


· 云南宗教知识丛书 ·  
杨学政 熊胜祥 主编

# 云南

# 道教

杨学政 刘婷 著

 宗教文化出版社



ISBN 7-80123-576-2



9 787801 235763 >

ISBN 7-80123-576-2/K · 143

定价：15.00 元

· 云南宗教知识丛书 ·

云南省宗教事务局 组编  
云南省社会科学院宗教研究所

# 云南 道教

杨学政 刘婷 著

宗教文化出版社

· 云南宗教知识丛书 ·

---

杨学政 熊胜祥 主编

# 云南道教

杨学政 刘 婷 著

宗教文化出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

云南道教/杨学政,刘 婷著. - 北京:宗教文化出版社,2004  
(云南宗教知识丛书)

ISBN 7-80123-576-2

I. 云... II. ①杨... ②刘 III. 道教史-云南省 IV. B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 001627 号

**云南道教**

杨学政 刘 婷 著

---

**出版发行:** 宗教文化出版社

**地 址:** 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

**电 话:** 64095215(发行部) 64095211(编辑部)

**责任编辑:** 张伟达

**印 刷:** 北京柯蓝博泰印务有限公司

**版权专有 不得翻印**

**版本记录:** 850×1168 毫米 32 开本 5.625 印张 101 千字

2004 年 7 月第 1 版 2004 年 7 月第 1 次印刷

**印 数:** 1—5000

**书 号:** ISBN 7-80123-576-2/K·143

**定 价:** 15.00 元

---



个旧市宝华山道观



晋宁盘龙寺祖师殿





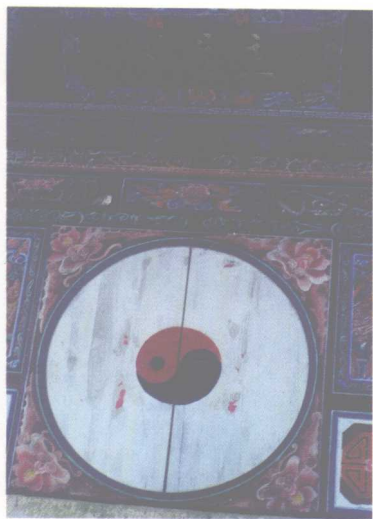
昆明西山三清阁中的真武帝塑像



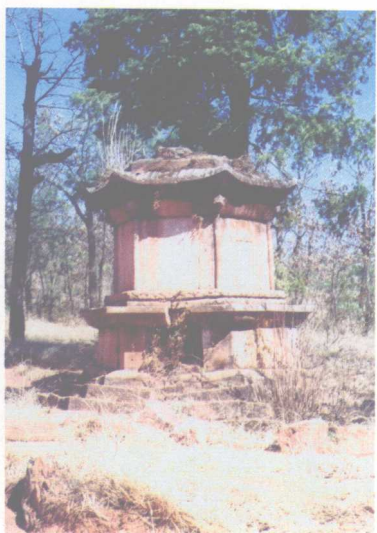
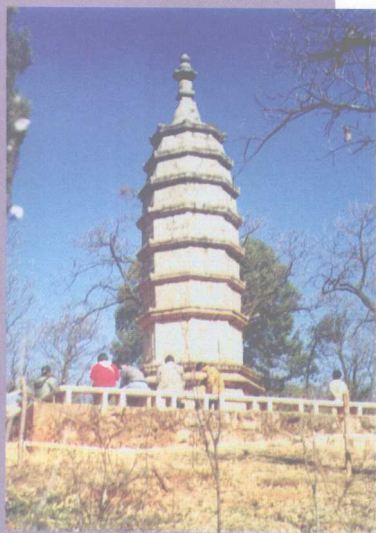
禄丰县出土的老君铜塑像



抚仙湖畔碧云寺中的塑像



巍宝山道教建筑群中的两个院门



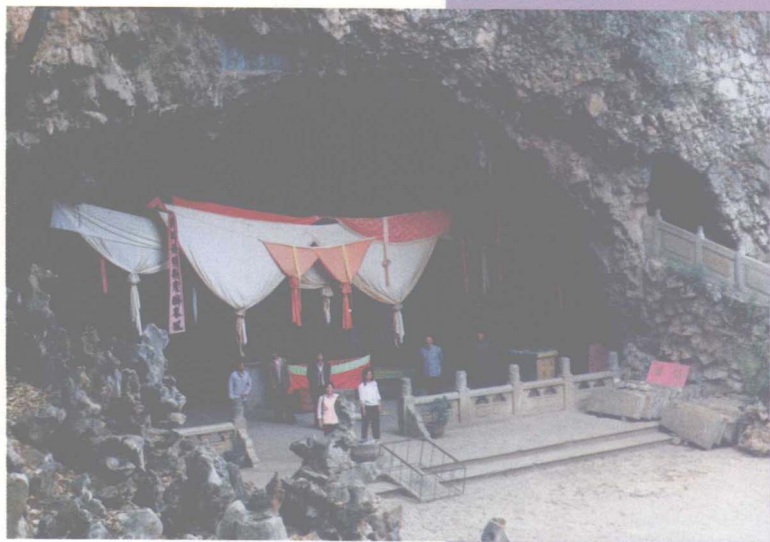
五老山上的定风塔



## 云南道教



云南省道教第一次代表会议开幕式



昭通大龙洞道教洞宇

本书彩图由：田正清、刘鼎寅、韩丽霞

# 云南宗教知识丛书

## 编辑委员会

顾 问：叶小文 罗正富 李汉柏  
主 编：杨学政 熊胜祥  
编 委：郭滇明 王爱国 杜 吉  
马开能 张 佐

# 序 一

叶小文

宗教是人类社会发展到一定阶段的历史现象，其产生和存在有着复杂的自然根源和深刻的社会历史根源，同时又对现实社会的政治、经济、文化、民族、伦理等诸多方面产生着广泛而深刻的影响。

我国是一个有多种宗教的国家。地处祖国西南边陲的云南省是我国宗教种类最多的省份，在长期的发展过程中，各种宗教与多种民族、多种文化相融合，使云南的宗教不仅具有长期性、群众性和特殊复杂性等基本特征，还具有自身的许多鲜明的特点：一是突出的民族性。云南省少数民族成份多，人口众，约占全省总人口的三分之一，其中 26 个世居民族均不同程度信仰五种世界性宗教，400 余万信教群众中 90% 以上是少数民族。二是鲜明的国际性。云南边境





云

南

道

教

线长达 4000 余公里,所有的县(市、区)已全部对外开放。有 15 个少数民族与境外相同民族在国境线两侧居住,跨境而居的同一民族之间交往十分密切,客观上存在着宗教的直接交流与影响,宗教间的相互交往也影响着双方边民的经济、文化交流。三是具体形态的丰富多样性。云南省保存着多样的文化和宗教,佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教俱存,汉传佛教、藏传佛教、南传上座部佛教俱全,还广泛流传着一些原始宗教。因此在云南,宗教不仅与各族人民的社会生活、经济生活、精神生活密切相关,还与群众关系、民族关系和国际关系错综复杂地交织在一起,直接关系到云南的民族团结,社会稳定,经济发展,文化进步,也决定了宗教工作在云南全省工作大局中的特殊地位。所以,系统研究云南宗教的历史、现状、趋势、特色,是一项很有现实意义的工作。

云南省宗教事务局与云南省社会科学院宗教研究所合作编写的《云南宗教知识丛书》,以图文并茂、通俗简明的方式介绍了云南各种宗教的历史源流、基本信仰、教义经典、寺院教堂、礼仪习俗、宗教组织、音乐舞蹈、雕塑绘画等,既全方位地展示了云南宗教形态的多样性和文化特色,又反映出了云南省内宗教与国内其它地区各宗教乃至一些国际性宗教的联系与差异。同时,编者又寓马克思主义宗教观和

我国的宗教政策法规于宗教知识的介绍中，体现了知识性、理论性、政策性及可读性相统一。因此，该丛书不仅是人们了解云南宗教历史、现状和文化的知识性读物，也是帮助宗教工作部门的干部和社会各界人士学习宗教知识，掌握宗教政策，做好宗教工作的综合性读物。它的出版，必定会对云南的宗教工作起到积极的促进作用。

在云南省委、省政府的领导、支持和指导下，云南省宗教事务局在完成繁重的宗教工作任务的同时，与理论工作者协作，对云南宗教基础理论和云南宗教工作进行系统的整理和研究，做到掌握情况，把握动态，抓住特点，正确分析，积极宣传。这种对宗教工作的敬业精神、钻研精神和开拓精神，是很值得赞赏和提倡的。我为他们的成绩和精神感到高兴和喜悦，故值此丛书出版之际，编者邀我作序，我欣然应允，以表对云南省宗教事务局和所有编者的衷心祝贺。

二〇〇四年五月三十日于北京后海醇亲王府





## 序 二

王学仁

1

宗教作为一种社会意识形态和社会文化现象，是人类社会发展到一定阶段的产物，并对现实社会的政治、经济、文化等各个方面起着深刻的影响。在人类发展的历史上，每次社会的重大变革和快速发展，都会导致宗教的剧烈变化；而宗教发展演变进程中每一次大的变化，都会对现实社会产生不可忽视的影响。因此，重视和加强宗教工作，是实施依法治国方略的必然要求，也是事关团结和带领信教群众共同建设社会主义、加快全面建设小康社会的重大政治问题。

云南是我国宗教种类最多的省份，境内除了各

序  
二





云

南

道

教

民族丰富多彩的传统宗教以外，佛教、道教、伊斯兰教、基督教、天主教五大宗教都有传播和发展。在长期的发展过程中，各种宗教与云南的多种民族、多种文化相融合，使云南宗教不仅具有丰富的表现形态和文化内容，而且与当地社会的政治、经济、民族、文化等方面也有着密切的联系，对人民的生产和日常生活产生了很大的影响。云南宗教的这一基本特征，决定了宗教工作在全省工作大局中具有十分特殊而重要的地位，这就要求我们必须认真做好宗教工作。做好宗教工作的前提条件是广大干部必须系统地认识和了解宗教。云南省宗教事务局与云南省社会科学院宗教研究所共同编撰的《云南宗教知识丛书》，用图文并茂、通俗简明的方式，全面地介绍了云南各种宗教的历史、现状和发展动态，把云南宗教的基本情况展示给人们，并在一定程度上把宗教与民族、社会、文化结合起来，反映出了云南宗教文化的基本内涵和主要特点，是广大干部了解云南宗教，掌握党和国家的宗教政策，正确区分两类不同性质的矛盾，掌握政策界限，做好宗教、民族、统战以及文化宣传等工作的一套较好的读物，对于更好地维护我省经济繁荣、社会进步、民族团结和政治稳定的大好局面具有重要的意义。

希望全省各级党委、政府和广大干部以《云南宗

教知识丛书》出版为契机,继续加强马克思主义宗教观和党的宗教政策、宗教知识的学习和教育,认真贯彻落实党的宗教政策,依法管理宗教事务,坚持独立自主自办原则,引导宗教与社会主义社会相适应,特别是要在引导宗教与社会主义社会相适应方面取得新成绩。引导宗教与社会主义社会相适应,要以爱国主义为切入点,积极引导宗教界增强国家意识和民族观念,维护国家主权、国家利益和国家安全,维护民族团结、维护社会稳定和政治安定,努力在政治、经济、法律和文化四个方面实现与社会主义社会相适应。政治适应,不是要求宗教信徒放弃宗教信仰,而是要求他们在政治上热爱祖国,拥护社会主义制度,拥护共产党的领导,发扬教规、教义中的积极因素,改革那些与社会主义社会不相适应的制度、教义习惯,摒弃某些有碍于民族团结和社会安定,不利于人民生产生活和身体健康的消极因素,最终实现为社会主义现代化建设服务的目的。经济适应,就是要引导宗教界自觉地、全身心地投身于社会主义社会经济建设事业之中,为全省发展创造有利的内部环境和条件。法律适应,宗教信仰是自由的,但宗教活动必须依法进行,必须遵守国家法律法规和方针政策,服从和服务于国家的最高利益和民族的整体利益,自觉地把宗教活动纳入宪法、法律法规和政策允





云

南

道

教

许的范围内；依法加强对宗教事务的管理，对正常合法宗教活动加以保护，对利用宗教进行违法犯罪活动，特别是对境外敌对势力的宗教渗透，要严厉打击和坚决抵御，实现宗教与法律相适应。文化适应，宗教蕴含丰富的文化内涵，宗教文化的精华和优良传统，是中华民族文化的重要组成部分，也是同社会主义精神文明相适应的。要发扬宗教道德中的乐善好施、敬老爱幼、惩恶扬善的道德、戒律和行为规范，为发展社会主义先进文化作出贡献。

让我们在省委、省政府的领导下，认真学习宗教知识，努力做好宗教工作，把广大信教群众的力量凝聚到经济建设与社会发展上来，使宗教工作更好地为全面建设小康社会服务，为实现全面建设小康社会的宏伟目标而努力奋斗。

2003 年 11 月

## 前 言

《云南宗教知识丛书》是在云南省委、省政府的关心、指导下，由云南省宗教事务局和云南省社会科学院宗教研究所组织编写的。《丛书》突出了知识性、通俗性、实用性的特点，分别介绍了云南佛教、道教、伊斯兰教、基督教（新教）、天主教以及原始宗教的历史源流、基本信仰、教义经典、寺观教堂、礼仪习俗、宗教组织、音乐舞蹈、雕塑绘画等。也适当介绍了世界三大宗教在世界各地的历史与现状。该书融汇了世界宗教、中国宗教、云南宗教等三方面知识，全方位展示了云南宗教的形态、文化特色。

编辑出版《云南宗教知识丛书》，是为云南与全国同步实现小康社会服务的。新世纪头 20 年对我国







云

南

道

教

2

来说，是必须紧紧抓住并且可以大有作为的重要战略机遇期，党的十六大提出了全面建设小康社会的奋斗目标，省委、省政府提出了要与全国同步实现小康社会。而能否做好宗教工作，直接影响社会安定、民族团结、经济发展和文化繁荣；直接影响到社会主义现代化建设事业的兴衰成败，直接影响云南能否与全国人民同步实现小康社会。编辑出版《云南宗教知识丛书》，其目的之一是为云南省在新时期内宗教工作中如何全面正确地贯彻执行党的宗教政策、依法管理宗教事务、积极引导宗教与社会主义社会相适应提供一套系统、坚持独立自主自办原则、全面的文字资料；二是服务云南民族、宗教、统战、公安、政法、宣传等部门的工作者，特别是基层工作者对宗教知识的需求。该书编写人员都是长期以来工作在宗教工作第一线的业务骨干和研究人员，不仅具有扎实的宗教学识，也具备一定的马克思主义宗教理论水平和国家的宗教政策水平，较好地体现了知识性、理论性、思想性、政策性的统一，使这套《丛书》具有较高的质量和品位。它的编辑出版既体现了云南省委、省政府长期以来重视云南宗教基础理论研究和云南宗教工作研究；也体现了云南省宗教工作者历年来的不断实践、积累宗教知识的成果。这是当前云南

社会科学工作者和宗教事务工作者适应新形势、体现与时俱进时代精神的具体表现。

云南地处祖国西南边陲，宗教种类齐全，且各教历史渊源流长，流派纷繁、形态丰富，宗教文化积淀十分厚实，宗教问题与政治、国际、民族、文化、风俗习惯、自然生态环境等问题相互交织的现象十分明显，宗教的长期性、国际性、民族性、群众性、复杂性特点极为突出。因此，多年来云南省宗教事务局和云南省社会科学院宗教研究所，实地调查收集了很多关于云南宗教信仰、寺观教堂、宗教组织、信教群众等方面的资料和统计数据，并由云南省宗教事务局熊胜详局长和云南省社会科学院宗教研究所研究员杨学政所长着力策划、主编了这套《云南宗教知识丛书》。近年来，云南宗教学界的科研人员经过长期的调研，出版了许多云南宗教方面的学术著作，对深入认识云南宗教的历史、形态、特点产生了重要作用。但是把学术成果通俗化、把学术成果转化为一种社会价值服务于社会，让更多的读者来阅读、欣赏和运用它，让学术成果拥有更多的读者群，使其产生广泛的社会效益和政治效益，这是社会科学工作者必须坚持的研究方向。基于此，在编辑出版这套《云南宗教知识丛书》的时候，我们力求做到集宗教学、民族





云

南

道

教

学、文学、文化学于一体，突出知识性、资料性、通俗性、实用性、可读性，使本《丛书》成为具有中等文化程度的读者阅读使用。编写出版省区性的宗教知识丛书在国内尚属首创。《丛书》难免有不足之处，希望广大读者批评指正。

本套《丛书》由云南省宗教事务局资助出版，并得到宗教文化出版社的支持和帮助，在此致以衷心感谢。

编者

2003年5月

# 目 录

序一 / 1

序二 / 1

前言 / 1

## 一、历史源流 / 1

1、道教的产生、发展及传播 / 2

2、基本信仰 / 12

长生成仙

道生一切

多神共存

主要神祇

## 二、云南道教 / 21

1、道教在云南的传播及发展 / 22

2、道教在云南的演变 / 26

3、道教与云南少数民族宗教互相

影响与融合 / 34





云

南

道

教

道教与云南彝族宗教  
道教与云南瑶族宗教  
道教与云南白族宗教  
道教与云南纳西族宗教  
道教与云南壮族宗教  
道教与云南其他少数民族宗教

### 三、经典表文 / 63

咒语 / 66

神符 / 67

诰文 / 68

牒文 / 68

状文 / 68

表文 / 68

疏文 / 69

赦文 / 69

### 四、教派 / 71

#### 1、正一派 / 72

汉族地区

瑶族地区



壮族地区

白族地区

彝族地区

纳西族地区

布依族地区

2、全真派 / 76

龙门派

长春派

天仙派

清微派

灵宝派

真人派

西河派

随山派

3、圣谕坛 / 79

五、现代云南道教 / 81

1、著名道观 / 84

巍宝山道教建筑群

昆明市西山三清阁

昆明市西山龙门石窟





南

道

教

4

昆明市白塔路真庆观

昆明市黑龙潭

昆明市金殿太和宫

昭通市大龙洞

个旧市宝华山寺观群

师宗县飞来寺

腾冲县云峰寺

## 2、斋醮活动与洞经会 / 107

斋醮活动

修斋

大型斋事

洞经会

洞经音乐

法器道具

## 3、道教与云南民俗 / 133

## 4、道教与云南文学艺术 / 141

## 六、道教组织 / 153

## 主要参考书目 / 160

LISHIYUANLIU



第

一

章

历史源流



云

南

道

教

## 1、道教的产生、发展及传播

道教是中国古代文化孕育而出的产物。中国古代文化纷繁而多彩，诸子百家的学说博大而精深，这为道教的形成提供了极好的营养，同时也使得道教的学说形成了“杂而多端”的特点。道教创立之后能在全中国范围内广为流传且绵延不绝，与其学说的“杂而多端”有很大的关系；正因为道教吸收了各家的学说、融合了各个地区的区域文化，所以它才能适应不同地区、不同层次的人们的需要，从而得以广泛传播。道教之所以能在创立之时即传入云南并在云南得到发展，也正是因为其与云南文化有着某种可以相通的“结合点”。所以，在正式谈论道教传入云南之前，我们先对道教的渊源及创立情况作点介绍，以为我们后面介绍云南道教提供条件，也让大家对道教的形成情况有所了解。

什么是道教？简单地说，道教是以长生不老之道为最高信仰的中国本土固有的宗教，它用神仙不死之道教化信仰者，劝人通过养生修炼和道德品行的修养而长生成仙，最终解脱死亡，求得永恒。

道教产生于东汉中期，但其思想渊源可追溯至中国古代的鬼神思想、商周和先秦时期的巫术和神仙方术、秦汉时的谶纬之学以及黄老思想。在中国古代宗教信仰的基础上，沿袭方仙道、黄老道某些宗教观念和修持方法，并受佛教传入的影响，道教逐渐形成。

古代人类由于不能正确地认识人与自然的关系，也不能

正确地认识人自身的生命，故将一切都交给了异己的神秘力量来操纵，由此而产生了宗教的神灵观念和灵魂观念。早在一万八千余年前，中国的原始人类即已有了灵魂不死的观念，如“山顶洞人”企图用红色的粉末（象征维持生命的血液）来唤回他们死去的同伴生命的行为即表明此时的人们已形成了粗糙的灵魂观念。这种以气、血等为维持生命存在之重要物质的粗糙灵魂观念对道教产生了深刻影响，如道教曾宣扬“气为百骸之主”“精生魄、血生魂，精为性、血为命”。此外中国古代宗教的多神共存的观念也被道教加以沿袭。不仅如此，中国原始宗教的巫术行为也同样对道教产生过影响，如道教符箓派道士的画符念咒以图消灾免厄的行为就是原始宗教巫术行为的延续；更重要的是：巫术中人是神的化身这种观念乃是后世道教中人能转变为神这种观念的萌芽。道教认为人超越自己的有限可以不必完全依赖于对神灵的乞怜，而可以依靠自己的行为来使自己获得不死及神通。这种“我命在我不在天”的思想精神也同样可以在巫术行为中找到。

春秋战国时期，中国兴起了一股强大的理性主义思潮，宗教鬼神观念遭到了很强的排斥，但它们并未从所有人的思想中消失，如墨子曾在这一时期大力宣扬“上尊天，中事鬼神，下爱人。”秦汉时期，这种宗教观念再次泛滥，为道教的产生提供了适宜的温床。秦皇汉武皆狂迷于祭祀鬼神，董仲舒极力鼓吹“天”是“百神之君”，认为“天”创造并主宰着万物和人类。灵魂不死的观念也在此时的社会上流行，如从汉墓出土的一些文物表明：汉代人以为人死后其灵魂或归





云

南

道

教

4

天上，或归地下；上天之事仅为极少数的帝王公侯及方士所能，而大部分人都只能到地下“黄泉”过着与人世相同的生活。此外，秦汉中关于天人感应、星象占卜、呼神驱鬼、神灵司命等的神学思想皆成为道教思想的重要来源，其中关于西王母、黄帝的神话及对孔子的神化则更对道教的形成产生了巨大的影响。宗教神学的泛滥，不仅为道教在东汉末年的产生提供了适宜的环境，而且也为道教思想的形成提供了丰富的可供借鉴的材料；道教正是以这种绵延不断的宗教神学为母体而得以孕育、产生的。

如果道教仅仅是吸收了上述宗教观念而形成的话，那么它也许不会对中国社会产生太大影响并成为一种与儒、释二教势均力敌、鼎足而立的宗教。道教之所以能够以中国传统宗教之一的面貌出现在中国社会上，是因为它大量吸收了中国古人的理性认识成果并用之来构建了一套自己的宗教神学理论。道教所吸收的中国古人的理性认识成果大致包括以下几个方面：道家、阴阳家关于宇宙产生、存在和运动的学说，医家关于人身生命现象的学说，儒家关于人类社会行为规范的学说及墨家的“兼爱学说”等。

道教的信仰核心是“道”，“道”原是先秦的哲学概念。道家鼻祖老子在中国历史上首次提出了宇宙万物皆产生于一个没有神灵意志的根源——“道”，老子认为“道”是一种超越一切具体物质现象的实体，是宇宙万物赖以产生和存在的依据。后来，庄子对老子的这种思想进行了发挥，以为“道”是一种“自本自根”的毋须凭恃他物而存在的第一性的实体，它超越了时间、空间等物质的属性而存在，而且它无

所不在，甚至在蝼蚁、在稊稗、在瓦壁、在屎溺中。这种“道”化生万物并存于万物之中的思想为道教所利用，不仅把“道”这一原本属于理性范围的万物根源神学化成其最高位的神灵，以此来加强其神灵的权威，而且还认为人身中一旦禀有这种永恒不朽的本体之“道”，就可以神通广大、水火不惧、上天入地、行动自如；与日月同光，与天地同在，也就是可以长生不死。因此人们称道教这“道”为不死之道，又称为神仙长生之道。道教称老子为教主，于是老子就成了混沌之祖宗、天地之父母、阴阳之主宰、万神之帝君。六朝时，“道”又演化出至高无上的元始天尊，产生三清尊神。以后又逐渐发展并形成了包罗许多天神、地祇、人鬼在内的神仙体系。

事物的存在和运动不是杂乱无章的，而是有规律的。中国古人经过长期的实践探索发现，事物皆存在着相互对立而又相互依存的两个方面，他们将之称为阴、阳，以为阴阳双方的对抗是万物运动变化的原因。《易经·系辞上》则对事物的运动规律作了总结性的定论，以为“一阴一阳之谓道”。总之，以阴阳这种矛盾双方的对立统一作为事物存在和运动的基本规律已成为中国古人的共同认识，许多典籍都承认阴阳是“天地之大理”，以为“阴阳之化，其于万物”。对阴阳思想的具体运用而产生了《易经》学说；《易经》即是从阴爻和阳爻为最基本的单位来推演出各种卦象，并依卦象的变动来解释人事的吉凶，也就是凭它来观察人事是否符合天道之规律的。后来，“易”学成为解释一切变化、显示一切规律的学说，人们常以阴阳之卦来说明天地日月的运行、四时节气的变化、人体血液的流动等规律，道教也是这





云

南

道

教

样的。

除了将一切事物都划分为阴、阳两大系统外，中国古代还有一种将一切事物划归为五大类（即“五行”）并以这五类之间的关系来说明事物运动规律的思想。《国语·郑语》记述金、木、水、火、土“五行”是组成万物的基本元素。有关学者阐释“五行”是古人从实践中先后认识到了五种基本的物质后得出的；五行之间存在有“相生”的关系：木生火、火生土、土生金、金生水、水生木，也就是所谓的“比相生而间相胜”。这种五行相生相胜的思想最初主要是用来说明统治朝代的更替及君主治国方略的，但后来人们则把它作为一切万物的不同属性及所遵循的变化规律。作为对事物存在和运动基本规律认识的“五行”说后来又与“阴阳”说相互融合成一个有机的整体，从而更加完善了中国古人对宇宙万物存在和运动规律的认识，也给道教提供了构建其神学理论体系所需的丰富材料。

6

中国人关于人身生命的理性认识也对道教产生了很大影响，这种认识以中医学经典《黄帝内经》为典型代表，《黄帝内经》认为精、气、神三者乃是人生命赖以存在的重要物质，如说“精者，身之本也”、“正气存内，邪不可干”、“得神者昌、失神者亡”，所以人们应当善养自己的精气神以保生命的健康和长寿。道教继承此说并进一步把对精气神的认识宗教化。以之为灵魂意义上的生命根本，进而把它们说成是人得道成仙的依据。《黄帝内经》还从医学角度出发，认为人是天（自然）的缩影，人的身体部位及藏象、经络等同天地（自然）有一种相对应的关系，后来的《吕氏春秋》、《淮南子》



等书中也有这种天与人同构的思想。《黄帝内经》又认为人与天之间能够相互感应、人的生理活动及疾病等皆与自然界的各种变化有关：百病之生，皆生于风寒暑湿燥火。这种理性的认识后来却被逐渐神秘化，成为道教“天人一体”观的理论来源。

上述中国古人关于宇宙万物的产生、存在、运动规律及关于人生命现象的认识多是出自理性的思考，但这种理性认识的成果却被后世的道教借取并加以神学的改造，使之成为论证其长生成仙信仰的神学理论。除此之外，道教还吸取了儒家的忠孝伦理学说和墨家的“兼爱”学说，要求教徒尽忠行孝、互相爱助，并将这种要求说成是神灵的旨意，使得这些说教蒙上了浓厚的神学色彩。

如果仅有上述因素，恐怕还不足以导致以追求长生成仙为主要特征的道教的形成。道教的形成与中国古人特殊的追求健康长寿的实践方式有着极大的关系。在远古时期，人类缺少必要的医疗卫生条件，加上各种繁重的劳作，当时的人们难免容易染上各种疾病；在病痛的折磨下，古代的人们会偶然发现一些能令病痛减轻的动作，于是他们更会经常地重复这些动作以减轻病痛、延长生命，如《路史》前纪卷九和《吕氏春秋·古乐篇》都记载了古代先民们的一些减轻病痛的动作，后来，这种追求健康长寿的实践方式逐渐多样化，在《庄子·刻意》中有“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申”等；这些养生方法大约相当于我们今天所说的“气功”。“气功”的祛病祛疾、养生延年的功效在现代仍然非常显著。中国古人进行“气功”锻炼也取得过良好的效果，他们之中不





云

南

道

教

仅出现了一批长寿高龄的人，而且还出现了一批有特异功能的人，如《楚辞》、《史记》、《列仙传》等所记载的彭祖即是最著名的高寿人物，《庄子》中也记录了“不食五谷，吸风饮露”的“神人”、“登高不慄，入水不濡，入火不热”的“真人”等一批有特异功能的人。可见，由于这种锻炼，当时的人们曾取得了一定的超越现实能力和生命的有限突破，而这种突破则刺激了当时的人们“超越”欲望的膨胀，促使他们产生获得肉体生命和能力无限延长和扩大的念头——也就是肉体成仙的念头，并把这种念头变为一种坚定的信念；作为道教前驱的战国及秦汉时的“方仙道”即持此信念来进行活动。

中国古人还有着另外一种特殊追求长生的实践方式，即试图寻找到一种能令人不死的药物。《山海经·海内西经》中曾有关于“不死之药”和“不死树”的记载，这表明远古时的中国人已开始相信世间存在使人长生不死的特殊药物。战国时燕齐一带的人们更多相信东海中有蓬莱、方丈、瀛洲等有仙人和不死药存在的神山；《列子·汤问篇》也记载了渤海之上的“五岱”有吃了会不老不死的长生之药；齐威王、齐宣王、燕昭王等还曾多次派人入海去求取仙药。南方的楚国也有过“献不死之药于荆王者”。到了秦汉时期，这种试图寻找到不死之药的行为更加兴盛，如秦始皇和汉武帝都曾大规模地派人到各处去访求长生仙药，汉代的人们还试图自己来炼造出不死仙药，“方仙道”们也多鼓吹自己能找到长生的灵丹妙药。这种寻药用丹的做法及上述养生方法，都曾被道教分别吸收来作为其修行法的一种。

中国古人的这些追求长生的实践方式，乃是使以追求长生成仙为主要特征的道教形成的较直接的因素。因为这些实践本身即是为了实现他们心中的超越有限的渴望，而道教的长生成仙信仰只不过是將这种超越夸大到无限、赋予其更多的宗教神秘色彩并运用一些神学理论来论证它而已。道教的形成与战国及秦汉时期人们的这种实践活动分不开，我们可以把这一时期人们的这种实践活动视作神仙思想向道教的过渡阶段。因为如果观念不能体现为行为实践，则宗教思想也就失去了依托而变得没有现实意义，同时也就失去在现实中的必要；道教也是这样，如果没有人们的行为实践来支撑它的思想理论，则它的长生成仙说仅仅只是一种悬空的“奇谈”而绝不会成为一种宗教的信仰。战国及秦汉时期人们追求长生的实践活动乃是那些影响道教长生成仙信仰形成的思想的一种载体；如果没有这种载体，则各种思想恐怕很难驶向道教的形成这点上。正是这种连绵不绝的追求，将人们超越生命和能力有限的渴望由原始时期承载到了道教创立之时。

以上各种思想和行为方式，在西汉末年以后逐渐被一些人加以揉合，从而形成了道教最初的教义和修炼方法。如《太平经》即是以上思想内容的集大成者，该书对于道教的宇宙观、人生观、神灵观、灵魂观及修炼方法等均有较为丰富的阐述，奠定了道教学说的发展基础，成为后世道教徒所尊奉的重要经典之一。理论体系的初步形成，为道教的正式诞生准备好了充分的条件。

东汉顺帝(126—144)时，张陵在四川鹤鸣山奉老子为教





云  
南

道

教

主，以《道德经》为主要经典，并自称出于太上老君的口授，造作道书；同时吸收巴蜀地区少数民族的原始宗教信仰，创立五斗米道。张陵死后，其子张衡、孙张鲁继续在川西北和陕南一带传道，道教逐渐形成。东汉灵帝（168—189）时，奉事黄老道的巨鹿人张角创立太平道，以《太平清领书》（即《太平经》）为主要经典，自称大贤良师，“以善道教化”，符水治病（属于古代原始宗教中的巫医之类），徒众数十万，遍布青、徐等八州，成为早期道教的另一重要派别。道教创始时主要流行于民间，并曾同当时的农民起义相结合，如太平道就组织了震撼全国的黄巾大起义。农民起义失败后，太平道遭统治者残酷镇压，逐渐衰微，教徒则逐渐流散并融入五斗米道中。五斗米道则由于张鲁割据汉中 20 余年，实行政教合一，政局稳定，得当地汉族和少数民族的拥护。建安二十年（215），张鲁归降曹操，拜将封侯，五斗米道遂得合法传播，但因曹魏统治集团强迫迁徙汉中人到北方，“流移死者以万为数”，使道教的发展陷入低谷。

魏晋以后，一部分道教向服务于统治阶级的“官方宗教”转化；而统治者也认识到宗教在人民群众中的巨大影响，想利用道教作为统治人民群众思想信仰的一种工具。在统治者的扶植、利用下，道教逐渐上层化并与纲常名教观念相结合；在有些朝代道教还卷入了宫廷政治。而在民间则继续流传通俗形式的道教，从中还演化出一些秘密宗教组织，成为发动和组织农民起义的旗帜和纽带。东晋时葛洪总结战国以来神仙方术的理论，在《抱朴子》内篇中为道教构造了种种修炼成仙的方法，并建立了一套成仙的理论体系，丰

富了道教的思想内容。以后，上清派、灵宝派等相继出现。民间流传的“通俗道教”则因东晋孙恩利用民间五斗米道组织起义惨遭镇压后逐渐衰微。

南北朝时，北魏道士寇谦之在崇信道教的太武帝支持下，自称奉太上老君意旨，“宣吾新科，清整道教，除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术”，制定乐章诵诫新法，“专以礼度为首，而加之以服食闭练”，“佐国扶命”，是为北天师道。南朝宋道士陆修静“祖述三张，弘衍二葛”，整理三洞经书，编著斋戒仪范，“意在王者遵奉”，称为南天师道。道教的教规、仪范经过寇谦之和陆修静修订以后，理论和组织形式日臻完备。南朝齐梁时道士陶弘景继续吸收儒、释两家思想，充实道教内容，构造道教神仙谱系，叙述道教传授历史，主张三教合流，极大地影响了以后道教的发展。陶弘景就因常为帝王出谋划策而被当时的人称为“山中宰相”，可见道教在当时已极大地取得了统治阶级的信任。在统治者的大力扶持下，这一时期的道教获得了较大的发展。

唐代统治者自称老子后裔，奉行崇道政策。唐高祖定三教次序为道先、儒次、佛最后；高宗令诸州各建道观一所；玄宗令士庶家藏《老子》一本，置崇玄学，号《老子》、《庄子》、《列子》等为“真经”；会昌五年（845）武宗兴道废佛。北宋统治者仿效唐代宗祖老子的做法，宋真宗命王钦若、张君房等编辑道藏，大建宫观。徽宗自称“教祖道君皇帝”，诏天下访求道教仙经，校定镂板，刊行全藏；又于太学置《道德经》、《庄子》、《列子》博士；改僧尼为德士，令穿道服，加入道学。唐宋统治者的一系列崇道措施，使道教一时大盛。南宋偏





云

南

道

教

12

安,在与金、元南北对峙的形势下,道教内部宗派纷起。新起的宗派力图革新教理,大多主张道、儒、释三教结合;在修炼方面,着重于内丹,强调精、气神的修炼。

金大定七年(1167),王重阳创立儒、释、道兼容的全真道。金元之际,又有刘德仁创立大道教,后称真大道教,萧抱珍创立太一教,均流行于河北,但历时不久,即湮没无闻。惟有全真道因王重阳的弟子邱处机得宠于元太祖,而盛极一时。南北天师道为了与新起的全真道相抗衡,与上清派、灵宝派、净明道逐渐合流,到元代归于正一道。于是道教正式分为正一、全真两大宗派继续流传。

明初道教仍继续流传,到中叶以后逐渐转衰。清代重佛抑道。乾隆时,正一真人官阶由二品降至五品;禁止差遣法员传度,限天师率本山道众。道光时,停止朝觐。道教在上层的地位日趋衰落,而民间通俗形式的道教仍在民间和少数民族边远地区传衍,伴随着华人向海外的移民,台湾及东南亚都能发现道教的踪迹。民国道教基本上停滞不前,对社会的影响及发挥的功能越来越弱,但其斋醮仪式以及服饵丹术在民间社会还有较多信奉者,使道教具有了更多的民间宗教色彩。而以各种宗教相互融合为特点的民间宗教,虽然派系繁多,思想渊源复杂,但其中有些教派在思想上乃至组织上同道教仍有一定联系。

## 2、基本信仰

道教是中国土生土长的宗教,它的形成和发展皆未脱离

过中国文化这片土壤。灿烂的中国古代文化曾为道教的形成提供了丰富的“营养”，如中国古代的“天”神信仰及原始宗教中的巫术行为、先秦和秦汉时期道家的宇宙观及神仙家的神仙信仰等等，都对道教产生了深远的影响；这种多端的来源使得道教的信仰呈现出了多重性。总的来说，道教的信仰大致可归纳为以下几点。

### 长生成仙

这是道教的核心信仰；道教徒们的一切行为和思想，最终莫不归落于这一信仰。所谓“长生成仙”，一是指人生命的长寿甚至不死，二是指人能力的超凡甚至无限。道教认为“天地之性，万二千物，人命最重”，并主张“至秘而重者，莫过于长生之方”，围绕着这一主旨，道教阐发了其一系列的思想理论和实践方法。除了长生不死之外，成仙者还能够“神灵变化，隐显莫测”。他们“或竦身入云，无翅而飞；或驾龙虎，上造太阶；或为鸟兽，浮游青霄；或潜行江海，翱翔名山”，或坐致风雨、立起云雾，或划地为河、撮土为山，或入火不灼、入水不濡、冬冻不寒、夏曝不汗……总之，他们已超越了凡人有限的能力而达到了相对的无限之境。从哲学的角度来看，这种信仰实即道教的人生观。道教认为人生的意义就在于追求长生成仙，而功名利禄、荣华富贵等皆是转瞬即逝的东西，不值得去孜孜以求。





云

南

## 道生一切

道

教

这一信仰是道教其他一切信仰和学说得以成立的基础，其中包含了较丰富的哲理成分。道教认为“道”是宇宙间一切事物得以产生的最终根源，并且还有作为万物的本体而普遍地存在于万物之中，即所谓“大道无形，生育天地；大道无名，长养万物”，“道能遍物，即物是道”。这个“道”是一种无形无名、无声无色、无古无今的超越了一切具体物质属性的永恒不朽的实体，它“腾今跨古未尝坏，历险冲艰殊不弱”，“真空空不空，自然包万化。”由这种学说，道教推出了禀“道”而生的人也可能长生不死、永存不结论；他们认为人出生之时禀有了“道”之元气，此“气”实即人身生命赖以存在的“元神”（灵魂），即所谓“全太极未分之气，乃虚空不死之根”，“万物皆生死，元神死复生。”因此，人只要能够坚持“效日月之运用，与天地以同功”，按照大“道”运行的规律来修炼自己的精气神，便可得道成仙。作为一种宗教，道教又常把“道”视为万能之神，如《老子想尔注》说它能“散形为气，聚形为太上老君”；这样，“道”生一切的演变成了神灵创造并主宰一切的宗教信仰。

## 多神共存

这种信仰是承袭了中国古代宗教的多神崇拜观念而来的。殷商时期，中国人即已从众多的神灵中抽象出了一个最高的主神“帝”或“天帝”，但这个拥有其他所有神灵综合



能力的最高主神的出现并未排斥其他低级神灵的存在，它的意志不须通过其属下的各种神灵去实施。道教承袭了这种观念，以为“万二千物，各自存精神，自有君长”并以为众神皆是“皇天之吏”。“皇天”本是中国古代宗教的最高之神，初期道教多以之作为“道”的代称；“皇天”或“道”神之下的各种神灵，也多原属中国古代宗教和神话传说中的成员，又有不少是中国民间新奉的神灵或其他宗教如佛教、基督教等的神灵。道教认为这众多的神灵各有其职，皆能对人间的事情加以干预。这种多神共存的观念与道教的长生成仙信仰有着很密切的关系。所谓“成仙”实即“失人之本”而“变质同神”，若无多神共存的观念，则人何以能跻身神位？同时，也正是由于追求人转变成神的信仰，众神才不至于在道教的发展过程上被排斥出来。

### 主要神祇

神灵观念乃是一切宗教最重要的内容之一，不同的神灵也是人们用以区分各种宗教的重要标志；所以，了解道教的主要神祇对于我们更好地认识道教是有益处的。

道教的神团十分宠杂，我们很难精确地统计出其所奉神灵的数目；仅据《道门定制》卷3，可知至少有1200余位道教的神灵。在此不可能将所有的道教神灵一一列举出来，只能对道教的神系作一宏观上的介绍并罗列少数重要的神祇。

道教神系的结构与其宇宙观有着很密切的关系，同时也受到了人间的等级观念的影响。如道教认为宇宙大致可分





云

南

道

教

为天上、人间、地下三大空间，其神灵也同样可大致分为天上尊神、人间仙真、地下鬼吏几大类；道教又多以四方、六合、八极等方位观念来认识宇宙，其神灵也多有与这些方位观念相应者，如回御天尊、五方五帝、八极仙都护尉等等。总之，宇宙中的每一小部分都被道教安插上了自己的神灵。不仅如此，各种道教神仙还分有不同的等级，像人间的官吏一样享有不同的待遇和权力，如《三洞珠囊》卷7说：“上真给仙童玉女二千人，中真给玉童玉女千人，下真给玉童玉女五百人。”《无上秘要》中有“众圣服冠品”及“天帝众真仪驾品”详细介绍了不同品级神仙所能够享用的服饰和仪驾规格。这种现象并不奇怪，因为一切宗教的本质不过是“剥夺人和大自然的全部内容，把它转给彼岸之神的幻影；然后彼岸之神大发慈悲，把一部分恩典还给人和大自然。”人间等级观念对道教神系所产生的影响最终使得道教神仙体系呈现出了一种多层三塔式的结构。

高居道教神系顶端的是能主宰一切的神化了的“道”。“道”有着众多的名称，如“一曰自然，二曰无极，三曰大道，四曰至真，五曰太上，六曰道君，七曰高皇，八曰玉帝，十曰陛下”，等等。大约从南北朝时开始，人们多把“三宝君”（天宝君、神宝君、灵宝君）视为“道”的化身；后来，“三宝君”又演变为元始天尊、灵宝天尊、道德天尊这“三清”，“三清”便作为“道”的一体三位而成了道教最高主神的象征。

“三清”之下有各种权力很大的尊神，如“四御”和“六御”等。“四御”的名称不尽同一，有以为其即“四极大帝”者，亦即北方“北极紫薇大帝”（总御万星）、南方“南极长生大

帝”(总御万灵)、西方“太极天皇大帝”(总御万神)、东方“东极青华大帝”(总御万类),也有以为其即“金阙至尊玉皇大帝”、“中央紫微北极大帝”、“勾陈上宫天皇上帝”、“后土皇地祇”者。“玉皇大帝”地位最为显赫,它能“承三清之命,察紫微之庭”,是“总领宇宙主宰之君”;其下有“中央紫微北极大帝”协助它执掌天经地纬、日月星辰、四时气候,“勾陈上宫天皇上帝”协助它执掌南北极与天地人三才、统御诸星并主持人间兵革之事,“后土皇地祇”协助它执掌阴阳生育、万物之美及山河之秀。“六御”又称“昊天六御宸尊”,乃是与“六合”观念相应的神灵,南宋留用光传授的《无上黄箓大斋立成仪》将其列为:“昊天至尊玉皇上帝”(上方)、“勾陈星宫天官大帝”(西方)、“紫微中天北极大帝”(北方)、“东极太乙救苦天尊”(东方)、“南极长生大帝”(南方)、“后土皇地祇”(下方)。此外,诸“天”中还有“九天上帝”、“三十二天帝”、“五灵五老天君”等权势较大的尊神,又有日月星辰、风雨雷电等大神。

人间的神灵主要是那些得道的仙真。道教认为人间有五方六国、十洲三岛等地方,这些地方分别有“太帝宫”、“紫府宫”、“太玄都”、“玉虚馆”、“闾风台”、“玄圃台”、“昆仑宫”、“天墉城”等专供神仙居住的乐园;中国又有“十大洞天”、“三十六小洞天”、“七十二福地”等仙境,各仙境中也有不少神仙。除了各种仙真外,人间还有各种专掌一方或专管一事的小神,如四海各有其“神王”、诸江各有其“水帝龙王”、湖泊各有其“湖神”、山岳各有其“山神主者”、各地区也各有其“土地真宫”,又有“财神”、“药王”、“谷父神”、“蚕丹





云

南

道

教

神”、“播种五谷神”、“树木花果神”等等。

地下有“九垒三十六渊”，其中有三十六位“土皇”，他们能“于九垒之下，皆举学道得仙之名，上奏九天九王”，使得道之人升天成仙，道教又认为地下是地狱鬼府的所在之处，为不能成仙的人死后的去处，其中也有管理地狱事务的大大小小的鬼神，如《真诰·阐幽微》言罗丰山有六个地狱之宫，各宫俱有一大魔王主事，其下有司录神君、司命神君、司功神君、司杀神君、察命童子、考狱灵官、九都使者、符命使者、巨天力士、三天执罚大神、九泉治罪典者等等神灵协助他管理众多鬼魂。地狱中的各种鬼神的最高统治者是“北太帝君”，又有说是“北阴丰都大帝”或“东岳大帝”者。

以上是道教神系的大致情况及一些道教的主要神祇。在现存的一些道教宫观中，我们常会见到一座极似佛教观世音菩萨的神像，此神在道教中名为“太乙救苦天尊”或“慈航道人”等，他能寻天下人求救之声而拯之，在道教信徒心中有很高的地位。现存的一些宫观中又常有供奉“斗姥”的殿阁，此神又称“妈祖”、“天后”等。《太上老君说天妃救苦灵验经》称她是妙行玉女降世，神通广大，又说无论是行商坐贾者或是种作经营者，若能对她起恭敬之心便可遂心如愿；东南沿海一带的人们将她视为航海保护神，并对她尤为尊崇。此外，还有供奉天皇、地皇、人皇的“三皇殿”及供奉天、地、水三神的“三官殿”等等。

道教自东汉末年正式创立以来，一直绵延不断并对中国文化产生了巨大而深远的影响，云南虽地处祖国边陲，且多

以其灿烂的少数民族文化而闻名于世，了解道教的基本信仰及其主要神祇有助于我们更深地认识云南独特的历史文化。





YUNNANDAOJIAO



第

二

章

云南道教



## 1、道教在云南的传播及发展

道教最初在云南境内的活动，与五斗米道在蜀中的创立活动是同时的。只不过由于五斗米道的活动中心是在四川，人们才忽略了它在云南境内的活动。这是因为：第一，云南与四川在地理上毗邻，两地人民自古以来就有着相互交往的传统，频繁的相互交往，必然会使尚处于创教过程中的五斗米道的影响流传到云南境内；第二，因为五斗米道同云南古代文化有着许多内在的关系，所以张陵所宣扬的五斗米道的学说流入云南后很容易在云南找到传播的市场。第三，从张陵创教后所建立的五斗米道教区的分布中，也可得知当时的云南境内可能已经有了五斗米道的活动。

殷商时期，包括今四川省和云南在内的中国西南部地区活动着羌、濮、越三个大族群，这三个大族群皆有人民分布于川、滇两地，血缘上的相近自然会给两地人民的相互交往带来便利。春秋战国后，部分羌人融合于秦人和蜀人，部分濮人则融合于楚人和巴人；这种融合既受不同民族之间交往的影响，同时也必然进一步推动这种交往。川滇两地人民相互交往正是在这种背景下形成的。战国以后，随着中原地区统治者对西南边疆的垦殖，较多的汉族人民也逐渐移徙进入云南；“五尺道”的开通，更为巴蜀文化乃至中原文化进入云南提供了很好的渠道。据《华阳国志·南中志》及东汉《孟孝琚碑》等记载，汉代的云南已与“外地”有着较多的交往并已多受“外地”文化的影响，这种交往和影响的范围应



当是很广泛的。正式创立于东汉末年的五斗米道在创教活动中经历了一个较长的过程,在这个过程中,五斗米道作为一种在当时有一定影响的宗教势必会被往来于川滇两地的人们携带入云南。

五斗米道流入云南后很容易找到传播的市场,是因为古代云南文化与五斗米道的内容有着很多内在的联系。先秦时期,中国文化出现了诸子百家争鸣的景象,各家文化都具有不同的部族传统和流传地域;这种不同部族传统的文化地域大致可分为燕齐、邹鲁、吴越、三晋、巴蜀等几个,其中,邹鲁文化呈儒家特色,三晋文化有法家传统,燕齐、荆楚、吴越、巴蜀等边陲地区则较多地保留着原始宗教文化的道家、神仙家、方术家的风貌。五斗米道的产生,是古代荆楚文化和巴蜀文化等众多地域文化融合的结果,而云南在战国时期和三国时期曾分别从属于楚、蜀两国,受过楚、蜀文化一定的影响,这种关系使得五斗米道的祀神驱鬼等行为与云南白族、彝族等少数民族先民(濮、僰、叟)的原始宗教中的撵鬼除秽等行为也极为相似,这也为五斗米道在云南人民中找到传播市场提供了方便。

而从五斗米道创立时所设立的二十四“治”的分布来看,可知当时云南境内已经有五斗米道的活动。“治”是五斗米道在各个地区的教务活动中心,每一“治”都管辖着一定的范围,其中“蒙秦治”和“稠稠治”这两“治”的势力范围并未全部覆盖于今云南省的地盘上,但其所辖教民中会有部分云南人民这一点却是毋庸置疑的。

五斗米道在创立后不久,由于受到中原统治者的挟制而





陷入暂时的沉寂,《三国志·和洽传》就载曹操征服汉中张鲁的五斗米道政权后“竟徙民弃汉中”,大批的五斗米道教徒被迫迁出他们的根据地,使得西南地区的道教活动几乎销声匿迹。然而正是在这种背景下,道教在云南却逐渐得到发展,这种发展表现在一是奉道修炼之人在云南活动的范围增大;二是道教文化在很大程度上渗入了云南文化之中。三国至两晋时期,云南巍山地区、澜沧江、金沙江流域甚至更广的地方均有道士的活动,极大地影响了云南少数民族中的许多人。由于这些道士影响较大,以致其事迹被载入《洞仙传》等道教的神仙传记中。这一时期道教进入云南的渠道大致如下:一是诸葛亮进南中平叛时带入;二是晋时南中大姓和“夷帅”联合蜀中成汉政权后晋时进入;三是各地人民为逃避租赋徭役或战乱而进入南中时将道教携入。总之,道教在这一时期大量进入云南,并对云南的文化产生了很大影响。从现存的一些这一时期的文物可以看出,中原文化,尤其是道教文化在云南文化中烙上了很深的痕迹。

隋唐两宋时期,道教在云南得到进一步发展。发展的原因在于这一时期的南诏、大理国与唐宋五朝的关系非常密切,而这一时期的道教在中原地区最得唐、宋统治者的崇奉,故南诏、大理国势必也在很大程度上受到中原显赫一时的道教的影响。这种影响首先表现在云南政权的统治者对道教的接受。南诏王与人盟暂时请五斗米道的重要神灵“三官”来和五岳、四渎及管川谷诸神灵共同作证,说明道教在南诏统治者心目中有很高的地位;铸天尊柱的行为也显示了南诏统治者对道教的兴趣。大理国的统治者与道教的关系

系也很密切。据康熙《大理府志·仙释》言,大理政权的建立即与一位名叫董伽罗的道士有关。后大理国王段智兴改元为元亨、利贞、安定等,而元亨、利贞等名词多为道教所用。大理国还曾对佛、道教徒实行开科取士。统治者对道教的奉行,促进了这一时期道教在云南的传播和发展。康熙《云南通志》等史籍记载了南诏、大理国时期道教在云南民间的不少活动。道教的许多活动又对云南人民的某些风俗产生了很大影响。此外,道教曾经过南诏、大理国传播到今东南亚的一些国家中。云南附近的东南亚国家内有道教的流传,也反衬出南诏、大理国时期道教在云南的活动是较兴盛的。

元代,全真教创立并传播各地,但云南道教的活动则很少见于记载,相对比较沉寂。明代以后,由于中原朝廷加强对云南边疆的垦殖,大批汉人涌入云南境内,同时也将其所信奉的道教携至云南各地。这些来自各地的汉人落籍云南后,多在云南各地兴建神庙以供奉其原来崇奉的道教神灵。在这种背景下,云南道教逐渐走出沉寂而进入兴盛时期。不少中原地区的高道如张三丰、刘渊然等纷纷入滇弘道,并在云南培养出一些在国内影响较大的高徒,从而使云南省内玄风大振,道教的发展呈现出繁荣局面。清代,道教在云南仍处于活跃地位,先后有湖北武当山、四川青城山、贵州丹霞山的道士建宫观、辟道场,弘扬道教,洞经会组织亦广泛发展。明清之时,朝廷曾在大理设“道纪司”管理道徒,州所属县则设“道会司”。清末,道教趋向民间化,逐渐衰颓。民国以后,道教在云南仍有传统,但势力已很微弱。

新中国成立后,出家道士渐趋减少,多数转为居家道





士，云南称为“火居道士”。据 1955 年统计，云南省有道观约 46 座，道士 320 人，道姑 70 人。1958 年以后部分道士、道姑还俗，多数道观毁坏。“文化大革命”期间，云南道教如全国各种宗教一样遭受了很大冲击。十一届三中全会后，云南道教的活动又渐见恢复，一些地区开始从外地延请高道来主持本地的道教活动，巍山县的巍宝山、腾冲县的云峰山、临沧县的三元观、昭通市的大龙洞等全省道教著名宫观也已作为宗教活动场所和旅游胜地开放。

## 2、道教在云南的演变

明清时期，中国道教的发展趋势大致是：与儒、释二教全面合流，同时日趋走向民间化和世俗化，从而衍生出了许多形形色色的民间秘密宗教。由于民间秘密宗教组织在客观上构成了对封建统治者的威胁，故曾遭到封建统治者的抑制和打击，这在一定程度上殃及了正统的道教，加速了道教的衰落；但是，道教思想在民间的影响却未因此而减退。云南地区的情况也大致如此，不仅儒、释、道三教全面融合，而且各种民间的秘密宗教组织也如雨后春笋般纷纷出现；诸多的民间宗教皆与道教有着或多或少的联系，构成了一幅复杂的云南道教演变的图景。以道教思想为主要成分的云南民间宗教，在云南民间产生了巨大的影响，甚至波及到中国数省，震动了当时的朝廷。

云南儒、释、道三教的融合，早在南诏、大理时期就已开始。如南诏清平官郑回本是四川地区的一位儒者，曾以儒学

而官至唐朝西泸县令，但他在为阁罗凤撰《南诏德化碑》时，又娴熟地运用大量道教词藻和思想，融儒、道学说于碑文中。大理国国师董迦罗也是一位释、道兼融的方士，既擅长呼风唤雨之术，又能够书写迦叶咒。至明清时期，云南儒释道三教融合的程度又进一步加深。此时云南各地的道观与佛教寺院及儒家文庙、学校等交相杂处的现象非常普遍，儒、释、道三教圣人的偶像也常不分场所地得到了供奉；甚至，一些地方还出现了以“三教”为寺观名称的宗教活动场所，如腾冲乌鸦山玉皇阁即是如此。

临沧城外章嘎村有道教“子孙庙”，设有“观音阁”立于道观中，观音神像前香火颇旺并有道姑悉心照料。不仅如此，今临沧县道教协会所在地“三教寺”中，也同样有一处供奉观音菩萨的殿堂；该道观于每年举办的各种“法会”中，不仅有玉皇圣诞会、道德天尊会、真武大帝圣诞会、丘祖圣诞会等纯道教色彩的活动，而且还有农历正月初一的“弥勒佛祖圣诞会”以及农历二月十九、六月十九、九月十九的三次“观音会”。“三教寺”之类的活动场所，不仅临沧县有，河西、建水、凤庆、盐丰、宾川等地也同样有。

道教对云南儒家的影响主要表现在一些儒家人士接受了许多道教的思想。其典型者如李元阳。元阳系大理人，嘉靖五年中进士，得授翰林院庶吉士，曾主持校刻过《十三经注疏》，40岁后辞官归故里，属滇中名声显赫的“大儒”；他曾受到了道教的深刻影响，他在《天地世界图序》中阐述宇宙结构时的说法完全是套用道教关于天地结构的说法。不仅如此，他还乐与道流交往，如四川道士邓豁渠入滇后为李元





云

南

道

教

阳招待到三塔寺就宿；又曾尽捐家资而修建了大理瑞鹤观，该观宏丽壮观，寰宇名胜少有与其相匹敌的。到了晚年，李元阳还曾专心地修道求仙，颇有所得。

另一典型人物是高翥映，翥映系清代姚州土府同知之子，幼时喜欢读书，过目成诵，平生著书 81 种，多属于阐扬儒学的；他的弟子成为进士的有 28 人，登乡荐者有 47 人。《姚安县志》曾记载他晚年住在结璘山，号称结璘山叟，每天专事道教丹铅之术，又言其于儒释性命、老庄哲理以及医占杂艺“皆能扫前人支离，自辟精义”，并著有《增订来氏易注》、《太极明辩》等与道教义理有关的书。

明清时期云南道教与佛教相互融合的现象也很普遍。从《徐霞客游记》所记云南各地的佛寺、道观的分布状况中可以得知：当时云南各地的寺观多交错分布而难分彼此的属地。如昆明太华山梵宇仙宫（雷神庙、三佛殿、寿佛殿、关帝殿、张仙祠、真武宫）次第连缀。宾川鸡足山佛教圣峰后有祀玉皇大帝的“玉皇阁”。不仅如此，寺观的住持也往往难分僧道，如鸡足山碧云寺众僧之师所住之处竟为真武阁；漾濞县金牛屯玉皇阁初创于朱、史二道人，后则有“僧三贤扩而大之”。一些出家人所研习的义理也是释道相混，如鸡足山悉檀寺僧人的著作既有《禅宗赞颂》，又有《老子元览》。又据《滇海虞衡志》记载，平彝县（今富源县）有清溪洞，“洞口广延柔丈，有僧住持”，后此僧久不出洞，外人传说其已得道成仙了；从这个传说中可以得知当时的云南群众也往往是佛道不分的，由此可见当时云南佛道融合程度之深。

同时，云南道教还于内部分宗衍派，衍生出了许多名称

不同的小道派。也许是受三教混融风气的影响,此时云南的道教诸派也常常相互混融,甚至不分“正一”或“全真”。在这样的背景下,云南的民间出现了许多从道教衍化而来的民间宗教和秘密会社,这些组织混杂于儒、释、道三教之间,在云南民间产生了很大的影响。这种衍化,构成了一幅复杂的道教演变图景。

道教在云南大体上仍可分为“全真”、“正一”两大体系。正一派道士散居云南各地,主要为群众举办送葬念经、超度亡灵、撵鬼驱邪、禳灾祈福等活动。该派道士可以不出家并娶妻生子,多为父子世代相传,形成了许多道士世家,俗称“火居道士”。各地正一派道士(尤其是少数民族正一派道徒)作法事时所用的经文、服饰及科仪等不尽相同。一些地方还建有正一派宫观并有道士护持香火,如1949年前户撒金凤山上建有“皇阁寺”,鲁甸文屏山脚也有“老君庙”等。

全真派的情况则与正一派大不相同,其在云南分系颇多,具体有如下一些支派:天仙派,自称祖师为“全真五祖”吕洞宾,主要流传于大理巍山一带;龙门派,以“全真七子”丘处机为祖师,在昆明、保山、巍山等地发展兴盛;随山派,尊“全真七子”刘处玄为祖师,约于清末传入云南,在腾冲、临沧等地传播;西竺心宗,属龙门支派,创始人月支国人野怛婆闍,其门徒多为行迹诡异、身挟绝技的江湖奇人,以诵咒为行、炫耀神通为特点;长春派,以明代来滇传教的刘渊然为祖师。此外,清时昆明三清阁、金殿等地曾有过张三丰祠及其塑像,也有江西人在鲁甸、东川等地兴建“江西庙”





云

南

道

教

或“许祖庙”供许逊真君，于是传说有“三丰派”和“许真君净明派”，但现已找不到这两派的传人了。

上述云南道教宗派，多与《诸真宗派总簿》所录道派字谱不尽相同的，这并不奇怪，因为任何宗教在发展过程中都会产生一定程度的演变。云南地处边陲，道教在此地发生演变衍生出一些与内地道教不同的派别，也是很正常的。不仅如此，道教在云南分宗衍派，还为明清时期诸多民间宗教组织在云南兴起提供了契机。云南道教诸派的相互融合主要表现在“正一”和“全真”两大道派的混融之上。

《巍山巍宝山道教调查》中有这样的记载：清康熙年间，大理巍山道教有从龙门派衍化而来的“清微派”，道谱与龙门派相同，今尚有“教”字辈道士；此派道士后来向民间发展，形成火居龙门派组织，亦即巍山地区的“洞经会”。火居龙门派组织的特点是：道士道姑不必出家住观，可以生育儿女；定期举办洞经会，开坛讲经，并弹奏洞经音乐以吸引群众来接受道教思想。上述全真弟子的行为、生活方式与正一道徒无异的现象，在很大程度上说明了明清以来的云南道教诸派的相互混融，这也是道教在云南发生演变的一个迹象。

在明、清时代云南道教诸派的相互混融，在很大程度上表明当时的云南人士对道教的认识是模糊的，未能严格地把握诸道派的特征。而道教内部诸派之间及儒释道三教之间的“模糊”或“混融”，为各种民间宗教组织的兴起提供了一定条件，使诸种民间宗教组织可以轻易地假借道教的旗号或只言片语来在云南民间赢得信徒。明清以来的云南民



间宗教组织，大多是从外地传入，其中影响最大的有“圣谕坛”和“洞经会”两种。

圣谕坛自称以代天传旨、教化人民为务，其经典既有道教的《太上老君说常清静经》，也有佛教的《观音菩萨化身忏法全部》，又有儒家的《儒教大乘正宗正性除疑真经》，还有托名清顺治帝作的《世祖章皇帝圣谕六训》及康熙帝作的《圣祖仁皇帝十六条》等。圣谕坛内设宣化、督讲、监讲、宣讲、设讲、助讲等职务，负责斋课诵经、做会等宗教事务。它在各地有着各种不同的名称，如诚善坛、齐善坛、赞化坛、劝化坛、辅治坛、辅德坛等，仅巍山坝区就有 45 个名称不同的圣谕坛。清初建水州于每月朔望日都召同城文武官员及绅士耆老在关厢公所集中，行三跪九叩大礼后开始宣讲，所讲内容为《圣谕十六条》、《圣谕广训》、《大义觉迷录》等。雍正七年（公元 1729 年），建水州奉诏设“约正”一员，“值月生”二员，于州治各大乡村宣讲圣谕；后又在典江驿、普雄、南庄各设“约正”一员、“值月生”二员进行宣讲。其他各地也多有与此相似。

洞经会是一种以弹演洞经、教化百姓为务的民间宗教组织，又称“洞经坛”。洞经会在云南的分布地区很广，遍及滇东、滇中、滇南及滇西各地，尤以昆明、曲靖、大理、丽江和玉溪通海最盛。民国年间，昆明地区尚存“元会经坛”、“崇仁学”、“宏文学”等洞经会组织，曲靖则有“广化堂”、“忠心堂”等，通海也有“五经会”、“鹤云会”等洞经会组织。这种组织现多已演化为在节日期间举办文娱活动的民间团体，其组织形式也较为松散。洞经会曾对云南的民间音乐艺术产生





云

南

道

教

过很大的影响,我们将在后面做具体介绍。

此外,云南的民间宗教组织和秘密会社还有这样一些:大乘教,清初传入云南,大理人张保太对其教义和组织系统进行改造而创建了“鸡足山大乘教”,曾在云南境内兴盛一时,甚至蔓延数省;青莲教,由“罗祖教”支流“大乘教”衍化而来,渊源于鸡足山大乘教,似是产生于云南本地,但它在四川、贵州、陕西、甘肃及湖广地区均有活动,又似从外地传入云南;同善社,乃“青莲教”支流,在昆明、昭通、普洱等地皆有流传,供奉太上老君、玉皇大帝、元始天尊、关圣帝君及“八仙”等,教徒崇尚静坐修炼内丹功,诵《道德真经》、《南化真经》及《明圣》等经,并设坛扶乩、求神保佑,不杀生,夜晚在街头唱讲“圣谕”,说鬼神故事,宣传因果报应,也捐赠微资,施米济贫,劝人行善,但民国22年被国民党宁洱县党务指导委员会加以取缔;普缘社,许是从同善社衍化而出的一个支派;常斋教,又称“长斋教”,兼有释道二义,不吃荤,不喝酒,礼拜念经、坐功、戒杀、放生,教徒以孀妇为多,间有老翁幼女,思茅地区有过此教派的活动;归根教,即白莲教,传教人称斋公,入教者皆吃长斋礼佛,设立素坛,教义诡秘,颇多非议,历经查禁,故改名归根教;清斋教,又称清净道,属红阳教的一个流派,在昆明、普洱等地流传,尊混元老祖先为最高神,与道教有着密切的关系,道徒多为童男贞女,婚后离异或丧偶男女也可入道,其衣着居处随俗,一般不住庙,自食其力,不吃荤,不婚配,俗称“吃斋人”,现其中绝大多数人已还俗婚配,只有极少数人仍继续吃斋,但已不再收徒传道;哥老会,又称“红帮”、“洪门”、“兄弟会”、“袍哥”

等,系天地会支派之一,始于明末清初,清末从四川、贵州等地传入云南昭通、思茅等地区,1949年被禁;一贯道,渊源于罗祖大乘教,于清代形成秘密结社以图反抗清廷,在中国现代史上臭名昭著,多于民国时期传入云南,永胜、云县、鹤庆、通海、昆明等地的活动较为兴盛,解放后人民政府对其进行了清理并对其头目依法予以制裁,并宣布取缔。

除了上述影响较大的民间宗教、帮会组织外,云南还有“妈斋会”、“华安社”、“永保社”、“金莹社”等较小的结社及一些行会,它们大多与道教有着密切的关系,不但说明了它们是从道教衍化而来,体现了道教在云南的演变,而且还从一个侧面体现了道教对云南文化的广泛影响。

虽然此时的云南儒释道三教融合程度较深,但它们的区别还是明显的,三者皆未放弃各自所奉的义理。相比而言,道教的势力虽不微弱,但却远不如儒释二家的势力强大。儒家深得封建统治者扶持,道教自然难与其匹敌;《明清滇人著述书目》所录之书多为儒家弟子作品而极少道家、道教门徒作品,表明道教势力确实远不如儒家强大。佛教曾得南诏、大理及元朝统治者的极力扶持,其在明清时的势力也强于道教,如徐霞客所记云南各地的佛寺数目远比道观多得多,且其沿途的食宿也多是由佛教僧人接待。道教宫观的数目不仅较少,且许多地方“竟无一黄冠居守,中空户圯,令人怅然”,甚至一些宫观还被僧人占据,如剑川金华镇“宫中焚修者,非黄冠,乃瞿昙也”。在徐霞客所到各地中,惟有腾冲宝峰山的道教势力稍比佛教强大,徐还为此叹道:“他处皆释盛于道,而此独反之。”





云  
南

道

教

### 3、道教与云南少数民族宗教 互相影响与融合

道教在云南，不仅对儒、释二教及一些民间宗教产生了影响，而且还与诸多少数民族宗教关系密切。这些少数民族如彝、瑶、白、壮、纳西、阿昌族等，其宗教信仰中都不同程度地染有道教文化的色彩。然而，我们纵观历史，道教作为我国土生土长的宗教，从其创建到发展传播，皆与我国各民族密不可分。天师道创建人即汲取某些少数民族宗教加以改造而创教。道教创立后又逐渐传播到少数民族地区，被少数民族接纳为本民族的宗教，只不过其表现形态与汉族地区不同而已。

34

天师道的创建与西南民族地区的关系至密，而且道教对少数民族入教并无排他性。在汉晋之际，特别是东汉末年，是我国民族大迁徙和大融合年代，张陵到西蜀鹤鸣山学道，必然要汲取和改造一些少数民族宗教信仰，才能创立五斗米道并开展传教活动。我国近代学者向达先生认为张陵到西蜀鹤鸣山所学之道，是氏羌民族的宗教信仰。蒙文通先生也认为天师道的丧葬礼仪和符箓来自西南少数民族。符箓的符文不是汉族文字，是西南少数民族文字。

原来巴蜀文字在秦灭巴蜀百余年后，到汉代而消失，但它很可能残存于巴蜀遗族中。一般说，原始文字都由巫师掌握，五斗米道既然在巴蜀地区建立，张陵很可能在吸收巴蜀原始巫教某些成分的同时，吸取巫师掌握的文字。这种文字

被道教吸取后，成了道教的符文。联系到五斗米道一建立，巴人、蜀人和叟等当地少数民族就踊跃参加，毫不感到隔膜和陌生，巴蜀文字之所以转变为道教符篆的符文，那就很自然了。

张陵还从西南少数民族中吸收巫术。巫术在我国有悠久的历史，起源于早期原始社会。古代巫师、医生和神仙不分家。我国古代昆仑为中心源泉，巫医神仙多在陇蜀之间。在《说文》、《楚语》、《世本》、《说苑》等古籍中均有记载，这说明古代著名巫师都是宗教首领，从事巫术活动，且兼有医药知识和养生术。据《山海经》记载，我国古代各部族均信仰巫术，而在我国西南地区，氏羌苗黎等部族中巫风最盛。五斗米道中有许多西南少数民族原始宗教的成分是显而易见的。

唐宋是道教极盛期，信仰道教的少数民族更加普遍，其中最突出的是氏羌系少数民族。唐宋时云南的南诏、大理虽以信佛著称，但崇道亦很盛，且历史可能更早。有的学者研究认为，南诏的“诏”即氏语。氏羌族分布秦陇川滇，从秦汉到魏晋时代，西北氏羌人不断从秦陇南下四川，转徙云南，他们把自己建立的国家称为诏。南诏统治者供奉的神，也多承袭道教制度，如称某方某某皇帝。大理国王段思平奉其母之神为“圣母白姐”，称女神为圣母，也承袭了道教。

南诏崇拜天地水三官，说明氏羌系少数民族崇道甚早。东汉末道教初创期的中心信仰是天地水三官。司人间祸福的只有三官，即天官赐福、地官赦罪、水官解厄，后来才有元始、太上、灵宝诸尊神凌驾其上。然而在620多年后，唐代云南政权南诏君臣仍信仰三官，与道教初创期中心信仰相同，





云

南

道

教

36

说明氏羌系少数民族崇道甚早。

云南彝族属于氏羌系少数民族，他们也崇拜三官。从彝族巫师“毕摩”的老彝文经典中发现，他们认为天地人三界之神，是其最高信仰。“三界”和“三官”信仰在称谓上不尽相同，但基本内容大致相同。

南诏奉王羲之为圣人，亦反映了云南道教之盛。胡蔚本的《南诏野史》载，南诏立王羲之为圣人。云南之所以尊王羲之为圣人，盖因王羲之为著名天师道世家，又是名满天下的书法家，其为道士写经换鹅，仙鹤飞升等故事，为世俗盛传。当然，道教也借重他以弘扬其教。

通过对上述情况的了解，我们得知道教的创立与西南少数民族关系密切，随着道教的发展、兴盛，其传播范围也日益扩大，对云南少数民族的影响也向广度和深度发展。但道教对云南文化的影响，也通过一些少数民族对道教的吸收和改造得以实现。其形式与汉族地区有所不同，即大多不建道教宫观庙宇，无职业道士等等，他们程度不等地将道教纳入本民族宗教信仰中。这种被纳入本民族宗教信仰的道教，我们通过对几个受其影响较深的民族的宗教信仰中与道教有关部分的介绍，来了解具有民族特色的云南道教。

### 道教与云南彝族宗教

彝族与道家、道教的关系源远流长。彝族的先民——氏羌民族或唐时的乌蛮等与道教的关系，早已有不少学者提及；现代彝族宗教中尚存的一些崇道色彩，也有学者在对彝

族社会进行调查研究时述及。总之，这种源远流长的联系，为道教对彝族宗教产生影响，同时接受来自彝族宗教的影响并发生嬗变，提供了很好的条件。

而道教对云南彝族宗教的影响，可以从一些彝族神话所反映出的观念中看出，也可以从云南一些地区的彝族所供奉的神灵、经文中看出。

云南各少数民族都有着本民族的种种神话传说。这些神话传说是诸少数民族贮藏文化的宝藏，其中蕴含有大量的关于诸少数民族历史、哲学、宗教、艺术等的材料。一些民族的宗教观念，更是集中地体现于各种神话传说之中。云南彝族的神话传说如《梅葛》、《查姆》、《阿细的先基》、《阿黑西尼摩》等，就蕴含有大量彝族的宗教观念；其中有关宇宙万物的产生和存在的观念，即有较浓厚的道家、道教色彩。

云南楚雄、红河一带彝族地区流传着一个名为《查姆》的神话传说，其中有“天地的起源”一章，述天地万物产生以前的情形为：“远古的时候，天地连成一片。下面没有地，上面没有天；分不出黑夜，分不出白天。只有雾露一团团，只有雾露滚滚翻。雾露里有地，雾露里有天；时昏时暗多变幻，时清时浊年复年。天翻成地，地翻成天，天地混沌分不清，天地雾露难分辨。空中不见飞禽，地上不见人烟；没有草木生长，没有座座青山；没有滔滔大海，没有滚滚河川；没有太阳照耀，没有星斗满天；没有月亮发光，更没打雷掣闪。”

这种“混沌未开”的状态与道教鼻祖老子所论的“惟恍惟惚”、“窈兮冥兮”的“道”，以及庄子所说的“浑沌”是相似





云  
南

道

教

的；它表明了道家混沌哲学与彝族创世神话之间的联系。此外，《查姆·天地的起源》中又有这样的描述：“涅依保佐颇，是所有神仙之王。他召集众神仙：仙王入黄炸当地，水王罗塔纪，龙王罗阿玛，天王和地王，还有他们的儿女。众神聚在一起，共同来商议；要安排日月星辰，要铸就宇宙山川，要造天造地。……（众神行动之后）雾露里有地，雾露里有天，雾露变气育万物，万物生长天地间。”

这种“气”生万物的思想显然也来自道教。在其他彝族创世神话中，道教的“神仙”也扮演了创世的角色。如楚雄州南华县彝族的神话传说《青棚调》述：在没有天地之前，太上老君丢下一个气球，球在空中爆炸而生出人类等。南华县五街乡的彝巫普兆元又述：很古的时候，天地混沌一团，由龙子、金马造天地，“彭祖”则造了九日七月；麒麟吃掉了其中的八日六月，剩下一日一月躲藏起来，天地昏暗无光；幸有陈抟大仙在八月十五接回月亮，在正月初一接回太阳，天地间始又有光明。这些道教“神仙”因此而得到了云南彝族的崇拜，如昆明东郊大麻苴村彝巫张福德说：“陈抟和我们彝巫都是太上老君的弟子。”今南华县沙桥镇公所内有一石缸，上面刻有“奉老子为太上老君的八仙图”，天峰山上又“建有太上老君庙，内所塑主神即太上老君”；马街乡官上山岗顶“也建有老君庙，山岗下周围居民大多数是彝族”。由此可见云南彝族对太上老君等道教神灵的崇奉。

在云南彝族的神话中，不仅宇宙万物的生成与道教的人物有着关系，而且，宇宙万物的存在方式也与道教的观念有着密切的联系。云南彝族认为：宇宙间万物都可以分成雌



雄。如流传于弥勒县西山一带彝族支系阿细人中的神话《阿细的先基》述：“男神阿热，女神阿咪，他们来造人。要想造人嘛，山就要分雌雄，树就要分雌雄，石头就要分雌雄，草就要分雌雄。不分出雌雄来嘛，就不能造人。”

彝族的“十月太阳历”也是将木、火、土、铜、水这五种元素分成雌雄来表达每年的十个月：雌木、雄木、雌火、雄火、雌土、雄土、雌铜、雄铜、雌水、雄水；单月为雄，双月为雌。对此，彝族学者认为：阴阳五行学说虽在中国由来已久，但他们都没有将五行区分为雌雄，而彝族的万物雌雄观则把这种元素都分出公母，虽然两者存在差异，但究其根源，古代彝族与阴阳五行学说的奠基者同源于是远古羌人。故可以说，彝族的万物雌雄观确与道教所谓万物分阴阳观念相同。而且，今滇西南哀牢山区的彝族，如南涧县红星乡黑摩苴彝村的男人，其所系裤带前的兜肚一多有由妇女刺绣出的“太极图”；楚雄州各县山区的彝族木匠、石匠也随手可雕出太极图，其古装服饰上也绣有太极图。这应该也是彝族受到道教的影响而致。

而彝族人民刊印并崇奉道教经典也是道教直接影响彝族的一个方面。明代云南彝族曾翻印并刊印了道教《太上感应篇》一书，其书以感应篇句子作标题，以彝族原始宗教及社会风俗习惯作讲解，明显体现了道教对云南彝族的影响。1949年前在云南武定土司家曾发现过彝文《道德经》，此著作被译为老彝文是伴随着道教在彝族中传播而出现的，而将《道德经》译为老彝文决非易事，更不是短期能做到的。今昆明地区的撒梅人（彝族撒尼支系）崇奉大量道教神





云  
南

道

教

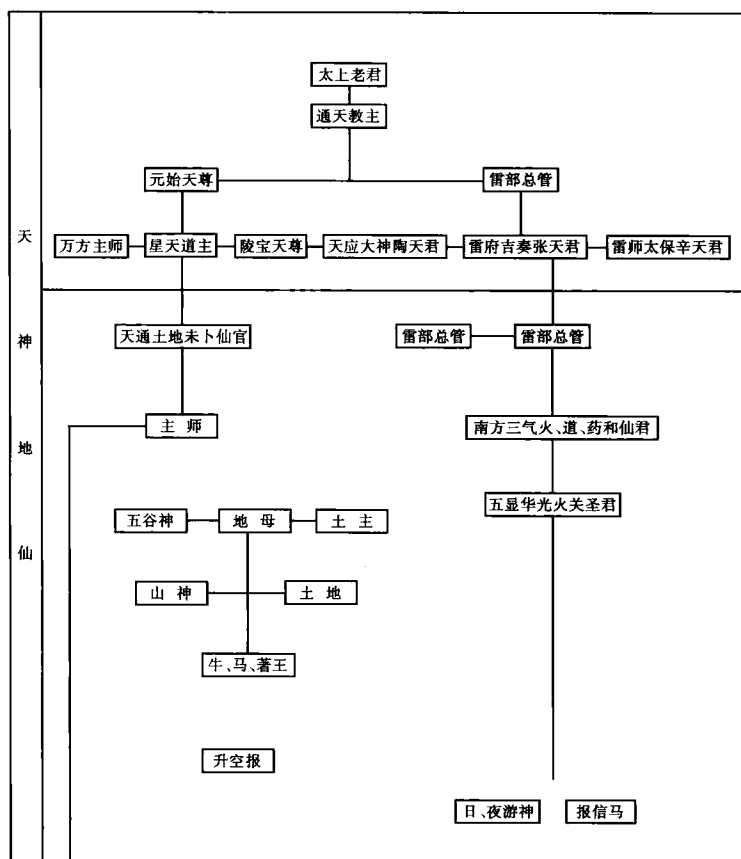
灵之事更可有力地证明：道教确实曾明显地对云南彝族的宗教产生了较大的影响。

道教在云南彝族中的嬗变，典型地表现于昆明地区彝族撒梅人所崇奉的西波教之中。西波教奉太上老君为最高主神，其中的道教色彩是很浓的，但是，它又不是纯粹的汉族式道教，而是融入了不少的彝族原始宗教的内容。我们视之为道教在云南彝族中的“变种”。撒梅人生活在昆明地区，其所信奉的西波教已有了一套较完整的神灵系统和一些粗糙的经文和教义；从这个神灵系统及一些经文和教义中，我们可以看到西波教中的道教色彩。

西波教奉太上老君为最高主神。其下有通天教主，禀承太上老君之命而主持天庭的日常事务。通天教主之下有两个部门：一部是由雷部总管统率的雷部诸神，主管自然的变化如打雷、下雨、冷暖等，并兼有惩罚人之职；一部以元始天尊为首，主管人间的生死疾苦和作祟人间的鬼怪。其具体的神灵系统职下页图表所示。从中不难发现有许多道教的神灵。

西波教的一些经文也有浓厚的道教色彩，如其《请神经》里有：“三清道号观岁殃，一句念消万千恙，七宝林中朝上帝，五明功能礼性隍，长辰白鹤游上帝，每将请客遍世安，长跪至心归命里，弯公凤丹将绕堂。”《阿好莫》五行诀又言：“金生水，水生木，木生火，火生土，土生金，金克木，木克土，土克水，水克火，火克金，阿好莫，阿好莫，五行相生，五行相克。”其创世说中也有不少道教神灵和人物，如划分天地界线的是盘古，安排昼夜的是三皇，李淳风定了大月和小月，

西波教主要神峴图表





云

南

道

教

张子房分出了四季节令，女娲使天变为三十六层，等等。

西波教的巫师称“西波”。“西波”可以传授弟子，弟子入学时皆须向太上老君的牌位磕头，承认自己是太上老君的凡间弟子。“西波”施行宗教活动时须于桌上供太上老君的牌位，由此可见其与道教关系之密切。

但是，西波教的巫师在作法时，其装扮与所用法具又明显与中原道教不尽相同。“西波”作法时，头戴八角帽，帽沿下悬两支鹰爪，身披白色毡衫，斜挎神签筒，手摇铜铃，根据不同的对象而使用不同的法具（赶鬼驱魔用赶山鞭，祭神用宝剑，举行祭祀则弹琴咏经）。西波进行宗教活动的仪式也与中原道教不同，其过程如下：先在清洁安静之处设置经堂经桌，桌上放三只斗，斗内盛五谷，桌子正中供太上老君牌位，两旁供水果、焚香；咏完《开场经》后便将皂角、柏枝投入火中，等烟出来后，遍熏经堂，随后用青柏枝洒水并咏《酒静经》、《醋炭经》，念毕又以酒肉献诸神并咏《请神经》。之后，由西波将一只公鸡用黄钱熏绕，以清水淋鸡头，喂米，若鸡吃米则表示神能答应人们的请求，反之，则不答应。进行完上述仪式后，再根据当地不同情况进行不同的活动，如治病、禳灾是根据病情或灾情念不同经文以祈求神灵保护，然后扎一草人，以鸡血涂染后焚烧，象征病魔已被烧毁；再如有人被雷击伤、击死或房屋被击倒塌，西波则到场念《五雷经》、《酬恩息火经》并焚钱烧香等等。最后，西波将人们的请求写在纸上，放入一篋编小马腹内焚烧，称“上小马”，随后便结束宗教活动。这种宗教仪式在中原道教中是没有的，其中的一些举动如淋鸡头、涂鸡血等，明显带有彝族原始宗教

的色彩。本来,西波又称“毕摩帕”,而“毕摩”就是彝族原始宗教中的巫师,融彝族原始宗教与道教一体的西波教,也从一个方面说明了道教在云南彝族中所发生的嬗变。

大理州巍山县巍宝山,传说为南诏开国之君细奴逻耕作和放牧的地方。山上有庄严宏大的奉祀细奴逻的庙宇,称为巡山殿,这里为彝族本主庙发源地。从这里向上走二里路有老君殿,传说为老子点化细奴逻的地方。传说细奴逻在耕作时,老君用手杖在青石上连续敲了十三下,细奴逻的王位后来即延续了十三代。细奴逻及其子孙死后,老君又封他们为人间最高的土主神。关于细奴逻受命于天,做彝族本主神的传说,由来已久。本主崇拜本为白族信仰,因巍山邻近白族地区,在白族影响下,故巍山彝族也崇拜本主。远在大理时代的《南诏图经》中,即绘有僧人授记,细奴逻受命于天的故事,到清初,传授图记的佛僧变成了道教神老子。僧人用棋子十三片相连,变成老子在青石上敲击十三下。现在的巡山殿、老君殿为故事情节改变后重建。点化细奴逻的由佛神变成了道教神,这反映了巍山彝族地区佛教、道教和本主崇拜相结合。巍山西南为蒙乐山,东南是哀牢山和六诏山,东为乌蒙山,越近巍山土主庙越多,道教也由老子点化细奴逻的巍山向四处传扬。

### 道教与云南瑶族宗教

瑶族宗教也与道教有着密切的关系。瑶族深受道教影响,这种影响集中地表现在瑶族道公和师公为瑶族子弟成





云  
南

道

教

年而举行的“度戒”之中。

云南瑶族的男子通常在 15 岁左右都要举行一次“度戒”，取得了法名，接受了戒律，才能被正式承认为成年人的成员，编入瑶族的族籍，列入族谱的名册，否则就会被认为不是瑶家的人而没有社会地位。这种仪式的意义与道教对入道者传授“法箬”的意义大致相同，其来历很可能即是源于道教的“法箬”传授中。道教正一派对初入道的童子（通常指七八岁至 16 岁的男生、女生）须授予“太上童子——将军箬”，童子受箬后方可称作“正一箬生弟子”，正式成为正一道的门徒。瑶族在南北朝末年或唐朝初年即已受道教影响，其“度戒”受道教传箬作法的影响是不难理解的。

瑶族度戒仪式一般举行三至七昼夜。富有者举行仪式时间较长，规模较大，叫大办；贫穷者举行仪式时间较短，规模也较小，叫小办。时间的长短要受经济条件的制约。首先是聘请道公和师公。瑶族“度戒”有两种，一种是度道，瑶语称“斋道”；一种是度师，瑶语称“斋腮”。道即武，师即文。一般说，独生子的既要度道又要度师，以示文武双全；有两个男孩的一个度道，一个度师，表示一文一武；有三个男孩的多数度道，少数度师。道家高道公五至七人，师家设师公一至二人，共同主持度戒仪式。

其次是投坛。在举行度戒仪式之前，父亲要把度戒男子送到道公家里去养性修身，过七天七夜的隐居生活，瑶族称为“投坛”。在“投坛”过程中，严禁会客、社交、唱歌、吃荤等。养性修身（包括度戒仪式过程的时间在内）需要三七二十一或五七三十五天，这是大办和小办的时间规定。

其三是建“峨莱”。度师要在村边的草坪上建造一座七尺五高的天台，瑶族称为“峨莱”。峨莱以四根木柱和一张四方型的“八仙桌”构成，配上五台木梯一架，青藤编就的一张大网，铺上六床棉被，瑶族称“粉茫”。

其四是“装坛”。瑶族度戒要设立神台并在神台前装设两扇花坛，象征阴阳二府的宫门；花坛下部设五道拱门，每道拱门上挂一颗黄色的桔子，称之为“仙桃果”；拱门后挂着三清、盘王、玉皇、三元、雷王、龙王和赵、邓、马、关四帅的画像，拱门两边有与度戒内容相应的对联，其文曰：功曹执状三天清，土地含秀府内传；三元保见戒童子，祖师哉教过阴司；社皇保见还前愿，坛主证盟合谢恩；拜答酬恩消愿烟，花插瓶中贵子添。从中不难看出道教影响的痕迹。度戒男子要在意念中通过“宫门关”。通过“宫门关”的时候，不流鼻血，不头疼发烧，说明度戒男子已经成功地进入了阴府，并已顺利地返还，阴阳之道走通了。

准备就绪后，道公和师公们择吉日开始举行度戒仪式。一行人敲锣打鼓前往度戒男子家，主人则邀歌手拦门唱歌表示欢迎。到午夜时分，道公和师公入坛念经，运用意念，敬请三清、盘古、玉皇大帝、三元、张天师、雷神、龙王、电王、神龙、老祖宗等神降临并令受戒男子入坛拜神。之后，坐在草席中央，头上挂一对铜钱，蒙上棉被，低下头来目视摆在地上盛着“仙水”的一只碗，不许望天，不许挪动；其间众人敲锣打鼓、跳“盘王舞”。

经过动鼓，跳盘王舞，度戒男子的养性修身达到了可以入度的最后阶段即“加太”阶段。即给度戒男子取法名，授戒





云

南

道

教

律。到了这个阶段度道和度师在形式上的复杂程度有很大的不同。度道的道公穿着道服，手拿一把剪刀，口里含着“仙水”，喷撒在度戒男子的头上，剪断铜钱花线，从头上跳跃过去。在喧天的锣鼓声中，道公复又掀开蒙在度戒男子头上的棉被，结束了度道的全部仪式。度师的仪式在野外“峨莱”处举行。度师的男子身穿黄色长衫，由身着红色长衫的师公以玉带牵引，道公手持大刀前头开路，敲锣打鼓，边舞边行，浩浩荡荡前往“峨莱”处。到达目的地后，师公带领度师男子踏上木梯，登上“峨莱”，密授度法。这时两个女歌手为度师男子唱歌送行，峨莱下六个助手将“粉茫”缓缓举起，等待度戒男子的降落。度戒男子蹲在“峨莱”的四方桌上，十指交锁，稳扣两个脚拇指，小心翼翼地向后挪动。当他移到桌子的边沿处时，不由自主地掉下来，落入“粉茫”中。此时，“粉茫”中的棉被自然收拢把他严严实实地盖起来。在锣鼓声中，道公手持大刀，围绕“粉茫”四周舞刀护徒。师公掀开棉被，度戒男子不偏不倚地坐着，十指依然稳扣，说明度戒成功。这时度戒男子的父母和在场的人都高兴起来，大家都向道公师公表示感激之情。度戒男子的父母最担心的是自己的儿子度戒失败。度戒失败的标志是落入粉茫后，十指松开，姿势不端。

据传，在古代，但凡度戒不成功的，都变成了小鸟，师公也不愿活在人间，也变成了小鸟。今天在森林里常常看见一种红色和黄色羽毛的小鸟，成群结队形影不离地相随，在树上飞来飞去，寻觅食物。人们说，这是古时候，因度戒不成功的师公和弟子所变，红色的鸟是师公所变，黄色的鸟是弟子



所变。这种传说虽然没有什么根据,但也反映了在古代存在着男子因度戒失败,社会地位低下,不能取得法名,入不了族籍的习俗。

“度戒”仪式结束后,道公和师公要为度戒男子取法名、授戒律、开荤。其所授戒律也多与道教的戒律相同,明显受到了道教的影响,如其“十戒”为:1、不得误杀生灵等畜类;2、不得呼天叫天毁骂日月;3、不得污骂父母六亲九眷;4、不得将直为曲贪财爱色;5、不得贪生畏死;6、不得邪淫生意;7、不得欺贫爱富;8、不得轻慢朋友父母兄弟;9、不得怕虎怕蛇风顺雨行;10、不得骂师骂圣。这与道教的“十戒”大致相同。

开荤,就是道公和师公赠与弟子吃的三块熟猪肉。在吃三块熟猪肉时,道公和师公告诫他,第一块为狗肉,也是一生中最后吃的一块肉,从此禁止杀狗,更不能吃狗肉了,否则就被认为是对本民族的背叛;第二块是蛇肉,吃了防身,不受毒蛇伤害;第三块是猪肉,吃了六畜兴旺。

瑶族度戒仪式中道公和师公直接口授的历史英雄人物事迹,也与道教有着联系。瑶族对东汉五斗米道创始时期三位代表人物张陵、张衡、张鲁十分崇拜。这三位代表人物,历史上称为三张,也称“三师”,即“天师”、“嗣师”、“系师”。三师的故事引入瑶族宗教经典之后就被“神化”了,或者说“道化”了,人们把他们合三为一,变成一个人的姓名三师,并誉为英勇善战,为民除害,立过大功的民族英雄人物。瑶族宗教经典《招兵科》详细地介绍了三师的英雄事迹。

据传,三师得知龙王抢去的珍珠玛瑙就藏在海底龙宫





云

南

道

教

中，便自告奋勇地下海去夺取。龙王听到海水有响动，立即派夜叉去巡查，夜叉从东海查到南海，到了南海才发现西天有一个人。此人个子不高也不大，脸上像蓝靛一样黝黑，牙齿像银子一样雪白，他就是三师。

夜叉质问三师：“你今到此何干？”

三师不耐烦地回答：“我来便来，与你何干？”

龙王听到他们在争吵，因做贼心虚，于是自动地带领龙儿龙女一齐出来，见到三师就跪下，求饶说：“三师，你到这里来的目的我明白，不要争吵了，海底的金银全给你，留下浅水给我遮身就行了。”欲吩咐身边的人去取金银。

三师愤不可遏地怒吼：“老龙你听着！海底金银我不要，我要的是你身上的龙鳞和你的脚筋！”

龙王听了吓得魂飞魄散，忙把宫中和身上的珠宝全给了三师。三师夺回了珠宝，一部分分给穷人，一部分用来在朝廷首都所在地的中心大兴土木，修建房屋，与皇宫相媲美。三月初三清明节那天，皇帝出宫来巡游，见此情景就问众官：“何人如此大胆，敢在朝廷宫边修建房屋？”众官回答说：“这是三师修建的房屋”。

皇帝听了怒发冲冠，立即下令军部，亲点壮士 8800 名，捉拿三师问罪。三师得到消息后，穿上武士服装，饱饮一顿三年老米酒，提着一把 120 斤重的大刀，出门迎敌。他武艺高强，出得门来就东砍西杀，前门杀翻 800，后门砍倒 8000，一路如入无人之境。皇帝见事不妙，慌了手脚，即令退兵，他自己也悻悻地逃入宫中躲起来，再也不敢出门。三师夺回了被龙王掠去的财产，杀了官兵，为民立了大功，受到穷人的

拥护和爱戴。三师取得了胜利后，跨上了骏马，出门远去，继续完成他未完成的事业，穷人纷纷前来送行。三师骁勇善战，为民立功，瑶族世代纪念他。

所以，瑶族度戒与道教有着密切的关系。而道教传入瑶族地区，大约是在瑶族还聚居在武陵五溪地区，尚未被迫进行民族大迁徙之前。少数民族被迫大迁徙，大约是在南北朝到唐朝初年。南北朝时期，苗族向东北扩散。向西南部扩散的部分瑶族，时间要晚些，大约是在唐朝初年以后。这部分瑶族被迫迁徙后，逐步经广西到达云南东南部的文山州境内，其中有部分迁往越南。可见道教传入瑶族地区，大约是在南北朝末或唐朝初年瑶族还聚居在武陵五溪地区尚未被迫迁徙之前。这从云南文山州瑶族宗教经典中可以找到证明。

早期天师道除尊老子为鼻祖外，其信仰为天、地、水三官。“三官”亦称“三元”。道教称，正月十五日天官为上元，七月十五日地官为中元，十月十五日水官为下元。《云笈七籤》卷五十六，对三元的产生本源作了阐述，认为“夫混沌分后，有天、地、水三元之气，生成人伦，长养万物。”《悟真篇》卷上又称：“四象化行全籍土，三元八卦岂离王”。对此董得宇作注：“三元者，三才也，其在天为日月星三光，在地为水火土三要，在人为精、气、神三物也。”

瑶族宗教经典则把精、气、神三物人格化，认为三元即是三兄弟。在湖南梅山一带有两户人家，一家为唐姓，一家为杨姓。唐家养有一女名叫唐九娘，杨家养有一男名杨二。九娘 20 多岁了还未成家，后来和杨二相爱，结为夫妻。婚





云

南

道

教

后，时逢甲子年正月十五日寅时生第一个男孩，又时逢甲申年七月十五日午时生第二个男孩，又时逢甲午年十月十五日寅时生第三个男孩。大儿子取名上元唐文保，次子取名中元葛文先，三儿子取名下元周文达。三兄弟先是在梅山读书，后到庐山习武，后又到雪峰山雪峰寺学道。兄弟三人经过深学苦练，精通道法，文武双全。学成后，法师赠予道名，上元为朱交度命天尊——华玄青，中元为九幽拔罪天尊——华玄超，下元为太乙救苦天尊——华玄气。三元的法师主要是九郎和真武。法师死后，三元建了三座庙，一座叫天堂南容庙，一座叫大罗金阙殿，一座叫百雀洞口庙，以为纪念。三兄弟死后，他们的徒弟为了纪念，塑了三尊塑像，上元的塑像立于大堂南容庙前，中元的塑像立于大罗金阙殿前，下元的塑像立于百雀洞口庙前，和法师同葬。瑶族度戒均挂三元画像，尊为神皇。

50

云南各地的瑶族，均受到早期天师道，南天师道的深刻影响，同时亦信天师道正一派，所不同的是蓝靛瑶和大板瑶两个支系对这些道教的不同流派的处理，不尽一样而已。大板瑶将早期天师道与南天师道及正一派诸流派的内容捏合在一起，由师公执行，而蓝靛（山子瑶）则将早期天师道正一派分开，由师公、道公分别执行。

蓝靛瑶师公是早期天师道的执行者。师公崇奉早期天师道的三元三官大帝为最高神。他们为弟子度戒时发给弟子的是“上元印”尊张天师为祖师，又尊梅山法主大圣九郎为教主。

蓝靛瑶道公则信仰玉清、上清、太清为最高尊神，又尊

玉皇为执掌天界的大神。他们为弟子度戒时授的是“玉皇印”。尊张天师为祖师,但不尊梅山法主大圣九郎,却尊“玄中教主大法师”、“正一陆社祖三师”和“教主陵君真君”。他们的经书,远比师公的经书多,而且文理深奥。经书多是用散文写成的经咒,忏语,开头往往有“奉道正一”,“奉道唱拜”等字语。其所奉除三清、玉皇外,都是道教后来在发展中增加的一些天神。由此观之,道公执行的乃是道教中的正一道。

蓝靛瑶族师道公虽然信仰有些区别,但二者是相通的,而且不能分离,缺一不可,所以法事往往是两家合在一起做,青年人度戒尤其如此。

## 道教与云南白族宗教

云南白族有其独特的传统信仰即本主崇拜。信仰村社集体崇拜的社神,这种社神既有自然神,又有部族神,凡被认为有功德于民者,则进行祭祀,这就是本主崇拜。各地区所奉的本主各不相同,其中既有对石头、树桩、水牛、龙王等自然物或“图腾”的崇拜,又有对阁罗凤、段思平、傅友德、沐英等英雄人物的崇拜。白族的本主崇拜以巫师为祭司,道教纳入本主崇拜后,玉皇大帝备受崇敬,被白族奉为最高主宰神,也导致白族原始巫教与道教合流。

下关、大理等地白族巫师称他们的祖师为“白骨真人”。传说太上老君将其门徒 36 人派为 36 行业的祖师,另有一徒未分派职司,气死化为白骨,老君怜之,喷他一口水,





云

南

道

教

白骨复生，派其作巫师职业。白族地区巫道合流已久，明代曾在大理府设“朵兮薄(大巫师)道纪司”，在太和县设“朵兮薄道会司”统管他们。在白族地区，道教与儒释融合，如洱源县凤羽街白族圣谕堂的教义为“三教同源”、“万法归宗”，讲圣谕的宗旨为“忠恕(儒)、慈悲(释)、感应(道)”，并建有三教宫。每年二月初一到十三日群众性的迎送本主活动中，将一些男女青年装扮成道教的八仙，骑马与本主同时游行，以示崇敬。白族民间还流行“洞经会”，每逢文昌、观音、关圣诞辰和中元会期，都要集会念经，并以音乐伴奏，弹演《大洞仙经》。“洞经会”的内容为儒释道和本主崇拜的混合体。

白族的本主崇拜有相当一部分内容属道教，这与道教在白族地区长期流传分不开。云南白族不仅在本主中杂有不少道教神灵，还崇拜另外一些道教的神灵并专门为之建立了神祠。如昆明市西山区的白族所奉道教神祇有：天地人三界十方万灵主者、玉皇大帝、上元天官、火君、灶君、土地、山神、雷神、财神、龙王、鲁班、太上老君、关圣帝君、众天星等。又建有玉皇阁、关帝庙、财神庙、太平寺等道教神祠。还念诵《玉皇经》、《太平经》、《龙王经》、《水官经》、《山神经》、《财神经》、《五谷经》、《出门经》等道教经典或染有浓厚道教色彩的经文。而且，据民国《大理县志稿》载，县内道教有清虚、火居二种，清虚道士云游四方，居住庙宇，脱离社会关系；火居道士与一般常人无异，唯作法念经，为人祈祷，收取报酬以养家糊口。但二者均崇拜老子。凡本主庙会或群众在家祭本主，火居道士皆为主祭人，为人供祭念经，宣读表诰。他们崇拜张天师、邱真人，自称是本主弟子，祭祀本主的

祭司。祭本主时须上表，表中所列诸神多为道教民俗众神，如土地、城隍、文昌、灶君、龙王等等。为群众举办斋醮活动时，其诵经做道场时须供奉三清、玉皇、三元、五斗、二十八宿、灵官、吕祖、八仙的牌位和神像，做法事时身穿红色、黑色道袍，持朝笏，戴朝天冠，使用刀剑、法铃、令牌、法镜、法箒、锣鼓、铙钹等法器道具，表明道教已深入白族本主崇拜。

除此之外，云南白族还常常举行一些道教色彩极浓的活动。如昆明西山区的白族群众每年农历五月十三日都要在关帝庙内举行“大刀会”祈雨，农历六月初一至初六礼拜北斗祈延年命。洱源县凤羽乡凤翔镇也有“供财神”、“三元胜会”、“送灶神”等有浓厚道教色彩的宗教活动。

“供财神”凤羽白族有财神庙，香火不是很旺，只有本地工商户和远道来凤羽做生意的客商前往进香，当地大多数的农民则奉田公、地母、五谷之神。虽然如此，每年农历正月初八，凤羽白族群众都要举办“财神会”祭祀财神，希望财源茂盛。一些商人还于家中供奉财神，早晚上香求神保佑，以图生意兴隆。

“三元胜会”是凤羽白族群众全民性的节日活动，由当地道教组织“圣谕坛”主办，时间在正月十五日至二十二日（上元节）、七月十五日至二十二日（中元节）、十月十五日至二十二日（下元节），活动地点在三教宫。做会期间，凡参加者要开斋吃素，不得吃荤。每天须在“规堂”上问明各位圣贤仙佛的降临时间，然后举行朝拜仪式；仪式一般为燃香点烛、供蔬果、读疏表、奏乐曲、放鞭炮。疏表由村中宿儒拟出，





上书所奉仙佛事迹和本村群众的要求如消灾、免疫、防止刀兵水火、祈求丰收之类，然后由大会主持人念诵并于堂前炉火中烧化，以求圣贤仙佛保佑。主办胜会的圣谕堂还乘机向群众宣讲“圣谕”，其内容夹杂儒释道三教学说。所讲道教之学，以《太上感应篇》和《道德经》为教材，要求人们相信善恶报应并放弃私欲、舍己为人。大会期间，还有“捐暗功德”的习俗，也就是暗地里将钱财送至堂中，不记姓名；而管功德的人则每天将其收集起来，登记数字，写明“神人共鉴”。因群众捐助踊跃，大会收入颇丰。

“送灶神” 凤羽白族群众相信：灶神是玉皇大帝派来人间查看世人是非善恶的神灵，能够化身亿万察看各家善恶；对做好事者，灶神将在玉皇大帝面前为其表功，并降予吉祥幸福，对作恶者，灶神则在玉皇大帝跟前历数其过，然后降祸惩罚。因此，每当灶神将返天宫汇报的头天晚上（农历腊月二十三日晚），凤羽白族家家都办素席以祭送灶神，希望灶神能在玉皇面前为自己说好话。他们的祭祀仪式是这样的：先用香油煎炸各种颜色不同的米粉片，炸豆腐，烤糯米粑粑，煎乳扇，把所有食品放于托盘中供于灶头，让灶神“享用”；又把包谷、蚕豆等放在托盘后面，以作灶神所骑天马的“饲料”，并摆上一杯水作为马的“饮料”；然后在铁锅中点上“七星灯”，燃一柱香，焚黄纸，磕头礼拜，敬送灶神。祭毕须将旧灶神像烧化，表示神已上天；然后贴上新的灶神像，虚位以待其回。除夕夜，又须举行仪式接灶神回家。

大理龙尾关附近的农村则普遍设有“洞经会”。该地以白族为主要成员的洞经会组织有：崇文社、千佛社、感应社、



观音社、锡庆社、礼仁会等。洞经会崇奉老子、文昌、释迦和观音，经常在文昌圣诞（二月初三）、老子圣诞（二月十五）、释迦圣诞（四月初八）等佛道节日举行活动，弹演《文昌大洞观音经》、《觉世真经》、《太乙经》、《老子感应篇》、《老子道德经》、《玄天上帝十种报恩经》等道教色彩极浓的经文。大理地区的白族群众普遍于家中堂屋供奉观音菩萨和太上老君的神像，其家人死后须请道士先生来为之“开咽喉”。可见道教对云南白族的影响很深。

云南白族传统宗教的巫师“朵兮波”与道教也有关系。“朵兮波”有男有女，男称“朵兮子”，女称“朵兮婆”，其宗教技能靠世代口耳相传，自称是老爷（本主）选中或认可的“弟子”。“朵兮波”与白族地区的和尚、道士关系密切，有时甚至很难分辨。如鹤庆县的和尚、道士为人做斋事时，经常用“朵兮波”的方法（烧甲马、烧草鞋等）；道士们做斋请神时也常请“朵兮波”所奉的“本主”；“朵兮波”的请神辞中则有玉皇大帝、太上老君、西天佛祖、观音菩萨、先师孔子、东方青帝、南方赤帝、西方白帝、北方黑帝、中央黄帝等神名（其中多为道教之神）。清代以来，鹤庆有“道纪司”管理道士，同时也把“朵兮波”作为管理对象，由此可知，当时的人们是把“朵兮波”归入道教之类的。之所以用道教的管理机构来管理白族巫师，与“朵兮波”受教于太上老君的传说有关。

传说太上老君来到人间，将一切手艺都传给了不同的人；老君将返天宫之前，忽有一群男女跑来抱住他的坐骑说：“老爷，我们来迟了，还是请你想法给我们一样手艺，混点饭吃吧。”老君想了想，摘下路边一枝柳条，编成一个圈儿





云

南

道

教

送给他们，并说：“你们仿这样弄个铁圈儿摇着给人们送祟吧。”这样才有了朵兮波及其法器“师刀”。所以，人们认为“朵兮波”应为“道纪司”管理。

## 道教与云南纳西族宗教

滇川藏等省区的纳西族，普遍受本教影响的东巴教，但云南丽江纳西族在一定程度上信仰道教，且历史较久。远在南诏时代，南诏王曾封丽江玉龙雪山为北岳，并建北岳庙，结合《南诏德化碑》的记载，说明道教早在唐代就可能传到丽江。明代纳西族木土司（13代木增）崇拜道教，亲到武当山请来真武神像，在玉龙雪山下建庙供奉。清代已有道庙19所之多，说明道教在丽江纳西族地区是相当盛行的。

56

丽江道教有正一和全真两派，道士也分为火居和静居两种。正一派崇尚符篆，以画符念咒为人驱鬼治病，祈福消灾。道士可以结婚成家，子孙相传，也可以收徒传教。光绪《丽江府志》载：木土司曾在雪山脚下建岩脚庙，与张姓道士共诵道经，又多次派人到武当山学道，请回经像供奉。张姓道士定居于白沙及大研镇，至今已传了18代；其诵经时多用汉文道经，但间或也用纳西语为纳西人民驱鬼除秽。张道士先辈由金陵流徙云南，后由木土司请到丽江定居。其祖先本为世居金陵的汉族，定居丽江后，与纳西族通婚而成纳西族了。

正一道道士为纳西族和其他各族群众攘灾、求雨、求寿、解厄、驱邪、祭祖、安宅奠土、祭龙王，主持各种庙会祭祀活动，如北岳会、玉皇会、城隍会、三元会等等。

全真道不崇尚符箓，主张儒释道三教合一，通过修炼以“明心见性”。道士必须出家，称为静居道士。他们静居山林，远离尘世，四处云游，以自身修炼为主。

由于道教很早就在丽江纳西族中流传，所以道教思想已被纳西族东巴教汲取，反映在东巴文书写的东巴经中。如《懂述战争》和《碧庖卦松》两部经典中的“精威五行”与中原汉族的“五行”学说是相同的，而“五行”学说在道教思想中占有非常重要的地位，几乎渗透到道教思想的方方面面。而且，纳西族群众的屋内装饰有道教“太极八卦”的图案，可见，道教与纳西族关系密切。

清雍正元年丽江“改土归流”之后，道教在丽江得到进一步发展，乾隆《丽江府志略》中记载：“道士朝真，村人络绎进香者凡九日。”除了明代木氏土司在丽江修了吴烈山神庙、束河九顶龙王庙、七河大玉初神庙、九河神庙、江东迷刺瓦神庙、束河大觉宫、玄光寺、县城玄天阁、中海雷音寺、白少真武祠、太极庵等道观外，清初在夸东修了兜率园、三宝庵，文昌宫和村寨庙堂与日俱增。这些道教寺观规模大、分布广。束河大觉宫画有精美的壁画九堵，绝大部分是道教题材。鹤庆太玄宫，规模之宏大，彩绘之奇丽，甲于鹤庆。

道教信徒还组织洞经会，该会将自己供奉的道教神仙编为神牌。主要洞经为《玉清无极总真文昌大洞仙经》共5卷。丽江还有原来附属于道教的皇经会，所供奉的天神地祇，所奏乐曲与洞经会大同小异。洞经会的成员多为官绅、文人及富豪人家子弟，会长一般由当地最高行政长官司或军事长官司兼任，不一定会诵经奏乐，仅为荣誉头衔，洞经会以此





云

南

道

教

显示其地位的高雅，官绅以此表示自己对文化、音乐的重视。

丽江洞经会以大研镇纳西族洞经会最为著名。旧时大研镇洞经会设正副会长各一人，须由有科举功名的经师担任；乐队成员以有文化的封建文人为主，各司锣鼓琴铎等乐器。洞经会供奉的神像主要有：紫薇玉皇大帝、天上帝、北极上帝、后土皇地祇、元圣天尊、九阳上帝、普化天尊、文昌帝君、太极元君、储真衍庆天尊、嗣庆储祥元君、玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清降生天尊、文昌大帝祖师等。又供各种神牌，内容为：虚天自然七宝九宸上帝、灵宝救苦十方诸大天、三皇五老、日月星辰、四辅十神、天地水阳列圣、梵天释教、金仙大乘菩萨、桂殿文昌、玉杖朝班文武、十殿九泉、十洲三岛神祇、阆苑蓬莱、四海九江仙侣等。很明显，上述神灵多为道教之属。洞经会除弹诵《玉清无极总真文昌大洞仙经》外，又念《开坛经》，中有《太上老君请经偈》、《灯科》内容为道教的祝愿词；《全八卦》一卷，讲文昌各代祖师修炼的历史。其活动据点在文昌宫，一年办两次文昌会和两次武圣会，弹经时，须置太极八卦图圆镜并悬挂圣像，乐调有八卦调、吉祥调、清和调等，道教色彩极浓。

皇经会因主要弹演皇经而得名。皇经是先于洞经传入丽江的道教经典。皇经会的成员多为有一般功名的文人、小康之家的成员及手工业者等，其政治经济地位低于洞经会成员。因而参加皇经会的中青年人较多，人数多时达五六十人。皇经会的活动地点主要在玉皇阁，也到文昌宫和武庙去进行活动。皇经会员于每月初一、十五日须集到玉皇阁内吃

素、弹经；又于正月初九日做“上九会”，三月十五日办“正青山庙会”，祭玉皇大帝；还于二月及八月间在文昌宫弹文经，五月十三日在武庙内弹武经。此外，每年二月未日，丽江纳西族在白沙北岳庙内举办“北岳庙会”祭祀“北岳安邦景帝”时，皇经会员及洞经会员都要前往念经。

到了现代，丽江的道教寺观一般无职业性教徒，教徒都是有妻室儿女从事生产经营者。丽江有一种业余的教徒叫“经勒”，俗称“阿钺”，城镇和坝区农村都有分布。黄山乡白华行政村有个村子叫“经勒灿”（吉来村），村民都姓张，相传是上文提到的张道士后代。“经勒”虽是普通农民，但有较好的道教法事知识，有些群众遇有丧事、做“七”和年斋时，为省费用，只请“经勒”前往念经。

总而言之，道教在传到纳西族地区后，不断与民族习俗文化相融，宗教的神圣性日趋淡漠，村寨寺庙公共场所化的倾向逐渐突出。不少村寨寺庙除每年会期的集体祭祀外，平时便是村寨儿童启蒙学汉文的学校，也是村里举行村民会议或举行其他集会的场所。

## 道教与云南壮族宗教

道教在壮族地区有一定的影响。道士与巫师兼而合一，道教法事活动与巫术活动紧密结合，为人做超度亡灵、祭鬼招魂、勘舆择日、算命卜卦、打醮消灾等道场。能从事上述这些活动的人员称为道公和师公。

他们不出家，不吃素，忌食牛肉、狗肉，禁杀牲，可以娶





云

南

道

教

妻生子，不长住宫观。布摩（壮族原始宗教的祭司）和道公在其活动上并没有严格的区别，甚至有的人既从布摩，又受戒于道。在没有布摩或布摩势力较弱的地方，壮族人播种插秧、收谷入室，要请道公看皇历择吉日；求子、保胎、满月、丧葬等，要请道公作道场；染病遭遇祸事，要请道公打醮消灾。道公成为人们生产生活的“向导”。

道公做道场时挂的是太上老君和三清画像。其经书内容多是劝人去恶为善，七字一句，全用汉字书写，诵时亦用汉语。念时呢呢喃喃，不为人所解。其设坛供奉的神灵有：桃源宝山仙郎、上座罗天子、中座李天王、下座萧天子、云霄三十娘、青蛇判官、巡洞部兵天将梁九宫等等。作法时穿蓝色或黑色长衫，头戴方土帽，后拖长带。所用道具有手鼓、小钹、大钹、台铃、震木、广印、宝剑、戒尺等。道公在自己的村子和邻近地区作法。其传承靠收授徒弟，或是祖传父、父传子或是传外人，师徒之间的约束不大，但学成的徒弟对师傅十分尊重。

师宗、文山、邱北等地的壮族群众也多有信奉道教神灵者，罗平、富源一带的布依族村寨中多有供奉三清、八仙、真宫等道教神灵的人，长底乡、牛街乡的各寨中还建有“真官庙”奉道教神灵。

壮族群众所崇奉的神灵多是道教神灵与本民族原始宗教神灵相杂。如上界元始天尊、玉皇大帝（为壮族民间信仰中最高至上之神，每月初一、十五备斋点香明烛祭祀；正月初九是玉帝圣旦，有人去祈求念经）、赵公明（财神，在云南壮族地区县城及商业集镇均有财神庙），此外，还有天神、地

神、寨神、灶君、关圣、岳飞、鲁班、张飞、送子娘娘等。

## 道教与云南其他少数民族宗教

云南苗族主要信仰原始宗教，部分苗族也信仰道教。云南兰坪<sup>①</sup>、宁蒗等地普米族崇拜多神和祖先，但兰坪普米族受道教和佛教影响，有“洞经会”组织活动。

云南阿昌族信仰原始宗教，因长期受傣、汉民族影响，又普遍信仰上座部佛教和道教，阿昌人堂屋中既供祖先，又敬灶君，还供释迦牟尼，和尚与道士也喊魂赶鬼，与原始宗教的巫师采取的方式相同。阿昌族原始宗教在漫长的历史进程中，不断变化发展，与佛道既有斗争，又有影响和融合。

云南布依族普遍信仰鬼神，崇拜祖先，其宗教信仰比较原始繁琐。唐宋以来，道教传入布依族地区，对其影响很深。人们普遍敬奉灶神、山神、石神、树神、雷神、门神、龙王等，已有“青龙”、“白虎”、“朱雀”、“玄武”等道教方位神信仰。这些方位神来自我国古代神话，后来被道教吸取，作为四方四神，同时将其作为保护神，以示威武。这些神又被布依族所信奉。

总之，道教对云南各少数民族宗教的影响是比较广泛和深刻的，而云南各少数民族对道教并非原封不动地接受；道教在对云南各少数民族产生影响的同时，自己也曾受各少数民族宗教的影响而发生变化，产生出一些与中原道教不同的特点。由此形成了独具民族特色的云南道教。







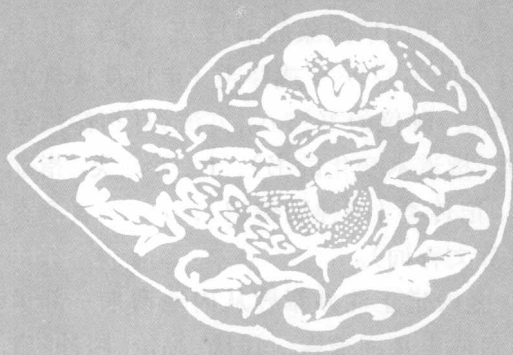
JINGDIANBIAOWEN

第

三

章

经典表文





云

南

道

教

64

云南道士所用经书部分从《道藏》中来，也有少量藏外杂经流传在民间。《道藏》自唐代汇编以来，篇卷极多，至明代再编，仅《正统道藏》已多达 5000 多卷。这些经典分为三洞四辅十二类。

三洞是洞真、洞玄、洞神。洞真为大乘，托名为元始天尊所作；洞玄为中乘，托名为太上道君所作；洞神为小乘，托名为太上老君所作。四辅为“太玄”、“太平”、“太清”、“正一”四部。辅是补充的意思。

十二类按内容划分为：一、本文类（指经典的原本真义）；二、神符类（指龙章凤篆的符篆）；三、玉诀类（指注疏经典的书）；四、灵图类（指图形图象的书）；五、谱录类（指记述高真上圣灵迹异闻的书）；六、戒律类（指科律戒规的书）；七、威仪类（指斋法、醮仪的书）；八、方法类（指修炼祭祀的书）；九、众术类（指道术变化的书）；十、赞颂类（指歌颂赞唱的书）；十一、记传类（指神仙传记）；十二、表章类（指祭神所用的各种章文青词）。

清代康熙年间，金殿道士沈妙章曾从内地请来一部道藏，作镇山之宝。可惜咸丰年间被毁。凤庆、临沧、腾冲、宜良、昭通、建水各地道士也在不同时期分别到四川青城山、江西龙虎山、湖北武当山、广东罗浮山以及贵州丹霞山等地云游，携回不少道书。经过多次破坏，现时究竟还有多少道书流传已无法估计。除各地图书馆保存一些外，昆明、曲靖、巍山等地民间尚有下列经典：

《高上玉皇本行经》、《朝天谢雷真经》、《青玄九幽太乙救苦妙经》、《青玄谢火妙经》、《青玄赦狱宝忏》、《太上玉清

无极总真文昌大洞仙经》、《五斗仙经》、《北斗延生保命妙经》、《太上王母救劫真经》、《玉枢宝忏》、《太上老君解结科》、《太上老君说常清静》、《四官开收忏悔科》、《神机妙化真经》、《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》、《关圣帝君觉世真经》、《元始天尊妙会玉经》、《瑶池王母消劫救世经》、《关圣帝君心印妙经》、《救苦天尊解厄救苦妙经》、《上清经》、《三官经》、《解厄经》、《太上洞玄灵宝三清仙经》、《太上雷霆北斗延生保命妙经》、《迎圣送圣科全函》、《太上三元赐福赦罪解厄消灾延生保命经》、《九天应元雷声普化天尊玉枢宝藏》、《三教同源文仪》、《三教同源迎亡送亡科》、《南斗午朝科》、《太上静斗垂宪宝科》、《太上金光救赦宝忏》、《玉宸立幡科借地科全部》、《灶王三品经》、《诸神仙佛诰本》、《鳌神救劫经》、《九天东厨司命灶王府君新经全部》、《斗姥金光救赦宝忏》、《玉皇心印妙经注解》、《岳山报恩全集》、《圣凡合一》、《解冤妙经》、《关圣帝君明圣真经》、《暗室灯注解》、《地母经》、《指迷津图》、《吕祖因果说》、《白鹦哥行孝记》、《玉皇戒规》、《吕祖度仙姑》、《太阳经》、《太阴经》、《祭献瘟司经》、《城隍经》、《接驾科》、《阎王经》、《龙王经》、《诸天忏》、《财神经》、《三皇经》、《南华真经》、《大丹要旨》、《黄庭经》、《度人经》、《周易参同契》、《指玄篇》、《悟真篇》、《黄帝阴符经疏》等上百种。

此外，还有大量的咒语、神符、疏文、赦文、状文、诰文、牒文，作为斋醮活动的补充。





云

南

道

教

## 咒 语

咒语有文昌帝君开心聪明神咒、文昌帝君定贵安神益慧神咒、文昌应梦慑妖玉文神咒、文昌中皇炁无真言神咒、南斗文昌斗章符咒、文昌大洞遣瘟符咒、大洞真官治夏瘟符咒、大洞真官治秋瘟符咒、大洞真官治冬瘟符咒、大洞敕符神咒等上百种，这些咒语的内容，多为借助某位神祇的意旨，来达到消灾免难的目的。例如：

### 开心得慧神咒

九天大帝，身披白衣，日月照耀，乾坤斡随。有能敬者，聪明如斯。黄老丹元，与念合宜。五神卫守，八圣护持，心开茅塞，祛钝除迷，诵之不辍，万神赴机。我身大化，光道生辉，受持万遍，文治琼琚，词源浩浩，笔阵风驰。九天开化，万章洞微。元皇上令，勿稽无违，急急，如元皇上帝律令。

### 护身咒

我身倚泰山，泰山护我身，泰山为吾纪，回护法存身。上元唐将军护吾身，中元葛将军护吾身，下元周将军护我身，东方东九夷，西方西六戎，南方南八蛮，北方北五狄，中央中三秦，兵真常侍侧，奉太上老君急急如律令。

## 降魔咒

三五雷霆，正乙玄宗，道为法本，法灭魔精。内魔既荡，外魔亡形。灵根合一，霁月会空。天罡有戊，祖炁罗胸。默朝帝座，静悟炁生。至微至奥，无尽无穷。爽灵胎光，幽精黄庭。泥丸有电，遍照洪濛。一切魔魅，永化尘风。九阳运化，永保玄宫。急急。如伏魔大帝神威永镇，天尊律令敕。

## 敕符咒

天道自然，地神行符，诛灭邪鬼。自知非真，莫当吾真。自知非神，莫当吾神。非神敢当，当者灭亡，承符大帅，即速奉行。显视威灵，即速报应。急急。如太上老君律令敕。

## 神 符

神符有大洞禁瘟真符、大洞斩妖缚瘟符、关圣帝君驱瘟符、太上道君驱瘟符、大洞收鬼食鬼吏符、大洞收气食气吏符、大洞收精食精吏符、伏魔大帝降魔咒符、道君驱邪镇室符、五雷驱邪咒符、大洞铜篱铁壁符、老君驱雷超煞符、天蓬天猷收瘟符、关圣帝君攻病符、文昌大洞消魔符、灵佑帝君迎仙符等上百种。





云

南

道

教

68

## 诰 文

诰文有 108 种，如老君诰、玉皇诰、三官诰、三清诰、地官诰、水官诰、火官诰、东斗诰、西斗诰、南斗诰、中斗诰、北斗诰、雷祖诰、城隍诰、天师诰、吕祖诰、文昌诰、三清诰、斗父诰、斗姆诰、功曹诰、灶君诰、真武诰、紫微诰、太阳诰、太阴诰、太乙诰、关圣诰、魁神诰等。

## 牒 文

牒文有预告牒、悬幡牒、净厨牒、土地牒、三界牒、召值牒、鬼王牒、城隍牒、追魂牒、送外牒、五方牒、破狱牒、请水牒、斛食牒、招魂牒等。

## 状 文

状文有玉皇状、天官状、地官状、水官状、十王状、丰都状、迎驾状、焰魔状、地藏状、狱府状、三司状、五瘟状、五方状等。

## 表 文

表文有庆诞表、祈吉表、通诚表、送圣表、求嗣表、求寿

表、清吉表、礼请表、礼谢表、驱瘟表、谢雷表、奠土表、谢火表等。

## 疏 文

疏文有天轴疏、地轴疏、尊者疏、启白疏、拈香疏、净水疏、回向疏、招亡疏、太平疏、求雨疏等。

## 赦 文

赦文有玉皇赦、三官赦、五瘟赦、城隍赦、五方赦、老君赦、阎王赦、太乙赦、灶君赦、十王赦、地藏赦等。

以上各种诰牒表状，名目繁多，各有一定格式，不能一一列举，现举《老君诰》及《庆诞表》为例。

### 老君诰

志心皈命礼，太清仙境，大赤天宫，巍巍金阙之高，渺渺重霄之上，降生于无量数劫，说法于万二先天。五千秘文，容三材之妙道，八十一度，接六气之群生。圣德常高，玄功广布，大悲大慈，无量度人，道德天尊。

### 庆诞表

维大中国云南省昆明市皈依洞经会彭幼山弟子等众，暨





云

南

道

教

领合会人等，谨于某某年某某月以香柏数品之仪，百拜上叩于九天开化文昌司禄宏仁帝君更生永命天尊桂宫下：

现象有为，神超无极。南海潮音，施惠力而寻声救苦，北方净岳，荡妖魔而解厄消灾；孝友成真，功存乎儒道释教；忠贞贯日，执掌乎天地人材。诚无不格，感而岁通。兹者，敬为庆祝文昌帝君圣诞，恭就文昌宫设坛，谈演大洞仙经，拜礼玉极心忏。卢宣宝笈，敬谱瑶章，谨陈凡仪，普声共仰。窃闻，玉绿浮篆，香添紫甲之痕；仙长擷音，茶贡红钺之种。荐以鸡心龙眼，天上常辛。颁来凤篆鸾书，人间悉福。华池神水，坎润调十二重楼。法会燃灯，黎明照大千世界。至于霞裳云锦，织自天孙；玉蕊琼葩，散从仙女。利用来九州之贡，无非赤仄朱提，珍馐乏八簋之陈，总是青精白粲。益寿则有灵丹美酒，避尘则有沧海明珠。乃贡用时筐筐，试荐馨香，借抒葵藿之诚。寅诚已肃；尚冀密氛是享，申锡无疆，甘冒天威，敬申凡悃下情。不胜虔诚叩祝之至，恭敬圣寿无疆！谨贡表，百拜，上进以闻。



JIAOPAI



第

四

章

教  
派



云

南

道

教

72

道教分布面广，宗派众多。据北京白云观《诸真宗派》一书统计：全国有大小教派 86 个。云南道教派别与内地教派大体相同；不过，云南道教也衍生出了一些与内地道派名称不同的派别，尤其是明清以后，云南道教逐渐民间化并与儒释二教融合，出现了一些颇具云南特色的民间道教组织。云南道教总分正一、全真两大系统，每个系统又分若干支派。

### 1、正一派

此派从五斗米道（天师道）演化而来，他们世居民间，不重修持，散居云南各地，为群众画符念咒、驱鬼除秽、送葬念经、超度亡灵、禳灾祈福为主要活动。此派道士可以娶妻生子，自相传承，故被称为“火居道士”。“正一”一名源于《正一经》，自元成宗于大德八年（1304）封江西龙虎山第三十八代天师张与材为“正一教主”之后，火居道士多归他管理。云南的汉族、瑶族、壮族、彝族、部分白族、水族、布依、阿昌、纳西族的乡村道士多属此派，也有属全真道者。各少数民族的正一派道士作法事时所用经文、服饰及科仪等皆不尽相同。云南正一派道士多为祖孙相传，形成了许多道士世家。

#### 汉族地区

全省凡有汉族居住的大中型村落城镇，几乎都有火居道士。他们主要为人送丧念经、超度亡灵，兼作祈吉求福、驱鬼除秽法事。他们人数众多，难以统计。

## 瑶族地区

师宗、河口、金平、勐腊有道公和师公两类道士。道公设坛诵经时要挂玉清上帝元始天尊、上清大帝灵宝天尊、太清大帝道德天尊和玉皇大帝等神像。度戒时不跳高台，但要念《开启经》、《考官经》、《增净经》、《飞章经》、《安龙经》、《丹车经》、《玄幡经》、《破狱经》、《蛟龙经》等 12 部经典。经文深奥，且有咒语。道公作法事时要穿红黄或花道衣，有的绣上龙及其他神像。跳神不戴假面具，也不要妇女伴唱。师公设坛作法时只挂天官、地官、水官、雷王、五斗星君、邓、关元帅、功曹等神像。度戒时要皈依弟子跳高台，但只念《川光经》和《公元经》，经书多用七言韵文写成，易于背诵。跳神时要戴假面具，且用妇女伴唱帮腔，替人赶鬼时动作粗犷，颇有声势。师公道公虽有分工，但也联合祭祀。瑶族地区的道教继承了南北朝时期的天师道传统。

## 壮族地区

师宗、文山、邱北等地也有道公、师公，但和瑶族地区的有些区别。壮族道公不吃素，不出家，只忌食牛肉、狗肉和葱蒜之类，还禁杀生。做法事时悬挂太上老君、三清神像。作法事时要穿蓝、黑长衫，头戴方帽，帽后有飘带两根。使用手鼓、铙钹、大小钹、方印、宝剑、戒尺、法铃等器物，诵经时少有动作。师公则穿红色衣裤，脚裹纸带，穿草鞋，头戴红巾并





云  
南

道

教

插雉尾，执长棍，戴假面。跳神时要跳动作激烈的“师公舞”。设坛供奉的神灵有桃源宝山仙郎、上座罗天子、中座李天王、下座萧天子、天霄三十娘、青蛇判官、巡洞部将梁九官等。做法事时多杀牛、猪、公鸡。师公多在丧葬、驱鬼的法事活动中出现，念壮经。有的地方师道合一，无大区别。

### 白族地区

大理、剑川、鹤庆、宾川、邓川、洱源、巍山，火居道士遍及城乡，斋醮活动极为频繁。诵经时供奉三清、玉皇、三元、五斗、二十八宿、灵官、老君、吕祖、八仙的神像和牌位。道士穿红色、黑色道袍，持朝笏，戴朝天冠，使用刀剑、法铃、令牌、法镜、法箬、锣鼓、铙钹等法器道具。每逢农历六月初一至初六，九月初一至初九都要朝南斗、北斗，念汉文道经。道士家中还有祖传数代的家谱、牒册。

### 彝族地区

昆明、禄劝、武定、楚雄、宁蒗、宣威、曲靖、潞南等地，凡有毕摩、西波、贝玛之处，都有“八方”、“雌雄”、“公母”、占星等信仰观念。与道教的八卦、阴阳、五斗、二十八宿观念相通。毕摩的法事活动（占卜、诵经、驱鬼、招鬼、祭龙、求雨）和汉族地区正一道士的活动完全相同。尤其是白彝和撒梅支系，设坛陈供。西波使用的法器道具、念经画符、驱瘟除邪等

祭祀活动，基本套用汉族道士的科仪。但黑彝同其他支系的毕摩，法事活动中还较多地保留着自然崇拜、祖先崇拜等原始宗教成分。所念的彝文经书，内容与汉文道教经典不同。

### 纳西族地区

以丽江、华坪、永胜为主，道士活动也很频繁。光绪《丽江府志》载：南诏封玉龙雪山为“北岳大帝”，元朝亦封“北岳定国安邦景帝”，本土司曾在雪山脚下建岩脚庙，与张姓道士共诵皇经，并多次派人到武当山学道，带回经像供奉。在本土司的提倡扶持下，汉族张姓道士从内地来到丽江，定居于白沙及大研镇，仅张正康一家便传了18代。张姓道士念汉文道经，用天师印和道经师宝印。民国以前，每年都为城乡纳西族做各种斋事，诵经驱鬼时也用纳西语。

### 布依族地区

以罗平、富源一带为主。各寨供奉“三清”、“王母”、“八仙”、“真官”等道教神灵。在九龙河、八大河、长底乡、牛街乡各寨均有“真官庙”。庙中有石像，并在每年二月初二，或三月初三献祭。祭仪由道士（俗称报莫）主持，念经念咒，祈求五谷丰登，六畜兴旺。道士有道衣、道冠、宝剑、法铃、神印等器物，并有经典珍藏家中，秘不示人。





南

道

教

## 2、全真派

全真教为金初道士王重阳所创。此派主张修道登仙必需深居丛林，锐意苦修，不娶妻室、不茹荤腥，辟谷食气，超凡入圣。王重阳高徒丘处机追随元太祖有功，被封为“神仙”，赐虎符玺书，执掌天下道教。因有皇室扶持，道教得到很大发展。

此派之中又分若干支派。

### 龙门派

丘处机在道教界的地位高，影响大。经其门徒入滇弘道，龙门派便在曲靖、昆明以及滇南、滇西各地扎下根来。昆明的金殿、黑龙潭、环翠宫，曲靖紫云洞和朝阳庵，宜良真武祠和玉皇阁，巍山朝阳洞、陪鹤楼、文昌宫，以及建水、石屏的不少道观都是龙门派的重要基地。清代咸丰年间杜文秀起义，变乱骤起，全省道观烧毁无数。据金殿住持《皇清敕授登仕佐郎，云南都纪司、门正派第十九世师李元龙碑》载：当时“兵火日炽，梵宇琳宫，遍遭洗劫”。“太和宫罹祸惨巨，劫火烛天，道众罹难者以十数，庙中什物，悉遭窃掠。”变乱平息后，李元龙又“藉会城绅士力，重修真武像”，“起宫楼、后殿若干间，营造七星旗以应北极之象”。继李元龙之后还有李明清、杨智聪、刘理正等。至中华人民共和国建立之初，尚

有龙门正派第24世传人健在。龙门派以“道德通玄静，真常守太清，一阳来扶本，合教永元明，智理宗诚信，崇高嗣法兴，世景荣惟茂，希微衍自宁”40字为字派。民间传说康熙皇帝又赐60字相续：“未修正仁义，超义云会登，大妙中黄祭，圣体全用功。虚空乾坤秀，金木惟相逢，山海龙虎交，莲开现宝心，行满丹书诏，月盈祥光生，万古续仙号，三教都是亲。”加上前40字合为百字，可传百代。

### 长春派

此派于明代由长春真人刘渊然传入。刘渊然精于道术，善治鬼物，旁通医术。明洪武二十六年（1393）召至京师，赐号高道。永乐初从驾至北京，因忤权贵，谪居江西龙虎山。后至云南，曾居昆明龙泉观，并将真武祠改为真庆观，收邵日云、蒋日和等为徒。蒋日和又收徐道广、俞道纯、张道宏、黑道明、白道清等为徒，势力渐盛。据正统九年（1444）所立的《真庆观兴造记》说：“云南郡城之巽，维旧有真武祠，不知其创始，而殿宇凋蔽，神物故暗。永乐初，郡人发心同募，众作兴之，亦既屹然于林木之表矣……乃迎致道士蒋日和莅之。当是时，长春刘真人在云南，日和得法于座下。由是道日以滋，行日以茂。”清代，长春派在昆明继续发展，民国时趋向衰落。此派有20字道谱：“日道大宏，玄宗显明，兴崇元和，永传正教，绍述仙踪。”





云

南

道

教

### 天仙派

此派奉吕洞宾为祖师，盛行于大理、巍山一带。宫观主要有青霞观、长春洞、栖鹤楼等。他们有 40 字道谱：“妙玄合道法，阴阳载乾坤，志心皈命礼，万古永长春，清静无为宗、临通大洞金，暂状师得位，耀腾谒太空。”清代以前道谱已失，康熙以后至民国年间传至第十三代“皈”字号。中华人民共和国建立后，道士尚在。

### 清微派

此派盛行于清代康熙年间，道士在昆明、巍山等地活动。有的也加入洞经会。字派曾沿用龙门道谱，1986 年已续至“永”字。

### 灵宝派

据称为江西龙虎山西河派传莲所倡，道谱与西河派同。此派由四川人萨守坚号紫云传入云南，多在滇西巍山一带活动，此派沿用西河派道谱。1986 年尚有第五十一字“纯”字号道士存在，可见此派历史之长，可上溯到宋代大理国时期。



## 真人派

与明代道士张三丰有关,《明史》卷 299 方伎传,说他出游无定,曾于洪武二十五年秋自武当至滇。常居城隍庙、黑龙潭,故事很多。昆明道观(金殿、三清阁、黑龙潭、三丰祠)都有他的塑像,以表彰他弘扬道教的功绩。

## 西河派

约于宋代从江西传来,盛行于巍山一带。有 60 字道谱:“守道明远德,神真应太和,志诚宣玉典,中正演玄科,会一崇元化,丹阳含妙果,素心宗法蕴,阐教学仙多,道明炁弘教,灵虚启洞微,纯一通玄静,守性妙宗传”。此派在巍山大仓区尚有第五十一代传人官纯全等人健在。

## 随山派

清末传入云南,主要流传于腾冲、临沧等地,以刘处玄为祖师。道谱有 40 字,与《诸真宗派总簿》所录随山派道谱(有 100 字)中前 40 字基本相同。

## 3、圣谕坛

清代以后,云南还出现了一些融道、儒、释三家说教为





云

南

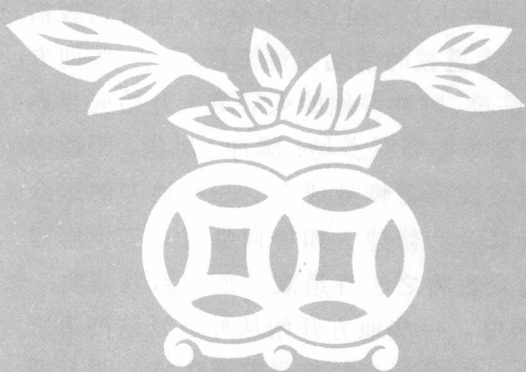
道

教

一体的“圣谕坛”组织。“圣谕”意为代天传授圣旨以教化民众。其经典有清顺治帝的《世祖章皇帝谕六训》、康熙帝的《圣祖仁皇帝十六条》，以及道教的《太上老君说常清静经》、佛教的《观音菩萨化身法忏全部》、儒家的《儒教大乘正宗正性除疑真经》、《三教同源文仪》等。总观其经，大部分属道教类。圣谕坛内设宣化、督讲、宣讲、设讲、助讲等职务，分别负责斋课讲经、做会等事务。它在各地有不同的名称，如劝化坛、辅德坛、普化坛等。

另外，中华人民共和国成立前昆明的三清阁、金殿等地的三丰祠中都有明代道士张三丰的塑像，疑曾有过《诸真宗派总簿》所记“三丰派”；鲁甸县也曾有过江西人所建的“江西庙”，内供许逊真君，疑曾有过《诸真宗派总簿》所记的“许真君净明派”。但现在已找不到传人。

X I A N · D A I  
Y U N N A N D A O J I A O



第

五

章

现代云南道教



云

南

道

教

82

中华人民共和国成立后,云南道教同全国道教一样获得了新的生命。建国初期,云南道教曾获得了发展。1953年2月,新的“昆明市道教联谊会”成立;该会以陈理贵为主任,张纯斋和杨正雄为副主任,赵秋月为秘书长,有会务人员16名,其在团结和领导广大云南道教徒积极投身于社会主义建设方面作出了一定贡献。据该会统计,1959年昆明市住观道士曾增至123人,比建国时的45人多了近两倍;这表明云南道教获得了发展。

“文化大革命”时期,云南道教受到了很大的冲击;住观道士被遣散、道教神像被砸毁、宫观被占作它用,云南道教呈现出一片凋零景象。中共十一届三中全会后,随着宗教信仰自由政策的落实,云南道教的活动又逐渐恢复。一些地方如大理、丽江、昭通、临沧、腾冲等地的火居道士开始应当地群众的请求出来为群众举办斋醮道场;腾冲、凤庆、昭通等地的道协开始恢复成立或筹备恢复成立。一些地方的道众积极对道教宫观进行修缮和修建,如鲁甸县道众捐资修建了玄天观,腾冲县道众也将之岩寺道观的所有殿堂修复一新,并重塑神像10余尊。一些地方开始从外地延请高道来主持本地的道教活动,如昭通市大龙洞道观住持戴明春即是于1983年“应昭通市政府邀请”而从四川青城山来住的。目前,云南省道教协会筹备组已经建立,于2003年10月成立了云南省道教协会。

1992年3月2日至6日,中国道教协会第五届代表会议在北京隆重召开,云南道教界也派代表出席了这次会议。会上,云南代表李宗稳(腾冲县道教协会副会长)被推选

为中国道教协会理事会的常务理事，另两名云南代表戴明春和李慧春也被推选为中国道教协会理事会的理事，参与中国道协管理全国的道教事务；这表明现代云南道教仍在全国道教界中占有较重要的地位。

1993年6月10日至12日，中国道教协会在北京组织召开了首届“道教界爱国爱教先进集体和先进个人表彰会”。这次表彰会得到了中共中央、国务院有关部门的重视，中共中央统战部、国务院宗教事务局的领导到会并接见了与会代表；会议从全国各名山宫观中评选出了先进集体53个、先进个人159名，其中有云南省的鲁甸县玄天观、临沧地区凤庆县道教协会、腾冲县道教协会及李宗稳、赵宗顺、徐元令、赵本良、高山道人、唐明慈、丁朝猷、袁志顺、李诚昆等人。这表明云南道教界在参与社会主义经济建设的活动中作出了较大贡献。

近年来，云南各地道观进行了不同程度的修缮与重建。道观是道教祀神聚会、讲经说法、贮存经像、修炼传教以及斋醮活动的主要场所。云南道观的建筑风格独特，布局奇巧，常按八卦构置，以子午线为中轴设立主体建筑。两边根据日东月西，离坎对称原则设置陪衬建筑。装饰图案多用龙凤祥云、青松白鹤、旭日明月、珍禽异兽、云纹海波。门窗梁柱刻有神仙故事：八仙过海、麻姑献寿、天女散花、嫦娥奔月。墙壁刷上红色、紫色代表吉祥尊贵。观内设置钟鼓法器，导以百灵，以壮威仪。神像造形生动，显得气势非凡。据不完全统计，见于云南省、府、州、县志书所载的宫观名称，自唐至民国年间，数以千计。仅昆明四区八县范围就有大小道观





云

南

道

教

283 座。滇东的昭通、会泽、宣威、曲靖、陆良、师宗、罗平，滇南的建水、石屏、弥勒、新平、思茅，滇西的大理、巍山、保山、腾冲、凤庆、临沧、永胜等地道观之多难以数计。每县都有城隍庙、玉皇阁、文昌宫、关帝庙、东岳庙、王官庙、魁星阁、龙王庙、土地庙等。但这些宫观多因社会变革，大部已毁，或者改为学校、厂房、仓库。据 1996 年统计，全省有开放道观 60 座，即将开放的道观 27 座。

## 1、著名道观

道教的活动场所称“道宫”、“道观”或统称“宫观”，它是道士进行修行、供奉神灵、斋醮祈禳等宗教活动的场所。宫的最初含义是房屋或居室。自秦始皇统一六国后，建立专制制度，兴建咸阳宫、阿房宫，此后，“宫”便成了帝王居所的专称，引伸意有宏大、尊贵。“观”，在汉代只是借用（馆、观是通称），以后还有“结草为楼，观星望气”，观望之意，指可以登临其上四外观望的建筑。

云南省内现存著名道观主要有以下几处：

### 巍宝山道教建筑群

位于云南省大理白族自治州巍山彝族回族自治县东南约十余公里处，是南诏第一代王细奴逻的发祥地巍宝山。由于它特有的自然地理条件和悠久的历史文化，使其丰富的旅游资源成为大理风景名胜区的有机组成部分。

据《新纂云南通志·释道传》载：“汉，孟优，蒙化人，居巍宝山，土帅孟获兄也。素怀道念，常往来澜沧、泸水间，得异人长生久视方药诸书，随处济人。后主建兴三年，诸葛亮南征，军中误饮哑泉，辄手足四禁不语，或谓优有良药，使人往求之。优进仙草立验，亮惊异之，与语人：天运会深有契。后入峨眉山，不知所终。其子孙于元时，赐姓猛。”这是近代人对云南道教的一项考证，说明在三国时期巍宝山就有道教的踪迹。而巍宝山道教兴盛的传说，是“太上老君点化细奴逻”一说，这也许是明、清道教在巍宝山盛况空前时形成的传说，因为有的史料曾记载南诏时点化细奴逻的是梵僧，梵僧变成太上老君，这一转变与南诏、大理国后期佛教衰落、道教兴起相关。传说毕竟离不开时代背景。可见巍宝山道教建筑群的兴建，应始于南诏之后，即唐开元二年（714）南诏第三代王盛皮罗为供奉细奴逻为土主建成巡山殿以后。明朝时期，一方面著名高道刘渊然等入滇，对弘扬道教产生很大影响；另一方面，元、明两朝政府施行屯垦，使大量信徒入滇，于是道教在云南得以迅速发展。经过几百年的兴败毁建，尤其是在清朝时期，许多大小殿阁宫观纷纷兴建、改扩建而成，十余座各自独立的殿阁分散遍布全山，巍宝山建成了号称“全国十四座道教名山之一”的道教建筑群；目前也是国家级的森林公园之一。

巍宝山的道观殿宇建筑分前山和后山两大部分。根据地方史志记载，历史上先后建有准提阁、甘露亭、报恩殿、巡山殿、文昌宫、主君阁、太子殿、玉皇阁、青霞观、三皇殿、观音殿、魁星阁、斗姥阁、三清殿、碧云宫、云鹤宫、苍夫子殿、





云

南

道

教

朝阳洞、培鹤楼、道源宫、三公主殿、财神殿、含真楼、长春洞、望鹤轩等 25 座道观殿宇。这些道观殿宇的建筑年代先后不一，早期的始于汉、唐代，其余大多始于明末清初。这些道观建筑历建历毁，现大部分已经修葺，1987 年 12 月被列为云南省级文物保护单位。

从巍山县城驱车沿新修的公路可直达“巍宝仙踪”牌坊前，也就是巍宝山国家级森林公园的大门。此牌坊为三开间仿古建筑式钢混结构建筑，辅以木制斗拱，高 13 米，横三开间间距 12 米。牌坊建于 1991 年 2 月，坊额有中国道教协会会长黎遇航题写的“巍宝仙踪”墨迹。坊前有一对石狮护卫。步入山门，有新建的宾馆餐厅等一系列旅游服务建筑设施。穿过“万顷松涛”，沿石阶东行约 200 米便是著名的南诏土主庙——巡山殿。一条约 2 米宽的小路，将巍宝山前山和后山的道观殿宇全部串在沿线。

巡山殿 又称“南诏土主庙”。位于巍山县巍宝山北端，相传是南诏始祖细奴逻耕牧地区彝族村寨的祭祀庙，也是今巍宝山古建筑群中之一。巍山在旧时称蒙化，是南诏政权统治者的发祥地。继承彝族的祖先崇拜习俗，当地彝族土著居民将南诏王作为土主供奉。据《蒙化志稿·沿革志》的记载：细奴逻之孙盛逻皮即位后第二年，就在其始祖细奴逻的躬耕地上建盖起土主庙巡山殿祭祀供奉。从此以后，每年都要进行两次较大规模的祭祀活动。

传说盛逻皮当时所建的土主庙，由庙门、大殿、两厢、漏角两耳等组成，坐北朝南，占地约 800 余平方米，后被毁。至明代，当地群众在旧址上又重建殿宇，清初再次毁于兵燹。



清光绪年间，土主庙又再度修复并保留至今，但仅存山门、大殿及左耳房，近年逐渐修葺。

现存土主庙山门为一高二低排楼，面阔三间，约宽10米，进深两间约5米，明间为过道，两侧为门房，单檐歇山瓦顶，檐下为云南清式斗拱，门额檐下悬挂刻有“巡山殿”三个大字的匾额。进入山门是一宽约28米，进深约24米的庭院，院中有青砖铺成过道直接大殿。大殿面阔三间约12米，进深三间约9米，设前廊，单檐歇山式屋顶，云南清式斗拱。殿内正中神坛塑约3米余高的细奴逻坐像，两旁塑站立捧印和握刀的侍童像。

文昌宫 又称龙潭殿，距巡山殿约120米。据传始建于汉代，初为当地土著民族的龙王庙，以祈雨祭龙，至清朝初年改建为道观，掘龙池，建文龙亭、大门、关圣、文昌、魁星和金甲等殿堂及厢房。成为巍宝山八景中的“龙迟烟柳”一景。在文龙亭右壁上，有一幅绘有39人之众的“松下踏歌图”，真实地反映了彝族打歌的欢乐场面，这是一件珍贵文物。据巍山彝族的风俗，每年农历二月初一至十五日，要在巍宝山举行大规模的彝族踏歌活动。人们围着篝火，通宵达旦唱歌跳舞。这幅壁画长1.2米，用黑、红、黄、蓝、赭等色颜料绘成。画中人物形象、动作、服饰有鲜明的时代性，是研究彝族古代歌舞及服饰文化的珍贵文物。

主君阁 又名灵官殿，始建于明末清初。清咸同年间兵燹废圮。光绪年间道姑赵复珍募建，建成一正殿和两厢房格局。正殿原供有一青铜铸的王灵官像，重约200多公斤，神像手执的金鞭系铸铁制成，1958年被毁。1983年后修葺正





云

南

道

教

殿重新泥塑王灵官像。

主君阁前有一株400年前栽培的古山茶，高17米，花径硕大如碗，红似胭脂。据说古山茶原种有两株，现仅此一株仍存活。

太子殿 在主君阁右侧，始建于清初。相传殿内供奉释迦太子大理石雕像，像高约二尺，光身子。太子殿毁于20世纪“文化大革命”，现正在修复之中。

玉皇阁 在主君阁背后。据说玉皇阁始建于明代晚期，原址在三皇殿左下方，后殿宇倾圮，加之无水，故于清乾隆十三年（1748）移至现今位置上重建。重建的玉皇阁由三进院落组成，内有四圣殿、三师殿、三官殿、通明天宫、依云阁、弥罗上宫（灵父圣母殿）等单体建筑。四圣殿又名四帅殿，供马、赵、温、王四大元帅；三师殿内供奉道教张天师、葛天师和萨天师三位天师塑像；三官殿内供奉天、地、水三官；正殿通明天宫内，供奉玉皇至尊。弥罗上宫供奉玉皇大帝的父母亲，即灵父圣母。清嘉庆二年（1797）由姚志德复修。

“文化大革命”中，三师殿、三官殿、依云阁、弥罗上宫被拆毁，1980年后，除三官殿、依云阁外，其余殿宇已基本修复。每年庙会期间，民间艺人会在这里演奏洞经音乐。

青霞观 又名清微观，俗称老君殿。清康熙二十二年（1683），由湖北武当山全真道人沈妙章修建。这是巍宝山上建筑规模最宏伟的道观，由三进两院组成。清同治八年（1869）大殿东厢房曾一度毁圮，光绪年间再由巍宝山住持道人重建。相传青霞观为道祖太上老君点化南诏始祖细奴逻处，殿后还有一块“老君打坐石”，左厢房有清代碑刻记述

始末。青霞观山门内原塑有土地、山神，“文化大革命”中被毁；中殿塑准提圣母，两侧塑老君的“十大弟子”；正殿内供奉老君塑像原系铜像，据说高3米，重达千余斤，铸于清康熙年间，1950年后铜像被毁，改成泥塑，全身贴金，打盘坐，仪态端祥。在新塑老君像旁塑有左右胁侍立像，左葛天师，右张天师。

**三皇殿** 位于巍宝山前山的半山腰，始建于清初，内祀道教的天、地、人三皇神祇。清咸同年间毁于兵燹，光绪年间重建，“文化大革命”期间再毁，现在修复中。

**斗姥阁** 位于巍宝山主峰极顶、海拔2568米，祀斗姥而得名。相传斗姥是北斗众星之母，形象为3眼、4头、6臂。斗姥阁始建于清初，由北斗殿、南斗殿、过厅和正殿组成。正殿内供奉斗姥天尊，两厢分别供奉北斗星神和南斗星神，过厅上下由石阶相连。因阁建于山峦极顶，殿宇布局顺应山势逐级升高，为三层两院建筑，使殿宇更显陡峭、险峻。

**三清殿** 下后山的第一座道观。始建于清康熙年间，不久以后后毁于山火，直到清光绪年间由住山道士募捐重建。“文化大革命”中再次被毁，1989年后陆续重建修复。原殿由前殿、中院楼亭和后殿组成，殿内供奉道教上清灵宝天尊、玉清元始天尊和太清道德天尊神像，左右有太乙救苦天尊诸神。

**培鹤楼** 原称朝阳洞，清康熙十五年（1676），道人郑诚静创建的一供奉吕洞宾的小道观，之后，房屋逐渐倾圮。乾隆二十五年，由地方士绅捐资，将原朝阳洞改建两转阁，并更名为培鹤楼。楼内祀奉吕洞宾，故又名祖师阁。清同治年





云

南

道

教

90

间毁于兵乱，光绪年间和民国年间两次重修。“文革”中殿内塑像和一些设施被毁，1983年重新修缮殿阁，新塑吕祖神像。

**财神殿** 位于培鹤楼右前方，始建于清乾隆十四年（1749）。内祀黑虎巡坛赵公明，右手执金鞭，左手握银锭；左立招财童子，右立送财童子。“文化大革命”期间，财神殿被毁，1984年重建，殿内财神塑像于1985年新塑成。

**长春洞** 位于巍宝山西麓坡上。这是一组建筑，奇特的是长春洞的外观建设布局呈一规整的八卦图案，由前殿、大殿、两厢房、花园藏头所组成。自清康熙年间始建大殿和前殿，之后由住山道人逐渐增建，最终形成现有建筑格局。长春洞道观建筑宏大，其门窗木刻浮雕艺术精湛，大殿八扇格子门上，有道教“八仙”人物浮雕。此外，还有较多的壁画。长春洞是经历“文化大革命”后文物保存较好的一座道观。

巍宝山由于森林植被破坏不大，故殿宇四周郁郁葱葱，林木青翠，坐落其中的道教建筑群，就更显幽静清新。

## 昆明市西山三清阁

位于昆明市西山国家森林公园内公路尽头处。是一组由灵官殿、三清殿、三丰殿、吕祖殿、元帝殿、真武殿、七真殿、斗母阁、玉皇阁、飞云阁、抱一宫、张仙殿、老君殿等13座单体建筑组成的道教建筑群。

三清阁原址最初是元代梁王的避暑行宫，元末毁于战乱。明代洪熙、宣德年间，佛教无边禅师借助沐氏赞助建起了

“海涯寺”，后因山名又称“罗汉寺”。由于明朝时期道教的昌盛，道观建于佛寺已成一种趋势，所以，这里也建起了道观，当徐霞客明末抵滇时，曾见罗汉寺除了一座“三佛殿”之外，其余均成道教殿阁。明代嘉靖年间，道士赵炼开凿石道，清代乾隆年间，道士吴精开凿通经慈云洞一段石道，洞内有石雕送子观音。清朝道光至光绪年间形成现今 13 座木结构道教建筑群。这 13 座建筑由下而上，缘山壁层檐叠屋，鳞次栉比共 9 层，从远处看，三清阁在四周一片绿树茂林掩映下，如蜂房燕窝、累累欲堕者。清末前没有公园内的公路，上山的道路是从山脚下滇池边龙门村修了一道石阶拾级而上，从山脚至山上灵官殿共有石阶 1033 级，故此路得名“千步岩”。

从西山公路尽头，即三清地界之始，先有 72 级石阶，暗喻道教崇奉神灵地煞之数。沿石阶而上，是单门石坊一座，坊额正面书有“罗汉崖”三字，背面则书有“三清境”三字。入坊则是灵官殿。殿重檐歇山顶，通面阔三间 6.8 米，进深三间 6.5 米，平面略呈正方形，前后四根通柱直贯屋顶，支撑整座建筑重量。檐下无斗拱，四角起翘采用云南特有的“角大刀”结构。覆黄色琉璃瓦。殿建于明嘉靖间，是西山最古老的木构建筑。殿中彩塑王灵官，铁面赤须，咄咄逼人，高 2.3 米，旁立水火二将，捧印持册，身长腿短，风格上于清塑迥然不同。灵官殿是登上三清阁的第一座建筑，也是西山建筑群中惟一的明代建筑。灵官是道教神话中的护法神，相传灵官生前姓王名善，宋徽宗时（1101～1125 年）人，称林灵素的再传弟子，死后封神，专司护法之职，为镇守道观山门之尘，故称“王灵官”。王灵官的塑像特征是赤面三目，披甲执鞭，容





貌凶恶。从灵官殿右侧沿石阶而上，至一平台。右边（北边）有一院门，院门正额书有“三清阁”，入院即今茶室。早在元代，此地为梁王避暑行宫。后建为三清殿，分别由三丰、吕祖、元帝三殿组成，沿山崖呈一字排列，又称三清阁。据老人们说，1970年以前（即将滇池内海填土的所谓“围海造田”之前），滇池面积较大，昆明的气候形成整座西山常处于云雾笼罩或时隐时现的雾霭之中，人若处在三清阁中，看着眼前的云雾缭绕，时常会有身处凌霄仙境之感。“文化大革命”中，一是三清阁内所塑神像全部被毁；二是“围海造田”之后滇池面积缩小，昆明地区气候有所变化，西山上的云雾气霭已不常见。1978年后，三清殿改建为茶室。由于三清殿初建时依山势一字排列，殿前筑起一平台，台边有石砌围栏，站在石栏前，可将整个昆明坝子尽收眼底。现公园管理处在台上安放起一排排桌椅板凳，让登临的游客在此饮茶小憩。游客在此品茶可透过淡淡的雾霭饱览昆明及滇池全景。殿北的飞云阁中一幅对联，概括了此景全貌：

“半壁起危楼，岭如屏，海如镜，舟如叶，城廓村落如画，况四时风月，朝暮晴阴，试问古今游人，谁领略万千气象；

九秋临绝顶，洞有云，崖有泉，松有涛，花鸟林壑有情，忆八载星霜，关河奔走，难得栖迟故里，来啸傲金碧湖山。”

出了茶室向右继续上行，又是36级石阶，此暗喻天罡之数，上了石阶，便是真武宫。真武宫建筑为重檐歇山顶，面阔三间，上下檐施斗拱，作五踩计心造，柱头科一朵，当心间平身科两朵，次间无斗拱。建于清道光年间。殿内原奉真武大帝，现门前尚遗石雕玄武（蛇缠龟）一座。2000年，真武宫

再次修葺，重塑起真武大帝及其两侧分立的龟、蛇二神塑像，门前还塑有一蛇龟相缠的“玄武”石雕造像。真武宫两侧不远分别是斗姆阁和七真殿，由于在危崖之上施行的建筑，受山势环境条件限制，所以这些建筑面积不大，建造样式为简单的两面坡悬山顶，不过也显得小巧玲珑。走出真武大帝的属地继续向南上行，便见一单顶石牌坊，石刻的坊顶檐下还刻出小巧的斗拱，坊额面书：“凌霄宝殿”四字。过了此坊，使人联想到是进入玉皇大帝的境地，不远就是玉皇阁。玉皇阁是三清阁建筑群中最华丽的一座殿阁，琉璃瓦，重檐歇山顶，上下檐皆施斗拱，出45度斜拱，象鼻昂，装饰性很强。面阔、进深均为三开间。华丽而不失庄重。

### 昆明市西山龙门石窟

位于昆明西山国家森林公园内公路尽头三清阁建筑群之上。具体从凤凰衔书处的旧石室至达天阁一段全部石刻工程，总长66.5米，全在西山绝壁岩石上凿穴穿道开凿而成，而且是分几段时期凿成。

旧石室开凿于明代嘉靖年间，室内宽3.14米，进深2.72米，高2.7米，正中置一石桌。室内三面壁上分别镌刻有“云海”、“石林”四字以及关于开凿龙门的题序碑记。旧石室洞洞顶上缘岩壁有浮雕凤凰一只，高、阔各2米，展翅欲飞。突出的是凤凰口中衔书一函，据学者研究，此浮雕表现的是“河献图，洛献书”之说：昔黄帝在洛水，有凤衔书，黄帝受而天下大治。传说道学经典之一的《周易》，就源自于河图





云

南

洛书。

道

教

到了清乾隆四十六年(1781),一名吴来清的道士来此,率工匠沿着石壁继续开凿。他们依托山岩巨石,立“普陀胜境”石碑坊,再开凿螺旋隧道。这段隧道长约30余米,螺旋宛转,高与人等,行路中不时还得低头弯腰俯首而行。在临滇池一面的洞壁上,还凿有若干大小不一的石窗(石孔),一则可以通风采光,洞内不致光线太暗;二则可供行人浏览滇池风光。隧道尽头开凿出“慈云洞”,洞高2.8米,宽5.2米,深3.4米。洞内正中利用原岩石雕凿成佛道合一的观音像一尊,有的称“送子观音”或“送子娘娘”。像高0.82米,头戴束发金箍,身着道袍,左右膝前各有一大一小幼童。洞内左壁有骑龙的青龙星君浮雕;右壁是骑虎的白虎星君浮雕。这期工程历时15年竣工。

94

从1840年(清道光二十年)起,先后由杨汝兰、杨际泰接替了这儿的工程,从慈云洞沿山岩继续开凿了一条约30米的隧道,接着开凿了龙门、达天阁。隧道称“云华洞”,高1.7米,宽1.2米,稍大于前段隧道。龙门是石室达天阁前的一座石碑坊,高2.83米,宽1.55米,额匾题有“龙门”二字,雕凿于清咸丰三年。龙门石窟因此而得名。此项工程先于清咸丰三年(1853)全部完成。

达天阁石窟门额题“达天阁”三字,门额再上边石壁上凿有一小神龛,龛内雕刻南极仙翁像,石窟内宽4.2米,进深2.35米,高2.3米。石窟内的顶棚正中,有浮雕仙桃一株,四周雕刻祥云缭绕,仙鹤翻飞。正面石壁凿一神台,供奉主神是魁星、文昌和武帝。魁星像高约1米,右足踏鳌,左脚上



抬蹬升斗；右手高悬握笔，左手横胸擒龙，英姿勃勃，彩带翻飞。文昌、武帝则正襟危坐。阁外有一半圆月台，月台砌有石栏，凭栏远眺，昆明全景及滇池大部分尽收眼底。龙门海拔2300余米，高出滇池414米，月台之下是陡峭的绝壁，有如鬼斧神剑竖劈而成，更使人感到如临云霄。石室门前两根石柱上的对联：“举步维艰，要把脚根站稳；置身霄汉，更宜心境放平。”道出了龙门景点的维妙奇趣。

整个龙门石窟虽然是不同时期、不同工匠分别开凿而成，但均系在此山体原岩上开凿，并且使其形成一个建筑整体。特别是洞窟内的楹联、神像、供案、香炉、花瓶乃至“龙门”石坊等都是工匠事前规划设计好，开凿洞窟时一气呵成。使整个龙门石窟既各自独立成景又浑然一体，成为龙门石窟的一大特色。传说，一位开凿“达天阁”的艺人，与同伴们苦干了十余年，窟内的雕凿即将完成，在欣喜和激动之中，最后在雕凿魁星手中高举的朱笔时，不慎将细长的笔杆凿断。由此失误使他难于面对即将成功的艺术，而且供奉魁星点斗的寓意就是希望金榜题名，笔杆折断将预兆云南仕子科举试场的厄运。一气之下，艺人纵身从龙门月台上跳了下去，用生命以谢艺术和云南父老。

1993年，昆明西山龙门被列为第四批省级文物保护单位。

### 昆明市白塔路真庆观

位于昆明市市区内拓东路与白塔路的交叉路口，始建于





云

南

道

教

元代。真庆观初称“真武祠”，到了明代永乐年间（1403～1424），由前卫镇抚刘忠等增建阁、门庑、藏殿。明代著名道士、长春真人刘渊然谪滇时曾在此住过。洪熙年间（1425），刘渊然被召还京，便为此上请、赐名“真庆观”。从明代宣德四年（1429）起，黔国公沐晟兄弟出资，由刘渊然的弟子、道士蒋日和主持，花了大约六年的时间改建真庆观，使之“新而大之”。据“真庆观兴造记碑”碑文记载，真庆观主持蒋日和被封为“明显道弘教法师。”据《昆明文物古迹》载：1938年11月3日，前营造学会诸君测绘紫微殿时，发现脊檩下有“大明宣德十年（1435年）重建”题字。在当心间后上金檩下又有“明嘉靖甲辰（1544年）重修”题记数行。铁证如山，此即紫微殿建、修于明的准确年代。1957年，脊檩因朽坏被换去。

真庆观主体建筑布局坐北朝南，呈中轴对称结构。原建筑系沿中轴线由前殿、紫微殿和老君殿三个单体建筑组成，两侧建有厢房，形成一组封闭院落。清代康熙年间和光绪年间，分别在原建筑东侧建起了都雷府和盐隆祠两组建筑，此后，三组建筑统称“真庆观”，成为昆明市区内的一个道教古建筑群。

1957年，市人民政府出资翻修紫微殿屋面，并拆换了朽损的脊檩，但仍保留古建筑原貌。其余建筑因经历了被占用、逐渐归还的过程，现正在恢复重建之中。经修复的紫微殿占地面积约320平方米，按建筑术语称即面阔五间的土木结构建筑，单檐歇山式屋顶，抬梁式六椽栿带前后廊，檐下斗拱粗大疏朗，为五铺作双下昂计心造，明间两朵，次间一朵，梢间无斗拱。内檐斗拱为六铺作重拱计心造（或称出

三抄计心造、出三跳华拱)。斗拱尾端的菊花头、六分头都具有明代建筑的特征。而搭牵制法及普柏枋截头制式是仿宋代法式。梁架结构具有明代北京官衙建筑风格。真庆观建筑的突出特点是屋顶内设覆斗状木构藻井,当心间七架梁,按九宫八卦设计,井顶绘八卦太极图并饰以微形如意拱,繁密华丽,工艺精湛,藻井造型四周绘有花卉图案,在红柱绿梁色彩衬托下,更显典雅华贵。此覆斗状木构藻井在云南省内古建筑中是少见的。

真庆观前殿东侧原为都雷府,始建于清康熙年间,后同治十一年(1872)重修。都雷府系祭祀雷神的殿堂。雷神又称雷公、雷师,是古神话中司雷之神。雷神被纳入道教神系,尊为“雷声普化天尊”,并认为主天之灾祸,持物之权衡,掌物掌人,司生司杀。都雷府原为一单套建筑,占地面积约 720 平方米。单檐门楼式大门,四角上翘,都拱承载。大门内为一方亭,当时称“清风亭”。亭后为都雷府大殿,单檐歇山式屋顶,土木结构,大殿外廊设雕花石栏及一对石狮。1881 年,云南盐商在都雷府北边集资建起一组建筑——盐隆祠,由戏台、前殿、大殿和左右厢房组成。中华民国时期,盐隆祠成为盐行。20 世纪 50 年代初,紫微殿、老君殿、都雷府及盐隆祠均被占为它用。以后,紫微殿经过修整于 1998 年被列为云南省省级重点文物保护单位。

### 昆明市黑龙潭

位于昆明市北郊 11 公里处龙泉山麓,现“黑龙潭公园”





云

南

道

教

内，保留有两处古建筑，它们是原云南道教著名宫观之一。清朝的云贵总督阮元根据《汉书·地理志》中，“益州有黑水祠”考证，认定此道观就是古代的黑水神祠。这里原来是一片古建筑群，因历史的变迁如今只保留下池畔的黑龙宫和龙泉山山坡上的龙泉观，又称“上观”和“下观”。《龙泉山道观记》载：“自蒙段时水旱必祷。……元初曾构祠崇之，中遭兵难，祠毁”，“甲戌岁（1394）肇于泉之旁构祠以饬神。乙亥（1395）择地之高亢构道院一区，以为之镇。”即至明洪武二十七年（1394）改建为龙神祠（即今黑龙宫），次年（1395）建起了龙泉观，明、清两代曾经几次维修、扩建，现存的建筑规模、结构，就是清康熙五十六年（1717）增建三清殿后的形式，据说明代道教龙门派著名道士、长春真人刘渊然谪滇时，也曾在龙泉观传过道。

98

现存的黑龙宫建筑，为三进二院布局，大门两侧巨大的圆窗木格，保留了早期庙宇建筑特征。院内尚存正殿、配殿、厢房和过厅，原殿内所塑龙王及其它神像于“文化大革命”期间已全部捣毁，后改为茶室和小卖部。经过近年来的整理修缮，黑龙宫内全部建筑均已翻修一新，龙神殿已恢复并塑起龙神神像，门槛上挂起了原阮元题写的匾额，殿前水池中有黑龙塑像，两侧厢房翻新粉饰的山墙，显示出古朴的厚重。原黑龙宫前石栏所围池水分前后二池，中有一桥相隔，奇特的是桥下两边池中的水一池清黑，一池浊黄。两水相连，仅隔一桥数步，水色迥异，仿佛道家常说的阴阳各半的“太极图”，由于大环境的污染，1980年以后此景已不存在。

依山面潭的龙泉观，是一组完整的道教古建筑群。整座

建筑依山势地形逐次升高，错落有致。它沿中轴线由观门、雷神殿、祖师殿（有的称“北极殿”）、玉皇殿、三清殿共五进组成，两侧配以厢、庑、祠、阁，形成大小 13 个院落。观门是一座面阔三间的五脊牌楼观门，基座为青砖砌成，高约 1 米，立柱深入基座，未用夹杆石。门前筑石砌地坪，山崖边缘有弧形石砌围栏。观门匾额书“紫极玄都”四字，也是“上观”的别称。入观门第一院是一通道形院落，仅中道两侧各有一 3 米见方的小殿阁，院内植有几株古柏，迎面即为雷神殿。雷神殿面阔三间，约 14 米；进深三间，约 11 米。单檐悬山式屋顶，置团花格扇和窗棂，为一过厅形式，明间系过厅，两侧次间原塑雷神像早已无存。

祖师殿是第二院的主体建筑，面阔三间，单檐歇山顶，铺作不设斗拱。两侧山墙沿檐柱砌筑，使两侧廊子成为了两间，于是就变成了通面阔达 20 米的五间。进深四间，约 16 米。明间、次间和稍间皆装置一色的团花格扇和窗棂。殿内在明洪武年间曾铸有“九天金阙化身北极真武玉虚师相仁威上帝荡魔天尊”铜像，现已毁。院两侧厢房现分别辟为茶室、商店。殿前有方形台基，前、左、右三面砌石护栏，上有“龙腾致水”雕刻。殿前基台附御道，上有青石透雕云龙。御道前有一铜香炉，高 1.58 米，鼎身铸阳凸八卦图，沿下一周铸有篆书二十八宿名，为清道光二十五年铸。铜鼎东侧是著名的唐梅、宋柏。加之祖师殿西侧一角的明茶树，构成黑龙潭“三异木”奇景。祖师殿西侧有一小殿阁，内供斗姆神像。小殿阁面阔、进深各一间，方方正正约 5 米，屋顶仍是单檐歇山顶。沿祖师殿东侧上石阶又是一院，院中是玉皇殿。玉





云

南

道

教

100

皇殿面阔三间，单檐歇山顶，规制大体与祖师殿相仿，檐下亦用格扇，裙板雕“寿”字云纹。殿两侧各有围墙隔成一园，西侧园内建筑已拆；东侧院内北面是文昌阁，南面是碑亭。文昌阁面阔三间约 21 米，进深两间约 15 米，单檐歇山顶。碑亭旁是花厅，花厅与碑亭另一出口又组成一院。碑亭内立有明代以来有关龙泉观历史、传说的碑刻 20 余方，最著名的是“凸字碑”。其形状龙盘蛇曲，纠结交叉，形似一道符，也称道符碑，经琢磨辨认，可认出此符为“万物生之”四字。此碑在石面用阴文刻，即字符为凹进碑面，若观者稍驻足凝视，在光线下明暗变幻，则回使人常发生视感错觉，凹道变成凸出的字符，阴文看成阳文，故昆明人称其“凸字碑”。

从玉皇殿东侧沿阶再往上走，便进入龙泉观最里也是最高一院落。主建筑是三清殿，该殿面阔三间约 23 米，进深两间约 16 米，单檐悬山式瓦顶。清嘉庆二十四年重修。此殿院落高出玉皇殿许多，院落边缘立有石砌围栏。

龙泉观于 1993 年被列为云南省第四批省级重点文物保护单位，现正在进一步修复完善之中。

### 昆明市金殿太和宫

滇中地区著名道教圣地。因其中有一全铜铸成的“铜瓦殿”，故一般称此风景区为“金殿”。金殿太和宫位于昆明市东北郊 7 公里的鸣凤山上。鸣凤山又名鹦鹉山，其山势嵯峨，“远则九龙奔朝，近则双凤连翼”，“左挹华山之秀，金马

腾辉；右临昆海之滨，碧鸡焕彩。”早在明代，这里就有“鸛鵲春深”的美称。

据民间传说，明代万历年间，云南军门巡抚陈用宾崇信道教，一日，梦见仙人吕洞宾邀他翌日在鸛鵲山麓相会。次日，陈用宾便“马踏红尘”，来到山麓等候，只见一个放羊老头用绳子牵着一只山羊，在山边用一口砂锅煨芋，另一口锅作锅盖。待他走近去看，老头忽然不见了，带绳的羊也没有了。陈用宾恍然大悟：两“口”锅垒在一起就是“吕”字，带绳的羊不就是“纯阳”！这个放羊老头就是吕纯阳——吕洞宾。这明明是吕真人引示他鸛鵲山风光灵异，景物非凡，是洞天福地。于是陈用宾模仿湖北武当山七十二峰之中峰太和宫的建筑形式，在这里创建吕仙祠、太和宫和三元宫。太和宫居中，宫内修筑紫禁城，铸铜建北极真武殿，供奉真武祖师（北极玄天）。

金殿的建筑布局，利用了鸣凤山地势：从山脚孔衢石牌坊到三天门这一段，地势开阔，山路沿山坡缓缓而上，至一天门途中有七十二级石阶，暗喻七十二“地煞星”。过了一天门石牌坊，是相对陡直的三十六级石阶，暗喻三十六“天罡星”，两段石阶的总数是108，意味着神仙境地有星宿天神守护。从二天门到三天门一段，也是视觉开阔，人行其间，顿觉心旷神怡，轻松怡然。攀上三座天门，暗喻经过艰苦攀登，就可以到达道教的最高境界，即三十三天之上的三清天。

进入山门，是中国传统建筑形式、斗拱飞檐的“棧星门”牌坊。棧星，又称天镇星，主得土之庆。中国传统尊孔崇儒，将孔圣人尊为棧星，凡学宫、孔庙进门处，都要立“棧星门”，





云

南

道

教

有尊师“得士”之意。在儒、佛、道合一的思想影响下，孔庙的棂星门进了道观。棂星门两侧原是雷神殿，殿内祀奉雷神、电母、风伯、雨师神像。此殿在文化大革命前后倒塌，1979年重建后设为金殿历史塑像绘画馆。

明代万历年间砖筑的紫禁城是太和宫道观建筑群的中心。砖城周长365尺，设东、南、西、北四座城门。西门上面是魁星楼，西门外两侧是钟鼓楼；东门外是老君殿，又称净乐宫，庭院为桂花园；北门外是天师殿，殿内原祀奉张天师；南门外是三丰殿，殿内原祀奉张三丰。太和宫的核心，则是全铜铸的铜殿。

明代后期，统治云南的沐氏因屡被朝廷惩治，家运日衰，便认为：城东北的真武殿系铜，“铜乃西方之属，能克木。”家运系铜所致，故令巡按张凤翮出面，于崇祯十年（1637年）将陈用宾所铸铜殿运往西边的宾川鸡足山。清康熙十年（1671年），吴三桂统治云南时期，因其亦崇信佛、道教，故既派其女婿胡国柱去扩建圆通寺，同时又在鸣凤山重铸金殿。

新铸的铜殿为仿木结构的重檐歇山顶式殿宇，高6.7米，宽7.8米，深7.8米，两层屋面。铜殿四面有斗拱装饰，屋面正脊通体雕云龙纹，两端饰以龙吻，中间饰以云龙纹火焰宝珠。戗脊饰人、马、鱼等。殿四壁为36扇格子门组合，前后各10扇，两壁各8扇。正门铸浮雕云龙、龙凤呈祥等各种图案。后壁及左右壁均铸浮雕“寿”字及几何图案。殿内有八角藻井，由四条龙柱斜撑，整个殿宇为仿穿斗榫结构。铜殿正梁上镌有“大清康熙十年岁次辛亥大吕月（十月）



十有六日之吉平西亲王吴三桂敬筑”楷体字一行。据考证，铜殿及神像、案几、扁联、帏幔等，全部用铜铸制，耗铜约达250余吨，是全国最大的铜殿。

铜殿内供奉真武帝君坐像，两旁侍立的是金童、玉女，再两侧侍立的是龟将、蛇将。

铜殿置放在石砌的平台上，铜殿的上层平台、栏杆、阶石、地平等全用云南大理石镶砌；下层平台基石、栏杆、阶石等用墨石、砂石组合，石面有浮雕图案。下层平台两侧，有铜铸水、火二将，供奉在檀木制成的六角重檐小阁内，阁顶用铜板制成，阁基为砂石砌的六角须弥座。传说中的水、火二将，是真武殿的门神。

铜殿平台前，竖有日月七星铜旗。旗杆、旗斗和旗帜全系铜制。铜旗上方，有镂空的日月，旗边镶狼牙边，一周镶二十八宿，中间为北斗七星。日月之间，镂刻“天下太平”四字，旗的飘带上，镂刻“风调雨顺国泰民安”八字。铜旗象征七星所指的北极真武“普护”着“天下太平，风调雨顺，国泰民安”。

1982年2月23日，国务院公布第二批全国重点文物保护单位名单，昆明太和宫金殿名列其中。

### 昭通市大龙洞

位于昭通市城北北闸镇，距城区约5公里，始建于清乾隆三十年（1765）。此地称九箐十三峰脚，山有一洞，四周林木掩映，一泓碧水经洞中流出，甘甜清冽，是昭通城的主要





云

南

道

教

水源。龙洞开凿于汉代，西汉犍为属国都尉（地方官）文齐，率民“开龙池，溉稻田，为民兴利。”引龙洞水灌溉田地。之后当地民众饮水思源，在此祭祀文齐。之后，这里又演变成农历二月初八庙会聚集地。

明代到清代，大批汉人到昭通，道教宫观开始在昭通兴建。乾隆年间，大龙洞正式建为道教宫观。大龙洞道观原为一进二院。山门后有木构戏台，后院由正殿、两庑组成四合院。正殿单檐硬山顶，左右有耳房，殿前两侧有防护石栏，由明间直达殿后龙泉溶洞。洞内有清恩安知县汪人瑞题“云霞蒸蔚，水远流长”摩崖石刻。全部建筑占地约 6500 平方米。

1983 年，大龙洞作为一个道教活动场所对外开放。

### 个旧市宝华山寺观群

104

俗称宝华寺，位于个旧市宝华山西麓老阴山脚，背靠老阴山，面对金水湖，风光秀丽，景色优美，为历代游览胜地。全寺依山势而成，始建于清康熙九年（1670）。相传系云游道人李仁杰以募捐所得凿石开山，创建道观，历经五年建成。后经多次重修、扩建，始成规模，有灵官阁、玉虚宫、观音阁、凌霄阁、三清殿、文昌阁、龙王庙、梁公祠、白猿楼、关圣殿、岳圣殿、彩云寺等寺观庙宇十余座。

据《宝华山寺记》记载，宝华山名是因“其背雄伟壮丽，光辉发越”，山中蕴藏着丰富的宝藏——锡矿，故取名“宝华山”。据传说，宝华山道观初建成时，仅一小庙宇，人称“宝华寺”。古寺路旁常有一衣着朴素，腰系白围巾的农家老妇，在

摆摊售卖茶水,以供行路之人解渴去乏。开发个旧锡矿的先辈赵天爵,经常上下老厂途经此处饮茶休息,也常与老妇闲谈叙说。在闲谈中老妇多次鼓励赵天爵“贵在坚持,不可灰心。”数年后,赵天爵果然挖到富矿。富起来的赵天爵为报答“矿王”的保佑,在宝华寺大兴土木,建造庙宇。从此,宝华寺旺盛。忆及昔日卖茶老妇之劝,追寻老妇却无处可寻。此时民间有人传说卖水老妇常于清晨从老阴山沿崎岖小路而下,傍晚沿山间曲径而上,潜至森林密处即无踪影,实为“白猿大仙”。赵为感其指点之恩,再建“白猿楼”。

1983年,个旧市人民政府将宝华寺列为市级重点文物保护单位,并制定了修复计划。从1987年以后大多殿阁建筑逐渐修复,现已成为个旧市的一个主要旅游景点。

### 师宗县飞来寺

位于师宗县南部龙庆乡豆温村正乙山悬崖峭壁之上,距县城约50公里,始建于明万历四十二年(1614)。相传建寺时选址于两公里外,破土前梁柱材料自行飞至现址并构架成型,人们认为这是神意,便在现址建寺,并命名为“飞来寺”。清嘉庆二年(1797)苗民起义被毁,仅留大殿石崖后壁。6年之后重建为如今格局。

飞来寺占地约1500平方米,殿阁依山势拾级而建。由山门、子孙殿、关圣殿、海潮堂大殿以及两厢、两耳、四配殿组成。寺前有一潭清泉,相传常饮此泉水能驻颜长寿,寺内住持因常饮而高寿,故游人争相饮用。子孙殿内供观音塑像,





云

南

道

教

面容慈祥瑞庄。子孙殿后九级石阶之上为关圣殿，内塑关圣塑像。出关圣殿经十八级台阶可到海潮堂大殿。

海潮堂大殿是飞来寺的主体建筑，整个大殿依悬崖凿壁插梁而建，气势雄险壮观。殿前有两棵高大梧桐，枝叶繁茂。大殿为单檐悬山顶，七檩抬梁式结构，面阔三间约13.5米，进深两间7.7米，殿高8米，向檐出廊，长13.2米。整座大殿梁架规整，为较大园木构成。在建筑装饰上，檐、柱、门、窗皆有雕刻彩绘，精巧柔丽，清幽别致。最为奇特的是殿内正壁是将山崖凿成平面，以崖为壁，匠人在山石上刻绘出“海潮龙王嫁女”图，即大殿的主题图。崖画左边为十八罗汉，右边为西游记故事人物，形象逼真，工艺精美。

### 腾冲县云峰寺

106

位于腾冲县城北约55公里的瑞滇乡云峰山顶峰上，始建于明朝初年，经不断增修扩建，至明末已修建了玉皇殿、三清殿、吕祖殿、老君殿、观音殿、南天门等寺观殿宇。明崇祯十二年（1639）四月，徐霞客曾游经当地，在山上居住两日，对当时景况作了描述：“（峰顶）东西长五丈，南北阔之，中盖玉皇阁，前三楹奉白衣大士，后三楹奉三教圣人，顶平者如是而止，其向皆东临前峰之尖，南北夹阁为侧楼，半悬空中。北祠其武，下临北峡，两头悬榻以待客；南祠山神，下临南峡，而中敞为齐堂。皆川僧法界所营构，盖其向上虽有道，而未开辟，算可栖托。”清嘉庆十三年（1808）因雷电引起火灾云峰寺被焚毁，次年重建。

1914年,云南迤西道教协会会长张成宝(号玄空),主持将云峰寺和山下的万佛寺合为一处香火,当时有僧侣道长20多人。

1983年被列为省级重点文物保护单位,开始大规模修复工作,现已修建了吕祖殿、斗姆阁、观音殿、老君殿、玉皇殿等寺观殿宇,基本恢复了原有风貌,也是云南少有的几个道教协会之一——腾冲县道教协会所在地。

登云峰山游览寺观,秀奇雄险尽揽于心,沿曲折的二千七百多级石阶盘旋而上,过“三折云梯”如走刀脊,备尝惊险艰辛之余,云封雾锁的绝顶之上一派庙宇蓦然显现,庄严肃穆,气宇轩然,使人屏息静气、肃然起敬。一千多平方米的绝顶之上,殿宇楼阁纵横折叠,鳞次栉比,技艺精湛,巧夺天工。身临其境,云雾缭绕,凌驾众山,使人顿生登临琼阁仙境的感觉。

## 2、斋醮活动与洞经会

### 斋醮活动

道教斋醮活动很多,无论汉族、瑶族、壮族、彝族、白族,还是水族、布依族、纳西族、阿昌族等民族,凡需仰仗神力以求吉庆的事,如祈福、禳灾、拔苦、谢罪、求仙、延寿、度幽、求雨、除秽、庆诞等,都要依据财力和时辰修斋诵经、礼忏祭祀。一年之中斋醮活动主要有以下几种。





云

南

道

教

## 修斋

修斋的斋法有三种，一是设供斋，二是节食斋，三是心斋。修斋日期为逢单月 10 日（即阴历单月的初一、初八、十四、十五、十八、二十三、二十四、二十八、二十九、三十），三元日（正月十五、七月十五、十月十五），八节日（立春、立夏、立秋、立冬、春分、夏至、秋分、冬至），甲子日，本命日，庚申日等。地点可在庙内或家中，以个人虔诚修斋为主。

## 大型斋事

全省有太平会（或称玉皇会、上九会、万天会）、城隍会、祖师会、南斗会、北斗会、斗姆会、雷神会、吕祖会、文昌会、武帝会、财神会、老君会、灶君会、上清会、祖师会、张神会、药王会、太阳会、太阴会、龙王会、五瘟会、地震会、中元会、朝山会、土主会、鲁班会、牛王会、马王会、猪王会、青苗会等。属于家庭举办的法事还有顺财门、度幽、退白虎、驱鬼、求嗣、求寿、驱瘟、安龙奠土。村寨联合、数家合办的法事还有上天章、上地章、摆天斋、朝斗、解百结，免口舌、颂皇箬、跑五方、破地狱、以及瑶族的度戒、挂灯、跳盘王（又称还盘王愿），壮族的祈福、求雨、开路、彝族的祭虫山（有大祭、小祭）、晒祖公，布依族和壮族的二月二、三月三等。

现将各民族中影响较大，热烈隆重的斋醮活动择要记述如下。

## 度戒

度戒又称“受戒”、“过法”，这是瑶族地区道教的重要活动之一，盛行于师宗、河口、金平一带蓝靛瑶支系中。云南瑶族是从广西、贵州迁来。约在唐时，瑶族便将道教作为自己的信仰，大量吸取上清派、天师道的斋法科仪，并根据本民族的特点加以改进，融入了原始宗教的某些成分，形成了风格独特的科仪。度戒是瑶族的重大礼仪，他们认为：每个男子，只有度戒以后才有神兵保护，才能撵鬼赶鬼，并可升入天界。所以每个家庭都要在孩子年满10岁至19岁之间，不论贫富都要请法师度戒。度戒有道边和师边之分，两种戒法不同。一家之中，不论有几个男孩，老大都要与父亲度同一种戒。如父受道边戒，长子也要受道边戒，但老二则要受师边戒。

### 道边戒

在农历十月至来年正月之间，凡度戒者均需选择吉日（要与本人属相无冲克之日），延请3位戒师（大法师、二法师、三法师）、备好食物用品（猪2头、鸡若干只、水酒数十斤、粮食上百斤、现金上百元、香烛、纸火、鞭炮、蔬菜、新布等）。届时，3位法师身着法衣，携带经典、锣鼓、法器在主人家正屋设坛，悬挂三清、青龙、黄龙、二十八宿星君神像和牌位。供上斋饭、酒、茶、盐、糖、香灯，房外设天地案。度戒的小孩沐浴更衣，安处房中，不得说话，不得与人接触。法师击鼓





云

南

道

教

开坛，依次念诵《开启经》、《考官经》、《增净经》等 12 部经典，祈求天神地祇、家先老祖保佑小孩度戒成功。大法师令小孩跪在堂中，依次剪下头顶的三撮头发。然后二法师在神坛前跳祭祀舞，三法师给小孩喂饭。次日进行行朝、安龙、搭桥、考斗、绕灵科仪。行朝由二法师带领小孩在堂中走八字步，点七星灯，绕九角，并到房外拜五方，每拜一方都要叩头烧纸。接着由大法师搞安龙。此时要用竹箩装满谷子，谷上摆条纸剪的龙，龙周围插 4 炷香。有 12 人手拿黄纸跟在大法师身后走“十二方”。然后由二法师逐字逐句地给小孩宣读戒牒，此牒一式两份，一份叫“阳文”，交给度戒者终身保存。一份叫“阴文”，读完焚烧，表示寄到阴曹由判官保存，以便将来核对。第三天宴客酬师，放土炮散席。

用品、食物与道边戒相同，但法坛正中悬挂的神像不是三清，而是三元（即天地水三官）、太乙救苦天尊、雷王、邓关元帅、功曹等神像。法师也有 3 位（俗称保度师或引领师），开坛后当天晚上只念《公元经》。全村人都来唱歌跳舞，通宵达旦。歌词都是颂神的，也含有许多瑶族民俗故事。次日要跳高台。台用 4 棵高丈余的柱子撑起，有梯子可攀。跳前先由二法师领度戒者绕台 3 次，小孩上台后蹲下，双手抱膝，十指紧扣滚下，台下早有七八个人拉着藤网接住。网上铺 4 幅新棉被，3 幅是法师的，1 幅是度戒者父母出的。受戒者落下时手未松开即表示成功。顿时鞭炮大作，锣鼓喧天，热



烈祝贺。二法师又给小孩逐句宣读戒牒,受戒人父母给3位法师敬酒。第三宴客酬师,藤网砍断抛弃。

## 挂灯

挂灯是瑶族地区道教较隆重的功德法事之一,是行善积德,添福增寿,光耀门庭的好事。挂灯有三台灯、七星灯、九台灯、大罗灯(十二灯)的区别。灯数多少既要依财力又要按灯主的年龄和修持而定。挂三台灯是最起码的,3灯之中有1盏为“本命灯”,两盏为神护灯。瑶族认为,挂了三台灯,灯主便有36位神兵保护,七星灯有72位神兵保护,九台灯有120位神兵保护,大罗灯将有无数神兵保护。挂灯要3天,事前要作充分准备,买好粮食、蔬菜、猪鸡、鱼肉、水酒、灯台、灯油、香烛、纸钱。延请3-6位法师。开坛时,设坛悬像,摆斋陈供。法师击鼓诵经,挂三台灯者需将油灯3盏在神前点燃。灯主身着女装,跪拜上香。次日,在神坛前铺上白布,布上按北斗星形状摆好7个铜钱,灯主须随法师走“七星步”。走完即由法师分兵授符,表示灯主将有神兵调度。第三日宴客酬师,散场。其它几种科仪雷同。灯挂的越多,请客越多,场面越大,灯主越荣耀。

## 跳盘王

跳盘王又称“还盘王愿”。传说瑶族在迁移中渡海时遭难,他们祈求始祖盘王保佑,盘王显灵救了他们,从此瑶族





云

南

道

教

子孙每到一定时候都要隆重祭祀盘王。祭盘王要先许愿，做好一切准备时就还愿。届时，所有参加祭盘王的瑶民身着盛装，道公师公一齐出场，设坛诵经，声势浩大。要将所有天上地下，山中水中神灵，如三清、玉皇、三元、雷王、龙王、功曹、盘王统统请来享受祭祀。敲起铜鼓、木鼓，唱《盘王大歌》，歌颂盘王及一切神灵族的功德圣绩。祭品丰富。一连数日，歌舞通宵达旦。

### 退白虎

退白虎是丽江纳西族道士主持的法事活动之一，旧时孕妇难产或不育，便以为女方冲犯白虎星，主人便请道士来作法退白虎。届时，道士带着法铃、宝剑、经书及太乙救苦天尊神像、灵官神像前来设坛。在主人家中摆上香案，设供品，用黄纸写上五方圣号，令主人夫妻跪拜上香。若女人不能行动，则由男性家长跪拜。道士泼醋汤、洒净水、念诵《消灾经》和《救苦经》。念毕命男主人抬水饭、女主人持香火，紧随身后绕行卧室、中堂、大门，并在这些地方化符、烧纸，以求妇女顺利生育。

### 求雨

汉族、白族、彝族、纳西族若逢久旱不雨，井泉干枯，或栽秧无水，道士便要举行求雨斋事，时间3—7天。民国初年，丽江大研镇曾在四方街隆重举行求雨仪式，延请数十名

道士齐诵《玉皇经》、《龙王经》。街上搭起彩篷高台，挂起五色旗幡，供太上老君、玉皇大帝、斗姆元君、太乙救苦天尊、雷公普化天尊、三十六天罡、二十八宿星君、八洞神仙、城隍土地牌位或神像。摆上 36 样供品。用纸扎成约 1 丈多高的龙船，堆满金银镲、黄钱纸等物。前三天道士轮流诵经，第四天高功（法坛主持者）登台作法，打令牌，飞符招将。招将时有 36 人扮成天神模样，立于台下。法师口诵秘咒，逐一打下令牌，念到某神，演者大声口称“得令”，绕场搜捕邪怪，护持道场。法事完毕，才送龙船，众人将纸船抬到干净处焚化。第五天上表，烧起两堆大火，高功持剑，率 36 员“天兵神将”绕场呐喊，驱除早魔。第七日送圣，恳祈龙王施仁降雨，滋润万物。

### 城隍会

民国年间，每逢农历清明、中元、十月初一，昆明市区都要隆重举行城隍出府盛会。届时，城乡群众不论男女老幼，都手持信香，虔诚地参加游行。头天晚上，城隍庙中道士即做好各种准备，清洁殿宇，打开库房，取出城隍游巡的全套仪仗——半副銮驾（包括成双成对的刀、矛、剑、戟、鞭、铜、锤、斧、金瓜、书、印、笔、砚、旗、锣、伞、盖、朝天灯、宝珠、龙、凤、狮、鹤、提炉、火盆、铠甲等），焚香禀告云南总督城隍：“要惊动神驾，启请出府巡行。”次日清晨，仪仗队依次入庙，焚香礼拜，领取各种仪仗用品。48 人抬銮驾，72 人扮阴差，有黑白无常，鬼卒数人执铁链、长鞭、夹棍、刺锤、镣铐。





云

南

道

教

上百人组成三班乐队。仪仗顺序如下：过山号居首，道锣居次，火盆（熏香）第三，銮驾第四，乐队第五，大队随后。道士数十，焚香打诰，恭请城隍出巡。队伍先出大东门以迎生气，求丰收。次向南行压火星。又出西门压刀兵，绕至北门地台述职放赦，赦免地狱悔过阴魂得往善处超生。沿途民众必须持香迎送，也可随队而行。大众口念“太乙救苦天尊”、“太上老君”、“无量寿佛”经言。

### 朝南斗

道教认为南斗司生。据《五斗仙经》所说：南斗六星司掌人的生，司寿赐福。故昆明各县每到农历六月初一至初六都要设坛祭祀南斗延生赐福星君。朝斗时需于斗坛中悬挂二十八宿星君牌位、旗幡，陈上香花灯烛水果斋茶诸色供品。初一晨，斗主身穿道袍升坛入座，道众擂鼓撞钟，乐队高奏乐曲。曲有《迎仙令》、《洞仙歌》、《大开门》、《将军令》、《天机音》等。斗主左手端净水，右手捏五指作法念咒。诵词道：“三清圣诰广宣扬，一举能消万劫殃，七宝林中朝上帝，五明宫内礼羲皇。常乘白鹤游三界，每驾青牛遍十方。弟子志心皈命礼，鸾歌凤舞降瑶坛。”又念《净口真言》、《净身神咒》、《金光神咒》，然后焚帛、奠酒、上香叩拜。诵《南斗仙经》。至初四夜半，点斗灯，上表奏星宫，焚表，奠爵，初六收坛。

## 朝北斗

道家认为北斗七星管人的死。道士每到农历九月初一至初九都要朝北斗，祭祀北斗九宸解厄星君。届时，斗坛依次排列二十八宿星君及虚空八方九霄神位，开坛起斗。每日念经、陈供、焚帛、奠爵。并在天地案头扯起黄布，作天神下降阶梯。然后点斗灯，诵《北斗仙经》。夜半子时上表奏星，半主高诵“按经教而燃斗灯，望玄机而通一念。假离火以发挥，于真仙而下迈。云开报喜之花，阐扬道果，昭示长生之典，保因命根，稽首斗天”等词，复诵“淡月疏星绕建章，仙风吹下玉炉香，侍臣鹄立通明殿，一朵红云捧玉皇。”词毕，奏乐散场。

## 安龙奠土

凡新盖房子，要做祈求家居吉利、人丁兴旺的法事。视财力大小作1-3天。通常新房盖好，主人便请道士来家设坛诵经。农村多系正一道士承办此事。届时，挂起太乙救苦天尊、本宅福德土地、九天应元雷声普化天尊、万天至尊金阙玉皇大天尊圣像，在中堂设坛陈供。撒净水、泼醋汤，念《安土地神咒》、《朝天谢雷真经》。祭告雷府众神、五方龙王、土伯土侯、土子土孙及土家一切眷属。盖房动土，惊扰众圣，祈求神佑。道士踏罡步斗，务使满天星斗各安其位，吉星入宅，灾星远退。并将五子罐（内装谷子、麦子、附子、桔子、枣





云

南

道

教

子核)盖上八封图,化符念咒,令主人拈香叩拜后,将罐埋入正堂柱边事先挖好的土穴内。继上安龙奠土表文,上请五星高照,下请五龙护宅,以保主人家居平安,吉庆满堂。

### 上天章

在道教盛行地区,每遇风雨失调、灾祸频降的年头,要奉行上天章法事。祭期5-7天,届时延请道士设坛诵经,道场中需搭高台1座。高台用三张八仙桌叠成,桌面上用米撒成金鹿白马,鹿马口吐彼此相连的7个圆圈。每个圆圈中点香灯1盏,称“七星灯”或“鹿马灯”。排列纸人纸马若干于台前。起鼓声三通,祭品三献。夜半子时,皓月当空,高功法师对天称臣,清声朗诵《万民章》:“万天至尊玉皇大天尊玄穹高上帝金阙玉宇陛下:维圣紫金金阙、白玉玉京,经妙有之境中,处玄真之天上。功成道备,顾慈光遍烛于三界。位尊而上极无上,道妙而玄之又玄。某等叨生中土,共沐和风甘雨之佑,忝列人伦,普赖化日光天之荫,难报高天厚地载育之德。谨洁素果微仪,略表寸忱。惟乞皇皇上帝,广开方便之门。赫赫至尊,普施好生之仁。上祈风云雷雨而时和,下咨皇图巩固以清平。五谷丰盈,虫蝗不侵,干戈永息,戎寇不生。鬼祟驱逐,虎狼遁形,宫瘟无染,盗贼消清。惟愿道中静吉,更望天下安宁。臣等所求如意顺心,不胜瞻仰,虔诚祈祷之至。永沐洪恩,谨贡表百拜,上进以闻。”念毕将表封于章盒中,外包黄布,内放36根寸长檀香,焚化于瓦盆内,并诵《高上玉皇本行经》毕,吹打散场。若附近有道观,只就观中举

办,无需再搭高台。

### 上地章

上地章是超度亡灵的法事。若是家道不净,疾病频临,便认为祖先不安,需延请道士设坛超度。拜表恳祈阴曹地府神灵恩免祖先罪孽。设坛之日需无冲克灾星,并列太乙救苦天尊、中元赦罪地官清虚大帝、地藏王菩萨和十殿阎君牌位。陈斋茶素果五品供样,设先人灵位1座。三献,奠爵,念诵地章:“太乙救苦天尊法座下、中元赦罪地官清虚大帝法座下:维圣具洪慈之心,赖神以再生之德。慈光于末后,丰都积泽,地下多费考查。狱内亡魂,仰望超拔。今有某某处某人等虔诚设供,助祖归根。兹逢吉日,焚香恳祈,代解亡灵罪过。谨洁玉果素食,替洗先人罪孽,使之及早超生,拔出地狱之苦。伏愿天尊垂怜,大帝施仁,赦免先灵罪过。恳祈大慈大悲,引从所度,恩准善处超生。瞻望圣颜,不胜惶恐之至,谨呈表虔诚叩拜。”诵毕焚化,撤坛散席。

### 摆天斋

每逢谷物丰收,岁登大月时摆天斋举行法事,谢天地众神。届时城乡信众或数十家,或上百户联合陈斋设供,延请道士诵经,答报天地载育,日星照耀的盛德洪恩。天斋供品众多,多则108种,少则36种。包括水陆干鲜,百味蔬果。道士诵《皇经》,吹打鼓乐。拜诵表文如下:“伏以诸天圣众,德





云

南

道

教

参造化，道冠古今，显灵三界，仁被十方。护国佑民，赏善罚恶。今幸天开黄道，始得岁稔民丰。谨洁玉果素食，略表寸诚，答报皇天后土诸天圣众大德洪恩。复乞圣容所转，随光临照，方方显化，处处和顺。一道同风，普令和平，十方清洁，道众咸亨。来岁大发，再展微诚。某等瞻拜圣颜，不胜惶恐之至，谨贡表百拜上呈以闻。”诵毕焚表，撤供散席。

### 玉皇会

玉皇会又称上九会、太平会、万天会，都是正月初九祭祀玉皇大帝圣诞的法会，以金殿最为壮观。届时，庙中道士大作法事，陈供念诵《高上玉皇本行经》。道众击鼓撞钟，排班上殿，焚香化符。香客云集，紫烟熏天，游人满山遍野，常达 10 多万人，堪称滇中盛会。

118

### 洞经会

洞经会是云南历史悠久、风格独特的道教组织，因谈演《太上玉清无极总真文昌大洞仙经》得名。约自 13 世纪到 20 世纪 50 年代初期在云南都普遍存在，洞经会员每到农历二月初三、五月二十三都要在各地文昌宫、关帝庙中悬挂帐幔，敷设供品，斋戒沐浴，设坛做会。并用音乐伴奏方式谈演《道德经》、《孝经》、《雷神经》、《报恩经》、《清净经》等 36 部道经，祭祀太上老君、玉皇大帝、文昌帝君、关圣帝君、太乙救苦天尊以及九天应元雷声普化天尊等大批道教神灵，祈



求风调雨顺、瘟蝗不侵、国泰民安、天下太平。由于洞经音乐的曲调典雅、古朴悠扬，在汉族、彝族、白族和纳西族中拥有广泛的群众基础。

## 分布地区

洞经会在云南分布地区相当广阔，据不完全统计，从滇东、滇中到滇南、滇西，几乎汉族、白族、纳西族或部分彝族居住的较大城镇，都有名称不同、人数不等的洞经会。如昆明、富民、嵩明、宜良、呈贡、安宁、晋宁、曲靖、宣威、会泽、富源、马龙、陆良、师宗、罗平、昭通、镇雄、玉溪、新平、元江、通海、个旧、开远、建水、弥勒、石屏、思茅、普洱、大理、下关、剑川、鹤庆、祥云、巍山、楚雄、南华、大姚、丽江、永胜、保山、腾冲、施甸、昌宁、文山、马关、风庆等近百个县都有。其中，尤以昆明、曲靖、大理、丽江、思茅、通海为盛。民国年间，曲靖有广化堂、同心学、辅元堂、忠心堂、安庆堂、道目生、老保善堂、万花堂等。大理、下关有礼仁学、感应会、尊圣会、洪仁学、福像会、宏仁学等。通海县有桂香学、五经会、妙善学、兴文学、启文学、鹤云会等。昆明市有宏文学、宏仁学、崇仁学、同人学、桂香学、保庶学、元会经坛、上九会、齐礼学等。这些坛会都是固定组织，都有繁琐复杂的祭礼祭仪。

## 历史渊源

云南洞经会无论从诵经演教、画符念咒的基本形式来





云

南

道

教

看，还是从它崇拜的主要神灵及其念诵的经典表文来看，都和内地道教的上清派有渊源关系。因为洞经会崇拜的最高神灵元始天王，或称元始法王、无为上真、元始天尊等，名称不同，实则都是指居于玉清圣境的元始天尊。据《隋书·经籍志》说：其神因生于太元之先，故名元始。每到天地初开，便以秘道传授诸仙，使之“开劫度人”。可见元始天尊已是道教地位很高的天神。以元始天尊为代表的上清派，以灵宝天尊为代表的灵宝派和以太上老君为代表的天师派在魏晋南北朝时期，业已成为影响全国的道教三大主要势力。它们各立祖庭，传经演教，并随着历代王朝对云南的开发，传到云南边疆。

### 法事活动

据《文昌大洞仙经》说：二月初三是文昌帝君圣诞。届时，云南各地洞经会成员都要沐浴斋戒，群聚诵经，焚香鼓乐，做会3天，隆重庆祝文昌圣诞。五月二十三是关圣帝君圣诞，也要用同样的礼仪和方式庆祝。

作会之前，会长亲写红帖发给新老会员和社会名流。执事人等采购米面蔬果、纸火用品，如莲藕、萝卜、白菜、红枣、白饼、绿豆、香菇、檀香、红烛、纸钱等物。并筹措炊具、用具、茶具、祭器等，悬挂帐幔，严饰经坛。殿宇内外，张灯结彩，贴上红对联。8张经桌按八字排开，每张有黄缎绣花桌帷，桌上放古铜香炉、《文昌大洞仙经》、《八卦经》和工尺谱等。初二清

晨，全体会员齐集文昌宫中，执事早将灯火香烛点燃，殿门外大缸贮满清水，众人净手除邪，依次拱立。先由经长于雷坛将各人坐位标识编好，鸣锣一次，预告众人。鸣锣二次、三次各人领号列队。唱礼生说“请圣”，众人便分二人一组对揖上殿，向神坛行六叩首礼入座。接着擂鼓三通，首鼓称“初响”，通告诸神庆典开始。次鼓称“亚响”，末鼓称“终响”。鼓声竭，乐声起。一敬香、二敬香、三敬香、奠爵、献帛，焚纸毕，经长高唱：“道之一字广宣扬，道教流传得正方。道有五常生五帝，道分三气降三皇。道高龙虎常钦伏，道法精深不可量。道德威仪朝上帝，道场起处放毫光。”众念五尊圣诰，即《玉皇诰》、《老君诰》、《元始诰》、《文昌诰》、《雷祖诰》。接着奏《大吉祥》、《元诰》、《华通》、《迎仙令》等曲。经长率众念《净心神咒》、《净身神咒》、《净口神咒》、《息虑真言》、《调气真言》、《注目真言》、《漱口真言》、《整容真言》、《肃坛真言》、《焚香真言》、《燃烛真言》、《盥水真言》。奏五字调曲乐，经长唱道：“仰启三清境，无上三境尊，元始大法王，大慈真教主。玉宸大道君，太玄真道父”。继奏《花供养》、《香供养》乐曲，经长又唱：“清静自然香，云烟结瑞房，灵风飘翠彩，采得献金铛，遍满三千界，俨是气氤氲，经达九霄上，所求皆超焕。”“花琼苑盛天，花散蕊交飞。炜花玉林华，茜彩耀光辉。散作缤纷片，诸天赞善哉。随风现宝台，所愿皆如意。”大众合念：“元始天王降吉祥，惟愿慈悲降道场，今辰合会增福寿，皈命元始大法王。”诵毕，由跪经生持《文昌大洞仙经》、《太上老君说常清静经》、《太上洞玄灵宝升仙消灾护命妙经》、《无上玉皇天尊心印妙经》、《太上灵宝天尊说攘灾度厄真经》、《文昌帝君阴骘文》等在神坛





云

南

道

教

122

依次念诵。若道场不净，调弦不准，或有干扰，风吹灯火等现象发生，经长即命打醋汤。念《醋汤咒》：“九凤翱翔，破为十方；八爷真君，朝见玉皇。我今荡伪，扫遍凶殃。天愿归天，地愿归地，人愿随风，猫犬鼠虫，远避经坛。急急如律令。”驱除邪秽。于是乐奏《全八卦》、《华通》、《清和老人》等曲。经长念收经偈：“大道不远在身中，万法皆空性不空。神性不空元气注，气归元海寿无穷。天性人心理一同，机关动静道相通。乾坤上下君臣合，万国民安乐岁丰。”鼓乐齐奏，大众依次向神坛展拜，三跪九叩，撤班止乐，稍事休息。依此科仪，日行早、午、晚、夜四座，且上庆诞表：

恭维，九天开化梓潼元皇帝君，更生永命天尊文昌帝君殿下：

代天宣化，助国救民，身现紫云崖，手持如意杖。种善果于诗书之谱，乐义敦仁；培桂根于阴骘之田，隐恶扬善。泽及显冥，恩流动植，弟子等众，俱蚂蚁弱质，草芥微生。逐名争利，愆尤不逮。云聚朝为，暮作罪戾，岂止星氲，未能洗心，敢云迓祉。兹逢华诞，共殿蚁诚。宣演玉清总真，高呼万寿……更切国泰民安，时和岁稔，谨具表朝贺以闻。

初四科仪如前，最后奏《龙摆尾》乐曲，送圣完毕，鸣鼓三通，宣告结束。正会3天，首尾共5天，礼仪繁杂，场面肃穆壮观。

### 组织机构

洞经会设会长1人、正副上长2人、执事数人、纠察

1人、保管1人、左右讲玄2人。会长是洞经会首脑，裁决会务。上长（或称坛长，经长）是主持经坛礼仪的总指挥，凡讲经程序、乐声起止、曲调变换、上供讲玄等，由他调度。副上长协理经坛事务，与执事共同布置经坛、圣牌、旗幡、祭器、桌位等。纠察专司经坛纪律，检查乐师的衣冠、座次、姿式有无违礼之处。经桌须按八卦排列，分上四座、中四座、尾四座。每桌2人，各有所司。保管负责管理做会使用的全部法物。

此外，洞经会还有另一套职能机构，即每次负责筹办斋会事务的斋主及其辅助人员。斋主由经济富裕的人轮流担任，辅助人员（如厨师、跑堂、司茶、司烛等服务人员）临时招聘，会散即散。

### 洞经音乐

洞经音乐不仅是道教文化的产物，也是个珍贵而独特的古典乐种，在中国音乐发展史上占有不可轻视的地位。它从四川产生以后，便逐渐向外地传播。云南是洞经音乐普遍流传的地区，在长期的流变过程中，又吸收了其它多种音乐成分而成为中国传统音乐文化宝库中一颗璀璨的明珠。

据学者们研究，洞经音乐的产生和演变，不仅有着中国相应的社会、思想、文化、音乐和人才的丰厚积淀与背景为基础，有充分而适当的生成条件为依据，而且还需以下条件：





云

南

道

教

第一，道教天师派及其后裔上清派的出现。四川是块富饶而神秘的土地，经济文化发达较早。广汉三星堆青铜器与金玉器的发掘表明：古蜀人早在殷周时期便创造了十分辉煌的上古文化。从而可知东汉时张陵要以四川为基地创立中国最早的“五斗米道”。

第二，文昌帝君的形成。据学者们研究：从《史记天官书》到《春秋元命苞》等一系列史书记载，“文昌帝君”的产生经过了从雷神、星神、树神、蛇神到人神的复杂变化。直到公元374年，蜀人张育、杨光起兵反抗前秦失败，后人在七曲山立庙祭张育，后经安禄山事变、黄巢起义至宋朝，张神屡受各帝王封号。道士抓住机遇，便以绍熙六年（1196）以降乩方式宣称“玉皇大帝”已将张神封为“文昌帝君”。道士杜南强亦以同样手法编造《清河内传》，将张育说成是多次转世的张亚子。民间则将二人视为一人。元朝皇帝看到汉民信道的事实，为控制汉民，便于延佑三年（1317）正式将张亚子封为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，遣使献祭。从此“文昌帝君”便成了中国境内掌管文籍官禄、声威显赫的大神，受到文人与平民百姓的广泛崇拜。文昌庙也遍及天下。

第三，《文昌大洞仙经》的产生。所谓“大洞经”，有广狭二义之分。广义的“大洞经”指道藏中上清众经的总称，即洞真部的《上清大洞真经》。狭义的“大洞经”指南宋孝宗乾道四年（1168）四川宝屏山玉虚台道人刘安胜所作的《太上无极总真文昌大洞仙经》和元代卫琪所撰的《玉清无极总真文昌大洞仙经》。后者内容与刘本及古本一脉相承，于公元

1310 年献给朝廷，七年后，元仁宗皇帝正式加封梓潼张神为“文昌帝君”，卫琪本即为范本流向全国，并成了云南洞经会的主经。

第四，文昌庙的建立，全国第一座文昌庙始建于梓潼，而且是从七曲山的张神庙演变来的。唐宋时随着张亚子神爵与封号的不断晋升，庙宇也逐步扩大。现存大庙（即文昌宫），堪称全国最大的同类建筑，成了中国文昌崇拜的祖庭，每年都有数十万中外游人到此朝拜。

第五，文昌庙会的形成。据宋人吴自牧的《梦粱录》得知文昌庙会迟至南宋就在四川形成了。地点都在道观，掌坛者当系道士高功，唱诵之乐皆为道乐。从一些资料和照片可知，梓潼的文昌庙会确比云南任何地方洞经会的传经活动声势要浩大得多，场面要壮观得多，礼仪也更隆重得多。

可见，洞经音乐起源于四川，发祥于梓潼。而在其产生后，便在元朝皇帝的大力扶持下逐渐向川外传播。

云南则是洞经音乐兴旺发达的沃土。云南的一些县志和文史资料表明云南的洞经音乐在明代已经开始兴盛，清代则是洞经音乐在云南大普及、大发展、大繁荣、大融合的鼎盛时期。全省 120 多个县，凡人口较多的大村镇，都有数量不等的洞经乐队定期活动。而且组织健全，活动都已规范化、制度化和经常化了，这从上文对洞经会的介绍可知。并随着马帮的行踪，逐渐传到缅甸、越南。明末清初因社会动荡，滇西楚雄、大理、保山、腾冲的人迁入坝甸密支那和曼德勒经商，滇南的蒙自、个旧、石屏、建水的人跑到越南，洞经音乐也随着流入异域，在华人中生根开花。民国年间，洞经





云

南

道

教

音乐仍在云南各地依例演奏。甚至唐继尧出师讨伐袁世凯之前，还请省城洞经会诵经祭旗。解放前夕，昆明市区内还有八九支洞经乐队存在。云南解放后，一批洞经老人成立了《古乐研究会》，开展搜集整理乐谱工作。

就云南而言，洞经音乐在漫长的演化过程中，经历了初传、渐盛、鼎盛、衰微和重振几个阶段，每个阶段皆因经济、社会与宗教的变化呈现出不同的特点：

### 乐曲和唱词

据不完全统计，建国初期全省数百支洞经乐队尚有二千余支曲子，后经有关部门大力搜集、整理、鉴定，除掉同曲异名者，尚有 1500 多支。这些乐曲不多数被记录在工尺乐谱中，但可惜多数乐谱已被“文化大革命”中当作“四旧”烧毁。谱是记录了许多宫廷音乐、江南丝竹、民间音乐和部分戏曲音乐的曲调。大体上可分为“牌子音乐”和“非牌子音乐”两类。牌子曲就是器乐曲，它又分为“大牌子”、“小牌子”两种，是专为各种科仪服务的。非牌子乐曲是专为诵经时唱大赞仪节服务的，配有唱词，又分“唱腔”和“吹诵”两类。不管哪种乐曲，都充分地表现了洞经音乐的广泛性、灵活性、多样性、地方性与民间性特点。

其中昆明有《到春来》、《到夏来》、《到秋来》、《到冬来》、《近仙令》、《道师令》、《洞仙歌》、《天机音》、《那吒令》、《将军令》、《叨叨令》、《清水令》、《青鱼令》、《折桂令》、《品令》、《南令》、《南扮妆》、《北扮妆》、《甘州歌》、《天女撒花》、《新



清河》、《老清河》、《大乘赞》、《虚昙音》、《紫阳箴》、《新卦腔》、《老卦腔》、《普光音》、《吉祥音》、《翠花音》、《柳青娘》、《大开门》、《鲜花曲》、《水龙吟》、《新供养》、《老供养》、《山坡羊》、《中风韵》、《一江风》、《满庭芳》、《万年欢》、《汉东山》、《南正宫》、《小桃红》、《香赞》、《开经赞》、《太平音》、《大洞咒》、《吹颂腔》、《朝天子》、《朝天青》、《普安咒》、《福吉子》、《羊调》等 134 支。文山州有《开经赞》、《朝天子》、《大过板》、《小过板》、《迎神腔》、《降神腔》、《降洪恩》、《吉祥音》、《明月》、《清风》、《叠金钱》、《挂金锁》、《落地锦》、《锦上花》、《南浦云》、《浪淘沙》、《柳叶青》、《云外飘》、《小卫灵》、《八音咒》、《十锦腔》等 37 支。曲靖市有《南进宫》、《山坡羊》、《小鹧鸪》、《西江月》、《太上说法》、《鹧鸪天》、《醉花阴》、《柳摇金》等 20 多支。通海县有《步步桥》、《七星丹》、《阴阳调》、《寂寂至》、《鹧鸪天》、《得胜令》、《雀踏枝》、《楚天遥》、《蓬莱宫》、《锁南枝》、《月儿高》、《雁落沙》、《祝皇天》、《一江风》、《仙家乐》、《满江红》、《老羊调》、《河南雁》等 50 余支。弥勒县有《香赞》、《圣号》、《懒画眉》、《千秋岁》、《锦堂月》、《当子腔》、《鱼子腔》、《大调》、《仙家乐》、《八仙家》、《凤鸣阳》、《耍孩儿》、《倒垂莲》、《万莲花》、《十翻头》、《一蓬松》、《双鹧鸪》、《慢铎儿》、《半边天》、《凤点头》、《软六垂》、《大团圆》等 111 支。建水县有《一江风》、《玄瘟咒》、《前拖船》、《后拖船》、《清河颂》、《朝天忏》、《甘州歌》、《天王赞》、《鱼子腔》、《神咒腔》、《铛子腔》等 30 多支。凤庆县有《七星鼓》、《小鹧鸪》、《小七腔》、《老腔》、《节节高》、《步步骄》、《直腔》、《经禅道》、《一江风》、《清净音》、《越金门》、





云

南

道

教

128

《菊花心》、《锁南枝》等 20 多支。昭通有 20 支，新平县 26 支，腾冲县 8 支，蒙自县 13 支，普洱县 33 支，永胜县 80 多支，鹤庆县 32 支，临沧县 50 多支，其他地方大同小异。

这些曲子分作一板一眼的四二拍和一板三眼的四四拍以及快慢交错的散板几类。并且均属五声调式、七声音阶系统，都有头腹尾式的三段结构。在用吹拉打弹不同类型的乐器演奏时，高中低三个声部具有不同的音响效果。洞经乐队演奏时，要求十分严格，每只曲子的音准、音高、拍节、旋律、加花、独奏、合奏、轮奏不许错乱一音，配合非常默契。有较强的表现力、吸引力和感染力。

非牌子乐曲配上歌词演唱，唱词以表现逍遥自在，得道成仙，清虚灵妙，长生不老的要求愿望为主。如《香供养》的唱词是：“道由白云尽，春与清溪长。时有落花至，远随流水香。”《玉洞》的唱词是：“柳拂青楼花满衣，能歌婉转世应稀，空中几处闻清响，欲绕行云不遣飞。”《清河老人颂》唱词是：“玉洞真经贵玉音，文章错落灿珠金。攘灾辟厄生天地，度尽尘沙无殃人。”《五字调》唱词是：“太上说法时，金钟响五音，百秽藏九地，群魔获寥林。天花散法雨，金童扶瑶琴。愿倾八霞光，焰我皈依心。”《赞叹调》唱词：“大洞真经本上乘，渊深蕴奥极玄冥，十方三世诸仙圣，修炼功成达始青。”“真阳孕育自丹玄，五气融合大道全，到得百司惟我命，同归七觉入天仙。”《斗阁颂》唱词：“名山高峙彩云间，高阁直上九重天。俯瞰巍城万仞山，遇仙峰侧斗母殿。”《金蝉噪》唱词：“崖间古洞是长春，四季游人多如云。漫道灵山无觅处，林壑深处有知音。古洞原是天生成，赢得游人酒满樽，弹罢新词欢

不尽,愿共胜景话长春。”《锁南枝》唱词:“巍城日暖似霓裳,千年古楼返仙坊,高楼诗酒齐相贺,文献名邦万载传。”《贺圣朝》唱词:“纯阳醉上黄鹤楼,洞经音乐笛悠悠。洞宾虽善点金术,不如农民庆丰收。”各地唱词还因文化内容不同而有区别。

### 乐队演奏

云南洞经会过去都有一支编制完善、组织良好、造诣高深、素养淳厚的专业乐队。队员有明确的分工和专门的座次。16把椅子是最基本的编制,超过此数的皆坐机动位。乐师按东西(或左右)方位入座,东首座主管大锣;东二座为副座,主管大磬兼司弦乐;东三座吹笛子;东四座吹叫吱、唢呐;东五座司小镲;东六座讲“下玄文”;东七座操大胡;东八座司古筝。西首座称司鼓,西二座称副座司大镲,西三座敲十面锣,西四座敲大钹,西五座敲朴钹,西六座讲“上玄文”,西七座司碰铃、小鼓。西八座敲铙钹兼司弦乐。演奏时,按“八安”排列。分工细致,紧密配合,吹拉打弹,融为一体。无论大曲小曲,演奏得非常动听,每张桌上宝鼎焚香,香烟飘渺,紫气腾腾,身临其境,肃穆清静。

乐师们都经过严格训练,凡不能通经熟乐者皆不得上座。“通经”是必须熟悉《文昌大洞仙经》、《关圣帝君觉世真经》等所有诵经。“熟乐”必须掌握每一章经和每一个科仪的配曲,自然顺畅地拉出每一支曲子,并且不准错乱一音。乐师最少16人,多的可达24、36、64甚至72以上(做超大型胜





云

南

道

教

会所用的特殊阵容)。

## 乐器

南宋时使用的乐器已经包括吹、拉、打、弹四类，经过八百余年的演变，已有较大变化。原在《苍胡擷宝檀炽钩音之图》中的笛、箏、琵琶、钟、磬、铙、钹和锣鼓继续保留之外，悬吊式的玉片琴、箫已经消失。增加了唢呐、芦笛、色古笃（四弦琴）、大三弦、葫芦琴、高胡、铔锣（俗称包包锣、乳锣）等。这些乐器的增加使云南洞经乐队增强了演奏织体复杂、旋律优美、热烈欢快、开朗明亮的曲子的能力。尤其是低音乐器（大筒筒、大三弦）的增加，使音色更加深沉、醇厚多了。

130

另外，洞经乐队对各种乐器的要求大都十分严格，选购乐器力求尽善尽美，还不惜代价派专人到内地购买。昆明洞经会的笛子固定使用“苏笛”，甚至在唢呐上包上银皮。拉弦乐器专用大蟒皮绷，连琴筒上的“千斤”都要用象牙做的。诵经之前，还要焚香点烛先祭乐器。入座前便把音调调准，开坛后不许妄发一音。正是这些极其严格的要求，才使音乐的最佳效果得到充分发挥。

## 善功位功

洞经会及其会员都要做善功、位功，善功是指为社会做些力所能及的慈善事情；位功是个人按照特定的方法自己

修炼。昆明洞经会注重行善积德，民国年间曾多次在长春路、武成路、正义路、三市街施米、施衣、施药、施棺、救济孤儿寡老。丽江洞经会曾出资修桥补路。各地洞经会还为当地民众解决某些生活困难，体现济世利人的宗旨。

会员则按《文昌大洞仙经》的要求自练位功。此经认为：人欲成仙，超凡入圣，最可靠的方法和最有效的途径乙是以自身的五脏为炉鼎；依日月消长、心昼夜更迭、寒暑交换，按照八卦方位调理内气，按真运行的路线和穴位七还九转，即可在腹内生黄芽、结金丹。在整个修炼过程中，在不同的“火候”（即不同的阶段与程度）会出现十华十通。十华即是赤、橙、黄、绛、绿、青、蓝、紫、黑、白 10 种花，每种花代表一种功夫。十通是眼、耳、鼻、舌、身、意、神、足、他心、隐通等 10 种神通。如得了天眼通就可身不动而视通万里，有遥测遥感能力。天耳通可听到常人听不到的美妙无比的天机之音等。这些功夫都靠刻苦修炼去掌握。

## 法器道具

云南道士所用器物种类众多，略可分为法器、祭器、乐器、用具、道具和祭品几类。

### 法器

有用金、银、铜、铁、玉、石、木、陶、革、绸等不同材料制成的各种大小、轻重、色彩、形态不同的钟、磬、鼓、鼎、瓶、





云

南

道

教

灯、灯架、神帐、云板、供桌、旗、锣、伞、盖、珠、镜、尺等法器。此类物品多作宫观摆设，作壮威仪之用。

### 祭器

采用上述材料制作的各种大小不同的杯、盘、碟、壶、碗、箱、鼎、爵、盂、尊等器物，主要用来装陈各色供品。

### 道具

包括道士穿戴的衣、冠、巾、靴。衣有天仙戒衣、青成净衣、大洞仙衣、霞衣、鹤氅、羽衣、初真净衣等，衣中分红、黄、黑几种颜色。高功衣上胸前绣有纹样、八卦。初真弟子衣黑色。冠有五岳灵图冠、三台冠、莲花冠、卷帘冠、五佬冠、如意冠、吕祖冠、紫金冠。巾有逍遥巾、纯阳巾、混元巾、荷叶巾、一字巾、古堂巾、学士巾、太师巾、土地巾。靴有朝天靴、登云履。用的有戒尺、令牌、法铃、宝剑、灵印、法镜、净瓶、盂体、龙刀、凤剪、旗幡等。

### 乐器

以洞经会居多，做会时用的全坛乐器有：大小锣鼓、铙钹、钟、铃、磬、笛、萧、唢呐、琵琶、提手、大胡、二胡、京胡、三弦、月琴、碰铃、钹钹锣、马锣、锣、叫吱、云乐等 20 多种。

## 祭品

有用米、面、糖、油等食物制作的祭神食品和用纸、竹、颜料制成专供神灵使用的物品。食物包括饭、茶、果、酒、灵丹、糕点、炸品、菜蔬等。用品有纸扎的人、马、狮、象、鹿、鹤、船、衣、金银铤，还有供品香、花、灯等。

## 神符

洞经会祭神驱瘟时，要使用各种神符，神符多达百种以上。每种按不同的时间、地点、方位和对象使用，以期消灾免难，驱除瘟魔。做会谈经，就是凭借神力、经功、咒符威力降妖除怪，祈吉求福。

## 3、道教与云南民俗

民俗是考察一个民族思维方式、心理素质、生活习惯、行为方式、伦理观念、民间信仰等文化事象的“活化石”，受到经济、政治、宗教、语言等因素的影响而发生发展。云南各族人民中独具特色的民俗，不少都受道教影响而染有浓厚的道教文化色彩。

道教作为一种民间宗教、民间信仰而兴起，一开始便与百姓的日常生活结下了不解之缘。随着道教的发展，道教的信仰又像种子一样播撒到民间社会，成为民众的信仰习俗，





云

南

道

教

这特别表现在道教的宗教节日和神灵奉祀上。道教的宗教节日很多,其中不少演变为民俗节日。

道教的信仰习俗也是如此,像阴历九月九日的重阳节,就是受道教的影响而形成。道教中有个东汉的仙人费长房,神通广大,用符可以驱赶百鬼。当时一位叫桓景的人随他学道,他告诉桓景,九月九日家中有灾,叫桓景赶快回去把茱萸系在臂上,登高饮菊花酒,可以免灾。桓景照他的话去做,家人得保平安。随着道教的传播,这则仙话演为重阳节,世人每到这天便佩带茱萸,登高饮菊酒。唐代诗人王维《九月九日忆山东兄弟》所谓“遥知兄弟登高处,遍插茱萸少一人”便是这一习俗的写照。

丽江大研镇纳西族于农历二月初三庆文昌圣诞,二月末日庆北岳大帝圣诞,六月十四日庆关公圣诞。大理白族洞经会于五月十三日庆关公圣诞,念“觉世真经”;冬月十一日庆太乙圣诞,念《太乙经》。巍山彝族于正月十九日庆丘祖(处机)圣诞,二月初三庆文昌圣诞,三月初三庆玄天上帝圣诞,四月十四日庆吕祖(洞宾)圣诞;六月二十四日庆关公圣诞。昆明西山区白族于九月二十人日庆马天君圣诞,彝族则在六月二十四日庆关圣帝君圣诞及雷神圣诞;此外,昆明地区关于道教神仙圣诞的庆典还有:正月初三庆孙真人(思邈)圣诞,正月十九庆丘祖圣诞,三月初三庆真武大帝圣诞,三月十五庆张天师(道陵)圣诞,四月初一至初三庆中斗三星下降,四月十五庆乾元火官圣诞,四月十八庆中天紫微大帝圣诞,五月初一至初五庆东斗五阳下降,五月十五庆上宫天皇上帝圣诞,六月初一至初六庆南斗下降,六月二十四日



庆马天君和雷祖圣诞，九月初一至初九庆北斗下降，九月初九庆斗姆、重阳祖师圣诞，十一月十一日庆东宫慈文太乙圣诞，十一月十九日庆太阳帝君圣诞，十二月十五日祀灶神，等等。只是目前所举行的这些崇道活动，已不像以往那样能在民间产生很大影响了，而多只能在道观中进行；奉道之士前来参礼，多时可达千人，少时则只有几十人。

由上可见，云南道教中的神仙有较多是吸取民间俗神而来的，道教神团系统由此与民间的俗神崇拜难分难舍，溶为一体。大量民间俗神写进道教神谱，进一步使道教信仰与百姓的日常生活发生密不可分的联系，道教的世俗化和民间化，对民情风俗的影响也就必不可免。旧时民间普遍信奉的俗神，如财神、城隍神、东岳大帝、关圣帝君等都转化为道教信奉的神。另一方面，道教构造的神仙如太上老君、玉皇大帝、八仙等也在民间广为流传，成为人们生活的一部分。道教的某些禁忌法术在民间尤其在农村社会具有广泛影响力，成为民情风俗的组成要素。道教与云南民情风俗的结合是多方面的，主要的就表现在岁时节令和神灵崇拜上。

在云南民间诸多有关道教的岁时风俗中，“三元节”占有着重要的地位。“三元节”在云南各地又称“三元会”等，即“上元会”、“中元会”、“下元会”。“三元节”本是道教的一种节日，其来历与崇奉“三官”（天官、地官、水官）有关。道教崇奉“三官”由来已久，其源可溯至五斗米道创立之时。五斗米道为病人请祷时常用“三官手书”方式：“作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水”。南北朝时，“三官”又与“三元”结合而为三位天帝：“上元一品赐福天官，紫微





云

南

道

教

大帝；中元二品赦罪地官，清虚大帝；下元三品解厄水官，洞阴大帝。”为此，中国民间就有天官赐福、地官赦罪、水官解厄之说，唐代唐玄宗曾颁布《禁三元日屠宰敕》，要求：“自今后，两都及天下诸州，每年正月、七月、十月三元日，起十三日至十五日，并宜禁断屠宰。”后来，上述三个日子演变为“三官”的生日，如明代《诸神圣诞日玉匣记等集目录·圣诞令节日期》即谓：正月十五为上元天官圣诞，七月十五为中元地官圣诞，十月十五为下元水官圣诞。“三元日”于是又演变成庆祝“三官”圣诞的节日。如此，“三元节”作为道教的一个重要节日，一直流传至今。

巍山彝族以正月十五日为上元会，七月十五日为中元普渡会，十月十五日为下元会。洱源白族举办三元会的时间分别是：正月十五至二十二日为上元会，七月十五至二十二日为中元会，十月十五至二十二日为下元会。丽江纳西族的中元节多在七月十一至十四日中举办，其内容主要是祭祖和祭天。耿马傣族以正月十五日为地母会，七月十五日为中元会，十月十八日又为地母会。此外，蒙自百姓又以正月十五日为龙华会，祭瑶池王母；七月十五日为中元会；十月十八日为地母会，拜地母娘娘。开远汉族以正月十五日为上元会，七月十五日为中元会，十月十五日为下元会。昆明百姓以正月十五为上元天官诞辰，七月十五为中元地官诞辰，十月十五为下元水官诞辰，并在正月十五元宵节日用包心汤圆祭天官，以报答天官赐福之恩。

在上元、中元、下元三个节日中，又以中元节在云南民间的影响最大，这大概与传说中元地官能够赦罪有关。云南

民间的中元会，其主要意义已不在祭祀地官了，而多是在祭祀祖先并祈望地官能够赦免祖先亡灵之罪。现在，云南各地民间仍多有在农历七月十五日中元节祭祖的习俗，有《陆良县志》如下记载：

“农历七月十五日为中元节，习称七月半。俗传，中元节地官降下，赦亡人回阳间享受血食，故又称鬼节。自初一日起，家家洒扫庭院，陈设供桌，准备接祖。接祖日，供桌墙上贴冥衣，表示祖先。桌上依次排列神主，供献酒肴。此后，每日三次供献酒食。十四日送祖，购备棉纸封套，又称包，内装纸钱、锡箔镮錠、冥衣，包面填写祖先和祀奉人名字，一祖一包。傍晚时于大门外设香案跪送，捧读包面称谓，叩头、奠酒、泼水饭一次，仪式肃穆。上年亡故者，本年“烧新亡”，制做棉布衣被、用具等于十三日晚焚烧。”

《石屏县志》上载：“石屏群众称中元节为鬼节，节期从农历七月十二日至十五日。节日中，各家设青包谷、生姜、绿豆芽以献祖宗，并于每晚置灯烛献饭、烧冥衣、化纸钱以示孝敬祖先。”

《云县志》也记：“七月，各家于初一日以香花接祖，早晚每餐必祭。至十四日晚，盛设肴饌送祖，于门外焚化纸钱。次日为中元节，迎城隍，各街摆设十殿阎罗神案，僧道作法事，超度亡魂。”像楚雄、东川、临沧、普洱、罗平、开远、建水等地都有此俗。

总之，道教三元节在云南民间是有着广泛而深刻的影响的。只是，这种影响已不完全是纯道教意义的了，而是成了一定程度的民俗节日，如上元节在一些地方已多成为欢度





云

南

道

教

春节的元宵节，中元节在一些地方也已多成为表示对祖先敬意、哀思的日子，下元节的崇拜对象则成了地母等。然而，在云南各地的三元会中，道教的色彩也并未完全褪尽。云南各地的三元会都或多或少地有道教的神灵（三官）介入其中，如人们在举行庆典或表达哀思时，总免不了有一些人要到天官、地官或水官的神像或神牌前去朝礼一番，或者在追溯此节来源时提及三官。

其次，在神灵崇拜上，云南民间一般主要是祭祀道教中的职能神。职能神是宗教神灵中的一种特殊类型的神，它们往往不是某一种具体的自然事物，而是自然物所具有的某种特别的属性或功能，并往往操纵着人们在某一领域中活动的成败。道教中的职能神如主管人之生死祸福的三官大帝和南北斗星君、主管惩恶扬善的雷部诸神、主管监督人间善恶的灶神、主司瘟疫的瘟神、主管降雨的龙王等。对这些道教的职能神，云南民间的百姓多有崇奉者，并有着定期或不定期地祭祀它们的习俗。

云南各地如昆明、楚雄、临沧、普洱、罗平、开远、建水、弥勒等地的群众，信奉道教礼斗延命之说，多定期举行朝斗会，祭礼南北二斗星君以求延寿。在众星神中，道教特别推崇南、北二斗星君的作用，其职司最重要的在于它们能主管人的生死寿夭。昆明百姓“每岁以六月始朔日至六日礼南斗祈年，九月始朔日至九日礼北斗祈年”；普洱群众也“六月初一至初七朝礼南斗，……九月初一至初十朝礼北斗”；罗平群众在六月初一举办“南斗会”，在九月初一举办“北斗会”，届时“绅民设坛讽经，燃灯庆祝”并“各家茹素，禁止屠宰”；

弥勒等地的群众则至今仍有在农历、六月和九月内祭礼南、北二斗的风俗。

灶神即灶君，又称灶王，其职责初为管理人间饮食，后则为代天监察人间善恶并按时向天帝汇报。后来，一些道教经典又对灶神的职责进一步加以发挥，《太上灵宝补谢灶王经》中称灶神为“种火之母”，以为它“能上通天界，下统五行，达于神明，观乎二气，在天则为天帝，在人间乃为司命。又为北斗七元使者，主人寿命长短、富贵贫贱，掌人职禄。又为五帝灶君，管人住宅，十二时辰，普知人间之事。每月朔日，记人造诸善恶及其功德，夜半奏上天曹，定其簿书。”正因为灶神有如此大的职权，故古代中国的人们多对它加以祭祀。唐宋以后，很多地区的人们都于每年十二月二十四日左右举行“送灶上天”的祭仪，以期灶神能在向天帝汇报时为自己多说好话。从地方志的记载中，可知云南昆明、楚雄、东川、建水、罗平、石屏、云县等地的汉族中均有“祀灶”的习俗。昆明、石屏、云县在农历十二月二十三或二十四日，而东川、楚雄、罗平则在月三日，建水在农历十月二十四日。据学者们的调查，云南各地的少数民族也有祭祀灶神的习俗，如大理凤羽的白族、昆明西山区的白族和彝族、丽江东山的白族和纳西族、金平城关的瑶族，以及普米族、壮族等皆在不同的时候举行祀灶仪式。各少数民族祭灶的目的既有与汉族不同的，也有企图以此仪除秽驱邪的，且祭祀的时间多与汉族不同。如丽江的纳西族在正月初一祭祀灶神；大理白族则在四月立夏节时在房屋周围撒灶灰驱邪；金平城关的瑶族多在祭祖时同请灶神降临；普米族则在春节前夕举行祭





云

南

道

教

灶仪式。昆明西山白族的祭仪在正式送灶前，须先到河边拾十二颗小圆石子（每颗石子代表一个月），然后将之放于火中焚烧（据说可以除秽禳灾）；又须备香和粳粿、五谷、马草、青毛草等祭祀灶王，祭毕还须将祭品送到河边或沟边去。金平瑶族在祭祀祖先时须同请灶神降临受祀，并唱“灶王歌”。

而龙王是传说中专司兴云降雨的神灵，佛教和道教的神团中皆有此神。长久以来，古代中国各地的群众在遭遇旱灾时多举行祭龙仪式以求雨，云南也不例外。云南各地多有专门供奉和祭祀龙王的神祠庙宇，称为“龙王庙”或“龙神祠”等。除在在遇上干旱之日须择期祭祀、祈求龙王之外，云南各地的群众还多在每年内定期祭祀龙王，以求它保佑这一年内风调雨顺、五谷丰登。如大理群众在清代“起春醮祈年，各村多于土主庙或龙王庙迎神”；昆明汉族旧时在每年农历三月初三都要举行“祭龙王”的活动，届时城乡群众多携带香烛供品前往城西罗汉山，城北黑龙潭及白龙潭、黄龙潭等处的龙王庙进行祭祀，并请人念《龙王真经》祈求龙王普降甘霖，保佑老幼安康；弥勒群众至今仍于每年农历三月初三举行龙王会祭龙以求风调雨顺；石屏县的汉族、彝族群众则于农历三月的辰日、丑日、午日择期祭龙，届时各村的群众分别在各村的“龙树”处举行祭仪。此外，昆明市西山区的白族也崇奉龙王，建有太平寺供奉其神像，并有《龙王经》、《龙王宝诰》等用以礼请、祭祷龙王的经文。丽江纳西族也建有龙泉祠，并于每年月二十八日至祠中为龙王祝寿，祈求风调雨顺，时间长达七至十天。河口瑶族则一般在每年月初三举

行祭龙仪式,求其保佑人畜兴旺、五谷丰登、四季平安、钱财顺利。金平县路黑浪瑶族也有以村寨为单位祭龙之俗,时间在正月虎日,届时全寨停止劳动一天,禁止扫地,禁止外出时携带青叶、青菜回家。巍山彝族的祭龙活动更是频繁,一般每年要过三次祭龙节,届时全村男女老少一起汇集到村中的龙王庙里烧香磕头,杀猪宰羊,祭献龙王,并于晚上就地围火打歌,直至次日天亮;今巍山遗存的古庙中,尚有龙泉观、青龙庙、龙王庙、接龙寺等祭龙场所。

太上老君本为道教的主神,后则受到各地金银铜铁锡业和小炉匠们的供奉,成为五金行业的保护神。上述这些行业之所以奉老君为祖师,皆因其行业与炉火有关,而老君则有炼丹的八卦炉,多被视为炉神。云南各地的铁匠很崇敬太上老君,并定期祭祀,如梁河县的铁匠“开炉卦炉要祭祖师老子”;普洱县的五金匠组织有老君会,奉老君为祖师;鹤庆县的五金匠也有老君会,并于每年农历二月十五日齐集洪仁殿祭祀太上老君;陆良县的银、铜、铁、锡匠则于农历三月十五日约会酬祭老君祖师。

除上述神灵外,云南各地的群众还分别对其他一些道教神灵进行崇拜并祭祀。总之,云南各地各民族的民情风俗,虽非全部来自道教,但其中也有不少明显受到了道教的影响。

#### 4、道教与云南文学艺术

道教与中国古代文学艺术有种双向互动的关系。一方





面文学艺术受到道教的影响,吸取了道教神仙思想、神话故事作为素材,丰富了中国古代文艺创作的内容;另一方面,道教也借助于文学艺术形式来宣传自己,塑造自我形象,扩大自己在社会各层的影响。在古代中国的诗歌以及后来的话本小说中有不少是以神仙境界为题材的,道教的那种丰富想象力开启了文学家们的思路,带给他们的作品一种神奇诞、绚丽多彩的审美情趣,给人以浪漫之美的享受,比如李白、李贺等人的作品。可以说中国古典浪漫主义作品无不从此获得了神奇的意象、生命的意象,使这些作品具有隽永的意味。云南道教也是如此,它曾对云南的文学艺术产生过不容忽视的影响。

云南的道士之中,有不少是善于舞文弄墨且颇有造诣的,如明代道士周草窗即“精道术,工水墨画”,清代道士许东阳也“工诗画”且曾“选拔丹青孝廉”。明清以来,随着道教在云南的影响逐渐扩大,云南文人学士们的创作有时也难以避免地打上了道教文化的烙印;甚至,连民间的百姓们也曾编造出了不少反映道教神仙人物显露神异、惩恶扬善的传说故事,并将之加工成为优美的文学作品。正是他们合力将道教的影响注入了云南的文学艺术之中,使得云南的文艺作品染上了鲜明的道教文化色彩。

在云南的文学作品中,与道教有关且现存最多的莫过于一些记述修建道教宫观神祠的碑文了。这类作品,文笔朴实而流畅,烘托也较有度,既交待了修宫建观的由来、过程,又渲染了道教神灵的神秘,在云南文坛中独树一帜。如昆明鸣凤山太和宫(金殿)的《重修太和宫碑记》、大理巍宝山准提



阁清光绪庚辰（1880）进士赵钟璪撰的《重修准提阁碑记》、《盐丰县志》中刘邦瑞撰的《重建关圣庙记》等。而文笔优美的当推那些想象与道教神仙人物交往的作品。如巍山县巍宝山延真观有一块碑（现存蒙阳公园碑林），题为《栖鹤楼记》，托名为吕纯阳所作。诸如此类作品，在云南多不胜数。它们或存于各地宫观中，或被收录于各地的志书中。如昆明真庆观的《真庆观兴造记》、大理巍宝山的《重修巍山青霞观碑记》、乾隆《东川府志·艺文志》中的《移建城隍庙碑记》等等。而在云南各地的地方志书中，传述道教神仙人物神异的作品也有很多，如《镇南州志》中有王载元、张明亨二人得遇吕洞宾显异之事，康熙《大理府志》中又有董迦罗为段思平解梦而助大理政权建立之事等。

其次，在中国历史上曾有过诸如游仙诗、步虚词、青词一类与道教休戚相关的文学形式。魏晋南北朝时的游仙诗、涉道诗，描写修真养性，追求神仙长生的生活，其诗体有五言、七言等。随着道教的发展，道教斋醮仪式的逐步完善，出现了一种道教文学特有的体裁“步虚词”。诗体多为五言，有四句、八句或十二句。步虚词歌咏众仙缥缈轻举之美，飞巡虚空，所以称为步虚。而云南关于道教的“游仙诗”的大量出现，始于汉魏六朝时期，其内容多为幻想采药炼丹或歌咏神仙生活的自由与美好，以及想象与仙人一道进行超越时空的“逍遥游”等。如李元阳的《游仙》。与描述虚缈之作的作品相比，云南与道教有关的诗歌中更多的作品是记述现实之作。如乾隆《东川府志·艺文》中有记述当地群众欢度重阳节的《九日钱局神诞赏菊观剧》，李元阳《中溪家传汇稿》中





收录的很多记述与道士交往之谊的诗作。另外很大一部分云南诗歌便是描绘道教名胜景致的。写景作品中,大多数又是在游览过程中即兴而作的,如雍正《续修建水州志·艺文志》中张端亮的《游李仙洞》、道光《赵州志·艺文志》中袁人凤的《天鼓天仙泉》、光绪《鹤庆州志·艺文志》中黄兆隆的《青玄洞》、刘德绪的《元极宫落成有题》等等。

另外,在云南道观的楹联中,也有不少妙语佳句,具有较高的美学欣赏价值。如濒临滇池而起的太华山(西山)三清阁,有一联曰:“极目太华高,偌大乾坤撑半壁。荡胸滇海阔,无边风月依层楼。”语言虽少,却写得气势磅礴,豪情满怀。龙门中写景之联,更是不胜枚举。如慈云洞石刻楹联曰:“槛外开明镜,坐定时如临弱水。崖半起祥云,到此者宛游蓬莱。”把登临绝壁时凭栏远眺的感觉和飘飘然欲飞仙的情怀生动地表达了出来。又有一联曰:“洞外云舒霞卷,海中日往月来。”语名清新明爽,文字简洁不滞。达天阁处有一联曰:“高山仰止疑无路,曲径通幽别有天。”描绘出了龙门石洞的高曲。巍山县巍宝山诸道观的众多楹联中,既有写景佳句,又有叙事妙语,更有警示人生的格言。斗姥阁山门有一联曰:“绝顶望秋波奔腾玉垒超三峡;名山宏道德管领滇西第一峰。”既描绘了巍山云海奔腾的壮观,也赞颂了巍山在云南名山中的地位。巍山道观神祠中的叙事楹联,主要着眼于叙述南诏始祖细奴逻受太上老君点化而发迹,莫成南诏十三世霸业之事。如巡山殿大门有一联曰:“问南诏五百里山河,寸土皆非,归来佛地洞天,不忘昔日耕耘处。与李唐十三传终始,雄图何在,似此闲云野鹤,获遂当年崖穴心。”通海

县秀山上也有不少与道教有关的楹联。秀山原为道教之地，后则逐渐化为佛教胜地。逋翁亭有一联曰：“此地即蓬莱，不须问三山何在；饮人皆沆瀣，直欲挟两翼登山。”其中的道教色彩不析自明。

从古典小说看，也充满了道教神仙的内容。魏晋志怪小说中包含许多神仙传记体小说，这些小说有的即为道士所创，如葛洪的《神仙传》。另外《西王母传》、《汉武帝内传》、《洞仙传》等都较著名。唐末杜光庭的《道教灵验记》、《墉城集仙录》都有明显的传奇小说笔法。而仙话是以描写仙人活动为主要内容的民间文学作品，它最早诞生于战国前期，如有关西王母、黄帝的仙话即产生于此时。其创作目的与小说相同，“为了更有效地煽扬神仙之说，扩大社会影响，尤其是能打入宫廷，引起最高统治者的注目和信仰，神仙方士便进而千方百计地搜罗、改编和创作有关神仙的各种奇异故事，以藉其生动有趣的文学魅力广泛向社会扩散。”其主要有三个基本主题：一是修道主题，宣扬神仙可以修而求得；二是婚恋主题，讴歌人仙之间的纯洁爱情；三是济世主题，赞颂神仙救苦拔难。云南民间也流传着很多仙话传说。这些仙话传说多以云南本地的神仙人物为创作题材，表现出了一定的地方特色。如巍宝山一带流传太上老君点化南诏始祖细奴逻的故事，光绪《镇南州志》等也载有唐时楚雄王载元、张明亨两人得吕洞宾点化而成仙的传说。查云南一些地方的志书，我们可以得到许多各种各样的仙话传说。此外，云南民间百姓的口头还流传着大量的仙话传说。对这些口头流传的仙话传说，当今的很多文学工作者不辞辛劳地深入民





云

南

道

教

间进行了搜集整理，并作了文字上的加工处理，撰成了现代的仙话传说。作为现代民间文学的一个部分，这些仙话传说的内容大多是反映群众的美好愿望，如惩治贪官污吏、妖魔鬼怪，讴歌纯洁爱情、民族团结等。如松荣、岱年采录的《豆腐搭桥》、《梭米洞》、《飞凤投江》等一组描述道士张三丰救助穷苦、惩治恶吏的故事。

云南道教还有自己一套独特的艺术形式，比如道教建筑、道教神像的雕塑、道教绘画道教与民族音乐、舞蹈、戏剧等，这些都是道教与古代艺术结合的产物。道教艺术既从世俗艺术中吸取营养，又以其独有的构思对艺术的诸多方面产生了深刻影响。

道教建筑体现在宫观的建筑上。宫观建筑按需要分为供奉祀神的殿堂、斋醮祈禳的坛台、诵经修炼的静室、生活起居室、接待香客的客堂及供人休息的园林建筑等部分。总体布局采取中国传统的院落式，神殿处于建筑群的中轴线上，两侧为客堂、斋堂、道士生活用房等。又巧妙利用建筑群的地形条件，建构园林，形成一种仙居境界。宫观建筑的装饰也鲜明地展示了道教追求幸福快乐、福禄寿以及神仙长生的愿望。现存道教建筑多修建于明清时，一些重要建筑已列为国家级和省级文物保护单位，其建筑的设计、布局及工艺对现代建筑仍有值得借鉴之处，是传统建筑文化的宝贵遗产，如黑龙潭、金殿、三清阁等著名建筑。

道教受佛教影响，于南北朝时开始供设天尊神像，以便让人归信。唐宋时道教造像逐渐普及，其造像艺术除保持中国传统的造像风格外，还表现出道教自己的信仰宗旨和美

学思想,形成了别具一格的模式。金殿太和宫枳星门内根据道教传说摹似雕塑的道教仙人像,如“八仙”等。黑龙潭龙泉观原存道教色彩极浓的神像,但现已无道士住持,神像也几乎全遭破坏。

道教书法绘画也堪称一绝,历史上一些有名的书画家都与道教有关,或与道士结方外之交,或以神仙题材作画。像王羲之出身道教信仰之家,曾书写道经《黄庭经》,有王羲之以此经与道士换鹅的千古佳话。黑龙潭一碑亭中有太上老君画像碑,又有明代“领天下道教事”的“冲虚至道玄妙无为光范演教长春真人”刘渊然所书道符碑。道符碑凹刻,由于光照原因,定睛视之会觉碑面忽凸忽凹,变化多端,富有立体感。除石碑外,各大宫观楹联的书法均遒劲有力、挥洒自如,这在道教艺术中也占一席之地。

在云南的地方艺术中,民族音乐、舞蹈和戏剧占有着重要的地位。这三种艺术形式,又各自不同程度地与云南的道教有着联系。如云南各地普遍存在的民间音乐组织“洞经会”,实质上即是一种染有浓厚道教色彩的组织,其所谈演的各种洞经曲目也多有道教韵味;文山、红河等地瑶族举行“度戒”仪式时,多伴以舞蹈形式;昭通、文山等地的傩戏中,多有道教神灵的介入,尤其是文山“梓潼戏”,更是深受道教影响而产生出的地方戏种,在中国戏苑中独具特色。

道教音乐在斋醮等宗教仪式上使用,其目的不仅要警戒凡人,而且要感动神灵。道教按照其仪式的需要,吸取宫廷音乐和民间音乐为创作素材,建构了自己独特的表达其神仙信仰的音乐,而各地的道教音乐又具有其所在地的地方





云

南

道

教

音乐特色。道教音乐有歌有舞，法事前有序曲，法事完了有尾声，有独唱、齐唱、独奏、齐奏等多种形式。道教音乐加强了它的宗教仪式的气氛，引导人进入忘怀物我的境界，致虚守静是道教音乐的一大特征。道教音乐以教门流派来分，大致可划为正一经韵与全真经韵两类。云南的道教音乐也大致可分为上述两类。据学者们研究，云南的道教音乐以正经韵为多，广泛分布于汉族及白族、瑶族、纳西族、壮族、阿昌族等民族地区，具体为大理、剑川、鹤庆、宾川、邓川、洱源、巍山、河口、文山、金平、丽江、石鼓、华坪、陇川、户撒、梁河、耿马等处；昆明长春观、曲靖紫云洞、巍山朝阳洞以及新平县部分火居道士则使用全真经韵。此外，在昆明、巍山等地曾经流传过道教清微派的经韵音乐。但在云南传播最广，影响最大的还是洞经音乐。

148

云南道教音乐从音乐形式区分，大体上可分为经腔（声乐）和曲牌（器乐）两大部类。“经腔”又称经曲和诵经，特点是配有反映道教教理、教义的唱词，代表性曲目主要有：昆明道教清微派演唱的《六部神咒》套曲（分曲为《步虚》、《提纲》、《净心咒》、《净口咒》、《净身咒》、《安土地咒》、《净天地自然咒》、《金光神咒》），丽江洞经会演唱的《开坛偈》、《八卦》、《五声圣号》、《元始》、《吉祥》、《清河》、《咒章》、《十华》、《十通》、《十供养》等，新平火居道演唱的《大赞》、《散花词》、《仙家乐》、《清玄令》、《澄清韵》、《步虚》、《小赞》、《祝香》等。曲牌则有大乐曲牌、细乐曲牌、锣鼓曲牌三种。

大乐曲牌是以唢呐为主奏乐器，配以打击乐器如大堂鼓、大锣、大钹、大镲、铙、钹等进行合奏的音乐。此类曲牌，

有的气氛庄严肃穆，有的欢快热烈，多用于开坛、礼请、上香、登台、收经等仪式中；也有的用于到龙潭取水时的游街仪仗。曲目有《山坡羊》、《柳青娘》、《水龙吟》、《大开门》、《满二尺》、《道师令》、《吹腔》、《佛吉子》、《南令》、《将军令》（又称《川令》）、《朝天子》、《扬调二尺》、《杨伴妆》、《苏伴妆》、《北伴妆》、《柳摇金》、《洞仙歌》、《万年欢》、《小桃红》、《汉东山》等。

细乐曲牌是以笛子为主奏乐器，配以三弦（大、小）、碗胡、赋胡、提琴（一种中音胡琴）、箏、双琴（双清）、云锣、罐锣、小镲、小堂鼓、碰铃、木鱼、面钹、磬等乐器合奏的音乐。此类曲牌，有的节奏舒展、幽雅动听，有的节奏欢快、情绪活泼，主要用于“三献”、“五供”、“燃灯”、“上香”等仪式中作间奏曲。曲目有《朝天清》、《品令》、《迎仙令》、《甘州歌》、《一江风》、《落地金钱》、《中风韵》、《南正宫》、《到春来》、《浪淘沙》、《满庭芳》、《一枝花》等。

锣鼓曲牌（通称“锣鼓点”）是采用各种打击乐器如大鼓、小鼓、大钹、大锣、小锣、面钹等合奏的音乐。它是科仪音乐中不可缺少的有机组成部分，常用于科仪的开始、结束、转换、连接及经腔的起始和收尾。曲目有《三通鼓》、《打点》、《扎头》、《左右班锣鼓经》、《荡秽锣鼓经》、《金光咒锣鼓经》、《跑五方锣鼓经》等。

在云南的民族舞蹈中，石屏彝族的“烟盒舞”和文山、红河瑶族的“度戒舞”都体现了道教文化内容。烟盒舞以烟盒为道具（古时用牛、羊皮绷制，后改用木制），舞时弹响烟盒以伴舞，同时配以四弦、笛子、二胡等乐器。舞者随着清脆的





云

南

道

教

烟盒响声和热烈的四弦声翩翩起舞，情绪豪放浪漫，舞姿优美精巧，潇洒轻快。其分为不同的套，其中有几套的名称明显受道教影响，如“仙人搭桥”、“仙人摘桃”等。而“度戒舞”是云南文山、红河等地瑶族举行“度戒”仪式时所用的一种舞蹈，据学者们调查，云南瑶族的“度戒舞”是一种宗教性的舞蹈，是服务于“度戒”仪式的。例如，文山瑶族的度戒仪式分为烧香与受戒两大程序，其过程均以舞蹈形式进行。烧香仪式开始时，身着法衣的道公、师公便手拿令牌和砚台绕着受戒者舞蹈，边舞边用法衣从受戒者头上扫过；到烧香的最后一天，道公、师公在祭神时又要随鼓点节奏起舞，形式多样。举行受戒仪式时，又要跳“丢曼步”、“乐花”、“踩田地”、“训童”、“倒罢舞”等舞蹈，内容多为摹拟受戒者将来祭祀祖先、孝敬父母、爱恋妻子、训戒后代等动作。总之，云南瑶族度戒舞既可视为民间艺术的一种形式，也可视为瑶族道教的一项活动内容。

150

云南地方戏剧受道教影响的主要有文山的梓潼戏、昭通的端公戏及陆良的滇戏等。文山的梓潼戏又名子童戏，是一种宗教与艺术相结合、娱神与娱人相结合的戏曲样式，因搬演梓潼帝君故事，用于求子还愿、祈神赐福而得名。文山梓潼戏敬奉的戏神是梓潼帝君，也就是道教所奉的文昌帝君，只不过其戏中的“梓潼帝君”不是张亚子，而是唐朝附马陈子春。这虽与道教有关梓潼帝君的记载不符，但其中的角色却都是属于道教的。昭通的端公戏其实是一种傩戏，多用于祭神驱鬼等特定场合，具有浓厚的宗教色彩。“端公戏”是它的俗称，按功能和表演形式，它大致可分为“正戏”和“耍戏”



两种形态。正戏的演出往往与祭祀仪式相联,其特征是以面具为神灵的象征,端公直接扮作“神化角色”,以演剧的形式表现与祭祀直接相关的内容。而要戏则主要由反映世俗生活的小戏构成,剧目多从其他剧种如川剧、花灯等搬演过来,主要是在法事与法事之间或比较长的法事中间起到间隔和调节气氛的作用。端公戏是依附于祭祀而存在的特殊的艺术表演活动,在它的主要道具面具的各种形象中,道教色彩非常浓厚。比如王灵官、寿星、灶公、灶母、二郎神、魁星等都属于道教神团。而陆良的滇戏因“洞经堂”(与道教有密切关系的民间音乐组织)的介入而使其表演受道教音乐的影响。





DAOJIAOZUZHI



第

六

章

道教组织



云

南

道

教

道教自创立以来，在漫长的发展过程中逐渐形成了相应的组织机构，这些机构对道教的存在发展，曾起过较大的作用。早期道教，张道陵曾设二十四治，立祭酒以领道众。唐玄宗时为管理道教，使道士女冠隶宗正寺。明代官方设置道篆司、道正司、道会司，代表朝廷管理各地道士。朝廷为有效地控制道教，还不断封赠一些“真人”、“高道”，赐予衣服印信，使之位同朝官，总持道务。云南地处边疆，历代王朝均有管理道教机构。明时省城设立道正司，各县设道会司，以统领本境道众。清朝曾封金殿道长李元龙为云南都纪司登仕佐郎，主持全省道务。民国初期，有杨智聪任云南道教会支部正部长。

除官方委派、任命道官以外，各地道徒较多的宫观还有各自的管理机构，民间有操办斋醮的各类组织，这些组织分为：

#### 临时组织

为筹办斋醮活动而成立临时组织，做会期间，有会首、斋主及辅助人员负责集资、购物、办斋、结帐，会过即散，一会一换，会首轮流承担。

#### 固定组织

固定组织多是历史悠久，逐代相传的地方性坛会、香会、斗会等，特别是洞经会，约自元代以来就在全省 80 多个县市逐代相传。每年定期集会，讲经奏乐，十分壮观。固定性道教组织各地都有。以下是部分地区的组织。

#### 昆明市道教会

1912 年云南省道教会在昆明市大东门外卖米巷青帝宫

成立，会长为昆明金殿住持杨智聪。1931年经当时的昆明市政府、市党部批准，并报云南省政府备案，将云南省道教会改组为昆明市道教会，会址在小东门外桃源街青帝宫内，会长邓教坤。成立时，曾有金殿、黑龙潭、三清阁、土主庙、真庆观、玉皇阁、城隍庙、虚庵诸观道士的代表陶明义、刘理正、杨智聪、李智贵、谢理安、杨惠圆、邓教坤等参加。省主席龙云曾派代表王祥章及昆明市民政局科长携礼祝贺，宣读昆明市政府的批准书，筇竹寺住持修圆和尚代表佛教界致祝词。之后于1940年和1946年又进行了两次换届。此会于1946年发起主持过五教提度大会，有佛教、基督教、天主教、伊斯兰教人士共同参加，超度抗日英烈。1949年停止活动。解放后的1953年，昆明市道教会重新成立，陈礼贵为主任，会址设在昆明拓东路真庆观，有会务人员16名，会员123人。到1956年，仅昆明市就有大小道观22所，数量超过当时的佛教寺院。

### 正一斗坛

约成立于清康熙年间，传至民国已有若干代，会址在昆明市甬道街，每年六月初一至初六朝南斗，九月初一至初九朝北斗。

### 中宫斗坛

会址在昆明市武成路，是昆明三大斗坛之一，民国年间活动频繁，成立时间不详。

### 道教会云南支部

民国元年成立，昆明金殿住持杨智聪为云南支部长。北京道教总会曾下过委任书。





云

南

道

教

### 元会经坛

成立时间不详，会址在昆明市正义路，民国年间活动频繁。

### 宏文学

宏文学，昆明洞经会九大组织之一，会址在钱局街三皇庙内，约成立于清初，历代会谱毁于咸丰年间兵燹。咸丰以后续谱又毁于“文化大革命”，在中华人民共和国建立前夕尚有会员 300 余人，会长为彭幼山。

### 桂香学

桂香学即昆明洞经会之一，成立于清初，会址原文庙桂香阁，民国初迁于钱局街，会长庆松泉，有会员 200 余人。

### 保庶学

昆明洞经会，会址在小西门，成立时间不详，末任会长曹其宽，会员 100 余人。

### 崇文学

昆明洞经会，成立于清朝隆年间，会址在打带巷吕祖庵内，末任会长童辅臣。中华人民共和国建立前夕有会员 100 多人。

### 上九会

昆明洞经会，成立于 1918 年，会址在火神庙，后来移至大东门殷春楼。末任会长钱润生。

### 崇仁学

昆明洞经会，成立于嘉庆年间，会址在如意巷，末任会长钱秋臣。中华人民共和国建立前夕有会员数十人。

### 同人学

昆明洞经会，成立于清同治年间，会址在北门街慧林庵内，末任会长蒋柱臣。

### 齐礼学

昆明洞经会，创于民国初，会址在杨家园，首任会长齐绍阶，前身为同善社，社长称为掌坛，又称号首。后继号首有张茂林、李润清、张虚谷等。齐礼学成立时，同善社成员全部参加。有会员 100 多人，日行三当——早、午、晚三次静坐调息，二月二十三日做会诵经。

### 宜良县道教会

成立于 1918 年，会址在东岳庙，王缘仁为会长。继任的有吴朝民、吴朝生。至 1949 年尚有会员 300 余人。每年农历二月十五做太清会，全体会员集会诵《道德经》、《孝经》、《清静经》、《雷祖经》、《三官经》、《黄庭经》、《五斗经》。

### 宜良南斗会

宜良斗坛，成立于清乾隆四十四年（1779），曾立有《南斗会功德碑记》。会址在匡远镇文昌宫，1949 年有会员数十人。民国年间活动频繁。

### 腾冲县道教会

民国年间成立过道教会，1980 年后恢复，会址在大叠水旁，现有会员李宗德、李诚昆等数十人。

### 凤庆县道教会

成立于民国 27 年，会址在顺城内廉贞观，辖云县、缅宁、凤庆三境道众。民国 33 年改组为委员会，朱至安为会长。1949 年有会员 220 余人。





云

南

道

教

### 丽江县皇经会

丽江县道教组织，会址在大研镇。成立时间不详，会员近百人，民国年间每逢农历正月初九，都要在玉皇阁作斋诵《皇经》。末任会长李钟白。会内设有讲位、执事、纠察、保管。做会时用锣鼓、铙钹、木鱼、笛、萧伴奏，有戒律 20 余条。

### 丽江县大研镇洞经会

大研镇洞经会在丽江县城内，成立于清代，末任会长和毅庵。1949 年有会员 100 多人。1980 年后成立古乐队，有成员 30 余人。

### 缅宁洞经会

缅宁洞经会在今临沧县城内。成立于清光绪年间，社址在三教寺，初名桂香社，后改名礼乐社，再改耆老会，最后定名洞经社。光绪时，因疫病流行，县中信道绅众商议派出 8 人到普洱学习半年，将全部经席、乐席、乐曲、唱腔学会后回县设会，参加者为知识分子、绅士、道首，或讽诵经典，或司锣鼓，或能奏一种乐器，广为传习，会员逾百人，以后流传到博尚、斗阁等地。每年农历正月十五、二月八、三月三、六月六、七月十五、九月九聚会 1—3 天，上经席乐席者，须前一日斋戒沐浴，穿长衫净袜，戴黑缎帽。每年有会首执事经办。会有固定田租，会期吃素食、乐器由会首管理，做会时多诵《孝经》、《道德经》。城内各道观按节日自愿主办者与会首接洽，民家有老人过世，也请去诵洞经。1949 年后，一度被视为封建迷信组织，乐谱乐器经书全部散失。1980 年以后，临沧县文化馆组织一些老会员于每星期六晚上演奏，并整



理出乐谱约 50 余首。

### 巍山县道教协会

2001 年 7 月 3 - 7 日，成立巍山县道教协会并在巍宝山龙潭殿召开了道协第一次代表大会。大会正式代表 30 人，特邀代表 20 人，会议选举产生了会长、副会长、理事。

此外，腾冲县、凤庆县、临沧县、昭通市也相继建立了道教协会。

2003 年 10 月云南省道协召开第一次代表大会，正式成立了云南省道教协会，选举产生了第一届领导班子。李文兴为道协会会长，袁至兑、李宗稳为道协副会长。

全省现有正式登记的道教活动场所 55 所，道教教职人员 140 多人，信教群众 14 万多人，道教宫观和教职人员数量在全国名列前茅。





云  
南

道

教

160

## 主要参考书目

杨学政主编:《云南宗教史》,云南人民出版社,1999年11月第1版。

任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社,1990年6月第1版。

陆云编著:《中国宗教百题问答》,新星出版社,1990年第1版。

王志远主编:《道教百问》,今日中国出版社,1997年9月第2版。

郭武著:《道教与云南文化》,云南大学出版社,2000年1月第1版。

颜恩久主编:《云南省志·宗教志》,云南人民出版社,1995年9月第1版。

卿希泰主编:《宗教学研究》,四川大学出版社,1993年1-2期。

赵廷光著:《论瑶族传统文化》,云南民族出版社,1990年12月第1版。

薛琳编纂:《巍山彝族回族自治县发族宗教志》,云南人民出版社,1992年6月第1版。

李刚主编:《古今中外宗教概观》,巴蜀书社出版社,1997年4月第1版。

王海涛著:《昆明文物古迹》,云南人民出版社,1989年3月第1版。

李孝友编著:《昆明风物志》,云南民族出版社,1983年9月第1版。

余嘉华主编:《云南风物志》,云南教育出版社,1991年12月第2版。

杨学政主编:《云南宗教知识百问》,云南人民出版社,1994年9月第1版。

