方和南宗石泰，兼有南北两宗之学。该书原为10卷：一虚无、二上药、三妙用、四须知、五积功、六累行、七发真、八修真图像 九越格、十超宗。《正统道藏》分前7章各为2卷，加第9、10章共16卷。而将第8章单成一书，名《金丹大要图》。

作者认为金丹之道即修炼精、气、神，此三者为金丹之上药三品，三物相感，顺则成人，逆则成丹。所谓顺，即“虚化神，神化气，气化精，精化形，形乃成人。”所谓逆，即“怡神守形，养形炼精，积精化气，炼气成神，炼神为虚，金丹乃成。”强调人皆禀先天真阳之气而生，年登二八，阳气充盈；后因酒色贪欲，邪气百病，使人精损神劳，真阳之气日趋衰竭，以至死亡。修道者必须逆转此趋势，采先天真一之精气，以补人身日益亏损之阳气，使之复为纯阳。这就是金丹之道。除此之外，皆为邪道。他推崇《参同契》、《悟真篇》等炼丹著作，并沿用坎离、水火、龙虎、铅汞等名称，论述金丹相成之理。该书之内丹修炼理论也受到三教合一思想的影响，它以金丹之道，调和儒释，认为“释云佛法，儒云仁义，道曰金丹。”三者“名虽殊而道则

同也。”因为“金丹之道，先明三纲五常，次则因定生慧……非出纲常之外而别求道也。”“而达磨西来，唯直指人心，见性成佛”，故达磨之道也是金丹之道。其结论是天下无二道，惟金丹之道，即老子之道也；三教圣人即以此道成圣、成佛、成仙。此书为道教内丹理论成熟时期的作品，在道教内丹史上占有一定地位。

以上介绍了主要的道教经典，下面介绍一些神仙传记。神仙传记之出现，说明了神仙说之兴隆，也影响道教的发生和发展。一般认为《列仙传》启其端，《神仙传》继之，于是神仙传记，历代迭出。这类著作的特点，所记神仙或为古代神话传说人物，或史传有其人而无其事，或史传不著其人，或因事沿饰，或索隐怪迂。其文字记述，大都较为简短，或人不数事，事不数言，多为散文，间有骈俪。纂述体例，既有历代汇编，亦有断代专集，相传最早有秦太史阮仓《列仙图》，早佚。总之，对研究神话传说和道教发展史，提供了丰富资料。现择其要者，介绍如下：

《列仙传》2卷。《正统道藏》本列传70人，人系以赞。《云笈七籤》系节录，所载48人。旧题刘向撰。据《真诰》载“孔安国撰孔子弟子为72人，刘向撰列仙亦72人”，全书记上古三代秦汉的神仙，首为赤松，终于玄俗。博采诸家言神仙之事，传赞编纂，全仿《列女传》，据《汉书·刘向传》和《汉书·艺文志》载，刘向博采传记，著《新序》、《说苑》、《世说》和《女传》等67篇，无《列仙传》之名。余嘉锡先生考定“此书盖明帝以后顺帝以前人之所作也。”（参见《四库提要辨证》卷19）。有人认定，为魏晋间方士托名刘向所作。本书虽系伪托，但《隋书·经籍志》

已载《列仙传》之名，东晋葛洪《神仙传》亦有引用，说明晋时已有流传。后言神仙之事亦多据此。

《神仙传》 10卷。东晋葛洪撰。是书据洪自序，盖于《抱朴子·内篇》既成之后，因其弟子滕升问仙人有无而作。陈先生认为，今通行本亦10卷，但非全帙。佚文见《三洞珠囊》、《仙苑编珠》。葛洪自称所录神仙，或见于仙经、服食之书，或闻于先师耆儒所述。全书所录神仙人物84人，除老子、彭祖二人外，其余均为《列仙传》所未载。《汉魏丛书》又抄《太平广记》所引，增为92人，为历代文人转相沿用，流传较广，影响较深。《云笈七籤》节录21人，全书收于《道藏精华录》为94人。

《洞仙传》 1卷。作者不详。书中记录自元君迄姜伯真77人事迹，秦之徐福，汉之王乔，晋之郭璞，北魏寇谦之等著名神仙、道教人物事迹，具载其中。《隋志》史部杂传类载为10卷，不著撰人。《旧唐志》史录杂传类、《新唐志》子录神仙类、《宋志》神仙类、《通志略》道家皆云见素子撰。《崇文总目》道书类《道藏阙经目录》卷上云9卷，不著撰人，原书佚。《云笈七籤》卷110所录，盖非全帙。据陈先生考证《道藏》中《黄庭内景五脏六腑补泻图》1卷，题曰太白见素子胡愔述。前有自述，末题大中二年戊辰岁（848年。大中为唐宣宗年号）。既然《洞仙传》已见《隋志》著录，则此见素子至迟当为南北朝人，非唐人胡愔也。另据《四库全书总目》载：“《洞仙传》1卷，浙江汪汝深家藏本”，所记卷数与《云笈七籤》合。

《续仙传》 3卷。前有序，题曰朝请郎前行深水县令沈汾撰。据陈先生考证：“卷下《聂师道传》称杨吴为朝

廷，序又谓据见闻撰成，是沈汾乃五代杨吴人。”据《宗教词典》载“书中记及谭峭，而称杨行密曰吴太祖，作者当五代南唐人。”杨行密为五代吴王杨隆演之父，因此沈汾乃五代杨吴人较为确切。据余嘉锡先生考证“作此书者即《江淮异人录》中之沈汾侍御，可无复疑也。”上卷载张志和等“飞仙”16人（内女真三人），中卷载孙思邈等“隐化”12人，下卷载司马承祯等“隐化”8人，记述唐代历史人物36人，其中虽有附会传闻，在所不免，但不尽都系虚构，如张志和见《颜真卿集》，蓝采和见《南唐书》，谢自然见《韩愈集》，许宣平见《李白集》，孙思邈、司马承祯、谭峭各有著作传世。据陈先生谈“《新唐志》子录神仙类、《通志略》道家、《太平广记》皆作《续神仙传》。

《三洞群仙录》 20卷。正一道士陈葆光撰。前有绍兴甲戌（二十四年）竹轩序。云：江阴静应庵道士陈葆光“网罗九流百氏之书，下逮稗官俚语之说，凡载神仙事者，哀为是书。”据此有约成书于南宋初年之说。全书搜集神仙故事1054个，始自盘古，迄于北宋，自注故事来源，引书达200余种。

《墉城集仙录》 《道藏》所收为6卷，《云笈七籤》则分为3卷，虽都为杜光庭撰，但两者互异，篇目人物，大都不甚相同。前者所记女仙为37人，以“圣母元君”为首，“金母元君”次之；后者张君房《云笈七籤》所录，为女仙27人，以“西王母”为首，“九天玄女”次之，似为杜光庭原本。城为金墉之城，王母之所居，女仙统于王母，所录皆古今女仙，故名《墉城集仙录》。据自序称系“纂彼众说”而成。《四库全书总目提要》称其为“荒唐悠谬”之说。

《搜神记》 有二，其一志怪小说，东晋干宝撰。据《隋书·经籍志》、新旧唐书俱著录30卷，《宋书·艺文志》作《搜神总记》，皆为干宝撰。今通行本，系后人从《法苑珠林》、《太平御览》、《艺文类聚》诸书辑录而成。史称干宝感父婢死而复生，兄病气绝复悟，见天地闻鬼神事，遂搜集古今神祇灵异人物变化，以为此事，故名《搜神记》。全书内容，所录广泛，诸如神仙事迹、神怪精灵、占卜祈禳、因果报应、谶语、医药等，意在阐明“神道不诬也”。同时其中也保存一些民间传说。其二为神谱著作，收于《万历续道藏》，6卷，明张国祥校梓。卷首有儒氏、释氏、道教源流。全书记录儒、释、道和世奉众神160余条，所列姓名、爵里、灵迹颇详，间亦附以诞辰，似为明代奉祀众神之谱录。书中涉及年代有“圣朝至元六年”、“永乐十七年”，其成书当在元明之际，其所收之神比《三教搜神大全》数量为多。

《三教搜神大全》 全名《三教源流搜神大全》，撰人不详。分前后两集，7卷。清末叶德辉据明刻绘图本《三教源流搜神大全》7卷本（亦说元版画像《搜神广记》之异名）翻刻，收入《丽庵丛书》。因搜集儒、释、道三教圣贤世奉众神画像，故名《三教搜神大全》。全书收神像120多幅，每幅神像之后，附其姓名、字号、爵里、封赠谥号、神灵事迹。儒以孔丘为首，释以释迦牟尼为首，道以李聃为首，旁及世奉众神。所录诸神，大都取材于小说杂记，或史传有其人而无其事，或史传不著其人者。为宋元以来，民间风俗相沿的神道记录，图文并茂。

《历世真仙体道通鉴》 53卷。元浮云山圣寿万年宫道

士赵道一编修。编者自序“儒家有《资治通鉴》，释门有《释氏通鉴》，唯吾道家斯文独缺……因录集古今得道仙真事迹……名之曰《历世真仙体道通鉴》。”全书收录得道仙真人物，始自黄帝，下逮两宋，计745人。自谓搜之群书，考之经史，订之仙传而成，用补《列仙传》上不及黄帝，《神仙传》下不及晋代，《续仙传》所遗极多之失。另有《续编》5卷，系补正编之缺，兼及金元间北七真事迹，所列计34人。又有《后集》6卷，记述120位女仙事迹。

此外这类神仙传记著作尚多，如唐王简的《疑仙传》、《说郛》所收宋曾慥的《集仙传》、明徐道的《历代神仙通鉴》、明洪应明的《仙佛奇踪》、清薛大训的《列仙通记》等。据古存云先生认为：“或为转述旧文，或所述过简，或其事不显，虽有流传，但不甚著。”

第五章 道教方术

道教的根本信仰是长生成仙。为了达到长生成仙的目的，道士们一辈接一辈地研究着、实践着多种多样的修炼精神和形体的方法，这些方法统名之曰方术或道术。道教方术，名目繁多，来源多途，被史家认为“杂而多端”。应该说，“杂而多端”虽然概括出了它的特点，但却含有明显的贬意，致使道教方术长期被社会所忽视，甚至被当作一堆糟粕。事实证明，这种全盘否定的观点是不正确的。经过许多人的研究证明，道教方术中虽然含有不少糟粕，但却同时含有许多对健身、疗病很有成效的方法，可资整理利用，并且含有许多科技史资料，有待人们去发掘整理。如道教外丹术中的古化学资料，外丹术和医药学中的病理学和药物学资料，内丹术中的气功、健身术资料，行气导引术中的养生、健身资料等等。它们是祖国文化遗产宝库的重要组成部分之一，不应该再遭一笔抹杀的厄运了。近年来，这个问题已开始引起国内外各方面专家学者的注意，开始着手对道教方术资料进行广泛的研究，并取得了可喜的成果。这是很好的开端。限于篇幅，本章主要是根据文献资料对道教方术作一般的知识性介绍，没有对其科学内容作深入分析。

道教方术虽然名目繁多，来源多途，但总起来看，又不外两个来源，和分属两大类：一是来源于神仙方术，包括守

一、存神、行气、导引、服食、辟谷、外丹、房中等，后出的内丹术也属此类。二是来源于古代巫术，包括符篆、禁咒，祈禳、斋醮等。前一类方术的目的，是企图通过内炼（炼体内精、气、神）、外养（药物保养），达到长生成仙。一般为丹鼎派和炼养派道士所传习。后一类方术的目的是通过召神劾鬼，祈福禳灾的方法，以达到祛病延年。一般为符篆派道士所传习。虽然两派道士在传习方术上有上述的一般特点，但并不妨碍它们彼此兼修，特别是在宋元以后，彼此兼修的趋势更加明显，只是对某类方术有所侧重而已。

道教方术，尽管许多是从方士和巫祝手中承袭而来，但到道士手中以后，都作了大大的丰富和发展。如外丹术虽然创始于神仙方士，但它的药物选配、设备制作，以及烧炼方法等等，几乎都是道士们在长年累月的实践中创造出来的。其它各种方术，莫不类此。至于后出的内丹术，更是道士们所独创，只不过承袭了过去的某些思想资料而已。道教方术较多，这里仅择其使用较广的若干种作简略的介绍。

一 守一、行气、导引、房中

蒙文通先生在深入研究先秦文献资料的基础上，写作了《晚周仙道分三派考》一文（载四川省图书馆编《图书集刊》第8期），指出，春秋战国时期的神仙方士有三个派别：一是以彭祖、王乔、赤松子为代表的行气派，实行守一、行气、吐纳、导引等术，流行地区在巴蜀；二是以容成子为代表的房中派，实行房中术以养生，流行地区在秦中；三是以安期生为代表的饵药派，用服食仙药以延命，流行地

区在齐鲁。这三个派别互相融合，至战国时形成为方仙道。随着方仙道被纳入道教，这三派的炼养方术自然为道教所继承，成为早期道教修炼的主要手段。本节所要叙述的，只是其中两派的炼养方术，饵药服食术，将在下面第三节中再介绍。

（一）守一

守一为道教内炼方术之一。指守持身中魂、神或精、气、神，使之不受外界牵扰，长驻体内，与形魄相抱而为一。道教认为，人身藏魂、魄、精、神、其中，魂与魄，神与形相合相依，人才能生存。而且认为这种相合相依的关系，不是魂依于魄，神依于形；而是相反，魄依魂而立，形依神而生。把魂、神看作人身中最基本的东西，是命之所系的根本。但魂、神与形、魄二者，性质不相同，魂、神属阳，好动驰；形（精生形）、魄属阴，喜静止。这种性质的不同，就容易造成魂、神脱离形、魄的危险，即所谓魂、神不守舍（这就意味着死亡）。因此道教认为，要使人命长久，最要紧的，就是要用一种方法守住魂、神，使之不离形体，而与形、魄永远相抱而为一。由此产生了所谓“守一”术。

守一术渊源很早。《老子》说：“载营魄抱一，能无离乎？”后世许多学者在注释《老子》此章时，大都释“营魄”为“魂魄”，释“抱一”为“守一”，“营魄抱一”即魂、魄相守，神、形相守。如何才能使形、魄守住魂、神呢？根本的办法就是摒弃外界声色财货的引诱，去除内心的嗜欲贪念，保持魂、神的清静。如此作了，好动的魂、神就可长住体内，人即可长生。《庄子》对这种思想作了发挥。《庄子·刻意》云：“纯素之道，唯神是守，守而勿失，与

神为一。”《在宥篇》还借黄帝向广成子问道的故事来阐明这种思想。据说广成子回答黄帝说：“无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女（即汝）形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生”。

道教的守一术就是继承《老》、《庄》上述思想而来。如《太平经》讲“守一”之处很多，许多地方就是讲魂魄相守，神形相守。它说：“古今要道，皆言守一，可长存而不老。……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，可以长存也。”（《太平经合校》第716页）。又说：“形若死灰守魂神，魂神不去乃长存”。（同上书第305页）

战国稷下学派的“精气说”和汉代的“元气说”出现以后，守一术的内容又有了发展。精气说和元气说者认为，世界的本源是精气或元气，万事万物都由精气或元气所化生。人体也是这样，四肢百骸既为精气、元气所化，人的精神则是更加精微的气所生。因此要守持和保养精神，就要守持和保养精气、元气，守魂神也就是守精气或元气。守持精气或元气的根本办法，仍然是摒除声色财货，割舍嗜欲贪念。《管子·心术上》说：“虚其欲，神将入舍（形体），扫除不洁，神乃留处”。《内业篇》说：“形安而不移，能守一而弃万苛”。此处所说的神就是精气。

守精气、元气的思想，也被道教承袭过来作为守一术的又一内容。《太平经》说：“道之生人，本皆精气也，皆有神也。”（《太平经合校》第723页）又说：“夫一者，乃数

之始起，故天地未分之时，积气都为一。”（同上书第708页）又说：“夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。”（同上书第12至13页）后世所出道书中，把守一作为守气之处更多。《云笈七籤》卷56《元气论》说：“夫自然本一，大道本一，元气本一。一者，真正至元纯阳一气，与太无合体，与大道同心，自然同性”。该书所载《五厨经气法》也说：“得一者，言内存一气以养精神，外全形生以为车宅，则一气冲用与身中泰和和也。”

由上可见。守魂神，守精气、元气，守精气神，是守一术最先和最基本的意义。至于这个“一”在人身中的哪个部位，守一当守身中之何处？诸书说法则不一。《太平经》说：“头之一者，顶也。七正之一者，目也。腹之一者，脐也。脉之一者，气也。五藏之一者，心也。四肢之一者，手足心也。骨之一者，脊也。肉之一者，肠胃也。”（《太平经合校》第13页）似乎意念专注，守持其中的任何一处，皆可存神合体，住魂留魄。魏晋所出的许多道书中，则十分注重上丹田（在头部）、中丹田（心窝处），下丹田（脐处）等三处，守一就是守此三丹田之一，即人们常说的意守丹田。

守一术除上面所说守神、守气、守精气神外，又衍变成守超自然的神灵。认为人之所以生存，并不是因体内有精、气、神，而是因为有人主宰人的生命的身内诸神和身外诸神驻守着体内。如头有头神，目有目神，腹有五藏神，……它们和身外诸神融为一体，驻守着人体的各部位，这样，人才得以生存。如果这些身内和身外诸神离开了人体，人就死亡。于是守神、守气、守精气神就变成了守身内、身外的人体

神，守一术就变成了守神术，或称存神术。

这种方术远源于西汉的谶纬（第一章曾经提及），而在《太平经》中即有记述。它说：“不善养身，为诸神所咎。神叛人去，身安得善乎？……为善亦神自知之，恶亦神自知之。非为他神，乃身中神也。夫言语自从心腹中出，旁人反得知之，是身中神告也。”（《太平经合校》第12页）又说体内有五脏神，“神长二尺五寸，随五行五藏服饰”。“静身存神，即病不加也，年寿长矣，神明佑之。”（同上书第722页）为了存思身内诸神，该书还说把诸身神画成图像，在静室中时时看图思存之。东晋葛洪《抱朴子内篇·地真》中也记载有这种守神术，说：“一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歆血口传其姓名耳。”《黄庭外景经》和《黄庭内景经》更是讲守神、存神术的专书，谓人体的四肢百骸、五藏六府，皆有神灵驻守，时时思存它们，可以长生。《老子中经》则说身外诸神，其中有所谓上上太一、无极太上元君、东王父、西王母等，谓这些身外神亦是人生寿命的主宰，也须时时存思之。东晋所出的上清派和灵宝派，以守神、存神术作为修炼的主要方法，写了很多讲此术的经书，使这种方术盛行起来，原有的存守精神、精气、精气神的守一术反而不显。不过唐末之后逐渐兴起的内丹术，把守一思想加以吸收改造，成为内丹的组成部分。

（二）行气

行气又称“服气”，“食气”，“炼气”。是一种呼吸

吐纳的修炼方法。往往与导引、按摩等结合进行。如上所述，早期道教深受先秦“精气说”和两汉“元气说”的影响，很重视气对人体的作用。既然天地万物和人的形体生命，皆由精气或元气所化生，那末，人要生存，甚至长生不死，就一刻也离不开气，就必须想办法保持身中的精气和元气，还要吸取存在于天地间的精气和元气。于是产生了行气、服气术。

·《太平经》即很重视气对人体的作用。它说：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”（《太平经合校》第305页）又说：“人有气则有神，有神则有气，神去则气绝，气亡则神去。故无神亦死，无气亦死。”（同上书第96页）更说：“神精有气，如鱼有水，气绝神精散，水绝鱼亡。”（同上书第727页）所以该书由此得出结论：“故养生之道，安身养气，不欲数怒喜也。”（同上书页）并提出爱气、尊神、重精的修炼三原则：“人欲寿者，乃当爱气、尊神、重精也。”（同上书第728页）视炼丹服食为第一要义的葛洪也承认行气术的重要，说：“服药虽为长生之本，若能兼行气者，其益甚速；若不能得药，但行气而尽其理者，亦得数百岁。”（《抱朴子内篇·至理》）、

如何行气？道士创造了很多具体方法，仅《云笈七籤》即载有诸家气法数十种。如《嵩山太无先生气经》、《延陵先生集新旧服气法》、《幻真先生服内元气诀》等。尽管具体方法很多，基本原则却是相同的。一般分外息法和内息法两大类。外息法，即深呼吸法，要求尽量吐出胸中浊气，缓慢吸入自然界的清新空气。行气时，要求凝神净虑，专气致

柔，呼吸吐纳，要做到轻、缓、匀、长、深。轻，谓呼吸轻细；缓，谓进出气要舒缓；匀，谓呼吸节拍有致，不时粗时细；长，谓呼吸之间隔时间长；深，谓使吸入之空气渗进肺腑百脉，渗透组织深部。

另一种叫内息法，又称闭息法，就是闭住口鼻，尽量不让口鼻呼吸外界空气，而是调动自身中固有的内气，使之在体内循环。这种行气法，不是初学者所能作到的，必须经过循序渐进的阶段才能达到。葛洪在《抱朴子内篇·释滞》中提出了闭气数息的方法，开始一息闭气，数至120，以后渐渐增加，日子长了，一息闭气可以数至1,000。久而久之，就能达到长时闭气，即完全不以口鼻呼吸外气，而只靠身体中的内气自我呼吸循环，正像胎儿在母体中不用呼吸一样，故称之为“胎息”。《抱朴子内篇·释滞》说：“得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如人在胞胎之中。”这是行气法的最高境界。据说道士中擅长此术的人很多，最著名的有王真、葛玄等。《后汉书·王真传》李贤注说：上党人王真“习闭气而吞之，名曰胎息；习嗽舌下泉而咽之，名曰胎食。真行之，断谷百日，肉色光美，力并数人”。《抱朴子内篇·释滞》说：“余从祖仙公（葛玄）每大醉及夏天甚热，悉入深渊之底，一日许乃出者，正以能闭炁胎息故耳。”

行气术起源很早，近代地下出土有《行气玉佩铭》，在一个十二面体的小玉柱上刻有一段行气的铭文。共四十五字，简明扼要地记载了行气的方法。经郭沫若考证，该铭文可能为周安王二十二年（公元前380年）所作。可见行气术起源之古老了。其后，《庄子·刻意》说：“吹嘘呼吸，吐

故纳新，熊经鸟伸，为寿而已矣。”这也是关于行气、导引术的记载。“吹嘘呼吸，吐故纳新”指行气，“熊经鸟伸”指导引。证明蒙文通先生所说的仙道三派之一的行气派，确实产生于春秋战国时期。道教在承袭此术后，在较长一段时期内，仍然把它和房中、服食并称三大方术，直至隋唐，盛行不衰。在这长段时期中，道士们经过亲身实践，又大大丰富了它的内容。从汉至唐的诸史《艺文志》、《经籍志》，就著录有许多行气书，现存《正统道藏》中所收的行气书也很多。这是祖国文化遗产的一部分，经过整理研究，使人们学会掌握它、运用它，确实有益于人们的健康。行气术在中国流行了一千多年，至唐以后始趋衰落，后被改造吸收入内丹术中，成为内丹术的有机组成部分。

（三）导引

导引又作“道引”。导，谓导气，引，谓引动肢体，即所谓“导气令和，引体令柔”。是一种以引动肢体为主，并配合呼吸吐纳的修炼方法。类似于现代的柔软体操。它把体操运动和呼吸运动有机地结合，达到“导引神气，以养形魄”的目的。其创始者仍是春秋战国时的神仙家。1973年长沙马王堆西汉墓出土的帛画《导引图》，绘有44种导引姿式，就是那时期导引术的形象记载。道教承袭此术，并在实践基础上加以发展，《抱朴子内篇·别旨》云：“或伸屈，或俯仰，或行卧，或倚立，或踟蹰，或徐步，或吟或息，皆导引也”。《一切道经音义》云：“凡人自摩自捏，伸缩手足，除劳去烦，名为导引”。《云笈七籤》卷32至34更对道教导引诸法作了较详的记录。后世传行的八段锦、龙虎功、太极拳、形意拳、八卦掌等，都是由道教导引术发展衍变而来。此术

与行气一样，从汉至唐都很盛行。唐末以后内丹术逐渐兴起，才趋向衰落。

（四）房中

房中术又称“男女合气之术”，或“黄赤之道”。也是神仙家创造的一种方术，它以讲求房中节欲、还精补脑和男女性卫生为主旨，是战国神仙术三流派之一。五斗米道承袭此术，葛洪亦以它为最重要的三方术之一而予以重视，认为，男女交合，是阴阳合和之常，阴阳不交，“则坐致壅阂之病”；但纵情恣欲，又会令人速死。故一要讲求房中节欲，二要讲求交合方法，三要实行房中禁忌。如醉饱、劳累过度、喜怒忧惧过甚，以及大寒大暑、大风大雪之时，皆不宜房事。陶弘景《养性延命录》卷下《御女损益篇》，对房中术进行过总结。但也有些道派如上清，灵宝等，并不重视房中，寇谦之更在改革天师道时，把房中术作为“三张伪法”之一加以废除。在房中术的长期流行过程中，逐渐被有些人加以篡改，变成施行淫滥的手段，逐渐被社会和道士所唾弃，而趋于衰亡。但到南宋以后，内丹派中之双修派又把房中术吸收入内丹术中，形成与专炼精气神的清修派不同的内丹流派。

以上几种方术，皆创始于神仙家，而集成于道教。它们在现存道教典籍中尚有不少记录。其中许多具体方法，对于健身疗病确有很好的效果，有待人们用科学方法进行加工整理。

二 符箓、斋醮

道教建立时，除吸收神仙方术外，又吸收了巫术，如符

篆、禁咒、祈禳、斋醮等。这里只介绍符篆与斋醮。

（一）符篆

符是一种笔画屈曲，似字非字的图形；篆是记天曹官属佐吏之名，又有诸符错杂其间的秘文。据说，符篆是天神的文字，有召神驱鬼、镇邪治病的功效，故常和禁咒一起被道士们用来召神劾鬼，驱妖镇邪。

据资料介绍，在东汉墓出土的符篆，多由日、月和星辰的形象所组成。葛洪对此解释说：“吾闻吴大帝（指孙权）曾从介先生（即介象）受要道，云：但知书北斗字及日、月字，便不畏白刃。”（《抱朴子内篇·杂应》）大概以为日、月、星辰都是天神，有超凡的力量，画上它们的图形，就可镇压邪魔和治人疾病了。《抱朴子内篇·登涉》中所画的十多幅符篆，也大体带有日月星辰图案。其后符篆笔画愈衍愈繁，图形愈加诡秘，盖欲增加其神秘气氛，以表示它具有强大无比的威力。

以符篆作主要方术是符篆派道教的基本特点，从最早出现的五斗米道和太平道起，至南宋繁衍的诸多符篆支派，莫不如此。张陵子孙更以符篆咒术为业，世传不替。但是应该指出，除符篆派之外，其它各派也并非全不使用符篆。如前所述，主修存神术的上清、灵宝派道士，要用符篆禁咒作为存神的辅助。连著名的金丹派道士葛洪也很重视符篆，认为以丹书符字订于门户、梁柱上，可以辟邪，佩符入山，可以辟虎狼，所以他在《登涉篇》中，专门画了十多幅符以供使用。再后南宋出现的新道派中，太一道崇尚符篆，有如正一道，即使典型的炼养派全真道，其历代祖师也频繁参加斋醮活动。在斋醮活动中，也是离不开符篆禁咒的。可见符篆禁

咒在道教内使用的广泛。

（二）斋醮

斋醮本不是单纯的道教方术，而是包含多种方术和科仪在内的祭祷仪式，但因它与方术有关，且使用广泛，故在此一并介绍。斋醮，俗称道场，包含复杂的内容，主要有设坛摆供、焚香、化符、念咒、上章、诵经、赞颂，并配以烛灯、禹步和音乐等，通过这套仪注，祭告神灵，祈求消灾赐福。

内容复杂的斋醮仪式，是经过长期发展充实才最后定型的。在东汉五斗米道时，已出现了最早的道教斋仪，现知仅有两种，即“指（或作旨）教斋”和“涂炭斋”，其形式和内容都很粗糙、原始，如修涂炭斋时，“法于露地立坛，安栏格，斋人……悉以黄土泥额，被发系着栏格，反首自缚，口中衔壁，覆卧于地，开两脚，相去三尺，叩头忏悔。”（《洞玄灵宝五感文》）因此常遭僧徒们的讥讽。后经寇谦之、陆修静等人的改进、充实，逐渐使斋仪由粗到精，趋向完备。陆修静在总结已有各派斋仪的基础上，制定了灵宝六斋、九斋和十二斋。六斋为：金篆斋、黄篆斋、明真斋、三元斋、八节斋、自然斋。再加玉篆斋、上清斋、指教斋、涂炭斋、二皇子午斋、靖斋，即为十二斋。并规定了各个斋仪的特定对象和目的。陆修静曾著斋醮仪范百余卷，为道教斋仪奠定了基础。后经历代战乱，至唐末，陆修静所订斋仪已多亡佚，杜光庭又在搜集佚遗的基础上，重新加以编纂和删定，并新制一批斋仪。从而又使道教斋仪得以大备。

道教所创的斋醮仪式，深得历代帝王的喜爱，他们常常召请大批道士建醮，为自己和封建国家祈福禳灾。因此在他们的倡导下，道教斋醮活动十分盛行，尤以唐宋元各代为

最。如唐玄宗于开元十年（722年）“诏两京及诸州各置玄宗皇帝庙一所，每年依道法斋醮。”（《册府元龟》卷53）唐武宗即位之年（840年），“召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金箓道场。帝幸三殿，于九天坛亲受法箓。”（《旧唐书·武宗本纪》）北宋太宗、真宗、神宗、哲宗、徽宗各朝，宫中设醮，史不绝书。真宗于大中祥符二年（1009年）“令太常礼院详定天庆道场斋醮仪式，颁诸州。”徽宗于大观二年（1108年）“班《金箓灵宝道场仪范》于天下”，令道士依法奉行。金、元之际，京中宫观、大邑名山（如龙虎山、阁皂山、茅山等）均不时设醮。不仅正一天师、道教首领频繁主醮，而全真道之丘处机、王处一、李志常，太一教之萧志冲、李居寿等也常在醮坛上大显身手。明代以后，道教转衰，但斋醮活动仍流行于民间，帝王设醮亦非完全绝迹。

斋醮仪式虽为宗教目的所创，但在它1000多年的发展过程中，经过许多道士、文人的不断增饰，加进了丰富的文化内容，如赞颂词章和祭祀音乐，就是突出的两项。它们含有丰富的文学和音乐资料，值得发掘研究。“赞颂”是谀神之辞，道士建醮时，须旋绕香炉或烛灯，边巡行边按一定韵调口诵赞颂词章。这些词章一般为诗体，或五言，或七言，有八句、十句乃至二十二句不等。这些词章在南北朝时即已出现，有《华夏赞》、《步虚词》等。现存陆修静所撰《太上洞玄灵宝授度仪》、杜光庭《太上黄箓斋仪》中，皆有步虚词多首。除道士外，也有帝王为斋醮作赞颂词章的。如宋太宗、真宗和徽宗都分别撰写了《步虚辞》、《散花词》、《白鹤赞》、《玉清乐》、《太清乐》各数十首。《正统道

藏》即收有宋真宗御制音词《玉京集》6卷。宋代所出《玉音法事》，除汇集有陆修静以来的多首词章外，还收有宋真宗和徽宗的赞颂词，并附有各词的曲调符号。近人刘师培在阅读了宋太宗、真宗、徽宗等所写的赞颂词后，评论说：“虽系道场所讽，然词藻雅丽，于宋诗尚称佳什”。为了咏诵这些词章，还给它们谱了曲调。多才多艺的崇道皇帝唐玄宗，不仅诏司马承祯、李含光、贺知章等分别作《玄真道曲》、《大乐天曲》及《紫清上圣道曲》，而且还在天宝十年（751年）四月，“于内道场亲教诸道士步虚声韵”。除赞颂词章须按所配曲调进行咏唱外，在整个斋醮过程中又使用了多种乐器作伴奏。最初仅用钟、磬以节缓急，后来发展到用箫、管、弦、琴、锣、鼓，几乎戏曲中的各种乐器都搬进了道场。至明代，更采用十番锣鼓，所受民间戏曲音乐的影响是很明显的。

三 外丹、服食

如前所述，蒙文通先生指出，春秋战国时期神仙家分三派，其中一派就是以安期生为代表的饵药派。饵药，即服食仙药。方士传说安期生“食枣大如瓜”，表明饵药派最初所食之仙药，为天然产物草木瓜果之属。这一派修仙的方法，显然与行气、房中派不同，它主要不是靠内炼（炼精、气、神），而是靠外养，即通过服食外药以求长生。该派后来发展为炼丹（此指外丹），为道教所承袭，变为丹鼎派的主要修炼方术。在他们的推动下，炼丹服食在社会上兴盛了很长一段时间，直至唐宋。本节即对外丹、服食作一简要介绍。

（一）外丹

这里先要对“炼丹”、“外丹”、“内丹”几个名词作点解释。所谓外丹，是指用炉鼎烧炼铅、汞等矿石药物（或搀草木药）以制“长生不死”的丹药。因它使用的基本原料是丹砂（与各种矿石药相配合），故俗称炼丹术。因其所炼的丹药，是为了服食成仙，故又称为仙丹术，因通过这种方法可以炼出黄金白银（药金银），故又称为金丹术或黄白术。

“炼丹术”、“仙丹术”、“金丹术”是它的本来名称。由于后来出了一批讲修炼人体内精、气、神的道士，袭用炉火烧炼的名词、理论来讲精、气、神的修炼，并称所炼的也是金丹。这样在道教内部就有了两种完全不同的炼丹术或金丹术。为了使二者不致被混淆，后世就不再笼统地称他们为炼丹术或金丹术，而改称前者为外丹，后者为内丹。本节只介绍外丹。

（1）外丹术的产生

外丹术是在神仙方士倡言海上有仙药和战国秦汉帝王们大力求索的条件下，在我国社会生产已能提供简单的化工生产技术上产生的。某些草、木、瓜、果，对健身疗病有作用，甚至可延年益寿，这是事实，但是某些方士夸大它们的作用，谓吃了可以长生，甚至编造海上仙山有长生不死药，食之可以不死，那就纯属虚构了。故齐威、宣和秦皇、汉武花了那样大的力气去海上求仙药，只能是白费钱财。既然海上并无仙药，是“求”之不得的，而帝王们又务求必得，在这种情况下，自然使人想到用人工的方法来“制”，以满足要求。所以，方士鼓吹，帝王推动的大规模求索仙药的活动，是制造仙药的炼丹术产生的促成条件。但另一方

面，单有这项条件，而无必要的物质技术条件，“仙药”也制造不出来，炼丹术也就不能产生。恰好在战国秦汉时期，必要的物质技术条件已经具备了，即当时的冶铁、铸钱、煮盐业都很发达，化学冶金技术已经有了相当基础，这就为炼丹术准备了可资利用的技术条件和生产经验。正是在以上两项条件下，以制仙药为目的的炼丹术诞生了。

那么，中国的炼丹术具体产生于何时呢？一般认为产生于汉初，以方士李少君为代表。根据是《史记·孝武本纪》所载李少君向汉武帝建议“祠灶”、“致物”、“化丹沙为黄金”那件事。该书载，李少君请汉武帝祠灶，说：“祠灶则致物（指鬼物），致物而丹沙可化为黄金，黄金成，以为饮食器，则益寿。”武帝接受了这个建议，“亲祠灶”，“而事化丹沙诸药齐（剂）为黄金矣。”在这里，化丹沙（砂）为黄金，就是炼丹，而炼丹的结果，是把丹砂和诸药化为剂（溶液），并变成了黄金。正因这样，一般都以李少君的这次炼丹为外丹术的开端。应该说，这种看法是有根据的。

但是，根据另一些资料进行考察，这个时代断限可能太晚了。如与李少君同时有一个淮南王刘安，他是汉武帝叔父，曾经招致宾客方术之士数千人。其中有些人替他写书，除写了《内书》21篇外，又写了“《外篇》甚众”。还写了“《中篇》八卷，言神仙黄白术，亦二十余万言”（见《汉书·淮南衡山济北王传》）。言神仙黄白之术的《中篇》8卷，显然是记载烧炼仙丹和黄白内容的书籍。能够把它们烧炼方法，整理记录出8卷书来，无疑不是只搞了几天几月烧炼所能写成，而是搞了较长时间烧炼并已有了较丰富的实

践经验之后才能写成的。所以，如果说刘安手下的方士与李少君大体同时，不能以此断定外丹术出现更早的话，至少可以证明他们所写的书中有很大部分乃是他们前人的炼丹经验。就是说，在李少君和刘安之前，已有不少人作了炼丹实践，并积累了较丰富的经验，李少君等并非外丹术的始祖。

其次，在《史记·始皇本纪》中，有一条秦代方士搞炼丹的记载。该书说，当方士侯生、卢生畏罪亡去后，秦始皇大怒曰：“吾前收天下书不中用者尽去之，悉召文学方术士甚众，欲以兴太平，方士欲练以求奇药……”。值得注意的是：“方士欲”之“练”是“炼”字的通假，不言而喻，这个“以求奇药”的练，只能是炼丹。说明秦代的某些方士已经在尝试着搞炼丹了，还有一件事也可对此作出佐证。也是《史记·始皇本纪》所载，在规模巨大的始皇陵中，曾“以水银为百川江河大海，机相灌输”。用水银来作百川江河大海，其所用的水银自然是很多的。据近年考古工作者对始皇陵打洞探测，发现陵中确有大量水银蒸气，证明《史记》所言不虚。这样大量的水银，当然不可能都是自然界的天然产物，至少很大部分是人工制造的。秦始皇时代已能人工制造这样多的水银，表明丹砂化汞的技术已经相当成熟。而丹砂化汞正是炼丹术的基本工夫和起点，它有力地证明秦代确已产生了炼丹术。综上所述，汉初并不是外丹术的始创年代，李少君也非它的创始人，外丹术实起于秦代。

（2）外丹术的发展和衰微

外丹术自秦代产生以后，历汉魏至两晋，可称为初创时期。其间经历了由方士到道士的交替过程，可能经过了较长时间，炼丹术才完全转到道士手中。在方士炼丹一段，最著

名的炼丹家，当推李少君和淮南王刘安手下的那些方士（秦代炼丹方士有谁，现难稽考）。汉末的魏伯阳，三国时的左慈、葛玄，可能既是方士，又是道士。这段时间外丹术虽属初创，但已有较丰富的经验被总结了出来。如淮南王刘安手下方士所写的《中篇》8卷，魏伯阳所写的《周易参同契》3卷，左慈从神人处所得的《太清丹经》3卷，《九鼎丹经》1卷，《金液经》1卷。后左慈传葛玄，葛玄传郑隐，郑隐传葛洪（以上见《抱朴子内篇·金丹》）。其中多数已佚，唯《周易参同契》是现存最古和最重要的一部丹书。它将黄老、周易和炉火三者契合为一，以黄老思想和《周易》爻象解说金丹生成之理，被后世内、外丹家尊为万古丹经王，对内、外丹产生过深远的影响。东晋葛洪是这时期的著名外丹家，从事过多年炼丹实践，并在所著《抱朴子内篇》中写有《仙药》、《金丹》、《黄白》等卷，对这时期的外丹、黄白术进行了很好的总结。

南北朝是外丹术的发展时期。出了不少炼丹道士。如萧齐时代的陈惠度，颖川人，初居茅山，后至南岳，“选其优胜，居玉清观，在石廛峰南，去庙登山二十五里，乃告天而盟，炼丹深夜，被鬼所扰，三捣丹炉，运石摧压，唯冥心蟠坐石上，诵《黄庭经》，……后丹成，光气满山，明彻远近，后服之，以齐武帝永明三年五月十三日冲天。”（《历世真仙体道通鉴》卷33）显然他炼丹成功了，但服食后却中毒死去。又如梁代道士邓郁“荆州建平人。少而不仕，隐居衡山极峻之岭，立小板屋两间，足不下山。断谷三十余载……（梁）武帝敬信殊笃，为帝合丹，帝不敢服，起五岳楼贮之。”（《南史》卷76《邓郁传》）这个时期最著名的炼丹

家是陶弘景。他在居茅山时，从梁天监四年（505年）到普通六年（525年），进行了长达20年的炼丹活动，并在“天监中献丹于武帝”。在获得丰富的炼丹经验的基础上，写成了多种炼丹著作，主要有《合丹药诸法式节度》1卷，《集金丹黄白方》1卷，《太清诸丹集要》4卷，《炼化杂术》1卷等，均已不存。唯其《本草集注》中的部分外丹资料，被宋唐慎微《证类本草》保存了下来。

隋唐是外丹术的兴盛时期。所出炼丹家很多，最著名的有孙思邈、陈少微、张果等。孙思邈是医学家兼炼丹家，写有外丹专著多种，如《太清真人炼云母诀》、《烧炼秘诀》、《龙虎通玄诀》、《龙虎乱日篇》、《龙虎篇》、《太清丹经要诀》等。仅后一种现存，其余均佚。此外，他的医学巨著《千金方》和《千金翼方》中尚留有部分丹方。陈少微也是唐代著名外丹家，作有《修伏灵砂妙诀》、《九还金丹妙诀》等，现存《正统道藏》中。张果是内、外丹兼修的道士，外丹著作有《玉洞大神丹砂真要诀》、《丹砂诀》等，现存。这个时期不仅炼丹道士多，所出丹书数量大，炼丹的方法也有很大进步。晋代炼丹几乎全用金石药，唐宋已多掺草木药，且制炼方法多种多样，其中包含了更加复杂的化学反应，炼丹工具也有较大的改进。随着外丹术的兴盛，服食外丹成了社会的普遍风气。

由于丹药大都含有毒性，唐代服丹的人既多，中丹毒死者必然不少。从而遭致社会舆论的强烈谴责。故入宋以后，以服食为目的的外丹术趋于衰微，黄白术还继续了一段时期。南宋以后，内丹兴起，南北二宗力斥外丹，外丹术走向衰亡。

(3) 外丹术的历史贡献

外丹术是在一定的物质条件下，在追求“长生不死”的动机推动下产生和发展起来的，就其动机讲，是不科学的，长生不死不可能，不死药也制不出来。但是经过许多道士长年累月地选药、配方和烧炼的实践、试验，确已炼出了不少能治疗某些疾病和具有延年益寿作用的药物。特别是他们在试验各种配方，观察各种药物在烧炼中的化合变化时，实际上是在不自觉地从事某种化学实验，为中国古化学开辟道路。因此炼丹道士所写的大批外丹书，实际上是中国古化学的原始记录，其中保存着丰富的古化学资料，很有研究价值。近代已有一些中外学者对这些资料作过一定研究，取得了一定成绩，但这仅仅是开始。仅从现在的初步研究中，已经发现其内容的丰富。例如这些书中，有不少汞（水银）化学资料，如能用一定方法，从丹砂（硫化汞）中分离出汞，又能将汞和硫混合加热，使之还原为丹砂。这些制法早已为方士们所掌握，被许多丹书所记载，如魏伯阳《周易参同契》说：“色转而为紫，赫然成还丹”，葛洪《抱朴子内篇·金丹》说：“丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂”。其后，丹砂化汞及汞、硫合炼还丹砂的制法，愈来愈进步，外丹书中不乏这种方法的记载。因为丹砂是制“仙丹”的基本材料，道士们对它与其它矿石的化合作用研究最多，从中制出的药物也最多。如“红升丹”（氧化汞）、“甘汞”（氯化亚汞）、“白降丹”（氯化高汞）等中医用药，就是道士们炼制出来的。他们还把汞与金、银、铅、锡等金属合炼，制出了多种汞合金（即汞剂），被广泛应用于工业和医药上，如以铅汞剂给铜镜抛光，以金、银汞剂镀器物，以银、锡

汞剂作牙 齿 填 充 剂，用金汞剂制金粉等。其次，汞同汞一样，也是外丹家研究较多的材料，所得的化合物也较多，如黄丹、胡粉等。《参同契》说：“胡粉投火中，色坏还为铅”。《抱朴子内篇·论仙》说：“黄丹及胡粉是化铅所作”。表明东晋以前已能制出黄丹和胡粉。葛洪《肘后备急方》中，还载有将黄丹与植物油熬煮后制成膏药，以医治外伤。火药的发明者也是炼丹道士。因为炼丹过程中，有时要用一些有毒的药物，如硫黄、砒霜等。为了减轻它们的毒性，他们使用了“伏火”的方法，即燃烧某种植物果实，用火烧灼它们。就在用皂角子给硫黄、硝石伏火时，他们发现了硫黄、硝石和炭（皂角子烧后所化）混合燃烧的现象。从而发明了制造黑火药的方法。《铅汞甲庚至宝集成》（唐宪宗元和三年清虚子著）卷2所载“伏火矾法”，是世界上现存最早的一次制造火药的实验记录。除火法炼丹外，道士又用水法炼丹，《正统道藏》中有“三十六水法”，保存了溶解34种矿物和2种非矿物的54个方子。《抱朴子内篇·金丹》中所载“金液方”，据近人研究，按此方所配的溶液确可溶解黄金，这在当时是很了不起的。此外，他们在用曾青（硫酸铜）涂铁时，又发现了金属离子的置换作用。即将曾青涂于铁的表面时，其中的铜离子就会把铁表面的铁离子置换出来，而把自己附着在铁的表面，使之变成铜色。《淮南万毕术》已有“曾青得铁则化为铜”的记载，葛洪观察更细致，说：“以曾青涂铁，铁赤色如铜，……外变而内不化也。”（见《抱朴子内篇·黄白》）这一发现，到唐、宋时被用于工业，发展为“胆水浸铜法”。用之于点金，可把铁、锡、干水银等变成伪金银，如唐成弼以一粒丹化赤铜成

金，称“大唐金”，宋大中祥符间王捷以铁作金，称“鸛嘴金”，都是利用这一金属离子可以置换的原理。以上仅是部分举例，说明道教外丹术所取得的成就是很大的，很值得人们去进行研究。

（二）服食

服食一名饵药，指吞食“仙药”以求长生不死。这在道教方术中属于外养方法。此术起于春秋战国，当时以草木瓜果为服食对象。战国时，有方士“向荆王献不死之药”的记载，又有嫦娥服西王母不死之药以奔月的故事，还有齐威、宣王及秦皇、汉武派方士入海求仙药的闹剧。所有这些“不死药”或“仙药”，可能都是草木药，如所谓灵芝之属。至秦代炼丹术产生以后，服食仙药的内容，逐渐以服食烧炼的丹药为主，草木药为辅。《列仙传》中有任光“善饵丹”，主柱“饵丹砂”的记载，表明至迟在东汉已有人服食丹药了。随着魏晋炼丹术的初步开展，服食丹药之风开始流行起来。不仅方士、道士炼丹、服丹，一些士大夫如何晏、嵇康等也喜欢服五石散、寒石散。它们就是经过烧炼的矿石药物散剂。至南北朝，炼丹术得到初步发展，服丹的人也随之增多，许多皇帝也喜欢令道士为自己合丹。如北魏道武帝置仙人博士，立仙坊，煮炼百药，结果他和他的儿子明元帝，都因服食丹药相继中毒死亡。方士韦文秀为太武合丹，徐谿为孝文帝合丹，皆不成功。南朝也不乏这样的皇帝，如梁武帝命邓郁为其合丹，丹成，“帝不敢服，起五岳楼贮之”。又送炼丹药物给陶弘景，命其合丹，据说合丹成功了，并献给了武帝，可能梁武帝也未敢服用。至唐代，外丹术大盛，服食丹药的风气更为普遍，死于丹毒的人也更多。据清赵翼

《廿二史札记》载，仅皇帝死于丹毒的，就有太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗等六人。有的说仅五人，或仅宪、武、宣三人。大臣们死于丹毒的更难以计数，最著名的有杜伏威、李道古、李抱真等。古诗《驱车上东门》云：“服食求神仙，多为药所误”。服丹致死的人多了，自然引起人们的警觉和反对，唐以后服食之风渐衰，南宋以后随着外丹术的衰亡而衰亡，一些服食丹药被吸收入中医用药中被保存下来。

四 内丹

是与“外丹”相对的一种内修方术。它以人身为炉鼎，以体内的精、气、神为药物，以意念导引使之在体内循环烹炼，谓经过一定的方法和步骤，精、气、神将在体内凝结成丹（称圣胎），然后再经沐浴温养，即可飞升。此术是在行气、胎息等基础上发展而来，是道教后期炼养派的主要方术。

（一）内丹术的产生与发展

早在东汉魏伯阳的《周易参同契》中，既讲外丹烧炼，又讲内炼气法。但尚无内丹之名的出现。东晋许逊《灵剑子·服气诀》云：“服气调咽用内丹”。若此书不伪，“内丹”一词出于东晋。南朝陈代僧人慧思作《南岳思大禅师立誓愿文》有云：“愿诸贤圣佐助我得好芝草及神丹，……籍外丹力修内丹。”“内丹”一词出于陈代是毫无疑义的。陈代或东晋虽然出现了“内丹”一词，但尚不能表明内丹术已经产生。《参同契》中的内炼气法虽已现内丹雏型，但与后世内丹终

究有别。陈国符先生断定内丹术起于隋代道士苏元朗。据《罗浮山志》载，隋开皇中苏元朗居罗浮青霞谷，修炼大丹，号青霞子。见弟子“竞论灵芝”，“乃著《旨道篇》示之，自此道徒始知内丹矣。”（见《古今图书集成·神异典》卷240）苏元朗提倡以《参同契》、《龙虎经》、《金碧潜通诀》为修内丹的主要经典，并依据它们写了多种内丹著作，有《龙虎通玄诀》、《龙虎金液还丹通玄论》、《宝藏记》、《旨道篇》等。入唐以后，与外丹术兴盛的同时，修内丹的道士也逐渐增多，内丹书也不断涌现。如张果内外丹兼修，曾著内丹书《太上九要心印妙经》、《大还丹契秘图》等。陶植著《还金述》、《陶真人内丹赋》，羊参微撰《元阳子金液集》，刘知古撰《日月玄枢论》，还阳子撰《大还丹金虎白龙论》，罗公远、叶法善注《真龙虎九仙经》，吴筠撰《南统大君内丹九章经》，林太古撰《龙虎还丹诀颂》等。此外，孙思邈、司马承祯也有内丹著述。唐末五代，研讨内丹已成为一种风气。其中以钟离权、吕洞宾、刘海蟾为最著名。因他们三人正史无传，后世对其神异传说又很多，使人真假难辨，施肩吾所作《钟吕传道集》是否代表钟吕思想，也殊难断定，但宋元后的内丹家多宗钟吕。除此三人外，崔希范、陈抟等人也以内丹著称。崔希范作《崔公入药镜》3卷（此为《宋史·艺文志》著录，而《道藏》中现有《入药镜上篇》、《入药镜中篇》、《天元入药镜》、《崔公入药镜》四种），对内丹理论和功法作了系统阐述。陈抟著《指玄篇》81章，“言导引及还丹之事”（《宋史·陈抟传》），又著《无极图》以解内丹理论。其“顺则生人，逆则成丹”的学说成为宋元内丹理论的核心，是他奠定了宋元内丹理论的基础。在

五代钟、吕、陈抟等人的思想影响下，入宋以后（主要在南宋），著名的金丹道南北二宗相继出现了。南宗祖张伯端据说下传石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾。他们的丹法主要在南方流行。他们的内丹著作《悟真篇》、《还源篇》、《复命篇》、《翠虚篇》、《海琼白真人语录》等，载《修真十书》。北宗即王喆所创全真道，传马钰等七人，他们的内丹著述，大半载于他们的文集中。在南北二宗的推动下，内丹术成为道教内炼派的主要方术，宋元最盛，明清仍传衍不绝。

（二）内丹修炼的理论和方法

内丹修炼主要以《参同契》、《悟真篇》为理论基础，认为，《老子》所讲的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，是生生不息的造化之道，是顺行；修内丹，则要逆面行之，即归三为二，归二为一，返回虚无。“三”指精、气、神，“二”指神和炁，“一”指圣胎、金丹。其主要意义是修炼体内的精、气、神，使这个“三”最后归到“一”上去怎样修法？主要是以《周易》的阴阳、五行、八卦理论进行解说，称精、气、神为三昧药，称人体的上、中、下三个穴位为三丹田，下丹田（脐下一寸三分处）称为炉，卦象为坤（☷），中丹田（名黄庭宫，在心窝处）和上丹田（名泥丸宫，在头部，或谓在两眉间）称为鼎，卦象为乾（☰）。修炼内丹，要求用神，即意念的力量把精、气、神三昧药运送到三丹田这个炉鼎中去烹炼，经过一定烹炼过程，三者相互凝结，最后成为金丹。又认为，在这烹炼过程中，要用水、火。心为阳，为火，卦象为离（☲）；肾为阴，为水，卦象为坎（☵）。炼内丹就是要使心、肾相交，水火相济，

以坎水济离火，取坎中之阳填离中之阴，使之成为纯阳(乾)。还有所谓火候问题，即在用意念运转药物进行烹炼时，有急有缓。急行冲关之气叫“武火”，缓行升降之气叫“文火”。为了表示精、气运行的时间和处所，除把乾、坤两卦象炉鼎，以坎、离二卦象水、火之外，又把其余六十卦象火候，以符周天六十四卦之数。

一般内丹书皆把炼丹过程分作四个步骤，或叫四个阶段。即筑基，炼精化炁，炼炁化神，炼神还虚。称前三步为命功，最后一步为性功(全真道的步骤相反，是先性后命，先修性功，再修命功)。第一步筑基：所谓筑基，就是祛病补亏，打好炼功的基础。因为人在世上劳心损力，精、气、神殊多亏损，有病的人亏损更多。这时是不能开始炼丹的。为了给炼丹打好基础，使以后几阶段能顺利进行，就必须先把这些亏损补起来，以达到精、气、神“三全”。补亏的方法主要是气功，就是以神运气，用意念调动精、气沿任督二脉上下运行，先是自会阴、尾闾起，沿脊椎上行，上达泥丸，然后再沿任脉下行，降入下丹田。这样上下反复运转，称为“转河车”。一般内丹书上，把这看作入门工夫，称为道术，后面三步才认为是炼丹的主要内容，称为仙术。经过一段筑基，达到“三全”以后，就进入正式炼丹阶段，即第二步炼精化炁，被称为初关。主要任务是使精、气互化互凝，结成先天之炁，称为大药。方法仍然是以神为用，调动精、气沿任、督二脉上下运转，在上丹田和下丹田中反复烹炼，上丹田作鼎，下丹田作炉，称为大炉鼎，小周天。据说经过阴升阳降，进火退符，精、气就可凝成大药(炁)了。第三步，

炼炁化神：被称为中关。此时精、气已凝成大药，主要任务是炼去大药的阴质，使之成为纯阳。据说这阶段的烹炼路线变了，不再是沿任、督二脉运转，即不再行“河车”之路，而是让神和大药（炁）只在中、下二丹田升降运动，中丹田为鼎，下丹田为炉，运行的路线短了，故称之为小炉鼎，大周天。经过中、下丹田的烹炼到一定时候，阴质渐尽，元神与元炁渐凝为一，成为金丹（圣胎）。至此，命功阶段就算完成。最后进入第四步，炼神还虚：称为上关。此时神炁合一，金丹已就，主要任务是沐浴温养，达到虚寂无为。南宋周无所《金丹直指》说：“沐浴乃清静之义，温养谓中之义”大概是清静到极点，最后大彻大悟不知身之所在了。

目前很多人在研究内丹，但有实践经验的人不多，或虽有实践，但不深入，加上内丹修炼是在人体内进行，看不到摸不着，即使有某些仪器可以作些测量，但难度仍然很大。所以目前尚难对它作出清楚的科学的说明，也难以恰如其分的对它作出评价。但有一点现在愈来愈清楚了，就是气功对治病健身确有作用，而气功就是内丹筑基阶段的基本工夫，现在社会上流行的许多气功功法就是从道教行气、导引和内丹术中整理总结出来的。许多事实证明，内丹术虽是道士的修炼术，但却蕴藏有某些科学成分在内，值得认真研究和继承。

第六章 道教的神与仙

道教的神与仙也同道教的思想、组织、人物、经典、方术等一样，体现其“杂而多端”的特点。道教诸神总的看来是从中国古代的天神、地祇、人鬼三大系统衍变而来。再加上后世道教新造作的神，就构成了道教神与仙的崇拜体系，形成了道教尊神，道教俗神和道教神仙三大系统，即祭天帝、敬仙真、祀百神的崇拜体系。三大系统是已故古存云先生撰写中国大百科全书宗教卷道教条目时提出的分类法。道教尊神是道教最崇拜的天神，陈樱宁先生就持此看法；道教俗神是民间奉神，随世俗心理供奉香火而已，并不视为重要，这是陈樱宁先生之见解。道教神仙崇拜是道教崇拜体系中的特色。这里的“神仙”已是一个约定俗成有特定内涵的词了。早在《汉书·艺文志》就有“神仙者，所以保性命之真而游求于外者。”《天隐子·神解》说：“能遁变者曰神仙”。所以这里所指“神仙”仅指得道成仙者而言。李叔还先生对道教神系则分为先天真圣、后天仙真、地方神灵三个部分。先天真圣出于天地未分之前，后天仙真是在世俗中得道的神仙，地方神灵则为有功社稷、佐国救民、为人民所钦崇之神明等。两种分类法大同小异。

一 道教诸神的渊源概说

道教在东汉顺帝时（126—144年）从组织上兴起，之后其所树立的、信奉的神与仙，经历了约800年的历史过程，逐步完善而形成系统。一般认为在宋代才有一个较为定型的道教神系世界。由于道教诸神的渊源涉及面广，跨越时间长，而研究成果特少，所以只能提出几个方面，简略地作些叙述。

中国古代宗教是道教诸神的主要来源。五斗米道所崇奉的“天、地、水三官”就是从《仪礼·觐礼》中载“祭天燔柴、登山丘陵升、祭川沉、祭地瘞”的中国古代宗教的祭祀衍变而来的。还有殷代的“宾日”、“出日”、“入日”的对日神的朝夕迎送的祭祀仪式，周代的“祭日于坛”，“祭日于东”（《礼记·祭义》），“郊之祭也，迎长日之至也”（《郊特牲》）这种祭日的宗教信仰。道教继承并供奉“日宫太阳帝君孝道仙王”（《上清灵宝大法》）或称“日宫太丹炎光郁明太阳帝君”（《道门定制》），月神亦同。而对星官的崇拜特别重视，一是位尊，二是量大。如在道教神系中居最高层次的“中宫紫微北极大帝”（《上清灵宝大法》），就是《史记·天官书》中的“中宫，天极星”（《索引》：“中宫大帝，其精北极星。”）。《道门定制》释“北极有五星，中一星为紫微大帝，又曰北辰。及‘勾陈星宫天皇大帝’，就是《星经》中的‘勾陈六星’（《史记索引》）。《道门定制》释“勾陈口中一星曰天皇大帝。道教中所奉的星君有

“金木水火土星君”、“北斗七元辅弼星君”、“南斗诸星君”（《上清灵宝大法》）以及“十一曜真君”、“北斗中星君”、“南斗太帝众真”、“东斗六阳星君”、“西斗六阴星君”等（《道门定制》）。这些道教诸神不仅与中国古代宗教，而且和中国原始宗教崇拜，也密切相关。如对大自然的崇拜，道教有雷公电母大神、风伯雨师大神（《上清灵宝大法》）以及江河、五岳诸山神，社稷、土地之神等。由此可见，中国古代宗教是道教诸神的主要来源之一，如果说中国古代宗教是祭天地、敬祖宗、祀百神的献祭崇拜系统，那么道教则演变为祭天帝、敬仙真、祀百神的献祭崇拜系统，充分说明道教在奉神方面是中国古代宗教的直接继承者。

中国古代神话也是道教诸神的一个来源。从目前所接触的材料大概有两种情况，一是古代神话人物被直接吸收改造为道教诸神。如盘古开天辟地的神话，此神话以文字出现于三国时吴人徐整所著的《三五历纪》和《五运历年纪》中。这两种记载均为道教吸收而塑造出道教最高神“元始天尊”。最早的记载是晋人葛洪所著《枕中书》：“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。”在这里，盘古真人自号元始天王，是最明显地将神话人物加上道教神仙的称呼“真人”，并自号元始天王而改造为道教尊神“元始天尊”的。而且从《枕中书》中的“状如鸡子”、“溟滓鸿蒙”、“游乎其中”和《三五历纪》关于盘古神话的“天地浑沌如鸡子”、“元气鸿蒙”、“盘古在其中”来看，不仅含义一样，而且文字也极相似。随着元始天尊在道教神系中

地位的尊贵，后出的道教经典在《枕中书》“盘古真人自号元始天王”之说的基础上，又编造出“元始化为盘古真人”（《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》）和“两个盘古真人”（《云笈七籤》卷3“天尊老君名号历劫经略”）来树立和维护元始天尊最高神的权威，企图削弱和抹杀“元始天尊”是由盘古神话演变而来的说法。但适得其反，更加肯定元始天尊是由盘古神话演变而来的。另外关于“盘古神话”中的“身之诸虫，化为黎虺”的化生说，据袁珂先生考证认为，在世俗社会中，由于人们赞成女娲造人说，不赞成盘古“身之诸虫”化人说（它损伤了人类尊严），因而此说终于湮没不彰了（袁珂《神话选译百题》5页）。而“化生说”在道教教理教义体系中，不是“湮没不彰”，而是“大肆宣扬”，其影响是深远的。《枕中书》说：“水生元虫，元虫生滨牵，滨牵生刚须，刚须生龙。”这不过是“虫化为人”变的“虫化为龙”罢了。至于其它道教经典的“化生说”就更多了。当然不一定都是由盘古神话“身之诸虫”化人说而来，因为《山海经·大荒西经》有“女娲之肠，化为神”，《淮南鸿烈解》有“此女娲所以七十化也”等神话传说，这些都会和道教的“化生说”有一定的渊源关系。如道经中的“从混沌太无元化生天宝君，从赤混太无元化生灵宝君，从冥寂玄通元化生神宝君。”（《云笈七籤》卷3《道教三洞宗元》）又有元始天尊“化在玉清境”、“化在上清境”、“化在太清境”（同上卷6《三洞经教部·三洞并序》），及天尊“在昔……启迪玄功，生化万物”，“西华至妙之气，化而生金母”（《镡城集仙录》卷1）等等说法。而老子的“世为圣者作师”（边韶《老子铭》）何尝不是

“化生说”呢？傅光宇等认为盘古“垂死化神”的神话，反映了原始人积极、旷达的死生观（载《云南社会科学》1983年6期）。而道教的“化生说”却反映了其最高神元始天尊、太上老君等至高无上、神秘莫测的宗教神学。

二是中国古代神话中有的神话人物，在战国以来被神仙家们衍化为一些神仙，道教建立后承袭之并加以增饰，其最显著者是西王母、黄帝。这里只以西王母为例。《山海经》一书中叙西王母，“其状如人，豹尾虎齿而善啸……”，因此有人认为她是怪神，“是男是女一时也无法判断”（袁珂《中国神话传说》上册42页）；有的则认为是半人半兽的氏族神或部族神（袁珂《神话论文集》155页和李德芳文，载《民间文艺学文丛》）。看来这些神话传说与原始社会形态相适应。在《穆天子传》中则是“天子宾于西王母，乃执白圭玄璧以见西王母。”“天子觴西王母于瑤池之上，西王母为天子谣”，在这里西王母已似人王，大概与奴隶社会相适应了。而西王母之仙化，始于战国，《庄子·大宗师》：“夫道，有情、有信、无为、无形；可传而不可受，可得而不可见……西王母得之，坐乎少广莫知其始，莫知其终。”同时在南方的越王已有“立西郊以祭阴，名曰西王母。”（《吴越春秋》）这里的西王母既是得道之仙，又被尊为西方之阴神。到了汉代西王母和长生不老、长生不死紧紧地联系在一起。在汉代铜镜的铭文中“寿敝金石西王母”、“寿如东王公西王母”（罗振玉《汉两京以来镜铭集录》）。且汉墓出土汉砖中西王母之画像亦多，说明西王母在汉代有着广泛的影响。在汉哀帝建元四年（公元前3年）有“关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师，民又会聚祠西王母”（《汉

书·哀帝本纪》)之说。《淮南子·览冥训》载：“羿请不死之药于西王母，姮娥（嫦娥）窃以奔月”。由此可见西王母在汉代仙化及流传之一斑。而《汉武内传》一书则集其大成，由于作者系六朝道士，更加抬高了西王母之仙人身价。她不再是豹尾虎齿、蓬发戴胜的司天之厉及五刑残杀之凶神，而是约30岁的“云颜绝世”的“真灵人”，是“往来搏桑，出入灵州”，拥有“群仙数万”，从天而降的女仙之首。其膳、肴、果、酒“非地上所有”，连威赫一时的封建帝王汉武帝都“不能名之”。又有歌舞相伴，豪华之神仙生活，汉武帝怎能不向往而“好道乎”。这对于向帝王将相宣扬道教修炼可成仙起了很好的作用。而在道教经典《钅城集仙录》中西王母则完全纳入了道教的神系世界，她成了元始天尊“道气凝寂”，“生化万物”中以“西华至妙之气，理于西方，亦号王母”的角色，是“天上天下，三界十方，女子之登仙得道者咸所隶焉”的女仙领袖。并且在南宋前后被列为道教神系最高层次的11位天帝的最后一名了。由此可见，中国古代神话也是道教诸神的一个重要来源。

佛教的传入，对于道教神系的形成也是有影响的。如道教的“三清”最高神就受到佛教“三身”说的影响。宋代朱熹认为：“道家之学出于老子，其所谓三清盖仿释氏三身而为之尔。佛氏所谓三身，法身者释家之本姓也，报身者释家之德业也，肉身者（又称应身）释迦之真具而实有之人也。今之宗其教者，遂分为三像而骈列之，则既失其指也。而道家之徒，欲仿其所为，遂尊老子为三清元始天尊，太上道君，太上老君，而昊天上帝反坐其下，悖戾潜逆，莫此为甚。且玉清元始天尊既非老子之法身，上清太上大道君又非老子之

报身，设有二像又非与老子为一。而老子又自为太清太上老君，盖仿释氏之失而又失之者也。”（《朱子语类》）对此，一方面要看到“三清”是道教灵宝派、上清派、天师道三派以老君师道君，道君师天尊的师承关系趋向合一，构成道教的最高神，这是道教发展的一段历史。另一方面确实受有佛教的影响。像《道教义枢》的“法身义”引《升平经》云：“吾以立气，周流八极，或号元始，或号老君，或号太上，或为世师，随人所好，为作法身。”在这里借用佛教“法身”并加以“随人所好”来掩盖道教神祇的混乱状态。其“法身”释为“法是轨仪，身为气象，至人气象可轨，故曰法身。原其应化身相称号甚多，总括本迹。具为六种，本有三称，一者道身，二者真身，三者报身，迹有三名，一者应身，二者分身，三者化身。”在这里，虽然用道教术语来解释“三身”，但受佛教“三身”说之影响是显然的。而在《云笈七籤》卷3《道教三洞宗元》和卷6《三洞经教部·三洞并序》中这种影响更深刻。主要有两点：一点是以元始天尊为中心，元始天尊化生天宝君号无形天尊住清微天玉清境，又化生灵宝君号无始天尊居禹余天上清境，又化生为神宝君号梵形天尊居大赤天之太清境，此三号虽殊本同一也。此说“三清”均为“元始天尊”所化，是受佛教“三身”说影响。另一点是提出最上的大罗天，三世天尊治在其内。

“三世天尊者，过去元始天尊，见（现）在太上玉皇天尊，未来金阙玉晨天尊。”这很显然是受佛教“三世”说之影响。同时也可看到道教神学家配合宋朝帝王一再抬高玉皇大帝地位，为现实政治服务。总之，“三清”之来源，不完全抄袭佛教，但又有受其影响的一面。此外，道教诸神中

的“十方无极飞天神王”、“三十二天帝”都有浓厚的佛教色彩。“十方”，是佛教术语，“无极”，是道教术语，“飞天”则是佛、道共用语，此神王混合之状不言而喻。“三十二天帝”，齐严东注“内名隐讳，皆多相类，梵语难解，别有诀解。”（《元始无量度人上品妙经四注》卷2）可见其与梵语佛教之关联。韦驮是佛教寺院中有名的护法神，起于唐代。在宋代以后，道教也塑造王灵官于宫观中，赤面、三目、披甲执鞭作为镇守山门之神。很显然是仿佛教而来。总之，道教神系的形成受了佛教的影响。

道教诸神和民间奉祀诸神也有密切关系。陈樱宁先生认为，道教主要供奉的是元始天尊三清等尊贵的天神，“其余诸神只是随世俗心理，供奉香火而已，并不视为重要。”前述的雷公、电母、风伯雨师、城隍土地、社稷山川之神，都是随世俗而已。在道教做斋醮道场召请神灵时，从三清开始，以至召请天上诸神及一切真灵，有的还特别要召请“当境一切威灵”，说明在什么地方建坛设醮，对于当境民间信奉的一切神灵，都要顺便供奉香火。道教神祇的供奉是特别注重随乡入俗的。

二 道教神系的形成与发展

道教所树立、信奉的诸神，是伴随着道教的历史过程，逐步完善而形成系统的。道教诸神源起多头，兼收并蓄，形成神系庞杂，层次不清的特点。由于研究成果不多，仅能叙述一下道教神系形成与发展的线索而已。

在对道教诸神进行研究探讨时，从许多原始资料中可以看到，是“人创造了神，绝非神创造了人”，是“神由人起”。这个人“并不是抽象的栖息在世界以外的东西”，是随着社会的变化，历代王朝的更迭和具体的需要而有所变异，这个人“就是人的世界，就是国家、社会。”在长达1000多年的、具体的封建社会中，封建王朝的达官贵人和道教神学家们，制造了这个庞杂而又互相矛盾的道教神系世界，其实质只是崇拜世俗帝王的一种折光反映而已。这些是在研究道教神系时，应该坚持的历史唯物主义和实事求是的基本态度。

正如前述道教起源时指出的，道教的前身方仙道崇奉黄帝，与当时诸子百家争言黄帝，托黄帝而作有关。在黄老道时则从崇奉黄帝向崇奉老子逐渐过渡，这和当时宫廷上层的“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”，“宫中立黄老、浮屠之祠”，以及明、章帝之际（58—88年）益州太守王阜作《老子圣母碑》和桓帝延熹八年（165年）陈相边韶所作《老子铭》等神化老子有关。在道教初创时的五斗米道，则以老子为教主，奉老子为太上老君，《老子想尔注》则有“聚形为太上老君”之说，同时又崇拜天地水三官。至于太平道，丁培仁同志认为是崇奉中黄太一（见《宗教学研究》5期，1984年）。据《三国志·魏书》武帝纪有“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太一同”。对此潘眉《三国志考证》注：“太乙者，天之贵神。黄巾张角自称为天，此中黄太乙，当即黄巾之美号。”在梁陶弘景《真灵位业图》第4左位列有“太一中黄”神。与黄老道、五斗米道、太平道同时代的《太平经》，从另一个侧面反映了当时所崇奉的神祇。《太

《太平经》的神学是建立在中国古代宗教、董仲舒的“天人感应”、“谶纬灾异”神学和战国以来的神仙说基础之上的。它是以天、地、人为神学指导思想，认为天者主生、地者主养、人者主治理之。它是以天、皇天为最高神。不过它还有原始宗教自然崇拜的残余。“天道至严，不可妄为，天居上视人”和“皇天虽神圣，有所短”，这种由于天居上可视人间而畏天的惧怕心理，和皇天也不是完美无缺、神圣不可触犯的观点，都可说明尚有原始宗教思想之残余。《太平经》中又以“太上有神”，“太上之君有法度”，“九君者，皆太上之亲也”，提出了崇奉“太上”的观念。“太上”是具体指那一位神呢？许多道教经典所见的“太上”有点象是天、皇天之代词，后出的道教尊神及其经典，不少要冠以“太上”二字。如陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》中，“太上玄元、太上大道君、太上老君”三者连在一起出现，应该看作是陆修静心目中的三位尊神，后来衍化为“三清”。在梁陶弘景的《真灵位业图》中冠以“太上”之神者有7个左右，许多道经对“玉皇大帝”也要冠以“太上昊天玉皇大帝”。道教经典名称冠以“太上”者则更多了。这是由于道教神学认为，道教“三洞”经书是“天书、云篆”，多由“三宝君”在“三清境”流演所出，故经典名称多冠以“太上”。总之“太上”是指道教神系世界的最高层，宋代以后道教诸神中冠以“太上”者主要是“三清”中的太上大道君、太上老君和“玉皇”，其它神就很少见了。它反映道教神系的规范化，“太上”所指确系最高神之居境。可见《太平经》中的“太上”观念，对道教神系的影响是深远的。《太平经》中还有“上帝”、“五帝”之称，它既是中国古代宗教天帝的

同义语，又为道教诸神所吸收，如“玉皇上帝”、“九天上帝”、“五方五帝”等。《太平经》中还提到“九皇”、“九君”、“九神”、“百神”、“群神”等，它对道教神系都是有影响的。在汉武帝时，听信亳人谬忌之奏，立天神太一。《太平经》中亦有“俗念除去，与神交结，乘云驾龙，雷公同室，躯化而为神，状若太一。”它说明《太平经》作者与汉王朝一样是崇奉太一的。道教与历代王朝在奉祀诸神上的互相配合或串通一气的现象，是层出不穷的。由上所述，《太平经》中虽然还没有一个确切的、固定的道教神系世界，但它所树立和崇奉的神对道教神系的形成与发展确有承上启下的作用。

在魏晋南北朝时，道教诸神由于起源上的师承不同，各派在奉神上有同也有异。从五斗米道延续到魏晋时的“民家为靖，师家为治”的宫观建筑格局中，“治”的建筑中心是“崇虚堂”、“崇玄台”；“靖”的设置则要求“清虚”、“精肃”，只设“香炉、香灯、案章、书刀四物”，构成“常若神居”之状（《陆先生道门科略》）。这个神仍然是“一散形为气，聚形为太上老君”的道、一、虚、玄而已。在晋代流传的《仙经》中有“老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，锋铤之剑，从黄童百二十人，左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武，前道十二穷奇，后从三十六辟邪，雷电在上，晃晃昱昱”（葛洪《抱朴子·杂应篇》）。从形象上描

绘太上老君在道教经典中这还是首次，太上老君成为道教的大教主了。对此，葛洪在所著《神仙传》中则提出老君是“得道者”，并非“神异”的看法：“浅见道士，欲以老子为神异使后代学者从之，而不知此更使不信长生之可学也。何者，若老子是得道者，则人必勉力竞慕，若谓是神异类，则非可学也。”（载《道藏精华录》）当然葛洪并不是反对老子为道教教主，只是由于此说与他宣扬的“长生不老，神仙可学”的神学思想相抵触，因此反对老子是神灵异类。这点小小的分歧，也可表明“神由人起”的客观性。北魏寇谦之的天师道仍然崇奉太上老君，寇谦之享“天师之位”，受“清整道教”之命，得《云中音诵新科之诫》20卷，均借“太上老君”之名，所谓于神瑞二年（415年）亲临嵩岳所致，因此，寇谦之的天师道供奉太上老君自不待言了。据《魏书·释老志》载：“道家之原，出于老子。其自言也，先天地生，以资万类，上处玉京，为神王之宗；下在紫微，为飞仙之主”。这个自言，对于老子是“神灵异类”还是“得道之尤精者”（《神仙传》）的分歧作了总结。老子已成为神宗、仙主合而为一的太上老君，并成为早期道教的最高神了。《魏书·释老志》“又言二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主。最高者无极至尊，次曰大至真尊，次天复地载阴阳真尊，次洪正真尊，姓赵名道隐，以殷得道牧土之师也。”这个道教神系代表了北魏天师道的供奉系统。而南朝刘宋陆修静则有“太上玄元、太上大道君、太上老君”以及“元始天尊”等为其信奉的最高神。梁陶弘景撰定的《洞玄灵宝真灵位业图》，是对道教神与仙的首次排列，共有500多位，

许多国外学者称为“道教的曼荼罗”，它分七个中位，每个中位又有左位、右位之分。第一中位虚皇道君应号元始天尊，第二中位上清高圣太上玉晨玄皇大道君（为万道之主），第三中位太极金阙帝君姓李（壬辰下教太平主），第四中位太清太上老君（为太清道主下临万民），第五中位九宫尚书（姓张，名奉，字公先，河内人），第六中位右禁郎定录真君中茅君（治华阳洞天），第七中位酆都北阴大帝。似仿“天子七庙，三昭三穆”而来，又具有道教“三清”尊神的雏型。但尚未最后确定。它代表了南朝陆修静、陶弘景灵宝派和上清派的崇拜系统。虽然如此，无论天师道或上清派、灵宝派，它们之间确有共同的信仰，即我们常说的“道”为各派的最高信仰，从它们最高神的称呼上看，有寇谦之的“无极至尊”，陆修静的“太上玄元”，陆、陶的“元始天尊”，以其“无极”、“玄元”、“元始”三个词的含义来看，无极”，李叔还先生以《易》云“无极而生太极”，解释为混沌未分之前，虚无之世，是谓“无极界”，至阴阳分判，宇宙既成以后，乃成“太极界”。“玄元”，“玄”，《说文》解为幽远也，高注《淮南子》曰“天也”。而《老子》又有“玄之又玄”，因此“玄元”也可看作“混沌未分之时”。“元始”之义从宗教神学角度来衡量，也是大同小异的。若追究其原因，由于他们都奉行“先天地而生”，“可以为天下母”，“复归于无极”的“道”所致。对此，道教神学家的解释是“本玄一之炁，凝结至高曰天，上有主宰谓之帝，道居帝之先，故为元始。”《洞玄灵宝自然九天生神章经注》卷上）那么何谓天尊呢？唐末杜广成道士释为“天尊者

极道之尊，……居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万化之尊，无名可宗，强名曰天尊。盖世人尊之如天，仰之则弥高，……生万物而不为主宰，御万物而不为言，至尊至极，故曰天尊也。”（《上清灵宝大法》卷32）所以在北周时的《无上秘要》卷55所排列的道教诸神是“虚无自然元始天尊、无极大道太上老君、高上玉皇、十方已得道大圣众至真诸君丈人、三十二天帝、玉虚上帝、玉帝大帝、东华、南极、西灵、北真、灵宝至真、明皇道君、玄中大法师、天师君……”等。这个排列一是突出了“元始天尊”，奠定了其为各派的道教最高神的地位。二是对“十方得道”的“大圣、至真、诸君、丈人”排在显赫的地位，在一般天帝之上，这种排列在宋以后是少有的。显示了“仙真”在魏晋南北朝时道教神系中的重要地位，与当时“太上老君”为“神宗仙主”的神学思想相呼应。《隋书·经籍志》载：“道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知所及。……以为天尊之体，常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。……所度皆天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皂人、五方天帝及诸仙官，转共承受，世人莫之豫也。”这种排列，太上老君不仅在道教神系中地位次于元始天尊，而且是元始天尊“所度”之“天仙上品”，完全是一种师徒关系了。这是经过一个复杂的相互矛盾的过程形成的，所以唐李少微注《度人经》引《龙蹻经》曰：“元始有十号，一曰自然，二曰无极，三曰大道，四曰至真，五曰太上，六曰老君，七曰高皇，八曰天尊，九曰玉帝，十曰陛下。”（《元始无量度

人上品妙经四注》卷2)这可以看作是对《太平经》以来道教最高神不同称呼的一次总结和规范,其集中点是树立“元始天尊”为道教最高神的地位。总之,魏晋南北朝时是道教神系初步形成,基本确立以元始天尊为最高神的时期。

隋唐以来,由于唐代皇室积极提倡道教,唐太宗以老子李耳为“朕之本系”,特别提高老子在道教中的地位,唐高宗,玄宗多次奉老子为“太上玄元皇帝”等,在部分道观中也曾以老子为主神,所以也称朝谒玄元皇帝老子为“朝元”,如洛阳北邙山老子庙的壁画称“朝元图”(按道教习惯“朝元”应为朝谒元始天尊或“三清”。参见1963年《文物》第8期王逊《永乐宫三清殿壁画题材试探》)。唐代道教的奉神大致经历如下:据唐初卢照邻《释疾文》记隋开皇二年(582年)益州所建至真观,“观中先有天尊真人像,大小万余区,年代寝深,仪范凋缺,沈沈宝坐,积万古之埃尘。”(《全唐文》卷167)又据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》“置观品”所载,规模宏大的宫观建筑,是以天尊殿(堂)为中心。由上述两例可推想唐初仍延续南北朝时的以“元始天尊”为最高神。据《龙角山记》的《庆唐观碑铭》和《重修三清殿记》中所修三殿,其一曰老子殿(玄元殿),次曰三清殿,次曰三皇殿。它既反映了唐代奉神器重老子,供奉“三清”,同时又表明唐代重视供奉“三皇”,至今四川青城山存有唐代“三皇”石刻雕像可以佐证。在唐末杜光庭撰《道门科范大全集》介绍进行斋醮所请之神为:虚无自然元始天尊,无极大道太上大道君、大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝太上老君、十方已得道大圣众至真诸君丈

人、三十六天帝君、玉虚上帝、玉帝大帝、东华、南极、西灵、北真、玄都玉京金阙七宝、玄台紫微上宫灵宝至真、明皇道君、玄中大法师、三天大法师、上清日月九曜、南辰北斗星君、三官、五帝、九府、四司、斗中道德诸君、无鞅圣众……”这里所列的神与仙，虽与我们上引北周《无上秘要》所载神系差别不大，其突出区别是在元始天尊与太上老君之间增加了“无极大道太上大道君”，从而构成了道教最高神“三清”。“三清”是隋唐以来道教奉神系统特色之一。

宋代是道教庞杂神仙体系最后形成时期，成为后世通行的道教神系之基础。下面介绍几点宋代以来道教奉神状况。一是北宋贾善翔在《太上出家传度仪》中所列神系：“三清上圣十极高真、玉皇大天帝、紫微天皇大帝、紫微北极大帝后土皇帝祇、圣祖天尊大帝、元天大圣后、三十二天帝君、十神太乙神君、十一曜星官、天地水三官、南北二斗星官，四方二十八宿星官、四圣真君、三元真君、玄中大法师、经籍度三师、正一真人、五岳圣帝、诸副佐命大洞仙官、三十六洞天仙官、七十二福地、三十六靖庐、二十四化仙官等等。四渎源王、四海九江水帝、龙王地府、酆都北帝、出家弟子本命星官、宫观里城真官、天曹地府一切威灵。”二是南宋金允中《上清灵宝大法》卷39载：做斋醮谢真灵有360位，若事体从简则为160分位，有“虚无自然元始天尊、太上道君洞玄灵宝天尊、太上老君洞神道德天尊、太上昊天玉皇上帝、中宫紫微北极大帝、勾陈星宫天皇大帝、后土皇地祇、南极长生大帝、太一救苦天尊、东华上相木公青童道君、白玉龟台九灵太真金母元君（山西永乐宫三清殿《朝元图》就是“六御”加东王公、西王母8个主像组成，详见《文物》1963年8期王文）、

五灵五老天君、九天生神上帝、三十二天帝、日月北斗七元二十八星君、五方五帝、三官帝君、四圣真君、玄中大法师三天大法师、灵宝三师、太极左仙翁……三界大魔王、五帝大魔王、十方飞天神王、三元真君、酆都大帝、扶桑大帝、东岳天齐仁圣帝、暘谷神王、六天宮主宰真灵、十王真君、雷公电母、风伯雨师、天仙、地仙、飞仙、神仙、真人神人兵马、五岳五帝靖庐治化洞天福地兵马、某郡城隍、某县城隍等等。三是《道门定制》卷2在“九皇御号”称呼下，有洞真大道金阙自然高真大圣元始天尊（元始以一炁化三才，……开化人天为万道之祖），洞玄大道玉宸元皇道君大圣灵宝天尊（道君受教于元始，开度众生），洞神大道金阙玄元老君大圣降生天尊（老君始自开辟，历为帝师，受元始教命，降生商周开导众生），开天执符玉历含真体道昊天玉皇上帝（玉皇即朝廷圜丘所尊昊天上帝，是谓造物者也），上宫紫微天皇大帝，中天紫微北极大帝，承天效法厚德光太后土皇地祇（后土即朝廷祀皇地祇于方止是也）。（编者按，在“九皇御号”下这里只有七位，应该是“三清”加“六御”，这里只列了“四御”）以下为玉虚上帝众真、三宝帝君、九天上帝、三十二天帝、圣母之君众真、四极真王、三元帝君、三皇五老帝君、十一曜真君、十神太一真君、北斗、南斗、东斗、西斗、中斗星君、三界五天大魔王、二十八宿星君、十二宫尊神、三山真君、三天大法师众圣、五岳真君、五岳圣地、十山真君、二十四化仙官、天翁天母众神、扶桑大帝、酆都大帝、社稷众神、土地真官众神等等。

上述3个宋代以来道教神与仙的排列，我们拟概括为以下10个层次，便于了解道教奉神体系和供分析研究时参考。

道教神系最高层是以“三清”为主神的9至11位天帝，“三清”和“四御”是道教诸神中最前面的7位天帝，《道教会元》称“七宝”。通常在“七宝”之后还有两位，是南极长生大帝，东极青华大帝，与“四御”合在一起，在《道门科范大全集》卷24中又称“昊天六御宸尊”，《道门定制》又有“九皇御号”之称，这就是道教奉神最高层9位天帝的来历。由于《上清灵宝大法》和永乐宫三清殿壁画又增添了东王公西王母，和“六御”一起，塑造了《朝元图》的8个主像，为此我们认为道教神系最高层次是9至11位天帝。不过需要指出的是，按道教神学家的见解，东王公、西王母只是后天仙真，并非先天真圣与其它天帝有区别。这是道教神系中主要的天神。第二层是诸天帝，如九天上帝、五灵五老天君、三十二天帝等。第三层是日、月星辰，如十一曜真君，十太乙、五斗星君、二十八宿星君等。第四层是三官、三元、四圣等。第五层是历代传经著名法师，如玄中大法师、灵宝三师、三天大法师等。第六层是雷公、电母、风伯、雨师等。第七层是五岳、诸山神及靖庐治化洞天福地仙官。第八层是北阴酆都大帝、水府扶桑大帝及它们所属诸神。第九层是各种功曹、使者、金童、玉女、香官、役吏等。第十层是城隍土地、社稷之神等。它充分体现了道教祭天帝、敬仙真、祀百神的奉献崇拜系统。

以上简略地介绍了道教神系形成与发展的线索，从中可以看到，两汉魏晋南北朝时期，道教神系由于师传不同，所崇奉的神与仙亦有差异，但逐渐趋向统一，为道教神系初步形成，以元始天尊为最高神基本确立时期；隋唐五代则形成并确立以“三清”为最高神的道教神仙体系；宋代以来是道

教庞杂神仙体系最后形成时期，成为后世道教奉神系统之基础。

三 神仙及其由来

神仙是道教神系中的重要组成部分，又是道教神系中的独特部分，所以我们专辟一节予以论述。

（一）神仙说的出现及其发展

中国古籍中“神”的含义比较丰富，现试对之加以分析。《易》曰：“阴阳不测谓之神。”又曰：“唯神也，不疾而速，不行而至。”古代称“不测”谓之神，说明已经将“超自然的力量”即人难于预测、驾驭的力量谓之“神”，这是中国古代对“神”的认识的第一层意思，这层意思与道教符箓派有关。又《礼记·祭义》宰我曰：“吾闻鬼神之名不知其所谓。”子曰：“气也者神之盛也，魄也者鬼之盛也……”又《礼记·乐记》曰：“明则有礼乐，幽则有鬼神。”其注“圣人之精气谓之神，贤智之精气谓之鬼。”这里的“神”与“鬼”联系在一起，又与精、气、魄等联系在一起认识，这是中国古代对“神”认识的第二层意思，这层意思和道教精、气、神的修行、修炼有关。《易》曰：“知变化之道者，其知神之所为乎。”《家语》曰：“不食者不死而神。”这里的“神”与“得道”、“长生”、“不死”联系在一起，这是中国古代对“神”的认识的第三层意思。这后两层意思，就是道教神仙思想较早的渊源。由此可见，道教的神仙思想是从中国古代对“神”的认识的直接继承和发展。

神仙思想最早可能与“不死”的观念相联系。在《山海经》中有“不死之国”（《大荒南经》）、“不死之山”（《海内经》）、“不死之药”、“不死树”（《海内西经》）和“不死民”（《海外南经》）的记述，表明了中国古代已有长生不死的神仙观念。但神仙之说究竟起于何时，周绍贤先生提出：儒家十三经中无仙字，仙又作僊，诗经《宾之初筵》有“屡舞僊僊”，僊僊为舞之形容词。《老子》五千言亦无仙字，足征神仙名词不见于春秋以前。神仙思想，由‘不死’之思想而起，人皆好生而恶死，不死之说，盖自古有其设想，自古有其传说。《左传》昭公二十年，齐景公问晏子曰：“古而无死，其乐若何？”晏子以古无不死之人为答（《晏子春秋》亦载此语），足征不死之思想，在春秋时已被重视而提出讨论。及战国时，则有人造不死之药，《战国策楚策》：有人献不死之药于荆王，《韩非子外储说》左上云：“客有教燕王为不死之道者”，不死即为神仙（见《道家与神仙》，台湾中华书局印）。周先生的这一叙述，清理了神仙说起自何时的线索。

《庄子》一书谈及各种神仙人物，主要有：真人，古之真人“登高不栗，入水不濡，入火不热。”“不知说生，不知恶死”，“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深，真人之息以踵，众人之息以喉。”（《大宗师篇》）至人，“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己……”（《齐物论篇》）神人，“藐姑射之山，有神人居焉：肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物

不疵病而年谷熟。”（《逍遥游篇》）仙人，“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡，三患莫至，身常无殃。”（《天地篇》）。虽然战国时的齐威王、宣王及燕昭王，以及秦始皇、汉武帝三次大规模的遣使往渤海中寻觅蓬莱、方丈、瀛洲三神山，索取不死之药，均莫能得，但却推动了求“仙人”寻“方药”的活动。在汉武帝时，“齐人之上疏言神怪其方者以万数，然无验者”；“言海中神山者数千人求蓬莱神人”；“宿留海上，予方士传车及间使求仙人以千数”（《史记·封禅书》）。可见当时求“仙”寻“方”活动之一斑。汉武帝崇信神仙方士，企图延年益寿，长生不死，重用了不少方士术士：李少君以祠灶、谷道、却老方见上；亳人缪忌奏祠太一方；齐人少翁以鬼神方见上，拜柰大为五利将军。自此之后，方士言神祠者弥众，然其效可睹也（《史记·封禅书》）。这是道教产生之前，神仙说流传的一个梗概。

道教产生初期，葛洪《抱朴子·内篇》的《对俗篇》反映了东汉末、魏晋间神仙说之概况。“鸡犬升天”是尽人皆知故事，这在《神仙传·刘安传》中有记载。由此推论“白日升天”是当时神仙思想的重要内容。葛洪明知“白日升天”是难于实现的，他在“对俗篇”中用劝解之法，劝人们不要急于“升虚”。他先引用彭祖言“天上多尊官大神，新仙者位卑，所奉事者非一，但更劳苦，故不足役役于登天，而止人间八百余年也。”这是用世俗的封建等级官僚制度，来塑造一个尊卑分明的天上神祇世界。为了不自讨苦吃，升虚去受苦，还不如长生在世好。所以“笃而论之，求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。

者幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎？”此后从“白日升天”转入求“长生”就变为道教徒多数人所企求的愿望了。难怪乎抱朴子感慨直言：“彭祖之言，为附人情者也。”对此早在《太平经》中亦有反映“白日之人，百万之人未有一人耳。……尸解之人，百万之人乃出一人耳。”（玉明《太平经合校》596页）这些都反映了道教神学家也在怀疑“升虚”和“尸解”，它的虚假性和欺骗性不言自明。这里顺便提一下，关于动物长寿成仙，据《对俗篇》引《玉策记》说，“千岁之龟，五色具焉，其额上两骨起似角，解人之言。”“千岁之鹤，随时而鸣。”“熊寿五百岁者，则能变化。狐狸豺狼，皆寿八百岁，满五百岁，则善变为人形。”可见民间“狐仙”之信奉，在晋代已有。清蒲松龄《聊斋志异》中大量动物成仙故事，用以喻讽当时世俗之丑恶，在文学史上也是一大创举。总之，“神仙”随着道教的产生而进一步发展，在人们心目中占有一定地位。从寻求“不死之药”到道士亲自“炼丹”服食，从宣扬“白日升天”到“尸解仙”，但连道教神学家们都认为长生成仙者少得可怜，仅有或不到百万分之一。道教徒虽仍以“炼丹成仙”为宗教神学目的，但客观实践促使他们转向修炼内丹气功。事实上，“成仙”是行不通、靠不住的，然而对延年健身确有积极效果。

（二）仙与神的区分及神仙人物析

“仙”与“神”是不同的。“仙”由人修行“得道”而成，是其最大特点。李养正先生在《道教概述》中谈到“仙与神有所不同，大抵天神是执政管事的，如人间帝王和下属官吏；仙则是不管事的散淡人，犹如人间的名士和富贵者；神都有帝王的‘封诰’，享受祭祀，仙则大都由‘得道’而成，并

不一定得到祭祀。仙有天仙、地仙、散仙之分。天仙可能为天神，地仙则只在人间，散仙则天上人间飘忽不定。”（见《道协会刊》5期）所谓天仙，据《天仙品》曰：“飞行云中，神化轻举，以为天仙。亦云飞仙。”《后圣列记》曰：“若斗中有玄玉策籍者皆为上仙。”在道教经书中，凡称“仙去者”，一般指上仙、天仙，即指升虚。所谓地仙，据《秘要经》曰：“立三百善功，可得存为地仙，居五岳洞府之中。”《抱朴子·对俗篇》称：“人欲地仙，当立三百善，欲天仙立千二百善。……吾更疑彭祖之辈，善功未足，故不能升天耳。”所谓尸解仙，据《宝剑经》：“尸解之法有死而更生者，有头断从一旁出者，有形存而无骨者。”《登真隐诀》曰：“尸解者当死之时，或刀兵水火痛楚之切，不异世人也，既死后其神方得迁逝，形不能去尔。”据《真诰》载：“人死必脱其形，如生人皆尸解也；视足不青皮不皱者亦尸解也；要目光不毁无异生人亦尸解也；头发尽脱而失形骨者皆尸解也。白日尸解自是仙，非尸解之例也。”又载“白日去谓之上尸解，夜半去谓之下尸解，向晓向暮之际而谓之地下主者也。”这与李养正先生谈的“散仙”有点相似，但不尽然。道教神学理论家陶弘景对此则从形神关系予以论证，他认为“形神合时，则是人是物，形神若离，则是灵是鬼。”而“仙道所依”是“亦离亦合”。“合则乘云驾龙”是指天仙；“离则尸解化质”是谓尸解仙；“不离不合则或存或亡”，那么存者就该指地仙了（参见《华阳陶隐居集》），上引材料可参看《太平御览》卷662—664。

“仙”是由人修行“得道”而成，那么神仙人物究竟是个什么人物组成的呢？赵宗诚同志在《神仙思想与道教》一文

中对《列仙传》的神仙人物的身份做了一番统计：“有帝王（黄帝）、王子（昌容、王子乔）、陶正（宁封子）、马医（马师皇）、龙师（师门）、大夫（彭祖）、木正（仇生）、封史（邛疏），及市上补鞋（甯父）、门卒（平常生）、酿酒匠（酒客）、养鸡人（祝鸡翁）、贩珠人（朱仲）、卖药翁（安期先生）、道士（稷丘君、黄元丘）、卖草履（文良）、宫人（毛女）、乞儿（阴生）、牧豕（商丘子胥）、铸冶师（陶安公）、放犬子（邛子）、卜师（呼子先）、沽酒女（女丸）、渔者（寇先、陵阳子明）等等，还标明有羌人（葛由）、巴戎人（赤斧）等少数民族，说明不论出身贵贱及不同民族，人人都有可能成仙。”但必须指出，《列仙传》是反映了神仙说开始时主要在民间流传的状况，反映的是道教组织成立之前的神仙观。随着道教的成立，神仙说逐渐向上层发展。我们下面从梁陶弘景纂唐闾丘方远校定的《洞玄灵宝真灵位业图》和元道士赵道一编的《历世真仙体道通鉴》所列神仙，作个大概剖析。

（1）古仙人：赤松子、容成公、彭祖、广成子等，他们都是在道教成立之前就已有的神仙人物。

（2）古代神话传说人物：黄帝、颛顼、帝喾、西王母、东王公等，他们是和中国古代神话传说有关。

（3）古代帝王将相：帝尧、帝舜、夏禹、周文王、周武王、周穆公、齐桓公、晋文公、楚庄王、秦始皇、汉高祖、汉光武帝、魏武帝、刘备、徐庶、李广、何宴等等。

（4）古代杰出人物：孔丘、颜回、老聃、墨翟、扁鹊、华陀。

（5）道教中的历史人物：张天师、张鲁、左慈、葛玄

郑思远、葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景、孙思邈、司马承祯、杜光庭、吕洞宾、陈抟、王重阳、丘处机等。

我们这里需要指出的是陶弘景所排列的神仙人物中，帝王将相儒家人物相当多，反映了他“儒道合一”的思想和只要是帝王将相必然可成“神仙”的构想。他为“上圣之德”“至真至廉”之才的帝王将相、儒家大师们编造了一个由“三官”主持“太阴”的“三官府”。这是继承和发展了《想尔注》“道人行备，道神归之，避世托死过太阴中，复生去为不亡，故寿也”的神学思想，杜撰出“若其人暂死适过太阴权过三官者”和“真人炼形于太阴，易貌于三官者”（《真诰·运象篇》），以“三官府”来容纳离开尘世的帝王将相和儒学贤才。如秦始皇为北帝上相，魏武帝为北君太傅，齐桓公为三官都禁郎，晋文公为水官司命，南明公宾友汉高祖，东明公宾友孙策等；而且还为儒家大师安排了尊位，孔丘（太极上真公）、颜回（明晨侍郎三天司真），其余“弟子三千人数得道”（施存注）。在“三官府”中经1400年“乃游行太清为九宫中仙”（《真诰·阐幽微》、《真灵位业图》）。同时规定了进补仙官之制：“文解一百四十年一进，武解二百八十年一进”（《真诰·甄命授》）。而有的则永无进仙之冀”，如“楚严公、赵简子之徒数百人今犹散息于三官府未见任也。”（《真诰·阐幽微》）陶弘景在《真诰》中精心设计了“三官府”，并在《真灵位业图》煞费苦心地排列，硬要把帝王将相、儒学大师塞进道教神仙体系，然而，并未得到后来道教神学家们的承认和继承。我们所举的《历世真仙体道通鉴》是元道士赵道一鉴于儒家有《资治通鉴》，释门有《释氏通鉴》，唯吾道教斯文独缺的情况下，

集录得道仙真事迹而成，但他所列神仙人物仍然摒弃了《真灵位业图》中许多与道教无关之人。

四 道教诸神与仙真

本节依照道教尊神、神仙、俗神三大系统，对道教的神与仙择其要者简介如下：

（一）道教尊神

道教尊奉的主要神灵，有三清、四御和六御、诸天帝、日月星辰、四方之神、三官大帝等。

三清 “三清”含义包括两个方面：一方面是指天神所居之胜景，称“三境”。全称是玉清圣境（在清微天）、上清真境（在禹余天）、太清仙境（在大赤天）。三清胜景的系统是大罗天、三清天、四种民天（四梵天）、无色界四天、有色界十八天、欲界六天，共为三十六天；另一方面“三清”是指道教的三位天神，即元始天尊（又称玉清大帝）、灵宝天尊（又称太上大道君、上清大帝等）、道德天尊（又称太上老君、混元老君、降生天尊、太清大帝等），住在三清境，亦称“三清”。“三清”天神的系统是，在三清境下设有左、中、右三官。太清仙境有九仙，即上仙、高仙、大仙、玄仙、天仙、真仙、神仙、灵仙、至仙。上清真境有九真，玉清圣境有九圣，真、圣之号亦以上、高、大、玄、天、真、神、灵、至为次第。

“三清”称呼始于“六朝”。与南朝陶弘景同时代人沈约（441—513年）是梁文学家、史学家。他在《酬华阴陶先生》一诗中写道：“三清未可覿，一气可空存，所愿迴光景，拯难拔危魂，若蒙九丹赠，岂惧六龙奔。”他还在《桐柏山

金庭馆碑》中写道，“夫三清者，若夫上元奥远，言象斯绝，金简玉字之书，元霜降雪之宝，俗士所不能窥……。”说明“三清”当时在人们头脑中还是“未可窥”、“不能窥”的无形无象之“空存”而已。这里可能是指“三清圣境”而已。因此陶弘景所著《真灵位业图》，虽然对神与仙编列了七个中位的庞大系统，并没有明确“三清”是那三位天神，只确立了“元始天尊”处于第一的地位。孟安排所撰《道教义枢》卷2引《太上仓元上录经》云：“三清者，玉清、上清、太清也。”这里仍然是指“三清圣境”。该书中的“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。”也只是将“三洞”与“三清境”相匹配，不过又造作了天宝君、灵宝君、神宝君。有人认为这就是“三清”最高神。实际上“三宝君”是“三洞”之尊神，后演变为“三清”最高神的别号，它有一个逐渐发展的过程。据《九天生神章经》称：“天宝君者则大洞之尊神”，“灵宝君者则洞玄之尊神”，“神宝君者则洞神之尊神。”对此，在唐武宗请神时，先为元始天尊、太上大道玉晨君、太上老君（此即三清天神），其后为“玉清大有天宝君、上清玄妙灵宝君、太清太极神宝君三宝尊神。”（《无上黄箓大斋立成仪》卷15）金大定七年（1167年）“中都十方大长庚观”的飞玄阁“以秘道藏，兼奉三天宝君。”（清微天宝君、禹余灵宝君、大赤神宝君）。可见“三宝君”并不完全等于“三清”（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊），而《上清经穆诀》中引《上清经》云，“三洞者，一曰洞真、二曰洞玄、三曰洞神，各有十二门，分为三十六部尊经，上应三清三十六天，下应九垒三十六官府。”这只是三洞与三清的对应关

系而已。至于《云笈七籤》卷6“三洞并序”所说元始天尊以无形天尊亦名天宝君，以无始天尊亦名灵宝君，以梵形天尊亦名神宝君，化在三清境，说洞真、洞玄、洞神经名十二部，也只能表明：一、它都与说三洞真经有关，因为三宝君开始出现即为三洞之尊神。二、元始天尊是以“说经教主”之名化在三清境亦名三宝君，而未牵涉到“三清”中的太上大道君和太上老君，因此仍然不能说明“三宝君”就是“三清”最高神。只有南宋金允中《上清灵宝大法》卷22才明确“三尊之号在经中只称元始天尊、太上道君、太上老君，其别号则曰天宝君、灵宝君、神宝君，以三境之名而称之则曰玉清、上清、太清，以三洞之书而名之则曰洞真、洞玄、洞神，如此而已。”据此我们认为“三清”称呼始于六朝。但“三清”作为道教最高神，是否也始于六朝，资料还不足难下断语。“三清”作为最高神，是怎样形成的呢？刘国钧先生在《老子神化考略》中指出“盖道教派别繁多，汉魏之间蜂然并起。川陕之三张固推老子以自重，三吴之二葛，则以灵宝为主文。灵宝经者元始天尊以授太上道君，道君后遣天皇真人以授帝喾，……沿至葛孝先、郑思远之徒，师资相承，蝉联不绝。……其后晋室南迁，天师道之势随之而来，与三吴固有传说相摩相荡双方皆不能无所去取。于是有老子师太上玉晨大道君之说，而太上大道君乃元始天尊之弟子，师承既明，统绪自著，于是两派乃渐合而为一。”刘先生的这一看法，是有一定道理的。由于灵宝派崇奉的最高神是元始天尊，上清派崇奉的最高神中有元始天王、太上大道君，天师道崇奉的最高神是太上老君，“三清”天神的形成和确立，正是这三派融合妥协的结果。至于“三清”天神之间的

关系，正如前面所述，它们之间是用师承关系连结在一起的。唐末杜光庭特别推崇老子，甚至将“三洞”经文杜撰为出自太上老君。但他仍然不可否认这一师承关系，“道不可无师尊，教不可无宗主……道君为老君之师，天尊为道君之师……。”（杜光庭《道德真经广圣义》卷2）《高上玉皇满愿宝忏》、《玉皇宥罪钧福宝忏》二书中又有“说经教主元始天尊，抱送玉帝道君天尊，流真圣教降生天尊”之说，这是从“三清”天神分工不同，论及它们之间的关系。此外，五代闽主供奉“三清”为宝皇大帝、天尊、老君（《资治通鉴》卷282《后晋纪三》）。

四御和六御 四御是位次于三清的四位天帝。一为玉皇大帝，又称昊天金阙至尊玉皇大帝，玄穹高上玉皇大帝，全称为昊天金阙无上至尊自然妙有弥罗至真玉皇上帝，传为总执天道之神。玉皇之名刘宋时已经出现，陆修静有“在佛为留秦（即过去七佛之一，拘留秦亦名拘留孙），在道为玉皇”（《三洞珠囊》卷2）之说。宋真宗于大中祥符八年（1015年）上玉皇大帝圣号为太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝，宋徽宗又于政和六年（1116年）上玉皇尊号为太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝。二为中央紫微北极大帝，传为协助玉皇执掌天经地纬、日月星辰、四时气候之神。三为勾陈上官天上帝，传为协助玉皇执掌南北极与天地人三才，统御诸星，并主持人间兵革之事。四为后土皇地祇，为执掌阴阳生育万物之美、大地山河之秀的女神（参见《道协会刊》5期《道教概述》）。古代奉祀作男像，唐武则天以前已出现女像，宋真宗潘皇后在嵩山建殿，奉后土玄天大圣后像。徽宗政和七年（1117年）上地祇徽号：承天效法厚德

光大后土皇地祇。自是以后，土后皆为女像。又有谓“四御”即四极大帝也，是指北方曰北极紫微大帝总御万星，南方曰南极长生大帝总御万灵，西方曰太极天皇帝总御万神，东方曰东极青华大帝总御万类。“四御”的出现，从文献资料上看，我们目前所掌握的有：《修真十书》卷7《丹诀歌》载“九九道至成真日，三清四御朝天节。”《道藏辑要》柳守元《三坛圆满天仙大戒略说》中的赖我“三清道祖，玉帝至尊，五老四御，九极十华以及古圣高真递传妙道。”在现实的宫观中，北京白云观有：“四御殿”，其布局为二层楼式，上为三清殿，下为四御殿。就这两条资料和南宋以来道教神系排列来看，似乎应是南宋时才有“四御”之称的。但“四御”所指神祇，从上引两条资料中亦可看到其歧意，即《丹诀歌》“三清四御”相连，与南宋宣和神系排列相吻合；而柳守元所排列“四御”的次序，又与“四御即四极大帝”之说相吻合。

由于对“四御”的解释现在有两种不同的意见，看来它们都是有一定根据的。关于宋代以来道教神与仙的排列，《上清灵宝大法》所列的宣和（宋徽宗年号）间颁发的系统先是“三清”后是“玉皇、北极、勾陈、后土”，其后又有南极长生大帝、东极青华大帝。”前面四位似乎是“四御”之排列。而南宋留用光传授的《无上黄箓大斋立成仪》的排列为“玉清上帝、上清大帝、太清大帝、昊天至尊玉皇上帝、勾陈星宫天官大帝、紫微中天北极大帝、东极太乙救苦天尊、南极长生大帝、后土皇地祇。”又南宋宁全真传授的《灵宝领教济度金书》中排列为“元始天尊妙元上帝、灵宝天尊妙有上帝、道德天尊至真大帝、下为玉皇、北极、勾陈、东极救苦、神

霄长生、后土”，这种排列法，在“三清”之后完全构成了以上（玉皇）、下（后土）、四方的“六合”状态，道教称“昊天六御宸尊”。连同“三清”称之为“九皇御号”，在宁全真的排列系统中又设“七御座”，除上述“六御”之外，有的排列加“东极青玄上帝”有的排列加“南极朱陵大帝”。这些排列上的差异，都是由于道教神学家们传授系统的不同所致，可见“神由人起”是客观存在。

诸天帝 “五灵五老天君”，指东方青灵始老天君，号曰青帝，姓闾讳开明字灵威仰；南方丹灵真老天君，号曰赤帝，姓洞浮讳极炎字赤鸞弩；西方皓灵皇老天君，号曰白帝，姓上金讳昌开字耀魄宝；北方五灵玄老天君，号曰黑帝，姓黑节讳灵会字隐侯局；中央元灵元老天君，号曰黄帝，姓通班元氏字含枢组。“五老上帝主人天功过之录”（《元始五老赤书玉篇真文书经》卷上《无上黄籙大斋立成仪》卷10）道教神学理论认为：“三生万物，五极居中，位设五方，数分五炁，天有五星而列照，地有五岳而牧司……耳闻五音，舌尝五味，眼观五色……乱身耽五欲”（《黄籙五老悼亡仪》）等等。由此以“五”命名之神较多，南宋金允中做了归纳：“以理言之，莫若随五炁之所寓而称，在天中则称五老上帝，在天文则称五帝座及五方五星，在神灵则称五方五帝，在山岳则称五岳圣帝，在人身则称五脏神君（《上清灵宝大法》卷40）。此外诸天帝还有“九天上帝”、“三十二天帝”等等，有的在“仙境”中作介绍，这里从略。

日月星辰四方之神 日为大明之神，作男像，以金色太阳为饰，道教名日宫太阳帝君孝道仙王或称日宫太丹炎光郁明太阳帝君。月为夜明之神，作女像，以白色月光为饰，道

教名月宫太阴皇君孝道明王或称月宫黄华素曜元精圣后太阴元君。五星，古为岁星（木星）、镇星（土星）、太白星（金星）、辰星（水星）、荧惑星（火星），五星又称五曜，和日月合称七曜，还有九曜、十一曜之称，道教经典中常以帝君、元君、真君等称之。道教中还崇奉北斗、南斗、东斗、西斗、中斗等五斗星君，以及紫微垣众星君、太微垣众星君、天市垣众星君、紫微外座众星君、北极四相星君、二十八宿星君等。世有群星朝北斗之说，道教承袭这一信仰，并加以增饰。《度人经》谓北斗落死，南斗上生，东斗主冥，西斗记名，中斗大魁，总监众灵。人能礼斗朝真，即可消灾解厄，增福延年。诸星神中最受尊崇者为斗姆，亦名中天梵炁斗姆元君，中天北斗七元星君等。道书说她名紫光夫人，生九子，初生二子为天皇大帝、紫微大帝，后生七子即北斗七星。将星辰拟人化了。又传斗姆生诸天众月之明，为北斗众星之母，斗为之魄，水为之精，主治中天宝阁，普垂医治之功。四方二十八宿星君，也是道教崇奉之神，即青龙、白虎、朱雀、玄武所谓四方之神。《礼记·曲礼》：行前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎。孔颖达疏谓：前南后北左东右西，朱鸟、玄武、青龙、白虎四方宿名。古代宗教称东方之神为青龙，因二十八宿中东方七宿（角、亢、氐、房、心、尾、箕）组成龙形，位于东方，属木，其色青，故称青龙，亦作苍龙；称南方之神为朱雀，因南方七宿（井、鬼、柳、星、张、翼、轸）组成鸟形，位于南方，属火，其色赤，故称朱雀，一作朱鸟；称西方之神为白虎，因西方七宿（奎、娄、胃、昂、毕、觜、参）组成虎形，位于西方，属金，其色白故称白虎；称北方之神为玄武，因北方七宿（斗、牛、女、虚、危、室、

壁)组成龟形,亦称龟蛇合体,位于北方,属水,其色玄,故称玄武。《抱朴子·杂应》描绘老君形象:“左有十二青龙,右有二十六白虎,前有二十四朱雀,后有七十二玄武”。《云笈七籤》卷25《北极七元紫庭秘诀》:“左有青龙名孟章,右有白虎名监兵,前有朱雀名陵光,后有玄武名执明,建节持幢,负背钟鼓,在吾前后左右,周匝千万重”,以状威仪。四方之神中,惟玄武传说较多,后道教又附会,谓玄武在黄帝时降生,入湖北太和山修炼,久而得道,玉帝册封为玄武真君,太和山因此更名为武当山,取非玄武不足以当之意。北宋真宗因避所尊圣祖赵玄朗讳,改玄武为真武,大中祥符(1008—1016年)间尊为“镇天真武灵应祐圣帝君”,简称“真武帝君”。明永乐时(1403—1425年)崇奉尤甚。

三官大帝 即天官、地官、水官。与“三元”匹配,称“上元一品赐福天官紫微大帝、中元二品赦罪地官清虚大帝、下元三品解厄水官洞阴大帝”。东汉时,张鲁五斗米道为病者清祷之法:书写病人姓名说服罪之意,作三通,其一上之天,著山上;其一埋之地;其一沉之水,谓之“三官手书”,此一信仰和仪式来源于古代宗教,前已叙述。后道教将天地水三官纳入道教创世说,“夫混沌之后,有天地水三元之气,生成人伦,长养万物”(《云笈七籤》卷56)。又与“三元”相配,上元天官正月十五日生,中元地官七月十五日生,下元水官十月十五日生。“三官”又演变为一个整体,如“三官书过,北阴召魂”,其职司为“考核善恶,司人功过,鼓笔簿录,列言上天。”又有“三官府”、“三官幕”、“三官醮”等称谓,“三官”在道教中是相当活跃的神祇,旧时各地有三官庙、三官殿、三官堂等。

（二）道教神仙

神仙是道教神系中的一大特色，最初流传的神仙多为上古传说中人物，如赤松、彭祖、王乔之类；汉魏以后多为道教人物之仙化，如三茅、王玄甫等；唐宋以降，则多为历史人物之被仙化者，如八仙中之张果老、吕洞宾等。

赤松子 传为神农时雨师。服水玉以教神农，炼神服气，能入水不濡，入火不焚。至昆仑山，常止西王母石室中，随风雨上下，炎帝少女追之，亦得仙俱去。《四川松潘县志》载，治城东南隅，赤松子栖真于此。

彭祖 相传姓篯名铿。帝颛顼之玄孙，陆终氏六子中之第三子。历夏至殷末，年八百余岁，封于彭城，是为彭祖。常服水桂、云母粉、麋角散，老而有少容。又常闭气内息，危坐拭目，摩搦身体，服气起行，气行体中。又擅长房中术。以授采女、殷王。后周游四方，晚入蜀，抵武阳，留家于彭亡山，而后仙去。《太平寰宇记》谓徐州彭城，以彭祖而得名，有彭祖墓。但《华阳国志》又谓彭祖歿于留家处。其墓犹存，并有彭祖祠。

广成子 传为黄帝时人。居崆峒山石室中。答黄帝所问治身之道云：至道之精，杳杳冥冥。至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳尔形，无摇尔精，乃可长生。并谓守其一，而处其和，故一千二百年而未尝衰老。

容成公 传为黄帝之师。或云老子师。善补导之术，守生养气，发白更黑，齿落复生。葛洪《神仙传》谓其字子黄，道东人，行元素之道，善房中之术，年二百岁。《福建通志》谓其栖太姥山炼药，后居崆峒山。

黄帝 据《五帝本纪》载，姓公孙名轩辕，有熊国少典之子。黄帝修德振兵，败炎帝于阪泉，杀蚩尤于涿鹿，诸侯遂尊为天子，代神农氏而为黄帝。《史记·封禅书》谓其征战之时，即问道求仙，常游天下名山，与群神会。筑五城十二楼以候神人，百余岁得与神通。后采首山之铜，铸鼎于荆山。鼎成，即有龙垂须以迎之，黄帝与群臣后宫70余人，皆骑上仙去。道教袭而增饰，谓黄帝得九天玄女授以兵符图策，经52战，胜蚩尤等而定天下。后广游名山，间至道于广成子，受三皇内文于紫府先生等。又称骑龙上天，为五方天帝之一。居中央之位，以主四方。传黄帝有四脸，面向四方。

王乔 相传有三：一为跨鹤升天之王乔，字子晋，或名晋字子乔。周灵王太子。好吹笙，作凤凰鸣，游于伊洛间，道士浮丘公接上嵩山，30余年后七月七日，家人见之于缙氏山头，乘白鹤驻山巅，数日飞去。五代时封元弼真人；宋徽宗政和三年（1113年），封元应真人；宋高宗绍兴加号善利广济真人。一为叶县令王乔。汉明帝时人，每月朔望诣京朝帝，不见车骑。每当朝时，叶门下鼓不击自鸣，声闻京师，帝秘令太史伺之，乃见其临至，轍有双凫飞来，原为帝赐尚书官履所化。死后葬于城东，百姓为立叶君祠。一为食肉芝之王乔。蜀犍为武阳（今四川彭山）人，武阳有北平山，山上有白吓蟆，谓之肉芝，食者长生。乔好道，望山朝拜，积十余年，因得食之，身轻力倍，行及走马，后于东灌山得道。

西王母 或称金母、王母娘娘、王母、西姥。《山海经·西山经》谓：其状如人，豹尾虎齿善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五刑残杀之气的凶神。至《穆天子传》，西王母属

为女王，称周穆王觴西王母于瑶池之上，王母作歌祝曰：

“将子无死，尚能复来。”意谓王母当为不死之神人。《淮南子》等载，羿请不死之药于西王母，嫦娥窃以奔月。《吴越春秋·阴康传》载，越王立西郊祭西王母，国不遇灾，由是祈福寿者，循以为习。后经道教缘饰，王母的形象和职司已大改变。《汉武内传》谓其年约三十，天姿庵霭，容颜绝世。郭庆藩《庄子》注，谓其年十六七，有仙姬随侍，降于汉武帝宫廷，进食三千年一熟之蟠桃。《墉城集仙录》谓其为西华之妙气所化生，凡天上天下，三界十方，女子登仙得道者，咸所隶焉。并谓蓬发戴胜，虎齿善啸，乃其使者，金方白虎之神，非王母之真形。

东王公 或称东王父、东木公、木公、东华帝君。据《神异经》载：东王公居于东荒山中太石室，长一丈，头发皓白，人形鸟面而虎尾。《吴越春秋·阴康传》有越王立东郊以祭阳，名曰东王公之说。后道教神化为居东海中之男仙领袖，谓其为东华至真之气所化生，凡天上天下男子之登仙得道者，名籍所录，悉为所主。汉初童谣云：著青裙，入天门，揖金母，拜木公。谓世人成仙升天，先谒金母，后拜木公，方得升九天，入三清，礼太上，覲元始。

玄女 或称九天娘娘、九天玄女。人头鸟身。道教加以神化，谓黄帝与蚩尤战于涿鹿，帝不能胜，归太山之阿，感于王母，乃命九天玄女下降，授帝以遁甲、兵、符、图、策、印等物，并为制夔牛鼓80面，遂大破蚩尤而定天下。

安期生 传为琅琊（今山东境内）人，卖药于东海边，时人称“千岁翁”。相传秦始皇请见，与语三日三夜，赐金碧数千万，皆置去，留书于始皇曰：后千岁，求我于蓬莱山

下。始皇即遣徐福、卢生等数百人，入海求之，遇风波而还。另有安期生仙者，食巨枣如大瓜，通蓬莱中。

三茅真君 茅盈、茅固、茅衷兄弟三人之合称，汉景帝时（前156—前141年）咸阳人。茅盈字叔申，去家委亲，先入恒山修道，后隐句曲山（即茅山）。茅固字季伟，景帝时举孝廉，累迁至武威太守，后为执金吾。茅衷字思和，宣帝地节二年（前68年）迁洛阳令，后拜五官大夫，西河太守。茅盈得道，以仙术劝二弟学道。二弟均弃官，从盈入茅山。三人各乘一白鹤，分止山之三处。人称茅盈所止之山为大茅君山，茅固之山为中茅君山，茅衷之山为小茅君山，并谓太上老君，拜盈为司命真君，固为定箴真君，衷为保生真君，世称三茅真君。

阴长生 传为汉和帝阴皇后之高祖，喜道术，向马鸣生学道，10余年不懈。同窗悉辞归，独长生执礼愈勤。后鸣生携之入青城山，授以《太清神丹经》，转入武当山石室中合丹，作黄金十数万斤，施贫济乏。周游天下，后于蜀平都山白日飞升。相传在世170年，著有《丹经》9篇。

王玄甫 一作王元甫。号华阳真人，又号东华帝君，紫府少君。《历世真仙体道通鉴》谓其汉代东海人；《徐州志》谓其为晋代人，学道于赤城霍山；《道谱源流》谓其为春秋时人。众说不一。传其能内见五脏，冥夜中能书。《金莲正宗记》谓其为全真之第一祖，居紫府洞天，开辟玄宗，授度门人钟离权，嗣宏法教。元朝敕封为全真大教主，东华紫府辅元立极少阳帝君。

八仙 传说中道教八位神仙的合称。唐代已有《八仙图》、《八仙传》。但至宋元时姓名尚未固定。明吴元泰《八

仙出处东游记》始确定为：张果老、韩湘子、吕洞宾、钟离权、何仙姑、铁拐李、曹国舅、蓝采和。各仙之出处大致如下：张果最早见于唐郑处海《明皇杂录》曰：“乘一白驴，日行数万里；休则折叠之，其厚如纸，置于巾箱中”。新、旧《唐书》中都有《张果传》描述为一位炼丹家。张果老倒骑驴的形象来源于民间传说。韩湘子是唐代大文人韩愈之侄。据说，“云横秦岭家何在？雪拥蓝关马不前”一诗与韩湘子有关，在《酉阳杂俎》中，载有韩愈贬官遇韩湘，从牡丹花中显出这联诗句的故事。吕岳（吕洞宾）是唐末人，《全唐诗》卷856—859收有他的大量诗作。钟离权见于北宋《宣和书谱》：“神仙钟离先生，名权，不知何时人。间出接物，自谓生于汉。吕洞宾于先生执弟子礼。”南宋计有功的《唐诗纪事》中则说：“邢州开元寺有唐钟离权处士二诗”。《全唐诗》收入“仙”类，《宋诗纪事》（清厉鹗撰）则收入“道流”类。看来钟离权大约与吕洞宾同时。何仙姑，据《中山诗话》（北宋刘攽）云：“永州何仙姑，不饮食，无漏泄，世传其神异。”《青琐高议》载有何仙姑的传说两则。据此认为是宋代人。但近人童养年辑录的《全唐诗续补遗》（《全唐诗外篇》中华书局版）中将何仙姑列入初唐，称“仙姑，增城何泰女，生唐开耀（681—682年）间。铁拐李未见史籍有何记载，最早见于岳伯川《吕洞宾度铁拐李岳》杂剧；也有人认为铁拐李是宋代传说的得道人刘跛子演变而来（刘跛子事见《冷斋夜话》）但未见刘与八仙有何关联。曹国舅叫曹友。《宋史·外戚传》中有个“曹国舅”名曹佾，是宋仁宗（赵祯）曹后之弟，但并无好神仙修炼记载，很可能是民间传说据此加工而成的。蓝采和，最早

见于南唐沈汾《续仙传》：“不知何许人也，每行歌于城市乞索”，“持大拍板，长三尺余”，唱“踏踏歌”等等。后因歌词中有“蓝采和”，附会为其姓名。据专家研究“蓝采和”只是踏歌的泛声，有音无义，并不是人名。元无名氏《汉钟离度脱蓝采和》一剧，写的是五代时伶人许坚，艺名蓝采和，为钟离权引度成仙的故事。而“八仙”作为一个群体，还是从元代杂剧开始，但各剧中的八仙姓氏是不一致的。如马致远的《岳阳楼》没有何仙姑而有徐神翁（宋代人，见陆游《家世旧闻》）；岳伯川的《铁拐李》中没有徐神翁而有张四郎（宋代人，见陆游《剑南诗稿》卷8）；范子安（康）的《竹叶舟》中没有徐神翁或张四郎而第一次出现了何仙姑；到元末明初谷子敬的《城南柳》中，却有何仙姑、徐神翁而无曹国舅。明初朱有燉的《八仙庆寿》中有徐神翁而无何仙姑。在明代中叶后期吴元泰的通俗小说《八仙出处东游记》（又名《上洞八仙传》）问世后，八仙故事的传说就更加扩大了。“八仙庆寿”、“八仙过海”等见于诗文、戏剧、绘画、雕刻作品之中。

另外还有容成公、李耳、董仲舒、张道陵、庄君平、李八百、范长生、尔朱先生“蜀中八仙”之说。

（三）道教俗神

道教俗神是流传于民间而为道教所供奉的神祇。其中有的继承了原始宗教的大自然崇拜，如雷神、风伯等；有的是继承中国古代宗教“以死勤事”、“以劳定国”、“能御大灾”、“能捍大患”的对人间有功的英雄之神，如禹王、关帝等；有的象征专门保护个人和公众安全的守护神，如门神、灶神、城隍、土地、妈祖等；有的被认为是具有特定职能

的行业神和功能神，如财神、药王等。下面介绍一些主要的俗神。

雷公 中国古代神话传说中的司雷之神，又称雷师。《山海经·海内东经》载，雷泽中有雷神，龙身人头，鼓其腹则发雷声。《山海经·大荒东经》有雷兽的记载，郭璞注谓：雷兽即雷神。洪兴祖《离骚补注》则称轩辕主雷雨之神，一曰雷师。雷神已由兽形变为神人。《太平广记》引《神仙感遇传》谓，雷公有兄弟五人，是谓五雷。据《格致镜原》称，即天雷、地雷、水雷、神雷、社雷。《论衡·雷虚》已提到雷公的画像，谓“若力士之容，谓之雷公，使之左手引连鼓，右手推椎，若击之状”。《元史·舆服制》书雷神为犬首、鬼形，白拥项、朱鞅鼻、黄带、右手持斧，左手持鼗，运连鼓于火中。后出的《云仙杂记》，更谓“雷曰天鼓，雷神曰雷公”。雷之声威，已声闻五百里，威震天下，民间谓其能击妖孽及忤逆不孝之人，各地多立祠庙，塑雷公像以奉之，用以惩恶劝善。道教沿袭奉为天神，称之为九天应元雷声普化天尊，并有天雷十二，地雷十二，人雷十二的三十六雷之说，谓能用符咒召役，以除妖孽。《道藏》收有《太上说朝天谢雷真经》。

门神 中国古代神话传说中司门之神。《礼记·月令》有“祀门”、“祀户”的记载，《丧大记》也有“礼门神”之说。汉时门神指神荼、郁垒。《论衡》引《山海经》曰，“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼，恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。于是黄帝乃作礼，以时驱之，立大桃人，门户画神荼、郁垒与

虎，悬苇索，以御凶魅。”后世所绘门神：神荼白脸，喜相；郁垒红脸，怒相，历代相沿。道书《无上黄箓大斋立成仪》列神荼、郁垒于神祇之最下位。唐后门神改指秦叔宝、尉迟敬德（《三教搜神大全》作胡敬德）。据传唐太宗不豫，寝门外鬼魅呼号，夜无宁静，秦叔宝、胡敬德戎装立门以伺，夜果无惊。唐太宗遂命画工图二人武勇之形，悬于宫掖左右之门，邪祟遂息，后世沿袭，遂为门神。宋以后，门神愈益多样，或戴虎头盔，或为将军，或为朝官，复加爵鹿、蝠喜、宝马、瓶鞍等状，皆取美名以迎祥。

灶君 中国古代神话传说中主管饮食之神，亦称灶王。晋后，传尊为天地督察使。《礼记·月令》已有祀灶的记载。灶神的由来，众说不一。据许慎《五经异义》，相传颛顼氏有子名黎，为祝融火正，祀为灶神。据《淮南子·汜论训》，炎帝作火，死而为灶。世传灶神姓名亦不一，《后汉书·阴识传》注引作姓张名禅，字子郭，《荆楚岁时记》谓其名苏吉利。《酉阳杂俎》又谓其名隗，一名壤子。灶神的形象，古多作女形，据郑玄《驳导义》称，灶神是老妇。司马彪《庄子·达生》注谓，著赤衣，状如美女。祭灶的时间，历代亦有变化，先秦为孟夏祀灶。汉代为腊日（冬至后第三个戌日）祭灶。惟《荆楚岁时记》称，梁时十二月八日为腊日，以豚酒祭灶。唐宋以后，腊月二十三日或二十四日祭灶，已成习俗。灶神的职司亦有变化，据《抱朴子·微旨》载，晋代就有日晦之夜，灶神上天，白人罪状之说，称罪大者夺纪，纪三百日，小者夺算，算三日。旧时人家，多祀灶神于灶台，上天之日，以饴糖敬于座前，冀粘其口，免于上天奏人恶事。除夕之夜，迎其下降。供奉迎送，以祈

“上天奏善事，下地降吉祥”。《隋书·经籍志》有《灶经》14卷，梁简文帝撰。《正统道藏》收有《太上洞真安灶经》、《太上灵宝补谢灶王经》等。

财神 中国旧时民间崇奉的招财进宝之神，俗祀财神为赵公明亦称赵公元帅、赵玄坛。相传为终南山人，秦时避乱，隐终南山，精修得道，能驱雷役电，除瘟剪疟，却病禳灾，买卖求财，使之宜利，其像为头戴铁冠，一手举铁鞭，一手持翘宝，黑面浓须，身跨黑虎，全副戎装，相传张道陵炼制仙丹，奏请玉皇大帝，派赵公明为正一玄坛元帅，作丹局之守护神。俗以三月十五日为神诞，祀之能令人致富。亦有分文武财神之说，武财神为赵公明。文财神传为春秋战国时之范蠡，范助勾践破吴后，轻舟入海，改名易姓，号陶朱公，理财致富，三致千金而三散之，商贾多崇奉之。另有奉关帝为财神，合夥商家多祀之，并有奉五路神为财神的。旧时民间奉祀财神，或于正月初去财神庙敬奉，或在家接财神帖子，或在店堂迎接由人装扮的财神。

土地 中国古代神话传说中的村社守护神。古称社神。《诗经·小雅·甫田》：“以我齐明，与我牺羊，以社以方”。此处所祭之社，即田野中的土地神。《礼记·祭法》置社注：“土庶成群，聚而居，其群众满百家以上，得立社，社即土神。”《孝经纬》谓，社者土地之神，土地广博，不可遍祭，故封土为社，以报其功。《通俗篇·鬼神》谓，今凡社神，俱呼土地。据《夷坚志》载，有普净寺僧，得沈约所赠墓地为寺，遂祀约为土地神，后世继之，祭奉不绝。旧时各地多设小龛，内塑白发黑衣老翁，伴以老妪，称之为土地公公，土地婆婆，年节奉祀，以祈“保四方清静，佑五谷

丰登”。道教以地祇而奉之，道书《无上黄箓大斋立成仪》列土地神位于最后。

城隍 中国古代神话传说中之城市守护神。《易·泰》：“城复于隍”。古代建国，范土为城，依城凿池曰隍。城隍之名，即本于此。按《三礼图考》记载，伊耆氏祀八蜡，其七曰水庸，庸训为塘，城也。水训为池，隍也。今之城隍，盖即古之水庸。祭祀城隍，由来已久。六朝时，郢城中已有祠，俗号城隍神。《梁武陵王纪》载有烹牛祭城隍神事。唐李阳冰谓吴越亦祀城隍神，杜甫、韩愈皆有祭城隍诗文。宋后奉祀尤甚，各处城隍神，多以人鬼实之，苏州则奉神君，镇江则纪信。明太祖封城隍神之爵，诏天下止称府、州、县城隍之神，惟有司得祭。清代继之。旧时常在四、五月间举行城隍会，将城隍神像载入神舆，由人扛抬巡行，谓之出驾，后随人扮的牛头马面、判官小鬼之类，以示惩恶劝善。道书《灵宝领教济度金书》列城隍神位于坛前作监坛之神。《祭道藏》有《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》。

药王 中国古代或传说中的名医，后演化为神。一为传说中的神农，尝百草，首创医药，世尊药王。二为扁鹊，黄帝太医扁鹊，洞晓医源，深明脉理，传黄帝《素书》，即据与扁鹊论脉法而来。又战国时秦越人，精于医学，在齐、赵行医，人亦以扁鹊称之。相传倡脉学，能内见五脏，知痼结所在，擅长妇科、五官和小儿科等。河南郑州城北有药王庄，传为扁鹊故里，后人立药王庙，专祠扁鹊为药王神。常于四月二十八日祀之。道教尊扁鹊为灵应药王真君，《道藏》载有《药王八十一难真经》。三为唐代道士、著名医学世家孙思邈，后人尊之为药王，称其隐居于故里之五台山为药

王山，并立庙塑像，奉祀不辍。明末清初流行《药王救苦忠孝宝卷》，叙述孙思邈因救白蛇，得成药王的故事。旧时药坊多奉祀孙思邈，常于四月二十八日举行药王会，以示崇敬。

瘟神 中国古代神话传说中主司瘟疫之神，又称疫神、瘟鬼、疫鬼。其来甚古，据东汉蔡邕《独断》记载，颛顼氏有子，生而亡去为鬼，居江水，为瘟鬼。据《三教搜神大全》载，隋文帝开皇十一年（591年）有五瘟神见，即身披青袍之春瘟张元伯，披红袍之夏瘟刘元达，披白袍之秋瘟赵公明，披黑袍之冬瘟钟仕贵，披黄袍之总管中瘟史文业。是岁大瘟，帝乃立祠，封为将军。后传称匡阜真人，收伏五瘟为部将。隋唐时，皆于五月五日祭之。据《周礼》载，古代方相氏，掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时傺，以索室殴疫。《后汉书·礼仪志》载，“先腊一日，大傺谓之逐疫”。《荆楚岁时记》有腊日逐疫之说。历代均有逐瘟神，送瘟神事，旧时江南，有纸船明烛送瘟神之习俗。《道藏》收有御瘟、断瘟、辞瘟等经书多种。

蚕神 中国古代神话中的司蚕神，一称蚕女。据《山海经·海外北经》载，欧丝之野，有女子跪据树欧丝。即屈曲其身，攀附于树吐丝，当为蚕类。战国时，荀子《蚕赋》有“身女好而头马首”句，蚕马始相连属。晋后，蚕马仙化，广为流传。据《原化拾遗记》载：高辛氏时，蜀广汉有养蚕少女。父为人所掠，惟所乘马在，母誓于众曰：有得父还者，以女嫁之。马闻言，绝缰而去。不数日，父乘马以归。马见女嘶鸣不食，母具以告父，父怒杀之，曝皮于庭。女过其侧，皮蹶然而起，卷女飞去，栖于桑树间，女化为蚕，吐

丝成茧，以衣被于人间。唐宋以后，蚕神又成为乘云驾马的九宫仙嫔。后世宫观塑蚕神为女像，披马皮谓为马头娘，俗称马明王，用以祈蚕事。《道藏》收有《太上说利益蚕王妙经》、《太上洞玄灵宝天尊说养蚕营种经》。

文昌 一称文曲星，或文星。原为古代对斗魁六星的总称，后被道教奉为掌人间禄籍之神。旧时士人多崇祀之，以为可保功名。传说文昌神姓张名亚子（或名恶子），蜀之梓潼称梓潼帝君。仕晋，战歿，人为立庙。唐玄宗奔蜀，追封“左丞相”，僖宗加封顺济王。宋太祖加封忠烈仁武孝德圣烈王，宋真宗咸平年间（998—1003年），封英显武烈王，宋元道士以降笔作《清河内传》，谓其生于周初，后经七十三化，晋末降生，名张亚子，玉皇大帝命其掌文昌府和人间禄位等等。元仁宗延祐三年（1316年）加封为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，梓潼神与文昌星遂合二为一。南宋道士有托文昌帝君天启之《文昌帝君阴鹭文》行世。台湾还崇奉文昌、关帝、吕仙、朱衣、魁星等，谓“五文昌帝君”。

关帝 道教奉为降神助威的武圣人，又称关公、关圣帝君。原为三国蜀汉刘备的武将，姓关名羽，字云长（？—219年），蒲州解良（山西临猗）人。死后，头葬河南洛阳（关林），身葬湖北当阳玉泉山，人感其德义，岁时奉祀。宋代始流传其应龙虎山张天师之召，现形御前，降魔伏怪的显灵故事。宋真宗嘉其护国祐民之功，徽宗崇宁元年（1102年）追封忠惠公，宣和五年（1123年）封义勇武安王。明初祀为关壮缪公，与岳飞同祀，各地武庙称关岳庙。万历三十三年（1605年）封三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君。清康熙五年（1666年）敕封为忠义神武灵佑仁勇威显关圣大帝，勅

石碑于今洛阳关林。传阴历五月十三日为神诞。后世有假托关圣帝君的劝善文《关帝觉世真经》、《关帝明圣经》、《戒士子文》等，流传颇广。

妈祖 原为中国东南沿海民间传说中的女神，道教奉为航海保护神。古称天妃、天后，又称天上圣母。清初东南沿海俗称为妈祖。传为福建莆田人，五代时，闽王统军兵马使林愿第六女。有老道士玄通者，授以玄微秘法，能通变化，驱邪救世，乘席渡海，云游岛屿，人呼龙女。在室28年，于宋太宗雍熙四年(987年)九月九日升华；常衣朱衣翻飞海上，父老即其地而祠之。《太上老君说天妃救苦灵验经》谓天妃为妙行玉女降世，三月二十三日诞生，神通广大，救危而平波息浪，扶危而起死回生。行商坐贾，买卖求财，或种作经营，或行兵布阵，但能起恭敬之心，即所得遂心，所谋如愿。因而受到敬奉。其庙遍于我国东南沿海和台湾，台湾的妈祖庙之多，为全国之冠；其妈祖又分湄州妈（湄州妈祖的分灵）、温灵妈（泉州妈祖的分灵）、银同妈（同安妈祖的分灵）等。神像为珠冠云履，玉佩宝圭，绯衣青绶，龙车凤辇，佩剑持印。前后导从，有千里眼之察奸，有顺风耳之报事。宋以后，历代封赠尊号。旧时航海，船上亦多供奉其神像。日本、朝鲜、东南亚等地，亦多有奉祀者。

第七章 道教仙境与宫观

一 道教仙境及道教名山

仙境是道教所称神仙所居之胜景。其胜景或在天上，或在海中，或在幽远的名山洞府，现分五个方面叙述。

（一）仙境的思想渊源——长生

长生是道教思想的重要标志。在我国古籍中早有“不死之国”、“不死之药”等记载，而这些蕴藏所谓“不死之药”、能修炼长生不死之地，就逐步衍化为道教所称的仙境。《易经纬·龙鱼河图》称：“元州在北海中，地方三千里，去南岸十万里上有芝草元洞，洞水如蜜味，服之长生。”《列子·黄帝篇》称：“列姑射山，在海河洲中，山上有神人焉，吸风饮露，不食五谷……”《汤问篇》称：“渤海之东不知几亿万里有大壑焉，实为无底之谷，其下无底，名为归墟……其中有五山焉：一曰岱舆，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛洲，五曰蓬菜……华实皆有滋味，食之皆不死不老，所居之人皆仙圣之种，一日一夕飞相往来者，不可数焉。”《史记·封禅书》：“威宣燕昭使人入海求蓬菜、方丈、瀛洲……盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉……”《淮南子·地形训》：“……疏圃之池，浸之黄水，黄水三周复其原，是谓丹水，饮之不死。”（参见《古今图书集成》

313卷)从这些材料中,可看到它们的共同特点,是“涧水如蜜,服之长生”;“山上有神人,吸风饮露,不食五谷”;“华实皆有滋味,食之皆不老不死,所居之人皆仙圣之种”;“诸仙人及不死之药皆在焉”及“是谓丹水,饮之不死”等等,都和长生、成仙有关,这也就是仙境的思想渊源。这些材料也构成了下述认识,即仙境的两个中心——昆仑山、三神山。

(二)仙境的两个发源地

昆仑山 《山海经·西山经》称:“昆仑之丘,实惟帝下之都……其神状虎身而九尾,人面而虎爪。”《海内西经》又谓:“海内昆仑之虚,在西北,帝之下都。昆仑之虚,方八百里,高万仞。”《大荒西经》:“……有大山,名曰昆仑之丘。有神——人面虎身,有文有尾,皆白——处之。其有弱水之渊环之……有人,戴胜,虎齿,有豹尾,穴处,名曰西王母。此山万物尽有。”在《淮南子·坠形篇》更有“昆仑之丘”,“登之而不死”,“登之乃灵”,“乃维上天,登之乃神”的逐步登天之说。《海内十洲记》、《西王母传》、《搜神记》、《拾遗记》等均有记载。道书《云笈七籤》卷26谓:“昆仑……王母告周穆王云:‘山去咸阳三十六万里,山高平地三万六千里,上有三角山,方广万里,形如偃盆,下狭上广,故曰昆仑山。……西王母之所治也,真官仙灵之所宗’”。由此可见,昆仑山是从《山海经》神话传说的帝下之都,逐步变成西王母之所治,真官仙灵所宗的道教仙境之一。

三神山 它是战国时燕齐一带海滨地区交通渐开之后产生的。前述已提到《史记·封禅书》和《列子·汤问篇》称

它是在渤海之东。并指出“所居之人皆仙圣之种”，“诸仙人及不死之药皆在焉”，从齐威王、宣王、燕昭王到秦始皇、汉武帝等三次大规模地寻找三神山及不死之药，但“终莫能至”。《海内十洲记》、《拾遗记》等均有记载，毫无疑问，“三神山”是仙境的发源地。

关于“三神山”与道教之关系，陈寅恪先生在1933年专门著文《天师道与滨海地域之关系》，作了大量考证，认为“自战国邹衍传大九州之说，至秦始皇、汉武帝时方士迂怪之论，据太史公所载（始皇本纪封禅书孟子荀卿列传等），皆出于燕齐之域。盖滨海之地应早有海上交通，受外来之影响。以其不易证明，故置不论。但神仙学说之起源及道术之传授，必与此滨海地域有连，则无可疑者。”对此问题日人窪德忠先生认为：“神仙说及其思想不仅山东半岛有，离山东很远的各地也有，它与各地山岳信仰有密切联系，因此神仙说绝非仅仅起源于山东半岛北部沿海地区。”（《道教史》中译本54页）笔者认为“昆仑山”与“三神山”是仙境的两个发源地。

（三）三十六天说

道教仙境本来主要在名山、海中，后来也有升天之说。南北朝时，吸收佛教的“三界”说，构成了神仙所居之天界，现介绍如下：

我国古代有“九天”之说。屈原《天问》：“圜有九重，孰营度之”。有祠“九天”之记载，如“九天巫，祠九天”（《史记·封禅书》），“立九天庙于甘泉”（《史记·孝武本纪》），“胡巫事九天于神明台”（《三辅故事》）。古典文学作品中也常用九天一词，如李白的“飞流直下三千

尺，疑是银河落九天”（《望庐山瀑布》），杜淹寄赠齐公诗“去去逾千里，悠悠隔九天”，以及孙子兵法《形篇》“善功者动于九天之上”，都是形容高而不可测也。“九天”是指中央、四正、四隅九方。“中央为钧天，东方为苍天，东北为变天，北方为玄天，西北为幽天，西方为颢天，西南为朱天，南方为炎天，东南为阳天。”（《吕氏春秋·有始篇》）。《淮南子·天文训》与此稍异：“西方为皓天”，余同。《广雅·释文》亦稍异：“东方暭天，南方朱天，西方成天”，余同。而据《太玄经》、《太玄玄数》载：“一中天，二炁天，三徙天（从夭），四罚更天（更夭），五睟天，六郭天（廓夭），七咸天（减夭），八治天（沈夭），九成天”。此一说法与上述之九天，在排列上不以中央四方四隅排列，在名称上除“成天”相同外，其余均不同，以上为中国古籍中的古代九天，它具有神的属性，从“祠九天”，“立九天庙”可以得到证实。道教继承了古代九天之说，如《三洞道士居山修炼科》玉子曰：“上有九天，下有九地，上有九星，下有九宫。故东方木王，名曰苍天，主温生万物。南方火王，名曰赤天，主热养万物。西方金王，名曰皓天，主凉成万物。北方水王，名曰玄天，主寒杀万物。中央土王，名曰圆天，主风。西北方极高，名曰高天，主清。东南方名曰元天，主气。西南方名曰凉天，主阴。东北方名曰皇天，主政。九天之君，都号皇天。”又《犹龙传》卷2载：“又以三清之炁，各生三炁，而为九天。郁单无量天、上上禅善无量寿天、梵监须延天、寂然兜术天、波罗尼密不骄乐天、洞玄化应声天、灵化梵辅天、高虚清明天、无想无结无爱天。”与前述“九天”相比，一是将中

央四方四隅的方位全部去掉了，二是九天之名称完全佛教化了，没有中国特有的气息，而与道教之习惯用语相差亦远。仅有“九天”与道教之炁理糅合，是比较明显的。如“三清之气，各生三炁，合成九炁，而为九天”，以及“清浮表质，九天为先圣之都；浊厚流形九地，为鬼神之府。九天之上阴气都消，九地之下阳光永隔。”（见《黄箓破狱灯仪》）但九天之说在魏晋南北朝时，曾以道教面目出现，并与“三清”联系在一起。《云笈七籤》卷21天地部总序“天”中，引《三天正法经》曰：“九天真王与元始天王俱生始炁之先。天光未朗，郁积未澄，溟滓无涯，混沌太虚，浩汗流溟七十余劫，玄景始分，九气存焉，一气相去九千九百九十岁，清气高澄。浊气下布，九天真王、元始天王聚自然之孕，置于九天之号，九气玄凝，日月星辰于是而明，便有九真之帝。上之三真生于极上清微之天，次中三真生于禹余之天，下有三真生于大赤之天。”九天真王怎么能列在元始天王之前，对此，后来的神学家们解释为“随机应变，说法度人，圣真仙品，高下等级，盖非肉眼凡夫所能窥测。故上清科以元始次于九天之父玄母之后不为悞。”（《无上黄箓大斋立成仪》卷16）这只是他们“神由人起”的神学遁词罢了。将“九天”与道教“炁”的教理糅合为“九气存焉”，同时置“九天”于“三清天”的统率之下，又造作“九真之帝”以应“九天”。这可能是道教对于中国古代“九天”之说的吸收与改造的一点眉目。至明代的《天皇至道太清玉册》将上述两种九天释义（即崑天、阳天、赤天、朱天、咸天、幽天、玄天、变天、钧天和郁单天、兜率天、不骄天、禅善夫、梵辅天、应声天、须延天、高虚天、无想天）都列入书

中，表明了道教兼收并蓄的特点。

道教的三十六天之说。据《魏书·释老志》载：“又言二仪之间有三十六天，天之中有三十六宫，宫有一主……”这是从正史所见的道教三十六天之始说。从《灵宝无量度人上经大法》卷4“元始祖劫化生诸天”，可以看到中国古代九天之说衍化为三十六天之说的痕迹。“……大罗一炁生三天。三清之境是三天降炁而生九重，……一重各又生三天，九重总为三十六天，本经所谓上清之天是也。次乃分种民三界三十二天统治四方。在九天之下，三光之上，宫室分度，各有等序”。该三十六天说为九重三十六天，即玉清境十二天，上清境十二天，太清境十二天。其具体名称及系列如下。

无上郁单无量天（九重之九）

无形天 无精天 入色天

无极禅善无量寿天（九重之八）

梵形天 玄微天 玄清天

无穷洞虚极上须延天（九重之七）

玄梵天 炁玄天 玄无天

以上为玉清境十二天

无极玉虚玄洞寂然天（九重之六）

上真天 飞梵天 流精天

玄上洞极不斁乐天（九重之五）

玄清天 紫虚天 化灵天

上极无景化应声天（九重之四）

九玄天 元清天 极梵天

以上为上清境十二天

元名至极洞微梵宝天（九重之三）

微梵天 虚梵天 空梵天

太极无崖梵迦摩夷天(九重之二)

自然天 玄梵天 天云天

无色洞微波黎答天(九重之一)

洞微天 玄上天 极色天

以上为三清境十二天

这是一个将中国古代的“九天”之说和道教的“三清天”糅合为一起的三十六天说。但一般的三十六天说则是沿袭佛教“三界说”再与“三清天”、“大罗天”编列在一起。

《云笈七籤》卷3《道教三洞宗元》所载“六天为欲界，次十八天为色界，次四天为无色界，三界合二十八天。……其次，三界上四天，名为种民天，亦名圣弟子天，亦名四梵天，……其次即至三清境……最上一天名曰大罗天……”。

《云笈七籤》卷21有“四梵三界三十二天”，《灵宝元始无量度人上品妙经》卷1，又按东方八天，南方八天，西方八天，北方八天排列。其名称基本一样，现列在下面。

第一欲界六天：(1)太皇黄曾天(2)大明玉完天(3)清明何童天(4)玄胎平育天(5)元明文举天(6)七曜摩夷天

第二色界十八天：(7)虚无越衡天(8)太极蒙翳天(以上又称东方八天)(9)赤明和阳天(10)玄明恭华天(11)耀明宗飘天(12)竺落皇笏天(13)虚明堂曜天(14)观明端静天(15)玄明恭庆天(16)太焕极瑶天(以上又称南方八天)(17)元载孔升天(18)太安皇崖天(19)显定极风天(20)始黄孝芒天(21)太黄翁重天(22)无思江由天(23)上揲阮乐天(24)无极昙誓天(以

上又称西方八天)

第三无色界四天：(25)皓庭霄度天(26)渊通元洞天(27)翰宠妙成天(28)秀乐禁上天

四梵天：(29)常融天(30)玉隆天(31)梵度天(32)贾奕天(以上又称北方八天)

以上也是一般称谓的道教三十二天说，再加上太清境之大赤天，上清境之禹余天，玉清境之清微天，最上的大罗天，成为道教的三十六天。又归纳为六重天，即欲界六天，色界十八天，无色界四天，四种民天，三清天，大罗天。据《道教大辞典》载，《灵宝经》还有三十三天之说。

(四)洞天福地

道教有十大洞天、三十六小洞天、七十二福地之称。

“洞天福地”是由“十洲三岛”发展而来，所谓“十洲”即巨海中的祖、瀛、玄、炎、长、元、流、生、凤麟、聚窟，亦为仙人所居。见于西汉东方朔《海内十洲记》(有人认为六朝人托名之作)。《史记·封禅书》有蓬莱、方丈、瀛洲三神山之说。道教基本上承袭此说，名为“十洲三岛”，其三岛为“昆仑、方丈、蓬丘”(《云笈七籤》卷26)。为“神仙所居，五帝所理，非世人之所到也。”“十洲三岛”之说以后又有发展，大体上由巨海之中进一步确定某些名山，亦为神仙所居之洞府。据北周时记载，仅有“二十四治、三十六靖庐、七十二福地、三百六十名山”之称(见《无上秘要》卷50)。而“洞天福地”之说，似乎形成于隋唐。《云笈七籤》卷27洞天福地中的《天地官府图》就是唐银青光禄大夫贞一先生司马紫微(即司马承祯)集。又唐末广成先生杜光庭撰《洞天福地岳溪名山记》，先谈“十洲三

岛”，次为“中国五岳”，次为“十大洞天”，次“三十六靖庐”，次“三十六洞天”，次“七十二福地”等。由此亦见，“洞天福地”是“十洲三岛”之发展。《灵宝无量度人上经大法》卷4，“岳者镇也，地厚载物而不移，五岳、三岛、十洲仙圣之所居。神州者中国也，王者居之为域中之大，其中人民修行正道升而为仙真。上有十大洞天，三十六小洞天，七十二福地，并仙官治之。洞天之中有五山，亦谓之五岳，作中国之镇，其余小国更不列之”。“神州三岛、五岳、十洲皆在三光之下，大地之上，巨海之中。”这些资料揭示了“洞天福地”的大体情况。据《云笈七籋》卷27《洞天福地·天地宫府图》载洞天福地情况如下：

十大洞天 “太上曰：十大洞天者，处大地名山之间，是上天遣群仙统治之所。”

- | | | |
|--------|-------------------|----------------|
| 第一王屋山洞 | 号小有清虚天 | 在山西阳城 |
| 第二委羽山洞 | 号大有空明天 | 在浙江黄岩 |
| 第三西城山洞 | 号太玄惣真天 | 不详所在 有在四川崇庆县之说 |
| 第四西玄山洞 | 号三玄极真洞天 | 不详所在 有在陕西安康之说 |
| 第五青城山洞 | 号宝仙九室洞天 | 在四川灌县 |
| 第六赤城山洞 | 号上清玉平洞天 | 在浙江天台 |
| 第七罗浮山洞 | 号朱明辉真洞天 | 在广东增城 |
| 第八句曲山洞 | 号金坛华阳洞天 | 在江苏句容 |
| 第九林屋山洞 | 号龙神幽虚洞天 | 在江苏吴县 |
| 第十括苍山洞 | 号成德隐玄洞天 | 在浙江仙居 |
| 三十六小洞天 | 太上曰：“其次三十六小洞天，在诸名 | |

山之中亦上仙所统治之处也。

- | | | |
|----------|---------|-----------|
| 第一霍山洞 | 名霍林洞天 | 在福建宁德 |
| 第二东岳太山洞 | 名蓬玄洞天 | 在山东泰安 |
| 第三南岳衡山洞 | 名朱陵洞天 | 在湖南衡山 |
| 第四西岳华山洞 | 名惣仙洞天 | 在陕西华阴 |
| 第五北岳常山洞 | 名惣玄洞天 | 在河北曲阳 |
| 第六中岳嵩山洞 | 名司马洞天 | 在河南登封 |
| 第七峨嵋山洞 | 名虚陵洞天 | 在四川峨嵋 |
| 第八庐山洞 | 名洞灵真天 | 在江西九江 |
| 第九明山洞 | 名丹山赤水天 | 在浙江上虞 |
| 第十会稽山洞 | 名极玄大元天 | 在浙江绍兴 |
| 第十一太白山洞 | 名玄德洞天 | 在陕西郿县 |
| 第十二西山洞 | 名天柱宝极玄天 | 在江西新建 |
| 第十三小沔山洞 | 名好生玄上天 | 在湖南醴陵 |
| 第十四潜山洞 | 名天柱司玄天 | 在安徽潜山 |
| 第十五鬼谷山洞 | 名贵玄司真天 | 在江西贵溪 |
| 第十六武夷山洞 | 名升真化玄天 | 在福建崇安 |
| 第十七玉笥山洞 | 名太玄法乐天 | 在江西永新 |
| 第十八华盖山洞 | 名容成大玉天 | 在浙江永嘉 |
| 第十九盖竹山洞 | 名长耀宝光天 | 在浙江黄岩 |
| 第二十都峽山洞 | 名宝玄洞天 | 在广西容县 |
| 第二十一白石山洞 | 名秀乐真天 | 在广西郁林亦有在安 |

徽含山之说

- | | | |
|----------|--------|-------|
| 第二十二勾漏山洞 | 名玉阙宝圭天 | 在广西北流 |
| 第二十三九疑山洞 | 名朝真太虚天 | 在湖南宁远 |
| 第二十四洞阳山洞 | 名洞阳隐观天 | 在湖南浏阳 |

- 第二十五幕阜山洞 名玄真太元天 在江西修水
 第二十六大酉山洞 名大酉华妙天 在湖南沅陵
 第二十七金庭山洞 名金庭崇妙天 在浙江嵊县
 第二十八麻姑山洞 名丹霞天 在浙江杭州 亦有在江

西南城之说

- 第二十九仙都山洞 名仙都祈仙天 在浙江缙云
 第三十青田山洞 名青田大鹤天 在浙江青田
 第三十一钟山洞 名朱日太生天 在江苏南京
 第三十二良常山洞 名良常放命洞天 在江苏句容
 第三十三紫盖山洞 名紫玄洞照天 在湖北当阳
 第三十四天目山洞 名天盖涤玄天 在浙江临安
 第三十五桃源山洞 名白马玄光天 在湖南桃源
 第三十六金华山洞 名金华洞元天 在浙江金华

七十二福地 太上曰：“其次七十二福地，在大地名山之间，上帝命真人治之，其间多得道之所。”

- 第一地肺山 在江苏句容
 第二盖竹山 在浙江衢县 亦有在江西临海之说
 第三仙磻山 在浙江永嘉
 第四东仙源 在浙江黄岩
 第五西仙源 在浙江黄岩
 第六南田山 在浙江青田
 第七玉溜山 无考
 第八清屿山 无考
 第九郁木洞 在江西峡江 亦有在江西永嘉之说
 第十丹霞洞 在江西南城
 第十一君山 在湖南洞庭湖中

- 第十二大若岩 在浙江永嘉
第十三焦源 在福建建阳
第十四灵虚 在浙江天台
第十五沃洲 在浙江新昌
第十六天姥岑 在浙江新昌
第十七若耶溪 在浙江绍兴
第十八金庭山 别名紫微山 在安徽巢县 亦有在浙江
嵊县之说

- 第十九清远山 在广东广州
第二十安山 无考
第二十一马岭山 在湖南郴县
第二十二鹅羊山 在湖南长沙
第二十三洞真墟 在湖南长沙
第二十四青玉坛 在湖南衡山
第二十五光天坛 在湖南衡山
第二十六洞灵源 在湖南衡山
第二十七洞宫山 在福建政和
第二十八陶山 在浙江瑞安
第二十九三皇井 在浙江平阳
第三十烂柯山 在浙江衢县
第三十一勒溪 在福建建阳
第三十二龙虎山 在江西贵溪
第三十三灵山 在江西上饶
第三十四泉源 在广东增城
第三十五金精山 在江西宁都
第三十六阁皂山 在江西青江

- 第三十七始丰山 在江西丰城
第三十八逍遥山 在江西南昌
第三十九东白源 在江西奉新
第四十钵池山 无考
第四十一论山 在江苏丹阳
第四十二毛公坛 在江苏吴县
第四十三鸡笼山 在安徽和县
第四十四桐柏山 在河南桐柏
第四十五平都山 在四川丰都
第四十六绿罗山 在湖南桃源
第四十七虎溪山 在江西彭泽
第四十八彰龙山 在湖南澧县
第四十九抱福山 在广东连山
第五十大面山 在四川灌县
第五十一元晨山 在江西都昌
第五十二马蹄山 在江西鄱阳
第五十三德山 在湖南常德
第五十四高溪兰水山 在陕西兰田
第五十五兰水 在陕西兰田
第五十六玉峰 在陕西西安
第五十七天柱山 在浙江余杭
第五十八商谷山 在陕西商县
第五十九张公洞 在江苏宜兴
第六十马梅山 在浙江天台
第六十一长在山 在江苏宜兴
第六十二中条山 在山西虞乡

第六十三菱湖鱼澄洞 在浙江余姚

第六十四绵竹山 在四川绵竹

第六十五泸水 无考

第六十六甘山 无考

第六十七琨山 在四川广汉

第六十八金城山 在湖南新宁

第六十九云山 在湖南武功

第七十北邙山 在河南洛阳

第七十一卢山 在福建连江

第七十二东海山 在江苏东海

以上洞天福地所指，在杜光庭的《洞天福地 岳渎名山记》中亦有记载，惟略有不同。而这“洞天福地” 118个地名的今考，是钱安靖先生撰写中国大百科全书条目“仙境”时查阅大量资料得来的。

这118个“洞天福地”，可以认为是从汉末“三辅有骆曜、东方有张角、汉中有张修”以来，到唐司马承祯（647—735年）时近500年来逐步确立的，它包括了“五岳”等早已形成的名山，但多数是反映了这500多年来道教传播、发展的地域。“洞天福地”涉及 15 个省区，其分布为：浙江27，江西18，湖南19，江苏11，陕西9，四川5，福建5，广东4，河南3，安徽3，广西3，山西2，河北1，湖北1，山东1，共112个，有6个无考。这个统计的数据，还有待于深入探讨。笔者觉得这个统计数据也可以补充说明一些问题。它进一步证明了《晋书·孙恩传》的“三吴士庶多从之（孙泰）”孙泰师事钱塘杜子恭，其世传五斗米道。及《隋书·经籍志》道经部的“三吴及边海之际，信之逾

甚。”可见史载的情况与道教的“洞天福地”的布局是吻合的。而当时“三吴”的中心应该在茅山，不仅由于茅山是晋杨羲、二许、葛洪、梁陶弘景、唐吴筠等修炼过的地方，陶并创茅山道派，而且茅山在“洞天福地”中，既是“十大洞天”的第八，又是“三十六小洞天”的第三十二，还是“七十二福地”的第一福地。三样俱占者在100多个“洞天福地”中是绝无仅有的一个，可见它在当时道教中所处之地位。这100多个“洞天福地”的泡制者，或许就是茅山派道士。另外陈寅恪先生引《三国志·吴书·孙策传》注引江表传略云：“时有道士琅邪于吉，先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香，读道书，制作符水治病，吴会人多事之。”据此陈先生认为“江表传所言与时代不符，虽未可尽信，而天师道起自东方，传于吴会，似为史实，亦不尽诬妄……而张角之道术亦传自海滨，显与之有关也。”（《天师道与滨海地域之关系》载《金明馆丛稿初编》）。陈寅恪先生的这一论述，主要表明天师道兴起时与滨海地域之关系，而上述“洞天福地”的分布则表明魏晋到隋唐的长时期内，燕齐一带道教活动逐渐稀少（仅一两处）。总之，“洞天福地”的布局，对研究这五百多年来道教活动地域的确有参考价值。

（五）道教名山简介

道教仙境的发源地是昆仑山、三神山。东汉谶纬之书已列有不少名山，谓太华山有仙室，少室山有灵药，昆仑山是灵境。魏晋南北朝时，名山成为传授道书和炼丹之地。《抱朴子·遐览》谓：“诸名山五岳，皆有此书”（指《三皇文》、《五岳真形图》），但藏之于石室幽隐之地，应得道者，入山精诚思之，则山神自开山，令人见之。《金丹

篇》则称道士作大药“必入名山，斋戒百日。”唐宋时期更认为神仙“开洞府于名山”（见司马承祯《天地宫府图序》）。许多著名山岳成为道士荟萃之地，建宫观、修神祠、设丹灶，年长日久，这些山岳不仅以风景优美著称，而且以道教胜迹名世。历史上形成的道教名山甚多，其著者简介如下。

泰山 亦称岱宗、岱岳。五岳之东岳。在山东中部。《五经通义》云：“宗，长也，言为群岳之长。”道教称第二小洞天。其神名东岳天齐仁圣帝。泰山最高处天主峰又称玉皇顶。建有玉皇庙。道教胜迹有碧霞祠、斗姆宫、王母池及山麓的岱庙，亦称泰庙，是历代封建帝王祭祀泰山的地方，天贶殿为岱庙主殿，内有巨幅壁画，名《泰山神出巡图》，笔法流畅，疏密相宜，传为宋代作品。有长春观，乃丘处机女弟子警守慎修真之处。

衡山 五岳之南岳。在湖南衡山县西。汉武帝以南岳名安徽霍山，隋文帝复以衡山为南岳。《荆州记》“上承冥宿，铨德钧物，故名衡山；下踞离宫，摄位火乡，故号南岳。”道教称第三小洞天，其神名南岳司天昭圣帝，山有72峰，最高处为祝融峰，其它紫盖、华盖、观音、雷钵、白石、天柱等峰次之。道教遗迹有黄庭观，传为晋天师道女祭酒魏华存修道处。上清宫乃晋道士徐灵期修行处。降真观，旧名白云庵，乃唐司马承祯修道处。九真观西有白云先生（司马承祯）药岩。五代道士聂师道亦修道于此。

华山 五岳之西岳。在陕西华阴县南。《水经注》“其高五千仞，削成而四方，远而望之，又若华状。”《华山记》则谓“山顶有池，生千叶莲花，服之羽化，因曰华

山。”道教称第四小洞天，其神名西岳金天顺圣帝。华山素以“奇险”著称，有莲花（西峰）、落雁（南峰）、朝阳（东峰）、玉女（中峰）、五云（北峰）等。道教遗迹有四仙庵，传为谭紫霄、马丹阳、刘海蟾、丘处机修炼处，陈抟亦隐居此山。《华岳志》称陈抟隐于云台观，歿于张超谷石室，葬于玉泉院，有避诏崖、希夷祠、希夷睡洞和睡像等遗迹。今存有玉泉院、东道院、镇岳宫等三座全国重点宫观，还有群仙观、王母宫、苍龙岭的龙王殿、中峰的玉女庙、南天门的雷祖殿、西峰上的斗姆殿等。

恒山 五岳之北岳。原在河北曲阳县西北。城内有北岳庙，汉宣帝时确定以曲阳恒山为北岳，历代帝王均予祭祀。汉与宋时因避讳曾改称常山，现名大茂山。明代定浑源县之玄岳（即浑源东南的玄武峰）为恒山，清顺治十七年（1660年）改祭于山西浑源县恒山。道教称第五小洞天，其神名北岳安天元圣帝。《恒岳志》载：茅山派祖师西汉茅盈年18入恒山修道。其通元谷为张果隐修处。

嵩山 亦名“嵩高”，五岳之中岳。在河南登封县西北。刘熙《释名》谓“山大而高曰嵩。”《白虎通》谓“岳居四方之中而高，故曰嵩高山。”道教称第六小洞天，其神名中天崇圣帝。山有72峰，嵩顶名为峻极峰。在南麓黄盖峰下有中岳庙，始建于秦，北魏时改中岳庙，庙址几经徙迁，唐开元年间建于现址。有庙房400余间，是五岳中现存规模最大、最完整的古建筑群。相传晋道士鲍靓于晋惠帝元康年中曾登此山入石室得古《三皇文》。寇谦之早年曾从成公兴入北山修道7年。唐道士潘师正居此山之逍遥谷，高宗诏建崇唐观，又别立精思院于岭上，修道20余年。唐道教学者

李筌曾隐于此山之少室，研习道教经典，传于虎口岩得《黄帝阴符经》。

龙虎山 在江西贵溪县西南，山分两支，环抱如一龙一虎。《读史方輿纪要》云：两峰相峙，如龙昂虎踞，故名。《贵溪县志》谓张陵居此炼龙虎大丹，时青龙白虎绕其上，得名。道教称第32福地，其祀神之所为上清宫，居家之处在上清镇，“嗣汉天师府”。除上清宫外，又有正一观，亦名演法观，建于南唐保大间（943—957年）。真应观建于宋嘉熙间（1237—1240年）乾元观、崇禧观、玉清观、冲玄观、先天观、佑圣观、繁禧观等，均建于元代。山有壁鲁洞，号曰驻仙岩，传为张陵得异书处。至今仍有丹井、丹灶、飞升台等遗址。

青城山 在四川灌县西南。因青山四合，状若城廓，故名。唐杜光庭《青城甲记》云：岷山连峰接岫，青城为第一峰，前名青城峰，后名大面山，其实一耳。《读史方輿纪要》谓青城左连大面，右接鹤鸣（今属四川大邑），即青城后山。隋嘉州太守赵昱及兄晃，隐修于大面山，因又名之曰赵公山。道教称第五洞天。相传张陵在鹤鸣山结茅，传五斗米道，其子衡、孙鲁亦嗣法于此。历代宫观林立，至今尚存遗迹38处之多。所存主要宫观有建福宫、天师洞、朝阳洞、祖师殿、上清宫、圆明宫、玉清宫等，其中天师洞和祖师殿被列为道教全国重点宫观。天师洞即古常道观，是青城山最大道教宫观，始建于隋大业年间，初名延庆观，唐改称常道观，宋代更名昭庆观，或称黄帝祠。现存殿宇建于清代，主要有山门、青龙殿、白虎殿、三清大殿、三皇殿、黄帝祠、天师洞府等组成。道教遗迹还有山麓长生观，传为晋

范长生得道处，观有古栢，传为长生手植，有张天师“降魔”的掷笔槽、试剑石、天师池、天师手植银杏树，唐玄宗手诏碑、唐雕三皇石像、唐铸飞龙铁鼎、杜光庭隐修处白云溪、读书台，唐薛昌丹井，五代天师像等。

茅山 在江苏省西南部。原名地肺山，又名冈山、句曲山、巳山。道教称第八洞天、第一福地和第32小洞天。相传西汉景帝时（前156—前141年）茅盈及弟固、衷于此修道成仙，号“三茅真君”，因改名三茅山，简称茅山。《茅山志》载：汉三茅君乘鹤来治此山，以鹤集处分为大中小三茅山。即大中小三茅峰。晋扬羲、许谧、许翊、葛洪、梁陶弘景、唐吴筠、宋刘混康等著名道士曾修炼于此。杨、许等三人曾在此造作上清经书，陶弘景在此搜访杨、许三君手迹，编纂《真诰》等，为道教茅山派发源地。大茅峰北的抱朴峰，传为葛洪修道处，有炼丹井。中茅峰积金峰西北玉晨观、乾元观等处，传为陶弘景隐修处。唐、宋、元诸代，宫观庵院遍峰麓，多达257处，屋宇5000间左右。清末尚存三宫五观，即九霄万福宫（简称顶宫）、元符万宁宫（简称印宫）、崇禧万寿宫和德佑观、仁佑观、玉晨观、白云观、乾元观。日本侵华期间，茅山曾是新四军开辟的抗日根据地，后宫观被日军烧毁，现只剩九霄万福宫和元符万宁宫。现存茅山“镇山四宝”（玉印、执圭、哈硯、镇心符），均系宋代珍品。玉印上刻“九老仙都君印”篆体阳文；镇心玉符上刻“合明天帝曰敕”篆体阴文。据说此四件文物珍品，均系宋哲宗因道士刘混康治好了皇后心痛之疾（一说治好皇后误吞银针于喉之疾）而赐。因四宝均系帝王所赐，被历代香客视为神物，必到印宫去盖一颗印，以图吉利，故有“顶宫一炉

香，印宫一颗印”之说。

阁皂山 在江西清江县。《舆地纪胜》谓“山形如阁，山色如皂”，因以得名。道教称第36福地。相传三国方士葛玄于吴大帝嘉禾2年（233年）在东峰建卧云庵，专炼九转金丹。山北有丁仙峰、丁真人坛，传为晋道士丁令威炼丹修道处。唐宋间山上建宫观，殿宇达1500余间。宋徽宗政和元年（1111年）所建石拱桥（名鸣水桥）犹存。

罗浮山 在广东东江之滨。《岭南志》称“罗浮山脉来自大庾，浮山乃蓬莱之一岛，来自海中，与罗山合，故曰罗浮。”主峰飞云顶在博罗县城西北，道教称第七洞天。葛洪晚年挈子侄及妻鲍姑于此山炼丹、著述。白鹤观传为葛洪东庵。黄龙洞（孤青观）乃其西庵，有七星坛，为葛洪憩息之所。酥醪观故址为其北庵。观源洞乃葛洪洗药处。冲虚观初名葛洪南庵，唐天宝元年（742年）改为葛洪祠，宋淳祐二年（1242年）才改称“冲虚古观”，现存建筑为嘉庆年间重修。内有苏轼题字：“葛洪丹灶”。相传宋白玉蟾在此授徒传道讲学。

终南山 在陕西西安市南。一称南山，古名太乙、中南、周南，为秦岭主峰之一。《诗经·秦风》“终南何有，有条有梅”。《西域记》谓其山发迹于阆，终于关中，故曰终南。有南山湫、金华洞、玉泉洞、日月岩等胜迹。相传全真道开创者王重阳和北五祖之钟离权、吕洞宾、刘海蟾等均修道于此。

武当山 在湖北西北部，主峰天柱峰在均县境内。又名太和山、仙石山。有七十二峰、三十六岩、二十四涧、十池、九井、三潭。五里一庵，十里一宫。道书谓真武于此修炼42年，功

成飞升，后世因谓非玄武不足以当此，因名武当。相传东汉阴长生、晋谢允、唐吕洞宾、五代宋初陈抟、明张三丰等，均曾修炼于此。《南雍州记》载：来武当学道者常数百，相继不绝。在东晋咸和年间已有道士在此结庐为庵，唐贞观年间始建五龙洞，宋元以后宫观日多。明永乐（1403—1424年）中尊真武为北极真武玄天上帝，改称太岳太和山。永乐十年（1412年）曾于山上建宫观，历时7年（一说10年方告完工）敕建宫观达33处。建成净乐、清微、迎恩、遇真、玉虚、紫霄、五龙、南岩、太和等九宫，元和、复真二观等。“天柱峰顶，治铜为殿，饰以黄金，范真武像于中”最为著名。

崂山 在山东青岛市区，东面临海，又名牢崂山，《太平寰宇记》载：有大劳山，小劳山。《读史方輿纪要》谓大劳小劳相连，秦始皇曾登牢崂山望蓬莱，即登此二山。《崂山纪闻》载称：唐道士王旻、李遐周于唐玄宗天宝7载（748年）由京师至此炼丹修道，玄宗嘉之，因改称山曰“辅唐山”。后唐道士刘若拙由蜀云游至此潜修，于宋太祖建隆二年（961年）被封为华盖真人作道场，由宋太祖敕建的太平宫的正殿有“海上宫殿”四字，传为初建时所题。神清宫的长春洞，传为丘处机修炼处，丘所刻“访道山”、“游仙仓”、“上清宫”等字迹犹存，并有遗诗刻于太清宫巨石上。还有元世祖敕谕护教碑等。海岸塔底有洞，名曰“仙窟”，传为张三丰隐修处。紫阳洞，传为明代道士孙紫阳静修处。崂山号称有九宫八观七十二庵，而以太清宫为著。

巍山 在云南大理白族自治州巍山彝族回族自治县东，亦名巍宝山。主峰南北两侧有宫观20余座，其中以清微观、

斗姥阁、培鹤楼、长春洞规模最大，主祀老君、斗姥、吕洞宾、张三丰等。宫观群中有一大庙名巡山殿，主祀细奴罗。相传南诏开国君主细奴罗及所传13代，皆被老君封为土主神。此庙所祀即第一代土主神，有浓厚的地方色彩，与其它道教名山有别。

二 道教宫观

宫观是道士修道、祀神、举行宗教仪式及贮藏道经的场所。宫观有两类，十方丛林和子孙庙（亦称子孙丛林）。全真道宫观采取十方丛林制度，凡道士不论宗派均可挂单，住观道士都是从各地云游来学道或小庙出家满三年的道士来丛林挂单居住的。一般不收刚出家的小道士，在家道士不许挂单，可借单，在观住3天5天都行。其最重要的特点有权建立传戒坛，即有传戒权，而全真道观无传戒权者，亦称子孙庙。正一派的道观，几乎毫无例外的全是子孙庙。子孙庙是由同派师徒世袭，不接受游方道士，多数道观属于这一类。

（一）宫观的起源与发展

宫观之名本来并非为道教所专用。宫字最初的含义是房屋，《战国策·秦策》：“（苏秦）路过洛阳，父母闻之，清宫除道，张乐款饮，郊迎三十里。”这里所指的宫，就是家中的房屋。秦始皇时有“咸阳宫”、“阿房宫”。以后，宫成了帝王所居专用之名。秦始皇“乃令咸阳之旁二百里内宫观二百七十复道甬道相连，帷帐钟鼓美人充之，各案署不移徙”（《始皇本纪》），宫观连称始于此。秦始皇听方士卢生之言“愿上所居宫毋令人知，然后不死之药殆可得也”

(同上)，营建了如此众多的宫观。自此群臣莫知秦始皇行之所在，“听事，群臣受决事，悉于咸阳宫。”汉武帝时则发展为祀神之宫观，据《史记·封禅书》载“齐人公孙卿曰：仙人好楼居，于是上令长安则作蜚廉桂观，甘泉则作益延寿观，使卿持节设具而候神人。乃作通天茎台，置祠具其下，将招来仙神人之属，于是甘泉更置前殿，始广诸宫室。”对此《道书援神契》宫观条载：“古者王侯之居皆曰宫，城门之两旁高楼谓之观。殿堂分东西，阶连以门庇，宗庙亦然，今天尊殿与大成殿同古之制也。”《道协会刊》第8期载文《道教最早的道观——楼观》引《终南山说经台历代真仙碑记》：“楼观为天下道林张本之地”，据此认为楼观既是道教最早的教祖圣迹，而且道教宫观的“观”字，也是从这里沿袭下来的。对“观”字《太上混元老子史略》卷中称：“古人为高台为观，可观瞻四方。”而陕西周至楼观的“说经台”的确具有这一特点。但宫观并非道教创教时的称呼，下面简要地考察一下道教宫观的起源和发展。

道教早期经典《太平经》中所载的修道斋戒之场所，有“茅室”之称，如“故当养置茅室中，使其斋戒，不睹邪恶，日炼其形，毋夺其欲，能出无间去，上助仙真元气天治也。是为神士，天之吏也”（《太平经合校》90页，下引此书，只注页数）。“乃上到于（原文如此）敢入茅室，坚守之不失，必得度世而去也”（411页）“能入茅室而度去”，“入茅室精修，然后能守神”（412页）。还有“幽室”之称，“凡精思之道，成于幽室”（306页）。“真人但安坐深幽室困处，念心思神”（427页）。“乃多成于幽室”（438页）。还有“精舍”、“靖处”之称，如“还归精舍念之，

如太上德人之言，以故自省也”（551页）。“先斋戒居闲善靖处，思之念之，作其人画像，长短自在”（292页）。由此可见，早期经典《太平经》中的“茅室”、“幽室”、“靖舍”、“靖处”，是道教信徒修道、斋戒、反省等最初活动场所。道教初创之时的五斗米道则有“加施静室，使病者处其中思过”（《三国志张鲁传》注引《典略》），“家家立靖，崇仰信米五斗”（《要修科仪戒律钞》卷10），以及“置以土坛，戴以草屋，称二十四治，治馆之兴，始乎此也。”（《广弘明集》卷12）这里的“静室”、“立靖”、“草屋”是《太平经》中“茅室”、“幽室”、“靖舍”、“靖处”的发展和具体化。五斗米道的“二十四治”绝大多数在四川境内。一阳平治，二鹿堂山治，三鹤（鹄）鸣神山太上治，四漓沅山治，五葛瓌山治，六庚（更）除治，七秦中治，八真多治，九昌利山治，十隶上治，十一涌泉山神治，十二稠梗治，十三北平治，十四本竹治，十五蒙秦治，十六平盖治，十七云台山治，十八濫口治，十九后城治，二十公墓治，二十一平冈（刚）治（灵泉治），二十二主簿山治，二十三玉局治（玉女治），二十四北邙山治（《三洞珠囊》卷7，《蜀中广记》卷70，《云笈七籤》卷28以及《道藏源流考》330页）。

以上所述“草屋”、“茅室”、“幽室”、“靖舍”、“静室”、“治”等为道教宫观最早之称呼。至晋，或称靖（又作静）、治、庐、馆等。据《晋书》卷80载：“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。孙恩之攻会稽，僚佐请为之备，凝之不从，方入靖室请祷。”《学津讨原》收刘宋刘敬叔《异苑》卷7载：“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。”而有“民家为靖，师家为治”（《三洞珠囊》卷6《清戒品》）之说。据《正一法文外箴仪》称：“凡男女师皆立治所，贵贱拜敬，进止依科……其间小师，未能立治，履历民间，行化自效，因缘翹尔，不拘大仪。”至此，“靖室”发展为“道民入化，家家所立”，“治”则发展为男女师皆可自立。据《抱朴子·内篇》道意篇载“宽（李宽）所奉道室，名之为庐，宽亦得温病，托言入庐斋戒，遂死于庐中。”

北周武帝时编纂的道教类书《无上秘要》则有“三十六靖庐”之说。三十六靖庐为：绵竹庐（四川绵竹县）、紫盖庐（湖北当阳县）、泸水庐（四川泸州）、丹陵庐（江西洪州）、守玄庐（陕西终南山）、灵静庐（河南亳州太清宫）、送仙庐（湖南岳洲）、契静庐（河南郑州）、凌虚庐（湖南南岳）、凤凰庐（湖北襄州）、子真庐（江西洪州）、玄性庐（江西抚州）、契玄庐（江西袁州）、启元庐（陕西虢州）、出谷庐（江西庐山）、君平庐（四川汉州）、斗山庐（陕西城固县）、光天庐（湖南南岳）、腾空庐（江西洪州）、昭德庐（江西庐山）、寻玄庐（江西吴猛观）、得一庐（江苏润州）、启灵庐（甘肃秦州）、宗华庐（江西洪州）、胡真庐（陕西会昌）、黄堂庐（江西洪州）、迎真庐（江西洪州）、招隐庐（江西洪州）、紫虚庐（湖南南岳魏夫人坛）、启圣庐（陕西天兴县）、凤台庐（陕西周至）、东华庐（浙江衢州）、祈仙庐（江西洪州）、元阳庐（江苏常熟）、东蒙庐（江苏徐州）、穴阳庐（江西洪州）（见《洞天福地岳渎名山记》）。它们分布在9个省区：江西14，陕西6，湖南4，四川3，江苏3，河南2，湖北2，

甘肃1,浙江1。三十六静庐中江西省居首位占三分之一以上,对于研究道教在魏晋南北朝以来的分布状况可作为参考。

在晋代,“馆”的称呼也出现了,《晋书·许迈传》:“于是立精舍于悬溜(山名),而往来茅岭之洞室,放绝世务,以寻仙馆。”《真诰》卷20言许翊“居雷平山下,修业精勤,恒愿早游洞室,不欲久停人世,”“即居方隅山洞方园馆中”。这里既反映了当时修道者多居山洞,像张天师的24治,亦多在山中;又反映了其洞旁筑有馆舍,仙馆之称始于晋代,晋以后才开始立道馆于都邑中,南朝刘宋陆修静时“帝设崇虚馆通仙台以待之”(《历世真仙体道通鉴》卷34《陆修静传》)。其后齐有兴世馆,梁有华阳馆、朱阳馆等,因此南朝称馆。关于道观之称,魏元帝咸熙初(264—265年),终南山已有楼观,其后北周有通道观、玄都观等(《道藏源流考》265页)。

综上所述,在魏晋南北朝时,道士修道、斋戒的场所,民家为“靖”,师家为“治”,山居者为“靖庐”、“馆”。帝王设于都邑的修道祀神场所,南朝称“馆”,北朝称“观”。在隋炀帝时,曾改佛寺为道场,改道观为元坛。(《唐六典》卷16)至唐,始不用馆字,而以“观”代之。唐高祖曾下敕规定,都城保留三寺三观,全国各州保留一寺一观。唐玄宗天宝二年,“改西京玄元庙为太清宫,东京为太微宫;天下都郡为紫极宫。”(《旧唐书·玄宗本纪》)自唐宋以降,大道观则称“宫”,道教“宫观”之称基本定型,而金太一道受佛教影响,宫观称“庵”,墓称“塔”。全真道亦有称宫观为“庵观”和“局”的。

宫观的不断发展,是和历代封建统治者的大力扶持分不

开的。两汉魏晋之际的“静室”、“茅室”是“民家为靖，师家为治”，山居者为庐、为馆、这些多属民间修道、斋醮场所，它反映了道教在民间活动的特色，只是出现了由下层逐步向上层发展之迹象，如王凝之、杜子恭等上层人士家设靖室、师治等。但从南北朝起，“馆”、“观”从民办变为官办，从山居迁入都邑，列其著者有：南朝刘宋太始间（465—471年），帝乃于北郊天印山，为陆修静筑崇虚馆，盛兴造构，广延胜侣。齐永明二年（484年），孙游岳“诏以代师，并任主兴世馆”。陈宣帝（569—582年）为臧矜（当为臧矜）先生作玄真观（至真观，《道藏源流考》41—47页）而北朝北魏太武帝（424—451年）为“嵩高道士四十余人至，遂起天师道场于京城（平城，今山西大同）之东南，重坛五层，遵其新经之制（指寇谦之对天师道之改革）给道士百二十人衣食，斋宿祈请六时礼拜，月设厨会数千人。”（《册府元龟》卷53）又北魏孝文帝“太和十五年秋（491年）诏曰：今者里宅节比，人神猥凑，非所以祇崇至法，清敬神道，可移于都南桑乾之阴，岳山之阳，永置其所，给户五十，以供斋祀之用，仍名为崇虚寺，可召诸州隐士，员满九十人。”（《魏书·释老志》）由于封建统治者出资营建宫观，在经济上给予支持，并“召诸州隐士”充实都邑宫观，促使“民家为靖，师家为治”的民间修道请祷场所，发展为官方的修道祀神做斋醮藏道经的馆观了。至唐，帝王自称“朕之本系出于柱史”，特别崇敬道教。宫观、道士、斋醮之事由宗正寺管辖（《旧唐书·职官志》宗正寺），对于道教宫观给于格外的扶持。唐高祖武德六年（623年）下敕规定：在都城保留三寺三观，在全国各州保留一寺一观。这个

诏书，对佛道二教貌似公正，其实它是维护、偏袒道教的，原因在于当时佛教寺庙与道教宫观大体上保持三与一之比。在武则天篡唐之后，实行“崇佛抑道”政策，而唐中宗李显刚刚复位，于神龙元年（705年）二月制天下诸州各置观一所，咸以大唐中兴为名。”（《册府元龟》卷53）以“大唐中兴”为观名，足见“中兴大唐”和“中兴道教”被唐中宗视为一回事了。唐玄宗天宝七载三月诏曰：“天下有洞宫山各置坛祠宇，每处度道士五人，并取近山三十户，蠲免租税差科，永供洒扫。诸郡有自古得道升仙之处，虽先令醮祭犹虑未周，每处度道士二人，其灵迹殊尤功应远大者，度三人，永修香火。其茅山紫阳观取侧近百户，太平、崇元二观各一百户，并蠲免租税差科，长充修葺洒扫。”（《册府元龟》卷54）唐代宗大历十二年（777年）诏天下仙洞灵迹之处禁樵苏。”“十三年乙巳新作乾元观置道士四十九人，以追远祈福上资肃宗也。”（《册府元龟》卷54）正是通过上述唐代帝王的各种扶持，道教宫观得到了进一步发展。宋元明清各代对于宫观，一方面是加强了管理，另一方面对宫观不断加以建造修葺。如宋制在宫观“设祠禄之官，以佚老优贤”。这一制度成为“患疲老不任事者废职，欲悉罢之，乃使任宫观，以食其禄。”使宫观成了官僚老朽退职后领取俸禄的休养所。以至在王安石执政之时曾有诏：“宫观毋限员，并差知州资序人，以三十月为任。”（《宋史·职官志》宫观）在宋真宗大中祥符元年（1008年）因造作天书降诏天下建天庆观，即将原有宫观改名为天庆观。至元代，元成宗元贞元年（1295年）诏“易江南诸路天庆观为元妙观，撤没太祖（宋赵匡胤）神主，自是称元妙，而天庆之名革矣。”元成

宗之举，使宫观之更名带上了改朝换代的政治斗争色彩。而且至今各地仍保留有许多元（玄）妙观，著名的如苏州玄妙观。明代在龙虎山设正一真人一人，阁皂山、三茅山各灵官一人，太和山提点一人。规定“道凡二等：曰全真，曰正一，设官不给俸，隶礼部。”洪武二十四年（1391年）清理释道二教，“凡各府州县寺观，但存宽大者一所，并居之。凡僧道，府不得过四十人，州三十人，县二十人。民年非四十以上，女年非五十以上者，不得出家。二十八年（1395年）令天下僧道赴京考试给牒，不通经典者黜之。其后，道士有大真人，高士等封号”（《明史·职官志》）。这些措施的实行，给道教宫观的发展带来了限制。清代在龙虎山设正一真人、提点、提举、法箓局提举各一人等。“乾隆五年（1704年）正一真人诣京祝万寿，鸿胪寺卿梅穀成疏言：道流卑贱，不宜滥厕朝班。于是停朝覲筵宴例”（《清史稿·职官志》）可见道教每况愈下的处境。但明清两代仍修筑了一些宫观，特别对著名道观进行了许多修葺。据《明统一志》载：明洪武中，全国新建道观56所，重建22所，重修69所。清代私人建寺、观、庙、塔与日俱增。据康熙丁未六年（1667年）七月统计，敕建大寺庙6073处，小寺庙6409处，私建大寺庙8458处，小寺庙共58682处，僧共110292名，道士21286名，尼姑3615名，以上通共寺庙79622处，僧道尼姑140193名。（《清稗类钞》“康熙朝之释道二教”）这个材料反映了私建寺庙比公建寺庙还多，而僧道之比变成了五比一，显得道教更加衰微。综上所述，宫观的起源和发展，是有它自己的沿革、演变，而这种沿革和演变又和历代封建统治者对道教的态度密切相联。

（二）宫观的建筑与格局

宫观的建筑与格局，从现有掌握资料看，有三个发展阶段：先是“靖”和“治”，后发展为以“天尊殿”为中心的宫观建筑，又变成至今仍为多数宫观保存的以“三清殿”为中心的宫观建筑。现分述如下：

首先是“靖”和“治”。据《要修科仪戒律钞》卷19引《太真科》曰：“道民入化，家家各立靖室。”《真诰》卷18录许长史记：所谓靖室，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。”又注曰：“道机（经）作静室法，与此异。”大概此静室在名山大泽无人之野，与民家靖室，或有差别，很可能是前述山居道士所造之靖、庐。另据南朝刘宋《陆先生道门科略》所记：“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。”这里所描述的则是信徒“家家立靖”的“靖室”了。关于“治”的建筑，据《要修科仪戒律钞》记：“《太真科》曰：立天师治，地方八十一步，法九九之数，唯升阳之气。治正中央名崇虚堂，一区七架六

阔十二丈，开起堂屋上，当中央二间上作一层崇玄台。当台中央安大香炉，高五尺，恒焚香。开东西南三户，户边安窗。两头马道，厦南户下飞格上朝礼。天师子孙，上八大治山居清苦济世道士，可登台朝礼。其余职大小中外祭酒，并在大堂下遥朝礼。崇虚台北五丈起崇仙堂，七间十四丈七架，东为阳仙房，西为阴仙房。玄台之南，去台十二又〔丈〕，近南门起五间三架门室。门室东门南部宣威祭酒舍，门室西间典司察气祭酒舍。其余小舍，不能具书。二十四治，各各如此。”从建筑风格上看，其主要建筑摆在南北中轴线上，东西两侧为马道，从南往北看门室(祭酒宿舍)，崇虚堂其中间二层楼建筑为崇玄台，是“治”建筑的中心，也是朝礼仪式的中心。最后为崇仙堂，其东为阳仙房，西为阴仙房。又据《赤松子章历》卷2引《太真科》注曰：“五刑论者，滴输天师治覆屋茅三千束。六刑论者，责输屋瓦二千合”。可见天师治是简陋的茅屋和瓦屋。它已经形成一个比较简朴的修道祀神的建筑格局。由于“天师治”后来发展为“师家为治”，即男女师皆可自立治所。《要修科仪戒律钞》卷10引《玄都律》曰：“民家安靖于天德者，甲乙丙丁地作入靖，小治广八尺长一丈，中治广一丈二尺、长一丈四尺，大治广一丈六尺，长一丈八尺。面户向东，炉案中央。”这应该是“师家为治”的建筑规范。但在刘宋时，“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！”（《陆先生道门科略》）可见，在南朝时“民家为靖，师家为治”的规矩，已经名存实亡，成了“多无静室”

和“标栏一地为治坛”了。

其次是以“天尊殿”为中心的宫观建筑。据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》（日人福井康顺、秋月观瑛认为是隋初，大渊忍尔认为是唐初，而吉冈义丰认为是梁末出现该书）“置观品”载：宫观的“布设方所备有轨制，凡有六种：一者山门，二者城郭，三者宫掖，四者村落，五者孤迥，六者依人。皆须帝王营护、宰臣创修，度道士女冠住持供养，最进善之先首不可思议者也。”规定“造天尊殿（可造三、五、七、九、十一、十三间）、天尊讲经堂（可造一两间，三五间）、说法院、经楼、钟阁、师房、斋堂（多在东边别院）、斋厨（宜与食堂相附近）、写经房（当别列一院勿通常人，并立校经堂）、浴堂（造浴堂乃至别院私房，此最为急）、受道院、精思院（本欲隔碍嚣氛，清静滓秽，须为别院置之），还设有寻真台、炼气台、祈真台、吸景台、散华台、望仙台、承露台、三清台、游仙阁、凝灵阁、乘云阁、飞鸾阁、延灵阁、迎风阁、九仙楼、延真楼、午凤楼、逍遥楼、九真楼、焚香楼、静念楼等供道士女冠翹想云衢，腾诚星路，游心方外，送目寰中，冀八景俯临十仙。”并要求“凡观门左右皆别开车马牛驴出入门，不得于正门来往”并设有净人坊、俗客房、碾碓房、骡马房、车牛房、烧香坊、升遐房。还经营药圃、果园、名木、奇草、清池、芳花等等。对建筑的布局、用途、禁忌，及附属走廊、轩廊、门楼、门屋等都作了相应的规定和叙述，并反复强调“修建大小、宽窄、壮丽、质朴、各任力所营”，“依时取便”，“任其所宜”，“此非永制”。由此而“称为福地，亦曰净居，永劫住持，勿使废替”等等。可见此时宫观规模之大，

是前所未有的。“天尊殿”是该宫观建筑的中心，也是祀神朝礼之中心。从“布设方所”的“轨制六种”中，可以看到当时供修筑宫观的地域也扩大了，大概可以设在山野（此山门之意应理解为山野、山中）、都邑、宫廷、村落中，或寂寥高远处，或依人自定等。但这些宫观建造“皆需帝王营护，宰臣创修”，官方营造成为定规。“玄坛”、“门室”的称呼带有二十四治建筑的痕迹。摆在南北中轴线上的主要建筑，从南往北看有观门、坛、天尊殿（堂）、讲经堂等，和二十四治中轴线上的建筑大同小异，明显不同的是二十四治的建筑中心“崇虚堂”、“崇玄台”，被“天尊殿”代替了。东西两厢增加了不少院、房、楼、阁；单独设立的别院有七处之多，还有二十余处台、阁、楼、堂供道士、女冠寻真炼气，焚香静念，此为“道观”建筑上的重大发展。还有药圃、菜园，并规定各处栽果林珍草。道观之状，可谓盛矣！当然并不是所有的宫观都有如此大的规模，正如该经所述“任力所营，依时取便，任其所宜。”这种以“天尊殿”为中心的宫观建筑，大约最早出现在南北朝时。隋开皇二年（582年）益州所建至真观，据唐初卢照邻《释疾文》所记，观中有天尊真人像万余区，由于年代寝深已积万古之埃尘。

再次是以“三清殿”为中心的宫观建筑。“三清殿”作为宫观的建筑何时出现，今尚未有确切资料。据《庆唐观碑铭》：景德二年（1005年）笃民修其三殿，曰玄元、曰三清、曰三皇，功就而未遑纪其事，大中祥符元载罢（《龙角山纪》）。又《重修三清殿记》：天圣观盖唐圣祖降真之地，形势壮伟，甲于河东，其中三殿岌然先后鳞比，其一曰

老子，次曰三清，次曰三皇，而六帝侍焉，自唐迄宋，日月寝久……政和元年（1111年）六月望日记。（《龙角山记》）据此：（1）“自唐迄宋，日月寝久”可断定此建筑格局始于唐代。（2）此种建筑格局是在老君降真之地“龙角山”出现的。今成都青羊宫（也是传说老君降真的青羊肆）的布局依然前有“混元殿”后有“三清殿”，与“龙角山”的建筑格局相似。但唐代其它宫观建筑布局是否亦如此，还难断定。据《资治通鉴·后晋纪五》载：“高祖天福四年（939年），闽主用陈守元言，作三清殿于禁中……”。另有书载：“元妙观在江宁府治东南四里，……宋开宝（968—975年）中，创三清殿”（《古今图书集成》511册55页）由此可见，三清殿基本上成为道教宫观建筑的中心了。

宋金元三代，宫观建筑多以“三清殿”或以供三清神为中心进行布局。有的宫观建筑规模大，费时久，现概述如下：

宋真宗大中祥符年间（1008—1016年）建玉清昭应宫，“凡东西三百一十步，南北四百三十步”，工程“以夜继日，七年乃成”，共有建筑“二千六百一十一区”，“日役工数万”，工程规模之大，在宫观建造史上是空前的（参见《宋史·丁渭传》、《续资治通鉴长编》、《续资治通鉴》等）。又大中祥符八年十二月宋彭乘《修玉局观记》称：在四川成都府北三十里有玉局观（另据《无上秘要》卷23载“玉局治”在成都南门左），当时“东西广七十七步，南北长七十五步，中建三清殿七间，东厢三官堂、镇楼、玉局祠室，西厢九曜堂、太宗皇帝御书楼，并斋、厅、厨、库、门屋、周回廊宇共一百三十五间。”（《古今图书集成》）据此可知

宋代宫观建筑，已经是典型的南北中轴线上摆主要建筑，东西两侧安置附属设施的营造格局。金世宗大定七年（1167年）秋七月二十三日乃诏复兴（指大天长观）“以今户部尚书张仲愈、劝农使张仅言董其役，且命勿亟，自经始迄于落成凡八年。”其布局与规模为：“前三门，榜曰十方大天长观，中三门曰玉虚之门，设虚皇醮坛三级。中大殿曰玉虚以奉三清，次有阁曰通明以奉昊天上帝，次有殿曰延庆以奉元辰众像；翼于其东者有殿曰澄神，翼于其西者有殿曰生真，以奉六位元辰；东有钟阁曰灵音，兼奉玉皇上帝、虚无玉帝，次有阁曰大明以奉太阳帝君，次有殿曰五岳以奉诸岳帝暨长白山兴国灵应王；西阁曰飞玄，以秘道藏，兼奉三天宝君，次有阁曰清辉以奉太阴皇君，次有殿曰四渎以奉江河淮济之神。洞房两庑暨方丈凡百六十楹有奇，至于栋梁楹角之材，丹雘涂茨之饰，图绘偶像之工，虽龙杉、锦柏、云梓、星栝、阁梅、香琼、贲丘、朱泥，班倕之巧、吴张之妙不是过也。”（《中都十方大天长观重修碑》，载《宫观碑志》）又如乙未（1235年）由李志源率道众所修“重阳成道宫”，其布局为：所谓殿者三，曰无极、曰袭明、曰开化。为堂者五，曰三师、曰灵官、曰瞻明、曰朝彻、曰虚白。斋厨库廊，方丈散室，檐溜户窗，金碧丹雘，灿然一新。（《重阳成道宫记》，载《宫观碑志》）这两座宫观，虽然没有“三清殿”建筑，但大天长观的中心建筑为玉虚殿，仍然供奉三清神。而重阳成道宫则是为追念全真道创始人王重阳而营造，其所设殿堂尊奉之神还不十分清楚。元代从1247年至1262年费时15年由潘德冲主持修建的大纯阳万寿宫，被认为是“规模宏大，严饰壮观”的宫观建筑，成为元代全真

教的三大“祖庭”之一。从现存部分的总体布局来看，仅有一条南北向的轴线上排列着主要建筑，不设东西配殿或周围廊屋，打破了传统习惯。由前至后现存的建筑有五座：即宫门、无极门、三清殿，纯阳殿和重阳殿。最后的丘祖殿和纯阳殿两侧的“朵殿”已毁，今只存遗址。除宫门为清代建筑外，其余四座殿宇都是元代建筑。按光绪《永乐县志》所载“永乐宫图”，西部尚有披云道院、玉皇阁、吕祖祠、报功祠、书院、三官殿、城隍殿等建筑。据崇祯九年《纯阳万寿永乐宫重修墙垣碑记》上说：“……当其时名卦天府，奉敕建宫，鲁班匠手，道子画工。殿阁巍巍，按天上之九星而罗列；道院森森，照地下之八卦而排成……”而从实际建筑来看，《永乐县志》载“永乐宫图”的那一组建筑多系并排横列，其配置方式与寻常平面布局截然不同。另外三清殿前又有七条并列水渠，很可能与《重阳全真集》中“八渠凉水”的说法有关。由此，专家们认为永乐宫的建筑构思打破了传统习惯，而是按照道教象征性的教义设计的（参见杜仙洲《永乐宫的建筑》，《文物》1963年8期）永乐宫内丰富的道教壁画，在我国古代绘画史的发展上有其重要地位（参见王逊《永乐宫三清殿壁画题材试探》，《文物》1963年8期）。

明清两代，宫观建筑以修葺为主，现存的北京白云观在明清两代曾多次修缮和扩建（详见日人小柳司太气《白云观志》卷1），是我国保存比较完整的道教宫观之一。

（三）宫观的组织与活动

宫观是由方丈（亦称观主、道长、住持等）、监院主持。有的设知客、寮房、库房、帐房，称四大板；首有的设客

堂、寮房、库房、帐房、经堂、典造、十方堂（亦名云水堂）、号房（亦名迎宾），名为八大执事。客寮库帐为内执事，经典堂号，为外执事。系监院之辅。还有高功、经师、三都、五主、十八头等。设备有：钟、鼓、钟板、梆点，经坛设备。法器有击子、鱼、铃、磬、钟、鼓、铙、钹、铛、鐃。法衣有：高功衣，班、监院衣，侍者衣，朝筒（即笏板）。

方丈 又称律师，言其精通戒律，堪为人师。是设坛传戒的主持人，往往也是宫观的实际道众领袖。一般方丈系客位，不管庙中事务，传戒以后，便退居后院，或返脚庙。方丈任期数年或十年不等，退院后称退院方丈，尊称为老律师、老方丈。方丈可大量招俗人为弟子，每年三节和生日，还可得弟子馈赠。有的丛林有方丈，有的丛林没有方丈。

监院 俗称当家，是宫观中的实际主持人。管理宫观内大小事务，为方丈的候选人和继承者，地位虽低于方丈，但实权过之。每日与四大板首商量观中事务，大事由监院决定，小事分别由知客、寮房、库房、帐房和其它执事办理。

知客、迎宾 知客师是宫观中的外交人员。主管接待宾客，协助监院处理观中大小事务，又为监院的后补者。迎宾为知客之副，经过培养，可以上升为知客。知客师可有数人，有一首席知客。

寮房 专管宫观中劳动和建设事项。管理农活，督办修建，及管理农具、什物等。

库房 专管宫观中生活用品、经典、传戒用品，在外做法事之一切用具。

帐房 专管宫观中的经济开支，凡银钱管理和使用。都

要通过帐房。

高功 即一般称为掌坛师，必须熟悉经典及法事等。

经师 在高功率领下作法事诵经等事。

三都 为都堂、都讲、都事，选宫观中年高德重者授与之，实为闲职，但各官观不一定都设。

五主 即堂主。云水堂主，专管道士挂单之职。养生堂主，主要照料本宫观老弱病残道众的生活和医疗等。殿主，负责各殿的烧香换水、清洁卫生，还可出售香蜡纸钱，接受善男信女之布施等。厨主，为大厨房主管伙食者。每晚须统计人数，次日向库房领取副食品、燃料，向帐房领取银钱。另外还有方丈堂小厨房，监院小厨房等。经主，专司丹台碧洞书房之图书管理和出售，带领道众诵经礼拜之职。

十八头 如门头、坡头、火头、香头、菜头等，各有专职，职责分明。

据日人小柳司气太《白云观志》载：白云观的道士执持有都管、总理、都讲、知客、巡照、海巡、巡察、纠察、堂主、都厨、迎宾、化主、静主、茅庵、塔院、监院、经主、高功、仟主、殿主、知翰、书记、经堂、值藏、值帐、买办、值仓、值库、点座、饭头、菜头、值堂、贴案、面做、告灯、庄头、行堂、司钟、司鼓、主规、主钵、侍者、知随、护静、碗头、磨头、公务、洒扫、钟板、杂务、夜巡、门头、水头、火头、柴头、汤药、老堂、园头、值牲、圃头、童子、茶房、客厨、行者。对以上执事，要求凡我同人，坚持正念，借此修真辩道，磨炼身心，朝夕不可懈，情理顺其自然。各秉丹衷，幸勿有误，谨之慎之。

据《天皇至道太清玉册》（卷4）载：古制宫观道士之

职有真人、祭酒、道录、道纪、道统、道正、道会、观主、提点、提举、副官、副观、讲师、都讲、玄义、知事、书记、谏议、监临、戒师、上座、掌籍、都表、监斋、法师、副表、直岁、表白、知库、司钥。南极长生宫新增十五职：藏史、知院、金院、主翰、训师、司籍、直殿、直堂、知宾、司廩、司户、司工、司圃、司牲、社主。这些可供我们了解宫观内部组织作参考。

宫观内的日常活动。据《太清玉册》载：道众凡栖琳宇（即道院，亦称琳宫），当以焚修祀事为先，宫观之住持，每日集众升殿，焚香、讽经、朝真礼圣，当体祀天奉教之心，以罄修真学道之志。他们认为“晨昏启闭”最为重要，“朝则待明而启，暮则犹光以闭”，以“晨钟暮鼓召百灵，壮宫观之威仪，弘山陵之气象，每日晨昏不可有缺。”每日清晨会汤，道士道童升殿讫，“须会方丈，摆班请揖于住持前，次分两班大众对揖，道士依次序坐，道童朝上揖，递汤讫，拱立于下。住持叙一日之事。若有公私等因，该管职事及事干及者稟知住持，对众从公议拟事毕，普揖而退，以正清规。”斋堂日食，每人一日常住给米一升，蔬菜鱼肉随其丰俭，三餐依时击云板会众赴堂食之。如遇云游客道，照依古例止管饭七日，若坐钵（坐钵为道家修炼法之一，习以静定，炼神，炼形，百日方启。每年坐钵自二月十五日起至五月十五日止，自七月十五日起至十月十五日止，自十月十五日起至正月十五日止）过冬、过夏者常住管饭百日，若与本宫观参管职事者与宫观道士支米同，不在是例。京师及上清名山有大德有道之士至本宫观款留倍加，其礼供给所需不拘岁月。凡遇朔望之辰，先日沐浴，至期清晨，住持领众衣道服坛简

升殿，序班讽经，一以祝延。凡遇节届日辰，当行朝真之礼，朝修既毕，宜追上古之风以礼会筵。赴堂宴会，坐依次序，其尊卑上下之礼，不得差误。

宫观内的斋醮活动。斋醮是道教设坛祭祷的一种宗教仪式，用以为生者祈福消灾，为死者超度亡魂等等，同时也是道教徒自身修炼的一种方法。其法为清心洁身，设坛摆供，书表章牒，以祷神灵。结坛之法有九，上三坛为国家设之，中三坛为臣僚设之，下三坛为士庶设之（《云笈七籤》卷103）。其仪式既有书面的形式，称为“经文”和“文检”，又有非书面的形式，即静的“内斋”和动的“外斋”，既有单个道士进行的仪式，称为“小法事”，也有许多道士共同进行的仪式，称为“斋醮科仪”。实际上每个仪式的进行都是书面的和非书面形式的有机结合。每个斋醮科仪都有专用的经文，包括其中插入的按时按地编写的“文检”，章、奏、表、申、牒、札、关等。同时每个斋醮科仪进行时又有一定程式，包括奏乐、发炉、唱赞、唱道、降圣、启师、存念、存神、烧香、上香、捻香，进茶、长跪、宣咒、宣词、宣疏、宣进状、宣表、诵经、祝真文、说戒、忏悔、步虚、焚化、散花、分灯、卷帘、送圣、送神、辞师、谢师、复炉、出堂颂、出户等等。每项科仪的内容都是单一的，例如：行道仪、朝仪等。许多单一内容的斋醮科仪又组成一天、三天乃至几十天的醮仪或法会。《道藏》中收有“清旦行道、午朝行道、晚朝行道”及“早朝仪、午朝仪、晚朝仪”，“金箓解坛仪”、“金箓设醮仪”、“金箓放生仪”、“金箓上寿三献仪”、“金箓延寿设醮仪”、“玄门报孝追荐仪”、“生日本命仪”、“消灾道场仪”、“祈求雨雪仪”、

“祈嗣拜章大醮仪”、“安宅解犯仪”、“真武灵验大醮仪”、“道士修真谢罪仪”、“灵宝崇神大醮仪”等等。现在宫观和民间道士举行的斋仪多据明清道士传本，并且和各地的风俗、语言、音乐等密切结合，具有鲜明的地方风格。

宫观内的传戒活动。师传度人是道教的首要活动，“若不度人则法桥路断，所以弘教先在度人。”（见《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷2）但在魏晋南北朝时道教对于弟子传授多以传经度人方式，如“凡受九真玄经者”、“凡受大有妙经者”、“受真一口诀”等，并且规定“凡今授道者，经四十九年，始得授人”（见《隋书·经籍志》）。多采取个别传授，必立誓戒，并要弟子焚法信物（参见《无上秘要》卷34）。各派传度方式，各不相同。按全真道的规定，十方丛林才有受戒之权。以白云观为例，清初以每年2000人为定额，为期100日。后改为500人，53日为限。授戒分春秋二期，春戒二月十五日至四月初八为止，秋戒十月十五日至十二月初八为止，均共53日也。凡各省小道院之求戒者（谓之新戒）于开戒前半个月，亲到白云观报到注册。开戒前三日，观内执事，导之宿舍（谓之静地），照册点验一遍，然后稟知方丈。后执事带同新戒，先于浴室沐浴一次，以俟翌日；即传戒之第一日。授戒之条，断杀念，断妄念，断淫念，以修清静无为之道为要。分戒坛为三期，第一坛在大殿之前，宣示要目。第二坛为密坛，夜间人静时宣示之，不令外人知。过此坛后，新戒方为真正道士，发给戒衣、戒牒、锡钵、规四种。第三坛宣示全真大戒，约一百余条，这些道士受戒之后，或住丛林，或归本庙，或回原籍，或隐山林，或居洞

府。或参访于五岳，以求高士，或遨游于四海，以希至人。

宫观内的一些制度与习惯。据《天皇至道太清玉册》卷4载，收养徒弟：凡收育徒弟，必择乔木故家，声名昭著乡里，崇道积善之人子孙，无恶疾违碍者取之。若庸俗伎艺人子孙及有恶疾胡臭、口臭、瞎眼、疤面、六指、瘸跛残病之人不可为徒。化缘：指宫观修造须请施主支助以金谷，多助寡助随缘布施，但对虽有资财，慳吝不舍者，免过其门。云游：道家出游寻真问道谓之云游。其云游之士必会祈晴祷雨，祛邪断怪，拯灾拔难，及善风水，能风监，会星命，能吟作会书，方可出游。不然则凡俗之士也，不取。告假：凡省亲访交，出外云游必须请假，务要询问所去之处果无违碍，方允其请，不得托故非为，夹带他人，牵引是非，玷辱教门，各宜慎之。道众有犯：当会众发落。轻则面谕其非，使人改过迁善。有法所难容，必以清规治之，记其过于簿籍，记三次者，凡叙坐列于末席，如建大醮不许登坛。有恶极重者，难以于宫观共处，会众逐出。后以帚随少扫其地，绝其踪迹，使不复再入宫观故也。白云观清规戒律较多，有跪香、催单、革出、火化示众等处罚。现在道众犯错误的很少，犯些错误能认识改正，就算完事。

（四）宫观的命名与著名宫观

（1）宫观的命名

宫观的命名和道教术语、道派活动、道教人物密切相关。现择其要者加以简述。道教的宫观用道教术语进行命名。是我们常见的一种现象。

上清宫 上清为道教三清境之一，为太上道君所居之境。据《云笈七籤》云：“上清之天，在绝霞之外，有八皇老

君运九天之仙，而处上清宫。”著名的有江西贵溪龙虎山的上清宫，四川灌县青城山的上清宫和山东崂山的上清宫等。

太清宫 太清为道教三清境之一，为太上老君所居之境。据《抱朴子·杂应》载：“上升四十里，名曰太清，太清之中，其气甚刚，能胜人也。”太清宫首推河南鹿邑县（旧名苦县）老子家乡的历史悠久，规模较大。沈阳、崂山亦有太清宫。

玉清宫 玉清为道教三清境之一，为元始天尊所居之境。唐代道士王远知在茅山曾住玉清观，江西龙虎山于元代曾建玉清观。四川灌县青城山有玉清宫。

玄妙观 因避讳又称元妙观。此观名据说取自《老子》“玄之又玄，众妙之门”。宋大中祥符元年（1008年）因天书降诏，天下建天庆观。元元贞元年（1295年）诏，易江南诸路天庆观为元妙观。在江南各省玄妙观较多，大都原为天庆观而改名玄妙观，著名的有苏州的玄妙观，福建莆田县的元妙观。

天宝宫 多为真大道宫观。“盖于道祖玉清元始有取也”，是由元始天尊居玉清境又名天宝君而得名。真大道教有大都天宝宫、许州天宝宫。在凤翔扶风县、尉氏县、陈州商水县、亳州等地都建有天宝宫。

道派活动的中心，也是宫观命名的一个重要标志，如陕西周至的楼观台为楼观派活动的中心，江西龙虎山为正一派的本山，上清派、茅山派以茅山为圣地，灵宝派宋时以阁皂山为中心，全真道的三大祖庭为陕西户县的重阳宫、山西芮城县的永乐宫，北京的白云观。

道教史上的著名人物是道教宫观命名的重要方面。如成

都玉局观。相传汉永寿（155—157年）初老聃与道陵至此，有局脚玉床自地而出，老聃升坐与道陵说南北斗经，既去而座隐地中，故以玉局名之（《四川总志》）。在江西饶州府仙鹤山唐建仙鹤观，宋改为灵鹤观，旧传汉张道陵修炼于此（《江西通志》）。天印山麓的洞元观，传为葛仙公（葛玄）白日飞升处（《江南通志》）。江苏句容县西南隅有青元观，梁天监中（502—519年）在葛洪故宅建有葛公井（《江南通志》）。江西南昌的冲虚观有葛洪仙坛，江西德兴县有妙元观，为东晋升平二年（358年）葛稚川开山炼丹处（《江西通志》）。在《江西通志》中列举的14个宫观，盛传东晋道士许旌阳（许逊）镇蛟斩蛇的传说故事，仅南昌县就有斩蛟台的冲真观，许旌阳隐处的灵仙观和他拖剑斩蛟的招仙观，还有许旌阳丹井的丹霞观等。陆修静的简寂观，在庐山，旧名太虚观，刘宋时陆修静居此，卒谥简寂，因以名观（《道藏源流考》42页）。江苏句容县大茅峰下有玉晨观，大横山下有乾元观，为梁陶弘景隐居之所。茅山侧的太平观则为当年陶隐居的华阳馆，是宋元符中改额（《江南通志》）。吕洞宾的纯阳宫，吕洞宾号纯阳子，为民间神话故事“八仙”之一，唐宋以来“历显灵异”，各地多立庙祀之，山西蒲州有永乐纯阳宫，山西太原明万历年间建有纯阳宫，四川新津有纯阳观等。陈抟的希夷观。陈抟为宋初著名道士，甚得宋太宗宠信，赐号“希夷先生”。据《江南通志》载，在太平府城崇教坊，宋绍兴年间（1131—1162年）建祀陈希夷。长春观是以全真道龙门派开派人丘处机之号“长春”命名的，如东北辽阳、山西寿阳、湖北武昌都有长春观。以元明道士张三丰命名的三丰祠。据《汉中府志》载，祠

在酈都山，永乐年间三丰曾憩此，莫有识者，时朝廷特敕大宗伯胡濙图形访至此，咫尺不见，因建祀至今，祠地无蚁穴，与他处异焉。

（2）著名宫观

楼观 在陕西周至县城南20公里的秦岭北麓。相传周尹喜在此“结草为楼，精思至道”，后人乃于此创立道观，是道教最早的宫观。据《楼观传》云：三国魏元帝咸熙（264—265年）初，道士梁谡师事郑履道法师于楼观。传说晋惠帝永兴二年（305年），太和真人尹轨降于楼观，授梁谡以《日月黄华上经》、《水石丹法》和《楼观先生本起内传》等，自是北朝高道多栖于此，而成为当时道教重地。隋末，唐高祖李渊起兵晋阳，楼观道士岐晖曾以粮资其军需，后获赏并受敕修葺楼观。唐高祖武德三年（620年）改称宗圣观。宋太宗端拱元年（988年）改称顺天兴国观。元世祖中统元年（1260年）改称宗圣宫。金、元、明诸代屡有修葺。清康熙二十年（1681年）重建。其制前为四子堂和文始、三清二殿，再进为望气楼和景阳、宝章二殿，后为宗圣宫。宫后有台踞高岗上，名说经台，又名升天台。宗圣宫只剩上遗址，惟原“说经台”建筑较完整地保留下来，成为现在楼观台的中心。遗有历代碑碣石刻70多件，如欧阳询、李白、岑参、苏轼、米芾、赵孟頫等著名文人、书法家以及元、明、清诗人名士的诗词和手迹，皆为珍贵文物和研究道教史的重要资料。解放后，经多次修葺，并列为陕西省重点文物保护单位。

太清宫 在河南鹿邑县东厉乡沟，其地古名苦县厉乡曲仁里，传为老子故里。东汉桓帝延熹八年（165年）于此建老子庙。唐高祖武德三年（620年）大规模扩建，方圆达10

多里。唐高宗乾封元年（666年），封老子为太上玄元皇帝，称紫极宫。武则天光宅元年（684年），尊老子母为先天太后，于紫极宫北建洞霄宫。玄宗天宝二年（743年）改紫极宫称太清宫。洞霄、太清二宫隔河相距半里，建会仙桥使其连为一体。占地872亩，宏伟壮阔，盛极一时。唐宋间累遭兵火，金、元、清各代虽曾重建、续修，但规模已不如前。现存正殿五间，殿前铁柱，四周汉柏和唐宋金清古碑为河南省重点文物保护单位。沈阳亦有太清宫，建于清康熙二年（1663年）是全真龙门派在东北最大的十方丛林，现为全国重点文物保护单位。

上清宫 道教正一道著名宫观之一。在江西贵溪县龙虎山。相传张陵于东汉和帝永元至顺帝永建年间（89—131年）曾结庐于此炼丹。晋怀帝永嘉年间（307—312年）有第四代天师张盛从汉中（今属陕西）迁此建传箬坛之说。唐武宗会昌五年（845年）修建道院，赐额真仙观。宋真宗大中祥符五年（1012年）改名上清观。仁宗天圣年间（1023—1031年）重建上清观于龙虎山南。徽宗政和三年（1113年）改上清观为上清正一宫。元武宗至大年间（1308—1311年）改名太上清正一万寿宫。元末毁，明洪武二十三年（1390年）重建。清康熙三十六年（1697年）改名太上清宫，简称上清宫。因年久失修，到全国解放时，仅存门楼、午朝门、钟楼和下马亭等。另四川省青城山、山东省崂山也有上清宫。

青羊宫 在四川成都市通惠门外百花潭北岸。旧名元中观，始建年代无考。唐僖宗中和三年（883年）扩建，改名青羊宫。明末毁，清康熙七年（1668年）重建。据张德地《重修青羊宫万寿宫碑记》称，该宫有三清、五凤、万寿诸

殿，紫气、八卦、降生、说法诸台，真武、纯阳、三官诸堂，还有左右庑、山门、垣墉之属。宫内有铜羊高二尺余，长三尺，三清殿前有铁花、铁腊台等，现尚存部分殿宇、八卦亭等建筑和石刻吕祖像、铜羊等。

玄妙观 在江苏苏州市内。建于晋武帝咸宁年间(275—279年)，始名真庆道院。唐玄宗开元二年(714年)更名开元宫。宋真宗大中祥符间(1008—1016年)改称天庆观。宋皇祐、建炎、绍兴、淳熙、宝祐、景定间，先后多次重建扩建。殿凡七楹，重檐复宇，雄冠浙右。元成宗元贞元年(1295年)始改今名，元末毁，明太祖洪武四年(1371年)重建。清康熙初年又重加修葺，复还旧观，因避圣祖(玄晬)讳，改名圆妙观。观中曾有唐吴道子所画老君像，唐玄宗赞和颜真卿书等碑刻。解放前夕已败落。1956、1980年曾两次进行修缮，现为全国重点文物保护单位。

万寿宫 在江西南昌市。建于晋，祀东晋许真君(许逊)。宫左有井，传说与江水相消长，中有铁柱，传为许逊铸以镇蛟螭之害。唐懿宗咸通(860—874年)中称铁柱观。宋真宗大中祥符二年(1009年)改名景德观，徽宗政和八年(1118年)改延真观。明嘉靖(1522—1567年)间赐名“妙济万寿宫”。万历二十年(1592年)毁，三十年(1602年)复建。清顺治、康熙、雍正、乾隆、道光、同治间相继重修。在江西新建县逍遥山(今称西山)有“玉隆万寿宫”，现称西山万寿宫。为晋许逊故宅，后人立“许仙祠”，南北朝时改祠为“游帷观”。宋大中祥符三年(1010年)真宗赐额“玉隆”，宋徽宗时建有六大殿、五阁、十二小殿，七楼、三廊七门，并亲书“玉隆万寿宫”匾额。元至正十二年(1352

年)毁。明武宗正德十五年(1520年)重建,并题额“妙济万寿宫”,万历十年(1582年)又扩建,清乾隆四年(1739年)基本恢复原貌,咸丰十一年(1861年)又毁。同治六年(1867年)建有前三殿、中三殿、后三殿,左侧有文昌宫,右侧为逍遥津,还有戏台、山门等,为江西省著名大道观。

元符宫 在江苏句容县茅山积金峰下。梁陶弘景曾在此修道。宋仁宗嘉祐(1056—1064年)中蜀人王略结庐炼丹于此。宋神宗熙宁(1068—1078年)初,常州道士刘混康于此结庐修道。后哲宗召其至京师。适逢改元元符,因诏以所居为元符观。徽宗崇宁五年(1106年)改名元符万寿宫,简称元符宫。明重建,置华阳洞正副灵官各一人,为江南道教胜地。日本侵华期间被毁。

洞霄宫 在浙江余杭县南大涤、天柱两山之间。《舆地纪胜》载,汉武始建宫坛于大涤洞前,以为祈福之所。唐高宗弘道元年(683年)建天柱观;昭宗乾宁二年(895年)重建,改称天柱宫。宋真宗大中祥符五年(1012年)改今名。宋南渡后,常以去位之宰执大臣提举洞霄宫。宋度宗咸淳(1265—1274年)中被烧殆尽。

朝天宫 在江苏省南京市。始建于东晋太元十五年(390年),初为冶城寺,相传吴王夫差在此筑冶城。五代吴王杨溥建为紫极宫。宋改名祥符宫,再改天庆观。元名玄妙观,文宗天历(1328—1329年)中名永寿宫。明洪武十七年(1384年)重建,改今名。有大通明殿和三清正殿,飞霞阁、景阳阁等。殿后万岁亭为明代演习朝贺礼仪的场所。现存殿宇为清同治四年(1865年)江宁府学文庙的建筑。

武夷宫 在福建省崇安县武夷山大王峰南麓,为该山最

古老的一座宫观。始建于唐玄宗天宝年间（742—755年），初名天宝殿。宋真宗大中祥符二年（1009年），增修扩建，哲宗绍圣二年（1095年）改名冲佑观。元代改称万年宫。后屡遭火焚，屡经重修。现存建筑是明嘉靖五年（1526年）重建，清代重修的。主要建筑有三清殿、玉皇阁、法堂等。宋代著名诗人和哲学家辛弃疾、陆游、朱熹等曾以“提举”一职，主管武夷山冲佑观。

八仙宫 在陕西西安市内。相传唐代这里是“长安酒肆”，吕洞宾初遇钟离权，钟离权在此点化吕洞宾得道成仙。宋末时有郑生偶遇八仙游宴于此，遂有郑生在此遇“八仙”的传说。元初全真道在此大兴土木，名曰“八仙庵”。明清两代，扩建重修，已成为西安著名的道教宫观。清光绪二十六年（1900年）八国联军侵入北京，光绪皇帝与慈禧太后逃往西安，住于八仙庵内，赐额扩建八仙庵，慈禧书“玉清至道”，光绪御书“宝篆仙传”匾额，八仙庵遂名“敕建八仙宫。”现存殿宇均系明清以后所建，由山门至后殿，分中东西三路及西花园。中路有灵官殿、八仙殿、斗姆殿；东路有吕祖殿、药王殿等；西路为丘祖殿等。为全国重点宫观之一。

白云观 在北京市。创建于唐玄宗开元二十七年（739年），原名天庆观。金正隆五年（1160年）毁于火，大定七年（1167年）重建名十方大天长观，观内建筑分中东西三路，殿堂廊庑150楹。金章宗泰和三年（1203年）改名太极宫。正大元年（1224年）道士丘处机死后，弟子葬其于长春宫东下院，自此称下院为白云观。元末长春宫毁于兵火。明洪武二十七年（1394年）改今名。现存观宇系清康熙四十五年（1706年）

重修。主要殿堂依次为牌楼、山门、灵官殿、玉皇殿、老律堂（七真殿）、丘祖殿和三清阁四御殿（二层建筑）。观内处顺堂（丘祖殿）为丘处机遗骨埋葬处，是全真道第一大丛林，解放后多次整修，现中国道教协会驻此。另上海市亦有白云观，为上海市道教协会驻地。

永乐宫 原在山西芮城县永乐镇。传为吕洞宾的诞生地，吕卒，乃就其宅建吕公祠。金末扩建为观。元初毁于火，于是由潘德冲主持营建，历时15年，元世祖中统三年（1262年）建成主体建筑，至元三十一年（1294年）又建成龙虎殿，泰定二年（1325年）绘完三清殿壁画，至正十八年（1358年）纯阳殿壁画竣工，施工前后达110多年。三清殿绘《朝元图》，为各方天神、地祇朝谒“三清”图像，共290多尊。纯阳殿绘《纯阳帝君仙游显化图》，为吕洞宾故事画共52幅。重阳殿绘王重阳故事共49幅。无极门（亦称龙虎殿）绘神荼、郁垒画像，各殿精美珍贵的壁画驰名中外，为全真道三大祖庭之一。明清间迭经修建。国民党政府时，毁损甚多。解放后成立永乐宫文物保管所，积极进行保养维修。1959年因兴修水利，将全部建筑连同壁画照原样迁建于芮城县北龙泉村五龙庙附近。现为全国重点文物保护单位。

重阳宫 在陕西户县正西十公里之祖庵镇北。原为道教全真道王重阳埋骨处，金大定二十五年（1185年）其弟子在王重阳故居刘蒋村建宫观，马钰手书“祖庭”二字悬于宫内，故称“祖庭”或“祖庵”。后其徒王处一奏立灵虚观，丘处机请改名重阳宫。元世祖至元二年（1265年）改名重阳万寿宫。为全真道三大祖庭之一。极盛时有道士近万人，宫

殿楼阁近5000余间。遗有不少碑刻，素有祖庵碑林之称，现陈列有用汉、蒙和八思巴文镌刻的道教碑30余通，具有较高的文物价值。

东岳庙 在北京朝阳区朝外大街，是正一派张天师在华北的第一座大型道观。元至治二年（1322年）开府仪同三司上卿、玄教大宗师张留孙及弟子吴全节首建，祀东岳泰山神天齐仁圣大帝。次年继建东西两庑，庑间起殿堂四座，名仁圣宫。元明清又多次修葺，现存殿宇为清代重建，全庙分三个部分，即正院、东院、西院，东院有娘娘殿、伏魔大帝殿等；西院有东岳宝殿、玉皇殿、药王殿等；正院有戟门、岱宗宝殿、育德殿等。院内元明清各代石碑林立，其中有元赵孟頫书《张天师神道碑》最为珍贵。

天后宫 亦名天妃宫，清初东南沿海俗称妈祖庙。福建泉州的天后宫，于南宋宁宗庆元三年（1196年）建庙祀莆田湄州林氏第六女，女为海神。据《泉州府志》称：庙址当时是“蕃舶客航聚集之地”。明永乐十三年（1415年）经出使西洋太监郑和奏请，奉旨修庙。明代派官出使琉球、暹罗、爪哇、满刺加等国，皆来祭告祈祷。清康熙十九年（1680年）统一台湾，泉州人施琅奏请此神显圣助阵，神号便由天妃进封天后，庙遂成天后宫，特予春秋致祭。天津的天后宫，元朝始建，明清重修扩建，“天后”为传说中的护佑航海安全女神，宫内为历代海祭中心。青岛天后宫，始建于明成化三年（1467年），当时青岛还是一个渔村，广大渔民为祈求平安，遂建此庙，为青岛市第一座大型建筑物。台湾妈祖庙特多，台湾云林县北港镇的朝天宫，又名妈祖庙，也是台湾最大的妈祖庙。据载，清康熙三十三年（1694年）福建僧人树

壁奉妈祖之灵来台，并建庙奉祀。台湾基隆市的庆安宫，又名鸡笼妈祖庙，创建于清嘉庆十九年(1814年)，福建漳州移民为祈求安居乐业而建。在台南市有大天后宫，又名台南妈祖庙；在台东县有台东天后宫，又名台东妈祖庙；在澎湖岛马公镇有天后宫，又名澎湖妈祖宫；在新竹县还有内外妈庙等。

蓬莱阁 在山东蓬莱县城北一公里丹崖山巅。古代传说蓬莱、方丈、瀛洲为海上三神山，上有仙人及长生不死之药。史载秦皇、汉武都曾为求仙觅药先后来此。阁创建于北宋嘉祐年间(1056—1063年)，明代扩建，清代重修，高15米，上悬“蓬莱阁”金字匾额。阁南有三清殿、吕祖殿、天后宫、龙王宫，高低错落，与蓬莱阁浑然一体，统称蓬莱阁。

以上择要介绍了一些著名宫观。这里附录一份全真十方丛林的宫观名单。日人吉冈义丰《追求长生》一书中录有北京白云观藏的一份全国其它十方丛林名单：太清宫(下院)、常清观(山东济宁)、八仙庵(西安)、楼观台(西安)、龙门洞(西安)、留侯祠(陕西汉中)、玉皇阁(武汉)、玄妙观(武汉)、武当宫(武汉)、长春观(武汉)、白云观(上海)、右圣观(宁波)、丹德观(宁波)、玄妙观(江苏常州)、青羊宫(四川)、二仙庵(四川)、天后宫(青岛)、冲虚观(广东罗浮山)、黄龙洞(广东罗浮山)、白鹤观(广东罗浮山)、三元宫(广州)、应元宫(广州)、元妙观(广东惠州)(见《道协会刊》1983年11期)。

第八章 道教与儒、释的关系

道教是中国土生土长的宗教。在旧中国，它与儒学、佛教并称“三教”，是中国思想文化领域中三支重要力量之一。但在“三教”中，道教出现时间最晚，在它产生之前，中国传统的儒学和外来的佛教就已出现于中国，这就决定了从它产生之日起，必然要和儒、释两家直接发生关系。这种关系主要是两方面：一方面，为了争夺传播阵地和思想文化领导权，三家之间进行着激烈的斗争；另一方面，为了充实自己，取得斗争中的优势，又必须向各自的对手学习，取人之长，补己之短，从而推动着三家之间的互相融合。儒、释、道三家就是在这种既斗争又融合的关系中向前发展的。道教在长期和儒、释斗争、融合的过程中，既吸取了大量的儒家思想，又吸取了大量的佛教思想，使它在思想理论、清规戒律和宗教仪式等方面，无不深深地打上儒、释两家的烙印。因此，要比较深入地了解道教在各个历史时期的思想历史变化轨迹，就不仅需要从它本身的发展线索中进行探讨，而且也需要从它与儒、释的关系中进行探讨。研究道教与儒、释的关系，就成为研究道教思想和历史的重要课题。

儒、释、道三家的关系，虽然从总的方面说，不外互相斗争与互相融合两个方面，但是在长达1800多年（从东汉到近代）的三教关系史中，斗争与融合两方面却处于不断变化

发展的状态。这是由各个历史朝代出于政治经济的需要，对“三教”采取的政策不一样，“三教”在各个历史朝代中的力量对比也不同意因素决定的。由于这些因素的变化，使斗争有时激烈，有时缓和；融合有时加强，有时相对停滞。这种斗争与融合的高低起伏状况，使整个“三教”关系史显现出不同的发展阶段来。经过对有关材料的分析，我们认为儒、释、道关系史，曾经经历了五个发展阶段，或称五个发展时期：一、汉魏两晋时期。主要特点是三家矛盾冲突少，互相模仿学习多。二、南北朝时期。主要特点是斗争开始激化，而融合仍处于简单模仿和照抄照搬阶段。三、隋唐五代时期。主要特点是三家斗争达到高潮，融合开始深入。四、宋元时期。主要特点是斗争趋向缓和，融合进入高级阶段。五、明清时期。主要特点是斗争继续缓和，融合进一步深化，达到彼此混融状态。下面即按此五个时期以道教为重点，对儒、释、道关系作一简略介绍。

一 汉魏两晋时期

这是三家关系史的开始阶段。三家的基本状况是：儒学在西汉已被封建统治阶级定为“独尊”地位，但在哀、平之后，它的主流已蜕变为谶纬神学，这种思想形式并不完全适合封建统治者的需要，要求从别的思想形式中吸取养料，以进行必要的改造。佛教刚入中国，还未站稳脚跟，为了被中国人民所接受，在中国生根立足，必须适应中国固有的思想文化和信仰，即必须既迁就迎合儒学，又迁就依附道教。道教刚刚建立，比较幼稚原始。为了使自己成熟起来，也需吸取

儒学和借鉴佛教。这样，三家的矛盾冲突少，互相依赖吸取多，成为这个时期三家关系的主要特点。

在儒释道三家中，道教出现最晚，其不成熟性，在这个时期显得特别突出。它虽有一本奉为祖经的《老子》，但还来不及进行必要的消化；也有一部经书《太平经》，但缺乏理论的深度，对其信仰的阐发也很不系统深刻。至于规戒科仪，也很简陋原始。这些和当时已经传入中国的佛教比较起来，实是相形见绌的。因此当时道教面临的突出问题是如何顺应形势发展的需要充实提高（也需改造）自己，以尽快克服自己的原始性。为此，向儒、释两家学习、吸取，就成了它最迫切的课题。

（一）道教与儒学的相互吸取

道教产生于儒学被定为一尊的西汉之后，其受儒学的影响是广泛而深刻的。它的第一部经书《太平经》就表明了这一点。《太平经》非一时一人之作，主体大约成于东汉，该书“专以奉天地顺五行为本”，“其言以阴阳五行成家，而多巫覡杂语”（《后汉书·襄楷传》），是一部内容十分庞杂，言论且多矛盾的书。它虽是一部神学理论著作，但却表现了鲜明的政治思想观点；既满纸阴阳五行家之言，又充斥着儒家的伦理说教（也有一些批评贫富悬殊、为富不仁的言论）。例如它从“阳尊阴卑”的思想出发，认定封建社会的尊卑贵贱秩序是合乎“天道”的：“阳者为天，为男，为君，为父，为长，为师；阴者为地，为女，为臣，为子，为民，为母”（《太平经合校》第271页）。所以它肯定儒家所主张的那套“三纲六纪”是天经地义的。说：“三纲六纪所以能长吉者，以其守道（即合乎道）也，不失其治故常

吉。”（同上书第27页）甚至宣称《太平经》就是为了帮助推行儒家伦理的书，说：“凡民守读之，共强行之，……令人父慈，母爱，子孝，妻顺，兄良，弟恭，邻里悉思乐为善，无复阴贼好窃相灾害。”（同上书第409页）为了宗教需要，它把儒家的“君、父、夫”三纲，改为“君、父、师”三纲，反复强调为臣应忠，为子应孝，弟子应顺。说“子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦。”“天地憎之。鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下。”（同上书第405—406页）给儒家的伦理纲常抹上宗教的灵光，更增强了它的毒害性。它又很重“仁道”，谓天道好生，地道好养，人心好仁，说：“上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称父也；地以好养万物，故称良臣，称母也；人者当用心仁，而爱育似于天地，故称仁也。”（同上书第32页）它还根据所谓“三统论”，为人们描绘了一幅没有阶级矛盾和斗争，只有君民上下，剥削者和被剥削者之间彼此相亲相爱，共乐“太平”的社会图景。说：“君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。”“三合相通，并力同心，共为一家也。”

“此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平。”（同上书第105和19页）这种以君主为家长，以儒家的三纲五常为社会行为准则，君民相亲相爱，亲如一家的社会，在阶级社会中只能是不切实际的幻想。

《太平经》之后，一些道教徒为《老子》作注时，继续引进儒家思想。如《老子想尔注》把道家的“道”依附于儒家的忠、孝、仁、义等道德规范，认为实行了道，忠、孝、仁、义也就实现了；反之，道不行，社会上就会出现不忠、不孝、不仁、不义等败纪现象。说：“道用时，臣忠子孝，

国则易治”，“道用时，家家慈孝，皆同相类，慈孝不别。今道不用，人不慈孝，六亲不和。”又说：“上古道用时，以人为名，皆行仁义，同相类矣，仁义不别。今道不用，人悉弊薄。”“治国之君，务修道德，忠臣辅佐，务在行道，道普德溢，太平至矣。”（上见饶宗颐《老子想尔注校笺》）

约在东晋初或其前所出之《老子西升经》（载《正统道藏》第19册）伪托老子将化西土时告诫尹喜之语，其中除谈老子之道外，也引进儒家思想。如《重告章》云：“德以仁为主，礼以义为谦，施以恩为友，惠以利为先。”“仁义礼信废，道德荒亡腐，不以道相稽，反以财相辅，……伪世教如此，如是迷来久。”

东晋道士葛洪为了使道教适应封建制度的需要，更大量地援儒入道，用儒家的伦理纲常补充并改造道教，建立起士族道教的理论基础。他的著名著作《抱朴子》，“其《内篇》言神仙方药，鬼怪变化，养生延年，攘邪却祸之事，属道家；其《外篇》言人间得失，世事臧否，属儒家。”（《抱朴子外篇·自叙》）表明他是一个儒、道兼修的道士。他在这部书中极力强调儒、道的一致，主张道为本，儒为末，儒道兼修。他说：“道者，儒之本也；儒者，道之末也。今苟知推崇儒术而不知成之者由道。道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。”就是说崇儒鄙道是不对的。另一方面，又指出修道离不开儒，认为实行儒家的伦理道德是成仙的根本。说：“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。”所以他主张道士应以道为本，儒为末，儒道兼修。他

为道教提出的一整套理论，实际就因糅进了大量的儒学内容，才表现出它的封建化和士族化的特点来。

这个时期所出的一些戒律书中，也引进儒家思想。如约出于前秦至北魏初的《正一法文天师教戒科经》（载《正统道藏》第30册）有云：“事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠，……仁义不可不行。”“为人若不能与法戒相应，身心又无功德，欲求天福难矣。”又说：“其能壮事守善，能如要言，臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺，内无二心，便可为善得种民矣。”

从上可见，道教吸取儒家思想是一贯的。另方面，儒学也吸取道家思想。魏晋玄学就是儒、道融合的产物。《周易》与《老》、《庄》，并称“三玄”，在玄学家手中被融成为一体，使东汉的谶纬神学为之一变。

（二）道教与佛教的相互吸取

佛、道都是宗教，可以互相借鉴和吸取的东西更多，对建立不久的道教来说尤为重要。但是因为佛教是外来宗教，初入中国时，必须与中国本土的思想文化和宗教信仰相协调，才能取得中国社会的承认和被中国人民所接受，不然就不能在中国生根立足。为此，佛教一入中国，就努力迎合，依附中国的儒学、神仙方术及其后的道教，以便自己能以新的面貌在中国扎下根来。所以就佛、道二教互相吸取的时间讲，佛教依附、吸取道教在前，道教吸取佛教在后（大体从东晋中叶开始）。为了照顾时代的先后，先介绍佛教依附神仙方术和道教，再介绍道教之吸取佛教。

佛教依附神仙方术和道家、道教，表现是很多的。如许多外国僧人来华后，既努力学习汉语，又努力学习神仙方

术。汉桓帝时到达洛阳的安息僧人安世高，精通望气、风角、卜筮。三国名僧康僧会“博览六经，天文图谶，多所综涉”。昙柯迦罗“善学四韦陀，风云星宿，图谶应变，莫不该综。”西晋名僧佛图澄更以所学方术取得赵主石勒的信任。《晋书·艺术传》说：“佛图澄，天竺人也。……永嘉四年，来适洛阳，自云百有余岁，常服气自养，能积日不食。善诸神咒，能役使鬼神。”“(石)勒召澄，试以道术，澄即取钵盛水，烧香咒之，须臾钵中生青莲花，光色曜日，勒由此信之。”他的弟子道安也精七曜，又注《素女经》。这样的僧人，不胜枚举。他们就是靠学得的这套神仙方术来接近群众宣传教义的。中国人民之认识佛教，首先并不是从他们那一套“安般守意”的禅法和般若学开始，而是从他们那套为人们熟悉的神仙方术开始的。

初期佛教还把佛教名称和信仰依附道家 and 道术。如佛教的早期译经《四十二章经》(载《大正藏》卷17)称佛教为“释道”，或“道法”；学佛则曰“学道”、“行道”、“奉道”；学有所成则曰“见道”、“得道”。其依附道家 and 道教之迹是很明显的。三国吴牟子《理惑论》(载《弘明集》卷1)，也称自己所修的佛教为“佛道”，并且用道家描写老子“道”的语言来描写“佛道”。“牟子曰：‘道之言导也，导人致于无为。牵之无前，引之无后，举之无上，抑之无下，视之无形，听之无声，四表为大，蜿蜒其外，毫厘为细，间关其内，故谓之道。’”大约百年之后，东晋孙绰所著的《喻道论》(载《弘明集》卷3)，仍用老子之道来解佛教之道。说：“夫佛也者，体道者也。道也者，导物者也。应感顺通，无为而不为也。无为，故虚寂自然；无不

为，故神化万物。

初期佛教还模仿道家、道教描写“真人”、“神人”和老子的笔法来描写佛教祖师释迦牟尼。《理惑论》说：“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。”其所谓“或存或亡，……能老能少，能隐能彰，蹈火不烧，履刃不伤”等等，素为道家描写“真人”、“神人”之辞。如《庄子·大宗师》说：“古之真人，……登高不栗，入水不濡，入火不热。”《淮南子·精神训》说：“所谓真人者，性合于道也。故有而若无，实而若虚，……无为复朴，体本抱神，……大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒也。”其所谓“道德之元祖，神明之宗绪”，“恍惚变化，分身散体”等等，又是道家和道教信奉者形容老子之辞。如东汉桓帝延熹八年（165年）边韶《老子铭》（载《隶释》卷3）曰：老子“随日九变，与时消息”，“道成身化，蝉蜕度世”。可见《理惑论》作者描写释迦牟尼的思想材料，很多来源于道家和道教。其后三国吴支谦所译《瑞应本起经》（载《大正藏》卷3），模仿道家、道教之迹也很明显。中云：释迦牟尼“上作天帝，下为圣主，各三十六反，终而后始。及其变化，随时而现，或为圣帝，或为儒林之宗，国师道士，在所现化，不可称纪。”儒学的故乡在中国，印度本无所谓“儒林”，所谓“儒林之宗，国师道士”等句，显非原来佛经所有，而为译者所加。考其来源，大概也来源于边韶《老子铭》和葛玄《老子道德经序诀》。《老

子铭》曰：“孔子……学礼于老聃，计其年纪，聃时以（已）二百余岁。”此所谓“儒林之宗”也。该《铭》又说：老子“随日九变，与时消息，……道成身化，蝉蜕度世，自羲农以来，代为圣者作师。”此所谓“国师道士”也。与支谦同时而略早的葛玄《道德经序诀》（载《正统道藏》第21册）说：老子在“开辟之前，复下为国师，代代不休，人莫能知之。”可见支谦在译《瑞应本起经》时，也曾取材于道家和道教。直至东晋孙绰作《喻道论》，仍以道家和道教的思想材料来写释迦的修行。他说：“昔佛为太子，弃国学道，……目遏玄黄，耳绝淫声，口忘甘苦，意放休戚，心去于累，胸中抱一，载平营魄，内思安般，……禅定拱默，山停渊淡，神若寒灰，形犹枯木，端坐六年，道成号佛。”观上可知，道士虽累仿佛教《本起经》等以描写老子，如说老子生时九龙吐水浴身，步生莲花之类，但是佛徒也曾撷拾道书以写释迦，时间且在其前，这就证明互相模仿、学习，本是二教早期共有的现象，并非一家独有。

正因初期佛教这样多方面地依附道家和道教，遂使佛教被染上浓厚的道教色采。故在汉末三国时，包括帝王贵族在内的多数中国人，都是佛、道不辨，皆视佛教为神仙方术的一种。东汉明帝时的楚王刘英和其后的桓帝，都把佛教和黄老道（道教前身）一体对待，一并奉祀。刘英“诵黄老之微言”，“尚浮屠之仁祠”（《后汉书·楚王英传》）。桓帝“宫中立黄老、浮屠之祠”（《后汉书·襄楷传》）。一般知识分子和历史学家也将佛教视同黄老道一样加以介绍。襄楷上桓帝疏说：“此道（指佛教）清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。”袁宏《后汉纪》说：“西域天竺国有佛道

焉。佛者，汉言觉也，将以觉悟群生也。其教以修善慈心为主，不杀生，专务清静。其精者为沙门。沙门者，汉言息也。盖息意去欲，而归于无为也。”

佛教除采取上述依附道家 and 道教的办法外，也在思想理论上吸取道家 and 道教。比较普遍的现象是，初期佛教译经中借用《老》、《庄》的名词概念很多，如译“涅槃”为“无为”，译“无常”为“非常”，译“无我”为“非身”，译“禅定”为“守一”等等。大量引用道家的名词概念，无疑会把这些概念所包含的思想内容并入佛经。

《四十二章经》是援道入佛最早的例子。该书的中心思想是教沙门行二百五十戒，以此去克服“爱欲”，达到清静无为。正如汤用彤先生所指出，其中许多思想是从道家特别是从《淮南子》衍变来的。如《淮南子·精神训》曰：“嗜欲者，使人之气越，而好憎者，使人之心劳。弗疾去，则志气日耗。”《四十二章经》则曰：“使人愚蔽者，爱与欲也。”《淮南子·淑真训》曰：“鉴明者，尘垢弗能理，神清者，嗜欲弗能乱。”《四十二章经》则曰：“譬如磨镜，垢去明存。”《淮南子·精神训》曰：“使耳目精明玄达而无诱慕，气志虚静恬愉而省嗜欲，五脏定宁充盈而不泄，精神内守形骸而不外越。”“精神盛而气不散则理，则均，均则通，通则神，神则以视无不见，以听无不闻。”又谓有三明，则得六通，六通之一为宿命通。《四十二章经》则曰：“有沙门问佛，以何缘得道，奈何知宿命？佛言：道无形相，知之无益。要当守志行。譬如磨镜，垢去明存，即自见形。断欲守空，即见道真，知宿命矣。”《淮南子·精神训》曰：“是故视珍宝珠玉犹石砾也，视至尊穷宠犹行客

也，视毛嫱、西施犹魍魉也。”《四十二章经》之末亦曰：“佛言：吾视诸侯之位如过客，视金玉之宝如砾石，视鬻素之好如敝帛。”本来佛、道二教在清静寡欲这点上是很相近的，佛教主张断欲，即《四十二章经》所谓“断欲去爱”，“离欲寂静”；道教主张节欲，即《太平经》所谓节制除饮食、男女、衣服之外的“六情所好”，但二者仍有区别。《四十二章经》如此借用《淮南子》来阐述其断欲思想，自然使它们之间的区别完全泯灭了。

曾经在汉魏风行一时的小乘佛教著名经典《安般守意经》，也是援道入佛的典型译著。此经是讲小乘禅法的，“安般”，意译为出入息，就是呼吸；“安般守意”，就是用数息的方法，令浮躁不安和思虑过多的心情逐渐平定下来，进入“禅定”意境。这种修习方法与道教从神仙家那里承袭来的吐纳行气术很相似。“安般”之所以成为中国最早流行的禅法，这恐怕是一个重要原因。安世高在给此经译名时就完全采用了道家名词。他说：“安为清，般为净，守为无，意为，是清净无为也。”（《大正藏》卷15《佛说大安般守意经》卷上）某些佛教译经又把这种修习方法，译为道家和道教的“守一”，如传为安世高所译的《分别善恶所起经》有偈言说：“笃信守一，戒于壅蔽。”传为东汉严佛调所译《菩萨内习六波罗密经》把“禅波罗密”译为“守一得度”。吴维祇难等译的《法句经》有“守一以正身，心乐居树间”，“昼夜守一，必入定意”。不仅如此，安世高还把这种禅法与道教的修仙术相牵合，强调修习这种禅法，不仅可以获得各种神通——“制天地”、“能飞行”等，而且还可以达到“断生死”、“住寿命”，即获长生的目的。他说：“断生

死，得神足，谓意有所念为生，无所念为死。得神足者能飞行故，言生死当断也。”（《佛说大安般守意经》卷下）又说：“得神足可久在世间，不死有药”（同上）。三国名僧康僧会在序言中更大加发挥，说：“得安般行者，厥心即明，举眼所观，无幽不睹，……无遐不见，无声不闻，恍惚仿佛，存亡自由，大弥八极，细贯毛厘，制天地，住寿命，猛神德，坏天兵，动三千，移诸刹，八不思议，非梵所测。”（《出三藏记集》卷6康僧会《安般守意经序》）东晋名僧道安为此经注作序时，仍在强调这种禅法所能达到的神通，说：“得斯寂者，举足而大千震，挥手而日月扞，疾吹而铁围飞，微嘘而须弥舞。”（同上书卷6道安《安般注序》）神仙家和道教说，守意数息（吐纳行气），可以成仙，佛教则说，修习安般，可以得神通，并可“断生死”、“住寿命”，难道二教的修习目的，还有什么区别吗？这不明明是把佛教的“涅槃”混同于道教的成仙！

这种修习安般可得神通和住寿命的思想，在佛教的正统派看来是非常不纯的。《法律三昧经》（《开元录》谓为三国支谦所译）说：禅法有如来禅与外道五通禅之别。其解外道禅曰：“外诸小道五通禅者，学贵无为，不解至要，避世安已，持想守一。……存神道（导）气，养性求升（飞升），恶消福盛，思致五通，寿命长久，名曰仙人。行极于此，不知泥洹（涅槃），其后福尽，生死不绝，是为外道五通禅定。”这种所谓外道禅把修仙的目的说得十分清楚，安世高所传的小乘禅法，恐即属于这一类。但不管称之为“正宗”也好，“外道”也好，根植于中国土壤的小乘禅法就是这个样子。佛教“涅槃”和道教“成仙”两个很难调和的概念，

在某些佛教著作里竟如此不相矛盾，这恐怕是佛教中国化的应有之义。

不仅小乘禅法援道入佛，大乘佛教也不例外。例如大乘佛典《般若经》，就是以它的性空、本无之义，和当时盛行的老庄玄学相附会，才在魏晋时期大大流传起来的。般若学的“性空”之说，有似于《老》、《庄》的“虚无”，其“涅槃”、“寂灭”，又可比于《老》、《庄》的“无为”。《老子》认为“道”为万物之母，“无”为天地之根，“无”为母，而“有”为子；“无”为本，而“有”为末。魏正始中，何晏、王弼祖述《老》、《庄》，即据此以倡本无之义，持贵无贱有之说，于是“本无”、“末有”，遂成为玄学的中心问题。大乘般若学正是在这种风气下大谈其性空、本无之说，因此与之相得益彰，佛理遂附玄义而大兴。吉藏所著《中观论疏·因缘品》（载《大正藏》卷42）在论般若六家七宗时，指出释道安的本无宗，“谓无在万化之前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在末有。若论（应是“宅”字或“托”字）心本无，则异想便息。……详此意，安公本无者，一切诸法，本性空寂，故云本无。”刘宋僧人昙济《六家七宗论》（载《名僧传抄·昙济传》）也说：“由此而言，无在万化之先，空为众形之始，故称本无。”意思都是说，“无”或“空”是万事万物的根本，一切事物，就其本性说，都是“虚无”的，这与《老子》所讲的虚无之道并无二致。同时道安又认为这个“虚无”（也叫“真际”、“法身”，或称“道”）是静止不动的，“真际者，无所著也，泊然不动，湛尔玄齐，无为也，无不为也。万法有为，而此法渊默，故曰无所有者，是法之真也。”（《出

三藏记集》卷7《合放光光赞略解》)还认为这个“虚无”或“道”，是没有形象的：“其为象也，含泓静泊，绵绵若存，寂寥无言，辩之者几矣。恍惚无形，求矣滞乎其难测。圣人有以见因华可以成实，睹末可以达本，乃为布不言之教，陈无辙之轨。”（同上书卷10《道地经序》）如此形容“虚无”，从思想到语言都与《老子》之“道”十分相似。另一方面，《老》、《庄》认为人和万物皆从无所主，故人生的真谛应归根复命，反本还朴。佛教则认人生业报相寻，致落苦海，解脱之方在息意去欲，识心达本，以归无为（涅槃）。《般若经》中，即有佛即本无之说，谓归乎本无，即言成佛。此虽不必源出《老》、《庄》，但《老》、《庄》思想或许对之有所裨益。

中国道家和道教常以元气说释宇宙，谓宇宙万物（包括人）皆由元气所陶成，日月之运行，寒暑之推移，也都依于元气之变化；人身之安泰，亦赖元气之调和。这个时期的佛经翻译家也把这种思想引进了佛经。如三国名僧支谦所译《佛开解梵志阿越经》（载《大正藏》卷1）说：“天地人物，一仰四气：一地，二水，三火，四风。人之身中，强者为地，和淖为水，温热为火，气息为风。生借用此，死则归本。”三国康僧会《六度集经》卷8《察微王经》（载《大正藏》卷3）说：“深睹人原，始自本无生，元气强者为地，软者为水，暖者为火，动者为风，四者和焉，识神生焉。上明能觉，止欲空心，还神本无。”“识与元气，微妙难睹，形无系发，孰能获把？然其释故禀新，终始无穷矣。”

“魂灵与元气相合，终而复始，轮转无际，信有生死殃福所趋。”《阴持入经注》卷上（载《大正藏》卷33）解“五阴种”

曰：“师云：五阴种，身也。……灭此生彼，犹谷种朽于下，栽受身生于上。又犹元气，春生夏长，秋萎冬枯。百谷草木，丧于土上。元气潜隐，禀身于下。春气之节，至卦之和，元气惛躬于下，禀身于上。有识之灵，乃草木之栽，与元气相含，升降废兴，终而复始；轮转三界，无有穷极，故曰种也。”这是把人之肉体、灵魂和元气相结合，以证佛教的灵魂不死和轮转五道之理。

由上可见，汉魏两晋时期，佛教已在很多方面吸取、融合了道家 and 道教思想，这是印度佛教变为中国佛教的必由之路。

另一方面，道教也吸取了佛教。只是道教之吸取佛教，较佛教之吸取道教为晚。大体在东晋中叶以前，主要是佛教吸取道教，而道教基本未吸取佛教思想。但正是在魏晋时期，情况却在逐渐起变化。佛教充分利用当时玄学盛行的机会，以佛教的般若学比附三玄，高僧和名士互相唱和，谈空说无，佛理因此而大张，其教也就在士大夫中大大盛行起来。相反，道教徒却抱残守阙，放弃玄学这块阵地，不去发明《老》、《庄》之深义，只津津于成仙成圣的修炼，结果丧失了一次在理论上发展自己的极好机会。从而导致了西晋以后两教力量对比的显著变化，即佛教相继摆脱对道家、神仙方术和玄学的依附地位，渐成为中国文化思想领域的重要力量；道教虽在组织上取得了发展，如天师道发展到社会上层，士大夫中出现了不少天师道世家，以及上清派、灵宝派的出现等，但在理论上却进步缓慢，较之佛教是大大落后了。这种力量对比的变化，带来了互相吸取方面的变化，即东晋以后，佛教吸取道家、道教渐少，道教吸取佛教渐多，

特别是东晋中叶至南北朝，表现尤为突出。如大约出于东晋中后期或南北朝初的《太上洞渊神咒经》（载《正统道藏》第10册），不仅大量采用佛教名词概念，如“十方”、“三业”、“三界”、“因缘”、“地狱”等，最突出的是吸取了佛教的“三恶道”和因果轮回思想。佛教认为，人死后，要据生前行为（业）在“五道”中轮回，五道即地狱、饿鬼、畜生、人、天。前三道称“三恶道”，认为这是恶人死后必经的轮回。《洞渊神咒经》把这种思想搬入书中，卷三说：“恶人死者入三涂恶道，道士死者生天上、人间。……如此人等后有重罪，罪入赤连地狱水火之中，三千亿劫无有出期。罪毕作人，有人之形，无人之情，或痴聋喑哑，不知人事。复作六畜，食草饮水，以肉供人。……此之罪人轮转如此。”其他各卷多有类似宣传。东晋中后期所出的上清，灵宝经书，更是大量抄袭佛经，其中引入最多的也是因果轮回、地狱天堂之说。例如托名徐来勒降授葛玄（或即葛巢甫所撰）的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》（载《正统道藏》第16册），除把儒家的忠孝伦理引入戒律外，又引入佛教因果报应，轮回地狱等思想，说：“善恶皆有对。是以世人为恶，……而不即被考者，由受先世宿福。福尽罪至，生或为阳官所治，死入地狱，覆诸荼毒，楚痛难言也。”“恶恶相缘，善善相因，……身没名灭，轮转死道。”道教原有“承负”说，而无轮回说。所谓“承负”，是说人们生前所作善事或恶事，皆会对自己本身和子孙产生影响，为善，本人及子孙皆会得福；为恶，本人及子孙皆会遭祸，而无所谓来世受报，和在轮回、地狱中受苦等思想。而上述经书所谓轮回三道及地狱受苦之说，显系来自佛教。由此证明

道教在东晋中后期受佛教影响是很深的。

此外，佛教在吸取道家、道教思想的同时，也吸取儒家思想。兹不具述。

在三家互相吸取的同时，彼此间又有一些小的斗争。主要有三次：一是西晋惠帝时，沙门帛远和道士王浮二人常争两教的邪正，王浮屡屈，退而作《老子化胡经》。这次释、道之争，仅限于二人之间，当时影响并不大。只是王浮所作的《老子化胡经》开启了二教今后斗争之端，二教为之斗争了近1000年。二是东晋成帝时有一次关于沙门致敬王者的争论。咸康五年（339年），庾冰、何充辅政，第二年庾冰代成帝作诏，令沙门致敬王者，曾引起佛教徒的反对，不久即作罢。至安帝隆安中，桓玄又重申庾冰之义，沙门慧远等上书反对，也不了了之。三是东晋安帝时，桓玄、戴逵等反对佛教因果报应说，也曾引起小的争论。以上三次斗争都很小，仅是以后激烈斗争的前哨战。

二 南北朝时期

经过汉魏两晋，三家力量对比发生了较大的变化，儒学被统治者所重视，仍居“三教”之首。佛教不仅在中国站稳了脚跟，而且有了较大的发展。道教也因在东晋中叶出现了上清派和灵宝派，力量有所增强。在此基础上，佛道二教的继续发展，日益导致二教之间的利害冲突日益加深；佛教那套因果轮回、识神不灭的理论又逐渐显露出与中国传统思想的抵触，从而使三家的矛盾斗争日益尖锐起来。三家矛盾斗争的激化，是这个时期三家关系的基本特点。

无论在南朝或北朝，三家斗争都较激烈。但由于南北两朝的政治经济条件不同，其斗争的表现形式也不一样。南朝主要表现为思想理论斗争，北朝主要表现为强力解决。其融合情况，南、北亦有区别。

（一）南朝的斗争与融合

南朝主要出现了三次斗争高潮。一是宋文帝时的因果报应之争。二是宋末齐初的《夷夏论》之争。三是齐梁之际的《神灭论》之争。前后两次发生在儒、释之间，第二次为释道之争。

宋文帝时的因果报应之争，由何承天的《报应问》拉开战幕，而以释慧琳所著《白黑论》导向高潮。释慧琳以一僧人资格，从内部反戈一击，批评佛教的“来生说”，引起众僧的反驳。何承天支持慧琳，与宗炳、颜延之之间进行了反复的辩难，对鬼神之有无、报应之虚实等问题进行了多次交锋，形成为当时社会瞩目的儒释大辩论。

继此儒释大辩论之后，在宋末齐初，释、道之间又围绕着顾欢的《夷夏论》展开了一场大斗争。顾欢，字景怡，一字玄平。吴郡盐官人。家世寒贱，祖、父并为农夫，欢独好学。学成，隐遁不仕，于剡天台山开馆聚徒，受业者常近百人。晚节服食，不与人通。好黄老，通解阴阳书，为数术多效验。齐高帝（萧道成）辅政，征为扬州主簿。及践阼乃至，称“山谷臣顾欢上表”，进《政纲》1卷。齐永明元年，诏为太学博士，不就征。欢口不辩，善于著论。因见佛道二教互相非毁，于宋末发表《夷夏论》（载《南齐书·顾欢传》）。该文虽有调和二教之词，说“二经所说，如合符契。道则佛也，佛则道也”。但重点是强调二教之异，特别

是强调所谓“夷”、“夏”之别。他认为中国是礼义之邦，西土乃西戎之俗，佛教出于西土，只宜行化于西戎，道教出于东方，故应教化于中国。这正像江河只能行舟，陆地只宜乘车一样，二者是不能互相调换的。故曰：“舟、车均于致远，而有川陆之节；佛、道齐乎达化，而有夷夏之别。若谓其致既均，其法可换者，而车可涉川，舟可行陆乎？”这是万万行不通的。他认为，中国既有周、孔之教，又有老、庄之道，不应该容许西戎的佛法传进中国来；更不容许舍弃中国的礼教和道德去效西土的“戎”法（佛教）。说：“礼之可贵者，道也，事之可贱者，俗也。舍华效夷，义将安取？若以道耶？道固符合矣；若以俗耶？俗则大乖矣！”接着又从二教的同异上论证二教的优劣。说：“寻圣道虽同，而法有左右。……佛号正真，道称正一。一归无死，真会无生。在名则反，在实则合。但无生之教賒，无死之化切。切法可以进谦弱，賒法可以退夸强。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。佛经繁而显，道经简而幽。幽则妙门难见，显则正路易遵”。一句话，道优佛劣，中国只能传播道教，不能传播佛教。所以《南齐书》顾欢本传说：“欢虽同二法，而意党道教。”

正因《夷夏论》党道抑佛，故此论一出，立即遭到僧人和佛教信奉者的围攻。首先是宋司徒袁粲托名道人通公著论驳之。该文一是说西域与中夏的礼仪并没有太大的不同；二是强调释、道二教的差别，谓“孔、老治世为本，释氏出世为宗，发轸既殊，其归亦异。”顾欢又著论以答之，除指出“道教执本以领末，佛教救末以存本”，二教的目的（即

“所归”）不殊外，再次强调佛法不宜于中国：“佛非东华之道，道非西夷之法，鱼鸟异川，永不相关。”

接着佛教方面反驳《夷夏论》的文章铺天盖地而来。粗略计之有：明僧绍的《正二教论》，谢镇之的《折夷夏论》，朱昭之的《难夷夏论》，朱广之的《谿夷夏论》，释惠通的《驳夷夏论》，释僧愍的《戎华论》等（皆载于《弘明集》卷6、卷7）。所有这些反驳文章，无非是反《夷夏论》之道而行之，贬斥道教，推尊佛教。其中谢镇之等居士文章，大都语气平和，从道理上加以反驳，且不乏调和二教之辞。而佛教徒如释僧愍、释惠通等的文章，则多意气之词了。

继《夷夏论》辩论之后又有道士假托张融作《三破论》以诬佛教。该论谓佛教“入国破国，入家破家，入身破身。”且沿袭西晋王浮《老子化胡经》之说，肆意诋毁佛教，说“胡人无二（疑是仁字之误），刚强无礼，不异禽兽，不信虚无，老子入关，故作形像以化之。又云：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。”（自《弘明集》卷8《灭惑论》转引）这些充满侮辱性的语言，自然无益于辩论，只会加深二教的对立。论出，刘勰作《灭惑论》，释僧顺作《释三破论》，释玄光作《辩惑论》以驳之（皆载《弘明集》卷8），也充满诋毁谩骂之辞。这与《夷夏论》之辩，已大异其趣，表明释、道之争已经升级。

在释、道《夷夏论》之争以后，齐梁之际又出现了儒、释之间的《神灭论》之争，斗争也十分激烈。由此可以看出，南朝时期的三教关系，已经一反汉魏两晋的矛盾缓和局面而为矛盾激化局面，这是它之不同于上一段的显著特点。

但是在三教斗争开始激化的同时，佛、道之间的互相吸取也有发展。从道教方面说，突出的表现是，东晋中叶出现的上清、灵宝派在所著的经书中吸取了大量的佛教内容，诸如佛教的因果报应、六道轮回、地狱天堂等，都大量充斥于上清经特别是灵宝经中。如《本行宿缘经》说：“恶恶相缘，善善相因，……罪福之报，如日月之垂光，大海之朝宗。”“或在来生，或在见（现）世，罪福由人本行所习，盖非道德之虚诞也。”《灵宝智慧本愿大戒上品经》说：“生时不修善治身，忍割可欲，死方殡葬其骸骨，不知魂魄已更五毒，幽囚地狱，苦恼三涂，轮转五道也。”值得注意的是，不少道经为了证明六道轮回之可信，说道士成仙也必须经过轮回，还称道教最高神元始天尊就是经过多次轮回才成仙的。为了警戒人们作恶，许多道书还对地狱的种种酷刑作了令人毛骨悚然的描写。所有这些，都是从佛经中抄来，被打上道教印记的。从这种情况看出，道教之吸取佛教还处于抄袭的低级阶段。南朝道教接受佛教影响的广泛，还可从当时许多著名道士的身上看出来，诸如陆修静、孟景翼、陶弘景等，没有一个不接受佛教影响的。如陶弘景在茅山时曾受佛戒，兼信佛法。临死前，遗令：“以大袈裟覆衾蒙首足。明器有车马。道人（僧人）、道士并在门中，道人左，道士右。”（《南史·陶弘景传》）

另一方面，南朝佛教也吸取道教。如被尊为佛教天台宗第三祖的陈代僧人慧思，在所作的《誓愿文》中说：“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，受持释迦十二部经及十方佛所有法藏。”（《大正藏》卷46《南岳思大禅师立誓愿文》）这显

然是把修道教神仙作为修禅成佛的步骤和阶梯。又说：“我今入山修习苦行，……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。”（同上）原来修禅成佛的方法也是道教主张的芝草、外丹和内丹等东西。照他这样说来，成仙与成佛就没有多大区别了。

南朝道经在吸取儒学思想方面也有发展。如南朝所出大量戒律书中继续引进儒家的忠孝等伦常说教。《灵宝智慧罪根上品大戒经》说：“与人君言则惠于国，与人父言则慈于子，与人师言则爱于众，与人兄言则悌于行，与人臣言则忠于君，与人子言则孝于亲，与人友言则信于交，与人妇言则贞于夫，与人夫言则和于室，……与奴婢言则慎于事。”几乎把儒家主张的各种道德规范都包罗进去了。另一方面，又对道士的政治生活作了严格的限制，《三元品戒功德轻重经》把不忠于上，私蓄刀杖兵器，合聚群众，评论国事，说人尊过恶，轻凌长官有司，妄论国家盛衰等，作为罪恶加以禁止。除以国法相戒外，还以神权相恐吓。如说：“事父母不孝，事师主不忠，……天必殃之。”（《玄都律文·虚文善恶律》）“逆害君父，……死入汤镬煮。”（《道典论》卷3）表明道教已成为封建王朝维护封建统治的得力工具。

（二）北朝的斗争与融合

与南朝一样，北朝的斗争也很激烈。不过它与南朝不同的是，大多不诉诸说理，而诉诸强力。突出的表现是先后在北魏和北周发生了两次废佛事件（佛教称为“法难”）。这两次废佛事件，具有释道斗争性质，但又有更深刻的政治经济原因。

北魏太武帝废佛，发生在太平真君七年（446年），直接原因是太武帝怀疑沙门与盖吴通谋。原来在太平真君六年，卢水胡人盖吴在杏城起兵反魏，“关中震动。”太武帝几次派兵镇压都未加以扑灭，不得不亲自前往镇压。在这年年底他路过长安一所佛寺时，从官发现寺中藏有大量兵器，崔浩认为这是沙门与盖吴通谋的证据，请求下令废佛，诛杀天下沙门。太武帝接受了崔浩的建议，于太平真君七年三月正式下达废佛命令，使佛教遭受了一次沉重的打击。根据佛寺藏有兵器，就断定沙门一定与盖吴通谋，其证据是很不充分的。即使少数沙门真与盖吴通谋，也不应罪及天下沙门，一律加以诛杀和禁绝整个佛教。太武废佛显是错误之举。全面考察这次废佛的前因后果，应该承认这次废佛与太武帝之崇信道教、不喜佛教有关。他在即位的头几年，对佛教并无恶感，“每引高德沙门与共谈论”。但到崇信寇谦之的天师道以后，态度逐渐有所变化。其中崔浩起了很大的作用。“浩奉谦之道，尤不信佛。与帝言，数加非毁，常谓虚诞，为世费害。帝以其辩博颇信之。”（《魏书·释老志》）有了这样一个思想基础，自然容易接受沙门与盖吴通谋的判断，而决定废佛。但是，如果仅仅把废佛原因归结为太武帝对佛、道的好恶，那又把问题过于简单化了。原因比这复杂、深刻得多。陈寅恪先生在《崔浩与寇谦之》等文中指出，太武废佛在根本上是由以崔浩为代表的汉族地主和以长孙嵩为代表的鲜卑贵族之间的矛盾引起的。崔浩为了实现“齐整人伦，分明姓族”的政治改革，必须打击保守的鲜卑贵族，废佛就是打击鲜卑贵族的一种手段。太武帝在废佛令中说，他之所以废佛，是要“承天绪”，“除伪定真，复羲

（伏羲）农（神农）之治”，表明他不满足作偏邦之君，而要作继羲农正统的真命天子。在这里，他是把废佛和政治需要紧密联系在一起的。总之，太平真君废佛，虽有释道斗争的性质，但又包含有更深刻的政治内容。而且这次废佛的主谋，不是寇谦之，而是崔浩，寇谦之还对崔浩诛杀沙门的建议作过劝阻。这些都是史有记载的。

太武帝废佛后不过七年，被弑，文成帝拓跋濬嗣位，下令停止原来的废佛令。后之诸帝，大都崇信佛教，特别是孝文帝崇信更甚，使佛教比前更加发展。在这种情况下，儒、释、道之间的斗争仍连绵不绝。其见于儒、释方面者，有朝臣之上疏反佛，如宣武帝时之阳固、裴延隼，孝明帝时之张普惠（惠或作济），孝庄帝时之李崇、李瑒等。他们都不是从佛教理论，而是从治道方面立说以反对佛教。其见于释、道方面者，有孝明帝时清通观道士姜斌与释昙无最之辩论。据《续高僧传·释昙无最传》称，北魏正光元年（520年），明帝加朝服，命沙门与道士论义，于是姜斌与释昙无最对论。斌引《老子开天经》，言佛为老子侍者；最引《周书异记》、《汉法本内传》，谓佛生于老子之前，孔、老皆为佛之弟子所化。双方争论不休。孝明帝认为姜斌所论无宗旨，令其下席。又令魏收等人议《开天经》之真伪。结果断为伪经，将加姜斌极刑，遇西僧菩提流支苦谏乃止，改配徒马邑。按《老子开天经》非老子所撰，自然是伪经；而昙无最引据的《周书异记》和《汉法本内传》，据汤用彤先生考证出于北魏中叶（见《汉魏两晋南北朝佛教史》下册第429页），何尝不是伪经？同是据伪经以争二教之高下，而单怨一方者，只能表明皇帝之好佛恶道而已。

北齐政权主要依靠内徙鲜卑的支持，基础薄弱，尤其需要佛教的助力，故各代帝王都特别崇信佛教，使佛教势力得到进一步发展。在这种情况下，又有许多儒臣，如刘昼、章仇子陀、樊逊诸人上疏反佛。其中樊逊在天保五年（554年）所作的《举秀才对策》中，既反佛教，又反道教。中云：“二班勒史，两马制书，未见三世之辞，无闻一乘之旨。”这是反对佛教。“至若玉简金书，神经秘录，三尺九转之奇，绛雪玄霜之异，淮南成道，犬吠云中，子乔得仙，剑飞天上，皆是凭虚之说，海枣之谈，求之如系风，学之如捕影。”这是反对道教（见《北齐书·樊逊传》）。

应该指出，北齐诸帝不仅崇信佛教，而且压制道教。在天保六年（555年）九月，北齐文宣帝高洋曾下了一道《听度道士为沙门诏》（载《集古今佛道论衡》卷1），命令道士削发为僧、尼，禁绝道教的活动。诏书说：“法门不二，真宗在一，求之正路，寂泊为本，祭酒道者（指道教），世中假妄，……上异仁祠，下乖祭典，皆宜禁绝，不复遵事。……其道士归伏者，并付昭玄大统上法师，度听出家，未发心者，可令染剃。”《资治通鉴》卷166说：“齐主还邺，以佛、道二教不同，欲去其一，集二家论难于前。遂敕道士皆剃发为沙门；有不从者，杀四人，乃奉命。于是齐境无道士。”佛教称太武等四次废佛为“法难”，高洋灭道或可称为道教之“法难”。所谓“齐境无道士”者，似一部分被迫作僧尼，一部分被迫还俗了。

建德年间，在北周境内发生了中国历史上第二次废佛事件，这是释、道关系史上的又一件大事。许多佛教资料，把这次废佛的起因归罪于前僧卫元嵩和道士张宾对北周武帝的

煽惑。应该说，这有一定关系，特别是卫元嵩在天和二年（567年）上《省寺减僧疏》，更促成了这件事。因他在疏中陈说佞佛必害民，建议省寺减僧以利民，很合武帝励精图治的本意。但是废佛的主因则是佛教的寺院经济在北朝后期得到恶性膨胀，造成它在土地、劳力、赋税等方面和封建政权发生了尖锐的矛盾。从北魏中后期起，在历代封建统治者的大力扶植下，佛教势力发展很快，寺院所拥有的土地财产也增长很快。北齐文宣帝高洋就曾发出“馆舍盈于山藪，伽蓝遍于州郡”，“缁衣之众，参半于平俗；黄服之徒，数过于正户”的惊呼，并说：“国给为此不充，王用因之取乏”。比较起来，道教馆舍和道士的数目，是远远少于佛教的伽蓝和僧尼的，造成国给不充、王用取乏的，主要是佛教。但由于高洋偏爱佛教，佛教势力又确实太大，所以才拣弱者道教开刀，出现上述北齐禁道事件。北齐存在的佛教经济大发展所引起的国给不充的情况，在北周一定也存在。这对励精图治的武帝来说，当然是不能容忍的。于是高洋不或不敢作的废佛事，北周武帝宇文邕决心作了，于建德三年（574年）五月下令废佛。与北魏太武废佛相比较，其不同处有二：一是从天和到建德中，曾七次下诏百官、沙门、道士进行辩论，使废佛有较充分的准备，不像北魏废佛的仓促。二是在佛教徒的极力抗争下，在废佛的同时，又废除道教，且未诛杀沙门。

由上可见，北朝的三教斗争、特别是佛道斗争也很激烈。与此同时，佛、道之间的互相吸取也在继续。北朝道教（如北天师道、楼观道）的经书留存甚少，难于全面了解道教吸取佛教的情况，但从现存的北朝道教造像中，尚可窥见

一斑。道教造像比佛教迟，是在佛教造像的刺激下才逐渐发展起来。从国内现存的一批北朝道教造像中，可以明显看出吸取佛教的痕迹。如现存最早的道教造像是北魏始光元年（424年）的“魏文朗造佛道像”，其中的道像斜身而坐，状貌似佛教造像中的维摩诘。出自四川简阳的北周立国之年（557年）的“强独乐等造佛道二尊像”，道像著佛装，也与佛像无异。其他如北魏太和二十年（496年）“姚伯多造皇先君文石像”，北魏延昌二年（513年）“张相造天尊像”，北周保定二年（562年）“李昙信兄弟造释迦、太上老君、诸菩萨像”等，其中的道像都带佛像痕迹。虽然大都身著道冠、道袍，颌下有须，毛执麈尾（后执符）；但又普遍采用佛教造型手法，如莲花、火焰纹等装饰文样，头光、身光、举身舟形大背光等背光，四足座、莲花座等座式，以及用飞天、狮子、供养人相配合等。另一方面，早期佛教造像，也杂糅了道教题材，如陕西临潼北魏神龟二年（519年）四面造像碑，佛足下博山炉两侧有仙童各一。酒泉、敦煌出土的北凉石塔中，佛教造像杂糅北斗和八卦等。佛、道交融是我国早期造像的特点之一。不仅如此，早期佛、道造像中，很多都把二教像雕刻在一块造像碑上，有的称“佛道像”，有的称“佛道二尊像”，“大道如来三圣像”，“释迦、太上老君、诸菩萨像”等。这些造像又大多是佛教徒、道教徒及其信奉者们共同刻造的，他们自称佛弟子、佛道民、道士、邑子等。从这里不仅可以看到佛、道二教思想交融的情况，也可看到在佛、道下层群众之间的关系是比较融洽的，这与二教上层的激烈斗争又是另一番情景。

北朝佛教中盛行延年益算信仰，也是北方佛教吸取道教

的表现。佛书认为帝释常派“天曹鬼官”，记注人之功过，以白帝释，帝释根据人所行功过之多少，以决定其减算或延年（见《佛说决罪福经》、《四天王经》等）。这种思想与道教是十分相近的。北朝佛经又多以五戒与五常、五行、五藏、五方等相配（如昙靖《提谓波利经》），也与道教思想相通。故佛道二教在北朝尽管斗争激烈（为争夺传播的优胜地位），但并未妨碍二教思想的交融。被尊为净土宗初祖的北朝著名僧人昙鸾（476—542年），可被看为融道入佛的大师。据《续高僧传·昙鸾传》说，一次，昙鸾感疾，医治无效。一日，忽见天门开，疾顿愈，乃发心求长生不死之法。闻江南陶隐居（弘景）擅方术，往从之。于大通中达南朝，见隐居，得《仙方》十卷后，返还魏境。至洛阳，遭到菩提流支的斥责，乃烧《仙方》，专宏净土。据此记载，似乎昙鸾此后不再信道教方术了。其实不然。据《隋书·经籍志》等可以看出，昙鸾除著佛书外，又著有《调气方》、《疗百病杂丸方》、《论气治疗方》、《服气要诀》等方书多种；《云笈七签》卷59《诸家气法》中，也收有《昙鸾法师服气法》。可见昙鸾兼修道教方术，并未中途停止。

三 隋唐五代时期

隋朝统一南北后，三教关系史进入斗争空前激烈时期。先是在隋朝，三教之间曾发生过几次小摩擦：开皇三年（583年）因道观壁上画老子化胡经像，曾令举行三教辩论会；大业二年（606年）令沙门、道士致敬王者所引起的斗争；大业三年，沙门慧净与道士余永通的辩论等。这些斗争的规模很

小。进入唐代，由于统治者实行三教并用政策，使三教力量都发展迅速，刺激了三教争夺传播阵地和思想文化领导权的欲望，从而使三教斗争空前激化起来。除佛教与统治者之间，儒、释之间的斗争不计外，单是较大的佛、道斗争，即有下面五次：

（一）唐高祖武德七年的儒道联合反佛斗争

这次斗争以太史令傅奕上疏反佛为开端。关于傅奕上疏的年代，诸书记载不一，有武德四年，八年，九年等不同说法。《佛祖历代通载》系于武德九年下，谓“前后七上疏”，似这几年中皆有疏文上奏。现从《旧唐书·傅奕传》作武德七年。傅奕在疏中列举了崇佛的种种害处，其中最主要的是两条：一谓佛教传入中国，败坏了礼教和社会风气。即疏所云：“使不忠不孝，削发而揖君亲”；二谓尊信佛教，害政损民。即疏所云：“游手游食，易服以逃租赋”，“剥削民财，割截国贮”。因此建议把佛教退回天竺，将沙门放归桑梓，说：“天下僧尼，数盈十万。……请令匹配，即成十万户。产育男女，十年长养，一纪教训，自然益国，可以足兵。”傅奕疏中所言，曾得唐高祖的赏识，但却遭到佛教徒的痛恨。他们纷纷著论，如释法琳著《破邪论》，释明概著《决对论》，释普应著《破邪论》，前扶沟令李师正著《内德论》、《正邪论》等，对傅奕进行围攻。这些文章除极力为佛教辩护外，又对傅奕作人身攻击。佛徒为了壮大反攻阵势，又广泛上书权贵请求支持，朝廷大臣中确有不少人为之撑腰。但傅奕也不孤立，很快获得道士的支持，如清虚观道士李仲卿著《十异九迷论》，刘进喜著《显正论》以助傅奕，使斗争达到了高潮。随后，法琳又著《辩证论》以驳

刘、李，太子中舍人辛谠又著《齐物论》以攻佛。这样你来我往，从武德七年到武德九年，斗争十分激烈。本来唐高祖李渊看了傅奕疏后，曾想废除佛教，但许多大臣都站在佛教一边，太子李建成也反对废佛，最后只决定对佛教进行“沙汰”，即清理裁减。但就是这个决定，在一月之后也下令停止实行，一场轩然大波不了了之。

（二）贞观十一年的释、道先后之争

李渊作了大唐皇帝以后，为了抬高自己的门第，认道教祖师李耳为祖宗，谓“朕之本系，出自柱下”（唐太宗语）。为此，也须提高道教的地位。早在武德八年（625年），李渊曾下诏云，“老教孔教，此土元基；释教后兴，宜崇客礼。今可老先、次孔、末后释宗。”（《集古今佛道论衡》卷丙）当时虽曾引起佛教徒和道教徒的争论，但因未认真执行，并未引起二教的冲突。唐太宗即位以后，决心坚决实行此令，于贞观十一年重新下诏，明令道士、女冠居僧、尼之前。此令一出，立即遭到群僧的反对，沙门智实、法琳约集法常、慧净等随驾伏阙，上表力陈老先释后之非。唐太宗态度坚决，令中书侍郎岑文本宣口敕云：“语诸僧等：明诏既下，如也不伏，国有严科！”（《法琳别传》卷中）诸僧“饮气吞声”，不敢再闹了。唯有智实不服，硬要抗辩到底，结果挨了一顿棍棒，“遂感气疾，……卒于总持寺。”（《续高僧传·智实传》）后来法琳著《辩证论》攻击老子，被唐太宗下令抓进监狱。在一次亲自审问中，他又当着太宗之面诋毁老子，乃被判流刑，死于流放途中。这次释、道先后之争，由皇帝出面压服佛教，可谓斗争之尖锐。

（三）高宗时期的几次佛道大辩论

进入高宗朝，佛道矛盾仍很尖锐。高宗意欲调和，利用皇帝诞日，组织三教头面人物的讲论会，并作为一项制度，长期进行。他常常亲自主持，要大家对三教理论进行探讨。会议的开法，一般是先由一方立一个“义”，即出一个题目，由大家进行辩驳，哪方被驳倒了就算输。但在当时佛、道矛盾十分尖锐，对立情绪十分严重的情况下，这种理论上的探讨，很难作到心平气和。往往为了难倒对方，显示己方的高明，不惜嘲笑挖苦，无所不用其极。会上真是唇枪舌剑，火药味十足。据《集古今佛道论衡》记载，在高宗朝至少开过六次，每次都以不欢而散告终。可见佛、道双方对立情绪之大。因每次讨论内容过于烦琐，又无多少理论价值，兹不引录。

（四）高宗、武后、中宗时期焚毁《化胡经》的斗争

自西晋王浮著《化胡经》以后，佛、道双方常为此进行斗争。在南北朝时，佛教以伪对伪，也用造伪经的办法进行反击，如伪造《周书异记》、《汉法本内传》、《清净法行经》等说老子和孔子都是释迦的弟子。谁知这种伪造很难取信于人（在大多数中国人的感情上很难通过），老子化胡说照样流传很广。于是进入唐代后，乃改变策略，即向皇帝告御状，希望皇帝出面取缔《化胡经》。在唐高宗总章元年（668年），佛徒告了第一状，高宗召集百官、僧、道讨论《化胡经》真伪，会后下令收聚天下《化胡经》焚毁之。大概这个命令并未认真执行，到武周万岁通天元年（696年）福先寺沙门慧澄又告第二状，请依前令焚毁《化胡经》。武则天令秋官侍郎刘如濬等八学士议之。刘如濬等讨论后上奏说：化胡事，在《后汉书》、《高士传》、《皇朝实录》中

皆有记载，“化胡是实，为经不虚”。这次告状没有结果。到中宗神龙元年（705年），佛徒又第三次告状，中宗召集百官、僧、道定夺《化胡经》真伪，讨论结果，认定为伪，乃下令焚毁。当时洛京大恒观观主桓道彦上表请求不焚，中宗劝慰他：既有《道德真经》，何必留此伪经呢？这次焚毁命令终于实行了。但此书并未烧绝，到元宪宗和世祖时，双方又为此书展开了争论，全真道败诉，经书和经板皆被焚毁，最后了结了佛道两家一场大公案。

（五）唐中后期的多次佛道辩论

继高宗举行三教讲论会之后，许多代皇帝都援例在皇帝诞日举行三教讲论会，以调和三教矛盾。从现存资料看，德宗贞元十二年（796年）举行过一次，被记录于《归唐书·德宗纪》和《新唐书·徐岱传》等书内。以后的敬宗、文宗、武宗、宣宗、懿宗和昭宗诸朝都举行过。其中记录最详的是文宗大和元年白居易参加的一次，载于《白氏长庆集》卷59和《全唐文》卷677，名《三教论衡》。综观这个时期的三教辩论会，已经完全不像高宗时期那样唇枪舌剑、火药味十足，而是变得彼此心平气和、彬彬有礼了。如《德宗本纪》所载贞元十二年的讲论会，“始三家若矛盾然，卒而同归于善。”在那次会上，沙门鉴虚说：“元（玄）元皇帝（老子）天下之圣人，文宣王（孔子）古今之圣人，释迦如来西方之圣人，陛下是南瞻部洲之圣人。”“帝大悦，赉予有加”。文宗大和元年的讲论会，大家也谈得很融洽。这反映了中唐以后三家矛盾趋向缓和，融合正在增强的现实。

从上可见，隋唐五代特别是唐代前期，三教斗争是很激烈的，其中尤以佛道斗争最为激烈。有一点须要说明，即唐

末五代间，又曾发生过两次废佛事件，一是唐武宗会昌五年的废佛，二是后周世宗显德二年的废佛。按过去佛教资料的说法，大都以为是道士挑拨的结果，都被看作佛道斗争。但根据事实考察，皆大谬不然。会昌废佛，虽有道士赵归真等人的挑拨，但并不起主要作用，主要原因是寺院经济和世俗地主经济之矛盾所致。后周世宗的废佛，佛道矛盾更少。因此我们不把它们作为佛道斗争来介绍。

隋唐五代的佛道斗争加速了彼此的融合。从道教方面讲，唐代出现了许多以道教思想阐释《老子》、《庄子》，或以《老子》、《庄子》阐释道教教理和方术的道教学者，他们在进行道教理论研究时，大都在不同程度上援佛入道，其中以王玄览和司马承祯最为突出。如王玄览的《玄珠录》，认定客观世界的根源在于主观意识，把物质世界的动静变化归结为人心。他说：“眼摇见物摇，其物实不摇；眼静见物静，其物实不静。为有二眼故，见物有动静。二眼既也无，动静亦不有。”意谓心无动静，世界即无动静。所以他说，“心生诸法生，心灭诸法灭”，“一心一念里，并悉合古今”“十方所有物，并是一识知”。王玄览的这套理论，宗际来源于佛教法相宗（即唯识宗）所主张的世界万事万物产生于“识”。又如司马承祯著《坐忘论》，以论道教修炼步骤和方法，认为修仙须经五步骤和七阶次。其中的收心、真观、坐忘等，融进了佛教天台宗的止观、入定思想；安处、敬信等又糅进了儒家的正心、诚意思想；其静心无欲的修道理论，又对北宋理学的形成有一定影响。总之，从唐代许多道教学者身上，已很少见到过去那种简单抄袭佛教的现象，而是在消化吸收上下工夫了。

另一方面，佛教也加速了对道教思想的融摄。如天台宗的止观坐禅法，与道教很接近。智顗《修习止观坐禅法要》谈丹田，谈呼吸吐纳，湛然《止观辅行传弘诀》谈金丹，谈不死之药，似有取于道教。至于玄宗以后流行的佛教密宗，更在修行法上与道教很相似或融摄了道教，如“即身成佛”有似道教的“即身成仙”，“欢喜佛”有似道教的房中术，经书中又有北斗、玄武、四方之神及司命、司禄等，无疑来自道教。

道教也进一步融摄了儒家思想。如吴筠的《玄纲论》，大谈儒家的仁、义、礼、智、信，声称道教并不“轻仁义，薄礼智，而专任清虚”，除修道德以外，还须修仁义礼智信。要以道德为本，以仁义为末，以道德为内，仁义为外，先道德而后礼智。又如五代道士谭峭著《化书》，也把道教的道德和儒家的五常相比附，说道德与仁义是互相渗透互相补充的，它们之间没有不可调和的矛盾。

四 宋元时期

在唐代三教斗争融合的基础上，宋元时期出现了大融合局面。其标志，一是“三教一家”、“万善归一”的三教调和论，空前流行起来；二是儒、道两家出现了融合三教（以自己为主，融合其余两家）的学派或道派，即儒家方面出现了融合释道的宋明理学，道教方面出现了融合儒释的新道派。

（一）“三教一家”的论调空前高涨

入宋以后，三教都高唱“三教一家”、“万善归一”，尤以佛、道二教唱得最响。如宋初名僧赞宁（919—1001年）

在所著《大宋僧史略》（《大正藏》第54册）的《总论》中说：“三教是一家之物，万乘是一家之君。”帝王这个“一家之君”应视“三教”为“一家”，不要偏爱一方。另一名僧智圆（976—1022年），自号中庸子，以调和儒释为己任。他在《闲居篇》（载《续藏经》第1辑第2编第6套）中极力调和儒释，说：“夫儒、释者，言异而理贯也，莫不化民俾迁善远恶也”。又在《病夫传》中调和三教，把三教比做三昧药，说要治病，三昧药缺一不可；又比做鼎的三支足，缺一足，鼎就立不起来。还有一个名僧契嵩（1007—1072年）更是三教一家的热烈鼓吹者。他作《原教》、《广原教》（载《大正藏》卷52《谭津文集》），以佛教五戒比附儒家五常；又作《孝论》以证佛教十分重视孝道；还强调三教“异迹”而“心同”，说：“方天下不可无儒，无百家者，不可无佛，亏一教则损天下之一善道，损一善道则天下之恶加多矣。”（见《谭津文集》卷2《广原教》）

道教徒中主张“三教一家”、“万善归一”的也很普遍，从道教南宗到北宗，以至元代净明道士，无不如此。张伯端说：“教虽分三，道乃归一。”（《悟真篇序》）王重阳说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。”（《重阳全真集》）南宋道士夏宗禹（又名夏元鼎，号云峰道人）说：“三教殊途同归，妄者自生分别。”（《阴符经讲义·三教归一图说》）南宋道士萧应叟（号观复子）说：“三教皆是心地发明，儒曰存心，仙曰修心，佛曰明心，……无非淑此以复其善。”（《无量度人上品妙经内义》卷4）白玉蟾再传弟子李道纯说：“释曰圆觉，道曰金丹，儒曰太极，……是知三教所尚者静定也，周子所谓主于静者也。”（《中和集》）

卷 1)

儒家对待“三教”的态度，在北宋时期特别是仁宗、神宗时期，有不同的三派：一是反对派，即反对佛、道二教，反对“三教一家”、“三教融合”。著名代表有孙奭、孙复、欧阳修、李觏等。欧阳修的《本论》，李觏的《潜书》、《广潜书》是有名的反佛、道代表作。二是融合派，公开打出“三教一家”、“万善归一”的旗帜，其中除宰辅大臣杨亿、富弼、文彦博、李公著外，有以苏轼为代表的蜀学派。三是表面反对佛、道，暗中融合佛、道的融合派，这就是此时期出现的理学家。在以上三派中，持反对佛、道态度，实际上又不融合佛、道的儒者，只是少数，三教融合是大势所趋。

“三教一家”、“万善归一”是宋元以后三家的共同论调，是当时的一股强大的社会思潮。它本身既是三家长期斗争融合的产物，又反过来推动着三家的进一步融合。

(二) 宋明理学的产生

“三教一家”的社会思潮的出现，虽然表示出三教融合新阶段的到来，但是真正到来的根本标志，却是北宋理学的产生。理学又称宋学，或称宋明理学，是宋代产生的一种新儒学。之所以叫新儒学，就因它和过去的旧儒学如汉学相比，有一个显著特点，即它以儒学为基础，融合了佛、道思想。这一点，理学家们自己是十分忌讳的，他们常常把理学说成是纯粹的孔孟之学，是孔孟之后的不传之秘。但实际并非如此。可以说，凡是理学家，没有一个不是融合释、道的，融合释、道，是理学的基本特征，否则，也就没有理学的产生。

理学的开山祖师是北宋仁宗时期的周敦颐。人称濂溪先

生。他的代表作是《太极图说》（又著有《通书》等），被理学家公认为理学的开创之作，恰好就是融合释、道特别是融合道教的典型。该书是讲宇宙生成和发展规律的，由《图》和《图说》两部分组成，以图的直观形式辅助讲解宇宙如何生成和发展的道理。但是不管他的图也好，图的说明文字也好，主要都来源于佛、道，特别来源于道教。这一点，历史上许多学者早已指出过。

首先，关于《太极图》之图。其直接的师承是北宋初道教学者陈抟。南宋学者朱震在《汉上易解》中，记载了它的传授渊源。说：“陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚，坚传范谔昌，谔昌传刘牧。穆修以《太极图》传周敦颐（周敦颐原名），敦颐传程颢、程颐。”（宋史·朱震传）陆象山在与朱熹《辨太极图说》书中也说：“朱子发谓濂溪（周敦颐）得《太极图》于穆伯长（穆修字），伯长之传，出于希夷（陈抟号）。”（《宋元学案》卷58《象山学案》）这是认为周敦颐的《太极图》直接来源于陈抟所传的穆修的《太极图》。明末学者黄宗炎则认为周敦颐的《太极图》是改易陈抟的《无极图》而来。他在《太极图说辨》中谓：“《太极图》者，创于河上公，传自陈图南（陈抟字），名为《无极图》，乃方士修炼之术，……周茂叔（周敦颐字）得之，更为《太极图说》。”（《昭代丛书》癸集卷2）清代学者朱彝尊亦持此说。指出：陈抟居华山时，曾将《无极图》刻在华山石壁上，由四个圆和一个五行图组成，“为圆者四，位五行其中。自下而上，初一曰‘玄牝之门’，次二曰‘炼精化气，炼气化神’，次三五行定位，曰‘五气朝元’。

次四阴阳配合，曰‘取坎填离’。最上曰‘炼神还虚，复归无极’，故谓之《无极图》。”（《曝书亭集》卷58《太极图授受考》）这是陈抟用来解说炼丹术的。“元公（周敦颐谥号）取而转易之，亦为圆者四，位五行其中，自上而下，更名之《太极图》，仍不没‘无极’之旨。”（同上）将周敦颐的《太极图》（见毛奇龄《太极图说遗议》所载朱震所选图）和陈抟的《无极图》（见黄宗炎《太极图说辨》所附）比较，可以明显看出，两者图式完全一样，证明周敦颐确是取自陈抟。只因陈抟图是用以说明“逆则成丹之法”，故读的顺序是“自下而上”，即从下往上读；周敦颐的图则是用以说明“顺而生人”，故读的顺序是“自上而下”，即从上往下读。与此相联系，陈抟图中文字用的是一套炼丹术语，周敦颐图中文字则改为宇宙生成术语。由此可见，尽管在陈抟图的名字上有《太极图》和《无极图》的不同说法，但来源于陈抟的《易学图》，则是没有分歧的，证据也很充分。陈抟的《太极图》（或名《无极图》）是周敦颐《太极图》的直接来源。

还有一些学者对陈抟《太极图》（或《无极图》）的来源作了考察。如清代学者毛奇龄在《太极图说遗议》中指出，陈抟图中的“黑白相间”图，来源于彭晓所编《参同契》旧本中之“水火匡廓”图；“五行相生图”来源于该书的“三五至精”图。而《参同契》中的这两个图，又早被唐前所出之《太极先天之图》（载于《正统道藏》之《上方大洞真元妙经图》）所吸收，陈抟为此图时，或许参考了《太极先天之图》。如此说来，周敦颐的《太极图》既直接来于陈抟，而又远源于《参同契》和《太极先天之图》。一句

话，它基本来自道教。

其次，关于图说部分。周敦颐为了解释所绘之图，又写了一段说明文字，名《图说》。它分两部分，前一部分讲宇宙本源和它的演化过程，后一部分讲人性的善恶和修养问题。宇宙的本源和它的演化过程是怎样的呢？他说：宇宙的本源是“无极”，由“无极”而生“太极”，再由“太极”分成阴、阳，阴阳的一静一动而生出五行，然后“二（阴阳）五（五行）之精，妙合而凝”，遂产生出人和万物。他在这里所使用的名词，“太极”来源于《易·系辞》，可谓出自儒家；而“无极”却来源于《老子》的《知其雄》章，儒家典籍中找不到这个名词。他所说的由无极——太极——阴阳五行——万物这样一个宇宙演化模式，实际又是《老子》的“天地万物生于有，有生于无”，和“道生一，一生二，二生三，三生万物”这个模式的翻版。在后一部分讲人性的善恶和修养问题时，同样吸取了释、道思想，如他认为人要去恶从善，须要实行圣人的“仁义、中正”之道，还要“主静、无欲”，“无欲故静”。“仁义”、“中正”是儒家思想，而“主静”、“无欲”则是佛、道思想，似来源于禅宗的修心和道教的清静无为修炼术。值得特别指出的是，这段说明文字又是模仿《太极先天之图》的说明文字写成的，不仅二者的主旨基本相同（皆讲宇宙的发生发展过程），而且文章的格式也很雷同，《太极先天之图》的《说》文附于图后，以“师言”（主要是《老子》中的几句话）结尾，《太极图》的《说》文也附于图后，而以“故曰”（即两段《易》文）结尾，模仿之迹是很明显的。

总之，作为理学开创之作的《太极图说》，无论是“图”

与“说”，都是儒道结合的产物（也有佛教成分），所谓“粹然孔孟渊源”之说是没有根据的。

理学的开山祖师如此，其后继者几乎无一例外。如程颢、程颐兄弟，是继周之后的两名重要理学家，他们以反佛、道，卫正统为己任，不乏反佛、道的言论。然而他们在反佛、道的背后，仍然偷运佛、道思想以建立自己的思想体系。二程学说的基本特点是以“理”为最高哲学范畴，用它把本体论、认识论、人性论有机地联系在一起，构成一个更加精致的唯心主义哲学体系，为理学奠定了基础。“理”或称“天理”。他们认为，宇宙万物包括社会道德，都包含在这个天理之中，父子君臣之理，德性之知，都是“天理”所必然，人心所固有的。要认识它们，无须外求，只须“内省”即得。他们称这种“内省”工夫叫“诚”、“敬”，只要人们静坐内省，就会豁然贯通，天理自明。这种内省工夫与禅宗的坐禅十分相似。另方面，他们在讲人性时，又提出了“性即是理”的命题，既然性就是理，为什么会有善恶之分呢？他们提出了“气禀”之说加以解释，说：“气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”（《二程遗书》第18）这种说法，与杜光庭在《道德真经广圣义·不尚贤章》中的说法完全一样。杜光庭说：“得清明冲朗之气，为圣为贤，得浊滞烦昧之气为愚为贼。”所以它又来源于道教。

南宋集理学之大成的朱熹也是这样。他一方面与道教关系很密，托名崆峒道士邹訢作《黄帝阴符经注解》，为《周易参同契》作《考异》，还写《调息箴》；另方面又吸取佛教禅宗、华严宗思想，常借用佛教“月印万川”的比喻来说明他的“理一分殊”的道理。

总之，融合佛、道是理学的基本特征。正如明代学者黄绾在《明道编》中所说：“宋儒之学，其门皆由禅。濂溪（周敦颐）、横渠（张载）、象山（陆九渊），则由上乘，伊川（程颐）、晦庵（朱熹）则由于下乘。”梁启超在《儒学哲学》中也说：“宋儒无论那一家，与佛教都有因缘，但是表面排斥。宋儒道学，非纯儒学，也非纯佛学，乃儒、佛混合后，另创的新学派。”这些说法都是对的，只不过说掉了道家、道教，理学除融佛外，还融道家 and 道教。

在北宋，除上述那批口头上反对佛、道，而暗地里融合佛、道的理学家外，还有一批公开融合佛、道的儒学家，那就是以苏轼、苏辙、黄庭坚为代表的蜀学派。他们并不反对佛、道，也不讳言融合佛、道，而是公开打出三教合一的旗帜进行学术活动。苏轼曾说：“孔、老异门，儒、释分宫，又于其间，禅、律相攻。我见大海，有北南东，江河虽殊，其至则同。”（《东坡后集》卷16《祭龙井辩才文》）他本人既和禅宗名僧契嵩、天台宗慧辩、元净等很交好，又性喜道教修炼术，亲自作过《龙虎铅汞论》一类道教文字，并身体力行，“用道书方士之言，厚自炼养。”他的弟弟苏辙也是一方面与僧徒交朋友，为慧辩、元净写塔铭，另一方面又信仰道教，自称“心是道士，身是农夫，悟（误）入廊庙，还居里闾。秋稼登场，社酒盈壶。颓然一醉，终日如愚。”（《栾城后集》卷5《自写真赞》）蜀学派另一中坚人物黄庭坚更以自己像一个和尚来自况，有诗云：“似僧有发，似俗无尘，作梦中梦，见身外身。”（《豫章黄先生文集》卷14《写真自赞》）蜀学派另一重要人物晁补之也是这样，他在与朋友的书信中说：“年二十许时即知归依正法，更不生

疑。”（《济北晁先生鸡肋集》卷69《答偕老别纸》）

综上所述，融合佛、道是北宋以后儒学发展的总趋势，理学派如此，蜀学派也如此。以后经南宋统治者的提倡，理学派逐渐占据儒学的统治地位，直至明清，这个趋势仍在继续。理学的产生和发展，从一个方面证明三教融合已经进入发展的新时期，或者可称为大融合时期。

（三）道教新派别的出现

这是宋元时期三教大融合的又一标志。所谓道教新派别，主要指以张伯端为首的道教南宗，金代出现的全真道（即道教北宗）、真大道和太一道。它们都是在三教融合的基础上产生出来，而又以三教合一为其基本特征的，故称为新道教。元代出现的净明道，虽不一定算新道教，但因它同样具有“三教合一”特征，故在此一并介绍。

（1）道教南宗的融合佛教

被尊为南宗开祖的是北宋人张伯端。他在宋神宗熙宁八年（1075年）所著的《悟真篇》中，就打出了鲜明的“三教合一”旗帜，该书序言说：“释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸，若有习漏未尽，则尚循于有生。老氏以炼养为真，若得其要枢，则立跻圣位，如其未明本性，则犹滞于幻形。《周易》有穷理尽性至命之辞，《鲁语》有毋意、必、固、我之说，此仲尼极臻于性命之奥也。”又说：“教虽分三，道乃归一，奈何后世黄缙之流，各自专门，互相非是，致使三家宗要迷没邪岐，不能混一而同归矣。”因此他在内丹理论中，力图把三教思想主要是释道思想结合起来。他把内丹修炼分为三个步骤，第一步炼精化炁，第二步炼炁化神，第三步炼神还虚。称前两步为命功，第三步为性功。在

修性功的第三步中，融进佛教禅宗的坐禅方法。指出第三步（炼心、炼神）很重要，缺了这一步，就不能“回超三界”，“顿超彼岸”，“而归于究竟空寂之本源”。为了使大家重视这步修炼，还专门运用禅宗思想写了禅宗气味很浓的诗词曲32首，作为《悟真篇》的外篇。《悟真篇》的释、道融合，释、道双修，是南宗修炼方法的基本指导思想，为南宗其余四位祖师及其弟子们所遵循。

（2）金代三个新道派的融佛

金代出现的全真道、真大道和太一道，皆以“三教合一”为特征，而以全真道的融佛最突出。除前面“道派”一章所介绍者外，在教理和修炼方法上融进了比南宗更多的佛教内容。首先，在成仙信仰上，不再追求“肉体不死”，只追求“真性”解脱和“阳神”升天。他们认为，人的肉体是要死的，人的真性或阳神则可以不死。《重阳立教十五论》说：“离凡世者，非身离也，言心地也。……今之人欲永不死而离凡世者，大愚不达道理也。”刘处玄《至真语录》说：“万形至百年则身死，其性不死也。”金代以前的道教各派皆认为，人的精神和肉体可以通过修炼，求得不死，即所谓“形神俱妙”，形体和精神一起飞升。全真道所谓形死、性不死，自然表现了与旧道教的区别，而恰与佛教追求的精神解脱（涅槃）则大为靠近。他们为了“真性”的解脱和“阳神”升天，还视人的肉体为桎梏，要破斥肉体，否定人生。丘处机《磻溪集》卷6《假躯》云：“一团脓，三寸气，使作还同傀儡”，“一团臭肉，千古迷人看不足，万种狂心，六道奔波浮更沉。”这与佛教的破斥肉体同一腔调。他们认为“真性”摆脱了肉体的束缚，才能得到解脱，丘处

机说：“天上至乐，乃真乐耳。”因此全真所追求的“真性”解脱、“阳神”升天，与佛教的“涅槃”毫无二致。

其次，在修炼理论上，融进了更多的禅法。他们为了“阳神”升天，更重视性功，把张伯端的先命后性，以修命为主的丹法路线，改为先性后命，重性轻命的路线。《重阳授丹阳二十四诀》云：“主者是性，宾者是命。”《长春祖师语录》云：“吾宗惟贵见性，水火配合（指炼气的命功）其次也。”元牧常晁在《玄宗直指万法同归》中，把这两种不同的丹法分别称为渐法和顿法（此亦佛教名词），谓“渐法从命入手，顿法从性入手”，称从性入手的全真丹法为“释氏金丹之道”，是很有道理的。那么，如何修性呢？他们认为主要是清净心地，而清净心地的方法，既有道教的去欲，又有佛教的禅法，如要“把断四门眼耳口鼻，不令外景入内”，做到“心如泰山，不动不摇”，在十二时辰行住坐卧中，没有“丝毫动静思念”（《重阳立教十五论》）。所谓“把断四门眼耳口鼻，不令外景入内”，即来源于禅宗。北宋黄龙派（禅宗五家七宗之一）晦堂说过，修禅的第一步工夫，就是要作到“心无异缘，意绝妄想，天窗（眼、耳、鼻、舌、身、意）寂静。”（《宗门武库》）所以全真道的修性法，实即道教清静说与禅宗修禅法相结合的产物。尹志平说：“物欲净尽，一性空寂，吾教谓之清静。”（《北游语录》卷3）不过他们认为，只达到空寂、清静还不够，需要进一步达到“寂无所寂”，“玄之又玄”的境界，至此，性功才算完成。从上可以看出，全真道的修炼理论确已融进了更多的禅法，真可谓“释氏金仙之道”。应该指出，在王重阳和北七真时期，全真道的突出特点是释、道融合，儒家思想融

入甚少，至南宋统治者推尊理学，使理学统治社会后，全真道又进一步融进理学，才使它真正具足了三教合一的性质。

北方三个新道派中之其余两派，即真大道和太一道，同样融进了儒、释思想，只是比起全真道要少些，兹不具论。

（3）净明道的理学特征

净明道虽不一定算新道教，但它同样具有三教合一的性质。只是它融进佛教甚少，融进儒学甚多，以理学色彩浓厚而闻名。在前面道派一章时曾经涉及到这个问题。净明道是承袭晋代许逊信仰而来。据说许逊提倡忠孝之道，曾以其道为民除害，因而引起江西南昌等地广大群众对他的崇拜。唐以后，对许逊的崇拜逐渐发展，将他提倡的忠孝加以宗教化、神格化，谓玄元始三气化生出日月星斗中的孝道仙王、孝道明王和孝悌王（见《孝道吴许二真君传》等）。直至南宋，对许逊孝道的信仰，基本上都保持在这种道德观念与神鬼崇拜相结合的水平上。南宋理学大兴之后，元初刘玉创净明道，始在理学思辨哲学的影响下，将净明教义提高到一个新的水平上。除继承原有的孝道明王等神道信仰外，又借助理学思想将忠孝信仰加以哲学化，提出被净化了的所谓“真忠真孝”、“至忠至孝”的理想境界。在进行论证时，把忠孝从虚无飘渺的神仙境界（孝道明王）里请回人们的心中，以为人人的心中皆具此“真忠至孝”，只是许多人常被贪欲等外祟所蒙蔽，使之不能净明，故而不能与“天心印可”，不能“孝道格天”，也就不能“与道合真”，升入天界。所以他认为修道者的任务，就是要在心地上下工夫，时时除去心中的外祟，久而久之，就能上合天心，忠孝净明，与道合真了。他把忠孝拉回到人们的心中，并把它净化为“真忠至

孝”的作法，实际就是效法理学家。二程说：“父子君臣，天下之定理”，“为君尽君道，为臣尽臣道，过此则无理。”（《二程遗书》卷5）即是说，忠、孝、节、义等，是天下之定理。又说：“心是理，理是心”（同上书卷13），万物之理“皆备于我”（同上书卷2）。也就是说，忠、孝、节、义等定理（天理），具备于人的心中。由此看来，刘玉所谓人人心中皆具“真忠至孝”，实来于二程。其所谓“真忠至孝”被外祟所蒙蔽，又与佛教所谓“真如”佛性被无名、烦恼所困扰的说法毫无二致。另一方面，为了扫除心中的外祟，以复本来净明的“真忠至孝”，刘玉提出了“正心诚意”、“惩忿窒欲”的修炼方法，这同样是来自先秦儒家和理学。“正心诚意”出于《大学》，“惩忿窒欲”出于《周易》，都是理学家们阐发最多、作为“主敬”内容之一的修养方法。“或问：进修之术何先？曰：莫先于正心诚意。”（《二程遗书》卷18）又说：“学莫贵于思，唯思为能窒欲。”（《二程遗书》卷25）朱熹也有很多这种话头。从上可见，净明道的理论教义中，融合理学思想很多。它实际就是理学兴盛后的产物。

总括上述，不管是儒家理学的产生，或道教新派别的出现，都是儒、释、道三家长期斗争融合的结果，没有这种长期的斗争与融合，理学就不会产生，新道教也不会出现。很明显，这种融合，已经远远超出过去时代那种彼此模仿、抄袭或吸收个别思想的水平，而是以自己为主，采摭消化，组建全新的理论体系或全新的教理教义。不言而喻，这是一种高级形态的融合，无以名之，或曰大融合。故姑称此出现新儒学、新道派的宋元时期为大融合时期。

五 明清时期

这是继宋元之后三教融合进一步深化的时期。之所以说进一步深入，就是说，彼此融进对方更多的东西，使自己的个性、面貌起了更大的变化，变成彼此混同，你我难辨的状态。具体表现是：理学家谈禅，谈内丹，佛教徒谈正心诚意，治国平天下，道教徒谈明心见性，谈解脱，成为社会的普遍现象。如果不看他们的穿戴，很难分清哪个是儒生，哪个是和尚或道士。对这种现象，无以名之，或可谓之三教混融。

这种三教混融现象，从出土的明代三教石刻造像中很形象地反映出来。据1975年第3期《文物》杂志载，在嵩山少林寺大雄宝殿遗址东侧，出土了一块《混元三教九流图赞碑》，刻于明世宗嘉靖四十四年（1565年），雕刻在一个和尚碑铭的背面。上面刻赞文，下面刻图像。整个图像为阴刻，一个阴刻的大圆圈围绕整个图面，内刻一《三教九流合体像》。这个人像的头，为一额有白毫的僧头，代表释迦牟尼；左肩为一束发侧身向右的孔子，代表儒家；右肩为一戴道冠侧身向左的老子，代表道教。人像双手捧一《九流混元图》。这幅三教合成像构思很巧妙，粗看起来，左、右两肩似衣袖的皱折，细看才知是孔子和老子的人像。它显然表现了佛教以我为主为尊的思想，但同时它又告诉人们：释迦、孔子、老子已经不再是三个人，而是一个人；儒、释、道三家已经不再是三家，而是一家了。这种三教石刻像，比起宋元时期的“三教合一”造像来，有了明显的不同。例如大足石刻中，

佛、道造像大都互不混淆，如宝鼎等处是佛教造像（其中某一角混进了个别道教造像，那是清代人刻的），南山等处是道教造像。其中虽有刻造于北宋或南宋时期的“三教合一”造像，如石篆山、妙高山、佛安桥等地，但它不外两种形式：一为释迦、孔子、老子各居一龕，三龕并连在一起；一为三像合居一龕，并排而坐。不管哪种形式，都是三圣像各为一身，与其余二位鼎足而三，表明那时三教都各具自己的个性，并未彼此混同。与大足石刻大体同时，在北方嵩山少林寺内，有一块用阴刻线条刻画的《三教圣像碑》，刻于金大安元年（1209年），也是三圣像各为一身，左为孔子，右为老子，中间略高的是释迦牟尼。同样是个体鲜明的三个人，并未混合为一个人。都同样表明那时（宋元）三家虽坐在一起（此前的隋唐，三家斗争激烈，连三家坐在一起的造像也不会出现），但总是三家人，而不是一家人。而上面所讲的那个明代《三教九流合体像》就大不相同了，三个人已经成了一个人，三家已经混成了一家。因此各自的个性泯灭了，彼此的面貌也模糊了。这实际是明清时期三教混融的真实写照。这种石刻造像，对我们了解当时如何混融的情形，很有帮助，不能认为它只是普通的石刻而忽略之。

这个时期混融别家最突出的要数儒家。自从理学在南宋占据儒学乃至整个文化思想领域的统治地位后，继续沿着融摄释、道的路子前进，其中融摄道教思想更为显著。明代理学家，不论哪一派，都有浓厚的佛、道色彩，特别是道教色彩。其佛道色彩之浓，是宋儒们不能望其项背的。如明代早期学者吴与弼（号康斋）有三个学生都很有名，其中只有胡居仁（号敬斋）排斥道教，其余两位，一为陈献章（号白沙），

倾向佛教，自称他的修持在形迹上与禅无异（见《白沙子》卷2《复赵提学金宪》）；另一位娄谅（号一斋）居然说从静坐中可以前知。有一次他从江西进京考试，到杭州便折回，有人问他何故，他说，我今年一定不会被录取，而且今年考场有危险。据说那一年考场真的失了火，还烧死了若干考生（载《明儒学案·崇仁学案》）。看来这个儒生真是把道教的学问学到家了。

到明代中叶，出了一个理学大家王守仁（1472—1528年），世称阳明先生。他宣扬“万事万物之理不外于吾心”，“心明便是天理”的唯心论。又提出“致良知”学说，把封建伦理道德，说成是人生而具有的“良知”。还提出“知行合一”等。他的学说，在明中叶以后，对社会影响很大。尽管他是大思想家，但所受道教思想的影响却很深。他只活了五十七岁，却自称有三十年在道教书籍和修持方法中混过。有趣的是，他在新婚之夜，不在南昌老丈人为他准备的洞房里陪伴新娘，而是一个人跑到铁柱宫老道士那里去请教养生之道，促膝达旦，一夜不归（见《年谱》弘治元年，载《阳明全集》卷36）。可见他对道教养生术之入迷。有一次学生问他：“仙家元气元精元神？先生（指王守仁）曰：只有一件，流行为气，凝聚为精，妙用为神。”（《传习录》上，载《阳明全集》卷1）学生陆澄又问他：“元神、元气、元精，必各有寄藏发生之处，又有真阳之精，真阳之气，云云”。他回答说：“夫良知一也。以其妙用而言，谓之神；以其流行而言，谓之气；以其凝聚而言，谓之精，安可以形象方所求哉！真阳之精，即真阳之气之母；真阳之气，即真阳之精之父。阴根阳，阳根阴，亦非有二也。苟悟良

知之说明，则凡若此类，皆可以不言而喻。不然，则如来书所云三关、七返、九还之属，尚有无穷可疑者。”（《传习录·答陆元静书》）由此可见，王守仁对于道教的内丹术是很感兴趣和深有研究的，并且常把它和自己的“致良知”说结合起来，从而使他的学说被蒙上了一层浓厚的道教色彩。当然，王守仁也有批评道教的文学，如他不相信道教的飞升之说和房中之术，对这些多有批评。这只能说明他对道教思想有所选择，而融摄道教却是基本倾向。

王守仁除融摄道教思想外，又融摄禅学。他自己说他的“致良知”口号，就是在谪居贵州时静坐了一个阶段后“悟”出来的。这种静坐、开悟的方法，可能既有道教的内修因素，又有禅法。有一次他对学生朱得之（号近斋）讲“三教一家”，说：“就如此厅事，原是统成一间。其后子孙分居，便有中有旁。又传，渐设藩篱，犹能往来相助。再久来，渐有相较相争，甚而至于相敌。……去其藩篱，仍旧是一家。三教之分亦只似此。其初各以资质相近处学成片段，再传至四、五，则失其本之同。……是以遂不相通，名利所生，至于相争相敌。”（《明儒学案》卷25《南中学案》朱得之《语录》）从这里可以看出，他是一个“三教合一”论者，不像许多宋儒那样明反佛、道，而暗中偷运佛、道。

王守仁有很多学生，私淑他的人也很多，在他的影响下，自然有很多学生也笃信道教，大谈内丹。如于畿（号龙溪）说：“人之所以为人，神与气而已矣。神为气之主宰，气为神之流行。神为性，气为命。良知者，神气之奥，性命之灵枢也。良知致，则神气交，而性命全，其机不外于一念之微。”（王龙溪《语录》，载《明儒学案》卷12《浙中二》）

可见道教的内丹理论，已经成为阳明学派“致良知”说的不可分割的一部分。另一学生朱得之也以道教内丹理论解说理学修养，他说：“人之养生，只是降意火，意火降不已，渐有余溢，自然上升。只管降，只管自然升。非是一升一降，相对也降，便是水升，便是火。《参同契》：‘真人潜深渊’，‘浮游守规中’，此其指也。”有人又问金丹，他答道：“金者至坚至利之象，丹者赤也，言吾赤子之心也。炼者，喜怒哀乐发动处是火也，喜怒哀乐之发，是有物牵引，重重轻轻，冷冷热热，锻炼得此心端然在此，不出不入，则赤子之心不失。久久纯熟，此便是丹成也。故曰：贫贱忧戚，玉汝于成，动心忍性，增益不能，此便是出世，此便是飞升冲举。……大人之心常如婴儿，知识不逐，纯气不散，则所以延年者在是，所以作圣者在是，故曰：‘专气致柔如婴儿’，清明在躬气如神。”（《明儒学案》卷25《南中学案》之《朱得之传》）对道教丹术没有深入研究和体验，是讲不出如此长篇大论的。然而让人读了这篇议论后，不竟会使人发问：他到底是在讲理学，还是讲内丹？他到底是理学家，还是道士？在这里，理学已经很少儒学的特点，更多的却是道教的修炼说。据记载，他还写过一本名《宵练匣》的书，是讲道教修养的，他真可算得上儒生兼道士的人物。

在明代，这样的理学家很多，也不限于阳明学派。如泰州学派的理学家罗汝芳（号近溪），嘉靖三十二年进士，“早岁于释典元宗（道教），无不探讨，缁流（和尚）羽客（道士），延纳弗拒”。“师事颜钧谈理学，师事胡清虚谈烧炼采取飞升，师僧元觉谈因果单传直指”。“每见士大夫，辄言三十三天，凭指箕仙，称吕纯阳自终南寄书。”

(《明儒学案》卷34《泰州三》之《罗汝芳传》)他真可谓名符其实的三教合一人物。这样的例子不胜枚举,仅此已可看出,明代理学之混于佛、道,达到何等深入的程度。

特别引人注目的是,还有儒家学者因受佛、道影响甚深,最终竟将儒学变成宗教,把自己变成宗教教主。其代表人物就是明代后期林兆恩所创的三一教(名符其实的儒教)。林兆恩(1517—1598年),字茂勋,别号龙江,道号子谷子,心隐子。后又号混虚氏、无始氏。福建莆田人。出身世代业儒的名宦之家。少业儒,18至28岁间,因“三试弗售,乃弃去举子业”,“遍叩三门,凡略有道者,辄拜访之。”(张洪都《林子行实》,崇祯版《林子全集》贞集第9册)因而博览三教,著书立说,凡百余万言。其中心内容是以儒学为基础,会归三教,合而为一。大约40岁时,在与弟子讲学的基础上形成一个以他为中心的学术团体,人称三教先生。后来三教合一思想进一步发展(其中道士卓晚春对他影响很大),终于使其三一说衍变成三一教。其标志是三一教堂的建立和林兆恩之向宗教偶像的转化。据记载,万历十二年,“黄芳倡建三教祠于马峰”(《林子行实》),因此三一教的成立当始于万历十二年(1584年)。三一教堂内供奉四个偶像:孔子,称儒仲尼氏,圣教宗师;老子,称道清尼氏,玄教宗师;如来,称释牟尼氏,禅教宗师;林兆恩,称夏午尼氏,三一教主。从此林兆恩由一个儒家学派的领袖,正式登上了宗教教主的宝座。弟子们也不再称他三教先生,而改称三一教主。这时他大概已71岁。至万历二十六年逝世,享年82岁。

林兆恩所创的三一教,并非是对三教理论原封不动的简

单混合，而是经过剪裁取舍修补揉合而成。他认为，“其源本一”的三教，经过千百年来分流“迷途”，已经生出许多离本之“非”，主要是：儒教病于支离，佛教病于坐禅，道教病于运气（指炼丹）。至于佛教的出家不婚娶、斋戒荤酒，道教的白日飞升、辟谷尸解等，更是“虚怪妄诞。”因此他把生平著述汇编为一部集子，题名《圣学统宗·非非三教心圣集》，以驳议三教之非，目的是廓清大道，为建立本宗教义打下基础。其次，三一教又非三教平分秋色，而是以儒教为主体，佛、道为辅从，“归儒宗孔”是其基本宗旨。在这基本宗旨下，合三为一，从三教理论的共同点上，编织出自己的理论教义。

三一教成立后，发展很快，林兆恩去世后，他的弟子们分为三支，从其家乡莆田，分别发展到福建、浙江、安徽、江苏、直隶、北京等地，以至远传台湾及东南亚不少地方。直至近代，有些地区还存在其影响。

儒学之变为宗教，虽仅三一教一例，但已可看出佛、道对其影响的深刻。任何事物经过长期的量变积累，到一定程度都会产生质变的。三一教的出现，向我们证明了这一点。

除儒学之外，道教在明清时期的融合儒、释也进一步深入了。首先是此时期所出的大量丹书中，进一步会归儒、释，特别是会归佛教，使“释氏金仙之道”的特点更为鲜明。著名炼丹理论家，如明代的王道渊、陆西星、伍守阳，清代的刘一明、傅金铨等，无不口唱三教合一，且在行动上尽量把道教丹术与修禅相牵合，使之合二而一。如明末道士伍守阳（号冲虚子）著《仙佛合宗》（载《道藏辑要》毕集），称“仙佛同一工夫，同一景象，同一阳神正果。”并说：

“道修于有为，以至于无为；佛成于有证，以至于无所证。仙佛皆然者也。”

其次，宋元时期出现的道教劝善书，如《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》等，经儒家袁黄（字了凡）等人的倡导，明中叶以后，在社会上广泛流行起来。这些劝善书虽为道书，但因融进了甚多的儒、释思想，已经没有了自已的特色。因为它把儒家的“天人感应”说，道教的“积善销恶”说，和佛教的“因果报应”说等，完全融会在一起，将儒家的伦常道德规范和佛、道的清规戒律混为一谈，使人们很难分辨哪是儒说，哪是佛语，哪是如来之戒，哪是老君之戒。一句话，三家思想已经混然为一体，再也见不到各自的个性了。由此可见道教受儒、释影响之深。

最后指出一点，明清时期除三教互相混同以外，社会上还出现了众多的民间秘密宗教。这种民间秘密宗教，远在宋元时即已出现，但只是到明以后，才格外活跃起来。他们或倡言弥勒降世，或宣传圣君诞生，掀起一次次反对统治者的斗争。被镇压一批，又生出一批，斩不尽，杀不绝，生命力极强。流行于明、清两代的这种民间秘密宗教，名目繁多，已知的就达百余种，尽管它们教名各异，也有各自的特色，但都是三教合一的产物，只是有的佛教特点浓一些，有的道教特点浓一些。没有长期三教融合的历史，融合的水平还未到一定程度。这些秘密宗教都不会出现。它们的大量出现，也从另一个侧面反映出三教在明清时期的混融。研究三教关系史，这是不能忽略的一项内容。

后 记

《道教基础知识》原是我们为四川大学宗教学研究所研究生编写的讲义，经过几年来的教学实践，现又作了较大的修改和补充，于今年成书。该书吸收了前人研究道教的成果，特别参考了《中国大百科全书·宗教卷》道教分支学科的条目，由编著者将道教基本内容归为八章，分别叙述。其中一、二、三、五、八章由曾召南编写，四、六、七章由石衍丰编写。由于编著者水平有限，有不当之处，敬请专家和读者赐教指正。

四川大学宗教学研究所所长卿希泰教授热情关怀本书的编著，并为本书作序；副研究员赵宗诚同志审阅了全部书稿，提出不少宝贵意见。特在此一并致谢。

曾召南 石衍丰

1987年12月10日于四川大学