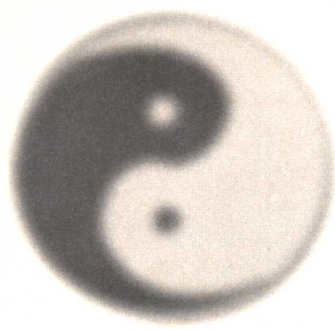


润州城北之西津，横万里大江，渺千秋古渡。吴，通衢九省，踞南北之冲，扼江河之要。田，因渡成街，为镇江历史之文脉所在。街宫，蒜山峙前，银山耸后，层峦叠翠，楹殿三仙居所，为净明道之圣地。是宫源出丹阳谶母孝道许逊。以孝为祖，以身为宗。八字垂训：谨，宽裕容忍。无幽不烛，纤尘不污。名士雅踵至此。赋诗作记，题壁刻碑，寻幽揽胜，其状蔚为壮观。

西津渡道教研究

铁柱宫和净明道



董晨鹏 著

明，而盛于清，迄今近四百年（1631—1911），宣肇于紫微十年（1631—1911），重修。乾隆元年（1736）至道光咸丰年间，不幸毁于火灾。然无存。

造西津渡历史街区文化发展之轴

业骏开，铁柱宫复建，契乎众望，识者然之。之。自镇江市政府以降，各方联袂以倡，建设权以董，迁民居，构宫楹，加崇基础，增翼宇塑先贤石像，锻立镇蛟铁柱，整飭残碑，架设依明清古风，规制悉乃其旧，形貌尽同其始。制而扬其精神，大其手笔而慎其细节，董者殚者竭能，终于废者起，腐者新。重修落成，补



西津渡道教研究

ISBN 978-7-5321-3139-6



9 787532 131396 >

定价:150.00 元(共三册)

董晨鹏 著

西津渡 道教研究

铁柱宫和净明道

图书在版编目 (CIP) 数据

西津渡文丛:西津渡道教研究/祝瑞洪主编

-上海:上海文艺出版社.2007.3

ISBN 978-7-5321-3139-6

I.西… II.祝… III.文化史-镇江市 IV.K295.33

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 139810 号

责任编辑:徐如麒

美术编辑:王志伟

封面设计:严有榕

西津渡文丛

西津渡道教研究

祝瑞洪主编

上海文艺出版社出版、发行

地址:上海绍兴路 74 号

电子信箱:csbcm@public1.sta.net.cn

网址:www.sbcm.com

新华书店经销 华东师范大学印刷厂印刷

开本 787×1092 1/16 印张 13.5 插页 2 字数 198,000

2007 年 3 月第 1 版 2007 年 3 月第 1 次印刷

印数:1-2,300 册

ISBN 978-7-5321-3139-6/G·86 定价:150.00 元(共三册)

告读者 如发现本书有质量问题请与印刷厂质量科联系

T:021-62431119

生命的本身是无意义的,只是一个由抽象而具象,又由具象而抽象的过程,所谓来于玄无,复归于尘土。生命的意义只存在于众多生命之间所形成的各种关系之中。

一个人之所以值得我们去缅怀,无论他是伟大或是平凡,不是因为他生命力的旺盛和持久,而是因为他和我们之间存在着千丝万缕的联系!

谨以此书献给我的父亲在天之灵!

谨以此书献给所有的曾关心过一个平凡老人默默存在过的人们!

谨以此书献给所有的曾关心过他人的人们!

——作者题辞

总 序

祝瑞洪

镇江市是 1986 年经国务院批准的历史文化名城。西津渡历史文化街区是这座历史文化名城的根。

一

西津渡历史文化街区既是一部“活着的历史”，又是镇江的“历史文化博览区”。街区位于江苏省镇江市城区西北部，北濒长江，南临云台山，西起玉山大码头，中心轴线 1800 米，环绕云台山沿小码头街由西向东转南延伸至伯先路、京几路到中山北路口，保护规划面积约 52 公顷，厚载着自唐朝以来 1300 多年的历史遗存。

二

研究西津渡街区的历史文化，是因为街区有历史、有文化，有挖掘、整理、传承、弘扬的价值。西津渡历史文化街区在我国历史文化街区中占据独特的历史地位。罗哲文先生考察后以题词“中国古渡博物馆——西津渡”，给予西津渡历史文化街区以极高的评价。我理解，罗先生说的古渡之博，博在街区因渡而生，博在历史传承久远，博在文化积淀深厚，博在风貌保存完整，博在山水人文交融，博在文化辐射宽广。我们保护西津渡历史文化街区，就不仅仅是保护传承物质的文化遗产，更应该保护传承非物质文化遗产。因此，我们专门成立了西津渡文史研究办公室，组织文史专家和有兴趣的学者来共同研究西津渡的历史文化，编辑一套有关西津渡

历史文化的书,来续写历史、张扬文化,这是一件关系镇江历史文脉的传承,关系中国古渡历史的传承的事。

三

和任何一个历史文化街区的形成一样,西津渡街区的形成和延续,有其自身的独特个性和历史轨迹。这些独特的文化个性和历史遗存,构成了我们保护街区的基本元素和核心价值。

街区因渡而生,城市因渡而发展。史载西津渡形成于三国时代,至唐代具有完备的渡口功能。当年,这里千帆入津,商贾云集,寺观林立,民居错落,层峦耸翠,飞阁流丹。一直以来,西津渡是我国南北水上交通、漕运枢纽。作为人流物流集散港口的功能,西津渡一直到上世纪80年代还在发挥作用。2003年底,镇江市区内连接渡口到沪宁线的市区铁路停止运行,渡口的历史才算终结。街区的一切,无论建筑、宗教、文化、租界,还是民俗、风物,都是因渡而生,靠江而兴。城市的发展,也经历了一个从沿江向东、向南递进的演变过程,直到上世纪七、八十年代,“城外”(即西城区)都是镇江的城市中心区。及至今天,街区内民居虽然年久失修,功能缺失,居民仍然在其中居住;历史文化遗产有些已经成为遗址,还在为我们利用,发挥着能够发挥的功用。如果说镇江六朝文化的标志是南山读书台、招隐寺,三国文化主要看甘露寺、铁瓮城,那么,西津渡街区则是活生生地记录了唐宋以来的镇江城市发展的历史。

街区历史存续久远,文化积淀丰厚。历经1300多年的发展,街区内现存有2个国家级文保单位,14个省市级文保单位,居住着3800户13300人。众多的历史遗存,横向,展示着镇江宽广而深厚的阅历;纵向,记载着城市的史脉与传承。从小码头上街,脚下是印刻着千年轮迹的石板,身旁是古色古香的老宅民居,耳畔是随江风而来的唐诗宋词,一下子就把人带进了历史。从西券门“层峦耸翠”到东券门“同登觉路”77米长的街道,一眼看过唐宋元明清千年历史长河。著名的历史遗存有唐代的渡口客栈——小山楼遗址,宋代的铁柱宫遗址,元代的昭关石塔(国家级文保单位),成立于宋、延伸至民国初年、世界上成立最早的救生会,传承久远、行旅商贾祈求平安、顶礼膜拜的观音洞。古街尽头,特别是镇江博

物馆(原英国领事馆,国家级文保单位),是目前全国保存最完整的领馆和租界之一,见证了镇江作为最早开埠口岸的历史。伯先路两侧,映入眼帘的又是风格迥异的民国建筑群:蒋(介石)宋(美龄)订婚的江南饭店(原蒋怀仁诊所),广肇公所,于右任题字的“镇江商会”,为纪念民主革命先驱赵伯先而建的“伯先公园”,“五卅”演讲厅。街区内还有大量清末民初的江南民居以及众多因渡而生的古老传说、民俗风情和传奇人物。众多物质的和非物质的文化遗产承载了许多政治、军事、经济、文化和宗教等的重大历史事件,使街区成为镇江“看得见的历史”。

街区南屏山北濒水,依山布局,临水而建。复兴街区风貌就是彰显镇江山水城市的独特个性。“智者乐山、仁者乐水”。镇江是一座有山有水的城市。镇江的人文历史受真山真水的滋润营养。西津渡历史文化街区是镇江山水城市发展历史的缩微景观。街区依水而建,环绕云台山布局,人文景观与山水形胜的自然景观交相辉映。郁郁葱葱的云台山是它的天然屏幔;登上云台山,一幅大江东去的天然长卷尽收眼底,鳞次栉比的江南民居展示着依依江南风情,为神秘的历史遗存披上了温情的长裙,使街区成为“名城中的明珠”。不仅如此,层峦耸翠的云台山,浩浩荡荡的扬子江,作为津渡文化的自然背景,肯定是滋润她营养她孕育她又渲染了她。千百年来,文人墨客对西津渡的山水人文低吟慢唱。唐人张祜著名的客家诗“金陵津渡小山楼,一宿行人自可愁;潮落夜江斜月里,两三星火是瓜洲”。清代画家周镐的《镇江二十四景》,《西津晓渡》、《江上救生》名列其中,日本画家雪舟《镇江全景图》更是以西津渡为主景,云台山为背景,描绘了明代西津渡的繁盛景象。保护和复兴西津渡历史文化街区,就是保护镇江作为山水城市的发展历史。

四

街区厚载的物质的和非物质的文化遗产,汇聚成一个独特的文化现象——津渡文化。用津渡文化来统领西津渡物质的和非物质的文化遗产,来概括西津渡人文的和自然的历史遗产,可以起到提纲挈领、纲举目张的作用。中国有很多古代渡口,但是很少有古代渡口沿用至今而具有久远的历史;中国很多古代渡口都有过历史街区,但是很少有渡口街区风

貌保存如此完好;中国有很多历史街区,但很少有历史街区像西津渡历史文化街区这样依山傍水,风景如画。津渡文化是这个街区延伸至今、保存至善、秀丽至美的生命之源。

津渡文化是开放的,也是多元的文化,是多种文化元素和风格的聚合。因渡而生、靠江而兴的街区,各种社会现象和文化要素汇聚一起,碰撞、重组、凝练、升华、结晶,形成了以济渡救生、平安和谐为核心价值的津渡文化。古渡文化是津渡文化的基础和前提。自古以来,西津渡就是南北交通咽喉,服务于军事政治、商旅客货;也是皇家驿道,运送官差、皇粮国税。由此衍生出西津渡的各种文化现象。以义渡局、救生会为载体,以济渡救生为内核的慈善文化,是津渡文化的最为重要的组成,最核心的价值。自宋代以来历有传承。成立于清代的镇江救生会是世界上最早的民间救生组织。行旅经商、家居生活,平安和谐是第一要义。在古代交通工具简陋、防灾避害缺少有效手段的条件下,以观音洞、超岸寺、铁柱宫为载体,以平安和谐为内核的宗教文化成为人们对平安生活的精神寄托。街区因渡而建,反映各种文化诉求和实际需要,建成了风格迥异而又相互映衬的建筑群落——江南民居、宗教建筑、西洋建筑、民国建筑以及工业建筑,形成了具有多样化特色的建筑文化。许多古建筑在江苏乃至全国都堪称“孤本”、“善本”,具有非常高的艺术价值和研究价值。渡口的街区是商贾汇聚之地,也是商贾文化的热土。各地商户在街区活动中逐渐形成自己的场所。江西会馆、广肇公所、镇江商会、利商街等正是商贾文化的结晶。第二次鸦片战争后,镇江成为中国最早通商开埠的港口城市,租界建筑和生活带来的西洋文化也成为津渡文化的一部分。春秋战国时期,西津渡(蒜山渡)用作军事码头已见于历史文献。军事文化的著名传承是三国时诸葛亮周瑜西津渡蒜山定计火烧赤壁,蒜山因此得名“算山”。东晋末年,刘裕大败孙恩十万军队,成为一代小皇帝。依山傍水的码头和街区引来许多骚人墨客吟诗作赋,诗文词画是津渡文化本体和载体的完美统一。其他诸如民俗风情、传奇传说、历史人物,都映射着津渡文化绚丽的光彩。

津渡文化是地域文化,也是民族的、可以影响到世界的文化。罗哲文先生称誉西津渡是中国古渡博物馆,实际上是说西津渡的历史文化遗存反映了中国古代渡口及街区发展的轨迹,传承了中国古代渡口及街区文

明的脉络。还可以进一步说,津渡文化的存续和发展,对民族文化乃至世界文化都或多或少地产生了一定影响。例如西津渡的救生会,曾经影响到长江流域直到重庆的许多渡口,都设置了救生组织。甚至成立于1825年的英国皇家救生艇协会都承认,它是目前所知世界上最早的民间救生组织,是现代海事救生组织的鼻祖。再如西津渡的道教,有专家认为对我国道教净明教的发展起过重要的作用。建于元代,后经多次修复的佛教昭关石塔,既是藏传佛教的见证,又是全国保存最好的可能是唯一仅存的过街石塔,因此它被作为全国重点文物保护单位。而英国领事馆之成为全国重点文物保护单位,除了建筑物的特征外,更为重要的是它对镇江乃至中国近代历史的影响。

五

研究津渡文化,不是学院式的学究式的研究。研究的目的在于应用。通过抢救性挖掘、整理,津渡文化的历史文脉能够真正得到传承和弘扬;而我们的研究成果,既可以用来指导物质遗产的保护,又可以物化为物质形态的展示和观赏的景点。例如,昭关石塔、救生会和观音洞区域,是街区文化遗产最为集中的地段,经过抢救性保护,恢复本来面目,2002年获联合国教科文组织亚太地区文化遗产优秀保护奖。同时我们将西津渡救生文化和宗教文化的研究成果用于保护工程,利用救生会和观音洞遗址建设救生博物馆和观音文化展示馆,将津渡文化历史文脉的核心价值“济度救生、平安和谐”实体化、形象化,既可以帮助专家解读津渡文化,又可以引导民众认知津渡文化。这就使我们的研究,我们编辑这套文史丛书有了更加现实的意义。

序

祝瑞洪

对于道教,我基本上是外行。因为西津渡历史文化街区保护更新工程,接触、了解到西津渡街区的一些宗教建筑遗存,如铁柱宫、紫阳洞、都天行宫等都有些来历;与我国道教的发展传播,有些渊源。在漫漫历史长河中,西津渡道教构成了西津渡宗教文化的一个重要组成部分,也为我国的道教发展作出了一定贡献。

西津渡的宗教,有它的独特性。古代的交通,特别是水运交通,由于船舶简陋,抗击自然灾害的能力很差。经商行旅,安全为要。因此,西津渡的宗教文化,与平安行旅、和谐客居密切相关。不论佛教的观音洞、昭关石塔,还是道教的铁柱宫,都是为祈祷神明保佑商旅平安而设。我们保护西津渡历史文化街区,不仅是做建筑,而且要研究、挖掘、整理西津渡的津渡文化,扬弃糟粕,传承精髓。

董晨鹏先生是我的同仁。他是在街区保护的过程中开始关注西津渡的宗教特别是道教。在经过大量的研究工作之后,呈现给我们读者的是这样一本《西津渡道教研究——铁柱宫和净明道》。这是对西津渡宗教历史文化进行系统性研究的第一部专著。作者不仅对西津渡历史上的道教宫观作了详细的叙述,而且,着重对净明道和铁柱宫的历史沿革、神明体系、思想衍变、人物谱系等作了详尽的分析和阐述,并对张伯端和西津渡的渊源、江南道教在镇江地区的融会等作了独到的描述。因此,这本书不仅是对西津渡文史研究的重要贡献,可能也是对道教流派发展史研究的新贡献。

在他看来,西津渡的神明崇拜从整体上讲属于水系神的崇拜,西津渡的道教神灵的崇拜也不例外。这些神灵发挥的主要是护佑航运安全的职

责和功能。镇江王、金龙四大王、天妃、许真君、晏公等,无一不和行舟安全有关。由于西津渡与金山唇齿相依,而历史上西津渡的部分土地又归金山寺所有,因此,如果不是因为道教神祇本身的巨大影响力及处于漕运咽喉的地理位置的特殊性,西津渡的道教文化也不会变得如此发达。

就我的工作职责而言,我关注的是道教与西津渡关系的研究和作用,但是,我还是要对该书在道教研究方面提出的一些新观点作些介绍,这些新观点不仅很多在国内道教研究中首次提出,有些还属于首创。而且我更感兴趣的是,这些新观点揭示了西津渡道教对我国道教发展的影响,这种影响很像西津渡的救生会影响到长江流域甚至到英国皇家救生艇协会一样,有着非常迷人的魅力。这种魅力说明津渡文化不仅是地域文化、民族文化,同时它也是影响到世界的文化。

首先,作者提出了净明道最初是属于三皇系的教团,并由镇江地区传播到江西的论点。以前国内外对净明道的定位基本都认定是属于灵宝系的分支,因此对净明道的一些现象就无法作出合理的解释。如果净明道源出三皇系,净明道的历史脉络可能就变得清晰多了。

其次,作者对净明道的飞茆崇拜作了非常详细的阐述,并就此做出了飞茆崇拜源于生殖崇拜的结论。这一观点以前也是从来没有人提出过的。


第三,作者在阐述江南道教的大融合基本上是由于元明两代完成的同时,还断定其推动力是基于龙虎正一道士的东进和茅山上清道士的西输。这一结论也是属于首创性的。作者认为,龙虎东进和茅山西输都是由统治者直接策划和实施的新道教运动的组成部分。龙虎正一的东进,其最大结果是由于元代产生了中国道教史上最强大的道教管理专业团队——玄教;茅山上清的西输启蒙,其最大的成就是催生了明代中国新的道教中心之一——太和武当。东进和西输从客观上促使茅山和龙虎二宗有机地融合成了一个新的大教派——正一。正是基于这样的论点和分析,作者还解决了上清茅山本山自明以后影响力明显衰弱的历史悬案。

当然,在书中作者还有着其他许多新颖的观点,例如认为郭璞墓葬镇江是历史的唯一可能,认为是施肩吾开启了内丹在南方传布的先河,认为谶母有可能是指茅山宗一祖魏华存,认为镇江是都天庙会、王爷会等的策源地,认为整个长三角地区奉祀的都天大帝是镇江人民等等。这说明作

者很善于运用自己的眼光去分析历史事实,并不拘泥于一些所谓权威性的现有的结论。

西津渡是镇江的历史文脉所在,对西津渡厚重的文化积淀进行梳理将是一件艰巨而持久的重大工程。如果有更多的人和我们一起来关注西津渡的文史研究,一起来弄明白西津渡的津渡文化是怎样地发展演变,怎样地辐射和影响到全国乃至世界的,不仅有利于我们更好地开展历史街区的保护和开发工作,而且也有利于我们对中国传统文化的有机传承。

2006 年 12 月



作为“城市山林”的镇江,在中国的文化史上是个非常有意思的山峰,虽算不上高耸入云,却也在一马平川上突兀而起,显得峭拔而醒目。它好像是整个中华文化史的一个精致的缩影,当你伸出手去轻轻抚摸它的时候,你能清晰地感觉到中国历史文化的脉搏,在它古铜色的皮肤下节律分明地跳动着。

韩素英曾在镇江的一条青砖黛瓦的小街上走过,她的感受是,“漫步这条古朴、典雅的古街道上,仿佛是在一座天然历史博物馆内散步。”她所推崇的这条小街所在的区域,在中国的历史上叫做西津渡,也被称为金陵渡。所谓“金陵津渡小山楼,一宿行人自可愁。潮落夜江斜月里,两三星火是瓜洲。”一部西津渡的历史,放在口里慢慢咀嚼,竟然是半个烟雨江南的历史!

西津渡是烟花三月名士风流的西津渡,西津渡也是北府雄起金戈铁马的西津渡,西津渡更是吸风饮露共渡慈航的西津渡。不用红袖相随,不用酒后的醉眼蒙眬,更不用斜阳老树的黄昏,走进西津渡,你就走进了镇江城千年的历史文脉。当你缓慢地把步履轻轻地烙在车辙深深的条石路面上时,时空就已经被你穿梭,六朝的云烟就已经向你迎面飘飞而来,唐诗宋词的文采就已经氤氲在你的四周,明清小说的传奇就已经在你的眼前如漪轮般荡漾开来。

就让我们把目光聚集在一座外表普普通通的道家建筑——铁柱宫上面吧!

如果说西津渡是镇江的一条文脉所在,那么,毫无疑问,铁柱宫便是这条文脉的文眼所在。铁柱宫的东、南两侧是两座宗教的洞宇,一为观音洞,一为紫阳洞。如此奇特的宗教文化布局,在中国恐怕再也寻找不到第二处了。当我们把覆盖在铁柱宫上面的时间的瓦片一片片地揭开的时候,我们会惊奇地发现,中国文化中的三教汇流、圆融归一的现象竟然在

铁柱宫这座小小的道观上得到了最完美地呈现！而且，整个镇江甚至中国南方的文化发展的几个重大的历史片断，竟也不可思议地浓缩进了这小小的铁柱宫里！

目 录

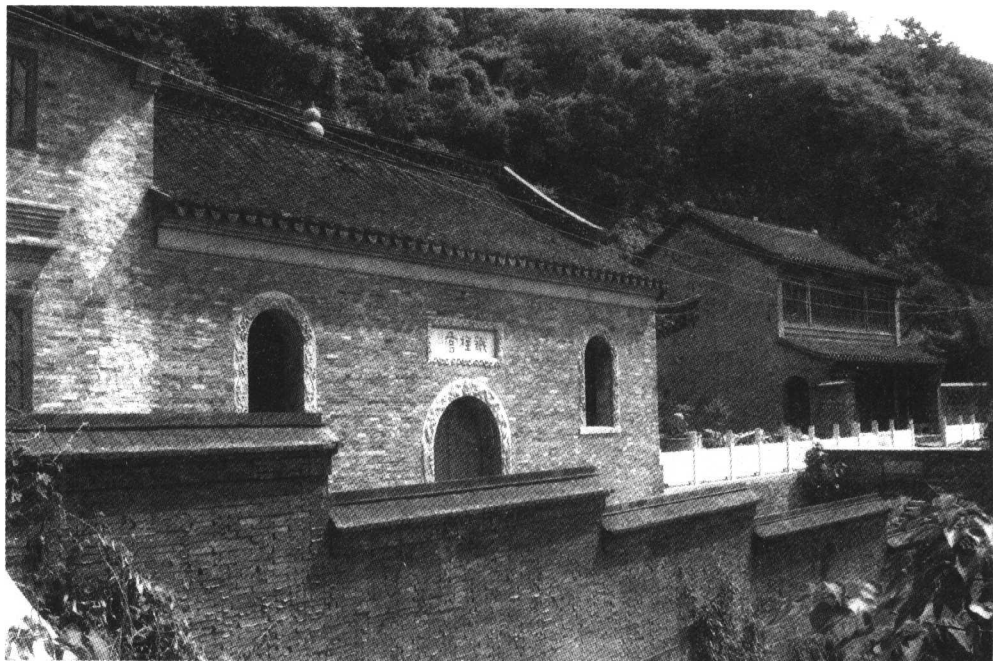
祝瑞洪 / 总 序	1
祝瑞洪 / 序	1
第一章 从净明道说起	1
一、铁柱宫的历史沿革	1
二、三皇经系的吴猛和许逊教团	4
三、转向灵宝:许逊崇拜的开始	6
四、成为始祖:许逊嗣法正统地位的完成	13
五、净明学说的创立:何真公和刘玉	16
六、“净明”的基本涵义和宗教伦理	20
七、净明道的基本典籍	25
第二章 铁柱宫的祀神体系	29
一、高明大使至道玄应神功妙济真君许逊	31
二、籍师玄都御史真君吴猛	32
三、十二真君	34
四、三清	38
五、玉皇大帝	41
六、祖师仙王、明王和孝悌王	42
七、天师葛玄、张陵	44
八、天师萨守坚和王灵官	46
九、关圣帝君	48
十、慈航道人和送子娘娘	50
十一、六十甲子神	52
十二、三官大帝和财神赵公明	54
第三章 净明监度师郭璞	58
一、净明道的几个传承谱系	58
二、净明道的经戒和法箓传授	61
三、郭璞的传奇人生及其在道门中的地位	64
四、郭璞墓葬镇江的传说和史实	71
五、郭璞对道教文化的贡献	77

85	六、净明监度师的由来
93	第四章 至孝恭顺仙王谌母元君
95	一、谌母生平
97	二、“谒谌母”和飞茅崇拜
102	三、丹阳和黄堂观
105	四、谌母飞剑斩孽龙
108	五、女丹和谌母派
110	六、关于谌母与魏华存的关系推测
112	第五章 紫阳洞和张伯端
114	一、张伯端的生平
122	二、张伯端结庵镇江的文化背景
125	三、《悟真篇》、《禅宗诗偈》和《青华秘文》
131	四、白玉蟾与金丹派南宗
139	第六章 江南道教的彻底融合
140	一、施肩吾开启了内丹在南方的传布
144	二、道教在江南地区的发展和消融
150	三、赵宜真和净明、清微二派
154	四、杜道坚、李道纯及茅山的全真道士
160	五、任自垣的《大岳太和山志》及对张三丰的造作
171	第七章 西津渡的道教官观
171	一、天妃庙
174	二、晏公庙
180	三、龙王庙
183	四、都天宫
186	五、关王庙
187	六、褒忠庙
188	七、药王庙
188	八、金龙四大王庙
191	后记:平常是禅,和谐为道
197	附录:重修西津铁柱宫记

第一章 从净明道说起

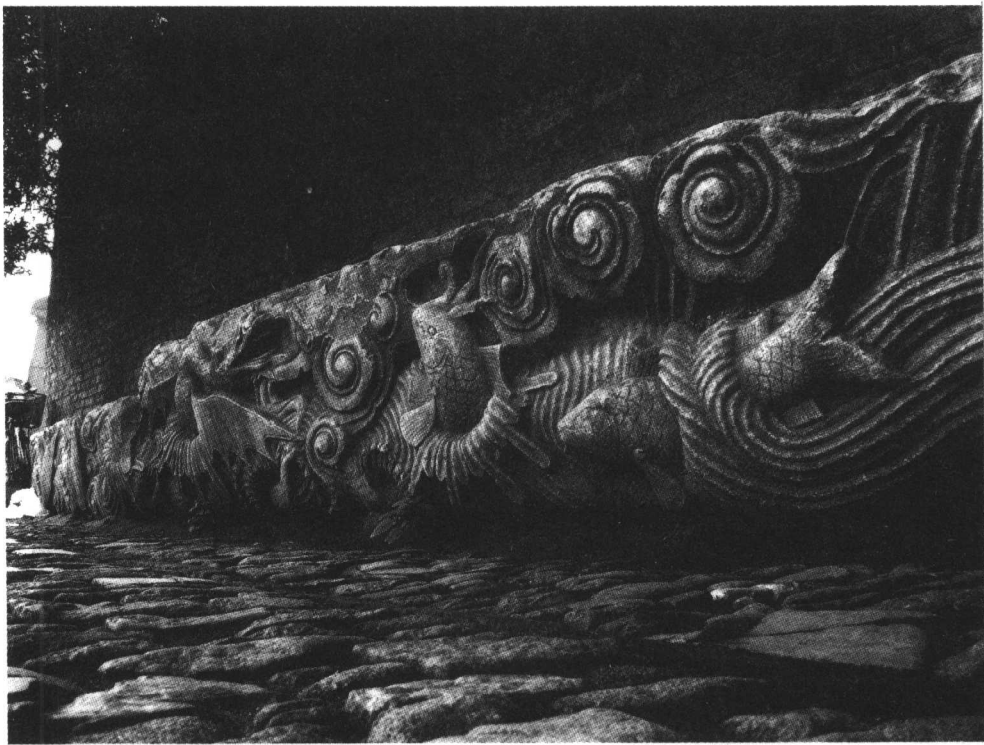
一、铁柱宫的历史沿革

夜坐铁柱宫是什么样的感觉？雍正年间夏天的一个傍晚，一个擅画翎毛花卉叫做李勉（1680—1755）的安徽怀宁秀才，在镇江友人的陪同下，带着些微酒意，第一次从西津渡仄仄的小街上走过。他在北悬临江的没有峰岭的蒜山旁，细细品味“大江横万里，古渡渺千秋”的画意后，终于坐在了铁柱宫内的平台上。夜坐铁柱宫内，大概在一曲过后，他在诗中这样写道：“江空云净月为灯，人在瑶台第一层。天气微凉纨扇掷，紫薇花



下擎红菱。”现在的铁柱宫是后来复建的。当年的铁柱宫模样我们只能从文字和考古发掘出的遗存中去想象了。

2002年7月,镇江有关部门的考古人员,经多方走访西津渡居住老人后,在小码头街13号后面的山岩下,对复建前的铁柱宫遗址进行了保护性质的发掘。在揭开上层倒塌的石砾以及文化地层堆积后,他们发现了紫阳洞内的石凿像台、供台、平台、烧香池以及历代入洞台坡、道路等遗迹,还出土了石雕三足炉、祭兰釉平底炉、仿明成化的青花和斗彩碗、杯等珍贵文物。考古专家惊奇的是,紫阳洞实际上大半洞顶及南侧洞壁已佚存,但洞内外的遗迹却大都能保存下来,确实要算是个奇迹。



在紫阳洞前,考古人员还开挖了五条深沟,随即又发现了一批早期铁柱宫遗存。其中有早期铁柱宫墙基及礅墩遗迹、各期密集的排水体系,早晚两期砖石挡土遗迹。同时出土的还有若干道教物品。令人称奇的是,出土的物品中还含有围棋子、骨牌等娱乐用品,骨牌上刻有钟鼎香案图画,这说明当年铁柱宫的道士在生活上是相当逍遥悠闲的。

在考古现场还出土了两方关于铁柱宫历史的石碑,即康熙二十年(1681)的《重修铁柱宫记》和嘉庆十五年(1810)的《增修润州铁柱宫碑记》。《重修铁柱宫记》是侨居江都的新建人吴于缙所写。他经常渡江到铁柱宫里来坐一坐,捧一杯清茶,看斜阳草树和寻常巷陌。他写了一首略微染了些失意的《润州铁柱行宫偶成》:“江城五月雨,草阁自生寒。浪白连山卷,云青带树团。身轻谐俗少,金尽订交难。十载微名误,何时把钓竿?”

从《重修铁柱宫记》和《增修润州铁柱宫碑记》这两方碑中,我们可以基本了解到镇江铁柱宫的历史沿革和宗教文化:

西津渡的铁柱宫又叫“铁柱行宫”,其捐造、重建、增修者是江西籍的“客润诸君子”,包括“服贾都、仕宦、游寓往来者”等。“明代兴建”,位置处于“城西隅,浮玉(金山)峙前,银山耸后”,“构庙若干楹,为神仙好楼居”。后于康熙年间重修,乾隆三十五年(1770)又加以修缮,嘉庆元年(1796)再“扩旧基”增修,至嘉庆十五年(1810)竣工。这最后一次的增修规模应该是很浩大的,前后花费了竟有十四年的时间。

非常可惜的是,西津渡当年的铁柱宫于道光、咸丰年间被太平天国的军队摧毁了。

据嘉庆《丹徒县志》记载:“铁柱宫在城西西津坊,明崇祯十年(1637)建,国朝康熙二十年(1681)重修,即紫阳洞。”这段文字说明了这样几个问题:一是先有紫阳洞,然后才有铁柱宫;二是铁柱宫和紫阳洞同属于一个统一的建筑群体;三是至少在明代,铁柱宫不仅完成了世俗与宗教的统一,而且亦完成了儒释道的统一。

当年的铁柱宫,似乎还应该涵盖左边的观音洞,或者整个铁柱宫在清朝的时候是僧道共治的。这从李勉的《再过铁柱宫》一诗中可以得到印证。此时,这位画家已自号皖江铁笛生,看上去有点像江湖高手。他的兴致总是很好。他题壁写道:“重来当绝顶,放眼际春明。窗纳千帆影,泉春万壑声。金山江上寺,铁瓮海边城。僧老曾留榻,犹能道姓名。”这最后两句诗证明了铁柱宫僧道的兼容性问题。

铁柱宫是净明道的宫观。事实上,净明道本身就是一个兼容性非常强的教派,它是儒道融合的一个典型。净明道是宋元间在江南地区兴起

的一个道教派别,起初信奉三皇,唐朝转向灵宝,宋时完全发展成熟,元代则兴盛于江南,全称“净明忠孝道”,明代以铁柱宫在镇江的设立标志着其与南方各派的彻底融合。

净明道的创立经历了长时间的酝酿过程。该派尊奉许逊为祖师,称其法箓出于许逊之传。起初,许逊只是南昌西山地区民间家族崇拜的偶像,到唐朝时,道士胡惠超(?—703)将儒家孝道思想及佛教的奉事日月、忠孝父母、报恩成道说与民间流传的许逊崇拜相结合,基本形成了唐代孝道乃至宋元净明学说的理论基础。晚唐以后,一度沉寂的儒学在佛道二教的推动下开始振兴,在先秦儒学的基础上形成了新儒学。儒学较之释道二教,更适合于统治者巩固封建秩序的直接需要,于是便在当政者的提倡下日渐提高其地位,扩大其影响,迫使佛道二教向它靠拢。宋元道教诸派,皆在不同程度上表现出和会儒学的倾向。大约在南宋初期,何真公借“六真”之手正式推出了“灵宝净明秘法”,“净明”一名开始流传于世。到了元代,杰出的净明道士刘玉用儒家学说对净明道义进行了重新阐述,儒、道合流的结果,终于在新儒学影响最深的江南,产生出了一个堪称为儒道融合典型的新道派——净明道。

二、三皇经系的吴猛和许逊教团

据称许逊于西晋太康(280—289)年间曾任旌阳县令,故人称许旌阳。后弃官返归乡里,以南昌西山为中心传道。其主要弟子有吴猛、时荷、甘战、周广、陈勋、曾亨、盱烈、施岑、彭抗、黄仁览、钟离嘉。世称许逊及其十一弟子为十二真君。

应该讲,刚开始的时候,吴猛的地位是高于许逊的,而且,吴猛是许逊的师傅。后来经过对许逊地位的不断神化和嗣法的合法化,吴猛和许逊开始师徒换位后,许逊才终于成为净明道的始祖。

净明道是个与时俱进的教团流派。吴猛、许逊教团形成初期,也就是由晋至唐初期,净明一派是以尊吴猛、奉《三皇经》为主的民间宗教团体,属于三皇派。在唐以前,有关许逊的资料很少,而关于吴猛的神异法术、传承,以及孝道行为的资料却很多。吴猛的事迹主要散见于《太平御览》、《太平广记》、《北堂书钞》、《搜神后记》、《三洞珠囊》等书。

据《晋书》卷九十五《吴猛传》载：“吴猛，豫章人也。少有孝行，夏日常手不驱蚊，惧其去己而噬亲也。年四十，邑人丁义始授其神方。因还豫章，江波甚急，猛不假舟楫，以白羽扇画水而渡，观者异之。庾亮为江州刺史，尝遇疾，闻猛神异，乃引之，问已疾何如。猛辞以算尽，请具棺服。旬日而死，形状如生。未及大敛，遂失其尸。识者以为亮不祥之征。亮疾果不起。”这段文字至少说明了三个问题：一是吴猛当时已非常有名，二是有孝行和神异法术，三是师承丁义。

那么丁义的法术又是由谁传授的呢？据元《历世真仙体道通鉴》记载，丁义的法术由路大安所授。这种记载有虚构的成分，并不可靠，因为其记载同时说路大安又为许逊和郭璞的师傅。让许逊的地位超越吴猛，并和郭璞相并列，应当是在中唐以后的事情。丁义的师承比较可信的说法为来自于丹阳句容葛氏家族，也就是说传承于茅山。

第一种流传三皇派称鲍靓在茅山居住期间，曾授学吴猛。据《太平广记》卷十四转引唐胡惠超《十二真君传》载：吴猛“及长，事南海太守鲍靖，因语至道，将游钟陵”。北宋道士贾善翔《高道传》卷一亦载：吴猛“年四十，得至人丁义神方，继师南海太守鲍靓，复得秘法”。第二种流传据《终南山太极门历代宗师录》称鲍靓授葛洪，葛洪授丁义，丁义授吴猛。鲍靓为葛洪的岳父，鲍靓撰作有“大有《三皇文》”，即《三坟》、《八索》，后传于葛洪。葛洪又由郑隐处获授“小有《三皇文》”，即《正一法文》、《三皇内文》、《五岳真形图》、《太清金液经》和《洞玄五符》。不管吴猛是得授于鲍靓还是丁义，有一点是可以肯定的，就是吴猛所授予后人当是三皇一系的法术，而且，应该是三皇派的主流。

事实上，吴猛、许逊一派道士至唐朝贞观三年（629）时仍在奉诵《三皇经》。据《全唐文》所收陈宗裕撰写的《敕建乌石观碑记》载孝道传人张开先的事迹时说：“一日，张开先奉诵《皇经》，顿然神倦，隐几而卧。见一道者玄冠羽服，挥尘而言曰：‘开先开先，豫章人民难星将满，尔道当与，速宜出救，谨听吾言。’醒觉是梦，曰：‘此许祖指示吾当出救。’次早负剑往省。”这里的《皇经》即是指《三皇经》。

那么，唐以前许逊的形象又是怎样的呢？

最早关于许逊的资料当属唐初的《艺文类聚》卷21所收录的《许逊

别传》的片断内容。《艺文类聚》成书于唐初,“别传”的体裁流行于六朝,因此,《艺文类聚》所收录的许逊的片断身世,当不迟于六朝所撰。这篇最早的记载是这样的:

“逊年七岁,无父。躬耕负薪以养母,尽孝敬之道。与寡嫂共田桑,推让好者,自取荒者,不营荣利。母常谴之:‘如此,当乞食,无处居。’逊笑应母曰:‘但愿母老寿尔。’”

这很明确地指出许逊出生于社会底层,全靠自力躬耕以尽养母孝道,但并没明确指出许逊的籍贯和生卒年。

另外四则有关许逊的唐前资料则说明许逊除了出生下层,具孝道精神外,还具有一定的神异法术。

第一则资料是《太平寰宇记》卷107所收南齐刘澄之《鄱阳记》文字内容,其中叙述至信州贵溪县馨香岩时说:“昔术士许旌阳斩蛟于此岩下,缘此名焉。”另外三则均见于宋刘义庆《幽明录》。

其一称:“许逊少孤,不识祖墓,倾心所感,忽见祖语曰:‘我死三十余年,于今得正葬,是汝孝悌之至。’因举标榜曰:‘可以此下求我。’于是迎丧。葬者曰‘此墓中当出一侯及小县长。’”(《太平御览》卷519)

其二称:“刘琮善弹琴,忽得困病。许逊曰:‘近见蒋家女鬼像录在山石间,专使弹琴作乐,恐欲致灾也。’琮曰:‘吾常梦见女子将吾宴戏,恐必不免。’逊笑曰:‘蒋姑相爱重,恐不能相放耳,已为诛之。今去,当无患也。’琮渐瘥。”(《太平御览》卷577)

其三称:“桓温北征姚襄,在伊水上,许逊曰:‘不见得襄而有大功?见襄走入太玄中。’问曰:‘太玄是何等也?’答曰‘南为丹野,北为太玄,必西北走也。’果如其言。”(《艺文类聚》卷6)

从以上材料我们可以看出,唐以前的许逊,其地位、名气和神异力要明显小于吴猛。三皇经系时代的许逊是从属于吴猛的。

三、转向灵宝:许逊崇拜的开始

那么,吴猛、许逊教派为什么又由三皇一系转向灵宝一系?许逊的地位为什么会在唐时超越吴猛?我以为这和四个方面的因素有关:

其一,张开先借许逊托梦,为地方祈雨成功,获朝廷敕建许祖旌阳宝

殿,许逊的神异及其地位得到了官方的肯定。据《敕建乌石观碑记》载:张开先祈雨救民后,“属官申帝,召入对,从容便殿,语及前事,圣皇大喜,敕赐紫垣洞天仙侣,掌阴阳法教都纪之职,敕建许祖旌阳宝殿,崇高三丈六尺,广六丈,深四丈,其后三清殿高四丈,广深同前殿,规模于贞观己丑(629)四月己巳,落成是岁八月庚午。”

其二,许逊族裔一直于南昌地区承代传香,至唐初时已近二十代,成为一股强大的地方宗族势力。据撰写于唐中期元和年间的《孝道吴许二真君传》记载,“从晋元康二年真君举家飞升之后,至唐元和十四年(819),约五百六十二年,递代相承,四乡百姓聚会于观”。“承代传香:侄男简,简男卿长,长男法强,强男灵曜,曜侄孝通,通男叔嗣息,嗣息法胤,胤侄法恭,恭侄景阳,阳男颞龙,龙男承观,观男道超,超男元枢,枢男玄基,基男绍珪,珪男文楚,楚男王仙,侄法真,真侄颞然矣。”由此可见,经过500年于一地的繁衍,任何人进入西山地区传教,都不能忽视许氏族裔的群众基础,否则很可能寸步难行。

其三,唐贞观后期唐太宗焚禁《三皇经》,要求代之以《道德经》,吴猛地位的合法性和权威性被被动摇。三皇一系的道书主要为《三皇文》和《五岳真形图》,主要内容为召神劾鬼、治病消灾、卜问休咎、禁制虎豹水妖和为人堪舆下葬的符箓图书。《五岳真形图》在南北朝后被收入洞玄灵宝部,据说“诸仙佩之,皆如传章。道士执之,经行山川,百神群灵尊奉亲迎”。此外,《三皇文》中还有沐浴斋戒、存思守一、歌颂神章、服食草木药丸等长生成仙之术。刚开始,三皇系道士是受到朝廷礼遇的。按唐制,“凡道士给田三十亩,女冠二十亩”。朝廷先曾规定:“道士通《三皇经》者,给地三十亩”,后改为“道士通《道德经》者,给地三十亩”。那么,《三皇经》为何突然遭禁止呢?据《法苑珠林》卷六十九载:“贞观二十年(646),有吉州囚人刘绍略妻王氏,有《五岳真仙图》及旧道士鲍静所造《三皇经》,合一十四纸。上云:凡诸侯有此文者,必为国王。大夫有此文者,合为父母。庶人有此文者,钱财自聚。妇人有此文者,必为皇后……因封此图及经,驰驿申省奏闻,敕令省官勘……(诏令)诸道观及以百姓人间有此文者,并敕送省除毁。”敕旨并强调:“《三皇经》文字既不可传,又语妖妄,宜并除之”。很显然,因为王氏持有的《三皇经》内容过分宣扬神权,而且直接与世俗皇权相抵触,这才被下令“除毁”。这也是唐朝政

权建立后的第一次禁书令。遭此打击,由茅山传至江西的三皇一系基本销声匿迹。这也是奉《三皇经》的张开先的乌石观随后寥落的主要原因。

其四,胡慧超通过西山十二真君的造作,基本完成了许逊嗣法的合法性问题。由于三皇系不再合法,吴猛的号召力便成了一个重大问题。如不及时推出新的偶像及经典,吴猛许逊教派只能走向灭绝。吴猛许逊教派的再造工程主要是由胡惠超完成的。胡惠超(?—703),唐高宗、武后时人。洪州西山的著名道士。据《新唐书》艺文志载,他撰有《神仙内传》和《晋洪州西山十二真君内传》各一卷。根据南宋白玉蟾《玉隆集》对胡慧超的描述,我们大致可以知道他身世的基本概况:不知籍贯何处,曾待过庐山,上元年间(674—676)栖于西山洪井,永淳中(682—683)至游帷观,时年五十许,曾两次赴阙,最后居于盱母靖观,长安三年(703)去世,谥号“洞真先生”。胡慧超对许逊的再塑主要体现在三个方面:一是重建许逊拔宅飞升的游帷观,并获得官方的认可;二是另辟嗣法系统,编造了许逊的“孝道之法”经神而授的故事;三是将许逊的血统贵族化、正统化,将吴猛教派由三皇系转向了灵宝系。

据《全唐文》所收《改元宏道大赦诏》载:永淳二年(683)唐高宗曾下诏说:“大赦天下,改永淳二年为宏道元年。仍令天下诸州置道士观,上州三所,中州二所,下州一所,每观度道士七人,以彰清净之风。”胡慧超正是在这一敕令下取得官府的财政支持重建游帷观的。游帷观的重建,意味着许逊祭祀再次得到了官方的确认。

由于唐代官方禁止《三皇经》的流传,胡慧超必须转向新的符箓图书。净明派在转向灵宝系的同时,也开始了重新塑造神化许逊的工程。胡慧超在《十二真君内传》中特别编造了一个特殊人物兰公,由他来担当上清境与许逊教派的联系人。胡慧超对兰公的描述我们可以在《太平广记》卷十五中找到,全文如下:

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:“居日中为仙王,月中为明王,斗中为孝悌王。夫孝至于天,日月为之明;孝至于地,万物为之生;孝至于民,王道为之成。且其三才肇分,始于

三气,三气者,玉清三天也。玉清境是元始太圣真王治化也;太清者,玄道流行,虚无自然,玉皇所治也。吾于上清已下,托化人间,示陈孝悌之教。后晋代尝有真仙许逊,传吾孝道之宗,是为众仙之长。”因付兰公至道密旨。于是兰公获斯妙诀,颖悟真机,默辨往由,顾知前事。因与里人共出郊野,忽睹古墓三所,乃云:“此是吾三仙解化之坟,请民报官,令移冢旁之路,勿令人物践踏。”吏乃讯于兰公,此言以何验实。公曰:“第一冢者,昔有真人骸骨,今乃已得复形,是为地仙,长生久视。第二冢见有仙衣一对,道经一函,复有一人,方如醉卧,发之良久,乃能话谈,此以太阴炼形,绵养真气耳。第三冢有玉液丹,服之,白日便当冲翥。”于时官吏与兰公对开三冢,其所明验,一一并同。兰公乃诣冢间,躬取仙衣挂体,又取金丹服之,招邀卧冢二真人,同共耸身而轻举。官吏悔谢,虔恳拜陈,启问兰公,何时下降。公曰:“我自此,每十日一至于斯,更逾数年,百日一降,施行孝道,宜准玄科,接济樊笼,符臻至道。”自尔,吴都十五童子,丹阳三岁灵孩,泊于兰公,并是仙之化现也。所传孝道之秘法,别有宝经一帙,金丹一合,铜符铁券,得之者唯高明大使许真君焉。

这段文字实质上作了这样的几个交代:第一,许逊的传承法源来自于上清,孝悌王已自言“吾于上清已下,托化人间,示陈孝悌之教”。这实际上与三皇系已作了区隔。第二,借孝悌王之口,给许逊重新作了定位,明确了许逊“为众仙之长”的地位,巧妙地将吴猛和许逊的位置进行了置换。第三,强调了许逊是孝道的唯一真传,“所传孝道之秘法,别有宝经一帙,金丹一合,铜符铁券,得之者唯高明大使许真君焉”。将许逊与吴猛也作了区隔。但许逊如何由兰公处得到真传的,胡慧超没有作具体交代,这一细节实际上是由后人去完善的。

与此同时,在《十二真君内传》中,胡慧超将吴猛三皇系的身份模糊化,按唐制称其为“大洞君”,而且,虽然仍然明确许逊曾师从吴猛,但却暗示许逊与丹阳句容许氏有渊源关系:“许真君名逊,字敬之,本汝南人也。祖琰,父肃,世慕至道。东晋尚书郎迈,散骑常侍护军长史穆,皆真君之族子也。真君弱冠,师大洞君吴猛,传《三清法要》。”

许穆即许谧,是许迈的弟弟。许氏为丹阳句容县大士族,晋代天师道

世家之一。许迈、许穆两人均师承葛洪岳父鲍靓，许家与同县同乡的葛洪家族世为姻亲，并且与同郡的陶氏（系陶弘景之祖上）、晋陵的华氏等奉道世家累世通婚。因此，当时以句容许氏和葛氏两家为主，通过婚姻及师承仕宦等关系，在现在的镇江地区形成了一个士族奉道集团。任继愈主编的《中国道教史》一书称，这个集团合伙造作传播了中国道教史上的《灵宝经》、《三皇经》和《上清经》，最终形成了道教自己的经学。可以这么说，道教后世的开山立宗者，要么选择经典神授的路子，要么选择向茅山地区的葛氏、许氏靠拢，否则，其权威性和可靠性就会大受影响。胡慧超将许逊的身世与许迈、许穆相联系，无疑大大提高了许逊的身份地位，增强了其号召力。这实际上也为将来许逊拜谶母为师的故事埋下了伏笔。

但胡慧超在选择许氏郡望时似乎没有作更周密的推敲。当时许氏最大的两个郡望为汝南和高阳，汝南要更响亮些，贵族血统似乎也更纯正些，他大概就想当然地把许逊放在了汝南。胡氏没有想到的是，许迈一族实际上是由高阳一支过江的。不过，胡慧超的疏忽很快就得到了补救。大约撰于唐后期（819年）的《孝道吴许二真君传》已称许逊“望本高阳，随晋过江”了。

那么，胡慧超为什么称吴猛为“大洞君”？我们知道，大洞部法师是道门法师修行品位和道法最高阶段的总称。唐朝道教中最高一级法师的品位称作“上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师”，简称为“无上三洞法师”或“大洞法师”。胡慧超把“大洞君”的称号加在吴猛的头上，是意图让吴猛位居各洞法师之上，达到超越三皇系的目的，增加许逊教派灵宝化的合理性。

胡慧超更为大胆的是，为了神化许逊，把许逊尽快地塑造成祖师级的人物，他开始具体化唐以前有关许逊的材料，甚至把原先用以塑造吴猛的材料冠之于许逊，并为后人给吴、许二人的师徒关系的换位留下了空间：

乡举孝廉，拜蜀旌阳令，寻以晋室焚乱，弃官东归。因与吴君同游江左，会王敦作乱。真君乃假为符竹，求谒于敦，盖将欲止敦之暴，以存晋室也。一日，真君与郭璞同候于敦，敦蓄怒以见之，谓真君曰：

“孤昨得一梦，拟请先生圆之，可乎？”真君曰：“请大将军具述。”敦曰：“孤梦将一木，上破其天，孤禅帝位，果十全乎？”许君曰：“此梦固非得吉。”敦曰：“请问其说。”真君曰：“木上破天，是未字也，明公未可妄动，晋祚固未衰耳。”王敦怒，因令郭璞筮之。卦成，景纯曰：“无成。”又问其寿，璞曰：“明公若起事，祸将不久；若住武昌。寿不可测。”敦大怒，又问曰：“卿寿几何？”璞曰：“余寿尽今日。”敦怒，令武士执璞出，将赴刑焉。是时，二真君方与敦饮酒，许君掷杯梁上，飞绕梁间。敦等举目看杯，许君坐中隐身。

于是南出晋关，抵庐江口，因召船师，载往钟陵。是时，船师曰：“我虽有此船，且无人力乘驾，无由载君。”真君曰：“汝但以船载我，我当自与行船。”仍谓船师曰：“汝宜入船，闭门深隐，若闻船行疾速，不得辄有潜窥。”于是腾舟离水，凌空入云。真君谈论端坐，顷刻之间，已抵庐山金阙洞之西北紫霄峰顶。真君意欲暂过洞中，龙行既低，其船拽拨林木，戛刺响骇，其声异常，舟师不免偷目潜窥。二龙知人见之，峰顶委舟而去，真君谓船师曰：“汝违吾教，惊触二龙，委弃此船万仞峰顶。吾缘贪与众真除荡妖害，暂须离此，游涉江湖。汝既失船，徒返人世，汝可隐此紫霄峰上，游览匡庐。”示之以服饵灵草之门，指之以遁迹地仙之术。由是舟师之船底，遗迹尚存。

后于豫章遇一少年，容仪修整，自称慎郎。许君与之谈话，知非人类，指顾之间，少年告去。真君谓门人曰：“适来年少，乃是蛟蜃之精，吾念江西累为洪水所害，若非翦戮，恐致逃遁。”蜃精知真君识之，潜于龙沙洲北，化为黄牛。真君以道眼遥观，谓弟子施大王曰：“彼之精怪，化作黄牛，我今化其身为黑牛，仍以手巾挂膊，将以认之。汝见牛奔斗，当以剑截彼。”真君乃化身而去。俄顷，果见黑牛奔趁黄牛而来，大王以剑挥牛，中其左股，因投入城西井中。许君所化黑牛，趁后亦入井内。其蜃精复从此井奔走，径归潭州，却化为人。先是，蜃精化为美少年，聪明爽隽，而又富于宝货。知潭州刺史贾玉，有女端丽，欲求贵婿以匹之。蜃精乃广用财宝，赂遗贾公亲近，遂获为伉俪焉。自后与妻于衙署后院而居。每至春夏之间，常求旅游江湖，归则珍宝财货，数余万计，贾使君之亲姻僮仆，莫不赖之而成豪富。至是，蜃精一身空归，且云，被盗所伤。举家叹惋之际，典客者报

云,有道流姓许字敬之,求见使君。贾公遽见之。真君谓贾公曰:“闻君有贵婿,略请见之。”贾公乃命慎即出与道流相见。慎即怖畏,托疾潜藏。真君厉声而言曰,“此是江湖害物,蛟蜃老魅,焉敢遁形!”于是蜃精复变本形,宛转堂下,寻为吏兵所杀。真君又令将其二子出,以水噉之,即化为小蜃。妻贾氏,几欲变身,父母恩真君,遂与神符救疗。仍令穿其宅下丈余,已旁亘无际矣。真君谓贾玉曰:“汝家骨肉几为鱼鳖也,今须速移,不得暂停。”贾玉仓皇徙居,俄顷之间,官舍崩没,白浪腾涌。即今旧迹宛然在焉。

真君以东晋孝武帝太康二年八月一日,于洪州西山,举家四十二口,拔宅上升而去。唯有石函、药臼各一所,车轂一具,与真君所御锦帐,复自云中堕于故宅,乡人因于其地置“游帷观”焉。(出《十二真君传》)

从上文我们可以发现,其一,刘义庆《幽明录》中的那个葬者曾说“此墓中当出一侯及小县长。”至此,胡慧超干脆让许逊当上了“蜀旌阳令”。其二,驱龙负舟之事本是吴猛的神异,有关此事的记载最早见晋代张僧鉴所撰《寻阳记》:“王敦诛术士,吴猛附船日行千里,追者但见龙附其船。猛令船人闭目,人闻曳拔林木之声,惧而开目。龙知人见,遂委舟山顶。今扁底在紫霄峰上。”到了胡慧超的手中,却移花接木变成了许逊的功夫。其三,王敦诛术士一事本与许逊无关,胡慧超却也让许逊参与进来,巧妙地与郭璞挂上了关系。据《晋书》所附《许迈传》载,许迈“未弱冠,尝造郭璞。璞为之筮,遇泰之大畜,其上六爻发。璞谓曰:君元吉自天,宜学升遐之道。”既然许迈与郭璞的关系非同一般,胡慧超又认定许迈是许逊的“族子”,许逊与郭璞相识似乎是理所当然的事了。其四,许逊斩蛟的传说已被演绎成一个完整的擒杀蛟蜃之精慎郎的故事,而且情节已相当曲折,细节也很丰富。

再看看胡慧超花在吴猛身上的笔墨明显就少多了:

吴真君名猛,字世云,家于豫章武宁县。七岁,事父母以孝闻,夏寝卧不驱蚊蚋,盖恐其去而噬其亲也。及长,事南海太守鲍靖,因语至道,将游钟陵。江波浩淼,猛不假舟楫,以白羽扇画水而渡,观者奇

之。猛有道术，忽一日狂风暴起，猛乃书符掷于屋上，有一青鸟衔符而去，须臾风定。人或问之。答曰：“南湖有遭此风者，其中二道人呼天求救，故以此拯焉。”后人访寻，果如所述。时武宁县令于庆死，三月未殓，猛往哭之，因云：“令长固未合死，今吾当为上天讼之。”猛遂卧庆尸旁，数日俱还。时方盛暑，尸枢坏乱，其魂恶，不欲复入，猛强排之，乃复重苏。庆弟晋著作郎宝，感其兄及睹亡父殉妾复生，因撰《搜神记》，备行于世。猛后于西平乘白鹿宝车，冲虚而去。

这段文字的分量还不如胡氏新造人物兰公，充其量是对以前有关吴猛材料的小结而已。

四、成为始祖：许逊嗣法正统地位的完成

应该讲，胡慧超的出现让吴猛、许逊教派免于了衰颓的命运，但许逊的地位因此也开始超越吴猛。胡氏肇始的重塑许逊工程并不是很完善，还有许多不周密的地方，他所遗留的问题仍然需要后人去不断地进行纠正和润色加工。大约一百年后，当《孝道吴许二真君传》面世时，重塑许逊的工程才基本告一段落。

《孝道吴许二真君传》收录于明代《道藏》。传中提起中唐宪宗元和十四年(819)时，口气好似当时人说当时事。日本学者秋月观英据此推测《孝道吴许二真君传》出现于九世纪中期。柳存仁先生则断定《孝道吴许二真君传》其写定之时，最迟不能过九世纪初，或即写定于唐元和十四年(819)。

从这篇重要的文献中我们可以看出，许逊已成为孝道的主角，吴、许二真君的换位工作已彻底完成。这种转换体现在这样几个方面：

首先，通过斩杀大蛇一事，彰显许逊的法术和修行已超过吴猛。

他们为什么要杀这条蛇？原来“时建昌县上辽江畔，有一大蛇，身长数里，要截水路四十余里，毒裂山谷，气盛风云，惊骇人民，吞噬行旅……时吴许二君拱揖相谓曰：‘吾等积德累业，所冀利民，不能为人除害，何以彰余道德矣。’”但吴猛似乎对自己信心不足，于是对许逊说：“为人除害，非子不可！”乃邀许逊同往。

去了之后吴猛的表现如何呢?“去蛇十里,吴君挺刃而前。”但这蛇实在是厉害,“蛇纵其蜃毒,嘘吸云雾,眩目夺日,举首峨天。见闻之人,莫不畏惧,匪神仙志道之士,安能戮力而绝灭者焉!吴君当斯之时,心有忌憚。”吴猛的这一犹豫,造就了许逊这位新超人的诞生:“许君名籍仙策,道应玄元,佩三万六千之神符,尚无极至真之妙法,威力自在,与夺应机,岂尔一毒而能纵暴矣。遂拽裾,叱咤挺刃杀之。”这实际上已暗示人们,许逊是真正的孝道第一高手。

在这里,这条蛇是许逊“挺刃而杀之”的,但在胡慧超以前,杀蛇却是吴猛的事情。此事在刘宋雷次宗的《豫章记》中最早记载:“永嘉末,豫章有大蛇,长十余丈,断道,经过者,蛇辄吸取之,吞噬已百数。道士吴猛与弟子杀蛇,猛曰:‘此是蜀精,蛇死而蜀贼当平。’既而果杜弢灭也。”这说明后期用吴猛的材料对许逊重新进行包装已经不是偶然的个人行为,而是出于集体意识了。

其次,通过丹阳谿母授予铜符铁券,说明许逊之所以成为孝道之法的唯一正宗传人,而吴猛却没有这样的机缘,乃是上天的旨意,为许逊最终成为教主扫平了道路。

兰公的“所传孝道之秘法,别有宝经一帙,金丹一合,铜符铁券,得之者唯高明大使许真君焉。”是如何实现的呢?原来是通过谿母实现的。兰公充当了邮递员的作用,“受孝悌王旨令,将铜符铁券送达黄堂观,乃谿母所居之所。”但这铜符铁券似乎是埋藏在那里的,否则就不会有后来的“儿遂捧送谿母铜符铁券,拜辞母而去”的事情发生。

兰公本人并没有把孝道之法传与谿母,孝道之法传与谿母仍然是由孝悌王亲自完成的:“我身为孝悌王,托阿母养育,绵历岁序,欲与孝道,迁延至今。”“乃拜谢阿母,请将所居之宅,开为孝门。谿母慈悲不违儿意,遂立其住宅,名黄堂观焉。”很显然,谿母应该是孝道的初祖。吊诡的是,既然孝悌王亲自化作小儿由谿母抚育,传与孝道,那么,兰公似乎顿时就变成了多余的人物,由他把铜符铁券送到黄堂观的举动似乎也是多余的。我想,后世的净明教徒可能也意识到了这个人物的多余性,在净明道中最终也没有给兰公以多么崇高的位置。

在孝门面对谿母的铁券,戏剧性的情节发生了,吴猛立马变成了许逊

的弟子：“时吴君猛与许君逊闻之，遂往黄堂拜谒谌母，请其孝道之法。谌母乃授予铜符铁券。券中征许氏阳一门，无猛名字，猛乃却拜许君为师。许君因传其妙法与周、彭、陈、时、盱、甘、曾、钟、施、黄、吴、刘、沈等十二真君，并以崇于孝道，常以惠泽流布于人。”

第三，通过许逊拔宅飞升后，信徒弟众设黄箓大斋对其进行祭祀，表明孝道属于灵宝体系，至少在形式上已向灵宝派转型成功：“设黄箓大斋，邀请道流，三日三夜，升坛进表，上达玄元，作礼焚香，克意诚请，存亡获福。”

按黄箓斋乃道教灵宝六斋之一，主要用于为人拔度九祖罪根，拯济幽灵，谢罪祈恩，禳灾致福。斋，是道教对其崇拜仪礼的传统称呼。《无上黄箓大斋立成仪》称，“烧香行道，忏罪谢愆，则谓之斋”。早期道教有自己的祭祀天地水三官的仪礼，但仍十分简单。魏晋南北朝时期，逐渐繁冗，并且创立了各种仪礼的名目。三箓斋名就是对不同仪式使用范围和不同功能的传统分类。《上清灵宝大法》称，“斋法起于中古。晋宋之间简寂先生始分三洞之目，别四辅之源，疏列科条，校迁斋法。又唐时张清都经理之余，尚未大备。至广成先生荐加编集，于是黄箓之科仪典格灿然详密矣”。南朝刘宋高道陆修静在收集和整理道教斋醮之法的基础上，将仪式区分为九斋十二法。其中三箓之名一直流传至今。

三箓指的是金箓斋、玉箓斋和黄箓斋。据宋代高道白玉蟾的《海琼白真人语录》称：“三箓者，一者金箓斋，上消天灾，保镇国王，惟帝王用之；二者玉箓斋，救度人民，请福谢过，惟后妃臣僚用之；三者黄箓斋，济生度死，下拔地狱九幽之苦，士庶通用之。”由此可知，三箓斋法使用的范围是随尊卑而别的。此外，据南宋的《灵宝玉鉴》称：金箓斋“可以清宁两仪，参赞天地，祈天永命，致国休征，衍百世之本支，培万年之社稷，皆天子事，非有朝旨不可为也。”玉箓斋“诸王公侯为之，可以固本宁邦，藩屏王室；大臣将相为之，可以敛福赐民，安镇寰宇，或资以调和鼎鼐，或籍以燮理阴阳，非庶人所可为也。”黄箓斋则是专为超度亡灵而起建的度亡道场，“下元黄箓，星宿错度，日月失昏，雨暘愆期，寒燠失序，兵戈不息，疫疠盛行，饥馑荐臻，死亡无告，孤魂流落，新鬼烦冤，若能依式修崇，即可消弭灾变，生灵蒙福，幽壤沾恩，自天子至于庶人皆可建也。”明朝正续《道

藏》收有冠以金箓之名的经籍有约十七种,均与皇家之祈寿、延寿、上寿、放生、忏方、度人和投简等有关。收有冠以玉箓之名的经籍约有八种,其仪之内容多有奉旨建斋和颂赞当今皇帝、皇后的字样,但其程序与金箓斋类科仪大致相同。《道藏》另收有大量冠以黄箓字样的斋仪经籍。蒋叔舆《无上黄箓斋立成仪》称:“开度七祖,救拔三途,黄箓大斋,最为第一。”

五、净明学说的创立:何真公和刘玉

经过唐代的改造和发展,许逊教派日渐兴盛。到了北宋政和年间,宋徽宗想利用道教来神化大宋皇朝,慑服外敌,镇服百姓,掀起了规模浩大的崇道运动。孝道也和其他的道门流派一样,获得了一个空前发展的战略机遇期。

宋代,许逊极得北宋皇室尊崇。早在大中祥符三年(1010),真宗皇帝就赐额“玉隆”,将西山游帷观升格为玉隆宫。政和二年(1112),徽宗遣内使程奇请道士在玉隆宫建道场七昼夜,诰封许逊为“至道玄应神功妙济真君”,证位为天枢使相,为天府四相之一。敕封吴猛等十一人为“真人”。宋王朝还同时敕令:禁名山樵采,免除玉隆宫租赋徭役。

当时宋代的官制设有祠禄之官,以一些元老重臣宰辅居闲时任以提举宫观之职,黄庭坚、曾几、胡铨、洪迈等二十六位文官相继担任过玉隆万寿宫提点、提举、管局、主管等职。

徽宗对许逊的诰封举动还成就了一个江湖骗子。政和三年(1113)九月,一个叫王仔昔的人得到了徽宗的宠信。王仔昔为洪州人,初隐于嵩山,自言遇许逊,得《大洞隐书》、《豁落七元之法》,能知人未来之事,由蔡京推荐给徽宗,赐号通妙先生。后因与林灵素争宠,被陷下狱致死。但王仔昔的得宠却也造就了万寿宫的重修工程。

政和六年(1116),徽宗亲下诏书,以当时西京洛阳的豪华道宫“崇福宫”作为图样,对西山万寿宫进行了大规模的重建。重建后的西山玉隆宫拥有正殿、三清殿、老祖殿、谌母殿、兰公殿、玄帝殿等六大殿,玉皇阁、紫微阁、三官阁、敕书阁、玉册阁等五大阁,以及七门、七楼、三廊、十二小殿、三十六道堂,并改名为“玉隆万寿宫”,徽宗皇帝还亲自书写了匾额。这次重建的“玉隆万寿宫”,殿阁楼堂,蔚为壮观,富丽堂皇,可谓江南少

见。同时,宋徽宗又下令在上清储祥宫三清殿后造许真君行宫。

由于皇家的推崇,宋代民间对许逊的信仰已非常盛行。“每岁夏季,诸卿士庶,各备香花、鼓乐、旗帜,就寝殿迎请真君小塑像幸其乡社,随愿祈禳,以蠲除旱蝗。”据传每年仲秋“净月”,前往西山玉隆万寿宫朝拜者,扶老携幼,肩舆乘骑,肩摩于路。到了南宋时,已发展到“真君垂迹,遍于江左湖南北之境,因而为观府、为坛靖者,不可胜计。”

许逊崇拜的规模发展到如此地步,应该讲是和北宋的统治者想利用孝道的忠君思想,降低外患的压力,维持大局的稳定有关。正因为宋皇朝统治阶层利用孝道的目的非常明确,这就为后来的一些道门的思想家利用许逊阐述自己的社会主张开辟了一条捷径。南宋的何真公和元初的刘玉就是最典型的两个人物。

南宋西山净明道,过去学者们多以何真公为创始者,分不清何真公、何守证、周真公三个人名的关系,对何真公之后的传承语焉不详。郭武的力作《何真公、周真公与南宋净明道团的演变》,很好地澄清了这些模糊不清的问题。他的主要观点是:南宋初净明道团的创始人应是许丹阳。何守证即何真公,是许丹阳的弟子。何守证之后,又有周真公传方文,方文传傅飞卿,傅飞卿传杨文卿。何守证与周真公是否直接传授,很难判断。何守证道团修炼法受上清派影响为重,周真公道团修炼受钟吕金丹派影响最多。周真公道团对何守证道团进行了革新,改符法为内炼。他还对净明道经的年代进行了考证。对于元代刘玉真中兴净明忠孝道,学者们看法大都一致。

宋高宗绍兴元年(1131),何守证撰《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法序》说:许逊受法于谌姆,经长期传授,现在的经本出现了许多谬误。南宋中兴,六真将灵宝净明秘法降授给其师洞神仙卿:“炎宋中兴,岁在作噩(1127),六真降神于渝水,出示净明灵宝秘法,化民以忠孝廉谨慎之教,乃命洞神仙卿为训导学者师。”两年后,许逊降临游帷观故地,即西山玉隆万寿宫。何守证之师在那里建仙坛。《净明忠孝全书》卷一《玉真刘先生传》说:许逊此次降授飞仙度人经、净明忠孝大法,“真公得之,建翼真坛,传度弟子五百余人。”

何守证道团时期的《太上灵宝净明飞仙度人经法》列有六真名号,剥去长长的头衔,可以看到六真指孝道明王、孝道仙王、谌姆、吴猛、许逊等。

《太上灵宝净明法序》将净明法与孝道明王相联系曰：“净明法者，乃上清玄都玉京之隐书。昔太阳真君孝道明王以孝道著明，照临下土，成无上道。于是上清上帝降于扶桑洞神之堂，召明王而说法证之。”周真公道团时期的《灵宝净明院教师周真公起请画一》说六位真师授经。《灵宝净明院行遣式》、《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书序例》提到日月二宫天尊孝道明王和孝道仙王。《太上灵宝净明入道品》称日宫太阳孝道明王为祖师。

但不论是何真公还是周真公，他们用“净明”对孝道改造的努力似乎并不太成功，因为在其后的西山白玉蟾（1194—1229）时代，白氏的《玉隆集》中根本就忽略了两人的存在。在紧接着出现的《西山许真君八十五化录》这一重要著作中，也仍然没有何、周两人的故事及“净明法”的提法。但不管怎样，“净明”的旗帜在何、周等人的尝试下，已成为许逊一系与其他灵宝系分隔的最显著的标志。这也为元初刘玉系统地创立和阐述“净明忠孝”理论奠定了坚实的基础。

至宋末元初，西山道士刘玉又重新进行创教活动。据《西山隐士玉真刘先生传》载：元世祖至元二十年（1283），刘玉二十五岁，自称遇西山道士胡惠超，胡告知他许逊飞升之时曾谶记后千二百四十年五陵之内将出弟子为八百人师，“净明大教将兴，当出八百弟子，汝为之师”，刘玉遂在孝行里立腾胜道院，以善道劝化。自至元二十年（1283）至大德元年（1297）的十四年间，自称先后得许逊降授《玉真灵宝坛记》、《中黄大道》、《八极真诠》；郭璞降授《玉真立坛疏》；胡惠超降授道法和三五飞步正一斩邪之旨，并对“净明”教义进行了系统而详尽的阐述和发挥。

刘玉于元至元丁酉年（1297）入住玉隆万寿宫，同年的大德元年（1297）以“净明道”命名的道派正式形成。

刘玉重新开创的净明道以许逊为净明道师（旌阳公一传），以兰公、谌母为净明启教，以西山十二真君为净明传教。又尊唐代道士张氲为净名经师，胡惠超为净明法师，东晋道士郭璞为净明监度师，合称“净明三师”。刘玉称净明扬教，为旌阳公二传。刘玉以下净明道四代嗣法宗师称净明嗣教，黄元吉为旌阳公三传，徐异为旌阳公四传，赵宜真为旌阳公五传，刘渊然为旌阳公六传。刘玉至净明四嗣教五代是净明道兴盛时期。

此外，《净明忠孝全书正讹》附载了许迈、许穆、吕洞宾、白玉蟾、傅大

师、朱真人、张真人等七人的传记,前四人显非净明道代表人物,但在净明典籍中居于显著地位,说明净明道已与上清派、全真南宗等教派有了相当的联系和渊源。傅大师为豫章人,其名不详,为铁柱宫道士,小有名气,曾得朱熹赠诗。朱真人是明太祖第十五子朱权,因对封藩不满,转而学习净明道法,后被明成祖封为涵虚真人。张真人,《古今图书集成》卷二百五十九称张逍遥,河南杞县人,慕净明之旨,入南昌西山修道,死于顺治十八年(1661)。这些都是后话。

元至大三年(1310),刘玉去世,传法于黄元吉(1271—1325)。黄元吉于西山造玉真、隐真、洞真三坛以授弟子,并在至治三年(1323)挟其学游于京师,“公卿士大夫多礼问之,莫不叹异”。此后西山净明法坛法箴盛行于世。北宋政和时重建的西山万寿宫,在黄元吉的手中再次得以重修。这次工程于泰定二年(1325)兴工,致和年(1328)落成,前后经三年,万寿宫面貌为之一新。玄教大宗师张曾孙留于崇真万寿宫,并荐之于上,有玺书之赐。黄元吉、徐异等集新净明道著述为《净明忠孝全书》6卷。

据相关资料记载,黄元吉、徐异、刘渊然皆赴京师,弘扬净明教法,广结士大夫,名重一时。黄元吉得三十九代天师张嗣成举荐,被元室敕封为净明崇德弘道大师、教门高士、玉隆万寿宫提点。第三代徐异(1291—1350)长于文学,亦游京师大行祈禳,元廷赐号“净明配道格神昭效法师”。第四代赵宜真,活动于元明间。赵宜真曾先后从张广济、李玄一,研习全真北派、南派之学。净明道与全真道、正一道保持了密切的友好关系。赵宜真之徒刘渊然于明初活跃于京师,广交士大夫,名重一时。刘渊然以后净明道的传承系谱不明,教派渐趋衰落。清顺治九年(1652),丘处机第八代嗣法弟子徐守城入西山研修净明道,致力于西山宫观的修复。康熙三十一年(1692),徐守诚死,其弟子谭太智、张太玄、熊太岸居西山绍继净明法统。此后,净明道历史即付诸阙如。但万寿宫的修葺却始终没有中止过。

至正十二年(1352)三月至洪武初年在原址上重建正殿。又于正德十五年(1520)、嘉靖廿六年(1547)两度重修。万历十年(1582)又扩建了三清殿、三官殿、万寿宫门等建筑。清代时,又经多次重修、扩建,基本上

恢复了旧日的宏伟壮观。然至咸丰十一年(1861),太平天国忠王李秀成率军驻西山,与清军展开激战,殿宇又复焚为灰烬。至同治七年(1868),又次第动工兴建,用了几年时间,耗费大量银两,始重复旧观。这是继北宋政和六年后第二次大规模重建,据载:“凡向来所有,无不兴复。即仙衢、道岸两坊及四周垣墙,向所未有者,亦肇造而新之。”抗日战争期间,日寇盘踞西山万寿宫七年之久,他们拆毁殿宇修碉堡,砍伐风景林作燃料,盗走宫内的文物,使这处江南名迹蒙受了巨大的破坏。

六、“净明”的基本涵义和宗教伦理

元明时期净明道在社会上颇有影响,元代官僚士大夫对其教义极为赞赏。知经筵事张珪、国子司业虞集、国史院编修滕宾和曾巽申、建昌路儒学教授彭野分别为净明道基本经典《净明忠孝全书》作序,称赞“大道至德之要其在兹”。阳明学派的王龙溪、罗近溪、高攀龙、屠龙等人与净明道士过从甚密,对其学说评价甚高。高攀龙认为“仙家惟有许旌阳最正,其传只净明忠孝四字”。实际上,净明道的忠孝教义也颇具理学色彩。元明统治者对净明道也颇重视。黄元吉至治三年(1323)赴京师讲学,极得公卿的赞誉。徐异游学京师大行祈禳,得“净明配道格神昭效法师”之赐号。刘渊然于洪武二十六年(1393)被明太祖称为“高道”;并在永乐(1403—1424)年间担任道录司。

净明道所存经典颇多,主要的有《太上灵宝净明洞神上品经》《净明枢真经》《净明正印经》等。《净明忠孝全书》还载有刘玉、黄元吉语录,是研究净明道教义的重要资料。

那么,净明道的“净明”二字应作何解释呢?据《玉真刘先生语录》内集称:“何谓净?不染物;何谓明?不触物,不染不触,忠孝自得。”刘玉认为:“净明只是正心诚意,忠孝只是扶植纲常”,“本心以净明为要,行制贵在忠孝”。《太上灵宝净明法序》亦称:“净明者,无幽不烛,纤尘不染,愚智皆仰之为开度之门,升真之路。以孝悌为之准式,修炼为之方术,行持为之必要。”净明二字还取佛教常言心性本净本明之义。净明道认为修炼首先要达到内心一尘不染、不触之思想境界,忠孝则是日常行为活动的

准则,二者缺一不可。倡言净明,旨在教人清心寡欲,使心念和行为符合封建伦理规范,做忠臣孝子良民。

净明道的宗教伦理据称以许逊所谓忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍的“垂世八宝”为依据,尤以忠孝为首,即“忠孝大道之本也”,认为恪守净明忠孝即可修仙得道。《净明大道说》曰:“人能弘道,非道弘人,要不在参禅问道,入山炼形;贵在乎忠孝立本,方寸净明。四美俱备,神渐通灵,不用修炼,自然道成。”

净明道的基本宗旨是“以忠孝为本,敬天崇道、济生度死为事。”忠孝是儒家的传统思想,可见净明道和儒学之间的密切思想渊源。它还融合道、儒、释,倡导三教归一。刘玉认为“太上之净明,夫子之忠恕,瞿云之大乘,同此一也”。

净明道与正一等符箓派一样,道士不一定出家。黄元吉说:“道由心悟,玄由密证,得其传者,初不拘在家出家……而吾师玉真先生遇都仙(许逊),亦以在俗之身焉。”刘玉对西山道教教法进行了更新,改革了符咒、斋醮、告斗等修炼方术,提倡孝道,不重祈祷仪式中的繁文缛节,制定了“日知录”、“功过格”,作为教徒日常生活的规范。

在刘玉之前,周真公净明道传行一种称作“净明法”的新符箓。《太上灵宝净明法序》说:“净明法者,乃上清玄都玉京之隐书,昔太阳真君孝道明王以孝道著明,照临下土,成无上道……是谓灵宝救苦天尊。”其实净明法不过是灵宝旧符箓的改造,称为许逊降授的《飞仙度人经法》,即释灵宝派主经《度人经》中的天书云篆。周真公净明道除符箓之外,还与神霄、清微派一样,重心性、内丹的修炼,而尤以首重忠孝为本派特色。《灵宝净明法序》概括本法大旨说:“净明者,无幽不烛,纤尘不汙”,这指的是所谓心性;该序又谓净明法“以孝悌为之准式,恬炼为之方术行持之秘要”其宗旨大抵是忠孝廉慎等伦理实践为首,次则调其心性,使心一尘不染,谓之净明。净明道还重内丹修炼,《净明黄素书》所述净明丹法,有取于钟吕系内丹,而特重“黄素”——黄指脾炁,素指肾炁,谓“素者养于下,黄者运于上,上下交际,真丹孕焉。”周真公弟子方文有《净明黄素书释义秘诀》,自谓曾观《钟吕传道集》,又引证吕公、张伯端丹诗,并自言数度拜师学内丹事,盖曾得钟吕系内丹之传道。关于符法,周真公净明道与清微,神霄派一样,也强调从“正性”发用,以画符念咒、存想奏告。《净明

黄素书》卷七载：“夫道无思无为也，无思也而未尝不思，思之者正性也；无为也而未尝不为，为之者正理也……如谓道以无思无为而又于存想呼召为矛盾，自非也。”谓心凝一则静，静故能交，以凝静之心画符念咒、奏章存想，则神灵便会有感必应。

任继愈主编的由上海人民出版社出版的《中国道教史》一书的第十五章，对刘玉时期的净明道理论有着非常详尽的阐述，这里抄录转引如下：

刘玉重兴的净明道较之何真公、周真公的旧净明道，进一步融摄新儒学，组成一套儒道融合的宗教学说。它的影响虽未必及于其他道派，但其学说作为道儒合一的典型，从思想史的角度看颇有重要意义。该教自称“净明忠孝道”，“盖其说以本心净明为要，而制行必以忠孝为贵而已。”

所谓净明，指“道”或心性。托为胡慧超降谕的《净明大道说》释曰：“净明者，无形大道，先天之亲本也。在上为无上清虚，在天为中黄八极，在人为丹田绛宫。此三者同出而异名，同谓之玄……明此理者净明也。清则净，虚而明，无上清虚之境，谓之净明。”净明又称“无极”，《净明忠孝全书》卷二《净明法说》即说：“无极者净明之谓也。”净明两字，盖取佛教常言心性本净本明之义。净明家认为人心本来净明，但为后天的物欲所染而不净不明。刘玉说：“人之一性本自光明，上与天通。但苦多生来渐染熏习，纵恣欲，曲昧道理。便不得为人之道。”倡言净明，旨在教人清心寡欲，使自己的心念和行为符合封建伦理规范，做忠臣孝子良民，这乃是刘玉所谓“为人之道”的实质所在。净明，不仅是一种宗教唯心主义的本体论、心性论，更被作为一种宗教僧侣主义的实践原则。刘玉即以理学家的口吻说：“净明只是正心诚意。”又以禅师的语调说：“何谓净？不染物；何谓明？不触物。所谓不染不触，即是要人心不为物欲所动，惩忿窒欲，息灭仇恨和非分希求。而且要息灭得十分彻底。刘玉说：“所谓忿者，不只是恚怒嗔恨，但涉嫉妒小狭、褊浅不能容物，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，如心贪一物，绸缪意根，不肯放舍，总属欲也。若能窒塞其源，惺惺做人，则欲水自然不下流。虽是如此，其中却要明理，明理只是不昧心天，心中有天者，理即是也。”

刘玉所说天理,终归为封建伦理。净明家把忠孝神化到了无以复加的地步。刘玉说:“昔兰公真君有云,孝至于天,日月为之明;孝至于地,万物为之生,孝至于民,人道为之成……若不能以孝道自牧者,俗语谓之不做人,又曰做人不了。”不忠不孝者,在净明家看来就要取消他做人的资格了。甚至连天灾也被归咎于世人不行忠孝所感:“其世间不忠不孝怨怒诸气上至天中黄八极,其气返为水旱疾疫之灾。”刘玉还把忠孝等封建伦理说成是人性中所本具,谓“忠孝者臣子之良知良能,人人具此天理,非分外事也。”这种良知良能说,后来更为王守仁所发挥深化。

刘玉所言忠孝是泛义的,所谓“大忠者一物不欺,大孝者一体皆爱”,意谓须把对君父的忠孝扩大而及于一切人。他强调忠孝必须实践:“忠孝只是扶植纲常,但世儒闻此语烂熟了,多是忽略过去,此间却务真践实履。”新净明道如此强调忠孝实践,维护封建纲常。得到当时不少重臣儒士的服膺称赞,国子司业虞集,国史院编修滕宾、曾巽申及建昌路儒学教授彭莹,都为《净明忠孝全书》作序,称赞该教有益于儒教世道,滕宾序即赞净明家于“正心修身之学,躬行履践之间,凜然如在左右,吾党之士当批颡而深愧之矣!”

新净明道还说修仙得道也只在净明忠孝。《净明大道说》载:“人能弘道,非道弘人,要不在参掸问道、入山炼形,贵在乎忠孝立本,方寸净明。四美俱备,神渐通灵,不用修炼,自然道成。”乃至以净明忠孝的履践为上乘内丹之道。而鄙薄一般内丹修炼精气之说。刘玉说:“惩忿则心火下降,窒欲则肾水上升,明理不昧则元神日壮,福德日增,水上火下,精神既济,中有真土为之主宰,只此便是正心修身之学,真忠至孝之道。”谓如此久久修持,则“非必长生而长生之性存,死而不昧,列于仙班,谓之长生。有曰养气而延年者,特未得其一二耳。”至于道教传统的服气炼养等术,更为净明家所不齿。黄元吉说:“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,配天地为三极,无愧人道,谓之真人。”这种“真人”,实际上已等同于儒家所说的圣贤。

刘玉时期的净明家还和儒家一样,重人道世事,反对佛道教出家离俗之制。据《净明忠孝全书》载,刘玉曾说:“欲修仙道先修人道”,“人事尽时,天理自见”。又说:“净明之道不废人事,但当正心处物,常应常静也。”他斥责出尘绝俗、抛家舍业而修炼者为“名教罪人”,声称入净明道

者，“或仕宦或隐游，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。只就方寸中用些工夫，非比世俗所谓修行，殊形异服，废绝人事，没溺空无。所以此学不至沽身乱伦，害义伤教。”净明派与正一、清微诸符箓派一样，道士不一定出家。黄元吉即说：“道由心悟，玄由密证，得其传者，初不拘在家出家……而吾师玉真先生（刘玉）遇都仙（许逊），亦以在俗之身焉。”

作为符箓道教，新净明道当然还免不了祈禳祭炼。与清微、神霄诸派一样，刘玉时期的净明道也以内修为外用符箓之本，《净明道法说》曰：“正其内治其外曰正一斩邪……欲正其内，先去其欲，无欲而心自正一，正心而道法备矣。”刘玉说：“大凡行法之士，未消得峻责鬼神，且要先净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、胡思乱量的念头是也。”新净明道的符法大概是承周真公旧净明道符箓而加以简化，不重祈祷仪式中的繁文缛节，而以先天净明之心为画符作法之要。刘玉说：“凡我法子，当于未举笔（画符）以先，体究一念才动，便属后天。盖天人相与靡间。一息至诚所感，如矢中的。所谓至诚，一念未动以先是也。”

新净明道顺应当时三教合流的思潮，和全真道一样，也高唱三教归一，而尤多和会儒学。刘玉把三教同源一致之点归结于本派所谓的净明之心，和会三教说：“何谓一？太上之净明，夫子之忠恕，瞿昙之大乘，同此一也。推而论之，帝尝之执中，尧之允执厥中，舜之精一，禹之洪范，汤之圣敬日跻，文王之纯亦不已，伊尹之一德，孟子之养气，子思之中庸，皆此一也。立言虽殊，其道则一……其曰抱元守一、穷理尽性、明心见性，为未忘心法者言也。唯吾净明大教，先圣后圣以神合真，以心契道，不堕言诠，不落法尘。”他力论三教应并立相辅，化人归善，缺一不可。针对理学家对释道二氏的攻讦，他辩解说：“但二氏之教若过盛，则于纲常之教未免有所伤……又二氏真人真僧，皆是入欲净尽，纯然天性，奈何如此者少，末流之弊每多，真儒于是乎出，以实理正学而振饬之。”既维护仙佛的权威，教人于二氏“未庸轻议一”又神化攻讦释老的程朱等理学家，吹捧真儒“皆亲见道体后说出话来”，“晦庵亦自是武夷洞天神仙出来，扶儒教一遍。”竭力调和释老与儒学的关系。

新净明道尽量靠拢儒学、附和儒教，反映了当时儒学的强盛对道教的

胁迫,就道教本身来讲,终归为对付儒家攻讦的自存之策。刘玉就不加掩饰地说:“今净明大教之兴……每用儒家文字开化,何邪?此是教法变通处。经章符咒开化亦久矣,儒家往往视为虚无荒唐之论。今此都仙真君(许逊)以实理正学更新教法……仰赞化育,所以示此也。”对儒学的过分靠拢,固然也可迎合儒家而兴其教于一时,但这终究是道教衰落的一种表现。因此,任继愈主编的《中国道教史》对此结论道:与儒学面目过于相近,势必使道教渐为儒学所吞并。完成了道儒合一典型的新净明道,实际上也作了道教学说发展的尾声。我个人认为这种结论是非常精当的。

七、净明道的基本典籍

从南宋至元朝,净明道的主要典籍有:

《太上灵宝净明洞神上品经》。这本书也称作《净明秘法》或《净明真经》。传说南宋初年许真君降临江西西山传授,为南宋净明派道士奉持之主要经典。原书二卷,收入《道藏》太平部。书分为三十五篇。前十二篇概述净明教义,宣称净明道以忠孝为上,以炼形修己为要,行孝之人礼拜天神,为国王父母祈祷福寿,以符咒召神摄鬼,为人治病救度,可以升仙。第十三篇以下诸篇,分述净明派炼形救度诸道法。其中第十二至十七篇言诵念《灵书》之法。所谓《灵书》,是以汉字梵音写成,隐含诸神仙真名及咒诀,诵念隐名咒语可以招降仙真。第十八至二十九篇言佩带符图宝篆、飞步玄纲、朝见天帝、洞识前生及起死回生等道法。第三十至三十五篇叙述以符咒为人治病消灾、超度亡灵之法。此数篇中符篆多已佚失,可据《道藏》洞玄部方法类所收《太上灵宝净明秘法篇》一书补足。

《太上灵宝净明玉真枢真经》一卷。此篇为宋元净明派道书,收入《道藏》太平部。经文为七言诀,言夜坐存想之法。其中有云:“玉真本在想中立,想意要在有端静,是知净明常了了,便是玉真枢要境。”

《太上灵宝净明道元正印经》一卷。此篇为宋元净明诸经之一,收入《道藏》太平部。经文为四言诀,仅三百余字,叙修真养性之要。其中有云:“不执不著,不与不并,视乎无形,听乎无声,心定神慧,是为净明。”

《太上灵宝净明天尊说御瘟经》一卷。此篇为宋元净明派诸经之一,收入《道藏》太平部。经文宣称瘟疫疾病皆有鬼神主掌,以惩罚行恶之

人,修道弟子及其眷属若不如法行善,亦罹其殃。故太上灵宝净明天尊降授避瘟神咒、御瘟神符、赤散雄丹。修道者依法诵咒佩符,服食神丹,可御瘟毒疾疫。

《太上灵宝首入净明四规明鉴经一卷》。此篇为宋元净明派诸经之一。收入《道藏》太平部。经文分四章,略言修持忠孝净明之道。《玄本章》称上士学道以忠孝为本,行忠孝者可以列于仙班。《修身章》谓上士学道修炼,不必弃家人山,舍去荣华,只需“以心达心,以生达性”,则心性圆融而自然长生。《建功章》谓下士以符水药饵救治疾病,以为有功,而非功也。唯忠孝净明之道可使天下太平,君上安而民自阜,其功不可胜计。《成终章》谓仙学始乎孝,至道而学成。“净明之习,忠孝以为习,积忠孝之道,备矣。何谓净?不染物;何谓明?不触物。不染不触,忠孝自得”。全书语句辞旨,多与元初净明派祖师刘玉之语录相同,盖为刘玉或弟子所作。

《太上灵宝净明九仙水经》一卷。此篇为宋元净明派诸经之一,收入《道藏》太平部。经文集葛仲卿、傅处士、隐玄子、雉子、袁知机、吴夫人、胡安公、刘延卿、许丹阳等九位仙真之言。诸仙皆以人身血脉喻水,谓善养生者取法于水,得血脉行止之理,以气运血,使流通周身,会于五脏所起所归,如百川之流于江汉而会于大海,故此经名曰《九仙水经》。

《太上灵宝净明中黄八柱经》一卷。此篇亦为宋元净明派诸经之一,收入《道藏》太平部。经文分九章,言识守中黄,建立八柱以养生正性之道。所谓“中黄”者,中言其位,黄言其色,即五行方位之正中也。修中黄之道者以“适正为本”。求之于身,则脾居五脏中位,名曰黄庭,中有真人焉,识而守之,寿与天齐。用之于修性,则以守一正性为本,去其妄性,得其正性,“合乎正真,是名正性”。以中黄之道修身,又须建立八柱。所谓“八柱”者,虚四谷、塞二兑、开二洞之谓也。使眼无非视而神光荧荧,使耳无非听而和声殷殷,口无妄食而灵泉清,鼻无妄闻而真香馨,此之谓“虚四谷”;绝色则前兑精不泄,绝食则后兑气不泄,此谓之“塞二兑”;开头顶则气能出入,开上腭则精液流通,此谓之“开二洞”。经文称人身为神之所舍,欲神舍之长存者,莫善于立柱。修中黄,立八柱,则身安性定,而天地之理得矣。

《净明忠孝全书》是净明道的最重要的基本典籍。有关净明教义、方术及主要传人生平与活动事迹具载于此。全书六卷,《正统道藏》收入太平部。卷一至卷五题“净明传教法师黄元吉编集,嗣法弟子徐慧校正”。卷六题“净明法子玉隆陈天和编集,庐陵徐慧校正”。据该书前序载,元至治三年(1323),黄元吉编成《净明忠孝全书》和《玉真语录》,为全书的前五卷。元泰定二年(1325),黄元吉去世,弟子陈天和编《中黄先生问答》为卷六。全书经净明道第三代嗣法宗师徐异校正,于元泰定四年成书。

卷一收净明道祖师及传人传记七篇。前四篇为《净明道师旌阳许真君传》《净明经师洪崖先生传》《净明法师洞真先生传》《净明监度师郭先生传》,是许逊和“净明三师”——张氤、胡慧超、郭璞的传记,皆采撷前史和传闻撰成,可资了解净明道神仙谱系。后三篇即《西山隐士玉真刘先生传》《中黄先生碑铭》《丹扃道人事实》,为净明道宗师刘玉、黄元吉、徐异的传记,述三人生平事迹较详,是研究净明道创教及传承的主要资料。

卷二收阐释净明道法文论五篇。有题许逊撰《玉真灵宝坛记》,胡化俗(即胡慧超)述《净明大道说》《净明道法说》,郭璞述《净明法说》、郭璞撰《玉真立坛疏》,皆系刘玉创教期间,托称众真降授的文字。其中《净明大道说》谓忠孝为大道之本,修道贵在忠孝立本,方寸净明,净、明、忠、孝,四美俱备,不用修炼,自然道成。《净明道法说》称无极清虚曰净明,欲治其外,先正其内,欲正其内,先去其欲,元欲而心自正,心正则道法备。

卷三至卷五收录刘玉语录计七十五条,每卷二十五条。以问答形式写成,为刘玉向弟子传教之言论汇集。如卷三《玉真先生语录内集》,为净明忠孝教义的语录。刘玉称“净明只是正心诚意,忠孝只是扶植纲常”。谓真忠至孝之道,可概括为三十字:“惩忿窒欲,明理不昧心天;纤毫失度,即招黑暗之愆;霎顷邪言,必犯禁空之醜”。学道者由真忠至孝,可复归本净元明之境。又谓世人若能以孝道二字常蕴在方寸内,则言必忠信,行必笃敬,忿消欲寡,改过迁善,方备人道。净明忠孝,人人分内皆有,学为人之道,当忠君孝亲,奉先淑后。修净明道者,须先除净胸腹间魑魅魍魉。如卷四《玉真先生语录外集》,为净明道法的语录。刘玉谓雷霆一阴一阳,其源实出先天之道,诛击世间不孝恶物;净明道炼度之法仅为一符,不似诸家百十道符之繁;告斗之法不设斗灯,符命绝少。以为通真

达灵,贵在得先天之气,返真還元,同归太极,而归无形。欲入道者,只需亲书誓词,当依法付度,不需申奏文字,醮谢不限定仪,不得举债泛费。据此可知净明道法不重斋醮之特点。又如卷五《玉真先生语录别集》,多为阐释净明道义理之语录。谓净明大教使学者从博而约,从修而证,回后天而先天,复有名而无名,符净明无为,以臻于一,亦即三教归一。净明先天大道原于一气,忠孝净明非同何真公符水治药,只能救治一疾一病,而可使人民仁寿,天下太平,君上安而民自阜。谓上士以文立忠孝,以言为天下倡;中士以志立忠孝,以行为天下先;下士以力致忠孝,以身为众人率。忠孝为臣子之良知良能,人人具此天理,只要真履实践,人人皆可成圣成仙。忠孝之道非必长生,死而不昧忠孝之心,即可位列仙班。

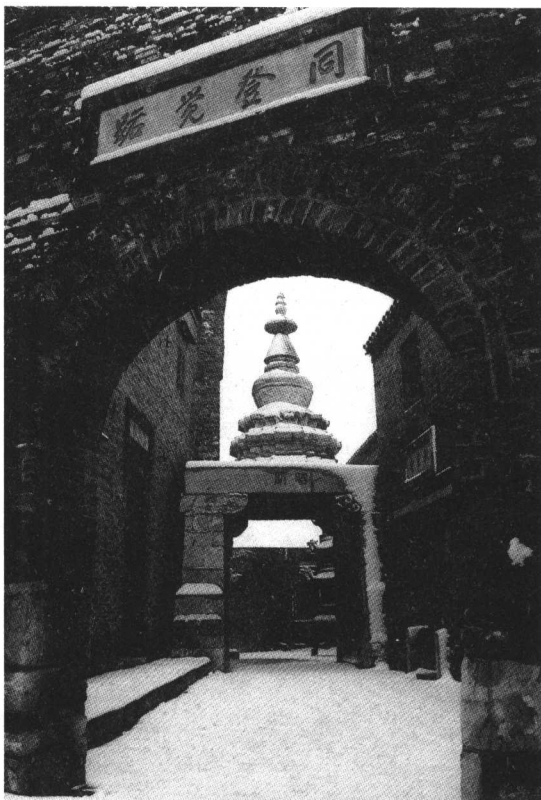
卷六《中黄先生问答》。收录黄元吉阐释净明忠孝教义之言论凡十三条。他认为:居处端庄,斋戒沐浴,以崇香火,仅为外貌之净,内外交养,除去欲念,方为真净;聪明睿智,守之以愚,可谓能明;不欺心,不昧理,不妄语,方谓能忠;能养亲、正心、惜身,为最上品的孝道。谓仙道以吐纳按摩,休粮辟谷而成真,净明道以惩忿窒欲,改过迁善,明理复性,无愧人道,方谓真人。学人必须践履端正,守道专一,临事诚敬,方能获得三界保举,达到圣贤神仙地位。又谓道由心悟,玄由密证,学道者初不拘在家出家,得道至人,亦不在官职崇卑,皆可悟道成真。

第二章 铁柱宫的祀神体系

正如净明道本身是道儒融合的典型一样,铁柱宫的神仙供奉系统也非常显著地有别于其他的道教宫观。总体上讲,铁柱宫供奉的神仙主要有十二真君、谶母元君、郭璞、关圣帝君、慈航道人(观音大士)和送子娘娘、三清、许真君夫人何氏、六十甲子神(顺星)、玉皇大帝、四大天师、三官大帝、财神赵公明、护法神王灵官等,林林总总将近一百位神仙。

从世俗的角度来看,凡心中所需求的,都可以从上面的某一位神仙那里求得帮助和护佑。从这个意义上讲,铁柱宫里是能实现有求必应的效果的。一个能够最大限度满足人们精神需求的宫观,其香火始终是旺盛的。

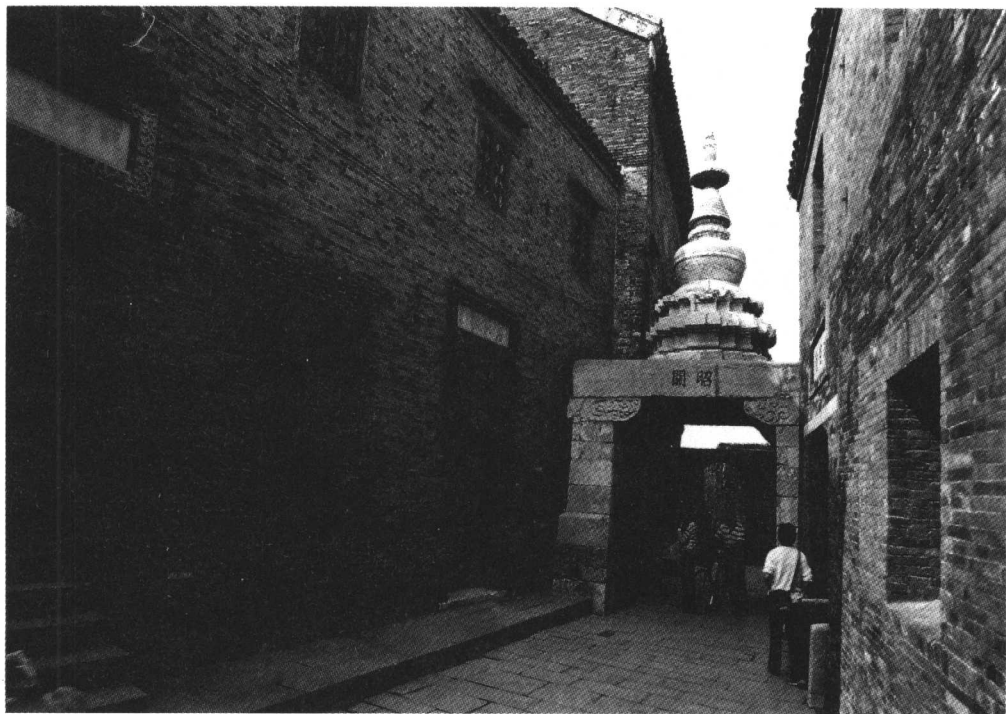
净明道神明谱系的发展走的是一条与众不同的道路,它始终在不断神化每一个阶段的代表人物,不停地用本门的个性神去替代所有道门所尊奉的共性神。与此同时,它也不断地将“净明忠孝”的教义神明化和形象化,最终让铁柱宫内的共性神成了“净明忠孝”思想的诠释工具。因此,从某种



意义上讲,铁柱宫内的神明,实际上的净明道的名人陈列馆。

一些净明道的研究者认为净明神系要到宋代才开始成形,并认为唐代的孝道没有明确把道教的神灵奉为信仰对象,我对此表示怀疑。因为在贞观年间的《敕建乌石观碑记》中就已记载得相当明确,孝道张开先在建许祖旌阳宝殿时,还同时兴建了“高四丈,广深同前殿”的三清殿。张开先连“三清”都在奉祀了,怎么能说唐代的孝道没有明确地信仰道门诸神灵呢?其实,在第一章论述净明道的历史沿革时我的观点就已很明确:唐以前,净明道是三皇系的主要传承集团,在吴猛时代就已有系统的共性神系,只是个性化的神系尚未形成而已。经过胡慧超、何真公、周真公、刘玉等人的不断造作和完善,最终于元初彻底形成了净明道的与众不同的神系。这一观点我在后面叙述净明道的具体神灵时还会做一些详细的分析。

作为自觉把自己纳入灵宝系的宋元之际新兴的符箓派,净明道在形式上对斋醮科仪也是十分重视的。由于进行这些活动需要召请相关的神



灵,因此,净明道亦拥有一个庞大的神灵集团。《太上灵宝净明飞仙度人经法》中列举了一大批举行斋醮科仪时召请的神灵,主要有:祖师太阳上帝孝道仙王灵宝净明天尊,祖师太阴元君孝道明王灵宝净明黄素天尊,经师至孝恭顺仙王,籍师玄都御史真君,监度师三天扶教捕元大法天师正一冲玄静应真君,度师九州岛都仙太史高明大使至道玄应神功妙济真君,灵宝净明玄中传教圣师,灵宝净明下教仙卿,灵宝净明飞天度人大使者帝君,灵宝净明三十六位帝君,灵宝净明飞天度人十方神王,灵宝净明飞天度人三百六十万神王,灵宝净明十方长生大神,灵宝净明飞天度人三部秘法羽衣眷籍判官,灵宝净明飞天度人绣衣玉童玉女,灵宝净明飞天度人侍经五帝直符,灵宝净明飞天度人侍经五气功曹,灵宝净明飞天度人周天传言传香传文典籍使,灵宝净明飞天度人护身传真卫真监真吏,灵宝净明飞天度人前后二十四史吏,灵宝净明飞天度人直事传言飞龙骑吏,灵宝净明飞天度人八万四千灵官寨主将,灵宝净明飞天度人八万四千寨节员甲马,灵宝净明飞天度人八万四千受事,灵宝净明飞天度人三界直符,灵宝净明飞天度人恒他苏伽功曹。这些天神功曹,他们各主所司,是净明道崇拜的三界神灵,从而构成了一个系统而完整的净明神系。

一、高明大使至道玄应神功妙济真君许逊

作为神仙的许逊,是净明道尊奉的祖师。字敬之,南昌人。据道书记载,少以射猎为业,一日入山射鹿,鹿胎堕地,母鹿舐其崽而死。许逊怆然感悟,折弩而归,始栖托西山金氏之宅修道。闻豫章(南昌,或泛指江西)人吴猛得术士丁义神方,乃拜大洞君吴猛为师,传三清法要。后乡举孝廉,于晋太康元年(280)出任旌阳令,人称许旌阳。元康元年(291)爆发八王之乱,许逊以晋室纷乱,乃弃官东归,与吴猛在豫章地区传播孝道。传说,东晋宁康二年(374)八月十五日许逊“合家飞升,鸡犬悉去”。西山道士乃以许逊故宅建游帷观为祭祀所。据《孝道吴许二真君传》载:每当许逊升遐之日,“四乡百姓聚会于观,设黄篆大斋。邀请道流,三日三夜,升坛进表,上达玄元,作礼焚香,克意诚请,存亡获福,方休暇焉。”宋时,“真君垂迹,遍于南江左湖南北之境,因而为观府、为坛靖者,不可胜计。”民间对许逊的信仰已很盛行。“每岁夏季,诸卿士庶,各备香花、鼓乐、旗

帙,就寝殿迎请真君小塑像幸其乡社,随愿祈禳,以蠲除旱蝗。”据传每年仲秋“净月”,前往西山玉隆万寿宫朝拜者,扶老携幼,肩舆乘骑,肩摩于路。

许逊的地位由唐至元一直走的是条不断强化的路子:在张开先时期开始敕建许祖旌阳宝殿;在胡慧超时期被神化为孝道秘法的唯一真正传人,“所传孝道秘法,别有宝经一帙、金丹一盒、铜符铁券,得之者唯高明大使许真君焉”;北宋徽宗时已被敕封为“至道玄应神功妙济真君”,成为当时地方道门流派中地位仅次于张陵的宗师级人物。

在正一道士的功课《许真君宝诰》中,许逊的官品、职称和技能如下:“混元始祖,一炁分真,多劫之前,即修至道。勤苦备悉,经纬逾深。万法千门,罔不斯历。救灾拔难,除害荡妖。功济生灵,名高玉籍。众真推仰,宜有甄升。大悲大愿,大孝大仁。九州都仙太史、高明大使、雷霆泰省、天枢伏魔上相、至道玄应神功妙济、掌九天司职、太乙定命注生真君、三天按察都检校、普奏谏议大夫、天医大帝、龙沙教主、玉清真王、度人祖师、净明普化天尊。”这么一大段文字是什么意思呢?意思是说:

道德天尊太上老君为混元之炁应化,而许逊则由老君的混元之炁分灵而来。许逊在天地成败之前便开始修行至道,积功不息。尝遍了各种勤劳艰苦,所以经天纬地的道术逾益高深。万法千门,没有不经历修持的。救灾拔难,除害荡妖,功德能救济众生,名讳高注于仙籍之中。被众仙真所推崇,理应按功德加封神职。许逊悲悯世人,发大宏愿,予以救拔,可谓大孝大仁。被玉帝封为“九州都仙太史、高明大使”,主持天上雷霆三省(泰、玄、都)之一的雷霆泰省,为天府四相(天机、天枢、太玄和玉清)之一。被宋徽宗尊封为“至道玄应神功妙济真君”。掌九天司职,主管人之生籍,受命按察巡狩清微天、禹馀天和大赤天。济世利人,为人治病,故职兼天医大帝。预言龙沙再涨,有八百仙人出世,被后人尊称为“龙沙教主”。是元始天王之子南极长生大帝的化身,所传教旨,始于忠孝立本,终于心欲净明,故号为净明普化天尊。

二、籍师玄都御史真君吴猛

吴真君叫吴猛,字世云,家住豫章武宁县。他七岁时就以孝敬父母闻

名于乡里,夏天睡觉时蚊子咬他他也不赶,是怕蚊子赶跑去咬他的父母。长大后,在南海太守鲍靖手下做事,后来他说要去求仙学道,打算进锺山。当他来到江边时,见江波浩荡,他不用乘船,只用手中的白羽扇划着江水就渡过了长江,看见的人大为惊奇。吴猛有很高的道术,有一天忽然刮起了狂风,吴猛就写了一道符扔到房顶,立刻有一个青鸟叼着符飞去,风立刻就停了,人们问他是怎么回事,他说:“南湖中遭了这风暴,有两个道士呼喊上天要求救助,所以我才写了符救他们。”后来人们去访查,果然南湖中有两个道士被救。当时武宁县的县令干庆死了,三天没有出殡,吴猛前往吊唁后说:“县令不该死,我要向上天告状。”吴猛就在县令的尸体旁,过了几天,吴猛带着县令的魂灵一起回来。当时正是盛夏,尸体腐烂发臭,县令魂魄十分讨厌自己的尸体,不愿进入自己的肉身,吴猛使劲把县令的魂魄按到他自己尸体上,县令才复活过来。县令的弟弟叫干宝,是晋朝的著作郎,由于他的哥哥复活,他为亡父殉葬的小妾也死后复活而十分感动,就写了著名的《搜神记》,这部书很轰动地流传开了。吴猛后来在西平乘着白鹿天车,升天成仙而去。

吴猛的地位与许逊相反,自初唐开始就一直下降,由许逊之师逐渐演变为许逊之徒。吴猛在唐朝与许逊并列,主要是出于三皇系被查禁的原因。至于吴猛到宋时也难以被净明道所大力宣扬,有一个重要的原因,就是吴猛已被纳入儒家文化体系,神的色彩被淡化了。吴猛“恣蚊饱血”的故事大约在唐朝就已流传开了,到了元代郭居敬编录《二十四孝》故事时,吴猛就更是成了孝道的经典人物。郭居敬的《二十四孝》从不同角度、不同环境、不同遭遇选取了二十四个孝子行孝的事迹,由于后来的印本大都配以图画,故又称《二十四孝图》,为中国传统文化中宣扬儒家思想及孝道的经典通俗读物。

该书中“恣蚊饱血”的故事是这样的:“吴猛,年八岁,事亲至孝。家贫,榻无帷帐,每夏夜,蚊多潜肤,恣取膏。虽多不驱之,恐其去以而噬亲也。爱亲之心至矣!有诗为颂。诗曰:夏夜无帷帐,蚊多不敢挥,恣取膏血饱,免使入亲帏。”意思是说吴猛八岁时就懂得孝敬父母。那时他家里贫穷,没有蚊帐。每到夏夜,吴猛总是坐在父母的床前,任蚊虫叮咬吸血而不驱赶,担心蚊虫一旦被自己赶跑会飞去叮咬睡着了的父母亲!这个反映了一个儿童纯净透明心灵的故事,千百年来打动过无数父母的心弦。

当我本人一遍遍重温这个故事的时候,我觉得,在吴猛的身上,人性比神性的光辉要显得更加耀目。这大概也是后来的净明道徒不再对吴猛进行神化的一个重要原因吧?!

三、十二真君

东晋时,吴猛许逊的西山教团主要骨干分子共有十二人,后人将这十二人统称为十二真君。到了宋代,除许逊被徽宗封为真君外,其余十一人均被封为“真人”。十二真君具体指许逊、吴猛、时荷、甘战、周广、陈勋、曾亨、盱烈、施岑、彭抗、黄仁览及钟离嘉,其中有五人为许逊的家族或姻亲。

十二真君对世俗的影响主要通过圣签和天诰表现的。从本质上讲,十二真君的圣签、天诰,属于符箓派道士的常行法术。苏东坡曾因事以签卜,抽得吴真君第三签,签诗云:“平生常无患,见善其何乐;执心既坚固,见善勤修学。”(《东坡志林》卷三《记真君签》,华东师范大学出版社1983年版第104页)关于西山十二真君的圣签,南宋陆游《老学庵笔记》卷二说:十二真君圣签,多训诫语,“后人取为签,以占吉凶,极验。”白玉蟾《玉隆集》卷三四《续真君传》说:“以所遗诗一百二十首写竹简之上,载之巨简,令人採取以决休咎,名曰圣签。”白玉蟾并说许逊与十一弟子“各为五言二韵劝戒诗十首以遗世”(《玉隆集》卷三三《旌阳许真君传》)从苏轼抽取的吴猛签诗,可证白玉蟾所说不虚。南宋郑樵《通志》著录有《十二真君灵签》一卷,说明圣签影响所至,曾编撰成书在社会上流传。许逊还撰天诰传世,宋范纯仁《许真君天诰》诗曰:“至人修炼久能成,此诰尝闻降帝庭。宝墨森森耸鸾凤,训词一一在生灵。”(注:《范忠宣集》卷二,《文渊阁四库全书》第1104册,第562页。)天诰的具体内容如今已不得而知。这种模仿上天神灵诰语的训词似乎是受陶弘景的影响。

总体上讲,十二真君的最大特点就是“孝行”突出。许逊和吴猛在前面的文字中已介绍得比较详细了,这里仅根据白玉蟾的《逍遥山群仙传》,将其余十位真君作简介如下:

洪施真人时荷(?—374):晋朝钜鹿(今河北平乡县)人,字道

阳。少时出家为道士，自称入四明山遇神人传授胎息众妙之术，能辟谷不寐，役使鬼神，驱除邪魅，点化金玉，赈济穷苦，民受其赐，声闻远迩。惠怀之世，闻真君孝道法盛行江左，徒步踵门，愿充弟子。真君纳之，授以秘诀，复遣还山教导徒众。明帝诏赴阙师问之，坚不愿留，竟归依栖真君侍侧。宁康二年与陈孝举执册导从升天。有遗迹在豫章城，号紫盖府。东海朐阳县奉仙观乃其旧隐。政和二年封洪施真人。

精行真人甘战：字伯武，丰城人，草泽布衣出身。性喜修真，不求闻达，以孝行见推于乡党。遭时乱离晦迹草泽，喜神仙久视之术。闻真君行孝道法，除害利物，遂造门恳请，愿备驱役。真君异其材器，可其所请。至真君上升，复付以金丹妙诀。伯武后归丰城布德行惠，至陈大建元年正月十日亭午天诏下，乃驾麟车乘云而去。今县中清都观乃昔藏丹之地，其故宅号华阳亭，有飞黄观为之奉礼。政和二年封精行真人。

潜惠真人彭抗：字武阳，兰陵人。自少举孝廉，官至晋朝尚书左丞。密修仙业，以疾辞朝，师事真君，仍纳爱女为真君子妇。真君念其恪诚，应诸秘要纤悉付之，速遣还朝。至穆帝永和二年致政南游，挈家居豫章城中，再谒门下，朝夕扣问，道益精进。宋高祖永初二年，职方载作义熙二年八月二十四日，举家二十六口白日升天。今郡城宗华观是也。政和二年封潜惠真人。

冲道真人黄仁览：字紫庭，建城人，许逊之婿。父亲黄辅，字万石。举孝廉，仕至御史。紫庭神采英秀，局量凝远，真君以子妻之，尽得真君之道。任青州从事，单骑之官。留妻侍父母，然每夜辄归，人莫得知。一夕家僮报许氏院中夜有语笑声，姑讯之，许氏曰：“黄郎耳！”姑曰：“吾子从仕数千里，安得至此？”许氏曰：“彼已得仙道，能顷刻千里。戒在漏语，故不敢令姑知。”姑曰：“若然，当使我见之。”是夕，紫庭归，许氏告以故。比明，紫庭不得已，出谒父母曰：“仁览虽从宦远乡，夜必潜归膝下，仙道秘密不可泄言，恐招谴累。”言讫，

取竹杖化为青龙，乘之而去。故万石亦知仙道之足慕，执弟子礼以事真君。唯紫庭二弟勇、健不检日事游畋，虽父兄奉诏飞升，而二人尚在猎所自言：“性纵逸，不堪作仙，任兄举族飞腾，容我二弟捕鹿。”紫庭叹其赋分，复折草花鹿以止其妄心。遂与父母三十二口乘云而东，从真君仙驾升天。二弟后隐于西山，今方罔庙俗呼黄朝四郎五郎是也。仙仗既行，云间坠下石球、药车各一。瑞州高安县祥符观旧曰析仙观是其故居也。旁有许氏坠钗洲。政和二年诰封冲道真人。

和靖真人盱烈：盱母者，许逊之妹，外混世俗，而内修真要，常云：“我千年之前，曾居西山，世累稍息，当归真于彼。”其子名烈，字道微，少丧父，事母以孝闻。家贫，而营侍甘旨，未尝有阙，乡里推之。盱君淳笃忠厚，逊委用之，即与母结草于逊宅东北八十余步，旦夕侍奉，谨愿恭肃，未尝有怠。母常于山下采摘花果，以奉许君。母子日闻道妙，真君每出则姊母代掌其家事，仙宾隐客咸获见之。胡天师石灶词曰：“吾昔尝到此，则客于姊母。”元康二年壬子八月十五日，太上命玉真上公崔文子、太玄真乡瑕丘仲，册命征拜许君为九州都仙大使高明主者，白日升天。许逊谓道微及母曰：“我承太帝之命，不得久留。汝可后随仙舆，期于异日。”母子悲不自胜，再拜告请，愿侍云輦。君许之，即赐灵药服之，躬禀真诀，于是午时从许君升天。今坛井存焉。乡人不敢华缮，盖盱君母子俭约故也。世号为盱母井焉。今墙西道院乃其旧居，号合仪府。政和二年诏封盱烈为和靖真人。

正特真人陈勋：字孝举，蜀川（成都）人，乃世族儒生，博学洽闻。时魏遣钟会、邓艾伐蜀，刘禅降。孝举时尚少，已有出尘之志，入青城山师谷元子，求度世之法。继闻真君在旌阳仁政及民，走谒公庭，愿充书吏。真君嘉之，付以吏职。凡表率辈流说化民俗抚字之术，裨益为多，遂引为门弟子，而托以腹心典司经籍，守视药炉。真君冲翥，命执策导前焉。昔玉隆宫西庑有孝举道院，号承仙府。手植巨柏一株，其院面柏而居。政和二年诰封正特真人。

元通真人周广：字惠常，庐陵人，乃世族儒生，据说为大将军周瑜

之后。少好天文音律之学，长通无为清静之教，尝与同志游巴蜀云台山，得汉天师驱剪精邪之法，救民疾苦。闻真君在旌阳，迳诣公庭，愿备下执，真君纳之，令供侍杖履。夙夜惟勤，遵行道法，始终不怠。还居私邸，左右无违，乃就宅西百余步间筑室以居。真君飞举，惠常与曾兴国同骖龙车，宅号宣诏府。唐保大中，州牧周令公绍真人为祖修营其宅，改曰宣诏府，有碑刻尚存焉，今曰太虚观。政和二年封元通真人。

神惠真人曾亨：字兴国，泗水人，据说为曹参之后也。少为道士，天资明敏，博学多能，修三天法师之教，逆知来物。名山列岳有路必通，妙诀灵符无治不愈。神人孙登见之，曰：“子骨秀神惠，砥砺精勤，必作霄外人矣。子勉。”之后隐居豫章之丰城，闻真君道誉，投谒门下，愿侍巾几。真君雅器重之，神方秘诀无不备传。后骖龙车升天。今丰城县真阳观是其遗迹。政和二年诰封神惠真人。

勇悟真人施岑：字太玉，沛郡人，乡关壮士。祖施朔仕吴，因徙居九江赤乌县。太玉状貌雄杰，勇健多力，弓剑绝伦。真君初领徒诛海昏大蛇，会乡壮三百余人来助力，太玉预焉，致恭恳乞，愿充役者。真君纳之，与甘伯武常执剑侍左右。宁康二年十月二十八日晨，见东方日中有一童子，乘彩云，执素策，驱苍虬，降其所居，宣玉帝诏。遂御苍虬乘云去。真君宅东南二里间有坛，曰紫玉府，即其所栖之地。西岭镇江干石上有观，今额至德，为太玉眺台。南昌之地亦有之，皆所以眺望水妖也。政和二年封勇悟真人。

普惠真人钟离嘉：新建人，许逊外甥，字公阳，一字超本，真君仲姊之子。少丧父母，植性简淡，真君尝叹其有受道之姿，乃授之神方，能拯救；付之妙诀，能役逐。真君升天，首以金丹之赐。是年十月十五日，日中，碧霞宝车自天来迎，公阳拜诏升车而去。新建象牙山西源是其所也，有观曰丹陵，石药臼尚存，号钟玉府。政和二年诰封普惠真人。

四、三 清

道门中的“三清”一般是指玉清元始天尊、上清灵宝天尊和太清道德天尊。《云笈七签》卷六《三洞并序》云：“三清者，言三清净土无诸染秽，其中官主，万绪千端，结气凝云，因机化现，不可穷也。”实际上“三清”一词有两层涵义，一指天神所居的三处胜境，即玉清圣境（在清微天）、上清真境（在禹余天）和太清仙境（在大赤天），合称三清境。“三清”的另一涵义即指分别居住在上述三清境的三位至高尊神，即元始天尊（也称玉清大帝）、灵宝天尊（也称太上大道君、上清大帝等）和道德天尊（也称太上老君、混元老君、降生大帝、太清大帝等）。

“三清”之称始于六朝，开始仅指“三清境”。“三清”之作为道教尊神，是伴随着道教三洞经书说逐步形成的。《道教义枢》卷二云：“但知洞真法天宝君住玉清境，洞玄法灵宝君住上清境，洞神法神宝君住太清境。故《太上苍元上录经》云：三清者，玉清、上清、太清也。”《九天生神章经》称：“天宝君者则大洞之尊神。注曰：‘天宝君玉清元始天尊也。’灵宝君者则洞玄之尊神，注曰：‘灵宝君上清天尊也。’神宝君者则洞神之尊神，注曰：‘神宝君太清天尊也。’”但此“三宝尊神”开始并非“三清尊神”。按唐武宗时（841—846）的道教神灵排列，先为元始天尊，太上大道玉晨君和太上老君（即三清尊神），其后为“玉清大有天宝君，上清妙玄灵宝君，太清太极神宝君三宝尊神”。另《业报经》、《应化经》并云：“天尊曰：吾以道气，化育群方，从劫到劫，因时立化。吾以龙汉元年号无形天尊亦名天宝君，化在玉清境，说洞真经十二部以教天中九圣，大乘之道也……吾以延康元年号元始天尊亦名灵宝君，化在上清境，说洞玄经十二部以教天中九真，中乘之道也……吾以赤明之年号梵形天尊亦名神宝君，化在太清境，说洞神经十二部以教天中九仙，小乘之道也”。还有《元始上真众仙记》称：“玄都玉京七宝山，在大罗之上，有上、中、下三官。上官是盘古真人元始天王，太元圣母所治。中官太上真人，金阙老君所治。下官九天真皇，三天真王所治。”这些不同派别的不同解释，说明至少在唐代中期有关“三清尊神”的最终定型还没有彻底完成。正因为如此，给孝道个性化地造作自己的“三清尊神”创造了机会。这也是后人在叙述净明道的

神系时往往感到困惑不解的地方。

净明道和铁柱宫对三清的奉祀,溯源其历史,最迟不晚于张开先建乌石观的贞观年间。张开先所建的乌石观三清殿,高、深各四丈,广六丈。这证明吴猛许逊教派当时的规模是很不一般的。但此时的“三清”是什么,我们不得而知。到了由三皇系向灵宝系转变时期,据胡慧超的《西山十二真君内传》载:“忽有斗中真人,下降兰公之舍,自称孝悌王。云居日中为仙王,月中为明王,斗中为孝悌王。夫孝至于天,日月为之明;孝至于地,万物为之生;孝至于民,王道为之成。且其三才肇分,始于三气,三气者,玉清三天也。玉清境是元始太圣真王治化也;太清者,玄道流行,虚无自然,玉皇所治也。吾于上清已下,托化人间,示陈孝悌之教。”胡慧超表达得十分清楚,孝道理解的“三清”为玉清、太清和上清,玉清尊神为元始太圣真王、太清尊神为玉皇,而上清尊神是谁没有明说,但当指灵宝天尊。仙王、明王和孝悌王来自上清,和玉皇似乎没有什么关系。

到了中唐出现的《孝道吴许二真君传》中,我们发现,孝道的“三清尊神”似乎就是仙王、明王和孝悌王本身了:“斗中真人号孝悌王,即仙王之次弟,明王之兄也……言仙王为日中王,明王为月中王。又云仙王玄炁为大道,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。”这样一来问题就出现了:“仙王”、“玄炁”、“大道”与“天宝君”是什么关系?“明王”、“始炁”、“至道”与“神宝君”是什么关系?“孝悌王”、“元炁”、“孝道”与“灵宝君”又是什么关系呢?

按道门的一般说法,道宝于龙汉之先生天宝君,为之玄炁;经宝于赤明畴化生灵宝君,为之元炁;师宝于生天之初上皇之后生神宝君,为之始炁。据《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》卷三载:“夫玄、元、始之炁分为九天,自郁单等三天,乃始炁所生;兜术等三天乃元炁所生;梵辅等三天乃玄炁所生也。”道门又认为,一炁分为三炁,三炁各结一宫。龙汉之初,玄炁结而为玉清之宫;赤明之初,元炁结而为上清之宫;上皇之初,始炁结而为太清之宫。玉清统十二天,九圣居之。上清统十二天,九真居之。太清统十二天,九仙居之。三清所统三十六天,谓之大罗天。三十六天分居四极,每极九天。自大梵而上为大罗。大罗之上而为三清。

从上文的分析我们不难发现,中唐孝道的“三炁”观实际上是把“仙王”、“明王”、“孝悌王”等同于玉清、上清和太清的,分别代表“大道”玄

炁、“至道”始炁和“孝道”元炁。孝道的这种“三炁”观一直至明朝依旧很明显。在邓志谟的《铁树记》中仍然这样描述道——孝悌王曰：“始炁为大道于日中，是为孝仙王。元炁为至道于月中，是为孝道明王。玄炁为孝道于斗中，是为孝悌王。夫孝至于天，日月为之明；孝至于地，万物为之生；孝至于民，王道为之成。”——但在邓氏小说中，孝悌王已被当作玉帝殿下仙班了。

在宋何真公、周真公时期，净明道宣称上帝以《净明法》付以日宫太阳上帝孝道明王灵宝净明天尊，以《黄素法》付月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素天尊。《太上灵宝净明法序》将净明法与孝道明王相联系说：“净明法者，乃上清玄都玉京之隐书。昔太阳真君孝道明王以孝道著明，照临下土，成无上道。于是上清上帝降于扶桑洞神之堂，召明王而说法证之，以为最上弟子，号灵宝大真人。玉清诏命，命以救度于时。故真人发大誓愿，愿居东极，用救群品，是谓灵宝救苦天尊。”在这里，出现了几个有意思的关系：其一，上清上帝与玉清（元始天尊）是明确的，孝道明王也是明确的，为“灵宝大真人”和“灵宝救苦天尊”，但太清却不明确了。按唐朝中期，太上老君由于皇室的尊崇，已成为太清之尊，这与孝道把玉皇放在太清境中是相矛盾的。这一问题在南宋时期得到了解决。其二，明王成了上清上帝的最上弟子，也曾受诏命于玉清。其三，净明法的来历有了交代，为“上清玄都玉京之隐书”。其四，“灵宝救苦天尊”“愿居东极”，在这里又等同青帝太乙天尊了。

太乙救苦天尊全称为“东方东极青华大帝太乙救苦天尊”，有“寻声救苦天尊”、“十方救苦天尊”等号，简称“救苦天尊”。相传其为玉皇大帝二侍者之一，配合玉帝统御万类。道教说他由青玄上帝神化而来，誓愿救度一切众生，所以炁化为救苦天尊以度世。据《太乙救苦护身妙经》说：“东方长乐世界有大慈仁者，太乙救苦天尊化身如恒沙数，物随声应。或住天官，或降人间，或居地狱，或摄群耶，或为仙童玉女，或为帝君圣人，或为天尊真人，或为金刚神王，或为魔王力士，或为天师道士，或为皇人老君，或为天医功曹，或为男子女子，或为文武官宰，或为都大元帅，或为教师禅师，或为风师雨师，神通无量，功行无穷，寻声救苦，应物随机。”“此圣在天呼太一福神，在世呼为大慈仁者，在地狱呼为日耀帝君，在外道摄耶呼为狮子明王，在水府呼为洞洲帝君。”若遇到困难，只要祈祷天尊或

“诵念圣号”，即可“解忧排难，化凶为吉”，亦可“功行圆满，天日升天”。至于天尊的形象，《道教灵验记》描绘道：端坐于九色莲花座，周围有九头狮子口吐火焰，簇拥宝座，头上环绕九色神光，放射万丈光芒，众多真人、力士、金刚神王、金童玉女侍卫在他身旁。其诞辰日为农历的十一月十一日，相传民间的《拔度血湖宝忏》是他传授的。又《青玄济炼铁罐施自全集》称他：身骑九头狮子，手持杨柳洒琼浆以救苦度亡，“东极青华妙严宫，紫雾霞光彻太空；千朵莲花映宝座，九头狮子出云中；南极丹台开宝笈，北都玄禁破罗丰；唯愿垂光来救苦，众等稽首礼慈容；施食功德不思议，孤魂滞魄早超升”。

到了南宋时期的《太上灵宝净明洞神上品经》里，对“三清”的叙述已非常明确：“太极无上太罗始青中有真人不死不生，天中之尊是名三清。玉清宫中元始天尊，上清宫中灵宝天尊，太清宫中道德天尊，是为三景，各有真人为之典丞。”这里，玉皇从净明道的神系中已退出了“太清宫”，早期在孝道中的地位正式被道德天尊所取代。玉皇也被重新作了安置：“宇宙主宰之君，是为玉皇，承三清之命，察紫微之庭。”这意味着净明道的共性神系已和当时道门的阐述完全相一致了。

五、玉皇大帝

据胡慧超的《十二真君内传》载：“玉清境是元始太圣真王治化也；太清者，玄道流行，虚无自然，玉皇所治也。”这说明在唐时的孝道是把玉皇视作“三清”之一的。

“玉皇”之名，首见于梁陶弘景《真灵位业图》它在所列神谱第一中位“玉清元始天尊”之下所列“玉皇道君”，位居右位第十一；又列“高上玉帝”，位居右位第十九。《三洞珠囊》卷二引南朝陈马枢《道学传》第七云：“陆修静……初至九江，九江王问道佛缘失同异，先生（指陆修静）答：在佛为留秦，在道为玉皇，斯亦殊途一致耳！”留秦即梵文 *krakucchanda* 音译拘留秦，一译拘留孙，为部派佛教以后所称过去的七佛之一，这里将道教的“玉皇”与佛教的“留秦”相类比，表明玉皇在道教神系中的地位是不低的。到了唐史崇等编《一切道经音义妙门由起》时，已径称玉皇天尊是道教最高神元始天尊之别号或三世之一。其《明天尊第二》引《天师请问

经》云：“道为最尊，常在三清，出诸天上，以是义故，故号天尊。或号玉帝，或号高皇，随顺一切也。”又引《灵宝斋仪》云：“过去高上玉皇天尊，未来太极天尊，见（现）在元始天尊。”再引《宝玄经》称天尊有十号，“一号自然，二号无极……九号玉皇，十号陛下。”宋代张君房校辑的《云笈七签》亦有类似说法，其卷三《道教本始部·道教三洞宗元》云：“三代天尊者，过去元始天尊，见在太上玉皇天尊，未来金阙玉晨天尊……三代天尊亦有十号，一曰自然，二曰无极……九曰玉皇，十曰陛下。”以上说法，皆出于南北朝时期，这与孝道奉玉皇为“三清”的时代背景是相一致的。

到了两宋崇道时，对玉帝的尊崇开始急剧升温。宋真宗于大中祥符五年（1012）“十一月丙申，亲祀玉皇于朝元殿”。七年九月“辛卯，尊上玉皇圣号曰太上开天执符御历含真体道玉皇大帝”。徽宗于“政和六年（1116）九月朔，复奉玉册、玉宝，上玉帝尊号曰太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”。南宋宁全真授、王契真纂之《上清灵宝大法》曰：“昊天上帝，诸天之帝，仙真之王，圣尊之主。掌万天升降之权，司群品生成之机。三洞四辅禁经之标格，大梵至妙无为之神威，乃三界万神、三洞仙真之上帝君也……以形象言之谓之天，以主宰言之谓之帝，故曰玉真天帝玄穹至圣玉皇大帝。”尽管其地位如此崇高，但仍不超过最高神“三清”。这一点，与南宋时的净明道的神系地位也是相一致的。《太上灵宝净明洞神上品经》说：“宇宙主宰之君，是为玉皇，承三清之命，察紫微之庭。”

六、祖师仙王、明王和孝悌王

在净明道中，仙王和明王不仅代表“大道”和“至道”，还代表着阴阳之精。《净明忠孝全书》卷五载：“阳有阳之至神，太阳上帝是也。阴有阴之至神，太阴皇君是也。”《紫微玄都雷霆玉经》载：“日宫太阳帝君，雷霆赖以威。月府太阴皇君，雷霆赖以神。北斗九皇真君，雷霆赖以枢辖。”这实际上也说的是净明道的仙王、明王和孝悌王。

铁柱宫里供奉的仙王全称为“祖师太阳上帝孝道仙王灵宝净明天尊”，简称为日宫孝道仙王，一般为男像。《太阳帝君诰》称其为：“大罗天上，朱景宫中，尊居十极之高，体干出治；位正三才之上，御德行权。寒肃暑火，平六气而咸宁万国；旦明宵晦，驾六龙而统治十华。司善恶予夺之

柄,照临赫奕;定功过显微之迹,感应昭彰。号令雷霆,迅除邪祟。大悲大愿,大圣大慈。日宫太阳,郁仪帝君,威光布德如来,慈辉朱日天尊。”《太阳星君诰》则称其为:“洞阳至圣,炎明上真,主南极之阳,关掌人身之魂魄。光辉盛大,行为万象之尊,功德高明,主世照众生之命。昭回天地神光,昼夜巡行,枢纽阴阳,炎魄威施赫烈。凡蒙光照,实赖生成,大悲大愿,大圣大慈,日宫太阳恩光普照大天尊。”

在胡慧超时代,仙王就已出现,中唐时已认定“仙王玄炁为大道,明王始炁为至道”。在南宋道士金允中的《上清灵宝大法》中,在神系的第三阶已明确提到“日宫孝道仙王”和“月宫孝道明王”,成为所有道门奉祀的神明之一。

铁柱宫里供奉的明王全称为“祖师太阴元君孝道明王灵宝净明黄素天尊”,简称为月宫孝道明王,也叫太阴皇君,仙王之弟。也有把其作为女像的。《太阴皇君诰》称其为:“大罗天上,七宝苑中,秉金水之精华,姿容绰约;本坤仪之柔顺,瑞相端严。开玉烛之神光,家沾清泽;炼紫房之灵药,人锡长年。虽朏朏而真体罔亏,任满盈而明辉不溢。考核诸仙之升降,主持司禄之权衡。命玉妃而滋甘露,催开万谷春容;咨青女而降玄霜,收敛千仓秋实。化被人天,恩敷三界,大悲大愿,大圣大慈。月府太阴,结璘皇君,宝光幽照如来,妙果素月天尊。”

在宋何真公、周真公时期,净明道宣称上帝以《净明法》付以日宫太阳上帝孝道明王灵宝净明天尊,以《黄素法》付月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素天尊。我们可以断定,至少在此时,净明道在日、月二王和明王、仙王的对应关系上还存在混乱的现象。《太上灵宝净明法序》将净明法与孝道明王相联系时就说:“净明法者,乃上清玄都玉京之隐书。昔太阳真君孝道明王以孝道著明,照临下土,成无上道。于是上清上帝降于扶桑洞神之堂,召明王而说法证之,以为最上弟子,号灵宝大真人。玉清诏命,命以救度于时。故真人发大誓愿,愿居东极,用救群品,是谓灵宝救苦天尊。”此时的明王,其地位给人的感觉似乎是超越仙王的。元朝以后,明王的身份基本就被女性化了。

净明道中的孝悌王为斗中真人,仙王的次弟。在唐代,孝悌王还是胡慧超和孝道的叙述重点,但自宋至元,孝悌王在净明道的神仙谱系中和兰公一样,却几乎不出现了,这不能不让人感到奇怪。我在第一章中叙述兰

公的地位时曾提到这个人物的多余性,其实在后期的净明道徒的眼中,孝悌王也是显得多余的。无论是何、周二真公,还是刘玉,他们都是通过时光隧道直接与仙真相沟通的,因此,胡慧超引用的那种通过孝悌王传兰公的模式已完全没有必要,因为这种通过使者传授法篆的模式很容易造成画蛇添足的后果。

七、天师葛玄、张陵

《紫微玄都雷霆玉经》说:“在昔元始天尊敕太清无上元君,令九州都仙太史高明大使,判雷霆泰省事;太上玉京左官仙翁,判雷霆玄省事;三天扶教辅元大法师,判雷霆都省事。”这三省长官指的就是许逊、葛玄和张陵。收入《道藏》洞真部本文类的一卷本《雷霆玉经》,不知何人所撰,从内容文字看,似为北宋末神霄派道士所造。经文假托为上天神霄玉清真王长生大帝传授,主要论述神霄雷法。这说明至少在南宋前,许逊就在道教的神仙谱系中取得了与葛玄、张陵相当的位置,并称为三大天师。明清以来铁柱宫里奉祀的天师实际上有四个,除了许、葛、张三天师外,还有一位萨守坚天师。萨天师为什么会进入净明道奉祀的神系?以前似乎并没有非常明确的交代。最大的原因可能是因为这位萨天师收了一位特别有名的徒弟——王灵官。具体内容我放在后面的文字中进行叙述。

我们知道,许逊除了作为三省长官之一外,还是天府四相之一。天府四相是指天机内相陆通、天枢使相许逊、泰玄上相张陵和玉清上相尹喜。陆通和尹喜也是一代道门宗师,但后来实际上并没有能持续保持与许逊、张陵等并驾齐驱的位置,主要原因恐怕还是因为其教派的影响力不够大,没有在弟子中产生特别有影响的人物。

譬如尹喜,本为先秦道家学派的代表人之一,周康王时为大夫,曾担任函谷关令。《吕氏春秋·不二篇》称其思想“贵清”,庄子将其与老子一并称赞为“博大真人”。《历世真仙体道通鉴》记载的尹喜受经经过是这样的:尹喜为东宫宾友,结草为庐,仰观乾坤之气象,寂心精思以求仙道,号曰楼观。一天,观看到东方紫气西迈天文显瑞,预知有圣人将要出关,求为函谷关令。遇得老子,拜为师,请求至道,老子就将著成的《道》、《德》上下篇五千言授予尹喜,喜坚持诵读,奉行道成。尹喜得道成仙后,

老君授他玉册金文，号文始先生，位为无上真人，并赐紫芙蓉冠，飞青羽裙，丹绿袖，交泰霓裳，罗纹黄绶，九色之节，居二十四天王之上，统领八方仙士。元顺帝至元三年（1335）六月，加封文始尹真人为“无上太初博文始真君”。就这么一位一度与老子并列的人物，其承道者虽然也形成了道门的楼观派和尹喜派等，自己的命运却也跟吴猛类似，逐渐地连四大天师的序列也进不了了。

至于陆通，是春秋时的人物，号“楚狂”，而且据说还是夫妻双修成道的先驱者。他的命运也和吴猛相似，成名虽早，但后来不断地与孔子联系，几乎成了儒家的代表人物，其地位之尴尬可想而知。在明代万历乙卯年间（1615）创建的峨眉山报国寺，寺内就奉祀着普贤、广成子和楚狂陆通的牌位，取释道儒三教会宗之义，名会宗堂。所以，既然佛教都把陆通视作儒家的代表人物之一，道教也就只好忍痛割爱了。

天师张陵作为西汉“五斗米道”的创始人，道门中人称之为“张道陵”。张陵历来被视为得道成仙者，葛洪《神仙传》就说“后陵与升、长两人皆白日冲天而去”。他死后，子孙后代世传其教，他也为道教徒和唐宋元明诸朝帝王所崇奉。南朝道士已尊称他为“正一真人三天法师”。据《唐会要》卷五十记载，天宝七载五月十三日，唐玄宗册赠他为太师。《佛祖统纪·历代会要志》载称，宋徽宗敕封为“正一静应真君”。《汉天师世家》补充说：唐僖宗中和四年（884）封“三天扶教大法师”，宋神宗熙宁年间（1068—1077）加号“三天扶教辅元大法师”，徽宗大观二年（1108）册封“真君”，理宗嘉熙三年（1239）册封“三天扶教辅元大法师正一靖应真君”，元成宗元贞元年（1295）加封“正一冲元神化静应显佑真君”，明崇祯年间加赠“六合无穷高明上帝”。从《太上灵宝净明飞仙度人经法》的《神识章》来看，应该至少在元朝再次加封之前，张陵就已经成为净明道的监度师了，而且地位是排列在妙济真君许逊之前的。

天师葛玄（164—244）为三国吴人，葛洪从祖，字孝先，丹阳句容人。高祖葛庐为汉骠骑大将军，封下邳侯；祖葛矩仕汉为黄门侍郎；父葛德儒历大鸿胪登尚书，素奉道法。故葛玄出身宦族名门。自幼好学，博览五经，十五六岁名震江左。性喜老、庄之说，不愿仕进。后入天台赤城山修

炼,遇左元放得受《白虎七变经》《太清九鼎金液丹经》《三元真一妙经》等,后遨游山川,周旋于括苍、南岳、罗浮诸山。后汉室倾覆,三国战乱,于是删集《灵宝经诰》,精心研诵“上清”、“灵宝”诸部真经。曾嘱其弟子郑思远,在他死后将“上清”、“三洞”、“灵宝”中盟诸品经箓付阁皂宗坛及家门弟子,世世箓传。据说,吴嘉禾二年(233),葛玄径往阁皂东峰建庵,筑坛立炉,修炼九转金丹。还称《灵宝经箓》传自葛玄,故后世灵宝道士奉他为阁皂宗祖师。《三国志·吴书》记载:孙权好道术,葛玄尝与之游,得权器重,特于方山立洞玄观。《舆地志》也有赤乌二年(239)建立方山观的记载。在修持活动方面,道书还有关于葛玄能服术、辟谷,行诸奇法的种种传说。北宋崇宁三年(1104)封“冲应真人”,南宋淳岭六年(1246)封“冲应孚佑真君”。

据《葛仙翁宝诰》载,其职称为:“太上玉京东吴太极左宫仙翁,雷霆玄省、天机内相,玉虚紫灵、普化玄静常道,冲应孚佑真君,垂恩广教慈悲大帝”。意思是仙界品位极高之神东吴的太极左宫仙翁;雷霆玄省的长官;天府掌握天之机密的大内总管;玉虚府里辅佐玉帝掌管仙界枢机、普化玄静常道的“冲应孚佑真君”;恩德惠及世人、广行教化、慈爱悲悯的大帝。

八、天师萨守坚和王灵官

天师萨守坚在四大天师中属于后起之秀,应当属于取代陆通位置的人物。萨守坚的生卒年不详,是南宋神霄派的重要人物,自称“汾阳萨客”,西河(今山西汾阳)人,也有说他是南华(今山东菏泽)人或西蜀(今四川)人的,其法裔传至后代,分衍为“西河派”、“天山派”和“萨祖派”,各派皆尊其为祖师。明成祖(公元1402—1424在位)时被封为“崇恩真君”。因此,进入铁柱宫的时间当在明初。

萨守坚的神仙传奇,在元代已经极为流行,当时有杂剧《萨真人白日升天》(此剧已佚失)、《萨真人夜断碧桃花》等,明代邓志谟还撰写有小说《萨真人咒枣记》等,在世俗民间信仰中,名气不小。据说萨守坚少尝学医,立志济世救人,可惜却因误用药而伤人,遂弃医入道。相传他于陕西路遇龙虎宗第三十代天师张继先、神霄派创始人王文卿和徽宗朝中宠道

林灵素,分别得师张继先的“咒枣术”和王文卿的“神霄雷法”,又得林灵素羽扇一把,“有病者,扇之则愈”。自此之后,精修苦练,道法大显。萨守坚学成秘法后,用咒枣术济贫拔苦,用雷法铲奸除害,用宝扇为民报冤,闻名遐迩,被玉帝封为“天枢领位真人”。

相传萨守坚的徒弟为王善王灵官。道教有五百灵官之称,五百灵官中有四大护法灵官,又称四显灵官。王灵官为总灵官,故又称都灵官。明朝永乐皇帝封萨守坚为“崇恩真君”时,曾一并加封王灵官为“先天大将火车王灵官”、“玉枢火府天将”及“隆恩真君”。由于皇家的敕封,王灵官因此成为道教的第一大护法灵官。

王灵官是道教所奉的雷部、火部天将及护法神。关于王灵官成为萨天师徒弟的经过,元代成书明代增纂的《三教搜神大全》卷二是这样描述的:萨守坚真人“继至湘阴县浮梁,见人用童男童女祀本处庙神。真人曰:‘此等邪神,即焚其庙!’言訖,雷火飞空,庙立焚矣,人莫能救。但闻空中有云:‘愿法力常如今日!’自后庙不复兴。真人至龙兴府,江边濯足,见水有神影,方面黄巾金甲,左手拽袖,右手执鞭。真人曰:‘尔何神人也?’答曰:‘吾乃湘阴庙神王善,真人焚吾庙后,今相随一十二载,只候有过,则复前仇。今真人功行已高,职隶天枢,望保奏以为部将。’真人曰:‘汝凶恶之神,坐吾法中,必损吾法。’其神即立誓不敢背盟。真人遂奏帝,收系为将,其应如响。”

明清道教宫观常以王灵官为护法神,有如佛教之伽蓝、韦驮。道观内或山门前塑其像,通常为红面、三目,披甲执鞭。王灵官为何会成为道门的护法神?传说是这样的:

萨守坚功行圆满,玉帝下诏,敕封他为都天宗主大真人。在即将赶天枢领位时,真人欲奏玉帝提拔王善为随身部将。可是王善见道教处在兴盛时期,真人高道层出不穷,广施教化,护国佑民,但名山福地宫观虽然众多,却不见护法之神,便请求留下来担任镇山护庙之职。萨真人赞许他:“尔立志护教,实在难得可贵,为师亦有此意,望好自为之。”从此,凡道教的宫观山门内的第一座殿一般便被定为灵官殿,殿内供养着王善的法身。净明道的铁柱宫也遵循了这一惯例。

事实上,王灵官的名声远远要比其师响亮,如果不是因为皇家对王灵官进行正式的致祭,萨守坚恐怕也不会成为四大天师之一。据《万历野

获编补遗》记载：“杭州道士周恩得居京师，以王灵官法降体附神。所谓灵官者，为玉枢火府天将，在宋徽宗时先从天师张继先及林灵素等习道法，又从师蜀人萨真君讳坚者学符术。因请子上建天将庙于禁城之西，宣德年间改庙为大德观……成化间改观曰官，又加显灵两字。每年四季迎换袍服焚化如灵济官，而珠玉锦绣岁费至数万焉。”其实不仅是萨守坚，甚至连张陵也沾了王善的光：据《明史》卷五十载，皇帝“以正月十五日为陵生日，遣官诣显灵官祭告”。

九、关圣帝君

关圣帝君简称关帝，俗称关公，即民间和道教尊奉的三国蜀将关羽。关羽，字云长，河东解（今山西临猗西南）人，为蜀国统兵镇守荆州，后败死麦城，谥为壮缪侯。关羽进入铁柱宫的奉祀行列，不会早于南宋，最大的可能性是于明朝刘渊然时期才进入净明道的神系的。

自南宋以来，关羽一直被视为神通广大的神灵而受到各阶层的广泛崇祀。百姓以其信义耿介，奉之为驱邪除恶、扶正保民的大神；士人以其忠义正直，奉之为道德偶像；将士以其神武善战，奉之为克敌制胜的军神；商贾又奉之为招财进宝的福神。

传说关羽死后身首异处，头葬洛阳，身葬当阳玉泉山，荆州人感其德义，立玉泉祠祀之。《云溪友议》称：“蜀前将军关羽守荆州，荆州有玉泉祠……祠曰三郎神，三郎即关三郎也。”宋孙光宪《北梦琐言》卷十载：“唐咸通乱离后，坊巷讹言关三郎鬼兵入城，家家惊悚”。这说明至北宋中期的关三郎在民间还被视为人鬼之流，尚未成为忠勇的化身，奉祀他也只是地方上的事。宋洪迈《夷坚支志》甲卷九载：“潼州关云长庙，在州治西北隅，土人事之甚谨。”

关羽受到统治者的崇祀，始于北宋末期。当时金军不断南进，北宋江山岌岌可危。宋徽宗认为可以用关羽的“忠勇义气”来激励士气和民心，乃于崇宁元年（1102）至宣和五年（1123）的二十余年间，三次追封关羽为忠惠公、武安王、义勇武安王。南宋建炎三年（1129）又加封壮缪义勇王，称壮缪义勇武安王。淳熙十四年（1187），加封英济王，称壮缪义勇武安英济王。孝宗敕曰：“生立大节，与天地以并传；没为神明，亘古今而不

朽。”在宋王朝的褒崇下,关羽已成为既能以忠义气节相号召的人间楷模,又是求雨祈晴、拯救生灵劫难之神。大概也就是在这一时期,以“忠孝”为旗帜的净明道和其他道门教派一样,也开始重视起关羽来。约成书于北宋末南宋初的《太上天圣郎灵上将护国妙经》,就记载了一则假托关帝传经说咒的故事,称“义勇武安王汉寿亭侯关大元帅”,受玉帝敕命,为“三界都总管雷火瘟部冥府酆都御史”,宣示信众,要“宁为忠臣”,“宁为孝子”,“无论纲常伦理,无论日用细微,皆当省身寡过,不可利己损人。一念从正,景星庆云;一念从邪,厉气妖氛”。

元明统治者继续崇奉关羽。元文宗天历元年(1328),加封关羽为壮缪义勇武安显灵英济王,遣使祠其庙。《明史》卷50载,明洪武二十七年(1394),朱元璋敕建关公庙于南京鸡鸣山,“以四孟岁暮,应天府官祭,五月十三日,南京太常寺官祭”。明成祖永乐元年(1403)建关公庙于北京。万历二十二年(1594),因道士张通元之请,神宗敕封关羽为“协天护国忠义大帝”。万历四十二年,再次敕封为“三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君”,并将关羽定为武庙的主神,与崇祀孔子的文庙并列为文武二圣。有明一代,关羽成了大明政权的保护神。据明万历以后成书的《三界伏魔关圣帝君忠孝忠义真经》称,关羽作为三界伏魔大帝,“掌儒释道教之权,管天地人才之柄。上司三十六天星辰云汉,下辖七十二地土垒幽酆。秉注生功德延寿丹书,执定死罪过夺命里籍,考察诸佛诸神,监制群仙群职。”几乎成为统管三界十方、佛仙人鬼的大神。

关羽之所以能成为家喻户晓的人物,跟当时说书艺人的努力和话本三国演义的传播是分不开的。清何刚德《客座偶谈》卷四云:“京中茶馆唱大鼓书,多讲《(三国)演义》,走卒贩夫无人不知三国。北人好听戏,尤好武戏,武戏多演三国也……甚矣《演义》魔力之大也。但三国人才多矣,而独注重于关壮缪,或称关公,或称关老爷,南人则又称曰关帝……北人崇拜者,视南人为甚,而关外为尤甚。”

清统治者对关羽的崇奉有增无已。入关之前已在盛京(今辽宁沈阳)建关帝庙,皇太极赐额“义高千古”。入关以后,清世祖于顺治九年(1652)在北京敕封关羽为“忠义神武关圣大帝”。雍正三年(1725),追封关羽父祖三代公爵,并授洛阳、解州关氏后裔五经博士。乾隆三十三年(1768),加封为“忠义神武灵佑关圣大帝”。至光绪五年(1879),已加封

为：“忠义神武灵佑仁勇显佑护国保民精诚绥靖翊赞宣德关圣帝君”，封号竟长达二十六个字。

很显然，净明道奉祀关帝，是因为他已成为忠义仁勇的象征，与净明道的宗旨是相一致的。

十、慈航道人和送子娘娘

在铁柱宫中，慈航道人和送子娘娘是作为谶母元君左右两位侍者的形象出现的。在净明道的神系中，谶母、观音和送子娘娘都是孝慈的具体象征。三者并祀，不仅意味着儒释道三者在净明道的融合和统一，而且，还有着三方面的意义：一是儒家有“不孝有三，无后为大”之说，没有子孙，断绝香火，是对祖宗最大的不孝；二是多子体现多福；三是母以子贵，养儿可以防老。关于谶母，我在后面的章节中将作专门叙述，这里只简单介绍一下慈航道人和送子娘娘。

慈航道人即慈航真人，也就是佛教中所供奉的观音，为道、佛二教互相渗透、互相吸收的结果，是二者共同信仰的神灵。观音送子的出处《法华经》有载：“若有女人设欲求男，礼拜供养观世音菩萨，便生福德智慧之男；设欲求女，便生端正有相之女。”《姚秦三藏法师鸠摩罗什诏译》亦载：“若有女人，设欲求男，拜供养送子观音，便生福德智慧之男，设欲求女，便生端正有相之女。宿植德本，众生爱敬，无尽意，观世音菩萨有如是力”。

民间认为，婴儿在褪襁时期，就可得到观音的护佑。《高僧传四集》载：“贤向以诵经获福为妄，娶妻八年，不育。妇翁谓印观音经，持观音斋者，历昭显应，妻遵行之，得梦兆，将生，又梦姬与之子，且赐名日积。及生，符所梦，遂以命名，予尤笑而不信也。后疾病危难中，每著灵疑，乃疑信参半，且次子病吐泻，无生理，哀祷大士，誓揖南海慈航，改过行善，甫祷，吐泻立止，能食乳。尤异者，妻本乏乳，更忧子病，数日废寝食，乳无半滴，祷后乳忽涌至，自维凉德，竟以片念广化之，上动大士悲悯。”

关于慈航道人及观音的来历，道教主要有两种说法：

其一是据《历代神仙通鉴》记载：普陀落伽岩潮音洞中有一女真，相

传商王时修道于此,已得神通三昧,发愿欲普度世间男女。尝以丹药及甘露水济人,南海人称之为慈航大士。

其二是据李善注引《灵宝经》说:禅黎世界坠王有女,字姓音,生仍不言。年至四岁,王怪之,乃弃于南浮桑之阿空山之中。女无粮,常日咽气,引月服精,自然充饱。忽与神人会于丹陵之舍,柏林之下。姓音右手题赤石之上。语姓音:汝虽不能言,可忆此文也。遣朱宫灵童,下教姓音治弟之术,授其采书人字之音。于是能言。于山出,还在国中。国中大枯旱,地下生火,人民焦燎,死者过半。穿地取水,百丈无泉。王郤惧。女显其真,为王仰啸,天降洪水,至十丈。于是化形隐景而去。佛教则认为她是妙庄王的三女儿,名妙善。至出嫁年龄,死括不嫁,出家为尼。妙庄王因此将其赶出王宫。后来妙庄王身患顽疾,危在旦夕,求救于一老僧,老僧诊断后认为只有以亲生女儿的手眼配药才能医治。妙庄王只得求救于自己的大女儿和二女儿,然二女坚决不允。无奈老僧只得告知香山有位仙长,道法高深,兴许能够救愈。妙庄王来到香山,找到香山仙长,却大吃一惊,原来仙长为自己三女儿,但此时已修成至道。女儿知道父亲来意后,二话没说,当即割断手臂挖掉双眼奉给妙庄王。妙庄王心里十分难过,遂祈求于神明,使女儿再生手眼,结果神灵有眼,女儿果然长出了一千只眼和一千双手。妙庄王十分感动,令人在香山修建寺庙,专门祀奉妙善,并称之为“观音”。因妙善能够应时现身,救苦救难,普度慈航,所以道教将其称为“慈航真人”;又因为她善于救助妇女儿童,助人孕产,所以道教有时还将其奉为送子娘娘。总之其在道教和佛教中的香火都十分旺盛。

铁柱宫内供奉的送子娘娘只有一尊。从道门的事实神系来看,道教中的送子娘娘名称繁多,分工非常细化。一般而言,送子娘娘又称“子孙娘娘”、“注生娘娘”、“碧霞元君”等,她是道教中专司人间子嗣的女神。实际上,中国南北各地区的送子娘娘并不完全统一,在南方江、浙及少数北方地区多以慈航真人为送子娘娘。北方各省则多奉“泰山娘娘”,即“碧霞元君”为送子娘娘。送子娘娘有送子、赐福、保护儿童等职责。《历代神仙通鉴》卷十五称碧霞元君为“卫房圣姥”,监生“卫房”即有主管妇女生子之意。泰山娘娘供奉极为普遍,山东尤盛。送子乃泰山娘娘的尊号之一。

送子娘娘的来历还有一说,是讲送子娘娘原来是王舍城噉食儿童为生的罗刹,名鬼子母,后经佛陀的训诫与教化,才忏悔皈依佛教。鬼子母立誓成为妇女安产的善神及儿童的守护者。鬼子母传到中国的民间,遂演变成送子观音、胎神、床神之说。

从送子娘娘的分工来说,名称就多了。在南方广州著名的祈子神庙——金花庙中,主神为金花夫人,附祀的有张仙、华佗、月老、花王、桃花女、斗姆等,大都与生育有关。最让人眼花缭乱的是还有二十奶娘神像,即:保痘夫人胡氏、梳洗夫人张氏、教食夫人刘氏、白花夫人曹氏、养育夫人邓氏、血刃夫人周氏、转花夫人宁氏、送子夫人谢氏、大笑姑婆祝氏、剪花夫人吴氏、红花夫人叶氏、小笑姑婆黄氏、羊刃夫人苏氏、懒花夫人林氏、保胎夫人陈氏、教饮夫人梁氏、教行夫人黄氏、腰抱夫人万氏、栽花夫人杜氏和送花夫人蒋氏。这里所谓的“花”是指胎儿、婴儿,因此,“白花”是指男孩,“红花”是指女孩,“转花”则是指女孩转男孩。这里的子孙娘娘众多,分工细致,从投胎、怀胎、定男女、保胎,直到分娩、养育,乃至吃、喝、梳洗、行走、去病等等无所不包,所以香火一直很旺。而在北京著名的东岳庙内的娘娘殿中,则分三组奉祀着九位子孙娘娘:引蒙娘娘、斑疹娘娘、乳母娘娘,子孙娘娘、天仙娘娘、眼光娘娘,催生娘娘、培姑娘娘、送生娘娘。实际上是把碧霞元君的职能通过各个化身细分化了。

十一、六十甲子神

中国古代传统的计时方法,是天干地支法。即用甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十天干与子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二地支循环相配,由甲子起至癸亥止,共得六十对,以此计年,六十年为一同,称“六十甲子”。道教吸收民间流行的计年方法,并提出“本命”的说法,称凡本人的出生年六十甲子干支之年,叫本命元辰或本命年。道教认为六十甲子即六十星宿,因此,六十甲子就成了六十尊元辰星宿神。

道教还根据六十甲子提出了“太岁”的说法。太岁亦称岁神,又叫岁星、顺星,与六十甲子相对应,每年都有一个太岁。由于以前人们习惯上只重视岁阴(十二地支),故有“太岁”十二年一循环之说。地支有方位,

“太岁”因而也有方位,欧阳修《集古录》载李康碑说:“岁在亥,大将军在酉。”民间又以太岁所在为凶方,许多禁忌因此而生,如《土风录》载:“术家以太岁为大将军,动土迁徙者必避其方。”《月令广义·岁令二》载:“太岁者,主宰一岁之尊神。凡吉事勿冲之,凶事勿犯之,凡修造方向等事尤宜慎避。又如生产,最引自太岁方坐,又忌于太岁方倾秽水及埋衣胞之类。”《协纪辨方》卷三引《神枢经》:“太岁,人君之象,率领诸神,统正方位,斡运时序,总岁成功。……若国家巡狩省方,出师略地,营造宫阙,开拓封疆,不可向之。黎庶修造宅舍、筑垒墙垣,并须目避。”正因为太岁在中国民间信仰中是有名的凶神,所以喻人胆大妄为有“太岁头上动土”一说。

铁柱宫奉祀顺星当是元明之后的事。六十甲子是道教信奉的趋吉避凶的本命神,相传礼拜本命之神,可以保佑一生顺利,吉祥如意,民间叫做“求顺星”。太岁神的奉祀,据杜佑《通典》载,北魏道武帝(386—409年在位)时,已立“神岁十二”专祀。自元明以后,皇家也设专坛祭祀太岁神。因岁神为值年之神,掌人间一年祸福,又称“值年太岁”,俗称“岁君”。后来道教又把太岁称为大将军。《神枢经》云:“大将军者,岁之大将军也。”故《正统道藏》中称六十年太岁神均有真名实姓,且皆有神历。他们分别为:甲子太岁金辨、乙丑太岁陈材、丙寅太岁耿章、丁卯太岁沈兴、戊辰太岁赵达、己巳太岁郭灿、庚午太岁王济、辛未太岁李素、壬申太岁刘旺、癸酉太岁康志、甲戌太岁施广、乙亥太岁任保、丙子太岁郭嘉、丁丑太岁汪文、戊寅太岁鲁先、己卯太岁龙仲、庚辰太岁董德、辛巳太岁郑但、壬午太岁陆明、癸未太岁魏仁、甲申太岁方章、乙酉太岁蒋崇、丙戌太岁白敏、丁亥太岁封济、戊子太岁邹铛、己丑太岁傅佑、庚寅太岁邬桓、辛卯太岁范宁、壬辰太岁彭泰、癸巳太岁徐单、甲午太岁章词、乙未太岁杨仙、丙申太岁管仲、丁酉太岁唐查、戊戌太岁姜武、己亥太岁谢太、庚子太岁卢秘、辛丑太岁杨信、壬寅太岁贺谔、癸卯太岁皮时、甲辰太岁李诚、乙巳太岁吴遂、丙午太岁文哲、丁未太岁缪丙、戊申太岁徐浩、己酉太岁程宝、庚戌太岁儿秘、辛亥太岁叶坚、壬子太岁丘德、癸丑太岁朱得、甲寅太岁张朝、己卯太岁万清、丙辰太岁辛亚、丁巳太岁杨彦、戊午太岁黎卿、己未太岁傅赏、庚申太岁毛梓、辛酉太岁石政、壬戌太岁洪充、癸亥太岁虞程。以甲子年为首,六十年内不同年份出生的人都能找到属于自己的本

命神。

十二、三官大帝和财神赵公明

三官大帝是早期道教尊奉的三位天神，指天官、地官和水官。《三国志·传》称五斗米道“师君”“雄踞巴汉垂三十年”。裴松之注引《典略》，言其为病者请祷时，曰：“请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水。谓之三官手书。”至南北朝时，“三官”与“三元”相结合而为三位天帝。

据《元始天尊说三官宝号经》，此三位天帝之名及其职掌为：“上元一品赐福天官，紫微大帝；中元二品赦罪天官，清虚大帝；下元三品解厄水官，洞阴大帝。”并称“得道，皆从三官保举；下方生人，但持三官宝号，能除厄难”。为了推尊此三位天帝，南北朝所出的多种道书，又以两汉流行的元气论对其神格进行刻画。《三元品戒经》称：“上元天官隶玉清境”，“总主上真自然玉虚皇上帝、诸天帝王、上圣大神”；“中元二品地官者，隶上清境，结元洞混灵之气，凝极黄之精而成”，“总主五帝五岳诸真人，及诸地已得道者”；“下元三品水官隶太清境，结风泽之气，凝晨浩之精而成”，“总主水帝汤谷神王、九江水府河伯神仙，水中诸大神及仙箴簿籍”。据南北朝所出之《因缘经》等所载，三官大帝的主要职责是于三元日考校人间善恶，给以罪福，曰：“正月十五日，上元官主一品九气赐福天官紫微大帝，于是日……同下人间，校定罪福也；七月十五日，中元官主二品七气赦罪地官清虚大帝，于是日……同出人间，校戒罪福也；十月十五日，下元官主三品五气解厄水官扶桑大帝，于是日……同到人间，校戒罪福也。”《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》、《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》，即具述三官大帝分设三宫三府三十六曹以考校世人之事。元代所出之《太上洞神三元妙本福寿真经·开明三景章》载：“三元帝君任职宰御，巡历考校，凡仙官真人天神地祇，水母三界万灵君臣人物善恶，悉主隶焉。”据此，天上地下、三界十方之万类种种，皆归三官大帝管辖。

三官信仰兴盛于魏晋南北朝，唐宋犹存其余绪。现存《太上灵宝上元天官消愆灭罪忏》、《中元地官消愆灭罪忏》、《下元水官消愆灭罪忏》，即出之唐宋间。旧时各地有三官庙、三官殿、三官堂。以正月十五、七月

十五、十月十五为三官生日。清顾铁卿《清嘉录》卷一云：“遇三元日，士庶拈香，骈集于院观之有神像者。郡（吴郡）西七子山有三官行宫，释氏奉香火，至日，与舫络绎，香湖尤盛。归持灯笼，上御‘三官大帝’四字，红黑相间，悬于门首，云可解厄。或有人以小机插香供烛，一步一拜至山者，曰拜香。”

关于三官，虽然后世的造作已形成了一个完整的神系，但从其源头上讲，首先把三官定型人物化的要算茅山道士陶弘景。陶弘景在其编定的《真灵位业图》中，是这样给三茅真君定位的：大茅君茅盈为“司命东嶽上真卿太元真人茅君”，列上清左位；中茅君茅固为“句曲山真人定禄右禁师茅君”、“右禁郎定禄真君中茅君”，列太清左位和第六中位；称三茅君茅衷为“三官保命小茅君”，列第六左位。宋太宗和宋真宗、徽宗、理宗等屡有加封。茅盈被封为“上茅九天上卿司命太元妙道冲虚圣佑真应真君”，茅固被封为“中茅地仙上真定禄右禁至道冲静德佑妙应真君”，茅衷被封为“下茅地仙至真三官保命微妙冲慧神佑神应真君”，总称三茅真君。三茅真君以司命、保命、定禄为名，亦以司命、保命、定禄为职。

也就是说，起码在宋朝，“三官真君”与“三元帝君”在概念上还是有着严格的区别的，前者只是指一个人物，而后者则是指三个人物。茅衷作为“三官真君”，当时对天、地、水三元空间皆负有“保命”的职能，但到了元代，民间实际上已把“三官真君”等同于“三茅真君”。由于全真北宗自王重阳起就把“三官大帝”与“三元帝君”混用，因此，随着全真在南方的传播，自明朝开始，南方地区原先奉祀三茅君的“三官”庙宇，其神祇的内涵被逐渐转换，最终发展成现在的三官神系。

财神又称赵公元帅，赵玄坛。中国古代民间信奉的司财之神。但唐宋及其以前诸书如干宝《搜神记》、《真诰》、《太上洞渊神咒经》等，皆以为五瘟之一。直至元代成书略有增纂的《道藏·搜神记》和《三教搜神大全》始称之为财神。《三教搜神大全》卷三载：“赵元帅，姓赵讳公明，钟（终）南山人也。自秦时避世山中，精修至道。功成，钦奉玉帝旨，召为神霄副帅。按元帅乃皓庭霄度天慧觉昏梵气化生，其位在乾，金水合气之象也。其服色：头戴铁冠，手执铁鞭者，金遵水气也；面色黑而胡须者北气也；跨虎者金象也。故此水中金之火，体则为道，用则为法，法则非雷霆无

以彰其威,泰华西台其府乃元帅之主掌……元帅上奉天门之令,策役三界,巡察五方,提点九州,为直殿大将军,为北极侍御史。昔汉祖天师修炼仙丹,龙神奏帝请威猛神吏为之守护,由是元帅上奉玉旨,授正一玄坛元帅……元帅飞升之后,永镇龙虎名山。厥今三元开坛传度,其趋善建功谢过之人,及顽冥不化者,皆元帅掌之……驱雷役电,唤雨呼风,除瘟剪疟,保病禳灾,元帅之功莫大焉。至如讼冤伸抑,公能使之解释,公平买卖求财,公能使之宜利和合。但有公平之事,可以对神祷,无不如意。故上天圣号为高上神霄王府大都督、五方之巡御史、三界大都督、应元昭烈侯,掌士定命,设帐吏二十八宿都总管上清正一玄坛飞虎金轮执法赵元帅。”据此记载,赵公明身兼数职:既是神霄副帅,要掌管驱雷役电,唤雨呼风;又是张天师炼丹守护神(玄坛元帅),要掌管玄坛传度,训导建功谢罪;又是瘟神,要掌管除瘟剪疟,保病禳灾;又是财神,要掌管公平买卖,使人得利;其作为财神的面貌,还不很清楚。

事实上,赵公明是个虚构的人物,也就是到了元明之间,赵公明的神迹才基本造作完整。比较统一的叙述是,赵公元帅姓赵名朗,又叫玄朗,字公明,终南山人。原是日精之一。古时天有九日,九日被后羿射下以后,变化为九鸟,墜落于青城山,变成九鬼王。八鬼行病害人,只有赵玄朗独化为人,避隐蜀中,精修至道。张陵在青城山炼丹时,收赵玄朗护卫丹室。天师丹成,分丹饵之,遂能变化无方。赵玄朗食丹以后,其形酷似天师,天师遂命其永镇玄坛,故号玄坛元帅。

在明代许仲琳的《封神演义》第四十七、四十八回中,写有峨眉山道人赵公明助商,五夷山散人萧升、曹宝助周的故事。双方交战,各显道法,姜子牙最后用巫祝术才将赵公明弄死。以后姜子牙封神,封赵公明为金龙如意正一龙虎玄坛真君,统率招宝天尊萧升、纳珍天尊曹宝、招财使者陈九公和利市仙官姚少司。显然,这时作者是把赵公明作为财神来写的。给他安排了诸如招宝、纳珍、招财、利市等部下后,其作为财神的形象就较为清楚了。

明清时期,各地开始建庙塑像奉祀赵公明。其像头戴铁冠,一手执铁鞭,一手执翹宝,黑面浓须,身跨黑虎、全副戎装。民间并以三月十五日为财神诞日,设献祭之。清顾铁卿《清嘉录》卷三载:“(三月)十五日,为玄坛神诞辰,谓神司财,能致人富,故居人塑像供奉。”但也有以阴历正月初

五日为财神生日的。届时,许多地方商家都置办鱼、肉、水果、鞭炮,供以香案,迎接财神。明清时一些地方志,如《姑苏志》、《浙江通志》等,又称赵公明为三国蜀将赵子龙之从兄弟。此外,中国还有文财神、武财神之称,一般以殷代忠臣比干为文财神,关帝为武财神。

铁柱宫奉祀的神灵除了上述之外,还有许真君的夫人何氏等人。

第三章 净明监度师郭璞

郭璞在净明道中的地位非常特殊,他在铁柱宫里的位置是和连同许逊在内的十二真君放在一起的。他死后葬于镇江金山之西,当时就被人们视作“水府仙伯”,至少在唐代中期就已进入吴猛许逊教派的神仙体系。他是以替代张道陵净明监度师身份的形象出现的,在宋朝就已被视作净明“六真”之一,自元代起,在净明道中的重要性已超过吴猛。

一、净明道的几个传承谱系

现存净明道的正式谱系主要有四个:



一是《灵宝净明院行遣式》所载的“保举传教师”：度师许逊、监度师张陵、籍师吴猛、经师王谌、祖师孝道仙王与孝道明王。《灵宝净明院行遣式》原题“周真人编”。周真人即南宋净明派道士周真公。原书一卷，收入《道藏》洞玄部表奏类。书中编集净明派上呈天枢院及天曹神灵之行文格式、判状、奏牒、关帖等等，共十七项。其中有向天枢院请领钱料之符券申状；有病人投状，请派天兵神将、土地司命、城隍判官等协助捉拿病人身中邪神鬼祟；有保举弟子及传授弟子经戒法物之关帖、奏牒。在周真人的这个谱系中，我们可以看出，吴猛的地位还比较尊崇，为籍师，位居许逊之上，经师为“王谌”（谌母），郭璞的名字还没有出现，监度师的位置为张陵。



二是《太上灵宝飞仙度人经法》所载诸师：祖师孝道仙王与孝道明王、经师至孝恭顺仙王、籍师吴猛、监度师张陵、度师许逊。《太上灵宝飞仙度人经法》原题“高明大使神功妙济真君许旌阳释”。据考此书应为南宋何真公所造，伪托许真君降授。据编首目录，此书原本五卷，分为三篇四十一章。即《叙微》篇十章，《叙经》篇二十八章，《释例》篇三章。今《道藏》洞玄部方法类收入是书五卷，另有《飞仙度人经法释例》一卷，其

卷数篇次已与原本不合。《叙经》、《叙微》二篇有经有注,其经文多抄录《灵宝度人经》,注文则源出南宋《上清灵宝大法》。《释例》篇通释前两篇体例。这本书所叙道法,大抵以灵宝派符篆咒术为主,内丹法则受金丹派南宗影响。在这一谱系中,吴猛的地位仍然没有改变,但出现了经师谶母已被称作“至孝恭顺仙王”。

三是《净明忠孝全书》所载诸宗师:道师许逊、经师张蕴、法师胡慧超、监度师郭璞、扬教刘玉、传教法师黄元吉、嗣法弟子徐异。《净明忠孝全书》是净明道的基本典籍。有关净明教义、方术及主要传人生平与活动事迹具载于此。全书六卷,《正统道藏》收入太平部。卷一至卷五题“净明传教法师黄元吉編集,嗣法弟子徐慧校正”。卷六题“净明法子玉隆陈天和編集,庐陵徐慧校正”。据该书前序载,元至治三年(1323),黄元吉编成《净明忠孝全书》和《玉真语录》,为全书的前五卷。元泰定二年(1325),黄元吉去世,弟子陈天和编《中黄先生问答》为卷六。全书经净明道第三代嗣法宗师徐异校正,于元泰定四年成书。

卷一收净明道祖师及传人传记七篇。前四篇为《净明道师旌阳许真君传》、《净明经师洪崖先生传》、《净明法师洞真先生传》、《净明监度师郭先生传》,是许逊和“净明三师”——张氲、胡慧超、郭璞的传记。后三篇即《西山隐士玉真刘先生传》、《中黄先生碑铭》和《丹扃道人事实》,为净明道宗师刘玉、黄元吉、徐异的传记,述三人生平事迹较详,是研究净明道创教及传承的主要资料。

卷二收阐释净明道法文论五篇。有题许逊撰《玉真灵宝坛记》,胡化俗(即胡慧超)述《净明大道说》、《净明道法说》,郭璞述《净明法说》,郭璞撰《玉真立坛疏》。这些经书皆系刘玉创教期间,托称众真降授的文字。

在黄元吉的这个谱系中,张陵和吴猛的名字都不见了,郭璞已取代张陵成为净明“监度师”。

四是《净明忠孝全书正讹》所载诸宗师:净明道师许逊,净明启教兰公、谶母,净明传教吴猛、陈勋、周广、曾亨、时荷、甘战、施岑、彭伉、盱烈、黄仁览、钟离嘉,净明际真金公、胡、詹、许大,净明经师洪崖真人(张蕴),净明法师胡真人(慧超),净明监度师郭璞,净明扬教刘玉,净明嗣教黄元吉、徐异、赵宜真、刘渊然。《净明忠孝全书正讹》同时还附载了许迈、许

穆、吕洞宾、白玉蟾、傅大师、朱真人、张真人等七人的传记。前四人显然不是传统意义上的净明道人物(我在第一章叙述净明道由三皇系向灵宝系演化时已提到了二许与许逊教派的渊源关系,而吕洞宾、白玉蟾与净明道的关系,我在后面的有关张伯端的章节中将会加以论述),傅大师为宋代豫章人,其名不详,为铁柱宫道士,小有名气,曾得朱熹赠诗。朱真人是明太祖第十五子朱权,因对封藩不满,转而学习净明道法,后被明成祖封为涵虚真人。张真人,《古今图书集成》卷二百五十九称张逍遥,河南杞县人,慕净明之旨,入南昌西山修道,死于顺治十八年(1661)。

这应该是最终的净明谱系大全了。郭璞的“监度师”地位没有变,吴猛则已明确地进入了“传教”的行列。郭璞在净明道谱系中的地位的最终确立不会迟于刘玉时代。那么,净明道为什么会把郭璞奉作自己的宗师呢?

二、净明道的经戒和法箓传授

道教要求入道者通过内心的宗教修持,不断提高道学修养和道品阶次,以最终得“道”,成为有“道”之士。衡量道士修道阶次的是法箓和度戒,而法箓和戒律的授受,也要按照科仪的授度仪格举行,并与斋醮仪式配合。

箓即“记录”,有法箓、道箓、经箓、戒箓之称。道教的箓分两种:一是道士名册,称登真录,记载道士姓名、道号、师承和道阶。道士名登道箓,才能学习道法,才能具备施行道术、主持醮仪的资格。二是天神名录,记载天神名讳、职能等。通晓此法箓,斋醮时候才能召唤哪些神灵,遣往何方,执行何职,才有镇伏妖魔邪鬼的威慑力量。

法箓是道士应持之典,修真入道之阶梯。道教的授箓制度,根据道士所受法箓的高下,授予不同的法箓名衔,此名衔也表明道士所受法箓品位。法箓是修真道士必备之物,伴随着道士的宗教人生。道教赋予法箓神奇的功能:受持法箓能召役天神地祇,也能避邪消灾,还可以延年保命,最后能得道升仙。《正一修真略仪》说:“修真之士,既神室明正,然摄天地灵气,制魔伏鬼。箓随其功业,列品仙阶,出有入无,长生度世,与道玄合。故能济度死厄,救拔生灵,巍巍功德。莫不由修奉三洞真经、金书宝

箒为之津要也”。

道士受箒必须选择天下高道明师,所以道士受箒并不拘于一地,多是遍历名师,参受法箒。徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》记载:茅山道士邓紫阳于咸通元年(860),少小投茅山太平观柏道泉为弟子,六年后乃披度为道士。咸通十二年(871),到龙虎山十九代天师参授都功正一法箒。乾符三年(876)至茅山太平观三洞法师何元通进授中盟上清法箒。唐代著名道士叶法善,仅在唐高宗年间,就授长安、洛阳文武中外男女子弟千余人道箒。

历史上晋唐诸位皇帝都受经箒于茅山。唐代茅山上清法箒,是最具有影响、传播最广的法箒。到宋代形成三山符箒一统天下的局面。茅山、龙虎山、闾皂山都设有传箒坛,主要为四方道士授箒。

受箒须有登坛三师,即传度师、监度师、保举师。三师登坛依法传度授箒,受箒道士即步入道阶,名录神真之境。道士收箒后,即有职券牒文,上书道士所得法职及所录神界,这就是职牒。职牒时间上是道士修道行法的凭证。在道士受箒仪式上,受箒道士要呈上请箒法词。请箒法词的内容包括收箒时间、受箒人名字、籍贯、生辰八字,至何师门下收何法箒,相关箒的法力,恭受法箒的诚心等等。据宋代贾善翔编纂的《太上传度出家仪》规定,道士出家需在传度师的带领和主持下,进行礼三师等仪序,由保举师为弟子脱去俗衣,披道服和系裙、顶簪冠等。监度师则是整个传度过程的监督者和见证者。经过三师引举,才能成为道士。

在净明道的四个谱系中,我们可以看出,该派前期的监度师为张陵,后期则为郭璞,说明“监度师”位置在净明道中很可能是个终身荣誉职位。

“礼三师”是道门传度授箒科仪中的一个非常重要的内容。安排礼三师的内容,是在南北朝至唐代时期出现并形成规制的。据唐五代道士杜光庭《太上黄箒斋仪》载,各种黄箒仪式均在上香后有“礼师存念如法”的内容。所以唐代道士张万福在《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》中称:“先存三师,然后行道。凡厥读经、讲诵、行道、烧香、入室、登坛,皆先礼师存念次当起愿,开度九祖,及以己身。此法不遵,真灵靡降。”即将“礼三师”置于行仪之先的地位。

所谓“三师”即指度师、籍师和经师。三师有天上和人间两种。天上三师是指以太上老君为度师、以虚皇大道君为籍师、以元始天尊为经师。人间三师是指“所为师者曰度师，度师之师曰籍师，籍师之师曰经师”。

在科仪中，道士要先存念人间三师，次存念天上三师，“乘青黄白三气下降，心礼三拜，次五方卫灵诀，随方掐卯午酉子中，内思五脏、五岳、五星、五帝，各统从官兵马，备卫身中，四灵列侍，五色庆云，满身直射，五方罩覆，坛所吻合。内外之境，无感不通”。杜光庭在《太上黄箓斋仪》中自注道：“法师临目存见，太上三尊乘空下降，左右龙虎，千乘万骑，三界尊灵，群真侍卫，罗列在座，乃为弟子奏陈斋意。次思经师，侍太上之右，心拜三过，愿师得仙道，我身升度。次思籍师，次思度师，愿念如初夜法。次思青云之气，布满斋堂，青龙狮子，备守前后，仙童玉女，天仙、地仙、飞仙，日月星宿，五帝兵马，九亿万骑，监斋直事，三界官属，罗列左右。次思青气从师肝中出，如云之升，青龙狮子在青气中，天仙、地仙、飞仙，五方五帝，兵马匝覆斋主家大小之身。又思五脏五岳五帝，如初夜法。”

三师之说，大约形成于南北朝时期。《无上秘要》卷三十四，引用的《洞玄金箓简文经》有三师的说法，称“奉师威仪，经师则经之始，故宜设礼，三曾之宗；籍师则师之师，故宜设礼，生死录籍所由；度师则受经之师，度我五道之难，故应设礼。为学不尊三师，则三宝不降，三界不敬，鬼魔害身。”至唐代，三师之说已广泛流行。唐代成书的《洞玄灵宝三师记》称“受道尊奉其为度师”，“度师之师曰籍师，籍者嗣也，嗣籍真乘，离凡契道。籍师之师曰经师，经者由也，由师开悟，舍凡登仙。三师之重，媲于祖宗”。

由于宗派不同，各家所尊奉的“三师”也不同。同样是灵宝系，《洞玄灵宝三师记》将三师确定为“经师南岳上清大洞田君讳虚应”，“籍师天台山桐柏观上清大洞三征君冯君讳惟良”，“度师天台山道元院上清大洞道元先生赐紫应君讳夷节”。但是唐代道士张万福的《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》中则另有“正一师讳”、“五千文师讳”、“神祝师讳”、“洞神师讳”、“升玄师讳”、“玄师讳”、“上清师讳”等名目，要求存念三师名讳、形状、住观和方所，并不确定三师的名号。因此，净明道的三师实际上在后来也是不确定的。南宋《灵宝净明院行遣式》所载的“三师”是非常明确的：度师许逊、籍师吴猛、经师王湛，但在黄元吉的谱系中，“三师”

实际上已宽泛指道师许逊、经师张蕴、法师胡慧超、监度师郭璞、扬教刘玉这几位宗师了。

尊重师长是道教的传统。《道德经》第二十七章有云：“不贵其师，不爱其资。虽智大迷，是谓要妙。”意思是不尊重他的老师，不珍惜老师的借鉴作用，而自以为聪明的人，其实是最大的迷误。早期道教的《太平经》将师长与父母、君王同称为“道德之门户”和“性命之门户”，认为“古者圣贤皆事明师，以解忧患”，如果“弟子不顺，则不能尽力修明其师道”，“罪名不可除也”。葛洪《抱朴子内篇·勤求》也称：“夫人生先受精神于天地，后禀气血于父母，然不得明师，告之以度世之道，则无由免死，凿石有余焰，年命已凋颓矣。由此论之，明师之恩，诚为过于天地，重于父母多矣。”南北朝时期成书的《无上秘要》卷四十二，其《事师品》引《洞玄隐注经》称“经不师受，则神不行”，强调道士受经必须通过师尊，不然经就不灵验；引《洞玄法轮经》称：“师者宝也。为学无师，道则不成，非师不度，非师不仙，故师我父也。”指出学道升仙都要依靠师尊，不然不能成道，不能登仙；又引《升玄经》，指出择师应不分贵贱高下，年岁长幼，待师要谦下，即“求法事师，莫择贵贱，勿言长幼”，不然就是“怀死生俗闲之态，不解至真平等之要”，因为“人无贵贱，有道则尊，所谓长老不必耆年，要当多识多见”。一个道士可能有不止一个师长。《升玄经》要求道士对“先师后师，并皆有敬。所以尔者，本师者，学之根也。譬如为山，由于一匮之土，渐渐得其高大，本师者亦复如是，乃为发蒙之基。后师者，备成也。喻如严装服饰，众事已办，唯未加冠，不可以行。人事后师，亦复如是”。

灵宝一系的“三师”在唐朝以后实际上已经进入神仙谱系，并已列入神位。王契真的《上清灵宝大法》卷十总录高真上圣，称灵宝经师、灵宝籍师和灵宝度师，“共度三职，总掌于三十六部尊经，符图集成，中盟宝诰，流演尘凡，载度天人”。净明道在唐中期已完成了由三皇系向灵宝系的转化，其“三师”被列入神位是符合当时灵宝潮流的。

三、郭璞的传奇人生及其在道门中的地位

郭璞在中国文化史上是一位颇有影响的“全才”。郭璞非常博学，治学领域极为广泛，他不仅是著名的文学家、语言学家、神话学家，而且被奉

为术数大师、堪輿之祖。在中国文化学术史上,郭璞是一位颇有影响的重要人物。郭璞著述多达百卷以上,数十万言。后人辑录的他的文学集本《郭璞集》共十一卷。郭璞的文学作品以《游仙诗》为其代表作,共30首,开创了中国文学史上游仙诗体的先河,尔后大批文人墨客的“游仙诗”,都是对郭璞游仙诗的继承和发展。北京颐和园万寿山上有个“排云殿”,“排云”二字便是慈禧太后从《游仙诗》“神仙排云出,但见金银台”的词句中亲笔御点的。郭璞素有“赋冠东晋”之美名,尤其是他的《江赋》是中国文学史上,描写长江文字最长、气派最为宏大的巨作,不仅文字华美且意境深邃,深得东晋三代皇帝的赞赏。此外,郭璞还有小说《玄中记》等。

在文字训诂方面,郭璞的著作亦很多,先后注释了《尔雅》、《尔雅图》、《尔雅音》、《尔雅图赞》等系列作品。他释注的《山海经》,被后人称作古代中国的大百科全书。他作注的《穆天子传》,开创了中国民间传说集之大成。其中“王母娘娘”传说,若不是郭璞注释继承,这三千多年的美丽传说有可能就失传了。他还对当时的方言进行了研究,注有字典《方言》。他还著有《三苍》、《楚辞》、《子虚》、《上林赋》等,可谓咬文嚼字的专家。今《辞海》、《辞源》上到处可见所引郭璞的注释。

郭璞是堪輿学开山鼻祖,著有《葬经》、《三命通照神曰经》、《玉昭定真经》等。其中《葬经》已成为中国堪輿学之蓝本。中国文化中所说的“风水”二字,其首用者便是郭璞。后人曾传说他设计并筑建了温州城,应用阴阳五行和八卦原理构建城市布局,使温州兴旺发达1400余年。

正因为郭璞的成就是多方面的,他被后人认为是一位奇才天人。在河东闻喜(今山西闻喜县)郭璞故里的南郭村,原郭璞祠堂大门额上悬挂着一面清乾隆年间的大匾,上面就书有“奇才正学”四个大字。在祠堂后院大殿门额上则悬挂着一块年代更久陈的明代嘉靖年间的牌匾,也有四个字:“心契天人”。在郭璞祠堂大殿门两侧的木柱上,还雕刻着一副概括郭璞生平的木制楹联:“生柏地葬金山官至临贺,注尔雅译山海著作佐郎”。这“柏地”便是南郭村的古称,“金山”则位于镇江的城西。

公元324年,郭璞遇害后,其家人根据他生前所定,将其葬于镇江金山之西、西津渡之北一座小山上。这山叫做石簪山,因葬有郭璞而被称之为郭璞墓,当时四面临水,怪石嶙峋,现已登陆为岸。郭璞墓在唐朝时就已出名,在北宋时已成为江南著名一景,与金山齐名。黄庭坚(1045—

1105)在《金山怀古》一诗中曾写下了“笑看郭璞坟前水,激石淘沙几日休”的名句。

郭璞,字景纯,生前最主要的活动区域为晋陵郡(郡治今镇江)和丹阳郡(郡治今南京)。生于晋武帝司马炎咸宁二年(276),卒于晋明帝司马绍太宁二年(324),享年四十九岁。其生平根据《晋书》所载,是相当富于神奇和神异色彩的:

郭璞的父亲郭瑗,曾任尚书都令史(相当于首长的文字秘书),负责抄写、起草文件。当时尚书杜预对朝廷制度进行了调整,郭瑗常常予以辩驳纠正,因此以公正端方著称,后死在建平(郡治今湖秭归)太守任上。郭璞因而可以算得上是个中低层的官宦子弟。郭璞喜好经书学术,学问渊博而有才,但不善于语言表达。他的辞赋自晋中兴以来首屈一指。他喜好古文奇字,精通阴阳术数及历法算学。有一个叫郭公的人,客居于河东,精通卜筮之术,郭璞跟从他学习卜筮。郭公授予他《青囊中书》九卷,由此他通晓五行、天文、卜筮之术,能攘除灾祸,通达冥冥的玄机,就是京房、管辂这样的人也比不上他。郭璞的门人赵载,将《青囊中书》偷了去,还未来得及阅读,就被火烧掉了。

据元代的《历世真仙体道通鉴》记载,郭璞曾授学于路大安。路大安,即路真人,姓路名光,又名大安。是汉西蜀大宁军内黄县人,后徙居婺州。相传他是汉朝路温舒九世孙。据说路大安晚年曾回到华山将混元篆传给丁义,将混元经传给郭璞,将混元法传给许旌阳,将混元针灸传给妙通朱仙。此为一说,不太可靠。

晋惠帝和怀帝之际,河东出现骚乱。郭璞卜了一卦,长叹一声说:“哎呀,老百姓将要陷于异族统治之下了,故乡将要受到匈奴蹂躏啊。”于是暗中联络了亲戚朋友数十家,准备迁移到东南去避难。就从这次逃难开始,郭璞的神异出现了。

郭璞一行人先到达了将军赵固地盘,正遇上赵固所乘的一匹好马死了。赵固非常痛惜,不愿接待宾客。郭璞来见他,守门人不让郭璞进去。郭璞便对守门人说:“我能使马死而复生。”守门人很吃惊,

连忙告诉赵固。赵固马上出来见郭璞，对他说：“你能使我的马复活吗？”郭璞说：“需要健壮的汉子二三十人，每人手持一根长竿，往东走三十里，在山丘树林里有一个土地庙，便用长竿拍打，就会出来一物，要迅速捉住带回来。得到了这个东西，马就可以复活了。”赵固照着他说的去办，果然捉住了一个像猴子一样的怪兽带回来。小兽一见死马，便对着死马的鼻子呼吸，一会儿马就站了起来，昂头嘶鸣，吃起料来和平常一样，可那个像猴子一样的怪兽却不见了。赵固惊奇欣喜，送了许多钱财作为报答。

郭璞一行人走到庐江，遇到太守胡孟康为丞相召他为军谘祭酒而犯愁。当时江淮之间平安无事，胡孟康安然无忧，不想过江南去。郭璞为他占卜，得到的结果是“败”。胡孟康不相信。就在郭璞整顿行装将继续往东南方向前进的时候，他看上了寄宿的房主的一个婢女，但一时又没有什么好办法能让这个小美女跟着自己走，于是就取出小豆三斗，撒在房主人宅院的四周。主人早晨起来，看到数千穿红衣的人把院子围了起来，到近处看又没有了，心里是既厌恶又恐惧，就请郭璞为他占卦。郭璞对他说：“你家里不应该收留这位婢女，可把她领到东南方二十里远的地方卖掉，千万不要和买主讨价还价，这样妖怪也就自行消失了。”主人就按照郭璞的吩咐去做了。郭璞却暗中派人以很低的价买下了这个婢女。过后，郭璞画了符丢入井中，就见那数千红衣人都被反绑双手，一个接一个跳入井中不见了。主人非常高兴。郭璞也带着这个婢女离开了此地。后来不过数旬庐江就沦陷了。

郭璞过江到了江南，宣城太守殷祐请他担任自己的参军。当时有一物像水牛一样高大，灰色，脚很小，腿的样子如同大象，胸前和尾巴都是白色，力气大但行动笨拙迟缓，来到城墙之下，大家觉得怪异不解。殷祐派人埋伏起来准备捉住这个怪物，叫郭璞为之占卦，得出的是遁卦和蛊卦，卦辞上说：“艮下乾上相连接，其物体形巨大。山中潜藏的牲畜，不是犀也不是老虎。其身与鬼神相并，乃二午之精所聚。依法将它捉拿，可两位神灵不允许。虽会受到创伤，但终究要回归本地。按照卦上显示，这是一只驴鼠。”占卦刚结束，埋伏的人用戟刺杀这怪物，刺进一尺多深，就突然不见了。郡中纲纪到祠中求告

神灵,请神除掉这怪物。庙中巫士说:“庙神不高兴这样干,庙神说:“这是苍亭驴山君鼠,被指派到荆山去,从我们这里路过,不能侵害它。”

不久,殷祐迁为石头城的督护,郭璞就跟随着他一起到了晋陵(今镇江)。当时延陵(今丹阳)出现了鼯鼠,郭璞占卦说:“这预示郡东有妖人想称帝,但很快他就会自己死掉。过后当有妖树生长出来,好像是瑞兆实际是并不是瑞兆,是辛香有刺之木。如果真是这样,东南方数百里处必会出现叛逆作乱之人,等到明年就知道了。”无锡县有四棵茱萸树枝条互相交织,像连理树一样,当年盗贼杀了吴兴太守袁琇。有人问郭璞,郭璞说:“卯爻发而沴金,卯为木,木兴旺要被金所伤,此木不变曲,直挺当有灾祸。”

郭璞的才能得到了王导的器重,王导让他作了自己的参军。王导曾经让郭璞给自己占卦,郭璞说:“你有被雷震的灾厄,可以向西走数十里,找一棵柏树,截取和身子一般长的一段,放置到睡觉的地方,其灾祸可以消除。”王导照此办理。数日后果然发生了雷击,柏树被震得粉碎。

当时元帝刚刚出镇建业,王导就叫郭璞为元帝占卦,得到的是咸卦、井卦。郭璞说:“东北方向的郡县名称中有带‘武’字的,会出铎,以示受王命之瑞符。西南方郡县有以‘阳’为名的,水井会沸腾。”过后晋陵郡武晋县有人在田中得到五枚铜铎,历阳县中的水井沸腾,好几天才平息。等到元帝为晋王时,又让郭璞占卦,得到的是豫卦和睽卦。郭璞说:“会稽郡要出古钟,以显示王业的成功,钟有勒铭文字,应是在人家井泥中得到。这就是卜辞所说的‘先王以作乐而广布德政,以盛大之乐荐祭于上帝’呀。”到元帝即位,在太兴初年(318),会稽郡剡县人果然在井中得到一只钟,长七寸二分。口径四寸半,上面有古文字十八个,有几个字是“会稽岳命”,其他的字人们都不认识。郭璞说:“凡是有圣王兴起,必定有灵异的瑞符出现,以昭示天下之心,与天道神祇契合,然后才能说是受命于天。现在我们看到有五铎最先于晋陵出土、以明示,接着又有古钟出现在会稽以告天意,瑞兆不失其类,并列而出,这是多么奇伟的事啊。然则铎发出声响,钟是其象征,这些礼器一件又一件的来到,以事实来说明一切。上天

与人世之间的关系不可不察呀。”由于郭璞预测事物很准确，元帝因此非常重视他。

后来，郭璞因母丧而去职，卜死地于暨阳，离水有百许步。人们都议论不该离水太近，郭璞却说：“当要变为陆地。”其后淤沙堆积起来，离墓几十里的地方都成了良田。不到一年，王敦起用郭璞为记室参军。这时颍川陈述为大将军掾，很有名声，为王敦所器重，但不久就死了。郭璞哭得非常悲痛，呼叫道：“嗣祖，嗣祖，谁能知道这不是福气呀。”不久王敦叛乱。当时明帝即位跨了一个年头，没有改先帝的年号，正好遇到火星进入房星之域。郭璞当时休归在家，明帝派人拿着手诏前来询问。正好暨阳县汇报说有人见到了赤色的乌鸦。郭璞上疏请改年号赦天下，其文多不流传。

郭璞曾为人选墓地，明帝微服前往观看，因而问主人何为葬地依龙首之星位，这种葬法越礼，依法要灭族，主人说：“郭璞说这不是葬龙首而是葬龙耳，不出三年当致天子也。”帝惊问：“当出天子也？”主人回答：“是致天子，可以为天子解答问题。”明帝疑惑不解。郭璞平素与桓彝友善，桓彝经常来造访。有一次郭璞正好在内室，桓彝便直接进去。郭璞对他说：“你来我这里，别的房间都可随意出入，但千万不要入厕中找我。不然，主客都有灾难。”后来有一次桓彝醉中来找郭璞，正好郭璞在厕中，桓彝就悄悄地去偷看，见郭璞赤裸着身体，披散着头发，口衔宝剑正在设祭。郭璞一见桓彝，大吃一惊说：“我经常嘱咐你不要到这里来，你偏偏要来。不但害了我，你自己也难免其害。这也是天意，我能怪谁呢？”郭璞最后死于王敦之祸，桓彝也死于苏峻之乱。

王敦将要叛乱，温峤、庾亮让郭璞占卜，郭璞回答说不能判定。温峤、庾亮又让为他们占凶吉，郭璞说：“大吉。”郭璞走后。庾亮议论说：“郭璞说不明白，是他不敢明言，或许上天要夺王敦之魄。今天我们为国家办大事，郭璞说大吉，是说明举事必定会成功。”于是劝帝讨伐王敦。当初，郭璞常说：“杀我的人是山宗。”到这时，果然有姓崇的在王敦面前说郭璞的坏话。王敦将要起兵，让郭璞占卜，郭璞回答：“不会成功。”王郭怀疑他曾劝告过温峤、庾亮，又见他报的凶卦，便说“你再为我占一卦，看我寿命长短。”郭璞回答说：“根据刚

才的卦，你若是起兵，不久就有大祸，若是住在武昌，寿长不可限量。”王敦大怒道：“你的寿命你知道吗？”郭璞说：“我就会死在今天中午。”王敦恼怒，把他抓起来，命令押到南冈处死。郭璞赴刑，问行刑人往哪里去，回答说：“在南冈头。”郭璞说：“一定是在两棵柏树之下。”走到那里，果然有两棵柏树。他又说：“树上应该有个喜鹊巢。”大家都找不到，郭璞叫人再仔细寻找，果然在树枝间找到了，被密集的树枝遮蔽着。当初，郭璞在中兴之初经过越城，途中遇一人，郭璞叫他的名字，将衣服送给他，那人不接受，郭璞说：“只管拿去，以后你自会明白。”那人接受后离去。到这时，果然是那个人行刑。郭璞这年四十九岁。到王敦乱平，追赠为弘农太守。

当初，庾冰年幼时请郭璞卜占王室及自身的命运，卦成，其辞是：“建元之末丘山倾，长顺之初子凋零。”及康帝司马岳即位，将改年号为建元。有人说对庾冰说：“你难道忘了郭先生的话吗，丘山是皇上的名，这样年号不能用。”庾冰叹息后悔。等康帝崩后，何充改元，年号为永和，庾冰叹道：“天道精微，该是如此，长顺也就是永和的意思。我看来幸免不了哇。”这年庾冰去世。庾冰曾让他占其后代，卦成，郭璞说：“你的几个儿子都贵盛，然而有白龙出现，是凶兆，若墓碑上生金，庾氏就不好了。”后来庾冰之子庾蕴为广州刺史，妾房中忽然有一初生的小白狗，都不知道是从哪里来的，其妾非常喜爱，不让庾蕴知道此事。狗渐渐长大了，庾蕴进房来，见这只狗眉眼分明，身长而细弱，和普通狗不一样，感到奇怪，要把它赶出去，当众人都来看的时候，忽然不见了。庾蕴慨叹说：“这就是白龙了，庾家要遭祸殃了”。又发现墓碑上生金。接着他们被桓温所灭，最终应验了郭璞所言。郭璞占卜灵验，都像这事一样。

郭璞一生没有得过什么重要的官职，只是死后被朝廷追赠为“弘农太守”而已。当初晋明帝在东宫时，与温峤、庾亮并有布衣之好，郭璞亦以才华卓异见重。为何后来温峤、庾亮二人都被擢升，先后执掌朝政，而郭璞却被冷落一旁？《晋书》作者认为这是郭璞自身的原因：“性轻易，不修威仪，嗜酒好色，时或过度。”

郭璞记载先后占卜灵验的六十几件事，名为《洞林》。他死后不久，便被葛洪尊为“水府仙伯”。

四、郭璞墓葬镇江的传说和史实

郭璞墓不仅是镇江历史上的一个非常著名的游览胜地,而且在中国文学史上也是一个具有独特意象的文学符号。历代咏记镇江金山郭璞墓的诗文很多。北宋黄庭坚在《金山怀古》一诗中写道:“笑看郭璞坟前水,激石淘沙几日休。”南宋释崇岳写了两首《题金山郭璞墓》的诗,其一为:“要识先生真实地,龙门浪里碧崔嵬。时人著眼这国立,亲切何如到一回。大道难将万物齐,先登犹是涉阶梯。等闲平步青霄外,回首方知宇宙低。”其二为:“云根浮浪花,生气来何处?上有古碑存,葬师郭璞墓。”明代的日本使臣中心叟曾来到金山,凭吊郭璞墓,并作诗云:“遗音寂寞锁龙门,此日青囊竟不闻。水底有天行日月,墓前无地拜儿孙。”元冯子振《登金山》诗名句云:“问僧何处风涛险,郭璞坟前浪打篷。”……

宋明之际当时流行的一些有名的通俗小说中也大都提到了郭璞墓。施耐庵《水浒传》第一百一十一回《张顺夜伏金山寺,宋江智取润州城》就这样写道:“当时开门,放柴进和伴当入来,都倚了朴刀,放了行李,取些干粮烧饼出来了。张顺再来江边,望那江景时,见金山寺正在江心里,但见:江吞鳌背,山耸龙鳞,烂银盘涌出青螺,软翠堆远拖素练。遥观金殿,受八面之天风;远望钟楼,倚千层之石壁。梵塔高侵沧海日,讲堂低映碧波云。无边阁,看万里征帆;飞步亭,纳一天爽气。郭璞墓中龙吐浪,金山寺里鬼移灯……”

又如《续金瓶梅》第二十九回《董玉娇明月一帆风,郑玉卿吹箫千里梦》写道:“一夜顺风,直过了瓜州,泊舟金山之下。郑玉卿从不曾见金山风景,但见:长江万里,天风浩荡接青霄,高塔九重,海日苍茫开翠壁。突兀是佛头,一片粉墙笼竹树;周围如螺髻,千家金碧出烟波。江间隐现,遥听两岸钟声,石势参差,依稀中流树影。郭璞墓前碑不没,伍胥关上月常圆……”

再如《石点头》第二回《卢梦仙江上寻妻》的描述:“又过数日,谢启起身归家,领着诸婢妾自在一船;艾氏与妙惠,又是一船。前后解缆开船,离了扬州,出瓜洲入江。艾氏要到金山游玩,维舟山下。与妙惠一齐上去,游遍了金鳌峰、蟒蛇洞、妙空岩、日照岩、裴公洞、晒经台、留去亭,转看郭

璞墓、善财石、盘陀石、石排山。处处游之不迭,观之不尽。妙惠有事关心,勉强应承而已。转过方丈,见僧家笔墨在案,遂向壁上题诗一首。诗云:“一自当年折凤凰,至今消息两茫茫。盖棺不作横金妇,入地还从折桂郎。鼓泽晓烟归宿梦,潇湘夜雨断愁肠。新诗写向金山寺,高挂云帆过豫章。”题罢,后写扬州举人卢梦仙李妙惠题。书罢,艾氏看了,点头嗟叹。游玩一番,仍复下船,扬帆径往临川而去……”

郭璞死后到底葬在哪里?从上述的诗文中我们可以看出,这本来不是个什么问题,至少在明朝以前都不是个问题,只是到了杨升庵(1488—1559)表示疑问之后,加上顾炎武(1613—1682)的附和,把前人的记述斥之为“不免惑于世俗讹传”后,郭璞墓是否在镇江金山倒真的成了一个问题。后来的一些学者用以判断镇江郭璞墓为衣冠冢的依据主要为杨、顾两人的论述。我个人认为,郭璞只可能葬在镇江一带,而且镇江的墓不可能是衣冠冢。杨顾两人的论述只是主观臆测而已。

镇江的《金山志》曾引载杨升庵语,曰:“郭璞精风水,凡遇吉地,必剪爪发以瘞之,因而郭璞墓所在皆有。”后人以此断定此郭璞墓为衣冠冢。郭璞墓真的“所在皆有”吗?其实,杨慎的这个判断是个虚假命题,充其量是个推理而已。郭璞精风水是真,但他凡遇吉地,会“必剪爪发以瘞之”吗?没有任何历史资料支撑杨慎的这个假设。由于“必剪爪发以瘞之”是个伪命题,因此,“郭璞墓所在皆有”同样是推断出来的另一个伪命题。郭璞过江后活动的地域基本上局限在丹阳和晋陵二郡,在这二郡的范围内,我们实际上找不到任何一处郭璞的所谓衣冠冢,勉强可以附会的是南京玄武湖边的郭公墩。但郭公墩被传为郭璞的衣冠冢,当在明嘉靖时期的事。1824年,明嘉靖皇帝下旨在“郭公墩”之上设亭,名对谕亭,意在纪念郭璞。其后一直到1934年,国民党南京市政府又在半腰建郭璞亭,亭内有时任市长石瑛所撰碑文的石碑。前述两亭均为纪念郭璞而建,现皆不存。

这里需要多说几句的是,明朝之所以在紫金山下设亭纪念郭璞,主要源于对“郭璞墓葬金山”这句话的误解。了解南京历史的人都知道,战国时,钟山称为“金陵山”,汉时始称“钟山”。东汉末年,秣陵县尉蒋子文追逐盗贼,受伤后死于钟山,葬于钟山之阳,并建蒋王庙。吴帝孙权追封蒋

子文为蒋侯，因避祖父孙钟之名讳，遂改钟山为“蒋山”。相传三国时期的诸葛亮为了联吴抗魏，出使东吴，路过秣陵（今南京），特地到石头山（今清凉山）观察了金陵的山川形势。当他看到以钟山为首的群山，像苍龙似的蜿蜒蟠伏于东南，而以石头山为终点的西部诸山，又像猛虎一样雄踞在江滨，便脱口而出：“钟阜龙蟠，石头虎踞。”生动地概括了南京险要的地势。

东晋初，元帝渡江之时，发现钟山顶峰常缭绕紫金色的云彩，故称之为“紫金山”，简称“金山”。正因为紫金山曾有过那么一段短短的时间内被简称为“金山”，所以才给后人在玄武湖边留下了附会的空间。南朝时，因钟山在建康都城之东北，故又称为“北山”。明代嘉靖年间，开国皇帝朱元璋葬于钟山南麓独龙阜，钟山因此改名为“神烈山”，嘉靖十年刻的“神烈山碑”至今仍在。不论后人如何附会，有一点我们可以肯定的，就是，郭公墩是郭璞衣冠冢的说法在明朝以前是不存在的。

此外，在江南其他地区，我们也没有找到关于有郭璞衣冠冢存在的相关传说。从这个问题上来看，杨慎的治学态度其实并不很严谨，所下结论主观色彩很浓。

顾炎武对郭璞墓是否在镇江则采取了从根本上否定的观点。正因为他的绝对否定，反而从反面证明了郭璞墓在镇江的说法难以否定。

顾炎武《日知录》三十一说：

晋书郭璞传：“璞以母忧去职，卜葬地于暨阳，去水百步许。人以近水为言，璞曰：‘当即为陆矣。’其后沙涨，去墓数十里皆为桑田。”王恽集乃云：“金山西北大江中，乱石间有丛薄，鸦鹊栖集，为郭璞墓。”按史文元谓去水百步许，不在大江之中。且当时即已沙涨为田，而暨阳在今江阴县界，不在京口，又所葬者璞之母，而非璞也。世之所传皆误。

顾炎武自注云：“世说载璞诗曰‘垒垒三坟，惟母与昆。’则璞又有二兄同葬。”

看了这段文字，我们可以发现，顾炎武犯了一个逻辑错误，即他把金

山的郭璞墓等同于暨阳的郭母墓进行推断。他的推断过程是这样的：世人认为郭母墓为郭璞墓，由于暨阳的郭母墓是郭母墓，所以金山的郭璞墓不是郭璞墓，因而世人的观点是错误的。这样的结果显然是有问题的。其实，从刘义庆撰《世说新语》开始，就没有人把暨阳的郭母墓当成郭璞墓的。郭璞自己在诗中也说得很清楚：“北阜烈烈，巨海混混。垒垒三坟，唯母与昆。”意思是说在暨阳的风啸啸海茫茫的水滨，埋葬着他的母亲与两位兄长。

在顾炎武之前的学者，很少有人会把郭母墓与郭璞墓混淆的。顾炎武看到的王恽文字是元时的，其实在此之前和王恽所持相同观点的人更多。宋王象之写得再明白不过了。王象之在《舆地纪胜》卷九《江阴军》古迹条下写道：“今父老云：申港八里许，有郭璞母墓。”他又在《舆地纪胜》卷七《镇江府》“景物”条下写道：“金山前三岛，号石牌，称郭璞墓。”宋周必大《奏事录》曰：“金山龙游寺山门，借石门山为案，乃焦山三石峰耳。其外小山，稍有树木，而鸟雀不栖者，世传为郭璞墓。”又《二老堂杂志》五记《镇江府·金山》曰：“山在京口江心，号龙游寺，南朝谓之浮玉山。别有小岛，相传为郭璞墓，大水不能没，下元水府亦在此。”陆游在《入蜀记》中记载：“因登雄跨阁，观二岛。左曰鹤山，旧传有栖鹤，今无有。右曰云根岛，皆特起不附山，俗谓之郭璞墓。”

应该讲，前人是清楚郭璞墓在哪里的，倒是后人包括顾炎武在内，自己把自己弄糊涂了。

关于郭璞为什么会葬于镇江，传说很多。比较接近史实的神仙传说是这样的：

晋明帝太宁元年(323)，遥控朝廷的大将军王敦从武昌移镇姑熟，自任扬州牧，并大力加强王氏集团的军事实力，削弱帝室。太宁二年(324)，王敦因为周氏宗族强盛，恐为后患，听从钱凤之计，杀周嵩、周莚，又进兵会稽，袭杀周札，将周氏宗族基本消灭殆尽。当年7月王敦举兵叛乱失败，气急而死。

传说当时许逊正在丹阳跟从湛母学道，已预知王敦欲起兵叛乱，便带吴猛一同前往劝说，恰好在西津渡遇见王敦袭杀周氏的大军在京口集结，准备由长江进入运河。当时郭璞亦在王敦幕府，三人因此

得以相见。王敦早就听说过许逊，见郭璞同许逊、吴猛同来谒见，心中大喜，遂令左右在长江边设宴款待。酒至半酣，王敦问曰：“我昨宵得一梦，梦见一木破天，不知主何吉凶？”许逊回道：“木上破天，是一个‘未’字，因此未可妄动！木上破天，亦是一个‘末’字，公当小心！”吴猛说：“吾师之言，灼有先见，请将军谨识之！”

王敦听得二人此言，心中非常不高兴，便问郭璞，郭璞也认为许逊说得对。王敦勃然变色，问郭璞：“木上破天，既是一个‘末’字，我之寿尚有几何？”郭璞回道：“将军若举大事，祸将不久。此次灭周氏后若遂还武昌，则寿未可量。”王敦怒曰：“汝寿几何？”郭璞回道：“我寿尽在今日”。王敦大怒，令武士擒郭璞斩之。

许逊和吴猛见事情已无法挽回，便将手中酒杯抛出，化为白鹤一对，在空中飞翔盘旋。待王敦回身再找二人时，二人已跨上白鹤冲天而去。

王敦斩杀郭璞后，令人就近葬于石簪山上。王敦袭杀周札返回镇江时，听人说郭璞衣冠俨然，曾在西津渡喝茶饮酒，心中十分疑惑，便令人到石簪山开棺视之，果无尸骸，仅存衣冠。后人这才知道郭璞已脱质升仙了。

这一传说首先出现在葛洪（约283—363）的《神仙传》里。葛洪与郭璞属于同一时代人，他称郭璞死后三日，“南州市人见璞货其平生服饰，与相识共语。敦闻之不信，开棺无尸，乃兵解也。后为水府仙伯。”

应该讲，葛洪对郭璞是有所了解的。建兴四年（316），葛洪从广州重返故里句容，于建兴五年（317）全部完成《抱朴子》一书，将战国以来神仙方术理论和五斗米道、太平道的理论体系进行了总结。葛洪继承并改造了早期道教的神仙理论，将儒家忠孝仁爱的精神纳入道教体系；他继承左慈、葛玄和郑隐的炼丹理论，整理了当时流行的各种炼丹术，倡导神仙导养、炼制服食金丹之术，将道教的神仙信仰系统化、理论化。

东晋王朝建立（317）之后，对南方士族采取了一些笼络措施。葛洪以镇压石冰之“功”，“赐爵关内侯”。王导把他罗致手下，当了司徒掾，后又迁咨议参军，但始终没做上大官。后来，干宝推荐他编修国史，他未

就任。

咸和二年(327),葛洪听闻交趾出产丹砂,为便于就近采砂炼丹,便主动要求出任句漏(今广西北流)令。赴任途中,行至广州,被刺史邓岳挽留,从此隐居罗浮山,在朱明洞前建南庵(今冲虚观)潜心著述,行医炼丹,传播道教,终老罗浮。葛洪弟子众多,只是史无详载,今能查考的有腾升、安海君、望世、黄野人等,广州道源,自此绵延成流。

从葛洪以上的经历我们可以断定,他是经历了公元324年的王敦之乱的,他也确实知道郭璞被杀的历史事实,而且,非常明确地点明郭璞遇害地点为“南州”(即姑熟)城外。但遗憾的是,葛洪并没有指明郭璞葬在哪里,只是说了一句“后为水府仙伯”。我们可以推断,葛洪之所以没有在《神仙传》中点明郭璞的埋葬地,是因为他认为郭璞的埋葬地是无可置疑的,是确确实实在那儿的。那么,无可置疑的地点到底在哪儿呢?就在京口。从郭璞家于暨阳被杀于姑孰作一假设,我认为郭璞可能埋葬地点的最大地理范围是在丹阳郡或晋陵郡。判断丹阳郡的理由是王敦最后的活动区域在姑熟和健康一线,判断晋陵郡的理由是郭璞最后的活动区域是暨阳至姑熟一线。我们假设郭璞是在于湖附近被杀,他的家人从暨阳赶来殓尸,然后扶柩而归,那么,最有可能把他葬在哪里?也就是说,郭璞的埋葬地只能在姑熟—健康—京口—暨阳一线寻找和确认。而且,因某种原因,郭璞的葬地肯定和水有关联,否则同时代的葛洪不会在他的《神仙传》里把郭璞当作“水府仙伯”。

从以上分析我们基本可以推断,如果确有郭璞墓的话,毫无疑问,唯一可能的就是镇江金山的郭璞墓。有关郭璞墓的另一个传说也间接印证了我们的分析。

这一个传说显得更加神奇。传说郭璞在生前就嘱家属,在他死后,将棺材用船运至镇江附近金山西南面大江中,并关照:棺材丢下江后,船就开走,切不可回头再望。郭璞死后,家属就照他生前嘱咐办理,用船装着他的棺材,送到金山西南扬子江中。棺材下江后,船正欲驶离,忽听得背后惊涛骇浪,犹如雷声轰响。家属不知发生了什么事情,不放心地回头一看,只见汹涌波涛的江中凭空出现了一个小山头,十分惊奇。但就在家属回头望的瞬间,那小山头不往上长了,定在那儿。有人说,如果家属按照

郭璞所嘱,不管发生了什么事情,响起什么声音也不回头,那小山会随波逐浪不断上长,高得超过金山。家属回头望了,就只能是座小山,就是后来的石簪山。

剔除掉这传说的神话色彩,我认为水运郭璞棺木的方式是符合当时交通运输的实际的。当时的镇江是晋陵郡治所在,直至义熙九年(413)晋陵郡治才由京口徙武进(今常州)。从健康到会稽,必定经过京口,京口为建康、会稽间的传输枢纽,所谓“舟行自会稽达京口后,离运河而入大江,溯流百余里,始达建康”。当时从于湖至暨阳的主交通线是这样的:姑熟——建康(丹阳郡治所在)——江乘——京口(晋陵郡治所在)——丹徒——曲阿——晋陵——无锡——暨阳。还有一条次交通线:姑熟——丹杨——句容——曲阿——晋陵——无锡——暨阳。这条次交通线当时主要用于运输军队和粮食,只是在刘宋时,才开始供商旅之用,相对比较偏僻,郭璞家人选择这条线路的可能性微乎其微。因此,只要郭璞棺木向东,就必定要经过京口的江面。

从当时的社会现状来看,郭璞葬在镇江是有其合理性的。《太平御览》卷170引《舆地志》说:“丹徒界内土坚坚如蜡。谚曰:‘生东吴,死丹徒。’言吴多产出,可以摄生自奉养,丹徒地可以葬。”而且,晋陵地薄,远不如吴。《太平广记》卷293引《搜神记》谓京城“多草秽”。《元和郡县图志》卷25说:“旧晋陵地广人稀,且少陂渠,田多秽恶。”郭璞作为易占大家,家住晋陵郡暨阳县内,他不可能不关注到当时郡治内所流传的“生东吴,死丹徒”的谚语。他过江后,最终选择定居并葬母于暨阳,葬已于丹徒,是与此谚语相吻合的。而且,葬于丹徒江中小岛,也符合他“亲水”、“劣地”的风水理念。

五、郭璞对道教文化的贡献

在《晋书》中,撰著者是把郭璞与葛洪合传的,把两人传记一同收入卷七十二、列传第四十二之中。葛洪,与郭璞差不多同时,他是晋代崇奉儒家的著名学者,又是讲求烧丹炼汞、服食长生的著名道士。一部《抱朴子》,充分表现了他儒道双修的双重身份。《晋书》作者把两人放在一起,

至少是把他们视作战同道合之徒,而且地位相当。

郭璞虽然儒道双修,但其立身行事,却往往以方士术者面目出现,“璞消灾转福,扶厄择胜,时人咸言京(房)、管(辂)不及”(刘义庆《世说新语》卷五《术解》篇刘孝标注引王隐《晋书》)。其占筮之“灵验”,堪舆术之“高明”,在当时无人能望其项背,故受到社会上各界人士的普遍欢迎。上层统治者晋元帝、王导、温峤、庾亮等都使他占卦,卜问国家大计,叛逆者王敦也要他卜问自己的前程;一般士大夫乃至民间士人农妇,都纷纷请他卜问生老病死,择葬地相冢墓。一部《晋书》,从“五行志”到“列传”,多处载有郭璞为人占卜、堪舆的活动。郭璞自己也把易卜作为参政议政的一种手段,实现其济世拯民的政治理想。

那么,郭璞何以能在易卜、堪舆领域里,取得如此显赫的成就?据连镇标先生的研究结果,这其中的一个重要原因,就是郭璞审时度势,把易占活动(包括堪舆实践)道教化了。连镇标先生为此作了四个方面的原因分析:首先,郭璞在易象数学基础上,结合当时盛行的道家道教理论,藉以阐释其占卜的结果,从而使之更具说服力。其次,郭璞在易占活动中,还巧妙地实施了符、祈禳诸法术,而这些法术在很大程度上与当时流行的道教方术是吻合的。正是这些光怪陆离的法术给郭璞的易卜活动蒙上了浓厚的宗教神秘气氛,令卜问者肃然而生畏,从而自觉或不自觉地接受了其占筮的结果。第三,在堪舆领域里,郭璞成功地把道家道教理论运用到卜葬相冢墓的活动中去,获得了极大的成功。他的堪舆术在两晋是一流的,无人企及。第四,出于笃厚的道教信仰,郭璞在其易占、堪舆的活动中,甚至藉助于卜筮的结果,竭力劝人皈依道教,这在士大夫中是极其罕见的。

郭璞对道门的重要贡献,我想主要在于劝人学“升遐之术”,劝的手段一为筮卦,二为诗赋。著名的上清派宗师许迈,就是在郭璞的点拨下,遁入道门的。《晋书》、《历世真仙体道通鉴》及《云笈七签》对此都有详尽的记载。《晋书·王羲之传》附《许迈传》云:许迈字叔玄,一名映,丹阳句容人也。家世士族,而迈少恬静,不慕仕进。未弱冠,尝造郭璞,璞为之筮,遇《泰》之《大畜》,其上六爻发。璞谓曰:“君元吉自天,宜学升遐之道。”时南海太守鲍靓隐迹潜遁,人莫之知。迈乃往候之,探其至要。

(《晋书》第7册,第2106—2107页)《云笈七签》卷一百六《许迈真人传》与《历世真仙体道通鉴》卷二十一《许迈传》所载基本相同,均谓许迈世为胄族,冠冕相承。映总角好道,潜志幽契。曾从郭璞筮卦。

为人筮卦是面对面地单个劝导,不如郭璞的诗赋影响来得巨大。读了他的《江赋》和《游仙诗》,没有人不为他诗赋中所营造的神仙境界而向往的。他的《游仙诗》其六云:

“杂县寓鲁门,风暖将为灾。吞舟涌海底,高浪驾蓬莱。神仙排云出,但见金银台。陵阳挹丹溜,容成挥玉杯。女亘娥扬妙音,洪崖领其颐。升降随长烟,飘摇戏九垓。奇龄迈五龙,千岁方婴孩。燕昭无灵气,汉武帝非仙才。”

这是郭璞精心描绘的一幅群仙嬉戏图。其中出场的神仙有陵阳子明、容成公、嫦娥、张洪崖、宁封子等,他们都是古代神话中著名的仙人,后来皆成为道教徒所崇奉的仙真。郭璞把这些仙人巧妙地安排在传说中的海中蓬莱仙岛上,让他们各显神通,各献其技,演出了一场盛况空前的群仙嬉戏剧,使人感到神仙生活之逍遥快乐,从而也流露出自己对神仙世界的倾慕与追求。

郭璞在其《游仙诗》中,还着力描绘了一系列隐居胜地(如青溪、灵溪),塑造了一系列得道隐士的形象(如鬼谷子、冥寂士),展示出一幅幅道术各异、情态迥别的修炼图。如,《游仙诗》其八(“呦谷吐灵曜”)刻画了道士“遐想明道”、玄思悟道的情景:“悠然心永怀,眇尔自遐想。仰思举云翼,延首矫玉掌。啸傲遗世罗,纵情任独往。明道虽若昧,其中有妙象。”此时其思维挣脱了人世的罗网,如大鹏展翅,天空海阔,纵情往来。它在探索“道”,这“道”乃道家之“道”。老子云:“孔德之容,惟道是从。道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。”(第二十一章)“道”虽看来暗昧,但其中却有非常奇妙的景象。《游仙诗》其二所描写的则是道士修“坐忘”功之画面:“青溪千余仞,中有一道士。云生梁栋间,风出窗户里。借问此何谁,云是鬼谷子。”从道教学的角度说,“云生梁栋间,风出窗户里”这两句诗表现的是一种“坐忘”的境界。鬼谷子闭目端坐,凝神敛息,头顶上云雾缭绕,耳畔边清风习习。此时天地无

存于心,物我皆忘,与道冥一。这是道家道教徒修炼所臻的极限,也是宗教心理的最佳状态。

如果说,上述《游仙诗》其八、其二刻画的是道士炼“内功”的功夫,那么《游仙诗》其一所云“临源挹清波,陵岗掇丹萸”,其三所云“放情凌霄外,嚼蕊揖飞泉”,其九所云“登岳采五芝,涉涧将六草”,说的都是服药以求长生,可谓服“外丹”。郭璞对当时被道教认为能延年益寿的奇草灵液是真诚的相信,并汲汲地求寻。除了服药延寿外,郭璞还注意到食气炼形。如《游仙诗》其九云“呼吸玉滋液,妙气盈胸怀”,其残诗云“吐纳致真和,一朝忽灵蜕。飘然凌太清,眇尔景长灭”。吐纳,吐故纳新,道家道教所通行的一种深呼吸运动,它呼出浊秽之气,吸入新鲜空气,这样做可招致“真和”。致真和,即招致真气,俗称食气。道教认为,食气可以疏通五脏六腑,健身壮骨,乃至羽化蜕变,飘然升上太清之境,连影子都不留人间。

总体上讲,郭璞的《游仙诗》表达了这样的一种思想:凡夫俗子要想长生久视,只要立足人间,隐遁山林,通过守静、服饵、养气、炼形等修道手段,就有可能实现。

此外,郭璞在《江赋》一文中也强烈地体现出其浓厚的神仙思想:“爰有包山,洞庭,巴陵地道……海童之所巡游,琴高之所灵矫。冰夷倚浪以傲睨,江妃含口频眇。抚凌波而鳧跃,吸翠霞而夭矫。若乃岷精垂曜于东井,阳侯遁形乎大波。奇相得道而宅神,乃协灵爽于湘娥。骇黄龙之负舟,识伯禹之仰嗟。壮荆飞之擒蛟,终成气乎太阿。想周穆之济师,驱八骏于鼇鼉。感交甫之丧佩,愍神使之婴罗。”

在铺叙长江的壮观时,郭璞巧妙地穿插进为数众多且身份不同的水府神仙,其中有海神(如海童)、仙人(如琴高)、河神(如冰夷)、仙女(如江妃)、波神(如阳侯)、江神(如奇相)、水神(如湘娥)等等,他们都曾以长江为舞台,各自上演了一出出撼人心扉的神话剧,给长江披上了一层又一层神秘的外衣,突出了长江神圣的一面,从而揭示了长江丰厚的文化积淀和深邃的历史意蕴。毫无疑问,郭璞对神仙生活(包括隐逸者生活)的热情歌颂,呈送给世人一幅幅心旌神摇的幻界极境图,会极大地激发人们挣脱尘网的激情。

连锁标先生因此下结论说:“不言而喻,郭璞劝人学仙的建议只是一

种理想性的表现,但从中可见郭璞对通过修炼可以成仙是坚信不疑的,对宣扬道教信仰、扩大道教徒队伍是热心卖力的。”

郭璞对道门的另一重要贡献体现在他对《山海经注》、《山海经图赞》和《穆天子传注》等文献的发挥和演绎。正因为郭璞的再创作异常出色,明《正统道藏》把郭璞《山海经注》、《穆天子传注》一并作为道教典籍而加以收录。

关于《山海经》的神话学价值,袁行霈主编的《中国文学史》和袁珂的《中国神话史》均认为《山海经》是我国古代保存神话资料最多的著作,在现存的古代文献中,当以《山海经》最具神话学价值。而郭璞,作为历史上注释《山海经》第一人,其对发展中国文化的最大贡献,当然也是在神话学方面。他洞晓《山海经》的创作宗旨,较为准确地诠释《山海经》,尤其是用已经佚亡的古籍所载的神话乃至自撰的神话来注释神话,因此为后代留下了比《山海经》本身更多的神话。那么,郭璞的《山海经注》对道教的影响主要体现在哪里呢?连锁标先生认为有四个方面:

其一,对《山海经》中记载的远古时代的英雄人物进一步神化或仙化。如:《西山经》云:“山,其上多丹木,员(通圆)叶而赤茎,黄华而赤实,其味如飴,食之不饥。丹水出焉,西流注于稷泽。其中多白玉,是有玉膏。其原沸沸汤汤,黄帝是食是飧。”郭璞注“稷泽”云:“后稷神所冯(即凭),因名云”;注“其原沸沸汤汤”云:“玉膏涌出之貌也。《河图玉版》云:‘少室之山,其上有白玉膏,一服即仙矣。’亦此类也”;注“黄帝是食是飧”云:“所以得登龙于鼎湖而龙蛻也”。(郭璞注、毕沅校《山海经》第24页,上海古籍出版社1989年版,下同)在这里,郭璞通过注释地名“稷泽”,把周始祖后稷予以神化,说成是凭泽而居的河神。他依据《河图玉版》,把“玉膏”释为仙药,把中华民族祖先黄帝说成是服食了白玉膏,才得以“登龙于鼎湖而龙蛻也”即成仙。这是对传说中的黄帝成仙过程的补充和完善。早在上古时代,黄帝就被作为英雄之神受到人们的顶礼膜拜;在庄子笔下,黄帝已演变为长生不死的楷模;而到了汉代,在《列仙传》中,黄帝俨然成了一个通过采铜铸鼎而升天的仙人。到了晋代,郭璞则干脆把服食玉膏说成是黄帝得以登仙的最直接的原因,这是黄帝成仙说的新版,不啻是郭璞的发明。

其二,对上古得道成仙者的张扬。《海内经》:“华山青水之东,有山名曰肇山,有人名曰柏子高,柏高上下于此,至于天。”郭璞注:“柏子高,仙者也。言翱翔云天,往来此山也。”(郭璞注、毕沅校《山海经》第118页)柏子高,乃古代由凡人入仙的著名仙人。郝懿行曰:“《庄子·天地篇》云:‘尧治天下,伯成子高立为诸侯,禹时伯成子高辞为诸侯而耕。’《史记·封禅书》说神仙之属有羡门子高,未审即一人否。又郭注《穆天子传》(卷一)云:‘古伯字多从木。’然则柏高即伯高矣。伯高者,《管子·地数篇》有黄帝问于伯高云云,盖黄帝之臣也。帝乘龙鼎湖而伯高从焉,故高亦仙者矣。”毕沅曰:“柏高当即伯乔。司马相如赋‘厮征伯乔’,扬雄赋‘方征乔’,李善注曰:‘姓征名乔也。’《索隐》注《史记》‘正伯乔’云:‘古仙人。’”(郭璞注、毕沅校《山海经》第118页)由此可见,柏子高原为黄帝臣子,后随同主子一同升天而仙去。至于柏子高的仙术及其行踪,古书罕见记载。而对《山海经》关于柏子高行踪的记载,郭璞与袁珂做出了截然不同的诠释。袁珂以为,郭璞上述的注解不正确。他说:《山海经》经文“柏高上下于此,至于天”者,言柏高循此山而登天也,此山盖山中之梯也。揆情度理,袁珂的诠释当是正确的。经文所反映的是“古者人神杂扰无别”的社会状况,也即原始时代人类群居之真实写照(袁珂语),故后来才有“颛顼乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民。重上天,黎下地”(郭璞语)之重大变革,也即在人类历史上完成了第一次阶级大划分。而柏子高正处在“民神杂糅,不可方物”之时代,虽为仙人,却也担负着同巫觋一样的职责,即上下于天,传神旨,达民意,沟通人神之间关系,而肇山正是他登天的“天梯”。由此看来,柏子高是绝对没有闲情逸致去“翱翔云天”的。然而,郭璞凭空杜撰的柏子高的行踪,虽然曲解了《山海经》的意旨,却也明白无误地透露了其潜意识中的道教神仙思想。在他看来,作为仙人的柏子高,是无所谓功利目的,也没有世俗冗务的纠缠,更无须凭藉任何外部条件而能逍遥自在地翱翔云天,故他笔下的柏子高形象,更多的是庄子《逍遥游》中的至人、神人、圣人的影子,而其失去的是上古原始时代神人所固有的尘心俗气。因此,从某种意义上也可以说,柏子高正是郭璞心目中理想道家的化身。

其三,对美妙仙境的渲染。如:《海内北经》:“蓬莱山在海中。”郭璞注:“上有仙人宫室,皆以金玉为之,鸟兽尽白,望之如云,在勃海中也。”

(郭璞注、毕沅校《山海经》第96页)很显然,郭璞上述对蓬莱山仙境的描绘,源于《史记·封禅书》:“蓬莱、方丈、瀛洲,此三神山者,其传在渤海中,诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白,而黄金银为宫阙,未至,望之如云。”然而,司马迁在对蓬莱三山仙境介绍之前,用了一个“传”字,强调其不切实性,表明他对神仙世界的怀疑。郭璞则不然,他上述对蓬莱山的注释,却清楚地表明他对仙境的肯定与向往,流露出其道教神仙信仰。当然,《山海经注》中描绘仙境之处虽多,但却是零星、粗线条的勾勒,而《游仙诗》对仙境的描绘,则较为集中且浓墨重彩,充溢着强烈的情感。

其四,杂记服玉、食木、乘禽诸长生不死或成仙的方术。《山海经》经文记载诸多罕见的矿物品种以及奇木异草、珍禽怪兽,郭璞通过注释它们,着力介绍其中一部分的特殊功用,宣扬道教长生不死的秘方和升天登仙的捷径:

《西山经》:“又西六十里,曰太华之山,削成而四方,其高五千仞,其广十里。”郭璞注:“仞,八尺也。上有明星玉女,持玉浆,得上服之,即成仙。道险僻不通。《诗含神雾》云。”(郭璞注、毕沅校《山海经》第17页)《中山经》:“又东五十里,曰少室之山其上多玉。”郭璞注:“此山巅亦有白玉膏,得服之即得仙道,世人不能上也。《诗含神雾》云。”(郭璞注、毕沅校《山海经》第65页)以上均谓服玉浆或白玉膏,就可得仙道成仙人。

《大荒南经》:“有不死之国,阿姓,甘木是食。”郭璞注:“甘木即不死树,食之不老。”(郭璞注、毕沅校《山海经》第108页)《海外南经》:“不死民在其东,其为人黑色,寿(考),不死。”郭璞注:“有员邱山,上有不死树,食之乃寿。亦有赤泉,饮之不老。”(郭璞注、毕沅校《山海经》第81页)上述不死之国、不死民,他们之所以长寿不老,郭璞以为是食甘木、饮赤泉所致。

《大荒东经》:“有白民之国白民销姓,黍食,使四鸟:虎、豹、熊、黑。”郭璞注:“又有乘黄兽,乘之以致寿考也。”(郭璞注、毕沅校《山海经》第105页)这里所说长寿的缘由,乃是乘黄兽。毕沅以为“乘之以致寿考,非也”,批评郭注不当。这其实是一种误解。《海外西经》云:“白民之国在龙鱼北,白身被发。有乘黄,其状如狐,其背上有角,乘之寿二千岁。”很显然,郭注并非臆造,乃是移植了《海外西经》经文对“乘黄”兽特异功用的介绍。毕沅不解神话或仙话的特点,故以为“乘之(指黄兽)寿二千

岁”，是“言此马年久长”，而不是说乘此马能获长寿。郭璞好仙话，故在注释《大荒东经》时特地引用了《海外西经》对“乘黄”特异功用的介绍。而“乘黄”除了能使人长寿外，还具有助人成仙之功用。《汉书·礼乐志》云：“觜黄何不徕下？”应邵注云：“觜黄一名乘黄，龙翼而马身，黄帝乘之而仙。”故郭璞对“乘黄”之类的神兽情有独钟，在《山海经注》中多次提及。

《大荒南经》：“有云雨之山，有木名曰栾，禹攻云雨，有赤石焉生栾，黄本、赤枝、青叶，群帝焉取药。”郭璞注：“言树花实皆为神药。”（郭璞注、毕沅校《山海经》第109页）《大荒南经》：“有巫山者，西有黄鸟。帝药，八斋。”郭璞注：“天帝神仙药在此也。”（郭璞注、毕沅校《山海经》第108页）上述经文所说的“药”，郭璞均释为“神药”或“神仙药”。袁珂认为这种注释“完全是正确无误的，既是‘帝药’或‘群帝’有兴趣去‘取’的‘药’，就决非普通药物，而是不同凡响的‘神仙药’或‘神药’；更准确地说，当称之为‘不死药’。”而这种不死药，“当即系自不死树上的花实炼制而成的”（《中国神话史》第125—126页，上海文艺出版社1988年版）。

从上述郭璞对《山海经》的注释中我们可以看出，他所撰写的文字实际上体现了他对具有长生不死功用的神仙药的嗜好与迷恋，反映了其固有的对早期神仙方术的追求和信仰。

由于郭璞平生笃信道教，精通道家道教理论，加上其擅长各种方术，在各种场合为各色人等占卦施法，且“灵验”非常，故时人和后人往往把郭璞视为道教神仙一类的人物。与郭璞同时代的著名道教徒葛洪，在其《神仙传》里专门为郭璞立传，宣称郭璞“死后三日，南州市人见璞货其平生服饰，与相识共语。（王）敦闻之不信，开棺无尸，乃兵解也，后为水府仙伯。”所谓兵解，乃道教中人脱胎成仙的一种方式。而把死后的郭璞尊奉为“水府仙伯”，这亦体现了道家道教的崇水思想。稍后的南朝道士见素子撰的《洞仙传》，也把郭璞作为道教修炼成仙者收入其中，其事迹与《神仙传》所载大体相同，只不过把郭璞的死后结局“兵解”说成为“尸解”。所谓尸解，谓将登仙者遗其形骸，假托为尸以解化而仙去也。元代道士赵道一编辑的《历世真仙体道通鉴》为道教最完备的神仙及人物传记集，它荟萃了民间种种关于郭璞的传闻，郭璞身上的仙气愈见其浓。

六、净明监度师的由来

郭璞成为净明道的奉祀祖师,应该讲是件有趣的事。宋元间兴起的净明忠孝道奉郭璞为监度师,客观上让郭璞变成了道门中人的楷模。从本质上讲,净明道强调修道必须忠君孝亲,而郭璞儒道双修,正与净明道的宗旨吻合:他辞官为母亲服丧,亲自为母、兄卜葬地的行为,印证了净明道所提倡的孝悌;他为了维护东晋王朝的利益,痛斥王敦叛逆,以至捐身殉难之举,更是印证了净明道所表彰的忠烈。

郭璞进入吴猛许逊教派的典籍中是在唐中期,成为净明道的宗师至迟是在元朝的事。《孝道吴许二真君传》载:许逊“望本高阳,随晋过江。时吴晋初分,英雄未简,圣上敬焉,王敦师焉,郭璞益焉,合朝宰贵,卑词厚意,亲昵不倦矣。”当时郭璞的神仙地位早已确立,孝道把他引进来,目的还是出于“攀龙附凤”,刻意拔升自己。

孝道为什么要攀附郭璞?因为当时郭璞的知名度实在是太大了,所谓当时读书的中国人都知道。他几乎是刚遇害就在葛洪的书里成了“水府仙伯”,可谓老资格的神仙。随后,在刘义庆的《世说新语》里,郭璞的仙气和妖雾就开始浓烈起来。到了《晋书》给他作传,俨然成了超级魔法大师。而在元代道士赵道一编撰的《历世真仙体道通鉴》中,郭璞已是标标准准的博导级神仙了。借助郭璞名声的事,其实在其死后150年左右就发生过一次。那是在南朝梁时,郭璞通过时光隧道进入了另外一个名人的梦中,在中国的文学史上留下了两个有名的成语:“梦笔生花”和“江郎才尽”。

关于“梦笔生花”的故事是这样的:公元474年至476年(南朝宋末),江淹被贬黜为浦城县令(南北朝时浦城叫吴兴),相传有一天,他漫步浦城郊外,歇宿在一小山上。睡梦中,见神人授他一支闪着五彩的神笔,自此文思如涌,成了一代文章风流魁首,当地人称为“梦笔生花”。但传说没有告诉我们这神人姓甚名谁。好在“江郎才尽”的传说里告诉了我们这“神人”是谁。

“江郎才尽”的传说首见于南朝梁钟嵘的《诗品》。《诗品》云:“初,

淹罢宣城郡,遂宿冶亭,梦一美丈夫,自称郭璞,谓淹曰:‘吾有笔在卿处多年矣,可以见还。’淹探怀中,得五色笔以授之。尔后之诗,不复成语,故世传江郎才尽。”唐李延寿在《南史》江淹传中写道:江淹“尝宿于冶亭,梦一丈夫,自称郭璞,谓淹曰‘吾有五色笔在卿处多年,可以见还。’淹乃探怀中得五色笔一以授之。尔后为诗,绝无美句,时人谓之才尽。”从江淹现存文集来看,自齐武帝时起到淹暮年,江淹的确少有佳作,这也印证了其“才尽”之说。

历史上的江淹是个非常了不起的人物,做知识分子做到像他这种程度的,还真不算多。江淹(444—505),字文通,南朝著名文学家,祖籍济阳考城(今河南民权)人,但却生长于南徐州(今镇江)。江淹属于“神童”一类的人物,六岁就能写诗。他还早熟,“穷人的孩子早当家”,十三岁丧父,家境贫寒,曾采薪养母。他还是当时最年轻的教授之一,二十岁左右就教宋始安王刘子真读“五经”。不久,他就在新安王刘子鸾幕下任职,开始了他的政治生涯,历仕南朝宋、齐、梁三代,是个标准的“三朝元老”。

江淹在仕途上早年不甚得志。泰始二年(466),江淹转入建平王刘景素幕府,江受广陵令郭彦文案牵连,被诬受贿入狱,在狱中上书陈情获释。少帝被徐羨之废掉迎接宜都王刘义隆即位后,刘景素被调任驻守京口,江淹任镇军参事,而此时,刘景素与郡县勾结准备谋叛。江淹知道后曾多次谏劝,写了十五首诗规劝刘景素,刘景素不予采纳。此时东海郡太守丧父,江淹认为作为郡臣的他应该代理郡守,然而刘景素却任用本部司马柳世隆做了太守,此事非常令江淹对刘景素失望,因而请辞,刘景素对江淹的辞行也是非常生气,不仅不许,还贬江淹为建安吴兴县(今福建浦城)令。坎坷的经历反而造就了一位文学大家。起伏跌宕中的江淹把自己无限的感慨诉诸笔端,生花妙笔令人拍案叫绝。江淹的许多代表作品都写于被贬期间。

江淹突出的文学成就表现在他的辞赋方面,他是南朝辞赋大家,与鲍照并称。南朝辞赋发展到“江、鲍”,似乎达到了顶峰。江淹的《恨赋》《别赋》与鲍照的《芜城赋》《舞鹤赋》可说是南朝辞赋的绝唱。江淹又是南朝骈文大家,是南朝骈文中最有成就的作家之一,与鲍照、刘峻、徐陵齐名。最为知名的当数他在狱中写给刘景素的《诣建平王书》,文章辞气激扬,

不卑不亢,真情实感流注于字里行间。建平王刘景素看了江淹的这篇上书后,深受感动,立即释放了他。另外,江淹的《报袁叔明书》、《与交友论隐书》等,均为当时名篇。江淹的诗作成就虽不及他的辞赋和骈文,但也不乏优秀之作,其特点是意趣深远,在齐梁诸家中尤为突出。善于拟古是江淹诗歌方面的突出特色,面貌酷似,几可乱真。南朝文学批评家钟嵘在《诗品》中就说江淹“善于摹拟”。江淹努力学习古人的作品,确使他摆脱了一些绮丽之风,写出了不少在流丽中带有峭拔苍劲之气的诗篇。

中年以后,江淹官运亨通,官运的高峰却造就了他创作上的低潮,富贵安逸的环境,使他才思减退,到齐武帝永明后期,他就很少有传世之作了。宋顺帝升明元年(477),齐高帝萧道成执政,把江淹自吴兴召回,并任为尚书驾部郎、骠骑参军事,大受重用。萧道成代宋自立,江淹被任为骠骑豫章王记室带东武令,迁中书侍郎,齐武帝永明间,任庐陵内史、尚书左丞、国子博士诸职。少帝萧昭业即位,江淹任御史中丞。明帝萧鸾时,又任宣城太守、秘书监诸职。梁武帝萧衍代齐后,官至金紫光禄大夫,封醴陵侯。

江淹为官最值得称道的是他的远见卓识。宋顺帝升明初年(476年),后来的南齐开国君主萧道成辅佐政权,听说江淹有才,召其为尚书驾部郎、骠骑参军事。荆州刺史沈攸之叛乱时,萧道成问江淹说:“天下纷纷作乱,您说怎么办?”江淹满腹韬略,侃侃而谈,纵论萧道成必胜而沈攸之必败的五条原因。江淹说,过去项羽强,刘邦弱,袁绍人多,曹操人少,然而失败的却是项羽与袁绍,这说明有德行就可以有天下,您何必忧虑呢?萧道成说,这种说法的人太多了,且又太笼统,没法处理实际情况,你说的再详细点。于是江淹又将类似于诸葛亮在隆中与刘备,在建康与孙权说的那番话陈述了一遍。虽然说得头头是道,但具体可操作性的东西还是没有,可能这就是所谓的文人惯于清谈而对实际问题的处理却少方法吧。江淹的高论虽没有多大意义,但是还是取得了萧道成的信任,以后军队的战书文告皆由他起草。第二年沈攸之果然战败自杀身亡,江淹也因此而甚得齐高帝赏识。

齐东昏侯永元年间,崔慧景造反,率叛军围困京城建康,城内士族官僚纷纷投身于叛军门下,只有江淹称病不往。崔慧景很快兵败,众皆服江淹有远见。后来萧衍带兵至新林(今江苏省南京市西南),士族官僚对他

并没有看好,人人安之若素,而江淹却脱去官服,投奔萧衍。后萧衍称帝,江淹得到重用。

建元初年,江淹任豫章王秘书并兼任东武县令,参与草拟诏书策令,且参与撰写国史,不久便升任中书侍郎。永明初年,江淹又升迁为骠骑将军,掌国史。在另一个少帝初年,江淹在原任的基础上受御史中丞。

当齐明帝任丞相时,对江淹说,你过去在尚书台做事,不是自己分内的事情不去处理,当官不严也不紧,现在任监察百官的御史,一定能严肃百官。江淹回答,现在只是例行公事,恐怕才小志短,不能胜任啊。不过,讲虽这么讲,做起来还是毫不手软的。江淹任御史中丞时,弹劾中书令谢朓、司徒左长史王绩、护军长史庾仲远。也曾奏前益州刺史刘俊、梁州刺史阴智伯有赃物宝货成千上万,并拘捕了他们,交朝廷治罪。其他被检劾论治的违法官员更是不胜枚举。因而明帝刘彧说,自刘宋王朝以来,几乎没有严格清明的御史,你江淹可算上仅有的一个。

明帝即位后,江淹迁任临海王长史。不久朝廷又受他为廷尉卿,加封给事中。后又升任冠军将军,加辅国将军,出任宣城太守。回京后受黄门侍郎,领步兵校尉,不久又任秘书监。

当南朝的半壁江山改姓齐,萧道成篡宋后的东昏侯末年,江淹以秘书监的身份兼任卫尉,江淹感觉到南齐的江山必不长久,因而请辞,但是由于此时江淹名望太大,因而请辞未准。江淹无奈,只好对人说,其实我并不想在南齐为官,世人知道,这是南齐借我的虚名以实庙堂而已。而且自然和人世的时序变化无常,福福祸祸没有定数,我现在身不由己,事到临头再做打算吧,也没有什么可以忧虑的。

梁高祖萧衍篡齐时,江淹连夜来投奔,萧衍任江淹为冠军将军兼任秘书监。中兴元年,江淹任吏部尚书,二年任相国右长史仍兼冠军将军。天监元年受散骑常侍、左卫将军,封为开国伯,食邑四百户。江淹对自己的子孙说,我一直以来多是做无实权的官,本来我对富贵就看的很淡,现在做到这样高的官位,实在是愧社。平时总是以知足常乐开导自己,现在我功成名就,可以考虑退休过平常人的日子了。江淹在被封为醴陵侯后归隐,梁高祖四年死,即公元505年。死时,一生酷爱文人学士的梁高祖萧衍亲自穿素服志哀,赐给他“宪”的谥号。

江淹在十分混乱的南北朝政局下能全身而退,凭着是自己的识时务,

认得清形式,不贪恋官场,不贪恋富贵,该放手时就放手,该装傻时就成痴。后期他的文学造诣虽然大不如从前,但是在纷乱复杂的朝廷争斗中能亲历宋、齐、梁三朝而全身而退,倘若没有万分精明的趋利避害的政治头脑,谨言慎行的政治实践断不能存活长久。有的人虽然可以苟全性命于乱世,但是在死后却是被掘坟戮尸,而江淹在生时能享极做为人臣的富贵,死后能备受尊崇的人土为安,也算是人生之路走得非常圆满。

从上面的叙述我们可以看出,江淹确实也是个重量级的人物,但就是这么的一位重量级人物,在钟嵘的《诗品》中,其文采华章却也得要借助郭璞的“五色笔”才行。因此,唐朝中期道门中人借助郭璞的名声是再正常不过的事了。

郭璞第一次托梦便引出个重量级人物江淹,到了元初他再次通过时光隧道走进别人的梦里时,又引出了另外一个重量级人物刘玉。

在前面的文字中我们已经知道,当时在南昌西山隐居的儒士刘玉(1257—1308),自称数遇许逊、张蕴、胡慧超和郭璞,降授以净明要道,并称许逊飞升之时曾谶记后千二百四十年五陵之内将出弟子为八百人师,今应在刘玉,遂开净明道宗。

古人借神仙托梦是一种惯用的手段,连皇帝都常常白日做梦。道门里做梦做得最厉害的是宋徽宗。政和七年(1117)二月,在林灵素的策划下,宋徽宗称青华帝君夜降宣和殿,授他“帝诰、天书、云篆”等事,命道士二千余人集合于上清宝箓宫,由林灵素宣谕其事,并命京师吏民皆受“神霄秘箓”。四月,宋徽宗讽示道录院云:“朕乃昊天上帝元子,为大霄帝君,覩中华被金狄之教,焚指炼臂,舍身以求正觉,朕甚闵焉,遂哀恳上帝,愿为人主,令天下归于正道。帝允所请,令弟青华帝君权朕大霄之府。朕夙昔惊惧,尚虑我教所订未周,卿等可上表章,册朕为教主道君皇帝。”于是群臣及道录院上表册封他为“教主道君皇帝”。宋徽宗成为人君、天神、教主三合一的皇帝。连皇帝都发烧,普通百姓为了让人敬畏自己或相信自己学说的权威性,也常常梦见神人或于深山老林遇见异人。这样做的最大好处是查无实据,但你也不能否认我这样的事情确实没有发生过。

据《净明忠孝全书》中的《西山隐士玉真刘先生传》载,刘玉遭遇郭璞前后共有四次:

其一,至元甲午(1294),“又遇郭君(即郭璞),传经山纬水之术。遂游黄堂山乌晶原,果得修真之所,以田易之而卜筑,且定居焉。”其二,元贞乙未(1295),神游玉真府,遇许逊、胡慧超、郭璞等。其三,丁酉(1297)正月,“郭璞授先生《坛疏》,许真君又授先生中黄大道、八极真詮。真君曰:‘子当敬受吾八百弟子,汝为首。’”其四,戊戌(1298)年,郭璞复授以《净明法说》。

从上面的文字我们看出,刘玉通过时光隧道从郭璞那得到了“经山纬水”之术、一本《坛疏》、一部《法说》。那么,刘玉得到的这些东西都是干什么用的呢?

我们知道,净明道在形式上是属于灵宝派,而灵宝一系是非常注重坛醮活动的。道教的坛醮,是从古代社会的坛祭发展而来的。所谓“坛”,即在平坦的地上,用土筑的高台。古代以坛为祭祀天神及远祖之场所。《礼·祭法》:“燔柴于泰坛,祭天也。”何谓“醮”?战国楚宋玉《高唐赋》:“醮诸神,礼太一”。《竹书纪年》上:“(黄帝)游于洛水之上,见大鱼,杀五牲以醮之。”《隋书·经籍志》有一段解释:“又有诸消灾度厄之法,依阴阳五行数术,推人年命书之,如章表之仪,并具贽币,烧香陈读,云奏上天曹,请为除厄,谓之上章。夜中于星辰之下,陈设酒脯饼饵币物,历祀天皇太一,祀五星列宿,为书如上章之仪以奏之,名之为醮。”也就是说,醮是指一种祭祷活动。在实际操作过程中,由于斋和醮密切关联,所以斋醮往往连称。斋又是什么呢?是指祭祷中必须整洁身心口的行为。道门中还有一种着重谢罪忏悔的祭祀祈祷行为,叫做“忏”。斋、忏、醮都属于法事或称道场的范畴,亦即都是宗教祭祀祈祷活动。又由于道教建醮(作法事)要设坛,经师们在道坛上如仪进行,故建醮又称坛醮。虽然忏重谢罪忏悔,醮重上章祈求,但两者往往合而行之,所以道教徒往往把祭祀祈祷活动,概称坛醮。

由于种种坛醮的名称不同、内容不同,道书对其仪式程次、宣词上章之文书表章格式,都有规定,故道教又有所谓“法事如式”之仪,简称之为醮仪。据明《正统道藏》所载,威仪类的经书主要包括斋仪、忏仪、醮仪等内容。五代杜光庭删定《道门科范大全集》卷五十五《北斗延生清醮仪》中谈对醮仪的要求说:“凡奉事上真,或不能法天象地,随斗杓而建坛,先

违道训也,不如不修之为愈。建坛之人,非内境清明,召魂集神,听吾命而造化,形止极以伸恩焉,则不足以昭格物,虽丰而无益也。”述及程次则说:“故以祝香为先,次以叙陈科教,则道俗之伦,不是因缘而信心衰焉,降圣难矣,故以叙事次之。既叙事已,不能纪述天文,对扬元妙,则无知北斗之尊也,故以述圣次之。既述圣已,不陈词则诚不立,故以宣词次之。然其陈情请福禳灾,苟非行道发愿,后已先人,无以契合圣意,故以三上香次之。既上香已,则吾之宿业重罪不可不忏,玄功妙善不可不勉,不如是则罪不灭而福不降矣,故以忏悔次之。既忏悔已,又当思惟七元之德,诚如在焉,乃可以几其佑助,故赞德次之。既赞德已,又当皈依以罄吾之诚愿,庶几神必飨焉,故以七皈依次之。既皈依已,可以浊醪之礼表心,故以三献之。既三献已,威仪既备,恩赐卒获,言功送神,仰空存慕,不可以有加也,故以散坛终焉”。因此,坛醮的程序,一般为设坛、上供、烧香、升坛、礼师存念如法、高功宣卫灵咒,鸣鼓、发炉、降神、迎驾、奏乐、献茶、散花、步虚、赞颂、宣词、复炉、唱礼、祝神、送神等等。

五代道士杜光庭收集、编纂、删定了南北朝以来的各种醮仪,他的《道门科范大全集》成为道教仪范的集大成者。宋末元初道士林灵真据留传之三洞领教诸科及历代前人所作之内文秘典,撰辑为“济度之书一十卷,符章奥旨二卷”,这是最初的《灵宝领教济度金书》。后经元明道流陆续增补,至明英宗(1436—1449)时已成三百二十一卷,真可说是卷帙浩繁,集道教醮仪之大成。该书集录修斋奉醮、祈禳炼度所用之各种科仪,包括立坛法度、各种斋醮之节次仪范及所用表章款式、符书云篆、偈赞颂词等,并附有符书图像。此外还有王契真所集《上清灵宝大法》六十六卷,内容包括修忏治灾、传度仪范、修诵旨诀、斋法符篆、炼形行持斋法、章奏门牒请各种神只牒式、杂用牒帖关等文检。金允中编《上清灵宝大法》四十七卷,内容包括斋直禁忌、悔过谢愆、祭炼幽魂、祛妖拯厄、登坛科范、临坛符法、章词表牒、奏申文檄、燃灯破狱、施食普度及炼度诸仪。

中国古代的朝野都十分热衷于斋醮,历代帝王依道法于宫中设坛建醮者,史书累有记载,在民间亦十分流行。可以说,道教坛醮,是道教活动的主要部分,发展到后来,甚至成为有些道士的谋生之道。明代以后,各种坛醮更是五花八门,吸取了相当一部分佛教的法事仪式,以迎合向宗教求取精神安慰者的需要,争取众多的信徒,同时也从而增加宗教收入。

但是,创教开宗设坛并不是随随便便任何人都可以去做的事情。刘玉“本质行老儒”,立坛度弟子必须解决这样几个问题:一是设坛的地点,是否是修真之所,是否是洞天福地;二是传授的经戒法箓是否是“真正”的道法,是否是真的“大法”;三是度人的资格是否具备。四是度人的程序是否规范,合乎威仪。也就是说要解决四个合法性的问题,即地点、道法、资格、程序是否合法。刘玉要想成为一代新的宗师,他必须设法解决这四个问题。在解决这四个问题的过程中,郭璞都通过时光隧道给予了直接或间接的帮助。

为了解决设坛地点的问题,至元癸巳(1293),三十六岁的刘玉“于玉隆禁山复遇胡君。胡传真君之旨:可寻西山中黄堂山鸟晶原,建玉真坛以栖隐。”方位已明确了,但究竟是哪块地,还弄不清楚。第二年,至元甲午(1294),堪輿大师郭璞出现了:“又遇郭君,传经山纬水之术。遂游黄堂山鸟晶原,果得修真之所,以田易之而卜筑,且定居焉。”用风水第一祖师郭璞亲自传授的经山纬水之术选择的地点,谁还敢怀疑它的不是呢?这就直接解决了后来之所以在黄堂山建玉真坛的合法性问题。

为了解决改革后的程序的合法性问题,不惑之年的刘玉再一次通过时光隧道与郭璞取得了联系。丁酉(1297)正月,“郭璞授先生《坛疏》,许真君又授先生中黄大道、八极真诠。真君曰:‘子当敬受吾八百弟子,汝为首。’”郭璞的《坛疏》便是一部阐述立坛要旨的净明道的指导文献。它是玉真坛的规范性文件。郭璞在《玉真立坛疏》上说:“龙沙识仙八百,始自玉真鸟晶,丽景三千,中藏灵宝”。

正因为主要出于上述两个方面原因的考虑,刘玉必须把郭璞放在一个相当突出的位置——“净明监度师”。

第四章 至孝恭顺仙王谌母元君

谌母又被称作“玉清无极总真人九天谌母元君”。任何一座净明道的宫观里,都少不了许逊师傅谌母的形象。供奉谌母的所在叫做谌母殿。在铁柱宫内,谌母的地位非常显赫,可以说是净明道的最重要的一位女性神祇。在供奉谌母时,一般还有两个重量级的陪祀人物:谌母居中,左边供奉慈航道人,右边供奉送子娘娘。慈航道人的化身象征着谌母在净明道中是个长生不老的慈母,有关爱天下的大慈大大悲,这主要源于她是明王的义母;送子娘娘的化身意味着谌母是多子多福的寄托,能让人们繁衍不息,这主要是通过飞授许逊香茆来实现的。



谶母的慈爱,是通过对明王的抚育体现出来的:“母哀而收育之,逾于所生”。谶母的长生不老,同样是在明王身上体现出来的。

我们知道,净明道中的孝道明王又有尊号为“太阴元君净明黄素天尊”,因此,某种意义上讲,明王应该是女儿身。但明王又是谶母的义子,所以,明王的真身应该是男儿。净明道在后期称明王为黄素天尊,其尊号应该来自于早期的《上清大洞真经》。据《上清三元玉检三元布经》、《上清众经诸真圣秘》卷一载,太素元君有三女,即长女紫素元君、次女黄素



元君和少女白素元君。紫素元君为无英君之母,白素元君为白元君之母,“黄素元君即太素元君之中女,中央黄老君之母也。黄素元君厥讳圆华黄刃,字太张上,头建太真晨婴之冠,三角髻,余发散之随腰……下著五色飞青锦裙,佩凤文琳华之绶,腰带流黄挥精之剑,坐于玄虚之上,常有黄云之气,冠复于元君之身也。”“见黄素元君真形则寿万年。”见了明王的真形就可寿万年,何况他的母亲呢?

有副纪念许逊及其师谶母元君的对联:“元君度真君,传宝剑,斩孽龙,自此江西除灾害;闽省迁赣省,滋黎民,保赤子,再同南海救恩波。”大慈大悲的谶母在世人眼中确实已等同于南海观音菩萨了。

一 谌母生平

最早有关谌母的记载当属于唐朝中期的《孝道吴许二真君传》。该传有关谌母的描述这样的：

“兰公受孝悌王旨令，将铜符铁券送达黄堂观，乃谌母所居之宅。谌母即吴中一贞母也，不显其姓讳，以道德为事焉。母于吴市见一儿，”年可十五，拱而拜母，求为义儿。谌姆示之云：你年十五，须侍所生之母，何得弃本逐末，义为我儿？我若受汝，殊乖礼律矣！少年跪谢而去。后经数月，又有一小儿年约三岁，来于谌母身边啼号，四旁无人指认。谌姆见是婴儿孤露，心愍之，携抱回家，爱惜将养，不异亲生，情过母子。婴儿长大，乃至成年，供侍谌姆，甘脂无缺，姆怜之，为求妻室，儿“出于中庭白谌母曰：‘儿是先王次弟，明王之兄也。我身为孝悌王，托阿母养育，绵历岁序，欲与孝道，迁延至今。天是我父，地是我母，日是我兄，月是我弟。天上地下，唯我独尊，五色庆云，复我一身，何用妇乎？’乃拜谢阿母，请将所居之宅，开为孝门。谌母慈悲不违儿意，遂立其住宅，名黄堂观焉。儿遂捧授母铜符铁券，拜辞母而去。时吴君猛与许君逊闻之，遂往黄堂拜谒谌母，请其孝道之法。谌母乃授予铜符铁券。券中征许氏阳一门，无猛名字，猛乃却拜许君为师。”

在这段文字的叙述中，谌母收养抚育的是明王的二哥孝悌王。但在以后的相关记载中，孝悌王已被明王取代了。据唐末五代道士杜光庭的《墉城集仙录》载：

婴母者，姓谌氏，字曰婴，不知何许人也。西晋之时，丹阳郡黄堂观居焉，潜修至道。时人自童幼逮衰老见之，颜状无改，众号为婴母。因入吴市，见一童子，年可十四五，前拜于母云：“合为母儿。”母曰：“年少自何而来？拜吾为母，既非其类，不合大道。”童子乃去。月余，又吴市逢有三岁孩子，悲啼呼叫。倏遇谌母，执母衣裾曰：“我母

何来?”母哀而收育之,逾于所生。既长,明颖孝敬,异于常人。冠岁以来,风神挺迈,所居常有异云气,光景仿佛,时说蓬莱阆苑之事。母异之,谓曰:“吾与汝暂此相因。汝以何为号也?”子曰:“昔蒙天真盟授灵章,锡以名品,约为孝道明王。今宜称而呼之矣。”遂告母修真之诀曰:“每须高处玄台,疏绝异党,修闲丘阜,饵顺阳和,静夷玄圃,委鉴前非。无英公子、黄老《玉书》、大洞《真经》、豁落七元、太上隐言之道可致。晏息以流霞之障,睠眄乎文昌之台,得此道者,九凤齐唱,天籍骇虚,竦身御节,入景浮空,龙车虎旗,游遍八方矣。母宜宝之。”一旦,孝道明王漠然隐去,母密修道法,积数十年,人莫知也。其后吴猛、许逊自高阳南游,诣母,请传所得之道,因盟而授之,孝道之法,遂行江表。闲日每告二子曰:“世云昔为逊师。今玉皇谱之中,猛为御史,而逊为高明大使,总领仙籍五品已迁。又所主十二辰,配十二国之分野。逊领玄枵之野,于辰为子;猛统星纪之邦,于辰为丑。许当居吴之上,以从仙阶之等降也。”又数年,有云龙之驾,千乘万骑来迎,谌母白日升天。今洪州高安县东四十里,有黄堂坛静,即许君立祠朝拜圣母之所。其升天事迹,在丹阳郡中,后避唐宣宗庙讳,钟陵祠号为谌母。其孝道之法,与灵宝小异。豫章人世世行之。

故事情节与《孝道吴许二真君传》差不多,但抚育的对象已起了微妙的变化:杜光庭叙述得非常清楚,谌母收养抚育的就是“孝道明王”,而且谌母本人是吴猛、许逊二人师徒位置互换的决策者。

谌母在道门神系中的地位相当于如今的国家图书馆长兼中央档案馆第一负责人。据《清微仙谱》记载:“上清元君西华圣母,一号灵宝净明黄素天尊,乃女真谌姆也。姆讳婴居于广堂,事见仙传,得上清高仙上明玉书三章,潜修至道,感斗中玉符之隐,上居西华谅光宫,掌元始图书之府,称谌姆元君”。

谌母修真的地点在丹阳郡句容茅山的良常山洞。良常山,位于小茅峰北,旧名北垂山,海拔113米。据《茅山志》记载,秦始皇登句曲北垂山时,曾埋白璧一双,深七尺。始皇远望赞叹道:“巡狩之乐,莫过于山海,自今以往良为常也。”群臣祝寿附和,乃改北垂山为良常山。在秦璧埋藏处,有盘石覆坎。李斯曾刻书于壁:“始皇圣德,平章山河,巡狩苍川,勒

铭素壁。”

良常山洞为道家第三十二小洞天,全称为良常放命洞天,又名良常方会洞天,位于小茅峰(三茅峰)北侧,即现在的良常山柏枝洞。柏枝洞较深邃,洞内多支洞。中有一大悬岩甚为北丽。据载,入柏枝洞中可听到太湖的浪涛声、划桨声。明代道人白云霁曾留下《柏枝洞》一诗:“幽谷灵岩晚半阴,明霞落照对枫林。鼎烹空黍招灵羽,月涌寒泉湛玉鳞。世俗那知闲岁月,仙人应不负冬春。柴扉半掩山中寂,来往惟看洞口云。”

良常山虽为谶母修真之地,但却是三茅真君之一三茅君茅衷的治所。据《云笈七签》载,天帝使者在《紫素文》中所封茅衷之职内容为:“今屈司三官,保命建名。总括岱宗,领死记生。位为地仙,九宫之英。劝教童蒙,开道方成。教训女官,授诸妙灵。莅治百鬼,典崇校精。开察水源,江海流倾。封掌金谷,藏录玉浆。监植龙芝,洞草夜光。治于良常之山,带北洞之口,镇阴官之门也。”让他治于良常山,镇阴宫之门。在陶弘景编的《真灵位业图》上,称三茅君为“三官保命小茅君”,列第六左位。宋太宗和宋真宗、徽宗、理宗等对茅衷也屡有加封,茅衷最终被封为“下茅地仙至真三官保命微妙冲慧神佑神应真君”,

二、“谒谶母”和飞茅崇拜

唐时是如何祭祀谶母的,目前已无明确资料可考,但宋时的祭祀仪式,有关史料却是相当详实的。据白玉蟾的《玉隆集》载:

“仲秋号净月,自朔旦开宫,受四方行香祷赛荐献。先自州府始,州府具香烛、酒币、词疏,遣衙吏驰献。远迩之人,扶老携幼,肩舆乘骑,肩摩于路。且有商贾百货之射利,奇能异伎之逞巧,以至茶坊酒垆、食肆旅邸相续于十余里之间,骈于关市终月乃已。常以净月之三,仙仗往黄堂观谒谶母。前一夕降殿宿斋南庑,次日昧爽启行,少息于憩真靖,晚宿紫阳靖。次日早登龙城坛,渡小蜀江。初,真君寻飞茅时尝渡此江,以钱二百劳舟人。舟人请益不已,欲需一千,真君从之。即登岸,舟人持钱归,二铘耳,余皆楮镪,始惊讶,知其神人。至今仙驾经由,舟人止觅二铘,不敢过求也。临午至黄堂朝谒谶母,

乡之善士咸集，陈宴享之礼。明日复留终日，初六日早由西路以还官中。”

由此可见，在净月里围绕谶母的祭祀活动前后持续要有六天，规模确实十分浩大。许逊在八月初三拜谒谶母的仪式主要来源于飞茆的传说。据明代《警世通言》载，许逊从谶母授道真传后，“将欲辞归，心中暗想：‘今幸得谶母之教，每岁必当谒拜，以尽弟子之礼。’此意未形于言，谶母已先知矣，乃对许逊曰：‘我今还帝乡，子不必再来谒也。’乃取香茅一根，望南而掷，其茅随风飘然。谶母谓真君曰：‘子于所居之南数十里，看香茅落于何处，其处立吾庙宇，每岁逢秋，一至吾庙足矣。’谶母言罢，空中忽有龙车凤辇来迎，谶母即凌空而去。其时吴、许二君望空拜送，即还本部。遂往寻飞茆之迹，行至西山之南四十里，觅得香茅，已丛生茂盛。二君遂于此地建立祠宇，亦以黄堂名之。令匠人塑谶母宝像，严奉香火，期以八月初三日必往朝谒。”

飞茆又称之为“飞茅”、“仙茅”，谶母掷飞茆和许逊寻找到的飞茆落地之处均被称为“飞茅福地”，因此，丹阳的黄堂观和江西新建的黄堂宫均为“飞茅福地”，而且，一直都加以栽植。宋代吴曾在《能改斋漫录》记载：“洪州西山有谶母观，母乃许旌阳授道之师也，观有母仙种仙茅。”

那么，飞茅究竟是什么一种植物呢？谶母又为什么要授许逊以飞茅呢？

据李时珍《本草纲目》草部第十二卷载：仙茅为“婆罗门参，其叶似茅，久服轻身，故名仙茅……仙茅生西域，叶似茅。”其实，仙茅的功效还不仅仅是轻身，它实际上是和男人壮阳延嗣相关联的。谶母传许逊以飞茅，象征着净明道的从道者是多子多福的。

仙茅又名独茅、芭瓜子、蟠龙草、婆罗门参、仙茅参、黄茅参等，为石蒜科多年生草本植物。据中医称，仙茅的根茎，味辛性温，入肾肝二经。《开宝本草》称其“主心腹冷气不能食，腰脚风冷挛痹不能行，丈夫虚劳，老人虚弱。男子益阳道，久服通神强记，助筋骨，益肌肤，长精神，明目。”《海药本草》说它“治一切风气，补暖腰脚，清安五脏，久服轻身益颜色，治丈夫五劳七伤，明耳目，填骨髓。”《日华子本草》谓其“能开胃消食，下气，益房事不倦。”《生草药性备要》记载仙茅“用砂糖藏好，早晨茶送，能壮精

神，乌须发。”《本草正义》认为“仙茅是补阳温肾之专药，亦兼能祛除寒痹，与巴戟天、仙灵脾相类”。

仙茅的广泛服食至少在唐时就已开始。据《图经本草》记载：“五代唐筠州刺史王颜著《续传信方》，因国书编录西域婆罗门僧服仙茅方，当时盛行，云主五劳七伤，明目，益筋力，宣而复补。云十手乳石，不及一斤仙茅，表其功力也。本西域道人所传。开元元年婆罗门僧进此药，明皇服之有效，当时禁方不传。天宝之乱，方中流散，上都僧不空三藏始得此方，传于司徒李勉，尚书路嗣恭，给事齐杭，仆射张建封服之，皆得力。”还说：“呼为婆罗门参，言其功补如人参。”这些记载都表明，仙茅有着很好的滋补强壮作用。

在宋代的《圣济总录》中已明确载有“仙茅丸”药方，具体制作方法为“仙茅两斤，糯米泔浸五日，去赤水，夏月浸三日，铜刀刮剝阴干取一斤；苍术两斤，米泔浸五日，刮皮焙干，取一斤；枸杞子一斤；车前子十二两；白茯苓去皮，茴香炒，柏子仁去壳，各八两；生地黄焙，熟地黄焙，各四两。为末，酒糊丸如梧子大。每服五十丸，食前温酒下，日二服。壮筋骨，益精神，明目，黑髭发。”现代医学研究证明，“仙茅丸”一方确实能达到滋肾强精、温肾助阳的功效，属于阴阳双补之剂，适宜于中老年人心肾阴阳两虚、精力衰减、腰膝痠痛或软弱无力、目昏眼花、须发早白者服用。现代分析表明，仙茅含鞣质、脂肪、树脂、淀粉、多糖及生物碱等成分，有雌、雄性激素样作用，可使动物卵巢、子宫及精囊的重量增加；还可增强机体免疫功能；且有抗缺氧，耐高温，镇静、抗惊厥及抗炎作用。

仙茅最早的出处是在《雷公炮炙论》一书中。《雷公炮炙论》成书于南北朝刘宋时期，全面总结了南北朝刘宋时期以前的中药炮制技术和经验，是中国历史上对中药炮制技术的第一次大总结，是一部制药专著。这部书奠定了炮制学基础，使中药炮制成为一门学科。《雷公炮炙论》载：“凡采得（仙茅）后，用清水洗令净，刮上皮，于槐砧上用铜刀切豆许大，却用生稀布袋盛，于乌豆水中浸一宿，取出，用酒湿拌了蒸，从巳至亥，取出暴干。”并强调：“勿犯铁，斑人须鬓。”通过这段文字我们可以断定，仙茅的炮制技术已相当成熟，因此，其服食时间在京口、建康一带应当至少可以上溯至东晋。

仙茅由谶母飞授许逊，至少应该是仙茅当时在丹阳一带已相当有名，

成为特产。镇江地区的仙茅根据现有资料,最早当属《经史证类备急本草》的记载。《经史证类备急本草》一书简称《证类本草》,是宋代唐慎微所撰。其初稿完成于1082年,最后定稿时间约在1098年。《证类本草》是在掌禹锡《嘉祐本草》和苏颂《本草图经》基础上,收集民间验方,各家医药名著以及经史传记、佛书道藏中的有关本草学记载,整理编著而成的。收载药物1746种,有药图294幅,其中就有一幅集苏颂《本草图经》的《江宁府仙茅》附图。

苏颂的《图经本草》我们已不能见其全貌,但我们可以通过苏颂的经历证明当时镇江地区的仙茅已非常有名。苏颂,字子容,生于宋真宗天禧四年(1020),原籍泉州南安,后来迁居润州丹阳。苏颂为什么会迁居丹阳呢?苏颂的父亲叫苏绅,比苏仲昌早五年中的进士,曾任史馆修撰、翰林院学士、尚书礼部郎中、龙图阁直学士等中央和地方官职。苏绅知河阳(治所在今河南孟县西)任满,准备奔赴河中(治所在今山西永济县蒲州镇)任新职时,染上了疾病。由于医生开错了药方,还未上任就去世了。苏颂在扶柩南归的途中,将苏绅择葬于润州丹阳,随后把家也移居到了丹阳,成了镇江人。

苏颂二十三岁考中了进士,开始进入仕途,做过宿州观察推官、江宁知县、南京留守推官等副职。仁宗嘉祐年间,苏颂奉命负责整理校订以前的药书。他组织和领导了一批医官和文臣,于嘉祐二年(1057)首先完成了《开宝本草》(初编于宋太祖开宝六年即公元973年)的增补工作,共收药物一千零八十二种,称为《嘉祐补注本草》。稍后,苏颂又编著了有名的《图经本草》。由于《图经本草》的编撰是中央政府的全国性重点工程,如果不是非常有名或是效用卓著,“江宁府仙茅”是不会作为地方特产进入图经的。我们可以就此进行推断,即便到了北宋,“江宁府仙茅”仍然是全国最知名的。而且,南昌的仙茅即由丹阳所传入,为“江宁府仙茅”之种。

有关孝道和净明道的相关历史文献中并没有采挖和制取“仙茅丸”的记载,但我们可断定事实上净明道众是有着这种行为的,只是不便张扬而已。宋元间的王义山(1214—1287)正好是江西丰城人,他在《谶仙诗》的唱词里无意中透露了这样一个秘密:“冉冉飞霜缀绮裳。遥知谶母下丹阳。黄金炼就三山药,来采蒲花献寿觞。(唱)秘传玉诀自灵修。家

在仙山最上头。理会有仙茅香馥郁,年年今日,熏风时候,掇取献龙楼。”而且,不是给一般人服用的,是用来呈献给玉帝的。

净明道相关人员服食香茆的记载,在明代邓志谟的《铁树记》中有着详细的描述:

王朔举家瞻拜告曰:“朔蒙尊师所授道法,遵行已久,乞带从行。”真君曰:“子仙骨未充,止可延年得寿而已,难以带汝同行。”乃取香茆一根掷下,令二童子授予王朔,教之曰:“此茆味异,可栽植于此地,久服长生。甘能养肉,辛能养节,苦能养气,咸能养骨,滑能养胃,酸能养筋,宜调和美酒饮之,必见功效。”言讫而别。王朔依真君之言,将此茆栽植,取来调和酒味服之,寿三百岁而终。今临江府玉虚观即其地也,仙茆至今犹在。

文中不仅交待了许逊传授香茆的经过,而且细述了香茆“久服长生”的功用和“调和酒味”的服用方法。

根据上面相关史料的陈述,我们可以推断:东晋时,吴猛、许逊从茅山地区的吴姓士族奉道集团那里得到了三皇系的一组经书,返回豫章后,以符篆为人除害,以香茆助人长生。由于三皇系的经文以书符图版为主,并不注重理论的阐述和教义的创新,所以,一经唐太宗的焚禁,立即遭到毁灭性的打击;但由于服食香茆之术乃吴猛许逊教团所独有,因此,吴猛许逊教团的影响力在民间始终存在。又由于服食香茆之术是与房中术相关联的,世俗以为言不雅驯,事行不径,容易招致诋毁,当时道门的惯例也只是师徒口口相传,难以留下书面文字。这种局面一直持续到胡慧超的出现。在胡慧超用孝道将吴猛许逊教派进行重新包装后,这一教派方才获得了新生。开元元年(713)婆罗门僧将“仙茅丸”进贡给唐玄宗,“明皇服之有效,当时禁方不传”。天宝之乱中,皇家人员四处流散,“仙茅丸”的制作方法也由皇室流传到了民间。“上都僧不空三藏始得此方,传于司徒李勉、尚书路嗣恭、给事齐杭、仆射张建封服之,皆得力”。从此,“仙茅丸”的服食不再是秘密,香茆的神秘性在净明道中也逐渐淡化,最终成为一个宗教意义上的文化符号。

现在,我们可以作一个有趣的分析了。我们用两组北宋以前的概念进行交叉组合,看看能得出一个什么样的结论。第一组概念是“道教”、“谶母”和“仙茅”,第二组概念是“吴中”、“丹阳”和“江宁”。当这两组文化和地理的概念在地图上相交集时,一个区域立即被凸显出来了,这就是茅山!

“仙茅”在净明道中不仅仅是益阳神方,其实已经成了一个类似于信物的传承密码,它实际上一直在暗示我们净明道的源头是在丹阳的茅山地区。我现在唯一可以做出的解释便是,唐初,吴猛许逊的三皇系教派经过官府的镇压,其历史及相关文化传承的资料已悉被付之一炬,唯有口头的传承将其历史的渊源用隐晦的文化符号保存了下来。

三、丹阳和黄堂观

据《新唐书》载,丹阳于“武德二年(619)以县置云州。五年(622)曰简州,以县南有简渚取名。八年(625)州废,来属。天宝元年更名。”这里交代得很清楚,丹阳简州名的来历,出自于曲阿县南的简渚。简渚的名称又是出自何处呢?出自于简渚河上的简桥。为何称简桥呢?据清光绪《丹阳县志》载:简桥“在县南草堰门外一里,跨简渚。晋谶母元君掷简于此,幻为桥,以渡许、吴二真君,故名。相传桥下有双鲤乘潮往来,人不敢捕,系元君使者”。“简桥暮烟”为丹阳传统的八景之一,有古诗咏赞:“浮山云翥废,谁传掷简名?斜日一长望,诗景逐烟生。”另有一首描绘谶母使者的诗:“一曲清流泛短桡,暮烟和水渡平桥;乘潮使者频来去,香饵谁能不绿藻”。

如果简渚的名称果真缘于谶母掷简为桥的传说,那么,至少在唐以前就有谶母是许逊之师的说法存在了。如果谶母为吴猛、许逊之师的说法不属于造作,那么,我在第一章中所推测的吴猛许逊教派源自丹阳的三皇一系当属事实。

据《旧唐书》载:“武德三年,杜伏威归国,置润州于丹徒县,改隋延陵县为丹徒,移延陵还治故县,属茅州。六年,辅公柝反,复据其地。七年,平公柝,又置润州,领丹徒县。八年,废简州,以曲阿来属。九年……以延

陵、句容、白下三县属润州。天宝元年(742),改为丹阳郡。乾元元年(758),复为润州。”在历史上,唐天宝后至北宋,丹阳郡、润州、南徐州的地理概念是相同的。由于孝道的相关资料基本都为唐后期的文献所辑录,因此,所提及的丹阳,在大的地理范围上讲实际是指润州(现镇江市),在小的地域上则是指丹阳(现丹阳市)。

谶母修真之所良常山洞,从大的范围看,正属于丹阳郡。从小的地域来看,现在的丹阳城南还有着“黄堂丹井”的遗存。“黄堂丹井”和“简桥暮烟”一样,也属于丹阳传统的八景之一。有古诗道:“仙道本荒唐,丹泉岂龙液。自昔已忘怀,穹碑唯素石。九转井何在,丹成可留液。观碑欲穷源,无字空有石。”这首诗道出了黄堂的两处有关谶母的遗迹,即炼丹井和无字碑。丹井的井圈上镌有“西晋丹源”四个字。在黄堂还有关于谶母的另外两处遗迹:窖经墩——谶母藏经之外,和瘞剑函——谶母授许逊之前摆放神剑之处。

黄堂传说为谶母飞升之地,为谶母为许逊掷香茆之处,所以又被称之为“飞茅福地”,在西晋初年便建有黄堂院。因此,相关仙传叙述许逊受道于丹阳黄堂,当不属于造作。黄堂院到了唐代又被称作云阳观,已是一个非常有名的道教胜地。流传后世的寺中文物有唐时著名书法家褚遂良(596—658)手书的《润州曲阿县云阳观故监斋恒尊师碑》。褚遂良为书法“初唐四大家”之一,去世时胡慧超还没有到达南昌西山,离胡慧超重建游帷观(683年)还有25年。也就是说,在黄堂院达到鼎盛期时,吴猛许逊教派正处于焚经之后的萧索之中。为什么会发生这种情况呢?最大的可能性就是,黄堂院发展到云阳观时期,早已在陆修静和陶弘景两在宗师的影响之下,由三皇而灵宝,再由灵宝向上清演变,并在组织形式上彻底道馆化了。

我们分析一下褚遂良所书碑中“监斋”一职产生的背景,就基本可以推测云阳观当时的规模如何了。监斋是道教行仪时的执事名称,同高功、都讲合称为“三法师”,共同主持斋醮仪礼。早期道教仪礼比较简单,并无执事监斋之称。直到南朝陆修静(406—477)编撰《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》时出现监斋之职,并对此进行了规定,称“监斋”是“司察众过,弹纠愆失,秉执科宪,随事举白,必使允当,不得隐溢”。官方对监斋进行规范是在唐代,唐五代以后,监斋之称方才在道教斋醮仪式中被广

泛使用。《唐律·名例疏议》里说：“观有上座、观主、监斋，寺有上座、寺主、都维那，是为三网。”《疏》是由唐高宗永徽四年（653）颁布施行的，在褚遂良去世前仅有5年，而恒尊师又是“故监斋”，因此，黄堂院设立监斋之职当在《唐律·名例疏议》发布之前。

一百多年后，唐“大历十才子”之一的李端（约743—782?）曾写了一首《云阳观寄袁稠（一作元阳观寄元称）》诗：“花洞晚阴阴，仙坛隔杏林。漱泉春谷冷，捣药夜窗深。石上开仙酌，松间对玉琴。戴家溪北住，雪后去相寻。”这时的谶母仙坛，仍然矗立在云阳观的夜色之中。

在宋时，云阳观仍被称作黄堂观。邵彪曾写有《题黄堂观东轩》一诗。邵彪，字希文，丹阳人，徽宗宣和三年（1121）进士，历昆山县主簿、登州教授，累官国子监丞，出知泰州、移处州、楚州。关于其人，还有一个有趣的逸事。据清怀西居士周安士所著《万善先资集》载：“宋初，镇江邵彪，梦至冥府。主者问曰：‘汝知未及第之故否？’对云‘不知’。遂引彪去，见一镬煮蛤蜊，俱呼彪名。彪惧，合掌念阿弥陀佛，蛤变黄雀飞去。彪遂戒杀，仕至安抚使。”

在明朝初期，仙台观还是当时丹阳最大的道观。明洪武十五年（1382）五月，官府在仙台观设立了道会司，管辖全县的道观、道士和道教活动。但不久，因为朱氏皇朝对城隍神系的情有独钟，丹阳的道会司就由仙台观移址到了西门的城隍庙。随着全真系对南方的渗透，茅山系的仙台观及丹阳其他的道观都逐渐走向了衰微。在元至顺年间，丹阳全县尚有道院17所、道士89人，但到了明正德年间（1507—1521），丹阳县城的道士已不足10人。

唐咸通十三年（873），因避宣宗庙讳，云阳观始改称仙台观。北宋末年，仙台观毁于兵燹。随后由邑人沃氏舍宅复建。元至正九年（1349）、明嘉靖三年（1524）、嘉靖四十三年和清康熙五十五年（1716）仙台观又得到多次修建。后于清同治年间改称金台寺。

净土宗第十三代祖师为印光法师（1861—1940）。据印光法师所撰《丹阳金台寺募结同生西方万人缘序》载：“金台寺者，丹阳之胜地，净土之道场也。初为道观，乃晋谶母修炼飞升之地。宋改仙台观，自宋至清，

兴替不一。至咸丰间,一经兵燹,悉成焦土。逮同治(1862—1871)中,宝林大师与同志四人云游至此,遂结茅以居。渐建莲社,接待往来。至光绪二十三年(1897)起建大殿。由是殿堂寮舍,稍稍完备,堪以安众行道矣。其宗旨系专修净业,冀登上品,故以金台为寺名焉。民国五年(1916)特立规约,永作十方常住。”这说明原为道门的仙台观至清同治年间已彻底成为释门的寺院。

根据《虚云和尚自述年谱》载:“光绪二十五年己亥(1899)六十岁,结森、宝林二上人,邀赴丹阳,重修仙台观,在此过夏。七月至句容,赤山法忍和尚付茅蓬,过冬。(是年大事)法租广州湾,英租九龙半岛。”宝林等人的重建仙台观工程似乎动用了整个莲社相当大的人力和物力。虚云老和尚(1840—1959)是中国近代禅宗的代表人物,他一身兼祧禅宗五家法脉——他于鼓山接传曹洞宗,兼嗣临济宗,中兴云门宗,扶持法眼宗,延续汾仰宗。这样一位人物也被宝林动员参与了仙台观的修复工作。

经历日军侵华的战火后,金台寺寺院仍存三进。第一进大殿塑有灵观菩萨、韦驮天尊菩萨;第二进为大雄宝殿,塑有释迦牟尼和十八罗汉;第三进为万佛楼,置有檀木雕凿而成的罗汉佛像约千尊之多。在大雄宝殿前有铸铁炉鼎1只,两旁各植柏树1株。大殿东西侧分别为长生殿和客堂等各9楹。

四、谶母飞剑斩孽龙

谶母的故事除了仙传中的以外,最全的要算明邓志谟所著的《新镌晋代许旌阳得道擒蛟铁树记》二卷十五回。但我觉得,最能体现谶母飞茅教义理念的当属明代小说《别有香》。我在前面分析过,谶母是鼓励吴猛许逊教派行房中术的,但目的当在宝精,进而采阴益阳、增年延寿,最终实现“还精补脑”,并不怂恿任情肆意。

在明代桃源醉花主人所撰的《别有香》第十二回《龙妖颠倒娉婷》中,开篇词就很有说教的意味:“万物惟龙称最灵,施霖降泽驱雷霆。或潜或跃不可测,陡焉头角风云生。但憎本性太淫浊,遇物成媾不论□。至今子孙诚浩繁,绵绵九种满河渚。更嫌冒迹混尘寰,穿闺踰闼倒狂澜。颠乱花

衾人不识，莫不掩涕惊相看。能教谶母不震怒，一剑横空霜飞处。速清海宇净妖气，犹赖中流有砥柱。”整个小说写得很有意思，故事情节大致如下：

在江西鄱阳湖口，有一姓阮的老人，以打鱼为生，家境很是富有。阮老只生了三个女儿，大姐叫新姐，二姐叫英姐，三姐叫满姐。虽不是瑶池阆苑之葩，却也妖娆袅娜，一见生春。阮老因无子，把三个女儿，招三个女婿在家，撑持门户，帮扶家业。故家里亦像个兴旺的。其家有水阁三间，面对着鄱阳湖。一天，三姐妹在互比香艳时被少年龙妖发现。龙妖求欢不成便设计戏弄了三姐妹一场，所谓：“阮家女儿诚妖娆，嘲风谑浪惊龙妖。求欢不遂遭毒计，颠倒如把神魂招。三姐却伴姐夫睡，二姐来共妹夫交。张惶惊觉已错乱，好花却被风颠遥。犹恐丹唇传未已，吞声忍气心自挑。”三姐妹意味报仇，却又反被龙妖迷奸，并用珠宝银两封堵住三个女婿的口。

有一天，日正当午，少年龙妖便来到阮家，搂着三女戏耍。至晚，又要让三姐妹陪他一同睡。以前龙妖来只是在夜间，三个女婿还可以假做痴呆，瞒人眼目。现在大白天就来，左邻右舍都看见了，三个女婿脸上挂不住了。他们私下议道：“这少年不是仙，一定是妖。若是仙，岂肯混在凡俗人家，睡人老婆？我们今晚各持兵器，躲在门外，听他在里面讲什么话。到时破门而入，驱除了他，岂不为美？”

三个商量定了，便各自持枪、持斧、持棍，一齐伏在门外。刚开始只闻得里面有笑声。少顷，又有少年的歌声响起。歌词唱道：“朝游海岛兮暮蓬莱，出没烟波兮轻徘徊。偶尔佳人兮趁我怀，欢娱长夜兮怎放开。”三人听了，不禁怒起，一哄打入门来。三人冲进去只见三姐妹与少年俱赤身相抱，于是棍斧一齐乱下。少年慌了，现了龙妖的原身，把尾一摆，屋宇尽倾，驾一道云走了。

三个女婿虽被压倒在地，好在却不伤身。但这样一折腾，闹得邻右舍都晓得了，一齐过来说道：“这是孽龙无疑！当初孽龙赖得黄堂谶母授法许真君收了，锁在铁柱宫，至今余党犹存。不是许真君，谁收伏得他？不早为计，莫说你们屋宇池荡化为龙潭，我们亦留不得。这利害不是小可。”阮老亦吓得无策，问道：“如今哪得个许真君再

出？”众道：“到宫里求真君，要他显圣诛此逆妖。”阮老首肯，遂带了三个女婿，备些香烛，一步一拜，拜到铁柱官来。众人焚香叩首，把龙妖迷三姐妹并摆倒房屋等事情，一一通诚。大家拜了又祷，祷了又叩之后，方才收拾回去。

把三个女子坐在一房，三婿家人持利刃守着。坐到初更，只闻得门外风响，摇林振壑。屋上的瓦如飞蝴蝶，雪片般飘打。众人都慌了道：“这屋一倾，吾辈尽成齑粉，怎的好？”正惊惶间，只见一老母飘入来。众人却骇道：“这老不怕死的。这般大风，屋子将倒，尚那里走！”老母道：“汝众速退！孽龙来了，待我诛之。”众果依言，悉退。只留三女在房。老母隐于床后。

少顷，风息。那少年入来，对三女道：“我待你三人不薄，你那丈夫反欲害我。你三人速随我去，我将此地滚为深渊。”言未毕，就去搂那三女子。只见老母从床后出道：“啊！我在此！孽畜那里走？”就一剑砍去。那少年抱首而窜，飞在空中，老母亦飞向空中，神剑挥去，斩为两段。众人在火光中望见，一齐喊道：“好了，那少年斩为两段了！但不知老母是何菩萨？”只见那老母伫立云端，高声道：“吾乃黄堂谌母，窥见逆畜无状，正欲诛降，意欲会同真君。真君因赴华胥大会，故我自来除灭。今此妖既斩，汝众无恙。可于水阁上列我像，保你海不扬波，诸孽不作。”众就地上叩首道：“愿供老母。”但见祥云上护，母复高升。

阮老立即唤匠人刻谌母神像，供之水阁。当时作颂赞谌母之德。颂曰：“天生谌母，秉正一法。修神炼气，威灵赫烁。孽龙为妖，肆毒海宇。授法旌扬，首除逆恶。今党复兴，母为消逆。功在万世，众生踊跃。瞻母遗像，是苦海后。绵绵香火，百年如昨。”

自后此地竟不成渊，亦谌母之功。阮家虽复无恙，三女相继病亡——其精神血气，都为龙妖所耗怠也。纵家饶裕，亦不为乡里所齿。不及半年，而阮老亡。又不及半年，三婿入海取鱼，覆舟全没。其家三间水阁改为谌母堂，田产供焚修者。这般看来，家有妖孽，非家之福。

剔除原小说的过于人性的香艳成分，这篇有关谌母的故事还是有其

积极意义的。

五、女丹和谶母派

曾为中国道教协会会长的陈樱宁先生写过一封《与朱昌亚医师论仙学书》。关于女丹的传承和划分,陈先生在信中这样写道:“从来丹诀,重在口传,不载于书,而女丹诀尤甚。今欲穷原竟委,俾成为有系统之研究,非易事也。考以前道家分派之法,有以人分者,如邱长春之龙门派、郝太古之华山派、孙不二之清净派等等;有以地分者,如北七真派、南五祖派、陆潜虚之东派、李涵虚之西派等等。然此种分派,对于女丹诀,颇不适用,且为教相之分派,而非科学之分派。愚意认为女丹诀之派别,不以人分,不以地分,当以法分”。他因此将女丹分为六派,即中条老姆派、南岳魏夫人派、谢自然仙姑派、曹文逸真人派、孙不二元君派和丹阳谶母派。

关于女丹各派的特点,陈先生也作了精辟的概括和阐述:中条老姆派“下手先炼剑术,有法剑与道剑两种作用,其源流略见于《吕祖全书》。”“因其炼法甚不易,故今世很少有人能得成就者”。南岳魏夫人派“重在精思存想,奉《黄庭经》为正宗。”“历代女真依之修炼者颇多”。谢自然仙姑派“从辟谷服气入手,当以《中黄经》为必读,而再参考诸家气诀,并各种辟谷休粮之方。年青体健得,可以适用;年长体弱者,专习此法,恐不相宜。”曹文逸真人派“从清心寡欲、神不外驰、专气致柔、元和内运下手,自始至终,不用别法,至简至易。”孙不二元君派“即太阴炼形法,先从斩赤龙下手,乃正式的女子修炼工夫。”

在论述丹阳谶母派的特点时陈先生着墨最多,认为“此派重在天元神丹之修炼与服食,并符咒劾召等事。丹阳乃地名,谶姆乃人名。晋吴猛本为许逊之师,后许逊尽得谶姆之传,吴遵姆命,复师许。许真君著《石函记》,吴真君作《铜符铁券文》,二书皆言天元神丹之事,即谶姆所遗传也。此二书乃丹法中之上乘,世间学道者群畏其难,不敢尝试,自明朝张三丰、沈万三两君而后,殊乏知音。”

陈先生对他的女丹六派分类法进行小结时强调,“以上六派,将自魏晋以来一千七百年间女功修炼法门概括已尽……此外如调和巽艮,夏姬有养阴之方;肌肉充盈,飞燕有内视之术。以及《房中秘诀》、《素女遗

经》，此皆言不雅驯，事多隐曲，未便公开讨论矣。”

那么，女丹如何修炼呢？陈先生认为：“上阳子云：女子修仙，以乳房为生气之所，必先积气于乳房，然后安炉立鼎，行太阴炼形之法。又丹经常言：男子修成不漏精，女子修成不漏经。”并将女子分为八类进行了具体指导，皆前人所未尝显言者：一、童女修炼：指十余岁女子尚未行经者。童女修炼，可免去筑基工夫，直接从辟谷服气入手，或从清静无为、安神静坐入手。二、少女修炼：指十四五岁至二十余岁，已有月经尚未破体之女子。此时宜用法将月经炼断，复还童女之状，再做以后之工夫。三、中女修炼：指二十二岁至三十五岁，未曾婚配之女子。必先去其郁闷，和其气血，畅其精神，而后工夫方有效验。四、长女修炼：指三十五岁至四十九岁守贞未嫁之女子。此时天癸将绝，故修炼下手第一要义，当培补身中之亏损，不必急急于斩赤龙也。五、老阴修炼：指四十九岁以后直至六七十岁之女子。此时月经已绝，必须日日做工夫采取造化之生气，以培补自己身中之生气，使月经渐渐复行，如中年人一样。然后再默运玄功，渐渐炼之使无，如童女一样。此时骨髓坚实，气血调和，颜色红润，声音柔脆，白发变黑，落齿重生，名曰返老还童。此种工夫，有时需二三十年方能做得完毕。六、少妇修炼：指十六七岁至二十六七岁已出嫁女子。此时情窦正开，欲念方盛，夫妻之间恩爱缠绵，家庭之束缚尤甚，对于修炼一事，极不相宜。纵女之方面有志修炼，而男之方面必生阻力。贫家妇不必言矣。若彼上无姑翁，下无儿女，而又家富身闲者，虽其夫不愿断绝人事，苟其妻有坚韧之力，又得真传者，亦可于顺行之时，暗施逆行之术。既不妨于人事，又有济仙道，一时纵不能超尘脱俗，亦必能永驻华颜矣。但斩赤龙工夫未做好者，不足以语此。七、中妇修炼：指二十六七岁至四十六七岁已出嫁之中年女子。若夫与妻同志者，则可互约免除人事，各做工夫。有小儿须哺乳者，必须另雇乳母或用代乳粉及牛乳等喂之，不可以己乳饲儿，以致妨害工夫之进步。八、孀妇修炼：已嫁而寡，无子女，或有子女已能自立者，此时正好踏入修炼之途，以消遣后半生孤寂之岁月。入手工夫，与未出嫁者大同小异。

根据陈先生的论述，我们对女丹的基本情况已有所了解。在道门中，实际上还把丹阳谿姆派称之为“外金丹派”，并认为其还传承有“天元神

丹”之烧炼服食法，兼以符篆修炼。那么，天元神丹到底如何炼炼制呢？陆西星（1520—1606）为明代内丹东派开创者，他在论述天元神丹时说：“愚闻之师曰：‘丹有三元，皆可了命。’三元者，天元、地元、人元之谓也。天元谓之神丹。神丹者，上水下火，炼于神室之中，无质生质，九转数足，而成白雪。三年加炼，化为神符。得而饵之，飘然轻举。乃药化功灵，神圣之奇事也。其道则轩辕之龙虎，旌阳之石函，言之备矣。”他认为应该从许逊的《石函记》中找答案。但《石函记》实际上只是理论的阐述，全体操作却还要看《铜符铁券》。

据传《铜符铁券》就是谶母传授给许逊的。这部《道藏辑要》收录的著作标示为：“玉清无极总真人九天谶母元君授许真君吴猛真人传”。这是一本在明清丹道界久负盛名的神丹专论。根据明代伍冲虚（1574—1644）的说法，是谶母先传给许旌阳《铜符铁券》，而后又由吴猛为之作注《直指灵文》的。明末一壑居士彭好古在《道言内外秘诀全书》有关《铜符铁券》的题词中说“丹经种种，止于言理，未若是书直指真诀，略不少讳者。”清康熙时人霍童山人陶素耜在《承志录》中也说“《铜符铁券》，九鼎九池，最上乘一道。”

从早期的各说仙传来看，铜符铁券，应该是指一种信物，是许逊地位超越吴猛的证记，而不应该是一部有关神丹的专著。我们大体可以断定，《铜符铁券》的丹经内容是后人为配合《石函记》而造作出来的。由于面世较迟，吸收了很多新的内容，反而成了最好的丹书之一。

六、关于谶母与魏华存的关系推测

在考证谶母生平的过程中，我所能找到的最早的资料当属唐中期的《孝道吴许二真君传》中的记载：“谶母即吴中一贞母也，不显其姓讳，以道德为事焉。”那么，谶母究竟是谁呢？至于后来的相关仙传中所叙述的事迹等，当很不可靠。由于没有更早的史料，我只能根据相关信息进行合理推论。

我们知道，围绕谶母的一些有关信息是肯定的：飞茆、丹阳郡、吴中贞母、好道、得神仙真传、晋代人物等。我们前面也分析过，所有的信息都把

孝道(净明道)的源头指向茅山地区。同时,所有的信息也把谌母这个人物的身份指向茅山宗的第一代太师——魏华存。

魏华存(251—334),字贤安,道门称之为紫虚元君南岳魏夫人,晋司徒魏舒之女,早期为天师道女祭酒。据《南岳魏夫人传》载:魏华存“幼而好道,静默恭谨,读庄老,五经百氏,无不该览。志慕神仙,味真耽玄,欲求冲举,常服胡麻散、茯苓丸,吐纳气液,摄生夷静。”“常欲别居闲处,父母不许。年二十四,强适太保掾南阳刘文(一作刘七),字幼彦,生二子,长曰璞,次曰瑕。”“二子粗立,乃离隔宇室,斋于别寝”。据《云笈七签·上清经述》和《茅山志》卷十载:魏华存居修武县(夫为修武令)时,因“冥心斋静,累感真灵”,谓于西晋太康九年(288)三十七岁时,忽有众真下降,清虚真人王褒为其师,并授以《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》等经书三十一卷,并称“此书昔授之西城总真君,今以付子,且语以存思指归行事口诀”。后又有景林真人别授《黄庭内景经》。

关于《上清经》之下传,《真诰》卷十九《真诰叙录》载:“晋哀帝兴宁二年(364),南岳魏夫人下降,授弟子琅琊王司徒舍人杨羲,杨以隶书写出,又传护军长史句容许谧,并第三息上计掾许翊。二许又更起写,修行得道。”所谓“降授”乃扶乩降笔。因此,《上清经》实际为杨羲所造作。至于杨羲为什么要托魏华存的名义,所说是因为杨羲曾从魏夫人长子刘璞受《灵宝五符经》。这就是茅山宗尊魏夫人为一祖的由来。

上清、灵宝、三皇的经书事实上都是由茅山地区传播出去的,因此,自称受道于丹阳谌母的孝道,其一祖当属魏华存。当然,这只是推测,没有史料可佐证。

根据我的推断,孝道是由三皇一系演变而来的。在唐初,由于焚禁三皇经文,吴猛、许逊教团事实上遭受了严重打击,很多文字都失传了,只是在民间通过口头传承的方法,把一些历史信息保留了下来。但在传承的过程中,发生了很多信息缺失现象。到了胡慧超时代,当他对民间传说进行整理时,“存母”被他写成了“谌母”。

第五章 紫阳洞和张伯端

北宋的时代,是一个光明与黑暗并存的时代,充满着希望,也充满着绝望!在这个伟大而充满生存危机的帝国的历史驿站中,曾络绎不绝地走出了一长串使中国的其他时代相形失色的名臣贤相、文化巨摩。西津渡由于其特殊的地理位置,它在两宋时代,也变成了一个典型的希望与绝望交错的渡口,诗意般地任凭这些历史人物的来来去去和进进出出。

公元 1000 年至 1100 年之间,西津渡的智慧始终被理学和禅学的光芒照耀着:苏颂、苏轼、欧阳修、曾巩、黄庭坚、苏舜钦、周敦颐、程颐、程颢、司马光、王安石、沈括、王存、范仲淹、晏殊、晏几道、柳永、秦观、曾布、慧



南、梅尧臣、王令、雪窦重显、林逋等人的脚印至今还在古津渡的青石板上重叠着。

在北宋这个儒释道三教相互交融的年代，金丹派南宗始祖张伯端在镇江西津渡对他那部不朽的著作——《悟真篇》进行了最后的完善，并在西津渡留下了他结庐人境求真悟道的遗迹所在——紫阳洞。我们不知道张伯端最后是在何处羽化的，他很可能与柳永一样，最后的归宿也是在西津渡。



镇江西津渡的紫阳洞在明朝就已非常有名了。在明正德(1506—1521)和万历(1573—1620)《丹徒县志》所附地图上，在银山旁就非常醒目地标注有“紫阳洞”的地名。据明正德《丹徒县志》记载，“紫阳洞在西津银山，岁庚辰(1520)闰八月十八日，皇上尝幸”。这个皇帝便是明武宗朱厚照。在明代日本访华使节策彦周良的日记中，也有对紫阳洞的描述。嘉靖十八年(1539)，策彦周良经过西津渡，看到金山“隔岸有小岗，岗上有小堂宇，曰玉山寺。归路，山侧有石洞，洞口揭紫阳洞三大字。洞里按紫阳君像，像前有香灯之设。”

武宗朱厚照专门游览紫阳洞,其原因我们已无从知晓,但在此之前,他曾在金州(治今安康)设立了一个紫阳县。正德五年(1510),因平定流民起事,为加强对巴山老林的管理,设紫阳堡,七年(1512)升为紫阳县。之所以叫紫阳,后来的紫阳地方志均认为是“以紫阳真人修炼之地,故名”。现在最早能看到的有关张伯端在紫阳县的文字材料为元人杨奂写的《紫阳阁》一诗,收在康熙《紫阳县新志》里。而紫阳县有关紫阳洞的记载,在清朝方才出现。清人徐元润在《金丹四百字碑跋》中记载:“紫阳县南岸濒汉水有瓮儿山,山有石洞,宋时紫阳真人张平叔修道处。邑人即其地奉真人像祀之。”这大概以传说的成分居多了。

一、张伯端的生平

张伯端的生卒年说法不一,目前比较公认的两种说法为:一为生于太平兴国八年(984),卒于元丰五年(1082);另一为生于庆历六年(1046),卒于绍兴十五年(1145)。但这两种说法其实都是后人的推断,其可靠性值得怀疑。张伯端生于何年,无法考证,但对其卒年,我比较倾向于元丰五年,即1082年。

张伯端又名用成,字平叔,号紫阳,浙江天台人。其《悟真篇·序》自称:“仆幼亲善道,涉猎三教经书,以至刑法、书算、医卜、战阵、天文、地理、吉凶、死生之术,靡不留心详究。”但他在做学问的过程中,却遇到了弄不明白的事情,“惟金丹一法,阅尽群经及诸家歌诗、论、契,皆云:日魂月魄,庚虎甲龙,水饮朱砂,白金黑锡,坎男离女,能成金液还丹,终不言真铅真汞是何物色。不说火候法度,温养指归。加以后世迷徒,恣其臆说,将先圣典教,妄行笺注,乖讹万状。不唯紊乱仙经,抑亦惑误后学。”张伯端因此而头痛不已,几乎陷入迷狂状态,“仆以至人未遇,口诀难逢,遂至寝食不安,精神疲倦。虽询求遍于海岳,请益尽于贤愚,皆莫能通晓真宗,开照心腑。”但机遇终于降临到他的头上,“后至熙宁二年己酉岁(1069),因随龙图陆公入成都,以夙志不回,初诚愈恪,遂感真人授金丹药物、火候之诀。”这位真人传授的要诀给他的感觉是“其言甚简,其要不繁,可谓指流知源,语一悟百,雾开日莹,尘尽鉴明。校之丹经,若合符契。”此时得到真传的张伯端“因念世之学仙者,十有八九,而达真要者,未闻一二。

仆既遇真筌，安敢隐默，罄所得成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》。”完成《悟真篇》的时间当在“熙宁乙卯(1075)”之前。

关于为什么要撰《悟真篇》，在元丰改元戊午岁(1078)仲夏月戊寅日，张伯端为他的《悟真篇》又再叙了一个后序，自我解释增加的理由是“尔后欲解名籍，而患此道，人不知信，遂撰此《悟真篇》，叙丹法本来。”书成之后，张伯端便开始授徒。他在《后序》中说，“既成，而求学者凑然而来，观其意勤，心不忍拒，乃择而授之。”但自此之后，便厄运不断，“自后三传于人，三遭祸患，皆不逾两旬。”“初再罹祸患，心犹未知，竟至于三，乃省前过。”张伯端反省的结果是由于不遵师语，所传非人，屡泄天机，因而每膺谴患：“近忆师之所戒，云：异日有与汝解纆脱锁者，当宜授之，余不许。然所授者，皆非有巨势强力、能持拯溺、慷慨特达能仁明道之士。故知大丹之法，至简至易，虽愚昧小人，得而行之，则立超圣地。是以天意秘惜，不许轻传于非人也。而伯端不遵师语，屡泄天机，以其有身，故每膺谴患，此天之深戒如此之神且速，敢不恐惧克责？”总结教训后采取的行动是：“自今以往，当钳口结舌，虽鼎镬居前，刀剑加项，亦无复敢言矣。”

关于张伯端为什么会进入道门，还有着另外一说法。据清代编纂的《临海县志》记载，张伯端刚开始为太学生，后来举进士不第，便去做了府吏。由于张伯端“性嗜鱼，在官办事，家送膳至”，因此，同僚们便想捉弄他一番，“众以其所嗜鱼戏匿之梁间。”张伯端发现红烧鱼突然失踪，便“疑其婢所窃，归扑其婢，婢自经死。”这事过后不多久的一天，张伯端发现了一个奇怪的现象，“虫自梁间下；验之，鱼烂虫出也”。张伯端这才知道自己冤枉了好人，“乃喟然叹曰：‘积牍盈箱，其中类窃鱼事不知凡几。’因赋诗曰：‘刀笔随身四十年，是非非是万千千。一家温饱千家怨，半世功名百世衍。紫绶金章今已矣，芒鞋竹杖任悠然。有人问我蓬莱路，云在青山月在天。’赋毕，纵火将所署案卷悉焚之，因按火烧文书律遣戍”。不过，这种说法不一定可靠。

但自此张伯端因犯法被“遣戍”当是事实。离开浙江后，张伯端去了哪里呢？薛式(1078—1191?)在他引用陆彦孚的《悟真篇记》说：“张平叔先生者，天台人，少业进士，坐累谪岭南兵籍。治平(1064—1067)中，先大父龙图公洗帅桂林，取置帐下，典机事。公移他镇，皆以自随。最后公

薨于成都，平叔转徙秦陇。久之，事扶风马默处厚于河东。处厚被召，临行，平叔以此书授之曰，平生所学尽在是矣，愿公流布当有因书而会意者。”（见《道藏》二册九六八页）薛式，名道光、又名道原，字太源。北宋时阆州（今四川阆中）人，一说为陕西鸡足山人。石泰嫡传弟子，为南宗第三代传人，道教称为“紫贤真人”，南五祖之三。

陆彦孚为陆诒之孙，又名思诚，幼年曾详闻张伯端的事迹。《悟真篇记》是陆彦孚于孝宗乾道五年（1169）所撰。翁葆光《悟真篇注》序文说：“惟龙图陆公（诒）之孙思诚所藏家本为真，此乃仙翁（张伯端）亲授之本也，思诚亦自序其所得之详于卷末矣。余因游洞庭，得斯真本，改而正之。”（见戴起宗《悟真篇注疏》）这证明陆彦孚的所述当是可信的。

也就是说，张伯端以戴罪之身去了桂林充军，后来被陆诒（1012—1070）发现，取置帐下，典机事。陆诒，字介夫，馀杭（今浙江馀杭西南）人。仁宗景佑元年（1034）进士，英宗治平元年（1064）知桂州，随后知延州、晋州（治今山西临汾）、真定、成都府，神宗熙宁三年卒。自陆诒起用张伯端之后，直至陆诒去世，张氏都是追随始终的。这说明陆诒对张伯端有知遇之恩。陆诒用张伯端，一方面缘于张伯端的才学，另一方面还在于二人都是浙江同乡。

据南宋绍兴十八年（1148）桂林刘仙巖石刻《张平叔真人歌跋》和淳熙元年（1174）石刻《桂林刘真人传迹》两文称，张伯端于北宋嘉祐（1056—1063）末在桂林遇道士刘仲远，赠以长歌略述内丹之法。在这首诗歌中指出了时人性命修持中的种种弊端，力劝修道人士应以钟吕所传内丹之术为修炼的良方。由此可以看出，张伯端在流放之前即已深究内丹之学，但尚未把握要领。这和他《悟真篇·序》中所述的“仆幼亲善道，涉猎三教经书”，“惟金丹一法”，“仆以至人未遇，口诀难逢，遂至寝食不安，精神疲倦。虽询求遍于海岳，请益尽于贤愚，皆莫能通晓真宗，开照心腑”，其内容和事实是相一致的。另外，也可以看出，张伯端是充军桂林在先，陆诒是镇桂林于后。

当年，张伯端在成都遇异人，被授以金丹药物火候秘诀，改名用成，号紫阳。据《神仙通鉴》，此异人为“青城丈人刘师”；而《历世真仙体道通鉴》以为是刘海蟾。此说为后世所沿用，成为张伯端师承钟吕内丹学的重要依据。我以为此说附会的成分偏多，如果说张伯端真的有一个刘姓

授道之师,此师应该是刘仲远,而不应该是刘海蟾。

《历代神仙通鉴》第三集卷十九还有如下记载:“台州之张伯端,路遇邵雍而起争论。雍从易理出发,伯端以参同契为据,共论先天之玄机。伯端从雍之劝而往川。”似乎张伯端在入蜀之前曾受到过邵雍的启发。

邵雍(1011—1077),字尧夫。据《宋史》列传第一百八十六《道学一·邵雍传》载:“雍少时,自雄其才,慷慨欲树功名。于书无所不读,始为学,即坚苦刻厉,寒不炉,暑不扇,夜不就席者数年。已而叹曰:‘昔人尚友于古,而吾独未及四方。’于是逾河、汾,涉淮、汉,周流齐、鲁、宋、郑之墟,久之,幡然来归,曰:‘道在是矣。’遂不复出。”邵雍于仁宗皇祐元年(1049)定居洛阳,以教授生徒为生。“富弼、司马光、吕公着诸贤退居洛中,雅敬雍,恒相从游,为市园宅。雍岁时耕稼,仅给衣食。名其居曰‘安乐窝’,因自号安乐先生。旦则焚香燕坐,晡时酌酒三四瓯,微醺即止,常不及醉也,兴至辄哦诗自咏。春秋时出游城中,风雨常不出,出则乘小车,一人挽之,惟意所适。士大夫家识其车音,争相迎候,童孺厮隶皆欢相谓曰:‘吾家先生至也。’不复称其姓字。”“与人言,乐道其善而隐其恶。有就问学则答之,未尝强以语人。人无贵贱少长,一接以诚,故贤者悦其德,不贤者服其化。”“雍疾病,司马光、张载、程颢、程颐晨夕候之”。如此一位名人,做张伯端的老师当不是问题。如果张伯端真的遇到过邵雍的话,邵雍的治《易》及先天象数之术当对张伯端有所影响。

根据陆彦孚的叙述,熙宁三年(1070),陆诜去世后,张伯端失去依附,曾经由甘肃、陕西,前往山西太原投靠马默(1020—1100)。马默当时任河东转运使,后来调离,“临行,平叔以此书授之曰,平生所学尽在此矣,愿公流布当有因书而会意者。”但张伯端似乎并没有跟随马默一同前往新的履职地,马默事后好像也没有把张氏的书加以刊布。张伯端寄望于马默成名的愿望并没有得到实现,反而又遇到些挫折。因此,马默当是张伯端所认为的一传非人了。陆彦孚的《悟真篇记》同时又载:“默为司农少卿,南阳张公履坦夫为寺主簿,坦夫曰:‘吾龙图公之子婿也。’默意坦夫能知其术,遂以书传之坦夫,坦夫复以传先考宝文公(陆师闵)。”

这里有一个疑问产生了,就是马默的经历和陆彦孚的记载有着出入。根据李之亮的《北宋河东路转运使编年》,马默任河东转运使是元祐元年(1086)十一月至元祐三年(1088)五月之间的事。显然,张伯端不会在陆

陆去世16年之后再去寻找马默。我的推断是,陆彦孚把马默当时的官职搞错了,张伯端找马默时,马默当在知徐州的任上。而且时间当在陆洗去世与马默任司农少卿之前。那么,张伯端与马默分手究竟是在什么时候呢?

据苏东坡《外制制敕六十七首》中的《知徐州马默可司农少卿》载:“敕具官马默。尔以博学强记,宏毅有守,刚而不犯,明而不苛,历试中外,蔼然有闻。朕方选择循吏,入为卿佐。凡尔所能已试于外者,其以告我而力行之,往佐大农,毋忽朕命。”这是在宋神宗时的事情。我们知道,苏轼于神宗熙宁二年(1069),他被诏回京师入诰院任职,于熙宁四年(1071)就又遭贬离京任杭州通判。由此我们可以断定,马默应该是在熙宁三年(1070)或熙宁四年(1071)任司农少卿的。

据《宋史》列传第一百三载:马默“改广西转运使,会安化等蛮岁饥内寇,默上平蛮方略,以为‘胜负不在兵而在将。富良宵遁,郭逵怯懦;邕城陷没,苏缄老谬;归仁铺覆军,陈曙先走;昆仑关丧师,张守节不战,侬智高破亡,因狄青之智勇;欧希范之诛灭,乃杜杞之方略,此足验矣。’以疾求归,知徐州。属城利国监苦吴居厚之虐,默皆革之。召为司农少卿。”元赵道一的《历世真仙体道通鉴》说:“后处厚出为广南漕,紫阳复从之游。于元丰五年(1082)三月十五日跌坐死化。”复从之游谈不上,张伯端与马默在广南相识则是事实。

据此我们可以得出这样的结论:治平元年(1064)以后,张伯端当是在桂州陆洗帐下时与任广南西路转运使的马默相识;熙宁二年(1069),张伯端随陆洗入蜀,不久遇异人传授丹诀;熙宁三年(1070)陆洗死后,张伯端听说马默知徐州,便前去投奔于他,并开始悟真篇的写作;但很快马默就于熙宁四年(1071)调任司农少卿进京,年逾七十的张伯端不便一同跟随前往,只好暂时赠书分手。

那么,张伯端在马默走后,他独自一人走在徐州的街道上,最终会走向哪里呢?会再走回秦陇或蜀中吗?这种可能性几乎不存在,因为如果张伯端觉得上述地区还有人可以依附的话,他就不会千里迢迢跑到徐州来投马默了;而且,他原来所待的地区基本上是位于大宋王朝的前线边境,生活的安定很难得到保障。会走向京都吗?也不会,因为如果他能走向京都,他就不会赠书于马默并与马默分手了。一个花甲老人,站在徐

州,面对着川流不息的京杭大运河,他会想着到哪儿呢?他的方向只有一个,走向江南运河的终端,走向他的家乡天台。

《悟真篇》是在陆彦孚手中刊校流布的。陆彦孚虽然交代了《悟真篇》的转承来历,但并没有交代张伯端的生卒年限。我们只能通过其他材料来判断张伯端到底去了哪里了。

白玉蟾的《谢张紫阳书》说:“先师泥丸先生翠虚真人,出于祖师毗陵和尚薛君之门,而毗陵一线,实自祖师杏林先生石君所传也,石君承袭紫阳祖师之道。以今日单传而观,则曩者天台。一夜西华之梦,无非后世蒙福,万灵幸甚耶。顷年泥丸师挈至霍童洞天,焚香端拜杏林祖、毗陵祖”。这个传承关系到底准不准呢?根据我的判断,是准确的。

南宋江阴静应庵道士陈葆光撰集的《三洞群仙录》载:“伯端尝于毗陵红梅阁,著《悟真篇》八十一首。去为白玉蟾著《金丹四百字》,居瑞石山。归天台后,在百岁岭修道。”内容姑且不论,有一点可以肯定,在《三洞群仙录》成书前,白玉蟾当在道门已赫赫有名了,否则,陈葆光不会把他记入其中。根据此书书前撰于宋高宗绍兴二十四年(1154)的竹轩序,我们可以断定,白玉蟾当成名于1154年之前。如果我们推测他成名时也就是二十岁,那么,他当出生于1134年之前。而石泰活到了1158年,薛道光活到了1191年,白玉蟾当见过他们,不可能在他们还活着的1154年之前就进行传承关系的造作。实际上,我们只要摸清石泰和薛道光的足迹,就可以来判断张伯端的行踪。

霍童洞天又名霍林洞天。唐朝名道士司马承贞(674—735)在《天地宫府图》一书中说:“第一霍桐山洞,周回三千里。名霍林洞天。在福州长溪县。属仙人王纬玄治之。”白玉蟾在《谢张紫阳书》说“顷年泥丸师挈至霍童洞天,焚香端拜杏林祖、毗陵祖”,这证明石泰和薛道光曾于福州长溪修道。石泰是个裁缝,曾到过常州。薛道光应是常州人或在常州出家,因此,《海琼白真人语录》云:“所以昔毗陵薛真人向禅宗了彻大事,然后被杏林真人穿却鼻孔。”

陈葆光的《三洞群仙录》载:“伯端尝于毗陵红梅阁,著《悟真篇》八十一首”,“居瑞石山。归天台后,在百岁岭修道。”毗陵红梅阁在常州,瑞石山则在杭州西湖,其山秀石玲珑,岩窦窈窕。宋嘉定(1208—1224)间,邑

人胡杰曾居此。元至元间(1264—1294),道士徐洞阳得之,改为紫阳庵。

上述的所有这些材料证明,自徐州离开马默以后,张伯端及其弟子的活动范围是在两浙路区域内的。到了宋室南渡,张伯端的后学更是局限于南方了。

根据上面的分析,我基本上可以推断自白玉蟾以后,后世有关张伯端生平的描述不是附会便是传说,可信度很成问题,引用时必须加以佐证。例如有关引用的翁葆光的材料就无法判断其真实性。翁葆光系南宋人,生卒年代不详。学道在淳熙(1174—1189)年间,字渊明,号无名子。《三乘秘要》载张伯端有著名两弟子:一为石太;二为刘广益。翁即广益之徒,无名子为阴阳派,反对清修派叶文叔之注,乃于乾道年间自注(1171)。据元代戴起宗在《悟真篇·序言》中记载,其注在嘉泰甲子(1212),始行流传。宋龙眉子《金液还丹印证图后识》云:“刘(奉真)遇《悟真》得其道,乾道戊己岁(1169)成道于源邱山下。刘于淳熙庚戌(光宗绍熙元年,即1190年)授道于翁葆光。”这实际上告诉我们,刘奉真是通过《悟真篇》自学成才的,刘氏本人并没有见到过张伯端。翁葆光传承于刘广益,其对张伯端等人的资料的把握就可想而知了。

据《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》卷载:“张子野人,身披百衲。自成都归于故山,筑室于山青水绿之中。万物罄然,而怡怡然若有所得。客传于市曰:‘遭贬张平叔,归于山矣。’从游之士,丛然而至。立于庭,且泣且拜曰:‘先生固无恙乎?且夫奔涉山川,逾越险阻者,于兹十年。面貌不少衰、形不少疲者,其有术乎?’”又说:“远师真人王邦叔,不知何许人也。时年十九,侍紫阳真人为弟子”,“一日侍师至罗浮观”。这说明张伯端好像确实回到了天台。

关于张伯端1071年之后的经历,我推测是这样的:

1071年—1075年,主要活动区域为镇江,于西津渡修真并撰述完成《悟真篇》;

1076年—1078年,主要活动区域为常州,并撰写完成《悟真篇》后叙;

1079年—1081年,主要活动区域为杭州,由道入禅,完成《禅宗诗

偈》32首；其中有《读雪窦禅师〈祖英集〉》，称当时禅宗云门宗巨擘雪窦重显(980—1052)为老师，赞曰：“吾师道高言语畅”。

1082年，返回天台，其弟子将其最后阶段的口述传教整理成《青华秘文》传世。翁葆光《悟真篇注序》称张伯端于元丰时与刘奉真之徒“广宣佛法”，留偈而终。

无论张伯端生卒于何年，有几个时间的结点是可以确定的，即熙宁二年(1069)他随龙图陆公入成都，遇异人授金丹药物、火候之诀，熙宁乙卯(1075)时撰著完毕《悟真篇》，元丰改元(1078)发誓不再讲授《悟真篇》。

张伯端后期经历的主要活动路径我们也是可以确定的，即成都、徐州、镇江、杭州一线。他在生命的终点究竟有没有回到天台故乡，我们没有确凿的证据可以验证，但他生命最后一个阶段活动的基地是镇江、常州一带则是肯定的。

张伯端生前并不得意，也没有多少人知道他，但他为什么还会著书不止呢？简单地讲，这和当时宋朝的崇文风尚有关。到了南宋初，张伯端的著作为什么又突然流行起来，一下子有那么多人人为《悟真篇》作注呢？这又和当政者的崇道风尚相关联。

公元1001年，北宋政府诏天下购馆阁逸书，每卷给千钱，及300卷者，量才录用；公元1036年，又重申“购求馆阁逸书”。至于对道教书籍的重视，从多次校订道藏图书就可看出。1068年—1126年(熙宁元年—靖康元年)神宗、哲宗、徽宗、钦宗四朝增加藏书1906部，26289卷，合计为6705部，73877卷。1068年—1085年(神宗时)神宗熙宁年间(1068—1077)，收得官民献书共440部，6939卷。1102年(崇宁元年)徽宗诏命搜访道教遗经，就书艺局由道士校订，使原《道藏》增至5387卷，比之《大宋天宫宝藏》多出822卷。1111年—1117年(政和间)徽宗复诏天下搜访道书，设经局，命道士刘元道等重加校订道藏图书。其先后搜访道书5387卷，仍循《大宋天宫宝藏》例，分为三洞四辅十二类，约于政和六七年(1116—1117)间送往福州闽县九仙山之天宁万寿观。令福州黄裳鸠工镂版，印竣经版送京师(今开封)，名为《万寿道藏》。这是我国最早刻印之道教经书总集。

明嘉靖四十四年(1565),台州府推官张滂在百步修建紫阳庵,并重修碑石,题曰“重修紫阳题诗碑记”。清雍正十年(1732),世宗皇帝敕封张伯端“大慈圆通禅仙紫阳真人”号,并亲手撰书《道观碑文》,命工部主事刘长源来临海,于其故居瓔珞街和羽化地百步,各建“紫阳道观”一所,用以祀祠张伯端。清雍正皇帝谓:“《悟真篇》不著宗门一语,《外集》不着玄门一语,深入理域,究明宗旨。”

二、张伯端结庵镇江的文化背景

张伯端为什么会到镇江的西津渡选择一个无人居住的山洞结庵?主观上的原因我们不得而知,只能从客观上去进行推测了。除了我在前面所提到的,一个白发苍苍的老人潜意识中的南归情结外,还有着另外的因素。

张伯端时代的镇江,无疑是北宋王朝最重要的文化活动中心之一。张伯端撰写《悟真篇》前后,以镇江地区为主要活动据点的人物主要有:刁约(994—1077)、苏轼(1037—1101)、周敦颐(1017—1073)、沈括(1031—1095)、刘混康(1037—1108)、佛印了元(1032—1098)、王安石(1021—1086)、陈升之(1011—1079)等等。众多士大夫、文学家、理学家及禅道著名人物荟萃在镇江,促进了北宋思想界的活跃和新学说的形成,镇江成了北宋思想界的一块高地。

刘混康时代的镇江地区,茅山已成为全国的道教中心,皇帝对茅山宗师的尊崇远远要超过对龙虎山天师的宠信。上清派以东晋魏华存为初祖,第二三代宗师杨羲、许穆,皆居茅山传道。第八代宗师孙游岳、第九代陶弘景以后,历代宗师多居茅山,茅山遂成为该派本山,上清派亦因此而被称为“茅山派”。从南北朝至北宋,该派名道士辈出,其兴盛为道教诸派之冠,备受统治者重视。

茅山第23代宗师朱自英(976—1029)比张伯端出生稍早一些,但名声很大。宋真宗曾遣使到山诏他为国求嗣,次年果生仁宗,于是敕命他住持玉清昭应宫,并敕建茅山乾元、天圣二观,赐“国师”号。不久,朱自英

又应命为明肃太后传“大洞经法”，加号“观妙先生”。

刘混康为上清派（即茅山派）第25代宗师，宋哲宗曾召他为皇后孟氏治病，因而获赐号“洞元通妙先生”。绍圣四年（1097），敕命江宁府将他所居茅山潜神庵扩建为元符观。宋徽宗即位初期，无子，刘混康教以“广嗣之法”，始生子，所以徽宗对刘混康非常崇信，赐以九老仙都玉印、景震剑及御书画、田产财物，敕令扩建元符观为元符万宁宫，赐号“葆真观妙冲和先生、太中大夫”。徽宗先后给刘混康敕书及赠诗七十余次，多次向他索取“灵丹”、“仙饵”、“伤风符”、“镇心压惊符”等。

张伯端的时代，镇江还是禅宗尤其是云门宗的活动重心之一。公元十一世纪即北宋中期，禅宗云门五世中出现了明教契嵩、圆通居讷、大觉怀琏、佛印了元、天衣义怀等杰出人物，一时间云门教法臻于极盛。云门的代表人物主要沿京师和两浙路活动。明教契嵩（1007—1072），晚年居杭州佛日禅院，杭帅蔡君谟优礼甚厚。苏东坡熙宁四年（1071）通判杭州，是在他去世的前一年，二人间也有交谊。大觉怀琏（1009—1090），也一直以京城与杭州一线为活动中心。张伯端1071年以后的活动区域基本与云门宗的代表人物在两浙路的活动区域是相重叠的。

佛印了元是云门宗的代表人物之一，是雪窦重显之后又一禅宗的显赫人物。他在住持金山寺期间，与苏轼兄弟的交往已成为文坛的千古佳话。他也曾和周敦颐结“青松社”，被推为青松社主。佛印十五岁出家，十九岁去庐山参见开先善暹。据《佛祖历代通载》记载，当佛印见到圆通居讷时，居讷称赞他“骨格已似雪窦，后来之俊也”。居讷把此时的佛印与重显相比，可见青年时代的佛印就已精通儒学，擅长诗文了。佛印的人气亦很旺盛，“凡四十年间，德化缁素，缙绅之贤者多与之游”。这样一位人物对当时以雪窦重显为师的张伯端而言，其吸引力可谓非同小可。

我不知道张伯端有没有与了元见过面，但有一点可以肯定的，就是佛印到西津渡的时候是元丰五年（1082）九月，去金山前，曾维舟秦淮，谒王安石于定林，并为王安石的双林傅大士像题赞：“道冠儒履佛袈裟，和会三家作一家。忘却率陀天上路，双林痴坐待龙华。”而张伯端也正是于这一年羽化仙去的。

镇江当时还是北宋文化界失意和隐退人士的活动中心。当时镇江有一个著名的“文学沙龙”——刁约的藏春坞。历史上清风桥一带景色宜人,不仅流过的运河水清波荡漾,而且两岸的杨柳成行,充满了鸟语花香,是文人雅士喜欢聚集的地方,所以在这里建过不少名园。如清风桥的东边是宋代名园“藏春坞”,藏春坞的主人刁约,字景纯,在天圣年间考中过进士,在治平年间担任过扬州刺史。他辞官后,归隐镇江,见清风桥一带环境雅致,就筑宅建园,取名藏春坞。刁约在藏春坞中曾修过不少亭台楼阁,其中尤以峻拔挺立的千岩楼最引人注目。在藏春坞中还栽上了许多花草树木,一年四季都有花儿开放,四处飘香。还有一条弯曲的小溪将坞隔开,溪上筑有一茅屋,名曰:逸老堂,在逸老堂的西边,是一座小山阜,上面植有许多松树,故称“万松岗”。《京口耆旧传》称藏春坞“有园池之胜”,“凡当世名士能文者皆赋咏之”。据史书中说,宋代许多有名气的大家如苏东坡、欧阳修、司马光等都接受过刁约的邀请,到过藏春坞做客并题诗咏赋。

张伯端怀揣《悟真篇》,于西津渡的山崖之下结靖修丹,面对络绎不绝从自己眼前逍遥而过的达官贵人和名流宗师,其大隐混俗下的那种渴望得到承认的心声,正如浪激江岸的波涛一样,虽强烈,却难以为一般人所关注。此时的张伯端尚属于社会底层默默无闻的小人物,他以戴罪之身已在人生的道路上寂寞地漂泊了很长时间,他自己并不清楚最后的终点究竟在那里。他很想建立自己的教派,也一度弟子众多,但这些弟子中没有一个人能给他以财力资助或带给他显赫的名声,即使在他三遭祸患时也不能给他提供任何保护,这让他的自尊心大受伤害,甚至发誓不再传人。

晚年的张伯端如同“野人”般在西津渡口,只不过是坚守着心中的那最后还不曾熄灭的希望。他幻想着能同姜太公一样,能有“巨势强力能持危拯溺、慷慨特达、能仁明道之士”突然发现他,赏识他。也许,确曾有人注意到他,也确曾有人走上十几级台阶,跟他谈一谈道禅,翻一翻他的《悟真篇》。但这些当代的大家见识的东西实在是太多了,他们立即发现《悟真篇》在体例上留有模仿雪窦重显《颂古百则》的痕迹,虽言语通俗,却缺少重显“颂古”的诗意和禅境。张伯端在西津渡口最终收获了深深

的失望。

五十多年以后,一个叫白玉蟾的年轻人接受了他的《悟真篇》。由于他的放荡不羁和出众的书画文章,他获得了张伯端从没获得过的名声。又过了将近一百年,张伯端的学说终于真正传到了镇江地区。这时已是元朝。南宗居真州长生观的李道纯收下了一个茅山道士做徒弟,这就是嘿庵柴元皋。在李道纯的身上,南宗融入了全真道,张伯端在道教史上的坐标终于被标明了。李道纯死后,他的另一徒弟损庵蔡志颐把他的著作编成《中和集》,专程请茅山道士中的一代宗师杜道坚作序。这一年是元大德十年(1306),杜道坚已年近七十。

三、《悟真篇》、《禅宗诗偈》和《青华秘文》

任继愈主编的《中国道教史》认为:晚唐以来,三教融合成为文化思想发展的总趋势。其中尤佛教禅宗以印度佛学华化的最佳形式,高居于思想界,风靡于社会,给予儒道二家以巨大刺激和推动。内丹之道与禅宗之禅本有相通之处,在禅宗风行的时代,融摄禅宗、向禅靠拢,成为具兼容并蓄传统的道教内丹学发展的必然趋势。《佛祖统纪》卷43《仙苑遗事》,记吕洞宾曾被鄂州黄龙山晦机禅师所折服,有“自从一见黄龙后,始觉从前错用心”之偈。从《纯阳真人浑成集》所录吕洞宾诗如“真性元来得自由”、“回光对面是家山”等看,吕洞宾确曾受禅宗影响。至于张伯端,其学说更以禅道融合为特色。

张伯端的主要著作作为《悟真篇》、《禅宗诗偈》(又名《悟真篇拾遗》)和《青华秘文》,这三部著作分别代表了张伯端在宗教归求过程中三个不同阶段的思想:1078年以前的《悟真篇》阶段,主要是主张出儒入道,提倡以道教内丹为中心的三教归一论;1078年—1081年的《禅宗诗偈》阶段则强调出道入禅,以彻了禅宗性学为归宿;在生命的最后阶段通过《青华秘文》阐述了禅道双融,最终形成了自己的一种独具特色的内丹学说。

首先,我们看看1078年之前的张伯端,是如何通过《悟真篇》,宗承钟吕派内丹说,并顺应时代思潮而高唱“三教归一”的。他在序中说“罄所得成律诗九九八十一首,号曰《悟真篇》。内七言四韵一十六首,以表

二八之数。绝句六十四首,按诸周卦。五言一首,以象太乙。续添《西江月》十二首,以周岁律”。这说明他是非常注重形而上的东西的。

关于《悟真篇》,《四库提要》称其为“是书专明金丹之要,与魏伯阳《参同契》道家并推为正宗。”清朱元育《悟真阐幽》则说“此书源头出自《阴符》、《道德》两经,其作用则略仿《参同契》。”从总体上讲,《悟真篇》实际上是通过《周易参同契》等道门著作的解读和承继,用隐晦的手法,详细阐述了内丹的气脉系统理论,就内丹炼制的主客观条件、方法和步骤、过程的准备和控制、可能产生的问题及相关注意事项等都作了很好地交代,在强调“性命双修”的内丹思想时,仔细描述和说明了命功与性功,性与神,炼神、炼心和修性,性命双修时的先命后性和性重于命等相互之间的关系。

他在《悟真篇序》中是这样论三教之学说的:“释氏以空寂为宗,若顿悟圆通,则直超彼岸,如有习漏未尽,则尚徇于有生。老氏以炼养为真,若得其枢要,则立跻圣位,如其未明本性,则犹滞于幻形。其次《周易》有穷理尽性至命之辞,鲁语有毋意必固我之说,此仲尼极臻乎性命之奥也;然其言之常略而不详者何也?盖欲序正人伦,施仁义礼乐之教,故于无为之道未尝显言,但以命术寓诸《易》象,以性法混诸微言耳。”他把三教同归之旨归结为内丹学的纲宗“性命”二字。

孔令宏在《张伯端的性命思想研究》一文中认为,张伯端在形而上层次以真一统帅真精和先天气,落实到形而下而有精、气、神三宝合修的主张。为了圆融地处理形而上与形而下的关系,不得不把精气神的理论发展为性命理论。张伯端在综合前人思想的基础上,提出了天地之性与气质之性的二分,发展了前人关于性命关系的思想,提出了先命后性、性命双修、重性轻命等思想,为后世道教的性命理论确立了基本的理论框架。((《复旦学报》社科版 2001 年第 1 期)

张伯端认为,“性”是后神全状态,所谓“神为性之基”,“神者,性之别名也”,“心静则神全,神全则性现”。他认为元神与元性是同质的事物,“神者,元性也”;“元神者,先天之性也”。关于“命”,张伯端说:“精气神者,与天地同其根,与万物同其体。”认为命是与神、性与生俱来的,不可分离。修炼中,性命必须双修,不可舍弃其中任何一方。张伯端明确反对只修命不修性的做法。在他看来,金丹只是命功,性功得从心地上下功

夫：“心者，万化枢纽，必须忘之而始觅之……但于忘中生一觅意，即真心也。恍惚之中始见真心，真心既见，就此真心生一真意，加以反光内照，庶百窍备陈，元精吐华。要在乎无中生有，有中生无。到这境界，并真心忘而弃之。”

张伯端认为，内丹修炼首先要体认天地万物生成的本源，明了造化生成的秩序。“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合生三体，三体重生万物昌”。修丹必须效法道，反转造化生成的顺序，逆用阴阳，逆施造化，立乾坤为鼎器，盗先天一炁作为丹，以丹炼形，达到无形，与道合一。从而在方法论上为后世门徒指明了一条修真之道。

张伯端认为，先秦儒典中虽隐含性命之旨，而实无丹诀付授，故儒家之徒实际上不知性命。佛教则“以性宗立教，故详言性而略言命”，至于佛教“二乘”只修性不修命的禅法，张伯端认为最多只能“入定出阴神”的“鬼仙”之道，甚至他认为属佛教中最上乘法的禅宗，也有单修性之嫌。《悟真篇》七绝第一首即评禅宗说：“饶君了悟真如性，未免抛身却人身，何以更兼修大药（内丹命术），顿超无漏作真人。”至于传统道教修炼方术，他认为属“详言命而略言性”的偏颇之说。说到底，只有“性命双修”，在张伯端看来才是唯一得三教性命真传的“正道”。

有关道释性命的命题，还有一个关于张伯端“神游折花”的传说。据明代《陕西通志》载：尝有一僧修戒定慧，能入定出神，数百里间顷刻即至，与紫阳雅志契合。一日，紫阳曰：“禅师今日能与远游乎？”僧曰：“可，原同往扬州观琼花。”于是同处静室，相对瞑目趺坐出神。紫阳至时，僧已先至，绕花三匝。紫阳曰：“可折一花为记。”少顷欠伸而觉。紫阳曰：“禅师琼花何在？”僧袖手皆空。紫阳乃拈出琼花，与僧把玩。弟子问曰：“同一神游，何以有有无之异？”紫阳曰：“我金丹大道，性命兼修，是故聚则成形，散则成气，所至之地，真神见形，谓之阳神。彼之所修，欲速见功，不复修命，直修性宗，故所至之地，无复形影，谓之阴神，神不能动物也。”这种观点实际上即是《悟真篇》时期张伯端思想的典型反映。

以性命双修为宗的张伯端内丹，从修命（精气）入手，先炼精化愚，进而炼炁化神，炼神还虚，则属于修性。应该讲，张伯端的全部丹功中，修性的分量要占多半，尤其是命功完成后，更是以性功为主了。而我们知道，就性功而言，道教要稍逊禅宗一筹，因此，命功大成之后的张伯端，其后期

的价值取向就不言而喻了。《悟真篇》末《西江月》有云：“丹是色身至宝，炼成变化无穷，更能性上究真宗，决了无生妙用。不待他生后世，现前获佛神通。自从龙女著斯功，尔后谁能继踵！”这实际上已暴露出张伯端进一步追求佛教性学而达顿悟成佛的思想倾向。仅止于金丹命术而不通性理，张伯端认为便不能超出三界。他在《悟真篇》的《后序》中说：“故此《悟真篇》者，先以神仙命脉诱其修炼，终以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源矣。”已明言须由道入禅，方为究竟。

张伯端由道入禅，真正的起点是由结庐西津渡开始的。我在前文已分析过，他的最后旅程是镇江—常州—杭州—天台—一线，当我们把禅宗的发展史与这一条地理文化带相对比时，会惊奇地发现：游动于吴越之地两个最重要的禅系—牛头宗和云门宗，恰恰也是最活跃于这一线！发源于镇江地区的牛头禅，从法融（590—657）开始，开启了中国真正的禅宗时代（我将黄梅禅系称之为农禅，它意味着禅众真正有组织的聚集，从思想上还不能判断为禅宗的真正成熟）；次则鹤林玄素（668—752），使得牛头宗成为超越南北的另一个独立的禅宗体系；再则径山法钦（714—792），于大历三年（768）被唐代宗诏迎进京，赐号“国一”，执弟子礼者有相国崔涣、裴度、第五琦、陈少游等；继则天台惟则（753—830），成天台佛窟岩一系。关于云门一系在镇江地区的活动和影响，我在前面论述张伯端结庵镇江的文化背景时已作了说明。

牛头一系的主要人物在《景德传灯录》和《宋高僧传》中均有传。《景德传灯录》为北宋真宗朝景德年（1004—1007）间，吴僧道原所作之禅宗灯史。其书集录自过去七佛，及历代禅宗诸祖五家五十二世，共一千七百余一人之传灯法系。此书编成之后，道原诣阙奉进，宋真宗命杨亿等人加以刊定，并敕准编入大藏流通，在文人中影响极大，禅师常云之一千七百则公案即指此书，而在文人诗歌中，“读《传灯》”几成“参禅”之同义语。比《景德传灯录》更早的《宋高僧传》，又作《大宋高僧传》，三十卷，由宋初释赞宁撰成于端拱元年（988）。宋太宗令僧录司编入大藏。至道二年（996），又经重治整理，补入一些新的材料（见后序），始成定本。赞宁（919—1001），俗姓高，生于吴兴德清（今属浙江）。出家后，精通南山律。

吴越王钱俶署为两浙僧统。宋太平兴国三年(978),随钱俶到开封,宋太宗授予紫衣,赐“通慧大师”号。曾任左街讲经首座、史馆编修,并掌洛京宗教诸事。后升任汴京右街僧录,不久任左街僧录。受诏撰《大宋僧史略》三卷、《大宋高僧传》三十卷、《三教圣贤事迹》一百卷,还撰有《内典录》、《外学集》等。

毫无疑问,张伯端是读过这两部书的。也许正是沿着牛头和云门禅僧的心路历程,张伯端以一名禅客的口气写下了《禅宗诗偈》。

《禅宗诗偈》,载《道藏》二册。收有禅宗歌颂诗曲杂言,包括性地颂、无罪福颂、三界唯心颂、圆通颂、随他颂、宝月颂、心经颂、齐物颂、读雪窦禅师《祖英集》、戒定慧解、即心是佛颂、采珠歌、禅定指迷歌、无心颂及西江月十二首等。

张伯端在《禅宗诗偈》序言中说:“欲体夫至道.莫若明乎本心。故心者道之体也,道者心之用也。人能察心观性,则圆明之体自现,无为之用自成,不假设功,顿超彼岸。”此时,他已把性功作为根本。他又说:“世人根性迷钝,执其有身而恶死悦生,故卒难了悟。黄老悲其贪着,乃以修生之术顺其所欲,渐次导之。”命功的修为,在这里仅被看做是渐次诱世人进入佛道的手段。这与他在《悟真篇》后叙记所表现的思想是一致的。

《禅宗诗偈》作为禅宗著述,比同时代的诗偈更加明白晓畅一些,其中所表现的哲学观非常接近于牛头一系的观点。李华在为玄素所撰的碑文中说,牛头的要旨在于“性体空而本源清净,诸见灭而觉照圆明”。天台云居智禅师则说:“清净之性,本来湛然,无有动摇,不属有无净秽”,“性即佛,佛即性,故云见性成佛。”慧忠的两个偈更明了:“人法双净,善恶两忘;真心真实,菩提道场。”“虚无是实体,人我何相忘?妄情不须息,即泛般若船。”意思是说性即佛,修炼性功要通过“空”的手段,而实现“空”的目的,最好的方法便是“忘”。

我们再来看看张伯端。他在《三界唯心颂》说:“三界惟心妙理,万物非此非彼。无一物非我心,无一物是我已”。通过“物”是不能实现解决问题的。他的《即物便见心颂》说:“见物便见心,无物心不见。十方通塞中,真心无不遍。若生知识解,却成颠倒见。视境能无心,始见菩提面。”很明确,无“心”就有可能见佛。《即心是佛颂》说:“佛即心兮心即佛,心佛从来皆妄物。若知无物亦无心,始是真如法身佛。法身佛,没模

样,一颗圆光含万象。无体之体即真体,无相之相即实相。非色非空非不空,不动不静不来往。无异无同无有无,难取难舍难听望。内外圆通到处通,一佛国在一沙中。一粒沙含大千界,一个身心万个同。知之须会无心法,不染不滞为净业。善恶千端无所为,便是南无及迦叶。”成佛的方法论在哪里?就是“无物亦无心”、“不染不滞”和“无所为”。可以说,张伯端的《即心是佛颂》实际上是对慧忠的两个偈进行的具体演绎。

张伯端在《悟真篇后序》中自称“见闻此篇,则知伯端得达摩、六祖最上一乘之妙旨,可因一言而悟万法也。”如果他真的能“因一言而悟万法”,那么,这一“言”便是个“空”字或“忘”字。

《青华秘文》在元性的修炼上,更是突出了“忘”、“空”的思想理念。张伯端评论先修性与先修命两条不同途径说:“先性固难,先命则有下手处,譬之万里虽远,有路耳。先性如水中捉月,然及其成功则一也。先性者或又有胜焉,彼以性制命。我以命制性故也,未容轻议。”他实际上已承认先修性与先修命的殊途同归,实际上是承认了道与禅的殊途同归。

《青华秘文》虽以元性为炼内丹的主导,但在方法论上却又强化与禅宗的相似性。书中说:“心者万化纲纽,必须忘之而始觅之……但于忘中生一觅意,即真心也,恍惚之中始见真心”。又说见真心后,要连真心也一并忘掉。这似乎是对慧忠“人法双净,善恶两忘;真心真实,菩提道场。”一偈的进一步诠释。

张伯端在《青华秘文》中对所谓“真心”作了具体阐述。他认为内丹修为时的“真心”是“以真心并为妄心,混然返其初而原其始,却就无妄心中生一真念,奋天地有为而终则至于无为也。”至于佛教所言“真心”,他认为是“放下六情,了无一念,性地廓然,真元自见。一见之顷,往来自在。盖静之极,至于极之极,故见太极。则须用一言半句之间,如死一场再生相似,然后可以造化至机而为不生不死之根本,岂易窥其门户耶!”此时在他心目中,道禅其实已变得旗鼓相当,不分伯仲了。

综观张伯端的内丹学说,应该讲总体上是以禅道结合、先命后性为特征的。他主张从传统内丹修命之门入手,强调须用先天精气为药物,炼精气须用元神所生真意为主人,末后则以禅宗所追求的无生空寂、神通妙用之境为究竟归宿。一言以蔽之,则是:性命双修,由道入禅。

张伯端的著作是在他羽化之后方才成社会显学的。南宋时开始刊印,并有注疏出现,元时流行。明初由于评注者把张伯端的《悟真篇》相关内容放在话本《西游记》的卷首,《悟真篇》遂大行天下,余响不绝。至雍正将《禅宗诗偈》等收入其《御选语录》后,张伯端在中国道教史上的地位算是尘埃终于落定。

后世有关《悟真篇》注疏内容影响比较大的版本主有以下几种:

《紫阳真人悟真篇注疏》:象川无名子翁葆光注,武夷陈达灵传,集庆空玄子戴起宗疏。文前引有陈达灵的序。

《紫阳真人悟真篇注疏》:象川无名子翁葆光注。

《紫阳真人悟真篇三注》:紫贤薛道光、子野陆墅、上阳子陈致虚注。

《紫阳真人悟真篇直指详说三乘秘要》:象川无名子翁葆光述。主要内容分为悟真直指详说,强兵战胜之术,富国安民之法,神仙抱一之道;三乘秘要诗(分为金丹术、运火法、抱一法)另有张真人本末、薛紫贤事迹、金丹法象。

《紫阳真人悟真篇拾遗》:即《禅宗诗偈》。

《紫阳真人悟真篇讲义》:云峰散人永嘉夏宗禹着。共七卷。

《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》:紫阳真人张平叔撰,载《道藏》四册。

《悟真篇诗小序》:陆西星讲述。每篇文章均有标题,如:内外药火,大药妙道,白虎首经,二物相亲,三姓会合,七返九还,药化功灵,屯蒙运火,药火消息,错路第十,功德圆满,二气相资,仙佛同证(以象闰月,即又一首)。绝句五首以象五行,每首标题为:兼修大药,四果非真,阴神非固,西方极乐,日用颠倒。在文末有悟真小序的勘误表。

《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹法题解》:载《藏外道书》六册。

《悟真篇》:《藏外道书》六册,为西陵一壑居士彭好古解。

四、白玉蟾与金丹派南宗

张伯端的《悟真篇》自11世纪70年代完成后,经过半个多世纪的流传,终于传到了白玉蟾(1134?—1229)的手里。也正是从白玉蟾开始,

南宗一系正式形成。在这五十多年里,从张伯端直到陈楠,虽流传了四代,但仍如传统内丹那样,仅在个别人中以丹诀密传,连个立身之处都没有,更无从谈什么教团组织和本派宫观了,也没有产生过有名的专业道士。直至白玉蟾,始为云游道士,内丹与雷法并传,广收门徒,方才有了教团和靖庵。

据清康熙时期的彭竹林《神仙通鉴白真人事迹三条》载:“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,梦道者以玉蟾蜍授之,是夕产子,母即玉蟾名之以应梦。稍长,又名长庚。祖、父相继亡,母氏他适,因改姓白,号琼馆。”我觉得,彭竹林断定白玉蟾生于南宋高宗绍兴四年(1134),应该是准确的。

陈楠《罗浮翠虚吟》说:“嘉定壬申(1212)八月秋,翠虚道人在罗浮。眼前万事去如水,天地何处一沙鸥。吾将蜕形归玉阙,遂以金丹火候诀,说与琼山白玉蟾,使之深识造化骨。”如果此诗不属伪作,白玉蟾当在陈楠临死之前才得到所谓的内丹真传。此时白玉蟾当已78岁。我们知道,根据《三洞群仙录》的判断,白玉蟾在宋高宗绍兴二十四年(1154)前就已成名,至嘉定壬申(1212)成为一代金丹宗师,前后共计58年。可以说,正是在这近半个世纪的岁月中,南宗因为有了白玉蟾而广布天下。

事实上,自南宋末年就有人认为南宗起于白玉蟾了。据俞琰(1258?—1314?)《席上腐谈》称,张紫阳《金丹四百字》、石泰《还源篇》、薛式《复命篇》和陈楠《翠虚篇》等,皆为白玉蟾托名之作。因张伯端等人皆不曾出度为道士,自白玉蟾始为道士传法,且白玉蟾著述最丰,弘扬法门最力,故俞琰《席上腐谈》认为南宗实际形成于白玉蟾时期。俞琰,字玉吾,自号全阳子、林屋山人、石涧道人。宋吴县人。宝佑间以词赋称。宋亡,隐居著述,学《易》修道。授温州学录,不就。居傍石涧,学者称石涧先生。著有《周易集说》、《读易举要》、《席上腐谈》等。

在白玉蟾活动的早期,他其实是并不把自己视作金丹传人的。在《海琼白真人语录》卷一中,白玉蟾是这样说的:“今都天大雷,尽出神霄玉枢之上,谓之景霄大雷。景霄虽在神霄之下,乃元始驻蹕之司,向者天真遣狼牙猛吏雷部判官辛汉臣,授之先师陈翠虚,翠虚以授予我。”这就是说,白玉蟾一开始其实学的是雷法。《道藏》中的《静余玄问》也记录了白玉蟾的一段话:“先师得雷书于黎母山中,不言其人姓氏,恐是神人所

授也,丹法却是道光和尚所传。先师尝醉语云:我是雷部辛判官弟子,千道光和尚甚事。”由此可见初期陈楠确实得传雷书,并下传白玉蟾,但直至死前方才传白玉蟾薛式的丹法。从白玉蟾的醉语中我们能够感受到,在白玉蟾的心目中,他实际是以雷法为主,丹法为辅的。《道法会元》卷一〇四至一〇八所收《高上景霄三五混合都天大雷琅书》五卷,卷首明确列出了翠虚真人陈楠、海琼紫清真人白玉蟾均为传人。卷尾所载白玉蟾的《翠虚陈真人得法记》,则详细记述了其师访道求仙、修习雷法的过程。

在《道藏》第29册中,载有陈楠的自述说:“昔邵阳雷公于南岳衡山祝融峰顶,得遇六波天主帝君,授以三阳五雷之道,使之掌风雷之政。凡天下水旱、人民疫病,皆隶之焉。昔六波天主帝君,乃以都天大雷火印并三阳五雷神火之印,及雷霆都司符玺。悉以付之。自是邵阳雷颐指神气,使风雷立至,积久而有大功,闻于上帝,遂诏封为三五邵阳雷公火车将军,以掌中斗大魁五雷之政……昔晋旌阳县令许君逊隐于豫章之西山,后数年丹成,得九天灵剑之术,飞神驭气于西山之上,专以伐蛟为心。蛟精知之,遂遁于潭州之境。上帝闻知,乃降诏以此书赐许君,以斗府雷雨判官为职,仍以邵阳五帅为将,诏立邵阳五雷元帅之司,以斗府雷雨判官掌之,以邵阳五帅辅之。因此许君遂得风雷之权,蛟精寻亦剿绝。此事乃吴猛、丁义二君当时得其流传,年代更变,流传至今,其有的是书者,亦须秘受,当体旌阳许君所得之意,及邵阳五帅所聚之因。古甚秘之,亦莫有传之者,独吴、丁二君派其源矣。”陈楠不仅精雷法,而且与净明道亦有了关联。

明张宇初《岷泉集》卷一载:“神霄则雷霆诸派,始于玉清真王,而火师汪真君阐之。次而侍宸王君、虚静真君、西河萨君、伏魔李君、枢相许君,倡其宗者林灵素、徐神翁、刘混康、雷默庵、万五雷、方贫乐、邓铁崖,而上官、徐、谭、杨、陈、唐、莫而下,派亦衍矣。”在这里,陈楠又与茅山的刘混康有了渊源。

可以这么说,因为陈楠精通雷法,他实际上已为白玉蟾在道门奠定了一个坚实的基础。而白玉蟾最终以陈楠为师,主要还是缘于陈楠的人脉资源。

陈楠的“水解”白玉蟾是知道的。《静余玄问》载白玉蟾其弟彭耜说:“先师嘉定六年(1213)四月十四日,在漳州梁山,与一箍桶老子椅角入水

而逝,当时有潮州葛县尉在潭州宁乡县见之。先师与尉之父为久契,因寄书使尉归以达其父,后方知当日在此死,在彼见。予时随侍在彼,目者见其事。”

白玉蟾继承陈楠的衣钵后,便承其道统,励志光大南宗、神霄门庭,先后收彭耜、留元长、谢显道、林伯谦、潘常吉、周希清、胡士简、罗致大、陈守默、庄致柔等为徒,并创立了以“靖”为名称的教团组织,成为金丹派南宗的实际创始人。据《海琼白真人语录》载,白玉蟾大弟子彭耜对其徒林伯谦说:“尔祖师(白玉蟾)所治碧芝靖,予今所治鹤林治,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。如汉天师二十四治是矣,古三十六靖庐是矣,许旌阳七靖是矣。”念念不忘的是又和净明道挂上了钩。

白玉蟾似乎与茅山派有着关联。嘉定八年(1215)于武夷山传道法予陈守默、詹继瑞等人后,白玉蟾率众弟子在武夷山冲佑观设立雷坛,先后数日上表雷部都司,自称“上清大洞宝录弟子五雷三司判官知北极驱邪院事”。嘉定九年(1216)白玉蟾于武夷山驻云堂,为道众讲经宣道。同时,他还主持了重建武夷山止止庵的开工典礼。《武夷重建止止庵记》载:“琼王官白玉蟾自广闽出,而至武夷,适有披榛诛茆之意,盖亦契卷詹美中之臆素。从而搜止止庵之地。辟几百年不践之苔,划三五里延蔓之草,于是得其地焉。岁在嘉定丙子之王春。”

但过了仅一年,白玉蟾在传授雷法的同时就开始了金丹的传授。嘉定十年(1217),白玉蟾传丹道雷法予留元长。这应该是白玉蟾正式融通南宗的开始。在《海琼问道集·序》中,留元长自记道:“是年春遭遇真师海琼君姓白,讳玉蟾,或云海南人,疑其家于襄沔也。时又蓬发赤足,以入廛市。时又青巾野服,以游官观。浮湛俗间,人莫识也。自云二十有一矣。三教之书,靡所不究。每与客语,觉其典故,若泉涌然,若当世饱学者未能也。真草篆隶,心匠妙明,琴棋书画,间或玩世,所与交者,尽时髦世彦,虽敬慕之者,不可得亲。随身无片纸,落笔满四方,踏遍江湖,名满天下,其从之如毛也。时人多见囊中曾不蓄铢铜粒黍以自备,或醉甚辄呼雷,或睡熟能飞章,或喜或怒,或笑或哭,状如不慧,或亦出言与休咎合观,

其济世利人之念汲汲也。彻夜烧烛以坐，镇日拍栏以歌，晨亦不沐，昼亦不炊，经年置水火于无用，称其耳聩目眇，或对客以牙宣为辞，未审厥旨也，无酒亦醉，睡醒亦昏，诸方士夫刊其文碑，其言多矣。今多嗔少欢，与世甚相违，故慕之而针芥坎荷，相授以九鼎金铅砂汞之书，太乙刀圭火符金液之诀，紫霄啸命风霆之文。”

嘉定十一年(1218)，白玉蟾在庐山太平兴国宫，为弟子陈守默、陈如约、陈致和、张知常、詹继瑞讲道，并传以丹经。其后移足南昌西山，为道士罗适庵作《玉隆万寿宫会堂记》。时逢朝廷遣使进香，力邀白玉蟾主醮。彭耜《海琼玉蟾先生事实》曰：“适降御香，建醮于玉隆宫，先生避之。使者督宫门力挽先生回，为国升座，观者如堵。又邀先生诣九宫山瑞庆宫主国醮，神龙见于天，具奏以闻，有旨召见，先生遁而去。”

据《海琼白真人语录》载，是年三月十五日，白玉蟾游寓江州太平兴国宫，作书彭耜，告之近况：“鄙人今春水陆二千余里，寻隐庐山，幸而四大轻爽，凡事亦随顺，但花晨月夕，杯酒炉香，颇为我南中诸友感怀也，而于老友又甚酸心，焉物外人，或凡或圣，不以荣辱为心，毁誉为念，惟木精石怪知其为如何人也。《大道歌》、仙系图，必刊板流广矣，喜甚喜甚，老友更加鞭为祷。兹不多及，珍重珍重。琼山老人白某谨书。”同时飞书致留元长、周希清等，叮嘱众弟子八月相会于武夷。留元长曰：“吾师海琼君飞锡于康、庐之间，嘉定戊寅春有书，相期于武夷。”此外，白玉蟾还至玉隆、武城。据《玉隆集》载，他自述道：“嘉定戊寅(1218)，琼山白玉蟾携剑过玉隆，访富川，经武城，双凫凌烟，一龙批月，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。”并在《玉隆宫会仙阁记》中，谓自己“道八桂，航三湘，浮沔江，历庐阜”，而至此“天下第一真仙之居。”

这一年的中秋之夕，白玉蟾与众弟子相聚于武夷。他密授彭耜、留元长以法统衣钵。据《海琼白真人语录》载，白玉蟾当时对弟子说了这样一番话：“向者天真遣狼牙猛吏雷部判官辛汉臣，授之先师陈翠虚，翠虚以授予我，今以付子，子宜秘之。”也就是说，直至此时，白玉蟾在主观上仍然认为他是雷法的正宗传人，还没有把丹法放至很重要的位置。这在不久后他亲率众弟子上《传度谢恩表文》一事中就表现得更明显了。据《海琼白真人语录》载，1218年10月，白玉蟾教团乞请神霄玉清真王，传

度授以雷部神职：“高上神霄玉清府雷霆令统五雷将兵提领雷霆都司鬼神公事臣玉蟾言，以今十五日，伏为上清太华丹景吏神霄玉府西台令行仙都风雷判官臣彭耜，上清大洞玄都三景法师太乙雷霆典者九灵飞步仙官签书诸司法院鬼神公事臣留元长”，其下尚有驱邪院判官林伯廉，神霄玉府右侍经潘常吉、周希清，五雷使院事胡士简，雷霆都司事罗致大，驱邪院右判官陈守默，黄录院事庄致柔等，皆奏准玉格，皈依神霄门下，“赖上真开忏悔之门，使至蠢有披陈之路。既与原已往之咎，复为弭未萌之灾。更味皈依，实负陶铸。夙缘契道，遇神霄五雷之书。凡质希仙，受太上九灵之旨。故得掌心握印，笔下飞符，役使风霆，区别人鬼，济生度死，辅正除邪。岂堕身于尘坌之间，敢飞步于魁罡之上。古来传授，今故奉行，内炼刀圭，外储功行，体天行化，佐国救民。恭维高上神霄玉清真长王生大帝陛下，道大难名，德博而溥，群生父母，王界月师，端九旒于万气之先，御八极于太空之表，慈悲济世，方便度人。臣剡牍东台，侧员西府，讲分符破券之典，效歃血饮丹之仪，誓领将吏，以立殊勋，全赖符图而阐大教，渊衷俯鉴，真荫替孚，愿清海岳之埃，而锁妖魔之洞，庶辟虚无之阍，再扬正一之风。”《传度谢恩表文》的内容说明，白玉蟾率众弟子正式皈依神霄门下时，此时的他还没有考虑到薛式金丹一系的发展问题。

嘉定十二年(1219)正月五日，白玉蟾派杨伯子递书函彭耜，除告知天庭已正式予神职外，关心的还是雷法传世。据《海琼白真人语录》卷四载，他告诉并叮嘱道：“今正旦于是申奏诸天祭飨诸神，已于当时忝受九天应元雷声普化天尊门下纠录典者，签押雷霆都司鬼神公事，仍受上清驱役鬼神宝印印文纳上，至可收宜治靖也。今老者过自康、庐，若无所见闻，且莫发书，恐有浮沉，秋末冬初断可再会。《雷霆玉经》想已刊了，可施十本，以传江西之士。”

随后，他开始了近一年的长途云游，以个人魅力为他的教团扩大影响。据《海琼白真人全集》卷一《垫仙庵序》载：“己卯(1219)之春三月，适闽溪山已夏，草木犹春，琼山白玉蟾游于鼓山之下，饮于蛰仙之庵。前眺后啸，左瞻右盼，崇冈复岫，丰泉茂树，诸友皆贤哲，不减兰亭之集也。”紧接着，据《海琼白真人语录》卷四载，白玉蟾“到江州，行兴国军，如岳阳，回豫章，过抚州，谒华盖山，下临江军，取道饶信而制东。以八月一日诣行在，复游绍兴，过庆元府，再归临安。十月十二日偶闲行，忽与肖潜庵

遇，乃知了庵已化，如庵已归祥山，紫壶在蛰仙无恙。宁国屡相昭，更不往见。史揆任枢，各有夤缘，可以谒之。此兴甚懒，亦各休休。每日惟以大饮酣歌饯时光而已，他无所求，亦无所思，惟是吾鹤林，此吾爱子，远在二千里处。”“今所行之法尚更灵。在偶醉了，失身堕西湖水中，法印乌有矣，亦可发一大笑。欲往天台，临行呼潜庵授之，以此南望。”

以后的两年里，白玉蟾仍然在为扩大他教团的影响而奔波。嘉定十三年（1220）夏七月，白玉蟾赴阁皂山，应崇真宫冲妙大师朱季湘所求，作《阁皂山崇真宫昊天殿记》。嘉定十四年（1221）四月十四日，白玉蟾赴姑苏参加纯阳会，升座演讲吕祖生平事迹，以教谕道众信徒。

嘉定十五年（1222）上元，白玉蟾应彭耜致书所请，自浙江而抵福州，为众弟子设坛演道。这是白玉蟾教团的一件盛事。据《海琼白真人语录》卷二《鹤林法语》载，“今日适上元，亟命建靖治，立玉堂，置玉匱司，仍置黄录所，自辰及申，文书成，告盟天地，植巨幡于门。命虚夷赵汝浚为高功，紫枢林时中为都讲，紫光林伯谦为监斋，芝房吴景安为侍经，玉灵邓道宁为侍香，玉华陈弥隆为侍灯，紫壶谢显道为直坛，紫琼赵收夫为看班，予（指彭耜）摄行上清黄录使为总监。其以正月晦日补职，二月一日行事，四日成醮乃谢恩，五日祭雷，凡斋醮事用古式九朝科仪如常仪。”此时的白玉蟾已是八十九岁高龄。一个垂暮的老人，望着如此众多的徒子徒孙向自己顶礼膜拜，他觉得自己一生的心血所造就的事业已达到了顶峰。白玉蟾觉得自己已拥有了足够的分量，因此，他作了一个大胆的决定——进京伏阙上书。

在没有任何权势人物举荐的情况下，春暖花开的1222年的4月，充满幻想的白玉蟾再一次到了临安，“伏阙言天下事”。一个垂死的王朝和一个新生的王朝在对待人才的态度上是截然不同的，白玉蟾没有长春子丘处机那样的幸运，结果可想而知，彭耜《白玉蟾传》说他“沮不得达，因醉执逮京兆尹，一宿乃释。”雪上加霜的是，时有臣僚奏他以左道惑众，白玉蟾竟然被逐出了京师。这次事件对白玉蟾的打击是巨大的，他随后就基本销声匿迹了。但他在传承雷法基础上无意中开创出来的金丹南宗，却成为中国道教史上的一座里程碑。

就在白玉蟾伏阙上书的同一年，1222年的初夏，在成吉思汗的两次传诏下，七十五岁的丘处机终于追上了西征的蒙古铁骑，抵达了大雪山

(今阿富汗兴都库什山)。当他在雪域高原见到成吉思汗时,长春子被当成了“神仙”。

从白玉蟾一生的活动轨迹,我们可以看出他的超常不凡之处。正是由于他毕生不懈的用了近 80 年的努力,终于使得南宗丹法及神霄雷法均光大于世,并为净明道的兴起奠定了基础。就净明道而言,白玉蟾对其历史、神系、雷法、祭祀等方面进行了系统化的论述,《玉隆集》成为研究净明道的重要典籍。就神霄一派而言,白玉蟾是将雷法理论化、流派教团化的一代宗师,撰有《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》、《玄珠歌注》、《道法九要》和《坐炼工夫》等,并传有《先天雷晶隐书》、《高上景霄三五混合都天大雷琅书》、《洞玄玉枢雷霆大法》和《神霄十字天经》。对金丹派南宗而言,白玉蟾更是将其丹法弘扬于世的关键人物,留下了《海琼白真人语录》、《海琼传道集》和《金华冲碧丹经秘旨》等。

第六章 江南道教的彻底融合

铁柱宫在西津渡紫阳洞原址上的建立,标志着江南道教诸派在本质上已没有多大区别了。魏晋时期,在理论思想体系上真正发展成熟于镇江地区的中国道教,以茅山为中心,不断向外传播辐射,分别沿着丹道、符箓和天理的方向演变。道教丹道演变的结果,是在宋末元初直接催生了中国“卫生”时代的来临,最终形成了中国道教的传统气脉保健养生体系,并导致了部分道派在理论上的禅化。道教符箓演变的结果,形成了大批卷帙浩繁的符箓道法和斋醮科仪书籍,并衍化出丹道与符箓相结合的各种“雷法”,构成了中国道教传统的基本特征。道教天理演变的结果,



直接导致了核心理念的儒家化,诞生了在思想体系上儒道价值观完满融合的典型——净明道。当净明道带着“雷法”于明代在镇江西津渡登陆的时候,中国道教的第一个历史大循环终于彻底完成了。从这个意义上讲,中国的道教史其实就是道教在镇江的演化史。



江南道教的大融合基本上是由于元明两代完成的,其推动力是基于龙虎正一道士的东进和茅山上清道士的西输。东进和西输都是由统治者直接策划和实施的新道教运动的组成部分。龙虎正一的东进,其最大结果是于元代产生了中国道教史上最强大的道教管理专业团队——玄教;茅山上清的西输启蒙,其最大的成就是催生了明代中国新的道教中心之一——太和武当。东进和西输从客观上促使茅山和龙虎二宗有机地融合成了一个新的大教派——正一。

一、施肩吾开启了内丹在南方的传布

我在第四章有关谶母的论述中,曾推断出这样一个结论,即:东晋时,

吴猛、许逊从茅山地区的吴姓士族奉道集团那里得到了三皇系的一组经书,返回豫章后,以符箓为人除害,以香茆助人长生。那么,除此之外,西山教团还有没有从茅山地区得到其他传承呢?也就是说,许逊一派究竟有没有丹法和雷法?分别由谁传授?

根据相关资料,吴猛许逊教团从一开始就是有丹诀的。这一点,我们从西山道士施肩吾身上可以得到验证。历史上曾有两个叫“施肩吾”的人,一个在唐朝,一个在宋朝,且都是道士。唐朝的施肩吾,大约生活在唐德宗、顺宗、宪宗、穆宗、敬宗和文宗时期(约公元785—840年间);宋朝的施肩吾,大约生活在宋太宗、真宗、仁宗时期(约公元980—1040年间),二者相差几达200年。唐朝的施肩吾,自号“栖真子”,是浙江湖州人;宋朝的施肩吾,被称为“华阳子”,是江西九江人。南宋道教学者曾慥在其所编的《道枢》一书中,凡引录唐施肩吾的文章时,就标明是“栖真子”;而引录宋施肩吾的文章时,则称之为“华阳子”。这说明历史上确实存在着两个施肩吾。

首先,我们看看栖真子的相关材料。据《太平广记》卷第一百八十《贡举三》载:“施肩吾元和十年及第。以洪州之西山,乃十二真君羽化之地,灵迹具存,慕其真风,高蹈于此。尝赋闲居遣兴七言诗一百韵,大行于世。出《摭言》。”《唐摭言》为唐末五代时人王定保所撰写。根据推测,栖真子施肩吾当与张籍属同时代人。诗人张籍曾有《送施肩吾东归》诗,可知他与张籍应是不错的朋友。张籍生于公元766?年,应该是与施肩吾在年龄上相关无几。从张籍赠施肩吾的诗中,可以看出他还是比较了解施肩吾的。张籍在诗中说:“知君本是烟霞客,被荐因来城阙间。事业偏临七里濑,仙游多在四明山。早闻诗句传人遍,新得功名到处闲。惆怅灞亭相送去,云中琪树不同攀。”这说明施肩吾曾在四明山待过。施肩吾自己也写有《忆四明山泉》诗:“爱彼山中石泉水,幽深夜夜落空里。至今忆得卧云时,犹自涓涓在人耳”;又有《宿四明山》的诗:“黎洲老人命余宿,杳然高顶浮云平。下视不知几千仞,欲晓不晓天鸡声”。施肩吾是唐元和十五年(820)中的进士,与白居易相友善,晚年,率族人渡海避乱,至澎湖列岛定居。作有《澎湖屿》诗:“腥臊海边多鬼市,岛夷居处无乡里,黑皮少年学采珠,手把生犀照盐水。”以及《感忆》诗:“暂将一苇向东溟,来往随波总未宁,忽见浮鸥归别坞,又看飞雁落前汀”。

施肩吾隐居江西南昌西山,著有《西山集》十卷,《闲居诗》百余首。他自己曾说,“二十年来辛苦,烟萝松月之下,或时学龟息,饮而不食,肠胃无滓,形神益清,见天地六合之奥。凡奇兆异状,阅乎心目者,锐思一搜,皆落我文字网中,幽不可道也。”(参见《乾隆杭州府志》卷三十一)。他甚至自负为西山第十三个能得以“羽化”的神仙。他在《西山静中吟》一诗里说:“重重道气结成神,玉阙金堂逐日新。若数西山得道者,连予便是十三人。”这说明他修炼气脉确实已达到很高的层次。通过他的一些诗句,我们也可以断定栖真子是懂丹法的。他在《修仙词》中说:“丹田自种留年药,玄谷长生续命芝。世上漫忙兼漫走,不知求己更求谁。”在另一首《自述》中则说得更明白:“篋贮灵砂日日看,欲成仙法脱身难。不知谁向交州去,为谢罗浮葛长官。”栖真子的丹法是否来源于西山,我们很难断定,但自吴猛时便有丹法则肯定的。《全唐诗》载栖真子《经吴真君旧宅》道:“古仙炼丹处,不测何岁年。至今空宅基,时有五色烟。”

北宋道士施肩吾,字希圣,自号华阳子,九江人,生卒年不详。华阳子少年习佛,博学经史,工词章,后转而学道,隐居西山。其活动时代约当10世纪下半叶至11世纪上半叶的北宋初中期。据赵道一《历世真仙体道通鉴》与苗善时《纯阳帝君神化妙通纪》记载,施肩吾初得一托名晋代道士许逊者授其五种内丹诀及神丹诸方,后再遇吕洞宾传授内炼金液还丹大道,于是隐居西山。这说明施肩吾与许逊教派是有着渊源关系的。白玉蟾跋《施华阳文集》说:“李真多以太乙刀圭火符之诀传之钟离权,钟离权传之吕洞宾,吕即施之师也。施有上足李文英。昔施君授李一十六字,世罕知者:‘一灵妙有,法界圆通,离种种边,允执阙中。’予偶得之,故并以告胡栖真,使补其遗云。”华阳子施肩吾著有《钟吕传道集》、《西山群仙会真记》、《华阳真人秘诀》和《三住铭》等。

《钟吕传道集》题为“正阳真人钟离权云房述,纯阳真人岳吕洞宾集,华阳真人施肩吾希圣传”。陈振孙《直斋书录解題》著录为《钟吕传道记》,“施肩吾撰”。此书与《灵宝毕法》同一思想体系,其内容主要是阐发《灵宝毕法》。在《道藏》中收于《修真十书》卷十四至十六,曾慥所编《道枢》亦有节要。《道枢》卷三十九《传道上篇》相当于《修真十书》卷十四;卷四十《传道中篇》相当于《修真十书》卷十五及十六第一篇“论还丹”;

卷四十《传道下篇》相当于《修真十书》卷十六“论炼形”。

《钟吕传道集》末尾钟离权对吕洞宾说：“仆有《灵宝毕法》凡十卷一十二科。中有六义：一曰金诰、二曰玉书、三曰真元、四曰比喻、五曰真诀、六曰道要。包罗大道，引喻三清。指天地阴阳之升降为范模，将日月精华之往来为法则，实五仙之旨趣，乃三成之规式，当择日授予足下”。结合前面白玉蟾的跋，不能不让我们推测，西山时期的白玉蟾，当已知道施肩吾的丹法与张伯端的丹法有着两个不同的传承体系，而且，他后来对这两种丹法实际上均有所了解。

华阳子施肩吾的丹道思想主要为：人的本原为得之道的阳神，人有了质体就“阴承阳生”，渐渐阴盛阳消而病老衰亡。为免于轮回死亡，就应当修阳仙。所谓“纯阴而无阳者，鬼也；纯阳而无阴者，仙也；阴阳相杂者，人也。唯人可以为鬼，可以为仙”。知此修炼，便可以“超凡入圣，而脱质为仙”。其路径为“炼法入道”、“炼形化气”、“炼气成神”，最终“炼神合道”。主张“万形之中所保者，莫先乎元气”，认为“元气住则神住矣，神住则形住矣。三者住，则命在于我，岂在天耶？”“知五行颠倒，方可入道，至于抽添，则为有道之人也。得三田返复，方为得道，至于超脱，则为成道之人也。”

李竦作于大中祥符七年（1014）之后的《指元（玄）图序》载“仆游江南，于南京应天府遇华阳施真人肩吾希圣者”。这说明施肩吾的岁数应该要比张伯端还要大。另外还有一则有关施肩吾的史料。陆游（1125—1210）的高祖陆轾，为真宗大中祥符五年（1012）进士，康定元年（1040）知会稽。庆历二年（1042）移明州，皇祐二年（1050）以吏部郎中、直昭文馆守新定，卒年七十七，赠太傅、谏议大夫。陆轾在世时，曾得到施肩吾传授《三住铭》。《三住铭》主要讲“心常御气”、“气与神合”，陆轾得到施肩吾传授的气功秘诀《三住铭》后，当作珍宝一样，代代相传。陆游的《岁晚幽兴》一诗说：“全家共保一忍字，累世相传三住铭。”他在另一首《养气》诗中还写道：“学道先养气，吾闻三住章。屏除金鼎药，糠粃玉函方。”我们就此可以得出结论，在张伯端入蜀之前，施肩吾就已基本完成了内丹理论的系统化工作，并已在江南的士大夫中进行传授。

施肩吾没有创立教团，他走的是一条上层路线。从客观上讲，他做的只是启蒙性的推广，但却为白玉蟾时代的出现奠定了一个很好的社会基

础。当白玉蟾放低姿态走向社会市井阶层时,内丹的修炼开始变得普遍化和大众化,最终成为社会的主流之一。从这个意义上讲,白玉蟾是改变道教金丹流派发展方向的关键性人物。必须强调的是,白玉蟾之所以能够放低姿态,并不是他主观上想这样做,否则就没有晚年的入京伏阙上书之举,而是客观使然。从张伯端开始,就并不想传授所谓的“非人”,而是想传“有巨势强力、能持拯溺、慷慨特达能仁明道之士”,只是天不遂人愿罢了,只好传于市井百工之流,如以缝纫为业的石泰等。石泰则传于了和尚薛道光,薛道光又传于箍桶盘枕为生的陈楠。即使白玉蟾本身,刚开始也是个任侠伤人亡命的逃犯。

金丹一旦由外丹走向内丹,由阳春白雪走向下里巴人,一个新的道教时代便开始了。元朝统一中国之后,当学说体系尚较粗糙的北方全真道南下与后白玉蟾时代的南宗合流时,新的一大流派完全形成了。

二、玄教在江南地区的发展和消融

玄教是元室通过龙虎宗统制江南道教的一个道门专业管理集团,创始于元初,延续至元末。玄教在元朝统三山符箓为正一的过程中,起了关键性的作用。如果说全真南北宗的融合主要源于民间的力量,而正一的整合则主要是官方的强力所为。

据《元史》之《释老志》载,1259年,元世祖忽必烈派密使潜入龙虎山访第三十五代天师张可大,卜问统一天下之事。张可大回报说:“后二十年,天下当混一。”南宋灭亡后,忽必烈于至元十三年(1276)召见张可大之子、第三十六代天师张宗演,赐以玉芙蓉冠、组金无缝服和银印,命主领江南诸路道教。第二年封张可大为“宣道灵应冲和真人”,受命主周天醮于长春宫。此后,历代龙虎山天师皆被元室封为“真人”,命袭掌三山符箓、江南诸路道教事。但龙虎山天师的袭掌道门主要是一种荣誉,实际统制江南道教事务的要算是玄教宗师。

玄教的第一代宗师为龙虎山道士张留孙(1248—1321)。张留孙为张宗演的弟子,善占卜。他在至元十三年(1276)张宗演赴阙入觐元世祖,因对答称旨,遂留侍阙下。此后以祈祷术“有验”,为元世祖所信任。至元十四年(1277),因为太子、皇后治病有功,封号上卿,并铸宝剑赐之,

敕建崇真宫于两京,掌祠事。至元十五年(1278),赐号“玄教宗师”,授道教都提点,管领江北、淮东、淮西和荆襄道教事,佩银印。此后历成宗、武宗、仁宗等朝,宠遇不衰,屡蒙加封。至延龄二年(1315),张留孙的头衔已有了很长的一串,为:“开府仪同三司、特进上卿、辅成赞化保运玄教大宗师、志道弘教冲玄仁靖大真人、知集贤院事、领诸路道教事”。延龄四年(1317),张留孙年满七十时,仁宗为之大举祝寿,赐宴崇真宫,内外有司各以其职供具,宰相百官都参加了他的祝寿典礼。张留孙死后,被送回龙虎山安葬,自京师至其乡,水陆数千里,所过郡县,均迎送设奠,不约而集。等到安葬时,四方吊问之使纷纷赶来,盛况空前。张留孙的社会影响力之巨大,由此可以看出。

张留孙从至元十五年作玄教宗师以后,即陆续从龙虎山征调道士到两都崇真宫(后升崇真万寿宫),或委以京师道职,或派至江南各地管理教务,并以这批人为骨干,逐渐发展组织,最终形成了一个规模较大、辖域较广的一个道教集团,时人称之为玄教。

据袁桷《玄教大宗师张公家传》载,张留孙主要弟子有五十四人,首为继任玄教大宗师的吴全节,其次以真人佩银印者三人:夏文泳、毛颖达、王寿衍;以真人制书命者三人:余以诚、孙益谦、陈日新;以玺书命者九人:何恩荣、李奕芳、张嗣房、薛廷凤、舒致祥、张德隆、薛玄曦、徐天麟、丁应松;其他弟子三十八人:上官与龄、何斯可等。其势力之强大,由此可见一斑。赵孟頫《玄教大宗师张公碑铭》则谓张留孙有弟子七十五人。元明善《大元敕赐上清正一万寿宫碑》也谓张留孙弟子中,“制授主名官观者百许人”,已成为南方道门的统治集团。

除自己坐镇京师崇真万寿宫外,利用朝廷授予的荐举任免江南诸路道录、宫观提点的权力,张留孙选派了大批弟子主持各地宫观。如委派余以诚领镇江路诸宫观;孙益谦领杭州佑圣观、延祥观;陈日新除提点大都崇真万寿宫外,又领龙兴路玉隆万寿宫和杭州宗阳宫;何恩荣提点信州真庆宫;李奕芳提点南岳庙,兼领潭州路衡山昭圣宫、寿宁宫住持提点;张嗣房提点潭州岳麓宫;徐懋昭主常州路宜兴州通真观,并在信州龙虎山建仙源观、神翁观;上官与龄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;薛廷凤领镇江马迹山紫府观,后领杭州四圣延祥观,再

后兼领镇江道教；徐天麟、冯志广住持龙虎山仙源观；何斯可主信州仙岩元禧观等。玄教弟子所领主要宫观，已遍布今江苏、浙江、江西、湖南等省，加上在北方两京附近的宫观，玄教的组织规模和社会影响较之北方的全真道可谓毫不逊色，成为整合正一教的不可或缺的力量。

玄教的传承系统共延续了五代。第一代大宗师张留孙，掌教四十四年，其生前所受的封号，除开府仪同三司以外，其余各项，皆为其后历代继任者所承袭。第二代大宗师吴全节（1269—1346），为张留孙的大弟子，出身于儒门，大德十一年（1307）被授“玄教嗣师”，于张留孙逝世之次年，即至治二年（1322），继任上卿玄教大宗师二十五年，于至正六年（1346）去世。第三代大宗师为夏文泳（1277—1349）。延龄七年（1320），张留孙预将教事付予吴全节时，命夏文泳继吴之后嗣教。至顺二年（1331），吴全节告老，夏即遵嘱嗣教。至正六年（1346），吴全节逝世后，正式继任掌教，但仅四年，于至正九年（1349）逝世。第四代掌教张德隆（生卒不详），张留孙从子，至正九年继夏文泳掌教。玄教第五代大宗师为于有兴。据王祚《马迹山紫府观碑》、苏伯衡《梁道士传》及《汉天师世家》卷三《张正言传》记载，于有兴先后拜师何恩荣、薛廷凤、薛玄曦，为张留孙之再传。至正十四年（1354）于有兴已任掌教，至正十八年（1358）仍在掌教任中。此时离元亡已不到十年，他应该是玄教最末一任掌教了。

玄教掌教的传承有一套完整的制度。除第一代大宗师张留孙由元世祖直接任命外，其后的几代大宗师皆由前任掌教选定，推荐给皇帝，由皇帝降“玺书”加以任命。继任大宗师在接任时，除皇帝的“玺书”外，还必须承传张留孙遗下的大宗师印和宝剑，以为内部凭证。宝剑为至元十四年（1277）由元世祖所赐，上刻“大元赐张上卿”。印则是皇庆二年（1313）仁宗所赐，上刻“玄教大宗师”，手授曰“以是传教俾永远”。玄教掌教所受的玺书和印、剑，明确表明其教权直接来自皇帝，因此，虽然历任大宗师均是龙虎山道士，但玄教的权力却是超越龙虎山的，他们可以凭借这些象征教权、皇权之物，独立自主地行使对江南诸路道教的管理权，不必再听命于天师。事实上，玄教所辖区域道官的任命、宫观的建立，以及道士的牒度等，都是由玄教历任大宗师所独自处理的。

玄教对道教理论的贡献几乎没有，但其骨干深受儒学的影响，普遍具有深厚的文学造诣，像吴全节、陈义高、朱思本、陈日新、薛玄曦等，皆工诗

能文,尤以诗著名当世。吴全节有诗集名《代祠稿》(现已不存),陈义高有诗文集名《沙漠稿》、《秋岩稿》、《西游稿》和《朔方稿》(四库全书现存其《陈秋岩诗集》二卷),朱思本有诗文集名《贞一稿》(现存《委苑别藏》中),陈日新诗文集不存,薛玄曦有诗集《上清集》、《樵者问》(现仅《茅山志》存诗几首)。他们的诗文皆博得当时许多诗文大家的好评。至于在修习方术上,玄教走的是一条杂采兼收道路,除承袭龙虎宗的符箓斋醮外,杂采众家的雷法、丹法等。

玄教随元世祖统一江南而兴,随元亡而亡,历世既不长,对道教的建树也不多,但在促成江南诸道派在元后期整合为正一道,尤其是在把上清茅山统一在正一旗下的过程中,发挥了巨大的作用,奠定了必要的组织基础。事实上,从玄教开始,最具家族性、群众性的龙虎宗与最具思想性和开放性的茅山宗,在以镇江为核心的江南地区进入了相互交融的阶段,这种二宗相互交融的最终结果,便是在明代形成了一个新的道派——武当派。

玄教促使的茅山宗和龙虎宗的融合,从元代著名的茅山道士张雨(1277—1350)和薛玄曦(1289—1345)两人身上可以看出其痕迹。张雨又名天雨,字伯雨,法名嗣真,别号贞居,又号句曲外史。吴郡海昌(今浙江海宁县南)人。年二十弃家,遍游天台、括苍诸名山。皇庆元年(1312),登茅山,以儒者抽簪入道,礼上清第四十三代宗师许道杞(1236—1291)弟子周大静为师,受大洞经箓。但这位茅山道士接着又去杭州开元宫师玄教道士王寿衍,王寿衍送他法名“嗣真”。王寿衍后为玄教以真人佩银印者。皇庆二年(1313),张雨随王寿衍入京,居崇真万寿宫,实际上又具有了玄教的身份。延龄(1314—1320)初离京返杭州开元宫。至治元年(1321),开元宫毁于火,张雨于次年回茅山,主持崇寿观及镇江崇禧观。惠宗至元二年(1336),葬冠剑于茅山之南山而辞宫事,日与友人饮酒赋诗以自娱;或焚香终日,坐密室,不以世事接目。

张雨多才多艺,能诗文,善书,工画,尤以诗书享盛誉于元末文坛。据《句曲外史小传》载,姚绶称赞张雨:“饮酣伸纸作大草,尤妙;小楷变率更(欧阳询)家数,世称二绝。”倪瓒《题张贞居书卷》评价张雨:“贞居真人,诗、文、字、画皆为本朝道品第一”。因此,当时京中士大夫和文人学士,

如杨载、袁桷、虞集、范梈、黄潜、赵雍等人，都争相与之交游。

张雨著述众多，有《外史山世集》三卷，《碧岩玄会灵》二卷，《寻山志》十五卷，现皆不存。又著有道士传记《玄史》，即《玄品录》五卷，书有《茅山志》十五卷，现存于《正统道藏》中。另有诗集《句曲外史集》若干卷，收于《四库全书》。

薛玄曦(1289—1345)，是元代诗名仅次于张雨的龙虎山道士，字玄卿，号上清外史，贵溪(今属江西)仙浦人。据元黄潜《弘文裕德崇仁真人薛公碑》载，薛玄曦年十二辞家人道龙虎山，师事张留孙及吴全节。始至京师，即出游渤海碣石间，纵观古灵仙之迹，人莫知其所在。延佑四年(1317)，制授“大都崇真万寿宫提举”。居三年，升提点上都崇真万寿宫。泰定元年(1324)奉旨住镇江乾元宫。至正三年(1343)制授“弘文裕德崇仁真人”、“佑圣观住持”，兼领杭州诸宫观，他推辞不脱，遂遣弟子摄其事。五十七岁卒。黄潜《弘文裕德崇仁真人薛公碑》评价其诗风为“飘飘有凌云之风”，“如霜松雪桧”，“如豪鹰俊鹘”，“如空山流泉”。其诗作被集为《上清集》、《樵者问》和《琼林集》，惜已不存，仅《茅山志》存其诗几首。

张雨、薛玄曦与当时的大儒袁桷和元四大家之一的倪瓒均交往很深。

袁桷(1266—1327)，字伯长，鄞县人。元大德初年(1297)，被荐举担任翰林国史院检阅官、翰林直学士、知制诰、同修国史。后又拜侍讲学士。他奉旨修成宗、武宗、仁宗三朝大典。元英宗对袁桷的博学十分赏识，又命他撰述宋、辽、金史。泰定初年(1324)，袁桷辞职回归故里。袁桷一生著作甚丰，有《易说》、《春秋说》、《五朝实录》、《延祐四明志》、《仁宗实录》、《读书记》和《清容居士集》等传世。追封陈留郡公，谥文清。

据明开国功臣刘基的《句曲外史张伯雨墓志铭》载：张雨到大都后，“一时贤士大夫若浦城杨仲弘、四明袁伯长、蜀郡虞伯生，争与为友，愿留京师。”张雨在吴全节处作诗而声名鹊起，袁桷曾和诗《次韵张伯雨梅花岛》，还作过《寄张伯雨道士兼简邓庆长二首》、《句曲山迎真送真词二章》等诗篇。薛玄曦是张留孙、吴全节的徒弟，和袁桷的关系也很好。在袁桷《清容居士集》中，有《送薛玄卿归吴予时有上京之行》、《小领水亭记》和《以刘士先子墨赠薛玄卿》等诗文。

倪瓒(1301—1374)的绘画开创了水墨山水的一代画风，在绘画史上

被列为元代中后期的“元季四大家”之一，又被当代评为“中国古代十大画家”之一。倪瓒，字元镇，号云林，又署云林子或云林散人。别号有很多：荆蛮子、净名居士、朱阳馆主、萧山闭卿、幻霞子等等。他是无锡人，家族为江南著名豪富，幼年丧父，由其兄抚养。自小受到良好教育，读书过目不忘，一生没做过官，扁舟五湖，过着闲适优游的岁月。

倪瓒与张雨和薛玄曦的交往当属忘年之交。《云林诗集》收有多篇与张雨交往之诗什，如怀念切盼之作《杭人有传余死者，贞居闻之怆然，因赋此以寄》：“遥知对月深予忆，忍不题诗慰子心”；别离愁绪之作《遥和虞道园送张伯雨入茅山诗韵》：“外史栖真何处寻，桐花源上草苔深”；寄托愿望之作《对雨寄张伯雨》：“把酒独临溪上雨，林深地僻少相违；忽与天际真人想，欲乞山阴道士鹅”等等，无不发自肺腑之言。张雨也多有与云林酬唱之作，如《次韵谢别元镇》：“平生好游意，于世未数数，谁能长隐几，局促守南郭。君家云林幽，梦寝所栖泊，顾予衰白久，一见当叱愕。”张雨的诗空灵玄妙，倪瓒的画清冷飘逸。二人曾有一合作过一幅诗画双璧的《梧竹秀石图》。倪瓒在此画上题记：“贞居道士将往常熟山中访王君章高士，余因写《梧竹秀石》奉寄仲素孝廉。”并留句：“高梧疏竹溪南宅，五月溪声入座寒”。张雨则在右上题诗：“青桐阴下一探石，回棹来看雪未消。展图仿佛云林影，肯向灯前玩楚腰。”

至于薛玄曦，因所留诗文很少，我们只能从他为倪瓒的一首题画诗中去体会他们之间的友情了。薛玄曦题《云林子南村隐居图》诗曰：“山高白石秀，竹密绿阴浓。窗映风光扫，溪流月影重。”白石绿阴，溪流月影，天然古淡，不是倪瓒的知己，当不会描摹得如此准确和真切体会者。

玄教和茅山宗的密切关系还可以从修撰《茅山志》一事中体现出来。《茅山志》道门中的是一部精品志书，明江永年在重刊序中说：“旧志编自前元宗师刘大彬，传于翰林承旨赵孟頫，赞于大学士虞集，书于华阳（应为句曲）外史张伯雨，世称四绝。”那么，《茅山志》是如何编撰完成的呢？玄教第二代大宗师吴全节在《茅山志》序中说：“至大庚戌（1310）予以祀事至茅山，因阅其山之旧志遗阙甚多，尝次语之四十四代宗师牧斋王真人。未几，真人传真，山志无所闻。后五年（1315），复祀其山，又以语之嗣宗师刘真人。十又三年为泰定丙寅（1326），天子用故事醮其山，予实

代礼,始获观其成书。凡十有五卷,自汉晋而下及齐梁唐宋之书搜括无遗。”上清第四十五代宗师刘大彬在《茅山志》叙录中称:“句曲有记尚矣!宋绍兴二十年(1150),南丰曾恂孚仲,昭台道士傅霄子昂修山记四卷,所书山水祠宇,粗名号而已,考古述事则犹略焉。大彬登坛一纪,始克修证,传宗经录,又五载而成。是书凡十二篇十五卷题曰《茅山志》。”

从以上二则序录中我们可以清楚地看出,《茅山志》编撰的发起人是道教大宗师吴全节。吴全节在至大庚戌年(1310)来茅山为皇室做醮事之时,看到四卷旧《茅山记》遗缺很多,便建议上清四十四代宗师王道孟(1254—1311)修编新志,但王道孟在第二年便羽化。随即皇庆改元(1312),制赐茅山第四十五代宗师刘大彬为“洞微观妙玄应真人”,修编新志的事便一下耽搁下来,竟有五年。吴全节在延佑二年(1315)再一次来茅山之时,又重新向新的上清宗师刘大彬建议修志,刘大彬正好也有此意,《茅山志》的编撰工作就此启动。刘大彬同众弟子经过近十年的搜集整理,在泰定甲子年(1324)完成了《志》书初稿,并在同年征得集贤院大学士赵世延为之撰序。吴全节在泰定丙寅年(1326)来茅山之时看到了《志》书初稿,并在次年即泰定丁卯年(1327)春为新《志》撰写了序言。又经过五年时间的修改与完善,终于在天历元年(1328)完成了《茅山志》的编撰,刘大彬亲自为新《志》撰写了序录。正因为有了这部《茅山志》,道教薛玄曦的文采才得以在今天还能让我们目睹。

三、赵宜真和净明、清微二派

刘玉重振净明道以后的传承谱系是这样的:第一代祖师是许逊,第二代祖师是刘玉,第三代为黄元吉(1271—1325),第四代为徐异(1291—1350),第五代为赵宜真(?—1382),第六代为刘渊然(1351—1432)。在《净明忠孝全书正讹》中则附载了许迈、许穆、吕洞宾、白玉蟾、傅大师、朱真人、张真人等人的传记。二许为茅山道教的代表人物,吕洞宾是金丹派的代表人物之一,白玉蟾是神霄和南宗的双重代表人物,净明道将其列入自己的人物体系,一方面固然因为这些人物与净明道本来就有着或多或少的渊源关系,另一方面也说明了净明道与其他道派的相互交融的关系。净明道与茅山之间的关系、白玉蟾与净明道的关系,我在前面的章节中已

有详细阐述,至于净明与全真的联系,其实自徐异开始就发生了。徐异曾入大都参全真道士蓝道元,后来的赵宜真也曾师从全真道士金志扬之徒张铁弦、李玄一和冯蒲衣学习内丹。

赵宜真是个非常有意思的人物,一身兼净明、清微二派宗师。赵宜真原为宋宗室,其先居浚仪(今河南开封),父仕元为安福令,乃徙安福(今属江西)。号原阳子。少通经史,在赴考途中因病折返,久病不愈,遂断仕途之念,弃儒入道。赵宜真几乎经历了道教当时各大派别的传承:他起初师事清微派宗师黄舜申之徒曾贵宽,嗣清微法要。继师事吉州泰宇观道士金志扬弟子张天全,或云师全真道邱处机徒裔张广济,得长春北派之传。复金志扬另一弟子李玄一为师。再修白玉蟾南宗之学。最后重振当时濒临灭绝的净明道。元末,又携弟子游吴蜀、武当,访龙虎山,受到第四十二代天师张正常的敬重,山中道士多礼为师。明洪武(1368—1398)初,还居江西雩都(今于都)紫阳观,从事著述,弟子益众。被封崇文广道纯德法师、教门高士。明代宗景泰六年(1455)追赠“崇文广道纯德原阳赵真人”。

赵宜真为什么能够在元明之际产生那么大的影响力,得到如此之多道派的垂青?我想,可能主要是缘于他的医道。今《道藏》中收有赵宜真所集《仙传外科秘方》一书。这是一部以痈疽治疗为主的外科医方书。赵宜真自序此书的来历:“余少读书,尝闻先哲云:‘为人子者不可不知医。’于是遇好方书辄喜传录,累至数十帙。见有疾者,如切己身,常制药施方。一日先君子训曰:‘施人以药不若施人以方,则所济者广。’从而有已验之方必与乐善之士共。及冥栖方外,悉弃旧学。况经劫烬无遗,仅外科集验方一帙,乃禾川杨清叟所编述,以授吴宁极,宁极之子有章以授西平善观李先生,先生以授予宜真者。其方简要,惜未版行,故独存之。”

《仙传外科秘方》共十一卷,全书约收外科验方四百余种。其中既有道教医学常用的外科丹方,主要利用道教金石类丹药所具有的提脓生肌特效治疗阻疽、恶毒等症,也有许多民间验方、偏方。不仅是赵宜真,他的再传弟子邵以正也编著了一部较有影响的道教医学丛书《青囊杂纂》。《青囊杂纂》书共收有《仙传济阴方》、《徐氏胎产方》、《秘传外科方》、《济急仙方》、《上清紫庭追癆仙方》、《仙授理伤续断秘方》等八种医方书,并

附有《秘传经验方》一部。该书对所收大量临证方剂的功用、主治、配伍、用法一一予以介绍,在临床治疗上有重要参考价值,对道教医学经方的收集、整理与传播做出了特殊贡献。

“借医弘道”让赵宜真在论述丹法时都显得与众不同。他在《原阳子法语》中曾用“以医术论之”的比拟来说明道教冶炼丹药的必要性:“试以医术论之。人有为风邪所中或为狂犬所啮者,其伤在于形气,而其证乃能使心痛、神迷、癫狂、谵妄,不记人事。又有为惊扰思虑所恼致怔忡癫狂者,其伤与证皆在于心,及服外药,理其形气,而能使心神安静,非有交涉之理焉。能至是,盖太极未判,函三为一,才有动静便分阴阳,品物流形而各具太极,理气相须,一本乎道,有无相制,所以然也。冶炼外丹,虽属有作,得而服之,全无所为,不需修习即形返太无,神归大定,复还太极混然之初而与道合真矣!”

赵宜真师承多元,所传亦多途。既传全真和南宗丹法,又传清微雷法,并及净明忠孝之道,而且皆有心得,显出较深的造诣。从《原阳子法语》中对内丹的言论阐发,到《道法会元》中对清微法的考订阐述,再至对净明忠孝道法的阙文订正,各种体系思想的互相交参影响,在他的身上可谓展现得淋漓尽致。赵宜真被清微派尊为五代宗师,又被净明道尊为第五祖。

清微派是个以行雷法为事的派别,其雷法理论,亦类同于神霄派。有意思的是,清微派一般将上清派初祖魏存华列于其一祖祖初之前,这证明其与上清派的关系是不同寻常的。清微派继承了上清一派的开放性,对各派别的吸纳性很强。清微主张天人合一,内(炼)外(法)结合,而以内炼为基础。强调诚于中,方能感于天;修于内,方能发于外。《清微斋法》道:“盖行持以正心诚意为主。心不正,则不足以感物;意不诚,则不足以通神。神运于此,物应于彼,故虽万里,可呼吸于咫尺之间。”又说:“将吏只在身中,神明不离方寸。”意谓能劾召鬼神,全在于心诚意正和深厚的内炼工夫。由于清微的主张与神霄相近,《清微神烈秘法》卷首《雷奥秘论》即说:“且清微法者,即神霄异名也。”可谓一语中的。

清微派在南宋形成之后,至宋元之交,取得很大发展,影响一度非常巨大。龙虎第三十代天师张继先(1092—1127)在《明真破妄章颂》中说:

“万法本来归一处，何分正一与清微。”从侧面说明了清微派曾经具有的咄咄逼人之盛势。清微传至第十代宗师黄舜申(1224—?)时，清微派的发展达到了顶峰。黄舜申是清微法的集大成者，所传主要为两支：一支以福建建宁为中心，传行于南；一支以武当山为中心，传行于北，从而使清微道法很快传播于大江南北。

南传一系为黄舜申弟子西山熊道辉，道辉传安城彭汝励，汝励传安福曾贵宽，贵宽传浚仪赵宜真。赵宜真虽然是清微的一代宗师，但他同时也是净明和北派金丹的集大成者，因此，自他之后，清微南传一系实际上已消融在净明和全真之中。净明道的第六代嗣师为赵宜真的高徒刘渊然，被明仁宗赐号“长春真人”，宣德初升大真人，《明史》卷299称他“有道术，为人清静自守，故为累朝所礼。”刘渊然晚年告老归南京朝天宫，荐其徒邵以正(?—1462)任道篆司左玄义，正统中升右正一，领京师道教事，净明道达到了一个鼎盛期。但邵以正既没有弘扬净明道，也没有光大清微派，而是承继了赵宜真的北宗丹法，转向了全真北派。邵以正曾于景泰年间(1450—1456)修葺北京白云观，并于景泰七年(1456)，新建三殿三楹，以祀邱处机，并图其十八弟子于壁，完全以全真后裔自居了。也许出于承嗣香火的需要，刘渊然在南京朝天宫还留下了禹贵黄一支清微门徒，但再也没有出过什么有名的人物。自明嘉靖(1521—1566)以后，清微派的传承回到了茅山的崇禧万寿宫，实现了对上清本宗的回归。

清微北传一系的主要传人是黄舜申的弟子张道贵，这一系的主要特点是全真道士兼传清微法。张道贵先为全真道士汪真常的门徒。据《武当山志》载，张道贵，名云岩，号雷翁，长沙人。至元(1264—1294)间入武当，礼汪真常为师。随后又“同(叶)云莱、洞阳(刘道明)谒雷渊黄真人(黄舜申)得先天之道。归五龙宫，潜行利济，门下嗣法者二百余人。行其奥旨，唯张洞渊(张永清)焉。终于自然庵。”

叶云莱与刘道明也是黄舜申弟子，同样是兼传全真和清微的道士。张道贵、叶云莱、刘道明等人下传张守清，清微法因此大盛。据陈友珊《长春道教源流》卷七载：张守清，“名洞渊，号月峡叟，宜都(今属湖北)人。幼习举子业，未成，弃去，更为县曹掾。年三十一”，“闻鲁洞云(大宥)名，投礼出家。洞云传以道要。”“后由张云岩(道贵)，复得叶云莱、刘

洞明之道。至大三年(1310),皇后闻其道行,遣使命建金箓醮。皇庆元年(1312)春,京师不雨,召守清至,祷而雨。逾年春不雨,祷而雨,又祷又雨。两京大悦,赐号体玄妙应太和真人。赐虚夷宫额曰:天一真庆万寿宫。置提点甲乙住持。延龄元年(1314)春,奉旨还山致祭,管领教门公事。”由于张守清在当时颇有名望,所传弟子又多,故被后世清微派北系道士尊为—代祖师。这一系被称之为“武当清微派”,后来在茅山和龙虎二宗的影响下,都逐渐融揉进了新生的武当道教之中。

净明与其他各派的交融,到了清康熙年间,几乎已让净明道丧失了自我。当时,江西青云谱净明道居士胡之玫辑成了一部《净明宗教录》,共有10卷。其中所收除宋元时净明派的著作外,还录有源出茅山宗的导引法、六字诀和十段锦,另有取自全真的《净明初真戒经》、《净明女真戒经》、《净明在家奉持戒经》及《净明法藏图》等。胡之玫在该书序中强调:净明许逊之学本于婴母,婴母之教授于兰公,绍其学者为吕纯阳,再绍其学者为白玉蟾。其早晚课诵科仪中所朝礼的祖师,包括正—及全真南北宗诸位宗师。净明道事实上自己也消融在其他各派之中了。

四、杜道坚、李道纯及茅山的全真道士

据前中国道教协会会长黎遇航等人的《茅山道教今昔》一文载:明清时期,茅山因全真派的渗入,逐渐演变为“三官(元符官、崇禧官、九霄官)沿传正—,五观(德祐观、仁祐观、玉晨观、白云观、乾元观)习传全真”的局面。并具体指出,“五观”习传的全真道,在宗教仪式上与其他各地的全真派基本—致,其中,乾元观与仁佑观属全真龙门岔枝“阎祖派”,而白云观、德佑观和玉晨观则属全真龙门派。此全真“五观”均供奉茅山祖师“三茅真君”。上述观点揭示了全真在茅山地区流布的事实,但并不像该文所述的那么泾渭分明,而是错综纠缠、相互交融的。

那么,全真龙门派进入茅山地区是什么时候的事情呢?据《诸真宗派总簿》载:“邱祖复字岔派分支,茅山乾元观,第十八阎祖派:复本合教永,圆明寄象先,修成龙绪业,历代嗣宗传。”因此,乾元观当是全真派在茅山较早的据点之—。

乾元观在茅山诸宫观中的历史算是比较悠久的一个。传说秦时李明真人曾于此炼丹,古名炼丹院。南朝梁天监年中筑“郁洞斋室”。唐天宝年间(742—756),因李玄静居此而敕建“栖真堂”及“会真”等五亭。宋大中祥符二年(1009),观妙先生于此筑九层坛行法。宋仁宗天圣三年(1025)赐名“集虚庵”,后又敕改称为“乾元观”。根据明万历年间(1573—1620)所树《乾元观记》碑所载,明代中兴茅山乾元观的人物为阎希言,即阎祖派的始祖。

关于阎希言的生平,最主要的材料有南京大理寺卿陈文烛为撰写的碑文《乾元观记》(现存乾元观内)和明后七子之首、南京刑部尚书王世贞为其所立的《阎道人希言传》。后世笄重光《茅山志》卷九《阎道人》及其他相关志书中的材料,大体是以王世贞的《传》为基础的。

王世贞的《阎道人希言传》称:阎道人者,名希言,不知何许人。自言家山西。年二十七八时,成瘵几死,遇师海以坐功,得无恙。嘉靖乙未(1535)、丙申(1536)间,去家学道。后从湖北武当至江苏句曲乾元观,顶一髻,不巾栉,身著粗布夹衫。盛暑辄裸而暴日中,不汗,穷冬间凿冰而浴。绝不为人道其所由得,叩之以延年冲举之术,亦不应。唯劝人行阴鹭,广施予,勿淫勿杀,勿忧勿患、勿多思而已。乾元观初极简陋,希言游金陵募资以成殿阁,并引山泉灌溉稻田数十亩。住观五十余年,于万历十六年(1588)卒。王世贞评价道:“道人游行人间者五十余年,灼然著声者垂四十年。出无恒向,诣无恒主,宿无恒夕,忽然而来,忽然而去,无往为主,无恋为本,无相为宗。其真有道者耶!”陈文烛亦在《乾元观记》中说:“希言深于《易》者也,儒而道,道而仙,吾安能窥其际哉!”并谓:“其徒李合坤既请王元美大司寇赞而传之。”不仅交代了王世贞为阎希言写传的缘由,还交代了其有一个徒弟叫做李合坤的。

明代周晖所撰笔记《金陵琐事》也记载了阎希言的相关事迹:“阎希言,不知何许人,顶一髻,不巾栉,粗布丰辅,重颌腰腹十围,得如来一相曰:马阴藏盛暑,辄裸而暴日中不汗。穷冬间凿冰而浴,以故所至,人皆异之。奉之愤则愤,奉之衣则衣。予之金钱,则亦填袖中,转盼即付之何人手,不顾也。出则童子噪而从之。人有以为二百岁者,或云止可五六十,则亦随答之。问其所繇得,及延年冲举之术,则不应。万历初年,尝过金陵土街口毛百户家,飮毕沐浴,趺坐而化。颜色如生,浹旬不变,盖尸解

云。毛百户名俊,号华峰,能行闾之术,盖未可量也。”这说明闾希言还有一个弟子毛华峰。

闾希言另传有弟子舒本住、江本实、王合心等。

据笱重光《茅山志》卷九载:舒道人,“名本住,号一庵,金陵人”,“晚而慕道,浪迹诸名胜,至三茅郁冈之下”,“结茅而栖,坚意精心,凡十余年。而道人闾希言者,始来自终南,丰腹重颌,不冠不履,舒知其不凡,拜为师。遂相与胼胝,兴复古乾元云。”“与江文谷同为希言高足弟子,享年九十有六。”

江文谷即江本实。《茅山志》载:“江道人,名本实,号文谷,苏州玉田人。早岁弃家学道,万历壬午(1528)至郁冈师希言。尝言人生未尝无死,有尽形骸;人死未尝无生,当存精气。乃于洗心池旁培小阜祀重阳,因叠石塞牖,跌坐于中。谓其徒:每日向牖呼之,应则已,不应则入收敛遗蜕。凡呼之三年,乃不应,启石视之,坐蜕矣。故称为活死人墓。”著有《华阳真海》。

王合心和李合坤一样,当属闾希言晚年的关门弟子。据《茅山志》载:“王小颠,道名合心,常州宜兴人。生而慧辨,通儒术。弱冠居金沙,即悦水云之士,作方外游,启遍诸名山,访高流,见闾希言,师事之”。“先生学博而才敏,构词用意出人意表。”

笱蟾光的《茅山志》对闾希言“教”字辈徒裔亦有记录。据卷三所载的万历四十一年(1613)《神宗为圣母建金篆斋词》及万历四十三年(1615)《神宗三辛忤醮词》中,就撰有“特命本山乾元观真道士李教顺等,祇就殿廷启建金篆”,“讽诵《高上玉皇本行集经》一藏”的文字。但“教”字辈后的承传情况则不明了。根据我的推断,明末清初,茅山乾元观的传承关系实际上已由龙门派本宗系所接续。

据《钵鉴》、《金盖心灯》等所记,龙门派一祖赵道坚下传第二代律师为张德纯,张于元至正二十七年(1367)以教付第三代律师陈通微,陈于明洪武二十年(1387)以戒法传第四代律师周玄朴,周于明景泰元年(1450)前后传第五代张静定和沈静圆北南两支传播。北支张静定于嘉靖元年(1522)以教传第六代律师赵真嵩,赵后传法与第七代律师王常月时,已是崇祯元年(1628)。南支第五代宗师沈静圆,号顿空氏,句容人,正统十四年(1449)受教,隐浙江金盖山,于成化元年(1465)以教授第六

代宗师卫真定(1441?—1645?),卫真定由于清初传法与第七代宗师沈常敬(1523?—1653)。

在沈常敬时代,龙门闾祖系和本宗系的传承在茅山乾元观开始重叠。沈常敬,号太和,晚年住茅山传道,顺治十年(1653)卒。在沈常敬的努力下,龙门派南支以茅山为中心,门庭大盛,开始在南方广为流传。沈常敬传有弟子孙守一(玉阳)和黄守元(赤阳),为龙门第八代。孙守一又传闾晓峰、周明阳(太朗)、范青云(太青),为龙门第九代。沈常敬、孙守一、闾晓峰皆住茅山乾元观。

沈常敬的另一弟子黄赤阳后又从王常月受戒,合王、沈二系传承于一身。孙玉阳之徒周明阳后又从黄赤阳受戒,开杭州栖霞岭金鼓洞支派,一时影响很大,从学者千余人。范青云则去浙江,后把天台桐柏观主持传周明扬之徒高东篱(1621—1768),高门下又有方谿阳、沈轻云、闵懒云(一得)等人,门庭最盛。

据《金盖心灯》之《道谱源流图》载,闾晓峰“所传后人改皈茅山法派”。清代的很多著述把龙门南支又称之为“龙门灵宝派”,盖谓此系兼传灵宝法箓。这表明茅山地区的龙门派事实上已消融于茅山宗之中。

龙门派进入茅山地区的历程我们基本是清楚了,那么,在明朝之前,全真有没有过在茅山传播的历史呢?答案是肯定的。

在前面的有关章节中,我们已知道南宗由张伯端开始,一传至石泰,再传至薛道光,三传至陈楠,四传至白玉蟾。白玉蟾之后呢?五传至彭耜,六传至王金蟾,七传至李道纯。传到李道纯时,南北已同归全真。

李道纯(1219—1296),字元素,都梁(在今苏北)人,号清庵,又号莹蟾子,居真州(今江苏仪征)长生观,入元后自称全真道士,是一位道兼南北、学贯三教的宗师级人物。著作有《三天易髓》、《全真集玄秘要》、《中和集》、《清静经注》、《道德会元》等多种,主要弟子有柴元皋、赵道可、苗善时、邓法成、张应坦和蔡志颐等。

柴元皋,宋元时人,字嘿庵,号广蟾子,曾编集先师言论为《清庵莹蟾子语录》六卷,并亲自于至元二十五年(1288)作序放于卷首。卷末有混然子王道渊所作后序。书中每卷由一弟子编,内容各别,卷一则为李道纯与柴元皋的机锋对答之语。这说明柴元皋在李道纯的弟子中是处于核心

地位的。柴元皋在元时应该是个比较有名的人物,虽然有关他生平的史料并不多,但他对《道德经》的研究当不逊于李道纯。

《道藏》辑有危大有纂集的《道德真经集义》十卷。该书自序作于明太祖洪武丁卯年(1387)。原本为二卷,《道藏》本析为十卷,收于洞神部玉诀类。该书纂集了十二家注解,具体为:河上公、何心山、吕知常、李道纯、刘师立、林希逸、董思靖、柴元皋、倪思、苏辙、晁迥和吴澄。作者自序谓“取其训释详明,理长义同而不牵强者”。这证明柴元皋当时是有著述面世流布的。

从上述事实来看,柴元皋敢于在李道纯在世时就为其编辑语录并亲自作序,当不是狂妄之举,而是自身本来就具有相当的实力。柴元皋的序不长,全文引用如下:

作家话靶,打头相遇,便把自家屋里话拈出,此岂非道中之作家者乎。予自幼业儒,壮爱谈空,虽愚贱者,有能道酸咸气话。亦不以儒自高,必屈己下问,但未能遇作家尔。一日归茅山旧隐,清庵莹蟾子李君来访,座未温,发数语,字字无烟火气,继而讲羲皇未画以前易,透祖师过,不切底阐,把三教纸上语,扫得赤洒洒,将我辈瞎摸眼,点出圆陀陀。清气袭人,和光满座,恍不知移蟾窟于予身中耶,抑予潜身入蟾窟中耶。是夜,惊喜万倍,整心虑,焚心香,拜于床下曰:“真我师也,真作家也。”师不我弃,愿加警诲。是后从师日久,问答颇多,集成一编,时为展敬,直待向清庵座下,踢翻玄妙寨,粉碎太虚空,方为了事。漠于斯时也,若有个出来问清庵老曰:到这里要这骨董做甚?必则曰:“便是我打头遇作家底话靶。”时至元戊子夏季大雨时行日,茅山道士嘿庵广蟾子,稽首谨书。

从这篇序中我们可以看出,其一,柴元皋与李道纯为同年代人,岁数相差不会很大,而且有旧谊,否则李道纯不会过江到茅山来看他。其二,柴元皋在拜师之前,本已是自视甚高的茅山道士,所谓“但未能遇作家尔”。其三,全真影响波及茅山至少在1288年夏季之前。其四,在李道纯时期,虽然形成了一个地区性的教团,但承传关系还不明朗,没有正式成派。

柴元皋离世当早于李道纯,否则《中和集》不会由蔡志颐来编。据杜道坚所作序载:“维杨损庵蔡君志颐,莹蟾子李清庵之门人也,堪破凡尘,笃修仙道,得清庵之残膏剩馥,编次成书,题曰《中和集》,盖取师之静室名也。大德丙午(1306)秋,谒余印可,欲寿诸梓,开悟后人。”刊印《中和集》当是1306年秋天以后的事情。杜道坚愿为李道纯的遗作为序,而蔡志颐更不惜跑至杭州相求,说明李道纯一系通过柴元皋已与茅山宗形成了非同一般的关系。

杜道坚(1237—1318)为元代著名道教学者,字处逸,号南谷子。据《白云稿》卷三《杜南谷真人传》载:“年十四,得异书于异人,即嗜老氏学。十七,寄迹郡之天庆观,师蒙庵葛师中。宋淳龄(1241—1252)为御前道士。”“继入茅山,阅道藏,宗师蒋玉海(宗瑛)见而器之,授大洞经法”,为茅山宗嫡传弟子。宋度宗时(1265—1274),赐号辅教大师。后至钱塘,“杨和武恭王孙颖(频)祖延主吴兴(今湖州市)计筹山升玄报德观。兴玄学,飭轨范,举废坠”,徒众悦服。元世祖至元十三年(1276),元兵南渡,所至震慑,道坚冒石矢,叩军门见太傅淮南王巴延(伯颜),为民请命,以不杀无辜相请。王悦其言,禁将士下未附者勿劫掠。时人深感之。江南既平,有诏命太傅选用人才。明年,太傅朝上都,偕道坚入觐。道坚首陈当务之急,在于求贤、养贤与用贤,疏上,帝嘉纳之。屡次召对便殿,莫不称旨。所举将相之才,后皆为名臣。帝欲委道坚以执政,力辞不拜。诏乘传江南求有道之士,事竣还京。至元十七年(1280)冬,被玺书冬还,凡杭州之宗阳宫、纯真观、湖州之升玄报德观,皆归其住持。大德七年(1303),授杭州路道录、教门高士。复有旨改其所建披云庵为通玄观,听其徒甲乙主之。玄教大宗师张留孙又疏请其主杭州四圣延祥观。所至创立制度,修飭宫宇,咸为改观。平时博览群书,曾于升玄、宗阳二山筑二真馆,储书数万卷,岁时往来其间。皇庆元年(1312),宣授“隆道冲真崇正真人”,依旧住持杭州宗阳宫,兼领湖州计筹山升玄报德观、白石通玄观事。不久,告老,奉玺书以弟子姚志恭为升玄观提点,徒孙孙拱真为提举,以弟子薛志亨、林德芳先后主持通玄观。不仅于此,据《宋文宪公全集》卷九《周尊师小传》载,杜道坚高足李拱端曾住持嘉禾(今属福建厦门)紫虚观。

根据上述资料判断,杜道坚当时的社会地位及影响均不是李道纯所

可比拟的。但正是因为有了杜道坚的肯定及柴元皋之流的尊崇,李道纯的知名度才会大增。

五、任自垣的《大岳太和山志》及对张三丰的造作

任自垣(1350?—1431)是明初茅山宗的著名道士,为上清第五十三代宗师。他参加了明代《永乐大典》的编纂,是明代《道藏》的总纂官,是明代首部武当山志《大岳太和山志》的作者。他是一位非同寻常的道士,他历经五朝,与三朝皇帝关系甚密。他幼入茅山修道二十余年,提调武当山十八年。从道录司右玄义到太常寺寺丞,他是一位前无古人后无来者的传奇儒学高道,他和历代在武当山的近三十位著名的茅山道士一起,为武当道派的形成和流传,做出了重大贡献。

在这里需要交代的是,上清第四十六代宗师王天符之后,茅山的宗师制就被明廷强行改为灵官制了。本文中所说的茅山四十六代以后的宗师,只是通俗地延续传统的叫法而已。明朝是于洪武十五年(1382)设道录司管领天下道教的,设道录司的第二年(1383),即对茅山的宗师制进行了变更,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,授予灵官“掌领华阳教事,三茅山各官观统属之,并掌管祖传剑、印,主行符篆”权利。同时又设副灵官一人,例定从崇禧万寿宫道士中选授,“同署教事”。此年6月,初赐敕印邓自名掌教事,邓自名成为首任灵官。

明代邹济于永乐十三年(1415)所写的《送道录任玄义之武当玉虚宫提点序》一文,对任自垣的生平作了简要的介绍:“自垣字一愚,号蟾宇,京口之云阳人(今镇江丹阳)也。幼稟玄质,清虚好学,旁通儒典,能辞章。然雅尚道品,不婴世务。既而学道于茅山元符万宁宫,官在句曲积金山下,陶隐居道靖故基。此山洞虚内观,其间有陵,洪波不登,盖洞天福地之胜。一愚爱其山川清华,养高葆和于其间,尚友古人,若将终身焉。然玄学造微,名实昭著。永乐九年(1411)用荐起授前官,幸缔交从。未几,奉命采访古迹灵坛。今四十四代嗣天师西壁张真人,以武当诸官观提点缺员,以其名闻,遂有今命。”

其后的经历,据明代提调太和山参议方升编纂的《大岳志略》卷二

《人物略》载:任自垣于“永乐十一年(1413)选授太和山玉虚宫提点。宣德三年,升太常寺寺丞,提调本山。所著辑有《太和山志》行于世。宣德五年(1430),以寿终。还葬句容”。但方升所述任自垣卒于宣德五年的说法并不准确。据任自垣编纂的《敕建大岳太和山志》卷首进书表所题“宣德六年三月……钦差太常寺寺丞任自垣谨上表”之内容,说明宣德六年三月以前任自垣尚在人世。另据《敕建大岳太和山志》卷二补录景泰五年的一份奏章云:“宣德三年二月二十九日,蒙敕太常寺寺丞任自垣接管本山一切之事……后本官病故,宣德六年,有原任知州吴礼丁忧起复,仍除到来接管一应事务”。这表明任自垣寿终于1431年。

任自垣在世时所做的两件最重要事情当属总裁《道藏》和纂修《大岳太和山志》。任自垣奉旨纂修道藏经,是于永乐十七年(1419)至二十年(1422)间进行的。据明代翰林侍讲王英所撰《送提点任先生还武当序》载:“皇上在御之二十年冬十二月,武当玉虚宫提点任先生自垣以所修道藏经成,将还于山中。而中书舍人王公利用、姚公宗礼言于予曰:‘初,任先生自武当来,适有诏购天下名山所藏道书,集学道之修洁博习者,校正类聚,会合而归藏焉。遂以先生总之……’与夫丹台之书,玉洞之文,会为大全,此万世之盛典,而先生得裁而正之,亦何其荣且幸哉!”

至于任自垣纂修的《敕建大岳太和山志》,其目录分为十二篇十五卷,共五十六目,基本上承袭了元代刘大彬编撰《茅山志》时所用的体例,从中也可看出茅山宗对武当道教的影响。此外,任自垣还编有《太和山崑遗》三卷,已佚。

《大岳太和山志》所载的很多数据弥足珍贵,已被后人用来校正补充正史之不足。由于任自垣是道士出身,故对道教记述尤其详尽,不仅有相关高道传记,还有钦选各布政司道众的名单,并录有元、明道教碑及明初著名文化人给武当道士的赠诗、赠序等,对研究当时各地道教的发展情况及各道派之间的关系,对考证明代道藏的撰修史,对考查武当道教的历史地位具有重要的意义。从山志中我们还可以看出当年任自垣的社会影响力之大。在志书卷十五中竟录有当时文人道士为任自垣创作的诗文二十余篇。而在卷二中还录有当时帝王为任自垣作的诗歌,如明仁宗的《御制蟾宇歌》、肃王的《赐任蟾宇海岳录幽诗并引》、安王的《赐任蟾宇诗》和永兴王的《赐任蟾宇诗》。

任自垣对武当山最大的贡献,当属造作了真仙张三丰的传奇,并以张三丰为旗帜,在皇帝的鼎力支持下,把所有在武当山修真的散沙似的各派,都统一到了张祖三丰的门下,成为武当派演变进程中的里程碑式的人物。

在任自垣的《大岳太和山志》里,有三件有关张三丰的非常重要的文献。其一为湘献王柏的《赞张真仙诗》:“张玄玄,爱神仙。朝饮九渡之清流,暮宿南岩之紫烟。好山劫来知几载,不与景物同推迁。我向空山寻不见,徒凄然!孤户空寂大松里,独有老猓松下眠。张玄玄,爱神仙。匪柳乘飚游极表,茅龙想驭游青天。”其二为永乐皇帝的《御制书》:“皇帝敬奉书。真仙张三丰先生足下:朕久仰真仙,竭思亲承仪范,尝遣使致香奉书,遍诣名山虔请。真仙道德崇高,超乎万有,体合自然,神妙莫测。朕才质疏庸,德行非薄,而至诚愿见之心,夙夜不忘。敬再遣使,谨致香奉书虔请。拱俟云车凤驾,惠然降临,以副朕拳拳仰慕之怀!敬奉书。永乐十二年(1414)二月初十日。”其三为张三丰传——也是明代文献首次出现的张三丰传记:“张全一,字玄玄,号三伟。相传留候之裔,不知何许人?丰姿魁伟,龟形鹤背,大耳圆目,须髯如戟,顶中作一髻。手执方尺,身披一衲,自无寒暑。或处穷山,或游闹市,嬉嬉自如,旁若无人。有请益者,终日不答一语,乃至议论三教经书,则络绎不绝。但凡吐词发语,专以道德仁义、忠孝为本,并无虚诞、祸福欺诳于人。所以心与神通,神与道一,事事皆有先见之理。或三五日一餐,或两三月一食。兴来穿山真走石,倦时铺云卧雪,行无常行,住无常住,人皆异之,咸以为神仙中人也。洪武初,来入武当,拜玄帝于天柱峰,遍历诸山,搜奇览胜。尝与耆旧语云:吾山异日与今日,大有不同矣!我且将五龙、南岩、紫霄去荆榛,拾瓦砾,但初创焉。命丘玄清住五龙,卢秋云住南岩,刘古泉、杨善澄住紫霄。又寻展旗峰北陲,卜地结草庐,奉高真香火,曰遇真官。黄土城卜地立草庵,曰会仙馆。语及弟子周真德:尔可善守香火,成立自有时来,非在子也。至嘱!至嘱!洪武二十三年(1390),拂袖长往,不知所止。二十四年,太祖皇帝遣三山高道使于四方,清理道教,有张玄玄可请来。永乐初,太宗文皇帝慕其至道,致香书,累遣使臣请之不获。后十年,敕大臣创建宫观一新,玄风大振。自高真升仙之后,未有盛于今日者。师之所言,信不虚矣!”

湘献王朱柏(1371—1399)是朱元璋第十二子。据《明史·诸王传》

载,湘献王柏“洪武十一年封,十八年就藩荆州,性嗜学读书”,“尤善道家言,自号紫虚子。建文初,有告柏反者,帝遣使即讯。柏惧无以自明,围宫焚死。”1982年,曾于武当山紫霄宫门外出土有金龙玉简,上刻有“上清大洞玄都三景弟子湘王”字样,时间为建文元年(1399)正月十五日。这说明作为上清弟子的朱柏在世时,确曾仰慕过一个叫张玄玄的真仙,但是否就是张三丰,很不可靠,很可能是个民间神话中的人物。

上述史料透露出了这样的信息,即,张玄玄本是一个传说中的人物,但却是成祖极力推崇的真仙,为明洪武初武当山的开山始祖,有徒丘玄清、卢秋云、周真德、刘古泉、杨善澄等。根据相关资料,我基本可以断定上述这些人物之所以能成为张三丰的弟子,主要是因为任自垣的附会。

首先我们看一看丘玄清到底是不是张三丰的徒弟。据沈德符(1578—1642)《万历野获篇补遗》卷三载:明太祖以“二宫人赐之,丘玄清度不能辞,遂自宫,今观其遗像,俨然一妇人”,并载说今北京“燕九”之节日,就是因为丘玄清此日(正月十九日)自阉,由“阉日”谐音转为“燕九”,为京师一大节庆。其实,丘玄清,又名邱元清,是全真龙门派的第四代。生于元泰西卯(1327)年。他的传记最早也是载于任自垣的《大岳太和山志》。任自垣是这样叙述他的生平的:邱玄清自幼出家,洪武初年来武当拜师张三丰。时张三丰率徒开拓武当香火道场,邱玄清勤勉其力,道场草创,即被举荐为五龙宫住持。他为人宽襟大度、贤达不凡,深受朱元璋的敬重,被任太常寺卿,佐掌天下道教。平生研究《黄庭经》、《道德经》尤精,香火道事之余,凝神坐忘。后某日晚,对徒众说:“明日是我归期,我当谢天恩弃凡世而归去。”次日起沐浴更衣完毕,端从瞑目羽化,卒于1393年,享年六十七岁。也就是说他在建文帝即位之前就离世了,任自垣造作他跟张三丰的故事,自然不需负任何责任。邱玄清又传弟子蒲善渊,洪武十五年(1382)除均州道正,永乐(1403—1424)间奉使四方。所传另一弟子燕善名,长居武当,永乐十八年(1420)卒。没有什么可信的史料能证明他们与张三丰的直接关系。

卢秋云卒于永乐八年(1410),死在任自垣去武当山三年之前,离《大岳太和山志》成书有二十年。至于周真德、刘古泉和杨善澄三人的生卒年目前无考。但我大致倾向此三人的卒年当在山志成书之前。

还有一个史实可以间接证明张三丰被造作的真相。明神宗万历三十

五年(1607),第五十代正一天师张国祥受命编成《续道藏》。令人不可思议的是,《续道藏》中没有张三丰的一卷著作。而在此之前,除了永乐帝的尊崇外,明英宗于天顺三年(1459),封张三丰为“通微显化真人”;宪宗于成化二十二年(1486),封张三丰为“韬光尚志真仙”;明世宗于嘉靖四十二年(1563),再封张三丰为“清虚元妙真君”。如果张三丰真的有片言只语流传于世的话,《续道藏》不可能不将这么一位声名显赫的道门“真君”的著作辑录其中的。因此,只有一种可能性,距任自垣的《大岳太和山志》成书约200多年后出现的所谓的张三丰的著作,如《金丹直指》、《金丹秘诀》等,都是由后人托名所撰,根本不是张三丰的文字。其实,关于张三丰的生年与师承,《明史》也是疑疑惑惑的:“或言三丰金时人,元初与刘秉忠同师,后学道于鹿邑之太清宫,然皆不可考。”对于一个皇帝和道门领袖共同造作的人物,何处可考呢?

初期民间传说中的张三丰似乎是个时迁一类的人物,品性并不太高,但有些手段而已。南郡杨溥(1372—1446)撰写的《绛玄显教编》中,记载有张三丰的事迹数则,其中一则道:“三丰居宝鸡县,东三里金台观,尝于人家门户,虽锁固,以针刺之即开,故人又号张刺闲云。”这样看来,倒是个偷天高手了。

那么,明成祖为何要如此尊崇这么一位现实中并不存在的、类似于近代燕子李三的人物呢?道教的有关领袖最终又为什么拼命地去附和及造作他的有关事迹呢?我的推断是,前期成祖只是想借找张三丰的名义寻查建文帝的死活,后期则是基于武当山为其佑护之神玄武大帝的修炼之所,便干脆借张三丰的名义,统一武当各道派,把武当山打造成了全国新的道教中心。

为什么说是借找张三丰的名义寻查建文帝的死活呢?我们把任自垣的有关张三丰的人物特征的信息提炼出来,就会发现实际上是一张通缉令:“张玄玄”,“丰姿魁伟,龟形鹤背,大耳圆目,须髯如戟,顶中作一髻”。“行无常行,住无常住,人皆异之”。“有请益者,终日不答一语,乃至议论三教经书,则络绎不绝。但凡吐词发语,专以道德仁义、忠孝为本,并无虚诞、祸福欺诳于人。”上述对张三丰的描述,很可能就是逃亡中的建文帝的形象。有一件事是令人奇怪的,就在永乐五年(1407),明成祖朱棣即位后不久,就遣给事中胡滢带人携玺书,前后寻访张三丰十年,终不得见。

找一个道门中人要前后孜孜不倦地找十年吗？耐人寻味的是，任自垣上武当山之前，曾同胡濙一起寻访过张三丰。这就证明，张三丰其实从一开始就不是武当山的道士，他之所以能在武当山成为祖师级的人物，完全是明成祖创新人物，打造新时期先进典型的成果。

永乐十年（1412），成祖在谕虚玄子孙碧云的制中曰：“朕敬慕真仙张三丰老师，道德崇高，虚化玄妙，超越万有，冠绝古今。原见之心，愈久愈切，遣使祇奉香书，求之四方，积有年岁，迄今未至。朕闻武当遇真庵，真仙老师鹤驭所游之处，不可以不加敬，今欲创建道场，以伸景仰钦慕之诚。尔往审度其地，相其广狭，定其規制，悉以来闻，朕将卜日营建。尔宜深体朕怀，致宜尽力，以成协相之功钦哉！”由此可见，这个不同凡响的典型人物真的是由明成祖亲自抓出来的。成祖亲自下令建造“遇真宫”，并谕敕张三丰祀像一组置于大殿正中，供人朝拜。

不论成祖是否出于有意或是假戏真做，在后期，他对武当山的打造确实是不遗余力的。成祖对武当山的重视，当始于姚广孝。据高岱撰写，成书于嘉靖三十六年（1557）的《鸿猷录》卷七载：成祖起兵时，“屡问姚广孝师期，姚言未可。至举兵先一日，曰：‘明日午召天兵应可也！’及期，众见空中甲兵，其师玄武像也。成祖即披发仗剑应之。”另《孝宗实录》卷十三载：“太宗入靖内难，祀神有显相功，又于京城艮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。”《明书·姚广孝传》亦载，明成祖起兵当天，“出祭纛，见披发而旌旗蔽日。太宗顾之曰：‘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。”

为了把武当山打造成新的道教中心，明成祖从龙虎和茅山二宗选调了大批名道士上武当山修炼，并用法律对武当山的修炼进行了规范保护。永乐十一年（1413），明成祖诏敕武当山，“大岳太和山各官观有修炼之事，怡神葆真，抱一守素，外远身形，屏绝人事，习静之功，顷刻无间。一应往来浮浪之人，并不许生事喧聒，扰其静功，妨其办道，违者治以重罪。”这道敕令对武当道教的修炼方式给予了明确评价，要求官民人等不得妨碍道士修习静功。永乐十五年（1417），成祖更是派出军民工匠三十余万人，大修武当宫观并派人守候。

据《太和山志》载，永乐十一年（1413）八月二十五日，永乐皇帝《赦正

一嗣教真人张宇清》中提到：“大圣南岩宫，然此名山胜境，必得高人羽士，以住持看守。大圣南岩宫，已尝命右正一孙碧云为主持。”孙碧云卒于永乐十五年（1417），任自垣在《大岳太和山志》，记载其生平为：“幼年颖悟，愿欲学仙，遂入西岳华山，寻镬刀之踪，追希夷之迹，岩栖屋树，服气养神，探黄老经旨，《周易参同》与夫儒释，诸子史书，罔不熟读，研精覃思，固有年矣。”并没有说他是张三丰的弟子，但到了后来，却被人们附会成了张三丰的传人。孙碧云主持南岩宫后，其门下后来形成了湖北的“榔梅派”，也被人们称为武当本山派。

其实，即使不被后人所附会，武当山上的各道派在皇帝的权威面前，都自觉不自觉地把张三丰当成了武当山的祖师。

永乐年间建玉虚宫祖师殿、遇真宫真仙殿，二殿皆敕奉三丰尊像。任自垣是这样看待这件事的，他在《山志》中写道：将明成祖给张三丰的御制书一通、敕一通珍藏于玉虚宫中，“允谓镇山之宝，辉光山岳，赫奕玄宗，传之后世，而无有穷焉。使夫嗣教者必有知其我祖张真仙，道著太微，功参玄造，圣皇敬仰，玄教一新，实千载一时之遇也”。不管其本人在主观上是否造作或出自真心，但从客观上说明连任自垣本人在永乐时都已把张三丰奉为祖师了。

在塑造新时期偶像的同时，成祖还向武当山输送了大量的茅山道士。仅据任自垣的《太和山志》记载，与其同时竟有三十多位茅山道士被钦选而上了武当山。

除任自垣本人为武当玉虚宫提点外，茅山高道李时中被任命为武当五龙宫提点。据《太和山志》卷七《采真游》载：“李时中，江都人。蚤年入三茅山从高士学读《周易》、《文庚》、《庄》、《列》，诸子书无不涉览。洪武初年，奉命差往北京崇真万寿宫住持，后任道纪之职。永乐元年，皇上重其道法灵涉，有济人利物之功，钦授道录司右正一。四十四代天师张真人举荐奉敕赐兴圣五龙宫提点。永乐十六年解化，葬于桧林庵。”永乐十年（1412）武当山敕建的清微宫落成，“钦授三茅山法师王崇进为住持，率钦选道士焚修”。同年，武当敕建的回龙观也落成，则“钦授三茅山法师王克辉，率钦选道士焚修”。在“钦选各布政司道众”名单里，录有“直隶应天府三茅山”道众26人，具体姓名为：“倪尊坦、董与全、许永和、任崇道、吴尊义、丁仕清、杨与真、杨道兴、薛道真、王致熙、张佑童、张致善、王道

泉、倪高亮、黄惟庆、史思恭、吴峰云、万得弘、谢士彬、陈澄益、周澄本、陈然远、陈有诚、焦玄虚、陈景云、茅克让”。

在皇帝的直接推动下,规模庞大的茅山道团的西进,为武当道教的成熟和兴盛做出了卓越的贡献。任继愈主编的《中国道教史》在《宋元符箓派道教》一章中下结论说:“自杜(道坚)、张(雨)之后,茅山一派便不再见有名道士出现。”这是违背历史事实的。茅山道士对武当山人才的西输工程并没有因任自垣的去世而停止,至少在成化(1465—1487)时,还有茅山崇禧宫的道士胡德海被授武当山紫霄宫提举。但不可否认的是,正是由于大批骨干精锐的西进,上清茅山本山的力量得到了严重的削弱。

其实,茅山宗对武当道教的贡献并不仅从明初开始的,有史可稽的时间可上溯至北宋。

宋真宗时期(998—1022),上清大茅派、三茅派等茅山道派首先传入武当山,于宋元之际成为武当山道教的主体。宋高宗绍兴十四年(1141),又有上清茅山派道士兴建五龙观殿宇并繁衍传承,世称“武当五龙派”,在此之后全真北宗才传入武当山。五龙观兴盛后,成为最早得到朝廷认可的武当道观。随后,南宋末的王象之等人便将五龙观附会为玄武隐居的地方。据王象之的《舆地纪胜》(约撰于1204—1228年)卷八十五“武当山”条载:“《图经》引道书载:真武生于开皇元年,居武当山四十二年,功成飞升。今五龙观即其隐处。”元代的刘道明在《武当福地总真集》中更是据此而编造出玄武得道飞升的时候,有五条龙掖驾上升,所以在他旧隐的地方建五龙观以祭祀之:“玄帝升真之时,五龙掖驾上升,以其旧隐为奉真之祠。”

关于茅山上清派在武当衍化为武当五龙派的经过,在元代清微派道士刘道明编纂的《武当福地总真集》一书中得到了详细的记载。《武当福地总真集》卷下有茅山道士孙寂然、邓真宫及上清五龙派道士曹观妙的传记。这里不妨转抄如下:

孙寂然,“名元政,号寂然子。嗣业茅山清真观,得上清五雷诸法之妙,遍历福庭。时汴湖龙去,江汉罹金兵之厄,武当殿宇为之一空。绍兴辛酉(1141),首登武当,兴复五龙,开辟基绪,以符水禳禳为民除疾,众皆归之。数年之间,殿宇悉备。高宗诏赴阙庭,以符水称旨,敕度道士十人。后还山,仙矣。冠剑藏于桃源之东”。兴复五龙,证明孙寂然有战后武当

首创之功。而且,孙寂然应召赴杭州,“以符水称旨,敕度道士十人”,这意味着朝廷已承认五龙派并允许它发展自己的教团组织。

邓真宫,“名安道,孙寂然之弟子也。自幼随师开复武当。首蒙恩赐,尽得其师上清五雷诸法之妙。驾风鞭霆,其应如答,远迹疾患,皆奔趋之。继奏敕住五龙,兴建正殿。顽石壁立,凿其苦,默施神用,一夕雷雨为破其石。度弟子数人,以观付之。潜调龙虎,内炼甲庚。嘉泰(1201—1204)中,預告徒众,掩卧而逝。大风拔木,移时方散,人谓乘风而往。剑瘞官北,遗迹昭然。”这说明五龙一甲子之久的传承体系已得到确立。

曹观妙,“名侍德,岷山人也。幼入道,居武当,嗣五龙之派。天性颖悟,举止非凡。自作一家书体,飘逸有神仙之态,四方多效之。道法阴阳,靡不博究。膺观妙之号,领住山之职。远近皆师事。后移领三茅崇禧之任。及归,晚节清高,众期轻举。一夕,梦守山之神语曰:‘三茅真君来日降此,君宜远迓。’且即领众迎至会仙峰,久无一人至者。日将暮,真君化田夫,荷蓑而至,众莫之识,令挈物而归。抵观,拜于堂下。寻欲劳之,不得,但见异香袭人,覆满庭户,悔无及矣。后诫徒众曰:‘此间仙凡混居之地,自今已往,世世不受道俗礼拜。’今武当道友不受俗拜,始此。寻立聚圣之殿以奉之。尝谓门弟曰:‘吾因受三茅真君礼,不免金解。’端平三年(1236)十月末旬,果罹兵难。白膏凝肤,略无腥血。刃者致拜,释剑而去。后敛其神蜕,冢于桃源”。这时,曹观妙已是“嗣五龙之派”,但还是有认祖归宗之举,“后移领三茅崇禧之任”。至他“兵解”,茅山武当五龙派已延续了95年。

元代武当道教发展加快,先有北方全真道传入,后有南方清微派传入,各派交参影响,逐步走向融合。此时也有茅山宗道士在武当修道。任自垣的《敕建大岳太和山志》卷六《集仙记》录有茅山道士曹古松的传记:“曹古松,义兴人。生于元季,自幼入句曲山礼三茅君,出家元符万宁宫,道士蒋贵和度为道士。质朴恬淡,懒与人接。手不释卷,性理明白。后入武当煮石茹芝,韬光匿景,《黄庭》、《大洞》,一以贯之。后还句曲省亲,复入杭之开元,又圉堵几年。一日,对王眉叟真人作颂辞谢,端坐而逝。不数月间,蒋君忽见古松,俨若如生,拜辞而去”。王眉叟即王寿衍,是张雨之师。这说明曹古松与张雨当是同时期人,或比张雨要年长些。从曹古松作颂和张雨拜师来看,元时的玄教与茅山宗的关系确实非同一般。

明代武当全真派道士多居于观庵中,注重自身修炼,显贵者不多。较著名的有五龙宫提点李素希,其弟子易本中后为均州道正。李死后,张宇清、任自垣、吴继祖等正一派、茅山派道士为他的墓碑篆额、书丹。任自垣还曾作《过李幽岩尊师墓》一诗,抒发怀念之情。

综上所述,我们不难看出,从公元十一世纪至十五世纪近四百年的时间内,茅山派道士对武当道教的发展兴盛和整合统一做出了独特的贡献。

明代武当全真派道士多居于观庵中,注重自身修炼,显贵者不多。较著名的有五龙宫提点李素希,其弟子易本中后为均州道正。李死后,张宇清、任自垣、吴继祖等正一派、茅山派道士为他的墓碑篆额、书丹。任自垣还曾作《过李幽岩尊师墓》一诗,抒发怀念之情。总体上讲,全真道士当时在武当属于非主流和点缀的位置,与茅山、龙虎二宗相比不可同日而语,茅山和龙虎在武当处于绝对主流的地位。张宇清本人多次上武当山,曾于永乐十六年(1418)二月奉命祠玄帝金像于太和,永乐二十二年(1424)又奉命在玉虚宫主持金罗罗天大醮。第四十七代天师张玄庆(?—1509)于经弘十五年(1502)、十八年(1505)两次奉孝宗命赍香烛祠武当玄帝。第四十八代天师张彦(1490—1550)也于嘉靖五年(1526)奉敕至武当山建金大醮。从这里可以看出明代龙虎正一在武当山的影响。永乐以后,来自茅山上清、龙虎正一的道官、道士基本上已构成武当道教的主体。

北京白云观收藏有一部《诸真宗派总簿》的手抄本,为迎宾道士梁至祥于1926年抄录。《诸真宗派总簿》中录有以张三丰为开山祖师的道派十一个,其中有三个派都名为“三丰派”。结合其他资料,中国以张三丰为开山祖师的大大小的道派共有十七个,主要有邈邈派、新宗派、檀塔派、自然派、三丰派、三丰祖师自然派、三丰祖师日新派、日新派、三丰祖师蓬莱派、王屋山自然派、三丰自然派、三丰清微派和隐仙派等。之所以有如此众多的以张三丰为祖师的道派,主要是明成祖武当山新道教运动和各道派武当本地化的结果。由于张三丰本来就是个造作的人物,类似于传说中的神仙,非哪门哪派所专有,又有皇帝的尊崇,具有一定的共性神色彩,因此,投身于明成祖新道教运动的各派各宗把他奉为共同的开山祖师便是情理之中的事情了。更何况张三丰连生卒年、籍贯都不可考,更利

于各家的附会和造作演绎。这也是张三丰的徒子徒孙越来越多的另一个非常重要的因素。

总之,明代武当山汇集了以茅山上清为基本骨干的各大门派的著名道士,他们在武当或结友修炼,或为皇室建醮祈福,融会一堂,互相尊重,无论钦选自何派,均能尊崇玄天上帝,尊奉张三丰为祖师,为武当道教整体系统的形成和完善做出了巨大的贡献。

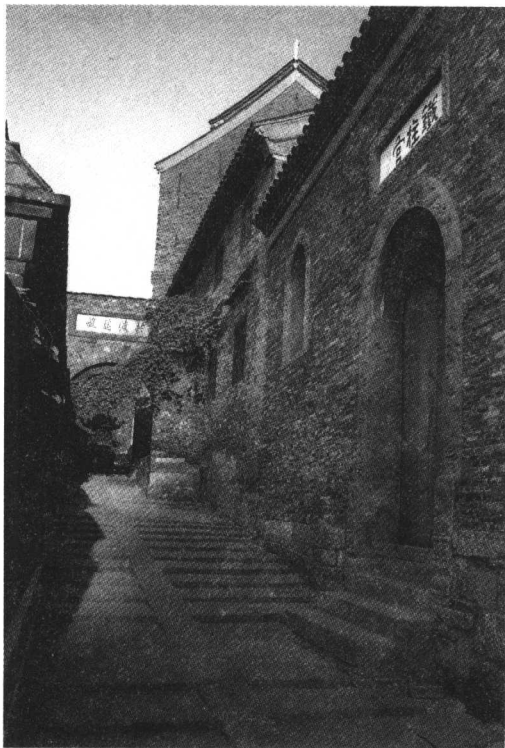
第七章 西津渡的道教官观

西津渡除了铁柱宫、紫阳洞外,还有着其他的一些道教官观,主要为天妃庙、宴公庙、龙王庙、都天宫、关王庙和褒忠庙等。西津渡道教官观的大规模兴建主要集中于宋代,其奉祀崇拜的神灵主绝大部分为水系神。

一、天 妃 庙

天妃即民间所说的妈祖。据《至顺镇江志》载,天妃庙在云台山东侧,旧在潮闸之西,宋淳佑间贡士翁戴翼迁创于此,太学博士李丑父于南宋开庆元年(1259)为记。李丑父在其撰写的《灵惠妃庙记》中交代:“妃为莆明神,庙於京江之湄,且十余年,迁于江口土山龙津之西侧。淳佑辛亥(1251)闰十月既望,越一日壬申,经始京口,距莆三千里,祭不越望,山川犹然,况钟山川之奇,为人之神乎?妃林氏,生于莆之海上湄州,洲之土皆紫色。咸曰:必出异人……妃既有功于此,当亦宜食乎此。”

关于为什么要迁创天妃庙于西津渡,李丑父的记述是:“金焦之间,龙君水府所官,妃之庙于此



又宜……初,两浙转运司贡士翁戴翼语丑父曰:嘉熙戊戌(1238),自京游京口学,妃故官方轮奂,忽梦以改卜嘱仆。心讶且惧,辱命不敢当。妃曰:徐图之。仆拜而退,觉而识之。既而,濒江庙果圯,仅存一殿。卜修不兆,卜迁乃兆……壬子(1252)岁,正殿庙门西偏集福堂落成,守僧与祀飧者,皆有所止。仆时与寓目焉。献殿前措,夹殿旁翼,缭以周垣。规制略定,营缮以次。”



从1252年开始,直到七年之后,迁建的天妃庙才算全部建成。当时的格局是“献殿两庑,工师奏功,绘事告备。东庑魁星有祠,青衣师、朱衣吏左右焉。西则奉龙王,而灵威、嘉佑朱侯兄弟缀位焉。”

天妃信仰正式形成于宋使出使高丽的过程中。

现有史料中,最早提及出使高丽遭遇风浪,福州神灵显圣的著作,当是成书于宣和六年(1124)的北宋徐兢(1092—1155)所撰的《宣和奉使高丽图经》。但其书中只提到“福州演屿之神”显圣,并没有提及女神。最早叙述女神护佑使者的文字是廖鹏飞撰记于宋绍兴二十年(1150)正月

十一日的《圣墩祖庙重建顺济庙记》：

“越明年癸卯(1123),给事中路允迪出使高丽道东海。值风浪震荡,舳舻相冲者八,而覆溺者七,独公所乘舟,有女神登橦杆为旋舞状,俄获安济。因诘于众,时同事者保义郎李振,素奉圣墩之神,具道其祥,还奏诸朝,诏以‘顺济’,为庙额”。

当时虽有皇帝的敕额,但妈祖的信仰似乎还不普遍。因为在随后的五十年中,并没有关于顺济夫人的更多记载,只有《夷坚支志》是个例外。南宋洪迈(1123—1202)的《夷坚支志》录有“林夫人庙”条:“兴化军境内地名海口,旧有林夫人庙,莫知何年所立,室宇不甚广大,而灵异素著。凡贾客人海,必致祷祠下。”洪迈接着还讲了一个故事:

有一位姓吴的老翁,为人豪爽,在山上种满了大树,家里的大粮仓,也都装满了五谷杂粮。有一天,来了一位客人,要买他山上的一片林材。吴老汉要价三千缗铜钱,可那客人只肯出三百缗。两人没有谈妥。这天晚上,天气突变,风雨大作,一直忽拉到天亮。风停雨歇,吴老汉开门发现看地上整整齐齐码放着三百缗铜钱。他正在惊异间,有人跑来告诉他,说昨天客人想要的那片林材,已非倒即折,还有木材不见了。吴老汉赶到山上一看,那些还躺在原处的林材上都写着“林夫人”三个字。吴老汉这才猛然醒悟,知道是女神所为,便急忙到庙里烧香焚纸,跪拜谢罪。到了庙前却又发现失踪的木材都堆在了庙前的空地上,他只才明白神的意思是要修庙。于是吴老汉决定,把这座山上的所种之树,全都献出来,又把那三百缗铜钱还给庙里,作为修建的费用。

西津渡建天妃庙基本是与杭州同时期,属于比较早的。后来在至顺三年(1332),金山僧人德焕无文又募众对天妃庙进行了重修。

天妃的称呼是宋光宗绍熙元年(1190)后才出现的,这一年顺济夫人被封为灵惠妃。据丁伯桂《顺济圣妃庙记》载“庚戌夏旱,赵侯彦砺祷之,随祷随答,累其状闻于两朝,易爵以妃,号灵惠。”庚戌为光宗元年,在这一年,孝宗禅位与光宗,自称太上皇。《天妃显圣录》等亦载:“绍熙元年以神救旱功褒封,进爵灵惠妃”,并附录光宗《加封灵惠妃诏》。也就是

说,镇江设立天妃庙当是 1190 年后的事情,但最迟在 1228 年前当已有庙。

据《至顺镇江志》载,天妃因“金山之战,神现旗帜,加‘助顺’”。封灵惠助顺妃是宋宁宗庆元四年(1198)的事。根据李丑父的记述,嘉熙戊戌(1238),江边的天妃庙倒塌,在此之前,曾“庙於京江之湄,且十余年”。因此,我比较倾向于 1198 年至 1220 间于镇江修建了天妃庙。1238 年至 1252 年间在西津渡选址规划迁建,至 1259 年全部竣工。

镇江地区除了西津渡外,在圖山东北麓的武桥有一个天后宫,在丹徒镇横闸上河边有一个天后宫。此天后宫为清道光十二年(1832)林文公所建,常镇道李彦章监造。

天后为水系女性神中地位最崇高者。镇江西津渡的天妃庙为江苏最早的天后宫,也是全国最早的天后宫之一。南京的天妃宫建于明永乐五年(1407),郑和第一次下西洋回国后。为感谢天妃护佑,明成祖朱棣赐建“龙江天妃宫”。永乐十四年又立御碑于宫中,并亲撰碑文。如此算来,西津渡的天后庙要比南京的天妃宫至少早 170 年。

如今,妈祖已成为整个中华民族的航海保护神。千百年来,亿万信众祈求妈祖济世救难,护国庇民。对妈祖的信仰,已成为凝聚中华儿女的重要纽带。仅在台湾,就有 70% 的民众信仰妈祖,建有近千座妈祖庙。

二、晏公庙

西津渡的晏公庙即今西津渡救生会,历史上也被称作江西会馆或豫章会馆。其创建时间当不迟于明初。

晏公信仰不知起于何时,因明太祖的加封才转为官祭。据《留青日札摘抄》载:“太祖渡江取张士诚,舟将覆,红袍救上,且指之以舟者问何神,曰晏公也。后猪龙婆攻崩江岸,神复化为老渔翁示以杀鼉之法。问何人,又曰晏姓也。太祖感之,遂封为神霄玉府都督大元帅。仍命有司祀之。今江海著灵甚灵。”《留青日札摘抄》是明田艺蘅所撰,万历丁巳(1617)由江西巡按陈于庭刊印。一般认为,晏公信仰起于江西。据明王士性(1547—1598)的《广志绎》载:“江湖社伯到处有祀萧公、晏公者,其神皆生于江右(西)”在江西的地方传说中,认为晏公名戍仔(一说戍仔),

是今樟树市人,元初为文锦局堂长,死后也为水府神,且被封为平浪侯,通常与萧侯并称。这种说法当不可靠,因为晏公庙于宋时就已在镇江存在,岂有晏公于元初还在做官的道理?

关于晏公的生平,史籍的记述为江西临江府清江镇人。浓眉虬髯,面黑如漆,平生疾恶如探汤。人少有不善,必曰:“晏公得无知乎?”其为人敬惮如此。元初以人才应选入官,为文锦局堂长。因病归,登舟即奄然而逝。从人敛具一如礼。尚未抵家之时,乡里人早就看见他骑着马奔跑在旷野之间,衣冠如故,咸重称之。月余以死至,且骇且愕,语见之日,即其死之日也。启棺视之,一无所有,盖尸解云。父老知其为神,立庙祀之。有灵显于江河湖海,凡遇风波汹涌,商贾叩投所见,水途安妥,舟航稳载,绳缆坚牢,风恬浪静,所谋顺遂。明洪武初(1368—1378)诏封显应平浪侯。

道教给予晏公的封号为:圣前奠安御宇府海源主宰晏公丈人持衡稳天尊。《敕封大王将军纪略》一书初成于清光绪七年(1881),由当时的河督使者李鹤年作序。该书中对晏公的记载为:“管理河道显灵平浪侯”。明以后,船工基本已把晏公视为行业神,行船之前一般都要祭“平浪侯”。

镇江地区对晏公的信仰相对来说比较早,至少在宋代就有晏公庙了。镇江晏公庙的历史可以追溯到宋时小沙的保围。江心洲的晏公庙,可以说是镇江最早的晏公庙。宋代里人张杰建于小沙中保围,明代曾敕封,清康熙前重建,后坍塌江中。

根据相关史料,至少在元时晏公的信仰就已遍及全国。云南红河哈尼族彝族自治州建水县的就有个元代的晏公庙,共有大小六个殿,是云南省现存无几的元代建筑。到了明代,晏公庙几乎已深入到市民的生活之中。《金瓶梅》中就有关于晏公庙道士的描述:

一日,也是合当有事。这洒家店的刘二,有名坐地虎,他是帅府周守备府中亲随张胜的小舅子,专一在马上开娼店,倚强凌弱,举放私债,与巢窝中各娼使用,加三讨利。有一不给,捣换文书,将利作本,利上加利。嗜酒行凶,人不敢惹他。就是打粉头的班头,欺酒客的领袖。因见陈敬济是晏公庙任道士的徒弟,白脸小厮,谢三家大酒

上把粉头郑金宝儿占住了,吃的楞楞睁睁,提着碗头大的拳头,走来谢家楼下,问:“金宝在那里?”慌的谢三郎连忙声喏,说道:“刘二叔叔,他在楼上第二间阁儿里便是。”这刘二大叉步上楼来。敬济正与金宝在阁儿里面饮酒,做一处快活,把房门关闭,外边帘子挂着。被刘二一把手扯下帘子,大叫:“金宝儿出来!”唬的陈敬济鼻口内气儿也不敢出。这刘二用脚把门跺开,金宝儿只得出来相见,说:“刘二叔叔,有何说话?”刘二骂道:“贼淫妇,你少我三个月房钱,却躲在这里,就不去了。”金宝笑嘻嘻说道:“二叔叔,你家去,我使妈妈就送房钱来。”这刘二只搂心一拳,打了老婆一交,把头颅抢在阶沿下磕破,血流满地,骂道:“贼淫妇,还等甚送来,我如今就要!”看见陈敬济在里面,走向前把桌子只一掀,碟儿打得粉碎。那敬济便道:“啊呀,你是什么人?走来撒野。”刘二骂道:“我(入曰)你道士林林娘!”一手采过头发来,按在地下,拳捶脚踢无数。那楼上吃酒的人,看着都立睁了。店主人谢三初时见刘二醉了,不敢惹他,次后见打得人不像模样,上楼来解劝,说道:“刘二叔,你老人家息怒。他不晓得你老人家大名,误言冲撞,休要和他一般见识,看小人薄面,饶他去吧。”这刘二那里依从,尽力把敬济打了个发昏章第十一。叫将地方保甲,一条绳子,连粉头都拴在一处墩锁,吩咐:“天明早解到老爷府里去。”原来守备敕书上命他保障地方,巡捕盗贼,兼管河道。这里拿了敬济,任道士庙中尚还不知,只说晚夕米铺中上宿未回。

据乾隆年间的长篇小说《野叟曝言》描述:“长卿出轿,看那匾额上,大书晏公庙三字。走进庙中,见神像边设一朱红牌位,上面飞着九个大金字,是敕封平浪侯晏公神位。”另据清李渔著《比目鱼》第九回《东洋海晏公显圣,水晶宫夫妇回生》中写道:

再说那晏公神圣,原是权司水府的。一日升殿道:“我平浪侯分封水国,总理元阴,代天司振荡之权,御世有澄清之志。今日十月初三日,是小圣的诞日。天下庙宇,到了今日,定要祭奠演戏。圣知庙宇虽多,神灵总是一位。到了祭奠的时节,少不得要乘风取电,往各处享受一回。”于是带领判官神,从各处巡幸。

及至到了埤镇行宫，里面看那供献神食，却也极其丰盛。正当欢乐之际，忽闻外面喊云：“土豪逼死人命，大家出来报官。”平浪侯传本庙土地问道：“那叫喊的，是什么人？逼死人命，是真是假，你从直讲来。”土地禀道：“刘旦冰霜作操，谭生义烈为肠，曾将片语订鸾凰，不肯朱陈再讲。射虏挥金逼娶，两人矢节当场，似真似假最难防，忽地身投巨浪。”平浪侯闻道：“这等说来，是一对义夫节妇了。孤乃正直之神，见此贤人遇难，岂有不救之理！他处虽还有行宫庙宇，孤家一心要腾云回府。”叫：“神从们！随路搜捞，若遇男女尸首，即来通报。”

不时间到了水晶宫，顺宵殿坐下。只见一水兵报道：“小的搜捞的有两口尸首，抱在一处的，想必就是了。”平浪侯道：“他两个相继而亡，如何又能在一处？这越发奇了！”吩咐判官：“快与我追魂取魄，赦他醒来，看是若何。”那判官用了些手段，两个死尸俱各复苏。见有宴公在上，遂叩谢道：“谢爷爷救命之恩！”平浪侯问道：“你两个从何日订婚，因何事寻死？俱从实说来，孤家好送你还阳。”藐姑、谭生遂将前事诉告了一遍。平浪侯道：“孤家有心送你还阳，保你夫妻团圆。但如今你的恩人未到，不免且在孤处暂住几时，你们意下若何？”楚玉二人叩谢道：“愿依钧旨。”平浪侯吩咐道：“紫宫以外，任谭楚玉游玩观览，不许少有拦阻；把刘藐姑送在宫内，与孤的老母相见。到晚间时，孤家叫你二人拜谢天地，夫妻团圆。”楚玉、藐姑听了，俱各欢喜不胜，叩头而起。

楚玉游于宫外，见了些水兵水将、水官水殿。那长剑将军，是虾体曲而成精；那八卦军师，是龟头老不能伸；那铁甲大王，是螺螺身带重壳；那双戟先锋，是蟹精同步横行。真个水旅盛似百万兵！再说藐姑到了水官，见圣母端坐琉璃官上，有仙女排列两旁，左边仙女拿的如意玉钩，右边仙女捧着丝帨金盆。藐姑上前叩首道：“小妇人参见圣母！”圣母问道：“你是那里人氏，缘何到此？与从实禀来！”藐姑又将前事诉告了一番。圣母道：“你夫妇两个竟是节义中人了。”叫仙女领他到各处游走游走，消此白昼，到晚间就要使他夫妻团圆了。于是藐姑随了仙女，往后就走，把那宴公的三官六院，暖阁凉亭，俱各游了一遍。

用过午饭,到了日沉西山,兔升东海的时节,只听宴公吩咐道:“外边叫鼓乐伺候,将那二殿以内,三殿以外的东理房,就给他作了喜房罢。”又取绣花红绫女袄一身,猩猩花红裙一件,与藐姑穿了。楚玉也换了一身天蓝满花新衫,带了一顶贡缎元口方巾。及至齐备,宴公与圣母俱各到三殿以外,教两个侍女,扶着藐姑与楚玉拜天地。楚玉与藐姑又谢了圣母、宴公。宴公道:“挑灯笼二对,送新人入洞房。”四个侍女,前边打的是料丝琉璃官灯一对,后边打的是珊瑚垂穗官灯一对,及至藐姑、楚玉进了洞房,侍女就出门引着宴公、圣母回官去了。

却说楚玉与藐姑进东房,看到上面列着玻璃帟屏一架,中间画着文王手持玉环,端坐凉亭以上,旁边画的是文王百子图,武王侍立文王左首。其余也有乘船采莲的,也有骑马射箭的;也有三五成群的,也有抱在嫔妃怀中的。楼阁相接,山水相连,数来数去,恰是一百个小人。下边放着条几一张,两头列着红绉纱高照一对,内边银烛辉煌。往北一看,两间相通,往南一看,却是铁里木打就的一间断间。楚玉与藐姑进去,见南边列着鱼骨砌就八棱床一张,床上挂的是红绢帐子一副。及至挂起帐子,见上有团龙锦被两件,被上又有绣檐却是金椳开窗一个,窗下放着岱里石琴桌一张,桌上列着销金烛台一对,上边点着鱼油红烛二支。

二人观罢屋里的铺设,复转身到了北间。见前檐也有玳瑁罗汉床一张,上面铺设俱全。楚玉指着向藐姑道:“这是何说?”藐姑道:“虽是如此,我们今宵岂还有异床之理么?”他二人说罢,复回到南间里面,藐姑坐在床边,楚玉坐在机上。楚玉向藐姑道:“此时、此事,是耶、梦耶!岂犹夫人闻耶!”藐姑尚未及答,只见有十五六岁的仙女一个,左手持着银壶一把,右手拿着珊瑚酒杯两个,进来向藐姑、楚玉道:“这是圣母叫我送来的合巹酒,祈相公、小姐多饮几杯。”遂一杯送于藐姑,又斟一杯送于楚玉。斟罢,执壶倚门而立。须臾之间,酒过三巡,侍女遂执壶而去。楚玉对藐姑道:“天已夜半,我们关门就寝罢。”门尚未关,只见两个侍女来,道:“奉圣母之命,叫我们来侍奉你二位新人哩!”楚玉道:“不敢奉烦,还是回官去睡吧。”二侍女云:“宫里禁门已关,我们欲回也不能了。此间已有我们的床铺,若

不用我们，我们就先在此睡罢。”说完，就在北间去睡了。

楚玉关上外门，又对上了内门，上前搂着藐姑道：“今日是梦，我们就在梦里相会；今日是真，我们就真真相逢，不知你还有何说之辞呢？”藐姑道：“我从前与你学戏时，曾要为云为雨，又被小丑惊散。以后虽是夫妻常叫，却未能骨肉相贴。事至如今，自是不敢推辞的了。”两个遂各解衣宽带，露出那如玉如锦的一对身体。楚玉止住藐姑道：“事已至此，不必过急。我有赠鳏夫娶寡妇的对联一副，念来与妇人听，不知与吾二人相合否？”藐姑道：“愿闻。”楚玉念道：“洞房内一对新人，牙床上两般旧货。”藐姑道：“此联不惟不相合，以奴看来，还是大相反哩！我和你相处已久，如可算得是新人？他两个虽是相知，未曾侔面，如何算的是旧货？一丝也不切！奴家也有对联一副，不知相公愿闻否？”楚玉道：“敬领教。”藐姑笑道：“洞房内一对旧人。牙床上两般新货。”楚玉笑道：“这是鄙人腹内故物，如何到了夫人肚内呢！”藐姑低声向楚玉云：“相公腹内的故物，从今以后恐怕不能不到奴家肚内了。”说罢，遂将被窝铺开，颠鸾倒凤起来了。

也就是说，到了清朝，晏公的影响已遍及社会各阶层，其水神的地位已近乎龙王。当然，传奇《比目鱼》的意义是积极的，整个故事情节是说青年谭楚玉和女艺人刘藐姑相爱，刘母却强将藐姑另嫁他人，藐姑万般无奈，借在江边演出《荆钗记》戏中的钱玉莲而投江，楚玉也投江殉情。二人入水后，被水神平浪侯收容，在水府中，变作比目鱼。

西津渡的晏公庙除了祭祀宴公外，还祭祀萧英佑侯，亦为江西地方水神。萧英佑侯姓萧，讳伯轩，龙眉蛟发，美髯髯，面色如童。少年时，为人刚正自持，言笑不苟。于南宋度宗帝咸淳（1265—1274）间歿后为神。附灵于童子，能预言祸福。乡民相率为立庙江西临江府新淦县的太洋洲，保舡救民，有祷必应，福泽十方。元时，以其子萧祥叔死而有灵，合祀于庙。明洪武初，尝遣官谕祀于此，诏封为“水府灵通广济显应英佑侯”，大著威灵于九江八河五湖四海之上。

康熙四十二年（1703），蒋元鼎、朱永载等 15 人在西津渡观音阁成立了“京口救生会”。五年后，救生会购得西津渡晏公庙旧址，建屋 3 间作为会址。会中祀晏公像，后又建楼祀文昌神。如果参加共创救生会的善

士辞世，则立牌位于楼西祀之。

镇江地区除了西津渡晏公庙外，还有其他下列几座晏公庙：

高桥晏公庙：明万历九年(1581)道士刘碧清募化，里人王纸、李奈献地35亩，于定丰围建山门和三清殿。二十九年(1601)建正殿。已毁。明末在官沙也曾建过一个晏公庙，后来由于坍塌，已沉入江中。

丹徒镇晏公庙：明初曾敕赐庙额，已毁。

三、龙 王 庙

龙王庙即“英灵普护圣惠泰江王庙”，也就是下元水府庙，俗称金山龙王庙。

五代时期，南方十国之一的吴国国主杨行密死后，其子杨溥继位，于乾贞二年(928)大封境内山水神祇。据《新五代史·吴世家》载，杨溥“封东海为广德王，江渚为广源王，淮渚长源王，马当上水府宁江王，采石中水府定江王，金山下水府镇江王”。南唐升元二年(938)，金山建成“镇江神祠”。宋太宗开宝八年(975)，用下水府龙王名改镇海军为镇江军。

据宋元时代著名学者马端临(1254—1323)的《文献通考》卷九十《郊社考》载：“三水府神者，伪唐保大(942—957)中，封马当上水府为广？宁江王，采石中水府为济远定江王，金山下水府为灵肃镇江王。大中祥符二年(1009)八月，诏改封上水府为福善安江王，中水府为顺圣平江王，下水府为昭信泰江王，令九江、太平、润州遣官祭告。”

北宋祥符八年(1015)，宋真宗诏封马当为“上元水府”、采石为“中元水府”、金山为“下元水府”。嘉祐八年(1063)三月，宋英宗即位后曾遣使臣到金山水府龙王庙祭告。

据《宋嘉定镇江志》载：“初赐下水府庙曰显济。元丰(1078—1085)中，僧了元住金山之龙游寺，见庙附禅林，以为非便。乃白郡闻，朝移于此。自建炎(1127—1131)焚毁，大帅刘光世重创。至绍兴丁卯(1147)，都统制王胜重修，进士黄俞为记。岁久颓圯，东西廊龙王二祠尤甚。嘉定甲戌(1214)夏六月，不雨。守臣待制史弥坚精意默祷，嘉应如响，乃率群僚？谢重议修葺，不日落成。崇壮轩豁，见者肃然动心。”两旁二小殿则为扬子二龙王配食。也就是说，一开始，庙是在金山的，后来才在佛印的

反对下,迁到了西津渡。

在延平黄俞的《重修下元水府庙记》中,对佛印了元要求迁建水府庙的经过叙述得很是详尽:“佛印禅师了元来主是山(指金山),见祠附禅林,民间祈祷病涉,又多割牲享祭,深叹其非,便以故事请于州,州请于朝廷,始度地于江之南岸,州之西津,而得寺之吉土,治庙迁神。”

水府庙迁到西津渡后,不仅跟环境很协调,而且香火很盛。所谓“层峦崇山,千嶂所环。腹背荆吴,襟喉江海,当水陆要津。而舟车辐辏其下,壮神之居。久而益灵,往来憧憧,祷则辄应,曰阳而阳,曰雨而雨。是神御灾捍患,有功于国甚著,为惠于民甚厚。”

建炎戊申(1128),水府庙为劫火所延,一夕而烬。自此之后近二十年间,水府庙故址成了棘荆瓦砾之场所。当时作为浙西安抚大使的刘光世,感慨水府庙的香火寂寥,就在旧基上简单地又建了一座小庙。但即使这样,镇江龙王与其极其尊崇的封号相比,依旧还是属于身居敝陋。

直到绍兴壬戌(1142)的冬天,才由都统王胜倡议重建。这一年,王胜来到西津渡,刚刚下车准备进庙拜谒镇江王,就发现庙已是“栋挠不堪,上痺下陋,外无四垣,不称神灵。”王胜想到过去从西津渡击棹过江,抗击金兵,战无不克的经历,认为都是因为镇江王的庇佑所致,因此愀然疾怀,喟然叹道:“神之所依者惟人,人之所依者为神。人居华屋,神栖敝庐,于我安乎?”回去后便谋划重新修葺一事。

王胜打报告给上级,刚开始,上级部门并不太热心。于是,王胜便重新打了一份报告,要求用自己的薪俸购置建庙的相关砖瓦材料。不久,又发生了一件有利于王胜实现自己想法的事情。绍兴十四年(1144)六月,“以梓官之还,无巨浪风帆之警,加封顺济英惠昭信泰江王。”朝廷的褒封,促使了水府庙重修工程于绍兴十四年(1144)八月得以开工。

整个工程持续了两年多,于绍兴十六年(1146)十月方告竣工。共花费钱1200余缗,垣墉百堵,庙屋庑门有四十余间。在施工过程中,“艺者运思,巧者尽能,匠者度材,陶者储糴,不陋不奢,悠久是图”,在布置上则“若画若塑,威仪队仗,杂然并存”。开光那天,“云鲜日润,辉映前后”,西津渡是人山人海,所谓“邦人骏奔,万目同声”。王胜亲自到现场致辞。由于水府庙当时属于金山管辖,绍兴十七年(1147)二月,龙游寺的长老了心找到黄俞,请他写了一篇记,并立石以示方来。

二十三年后,陆游在撰于1170年的《入蜀记》中,有一段关于镇江西津渡下元水府庙的有趣叙述:

二十五日早,以一罍壶酒,谒英灵助顺王祠,所谓下元水府也。祠属金山寺,寺常以二倍守之,无他祝史。然榜云“赛祭猪头,例归本庙”,观者无不笑。初,绍兴末(1161),完颜亮入寇,枢密叶公审言督视大军守江,祷于水府祠,请事平奏加帝号。既而不果。隆兴(1163—1164)中,虜再入,有近臣申言之,议者谓四渎止封王,水府不应在四渎上,乃但加美称而已。

也就是说,自王胜重修后,历史上金山龙王曾两次被大臣奏封帝号,但都没有成功。

宋宁宗嘉泰元年(1201)金山龙王被加封“英灵普护圣惠泰江王”。

明弘治(1488—1506)年间,由郡守王存忠重新修建后,亦称为水府殿。

显济龙王庙是从镇江开始传向江浙其他地区的。下元水府显济龙王的庙除了西津渡本庙外,在其他地方还有。例如在丹阳埤城就有个奉祀显济龙王的白龙寺。白龙寺位于今埤城镇荒田村南,经山北麓。始建年代不详。初为彭山龙祠,宋嘉泰元年(1201),宋宁宗赐额“显济庙”。寺内有龙池灵异,与山泉相通,终年不涸。庙由当时邑士戎姓买地170余亩建成。清咸丰十年(1860)毁,同治九年(1870)重建,改名“白龙寺”。光绪二十三年(1897)、二十八年两次重建,敕赐“利济苍生”。

“镇江王”的信仰通过水路舟运,在长江流域的大小口岸逐渐传播开来,最远甚至在四川自贡也有船民修建的镇江王爷庙。据自贡市所存《王爷会碑记》记载:“王爷者,镇江王爷也。能镇江中之水,使水不汹涌,而人民得以安靖,以故敕封为神灵,享祀于人间。”四川的自贡、五通桥、泸州、涪陵、万县等地都有“王爷会”,并建有王爷庙,供奉镇江王爷,以祈求王爷佑护船只的一路平安。每当镇江王爷生辰之日,王爷庙即举行盛大的祀典和筵宴,戏剧演出通宵达旦,歌舞伎乐竞相献艺,成为风情民俗浓烈的地方会节。

宋良曦先生在《中国盐业与地方会节》一文中是这样描述王爷会的:

自流井的王爷庙,每逢六月初六镇江王爷生日,便举办盛大的王爷会。隆重的祭祀典礼开始时,停靠在庙前河道里成千只披彩的槽船,鞭炮齐鸣,声震峡岸,蔚为壮观。入夜则是四川各地的川剧班子登台演出,通宵达旦,昆、高、胡、弹、灯竞相亮相;生、末、净、旦、丑竞显风流,成为川南地区的一大盛会。每当新年伊始,直至元宵节后数日,庙内便竖起两根灯竿,高达10余米,竿上金漆诗词吉语。每根灯竿两边各挂16盏三角灯,顶端一盏大红灯,合计33盏,象征33重天。在固定灯竿的绳索上,装饰着斑斓绚丽的纸人纸花纸马,当入夜点灯之后,灯串随风摇曳,微微摆动,光影摇红,纸花映彩。长长的灯串,兀立于群灯之上,数里之遥,均可望见。灯竿周围的河滨地带,更热闹异常,成了不夜的娱乐区。此一习俗,经久不衰。

可以说,现在著名的自贡灯会便是在镇江王爷会的基础上演变而来的。

镇江地区除了显济龙王外,还有昭惠龙王庙和灵济龙王庙。昭惠龙王庙即乌龙王庙,位于镇江谏壁雪山,宋绍定四年(1231)建,后改为龙兴寺,又称为雪山庙。灵济龙王庙又称为白龙庙,位于镇江丹徒石马长山之麓,庙有龙泉,长流不竭。此庙建于北宋元丰年前,宋神宗六年(1083)诏敕“灵济”匾额,每年四月初三由官府隆重祭祀。

四、都 天 宫

都天庙是镇江地区的特有庙宇,所有长江三角洲地区的都天庙,其祖庙都在镇江。这个观点以前没有人提过,这是我寻找比对了大量史料,根据分析推断所得出的结论。根据这个结论,有关长三角都天庙的种种历史事实,都能够得到很好的解释。

西津渡的都天宫位于现小码头街101号,又称“都天行宫”,为镇江城区两座都天庙之一。都天宫内供奉的是都天菩萨,又叫都天大帝。都天大帝的称呼也只是长三角地区特有的民间叫法,在道教上则称之为“旻天医王”或“旻天大帝”。《上清天医许陶相宰救苦济世宝忏》称之为

“旻天医王主瘟都天大帝”。据《太上灵宝敕演旻天收瘟降福宝忏》载,都天大帝全称为“旻天太医王主瘟都天大帝金容慈救天尊”或“三界主瘟天府旻天大帝收瘟降福天尊”,亦称为“三界主瘟都天大帝”。因此,“都天大帝”实际上是“旻天医王”的简称。

那么,这个都天大帝,也就是旻天大帝到底是哪里人呢?为什么会被镇江人所尊奉,进而影响遍及整个长三角地区呢?《太上灵宝敕演旻天收瘟降福宝忏》是这样叙述其事迹的:“旻天大帝,世居京口,一介书生,禀名山之秀气,挹江水之清流。一簞一瓢,素切颜渊之乐;已饥已溺,常怀禹稷之心。值显现之良因,乃遭逢夫疠鬼毒浆。”“旻帝知大疫之流行,起大生之隐念,夺壶在手长饮,如吸百川,霎刻捐生。慈光遂游三昧,一身救亿万之身,一劫历百千之劫。大悲观音,大慈仁者,始证药王,继膺帝号,为天医之领袖。”“寻声救苦,为瘟为蛊为瘵,咸赖销熔;在天在地在人,全资倚仗上清。敕以收瘟,下土因之获福。千秋共戴生成,万世永怀恺悌!”

上文说得很清楚,都天大帝为镇江人,读书人出身,因救万民于“非典”之类的流行病而牺牲,最终成为药王和大帝。在天上的位置相当于宇宙事务院副总理兼宇宙卫生部第一长官。其夫人为“都府内殿恭肃惠顺夫人”,其子为“都府太子寻声慈应灵侯”。

都天大帝虽然为镇江人,但姓甚名谁,却难以考据。不过,从其“药王”、“医王”的称呼上,我们仍然可以寻找出都天大帝的原型——“三界医王”。“三界医王”是谁?根据道教相关典籍记载,这“三界医王”便是“太上道君”或“元皇道君”,也就是“灵宝天尊”。问题分析到这里,我们便可以推断出都天大帝究竟是怎样演绎出来的了:灵宝系自茅山形成后,灵宝天尊的形象逐渐与佛教的阿弥陀佛的形象靠拢,成为“三界医王”和“大医王”,在此基础之下又被镇江人不断加上很多封号,这些封号到后来反而掩盖了灵宝天尊的真实身份,使其实际上变成了另外一个神灵。为了突出这个演化出来的新的神灵的形象性,镇江及长三角地区的人们又不断根据自己的地域想象丰富与其有关的细节,最终造成了如今其身份多样性的客观存在。从根本上讲,正是由于灵宝天尊身份的抽象性,为许多地方进行造作附会提供了有利条件。

都天大帝在无锡,其形象是指汉博望侯张骞,执掌瘟部,提点诸神,职

位与张渤相仿。在浙江的龙游县,都天大帝被称为毛灵公。在江苏三泰地区,都天大帝象征着元末的张士诚。在南通等地,都天大帝被民间认为是唐代的张巡。而在其发源地镇江,都天大帝的形象却并不很清晰,主要有陶弘景、张巡和药师佛的说法,但都不可靠。

镇江关于张巡是都天大帝的说法源于明代。

据史书记载:张巡(709—757),唐代邓州南阳人,开元进士。安史之乱时,以真源令起兵雍丘,抵抗安禄山叛军,后移守睢阳,遂有“张睢阳”之称。张巡守睢阳,仅以六千之众,历时十一个月,经大小四百余战,斩敌将三百余人,破敌军十余万。当时张巡和太守许远孤军抗敌,外无援兵,内无粮草,至城中粮尽,便捕雀掘鼠而食。雀鼠捉完了,竟以人肉充饥。最后,惨烈到张巡竟杀爱妾并以其肉分食士卒,许远亦杀其奴。城破之际,他们被叛军尹子奇所杀。

由于张巡在睢阳坚守了相当长的一段时间,牵制了安禄山在中原的兵力,这就相对地减弱了叛军对唐朝的压力,使唐肃宗李亨在陕西、宁夏边境,得以集结各路大军,实施反攻。因此,张巡、许远死后,唐肃宗下诏为他们“皆立庙睢阳,岁时致祭”,以张巡为保仪尊王,许远为保仪大夫。张巡为神就此开始。自唐肃宗设庙后,历代王朝对张巡屡有封祀。张巡于宋代被封为“东平威烈昭济显庆灵佑王”,在宋宣和年间张、许两人被民间称为东岳押案、阴司都统使。明代张巡被称为景佑真君。此时还没有张巡为都天大帝的说法,但到了清代,镇江丹徒一带就开始称张巡为“都天元帅”了。清乾隆十二年(1747),张巡被封为“显佑安澜之神”,嘉庆八年又被封为“显佑安澜宁漕助顺之神”,逐渐成为防疫、禳灾、驱魔的护佑之神——都天大帝的化身。除此之外,长三角民间亦有称张巡为大使公、张元帅、张中丞、张睢阳、张巡千岁或英济王的。

事实上,自宋至清,张巡信仰一直处于不断丰富的演化之中。《历代神仙通鉴》称张巡的前身为张飞,后身为岳飞。明姚茂良所写的《双忠记》更是扩大了张巡的影响力。《夷坚志》中张巡是任职于东岳第八司,而在福建的宁化一带,在清初该地更是俗传东岳庙所供奉的主神即是张巡。

由于镇江位于长江、运河的交汇处,是航运之重镇,并联结江南广大腹地,因此,从一开始,都天大帝就不仅仅只具有逐疫的神职,还担负着航

运安全的护佑之责。事实上,镇江的都天庙会在清代时就已成为长三角地区最盛大的庙会之一,其规模之盛,远不是其他庙会所能比拟的。

清代欧阳兆熊、金安清在《水窗春呓》中记载道:“都天会最盛者为镇江,次则清江浦。每年有抬阁一二十架,皆扮演故事。分上中下四层,最上一层高至四丈,可过市房楼檐,皆用童男女为之,远观亭亭然如彩山之移动也。此外旗伞旌幢,绵亘数里,香亭数十座无一同者。又有坐马二十四匹,执辔者皆华服少年。又有玉器担十数挑,珍奇罗列,无所不备。每年例于四月二十八日举行。其最不可解者,抬阁一二十座非一人所能办,必一年前预为之;而出会之前一日,尚不知今年之抬阁是何戏剧也,其缜密如此。使上下公事皆能如之,独不妙乎。”

由于都天庙会远近闻名,每逢其会,总有大批外地游人前来观瞻。清人梁章钜在其《浪迹三谈》中写道:

过京口日,闻都天庙会甚盛,盖数十年来所未有,因停棹两日,凭篷窗纵观之。至邗上,为云台师述之,及师为言甲辰年新修庙时,乡人请制楹联,因手书付之曰:“颜许同名,唐代人伦维气类;李韩论定,熙朝庙貌屹江淮。”当时奸臣曾劝睢阳以天道,公骂曰:“汝不识人伦,焉知天道!”此人伦二字所本,语颇沉着,且人伦、庙貌二字皆双声也。按此当补入《楹联续话》,谨先记于此。

从上文中就可以很清楚地看出,都天庙中确实奉祀着许远和张巡两人。

五、关王庙

关王庙为奉祀关羽的场所,在西津渡云台山边,于元大德三年(1299),由丹徒县尉孙琳主持修建。至于建庙的原因,据《元至顺镇江志》载:“大德三年秋,孙琳祷雨有应;飞蝗渡江,又祷于神,禾稼无伤,乃率众建庙焉。天历元年(1328),封显灵义勇武安英济王”。

六、褒忠庙

褒忠庙在西津渡蒜山脚下,宋隆兴(1163—1164)年间,为奉祀忠州刺史魏胜而立。据《宋史》卷三六八《魏胜传》载:“魏胜,字彦威,淮阳军宿迁县人。多智勇,善骑射,应募为弓箭手,徙居山阳。绍兴三十一年,金人将南侵,聚刍粮,造器械,籍诸路民为兵。胜跃曰:‘此其时也。’聚义士三百,北渡淮,取涟水军,宣布朝廷德意,不杀一人,涟水民翕然以听。”

后来,魏胜以军功转阁门宣赞舍人,差充山东路忠义军都统制兼镇江府驻扎御前前军统制,知海州。隆兴二年(1164),魏胜同淮东路安抚使刘宝、知高邮军刘敏驻防于盱眙军、楚州一带,魏胜专门守备清河口。当时和议尚未有结果,金兵乘宋军松懈之机,用船载运器甲粮草从清河出发,准备攻打宋朝驻防军队。魏胜知道金兵意图后,亲自率领忠义之士拒守于清河口。金兵诈称欲运粮送往泗州,通报要由清河口进入淮河。魏胜深知金兵的计谋,打算不让其通过。都统制刘宝认为双方刚刚议和,制止了魏胜的行动。金骑轶境,魏胜率领诸军拒守于淮阳,自卯时战至申时,双方胜负仍然未决。金军不断增派生力军,魏胜仍然与之顽强战斗,又遣人告急于刘宝。当时刘宝驻扎于楚州,相距魏胜只有四十里,他却坚持说刚刚讲和,决无战事,就是不发一兵一卒。魏胜所率领的宋兵用完了箭矢,虽然没有盼望到救兵,还坚持依土阜为阵。魏胜对士卒说:“我当战死于此地,幸存者一定要把真相上报皇帝。”于是命令步兵居前,骑兵殿后,一直战至淮阴东十八里的地方,不幸被箭射中,坠马而死,年仅四十五岁。

魏胜的事迹上报朝廷后,被赠保宁军节度使,谥忠壮。由于当时淮南尚未平定,宋孝宗便下诏于镇江府江口镇立庙,赐号“褒忠”,并打算于形势安定之后,再在魏胜战死处设祠奉祀。由于尸首不全,孝宗还下令有关方面用木头雕刻魏胜的形象,予以厚葬于镇江。至于魏胜的两个儿子,魏郊封为武功大夫、忠州刺史,魏昌封为承信郎。赐银千两,绢千匹,宅一区,田百顷。对于见死不救的刘宝,则削其两镇节钺,没入家资,贬发琼州而死。魏胜的剩余部队五千余人,则编入京口屯驻前军。直至淳熙十五年(1188),孝宗还特地关照枢臣:“魏胜之子,当与优异。”

七、药王庙

在西津渡银山顶。奉祀对象为神农。镇江另有一座药王庙在盛家巷。

八、金龙四大王庙

据清《光绪丹徒县志》载,金龙四大王庙在西津渡云台山关王庙左侧,属于明朝创建。

金龙四大王是明朝时才出现的水神。明清以来,“金龙四大王”被人们奉为行船走水的保护神,众多帝王均对保护漕运的“金龙四大王”褒奖有加。据清光绪十年浙江巡抚廖寿丰撰的《重修金龙四大王庙碑》文中载,清顺治二年(1645)至光绪五年(1879)的二百三十五年间,历代皇帝给“金龙四大王”长达四十四个字的封号:“显佑通济昭灵效顺广利安民惠孚普运护国孚泽绥疆敷仁保康赞翊宣诚灵感辅化襄猷溥靖德庇锡佑国济”,由此可见“金龙四大王”地位之崇高。

据明代朱国祯《涌幢小品》、清赵翼《陔余丛考》及《杭州府志》、《绍兴志》史籍所载,金龙大王真名为谢绪。谢绪,南宋钱塘县北孝女里(今良渚镇安溪)人。南宋末年广应侯谢达之孙,其先祖是东晋宰相谢安,堂姑母是南宋末年的谢太皇太后,谢翱是其堂兄,属南宋王朝外戚。谢绪生性聪慧,慷慨读书而不求仕进,隐居钱塘之金龙山。

南宋恭帝德祐元年(1275)十月,元军统帅伯颜率军分三路进攻临安(杭州),十二月,西路军破独松关,守将张濡不战而逃。次年正月,中路军前锋进占皋亭山,宋朝派文天祥等大臣赴元军营议和。伯颜拘文丞相于临平明因寺,另一个宰相陈宜中逃跑。谢太皇太后抱着五岁的恭帝鸣钟击鼓召百官朝议,却无一人上朝。二月,元军破临安,南宋王朝灭亡。

宋亡,谢太皇太后和五岁之小皇帝恭帝及皇室宗亲、宫女、太监均被俘押解北上。谢绪深感国家兴亡匹夫有责,便四方奔走,联络抗元,但因大势已去,终成绝望,整衣北拜后,投苕溪自尽。史载因“忠愤不舒,壮志

未酬,尸体竟逆流向上”。人们崇敬其气节和情操,在溪北塑像立庙。

元朝末年,谢绪家乡有很多人都梦见他说:“我饮恨九泉百年,如今神州有幸,出现了一个能主宰国家命运的君主了。过几天,黄河就会向北迁徙,边就是新君降临的征兆,你们应当归顺新的君主。明年春,新君要在徐淮一带与元军决战,我要去帮助他。”丙午年(1366),黄河水果然改道往北,九月朱元璋攻取杭州,当地军民按谢绪的吩咐,一齐归顺朱元璋的明军。丁未年(1367)二月,朱元璋的军队和元军在徐州东南,黄河吕梁洪段展开决战,元军在吕梁洪的上游,而朱元璋军营全驻扎在吕梁洪的下游,地形对明军极其不利。军中有识者都担心元军决堤放水,以水攻明军。突然间,天地间狂风大作,乌云翻滚,电闪雷鸣,巨大的风力挟卷着黄河波涛向上游扑去,形成黄河倒流,乌云中似乎有一披甲大将跃马挥戈,促赶风神。明军士气大盛,奋勇杀敌,元兵一败涂地。当夜,朱元璋即梦见一素服儒生上前拜见:“臣是宋时书生谢绪,今特来佐助真人灭虏”。次日,朱元璋即诏告天下,封谢绪为“金龙四大王”。取这个封号,是因为谢绪曾隐居金龙山,并葬于金龙山,在兄弟中排行老四。金龙四大王主事河神,兼管黄河运河,并在行营处的河边为他建了祠庙。据说该祠有求必应,灵赐昭然,“永乐间,凿会通渠,舟楫过洪,祷无不应”。

据《涌幢小品》中记载,在明朝隆庆年间,大司空潘季驯督治运河,河流堵塞,潘季驯便写了一篇祭文责怪河神,金龙四大王很生气,令鬼卒将潘的书吏捉住,觐见河神,河神斥道:“潘季驯怎敢如此无礼?河道堵塞乃天数也,难道是我故意为害民间吗?你回去转告他,河道将于某日通。”不久,河道果然大通,而潘季驯在以后的治河生涯中对河神金龙四大王也就更加虔诚了。

清朝赵翼《陔余丛考》中则记叙了另一件事。明朝熹宗天启四年(1624),苏茂相率船队在运河上运粮(即漕运也)正碰上河水干涸,无法行船,焦虑万端。夜里,苏茂相梦见金龙四大王告诉他:“为我请封,当以水报。”苏醒来后,写了篇祷文告诉河神,保证向皇上为他请封,念完祷文后,即刻洪水如注,运河大涨,船只张开风帆,乘风破浪而行至京师。苏茂相不负前言,上书请朝廷下诏加封金龙四大王。皇上应允,传诏天下,加封谢绪为“敕封护国济运金龙四大王”。

在以后的历朝历代中,凡河工漕运有事,俱都加封,至康熙朝又加封

号“昭灵效顺”四字,金龙四大王的封号共有四十四字之多,封号之长,仅次于海神天后林氏。

此外,西津渡还有过皮场庙等。

后记：平常是禅，和谐为道

这本书的文字，主要利用的是晚上9点至12点之间的时间所撰写。由于夜深人静，相对来说，人比较容易进入一种“一念无着，视而不见，听而不闻”的状态，似乎也并不觉得疲劳，反而却有一种“心田无秽，性地绝尘”的轻松。

我对西津渡的道教历史进行粗浅的研究，主要原因是源于西津渡是镇江的文脉之一，不把握西津渡的历史便很难准确地把握镇江的历史脉搏，而道教在西津渡的存在，则是西津渡历史文化积淀的重要组成部分，是西津渡之所以厚重的根本之一。对西津渡的关注早在中学时代就开始了，但正式着手对其进行系统地资料搜集，则是到镇江城投公司之后的事情，半年前才起笔撰写现在的这个课题。

镇江的道是以山为特征的，镇江的禅是以水为特征的，镇江的儒是以城为特征的。西津渡的特征是山水城的统一体，因此，它也是个儒释道相互圆融的统一体。在后来，它更是所有文化的交融之所。再后来，这里没有了水，它的灵性便逐渐消退了，慢慢地在向历史文化标本的方向演化。正因为它具有历史文化标本的寓意，因此，它的不可复制性便越发突显出来。所以，我常常对人讲，重建一个西津渡，花上两千年的时间不一定能建成；而再建一个深圳或浦东，五十年的时间便绰绰有余。也正因为此，所以我认为，为保护西津渡所花费的钱再多也是可以看见的，而历史文化本身的价值却是无法用金钱来作简单衡量的。由于历史的原因，西津渡的历史文化积淀一直没有得到过系统和全方位的梳理和定位。好在现在的镇江，从市、建设局、城投公司，直到最基层的西津渡建设发展公司，均形成了“精心保护、精品开发”的共识，边探索边完善，以最大的耐心和韧劲，精心打造着一条美轮美奂的文化及旅游发展之轴，并在名城保护工作中，逐步形成了以“保护、挖掘、整理、扬弃、发展”为核心理念的行之有效的“西津模式”。

镇江是个非常有意思的地区，它是中国文化史上若干个重大现象的

策源地或关键性节点。例如四大爱情传奇《梁山伯与祝英台》(《华山畿》)、《董永与七仙女》、《许仙与白娘子》和《刘备与孙尚香》无一不和镇江有关,牛头禅则是中国禅文化本土化、文人化的标志,茅山道教则更是整个中国道教文化体系化的策源地。研究镇江的历史,如果不研究相关宗教的历史,也很难做到对历史的全面了解和把握。其实,整个中国的历史,有很长一部分时间都是和宗教史相互交融在一起的,所谓不关注佛教,就无“舍得”可言;不关注道教,就无“道理”可讲。

在这本有关西津渡道教历史,尤其是有关铁柱宫和净明道历史探讨的小册子中,我基本上是沿袭《炮打紫石英号》一书所运用的方法论,尽可能多地掌握资料,严谨客观,推理有据,对历史事实本身则不作贬褒。而从主观上讲,对中国的宗教,尤其是道和禅,对其存在,我个人是持肯定态度的。

在上武汉大学之前,我对宗教的看法基本上是教科书上的,认为“宗教是统治者对人民进行统治的麻醉剂”。但现在,我已不赞同这样的观点,而认为宗教的功能基本等同于文学艺术,但与文学艺术的作用却正好相反。我个人觉得,文学艺术从本质上讲,是属于社会的兴奋剂和催化剂,宗教则是社会或个体的镇静剂和缓释剂。正如文学艺术与政治结合会变成匕首或投枪一样,宗教与政治结合也会变成致幻剂,也会在中国的历史上形成五斗米道的地方割据势力和太平道的黄巾起义,形成摩尼教的方腊起义和明教的朱元璋政权,甚至形成白莲教、太平天国的拜上帝教及义和拳等带有偏激色彩的农民运动,但这也只能证明宗教只是政治的附庸而已。

随着后来对宗教历史知识的不断丰富和对宗教本身了解的不断深入,我基本上形成了自己的对宗教的一些看法。我个人认为,宗教是对一种超级和谐、均衡状态信仰和体验的体系。就个体而言,宗教信仰是从根本上对一种特殊心理状态的追求,为了实现这种状态,人们可以动用一切手段和力量,甚至渴望有一种超人间的力量存在。事实上,这种状态是能够体验到的,它直接指向着道德、和谐、宁静、美善、理想、正义、均衡、自由、神圣、光明、理性、终极、纯洁、希望、慈爱等意象,通过体验这种状态,人们可以暂时性地克服孤独、失衡、焦虑、失落、荒诞、绝望、阴暗、狭隘等等情绪和感觉,从而更好地面对现实,重新用一颗开朗清静的心去回应生

活。从这个意义上讲,宗教其实是起到了一种心理治疗的作用,只不过心理治疗往往是被动的,而宗教体验对心理的调整则是自觉的、经常的和主动的。

1996年,戴敦邦先生曾送我一本《参禅之美》的小册子,是由《时报周刊》所出。内容除戴先生所制的释道神佛人物之外,还有台湾郑石岩先生的一篇短文,写得非常的智慧隽永。郑先生对禅的观点就很积极,他认为,禅的宗旨在于启发个人的生活智慧,使自己的心平静活泼,生活充实,不被物欲的狂风席卷。《六祖坛经》上说:“外离相即禅,内不乱即定。”意思是说自己不被外界的种种物欲所引诱就是“禅”;内心清明不乱,思想清晰,判断正确,就是“定”。如此说来,禅似乎并没有什么不好的,最起码可以起到自我调节心态的作用。

其实,从一开始,禅就属于心理学的范畴。禅是梵文音译“禅那”的简化,意为宁静安详地深思或静虑。禅定的“定”则是梵文音译“三昧”一词的涵义概括,也作等念、等持、平等持心、心专一境解释,类似于现代心理学的“有意注意”。正是基于心理学的基础,我将禅宗定义为静虑以取得心理平衡的文化现象。因此,参禅首先要做的功课便是“安心”。在禅宗看来,一个不“安心”的人,是不能实现明心返照修一切善行的目的的。

如果说“禅”比较接近于心理学,那么,“道”则更接近于哲学。事实上,道教的先驱者从一开始就探索的是宇宙和社会的规律,关注各种事物相和谐共生的问题,并力图用当时最先进的手段加以验证,可谓科学的先生。什么是“道”?道是“虚无之系,造化之根,神明之本,天元之气”,是“万象以之生,五行以之行”。翻译成现代语言就是一句话:道是根本规律。一个研究根本规律的学科不是哲学是什么呢?我在和一些朋友切磋道教的道德观时,我是这样阐述我对道、德的理解的。所谓“道”,就是规律;所谓“得道”,就是符合规律行事;所谓“德”,就是符合规律的结果及过程的体现,这种结果和过程对天地人的作用是积极的、美善的;所谓“道德”,就是合乎规律和本原。当我们把笼罩在道门上面的那些神秘和琐碎的事物表象,诸如神祇、符篆等等清除干净之后,我们就会发现,道教文化确实是中国传统文化中不可或缺的重要组成部分。

很多人都认识到了中国文化中非常奇特的儒释道三宗圆融归一的现象,但对其为什么没有彻底融合成一个整体,为什么没有相互取而代之,

却没有过深的分析。我认为,其根本原因在于,三者的社会功能是根本不一样的,因为互补,所以共生。儒是治国经世的方法论,禅是调节自我心态的方法论,道是追求终极规律的方法论,根本的定位和发展方向不同,虽然能够在理念上相互交融,在概念上取得相一致,但正如政治学、心理学和哲学一样,成果可以互用,却不能够真正实现一家取代另一家的结果。面对中国儒释道的圆融现象,我常常不无遗憾地想,如果在宋时三者能分别沿着各自独立的轨迹往前发展,很难说不会产生中国近代意义上完整的政治学、心理学和哲学体系。

中国传统宗教认为,参禅悟道的最终目的不是只图意境上的独自清闲享受,这样就违背了道的根本宗旨。道的最终目的是发挥人的潜能,惩恶扬善,按客观规律办事,最终实现人与社会、人与自然的和谐发展。根据禅和道的观点,只有“心”达到“空”或“一”状态的人才能见佛明德。

宋以后,道和禅的哲学观基本上就相一致了,基本上是围绕着坐忘守一做文章,而坐忘守一的根本则基于禅道的“空”观。因此,不了解禅道的“空”观,就不能从根本上去理解中国的传统宗教,就会把一些表象视为本质而津津乐道。一些朋友告诉我,说读禅或道教的书,经常是云里雾里,一片混沌。其实,只要理解了传统宗教的世界观,慢慢去体会,是能够弄清楚相关文字的基本涵义的。

不管是先修“命”还是先修“性”,中国传统宗教都属于“性命双修”的思想体系,而“性”和“命”都离不了一个“心”。以“心”为切入点,所以禅宗首先要做的便是“安心”;而道教则强调的是“身具天地,心具太极”。如何“安心”?“空”心便是安心;如何“心具太极”?虚而善应,静故能灵,“无心之心”即契道之心。如何取得“无心之心”?化天地为阴阳,化阴阳为一气,化一气为大道,化大道为自然,化自然为虚无,便可实现“无心之心”。这“无心之心”是个什么状态的呢?是一种“太虚太无,太空太玄”态!简单地讲,要处于一种“真空”状态。因此,我们在理解宗教时,要把宗教信仰看做是对一种极限情境状态的追求。体验这种状态的意义在于:虽然现实中并不真的有这么一种合乎这种状态的世界秩序存在,但却可以让一些人坚信确实有可能实现这么一种合乎这种状态的世界秩序。必须强调的是,这种状态是一种主观的、超现实的状态。从这个意义上来看,西方上流社会的很多人信仰基督教,不是因为他们真的相信有上

帝存在,而是他们相信有一种“神圣”的状态存在,能慰藉他们的心灵。

中国传统宗教中的“空”不是真的空。禅和道对“心”基本上采用的是三分法,即“心”有三态:绝对空态、相对空态和不空态(混沌态)。关于“心”和“空”的关系,我这里用一个比喻来说明。“心”好比是一个透明的玻璃瓶子,“善”是纯净之水,“恶”是黄稠之油。平时,由于“心”的激荡,油和水相互交融,心中是混沌一片。此时的“心”是不“空”的。通过“守一”等方法,把“心”的玻璃瓶静置不动,油和水便层次分明地分开了,“善”和“恶”在“心”中非常清晰。此时的“心”已处于相对“空”态。修行便是在“玻璃瓶”中留下“水”,把“油”不断排出去的过程。如果瓶中水和油都没有,那就是绝对空态,只有无生命的人和初生的婴儿才具备。

因此,中国传统的宗教从根本上讲,并不是叫人消极遁世的,否则,很多宗师的行为就无法理解。“心空”不代表灭绝人欲,“空”意味着“心”的本质清净,不受污染,没有动心妄念,相当于“善”;“空”又意味着“心”的均衡、和谐、有序,相当于“静”,因此说“心性本净”即是“心性本静”。要回归“心”的本净状态,就需要经常“拂尘看净”,进行修持。理解了上述的中国传统宗教中的基本哲学概念,对禅道的一些命题的解释就会迎刃而解了。

譬如道安所说的“色即是空”是什么意思?你若不懂“心空”观,便无法对此作出解释。道安的意思是说:“心”若处于“空”的状态,则“心即是空”;“色”的品质是因“心”而异的,“心空”则“色空”,所以说“色即是空”。

再譬如,慧忠认为“色即是心”,“心即是色”,不仅“即心是佛”,而且“即色是佛”。这又是什么意思?我的理解是,“色”从根本上讲是无所谓善恶的,但“心”有善恶,因此,“色”是因“心”而具备不同品质的,所谓“色即是心”和“心即是色”。如果“心”处于“空”的状态,即处于净、善、静的状态,当然是“即心是佛”了;与此同时,与“空”的状态之“心”相对应的“色”,相应的也具有“空”的品质,所以说“即色是佛”的命题也能成立的。基于这个命题,禅宗便有了“青青翠竹尽是法身,郁郁黄花无非般若”的说法。

一个延续了两千年的文化传统,如果没有有益的成分,还能在今天存在,将是件令人难以置信的事情。我比较赞同净明道的一些基本观点,它

不仅抓住了“道”，还抓住了“德”，所以它能够提出“忠孝，大道之根本也”这样闪烁着理性光辉的思想；也才能够用充满人性的声音，大声斥责那些“出尘绝俗”、“抛家舍业”的修炼者为“名教罪人”。这大概也是我对净明道和铁柱宫进行研究的一点现实意义吧。遗憾的是，我们常常不能够穿越历史的迷雾，小心地扫除那层层叠叠覆盖在文化路径上的千年落叶，透过郁郁葱葱茂密的树林，蓦然发现静静绽放在水池中的那朵美丽的素莲。

在本书的撰写过程中，得到了镇江市建设局鄂金书局长、祝瑞洪副局长的关心和支持，祝瑞洪先生并为此书亲自作序，殷殷之情溢于言表。在资料的搜集整理过程中，西津渡公司文史办及杨建坤先生都付出过努力和心血，在此一并表示深深的谢意。

本书引用的资料很多，出于读者阅读和查核方便，我都在正文中直接标写出，因此，就不再详细罗列参考资料目录了。

2006年12月

重修西津铁柱宫记

润州城北之西津,横万里大江,渺千秋古渡。腹背荆吴,通衢九省,踞南北之冲,扼江河之要。沧海桑田,因渡成街,为镇江历史之文脉所在。街左铁柱宫,蒜山峙前,银山耸后,层峦叠翠,楹殿三重,神仙居所,为净明道之圣地。是宫源出丹阳谶母,名于孝道许逊。以孝为祖,以身为宗。八字垂训:忠孝廉谨,宽裕容忍。无幽不烛,纤尘不污。名士雅客,接踵至此。赋诗作记,题壁刻碑,寻幽揽胜,吸风饮露,共渡慈航,其状蔚为壮观。

铁柱宫始于明,而盛于清,迄今近四百岁。德佑安澜,御灾捍患;平安商旅,和谐街区。祈福化民,累加修缮。明崇祯十年(1637),宫肇建于紫阳洞旧址。康熙二十年(1681)重修。乾隆三十五年(1770)再修。嘉庆元年(1796)至十五年(1810)扩旧基增修。道光咸丰年间,不幸毁于兵燹。后仅余遗址,旧迹荡然无存。

逢斯盛世,打造西津渡历史街区文化发展之轴工程宏业骏开,铁柱宫复建,契乎众望,识者然之,民心悦之。自镇江市政府以降,各方联袂以倡,建设系统全权以董,迁民居,构宫楹,加崇基础,增翼宇栋。奉塑先贤石像,锻立镇蛟铁柱;整飭残碑,架设栈道。依明清古风,规制悉乃其旧,形貌尽同其始。复其形制而扬其精神,大其手笔而慎其细节,董者殚精,匠者竭能,终于废者起,腐者新。重修落成,补宫阁之阙以续人文之脉,置文物之丰以彰津渡文化。此乃功在当代,厚重提升镇江文化内涵并文化品位之举,利于提高城市建设档次,凸显城市亮点特色。功始于2006年5月,成于翌年2月。故记其实以备考。镇江市建设局、镇江市城市建设投资公司、镇江市西津渡建设发展有限责任公司勒石。公元二零零六年二月立。董晨鹏撰文,孙彤书。