

学步集

曾召南道教研究论稿

道教与宗教
文化研究论丛

主编 李刚 张钦

副主编 李小光



四川出版集团
巴蜀书社

学步集

道教与宗教
文化研究论丛

主编 李刚 张钦

副主编 李小光

ISBN 978-7-80752-126-6



9 787807 521266 >

定价：23.00元

学步集

道教与宗教
文化研究论丛

主编 李刚 张钦

副主编 李少光

曾召南道教研究



四川出版集团
巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

学步集: 曾召南道教研究论稿/曾召南著.

—成都: 巴蜀书社, 2008. 8

ISBN 978—7—80752—126—6

I. 学... II. 曾... III. 道教—文集 IV. B958—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 037469 号

学步集: 曾召南道教研究论稿

曾召南 著

责任编辑	谢正强
出 版	四川出版集团巴蜀书社 成都市槐树街2号 邮编 610031 总编室电话: (028) 86259397
网 址	www.bsbook.com
发 行	巴蜀书社 发行科电话: (028) 86259422 86259423
经 销	新华书店
印 刷	四川机投印务有限公司 (028) 87427333
版 次	2008 年 8 月第 1 版
印 次	2008 年 8 月第 1 次印刷
成品尺寸	203mm × 140mm
印 张	11
字 数	250 千
书 号	ISBN 978—7—80752—126—6
定 价	23.00 元

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换

道教与宗教文化研究论丛总序

宗教学是门年轻的学科，从缪勒 1873 年在《宗教学概论》中正式提出“宗教学”算起，到今天也不过一百三十多年的历史，故宗教文化很古老并依然活跃，宗教学却还年轻。宗教学研究宗教信仰是不同的，它虽然要涉及宗教信仰，但研究宗教和信仰宗教不是一回事。宗教学以人文学科的方法对宗教问题加以系统研究，使信仰不同宗教的人们能互相理解，是一门客观的学科。国家把宗教学列为哲学的一个分支学科，国家社科基金、教育部以及各省的社科基金都设立了宗教学研究课题，1995 年新闻出版总署批准成立了宗教文化出版社；研究机构也创办了宗教学刊物，如中国社科院世界宗教研究所的《世界宗教研究》、四川大学宗教研究所的《宗教学研究》。北京大学、南京大学、中国人民大学、武汉大学先后成立了宗教学系。四川大学、复旦大学、中山大学、苏州大学、西北大学、山东大学、厦门大学、福建师范大学等设立了宗教学研究所。教育部建设了宗教学学科的人文社科重点研究基地中国人民大学佛教与宗教理论研究所、四川大学道教与宗教文化研究所和山东大学犹太教与跨宗教研究中心，为 21 世纪我国宗教学研究腾飞创造了良好环境。人才培养

上,各院校招收了从学士、硕士、博士到博士后等不同层次的宗教学专业学生。国内高校和研究机构中宗教文化的研究得到了深入持久的开展,“宗教是一种文化”的认识,得到较为广泛的认同。吕大吉先生的《宗教学通论新编》认为“宗教是支配人们日常生活的异己力量幻想地反映为超人间、超自然力量的一种社会意识,以及因此而对之表示信仰和崇拜的行为,是综合这种意识和行为并使之规范化、体制化的社会文化体系”。这里吕先生明确指出了“宗教是一种社会文化形态”,把它视为一种综合的历史文化现象。学者们大都承认,宗教不仅是社会意识形态、上层建筑,而且还是种社会生活,具备文化的功能。目前对宗教学研究,学者们更多地关注于思想文化层面。目前的宗教理论大多是以基督教经验为基础的西方宗教理论,运用的是以基督教学概念系统为主的西方中心的话语体系,基于自身经验的、真正意义上的中国宗教学理论研究才刚刚起步。随着宗教学各分支学科如道教、佛教、基督教、伊斯兰教、天主教、民间宗教信仰等研究的深入,建立中国宗教学自己的体系应该成为学者们的题中之义。总体上看,改革开放的二十多年间,我国宗教学学科建设已取得了相当大的成就,形成了老、中、青相结合的科研梯队,出版了一大批高质量学术专著,发表了一大批优秀学术论文,在佛教、道教、基督教、伊斯兰教和少数民族宗教等研究领域取得了可喜成果。可以说,二十年多来的进步是很大的,成绩是显著的。

以往国内道教研究比之佛教研究较弱。但以任继愈先生、卿希泰先生分别主编的两种《中国道教史》的出版为标志,道教研究迈入空前繁荣的境界。1996年后,研究又有新进展,呈现出全面展开的新气象,研究成果之丰硕,前所未有的。研究成果的

增多也表现在论文数上,《宗教学研究》(四川大学道教与宗教文化研究所主办)发表的道教论文最多,继续发挥其作为教育部重点研究基地的刊物的优势。国外道教学者认识到,道教是东方传统文化之一,可以帮助我们找到适当的生存方式,使我们的神经质自我和被毁坏的地球重建和谐。国外道教学者也有不少人泛泛而论地谈到过道教的一般思想在当代社会的价值。在全球一体化和多元文化冲突与对话的时代,关注现实的道教学者,会在这方面提供更多、更严格的反思、讨论和著述,来探讨道教思想体系以哪些方式为新世纪的个人、社会和环境伦理做出贡献。随着信息技术的发达和学术交流的频繁,国外的道教研究和国内的道教研究将有越来越多的沟通,并展开真正意义上的对话。我们相信,通过中外学者的共同努力,道教文化将会在更深的意义上走向世界。

道教与宗教文化的研究,我们认为有必要在以下课题中予以加强:

一、道教的生态智慧研究

作为中国传统文化组成部分的道教,在人与自然关系问题上具有的生态智慧,尤为引人注目,是中国传统文化中环境意识的集中表现。1995年,世界宗教与环境保护联盟在日本和英国召开了“世界宗教与环境保护”会议,中国道教协会派代表出席了会议。1996年,中国道协与该联盟合作对部分道教名山的环保情况进行了实地考察。1998年6月,哈佛大学世界宗教研究中心召开了“道教与生态”国际会议。这些活动表明,道教深邃的生态思想引起了国际社会的高度重视。近年来,海内外学术界都撰写了论著,对道教的生态思想作了初步探讨。但从总体上看,这个问题的研究还很薄弱。相对于丰富的道教生态思想来

说,目前的研究还很不全面。对于道教经籍、仪式、养生和戒律中的生态思想,都有待于深入挖掘。对道教生态思想进行全面而深入的研究,不仅有利于弘扬祖国优秀的传统文化,而且可以为当代的环境保护理论提供深厚的文化资源。道教中的天人合一、道法自然、少私寡欲、贵生戒杀等思想,对于现代人树立自觉的环保意识,实行合理的消费模式,以促进人类社会的可持续发展,具有重要的现实意义。

二、道教养生文化研究

国内外道教养生文化的研究成果已不少,在理论和修炼方法等领域亦有专书和论文。尽管如此,在系统的历史文献整理、全面的养生理论及方法总结、道教养生学与现代科学的交叉研究领域的拓展等方面仍然存在严重不足。道教自创教之日起,养生即是其重要的理论与实践课题,道教的养生文化更是远绍黄老。道士们近两千年不懈追求的仙路历程,留下卷帙浩瀚的养生经典,产生了巨大而深远的影响,为人类的健康长寿作出了不可磨灭的历史贡献。道教的养生文化对我国传统文化的其他方面,诸如文学、艺术、医药、卫生以及人体科学、养生学、环境学、生态学等都曾有过积极的作用。因此,展开道教养生文化的研究,不仅可以让我们更深入全面地从理论和实践两个层面拓展道教的研究,继承和发扬其有益于世人的优秀遗产,更能使我们继往开来,运用现代的理论成果和科技手段,创造性地诠释和实践道教养生文化,为解决当今世界的生态危机、人伦危机提供一条独具特色的可行之路。道教养生文化中有重要的道德实践内容,积善立功,不仅是外在的,更是内心的,这样才能养生。道教养生以道法自然、天道乐生、随缘度人的慈悲心,唤起人们热爱社会、热爱生命、热爱自然的博爱情怀,教导人们与自然万物和谐共

处，以天道无私的奉献精神，普济群品。从这个方面看，道教养生文化对当代社会的价值更加彰显。

三、道教与民俗研究

道教在中国社会的长期发展与传播，与民情风俗也有着密切的关系。在多元一体的中国各民族中，民众的风俗习惯、节日庆典以及思维方式，都深受道教文化影响。探析汉族、少数民族民间节日、地方风俗习惯、风物传说、民间祭祀活动、禁忌、婚嫁、丧葬等与道教的关系，弄清中国民众信仰习俗的历史源流及道教文化在中国人生活习俗中的影响、道教劝善书在民间的流传及其对某些民俗形成的影响，研究中国的庙会文化与道教的关系，从理论上说明民间习俗与道教之间相互影响的关系，尝试建立道教民俗学的研究方法和理论范式，具有重要的意义。道教与民俗是道教研究中的一个重要分支。美国学者汤普生编著《西文中国宗教分类目录》，将1980年以前西方学者的道教研究成果分为十大类，其中第一类中的信仰习俗、神话，第八类道教神祇与崇拜，都涉及道教与民俗。在中国学界的宗教学、民俗学、民族学研究中，学者们对中国民俗节日、道教神仙民间崇拜、道教民间传说的研究，都涉及道教与民俗信仰问题，其中不乏道教民俗的田野调查记录，以及乡村信仰习俗的微观论述，这说明道教与民俗研究是学界颇受重视的问题。但从已有的零星研究成果看来，无论在材料的全面掌握或理论探讨的深度方面，都有继续深入开展研究的必要性。在借鉴国外宗教学、民俗学理论的基础上，通过勾画道教与民俗关系的鲜明特点，建构具有中国特色的宗教民俗学理论，可以使宗教学的基础理论更为丰富。

四、道教史上重要人物研究

道教史上有一些举足轻重的人物，如晋代的葛洪、刘宋的陆

修静、南梁的陶弘景、唐代的司马承祯、唐末五代的杜光庭、南宋的白玉蟾、元代的邱处机、明代的张宇初、清代的刘一明等等，他们在各个不同的方面做出贡献，推进了道教的发展，对当时的社会也有很大影响。目前，除个别人物如葛洪得到较多研究外，许多重要人物都研究得很不够。因此可就某一位著名道教人物的生平、著述、活动、思想、成就、影响、地位等各个方面予以探讨，并以其为个案揭示中国道教与政治、经济、社会和文化等方面的关系。

五、道教科仪及音乐研究

道教科仪及音乐是道教的一个重要内容。近几十年来，国外学者已从文献收集、实地调查、历史考察和理论分析等各个方面对道教科仪及音乐做研究，但其研究对象还局限于我国个别地区（主要是广东、福建、浙江以及港澳台地区），对中国广大地域内的道教仪式及音乐尚缺乏系统、深入的调查和研究。而国内道教学者中却较少有人探讨这一问题，已发表的一些论著表明这一领域的研究尚处于垦拓时期。应采用实地调查材料与书面历史文献互证的方法，对各个地域的道教仪式与音乐进行具体的调查研究 and 比较分析，理清中国道教科仪及音乐的历史、现状及其与社会的关系。

六、道教典籍研究

整理和研究道教典籍，可为各领域的研究奠定坚实的文献基础。中外学者都在这方面做了很多工作，其中尤其有影响的是日本学者对一些道书的考订和中、欧学者各自撰写的“道藏提要”。但目前对一些难以考订的道书还缺乏研究，某些道派（如天师道）的经书也尚需整理、分析和考订。应借鉴中外道教文献研究的成果，深入细致地考证某一时代道书或某一道派经书的作

者、成书年代、版本源流、主要内容及其与其他道书的关系，并在此基础上解决道教史研究的一些难题。此外，应进一步整理《道藏》，搜集整理藏外道书，在标点本《中华道藏》的基础上，做好新编《道藏》的准备工作，也可进行《道藏》文化价值的多维研究。

七、道教现状研究

调查研究道教在当代社会的发展状况，可为道教更好地适应当今社会提供理论参考，推进道教在当代和未来的良性发展。道教学界过去一直侧重于研究道教的历史，对道教现状的研究用力甚少。今后，应在广泛占有实地调查材料的基础上，对这些材料做出理论分析和比较，以求对道教现状有正确而深刻的认识，并科学地揭示其未来发展方向。

八、中国道教考古研究

古代的各种道教活动，在地面和地下保存的遗物遗迹种类数量极多，包括镜、剑、印章、钱币、造像、简牍、写纸、石刻、烧炼设备用具等遗物。宫观建筑、摩崖石刻、壁画和墓葬等遗迹，随着田野考古工作的发展，不断有新的发现。道教考古应当成为中国宗教考古中一个主要的部分。过去一方面由于道教考古材料自身大多具有小型、分散的特点，没有像龙门、云岗、敦煌佛教石窟造像那样集中暴露在地面上的宏伟壮观的大型材料，不容易引起人们的注意。另一方面，也由于研究考古的人缺乏道教和道教史的专门知识，而古代道教历史的研究者对考古学又不熟悉，道教和考古两个学科之间存在着严重的隔膜状态，使得大量道教考古材料没有受到重视，甚至根本没有被识别出来。对于道教考古材料的研究，国内外虽然做了一些工作，近年来有较大发展，但总的说来，从事专门研究的人仍然较少，研究内容不集

中，不深入系统。道教史著作中，引用考古材料的也不多，道教考古远远没有形成像佛教考古那样的规模，没有充分发挥考古材料在道教史研究中的应有作用。考古发现中与古代道教活动有关的遗物遗迹，需要我们同时运用考古学、宗教学、历史学、金石学、古文字学、古文献学等跨学科知识方法进行研究，在究明它们的性质、年代、地域分布发展演变状况的基础上，给予宗教的、历史的解释，然后再通过它们来了解道教发展史上的问题，复原道教发展史。在对东汉至明的考古材料逐步进行全面清理的基础上，应主要就以下问题进行研究：从考古材料考察道教的起源，考察不同道派活动的时代、地域范围和特点，考察不同道派之间的关系；从考古材料考察道教和佛教的关系，看道教神系的发展变化，看古代政权的宗教政策，考察道教对少数民族的影响；道教考古与丧葬文化；道教科技考古；区域性道教考古材料研究；道教考古方法论的研究。

九、道教与佛儒关系研究

佛教传入中国，道教形成后，中国文化由汉武帝时代以来的儒家一统天下，逐渐演变为道、佛、儒三元共轭的格局。这种特殊的多元文化结构，一直维系至近代。在近两千年的漫长岁月中，道、佛、儒三家鼎足而立，互相交涉，经过多次斗争，又互相影响，互相学习吸收，互相促进发展，最终趋归融合。继承先秦道家兼容并蓄之学风的道教，更是大幅度地融摄、吸收佛、儒二家之学，建构起自家庞大驳杂的思想体系。道教以中华本土传统信仰为基础，广泛地吸收、融合诸家文化之精华，表现出一种开放的、有容乃大的文化性格，成为中华文化的一个优良传统，这种传统精神的陶冶和积淀，铸成中华民族文化心理素质具开放性和善于吸纳的多元文化特点。在今天全球多种文化的交融、竞

争日益加剧的信息时代，继承发扬中华优秀传统文化的这种开放、和合的精神，对于处理好多元文化的互动关系，维持社会安定，促进世界和谐，建设既有时代特色、又有民族性格的社会主义新文化，具有重大的理论和现实意义。通过本课题研究，在理论上具有推动中国文化史、思想史、哲学史往纵深研究的意义，在实践上则对中国传统文化的走向现代化、走向世界和走向未来，中国文化如何对待处理与外来文化的关系等都有一定的启迪意义。本课题应在理论上有以下突破：第一，揭示学界长期说而不清的道教为什么是中华文化根柢，其源远流长的神仙信仰及与之相关的人生态度、思维方式、终极关怀等，阐明面对佛、儒二家文化的挑战时，尤其是面对外来文化的佛教时，作为中华本土文化根柢的道教所表现出的坚韧性、应变性与兼容性。第二，说清学界议论虽多而深度不足的道、佛、儒三家思想的核心——心性论的各自特色、相互影响及其同与异，由此进一步揭示中华优秀传统文化的丰富内涵。第三，揭示道教文化植根于中国人心的传统信仰，不断融会佛、儒二家的精华充实发展自己，兼收并蓄从而形成精深博大的体系，虽然保住了在三元共轭文化格局中的地位，成为中华优秀传统文化的三大支柱之一，产生了相当大的社会影响，但却不敌佛、儒二家，并先于佛、儒二家而衰落的原因。

十、中国西南少数民族宗教史研究

西南少数民族在长期历史发展过程中，创造了丰富多彩、独具特色的民族宗教文化。西南少数民族善于吸收外来文化，其传统宗教融摄了道教文化、佛教文化的内容，与中国传统的道教、佛教有着相互渗透、相互影响的关系，使西南少数民族宗教的内涵更加丰富。有关西南少数民族区域宗教的研究，是近代以来国内外学者所共同关注的学术问题，是宗教学领域中有关区域宗教

的研究,是涉及宗教、社会与地域文化的国际学术前沿问题,具有重要学术价值。此项研究的实际意义在于:将为国家西部大开发的总体战略提供政治、文化方面的服务,将有助于保存优秀民族文化遗产,发展西南地区的旅游经济,对于政府宗教管理部门规范宗教活动,有效地开展对当代宗教活动的管理,亦具有实际的应用价值。这项研究的理论意义在于:西南少数民族宗教有丰富的经典和祭祀仪式,其蕴涵的教义思想和祭祀的宗教活动,是宗教学的两大要素。西南少数民族宗教的崇拜对象,有着丰富完备的表现形态,体现出西南少数民族宗教的地域特色,其研究有助于认识西南少数民族宗教的演进历程。在西南少数民族宗教的神系中,既有本民族原始宗教信仰的神灵,亦吸纳道教、佛教及民间信仰的神灵,反映出其神灵信仰多元化的特征。西南少数民族宗教有从原始宗教向神学宗教转化的特质,在宗教学领域有着重要的理论研究价值,此问题的研究将有助于建立具有中国特色的宗教学基础理论。

十一、西南少数民族宗教与儒释道的比较研究

西南少数民族宗教属于原始宗教的范畴,但由于中华民族多元一体格局的形成,西南少数民族宗教与儒释道的双向渗透、相互影响从而形成独具特色的少数民族传统宗教。这一问题的研究,将拓展西南少数民族宗教的研究领域。应当在实证研究的基础上,对不同宗教文化之间的影响、融汇进行理论归纳。

十二、佛教与西部大开发研究

实施西部大开发,加快西部地区发展,对于扩大内需,推动国民经济持续增长,对于促进区域经济协调发展,实现共同富裕,对于加强民族团结,维护社会稳定和巩固边防,具有十分重要的意义。实施西部大开发,是一项宏大的系统工程,包括政

治、经济、文化建设等方方面面。有关佛教与西部大开发的联系，佛教在西部大开发当中的地位、影响及其作用的研究，无论国内还是国外，尚未出现，可说是一项空白，即使是相关的研究，也多集中在西部佛教的研究方面，并且成果数量比较少。就当前情况看，学界内外对西部佛教的研究取得了一些成果，但多集中在敦煌、藏地、滇地佛教的研究方面，且多注重密教研究，对于新、青、陕、川、渝、黔等地的佛教及汉传、南传佛教研究却非常少。应把西部佛教作为一个整体，对不同地区、不同派别的佛教做综合研究，以弥补佛教研究的空白。对佛教与西部大开发相互关联的研究，也突破了以往仅限于从政治与经济的角度研究西部大开发的模式，有助于人们更全面地认识佛教及西部大开发，拓宽了人们的视野。从西部发展的角度研究佛教，突破以往只是从哲学、宗教学、考古学及历史学等角度研究佛教的传统，对人们更加全面地理解和认识佛教可以说意义重大。应主要对佛教与西部大开发的关系、佛教在西部大开发中的地位、如何充分发挥佛教在西部大开发中的积极作用作出研究。

十三、佛教管理学研究

佛教在教团、社团、人众管理方面，有自家独特的主张和长期积聚的丰富实施经验。对佛教管理学的研究，要求将佛教从古至今的管理思想和管理经验进行系统的总结，为现代管理学提供借鉴，并起到推进佛教教团为了适应现代社会而改革的作用。

十四、藏传佛教艺术研究

藏传佛教艺术是藏传佛教信仰的载体及弘法工具，具有浓郁的民族风格和地域特色。对藏传佛教的建筑、绘画、雕塑、音乐、舞蹈等进行系统研究，探讨其与佛教及藏族文化的关系，分析其风格、形式、技巧、审美观，对开发西部宗教文化资源，具

有重大价值。佛教艺术传入藏地，经历了千余年的发展演绎，在大规模的东西方文化和本教文化、藏族民间民俗文化交融之后，逐渐发展成为兼融东西方艺术之精华，具有鲜明民族风格和地域特色，以神本主义为其表、人文精神含其内的藏传佛教艺术体系，在中华民族艺术、东方艺术和世界艺术的圣殿中独树一帜，熠熠生辉。随着国际藏学热的兴起，目前此方面的探索，开始了对实存物表的恢复制作、遗散素材的整理搜集、客观状况的一般化介绍。由于历史的原因，藏传佛教艺术实存文物损毁严重，许多艺术活动形式逐渐失传，加之现代文化艺术的冲击，以及对藏传佛教艺术及其研究工作的重大意义缺乏深远和本质的认识，都给藏传佛教艺术的研究工作带来了一定困难，基于此，藏传佛教艺术的研究更显迫在眉睫。由于藏传佛教艺术的宗教性、民族性、专业性、政策性很强，研究工作涉猎面广，工作量大，难度突出，故至今尚未形成科学的、系统的关于藏传佛教艺术种类、表现形式、内容、审美研究的专门性理论专著。从这一角度讲，本研究对藏传佛教艺术的继承和发展，有学术参照意义和实践借鉴作用，对藏族艺术的民族化追求，有一定指导意义，同时，其突出的民族性、地域性特征，还将在国际上产生重要影响，具有世界意义。藏传佛教艺术积淀了丰厚的民族地域文化资源，无疑是西部大开发战略中一笔巨大的最有特色、最具持续发展力的无形资产。对藏传佛教艺术的研究不仅具有重要的历史价值、学术价值，而且在国家西部大开发战略中更具有现实性的开拓意义。在西部开发的大局中，本课题的研究对地方性文化建设将起到积极作用，有益于民族团结和民族地区的安定发展。

十五、比较宗教学研究

“比较宗教学”产生的一百多年中，在西方取得了巨大发展，研究方法从早期的比较研究、人类学研究发展出宗教社会学、宗教心理学、宗教现象学、宗教哲学、宗教对话学、宗教生态学、女权主义神学、宗教语言学等多角度的研究，著作可谓汗牛充栋。现代的比较宗教学研究是跨文化而多元的。当代的比较宗教学家用两个不同但互补的方法研究宗教，一个是宗教现象的结构，一个是宗教现象的历史意蕴。前者试图理解宗教的本质，后者希望发现它和历史的联系。现代比较宗教学在研究方法上，从研究未开化民族的宗教转变为研究文明国家和发达社会的宗教。在学派上，从进化学派、社会学派、功能学派过渡到结构学派、象征学派。在研究方法上，从静态过渡到动态，从局部过渡到综合。从实证上升到哲理。我们可以说比较宗教学研究经历了从实证性的“描述性”方法排斥其他方法的“一元”阶段，到接受哲学的“规范性”方法的“二元”阶段，发展到今天重视理解的“对话性”方法的“三元”阶段。我国的比较宗教学研究起步很晚，直到十一届三中全会以后，才步入正常发展轨道。通过这二十多年的研究，对比较宗教学的认识逐步加深，对宗教本质的界定不再单一，对宗教功能的认识更为客观，宗教与其他意识形态的关系得到进一步的说明，对宗教根源和发展趋势有了更深的认识。但研究水平还不高，有待于努力提升。

十六、中国基督教神学研究

中国基督教界提出要建设有中国特色的神学思想，国内学术界对此很重视，已经有一些文章探讨中国基督教神学的历史与现状。研究该课题，有助于探讨基督教如何与中国社会主义社会相适应问题、基督教与中国文化的融合问题、中国基督教与世界基

本论丛以收编道教与宗教文化研究的论文集为主，重点编入涉及上述课题的论文集，当然也不排除其他内容的文集。搭建这样一个平台，为的是展示海内外同行学者各自最新的研究成果，借此以文会友，交流研究心得，促进学术进步，争取早日建立起中国宗教学自己的体系。

2006 年 12 月

前 言

我是1980年，53岁时开始道教研究的。最初参加《宗教词典》（任继愈主编）和《中国大百科全书·宗教卷》道教分支（卿希泰主编）部分条目的编写工作。随后，卿希泰同志撰写《中国道教思想史纲》第二卷，我为之撰写第七章之初稿。接着在给四川大学宗教研究所硕士研究生讲课的基础上，与石衍丰同志合作，撰写《道教基础知识》一书。待这些工作完成之后，乃将主要时间和精力投入到卿希泰主编的国家哲学社会科学重点项目《中国道教史》（四卷本）的撰写中去。我先后撰写了第一卷之第四章（共八节），第三卷之第九章（共八节）和第十章（四节中之二节），第四卷之第十一章（八节中之五节）。20世纪90年代初，担任《中国道教》（四卷本）副主编，与上海另一副主编陈耀庭同志一道，分头组织四川、上海两地的部分道教学者进行编写，经一年余时间，始告完成。与此同时，又应邀为胡孚琛主编的《中华道教大辞典》撰写《道教门派》部分词目。随后，中国道教协会组织全国道教专家学者重新编纂、标点《道藏》，我参与了其中两卷部分文章的标点工作。再后，应台湾三民书局之约，为其撰著《新译养性延命录》一书。这些就是我

从事道教研究的主要经历。

在完成上述工作之余，先后撰写了二十余篇道教方面的论文，发表在相关杂志上。这里选出其中的 19 篇，汇编成集，名曰《学步集》。为了保持原貌，这次汇辑出版除在个别文字上作了校正外，每篇的内容、结构和行文，均未作修改，并在文末一一注明当时刊登的刊物和时间。

本人文史功底既薄，道教研究起步又晚，所成之作，难免有谬误和不足之处，敬请读者和同行们指正。

本已退休多年，四川大学宗教研究所能出资为我出书，实出过望，特在此表示谢忱。

曾召南

2005 年 10 月 26 日

目 录

前言	(1)
尹轨和《楼观先师传》考辨	(1)
道教学者陶弘景评介	(16)
白玉蟾生卒年及事迹考略	(40)
道士傅金铨思想述略	(60)
《阴符经》思想浅析	(75)
试析《度人经内义》的内丹思想	(83)
《南宋初河北新道教考》的几点补正	(94)
净明道的理学特色	(105)
元代道教龙虎宗支派玄教纪略	(115)
明清茅山宗寻踪	(142)
娄近垣及其与正乙支派的关系	(154)
汉魏两晋儒释道关系简论	(161)

简论南北朝时期的儒释道关系	(189)
隋唐至明清时期道教与儒释的关系	(210)
佛、道兼融的王畿理学	(265)
三十六天说是怎样形成的	(281)
宋元明皇室崇信真武缘由刍议	(289)
明代前中期诸帝崇道浅析	(300)
试论明宁献王朱权的道教思想	(318)

尹轨和《楼观先师传》考辨

在道教研究中，对楼观派的研究历来很少。除刘咸炘先生《道教征略》、陈国符先生《道藏源流考》对之作过很好的考证以外，几乎不见研究楼观派的专论。但楼观派是一个活跃于北周、隋以至于唐的北方道教派别。它的历史、思想如何，又是治道教史者所必须研究的。

要研究楼观派，首先碰到的是资料甄别问题。因为楼观派在历史上曾以坚持老子化胡说、与佛教徒相诟骂最力而著称。他们为了在争论中压倒对方，常常不惜编造历史，虚构无边的大话、谎言，从而使他们造制的资料，真伪参半。这样就给后世的研究者提出了一个考辨资料真伪的任务。如果说整个道教研究都有资料考辨任务的话，那么由于楼观派的上述特点，就使这项任务显得更为突出。另一方面，正因为该派造制的经书、传记资料，反佛内容最多，故在道教败诉的元代焚经中，被焚毁也最彻底；加上历次战火中的佚亡，留到今天的资料，就少得可怜了。资料短缺，可供我们在研究中作比较、参证的东西就少，这无疑又增加了鉴别、考辨工作的困难。总之，资料既少，又真伪混杂，就是目前楼观派研究所面临的突出问题。要使楼观派研究向前推进，

非在这方面用力不可，笔者愿对此做出努力。本文试图对楼观派的一个人物——尹轨，对他的一本书——《楼观先师传》，作一点考辨，借此抛砖引玉。

在道教历史上，任何一个教派都有自己的创始人。如太平道创始于于吉，集成于张角，五斗米道创始于张陵，盛大于张鲁，上清创于杨（羲）、许（谧），灵宝创于葛巢甫，以及后来的全真道、真大道、太一道等，无一不有可考的创始人；唯独楼观派的创始人不能确指。查检现存资料，住陕西周至县楼观的第一个道士是西晋人梁谡。他于魏末晋初事郑法师（名履道）于楼观，卒于东晋大兴元年。但他并没有创教事迹，楼观道士也并不认他为该派的创建人。

楼观派迟至北周才名显于世，历史上又无可称的创始人，这在楼观道士看来是一个很大的弱点。为了弥补这个弱点，楼观道士们把一个六朝时期声名十分显赫（被称同老子西去化胡）的人物尹喜抬出来做自己的祖师，以为借用尹喜的名声，既可张大自己的门面，又可显示自己历史的悠久。但尹喜是春秋时人，怎么和西晋出现的楼观派挂起钩来呢？完成这个挂钩任务的人就是尹轨，即楼观道士称之为尹喜的从弟和代尹喜传道的传人。可见尹轨在楼观派中是一个十分重要而特殊的人物。但尹喜是否真有一个从弟和代传其道的传人呢？尹轨到底是何许人呢？这是我们应当首先探讨的问题。

尹轨之名首见于东晋葛洪的《神仙传》，此前之《列仙传》、《高士传》皆无载。《神仙传》卷九《尹轨传》曰：“尹轨者，字公度，太原人也。博学五经，尤明天文星气；河洛谶纬，无不精微。晚乃学道，常服黄精华，日三合，计年数百岁。其言天下盛衰、安危吉凶，未尝不效。腰佩漆竹筒数十枚，言可辟兵疫……

又大疫时，或得粒许大涂门，则一家不病。弟子黄理，居陆浑山中……有怪鸟止屋上者，以白公度，公度为书一符着鸟所鸣处，至夕，鸟伏死符下。或有人遭丧，当葬而贫……令求一片铅，公度入荆山，架小屋，于炉火中销铅，以所带药如米大，投铅中搅之，乃成好银，与之……有人负官钱百万，身见收缚，公度于富人借数千钱与之，令致锡，得百两，复销之，以药方寸匕投之，成金，还官。后到太和山仙去也。”^①从这些记述中，使我们看到的尹轨，是一个形象鲜明的炼丹术士。根据该传所记，他的出生地是太原，曾去荆山炼过药，后到太和山仙去，弟子黄理所居地是陆浑山，皆与陕西周至县的楼观不沾边。该传也未指明他是何时人，但从所云“计年数百岁”（《仙苑编珠》所引《神仙传》谓“计已千岁”）推之，则为春秋战国时人。但人能如此长寿，是不可能的，故其为春秋时人，自然不足凭信。

那么，尹轨到底为何时人呢？我们从《楼观内传》（又称《楼观先师传》）等资料所记尹轨向西晋道士梁谌传授经书一事，可得到大致的线索。元朱象先《终南山说经台历代真仙碑记》（此书乃节录《楼观内传》而成）之《梁谌传》云：梁谌“以晋惠帝永兴二年，遇太和真人（尹轨）降其庭，授《日月黄华上经》、《水石丹法》，并授《本起内传》”^②。如前所述，梁谌是第一个住楼观的西晋道士，卒于东晋元帝大兴元年。这里暂且不论这段授经故事的真伪（下面将论及此事），颇引人注目的是其传经的时间：为什么这个代尹喜传授道法、起着承前启后作用的楼

① 此见《增订汉魏丛书》之《神仙传》。《太平广记》卷一三亦引此文，文全同，只误“铅”为“锡”。《太平御览》卷六六二亦节引此文，只误将此文列于《三洞珠囊》之“又曰”内。另外，《仙苑编珠》卷中所引《神仙传·尹轨》之文，不在今本《神仙传》内。

② 《终南山说经台历代真仙碑记》，《正统道藏》本。

观第二代祖师尹轨，不选择其他时代的什么人作传经对象，而独独选择这个西晋道士做自己的传人？我想这是楼观传记的撰写者无意中向我们透露出的楼观起始的历史影子和尹轨生活时代的影子，因此我很怀疑尹轨就是西晋人。被称为刘向所作的《列仙传》（余嘉锡和王明先生皆疑此书为汉末作品）和西晋皇甫谧所作的《高士传》，皆未见尹轨之名，唯独东晋葛洪所作的《神仙传》才首录此人，这似乎也为他是西晋人提出了一条佐证。当然这只是推测，还有待进一步的证明。

既然《神仙传》中之尹轨，仅是一个炼丹术士，与楼观派根本不沾边，那么后来的楼观道士又是怎样把他塑造成自己的一代祖师的？我想除因这人与尹喜同姓外，《神仙传》所云“年数百岁”，或“计已千岁”，可能给了他们重要的启迪。即他既然活了数百岁或千岁，当然就与春秋时的尹喜同时了，那么安排他做尹喜的从弟和代他传授经书道法的传人，似乎也就顺理成章。因此楼观传记的撰写者就对尹轨做了如下的再创造。“尹轨，字公度，太原人，即文始先生（尹喜被称文始先生无上真人）之从弟也。早事先生，亲传道妙，道成，太上召登太和，下统仙僚于社阳宫……晋永兴中复降斯观（指楼观）。道士梁湛遇之，授以丹书而去。”^①很明显，这个传记较之葛洪的《神仙传》，增加了两条内容：一是尹轨为尹喜的从弟，二是尹轨在西晋时曾下降楼观授梁湛以丹书。虽然所增内容不多，但有了这两条，《神仙传》中那个尹轨就大变样了。那就是：原先那一个仅以化胡著称，与后世楼观道本不相干的尹喜，因为找到了（自然是人为安排的）一个

^① 《终南山说经台历代真仙碑记》。因《楼观内传》已佚，故以节录其文的《碑记》代之。

替他传道的从弟尹轨，就自然成为楼观派的第一代祖师；那个可能是西晋的炼丹术士，因为找到了（同样是人为安排的）一个数百年或千年前的兄长，也就变成了楼观派承前启后的第二代祖师。如此，尹轨形象的再塑造就算完成了，尹喜与楼观派之间的桥梁也搭起来了。

值得注意的是，这个作为楼观派第二代祖师的尹轨，并不是以别人为模型，而恰恰是以《神仙传》的尹轨为模特儿塑造出来的。请看《云笈七籤·太和真人传》（据《楼观内传》所撰写）对尹轨的描写：“尹轨，字公度，太原人也。乃文始先生之从弟。少学天文，兼通谶纬，来事先生。因教服黄精花，乃授诸道经，凡百余篇，皆蒙口诀……带神丹十余筒，周历天下，救护有缘。或炼金、银以赈贫穷；或行丹药以救危厄。求哀之人咸得其福利焉。”^①不难看出，这个传记较之《神仙传·尹轨》，除增加了尹轨为尹喜从弟和尹轨向梁谌传经二事外，其余无论姓字、籍贯、所习道术，及济世利人等方面，无一不是抄袭《神仙传·尹轨》。它有力地证明：《楼观内传》的撰写者是以《神仙传·尹轨》为蓝本来塑造尹轨的。楼观祖师的尹轨并非别人，原来就是《神仙传》尹轨的改装！

那么，尹轨这个人物的改造，究竟完成于何时呢？确切的年代虽不可考，大致的年代还是可以钩稽出来的。首先，最晚不会迟于北周韦节时。因为在韦节所续的《楼观内传》之《梁谌传》中，已记太和真人尹轨降楼观授梁谌经书和《本起内传》（即《楼观先师本起内传》之简称）之事。虽然此事本属虚构，但表明楼观道士在此时已把尹轨看成是自己的祖师了。它证明尹轨作

^① 《云笈七籤》卷一〇四，又见《历世真仙体道通鉴》卷八《尹轨传》。

为楼观第二代祖师的地位，至迟在韦节时代业已确立。韦节续《楼观内传》的确切时间不详，但他卒年是北周武帝天和四年或元年^①，故知尹轨之被造成楼观第二代祖师不会迟于韦节时。其次，尹轨由炼丹术士改造成楼观祖师，是依据葛洪的《神仙传》，葛洪卒于东晋康帝或哀帝时，即公元343年或363年，故知这个改造不会早于葛洪卒年。再次，楼观道士意奉尹喜做祖师，必待尹喜化胡之名大噪以后，也只有到那时，才需要给他找一个从弟和传经人；而尹喜化胡名声之煊赫是在南北朝时。试简述如下。尹喜之名始见于《庄子·天下》，曰：“关尹、老聃闻其风而悦之。”及“关尹曰‘在己无居，形物自著’”云云。《吕氏春秋·不二》也提到关尹，曰：“老聃贵柔，关尹贵清。”可见先秦时之关尹，是一个与老聃同时的道家人物。其后司马迁为老子作传，始断言关尹即关令尹喜，曰：“老子居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千言而去，莫知其所终。”^②再后之《列仙传》始为尹喜作传（《高士传》和《神仙传》皆无其传），称其为周大夫。除同《史记》所云老子为之著书并加细节描写外，又在司马迁所言著书离去“莫知其所终”的基础上，加了化胡内容，谓“后与老子俱游流沙化明（按为“胡”字之误）。服

① 见《历世真仙体道通鉴》卷二九《韦节传》（该传据《楼观内传》等所撰）。该记载，韦节于北周“武帝太和四年（外纪作天康）解化，年七十三”。考北周武帝无“太和”，有“天和”，是为“天和”之误。天和四年，即为公元569年。如按“注”记“天康”，则为南朝陈文帝年号，仅一年，即公元566年，相当于北周武帝天和元年。

② 《史记·老子列传》。

菑胜实，莫知其所终”^①。但南宋志磐所撰《佛祖统纪》谓《列仙传》原本无“化胡”二字，此二字为后之道士所加^②。若此说不虚，则东汉以前史无尹喜参与化胡之明文。虽然“老子入夷狄为浮屠”之说，早见于汉桓帝延熹九年之襄楷上疏，三国魏鱼豢《魏略·西戎传》也言老子“之天竺教胡”^③。晋皇甫谧《高士传》、袁宏《后汉纪》续有老子化胡的记载，但所言皆简，且皆无尹喜参与化胡之说。至西晋王浮作《老子化胡经》，始将老子化胡演为详细的故事，且将尹喜作为老子弟子安排进化胡故事中^④。至南北朝，佛、道斗争开始激化，才有大批老子、尹喜传记之书如《玄妙内篇》、《出塞记》、《关令尹喜传》、《文始内传》等的造著^⑤。这些书与《化胡经》相表里，大肆敷衍化胡说。尹喜于周至结草为楼建楼观也始见于《文始内传》和《楼观先师传》、《楼观本记》等书。这时因反佛斗争的需要而大肆宣扬老子、尹喜化胡，才使尹喜的名声空前显赫起来。故只有到此时，

① 《列仙传》，《正统道藏》本。《史记·老子列传》裴骃《集注》所引之《列仙传》文，与此大同，只少“化胡”二字。其余诸书如《云笈七籤》、《汉魏丛书》等所收之《列仙传》，或无《尹喜传》，或其文甚略。

② 志磐《佛祖统纪》卷四〇谓“《史记·老子传》……注引《列仙传》云：‘尹喜、老子俱之流沙，莫知所终。’今刊行《列仙传》乃于‘流沙’下增‘化胡’二字，一谬也。”后文又于《列仙传》下注云“古本无‘化胡’二字”，意此二字为道士所增改。

③ 鱼豢《魏略·西戎传》文，见《三国志·魏志》裴松之注引。

④ 王浮著《老子化胡经》事，见僧祐《出三藏记集》卷一五《法祖法师传》和慧皎《高僧传·帛远传》。但王浮《化胡经》早佚，原本又累经改纂，今敦煌本《化胡经》残卷已非其旧。不过法琳《辨正论》卷六曾引晋末竺道祖所撰之《晋世杂录》，谓该《化胡经》“言喜与聃化胡作佛，佛起于此”，证明王浮《化胡经》确已将尹喜与老子均纳入其化胡故事中。

⑤ 以上诸书，不见南北朝以前之人引述。《玄妙内篇》最早被南齐顾欢《夷夏论》所引；《出塞记》为唐《一切道经音义妙门由起》所引，宋谢守灏《老君年谱要略》载《出塞记》作者虞宣，但未详何代；《关令尹喜传》，北周僧勰《十八条难道章》自叙引，载隋费长房《历代三宝记》，《旧唐书·经籍志》著录此书，唐王悬河《三洞珠囊》和唐欧阳询《艺文类聚》亦曾引其文；《文始内传》，首见引于北周甄鸾《笑道论》。要之，以上诸书，似皆出于南北朝。

楼观道士才可能选此显赫人物做自己的祖师，才需要为之找一个从弟和传经人尹轨。因此，尹轨之被改造成楼观派第二代祖师，必待南北朝之《文始内传》等出现以后才可能。再次，梁道士陶弘景《真灵位业图》中，并不称尹轨为“太和真人”，而称“救苦真人君（按即“尹”字之误）轨”，被排在第四中位之右位；相反，把“太和真人”这个称号给了山世远（即《真诰》卷九所载的“先读《黄庭内景经》一过、乃眠”那个山世远）。这似乎说明，陶弘景时尹轨的“太和真人”号尚不十分确定，他被作为楼观祖师的时间尚不长。如这推论不错，那么，尹轨之被改造成楼观祖师的时间当更晚。综合上述各点，尹轨由一个炼丹术士被改造成楼观的一代祖师，肯定在葛洪《神仙传》至北周韦节《梁谶传》之间，即东晋康帝或哀帝（343 或 363）至北周武帝天和四年（569）之间，而许多迹象表明，它又有很大可能在南北朝初年（420）至天和四年（569）之间。

所以我对尹轨这个人物的基本看法是：他可能是西晋的一位炼丹术士，是因为楼观道士欲尊尹喜为祖师，才把他找出来做尹喜的从弟和代传尹喜之道的楼观第二代祖师的；西晋尹轨之变为楼观祖师尹轨的时间，大致在刘宋至北周之间。这是我对第一个问题的看法。

下面再谈对《楼观先师传》的看法。有关楼观史料称，尹轨曾作《楼观先师传》一卷。《楼观先师传》是《楼观先师本行内传》或《楼观先生本行内传》的简称，又可简称为《楼观本行传》或《楼观内传》。元朱象先《终南山说经台历代真仙碑记》末云：“楼观为天下道林张本之地。自文始上真之后，登真之士，不一而足。始以太和尹君别作《楼观先师传》于晋，次则精思（韦节称“精思法师”）述之于后周。末则尹尊师文操续之于唐。

合三十人，各一列传，为书三卷，垂世久矣。至元己卯，象先自浙右往礼祖庭，因坐于经台，得熟其书……录其要一，各系以赞，总为是碑，复撰《文始本传》弁之首。”据此，此书之第一撰写人是尹轨，写了第一卷，韦节续撰第二卷，尹文操再续第三卷。《通志略》道家著录《楼观内传》三卷，即署尹轨、韦节等撰，《初学记》卷二三曾引太和真人尹轨《楼观先师传》文，《云笈七籤》卷一〇四《太清真人传》末亦引《楼观先师传》和《楼观本记》。但我认为这些记载是不可靠的，现作初步考辨如下：

据朱象先《终南山说经台历代真仙碑记》，尹轨所撰《楼观先师传》包括梁谌以前十二人的传记。这十二人是：尹轨、杜冲、彭宗、宋伦、冯长、姚坦、周亮、尹澄、王探、李翼、封衡、张皓。现《楼观先师传》已佚，《仙苑编珠》存有除尹轨、李翼、封衡之外其他九人的传记佚文（加上其余十六人，《仙苑编珠》共存二十五人的传记佚文）。研究这些佚文，可以断定此书绝非西晋时之尹轨所作，更非西晋前数百年之尹喜从弟尹轨所能作。姑无论该书所记那些被称为周、秦道士的姓字、行事等，经不起推敲，单拿各传所谓经书传授一事来分析，即可证明这一点。如《尹轨传》曾引《上清琼文帝章》以证太和真人尹轨之为古仙^①，《杜冲传》谓杜冲“感真人李君授以《太上素灵洞玄大有妙经》”^②，《宋伦传》谓宋伦“感老君降授《灵飞六甲素奏丹符》”^③，《冯长传》谓冯长“遇彭真人……授以《太上隐书》”^④，又“感邓先生授以《灵书紫文》”^⑤，《姚坦传》谓姚坦遇“神人

① 见《云笈七籤》卷一〇四《太和真人传》。

② 同上。

③ 《仙苑编珠》卷中所引《楼观传·宋伦》。

④ 《仙苑编珠》卷中所引《楼观传·冯长》。

⑤ 《历代真仙体道通鉴》卷八《冯长传》。

授……《三关三图飞行之经》”^①等等。考察以上这些经书，并非什么先秦古经，实为东晋中叶以后上清派所出的经书，其名皆见于隋《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五之《上清大洞真经目》。据陶弘景《真诰叙录》，上清经始为东晋中叶的杨羲、许谧、许翊等所造，但在他们在世和死后较长一段时间内，由于被少数道士所封锁，上清经（最初仅三十一卷）并未在社会上流传。至东晋末年，王灵期见“葛巢甫造构《灵宝》，风教大行”（晋安帝隆安中，即397—401）之后，才向许翊之子许黄民请授上清经，然后再根据这些经书，“窃加损益，盛其藻丽”，“张开造制”，把原有的三十一卷增制为五十余篇（卷）。

在这之后，上清经才广泛传播开来，到陶弘景作《真诰》时，“京师及江东数郡，略无人不有；但江外尚未多耳”。由此可见，上述那些上清经书的传授和引用，只可能出现于晋末王灵期之后，绝不可能在他之前。《楼观先师传》称在周、秦时就在传授那些经书了，显然是在编造。编造这本传记的目的很清楚，就是用这十二个（包括尹轨）所谓周、秦道士来填补从尹喜到西晋这段历史空白。因为只有一个远祖尹喜，而其所谓从弟尹轨又是迟至西晋才下降授经，这中间不是断了很长一段时间吗？这又何以使人相信西晋前那段历史是真的？现杜撰出尹喜之后的十二道士，似乎就代有传人，历史不虚了。这就是说，在尹喜和西晋之间，只搭上尹轨这个桥还不够，还必须继续搭更多的桥才能通到西晋，才能使祖师尹喜和楼观派完全挂起钩来，这就是杜撰这本传记的真实用心。

为了进一步说明这本传记之伪和确定其伪造的时间，有必要

^① 《仙苑编珠》卷下引《楼观传·姚坦》。

对各传提到的那些经书的成书年代作一些考察：

首先，关于《尹轨传》中所引的《上清琼文帝章》。《太和真人传》末云：“故《上清琼文帝章》曰：‘太和真人与太华真人、三天长生君、南极总司禁君、西台中侯、北帝中真、九灵王子、太灵仙妃、赤精玉童、玄谷先生、南岳赤松子、中山王乔、紫阳真人、西城王君、中黄先生、赵玄伯、山仲宗等，同修行三真宝经上法。皆面发金容，项负圆光，乘虚登霄，游宴紫庭，变化万方，适意翱翔，啸命生到，征召万灵，摄制群魔，决断生死，驾霄乘烟，出入帝庭焉。’”^① 检《正统道藏》，此段引文出《高上太霄琅书琼文帝章经》和《洞真太上太霄琅书》卷一，只个别字句稍异，证明它引的就是这两本经书。考《上清大洞真经目》录《上清太霄琅书琼文帝章》一卷，当即上述《高上太霄琅书琼文帝章经》（也是一卷），似为较早的上清经之一。《洞真太上太霄琅书》有十卷，其卷一与《上清太霄琅书琼文帝章》全同，其后九卷（卷二漏刻，现缺），从内容看，写作时代晚些，似为后之道士所增衍。

（1）后九卷中多骈偶文。如卷四“思道诀”、“念经诀”、“存师诀”等皆是。其“存师诀”曰：“天地布炁，父母生身。师君教化，率入至真。炼凡成圣，罚伪赏真。真仙登圣，非师不成……道宝经宝师宝，号为三尊。有一不备，无路升真。”^② 从其尚骈偶的文体来看，定是南朝人所作；从内容看，把“道、经、师”称为“三尊”（又称“三宝”），是仿佛教称“佛、法、僧”为“三宝”而来，时间也不会太早。

① 见《云笈七籤》卷一〇四《太和真人传》，又见《历世真仙体道通鉴》之《尹轨传》。

② 见《洞真太上太霄琅书》卷四。

(2) 除模仿佛教的“三宝”外，又多处借用佛教名词术语，如“智慧”、“三生”、“三业”、“十方”等等。

(3) 有了明确的“三洞”概念。如卷四，“故有三洞：洞神、洞玄、洞真是也”；卷五又有“勿妄增损三洞众经”之语；卷六还有“三洞法师”之词等。三洞之洞真、洞玄、洞神等词，开始分别见于东晋所出的经书中^①，但有如上那样明确的三洞整体概念，大约不会早于刘宋时期的陆修静。如陆修静在宋文帝元嘉十四年所作的《灵宝经目序》中，称自己为“三洞弟子”^②；在元嘉三十年所作的《洞玄灵宝五感文》中论斋法时，谓有“洞真上清之斋”、“洞玄灵宝之斋”、“洞神三皇之斋”。在稍后的道经中才明确以“三洞”配“三乘”（也来源于佛教）。故据《洞真太上太霄琅书》具有那样明确的“三洞”概念来推断，其成书年代不会早于刘宋陆修静之时。

综合以上各点，《高上太霄琅书琼文帝章经》（即《洞真太上太霄琅书》卷一）可能出于东晋杨、许或王灵期之手，《洞真太上太霄琅书》其余九卷则出于南朝刘宋之后。约成书于北周武帝建德末（577）的《无上秘要》曾十处类辑其文，皆在书内，故知其成书的最晚年代为北周武帝建德末。

其次，关于杜冲、宋伦、冯长、姚坦等传所提到的几种经书。《杜冲传》提到的《太上素灵洞玄大有妙经》，并不是灵宝经，而是上清经，它与《大洞真经》、《雌一五老宝经》一起被称

① 东晋道士华侨《紫阳真人周君传》曰：“守三一之法……一曰《洞真》，二曰《妙经》，三曰《素灵》。”东晋末葛巢甫所造的《仙公请问经》曰：“《洞真》、《洞玄》、《三皇天文》、《上清》等篇咏。”可能为王灵期所造的《素灵大有妙经》云“经有三品，道有三真”，谓《三皇天文》等为下品，《灵宝洞玄》为中品，《上清道经》为上品。这些东晋所出经书中已见有不完整的“三洞”概念。

② 《云笈七籤》卷四。

为“道者三奇”，为上清派道士所重视，该书曾被《上清大洞真经目》著录，现载于《道藏》。《无上秘要》九处类辑其文，皆在此书内，故它至迟当于北周武帝建德时出世。《宋伦传》提到的《灵飞六甲素奏丹符》，亦著录于《上清大洞真经目》，梁陶弘景《真诰》卷五云，“仙道有《素奏丹符》以召六甲”，卷一四、一八又提到《灵飞六甲经》，是梁陶弘景（卒于梁武帝大同二年，即536）前此经即已出世（现《道藏》已无此书）。《冯长传》提到的《太上隐书》也著录于《上清大洞真经目》（名《上清太上隐书金真玉光》），现《道藏》所收《上清金真玉光八景飞经》之第一部分即《金真玉光太上隐书》，《真诰》卷五云：“道有八素真经，太上之隐书也。”是梁陶弘景时此书即已出世。《冯长传》又提到《灵书紫文》，亦著录于《上清大洞真经目》（名《上清金阙上记灵书紫文》），梁陶弘景《真灵位业图》所列第三中位之左位中，有“五老上真仙都老公”，下注云“撰《灵书紫文》”；《真诰》卷五、九、十八又引此书。现《道藏》有《皇天上清金阙帝君灵书紫文上经》一卷，和《太微灵书紫文琅玕华丹神真上经》一卷，陈国符先生认为合此二书即为原来的《洞真太微灵书紫文上经》，其成书年代在南齐^①。《姚坦传》提到的《天关三图飞行之经》，也著录于《上清大洞真经目》（名《上清天关三图七星移度》），现《道藏》有《上清天关三图经》一卷和《上清开天三图七星移度经》二卷，二书内容主要部分相同，前者比后者少几页文字，但外加《存思图》部分，似二书原本一书，编纂《道藏》时未加考校将其误为二书了。《真诰》卷五云“仙道有《天关三图七星移度》”，《登真隐诀》（陶弘景撰）卷中亦引《太上天关三图经》文（引文不见现书内，似此书现已不全），故此书亦至迟出于梁陶弘景时。

^① 见陈国符《道藏经中外丹黄白术材料的整理》。

总括以上所述,《楼观先师传》各传所提到和引用的经书,都是上清经,其中除少数为东晋的杨、许或王灵期所造外,大部分为南北朝时所出之书;诸经被征引最早者,见于梁陶弘景的《真诰》、《登真隐诀》、《真灵位业图》等书,最迟见于北周武帝建德末的《无上秘要》。由此可以证明,这些经书是西晋尹轨(更非所谓尹喜从弟之尹轨)所不能看到的,因此有上述经书传授记载的传记,绝非尹轨所作。

既然《楼观先师传》所记的那些上清经出于刘宋至北周之间,那么写作《楼观先师传》的时代上限,自然不会在刘宋之前;而其下限,当然又不必在上述经书的下限北周之后。因为北周韦节撰《楼观先师传》卷二时,已经引用不少上清经了^①。因此我推断此书亦出于刘宋至北周韦节之间。至于具体的托名者是谁,就更难断定了。如果根据尹轨向梁谡授《日月黄华上经》和《本起内传》的说法,似乎可以推定作伪者是梁谡,但是我认为这个推定不能成立,因为《日月黄华上经》同样是东晋后所出的上清经^②,梁谡是西晋人,同样不可能看到,因而也就撰写不出传授此经的传记来。由此看来,尹轨向梁谡的传经故事,也就不可靠了,为什么东晋以后所出的经书会交由西晋的两个人去授受呢?《梁谡传》为韦节所撰,他写的传记也并非全是实录。那么托名尹轨的《楼观先师传》是否为韦节所著呢?即是否他撰写了前两卷《楼观先师传》(即《楼观内传》),而把第一卷托名尹轨

① 如《梁谡传》的《日月黄华上经》,《仙苑编珠》卷下所引《楼观传·李顺兴传》的《金真玉光经》、《七变舞天经》等,皆被著录于《上清大洞真经目》,只书名稍有变异,《日月黄华上经》著录名《上清八素真经服日月黄华》,《金真玉光经》著录名《上清上隐书金真玉光》,《七变舞天经》著录名《上清神州七转七变舞天经》,可见它们都是上清经。

② 如上注所述,《日月黄华上经》被《上清大洞真经目》所著录,名《上清八素真经服日月皇华》,现《道藏》将其析为二书,即《洞真太上八素真经服日月皇华诀》和《上清太上八素真经》。《无上秘要》多处所引《太上八素真经》,皆分见二书,可见此书为上清经无疑。

以示其古？这种推测虽有一定道理，但缺少可靠的根据。故托名者为谁，只好存疑。

从这本楼观传记所载的经书传授大都是上清经（韦节、尹文操所续的以下各传，也大都是上清经，少数是灵宝经和三皇文）来看，似乎说明楼观派除主《老子》五千文外，并没有自己独具特色的专门经典。从这点说，楼观派或可以称为上清派的变种。此已属另一问题，不具论。

（原载《四川大学学报丛刊》第二十五辑）

道教学者陶弘景评介

陶弘景，字通明，自号华阳隐居，丹阳秣陵（今江苏南京）人，生于刘宋孝建三年（456），卒于梁大同二年（536），享年八十一。他既是梁代著名道士，又是南朝学识渊博的学问家。一生不仅对道教颇多建树，而且对我国古代天文、历算、地理、兵学、医药学、炼丹，乃至文学、艺术、经学等都有深入研究，尤以医药学和炼丹术的造诣最深，贡献最大，在我国古医药学和化学史上占有重要地位。本文不准备对他作全面评述，只就他对道教的贡献作一初步评介。

一代著名道士

陶弘景是在齐永明十年（492）三十六岁时，归隐茅山（江苏句容之句曲山）开始道士生涯的。在这之前，他从二十三岁开始，在南齐高帝萧道成、武帝萧赜时代，任过十一二年的诸王侍读、奉朝请等闲曹职务。其间曾“求宰县不遂”，“永明中求

禄，得辄差舛”^①。显然宦途并不顺利，政治上很不得志。他之所以离开宦途做道士，无疑是出于愤懑和无可奈何^②。但是以此为转折，一个原来在仕途中郁郁不得志的无名闲曹，却渐渐变成了朝野尊崇的著名道士，特别是在梁武帝时，更成了举世闻名的“山中宰相”。这种戏剧性的变化，固然一方面是由于他学识渊博受到梁武帝等人的景仰，而另一方面主要是他归隐以后，并未忘情于政治，而是站在世族知识分子的立场，积极地为封建统治阶级出谋划策所致。例如当萧衍对篡夺齐政权尚存犹豫时，他就“上观天象，知时运之变；俯察人心，悯涂炭之苦。乃亟陈图讖，贻书赞赏”^③。当萧衍兵至新林时，又遣弟子戴猛之假道奉表，表示支持。当萧衍“平建康，闻议禅代”时，他又“援引图讖，数处皆成‘梁’字，令弟子进之”^④。据说当协助萧衍的主要谋士范云、沈约等对采用什么作国号尚无定见时，陶弘景“引王子年《归来歌》水刃木处，及诸图讖，并称‘梁’字为应进之符”^⑤，才使萧衍把国号梁定了下来。所以萧衍在做了梁代皇帝以后，对这个有功于梁的道士，“恩礼逾笃，书问不绝，冠盖相望”^⑥，本来多次请他出去做官，只因他不愿做被套上“金笼头”的牛而婉言谢绝，才未重返仕途。可是“国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询。月中常有数信。时人谓之山中宰相”^⑦。皇

① 《南史·陶弘景传》。

② 《三洞群仙录》卷一一引《丹台新录》云：“陶隐居除奉朝请，颇快快，与从兄书曰：‘昔仕宦意以体中打断，必期四十左右作尚书郎……今三十六矣，方除奉朝请，不如早去，无自劳辱。’”

③ 贾嵩《华阳陶隐居内传》卷中，《正统道藏》台湾艺文本第39册。

④ 《梁书·陶弘景传》。

⑤ 贾嵩《华阳陶隐居内传》卷中。

⑥ 《南史·陶弘景传》。

⑦ 同上。

帝如此，后妃及王公显贵们也不甘落后，馈赠“未尝脱时”。甚至梁武帝在天监二年（503）舍道事佛以后，也不曾怠慢这位与梁王朝休戚相关的道士。当陶弘景炼丹“苦无药物”时，萧衍派人送去黄金、朱砂、曾青、雄黄等物，供其使用^①。天监十二年，陶弘景外出寻药，“上又使司徒慧明迎还旧岭，道中书敕相望，仍欲先生至都下”^②。天监十三年，又派人于雷平山北为他专门营建朱阳馆以居之。天监十五年，再为他“建太清玄坛，以均明法教”^③。可见梁武帝对陶弘景的恩宠是始终不衰的。

陶弘景之显赫一时，不仅表现在朝廷的恩宠上，还表现为许多王公显贵争做他的弟子。《三洞珠囊》云：“梁高祖太子从而受道，梁简文、邵陵诸王、谢览、沈约、阮忻、虞权，并服膺师事之。”^④贾嵩《华阳陶隐居内传》又说：“齐、梁间，侯王公卿从先生授（受）业者数百人，一皆拒绝，唯徐勉、江祐、丘迟、江淹、任昉、萧子云、沈约、谢朓、谢览、谢举等在世日，早申拥彗之礼。”这样多达官显贵甘愿拜在他门下“申拥彗之礼”，可见其名望之高了。这在整个道教史上，也是不多见的。

道教史上的重要建设者

陶弘景之显赫于世，虽然史不多见，但他又非那些专靠逢迎媚上弄权欺世的道士，如唐赵归真、宋林灵素之流可比。他之所

① 《南史·陶弘景传》

② 贾嵩《华阳陶隐居内传》卷中。

③ 《上清道类事相》卷一《仙观品》引《道学传》。

④ 转引自《太平御览》卷六七九。

以取得如此显赫地位，并不是靠逢迎欺世的手段，而是靠他的学识和贡献。封建统治阶级之所以尊崇他，固然主要是欣赏他与统治者休戚相关的政治态度，同时也推尊他的学识和成就。由于他一生勤于学习和努力实践，使他在科学文化的许多领域都有较深的造诣和很大的成就，而在道教方面的主要成就有二：一是继寇谦之和陆修静之后，对道教的改造和建设有所建树；二是对道教理论，主要是修炼理论有许多补充。

东汉末年产生的道教，在较长一段时期内都很原始，且在很多地方与封建社会的发展不相协调。为了适应封建制度的要求，以求得自身更大的发展，道教有必要进行适当的改造和建设。在这方面，从东晋以来，葛洪、寇谦之和陆修静等都做了很多的工作，到梁代，这个任务尚未完成。陶弘景为了完成这个任务，在前人的基础上，主要做了两方面的工作：

（一）编制道教的神仙谱系

道教的最高信仰是不死成仙，它用以吸引信徒、影响群众的主要武器就是神仙理论。在陶弘景之前，一些道教徒为了信仰和宣传的需要，编写了不少神仙传记和描写神仙所居之仙山圣境的书，但是这些神仙皆漫无统序，互不联属，不能构成一个有秩序的神仙世界，而削弱它的吸引力。为了弥补这个缺陷，陶弘景撰写了《真灵位业图》，将道教信仰的天神、地祇、人鬼和诸仙真等庞大神仙群，用七个等级（或称七个系列）组织排列起来，构成一个等级分明的神团体系，满足了道教信仰和宣传上的需要。第一等级（或称神阶）以元始天尊为主神，左、右分列若干天神和仙真；等而下之，第四神阶的主神是道教始祖太上老君（老子），最后第七神阶的主神是管鬼魂的丰都北阴大帝，他的左、右也同样各列若干天神、地祇、人鬼和仙真。这样一个神仙谱

系，当然是陶弘景的虚构，在今人看来，实在无聊得很。但是用马列主义的历史唯物论加以分析，仍可从中找到有价值的历史材料。

第一，这个神仙世界的等级制度，无非是两晋南北朝门阀士族等级制度在天上的虚幻反映，是民间道教变为士族道教所必需，也是这一变化的标志之一。陶弘景在《真灵位业图》的序中说：“夫仰境玄精，睹景耀之巨细；俯眇平区，见岩海之崇深；搜访人纲，究朝班之品序；研综天经，测真灵之阶业……今正当比类正经，雠校仪服，埒其高卑，区其官域。”就是说，他是根据人间纲纪所需的“朝班之品序”来排列神仙世界“真灵之阶业”的；排列的目的，就是区分他们的尊卑。他认为神仙世界本来就有等级和尊卑之分：“虽同号真人，真品乃有数；俱目仙人，仙亦有等级万千。”^①且他们的等级尊卑，有如人间官府那样森严：“三清九宫，并有僚属，列左胜于右。其高总称曰道君，次真人，真公，真卿。其中有御史、玉郎诸小号，官位甚多也。”^②很显然，给这些虚构的神仙世界的成员们，摊派上各种不同的等级和名目，原来是以人间的等级制度和官衔名称为模型仿制出来的。正如马克思所说：“宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间。”^③

为什么陶弘景要把人间的门阀士族等级制度引入神仙世界，并煞费苦心地给他们摊上各种称号和名目呢？这不能简单地认为他在做无聊的游戏，而是他根据道教发展的需要所作的有意安排。因为道教最初产生于民间，虽然难免带上孕育它的那个封建

① 《真灵位业图》。

② 《太平御览》卷六二二引《登真隐诀》。

③ 《马克思恩格斯全集》第27卷《马克思致阿·卢格》。

社会给它的封建烙印，如君尊臣卑、父尊子卑、夫尊妻卑等，但同时又包含了一些下层民众要求平等、实行互助互爱的思想。如《太平经》所鼓吹的“太平”社会，就是一个在皇帝统率下人人平等而又公平的乌托邦：“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者，故可为人君父母也。”^① 它所描绘的神仙世界，也是一个彼此平等、相互亲爱的虚幻“乐土”：“诸神相爱，有知相教，有奇文异策相与见，空缺相荐相保。有小有异言相谏正，有珍奇相遗。”^② 说明早期道教所幻想的社会和神仙世界，等级尊卑观念都较薄弱。这种思想显然与两晋南北朝门阀士族等级制度的现实是不相适应的，有必要根据社会现存制度的模式加以改造。陶弘景把门阀士族等级制度搬进神仙世界，就是适应这种客观要求所做的努力，它表明民间道教在向士族道教的转化中又前进了一步。

第二，在这个神仙谱系中，元始天尊被尊为道教最高神而取代了道教始祖老子的地位，反映了时代的特点。道教初创时，以老子李耳为教主，处于至高无上的地位，已有很长一段时间，现在陶弘景的《真灵位业图》，竟把老子降到第四神阶，而把最高神位给了元始天尊，这是一个带有时代特征的巨大变化。考其原因，大概是由于西晋以后，佛教摆脱了对道教的依附地位，走上了独立发展的道路，于是两教的矛盾渐深，争夺宗教正统地位和领导权的斗争渐烈，双方为了表明自己是正统，是当然领导者，都相率将自己祖师的出生年月不断推前，如道教把老子的出生年月推至周定王三年（北魏姜斌引《开天经》），再推至殷周之际

① 王明《太平经合校》第683页，中华书局1960年版。

② 同上，第539页。

(《三洞珠囊》卷九引《太平经》),后更推至殷武丁之时(为后世道书通行说法)。佛教把释迦牟尼的出生年月推至周庄王九年(三国谢承《后汉书》),再推至周昭王时(《周书异纪》)。但无论是老子或释迦,毕竟都是历史人物,这种随意篡改生年的做法,终究经不起辩驳,常常使他们自己陷于十分尴尬的境地。为了摆脱这种困境,一些道士干脆抛开老子,另创新神,以一个“生于太元之先……常存不灭”的元始天尊做道教始祖和最高神,自然可望在和佛教斗争中处于优胜地位,而夺得宗教领导权了。推测起来,元始天尊就是在这样一个佛道斗争激化的时代背景下,为达上述目的而被道士们创造出来的。那么,这个最高神的确切创出年代是何年?现尚无资料可征,只能推知其大略年代。现存《元始无量度人上品妙经》是一本正式以元始天尊名义演说经教的,该书本经的创作年代在东晋之前,但它屡经后人增补,由开初的本经一卷,衍成后来的六十一卷,故很难断定“元始天尊”之名即为本经所有。后世许多道士为该书作注,其最早的注家为南齐道士严东,该注有云:“元始者,天尊也”,“元始灵书者,即元始天尊灵书八会之音也”^①。据《三洞群仙录》引宋贾善翔《高道传》所记严东事推之,严东作注的时间当在南齐高帝建元(479—482)之后五六年,即齐永明五或六年(487—488)。据此,元始天尊之名出现的时间不会晚于公元488年。而其上限则不会早于东晋哀帝兴宁二年(364)。因天师道尊老子,不会创此神,此神乃上清、灵宝道士所创,而上清创始于兴宁二年(364)。由此看来,陶弘景作《真灵位业图》之前,元始天尊之名已经出现,且被作为讲经传教的大神而存在着。陶弘景只是根

^① 《灵宝度人经四注》卷三、卷四。

据已有的思想资料，将它正式订入神谱之中。后来（大约至隋唐最后确定）道教以“三清”作为最高神（至现在未变），其中第一位是元始天尊，其次是灵宝天尊，最后是道德天尊（即老子）。陶弘景的《真灵位业图》虽然尚无明显的“三清”概念，但元始天尊居于老子之前的格局则已非常清楚。所以《真灵位业图》实际是道教最高神的老子已让位给元始天尊、而“三清”尊神又尚未最后确立这个时代的历史记录。

第三，这个神仙谱系，把道教三个派别的创始人分别纳入不同等级的三个神阶中，表明陶弘景视三派地位有高低之分，也反映了三个派别当时的状况。《真灵位业图》在第一神阶主神元始天尊之下，所列神灵全是某某“道君”、“元君”、“天帝”等等，并无地祇、人鬼。其余六个神阶，才杂糅了各方面的神灵。第二神阶除列有其他神灵外，将所传上清派的创始人魏华存、许穆、许翊等安排其中。第三神阶，除列其他神灵外，把据传为灵宝派创始人的徐来勒、葛玄等安排其中。第四神阶，除列其他神灵外，把五斗米道（天师道）创始人张陵安排其中。这种安排，反映了上清派道士陶弘景的立场，也反映了三派在当时社会上的实际状况和影响。陶弘景是上清派的重要代表人物之一，又是茅山宗（上清派的异名）的开山祖师，他把上清派驾临其他两派之上，自然是不难理解的事；但是这种安排，实际又是当时三派实际情况的近似反映。即上清派在东晋中叶产生以后，逐渐在江南士族分子中获得广泛的信徒，特别是到陶弘景归隐茅山后，随着陶弘景声名的日益提高，发展更为迅速，不仅陶弘景在世时，上清派在社会上有较大影响，而且在陶弘景逝世后，它也代有传人，直至隋唐北宋，俨然而为道教正宗。灵宝派自东晋末叶由葛巢甫“造构《灵宝》（经）”以后，也同样发展较快，后经陆修静

的增修，立成仪轨，灵宝之教，更大行于世，到陶弘景时，较之上清派，仅可谓略逊一筹。至于由张陵创立的天师道，则因基地屡易（汉末张鲁降曹，由蜀汉北迁，东晋偏安，又随之迁南），特别是其孙张鲁死后，没有得力的嗣教人，更无教理上的阐弘者，故到南北朝之时，天师道的传播范围虽然较前有所扩大，但其发展已渐呈衰颓之势。所以陶弘景将三派创始人作上述次第之安排（不按出现时间的先后），并非简单为其派性之表现，实为三派发展状况的现实反映。上述三派发展状况，延续的时间很长，直至南宋北方出现新的道派以后，道教内部的派别格局才发生了较大变化。因此《真灵位业图》对三派地位的安排，实具有历史意义。

（二）编造仙真授经故事和传授历史

这是陶弘景对道教建设作的另一重大贡献。把道经托之神授，这是道士的一贯做法。道教第一部经书《太平青领书》，就托称是于吉在曲阳泉水从神人手中得到的（见《后汉书·襄楷传》），寇谦之用以改造天师道的《云中音诵新科之诫》和《录图真经》，也托称是太上老君亲手所赐。这样宣传的目的，无疑是假借神人的魅力以提高道书的身价，招徕更多的信众。但是在齐、梁之前，仅有神人授书的说法，尚无叙述神人授经故事的专书。南齐顾欢为了扩大上清经的宣传效果，根据杨羲、许谧等人得神人真迹的传说，专门编写了一本叙述仙真向杨、许授经故事的书，名曰《真迹》，表示这批上清经书非凡人所写，而是仙真手迹传来人间的。陶弘景认为该书乖谬太多，决定加以改写，后在隐迹茅山期间，在过去所作的访寻杨、许真迹的基础上，把该书改写成为《真诰》。他解释说：“真诰者，真人口授之诰也。”意即《真诰》所记录的是真人的诰语。同样很清楚，顾、陶两人

之所以要写这样的书，无非是想用这些具体的授经故事，向人们证明上清经确非凡人所写，实为神人所授，借以增强人们对它的信念。

《真诰》全书共七篇，仿纬书体以三字为题，名《运象篇》、《甄命授》、《协昌期》、《稽神枢》、《阐幽微》、《握真辅》、《翼真检》。后人析为十卷，《正统道藏》又析为二十卷。该书的基本格局为：某月某日某仙真下降某处，向杨羲降授某某诰命，由杨羲用隶书写出，或降授给许谧、许翊的诰命，由杨羲写出转达给二许。其中虽有不少封建糟粕，但是只要经过仔细的剔梳、鉴别，仍可找到许多有用的道教史料。

第一，陶弘景在编造仙真授经故事时，提到了许多上清经书，如《大洞真经》、《黄庭内景经》、《九真中经》、《八素真经》、《大丹隐书》、《灵书紫文》、《大智慧经》等，连同其他经书和传记，共一百五十余种。这些记述，对我们考证上清经和研究上清派历史，都有一定参考价值。

第二，在记述仙真授经的同时，又记述了仙人授方术的故事，提到的方术名目很多，有存神、行气、胎息、服符饮水、辟谷、食药以及针灸、按摩等，这些又为我们提供了早期道教方术的研究资料。

第三，在记述仙真授经、授方术的同时，旁及了汉魏以来许多道士、信仰者和其他历史人物的事迹，人数在百人以上，如果把这些人物事迹加以分析、考辨和连贯会通，当可整理出有价值的历史资料，以补充六朝时期缺失颇多的道教史。

第四，《真诰叙录》所记述的上清派传授历史，更是该书的精华。它较少神话虚构，多属史实记录，虽有待订之处，总体尚属可信。它记述说：上清经的传授“始于晋哀帝兴宁二年”，即

公元364年，由“南岳魏夫人（名华存）下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某（即杨羲），使作隶书写出，以传护军长史句容许某（即许谧，又名穆）并第三息计掾某某（即许翊）。二许又更起写，修行得道。凡三君手书，今见在世者，经、传大小十余篇，多掾写；真授四十余卷，多杨书”^①。二许死后，由许翊之子许黄民在离乱中将经书辗转保存下来。后经王灵期对原经损益增修，广其篇目，遂使新旧混淆，传写渐广。到陆修静作崇虚馆主时，又通过别的途径，将马朗、马罕保留下来的经书，加以接收，存于崇虚馆。《真诰叙录》所记载的上述传授源流，为上清派历史保存了可贵的资料。只是有两点应略加说明：一是魏夫人华存乃晋司徒魏舒之女，主要生活年代在西晋，于东晋成帝咸和九年（334）去世，当然不可能在三十年之后的兴宁二年授书给杨羲，《真诰叙录》谓其下降者，盖扶乩之意。因此上清经的作者和上清派的创始人当为杨羲和二许，魏夫人下降授书，仅为托名。二是陆修静虽得上清经，但他原本是灵宝道士，又兼修太清经典，是三洞兼修的道士，并非纯粹的上清派传人。他所传的弟子孙游岳和孙之弟子陶弘景，则是专修上清经法的。此外，从陶弘景开始，因以茅山为基地，发扬了上清经典，使上清派逐渐兴盛起来，所以上清派虽源起于杨羲和二许，而发扬光大它的却是陶弘景。

由于陶弘景在寇谦之、陆修静改造、补充道教教义的基础上，又为道教编制了神仙谱系，编造了仙真授经和传授历史，遂使道教的改造和建设基本完成。陶弘景也因对道教建设做出了重要贡献，而在道教史上占有重要地位。

^① 《真诰》卷一九《真诰叙录》。

成绩卓著的道教学者

陶弘景之所以在道教史上占有重要地位，不仅因为他对道教的建设做出了贡献，还因他对道教理论、方术做出了重要贡献。他既是道教的重要建设者，又是道教有名的理论家和道教学者。不过他的理论主要不是关于对宗教哲理的阐释，而是对修炼方术如养生学、医药学和炼丹术等的论述。

毫无疑问，陶弘景的世界观是神学唯心主义，他的这些理论又是在追求“河山可尽，此形无灭”^①，即长生成仙这样的目标下来研究的，因此不可避免地具有唯心主义的性质；但是另一方面，又因这些理论大都是从实验科学的基础上整理出来的，是实践经验的记录，因此它们又具有朴素的唯物论和辩证法因素。也就是说，他的这些理论具有二重性，既有唯心主义的糟粕，又有唯物、辩证的精华。我们的任务是用马列主义这一锐利武器，加以科学分析，把它的精华从糟粕中分离出来，加以利用。理论上的二重性和人的思想上的二重性，在历史上是大量存在的现象。恩格斯说：“许许多多自然科学家已经给我们证明了，他们在他们自己那门科学的范围内，是坚定的唯物主义者；但是，在这以外，就不仅是唯心主义者，而且甚至是虔诚的正教教徒。”^② 陶弘景就是这种具有两重性格（道士和科学家）的人物，他的理论也是具有两重性格（唯心和唯物）的理论。

① 《华阳陶隐居集》卷上《答朝士访仙佛两法体相书》。

② 恩格斯《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第3卷第528页。

（一）养生学

陶弘景继承道教的传统，主张道士的修炼应从养神、炼形两方面入手。认为只要这两方面的功夫到家了，肉体就会和精神一起长存不灭。“假令为仙者以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠，众法共通，无碍无滞，欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质。”^①

为了总结道教在这两方面的修炼经验，陶弘景写了《养性延命录》一书。该书叙言说：“人所贵者，盖贵为生。生者神之本（似应为“神者生之本”），形者神之具。神大用则竭，形大劳则毙。若能游心虚静，息虑无为，服元气于子后，时导引于闲室，摄养无亏，兼饵良药，则百年耆寿，是常分也。如恣意以耽声色，役智而图富贵，得丧恒切于怀，躁挠未能自遣，不拘礼度，饮食无节，如斯之流，宁免夭伤之患也！”^② 这实际是该书的总纲，也是陶弘景养生理论的总线索。

该书非常强调人的主观能动作用，认为可以通过主观努力使人的寿命得到延长，直至长生。他说：“人生而命有长短者，非自然也。”有些人之所以寿年不永，并不表明人的寿命只有那么长，而是因为他们违背养生方法、人为地戕贼自己的精神和形体造成的；如果掌握养生方法，增强人的生理机能，就能“达生延命，与道为久”。他强调指出，人的“强弱寿夭”，全靠人为，“天道自然，人道自己”，“我命在我不在天”。这些都洋溢着积极进取、人定胜天的乐观主义精神，与佛教的以生为苦、追求涅槃的思想迥然不同。如果扬弃其长生不死的成分，这种与天争寿的

① 《华阳陶隐居集》卷上《答朝士访仙佛两法体相书》。

② 《养性延命录》。下引未出注者，皆出此书。

思想还是科学的，可取的，它实际是推动道士们进行养生、医药、炼丹研究，取得很大成绩的原动力。

那么，如何养生，才能达到延年益寿以至长生呢？途径就是上面叙言中所说的从神、形两方面着手。

首先，养神方面。基本要求是“游心虚静，息虑无为”，即要清心寡欲。他认为，人的七情六欲，即喜、怒、哀、乐等，都是伤神之物，应该加以控制。从根本上说，人是血肉之躯，是有情有欲的，要断绝情、欲，不仅做不到，也没有必要。“常人不得无欲，又复不得无事。但当和心少念，静身损虑。”就是说，不必断绝它，但要克制它。例如哀、怨、忧、愁、怒等，自然是伤神的，应当加以克制；就是喜、笑、乐也要控制，大喜大乐也于神不利。因此主张守其“少”，戒其“多”，持其“中”，戒其“过”，提倡“十二少”，反对“十二多”。所谓“十二少”，即少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶，“行此十二少，养生之都奥也”。十二少的反面是“十二多”，认为它们会使人“神殆”、“志散”、“心慑”、“意溢”、“形疲”，“此十二多不除，丧生之本也”。更强调除去利欲贪念，认为“世人不终耆寿，咸多夭没者，皆由不自爱惜，忿争尽意，邀名射利”。还要求学会克服急躁情绪，保持心地清静，“静者寿，躁者夭；静而不能养减寿，躁而能养延年”。总之，要尽量做到少思寡欲，虚静无为。如此，人的心地清静了，自然延年增寿。

其次，炼形方面。最低要求是做到“饮食有节，起居有度”。所谓饮食有节，即饮食的时间、数量要有节度，即要定时定量。饮食问题在陶弘景养生学中占有重要地位，他引前人的话强调饮食卫生的重要：“百病损夭，多由饮食；饮食之患，过于声色。

声色可绝之逾年，饮食不可废之一日。为益亦多，为患亦切。”就是说，饮食是人们一天也不能缺少的，有了好的饮食习惯，对身体有莫大益处；不好的饮食习惯和方法，就会导致很多疾病。饮食有节，首要的一条是食不过量，宜少不宜多。饮食最大的禁忌是过量。“多则切伤，少则增益”，即使对喜吃的食物也要适可而止。更切忌暴饮暴食，这种饮食方法对身体无益，只能有害。他还提倡多用素食和淡食，要“去肥浓，节咸酸”，过分肥腴、油腻和过咸的食物，都无益于健康。食后还不宜立即坐卧，“饮食即卧，生百病，不消成积聚也”。“人食毕，当行步踌躇”，即饭后宜散步。此外，还宜熟食，不宜生食；宜热食，不宜冷食，“凡食，皆熟胜于生，少胜于多”。所有这些，都是符合饮食卫生的。另一方面，起居有度，即起居要有规律。陶弘景指出，人们不应贪声色、美味和逸乐，骄奢淫逸，养尊处优，不合养生之道。他引前人之语云：“重衣厚褥，体不劳苦，以致风寒之疾；厚味脯腊，醉饱厌饫，以致聚结之病；美色妖丽，嫔妾盈房，以致虚损之祸；淫声哀音，怡心悦耳，以致荒耽之惑；驰骋游观，弋猎原野，以致发狂之疾；谋得战胜，兼弱取乱，以致骄逸之败……”一句话，娇妻美妾，声色犬马，只会戕贼身体，减寿促年。他特别强调要做适当的运动（包括劳动），因为久坐久卧都会影响健康，“流水不腐，户枢不朽者，以其劳动数故也”。勉强做力不胜任的或无休止的劳动，固然有损身体，应当避免，“然于劳苦胜于逸乐也，能从朝至暮，常有所为，使之不息乃快。但觉极当息，息复为之，此与导引无异也”。陶弘景和其先辈们能那样早地认识到运动（劳动）对身体的积极作用，并积极利用它为养生健身服务，是十分难能可贵的。

以上介绍的只是陶弘景养生学一个方面的内容，或可认为是

它的理论部分；另一方面的内容，则是它的方法部分，包括行气、导引（加按摩）和房中术等。就是用这些方法来养神、炼形，以达到延年益寿乃至长生的目的。这些方术并非陶弘景的创造，而是他对前人成果的总结和补充。他在《服气疗病篇》中，总结论述了行气术，指出行气的要领是“以鼻纳气，以口吐气”，“闭气不息，于心中数至二百，乃口吐气出之。日增息。如此身神具，五脏安”。身有疾病，可用行气法以治之，即“随（病之）所在念之，头痛念头，足痛念足，和气往攻之，从时至时，便自消矣”。他在《导引按摩篇》中，总结记述了导引、按摩，引华陀之语云：“人身常摇动，则谷气消，血脉流通，病不生，譬犹户枢不朽是也。”导引术实际是一种柔软的体操运动，目的在摇动关节，流通血脉，促进深呼吸，是健身的好方法。据晁公武《郡斋读书后志》载，陶弘景还撰有《导引养生图》，共三十六式，各有图，其式“如鸿鹄徘徊、鸳鸯戢羽之类，各绘像于其上”。陶弘景在《御女损益篇》中，总结记述了房中术，指出男女房室不可不有，又不可不慎，“房中之事，能生人，能煞人。譬如火水，知用之者，可以养生；不能用之者，立可尸矣”。强调“凡养生，在于爱精”，“精少则病，精尽则死”。故要讲求房中节欲，注意交合方法，还要遵行房中禁忌。如此行去，对身体才有益而无害。

行气、导引和房中术是陶弘景用于养生的主要方法，它们本是道士的修炼术，是道士们在追求长生目的推动下总结出来的。但只要我们否定它的荒诞目的，对其创造的方法加以分析总结，仍可作为有用的健身方法供我们利用。

（二）医药学

养生学研究的是健身防病，医药学研究的是患病之后的治

疗，是两门关系十分密切的学问。陶弘景对它们都有深入研究，尤以医药学的成就最大，著作也最多。主要有《本草集注》七卷，《陶隐居本草》十卷，《药总诀》二卷，《补阙肘后百一方》三卷，《效验方》五卷等。

《本草集注》是一部系统整理《神农本草经》和全面总结六朝前药学经验的巨著，合《神农本草经》与《名医别录》两书并加注释而成。它对保存本草文献古籍（除我国第一部药典《神农本草经》和陶撰《名医别录》外，还有其他医著）做出了不可磨灭的贡献。陶弘景首创的按药物性质分类的方法（改《神农本草》的上、中、下三品分类为玉石、草木等七部分类），为以后《唐本草》、宋《证类本草》等所继承；书中对药物名称、来源、产地、性状、鉴别、功用、炮制、保管等的记述，为我国的本草学留下了珍贵的资料。该书是一部具有划时代意义的名著。陶弘景的其余几部著作，也很高的科学价值和实用价值。如《效验方》是供社会上层使用的方书，“具论诸病证（症）候，因药变通，而并是大治。非穷居所资，若华轩鼎室（应为“食”），亦宜修省耳”^①。“大治”又称“大方”，即所列药物种类多，分量重，且多名贵药，与民间验方有所不同。《补阙肘后百一方》是在整理、补充葛洪《肘后备急方》基础上所成的方书，主要供民间下层之用，更多地注意了医方、药物的大众化。《药总诀》是论述药物性质和用法的书，“论夫药品五味寒热之性，言疗疾病及采畜时月之法”^②。这些书都在当时社会上有过很大影响，可惜大部分早已亡佚。敦煌石室发现了《本草集注》残卷（只存

① 《葛仙翁肘后备急方》卷首《华阳隐居补阙肘后百一方序》。

② 《重修政和证类本草》卷一《所引书传》，《四部丛刊》本。

《叙录》部分，约占原书七分之一），宋唐慎微《证类本草》也保存了该书的部分内容；《葛仙翁肘后备急方》保存了《补阙肘后百一方》的部分佚文。

从现存佚文看，陶弘景对病理的分析，基本上采用了道家 and 道教关于气的学说。他认为，疾病之源，在于邪气。“人生气中，如鱼在水，水浊则鱼瘦，气昏则人病。邪气之伤人，最为深重，经络既受此气，传入脏腑，随其虚实冷热，结以成病”^①。虽然其中也夹杂一些鬼神入侵人体导致疾病的迷信观点，但确认人体条件和环境因素等是致病的根本原因。他说：“若饮食恣情，阴阳不节，最为百病（疴）之本。致使虚损内起，风湿外侵，所以共成其害。如此者，岂得关于神明乎！唯当勤于药术疗理尔。”^②

陶弘景在《补阙肘后百一方》中分析一些猝发病（如“中恶”、“尸蹶”、“客忤”等）的原因时，同样坚持了气的学说，称它们为“客气”、“恶气”、“毒疔之气”。他说：“凡卒（猝）死、中恶及尸蹶，皆天地及人身自然阴阳之气，忽有乖离否隔，上下不通，偏竭所致，故虽涉死境，犹可治而生，缘气未都竭也。”^③又说，人染“客忤”（症状为心腹绞痛、胀满〔懣〕、气冲心胸）是“客气犯人也。此盖恶气，治之多愈”。但这种“恶气”又不同于一般的“恶气”，它是“毒疔之气，忽逢触之，其衰歇（竭），故不能如自然恶气治之。人身而侵克脏府经络，差（瘥）后，犹宜更为治，以消其余势。不尔，亟终为患，令有时辄发”^④。

① 《重修政和证类本草》卷一《梁陶隐居序》。

② 同上。

③ 转引自《葛仙翁肘后备急方》卷一《救卒中恶死方》。

④ 同上。

陶弘景把某些疾病的原因，归之为邪气、恶气和毒疠之气，是对我国传统医学的六气（风、寒、暑、湿、燥、火）致病说的发展，但明显地带有猜测的性质，缺乏科学的根据。即便如此，他不从人们的精神中和虚构的鬼神中寻找原因，而是从人类生存的客观物质环境中去寻找原因，这不能不说是朴素的唯物主义思想路线，不能不是对他的神学唯心主义的重大突破。

在处方用药上，他同样坚持了这条朴素的唯物主义路线，指出，同是一病，症状会有多种，在各人身上的表现、变化，也都不会完全一样，都须按照实际情况处方用药。他说：“假令中风，乃有数十种，伤寒证候，亦有二十余条，更复就中求其类例，大体归其始终，以本性为根宗，然后配合证以合药尔。病之变伏，不可一概言之，所以医方千卷，犹未尽其理。”^① 葛洪《治卒心腹烦满方》对“心腹烦满，又胸胁痛”的病是按霍乱治的，陶弘景在对此书补阙时，虽然基本同意这种治法，但他又强调必须联系病人的其他情况，找准病因，区别对待。他说：“人卒在此上条患者亦少，皆因他病兼之耳。或从伤寒未复，或从霍乱吐下后虚燥，或是劳损服诸补药痞满，或触寒热邪气，或饮食协毒，或服药失度，并宜各循其本源为治，不得专用此法也。”^② 与上述道理相类，同是一药，会对多种病有作用，而在不同的病人身上，又会因各人的具体情况不同，而效果不一，都应细加斟酌加以使用。他说：“又按药性，一物兼主十余病者，取其偏长为本。复应观人之虚实、补泻、男女、老少、苦药（乐）、荣悴、乡壤风俗，并各不同。”所以他非常强调医生应具的责任心，呼吁医

① 转引自《重修政和证类本草》卷一《梁陶隐居序》。

② 转引自《葛仙翁肘后备急方》卷一《治卒心腹烦满方》。

生诊病处方应持十分慎重的态度。他说：“其五经四部，军国礼服，若详用乖越者犹可矣，止于事迹非宜尔。至于汤药，一物有谬，便性命及之。人乘之君，百金之长，何不深思戒慎耶？”^①所以他严厉批评那些不学无术、随意处方的庸医，他们“皆耻看本草，或倚约旧方，或闻人传说，或遇其所忆，便揽笔疏之（指处方）”^②，这种不负责任的态度，没有不误人杀人的。

陶弘景还很注意辨证治疗的方法。《神农本草经》说：“药有阴阳配合……有单行者，有相须者，有相使者，有相畏者，有相恶者，有相反者，有相杀者。凡此七情，合和视之，当用相须相使者良，勿用相恶相反者。”陶弘景基本同意这种看法，认为合用相恶相反的药，应持慎重态度，没有把握，不如不用。但他又注意到相恶相反的药又有相成的一面，并不能全弃不用。他说：“今析旧方用药，亦有相恶相反者，服之乃为不害，或能有制持之者。”^③他举例说，仙方中的“甘草丸”，有防己和细辛，二者本相恶，但合用之，却能消解不利因素；俗方中的“玉（或作五）石散”，用栝楼和干姜，二者性亦相反，但合用之，亦能起制持作用；“半夏有毒，用之必须生姜，此是取其所畏，以相制尔”^④。这样的例子有数十条，陶弘景将其补注于葛洪《肘后方》有关条文之下。总之，某些药如果单用，会产生副作用，如果将它与相畏的药合用，反而能克服其副作用，收到良好效果，可见辨证施治的必要。

陶弘景研究医药学，已经突破了道士修炼的狭小范围，直接

① 转引自《重修政和证类本草》卷一《梁陶隐居序》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

着眼于济世利人，所获成就已汇注于祖国医学宝库中，为祖国医学做出了宝贵贡献，在祖国医学史上占有重要地位。

(三) 炼丹术

陶弘景的修炼理论中，服食药物是重要的组成部分。他说：“摄养无亏，兼饵良药，则百年耆寿，是常分也。”^①所谓良药，并非普通患病后所服之药，而是服之可以延年“成仙”的药，除部分草木药外，主要是靠炉鼎烧炼所得的金石药（丹药）。为了获得这种药，他积极从事炼丹。史载，他从梁天监四年（505）到普通六年（525），进行了长达二十年的炼丹活动，并在“天监中献丹于武帝”。在获得丰富的炼丹经验的基础上，他写成了多种炼丹著作，主要有《合丹药诸法式节度》一卷，《集金丹黄白方》一卷，《太清诸丹集要》四卷^②，《炼化杂术》一卷等。

炼丹术既然是道士们的修炼术，其目的是炼出长生不死药，使人服之成仙。这种目的，无疑是违反自然规律的，是不可能实现的。但因他们在反复的炼丹实践中，认识到“变化者，天地之自然”^③，即要炼出丹药，必须顺应“自然之所为”^④，从而不自觉地运用朴素的唯物辩证法，去探索各种物质之间变化的条件及其发展规律。这样就使炼丹的基点，从虚无飘渺的天上不自觉地回到现实的地上，从幻想中不自觉地转到实践基础上，为我国的古化学做出了很大的贡献。炼丹术实际成了近代化学的先驱。陶弘景就是继东汉魏伯阳、东晋葛洪之后的又一著名先驱者。

因陶弘景的上述炼丹著作全部佚失，我们很难对他的炼丹成

① 《养性延命录序》。

② 《重修政和证类本草》卷三“云母”条谓陶弘景撰《太清诸石药变化方》，不知是否为同一书。

③ 葛洪《抱朴子内篇·黄白》。

④ 魏伯阳《周易参同契》卷下。

就做出恰如其分的评价，现只能根据他所著的《本草集注》的佚文，作一些不全面的介绍。《本草集注》是一部医药著作，收有无机类药物六十七种，在叙述这些药物的性能、制作中，间接地透露出他本人和前人的部分炼丹经验。

汞（水银）是炼丹的主要原料，陶弘景在“丹砂”、“水银”条中，记述了它的性能和制法。他说，丹砂即“今朱砂也”，可“化为汞”^①。按丹砂即红色硫化汞，经加热，其中所含的硫变成二氧化硫，而游离出金属汞，陶弘景所谓的“化为汞”即指此而言。他还明确记载了这种变化情形：“烧时飞着釜上灰，名汞粉，俗呼为水银。”^②这里所谓的汞上灰，即氧化汞，是经高温分解“飞”着釜上的。

汞有溶解多种金属形成汞齐的性质，人们利用它制成多种汞齐（汞合金），如金、银、铅、锡等汞齐，用作铜镜的抛光剂和牙齿的填充剂等。陶弘景对此亦有记载，他说水银“能消化金、银，使成泥，人以镀物是也”^③。所谓“消化金、银，使成泥”，显然是指汞齐而言。

在炼丹术中，与汞的地位大致相仿的铅，也是炼丹的重要原料，故人们常称炼丹术为铅汞术。对于铅的性质和其化合物，陶弘景在《集注》中也有不少记载。如“胡粉”为白色碱性碳酸铅，高温会分解而放出二氧化碳和水蒸气，所余的氧化铅再与碳或一氧化碳反应而还原为金属铅。这种化学反应早为炼丹家们所了解，葛洪《抱朴子内篇·黄白》中就有这方面的记载。陶弘景对此也很了解，他在“粉锡”条中指出，粉锡“即今化铅（铅）

① 转引自《重修政和证类本草》卷三“丹砂”条。

② 转引自《重修政和证类本草》卷四“水银”条。

③ 同上。

所作胡粉也”^①。粉锡、胡粉是碱性碳酸铅，确为化铅所作，而《唐本草》反认为陶弘景说错了，说“铅丹、胡粉，实用锡造”。宋马志等撰的《开宝本草》和明李时珍的《本草纲目》都赞同陶弘景的说法。从化学知识来看，陶弘景是正确的。另一种药物“黄丹”（四氧化三铅）也是铅的化合物，陶弘景在“铅丹”条中指出：“即今熬铅所作黄丹也”，证明陶弘景是做过这种实验的。

在炼丹实践中，炼丹家们早已发现了铁对铜盐的置换反应，如《淮南万毕术》和《抱朴子内篇·黄白》中皆有曾青涂铁化为铜的记载。曾青是天然的硫酸铜，其溶液与铁接触，铁表面的铁离子会被铜离子所取代，而变成铜色，造成“铁化为铜”的假象。陶弘景也发现了这种现象，他在“矾石”条中说：“鸡屎矾，不入药，惟堪镀作，以合熟铜，投苦酒中涂铁，皆作铜色。外虽铜色，内质不变。”^② 鸡屎矾是有别于曾青的另一种不纯的硫酸铜，将它（或另加熟铜）投入苦酒（酸）中溶解后涂铁，同样可起到曾青涂铁“化为铜”的效果，这表明陶弘景对另一种铜盐与铁的置换作用进行过实验，扩大了铜盐的范围。这一反应的发现，奠定了宋、元时代水法炼铜——胆铜法的基础。

陶弘景又发现了用燃烧来鉴别硝石（硝酸钾）的方法，他在“硝石”条中说：“烧之，紫青烟起……云是真硝石也。”^③ 这实际开了近代化学用火焰法鉴别钠盐和钾盐的先河。

此外，他又在“石灰”条中正确记载了石灰的制法，他说：“近山生石，青白色，作灶烧竟，以水沃之，即热蒸而解末

① 转引自《重修政和证类本草》卷五“粉锡”条。

② 转引自《重修政和证类本草》卷三“矾石”条。

③ 转引自《重修政和证类本草》卷三“硝石”条。

矣。”^①

上面记述的，因非直接来自陶弘景的炼丹专著，肯定未能如实反映出他的炼丹成就，但仅仅这些，也足以证明他所进行的炼丹实验的范围是很广的，所以他能成为我国古代有名的炼丹家之一。

（原载《宗教学研究》1985年第1期）

^① 转引自《重新政和证类本草》卷五“石灰”条。

白玉蟾生卒年及事迹考略

白玉蟾，南宋著名道士。原名葛长庚，字白叟。祖籍福建闽清。因祖父葛有兴董教于广东琼州（今海南省），生长庚于此，故为琼州人。未几，父亡母嫁，葛长庚弃家外出。后至雷州，继白氏后，改姓白，名玉蟾，字众甫，号海琼子，又号海南翁、琼山道人、紫清、叱庵、武夷散人、神霄散吏等。

关于他的出生年，有两种不同记载。一是白玉蟾大弟子彭耜所作之《海琼玉蟾先生事实》，谓其生于宋光宗绍熙甲寅三月十五日，即绍熙五年（1194）三月十五日。该文云：“先生姓葛，讳长庚，字白叟。先世福之闽清人。母氏梦食一物如蟾蜍，觉而分娩。时大父有兴董教琼瑄，是生于琼，盖绍熙甲寅三月十五日也。”^①后出之《逍遥山万寿宫志》即据此说。二是清人彭竹林所撰之《神仙通鉴白真人事迹三条》，谓生于宋高宗绍兴甲寅三月十五日，即绍兴四年（1134）三月十五日。该文云：“玉蟾，本姓葛，大父有兴，福州闽清县人，董教琼州。父振业，于绍兴甲寅岁三月十五日，梦道者以玉蟾蜍授之，是夕产子，母即玉蟾

① 萧天石编《道藏精华》第十集之二上。

名之以应梦。”^①后出之《广东通志》、《祁阳县志》等即据此说。

白玉蟾之生年目前只见这两种记载。这两种记载谁正确呢？我认为，前一记载正确，后一记载错误。第一，彭耜是白玉蟾大弟子，其师之生年自然知晓，书之于文，当不会有误。而《神仙通鉴白真人事迹三条》来源于清康熙时成书的《神仙通鉴》，去宋世已远，且是神话小说作品（章回小说体），其可信度自然较差。

第二，从白玉蟾著作和时人对白玉蟾生平记述的署年来看，其所署之年，与生于绍熙甲寅之说相吻合，而与生于绍兴甲寅之说相去甚远。在白玉蟾著作和时人对他的记述中，有些只以干支署年，有些则既署干支，又署帝王年号。其中出现最多的为宋宁宗之嘉定。从嘉定壬申（1212），到嘉定壬午（1222），几乎逐年皆见。而嘉定之后的署年，仅见理宗绍定己丑（1229），即相传白玉蟾解化之年（时年三十六）；嘉定之前的署年，则仅见宁宗开禧元年（拜陈楠为师之年，见后文）和绍熙甲寅（出生之年）两年。这种情况表明，白玉蟾的活动主要集中在宋宁宗嘉定年间（1208—1224），这与他生于绍熙甲寅之说是相吻合的。因为依据此说，这个阶段正是他十几岁到三十岁的时候（离解化只有几年），也是他活动最频繁（包括云游各地）的时候，多处见嘉定纪年之记载是很自然的。反之，如果将其生年提前六十年到绍兴甲寅，那么，从绍兴甲寅到绍熙甲寅这六十年间，皇帝则经由高宗、孝宗，方到光宗；帝王年号则须经由绍兴、隆兴、乾道、淳熙，方到绍熙，怎么这样多个朝代都不见白玉蟾活动事迹的一点记载呢？须知这六十年恰是白玉蟾由青年、壮年进至老年的阶

^① 萧天石编《道藏精华》第十集之二上。

段，这个阶段无一点活动不是很奇怪吗？这样长一个时段的事迹空缺，按常理是不会有，它只能表明其莫须有。另一方面，如果白玉蟾真的生于绍兴甲寅，至宁宗嘉定年间，已经是七十四到九十岁的高龄，原先青壮年时期不活动、不云游的白玉蟾，到此高龄时期的嘉定年间，却突然现身于世，并去各地云游，这合理吗？可能吗？因此，绍兴甲寅出生之说是不可信的。

第三，以特定年历之事迹来检验两说，也证明生于绍熙甲寅之说可信，生于绍兴甲寅之说不可信。如据白玉蟾自述和时人的记载，都说白玉蟾是在少年时代即拜陈楠为师的。白玉蟾在《玄关秘论》中自述说：“海南白玉蟾，幼从先师陈泥丸（世人对陈楠的称呼）学丹法。”^①在《必竟凭地歌》中又说：“翠虚真人（陈楠之号）与我言：他所见识大不然……开禧元年（1205）中秋夜，焚香跪地口相传。”^②在《日用记》中又说：“予年十有二，即知有方外之学，已而学之，偶得其说。”^③以绍熙甲寅（1194）为生年，至开禧元年（1205），恰好十二岁，正是少年时代。又，宁宗嘉定中与白玉蟾常相往还的武夷山冲佑观观主苏森在《跋修仙辨惑论序》中也说：“先生姓白名玉蟾，自号海南翁，或号武夷翁，未详何处人也。人问之，则言十岁时师事陈泥丸，九年学炼金液神丹……”^④尽管此处有十和十二岁之异，但总体表明白玉蟾是在少年时代师事陈楠的。反之，如果将白玉蟾生年提前到绍兴甲寅，至开禧元年，白玉蟾就不是十二岁的少年，而是七十二岁的老翁了。七十二岁拜师学道并非绝不可能，而是与

① 《海琼问道集》，《正统道藏》本。

② 《修真十书·上清集》。

③ 《白海琼真人集》，《道藏辑要》娄集。

④ 同上。

白玉蟾自述和时人记载恰相抵触。这也表明绍熙甲寅之说可信，绍兴甲寅之说不可靠。又如，据白玉蟾弟子彭耜、留元长等记载，他们拜白玉蟾为师时，白玉蟾在青年时代。留元长为《海琼问道集》作序时说：“幼时业爱修仙，鞭心于兹，不觉壬子（疑当作“丙子”）又丁丑矣！……是年春，遭遇真师海琼君，姓白讳玉蟾……自云：二十有一矣。”彭耜《道阆元枢歌》云：“嘉定丁丑春三月，有一道人蓬其发。授我袖中一卷书，读之字字金丹诀。道人去后杳难逢，北海苍梧有底踪。貌其形状以问人，人言此是白蟾翁。”^①两人都说在嘉定丁丑（1217）同一年拜白玉蟾为师，留元长并说当时白玉蟾告诉他年龄二十一岁。按生年绍熙甲寅推算，此年白玉蟾实是二十四岁，不是二十一岁（不知是留元长记错了，或是后人传抄错了）。尽管有此小小误差，但大体表明白玉蟾收徒是在青年时代。反之，如果将白玉蟾生年提前六十年到绍兴甲寅，那么，至嘉定丁丑（1217），白玉蟾就不是二十四岁的青年，而是八十四岁的老翁了。这与其弟子彭耜、留元长的说法也是十分矛盾的。因此，以上面两个特定年代的事迹来考察，仍可断定绍熙甲寅出生之说是可信的，绍兴甲寅出生说不可信。总括上述，我认为，白玉蟾的出生年是光宗绍熙甲寅（1194），而不是高宗绍兴甲寅（1134）。

白玉蟾天资聪慧，从小又受到很好的教育，故“七岁能诗赋，背诵九经”^②，“十岁来广城应童子科，主司命赋织机诗，即应声咏曰：‘大地山河作织机，百花如锦柳如丝。虚空白处做一匹，日月双梭天外飞。’”^③开禧元年（1205），在广东罗浮山遇

① 《海琼问道集》。

② 《海琼玉蟾先生事实》，载《道藏辑要》之《白海琼真人集》。

③ 《逍遥山万寿宫志·白真人传》，《藏外道书》第20册，巴蜀书社1992年版。

道士陈楠（号翠虚），拜其为师，从之先后学外丹、内丹与雷法，凡九年，尽得其道。在此期间，跟随陈楠浪游各地。嘉定六年（1213）陈楠去世以后，“乃独往还于罗浮、霍童、武夷、龙虎、天台、金华、九日诸山”^①。足迹遍广东、福建、江西、湖南、湖北、四川等省。嘉定八年（1215），收陈守默、詹继瑞等为徒。嘉定十年（1217），又收彭耜、留元长为徒。白玉蟾名声逐渐大起来。嘉定十一年（1218）春，游江西西山，适逢宁宗降御香，建醮于西山玉隆宫，使者邀其“为国升座”主醮事，“观者如堵”。其后又邀其去九宫山瑞庆宫，为国主醮，“神龙见于天”。有旨诏见，不赴而去。嘉定十五年（1222）四月，去京城临安，“伏阙言天下事”，结果“沮不得达。因醉执逮京尹，一宿乃释。既而臣僚上言先生左道惑众，群常数百人，叔监丞坐是得祠”^②。此后，白玉蟾便致力于传道授徒，设立教区组织。

关于白玉蟾的卒年、寿数，又是一个有争议而难于决断的问题。其弟子彭耜在《海琼玉蟾先生事实》中说：“绍定己丑（1229）冬，或传先生解化于盱江。先生尝有诗云：‘待我年当三十六，青云白鹤是归期。’以岁计之，似若相符。”据此，白玉蟾似于此年逝世，寿三十六。但彭耜接着又说：“逾年，人皆见于陇蜀，又未尝有死，竟莫知所终。”即对前说又不加肯定。这种模棱两可的论述，使人难作决断。对此问题，在宋元时代就曾引起过争议。与白玉蟾同时而年寿较长的刘克庄（1187—1269），在所写的《王隐君六学九书序》中说：“近世丹家如邹子益、曾景建、黄天谷，皆余所善；惟白玉蟾不及识，然知其为闽清葛氏

① 《历世真仙体道通鉴》卷四九《白玉蟾》。

② 以上见彭耜《海琼玉蟾先生事实》，载《道藏辑要》之《白海琼真人集》。

子。邹不登七十，黄、曾仅六十，蟾尤夭死。”^①此说与绍定己丑年卒相接近。其后元人所作的《历世真仙体道通鉴·白玉蟾》传中，又专出一条注文云：“刘后村序《王隐六学九书》云‘蟾尤夭死’，非也。”^②即明确表示不同意夭死之说。当代学者对此问题也有分歧，最初多数学者认为绍定己丑为其卒年，寿三十六；几年前，有学者从白玉蟾著作中发现某些记载与之不符，遂对己丑年卒的说法表示不同意，提出白玉蟾曾经活到九十来岁，至元初尚在世的推断。例如，白玉蟾在《修真十书》卷三九《大道歌》中自称：“年来多被红尘缚，六十四年都是错。”在同书卷四十一《水调歌头·自述十首》中又说：“虽是蓬头垢面，今已九旬来地，尚且是童颜。”在《海琼白真人语录》卷四《与彭鹤林书》中又自称：“琼山老叟白某。”在《修真十书·指玄篇·谢仙师寄书词》中，又云：“自嗟蒲柳之质，几近桑榆之年，老颊犹红，如有神仙之分。”末署“大宋丙子闰七月二十四日”。

对上述《修真十书》中头两条举证，因难断其写作年代，我们无法加以论说；而对后两条举证，却可作一些分析。首先，第三条举证之白玉蟾《与彭鹤林书》。翻检该书，可以看出它是多封书信的汇集。其头两封信中，曾出现“丁丑”、“戊寅”两个干支署年。如第一封信中说“丁丑九月十四日，玉蟾将如泉山。……戊寅三月十五日，寓江州太平兴国宫”，末署“琼山老人白某谨书”。在第二封信中有“（戊寅）十月二十一日，琼山老叟致书福州鹤林真士彭卿治所”云云。这两封信和别的几封汇集一起的《与彭鹤林书》，被收入《海琼白真人语录》卷四。全书之末，

① 《后村集》卷二四，《四库全书》集部。

② 《历世真仙体道通鉴》卷四九。

有一彭耜跋语，署年理宗“淳祐辛亥”（1251）。据此，可以判定白玉蟾信中所署之“丁丑”、“戊寅”，当是“淳祐辛亥”前之嘉定年号，即嘉定十年（1217）和嘉定十一年（1218）。如此，问题又来了，即白玉蟾生于绍熙甲寅（1194），至嘉定十年和十一年时，他年仅二十四五岁，何能称“老人”、“老叟”呢？这是十分费解的事。

其次，第四个举证之《谢仙师寄书词》中有“桑榆之年，老颊犹红”等语，末署“大宋丙子闰七月二十四日”。南宋丙子年有三，一是高宗绍兴二十六年（1156）；二是宁宗嘉定九年（1216）；三是端宗景炎元年（1276）。关键是该年“闰七月”。查陈垣《二十史朔闰表》和上海辞书出版社《中国史历日和中西历日对照表》，只有嘉定九年是闰七月，其余两年都不是闰七月（一闰十月，一闰三月），证明“大宋丙子”是嘉定九年（1216）。另外，在白玉蟾所作的《上清集》、《武夷集》中，将丙子和嘉定连书之文有四处，即《修真十书》卷三七《驻云堂记》末署“嘉定丙子雨水后两日援笔为记云”；卷四二《懒翁斋赋》云：“玉蟾喜而赋此斋，时乃嘉定丙子初夏十有五也”；卷四五《武夷重建止止庵记》云“于是得其地焉，岁在嘉定丙子之王春”；卷四七《忏谢朱表》末署“太岁丙子嘉定九年正月日……白某表奏”^①。这样多处嘉定与丙子连书，也可作为“大宋丙子”就是嘉定丙子之佐证。这样一来，问题又出来了。嘉定九年，白玉蟾年仅二十三岁，怎么能说是“桑榆之年”呢？

以上两个举证都说明白玉蟾当时尚在青年时期，不是老年时期，因此不能作为白玉蟾曾经活到八九十岁的证据。如果上述嘉

① 以上四文皆载《修真十书》。

定十、十一和九年时白玉蟾真到“桑榆之年”，已成“老叟”，那么，其生年当不是绍熙甲寅，而是其前几十年如绍兴甲寅了，这似乎倒给前述生于绍兴甲寅说找到了根据。但如前所述，以此生年对比白玉蟾自己和时人的记述，矛盾之处甚多，仅此两例很难消除那些矛盾，也很难支撑其说的成立。至于白玉蟾为什么要在青年时代自称“老叟”，已到“桑榆之年”，我们还难以做出合理的解释，敬请各位专家赐教。

那么，白玉蟾的卒年，到底是何年呢？我们认为，最大的可能是“或传解化于盱江”之“绍定己丑”（1229）。因为所记虽是传闻，但在白玉蟾著作中完全不见此年之后的任何活动记载，也不见时人和后人对此年之后其事迹之记述，这或许正是白玉蟾确已逝世的真实反映。但考虑到白玉蟾著作中有“六十四年都是错”，“今已九旬来地，尚且是童颜”等记载，也不能完全排除他曾经活到六十四、乃至九十多岁的可能。或许在绍定己丑之后，他长期隐姓埋名于深山，自己不留一点记载，且未被旁人发现，故而事迹不留人间。不过基于他惯于写作的特点，这种可能性较小吧！

白玉蟾一生好学，儒释道三教之书皆所研览。其弟子留元长称其师“三教之书，靡所不究”^①。朋友苏森说他“心通三教，学贯九流”^②。时人诸葛琰说：“其于佛老秘典及人间所未见之书，靡不赅贯。”^③故其为文，能得心应手，并多会通三教之言，使其著作显现出浓厚的三教融合色彩。白玉蟾又颇富才华，凡诗词歌赋文论等各种文学体裁，都能自如地流于笔端，是南宋以来

① 《紫元问道集序》，《道藏辑要》娄集。

② 《跋修仙辨惑论序》，《道藏辑要》娄集。

③ 《跋鹤林紫元问道集序》，《道藏辑要》娄集。

道流中之文学巨子。姚鹿卿《庐山集序》说：“先生噫笑涕唾皆为文章，下笔辄数千言，不假思索。”^① 故所作文章颇有文彩。不仅如此，白玉蟾还对琴棋书画颇有造诣。留元长说：“真草篆隶，心匠妙明。琴棋书画，间或玩世。”^② 赵道一说：“大字草书，视之若龙蛇飞动，兼善篆隶，尤妙梅竹；而不轻作。间自写其容，数笔立就，工画者不能及。”^③ 其书法作品，知名者有《仙庐峰六咏卷》、《天朗气清诗》、《足轩铭》等。《足轩铭》现藏于北京故宫博物院。其绘画作品，知名者有《修篁映水图》、《竹实来禽图》、《紫府真人像》、《纯阳子像》等九件。评论家称其所画人物有吴道子风韵。

白玉蟾一生从事道教活动，其成就主要在道教方面。他既对道教组织发展做过较多工作，又对道教修炼理论和方法做过多方面研究，在道教历史发展中是一个贡献较大、地位较高的道士。

首先，白玉蟾在道教组织建设上，取得了较大成就。两宋时期，中国南方出现了一个以修炼内丹为主的道教派别，后世称为金丹派南宗（以别于北方的北宗全真道），其开山祖师为北宋的张伯端，依次传石泰、薛道光、陈楠，再传白玉蟾，已是第五代，他们一起被称为南宗五祖。他们各有丹书传世，是中国南方内丹派的主流。但在白玉蟾之前的四代，基本上是秘密传授，传播范围很窄，门徒很少；且无本派祖山、宫观，故未形成群众性的教团。至白玉蟾时，他收了很多弟子，除前面说的彭耜、留元长、陈守默、詹继瑞外，留下姓名的尚有：赵汝渠、叶古熙、周希清、胡世简、罗致大、洪知常、陈知白、庄致柔、王启道等

① 《庐山集序》，《道藏辑要》娄集。

② 《紫元问道集序》，《道藏辑要》娄集。

③ 《历世真仙体道通鉴》卷四〇《白玉蟾》。

人；再传弟子又有赵牧夫、谢显道、萧廷芝、林伯谦、李道纯等人。白玉蟾努力改变过去无固定修道传教场所的局面，仿照张陵天师道，设立了称为“靖”的教区组织。据彭耜对其弟子林伯谦说：“尔祖师（指白玉蟾）所治碧芝靖，予今所治鹤林靖，尔今所治紫光靖。大凡奉法之士，其所以立香火之地，不可不奏请靖额也，如汉天师二十四治矣……”^①白玉蟾以这些“靖”为修道传教据点，扩大了道教影响，加速了组织发展，从而使道教南宗很快成为一个有较多徒众、有一定传教地域的较有规模的教团，即成为一个真正名符其实的群众性教派。有学者从这一角度出发，称白玉蟾为道教南宗的实际创造者，是有道理的。

其次，白玉蟾在道教修炼理论和方法上，也有较大成就。他曾修炼过外丹（用炉鼎烧炼矿石制丹药的方术）、内丹（以人体为炉鼎修炼体内精气神的方术）和雷法（一种符咒斋醮术），并写过这些方面的著作。外丹术盛行于隋唐，至宋代渐趋衰落，但此时道教内或社会上仍有一些人在继续修习外丹烧炼，白玉蟾就是其中之一。他从其师陈楠那里接受了外丹传授，多年进行实际操作。白玉蟾所作诗词中，就有这样的诗句：“得诀归来试炼丹，龙争虎战片时间。九华天上人知得，一夜风雷撼万山。”“武夷结草二年余，花笑莺啼春一壶。流水下山人出洞，岩前空有炼丹炉。”^②他把这方面的经验写成《金华冲碧丹经秘旨》一书，传授给弟子彭耜。不过在外丹修炼方面，白玉蟾并没有取得多大成就，后来就完全放弃，转向修炼内丹。他认为“外丹难炼而无成，内丹易炼而有成”。修炼内丹成了他一生用力最多的一门功

① 《海琼白真人语录》卷二。

② 《海琼白真人语录》卷一。

课，其成就也最大。他写过不少这方面的文章，使道教南宗的内丹理论更趋成熟，他的作品成为后世道教的指导性读物。在修炼内丹的同时，他又兼修雷法。他自称是天上雷部神谪降人间，号“神霄散吏”，能呼召风雷，求雨禳灾。在这方面他也有若干著作行世，被道教神霄派奉为经典，他本人也被尊为一代祖师。

白玉蟾著述颇丰，现存十余种，主要有《上清集》、《玉隆集》、《武夷集》、《海琼白真人语录》、《海琼问道集》、《海琼传道集》、《道德宝章》、《静余玄问》、《金华冲碧丹经秘旨》、《太上老君说常清静经注正误》、《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》等。现就其中内丹、老学、文学三方面内容作简单介绍。

（一）内丹 内丹是道教南宗的主要方术。作为道教南宗一代传人的白玉蟾，也因在这方面有较深造诣才被其徒众尊为一代祖师。事实上，他继前四代祖师之后，撰有更多的内丹著作。比较重要的除《指玄篇》所列《修仙辨惑论》、《谷神不死论》、《阴阳升降论》等外，还有《海琼问道集》中的《玄关显秘论》、《金液大还丹赋》、《金液大还丹诗》，以及《海琼传道集》、《海琼白真人语录》中的很多有关篇章。这些著作既继承了南宗的丹法理论，又对之有所发展。和传统内丹家一样，他认为，以人身为鼎器，以体内的精气、神为药物，采用适当的步骤和方法，经过一定的时间，就能将精气神融合而成金丹，使人延年乃至长生。他说：“人身自有三般物，精神与气常保全。其精不是交感精，乃是玉皇口中涎。其气即非呼吸气，乃知却是太素烟。其神即非思虑神，可与元始相比肩。……岂知此精此神气，根于父母未生前。三者未尝相返离，结成一块大无边。”^① 他继承了张伯端以

^① 《修真十书·上清集》。

来南宗的炼丹理论，主张先修命后修性（北宗全真道与此相反，为先性后命），明确地把修炼过程划分为初、中、上三关：初关炼形，中关炼气，上关炼神。入手则以“凝神聚气”为要。白玉蟾说：“今夫修此理者，不若先炼形，炼形之妙在乎凝神。神凝则气聚，气聚则丹成，丹成则形固，形固则神全。”三关修炼又以五代道士谭峭《化书》所说的“忘”字为诀要，即初关炼形，“忘形以养气”；中关炼气，“忘气以养神”；上关炼神，“忘神以养虚”。他说：“只此忘之一字，则是无物也。”他将此“忘”字诀和会禅僧惠能之偈语，说：“‘本来无一物，何处有尘埃’，其斯之谓乎！”并劝修炼者多在“忘之一字上做工夫”^①。

他又将此内炼过程细分为十九个环节，名《丹法参同十九诀》：（1）采药，（2）结丹，（3）烹炼，（4）固济，（5）武火，（6）文火，（7）沐浴，（8）丹砂，（9）过关，（10）分胎，（11）温养，（12）防危，（13）工夫，（14）交媾，（15）大还，（16）圣胎，（17）九转，（18）换鼎，（19）太极。而且以“调心炼神”为诀要，要修炼者牢牢把握，贯彻于整个过程的始终。如“采药”之诀为“收拾身心，敛藏神气”；“结丹”之诀为“凝气聚神（据上引《玄关秘论》当作“凝神聚气”），念念不动”；“烹炼”之诀为“玉符（喻无为真心）保神，金液炼形”；“固济”之诀为“忘形绝念，谓之固济”；“武火”之诀为“奋迅精神，驱除杂念”；“文火”之诀为“专气致柔，含光默默；温温不绝，绵绵若存”；“沐浴”之诀为“洗心涤虑，谓之沐浴”；“太极”之诀为“形神俱妙，与道合真”^②，可见白玉蟾是把调心炼神渗透到整个

① 《海琼问道集·玄关秘论》。

② 《海琼传道集》。

炼养过程中，此四字是其丹法的核心、精髓。

这种丹法思想不仅见于《丹法十九诀》，更是广泛表现于白玉蟾的内丹理论中。如其《丹法参同七鉴》就是如此。该《七鉴》对七个内丹名词作了如下解释：“心源性海，谓之华池”；“性犹水也，谓之神水”；“心地开花，谓之黄芽”；“虚室生白，谓之白雪”；“一气周流，谓之河车”；“巽者顺也，顺调其心”（释“巽风”）；“清静光明，圆通广大”（释“金丹”）^①。这同样可以看出，“调心炼神”是其中的根本。因此白玉蟾虽然仍遵循南宗的先命后性路线，但更加强调心性修炼的作用，从而使其丹法具有与其先辈不同的特点。他在回答弟子彭耜等的问话中，就明确说：“夫人身中有内三宝，曰精、气、神是也。神是主，精、气是客。”^② 这就是说，神是主宰精、气的，在炼精化气、炼气化神、炼神还虚的整个炼养过程中，都必须以神作主宰，都要在神的驾驭中来完成。

白玉蟾丹法的另一特点是广泛深入地融会儒释。他认为儒释道三教同源一致，说：“孔氏之教唯一字之诚而已，释氏之教唯一字之定而已，老氏则清静而已。”^③ 即三家在根本教旨上是相通的。因此他仿照理学家周敦颐的《太极图说》撰作《无极图说》，将道教的内丹理论与儒家的《易》学糅合为一体，以阐释道教的修性修命术，并用理学的“天理”、“人欲”、“克己复理”等哲学范畴，以解说内丹的坎离配合之术^④。另一方面，他又融会禅宗，如在《水调歌头·自述十首》中说“有一修行法，不用

① 《海琼传道集》。

② 《海琼白真人语录》卷一。

③ 同上。

④ 《白海琼真人集》，《道藏辑要》类集。

问师传，教君只是饥来吃饭困来眠。何必移精运气，也莫行功打坐，但去净心田。终日无思虑，便是活神仙”。这种修行法，与禅宗极为相似。在《静余玄问》中说“自涕唾精津气血之外有真身，不必去此而就彼；自喜怒哀乐爱恶之外有真性，不必是此而非彼。冥然无所念，冥然无所思，终日食而不味，终日衣而不丝”，即取自禅宗语录的“终日吃饭，不曾嚼着一粒米；终日穿衣，何曾挂着一线丝”。此外，他又常仿照禅师的机锋对答及上堂说法的方式，与徒众们论道论丹。如《武夷升堂》记云：“溪翁问曰：师指所授，本是大道，弟子所传，又学金丹，未审大道与金丹是同是别？师（白玉蟾）答曰：渡河须是筏，到岸不须船。”“（绀云）复问曰：大道本一理，如何有分别？答云：画饼不充饥。复问曰：可谓似玉在石未曾开，今日忽然光烁烁？答云：清风与明月，凡圣尽沾恩。”^① 这些对答的思维方式和口吻，都与禅僧一般无二。如此之例甚多，兹不备举。

（二）老学 《老子》（道教称《道德经》）的注疏，历代不绝。宋代注释《老子》的士人和道士也很多，白玉蟾是其中颇具特色的一位。他的《老子》注释书名《道德宝章》，被收入《四库全书》。此书的突出特点是以道教的心性说解释老子的道学，使道教的心性理论趋于成熟。

白玉蟾在《通德宝章》中，明确地将“心”这个哲学概念与“道”等同起来。他在此书《天道》章中，解释“天之道”时，注云：“心也。”在《守道》章中说：“道即心也。”在《归根》章又说：“道即心，心即道。”在白玉蟾看来，“心”与“道”是二而一者的。

^① 《海琼白真人语录》卷三。

不仅如此，他还赋予“心”以和“道”一样的本质属性。首先，“道”被认为是宇宙万物的本原，世界的万有万象都由它产生出来。此即所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”。白玉蟾将此属性给予“心”，说：“心者，造化之源。”^①“造化”指宇宙或自然界，意即心是自然界的源头。其次，“道”被认为寓于万物之中，是万物的主宰，它指导着万物有序地发展变化，此即所谓“道为万化之宗。道在万化而非万化。万化出乎道而入乎道”（《淳德》）。白玉蟾也将此属性赋予“心”，说：“心为万法之主。”（《后己》）“心超物外而不外物。”（《巧用》）“万法归一，一心本空。”（《体道》）再次，“道”被认为是永恒的，物有生死，道无生死，此即所谓“有物混成，先天地生，廓然独存，无穷无尽”，“同乎无始，同乎无终”（《象元》）。白玉蟾亦将此属性赋予“心”，说：“身有生死，心无生死。”（《体道》）“此心长存，本无生灭。”（《韬光》）“心无所始，亦无所终。”（《虚心》）如此一来，“心”便取得了与“道”一样的全部本质属性，即它是万物的本原，宇宙间的万有万象都由它产生出来；它寓于万有万象之中，掌握着世界的变化发展；万物有生死，它却永世长存。这样性质的“心”，自然不是物质层面上的人心（心脏），也不是指由此心所产生的思维意识（古人认为心是人的思维器官），而是不折不扣的哲学范畴中的本体意义的“心”，被称作本心、真心、道心。

尽管这种本体意义的心，不同于物质层面的人心和它的意识，但因“道不远，在身中”（《居位》），“道不离我”（《三宝》），所以这种等同于道的心，自然也在人的身中，或者说，它是人心

^① 《道德宝章》之《为道》章，见《藏外道书》第1册。下引《淳德》、《后己》各篇，皆载此书，不再一一作注。

所本具的。另一方面，人又确实具有一种世俗之心，包括思想情感，道德观念等等，这被称为尘心、妄心。白玉蟾认为，这样两种不同的心都处于人的心中。不过一般世俗之人的真心、道心，往往被尘心、妄心所掩盖、蒙蔽而显现不出来，即所谓“藏心于心而不见”（《无源》）。前个“心”字指真心，后个“心”字指尘心，就是说的这个意思。如果不去掉尘心，发明真心，就不能得道。“以其心之念不已，所以不知道”；“以其心之事不停，所以不得道”；“以其心之情不尽，所以不合道”（《贪损》）。又说：“念头不已，心则愈杂”，“心杂则道愈远”（《戒强》）。怎么办？只有去掉尘心，发明真心。“无事于心，无心于事，无念无为，无思无虑。”（《能为》）“一念不存，此心（指真心）乃见。”（《知病》）“不以我为我，乃见心中心。”（《任德》）因此，修道的过程就是修心的过程，修心的过程就是去除尘心发明真心的过程。

白玉蟾在引进“心”范畴的同时，又引进“性”、“神”等范畴，并把它们同心、道等同起来。他说：“心即性，性即神，神即道。”（《益谦》）而且认为性、神与心、道一样俱为世界的本原、本始。他说：“神者万化之主，心者大道之源，即心是道，神亦道，性亦道。”（《谦德》）它们也是长存不灭的：“性无体，神无方，绵古亘今，昭然独存。”（《赞玄》）“天崩地裂，此性不坏，虚空小殒，此神不死。”（《守道》）因此，这种性质的性、神，和心、道一样同是常存不朽的绝对本体。被称作真性、元神（或真神），它们也是人所本具的。在白玉蟾眼里，心、性、神是三位一体的。

与真性、元神相对的还有人性和精神，它们也常与真性、元神相混处，而使真性、元神不能显露。他说：“性为心所蔽，神为性所窒。”（《俭武》）前句之“性”指真性，“心”指尘心，意

即真性被尘心所蒙蔽；后句之“神”指元神，“性”指人性，意即元神被人性所窒息。唯一的办法，仍是用修炼的方法，去除尘心、人性，使真性、元神得到发明，“心死方得神活”（《归根》）。“心性无染，体露真常。”（《苦恩》）到那时，修炼者就可得到“心中心，性中性，神中神”（《修观》）。即得到去掉尘心后的真心，去掉人性后的真性，去掉世俗精神后的元神，也就可谓得道了。

不管是修心，修性，修神，白玉蟾都十分强调一个“忘”字，以之作为根本要诀。他说：“要在忘我、忘心、忘性、忘神、忘忘亦忘。”（《天道》）“忘物、忘我、忘心、忘性、忘神”，就能“神全、性全、心全、我全”（《养德》）。“勇于忘我，所以得道。”（《贪损》）这里所要忘的心、性、神自然是指尘心、世俗人性、世俗精神，所要全的是指真心、真性、元神。

（三）文学 前面说过，白玉蟾很有才华，无论诗词歌赋文论等各种文学体裁，都能匠心独运，所写作品，不乏佳什。先以所写散文为例，就有不少佳作。如《涌翠亭记》云：“嘉定戊寅，琼山白玉蟾携剑过玉隆，访富川，道经武城。双鳧凌烟，一龙批（披）月。憩武城之西，望大江之东，抚剑而长呼，顾天而长啸，环武城皆山也。苍崖翠壑，青松白石，寒猿叫树，古涧生风，峭壁数层，断岸千尺，翼然如舞天之鹤，婉然如罩烟之龙者，柳山也。白蘋红蓼，紫竹苍沙，鱼浮碧波，鸥卧素月，琉璃万顷，舳舻千梭，窈然如霞姬之帔，湛然如湘娥之縠者，修江也。山之下而江，江之上而亭。亭曰‘涌翠’，盖取东坡‘山为翠浪涌’之句。观其风物，披其景象，如章贡之郁孤台，如浔阳之琵琶亭者，涌翠亭也。飞翠际天，倒影蘸水，天光水色，上下如镜，烟

柳云丝，高低如幕……”^① 在这里，作者根据视线的变更来描述涌翠亭的景观。先是交待自身道经武城的背景，接着笔锋一转，视线由远而近，引出了“涌翠亭”的地理位置。通过“柳山”、“修江”面貌的勾勒，以烘托的笔法，呈现出涌翠亭沁人心脾的景色。又如《游仙岩记》，作者一开始先交待自己蓬发垂颐，黧面赤足，由琼州来访武夷山的过程；接着写自己拜访云谷君，开怀对诗的情节。当中插上一段景物描写：“猿啸黄昏，月横枯树，虎吼清夜，风号万窍。疏钟入云房，持瓢访丹井……”^② 寥寥数笔，即勾勒出武夷山独特的夜景图，读来妙趣横生。

《橘隐记》是另一类作品，它主要不是写景，而是论说。文中云：“古人所以隐于松者，盖欲示其孤高峭劲之节；古人所以隐于柳者，盖欲彰其温柔谦逊之志。……吾未闻橘之为物果何如焉！扬州厥包橘柚锡贡江陵千株橘，其人与千户侯等，如是橘可贵也；《风土记》名橘曰胡柑，巴人有橘革中藏二叟语，如是则橘可奇也；潇湘有橘乡，洞庭有橘泽，云梦有橘里，彭泽有橘市，如是则橘可嘉也；陆绩怀橘而遗母，李靖食橘而思兄，如是则可以存孝义；李德裕作《瑞橘赋》，张华作《灵橘歌》，如是则可以入文章；李元有‘朱实似悬金’之句，沈休文有‘金衣非所吝’之句；唐蓬莱殿六月九日赐群臣橘，秦阿房宫正月一日赐群臣橘；耽湖之多橘，寒洲之盛橘。人孰不知橘之为美，亦不易多得，故古今多记录，则橘果为异物也。”^③ 橘子本是平常之物，其树比不上松之孤高、柳之温柔，但作者经过广引典故，却发现它具有某些可贵、可奇、可嘉之处。从而暗喻隐居此橘林之主人

① 《修真十书·玉隆集》。

② 《修真十书·上清集》。

③ 同上。

并非平常之人。《牧斋记》与此相类。文云：“阁皂黄冠师刘贵伯以牧名斋，属予为记。予闻知黄帝呼牧马童子为天师，释迦指牧牛小儿为菩萨。乾马坤牛，何以牧之？圣人故曰：‘谦以自牧。’牧之为义，牧羊则先去败群，故无触藩之虞，塞翁之于牧也，初何容心于得失哉！……贵伯诗甚骚，而以懒辞；酒甚宽而以醉辞；棋甚敏而辞以不智；琴甚清而辞以不古；能炼内丹，能役五雷，皆以不知为辞。其谦谦如此，是自牧也。不劳鞭绳，盖以驯熟矣！”^①作者从《易·谦》卦辞“谦谦君子，卑以自牧”之文，以释“牧斋”之牧为自牧（自觉培养德行），再证以牧斋主人刘贵伯种种谦虚之品德，说明其品德之高尚，读来令人产生敬仰之情。

白玉蟾写过许多诗词歌赋，其中虽然许多是写内丹的，但也有不少好作品。如诗《中秋月》之一云：“风吹玉露洗银河（读作濠），爽气平分桂影高。把笛倚楼人不寐，此心直拟数秋毫。”之二云：“钱塘江上雪飞花，人在天边泛海槎。鸟鹊一声星斗落，姮娥梳洗去谁家。”^②《秋霄（通宵）辞六首》之一云：“秋色何凄凄，奈此可怜霄。银河望不极，万籁凉萧萧。云花远缥缈，月影寒寂寥。一雁蹲沧洲，群萤飞断桥。仰盼苍松枝，黯然不自聊。”之五云：“长天与远水，极目烟冥茫。暮鸿孤悲鸣，霜林万叶黄。倚松望翠微，数点寒萤光。吾非长夜魂，堕此寂寞乡。衷情凭谁诉，空山草木长。”^③

其词《念奴娇·咏雪》云：“广寒宫里散天花，点点空中柳絮。是处楼台皆是玉，半夜风声不住。万里盐城，千家珠瓦，无

① 《修真十书·玉隆集》。

② 《修真十书·武夷集》

③ 《白海琼真人集》，《道藏辑要》类集。

认蓬莱处。但呼童且去，探梅花，攀那树。垂帘未敢掀开，狮儿初捏就，见佳人偷觑。溪畔渔翁蓑又重，几点沙鸥无语。竹折庭前，松僵路畔，满目都如许。问要晴，更待积痕消，须无雨。”其《满江红·咏白莲》云：“昨夜嫦娥游洞府，醉归天阙。缘底事，玉簪堕地，水神不说（通“悦”）。持向水晶宫里去，晓来捧出将饶舌。被薰风吹作满天香，谁分别。芳而润，清且洁。白似玉，寒于血。想玉皇后苑，应无此物，只得赋诗空赏叹，教人不敢轻攀折。笑李粗梅瘦，不知他真奇绝。”

其《祈雨歌》云：“天地聋，日月瞽，人间亢旱不为雨。山河憔悴草木枯，天上快活人诉苦。待吾骑鹤下扶桑，叱起倦龙与一斧。奎星以下亢阳神，缚以铁扎送酆府。驱雷公，役电母，须臾天地间，风云自吞吐。炎欠妥火老将擅神武，一滴天上金瓶水，满天飞线如机杼。化作四天凉，扫却天下暑。有人饶舌告人主，未几寻问行雨仙，人在长江一声橹。”^①

其赋体作品，不再列举。上举诗词等作品，我们都未加评说，相信广大读者自会品评其高下。

（原载《宗教学研究》2001年第3期）

① 以上皆见《修真十书·上清集》。

道士傅金铨思想述略

傅金铨，清嘉、道间净明派道士。生卒年不详，活动事迹仅见零星记载。《巴县志》卷五曰：“清嘉庆二十二年（1817），有傅金铨者，字鼎云，别号济一子。江西金溪人。入蜀寄居巴县，大开坛站。自谓得纯阳符火不传之秘，所著有《道书十七种》。从游者众，其门下最知名者，有临川纪大奎，时官合州知州，有《易问》、《老子注》行世。”^①《杯溪录》阿应麟序曰：“《杯溪录》者，济一道人傅金铨证道之书也。道人淹通经史，工词翰，解声律，善画能琴，俊绝一时。以孝行闻於乡里，居善亲，与善邻，知夫宇宙事皆分内事，盖有由也。……道人自言受训于纯阳吕祖，应八百之谶，首先忠孝，若尧舜禹文周孔，道统相承。为君止仁，为臣止敬，为父止慈，为子止孝，各止至善，即各证厥修矣。”^② 自云：“仆久居赤水（即今重庆之合川），接引来贤，首先忠孝，而大力精进之儕，卒不可得。”^③ 表明他在重庆合川亦住过较长时间，合川知州纪大奎盖即于此时拜他为师。《醉花道

① 民国二十八年修《巴县志》。

② 《杯溪录》序，载《藏外道书》第11册。下引各篇皆载此书。

③ 《赤水吟》自序。

人传》又说：傅金铨“性耽幽寂，喜花酒，遇花辄饮，每饮必醉。……皆呼之曰醉花道人。殆借花酒以全其真者耶！囊琴之外无长物。喜文章诗画，间亦操觚，往来沅湘江汉，无不知有道人者。晚得容成秘旨，结茅妙高峰下。环庐种竹，门对清溪，植桃数十株。初春明媚，笑颊迎人。入其境，恍如天台刘阮”^①。其《覆纪司马书》称：“不佞于斯道究心且三十余年，丹经子书，搜罗殆尽。……迩来奔走二十年矣，江之东西，湖之南北，广闽淮海，足迹所经，声气所接，高人杰士，黄冠缙流，盖亦不少。”^②可见其活动地不限于四川、重庆，江西、湖南、湖北、广东、福建等地皆有他的足迹。其《心学》自序写於道光二十四年（1844），是现存材料中纪年最迟者，证明他在此年之后方逝世。

傅金铨在道教理论上颇有成就，曾撰著道书多种，被先后集结为《济一子道书》、《济一子证道秘书》、《济一子道书十七种》等刊行于世。此外，又有几种济一子内丹书批注也被刊行。《济一子道书十七种》是收书最多者。现存有民国十年上海石印本等，被近年出版的《藏外道书》第11册所收录。该丛书所收之著作，大致可分为三类：（1）傅金铨自撰或自编之著作，有《杯溪录》、《赤水吟》、《天仙正理读法点睛》、《道海津梁》、《性天正鹄》、《自题所画》、《道书一贯真机易简录》、《心学》等；（2）傅金铨对他人著作之注释，有《度人梯径》释文、《吕祖五篇注》等；（3）编辑他人之著作，有《外金丹》、《内金丹》、《邱祖全书》、《玄微心印》，《三丰丹诀》、《樵阳经》、《樵阳子语录》等。

现将该丛书所收傅金铨著作的思想内容简介如下。

① 《自题所画·醉花道人传》。

② 《赤水吟·覆纪司马书》。

一、性命双修、阴阳双修的内丹说

傅金铨在教派上属净明派，而在内丹修炼上则主阴阳双修。他提出的“性命双修”说，主要论点是：性无命不立，命无性不全，性命必须双修。他认为，性系于心，本体为神；命成于气，禀气成形，人之生命就是神气相依的体现。因此修炼内丹必须效此逆而行之。他说：“大道不用色身，只用神气，神出于心，气出于色。有先天之炁气，有后天之血气，后天之气，生自先天，先天之气，藏于后天。归根有窍，贮纳有所，出入有门，进退有度。二气合一，归于黄道，所谓气归元海寿无穷。”^①又说：“性无命不立，命无性不全，性命双修，合一不离，则神恋气，气留神，神凝气住，归根复命，丹结下田。”^②“性为无中之真有，命为有中之真无，有无互入，神气相交，神凝气结，斯为圣胎。”^③

他又把性命解释为阴阳，说：“圣人体常知变，体化知终，知未生以前，此理充满太虚，一经命下，气以成形，理即赴之，自然而全，无少亏欠。性命者，阴阳也，阴阳合一，至道乃成。”^④又说：“性命双修，便是阴阳合德。未生之前，命是性之先天，既生之后，性是命之先天，性命合一，金丹乃成。……苟不达双修之理，阴阳离，天地隔，恶乎成之！”^⑤因此，他所说的性命双修，实即阴阳双修，男女双修。

① 《度人梯径》傅金铨释文。

② 同上。

③ 《崔公人药镜注》。

④ 《性天正鹄》卷一。

⑤ 《度人梯径》傅金铨释文。

他对此进行阐发说：“性命双修，只神气二字，神属我，气属彼。”^①又说：“欲晓神仙之学，当达身心二字。心为体，身为用。体是我，用是彼，神气之所从出也。以我之神，宰彼之气，离坎列位，神芝万株。”^②此处所谓的“彼”即指女性，要用女性与己进行双修。他认为，男人已漏之后，一身皆阴，必须从同类的彼方（即女方）采得真阳、真气，方能成丹。此即所谓“取坎填离”。这与内丹清修派观点完全不同。清修派认为，坎离均在自己一身之内，只要取己身之坎，填己身之离，一己独修，便能成其大丹。傅金铨反对此种看法，他引《一笔勾》曰：“只说是命在身里头，谁晓一己无有。此个妙术，此个机关，原有彼我之分，不是一己之事。”^③即坎并非一己之物，须从彼方才能求得。他又引《悟真篇》以证之，曰：“《悟真》谓：‘阳里阴精质不刚，独修一物转羸尪。’必须得彼中生气以点之，故曰：‘但得坎精点离穴，纯乾便可掇飞琼。’盗彼点我，如此明白，人何不细思乎！”^④又引《金丹节要》曰：“金丹大道，全在神交，玉液玄机，别无妙术。……盖离虚坎实，离为阳中阴，坎为阴中阳，故曰‘取将坎位中心实，点化离宫腹内阴’。”^⑤以此证明要填我离中之阴，非取自女方不可，即非男女双修不能成丹。

为此他十分反对入山修行和孤修静坐。说：“有等愚顽执著不化，死守清静，信杀不疑，苦修苦练，昼夜打坐，使气血凝滞，鹄形鹤体，骨瘦如柴，到发黄齿落，犹不自悟，可胜叹息！

① 《度人梯径》傅金铨释文。

② 同上。

③ 《吕祖五篇注·黄鹤赋》。

④ 同上。

⑤ 同上。

……岂知坐到老死，都属空亡，究竟还是不细心读丹经之故。”^①他进一步加以阐述说：“《易》曰：‘一阴一阳之谓道。’《无根树》曰：‘离了阴阳道不全。’斯道必匹配，交接水火。世人见人山住静，不婚不宦，便谓此是修道。岂知道在人间，不在山内。……出世之法，即在此世法中求之。所谓世法者，君臣父子夫妇兄弟朋友，日用平常之事也。人道生男育女，修丹者效之。三丰祖曰：‘顺生人，逆生丹，只一句儿超了千千万，再休题清静无为枯坐间。’”^②故性命“必要双修，不可单行。……世人只解孤修静坐，不悟双修妙理，离了阴阳，背却造化，断无成就”^③。

傅金铨没有专文系统阐述其双修炼法，但在其《吕祖五篇注》中，已经谈到了安炉立鼎、筑基铸剑、待时采药等等，足可窥其双修法之一斑。其《鼎器歌注》曰：“修丹必用鼎器，鼎器为何？乾坤之体是也。夫乾坤而曰体，必非覆载之乾坤矣。……夫安炉立鼎，会合阴阳，攒簇火候，非是一人可以独行，须同心密契、辅弼三人，乃可施工。”^④此辅弼三人，盖即《玄微心印》所谓的选三“美鼎”（按指选二七、二八、二九之少女作鼎），就是以少女为炼丹之鼎，以之作筑基、采取、抽添的对象，完成炼丹工夫。此外，《吕祖五篇注》又对筑基铸剑、待时采药等，做了某些阐述。其所辑《道书十七种》中收录了《玄微心印》一书，所谈双修丹法比较系统，较详地论述了胎息、铸剑、筑基、玉液、金液、温养、面壁等内容，大概可以视为当时双修丹法的代表。

① 《吕祖五篇注·百句章》。

② 《吕祖五篇注·黄鹤赋》。

③ 同上。

④ 《吕祖五篇注·鼎器歌》。

既主男女双修，就很难与三峰采战等淫秽之术划清界线，也难免遭到世人之指责。傅金铨对此作了再三辩白。声称三峰采战等术是旁门邪术，是地狱种子所为，双修丹法与之有根本区别。他说，双修丹法“虽分彼我，实属正大光明，并非卑污暧昧”。“虽有彼我之分，实非此等之事。”^①其主要区别盖即双修派所谓的隔体神交，即修炼时男女对坐，男不解衣，女不解带，通过阴阳相感，而达到神通、气通。这与世俗的男女性交是不同的。故他说：“语曰：邪人行正正亦邪，正人行邪邪亦正。至心清净，毫无苟且。”^②与之相应，傅金铨十分强调去欲净心在炼丹中的作用，企图通过修心炼性真正达到“神交”的目的。他说：“清静绝欲是修丹第一要紧工夫。祖有云：真金本是无情物，采取须凭真性全。”^③只有清除了私心欲念，心完全清净了，才可能使我之神合彼之气，最后神气凝结而成丹。他要求将此净心绝欲工夫贯彻始终，渗透到炼丹的各个阶段中去，他说：“修丹之士，必先炼剑，始能采药，炼己功成，乃可还丹。所谓炼己者，正念当前，邪意不起，忘情空色相，拼死下工夫。临炉下手，元神不动，一心归命，即是炼己之功，即是铸剑之法。”^④“下手行功紧要关头，在于对境忘情，对境而不染于境，斯真能淡于人情，忘乎物我，当其下手之际，万念皆空，一心归命。”^⑤“一尘不染，始可安炉立鼎。”^⑥“但得药之时，切要正心诚意，戒慎恐惧，不可稍起贪爱之心，致乱邦国。”^⑦如此等等。总之，要将去欲净

① 《吕祖五篇注·黄鹤赋》。

② 同上。

③ 《度人梯径》卷四。

④ 《吕祖五篇注·百句章》。

⑤ 《吕祖五篇注·黄鹤赋》。

⑥ 《吕祖五篇注·鼎器歌》。

⑦ 《吕祖五篇注·采金歌》。

心贯彻始终，一刻都不放松，这是双修能否取得成功的关键，由此确可看出男女双修丹法是与一般淫滥术是不同的。

二、去欲存真的心学

为了修道炼丹的需要，傅金铨又建立起一套去欲存真的心学。他声称，天赋给人的本心、本性，原是善的，“造化非元善不生人，人无有不善”^①。“赋稟于天，人人不殊，心心具足。”^②不管是圣贤还是愚人，都同样具有一份良心善性。傅金铨称此良心善性为“真心”、“真性”，认为它是人心之本体，“其体至虚，其量无垠，统百神，周庶务，万善之源，万理之都，历劫清静，本无污染”^③。又说：“真心如太虚中存天理，至无而至有，夙世成形，皆具此心，皆具此理。”^④但此“真心”仅存于先天或人生之初，凡人“一入尘界，欲海波深，沉迷难醒”^⑤。其原具的真心真性渐渐丧失，“几希之良，有枯亡之”^⑥。遂使人生出种种罪恶来。他说，三教圣人有鉴于此，遂倡言心学以拯救世人，“儒曰存心养性，道曰修心炼性，释曰明心见性。教虽分三，理无二致”^⑦。目的都是为了教人“明善复初”，即去掉后天的习染，恢复本来之真心真性。

那么应该如何“明善复初”呢，其途径就是炼心。他指出，

① 《性天正鹄》卷一。

② 《心学》卷一《心学论说》。

③ 同上。

④ 《性天正鹄》卷一。

⑤ 《心学》卷一《心学论说》。

⑥ 《心学序》。

⑦ 《心学》卷一《心学论说》。

炼心是修道者的首要任务，“欲对神明，先求无过；欲求学道，先讲炼心”^①。只有通过炼心，炼去尘习，保持心地的纯正，才具备成圣成真最起码的条件，“正心诚意是作圣之基，即修真之路，未有心地未清而可以超凡入圣者”^②。

如何炼心呢？其方法，一在存养，即存养真心；二在去欲，即去除一切私欲妄念。这是一个问题的两个方面，去除欲念是为了复现真心，要存养真心，必须去除欲念，他以镜与尘作比喻，说：“心犹镜也，镜本自明，因尘而蒙，然则欲镜之明，只要去尘。”^③ 真心和欲念的关系也是这样，“真心无欲，有欲是尘”^④。他又以水与风浪、泥沙作喻，说：“真心本自安和静好，所不静好者，物欲动之耳。譬水之本源，至清至洁，不动不荡，风激之而成浪，泥淖之而始浑。”又说：“水本至静，风浪动之；水本至清，泥淖浊之。去浪而水自静，去淖而水自清。清是其本体，静是其本性。真心亦犹是也。”^⑤ 这就是说，人的本心，即真心本来是明的，清的，但因入尘世染上了灰尘，混进了泥沙，就使它不明不清了。要使真心复明复清，只有像拭镜和扫地一样，擦掉或扫掉在上面的灰尘和泥沙，舍此无别的办法。此真心上的灰尘和泥沙是什么呢？就是人的私欲，它是蒙蔽和污浊真心的罪魁祸首，必须加以清除。据说，在这点上，三教圣人也是完全一致的，“佛曰寂灭，灭此欲也；老曰清静，静此欲也；儒曰克己，克此欲也”^⑥。所谓炼心者，就是“炼去欲心，现出真心”^⑦。炼

① 《性天正鹄》卷一。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《性天正鹄》卷一。

⑦ 同上。

去了欲心，也就“明善复初”了。

但人的欲念是很多的，有情欲、贪欲、妄念等等，它们引导世人追求美色、名利……而且贪求不已，永远不能满足。傅金铨说：“人心贪欲，如蛾赴火，如蚁附膻，晓夜无停，一刻不肯放下。权利牵于外，忧虑煎于内，神为心役，心为物缚，得失之念交攻，贪妄之求无已，安乐国成不靖之天矣！”^①有了私欲的存在，心不得清，神不得宁，“名利纷纷，俗尘扰扰，障却本心，迷失真性”^②。“妄念起则驰其神，神驰则真主离位，不安其宅。”^③因此各种私欲妄念的危害也是很大的，必须想法克服它。

为了克服私欲妄念，傅金铨提出了一个遇事不动念，睹物不着迹的方法，他说：“但凡百事件不起心动念，日唯减事收心。比如宫商妙响，偶然到耳，不必其闻也。美丽华颜，偶然触目，不必其见也。但心不著迹，便毫无沾滞，我与声色无干，声色自与我无涉矣。”^④又说：“修行人异于人处，在屋漏不愧，遇境不迁，众人爱我不爱，众人贪我不贪。心似翔鸿，意如秋水。无心于境，无境于心。无事而修心炼性，临事则对境炼心。所谓对境忘境，不沉于六贼之魔，居尘出尘，不落于万缘之化。”^⑤

他指出，人的私欲妄念是很顽固的，它时起时灭，很不容易克服。他说：“功夫在克去己私，时时息念。然而己私难去，不易克也。”^⑥特别是有些欲念，“时出时入，忽出忽入。古人意谓之马，心谓之猿，谓其矫捷不测也。制之如制猛兽，如缚龙

① 《性天正鹄》卷一。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《度人梯径》济一子释文。

⑥ 《性天正鹄》卷一。

蛇”^①。因此要克服它们，非下决心费长工夫不可。为此他强调指出，在克欲过程中一定要有长期用工的坚韧性，绝不可半途而废。他说：“理欲交战，理不胜欲，此际大要把握，盖欲顺而遂心，理逆而违意故也。遏之须强忍之力，否则，未有不败。”^②即是说，在理欲交战中，当“理”不胜“欲”时，恰是到了成功或失败的重要关头，如果继续坚持以理伐欲，发挥人的坚韧性，长期坚持不懈地战斗下去，一次不胜来二次，二次不胜来三次，总有一天会战胜私欲，重现天理；反之，如果知难而退，以理顺欲，终将失败。

克去私欲的过程，就是恢复真心真性的过程，在恢复真心的基础上，还要施行存养工夫。他说：“炼心之学，存养为先。”^③存养真心就是存养天理，“养我真心，空洞无物，所有者理而已。此理即是天理，即是道理。空寂之体既立，则诸识无依，复我元初真常本体，虚灵洞彻，一片空明，得大自在矣”^④。即是说，当心中的私欲清除以后，心中所存者已是纯然天理，这时我已回归到真常本体状态，自然与道合真，出入无间了。

三、人道为仙道之阶的净明论

净明道核心教义是修习忠孝，以涵养忠孝为修道根本，以修习人道为仙道的基础和阶梯，认为不修忠孝，无由入仙道之门，

① 《性天正鹄》卷一。

② 同上。

③ 《度人梯径》济一子释文。

④ 《性天正鹄》卷一。

不经人道不能达成仙道。这是以往许多净明道士特别是元代刘玉反覆阐释过的内容。傅金铨对此根本内容也作了相当的发挥。他说：“欺诈者，杀佛之戈矛，忠孝者，成仙之阶级。不尽三纲五常，必入四生六道，求道之士，恶可以不忠孝耶？”^①又说：“君本我所当忠，父母我所当孝，兄弟我所当友爱。仁孝惻隐，义尽纲常。不欺是我本心，不诈是我天良。《书》曰：彰厥有常，吉哉！”^②在《道海津梁》中又说：“诸君子之从吾游者，将何以教之？登高自卑，行道自迓。莫问冲霄，先凭根地。欲学神仙，先为君子。人道不修，仙道远矣！人道是仙道之阶，仙道是人道之极。不有人道，安求仙道？正心修身，徙义崇德，此庸行也；孝弟忠信，忍让慈惠，此庸德也。庸德之行，庸言之谨，真学志士，必自此始。……余垂家训，新书二联：忠信立身之极，昭兹令范；孝弟为人之本，敬尔天常。”^③他认为，“三教鼎立，如一屋三门，中无少异。儒立人极孝弟之道，报本反始，正心诚意，道德之源，此范围形体之道，人世之法也。仙佛在声臭之表，形气之先，出世之法也。出世必基于入世，欲求出世之功，先讲入出（疑“出”为“世”之误）之道，儒其大宗矣”^④。即是说，出世基于入世，且必先入世，方能出世。此与仙道基于人道之说同义。

由上可见，傅金铨和其先辈们一样倡言三教合一之说，特别是在教义和宗教实践上主要坚持融合儒家理学，表现出一个净明道士所具有的基本特色。

① 《杯溪录》卷上。

② 同上。

③ 《道海津梁》卷一。

④ 《杯溪录》卷上。

附录：傅金铨所属道派考

傅金铨生平事迹留下记载太少，在现存的有限记载中，无一字谈及他属何道派，但据一些资料分析，他当是净明派道士，理由有三：

第一，阿应麟为他的《杯溪录》所作的序中说：“《杯溪录》者，济一道人傅子金铨证道之书也。……道人自言受训于纯阳吕祖（即吕洞宾），应八百之谶，首先忠孝，若尧舜禹文周孔道统相承……”^① 所谓“八百之谶”，又叫“龙沙之谶”，是净明道士中流传的据称是该派祖师许逊留下的一则预言。最早见于南宋道士白玉蟾所写的《旌阳许真君传》和《玉隆宫会仙阁记》。《旌阳许真君传》说，许逊斩蛟（蛇）之后，曾留下预谶云：“吾仙去后一千二百四十年间，豫章（今南昌市）之境，五陵之内，当出地仙八百人，其师出于豫章，大扬吾教。郡江心忽生沙洲，掩过井口者，是其时也。”^② 此后元明清各代所出的一些净明道资料，如元代所出《净明忠孝全书》卷一之《净明道师旌阳许真君传》和《西山隐士玉真刘先生传》，清代所出《逍遥山万寿宫志》卷四《许逊传》，卷一〇《龙沙谶记》，卷一五《定字天光记》等，皆记有此谶语，文字基本相同。只清代书中将一千二百四十年，改为一千四百四十年。其基本意思是说，祖师许逊死后一千多年间，将会有很多弟子出来振兴净明道。无疑这是后世净明道士编造的神话，目的是在净明道衰落以后，借助许逊在民间的影响，用此预言耸动听闻，招揽信徒，以图再兴。元初刘玉就曾借助这个预言，宣称净明法师胡惠超（唐代道士）和祖师许逊先后下

① 《杯溪录序》。

② 《修真十书·玉隆集》。

降，告诉他“龙沙已生，净明大教将兴”，叫他做八百弟子之首，振兴净明道^①。后来果然经过多年阐教，将净明道重建起来。此“八百之讖”是净明道所特有的，不见于他派，傅金铨既然自称“应八百之讖”，无异是向人宣称自己是净明道士。应该指出，这个讖言，最初只与许逊相联系，被称为许逊所留，但至明清时，吕洞宾（号纯阳）十分走红，道士们又把很多事和他攀上关系，将他编进这个讖言中。如记述净明道祖庭的《逍遥山万寿宫志》卷五就为吕洞宾立传，名曰《龙沙应讖吕真人传》，其中说，钟离权（号云房）收吕洞宾为弟子之后，曾告诉他说：“吾赴帝召，汝好住人间，修功立德，应龙沙之圣讖，符两口之宗师。”^②傅金铨《道书十七种》中收有《樵阳经》一书，更谓此经是上帝命吕纯阳和许真君共同授与樵阳子（傅金铨说，樵阳子就是元初重建净明道的刘玉），并叫樵阳子转授给八百弟子云云^③。这样，既将吕洞宾和八百之讖拉上了关系，又将吕洞宾塑造成了净明道的另一位祖师。由此也可以知道，原来傅金铨所言受纯阳吕祖之训非他，乃受纯阳吕祖净明宗教之训也。

第二，傅金铨《道书十七种》中又收有《度人梯径》一书，全名是《孚佑帝君纯阳吕祖师度人梯径宝章》，共八卷，前四卷书题下署傅金铨敬释，后四卷书题下署傅金铨敬录。全书内容是托名吕洞宾向弟子讲道，更具体地说，则是将吕洞宾打扮成净明道的祖师，在向八百弟子（主要是向傅金铨）讲道。如该书用吕洞宾的口气说：“昔者钟离师十试，吾且坚贞，然后授以开净明

① 《净明忠孝全书》卷一《西山隐士玉真刘先生传》。

② 《逍遥山万寿宫志》，《藏外道书》第20册。

③ 吕纯阳《樵阳经序》，《藏外道书》第11册。

宗旨，无非因时度济世人。”^①又说：“上帝敕命，总化八百之徒……异日畿兴，洪泽疫疠，民灾百出，是其时也。有道者闻之，莫不皆至，施功积行，显道匡时，则八百会矣。”“吾苦心化度，应都仙之谶……许都仙拔宅于豫章西山，先发道脉，留畿龙沙，以为千二百年之兆，今其时也。”^②又说：“吾奉（按此处当脱“帝命”两字），阐教五陵，时刻不暇，以成全诸生大道，勉之。”“吾游豫章至此，观各坛弟子，口是心违，实力用功者鲜矣。汝等宜尽心斯道，青出于蓝，吾有厚望焉。”^③此书卷六主要篇幅记述吕洞宾训诫傅金铨之语，如云：“济一质性聪敏，心性纯和，还要加志苦炼，日新不已，吾今传汝金丹。”^④“汝问樵子（按樵子当为樵阳子之误），樵子与汝有甚葛藤？只要汝道心如天，不用汝问他，他到要来寻你。……况樵子为八百开闡首领，焉有不来相会？姓名出处，何必造问，自后便知。”^⑤当傅金铨向吕洞宾陈述：意欲西游川蜀，但又担心老母在堂无人奉养，不知如何是好时，吕纯阳答道：“知汝困守逆境，进退维艰，远涉穷途，亦非善策。汝读圣贤之书，父母在，不远游，汝母年迈，岂可远离？”^⑥另一处又说：“济一知道玄微否也？……子之薄势利，等富贵如浮云，由来旧矣，且所望不奢，求碗粥以膳家口，而求道之志，则泰岱焉，天之施恩于汝母者此也。”^⑦“汝济一之境，可谓苦之极者，而贪心妄想，尚不系其怀抱……实道中第一流人物。然非历斯境况，何以励汝操持！天之玉汝成也，可谓厚矣。

① 《度人梯径》卷四。

② 《度人梯径》卷一。

③ 《度人梯径》卷六。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《度人梯径》卷六。

⑦ 同上。

度弟子得如汝者，亦可以副吾之望矣！”^① 类似这种话头还有很多，兹不备举。我很怀疑此书、至少此书后四卷的作者就是傅金铨，是他用扶箕降笔的手法将此书写成的。通过此书如此叙写，很清楚地向人们展示出一幅净明祖师吕纯阳向八百净明弟子（主要向傅金铨）讲道的画面，这就更进一步以形象的方式向人们证明傅金铨确是净明派道士；而此书恰好就是对他“受训于纯阳吕祖”的注脚。

第三，净明道教义的核心是忠孝，它视忠孝为修道的根本，视人道为仙道的基础和阶梯，修人道（主要为忠孝）即修仙道之基础，只有这一步修好了，才有可能进而修持仙道，得道成仙。傅金铨的思想如何呢？前引《杯溪录》阿应麟序，说傅金铨“自言应八百之谶，首先忠孝”，傅金铨《赤水吟自序》再一次说“仆久居赤水，接引来贤，首先忠孝”，都表明他把忠孝看作是高于一切的东西，是修道的命根子。在他的著作中，更有很多谈忠孝的文字（上面谈其思想时曾作过介绍）。此外，他又“以孝行闻乡里”。凡此，皆可证明他的言行与净明道教义是十分吻合的。道士融合儒家伦理纲常是十分普遍的现象，至明清时尤为突出，但将儒家伦常忠孝摆在修道的首位，并作为教义的根本和核心，则只见于净明道，其他道派只把它作为教义理论的次要内容。傅金铨的思想特征完全与净明教义相符，难道是偶然的吗？

综合以上三点，我断定傅金铨是净明派道士，大概是不错的。

（原载《道家文化研究》第9辑）

^① 《度人梯径》卷七。

《阴符经》思想浅析

《黄帝阴符经》是道教重要经典，它被定为道士必须诵习的经书之一而纳入《玄门功课经》中。它又与《道德经》和《参同契》并列，为内丹修炼的基本经典。但自唐宋以后，关于该书的成书年代和思想内容倾向，却众说纷纭，莫衷一是。该书的成书年代，笔者同意王明先生的看法，断为北朝时期一隐者所作^①。本篇短文只就其思想内容讲一点粗浅看法。

《阴符经》到底是一部什么性质的书，在历代众多注疏家的眼里很不一致。或以之为兵家权谋之书，或以之为道家之言，或以之为道教练养之文，或以之为儒家性理之说，等等。各家的看法不同，演出的义理也就千差万别，真可谓仁者见仁，智者见智了。笔者以为这是一部有较多道家色彩的哲理书，其主旨是以老庄的天道无为、道法自然为基点，着重阐述天道（自然规律）的客观性和必然性，指出人的思想和行为只有与之相合（阴符），所做事业才有成功的可能，如果违背它，就必然遭致失败。现分

^① 王明《试论〈阴符经〉及其唯物主义思想》，载《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年版。

析如次。

一、自然之道不可违

《阴符经》开篇第一句话说：“观天之道，执天之行，尽矣。”“天”，指自然界；“道”，指规律或法则。“观天之道”，就是观察、认识自然界的运行规律；“执天之行”，就是掌握自然界的运行法则。该书作者认为，认识自然规律和掌握自然规律，是人们毕生面临的两件大事，只要把这两件大事处理好了，一切事情都能解决，没有问题了，即“尽矣”。

但是如何认识天道，即认识自然规律呢？自古以来有两种不同的思维路线。一条认为天是有意志的，日月星辰的出没，寒暑季节的交替，风雨雷电的来临，万事万物的变化等等，都是天帝的安排，而且天帝还根据人间帝王施政的好坏，或降嘉祥以示褒奖，或降灾祸以示谴告。另一条路线则视天为自然之天，诸如日月星辰的出没，寒暑季节的交替，风雨雷电的来临，万事万物的变化等等，都是自然界自身条件的衍变和表现，都是物质变化的客观过程，并非是在它们之上另有一个主宰在作如此安排，而且这些现象并不预示着人间世事的吉凶祸福。

那么，《阴符经》作者是依据哪条路线来观察、认识天道，即自然规律的呢？总的看，他所依据的是后一条思维路线。他说：“自然之道静，故天地万物生。天地之道寝，故阴阳胜，阴阳相推而变化顺矣。”作者认为，自然之道的本体是静的，静而生阴，静极而动，动而生阳，动极复静。如此一动一静，互为其根，从此阴阳动静中先生出两仪（天和地），再生出万物，故曰

“天地万物生”。这实际就是后来理学开山祖师周敦颐《太极图说》中所讲宇宙生成模式的雏形。作者又说，自然之道又有寝的性质，“寝”同“浸”，意谓逐渐。即是说自然之道生出的阴阳二气是逐渐相推相胜的，阴气消一分，阳气就长一分，阳气消一分，阴气就长一分，如此逐渐进行，“阴阳相推而变化顺矣”，天地万物就逐渐产生出来。由此可见《阴符经》作者是把自已的天道观建立在阴阳学说之上的。用此学说解释宇宙当然并不科学，但作者并不是从天即自然界的外部去寻找万象万物产生和变化的原因，而是从自然界本身即从其内部寻找它们产生和变化的根据。或者说，他并不把这些现象和变化归结为它们的背后有一个万能的主宰者在指挥，而是把这些现象和变化看作它们自身条件合乎逻辑的发展。一句话，作者把天及其运行变化看成是客观的物质存在，而不是神的安排。这显然是有其合理内核的。

把天之道，即自然之道看作是不依赖于人的客观存在，这是《阴符经》的中心议题。为了阐明这个主题，作者还提出了另外一些论点。如作者根据《老子》所谓的“天地不仁，以万物为刍狗”的思想，指出：“天之无恩而大恩生，迅雷烈风，莫不蠢然。”也就是说，“天”，即自然界是无意志的，无所谓仁慈不仁慈，也谈不上与人类有什么恩怨，它的运行变化，完全是按照自身的规律进行的，不论你喜欢它也好，不喜欢它也好，它都是那样运行变化着，谁想阻挡它也无济于事，所以称“无恩”，近乎人们常说的客观规律对任何人都是“无情”的意思。比如迅雷烈风，对人类具有很大的破坏力，它的出现，并不是有意和人过不去，它也不会因为人们不喜欢它而自动停止，它总是按照自己的规律在那里“蠢然”而动。在另一处，作者又说：“天生天杀，道之理也。”意思是说，天对于万物，有生又有杀，有利又有害。

春风春雨，使草木生长；秋风秋霜，使草木凋零。这都是自然而然，由自然界本身的规律决定的。正因“天道”具有这种又生又杀的“无恩”的必然性，才使得宇宙万物生生不息地繁衍着，从而显现出它对万物的“大恩”来。如果天道不具有如此“无恩”的必然性，世界将不知会成什么样子。

作者又说，“天之至私，用之至公”，同样是说这个道理。天即自然界一定要按照自己的规律来运行发展，这是没有商量余地的，是很“自私”的；但正因它如此“自私”，即有如此不可移易的本性（必然性），才使自然界的万象万物在它作用下蓬蓬勃勃地生长发展下去，从而使它们普受其恩泽，难道这不是天对万物的“至公”吗？

作者又用“神”这个词来形容天道即自然规律的客观必然性。他说：“人知其神而神，不知不神而所以神也。”前句的“神”指神灵，后句的“不神”指自然规律。自然规律是客观存在的，不是虚假的东西，故曰“不神”，但它又看不见，摸不着，而又实实在在地在那里起作用，故曰“不神之神”。这两句话的意思是，一般人只知道神灵要按它的意志来主宰世界，是违反不得的，却不知道“不神”的自然规律，也一定要按它自己的方式来起作用，也是违反不得的。它不会因为你认识它而改变它的性质。

总之，天之道，即自然规律具有不可变易的客观必然性，是任何力量都抗拒不了的。在这里，作者已经意识到了人的行动要受客观条件的制约，决不能为所欲为，因此特别提出“自然之道不可违”的警句，目的是提醒人们一定要尊重自然规律，决不能无视自然规律而盲目地蛮干。否则，非碰得头破血流不可。作者把书名取为《阴符》，就寓藏了这个意思。“阴”者暗也，“符”

者合也，即是说，要使自己的行动达到预期的目的，必须使自己的行动与客观条件、规律相暗合，如果不合，就要失败。

二、人能因自然之道而制之

天之道，即自然规律，既然具有不可变易的客观必然性，是抗拒不了的，那么，人在自然规律面前是否就毫无作用呢？作者回答：不是。人能够和应当在客观规律面前发挥自己的主观能动作用，利用客观规律来为人类服务。如上所说，本书开篇的第一句话，“观天之道，执天之行，尽矣”，就表明了这个意思。人既要认识（观）自然规律，又要掌握（执）自然规律，并运用它为人服务。实际上无论认识客观规律，或掌握客观规律，都离不开发挥人的主观能动作用，试想不发挥人的主动作用，你怎能认识它和掌握它，又怎样使自己的行动与客观规律相符合？因此，作者又强调说：“天人合发，万变定基。”即是说，人在尊重、认识客观规律的基础上，充分发挥自己的主观能动作用，经过努力就有了成功的基础。

不仅如此，作者在指出“自然之道不可违”的同时，又明确提出了“因而制之”的论点。意思就是说，人在尊重客观规律的原则下，要学会掌握、驾驭自然规律的本领，利用它为人类服务。“因而制之”这句话，把作者重视人的主观能动作用的思想表露得极为明确。

应当指出，人的主观能动作用，不仅表现在认识、掌握客观规律方面，更主要的还表现在改造客观世界方面。人类认识、掌握客观规律，不是最终目的，最终目的是利用已经认识和掌握的

客观规律去改造客观世界。而恰恰在这一方面，此书作者却很少涉及，这不能不是《阴符经》的严重缺陷。但是《阴符经》作者既认识到自然规律的必然性，又在一定程度上认识到人的主观能动作用的重要意义，表明作者在探究“天人”关系上已到了较高的水平。探究“天人之际”即天人关系，是中国古代哲学家广泛关心的问题，议论是很多的，但能达到本书如此的思想深度者，仍是不很多的。因此我们不能因其具有严重缺点而抹杀它的历史价值。

三、五贼三盗之相宜相安

《阴符经》在阐述天人关系的过程中，又在吸取古代阴阳五行学说，概括当时自然科学成就的基础上，发展了老、庄的辩证法思想。阴阳五行说认为，天地万物都是在五行相生相克的过程中生成发展起来的，《阴符经》作者为了突出五行相克相贼的作用，直呼“五行”为“五贼”，表示五行不相克，就不能相成，不相贼害，就不能相利。这是比较深刻而有特色的思想。他说“天有五贼，见之者昌”，意思就是说，谁要是懂得了这种五行相贼而相利，相反而相成的道理，谁就无往而不昌达。

《阴符经》作者又把“三才”（此书指天地、人和万物为三才）称为“三盗”，同样是强调三者关系中的矛盾方面，同样是表明没有矛盾斗争就不能统一，没有相贼就不能相利的思想。他说：“天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。”暴风骤雨，洪水干旱，造成赤地千里，人畜死亡，这是“天地，万物之盗”的例子；但另一方面，春风和日，

雨雪适时，又会使万物欣欣向荣，生生不息，这又是天地有利于万物的例证。猛兽伤人，毒草害命，这是“万物，人之盗”的例子；但另一方面，稻粱蔬果、猪羊鱼鳖供人取食，丝麻布帛供人衣服，房屋供人居住，这又是万物有利于人的例证。滥伐森林，竭泽而渔，这是“人，万物之盗”的例子；但另一方面，培育良种以增产粮食，改良畜种使牲畜繁殖，这又是人有利于万物的例证。天地、人和万物三者正是这样处于彼此矛盾、互相依存，既相贼又相利的关系之中。因此，人类面临的任务就是全面地把握它们之间的关系，充分发挥人的主观能动作用，适应其规律，避其害而趋其利，使矛盾达到恰当的统一。如此，“三盗既宜，三才既安”，三者的矛盾冲突解决得当了，三方面就都相安有利。

《阴符经》的上述思想，既有重要的理论价值，又有很大的现实意义。今天在全球范围内存在着水土流失、环境污染、生态平衡失调等问题，已经严重地威胁着人类的生存。产生这些问题的根本原因，就是人类不懂得正确处理三才（三盗）的相互关系，即不顾只有相宜才能相安的规律，毫无限制地对大自然采取粗暴掠夺、盗取手段，从而使生态平衡遭到严重破坏。人类盗取自然万物既不相宜（过量），也难怪它会使人类自己不相安了，这可以说是“无恩”的自然规律对人类的小小报复吧！

此外，《阴符经》又对生与死、恩与害等的辩证关系作了深刻的论述。该书说：“火生于木，祸发必克。”钻木取火，是火生于木；火发则木为之焚，木又被火所克。两者相生相克，互相联系。又说：“生者，死之根；死者，生之根。恩生于害，害生于恩。”生与死，恩与害都是对立的双方。对立的双方，又都互相联系，并在一定条件下向对立面转化。就自然界的现象讲，草木在春夏生长，到秋冬凋落死亡，是生转化为死；到了来春，凋落

了的草木又在春风春雨中复苏生长，是死转化为生。就社会现象讲，战争中指挥得当；置之死地而后生，是死转化为生；侥幸无备或指挥失当则必败，是生转化为死。所以生中隐藏着死的根源，死中也隐藏着生的根源，无不随着一定条件向对方转化。恩与害的关系也是这样，恩可以转化为害，害可以转化为恩。只是必须有一定的条件，没有条件，就实现不了转化。《阴符经》作者初步认识到了矛盾互相转化的道理，但还缺乏转化须有一定条件的观念。

总上可见，《阴符经》的文字虽短，却包含了不少深刻的思想内容。尽管它也有不少缺点和错误，但不失为古代优秀的哲学著作，是中国古代哲学史和道教思想史难得的研究材料。

（原载《宗教学研究》1997年第3期）

试析《度人经内义》的内丹思想

《度人经内义》，全名《元始无量度人上品妙经内义》，南宋道士萧应叟撰。萧应叟生平事迹不详。据该书卷首“上表”末所署之年月为宝庆二年七月，知其为南宋宁、理宗时人。所署道职“上清大洞玄都三景法师”^①，知其可能为茅山派道士。另据许明道所撰之《还丹秘诀养赤子神方》，其书末“修真传派”中，列有一内丹派系的传承表，其中即有萧应叟之名。该“传派”为：张天罡（字子正，蜀人）→彭梦蘧（字伯玉，蜀人）→萧应叟（字润清，三山人）→许子微（字明道，山西人）→林元鼎（字正夫，三山人）。据此又知萧应叟，字润清，“应叟”乃其名，三山人。这个内丹小派系到底源出何人？现已难于查考。但据其所传时间（南宋孝宗淳熙前），所传地域（中国南方）和丹法特点（以修命为主）推断，大概来源于金丹派南宗，是该宗分衍出的一个小支派。假如这个推断不错，萧应叟就是兼承上清和南宗传法，即兼学符箓和内丹的道士。这是他之所以能以内丹思想解释《度人经》文而成此《内义》的根本原因。上面所载传承表中，

^① 《元始无量度人上品妙经内义》卷首之《上表》。

在彭梦蘧之后，接续的是萧应叟，然后再接续许明道，似乎表示彭梦蘧为萧应叟之师，萧应叟又为许明道之师。但是在该书的前言中，许明道却自称在淳熙（1174—1189）年间，师事彭梦蘧（而不是萧应叟）学金液还丹之道，那么，萧、许之间并非师徒关系，或是二人同师彭梦蘧而为师兄弟关系。何者为是，疑莫能定。

《度人经》本是宣扬“劝善度人，斋戒诵经”思想的符箓派经典，并非讲述内丹修炼的书。但萧应叟在注释此书时，却以内丹思想对经文进行解说，可谓别开生面。类似这种以内丹思想解《度人经》的注释书，在两宋时非此一种，仅《正统道藏》就还收有另外两种，此后元明时续有出现，可见内丹思想在两宋以后对道教界的影响是很大的。

《度人经内义》包含的内丹思想是比较多的，诸如为什么要炼丹，炼丹的基本要素如鼎器、药物、火候等，都有所论述。文中说：“此身为天地炉灶，中宫为鼎，身外乃太虚。乾宫髓海，坤宫精房，神室丹鼎，名曰三宫。乾坤者，天地之纲纪也，阴阳运乎其中。天地为大冶，阴阳为化机，一炁为药物。凡炼丹，凭乾坤牝牡之炁运养周星而为鼎器，金母居中，以妙化发生之炁，递互感激，名曰修炼。阳精日炁，真神化生，谓之圣胎。阴剥阳纯，谓之婴儿。所谓太一含真，契合虚无，复归无极者也。”^①文中较集中阐述的则是炼丹的必要性、药物、火候等方面的内容。

^① 《元始无量度人上品妙经内义》卷首之《经旨》。

一、返本之道

萧应叟认为，人与天地万物皆秉先天真一之炁而生。先天真一之炁，又称元阳真炁、元始祖炁、道炁等，是人和万物产生和存在的根本。他说：“夫道者，无形无体，则先天一炁是也。而化生万物，实天地造化之本。”“天地万汇，未有不因此炁而能成立者也。”^①他还对此先天一炁如何化生诸天和人作了具体描述，如对人之化生过程是这样说的：“父母精血相包，自己本有，而成性命。人初结胎，在母腹中，精血未凝，飞潜不定，如珠似露。凝结之后，生形三瓣，头与四肢。男子先生左肾，次生右命门。女则反是。本性继种于两肾之间。次则上生两瞳神水，以至化生五脏六腑，凭母呼吸炁足而生。故老君曰：天地媾精，阴阳布化。一月为胞精，血凝也。二月为胎形，兆胚也。三月阳神为三魂，动以生也。四月阴灵为七魄，静镇形也。五月五行分五脏，以安神也。六月六律定六腑，用资灵也。七月七精开七窍，通光明也。八月八景神具，降真灵也。九月宫室罗布，以定精也。十月炁足，万象成也。”^②这是说先天一炁在母胎中逐渐积累生化，至十月炁足而成人的过程。内丹家称此过程为先天一炁之顺行。

人虽然由先天一炁所生，但生身之后，由于情欲之累，常使此炁不断丧失，以至老死。萧应叟说：“先天一炁感附于父母媾

① 《元始无量度人上品妙经内义》卷三。

② 同上。

之初而有此身，故曰生身。有知之后，情窦一开，元炁日丧，以至老死。”^①他对这种不断丧失元阳真炁，以至老死的过程，也作了具体描述：“《道藏》曰：人者物之灵也，寿本四万三千二百余日，其神三万六千。元阳真炁本重三百八十四铢，内应乎乾䷀。不知保而致之散，是以中道夭阏。乾者六阳具，而未知动作施泄，知此修行即神仙也。自十五岁至二十五，施泄不止，则真炁亏四十八铢，存者其应乎姤䷫。嗜欲之甚，加十岁，则又亏四十八铢，存者其应乎遯䷠。又不知养，更加十岁，又亏四十八铢，存者其应乎否䷋，至此，乃天地之中炁。又不知养，更加十岁，其亏七十二铢，存者其应乎观䷓。又不知养，更加五岁，其亏九十六铢，存者其应乎剥䷖。又不知养，八八六十四卦，元炁终矣，其应乎坤䷁。坤者纯阴也，唯安谷气而生，故名苟寿。人至于此，去死不远。”^②这就是说，人的生存，也要靠先天真一之炁来维持。如能长期保持此炁，人可得长生。反之，丧失此炁，乃至消耗殆尽，人就会老死。

然而人处世间，世事纷纭，情识难驭，丧失先天之炁则是不可避免的。那么，有没有办法把已经丧失的先天之炁找回来呢？萧应叟认为是有的，那就是修炼内丹。修炼内丹能返还先天之炁，被称为返还（或返本）之道，是先天一炁的逆行。此返还之道，可使人长生不死。他说：“夫人虽与天地同造化，而不得并其长久者，何耶？盖由不能复其本也。本者，祖炁也。”^③如能返其本，人即可长生不死。他说：“还丹者，返本還元之道也。”《经》曰：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸

① 《元始无量度人上品妙经内义》卷三。

② 《元始无量度人上品妙经内义》卷一。

③ 《元始无量度人上品妙经内义》卷三。

芸，各复归根。归根曰静，静曰复命。此乃返还之理，《易》之复卦是矣。”^①“夫还丹之妙，返老还童，超凡入圣。”^②“既修此道，真神日壮，元炁日盛，复命返本，安乐长年，此之谓也”^③。

二、先天大药

如何炼丹？炼丹讲究鼎器、药物、火候，是为炼丹三要素。萧应叟以“此身为天地炉灶，中宫为鼎，身外乃太虚。乾宫髓海，坤宫精房，神室丹鼎，名曰三宫”^④。此三宫就是烹炼丹药的鼎炉。“一炁为药物。”^⑤此“一炁”就是先天真一之炁，即所谓“祖炁”、“元阳真炁”者是也。他认为此先天真一之炁，既是生天地万物（包括人）之本，又是修炼金丹之药。修炼金丹就是体循此炁生天地万物的造化之理，以之作为丹母、丹基。他说：“修金丹者，体循造化，以虚无自然先天纯精真一之炁，名曰空炁金胎，生金母而作丹基。夫纯精真一之炁，父母未交之前，与混沌同体，《道德经》曰‘无名天地之始’者是也。在经故曰混沌。因父母媾精之始，此炁歛然感附，强名曰神，谓之阳精，喻为银矿，是元神也。藏在坤宫（两肾间），故谓之性，乃我本来面目。未生之前，谓之阴金，已生之后，谓之阳铅，是为五金之母。天地万汇，未有不因此炁而能成立者也。《道德经》曰‘有名万物之母’是矣。真一子彭真人叙《参同契》曰‘径指天地之

① 《元始无量度人上品妙经内义》卷一。

② 同上。

③ 同上。

④ 《元始无量度人上品妙经内义》卷首之《经旨》。

⑤ 同上。

灵根，将为药祖，明示阴阳之圣母，用作丹基’者此也。”^①

萧应叟认为，此先天真一之炁是作丹之本（基），其化生之三元则是作丹之根。他说：“《经》曰：道生一，一生二，二生三，三生万物。……三合成德，在道为三炁，在物为三才，在天为三光，在人为三元。皆元始之祖炁，作万物之本根。”^②此三元，指人身之元精、元气、元神，为炼内丹之药。又说：“以内而言，假设法象，则曰铅、汞、砂也。直指其物，则是本有之性，与夫日用妙化阴阳之二炁也。”^③

在精、炁、神三药中，因“元精无形，寓于元气之中”^④，精、炁本来是二而一的，故丹家所炼之药，实只神、炁二味。萧应叟所论述的也主要是此二者。他说：“夫灵宝者……或曰神降为灵，炁聚为宝。……在人为神、炁，在丹为汞、铅，寓万物为性、情，统元炁为造化，其实皆道也。”^⑤

萧应叟认为，神与炁有如母子、君臣关系，有一种自然的亲合力。只要采炼得法，两者终能互凝互化，结成金丹。他说：“神之所舍，万炁感附，莫不混凝。神为君，炁为臣，神居室内，万炁俱聚。”^⑥又说：“神为身之主，炁为神之臣。神满炁盈，百骸俱理。丹成质蜕，久视长生，骨肉同飞，形神俱妙，一如经之谓也。”^⑦

如何采炼此二药呢？萧应叟认为，首要在于去欲静心，息虑无为，使气静神清。神昏气乱是不能成丹的。他说：“夫人神炁

① 《元始无量度人上品妙经内义》卷三。

② 同上。

③ 同上。

④ 《石函记》，《藏外道书》第6册。

⑤ 《元始无量度人上品妙经内义》卷一。

⑥ 《元始无量度人上品妙经内义》卷三。

⑦ 《元始无量度人上品妙经内义》卷二。

相养，神昏则炁滞，炁乱则神浊。冥冥蒙蒙，有如聋聩。行功通畅，炁静神清，觉所未觉，故曰‘开聪’，此乃初阶入道之渐。”^①又说，要做到炁静神清，“其要在于去诈息机，清心寡欲。机诈运变于中，则神乱气昏，身中炁候与天地不相符合，药无由采。声色爱慕于外，则神驰炁散，内外造化不相干涉，鼎无由成”^②。

要采药炼丹，必须洞晓阴阳。这是萧应叟特别强调的一点。他说：“修丹之士，把握阴阳，挈提天地，明造化之妙用，运铅汞之玄微，神全炁备，与道合真。真神保其性命，灵炁护其生根。”^③又说：“夫阴阳者，丹道之用。离析异名，莫能尽录。略而言之，象交驰曰龙虎，类药物曰汞砂，为化机曰坎离，在升降曰水火。诸家殊号，以类求焉。……张真人曰：‘夫炼丹者，须洞晓阴阳，深明造化，方能追二炁于黄道，会三性于元宫。攒簇五行，合和四象，龙吟虎啸，夫唱妇随。玉鼎汤煎，金炉火炽，玄珠有象，太一归真。’由是观之，还丹之要，无出乎阴阳。”^④他又用八卦爻象以说明阴阳升降在炼丹中的作用。他说：“元始符命即元始祖炁也。是炁出阴入阳，随刻随时升腾生化。子时一阳於坤宫发生，是为复卦。一阳，祖炁所化。乾始于坤六阴柔爻之下，变一刚爻。阳炁用事，渐渐上腾。……巳时至离宫，六阴化为纯乾。”“阳极于巳，而阴生于午，六阳刚爻之下变一柔爻。阴炁用事，渐渐下降，则收敛于中宫，使圣女灵男交阴阳于神室，飞龙伏虎，构魂魄于母胎。……阳升阴降，复命归根。妙化

① 《元始无量度人上品妙经内义》卷一。

② 《元始无量度人上品妙经内义》卷三。

③ 《元始无量度人上品妙经内义》卷四。

④ 《元始无量度人上品妙经内义》卷三。

无穷，周而复始。”^①

在阴阳之道中，注意掌握坎离之交媾是很重要的。内丹家以坎中之阳为真铅，代元精、元炁，以离中之阴为真汞，代元神。认为孤阳不生，孤阴不长。萧应叟说：“夫日月者，阴阳之精，坎离之体，乾坤之用。日中有乌，象离中有阴；月中有兔，象坎中有阳。阳无阴不能自耀其魂，阴无阳不能自莹其魄。”^②只有坎离相交，取坎中之阳以实离中之阴，才能变为纯阳而成丹。他说：“二炁，坎离阴阳也。䷵，坎中阳爻下交离中阴爻，阳光之下倾也。……䷵，阴随阳升，象车驾，物内阴求援外阳，外阳慕恋内阴，阴阳交互……由是至精感激，众阳通畅，正炁滋荣，真神化生。”^③又引《悟真篇》曰：“取将坎位心中实，点化离宫腹里阴。从此变成乾健体，潜藏飞跃自由心。如是则阳炁纯全，阴炁剥尽，离五行之数，脱八卦之机。……阴炁绝于坤户……阳神聚于离宫。……此乃脱胎神化，长生神仙也。”^④

三、周天火候

炼内丹，除需鼎器、药物外，还须讲究火候。即在运炼时讲究意念和呼吸的运用节度。萧应叟也十分强调掌握火候的重要性。他说：“夫金丹之要，全在燮调。首则勤于采取，次则戒于持盈。以俟鼎器圆成，药物全备，则运符进火，添抽汞铅。时晷

① 《元始无量度人上品妙经内义》卷三。

② 同上。

③ 同上。

④ 《元始无量度人上品妙经内义》卷四。

相符，节候无爽，故得阴阳炁足，离坎珠圆，神化成真，长生久视。若乃情躁心息，妄作谩为，纬候相差，符节不应。则隆冬大暑，盛夏严霜，姤女逃亡，赤龙奔逸。神情既失，金液难求。气索体羸，形衰身殁矣。”①

萧应叟之论火候，仍和其他丹家一样，以卦象、干支、节候、时刻之配合，以定火候之节度。他说：“还丹者，循体大梵（指元始大梵之炁——引者注）而修尔。四象五行，三元八卦，日月龙虎，砂汞铅银，‘隐语’之中俱备。至于阴符火候，温养抽添，非依卦炁升降，甲子循环，茫然无凭，何以取则？故乾坤坎离四卦而象天地日月，包囊万物，为鼎器、药物枢纽根宗。余六十卦，以应甲子之数，准则春秋，推移寒暑，分二十四炁，擘七十二候。以一年十二月之节，归于一月之内。以一月之候，陷于一昼夜十二时中。定刻漏，正时晷，明子午，按阴阳，通晦朔，合龙虎。依天地之大敷，叶阴阳之化机。故卦有三百八十四爻，火有三百八十四铢。由是万化凭虚而生，不知虚之生我欤，我之生虚欤？”②

萧应叟用八卦爻象与八节（二十四节气之八个节日）相配合，以论火候之进退节度。他说：“八节，八卦，入室运符进火。以冬至之日子时为首起火，神存在肾，阳火运行，其神随逐而进。肾，中根也；神室，蒂也。自根至蒂，根蒂相连，结胎成果矣。一举三时，自子至寅末住，金火逼逐至神室，其丹渐结，应冬至，立春节，坎、艮卦。卯时沐浴，辰时进火，至巳末住，金火逼逐主髓海，应春分，立夏节，震、巽卦，阳火至极。午时运

① 《元始无量度人上品妙经内义》卷二。

② 《元始无量度人上品妙经内义》卷五。

符，至申末住，金水推运，从双关、鹊桥入室，玄珠渐兆，应夏至，立秋节，离、坤卦。酉时沐浴，戌时运符，至亥末住，真炁归元，一防（“防”当为“阳”之误——引者注）来复，应秋分，立冬节，兑、乾卦。周而复始，循环不已。盖促一年之功于一日之内，以应八节，用符八卦。凡此运用阳火阴符，皆归中宫，长养圣胎。十月炁足，宝鼎功成，脱胎神化，是为真人。”^①

从上述可见，萧应叟和其他丹家一样，也讲子午、卯酉时。子时进阳火，午时退阴符，卯酉行沐浴之功。在此基础上，萧应叟又提出“寅申为起伏之候”的主张。他说：“正月者，寅也。修炼采药，以寅申为起伏之候。寅乃阳起之候，欲于申时行功，则于寅时先守以至申时施用。”^②“七月者，申也，乃阳伏之候。欲于寅时行功，则于申时先守至寅时，运汞投铅，入鼎成宝。亦名采药，亦铸鼎器。如此，则阳炁日盛，阴炁日消。所谓纯阴鬼也，纯阳仙也。阳炁既壮，即修仙之渐，功满炁足，神化长生。”^③此“寅申为起伏之候”，在《还丹秘诀养赤子神方》中称“寅申为起伏之兆”。该书是与萧应叟同一丹道门派的许明道所作。他说：“自子至巳六辰，乃进阳火之时也。自午至亥六辰，乃退阴符之候也。子丑寅为春，卯辰巳为夏，午未申为秋，酉戌亥为冬。其中分子午为进退之门，卯酉为出入之户，寅申为起伏之兆。如是六辰圆合应周天火数，实炼土之要机也。”^④可见以寅申为阳炁起伏之候，是该金丹派系的共同主张。此说是其他丹书中说得较少的，可说是该派的创见吧。

① 《元始无量度人上品妙经内义》卷二。

② 同上。

③ 同上。

④ 《还丹秘诀养赤子神方》。

以上是萧应叟《度人经内义》所含内丹思想的主要内容。虽然创新见解不多，但作为上清茅山派道士来说，能将内丹理论解析得如此明白，确是难能可贵的。

（原载《道韵》五，1999年8月）

《南宋初河北新道教考》的几点补正

《南宋初河北新道教考》是我国已故著名史学家陈垣先生关于宗教史方面的开创之作。他以丰富的碑刻、文献资料为依据，经过深入地梳爬整理，对南宋初新出现的全真、大道、太一等教派的发生、发展历史，作了较为系统的描述，把金元时期道教史的一个重要侧面展现在人们面前，至今仍有很大的学习和参考价值。然而再渊博的学者也难穷尽浩如烟海的典籍，任何博大的著作也难免有疏漏和不足之处。《南宋初河北新道教考》自然也不能例外。本人不揣浅陋，愿就其所述全真道掌教生平和传授问题，提出几点补正，是否妥当，希广大学者不吝指正。

金元时期，包括全真道在内的道教各派，均设有掌教，以统领各派的大政。研究各派掌教的生平和传承，自是了解那段时期各派历史的重要课题。《南宋初河北新道教考》对此作了深入的考察，提出了许多创造性的论断，特别是对全真道掌教生平和传承的考察，更显作者的学术功力。应当指出，最早研究这个问题的不是陈垣先生，而是清末全真道士陈铭珪。他在所著《长春道教源流》卷六中，对此作了如下论述：“考姚燧《长春宫碑》，（尹）志平而后掌教者为李志常、张志敬、王志坦、祈（当作

“祁”)志诚、张志仙。志仙掌教在元贞初……其事实无考,不知化于何年。继志仙者,当为孙德彧。据邓文原撰碑(按指所撰《孙公道行碑》),其掌教在仁宗延祐元年,英宗至治元年羽化。德彧而后,继之者当为孙履道……履道事实亦无考,不知化于何年。履道而后,继之者当为苗道一。……其事实亦无考,不知化于何年。疑终元之世矣。”^①这里给全真道掌教的传承勾勒出了大致的轮廓,有开创性意义,但所述很不完整。陈垣先生在《南宋初河北新道教考·全真篇下》“末流之贵盛”节中对之作了重要的纠正和补充,并在《全真篇》之首,列出“全真教历任掌教表”。经过他的考证,全真道历任掌教的传承依次是:王喆→马钰→谭处端→刘处玄→丘处机→尹志平→李志常→张志敬→王志坦→祁志诚→张志仙→苗道一→孙德彧→蓝道元→孙履道→苗道一→完颜德明。至此,这个问题算是基本清楚了,但是仍有一些疏漏,现作如下补充。

一、继张志仙之后掌教的到底是谁

据上引《长春道教源流》卷六,陈铭珪认为继张志仙之后掌教的是孙德彧,开始掌教时间在仁宗延祐元年(1314)。陈垣先生在《南宋初河北新道教考》中,对此提出不同意见,认为继张志仙之后掌教的是苗道一,而非孙德彧。理由是从陕西耀县、甘肃秦州、山东掖县等处均获得《至大加封七真圣旨碑》拓本,“碑末均称:‘右付玄门演道大宗师掌教、凝和持正明素真人苗道

^① 《藏外道书》第31册第110页,巴蜀书社1994年版。

一收执，准此。至大三年二月日’”^①。不错，从苗道一所拥有的“玄门演道大宗师掌教”头衔看，他确是掌教，掌教的时间在至大三年（1310），又先于孙德彧的延祐元年（1314），因此继张志仙掌教的当是苗道一，而非孙德彧。

但是最近我见到两块碑刻资料，又证明在苗道一之前还有一任掌教，名叫常志清，即是说，继张志仙之后掌教的还不是苗道一，而是常志清，在常志清之后才是苗道一。此二碑为《道家金石略》所收，其一名《东华紫府辅元立极大帝君碑》。由邓文原撰文，张仲寿书，赵孟頫篆额。碑记马钰所建昆仑山东华观及元朝皇帝封赠东华帝君等事。末署“大元国皇庆元年岁在甲子□月十五日，玄门演道大宗师大明□□天阳真人常志清立石”^②。第二碑名《丹阳真人归葬记》。碑在山东莱阳，由张仲寿撰文、书写和题额，记马钰生前事迹及归葬事，末署“大元国皇庆二年岁在癸丑正月十五日，玄门演道大宗师大明演教天阳真人常志清立石”^③。此碑文中还有这样一段文字，曰：“大德丙午闰正月，提点宫事王志筌来谒长春主席天阳真人常公，备陈其事，曰：‘志筌老矣，一旦溘先朝露，使师真遗榇口没，其罪弥大。’真人闻而惊曰：‘信如是，非若之过，责在我矣！’亟致香币冠簪素服巾履，躬撰祭文以遣之。”^④以上所记，有两点值得注意：一是碑末结衔中常志清的头衔；二是碑文中提到的年代和碑末之署年。下面分别析之。

首先，关于常志清的头衔。一是“大明演教天阳真人”（据

① 陈垣《南宋初河北新道教考》第71页，中华书局1962年版。

② 陈垣《道家金石略》第738页，文物出版社1988年版。

③ 同上，第738、741页。

④ 同上，第740页。

两碑综合得出)。此为元朝廷对其个人德行的封号，是当时许多著名道士都曾得过的封赠（只是封赠之字各不相同），可以略而不论。二为“玄门演道大宗师”。这是常志清在教内所任职务的头衔，最值得注意。考此头衔，在元代并非一般道士所能获得，而是全真道之掌教才能获得的专衔，而且并非个人自称，而是由皇帝敕封而来。据现存资料，全真掌教中，最早获得此头衔的是张志仙。此见《祁公道行之碑》的碑末署题：“大元大德三年三月望日，玄门演道大宗师嗣教、辅元履道玄逸真人、掌管诸路道教事张志仙立石。”^①又见《重修太初宫碑》，末署“大德四年岁次庚子九月壬寅朔……宜授玄门掌教大宗师、□元履道玄逸真人、管领□路道教所、同知集贤院道教事张”^②。这是紧接常志清之前的一任掌教。在常志清之后的历任掌教又都获得过此头衔。如苗道一在武宗至大元年（1308）曾获得此头衔（说见下）。其后的孙德彧，在仁宗皇庆二年（1313）九月，也获得过此头衔，此见《元汉会文圣旨碑》，文曰：“辅道体仁文粹开玄真人孙德彧，雅师清静，克宝俭慈……可授神仙演道大宗师玄门掌教真人、管领诸路道教所、知集贤院道教事。宜令孙德彧准此。皇庆二年九月日。”^③继孙德彧之后掌教的蓝道元，不见封赠文字，估计也当获此头衔，其后继任的孙履道也是获得过此头衔的。此见《吴文正集》卷九〇之《封孙真人制》，文曰：“以尔泰定虚白文逸真人孙履道，恬淡抱朴，谦冲葆光……可特授神仙玄门演道大宗师、泰定虚白文逸明德真人、掌管诸路道教所、知集贤院道

① 陈垣《道家金石略》第700页。

② 同上，第705页。

③ 《陕西金石志》卷二八《元汉会文圣旨碑》，《石刻史料新编》第1辑第22册第16766页，新文丰出版公司1982年版。不过孙德彧在《大元敕藏御服之碑》中，又自谓延祐改元，始作“神仙演道大宗师”。

教事。……宜令孙履道准此。”^①制文末未署年月，但据《河图仙坛之碑》，吴全节于泰定元年荐孙履道作全真掌教时，被泰定帝采纳，可推知此制当撰于泰定元年（1324），即泰定元年孙履道接任掌教时。继孙履道之后掌教的苗道一，见后文。继苗道一之后掌教的是完颜德明（元代最末一任掌教），也获得过此头衔，不过未见封赠制文，而见于多处碑刻末尾之署名，为“特进神仙玄门演道大宗师、重玄蕴奥弘仁广义大真人、掌管诸路道教所、知集贤院道教事”^②。综上所述，从张志仙起，全真道历任掌教都是获得过此头衔的。这个头衔实际成了全真掌教的专称，也是全真掌教头衔的基本特征，而且都是由皇帝所封赠，绝非个人可以随意自称的。既然如上所述，常志清敢在《东华紫府辅元立极大帝君碑》等两碑之末，署上“玄门演道大宗师”这个只有掌教专用的头衔，难道还不能证明他是全真道之一代掌教吗？我想是应当加以肯定的。而且上举《丹阳真人归葬记》中，又称他是“长春主席天阳真人常公”，所谓“长春主席”，即指北京长春宫之主席。北京长春宫，在元代是全真道首脑机关所在地，其主席无疑是它的掌教。由此可见，拥有上述头衔的常志清，一定是全真道的一代掌教。

其次，碑文中提到的年代和碑末的署年。《丹阳真人归葬记》说：“大德丙午闰正月，提点宫事王志筌来谒长春主席天阳真人常公，备陈其事。”表明大德丙午，即大德十年（1306），天阳真人常志清正做长春宫主席，即正做全真道掌教。那么，他是何年开始作掌教的？现在尚未见有文献记载，我们只能作如下推断：

① 《景印文渊阁四库全书》第1197册第836页，台湾商务印书馆1986年版。

② 《孙公道行之碑》，《道家金石略》第788页。

他的前任是张志仙，张志仙掌教至何年，现也不见记载，仅从《重修太初宫碑》末之署年和题名，知大德四年（1300）仍由张志仙掌教。由此推知，大德五年（1301）至大德十年（1306）之间的某一年，是常志清任掌教之始年。再据《苗公道行碑》，武宗至大元年（1308）任全真掌教的已是苗道一，据此又可断定常志清掌教年的下限是大德十一年（1307）。因此，常志清在大德五年（1301）至大德十年（1306）间之某年开始掌教，大约在大德十一年（1307）离任。

但奇怪的是，据上引《东华紫府辅元立极大帝君碑》等两碑碑末之署题，常志清在仁宗皇庆元年（1312）和皇庆二年（1313）又曾出任掌教。须知他大约在大德十一年（1307）已离任了（紧接着的武宗至大年间已由苗道一任掌教），怎么又会在武宗至大之后再做掌教呢？这只能说明常志清是先后两次出任全真掌教：一是继张志仙之后，在成宗大德年间后半段任掌教，二是继苗道一之后，又在仁宗皇庆年间再次出任掌教。据此可以图表如下：

姓名	掌教年代	备注
张志仙	至元二十二年（1285）至大德四年（1300）	掌教至何年不见记载，大德四年仍在任中，是见于记载的
常志清	大德十年（1306）	掌教起迄年不明，大德十年是见于记载的任职年
苗道一	至大元年（1308）至至大三年（1310）	至大元年起掌教，至大三年仍在任中，都见于记载，但何年卸任不明
常志清	皇庆元年（1312）至皇庆二年（1313）	此二年都是在任年
孙德瑛	延祐元年（1314）至延祐七年（1320）	起迄年皆见记载

过去我们读《南宋初河北新道教考》，只知苗道一曾先后两次出任全真掌教，现在据上引两碑的分析，又惊奇地发现常志清也曾先后两次出任全真掌教，这在全真道教史上是非常奇特的现象。但遗憾的是，这样一个两次出任掌教的人，生平事迹却不见记载，这只好等待他日的发现了。

二、有关苗道一的生平和两次掌教问题

前面说过，陈垣先生之所以判定继张志仙之后掌教的不是孙德彧（延祐初掌教），而是苗道一，根据就是《至大加封七真圣旨碑》碑末之掌教署名和署年。据此确可认定孙德彧延祐掌教之前，尚有一在武宗至大年间掌教的苗道一，从而证明苗道一掌教在孙德彧之前。在这里，陈先生除没见到苗道一之前有一代掌教常志清之外（如前节所述），对苗道一的生平和两次出任掌教问题，均叙述不多，也有待补充。

我在写《中国道教史》第三卷时，根据陈智超在《道家金石略》中所增收的《苗公道行碑》，对此补充了三点：第一，据碑记，苗道一生于“至元初元甲子”，即至元元年（1264）。第二，该碑残缺太甚，多处文句不能连贯，但根据前后文意，初步断定他是祁志诚（号洞明子）之弟子。第三，据碑载：“至大改元，授（苗道一）玄门演道大宗师、管领诸路道教商议集贤院（下缺）。”^① 断定其掌教之始年是武宗至大元年（1308）。

最近翻检碑石资料，又新发现一些碑文，可对上述问题做出

① 陈垣《道家金石略》第787页。

印证和进一步补充：第一，《道家金石略》收有《永乐宫圣旨碑》。它包含两通封赠道士的圣旨，前为封赠苗道一师祖宋德方的（此处略而不论），后一通就是至大元年敕封苗道一做掌教的圣旨。略云：“咨尔凝和持正明素真人苗道一，致虚守静，寡欲少私，于山中养素之时，得太上忘言之妙。……事朕北藩，其言应而如响。逮予南面，乃功成而不居。虽至人安所事名，而国家则亦宜礼。……特授玄门演道大宗师、管领诸路道教、商议集贤院道教事。余如故。宜令。准此。至大元年七月日。”^①此圣旨碑与《苗公道行碑》相印证，证明苗道一任掌教确始于至大元年。第二，《陕西金石志》卷二六收有《皇元制授诸路道教都提点洞阳显道忠贞真人井公道行之碑》（下简称《井公道行之碑》），内容是记述苗道一弟子井德用的生平。据记载，苗道一在第一次做掌教时，即收井德用为弟子。其中又说：井德用“系凝和苗真君高弟，披云宋天师嫡孙”^②。凝和苗真君，自然指苗道一，披云宋天师，即指宋德方（丘处机弟子），他传有弟子祁志诚，由此进一步证明苗道一确系祁志诚弟子，以前据残阙的《苗公道行碑》所做的推测是不错的。第三，《井公道行之碑》的价值，还在于明确记载了苗道一第二次掌教之始年。陈垣先生《南宋初河北新道教考》，是根据《元史·文宗纪》的两条记载来判定苗道一曾做第二次掌教及其任职时间的，他说：“《元史》三三《文宗纪》：‘天历二年十月癸卯，命道士苗道一建醮于长春宫。’未明著为掌教也。三四《文宗纪》：‘至顺元年闰七月，铸黄金神仙符

① 陈垣《道家金石略》第727页。

② 《陕西金石志》卷二六《井公道行之碑》，《石刻史料新编》第1辑第21册16734—16735页。

命印，赐掌全真教道士苗道一。’则明著为掌教矣。”^①意即苗道一在文宗天历二年（1329）或在至顺元年（1330）又再次出任掌教。这里指出苗道一再次出任掌教是对的，但何年出任尚不能明确肯定。《井公道行之碑》提供了准确的出任时间，据此可对之做出补充。该碑云：“天历改元（1328），文宗入承大宝，起凝和于覃怀，复掌教之二年，召委重化，玺书授（井德用）洞阳显道忠贞大师、领诸路道教都提点。”^②“凝和”是苗道一之号，“覃怀”即古怀县，治今河南武陟县西南。意即文宗于天历元年入承大统时，再次启用当时住在河南武陟的苗道一做全真道掌教，第二年（天历二年）即命井德用为大师和道教都提点。由此可以明确肯定苗道一之第二次出任掌教是在天历元年，《元史》卷三三《文宗纪》所记命苗道一建醮于长春宫，虽未著明其为掌教，实是以掌教身份主领那次醮事的。

三、完颜德明掌教至何年

完颜德明的事迹，目前知之甚少。我们从《孙公道行之碑》的结题和署年中，知他在惠宗元统三年（1335）已出任掌教（何年开始掌教，不见记载），掌教至何年，也不见明确记载。陈垣先生在《南宋初河北新道教考》中，举邵亨贞《野处集》卷三之《潘炼师松庵序》，推测其可能掌教至至正年间。该序云：“维扬潘炼师仲华，自幼为仪真瞿老师门人，掌教大宗师完颜公嘉其能

^① 陈垣《南宋初河北新道教考》第73页。

^② 《陕西金石志》卷二六《井公道行之碑》，《石刻史料新编》第1辑第21册第16734—16735页。

循道戒……号之曰通真明义静德大师玄中子，命主领益都路峰阳山碧云宫香火。”陈垣先生据此说：“掌教大宗师完颜公，即完颜德明也。”“序未知作于何年，然邵亨贞为至正间南士”^①，断定大概在至正间完颜德明仍做掌教。

陈先生的上述推测是不错的。从惠宗元统三年始，经至元，到至正年间，有多块碑刻的记载，皆可证明此点。如至元年间，有《浚州长春观栖真堂记》云：“北城之阳，观名长春，建于国初，实取我明应真君之号。今特进神仙玄门演道大宗师、重玄蕴奥弘仁广义大真人完颜公爱其山川秀爽，比年以来，烟装云驾，尝税于兹。”末署至元五年岁次己卯（1339）^②。又有《重修岳云宫碑》，末署“岁次庚辰至元六年十一月长至日，安和大师知宫门提举□德显立石，宣授掌管诸路道门嗣教神仙重□□完颜德明”^③。在惠宗至正年间，有上引《井公道行之碑》，记载苗道一弟子井德用事迹，末署“至正八年岁舍戊子九月九日，门人奉元路大重阳万寿宫提点仁明弘义洞元大师焦德润、本宫提点洞和明道崇真大师杨德荣等建，特进神仙重玄蕴奥弘仁广义大真人、掌管诸路道教所、知集贤院道教事完颜德明”^④。证明至元八年（1348）完颜德明仍在掌教任中。《陇右金石录》收有一块立石于至正二十二年的《陕西南山七真碑》，前刻世祖至元六年（1269）封北真七子为真人之诏，继为至大三年（1310）封东华和其余四祖为帝君诏，至大三年封丘处机和其余六子为真君诏，至大三年封丘处机十八弟子为真人诏。末署“掌管诸路□□所、知集贤院

① 陈垣《南宋初河北新道教考》第74页。

② 陈垣《道家金石略》第796页。

③ 同上，第799页。

④ 《陕西金石志》卷二六《井公道行之碑》，《石刻史料新编》第1辑第21册第16734—16735页。

道教事完颜德明，至正二十二年道士杨维庆立”^①。证明至正二十二年（1362）完颜德明仍在掌教任中。此时距元之亡不过六年，完颜德明大概是元代最后一位全真掌教了。

（原载《宗教学研究》1996年第3期）

^① 《陇右金石录》（不分卷），《石刻史料新编》第1辑第21册第16128—16131页。

净明道的理学特色

净明道源于对东晋道士许逊的信仰。其由思想信仰衍变为宗教——净明道，经历了较长时期的酝酿发展过程。但到底至何时方完成其宗教的蜕变，形成为净明道，目前学术界尚存在不同的看法，或谓创始（或形成）于南宋初的何守证，或谓创始于元初的刘玉。笔者赞同后一种看法。因非本文主旨，兹不具论。

尽管净明道作为一个道派的形成时间，目前尚无确论，但有一点却是清楚的，即南宋何守证时期所出的净明经书，如《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》等，思想很类灵宝经，对于净明信仰的核心忠孝思想缺乏必要的阐发；而刘玉及其弟子黄元吉则对净明信仰的核心忠孝思想作了较为详备的阐述，使净明教义具有了较为鲜明的特点（主要见《净明忠孝全书》）。因此，即使以南宋何守证作为净明道创教之始，也只是到了元代的刘玉才使净明教义得到了阐扬，刘玉的思想才真正代表了净明道的思想。故本文举以论净明思想的材料，即不取南宋何守证时期所出的经书，而只取刘玉弟子们所编辑的《净明忠孝全书》。

刘玉生于程朱理学被钦定为官方哲学的南宋末年（宝祐五年，1257），所受的理学影响是极为深刻的。他“五岁就学，读

书务通大义”^①。至元代初年，假托净明祖师许逊、法师胡慧超等降授净明教法，“开阐大教，诱诲后学”^②，遂将净明道的忠孝信仰与理学结合起来，用理学的思想内容和思维形式阐发净明道的忠孝信仰，从而使净明道表现出浓厚的理学色彩来。《玉真刘先生传》说：“先生之学本于正心诚意，而见于真履实践。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。”^③

从南宋中期开始兴盛的理学，虽然主要是程朱理学，但陆学也有相当影响。在陆学开创者陆九渊的家乡江西，其影响更显而易见。刘玉籍贯（南康建昌）与长期活动地（南昌），皆近陆九渊出生地（金溪）与结茅讲学处（贵溪象山），故刘玉所受陆学影响也就特别显著。这从下面的介绍即可明显看到。

一、忠孝立本

唐宋时期净明信仰的核心是“孝”，当时道教信仰者对这个来源于儒家伦常规范的“孝”并未作必要的思想论证，只是简单地加以神格化，赋予其宗教信仰的意义，谓此孝道为玄、元、始三炁所化生的三位神所创，由他们降授给兰公和许逊，以拯济世人。如《太平广记》卷十五引《十二真君传》说：“兖州曲阜县高平乡九原里，有至人兰公，家族百余口，精专孝行，感动乾坤。忽有斗中真人下降兰公之舍，自称孝悌王。云：‘……吾于

① 《净明忠孝全书》卷一《西山隐士玉真刘先生传》。

② 同上。

③ 同上。

上清以下托化人间，示陈孝悌之教。后晋代当有真仙许逊传吾孝道之宗，是为众仙之长。’因付兰公至道秘旨。”《孝道吴许二真君传》说：“时兰公孝道之志通于神明，遂降示兰公孝道根本。”又云：“先王玄炁为大道明王，始炁为至道孝悌王，元炁散为孝道。此三者起由玄、元、始炁也。”《历世真仙体道通鉴》卷二七《兰公传》也说：“始气为大道，于日中为孝道仙王；元气为至道，于月中为孝道明王；玄气为孝道，于斗中为孝悌王。”将孝道观念神格化，借以树立人们对它的信仰，自然不失宗教本色，但却明显地表露出它的浅陋，而减弱了它对群众的吸引力。有鉴于此，受理学影响较深的刘玉，除继承孝道神格化思想外，又将孝扩展为忠孝，并借助理学的思辨哲学予以阐发，使之具有了更丰富的思想内容。

刘玉提出：“净明大教始于忠孝立本，中于去欲正心，终于直至净明。”^①这可说是净明教义的大纲。意思是说，净明道以忠孝为根本，修净明道的第一步是先立这个根本，第二步是在此基础上做去欲正心工夫，最后达到净明的最高境界。为什么净明道要以忠孝作为修持的根本呢？其主要论据是刘玉的“仙道”、“人道”合一观，即他所谓的“欲修仙道，先修人道”。刘玉认为，人道是仙道的入门工夫，又是仙道的基本内容；人道修好了，自然进入仙道。反之，离开了人道，仙道就不得其门而入，也就失去了成仙的基本条件。然而人道的根本是忠孝，即人之所以为人，之所以能与天、地相配而为“三才”，就在于人具有禽兽所不具有的忠孝德性。人如果失掉了这种德性，“便不得为人

^① 《净明忠孝全书》卷三至卷五之《玉真先生语录》。下引刘玉言论未注出处者，皆出此书。

之道，则何以配天、地而曰三才”。因此忠孝既是人道的根本，也是仙道的根本。

刘玉的上述思想明显取自孔、孟和理学。陆九渊说：“儒者以人生天地之间，灵于万物，贵于万物，与天地并而为三极。天有天道，地有地道，人有人道。人而不尽人道，不足与天地并。”^①又强调为学必须“立大”、“知本”。“大”指天理，“此理即是大者”^②；“本”指具有天然良知的本心。立大、知本就是把体认了天然良知的本心（理）立起来。可见净明道的忠孝立本与陆学有直接的思想渊源。

刘玉为了说明忠孝立本的重要性，打了一个比喻：譬如造房必须先打好屋基，架桥必须先立好桥墩。如果屋基、桥墩不打好，就急急忙忙地在上建房、架桥，即使暂时成功了，难免有一天要倒塌。忠孝就是修持净明道的屋基和桥墩，不立忠孝，就无法修持净明道。

为了强调忠孝对净明道的重要，刘玉甚至径称净明道为“忠孝大道”，说“入吾忠孝大道之门者，皆当祝国寿、报亲恩为第一事；次愿雨暘顺序，年谷丰登，普天率土，咸庆升平”。又称净明道为“学为人之道”，“此教法大概只是学为人之道。……入此教者，或仕宦，或隐遁，无往不可。所贵忠君孝亲，奉先淑后。至于夏葛冬裘，渴饮饥食，与世人略无少异，只就方寸中用些整治工夫。非比世俗所谓修行，殊形异服，废绝人事，没溺空无”。

经过刘玉对净明教义的如此阐释，净明道具有了与传统道教

① 《陆九渊集》卷二《与王顺伯书》，《四库全书》集部。

② 《陆九渊集》卷一一《与朱济道书》。

完全不同的面貌。它既不须花时间去搞符篆斋醮，也不必费力气去炼精气神，只须一心一意地修持忠孝德性，即所谓“以孝道二字常蕴在方寸内”，即可达到修行目的。为此，刘玉反复批评那些只修精气和符篆而不修忠孝的道士，说他们丢掉了根本，结果只能是枉费工夫，“到底只成个妄想去”。所以在刘玉“忠孝立本”的思想体系中，修炼精气和符篆，虽未被全盘否定，最多也只在无足轻重的地位。摈弃道教传统的修持内容，而主修儒家的伦常道德，这在道教历史上是独一无二的，任何其他道派都与之不相侔，但却与儒家十分接近了。

净明道修持内容的上述特点又带来了神仙观念的变化，即不再追求人的长生不死，而只追求忠孝道德的完善。刘玉说：“忠孝之道非必长生，而长生之性存。死而不昧（指忠孝之心不昧），列于仙班，谓之长生。”在他们眼里，“神仙”、“真人”已不再具有无限神通和长生不死的特点，而只具有最完善的忠孝道德属性。刘玉弟子黄元吉说：“当知九霄之上，岂有不净不明不忠不孝神仙也。”^①有人问黄元吉什么叫“真人”？他回答说：“真者一真无伪，人者异于禽兽。净明教中所谓真人者，非谓吐纳、按摩、休粮、辟谷而成真也，只是惩忿窒欲，改过迁善，明理复性，配天地而为三级，无愧人道，谓之真人。”可见净明道把忠孝作为修仙的根本以后，所谓仙人、真人，也就变成忠孝道德最完善的人。这种仙人、真人，自然与道教的传统说法大相径庭，却与儒家所尊崇的至圣贤人十分接近。无怪乎刘玉称周、程、朱、张为“天人”，“皆从仙佛中来”，原来他是把仙佛与圣贤视为二而一者的。

^① 《净明忠孝全书》卷六《中黄先生问答》。

二、去欲正心

刘玉认为，在忠孝立本之后，应立即做“去欲正心”工夫。去欲正心既是修持净明的第二步骤，又是修持净明的根本方法。这个方法原是两句话，即“惩忿窒欲，正心诚意”。“去欲正心”只是这两句话的简括。“惩忿窒欲”来源于《周易》的《经》和《传》：“君子以惩忿窒欲”，“惩忿窒欲，迁善改过”。“正心诚意”来源于《大学》：“欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先诚其意，欲诚其意者，先致其知，致知在格物。”这两句话后来被理学家用作道德修养的方法之一，刘玉也借用它来修持净明道。

前面所述刘玉主张净明道以忠孝立本，其所谓忠孝的内容，自然包括忠君事亲的日常行为，如对父母“夏葛冬裘，渴饮饥食”之类，但更注重思想上的忠孝修养，即注重追求忠孝德性在思想中的净化。有人问黄元吉：“事亲之礼，冬温夏清，昏定晨省，口体之养，无不尽心，可得谓之孝乎？”黄元吉回答说：“此是孝道一事耳，当知有就里的孝道，不可不行持。”所谓“就里的孝道”，即指忠孝德性在思想上的完善、净化。

那么，这种忠孝德性是人们心中固有的呢，还是须从外界获得呢？刘玉认为，它是人心固有的，不须外求。他说：“忠孝者，臣子之良知良能，人人具此天理，非份外事也。”“大忠大孝根于天性。”“净明忠孝，人人份内有也。”忠孝本于人之良知，是人心所固有的思想，同样源于《中庸》、《孟子》和理学。陆九渊

说：“仁义者，人之本心也。”^①“此心之良，本非外铄。”^②又说：“《孟子》曰：‘……君子之所以异于人者，以其存心也。’……存之者，存此心也。”“天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”^③“明得此理，即是主宰。”^④

刘玉认为忠孝德性本于人之良知，不假外求，故净明道的主要修持方法就在于时刻存守、温养本心固有的忠孝德性。存守它，是使之不失；温养它，是使之更加发扬。故他又称净明道为“正心之学”，说：“奉行道法，皆当平居暇日，存守正念，此即正心之学。”又说，当“夙兴夜寐存着忠孝一念在心”。

但是，处在社会中的人，由于外界的影响和己身的私欲，心中固有的忠孝良知（即正念），又难免不受到侵袭。刘玉认为，侵袭人心良知的怪物主要是“忿”和“欲”，“所谓忿者，不只是恚怒嗔恨，但涉嫉妒，小狭偏浅，不能容物，以察察为明，一些个放不过之类，总属忿也。……所谓欲者，不但是淫邪色欲，但涉溺爱眷恋，滞着事物之间……总属欲也”。可知他赋予“忿”、“欲”以很广的内涵，但大概又统指私欲、邪念而已。理学家称之为“私欲”，刘玉称之为“私己”，认为有了这些私己，自己本自光明的“心天”就给蒙蔽了，“谓之昧心天。心天才昧，恰如一面明镜，无端却把埃墨涂污其上”，从而使心不正，意不诚，即不能正心诚意。为了保持心天不昧，即保持心正、意诚，就必须惩忿窒欲，除掉“私己”，他称之为“整顿性天心地工夫”。刘玉对这种工夫十分重视，认为是能否修好净明道的关键。他多次

① 《陆九渊集》卷一《与赵监书》。

② 《陆九渊集》卷五《与舒元宾书》。

③ 《陆九渊集》卷一一《与李宰书》。

④ 《陆九渊集》卷一《与曾宅之书》。

批评那些不作整理心地工夫的道士，说：“每见世人不肯力除恶习，克去私己，却于晨昏诵念不辍，此等，圣贤不取。”“是谓不明理而学道，却行而求前，纵有小成，亦不能升入清虚之境。”反之，如果“有能忠孝立本”，并在心地上做踏踏实实的惩忿窒欲工夫，就能方寸净明，使“自己心天与上天黄中道气血脉贯通，此感彼应，异时与道合真，如水归海矣”。

刘玉又称蒙蔽“心天”的“私己”为魑魅魍魉，称整顿心地工夫为清除心中的魑魅魍魉。有人问他净明道对于劾制鬼神采取什么态度，他说：“大凡行法之士，未消得峻责鬼神，且要先清除了自己胸腹间几种魑魅魍魉，则外邪自然息灭矣。所谓魑魅魍魉者，只是十二时中贪财好色，邪辟奸狡，胡思乱量的念头便是也。……所以道是能治内祟，方可降伏外邪。”

如何惩忿窒欲，在心地上作整顿工夫呢？他提出了在念头几微处下工夫的方法。即消灭私念于萌芽状态。当那些能使忠孝德性受损害的“私己”刚萌芽时，就及时地进行“惩”、“窒”。“譬如恶未（木）萌蘖初生时，便要 and 根铲却。若待它成长起来，枝叶延蔓，除之较难了。《易》曰：‘履霜坚冰至’……又曰：‘君子见几而作，不俟终日。’”

刘玉又提出了“不欺心”和“慎独”的修持方法，他认为，在十目所视之地检点言行不难，比较难的是个人独处时也言行不苟，不做昧心事。他说：“吾初学净明大道时，不甚诵道经，亦只是将旧记儒书在做工夫。谓如崇尚德行，每念到‘戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻’，‘言悖而出者亦悖而入，货悖而入者亦悖而出’，此等言语，深发信心，不敢须臾违背了。”“戒慎”、“恐惧”两句出于《中庸》，是讲君子慎独的；“言悖”、“货悖”两句出于《大学》，是讲祸福果报的，刘玉直接引用它们来讲净

明道的修持方法，并借以激励自己和教诲门徒。他说：“净明大教……紧要处在不欺昧其心，不斫丧其生，谓之真忠至孝……要仰不愧于天，俯不愧于人，内不作于心。”内不作于心，即问心无愧，与不欺昧其心同义，都是不自欺之意。为了使其门徒做到不自欺，又要求助于神灵。他说：“夙兴夜寐存着忠孝一念在心者，人不知，天必知之也。”如果“纤毫失度，即招黑暗之愆，霎顷邪言，必犯禁空之丑。”他解释说：“所谓禁空之丑者，即《度人经》中飞天大丑魔王是也。”谓“其类甚众，上帝委托任助佐三官检察过恶”，凡人们一有邪念产生，邪言出口，“即福德既消，殃祸随至”。

三、净明境界

忠孝立本，去欲正心的最后目的是达到净明道理想的净明境界。何谓净明境界？刘玉解释说：“何谓净？不染物。何谓明？不触物。不染不触，忠孝自得。”又说：“心如镜之明，如水之净。”可知净明是指人之心地所达到的最纯净最完美的状态。不染、不触之“物”，是指私欲邪念。没有了私欲邪念，忠孝就自得了，即自然显露、发挥了，这时心地就净了，明了。一句话，当心中没有了私欲邪念，只具纯粹忠孝德性时，即刘玉所谓“人欲净尽，纯然天性”时，就是达到了净明境界。只具纯粹忠孝德性的境界就是净明境界。刘玉弟子黄元吉也作了同样的解释，他说，所谓净明，“大概无别说，只要除去欲便是净，就里除去邪恶之念，外面便无不好的行检……淘汰到无的田地，却是公心也。公能生明。所以曰：欲净则理明。”

刘玉有时又称净明境界为真忠至孝，同样是因为此时心地中的私欲净尽，忠孝德性已经很纯粹，可谓达到了真善美的程度，故而称为“真”、“至”。黄元吉除讲上面那种“无欲故净”的净明外，也讲真忠、真孝、真净、真明，但其含义与刘玉所讲已大不相同。他说：“惟不欺为用……是谓真忠；珍蓄元气，深知天命，长养道胎，继续正脉，是谓真孝。”“深明性地，不染一尘，动静俱定，应酬无伤，是名真净；澄湛心源，冰壶水月，映彻万象，寤寐恒一，是名真明。”显然这是引入了佛教性空思想所作的解释。既然心地已经“不染一尘”，恐怕忠孝德性也没有附着之地，这与刘玉的忠孝立本、纯然天性的思想已大相径庭。似乎黄元吉以为他老师主张的脱去私欲的纯粹忠孝德性的净明境界不高，故须在它之上架构起更高的真净真明境界来。这种境界高则高矣，但离开以忠孝立本的净明教义却远了，相应的离开儒家理学也远了，反而回复到与刘玉所不满意的旧道教清虚无为相近的道路上去。这就证明要求离世绝俗的道教，终究不可能长期与治世的儒学追求同一的目标。

（原载《宗教学研究》1988年2—3期）

元代道教龙虎宗支派玄教纪略

本文所纪“玄教”，系指元代从龙虎宗分离出来的以张留孙为代表的道教派别。它的基本骨干来自张陵后裔的龙虎宗，并保持着龙虎宗的基本信仰，但在组织上却另成独立的体系，在思想内容上又具有某些特点，故称之为龙虎宗支派。由于从张留孙起，历任掌教均被元室封为玄教大宗师，时人称之为玄教，故以玄教名之。该派首领常侍皇帝左右，深得皇帝宠信，又与许多大臣、儒士过从甚密；门下弟子众多，其中许多人且获道教显职，并实掌大片地区的道教事务。故就该派在当时名声之尊显，势力之强盛，以及社会影响之广泛讲，较之道教其他各派，是毫不逊色的。特别是该派在壮大龙虎宗力量、协调诸派关系、促成正一道的形成等方面，都发挥过重要作用。可是该派活动的历史，仅散见于元、明人的文集和碑刻，尚无专文对之作系统的整理。有鉴于此，特借此文，对现存资料，稍加勾稽，以纪其略。

一、张陵后嗣的被尊崇

玄教是在元世祖尊崇张陵后嗣的背景下，因缘际会形成起来的，因此在介绍该派情况之前，我们先谈谈张陵后嗣被元室尊崇的情形。

元世祖忽必烈统一全国后，在宗教政策上，虽然仍承袭成吉思汗以来的兼容各教的政策，但在具体实施上则因形势的发展而有所变化。在对待道教方面，政策重点有所变化，即由成吉思汗时期的大力扶持全真道，转而大力扶持张陵后嗣的龙虎宗（后合其他符篆派形成正一道）。这是因为全真道在元初获得了很大的发展，但是这种发展很快和佛教发生了尖锐的冲突，从而引起了元宪宗八年（1258）和元世祖至元十八年（1281）的两次佛道大辩论。结果在元室重佛政策的影响下，全真道两次皆败，遭到焚毁部分道经和退还佛教寺院的打击。从这次佛道斗争中，可以清楚看出，元宪宗和元世祖解决佛道矛盾的基本方针，是遏制全真的发展以迁就佛教利益。它标志着元世祖为了避免佛道矛盾的进一步恶化，已经放弃了成吉思汗大力扶持全真道的政策，而改为遏制其进一步发展。另一方面，元世祖统一江南后，需要利用道教来加强对江南的统治，而在江南地区，张陵后嗣在民间的影响是其他任何道派人物所不能企及的，通过对张陵后嗣的扶持，可以起到控制利用整个江南道教的效果。于是元世祖在放弃大力扶持全真道以后，转而大力扶持张陵后嗣的龙虎宗。所以人们可以看到，在元代初期最活跃的是全真道，而在元世祖以后的整个元代，最活跃的则是龙虎宗及其支派玄教，就不是偶然的了。

元世祖之大力扶持张陵后嗣的龙虎宗，是从至元十三年（1276）召见张陵第三十六代孙张宗演开始的。《元史·释老传》说：“正一天师者，始自汉张道陵……相传至三十六代宗演。当至元十三年，世祖已平江南，遣使召之。至则命廷臣郊劳，待以客礼。及见，语之曰：‘昔岁己未（1259），朕次鄂渚，尝令王一清往访卿父，卿父使报朕曰：后二十年天下当混一。神仙之言验于今矣。’因命坐，赐宴……”^①从元世祖所说的这段话中，可以看出他之所以召见张宗演，还有一个更具体的原因，即张宗演的父亲张可大给他告过符命，预言他二十年后统一全国。这种侥幸而言中的话头，自然加强了元世祖扶持张陵子孙龙虎宗的决心。所以在接见中，除给以礼遇外，又给了张宗演崇高的封号和重要的道教权力，即封他为第三十六代天师，赐爵三品，“命主领江南道教，仍赐银印”^②。

上述待遇，是远远超过以崇道闻名的唐、宋王朝的。第一，宋真宗以后，历代皇帝仅给张陵子孙以“先生”称号，从未称其为“天师”，官方正式承认张陵及其子孙的“天师”称号，实始于元代。而且从张宗演起，以后历代嗣教者，朝廷皆赐封天师如故事。在封天师号的同时，又给以爵位阶品，“至元三品，大德二品，至大一品”，即张宗演在至元十三年赐爵三品，张与材在大德八年赐爵二品，至大初赐爵一品，均见于《天师道世家》。第二，元代以前的历代王朝从未给张陵子孙管理大片教区的权力。宋真宗准王钦若之奏，仅许二十四代张正随在龙虎山“立授箓院及上清观，蠲其田租”，范围不出龙虎山。《汉天师世家》

① 《元史·释老传》。

② 同上。

说，三十五代天师张可大因用法术“殛死大白蛇”，平了鄱阳水患，曾敕封提举三山（龙虎、阁皂、茅山）符篆。即使这个记载属实，权力也很有限。元世祖命张宗演主领江南道教，等于把大半个中国的道教管理权交给他了，这才真正使他们获得了大范围的道教管理权。这个江南道教管理权，也是代代天师承袭如故事的。

从上可以看出，元世祖对张陵后嗣的尊崇是以往任何朝代无法比拟的。张陵后嗣获得天师桂冠和爵位阶品，无疑会大大提高他们在道教中的地位；获得主管江南道教的实权，又无疑有利于树立他们在广大道徒中的江南教主形象。而这一切都为龙虎宗以至整个江南道教的发展，提供了有利的条件。所以龙虎宗能在元代得到很大发展，江南各符篆派能在元代结成一个大派正一道，其首领不是别的道士，而是历代天师，这一切的出现，都不是偶然的。

二、玄教的形成

玄教就是在元世祖及其后历代皇帝大力尊崇张陵后嗣的背景下形成起来的。这从他的创始人张留孙的活动史中可以看出。

张留孙（1248—1321），字师汉，信州贵溪人。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）元世祖召三十六代天师张宗演赴阙，选其从行。世祖与语，称旨，留侍阙下。这成了他由一般道士变为一大道派首领的转折点。一日，“世祖尝亲祠幄殿，皇太子侍，忽风雨暴至，众

惶惧”，命“留孙祷之乃止”^①。后又侍世祖北巡，至日月山，“昭睿顺圣皇后得疾，危甚，亟召留孙请祷”^②，“若有神人献梦于后，遂愈”^③。世祖大喜，欲命他为天师，留孙辞谢，乃“命为上卿，铸宝剑，缕其文曰：大元皇帝赐张上卿”^④。又命于“两都皆作崇真宫，赐园田，命公居之”^⑤。至元十五年（1278），“加玄教宗师，授道教都提点，管领江北淮东淮西荆襄道教事，佩银印”^⑥。此后，张留孙多次奉命外出祠名山和访求遗逸，又受命给武宗、仁宗取名。还在至元二十八年，以卜筮解除了世祖任用完泽为相的疑虑，促成了这个重大的政治决策。从此张留孙在政治上取得了世祖的信任，“宠遇日隆，比于亲臣”^⑦。以后经武宗、仁宗、英宗等朝，宠信不衰，“朝廷有大谋议，必见咨问”^⑧。在政治上宠遇日隆的同时，张留孙的道教头衔与权力也日益增大：由玄教宗师到玄教大宗师，到特进玄教大宗师、知集贤院（管理道教的政府机构）道教事，直至领集贤院，位大学士上，最后更授开府仪同三司，爵位也由三品到二品，直至一品，位极人臣。观其一生，历仕五朝，共四十余年，尊宠有增无已；而在道教方面，不仅具体领导玄教，还领导着管理道教的集贤院，故其名声之显赫，地位之崇高，在当时道教各派首领中，是无与伦比的。

① 《元史·释老传》。

② 同上。

③ 袁桷《玄教大宗师张公家传》，《清容居士集》卷三四。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 吴澄《上卿大宗师辅成赞化保运神德真君张公道行碑》，《吴文正集》卷六十四。

⑦ 同上。

⑧ 虞集《张宗师墓志铭》，《道园学古录》卷五〇。

正是在张留孙的政治地位日高、道教权力日大的过程中，一个以他为中心的颇具实力的道教集团——玄教，就逐渐形成了。早在至元十五张留孙被命为玄教宗师、道教都提点、管领江北淮东西荆襄道教事之后，他就不断从龙虎山征调道士到两都崇真宫，委以执事，或直接由龙虎山派至江南各地管理道教事务。这批出身龙虎山而先后聚集在张留孙周围成为其弟子的人，初步计之，有吴全节、夏文泳、张德隆、徐懋昭、李立本、陈义高、王寿衍、薛玄曦、薛廷凤、陈日新、何恩荣等十余人，还有其他出身不明而有姓名可考、且负有道教职务者共五十多人，都成为玄教的骨干。他们或任职于各级道教组织，或主管各地宫观，形成一个庞大的派别。这个派别当时到底有多少徒众，现已难于确考。袁楠说：“开府玄教大宗师张公留孙，以玄教赞理陟降帝庭逾四十年，其承次传授，同流一源，罔有支别，故其弟子相传多至六七十人。”^① 吴澄则谓张留孙弟子，除入室升堂者外，“余百十人”^②。黄潜更谓“开府之弟子数百人”^③。这些数字都仅限于张留孙的嫡传，而没有包括他的再传、三传，以及虽非嫡系而以他为宗主的道士，如果把这些道士算上，数字一定是很大的。

从上述张留孙活动历史可以看出，玄教的形成有不同于一般道派的特点。首先，它不像其他道派那样，先从下面发展教徒，建立组织，再争取到上面取得朝廷的承认，而是相反，先取得朝廷信任后，再往下派道徒发展组织；其次，它也不像其他道派那样，从无到有吸收信徒，建立组织，而是以龙虎山为基地，从那

① 袁楠《通真观徐君墓志铭》，《清容居士集》卷三一。

② 吴澄《上卿大宗师辅成赞化保运神德真君张公道行碑》，《吴文正集》卷六四。

③ 黄潜《龙虎山仙源观记》，《黄金华文集》卷四七。

里选择骨干派往各地建立组织。前一特点，反映了它不是起于民间，而是来自官方的扶持，后一特点，反映了它不是一个新道派，而是旧道派龙虎宗分衍的支派。

三、玄教的组织和传播地域

玄教的首脑机关是两都（主要是大都）的崇真万寿宫。历任玄教大宗师都居此地以领导教务。玄教大宗师的副手是玄教嗣师，协助大宗师工作。他和玄教大宗师一样，皆由皇帝诏书任命。崇真万寿宫又设提点一职，似为协助大宗师处理日常具体事务的助手。吴全节、夏文泳、陈日新、陈义高、孙益谦等都做过大都崇真万寿宫提点，薛玄曦先做大都万寿宫提举，再做上都崇真万寿宫提点。

玄教大宗师之下，设有江淮荆襄道教都提点，为玄教大宗师指挥各路道教事务的直接助手。这是带全局性的高级领导职位，仅次于玄教嗣师。担任过此职的人极少，除张留孙曾任此职外，仅吴全节、夏文泳两人任过。他们都是任过此职后，进而做玄教嗣师，最后做玄教大宗师的。

玄教下属的各级组织，是根据元代的行政区划设立的。中央之下的行省一级设都提点，以管理该行省的道教事务。现仅见一例，即张留孙之徒张次房在“至元间，从天师北觐，留侍阙庭数载，后宣授崇道护法弘妙法师，江西道教都提点，住持浮云山圣寿万年宫，抚州梅仙（山）玄都观以归”^①。行省之下的路设道

^① 吴澄《抚州玄都观藏室记》，《吴文正集》卷四七。

录、道判。如上官与龄曾任扬州路道判^①，余以诚曾任镇江路道录^②，王寿衍曾被命为袁州路道录，未赴任，后改授龙兴路道录^③，倪文光曾任常州路道录^④。

路之下的州设道判、道正。如郭玄务曾做惠州道判^⑤。倪文光在做常州路道录之前，曾做过常州道判，又进道正^⑥。

最基层是各地宫观，设住持、提举、提点。张留孙弟子中任宫观职务的很多，除两都崇真万寿宫外，余以诚领镇江路诸宫观；孙益谦领杭州佑圣观、延祥观；陈日新提点大都崇真万寿宫时，兼领龙兴路玉隆万寿宫，又领杭州宗阳宫；何恩荣提点信州真庆宫；李奕芳提点南岳庙，兼领衡山昭圣宫、寿宁宫；张嗣房提点潭州岳麓宫；徐懋昭主领常州路宜兴州之通真观，并在信州龙虎山建仙源观、神翁观；上官与龄曾任常州路通真观住持提点；王寿衍提举杭州开元宫；兼领杭州路道教诸宫观；薛玄曦住持镇江乾元宫，又住持杭州佑圣观，兼领杭州诸宫观；薛廷凤曾主领杭州大开元宫，兼住持乾元、玄妙、凝禧三观。以上这些，仅是张留孙嫡传弟子所领宫观，其再传和非嫡系而宗于他的道士所领宫观，尚不见记载，显然这仅是一鳞半爪的记录，玄教实际所领宫观无疑远比这为多。

仅从上述有限资料，已可大致看出玄教传播的地域了。镇江路、常州路、杭州路，在元代属江浙行省，约当于今之江苏、浙江地；扬州路在元属河南行省，也当今之江苏地；龙兴路、抚州

① 程钜夫《扬州重建玄妙观碑》，《雪楼集》卷一九。

② 张伯淳《崇正灵悟凝和法师提点文学秋岩先生陈尊师墓志铭》，《养蒙文集》卷四。

③ 王祎《元故弘文辅道粹德真人王公碑》，《王忠文公集》卷一三。

④ 虞集《倪文光碑》，《道园学古录》卷五〇。

⑤ 程钜夫《洞阳万寿宫碑》，《雪楼集》卷一九。

⑥ 虞集《倪文光碑》，《道园学古录》卷五〇。

路、临江路、袁州路在元属江西行省，当今之江西地；信州路在元属江浙行省，也当今之江西地；衡山、潭州、天临路在元属湖广行省，地当今之湖南地；惠州路在元属江西行省，当今之广东地。总之，上述宫观大都集中在今江苏、浙江、江西、湖南、广东等长江以南地区。造成这种状况，有其深远的历史渊源。因为江苏、江西是茅山、龙虎、阁皂诸宗的根据地，从陶弘景在茅山创宗开始，至元代已有七百多年的历史，即使从唐末创龙虎宗算起，也已经过一百五十多年。所以在江苏、江西及其相邻省区内，三宗的群众基础很深厚，影响很广泛，作为龙虎宗支派的玄教在那些地方取得大发展是很自然的。王祯《青岩丛录》说：“而今正一又有天师、宗师分掌南北教事”，盖以为天师管南方道教，宗师管北方道教。据上述资料，这个看法是不准确的。那么，在北方是否就全无龙虎、玄教的组织发展呢？也不是。从虞集《河图仙坛之碑》可以看到，两都除有崇真万寿宫外，在大都还有东岳仁圣宫、太乙延福宫，在上都还有寿宁宫，皆属玄教官观。明《顺天府志》所引元《析津志》，在大都又有西太乙宫。该志共记大都宫观四十余，因无法断定哪些是玄教官观，故在此未列入。可见玄教在两都应有相当的势力。由于玄教首脑机关多年设于两都崇真万寿宫，影响所及，在内蒙古、河北、河南等地也应有一定数量的宫观，只因资料留存太少，已难具知了。只能这样说，龙虎宗和玄教在北方的势力不大，其主要基地在南方。这与全真道相反。看来，全真据北，正一据南的格局，在元代已基本形成。

四、玄教历任掌教的嬗替

第一任掌教张留孙。玄教由张留孙所创建，他自然作了第一任掌教。如上述，其头衔在至元十五年（1278）为：上卿玄教宗师、道教都提点、管领江北淮西淮东荆襄道教事。以后逐渐增封，至仁宗延祐二年（1315）已升为：开府仪同三司、辅成赞化保运特进上卿玄教大宗师、志道弘教冲玄仁靖大真人、总摄江淮荆襄等处道教知集贤院事。他的这个最后头衔，除开府仪同三司以外，其余各衔：玄教大宗师、大真人、总摄江淮荆襄道教、知集贤院道教事，成为以后历任掌教的共同头衔，也是玄教掌教的特有标志。张留孙活了七十四岁，历仕五帝共四十五年，于英宗至治元年（1321）逝世。

第二任掌教吴全节（1269—1346），饶州安仁人。十三岁学道龙虎山上清正一宫之达观堂。从空山先生雷思齐学《易》、《老》。至元二十四年（1287）被张留孙征至京师。其后几年中，多次奉诏外出祠岳渎山川并访求遗逸。成宗即位，奉敕每岁侍从行幸，又奉诏去各地祠祀。大德二年（1298）授大都崇真万寿宫提点。此后，或奉诏设醮，或被请祷旱，或奉旨降御香于江南。大德十年（1306）制授江淮荆襄等处道教都提点。次年，武宗即位，制授玄教嗣师，总摄江淮荆襄等处道教都提点、崇文弘道玄德真人，佩玄教嗣师印，秩二品。张留孙逝世之次年，即至治二年（1322）制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，佩一品银印，正式做了玄教第二任掌教。历英宗、泰定帝、文宗，至惠宗，做了二十

五年掌教，于至正六年（1346）逝世^①。

第三任掌教夏文泳（1277—1349年），字明适，别号紫清，世居信州贵溪县之唐甸。十六岁学道龙虎山之崇真院。大德四年（1300）被张留孙征至京师。大德八年（1304）受命“抚视诸道流于大江之南，比还，制授玄道文德中和法师、（大都）崇真万寿宫提点”^②。皇庆元年（1312）特授元成文正中和真人、江淮荆襄等处道教都提点，赐银印，秩二品^③。惠宗至正六年（1346）吴全节逝世后，继任掌教，特授上卿玄教大宗师、大真人、总摄江淮荆襄等处道教知集贤院事。掌教仅四年，于至正九年（1349）逝世。

第四任掌教张德隆（生卒年不详），字元杰，信州贵溪人。“与汉天师同出于留侯子孙”^④，为张留孙从子。早年学道龙虎山，张留孙做玄教大宗师后，被征至京师，“从其伯父大宗师开府公及所礼嗣师吴公，居京师之崇真万寿宫”^⑤。此后，“数被上旨函香代祀岳镇海渚，汾阳后土、龙虎、武当诸山”^⑥。夏文泳在至正九年（1349）临终前，把掌教职任交付给他，说：“宗门教位四传至汝，吾可无身后之虑矣。”^⑦张德隆仍被授为特进上卿玄教大宗师、冲真明远玄静演教大真人、总摄江淮荆襄道教、知集贤院道教事。制文见《黄金华文集》。掌教至何时，卒于何

① 虞集《河图仙坛之碑》，《道园学古录》卷二五。

② 黄溍《特进上卿玄教大宗师元成文正中和翊运大真人总摄江淮荆襄等处道教事知集贤院道教事夏公神道碑》，《黄金华文集》卷二七。虞集《河图仙坛之碑》则谓授真人号和都提点在至大二年（1309）。

③ 同上。

④ 黄溍《玄静庵记》，《黄金华文集》卷一五。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 黄溍《夏公神道碑》，《黄金华文集》卷二七。

年，皆不见记载。

第五任掌教为于某某。张德隆掌教已至元代末期，他接任掌教的第三年（1351），韩山童白莲教和刘福通的红巾军相继起事，接着天下大乱，元统治处于风雨飘摇之中。在这种情况下，元统治者已自身难保，再也无力扶持宗教了。因此在张德隆之后，见不到继任者的正式记载。但从一些侧面资料中，尚能见到一个第五任掌教于某某。王祯《马迹山紫府观碑》说：“（薛）公名廷凤，字朝阳，早学道龙虎山，故特进玄教大宗师吴公（全节）之弟子，而今大宗师于公，又其弟子。”^① 玄教大宗师是玄教掌教的专称，于某某既为大宗师，其为玄教掌教当无疑义。该文作于至正十四年（1354），表明至迟在此年于某某已任掌教，张德隆也于此年或此前逝世。又，明苏伯衡《梁道士传》也提到于大宗师，说“特进于大宗师”很器重道士梁贞，留他居蓬莱宫十余年，“乃与集贤大学士六十四荐于朝，得处州路玄妙观住持，提点本路道教事”^②。此处明确称于某某为“特进于大宗师”，又能与集贤院大学士共荐梁贞于朝，更证明他是玄教掌教无疑。该文又说，梁贞“南归领职未一年，今天子（指明太祖）命越国胡公取处州。贞入青田山中以避”。按《明史·太祖纪》和《明史·胡大海传》，越国公胡大海于元惠宗至正十九年（1358）正月克诸暨，十一月克处州。据此，于大宗师任命梁贞之事在至正十八年，表明于大宗师在至正十八年（1358）仍做掌教。此时已距元亡不几年，他只能是玄教的末任掌教了。

以上是玄教五任掌教的嬗替情况。根据现有资料，掌教的接

① 《王忠文公集》卷一六。

② 《苏平仲文集》卷四。

替需要经过相当手续，并形成了一定制度。第一，除第一任掌教张留孙由元世祖直接任命外，其余的几任掌教都是由前任掌教推荐提名，最后由皇帝授“玺书”加以正式任命。由皇帝授诏书任命掌教，只见于玄教，其余道教各派皆未获得如此“殊荣”，是玄教与元室关系十分密切的表现。第二，下届掌教的继任人选大都很早即已确定，称玄教嗣师，仍需由上一任掌教推荐，并由皇帝下诏书任命。如吴全节在大德十一年（1307）被成宗命为玄教嗣师，铸嗣师印给之，直至英宗至治二年（1322）才正式接掌玄教大宗师。夏文泳做第三任掌教，也是由张留孙所选定，他在延祐七年（1320）嘱咐“以教事付吴公（全节），而命公（指夏文泳）继之”^①。至顺二年（1331）再由吴全节推荐被文宗命为玄教嗣师^②，到至正六年（1346）才受制命做第三任掌教。张德隆和于某某何时做嗣师，不见记载。第三，每任掌教的接替，要以皇帝降授的“玺书”和印、剑作为凭证。黄溍《特进上卿玄教大宗师元成文正中和翊运大真人总摄江淮荆襄等处道教事知集贤院道教事夏公神道碑》载：“至正六年，吴公（全节）乘化而终，以开府公（张留孙）治命属公（夏文泳）嗣领教事，中书集贤同奉上旨，授特进上卿玄教大宗师元成文正中和翊运大真人、总摄江淮荆襄等处道教知集贤院道教事。玺书护持，佩以先朝所赐开府公玉印、宝剑，他恩数皆如旧制。”“玺书”就是前面提到的皇帝对大宗师的正式任命书；印、剑也是张留孙得自皇帝所赐的大宗师印和宝剑。据《玄教大宗师张公家传》载，在至元十四年，张留孙随世祖北巡至日月山，昭睿顺圣皇后“疾甚”，召留孙祷

① 《夏公神道碑》，《黄金华文集》卷二七。

② 虞集《河图仙坛之碑》，《道园学古录》卷二五。

之即愈，于是“上大喜，命为上卿，铸宝剑，镂其文曰：大元赐张上卿”，这是剑的来源。《张公家传》又载，武宗时，张留孙已被封为大真人，特进玄教大宗师领集贤院事，至皇庆二年，仁宗乃“命将作臣制玉刻文曰‘玄教大宗师’，手授曰：以是传教俾永远”，这是印的来源。以上世祖所赐的宝剑和仁宗所赐的大宗师印，就成了玄教历任掌教传承的信物。这与历代天师接替时，必须传承张陵宝剑和都功印的情形很相似，很可能就是模仿天师传承制度而来。不过玄教印、剑来自皇帝，虽不及张陵印、剑久远，其权威性似又过之。

玄教大宗师既然由皇帝“玺书”所任命，印、剑又是皇帝所赐，表明玄教掌教的权力直接来自皇帝，他们可以凭借这些象征皇权的東西独立自主地行使对该教派的管理权力，而不必听命于天师。事实正是这样。不论是该派所辖区域的道官的任命，还是宫观的修建等，都是直接由历任掌教决定的，即命令皆来自大都崇真万寿宫，而不必再请示龙虎山的上清宫。这同样可以清楚看出玄教是独立于龙虎宗的道派。只是由于该派的首领和骨干大都出身龙虎宗，历代天师又奉命主领江南道教，所以在处理江南地区某些道教问题上，仍须尊重历代天师的意见。

玄教掌教除负责管理所辖地区的道教事务外，还担任皇帝祠祀任务。历任掌教的传记、墓志中，留有许多去各地名山河渎作祭祀，或在国家节日去皇宫或道观作斋醮的记载，兹不备举。当时道教各派（全真道、真大道、太一道）的首脑机关皆驻京城，同负祠祀之责，故现存资料中，又不乏各派首领共同主醮的记载。

五、政治上的尊宠显贵

元代统治者以蒙古族入主中原，在很长时间内，都是重视宗教过于重视儒学。科举迟至仁宗延祐时才开考，而扶持利用佛、道，则从成吉思汗起直至元亡，皆不遗余力。在充满“九儒十丐”之讥的元代社会中，佛、道二教的首领都是备受尊宠、十分活跃的人物。这反映了元代的三教政策有异于别的朝代的特点。

玄教首领们所受的尊宠就是十分突出的。虽然尚不能和佛教国师们所受的尊宠相匹敌，但已是其他道派首领无法望其项背的了。其受尊宠的情况，前面已有述及，如它的每任掌教都由皇帝赐玺书加以任命。张留孙逝世后，被仁宗于天历二年加封为保运神德真君，他的父师辈被封为真人的有八人，弟子辈被封为真人的有十余人，吴全节弟子封真人的也是数十人。道教原隶属于翰林集贤院，采纳张留孙建议，分之为二，集贤院专管道教，历任玄教大宗师皆知集贤院道教事。对元代焚经，张留孙进行过劝阻，他通过裕宗（皇太子）向世祖上言，使之“大悟”，“存其不当焚者”^①。吴全节又对全真道掌教人选做过建议，“泰定元年，长春掌教真人阙，上用公（吴全节）荐，以汴梁朝元宫孙公履道主之”^②。这些都可看出元代皇帝对玄教首领的宠信程度。

元代统治者不仅在道教事务上，对玄教首领十分宠信，而且在某些朝政大事上，也对他们有所倚重。除前述任完泽为相事，

① 虞集《张宗师墓志铭》，《道园学古录》卷五〇。

② 虞集《河图仙坛之碑》，《道园学古录》卷二五。

张留孙起过作用外，吴全节、王寿衍等都曾受命去外地访贤，罗致人才。元世祖“使近臣从公（指张留孙）遍祠名山大川，访问遗逸”^①。大德九年夏，吴全节又“奉旨搜贤”^②。王寿衍在至元二十九年（1292）“奉诏访求江南遗逸，举永嘉徐似孙、金华周世昌，引见于香殿，奏对称旨”^③。又在仁宗延祐四年，“复奉旨，求东南贤良……戊午（1318）得永嘉戴侗《六书故》，鄱阳马端临《文献通考》二书，表上而颁行之”^④。《文献通考》就是在王寿衍的帮助下，用官钱刻印流布的，《文献通考》书首对此有明确记载。不仅如此，吴全节还参与了一些朝廷官员的任免晋升事宜。一次，吴全节奉命祠岳渎返京，成宗召见，问：“卿遇郡县有善治民者乎？对曰：臣过洛阳，太守卢挚平易无为，而民以安靖。上曰：吾忆其人。即日召拜集贤学士。”^⑤翰林学士阎复曾遭人攻讦，“事罔测”，经吴全节疏通，“仁宗意解”^⑥。

至于元室给道教首领的个人恩宠，也是异乎寻常的。当张留孙在延祐四年（1317）、吴全节在后至元四年（1338）七十寿辰时，仁宗和惠宗都先后为他们大举祝寿，“宰辅以下咸奉寿，复命图（其）像镇崇真宫”^⑦。当张留孙逝世后，丧礼也十分隆重，“遣使赠赙以礼，兴圣宫、中宫使者继至”^⑧。送遗体回乡安葬时，“自京师至其乡，水陆数千里，迎送设奠，不约而集。比葬，

① 虞集《张宗师墓志铭》，《道园学古录》卷五〇。

② 《大德洞天图记》吴全节序。

③ 王祚《元故宏文辅道粹德真人王公碑》，《王忠文公集》卷一三。

④ 同上。

⑤ 虞集《河图仙坛之碑》，《道园学古录》卷二五。

⑥ 同上。

⑦ 袁桄《玄教大宗师张公家传》，《清容居士集》卷三四。

⑧ 虞集《张宗师墓志铭》，《道园学古录》卷五〇。

四方吊问之使交至，自王公以下治丧致客，未有如此盛者”^①。

从以上可以看出，元室对玄教首领的宠信是异乎寻常的，从而表现出这个道派与元室关系的密切。这种情况虽然给它的发展提供了有利条件，但又使它远离清静无为之旨，甚至产生严重的脱离下层道徒的官僚主义。吴澄《抚州玄都观藏室记》说：“二教设官如有司”，“道官出入，驺从甚都，前呵后殿，行人辟易，视都刺史、郡太守无辨”^②。下面的道官已如此，在上的领导机关的官僚派头当更甚。不仅如此，各级组织还设刑具以惩治犯过的道士。以上这种情况不仅引起下层道众的不满，而且也为一些高层道士所指责。如主寿衍在辞谢仁宗赐封真人的上疏中说：“臣闻道家以无为为宗，古之言真人者閔邈矣，今为其道者，善传上意，达诸神明，导况祉，存著专一其事也。惟大宗师大真人及嗣师真人久侍中，被宠遇，有号名命数，其贵视公卿侯伯，于玄教显荣极矣！夫名者，实之宾，泰甚则忌，真人非远臣所可得名，臣请固辞，不敢称真人。”^③ 张留孙的另一弟子张次房也表示了同样的意见。他在“至元间，从天师北觐，留侍阙庭数载，宣授崇道护法弘妙法师、江西道教都提点。……凡得近日月，沾雨露，而复还山间林下者，宠渥焜煌，位望殊特，人人夸之以为荣。师乃不然，曰：皇泽诚优，非吾徒所宜蒙，非吾教所宜有也”。他对教内设刑罚之事尤加反对，他说：“吾教清静无为，奚至是哉，彼有司所治，地大民众，非政不整，非刑不齐。今吾所治皆吾同类，何事当讯，何罪当惩？而以势分临之，而以囚桎待

① 虞集《张宗师墓志铭》，《道园学古录》卷五〇。

② 《吴文正集》卷四七。

③ 虞集《开元宫碑》，《道园学古录》卷四七。

之乎!”^①

六、思想上的儒学化

唐宋以后，儒释道之间加强了融合，就整个道教讲，儒释思想都有所吸收，但各派情况并不一样，玄教所融摄于两家者，则是儒多于佛，以儒学化色彩的浓厚为其又一特征。袁桷《送陈道士归龙虎山序》说：“尝闻龙虎山尊崇吾圣人书，弦诵之声接于两庑，往铭空山雷君（雷思齐），其于书若饥之于五谷，朝暮不敢弃，故其门人树立伟著。”^②可见玄教儒学化色彩浓厚是由来有自的。

玄教的儒学化表现在很多方面：

（一）深究《易》学。《易》为儒家五经之首，又是道教宇宙观、方法论的基础，还是道教丹术的指导原则，故为历代道士所传习。宋末元初道士雷思齐（1231—1303），对易学深有造诣，著有《易图通变》五卷，《易筮通变》三卷等。“昔世祖皇帝既定江南，首召三十六代天师入朝。未几，天师奉旨掌道教，还山，遂礼请先生（雷思齐）为玄学讲师，以训迪后人。”^③雷思齐在龙虎山做玄学讲师期间，使龙虎宗和玄教许多道士受到儒家思想和易学的熏陶。吴全节就是其中一人，他说：“余时虽幼，而有志于学，遂受学于先生。先生尝诲余曰：‘文章于道一技耳，人

① 《吴文正集》卷二五。

② 《清容居士集》卷二四。

③ 《易图通变》吴全节序。

之为学，将以明斯道也。不明斯道，不足以为圣、贤之学矣。’^①雷思齐显然是以儒家思想教育道士。吴全节虽不终于学，即离开龙虎山去京师，但学习成绩也不错。虞集说：“公（吴全节）博览群书，遍察群艺，而于道德性命之学粹如也。尝作环枢之堂，画先天诸图于壁，以玩心神明。有诗曰：‘要知颜子如愚处，正是羲皇未画前。’其所造盖如此。”^②吴全节对易学如此，对整个儒学也有根柢，其师张留孙“每与廷臣议论，及奏对上前，及于儒者之事，必曰：‘臣留孙之弟子吴全节深知儒学，可备顾问。’是以武宗、仁宗之世，尝欲使反初服，而置诸辅弼焉”^③。夏文泳“尝受《河图》于隐者，有昔人未睹之秘；而于皇极经世之说，亦了然胸臆间”^④。

（二）推崇理学。龙虎山紧邻陆九渊的家乡象山，教众受陆九渊心学的影响较深。玄教第四任大宗师张德隆家住贵溪之上磔里，他的六世祖刑部侍郎“尝与里人共构精舍于所居之西，延陆文安公讲道其中，俾子弟受学焉”^⑤。这个刑部侍郎请陆九渊为子弟讲学，自然是想使其子弟学而优则仕，而不是培养道士，但对龙虎山道士一定会产生影响。吴全节在至顺二年（1331）向文宗“进宋儒陆文安公九渊《语录》。世罕知陆氏之学，是以进之”^⑥。表明龙虎宗玄教是推崇陆学的。夏文泳更对“三教九流之书无所不读，而深明于先儒理学之旨”^⑦。

① 《易图通变》吴全节序。

② 虞集《河图仙坛之碑》，《道园学古录》卷二五。

③ 同上。

④ 黄潜《夏公神道碑》，《黄金华文集》卷二七。

⑤ 黄潜《玄静庵记》，《黄金华文集》卷一五。

⑥ 虞集《河图仙坛之碑》，《道园学古录》卷二五。

⑦ 黄潜《特进上卿玄教大宗师元成文正中和翊运大真人总摄江淮荆襄等处道教事知集贤院道教事夏公神道碑》，《黄金华文集》卷二七。

(三) 力行忠孝。忠孝是儒学的根本，许多道士皆身体力行。吴全节又是这方面的典型。当他父母年七十、八十寿辰时，特几次还乡祝寿。当其父母逝世时，“公之执亲丧也，自奔丧至家，水浆馐粥，仅足以延息。涕泗滂沱，继以血衄。丧葬之后，力之所得为者，无不尽其力焉”^①。当父母已逝世很久，吴全节自己都已年届七十时，仍以不得朝夕侍奉父母为终身之憾，说：“我曾不能晨夕在侧，吾终身之不安也。”^②又向他门人表示：“今老矣，为我图地，必吾父母之茔是近，庶体魄有所依焉。”^③一个出家道士能如此力行孝道，使当时大儒吴澄也为之感慨：“真人虽游方之外，而事亲之孝，儒家子有不能及。其事君也恭顺，其事师也无违礼，盖在三如一矣。”^④

(四) 文学道士很多。玄教道士中，能诗、会文、工书、善画者，不乏其人。较早的有陈义高、吴全节、朱思本等，稍后的有张雨、薛玄曦、陈日新等。

陈义高（1255—1299），是张留孙最年长的弟子之一。约在至元十四年（1277）被征至京师，后长期随侍晋王左右，“待改晋封，镇朔漠，师悉从行”^⑤，常往来朔漠京师间。著有《沙漠稿》、《秋岩稿》、《西游稿》、《朔方稿》等诗文集。张伯淳称其“酒酣为诗文，意生语应，笔陈不能追，有诵（疑当为谪）仙、贺监风致，高古处可追陶、谢，类非烟火食语”^⑥。“元贞初，史馆纂修世祖皇帝实录，下郡国访求事迹，王邸异师文学嘉名，以

① 虞集《河图仙坛之碑》，《道园学古录》卷二五。

② 同上。

③ 同上。

④ 吴澄《送吴真人序》，《吴文正集》卷二五。

⑤ 张伯淳《崇正灵悟凝和法师提点文学秋岩先生陈尊师墓志铭》，《养蒙文集》卷四。

⑥ 同上。

其事属得编摩体。”^①

吴全节，生平已见前。除有较深儒学根柢外，又有文学才干，“自幼至老，尤好吟咏”^②，“旧有瓢稿不啻千篇”^③。在泰定二年（1325）代祠江南过程中，“触处吟咏，诗凡二百余篇，曰《代祠稿》”^④。吴澄赞其诗曰：“其诗如风雷振荡，如云霞绚烂，如精金良玉，如长江大河。盖其少也，尝从硕师，博综群籍，蚤已窥闯唐宋二三大诗人之门户。”^⑤

朱思本（1272—1333），字本初，临川人。早年学道龙虎山，后去京师与张留孙、吴全节等相处二十余年，再后被委去南昌住持玉隆万寿宫。他似非玄教嫡系，但出身龙虎山，又与张、吴关系十分密切。他所作《开府大宗师张公谥》中有云：“公（指张留孙）官第一品，宜得谥于太常……门生朱思本感公既厚，知公亦深。”^⑥ 吴全节为其《贞一稿》作序说：“临川朱本初，儒家子也。为黄冠与予同道，居龙虎与予同山；处京师与予同朝，雅志诗文，与予同好。予长于本初四岁，则其年之相若也。”^⑦ 因他与玄教关系很深，故于此处并及其诗文。他所作诗文，集为《贞一稿》，为当时许多诗文大家所称许。范梈曰：“余与朱君游，知其文学旧矣。来南州，君主玉隆别馆，去年冬行县田有乌山，小兵驰田间，得君寄诗二章，盖六朝庾鲍，而唐太白之流也。今夏君自西山来，示余此稿（指《贞一稿》），概篇数百，而矩度若

① 张伯淳《崇正灵悟凝和法师提点文学秋岩先生陈尊师墓志铭》，《养蒙文集》卷四。

② 吴澄《吴闲闲宗师诗序》，《吴文正集》卷二二。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 朱本初《贞一稿》，《委苑别藏》本。

⑦ 同上。

一。其武当山赋与巢湖等诗，论庄词澹，尤吾所谓驰骋横纵而无所逾者。”^① 柳贯评之曰：“君之诗似吴宗元、元丹邱，而远游之迹过之，君之自得似葛稚川、司马子微，而颐神坐忘之妙，需其至焉。”^② 欧阳应则谓：“读其诗，则排体五言，学工部长句，与文，则驰骤老、坡间。”^③ 朱思本不仅能诗，还好舆地职方之学，他花了十年时间写出《舆地图》二卷，刊行于世，并写有《北海释》、《和宁释》、《两江释》等考释地志的文章，是不可多得的地理学者。

张雨（1277—1348），又名天雨，法名嗣真，字伯雨，别号贞居，又号句曲外史，是元代著名的文学道士。他本是茅山道士，但后“入开元宫从真人王寿衍为道士，名嗣真”，皇庆二年（1313）七月，仁宗诏王寿衍赴京，“以弟子张嗣真从”^④，算是半个玄教道士。这次入京，所赋长诗“名震京中”，“一时贤士大夫，若浦城杨仲弘（杨载）、四明袁伯长（袁桷）、蜀郡虞伯生（虞集）争与为友”^⑤。姚绶谓“一时浦城杨仲弘、清江范德机（范梈）、金华黄晋卿（黄潛）、吴兴赵仲穆（赵雍）交甚善”^⑥。因他不希荣进，不久离京返杭州开元宫，继回茅山不复出。与元末大诗人杨维桢（字廉夫）等友善，以作文赋诗终于茅山。所著有《山世集》三卷，《碧岩玄会录》二卷，《寻山志》十五卷，皆不存。又著《玄史》，即现存之《玄品录》五卷，另存《句曲外史集》若干卷（有两种版本）。现题刘大彬所著之《茅山志》，据

① 朱本初《贞一稿》，《委苑别藏》本。

② 同上。

③ 同上。

④ 虞集《开元宫碑》，《道园学古录》卷四七。

⑤ 刘基《句曲外史张伯雨墓志铭》，《句曲外史集附录》。

⑥ 姚绶《句曲外史小传》。

考亦为张雨手笔。徐达左说：“贞居以儒者抽簪入道，自钱塘来句曲，负逸才英气，以诗著名，格调清丽，句语新奇，可谓诗家之杰出者也。当是时，以诗文名世者，若赵松雪（孟頫）、虞道园（虞集）、范德机、杨仲弘诸君子，以英伟之姿，凌跨一代，谐鸣于馆阁之上，而流风余韵，播诸丘壑之间。贞居以豪迈之气，超然自得，独唱于丘壑之间，而清声雅调，闻诸馆阁之上。诸君子亦尝与其唱酬往还，虽出处不同，而同为词章之宗匠，譬如轩轻，讵知其孰先而孰后耶？”^①姚绶评其诗文说：“诗宗杜，惟肖古选，类大历间诸子；文学韩，而冷语类汉。”^②并称他善书法，“饮酣伸纸作大草，尤妙，小楷变率更（欧阳询）家数，世称二绝”^③。但说他“独于画未工”，可是这个断语似不可靠，张雨好友大诗人倪瓒《题张贞居书卷》曰：“贞居真人，诗、文、字、画皆为本朝道品第一，虽获片楮支字，犹为世人宝藏。”^④故张雨是一个多才多艺的文学道士。

陈日新（1278—1329），字又新，饶之安仁人。早年从师龙虎山，元贞大德中被张留孙征至京师，后授崇真万寿宫提点，并封真人，兼领龙兴路玉隆万寿宫，又领杭州宗阳宫。“好为诗，清丽自然，有足传者。”^⑤居山中时，“日与能诗者相倡和，或过午忘食，或竟夕不事寝”^⑥。曾集所作诗若干，请李存为之序，现已不存。

薛玄曦（1289—1345），字玄卿，贵溪县仙浦里人，年十二

① 《句曲外史集》前徐达左序。

② 姚绶《句曲外史小传》。

③ 同上。

④ 《清閼全集》卷九，《四库全书》集部。

⑤ 虞集《陈真人道行碑》，《道园学古录》卷五〇。

⑥ 李存《钱陈又新真人赴京序》，《侯庵集》卷一六。

辞家人道龙虎山，师事张留孙及吴全节。仁宗时被诏入京侍祠，延祐四年（1317）制授大都崇真万寿宫提举，居三岁，升上都崇真万寿宫提点。泰定三年（1326）辞归龙虎山。至正三年（1343）授真人号，领杭州佑圣观住持，兼领杭州诸宫观。“善为文，而尤长于诗。”^①所著有《上清集》若干卷，《樵者问》一卷，荟萃与时人唱和诗为《琼林集》若干卷，皆已不存，只《茅山志》中留有几首诗。他的诗名与张雨不相上下，“自京师省亲江南，而名胜为之赋诗多至数十人”^②。虞集谓其“为诗有飘飘凌云之风”^③。揭傒斯评其诗“老劲深稳，如霜松雪桧，百折莫能挠，清拔孤峻，如豪鹰俊鹘，千呼不肯下，萧条闲远，如空山流泉，深林孤芳，自形自色，不与物竞”^④。又善书法，虞集说：“玄卿为人清明而能静，为学宏博，好古书法。”^⑤

以上所举，是玄教中文学修养较高的几位道士，由此可以概见该派道士的儒化程度是较深的，它较之只重符箓的龙虎宗，自是别具一格了。

七、宗教内容上的杂取兼收

道教的宗派界限本不十分严格，更无别的宗教那样的宗派斗争，彼此思想、方术交融是常见的现象。而玄教产生于南宋道教宗派繁衍之后的元代，其融摄各派的特点就更为突出。不仅兼摄

① 黄潜《弘文裕德崇仁真人薛公碑》，《黄金华文集》卷二九。

② 虞集《送薛玄卿序》，《道园学古录》卷四六。

③ 同上。

④ 转引自黄潜《弘文裕德崇仁真人薛公碑》，《黄金华文集》卷二九。

⑤ 虞集《送薛玄卿序》，《道园学古录》卷四六。

旧符箓各派的内容，也兼摄新道派的内容。

这种杂采兼收的特点，在玄教某些骨干分子身上表现十分明显。吴全节又是典型。首先，他从小学道龙虎山，对龙虎宗世传的祈禳斋醮自然十分在行。虞集说：“道家醮设之事是其职掌，故于科教之方，无所遗阙。”^① 吴全节在长期担任祠祀活动中，很好地完成了各种祠祀斋醮任务，就证明了这一点。其次，他在大都崇真万寿宫期间，曾从道士陈可复（可能是南宗道士）学雷法。任士林《庆元路道录陈君墓志铭》说，陈可复（？—1307）字复心，号雷谷子，世为庆元路定海县人。年十四师陈与真为道士，学役召鬼神之术。与真死后，又退习天人性命之学，向林某学内丹。其后行雷法于浙东浙西，所在有验。至元二十七年（1290）征至京师，“身侍阙庭十有七年”。在这期间，吴全节等从之学雷法，“授受雷法最著者，今玄教嗣师、总摄江淮荆襄等处道教都提点、崇文弘道玄德真人吴君其人也”^②。第三，他又向东华派（灵宝派支派）一代宗师林灵真学法。林灵真（1238—1302），本名伟夫，字君昭，法名灵真，自号水南。他撰辑有《济度之书》十卷（明人增补而为《灵宝领教济度金书》三十卷），在现存《灵宝领教济度金书》前之《水南林先生传》中，说他有很多弟子，谓：“凡弟子受道于公之门者，在州里不下百余人。在方外则天师门人高闲董公，宗师堂下闲闲吴公……”^③ 这个“宗师堂下闲闲吴公”就是吴全节。第四，他又传习金丹派南宗内丹术。虞集《河图仙坛之碑》说，宋故相赵葵之子赵淇，曾从南宗道士李简易学金丹，入元，做湖南宣慰使。某年，吴全

① 虞集《河图仙坛之碑》，《道园学古录》卷二五。

② 任士林《庆元路道录陈君墓志铭》，《松乡集》卷三。

③ 《灵宝领教济度金书·嗣教录·水南林先生传》。

节奉命使南岳，路过长沙，赵淇见其“神气冲爽，而有福德”，认为“可以受吾道。乃焚香密室，出其书以授之，则皆（刘）海蟾、（李）玉溪之秘云”。证明吴全节曾学南宗内丹术，且已得其秘传。

玄教第三代大宗师夏文泳同样具有杂学特点。黄潜《夏公神道碑》说，夏文泳“三教九流之书无所不读，而深明于先儒理学之旨。又尝受《河图》于隐者，有昔人未睹之秘；而于皇极经世之说，亦了然胸臆间。所至名山洞府，必穷探极讨，以广见闻。道法、斋科悉加考订、折衷，下至医药、卜筮莫不精究其术”^①。据任士林《庆元路道录陈君墓志铭》载，向陈可复学雷法的，除吴全节“最著”外，“次则大都崇真万寿宫提点孙益谦、夏文永（泳）……”

张留孙另一弟子徐懋昭也杂学各派。徐懋昭（1240—1321）字德明，世为饶之余干人。弱冠学道于龙虎山上清宫，师张留孙。“既而游衡庐名山，遇真人授异书，能役鬼神致雷雨，祭星斗弭灾沴。”^②他所学的也是雷法。由于他只至元十五年（1278）在京师崇真万寿宫住了两年，以后即回龙虎山居仙源观、神翁观及主常州通真观，故其雷法不是学自陈可复，而另有所师。

陈日新也有杂学各派特点，其生卒事迹前已介绍。虞集《陈真人道行碑》说他“道书丹经，大洞玉诀，灵宝黄篆斋科等书，皆极精诣”^③，“又能论人生甲子，推之以言其祸福寿夭，奇中”^④。

① 《黄金华文集》卷二七。

② 朱本初《故保和通妙崇正真人徐公行述》，《委苑别藏》之《贞一稿》。

③ 《道园学古录》卷五〇。

④ 同上。

玄教在宗教内容上的杂采兼收，表现了元代道派的繁多和各派交融的加强。这种趋势在各派内的继续发展，预示着道教各宗界限的进一步泯灭。

（原载《世界宗教研究》1988年第1期）

明清茅山宗寻踪

唐宋时期，道教茅山宗与龙虎、阁皂并行于天下，世称“符箓三宗”，为当时道教之显派。至元代，阁皂宗渐趋衰微，茅山宗犹能与龙虎宗一起，取得相当的发展。但到元后期，即在第四十五代宗师刘大彬之后，却顿趋沉寂，其发展状况如何，后人知之甚少。在此之前，茅山宗的历史，赖有刘大彬所著《茅山志》加以记述，使人得以窥其全貌。而在此之后，虽有明嘉靖二十九年《茅山志》的重刊，和清康熙十年笮蟾光对《茅山志》的重编^①，对之有所增益，但所增材料有限，特别是对茅山本宗的材料增益更少，致使人们读了笮蟾光《茅山志》（嘉靖二十九年《茅山志》刊本未读到）以后，对茅山宗在明清时期的状况仍不甚了了。前些年我在写《中国道教史》第四卷时曾翻阅该志，因为粗心，仅在其中发现了全真龙门派——阎祖派于明嘉靖之后在该山乾元宫的传承资料，却未发现本山茅山宗的资料，因此书中对茅山宗的叙述乃暂付阙如。此后我比较留心发掘这方面的资

^① 笮蟾光《茅山志》，现见有两种光绪重刊本，一为《藏外道书》第19册所收之《茅山全志》，一为台湾文海出版社影印《茅山志》，两本大致相同，皆有缺页，所缺之处间有不同，盖为一种版本之异源。

料，意欲对此阙失有所补益。最近重读笏蟾光《茅山志》，并翻阅了其他一些石刻资料，总算有所发现，故作此短文以补斯阙。

一、宗师脚步觅迹

据刘大彬《茅山志》记载，茅山宗实行宗师制。宗师是领导本宗道教的首领，他们代代相传，从第一代魏华存，依次传至第四十五代刘大彬^①。为此，对历代宗师的生平事迹，特辟专章加以叙述。清康熙十年成书的笏蟾光《茅山志》，曾将此宗师传记基本上照原样进行转录，也是从第一代魏华存，至第四十五代刘大彬。其他讲述茅山道宗师的文章，无不是至第四十五代刘大彬为止。刘大彬是元代中后期人，难道在他之后就没有继代宗师了？明清时代，到底茅山宗还存不存在？如果存在，它又是实行什么领导体制？这些问题都不能不引起人们的探索。

首先，不仅刘大彬之后有无继任宗师值得探究，就是刘大彬本人的生平也是值得探究的。因为刘大彬于元天历元年（1328）完成《茅山志》写作时，他本人尚健在，故该志对他的生平只作了在世时的简单叙述，称：“四十五代宗师洞观行妙玄应真人姓刘名大彬，号玉虚子。吴郡钱塘人。延祐四年得九老仙都君玉印，有司闻于朝，仁宗皇帝特旨还赐宗坛，以传道统。”可见刘大彬的生平只记到延祐四年（1317）。那么，在这之后，刘大彬还做了些什么，掌教至何年，何年逝世，都是没有答案的。本以为成书于清康熙十年（1671）的笏蟾光《茅山志》会对这些问题

^① 见《茅山志》，《正统道藏》本。

做出回答，然而十分遗憾，该志除重复刘志成志的记述外，没有只字的增加。这样我们就不得不从其他资料中来寻求答案了。

据刘大彬《茅山志》卷四载，刘大彬在延祐五年（1318）、泰定三年（1326）、天历三年（1330），曾先后三次领旨与皇帝派来的道士使者在茅山元符万宁宫共建过金篆大斋，证明他在元文宗天历三年前尚健在，且仍在掌教任中。前不久翻阅石刻碑记资料，又在《句容金石记》卷六中发现了一块碑记，名《上清二十五代宗师泰中大夫葆真观妙冲和先生、谥静一真人刘仙翁冠剑虚室》，其文曰：“三真潜神养素（按指四十四代宗师王道孟——引者注）七十三解真后，敕赐山建观藏冠剑于此。至顺癸酉上元日，徒弟四十五代宗师刘大彬谨书立。”^①至顺癸酉，本元顺帝元统元年（1333），因元统改元在该年十月，而此碑立于正月，故仍书至顺。从此碑署年，可知刘大彬在元顺帝元统元年正月仍在掌教任中。此后何年卸任和逝世，则不见记载。

其次，刘大彬之后，还有没有继任的第四十六代宗师？竺蟾光《茅山志》没有记录，倒是《句容金石记》为我们保存了一通证明其有的碑记。该书卷六有《三清阁石星门记》，记述元符万宁宫提点储得仪领众修复三清阁事，中云：“至正十年，三清宝阁庆成。”末署“至正十三年十二月初九日立石”。接着有多人署名，最末一行署名为：“宣授冲素明道贞一真人嗣上清经篆四十六代宗师主领三茅山道教、住持元符万宁宫事王天符。”^②这个署名，明确无误地表明王天符是继刘大彬之后的第四十六代宗师。惜乎遍查有关资料，未找到王天符的生平事迹记载；不过仅

^① 《石刻史料新编》第2辑第9册第6507页。

^② 同上，第6516—6517页。

此记录已弥补了笪蟾光《茅山志》的重大缺失，对茅山道教的研究是有重大意义的。

再次，在王天符之后还有没有第四十七代宗师呢？现存资料尚未发现。据我推测，大概是没有了。因此碑署年为至正十三年（1353），再有十四年，元王朝即被朱明王朝所取代。而朱明王朝、特别是它的前期对佛道的管束都较严，曾经建立若干组织和制度以加强对它们的管理。在洪武十五年（1382）设道录司管领天下道教之次年，即决定在三茅山设灵官一人（例定从元符万宁宫道士中选授），以管理茅山道教，规定灵官“掌领华阳教事，三茅山各宫观统属之，并掌管祖传剑、印，主行符篆”。又设副灵官一人（例定从崇禧万寿宫道士中选授），“同署教事”^①。上述记载，除明确规定灵官掌领茅山教事，统率茅山各宫观外，又规定灵官掌管祖传剑印。此剑、印是指宋徽宗赐给第二十五代宗师刘混康的九老仙都君玉印和一柄玉把剑（被称为景震玉樛具剑）。这两样东西，在刘混康之后被定为宗师掌教的凭证，和宗师传代的信物。既然这两样象征茅山宗教权的東西已改由灵官来掌管，无疑表明茅山道教已由原来的宗师掌教改变为灵官掌教，即过去的宗师制已被改为现在的灵官制。所以我认为在四十六代王天符之后不可能再有第四十七代宗师。应当指出，现在偶尔也从一些方志中见到其后仍有称为宗师者的记载，如《镇江府志》云：“任自完（当为任自垣之误——引者注），一名一愚，号蟾宇，丹阳人。茅山元符宫道士。永乐间，选赴文渊阁修书。宣德间，授太常寺寺丞、上清五十三代宗师、提督泰岳太和山，六

^① 见《藏外道书》第19册第962页。此明洪武十六年所定之制度，为其后代各朝乃至清朝所沿袭，皆以灵官管理三茅山之道教。

年，表进《泰岳太和山志》一十五卷。”^①任自垣任过茅山灵官职，这里称他为“上清五十三代宗师”，只是表明人们将灵官等同于过去的宗师，习惯性地称其为宗师而已，这不是官方所给名称，也不是正式场合的称谓，故不能以此特例证明宗师称谓的继续存在。

二、宫观承传揭秘

明清时期茅山宗的宗师制改成灵官制以后，其本宗教法（上清经）还继续承传不？过去我在写《中国道教史》第四卷时，是不明确的。前道教协会会长黎遇航等人在《茅山道教今昔》中说，明清时期，茅山由全真与正一分治之。“三宫（元符宫，崇禧宫，九霄宫）沿传正一，五观（德祐观，仁祐观，玉晨观、白云观，乾元观）习传全真。”^②可惜语焉不详。我在写《中国道教史》第四卷时，只从笮蟾光《茅山志》中发现了乾元观承传全真龙门支派闾祖派，而对沿传正一的三宫之承传却茫然不知。这次再读笮蟾光《茅山志》，结合《诸真宗派总簿》加以探索，终于找到了三宫沿传正一（包括茅山本宗）的踪迹，也同时窥见了《诸真宗派总簿》所记之某些宗派的秘密。下面依次对此三宫的承传作些考察。

首先，看看元符万宁宫的承传情况，笮蟾光《茅山志》卷三有这样一条记载：“静一刘真人道门传派”，其派字为“混靖希

^① 转引自《古今图书集成》卷二八七，见该书第51册第62685页，中华书局、巴蜀书社1985年版。

^② 载《中国道教》1987年第4期。

景，守汝玄志，宗道大天，得性自尊。克崇祖德，光绍真应，师宝友词，永仁世昌。公存以敬，有子必承，能思继本，端供一成”。末署：“嘉靖己丑孟秋灵官戴绍资立石元符宫宗师祠。”^①《诸真宗派总簿》第二十五，亦记此静一派，称是“三茅真人姓刘名熹字世伦，号大元”者所“留传”，只是所记派字有几个误字^②。笄蟾光《茅山志》所记“静一刘真人”引起了我的注意，经查，此“静一”乃北宋著名茅山道士刘混康之谥号。刘大彬《茅山志》卷一二云：“二十五代宗师葆真观妙冲和先生、太中大夫、谥静一，姓刘讳混康，一字志通，晋陵人。”景祐二年（1035）生，元祐元年（1086），以符法愈哲宗后孟氏，从此深受宠信。绍圣四年（1097），哲宗敕江宁府即所居潜神庵为元符观，徽宗加号元符万宁宫，并赐印和剑。年七十二卒。可见静一派就是一个尊刘混康为始传祖师的宗派，其四十八派字之第一字“混”，即取自刘混康名之第一字。刘混康是茅山宗第二十五代宗师，其派字“混”之后各字是否与其后历代宗师之名相符呢？经查，果然相符。从第二十五代刘混康，二十六代笄净之（在派字中将此“净”改为“靖”，是唯一一个有改动者），二十七代徐希和，二十八代蒋景彻，直到第四十五代刘大彬，其名之第一字依次与上列派字（去其重复）相符^③。“大”字之后的“天”字，自然是取自王天符之“天”了。

那么，这些派字是何时何人定下的？或者说，此道派何时出现，是刘混康本人定下的？我看不是。因为刘混康在教内很有名气和影响，后世道士为了抬高教派的身价，才奉他为始祖的。组

① 《藏外道书》第19册第755页。

② 《诸真宗派总簿》载《白云观志》卷三，见《藏外道书》第20册。

③ 请参看《茅山志》卷一二《历代宗师传》。

织教派，订立派字，只能是他之后的事。《诸真宗派总簿》第二十五称其为“刘熹，字世伦，号大元”者所“留传”，此刘熹为何人，现已难于考知，其名“熹”又不在四十八派字内，令人十分费解。上引《茅山志》卷三“静一刘真人道门传派”之末所署“熹靖己丑孟秋灵官戴绍资立石”，倒给我们提供了此派出世年代的启示。即至迟在明嘉靖己丑（1529）已出现了以“静一”命名的教派，那时起即按此四十八字进行传派了。我很怀疑戴绍资就是定此派字、倡此教派的人。这当然仅是猜测，是否如此，有待将来资料的进一步发现。

此教派在刘大彬、王天符之后，即在明清时期是如何承传的呢？现在只见到一些零星资料，只能据之做出大致的描述。前文提到的《三清阁石星门记》，除末署四十六代宗师王天符外，在其前面还有多人署名，依次为：上座金书范克全、储得珑，提举宫事秦得科、商自立，提点宫事张天晟，宫门掌籍虞惟诚，提点知宫事尹天悦^①。其中除虞惟诚之“惟”字不在派字中外，其余“天、得、自、克”等字，皆在四十八派字之中。该碑署年至正十三年（1353），表明元末已传至“克”字辈。

笪蟾光《茅山志》之《道秩考》中，列有两份灵官、副灵官表，前一份盖截止于明嘉靖时期，后一份盖截止于清康熙十年（其中副灵官表残，仅有一人）。从这两份表中，大致可以看出元符官和崇禧官的承传情况。现在先看第一份表中之正灵官名单，照抄如下：邓自名（初赐敕印掌教事者，金坛人），薛明道（武进人，转南京道录司右正一），陈德星（句容人），任自垣（镇江人，永乐间升道录司玄义，历太和山玉虚宫提点至太常寺丞），

^① 《句容金石记》卷六，《石刻史料新编》第2辑第9册第6516页。

王克玄（金坛人，号一初），吕景暘（溧阳人），杨震清（金坛人），支克常（吴县人），朱崇润（丹阳人，成化间任），沈祖约（武进人），蒋德瑄（苏州人，正德间任），徐祖谏（苏州人，嘉靖间任），戴绍资（毗陵人，号云峰），任绍绩（溧阳人，号云山）^①。以上所列，除薛明道、杨震清两人之“明、震”^②与静一派派字不合外，其余各字皆与其派字相符，证明此宫所传为静一派。表中所列戴绍资，当是前面提到的在嘉靖己丑（八年，1529）立派字刻石那个道士，这表明明嘉靖八年该宫静一派已传至“绍”字。笪蟾光《茅山志》卷五又载有《积金峰三官殿记》，记载道士陈真福修复三官殿事。中云：积金山之宫院，至元末已“渐次颓朽，迨至我朝，仅存奉茅君祠一人而已。粤嘉靖辛卯（十年，1531），道士陈真福志静于斯，始新其制，历嘉靖庚戌（二十九年，1550），复殫力拓基，鼎建三官殿与夫山门，及诸圣堂……”^③此陈真福之“真”字恰与戴绍资之“绍”字相接（派字：光绍真应），又证明至嘉靖十年，已传至“真”字。再据嘉靖二十年玉晨观刊本《茅山志》之江永年《识语》，谓嘉靖辛亥（三十年，1551），有“本山灵官戴绍资、任绍绩、金玄礼（实为副灵官——引者注）、赞教元符（宫）陈应符请予詮次”云云，又证明嘉靖三十年，已传至“应”字^④。

再看第二份正、副灵官表，其“明正灵官”之名单如下：史怀仙（溧阳人），张小峰（武进人），杨勺泉（武进人），王益泉

① 《藏外道书》第19册第962页，亦见文海出版社影印《茅山志》第2册第1131—1132页。

② 是此二人之名呢，或是此二人之字，现难判断，据下面名单可见《茅山志》作者在作灵官、副灵官表时，或用名，或用字，并不统一。而派字是用以取名的，如表中所用的是字，自然就与此派字不合了。

③ 《藏外道书》第19册第815页。

④ 转引自陈国符《道藏源流考》下册第249页，中华书局1963年版。

(句容人), 钱养悟 (金坛人), 周继华 (宜兴人), 朱振阳 (名永铭, 武进人), 许抱真 (名仁隼, 武进人), 钱观如 (名公达, 溧阳人), 文栖云 (句容人), 许华岑 (名必升, 武进人), 陈及岩 (名承第, 毗陵人), 栾奉斋 (名嗣麟, 句容人), 张玉壶 (名嗣秀, 金坛人), 龚企岩 (名承绶, 武进人)^①。上表皆录诸人之字, 有的加注其名, 有的则未注, 凡加注出名者, 其名皆与静一派之派字合^②。这是明代中后期的正灵官名单, 证明至明末, 此宫静一派已传至“承”字。

上述第一份正、副灵官表中, 将清代正灵官名另行标出, 照抄如下: 唐葵阳 (名仁泽, 武进人), 张承钟 (字少林), 杨昌靖 (字渭清, 溧阳人), 张允中 (字玉川, 苏州人), 丁昌胤 (字卧云, 宜兴人, 康熙十年任)^③。此五人之名皆与静一派派字合 (张允中之“允”或当为“永”)。此为清初至康熙十年间之灵官名单, 证明至康熙十年 (1671), 元符万宁宫之静一派已传至“承”字。

另有一份清康熙十年茅山各宫观住持捐资助刻《茅山志》的名单, 可对此三宫在清代的承传情况做出补充。元符元宁宫共有十三房道院, 此名单列有十房, 照抄如下: 东秀房董子才 (字华宁, 武进人), 启明房王敬芳 (字茂卿, 宜兴人), 观云房邱敬安 (字仲甫, 江阴人), 韦有轩 (字朗明, 溧阳人), 监斋房周承文 (字仁甫, 武进人), 勉斋房顾昌勋 (字茂功, 武进人), 真隐房黄思玄 (字玄之, 武进人), 乐泉房马功诚 (字伯和, 武进人), 西

① 《藏外道书》第19册第963页, 又见文海出版社影印《茅山志》第2册第1137页。

② 从此表所列两个“嗣”字辈道士推断, 笪蟾光《茅山志》卷三所记静一派字之“师友宝词”, 当作“师友宝嗣”。

③ 《藏外道书》第19册第963页, 又见文海出版社影印《茅山志》第2册第1138页。

斋房王必仁（字惟德，武进人），览秀房荆以荣（字明玄，丹阳人），栖碧房朱公炜（字启华，溧阳人）^①。其中，除马功诚之“功”或为“公”之误外，其余诸名皆与静一派字相符，表明至康熙十年（1671）已传至“思”字。

以上诸表所记，皆明清时期出身于元符万宁宫之灵官和道院住持，自然是该时期元符万宁宫道士之小部分，但仅此已可证明明清时期在茅山元符万宁宫所传的是被称作“静一派”的道派，它是茅山宗之正宗嫡传。由此可以看出，茅山宗这个老牌符箓派，经过千余年的风风雨雨，即使在宗教内容上起了若干变化，但其基本教法仍然延续下来了。

其次，再看看崇禧万寿宫的承传。这是例定选授副灵官的宫观，它所承传的是什么的教法呢？原以为从笪蟾光《茅山志·道秩考》所列正、副灵官表之副灵官表中可以看出眉目，然而该《志》两份正、副灵官表中，只有第一份表开列了副灵官名单，而第二份表之副灵官名单严重残缺（只列出一人），实际仅存第一份表中之副灵官名单。而据此名单，还判断不出该宫所传的是什么教派，倒是从康熙十年各宫观住持捐资助刻《茅山志》的表中，可以寻出其踪迹。该宫共有十二房道院，此表记有十房捐资住持之名，照抄如下：元坛院何大有（字丰甫，宜兴人），宝珠林张克敬（字允中，金坛人），曲林房张德弘（字又玄，句容人），前西房戴本基（字定宇，溧阳人），后西房钱克冠（字文明，宜兴人），上葆真薛智龙（字耀语，武进人），下葆真秦永承（字亦全，溧阳人），三茅院陈万善（字玉之，溧阳人），四圣院

^① 此仅见于文海出版社影印《茅山志》第2册第1141—1143页，《藏外道书》第19册《茅山全志》失载。

常世高（字云翔，金坛人），洪门院施成惠（字润吾，溧阳人）^①。他们承传的是哪个教派呢？这可从《诸真宗派总簿》中找出一个教派来相比勘。其第二十二条“清微派”，据称为二茅真君所留传，其派字为：“崇虚与道，富德仁从。世理真常，可思教本。克成大正，璧定文昌。一字增崇，计少玄祖。性如日月，体似玉银。合朝无上，万古留名。”^②前面除薛智龙、秦永承两人之“智、永”不见于上列清微派之派字外，其余八位住持之名皆与上列派字合，盖可证明崇禧万寿宫所传为清微派。为什么笄蟾光《茅山志·道秩考》所列副灵官之名与上述清微派派字不合，而清康熙十年所记该宫捐资住持名单方与之相合呢？据我推测，该志第一正、副灵官表写于明嘉靖时（第二份正、副灵官表严重残缺，不在讨论之列），那时崇禧万寿宫尚未出现此清微派，故那时的副灵官还没有按此派字取名，因而其名不合；大概在明嘉靖之后，此派才出现，才按此派字取名，故清康熙十年该宫捐资住持名单就与其派字相合了。是否如此，有待进一步的证实。

最后，再看看九霄万福宫的承传。该宫留下的记载最少，仅有上面提到的那份康熙十年各宫观住持捐资助刻《茅山志》的名单可供分析。九霄万福宫共有六房道院，捐资者有八人，照抄如下：赵昌皓（字元白，江宁人，六房长），唐公乾（字隐之，常熟人，本宫住持），林昌智（字会先，江宁人，本宫住持），杨昌鹤（字驭仙，武进人，本宫住持），陈昌惠（字显乡，溧阳人），赵敬胤（字述先，宜兴人，本宫住持），徐存信（字贞孚，金坛

^① 此仅见于文海出版社影印《茅山志》第2册第1143—1144页，《藏外道书》第19册《茅山全志》失载。

^② 《白云观志》卷三，《藏外道书》第20册第577页。

人)，史敬瑞（字尔祥，溧阳人，本宫住持），周存杰（字慕德，宜兴人）^①。此八人名之“昌、公、敬、存”等字，实与静一派之派字相符，大体又与上引第二份清代正灵官名单、康熙十年元符宫捐资住持名单所列之名相当，故可以断定九霄万福宫所传的和元符万宁宫一样，同属“静一派”，也是茅山宗之嫡传。本来《诸真宗派总簿》中，尚列有字派与静一派相近之“第二十四，清微派”（据称为三茅真君茅衷所传），但其字派中有一句为“恭存依敬”，相异于静一派之“公存以敬”，而与上列清代九霄宫捐资住持之名相左，故可断定九霄万宫所传的不是二十四之清微派，确是二十五条之静一派，即笄《志》卷三所记之“静一刘真人道门传派”。

总之可见，明清时期茅山三宫所传确属于正一，而非全真。其元符万宁宫和九霄万福宫所传的是尊祖刘混康的静一派，是茅山宗之嫡传；崇禧万寿宫所传的是清微派，乃宋元时期分衍出来的新符箓派，与老符箓派茅山宗同属一脉。这就是我们目前所能了解的明清时期茅山三宫教派的承传情况。显然这种了解只是粗线条的，要想了解得更具体一些，则有待资料的进一步发掘。

（原载《宗教学研究》1997年第4期）

^① 文海出版社影印《茅山志》第2册第1145页，《藏外道书》第19册《茅山全志》失载。所列住持六人，盖为其“毓祥、绕秀、怡云、仪鹄、种碧、礼真”等六房道院之住持。

娄近垣及其与正乙支派的关系

娄近垣是清代著名正乙派道士。他不仅深受雍正帝宠信，名闻朝野，而且对道教理论科仪和组织建设，都有所贡献。因此对其生平思想进行研究，很有必要。本文仅就其生平作点补充，重点是对其与清正乙派的关系作些探讨。

据《重修龙虎山志》和《枫泾小志》等载，娄近垣，字三臣，号朗斋（或谓字朗斋，号三臣），又号上清外史，浙江枫泾人。幼年出家枫泾仁济道院，师杨纯一。后去江西龙虎山，拜上清宫提点周大经为师，从学五雷法及丹经玉诀。雍正五年（1727），随五十五代天师张锡麟循例入觐，至杭州，锡麟病笃，嘱其入京“善事天子”。雍正八年（1730），帝染疾，据称娄近垣为其设坛礼斗，继以符水治愈之，于是授娄近垣四品龙虎山提点、钦安殿住持。后随雍正学佛法，以解悟“禅宗妙旨”，且能贯彻“三教之源之理”，深受雍正之称赞。雍正十一年（1733）六月，命修整大光明殿为其常住，同年八月，乾隆帝即位，九月，诰封其为通议大夫，食三品俸。乾隆元年（1736）命其带管道录司印务、兼东岳庙住持。《枫泾小志》称其“自教典外，博涉经史”，“奉命祷雨祈晴，无不立验”，“雅尚冲静，大耋而有少

壮之姿”。《松江府志》谓其于乾隆四十一年（1776）卒，年八十九。

这里首先要讨论的是娄近垣的籍贯。对此问题，诸书记载颇多分歧。《嘯亭杂录》卷九谓其为江西人，《嘉兴府志》谓其为秀水（今浙江嘉兴）人，近人某些著作谓其为江苏娄县人，《松江府志》谓其为浙江枫泾人，《枫泾小志》谓其为枫泾惠安里人。现在看来，当以《松江府志》和《枫泾小志》所记为是。《松江府志》指出他是浙江枫泾人，《枫泾小志》更指出他是枫泾镇之惠安里人，若无确实根据，记载不会如此具体。

其次，娄近垣又是一个有多种著作传世的道士，在清代正乙道士中并不多见。过去有关论文已经指出他著有：《南华经注》一卷（似未刊行），《御选妙正真人语录》一卷（被辑入雍正帝《御选语录》卷十九《当今法会》，载《续藏经》），《重修龙虎山志》十六卷（乾隆五年刊，现收入《藏外道书》），删定《黄箓科仪》十二卷（乾隆十五年和硕亲王重刻），校订《先天奏告元科》一卷（藏北京白云观）。现据《贩书偶记》和《贩书偶记续编》，娄近垣还撰有《梵音斗科》二卷，《太极篆宝祭炼科仪》二卷。

下面着重讨论一下娄近垣与正乙道中正乙支派的关系。此事尚无论文提及，现提出来加以讨论。据雍正帝的一个“上谕”称：“雍正十一年（1733）六月初一日，娄近垣面奉上谕：大光明殿现在修整与你作子孙常住，上清宫（按指龙虎山上清宫）去选些法官来，若上清宫人少，在苏州选几个来，你好好教他学法，将来光明殿你就是第一代开山的人了。钦此。”^①可见在雍正十一年，雍正帝在整修大光明殿给娄近垣居住时，曾经叫他以

^① 《重修龙虎山志》卷一，《藏外道书》第19册。

光明殿为基地新开一个道派，由他做第一代开山人。那么，这个道派后来是否真的创建起了呢？回答是肯定的。这从道光年间顾沅所修的《玄妙观志》中反映出来。该志记载，娄近垣遵照雍正旨意，在江西龙虎山征调道士到大光明殿同时，又在苏州玄妙观中抽调道士去大光明殿，从中挑选徒弟，传道授业，使该道派逐渐创建起来。

不仅如此，在龙虎山方面也有明显的证据。娄近垣在《重修龙虎山志》卷三“新定本宫法派”中说，龙虎山“向分三派（按指紫微、虚靖、灵阳等三派），由来久矣，其师长之称，实同一脉，但无定派命名，使尊卑日久难考，非法也。因定四十字，从今至后，三派合一，依次名四十字完，许‘辰’字辈再续四十字，完而复续，以此例垂于永久。续者字文不得重复。此非余敢为创作，欲使吾教祖师法裔名分尊卑，虽千百年不至凌紊，亦正宗之大要也”^①，其所订四十派字为：“近远资元运，久长保巨淳，道惟诚可宝，德用信为珍。秉敬宏丹篆，葆真启世人，鸿图赞景祚，圣泽振昌辰。”^②意思是说，龙虎山旧有三派不应继续分传下去，应当统一为一个道派，重新“定派命名”，并按新的四十字辈传承下去。这是何人的主张呢？或者说，文中“非余敢为创作”的余到底是谁呢？我认为就是娄近垣，因为以娄近垣的“近”字作四十派字的首字，就是明显的证据。须知雍正五年（1727）第五十五代天师张锡麟病死时，其子张遇隆尚幼，迟至乾隆七年（1742）始袭为第五十六代天师。在这很长一段时间内，天师府大真人事，先后由其弟张庆麟、张昭麟代署，天师道

^① 《重修龙虎山志》卷三。

^② 同上。

力量一直是很弱的；而在此期间，娄近垣却因受雍正帝宠信而显名于时，其声誉、地位、影响都超过天师，故由他出来将龙虎山道派合而为一，另创新派，并出任它的第一代开山人，是完全可能的。如这一推论不错，则娄近垣不仅先在大光明殿创立起道派，而且还利用他的声望和影响将龙虎山也纳入该道派的范围之内。这样一来，该道派既以北京光明殿、苏州玄妙观为其发展基地，又以龙虎山为其发展基地，从而使该道派以此三地为中心逐渐发展起来。

那么，这个道派的名称叫什么？上引两个资料都无说明，而在1926年北京白云观抄存的《诸真宗派总簿》中却可找到答案。该《总簿》第三十二“正乙派”记其传代字云：“远近资元运，久长保巨浮，道惟诚可宝，德用信为珍。秉教宏丹篆，葆真启世人，鸿图肇景祚，圣泽振昌辰。玉局受经后，贵水传灵根，青城垂氏派，妙法继洪钧。”将这六十派字和上引娄近垣所订四十派字作比较，可明显看出前四十字完全吻合，只是后者在传写时出现了误字，即误“近远”为“远近”，误“淳”为“浮”，误“敬”为“教”，误“赞”为“肇”；并在娄近垣四十字之后，另加有二十字（显然是后人所续）。从而可以证明，《总簿》所记之“正乙派”就是娄近垣所创之道派，其名称就叫正乙派。《总簿》称此派为张虚靖（名继先）留传的道派，无疑是托古以重其说。

娄传正乙派的传承情况如何呢？未见直接记录，但有侧面资料留下若干记载。首先是顾沅《玄妙观志》记有它的传承。该志卷四记有一名娄近垣所传的“远”字辈弟子。此人名惠远谟，字虚中，号澹峰，苏州人。幼孤，稍长，出家苏州玄妙观，受业于潘元珪（号梧庵）。肆力于学，博览儒书，尤潜心道藏。年三十，授道纪司。雍正九年（1731），敕修龙虎山上清宫，被调主上清

宫玉华院事。后二年（1733），京师光明殿成，被征至光明殿焚修。时娄近垣主光明殿，远谟师事之，受其道法。十三年（1735）二月，潘元珪化去，远谟闻讣南旋，经纪其丧，继主玄妙观方丈席。是年秋，娄近垣以龙虎山缺提点，奏准以远谟任之。乾隆九年（1744），娄近垣以年就衰，招之入都相赞助。明年充御前值季。遇雨暘愆期，行法辄应。娄近垣重修《龙虎山志》，远谟责任校讎考订，出力颇多。乾隆十五年（1750）冬，南归苏州玄妙观，对玄妙观建设颇多贡献。乾隆三十六年（1771）卒，年七十五。著有《学吟稿》^①。惠远谟传弟子张资理。同书载，张资理，字一枝，号友桐，吴邑簪村人。本儒家子，年十一，出家朝真观，师沈坚苍。嗜学不倦，由儒家言通五千道德之旨。符箓秘典，靡不洞贯。行法历有效应。雍正十二年（1734），被选入都，住光明殿，复从惠远谟受法，为御前值季法官。乾隆十四年（1749）回苏，继奉娄近垣命，往龙虎山上清宫领迎华院事。乾隆四十一年（1776），请假回苏，次年，主席玄妙观方丈。祷雨祛邪，颇著应验。四十五年（1780），高宗南巡，率道众迎驾，奏对称旨。平居惟焚香静坐，暇时喜习汉隶，兼善吟咏。乾隆五十一年（1786）卒，年七十五^②。

《玄妙观志》卷四又记娄近垣传有弟子李湛然。《志》谓，李湛然，字神彻，号冷庵，太仓人。七岁入清真观出家。后至龙虎山，娄近垣授以法。年四十，隐于横山北麓，筑澹香居，奉母极孝，兼以金针度人。乾隆三十年（1765）九月化去。著有《参同契阐注》、《（冷）庵吟稿》。得其传者，横山徐梧冈凤章^③。同治

① 《玄妙观志》，《藏外道书》第20册。

② 同上。

③ 同上。

《苏州府志》又载娄近垣传有弟子蒋真听。该志卷一三五载，蒋真听，字偕乾，别字粟斋，吴邑人。年十九出家，投苏州穹窿山陈霄来为徒，受传道典经箓。乾隆戊午年（1738），入龙虎山拜娄近垣为度师，传习五雷正诀。七年（1742）入都，住大光明殿。十二年（1747）还山，三十一年（1766），继主山中法席。山中忽产芝草，众以为师之道高德重所致。

据以上记载，可图娄近垣传系如次：



以上娄近垣所传之李湛然和蒋真听是否属正乙派，尚难断定，而所传之惠远谟和再传张资理，当属正乙派无疑。因他们是按娄近垣所订四十派字取名的。只是张资理下传何人，不见记载，故其后之传承情况已不得而知。

应该指出，娄近垣所传之惠远谟和再传张资理，既是娄传正乙派道士，又是苏州穹窿山派道士。穹窿山派创始于明嘉靖时之施道渊（字亮生，号铁竹道人），主修神霄雷法。其传承谱系为：施道渊→胡德果→潘元珪→惠远谟→张资理。可见惠远谟和张资理是兼传正乙和穹窿两派的道士。

其次，娄之正乙派在江西龙虎山也进行着传承。同治十年《贵溪县志》卷十之一载有一张龙虎山上清宫道官表，将清初至同治十年间任过道官的道士一一列出，表载：

娄近垣、徐远达、汪克诚、吴运茂、李元佐、毕运泰、周元定、邓久丰、杨运熙（共九人），以上俱提点；

倪久亮、毛保光（共二人），以上俱副理；

徐运诚、舒运本、欧久榕（共三人），以上俱赞教；

胡久锡、徐元机、汪运福、程久懋、鲁久章、刘久蕃、吴久畴、万长庆、饶长铭、刘运荣（共十人），以上俱知事。

在以上这串名单中，除汪克诚外，其余二十三人皆按娄近垣所定的四十派字取名，可见都属正乙派道士。现按其辈字顺序排名如下：

娄近垣

徐远达

（缺资字辈）

李元佐、周元定、徐元机

吴运茂、毕运泰、杨运熙、徐运诚、舒运本、汪运福、刘运荣

邓久丰、倪久亮、欧久榕、胡久锡、程久懋、鲁久章、刘久蕃、吴久畴

万长庆、饶长铭

毛保光

这证明从娄近垣起，至同治十年，龙虎山之正乙派已传承了八代。当然仅此尚难看出他们之间的具体传承关系，但至少可证明该派至同治十年，是传承不绝的。而据 1926 年北京白云观抄存之《诸真宗派总簿》，又证明该派至民国时尚在传承。

由上述可得出结论：娄近垣所创立之道派名正乙派；该派主要传播基地为北京光明殿、苏州玄妙观和江西龙虎山，而龙虎山上清宫道官除少数外，皆为此派道士所充任，证明它还是龙虎山的主力派别；该派主习正一符篆和神霄雷法；直至民国时，该派仍有传承。

汉魏两晋儒释道关系简论

东汉末期至东晋，是一个历史大变动时期。东汉末年社会矛盾激化，促成黄巾农民大起义，结束了东汉王朝的统治。随即天下三分，三国鼎峙，分裂争战几十年。司马氏代魏，三分一统，但经过短短三十余年的相对统一和安定之后，又是“八王之乱”，“五胡”兴兵，西晋王朝又迅速土崩瓦解。接着“五马渡江”，东晋偏安江左，北方“十六国”纷纭交替，争战不已，整个社会依然动荡不安。可以看出，在这长段历史时期中，分裂的时间多，统一的时间少，战乱的时间多，安定的时间少，社会充满了苦难和不幸。在这种时代背景下，不但处于水深火热之中的劳动人民生活和精神上极端痛苦，就是封建统治阶级也感到前途渺茫，思想彷徨。这就给宗教的泛滥提供了绝好的社会环境。另一方面，在这动乱的年代中，统治阶级除加强其镇压机器外，又极力寻求合适的思想工具和宗教神学，作为钳制和麻醉人民思想的有力武器。这样，儒释道三家都得到了生存和发展的条件。

汉魏两晋时期是儒释道关系史上的第一个时期，有不同于其他时期的特点。儒学的历史最长，但需根据新的形势进行必要的改造；佛教刚入中国，尚未站稳脚跟；道教刚刚建立，各方面都

较幼稚原始。三家都要忙于自己的事务，彼此的直接冲突较少。相反，儒学为了改造，需要从别的思想形式中汲取营养；佛教为了在中国生根立足，需要迎合、迁就儒道；道教为了自己的建设，需要向儒释汲取必要的养料，每一家都需在一定程度上依赖另两家才能取得发展。所以这个时期三家关系的基本特点是：彼此矛盾斗争少，相互依赖汲取多。

中国传统的儒学，经西汉董仲舒援“刑名”和“五德始终”说入儒，建立起以“天人感应”目的论为特征的新儒学以后，汉武帝以政权力量“罢黜百家，独尊儒术”。自此以后，因为它能较好地为封建等级制度作辩护，而成为了历代封建统治者最主要的思想工具，到东汉再与谶纬神学相结合，并以法定形式成为占统治地位的思想。魏晋时再与道家思想相结合，再变而为风行一时的老庄玄学。纵观这个时期儒学的发展进程，除汲取了道家思想（玄学是儒道结合的产物）以外，尚未汲取佛教思想。如当时主要思想家何晏、王弼、嵇康、阮籍、向秀、郭象等的著述中都不见佛教影响的痕迹。所以，这个时期三家的相互汲取融合，主要是佛教汲取融合儒、道和道教汲取融合儒、释。

一、佛教汲取、融合儒道

两汉之际传入中国的佛教是外来宗教，它原先赖以产生和传播的古印度社会历史背景，和中国的社会条件是很不一样的，它的思想内容和宗教仪式，也与中国传统的思想文化和宗教信仰有很大差别。这就决定了佛教要在中国生根立脚，不得不作一定的改造，以适应中国的思想文化条件和社会的需要。马克思说：

“理论在一个国家的实现程度，决定于理论满足这个国家的需要的程度。”^① 当时中国传统的思想文化和宗教信仰，主要就是儒学和神仙方术及其后的道教。佛教进入中国之后，必然要与这两方面相适应、相协调，一方面迁就迎合儒学，另方面依附神仙方术和道教。

佛教在依附中国的神仙方术和道教方面最为突出。许多外国僧人来中国后，既努力学习汉语，又努力学习中国的神仙方术，他们中很多人都成了精通神仙方术的行家。如汉桓帝时到达洛阳的安息僧人安世高，精通望气、风角、卜筮等，佛教典籍称他“博学多识，贯综神模，七正盈缩，风气吉凶，山崩地动，针脉诸术，睹色知病，鸟兽鸣啼，无音不照”^②。汉末三国名僧康僧会（先世居天竺）也精通多种方术，“明解三藏，博览六经，天文图讖，多所综涉”^③。昙柯迦罗“善学四韦陀，风云星宿，图讖应变，莫不该综”^④。西晋十六国名僧佛图澄更以所习方术取得赵主石勒的信任。《晋书·艺术传》说：“佛图澄，天竺人也。本姓帛氏。少学道，妙通玄术。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，烧香观之，须臾钵中生青莲花，光色曜日，勒由此信之。”单看他这种行径，简直与道士没有区别。所以当时许多中国人之认识佛教，首先不是从他们那一套“安般守意”的禅法和般若学开始，而是从他们那套为人们所熟悉的神仙方术开始的。

① 马克思《黑格尔法哲学批判导言》，载《马克思恩格斯选集》第1卷。

② 《安般守意经序》，载《出三藏记集》卷六。

③ 《高僧传》卷一《康僧会传》。

④ 《高僧传》卷一《昙柯迦罗传》。

初期佛教还把佛教名称、信仰依附道家 and 道术。如佛教的早期译经《四十二章经》称佛教为“释道”，或“道法”，学佛则曰“为道”、“行道”、“奉道”，学有所成则曰“见道”、“得道”^①。其依附道家 and 道术之迹是很明显的。三国吴牟子《理惑论》也称自己所修的佛教为“佛道”。并云：“问曰：何谓之为道，道何类也？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。”^②在这里，他不仅将佛教的名称与道家或道术相牵合，而且他所描绘的佛道之“道”，也显然是模仿《老子》所写的“道”。大约百年后，东晋孙绰所著的《喻道论》，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，无为而无不为者也。无为，故虚寂自然；无不为，故神化万物。”^③

初期佛教还模仿道家描写“真人”、“神人”和老子的笔法来形容佛教的祖师释迦牟尼。《理惑论》说：“问曰：何以正言佛，佛为何谓乎？牟子曰：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。”^④其“道德之元祖，神明之宗绪”，“恍惚变化，分身散体”，“蹈火不烧，履刃不伤”等等，素为道家描写“真人”或老子之辞。如东汉桓帝延熹八年（165）边韶《老子

① 《四十二章经》。

② 《弘明集》卷一《理惑论》。

③ 《弘明集》卷三《喻道论》。孙绰生卒年不详，约生活于公元320—380年，《晋书》卷五六有传。

④ 《弘明集》卷一《理惑论》。

铭》谓老子“随日九变，与时消息”，“道成身化，蝉蜕渡世”^①。《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，河汉涸而不能寒也。”《理惑论》作者显然是借用了这些思想资料来描写佛祖的。其后三国吴支谦所译的《瑞应本起经》，模仿道家之迹更为明显。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，不可称记”^②。儒学的故乡是中国，印度本无所谓“儒林”。所谓“儒林之宗，国师道士”等，显然来自中国书纪，绝非佛经所应有。考其来源，大概也是边韶《老子铭》和与它同时的葛玄《老子道德经序诀》。《老子铭》曰：“孔子……学礼于老聃，计其年纪，聃时已二百余岁。”此“儒林之宗”也。“老子离合于混沌之气，与三光为始终，观天作讖，□（似“升”字）降斗星，随日九变，与时消息……道成身化，蝉蜕渡世，自羲农以来，□（似“代”字）为圣者作师。”^③此“国师道士”也。与支谦同时或略早的葛玄《道德经序诀》云：“开辟以前，复下为国师，代代不休，人莫能知之。匠成万物，不言我为玄之德也，故众圣所共尊。”亦可能为支谦译《瑞应本起经》之所资。直至东晋孙绰的《喻道论》，仍以道家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

① 《隶释》卷二《老子铭》。

② 《佛说太子顺应本起经》卷上。

③ 《隶释》卷二《老子铭》。

木，端坐六年，道成号佛。”^① 观上可知，道士虽累仿佛教《本起经》等以描绘老子，如说老子生时九龙吐水浴身，步生莲花之类，但是佛徒也曾摭拾道书以写释迦，时间且在其前也。

正因初期佛教这样多方面的依附道家和道教，遂使佛教被染上浓厚的道术色彩。故在东汉三国时，包括帝王贵族在内的多数中国人，都是佛、道不辨，都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^②。一般知识分子和历史学家也将佛教视同黄老道一样来加以介绍^③，就是很自然的了。如果把佛教初期这种依附道家和道术的情况也看作佛、道融合现象的话，那么这仅是一种特殊形式的融合，是一个外来宗教初入中国时须依附一种力量的支持才能站稳脚跟的特殊表现；待其脚跟站稳，无需外力支持也能顺利发展以后，这种形式的融合（依附），就再也没有（也不会）重复出现了。

佛教除上述依附道家和道教的情况外，从思想理论上汲取道家和道教也是不少的，这从此时期大量的佛教译著和论著中表现出来。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。

① 《弘明集》卷三《喻道论》。

② 《后汉书·楚王英传》说刘英“诵黄老之微言”，“尚浮屠之仁祠”。《襄楷传》说桓帝“宫中立黄老、浮屠之祠”。

③ 襄楷上皇帝疏说：“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。”

《四十二章经》是援道人佛最早的例子。该书的中心思想是教沙门行二百五十戒，以此去克服“爱欲”，直到清静无为。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，尘垢弗能埋，神清者，嗜欲弗能乱。”《四十二章经》亦云：“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，五藏定宁充盈而不泄，精神内守形骸而不外越。”“精神盛而气不散则理，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，视黻素之好如敝帛。”^① 本来佛、道两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《四十二章经》如此阐发其断欲思想，无疑是借用了道家的思想资料。

曾经在汉魏风行一时的小乘佛教著名经典《安般守意经》，

^① 以上一段，请参阅汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第五章“佛道·省欲去奢”。

也是援道入佛的典型译著。此经是讲小乘禅法的。“安般”，意为出入息，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。安世高在给此经释名时就完全采用了道家名词，他说：“安为清，般为净，守为无，意为为，是清净无为也。”^①某些佛教译经又把这种修习方法，译为道家 and 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。”^②又说：“得神足可久在世间，不死有药。”^③三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。”^④直至东晋名僧道安为此经作序时，仍在强调这种禅法可能达到的神通，说：“得斯寂者，

① 《佛说大安般守意经》卷上。

② 《佛说大安般守意经》卷下。

③ 同上。

④ 《出三藏记集》卷六《康僧会〈安般守意经序〉》。

举足而大千震，挥手而日月扞，疾吹而铁围飞，微嘘而须弥舞。”^① 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，甚至可以“断生死”、“住寿命”。所以，人们把初传佛教视为神仙道术的一种，不是没有原因的。

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》谓为三国吴支谦所译）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，避世安己，持想守一……存神道气，养性求升，恶消福盛，思致五通，寿命久长，名曰仙人。行极于此，不知泥洹，其后福尽，生死不绝，是为外道五通禅定。”^② 这种所谓外道禅把修仙的目的说得更为清楚，安世高所传的小乘禅法，恐即属于这一类。但不管“正宗”也好，“外道”也好，植根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并存而不悖，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

① 《出三藏记集》卷六《道安〈安般注序〉》。

② 《法律三昧经》。

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，因此两者相得益彰，佛理遂附玄义而大兴。吉藏所著《中观论疏·因缘品》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（应是“末”字）有。若宅（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”^①。刘宋僧人昙济《六家七宗论》也说：“由此而言，无在万化之先，空为众形之始，故称本无。非谓虚豁之中能生万有也。夫人之所滞，滞在末（应为“末”字）有，宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也。”^②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。”^③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，辨之者几矣。恍惚无行，求矣泐乎其难测。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。”^④如此形容“虚无”，从思想到语言也都与《老子》之“道”十分相似。另一方面，《老》、《庄》认为人和万物皆从无所生，故人生的真谛应归根复命，返本还

① 《中观论疏·因缘品》。

② 《名僧传抄·昙济传》。

③ 《出三藏记集》卷七《合放光光赞略解》。

④ 《出三藏记集》卷一〇《道地经序》。

朴。佛教则认为人生业报相寻，致落苦海，解脱之方在息意去欲，识心达本，以归无为（指涅槃），《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》思想或许对之有所增益。

中国道家和道教常以元气说释宇宙，谓宇宙万物（包括人）皆由元气所构成，日月之运行，寒暑之推移，悉依于元气之变化；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些思想引进了佛经。如三国名僧支谦所译《佛开解梵志阿颯经》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。”^① 三国康僧会《六度集经》卷八《察微王经》曰：“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，信有生死殃福所趣。”^② 《阴持人经注》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，元气偁躬于下，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。”^③ 这是把人之肉体、灵魂和元气相结合，以证佛教主张的灵魂不死和轮转五道之理。

① 《大正藏》卷一《佛开解梵志阿颯经》。

② 《六度集经》卷八《察微王经》。

③ 《阴持人经注》卷上。

由上可见，汉魏两晋时期，佛教已在很多方面汲取、融合了道家思想或黄老道术，这是印度佛教变为中国佛教的必由之路。

佛教中国化的另一个重要方面是汲取、融合儒家思想，这一时期也开始了。本来佛教的理论基石是“无生”，儒家的伦理核心是忠孝，两者是很难调和的。但是儒家的伦理纲常是中国封建制度的主要精神支柱，是历代封建统治者重要的思想工具，如果佛教不使自己的思想与它相协调，就很难得到封建统治者的支持，道安说：“不依国主，则法事难立。”^① 因此佛教在依附道家和道术的同时，不得不努力迎合迁就儒学。牟子《理惑论》在这方面作了最早的尝试。从该书看出，当时社会上有人从儒家立场对佛教提出了许多责难，如说：沙门剃头，有违“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”之义；沙门不娶妻，有违“不孝有三，无后为大”之训；沙门披赤布，见人无跪拜之礼，有违搢绅之饰和圣人礼仪之制等等。一句话，是违背了儒家以忠、孝为核心的伦理道德。牟子是怎样回答这些责难的呢？他不是依据佛教的教理来进行反驳，而是引用儒、道经典，如《老子》、《论语》、《孝经》等来加以调和，中心意思是说沙门这些行为，从表面看有违忠孝，实质上则是最大的忠孝。他在回答问者所提须大拿之事时说：“须大拿睹世之无常，财货非己宝，故恣意布施，以成大道。父国受其祚，怨家不得入，至于成佛，父母兄弟皆得度世。是不为孝，是不为仁，孰为仁孝哉！”书中虽有抬高佛教，贬责儒、道（主要是道教）之辞，但更多地方则是调和佛教与儒、道的矛盾。说儒释之间有如金与玉、精与魄的关系，“金玉不相伤，精魄不相妨”。又说，他之“锐志于佛道”，并不是“背五经而向异

^① 《高僧传》卷五《释道安传》。

道”，并不妨碍他兼修儒经，“含玄妙为酒浆，玩五经为琴簧”。从这里可以看出当时一般佛教信徒眼中的儒释观。

三国名僧康僧会更是一个调和儒释、援儒入佛的著名人物。他的名言是“儒典之格言，即佛教之明训”^①。他本人正是身体力行，把一些儒家的“格言”引进佛教，以作为“佛教之明训”的。突出的是引进了孟子的“仁政”说。他与孟子一样，把人民群众看成是深受苦难，而又愚昧无知，有待别人去拯救的“群氓”；也与孟子一样，他对这些群氓（佛教称为“众生”）充满着“恻隐之心”和“菩萨心肠”，发誓要“润弘四海，布施群生”^②，即使“济众生之路，前有汤火之难，刃毒之害”，也要“投躬危命，喜济众难”^③。但怎样普济众生呢？其法宝就是孟子的所谓“仁政”。只是康僧会对这个“仁政”给以佛教的解释、补充，变成了佛教的“仁道”。他为这个“仁道”设计了一套纲领：“则天行仁，无残民命；无苟贪，困黎庶；尊老若亲，爱民若子；慎修佛戒，守道以死。”^④这样儒佛融合，孟子的“仁政”天国变成了佛教的“仁道”佛国。康僧会满怀希望说服封建帝王实现他这个佛国“仁道”政治，“为天牧民，当以仁道”^⑤。并发誓为它的实现至死不渝，说：“诸佛以仁为三界上宝，吾宁殒躯命，不去仁道也。”^⑥不仅如此，他还把约束僧众言行的戒律推广于他所倾心的仁道佛国中，以作为整个社会的道德准则。他在原有戒律中加进了更多的儒学内容，如把“损己济众”、“富者济贫”加入

① 《高僧传》卷一《康僧会传》。

② 《六度集经》卷二和卷三《布施度无极章》。

③ 《六度集经》卷六《精进度无极章》。

④ 《六度集经》卷四《戒度无极章》。

⑤ 《六度集经》卷六《精进度无极章》，卷八《明度无极章》。

⑥ 《六度集经》卷四《戒度无极章》。

“不盗”中；把“恩及群生”或“爱活众生”加入“不杀”中；甚至把“尽孝”与“不酒”相配，说“布施一切圣贤，又不如孝事其亲”^①。《忍辱度无极章》还借行孝感天的故事，宣扬“至孝之行，德香薰乾”，“至学之子，实为上贤”的说教。儒家色彩在这里更为浓厚了。

无独有偶，与康僧会设计的“仁道”佛国相类似，在弥陀净土信仰那里也有一个儒佛融合的理想佛国。弥陀净土信仰是在汉末随大乘佛典的传译输入中国的（隋唐之际发展为净土宗）。它宣称西方有一个极乐世界（净土，小乘佛教称为“天堂”），那个世界无比美好，可以过人间无可比拟的福乐生活。只要通过简易的修行方法，死后转生那里，就可享受永恒的幸福。另一方面，同样为了宗教需要，又在地上设计了一个人间天堂。它说，现实世界中充满了违反佛教五戒（又称“五善”）的罪恶现象（称为“五恶”），是苦海，如果实行佛教五戒，戒去五恶，实现五善，人间的罪恶世界，就会变成美好的福乐世界。所谓的恶事，并非全是违反佛教五戒（杀生、偷盗、邪淫、妄语、饮酒）之事，有些恰恰是违反儒家伦理纲常（五常）之事。如康僧铠译《无量寿经》所举第二恶中，有“佞谄不忠，巧言谀媚”，“主上不明……妄损忠良”，“臣欺其君，子欺其父，兄弟夫妇，中外知识，更相欺诳”，第四恶中，有“不孝二亲，轻慢师长，朋友无信，难得诚实”，第五恶中，有“无义无礼”，“不仁不顺”等等。可见在他们看来，不仅违反佛教五戒的事是“恶”，违反儒家纲常（五常）的事也是“恶”，在这里佛教的五戒实际上纳入了儒家五常的内容。因此，那个没有五恶、只有五善的幸福社会，也就是一

^① 《六度集经》卷二和卷三《布施度无极章》。

个儒释融合的幻想天国。三国吴支谦所译《大阿弥陀经》对它的描写正是这样。它说，在这个社会中，“君率化为善，教令臣下，父教其子，兄教其弟，夫教其妇，家室内外，亲戚朋友，转相教语，作善为道，奉经戒持，各自端守，上下相检。无尊无卑，无男无女，斋戒清静，莫不欢喜，和顺义理，欢乐慈孝，自相约检”^①。又说，各“郡国县邑丘聚市里，莫不丰熟，天下太平。日月运照，倍益明好，风雨时节，人民安宁。强不临（凌）弱，各得其所，无恶岁疾疫，无病瘦者。兵革不起，国无盗贼。无有冤枉，无有拘闭者。君臣人民莫不喜踊，忠慈至诚，各自端守，皆自守国，雍和孝顺，莫不欢喜。……推让义谦逊，前后以礼敬事，如父如子，如兄如弟，莫不仁贤，和顺礼节，都无违诤，快善无极。”^② 康僧铠所译《无量寿经》卷下也作了类似的描写。在佛教徒看来，这确是一个无比美好的世界，但它只能是一个无法实现的涂有佛教色彩的儒家乌托邦。

其后东晋孙绰的《喻道论》也宣扬儒释调和，宣称“周孔即佛，佛即周孔”，“周孔救时弊，佛教明其本耳！”并说：“佛有十二部经，其四部专以劝孝为事，殷勤之旨，可谓至矣。”言下之意，佛教之讲孝道，并不让于儒家。由此可以看出佛教在中国化的道路上已迈出很远了。

二、道教汲取、融合儒释

在儒释道三家中，道教出现最晚。它是在东汉末以道家思想

① 《大阿弥陀经》卷下。此经全名为《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》。

② 同上。

为基础，承袭古老的巫祝和其后的神仙方术糅和而成。在它成立期间，虽有一本奉为祖经的《老子》，但缺乏必要的阐释，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不深刻；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，如果说比较成熟的佛教在当时碰到的问题是如何适应中国条件加以必要的改造的话，那么，道教面临的突出问题则是如何顺应形势发展的需要加以充实提高（也需改造）。故学习汲取儒释以充实自己，显得比其他两家更为迫切。这个时期它是如何向其他两家学习汲取的呢？

首先，汲取融合儒学。道教产生于儒学被定为一尊的西汉之后，受儒学的影响广泛而深刻。它的第一部经书《太平经》就表现了这一点。《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”，“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”^①，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，但却反映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”^②。所以它肯定儒家所主张的那套三纲六纪^③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）

① 前句为襄楷之言，后句为范曄之语，皆见《后汉书·襄楷传》。

② 王明《太平经合校》第271页。

③ “三纲”即“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”“六纪”谓“诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友”，见《白虎通·三纲六纪》。

也，不失其治故常吉。”^①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。”^②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，为弟子应顺，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。”^③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。”^④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。它说：“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。”^⑤“此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平。”^⑥这种以君主为家长，以儒家的三纲五常为社会行为准则，臣民相亲相爱，亲如一家的社会，与上面所说的康僧会的仁道佛国是多么相似！然而却都是不能实现的空想。

《太平经》之后，有一些道教徒为《老子》作注。如《老子

① 王明《太平经合校》第27页。

② 同上，第409页。

③ 同上，第405、406页。

④ 同上，第32页。

⑤ 同上，第150页。

⑥ 同上，第19页。

想尔注》(残本)、《河上公老子章句》等^①。这些注本主要是以神仙思想和道教方术解《老子》(因此许多地方歪曲了《老子》),其中也融进了一些儒家思想。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。如说:“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。”^②

约在东晋初或其前所出之《老子西升经》^③伪托老子将化西土时重告尹喜之语,其中除谈老子之道外,也夹杂一些儒家思想。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,建立了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

① 《老子想尔注》,全称《老子道德经想尔训》,今存残卷。唐玄宗《道德经疏外传》、杜光庭《道德真经广圣义》等以为张陵所作;《传授经戒仪注诀》等以为张鲁所作。《河上公老子章句》,过去以为系西汉文帝时河上公作。后人多疑其伪,或云出于东汉,或云出于魏晋,或云出于东晋葛洪后,迄今无定论。

② 饶宗颐《老子想尔注校笺》。

③ 《弘明集》卷一《正诬论》曾引《西升经》,《正诬论》不著撰人,王维成《老子化胡说考证》推断此书出于东晋明帝太宁二年后不久。葛洪《神仙传·老子》也提及《西升经》。故推知《西升经》出于东晋初或其前。

间得失，世事臧否，属儒家”^①。在他身上儒、道是结合很紧密的。他在这部书中极力强调儒、道的一致，认为道为本，儒为末，两者密不可分。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。”^②就是说崇儒鄙道是不对的。他又说：“仲尼，儒者之圣也；老子，得道之圣也。儒教近而易见，故宗之者众焉；道意远而难识，故达之者寡焉。道者，万殊之源也；儒者，大淳之流也。……所以贵儒者，以其移风易俗，不唯揖让与盘旋也；所以尊道者，以其不言而化行，匪独养生之一事也。”^③因此他认为两者各有用场，既“未可专信”儒学，也“未可孤用”老氏，应使两者相辅而行，才能发挥更大的作用。

他在以道本儒末的观点论述儒、道一致的同时，又强调了儒学的重要作用。他在《外篇》中专有《崇教》一篇，所崇的就是儒家之教。他认为要坚固礼教之大防，非崇尚儒术不可。“今圣明在上，稽古济物，坚堤防以杜决溢，明褒贬以彰劝沮，想宗室公族，及贵门富年，必当竞尚儒术，栉节艺文，释老庄之意不急，精六经之正道也。”在这里，道教学者的葛洪反而把儒家的六经看成是正道，而把释老庄看成为不急之务，表现了他重视儒学的程度。正因这样，他把实不实行儒家的伦理道德作为能否成仙的根本条件，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。”^④同时又把儒家的伦

① 《抱朴子外篇·自叙》，见王明《抱朴子内篇校释》第346页。

② 王明《抱朴子内篇校释》第167—168页。

③ 同上，第126页。

④ 王明《抱朴子内篇校释》第47页。

理道德作为评判道教善恶行为的标准和规定道教戒律的尺度。如他在《微旨》中说，“览诸道戒，无不云欲求长生者，必须积善立功”，诸如“慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，矜人之急”等算是善，反之，“虐害其下，欺罔其上”，“弄法受赂，纵曲枉直，废公为私，刑加无辜”，“憎拒忠信，不顾上命”等算是恶^①。认为行此恶事，就会被司命“夺纪”而“早死”，根本无希望长生成仙。这种思想到宋明时发展成十分流行的功过格思想。

这个时期所出的一些道教戒律书，又把儒家的伦理纲常引入戒律。如约出于前秦至北魏初的《正一法文天师教戒科经》^②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。”

道教在汲取、融合儒家思想的同时，也汲取、融合佛教。不过这主要出现于东晋中叶以后，在这之前的道教经书和著述，基本上未受佛教影响，或所受影响甚微。如东汉所出的《太平经》，虽有某些与汉译佛经相同的词汇，如“本起”、“三界”、“十方”，和老君降诞时“九龙吐水”浴身等^③，但这些皆仅见于《太平经钞》甲部（原《太平经》仅残存五十七卷，其甲、乙、辛、壬、癸五部全佚，其余几部各亡佚若干卷），而不见于其他部分。据王明先生考证，现存《太平经钞》甲部乃是伪书，它并非据《太平经》所抄，而是据晚出的《灵书紫文》及《后圣道君列纪》等

① 王明《抱朴子内篇校释》，第114—115页。

② 唐长孺在《魏晋期间北方天师道的传播》中断此书出于前秦到北魏初。

③ 分别见王明《太平经合校》第1、2、8页。

抄撮而成^①。因此不能以此认定《太平经》已受佛教影响。至于该书一再出现的“守一”，更非来自佛经，而是来自道家。《老》、《庄》始称“守一”为“抱一”，如《老子》：“载营魄抱一，能无离乎？”“圣人抱一以为天下式。”《管子·心术上》称“守一”，云：“形安而不移，能守一而弃万苛。”相反，早期佛教译经使用之“守一”，却是来自道家 and 道教的（说已见前）。

《太平经》之后，大体可以确定为东晋中叶前所出的现存道教经典和著述中，如东汉魏伯阳《周易参同契》，张鲁《老子想尔注》，魏晋所出之《黄庭内景经》和《黄庭外景经》以及东晋葛洪《抱朴子》等^②，皆无汲取佛教思想的痕迹。可信为三国吴葛玄《老子道德经序诀》第一段有“布气于十方”，“阐教八方诸天”，“老子之号始于无数之劫”等语，似采自佛教《本起经》对佛陀的描写。或为魏晋所出的《河上公老子章句》有“十方”之辞，东晋初或其前所出之《西升经》有“三业”、“六根”、“因缘”之语，或为西晋所出之《开天经》有“万劫”之辞^③，东晋前所出之《太上灵宝五符序（经）》有“众生”、“万劫”之语^④等，皆源于佛教。但总起来看，这些书所受的佛教影响皆不深。

① 王明《论太平经钞甲部之伪》，载《历史语言研究所集刊》第十八本。该文考证《灵书紫文》约出于葛洪至陶弘景之间。

② 葛洪《抱朴子内篇·遐览》已著录《黄庭经》，据《抱朴子外篇·自叙》，葛洪于建武中著《抱朴子》，则《黄庭经》已在晋初元帝建武（317—318）前成书。《黄庭经》后分《内景》和《外景》，对《内》《外》二景何者先出，何者后出，有不同意见，不少人认为先出《外景》，后出《内景》，如欧阳修等。王明先生认为《内景》先出，西晋武帝太康九年魏华存即得《内景经》，东晋成帝咸和九年左右出《外景经》，见《黄庭经考》，载《历史语言研究所集刊》第十本。

③ 《开天经》载《正统道藏》，亦载《云笈七籤》卷二。不明撰人。唐释明概《决对傅奕废佛僧事》第七云：“《三皇经》鲍静（视）所制，《开天经》张洋所造，《化胡经》王浮所制。”鲍视和王浮皆西晋惠帝时人，张洋或亦西晋人也。

④ 《太上灵宝五符序》，实即《灵宝五符经》之讹，载《正统道藏》。《抱朴子内篇·登涉》几段引文，皆见今本下卷，《抱朴子》作于东晋元帝建武中，证明《灵宝五符经》出于东晋之前。

这种情况，与当时佛、道二教本身的发展状况是相适应的。即从汉至魏乃至西晋，佛教势力尚小，而神仙方术、黄老思想和老子的神化则在社会上影响很大，因此那时主要不是道教依附和汲取佛教，而是佛教依附和汲取道家 and 道教。所以上面反映出来的东晋以前道教汲取佛教很少，是很自然的。

时至东晋，情况有了变化。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，佛理因而大张，其教也就在士大夫中大大盛行起来。相反，道教徒抱残守阙，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；道教虽有发展（西晋时，天师道在统治阶级上层获得较大发展，出现了不少著名的天师道世家；东晋中后期，在东南地区又出现了上清、灵宝两个新道派等），但较之佛教却是落后了（特别是因理论上的落后导致在争取士大夫信仰方面落后）。这种力量对比的变化，在互相汲取问题上也就必然表现出来，即在东晋中叶以后，佛教汲取道家和道教渐少，道教汲取佛教渐多，至南北朝尤为突出。例如大约出于东晋中后期或南北朝初的《太上洞渊神咒经》，不仅采用了大量佛教名词概念，如“十方”、“三业”、“三界”、“因缘”、“地狱”等，最突出的是汲取了佛教“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

人赤连地狱水火之中，三千亿劫无有出期。罪毕作人，有人之形，无人之情，或痴聋暗哑，不知人事。复作六畜，食草饮水，以肉供人。……此之罪人轮转如此。”该经其他各卷也多有类似宣传。东晋中后期，杨羲、许谧和葛巢甫等人相继造构上清经和灵宝经，在这些经书中，特别是灵宝经中，更大量引进佛教思想，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》^①，除把儒家的忠孝伦理与戒律相联系，把“弑君父”、“攻伐家国”、“不孝二亲”等作为重罪列作戒条外，又把道教善恶报应思想与佛教地狱天堂联系起来，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。若善人今不效者，是其宿世罪恶未尽，尽便福至。……恶恶相缘，善善相因……身没名灭，轮转死道。”这是在道教原有的“承负”说基础上糅进佛教轮回地狱理论的产物。其解释为善不即得善报，为恶不即得恶报，是承受了先人的恶或善所致，这是道教的理论；其解释宿世善恶已了，现世为恶必入地狱，轮转死道，是因果报应使然，这是佛教的理论。在这里，佛、道理论算是融合在一起了。

三、儒、释、道的斗争

在互相汲取、融合的同时，儒、释、道之间又进行着不断的

^① 参阅陈国符《道藏源流考》第216页。

斗争。由于此时期互相依赖、汲取的需要超过彼此间的利害冲突，因此矛盾斗争并不十分激烈，主要有这样三次，即：佛道之间的“老子化胡说”之争、儒佛之间的“沙门敬礼王者”和“因果报应”之争。

第一，老子化胡说之争。据佛教资料记载，在西晋惠帝时，沙门帛远和道士王浮常常争论两教的邪正。王浮理屈，退而作《老子化胡经》^①。从此，直至宋、元，这个问题成了两教斗争重要的内容之一，斗争时间最长，也很激烈。老子化胡说并不始于西晋王浮，早在东汉时，即有此说之流传。如东汉桓帝延熹九年（116）。襄楷上疏中有云：“或言老子入夷狄为浮屠。”这是史书中最早的记载。其后《三国志·魏志》裴松之注引鱼豢《魏略·西戎传》亦云：“《浮屠（经）》所载，与中国《老子经》相出入，盖以为老子西出关，过西域，之天竺教胡。”在此之前，马融《樗蒲赋》（《艺文类聚》七四引）还有这样的记载：“昔有通玄先生游于京都，道德既备，好樗蒲。伯阳入戎，以斯消夏。”此赋不知作于何时，但马融历仕安、顺、桓三帝，所作似较襄楷疏为早。因此老子化胡说或在桓帝之前的安、顺帝时就已出现了。可是在这样长久的时期中，这种传说并没有引起佛教徒的非议，毋宁说因为这个传说有利于佛教的传播而加以默认了。甚至如某些学者（如日人窪德忠）所推论的那样，这种说法很可能不是道教徒为了攻击佛教杜撰的，而是佛教徒为了传教的需要制造出来的。不管此说产生的原因如何，有一点是很清楚的，即它在西晋

^① 王浮与帛远争两教邪正，退而作《化胡经》事，见《出三藏记集》卷一五《法祖法师传》，《高僧传》卷一〇《帛远传》等。日本学者桑原鹭藏推断王浮《化胡经》作于公元300年左右，即晋惠帝末，为中外一般学者所接受。而《佛祖统纪》卷三〇则谓东晋成帝咸康六年（340）王浮作《化胡经》。

以前的很长一段时间内，只是作为佛、道两教共同发展的动力，而不是两教之间的摩擦力而存在的。但是到了西晋，两教却因争邪正而对此争吵起来。似乎到此时佛教徒才发现这个传说不利于和道教争邪正，而力图加以否定，道教徒则认为它于己有利而极力加以肯定，并增饰而成书。这反映出两教力量对比的变化在西晋时即开始了，只是到东晋时形势更为确定更为明显。它表明：道教因是土著宗教而占有的优势消失了，佛教则因立脚已稳，不能再容忍原来的附庸地位而力图挣脱出来。从此两教互争邪正，即争宗教领导权的斗争开始了。这次帛远和王浮之争，似乎只发生于个别人之间，影响并不大。但王浮所作的《化胡经》却导致了两教的长期争端，至元宪宗下令焚毁《化胡经》之后，才告结束。

第二，沙门敬礼王者之争。佛教的理论基石是“无生”，它要求僧尼出家，不拜君亲，不许婚娶。这些与中国传统的儒家思想是相矛盾的。因此一开始就遭到儒家学者的非议，上面提到的牟子《理惑论》和东晋孙绰《喻道论》中都反映了这种情况。只是那时虽有人责难，还未引起明显的冲突。到东晋成帝以后，由于一些坚持儒家礼教的执政者，提出要沙门致敬王者之后，才在儒释之间爆发了一场沙门是否应敬礼王者的斗争。东晋成帝咸康五年（339）七月，丞相王导薨，庾冰、何充辅政。次年庾冰代成帝作诏，令沙门跪拜王者。诏云，“因父子之教，建君臣之序，制法度，崇礼秩”，是“百代所不废”的大事，佛教不应“矫形骸，违常务，易礼典，弃名教”，僧尼应向王者行跪拜之礼。何充素佞佛，乃与左右仆射等上书谏之。庾冰又代下诏，谓分别尊卑，是体国之大经，不宜“以殊俗参治，怪诞杂化”。何充等复

疏辩之。于是庾冰之议遂寝，沙门竟不致敬^①。

至安帝隆安（397—401）中，桓玄重申庾冰之议。其与八座书曰：“夫佛之为化，虽诞以茫浩，推于视听之外，然以敬为本”；“沙门之所以生生资存，亦日用于理命，岂有受其德而遗其礼，沾其惠而废其敬哉！既理所不容，亦情所不安”^②。吏部尚书王谧、沙门慧远等相继答书陈述不应致敬。不久桓玄篡位，下《许沙门不致礼诏》，说：“佛法宏诞，所不能了，推其笃至之情，故宁与其敬耳。今事既在己，苟所不了，且当宁从其略，诸人勿复使礼也。”^③东晋两次令沙门致敬王者之争，至此结束。

与此同时，桓玄还曾下令沙汰沙门，其文略曰：“佛所贵无为，殷勤在于绝欲。而比者陵迟，遂失斯道。京师竞其奢淫，荣观纷于朝市，天府以之倾匮，名器为之秽黷，避役钟于百里，逋逃盈于寺庙，乃至一县数千，猥成屯落，邑聚游会之群，境积不羁之众，其所以伤治害政，尘滓佛教，固已彼此俱弊，实污风轨矣。”令除庐山不加简括，其余奉戒有亏的“皆悉罢道”^④。慧远等人致书辩之，此事又寝。

第三，因果报应之争。自东汉桓、灵之后，佛教译经渐多，其基本教义渐渐传播于世。但在很长一段时间内，其“四谛”、“八正道”、“十二因缘”等独特教理，一时却很难被人们所理解，而所谓因果报应之说，却因与中国传统思想有某些相似之处，而较快地被人们所接受。士大夫和一般群众首先接受的就是这个东西，道教首先汲取佛教的也是这个东西。东晋袁宏《后汉纪》

① 见《弘明集》卷一二《代晋成帝沙门不应尽敬诏》等。

② 《弘明集》卷一二《与八座论沙门敬事诏》。

③ 《弘明集》卷一二《许沙门不敬礼诏》。

④ 《弘明集》卷一二《与僚属沙汰僧众诏》。

说：“（佛教）又以为人死精神不灭，随复受形，生时所行善恶，皆有报应。故所贵行善修道，以炼精神而巳，以至无为，而得为佛也。……然归于玄微深远，难得而测，故王公大人，观生死报应之际，莫不矍然自失。”但是佛教这套因果轮回之说，终究与中国传统的善恶报应思想^①和道教的“承负说”^②并不相同，因此如范晔所说：“又精灵起灭，因报相寻，若晓而昧者，故通人多惑焉。”^③所以佛教的这种思想传播既广，惑疑的人也颇多。从牟子《理惑论》中可以看到人们对这个思想的责难，从东晋孙绰《喻道论》和其后的释道恒《释驳论》中也可看到人们的责难。《释驳论》载人们指责佛教：“云行恶必有累劫之殃，修善便有无穷之庆，论罪则有幽冥之伺，语福则有神明之祐。”“听其言，则洋洋而盈耳……考现事以求征，并未见其验，真所谓击影捕风，莫知端绪。”桓玄对此也提出批评，说“先圣有言，未知生，焉知死，而今一生之中困苦形神，方求冥冥黄泉下福，皆是管见。”^④戴逵为克服桓玄理论上的缺陷，从儒家立场出发，利用道家“性命自然”论来批判“因果报应”。他说：“夫人资二仪之性以生，禀五常之气以育。性有修短之期，故有彭殤之殊；气有精粗之异，亦有贤愚之别。此自然之定理不可移者也。”所以他认为人有贤愚贫富之分，寿命有长短之别等，并不是什么积行所致，而是自然禀性不同所决定的^⑤。他认为“善者自善，非先有其生，而后行善以致于善也；恶者自恶，非本分无恶，长而行

① 《易·坤·文言》说“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”。

② 《太平经·解承负诀》，见王明《太平经合校》第22—24页。

③ 《后汉书·西域传》。

④ 《弘明集》卷一一《与远法师书》。

⑤ 《弘明集》卷二〇《释疑论》。

恶以得于恶也。故知穷达、善恶、愚知、寿夭，无非分命”^①。当然，戴逵用以反对因果报应的“分命”说（即“性命自然”说）是不科学的，它既不能解释善恶福祸之间的关系，也不能说明造成善恶的社会根源，但从这里使我们可以窥见儒、佛思想的区别。

以上这些斗争仅仅是三家斗争的序幕和前哨战，在以后的时期中还将继续进行争辩。所以，无论是在互相汲取方面，还是在彼此斗争方面，这个时期都仅仅是开篇第一章。

（原载《四川大学学报》1986年第3期）

^① 《弘明集》卷二〇《答周居士难释疑论》。

简论南北朝时期的儒释道关系

南北朝是儒释道关系史上重要的发展时期，它一反汉魏两晋三家矛盾缓和的局面，出现了儒、释、道的尖锐斗争；它继汉魏两晋佛教依附道教之后，出现了佛道两教互相模仿并汲取儒学的情况。这些就为唐宋以后的大斗争、大融合准备了条件。本文试图从它和上下时期的关联中，阐述其发展的特点。

汉魏两晋时，道教出世不久，形态比较原始；佛教初入中国，还未站稳脚跟，因此彼此的存在都不足以构成对方的威胁。相反，道教为了使自己成熟起来，既需要继续汲取儒家思想，又需要从佛教那里汲取必要的养料；佛教为了在中国生根立脚，既需迎合迁就儒家思想，又需依附道家和道教，尽管彼此间也有一定的矛盾，但互相依赖、汲取，却成了当时佛道关系的主要特点。经过汉魏两晋，情况有了很大变化。佛教不仅在中国站稳了脚跟，而且取得了较大的发展；道教也因在东晋中、后期出现了上清派和灵宝派，力量有所增强。在南北朝历代统治者大都崇信佛、道，使佛、道势力继续增长的条件下，佛道两教的利害冲突就日益加深，佛教和中国传统思想的矛盾也日益暴露，从而使三家的矛盾斗争日益尖锐起来。

这种斗争，在南北两朝的表现各自不同。南朝主要表现为思想理论斗争。大体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。

一、因果报应之争

宋文帝刘义隆颇重儒学，也崇佛教。他的宰辅如王弘、彭城王义康、范泰、何尚之等皆信佛法，谢灵运、颜延之更是有名的佛教居士。因此在元嘉之世，佛教得到很大发展。元嘉十二年（435）丹阳尹萧摩之奏曰：“佛化被于中国，已历四代。形象塔寺，所在千数。”出家为僧的人，当亦不少。在佛教大发展之时，社会上的反佛斗争也高涨起来。一些杂采道家思想的儒学家成了此时反佛的主要力量，其中，数学家、天文学家何承天的反佛斗争最为突出。

佛教教义中，以因果报应说对社会的影响最大最广泛。何承天约在元嘉九年出任衡阳太守时作《报应问》以反驳之^①。他说：“西方说报应，其枝末虽切，而即本常昧。其言奢而寡要，其譬迂而无征。乖背五经，故见弃于先圣；诱掖近情，故得信于季俗。”^②他认为，一种道理要取信于人，必须经得起事实的验证，于事无征的东西是不可信的。佛教说杀生得恶报，为善得福

^① 《报应问》，《宋书》、《南史》何承天本传皆未载，载于《广弘明集》卷二〇，未系年月，但同载刘少府反驳此文的《答何衡阳书》，可见此文作于何承天任衡阳太守时。何任衡阳太守，当殷景仁做仆射时。殷除仆射，在元嘉九年，故推知《报应问》大约作于元嘉九年。

^② 《广弘明集》卷二〇《报应问》。

应，但是鹅吃青草，不吃有生的动物，结果却难免于庖人的宰杀；而飞燕翻翔求食，唯飞虫是甘，却得到人们的喜爱，让它安居于梁间。何报应之有？不仅鹅、燕如此，“群生万有，往往如之。是知：杀生者无恶报，为福者无善应”^①。他质问道：既然燕非虫不甘，尚且不会获罪，难道“民食刍豢，曷独婴辜？”^②若说禽豸无知，可以不罪，人识经教，就应受罚，那么，在未有经教之前，人们畋渔网罟以为生，谁见遭到什么报应？

在何承天作《报应问》前后，宋武帝之子南郡王刘义宣也在《与张新安论孔释书》中反对因果报应说^③。他认为佛教的罪福因果之说，为文武周孔等先圣典籍所不载，是不足凭信的。

无论何承天的《报应问》，或刘义宣的《论孔释书》，皆未引起大的争论（只有个别人著文反驳）。引起大争论的导火线是元嘉十年（433）前后释慧琳所著的《白黑论》。慧琳在该文中虽调和三家的矛盾，称“六度（佛教的六种修行方法）与五教（儒家的五常）并行，信顺（指道）与慈悲（指佛）齐立”^④，但对佛教的基本原理，特别是“来生说”，颇多讥评。他认为佛教所倡的幽冥之理，来生之化，皆诬妄不实；且指责佛教以天堂地狱劝诱人们追求来生的福利，是以贪欲教化百姓。“且要天堂以就善，曷若服义而蹈道！惧地狱以救身，孰与从理以端心！礼拜以求免罪，不由祇肃之意。施一以徼百倍，弗乘无吝之情。美泥洹之乐，生耽逸之虑。赞法身之妙，肇好奇之心。近欲未珥，远利又

① 《广弘明集》卷二〇《报应问》。

② 同上。

③ 此文载《弘明集》卷一二，署名谯王。严可均《全宋文》注云：“《弘明集》十二谯王《与张新安孔释书》，又载张新安《答谯王论孔释书》，列于习凿齿后、郑道子前，盖以为晋之嗣谯王也。其实非也。刘义宣封竟陵王，改封南谯王，又改封南郡王，固辞。谯王即义宣矣。张新安者，张镜也。僧祐未经考也。”

④ 《宋书·天竺迦毗黎国传》。

兴。虽言菩萨无欲，群生固已有欲矣。”^① 所以他认为侈谈天堂地狱、来生受报是无益的。“是以周、孔敦俗，弗关视听之外；老、庄陶风，谨守性分而已。”^②

此论既出，僧众谓其身比丘，不能敬经护师，反而贬黜释教，欲加摈斥。赖宋文帝见论赏之，“得免波罗夷”^③。何承天将《白黑论》送与宗炳，并作《与宗居士书》，请他“试寻二家，谁为长者”？^④ 于是何承天与宗炳之间围绕《白黑论》提出的问题展开反覆的争辩：宗炳作《答何衡阳书》以驳慧琳，何承天作《答宗居士释均善论》以辩之，宗炳再作《答何衡阳书》，又作《明佛论》，何承天再作《答宗居士书》^⑤。

以上这些辩论（包括以前的《报应问》之争），都是围绕着神鬼之有无和报应之虚实等问题展开的。随着辩论的深入，争论的焦点逐渐转到它们的核心神灭与否问题上。宗炳所作的《明佛论》，又名《神不灭论》，就公开打出了佛教神不灭的主张。他认为，神非形而生，也不与形俱灭。“若使形生则神生，形死则神死，则宜形残神毁，形病神困。”^⑥ 而五岳四渎之神灵，并不因山崩水竭，而与之俱亡。又说：“神也者，妙万物而言实。若资形以造，随形以灭，则以形为本，何妙以言乎！”^⑦ 他认为这个“妙万物”的神是不资身而生，也不随身死而死，身可以灭，神是不灭的。“天地有灵，精神不灭。……神不可灭，则所灭者身

① 《宋书·天竺迦毗黎国传》。

② 同上。

③ 见《宋书·天竺迦毗黎国传》，及《弘明集》卷三《与宗居士书》。

④ 同上。

⑤ 以上双方辩论文章载《弘明集》卷二、卷三。

⑥ 《弘明集》卷二《明佛论》。

⑦ 同上。

也。”^①

神不灭论是佛学的理论基石，因果报应、三世轮回之说，皆赖此论方能成立。因佛教追求的是无生、涅槃，形体灭了，谁来作此报应轮回的承担者，就只有不灭之神。如果神也随形体消灭了，所谓因果报应、三世轮回等，岂不架了空！佛徒深明此理，故坚守神不灭的阵地而不后退半步。宗炳之前，历来有不少僧人和信徒如慧远、僧肇、郑鲜之等，撰文论证神不灭。现在宗炳既然再次宣扬神不灭，何承天也就作《达性论》以驳之。该文明确指出：“生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”^②同时批判报应说，谓人禀气清和，神明特达，不能与“飞沉蠃蠕”的“众生”相提并论。人们进行渔猎活动，杀取众生，只要取之以时，用之以道，就是顺天时，明仁道，根本不存在什么杀生受报。

何承天的《达性论》问世后，又遭到颜延之的反驳。两人对此又进行了反复的辩论。不过此时辩论的主题，已经逐渐转到“人”与“众生”的差别同异问题上，神灭与否的问题反而退居附从地位了。此外，这个时期还有任城彭丞（亦作任彭城函）作《无三世论》以反佛教，僧含作《神不灭论》以抗之^③。历史学家范晔常谓死者神灭，欲著《无鬼论》而未果^④。

综观这次以《白黑论》发端的因果报应之争，虽然后来发展到对神灭与否这个根本问题之争，但终究没有充分展开。而何承天的神灭论，也未超出汉魏以来“薪火”之喻的水平。因此这场

① 《弘明集》卷二《明佛论》。

② 《弘明集》卷四《达性论》。

③ 《高僧传》卷七《僧含传》。

④ 《宋书·范晔传》。

争论并未结束。到齐、梁时代，此争又起，范缜发表著名论文《神灭论》，将这场斗争推进到一个新的水平。

二、《夷夏论》之争

宋文帝元嘉崇佛之后，历代宋主大都崇佛，建寺造像，代所不绝。故至宋末，佛教发展一直不衰。至南齐代宋，竟陵王萧子良又倡佛教，他与文惠太子是历史上有名的佛教信仰者。“子良敬信尤笃，数于邸园营斋戒，大集朝臣众僧，至于赋食行水，或恭亲其事，世颇以为失宰相体。”^①在他们的倡导下，佛教进入又一兴盛时期。以此为背景，顾欢发表了震动一时的著作《夷夏论》。

顾欢，宋、齐时人。因见佛道二教互相非毁，于宋末作《夷夏论》^②。论中虽然调和二教，称“二经所说，如合符契。道则佛也，佛则道也”^③。但重点是强调二教之异，特别是所谓夷、夏之别。他指责佛教出于“夷”俗，与华夏的礼教迥然有异。说：“端委搢绅，诸华之容；剪发旷衣，群夷之服。擎跽磬折，候甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肃。棺殡槨葬，中夏之风；火焚水沉，西戎之俗。全形守礼，继善之教；毁貌易性，绝恶之学。”^④所以他认为：“佛、道齐乎达化，而有夷夏之别。”^⑤绝不可丢弃

① 《南齐书·竟陵文宣王子良传》。

② 《夷夏论》作于何时，《南齐书·顾欢传》未标明年月。汤用彤先生据宋司徒袁粲著论驳《夷夏论》，判作于宋末。见《汉魏两晋南北朝佛教史》下册第332页。

③ 《南齐书·顾欢传》。

④ 同上。

⑤ 同上。

华夏的礼俗教化去效西戎的“夷”法。他说：“礼之可贵者，道也；事之可践者，俗也。舍华效夷，义将安取？若以道耶？道固符合矣。若以俗邪？俗则大乖矣。”^①接着进一步从佛、道二教的同异上解说二教的优劣。他说：“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。但无生之教除，无死之化切。切法可以进谦弱，除法可以退夸强。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。”^②一句话：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，即遭到僧人和佛教信奉者的围攻。首先是宋司徒袁粲托为道人通公著论驳之。该文一是说西域与华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，发轫既殊，其归亦异”^③。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”，二者的目的（即“所归”）不异外，再次强调夷夏之别^④。

接着，佛教方面反驳《夷夏论》的文章铺天盖地而来。见载于《弘明集》卷六、七的，有明僧绍的《正二教论》，谢镇之的《析夷夏论》，朱昭之的《难夷夏论》，朱广之的《洛夷夏论》，释慧通的《驳夷夏论》，释僧愍的《戎华论》等。所有这些辩驳文

① 《南齐书·顾欢传》。

② 同上。

③ 同上。文中“治世”，《南史·顾欢传》作“教俗”。

④ 同上。



章，无非是反《夷夏论》之道而行之，贬斥道教，推尊佛教。这是门户之争的必然现象。

与此同时，又有道士假托张融作《三破论》以诬佛教，谓佛教“入国破国，人家破家，人身破身”，不宜于中国。且沿袭西晋《老子化胡经》之说，肆意诋毁佛教，说“胡人无二（疑是仁字），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”等等^①。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^②，也充满诋毁谩骂之辞。这与《夷夏论》之辩，已大异其趣了。

在这两教斗争空前激烈的时候，也有一些人出来调和。南齐颇有时誉的道士孟景翼（梁天监二年任大道正）作《正一论》曰：“《宝积》云：‘佛以一音广说法。’《老子》云：‘圣人抱一以为天下式。’一之为妙，空玄绝于有境，神化贍于无穷。为万物而无为，处一数而无数。莫之能名，强号为一。在佛曰‘实相’，在道曰‘玄牝’。道之大象，即佛之法身。”“老、释未始于尝分，迷者分之而未合。”^③显然他是企图从理论上论证佛、道二教的一致性。

与此同时，司徒从事中郎张融也作《门论》^④调和释、道。他说：“吾门世恭佛，舅氏奉道。道也与佛，逗极（谓投合无间）无二。寂然不动，致本则同。感而遂通，达迹成异。”^⑤他作了

① 《弘明集》卷八《灭惑论》引。

② 载《弘明集》卷八。

③ 《南齐书·顾欢传》。

④ 此据《弘明集》卷六，《南史·顾欢传》作《门律》。

⑤ 此据《弘明集》卷六《门论》。《南史·顾欢传》文字稍异。

一个形象的比喻：“昔有鸿飞天道，积远难亮，越人以为鳬，楚人以为乙。人自楚越耳，鸿常一鸿乎！”^① 借以说明佛、道二教本无二致，是人们的偏颇才使它们矛盾起来的。但张融此论，却遭到周颙的非难。周颙说：“虚无法性，其寂虽同，住寂之方，其旨则别。论所谓‘逗极无二’者，为逗极于虚无，当无二于法性邪？”^② 双方往复再三，文多不录。

三、《神灭论》之争

前已说明神不灭论是佛教的理论基石，宋元嘉儒佛辩论中曾经接触过此问题，但未充分展开。至齐、梁佛教大盛后，此问题再次被提了出来。这时起来反对神不灭论的是著名的唯物主义者范缜。范缜字子真，齐、梁时人，他反神不灭论的斗争前后有两次：一在南齐竟陵王当国之时，一在梁武之世^③。萧子良当国时，盛招宾客，范缜是其西邸文士之一。他在西邸这个佛教大本营中，“盛称无佛”，并敢于与“精信释教”的萧子良辩因果。萧子良质问他：“君不信因果，何得富贵贫贱？”缜答曰：“人生如

① 此据《弘明集》卷六《门论》。《南史·顾欢传》作“人自楚越，鸿常一耳”。

② 《弘明集》卷六《难张长史门论》。

③ 范缜于梁天监六年发表《神灭论》反对神不灭，萧衍组织群臣、僧人进行围攻，其反驳文章现载于《弘明集》中，故这次斗争似无可疑。问题是竟陵王时代，除因果之辩外，是否还有一次神灭论之辩？侯外庐《中国思想通史》举出《梁书》及《南史》均云范缜与子良辩因果后“缜退而著《神灭论》”，证明是有一次。我认为此说是。对此，还可举出两点佐证：一是王琰曾讥范缜“不知其先祖神灵所在”，显然是对范缜的神灭之说而发，即只有范缜主张人死神灭，不承认人死后神灵独自存在，王琰才会作如此说。二是萧子良使王融以官禄引诱范缜时，明言“神灭既自非理，而卿坚持之”云云，更证明范缜与萧子良等确曾辩论过神灭问题。只是现存《神灭论》一书，不是那时发表，而是梁天监中发表的。

树花同发，随风而堕。自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之中。坠茵席者，殿下是也；落粪溷者，下官是也。贵贱虽殊途，因果竟在何处？”^① 子良不能屈，“深怪之”。之后，范缜倡言神灭论，以反对佛教的神不灭。王琰借人们的先祖死后，子孙犹祭其神灵的习俗，来为神不灭论辩护，并以之作为反攻的武器。他讽刺范缜说：“呜呼范子！曾不知其先祖神灵所在。”范缜毫不示弱，针锋相对地予以反击：“呜呼王子！知其先祖神灵所在，而不能杀身以从之。”^② 硬压不行改用软的，萧子良使王融用中书郎的美职去诱惑范缜，对他说：“神灭既自非理，而卿坚持之，恐伤名教。以卿之大美^③，何患不至中书郎，而故乖刺为此，可便毁弃之！”缜大笑曰：“使范缜卖论取官，已至令仆矣，何但中书郎邪？”^④ 表现了范缜坚持真理，不为威胁利诱所动摇的大无畏精神。

梁天监六年（507），范缜在梁武帝佞佛、佛教大泛滥之时，发表了他的杰出著作《神灭论》，对佛教的神不灭论作了有力的批判。他首先提出神形“相即”论，作为立论的基础。说“神即形也，形即神也”^⑤。所谓神形“相即”，就是神、形不相分离，神不能脱离形而独立存在。这就把自己和神不灭论（主张神形“相异”，神才能离形体而独存）严格区别开来。神形怎样“相即”？他提出了形质、神用的观点，说“形者，神之质；神者，形之用”。所谓质，是主体、实体的意思，所谓用，是作用、派生的意思。这样，神与形的关系就清楚了：形是主体、基础，神

① 《南史·范缜传》。

② 同上。

③ 《通志》作“才美”。

④ 《南史·范缜传》。

⑤ 《梁书·范缜传》。

是作用、派生。故神的生、灭，就须以形的存、谢为转移，“形存则神存，形谢则神灭也。”为了通俗地说明这个道理，他使用了“利”、“刃”这个有名的比喻，他说：“神之于质，犹利之于刃；形之于用，犹刃之于利。……舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？”^①这样，范缜就唯物地论证了神与形的关系。

这种犀利而严密的论证，不但给佛教的神不灭论以沉重的打击，而且还在理论方法上克服了过去思想家如桓谭、王充等所持的薪火之喻的缺陷，使中国的唯物主义哲学前进了一大步。

范缜的《神灭论》一发表，引起了朝野很大的震动。梁武帝萧衍慌忙组织了对它的围攻。连梁武帝和光禅寺大僧正释法云在内，共有六十六人，写了七十五篇文章反驳《神灭论》。但所有这些文章，除给范缜扣上“背经”、“乖理”、“灭圣”等帽子外，对范缜的基本论点（相即、质用）却提不出任何合乎逻辑的批判。所以范缜除对曹思文奉敕所撰的文章提出答辩以外，一概不予答复。

继范缜《神灭论》之后，陈代又有朱世卿与释真观的因果、自然之辩。朱世卿作《性法自然论》以驳佛教的因果报应说。他认为，人的富贵贫贱，皆自然之理所致，对富贵，“贤者未必得之，不肖者未必失之”。“富贵非贪竟所能得……贫贱非廉让所欲邀”^②，不存在什么因果报应。释真观作《因缘无性论》以驳朱世卿，但除常见的佛家因果报应说外，并无新义。

综观南朝的儒、释、道斗争，都是以佛教的某些教义为争论

① 刃，《梁书·范缜传》作刀，《弘明集》卷九萧琛《难神灭论》引作刀。

② 见《弘明集》卷二五《性法自然论》。《因缘无性论》也见于同卷。

的中心。斗争的主力，一方是佛教，一方是儒家学者。道教只是儒者的助手和同盟军。

北朝的儒、释、道斗争同样激烈。与南朝不同的是：大多不诉诸说理，而诉诸强力。最突出的表现，是在北魏和北周先后发生了两次废佛事件。这两次废佛事件，虽属释道之争，但都包含有深刻的政治内容。北魏太武帝的废佛，其主要决策者是汉族士族代表儒者崔浩。他企图改革北魏政治，“大欲齐整人伦，分明姓族”^①，与鲜卑贵族代表长孙嵩发生了尖锐矛盾。为了壮大其势力，故礼敬道士寇谦之（寇本人也想凭借政权力量使道教成为国教）和尊信道教；为了打击鲜卑贵族，故利用道教以反对佛教。所以这次佛道斗争的后面，隐藏着深刻的政治企图，佛教成了牺牲品，道教只不过是政治斗争的工具。正是在这种背景下，太平真君七年（446）崔浩借长安佛寺藏有兵器之机，奏请太武帝以沙门与盖吴通谋的罪名，下令废佛，并诛杀沙门。在太平真君七年三月下达的废佛诏令中，太武帝除说明为什么废佛以外，也明确表示了他废佛的政治目的，那就是要“承天绪”，“除伪定真，复羲（伏羲）农（神农）之治”^②，即表明他并非偏邦之君，而是继承羲农正统的真命天子。所以这次灭佛事件，对崔浩说来，是他打击政敌、实现儒化政治的重要步骤；对太武帝说来，则是他扔掉偏邦君主帽子、继承羲农正统的公开宣言。

太武帝废佛令之后不过七年，文成帝拓跋濬嗣位，“往时所毁图寺，仍还修矣。佛像经论，皆复得显”^③。后之诸帝，也大都崇奉佛教，特别是孝文帝崇奉更甚，故使佛教比之前更加发

① 《魏书·卢玄传》。

② 《魏书·释老志》。

③ 同上。

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，有历代朝臣之上疏反佛，如宣武帝时之阳固、裴延隼，孝明帝时之张普惠^①，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。如张普惠疏曰：“殖不思之冥业，损巨费于生民。减禄削力，近供无事之僧。崇饰云殿，远邀未然之报。……愚谓从朝夕之因，求祇劫之果，未若先万国之忻心，以事其亲，使天下和平，灾害不生者也。”^②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），明帝加朝服，命沙门与道士论义，于是姜斌与昙无最对论。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》等，谓佛生于老子之前。双方争论不休。孝明帝认为姜斌所论无宗旨，令其下席。又诏令魏收等人议《开天经》之真伪，结果断定为伪经，将加姜斌极刑。遇西僧菩提流支苦谏乃止，配徙马邑^③。按《老子开天经》自是伪经，而佛教引据的《周书异记》和《汉法本内传》，何尝不是伪经^④？同是据伪经以争二教之高下，而单惩一方者，自是帝王之好恶所致也。

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奉佛教。儒、释、道之间的斗争也时有发生，儒臣刘昼、章仇子陀、樊逊诸人，均引中国固有文化以斥佛教。章仇子陀于武平中（570—575）上疏有曰：“自魏晋已来，胡妖乱华，背君叛父，不妻不夫。而奸荡奢侈，控御威

① 《广弘明集》卷六“惠”作“济”。

② 《魏书·张普惠传》。

③ 《续高僧传》卷二三《释昙无最传》。

④ 汤用彤先生认为，此书为伪经，出于北魏中叶，见《汉魏两晋南北朝佛教史》下册第429页。

福。坐受加敬，轻欺士俗。妃主昼入僧房，子弟夜宿尼室。……臣亦惶亦恐，不避鼎镬，辄沐浴舆櫟，奉表以闻。”^① 樊逊作于天保五年（554）的《举秀才对策》既反对佛教，也反对道教。中云：“二班勒史，两马制书，未见三世之辞，无闻一乘之旨。”“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。”^②

值得注意的是，北朝后期也出现了谈说名理的风气，即如南朝那样的义理之辩。如北齐邢邵与杜弼辩神灭，邢邵主神灭，杜弼主神不灭，双方辩论“往复再三”。但现存资料已不全，只《杜弼传》中保存了少许记载。从这已被割裂的记载中，只能看到邢邵有这样一些观点：“人死还生，恐是为蛇画足”，“死之言渐，精神尽也”，“神之在人，犹光之在烛，烛尽则光穷，人死则神灭”等。这些观点尚未达到范缜的水平，但在不重义理的北朝却是难能可贵了。

北齐的释道斗争，留下的记载甚少。《续高僧传》记有释昙显与道士陆修静于天保中较量道术的事，显系捏造，而非史实^③。

北周武帝时，发生了中国历史上第二次废佛事件，这是释、道关系史上又一件大事。这次废佛事件，固因卫元嵩和道士张宾对武帝的煽惑，但其主因却是由于佛教寺院经济的发展，使它在

① 《广弘明集》卷七《叙列代王臣滞惑解下》。

② 《北齐书·樊逊传》。《全北齐文》卷七，《广弘明集》卷二七《答沙汰释李诏表》，字句稍异。

③ 《续高僧传》卷二三《昙显传》谓：陆修静因梁武帝舍道归佛，叛入齐国，于天保中与僧人掬试于帝殿，败北，道徒皆舍邪归正。按北齐天保初年，在梁武帝舍道后四十余年，陆修静已先于宋后废帝元徽五年卒，下距天保元年已历七十三年，故知此说无稽。

土地、劳力、赋税等方面和封建政权发生了尖锐的矛盾^①，周武帝主要是为了从佛教徒手中夺回失去的土地、劳动力和税收，才决定废佛的。而且在促成废佛的卫（元嵩）、张（宾）两人中，起主要作用的又是曾做过僧人的卫元嵩。嵩于天和二年（567）上省寺减僧疏，陈说佞佛必害民，建议省寺减僧以利民。这个建议很合武帝励精图治的本意，才被武帝所采纳。为了做出废佛决定，从天和至建德中，曾七次下诏百官、沙门、道士进行辩论，至建德三年（574）五月才最后下达废佛（同时废道）的诏令，“经像悉毁，罢沙门、道士，并令还民”^②，“三宝福财，散给臣下；寺观塔庙，锡给王公”^③。建德六年周灭北齐以后，又把废佛令推行于齐境。所以归根结蒂，周武帝的废佛，也有其深刻的政治经济原因，并非单纯的释、道之争。

四、三教的融合

综上所述，无论南朝或北朝，儒、释、道的斗争都十分激烈，这是汉魏两晋时所没有的现象。斗争促进融合，它迫使斗争各方，或修改自己的某些理论和信念，以调和彼此的矛盾；或汲取对方于己有用的东西，以充实自己并缩小彼此的差距。前者多见于佛、道汲取儒学；后者多见于道教汲取佛理，及佛教汲取道家或道教。这种互相汲取的进程，在汉魏两晋已开其端，而在南

① 如北齐，仅邺下一地就有佛教大寺院四千余所，全境则有寺院四万余所。这些寺院、僧侣不仅耗费大量社会财富，而且占有大量土地、劳动力，又享有免税、免役的特权。北周的情况当与此相仿。

② 《周书·武帝纪上》。

③ 《广弘明集》卷八《叙周武帝集道俗议灭佛法事》。

北朝则有了发展。

从佛教方面说，它的不娶妻、不拜君和三世轮回理论，与儒家的忠孝思想是矛盾的。不娶妻则无后，被儒家视为大不孝；不拜君则不合君臣之义，被儒家视为大不敬；三世轮回所谓的众生躯体灭了，其灵魂将轮回转生，今生的父母，来生可能转生为子女，今生的子女，来生可能转生为父母等等，又是和儒家的孝道格格不入的。如果不对这些作适当的修改，就很难调和与儒家的矛盾，也很难取得封建君主的支持，“不依国主，则法事难立”^①。为此，佛教不得不在忠孝问题上对儒家做出让步。如梁代笃信佛教的文学家刘勰（后出家为僧，取名慧地）主张“弘孝于梵业”，认为“夫孝理至极，道俗同贯，虽内外迹殊，而神用一揆”^②。另一信佛的萧琛更主张佛理服从忠孝等伦常道德。他认为，即使那些违背佛教戒律应受业报的人，只要他“事君以忠，奉亲唯孝，与朋友信”，就不能“以一眚德，蔑而弃之”^③。而应原其犯律之小过，记其尊本之大功。正是从这些思想出发，一些宣扬“报四恩”，实际宣扬儒家忠孝思想的佛教《报恩经》，便在南北朝时应运而生了。例如《大方便佛报恩经》，大约即撰集于宋梁之际。该经虽然取材于天竺成经如《涅槃经》、《贤愚经》等的有关经品，但它是经过汉僧按中国儒家模式加以截取、增删、辑集、编纂而成的。它既不是天竺“真经”，又不同于一般凭空造构的“伪经”。它是儒学化的佛经，佛教化的《孝经》。此类佛经（以后续有出现）的出现，标志着佛教的中国化进入了新的历程。

① 《高僧传》卷五《道安传》。

② 《弘明集》卷八《灭惑论》。

③ 《弘明集》卷九《难神灭论》。

与此相联系，在沙门拜君亲问题上，也出现了某些变化。东晋成帝时，庾冰曾建议皇帝令沙门拜君亲，后之桓玄也曾如此主张，但都未实行。刘宋孝武时虽曾实行过一时，而不久也作罢。但在北魏太祖拓跋珪时，任道人统的沙门法果，却常向皇帝行跪拜礼。“法果每言：‘太祖明睿好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼。’遂常致敬。”^① 他自己虽然辩解说：“我非拜天子，乃是礼佛耳！”^② 但为什么拜？则说因“能鸿道者，人主也”^③。这倒说出了实情。

佛教在汲取道教方面，也有了发展。汉魏两晋时，佛教为了在中国生根，采取了依附道教的办法，主要是学习道教方术以助其传教。至南北朝，一些佛书却进而汲取道教的“长生成仙”思想。被尊为佛教天台宗第三祖的陈代僧人慧思所作的《誓愿文》就是一例。该书说：“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。”^④ 显然这是把修道教神仙作为修禅成佛的步骤和阶梯。而且修仙的方法也是道教主张的芝草、内丹、外丹等东西。他说：“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。”^⑤ 本来佛教主“无生”、“涅槃”，以有生为空幻；道教主长生，以吾我为真实。这是两种不同的思想体系，现在慧思把两者捏合在一起，表明两教在靠近。

① 《魏书·释老志》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《南岳思大禅师立誓愿文》。

⑤ 同上。

如果说，南北朝时期，佛教汲取儒、道，比过去深入，那么，道教汲取儒、释，则较佛教更为广泛。道教产生于儒学的故乡中国，本有不少儒学烙印。至南北朝时，为了和佛教争地位和取得统治者更大的支持，就更进一步地汲取儒家思想。突出的表现是把儒家的忠孝伦常观念大量引入戒律。此时期上清派和灵宝派所造的大量戒律书，形式学的是佛教，所装的内容，除少量来自佛教外，大量的采自儒家。如“十戒”即有“不得违戾父母师长”，“不得叛逆君王”等条文^①。《正一法文天师教戒科经》说：“事亲不可不孝，事君不可不忠”，“仁义不可不行”。《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。”^②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。如《三元品戒功德轻重经》，把不忠于上，私畜刀杖兵器，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！”^③“谋逆害君父……死人汤镬煮！”^④表明道教确是封建王朝维护封建统治的得力工具。

道教从佛教方面汲取的东西更多。因为汉魏西晋，道教形态比较原始，科仪戒律不完备，教义理论较简单，比起较为成熟的

① 《云笈七籤》卷三八。

② 《太平御览》卷六五九引作《洞玄智慧定志通微经》，实误。

③ 《玄都律文·虚无善恶律》。

④ 《道典论》卷三“谋逆”条引。

佛教来，有不小的差距。为了弥补这些缺陷，道教的上清派和灵宝派，从东晋中后期到南北朝期间，掀起了大规模的造经运动。在他们所造的经书中，不仅模仿佛教斋仪，抄袭佛教戒律，而且大量汲取佛教的因果报应、五道轮回和天堂地狱等理论内容。

中国传统思想中，也讲善恶报应，道教发展为“承负”说，认为一个人的善恶行为可以带来两种结果：一是决定本人是不死成仙，或是死而为鬼；二是会给子孙带来或好或坏的影响^①。这种说法，只承认人的善恶报应，仅及本身和影响后人。而佛教的因果报应说则讲三世（前世、今生、来世），说什么今生的富贵是前世行善的结果，今生的贫贱是前世行恶的结果；而今生的善或恶，又种下了来世富贵、贫贱的因。目的是要人民安于贫贱，不敢造反。这种说法比道教的“承负说”更系统，更迷惑人。因此南北朝所出的上清、灵宝经中，除仍旧保留承负说外，大量引入此说。如《太上洞玄灵宝本行宿缘经》说：“恶恶相缘，善善相因……罪福之报，如日月之垂光，大海之朝宗……轮转之对，若车之轮矣。”“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。”《太真玉帝四极明科经》说：“善恶相缘，莫不有报，生世施功布德，救度一切，身后化生福堂，超过八难，受人之庆，天报自然。”

道教又大量汲取佛教的五道轮回思想。所谓“五道”，指地狱、饿鬼、畜生、人、天。前三道称为“三恶道”或“三恶趣”。认为人死后，其灵魂将根据生前行为之善恶，在这“五道”中轮回。只有达到“涅槃”境界，才能免此轮回之苦。此时期所出的许多道经，也将这些东西吸收进去。如《太上灵宝智慧本愿大戒

① 王明《太平经合校》第22—24页。

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，幽困地狱，苦恼三涂，轮转五道也。……设使还人中当为下贱矣。或六根不具，或形质陋丑……其人也，皆奉先世罪对，而从六畜中来，始还人道故也。若于今世忍苦甘贫，悔往修来，趣求奉法，以自解脱者，亦见（现）世渐报，来生将受大福，当生富贵侯王之家，相好具足，容貌端伟。”值得注意的是，不少道经甚至说道士成仙也必须经过轮回。《太上灵宝升玄内教经中和品述议疏》说：“泥丸灭度，得免地官，魂神澄正，得升天堂。或补仙官，或生圣王，更相轮转，储德积行，行满福立，云舆乃迎。受度积功，非唯一生，志意不倦，克成仙王。”《太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字》更假托天真皇人现身说法，叙述他经过五道轮回、九灭九生之后，才“超凌三界，位登天真”。《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》又称道教最高神元始天尊乐静信，也是经过多次轮回、累世积德之后才成仙的。道教的最高理想是长生不死，肉体成仙，现在竟改为轮回成仙，可见其受佛教影响之深了。

佛教所谓五道轮回中的地狱，是向群众进行讹诈的棍棒。它宣扬生前为恶的人，死后灵魂要在地狱中备受各种刑罚。中国自东汉以来有所谓泰山神（称泰山君或泰山府君）和北斗星主管鬼魂之说，无所谓地狱。道教认为地狱说有用，也在南北朝所出的经书中大量引入。如《太真玉帝四极明科经》说：“酆都山在北方癸地，山上有八狱……山中央又有八狱……凡犯玄科死魂，各付所属狱，身为力士铁杖所考，万劫为一掠，三掠乃得还补三涂之责。”《洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》说：凡“（对）君亲不忠，耽酒好色，杀伐贪残，骄奢自恣”者，“将长处地狱，履于五毒，刀山剑树，汤火炎燎……其苦无量，不可具言也”。



与地狱相对的是天堂，或称天界。佛教宣称，生前行善，死后灵魂可升天界。不过这个天界（包括欲界六天、色界十八天、无色界四天），仍处在生死轮回过程中，还不是最高的涅槃境界，故佛教并不以此为修行的最高目标。道教以它和自己的飞升成仙思想相吻合，故将此说加以改造，以之作为神仙所居的境界（即仙境）。开始诸书说法不一，有说二十八天^①，有说三十二天^②，最后定为三十六天^③。称道教的三清尊神（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）就居于三十六天中的最高境界，被称为“三清天”、“三清境”。最上为大罗天。

综上所述，可见南北朝时期，儒、释、道之间在作激烈斗争的同时，彼此的模仿、汲取也加强了。当然，它较之唐、宋以后三教的大融合来，还处于较低的水平，融合贯通少，模仿乃至抄袭比较多。但它毕竟为以后的大融合准备了条件。

（原载《四川大学学报丛刊》第25辑）

① 《无上秘要》卷四引《洞玄度人经》。

② 《灵宝无量度人经》。

③ 《云笈七籤》卷二一。

隋唐至明清时期道教与儒释的关系

隋唐至明清时期的儒释道关系，十分错综复杂，要全面加以研究介绍，非我之力所能逮。这里仅以道教为基点，着重介绍道教与儒释是怎样斗争与融合的，且在斗争与融合两个方面中，又以介绍道教融合儒、释为主。为了叙述方便，拟分隋唐五代、宋元、明清三个阶段来介绍。

一、隋唐五代道教与儒、释

三教经过南北朝时期的发展，至隋唐，鼎立局面最后形成。隋朝一位隐而不仕的儒者李士谦说：“佛，日也；道，月也；儒，五星也。”^① 其本意是评价三教价值，而客观上却给三教力量对比作了近似的描述，表明三家至隋代已大体势均力敌。面对三教的实际状况，隋唐统治者实行三教并用方针。但因唐王朝帝王姓李，为抬高皇室门第，认道教始祖李耳为祖先，故在唐前期的三

^① 《佛祖统纪》卷三九。

教政策中偏重扶持道教，实行“老先，次孔，末后释宗”的政策。这种政策自然很受道教拥护，也可取得儒家谅解，但却与日益强大的佛教势力相矛盾，而遭到它的强烈反抗。故在唐前期，三教斗争特别是佛、道斗争异常激烈。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、道斗争就有多次，如唐高祖武德七年的儒、道联合反佛斗争，太宗贞观十一年释、道先后之争，高宗时期的多次佛、道大辩论，高宗、武后、中宗时期的《化胡经》之争，唐中后期的多次佛、道辩论等。其中武德年间的儒、道反佛，几乎引发唐高祖下令废佛。贞观年间的释、道先后之争，是唐太宗采取了棒打智实、流放法琳等强硬措施后，才迫使佛教就范的。至于佛、道之间的多次大辩论，也是双方唇枪舌剑，火药味十足。可见三教关系特别是佛道关系是很紧张的。这在三教关系史上，可谓是空前的，也是绝后的。这种紧张关系，直到安史之乱以后，随着唐王朝的衰落，才逐渐缓和下来。

大斗争促进了大融合。就道教讲，表现尤为明显。突出的是：在佛教大乘空宗和隋代天台宗、三论宗的影响下，道教在隋唐时期出现了一个佛教色彩很浓的学派——重玄派。据一日本学者研究，重玄派上继太玄派、灵宝派，形成于隋代后期，而流行于初唐^①。东晋尚书郎孙登“以重玄为宗”，可以看作是它的萌芽。其主要代表人物见于唐末道士杜光庭所著的《道德真经广圣义》，其中说：“梁朝道士孟智周、臧玄静，陈朝道士诸粲，隋朝道士刘进喜，唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄曠、李荣、车玄

^① 砂山稔：《〈灵宝度人经〉四注札记》，载《世界宗教研究》1984年第2期。

弼、张惠超、黎元兴，皆明重玄之道。”^①可见重玄派在唐初道士很多，是初唐最兴盛的道教学派。

重玄派道士的著作，目前所存不多，最具代表性的要数初唐道士成玄英的《老子注》和《南华真经注疏》。《老子注》原本早佚，经近人蒙文通对散存于诸家《老子》注疏中的疏文，加以辑录校理，成《道德经义疏》，尚称完帙。这是现存重玄派最重要的著作。通过对它的分析，不仅可以展现重玄派的思想面貌，也可揭示其融合佛教的情状。

该书下面两段话，比较典型地体现了重玄派的思想：

玄者深远之义，亦是不滞之名。……深远之玄，理归无滞。既不滞有，亦不滞无。二俱不滞，故谓之玄。

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

这两段话，一说“一玄”，二说“又玄”。从两个层次上表述了它的思想。

“一玄”，或“一中之玄” 成玄英对玄字的解释，一曰“深远之义”，二曰“不滞之名”。以“深远”之义解玄，无疑是符合《老子》本意的。《老子》和许多道家书皆作如此解释，可说是它的本义。而以“不滞”（即不著名相）之义解玄，则非道家所有，而为佛教思想，可说是成玄英的创见。不仅如此，他还进一步将此二义合为一义：“深远之玄，理归无滞”，实际是将“深远”这个道家义，归并和融于“无滞”这个佛义之中。从而使他笔下的

^① 《道德真经广圣义》卷六。

玄（实为道的表现形态）被抹上浓厚的佛教色彩。他说：玄是什么呢？“既不滞有，亦不滞无。二俱不滞，故谓之玄。”意谓“有”与“无”是“二边”，或两个极端，玄的本性是不滞著，不滞于任何一边；即他所谓的既不滞于“有”（有欲，有为等），又不滞著于“无”（无欲，无为等）。遣去二边，居于中道，这才是玄的本性。他称此为“一中之玄”，或“一中之道”。他认为只有这种不滞著于有、无的“一中之道”，才是老子之道，才是圣人施化之道。所以他说：“圣人施化，为用多端，切当而言，莫先中道。”他为此对《老子》章句作了很多解释：“为学之人，执于有欲；为道之士，又滞无为。虽复深浅不同，而二俱有患。今欲祛此两执，故有再损之文。既而前损损有，后损损无，二偏双遣，以至于一中之无为也。”“境智双遣，根尘两幻，体兹一中，离彼二偏，故无无为之可取，亦无有为之可舍也。”“体一中则得，滞二偏则惑。”“行人但能先遣有欲，后遣无欲者，此则双遣二边，妙体一道，物我齐观，境智两忘。以斯为治，理无不正也。”他认为双遣二边之后，就能体认出道的虚玄本质：“妙本非有，应迹非无。非有非无，而无而有，有无不定，故言恍惚。”当体认了道之“非有非无，而无而有”的本质后，就可得“虚玄极妙之果”^①。

成玄英从《老子》中揭示出“不滞二边”的“一中之玄”，确是前不见古人的^②。它虽与《老子》的某些思想有联系，但主要却是引进佛教“二谛”论和“中道”观的结果。佛教中观学派认为，因缘所生诸法，自性皆空；世人不懂这个道理，误以为真

^① 以上皆见成玄英《道德经义疏》。

^② 成玄英的老庄注疏为重玄派之代表作，他之前的重玄派道士之书少见，姑以其书为创始之代表。

实。这种世俗以为正确的道理，谓之“俗谛”（或称“世谛”，“世俗谛”）。佛教理论家认为世俗的认识是“颠倒”的，而“缘起性空”才为真实，称为“真谛”（或称“第一义谛”）。要认识世间的真理，必须将此“二谛”联系起来，将被世俗颠倒了的认识颠倒过来，以“有”为非有、假有，以“无”为非绝对的空无，即非无，假无。这种非有非无、即有即无的认识，才是正确的认识，这就是佛教的“中道”观。这种思想为大乘佛教各派所尊奉。其后，天台宗的智顗据此建立空、假、中“三谛”及“三止三观”学说。三论宗吉藏则将它和“八不”（不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去）结合起来，建立“八不中道”和“四重二谛”理论。其核心都是用“二谛”、“中道”这种否定式的思辨方法，以破除所谓的“执著”、“边见”，达到否定一切，“一切皆空”的认识目的。正如龙树所说：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”^①也如吉藏所说：“借有以出无，住世谛破无见；借无以出有，住第一义（谛）破有见。故说二谛，破二见也。”^②很显然，上述成玄英的“既不滞有，亦不滞无”，“双遣二边”的“一中之道”，就是汲取上述佛教（主要是三论宗）思想炮制出来的。

“又玄”，或“重玄” 成玄英认为，“双遣二边”，得“非有非无”的“一中之道”，仅是体认道之初步，还不能体认出它的本质，因为住于“中道”，仍是“有滞”、“有著”。要体认“至道”“虚通之妙理”，还必须深入一步作“又玄”或“重玄”工夫。他说这原是老子的意思。老子知道“虽遣二边，未忘中一”，

① 《中论》。

② 《二谛义》卷上。

不得谓之“尽善”。因为“一中之玄”的价值，仅在于能遣去“有”、“无”二偏，有如药的作用一样，病治好了，药就没用了，此即“二偏之病既除，一中之药还遣。唯药与病，一时俱消”。所以成玄英在说了“一玄”之后，“恐行者，滞于此玄”，再犯滞著之病，故“今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣，故曰玄之又玄”。“前以无名遣有，次以不欲遣无。有无既遣，不欲还息。不欲既除，一中斯泯，此则遣之又遣，玄之又玄”^①。总之，所谓“又玄”或“重玄”，就是在双遣二边之后，不滞于“中道”，要把治二“偏”之“药”的“中道”一齐遣掉，即彻底不滞著。

成玄英遣有遣无之后又遣中的“重玄”思想，仍主要来源于大乘空宗和三论宗。吉藏《三论玄义》说：“夫有非有是，此则为邪，无是无非，乃名为正。……为息于邪，强名为正。在邪既息，则正亦不留，故心无所著。”又说：“本对偏病，是故有中。偏病既除，中亦不立。非中非偏，为出处众生，强名为中，谓绝待中。故此论云：‘若无有始终，中当云何有？’经亦云：‘远离二边，不著中道。’即其事也。”^②可见破除二边之后，不能住于中道，要“病除”、“药遣”，原是中道观的固有之义。值得注意的是，吉藏还在他的著作中讲“三重二谛”、“四重二谛”。《二谛义》说：“言诸法有者，凡夫谓有，此是俗谛，此是凡谛。贤圣真知诸法性空，此是真谛，此是圣谛。……次第二重，明有无为世谛，不二为真谛者，明有无是二边……不二中道为第一义谛也。次第三重，二与不二为世谛，非二非不二为第一义谛者……

① 以上皆见成玄英《道德经义疏》。

② 《三论玄义》卷上。

此亦是二边，何者？二是偏，不二是中。偏是一边，中是一边，偏之于中，还是二边，二边故名世谛；非偏非中，乃是中道第一义谛也。”^①这种“三重二谛”的论述形式和彻底不滞著的思想，对成玄英重玄之道“遣有遣无又遣中”的三翻式和彻底否定方法不无启迪。

至此，成玄英“重玄之道”的基本内容大致清楚了：先以“一中之玄”遣有遣无，继以“重玄之道”遣“药”遣“中”。从层次上看，是自“一玄”到“重玄”递进式两重；从逻辑结构看，则是遣有、遣无又遣中的三翻式，类似于否定、否定再否定。其中透露出一股十分强烈的否定一切，不染一尘，不著一物的空灵气质。

用具有这种气质的思想去解说《老子》中提出的种种问题，自然会被染上空无色彩。对《老子》的基本概念“道”的解说就是明显的例证。《老子》视道为万物之本原，它虽赋予道以“恍惚”、“寂寥”、“窈冥”、“玄同”等难以捉摸的性质，但却认为它恍惚中有“有象”、“有物”、“有精”、“有信”，即赋予其某种可被人们感知的实在。且肯定它是天、地之“母”，天、地、万物和人等实体都是从道中产生出来的。可见老子之道有着某种物质实体的属性。然而经过“重玄”化后的道则不同了，它不仅具有“虚通”性质，而且具有“假”、“空”性质。如说：“玄道妙本，大智慧源，超绝名言，离诸色象。”“夫至道虚通，妙绝分别，在假不假，居真不真，真假性齐，死生一贯。”“至道绝言，言即乖理，唯当忘言遣教，适可契会虚玄也。”“妙语诸法，同一虚假，不舍虚假，即假体真。”“怀道圣人，妙体虚假。”“复于真空，归

^① 《二谛义》卷上。

于妙本。”成玄英笔下这种充满虚、假、空性质的道，与《老子》之道已大异其趣，很难想象能从其中产生出天地万物来，倒与佛教的“寂灭”、“涅槃”很相似，这是带着假、空特色的虚无之道。

成玄英除从佛教汲取“二谛”、“中道”，建立虚无主义的宇宙观外，又从佛教汲取“无分别”、“无差等”、“八不”等思想，建立“心无分别”、“自他平等”的折衷主义方法论。他谴责常人所具的能分别真伪、善恶的“分别之心”，“分别之智”，宣扬不分是非，不辨黑白，“自他平等”的宗教理念，并广泛引用佛教“八不”思想以加强此理念。如论“物”、“道”关系时说：“悟即物道，迷即道物。道、物不一不异，而异而一。不一而一，而物而道。”论道的“希夷微”性质时说：“真而应，即散一以为三；应而真，即混三以归一。一三三一，不一不异，故不可致诘也。”“用此非无非有之行，不常不断之心”，作为“修道之要术”，要“量等太虚，无来无去，心冥至道，不灭不生”，才能与道长久，这些都充满着抹杀矛盾，折衷调和的强烈倾向。

用这种思想去分析事物（矛盾），自然只能抹杀事物的质的规定性，泯灭其应有的界限。成玄英在疏解《老子》中诸多矛盾范畴时，正是这样做的，把本来矛盾的事物说成“不殊”，将《老子》本有的某些辩证因素剔除净尽。如疏“天下皆知美之为美，斯恶矣”等句时，把本来对立的“善、恶”，“美、丑”概念，说成是没有分别的，其“分别”乃是凡夫“耽滞诸尘”、“执迷”的结果，谓“善恶源乎一心，忘者知其不殊，执者肝胆、楚越”。“不知诸法，即有即空，善恶既空，何憎何爱？”“唯当忘善恶而居中，方会无为之致也。”意即善恶并无分别，善即恶，恶即善。疏“有无相生”句时，谓：“有无二名，相因而生，推穷

理性，即体而空。既知有无相生，足明万法无实。”意即有、无之本体都是空的，因而是没有区别的。疏“长短相形”句时，谓：“以长形长则无长，以短比短则无短，故知长短相形而有者也。”把《老子》长短相比较而显长、短的思想，变为“无长”、“无短”的同一。疏“高下相倾”句时，释“相倾”为“相夺”，谓“高下竟无定相，更相倾夺，所以皆空也”。用高下相倾夺而成空，以抹杀高、下之区别。疏“声音相和”句时，谓：“宫商丝竹，相和而成，推求性相，即体皆寂。”用佛教物无性相的观点，将有声音说成为没有声音（皆寂）。疏“先后相随”句时，谓：“夫以今望昔，所以有今；以昔望今，所以名昔。而今自非今，何能有昔？昔自非昔，岂有今哉！既其无昔无今，何先何后？是有先有后者，三时相随，而竟无实体也。”以“今自非今”，“昔自非昔”等诡辩手法，抹杀今、昔区别，得出无昔无今、无先无后的结论，如此等等。不仅如此，成玄英还以佛教“性空”、“无差等”观点否定车、树及人身等的实有，谓“车是假名，诸缘和合，而成此车。细析推寻，遍体虚幻”，谓“若推此树，起自虚无，即空而言，树亦非有”，谓“善摄生之人，忘于身相，即身无身”，“圣人不执身为身，忘怀迷执，故能出三界。凡夫为执迷是非，心恒起灭，因斯迷倒，故入六道”^①，要求道士“不执身”而“忘身”，这与道教“贵生”，追求肉体不死的根本宗旨是背道而驰的，倒与佛教追求的“寂灭”解脱相吻合。故《道德经义疏》中用许多字讲述“三业清净”、“六根解脱”，就毫不奇怪了。至于《道德经义疏》中对违顺、毁誉、是非、荣辱、物我、境智、亲疏、祸福等诸多矛盾的解释，无不使

^① 以上皆见成玄英《道德经义疏》。

用“性空”、“无分别”等观点，使之——变为没有差别，“一味平等”的空无之物。

总括上述，可见成玄英的“重玄之道”，确是以一种前所未有的面貌出现在初唐道教舞台上。这是佛、道融合在道教方面的重要产物。它表明道教融合儒、释已开始突破照搬照抄的低级阶段。初唐道士李荣（与成玄英同时代）的《道德真经注》，武周道士孟安排的《道教义枢》以及隋代所出《太玄真一本际经》等书中，也有重玄思想，此不赘述。

除重玄派道士外，其他融佛入道的道士在唐代尚有不少。王玄览是其中的著名代表。他活动于唐高宗至武周朝，对佛、道“二教经论，悉遍披讨”^①，曾有著作多种，皆已失传，现仅存经人整理的言论记录《玄珠录》两卷，可概见其思想。该书讨论的问题很广泛，但从讨论的命题、思维方式，到语言文字，无不表现出浓厚的佛教（主要为唯识宗）色彩。

物法观 王玄览与弟子们论道时，常常以物、法作研究对象。物指客观事物，法为佛教概念，泛指一切事物和现象。王玄览常引佛教因缘说以论物、法。谓物、法皆因缘所生，没有自己固有的实性，其诸“有”表现皆虚妄不实。他说：“诸法无自性，随离合变为相为性，观相性中无主无我，无受生死者。”如用金做钏，做铃，钏和铃即具自身的性相，但此性相并不是它们自身本具的，而是金给它们的。当把金钏变成金铃时，金钏就丧失了性相，而变成金铃的性相；同样，再把金铃做成金花或金像，金铃就丧失了自身的性相，而变成为金花或金像的性相。可见所谓钏、铃、花、像等本身是没有自性的，故都是不实在的。所以他

① 《玄珠录》卷前王太霄序，见《正统道藏》第39册。

说：“一法无自性，复因内外有，有复无自性，因一因内外，因又无自性，非一非内外，化生幻灭，自然而尔。”他用此因缘说一再强调物、法的虚假性空，说：“眼色合，共生见；眼色离，共生灭。生是化生，灭是幻灭。”“眼色共生见，其见在何边？见时是化生，不见是化灭。其中众生命，其相亦如是。”意即不是眼反映色，意识反映存在，而是眼色互为因缘，所以看到的都是幻象。他认为心与境的关系也是这样，不是心反映境，而是心境互为因缘：“将心对境，心境互起，境不摇心，是心妄起。心不自起，因境而起，无心之境，境不自起，无境之心，亦不自起。”他又说：“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。”“心中无喜怒，境中无喜怒，心境相对时，于中生喜怒。二处既各无，和合若为生。……于中有生者，此生如梦幻。化生而幻灭，二生各不知。”即是说，人们面对的境物动静现象，和心中的喜怒情绪等，都是因缘所生，都是虚幻的。他有时又以佛教之“假名相待”说，解释物、法等现象的空、假性质：“色非是色，假名为色，明知色既非空，亦得名空。无名强作名，名色亦名空，若也不假名，无名无色空，亦无无色空。”“物体本无名，而人强立名。立名将作有，其物便为有。此有是人名，非是物自名。深观彼物体，实地本无名。……其物被人言，言处复无物。”意即世界本来空无所有，之所以现出“有”性，是因为人强名出来的，皆是假相。故总的结论是：“说一法亦是假，二法亦是假，乃至十方无量法，并悉是于假。假中求真亦不得，假外求真亦不得，乃至十方无量法，并悉求真无有真。”^①这显然是《中论》“因缘

① 以上皆见王玄览《玄珠录》。

所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”的思想。不仅如此，王玄览还把这些虚假的“有”（物、法）归因于人“心”，或谓万有乃人心所生，即由人心“变现”出来的；或谓一心可包罗万有。他说：“空见与有见，并在一心中，此心若也无，空有之见当何在！……是故心生诸法生，心灭诸法灭。若得无心定，无生亦无灭。”“十方所有物，并是一识知，是故十方知，并在一识内。其识若也出，身中复无识，其识若不出，十方复无知。”“十方所有法，一识一心知。将此十方知，还在一识内。明是一中多，亦是多中一。”^① 这既是吉藏华严宗的“离心之外，更无一法”^② 的思想，更是唯识宗“内外一切物，所见唯自心”，“内外虽不同，一切从心起”^③ 的思想。王玄览虽未对“识”作充分解释，但从他多处使用“识”和“内识”、“外境”等概念看，所受唯识宗的影响是很清楚的。不仅如此，他又认为，如果从横向看，十方诸法是由心所生起或变现的，如果从纵向看，从古至今的万法也是由心所变现或包容的。他说：“一心一念里，并悉含古今。是故一念与一劫，非短亦非长，一尘一世界，非大亦非小。”“既将今心念古事，复将古事系今心，明知一心一念里，含古复含今。”照此说来，天下的古今万有，都被这颗奇异的“心”包罗无遗了。这样的“心”，既像华严宗那个能摄“十方”与“万劫”的“理事法界”，又像唯识宗那个能够依靠自身的“种子”制造万千世界的“阿赖耶识”。既然十方诸法皆由人心所变现或含藏，那么，十方诸法的生、灭，兴、废，皆须听从人心的摆布：“法本由人起，法本由人灭。起灭自由人，法本无起灭。”

① 以上皆见王玄览《玄珠录》。

② 《华严义海百门》。

③ 《密严经》卷中。

“开化说诸法，借四相待相因（指有、无、有无、非有无）以生之，导之以归真，借四相违相因以灭之。”^① 似乎整个世界皆由人“生之”，“灭之”，说它是有才是有，说它是无就是无。由此可见，王玄览的“物法观”（世界观）是唯心主义的，且含较重的主观唯心成分，而铸成此思想特质的根源，则是佛教大乘空宗，主要是华严宗和唯识宗。

道论 王玄览谈物、法的目的，是为了阐扬道。我们从他的诸多论述中，确可看出他心中之道的面貌。他在论述道与物、法关系时，指出“道能应物”，“能遍物”。“道能应物”是指道能感应万物，使万物受道的感应而生化出来，并赋予它们以道性；“能遍物”是指道无时不在，无所不在，即道遍寓于所生的万事万物中，且与万物相始终，一物死灭了，而道恒在。在论述道与众生（实为佛教“佛与众生”命题的翻版）、常道与可道等关系时，他又指出众生所得为“可道”，万古长存的才是“常道”、“真道”；“可道”是用，是变，是妄，“常道”是体，是常（不变），是真。故曰：“至道常玄寂”，“大道体真”，“道性无生灭，今古现无穷”。以上这些（能生物、应物、遍物、玄寂、长存）性质，可说是《老子》之道原有的属性。但这仅是王玄览之道的部分属性。另一方面，他又赋予道以很多的“佛性”。他说：“道常四是，一常二非。”原注解释说，“四是”为：“是有，是无，是有无，疑非有无。”“二非”为：“非有非无，非舍有无。”归纳起来，实际为：有，无，非有非无，不舍有无。王玄览称之为“四句”。这是仿照佛教中道观编出来的四句。有人问：“此四句是生灭法，正道何故处其中？”他答道：“道无所不在，常在四

^① 以上皆见王玄览《玄珠录》。

句。所在皆无，四句非道。”又问：“四句中有有，何须以有而生有？四句中无无，何须以无而灭无？”答：“四句中有有，生之不可得，四句中有无，灭之不可得。此是自然生，此是自然灭。不由生者生，不由灭者灭。在是但有是，不生亦不灭，亦不不生灭。”这里，他把道说成常处四句中，表现出是有，是无，非有非无，非舍有无的状态，与《老子》道之“恍惚”、“窈冥”、“寂寥”等状貌大体相类，但毕竟被染上了佛教的空相色彩（佛教的中道观本为说空而设）。有的地方王玄览还明确标示出道体性空的特点。说：“烦恼不可得，还是烦恼空，至道不可得，还是至道空。二空不同名，名异体亦异。”“道体实是空，不与空同。空但能空，不能应物；道体虽空，空能应物。”此处他虽然强调了道能应物这个与万物不同的特点，但却明确指出道的本体仍然是空的。他又说：“正之实性，与空合德。空故能生能灭，不生不灭。”意谓道之“能生能灭，不生不灭”的性质是由其本体之“空”决定的。不仅如此，他还赋予道以“心”、“识”属性。他说：“一切万物各有四句，四句之中，各有其心。心心不异，通之为一，故名大一。”道又可称为“正一”、“真一”，此“大一”自然是道的别名。他说：“其道未曾四，以其性一故，其道未尝一，以周四物故。亦一亦四，非一非四，适其中实起，则名真一。真一者，寄名耳。”又说：“空中之本性，能生一切识。”“空中精灵名为识，识体是空名为定。定即非心，名为想本。”^①可以看出，他是用一种曲折隐晦的手法，为道（大一、真一）加进心识的内涵，使之具有“想本”的能力，在这里，唯识宗的影响是很清晰的。

① 以上皆见王玄览《玄珠录》。

修道论 王玄览认为：既然道有生物、应物、遍物、玄寂、长存的性质，故修道者应“体真”，“修常”，“修变求不变，修用以归体”，由“可道”进入“常道”。又由于道有空无性质，故要求修道者“接色”不“住色”，“见色不住眼，对境不摇心”。此外，他还要求灭除知见（指常人所具的认识能力）：“一切众生欲求道，当灭知见。知见灭尽，乃得道矣。……知见随生起，所以身受缚，不得道矣。若使身在未灭时，自由灭知见。……无生无知见，是故得解脱。”他还要求彻底去掉心中的滞著：“勿举心向有，勿举心向无，勿举心向有无，勿举心向无有。”连空相也不能滞著：“莫令心住有，莫令心住空。莫令心离有，莫令心离空。莫令心住四，莫令心住一。”^①即彻底地不著一物。又由于道具有奇妙的“心识”作用，“是故行人当须识心”，使“凡心”解脱变成清净的“大心”：“即知见等法为可道，知见性空为真道，知见无边为大身……识所知为大心。大心性空为解脱。解脱即心漏尽，心漏尽即身漏尽。”所谓“解脱”、“漏”，皆佛教名词，这里是想用佛教解脱法修此“大心”、“大身”，达到“无漏”、“涅槃”。

由上可见，王玄览受佛教影响是很深的，尤以华严宗、唯识宗的影响最深刻。

活动于武则天及唐玄宗时期的道士司马承祯也融合儒、释（主要是融释）。他著《坐忘论》、《天隐子》等书，阐发道教修炼理论，谓道教修炼须经五“渐门”及七“阶次”，并逐个作了详细的解说，从而使道教修炼术变成较有理论色彩和步骤细致的系列，一改旧有的守一、行气、胎息等术比较粗放的面貌。司马承

^① 以上皆见王玄览《玄珠录》。

祜之所以能这样，是因为一方面固然得力于对道教修炼经验的总结，另一方面却是汲取了佛教天台宗止观学说的结果。本来道教的守一、胎息等术与佛教的禅法有不少相通之处，司马承祜正是在这些可以相通的地方汲取禅法，才使其修炼理论更加系统和精致的。道教的静功，要求收束乱心，除去杂念，以达到入静，其基本方法就是使意念住守于一，如将意念收住于鼻尖，或收住于丹田等。这与早期佛教禅法“止息散心”、“专注一境”很相似。但司马承祜《坐忘论》之《收心》，除采用上述方法外，又增进了新的内容。他说：“收心离境，住无所有……不著一物，自入虚无。”而且还不能著空：“若执心住空，还是有所，非谓无所。”如果这样，“则令心劳”而成病，应该“息乱而不灭照，守静而不著空”^①。中心意思是彻底地不著物，这与道教原有的“意守”、“思存”等要求就不一样了。这种思想来源于佛教天台宗。原来隋代智顗创天台宗时，根据龙树《中论》思想建立起空、假、中“三谛、三观”学说，以指导修习止观，从而给佛教原有禅法注进了更多的空、假、中思想。智顗说：“若行者如是修习止观时，能了知一切诸法，皆由心生，因缘虚假，不实故空。”^②“止观大乘亦如是，观念念心，无非实性、实相……于一一心，即空，即假，即中。”^③司马承祜的《收心》显然有取于上述思想。司马承祜在《泰定》、《枢翼》等节又以天台宗的“定”、“慧”概念和《庄子》“以恬养智”、“以智养恬”思想相附会，以阐述心之“泰定”（无心于定，而无所不定）。他说：“慧既生已，宝而怀之，勿以多知而伤于定。”“勿于定中急急求慧，求慧则伤

① 《坐忘论·收心》。

② 《修习止观坐禅法要》。

③ 《摩诃止观》卷七。

定，伤定则无慧。定不求慧而慧自生，此真慧也。”^①在《真观》中又说：“若病苦者，当观此病由有我身，若无我身，患无所托。……若恶死者，应思我身是神之舍，身今老病，气力衰微，如屋朽坏，不堪居止，自须舍离，别处求安。……若恋生恶死，拒违变化，则神识错乱，失其正业。……凡有爱恶，皆是妄生。……是故须舍诸欲，住无所有。”^②《老子》确有“有身有患，无身无患”之文，当作何解可以见仁见智，但由此而放弃对生命的追求，甘愿“舍离”“己身”，“别处求安”，以“恋生”为“妄”，“住无所有”，则绝非道教本色，而是佛教思想，且此观点直接与《坐忘论》首篇所提“人之所贵者生”及全篇追求长生的主旨是相悖的。

唐代另一道士赵志坚^③，在《道德真经疏义》中同样阐述过类似观点。该书卷四说：“四大假合，因时代谢，暂得成身。四大不能各生，要待众缘合会，共成人身。四大各散，身在何处？”这实际是对《坐忘论》“舍离”“己身”，“别处求安”思想的阐发，不过采用的完全是佛教的因缘说。卷五说：“观有多法，今略言三：一者有观，二者空观，三者真观。”“二空观者，观身虚幻，无真有处……当知三界之中，三代皆空。虽有我身，皆应归空。”又说：“其空观者，见空则诸有不染。真观者，识真则伪妄自息。然则见空之心，犹对于有，悟真之慧，空有俱真。空唯舍有，真出空有也。”可以看出，赵志坚所受佛教影响，较之司马承祯犹有过之。

① 《坐忘论·泰定》。

② 《坐忘论·真观》。

③ 蒙文通《道家三考》云：“《道藏》中有赵志坚《道德经疏》六卷而不完。《广圣义》记笺注六十家，有法师赵坚作《讲疏》六卷，则赵志坚即赵坚也；或以赵志坚为宋人者，误也。”

活动于唐玄宗朝的吴筠也融合儒、释。他在《玄纲论》第三十三章谓“生者天地之大德也”，而有人却“独以得性为妙，不知炼形为要”，这是谬误的；而在第三十章则谓：“夫人所以死者形也，其不亡者性也。圣人所以不尚形骸者，乃神之宅，性之具也。其所贵者神性尔。若以死为惧，形骸为真，是修身之道，非修真之妙也。”后之观点与前者相矛盾，却有契于佛教。他在《神仙可学论》中又融合儒学，谓：“至忠至孝，至贞至廉，按《真诰》之言，不待修学而自得（指得道）。比干剖心而不死，惠风溺水而复生，伯夷、叔齐、曾参孝已，人见其没，道之使存。如此之流，咸入仙格。谓之隐景潜化，死而不亡。”这里他把至忠至孝的人纳入神仙行列，不过是使仙道儒化而已。在《玄纲论》中，他又从道本儒末立场出发，否认外界对道家轻仁义、薄礼智的指责。指出道家并不是轻仁义，而是以仁义为外，道德为内，并不是薄礼智，而是以礼智为末，道德为本。因为在他看来，道德与仁义两者都是人主垂拱天下所不可少的，而且“道德为礼（智）之本，礼智为道（德）之末”，“故舍道德而专任礼智者，非南面之术”。因而道家“内道德而外仁义，先素朴而后礼智，将敦其本以固其末……非弃仁义薄礼智也”。“扬雄、班固之俦，咸以道家轻仁义、薄礼智而专任清虚者，盖世儒不达玄圣之深旨也。”

这一时期，与道教融合儒、释同时，儒、释也融合道教，尤以佛教天台宗、密宗最为突出。天台宗创始人智颢及天台宗唐代中兴人物湛然在讲止观禅法时，汲取了道教气法及外丹、内丹。智颢说：“吐气之法，开口放气，不可令粗急，以之绵绵恣气而出。……次当闭口，唇齿才相拄著，舌向上腭；次当闭眼，才令

断外光而已。”^①“用止治者，温师云：系心在脐中如豆大……后闭目合口齿，举舌向腭，令气调恂。……所以系心在脐者，息从脐出，还入至脐，出入以脐为限。……正用治病者，丹田是气海，能锁吞万病。若止心丹田，则气息调和，故能愈疾。”^②智颢又说：“脐下一寸名忧陀那，此云丹田，若能止心守此不散，经久即多所治。”“用六种气治病者，即是观能治病。何等六种气？一吹，二呼，三嘻，四呵，五嘘，六咽。此六种息，皆于唇口之中，想心方便转侧而作。”^③他认为：“金石草木之药，与病相应，亦可服饵。若是鬼病，当用强心加咒以助治之。”^④《摩诃止观》卷八讲“方术治”时，亦谈咒术。以上这些，虽难说全部来于道教，至少有一部分是取于道教的。湛然所著《止观辅行传弘诀》亦有类似叙述。他称调身、调息、调心“是三学之由”，谓“凡夫三法为始，初修圆观，名为圣胎，至初住位，名出圣胎，至妙觉位，名身成就，此即合调之位也”^⑤。该书卷八讲治病时，也讲咒术：“如治齿法者，第一本云，向北斗咒云，齿牙痛，北斗治之，痛差（瘥）自知，痛即差也。又以狗牙从阴地向阳地咒云：令人牙痛差，不差暴汝，差还本，痛即差也。如捻大指治肝等者，五指主五藏，故大指主肝……”该书卷十又讲道教外丹及五石、草木药等，说“天老曰：太阳之草名曰黄精，食可长生。太阴之精名曰钩吻，入口则死。钩吻者，野葛也。若不信黄精之益寿，亦何信钩吻之杀人？金丹者，圆法也，初发心时，成佛大仙，准龙树法，飞金为丹，故曰金丹”。以上这些，皆可

① 《修习止观坐禅法要》。

② 《摩诃止观》卷八。

③ 《修习止观坐禅法要》。

④ 同上。

⑤ 《止观辅行传弘诀》卷四。

为天台宗受道教影响之证。

唐玄宗时开始兴盛的佛教密宗，在修行法方面与道教相似又相融。其“即身成佛”与道教“即身成仙”很相似。其经中所载的北斗、玄武、司命、司禄及四方之神，则是汲取于道教。

儒家也有调和道教的。唐德宗时的太子校书郎李观作《通儒道说》，认为儒、道同源，在儒为仁、信、礼、义，在道为道、德，“故二（指道与德）为儒之臂，四（指仁、信、礼、义）为德之指，若忘源决派，薙茎而掩其本树，难矣”^①。

总上可见，隋唐五代的“三教”斗争虽很激烈，而融合也有较大发展。其中道教之融合佛教最为突出，几乎对佛教各宗派的思想都有所融摄（佛教宗派的涌现也与融合儒、道有关，此处未论），且其融佛已越过囫圇吞枣水平，而进入融会贯通阶段。这些都反映出此时期三教关系的特点。

二、宋元道教与儒、释

宋元时期“三教”斗争趋向缓和，融合呈现深入发展的局面。其主要标志，一是“三教一家”、“万善归一”的论调，在三家中长唱不衰；二是儒学在北宋出现了以融合释、道为特点的新儒学，即宋明理学，道教在南宋至元初相继出现了几个融合儒、释的新道派。

“三教一家”之说，大约始于南北朝，而形成三家同唱，蔚然成为一代社会风气，则始于北宋。北宋儒家中，虽不乏坚决排

^① 《全唐文》卷五三五。

斥佛、道者，如孙奭、孙复、欧阳修、李觏等人，但大多数理学家则明反佛、道而暗融佛、道，且出现了以苏轼为代表的公开主张融合佛、道的蜀学派。至于佛、道两教中，倡言“三教一家、万善归一”者，可谓比比皆是。正是在这种“三教一家”的大合唱中，相继在儒家中出现了融合释、道的新儒学，在道教中出现了融合儒、释的新宗派，而且随着这一思潮的继续发展，这种融合在各家中不断深化。

（一）道教南宗的融合儒、释

道教南宗形成于南宋，而追尊北宋张伯端为始祖。张伯端于宋神宗熙宁八年（1075）著《悟真篇》，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，则尚徇于有生。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。其次，《周易》有穷理尽性至命之辞，《论语》有毋意、必、固、我之说。此仲尼极臻乎性命之奥也。”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歧，不能混一而同归矣。”因此，他在内丹理论中，力图使儒、释、道三家理论互相结合。他吸收儒家性命之说，主张性、命双修，吸收佛教禅法，充实修性内容。修命、修性两者缺一不可，步骤是先修命，后修性。但如只修命，不修性，就不能“回超三界”，“顿超彼岸”，“而归于究竟空寂之本源”。为了使人们重视修性，张伯端还写了禅宗气味很浓的诗歌词曲 32 首，作为《悟真篇》的外篇。其《三界唯心》诗说：“三界唯心妙理，万物非此非彼。无一物非我心，无一物是我己。”《即心是佛颂》说：“佛即心兮心即佛，心佛从来皆妄物。若知无佛亦无心，始是真如法身佛。……”《采珠歌》说：“不断妄，不断真，真妄之心总

属尘。从来万物皆无相，无相之中有法身。……心若不生法自灭，即知罪福本无形。”由此可见，张伯端思想中的禅学成分是很多的。以此思想指导内丹修炼，自然将使佛、道融为一体。

张伯端“三教合一”的思想，与性命双修的内丹理论，为其后南宗四祖及其弟子们所共遵。且随着时间的推移，其所融儒、释思想不断被增益。南宗五祖白玉蟾继续高唱“三教合一”；“道释儒门，三教归一，算来平等肩齐”^①。“三教异门，源同一也。”^②他在与弟子们讨论心性修炼时说：“法法从心生，心外无别法。”^③又说：“吾今则而象之，无事于心，无心于事。内观其心，心无其心，外观其形，形无其形，远观其物，物无其物。知心无心，知形无形，知物无物。超出万幻，确然一灵。……故能三际圆通，万缘澄寂，六根清静，方寸虚明。不滞于空，不滞于无，空诸所空，无诸所无，至于空无所空，无无所无。……”^④此中显然融进了佛教大乘空宗及天台宗止观思想。

南宗至元代后期合并入全真道，其门徒以全真道士身份继续融合儒、释。

（二）全真道的融合儒、释

金初，在中国北方相继出现了太一道、真大道和全真道等三个新道派，皆以“三教合一”为特征，尤以全真道最突出。

全真道由金初道士王喆（号重阳子）所创（他的七个弟子也参与了创教）。创教时，即以读《道德经》、《般若心经》和《孝经》相号召，并组织了五个以“三教”两字冠首的教会以吸收道

① 《鸣鹤余音》。

② 《道德会元》卷一《道法九要序》。

③ 《海琼白真人语录》卷一。

④ 《海琼问道集·玄关秘论》。

徒，一开始就表现出“三教合一”特色。它所融摄的佛教思想比南宗更显著。首先，在成仙信仰上，全真道不再追求“肉体不死”，只追求“真性”解脱和“阳神”升天。他们认为，人的肉体是要死灭的，人的真性或阳神则可以长存。王重阳说：“修行须借色身修，莫滞凡躯做本求。假合四般终是坏，真灵一性要开收。……”^① 他批评肉体长生的追求者，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。”^② 刘处玄也说：“万形至其百年则身死，其性不死也。”又说：“真我者，人之性也，……无形之道也。”“无形之道则真也。”“伪我，则养身之道，则假也。”^③ 他也认为养身为假道，不值得追求，只应追求养性之真道。旧道教认为，经过修炼，形、神皆可不死，故其信仰是肉体与精神一起长存。这是道教区别于佛教的根本点。现在全真道放弃了肉体不死的追求，表现了它与旧道教的区别，而与佛教追求的精神解脱（涅槃）则大为靠近了。为了真性解脱和阳神升天，乃视人的肉体为桎梏，遂大肆破斥肉体，否定人生。丘处机斥肉体为“臭皮囊”和“烂肉”：“一点如如至性，扑入臭皮囊，游魂失道，随波逐浪，万年千载不还乡。”^④ “一团臭肉，千古迷人看不足；万种狂心，六道奔波浮更沉。”“一团脓，三寸气，使作还同傀儡。”^⑤ 谭处端认为人体“本是一团腥秽物，涂搽模样巧成魔”^⑥。王重阳等又斥人体为“走骨尸”、“骷髅”，“曾画骷髅警马钰，又作《叹骷髅》

① 《重阳全真集》卷一〇。

② 《重阳立教十五论》。

③ 《无为清静长生真人至真语录》。

④ 《磻溪集》卷五。

⑤ 《磻溪集》卷六。

⑥ 《水云集》卷上。

诗”^①。谭处端说：“骷髅，骷髅，颜貌丑，只为生前恋花酒。”^②丘处机说：“子羽潘安，泉下骷髅总一般。”^③全真道又斥人生为“苦海”、“火宅”，视父子、夫妻亲情为“冤业”。王重阳说：“儿非儿，女非女，妻室恩情安可取！总是冤家敌面仇，争如勿结前头苦。”^④谭处端说：“茫茫苦海，逐浪随波，便宜识取抽头。恩爱妻儿，都是宿世冤仇。”^⑤类似诗词，不胜枚举。可见放弃肉体长生，只求阳神解脱，其结果只能走上佛教所走的那条厌弃人生和凡尘的道路。

其次，在修炼理论上，与南宗先命后性，以修命为主相反，全真通主张先性后命，以修性为主。王重阳说：“冥者是命，主者是性。”^⑥丘处机说：“吾宗惟贵见性，水火配合（指修命）其次也。”^⑦元牧常晁将这两种不同的丹法分别称为渐法和顿法，谓“渐法从命入手，顿法从性入手”。称从性入手的全真丹法为“释氏金仙之道”^⑧，点破了全真丹法最接近佛教的特点。从性入手的全真丹法，以明心见性为首务和重点，认为真性不离生，只为种种妄念所遮蔽而不能发明。故修丹的根本要求是打扫心地，清除妄念，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”^⑨。一句话，要做到心地常清静。至此，“真性不动，万缘

① 《重阳全真集》卷一〇。

② 《水云集》卷上。

③ 《磻溪集》卷六。

④ 《重阳全真集》卷一〇。

⑤ 《水云集》卷中。

⑥ 《重阳真人授丹阳二十四诀》。

⑦ 《长春祖师语录》。

⑧ 《玄宗直指万法同归》卷二。

⑨ 《重阳立教十五论》。

不挂，不去不来，此是长生不死也”^①。尹志平说：“物欲净尽，一性空寂，吾教谓之清静。”但仅达这一步，尚未入真道，必须再进一步达到“寂无所寂”、“玄之又玄”的境界，性功才算完成^②。以上这些都可看出融合禅宗的痕迹。

应该指出，王重阳及其七弟子所创立的全真教的教义和内丹修炼理论，主要特点是融佛，儒家思想融入尚少。而在他们逝世后，其再传弟子们则不仅继续融佛，而且又大量融儒（主要是融合宋明理学）。如郝大通弟子王志谨继续融佛。他说：“修行人外缘虽假，不可不应。应而无我，心体虚空，事来无碍，则虚空不碍万事，万事不碍虚空。”“不著空，不著有，不执法相，不执我见……久久相资，融通表里，便是圣贤。”“起心无著，便是有著，有心无染，亦著无染，才欲静定，已堕意根，纵任依他，亦成邪见。无染无著，等是医药，无病药除，病去药存，终成药病。言思路绝，方始到家，罢问程途矣。”^③

由南宗转入全真的元初道士李道纯，则不仅继续融佛，也大量融儒。他教人用禅宗清除念虑、幻缘的方法以修仙，说：“一切念虑都属阴趋，一切幻缘都属魔境。若于平常间打并得洁净，末后不被他惑乱。念虑当以理遣，幻缘当以志断。念虑绝则阴消，幻缘空则魔灭，阳所以生也。积习久久，阴尽阳纯，是谓仙也。”又说：“汝若不著一切相，则一切相亦不著汝，汝若不染一切法，则一切法亦不执汝。……至于五蕴六识，亦复如是。六尘不入，六根清静，五蕴皆空，五眼圆明。到这里，六根互用，通

① 《重阳真人授丹阳二十四诀》。

② 《清和真人北游语录》卷三。

③ 《盘山栖云王真人语录》。

身是眼，群阴消尽，遍体纯阳，性命双全，形神俱妙，与道合真也。”^① 他采用禅宗“机锋”、“棒喝”的方法来讲道，《清庵莹蟾子语录》前四卷皆为这方面的记录。现仅举一例。他的一位弟子记曰：“师曰：‘井底泥蛇舞柘枝，窗间明月照梅梨。’作么生会？予拟议良久，曰：‘吹出窍中一曲，烁破眼里空花。’师曰：‘不是。’予又曰：‘脑盖撞开，惟有我眼睛突出，更无他。’师曰：‘较些子。’”^② 这与禅宗后学一样，不用正常思维方式表现思想，偏用违反理性的东西去说道，由此可见其受禅学影响之深。另一方面，李道纯所受理学的影响也是很深的。他说：“古云‘常灭动心，不灭照心’，一切不动之心，皆照心也，一切不止之心皆妄心也。照心即道心也，妄心即人心也。‘道心惟微’，谓微妙而难见也，‘人心惟危’，谓危殆而不安也。虽人心亦有道心，虽道心亦有人心，系乎动静之间尔。惟‘允执厥中’者，照心常存，妄心不动，危者安平，微者昭著。到此，有妄之心复矣，无妄之道成矣，《易》曰：‘复其见天地之心乎。’”^③ 这是用宋儒的“十六字心传”会合道教的心性修炼，其对十六字的解释和“危者安平，微者昭著”等语，亦全同于朱熹的《中庸章句序》。人谓：“儒学不能断生死。”李通纯回答说：“达理者，奚患生死耶？且如穷理尽性，以至于命，原始返终，知周万物，则知生死之说。所以性命之学，实儒家正传。穷得理彻，了然自知，岂可不断生死轮回乎！”^④ 这是将宋儒的“性理”之学等同于道教的性命修炼，其结果只能混淆两者不同的本质。李道纯又说：“（孔）夫

① 《中和集》卷四。

② 《清庵莹蟾子语录》卷一。

③ 《中和集》卷一。

④ 《中和集》卷三。



子饭蔬食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”，“夫子所乐者天，所知者命。故乐天知命而不忧，虽匡人所逼，犹且弦歌自娱”。他认为，这是夫子深得穷理尽性至命之学的结果，“穷理尽性以至于命，此金丹之妙也”^①。可见李道纯确是集三教于一身的人物。故他多方会通三教，使三教融为一体。他说：“道、释、儒三教，名殊理不殊。”^② 它们皆尚“静”，通“理”，主“中”，崇“虚”，在很多方面都能融通一贯。

元代另一全真道士牧常晁亦继续融合儒、释。他著《玄宗直指万法同归》以论三教义理不殊，谓“夫三家者，同一太极，共一性理，鼎立于华夷之间，均以教育为心也”。三家皆以“太极之道”化天下，“释氏用之以化天下，复本性；老氏用之以化天下，复元炁；儒氏用之以化天下，复元命”。他认为：“儒氏养之以太极，用之以治天下；老氏养之以太极，用之以存形神；释氏养之以太极，用之以齐生死。”这是以儒家“太极”统三教，又以“三心”会三教。他说：“儒曰正心，佛曰明心，老曰虚心……设曰三心，实一理也。”他又以“中庸、真常、常住”通三教，说：“夫中庸，儒者之极道也；常住，释氏之极道也；真常，太上之极道也。因时有古今，道有升降，故体同用异也，非圣人命理之所以殊焉。”故他的结论是：“释即道也，道即儒也。……圣人之理一而已矣，非有浅深之间哉。”牧常晁依据“三教合一”思想，援佛入道，又提出：“戒定慧即精气神也。戒以养精，定以养气，慧以养神。”“吾自仙道而正性命，学佛道以广智慧。仙道不死，释道不生，不死不生，是为泥丸。”这里他把仙道等同

① 《中和集》卷三。

② 《中和集》卷六。

于释、道的“泥丸”（涅槃）。与此同时，他又引儒入道，即以儒家的性、命、理等概念解说道教的神炁修炼。他说：“道在太极前谓性，性在天地间谓理，理之妙觉之谓神，神之虚灵合乎炁，炁之付物之谓命。《易》曰‘寂然不动’者，性之体也，‘感而遂通’者，神之用也。性于物无所不至，理于物无所不公，神于物无所不应，炁于物无所不成。……本乎性，顺乎理，存乎神，炁以生者命也。”^①

（三）净明道的融合儒学

净明道是在东晋道士许逊“孝道”信仰的基础上，经长期宗教衍变而于南宋时候形成的一个道派。元初的刘玉及其弟子黄元吉对它的教理教义又进行了一些更新和发展。

南宋以前，许逊崇拜者将其信仰的孝道神格化，谓由玄、元、始三炁化生出日、月、星斗中的孝道仙王、孝道明王和孝悌王，由它们将此孝道传于人间。故那时的孝道信仰，基本保持在道德观念与鬼神崇拜相结合的水平上。南宋理学大兴之后，元初刘玉受其影响，除继承上述神道信仰外，又借助宋明理学将此孝道扩展为忠孝，并使之哲理化，提出一个被宗教所“净化”、被理学所“熏染”了的“真忠真孝”，作为修持净明道的理想境界和最终目标。为了达到这个目标，刘玉提出了修持净明道的三步骤：“始于忠孝立本，中于去欲正心，终于直至净明。”^②

1. 忠孝立本

刘玉以忠孝为修净明道的根本，把忠孝看作修持净明道的屋基和桥墩，正像不打好屋基就修房，不好好桥墩就架桥，房屋和

① 以上皆见牧常晁《玄宗直指万法同归》。

② 《玉真先生语录》。

桥会倒塌一样，不立忠孝作根本，净明道就只能是空中楼阁，无法修持。他之所以把忠孝作修持净明的根本，主要是因为“人道”为“仙道”的入门工夫和基础工夫；人道修好了，才有可能去修仙道。在他看来，人之所以异于禽兽者，仅在于人具有禽兽没有的忠孝德性。丧失了这种德性，“便不得为人之道，则何以配天、地而曰三才”。所以他径称净明道为“忠孝大道”：“入吾忠孝大道之门者，皆当祝国寿、报亲恩为第一事。”又称净明道是“学为人之道”：“此教法大概只是学为人之道。……所贵忠君孝亲，奉先淑后。”怎样忠君孝亲呢？一方面注重忠君孝亲的日常行为，即刘玉所说，对双亲“夏葛冬裘，渴饮饥食，与世人略无少异”^①。另一方面，特别注重思想上的忠孝修养，即其弟子黄元吉所说：“事亲之礼，冬温夏清，昏定晨省，口体之养”，只是“孝道一事耳。当知有就里的孝道，不可不行持”^②。此“就里的孝道”，即指思想上的修持。可见所谓忠孝立本，主要是指在思想上立下这个根本。

以上思想实源于陆九渊等理学家。陆九渊说：“儒者以人生天地之间，灵于万物，贵于万物，与天地并而为三极。天有天道，地有地道，人有人道。人而不尽人道，不足与天地并。”^③又强调为学必须“立本”、“知大”。“大”指天理，“此理即是大者”^④。“本”指具有天然良知的“本心”，立大、知本就是本体认了天然良知的本心立起来。可见净明道的忠孝立本与陆学有直接的思想渊源。

① 以上皆见《玉真先生语录》。

② 《中黄先生问答》，载《净明忠孝全书》卷六。

③ 《陆九渊集》卷二《与王顺伯书》，《四库全书》集部。

④ 《陆九渊集》卷一《与朱济道书》。

2. 去欲正心

刘玉认为，人之忠孝德性，是人的良知，是人心本具的，不假外求。他说：“忠孝者，臣子之良知良能，人人具此天理，非份外事也。”“大忠大孝，根于天性。”既然如此，则修持净明，全在于存守自己心中之良知，使之不失，并得到发扬。但是这种良知，又常受外界尘事所引诱和己身私欲所蒙蔽，而常常有丧失的危险。刘玉说，蒙蔽忠孝良知的主要是两个怪物：一是“忿”，二是“欲”。“所谓忿者，不只是恚怒嗔恨，但涉嫉妒，小狭偏浅，不能容物，以察察为明，一些个放不过之类，总属忿也。……所谓欲者，不但是淫邪色欲，但涉溺爱眷恋，滞著事物之间……总属欲也。”他又称此二怪物是会作“内祟”的“魑魅魍魉”。正是它们，才使人心蒙昧，使忠孝良知不能发扬，为了对付这些“昧心天”的鬼物，刘玉提出了“去欲正心”的修持方法。这实际包含了两方面内容：一是“去欲”，即“惩忿窒欲”；二是“正心”，即“正心诚意”。前句来源于《周易》的《经》和《传》，后句来源于《大学》，后来被理学家们用作道德修养的方法之一，刘玉也借用来修持净明道。这就要求修道者“平居暇日，存守正念”，“夙兴夜寐存着忠孝一念在心”；要时时作整理心地工夫，“力除恶习，克去己私”，保持心地不被“埃墨涂污其上”。为了达到以上要求，刘玉又提出“防微”方法。他说：“譬如恶木萌蘖初生时，便要 and 根铲却。若待它成长起来，枝叶延蔓，除之较难了。”即要将恶念消灭在萌芽状态。他还提出“慎独”方法，即不仅在大庭广众中谨言慎行，而且在个人独处时也是一丝不苟，不做昧心事，“紧要处在不欺昧其心”，“要仰不愧于

天，俯不愧于人，内不作于心”^①。以上这些方法，皆从儒家抄来，在儒家经典中都可找到出处。

3. 净明境界

刘玉认为净明境界是净明道要求达到的理想境界和整个修持的最后归宿。他说：“何谓净？不染物；何谓明？不触物。不染不触，忠孝自得。”又说：“心如镜之明，如水之净。”^② 黄元吉解释说：所谓净明，“大概无别说，只要除去欲便是净，就里除去邪恶之念，外面便无不好的行检。……淘汰到无的田地，却是公心也。公能生明，所以曰：欲净则理明”。可见“净明”并不是指佛教那种不染一尘、不著一物的“寂灭”、“空无”，而是指所修的主体“忠孝”之“净化”。这是一种被宗教理念所“净化”，又为理学所“熏染”了的精神境界，它既是净明道之道，又是儒家的忠孝之道。

以儒家忠孝为修持内容和最后归宿，这在道教诸派别中可谓“仅此一家”。由此决定了它区别于其他任何道派的特点。首先，既以忠孝为根本修习内容，则对其余诸派之修习精、气、神或符篆术多有微辞，认为它们丢掉了忠孝这个根本，结果只能是枉费工夫，“到底只成个妄想去”，从而把修炼精、气、神和符篆术等摆在十分次要的地位。其次，神仙观念发生了很大变化，不再以肉体不死为长生，而以不昧忠孝之本性为长生。刘玉说：“忠孝之道非必长生，而长生之性存。死而不昧（忠孝之心不昧），列于仙班，谓之长生。”^③ 所谓“真人”、“神人”的概念也变了。黄元吉说：“当知九霄之上，岂有不净不明不忠不孝之神仙也。”

① 以上皆见《玉真先生语录》。

② 《中黄先生问答》，载《净明忠孝全书》卷六。

③ 《玉真先生语录》。

又说：“真者一真无伪，人者异于禽兽。净明教中所谓真人者，非谓吐纳、按摩、休粮、辟谷而成真也，只是惩忿窒欲，改过迁善，明理复性，配天地而为三极，无愧人道，谓之真人。”故刘玉称周、程、朱、张是“皆从仙佛中来”的“天人”。总括上述两点，又可得出一个总特点，即净明道的世俗气很重，仙气和鬼气较轻，这可说是汲取入世儒学所必然带来的结果。

总之可见，宋元时期所出现的几个新道派（还有真大道、太一道未叙及），皆以融合儒、释为特征，表明道教之融合儒、释较前更为深入。

远在道教新宗派产生之前，儒家方面即在北宋出现了融合释、道的新儒学，即所谓理学。理学的开山祖师是宋仁宗时的周敦颐，人称濂溪先生。他的代表作是《太极图说》^①，被理学家公认为开创之作，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《说》两部分组成。但不管《图》也好，《说》也好，主要皆来源于道教。

首先，关于《太极图说》之《图》，其远源是唐代道书《上方大洞真元妙经图》中之《太极先天之图》和五代道士彭晓所编《周易参同契》旧本中之《水火匡廓图》及《三五至精图》，近源是唐末宋初道士陈抟之《太极图》或《先天图》。这些，自南宋至明清，已有许多学者，如朱震、黄宗炎、毛奇龄、朱彝尊、王嗣槐等写过考辨文章，作了详细的分析与说明，可谓言之凿凿。

其次，关于《太极图说》之《说》，由两部分文字组成。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。他说：宇宙的本源是无极，由无极而生太极，再由太极

^① 《太极图说》，载《周子全书》卷一，《四库全书》集部。

分为阴阳，阴阳的一动一静而生出五行，然后“二（阴阳）五（五行）之精，妙合而凝”，遂产生出人和万物。这里的名词，太极来源于《易·系辞》，可谓出自儒家，而无极却来源于《老子·知其雄》章。其宇宙生成模式，由无极→太极→阴阳五行→万物，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”模式的翻版。后面讲人性善恶和修养问题时，也汲取了佛、道的“无欲”、“主静”思想。总之，理学开创之作的《太极图说》是融释、道的产物，所谓“粹然孔孟渊源”之说是没有根据的。

继周敦颐之后的二程兄弟，是理学的奠基者，他们虽以卫正统，反佛、道著称，但他们所建立的理学体系中仍然偷运了佛、道思想。他们以理（天理）作最高哲学范畴，认为宇宙万物包括社会道德在内，都含藏于这个天理中，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。他们称此内省工夫叫“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近。另一方面，他们在讲人性时，又提出“性即是理”的命题，既然性即是理，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。”^① 这种说法则来源于五代道士杜光庭。杜光庭说：“人之生也，禀天地之灵，得清明冲朗之气，为圣为贤；得浊滞烦昧之气，为愚为贱。”^②

集理学之大成的南宋理学大家朱熹，也明反释、道，暗融

① 《二程遗书》卷一八，《四库全书》集部。

② 《道德真经广圣义》卷八。

释、道。他一方面汲取佛教禅宗、华严宗思想，常用佛教“月印万川”之喻来说明“理一分殊”，另一方面又受道教思想影响。如朱熹很推崇出自陈抟之手的《河图》、《洛书》，将二图置于《易经》之卷首，说：“《河图》、《洛书》便是天地画出底。”^①“某于世传《河图》、《洛书》之旧，所以不敢不信者，正以其义理不悖，而证验不差尔。”^②他又以邹谝之化名作《周易参同契考异》，还为《阴符经》作校正，成《阴符经考异》。他在阐发周、程太极、理等范畴时，虽口头上反对老子“道生物”的观点，而实际所说却与老子“道生物”观点毫无二致。朱熹认为理是宇宙万物的本源和主宰者，他说，“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理便有此天地。……有理便有气流行，发育万物。”“所谓主宰者，即是理也。”^③又说：“太极动而后生阳，静而后生阴，生此阴阳之气。”^④“太极生阴阳，理生气也。”^⑤“论其生则俱生，太极依旧在阴阳里，但言其次序，须有这实理，方始有阴阳也。”^⑥这种“太极生阴阳”、“理生气”、“气流行发育万物”的观点，与《老子》“无生有”、“道生一”、道生万物的观点，实在没有区别。总之，融合佛、道是理学家的基本特征，是从大量事实中得出的结论。

在北宋，除上述口头反对佛、道，暗里融合佛、道的理学家外，还有一批并不反对佛、道，也不讳言融合佛、道的儒学家，即以苏轼为代表的蜀学派。苏轼说：“孔老异门，儒释分宫。又

① 《朱子全书》卷二六，《四库全书》集部。

② 《朱子文集·答袁仲机书》，《四库全书》集部。

③ 《朱子语类》卷一，《四库全书》集部。

④ 《朱子语类》卷九四。

⑤ 《太极图说注》，《四库全书》集部。

⑥ 《朱子语类》卷七四。

于其间，禅律相攻。我见大海，有北南东。江河虽殊，其至则同。”^① 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，作《龙虎铅汞论》，“用道书方士之言，厚自炼养”。他的胞弟苏辙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，还居里间。秋稼登场，社酒盈壶。颓然一醉，终日如愚。”^② 蜀学派的黄庭坚、晁补之等都有类似的自况。

宋元时期的佛教徒主要是融合儒学，但也兼摄道教。南宋禅僧克勤曾用道教语言赞颂皇帝：“神霄真人降驾，长生帝君御极，神灵开旦，夷夏钦风……”“道超盘古，德冠羲轩，位永固于金轮，寿弥坚于劫石。时平道泰，天清地宁。一人高拱无为，万物各得其所。”^③ 他又用道家和道教的思想概念解释佛理，说：“道本无言”，“大象无形至虚包万有”，“启无为之化，行不言之教”，“融通万有而混成”。这些都表现出他深受道教的影响。元初禅僧行秀以融通儒学著名，人称“孔门禅”，但也兼融道教。他说：“儒、道二家宗于一气，佛家者流本乎一心。圭峰道：元气亦由心之所造，皆阿赖耶识相分所摄。”^④ 又引《道德经·谷神不死》章解佛理，说：“玄牝之门，是为天地根，绵绵若存。又曰：吾不知谁子，象帝之先。衲僧为言，绵绵若存，不可一向断绝去也。象帝之先者，空劫以前，佛未出世时也。”^⑤

① 《祭龙井辩才文》，《东坡后集》卷一六，《四库全书》集部。

② 《自写真赞》，《栟城后集》卷五，《四库全书》集部。

③ 《圆悟佛果禅师语录》。

④ 《从容录·第一则》。

⑤ 同上。

三、明清道教与儒、释

继宋元之后的明清，是三教融合进一步深化时期。三家各自融进对方更多的东西，使原有的个性大量泯灭，思想面貌彼此混同，以至难辨你我。具体表现是：三家完全消除了思想壁垒，原为某家独有的思想，竟成为三家共同的学问。理学家谈禅、谈内丹，佛教徒谈正心诚意，谈治国平天下，道教徒谈明心见性，谈解脱，已成为普遍现象。这种现象，无以名之，或可谓之“三教混融”。

这种混融现象，在道教方面表现十分突出。不少道士，借用儒家的性理之学以讲性命修炼（内丹），或采用佛教禅宗的参究法门以讲明心见性。甚至一些符篆派道士也大谈性理，或用大乘空宗思想超度鬼魂。这些都是以往时期所不见或罕见的现象。

明初道士王道渊是著名的内丹理论家，他师承南宗性命双修、先命后性思想，而以混融性命为其主要特点。他的内丹理论就颇具理学色彩。首先，他以理学家的“体用”之说阐述性命双修，说：“性者，人身一点元灵之神也，命者，人身一点元阳真气也。命非性不生，性非命不立。”“性乃为人一身之主宰，命乃为人一身之根本。……性应物时，命乃为体，性乃为用；命运化时，性乃为体，命乃为用。体用同源，显微无间，方可谓之道，缺一不可行也。”^①此体用之说，即来源于理学家。程颐说：“至

^① 《还真集》卷中。

微者，理也，至著者，象也。体用一源，显微无间。”^① 其次，王道渊虽主性命双修，先命后性，但却以炼心为修命的下手工夫。如何炼心？就是采理学家的惩忿窒欲方法。他说：“惩忿者，戒心也，窒欲者，止念也。戒其心，则忿不生，止其念，则欲不起。忿不生，而心自清，欲不起，而情自静。心清性静，则道自然而凝矣。”^② 这里他提出以理学家的“惩忿窒欲”达到戒心、止念的目的。第三，在修性问题上，王道渊汲取理学思想更多。他袭用朱熹“天命之性”、“气质之性”的观点，将人性分为两种，说：“人之生也，性无有不善，而于气质不同，禀受自异，故有本然之性，有气质之性。本然之性者，知觉运动是也；气质之性者，贪嗔痴爱是也。”^③ 即是说，人禀受于天的“本然之性”都是善的，只是由于气质不同，才使它有善有恶。不仅人类如此，万物亦然：“虎狼之父子，蜂蚁之君臣，此非无佛性也，乃形质之异也，人与万物之性同，人与万物之形异。”^④ 又说：“其于人也，性有善有恶；其于物也，性亦有善有恶。何也？此气质之异也，非性之本然。”^⑤ 即是说，人的本然之性是善的，万物的本然之性也“无不皆善”，虎狼蜂蚁就具有父子君臣的德性，与人无异。平时所见人性之有善恶，那是所禀气质不同带来的，非天性之本然。以上这些说法，均可在佛教和理学家那里找到直接来源。为了证明人生之前就有一个天赋的本然之性（又叫“真性”或“人身一点元灵之神”）存在，王道渊又糅李翱《复性书》和禅宗“月印万川”之说以作喻，说：“性如空中之月，形犹地

① 《易传序》，载《二程集》卷三，《四库全书》集部。

② 《道玄篇》。

③ 《还真集》卷中。

④ 同上。

⑤ 《道玄篇》。

上之水。万水澄清，一月普明，万水浊浑，一月普昏，非月之有明有昏，乃水之有清有浊。人为圣为哲为贤，得气之清者也，人为愚为昧为恶，得气之浊者也。佛乃曰：千江有水千江月，万里无云万里天是也。”^①意思是说，人自先天所得之“真性”、“元灵之神”本是洁白无瑕的，只由于被气质之性污染了，常常昏浊无明，故修性之要在于清除上面的污垢，使之复其本来的真面目。此外，他在《道玄篇》中又借用许多儒家思想以阐道之玄旨，说：“君无臣不举，臣无君不主，君臣同心，天下莫能取。君视民如子，民视君如母，子母相亲，天下莫能语。我之于道，生之若母，保之若子，子母相守，长生不死。”“人于日用也，礼乐不可无也。有礼则心致于敬，有乐则身致于和。心致于敬，则百事齐之，身致于和，则百神安之。神安之，则气满于冲虚。”“天下治道有五焉，以仁布天下则民安，以义制天下则民服，以礼教天下则民敬，以智察天下则民守，以信亲天下则民立。此五者同出而名异，是以圣人体道若虚，用道有余。”“善忠者必善于孝，善孝者必善于忠。入则移忠孝于亲，为子之道尽矣，出则移忠孝于君，为臣之道尽矣。是故君与亲一而已，忠于孝亦一而矣，其善忠善孝者，天之道也。”“为人臣以道辅人主者，当洁己以奉公，上不闭恩，则君之德下流矣，下不闭言，则民之情上达矣。上下相通，则家国之道常泰矣。”如此等等，不必分析，即可见他所阐的道之玄义，已极大地儒学化了。

明初道士张宇初，被敕封为43代天师。他本以符篆咒术为其祖传的看家本领，但也随着时代潮流的演变，一方面兼修内

^① 《还真集》卷中。

丹，另一方面又“贯综三氏，融为一途”^①。《四库全书总目提要》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。”^②实际上，上述诸篇不仅“有合儒者之言”，而且很多内容只是理学家言论的改头换面。张宇初说：“太极散而为万物，则万物各一其性，各具一太极。……合言之，万物统体一太极也，分言之，一物各具一太极也。……未分之前，道为太极，已形之后，皆具是理，则心为太极。……万事万化皆本诸心，心所具者，天地万物不违之至理也。”^③又说：“人道者心，收之则万殊一本，放之则一本万殊。物物各具一太极，莫非此心也。”^④“盖心统性情，而理具于心，气囿于形，皆天命流行而赋焉。……是曰心为太极也，物物皆具是性焉。”^⑤所有这些，都是周敦颐《太极图说》出现后，程朱理学家讨论最多的问题，张宇初将它们连思想带语言全部拿了过来。其《问神》一篇，张宇初又完全以二程言论证鬼神之非无。他说：“夫天积气也，地亦气之厚者，形而上者是也。炁行形之内，即天命之流行也。以其流行不息，必有宰之者焉。程子曰，主宰谓之帝，妙用谓之鬼神。又曰：鬼神者，造化之迹，二气之良能，盖阴阳之运迹不可见，而理可推焉，理之显微有不可窥测而神居焉。故虽圣人未始言其无也，特不专言之而已。”^⑥有趣的是，张宇初还用佛教涅槃解脱之说以

① 《岷泉集》序。

② 《四库全书总目提要》卷一七〇《岷泉集》条。

③ 《岷泉集》卷一。

④ 《元始无量度人上品妙经通义》。

⑤ 《岷泉集》卷一。

⑥ 同上。

超度亡魂，说：“经曰：三界众生本无轮转，真一道炁本无生灭。苦海无边，回头是岸。故曰：了即业障本来空，未了应须还宿债。……只为息此一念，一灵妙有，亘古长存。盖由结爱为根，积想成业，故有种种受生，种种偿报，千生轮转，万劫苦恼，转转不息，罔自觉知。座下四众受度亡魂：我以非舌言，汝以非心听，向非言非听处，猛烈悟来，毕竟不落万缘，超出万幻，则三业六根，一时净尽……大众闻此法音，顿然解悟。”^① 洋洋洒洒千余言，不啻佛教徒宣唱“法音”。

与不少道士结合内丹大讲性理之学的同时，又有一些道士大讲佛教的“参究”。明初全真道士何道全是其中之一。其门徒给他编辑的《随机应化录》，记录了他游历江、浙、淮、楚、山东、河南、陕西等地的言行，其中既有与道士、信徒及官吏等讲道的言论，又有与一大批僧人参禅论道的言论。兹举数例如下：

师至邳州佑德观，有秀聚峰和尚参师，问“念佛”二字？师曰：“何必远求，自己的佛如何不认？假如诸将西方佛来，却把你自家佛放在何处！汝不闻川老云：……身中自有真元始，何须心外觅天尊。儒云：吾身自有一太极也。”和尚再问曰：“请师开示念佛捷径法门，得见佛面。”师笑曰：“吾语汝，……且念佛法门有三等：一降魔，二观想，三参究。此三段俱不在念佛数珠上。”^②

这段话大意谓前两等念佛法门为根柢浅者所行，行之，不能见佛成佛，只有第三等“参究”，方能见佛成佛。他说：“参究念

① 《峴泉集》卷七。

② 《随机应化录》卷上。

佛者，须择静处，节饮食，厚毡褥，宽衣结跏趺坐，竖脊调气，屏除杂念。然后将佛号轻轻举起，不在出声，默念一声至百声。如有杂念，重头再举，直至百声无间断。一声声参究意义：念佛的是谁？四大分张之时，念佛的归于何处安身立命？且参且念，时时不离。行住坐卧中参念，不可忘却穷根究本，直须要个明白。直至不参自参，不举自举。日久月深，猛然摸着自己鼻孔，认着阿弥陀佛。恁时一声，即登彼岸，胜似念千万亿佛名，数念珠耗气也。”①

师至东海大伊山古佛陀寺，与梁和尚语间，有铁牛和尚参师，拜求指个生死路头，教个出身之处。师曰：“有成有败是生死路头，无去无来是出身之处。……吾今直言与汝：若情忘念灭便是生门，意乱心狂便是死路。其心不与万法为侣，一性孤明湛然独照，此乃出身之处。”乃作诗曰：“不灭不生性湛然，无来无去出三千。要知这个翻身处，踏破虚空透妙玄。”②

师至静室，有僧聪都参师，问曰：“假如有一女子迎面而来，看为女子，看为男子乎？”师曰：“此是古语公案，要你自参自悟。吾若开解，难做功夫。”其僧再三请解。师叱曰：“看作女人著境相，看作男子无眼目。真性本无殊，著相生分别。背境向心观，自然万事彻。”师又叱曰：“学落花流水去。”其僧不语。师曰：“见如不见，焉知男女？心若无心，焉有罪福？大道不分男女，你别辨做甚！”③

① 《随机应化录》卷上。

② 同上。

③ 《随机应化录》卷下。

仅此数例，已可看出何道全对禅学是颇有研究的，如不看他的穿戴，会以为他是很有修养的禅僧。他曾作《三教同源》诗说：“道冠儒履释袈裟，三教从来总一家。红莲白藕青荷叶，绿竹黄鞭紫笋芽。虽然形服难相似，其实根源本不差。大道真空元不二，一树岂放两般花。”^①在他看来，三教本是同一藕根上的红莲、白藕与荷叶，同一竹根上的笋芽、黄鞭与绿竹，其宗旨与思想都是“不二”的，只是各家的穿戴不一样罢了。这大概也是当时三教状况的真实写照。

明中叶以后，道教趋于衰落，思想理论无所创新，但融合儒、释的步伐仍未停止。活动于明嘉靖、万历年间的道士陆西星，被称为内丹东派的开创者。他的内丹理论同样继续融合儒、释。首先，他主性命双修，阴阳双修，而用周敦颐的《太极图说》思想加以阐释，说：“性则神也，命则精与炁也。性则无极也，命则太极也。”他认为：“所谓性，即无极也，所谓命，即二五之精也。”二者是人生所必具的：“人之生也，无极之真，二五之精，妙合而凝……二者妙合，而人始生焉。”故性命必须双修。但“性（即神）为命（精、炁）之主宰”，“性定则神自安，神安则精自住，精住则炁自生”。故其丹法是“自无为而有为，有为之后而复返于无为”，即从性功开始，经命功再返回性功。可见修性炼神为其丹法之重点。其次，陆西星仍袭用理学家“天命之性”、“气质之性”的观点，将人性分为自先天而来的本性和自后天而来的气质之性两种。他说：“夫性一而矣，何以有本性、质性之异？曰：本性者，自先天而言之，清净圆明，混成具足，圣不加丰，愚不少啬者也。质性者，自后天而言之，生于形气之

^① 《随机应化录》卷下。

私，于是始有清浊厚薄之异。”照他看来，这个来自先天的本性，是“清净圆明”，洁白无瑕的，任何人都“具足”无缺，圣人不会多一点，愚人不会少一点。那么，人为什么有贤愚、善恶之分呢？他认为，这是由于人在后天所具的质性不同的缘故：“性则水也，落于气质，犹水之入于泥淖中也。决而行之，但见泥淖而不见其水，泥淖岂能自行，水行之也，但水混于泥淖而不见耳。”因此他把清除这个由质性带来的泥淖作为修性的主要课题。第三，以遣欲澄神为清除质性泥淖的手段。陆西星认为，使人本性浑浊、元神不得清静的大敌是人欲。他说：“凝神之要，莫先于澄神，澄神之要，莫先于遣欲。《清静经》言：‘遣其欲而心自静，澄其心而神自清。’《易》曰：‘圣人以此洗心，退藏于密。’所谓洗心，即澄神之谓也。周子曰：‘无欲故静。’所谓无欲，即遣欲之尽也。”^①清心寡欲，虽为道家固有思想，亦为《清静经》的主旨，但此论“遣欲澄神”，难免融有理学家“存天理，灭人欲”的思想因素，其所引“周子曰”云云，亦已露其端倪。为了阐述“遣欲澄神”，他又引进佛教“真”、“妄”、“迷”、“觉”等说法：“夫人神好清，而心扰之，人心好静，而欲牵之。所谓心者有二焉：扰神之心乃妄心也，好静之心乃真心也。”他又说：“夫人之一心，本来无二，但以迷、觉而分真、妄。《金刚经》云：云何降伏其心？人生而静，天地之性也，感于物而动，性之欲也。既有欲矣，则情随境转，真以妄迷，纷然而起欲作之心。”^②“既有妄心，即惊其神，其神可得清乎？既惊其神，即著万物，既著万物，即生贪求；既生贪求，即生烦恼。烦恼妄想，

① 以上皆见《玄肤论》，《方壶外史选刊》卷下。

② 《吕祖百字碑》卷上，《方壶外史选刊》卷上。

忧苦心身，心可得而静乎？”^① 故要使神清静，既要遣欲，又要除此妄心。“以真销妄，妄尽真存，正觉现前，方名见性。”^② 可见“遣欲澄神”、“以真销妄”是陆西星内丹理论的根本点，而这正是儒、释、道融合的产物。

活动于清乾、嘉时期的全真龙门派道士刘一明融合儒、释更突出。他以丹道解《易》，又将易学、理学融入丹道，使其内丹理论更具理学思辨色彩。

（一）先天真一之气

刘一明认为，道生天地万物是生生不息的造化之道，是道的顺行。但道不能直接产生天地万物，必须经过一个中介才能实现，这个中介就是“先天真一之气”。他说：“造化之道，生生不息之道。推其道源，盖自虚无中而生一气，自一气而生天生地产生阴阳。阴阳再合，其中又含一气而成三体。三体既成，一气运动，阴而阳，阳而阴，于是万物生矣。”^③ 这种观点来源于《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙模式，所谓“先天真一之气”相当于道所生之“一”。刘一明认为，由道的顺行所产生的万物，终有死期，人也一样。欲求不死，只有修逆而行之的丹道，才能使人回复到未出生前的胎儿状态。因为胎儿乃是由“先天真一祖气”孕育而成，且只有此“一点祖气”，“别无加杂”^④。而此祖气至善至纯，故“天地万物水火刀兵俱不能伤，七情六欲五贼四相俱不能近，究到实处，只一虚空而已”^⑤，刘一明认为，人如回复到那种状态，就将与道永存。所以他既把所

① 《玄肤论》，《方壶外史选刊》卷下。

② 《吕祖百字碑》卷上，《方壶外史选刊》卷上。

③ 《悟真直指》卷二，载《道书十二种》，《藏外道书》第8册。

④ 《象言破疑·胎中面目》，《藏外道书》第8册。

⑤ 同上。

谓“先天真一之气”作为道生万物的中介，又把它作为修炼内丹的根本和最后归宿。因而他称“先天真一之气，为人性命之根，造化之源，生死之本”^①，“即人生本来乾元面目”^②。故他说：“性命之道，始终修养先天虚无真一之气而已，别无他物。采药采者是此，炼药炼者是此，还丹还者是此……以道全形全者是此……长生长者是此。”^③

这个先天真一之气，又叫“真一之精”，“先天之正气”，“真阳”。它究竟是什么样子呢？“是气也，本于先天，藏于后天。处圣不增，处凡不减。有生之初，不垢亦不净，不生亦不灭，不色亦不空。寂然不动，感而遂通，处于万物之中，不为万物所屈。”^④“寂然不动，即是真空；感而遂通，即是妙有。”^⑤“此气非色非空，无形无象，不可以知知，不可以识识。视之不见，听之不闻，持之不得，恍恍惚惚，杳杳冥冥，不可形容。”^⑥“先天虚无真一之气，系混沌初分之灵根，为生物之祖气，含而为真空，发而为妙有，用而为道心，养而为谷神。至无而含至有，至虚而含至实。内有五行之气，而无五行之质，藏于五行之中，而不落于五行。为圣为贤，作佛作仙，皆由这个。”^⑦总之，此气十分神秘。同时又有无穷的能量，“位天地，统阴阳，运五行，育万物”^⑧。整个宇宙万物都在它的“禽制”之中，“言统摄万

① 《周易阐真》卷首《先天横图》，《藏外道书》第8册。

② 《会心内集》卷下《真正丹药论》，《藏外道书》第8册。

③ 《指南针·百字碑注》，《藏外道书》第8册。

④ 《周易阐真》卷一《乾》，《藏外道书》第8册。

⑤ 《会心内集》卷下《真正丹药论》，《藏外道书》第8册。

⑥ 《指南针·百字碑注》，《藏外道书》第8册。

⑦ 《指南针·无根树解》，《藏外道书》第8册。

⑧ 同上。

物，制造万物者，在乎一气也”^①。而且它和道一样，是至善无恶的：“道者何？即太乙含真气，不假作为，从容中道，真空妙有，至善无恶之谓。至善无恶，则是善之极。”^②可见这个先天真一之气，既有道所生之“一”的品格，又很类似佛教的“真如”、“佛性”和理学家的“天理”、“良知”。刘一明做过这样的表述：“谷神者，先天虚无之一气，所谓圣胎者是也。此气非色非空，即色即空。……儒所谓太极，又谓至善，又谓至诚；释所谓圆觉，又谓法身，又谓舍利；道所谓金丹，又谓圣胎，又谓谷神。其实是人生本来良知良能，空谷虚灵之神耳。”^③即是说，先天真一之气，在三教中有不同的叫法，实际等同于佛教的法身、真如和儒家的太极、良知良能。因此，道教修炼此真一之气的金丹，也就相当于修炼佛教的真如、佛性和儒家的太极、良知良能。

刘一明说，先天真一之气派生先天阴阳二气和先天五行之气，而先天阴阳所统的五行之气，有内五行和外五行之分：“内五行，精、神、性、情、气；外五行，仁、义、礼、智、信。性统仁，属木；情统义，属金；神统礼，属火；精统智，属水；气统信，属土。人秉阴阳五行之气而生，即具精神性情气之五行，有仁义礼智信之五德。”^④这些都为人的“天赋之性”，或称“天命之性”。他说：“天性者，天赋之性，即真如之性。”^⑤又说：“性者理也，在天为理，赋之于人为性，故名其性曰天性。”^⑥如

① 《阴符经注》，《藏外道书》第8册。

② 《周易阐真·先天方圆图》，《藏外道书》第8册。

③ 《悟真直指》卷二，《藏外道书》第8册。

④ 同上。

⑤ 《阴符经注》，《藏外道书》第8册。

⑥ 《百字碑注》，《藏外道书》第8册。

此说来，人所具有的仁、义、礼、智、信等“天性”，都是先天真一之气赋予的，是神圣不可侵犯的。这种说法，既为儒家的道德规范抹上了神圣光彩，又为自己增加了几分儒气。

（二）道心、人心

理学家称伪《古文尚书·大禹谟》中“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”为“十六字心传”，用它来讲个人修养和治国平天下。认为人心“生于形气之私”，和各种物欲联系着，故很危险；道心“原于性命之正”，合于伦常道德，很微妙。故修身应“守其本心之正而不离”，才能使“危者安，微者著”，合乎中庸的要求^①。此思想又与所谓“天命之性”、“气质之性”的思想联系在一起，成为理学家性命之学的重要组成部分。刘一明据此思想，建立起内丹理论中的“道心”、“人心”说。他说，先天真一之气所派生的阳刚、阴柔二气形成道心和人心，“阳刚之气，在人为道心；阴柔之性，在人为人心”^②。他认为此二心的性质是不同的：“道心是心非心”，“人心非心是心”；“道心是真，人心是假”；“非心之心，是谓真心，真心非色非空，无方无所，虚灵不昧，是谓无心”。“人心刚而不中，见景生情……随风起尘，执守不专。”^③“道心者，本来，不识不知，顺帝之则之心，为真心；人心者，后起，有识有知，七情六欲之心，为假心。真心益人性命，假心伤人性命。”^④“道心者，天地之心，是心非心，空空洞洞，无一理不具，无一物能著，乃五行精一之神，曰真阳，曰真铅，曰真种……”^⑤刘一明认为：“人心者，

① 朱熹《中庸章句序》。

② 《会心内集》卷下《颠倒阴阳论》，《藏外道书》第8册。

③ 《周易阐真》卷三《咸》，《藏外道书》第8册。

④ 《沁园春注》，《藏外道书》第8册。

⑤ 《修真辩难》卷上，《藏外道书》第8册。

一切知觉运动者是也，知觉即是灵知；道心者，一切境遇不迷者是也，不迷即是真知。人心只能灵知，而不能真知，其性柔，故谓阴；道心既具，真知兼能灵知，其气刚，故谓阳。”^①

他进一步阐述说：“人生之初，只有一个良知良能，真灵之性，并无人心，亦无道心。交于后天，方有人心、道心之分，真知、灵知之别。”^②又说：“人秉天地易简之德，知能俱良，刚柔兼赅……及交后天，良知变为假知，良能变为假能……性命乱摇，失其秉受天地简易知能之良。”^③但只要人一生下地，不管是圣人或凡人皆具此二心，“虽圣人亦有人心，虽凡人亦有道心。圣人有人心者，以其不能灭知觉也；凡人有道心者，以其间有不昧处也。圣人之所以异于凡人者，真灵如一，有知有觉，能常不昧耳；凡人之所以异于圣人者，真灵相隔，不知不觉，不能不昧耳”^④。而且此二心又是互相渗透的：道心中杂有人心，人心中亦有道心。所以“道心固不可少，人心亦不可灭”^⑤。

刘一明认为：因道心与人心有别，其作用也不同。道心是真，是正，故“用其心，则感之得正，阴阳相通……何物不可感，何感不能利乎”^⑥！人心是假，是邪，故“用假心，则感之不正，阴阳相离”^⑦。“盖人心有识神藏焉，识神假灵生妄，见景生情，随风生波，灵归于假，而人心惟危矣。人心惟危，邪气盛，而正气弱，道心不彰，而道心惟微矣。”^⑧“道心为阴气所

① 《悟真直指》卷二，《藏外道书》第8册。

② 同上。

③ 《孔易阐真》卷下，《藏外道书》第8册。

④ 《悟真直指》卷二，《藏外道书》第8册。

⑤ 同上。

⑥ 《周易阐真》卷三《咸》，《藏外道书》第8册。

⑦ 同上。

⑧ 《悟真直指》卷二，《藏外道书》第8册。

陷，即道心不振也，人心入阳气之内，即人心用事也。道心不振，人心用事，正气渐消，邪气渐盛，性命焉得不伤乎？”^①他又说，人入后天，即人心用事，道心不彰，修道之要在于使之颠倒过来，变成道心用事，人心受制，以道心统率人心，人心顺从道心：“人心灵知，道心真知，合而为一，以真知而统灵知，以灵知而顺真知。真灵不散，依然良知良能，浑然天理。”^②同时，他认为还要“炼道心真知之刚，归于中正，锻人心灵知之柔，归于中正。是刚柔相和，健顺相当，惟精惟一，允执厥中，良知良能，浑然天理……金丹乃刚柔二气凝结而成，真知灵知，归于正中，天人混合。”^③

以上道心真知，人心灵知及其性质、作用等说法，显然融有程朱理学“天命之性”、“气质之性”的思想因素，尤其融有王守仁“良知良能”的思想因素。

（三）神室、药物、火候

内丹家以鼎器、药物、火候为修炼三要素，刘一明亦在这些方面多有论述。他称鼎器为神室，著《神室八法》以论之，声称，神室由刚、柔、诚、信、和、静、虚、灵等八种德性所构成，并对每种作了详细的说明。这在内丹家中是独树一帜的。但是这八种虚构的神室材料，至少前四种来源于理学家。刚、柔来源于《易》，诚、信来源于孔孟，而为理学家修身的方法之一，所谓“正心诚意”，“人无信而不立”等，以之作神室材料，以示内丹不异于儒道。

在药物采取上，刘一明除以道教传统的精、气、神为内药

① 《会心内集》卷下《颠倒阴阳论》，《藏外道书》第8册。

② 《悟真直指》卷二，《藏外道书》第8册。

③ 同上。

外，又以仁、义、礼、智、信作为外药。这是他将阴阳所统之五行分为内、外（见前述）的逻辑发展。他说：“人之本来性情精气神，五元一家，仁义礼智信五德一气……及交后天，后天精神魂魄意五味用事，喜怒哀乐欲五贼张狂，先天五元分散，五德各偏。……不有医药，待死而已。祖师慈悲，设金丹有为之道，教人去妄存诚，明善复初者，即采药以医病也。医病者，即复初也……采药，即采仁义礼智信之善性也。……采五元五德真正大药而锻炼之，未有不能成道者。”^①又说：“丹法只取道心一味大药。这个道心虽是一味，而统五行之气，具五行之德。盖道心乃真一之水所化，一者数之始，一而含五，五而归一。”^②“性情精神，聚于一气，仁义礼智，归于一信，是谓四象和合，五行攒簇。”^③刘一明还特别强调“诚”、“信”二字，将此二字作为和合五元（精神性情气）、五德（仁义礼智信）的催化剂。他说：“欲正其心，先诚其意，意诚则己土定而人心静，欲行其道，先立其信，信立则戊土现而道心彰。若道心无信，人心不诚，虽有仁义礼智，各不相顾，所藏性情精神，亦皆相背，何能结至灵至圣之神丹乎！故修道者必以诚意立信为主。意诚信立则道心彰，人心正，彼此和合，阴阳相应，先天之气自虚无中来，凝而为一粒黍珠，散者复聚，去者仍还。”^④

在火候问题上，刘一明虽和其他炼丹家一样讲文火、武火，但也加进儒学内容。他说：“文火者，回光返照，黜聪毁智，专心而养正气，如守城也；武火者，惩忿窒欲，去妄存诚，猛力以

① 《会心内集》卷下《采取药物论》，《藏外道书》第8册。

② 《悟真直指》卷三，《藏外道书》第8册。

③ 《会心内集》卷下《颠倒阴阳论》，《藏外道书》第8册。

④ 《悟真直指》卷二，《藏外道书》第8册。

除客气，如野战也。”^①

(四) 炼养过程

刘一明分炼养过程为炼己筑基、凝结圣胎、炼神还虚等三步。谓此三步乃为中、下之人所设，上德之人直行第三步即可。他说：“返还之功，莫先于炼己筑基。炼己者，炼其历劫尘根，气质偏性，与夫一切习染客气，即惩忿窒欲、克己复礼之功。能惩忿窒欲，克己复礼，则无思无虑，不动不摇，根本坚固。即如起屋必先筑基，基地坚固，木料砖瓦由人做作，无不负载也。炼己即在筑基之中，筑基不在炼己之外。”^②又说：“忿为阻道之物，欲为乱道之贼……故修道头一步工夫，先要惩忿窒欲，忿欲损去……前程有望。”^③他还强调炼己须先认得天良真心：“真心无心，无心之心方是天良之心。有此天良之心，何难于己之不能克去乎！”^④其炼养之第二、三步，亦多有融合儒、释，兹不具论。其炼丹理论的儒学色彩十分浓厚。

此外，刘一明又著《通关文》融合佛教。该文要人勘破“色欲”、“恩爱”、“色身”等五十关，教人认得“人生在世，万般皆假”，父子、兄弟、夫妇间的恩情都是“假事”、“多事”，都是“逢场作戏”^⑤。人身亦是“四大假合”，“直亭亭一团脓胞臭肉”，要“视七窍为窟笼，视四肢为木节，视皮肉为脓胞，视五藏为痞块”，如此才能舍肉身而修法身^⑥。因此修炼金丹并非要求肉体飞升，只是要求“脱离幻身（肉身）”，使“法身（真阳乾体）”

① 《悟真直指》卷二，《藏外道书》第8册。

② 《象言破疑·炼己筑基》，《道外道书》第8册。

③ 《孔易阐真》卷下，《藏外道书》第8册。

④ 《象言破疑·天良真心》，《藏外道书》第8册。

⑤ 《通关文·恩爱关》，《藏外道书》第8册。

⑥ 《通关文·色身关》，《藏外道书》第8册。

永存。那些“犹恋幻身，不肯舍去，此名曰恋家鬼，神仙之所不乐为者也”^①。可见刘一明的内丹理论，三教思想俱足，不过以理学色彩浓厚为其主要特点。这是明清时期理学仍居主导地位的反映。

活动于清嘉、道时期的傅金铨也以融儒为主要特点。他“自言受训于纯阳吕祖，应八百之讖，首先忠孝”^②，是净明道的晚期弟子。故他承袭刘玉思想，以忠孝立本，人道为先。他说：“欺诈者，杀佛之戈矛，忠孝者，成仙之阶级。不尽三纲五常，必入四生六道。求道之士，恶可以不忠孝耶？”^③“君本我所当忠，父母我所当孝，兄弟我所当友爱。仁孝恻隐，义尽纲常。不欺是我本心，不诈是我天良。《书》曰：彰厥有常，吉哉！”^④“欲学神仙，先为君子，人道不修，仙道远矣。人道是仙道之阶，仙道是人道之极。不有人道，安求仙道？正心修身，徙义崇德，此庸行也，孝弟忠信，忍让慈惠，此庸德也。庸德之行，庸言之谨，真学志士，必自此始。……余垂家训，新书二联：忠信立身之极，昭兹令范；孝弟为人之本，敬尔天常。”^⑤

他又以丹道会合理学，说：“炼心者，炼去欲心，现出真心。真心无欲，有欲是尘。……欲性之见，只要除欲。”“真心本自安和静好，所不静好者，物欲动之耳。”“水本至静，风浪动之，水本至清，泥淖浊之。去浪而水自静，去淖而水自清。清是其本体，静是其本性，真心亦犹是也。”“学者先知性真本体，然后施炼心养性之功，庶不以贼为子，错认识神。”“真心实不能思，不

① 《修真辩难》卷上，《藏外道书》第8册。

② 《杯溪录》自序，载《道书十七种》，《藏外道书》第11册。

③ 《杯溪录》，《藏外道书》第11册。

④ 同上。

⑤ 《道海津梁》，《藏外道书》第11册。

能想，无有念。果能无思想，无念虑，则轮回之根自绝。养我真心，空洞无物，所有者，理而已。此理即是天理，即是道理。”“在天地之先，未有此形，先有此理。”“未生之前，此理充满太虚，一经命下，气以成形，理即赴之，自然而全。”^①“克己复礼，谓克去己私，复还天理。”^②如此等等，连篇累牍，与理学家谈性理无有二致。

总之可见，明清道教融合儒、释思想更深、更全面，有的道士简直成了够格的理学家或佛学家。

与此同时，儒、释二家融道也加深了，尤以理学家融道最突出。明代理学大家王守仁提出“致良知”和“知行合一”说，对社会影响很大。但他阐发“致良知”时，常借用道教内丹理论。一次，学生问他，何为“仙家元气、元精、元神？”他回答说：“只有一件，流行为气，凝聚为精，妙用为神。”^③学生陆澄又问：“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。”^④他有很多学生，在他的影响下，也大谈内丹，如王畿说：“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

① 以上皆见《杯溪录》，《藏外道书》第11册。

② 《性天正鹄》，《藏外道书》第11册。

③ 《传习录》上，《王文成全书》卷一，《四库全书》集部。

④ 《传习录·答陆元静书》，《王文成全书》卷二，《四库全书》集部。

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。”^①另一学生朱得之也说：“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。”^②观此，几疑这位理学家是道士。受道教影响深者，不限于阳明学派。如泰州学派的罗汝芳是嘉靖三十二年进士，“早岁于释典、元宗（道教）无不探讨，缙流（僧人）、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”，是一个出入三教的人物。“每见士大夫，辄言三十三天，凭指箕仙，称吕纯阳自终南寄书。”^③又俨然为一道士面孔。

尤有甚者，儒学家林兆恩竟在明代后期将儒学变成三教合一的宗教，名“三一教”。这是他长期从事儒学后，四十余岁时在所建学术团体的基础上演变而成的。其间道士卓晚春对他有很大影响。他又十分崇拜道士张三峰。后世三一教堂中，除供奉三教教主和林兆恩像外，又供奉张三峰和卓晚春。由此可见释、道对儒学影响深刻。

明清佛教融会理学者多，融会道教者少。但“三教一家”仍为许多僧人的口头禅。明代四大高僧之一的株宏说：“三教……

① 王龙溪《语录》，《明儒学案》卷一二《浙中二》，《四库全书》集部。

② 《朱得之传》，《明儒学案》卷二五《南中学案》，《四库全书》集部。

③ 《罗汝芳传》，《明儒学案》卷三四《泰州三》，《四库全书》集部。

理无二致，而深浅历然。深浅虽殊，而同归一理，此所以为三教一家也。”^① 另一高僧德清“尝言为学有三要，所谓不知《春秋》，不能涉世；不精《老》《庄》，不能忘世；不参禅，不能出世。此三者，经世出世之学备矣，缺一则偏，缺二则隘”^②。又说：“愚意孔、老即佛之化身也。”“是知三教圣人，所同者心，所异者迹也。以迹求心，则如蠡测海；以心融迹，则似芥含空。心迹相忘，则万派朝宗，百川一味。”^③ 德清著有《道德经注》二卷，《观老庄影响说》一卷，《庄子内篇注》四卷，多融道家。

由上可见，明清三教融合的深入，使三教在思想文化方面，表现出许多相通相似的特点，而各自原有的独特个性反而变得模糊起来。

（原为《道教与中国传统文化》第五章《道教与儒释》之一部分）

① 《正讹集·三教一家》。

② 《憨山老人梦游全集》卷一九。

③ 《憨山老人梦游全集》卷四五。

佛、道兼融的王畿理学

宋明理学，亦称宋明道学，或称新儒学。它既不同于春秋战国时代的儒学，也不同于汉代儒学。其基本特征之一，就是在儒家主体思想基础上融进了大量的佛、道思想。此特征，无论在程朱理学中或陆王心学中，无论在宋代理学家身上或明代理学家身上，都有明显的表现。相比之下，明代心学大师王守仁及其弟子们的表现则更为突出。其中，王守仁大弟子王畿就是重要的代表。

王畿（1498—1583），字汝中，号龙溪，山阴（今浙江绍兴）人。弱冠举于乡。明嘉靖二年（1523），受业于王守仁。嘉靖五年（1526）举进士，与钱德洪并不就廷试而归。嘉靖七年（1528），王守仁逝世，经纪丧事，持心丧三年。嘉靖十一年（1532），赴廷对，与钱德洪同第进士，进郎中。不久，谢病归。此后从事讲学四十余年，“自两都及吴、楚、闽、越、江、浙，皆有讲舍”^①，对传播王守仁心学起了重要作用。

王畿的学术思想以其师王守仁的致良知说为核心，在阐发此

^① 《明儒学案》卷一二，《四库全书》集部。

学说的基础上，形成其独具特色的心学体系。其显著特点是融摄了更多的佛、道思想，使其理学更加接近于佛、道。这点正是他受到当时和后世一些儒学家讥评之所在。黄宗羲说：“先生（指王畿）疏河导源于文成（王守仁）之学，固多所发明”，但很多议论又“近于禅”或“近于老”^①。又说：“阳明先生之学，有泰州（心斋王艮）、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。”^②这里不准备对其学术思想作全面论述，而仅就其融摄佛道之处作粗略考察，以就正于方家。

一、无善无恶、虚寂空灵的良知说

王畿是王守仁心学的主要宣扬者，一生讲学，总以其师“致良知”说为依归，对良知本体和致知之法，作了很多阐述。其说虽本于王守仁，但又对王守仁学说特别是对其融会佛、道之处，作了进一步发展。

王畿认为，良知是无善无恶的，又是至善的。他说：“性无不善，故知无不良。善与恶，相对待之义。无善无恶，是谓至善。至善者，心之本体也。”^③又说：“良知无善无恶，谓之至善。良知知善知恶，谓之真知。无善恶则无祸福，知善恶则知祸福。无祸福，是谓与天为徒，所以通神明之德也。知祸福，是谓

① 《明儒学案》卷三二，《四库全书》集部。

② 同上。

③ 《龙溪王先生全集》卷五《与阳和张子问答》，《四库全书存目丛书》集部第98册第346页，齐鲁书社1997年版。下面凡引此书，只注明所在卷数、篇目名和在《四库全书存目丛书》集部98册上之页码。

与人为徒，所以类万物之情也。”^①

王畿又认为，良知本体是虚寂的。在这方面，他有很多论述。他说：“先师良知之说，仿于孟子不学不虑，乃天所为自然之良知也。惟其自然之良不待学虑，故爱亲敬兄，触机而发，神感神应。惟其触机而发，神感神应，而后为不学不虑自然之良也。自然之良，即是爱敬之主，即是寂，即是虚，即是无声无臭天之所为也。”^②“虚寂者，心之本体。良知知是知非，原只无是无非，无即虚寂之谓也。即明而虚存焉，虚而明也。即感而寂存焉，寂而感也。即知是知非，而虚寂行乎其间，即体即用，无知而无不知，合内外之道也。”^③又说：“心为神之所居，正以有那虚窍子，譬如鸡卵中必有一点虚处，乃其生化之机，不虚则不能生矣。致虚虽是养生家修命之术，圣学亦不外此，所谓密机也。”^④“人心本来虚寂，原是入圣真路头。虚寂之旨，羲、黄、姬、孔相传之脉。儒得之以为儒，禅得之以为禅。固非有所借而慕，亦非有所托而逃也。”^⑤

王畿还认为，良知本体是空灵的。在这方面论述也很多。他说：“人心无一物，原是空空之体。”^⑥“当下本体……如空中鸟迹，水中月影，若有若无，若沉若浮。拟议即乖，趋向转背，神机妙应，当体本空。从何处去识他？于此得个悟入，方是形象中真面目，不著纤毫力中大著力处也。”^⑦又说：“良知，气之灵也。生天生地生万物，而灵气无乎不贯，是谓生生之易，此千圣

① 卷一五《自讼问答》，第568页。

② 卷六《致知议辨》，第357页。

③ 卷一六《别曾见台漫语摘略》，第589页。

④ 卷七《新安斗山书院会语》，第378页。

⑤ 卷七《南游会纪》，第369页。

⑥ 卷三《宛陵观复楼会语》，第294页。

⑦ 卷四《留都会纪》，第319页。

之学脉也。”^①“良知是造化之精灵。吾人当以造化为学，造者自无而显于有，化者自有而归于无。……吾之精灵生天生地生万物，而天地万物复归于无。无时不造，无时不化，未尝有一息之停。”^②“良知是天然之灵窍，时时从天机转运，变化云为，自见天则。不须防检，不须穷索。何尝照管得，又何尝不照管得。”^③

以上就是王畿对良知本体的主要论述。其基本观点，王守仁曾有过论述。王守仁说：“性之本体，原是无善无恶的。”“良知之虚，便是天之太虚。良知之无，便是太虚之无形。日月、风雷、山川、民物，凡貌象形色，皆在太虚无形中发用流行，未尝作得天障碍。”^④王畿则对这些思想大大发挥了。而这些思想都与佛、道思想有明显瓜葛。“无善无恶”说来源于佛教禅宗。《坛经》云：“佛性非常非无常”，“佛性非善非不善”。惠能教人做心性工夫的法门是：“不思善，不思恶”，认父母未生前“本来面目”^⑤。王畿所谓“良知无善无恶，谓之至善”，实际是将孟子性善说与禅宗“性无善恶”说相会通，是儒佛思想融合的产物。其“虚寂空灵”论来源于佛、道。大体说来，道家讲虚，道教尚灵。《老子》谓：“虚其心，实其腹。”^⑥《管子·心术上》曰：“虚其欲，神将入舍。”^⑦这是道家说虚的例子。佛教讲空、寂，《大方广圆觉修多罗了义经略疏》卷上二：“金刚三昧亦云：众生之心性本空寂，空寂之心体无色相。”^⑧这是佛教讲空寂的例子。

① 卷一三《欧阳南野文选序》，第504页。

② 卷四《东游会语》，第315页。

③ 卷四《过丰城答问》，第310页。

④ 《王文成全书》卷三，《四库全书》集部。

⑤ 《坛经》。

⑥ 《老子》第三章。

⑦ 《管子》。

⑧ 《大方广圆觉修多罗了义经略疏》卷上二。

王畿就是汲取佛、道这些思想资料后，才造构出良知虚寂空灵论的。

正因为王畿理学融摄了较多的佛、道思想，故曾遭到当时和后世一些儒家学者的批评。而王畿为了表白自己学说的正宗，并非儒学之异端，曾就人们指斥较多的“虚寂”说进行了辩驳。他说“先师有言：老氏说到虚，圣人岂能于虚上加得一毫实；佛氏说到无，圣人岂能于无上加得一毫有。老氏从养生上来，佛氏从出离生死上来，却在本体上加了些子意思，便不是他虚无的本色。”^①王畿进一步阐发说：“圣人微言见于大《易》，学者多从阴阳造化上抹过，未之深究。夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。便是吾儒说虚的精髓。无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。便是吾儒说无的精髓。”^②以此证明儒家经书《易》就是讲虚无的老祖宗。在《三教堂记》中，王畿又引孔子之言对上述观点作又一次阐发。他说：“三教之说，其来尚矣。老氏曰虚，圣人之学亦曰虚；佛氏曰寂，圣人之学亦曰寂。孰从而辨之？世之儒者不揣其本，类以二氏为异端，亦未为通论也。……孔子曰：吾有知乎哉，无知也。言良知本无知也。鄙夫问于我，空空如也，空空即虚寂之谓。”^③在《三山丽泽录》中，王畿再一次对此进行了阐发。他说：“吾儒未尝不说虚，不说寂，不说微，不说密。此是千圣相传之秘藏。从此悟入，乃是范围三教之宗。自圣学不明，后儒反将千圣精义让与佛氏。才涉空寂，便以为异学，不肯

① 卷四《东游会语》，第314页。

② 卷四《东游会语》，第315页。

③ 卷一七《三教堂记》，第606页。

承当。不知佛氏所说，本是吾儒大路。反欲借路而入，亦可哀也。”^①

如此说来，王畿是否完全否认儒学和佛、道的区别呢？不是。他坚持其师倡言的禅学与儒学“相去毫厘”的说法，称“吾儒与二氏之学不同，特毫发间”^②。“大抵吾儒主于经世，二氏主于出世。象山尝以两言判之。惟其主于经世，虽退藏有密，皆经世分上事；惟其主于出世，虽至普度未来众生，皆出世分上事。顺逆、公私，具法眼者，当有以辨之矣。”^③又说：“良知者，性之灵，即《尧典》所谓峻德。明峻德即是致良知，不离伦物感应，原是万物一体之实学。亲九族是明明德于一家，平章百姓是明明德于一国，协和万邦是明明德于天下。亲民正所以明其德也，是为大人之学。佛氏明心见性，自以为明明德。自证自悟，离却伦物感应，与民不相亲，以身世为幻妄，终归寂灭，要之，不可以治天下国家。”^④意思是说，儒学主张人伦、物理，是为治国平天下，此是公心，而佛、道则弃人伦，遗物理，只求了却个人生死，这是私心。因此，儒学与佛、道虽只“相去毫厘”，实则谬之千里了。

王畿认为，尽管儒学与佛、道有“毫厘”之差，但在心性问题上，有许多地方却是相同或相通的。除虚寂问题之外，良知二字即三教之所同。“吾儒所谓良知，即佛所谓觉，老所谓玄。但立意各有所重，而作用不同。”^⑤在静坐调息问题上，三教也是相通的。“欲习静坐，以调息为入门，使心有所寄，神气相守，

① 卷一《三山丽泽录》，第261页。

② 卷一六《书陈中阁卷》，第599页。

③ 卷一〇《与李中溪》，第446页。

④ 卷七《南游会纪》，第367页。

⑤ 卷一〇《与李中溪》，第446页。

亦权法也。调息与数息不同，数为有意，调为无意，委心虚无，不沉不乱。……心息相依，是谓息息归根，命之蒂也。一念微明，常惺常寂，范围三教之宗。吾儒谓之燕息，佛氏谓之反息，老氏谓之踵息，造化阖辟之玄枢也。”^①

在“三教”观上，王守仁曾有一家三室之喻。他将“三教”比喻为一家之三室和三个兄弟，最初合为一家，后来“渐有相较相争，甚而至于相敌”，遂分成了三家。“去其藩篱，仍旧是一家。三教之分，亦只似此。”^②王畿则进了一步，他把“三教”比喻为一人之三个生长阶段。他说：“二氏之学与吾儒异，然与吾儒并传而不废。盖以有道在焉，均是心也。佛氏从父母交媾时提出，故曰未生前，曰一丝不挂，而其事曰明心见性。道家从出胎时提出，故曰哇地一声，泰山失足，一灵真性既立，而胎息已忘，而其事曰修心炼性。吾儒却从孩提时提出，故曰孩提知爱知敬，不学不虑，曰大人不失其赤子之心，而其事曰存心养性。夫以未生时看心，是佛氏顿超还虚之学；以出胎时看心，是道家炼精气神以求还虚之学；良知两字范围三教之宗，良知之凝聚为精，流行为气，妙用为神，无三可住。良知即虚、无、一，可还此，所以为圣人之学。”^③由此可见，王畿是三教一家论者，对佛、道二教的态度是很友好的。这是他之所以能大量融会佛道思想于其理学的思想基础。其理学具有明显的佛、道色彩，就不是偶然的了。

① 卷一五《调息法》，第560页。

② 《明儒学案》卷二五，《四库全书》集部。

③ 卷七《南游会语》，第370页。

二、去欲绝意、静坐凝定的致知论

王畿认为，无善无恶、虚寂空灵的良知，是人人天生就有的。无论圣人或凡人，都同样具有此至善之良知。王畿说：“夫良知在人，圣愚未尝不同。”^①“良知不学不虑，本来具足。众人之心与尧舜同。”^②但是因为世人时常被“世情嗜欲”所牵扯，并不是每个人都能长年时时保持至善之良知的。特别是人的私欲，更是蒙蔽良知不能发明的最大障碍。王畿说：“良知即天，原无限量，才为私欲障碍，便失了天之本體。良知即渊，原无穷尽，才为私欲壅塞，便失了渊之本體。”^③又说：“人心本一，有欲始二。”^④“人心本虚，有不虚者，欲累之也。”^⑤他对心之私欲作了这样的比喻，说：“心之有欲，如目之有尘，耳之有楔也。”^⑥遂使耳不聪，目不明。又像顽石之封闭真金，使真金不能显现精彩。“吾人本来真性，久被世情嗜欲封闭埋没，不得出头。譬如金之在矿，质性混杂，同于顽石。”^⑦为了使良知得到发明，复现其虚寂空灵至善之本體，就须除去心中私欲。正像洗去目中之尘，拔掉耳中之楔以复耳目聪明一样，“如去尘拔楔而复其聪明之用也。寡欲之功存乎复，观复则天地之心可见，而万

① 卷一三《王瑶湖文集序》，第506页。

② 卷五《与阳和张子问答》，第349页。

③ 卷一六《胡栗里别言》，第584页。

④ 卷二《书进修会籍》，第288页。

⑤ 卷一七《虚谷说》，第614页。

⑥ 同上。

⑦ 卷一六《南谿别言》，第578页。

物之芸芸者归其根矣”^①。也如炼矿冶金一样，“不从烈火急烹猛炼，令其销熔超脱，断未有出矿时也”^②。如经过急烹猛炼，最终，“真性离欲始发光明，真金离矿始见精彩”^③。所以，“吾人之学，只时时致良知，不为私欲所蔽，则光明自显，本体自复”^④。

王畿指出，障碍良知发明的私欲并不仅仅指淫邪，而是包括更广的内容。他说：“尝闻忿不止于愤怒，凡嫉妒偏浅，不能容物，念中悻悻，一些子放不过，皆忿也。欲不止于淫邪，凡染溺蔽累，念中转转贪恋，不肯舍却，皆欲也。”^⑤又说：“古人云：所欲不必声利富贵，只心有所向，便是欲。苟审于所向而窒之，以禁于未发之豫，是谓复其心之本体，以达天德。斯为不悖于见一之训耳。”^⑥

对以上这些私欲，应该清除得越彻底越好，丝毫也保留不得。他说：“圣人自然无欲，是即本体便是工夫。学者寡欲以至于无，是做工夫求复本体。”^⑦“因其有欲，故须寡之以至于无欲；因其有妄，故须反之以复于无妄。自然无欲无妄者，圣人也。勉强以求至于无欲无妄者，学者之事也。”^⑧王畿说，致知工夫与求知识不同。求知识是愈多愈好，用的是加法；致知工夫用的是减法，是减担（负担），而不是增担。“良知不学不虑，终日学，只是复他不学之体。终日虑，只是复他不虑之体。无工夫

① 卷一七《虚谷说》，第614页。

② 卷一六《南谿别言》，第578页。

③ 同上。

④ 卷一六《胡栗里别言》，第584页。

⑤ 卷四《留都会纪》，第325页。

⑥ 卷二《书进修会籍》，第288页。

⑦ 卷九《答季彭山龙镜书》，第414页。

⑧ 卷九《答章介庵》，第412页。

中真工夫，非有所加也。工夫只求日减，不求日增。减得尽，便是圣人。”^① 此处所说要减的东西，指的就是人的各种私欲。把私欲减尽，便是圣人了。

王畿认为，与私欲相联系的还有“意”^②，“意”也是蒙蔽良知不能发明的障碍。他说：“人心之体，本无不善。动于意，始有不善。一切世情见解嗜欲，皆从意生。”^③“夫心本寂然，意则其感应之迹。知本浑然，识则其分别之影。万欲起于意，万缘生于识。意胜则心劣，识显则知隐。故圣学之要，莫先于绝意去识。”^④又说：“良知原无一物，自能应万物之变。有意有欲，皆为有物，皆为良知之障。”^⑤“良知人人所同具，无间于善恶，只缘动于意，蔽于欲，包裹盖藏，不肯自悔自改，始或失之。”^⑥因此，为致良知，既要去欲，又要绝意。这是致良知的两个着力点。

用什么方法去欲绝意，以复至善之良知呢？王畿认为，方法之一就是静坐。他说，这只是“权法”，而不是唯一的方法。这是“先师所谓因以补小学一段工夫也。若见得致知工夫下落，各各随分做去，在静处体玩也好，在事上磨察也好。……盖良知本体原是无动无静，原是变动周流。此便是学问头脑，便是孔门教法。若不见得良知本性，只在动静二境上拣择取舍，不是妄动，

① 卷六《与存斋徐子问答》，第364页。

② 在王畿哲学中，对“意”的说法并不统一。在《天泉证道记》中，认为“心、意、知、物只是一事”，都是无善无恶的；而在《答吴悟斋》等条中，却认为意之动有善有恶，在许多地方都被置于与私欲相联系的地位，而是恶的。此文所引皆属此类。

③ 卷一六《陆五台赠言》，第575页。

④ 卷八《意识辨》，第400页。

⑤ 卷一六《鲁江草堂别言》，第584页。

⑥ 卷二《桐川会约》。第291页。

便是着静，均之为不得所养。”^①

尽管静坐是致良知的“权法”，却不失为一个重要方法。王畿将它作为圣人入悟的途径之一。他说：“君子之学，贵于得悟。悟门不开，无以征学。人悟有三：有从言而入者，有从静坐而入者，有从人情事变练习而入者。得于言者，谓之解悟。触发印证，未离言诠。譬之门外之宝，非己家珍。得于静坐者，谓之证悟。收摄保聚，犹有待于境。譬之浊水初澄，浊根尚在，才遇风波，易于淆动。得于练习者，谓之彻悟。摩砢锻炼，左右逢源。譬之湛体冷然，本来晶莹，愈震荡愈凝寂，不可得而澄清也。”^②并说其师王守仁就是相继经过此三个途径，才获得彻悟的。“先师之学，其始亦从言入，已而从静中取证，及居夷处困，动忍增益，其悟始彻。”^③

静坐被认为是去除私欲的有效方法。王畿说：“夫主静之说，本于濂溪无极所生真脉路。（本注云：无欲故静。圣学一为要，一者无欲也。一为太极，无欲则无极也。）”^④“人心未免逐物，以其有欲也。无欲，则虽万感纷扰，而未尝动也。从欲，则虽一念枯寂，而未尝静也。”^⑤

静坐又是遣虑息缘，收摄放心，使精神凝定的重要方法。王畿说：“吾人从生以来失其所养，思虑内营，声利外汨，逐境流注，常失于动而不自觉。不得已教之静，主遣虑息缘，使精神向里窥见本来虚寂之体，而后道可几也。吾党肯从静中摄养，收其

① 卷四《东游会语》，第316页。

② 卷一七《悟说》，第612页。

③ 同上。

④ 卷五《书同心册卷》，第344页。

⑤ 卷三《答中淮吴子问》，第304页。

放心，从事于德性之学，未必非入道之因，对病之药也。”^①“盖缘平时此心做主不定，未免向外驰散，未免借此以为收摄，时时求谦于心，方是集义所生，方是达本穷源。”^②又说：“今日良知之说，人孰不闻，然能实致其知者有几？此中无玄妙可说，无奇特可尚，须将种种向外精神打并归一，从一念独知处朴实理会，自省自讼，时时见得有过可改，彻底扫荡，以收廓清之效，方是人微工夫。”^③又说：“吾人此生干当无巧说，无多术，只从一念入微处讨生死。全体精神打并归一，看他起处，看他落处，精专凝定，不复知有其他。此念绵密，道力胜于业力，习气自无从而入，杂念自无从而生，此是端本澄源第一义，所谓宗要也。”^④

以上王畿所说私欲蒙蔽良知，使之不能显现发明，必须用静坐等方法去欲绝意，方能复其本来虚寂空灵之本体。通过静坐，既可除去私欲，又可克服一切杂念，使精神打并归一，精专凝定。这些说法，也非儒家本有的学问，而是融摄佛、道修炼理论而来的。

三、以性兼命，以神驭气的修性法

王畿不仅广泛汲取佛、道思想论述其良知本体和致良知说，而且又汲取道教的内丹思想阐述其修性理论。其所用范畴、术语以至理论结构，几与道教的内丹学没有多大差别。

① 卷八《天根月窟说》，第396页。

② 卷一二《与张含宇》，第478页。

③ 卷二《斗山会语》，第273页。

④ 卷一一《答李渐庵》，第455页。

他说：“既为天地间第一等人，当做天地间第一等事。第一等事非待外求，即天之所以与我性命是也。吾人若不知学，不干办性命上事，虽处衣冠之列，即是襟裾之牛马；绮语巧言，心口不相应，即是能言之鹦鹉。与禽兽何异！”^① 他认为，性命之学是千古圣人之学：“圣人之学，复性而已矣。人受天地之中以生，而万物备焉。性其生理，命其所乘之机也。故曰天命之谓性，此性命合一之原也。”^② 因此学者修习性命是成圣成贤的入门之路。他说：“所谓性命两字，乃入圣贤血脉门路也。自性自修，自命自固。为性命之心重一分，嗜欲自然轻一分。全是性命之心，种种嗜欲自然淡息得下，所谓持衡之势也。”^③

王畿认为，性命之学以“性命合一”为主旨。他说：“性与命本来是一……孟子从性命重处立法以示人，正是性命合一之宗。世儒分属气质、义理，便非合一之谓矣。”“立命正所以尽性，故曰有命焉。论性而不及命，君子不谓之性也。……尽性正所以至命，故曰有性焉。论命而不及性，君子不谓之命也。”^④ 又说：“世之养生则异于是。裂性命为两端，分内外为二物。或迷于罔象，或滞于幻形。甚至颠溟浊乱，惟躯壳渣滓之为徇，岂唯不知圣人之学，所谓并老氏之旨而失之者也。‘尝无欲以观其妙，尝有欲以观其窍’，‘万物芸芸以观其复’，非老氏之言乎？‘观妙’即未发之中，性宗也；‘观窍’即发而中节之和，以情归性，而机在我，命宗也。”^⑤

性命合一的中心是以尽性为主，或以性兼命。他说：“夫儒

① 卷五《申约后语》，第334页。

② 卷一四《寿邹东廓翁七帙序》，第534页。

③ 卷九《与屠竹墟》，第428页。

④ 卷八《性命合一说》，第396页。

⑤ 卷一四《寿邹东廓翁七帙序》，第535页。

者之学，以尽性为宗。性者，万劫无漏之真体。只缘形生以后，假合为身，而凡心乘之，未免有漏。故假修命之术以炼摄之，使涤除凡心，复还无漏之体。所谓借假修真，修命正所以复性也。即以养生家言之，性以心言，命以身言。心属于乾，身属于坤。身心两字即火即药，一切斤两法度，老嫩浅深，皆取则于真息。真息者，性命之玄机，非有待于外也。是故尽性以致命，圣人之学也；修命以复性者，学者之事也。及其成功一也。若谓儒者之学不足以养生，而别取于命术，是自小也。”^①有人问养生家有性命双修之旨，是何道理？他说，修命是为下士而设，若上士则只须修性即兼了命。“夫性命本一，下士了命之说，因其贪著，而渐次导之云耳。若上士，则性尽而命实在其中。非有二也。”^②又说，修命是为修性打基础，目的还是为了尽性。“近有方外传圈中术者，彻头彻尾只以了性为宗。性是万劫不坏之真体，所谓无漏清净法身。只缘历劫虚妄，凡心不了，故假修命延年之术，以为炼养复性之基。徒守后天渣滓，不究性源，到底只成守尸鬼，永无超脱之期，上品先天之学所不屑道也。”^③

王畿认为，修习性命就是修习身心和身心之神、气。他说：“仰观俯察，类万物之情，近取而得之，不越乎身、心两字而已。心即乾之阳也，身即坤之阴也。心中之神，身中之气，即坎离之交也。神、气之往来，即六十卦周天之法象也。”^④又说：“乾属心，坤属身，心是神，身是气。身、心两事即火即药，元神、元气谓之药物，神、气往来谓之火候。神专一则自能直遂，性宗

① 卷一四《寿史玉阳年兄七十序》，第536页。

② 卷一七《示宜中夏生说》，第623页。

③ 卷九《与魏水洲》，第408页。

④ 卷一五《易测授张叔学》，第556—557页。

也；气翕聚则自然发散，命宗也。真息者，动静之机，性命合一之宗也。”^①

在身与心、神与气二者之中，心、神是主宰，须以心统身，以神驭气。他说：“夫人之所以为人，神与气而已矣。神为气之主宰，气为神之流行，一也。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，其机不外乎一念之微。”^②又说：“魏伯阳作《参同契》以准《易》，为万世丹经之祖。以乾坤为鼎器，以坎离为药物，以坎离交媾为火候，皆寓言也。究其窍妙，不出于心息相依之一言。心之依息，以神而驭气也；气之依心，以气而摄神也。神为性，气为命，神气浑融，性命合一之宗也。”^③

王畿认为，在神、气的关系问题上，儒、道两家各有侧重。“盖吾儒致知以神为主，养生家以气为主。戒慎恐惧是存神工夫，神住则气自住，当下还虚，便是无为作用。以气为主，是从气机动处理会，气结神凝，神气含育，终是有作之法。”^④又说：“吾儒之学主于理，道家之术主于气。主于理则顺而公，性命通于天下，观天察地，含育万物，以天地万物为一体。主于气，则不免盗天地，窃万物，有术以为制炼，道而用之以私其身，而不能通于天下。此所谓毫厘之辨也。”^⑤

王畿也讲鼎器、药物、火候。除上引曾经涉及外，在其他地方也有很多论述。如说：“乾为心，心属神，所谓性也。坤为身，身属气，所谓命也。乾坤为鼎器，心中一点真阴之精，身中一点

① 卷四《东游会语》，第315页。

② 卷一七《同泰伯交说》，第622页。

③ 卷一五《易测授张叔学》，第557页。

④ 卷一《三山丽泽录》，第259页。

⑤ 卷一四《寿商明洲七帙序》，第546页。

真阳之气，谓之坎离药物，药物往来谓之火候，故曰身心两字是火是药。真息谓之性根命蒂，一切药材老嫩，火候衰旺，往来消息，皆于真息中求之。密符天度，以火炼药而成丹，以神驭气而成道，非两事也。”^①又说：“戒慎恐惧乃是孔门真火候，不睹不闻乃是先天真药物。先师所谓神住则气住、精住，而仙家所谓长生久视在其中矣。此是性命合一之机，直超精气当下还虚之秘诀。”^②又说：“戒慎恐惧则神住，神住则气住、精住，虽曰养德，而养生亦在其中。老子云：外其身而身存。”^③

类似这些说法，还有不少。无须考证，也能看出它们主要是融摄道教内丹学而来。可见王畿理学既汲取融合了佛教思想，也汲取融合了道教思想，是佛、道兼融的思想产物。过去一些儒学家讥评王畿理学“近乎禅”，实只说出了王畿理学特色之一半。把它的全貌实实在在地摆在读者面前，当是现代学者的责任。

（原载《宗教学研究》1999年第1期）

① 卷一六《书查子警卷》，第600—601页。

② 卷一七《示宜中夏生说》，第623页。

③ 卷四《留都会纪》，第323页。

三十六天说是怎样形成的

道教的基本信仰是长生成仙。如何才能长生？神仙居于何处？其仙寿如何？这是必须回答的问题。如何才能长生，有赖于修炼方术的探究和实践；神仙之仙寿及所居之境界，有赖于道教学者的解说。前者属道教方术研究的范围，后者属“仙境”研究的范围。

自战国神仙家兴起以后，人们逐渐形成一种观念，即：神仙是能轻身飞举的超人，他们居处于天界，常“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”^①。“天”是神仙居处与活动的主要场所，是“仙境”最重要的组成部分。但“天”究竟是什么样子？其结构如何？有哪些神仙居于其中？他们有多少仙寿？这些问题，在道教出现以前，尚没有具体详细的解答。汉末道教产生以后，要求解答这些问题，不如此，就不能坚定修道者的信心和吸引更多的信徒。三十六天说就是适应这种需要，对以上问题做出的系统回答。

三十六天说，经历了较长时期的发展过程，始告形成，时间

^① 《庄子·逍遥游》。

大约从晋代至唐初。其最早的雏型是《度人经》所提出的三十二天说。此书全称《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》，为灵宝古经之一，约成书于晋代^①。中云：“道言：行道之日，皆当香汤沐浴，斋戒入室东向，叩齿三十二通，上闻三十二天，心拜三十二过。”其三十二天之名为：

东方八天：太皇黄曾天、太明玉完天、清明何童天、玄胎平育天、元明文举天、上明七曜摩夷天、虚无越衡天、太极蒙翳天。

南方八天：赤明和阳天、玄明恭华天、耀明宗飘天、竺落皇笏天、虚明堂耀天、观明端靖天、玄明恭庆天、太焕极瑶天。

西方八天：元载孔升天、太安皇崖天、显定极风天、始皇孝芒天、太皇翁重浮容天、无思江由天、上揲阮乐天、无极昙誓天。

北方八天：皓庭霄度天、渊通元洞天、太文翰宠妙成天、太素秀乐禁上天、太虚无上常容天、太释玉隆腾腾（注本皆作“腾腾”）天、龙变梵度天、太极平育贾奕天^②。

据上列可见：第一，此仅三十二天，尚须另补四天，始成三十六天；第二，此三十二天是沿横向平面向四方展开，结构为横向四大块。四块之间，各各平行，并无高下等次之分。故此三十二天是此说的早期形态。

至南北朝，一些道士以《度人经》的三十二天说为基础，对其进行加工、增饰，迈出了造构三十六天说的第二步。其中最

^① 即现存《正统道藏》之《灵宝无量度人上品妙经》卷一（其余六十卷遂衍绎此经者，出世较晚）。敦煌卷子陆修静《元始旧经紫微金格目》云：“《无量度人上品》，卷（当作‘一卷’），已出。卷目云：《太上洞玄灵宝度人上品妙经》。”可知在刘宋前之晋代，此书已出世。

^② 《灵宝无量度人上品妙经》卷一。

成就的是南朝齐道士严东。《高道传》载，他在“齐建元（479—482）中，诣晋陵（今常州或武进），依道士李景游。……在晋陵五六年，一日将别，援笔注《度人经》，辞不停翰，穷日而终”^①。他所注之《度人经》文，后被收入《元始无量度人上品妙经四注》中。第一，他引进佛教三界（欲界、色界、无色界）和三天、大罗等说法，将《度人经》横向平面的三十二天，改造为含纵横二向于一体的三十五天。即先把《度人经》的三十二天分割为欲界六天，色界十二天，无色界十天、无色界上四天等四个层次^②。他说：“欲界，自黄曾天，至大明七曜摩夷六天，欲界之分也。”“色界，自虚无越衡天，至太安皇崖天，合十二天，是色界之分也。”“从显定极风天，至秀乐禁上天十天，为无色界之分也；从无上常融天，至太极平育贾奕天四天，无色界上也。”“大罗者，大罗之天也，在三界之上也。”第二，在此三十二天之上，再加黄、苍、青三天，成三十五天。他说：“三十二天，位在四方，方有八天，合三十二天也。三天罗其上。……有自然五霞，其色苍黄，号曰黄天；黄天之上，其色青苍，号曰苍天；苍天之上，其处玄空，积空成青，号曰青天。凡有三十五天”^③。其所云色界十二天、无色界十天、总三十五天之说，与后世定型的色界十八天、无色界四天、总三十六天之说相异，反映出南朝在造构此说时意见纷纭的历史特点。

至唐初，大约活动于唐太宗贞观年间或稍前的李少微，在注《度人经》中创立新解，提出三十六天说。第一，他对《度人经》

① 《三洞群仙录》卷一六引《高道传》。

② 以三界划分三十二天，或许不始于严东，但现存资料中可明确断代者，以严东为最早。

③ 以上皆见《元始无量度人上品妙经四注》卷三。

的三十二天作了重新划分，即：欲界六天，色界十八天，无色界四天，种民天四天。在经文“上明七曜摩夷天”注中云：“以上六天，谓之欲界。”在经文“无极昙誓天”注中云：“以上十八天，谓之色界。”在经文“太素秀乐禁上天”注中云：“以上四天，谓之无色界。”在经文“太极平育贾奕天”注中云：“以上四天，为四民天，亦谓之种民天。”^①这种划分，为后世道教所承袭。第二，在此三界三十二天和四种民天上，再加三清天和大罗天，成三十六天。他说：“三界之上，犹有四梵三清，然后至于大罗。”^②又云：“上元天官，隶玉清境……中元二品地官者，隶上清境……下元三品水官，隶太清境。”应该说，将三十二天增为三十六天^③，不始于李少微，北齐魏收于天保二年至五年（551—554）间所撰之《魏书·释老志》中已见此提法，称道教言：“二仪之间，有三十六天，中有三十六宫，宫有一主。”不过《魏书·释老志》未述其结构。李少微则在划分三十二天之层次后，又称其上有三清、大罗，且把太清、上清、玉清置于一个层次上，这是对严东所云黄、苍、青三天及其三重结构（无色界之上有黄天，黄天之上苍天，苍天之上青天）的修改。不过他把天、地、水三官隶于三清，则未免与三清居最高天界的品格不相适应；这也许是三清尊神尚未最后定型时代的反映。第三，他在划分三十六天的层次时，又提出各天所居天人寿命及修道者升入各天的条件。他声称，居于“太黄皇曾天”中的天人有“九百万岁”，居于“太明玉完天”中的天人有“一千八百万岁”，如此等等。天界越高，年寿越长，以至到万亿岁。并称，居四种民天

① 以上皆见《元始无量度人上品妙经四注》卷二。

② 《元始无量度人上品妙经四注》卷三。

③ 《元始无量度人上品妙经四注》卷二。

的天人，“出二气之外，无年寿之限，喜乐清净也”^①。又说，人们要想升入天界，获得长寿，乃至不死，必须修德积功：“凡人口业净，有十善功以上，生欲界之天。”^②“身业净，有三百善功，得生色界。”^③“心业净，有六百善功，生无色界四天。”^④“无观转妙，结习都忘，若洞入自然，即升居种民天也。”^⑤

比李少微略晚的茅山道士潘师正，在回答唐高宗的提问时，对以往诸说进行修正补充，提出了系统完整的三十六天说。他说：“谨案灵宝诸经及三界图篆，道有三清、三界。其三清境者，则玉清、上清、太清；三界者，则欲界、色界、无色界。其下欲界有六天，其中色界有十八天，其上无色界有四天；三界之上，复有四种人天，合有三十二天。……其三清境中，各有一天，则清微天、禹余天、大赤天。此三清、三界，各有诸王帝皇真仙，品格僚属极多，非可具述。又有大罗天弥盖三清之上。合三清、大罗、三界等为三十六天。”“六天欲界，阴阳胎生，年积万岁。”“十八天色界……年积亿岁，不残不伤也。”“四天无色界，阴阳有形，身长数百里，不以为累，能隐形入微。”“四种人天，名四梵天，寿命无有大期。”“无上三天，皆是证果极地。”又云：“从四人天已下，三界之中，犹未免于三灾劫坏；从无色界已上，则三灾所不及，劫会所不干。”^⑥就是说，无色界以上诸天人万劫不坏，长生久视。

由上所述，可以看出三十六天说发展形成的轨迹：第一，就

① 《元始无量度人上品妙经四注》卷二。

② 《元始无量度人上品妙经四注》卷三。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《元始无量度人上品妙经四注》卷二。

⑥ 以上皆见《道门经法相承次序》。

诸天的数目及名称讲，开始是三十二天，至南齐建元（479—482）时，严东增至三十五天，所增三天为三重立体结构的黄天、苍天、青天。至北齐魏收时，再增至三十六天。唐初李少微时，始将所增四天定名为同一层次的太清、上清、玉清三天及其上的大罗天。但将三清与三官相配，不能体现三清最高天界的品格。直至唐潘师正答高宗提问时，始对三十六天之名称及其品格、层次作了明确的表述。第二，就三十六天的结构讲，晋代《度人经》的三十二天为横向平面结构，南齐建元时，严东始改为含纵横二向在内的立体结构，但在上下层次的划分上还不够明晰（如无色界之上未定名，只称无色界上）；每层所包天界也未定型（如分色界十二天，无色界十天，总三十五天）。中经唐初李少微，再至潘师正时，始从下到上定型为：（1）欲界六天（太皇黄曾天、太明玉完天、清明何童天、玄胎平育天、元明文举天、七曜摩夷天）；（2）色界十八天（虚无越衡天、太极蒙翳天、赤明和阳天、玄明恭华天、曜明宗飘天、竺落皇笏天、虚明堂曜天、观明端靖天、玄明恭庆天、太焕极瑶天、元载孔升天、太安皇崖天、显定极风天、始皇孝芒天、太黄翁重天、无思江由天、上揲阮乐天、无极昙誓天）；（3）无色界四天（皓庭霄度天、渊通元洞天、翰宠妙成天、秀乐禁上天）；（4）四梵天，即四种民天（无上常容天、玉隆腾胜天、龙变梵度天、太极平育贾奕天）；（5）三清天（大赤天、禹余天、清微天，又称太清天、上清天、玉清天）；（6）大罗天^①。此外，在天人寿命及修道者上升天界所需条件方面的论述，也较前人更为明确。因此，潘师正之说，标志着三十六天说的最后形成，后世道教亦以之为此说的定论，

^① 《道门经法相承次序》。

长期沿袭不变。

应该指出，与《度人经》提出三十二天说大体同时，《洞玄灵宝自然九天生神章经》又根据《老子》“道生一、一生二、二生三、三生万物”的思想，提出了九天说^①，谓元始祖气化生玄、元、始三气和天宝、灵宝、神宝三尊神；三气又合生九气、九天。九天之名为：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、洞元化应声天、灵化梵辅天、高虚清明天、无想无结无爱天。较此书稍迟，约在南北朝成书的《洞真太上太霄琅书》卷一也列此九天名，其前六天名与上书同，后三天名与上书异，并称：“此九天是始气之精”，每一天又“别置三天……皆是九天之别号，合三十六天也”。据此思路，将其发展为三十六天是很自然的，而且此三十六天比较容易形成含纵横二向于一体的立体结构（不像《度人经》那样，开始还是横向排列的平面结构）。但三十六天说发展形成的历史告诉我们，其后人们并未以九天说为基础，在它的基础上进而造构其余二十七天之名而成三十六天，而是以《度人经》的三十二天为基础，进而在它的基础上另加四天而成三十六天。人们为什么舍此而取彼，原因何在，不得而知。

虽然如此，后世某些道士仍想保存九天说，且企图将它与三十六天说相糅合。此见于《云笈七籤》卷三《三洞宗元》和北宋道士贾善翔《犹龙传》卷二《造天地》等。但他们仅仅将此二说作了简单的拼凑，即在叙述三气生九天后，据《九天生神章经》列出九天之名，而在叙述三十六天时，则完全沿用前人据《度人

^① 敦煌卷子陆修静《元始旧经紫微金格目》云：“《九天生神章》，一卷，已出。”证明此经亦出于刘宋前。

经》所述的三十六天名称及结构。因此九天与三十六天成了两个互不相干的板块，根本无法融合为一体。由此可以证明，以《度人经》为基础发展起来的三十六天说，已经形成了独特的思想结构，很难与另一思想体系的东西相融合。也可说明，九天说虽与三十二天说同出于一个时代，但因为没有得到人们的阐发而中断了它的发展，从而失去了造构三十六天说机会。只有《度人经》之三十二天说，因为得到许多道士的阐发、增饰，终于成就了三十六天说的思想体系。从这方面说，在道教思想发展史上，《度人经》具有重要的历史地位。

（原载《中国道教》1993年第3期）

宋元明皇室崇信真武缘由刍议

在道教神系的长期历史发展中，出现过一批带有“帝君”或“大帝”头衔的神。除全真北五祖曾被元代追赠此头衔外，最知名的要数玉皇大帝、文昌帝君、真武大帝（即玄天上帝）、东岳大帝、关圣帝君等。显然这是一批最受尊崇、神格地位很高的神。他们之所以被尊崇，被抬上如此之高位，无一例外地都根源於某种政治历史需要，由多种社会力量共同鼓吹增益，经过较长时间的塑造而逐步完成。真武大帝的出现就是如此。它最初仅是一个星宿神，名玄武，即二十八宿中之北方七宿，与东方青龙、南方朱雀、西方白虎合称四象、四灵。宋真宗大中祥符五年（1012），为避圣祖赵玄朗讳，始改称真武。在宋前很长一段时间内，人们皆视龟蛇为玄武化身，以龟蛇表玄武，尊之为水神或护法神，神格地位是不高的。至宋元明三代，因政治上的特殊需要，始由皇室带头鼓吹，将其神格由北宫玄武抬至真武真君，再抬至玄天上帝（真武大帝）的宝座。因此宋元明三代是真武神发展历史的关键时期。在使真武神格逐步抬升的过程中，大体有三种社会力量（皇室、道教、民众）起过作用，其中起决定作用的为宋元明三代皇室，是它们带头鼓吹，大力提倡，才逐步完成上

述塑造过程的，其他两种力量只是在“上有所好”的情势下起推波助澜的作用。据此，本文只对宋元明三代皇室崇奉真武的缘由作一简单剖析，宋前明后的历史和道教、民间崇奉的情况，皆略而不论。不当之处，请不吝指正。

一、宋皇室北方疆土的捍卫神

《两浙金石志》卷一四云：“玄武本是天象，见于礼经，汉唐以来无专祀。宋初有佐命应见之事，遂专崇祀，遍寰宇焉。”^①“汉唐以来无专祀”，表明直至唐代，尚未获得大的崇信，名声不大，地位也不高。“宋初有佐命应见之事”，盖指宋初黑煞神下降终南山之事。据杨亿《谈苑》称：宋太祖“开宝（968—975）中，有神降于终南山……自言：‘我天之尊神，号黑煞将军，与真武、天蓬等列为天之大将。’”^②王钦若《翊圣保德真君传》详记其事，谓该神向宋太祖说：“吾乃高天大圣玉帝辅臣，盖遵符命降卫宋朝社稷。”太祖对此“未甚信异”^③。“至太宗嗣位，始敬信之，命于终南山筑上清太平宫以祀，并于太平兴国六年（981）封之为翊圣将军（宋真宗时加封翊圣保德真君）。但这次“佐命应见之事”的主角是黑煞（翊圣将军），真武、天蓬、天猷（宋代称此四神为四圣）仅是配角。太宗于太平兴国初所建的上清太平宫的神像设置也说明了这一点：“中正之位列四大殿，前则玉皇通明殿，次紫微殿，次七元殿，次则（翊圣保德）真君

① 转引自陈垣《道家金石略》第890页。

② 转引自《事物纪原》卷二，《四库全书》本。

③ 《翊圣保德真君传》卷上。

殿，东庑之外，有天蓬、九曜、东斗、天地水三官四殿；西庑之外，有真武、十二元辰、西斗、天曹四殿。”^①可见真武虽在西庑之外据有一席之地，显然只是配祀黑煞，根本谈不上是真武的专祀。据诸书记载，真武专祀出现于其后的宋真宗天禧初年。《事物纪原》卷七引《东京记》云：“（天禧）元年（1017），（拱圣）营卒有见龟蛇者，军士因建真武堂。二年（1018）闰四月，泉涌堂侧，汲不竭，民疾疫者饮之多愈，乃就其地建观，十月观成，名祥源。”《宋会要辑稿》则云：“是年（指天禧元年）泉涌堂侧”，“真宗天禧二年闰四月，诏拱圣营醴泉所宜度地立观，以祥源为名”，“自后常令会灵观使都监掌之。……六月，诏加真武号曰真武灵应真君”^②。据此，天禧二年所建的祥源观（仁宗时观被火焚，重建后改名醴泉观），才是中国历史上名符其实的第一座真武专祀。此后由于历代皇帝的相继崇奉，这种专祀愈建愈多，以至“遍寰宇焉”。

另一方面，继宋真宗加号真武灵应真君后，历代宋帝又相继加封。徽宗大观二年（1108），“增上尊号曰佑圣真武灵应真君”^③，钦宗靖康元年（1126），再加号曰佑圣助顺真武灵应真君^④。南宋宁宗嘉定二年（1209），再加号为北极佑圣助顺真武灵应福德真君，理宗宝祐五年（1257），再加号为北极佑圣助顺真武福德衍庆仁济正烈真君^⑤。据元刘道明《武当福地总真集》称，有宋一代，真武封号累加至二十四字，即“北极镇天真武佑

① 《翊圣保德真君传》卷上。

② 《宋会要辑稿》第一册第472页，1930年北平图书馆影印本。

③ 《真武灵应真君增上佑圣号册文》。

④ 《文献通考》卷九〇，中华书局影印版。

⑤ 《武当山福地总真集》卷下。

圣助顺灵应福德仁济正烈协运辅化真君”^①。

从以上庙祀不断增多，封号愈加愈长的事实，反映出宋代皇室崇信真武的程度愈来愈深。为什么宋皇室会如此崇信真武呢？我以为这是宋皇室在北方强敌的威胁下，意欲求助真武任其北方疆土的捍卫神。众所周知，宋代开国以后，北方疆土一直受到强敌的威胁。其主要者，在北宋时为辽，南宋时为金，它们成为当时宋王朝的心腹大患。为了保卫北方疆土，加强北方军备自是当务之急。但除此之外，寻求神灵保佑，又是封建统治者惯常的思维方式 and 惯常的做法，认为有了神灵保佑，就可逢凶化吉，既可以安慰自己，更可以稳定军心、民心。事实上，上面提到的宋初黑煞神降世的神话就是寻求保护神的第一次尝试。从《翊圣保德真君传》所记情况看，当时宋皇室的意图，就是要把黑煞神塑造成社稷的保护神，为此曾大力宣扬了一阵子。景德二年（1005），在宋真宗畏敌情绪指导下，与辽国签订了澶渊和约，引起了朝廷内外的不满情绪。为了掩盖这次屈辱，也为了今后的继续抗辽，从大中祥符初年起，掀起了第二次寻求社稷保护神的活动，大概因为黑煞神地位太低，难于充当社稷保护神重任，因而在这次活动中，撇开黑煞神，另觅新神。经过几次“天书下降”的闹剧以后，在大中祥符五年（1012），最后抬出一个赵姓始祖赵玄朗作为社稷保护神^②。赵玄朗既是赵氏始祖，自然会尽心尽力保护宋朝社稷；他又是亲受玉帝委托转交皇帝天书之神，地位自然更高，以他代替黑煞为社稷保护神，显然更适宜，故在此之后，不再见对黑煞神的宣传，其封号也止于“真君”而已。

① 《武当山福地总真集》卷下。

② 《宋史·礼志七》。

在宋朝统治者看来，北部疆土长期受强敌侵扰，有了社稷保护神还不够，还须找到一位能捍卫北部疆土的神灵，才能确保江山的稳固。经过比较，北方真武神被选中。按古人的说法，玄武是镇守北方之神，有捍侮的职能。南宋洪兴祖《楚辞·远游》补注云：“玄武谓龟蛇，位在北方，故曰玄，身有鳞甲，故曰武。”^①《涿州新修真武庙碑》解释《礼记》“行前朱鸟而后玄武”句云：“军前宜捷故用鸟，军后殿捍故用玄武。其象龟也，有甲能御侮。……龟蛇取其捍难。”^②故以玄武为北疆捍卫神是很合适的。看来确定以真武为北疆捍卫神，同样经过一个选择寻找过程。宋初黑煞神降世神话中，真武只作为配角而出现，表明那时统治者尚未认识到真武这种神性。至天禧元年拱圣营龟蛇出现，方启迪了他们，最终促成了以真武为北疆捍卫神的决定。于是建观崇祀，并加封赠。南宋赵彦卫《云麓漫钞》卷三对此事加以评述曰：“后兴醴泉观，得龟蛇，道士以为真武现，绘其像为北方之神，被发黑衣仗剑、蹈龟蛇，从者执黑旗，自后奉祀益严。加号镇天祐圣。或以为金虏之讖。”^③其最后一句值得注意，它道出了宋皇室崇奉真武的真实用意。

从其后人们奉祀真武的心态中，也可证明真武作为北疆捍卫神的地位。《宋史·五行志》载：“宣和四年（1122），北方用兵，雄州大震，玄武见于州之正寝，有龟大如钱。蛇若朱漆筋，相逐而行。”意谓北方用兵之时，玄武显灵了。南宋米居纯《盐官镇重修真武殿记》又记述了一次真武显灵打退金兵之事，略谓孝宗乾道元年（1165），金人叛盟，意欲从盐官镇（似为陕西某县属）

① 洪兴祖《楚辞补注》卷五，《丛书集成初编》第1814册第131页。

② 陈垣《道家金石略》第1157页。

③ 《笔记小说大观》第6册第114页，江苏广陵古籍出版社，1983年版。

“长驱而下蜀，至此而为官军所败”，当时“井邑已皆焚荡，唯于灰烬中瞻见真君容像，巍然而坐，所饰丹青不变而鲜洁，所披之发不坏而具存，虽龟蛇之形状亦无所损。……真君乃金阙应化之身，容像之所在，宜其显灵之若是。……至此而为官军所败，宁知非阴护之所致耶！”^①

宋朝南渡之后，北方金人的威胁、压力愈来愈大，统治者希求真武神护佑的心情也愈加迫切，这从理宗所书《真武像赞》中可以看出，理宗淳祐六年（1246），有人将一幅真武画像摹本上进，理宗御书《真武像赞》以颂之，赞曰：“于赫真武，启圣均阳。克相炎宋，宠绥四方。累朝钦奉，显号徽章。其右我宋社，万亿无疆。”^②又御书《黄庭经》以赐，皆刻石。

二、元皇室入主中原的肇基神

兴起于北方的蒙古贵族，在经过几代征战以后，在宋末相继灭掉西夏、金和南宋，在中原建立起大元帝国。元朝各帝因受汉文化的洗礼，也继续崇信真武。但因蒙古来自北方，故不像宋皇室那样将真武作为疆土捍卫神，而是作为开基立业的肇基神加以敬奉。其肇基神的地位，早在蒙古尚未正式改国号为元之前的至元六年（1269）即被认定。这见于至元七年创建昭应宫所作的诸记载中。徐世隆《元创建真武庙灵应记》载：“皇帝（指元世祖）践祚之十年，奠新大邑于燕，落成有日矣。是岁（指至元六年）

^① 陈垣《道家金石略》第363—364页。

^② 同上，第409页。元潜说友《咸淳临安志》卷一三亦载此文，“启圣均阳”作“玄圣均阳”，“其右我宋社”作“佑我宗社”。

冬十二月庚寅，有神蛇见于城西高粱河水中，其色青，首耀金彩，观者惊异。桀香延召，蜿蜒就享而去。翼日辛卯，复有灵龟出游……回旋久之。夫隆冬闭藏之候也，龟蛇潜蛰之类也，出以是时，其为神物也昭昭矣。……询于众，咸以为玄武神应。……于是有旨，以明年二月甲戌，即所现之地构祠焉，昭灵贶也。……我国家肇基朔方，盛德在水，今天子观四方之极，建邦设都，属水行方盛之月，而神适降，所以延洪庥，昌景命，开万世太平之业者，此其兆欤？”^① 王桀《元赐建昭应宫碑》作了同样叙述。《武当福地总真集》卷下《大都昭应宫瑞应》系此事于“至元七年十二月”，盖误。

元室既视真武为其开国的肇基神，自然希望真武的神格地位无比崇高，为此，继世祖之后的成宗，乃于大德八年（1304）将真武封号由宋封的“真君”提升为“帝”，名曰“玄天元圣仁威上帝”^②。虽然称真武为玄天上帝，已见于南宋某些道书，如南宋陈公《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》卷一，南宋仲励《真武灵应大醮仪》（载《道门科范大全集》卷六三）等，但由皇帝正式册封此号则始于元成宗。真武封号的提高，又反过来证明元室崇信的加深。其后仁宗皇帝又因自己生于三月三日，与道书所谓真武生于开皇元年（此为神仙纪年，非隋开皇）三月三日同，故对真武的崇奉更加虔诚。元揭傒斯《大五龙灵应万寿宫碑》云：“仁宗皇帝天寿节，实与玄武神同，遂加赐其额曰大五龙灵应万寿宫（据称，玄武居此修炼得道），仍甲乙住持，岁遣使以是日建金篆醮，祝厘其山。自是累朝岁遇天寿节，一如故

① 《玄天上帝启圣灵异录》。

② 同上。

事。”^①至惠宗时，元朝已入衰世，统治者为挽回其国运，更寄希望于真武。据揭傒斯《天寿节大五龙灵应万寿宫瑞应碑》载，四月十七日为惠宗生日，在至正二年（1342）这一天，龟蛇复“见于均（州）之武当山大五龙灵应万寿宫”，玄教大宗师兼集贤院道教事吴全节等上表祝贺，谓国初龟蛇见于高粱河，已示“天子受命之符也。今复以云行雨施，承德布泽之时，见于天寿节祝厘之所，必符复见中统、至元之□如世祖时也”^②。意谓真武神之再见，预示着世祖中统、至元时之盛世，将复见于今日。用此谀词给惠宗打气。

正因为元朝以真武为肇基神，且崇信超过宋代，故真武神的庙祀更加普遍。延祐七年（1320）所立的《涿州新修真武庙碑》云：“圣朝建庙高粱河，隆加徽号，以严祀事。今在在有庙，凡民得以通祀焉。”^③真武祖山武当山的香火也比宋时更旺。

三、明成祖以北方藩王入继大统的保护神

明太祖朱元璋夺取农民起义胜利果实，登上皇帝宝座，建国号大明，建都南京。他逝世后，其皇太孙朱允炆嗣位，改元建文。朱元璋第四子燕王朱棣，以“靖难”为名，起兵夺取政权。四年破京师，逼死建文帝（一说出亡），登上皇帝宝座。明成祖起兵时，仅为一北方藩王，要觊觎帝位，必须有一个堂皇的理由，除须有政治理由外，最好能借助神灵的名义，就能更好地耸

① 陈垣《道家金石略》第946页。

② 同上，第951页。

③ 同上，第1157页。

动听闻，震慑持异议者。在幕僚们的参谋下，朱棣在找到政治上“朝无正臣，内有奸恶，必训兵诛之，以清君侧之恶”^①的“靖难”理由后，又找到与其北方藩王地位相应的北方神真武为其起兵护法。此主意出于时任幕僚的姚广孝（僧道衍）。在姚广孝导演下，他和明成祖演出了一幕真武显灵助战的闹剧。《明书·姚广孝传》载，朱棣决定起兵后（建文元年某日），问姚广孝起兵日期，“广孝曰：‘未也，俟吾助者至。’曰：‘助者何人？’曰：‘吾师。’又数日，入曰：‘可矣。’……遣张玉、朱能勒卫士攻克九门，出祭纛，见披发而旌旗蔽天。太宗（朱棣）顾之曰：‘何神？’曰：‘向所言吾师玄武神也。’于是太宗仿其像，披发仗剑相应”^②。演出此剧的目的，无疑是向人们表示，朱棣之所以起兵“靖难”，以及将来入继大统，是因为不仅有充分的政治理由，而且是出于神的意旨。这无疑比单靠政治宣言所能收到的效果大得多。经过四年征战，朱棣终于在公元1402年夺得了帝位。此后，他又积极营建其做燕王时的封地北平府，以作迁都准备。永乐十九年（1421），正式将都城由南京迁至北京。

朱棣为了酬谢真武的神佑，早在迁都北京之前的永乐十年（1412），即命大臣督军夫大规模营建真武本山武当山宫观，又于永乐十三年（1415），命在北京另建真武庙崇祀真武。其《御制真武庙碑》说：“北极玄天上帝真武之神，其有功德于我国家者大矣，昔朕皇考太祖高皇帝，乘运龙飞，平定天下，虽文武之臣克协谋佐，实神有以相之。肆朕肃靖内难，虽亦文武不二心之臣疏附左右，奔走御侮，而神之阴翊默赞，掌握枢机，斡运洪化，

① 《明书》卷五，《丛书集成初编》第3929册第60页。

② 《明书》卷一六〇，《丛书集成初编》第3957册第3156—3157页。

击电鞭霆，风驱云驶，陟降左右……迹犹显著。……尝以武当山，神之修真凝道超举升化之地，已命创建宫观，永永祀神。……顾唯北京天下之都会，乃神常翊相予艰难之地，其可无庙宇为神攸栖，与臣民祝祈倚庇之所？遂差吉创建崇殿修庑……神灵感孚来游来止。”^① 永乐十六年（1418）的《御制太岳太和山道官之碑》作了类似的叙述。很明显，明成祖是把真武作为他由藩王入继大统并迁都北京的保护神来看待的。

由于真武的封号已至玄天上帝，不可能再升级，故朱棣决定将对真武的祭祀搞得更为隆重。“于京城艮（东北方）隅并武当山重建庙宇，两京岁时朔望各遣官致祭，而武当山又专官督祀事。”^② 在成祖上述宣传和举措的影响下，全国崇奉真武之风达到高潮，真武庙祀真正遍于天下。

成祖是一代有为之君，创造了明代的鼎盛局面，他的思想和所定的制度，为其后子孙历代皇帝所恪守。孝宗弘治元年（1488），礼部虽对原有祀典有所“厘定”和削减，但终明之世，真武祭祀仍是很隆重的，武当山和各地的真武庙香火也一直长盛不衰。

由上可见，真武由星宿小神上升为带“帝”字号的大神，主要是在宋元明三代完成的。真武神格之所以会在此时期不断抬升，是因为基于此三代特殊的政治需要，即宋代要找北疆捍卫神，元代要找立国肇基神，明代要找藩王登大宝的保护神。若无此种特殊的政治需要，真武由小神变成大神的事实就不会出现。据中国古代五行学说，在五方或四方观念中，最受崇尚的是中央

① 《大明玄天上帝瑞应图录》。

② 《明史·礼志四》。

和东方，如五方天帝中，最尊者为中央黄帝，五岳中最受崇拜者为东岳。而位居北方的真武能超越此观念，受到统治者的特别青睐，若非有上述特殊的政治机遇，决不能至此。反观与真武合称四象的其余三象（青龙、白虎、朱雀），和与之相应的苍帝、白帝、赤帝^①，并未受到如此青睐，即可证明此说之不诬。唯其因为真武是适应三代皇室的政治需求，并由三代皇帝带头鼓吹而成的大神，故它能在除玉皇大帝外的几位“帝”字号大神中，表现出政治色彩最浓厚、与皇权关系最密切的特点。如文昌帝君是读书人供奉的神，东岳大帝是管鬼魂的神，关圣帝君是释道护法神，皆与民众最接近，唯独真武大帝被选作皇家保护神，其与封建皇权的关系最密切，即不言自明。当然，中国道教和民间诸神的神性和社会职能大都是很复杂的，非单一的，带“帝”字号的神灵也不例外。如真武大帝除被宋元明三代选作皇家保护神外，民间又因为它位居北方，属水，水能胜火，故视之为水神；还因为斗宿是北方七宿之一，掌管人间生死寿命，故真武又被视为司命之神，等等。但它作为皇家保护神的职能，却是最具权威性，自然成为它诸神性中的主要神性，从而使它与皇权关系最密切的特点被突出地表现出来。

（原载《宗教学研究》1996年第2期）

^① 《河图》云：“东方苍帝，神名灵威仰，精为青龙；南方赤帝，神名赤熛怒，精为朱鸟；中央黄帝，神名含枢纽，精为麟；西方白帝，神名白招矩，精为白虎；北方黑帝，神名叶光纪，精为玄武。”载《纬书集成》卷六第138页。

明代前中期诸帝崇道浅析

中国道教发展至明代，有一个重大转折，即以明中叶为分界线，其前中期仍保持着一定的发展余势（继宋元之后），而后期则转入衰落阶段。其原因很多，除因明中叶资本主义萌芽增长，封建社会进入末世，依附它的道教必然随之衰落外，明代前中期和后期帝王对道教的态度有很大不同，也是很重要的原因。明前中期诸帝大都崇道，故道教在此时期能保持一定的发展余势，而后期诸帝则取轻视抑制态度，故道教在此后急速衰落。众所周知，在中国封建社会里，皇权具有绝对权威，神权必须服从于皇权，任何宗教能否在中国这块土地上立足与发展，皇帝的支持与否则起着重要的作用。明代道教发展之所以有前后期的不同，实由于此。本文就是探讨在明前中期道教是如何在明室支持下获得微弱发展的。

一、太祖、成祖、仁宗、宣宗崇道又抑道

太祖朱元璋是明代的开国之君，他在制定全国典章制度的同

时，也制定了三教并用的宗教政策。他知道要巩固已经建立起来的明王朝，除需依靠国家政权这个专政工具进行强力统治外，利用儒释道三教加强思想统治，是必不可少的补充手段。在三教中，他认为最重要的是儒教，“仲尼之道，祖尧舜，率三王，删诗制典，万世永赖”，是“凡有国家不可无”的。但佛道二教也不可缺少，因佛道所奉的仙佛虽然“不验”，却可以借之使老百姓畏天、畏王法，使之“未知国法，先知虑生死之罪，以至于善者多，而恶者少”，“若绝弃之，而杳然则世无鬼神，人无畏天，王纲力用焉（疑当为“焉用”）？”因此，世上尽管并无仙佛，但佛道的仙佛信仰却有很大的利用价值，“其仙佛之幽灵，暗理王纲，益世无穷”。他的结论是：“三教之立，虽持身荣俭之不同，其所济给之理一，然于斯世之愚人，于斯三教有不可缺者。”^①并据此制定出以儒学为主，释道为辅的三教并用政策。

由此可见，朱元璋是在首尊儒术的条件下尊崇佛道二教的，而且他之尊崇佛道主要不是出于信仰，而是出于巩固大明统治的需要，即出于政治上的利用。这又可从他对道教政策的实施中得到证明：

第一，他为了向人们表明自己是真命天子，曾和御用文人炮制《龙兴慈记》、《御制纪梦》、《御制周颠仙人传》等^②，对其出生到即位，作了种种神奇的描写，其中大量借用了道教的“神力”。如说他的祖坟是经过道士选择的风水地，“有天子气”，故葬后仅半年，母亲即孕育了他。母亲妊娠时，吃了道士所给的仙丹，故出生时，“红光满室”。幼时某日，有道士入其家，告知其

① 以上皆见《明太祖文集》卷一〇《三教论》、《释道论》。

② 《龙兴慈记》、《御制纪梦》、《御制周颠仙人传》，分别载《纪录汇编》卷一三、五、六。

父：“八十三当大贵。”其后果然。元至正四年（1344），朱元璋年十七，父母及兄相继死于饥疫，乃投皇觉寺为僧，仅一月，游食合肥，道中病寒热，有二紫衣人（指道士）护视之，“病已，遂不见”。至正十二年（1352），天下兵兴，出处两难，乃投佛寺问卜，神人昭示他从军“倡义”，故入濠城郭子兴部。当他征伐南昌陈友谅时，有周颠仙追着他“告太平”，预告他是剪灭群雄、致天下于太平的真命天子。在即大明皇帝位前夕，他梦见道教三清尊神飞临其家上空，派数紫衣道士授以五彩“真人服”及冠、履、剑，表明他之即皇帝位，并非只靠臣民的拥戴，实是天神的旨意。以上这些描写，自属虚构，其目的无非是想借助道教的“神力”为其大明天子增加神圣的灵光，比较形象地显示其“君权神授”而已。意味深长的是和尚出身的朱元璋不借用释迦“佛法”，而偏要借助道教“神力”来装点其君权神授，只能表明道教在经过元代大发展以后，对社会的影响已十分深刻，借用它来神化自己和皇权，比用佛法更能为广大群众所接受。

第二，朱元璋在打天下时，曾在幕府中安置挟有“异术”的道士，为其出师作战占验吉凶。著名的有周颠仙和铁冠道人张中等^①。

第三，朱元璋即位以后，根据其制定的三教并用政策，对道教，特别是其中的正一道给予扶持。因为道教正一派传播时间长，在民间的影响大，其所修持的符篆斋醮更适合统治者敦纯民情的需要。在他看来，“禅与全真，务以修身养性，独为自己而已，教与正一，专以超脱，特为孝子慈亲之设，益人伦，厚风

^① 周颠仙事见《御制周颠仙人传》，张中事见《明太祖实录》卷一三。

俗，其功大矣哉”^①！所以他在做吴王时，即出榜招聘正一道首领张陵四十二代孙张正常。洪武元年（1368），即大明皇帝位，张正常入贺，即授以“正一教主嗣汉四十二代天师、护国阐祖通诚崇道弘德大真人”号（后去天师号，只称大真人），使之掌领天下道教。洪武十年（1377），张正常逝世，命其子张宇初袭教，授“正一嗣教道合无为阐祖光范大真人”。尊崇正一道自此成为一项制度，为明前中期诸帝所遵行。

在尊崇正一道首领的同时，朱元璋又大量起用正一派的有道之士，著名的有邓仲修、傅若霖、张友霖、黄裳吉、宋宗真等人。他们先后被征至京师（宋宗真原住京城报恩光孝观），或命掌管斋醮祀事，或委以道观住持，深受礼遇。他又命宋宗真、邓仲修、傅若霖、周玄真、赵允中等，对灵宝斋仪删繁削芜，撰成《大明玄教立成斋醮仪范》，以作道士修斋的范本。

和尚出身的朱元璋深知宗教的奥秘。运用得当，对维护封建统治十分有利，任其发展，又会损害封建国家的利益。因此他在支持佛道的同时，又不断制定各种规章制度，以加强对佛道的管理和约束。在道教方面，于洪武元年（1368）立玄教院，洪武十五年（1382）改设道录司，设官八员以掌天下道教。与此同时，对入道者的条件、宫观的数量等作了种种限制规定，如规定男子20岁以上、40岁以下，女子40岁以下，不得出家^②。禁止军人，工匠及刑徒作僧、道^③。实行考试给牒（度牒）制，三年一给牒（后改五年、十年一给），考试合格者给之，不通经典者，

① 《御制玄教斋醮仪文序》。

② 《明太祖实录》卷八六、一八四。

③ 《明太宗实录》卷二〇五和《明宣宗实录》卷一一四。

杖为民^①。归并天下寺观，各府、州、县止存大寺观一所，并其徒而居之，不许杂处于外与民相混^②。命僧、道录司造周知册，颁行天下寺观，将各僧道的年甲姓名、始为僧道年月和度牒字号等登记于册，凡遇行脚僧道，即与对册，如有不符，械送京师治罪^③。以上措施的目的是抑制佛道的过分增长和防止造反者混迹其间。

综上所述，明太祖对道教实行的是既尊崇又抑制的双重政策，主旨是尊崇之以为化导民众的工具，抑制约束之以免其过分增长，使之纳入明室希望的活动轨道，这可说是朱元璋在宗教方面所立的基本国策。

继太祖之后的惠帝（年号建文），执政四年，其事迹经“靖难”后修实录者的多次删削，已“荡然无存”，故该朝对道教的举措已无从知晓。

成祖朱棣以“靖难”起家，以外藩入继大统，创建了有明一代的鼎盛时期。他在道教政策的实施方面，坚持和发展了太祖崇抑并举的政策。在举兵“靖难”时，学其父任用道士之故技，将僧道衍（姚广孝）、相人袁珙、卜者金忠等网罗入幕府，为其出谋画策。登上皇帝宝座后，一仍太祖尊崇正一道首领的成法，将建文时犯法的四十三代天师张宇初免罪复用，赐号“正一嗣教道合无为阐祖光范真人”，命其续掌正一道，并赐缗钱修葺龙虎山上清宫，还命张宇初纂修《道藏》和访问张三丰。永乐八年（1410）张宇初逝世后，又命其弟张宇清嗣教，封“正一嗣教清虚冲素光祖演道真人”。

① 《明太祖实录》卷八六、一六七、二三一。

② 《明太祖实录》卷八六、二〇九。

③ 《明太祖实录》卷二三。

值得指出的是，成祖崇道和其父一样，重在政治上的利用。突出的例子是崇奉真武^①。据《鸿猷录》、《明书》等记载，朱棣举兵“靖难”中，曾获得真武神的大力相助，“众见空中兵甲，其帅玄帝像也，成祖即披发仗剑应之”。朱棣在《御制真武庙碑》、《御制太岳太和山道宫之碑》中，更大肆宣扬真武神的“阴翊默赞”。目的无非是向人表示他之所以举兵“靖难”和入继大统，是真武神的旨意。这种做法，与其父《龙兴慈记》，《御制纪梦》塑造“真龙天子”形象如出一辙。须知朱棣是以外藩入继大统的，为了给自己继大统“正名”，利用神道是非常必要的。为此，即位以后，他不仅在京城艮方（东北方）塑像设庙加以祭祀，还于永乐十年（1412）遣官督丁三十余万人大建武当山宫观，以崇奉真武，从而使武当道教顿时兴盛起来。

出于同样用心，成祖又崇奉福建的两位地方神徐知证和徐知谔。《宛署杂记》卷一八载：“太宗文皇帝临御，尝梦二神人，言南处海滨，来辅家国。上异之。明日，适有礼官言闽中灵济二真君事，正符所梦。遂专使函香迎神像于北京，而于宫城之西，得洪恩灵济宫以奉祀事。”《明太宗实录》卷一八六说，此二神很灵验，成祖尝“遣人以事祷之辄应。间有疾，或医药无效，祷于神则奇效”。二者说法虽不同，但都是表示成祖的宝座是得到神灵护祐的。成祖在崇道的同时，又对太祖的抑道政策多所增益。如规定全国僧道人数，府不过四十，州不过三十，县不过二十^②。入道条件，必须是年十四以上，二十以下，本人愿意，父母允许，祖父母和父母有人供养，里老保勘无违碍之事，陈告有司批

① 即北方七宿之玄武，宋真宗为避所奉圣祖赵玄朗讳，改名真武。

② 《明太宗实录》卷二〇五，参《明孝宗实录》卷一一二彭诚等奏。

准方许^①。改三年一给度(牒)为五年一给度^②。严禁私度僧道和私建寺观^③,等等。太祖所立管理约束僧道的规章制度,经成祖增修后,基本完备。

成祖之后的仁宗、宣宗两朝,基本贯彻了明初所定的既崇又抑的双重政策。在崇道方面,一是继续尊崇张陵后嗣,宣宗于宣德元年(1426)晋封张宇清为大真人。张宇清死后,宣德三年封其继任者张懋丞为真人,四年,进位大真人^④。二是尊崇高道刘渊然。仁宗即位,将其从谪居地(永乐时被谪)召回北京,封“冲虚至道玄妙无为光范演教长春真人”,寻加“庄靖普济”,进位大真人^⑤。宣德元年(1428),宣宗准其所请,“立云南、大理、金齿三道纪司”。宣德七年(1432),又诏其徒邵以正为道录司左玄义^⑥。在抑制政策方面,前代所定约束释道诸制度亦基本得到贯彻。

二、英、代、宪、孝、武宗渐开只崇不抑之端

从英宗起,土地兼并日趋激烈,赋税徭役日益加重,各种社会矛盾随之显露激化起来。特别严重的是这几代皇帝都长期不问政事,大权渐次落入宦官手中,出现了宦官专政的局面。在这种历史背景下,明初所立的对道教既崇且抑的双重政策渐遭破坏,

① 《明太宗实录》卷二〇五,参《明孝宗实录》卷一一二彭诚等奏。

② 《明孝宗实录》卷一一四。

③ 《明太宗实录》卷一八九,《大明会典》卷一〇四。

④ 《汉天师世家》卷三、四。

⑤ 《龙泉观长春真人祠记》,《道家金石略》第1260页。

⑥ 同上。

尊崇过滥的现象日趋严重。

英宗、代宗两朝遵循明初尊崇正一道的政策，相继礼遇张陵后嗣张懋丞及其后继者张元吉，并赐张元吉大真人号。同时又相继加封刘渊然之徒邵以正高士、真人号。英宗还督促道士于正统十年（1445）完成《正统道藏》的编纂刊印。在这两朝间，有一个道士蒋守约，由神乐观乐舞生被逐级提拔为礼部尚书（景泰三年），掌太常寺事。礼部为明代中央六部之一，其尚书责任重大，在士大夫眼中，尚书是清职，作为“杂流”的道士是不配任此职的。而英宗、代宗终于做了如此任用，这在前代是没有先例的，无疑表明英宗、代宗崇道较前代为甚。

至宪宗朝，崇道过滥骤然明显起来。宪宗宠信过很多方士、道士，著名的有李孜省、邓常恩、赵玉芝、凌中、顾珏、王世能、曾克彰、黄大经、江怀、李成等。他们多与宦官相勾结，以方术投宪宗所好，一旦取得信任，即骤得显官。其中，李孜省最为典型。李孜省，江西南昌人。于成化十三年（1477），因宦官钱义、柯兴之荐，以祈禳术获宪宗信任，传授太常寺丞。言官劾之，改上林苑监丞。未几，传升通政司左通政。八年间官至礼部侍郎，掌通政司事。孜省既得势，遂树党植援，与宦官梁芳表里为奸，干预政事。复与权臣相勾结，淆乱朝政，酿成中国历史上有名的方士乱政局面。直至宪宗崩，方被刑死于狱^①。

宪宗崇道过滥还表现在他对正一道首领张元吉的过分优容上。张元吉，张陵第四十六代孙，英宗正统十年（1445）嗣教，初封真人，继升大真人，受到英宗、代宗、宪宗等朝的隆重礼遇。但此人恃宠骄恣，横行不法，私设牢狱，迫害乡民，甚至为

^① 《明史·李孜省传》，《明孝宗实录》卷八。

泄小忿而杀人，被其杀害者达四十余人。成化五年（1469）五月事发，械至京，下刑部狱，法司拟罪凌迟，妻、子流放，绝其荫封。宪宗同意法司所拟元吉刑，令监候处决，但免其妻吴氏及子玄庆之流刑，并保留其荫封。后执事臣屡请正元吉典刑，不允。次年十月，诏免死，杖之百，发充肃州卫军，家属随往。至成化八年（1472），又命其子张玄庆袭封正一嗣教真人。成化九年，更不顾群臣反对，下令放张元吉还乡^①。张元吉所犯大罪，至此一笔勾销。不仅如此，其子张玄庆嗣教之后所受的礼遇更隆，《汉天师世家》卷四载，张玄庆于“成化丁酉（1477）入觐，锡燕内庭，遣中官梁芳传旨，聘成国公朱仪女为配。明年，诏赴南畿完婚，仍赐蟒衣玉带，加拨马快船支送回，诰授正一嗣教保和养素继祖守道大真人，领道教事”。张玄庆成了明室的皇亲国戚后，地位自然远非其先辈可比。

明陆容《菽园杂记》载成化年间朝廷给张真人的待遇超过衍圣公（孔子后嗣）事，该书卷八云：“袭封衍圣公，每岁赴京朝贺，沿途水陆驿传，起中马站船廩给，回日，无马快船装送。而张真人往回，水陆起上马站船廩给，且有马快船之从。”张真人正是张玄庆。它从一个侧面反映出张玄庆地位之显赫，也具体说明宪宗崇道之甚。

宪宗崇道之滥，还从他首开的传升制度中反映出来。宪宗即位后，凡百官升迁，皆不经执掌大臣议论，全凭皇帝旨意。要升迁某人，命宦官传旨即定，时人称如此得官者为“传奉官”。初时受传升者非限一途，文武僧道皆有，后来则多属僧道。有人据《明宪宗实录》做过统计，成化二十余年间，仅传升僧道官即达

^① 《明宪宗实录》卷六六、八四、一〇二、一一二。

三百数十次之多^①。据笔者粗略统计，其中道官传升在四十五次以上，人数过百。以成化十年以后最为突出，大都一年数次或十数次，甚至有一月传升三次、四次者，每次传升数人或数十人不等。仅举两例如下：

成化十一年十一月丙午（二十八日），“太监黄赐传奉圣旨：升道录司左正一胡守信为高士，右正一聂彦良、左演法昌道亨俱为左正一，右演法戚道珩为右正一……”^②一次即传升道官十五人。成化二十二年三月庚戌（五日），“太监韦泰传奉圣旨：大德显灵宫真人王应禧兼本宫住持，高士陈应楮、刘绍先俱升真人，左演法陈崇仁、左至灵邓思诚俱升高士……”^③一次即传升道官三十二人。可见成化间传升的道官是很多很滥的。

大量传升道官的结果，明初所定的道官任命制度即遭破坏。原定道录司设官八员，至成化十二年（1476）二月，礼科给事中张谦等言：“僧官今几四倍，道官今几三倍。”^④至成化二十三年（1487）十月，礼部上疏谓：“僧录司禅师兼左善世等官一百二十员，道录司真人、高士并左演法等官一百三十三员。”^⑤则增至原额之十五六倍。成化间不仅道官多，所授真人、高士等道士尊号亦多，《明通鉴》卷三一谓成化四年“羽流加号真人、高士者亦盈都下”。其尊崇之滥，可想而知。

宪宗开创的传奉之风，一直延续至孝宗、武宗两朝，旋革旋兴。这两朝亦传升了不少道官，崇道过滥情况没有多大变化。孝

① 杨启樵《明代诸帝之崇尚方术及其影响》，载《明清史抉奥》，香港广角镜出版社印行。

② 《明宪宗实录》卷一四七。正一、演法、至灵、玄义为道录司官职名。

③ 《明宪宗实录》卷二七六。

④ 《明宪宗实录》卷一五〇。

⑤ 《明孝宗实录》卷四。

宗朝又任用了一名道士崔志端做礼部尚书。此人在成化间为神乐观乐舞生，后升太常寺赞礼郎、寺丞、少卿，弘治十七年（1504）进至礼部尚书掌太常寺事。升迁中，屡遭朝臣弹劾，进礼部尚书时，反对尤烈，孝宗皆不理。至武宗即位，再经群臣劾奏，方命致仕，正德九年卒于神乐观^①。

以上几朝在崇道过滥的同时，对明初制定的抑道政策，大都搁置不行，甚至亲手破坏之。突出的例子是对控制僧道发展最重要的制度——度牒制的破坏。原定必经考试合格方给度牒，且三年、五年或十年发放一次，所发度牒数量又须受府、州、县额定总数（全国36000余名）的限制。但英宗、代宗以后，历代皇帝或凭好恶随意给牒，或未到给度之年提前发放，最严重的是政府因财政困难，出卖度牒以赈灾或支军饷。此事始于代宗景泰二年（1451），盛于成化间，孝宗朝稍杀，武宗朝又兴。在这几朝灾荒频仍、不时又有战事的年代里，出卖过多少度牒已难于计数，仅举数例如下：

成化二年（1466），河南、淮扬等地连年水旱，命礼部给巡抚淮扬都御史林聪一万纸度牒，每纸纳米十石，给南京礼部五千，每纸纳米十五石^②。成化二十年（1484）十月，给空名度牒一万纸，分送山西、陕西巡抚都御史，每纸输粟十石^③。同年十一月，准浙江、直隶府州度僧道六万人，每纸纳银十二两^④。十二月，再给陕西度牒六万纸，每纸纳银十二两^⑤。在大量出售度牒之风的冲击下，朱元璋用发放度牒限制僧道发展的预想已成泡

① 《明武宗实录》卷一一三。

② 《明宪宗实录》卷二七。

③ 《明宪宗实录》卷二五七。

④ 《明宪宗实录》卷二五八。

⑤ 同上。

影，佛道所接受的大批僧道也多非真正信徒，于社会于佛道皆非福音。

除度牒制外，其他管束僧道的制度也无不废弛或遭破坏。禁止私建寺观的制度即是如此。英宗以来几代皇帝都敕建了大批寺观，宦官们也争相创建。在他们的影响下，私建之风一直盛行不衰。成化二十一年（1485）正月，礼部尚书周洪谟上疏言：“成化十七年以前，京城内外敕赐寺观至六百三十九所，后复增建，以至西山等处相望不绝，自古佛寺之多，未有过于此时者。”^①京城如此，其他行省所建寺观势必成千上万。

三、狂热崇道的世宗

在明前中期诸帝中，以世宗崇道最为突出。其先辈往往释道并崇，或崇释甚于崇道，世宗早年亦承此传统而并崇之，但在嘉靖六年（1527）以后，则逐渐黜释而专崇道，成为中国历史上少数几个狂热崇道的皇帝之一。

世宗崇道的主要表现，一是崇尚道教斋醮，二是宠信方士和道士，三是迷信方术、方药。推其故，盖源于世宗多病^②，欲以斋醮消灾祈福，以方药祛疾延年，而欲达此目的，皆须依靠专业的方士或道士。因此以上诸端，遂成为世宗崇道的主要内容。

世宗崇尚斋醮，从初政到崩殂，未尝中辍。早年虽有斋醮无益之谕及暂停斋醮之命^③，但皆徒具空言，未尝实行。见于实践

① 《明宪宗实录》卷二五九。

② 世宗因病不能视朝，不能亲御国家庆典、祀典，屡见于《世宗实录》。

③ 《明世宗实录》卷二四、七八。

者，则是斋醮不绝，祷祀不断。《明史》谓：“世宗嗣位，惑内侍崔文等言，好鬼神事，日事斋醮。谏官屡以为言，不纳。”^①嘉靖三年（1524）征道士邵元节入京，令“专司祷祀”，寻祷雨雪“有验”，赐真人。又为建醮祈皇嗣，皇子生，授礼部尚书^②。其后“庄敬太子患痘”，陶仲文“祷之而瘥”，由是深得世宗“宠异”^③。嘉靖十九年（1540），“帝有疾，既而瘳，喜仲文祈祷功，特授少保、礼部尚书”^④。如此之例甚多。

道士建醮，需奏青词^⑤。人主所奏青词，率由词臣代笔。世宗朝出现了一个历史上罕见的现象，即许多词臣皆争相习写青词，因为所写青词一旦中帝意，即可立获超擢，以至入阁。据《明史·宰辅年表》统计，嘉靖十七年（1538）后，内阁十四首辅中有九人以善写青词起家，最后入阁。此九人是：顾鼎臣、夏言、严嵩、徐阶、袁炜、严纳、李春芳、郭朴、高拱，其中袁炜、严纳、李春芳被时人讥为“青词宰相”^⑥。另外五人如翟銮等因未以青词迎主，皆旋起旋罢。观此十四辅臣之进退，足见世宗对斋醮之热衷，亦见其影响政治之深且巨。

世宗崇道的另一表现是宠信方士和道士。被宠者甚多，有邵元节、陶仲文、段朝用、龚中佩、蓝道行、胡大顺、蓝图玉等，还有一批儒生兼方士的人物，如顾可学、盛端明、朱隆禧、王金等。其中最受宠信的是道士邵元节和陶仲文。邵元节，江西贵溪人，龙虎山上清宫道士。嘉靖三年（1524）征召入京师，以善祈

① 《明史·邵元节传》。

② 同上。

③ 《明史·陶仲文传》。

④ 同上。

⑤ 青词又称绿章，是道士斋醮时向天神祷告的祝文，一般为骈俪体，因用朱笔写在青藤纸上，故名。

⑥ 《明史·严纳袁炜传》。其余几人《明史》皆有传。

祷被封为真人。嘉靖十五年（1536），因祷祀功，授礼部尚书，赐一品服。十八年（1539）卒，赠少师，谥“文康荣靖”^①。陶仲文，湖北黄冈人；嘉靖十八年邵元节荐之于帝，因善祈祷和房中术，深受宠信，被封为真人，先后授礼部尚书、少师、少保、少傅，位极人臣。《明史》本传曰：“一人兼领三孤，终明世，唯仲文而已。”嘉靖二十一年（1542），帝遭宫婢变，移居西内，日求长生，君臣不相接，独仲文得时见，其受宠信远超百官之上。嘉靖三十九年（1560）卒，谥“荣康惠肃”^②。

世宗宠信方士道士的目的是利用他们手中的方术和方药，迷信方术、方药是世宗崇道的又一表现。他先是欲借方术方药祛病延年，进而要求长生，也要求淫欲的满足。于是大批挟方术方药的人物都先后聚集到世宗身边争献秘方，并因此获宠。据《明史》卷三〇七记，陶仲文因献房中秘方，段朝用以善烧炼（指外丹），顾可学因能炼童男女洩为“秋石”（性激素），盛端明因通晓药石，朱隆禧以所制香衲献帝，皆各得显位。《万历野获编》云：“嘉靖间，诸佞幸进方最多，其秘者不可知。相传至今（万历时）者，若邵（元节）、陶（仲文）则用红铅，取童女初行月事炼之辰砂以进，若顾（可学）、盛（端明）则用秋石，取童男小遗去头尾炼之如解盐以进。此二法盛行，士人亦多用之。然在世宗中年始饵此及他热剂，以发阳气，名曰长生，不过供秘戏耳！”^③王圻《续文献通考》卷二四〇又载嘉靖末期诸方士所进方药：“陶倣进九白兔肚香袍，又陶世恩进小涵丹，刘文彬进经验仙丹，王兆先进五色龟芝，又进百花酒，以暖丹田，申世文进

① 《明史·邵元节传》。

② 《明史·陶仲文传》。

③ 《万历野获编》卷二一《进药》。

天水生元丹，高守中进三元丹，皆磨附房术。诸人皆以方士致通显。世宗晚年，须眉脱落，及至大渐，丹毒并作。”由此可见，世宗之狂热崇道，并非完全出自宗教信仰，大半出自对道教方术方药的迷信。以为利用它们，既可满足淫欲，又可长生，其结果事与愿违。喜好道士方术方药，可说是明前中期诸帝的通病。史载成祖常服灵济宫道士所进方药，“服之辄痰壅气逆，多暴怒，至失音，中外不敢谏”^①。仁宗“嗣统未及期月，奄弃群臣。揆厥所由，皆俭壬小夫献金石之方以致疾也。”^②宪宗亦接受大臣万安所进媚药及李实、张善所进房中秘方，以供秘戏^③。不过世宗比他们喜好更甚，收罗更富罢了。

世宗一生崇道，有前后期之不同，大体可以嘉靖十八年（1539）起用陶仲文为分界。前十八年虽已专一崇道（不崇佛），但尚不忘政务，故对政治的影响尚不显著，后二十七年，则渐以崇道奉玄为首务，许多政治举措皆必视之为转移，遂使朝政受到很大影响。特别是嘉靖二十一年宫婢之变后，“移居西内，日求长生，郊庙不亲，朝讲尽废，君臣不相接”^④。朝政几乎完全服从于崇道奉玄了。这表现在很多方面，如在朝臣任用上，不是视其才德之当否，而是取其对修玄所持的态度。前举嘉靖十七年后十四辅臣的进退就是明显的例子。而且同是一个夏言，先以撰青词“最当帝意”得入阁，后因拒戴世宗所赐香叶冠（道冠）遂被斥闲住，最后更因议河套事失旨而被杀^⑤。有名的奸臣严嵩，因善写青词和乐意戴香叶冠，入阁受宠多年。在百姓眼里，他是十

① 《明史·方伎传》。

② 《明史·孙汝敬传》。

③ 《明史·方伎传》，《万历野获编》卷二一《士人无赖》、《秘方见幸》。

④ 《明史·陶仲文传》。

⑤ 《明史·夏言传》。

恶不赦的奸相，但在世宗眼里却是难得的忠臣。嘉靖三十年（1551）十一月庚寅（初六），世宗手谕严嵩等曰：“今之为臣者，一律谓之好固不可，皆谓之忠尤不可。……至于卿等直赞事玄，尚目之为奸佞，或有口同心异，对人自解者，今已死二三矣。”^①傅维麟《明书》卷一四九《严嵩传》载：“上谕：（嵩）以尽诚赞玄，实为忠首。”世宗的忠奸观就是把崇道奉玄看作头等重要的大事，以此区分忠奸和确定大臣的进退，其对政治的影响不为不大。

与此相联系，世宗对群臣的赏罚亦以是否支持其崇道奉玄为标准。突出的例子是对陶仲文的升赏。嘉靖十九年十一月二十五日世宗病愈，谓礼部曰：“病固以医药奏效”，但陶仲文“为朕祷叩，未为无劳，其加少保、礼部尚书”^②。二十三年十月，大同边卒获叛人王三，世宗说：此“固义勇之徒奋力，实鬼神默戮其魄。……玄恩酬谢，礼不可无”，故加陶仲文少师^③。二十九年春，又录陶仲文“平狄功”，封之为恭诚伯^④。三十一年十月，勾结外族入侵的大将军仇鸾就戮，又录仲文“伐虏之功”，“命岁加禄米百石”^⑤。原因无他，就因陶仲文是助其崇道奉玄的主将。另一方面，凡是谏阻其崇道奉玄者，则置之重典，为此送命、坐牢、戍边或削职为民者，不知凡几。据《明世宗实录》和《明史》统计，有高金、杨名、杨最、杨爵、周天佐、浦铎、刘魁、周怡、马从谦等。总之，嘉靖十八年以后，世宗一心奉玄，对道教方术达到入迷的程度，从而使朝政受到极大影响。

① 《明世宗实录》卷三七九。

② 同上。

③ 《明世宗实录》卷二四三。

④ 《明史·陶仲文传》。

⑤ 《明世宗实录》卷三九〇。

四、小结

从上述可以看出，明前中期诸帝对道教正一派一直比较支持，从明初的张正常到嘉靖时的张永绪，代代正一首领被崇封，有几代还受命婚配皇亲国戚之女，地位十分显赫。在这种情况下，他们所领导的正一派就得到相当的发展，有资料载，江西龙虎山及其周围地区在明代有宫观 64 座^①，香火还是较盛的，其道士数量也当不少。另外，在成祖支持下，武当山道教亦曾兴盛一时，其首领孙碧云、任自垣等曾负盛名。

与此相反，全真道则十分沉寂。据《金盖心灯》记，全真道最大的派别龙门派的各代律师，大都四处游方，没有定址，“是时元（玄）门零落，有志之士，皆全身避咎”。第四代律师周元朴（生当明初至景泰间）“隐青城，不履尘世五十余年，面壁内观，不以教相有为之事累心。弟子数人，皆不以阐教为事，律门几致湮没”^②。终明之世，此状况没有根本改变。略有影响的是它的一些旁支，如兼承正一、净明、全真的刘渊然、邵以正一系，曾活跃于宣、英、代几朝；具有全真风范的张三丰一系，曾著名于明初。

总之，明前中期道教虽得皇室支持，但其发展是很有限的。在明宪宗传奉浪潮声中，传升的真人、高士及道录司官不计其数，似乎表明道教很兴隆；在那大批出卖度牒的年代里，涌进道

① 庄宏谊《明代道教正一派》，台湾学生书局印行。

② 《金盖心灯》卷一《周大拙律师传》。

教的人数更是成千上万，又似乎表明道教组织获得了大发展。然而这一切都是假象，内里的滥杂实孕育着衰败。实际上，道教至此已经没有多少生气，随着封建社会进入末世和万历以后皇室态度的冷淡，其迅速转入衰落阶段就是必然的了。

（原载《四川大学学报》1991年第4期）

试论明宁献王朱权的道教思想

朱权，号大明奇士，丹丘先生，涵虚子，臞仙。明太祖朱元璋第十六子^①。生于洪武十一年（1378），洪武二十四年（1391）封宁王，卒于正统十三年（1448）^②，谥献，世称宁献王。由于他的特殊经历，促成他信仰道教，并撰著有道书多种，还自称是太清南极冲虚妙道真君下凡，后世净明道又尊其为一代祖师。究竟是什么原因促使他信仰道教？其道教思想内容如何？本文拟作一些探讨。由于他的道教著作存世甚少，故本文对其思想的论述，难免疏漏，希方家不吝指正。

据现存资料，有三件事对朱权一生的影响最大，是促使他不敢迷恋王爵，渐自韬晦，以致信仰道教的主要动因。一是建文元年（1399），其封国大宁被燕王朱棣（后之明成祖）用计袭取，弄得兵破国亡。朱权于洪武二十四年（1391）封宁王，洪武二十

① 除《逍遥山万寿宫志·净明朱真人传》作第十五子以外，《明太祖实录》卷一一八、《明史·诸王·权传》、《吾学编》卷十二《皇明同姓诸王传表》、《弇山堂别集》卷三二《同姓诸王传》等，皆作第十七子；《明英宗实录》卷一七〇、1958年江西新建县出土的《故宁献王朱权圻志》则作第十六子。今从《圻志》。

② 其生卒年，据《故宁献王朱权圻志》，及《明太祖实录》卷一一八，《明英宗实录》卷一七〇，《明史·诸王·权传》。

六年(1393)受命之国大宁(在今内蒙古宁城西)。据《明史》卷一一七《诸王·权传》说,其封国大宁的地理位置很重要,“大宁在喜峰口外,古会州地,东连辽左,西接宣府,为巨镇”。而且当时宁王又拥有重兵,“带甲八万,革车六千,所属朵颜三卫骑兵皆骁勇善战”,是明初拥有重兵的几个北方藩王之一^①。正因如此,朱权的大宁很快成了朱明王朝内部争夺皇位者的注意目标。首先,在建文元年(1399)七月,燕王朱棣起兵反建文(自称“靖难”)之后,辅佐建文的齐泰等人担心与燕国接壤的宁王和辽王(都辽宁广陵)通燕,故于该年八月“召二王还京,辽王至,宁王不至,诏削权护卫”^②。其次,大宁又成了燕王朱棣争夺天下首先觊觎的对象。明郑晓《吾学编》卷一五曰:“文皇(当时为燕王)靖难初,与诸将议曰:曩余巡塞上,见大宁朵颜诸夷骁勇善战,戍卒皆间左罪谪,不能寒。吾得大宁,断辽东,得胡兵助战,吾事济矣。”^③遂于该年“冬十月壬寅,以计入其城。居七日,挟宁王权,拔大宁之众及朵颜三卫卒俱南”^④。所用何计?明郑晓《吾学编》和明陈建《皇明通纪集要》皆有所记载,《吾学编》卷一五说,一方面,燕王“率锐卒千人,倍道趋大宁”;另一方面,又“遗书宁王,言穷蹙求救吾弟”。于是,宁王“邀文皇单骑入城,执手大恸,言不得已至此。南兵百万(按指建文帝——引者注),旦夕且破北平,非吾弟表奏不可。宁王为草诏谢,请赦。居数日,款洽不为备。”^⑤此时北平锐卒已伏

① 据刘晓《吾学编》卷一五《皇明同姓诸王传》,明初,为了护卫北方边疆,太祖所封北方诸藩王,如北平燕王、大宁宁王、广宁辽王、宣府谷王、大同代王、太原晋王、西安秦王、韦州庆王、甘州肃王等,皆拥有重兵。

② 《吾学编》卷一一,《续修四库全书》本,上海古籍出版社1995年版。

③ 《吾学编》卷一五。

④ 《明史·成祖一》。

⑤ 《吾学编》卷一五。

城外，又暗令亲密吏士入城，阴结朱权所部胡兵酋长及思归之士。数日后，“文皇辞去，宁王钱郊外，伏兵起执宁王，拥入关”^①。宁王所部将领，除朱鑑战死外，或遁或降，部队全部土崩瓦解，而燕王“靖难兵益强”矣。陈建撰、江旭奇补《皇明通纪集要》卷一一所记同，并谓“宁府妃妾世子皆携其财货，随宁王还北平。”^②从此，宁王失去封国，被置于燕王帐中，“时时为燕王草檄”。很明显，这件事对朱权的打击是很大的。

第二件事是建文四年（1402）十月之改封南昌。史籍记载，燕王夺取大宁，挟持宁王南归之时，曾向宁王做过将来“中分天下”的许诺。《明史·诸王·权传》说：“燕王谓权，事成，当中分天下。”明何乔远《名山藏》说：“燕王谓王（权）曰：事成，分天下半。”^③我想，当时如果燕王真的说过这样的话，那只是对宁王的安慰。谁不知“天无二日，国无二王”的道理，到把建文帝赶下台那一天，燕王怎肯把天下让一半给别人？故此诺言，在燕王方面说，是一张不能兑现的空头支票，在朱权方面说，只能是画饼充饥而已。

史籍记载，在燕王朱棣打天下的“靖难”期间，又曾对朱权做过“自择封国”的许诺。考虑到夺了朱权封国，心有内疚，许其另择封国，是想对朱权进行补偿。如果说，“中分天下”的许诺，是燕王言不由衷的话，而“自择封国”的许诺，则可能是真诚的。但就是这后一个看似真诚的许诺，后来也是没有兑现的。《明成祖实录》卷一一说，洪武三十五年（建文四年）八月，即成祖登位二月后，“宁王权遣人奏请封国，欲得杭州。赐书报之

① 《吾学编》卷一五。

② 《皇明通纪集要》卷一一，台湾文海出版社1988年版。

③ 《名山藏》卷三七，江苏广陵古籍刻印社1993年版。

曰：杭州，昔皇考尝以封第五子为吴王，后考古制，天子畿内不以封诸侯，遂改河南。建文不遵祖训，封其弟允熲为吴王，众议非之。往者尝许弟自择封国，吾未尝忘。今博咨于众，咸谓建宁、荆州、重庆、东昌皆善地，弟可于四郡内择一郡，遣人报来，庶好经营王府。”《明史·诸王传》、郑晓《吾学编》、何乔远《名山藏》等所载稍有不同，《明史·诸王·权传》云：“比即位（指朱棣），王（指朱权）乞改南土。请苏州，曰：畿内也。请钱塘，曰：皇考以予五弟，竟不果。建文无道，以王其弟，亦不克享。建宁、重庆、荆州、东昌皆善地，惟弟择焉。”尽管诸史记载略有不同，但朱权的请求没被允准，成祖“自择封国”的许诺没有兑现，则是一致的。

应当特别指出，无论朱权所请，或成祖所许选择之地中，皆无南昌，但仅两个月，朱权即得朝命，改封南昌。郑晓《吾学编》卷一、陈建《皇明通纪集要》卷一二谓，在建文四年（1402）“冬十月，宁王权来朝，改封南昌”。《明史》卷六《成祖纪》、《明史·诸王·权传》、《明太宗实录》卷一七，则皆谓在永乐元年（1403）二月，“徙封宁王权于南昌”。盖建文四年十月为改封之年月，永乐元年二月为“遣王之国”之年月。既然朱权并未请求改封南昌，成祖提出让他选择的四地中也无南昌，为什么两个月之后突然改封南昌呢？这究竟是宁王权后来改提的请求，还是成祖的诏令？确是值得探究的问题。郑晓《吾学编》和何乔远《名山藏》有下列记载，与此有关。《吾学编》卷一五说，当宁王权求苏州不许，求杭州不许，心中产生怨恨，“遂出飞旗，令有司治驰道。上大怒，王不自安，屏从兵，从五六老中官走南昌，称病卧城楼，乞封南昌。上不得已，即藩司为府，改封王”。《名山藏》卷三七记载大致相同。照此说来，是宁王权做了错事

以后，私逃至南昌，请求改封南昌，成祖被迫答应的。但此说法，已遭到比郑晓稍后的明代另一学者潘怪章的反驳，潘在《国史考异》中说：“此说最为疏野不经。宁王初无欲得苏州事（按《明太宗实录》只请求杭州，无请求苏州之语——引者注），所谓畿内不以封者，盖太祖始封于吴，而杭州亦吴地也。王（指朱权）以壬午（建文四年）十月来朝，仅数日，而江西之命下（按《明太宗实录》卷一三，宁王十月壬子来朝，十月辛酉命改江西布政司治为宁王府——引者注），又五月而后之国，安得有飞旗治道，及称病卧城之说耶？”^①按潘怪章的意见，宁王权治驰道奔南昌之说“疏野不经”，但因宁王“恃帷幄功，以旧封荒瘠，要求内徙则诚有之”。他推测说：“岂南昌之徙，实出王（朱权）意，因入朝自请之，而成祖遂举以授之耶？”^②此宁王自请改徙南昌之说，并非没有可能。因为朱权在提请苏州、杭州都不获准的条件下，成祖提出可供选择的建宁（在福建）、荆州（在湖北）、重庆（在四川）、东昌（在山东）等，又都不很理想，遂退而求其次，选择南昌，这是合乎情理的。但奇怪的是，二十余年之后，即当成祖崩，仁宗即位之次月，即永乐二十二年（1424）九月，宁王权即上书仁宗，声言“南昌非其封国”。宁王此举，潘怪章怀疑是朱权自悔前言的表现，说：“岂宁王先自择之，而复悔之耶？”我认为有这种可能，但也存在另一种可能，即南昌当初并非宁王自择，而是成祖以皇命决定的。观乎仁宗答书曰：“南昌，叔父受之皇考已二十余年，非封国而何？”^③仅是就既成事实证明南昌是宁王的封国，并没有说南昌是朱权以前自己请封

① 《国史考异》，《明史考证抉微》第148页，台湾学生书局1968年版。

② 同上。

③ 《明史·诸王·权传》。

的。因此，非宁王自择的可能是不能排除的。当然，究竟是宁王自择或成祖所命，因史料不足，是难于查清了。不过从他上书仁宗之举可以看出，朱权对改封南昌是有意见的。当成祖在位时，或许因成祖防之甚严，不敢表露不满情绪，而在成祖死后，恃其为仁宗叔辈，就敢于把不满表示出来了。

第三件事是永乐元年（1403）朱权之国南昌不久，被人告发诽谤巫蛊事。《明史·诸王·权传》说，永乐元年二月改封南昌之后，“已而人告权巫蛊诽谤事，密探无验，得已”。郑晓《吾学编》卷一五云：“已而人告王诽谤巫蛊事，上书谕王，王不自安，稍自敛戢”何乔远《名山藏》卷三七云：“已，人告王诽谤巫蛊事，竟已，自是不敢有求。以上诸书都只用一句话记述了此事，并未述及具体内容，也未记月日。《明太宗实录》卷二五也只简单记了此事，但较详细地记了明成祖为此事赐给朱权的书信，将此赐书系于永乐元年（1403）十一月。称：“先是有首宁王权诽谤魔镇事者。上曰：此不出王，盖小人为之以陷王。譬如爱木，必去其毒，凡再遣人捕之，权皆掩蔽不发。至是，赐权书曰：兄弟同气至亲，数年躬履艰难，也为保全骨肉，岂有他意哉。近者之事，既悉置不问，但欲去二三小人以示警尔。……所以决欲去之者，为贤弟计也。书至，更不必蔽，亦不得有所蓄疑。”据此，此事发生在永乐元年十一月或之前，即朱权之国后不久。尽管诸书皆未记述具体内容，推测当为诽谤成祖和用巫术魔镇成祖之事，这显然是一件十分严重的欺君大罪。因无其他资料佐证，此事之真假也难判断，到底是其下人所为，或是别人之诬陷，现已难于弄清了。

以上相继发生的三件事，头两件是对朱权的重大打击，后一件则是对朱权敲响警钟，告诉他在今后的人生路途中，到处都隐

藏着陷阱，继续沿着现在的路走下去，说不定哪一天会遭灭顶之灾。所以在第三件事出现之后，朱权决心改弦易辙，走韬晦退隐之路，以致逐渐接近道教并信仰道教。《明史·诸王·权传》说：“自是日韬晦，构精庐一区，鼓琴读书其间。终成祖世得无患。”何乔远《名山藏》卷三七说：“自是不敢有求。请覆殿瓴甌，用瓦而已，不琉璃。而构精庐一区，蒔花艺竹，鼓琴读书其间。用是得终成祖世。”到成祖逝世，仁宗、宣宗在位期间，又遇到几件不顺心的事，使他信奉道教之心更坚定了。《明史·诸王·权传》说：“仁宗时，法禁稍减（可见成祖时对他的防范禁令很严——引者注），乃上书言南昌非其封国。帝答书曰：‘南昌，叔父受之皇考二十余年，非封国而何？’宣德三年（1428），请乞近郭灌城乡土田。明年，又论宗室不应定品级。帝怒，颇有所诘责，权上书谢过。时年已老，有司多崎岖以示威重。权日与文学士相往还，托志冲举，自号臞仙。”由上可见，朱权之隐退和信仰道教，是事业遭挫折和明成祖、仁宗、宣宗等朝对他不予信任并严加防范的恶劣环境促成的，他一生走过的是一条由王爷到准道士的曲折之路。他在进入老年后，对自己的一生经历作了这样的概括：“予生于疆宇宴安之日，值幽闲娱老之年，缅思曩昔经涉之务，勃然惩怆，是以心日已灰，志日愈馁矣。于是屏绝尘境，游泳道学，身虽汨于华衮，心已外于紱极。但日常飞神玄漠，出入天表，纵神轡，策罡飈，乘白云，谒虚皇，稳岸天巾，振衣霄汉，长啸则海天失色，警欬则万籁风生，俯视寰壤，渺焉一点青烟，半泓秋水，是时天地在吾腹，宇宙在吾身，造化在吾手，与人不同者矣。”①

① 《神隐》卷上，《藏外道书》第18册。

史载，朱权知识渊博，著作甚多，“所论著及于卜筮、修炼、琴弈诸书”^①。单是与道教有关的著作就不下二十种，如：《洞天秘典》、《太清玉册》、《神隐》、《净明奥论》、《阴符性命集解》、《道德性命全集》、《救命索》、《命宗大乘五字诀》、《肘后奇方》、《吉星便览》、《肘后神枢》、《内丹节要》、《运化玄枢》、《乾坤生意》、《寿域神方》、《庚辛玉册》、《造化钳槌》、《臞仙斗经》、《洞天清录》、《原始秘书》等^②。可惜大部佚失，目前尚能见到的，只有《太清玉册》、《神隐》、《原始秘书》、《肘后经》等几种。现仅能根据这十分有限的几本书来对朱权的道教思想作分析了。

一、道论

朱权出身帝王之家，本人又是藩王，虽信仰道教，其道教思想内容仍与一般道士有别。他对道教之“道”的解释就很特殊。他称道教之道，以天为主，是奉天之道。他说：“道教之来，自太始太素之先，鸿蒙未兆之初，天地溟滓混沌始芽于是时也。……无形无名，杳杳邈邈，毕竟莫知之其名。然生天生地生人生万物者，何物也？老子始发其妙，包举二仪，乃强立其名曰道。”^③至道生天地以后，“凡帝王所受天命者曰天子，是以子之事天，以天为父。故仲虺之诰有曰：钦崇天道，永保天命。太甲曰：先王顾諟天之明命，以承上下神祇。是以受天明命，奄有四

① 《名山藏》卷三七。

② 据《明史·艺文志》、光绪《江西通志·艺文略》、《逍遥山万寿宫志》卷五《净明朱真人传》等汇集。

③ 《天皇至道太清玉册》卷一，《正统道藏》本。

海，上以奉天道，下以治人事，又曰上天眷命，又曰奉天承运，是皆奉天也。故其殿曰奉天门，曰奉天承天，未尝不以天言也。是以道之为教，以天为主，故曰奉天之道，名曰道教”^①。

从同一思想出发，他把道教的三清尊神，与所谓“上三皇”相比拟，曰：“上三皇”之“天皇即玉清圣境元始天尊盘古氏是也”，“地皇即上清真境灵宝天尊地皇是也”，“人皇即太清仙境道德天尊人皇是也”。又把道教的天宝君、灵宝君、神宝君，与所谓“中三皇”相比拟，曰：“中三皇”之“天皇即天宝君也，以元始之玄炁化生中三皇之天皇氏也；地皇即灵宝君也，得元始之元炁化生中三皇之地皇氏也；人皇即神宝君也，受元始之始炁化生中三皇之人皇也”。还将道教所尊始祖黄帝置入所谓“下三皇”中，与伏羲、神农相并列，曰：“下三皇”之“天皇即太昊伏羲氏”，“地皇即神农炎帝氏”，“人皇即黄帝轩辕氏”^②。以上说法，表现出朱权根深蒂固的皇权至上思想。在这种思想指导下，他十分勉强地把道教称为奉天之道，又十分勉强地把道教尊神与传说中的上古帝王捏和在一起，以示神权不能超出皇权，只能臣服于皇权之意。

其次，朱权又具有强烈的尊夏贱夷思想。从此思想出发，又称道教之“道”为“正道”。他说，道教源于黄帝和老子，黄帝、老子之教，“皆中国圣人之道也，故曰正道。所谓正道者何？中国者，居天地之中，得天地之正气，其人形貌正，音声正。其教也，不异言，非先王之法言不敢言，是无翻译假托之辞也；不异服，非先王之法服不敢服，所服者黄帝之衣冠，是以有黄冠之称

① 《天皇至道太清玉册》卷一。

② 同上。

也；不毁形，身体发肤受之父母，不敢毁伤，教之始也，得其道者，白日上升，飞腾就天以显父母，孝之终也；不去姓，不忘其亲，不灭其祖……行君臣之礼，臣事上帝，人臣之义也。读圣人之书，行圣人之道，循乎礼义，儒道一礼也。”“反此道者，则不正矣。”^①

从上述思想出发，他极力反对在中国传行佛教。他说：“逮乎汉明（帝）之时，气运渐衰，天道盈虚消息之理，至此湮没者太半矣，而有西胡夷狄之教入焉。乃以死后祸福之说而惑世愚，以为西胡之国有名极乐者，如能奉吾西胡之教，死后可以往生西方极乐世界。自是中国愚迷之人，甘心背弃上天而从胡教，而又毁灭天道，作书以骂之，但愿生西方为其幸也。……自是风传俗习，变夏为夷，不可复正矣。……自此天地之间，正气消而邪气盛矣，以夏变夷，于此可见也。”^②

从这一思想出发，他力主在排三教座次时，以天帝居中，反对以胡神（按指佛教释迦牟尼）居中。他说：“凡中国帝王君天下者，其中国之人，皆以天帝居中，孔子居左，胡神居右。其辽、金、元三朝为君，皆以胡神居中，各尊其土神为主也。自晋五胡乱华，姚萇、石勒始之，而后无道之世，背弃上天，谄事胡神，皆以胡神居中，而使天帝、孔子坐于其侧，是中国人而自灭中国之道也。君天下者，既为天子，而又自灭天帝，是子之灭父，可乎！”^③

① 《天皇至道太清玉册》卷一。

② 《原始秘书》卷一〇，《四库全书存目丛书》子部。

③ 同上。

二、摄养论

朱权既信道，对道教的养生术也有相当研究，并亲身有所实践，只不过仍有他的特点。

首先，主张不损不耗的保养法。他说：“凡人修养摄生之道，各有其法。如平昔燕居之日，大概勿要损精耗气伤神，此三者，道家谓全精全气全神是也。三者既失，真气耗散，体不坚矣，曷能拟于仙道哉！”^①为此，他每天夜半时，实行一套养生功法：“每于鸡鸣时，便可起坐床上，拥衾调息，叩齿聚神。良久，神气既定，方行火候搬运数十遍，一遍谓之一周天。便觉浑身和畅，血脉自然流通。当此之时，华池水生，神气满谷，便当大漱咽下，纳入丹田，以补元阳。”强调施行火候搬运，须寻明师口授，“若是常人所传，绝不可信”^②。

他又提出一套起居保健法：“如在床上搬运了，就吃些平昔补养的药饵。以两手摩擦令热，乃行导引之法。行毕，徐徐下床，方可栉漱。盥漱毕，乃焚香默诵洞章一遍，逍遥步庭，约行百步，待日高三五丈，方可食粥。食毕，以手扪腹，又行二三百步。大忌嗔怒。”“食消后，随其所业。”^③

其次，十分重视饮食摄养和收贮。他说：“腹空即须素食，不得忍饥。”食不能太饱，“太饱则损气”。食后须缓行，“勿令气急”。“食饱不得急行。及走，不得大语，远唤人。”“凡肉补人，

① 《神隐》卷上。

② 同上。

③ 同上。

莫过于乳酪，牯牛当多养几头，以供乳酪，胜如食肉。”若吃肉，须选新鲜者，“有气息者，食之则生恶疮”。“隔宿之物不可食，恐防恶虫，皆要计较，则无他患。”“面食虽养人，益气力，胃气弱者多食，烦闷难消。绿豆、紫苏、芝麻，皆能下气，薄荷又能解热，皆可收贮。其余豉酱、醃藏瓜菜，干肉之属，食所不可缺者，皆须造下，以防一年之用。”^①

再次，十分重视滋补药物的贮备与服食。他说：“若能善调养者，必当用药以扶之。少壮者，血气方盛，则无虚弱，其中年之下及于老年，其保残喘、扶羸济弱之理，防危备疾之道，不可不知。”其中，滋补药物的食用就很重要，为此，必须广泛采集贮藏，以备使用。他说：“所用药物，尤宜备贍，如益于人者，山药、地黄、枸杞、甘菊、人参、苍术、胡麻、石菖蒲、苁蓉、防风苗、何首乌之类。当收之时，则多收采，治而食之，甚能益元阳、助真气。如采蔓菁作薤，甚妙，如春间采韭，四时采薤，食之可助肾气不衰。”又说：“如琼玉膏、地黄煎，皆能益寿助气生血，每岁至新地黄出时，可造下数十斤煎。鹿解角时，可收下鹿角熬作胶，入于煎中，大能益补养真元。其鹿角霜亦可熬粥，以助神气不耗。其于防御风气疮疾诸般之证者，宜有药草时都采取下，制造停当，以备不时之用。凡人肉血之躯，岂有常无疾者，故药餌不可缺。”^②

此外，朱权还炼制外丹，并服食丹药。他曾经服食“九转灵砂”，并批评别人误解它的药性。他说：“九转灵砂，愚人以为火候太热伤人，孰不知有神化妙理在焉。一钱灵砂，加朱砂、琥

① 《神隐》卷上。

② 同上。

珀、珍珠、石菖蒲各一钱，枣肉为丸如黍米大，每服九丸，人参、石菖蒲汤下服之，其药性径至丹田，以固元气，此灵砂之功也。其寿若无百年，必过九九之数，谓阳气不绝，不能死也。予常服之，亦不知其热，而热何至哉！老者必当服，此其常药也。”^①在《仙家服食》一节中，他又记下了“山中煮白石法”、“服食钟乳法”等二十余种药物的制作及服食方法，这些都证明他对道教的炼丹术确是很在行的。

由上可见，在朱权的摄养论中，饮食卫生及药物补养占了很重要的地位，这反映出他作为藩王的富贵本色。

三、隐逸论

朱权从自己亲身经历中体会到，人生的道路并不都是平坦的和一帆风顺的，坎坷曲折是常有的事。他说：“川流之长，江汉之大，泛滥之日几何，无波之日固少。草木之有荣悴也，芬葩之枝，其日苦短，繁实之木，其枝必折。物之美者，不能自全，爵其大者，众怨必至，山峭者崩，泽满者溢，故君子不欲尚也。人生百年，得意日少，失意日多，盖以物理推之，物成者废之始也，事成者败之终也，得之者失之由也，日中则移，月满则亏，天地尚不能遗万物之情，况于人乎！”^②那么，如何面对人生的挫折和失败呢？他采取了“知命听天”，不作任何抗争的态度。他说：“人常要知止知命，老子所谓知止不殆，可以长久。天生

① 《神隐》卷上。

② 同上。

万物，各有定分，切不可苛求。任尔用尽心力，便求得来做的成，终不长久。……老夫只是顺命听天，以乐此生足矣。”^①更进一步，他又采取避世退隐的态度。他说：人们“务在知进退之节，可出则出，可隐则隐。果道之可行，则激昂振厉，大鼓宣化，为霖泽，为甘霖，以辅王道；果道之不行，便当抱一张无弦之琴，佩一把倚天长剑，骑一角黄牛，拽一辆破车，载其妻子，向青山深处，白云堆里以为巢穴……做一个老实庄家，以保妻子，以老此生足矣。”^②

他把古代的隐逸者分为三类。谓“藏其天真，高莫窥测者，天隐也；避地山林，洁身全节者，地隐也；身混市朝，心居物外者，名隐也。”^③他说他的退隐与三者皆不同，名为“神隐”：“予之所避，则又不同矣，各有道焉。其所避也，以有患之躯而逃乎不死之域，使吾道与天地长存而不朽。放生于黄屋之中，而心在于白云之外，身列彤庭之上，而志不忘乎紫霞之想。泛然如游云，颺然如长风，荡乎其无涯，扩乎其无迹，洋洋焉，悒悒焉，混混沦沦，而与道为一。若是者，身虽不能避地，而心能自洁，谓之神隐。”^④就是说，身体没有离开王府的黄屋彤庭，仍然过着王爷的富贵生活，只把思想寄托在修学神仙、飞升冲举的希冀之中。这就叫“神隐”，这就是他之区别于其他隐士之处。

据有关资料，朱权在晚年又曾离开王府，过了一段避地隐居的生活。《明史·诸王·权传》说，他在被人告发巫蛊事后，曾“构精庐一区，鼓琴读书其间”。这里未说此精庐建在何处，朱权

① 《神隐》卷上。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

在《神隐》下卷序中，说此精庐建在南昌西山之巅^①，说：“今西山之巅，有庐存焉，可以藏予之老，西江之曲，有田在焉，可以种吾之禾。壁间有琴，可以乐吾之志，床头有书，可以究吾之道，瓮内有酒，可以解吾之忧。能如是汨其名，藏其形，铄其锐，解其纷，使天下嗤嗤莫能识，莫能知，是为逃空虚，洁身于天壤之间。故有志于是书，使后之观者则曰：涵虚子游方之外者也，岂不高哉！”^②在这样的精庐中生活，自然比上面说的身在黄屋彤庭、心怀紫霞之想的隐逸更像隐士一些，但其丰富的物质供应，又非一般隐士所能企及，真有几份俗人眼中的神仙生活了。

（原载《宗教学研究》1998年第4期）

① 或许他所造精庐不止一处，此西山之巅之精庐，只是晚年所造者。

② 《神隐》下卷序。