



湖南省道教  
文化研究中心  
研究丛书  
第二辑

湖南省道教文化研究中心编

# 道教与南岳



岳麓书社





数据加载失败，请稍后重试！

## 图书在版编目 ( C I P ) 数据

道教与南岳 / 湖南省道教文化研究中心编. —长沙:  
岳麓书社, 2002

ISBN 7-80665-263-9

I. 道... II. 湖... III. 道教—学术会议—文集  
IV. B95.53

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第107671号

责任编辑 管巧灵

封面设计 胡颖

## 道教与南岳

湖南省道教文化研究中心编

岳麓书社出版发行 (长沙市新民路10号)

湖南省新华书店经销 湖南东方速印科技股份有限公司印刷

2003年4月第1版第1次印刷

开本: 850 × 1168 毫米 1/32 印张: 12.5

字数: 325 千 印数: 1 2,000

ISBN 7-80665-263-9

B·38 定价: 18.00 元

如有印装质量问题 请与承印厂调换

厂址: 长沙市河西高新区 M1-3 栋 邮编: 410013

本社邮购电话: 0731-8885616 邮编: 410006

湖 南 省 道 教  
文化研究中心  
研究丛书  
第二辑

# 道教与南岳

湖南省道教文化研究中心编

岳 麓 书 社



## 前 言

本书是“道教与南岳”学术讨论会的论文汇编。

湖南省道教文化研究中心召开的道教文化第二次学术研讨会,于2001年10月12日至13日在南岳衡山召开。出席这次研讨会的有湖南省、衡阳市和南岳区宗教局及其他有关方面的负责同志,有来自北京、四川及省内的学者,也有省内道教界的研究者,共50多人。这次会议讨论的主题是“道教与南岳”。共收到论文48篇。会议开幕式由湖南省道教协会副会长马勇奇主持,中国道教协会副会长、湖南省道教协会会长黄至安致开幕词,湖南省宗教局副局长赵友华及衡阳市、南岳区宗教局的负责同志分别致词;著名道教研究学者、四川大学宗教研究所教授、博士生导师希泰先生作了关于道教研究的历史、现状及前景的专题学术报告。接着,与会学者围绕“道教与南岳”这个主题进行了学术交流,还考察了南岳的道教官观建设。

提交会议的论文,主要分为两大部分:大部分论文是关于道教与南岳的,有39篇;另一部分论文,则是关于道教一般理论研究的,有9篇。以下对这些论文的内容分别作简要的介绍。

关于道教与南岳的论文,其内容主要包括以下一些方面:

其一,关于南岳道教的历史研究。有4篇。它们主要探讨了众道趋向南岳的原因,南岳仙道神话传说和道教历史的丰富内涵,分析了20世纪以来南岳道教崛起的原因,考察了南岳佛道教难协会组织教徒投身抗日救亡的事迹等。

其二,关于南岳道教历史人物和派别的研究。有11篇。它们涉及到魏华存、南岳九真人、司马承祯、徐灵府、唐道平、谭峭、吕岩,对他们的生平、学术思想及对后世的影响作了比较深入的研究。而关于道教上清派养生仙术的研究,是过去研究中的薄弱环节,这次会议上这方面论文的出现,说明有了一个好的开头。

其三,关于历代一些著名政治家、思想家、文学家与南岳道教的关系研究。有10篇。它们涉及到李泌、宋之问、张九龄、李白、杜甫、韩愈、顾况、钱起、郎士元、司空曙、李嘉祐、柳宗元、刘禹锡、张栻、朱熹、夏汝弼、王夫之等,论述了他们与南岳道士的交往、他们对于道教思想的研究等问题。

其四,有关南岳道教的文献研究。有4篇。主要是对陈田夫的《南岳总胜集》和历代编修的南岳志书与道教文化的关系进行了比较系统、深入的研究,梳理了其中的道教资料。

其五,关于南岳道教其他内容的研究。有3篇。主要是研究和介绍湖南及南岳的洞天福地的分布及现状、南岳民间火居道士超度斋醮科仪的内容,以及南岳庙现存建筑年代鉴定的情况。

其六,海外汉学界对南岳道教的研究。文章虽然只有一篇,但却开辟了南岳道教研究的新局面。文章简要介绍了法国、德国、美国、日本等国家的汉学家对于南岳道教特别是道教著作的研究成就。

其七,关于南岳道教资源与现代经济发展关系的研究。有4篇。其中探讨了如何充分利用南岳的道教资源,如道教建筑、典籍、音乐、习俗等,发展南岳旅游经济和文化,为繁荣南岳乃至湖南的经济服务。

关于道教一般问题的研究,主要包括对《易经》图书和《老子铭》的考释,关于庄学与道教神仙思想关系的研究,关于道家道教思想与谢灵运诗歌关系的研究,关于道教审美文化的历史、特色及将来的研究,目连戏与道教关系的研究,道教生态伦理思想及其现

实意义的研究,天人合一与可持续发展关系的研究,道教与社会主义精神文明关系的研究等。

总之,这次会议的时间虽然不长,但提供的论文涉及的内容却非常广泛。特别是对于南岳道教的研究,有相当的深度,为今后进一步深入开展对湖南道教的研究,奠定了一个较好的基础。

此论文集主要由王兴国编辑。论文集的出版,得到了岳麓书社特别是责任编辑管巧灵先生的大力支持,特此致谢!

编者

2002年元月11日

# 目 录

前 言	( 1 )
-----	-------

众道趋向南岳浅析	周黄琴 刘习根 ( 1 )
南岳仙道神话一瞥	康佩仁 ( 8 )
浅谈二十世纪以来南岳道教崛起的原因	张嫦娥 ( 24 )
佛道教救难,投身抗日	吕芳文 ( 30 )
魏夫人与南岳黄庭观	周勇慎 ( 36 )
魏华存与南岳道教关系研究	童中平 陈圆桂 ( 40 )
魏夫人与《黄庭经》	余明光 ( 45 )
南岳九真人与九仙观	黄守红 ( 52 )
司马承祯的道教思想	李 刚 ( 58 )
司马承祯与南岳道教文化	李 斌 ( 78 )
司马承祯与南岳道教关系探微	仰和芝 ( 87 )
南岳道士徐灵府的哲学思想	王兴国 ( 91 )
衡岳道士唐道平传	沈绍尧 罗俊扬 (101)
唐末道士谭峭及《化书》研究	廖小东 (104)
南岳道士谭峭和他的《化书》	李琼琼 (110)
遨游潇湘的神秘道士吕岩	周晓露 (116)
道教上清派养生仙术简述	万 里 (125)
论李泌	张松辉 (132)

从王夫之的诗作中看李泌一生与南岳的关系	梁绍辉(145)
唐宰相李泌与南岳道教	谭柏华(150)
唐代名诗人与南岳道教关系考述	邹远志(156)
李白与衡岳道教关系漫谈	易燕明(166)
杜甫赴南岳寻道考	蔡丹君(173)
入衡访道是杜甫滞湘的主要原因	王德亚(179)
宋代南岳诗述略	丁梅(186)
夏汝弼、王船山与南岳道教	徐孙铭(197)
道家道教对湖湘文化的影响	贺福安 吕锡琛(201)
《南岳总胜集》与陈田夫对中国文化之贡献	王立新(211)
陈田夫与《南岳总胜集》	刘劲(218)
《南岳总胜集》所反映的宋代南岳道教概况	黄启昌(223)
《南岳志》考述及其仙道史料简介	刘志盛(230)
湖南十八洞天福地考	刘国强(242)
南岳民间火居道士超度斋醮科仪略谈	胡运华(263)
南岳庙现存建筑年代鉴定初析	涂明(269)
最近二十年海外汉学界的南岳道教研究	刘正(273)
弘扬发展南岳道乐的几点浅见	秦味明(280)
论南岳道教文化旅游开发	高容(283)
南岳道教资源与发展旅游关系研究	陈圆桂 肖剑平(290)
南岳道教资源与旅游经济关系初探	旷章玲(296)
为《易经》图书正本清源	罗俊扬(300)
《老子铭》考释	韩秉方(311)
人神之间——庄学与道教神仙思想渊源	彭世文 章启辉(320)
道家道教思想与谢灵运	雷鸣(328)

道教审美文化的历史、特色及将来 .....	潘显一(337)
目连戏与道教 .....	凌翼云(353)
道教生态伦理思想及其现实意义 .....	卿希泰(362)
天人合一与可持续发展若干问题的思考 .....	郭辉东(373)
道教与社会主义精神文明关系的探讨 .....	黄至安(379)

## 众道趋向南岳浅析

周黄琴 刘习根

南岳衡山，位于衡山县西部，拥有“南天福地”之美称，其峰岭众多，相传有七十二峰，周回八百里，回雁为首，岳麓为足，以祝融、紫盖、芙蓉、石廪、天柱五峰突出，尤以祝融为最，海拔达一千二百九十米之高。诸峰此起彼伏，云雾环绕其间，真可谓美妙之人间仙境。

无怪乎历代文人墨客，云游南岳，作诗赋词，以恋仙境。如李白、张九龄、苏轼等均有名作盛赞南岳，无不使“五岳独秀”、“文明奥区”的南岳，更增神奇之色。

朝晖晚霞，烟云异彩，日出壮观，月魄清光，无不令修道者神往。真人尹道全，于晋武帝元年来南岳，至南岳后赞道：“智者乐水，仁者乐山，南岳山水悉备，又有朱陵寿岳，若修心于此，志勤于道，何必更历他山。”元末明初，一代道教宗师张三丰，遍游五岳之后，留有《游南岳诗》：“今日完成五岳游，身骑黄鹤驻峰头。曾于北镇先寻访，直到南衡始罢休。万里漫云燕楚隔，两山刚被坎离收。天然道妙同行辙，又看湘波九面流。”留恋之情，溢于言表。

据传，道教的第一代宗师张道陵，曾从遥远之浙江天目山来到南岳，拜谒过祝融祠、光在坛、青玉坛等地。上清派第一代宗师魏华存，栖息南岳集贤峰下十六年，设坛传道，著有《黄庭经》，使南岳道教得以发扬光大。随后，有九位著名高道在南岳修道归真，他们是：陈兴明、施存、尹道全、徐灵期、陈慧度、张昙要、张如珍、王灵舆、邓郁之，后称为“南岳九仙”。此后南岳山上道观林立，道众云集，一派兴荣之景象。

南朝梁元帝的“南岳九真观碑”，对南岳道教盛况进行了描述，其云：“箫鼓腾空，烟霞相接，星辰夺彩，灯烛非明。风牖云梁，千门万户，楼施九柱，已同瀛乡之地；山带五城，复类元洲之所。玉版之经犹蕴，金丹之处存焉。上月台而遗爱，登景云而忘老，欣欣然不知所以而然。日晖石瓦，东眺灵寿之峰；月映玉床，西瞻华盖之岭。竹类黄金，既葳蕤而防露；木似红莲，且纷披而拂日，杯传九酝，隐沦之车晨至；堂开四扇，西楹之钟夜响。”

至唐代，南岳这座道教名山，更是宫观遍布，除结草营洞、凿岩筑舍的栖息修习之处外，大规模的道观就有四十多座，其间云游栖居的道教名流更是史无前例。对于修道者，南岳为何具有如此之神力？

## 一、神话仙境，令道神往

道教，作为一种宗教，相信在现实世界之外，存在着超自然、超人间的神秘境界和力量，并且把希望寄托于虚幻的天国、神秘的神仙境界。“长生久视，得道成仙”是道教的最高目标与希望。

道教的思想主要来源于道家，《庄子》花了大量篇幅，对仙人、仙境进行了描述，古之真人“登高不栗，入水不濡，入火不热”，“不知说生，不知恶死”，“其寝不梦，其觉不忧，其食不甘，其息深深，真人之息以踵，众人之息以喉。”（《大宗师》）至人，“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山，飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己……”《庄子·田子方》：“夫至人至矣，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。”仙人之气质与神韵，为道士们所向往与追求。

而南岳，这座风景秀丽的名山，自古以来就充满神奇的神话传说。六朝任昉《述异记》：“秦汉间俗说，盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。”南岳，盘古之左臂，这种奇之传说，无不更增加南岳之神奇。据《汉武帝外传》载，南岳朱陵



山是西王母与上元夫人共造的,南岳诸峰是朱鸟化的。《墉城集仙录》载,帝舜大仙曾下降南岳,给女道士王妙想面授道要,并赠《道》、《德》二经及驻景灵丸,十年后,王妙想白日飞升。这些美妙之传说,使南岳魅力无穷,令道士们对其产生无限之向往。

然而,最令人神往的,还是宋代高道王灵舆的一个神话。相传,王灵舆是江西九江人,开始在庐山五老峰苦行修道。一夜里,他梦一神人对他说:“学道者若非其地,如植五谷于砂石中,则不能成,子虽有飞升之骨,当得福地灵墟而后可以变化,虽累德以为土地,积功以为羽翼,苟非其所,则魔坏其功,兹道无由成矣。”王灵舆问:“何地可栖?”仙对曰:“朱陵之上峰,紫盖之邻岫,可以冲天。”于是,王灵舆从庐山迁到南岳中宫,修行十二年,复迁朱陵洞东的九仙宫,后得道成仙。

南岳,除了其神秘之传说,还有其奇异之景观。其诸峰此起彼伏,云雾游离其间,红日一照,奇光异彩,一切宛如仙境。道教的仙境,就是那烟波荡漾的空中楼阁。由于地势之异常,南岳一带,时常也会产生一种叫做“山市蜃楼”的异常虚景。相传在顺治年间,九仙观的道士李常庚,在夕阳西下之时,突然看到朱陵洞口有宫殿三四重,檐牙高啄,勾心斗角,松柏森挺,历历可数,一小时后,就消失了。云密峰下的仙人室、祝融峰等曾有“阴晦之夜,灵光上下,如秉烛然”之异常现象。华严湖也有“发光”的奇异现象。这些奇光异色,无不给南岳披上了一层神秘之色彩。“得道成仙”是道士们的一生夙愿,而能栖息于这神话仙境之地,也是他们梦寐以求的。

## 二、林静幽远,修道之福地

道家修道主要是从老子的“静观”、“玄览”推衍开来。道教认为,修炼就是“清其心源静其气海”,以达到“守静去欲,空无了悟”的境界。达如此之境界,其修炼的环境十分关键。唐代名道司马承祯在其《天地宫府图序》中说:“幽质潜凝,开洞府于名山。”张三

丰于《玄机直讲》中云：“择地入室，炼此龙虎大丹，必要僻静，鸡犬不闻之处。”《大成捷要》引魏伯阳言：“养昭之时，须幽栖静馆，闭户潜修，远离鸡犬妇女，避秽物触犯，勿令左右有声。”无疑，幽静深远的深山老林，是修道之福地。

据《南岳志》记载：“南岳的自然风景秀丽。自长沙溯湘江而上，仰望群峰，状若阵云；帆随湘转，九向九背，构成为七十二峰山水连绵壮伟的宏观胜境，使人心胸豁然；而层峦叠嶂之中，有三海、四绝、五峰、九潭、九池、九溪、十五洞、二十四泉、三十八岩诸景点，加上异兽珍禽，琪花瑶草，汇而凝集为无数的微观风光，令人赏心悦目。”南岳的层峦叠嶂，深静幽远，古木参天。在峰壑之中，有道家的第三洞天，第十二、二十一、二十二、二十五福地，这无疑为人间的仙境，道教之福地。

南岳高道薛玄真云：山林幽静而有灵气，潭渊水深而清澈明净，松声竹韵，草绿花香，苍苔碧萝许多自然景色，相辉交映，构成了一幅幅神秘莫测的美景，凡是尘俗之人得不到这种享受，玉柱乳岩的别有洞天，生长灵芝的圣地，凡骨尘心的人，不能领略其妙处。

道教之修炼法，可分为外丹术、内丹术。所谓“外丹”，就是用炉鼎烧炼铅、汞等矿石药物（或掺和草木药），以制“长生不死”的丹药。由于其原料主要为丹砂，故又称为“炼丹术”。因服食其药，可以升天成仙，又称“炼仙丹”。它包括三种烧炼术，一为神丹，二为金液，三为黄白。炼丹术于我国已有两千多年的历史，据《史记·封禅书》记载：“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见。”

据传，张道陵著有《九鼎丹法》。到东晋，著名道士葛洪认为精通炼丹术乃“仙道之极”，完成其道教名著《抱朴子内篇》，其中的《金丹》、《黄白》、《仙药》等收录了外丹修炼法四五十种。到唐代，外丹术已达极盛状况，道士兼医学名家孙思邈著有外丹专著《大清丹经要诀》。随着外丹术的兴盛，南岳道教的外丹术也得以发展，

得道成仙者，大有人在。

据传南岳九真人之一的徐灵期，自幼遇仙人，得玄丹之法，在南岳修道时，遍游南岳诸洞和山谷，在《衡山记》中，曾对炼丹之情况作了描述：“紫盖常有鹤集其顶，而神芝灵草生焉，下有石室，室有香炉、杵臼、丹灶。”于公元474年，在上清宫白日升举。真人邓郁之，历游名山，后居南岳紫盖峰修道，夜遇异人传金鼎火符之术，梁天监十八年十二月三十日仙升。萧灵护，唐代高道，本来是罗浮山葛洪派的弟子。传说壮年时，遇到至人传金液丹，周游天下名山，游南岳时，学得火鼎之术，后定居南岳炼丹，据说在唐高宗弘道二年得道成仙。申泰芝，洛阳道人，曾游南岳，在祝融峰遇真人传修炼金丹之术，后炼成金丹，得道成仙。

除外丹外，道教还有一种修炼方法是内丹术。内丹，指以己身为炉灶，以己身中之精气为药物，以神为运用，在己身中修炼，使精气神聚凝而不散，成为“仙丹”。一般修炼可分为“筑基”、“炼精化气”、“炼气化神”、“炼神还虚”四个阶段。其中内修之术，名目繁多，但“守静”、“守一”、“服气”必不可少。“守静”，“求道之法静为根”。“久久自静”，乃道俱出，长存不死，与天相毕，“静身存神，即病不加也，年寿长矣，神明佑之”。“守一”，即使意念专注于其中之某一处，守气守神，静身存神。《道德经》记载：“载营魄抱一，能无离乎？专（抟）气致柔，能婴儿乎？”“深根，固柢，长生久视之道。”《太平经》云：“夫一者，乃道之根也，……守一明法，长寿之根也。”“服气”，亦名吐纳，食气，即吸收天地间之生气。《逍遥游》云：“乘天地之正，而御六气之辩。”庄子认为，“人之生，气之聚也。聚则生，散则为死”，藐姑射之山的仙人，就是“吸风饮露，乘云气，御飞龙”。

南岳山清水秀，层峦叠嶂，云雾缭绕，一派仙境，真乃修身之福地。这林壑幽深、气候宜人的自然条件，吸引着众道来此修炼，并得以成正果。汉代茅盈，“年十八，委家学道，诣南岳”。《一统志》

载,刘根云游四方,晚归南岳之东峰炼真,服气后仙去。真人张昙要,齐永明初来南岳,修“内养元和,默朝天帝”之道,修行十三年后,《列仙传》云:“神游太空,面朝皇极,大帝赐以琼食琅膏混神合景之液,受而服之,变化不测,神用无方。”“南岳九仙”中的张如珍,居南岳宫,修明镜之道,九年而成,洞视千里,无一物于隔。唐道士轩辕集,居衡山,年过数百颜色不改,其长生之术:“彻声色,去滋味,哀乐如一,德施周给,自然与天地合德,日月齐明,何必别求长生。”南岳林静幽远之境,为众道修身养息、得道成仙之福地。

### 三、“琪花瑶草”,道教仙药宝地

道教追求长生不死,选用的手段,除了修炼内丹、外丹外,还有寻求仙药。而过去人们认为,仙药就长在神仙住的地方。我国很早就有“海上三仙山”之说,认为仙药就生长在“蓬莱”、“方丈”、“瀛洲”之仙山上。相传秦始皇为寻求仙药,派了一批又一批的人出海;最有名的一次,是徐福率数千童男童女寻仙药,最终却一无所获。后来,渐知深山老林是生长仙药之宝地。“五岳”,便是首当其先。

南岳衡山,地处我国亚热带地区,夏凉冬暖,降水较多,空气流通顺畅,从山顶到山脚,存在一千米左右的高度差。山脚、山腰、山顶,在一天当中,气候也迥然各异,故南岳有一日“三天”之说。天然的气候条件,适合各种“琪花瑶草”、珍贵药材之生成。清《南岳志》中记载的山药名,就多达一百一十多种,民间药农在山上采取到的中草药就更多了。徐灵期的《衡山记》中,曾描述过衡山上的奇异药材,“祝融峰上有碧玉坛,方玉尺,东有紫梨高三百尺,乃夏禹所植,实大如斗,赤如日,若得食,长生不死。晋安帝义熙中(公元405—418年),山人潘觉至峰西,石裂有物出,如紫泥,香软可食,觉不知其石髓,竟不食弃去,忽悟而还,已不见”。

《抱朴子内篇·仙药》中曰:“中药养性,下药除病,能令毒虫不

加,猛兽不犯,恶气不行,众妖并辟。”为达养颜益寿、祛病之功效,众道士曾在南岳修建“药堂”,炼制药物,南岳现还有“刘根药堂”遗迹。《桃花源记》中,记载了高士刘麟之隐南岳修真采药之故事。南岳的丰富药材,为众道修炼辟谷时,提供了珍贵的“粮食”。《云笈七签》中认为辟谷必须服药,又认为草木之药味,为人之脏腑所安,用茯苓、桂心、甘草、人参、柏子仁、薯蓣、麦门冬、天门冬制成安和脏腑丸,人服之疗疾健身。而这些药在南岳山上都可找到。

《神农本草经》载:“赤芝生南岳,如珊瑚,久食轻身,延年不老。”《衡山记》中,也记载了紫盖峰上生有神芝灵草。黄精,南岳的特产,是一种名贵药材,相传食之可长生不老。《博物志》记载:“太阳之草,名曰黄精,饵而食之,可以长生。”南岳道士张正礼,“汉末入衡山,服黄精后,不知所终”。道教认为,黄精获天地之淳精,故又称为“仙人粮”。何首乌,南岳的一种特产,也是一种仙药。《广群芳谱》称:“服之去谷,日居月渚,返老还少,保安病躯。”相传南岳尸解仙王十八,用何首乌渡人成仙。神奇之传说,名贵之药材,吸引着众道来南岳寻求仙药。据传,孙思邈曾到南岳采药。

综上所述,南岳本有的神话仙境,林海深处宫观林立,妙药众多,加之道教理论使之更神秘化,令许多修道者趋之若鹜,流连忘返。

(作者为湘潭大学哲史学院硕士)

## 南岳仙道神话一瞥

康佩仁

我国在古远的原始社会中,就产生了与自己生活劳动相适应的神文化,出现了许多凌驾于人类之上的自然神。后来经过方士谶纬家的不断充实装饰,原始神话中的天神、地祇逐步成为与人相近的神人或仙人,而且把仙境扩充为诸天、三岛、十洲、五岳、三十六洞天、七十二福地,还衍生出许多出生于人间,而终于遗世独立的神仙。古代的史籍和文学作品中,就有许多涉及上古神话的材料,亦出现了简要的神谱。汉末道教出现以后,就开始在先秦时期神话的基础上,进一步构建起体制庞大宏伟、等级森严的神仙谱系,到南朝梁代陶弘景时,他全面整理编撰出《真灵位业图》,道教的神仙体制基本形成。

道教恢宏瑰奇的神仙世界的创造和构建,当然离不开文人的劳动和人民群众的智慧。许多文学、戏曲、绘画等作品中的人物和民间许多脍炙人口的传奇人物,很多都为道教收入正式的神仙传记,列入神仙谱系。所以道教神仙传记和神仙谱系中的神仙与凡人有着密不可分的关系,他们大多数是由不同身世和不同遭际的凡人演变而成的,所以道教的神仙世界可以说是我国封建时代社会状况的折射和反映,从中可以看出古代人民对永恒生命的追求,对美好理想世界的无尽向往。经过道教综合创造构建的神奇玄妙的世界,又给中华民族留下了丰富多彩的意象,为古代文艺作家提供了无穷无尽的奇思妙想的渊薮,所以道教的神仙世界是我国一种独特的文化现象,是传统文化的重要组成部分,不但对古代文化历史产生过重大影响,而且深深地渗透和积淀在现代人的意识中。

我们研究道教的神仙信仰和神仙世界,对探讨全民族和一些地区的文化历史,无不有益。

南岳是一座道教名山,也是一座仙道的殿堂。据古书记载,栖居南岳修道的道家和道教徒“以数千计”。清代李元度撰写的《南岳志》,从八十多种古籍中,选录南岳仙道一百多人,除此外还有许多古代神仙传记和其他古籍及文学作品中所记述的南岳仙道,难数篇什。

南岳神话记载开始的时间,始于天地初开的盘古时代。《五运历年记》载:“首生盘古,垂死化身,气成风云,声为雷霆,左眼为日,右眼为月,四肢五体为四极五岳,血液为江河,筋脉为地理,肌肉为田土,发髭为星辰,皮毛为草木,齿骨为金石,精髓为珠玉,汗流为雨泽,身之诸虫,因风所感,化为黎甿。”《述异志》载:“南岳为盘古左臂。”《真书》和《元始上真众仙记》都记载盘古为道教真人,号元始天王,是开辟世界的人。陶弘景撰的《真灵位业图》,把元始天尊和元始天王区别开来,元始天尊居第一中位,元始天王排在第四中位左边第四位神。唐宋以后的《道藏》中又逐渐把盘古氏同元始天尊描写成同一神,像《历代神仙通鉴》就说:“先天之气,化为开辟世界之人即为盘古;化为主持天界之祖即为元始。”《元始上真众仙记》更描写扶桑大帝、西王母及天皇、地皇、人皇、神农、祝融等圣人都是盘古的后代。我们且不去辨认盘古在道教神谱中的地位,通过这些资料,就说明了南岳神话的起源。

道教奉为教祖的老子,或曰太上老君,是“得道之大圣,幽显所共师者也,应感则变化随方,功成则隐沦常住,住无所位,不在之在,在乎无极,无极之极,极乎太玄”。道教典籍有载,他曾七次下凡为师,化生度人,两次降到南岳衡山。《道藏》载:“老君号赤精子,颛顼辛卯元年降于衡山,教帝解纷塞兑,治国安民,涤荡九黎,陟八恺,有龙野紫髯之凶丑,蛇身赤发之渠魁,力拔不周,首触山崩,天低西北,致日月之西行,地亚东南,使江海而东注,君追呼六

甲，役御百灵，训之以微言之经，教之以大顺之道，其害始息。”《路史》、《开天经》和《真仙通鉴》中，又记载着老子于天汉元年下降到南岳，号广寿子，又号傅豫子，教祝融“修三纲，齐七政，三皇修道，人皆不病，作《按摩通精经》”。并说祝融根据老子教授，教育黎民遵守道德，学会唱歌，移风易俗，达到大治，并按《人皇内文》的记载，教黎民找出七宝所藏的地方，范土为金，冶石为铁，造刀斧锯凿，制造生产工具，从此生产就发展了。《真诰》载，南岳真人傅先生就是老子授之以木钻石的方法而得道，这是老子在南岳传道的又一个弟子。依这些神话所说，南岳不但是先民时代最进步的地方，而且是医家“按摩术”和音乐的起源地。再说老子七临凡间，两次到南岳，也是个奇特的事，其故事突出了南岳衡山的“灵气”与道教的密切关系。

道教神仙西王母，传说中她既是《山海经》中所记“其状如豹尾虎齿，善啸，蓬发戴胜，形象丑陋”的女神，又是与人间天子同席饮宴，雍容和平，能唱歌谣的美丽女神，民间又视她为长生不老的象征。《汉武帝外传》载：“西王母约上元夫人共造南岳朱陵山，食灵瓜，其味甚甘美。”《集仙传》载：“元寿二年八月，王母传《玉清隐书》四卷，以授南岳魏夫人，时太灵真人等歌太极歌。”王母也唱和了他们一首歌；上元夫人是仅亚于王母的一位道教女神，传说他是道君的弟子，玄古以来得道，道教神谱中称她上元夫人，为三天真皇之母，上元之高尊，统领十方玉女之籍。这些美丽的传说，增加了南岳山的神奇色彩。

中华民族子孙的始祖炎帝和黄帝也与南岳结下了深缘。《衡湘稽古》载：“炎帝一曰朱帝，故衡山为朱帝游息之地，有朱陵洞天。”《路史》载：帝“都于陈，宇于沙，即长沙也，帝始教稼穡，命子柱教耕于淇田之阳”。《管子》载：“帝种五谷于淇田之阳，九州之人乃知谷食。”《衡湘稽古》载：“淇田，即骑田岭也，秦戍五岭此其第二岭，衡山之脉来自淇田。”此说南岳是中国农业的源头，并在此尝百



草以创医药。《洞渊集》载：“衡山洞名朱陵太虚之天，即神农为赤帝治南岳者，昔上帝降玉册宝印赐注生真君。”《通志》载：“衡阳县西南三里有神农山，上有神农庙。”南岳太虚真人赤松子，也与神农有一段不解之缘。《列仙传》载：“赤松子者，神农时雨师也，服水玉以教神农，能入火自烧”，“炎帝少女追之，亦得仙俱去。”赤松子是位受人喜爱的神仙，屈原在《楚辞·远游》中写道：“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。”《史记·留侯世家》也写着“愿弃人间事，欲从赤松子游”。著名文人文同、张问陶、吴伟业等人，都题有歌颂赤松子的诗篇。赤松子的传说和张良慕赤松子的故事，成了千古佳话和文人作诗写文章常用的典故。《道藏·真迹经》记述了赤松子在南岳“授王真人素书得以升举，以道授裴君而得仙”。赤松子所作歌：“控飙扇太虚，八景飞高清。仰浮紫宸外，俯看绝苍冥。元心空洞间，上下弗留停。无奈两际中，有待无所管。体无则能死，体有则摄生。东宾会高唱，二待奚足争。”是湖南道教最早的一首歌。

黄帝，在道教神谱中为五天帝之中央天帝，即皇天上帝之谓，他“养性爱民，不好战伐”，他的神职，“主雷雨之神”，传说他与炎帝是同母异父的兄弟，各有天下之半。黄帝也曾游过南岳，他的元妃就死在衡山。《衡湘稽古》载：“雷祖从帝南游，死于衡山，遂葬之。今岿嵒有雷祖峰，上有雷祖之墓，谓之先蚕冢，其峰下有西陵路。盖西陵氏始蚕，后人祀之为先蚕也。”元妃为西陵氏之女，故峰下路命名为西陵路。《轩辕黄帝传》载，他“在位百年，始画野，分九州、五岳、四渎、四镇”，“得祝融辨乎南方”，他就命祝融为南方司徒。他又命“霍山为南岳储君，灊山为南岳之副”，作“五岳之图用传于世”。又“于九嶷之东，委羽（即衡山）之山，承以文玉，覆以盘古，金简玉字刻其文”，这就是后来大禹所获得的《金简玉书》。“又以此佩灵宝五符真文金简之书，一通藏于钟山，一通藏于宛委之山（即南岳）”，后于戊午之日于鼎湖乘龙上升。《金楚志》载：南岳庙神乐有《黄帝盐》，是黄帝的吟行曲，宋代的姜夔登祝融峰时还听到此曲。

祝融，传说是黄帝属下守辖南方的司徒。《山海经·海内经》载：“炎帝之妻，赤水之子听訖，生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融。”以此所叙，祝融乃炎帝的后裔。《山海经·海外南经》描写祝融的形貌“兽身人面，乘两龙”。《淮南子·时则训》载：“南方之极，自北户孙之外，贯颡项之国，南至委火炎风之野，祝融之所司者万二千里。”《山海经·海内经》还载：“鲧窃帝之息壤，以湮洪水，不待帝命，帝命祝融杀鲧于羽郊。”《尚书大传》和《太公金匮》中，还记述了祝融等七神，雪天远来，助周灭殷的故事。《路史》载，祝融“以毓其德，刑罚未施，而民劝化，三纲正序，是以天下洽和，万物咸遂”。他又“听舟州之鸣鸟以为乐歌”，“续以通伦类，谐神明，而人声和，是以耳目聪明，血气和平而寿命长，移风易俗，天下大治”。“葬衡山之阳，是以谓祝融峰”。《潜类确书》载“岳西之永平乡有凤凰峰，昔祝融君祭南岳感碧鸡，凤凰集其顶”。《武梁祠画像记》载“祝融氏以火施化，号赤帝，葬于衡山，故衡山有赤帝峰”。衡山两座高峰，都是以祝融命名。《名胜志》载：“祝融峰最高，位值离宫，以应火德，乃祝融栖息之所。”祝融是古时五行官中的火正，又号曰赤精，即为南方赤帝，仙化后为南海君。他栖息南岳，葬于南岳，是南岳的主神。在远古时候，衡山为群侯朝宗之所，更说明南岳是祝融氏活动的中心地区。祝融的传说都与南岳联在一起，并历万世而祀于南岳，就是因为他对人类作出了巨大贡献。

《竹书纪年》载：“帝尧五年初巡狩四岳，四十二年景星见于翼。”《通鉴前编》载：“六十年帝巡四岳，七十四年初命虞舜巡四岳。”这说明南岳曾留下过帝尧的足迹。据《春秋感精符》徐文靖的注释说，“尧为翼之精星，在南方，故是时景星见于翼也”。帝尧的传人帝舜在南岳遍留胜迹，耀丽了名山。他几次巡狩南岳，《拾遗记》载：“高辛时，丹邱国献玛瑙瓮以盛甘露，舜迁瓮于衡山之上，故岳有宝露坛。下起月馆以望夕月。舜南巡至衡山，百辟皆得露泉之赐，时有灵气至于坛。”这说明了舜南巡至南岳时，曾在这里召集

百官,根据他们的功劳进行赏赐。南岳山上的舜庙,四季云绕,时时传出乐声。《一统志》载:“安上峰有舜洞,相传舜南巡尝驻此。舜溪一名舜井,绝壁镌‘舜樟’二字,大如斗,相传为舜巡狩时经行所植之古木,如秦松汉柏之类。”“舜洞晴云”,是南岳衡山十景之一。《集仙录》还记述了舜在南岳一段神话:来南岳最早的女道士王妙想,苍梧人,住在南岳黄庭观旁辟谷服气,朝谒精诚,想念丹府,由是感通。日久,忽然有音乐遥在半空,灵香郁烈,祥云满庭,乐音震动林壑,坛殿上的光如十月并明,千乘万骑临空而下,皆行麒麟、凤凰、龙、鹤、天马。仪卫队就有数千人,都是持戈执戟和旌麾幢盖。良久,九龙之辇下降坛前,有一人羽衣宝冠,佩剑鞞履,升殿而坐,身有五色光,群仙拥从,这位大神对王妙想说:“吾乃帝舜也,地司奏尔住此三十余年始终如一,守道不邪,存念真神,遵禀之戒,吾以历数既往,归理此山,常以久视无为之道,分命仙官下教于人。世人求道,若存若亡,百万中无一人勤久者,多是初勤终惰,前功并弃耳。汝宣布我意,广令开晓也。”并命侍臣将《道》、《德》二经及驻景灵丸授给王妙想,然后离去。

《书·禹贡》载:“禹敷土,随山刊木,奠高山大川,荆及衡阳,惟荆州岷山之阳,至于衡山。”关于大禹的神话传说很多,一个说他是女娲的十九代孙,寿三百六十岁,入九嶷山飞仙。三千六百年后,尧理天下,洪水泛滥,人民垫溺,乃化生于石纽山泉。女狄暮汲水,得石如珠,爱而吞之,有娠,十四月生禹。及长能知泉源,代父鲧理洪水。尧知其功,如古大禹知水源,乃赐号禹;又一说禹父鲧治水不成,舜帝把他杀了,鲧死后三年,肉体不腐,肚子鼓鼓的,舜帝便命人用吴刀把鲧的肚子剖开,大禹便离开了父身。禹长大后,舜命他治水,禹为了寻求治水之道,历遍异域求贤,派太章和竖亥步量大地。他自己皮肤晒得黧黑,脚也走跛了,三过家门而不入。他还翻阅了很多书籍,后来从《黄帝中经》一书得知,在九嶷东南天柱,号曰宛委(即南岳衡山),黄帝曾在这里藏有金简玉字之书,内容是

治水之道，所以他便来到衡山。《吴越春秋》详细记述了这一故事：说大禹从《黄帝中经》得知南岳有《金简玉书》后，便来到南岳杀白马以祭山神，但还是找不到，一日夜里，忽梦一赤绣衣的男子，自称玄夷苍水使者，告诉他欲得此神书，须斋于黄帝岩之下，三月庚子登山发石可得，禹按使者的指示果得其书，懂得了通水之理。《遁甲开山图》还记述了大禹在南岳时，曾得赤圭如日，碧圭如月，长一尺二寸。大禹在南岳期间，留下了许多胜迹，他杀白马祭天的地方叫杀马冲，得《金简玉书》的山头叫金简峰，在他结集治水队伍的毗卢洞周围五十里地方叫禹王城，在云密峰下休憩的地方叫大禹岩；巾紫峰上的紫金台，是他遥祭舜帝之所；南岳祝圣寺，古为清冷宫，是他为崇祀舜帝所建，宫后有他手植的柏树，人称禹柏；岫嵎峰上有禹庙禹碑，禹碑是我国最早的石碑，其文奥秘，至今还有许多人在研究它。

从盘古开天辟地到大禹治水这许多远古神话中，说明了南岳是一座神秘的奇山，又是一座孕育远古文化的名山。这些神奇传说的人物，基本上都被道教列入神谱，成了道教崇奉的先圣和仙人，而且把他们描绘装饰得更加人间化，如虎齿豹尾的西王母，就成了容颜绝世的美女；祝融成了促进人类社会发展的领袖；赤松子成了受人尊爱的神仙，而且又是民间的供奉神。南岳的祝融祠、舜庙、禹庙、老君殿、朱陵宫等既是道家活动祠庙，又是民间进香祈祷的祠庙。南岳一些神仙，在道教神谱中有很高的位置，除了黄天上帝的黄帝外，还有左圣南岳南极真人左仙公太虚真人赤松子；黄老君弟子裴君师。左卿仙侯真君；许君讳穆，南岳夫人弟子。右玉清三元宫第二左位紫虚元君，领上真司命南岳魏夫人，讳华存，字贤安。小有王君弟子杨君师。右第二右位南岳真人傅先生；右第四位衡山使者。据《道藏》载，五岳都有神君。“五岳之神，分掌世界人物各有攸属”。一些道教经典说南岳神君名叫“崇覃”，一说姓丹名灵峙，主星辰分野，兼水族鱼龙之事，服朱光袍，戴九丹日精冠，

佩夜光天真印，乘赤龙，领神仙七万众。唐玄宗时，封南岳神为“司天王”，宋真宗加封为“司天昭圣帝”，以景明皇后配祀。明代改为“南岳衡山神”。南岳神君也是道教神谱中的一位仙真。可以说道教为南岳造作了很多神话，南岳也为道教丰富了神仙世界的内容。

南岳在先秦时期就有不少道家来此栖息修炼。汉晋时代道教就传入了南岳。《大台山志》载：“盈年十八，委家学道，诣南岳，上真西城王君受道，命为太元真人，治大霍赤城玉洞之府，时汉平帝元寿元年也。”据此所记，茅盈青年时代是在南岳学道，而后去茅山。《南岳纪略》载，西汉术士严君平与惠车子一起游湘时，同栖南岳，后二人尸解于赤帝峰。《一统志》载汉代仙人刘根，曾云游四方，晚归南岳之东峰炼真，服气后仙去（又一说入鸡头山仙去）。到东汉末年五斗米道创始人张道陵，从浙江天目山来南岳，谒青玉坛、光天坛，礼拜祝融君祠。到晋代来南岳修炼的道士就更多了。最著名者为魏夫人，名华存，字贤安，任城人。司徒魏舒之女，博览百家，通儒学《五经》，尤耽《老》、《庄》。常静居行导引、吐纳术，服食药物，意欲独身修仙，遂其所愿。其父母不允，在她二十四岁时强她嫁给太保掾南阳刘文，刘文任武修县令，魏华存随至任所，生有二子，后来别居，持斋修道多年，广搜道教神书秘籍，曾为天师道祭酒。得清虚真人等降授“神真之道”，景林真人曾授给《黄庭经》。后被尊奉为道教上清派第一代宗师，世称南岳夫人。《道藏辑要》中收的《元始大洞玉经》三卷、《元始大洞玉经疏要十二义》一卷、《大洞玉经坛仪》一卷、《总论》一卷，均题为魏华存疏义。刘文死后，不久又发生了战乱，她携二子南下，二子既立，她便隐住南岳集贤峰下苦修，在她八十三岁那年，清虚真人王褒、东华大帝青童君，又降夫人处，授以隐迁向翳仙神散和石精金光化形灵丸，夫人食后，托剑化形，在黄庭观侧一块大石上白日飞升。列入仙班后，有直接渡凡人为仙的权力，除辖南岳衡山外，还兼领天台山、大霍洞天。她的弟子很多，著名的有麻姑、花神、缢仙姑、徐仙姑等。

自晋代泰始到南朝的宋、齐、梁、陈约三百年间，先后有九位高道在南岳修炼归真，人称为“南岳九仙”，他们是陈兴明、施存、尹道全、徐灵期、陈慧度、张昙要、张如珍、王灵舆、邓郁之。

陈兴明，颍川人，当三国鼎分，四方兵戈，叹于世道，遂弃家学道，游名山，遍访仙真，于晋太始二年到南岳。《通志》载：“陈兴明，来居南岳天柱峰，遇二真人授明镜元真之道。”陈兴明受教后修之十八年，“二仙复至，曰：‘吾授尔至道，果能勤，今则登蹑九天，游宴八极，位跻仙班矣，积功之报也。’惟子得之。”他在南岳苦修后，于晋太康元年三月一日升举。据《总胜集》载，他上升那天，“烟霞绕室，仙乐腾宫”，“山下居人，竞往观之，惟有空室。至于鸡犬，悉皆腾举”，这大概就是“一人得道，鸡犬升天”故事的由来。至宋重和元年，宋徽宗追赐陈兴明为致虚守静真人。

施存，号胡浮先生，又号婉盆子，是黄卢子的弟子。当魏晋替代之际，四海兵荒，民不聊生，先生佯狂自适，遂邀名山，至南岳后居西峰洞门观。曾跟随师修《三皇内文》，属符篆派。《真诰》载：“衡岳西峰洞门观，在石廩峰下，昔施真人师黄卢子，得之皇内文役御豹虎之术遁变化景之法，或隐或显数百年，慕石廩洞天是冲真之地，乃居之，又于峰西石罅造阁，亘空十余丈，出乘白豹，或步还家，豹即迎之，以晋永康元年乘豹升天。”宋徽宗重和元年，施存被赐号冲和见素真人。

尹道全，于晋武帝元年来南岳，也属符篆派。《列仙传》载：“尹道全，天水人也，居衡岳观，修洞真还神彻视之道，兼佩五帝六甲左右灵飞之符。”《衡岳志》载，他遇天真下降，教他修炼《金母灵飞十二事》和佩《五岳真形图》，并说这《五岳真形图》，记载着山之向背，泉液之所出，金宝之所藏，隧脉之所通。天真告诉他，有了这灵符和《真形图》，便能获感灵通，并相约他在九清之上、混茫之中见面。道全自晋世祖初年入山，苦志修持，凡五十余年。于晋永嘉六年正月九日白日升举，后宋徽宗赐号为通真观妙真人。

徐灵期为南朝刘宋时人。《一统志》载：“徐灵期，吴郡人，修道于南岳，居上清宫，遍游山谷岩洞凡十五年，无不周览，作《衡山记》，能制伏虎豹，役使鬼神。”徐灵期是葛巢甫的弟子，符箓派道士，道学、文学的素养很深厚。其著作《衡山记》，是记述南岳山川最早的一本专志，他第一个提出了衡山有七十二峰，周回八百里，回雁为首，岳麓为足。他最早发现禹碑，对南岳山峰峦壑、洞府灵岩描写得很细，特别是对南岳道教灵迹的描述更为详尽。于宋元徽二年九月九日于上清宫升举。赵宋政和元年徽宗赐号明真洞徽真人，是对南岳文化贡献最大的一位仙真。

陈惠度，河南颍川人，于南朝齐永明初来南岳，住石廩峰玉清观，诵《黄庭经》，佩《五岳真形图》，择幽炼丹。传说他“采灵药异草，饮酒不食数年，南游挑两笈，尽是金石之类”。他在南岳紫盖峰炼丹时，“深夜为魔所扰，三揭丹炉，惠度踞石，诵《黄庭内景经》，佩《五岳真形图》，道力潜伏妖氛，丹成光气满山”。齐永明三年五月十三日升举。后宋徽宗赐号为冲虚玄妙真人。

张昙要，《列仙传》载：“张昙要居招仙观精思，感通天真，密降授以内养太和默朝大帝之道，行之十三年，神游太空，面朝皇极，上帝赐以琼实琅膏混神合景之液，受而服之，变化不测，神用无方，以南朝齐昭文延兴元年七月初三日升举。”南岳还流传他一则故事，说他在招仙观时，一次山洪爆发，崩下一块巨石挡住了招仙观的山门，不能出进，道士求张昙要设法搬开，张昙要笑着说，山门前没有石头，不信你们去看。道士再去看时，巨石不翼而飞。还传说道士们看见他深夜飞出招仙观，驾着一朵祥云向天上飞去，天没有亮又飞了回来。北宋时追赐他为葆光袭明真人。

张如珍，与陈兴明同时来南岳，是南岳九仙中惟一的女仙真。她又名始珍，人称张真人，河南南阳人。天性敏慧，少慕神仙生活，居南岳三十余载，苦炼形神兼备内丹，坚志于道。为自己六贼所魔，百般折错，九死一生，不易真志。后感太极真人下降，授之“明

镜之道”，并对她说：“能够照见万物之理是天，能够照出万物之形是镜子。天能照见物理是因为清，镜能照见物形是因为明。人如果能够像天和镜子一样清心静神，而内外洞明，那就大道可成。”还嘱咐说：“古人所说的‘虚其室则白自生，完其心则道自至’，你要相信这个真理。”张如珍苦修九年，终于大道修成，洞视千里，无一物可隔，以梁天监三年十一月十三日于九仙石坛白日升举，宋徽宗重和元年，赐号全真达道真人。

《湖广通志》载：“王灵舆，九江人，初居庐山五老峰苦志求道，夜梦神人语之曰：‘得道者若非其地，如植五谷于砂石之间，必不能成，虽有飞升之骨，当得福地灵墟，然后能变化。’灵舆问何地可栖？曰：‘朱陵之上峰，紫盖之邻岫，可以冲天。’遂自庐阜迁居南岳之中宫，旦暮朝斗，历十二年，群真下迎，以梁天监十一年七月十三日就自然石坛升举。”王灵舆在南岳有许多传说，说他在南岳修道时，常来往峰壑之间，劝山民行善，为山民治病，他在山上种了很多玉簪花，为山民治疗阴毒疮疖，山民为了纪念他，把玉簪花叫灵舆花。还说他渡浔阳江时，船沉，船上三十多人被溺，惟灵舆得救，他上岸后，悯同船人被溺，不愿独生，复投江中。不久，灵舆和同船人都被浪推送到沙岸上，安然无恙。又一说灵舆仙举五百年后，孙沔被贬永州时，梦一道者告诉他，道者所在的道观田产为邻人所没，乞赐清厘。不久孙沔来南岳谒九仙观，见灵舆像极似梦中人，核其祠产，果为邻所侵，孙为厘正之。

九仙中的邓郁之，与徐灵期友善，结伴到南岳修炼，徐君升天，郁之徘徊，日久山中笃志修持。梁武帝闻其修道而阙丹石之备，采物于岳麓山，置上、中、下三观炼丹，时有真人下降到观，对他说：“洞门之中，是招福之乡，延生之地，善记勿忘。”丹成，郁之又回到紫盖峰九仙宫修炼，传说他于梁天监十八年十二月三十日，坐在飞仙石上，由八位真人迎去。至唐明皇时，明皇亲书赐额邓郁之修真的宫观为“紫盖峰九仙坛”，后宋徽宗赐号邓郁之为超真集妙真人。



道教自魏晋传入南岳，来此修炼的真人不少，南岳几乎为道教所领，山上山下，道观林立。南朝的梁元帝，写了一首诗描写当年的南岳九真观说：“箫鼓腾空，烟霞相接。星辰夺彩，灯烛非明。风牖云梁，千门万户。楼施九柱，已同瀛乡之地；山带五城，复类元洲之所。玉版之经犹蕴，金丹之处存焉。上月台而遗爱，登景云而忘老。欣欣然不知所以而然。日晖石瓦，东眺灵寿之峰。月映玉床，西瞻华盖之岭。竹类黄金，既蔽蕤而防露；木似红莲，且纷披而拂日。杯传九酝，隐沦之车晨至，堂开四扇，西楹之钟夜响。”由此可见这一时期，南岳确是道教的辉煌时代，仙道辈出，是自然之理。

唐宋期间，是中国道教的全盛时期，南岳的道教当然也不例外。在这里修炼冲举的仙道，不逊前朝，其中有司马承祯，他周游天下名山大川，惟居衡岳的时间最长，宰相张九龄曾几次拜谒，司马承祯劝张九龄放弃眼前的荣华富贵，修炼长生不老之术，可张九龄下不了决心，认为炼丹求仙，是件渺茫的事。司马承祯是道教上清派第十二代宗师，他曾在南岳开派传承，影响很深。他的弟子道教天师薛季昌和王仙舟、李含光、焦静真诸人，都是备受世人尊崇的仙道。“南岳四虚”中的张太虚、何应虚、田应虚、邓中虚，既是他的挚友，又是他的弟子。其中的张太虚，号应和先生，宰相李泌尊他为师，向其问道。他传下的十五代弟子刘元静，被皇帝封为银青光禄大夫，充崇玄馆学士，赐号广成先生，是一位正二品的道士。南岳道教的上清派，虽然有第一代宗师魏夫人在此修炼仙举，而奠定上清派基础的还是司马承祯。

唐宋时期，除上清派外，还有许多仙道。《全唐诗话》记述了许碯至南岳招仙观，题诗于壁，复数日上升，其诗收入了《全唐诗》。《列仙传》收集了元彻、柳贯海外求仙的故事；陆禹臣入岳尸解；吴涵虚曾居华盖峰院中，终日沉湎，经旬不食，作《上升歌》后飞升。《列仙传》还记载了《谭子化书》作者谭峭，后居南岳洞天观炼丹，丹成服之，入水不濡，入火不灼；真人王旻入衡山精诚修道，遇赤松子

度等许多故事。《总胜集》中记述南岳唐宋间的仙道有：廖清虚在祝融峰遇太平君传道；双裘祖住南岳白马洞，得沂流之妙；申泰芝于祝融峰顶遇异人传金丹火龙之术；称为“田蒋君”的二仙田良逸和蒋含宏，均在衡山修道仙举；邓紫阳访南岳得道；华幽栖在南岳注《灵宝经》而后尸解；章督尸解南岳朱陵洞；缙仙姑栖南岳魏夫人坛修道，后于九嶷山仙去；长笑先生蓝方在南岳修炼圣胎，并在此仙举。《通志》记述了八真人迎邓郁之飞仙；何志纯受道司马承祯；徐灵期隐南岳注《然子篇》；韩愈为之写传记的廖法正；另外《一统志》、《太平经》、《楚风补》、《真仙通鉴》、《游宦纪闻》、《神仙通鉴》、《舆地纪胜》、《仙传拾遗》、《北梦琐言》、《蓬莱鼓吹录》、《睽车志》、《宋诗纪事》等等及一些地方志书，还记录了不少南岳仙真的故事。

明清两代，南岳道教处于衰落时期，可也有许多仙道栖南岳修炼。著名仙道张三丰，就曾在南岳九仙观后筑武当宫炼丹，丹成后他写了一首游衡岳诗，云：“今日完成五岳游，身骑黄鹤驻峰头。曾于北镇先寻访，直到南衡始罢休。万里漫云燕楚隔，两山刚被坎离收。天然妙道同行辙，又看湘波九曲流。”《西江志》载，被孝宗赐号冲静先生，又书赠“行业高精，精诚感格”八字的刘用光，曾栖南岳修道。同书中还记述仙人刘邈遇，仙举后归南岳；明末清初的李皓白，人称他为奇人奇侠，文武兼备，传说他曾受道于罗念庵，掷剑如白练，五十步外可取人头，剑又飞回，身轻如燕，是南岳惟一的一位侠仙。

南岳仙道修炼方式，不外乎道教的外丹和内丹。内外兼修的有赤松子，他既用水玉炼丹，又创内丹赤松子养炼法，这种养炼法一直传至明清，尤为人喜习；陈惠度经年采集金石楚术选胜炼丹，又日诵《黄庭经》；专炼外丹仙举虽然也不乏其他人，但绝大多数还是修习内丹。

修炼内丹的各有不同，一种是经箓为主。施存专习《三内文》；魏华存修习《黄庭内景经》、《太上宝文》等，主张性命双修；尹道全

修洞真还神微视之道；陈兴明、张如珍等人修明镜之道；张惠明修抱一守真三五混合之法；冯惟良修《三洞秘诀》；唐若水修昭元谷神之道；王妙想、刘根、褚伯玉、双袞祖等人，以辟谷服气、采霞炼真为主而修炼仙举；《文献通考》载，南岳卖姜翁修黄白之术。《真诰》载，俞灵琐炼“回风之道，守明之法”。《列仙传》载，吴涵虚于华盖院修炼睡功；邓紫阳和李皓白以修习剑功为主。在《岳志》中，记述了许多食药的仙道，“张正礼汉末入衡山服黄精，颜色泽悦”。民间还流传一些服食黄精仙去的故事。黄精是南岳特产，古人将它归属芝草一类，尽得土地之精气，故名黄精，许多古代南岳道士用它代粮辟谷，故有“仙人余粮”、“救穷草”、“太阳草”等称谓，饵而食之，可以长生。来南岳山上采药的仙道不少。《通志》载：“新野先生，晋太康中与徐君采药入衡山。”宋代的刘凝之抛弃家产和富裕的生活，和妻子入南岳山筑小屋采药种药而后仙去。《晋书》载：“刘骅之采药至衡山。”《楚纪》载：“张白胶，辟谷衡山云隐峰，日饮大醉，不知酒自何来也。偶歌云：‘山花头上插，酒向口中倾，醉眼看醒汉，茫茫尽丧真。’”这种“插花满头法”，许碯也炼此功，他头插山花，手握山花，一面喝酒，一面作舞，人皆笑其疯狂。这种修炼方法，收入了道典的《赤风髓》一书中。《岳志》还记述了清代一个叫无心道人的道者，日夜闭目坐榻，冬不炉，夏不扇，无隔宿粮。或有人贻米，即煮与路人共食之，有人问他所修何道，对曰：“本不知道，无道可修。”有山中人见他数日不食，面无饥色。一位学士给他写了篇铭记说：“有涧可瓢，不必其釜；有霞可餐，不必其廩；有云可服，不必其衲；有清风明月可友，不必其徒；有野花开落可春秋，不必其历；有吞息存神、熊经鸟伸可导引，不必其诵经持咒，烹鼎服丹。”这是一种心不知道、无道可修的修道方法。《见闻录》中也记述了罗道人与无心道人的修炼方法与此相同，罗道人修道十余年后，身上长出青毛。《县志》载，一个叫无名道人者，咸丰间栖南岳一石岩中，终日危坐，不食不语，有人拜访他时，就送一片薄姜，后

蜕化于岩畔，其尸轻如叶。

在南岳的仙道中，有不同的社会地位、神职位置，不同的形象，不同的个性，不同的术能。北宋的蓝方，相传他“发长委地，黑光可爱，肌若截膏，眉目疏远，唇若积朱，齿如排玉，温厚接物，无论大小皆得其欢心”，人称长笑先生，是一位多么可爱的道者形象，传说他寿高一百七十二岁，寿居高龄，永葆青春；而明代仙道刘邈邈则是屎尿遍身，鼻涕双挂，甚至自尿自饮，经常露宿街头；相传一代道教天师张三丰也不修边幅，所以有张邈邈的外号；唐末五代时的伊用昌夫妇，疏狂放逸，出言轻率傲慢，浪迹街头，打着鱼鼓，夫妻一唱一和，有时醉卧不醒，时常遭人殴打，他们也不在意；隋唐高士吴涵虚，终日沉醉长卧，不食人间烟火食物；南岳仙道中的女仙，都是童颜永驻的形象，魏华存、缙仙姑、徐仙姑，她们年逾八旬，像似十七八岁的少女；许多修道者不问世间世事，而李皓白却具侠义心肠，为国事、为民安，奔劳一生；有的骑龙驾虎；有的升雾腾云；有的高居皇园；有的栖身危崖。南岳的尸解仙特别多，像王十八、李思广、陈崇政、张太虚、惠车子、华幽栖、邓紫阳、刘邈邈、章督等，都是些传奇尸解仙道。从社会地位来说，如司马承祯、薛季昌等人，皆是皇朝的显赫人物，被皇帝呼为道兄，或称国师，或为道教的天师。还有一代名相的李泌、正二品道官的刘元靖。晋武帝、汉武帝、唐太宗、宋徽宗，为南岳许多道士赏赐道号，或题字赋诗相赠。不少仙道，除了对道学作出很大贡献外，在文学上也有很大成就，司马承祯就与当时李白、王维等人驰名，是“仙宗十友”之一。而且他的书法对后世也有很大的影响，他除有多种道学著作外，所创“坐忘法”，后来成了道教一种重要的修炼方法。

南岳是传播道学的大课堂。除王母、老子、赤松子、舜帝下降南岳授道，在道教诸神中，降南岳传道的有西城君、黄庐子、太极真人、东华大神、旸谷神王、景林真人、清虚真人、青娥夫人、石英夫人、太极先生、南岳赤君、费长房、吕祖、刘海蟾等。还有许多仙道，

在南岳修炼的同时,就地传道,有的是仙举以后又回到故地传道,如刘根在南岳东峰仙举后又传道廖法正。魏夫人仙举后多次下降传道;司马承祯在南岳培育不少高徒;田良逸教授了一批道教高才。唐代南岳九真降圣观的著名道士王固节,道家称他“道行绝伦,一方景慕,阐教谈经,学者如市”,被封为总教大师;褚伯玉居南岳服霞炼气的同时,开山辟荒,造林引泉,兴建“太平观”,代代相传,衍派下来的道徒不下千人。

道教在南岳留下了许多胜迹,至今仍是旅游的热点。洞天、福地、宫观、仙坛、灵泉、药室,遍布峰壑。就南岳山峰来说,其中祝融、赤帝、紫盖、驾鹤、天柱、石廪、金简、仙岩、朱明、白云、灵禽、会仙、仙顶、九女、碧云、雷祖、栖真诸峰,其命名皆源于南岳的仙道和神话内容。颇具规模的道观,明清时还有四十多座,最早的西华观创于汉代。道家道教把南岳视为他们的人间仙境。为开辟这个仙境,花上了千百年时间,付出了一代又一代人的艰辛。他们积淀了南岳的文化,造美了南岳的山川,创造了南岳的历史。当然,南岳的大自然,同时赐予了道家道教修习养生、传道仙举、光大宗教的许多条件。南岳九仙中的尹道全到南岳叹道:“智者爱水,仁者爱山,南岳山水悉备,又名朱陵寿岳,若修心于此,志勤于道,何必更历他山。”

南岳仙道神话是南岳古文化的一部分,我们研究挖掘南岳的道教文化,对开发南岳的宗教文化旅游资源,推出“南岳文化”有一定的价值。

(作者单位:南岳碑廊办)

## 浅谈二十世纪以来南岳道教崛起的原因

张嫦娥

南岳道教源远流长,历史悠久,流传至今,留下了丰富的文化遗产,形成了优良的传统。特别是在唐朝,南岳道教盛况空前,而到了民国时期,南岳道教仅存几处旧观,处于历史最低潮,这使我们不禁要问,南岳道教是靠什么走出低潮而获得发展的。因为到目前为止,学术界对南岳道教近现代时期的研究甚少,所以本文试图从五个方面来浅谈南岳道教从低潮中崛起的原因。

首先,南岳道教在历史上创造的独具特色的灿烂文化,是其崛起的内在原因。

南岳有着深厚的道家文化底蕴,其渊源可以追溯到远古时期的鬼神观念,战国时期的神仙方术,秦汉时期的黄老思想。至东汉末年太平道和五斗米道的出现,南岳道教开始了穿越历史隧道的历程。从此,许多帝王常来此巡视狩猎,祭祀天地;大量道家学者和道徒亦来此结庐修炼,参访云游,谈玄讲道,著书立说;以致历代高道辈出,仅清《南岳志》记载,从东汉至明清时代,在南岳隐居和授业的名羽高道就有一百零九人;另外不少文人墨客也在南岳这块宝地上留下了他们的传世佳作。如今,碑林、石刻、书院等点缀在名山胜迹之间,更给南岳增添了亮丽的风景。南岳道教先哲前贤的硕果,是我们今天南岳道教徒取之不尽、用之不竭的源泉。

“人能弘道,道亦载人。”被人们尊称为南岳魏夫人的著名女道士魏华存在南岳天柱峰潜心修道十六年,注《黄庭经》,讲《上清经录》,在南岳“飞仙石”上托剑仙举。魏夫人为道教上清派最重要的创始人,在南岳最早讲道布学,其《黄庭经》开启了一个影响久远的

道教经典系列,对医药学和养生学的贡献在道教历史上是首屈一指的,正如王明先生在《黄庭经考》中所说:“重为解说人身之诸神,以畅达修炼之微义。”(《道家与道教思想研究》,中国社会科学出版社1984年版)宋代陆游咏有“白头始悟颐生妙,尽在《黄庭》两卷中”语。

中国道教创始人第一代天师张道陵亦来南岳云游,他用自己的威望和魅力影响着南岳道教,其意义不可低估。

南岳九真人在南岳道教发展史上的贡献也不小,居住的地方被人尊称为“九仙观”,九位真人中对南岳文化贡献最大的是徐灵期,他遍游南岳山谷岩洞十五年,作《衡山记》,这是记述南岳山川的最早一本专志,第一个提出衡山七十二峰,周回八百里,回雁为首,岳麓为足,他对南岳衡山的界划一直沿用至今。

唐代最著名的高道之一司马承祯也曾在南岳修道,颇受玄宗推崇,司马承祯著作甚丰,最重要者为《坐忘论》、《天隐子》等。可谓名师出高徒,其弟子薛季昌继承师道,弘道南岳,封为天师,玄宗盛礼待之,呼为道兄。薛季昌成为南岳最有影响的道士之一。

宋朝名道士陈田夫在南岳道教发展史上的地位也不可小觑,他居南岳紫盖峰下九真洞老圃庵,往来七十二峰间几十年,博考诸事,探胜寻幽,终写成《南岳总胜集》三卷,为现存比较完备记述南岳的专著,对于深入研究南岳的地理历史文化及佛道宗教史,是必不可少的参考资料。

南朝梁元帝所撰的“南岳九真观碑”为南岳道教留下了千古名篇,碑云:“箫鼓腾空,烟霞相接,星辰夺彩,灯烛非明。风牖云梁,千门万户。楼施九柱,已同瀛乡之地;山带五城,复类元洲之所。玉版之经犹蕴,金丹之处存焉。上月台而遗爱,登景云而忘老。欣欣然不知所以而然。日晖石瓦,东眺灵寿之峰;月映玉床,西瞻华盖之岭。竹类黄金,既葳蕤而防露;木似红莲,且纷披而拂日。杯传九酝,隐沦之车晨至;堂开四扇,西楹之钟夜响。”这碑把当时南

岳道教的盛况描写得淋漓尽致。

文豪智者历来倾慕名山胜景，何况南岳这样一座道教名山，他们都慕名而来，李白、杜甫、苏轼、黄庭坚、张居正、王夫之等，他们在南岳留下的名诗令人回味无穷。

“诗仙”李白的《送陈郎将归衡岳》、《送长沙太守》、《送女道士褚云清游南岳》，杜甫的《望岳》，苏轼的《率子廉传》，张居正的《半山亭》，王夫之的《狮子峰》、《重过莲花峰为夏叔直读书处》、《摸鱼儿》等，展现了对南岳胜景或道教圣地的赞美与向往。

正是这么厚重的文化感、历史感使南岳的有志道士觉得，他们有责任、有义务去把南岳道教文化弘扬光大，同时，这也是他们值得荣耀的事。

第二，南岳的诸多道教人文景观与优美的自然景观，是其崛起的自然原因。

南岳山上道观林立，历代道徒开辟的岩洞、草堂、药室、丹房、仙台不胜枚举，令人叹为观止。

晋宋期间的一代名道尹道全，到南岳后深有感慨地说：“智者爱水，仁者爱山，南岳山水悉备，又有朱陵寿岳，若修心于此，志勤于道，何必更历他山。”南岳高道薛玄真更说得明白，他对人说：“山林幽静而有灵气，潭渊水深而清澈明净，松声竹韵，草绿花香，苍苔碧萝许多自然景色，相辉交映，构成了一幅幅神秘莫测的美景，凡是尘俗之人得不到这种享受。玉柱乳岩的别有洞天，生长灵芝的圣地，凡骨尘心的人不能领略其妙处。”修道者经常处于清幽安静的地方，才能“清其心源，静其气海”，达到“守静去欲，空无了悟”的境界。自然环境与道家养生修炼有紧密的联系。“海内名山，五岳称最”，南岳自古就有“五岳独秀”、“文明奥区”的美誉，所以，南岳和祖国其他名山大川一样，是道教修炼者养生修习的胜地。

南岳气候宜人，空气清洁、流动、新鲜，南岳有一日“三天”之说，山腰的春秋气温，一年长达二百多天，是修炼避暑的好地方。



南岳的日出彩霞,腾空云雾,飞流瀑布,寺宇亭阁,蔚为南岳自然景色中的朵朵奇葩,吸引着无数修道者的心神。铁脚道人登上祝融峰时大为感慨道:“云海荡吾心胸矣!”

南岳的千峰万壑构成了一个野生植物园,各种野茶和仙果更是修道者的天然保健珍品,连同那些奇花异草、飞禽走兽,无不令修道者神往。

这么令人心旷神怡的自然景观和人文景观,可以使修道者忘形物外,超凡脱俗。

第三,南岳道教人士坚定的信仰与不懈的努力,是其崛起的主观原因。

能够激发一颗灵魂的高贵、伟大,只有虔诚的信仰。在最危险的情形下,是虔诚支撑着他们;在最严重的困难面前,也是虔诚帮助他们获得胜利。

民国期间,南岳道教仅存几处旧观,落于历史的最低潮,但道教徒仍坚守信仰,力振道风。如龙教镇在主持九仙观的同时,对玄都观、黄庭观进行了修缮,处理安置抗日战争中的流亡道众。李缘真在这期间创办了南岳道教有史以来的第一所宏道小学,俾道俗弟子均受初等教育。这是道教徒的美德、虔诚、勤劳和进取心在支持着他们这样做。三光宫主持刘光斗,任南岳佛道教难协会副会长,他率领南岳的道教徒,在南岳、长沙、湘潭等地,向群众宣传抗日,救济难民,积极开展抗日救亡运动。南岳沦陷后,不少道教徒参加了抗日游击队,有的光荣牺牲。道教徒拿起武器,勇于参加卫国战争,这在中国道教史上是前所未见的,他们以大无畏的勇气和为信仰献身的精神完成了这一使命。当时在全国引起震动,为兴起全国抗日救亡运动做出了应有的贡献。他们不能自由地选择历史,但他们可以从历史中自由地选择信仰的道教。太多的人向威胁和利诱屈服了,太少的人有坚贞不屈的勇气。只有信仰的力量才能给人这样的勇气,光辉的事迹就像星辰一般照耀着南岳的道

徒,也照亮了“南岳道教”这四个字。也正是这一道正义的光芒将永远照耀着后继道徒的心灵。

第四,南岳道教在建国后弃旧从新,积极与社会主义相适应,则是其崛起的重要原因。

新中国建立后,道教徒一边修道,一边从事生产,用自己的劳动成果养活一方人,造福一方人。在中国共产党实施宗教信仰自由政策的积极引导下,南岳道教摆脱了旧阶级的控制和利用,废除了教内长期存在的封建特权与压迫、剥削制度,宫观内实行了民主管理,取缔了反动会道门,废除了不合时俗的成规、习俗。特别是拥护中国共产党的领导,拥护社会主义制度,参加社会主义建设,在爱教与爱国的问题上逐渐形成了正确的认识,在政治上展现了崭新的态势。

当然,这并不意味着他们的道路是用玫瑰香水铺成的,“文化大革命”这十年浩劫也波及到南岳道教,南岳道徒在面临这样一场人祸时,依然没有放弃努力。党的十一届三中全会后,党的宗教政策得到了全面落实。这一时期的罗浩明和王信安道长,为南岳道教的发展,呕心沥血,修复道观,制定了宫观管理办法,积极培养扶持南岳新一代道徒,为南岳道教的全新崛起,奠定了坚实的基础。年轻的道教徒,正站在前辈的肩膀上,致力发展南岳道教,潜心研究、整理、传播道教文化,积极推动南岳旅游事业的发展,让道教传统文化中的精华服务于社会,服务于人群。

从当前道教界状况来看,与社会主义相适应,是南岳道教得以传承发展的关键。

第五,南岳道教在保护生态环境方面的作用,也是其崛起的又一原因。

由于现代工业社会造成大量人、自然和社会的异化现象,严重的生态危机,如气候变化、臭氧破坏、工业污染,人性压抑所带来的负效应,使人们重新认识到道家 and 道教哲学及其生活态度的合理

性,唤起了人们保护大自然、回归大自然的愿望。

南岳素以风光秀丽著称,南岳风光又集大、秀、野、奇、绝于一体,和谐地展示了大自然之美,是我国“天然去雕饰”的以自然风光取胜的最佳景地之一,也是最佳旅游去处之一。

道教崇尚水性阴柔之物,道教信奉者们酷爱大自然,故山山水水、花草树木都成为其修道情感的寄托。同时,道家以高迈超逸的态度直面社会与人生。

正因为这样,南岳道教使人们真切地认识和感受到了它存在的合理性,它亦成了保护生态环境的活水源头。

南岳道教以它已散发出的魅力和潜藏着的魅力,像磁石一样深深地吸引着众道教徒和八方来客。南岳道教在历史上具有的得天独厚之处和举足轻重的地位,使南岳继续发挥一个重要道教胜地的作用,南岳道教的地区性影响有增无减,深得人心。所以南岳道教从低谷中走出来,不仅仅是偶然。这真是南岳之幸,道教之幸,亦是提高南岳道教知名度、美誉度的千载难逢的好时机。

## 佛道救难，投身抗日

——记南岳佛道救难协会组织教徒投身抗日救亡的事迹

吕芳文

1979年夏天，我同省文化局邱均元同志在常宁县岩门大队进行文物普查工作时，意外地发现了郭沫若亲笔手书的一封信，台甫“湖南南岳祝圣寺《狮子吼》月刊社暮笏先生启”，落款是当时的国府陪都重庆。信中寄有一个揭开了的信封和两纸印有国民政府军事委员会政治部的信笺。那个揭开了的信封正面写着“重庆军事委员会政治部探交郭沫若先生”，“寄自湖南南岳祝圣寺《狮子吼》月刊社暮笏缄”，背面盖有“被炸捞获邮件”的木戳字样，并有墨笔草书：“此函不知何处被炸，终能到达余手，亦一缘法，揭还暮笏，以为纪念，郭沫若。”郭老在信里写着“你们从佛教内来诛伐敌人，我们从佛教外来诛伐”等语。从信封文字和信件的内容上看，我们都以为这是一封有着不平凡经历的重要信件。

暮笏先生，姓郭名兴谊，湖南常宁官岭岩门人，别号贺旦，法名慧旦，曾在宁乡密印寺、南岳祝圣寺等地行佛，解放后到北京佛教协会图书馆工作，后退休返乡，安置常宁。我们去访问时，他无限深情地对我们讲起郭老邮件的曲折来历……

早在抗日战争伊始，慧旦和尚游脚而行，遍访了江南北国的名山大川，亲眼看到祖国的大好河山，沦在日本帝国主义侵略者的铁蹄之下，黎民百姓在水深火热之中啼饥号寒，古刹钟声警响了他的心灵。他冲破重重阻挠和禁锢，订阅了一份中共主办的《新华日报》，认真地阅读了该报发表毛泽东、周恩来和中共中央的言论和文章，从而懂得了“仗民族大义，抗日救亡”的道理，深深感到中共

和毛泽东、周恩来的抗日言论和文章,是拯救中华神州的良知和福音。于是,经常在一些青年僧侣中宣传抗日思想和主张,并满腔热情地向《新华日报》投稿、捐款,曾得到当时在武汉主持中共代表团和国民革命军事委员会政治部工作的周恩来亲笔信件的鼓励和赞扬。可是,国民党反动派却硬说他不是和尚,对他进行监视,声言要将他“捉拿归案”。于是,他怀着愤懑的情绪在南岳祝圣寺隐居起来。

1938年11月,日本帝国主义的侵略魔爪深入中国腹地,武汉、广州相继失守,长沙毁于文夕大火,中华民族面临生死存亡的紧急关头。次年春天,为了培养一批敌后抗日游击干部,坚持长期抗战,党派叶剑英同志到南岳参加国共合办游击干部训练班。就在这段时间,周恩来风尘仆仆,数次往返南岳,参加和召集各种重要会议,传达中共和毛主席有关抗日救亡的指示。这年4月18日和19日,周恩来在南岳做了《中日战争之政略与战略》的报告。他和叶剑英广泛地接待了一批又一批的各界人士,向他们宣传了党中央团结抗日的英明决策,宣传了毛主席《论持久战》的战略思想,使大后方人民从黑暗中看到了胜利的曙光。

慧旦、演文和尚就是在南岳一次被接见中,亲身聆听了周恩来和叶剑英的教导,并请周恩来在各自的笔记本上留下了“上马杀贼,下马学佛”的亲笔题词。这件事,在当时南岳佛道界引起了强烈的反响,他们因此受到启蒙,并纷纷发起组织南岳佛道教救国协会。一天,叶剑英从南岳半山腰的一个基督教会作完团结抗日的讲演,又来到祝圣寺倾听佛教界的抗日呼声,当他了解到南岳佛道教救国协会就要开大会宣布成立时,他立刻找到为首的巨赞和尚,首先表示鼓励和支持他们的爱国行动,接着便亲切地对他们说:建议你们这个抗日的协会组织名称改两个字,将教字改为道字,将国字改为难字。这样,以南岳佛道教难协会的名称,既体现“佛教道教救灾救难”宗旨,又可以团结广大的宗教界爱国人士,不仅是和尚、

尼姑,而且还可以把道姑、道士也团结进来,从事民族抗日救亡,团结的人越广越好,越多越好。

南岳佛道教救难协会的名称定下来以后,5月7日,在祝圣寺开了隆重的成立大会,叶剑英被邀参加,并发表了题为“普度众生,要向艰难的现实敲门”的讲演,他说:当我国民族危难之时,奉劝各位爱国僧侣不要再独坐禅房祈祷、祝福,逃避艰苦的现实而想象将来,那是空洞的无内容的幻想。在亡国灭种的大祸已临到我们头上时,要行动起来,走出禅房,参加抗日救亡运动,团结全国佛教教徒成为全民族的抗战的一部分。最后他用前苏联文豪高尔基的名言“站在革命的火焰前面,要自己首先跳进去,才能显现出伟大灵魂的光辉”而结束了讲解。历时一个多小时,全场肃穆无声。叶剑英演讲的一句句一字字,像饥渴中的甘露,被满座佛堂的教徒们吸吮着,从而唤起了南岳宗教界上千名佛道教爱国人士的抗日救难热情。他们纷纷表示要奋身救国。在巨赞、演文、暮笏等带动下,许多青年佛教教徒成立流动工作团和宣传队、救护队、服务队,在长沙、湘潭、衡山、衡阳等地积极宣传抗日,抢救被敌机炸伤的难民。慧旦和尚为叶剑英讲演作了特别认真详细的记录,还为大会起草了南岳佛道教救难协会的成立宣言和组织大纲。会后,叶剑英亲切地接见他,同他谈话,说他抗日救难热情高,文笔流畅动人,记录认真仔细,为团结抗日做了有益的事情。慧旦再三请叶剑英审阅修改记录整理稿,叶剑英说:你已经记得很好,不需我再加修改。慧旦将叶剑英这次南岳演讲整理稿寄送夏衍主编的《救亡日报》。不久,《救亡日报》不仅发表了他整理的叶剑英讲演记录稿,还为此写了热情洋溢的评论文章,声援和支持南岳佛道教界爱国人士投身抗日救亡。

后来,郭沫若同日本友人鹿地垺到南岳祝融峰等地游览,一路接见许多宗教界人士,深为南岳佛教教徒舍身抗日救亡的义举所感动。于是郭老联络文化界著名人士邹韬奋、夏衍、田汉等人热情

支持巨赞、演文、慧旦等所开展的抗日宣传工作。田汉还为此专题做诗一首：“锦衣不着着缁衣，又向人间惹是非；独惜潇湘春又暮，花前跌坐竟忘归。”

邹韬奋不仅将此诗和慧旦以暮笏笔名写的“炮火下的一群僧青年”一文，及南岳佛道救难协会的成立宣言和组织大纲，全都发表在自己主办的《全民抗战》月刊上，他还联络有关人员将它翻译成世界语，发表在香港一个世界语的刊物上。

党的关怀和人民的支持，给慧旦以巨大的鼓舞。他决心为抗日救亡贡献自己的力量。1940年9月，广西佛教协会主持人道安法师从桂林写了一封信给他，邀他主编由广西佛教协会发起创办的《狮子吼》月刊，从此，暮笏在南岳祝圣寺忙碌地为《狮子吼》月刊组稿。他在创刊号“编者的话”中写道：“有人说，向太平洋的波心投下一石，可以翻动太平洋全体，这不是理想，而是事实。同样的，我们愿借重《狮子吼》的非薄篇幅，向波澜壮阔的抗战洪流里，也来投下一石吧，希望浪花四溅的石波光，显现出来的是新佛教运动全景，光辉灿烂的全景。我们十分热忱地期待着！我们希望《狮子吼》在作者、读者的培植下，来个热闹的场面，在烽火连天的祖国前卫哨上，也印上我们佛门子弟的足迹。”

10月20日，暮笏满腔热情地写了一封征稿信件和那篇“编者的话”的印刷文章，兴致勃勃地向邮局投发了。月余之后的一天，他正在南岳祝圣寺内为《狮子吼》月刊编辑第二期，发稿时，忽然一封落款署有“国民政府军事委员会政治部”的信从门缝里投进来。慧旦拆开一看，果不其然，正是郭老于12月14日的复信：

暮笏先生：

你10月20日的信，我今天才接到。全部是遭过水湿的，几乎揭不开来，信封背面有“被炸捞获”云云的木戳字样，我现在揭下来寄给你，以表示这封信的到手实不容易。你们要办《狮子吼》月刊，我是很钦佩的，“征稿的话”也拜读了。在目前，凡是以积极进取的

精神为民族谋幸福的活动,一律都值得人敬佩。但你要我投稿,我觉得有点困难,因为我对于佛教没有作过专门的研究,门外人的话写在你们的杂志里,恐怕也有些不伦不类,还是请你自己多多发挥些吧。你们从佛教内来诛伐敌人,我们从佛教外来诛伐,反而是相得益彰的。至此而颂健胜。

郭沫若

十二.十四

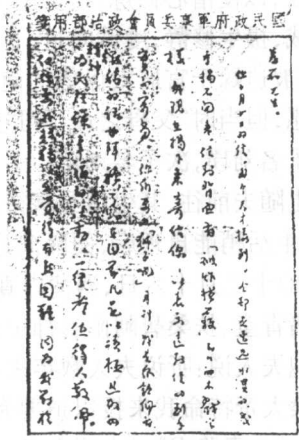
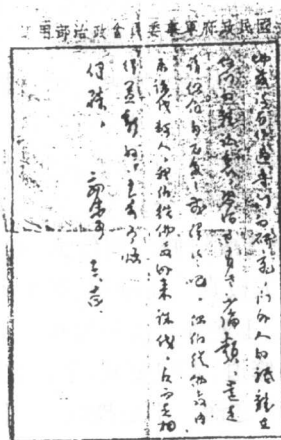
注:巨赞——系法名巨赞和尚,抗战初期,在湖南南岳和广西桂林佛教界从事爱国进步的抗日宣传和救难运动,为南岳佛道救难协会和《狮子吼》月刊发起人之一,解放后为全国人大代表和政协委员。

(作者为湖南省社会科学院研究员)



一九四〇年十二月十四日郭沫若同志给南岳慧旦和尚《狮子吼》月刊主编暮笳先生的信手迹。上图是暮笳给郭沫若的征稿信信封。信封上盖有『被炸捞获』等字样的邮戳，还有郭沫若同志笔迹：『此函不知在何处被炸，终能到达余手，亦一缘法，揭还暮笳，以为纪念。』

郭沫若 十二·十四



## 魏夫人与南岳黄庭观

周勇慎

魏夫人，即晋代著名女道姑魏华存。据道书《仙苑编珠》、《清微仙谱》、《真诰》、《三洞群仙录》、《道藏源流考》、《茅山志》、《太平广记》、《顾氏文房小说》等载：魏华存，字贤安，任城（今山东济宁）人，晋司徒魏舒之女，生于魏齐王嘉平三年（251）辛未。她自幼好道，静默恭谨，少长便喜读《老子》、《庄子》等道书，志慕神仙之道，欲求冲举之法。常服胡麻散、茯苓丸，习练吐纳道功，以求静心养生。她不好交往，曾谢绝一切亲朋，并多次向父母要求离家单独居住，以便潜心修炼，但父母不许。虽然如此，仍然信仰坚定，常年斋戒，摄生修静，虔诚向道，晋武帝泰始十年（274），魏华存二十四岁，被迫嫁于官居太保掾的南阳人刘文（字幼彦）为妻。虽然极不情愿，但当时“父母之命不可违”，只有惟命是从。婚后，生有二子，长子名刘璞，次子名刘瑕。后来，丈夫刘幼彦官至修武县令，魏华存也随夫前往，其生活虽富裕，但奉道之心仍十分坚定。待二子稍大，生活稍能自理后，便隔离房屋，独居斋戒清修。相传太虚九年（288）十二月十六日，遇清虚真人（一作太极真人安度明、东华大神方诸青童、扶桑碧阿阳谷神王景林真人、王褒等），遂拜为师。真人对魏夫人说：听说夫人多年来一直静心修道，志向虔诚，令人敬佩，扶桑大帝特命我来授以道要和脱离凡尘之谛。于是授以《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《灵书八道》、《紫度炎光》、《石精金马》、《神真虎文》、《高仙羽玄》等经文，凡三十一卷。后景林真人又授夫人《黄庭内景经》，“令昼夜存念，诵之万遍后，乃能洞观鬼神，安适六府，调和三魂，五脏生华，色反婴孩，乃不死之道也”。又告

诫魏夫人要“遵守清规，用心参悟”。时夫刘幼彦虽居隔壁，但寂然不闻。后其夫病故，又值晋室衰乱，预知中原将乱，遂携二子渡江南下，先后至故乡山东任城，后离子居茅山、江西、南岳等地。据《南岳志》、《南岳总胜集》等载：魏夫人在南岳修道十六年，传播上清经录，晋成帝咸和九年(334)于南岳紫虚阁飞升，终年八十三岁。相传魏夫人飞升时，有众仙驾鹤车至观前“礼斗坛”相迎，杜甫在《望岳》诗中有“恭闻魏夫人，群仙夹翱翔”之说。现黄庭观门前存有“飞仙石”遗迹。“飞仙石”又名“飞升石”、“礼斗石”，古名“飞流坛”。此石为魏夫人朝天礼斗、白日飞升的地方。石上刻有“飞仙石”三个大字和“飞过烟云凝化石；仙参星斗尚留坛”对联。石上有一双粗大脚印痕迹，传说是魏夫人十六载朝天礼斗的足迹。现在“飞仙石”依然凌崖高架，只是周围长满了青藤和青苔，使巨石显得奇古沧桑。据说人身体触到这块巨石，贴身青藤青苔，便会有全身轻松舒适的灵感，能沾上仙气、交上好运。唐代颜真卿立碑纪念其事，宋仁宗赐栖真地为“紫虚元君之阁”，宋徽宗又赐名“黄庭观”。

黄庭观位于南岳集贤峰右支险峻山坡上，从南岳古镇西路登山一公里再拾级而上百级石阶便是著名的黄庭观。观宇面临白龙潭，背靠集贤峰。门额石刻“山不在高”，门联石刻“欲往西池谒王母，且来南岳拜夫人”，观仅三进，依次为山门、憩凉亭、过殿（慈航殿）、魏元君殿。山门为简朴大方的牌坊，建在三步石阶高的石台上，中开拱形洞门，洞门为雕有云纹图案的白色大理石镶嵌。牌坊正上方有“黄庭圣境”，后上方有“道炁长存”横额，墙上有彩色泥塑“双凤迎阳”和“魏夫人布道”等图案。建筑面积四百多平方米。正殿供奉魏夫人神像，殿门有“黄中通理成坤德，庭外飞仙忆晋时”阴刻石联。相传这副联语，一百多年来，系陈姓一家三代人进行过三次更换才得以保留至今。

黄庭观系唐初武德元年(618)所建，由南岳道士双袞祖于天柱峰下魏夫人坛遗址上先架茅棚，后建观宇。唐代宗大历三年(768)

官至刑部尚书、鲁郡开国公、大书法家颜真卿游南岳，礼魏夫人坛，对观宇进行重修，并书《晋紫虚元君领上真司命南岳魏夫人仙坛碑经》，此碑记魏夫人升仙之事。五代长兴年间（930～1032），楚王马希声在大修南岳庙和广栽林木的同时，又对魏夫人坛进行了一次大的修缮，大修后，时称“魏阁”。同时封禁魏阁周围森林不许砍伐和狩猎，以作“魏阁”长生之地。至宋代，黄庭观得到宋室皇廷的特别重视，多次修缮。两次诏赐，观宇颇具规模，道业兴旺。天圣中（1023～1032），宋仁宗诏旨重修，前后用了四年时间，宋景祐年间（1034～1037），仁宗赐名为“紫虚元君之祠”，兼赐祔榆之服，并赐钱置田，以贍道众。宋政和五年（1115），宋徽宗崇尚道教，而道教著名真经为《黄庭经》，于是依经文赐名“黄庭观”，观名一直沿袭至今。黄庭观，历唐、宋、元、明、清，一直为道教的宗教活动场所，亦为崇信道教信众朝真参拜的圣地，香火旺盛，祭祀隆重。尤以魏夫人的诞辰日和道教诸神的圣诞日，前来参访朝拜的游客、香客络绎不绝，同时亦牵动着历代文人墨客、朝廷大吏，如李白、颜真卿、王祐、谭元春、潘耒、郭嵩焘、李元度等均来此悠游吟唱，留下了珍贵的文诗墨宝。卓立于盛唐的诗仙李白，是一个与道家结缘很深的文人。由于傲视权贵，愤世嫉俗，遭到当朝权臣的谗毁，结束不到三年的“供奉翰林”的京城生活，天宝三年（744）“浪迹天下，以诗酒自适”。接着他托请北海高如贵天师为自己授“道箓”，于齐州紫极宫（老子道观），成为一位虔诚道士。他的游踪如萍，履痕遍及大江南北，自称“五岳寻仙不辞远，一生好入名山游”。他对南岳久已向往，崇拜魏夫人修炼得道，人未到，先写诗以寄山灵。他在《送女道士褚三清往南岳诗》中，就反映了他的向往之情和魏夫人在他心目中的影响。其诗曰：“霓衣不湿雨，特异阳台云。足下远游履，凌波生素尘。寻仙向南岳，应见魏夫人。”

现黄庭观内墙壁上还嵌有三千余字的《上清黄庭内景经》，相传原为魏夫人手书，原石刻早佚，现存为一九九一年重刻。《黄庭

经》是道教上清派主要经典,对社会影响和对道教的发展均起到较大作用,被道教徒誉为“内丹”、“女丹”理论之渊源,是“名入上清死录除”的求仙之路。《黄庭经》是道教吸取当时的医学成就而造作的养生、修仙古籍,它以七言韵语描述人体五官、五脏、六腑诸神,更推广至全身八景神及二十四真之形象与作用,宣称恒诵神名及存思诸神形象,可以消灾祛病,不惮虎狼凶残,腑脏安和,却老延年,甚而升天登仙。从东晋以后,道教倡导恒诵《黄庭》之法,至唐宋则社会研习《黄庭》之学更盛。唐玄宗时,梁丘子白履忠注《黄庭》内外篇,唐宣宗时胡愔著《黄庭五脏六腑图》、《黄庭内景五脏六腑补泻图》。唐末五代杜光庭撰《道教灵验记》,宣扬持诵《黄庭》之灵验。唐代著名诗人李白曾有诗道及《黄庭》:“镜湖流水春始波,狂客归舟逸兴多;山阴道士如相见,应写《黄庭》换白鹅。”至宋,研习《黄庭》已蔚然成风,著名文学家欧阳修亦好之,隐名自号无仙子,删正《黄庭外景经》。北宋王尧臣《崇文总目》著录有关《黄庭》撰述凡八种,南宋郑樵《通志·艺文略》道家类著录有关《黄庭》撰述凡三十部五十七卷。南宋诗人陆游亦有诗称颂:“白头始悟颐生妙,尽在《黄庭》两卷中。”历代对《黄庭》的诠注很多,最早的为唐梁丘子白履忠及托名务成子的注本,至金有刘处玄,明有陆西星,清有李涵虚、蒋国祚,均注释《黄庭》,还有董德宁撰《黄庭经发微》,宏一子杨任芳撰《黄庭经阐注》,邳郡牧斋斋主人撰《黄庭经笺注》,近代著名道教学者陈樱宁撰《黄庭经讲义》。可见魏夫人之《黄庭经》及其以“经”命名的黄庭观影响之深远。

(作者为湖南省道教协会副会长)

## 魏华存与南岳道教关系研究

童中平 陈圆柱

说起南岳,人们便会想到南岳大庙佛陀前的香火不断。殊不知,南岳原本中国道教胜地之一。隋唐以前,南岳仍为道教据点,只是在魏晋佛道两教发生激烈争夺以后,南岳道教才渐居其次,让位于佛。明中叶以后,南岳道教同全国一样,逐步从停滞走向衰落,道教于南岳的主导地位完全被佛教所取代。

今天南岳道教虽已衰落,但当年如日中天的诸多古迹犹存。往南岳镇西北行约一公里的集贤峰下,有一庙宇名曰“黄庭观”,此乃为纪念道教上清派创始人魏华存而建,是现今保存较为完整的道观遗址。其门额石刻“山不在高”,门联石刻“欲往西池谒王母,且来南岳拜夫人”。可见它在当时是颇有名气的。唐代诗人李白在《江上送女道士褚三清游南岳》一诗中就有“寻仙向南岳,应见魏夫人”之句。黄庭观前有“一巨石,方丈余,其上阔员(圆),其下尖浮,寄他石之上,凡一人试推即动,……今抚州山有穴深广状斯石也”。相传魏华存乘一朵祥云(亦说飞龙)自抚州来此,祥云遂化为此石,曰“飞仙石”。后来魏华存在这里礼拜祭祀,八十三岁时在此“飞仙石”上托剑仙举。

魏华存究竟如何来南岳尚无确切史料可考,以上说法乃后人据民间传说所载,颇具神话色彩。关于其身世,据《南岳志》载,她是山东任城人,字贤安,生于公元 251 年,是晋武帝时司徒魏舒的女儿。贤安“天才卓异,元标幽拔,少读《老》、《庄》、《三传》、《五经》、百子,无不该览,性乐神仙,味真慕道”。因她自幼喜好神仙之道,故常服胡麻散、茯苓丸,作吐纳工夫,笃意求神仙之术,“常欲别

居闲处”，发誓不嫁于人，无奈父母不许。后在父母逼迫下，二十四岁时，她嫁给了南阳的刘文（名幼彦），并生有二子，但她奉仙之心不改，“畴昔之志存而不亏，后幼彦为修武令，随之县舍间，别寝入室，百日所期仙灵……”，即重建一别室，在室内闭斋修炼。她的诚心感动了仙人。就在某“冬月夜半”，太清真人安度明、东华天神方诸清室、扶桑碧阿阳谷神王景林、清虚真人王褒（即王子登）一起降于她的斋室，为她指点迷津，授以要道，太极真人命北寒玉女宋联娟弹奏九气之漱，青童低吟太霞之曲，阳谷神和清虚真人分别伴以晨启之章、驾飙之词，许久才离去。从此四仙便经常光顾她的斋室，并授她《黄庭内景经》、《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《灵书八道》、《紫度炎光》、《石精金马》、《神真虎文》、《高仙羽玄》等三十一卷。刘文死后，她预知天下将要大乱，便携领二子来到江南。二子成人各自为官之后，她独自来到南岳天柱峰，冥心斋静，潜心修道凡十六年，仙道长进很快。晋成帝咸和九年（334），她八十三岁的时候，四位仙人又来到她的斋室，给她二丸仙药，一曰迁神白骑神散，一曰石精金光化形灵丸。仙人让她立即服下，称病不出。七天后，太一元仙驾飙车来迎接她，她遂尸解，随之而去。其魂径自来到阳洛山中。次日，四仙人又让她斋戒五百日，遍读经书。又二十六年，她则面如少女，至此西王母才迎她上太清宫，拜见太微天帝君、中央黄老君等高仙。贤安被授以《玉札金文》，位为紫虚元君，封为上真司命“南岳夫人”，主管教授天下信奉仙道之人，治所在天台大霍山的洞台之中。由此后人便尊称她为“南岳夫人”。

魏华存仙逝后，后人在道教《真灵位业图》中把她位居二级左位，与赤松子同级仙班，并于唐初为之建黄庭观，当时叫魏阁。唐代宗大历三年（768）大书法家颜真卿游南岳时重建，并为魏夫人立碑，撰有《晋紫虚元君领上真司命南岳魏夫人仙坛铭》，宋仁宗赐她栖身之地为“紫虚元君之阁”，宋徽宗又赐名“黄庭观”。

南岳名道士中,在魏华存之前、之后都不乏女流之辈,《南岳志》列出的就有苍梧女道王妙想、南岳女仙李凤仙、衡山仙女张润玉、长沙女道侯仙姑、善化女道高仙姑等人。为什么惟独魏华存能获得“南岳夫人”之美誉呢?这显然与她对湖南道教的发展所起的作用是密切相关的。

魏华存生活于魏晋时期。此时,一方面由于黄巾起义失败后,道教必须适应统治阶级的需要才能存在和发展;另一方面统治阶级在政治上采取镇压和利用的两面政策,中国道教便分为上层神仙道教和下层民间道教两个较大层次。道教分化以后,由于天师道形成早,在群众基础和社会影响方面有优势,其创始人张陵(即张道陵)也已经成了全国道教徒公认的祖师,对信徒有较强的感召力,因此成为当时全国具有代表性的道派。但是自从张道陵和另两位天师道颇具影响力的人物张衡和张鲁逝去后,天师道长期处于自发的发展状态,组织涣散,纲纪松弛。许多祭酒和道民不遵守教规和道戒,出现了大量腐化堕落的现象,道官、祭酒“取人人金银财帛而治民户,恐动威迫,教人违愿”、“赃钱通税,贪秽入己”,终于导致自东晋后期到南北朝全国性的道教改革普遍展开,一大批新道派相继涌现。

魏华存本为天师道祭酒,在南岳冥心斋静、潜心研修道家经典,如前面提及的《黄庭内景经》、《太上宝文》、《高仙羽玄》等三十一卷,还有《玉清隐书》四卷、《许掾上经》等,十六年后写成《上清经》传予后人,后人据此形成了南岳神仙道教上清派。据陶弘景《真诰叙录》,在晋哀帝兴宁二年(364)太岁甲子,“紫虚元君、上真司命、南岳魏夫人下降,授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某(杨羲),使作隶字写出,以传护军长史句容许某(许谧)并其弟三息上计掾某某(许翔)。二许又更起写,修行得道”。又据李渤《真系》,杨羲将《上清经》传许君,许君授子许黄民,再经马郎、马罕辗转传至陆修静,陆修静总括上清、灵宝、三皇诸经,分为三洞,再经孙游岳传



至陶弘景。以上诸道根据魏华存留传下来的修仙道书,用降神扶乩的方式造出《上清大洞真经》三十一卷,在神仙道教中以师徒秘授的形式流传。至东晋末年,才由王灵期隐去《上清经》仙术中的至要法言,大加增广,张开造制,在社会上“相传流布,京师及江东数郡,略无人不有”,公开流传开来,形成神仙道教上清派。

《上清经》的出世是杨羲、许谧、许翊继葛洪之后对神仙道教的又一次改革和发展,它为道教茅山宗的形成奠定了基础。上清派本质上是以士族知识分子为主体的道派。在修炼方术上,把重点从符篆禁咒和烧炼金丹转移到人体精、气、神的修炼上,形成一套合医学、仙道、巫术为一体的炼神为主的存想静功,通过存思身神的内景和日月星辰等外景的方法调整人的意念,更适合江南士族社会知识分子个人修炼的习惯,因此上清派在江南有隐士性格的知识分子中得到广泛传播。

在魏晋时期道教内部发生分化的同时,由汉末从印度传来的佛教此时与中国玄学合流,融为一炉,也开始从外部冲击道教在中国的主导地位。魏晋南北朝时期,佛道二教发生了激烈的斗争,在湖南主要表现在以慧思禅师和南岳九仙观欧阳正则为首的道士之间争夺南岳的斗争。南岳是湖南道观特别集中的地方,道教势力一直很强大,佛教在南岳扎下根来就是始于陈朝僧人慧思。他是豫州武津人,佛教天台宗第三代祖师,北周武帝反佛时率四十余僧于陈光大二年(568)来到南岳,结果也不受欢迎,遭到南岳道士们的排斥,于是展开了激烈冲突。

慧思先令人将枯骨、僧用器皿等埋于地下,然后发掘出来,证明他此前的“一生”、“二生”、“三生”都曾在南岳出家修行,南岳早就是佛教胜地。道士们也用同样的方法指证慧思等“埋兵器于山上”,是北齐派来的间谍,欧阳正则还率十四名道士赴京向陈宣帝告御状,宣帝派人调查不得要领。慧思亲自赶往京城,面见皇帝,结果陈宣帝相信了慧思的陈述,“以道士诬告罔上,令案治之,罪当

弃市”。后慧思又假发慈悲,请曰:“害人之命,非贫道志,乞放还山,给侍僧众,亦足小愆。”帝从其请,将十四名道士放还南岳,给僧人当奴仆,并赐十四道铁券为凭。慧思特立《陈朝皇帝赐南岳慧思大禅师降伏道士铁券记》石碑于南岳,以为见证。

以慧思和欧阳正则为代表的佛道二教争夺南岳的斗争,最后以佛教的胜利而告终。“南朝四百八十寺,多少楼台烟雨中”的诗句,正表露了佛教徒们当时胜利后的得意与喜悦之情。从此以后,佛教势力主宰南岳,道教退居于次要地位。“南岳夫人”魏华存头上的光环在众人的心目中渐渐暗淡下来。

(作者单位:湘潭大学哲学系)

## 魏夫人与《黄庭经》

余明光

黄庭观是南岳著名道观之一，它之所以有名，一是建观历史悠久；二是与魏夫人所传著名的道经《黄庭经》有关。《南岳志辑要》载：“黄庭观在集贤峰下，为魏元君修道处。峰顶巨石有足迹，相传为元君遗迹。《省志》：在天柱峰下，唐建。马氏（按：指楚王马殷）重修，并名魏阁。宋景祐中，赐名紫虚元君之阁。政和五年（1115），改赐今名。潘耒游记：‘观止屋数间，在小峰之巅。耸拔无阶，下临绝壑。……元君所传《黄庭经》，文辞古雅，优于后出诸道经。’”

由此可见，黄庭观与魏元君的关系密切，而魏元君又与《黄庭经》密不可分。兹就其史事，论次于下：

一、魏元君乃魏夫人之道号。魏夫人何许人也？《神仙通鉴》、《太平广记》皆有详细记载。魏夫人名华存，字贤安，任城（今山东济宁）人，西晋司徒魏舒之女。好读《老》、《庄》，《三传》、《五经》、百氏，无不该览。自幼好道慕仙。年二十四，父母强适太保掾南阳刘文为妻。生二子。长成立业后，夫人乃斋于别寝。后夫病故，夫人安抚内外，潜心静养，修真之益，与日俱进。至晋成帝咸和九年（334），乃托剑化形而去，享年八十三岁。《神仙通鉴》称其“诣上清玉阙，位为南岳真人、紫虚元君”。南岳的黄庭观祠祀的就是这位著名的修道成仙的女真人。

二、《黄庭经》的来历，据《太平广记》卷五十八《魏夫人传》所载，《黄庭经》乃神仙所授，其文曰：

“景林真人曰：虚皇鉴尔勤感，太极已注子之仙名于玉札矣。

子其勛哉！……于是景林又授夫人《黄庭内景经》，令昼夜存念，读之万遍后，乃能洞观鬼神，安适六府，调和三魂，五脏生华，色反婴孩，乃不死之道也。”

这当然是具有浓厚宗教色彩的神话，不足为信。但《黄庭经》的编撰与传播的确与魏夫人有关。

1. 魏夫人自幼好读《老》、《庄》，意在超脱，进而服食，探求医理，为编撰《黄庭经》打下了思想基础。其父魏舒《晋书》卷四十二有传，称其少孤，为外家宁氏所养。年四十余，官至司徒。前后娶三妻皆亡，仅一子也早年夭折，而魏夫人不知出自何母。观其家世，可知其在家了无情趣，且备受哀痛，在其幼小的心灵中，已播下出世的种子，故遍读群书，尤好《老》、《庄》，以遣其志，寻求解脱。并躬行实践，寻找妙方，调理身心。据《太平广记·魏夫人传》载，魏夫人“常服胡麻散、茯苓丸，吐纳气液，摄生夷静，亲戚往来，一无关见”。可见其性格孤僻，好静养生。而胡麻散、茯苓丸，在中药中均为益寿延年的滋补药；“吐纳气液”，即今之气功，乃道教内丹修炼之术。凡此种种，在《黄庭经》内均有所反映。

2. 魏夫人从服食、吐纳又进一步搜集秘方妙药，以备时用，为编撰《黄庭经》积累了大量的素材。她之所以特别注重医药，主要因为早期道教都主张为人除病，积德行善，其本传载有“王君告夫人曰：学者当去疾除病，因授甘草谷仙方”。《云笈七签》卷四《上清经述》更载其寻求经方入室之术，叙说其对清虚真人王褒等所说的心理话：“自入刘门，修道日废。须者少闲，内外乖隔。容得斋思，谨按道法，寻求经方入室之制，为欲静护五藏，辟诸疾病耳。”可见其寻方觅药，养身护体，早有夙愿。由此可以推知，所谓景林真人所授《黄庭内景经》，极有可能为民间验方健身集锦之书，而为道士们所诵读，并命名为《黄庭经》。故北宋欧阳修在《集古录跋尾》卷十《删正黄庭经序》中说：“《黄庭经》者，魏晋间道士养生之书也。”俞琰在《席上腐谈》卷下亦说：“《黄庭经》恐是魏晋间文章。”而魏夫

人正处其时，又身为道士，得到这种养生之书，也就不足为怪了。

3. 如果说魏夫人所得《黄庭经》为民间验方健身之书，加上她平生所收集的秘方草药，就足有条件编定正本《黄庭经》了。因此可以推断《黄庭经》之形成，乃汉末至魏晋间多年累积而形成的草稿本，至魏夫人时，才由她删削编次而成定本。这是因为魏夫人不但有网罗素材的客观条件，而且她本人还有深厚的文化基础，除熟读《老》、《庄》外，还通《五经》、百子，史称“夫人能隶书”，可见其书法也是不错的，因此由她编定《黄庭经》一书，并不是困难的事。所以我认为《黄庭经》虽不能说是她首创，但由她编定是没有疑问的。

三、《黄庭经》为道教著名典籍，但它究竟是一种什么书？它的内容价值何在？这是我们需要注意的。

《黄庭经》分为《黄庭内景玉经》和《黄庭外景玉经》，都是用七言韵文写成。《内经》早出，大致成书于晋太康九年(288)。而《外经》晚出，成书于晋成帝咸和九年(334)。“黄庭”这两字，却早在东汉末年就已有了。汉桓帝延熹八年(165)，边韶在《老子铭》中已有“出入丹炉，上下黄庭”之语。至于“内景”、“外景”的称呼，则更早在战国末期荀子的书中就已出现。如《解蔽篇》曰：“浊明外景，清明内景。”所谓“景”，是光色的意思。从唐代到清代的学者在注解时，大多以日喻火，以月喻水。火则外光，水则含景。内景含气，外景吐气。《道藏·黄庭内景玉经》卷上梁丘子注说：“黄者，中央之色也。庭者，四方之中也。外指事，即天中、人中、地中。内指事，即脑中、心中、脾中，故曰黄庭。内者，心也；景者，象也。外象谕日月星辰云霞之象，内象谕血肉筋骨脏腑之象也。心居身内，存观一体之象色，故曰内景也。”

在《道藏》中，我们还看到李千乘和务成子的注解，皆大同小异，其不同之处，皆附会《老子》章句，阐发长生不老、羽化成仙之道。而董德宁在《黄庭经发挥》中则另有新解，谓“黄庭者，黄乃土之色，庭乃家之中，是三才各有中宫也”。这里的黄庭三宫，乃是指

人体的三个部位：上宫脑中，中宫心中，下宫脾中，黄为中央之色，庭为四方之中。所以，都有中的含义。而内景则是含气养精、内视神象的意思。

从《黄庭经》名称的解释中，使我们已大体知道，此书为道教内丹派养生之书。它注重的是五脏六腑，固精炼气，长生不死，以成神仙。这是这部书的主旨。其主要内容大致如下：

第一，《黄庭经》认为五脏六腑皆有神，并广及二十四真。书中对这些都有专章论说，如《黄庭内景经·心神章》第八云：“心神丹元字守灵，肺神皓华字虚成，肝神龙烟字含明，翳郁道烟主浊清，肾神玄冥字育婴，脾神常在字魂停，胆神龙曜字威明，六腑五脏神体精。”

所谓二十四真，讲的是人体二十四个部位各有神主，而各神皆有名称，并注明神身長几寸几分。如说脑神名觉元子，字道都，形长一寸一分，白衣。诸如此类，不胜烦举。总之，此经上承汉代相传之五脏神，而发展扩充到三宫、八景、二十四真。这是《黄庭经》重要内容之一。

第二，关于三关、三田之说。与八景、二十四真密切相关的是这部道经的丹田说。《黄庭内景经》云：“上有魂灵下关元”，“三关之内精气存”，“迴紫抱黄入丹田”，“三田之中精气微”。《黄庭经》中的这些话，实与中医理论相关。什么叫“关元”？秦汉间著名的医经《黄帝内经·素问·举痛篇》说：“冲脉起于关元。”《灵枢·寒热篇》说：“脐下三寸，关元也。”可见“关元”此词起源较早。而至《黄庭经》则发展为三关、三田之说。谓人有三丹田：上丹田为脑，亦名泥丸；中丹田为心，又名绛宫；下丹田，脐下三寸，气海也，又名精门。三田各有司主之神。黄庭之上、中、下三宫，亦与此三丹田相应。上部为脑，中部为心，只有下部宫于脾中。

脑之所以为丹田之宫、黄庭之舍，是因为脑是人之精髓荟萃的地方。梁丘子解释说：“脑中丹田，百神之主。”《内经·素问》说：“诸

髓者，皆属于脑。”《灵枢经》也说：“脑为髓之海。”故《黄庭内景经》总结说：“脑神经根字泥丸。”认为人的真精神，皆上聚于脑，精足则脑充。可见《黄庭经》所论与中医理论大致相通。

心之所以为丹田，是因为心为五脏六腑之主宰，故《黄庭经》论心之处甚多。《心部章》第十云：“心部之宫莲含华，下有童子丹元家，主适寒热荣卫和，丹锦衣裳披玉罗。金铃朱带坐婆婆，调血理命身不枯，外应口舌吐五华。”可见心的生理作用在于调血脉，适寒热，和荣卫。这与中医理论亦相符合。《素问·五藏生成篇》说：“诸血者，皆属于心。”《六节藏象论》说：“心者，生之本，神之处也，其华在面，其充在血脉。”认为心能养血，血输于脉，循环不息，故身不枯竭。至于调节心身，以适应寒暑，当然是心的本能了。而“和荣卫”，颇有些费解，什么是荣？什么是卫？这在中医理论中亦有明确的解释。《素问·痹论》云：“荣者，水谷之精气也；卫者，水谷之悍气也。”悍气就是浮躁之气，它不利身体健康，必须尽力排除。《灵枢·卫气篇》说：“其浮气之不循经者为卫气，其精气之行于经者为荣气。”只有荣气运行在血脉之内，才能调和五脏六腑，故《黄庭经》教人和荣卫，使身体保持康健。

黄庭下宫在脾，与下丹田之说不对应。这是因为按旧的中医理论，认为脾能消化食物，营养全身，故脾主生肉。《黄庭内景经·脾部章》第十三亦因袭此理，谓“脾部之宫属戊己，中有明童黄裳里。消谷散气摄牙齿，是谓太仓两明童。……主调百谷五味香，辟却虚羸无病伤”。在《隐藏章》更明确论述脾宫之事，其文曰：“脾神还归是胃家，耽养灵根不复枯，闭塞命门保玉都，万神方胙寿有余。是谓脾健在中宫，五脏六腑神明主。”因为脾胃主消化，故人之营养，全靠脾胃消化食物以提供能量，人的生命才能保持。百脉九窍，皮肤肌肉，皆得荣华。故《黄庭经》认定下黄庭宫为人体养生之根本所在。

以上所言为黄庭三宫说中之上丹田与中丹田。至于下丹田之

气海或精门，又叫关元或命门。这在炼气中是至关重要的一环。《黄庭内景经·中池章》第五云：“横津三寸灵所居，隐芝翳郁自相扶。”讲的是存神于下丹田，固守自己的精气不使外泄。《脾长章》第十五云：“或精或胎别执方，桃孩合延生华芒。”何谓桃孩？注云：“桃孩，阴阳神名，亦曰伯桃。”可见桃孩为下丹田命门之神，兼具阴阳二性，男子用以藏精，女人用以藏胎。其位在脐下一寸，或谓二寸，或谓二寸四分，或谓三寸，众说纷纭，莫衷一是。我国古代无解剖学，故无实验证明，浑然言之，也不足为怪。

第三，关于积精累气的学说。与三宫、三田之说紧密相连的是积精累气。《黄庭内经》说：“呼吸元气以求仙。”在《黄庭经·天中章》又强调“出青入玄二气换，子若迁之升天汉”。这里讲的都是要善于吐纳阴阳二气，吐故而纳新，下功夫去锻炼就可以成仙。而吐纳的最高境界，是要做到吞饮日月之精华，使人还精炼形，填血补脑。而在运气的过程中，三个丹田的作用犹为重要。《黄庭内景经·黄庭章》说：“三田之中精气微。”在《隐藏章》中又说：“三气徘徊得神明。”这是说在三个丹田中所蕴藏的气，是惟精惟妙的，所以运气的过程就是要使气上下徘徊，周流全身。运到极至的境界，道教认为就可成仙。故说：“仙人道士非有神，积精累气以为真。”（第二十八章）所以道教把休粮食气，止精留胎，视为长生不死之道。

上面讲的就是《黄庭经》的主要内容。从《黄庭经》所论述的主要内容来看，可知这部道经完全是一部内丹修炼的养生书，它与我国传统的中医理论，尤其与《黄帝内经》所述的有关理论，很多方面都是吻合的。用历史的观点来看，在我国古代，医、巫是不分的，巫术与医道是合二为一的。所以在古代，巫医是并称的，如《论语·子政篇》：“子曰：南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。”道教在成立之初，网罗天下自古相传的巫术，而这其中就有很大的部分是医术。所以在历代道门高士中，精通医术的人不少。而《黄庭经》也正是这么一部宗教与医学相混合在一起的道书。从这里我们看到



古代的医道,稍加引申,即成巫术。反之亦然,去粗存精,即为医术。由此可见,科学与迷信,仅一步之遥;真理与谬误,也只毫厘之隔。因此我们应本着实事求是的态度,认真加以分析,去其糟粕,吸取其精华,继承这一份宝贵的文化遗产。

(作者为湘潭大学历史系教授)

## 南岳九真人与九仙观

黄守红

南岳道教源远流长，早在魏晋以前就有道士陆续来此修道。清朝人李元度校刊的《南岳志·仙》卷中，记载有老君、西王母、赤松子、茅盈、惠车子、王妙想、刘根、王谷神、李凤仙、卖姜翁、张道陵、张正礼、铁脚道人杜巽才等人。这些高道有的来自于传说，有的虽真有其人，但限于历史资料，也是语焉不详，无法细考。据现有资料记载，能够考知的最早的南岳道士是南岳九真人之一的陈兴明。北宋人廖僊于《南岳九真人传》中说：“南岳真人，名之著者有九，其升举时代在晋宋齐梁间。”自晋代到南朝的宋、齐、梁间，有九位著名高道在南岳修道归真，称为“南岳九真人”，这九位真人是陈兴明、施存、尹道全、徐灵期、陈慧度、张昙要、张始真、王灵舆、邓郁之。

陈兴明，颍川人，少游名山，周访真迹，大约于曹魏八年（247）来南岳，在南岳天柱峰遇二真人，授予“明镜玄真之道”，兴明勤修十八载，晋武帝太始元年（265）三月一日于元阳宫升举。宋徽宗重和元年（1118）赐号为“致虚守静真人”。

施存，号胡浮先生，师西岳公黄卢子，得《三皇内文经》，懂驱策虎豹之术，居衡岳西峰洞门观石室，《南岳九真人传》中说施存“或跨白豹而出，爱慕者罕得亲近”。于晋惠帝永康元年（300）四月初七升举。宋徽宗重和元年赐号为“冲和见素真人”。

尹道全，天水人，于晋武帝元年（256）来南岳。据《南岳志》载，道全性好山水，至南岳后叹道：“智者乐水，仁者乐山，南岳山水悉备，又名朱陵寿岳，若修心于此，志勤于道，何必更历他山。”在南岳

后峰修洞真还神彻视之道，兼佩五帝六甲左右灵飞之符，后又有一天真下降，授以《五岳真形图》等，道全勤修四十余年，于晋怀帝永嘉元年升举。宋徽宗赐号“通真观妙真人”。

徐灵期，南朝宋吴郡人，修道于南岳上清宫，遍游南岳之山谷岩洞，历时十五年，无不周览，遂作《衡山记》，叙其洞府灵异。这是现今所知的记述南岳山川的最早一本专志，首次提出衡岳七十二峰，周回八百里，回雁为首，岳麓为足，这种对南岳衡山的界划一直沿用至今。《衡山记》也是最早的一本南岳道教史，它记述南岳许多道家、教徒、道观的情况。徐灵期于南朝宋元徽二年（474）九月九日于南岳上清宫仙举。北宋徽宗赐号“明真洞微真人”。

陈慧度（《南岳志·仙》卷也称陈惠度），颍川人，初居茅山，采灵药货之，数年饮酒不食，后南游，随身挑两笈，尽是金石艺术之类。至南岳，炼丹于玉清观，深夜为魔所扰，三捣丹炉。慧度踞石诵《黄庭经》、《内景经》，佩《五岳真形图》，克服妖氛。于齐武帝永明三年（484）五月十三日升举。徽宗赐号“冲虚玄妙真人”。

张昙要，住于招仙观，修“内养元和默朝天帝”之道。《南岳九真人传》和《南岳志·仙》卷中，都说他“行之十三年，神游太空，面朝皇极。大帝赐以琼宝琅膏混神合景之液，受而服之，变化不测，神用无方”。于齐延兴六年（494）升举。徽宗赐号“葆光袭明真人”。

张始真（《南岳志·仙》卷中称张如真），南阳人，居南岳宫，遇神仙授之以明镜之道，并告诫说：“夫照物理者，天也；照物形者，镜也。天之道以清，镜之体以明。人能存天清镜明，澄心静神而内外洞朗，则至道成矣。若以内役其智，外劳其形，心不澄、神不清者，去道远矣。……虚其室则白自生，定其心则道自至，信哉言乎。”始真修之，九年而成，洞视千里，无一物可隐。于梁天监三年（504）十一月十三日升举。徽宗赐号“全真达道真人”。

王灵舆，九江道士，始居庐山五老峰。夜有神人来指点他说：“得道者各有其地，如植五谷于沙石中，则不能成。既有飞升之骨，

当得福地灵墟可以变化，虽累德以为土地，积行以为羽翼，苟非其所，魔坏其功，道无由冀矣。”灵輿问当居何地，神人曰：“朱陵之上峰，紫盖之邻岫，可以冲天矣。”于是灵輿从五老峰迁至衡岳中宫，于天监十一年(512)七月十三日升举。徽宗赐号“通微集虚真人”。

邓郁之，字元达，南阳新野人。早期与徐灵期为友，周游名山。徐灵期仙去之后，郁之徘徊于仙山。梁武帝听说他修道缺少丹石之备，于是赐予金帛物力，在岳麓山建上中下三宫为炼丹之所。邓郁之是南岳最早受皇帝诏见的道士。丹成之后，郁之重回原来的居住地紫盖峰，于梁天监十一年(512)升举。宋徽宗赐号“超真集妙真人”。

南岳九真人勤于修道、得以仙举的事迹对南岳道教产生了重大影响。他们既体现了南岳道教不同教派之间的相互促进，又勉励了后来的有志于道者，要想登仙羽化，必须勤修苦练。他们对南岳的发展也作出了重大贡献。后人为了崇祀他们，建造了著名的“九仙观”。《南岳志·寺观》卷中记载，九仙观又名九真观，又名九仙宫，都是指此处而非有二。九仙观是南岳道教的重要场所，在其鼎盛时期，曾拥有七百多亩观田以供道观焚修之需。自从佛教在南岳兴起，宗风甚盛而道流无闻，遍山皆是禅宇，而九仙观、黄庭观仍然安然挺立。九仙观成为南岳道教兴衰的见证。

南朝梁武帝曾御制“衡山九真观”碑，以优美的文笔描绘了当时道教之盛，碑曰：“箫鼓腾空，烟霞相接，星辰夺彩，灯烛非明。风牖云梁，千门万户。楼施九柱，已同濂乡之地；山带五城，复类元洲之所。玉版之经犹蕴，金丹之处存焉。上月台而遗爱，登景云而忘老。欣欣然不知所以而然。日晖石瓦，东眺灵寿之峰；月映玉床，西瞻华盖之岭。竹类黄金，既葳蕤而防露；木似红莲，且纷披而拂日。杯传九酝，隐沦之车晨至；堂开四扇，西楹之钟夜响。”这位崇尚道教的梁朝皇帝，为九真观写下了千古名篇。

《南岳总胜集》记载：唐朝著名道士司马承祯，在唐开元初年，

自海山乘桴炼真南岳，在九真观北一里处结庵定居，丞相张九龄曾屡谒之，皇帝也对他非常尊敬，呼之为道兄，并诏其南岳旧居为“降真观”。其弟子王仙桥本是九真观道童，性好淡泊，曾经带着南岳茶叶入京师教化。有一天高力士碰见了仙桥，问他从哪来，仙桥回答说南岳山九真观道童，因为九真观殿宇颓毁，特将茶叶参化施主。高力士将他引荐给唐明皇，明皇见他眉清目秀，心中喜爱，问他：“卿有愿否？”仙桥答曰：“愿郁郁家国盛，济济经道兴。”明皇听了非常高兴，令他拜司马先生为师，厚赐回山。司马承祯的另一弟子，南岳最有影响的道士之一薛季昌，也曾居南岳九真观。观内有一口大钟，重四千斤，音韵振远，彻于霄汉，上面刻有明皇帝号，并有御制铭曰：“铸于郡，悬于观，天长地久福无算。骠骑大将军高力士监铸。”乾元年间，时值兵火罹乱，大钟忽然不见，数日后，于观前的水塘中找到，钟顶的铸龙被折断了右足。

唐朝咸通年间，衡州刺史张觐上书皇帝，请求将九真人升举之地赐号为紫盖峰九仙石坛，皇上准其所请。此事载于《南岳九真人传》。

北宋时，崇信道教的宋徽宗，对九真人俱加封号，以宏其志。北宋道士欧阳道隆有家藏道书《南岳九仙传》，欧阳道士求廖僦为其作序，僦乃“削其叙说稠叠者十有一处，正字体谬误者三十有一，又校升举年月不同者四，取旧碑而定”。从而撰其书为《南岳九真人传》，这是研究九真人重要史料。南宋人陈田夫，绍兴年间居衡山紫盖峰下，来往七十二峰间几达三十年，辑成《南岳总胜集》，其中就有“九真观”、“九仙观”等条目和内容。

《明史》记载，张三丰曾来南岳，在九仙观后结庐炼丹，并作游南岳诗：“今日完全五岳游，身骑黄鹤驻峰头。曾于北镇先寻访，直到南衡始罢休。万里漫云燕楚隔，两山刚被坎离收。天然道妙同行辙，又看湘波九面流。”九仙观为造就这位著名的高道尽了自己绵薄之力。

此外，明朝的许演空由武当游南岳，访九仙观古迹，结茅以居，明桂王闻许道士大名，将其召至郡城。时中贵建望江楼，演空预言：“美则美矣，终不免一堆灰。”后来江楼果遭火灾，化为灰烬。

清初人彭而述曾游南岳九仙观，并作诗以记其事：“长平山中九仙台，我曾半载住其下。事在先皇甲申年，二月黄河渡铁马。今年庚寅游南楚，驱马衡山为避暑。此处也有九仙台，苍眉道士为我语。引我策杖入方丈，石磴蟠曲秋虫响。林禽树下青莲池，一股甘泉出山颍。是时夜雨天初霁，空阶倚徒看古砌。石刻磨灭不可读，风雨剥蚀苔藓蔽。我为刮磨细阅之，仿佛犹见至正字。旁镌干支庚寅年，尔时天子元顺帝。甲子五周年三百，光阴百代真过客。历尽铜驼与石马，此间不改道人宅。……”由此诗可以看出，九仙观几经风雨沧桑，虽然一直“不改道人宅”，却已经变得支离破碎，石刻磨灭，苔藓蔽地的无人修葺的状态。要不是一代代道心坚决的老道士的守护与发掘，九仙观恐怕也会和其他许多道观一样惨遭废弃。

此时，九仙观来了一位重要道人，对九仙观进行了重修，使九仙观重放光芒。此人名叫李常庚，号皓白，青州人，生而好道。二十多岁时，李常庚游于公卿之间，已经很有名声。此后不久，他有感于“富贵几何，朝华易悴”，遂生物外之想，悠游于终南山、泰山、华山等名胜之间。天启甲子年进入武当山，在均阳沧浪亭遇一老道，此老道庞眉丹颜，年纪约在六七十岁之间，号称四维长者。见过他的人都称此老道居山不知有多少年，从他们儿时起见到他就是这一副模样，至今仍是如此，一直未变。常庚遇此长者以后，更加潜心学道，他在隆中结草屋而居，与诸葛孔明的草庐相对。后来觉得中原战火不息，不可久居，于是渡江汉，过洞庭，来到南岳，在南岳朱陵洞口的九仙台建飞观数间，买山田若干亩，卜居于此，平日里读诸子之书，并随笔写论著。有时与仕途中人相会，则每每劝他们存救民之心。李常庚来衡岳之时，兵寇交作，民难正隆，常庚

“曾出死力以解两家之厄，全活生灵无算”。彭而述在《送道士李皓白归南岳序》中这样评价他：“为人排纷解难，飘然物表，仲连之徒与？抑其功成身退，为而不有，诚有合于道家守雌守黑之说矣。”李皓白可以说是九仙观的“中兴名臣”。

之后，九仙观在光绪元年又得以续修。

现今的九仙观，其规模面貌较以前有所变化，但“九仙观”的名字一直沿用，人们在此缅怀南岳九真人，缅怀他们对南岳道教作出的重大贡献；人们在此研讨南岳九真人，研讨他们对南岳道教的影响。南岳九真人的贡献和影响，将世代延续下去，成为南岳道教史上的一个亮点；而历经风雨却“不改道人宅”的九仙观，也将与南岳九真人一起，为人们所景仰，为人们所崇祀。

（作者单位：湘潭大学哲史文化学院）

## 司马承祯的道教思想

李 刚

### 一、司马承祯的生平及著述

司马承祯(646—735),字子微,法号道隐,河内温人(今河南温县),茅山宗封为十二代宗师。唐人崔尚《唐天台山新桐柏观颂并序》称其为“晋宣帝弟太常馗之后裔”。祖晟,侍隋为亲侍大都督;父仁最,唐朝散大夫、襄滑二州长史,“名贤之家,奕代清德”<sup>①</sup>。少好学,出身官宦之家,薄于为吏,年二十一,遂为道士,师事潘师正,居嵩山,传其符箓及辟谷导引服饵之术,师正特赏异之,谓之曰:“我自陶隐居传正一之法,至汝四叶矣。”<sup>②</sup>此后,承祯浪游名山,止于天台不出,构层轩于坛上,目为“众妙台”,自号白云子。武则天闻其名,召至都,降手诏以赞美之。及将还,敕李峤饯于洛桥之东。与陈子昂、卢藏用、宋之问、王适、毕构、李白、孟浩然、王维、贺知章为仙宗十友<sup>③</sup>。“睿宗雅尚道教,稍加尊异,承祯方赴召。睿宗尝问阴阳术数之事,承祯对曰:‘《经》云:损之又损之,以至于无为。且心目一观,知每损之尚未能已,岂复攻乎异端而增智虑哉!’睿宗曰:‘理身无为,则清高矣;理国无为,如之何?’对曰:‘国犹身也,《老子》曰:游心于澹,合气于漠,顺物自然,而无私焉,而天下理。《易》曰:圣人者,与开地合其德。是知天不言而信,不为而成。无为之旨,理国之要也。’睿宗深加赏异。无何,苦辞归,乃赐宝琴、花帔以遣之。工部侍郎李适之赋诗以赠焉。当时文士,无不属和。散骑常侍徐彦伯撮其美者三十一首,为制序,名曰《白云记》,见传



于代。”<sup>④</sup>时卢藏用早隐于终南山，后登朝居要官，见承祜将还天台，藏用指终南山对他说：“此中大有佳处，何必天台？”承祜答复说：“以仆观之，乃仕宦之捷径尔！”藏用有惭色<sup>⑤</sup>。“开元九年（721），玄宗又遣使迎入京，亲受法箓，前后赏赐甚厚。十年（722），驾还西都，承祜又请还天台山，玄宗赋诗以遣之。十五年（727），又召至都。玄宗令承祜于王屋山自选形胜，置坛室以居焉。承祜因上言：‘今五岳神祠，皆是山林之神，非正真之神也。五岳皆有洞府，各有上清真人降任其职，山川风雨，阴阳气序，是所理焉。冠冕章服，佐从神仙，皆有名数。请别立斋祠之所。’玄宗从其言，因敕五岳各置真君祠一所，其形象制度，皆令承祜推按道经，创意为之。承祜颇善篆隶书，玄宗令以三体写《老子经》，因刊正文句，定著五千三百八十言为真本以奏上之。以承祜王屋所居为阳台观，上自题额，遣使送之。赐绢三百匹，以充药饵之用。俄又令玉真公主及光禄卿韦绦至其所居修金箓斋，复加以赐赉。”<sup>⑥</sup>“至二十三年（735）告化，时八十九。制赠银青光禄大夫，谥曰贞一先生，又御制碑文。”<sup>⑦</sup>

司马承祜的主要著作有《坐忘论》一卷，《天隐子》八篇，《修真秘旨》十二篇，《修身养气诀》一卷，《服气精义论》一卷，《修真精义杂论》一卷，《修真秘旨事目历》一卷，《上清天地官府图经》二卷，《上清含象剑鉴图》一卷，《灵宝五岳名山朝仪经》一卷，《登真系》、《采服松叶等法》一卷，《茅山贞白先生碑阴记》、《素琴传》一卷，《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》一卷，《太上升玄经注》、《太上升玄消灾护命妙经颂》一卷<sup>⑧</sup>。最能反映其道教思想的代表作为《坐忘论》和《天隐子》以及《服气精义论》等。

## 二、《坐忘论》的生命哲学思想

《坐忘论》是讲道教修炼方法的，但涉及许多理论课题，反映了当时道教的理论水平。《坐忘论》集中讲了坐忘收心、主静去欲等

道教关于生命修炼的问题,其中内容多涉及生命哲学的理论课题,体现了道教生命哲学那种强烈的实证性和可操作性。全书分为“敬信一”、“断缘二”、“收心三”、“简事四”、“真观五”、“泰定六”、“得道七”等七部分,也就是生命修炼的七个层次、七个步骤,集中讲了坐忘收心、主静去欲的问题。

第一“敬信”。他认为:“信者,道之根;敬者,德之蒂。根深则道可长,蒂固则德可茂。”<sup>⑨</sup>修道者首先必须虔诚地信仰,对所修之事不疑惑,如果“信道之心不足,乃有不信之祸及之,何道之可望乎。”<sup>⑩</sup>只有坚信不惑,才能得道,“如人闻坐忘之言,信是修道之要,敬仰尊重,决定无疑者,加之勤行,得道必矣!”<sup>⑪</sup>这是说诚则信,信则灵,故修道的首要功夫是“敬信”<sup>⑫</sup>。信道之心是生命之道的“根”,必须真诚地信,不容有怀疑,生命的修炼才有灵验。

第二“断缘”。所谓断缘,即是要斩断尘缘,不为俗累,进入老子所说“塞其兑,闭其门,终身不勤”的境界。他说:“断缘者,断有为俗事之缘也。弃事,则形不劳;无为,则心自安。恬简日就,尘累日薄,迹弥远俗,心弥近道,至圣至神,孰不由此乎?”<sup>⑬</sup>就是要斩断“我”的世俗之念。人追求自我,着眼于自身,故产生贪欲、恐惧、苦恼等。人本想追求幸福,得到的却是痛苦甚至生命的毁灭,怎么办呢?那就只有忘却自我,放弃世俗的欲望,“弃事无为”,这样就不再为“我”的欲念而苦求,这样就泯灭了我欲,使身心“不劳”、“自安”,健康发展,日益近乎“道”。由此坐忘的目的也就初步达到了。

第三“收心”。他认为,心为“一身之主,百神之帅。静则生慧,动则成昏”。因此,“学道之初,要须安坐,收心离境,住无所有。因住无所有,不著一物,自入虚无,心乃合道”<sup>⑭</sup>。所谓“安坐”,大约与佛教禅宗的坐禅接近,安坐的主要目的就是“收心离境,住无所有”。在司马承祯眼里,境由心生心造,只有收心,使心一无所染,一无所有,才能超凡脱俗,入于虚无幻境,这样心与道便能合二为一。生命之道的修炼就是要不断地净化那颗被染的凡尘之心,向

“静”向“虚无”的心本体回归，于是有解脱生死、获得神仙之望。“至道之中，寂无所有，神用无方，心体亦然。原其心体，以道为本，但为心神被染，蒙蔽渐深，流浪日久，遂与道隔。若净除心垢，开识神本，名曰修道；无复流浪，与道冥合，安在道中，名曰归根；守根不离，名曰静定。静定日久，病消命复；复而又续，自得知常。知则无所不明，常则无所变灭，出离生死，实由于此。是故法道安心，贵无所著。”<sup>⑭</sup>解脱生死，获得神仙长生之道就在于“法道安心”。安心的具体功夫是使心“不动”、“不著物”。他先引《道德经》“夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明”作为其理论依据，然后指出：“若执心住空，还是有所，非谓无所。凡住有所，则令心劳，既不合理，又反成病。但心不著物，又得不动，此是真真正基。用此为定，心气调和，久益轻爽；以此为验，则邪正可知矣！”<sup>⑮</sup>如果把“心”落于佛教所谓“空”上，那么还是有所执着，仍有心劳成病之嫌，达不到收心坐忘的目的。只有做到不动心，心不执着任何一物，“住无所有”，才能通于大道。

在坐忘修心的过程中应避免四种偏差：一是“心起皆灭，不简是非，则永断觉知，入于盲定”。二是“任心所起，一无收制，则与凡夫元来不别”。三是“唯断善恶，心无指归，肆意浮游，待自定者，徒自误耳”。四是“遍行诸事，言心无所染者，于言甚善，于行极非”<sup>⑯</sup>。心起皆灭、永断觉知的“盲定”和任心所起、一无收制的“凡夫”之心，是各走一个极端，都不能做到定心。而让心“自定”只会“自误”；无所不行却又诡称“心无所染”者，不过是说得好听罢了，实际上根本行不通。怎样克服这些偏差呢？他认为：“今则息乱而不灭照，守静而不著空，行之有常，自得真见。如有时事或法要有疑者，且任思量，令事得济，所疑复悟，此亦生慧正根。悟已则止，必莫有思，思则以智害恬，为子伤本，虽骋一时之俊，终亏万代之业。若烦邪乱想，随觉则除，若闻毁誉之名、善恶等事，皆即拨去，莫将心受。受之则心满，心满则道无所居。所有闻见如不闻见，即

是非善恶不入于心。心不受外名曰虚心，心不逐外名曰安心。心安而虚，道自来居。”<sup>⑧</sup>心既不受外物所染，又不追逐外物，静如止水，自然充满了“道”。

他特别从“动”、“静”这对范畴去讲收心，最终落实于“静”。他说：“心法如眼也，纤毫入眼，眼则不安。小事关心，心必动乱。既有动病，难入定门。是故修道之要，急在除病，病若不除，终难得定。”<sup>⑨</sup>修道之要就是克服“动病”，否则难以入定。人心总易“依境，未惯独立。乍无所托，难以自安。纵得暂安，还复散乱”。对此只有“随起随制，务令不动”，这样“久久调熟，自得安闲。无问昼夜行住坐卧及应事之时，常须作意安之。若心得定，即须安养；莫有恼触，少得定分，即堪自乐。渐渐驯狎，惟益清远”<sup>⑩</sup>。由动心到静心是个渐进的过程，非一日之功，需要随时作意安之，久而久之自然转动为静。有人说：“夫为大道者，在物而心不染，处动而神不乱，无事而不为，无时而不寂。今独避事而取安，离动而求定，劳于控制，乃有动静二心滞于住守，是成取舍两病，都未觉其外执，而谓道之阶要，何其谬邪？”司马承祯答复说：“总物而称大，通物之谓道，在物而不染，处事而不乱，真为大矣，实为妙矣。……神凝至圣，积习而成。”<sup>⑪</sup>进一步阐明由动而静得道的过程需要长期的积累，换言之，须经刻苦修炼，“积习而成”，非一蹴而就。这里，他朦胧地觉察到事物是由量变到质变。在动静与收心的关系上，他的结论是：“静则生慧，动则成昏”<sup>⑫</sup>；“心为道之器宇，虚静至极，则道居而慧生。”<sup>⑬</sup>

从“心”入手去讲修道成仙，这在南北朝末以来的道教界较为流行。如《无上秘要》卷四二引《洞真太上隐书经》说：“夫仙者心学，心诚则成仙。”<sup>⑭</sup>《大道论·心行章》讲：“修道即修心也”，“修心即修道也。心不可息，念道以息之；心不可见，因道以明之。善恶二趣，一切世法，因心而灭，因心而生。习道之士，灭心则契道”<sup>⑮</sup>。《三论元旨·虚妄章》说：“虚妄之法，安然而坐，都遣外景，内静观

心，澄彼纷葩，归乎寂泊。若心想刚躁浮游，摄而不住者，即须放心达观四极之境。……如于一中觉有差起动念之心，即须澄灭，随动随灭，至于无动无灭境。”这些思想正是司马承祯理论的渊源，司马承祯的坐忘收心论对此作了较系统的理论总结。

他的“收心”说也吸取了佛教的理论成果。如《业报因缘经》卷四《持斋品》把极道分为“忘心”和“灭心”两门，其所谓忘心灭心即是以心的静定来达到“悟”道的目的，并同佛教的坐禅、观法等结合起来，成为司马承祯借鉴的理论原料之一。他所谓“定”、“慧”等概念也取自佛教。

总的看来，他的“收心”关键就在“主静”，使心“不动”、“不著物”、“静定”，这是他不厌其烦加以阐明的，也是他对佛道二教这一思想的理论总结。他的“主静”说对宋代理学家影响很大，周敦颐《太极图说》“无欲故静”的“主静”说，朱熹“惩忿窒欲”的“居敬”说，程颢教人“定性”的主张等等，都在不同程度上受其影响。

第四“简事”。要求修道之人处事安闲，应物而不为物累。人生必“尝于事物”，但“事物称万，不独委于一人”，一个人“外求诸物，内明诸己。知生之有分，不务分之所无，识事之有当，不任事之非当。任非当则伤于智力，务过分则弊于形神。身且不安，何能及道？是以修道之人，莫若断简事物，知其闲要，较量轻重，识其去取。非要非重，皆应绝之”<sup>⑥</sup>。因此修炼生命之道“莫若断简事物，知其闲要，较量轻重，识其去取”。他举例说，酒肉、罗绮、名位、财产等都不过是“情欲之余好，非益生之良药”，众生执着不舍，“自致亡败”，不亦迷失生命的方向吗？他引《庄子》“达生之情者，不务生之所无以为”，进一步阐发说：“生之所无以为者，分外物也。蔬食弊衣，足养性命，岂待酒肉、罗绮然后生全哉！是故于生无所要用者，并须去之，于生之用有条者，亦须舍之，财有害气，积则伤人，虽少犹累，而况多乎？……夫以名位比道德，则名位假而贱，道德真而贵。能知贵贱，应须去取，不以名害身，不以位易志。”<sup>⑦</sup>可见，

“简事”是对“收心”的进一步保证。

第五“真观”。所谓“真观”，就是“智士之先鉴，能人之善察，究恍来之祸福，详动静之吉凶。得见机前，因之造适；深祈卫定，窃务全生。自始之末，行无遗累”<sup>⑧</sup>。怎样才能做到“真观”？他认为，一餐一寝，都可为损益之源，一言一行，堪成祸福之本，与其作巧持其末，不如拙戒守其本。“观本知末，又非躁竞之情，是故收心简事，日损有为，体静心闲，方可观妙。”<sup>⑨</sup>这就是说，收心简事这两个层次是真观的前提，生命的修炼只有经过收心简事的功夫才能进而作“真观”。他说，修道之身必资衣食，人事衣食就像是修虚的“船舫”，欲渡海须借助于船舫，渡海后理当不留，因何未渡先废舍船舫呢？衣食虚幻，实不足营，为出离虚幻，所以才求衣食。因此虽有营求之事，但莫生得失之心，不论有事无事，心常安泰，与物同求而不同贪，与物同得而不同积。不贪所以无忧，不积所以无失，迹每同人，心常异俗<sup>⑩</sup>。真观是对简事的进一步申说，因为“前虽断简”，但病有难除者，故当“依法观之”。

他又谈到“色”与“想”即客体与主体的关系，认为：“色都由想尔，想若不生，终无色事。当知色想外空，色心内妄，妄想心空，谁为色主？经云：‘色者想尔，想悉是空，何有色也。’”<sup>⑪</sup>这是说，主体决定客体，境由心造，心空自然境空。他还论及“业”与“命”，认为：“业由我造，命由天赋。业之与命，犹影响之逐形声，既不可逃，又不可怨，惟有智者善而达之，乐天知命，故不忧。”<sup>⑫</sup>“业”是佛教概念，“命”为儒家主张，他将二者结合，推出新的说法，既承认天命，又不排斥人力。由此也可知其思想中道儒释三教的因子皆有之。

第六“泰定”。泰定的内蕴是：“无心于定，而无所不定。”“定”在生命修持的阶梯中处于“出俗之极地，致道之初基，习静之成功，持安之毕事”<sup>⑬</sup>，即将进入“得道”的境界。他解释庄子所谓“宇泰定者，发乎天光”说：“宇则心也，天光则发慧也。”慧出于人的本性，所以称为天光，但因“贪爱浊乱，遂至昏迷”，如果能够复归纯静，做

到泰定,那么“本真神识,稍稍自明”,进而生慧。慧既生,更“宝而怀之,勿以多知而伤于定”。在司马承祯看来,生慧不算难,难在“慧而不用”,即“忘名”。自古忘形者众,忘名者寡,慧而不用即是要“忘名”,天下希及之,所以说难。若能做到“定而不动,慧而不用”,就可以“深证真常”之道。所谓“慧而不用”亦即老子说的“大智若愚”;要人们对智慧采取“无为”的态度,这样才能“无不为”。他进一步指出:阐慧以明至理,纵辩以感物情,兴心徇事,触类而长,自称处动而常寂等等,都非泰定。《庄子》云,古之治道者,以恬养智,智生而无以智为也,谓之以智养恬,智与恬交相养而和理出其性。恬智即是定慧,和理即是道德,有智不用而安其恬静,积而久之,自成道德<sup>⑧</sup>。就是说,恬静与智慧是种互相培养而成的辩证关系,恬养智,智反过来又养恬,久之而产生“和理”。庄子所谓“恬智”,他解释为“定慧”,所谓“和理”解释为“道德”,有了定慧的功夫,久之自然得道。

司马承祯这套定慧论颇受佛教天台宗智者大师“止观”学说的影响。智顗说:“泥洹之法,人乃多途,论其急要,不出止观二法。所以然者,止乃伏结之初门,观是断惑之正要,止则爱养心识之善资,观则策发神解之妙术。止是禅定之胜因,观是智慧之由籍。若人成就定慧二法,斯乃自利利人,法皆具足。”<sup>⑨</sup>“三止三观,在一念心。”<sup>⑩</sup>“若行者如是修习止观时,能了知一切诸法,皆由心生。”<sup>⑪</sup>这些思想对司马承祯当有一定的启发。

第七“得道”。道是什么?“道者,神异之物,灵而有性,虚而无象,随迎不测,影响莫求。不知所以然而然,通生无匮,谓之道。”<sup>⑫</sup>得道者形神统一,修成长生不老的“真身”。所谓:“道有深力,徐易形神。形随道通,与神合一,谓之神人。神性虚融,体无变灭,形与道同,故无生死。隐则形同于神,显则神同于气,所以蹈水火而无害,对日月而无影,存亡在己,出入无间。”<sup>⑬</sup>他引《生神经》证其说:“身神并一,则为真身。”又引《西升经》云:“形神合同,故能长久。”

可见他追求的是形神永恒统一，这是坐忘的目的。为了形神的永恒统一，应避免劳心。他说：“虚无之道，力有浅深。深则兼被于形，浅则唯及于心。被形者神人也，及心者但得慧觉而身不免谢。何耶？慧是心用，用多则心劳。初得少慧，悦而多辩，神气漏泄，无灵润身光，遂致早终，道故难备。经云尸解，此之谓也。是故大人含光藏辉，以期全备，凝神保气，学道无心，神与道合，谓之得道。”<sup>④</sup>得道的标志就是形神道合一，“人怀道，形骸以之永固”；就是“炼形入微，与道冥一，散一身为万法，混万法为一身。智照无边，形超靡极”；就是《西升经》所说“与天同心而无知，与道同身而无体”，“神不出身，与道同久”，称为“神人”。神人“体无变灭，形与道同，故无生死，隐则形同于神，显则神同于气，所以蹈水火而无害，对日月而无影，存亡在己”<sup>⑤</sup>。得道者形神永恒统一，解脱生死，把握了生命的主动权。这是生命修炼的终极目标。

在上述生命修持的七个阶梯之后，他又附以“枢翼”，提纲挈领地综述其坐忘论的主旨。他指出：如心归至道，须生信慕，须先受三戒，依戒修行，自始至终，可得真道。这三戒是：简缘、无欲和静心。依此修行，可得真道。能勤行此三戒而无懈怠者，则无心求道而道自来。他又告诫人们修道的具体操作方法是：“夫欲修道成真，先去邪僻之行，外事都绝，无以干心，然后端坐，内观正觉。觉一念起即须除灭，随起随制，务令安静。其次，虽非的有贪著，浮游乱想，亦尽灭除。昼夜勤行，须臾不替。唯灭动心，不灭照心；但冥虚心，不冥有心；不依一物，而心常住。”<sup>⑥</sup>“有事无事，常若无心；处静处喧，其志唯一。若束心太急，急则成病，气发狂痴，是其候也。心若不动，又须放任，宽急得中，常自调适，制而无著，放而不逸，处喧无动，故来就喧。以无事为真定，以有事为应迹，若水镜之为鉴，则遇物而见形。”<sup>⑦</sup>具体怎样处理定慧呢？他教人说：“善巧方便，唯能入定发慧，迟速则不由人，勿于定中急也。慧而不用，实智若愚，益资定慧，双美无极。若定中念想，则有多感，众邪百魅，随心



应现，真人老君，神异诡怪，是其祥也。唯定心之上，豁然无复，定心之下，旷然无基，旧业永消，新业不造，无所缠碍，回脱尘网，行而久之，自然得道。”<sup>④</sup>他认为得道之人心有“五时”，身有“七候”。所谓五时指：(1)动多静少；(2)动静相半；(3)静多动少；(4)无事则静，事触还动；(5)心与道合，触而不动。心到达这一境界，“始得安乐，罪垢灭尽，无复烦恼”。所谓七候指：(1)举动顺时，容色和悦；(2)夙疾普消，身心轻爽；(3)填补天伤，還元复命；(4)延数千岁，名曰仙人；(5)炼形为气，名曰真人；(6)炼气成神，名曰神人；(7)炼神合道，名曰至人<sup>⑤</sup>。凡无此五时七候者，都算不上得道。这用现代的话来说就是调节自己的心理活动，控制情绪波动，不受外界干扰，静心灭念，从心理健康入手而达到生理健康。这情景就仿佛是心理医生告诫其病人要无物无我，一念不生，内不觉其一身，外不知其宇宙，与道冥一，万虑皆遗，这样便可健康长寿。这种心理治疗、精神修炼就是《坐忘论》生命哲学的主题所在。

以上为《坐忘论》的大体内容。总而观之，作者是要修道之人无物无我，一念不生，内不觉其一身，外不知其宇宙，与道冥一，万虑皆遗，获得长生久视之道。“坐忘”一说，初见于《庄子·大宗师》。这是种精神修炼，是要超越自我，使物我两忘，进入与道契合的境界。到魏晋时代，玄学家解庄进一步发展了此说。如郭象说：“夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体，而无不通也。”<sup>⑥</sup>以后又为道教所发挥。南北朝至隋唐道教普遍关注这个问题。如《道教义枢》卷二引《洞神经》解释“极道”云：“心斋坐忘，至极道矣。”又引《本际经》云：“心斋坐忘，游空飞步。”<sup>⑦</sup>南宋吴曾《能改斋漫录》卷五“灭动心不灭照心”条引《洞玄灵宝定观经》云：“天尊告左玄真人云：‘惟灭动心，不灭照心，不凝住心。不依一法，而心常住。’又云：‘惟能入定，慧发迟速，则不由人。勿令定中，急急求慧。急则伤性，性伤则无慧。若定不求慧，而慧自生，此名真慧。慧而不用，实智若

愚。益资定慧，双美无极。’又云：‘唯令定心之上，豁然无复；定心之下，旷然无基。旧业日消，新业不造。无所挂碍，回脱尘笼。行而久之，自然得道。’”吴曾并谓：司马承祯《坐忘论》取此<sup>④</sup>。由此可见司马承祯《坐忘论》采取了《洞玄灵宝定观经》的说法，亦可见灵宝派对上清派的影响。另如《三论元旨》谈到“坐忘而能照性”，“精思坐忘”。王玄览《玄珠录》认为：“坐忘养舍形入真。”此外《三洞珠囊》卷五有《坐忘精思品》，《云笈七签》卷三五载“化身坐忘法”等等。的确，这些都成为司马承祯《坐忘论》的理论来源。司马承祯的《坐忘论》可说是当时道教论“坐忘”的代表作，最为完整系统，这当中不乏吸取了他之前道教的成果。在当时道教修炼外丹的风气中，司马氏以老庄思想为依据，吸取佛教止观禅定方法，力倡“坐忘”，给后世道教以极大影响，特别是在道教由外丹转向内丹、由外向内寻求成仙之道的过程中，起了重要的理论作用，成为宋元道教内丹学的理论先驱，并给予宋明理学以一定影响。即使对于现代人来说，《坐忘论》生命哲学那种讲究心理卫生健康的操作方法也颇有参考价值。

### 三、《服气精义论》的服气思想

《服气精义论》记录了“服真五牙法”、“太清行气符”、“服六戊气法”、“服三五七九气法”、“养五藏五行气法”、“服气疗病”等功法，探讨了服气养生与治病等有关人类自身生命的问题，可以说进一步显现了其生命哲学的可操作性。

他认为：“夫气者，道之几微也。几而动之，微而用之，乃生一焉，故混元全乎太易。”<sup>⑤</sup>这是从宇宙化生的角度讲气的功用。从气对于人的作用看：“夫气者，胎之元也，形之本也。胎既证矣，而元精已散，形既动矣，而本质渐弊，是故须纳气以凝精，保气以炼形。精满而神全，形休而命延，元本既实，可以固存耳。观乎万物，未有有气而无形者，未有有形而无气者，摄生之子，可不专气而致

柔乎？”<sup>④</sup>气能使人的生命固存，这是所以要服气的根本原因。他强调说：“隐景入虚无之心，至妙得登仙之法，所学多途，至妙之至，其归一揆。或消飞丹液药效升腾，或斋戒存修功成羽化。然金石之药候资费而难求，习学之功弥岁年而易远。若乃为之速效，专之克成，与虚无合其道，与神灵合其德者，其唯气乎！黄帝曰：食谷者知而夭，食气者神而寿，不食者不死。真人曰：夫可久于其道者，养生也；常可与久游者，纳气也。气全则生存，然后能养志，养志则合真，然后能久登生气之域，可不勤之哉！”<sup>⑤</sup>在众多的求仙之途中，他认为炼外丹费用昂贵，费时费力，而服气则简易便捷，可获“速效”登神仙之域，因此应勤于炼气。退一步说，服气也可祛疾延年：“吸引晨霞，餐漱风露，养精源于五脏，导荣卫于百关，既祛疾以安形，复延和而享寿。闭视听以胎息，返衰朽以童颜。”<sup>⑥</sup>既然服气在修仙中有如此巨大的功用，故他劝人们专气致柔，并列举了以下服气功法。

### 1. 服真五牙法。

此法，每以清旦密咒曰：（经文不言，面当宜各向其方，平坐握固，闭目即叩齿三通而祝中央向四维。）

东方青牙，服食青牙，饮以朝华。祝毕，舌料上齿表，舐唇漱口，满而咽之三。

南方朱丹，服食朱丹，饮以丹池。祝毕，舌料下齿表，舐唇漱口，满而咽之三。

中央戊己，昂昂太山，服食精气，饮以醴泉。祝毕，舌料上玄，应取玉水舐唇漱口，满而咽之三。

西方明石，服食明石，饮以灵液。祝毕，舌料上齿内，舐唇漱口，满而咽之三。

北方玄滋，服食玄滋，饮以玉飴。祝毕，舌料下齿内，舐唇漱口，满而咽之三。

都漱毕，以鼻内气极而徐徐放之，令五过以上，真道毕。（意调

诸方，亦宜纳气，各依其数，即东方九，南方三，中央十二，西方七，北方五。）

司马承祯指出：这是《灵宝五符经》中法，《上清经》中另有四极云牙之法，秘不可轻言。他讲解说：“凡服气皆先行五牙，以通五脏，然后依常法乃佳”，“凡服五牙之气者，皆宜思入其脏，使其液宣通，各依所主，既可以周流形体，亦可以攻疗疾病。”为什么呢？因为“形之所全者，本于脏肺也，神之所安者，质于精气也。虽禀形于五神，已具其象，而体衰气耗，乃至凋败，故须纳云牙而溉液，吸霞景以孕灵，荣卫保其纯和，容貌驻其朽谢”<sup>⑤</sup>。

## 2. 太清行气符。

这一方法的主要内容有：

凡欲服气者，皆宜先治疗身疾，使脏腑宣通，肢体安和，纵无旧疾，亦须服药去疾。然后清斋百日，敦洁操志，其间所食，渐去酸碱，减绝滋味，以服茯苓、蒸曝、胡麻等药。预断谷为佳。服气之始，亦不得顿绝其药食，宜日日减药，渐渐加气，气液流通，体藏安稳，才可绝诸药食，仍须兼膏饵消润之药助之。勿食滓滞冷滑之物，久久自觉肠胃虚全，无复饮渴。

宜于春秋二时月初三日后八日前，先服太清行气符。于静室东向，得早朝景为佳。于东壁开一窗，令日光正对卧面。子时之后，先解发梳头数百下，便散发于后，东向正坐，澄心定思，叩齿导引。安坐定息，乃西首而卧，床须厚暖，温度以自得稍暖为佳，腰脚以下左右宜暖。枕宜低下，与背高下平，使头颈顺身平。解身中衣带令松展，两手离身三寸，仍握固，两脚相去五六寸。徐吐气息令调，然后存想东方初曜之气共日光合丹于流晖，引此景至于面前，以鼻微引吸而咽之，咽三次乃入肺中，小开唇，徐徐吐气。入气有缓急，宜任性调息，不得顿引。又引咽三次，若气息长加至五六咽，得七尤佳，以觉肺间大满为度。然后闭气，存肺中之气，随两肩入臂至手握中，下入于骨至两肾中，随髀至两脚心中，觉皮肉间如虫

行为度。讫，任微喘息少时，待喘息调，依法引导送之，觉手足润温和调畅为度。此后直接将气引入大肠小肠中，鸣转通流脐下为度，以肠中饱满乃止。闭气鼓腹九度，鼓中仍存其气，散入诸体，闭之欲极，徐徐吐之，慎勿长。完后，以手摩面，将胸心而下数十度，并摩腹绕脐十数度，展脚趾向上，反偃数度，放手纵体，忘心遗形。良久，待气息关节调平乃起。

为什么这一服气法强调气停于肺之上，入于胃至于肾呢？他解释说：肺藏气，诸气属于肺，通于肺，肺为诸藏之长，呼吸之津源，为传送的器官，故令气停于肺而后流行。胃是五脏六腑之海，水谷皆入于胃，五脏六腑皆禀于胃，五味入胃各走其家，以养五气，因此五脏六腑之气皆出于胃。肾为生气之源，五脏六腑之本，十二经脉之根，左为正肾，右为命门，故令气至于肾以益其精液<sup>⑤</sup>。说明了肺、胃、肾在服气中的地位与作用。

### 3. 服六戊气法。

气旦先从甲子旬起向辰地，舌料上下齿，取津液周旋三至而一咽止。次向寅，次向子，次向戌，次向申，次向午。又：法起甲子日，匝一旬，恒向戊辰咽气，甲戌则向戊寅，余旬依为之。六戊法是一家之义，以戊气入于脾为仓廩之本<sup>⑥</sup>。

### 4. 服三五七九气法。

徐徐以鼻微引气，纳之三，以口吐死气，久久便三气。次后引五气，以口一吐死气，久久便五气。次引七气，以口一吐死气，久久便七气。次引九气，以口一吐死气，久久便九气。因三五七九而并引之鼻，二十四气纳之，以口一吐死气，久久便二十四气。咽逆报之法，因从九数下到三，复顺引之咽，可九九八十一咽气而一吐之，以为节。此法以人气多吐气少为妙<sup>⑦</sup>。

### 5. 养五脏五行气法。

春以六丙之日时加巳食气百二十，至于心，令心胜肺，无令肺伤肝，此养肝气。夏六戊之日时加未食气百二十，以助脾，令脾胜

肾，则肾不伤于心。季夏以六庚之日时加申食气百二十，以助肺，令肺胜肝，则肝不伤于脾。秋以六壬之日时加亥食气百二十，以助肾，令肾胜心，则心不伤于肺。冬以六甲之日时加寅食气百二十，以助肝，令肝胜脾，则脾不伤于肾。此法是五行食气之要<sup>④</sup>。

以上为静功，在保持身体姿势不动的情况下控制呼吸，吐故纳新，以意念控制气在体内的周行。另外，司马承祯也赞成动功，他在《导引论第三》中指出：“夫肢体关节，本资于动用，经脉荣卫，实理于宣通。今既闲居，乃无运役，事须导引，以致和畅。户枢不蠹，其义信然。人之血气精神者，所以奉生而周其性命也，脉经者，所以行血气也。故荣气者，所以通津血、强筋骨、利关窍也，卫气者，所以温肌肉、充皮肤、肥腠理、司开阖也。又浮气之循于经者为卫气，其精气之行于经者为荣气，阴阳相随，内外相贯，如环之无端也。”<sup>⑤</sup>主张以导引致荣气、卫气的和畅宣通，使气在体内“升降有效”。他介绍了一种“有宗旨”的导引法：凡导引，当以丑后卯前，天气清和日为之。先解发散梳四际上达头顶三百六十五次，散发于后或宽作髻。烧香，面向东平坐握固，闭目思神，叩齿三百六十下，乃纵体平气，依次为之。先闭气以两手五指交叉反掌，向前极引臂，拒托之良久，即举手反掌向上极臂，即低左手，力举右肘，令左肘臂按着后项，左手向下力牵之，仍亚向左，开右腋努肋为之，低右举左亦如之。即低手勾项，举两肘偃胸，仰头向后，令头与手前后竞力为之，即低手勾项，摆肘戾身，向左向右。即放手两膝上，微吐气通息。又从头为之三遍<sup>⑥</sup>。这一功法讲究五体平和，依常数为之，如一处有所偏，疾病即发于其处，宜加数用力行之。可见在服气上他是主张静功与动功结合着练，不可偏废。

在服气的同时，他又主张服药。为什么应这样呢？他认为：“夫五脏通荣卫之气，六腑资水谷之味。今既服气，则藏气之有余，又既绝谷，则腑味之不足。《素问》曰：‘谷不入半日则气衰，一日则气少。’故须诸药以代于谷，使气味兼致，脏腑而全也。”<sup>⑦</sup>具体应该

服何种药物呢？他说：“今以草木之药性，味于脏腑，所宜为安脏丸，理气膏。其先无病疹、脏腑平和者可常服此丸膏，并茯苓、巨胜等丹服之药。若脏有疾者，则以所宜者增损之服。如先有痼疾及别得余患者当别医攻疗，则非此之所愈也。”<sup>⑥</sup>他且开出这些药方，以供练功者服用。

服气服药，不仅能养生，而且某些疾病也可借服气而消除。他在前人的基础上进一步发展了道教的服气疗病论。陶弘景《养性延命录》的《服气疗病篇》曾讲到行气满而足实，可使“众邪自出”，并指出气功治病之法：“常闭气纳息，从平旦至日中，乃跪坐拭目，摩搦身体，舐唇咽唾，服气数十，乃起行言笑。其偶有疲倦不安，便导引闭气以攻所患。必存其头面九窍五脏四肢至于发端，皆令所在觉其气运行体中，起于鼻口，下达十指末，则澄和真神，不须针药灸刺。凡行气欲除百病，随所在作念之。头痛念头，足痛念足，和气往攻之，从时至时，便自消矣。”司马承祯继承并发展了这些思想与方法，使道教的气功治病法进一步完善。

他在《服气疗病论第八》中指出：“夫报之为功也，广矣妙矣。故天气下降，则寒暑有四时之变，地气上腾，则风云有八方之异，兼二仪而为一体者，总形气于其人。是能存之为家，则神灵俨然，用之于禁，则功效著矣。况以我之心，使我之气，适我之体，攻我之疾，何往而不愈焉？习服闲居则易为存，使诸有疾痛，皆可按而疗之。”<sup>⑦</sup>说明了“气”在治病中的功效。那么究竟应如何以气疗病呢？他讲述说：凡欲疗疾者，可于日出后，天气和静之时，面向日，在室中也向日存为之。平坐瞑目，握固叩齿九通，存日赤晖紫芒，乃长引吸而咽之，存入所患之脏腑。若非脏肺之疾病，而是肢体筋骨病变，亦宜先存入所主之脏。闭极又引，凡九咽，觉其脏中有气，乃存其气攻于所苦之处，闭极微微吐气，其息稍定更咽而攻之，觉患处温暖汗出为佳。若在四肢，应运用导引法，先导引其患处，以后攻之。纵是体上，亦宜按念，令其气通。若在头中，当散发梳头

皮数百下，左右摇头数十次，乃吸气，讫，以两手指于颈项上急攀之，以头向上力拒之，仍存气向上入脑，于顶发诸孔冲散出去。讫，放手通气，更为之，以觉头颈汗出，痛处宽畅为好。如果病在脏腑中，仰卧吸引，存入其处，得五六咽则一度闭息攻之，皆以意消息其病或久有的痼疾，并有症块坚积者，则非气所能愈，但终亦觉积宽平。在用气攻病的同时，兼药同疗亦无所妨<sup>⑤</sup>。这是种存气治病的方法，同时兼之以药疗。

当时在道教中以气功治病的功法也是较为普遍的，成为炼养家们关注的课题。如《幻真先生服内元气诀法》就多处讲到气功疗病法。其中说：“忽有修养乖宜，偶生疾患，宜速于密室依服气法布手足，讫则调气咽之。念所苦之处闭气，以意想注，以意攻之，气极则吐之，讫复咽气，相继依前攻之气，急则止气，调复攻之，或二十至五十，攻觉所苦处汗出通润即止。如未损，即每日夜半或五更昼日频作，以意攻之，病在头面手足，但有疾之处则攻之，无不愈者。是知心之所使气，甚于使手，有如神助，功力难比也。”<sup>⑥</sup>这是种引气攻病的功法，强调以意念攻病。又说：“六气者：嘘、呵、四、吹、呼、嘻是也。气各属一脏，余一气属三焦。四属肺，肺主鼻，有寒热不和及劳极，依口四吐纳，兼理皮肤疮疥，有此疾则依状理之立之愈也。呵属心，心主舌，口干舌涩，气不通及语邪气，呵以去之，大热大开口，小热小开口，呵若须作意，是宜理之。呼属脾，脾主中宫，如微热不和，腹胃胀满，气闷不泄，以呼字气理之。吹属肾，肾主耳，腰肚冷，阳道衰，以吹字气理之。嘻属三焦，三焦不和，嘻以治之。气虽各有所治，但五脏三焦，冷热劳极，风邪不调，都属于心。心主呵，呵，所治诸疾皆愈，不必六气也。嘘属肝，肝主目，赤肿昏眩等皆以嘘治之。”<sup>⑦</sup>这是六气诀治病法，其中强调“呵气”疗效最佳。另外，作者还谈到气功师发放外气为人治病的问题。他说：“凡欲布气与人治病，先须依前人五脏所患之处，取方面之气布入前人身中，令病者面其方，息心静虑，此与气。布气讫，便令咽



气，鬼贼自逃，邪气永绝。”<sup>⑥</sup>这是布气诀治病法，可见当时道教中人有发放外气为人治病者。这些都表明，气功治病的问题在道教气功中虽不如气功养生论述得那样精密系统，但已引起那个时代道教练养家们的高度重视，并作了一些有益的尝试。这都是值得我们发掘、推陈出新的宝贵遗产。

在《服气精义论》中，司马承祯还提出了有关服气的种种“禁忌”。首先，他指出应惜气：“夫气之为理也，纳而难固，吐而易竭。难固须保而使全，易竭须惜而勿泄。真人曰：学道常如忆朝餐，未有不得之者，惜气常如惜面，未有不全之也。又曰：若使惜气，常如一身之先急，吾少见于枯悴矣。其于接言笑，务宜省约，运动呼叫，特须调缓，触类爱慎，方免所损矣。”<sup>⑦</sup>气是易竭难固的，懂得这个道理就应爱惜气，慎而勿泄，这就不会有所损失。其次，他认为：“夫人之为性也，与天地合体，阴阳混气。皮肤骨体，脏腑荣卫，呼吸进退，寒暑变异，莫不均乎二仪，应乎五行也。是知天地否泰，阴阳乱焉，脏腑不调，经脉之候病焉。因外所中者，百病起于风也；因内所致者，百病生于气也。故曰：恬淡虚寂，真气居之，精神内守，病从何来？信哉是言。故须知形神之性而全之，辨内外之疾畏而慎之。”<sup>⑧</sup>这是说保养真气，内守精神，则可防病，因为由内而引发的病“生于气”。再次，他指出因天时而调血气的道理：“天温日明，则人血淖液而卫气扬，天寒日阴，则人血凝而卫气沉。血气者，喜温而恶寒，寒则互而不能流，温则喜而去之。苍天之气，清静则志意治，从之则阳气固，贼邪不能容，此因时之孕也。月始生则人血气始精，卫气始行，月郭满则血气实，肌肉坚，月郭空则肌肉减，经络虚，卫气去形独居。是以因天时而调血气者也。”<sup>⑨</sup>最后他强调人的情绪和饮食对炼气的影响。他说：“忧愁思虑则伤心，形寒饮冷则伤肺，悲怒气逆上而不下，则伤肝，饮食劳倦则伤脾，久坐湿地强力入水则伤肾。人有五气，喜怒忧悲恐也。怒则气上，喜极气缓，悲则气消，恐则气下，寒即气聚，热则气泄，忧则气乱，劳则气

耗,思则气结。喜怒不节,寒暑过度,气乃不固。五味所入苦,入心辛,入肺酸,入肝甘,入脾碱,入肾阴之。生本在五味,是故味过于酸,则肝气以津,肺气乃绝;味过于碱,则骨气劳短,肌气折;味过于苦,则心气喘,满色黑,肾气不卫;味过于甘,则脾气濡,骨气乃厚;味过于辛,则筋脉沮弛,精神乃央。是故谨和五味,则骨正筋柔,气血以流,湊理以密,如是则气骨以精谨,道如法,长天有命。……此论饮食之五味,而药性亦有五味,服饵丸散,特宜慎之。服气之人不宜食辛味,何者?辛走气,气病,无食辛也。”<sup>⑩</sup>可见调节精神情绪,注意饮食,这在服气中是应遵守的原则。从司马承祯《坐忘论》、《天隐子》看,其中也特别强调了修炼中心理因素的功用,可以说他的服气理论其“精义”之处就在于心理的调整操作,通过自我意念的调节与控制,达到祛病延年、长生成仙的目的。这是其服气论的特色,这一特色对宋元内丹家和宋明理学家都有不同程度的影响。

(作者为四川大学宗教研究所教授、博士生导师)

#### 注释:

- ①《全唐文》卷 304,中华书局影印本(下同)第 4 册第 3089 页。
- ②《旧唐书·司马承祯传》,中华书局标点本(下同)第 16 册第 5127 页。
- ③参见《真系》,《正统道藏》(台湾艺文印书馆本,以下同)第 36 册第 29178 页;《续仙传》卷下,《正统道藏》第 8 册第 6152 页。
- ④《大唐新语》卷 10,中华书局 1984 年版第 158 页。
- ⑤《历世真仙体道通鉴》卷 25,《正统道藏》第 8 册第 6348 页。
- ⑥《旧唐书·司马承祯传》,第 16 册第 5182 页。
- ⑦《全唐文》卷 712,李渤《王屋山贞一司马先生传》,第 8 册第 7318 页。
- ⑧参见《全唐文》卷 924,《崇文总目》卷 9,《直斋书录解题》卷 12,《续仙传》卷下,《茅山志》卷 22,《通志·艺文略》,《全唐诗》卷 875,《正统道藏》第 8 册、38 册等所载。
- ⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺《正统道藏》,第 38 册第 30474、30475、30474、30475、30475、30475、30475、30475—30476、30476、30476、30476、30477、30475、30480、30491—30499、30477、30478、30478、

30478、30478、30479、30480、30480、30481、30481、30481、30481、30481—30482、30482、30482、30482 页。

④《正统道藏》第 42 册第 33569 页。

⑤⑦《修习止观坐禅法要》，《大正藏》第 46 卷，第 462、472 页。

⑥《摩诃止观》卷 9 下，《大正藏》第 46 卷，第 131 页。

⑧郭象：《庄子·大宗师注》。

⑦《正统道藏》第 41 册第 33177 页。

⑧《能改斋漫录》，上海古籍出版社 1979 年版，第 132 页。

⑨⑩《云笈七签》卷 57，《道藏》第 37 册，第 29723、29723—29724、29724 页。

⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲《道藏》第 37 册，第 29725、29724—29725、29725—29728、29729、29729、29729—29730、29730、29730、29731、29731、29734、29734—29735、29736、29769、29732、29732、29732—29733 页。

㉜《云笈七签》卷 60，《道藏》第 36 册，第 29768—29769 页。

## 司马承祯与南岳道教文化

李 斌

司马承祯是唐代著名道士，他以亲身实践，著书立说，收徒传道，丰富了唐代道教，特别是南岳道教的思想、理论和方法。

司马承祯的著作，诸书载录的有十多种，《天隐子》与《坐忘论》最能代表他的道教哲理思想，两者互为表里，以《老子》、《庄子》和其他道教经典为依据，吸收儒家的正心诚意和佛教止观、禅定等思想，论述循序渐进的修仙之道，其中心思想即守静去欲观，而其有别于一般修炼道士思想的，则是神仙观。

当时一般道士所追求的神仙乃天马行空、长生不死的神仙”，而司马承祯所追求的是以长生（并非不死）为本的神仙之道，且他所体会的神仙绝非虚无缥缈、现实世界完全不可能存在的“神仙”。司马承祯认为，“神仙亦人也”，是形神合一、遂其自然本性的人，是“无求不能知，无道不能成”的实实在在的人。他认为每个人都是禀天地之“灵气”而生，只要“精明通悟，学无滞塞”，便可成为“神仙”。任何人，只要“宅神于内遗照于外，自然异于俗人，则谓之神仙”，只要能“修我虚气，勿为世俗所论折，遂我自然，勿为邪见所凝滞，则成功矣”<sup>①</sup>。司马承祯的神仙观表明了较为独特的道教哲学观，也是他对传统道教形神合一观的发展。他强调，修身的同时，要注重养性，即加强自身修养，不要为世俗社会所累，如此即可完成养气存形与坐忘主静的高度统一，达到形神合一、性命双修、得道成“仙”的目的。

司马承祯自小博闻强记，多才多艺，在诗文、书法、音律等方面都有很精深的造诣。他虽然出身官宦世族，但薄于为吏，二十一岁

时便离家出走,服巾褐入道籍,前往嵩山师事潘师正,受其符篆及辟谷、导引、服饵之术。潘师正乃授之以《金根上经》、《三洞秘文》、许谧、许翔及陶弘景经法等。“久之,辟几席,遍游名山。”<sup>②</sup>在其游历中,以居衡岳时间为最长,从此与南岳结下了不解之缘。史载司马承祯与南岳有关的活动主要体现于下:

景云二年(711),司马承祯受诏,入宫见睿宗,答之以“无为”治国之术,“而后游句曲,步华阳之天。栖桐柏,入灵墟之洞。寻大霍,采金瓶之实。登衡山,窥石廩之秘”<sup>③</sup>。开元初,司马承祯又“自海山乘桴炼真南岳”<sup>④</sup>,并居住于衡山九真观北一里之处的白云庵。他幽居衡岳期间,这里曾一度“玄鹤蔽野”<sup>⑤</sup>。开元十二年(724)九月,为玄宗所召见的司马承祯又欲回衡岳,但未能成行,便暂居于茅山,并撰写了《茅山贞白先生碑阴记》。开元十五年(727)五月,玄宗再次召见司马承祯,并问及五岳由何神主宰之事,司马承祯便进言曰:“今五岳神祠,皆山林之神,非正真之神也。五岳皆有洞府,各有上真人降任其职,山川风雨,阴阳气序,是所治焉。冠冕章服,佐从神仙,皆有名数。请立斋祠之所。”<sup>⑥</sup>玄宗深以为言之有理,乃依其所言,敕五岳各置真君祠一所,所有形象制度等都由司马承祯按道经创意而作。司马承祯试图将五岳崇拜纳入正统道教,南岳亦由此在岳观之东五十余步设“真君庙”一所,于是,“是岳启夏之际,洁斋致醮,兼度道士五人,长备焚修洒扫”<sup>⑦</sup>。从此,南岳确立了道教的正统地位。

司马承祯虽是云游至南岳,由于他在此居留时间较长,因此,不但可以静心修炼,还传道授徒,弘扬道法,对南岳道教文化的繁荣发展起了重要推动作用。

首先,使上清派道教在南岳得到传承和兴盛。

上清经法为晋代著名女道魏华存所创。魏华存晚年隐居南岳衡山,修道十六年,传播上清经录,人称南岳魏夫人。晋哀帝兴宁二年(364),其弟子以隶书撰写《上清经》,上清经法得以流传于世。

司马承祯为上清经派第十二代宗师。上清派居于茅山后衍出“茅山派”，司马承祯又传衍出“南岳派”。

司马承祯师从潘师正时，潘已年八十四，对他喜爱有加，且特赏异之，尝谓曰：“我自陶隐居正传正一之法，至汝四叶矣。”<sup>⑧</sup>陶弘景受上清经法，传王远知，王远知传播师正，潘师正传司马承祯。司马承祯传道授徒，有弟子七十多人，在南岳的弟子中，得其学术神髓的有王仙桥、薛季昌等人。薛季昌等人继承师业，辛勤耕耘，传播经法，如此代代相传，其中继承了司马承祯上清经法衣钵的著名道士还有田虚应、冯惟良、徐灵府、陈寡言、刘元靖等人。

薛季昌，河东人（今山西永济县人），世皆宦族，幼时即不计荣辱，不茹荤，出家后，在南岳遇司马承祯，受三洞秘篆，居南岳华盖峰下，精研秘篆，勤学苦练，道行日高，撰有《道德玄枢》。

田虚应，字良逸，早年侍亲于攸县，后来迁南岳，躬耕于紫盖峰下。其母去世后，乃放志自适，游五峰，最后隐居于南岳降真堂，师从薛季昌受上清三洞法篆。传说他得道后，能涉历云水，通祈雨呼风之术，屡显灵异。收有弟子九百多人，后东入天台山不复出。

冯惟良，字云翼，长乐人。修道于衡岳中宫，师从田虚应，受三洞秘诀，后入天台山侍师。有弟子百余人，得其要者，“皆法叶仙枝，辉映相继，盛于海内焉”。

陈寡言，字大初，越州暨阳人，受上清经法于田虚应，后亦隐居于天台玉霄峰，号曰“华林”，尤精符术。

徐灵府，号默希子，钱塘天目山人。亦于衡岳降真堂师从田虚应，得三洞秘诀，后隐居天台云盖峰。著有《玄鉴》五篇，《天台山记》、《三洞要略》等书，还注有《通玄真经》十二篇。

刘元靖，武昌人，早年师从王道宗受正一法，后入南岳师从田虚应，得三洞秘旨。

司马承祯的南岳派弟子或南传弟子，多为隐道高士，长于哲理而不废斋醮符篆。他们或从他处游历至南岳，居住于南岳，或从南

岳游历至他处，但都在南岳受上清经法。他们勤学苦练，传道授徒，使上清经法在南岳得以弘扬和发展。自司马承祯后，唐五代的南岳道教空前兴盛。

其次，大大提高了南岳道教的政治地位。

唐代统治者以老子李耳后代自居，为巩固统治，极为崇道。在这种大的政治氛围下，司马承祯及其高足，自然也备受统治者的青睐。他们当中，不少人受皇帝的召见、赏赐，被皇帝封为天师，呼为道兄，有的甚至封官进爵，还有的则与社会名流往来密切。当然，他们多数都辞而不就高位，有的干脆不受诏，修炼自乐。但是，统治者的重视，无疑大大提高了南岳道教的政治地位。

司马承祯多次受唐朝最高统治者的召见，被问以阴阳术数之事，大增其社会地位，但他每每无意于政治而归隐山林。

司马承祯学成后，武则天闻其名而召见他，并降手敕对他大加赞赏。司马承祯即将归隐山林时，武则天遣麟台监李峤饯之于洛桥之东，这使他在京城的名望一时鹊起，又加之他精通书法，能赋诗文，故深受社会名流、才子佳人的欢迎。当时，他与陈子昂、卢藏用、宋之问、王适、毕构、李白、孟浩然、王维、贺知章等人赋诗往来，合称“仙宗十友”。

景云二年(711)，睿宗令司马承祯之兄司马承祿迎其入宫，问以阴阳术数之事，司马承祯答之曰：“《道德经》言：‘为道日损，损之又损，至于无为。’且心目所知见者，每损之尚未能已，岂复攻乎异端，增其智虑哉？”睿宗又问他：“理身无为，则清高矣；治国无为，如何？”承祯答道：“国犹身也。《老子》曰：‘游心于澹，合气于玄，顺物自然，而无私，而天下治。’《易》曰：‘在人者与天地合其德。’是知天不言而信，无为而成。无为之旨，治国之道也。”司马承祯不以异技幻术愚惑，取宠于睿宗，而是以老庄之言答以“无为”治国之道，睿宗叹其论为“广成之言”<sup>⑧</sup>。不久，司马承祯力辞还山，睿宗乃赐其宝琴一张及霞纹帔等物。得知司马承祯将归隐，卢藏用乃指终南

山谓之曰：“此中大有佳处，何必天台？”承祜对曰：“以余观之，仕宦之捷径耳。”<sup>⑩</sup>不但表现了他光明磊落的胸怀，更流露出他无意于政途的坦荡心绪。其时，京城公卿名人多赋诗以赠之，共百余篇，徐彦伯乃择其美者二十余篇，集成《白云记》，并作序以赞美之。司马承祜归山后，睿宗即降敕于桐柏山建桐柏观，作为他的居所。

司马承祜在南岳居留修炼期间，玄宗多次命丞相张九龄前往南岳祭祀，并谒见承祜。张九龄对承祜敬佩有加，深赞其道行高超，曾作诗《登南岳事毕谒司马道士》，诗曰：“将命祈灵岳，回策诣真士。绝迹寻一径，异香闻数里。分庭八桂树，肃容两童子。入室希把袖，登床愿启齿。诱我弃智诀，迨兹长生理。吸精返自然，炼药求不死。斯言眇霄汉，雇余婴纷滓。相去九牛毛，惭叹知何已。”<sup>⑪</sup>开元九年(721)，玄宗遣使迎司马承祜入京，“诏之较正《道德经》，深加礼待，呼为道兄。凡是观中(九真观)供养金银器皿悉归降赐，自御札批答，表书往来不绝”<sup>⑫</sup>。司马承祜离京时，玄宗曾以诗相赠，并以其王屋山居处为阳台观，亲自题额，还遣使送之，赐以绢三百匹，以充药饵之用。后来，玄宗又令睿宗女玉真公主及光禄卿韦绍至其所居处修金篆斋，以为国家祈福。司马承祜卒后，玄宗追思不已，封为银青光禄大夫，谥号贞一先生，并亲制碑文；又诏改其南岳旧居为降圣观，亲篆观额，宣赐圣像供器，命衡州铸四千斤铜钟一口赐之于观中。

除司马承祜本人受统治者重视外，他的南岳派弟子薛季昌、王仙桥、薛幽栖、刘元靖等人亦深受重视。

薛季昌是司马承祜的得意弟子，不仅精通上清经法，而且谈辩通博。唐玄宗曾召见薛季昌，薛季昌为玄宗宣讲《道德经》，深得玄宗欢喜，玄宗封其为天师，呼其为道兄。他辞别归山时，玄宗依依不舍，赠其一诗《送道士薛季昌还山》，诗云：“洞府修真客，衡阳念旧居。将成金阙要，愿奉玉清书。云路三天近，松溪万籁虚。犹期传秘诀，来往候仙舆。”<sup>⑬</sup>表达了他对薛季昌的赞赏与眷恋之情。



居于九真观的王仙桥，在京师遇高力士后，得见玄宗，玄宗见其清秀超逸，喜爱之余，厚赐金帛和经书六七百卷，令其回南岳修缮观宇，后亦受封为天师。

薛幽栖为南岳上清派第十四代弟子，唐天宝初游南岳，筑虚凌宫，遍读《三洞》、《真诰》，注《灵宝度人经》、《玄微论》，精诚修炼，也曾受到皇帝的赞赏。

刘元靖师从司马承祯，得三洞秘旨后，应敬宗、武宗诏入宫应对，讲授法箓，武宗赐其为银青光禄大夫、崇玄馆大学士，号广成先生。

田虚应、冯惟良、徐灵府等人，屡次受唐皇帝的诏征，但他们都潜心修道，不应帝诏。

南岳衡山，秀冠五岳，高道辈出，又恰逢道教兴盛得势之世，因此，来此施政、游历、考察的政治家及文人学士数不胜数。而唐代南岳名道，结庐修炼、谈玄讲道、著书立说，道行较高，故而受统治者恩宠的很多。由于南岳道教以上清派占统治地位，名道多为上清派道士，即司马承祯的弟子或再传弟子，因此可以说，南岳道教在政治上享有的殊荣，主要是司马承祯的影响。

再次，大大提高了南岳道教的文化地位。

一方面体现于道教文化艺术的发展，这又主要表现于道教文学的兴盛。

道教文学是以宣传道教教义、神仙出世思想及反映其宗教生活为内容的各种文学作品。丰富和充实南岳道教文学的作者群中，既有道士，又有与南岳道教关系较密切的统治者、文人。

司马承祯本人学识渊博，文笔醇美，他的《坐忘论》、《天隐子》具有很高的散文艺术水准，逻辑推理与事例论证相结合，阐明了道教深奥的坐忘主静、收心养性玄理。司马承祯的诗文则隽秀且飘逸。他与当时著名诗人陈子昂、李白、卢藏用等人号称“仙宗十友”，有不少诗文唱酬之作。如他答宋之问诗云：“时既暮兮节近

春，山林寂兮怀幽人。登奇峰兮望白云，怅徊邈兮象欲纷。白云悠悠去不返，寒风飕飕吹日晚。不见其人谁与信，归坐弹琴思逾远。”<sup>94</sup>

司马承祯的弟子中，不少人会吟诗著文，如徐灵府。唐武宗欲诏徐灵府入京，徐力辞不应召，并作《辞召诗》一首：“野性歌三乐，皇恩出九重。求传紫宸命，免下白云峰。多愧书传鹤，深纸画□龙。将何佐明主？甘老在岩松。”<sup>95</sup>他还有内丹诗和自咏诗二首传于世。

在南岳，不仅有以上清派为主的道士热心散文诗词创作，而且有统治者、政客及许多与南岳道士有交往的文人以各种文学体裁，特别是诗歌，歌咏道事。唐玄宗李隆基作有《送道士薛季昌还山》，宰相张九龄作有《登南岳事毕谒司马道士》、《游洞门观》。此外，还有唐敬宗时，吏部侍郎赵衢为刘元靖撰《广成先生传》，太子傅卢播作《广成先生石室铭》等作品。唐代著名诗人李白、韩愈、储光羲、崔涂、张乔、鲍溶、李群玉、王元等人都有寄南岳道人或道观的诗文。如李白作有与司马承祯等人结方外之游诗云：“与霞子元丹，烟子元演，气激道合，结神仙交……”<sup>96</sup>，还有《江上送女道士褚三清游南岳》、《与诸公送陈郎将归南岳》、《将游衡岳过汉阳双松亭留别族弟浮屠谈皓》等等，他依神仙典故、道教教义，以超凡的想象力描写南岳仙人神女的遨游情景和生活情趣。

司马承祯等人对南岳道教文化艺术的贡献，还表现于音律书画方面。南岳道教音乐除斋醮音乐外，还有器乐曲及声乐曲，司马承祯受玄宗之诏，作有《玄真道曲》，曲子飘渺动听，表现了道教的一些思想内容。司马承祯还擅长书画。他的篆隶书，自成一体，号“金剪刀书”。受玄宗之命，他以三体撰《道德经》，刊正文句，定著五千三百八十言，为真本，他撰的《天地宫府图》，以图卷的形式，将各地仙真得道及道士隐修之所，列为十大洞天、三十六小洞天、七十二福地，其中画像据道经载述描写而出，为修道者收心之用，也

表达了他对山川的崇爱。司马承祯所撰《上清含象剑鉴图》，其剑图无不栩栩如生，惟妙惟肖。

另一方面是宫观建筑和斋醮仪式的发展。

唐代衡山道观，多为均衡对称式建筑，即以上清派宫观为主。随着南岳上清派道教的兴盛，唐代除对南岳原有宫观进行修葺外，又新建了一批宫观，如黄庭观、真君观、降圣观等，现存宫观，多为唐时所建。

在斋醮仪式方面，自司马承祯建议玄宗将五岳崇拜纳入正统道教后，南岳即设真君庙。自此，南岳各观洁斋致醮，长备焚修洒扫，正式以道教斋醮轨仪为祭祀之法式。随着统治者对司马承祯及其弟子的重视，南岳逐渐成为朝廷的祭祀重地，唐初朝廷对南岳的祭祷为两年一次，玄宗以后，朝廷遣官对南岳的祭祷改为一年一次，且有祈文。同时，南岳也成为众多平民百姓的祭祀和祷祈之地，南岳祷祈文化得到空前的发展。

司马承祯对南岳道教文化的贡献，除以上所述外，还有一点是不可忽视的：司马承祯的道教哲学思想丰富精深，而他在南岳的活动时间较长，且高徒辈出，因此他对湖南道家道教思想的影响是不言而喻的，如他的《坐忘论》与王夫之《庄子解》“坐忘”思想就具有一定的相通性，只是由于笔者才疏学浅，不敢妄论之。

中国道教在唐代是鼎盛时期，宋代仍继续发展。但是，南岳道教在宋代却逐渐衰落，几无名道，上清派道教在南岳的主导地位也渐为正一道和全真道所取代，这种状况与道教整个发展趋势不一，究其原因，应与司马承祯及其弟子的活动有关。一是司马承祯及其徒子徒孙，如薛季昌、王仙桥、薛幽栖、刘元靖等人，虽然都潜心修道，但在对待政治的态度上却是矛盾的，既不愿拒绝统治者的恩宠，欲言己所欲言，又不愿意完全投身于政治而念念不忘归隐山林。二是司马承祯及其名弟子，最终多归居它山。司马承祯本人卒于王屋山，田虚应、陈寡言、徐灵府、冯惟良等人，在衡山得道

之后,都入天台山,终其所老。如此以往,时长日久,无形中自会影响南岳道教的长久发展。

(作者为湖南省社会科学院助理研究员)

注释:

①《道藏》卷二十一《天隐子》。

②⑥⑨⑩陈国符著:《道藏源流考》,中华书局,1963年版,第53、56、54、54页。

③《天台方外志》卷十四。

④《道藏》卷十一《南岳总胜集》。

⑤《衡岳志》。

⑦《道藏》卷六《南岳小录》。

⑧《新唐书》卷一百《隐逸列传》。

⑪《旧唐书》卷一百二十六《隐逸列传》。

⑫《道藏》卷十一《南岳总胜集》。

⑬⑭《南岳旅游文化概论》,岳麓书社,1999年版,第278页。

⑮⑯《湖南省志·宗教志》,湖南人民出版社,1999年版,第224页。

## 司马承祯与南岳道教关系探微

仰和芝

“将命祈灵岳，回策诣真士。绝迹寻一径，异香闻数里。分庭八桂树，肃容两童子。入室希把袖，登床愿启齿。诱我弃智决，迫兹生长理。吸精反自然，炼药求不死。斯言眇霄汉，顾子婴纷滓。相去九牛毛，惭叹知何已。”这首诗(《全唐诗》卷四七)是“有唐一代第一流人物”著名宰相和文人张九龄所作。诗中的真士是指唐朝著名的道士司马承祯，而灵岳即是指南岳衡山。

司马承祯为晋王朝司马氏家族之后。史记载其少而好学，幼而知道，但薄于为吏，以为“服冕乘轩者，宠恶吾身也；击钟鼎者，味爽人口也”，所以“捐公侯之业，学神仙之事”(唐·崔尚《唐天台山新桐柏观颂》)。对老、庄、杨(羲)、许(谧)之学，或引而伸之，或默而存之。识穷精微，思入虚极。二十一岁时(668)入道，居嵩山，师事潘师正，深得其赏识。司马承祯在嵩山居之既久，乃辞却几席，遍游名山。后隐天台山，构层轩于坛上，目为众妙台，自号“天台白云子”。

司马承祯博学多能，既精于道经，又多才多艺。他善书法，尤长篆、隶书，别号一体，自称“金剪刀书”。唐玄宗曾令其以篆、隶、楷三体写《道德经》，刊正文句，定著五千三百八十言为真本，流传至今。又通音律，善作曲，能制琴，曾作《幽兰白雪》等，并曾为唐玄宗制《玄真道曲》。司马承祯还擅长炼剑冶鉴。居天台灵墟时，就于院中营大丹炉，修镜制剑，并皆克就。难怪崔尚说司马承祯“通才练识，贍学多闻，翰墨之工，文章之美，皆忘其所能也”(《唐天台山新桐柏观颂序》)。司马承祯还深受唐最高统治者的赏识，名重

一时。武则天、睿宗、玄宗时期，屡入京师，进宫对答，诏书赐物不绝，进贡上奏频繁，与朝廷关系密切。承祜和时贤也有往来，与陈子昂、宋之问、李白、卢藏用、王适、毕构、孟浩然、王维、贺知章合称为“仙宗十友”。景云年间应睿宗之诏入京，及还，朝中词人赠诗者达百余人。

司马承祜一生著述颇丰，主要著作有十二篇，其中《坐忘论》最为有名。该论言简意深，历来被认为是道书中不可多得之书。宋代著名文人苏轼有《水龙吟》词一首，其上阙云：“古来云海茫茫，道山绛阙知何处。人间自有，赤城居士，龙蟠凤举。清静无为，坐忘遗照，八篇奇语。向玉霄东望，蓬莱晻霭，有云驾，骖风驭。”（《全宋词》）把司马承祜的《坐忘论》看成是道教发展史中划时代的标志。

纵观司马承祜一生，我们发现他不只是博学多识，还颇具名士风度，浪漫色彩。史传言其“务宏道不滞其用，言善教不宁其居。人觐圣上九重，肃广成之竭；出应时贤群，交子训之请”（《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》）。司马承祜又是一位好游历的道士，行迹甚广。曾游句曲，步华阳之天；栖桐柏，入灵墟之洞；弄大霍，采金瓶之实；登衡岳，窥石廩之秘。遍游名山，惟居衡岳时间最长，他曾在南岳修炼十多年。司马承祜弘道南岳，为南岳的道教发展史谱写了华丽的一章。

唐代是中国道教的鼎盛时期，道教堪称国教。南岳这座道教名山，更是宫阁遍布，道众云集，大规模的道观就有四十五座，云游栖身南岳的高道人数，超过了历史上的任何时期。司马承祜就是这时从被道教徒认为是南岳衡山之佐理的天台山来到了南岳。

《南岳总胜集》“九真观”条称：“开元初，司马承祜字子微，自海山乘桴炼真南岳，结庵于观北一里，目之白云。丞相张九龄屡谒之。明皇令其弟承祜诏之校正《道德经》，深加礼待，呼为道兄。凡是宫观中供养金银器皿悉归降赐，自御札批答表书往来不绝。”“降圣观，在九真观一里，旧号白云庵，司马子微修行处。”《南岳小录》

也云：“白云先生药堂，在九真观西，开元中，司马天师承祜本号白云先生，后授贞一先生，尝于此修行。”

司马承祜来南岳，无疑是出于对南岳衡山这一修道胜地的向往。他在此孜孜以求修真炼养，一修炼就是十多年。但司马承祜来南岳，又不只是单纯的个人养生修习。前文说过，司马承祜博学多识，名扬四海，深受唐朝最高统治者宠爱，正是因为与朝廷关系密切，他曾上奏为衡山争地位，极力扩大南岳在统治阶层中的影响，为南岳道教发展作出了积极贡献。

唐开元十三年(725)，司马承祜上言：“今五岳神祠，都是山林之神，非上真之神也。五岳皆有洞府，有上真人降任其职。山川风雨，阴阳气序，是所理焉。冠冕服章，佐从神仙，皆有名数。请别立斋祠之所。”唐玄宗准其奏，敕令五岳各置“真君祠”一所，其形象制度皆由司马承祜推按道经，创意为之。司马承祜这一上奏改写了五岳庙的历史，也改写了南岳庙的历史。从此，南岳神由山林之王上升为道教的上真人。南岳道教的醮仪道场与朝廷的山岳神灵崇拜，合二为一，民间祭祀进香活动也逐步热闹起来。

唐代道教鼎盛，道教活动地址，逐步有三山五岳、三十六洞天、七十二福地之称。唐初司马承祜撰《天地官府图》(《云笈七签》卷二十七)，把“洞天”和“福地”区分开来，列出神仙所居的十大洞天、三十六小洞天和七十二福地，全部在海内名山。司马承祜作为有唐一代著名高道，极为推崇衡山，上奏朝廷为衡山争地位。《南岳总胜集》“真君观”条云：“唐开元中，司马承祜上言，五岳洞天，各有上真所治，不可与血食之神同其飨祀。圣旨爰创清宫，凡立夏日先斋洁，敕命州官致醮于是观，兼度道士五人焚修。开元五年，明皇制《五灵经》云：‘佐治者有九人，从吏者三百余人，翊卫官三百，为国家祈真请福之地。’《上真记》云：‘太虚真人领南上司命，即赤帝也。潜山魏君冲为副治，霍山韩君众为佐治，丹霍山周君紫阳，金华山黄君初平，南霍山郑君隐，天柱山阮君徽，紫虚元君魏夫人华

存，冲寂元君麻姑，右并君佐命之司，吴越楚蜀之地，当司察之。’”《上真记》以赤帝为主神，以霍山诸仙为副治、佐治之官，确定了衡山为南岳的地位。可见，司马承祯为南岳衡山争地位之功当大焉。

开元二十三年(735)，南岳最有影响的道士之一，一代高道司马承祯在南岳仙化，年八十九岁。据称，他告化之日，有双鹤绕坛，白云从坛中涌出，上连于天，而其容色犹如生时，唐玄宗深赞叹之，曰：“故道士司马子微，心依道胜，理会玄远，遍游名山，密契仙洞。存观其妙，逍遥自得之场，归复其根，宴息无何之境。因此名登真阁，位在灵官。”(《全唐文》卷二二)追赠司马承祯为银青光禄大夫，谥号“贞一先生”。将他在南岳的故居改名为“降真观”，并亲笔书写观额。

一代名道司马承祯仙去了，但他对南岳道教发展的影响并没有就此停止。司马承祯修道数十载，常以善海善诱为己任，有弟子七十余，其中多有名道。道教上清派第十三代弟子薛季昌，就是他的高足。薛季昌，河东(今山西永济县)人。在南岳拜司马承祯为师，司马承祯授之以《三洞秘录》，薛季昌研精穷妙，勤学苦练，道行日高，深受唐玄宗宠爱，被封为天师。司马承祯仙化后，唐玄宗任命他主持降真观。薛季昌继承师道，弘道南岳。他是南岳天台宗的重要开创者，南岳最有影响的道士之一。和司马承祯一样，薛季昌为南岳的道教发展作出了积极的贡献。

(作者为湘潭大学中国哲学硕士研究生)



## 南岳道士徐灵府的哲学思想

### ——读《通玄真经注》

王兴国

徐灵府为唐代道士，号默希子，钱塘天目山人。通儒学，无意于名利，居天台云盖峰虎头岩石室中凡十余年，以修炼自乐。又曾“投迹衡峰（南岳）之表”，花八年时间注释《通玄真经》。《历世真仙体道通鉴》说他活了八十二岁，著《玄鉴》五篇，撰《天台山记》、《三洞要略》及《通玄真经注》十二卷。《通玄真经》即《文子》。文子为战国时人，姓辛名妍，蔡丘濮上人。一说即计然，一说即文种。其先晋公子。文子曾学道于老子。徐灵府在《通玄真经序》中说，周平王（一说楚平王）曾问道于文子：“闻子得道于老君，今贤人虽有道，而遭淫乱之世，以一人之权而欲化久乱之民，其庸能乎？”文子对曰：“道德匡邪以为政（正），振乱以为理，使圣德复生，天下安宁，要在一人。故积德成王，积怨成亡，尧舜以是昌，桀纣以是亡。”平王用其言而天下治。这些记载显然带有传说性质。现在学术界一般认为，《文子》成书于战国末期。书中反映了道家的政治哲学思想，即所谓“南面之术”。正如徐灵府在此书序中所说：“其书上述皇王帝霸兴亡之兆，次叙道德礼义衰杀之由，莫不上极玄机，旁通庶品。其旨博而奥，其辞文而真，故有国者虽淫败之俗可返朴于太素，有身者而患累之质可复至命于自然。”唐玄宗诏封文子为“通玄真人”，《文子》为《通玄真经》，遂与《老子》、《庄子》、《列子》并列为道教的四部经典。

徐灵府注《通玄真经》起于元和四年（809），前后阅八年之久。对此徐氏在序中有记：“默希以元和四载，投迹衡峰之表，考室华盖

之前,迨经八稔,夙敦朴素之风,窃味希微之旨。今未能拱默,强为注释,是量天汉之高邈,料沧溟之浅深者,亦以自为难矣。”<sup>①</sup>徐灵府对《通玄真经》的注释,虽然不能脱离原书的主旨,但也发挥了自己的一些哲学见解。故本文拟通过其注释,分析其哲学思想。

## 一

在哲学史界,人们对于《老子》一书中“道”的属性,历来有不同的看法,有谓其唯心者,有谓其唯物者。而《文子》一书则比较明确地将“道”界定为“气”。《下德》篇说:“阴阳陶冶万物,皆乘一气而生。”<sup>②</sup>徐灵府在注《通玄真经》时,进一步发展了这种气一元论思想。例如,他在注释《道原》篇的“惟象无形”一语时,就明确指出:“如天之高有大象,惟道之广无定形,虚凝为一气,散布为万物者也。”<sup>③</sup>这就说明,所谓无定形的“道”是由“一气”“虚凝”而成的,当这种气分散之后,便产生了万物。在解释“天地专而为一,分而为二”时,徐灵府说:“一者气布,二者形流。”<sup>④</sup>这里还是以气释天地,实际上也就是释道。既然“气”的本然状态是无形的,当它散布为万物时,就变成有形的,所以人们可以说“有生于无,多起于一”<sup>⑤</sup>。正是在这个意义上,徐灵府认为:“无者为物之祖宗。”他说:“夫万物生于无形,五音起于无声,故至无者不生而能生,无者为物之祖宗。”<sup>⑥</sup>由此可见,徐灵府在解决世界的本源问题时,具有唯物倾向。

在肯定了道的物质性的基础上,徐灵府提出了他的“自然”观。老子主张“道法自然”,即道是以它自己的样子为法则,这一说法比较含糊。徐灵府的“自然”则明显地具有客观规律的意味。他在解释《文子》书中的“神明”一词时说:“天道替运,难可明言。物之生,时也;物之死,时也。生者至时,不得不生;死者至时,不得不死,即生者合生,死者合死。故生者不谢于天,死者不怨于道,自然而然,所谓神明。”<sup>⑦</sup>这里既强调了“时”,即将事物的发展看作一个过程;

又强调了“不得不”，即一种客观的必然趋势；而所谓“不谢于天”和“不怨于道”，就是说不把“天”和“道”看成一种具有人格的主宰力量。因此，这种“自然”就具有了客观规律的意味。徐灵府在为《自然》篇作题注时也指出：“自然，盖道之绝称。不知而然，亦非不然。一万物皆然，不得不然。然而自然，非有能然。无所因假，故曰自然也。”<sup>⑧</sup>这就是说，“自然”是对道的属性的一种绝好的称谓。所谓“不知而然，亦非不然”，是说不管人们知不知道，它都是这样的，并且不可能不这样；所谓“一万物皆然，不得不然”，是说世界万物都有自己的“不得不然”的客观必然性；所谓“然而自然，非有能然”，是说这种必然性是“自然”的、客观的，不是人的主观能力所能制约的。

既然道的属性是“自然”，所以徐灵府认为，人们的行动就应该尊崇这种自然，从而做到无为。他说的“大道无心，任物自然，故曰无为”<sup>⑨</sup>，就是这个意思。徐氏进而解释《文子》书中“所谓无为者，非谓其引之不来，推之不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，卷握而不散”时说：“唯能变通循时，应物无滞，谓之无为。”<sup>⑩</sup>这说明，所谓无为并不是消极地被外界事物牵着鼻子走，而是应该善于顺应客观时势的变化，灵活地采取各种应对措施。《文子》一书曾谈到有为与无为的关系：“人无为而治，有为也即伤，无为而治者为无为，为者不能无为也，不能无为者即不能有为也。”对此，徐灵府是这样解释的：“言无为者还是有为，有为即非无为而治也，唯有为而不为即无为。”<sup>⑪</sup>这里讲的“有为”，实际上是指主观地用人力去促使事物发展，而不是使事物自然地顺应客观规律（道）发展。徐灵府在解释《文子》书中“是故举事而顺道者，非道者之所为也，道之所施也”时说：“道本无为，今云顺道，即是有为。有为即事起，事起即患生。且道无常容，事无常顺，为是逆之，则是非纷然，祸患所作，故云非道者所为也。施者设也，言外设程科，是道仪表，非而真实，不可执之。执者失之，为者败之，理可明也。”<sup>⑫</sup>这说明，那种

“举事而顺道”的说法，并不是真正“顺道”而是逆道。这种“有为”，是通过“外设程科”，即外在的手段去干预事物的发展，它必然导致“是非纷然”的后果。因此，对于这种“有为”是绝对不能为的。所以徐灵府说：“唯有为而不为即无为。”这种无为观运用到政治上，就是一切行动必须从人民的利益出发：“不生民事故曰无为，因民所利而无不为。”<sup>⑬</sup>

徐灵府重视无为，但他并不否定人的主观能动性，也不宣扬宿命论。他继承了儒家“人能弘道”的思想，说“道不可以无人弘”<sup>⑭</sup>。当然，这种“弘道”是以“明道”为前提的。徐灵府在为《文子·符言》篇作题注时说：“符者契也，言者理也，故因言契理之微，悟道忘言之妙，可谓奥矣。”<sup>⑮</sup>就是说，悟道必须通过语言这个工具，但又不能停留在语言的表面层次之上，相反，必须“契理之微”，即透过语言的外在形式，深入理解其内在的道理，这样才能真正“悟道”。人如果真正悟道了，就能够掌握自己的命运。所以徐灵府说：“兴亡非天，成败在我，不系于物，贵在诸道。道被一人，则物可变，醇德复兴，何忧乎不治者也。”<sup>⑯</sup>

在老子那里，道德与仁义礼是对立的、互相排斥的：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之首。”徐灵府则不然，他吸收儒家思想，强调道德与仁义礼乐之间的统一：“道德者，天下之大无不包也。故有道者兼仁义礼乐备而有之。或者谓绝灭四者而曰有道，非通论也。夫圣王悯世之衰而无道德，故贵仁义礼乐，制节其性，和乐其情，全其节度，崇其敬让，使不敢逾越，以复道德也。”<sup>⑰</sup>这里徐氏不仅批评了将道德与仁义礼乐对立起来的观点，即所谓“灭绝四者而曰有道”；而且肯定了仁义礼乐可以“复道德”，即它们对于道德的确立是有帮助的。在注《文子·道德》篇时，徐灵府还明确指出，德、仁、义、礼“四者有亏，以治人即败国，以修身则丧生”。只有将道、德、仁、义、礼“五者兼修”，才能做到“天下无敌”<sup>⑱</sup>。

## 二

道既然是客观存在的,那么人们怎样才能认识它呢?在老子那里,是强调“塞其兑,闭其门”的“玄览”。在徐灵府这里,虽然也还保存了老子这方面的一些影响,但他所谓的“玄览”,更多地是强调对“道”的体认必须诉诸理性认识,而不能停留在感性认识阶段。《文子》一书将人的认识分为三等,即神听、心听、耳听。徐灵府认为,神听的效果是“玄览无遗”,心听的效果是“或存或亡”,耳听的效果是“譬若风过”。《文子》认为,“凡听之理,虚心清静,损气无盛,无思无虑,目无妄视,耳无苟听,尊精积稽,内意盈并,既以得之,必固守之,必长久之”。徐灵府解释说:“此为神听之法,悟道之由,既以得之,必能守之,善听不忘,善抱不脱也。”<sup>①</sup>可见,所谓“神听”并不是不要发挥心的作用,相反,而是要“虚心清静”。徐灵府认为“道绝形声,故非闻见能辩”<sup>②</sup>,所以他特别重视心的作用。他说:“心能得一,即万有其术,约以知微,寡以御众者也。”这里讲的“一”就是道。他在解释《文子》“以中制外百事不废”时说:“中者,在国即君也,在人即心也。君明则国安,心正则身治。故以中治外,天下无对,以外制中,或达或穷;知中知外,万举不败。”<sup>③</sup>只有充分发挥心的作用得来的智慧,才是“真智”:“若不习志专心,反听内视,则真人不见,真智不生也。”<sup>④</sup>

正是由于“神听”如此重要,所以徐灵府特别重视养神。《文子》中有所谓“夫形者生之舍也,气者生之元也,神者生之制也。一失其位,即三者伤矣”。对此,徐灵府是这样解释的:“此三者谓形、神、气也。精神即逝,形气亦(“亦”疑为“不”之误——引者)周,一失其所,二者何依也。”所以他又说:“养神为主,虚静存乎本,则神运而气全;养形为主,欲害伤乎末,则形毙而神遁。”这段话似乎是讲的养生,但实质上还是讲对道的认识,必须以神为主。因为只有当“神和气平,志强形泰”,才能“与道浮沉,乘时变化,无不应者

也”。正是因为如此，所以才要求人们“塞其兑”，即塞住干扰人们精神集中的通道：“夫精神难御，势名易惑，必宜中拒，不可开兑，犹恐有失于济事，则终身不救也。”<sup>③</sup>

从这一认识出发，徐灵府强调人们要正确处理心和欲的关系。这是因为“圣人知嗜欲蔽塞聪明，故一心气而正乱，守精神而不越，则内外之情可见，祸福之兆自明也”<sup>④</sup>。所谓“嗜欲蔽塞聪明”，是说人的各种私心杂念对于正确认识客观事物是有影响的。《文子》书中有“圣人不胜其心，众人不胜其欲”的说法。徐氏注曰：“心胜则道全，欲胜则心危。”这是说，只有当心战胜欲时，人们才能全面地把握道，反之，如果欲胜于心，就会危及心对道的正确认识。所以他又说：“六情所欲，一心为制，气正于中则欲不害性，心邪于外则伪己惑真。故知邪正在我，与夺因心，且一心自正，群物何累也。”<sup>⑤</sup>

在谈到徐灵府的认识论时，还必须指出他的天人相分思想。《文子》书中谓：“凡学者能明于天人之分，通于治乱之本，澄心清意以存之，见其终始，反其虚无，可谓达矣。”对此，徐氏解释说：“非夫体清明，反虚静，故能明天人之分，究终始之际。”<sup>⑥</sup>在战国时期，荀子曾明确提出“天人之分”的观点。《荀子·天论》中云：“明于天人之分，可谓至人矣。”荀子与《文子》成书的时代，相去不远，难以确定这一观点是谁先发明的。这一观点的提出，反映了时代的进步，它是针对此前的“天人合一”命题而提出的一个反命题，其目的是为了强调人的主观能动性。徐灵府在注释《文子》时，继续肯定这一观点，也是有其时代背景的。马积高先生在《荀学源流》一书中说：“在唐后期，荀学却闪耀着光彩，特别是荀子的天人相分说得到了空前的阐扬。李筌、柳宗元、刘禹锡、吕温、牛僧孺、杨惊、杜牧都作出了贡献。”<sup>⑦</sup>徐灵府生长在这一时期，对于“天人之分”的观点不仅加以肯定，而且加以发挥，是不奇怪的。他在《通玄真经序》中说：“安危成败非降自天，在乎君王任贤而已。故圣人怵怵为天下

孩,其人同于赤子,欲以兴利去害而安之,非欲有利己也。”<sup>②</sup>这说明国家的安危成败与天命无关,而在于人君能否任贤而治。又说:“死生在我,祸福无门,匪降自天,职竞由人也。”<sup>③</sup>人们认识了规律(道)之后,可以掌握自己的命运,做到人定胜天,就不必害怕那些鬼神,也不必求助于巫覡。所以徐灵府说:“外不负物,内不惭心,何须巫覡,宁惧鬼神,由怀兢栗,然可保终也。”<sup>④</sup>

### 三

徐灵府继承了老子的辩证法思想,这主要表现在以下几个方面:

其一,“物不孤运,事在相生”。徐氏在解释《文子》中的“天之道有无相生也,难易相成也”时说:“夫有不自有,自无而生,难不自难,因易以成难。知有不足有,故须守母而存子;知难不自难,必宜无易全难。然物不孤运,事在相生也。”<sup>①</sup>就是说,事物不是孤立存在的,它们都是对立面的统一;互相对立着的两个方面,既对立又统一,既相反又相成,既相克又相生。既然一切事物都存在着向对立的方面转化的可能性,所以徐灵府主张人们在实践中就要充分认识并利用这种可能性。他在论述祸与福的关系时说:“阳中有阴,阴中有阳,言祸中有福,福中有祸。夫见福而为祥,则知福为祸始;见祸而遽先善,则知祸为福先。祸福之来,有如纠缠,自非至圣,莫知其极也。”<sup>②</sup>这是说,在处理矛盾时,应注意其向对立的方面转化的可能性,要通过人的主观努力,避免那种不利于人的可能性。徐灵府在注释“大以小为本,多以少为始”时说:“有生于无,多起于一。夫推本则返于无形,寻末则惑于多数,故知返有以无为为宗,感多则求一为主也。”<sup>③</sup>这是说,在处理有与无、多与一这类矛盾现象时,要善于抓住“无”和“一”这个矛盾的主要方面。徐灵府又说:“物性有相反,虽水火相攻,用之有方则致和。”<sup>④</sup>这是说,人们只要善于认识矛盾两个方面的特性,采取的方法又恰当,那么,

即使像水火这样对立的東西，都可以使之達到和諧的境界。徐靈府還認為，在處理矛盾的時候，要注意掌握時機，做到適中而不走極端。他在解釋“所謂後者，調其數而合其時，時之變則間不容息，先之則太過，後之則不及”時說：“大事有適然，物有成敗，機危之動，間不容息，在於調數候時，期於適中不可失。”<sup>⑥</sup>可見所謂“適中”就是既不能“太過”，又不能“不及”。要做到這一點，關鍵是要把握“機危之動”，要善於“調數候時”。如果不這樣做，就可能出现走極端的情況。這種極端的现象出現，在政治上是極其危險的。所以他說：“戰不欲頻，主不欲驕，民不欲罷，物不欲極。極則返，極而不亡未之有也。”<sup>⑦</sup>《文子》書中有《九守》篇，所謂“九守”指守道的九種方法。徐氏在解釋此篇題旨時說：“此篇有九目，故曰九守。九者，《易》之數終，明極則變，變則乖道。守之者，居亢龍無悔，可越三清之表；忽之者，則牝馬不利，將淪九幽之下。固宜守道，不可失常也。”<sup>⑧</sup>可見，所謂“守道”就是要使事物保持一種常態，並使之不要出現極端的情況。如果走極端，就會向自己的反面轉化，也就會背離道的要求。

其二，“五帝不同治，三王不共法”。《文子》曰：“上古之王法度不同，非古相反也，時務異也。是故不法其已成之法，而法其所以為法者，與化推移。”對此，徐靈府是這樣解釋的：“道無隆替而俗有變革，是以五帝不同治，三王不共法，非欲相反，因時宜者也。”<sup>⑨</sup>所謂“因時宜”，就是要“與化推移”，即隨着變化了的形勢而及時改變統治策略和方法。徐靈府的這種“因時宜”的思想是比較鮮明的。它包括兩個要點：首先，是相時應變。徐靈府說：“人皆能機於治亂之道，而不能全身於治亂之間。故聖人論世權事，應變無窮，相時而為，終身不辱。”<sup>⑩</sup>就是說，人們要全身於治亂之間，就要善於把握時機，根據不斷變化着的情況，採取相應的對策。既然法隨時變，那就没有什麼“常法”可守。所以徐靈府說：“夫執法守文而無變通者，自以為治，猶持方內（納）員（圓），安能適中？”<sup>⑪</sup>那些“執法



守文”之士,对待治法的不知变通的固执态度,就像人们拿着一根方的木柄企图纳入一个圆凿之中,这怎么能够对得上呢!其次,是知权达变。在中国哲学史上,“权”是相对于“经”的一个概念。“经”意味着“常”,即不变;“权”则意味着“变”。《文子》书中有:“上言者下用也,下言者上用也;上言者常用也,下言者权用也。唯圣人为能知权,言而必信,期而必当。”对此,徐灵府是这样解释的:“上言谓道,下言谓权。唯圣人能知,用之不失,其道义用权也。小人用之则丧其躯,不知权也。唯权不言而信,不期而当也。”<sup>④</sup>在道家看来,道是不变的,权则是可变的。由于“圣人”掌握了道义,所以能够“道义用权”;又由于“圣人”深知如何用权,所以能够做到“不期而当”。徐灵府认为,“权”对于统治者具有十分重要的作用。他在解释《文子》“故知义而不知世权者,不达于道也”时说:“徒高仁义之风,不识机权之变,无救败亡,岂为周达者也。”<sup>⑤</sup>这说明,作为一个高明的统治者,光有道义不行,还必须懂得“机权之变”。只有这样,才能保持政权的巩固。所以他又说:“善用权者,先濡而后通;不善用权者,始吉而终凶也。”<sup>⑥</sup>“濡”者,乖迁也。所谓“先濡而后通”,是说开始看来乖迁,但到后来却很通顺。

其三,“聚尘成岳,积流成海”。徐灵府的这句话是在解释“贵以贱为本,高以下为基”时说的,它强调的是要重视事物发展过程中量的积累。徐氏从多方面论证了“积”的好处:首先,是积弱可以成强。他在解释“柔者道之刚也,弱者道之强也”时说:“积柔以成刚,积弱以成强。”<sup>⑦</sup>《文子》的原文有将刚柔、强弱直接等同之嫌,经过徐灵府用“积”加以解释,其辩证法思想就鲜明地表达出来了。其次,是积德可以成王。徐灵府说:“积德来庆,积恶致亡。”<sup>⑧</sup>又说:“德不积不足以成名,恶不积不足以毁身,故王者顺所积也。”这说明,德之成名,恶之毁身,并不是突如其来,而是有一个“积”的过程。所以统治者要善于“积”,“故积道德以感天地,四灵呈其祥,万物乐其业者也”<sup>⑨</sup>。第三,是积少可以成多。这就是他说的“聚尘

成岳，积流成海”<sup>④</sup>。所谓“积”，从哲学上讲是一种量变过程，但是量变可以引起质变。徐灵府讲的“积柔以成刚，积弱以成强”，就包含了从量到质的变化。

（作者为湖南省社会科学院研究员）

注释：

①②徐灵府：《通玄真经序》，《道藏》第16册，第673—674页。

③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿  
③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿  
《通玄真经》丛书集成本，商务印书馆1936年版，第161、1、146、33、18、22、137、2、150、37、129、187、101、61、96、163、83、79、119、5—6、27、57—58、44、68—69、189、64、126、12、133、33、104、19、96、41、90、124、193、91、128、92、5、114、96—97、18页。

②马积高：《荀学源流》，上海古籍出版社2000年版，第230页。

## 衡岳道士唐道平传

沈绍尧 罗俊扬

据《湖南省志·宗教志》载：唐道平于五代后晋高祖天福五年（940）九月九日生于衡州南岳（今湖南衡山），其祖唐若水是衡岳道士。又据《仙传拾遗》说：“若水之兄若山历官尚书郎，唐开元中，出为润州史。若山素好方术，润之府库官钱，亦以市药。”道平在道教家庭的熏染中，从小用阴阳五行学说指导炼金丹的著作《周易参同契》作其启蒙课本，唱着“紫云顶上生，白虎含真气。自外闲文书，不及《参同契》”的儿歌成长。

宋乾德元年（963），道平家乡衡州节度使张文表举兵反叛，宋遣兵南讨，道平投身宋军当了军医，随潭州防御使潘美攻南汉、平江南，结识了许多山药之人，增长了医药知识。

太平兴国元年（976），宋太宗初继皇位，潘美推荐道平入宫当了御医。太宗死后真宗继其帝位。景德元年（1004）真宗拜寇准为相，九月契丹举兵攻宋，寇准固请真宗亲征，十一月道平随御驾至被黄河分割成两半的澶州城，抵达南城时，北城已面对敌营。御驾是否过河亲临前线，寇准犹豫再三，来到随驾出征的御医房征求意见。道平答话：我从医事，只能谈谈医道。我以为身体的健康状况，决定于体质与体魄两个方面，国体同样如此，现在大宋受人侵扰，不是体质不如人，而是体魄不如人。今天皇上亲征，大大地调动了百姓的抗战情绪，如能跨过大河背水一战，更能激励军队斗志，有了强健的国家体魄，胜利指日可待。从而，促成了真宗大驾跨过黄河的壮举。

景德四年（1007）十一月，道平所在的皇宫，发生了一段神话故

事：真宗称见神人告曰：“将降天书。”因此，在皇宫建道场，十二月，果降《大中祥符》。翌年，改“大中祥符”年号，真宗亲书“祥符通宝”、“祥符元宝”对钱，发行全国，永保祥和。据说此举达到了“镇服四海，夸示戎狄”的目的，可与古时“河出图，洛出书”的故事相提并论。张道平亲身经历了这段道教参政的神奇过程。

大中祥符二年(1009)，道平因不愿卷入朝政，告老归家，其实他终身未娶，哪里有家！从此，道平回到生他养他的湖南。天禧元年(1017)，唐道平游至道州(今湖南道县)，无意中见到寇准。道平在谈到回乡传道行医时说：“信道以避邪，用药以治疾，与人为善可无邪，修身养性可无疾，无邪无疾才会安宁长寿。”寇准道：“先生之道极高，愿能流传百世。”此后，唐道平根据老子《法经》原理，用阴阳八卦辩证邪与疾，著有《心身辩证》十卷，是道教宝卷之一，但该书早已失传，今存有《验方集成》十四卷，汇集七百余方，分别医治心病和疾病，堪称民间医学宝藏。

唐道平离京之后的二十余年，游遍洞庭之南的衡、潭、岳、朗诸州，受其治疗者数千，拜其为师者数百。一次，道平在深山采药时，遇见中蛇毒昏倒的樵夫，他用口为其吸吮毒汁，用嘴对嘴为其喂药，帮助其呼吸，救回一命。又一次，某州官受贿千金，枉判命案，此后，仿佛时有冤鬼索命，惶惶不可终日。道平敕御书“祥符通宝”钱挂在州官胸前，劝其端正心术、倾囊济贫以赎罪孽，从此，州官诚心修道，至九十岁方终。唐道平行善救人，不报姓名的事迹，不胜枚举，因众人多见其出入岑山之中寻石采药，世称“岑山老人”，不少的受益人设立“岑山神位”，常年供奉，以报恩还愿。

政和三年(1113)十一月，宋徽宗称梦见老子，老子对其说：“汝以宿命，当兴吾教。”于是，徽宗下诏全国办道学、建道观、兴道教。此时唐道平已死了七十八年，由于故事仍在世间流传，从而有幸被皇帝赐谥为“岑山上圣”。千百年来，有关岑山上圣现身治病的神话不绝于耳。公元1998年在唐道平献身的三湘楚地，经湖南省人

民政府有关部门批准,在长沙县高桥镇岑山之间的涂冲,恢复宋代古庙紫云宫,并作为道教活动场所。“紫气东来皇帝侧,云游南土众生中”的老庙门槛,概括了唐道平的生平,他那爱国爱民爱教的精神与世长存!

(作者单位:长沙市气象局、长沙县人民法院)

## 唐末道士谭峭及《化书》研究

廖小东

### 一

“线作长江扇作天，鞞鞋抛向海东边，蓬莱信道无多路，只在谭生拄杖前。”诗中所言谭生指的是唐末五代名道谭峭。

谭峭字景升，泉州人（今属福建）。唐国子司业谭洙之子，生卒年无可考，史称谭峭幼而聪明。及长，颇涉经史，博闻强记，问则无所不知，文则清新华美。其父训以进士为业，而谭峭不以为然，独好黄老之学、诸子之论及《穆天子传》、《汉武帝内传》、《茅君列仙内传》等书，并精心研究，立志修道。一日告其父要游终南山，其父以终南山近京都，遂允其出游。谭峭遂自终南山迤逦游历太行山、太白山、嵩山、华山、泰山、衡山等名山，而一去不复返归。其父得知后，速写信令其回府，谭峭复信，引大茅君茅盈弃父学道之事表已辞父学仙之意。父见其求道心坚，非世事所能束缚，便任其所从。

谭峭性情豪放，轻视财物，惟以酒为乐，常为醉客。浪迹天涯，云游四方，居无定所。每每夏服乌裘，冬着绿布衫，或整日卧于雪霜之中，人皆以为死，近而视之，然呼吸如故也。故人皆以为疯癫。其父每遣家僮寻访之，寄以衣物钱帛。谭峭遣返家人，衣物散与路见贫寒之人，他说：不衣不食，则常乐无忧。

谭峭从师于嵩山道士十余年，得辟谷、养气之术，后又入南岳衡山洞天观修炼内丹。据传，丹成后，服之，能入水不濡，入火不灼，亦能隐形变化。其内丹修炼的道行很深，但是由于资料的缺乏，本文不能对其作出全面深入的研究，只能从其著作《化书》中所

寓内丹之旨，而窥其一斑。

## 二

谭峭不仅精于义理，而且对各种自然现象和社会现象也有深入的了解。他所著的《化书》是道经中重要著作之一。该书分道化、术化、德化、仁化、食化、俭化六卷共一百一十章。其大旨多出于黄老之说，而附合一些儒家之论，每章都是以二字为题，多以某种现象来喻明哲理，所述现象涉及物理、化学、生物、心理及社会等各个方面，可见谭峭经多识广，学识渊博。德、仁、食、俭与儒家思想相通，道化、术化则主要论述生死神化之道。谭峭书以“化”名，盖为阐述道家变化无常的思想。下面就谭峭《化书》中的思想予以阐述。

### （一）道化

自从老子把“道”由一般概念上升到哲学范畴，“道”一直是道家 and 道教思想的最高范畴，历代道家和道教的著作，都把“道”作为重点问题来论述。谭峭在以往思想家论道的观点的基础上，形成了自己的“道化”思想。

谭峭认为道是一个变化过程。他说：“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也；道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。”“委”本与“源”相对而言，引申为流变，“用”指运行。由虚化而为形，又复化为虚，如此化化不间，循环往复，以至无穷。

谭峭关于道是一个过程的思想与《老子》中的观点是一致的。在《老子》中道并不是指万物的一个极点，而是没有终点的意思。“天下万物生于有，有生于无”，而万物又“复归于无物”。谭峭的思想与《老子》又有不同的地方。《老子》讲有、无所强调的是生生不已，而谭峭对虚、神、气、形的论述，则着重于变化的趋势。在谭峭看来，虚和神的关系不是先后的关系，而是体用的关系，气和神相

对于虚亦无先后可言,只是逐渐表现得具体些,故言虚化神,神化气,气化形。气和形是按一定的规律和法则来具体表现道化过程的,所以谭峭又把虚——神——气——形的过程称之为“相导相含”的过程。谭峭认为神在道化过程中起着主导的作用,他说:“载我者身,用我者神。”用,主宰之意。在这个意义上,道化又可称为“感激之道”或“神化之道”。

谭峭认为,道化具有一定的必然性。“万物非欲生,不得不生;万物非欲死,不得不死。”之所以如此,就是因为天地万物各有其“神”。“太上者,虚无之神也;天地者,阴阳之神也;人虫者,血肉之神也。”由于神的作用,使道化“势不可遏”,“力不可拔”。神体现了道化的必然趋势。

## (二)修道

道是变化过程,在这一过程中,一切具体的有形的都不具有绝对的性质,都是暂时的存在,只有道化是绝对的、永恒的。因此,要达到长生,就必须超越具体有形的局限,而与道化为一。

谭峭认为,生命与道化本来是一致的,“虚化神,神化气,气化血,血化形,形化婴,婴化童,童化少,少化壮,壮化老,老化死,死复化为虚,虚复化为神,神复化为气,气复化为物。化化不间,循环之无穷”。只是世人不达此理,执着于自己的有形之躯,为形所昧,故而与道化相隔。修道的目的就在于使生命重新与道化同一。

谭峭说:“小人常有四镜:一名圭,一名珠,一名砥,一名孟。圭视者大,珠视者小,砥视者正,孟视者倒。”即对万物的认识不可避免地要受到主体已有认知的影响。主体已有的认知结构正如圭、珠、砥、孟之镜,同一现象,经过不同认知结构的认识,便有大小、正倒的差异。可见,差异的产生不在现象本身,而在认知的结构的不同。

谭峭认为,之所以会有“镜”,关键在于“有心”、“有为”。有心、有为乃是由于有形、爱形。形为我所爱,则魂魄魅我,血气醉我,七



窍因我，五根役我。所以谭峭认为“神之有形，犹形之有疣”，形去疣而止，神去形而明。谭峭从道教修炼的角度说，修道就是要“忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚”，要“忘其形而求其情”。内丹以“情”为“感通”，感通即神，因而修道也就是要忘形养神。所谓忘形养神，就是不执着自身形的特性，而融汇到“道化”之中去。

达到与道化为一，便可“穷通塞之端，得造化之源”，进而具有与道化一样的造化能力。所谓“穷通塞之端，得造化之源”，也就是掌握了“化”的内在联系，进而把握了“造化之道”。

### （三）仁化

谭峭早年熟读经史，对儒家思想有深入的了解，而儒家思想对谭峭也有深刻的影响。虽然后来谭峭坚心求道，但在他的意识中始终保留着儒家思想的成分。在《化书》中，谭峭以道家 and 道教思想为宗，对仁、义、礼、智、信作了多方面的论述，表现出儒道合一的倾向。

谭峭首先从道化的角度对道、德、仁、义、礼、智、信作了界定，并叙述了它们依次的变化。“旷然无为之谓道，道能害之之谓德，德生万物之谓仁，仁救安危之谓义，义有去就之谓礼，礼有通变之谓智，智有诚实之谓信。”

谭峭认为把五常统一于道化，进而认为，“五常之道一也”。五常之道可统为一即“俭”。《老子》把俭当作“三宝”之一（《老子·六十七章》“我有三宝，持而得之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”），主张“治人事天莫若啬”。谭峭则进一步把俭看成是万化之柄，认为如果不俭，则仁、义、礼、智、信都不真实，只有通过俭之所律，才能使仁、义、礼、智、信真正成为心之所主，用之所本，民之所赖。所以说“俭为五常之本，五常为俭之末”。

### （四）均食

食是人类生存的头等大事，自古以来，中国先哲都非常重视食的问题。《老子》以“甘其食”为理想社会的一项标准，《墨子》讲“食

者国之宝”，《管子》强调“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”，一向标榜重义轻利的孔子也把“足食”作为治理国家的重要条件。谭峭在前人的基础上，进一步把食看作是“无价之货”，认为“其物甚卑，其用甚尊，其名尤细，其化尤大”，必须高度重视。

谭峭首先强调了食对生存的重要性。“一日不食则惫，二日不食则病，三日不食则死，民事之急，无甚于食。”进而谭峭又强调了食对仁、义、礼、智、信的决定作用。当人看到动物的弱肉强食时会产生怜悯之情，说动物不如人仁慈，但是当饥馑之年，则争食臭尸；于被困之时，则父子相食，这是豺狼都不忍做的事，而人竟然为之。故谭峭说：“君无食必不仁，臣无食必不义，士无食必不礼，民无食必不智，万类无食必不信。是以食为五常之本，五常为食之末。”

谭峭激烈地抨击了为满足自己不断扩张的欲望而抢夺他人之食的行为，他把掠夺百姓之食比作剜其肌，夺其哺。“剜其肌，啖其肉，不得不哭；扼其喉，夺其哺，不得不怒。”

谭峭食化、俭化的思想，其中不乏偏激之处，并且有浓厚的小农平均主义思想，这无疑是不正确的，但他对剥削者的抨击，对无剥削无欺诈社会的向往，以及强调食的重要性，又明显带有合理的因素。

### 三

《化书》对后世产生了深远的影响。

#### （一）对内丹学的影响

谭峭认为“虚无中无所不有”，与内丹以虚无为人生命之本元的宗旨是一致的。由此他提出关于内丹修炼的最重要的思想：“忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚。”也就是要从炼形入手，逐渐地复归于虚。谭峭的这种思想对后世内丹学有重要的影响。此外，谭峭所言“形为神之宫，神为形之容”，“以形用神则亡，以神用形则康”，以及“唯无心者，火不能烧，水不能溺”等观点，也都寓有

内丹之意,对后世有一定的影响。

## (二)对宋代理学的影响

谭峭的思想对宋代理学的产生有很大的影响。理学巨匠张载的思想受谭峭的影响就较多。谭峭以“太虚”作为道化的基本形态,认为太虚之中无所不有,虚、神、气、形“命之则四,根之则一”,都是道化的不同表现形式。张载基本接受了谭峭的观点。认为太虚是气之本体,“气之聚散于太虚,犹冰之凝释于水”,太虚与气以及万物只是表现形式不同,其本质内容是一致的。

谭峭思想的核心是“化”,张载也特别强调“化”。谭峭的形神清明之论启发了张载关于人性的思想,张载分人性为天地之性与气质之性。

邵雍和周敦颐的思想中也有谭峭思想的痕迹,宋代李觏主张“均田”,这与谭峭的“均食”思想一脉相承。

(作者为湘潭大学哲史学院研究生)

## 南岳道士谭峭和他的《化书》

李琼琼

谭峭是唐末五代时期的南岳著名道士，在道教理论方面，作出了自己的贡献。本文将分别介绍他的生平、《化书》的作者纷争问题以及《化书》的主要内容。

### 一、谭峭的生平

最早记载他生平事迹的是南唐沈汾《续仙传》，下面我们就以该书为准，再参考其他有关书籍，把他的生平介绍如下：

谭峭，字景升，为国子司业谭洙之子。谭峭从小聪明异常，年龄稍长，广泛涉猎经史，博闻强记，属文清丽。他的父亲要求他走科举之路，以便能够进士及第，建立世功。但谭峭的爱好慢慢转向了神仙学，酷好黄老、周穆王、汉武帝、茅君等列仙内传，并阅读了大量的道经。一次，他向父亲提出要游览终南山，父亲认为终南山离京城不远，也就同意了。而谭峭离家之后，由终南山开始，游历了太行山、王屋山、嵩山、华山、泰山等名山大川，再也不愿回家。父亲多次写信委婉地责备他，而他回信说：“茅君昔为人子，亦辞父学仙，今峭慕之，冀其有益。”父亲见他求道学仙的决心很大，无法用世事约束他，也只好同意了。

谭峭在嵩山十余年，随道士学习，得辟谷养气之术。平时，他游览山水，无所不至，并以饮酒为乐，经常醉醺醺的。他夏日穿黑皮衣，冬天穿绿布衫，有时整天躺在风雪之中，别人以为他已被冻死，便前去探视，见他气出酣畅，正在熟睡。父亲十分挂念他，经常派家僮寻访，并不时送去一些衣物钱财。谭峭每见到这些衣物，也

十分高兴,但把家僮送走以后,他就把这些衣物钱财拿到街上,一部分分送给贫寒之人,一部分则放在酒家以备酒资。别人问他为什么如此慷慨,他回答说:“我不想看到这些东西被盗贼偷去,这些东西会成为我的拖累。不衣不食,也就没有什么忧愁了。”他总是欣欣然快乐无比,以至于有人认为他是个疯癫之人。他还写过一首诗歌,说:“线作长江扇作天,靸鞋抛向东海边。蓬莱信道无多地(路),只在谭生拄杖前。”诗歌写得既有文人士大夫的典雅之韵,又有方外人的飘逸之风。

后来,谭峭离开嵩山,来到南岳衡山。在南岳,他筑灶炼丹,终获成功,《续仙传》说他服用仙丹后,“入水不濡,入火不灼,亦能隐形变化”,成了一位活神仙。最后,他隐居青城山不复出矣。

这些记载告诉我们,谭峭出身于官宦人家,由儒入道。而他最终修仙成功的地方为南岳。

## 二、《化书》作者的纷争

《化书》又叫《齐丘子》,一书两名的原因,是因为围绕着本书的著作权,发生过一次纷争。《嘉兴府志》记载:“(五代谭峭)尝著《化书》,宋齐丘欲窃为己有,醉之酒,缝革囊中投之江,金山渔者得而剖之,见峭方醒,张目曰:‘齐丘夺我《化书》,今藏形矣。’遂去不复见。”这一记载应该说比较真实,因为剽窃者只要有可能,就要置被剽窃者于死地,只有如此,剽窃行为才不容易被揭露。事实上,当时知道这件事情的人确实很少,以至于元人在撰修《宋史·艺文志》时说:“宋齐丘《化书》六卷。”《续仙传》也没有提到谭峭著《化书》的事。最早揭露这件事的是带有神秘色彩的著名道士陈抟。陈景元《化书后序》说:“《化书》百有十篇,宋齐丘所撰,非乎?鸿濛君曰:吾闻希夷先生诵此书,至《稚子》篇,掩册而语吾曰:‘我师友谭景升,始于终南山著《化书》,因游三茅,经历建康,见齐丘有仙风道骨,虽溺于机智而异乎黄埃稠人,遂引此篇云:稚子弄影,不知为影

所弄；狂夫侮像，不知为像所侮。……醉者负醉，疥者疗疥，其势弥颠，其病弥笃，而无反者也。齐丘终不悟。景升乃出《化书》授齐丘曰：是书之化，其化无穷，愿子序之，流于后世。于是杖屨而去，齐丘夺为己有而序之。”文中说的鸿濛君指张无梦，希夷子指陈抟，两人都是颇有地位的道士和学者。因为陈抟与谭峭为师友关系，所以才知道这些内情。

除世俗书籍《嘉兴府志》、道教文章《化书后序》认为《化书》为谭峭所写之外，佛教人士也承认这一事实。宋释志磐《佛祖统记》卷四十二说：后周世宗“显德四年(957)，隐士谭景升居终南山，与陈抟相师友，著《化书》百十篇，穷括化原，久之仙去”。

明初宋濂为当时的文臣之首，又是一位道教信徒，他同样认为《化书》的作者为谭峭。《元明善本丛书十种》“子汇”所收的《齐丘子》在一开始就引宋濂的话说：“是书之作非齐丘也，终南山隐者谭景升也，齐丘窃之耳。”

因为大家一致认为真正的作者是谭峭，所以后人就把《齐丘子》这一书名改为《谭子化书》，从而恢复了历史的本来面目。齐丘作为一个剽窃者，不仅没有达到自己的目的，反而落得个千古骂名。这也许就是谭峭所讲的“稚子弄影，不知为影所弄”的用意。

### 三、《化书》的主要内容

《化书》共分六卷，每一卷为一化，即道化、术化、德化、仁化、食化、俭化，共一百一十篇。大抵本齐物以言道化，本虚无以言术化，本无为以言德化，本道德以言仁化，本税多民饥以言食化，本见素抱朴以言俭化。我们把它的内容综合一下，主要有：

第一，继承了老子万物从无到有、再从有到无的万物皆化、循环不已的思想。

《老子》认为，世界万物都是“有生于无”，最后，“有”又归于“无”，从而形成了“无——有——无”这样一个不断循环、不断变化

的过程。《化书》继承了这一思想,也认为“化化不间,由环之无穷”。万物变化一刻也不会停止,就像是一个“环”,循环不已,无穷无尽。而“虚(无)”则是万物的本源,万物是由虚变化而生,最后又回到虚。《化书》说的虚——形——虚,也就是老子讲的无——有——无。在阐述这种“化”的过程时,《化书》讲得要详细一些,它说:“道之委也,虚化神,神化气,气化形,形生而万物所以塞也。道之用也,形化气,气化神,神化虚,虚明而万物所以通也。”这里所说的虚,不是我们一般所理解的绝对的一无所有的虚无,所以他强调说:“虚空非无也。”虚不是什么都没有,相反,它是一种“有(存在)”,那么既然是有,为什么又叫做“虚”呢?这是指“视之不见,听之不闻,博之不得”的“无形之谓也”。也就是说,“虚”是一种我们看不到的存在。《化书》在这段文字中所讲的是万物变化的两个过程:前一个是道顺而生物的过程,从“虚”中化生出“神”,再由“神”化生出“气”,最后由“气”化生出“形(万物)”。后一个过程是由万物逆向还原于“虚”的过程,这个过程的程序刚好同前一个过程相反。用我们今天的眼光看,《化书》所描述的物化细节未必正确,但从整体上看,还是有一定道理的。

## 第二,由物化思想衍生出齐物思想。

齐物思想首先由庄子提出,其理论根据是相对主义,但在谈到生死一齐时,也运用了物化思想。而谭峭的齐物思想则主要是建立在物化理论之上的。《化书》卷一《老枫》说:“老枫化为羽人,朽麦化为蝴蝶,自无情而之有情也;贤女化为贞石,山蚯化为百合,自有情而之无情也。是故土木金石,皆有情性精魄。虚,无所不至;神,无所不通;无,无所不同;形,无所不类。孰为彼?孰为我?孰为有识?孰为无识?万物一物也,万神一神也,斯道之至矣。”在谭峭看来,万物都是在道的支配下,由虚无生出,又回到虚无。另外,物与物之间,甚至有情物与无情物之间,都是可以互相转化的。从这一角度来看,自然是万物一物,万神一神了,物与物之间自然也

就没有本质的区别。承认事物都有相同的一面,这是正确的,但把这种“相同”绝对化,那就错了。更何况谭峭所举的例子有许多是不真实的。

### 第三,重视民生的政治思想。

作者生活在五代动乱的年代里,对社会矛盾和民生疾苦有着切身的体会和正确的认识。他认为社会的动乱和百姓苦难,都是由于统治者的剥削和压迫造成的,所以他说:“王者之刑理不平,斯不平之甚也。”进一步,他把百姓造反起因也归之于统治者压迫:“非免狡,猎狡也;非民诈,吏诈也。慎勿怨盗贼,盗贼惟我召;慎勿怨叛乱,叛乱稟我教。”谭峭的这些观点无疑是大胆、深刻而又正确的。

谭峭的解决办法就是推行仁政,而推行仁政的具体措施就是均食尚俭。特别是“俭”,谭峭甚为重视,认为“俭可以为万化之柄”,要求统治者节俭,只要统治者能过俭朴的生活,减轻百姓的负担,社会就会安定太平。他的均食思想对后来的“均田制”有很大影响。

### 第四,修炼长生、形亡身存的道教思想。

谭峭毕竟是一位道士,他在关注社会的同时,并没有忘记个人修炼求仙。他在谈到生死问题时说:“虚化神,神化气,气化血,血化形,形化婴,婴化童,童化少,少化壮,壮化老,老化死,死复化为虚,虚复化为神,神复化为气,气复化为物,化化不间,由环无穷。夫万物非欲生,不得不生;万物非欲死,不得不死。”(《死生》)按照这一说法,万物的生死都是必然的,也就是说,万物,包括人在内,都不得不生,也不得不死。但谭峭的目的绝不在此,所以他接着说:“达此理者,虚而乳之,神可以不化,形可以不生。”既然神是由虚化生而出,那么我们就不断地用虚心来养神,使神达到不再转化为气与形的状态。这实际上就是说,懂得了人的生死循环过程,然后靠修炼方法,阻止这一循环,从而使人永生不死。当然,按照作



者的说法,这种不死只是神的不死。他把这称之为“神化之道”,他在《紫极宫碑》中说:“是以古圣人穷通塞之端,得造化之源,忘形以养气,忘气以养神,忘神以养虚,虚实相通,是谓大同。故藏之为元精,用之为万灵,含之为太一,放之为太清。是以坎离消长于一身,风云发泄于七窍,真气薰蒸而时无寒暑,纯阳流注而民无死生,是谓神化之道也。”作者的这一思想与老子也有相通之处。老子是一位循环论者,而且认为这种循环是由道决定的,是不可更改的,然而他同样幻想依靠“柔”、“知足”等办法来阻止这种循环。

谭峭的这一精神不死修炼思想,与早期神仙家提倡的肉身不死有很大不同,对后世内丹学影响很大。他说的“虚化神,神化气,气化形”,即“顺而行之生人”的过程;而“形化气,气化神,神化虚”,即“逆而行之成仙”的过程。《化书》中的“忘形以养气,忘气以养神,忘神以养虚”,则被后来的内丹家们概括为“炼精化气,炼气化神,炼神还虚”的三段式修炼术。

《化书》在哲学、政治学、内丹学等方面都有一定的建树,不能仅仅被视为一部神仙方术书,因此它在中国思想史上占有重要的位置。无论是政府编修的《四库全书》,还是道教的《道藏》,都收入了此书。

(作者为湖南大学岳麓书院文化研究所研究生)

## 遨游潇湘的神秘道士吕岩

周晓露

吕岩(789—?)字洞宾,为著名的八仙之一。因为笼罩在他身上的迷雾太多,以至于后人怀疑他是一位传说中的人物,这实际上就是委婉地否认了吕岩是一位真实的历史人物。而我认为,吕岩其人,历史上的确存在,只不过他没有传说中那样神奇而已。吕岩在道教内部和世俗人中的影响都很大,且与湖南有较密切的关系。由于许多传说和作品是后人加在吕岩身上的,结果是鱼目混珠、真假难辨,我们的介绍只能说是尽可能地去接近吕岩的真实面目。

### 一、吕岩生平及其与湖南的关系

《唐才子传》卷十对吕岩的身世有一个简单的介绍:吕岩为京兆人,礼部侍郎吕渭之孙。咸通(860—873)初年进士及第(其他书籍多言他未曾及第),先后两次出任县令。当时正值黄巢起义,吕岩深感世道险恶,便浩然生栖隐之志,遂携家归隐终南山,自己则放浪江湖。在此之前,有一位得道仙人叫钟离权,他在世上时隐时现。有一次,吕岩在太华山遇到钟离权,知道他非常人,就用诗向他求道:“先生去后应须老,乞与贫儒换骨丹。”钟离权便教授他炼丹之术,吕岩于是著《灵宝毕法十二科》一书,详尽地研究性命的含义。吕岩后入庐山,修道数十年,终于炼成金丹。他又遇到苦竹真人,学会了驱使鬼神的法术。

吕岩与湖南的关系,应该说从他的祖父时就已经开始。他的祖父吕渭,《新唐书》卷一百六十记载,说他字君载,进士及第,曾任潭州(辖境相当于今天湖南益阳以南至双峰,安化以东至浏阳,治

所在长沙)刺史。吕岩的伯父吕温先后出任道州(今湖南道县)刺史和衡州(今湖南衡阳)刺史。不仅如此,吕渭、吕温父子二人与湖南的高道保持着极为密切的关系,唐人赵璘撰写的《因话录》卷四记载:“吕侍郎渭、杨侍郎凭相继廉问湖南,皆北面师事(衡山道士田虚应)。……(田虚应)与吕渭分最深。后郎中吕温刺衡州,因来候之,左右先告以使君是侍郎之子。及温入,下床抚其背曰:‘尔是吕渭儿子耶?’温泫然降阶,田亦不止。”这说明,吕家不仅长期在湖南为官,而且具有很深的道教信仰,与道士关系密切,这一切,都为吕岩的信道及其与湖南保持联系做好了铺垫。《唐才子传》卷十记载:“尝白襴角带,卖墨于市,得者皆成黄金。往往遨游洞庭、潇湘、湓浦间,自称‘回道士’,时传已蝉蜕矣。”吕岩入道后,湖南成了他经常光顾的地方。实际上,吕岩在唐代并不出名,众多的唐代书籍中极少看到有关吕岩的事迹。他的出名,依然得力于湖南岳阳一带的民众。近代学者浦江清《八仙考》说:“洞宾传说,起于庆历,而发源地在岳州,后来传布开来。”这一考证可与《唐才子传》的记载相互印证。也就是说,这些记载说明吕洞宾无论作为一名道士,还是作为一位神仙,他的出名都与湖南息息相关。由宋人邵博撰写的《邵氏闻见后录》卷二十九还记载了岳阳的风物地名与吕岩的关系:“唐吕仙人故家岳阳,今其地名仙人村,吕姓尚多。艺祖初受禅,仙人自后苑中出,留语良久,解赭袍衣之,忽不见。今岳阳仙人像,羽服下著赭袍云。”这一记载说,吕洞宾的家就在岳阳。除了岳阳一带,湖南其他地方也有关于吕岩的遗迹,如《衡阳府志》卷三记载,当时衡阳境内建有洞宾亭,下注:“(在桂阳)州治东,常清观后,相传吕仙曾游此。”吕岩的诗歌中也经常提到湖南,如《唐才子传》卷十记载:“(吕岩)又醉饮岳阳楼,俯鉴洞庭,时八月,叶下水清,君山如黛螺,秋风浩荡,遂按玉龙作一弄,清音辽亮,金石可裂。久之,度古柳,别去。留诗云:‘朝游南浦暮苍梧,袖里青蛇胆气粗。三入岳阳人不识,朗吟飞过洞庭湖。’”这首诗中提到的苍梧、岳阳、

洞庭等都是湖南的地名。细品文意,这里说的“南浦”应是泛指,指的是洞庭湖的南岸,苍梧即湖南的九疑山。写此诗时,吕岩已是三入岳阳了,可见他在湖南时间之久。

## 二、吕岩的思想及对后人的影响

吕岩的思想并不复杂,但真正要做到他提出的主张就不容易了。他的主张主要有以下几点:

第一,要想修道成仙,必须断绝世俗的欲望和烦恼。

《唐才子传》卷十记载:“(吕岩)有术,佩剑,自笑曰:‘吾仙人,安用剑为?所以断嗔爱烦恼耳。’”后来这一说法被明确为“一断贪嗔,二断爱欲,三断烦恼”。其实这种说法并不准确,因为烦恼是一个“空名”,它必须有自己的具体内容,比如贪嗔不得、爱欲不得等,就是烦恼,反过来讲,断除烦恼,实际也就等于断除了一切世俗之心。吕岩曾写了这样两首诗:“谁能世上争名利,臣事玉皇归上清!”(《呈钟离云房》)“二八佳人体似酥,腰间仗剑斩凡夫。虽然不见人头落,暗里教君骨髓枯。”(《惊世》)第一首讲的是去名利之心,名利之心不除,哪有心思去修道学仙!第二首讲的是戒色,其劝诫的对象主要是男子,其实反过来也是一样,无论男女,一旦陷入色欲,他们连世俗的事情也难办好,更何况求仙!另外,吕岩也是一位不争闲气的人,他在《赠江州太平观道士》中说:“夸我饮大酒,嫌人说小诗。不知甚么汉,一任辈流嗤!”不管别人说自己饮酒太过分也好,还是说自己的诗歌太小家子气也好,都由他们去,自己一点也不生气。

断除烦恼就是一个易说难做的主张,古今中外,有几个人能够消除烦恼,即便是传说中的神仙也难做到这一点。

第二,多多行善。

道教很早就把多行善事视为修道成仙的前提,吕岩继承了这一主张,并用通俗易记的诗歌形式广为宣传:“一毫之善,与人方

便。一毫之恶，劝君莫作。衣食随缘，自然快乐。算是甚命，问什么卜。欺人是祸，饶人是福。天眼昭昭，报应甚速。谛听吾言，神钦鬼伏。”这类诗歌往往被视为最浅薄的说教。过去我也这样认为，但自从看到白居易的一则故事后，我改变了这一看法。《五灯会元》卷二记载：“元和中，白居易侍郎出守兹郡（指杭州），因入山谒师（指鸟窠和尚）。……问：‘如何是佛法大意？’师曰：‘诸恶莫作，众善奉行。’白曰：‘三岁孩子也解恁么道。’师曰：‘三岁孩儿虽道得，八十老人行不得。’”杭州秦望山上有一棵高大的松树，这位和尚就在松树巅上整整住了近四十年，故被人称为鸟窠和尚。他的“三岁孩儿虽道得，八十老人行不得”这一回答，的确令人深思，也令人惭愧。那些被人们视为浅薄的说教，往往又是人们终生难以做到的。

### 第三，提倡内丹修炼。

早期的道教，主要提倡外丹，如葛洪《抱朴子·金丹》说：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所拔涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。”还说：“既览金丹之要，则使人不欲复视小小方书。然大药难卒得办，当须且御小者以自支持耳。然服他药万斛，为能有小益，而终不能使人遂长生也。故老子之诀言云，子不得还丹金液，虚自苦耳。夫五谷犹能活人，人得之则生，绝之则死，又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶？”（同上）这一看法代表了当时道教信徒的普遍思想，认为只有服食金丹，才是惟一的成仙途径，于是大量的道士都把自己的精力和财力放在烧炼金丹方面。然而事实是，他们遭遇了一次又一次的失败。在唐代，就有包括唐太宗在内的好几位皇帝死于服食金丹，就连竭力批判佛道、以儒家自居的韩愈也死于金丹，这些惨痛的教训使道士们不得不反思自己所谓的炼丹术是否正确。吕岩对这一点也有清醒的认识，他在《窑头坯歌》中写道：“君不见洛阳富郑公，说与金丹如盲聋，执迷不

悟修真理，焉知潜合造化功。又不见，九江张尚书，服药失明神气枯，不知还丹本无质，翻饵金石何太愚！”这就彻底地否定了服食金丹的作用，把服食金丹的人视为愚蠢之人。然而道士们并没有放弃长生求仙的追求，他们把向外求转向了向内求，把烧炼外丹转向了修炼内丹。这就是吕岩说的“不用梯媒向外求，还丹只在体中收”（《绝句》），具体就是“气要坚，神莫耗。……些儿法，合大道。精气神，不老药”（《三字诀》）。一句话，就是学习内丹术，内丹术才是长生的秘诀。

关于内丹术，我们结合其他的一些道书，可以把它的内容概括如下：修炼内丹要心如止水，亦即收摄身心，令神凝气聚。关于炼丹的过程，吕岩使用过许多丹学术语，如白虎、青龙、姹女、金木、铅汞等，对此，钟吕内丹学的后继人马钰解释说：“神气是性命，性命是龙虎，龙虎是铅汞，铅汞是水火，水火是婴姹，婴姹是阴阳，真阴真阳即是神气。种种异名，皆不用着，只是神气二字。”（《丹阳真人直言》）朱熹也说：“（内丹）所谓坎离、水火、龙虎、铅汞之属，只是互换其名，其实只是神气二者而已。……其法：以神运精气结而为丹，阳气在下，初成水，以火炼之则凝成丹。”（《朱子语类》卷一二五）内丹修炼就是运用精神的力量去锻炼体内的精气神。吕岩在《窑头坯歌》中还说：“胎息丹田涌真火，老氏自此号婴儿。火候九年都经过，留形住世不知春。忽尔天门顶中破，真人出现大神通。”按照内丹学的说法，修炼内丹有一个过程。开始修炼时，体内会出现“丹”的苗头，因为这个苗头“如草木在地中萌芽，其色黄嫩，其质纯水，故曰黄芽”（刘道一《参同契注》）。继续修炼，黄芽就会演变为“婴儿”，所谓“婴儿”，就是炼就的阳神、胎仙，在修炼到一定程度时，他会在静定中自然出现。再进一步修炼，就是“阳神”了，内丹家们有时又形象地称“阳神”为“明珠”、“宝珠”，因为“阳神”圆圆团团，光耀无比，形如宝珠，而且这颗宝珠一样的“阳神”可以自由地从人的顶部出入人体，这就是吕岩诗中说的“忽尔天门顶中破”。

这个所谓的阳神，实际上也就是修炼者的另一种存在，一旦上帝召赴，便遗弃自己的肉体躯壳，到天上去做仙官了，次一等的也可以生活在仙岛神山，长生不死，逍遥自在。我们从这里不难看出，内丹学不再讲肉体不死，而是追求一种灵魂不死。

吕岩对后世的影响极大，就民间来说，有的学者指出：“中国古代民众所最为崇拜的神灵，莫过于儒家的关公、佛教的观音、道教的吕洞宾。儒、释、道三家各有一代表人物，吕洞宾则‘三分天下有其一’。”（顾希佳《吕洞宾传说的文化史意义》）这种说法未必完全正确，但吕岩深受民众欢迎、知名度极高却是事实。到了宋代，吕岩被封为“妙通真人”，元代时，又被封为“纯阳演政警化孚佑帝君”，所以后世又称他为“吕纯阳”。全真道是中国道教后期的一大宗派，王重阳创立全真道，据说是在甘河镇得益于一位异人的启发。《甘水仙源录》卷一《全真教祖碑》记载：“正隆己卯季夏既望，于甘河镇醉中啖肉，有两衣毡者继至屠肆中，其二人形质亦同。……遂授以口诀。……明年，再遇于醴泉，邀饮酒肆中，问之乡贯年姓，答曰：‘濮人，年二十有二，姓则不知也。’”刘祖谦《重阳仙迹记》也记载了同样的事情。这位异人，王重阳没有讲他的姓名，但到了王的后学那里，则明确指出这位异人就是吕岩。如谭处端《水云集》卷一《全真》诗说：“我师（王重阳）弘道立全真，始遇纯阳得秘文。”马钰、王处一也有此说法，就连王重阳自己的《了了歌》中也说：“汉正阳（钟离权）兮为的祖，唐纯阳（吕岩）兮做师父，燕国海蟾（刘操）兮是叔主。”从此以后，吕岩就被全真道奉为“北五祖之一”，被尊称为“吕祖”。吕岩流传下来的作品很多，如《吕祖全书》、《九真上书》、《孚佑上帝文集》、《孚佑上帝天仙金丹心法》等，但人们认为，这些作品大多为后人的托名之作。

#### 第四，其他内容。

除了以上内容外，吕岩在诗歌中还表达了其他一些哲理，如《题广陵妓屏》二首：“嫫母西施共此身，可怜老少隔千春。他年鹄

发鸡皮媪，今日玉颜花貌人。”“花开花落两悲欢，花与人还事一般。开在枝间妨客折，落来地上请谁看。”第一首诗歌用对比手法，抒发了人们的同感，当我们把同一个人少年时代与老年时代的相片放在一起时，谁能不慨然长叹！第二首诗歌所揭示的道理更为深刻：枝头鲜花盛开时，总担心游人攀折，可当花败飘落时，想请人们来欣赏，人们也不屑一顾了。鲜花美丽，但不安全；落花安全，但不美丽。可见“人有悲欢离合，月有阴晴圆缺，此事古难全”。

### 三、吕岩的诗歌及其艺术特点

题名为吕岩的诗歌，包括散见于《道藏》、方志中的，据说有一千多首，这其中大多数是托名之作。完全而准确地辨别吕岩诗歌的真伪，至今仍是一个难题，解决这一难题，也不是本文所承担得了的。我们主要以《唐才子传》和《全唐诗》所收入的诗歌为例，谈谈吕岩诗的艺术特色。

#### 第一，通俗易懂。

道教的文学作品，除了一些修炼歌诀，一般都通俗易懂。形成这一现象的主要原因有二：一是作者的文化水平相对较低（少数高道除外）。从整体来讲，道士们的文化水平是无法与士大夫文人相提并论的，因此要求他们创作出高深典雅的作品，是不现实的。二是因为读者的文化水平也较低。道士创作一些文学作品，其主要目的还是为了宣传自己的教义，而道教的大多数信徒来自下层民众，道士要向这些信徒布道，就不能把自己的作品写得太难懂。由于这两个方面原因，就使道士们的作品必须处于通俗易懂这一层次。

吕岩的作品也是如此，他的多数作品类似于歌谣。比如《唐才子传》卷十记载，吕岩在湖州沈东老家恣意饮酒，心满意足后，便用石榴皮在沈东老家的墙壁上写了一首诗歌，把主人美美地夸奖了一番：“西邻已富忧不足，东老虽贫乐有余。白酒酿来因好客，黄金散尽为收书。”这首诗歌，即使放在今天，没有多少古文知识的人，



想理解它也没有多大困难。

## 第二，飘逸豪放。

飘逸豪放，是仙家诗歌的共同特点，吕岩在这方面表现得尤为突出。他有一首诗歌，题目是《真人行巴陵市，太守怒其不避，使案吏具其罪。真人曰“须酒醒耳”，忽失之，但留诗曰》，这个题目，实际上相当于一个诗序，说明这首诗歌的写作背景。诗如下：“暂别蓬莱海上游，偶逢太守问根由。身居北斗星勺下，剑挂南宫月角头。道我醉来真个醉，不知愁是怎生愁。相逢何事不相认，却驾白云归去休。”这则故事就发生在巴陵（今湖南岳阳）。前两句叙事，是对题目中所讲故事的一个高度概括。中四句主要讲自己生活的自得和潇洒。后两句充满了对世俗凡人的同情和怜悯，同时也表达了自己形体的自由和心胸的开阔。

吕岩是一位带有孩子气的高道，在故事传说中，他往往使用自己的仙术，来戏谑世人、开悟世人。他有一首《口占》，其前有一个序：“洞宾游长沙，持小瓦罐乞钱。得钱无算，而罐常不满。有僧驱一车钱，戏曰：‘汝罐能容之否？’及推车入罐，戛戛有声，俄不见。僧曰：‘神仙耶？幻术耶？’”于是吕岩就写了这首诗歌作答：“非神亦非仙，非术亦非幻。天地有终穷，桑田几迁变。身固非我有，财亦何足恋。曷不从吾游，骑鲸腾汗漫。”吕岩不仅看破了钱财，而且也忘却了自身，这是他的诗歌能够给人以潇洒飘逸之感的根本原因。

以上两首都是吕岩在湖南时所作，而在其他地方所作的诗歌更有优秀者，如《牧童》：“草铺横野六七里，笛弄晚风三四声。归来饱饭黄昏后，不脱蓑衣卧月明。”诗歌把以地为床，以天为帐，饥来即食，困来即眠，无牵无挂，自由自在的牧童形象刻画得活灵活现。

## 第三，部分诗歌艰涩难懂。

吕岩的部分诗歌还是比较难懂的，造成难懂的原因不是因为他的语言深奥，而是因为这些诗歌内容是在演说具体的内丹修炼。

一般的读者对于内丹的修炼过程和术语是不熟悉的,甚至是一无所知,这就造成了理解上的障碍。如《直指大丹歌》,我们只举其中数句:“青龙乘火铅为汞,白虎腾波汞作铅。欲得坎男求匹配,须凭离女结因缘。黄婆设尽千般计,金鼎开成一朵莲。”像这一类的诗歌,吕岩写了不少,如《敲爻歌》、《渔父词》一十八首、《谷神歌》、《寄白龙洞刘道人》、《五言》等。因为一般读者对内丹术语了解甚少,所以看到这些诗歌,就不知所云。

(作者为湖南大学岳麓书院文化研究所研究生)

## 道教上清派养生仙术简述

万 里

上清派是道教早期一个重要的教派。它的产生,是以公元四世纪中期上清派最重要的经典——《大洞真经》三十九卷(即所谓《三十九章经》)的出现为标志;换言之,该教派是由奉此经典者逐渐形成的,该教派的思想渊源可以追溯到晋代著名道教人物——南岳魏夫人。

按照陶弘景《真诰》卷十九《真诰叙录》之说:“伏寻《上清真经》出世之源,始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子(364),紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降,授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某(即杨羲),使作隶字写出,以传护军长史句容许某(即许谧),并其弟三息上计掾某某(即许翺 huì),二许又更起写,修行得道。”这里所谓“降授”,应为扶乩降笔,而非直接传授,因为兴宁二年魏华存早已经去世(但按照道教的说法,正是成仙后的魏华存的传授)。据考证,包括《大洞真经》、《黄庭经》在内的一些上清派重要经典,应该在魏华存在世时,就有部分出世或者初具雏形。至梁代陶弘景时,上清派已经是一个影响甚广的道教教派;其主要经典,“举世崇奉”,以致到了“京师及江东数郡,略无人不有”(《真诰叙录》)的地步。六朝著名的上清派人士还有华侨、陶弘景等人,最后,道教茅山宗成为了上清派的主要继承者。今存之《大洞真经》,就是依靠茅山宗一系的上清派传承下来的(今存之本为南宋茅山宗上清派三十八代宗师蒋宗瑛的校勘本,前有茅山宗上清派二十三代宗师观妙先生朱自英的序言)。

上清派的主要经典被记录在《三洞奉道科戒营始》卷五(见《道

藏·太平部》仪字号下)所收之《上清大洞真经目》中,其他还有数十部经典散见于《正统道藏》之中。其中光是养生仙术之经典就有数十部之多。

上清派养生仙术中最主要的方法就是存神、内视、守一。这在该派所有的养生经书中都可以见到。最有影响的著作是人们所熟悉的《黄庭经》;而对这一养生理理论述得最完整透彻的是《大洞真经》。

无论是从道教养生学或者是中国传统养生学的角度来看,道教上清派的养生术都占有一个极为重要的位置。

首先,它是一个承先启后的养生学派。它将先秦至秦汉以降的导引炼气养精的理论进行了发扬,并加入了内视守一以养神的内容,从而建构了中国传统养生学对精气神三者兼顾的养生修炼体系。这一养生学体系的后期发展,影响到了唐代以降,尤其是宋元时期兴盛起来的内丹修炼理论,并且对道教全真派的养生理理论与实践产生了极为重要的影响。至今留在北京白云观中的两通道教全真派的养生图碑,可以明显看到上清派修炼术的影响,就是最可靠的证据。

其次,在传统的养生学诸派系中,它是与中国医药学联系得最为紧密的一个学派。从某种意义上说,该学派对中医脏象学说(脏腑学说)也有着极大的贡献。中医学中的一部重要经典——《八十一难经》,就是在道教上清派养生理理论的影响下出现的。中医学中的命门说、丹田说、泥丸宫说等,都是最早出现于上清派的养生学著作中。

上清派养生术的主要方法包括有:叩齿、咽津、行气、存思(存思日月及二十四星等)、守一(守神)、咒祝等(其他神秘化的内容从略)。其中的“存思法”又称“存想法”,其实就是一种内视冥想之术。它与印度瑜珈术的关系,尚待深入研究。

《道藏》所收录的上清派道书中,专门论述养生仙术的有:

《上清大洞真经》六卷(载《洞真部·本文类》荒 0006)。是书全称《上清大洞真经三十九章》，简称《大洞真经》，又称之为《三十九章经》，为魏晋六朝古《上清经》之首经。此经有宋代陈景元所撰之《上清大洞真经玉诀音义》一卷(《洞真部·玉诀类》藏 0104)。

《黄庭经》。是书包括三种经书，分别为《黄庭内景玉经》(简称《黄庭内景经》，又名《太上琴心文》、《东华玉篇》)、《黄庭外景玉经》(简称《黄庭外景经》)和《黄庭中景玉经》。作为上清派养生仙术最重要的著作，《黄庭经》一书流传甚广，历代注释很多。《道藏》中收录的有《太上黄庭内景玉经》一卷(载《洞玄部·本文类》人 0330)、《太上黄庭外景玉经》一卷(载《洞玄部·本文类》人 0331)，以及唐代白履忠(梁丘子)所注的《黄庭内景玉经注》一卷(载《洞玄部·玉诀类》推 0401)，金代刘处玄所注的《黄庭内景玉经注》三卷(载《洞玄部·玉诀类》推 0400)，宋代蒋慎修所注的《黄庭内外玉景经解》(残卷，载《洞玄部·玉诀类》推 0402)。此外还有唐代太白山见素子胡愔所撰的《黄庭内景五脏六腑补泻图》一卷(载《洞玄部·灵图类》国 0431)，亦为此上清养生仙术系列的著作，虽为后出，以其与医家脏腑学说及诊断之术相糅合，文字简明，论述切实，实为相辅相成之重要著作。

《大洞玉经》二卷(载《洞真部·本文类》月 0007)。此经为《大洞真经》的传本之一，亦为上清派早期之养生仙术的重要著作。

《上清黄气阳精三道顺行经》一卷(简称《三道顺行经》，载《洞真部·本文类》辰 0033)，又名《黄气阳精藏天隐月》(见《真诰》卷五，简称《藏月隐日》)或《洞真黄气阳精藏天隐月上经》(简称《藏天隐月》)、《洞真黄气阳精三道顺行经》、《藏天偃月》(均见《无上秘要》)等。此经亦为六朝古上清派养生仙术经典之一。相传为高上玉帝口授南极上元君，经上相青童君、西城王君等人(仙)而传授与南岳(魏)夫人。

《上清琼宫灵飞六甲左右上符》一卷(载《洞真部·神符类》张

0084),又名《玉精真诀》、《景中之道》、《白羽黑翮隐游上经》、《上清素奏丹符灵飞六甲》。此经系六朝古上清派养生仙术经典之一,内容为按六十甲子绘符六十道,以佐存思存神修炼之法。

《太清真人络命诀》一卷(载《洞真部·玉诀类》成 0132),简称《络命诀》。此经为六朝所出之上清派养生仙术著作之一,内容为拘守魂魄身神及存思五脏及身中诸神之法。

《太上洞房内经注》一卷(载《洞真部·玉诀类》成 0133),简称《洞房内经》,相传为六朝上清派所奉诸真人之一的真人周义山所传(有题为“周真人”的序),实为六朝道士据《大洞真经》、《黄庭经》等古上清派诸经编撰而成,为上清派早期经典之一。内容为存思洞房(人体九宫之一)三神之法。

《上清握中诀》三卷(载《洞真部·玉诀类》成 0140)。此书未著撰人。但宋代一些书志目录如《四库阙书目》、《通志·艺文略》、《宋史·艺文志》等均著录有陶弘景撰《上清握中诀》三卷,且《上清众经诸真圣秘》所列上清派经书,中有《握中诀》一书,可见此书亦为六朝上清派道书。内容为杂录上清派道书中有关修炼的方术,主要有服食日月星辰之气拘制魂魄、精思存神、守玄丹玄白、行气咽液、符咒辟邪等。

《上清太玄九阳图》一卷(载《洞真部·灵图类》调 0154),题“姑射山神居洞太玄子撰”。按金代侯善渊号太玄子,是书当为金氏所撰。书绘十九图,分为三类:其一为“内通阴魄,外炼阳魂,适有无之理,应动静之机”,象升降浮沉御气之术,神光相凝内照之法。其二为以八卦配月象,以使“神功运移,如环无端;八卦布列,不失于节用”。其三为“太玄九阳修真之图”,象“纯阳尽削除,九阳神火聚”,尸解外真之状。末附“太玄十二时歌”,以释十二时辰修炼之象。全书阐明“非用为用,成一真之性;不为而为,炼九阳之丹。丹适珠凝,精流天癸,遘日升霞,极乎万象之先”。当为唐宋内丹术兴起后,上清派以存神内守之术为基础,吸取金丹内炼之法而成的内

## 丹修炼术之图解。

《上清洞真九宫紫房图》、《三才定位图》(二图同卷,载《洞真部·灵图类》调 0155、0156)。前图又称《九宫紫房图》、《紫房图》,上绘有神像、星君之图,图后附有“九宫紫房三丹田诀”,以释人体头、胸、腹之三丹田神人居守九宫之像,所述为上清派存神内守之法。后图又称《定位图》,其上篇首叙玉京天、三清天之由来,以及八卦降气与诸天之关系等,下篇绘三清天及虚皇十天各帝君尊神之名号服色,当为上清派存神修炼之术的辅助图谱。

《上清三尊谱录》一卷(载《洞真部·谱录类》腾 0163),又称《无上九天丈人三尊谱录》、《三尊玉传谱录》、《三尊谱录玉经》、《上清三洞谱录》。为唐代上清派经典。此经内容包括两个部分:其一为“无上九天丈人三尊谱录”,叙述玄真明道君(元始上皇丈人)、无上玄老(高上九天太上真王)、金明七真三位度师(三尊、三宝),并谓修道者若存思此三尊之姓、讳、字、身长、相色、冠服、佩带、宝座、居处及其侍从人数等,即能神光下降其身。其二为“序金明玄应品”,次第叙述元始三尊奉受《洞玄灵宝元始五老赤书真文》事、三尊之玄妙及金明以正道下教事、金明教人尊奉《三尊谱录》之法事等。

《上清金匱玉镜修真指玄妙经》一卷(载《洞玄部·本文类》乃 0352),又称《修真指玄真经》。与其他上清派经书稍有不同的是,此经注重养气,认为“命生于道,性乘于一”,“天地万物,莫不由气以生者也”,“气以形载,形以气充”,欲求形之长存,必先使气和,故当先养气。经中糅合《周易·系辞》、老、庄、孔、孟等先秦儒、道诸家思想,以及释家因缘业报之说,谓“有功无行,魔障难成;有功持功,仙真自举”,“欲求天仙者,当立一千三百善;欲求地仙者,当立三百善”,教人忠孝友睦,安分止贪,将积善功与修行并重。当为后期所出上清派养生仙术著作。

《上清丹元玉真帝皇飞仙上经》一卷(载《洞玄部·玉诀类》位 0403)。此经为上清派存思修炼飞仙之法术著作。次第叙述“洁身

远岫，洗心遐林，神气冥一”，清斋存神，引咽霞精，修炼以成上清真人之法。其中叙及存思所见“上清丹元玉真帝皇坐日中紫云之上，形如婴儿，……口衔赤日”等，当为后世内丹术修炼婴儿赤子之张本。

《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》一卷（载《洞玄部·玉诀类》位 0404）。此经所叙为道教存神修炼之杂术。内容有三：其一为“紫精致五神之道经”，所叙为“太素上清致帝君五神气法”。所谓“五神”，指左目童子飞霞、右目童子晨婴、左手童子接生、右手童子方盈、肺部童子素明。行道之法则为存思、叩齿、咽液、微祝（念咒）。此外另有二十四神法，即“太上真人二十四神存玄守元帝君上清乘表飙歊之道”。所谓“二十四神”，即人体各部之神童，分上、中、下三景，景各八神。有“常能行之，灾害不生而位登高仙”之说。其二“太上七元九辰经洞房八解门玉字”，叙太、元、真、纽、纲、纪、关、帝、尊“北斗九星”（九辰）及天枢魂神、天旋魂神、天机魄精、天权魄精、玉衡魄精、闾阳魄灵、摇光大明等“七元”名号，谓“不知此名，术不行，道不成也”；“心存此名，曰飞仙也”。其三为“太上回元隐道用除罪籍内篇”，又称“太上回元谢罪之道”。所谓“回元”，指的是太上更新日，谓修道者常当在六甲六丁之吉日，存想九辰七元之名号，径入身中，祝愿诸神解除七世以来下及本身之一切罪过，并得长生久视、飞升上天。

《上清紫微帝君南极元君玉经宝诀》一卷（载《洞玄部·玉诀类》位 0405）。此经前部分所述，与前述《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》之第一部分“太素上清致帝君五神气法”内容大致相同，疑为错简所致；后部分为“南极元君玉经宝诀”，亦与前书相同，所述存神之法之神为日月五星。卷末叙及向四方之神真敬礼，其中有“天师”、“女师”、“嗣师”、“系师”、“三师君”等，似搀杂入天师道之说；或存神之法亦为天师道所行持。

《上清胎精记解结行事诀》一卷（载《洞玄部·玉诀类》位



0407)。此经所述为存神解结之法。称胞上部有四结,分别在泥丸、口中、颊中与目中;胞中部有四结,分别在五脏、太仓、大肠、小肠中;胞下部有四结,分别在膀胱、阴中、后孔(肛门)、两足。此二十四结堵塞灵门。欲成仙者,必须解除诸结。解结之法首先为存神,辅之以微祝、叩齿、咽气、服符等,以荡除死气,炼魂固魄,使神气内外充溢,诸神各安其位,光耀五脏,结气化身,解结散滞,还容炼髓,长生成真。所述二十四景神童之名号,与《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》及《上清紫微帝君南极元君玉经宝诀》等书所载相同。

以上仅就上清派养生著作所载作一简略讨论,具体修炼养生之法,待另文专论。

(作者为湖南省社会科学院研究员)

## 论李泌

张松辉

南岳人杰地灵,英才辈出,李泌就是其中杰出的一位。他生前在南岳隐居、受箓,仙逝后又魂归南岳,与南岳结下了不解之缘。他外立世功,内修道法,在许多方面都可以为人楷模。由于某种原因,史家对他有不同看法,《旧唐书·李泌传》说他为相以后“无足可称”,《太平广记》甚至把他的事迹列入“妖妄”类。这些看法是偏颇的,我们有责任对他进行实事求是的评价。

### 一、地道的道士本色

李泌之所以能够在史书上留下光彩的一笔,主要是由于他在政治上的建树。但李泌与道教的联系则更早,而且他往往是以道士的身份参与政治活动的,因此,我们先谈他对道教的信仰。

据《邕侯外传》记载,在李泌还未出生时,就显示出了种种灵异。首先是一位异僧预言周氏(即李泌之母)的第三子(即李泌)当为帝王师。后来,“周氏既娠泌,凡三周年,方寤而生,泌生而发至于眉。先是,周每产必累日困惫,惟娩泌独无恙,由是小字为顺”。在儿童时代,没有经过任何修炼的李泌竟然能站立在屏风上,或在薰笼上行走,于是有一位道士见了就断言说:“年十五必白日升天。”白日升天就意味着离开人间去当神仙,当神仙虽然是件好事情,无奈继续留在人间的父母、亲人却无论如何也舍不得这样一个优秀的孩子,于是人神之间就展开了一场争夺战。《邕侯外传》记载:“父母保惜,亲族怜爱,闻之,皆若有甚厄也。一旦空中有异香之气,及音乐之声,李公之血属必迎骂之。至其年八月十五日,筮

歌在室，时有彩云挂于庭树。李公之亲爱乃多捣蒜齏，至数斛，伺其异音、奇香至，潜令人登屋，以巨勺扬浓蒜泼之，香、乐遂散。”在这场争夺战中，李家最终赢得了胜利，虽然李泌白日升天的时日往后推迟了一些，但人间则多了一位造福国、民的李姓宰相。

后来，李泌在游衡山、嵩山时，“遇神仙桓真人、羨门子、安期生先生降之，羽车幢节，流云神光，照灼山谷，将曙乃去，仍授以长生、羽化、服饵之道，且戒之曰：‘太上有命，以国祚中衰，朝廷多难，宜以文武之道，佐佑人主，功及生灵，然后可登真脱屣耳。’”（《邺侯外传》）这段记载明显带有神话色彩，但也说明了李泌早年有过进山修道的经历。从此以后，李泌就长期绝粒食气，修黄老谷神之要。

李泌的父母于天宝十二年（753）前后去世，此后一段时间，李泌的主要兴趣就在于学道，《邺侯外传》说：“泌自丁家艰，无复名宦之冀，服气修道，周游名山，诣南岳张先生受箓，德宗追谥张为玄和先生。”根据这一记载，李泌虽然很早就在学道，但正式成为道士的事，还是发生在他生活于衡山期间。因此我们说，李泌是一位衡山道士。

衡山学道期间，李泌还是吃了不少的苦，他“山居累年，夜为寇所害，投之深谷中。及明，乃攀援他径而出，为槁叶所藉，略无所损”（《邺侯外传》）。如果不是山谷中的枯叶厚，李泌差一点儿被摔死。多年学道，再加上天资聪颖，李泌在道术上很有成就，据说他能够多年不吃飯（绝粒），身轻如燕，而且能够让手指出气，这股气可以吹灭烛火。他的一些独特隐居方式也为后人所效仿：“泌每访隐选异，采怪木蟠枝，持以隐居，号曰养和，人至今效而为之，乃作《养和篇》，以献肃宗。”（《邺侯外传》）“（李泌）隐衡山，……尝取松樛枝以隐背，名曰‘养和’，后得如龙形者，因以献帝，四方争效之。”（《新唐书·李泌传》）这两条记载大同小异，都说明了李泌的养生方法在当时产生了极大的影响。另外，他创制的祭神方式，也为时人所接受：“泌又作中和酒，祭勾芒神，以祈年谷，至今行之。”（《邺侯

外传》)应该说,李泌在当时的宗教界,是一位具有极大影响的人物。

关于李泌去世之后的情况,《邺侯外传》说:“是岁三月薨,赠太子太傅。是月中使林远于蓝关逆旅遇泌,单骑常服,言暂往衡山,话四朝之重遇,惨然久之而别。远到长安,方闻其薨。”这段记载说明了两个问题,一是当时人相信他死后成仙了,这进一步说明他在人们心目中的宗教地位是很高的。二是他最终选择了衡山作为自己的归宿,或者说是当时人认为他与衡山的缘分最深,故有此说。在衡山受箓,最后又仙归衡山,这说明了李泌一生的政治事业在朝廷,而宗教事业在衡山。

## 二、卓越的治国才能

李泌是一位杰出的政治家,下面,我们从哲学思想、政治、军事、经济等方面分别予以简单介绍。

在哲学方面,李泌反对命定论。

《资治通鉴》卷二百二十六记载,在建中元年(780),就有术士桑道茂上书德宗,说“陛下不出数年,暂有离宫之厄。臣望奉天有天子气,宜高大其城以备非常”。到了建中四年(783),德宗真的因兵变而逃往奉天。事后,德宗谈起此事时,认为这是命中注定,非人力可以改变。接着,李泌与德宗有一个精彩的对话:(李泌)对曰:“夫命者,已然之言。主相造命,不当言命。言命,则不复赏善罚恶矣。桀(误,应作纣)曰:‘我生不有命自天?’武王数纣曰:‘谓己有天命。’君而言命,则桀、纣矣。”帝曰:“朕请不复言。”(《新唐书·李泌传》)通过这段对话,可见李泌是一位头脑十分清醒的政治家,特别是在天命思想浓厚的古代,李泌的这一看法更为难得。他重人事、轻天命的思想是指导他政治事业成功的基本保证。

在政治上,李泌很早就表现出自己的才能。在他几岁大的时候,就曾当面批评名相张九龄不该喜欢“软美者”,让张九龄佩服得

连呼他为“小友”(《新唐书·李泌传》)。他的政治才能主要表现在以下几个方面。

首先,他善于协调统治集团内部的关系。这一点十分重要,统治集团内部关系是否和谐,直接决定了这个集团的成败存亡。肃宗即位后,打算任英武多才的建宁王李倓为天下兵马元帅,而李泌力争,认为应该由其兄太子李豫(即代宗)担任此职。太子是虚名,元帅有实权,二者的分离势必会造成政权的分裂。肃宗听取了李泌的建议。李倓遭谗被杀后,李泌又劝代宗追封他为帝(见《新唐书·十一宗诸子列传》)。这些做法,既协调了兄弟之间的关系,又保证了政权的统一。在克复二京后,李泌再一次协调了玄宗与肃宗的父子关系。当时,肃宗上奏避难蜀地的玄宗,表示自己愿意再回东宫为太子,李泌断言玄宗不会回来了,当肃宗问起该怎么办时,“泌乃为群臣通奏,具言天子思恋晨昏,请促还以就孝养”。玄宗接到第一次奏章后,果然说:“当与我剑南一道自奉,不复东矣。”(《新唐书·李泌传》)直到接到第二本奏章,这才高高兴兴地回去当了“天子父”。因为玄宗知道,即便是儿子真心让位,那些功臣也不会愿意,权力交接的结果很可能会引起另一场动乱,更何况自己已经老了。李泌可以说是洞察了各种政治关系和政治人物的心理,从而作出相应的恰当安排。

其次,李泌具有阔大的政治家胸怀。肃宗当太子时,权相李林甫多次陷害太子,使太子位几乎不保。肃宗即位后,便想复仇:“(肃宗)怨之,欲掘冢焚骨。泌以天子而念宿嫌,示天下不广,使胁从之徒得释言于贼。帝不悦,曰:‘往事卿忘之乎?’对曰:‘臣念不在此。上皇有天下五十年,一旦失意,南方气候恶,且春秋高,闻陛下录旧怨,将内惭不悻,万一有感疾,是陛下以天下之广不能安亲也。’帝感悟,抱泌颈以泣曰:‘朕不及此。’”(《新唐书·李泌传》)李泌想尽办法,就是希望肃宗能够以一位心胸开阔的皇帝形象出现在臣民面前。他对别人这样要求,对自己也是如此。贞元三年

(787),当李泌被任命为宰相时,他对皇上表态说:“臣素奉道,不与人仇。……臣无可报也。”(《资治通鉴》卷二百三十二)这充分表现出一位宗教家、政治家的气度。

第三,反妥协,反割地,具有政治家的果敢作风。

建中四年,泾原节度使姚令言反,紧接着,身为太尉、朔方节度使的李怀光亦反,再加上当时出现了严重的旱灾和蝗灾,德宗可以说是内外交困,于是就有大臣提出与李怀光妥协。这时,“李泌破一桐叶附使以进,曰:‘陛下与怀光,君臣之分不可复合,如此叶矣。’由是不赦”(《新唐书·李泌传》)。李泌用带有文学浪漫色彩的方法十分清楚地分析了李怀光与朝廷的关系,说服了皇上,李怀光叛乱最终被平息。

对国内的悍将态度如此,对国外强敌的态度也如此。朱泚叛乱时,德宗曾向吐蕃人求援,并答应事成后把安西、北庭两块地方割让给吐蕃。后来,还是依靠唐军的力量击败了叛军,而吐蕃不仅不积极进兵,甚至连追击溃退叛军时也不卖力,而且还趁机把武功地区抢劫一空。平叛后,吐蕃派使者来要土地,德宗也已经同意,而李泌坚决反对,说:“安西、北庭,控制西域五十七国及十姓吐厥,皆捍兵处,以分吐蕃势,使不得并兵东侵。今与其地,则关中危矣。且吐蕃向持两端不战,又掠我武功,乃贼也,奈何与之?”(《新唐书·李泌传》)李泌的意见合情合理,朝廷最终拒绝割让土地。

通过这两件事情,我们看到了李泌果敢坚强的一面,他不仅捍卫了朝廷的尊严,而且还捍卫了民族的尊严,维护了国家的利益。

第四,具有传统士大夫的死节精神。

以上所举事例,都还没有直接涉及到李泌的个人利益,那么在关系到自身安危时,李泌又是如何表现呢?德宗立李诵(即顺宗)为太子,太子妃的母亲是郾国公主,郾国公主犯蛊媚罪被幽禁,此事自然牵连到了太子,于是德宗便有意废除对蛊媚事毫不知情的太子。对此,李泌反对的态度相当坚决,以至于德宗说:“卿违朕

意,不顾家族邪?”竟拿灭族来威胁李泌,而李泌执意更坚:“世衰老,位宰相,以谏而诛,分也。……”《新唐书·李泌传》接着记载说:李泌“执争数十,意益坚,帝寤,太子乃得安”。在大是大非面前,李泌毫不妥协,不顾全家性命,竟然与皇上争执达数十次之多,这种威武不屈的精神实为难得。

除上述外,李泌的政绩还很多,如调整官俸、裁减冗员、如何安置功臣等等,都能匡正时弊,收到了良好的效果。

在军事方面,李泌的才能毫不逊色于他的政治才能。

在安史之乱、肃宗灵武即位之时,李泌就对国家命运作出了正确的预测:第一,叛军猖獗不了多久,其原因有二,一是参与叛乱的多是异族人,而华人寥寥,这说明安史叛乱没有得到中原人的支持;二是叛军把掠夺到的财物全部送回自己的偏居一隅的老巢范阳,可见叛军根本没有一统天下的雄心。第二,李泌为肃宗制定了平叛的方略:“今诏李光弼守太原,出井陘,郭子仪取冯翊,入河东,则史思明、张忠志不敢离范阳、常山,安守忠、田乾真不敢离长安,是以三地禁其四将也。随禄山者,独阿史那承庆耳。使子仪毋取华,令贼得通关中,则北守范阳,西救长安,奔命数千里,其精卒劲骑,不愈年而弊。我常以逸待劳,来避其锋,去剪其疲,以所征之兵会扶风,与太原、朔方军互击之。徐命建宁王为范阳节度大使,北并塞与光弼相犄角,以取范阳。贼失巢窟,当死河南诸将手。”(《新唐书·李泌传》)李泌的这个方略是非常正确的,他反复告诫肃宗“无欲速”,要着眼于长久,目的是要把叛军赶出老巢,一网打尽,不留后患。开始,这一计划也得到肃宗的认可,但后来肃宗急功近利,坚持先收复长安,结果把叛军赶回河北,从而形成割据局面,遗患无穷。李泌的这段谈话可以和诸葛亮的“隆中对”相媲美,可惜的是,由于种种原因,两位谋略家都没有能够实现自己的理想。

李泌还写了一篇《议复府兵制》,希望能够恢复原有的府兵制,以便从根本上遏止军阀割据。但这一建议没有得到应有的重视,

以至于数十年后，杜牧在《原十六卫》中又一次提出这一问题。

在经济方面，虽然李泌没有直接经管过国家财务，但也显示了一定的才能。

在古代，漕运是国家大事，也是难事。在任陕虢观察使期间，李泌挖山开路，以便饷漕。由于此事极大地改善了京师的粮食供应，李泌被升迁为检校礼部尚书。任相后，大力改革一些经济管理方面的弊端，《新唐书·李泌传》记载：“时方镇私献于帝，岁凡五十万缗，其后稍损至三十万，帝以用度乏问泌，泌请天下供钱岁百万给宫中，劝不受私献。凡诏旨须索，即代两税，则方镇可以行法，天下纾矣。”这些改革措施，既增加了国家的收入，也减轻了百姓的负担。

总之，李泌在政治上是成功的，当时人柳玭就说：“两京复，泌谋居多，其功乃大于鲁连、范蠡。”（《新唐书·李泌传》）把李泌同历代文人心目中的偶像鲁连、范蠡相提并论，这一评价可以说是相当高的。

### 三、机智的处世态度

我们说李泌的处世态度十分机智，充分地表现了一位政治家、宗教家的高超智慧，这主要体现在三个方面。

第一，该仕则仕，该隐则隐，实践了道家的“无我”精神和儒家的“无可无不可”态度。

不固执己见，适应客观形势以做到出处自由，这是道家和儒家所共同提倡的，而李泌就做到了这一点。我们综合新、旧《唐书》及《资治通鉴》，知道李泌至少有四次因各种原因离开权力的中心——朝廷：

第一次发生在玄宗天宝年间，当时隐居嵩山的李泌上书玄宗，议论时政，受到玄宗的重视，“令待诏翰林，仍东宫供奉”。然而却遭到杨国忠的嫉恨，说李泌曾写《感遇诗》讽刺朝政，结果李泌被送



往蕲春郡(今湖北省蕲春县)安置,而李泌干脆脱离了官府,“乃潜遁名山,以习隐自适”(《旧唐书·李泌传》)。

第二次大约发生于肃宗至德末、乾元初。自从肃宗灵武即位时起,李泌就一直在肃宗身边,为平叛出谋划策,《旧唐书·李泌传》说他当时虽然没有身担要职,却“权逾宰相”。正是这种与皇上极为亲密的关系,招来了权臣崔圆、李辅国的猜忌。收复京师后,为了躲避随时都可能发生的灾祸,也由于平叛大局已定,李泌便主动要求离开权力的中心,进衡山修道,“有诏给三品禄,赐隐士服,为治室庐”(《新唐书·李泌传》)。

第三次发生在代宗大历年间。代宗刚一即位,就马上把李泌从衡山召进京师,任命他为翰林学士,并勉强他吃肉,还为他娶朔方故留后李诤的甥女为妻。当时的权相元载认为李泌不肯依附自己,留在朝廷对自己是一个潜在的威胁,此时刚好江西观察使魏少游请朝廷为他派去一些僚佐,于是元载就盛称李泌有才,可担任此任,于是就在重用人才的名义下把李泌赶出了朝廷。顺便要提到的是,元载是一位靠应试老、庄、列、文起家的文人,却容不得同道。

第四次则大约发生于代宗大历末、建中初。大历十二年(777),元载被诛,李泌又被召回,却再一次受到常袞的排斥,先让李泌到澧朗峡(在今湖南省澧县)当团练使,不久,又调任杭州刺史。

实际上,李泌还有第五次离京的经历。建中四年(783),泾原兵变,德宗逃往奉天,身处危难的德宗又把李泌召到身边。这一次,李泌在朝廷也仅呆了两年,至贞元元年(785),又被任命为陕虢观察使。观察使的地位比较高,所以不能被视为受到排挤。到了贞元三年(787),李泌才回到朝廷,当上了宰相(同中书门下平章事),封邺侯。贞元五年(789),一代奇才李泌去世。

四次被排挤出朝廷,又四次回到朝廷,且一次比一次更受重视,这在中国历史上是不多见的。屡蹶屡起的原因,主要得力于他

恰当的处世方法和豁达的心态。每次被赶出朝廷,虽然我们不敢断定他就没有怨心,但我们的确没有听到他的怨言,这是他没有受到进一步迫害、能够东山再起的根本保证。李泌先后五次入京为官,除前两次为主动入京外(第二次肃宗曾召李泌,李未接到诏书即起身赴行在),后三次都是被召,这说明李已经达到了顺应外物、无我无己的境界。李泌还做到了儒家所提倡的“用之则行,舍之则藏”,“行”则建功立业,“藏”则修心养性,出处都过得十分充实,心情都很平静。如果他整天都在怨天尤人、满腹忧愁,为自己的不平遭遇愤愤不平,他的身体大概也无法坚持到位极人臣的那一天。李泌对待个人进退荣辱的平静心态,对今人也是有启发意义的。

第二,随时随地牢记并显示自己的布衣、道士的身份,以此来避害全身。

李泌所处的时代,是一个多事的战乱时代;他所处的朝廷,是一个矛盾极为尖锐的朝廷。如何在这个异常复杂的环境中保全自己,是当时每一个人,特别是当权者都要遇到的问题。前文提到的曾排挤过李泌的杨国忠、李辅国、元载都曾权倾一时,后又都在政治斗争中被杀。

李泌用来保全自己的方法,首先是在为国出力的同时,又竭力与权力中心保持着一定的距离。《新唐书·李泌传》记载:“肃宗即位灵武,物色求访,会泌亦自至。已谒见,陈天下所以成败事,帝悦,欲授以官,固辞,愿以客从。入议国事,出陪舆辇,众指曰:‘著黄者圣人,著白者山人。’”李泌坚决要以白衣人的身份为国效力的目的,无非是为了向皇帝身边的当权者表明自己没有政治野心,以避免卷进争权夺利的斗争之中。

在进入权力中心之后,李泌则时刻以世外神仙自居,甚至不惜以荒诞的形式宣示于众。《唐国史补》卷上记载:“李相泌以虚诞自任。尝对客曰:‘令家人速洒扫,今夜洪崖先生来宿。’有人遗美酒一榼,会有客至,乃曰:‘麻姑送酒来,与君同倾。’倾之未毕,闾者

云：‘某侍郎取榼子。’泌命倒还之，略无忤色。”有如此政治才能的李泌竟然荒诞到了这种地步，特别是当谎言揭穿后，李泌竟然能够泰然处之，毫无愧色，令人不可思议。也正是因为这些原因，对李泌的为相，“时论不以为愆”（《旧唐书·李泌传》），“泌有谋略而好谈神仙诡诞，故为世所轻。”（《资治通鉴》卷二百三十三）“有谋略”与“好谈神仙诡诞”本身就是一对矛盾，因为真正明智的人是不会陷于诡诞之谈的。那么我们是否可以换一个角度看问题，“好谈神仙诡诞”正是李泌“有谋略”的一个表现，欧阳修、宋祁等人就看到了这一点：“德宗晚好神鬼事，乃获用，盖以怪自置而为之助也。”（《新唐书·李泌传》赞语）说李泌是假借神怪以自助，这当然有道理，古代有数不清的政治家以神鬼设教，而这只是原因之一。还有一个原因就是李泌处处表现出神仙家的本色，让同僚们清楚，自己的根本兴趣不在于人间，而在于仙界，这样一来，与世俗人就会少几分摩擦，自己也就多几分安全。我们这样讲并非全是猜测，《邺侯外传》记载：“（李泌）曰：‘若臣之所愿，则特与他人异。’肃宗曰：‘何也？’泌曰：‘臣绝粒无家，禄位与茅土皆非所欲。为陛下帷幄运筹，收京师后，但枕天子膝睡一觉，使有司奏客星犯帝座，一动天文足矣。’”李泌反复强调自己是“绝粒无家”的世外人，不争名夺利，或者说世俗名利对自己无用，这样讲无非是要包括皇帝在内的名利之人不要把自己看作一个竞争对手。以世外人的身份参与世内的政治活动，是李泌全身的策略。事实上也是如此，肃宗听了这番话以后，对他更加放心，并且不久就满足了李泌枕天子膝睡一觉的愿望。《资治通鉴》卷二百一十九还记载，李泌早就与肃宗有约：“俟平京师，则去还山。”收复京师之后，李泌不顾肃宗的真诚挽留，坚决到南岳当道士去了。

### 第三，以谦退处世。

以谦退的态度处世，是道家和儒家所共同提倡的。《尚书·大禹谟》：“满招损，谦受益。”《老子》六十七章说：“江海所以能为百谷

王者，以其善下之。”四十四章也说：“知足不辱，知止不殆。”李泌深知这一点。《新唐书·李泌传》记载：德宗要授予他集贤殿、崇文馆大学士的头衔，而李泌坚决要求去掉“大”字，只要“学士”头衔。后来被授予“大学士”头衔的人也多引李泌为例，不敢称“大”。在金钱方面，李泌更是如此。动乱时期，朝廷赏赐百官的物品“皆三损二”，后来稍稍安定，“帝使还旧封。于是李晟、马燧、浑瑊各食实封，悉让送泌，泌不纳”（《新唐书·李泌传》）。李泌能够在名利面前保持着一种谦让态度，这是他处世精明的又一表现。

有关李泌的谦退态度，时人也已看出，《资治通鉴》卷二百三十二记载：“上谓泌曰：‘卿昔在灵武，已应为此官，卿自退让。’”可见，李泌的“退让”态度给当时的君臣留下了极深的印象。

#### 四、早慧的文学奇才

李泌家世代重视读书教育，据《邺侯家传》说，李泌的父亲李承休聚书两万余卷，并告诫子孙不得让这些图书出门，如有求读者，可在别院阅读、供饌。这些图书至少保留到了李泌的儿子李繁的时候。韩愈在《送诸葛觉往随州读书》中说：“邺侯家多书，插架三万轴。一一悬牙签，新若手未触。为人强记览，过眼不再读。伟哉群圣文，磊落载其腹。行年余五十，出守数已六。京邑有旧庐，不容久食宿。台阁多官员，无地寄一足。我虽官在朝，气势日局缩。屡为丞相言，虽愚不见录。送行过浐水，东望不转目。今子从之游，学问得所欲。”这里说的邺侯是指李繁，李繁当时为随州刺史。这首诗说明了当时李家的藏书天下闻名，甚至有人从京城跑到李家去借阅。同时也说明了一代文宗韩愈与李家保持着良好的关系。

在这种家庭环境中长大的李泌自然受益不浅。李泌生于唐玄宗开元十年（722），开元十六年（728），刚刚七岁的李泌就能为文赋诗，一次儒、道、释三教学者聚会，玄宗把他也召入宫中，而此时的

李泌就以非凡的文学才能征服了与会的君臣。《新唐书·李泌传》记载：“泌既至，帝方与燕国公张说观弈，因使说试其能。说请赋‘方圆动静’，泌逡巡曰：‘愿闻其略。’说因曰：‘方如棋局，圆若棋子，动若棋生，静若棋死。’泌即答曰：‘方若行义，圆若用智，动若骋材，静若得意。’”张说是当时一位才华横溢的名诗人，被时人称为“燕许大手笔”，他与李泌的这两首小诗都是即兴之作，相比之下，七岁李泌的作品在立意方面远远超过已经五十多岁的张说的作品。也难怪诗成后，“说因贺帝得奇童，帝大悦曰：‘是子精神，要大于身。’赐束帛，敕其家曰：‘善视养之。’”（《新唐书·李泌传》）其后，重臣张九龄、严挺之等对他都非常器重。七岁儿童即受到朝廷君臣的一致重视，这在中国历史上是极为罕见的。

十七岁时，李泌写了另外一首诗歌《长歌行》：“天覆吾，地载吾，天地生吾有意无？不然绝粒升天衢，不然鸣珂游帝都，焉能不贵复不去，空作昂藏一丈夫！一丈夫兮一丈夫，平生志气是良图。请君看取百年事，业就扁舟泛五湖。”可以说，李泌在十七岁时，就为自己设计好了一生，那就是要么学道成仙，要么建功立业。而事实上，李泌的一生也确实是在这两条路上徘徊。据《邺侯外传》说，此诗写成后，流传很广，因为诗歌中表露的志向十分明显，所以张九龄告诫他说：“早得美名，必有所折。宜自韬晦，斯尽善矣。藏器于身，古人所重，况童子耶？但当为诗以赏风景，咏古贤，勿自扬己为妙。”李泌听后十分感动，“尔后为文，不复自言”。

据史书记载，李泌“尤工于诗”（《旧唐书·李泌传》），所写诗文很多，如《复明堂》、《九鼎议》（一说二者为一篇）、《明心论》、《养和篇》、《建宁王挽歌词》、《八公诗》、《感遇诗》等等，《旧唐书·李泌传》说他“有文集二十卷”。

李泌与诗人也保持着密切的联系。著名诗人顾况就曾拜李泌为师：“况素善于李泌，遂师事之，得其服气之法，能终日不食。及泌相，自谓当得达官，久之，迁著作郎。”（《唐才子传·顾况》）

除文学创作外,李泌在学术上也很有造诣。他对《周易》、《老子》颇有研究,玄宗曾召他进宫进授《老子》,晚年又参修国史。以上我们所举的文章,有一些即属于学术著作。

综李泌一生,是自强不息的一生,也是成功的一生。《旧唐书》对李泌评价不高,但《新唐书》已改变了这一观点,认为“其谋事近忠,其轻去近高,其自全近智,卒而建上宰,近立功立名者”。当然,这段话在赞美的同时还持有一定的保留态度。出现这种情况的原因是新、旧《唐书》都是由儒生写的。如果作者能够跳出三教的藩篱,从更高的文化角度去审视李泌,从当时复杂的政治环境中去理解李泌的一番苦心,那么他们对李泌的评价肯定会更高一些。

(作者系湖南大学岳麓书院教授)

## 从王夫之的诗作中看李泌一生与南岳的关系

梁绍辉

李泌入仕不久，因才高见用，遭人潜忌。为了避祸，自请退隐衡山。《新唐书·李泌传》记载说：“崔圆、李辅国以泌亲信，疾之。泌畏祸，愿隐衡山。有诏给三品禄，赐隐士服，为治室庐。”李泌虽然归隐，但与通常的隐士不同，他是带着官衔、食着官禄归隐的，故谓之官隐。虽则是官隐，但毕竟还是隐居，而且因为逃灾避祸，是诚心诚意地隐居。正因为他是诚心诚意的，全身心投入的，所以收获极大。通过隐居，将自己的思想修养提高到了一个全新的境界，为以后的人生和宦途奠定了一个坚实平安的基础。对此，王夫之《仿李邕侯天覆吾歌广其意示于礼》一诗作了很好的全面描述。诗曰：

天覆吾，地载吾，元气纷纷屑万族，灵蓍茂草争昭苏。栖鸟在林鱼在水，而复生我何在乎！绝粒升天等龟鹤，灵椿五百还凋落。鸣珂帝都亦莺燕，金衣玄珮喧清甸。邺侯以此为丈夫，漠漠天心谁许见？丈夫昂藏自有真，父兮生我天之仁。一针义利分子午，万国胞与谁主宾？蜗涎篆壁勿轻惹，螳臂当车莫浪嗔。丈夫爱嗔复爱喜，落花笑看随流水。孤月离云雪练飞，渺渺寒辉千万里。静如池影涵青天，动则春风进花蕊。君不见邺侯晚节知前非，岳顶读书云满衣。晶冰彻底纤尘净，玉魄当头素影肥。青莲七二堆螺髻，万轴当年金简字。千年欲识丈夫心，独上危峰揽苍翠。

全诗可分四大段，“金衣玄珮喧清甸”以前为第一段，至“螳臂当车莫浪嗔”为第二段，“动则春风进花蕊”前为第三段，以下为第

四段。四大段在气势上一气呵成，意境却各有分疆。第一段泛论万物皆受天覆地载的自然现象，但人不同于池鱼林鸟，总喜欢在冥冥中探索，希求某种超自然的生存能力。第二段指出邺侯李泌就是“以此为丈夫”的丈夫，他既相信“绝粒升天”的道术，也相信天仁地义的义理，以致轻惹蜗涎篆臂，浪嗔螳臂当车，弄得四处碰壁。第三段写李泌在提高思想境界之后轻松地驾驭政局的场面，乃至达到了“静如池影涵青天，动则春风进花蕊”的最佳状态。那么，李泌的思想境界何以能得到如此程度的提高，其处世何以能达到如此理想的状态呢？这就是诗的最后一段关于李泌与南岳关系的描写了。原来李泌觉悟全来自隐居衡山期间的读书修炼，来自南岳高山灵气的培育。

李泌从小好《易》，长大好黄老鬼神之术。《新唐书》本传说：“及长，博学，善治《易》，常游嵩、华、终南间，慕神仙不死术。”所以王夫之的诗紧接开头语之后说：“元气纷纷屑万族，灵蓍茂草争昭苏。”灵蓍茂草四字准确地点出了李泌对《易》和卜筮的爱好。尽管用《易》占卜不一定能预知未来，但古来信者颇多，诗人未予评论。至于“慕神仙不死术”，明显是误入歧途，所以诗人说“绝粒升天等龟鹤，灵椿五百还凋落”。相信神仙不死之术的人以为不食人间烟火可以升天，可以像龟鹤一样不老不死。其实任何生命都是有老有死的，相传活得最久的灵椿五百年后也要凋零枯萎，何况龟鹤？何况于人？

李泌不仅好黄老鬼神之术，而且以此起家。《新唐书》说：“天宝中，诣阙献《复明堂九鼎议》。帝忆其早惠，召讲《老子》。有法，得待诏翰林，仍供奉东宫，皇太子厚遇之。”李泌一篇议论，勾起唐明皇对他幼时聪慧的回忆，于是被召进宫。又因他讲《老子》得法，轻而易举地得到了“待诏翰林”的头衔，用为东宫讲习，又很快得到了皇太子的信任与宠幸，其时他才二十几岁。少年得志，忘乎所以，“尝赋诗讥消杨国忠、安禄山等”。杨、安是当时最为炙手的权



贵，自然触犯不得，于是“国忠疾之，诏斥置蕲春郡”。“斥置”即斥出安置，实际上就是充军，惩罚也实在够重了。

通过这次挫折，李泌吸取了教训。肃宗李亨即位，他坚持以道者的身份“客从”左右，拒绝担任任何官职。虽则是客从，但影响却无比巨大。肃宗有废太子的思想苗头，他三言两语就说服了。肃宗为了报私怨，要把已故的奸相李林甫“掘冢焚骨”，李泌以老王犹在，“将内慚不悛”为说，使肃宗感动得“抱泌颈以泣”。因为他身着白袍，一身道者打扮，而又“入议国事，出陪舆辇”，与皇帝平起平坐，被国人议论为“着黄者圣人，着白者山人”。这种令人害怕的议论肃宗本人倒也罢了，但朝廷大人容他不得，“崔圆、李辅国，以泌亲信，疾之”。因为有了上次被“斥置”的经验教训，李泌知道遭大臣忌恨将会是什么样的后果，所以不待皇帝发话，主动请求来衡山隐居。

王夫之在诗作中没有接下来写李泌此后的隐居生活，而是采取倒叙的手法，先写回朝后历代宗、德宗二帝左右朝政的得意仕途。此时的李泌已经十分成熟，观察他物有如笑看落花流水，处置自身有似孤月离云。静时胸有全局，似池影涵容青天；动时德施于民，如春风化雨。当然这是诗人写诗，而不是史家写传，用的全是极度夸张的词句，但我们借助这些夸张的描写清楚地感觉到李泌确实是进步了，提高了，成熟了。

那末，李泌究竟是怎样进步、提高和成熟的呢？作者在诗的第四段中集中作了描述。“君不见邺侯晚节知前非”，把我们唤回到了李泌当年“轻惹蜗涎”、“浪嗔螳臂”的情景。然则李泌又何以能从昔日的轻惹、浪嗔一变而成为今日的高深老到呢？王夫之认为全得益于南岳山顶的几年隐居苦读，而且认为不读书不行，不在南岳山顶读同样不行。“君不见邺侯晚节知前非，岳顶读书云满衣”，既说明了读书与认识自我的关系，又说明了李泌读书的特点。李泌读书是在南岳山顶读的，是在白云深处读的，因为所处极高，离

尘俗甚远,不着尘埃,所以能“晶冰彻底纤尘净”。也因为所处极高,离天更近,有凌空感悟,能扩大自己的胸襟,所以说“玉魄当头素影肥”。此外,七十二峰的罗列有序,架上经书的至理名言,不断给他以方方物物的启迪。正是这些,使他头脑清醒,思念澄清,境界日益高远。于是旧我成了新我,有了以后重新出山的崭新局面。其中奥秘,王夫之把它概括为一个“高”字,意即所处地位高,观察的角度高,思想境界也就随之而高。他在诗的末尾说:“千年欲识丈夫心,独上危峰揽苍翠。”危峰即高峰。要揽苍翠不仅要上危峰,而且要独上。因为独才能静,静才能体会出高的奥妙,高的神奇,高对人生的意义。

王夫之的观点并非只是对岳顶高峰的想象,而是和史家的分析十分吻合。《新唐书》本传在结语中写道:“泌之为人也,异哉!其谋事近忠,其轻去近高,其自全近智,卒而建上宰,近立功立名者。”这里忠、高、智三字都很精当,只是高字不能单视为志趣的清高,而是境界的高远。惟其高,所以谋事忠而不贰;也惟其高,才能智而不穷,才能在尖锐复杂的权力斗争漩涡中保全自己。前者如谏德宗废太子事,《新唐书·李泌传》有如下一段记载:

泌入,帝数称舒王贤,泌揣帝有废立意,因曰:“陛下有一子而疑之,乃欲立弟之子。臣不敢以古事争,且十宅诸叔,陛下奉之若何?”帝赫然曰:“卿何知舒王非朕子?”对曰:“陛下昔为臣言之。陛下有嫡子以为疑,弟之子敢自信于陛下乎?”帝曰:“卿违朕意,不顾家族邪?”对曰:“臣衰老,位宰相,以谏而诛,分也。使太子废,他日陛下悔曰:‘我惟一子,杀之,泌不吾谏,吾亦杀尔子!’则臣绝祀矣。虽有兄弟子,非所歆也。”即噙呜流涕。……执争数十,意益坚。帝寤,太子乃得安。

冒死进谏,古来所谓的忠臣孝子,数不在少,但能像李泌那样坦诚,那样大胆地将自己摆在当事者的地位,用得失相同、利害与共的形式进谏,却不多见。也惟其如此,才能在“执争数十”之后使

德宗终于醒悟。

同样,在个人利害得失问题上,李泌也能高瞻远瞩,故能事事争取主动。德宗兴元以后,由于藩镇割据日趋严重,国用常感不足,对功勋大臣的封赏一概照旧例三减其二。后经李泌的多方努力,才又恢复到原来的水平。得到实惠的李晟、马燧、浑瑊等感戴李泌,以可观的银两为赠。因为当时京官俸禄极低,李泌手头也相当拮据,但李泌拒收任何人的赠礼。他认为收人钱物势必受人所制,即不制肘,亦将制心,无论制心制肘,都将陷自己于被动。就在这时,德宗就朝廷用度的严重不足问计于他,他回答说:“如今国家所入全靠各地方镇献纳,献纳之数,全在他人,所以不足。为今之计,只有拒收私献,依率开征,国用方能充足。”李泌一针见血地指出了“私献”的弊病。私献既出于私,自然与公相悖,私存则公废,所以无论于国于家,“私献”都当在拒绝之列。可惜德宗改变不了这种既成的私献局面,以致朝廷的经济困境始终无法摆脱。

李泌的一生是具有传奇色彩的一生,也是邪正并用的一生。《新唐书》本传说:“泌出入禁中,事四君,数为权幸所疾,常以智免。好纵横大言,时为谏议,能寤移人主。然常持黄老鬼神之说,故为人所讥切。”其实好黄老鬼神也并非全不可取,其“绝粒升天”之类的理想自然是妄说,但“孤月离云”似的修炼还是有益的,李泌本人就是得益于此。

(作者为湖南省社会科学院研究员)

## 唐宰相李泌与南岳道教

谭柏华

据《南岳志》载：“南岳的自然风光秀丽。自长沙溯湘江而上，仰望群峰，状若阵云；帆随湘转，九向九背，构成了七十二峰山水连绵壮伟的宏观胜境，使人心胸豁然；而层峦叠嶂之中，有三海、四绝、五峰、九潭、九池、九溪、十五洞、二十四泉、三十八岩诸景点，加上异兽珍禽，琪花瑶草，汇而凝集为无数的微观风光。令人赏心悦目。”此不愧为“五岳独秀”。这当然会吸引无数游人墨客，更当然是修身养性的福地。晋宋之间南岳高道王灵舆梦与神人说：“学道者若非其他，如植五谷于砂中，则不能成，子虽有飞升之骨，当得福地灵墟而后可以变化。虽累德以为土地，积功以为羽翼，苟非其所，则魔坏其功，兹道无由成矣。”而可栖之地，当指南岳衡山。并且唐王朝同道教的关系非常密切，且有特殊关系，这是因为道教尊奉的老子姓李，与唐朝皇室同姓。这本来是一种巧合。但是在门阀风气仍然很盛的唐初，唐高祖、唐太宗为了抬高自己的出身，为了神化自己的统治，逆攀上太上老君为先祖，将太上老君奉为祖神、族神，所以唐代非常尊崇老子，道教也便受到优待，被奉为国教。太宗规定佛道在宫中的顺序是道先僧后。而李泌作为唐代名相，沐浴在这种氛围之中，有慕神仙不死之术的夙愿，南岳当然受其亲睐，其一度隐居衡山，修炼讲习，也成为一名道士。

李泌，字长源，是唐吴房令李承休的最小儿子，其出生就似乎与神仙结下了缘。据说李泌母亲周氏小的时候有个僧人一见她就非常惊奇，便对她家人说：此女日后必嫁给李氏，生三个儿子，最小的一个千万不要让他出家做和尚，将来定能做大官荣宗耀祖。而

李母怀孕三年，睡中分娩，李泌降临人间，头发就长至眉毛。幼年时每读一书，过目成诵，到了六七岁已能写文章，表现了较强的聪明才智。开元十六年（728），李泌仅七岁被带入宫，恰时，玄宗与燕国公张说正在聚精会神地观棋，玄宗观李泌对张说说：“这新来的与前面来的孩子截然不同，观其仪表，将来必是国家之栋梁。”“当然”，张说应道，接着又受玄宗之命以“方、圆、动、静”为题让李泌试作诗。李泌一副胸有成竹的样子，把头稍稍一仰，说：“请说一说要求。”“好吧”，张说用手在棋盘上比划着，示范道：“方如棋局，圆如棋子，动如棋生，静如棋死。”吟毕，惟恐李泌年幼不能领会，还特意说明，可会意而作，但不得坐实“棋”字。李泌毫不在乎地说：“随意即可写来，很容易的。”玄宗不禁大笑道：“神态口气全不像小孩。”李泌脱口吟道：“方如行义，圆如用智，动如逞才，静如遂意。”话音刚落，张说惊叹：“奇才！奇才！真是圣代吉祥的佳兆啊。”玄宗更是喜不自胜，把李泌抱到怀中，轻轻抚摸着他的头，还令人端来水果糕饼给他吃。时间已不早，玄宗实在不忍让李泌离去，把他留在了忠王院，一住就是两个月。离宫前，又赐予许多衣物及绸数十匹，并给李泌家人下谕旨：“泌年龄尚小，恐于儿有损，故未封官。当多加爱护，此儿乃国之宝也。”

此后，张说把李泌邀至家中，让他和自己的儿子张均、张垍共学一堂，他们相处得十分融洽，彼此情谊与日俱增。当时的文学家张九龄、贺知章等一见到李泌也都倾心爱重。贺知章说：“这孩子目如秋水，将来必能当上卿相。”张说解释道：“昨日皇上欲给他封官，我说为时过早，主要是爱护他让他日后好成才啊。”

李泌童年时，身子轻盈，能在屏风上站立，在薰笼上行走，道士说他到了十五岁必定升天成仙。为此，父母整天唉声叹气，忧心重重，平时更是精心保护。消息传到了亲戚那里，他们也都为李泌惋惜。平时每当空中飘来异香美乐，李承休全家和亲属总是对天大骂。转眼李泌已十五岁，这年八月十五，忽然室内笙歌缭绕，庭园

里不时有彩云挂在树上。李公的亲朋好友和所有仆人见状,急忙把蒜捣碎,足有几斛。等到异香奇音飘来,又暗中登上屋顶,用巨杓扬撒碎蒜,那异香奇音便散去了,从此再也没有出现。

又过了两年,李泌赋《长歌行》曰:“天覆吾,地载吾,天地生吾有意无?不然绝粒升天衢,不然鸣珂游帝都。焉能不贵复不去,空作昂藏一丈夫。一丈夫兮一丈夫,平生志气是良图。请君看取百年事,业就扁舟泛五湖。”诗成后人们竞相传诵,交口称赞,惟独张九龄劝诫说:“早得美名,必有所折,应该懂得韬晦,以臻尽善尽美。含而不露为古人所重,何况童子。应当以诗吟风景,咏古贤,切勿宣扬自己。”李泌深受教益,感激拜谢。从此,他作文赋诗不再自我炫耀了。张九龄深为他的诚意所感动,逢人便夸奖他前途不可估量。平时李泌对张九龄也能直言规讽,张九龄动情地称他为小友。

不久张九龄出任荆州长史,特地邀请李泌去住了一年。后来李泌回到洛阳修成学业,于是出游衡山。某日夜晚游山,忽见流云翻滚,神光四射,照灼山谷,片刻,一辆辆羽车出现在眼前,神仙桓真子、姜门子、安期先生走下羽车,当场授予李泌长生不老之术,并告诫他说:“太上有命,国家危急,朝廷多难,应以文武之道辅佐人主,为民造福,然后可以成仙。”说完,天亮了,神仙们才离去。

自此以后,李泌谨记神仙不死之术,以自己的身体为鼎炉,以体内精、气、神为炼丹药物。以意守丹田,通任督二脉,追求人体阴阳调和;皆有序为入手功夫,以召摄光天一气,开发人体潜能,与道同体,得道成仙为修炼目标。对于功名利禄没有丝毫欲望。每天绝食运气,练功修道。回到长安后,宁王李宪(唐玄宗之兄)把他延请在府邸内,玄宗的妹妹玉真公主也把他叫做“弟弟”。但不久后李泌父亲亡故,他回家奔丧守服,仍然没有追逐功名利禄的念头。

天宝八年(749),李泌来到表兄郑叔则家,此时他已绝食多年,身子轻盈,能站在屏风上,运气发功后用手一指,点燃的蜡烛立刻熄灭。每次发功关节会发出格格响声,时人称之为“锁子骨”。有

一天，李泌在郑家忽然昏厥过去，醒来后，他只隐约觉得自己的头顶涌出一个小人来，探出二三寸，奇怪的是这小人竟是自己的模样。旁边站着个神仙，双目转动，不停地挥着手，像是在鼓励加油。当小人整个身子将要升出头顶时，李泌动念自己家事未了，才一想，小人又向下缩回原处。这时屋里的人都看见有一个仪表堂堂、衣冠好像帝王的人出现，他的面前跪着一个身穿礼服的妇人。那个像帝王的人责备她说：“你的儿子欠情不少，因此今日令你来此，向他的元神训诫一番。难道还要劳动什么神仙吗？”妇人跪着说：“不必了，让他为天子效劳吧。”两年后，玄宗果然将李泌召入宫内，李泌献上《明堂九鼎议》，并时时向玄宗讲道谈经。玄宗让他同太子李亨（即以后的肃宗）结为朋友，受到了杨国忠的妒忌，谗言攻击李泌所写的《感遇》诗“谤议时政”，终于诏滴蕲春郡安置。天宝十二年（753），李泌母亲又去世了，于是他再一次回到了家中，并不时地出游南岳。访问诸道士，有时暂住南岳，为的是摆脱官场争斗以及母亲去世的悲痛，这使他更加向往神仙的逍遥。

有一阵，他在衡岳寺读书，巧遇明瓚禅师的徒弟懒残。每晚，懒残的梵唱响彻山林。李泌能从声音中辨别祸福，听到懒残的念经声凄怆而后喜悦，便料定自己滴堕的日子不长了。于是，一天长夜，李泌悄悄前去拜谒。懒残请他坐下，然后拔火取出一只山芋给他吃，并对李泌说：“千万不要多言，去任他十年宰相。”李泌再拜后退了出来。他回忆起以前众仙对其所泄露的天机，以及成仙的必经之道，有必要以自身所炼就的道治理国家，平天下。756年，太子李亨于灵武即位，是为肃宗。他身边文武不满三十人，其中没有一个人可以辅佐其挽救危局、拯救国难的。肃宗认为李泌可肩此任，便派人召李泌来到灵武，不久，名将郭子仪率精兵五万也到达灵武，肃宗才有了一文一武的得力助手。挽救危局有了希望。

肃宗以李泌为右相，泌固辞不受，愿与肃宗保持宾友关系，肃宗只得依从他。肃宗对李泌亲如师友，宠遇甚厚，出则并马而行，

寝则对床而眠，一如太子时，事无大小都征询李泌意见，可谓言无从不，甚至任免将相也要与他商议。因此，李泌虽不为相，实际却是朝政决策人。平息安史叛乱，收复两京，他实功不可没。

肃宗收复长安后，召李泌入见。李泌请求离去，说自己有“五不可留”：“臣遇陛下太早，陛下任臣太重，宠臣太深，臣功太高，迹太奇，此其所以不可留也。”（《资治通鉴》卷二二〇）还说：“陛下不听臣去，是杀臣也。”李泌已看到，由于自己深受肃宗优宠，正被大臣崔圆、宦官李辅国忌恨，为避免杀身之祸，他决意离开朝廷。肃宗虽再三挽留，李泌仍坚持不已，最后到衡山隐居，肃宗命郡县为李泌建造一所住宅，并按三品俸给予以照顾，并且赐隐士服，也可以说是南岳惟一位钦赐的道士。泌常取松枝以隐宅背，名曰“养和”，后得如龙形者，因以献帝，四方也就争着效仿。而这期间，他静心养性，勤修勤炼，并悟出一些道论，写了《养和篇》和《明心论》。这两篇著作都体现了道教教旨。认为“道融于心，心融于道，性主命从，性命双修，得真师指点，不懈地进行自我修炼，就能悟出太道”。为南岳道教理论的发展作出了贡献。

宝应元年（762），肃宗去世，其子广平王（李豫）即位，是为代宗。代宗即位后，一方面加重了宦官鱼朝恩和宰相元载的权势，一方面又于大历三年（768）派使臣去衡山召李泌入朝。代宗对李泌礼遇优厚，赐金印紫结，在蓬莱殿侧为之作书院，凡军国大事均与之商议。代宗意欲拜李泌为相，李泌固辞不受。代宗要李泌做世俗人，食酒肉、娶妻子、受禄位，李泌也不肯受命。代宗最后强迫李泌娶卢氏为妻，并赐第于光福坊。李泌的卓越才能，使权相常袞不能容他。同年，常袞为排挤李泌，建议代宗先派李泌做刺史，使其周知人间利弊，再到朝廷做官。代宗便于大历十四年（779）春，任李泌为沔州刺史，后改任杭州刺史。总之，李泌在代宗时期，两次被排挤，没有得到重用。

大历十四年（779）五月，代宗病逝，太子李适即位，是为德宗。



李晟被罢军权后，朝中武臣异常愤慨，都不愿再为朝廷出力，人心涣散。德宗考虑只有李泌才能应付这一严重局面，便于贞元三年（787）六月，拜李泌为中书侍郎、同中书门下平章事，做了宰相。李泌在肃宗、代宗时期一直不愿做宰相，为什么现在又接受德宗拜任他为宰相？宋历史学家评述说：“泌之所以敢当相位者，其自量亦审矣。”（《资治通鉴》卷二三二注文）说明李泌过去之所以固辞宰相，主要是避祸，现在他估计这种危险性小了，何况朝廷又处在这种形势下，“李泌大概也感到非任职不可，居然允许做宰相”（范文澜《中国通史简编》第三编第一册，第157页）。

史书记载，李泌好神仙，但是他并不相信天命。他认为，如果谈天命，他人可以谈，惟独君和相不能谈，因为君和相是造命的人，如果君和相也相信天命，那么礼、乐、刑、政也就没用处了。他还认为，商纣王说的“我生不有命在天”正是商所以灭亡的原因。李泌的这种认识，可谓深入到问题的本质。

贞元五年（789），李泌已六十八岁，年老体衰，曾多次请求辞职，德宗均未允许。这一年，李泌病重，三月，与世长辞。逝后赠太子太傅。《新唐书·李泌传》赞曰：“泌之为人也，异哉！其谋事近忠，其轻去近高，其自全近智，卒而建上宰，近立功立名者。观肃宗拔榛莽立朝廷，单言暂谋有所寤合，皆付以政。当此时，泌于献纳为不少，又佐代宗收两京，独不见录，宁二主不以宰相器之邪？德宗晚好鬼神事，乃获用，盖以怪自置而为之助也。繁为家传，言泌本居鬼谷，而史臣谬言好鬼道，以自解释。既又著泌数与灵仙接，言举不经，则知当时议者切而不与，有为而然。繁言多浮侈，不可信，掇其近实者著于传。至劝帝先事范阳，明太子无罪，亦不可诬也。”

（作者为湘潭大学哲学系研究生）

## 唐代名诗人与南岳道教关系考述

邹远志

唐朝是诗歌的唐朝,也是道教的唐朝。这种特定的语境决定了诗人与道教相互之间融通的可能性与必然性。南岳道教由于其所具有的丰富的文化内涵、深厚的文化根基与所处的独特地理位置种种原因使其在有唐一代一直与众多的诗人保持着密切的联系。据笔者考证,唐代诗人中与南岳道教结缘并写下相关诗篇的有:唐明皇、宋之问、张九龄、陈子昂、刘长卿、孟浩然、李白、卢藏用、王勃、王适、王维、毕构、贺知章、杜甫、韩愈、柳宗元、刘禹锡、吕温、李嘉祐、钱起、郎士元、顾况、李端、司空曙、孟郊、曹唐、黄滔、曹松、裴说、李中、李徵古、成彦雄、崔涂、王元、廖融、王正己、狄焕及司马承祯、李泌、张乔、吴涵虚、陆禹臣、张白、南岳樵夫、高僧懒残、释贯休等四十来位<sup>①</sup>。笔者现择要选取几位名诗人作一简要考述。

在唐诗人中,最先到达南岳并留下诗篇的应是王勃(650? - 676)。他有《寻道观寺》一诗。据清李元度《南岳志》卷二十“寺观”条载:“寻道观,在岳东。”然他与南岳道教是否有深层次的关系,因文献不足故难于考证。

此后,宋之问到达南岳。宋之问(656 - 712),字延清,在文学上与沈佺期齐名。在政治上,二者也一同谄事权贵张易之。宋之问深受武则天的恩宠后复媚太平公主从而写下了不少奉和、应制诗。但后期因张易之失事牵连而被贬泷州。《晚泊湘江》就是他被贬途中经南岳时的诗作。诗云:“五岭凄惶客,三湘憔悴颜。况复秋雨霁,表里见衡山。路逐鹏南转,心依雁北返。唯余望乡泪,更

染竹成斑。”这比之于前期的宫廷诗显然多了一种涩涩的酸楚。这种酸楚自然来自于仕途的挫折,但是它却在南岳这种特殊的氛围中得到了强化。其中“鹏南转”化用了庄子《逍遥游》鹏飞南溟的典故。鹏飞南溟在庄子的世界里是一种自由的象征,可现在他自己往南行却是如此的不自由!可以想见,宋之问内心被这种反差激起了某种潜伏着的宗教意识。但是,南岳只是他旅途中一个小小驿站而已。离开南岳后,庄子的《逍遥游》并没有对热衷于功名的宋之问产生进一步的激发作用。这可以从他此后私归北方途经南岳时所作《自湘源至潭州衡山县》一诗中看出来。宋之问与南岳道教的关系还表现在他与南岳名道司马承祯的亲密交往上,《仙鉴》所称“仙宗十友”其中就有宋之问其人。

随后而至南岳的是张九龄。据乾隆十八年《南岳志》记载,开元年间张九龄赴岭南时曾奉玄宗之命祭祀南岳并谒拜道士司马承祯。在这次祭祀与拜访中,张九龄表白了自己向道崇仙却又无法放弃名禄的矛盾心情。“怀禄未能已,瞻途屡所经”(《湘中作》),正是这种心情的写照。张九龄是韶州曲江(今广东韶关)人,他去首都长安多次经过南岳,这是诗中“瞻途屡所经”的表层意义指向,但其深层意义却是表示自己无法融入南岳道教。当然,这种无法融入并非来自外力的排斥而是源于内心的儒家文化精神。然而尽管如此,张九龄仍表现出了南岳道教崇拜者的虔诚与自卑。证据来自于《登南岳事毕谒司马道士》一诗:“将命祈灵岳,回策诣真士……诱我弃智诀,迨兹长生理。吸精返自然,炼药求不死。斯言眇霄汉,顾余嬰纷滓。相去九牛毛,惭叹知何已。”这不是张九龄有意奉承司马承祯而贬低自己。面对着司马承祯飘逸儒雅的神态、精深的学识,张九龄心中已没有了儒家的优越感,或者说已没有了儒道的隔阂。此次谒见司马承祯无疑对张九龄晚年思想的转变起了重要的作用,尽管他没有成为道士,但是在此后的仕宦生涯中却一直没有忘怀“炼药求不死”的道教。

李白与南岳道教一直保持着较为密切的联系。李白二十六岁出川后即与道士司马承祯交往,为“仙宗十友”之一。他在《大鹏赋》的序中说:“余昔于江陵见天台司马子微,谓余有仙风道骨,可以神游八极之表。”然对于李白是否曾游南岳,过去一直存在着争议。但是据李元度《南岳志》卷十九载,李白有《方广寺》诗一首,而“方广寺,在南岳莲花峰下,梁天监中建”。另据《李太白年谱》考证:“乾元元年,戊戌,太白年五十八……仲春,终以李璘事,长流夜郎。白再至江夏、岳阳,泛洞庭湖,并游长沙、衡山、零陵等处。”且黄锡珪先生在本条下考之甚详。因此,李白游南岳应毫无疑问。而李白有关吟咏南岳道教的诗也有几首:《将游衡岳过汉阳双松亭留别族弟浮屠谈皓》、《送女道士褚三清游南岳》、《与诸公送陈郎将归衡阳》。其中后两首较有代表性。南岳自晋代以来就是著名的道教场所。尤其是南岳夫人魏华存的独特魅力,更为南岳道教增辉不少。这对对道教热切与对新奇事物热衷的李白来说无疑具有很大的吸引力。“寻仙向南岳,应见魏夫人”(《送女道士褚三清游南岳》),魏夫人李白定然遇不上,但魏夫人曾住居过的宫观及其传承下的南岳上清派道教他是可以领略与感受到的。《送陈郎将归衡山》其主题虽无关南岳道教,但他对南岳景色的描写与有关意象的运用却使读者读来具有浓浓的道味。

杜甫是儒家人物的代表,但由于其身世际遇的特殊性,他的诗也留下了道教的痕迹。杜甫晚年时三次到过南岳并留下八首吟咏南岳道家道教的诗篇:《忆昔行》、《望岳》、《过南岳入洞庭》、《归雁二首》、《送王道士还京》、《江南送李卿》、《朱凤行》及《入衡州》。《望岳》诗曰:“南岳配朱鸟,秩礼自百王……泊吾隘世网,行迈越潇湘。……祝融五峰尊,峰峰次低昂。紫盖独不朝,争长竝相望。恭闻魏夫人,群仙夹翱翔……”此诗作于大历四年(769)春天,杜甫由岳阳乘船至衡阳,途中泊舟衡山,来到南岳下仰望南岳而作。明谭元春在《南岳记余四条》中说:“南岳诗,古今佳者不过十余首,独子

美《望岳》诗为冠。”的确如此,无论艺术上还是内容上,这首诗均达到了一定的高度。他根据诗中内容的多面性适当地采用白描手法,通过意象尤其是兴象的折叠与整体间架传达出诗人内心儒道间互映互动的过程。诗中既有儒家的凝重又不乏道家的灵动。因此可以说,这首诗是儒道融通的完美产物。在此之前,杜甫还写了《忆昔行》,该诗末句云:“更讨衡阳董炼师,南游早鼓潇湘柁。”《舆地纪胜》:“董奉仙,天宝中修九华丹法于衡阳栖朱陵洞后洞。”李书《南岳志》认为董奉仙即杜甫所谓董炼师。《杜甫年谱》载:大历三年(768),杜甫“觉当前环境渐有不惬人意之处,引起内心反感,又生求佛访仙之想,因赋《忆昔行》……今闻董奉仙在衡阳栖朱陵后洞中修九华丹法,思一游之,以遂夙愿”。张松辉教授指出,杜甫“创作的有关道家道教诗歌的数量并不算太多,但考虑到杜甫晚年南游衡阳寻求高道这一行为,我们可以得出结论:道家道教对他的影响还是相当大的”(见《唐宋道家道教与文学》第46页)。这种结论是比较靠得住的。因为虽然杜甫寻访的主要目的是为了寻医问药而非专门问道,但是联系到董炼师“常以咒术治人病苦”这一道教特殊的医治方式而说杜甫寻访董炼师是信奉道教的表现应该说这是能够成立的。

另一位以儒家道统的继承者自居,声称“杨、墨、释、老之学无所入于其心”(《上宰相书》)的诗人登上南岳之后也沾染上道教气质而表现出对道教难得的亲睐。他就是曾力谏唐宪宗斥佛拒道的韩愈。唐顺宗永贞元年(805),韩愈由广东阳山县令调任湖北江陵府法曹参军,路经南岳时留下了三首有关南岳道教的诗:《谒衡岳庙遂宿岳寺题门楼》、《岫嵎山》及《登祝融》。前一首硬语盘结:“五岳祭秩皆三公,四方环镇嵩当中。火维地荒足妖怪,天假神柄专其雄。”一派庄严肃穆的道教神话气氛!《岫嵎山》一诗更是神施鬼设、奇荒怪诞、别目惊心:“岫嵎山尖神禹碑,字青石赤荆模奇。蝌蚪拳身薤叶披,鸾飘凤泊拿虎螭。事严迹秘鬼莫窥,道人独上偶见

之。我来咨嗟涕涟洏，千搜万索何处有。森森绿树猿猱悲。”如果说这种阴森庄严的道教神话气氛最终被韩愈自身“涕涟洏”与“猿猱悲”的现实所取代而荡然无存的话，那么他在《登祝融》一诗中所构筑的人间道教仙境——全诗通过“祝融”、“山翁”、“松风”等意象并将其置于“欲见不见”、“醉眼”的恍惚迷离的情境中从而凸现出一个平静真朴的幻境——却在作者回到现实后仍倍觉轻飘。这种现象发生在一位求真务实的正统儒者身上的确耐人寻味。另外，南岳有韩昌黎开云楼，明《一统志》云：“宋苏轼谓昌黎能开衡山之云，故以名楼。”其实，韩愈与南岳道教的关系并不仅于此，据《太平广记》载，他同轩辕弥明也有过神交。

从文献记载看，顾况似乎没有到过南岳，但这并不等于他同南岳道教无任何关系。《唐才子传》卷三云：“况素善于李泌，遂师事之，得其服气之法，能终日不食。”《全唐诗》卷二百六十四云：“顾况……与柳浑、李泌善。……泌为相，稍迁著作郎，悒悒不乐，求归。”由此可知，顾况曾与南岳名道唐相李泌交往甚密，并受到过李泌的提拔。顾况后来隐于茅山寺专于炼金拜斗，这很可能是受了李泌的影响。

继顾况后，“大历十才子”中的钱起、郎士元、司空曙与李嘉祐四人曾游历南岳并访道。钱起是一位非常好道的人。“寄言庄叟蝶，与尔得天真”，便是他在南岳写就的《衡门春夜》中的诗句，反映出诗人希望回归自然，重返天真的道家思想。郎士元《题刘湘公三湘图》云：“昔别醉衡霍，迩来忆南州。”知郎君曾到过南岳，并且从整首诗的意境看也自有一股道味缭绕。司空曙也是位爱道的人。他在《送曲山人之衡州》一诗中用“衣巾半染烟霞气，语笑兼和药草香”这十四字便活脱地勾画出了一个超凡脱俗却又温文尔雅的“儒”道形象。

与韩愈同时代的柳宗元与刘禹锡也曾到过南岳，但前者因笃信佛教而没有写下有关南岳道教的诗篇。刘禹锡则有《望衡山》一

诗颇具道教气息：“前当祝融居，上指朱鸟翻。青冥结精气，磅礴宣地脉。”诗中并没有明确地提到道教，但其中的“朱鸟”、“青冥”、“精气”等意象与意念却与南岳及其道教有千丝万缕的联系，这可以说是南岳道教对作者的一种潜在影响。

另外，孟郊也有《怀南岳隐士》一诗表明诗人与南岳道教的联系。诗云：“……千峰映碧湘，真叟此中藏。饭不煮石吃，眉应似发长。枫枰榼酒瓮，鹤虱落琴床。强效忘机者，斯人尚未忘。”《旧唐书》：“孟郊者，少隐于嵩山，称处士。”《唐才子传》所载与此同。并且据其诗《求仙曲》判断，他还有过求仙的经历。孟郊入仕后也是过着半官半隐的生活。对道教如此向往的孟郊自然不会错过南岳。从上面这首诗看来，孟郊对于南岳道教还是比较了解。《酉阳杂俎》：“衡岳西原，近朱陵洞，……长庆中，有头陀悟空，常裹粮持锡夜入山林，越尸侵虎，初无所惧。至朱陵原游览累日，扞萝垂踵，无幽不迹，因是研拆，憩于岩下，长吁曰：‘饥渴如此，不遇主人！’忽见前岩有道士坐绳床，僧诣之，不动，遂责其无宾主意，复告以饥困。道士欬起，指石地曰：‘此有米及镬。’剮石深数寸，令僧探之，得陈米斗余……道士……遂吃硬饭。……僧寻路归寺，数月不复饥渴。”《南岳总胜集》所记与此同。孟郊“饭不煮石吃”正是指这件事。诗中“强效忘机者”也是化用了庄子《齐物论》中“南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，嗒焉似丧其耦”的典故。

除了以上列举的诗人外，还有陈子昂（《岳竹》）、王维（《送方尊师归南岳》）、李益（《寄赠衡州杨使君》）、张乔（《游南岳》）、《送李道士归南岳》）、崔涂（《送道士千龄游南岳》）、黄滔（《送陈明府归衡阳》）、李中（《魏夫人坛》）、李徵古与王元（《登祝融峰》）等，这些诗人或对南岳道教流露极端仰慕之情或表达出渴望归隐、得道成仙的愿望，由于本文篇幅有限，兹不一一进行考述。至于有关南岳道士诗人及其诗篇的考证已散见于有关文章，此不赘言<sup>②</sup>。

由上考述可知，除诗人本身是南岳道士、僧侣之外，其余诗人

与南岳道教结缘的情况大体可归结为三种：

其一，通过与南岳名道结交而与南岳道教发生间接关系。这种结交的主体与原因均较为复杂。从主体上看，有帝王、宰相，也有一般的士人、隐者。从原因上看，有的是为了政治上的利益而结交，如唐玄宗、唐肃宗等大唐皇帝；有的的确是希望能得到名道士的指点而使自己得道，如李白；还有的是仰慕名道士的个人修为而与之结交，张九龄拜访司马承祯即是这个原因；更多的人则是为了走终南捷径而与这些名道士结交。唐代，尤其是玄宗、肃宗、武宗时代，名道士曾受到朝廷的高度优待。道士经常出入朝廷干预政治。考《南岳总胜集》等有关文献，南岳道士有十多名受到过唐朝皇帝的接见并接受封号。司马承祯为上清派茅山宗第十二代宗师，也是天台宗的创始人，玄宗皇帝曾亲受道篆并称司马承祯为道兄。他飞升后则被封为“正一先生”。其弟子薛季昌也曾为玄宗皇帝召入宫内问道，后封为天师，钦命主持南岳“降真观”。唐玄宗还曾作诗一首送薛季昌还山，诗名为《送道士薛季昌还山》。李思慕、白先生（白永年）同样被玄宗皇帝召见过。唐敬宗、武宗时，南岳道士刘玄清被召见并赐银青光禄大夫、崇玄馆大学士，号广成先生。唐名相李泌后为南岳著名的道家隐士，“泌称山人，固辞官秩，特以散官宠之，解褐拜银青光禄大夫……（泌）乞游衡山，优诏许之，给以三品禄俸，遂隐衡岳，绝粒栖神”（《旧唐书·李泌传》）。可见肃宗对李泌的重视。李泌之师张太空曾受皇帝召见并被德宗追谥为“玄和先生”。其他南岳名道受到过朝廷召见的还有：张惠明，唐太宗诏之内殿，封妙齐大师；唐若水、王仙乔、申泰芝，玄宗时尝召入殿内；邓紫阳，玄宗时封为天师；徐灵府，唐武宗曾派人征召他，不赴诏；轩辕集，唐宣宗时召入殿内问道。廖法正，咸通初召至京，赐玄妙真人。这么多的名道士受到过朝廷的重视而且其中有些道士时官时隐，这对于极想求取功名利禄而又不愿参加科举考试或屡试不第的诗人来说无疑是一种难得的机会。李白爱道，但考虑到



他与司马承祯交往时的年少气盛及“仗剑去国”(《上安州裴长史书》)的政治抱负,可以肯定李白除了问道外还有希望司马承祯能引他入仕的成分,“仙宗十友”中其他八人应该说也有这一倾向。而顾况与李泌交往其主要目的也还是为了这一点。

其二,一些诗人本身是道士或者极为信仰道教而来南岳问道。唐代的南岳已是一个重要的道教文化中心。在这一时期南岳先后建起了影响至今的南岳大庙与黄庭观,并奉皇帝命令设置了真君祠与老君庙。这为提升南岳道教的地位与品位提供了物质前提。同时,这一时期的南岳道教还丰富并发展了道教理论,如李思慕注《清静经》;谭峭著《化书》;司马承祯的《坐忘论》、《天隐子》等;薛季昌的《道德玄枢》、《玄微论》;徐灵府有《玄鉴》五篇、《通玄真经注》十二篇及《天台山记》、《三洞要略》等。毫无疑问,一批道教理论著作的出现自然标志着南岳道教文化进入高度发展的阶段。而它的意义则又使得南岳道教文化的吸纳功能大大加强。唐代众多诗人特别是那些笃信道教的诗人仰慕南岳道教,其根本原因很大程度上正源于此。

其三,儒家正统诗人因贬官或其他的一些主客观因素的刺激而亲和南岳道教。对这种现象的考察有必要将其放入到主体文化交流的大背景中去分析。诗人认同道教的问题,其实就是两种异质文化之间的交流问题。具体来说是儒家文化与道家道教文化交流的问题。一般来说,文化的交流能够以自觉的方式实现,比如印度的佛教传入中国,其初始阶段就是自觉地吸收中原儒家与道家道教文化,还有道教上清派天台宗的形成其实也存在着自觉吸收佛教文化的现象。但是,在更多的情况下,文化的交流却是以一种原发性的潜移默化的形式进行。也就是说,文化的交流其前提必须有一个相互选择、磨合的契合点。唐诗人尤其是盛唐诗人绝大部分都积极进取、渴望建功立业,这正是儒家基本文化精神在他们身上的集中体现。道家虽然也讲“内圣外王”并干预政治,但道家

关注社会与人生的视角同儒家几乎完全不同,道教尤然。因此,就其基本精神来说二者仍是出世的。可见,儒道之间的文化隔阂是相当大的。这样,要使正统的儒家诗人(如张九龄、杜甫、韩愈)与道教发生原发性的关系几乎是不可能的。然而南岳道教却又似乎是一个例外。南岳道教基本上以上清派为主,而上清派在它形成之时,就其性质来讲是士族阶层的道教派别。唐时的上清法部是道教最高一级品位,《中国道教史》指出:“上清派道士较注重个人的文化修养,经典的研究,文化水准要高一些。”事实也的确如此。从前面的有关论述中就可以看出。而且更为重要的是,南岳道士在很大程度上均表现出了“儒化”的倾向。他们中的大多数满腹经纶并奉守着儒家的基本文化精神。被唐朝皇帝召见过的名道自然不必说,就是一些名望稍逊的道士也如此。《南岳总胜集》载:“薛幽栖,蒲州宝鼎人也。沉静有敏识,……开元中及第。”又云:“聂师道,……性敏悟而谦谨,侍亲以孝闻。”又云:“谢修通……禀性和雅,不好装饰,闻善则喜,见恶如探汤,奉母至孝,常怀悦色。”李书《南岳志》:“吕纯阳……唐时举进士不第,得道成仙。”又云:“汪子华,汝阳人,七八岁通经,十三晓天文、地理,开元中屡举不第。”又《全唐诗》卷八百六十一云:“张白,衡州人,少应举不第,入道。”这些道士其实同传统的儒者并没有很大的差别。于是在这种儒道近乎完美融通的前提下,正统的儒家诗人无意识地对南岳道士产生了亲和感,从而在意识层面最终完成对道教文化的认同。

当然,诗人来到南岳后亲和道教或者对道家思想青睐自然还有更为重要的主观深层因素。这种因素主要表现为个体信仰的丧失与重建。我们注意到,来南岳问道或来到南岳后对道教产生亲近感的诗人中很多的是一些仕途不顺与遭贬的人。正統儒家诗人及盛唐的广大士人才子一般都把建功立业当成是自己的惟一信仰。一旦现实同理想之间遥遥无期甚至背道而驰时,其结果必然使得既有信仰处于临界的游离状态。而南岳由于地理位置、气候

条件、人文环境的劣势又往往进一步激发诗人的失落感,最终使得这种游离态信仰更加弱化甚至丧失。诗人从一个生命中不能承受之重的打击下又走向了另一个生命中不能承受之轻的困扰。如果这时候生命意识强烈的诗人没有另一种信仰去填补暂时的心灵真空,那么很可能他们就会发生性格上的扭曲、变形,甚至毁灭自我的生命。儒家文人一直受到“天行健,君子以自强不息”的精神强化。但是诗人,用独特思维方式看待世界、人生的诗人,他们较之一般的儒者既更容易兴奋也更容易萎靡。这种情况在魏晋时代与晚明尤多,唐代也不是没有。可以说诗人们只能永远地活在信仰之中。遭贬后的诗人究竟以何为信仰并不重要,重要的是这种信仰能否使诗人忘记痛苦并找到心灵上的慰藉。很显然,在唐代的南岳,“一枝独秀”的道教能满足这些诗人的需求。在此种意义上可以说,遭贬诗人路过南岳并接受了南岳的道教,其直接原因与其说是道教文化吸纳功能的作用,倒还不如说是由于南岳道教所处的地理上的劣势与人文环境相对落后的作用。正因如此,丧失了信仰的诗人才登上了南岳,并在与众多“儒化”道士的接触中放弃了对道家、道教的排斥,从而走近并走进道家、道教。

(作者单位:湖南师范大学文学院)

注释:

- ①其中司马承祯、李泌、张乔、吴涵虚、陆禹臣与张白是南岳道士;关于南岳樵夫的记载见《全唐诗》卷八百六十二。
- ②见《道家道教与湖南》,岳麓书社,2000年。

## 李白与衡岳道教关系漫谈

易燕明

文人胜景，自古多不解之缘。屈子与汨罗之水，王粲与登楼之赋，更有范公仲淹者，作《岳阳楼记》，遂成就岳阳楼千古不衰之盛名。此皆文人成就胜景者，然而文缘情而作，情因景而起，若无此情此景，文何以发？所以大抵文人，逢绿水青山而为文，讲究的是一种因缘和合。一方面，是胜景入我心，拨动诗人的某根心弦；另一方面则是诗人将自己的价值、情感和审美贯注入胜景之中，融炼出带有诗人个性色彩之华章。而在这个过程之中，实则作为共鸣底蕴的则是文化。故韩愈贬佛，过佛山名寺少褒赞之词；李白重道，逢道地玄观多仰慕之文。

李白重道，有诗史可考。同代中人魏颢《金陵酬李翰林谪仙子》一诗，诗题径以“谪仙子”称之，诗中又有“谪仙游梁园”之句。杜甫《饮中八仙歌》写其“自称臣是酒中仙”。崔成甫《赠李十二》亦云：“天外常求太白老，金陵捉得酒仙人。”李白的崇道慕仙之举不仅为同代其他文人所瞩目，自己对他给予的美誉也深以为然。其《留别西河刘少府》诗云：“谓我是方朔，人间落岁星。”其《对酒忆贺监二首》也说：“长安一相见，呼我谪仙人。”历代歌咏李白的诗篇也往往将其与“仙”联系起来，殷文奎《经李翰林墓》云：“诗中日月酒中仙，平地雄飞上九天。”李俊民《李太白图》云：“谪在人间凡几年，诗中豪杰酒中仙！”李东阳《李太白》亦云：“醉别蓬莱定几年，被人呼是谪神仙。”

李白自谓神仙，而世人也把他当做仙才，这不是没有原因的。综观李白的一生，无论是春风得意之时，还是悲愤苦闷之际，他的

思想与活动几乎都与访道求仙结下了不解之缘。郭沫若先生曾经概括地指出：“李白在出蜀前的青少年时代，已经和道教接近，出蜀后更常常醉心于求仙访道，采药炼丹。特别在天宝三年（744），在政治活动中遭到失败，被‘赐金还山’，离开了长安以后，他索性认真地传授了《道策》。”这种评价基本上符合实际情况。李白五岁时，随父迁居四川彰明青莲乡，从小就受到了具有张鲁遗风的蜀地道教的影响，在少年时代便对道教颇有好感，曾与逸人东严子隐于岷山之阳，“巢居数年，不迹城市”。并在此期间拜访过不少道教名山，结交了不少道教名友。而在开元十三年（725），李白离家远行后，由于对功名的追求，虽没有潜心于道教的信仰，但由于生活在道教鼎盛的唐代，为了隐居学道而出仕，他仍醉心于访道、炼丹、采药、读经等活动，以结交道士为荣，以访道教名山为乐。特别是天宝三年（744），李白被玄宗“赐金放还”，从政之梦趋于破灭后，为了排遣精神痛苦及追求长年久视，他更加沉溺于道教神仙，热衷于求仙访道，并于天宝四年接受道策，加入道士行列，成为一名名副其实的道士。因此，由李白一生的经历可知，与任侠、求仕一样，崇道也是李白终生为求其生活非同凡响而努力从事的一件重要事情。而综观李白一生，自幼熏陶于有浓厚崇道之风的蜀中之地，后又仕途阻塞，更兼诗人自由之个性，形成延年久视及强烈的自我仙人意识，尊崇道教，接受道教文化，实在情理之中。

李白一生崇道，并访道求仙修丹炼药，访游道教圣地也就顺理成章成了他一生的主要活动之一。故云：“愿游名山去，学道飞丹砂。”据史记载，李白青少年时期和安史之乱后都曾到过湖南，他第一次到湖南是在开元十三年（725）秋，当时李白“仗剑去国，辞亲远游”，曾到过长沙、岳阳等地，并游洞庭湖，写了相关的诗篇。后来至湖南则是安史之乱后，李白因永王事件被判“长流夜郎”（今贵州正安西北），后因关中大旱，朝廷发布赦令，李白因此遇赦放还。当时李白喜而作诗：“去岁左迁夜郎道，玻璃砚水长枯槁。今年赦放

巫山阳，蛟龙笔翰生辉光。”（《自汉阳病酒归寄王明府》）也就在这一年（759），李白南行至岳州（今岳阳），适逢贾至因事贬为岳州司马，“同是天涯沦落人”，两人意气相投，诗酒唱和，有《巴陵赠贾舍人》一诗。是年秋又有李晔至此，李白等三人共游洞庭，作《陪侍郎叔游洞庭醉后三首》、《陪族叔刑部侍郎晔及中书贾舍人至游洞庭五首》。这两组诗都是李白晚年写景抒情的佳作。是年深秋，李白又南游零陵。然而遗憾的是，李白几次至湖南，都未能亲谒衡岳。不过，据现有资料来看，李白其实是很想访游衡岳的，李白有一首诗，诗名叫《将游衡岳，过汉阳双松亭，留别族弟浮屠谈皓》，虽然诗的内容是描写双松亭景色及抒发“流落此时同”的情感，但诗名似乎表明其有游衡岳的打算。至于后来未能成行的原因，则史料上没有记载，因此很难弄清楚了。而李白载于《南岳志》的另外一首诗《游方广寺》，似乎可以作为李白到过衡岳的确凿证据，但这首诗的来源是颇有疑义的，很可能是后人冒名之作，并且按常理，李白若到过衡岳，凭李白与衡岳在当时的名气，应该有史料记载；同时，凭李白的才、衡岳的景，亦应该有大量诗文传世；然而既无史料记载，又无诗文佐证，仅凭《游方广寺》这一首本身就有疑义的诗便断定李白到过衡岳，恐不足信。但历史不是如此无情，李白虽然未曾亲至衡岳，其访山玩水、寻仙求道的志趣，其对道教衡岳的心仪神往，却直接导致了与衡岳道教的一段人缘，一段文缘。

南岳即衡山，又称衡岳，自魏晋以来，即为道教之名山，被道教称之为“第三小洞天”，位于湖南衡山西。是山有七十二峰，气势雄伟，引人入胜。自古就有“五岳独秀”、“文明奥区”的美誉。《南岳志》云：“南岳的自然风光秀丽。自长江溯湘江而上，仰望群峰，状若阵云；帆随湘转，九向九背，构成为七十二峰山水连绵壮伟的宏观胜境，使人心胸豁然；而层峦叠嶂之中，有三海、四绝、五峰、九漳、九池、九溪、十五洞、二十四泉、三十八岩诸景点，加上异兽珍禽，琪花瑶草，汇而凝集为无数的微观风光，令人赏心悦目。”南岳

不仅风景秀美,儒佛道数千年在其中贯注的文化底蕴也极为深厚,尤以道教为最,因此是有名的道教圣地。山上道观林立、宫阁遍布,自古以来就吸引着许多道家学者和道教徒来此修炼、传道。特别在唐代——中国道教的鼎盛时期,道教堪称国教,南岳这座道教名山,更是宫观林立,道众云集,除了结草营洞凿岩筑舍的栖身修习之外,大规模的道观有四五十座,可见当时南岳道教盛况;云游栖身南岳的高道人数,也超过了历史上任何时期,见于史册的就有三十多人。生活于盛唐时期的李白尽管未至衡岳,但由于他一生崇道,醉心于求仙访道,寄情于道教名山,因此,极可能与道教圣地——衡山结下一段尘世道缘。现实也是如此。这主要表现在两方面,一方面是他与衡岳高道的交往,另外一方面则是他为南岳所作的传世之诗。

李白虽从未至衡岳,但却与衡岳高道颇有缘分,开元十三年(725),二十五岁的李白离家远行,经巴渝,出三峡,抵江陵,与著名道士司马承祯相遇。这位年届八十的老道一见英风豪气的李白,便夸赞他“有仙风道骨,可与神游八极之表”。李白受到这位道教界权威人士的赞许,颇为欣喜,当即作《大鹏遇希有鸟赋》,说:“伟哉鹏乎!此之乐也。吾右翼掩乎西极,左翼蔽乎东荒;跨蹻地络,周旋天纲;以恍惚为巢,以虚无为场。我呼尔游,尔同我翔!”

文中以大鹏自许,以希有鸟比司马承祯,表示要与他神游八极。而李白邂逅的这名道士就是衡山著名高道之一,为上清茅山宗第十二代宗师,天台宗的创始人。他遍游名山,唯居衡岳时间最长,开元初即来南岳九真观,于此修炼十多年。自武则天执政到唐玄宗时期,司马承祯屡获皇帝召见,颇得信赖,唐玄宗还亲受道箓,称之为道兄。除了李白外,还与陈子昂、卢藏用、宋之问、王适、毕构、孟浩然、王维、贺知章等均有交往,被《仙鉴》称为仙宗十友。承祯一生著述颇多,是一位名重一时的唐代高道,仙举后被封为正一先生。并诏以其南岳旧居为“降真观”,御书观额,赐圣像供器。李

白能遇上司马承祯，并受到他的嘉奖与鼓励，实是生平中的一大幸事，他后来更加潜心于道教信仰，沉溺于炼丹与采药，与这位著名道士的鼓励不无关系。在《大鹏赋序》里李白记载了自己遇道士司马承祯作《大鹏赋》的情景：“昔于江陵见天台司马子微，谓余有仙风道骨，可与神游八极之表，因著《大鹏遇希有鸟赋》以自广。此赋已传于世，往往人间见之，悔其少作，未穷宏达之旨，中年弃之，及读《晋书》，睹阮宣子《大鹏赞》，鄙心陋之。遂更记忆，多将旧本不同，今复存手集，岂敢传诸作者，庶可示之子弟而已。”从这里可看出，道士司马承祯对李白的欣赏和非同一般的影响。

李白是盛唐时期最伟大的诗人，他的思想，他的情感，无疑都寄托在他所写的诗中。由于李白一生崇道，因此在他的诗集中，游仙步虚之篇、轻举飞升之词及赠答酬唱羽士仙翁的作品所在多见，其中关于描写南岳的三首诗，便体现了他的这种学道之情以及对南岳道教圣地的向往与赞美。第一首诗是《送长沙陈太守》：“长沙陈太守，逸气凌青松。英主赐五马，本是天池龙。湘水回九曲，衡山望五峰。荣君按节去，不及远相从。”如果说这首诗仅仅是因情景的需要而顺便提及南岳的话，那么《送陈郎将归衡岳》则具体描写了南岳的景色：“衡山苍苍入紫冥，下看南极老人星。回飇吹散五峰雪，往往飞花落洞庭。气清岳秀有如此，郎将一家拖金紫。门前食客乱浮云，世人皆比孟尝君。江上送行无白璧，临行惆怅若为分。”这首诗便以衡岳为主要背景，写出了衡岳雄壮瑰丽之美。而第三首诗《送女道士褚三清游南岳》则更多地体现了南岳的道教文化：“吴江女道士，头戴莲花巾。霓衣不湿雨，特异阳台云。足下远游履，凌波生素尘。寻仙向南岳，应见魏夫人。”在这首诗里，李白不仅着意于女道士褚三清的道士装束描写，而且娴熟地运用了南岳道教文化中南岳夫人魏华存的典故。首先，诗人详细刻画了女道士的肖像，从头上所戴，到脚上所穿，一一作了细腻的勾勒。同时，诗人对于女道士的穿着描述还力图写出质感来，如“霓衣不



湿雨”一句,虽然带有某种夸张,但也较好地表现了衣质的光滑特性,再如女道士脚上的那双“远游履”,诗人谓其“凌波生素尘”,那是因为履配罗袜,微步波上,好像沾上了一层风尘一样,这是比喻,但又反映了履袜相配那种刚柔适中的质感。最后,以祝愿女道士褚三清见到女仙魏夫人结尾,将我们的视野拉至无穷无尽的南岳道教仙境,让我们体验那浓郁的道教风情,表明了作者对南岳的向往以及对南岳道教的崇拜之情。事实上,他自己又是何尝不想“寻仙向南岳,应见魏夫人”呢?在诗中,诗人不仅熟谙道士的装束和云游活动,而且运用道教典故也极其娴熟,这既反映了作者自身深厚的道教文化底蕴,对南岳道教文化的了解,也很曲折地反映了作者对道教的尊崇和对南岳的仰慕和向往之情。也正是因为这样,作者才能在没有亲历衡岳的情形下,由眼前之事与景,自然而然地想到衡岳风景之美,想到衡岳那浓郁的道教文化氛围与深厚的道教文化底蕴,于是生花妙笔一挥,神工鬼斧之文水到渠成。因此,李白虽未至衡岳,但这三首诗中,却处处体现了他对南岳的向往与赞美,以及对南岳道教的深谙了解和对南岳道教的尊崇与仰慕。同时,在另外的两篇诗序中,李白亦明确地写出了对衡岳的思慕之情。一篇是《送戴十五归衡岳序》:“属明主未梦,且归衡阳,憩祝融之云峰,弄茱萸之湍水。轩骑纠合,祖于魏公之林亭。笙歌鸣秋,剑舞增气,况汇叶坠绿,沙鸿冥飞,登高送远,使人心醉。见周张二子,为论平生,鸡黍之期,当速赴也。”一篇是《江夏送林上人游衡岳序》:“欲将振五岳之金策,浮三湘之碧波,束杯溯流,考宾名岳;憩冥壑,凌临诸天。登祝融之峰峦,望长沙之烟少。”作者考宾衡岳,“登祝融之峰峦”,速赴鸡黍之期的迫切心情,暴露无遗。

海内名山,诗中泰斗。李白与衡岳,惜无一面,然而与其地,有诗文传世,与其人,有情谊恒在,岂曰无缘!但滚滚红尘,这一份缘起,起自何由?大抵说来,文人圣地之共鸣,最深层的基础非景非情,而是文化。景是寄托情思之物,可近取,也可远求;情是不得不

发之物,可托此,也可寄彼;惟有文化,那是一种割舍不了的情结,是情之所发的心理基础,驭情驭物,全系于此。这有两种情况:一种是胜景之中已贯注文化,而作者又对其深刻理解,则两者的共鸣是彼此文化的接触与对话;另一种是胜景之中无文化基础或作者出于自身情感表达的需要排斥掉了胜景之中已有文化的影响,单纯以自身的尺度嵌入对象景物之中,使对象景物带上作者自身的文化色彩。李白与衡岳,大体属于前者,共鸣的深层基础正是道教文化。衡岳独特的道教文化,通过道教文化这一基础和纽带,在有着深厚道教文化底蕴的李白身上,激荡起一种亲切的情感和心灵的契合。正因有了这份情感和契合,一旦遇到适当时机——送友人至衡岳或达衡岳所在的湖南,便有可能爆发,实现两者灵魂深处的对话。于是,于李白,绝世诗文得以成;于衡岳,原有的道教文化底蕴亦得到增添和丰富,正可谓相得益彰也。至于与衡岳高道的交往与深厚情谊,实也是出于对道教文化的真心尊崇,正所谓“物以类聚”,“人以类分”,或曰“异气相斥,同气相求”也。

总之,李白与衡岳道教的关系,表现于外仅仅是一段人缘,一段文缘,究其根源,实自于道教文化这一根柢也。但李白与衡岳道教关系的特殊性在于,其情思的触发点并非衡岳的实情实景,而是直接在彼此共同的道教文化基础上驭情驭景,实现两者的接触和对话。这是文学创作中一种特殊的现象,其实正反映了文学创作主体的主动性——这同样适用于文化主体。

(作者为湘潭大学中国哲学硕士研究生)

## 杜甫赴南岳寻道考

蔡丹君

对于杜甫晚年赴湘的目的,学界一般认为是投亲靠友,而我认为杜甫赴湘的一个重要目的是为了到南岳求道。由于杜甫一直以儒生的形象屹立在人们心中,所以学界对他思想中“道”的成分历来比较忽略,而这恰恰又是解开杜甫赴湘之谜的关键所在。

### —

安史之乱结束后,杜甫本来是要“即从巴峡穿巫峡,便下襄阳向洛阳”(《闻官军收河南河北》)回乡的,可他最后却沿湘江转入了湖南境内,一直走到衡阳才回棹北归。一般研究者都认为他是为了投靠亲友,可是却忽略了他入湘的另一个重要目的:求道治病。杜甫在《忆昔行》一诗中对此目的写得很清楚:“忆昔北寻小有洞,洪河怒涛过轻舸。辛勤不见华盖君,艮岑青辉惨么麽。千崖无人万壑静,三步回头五步坐。秋山眼冷魂未归,仙赏心违泪交堕。弟子谁依白茅室,卢老独启青铜锁。巾拂香余捣药尘,阶除灰死烧丹火。……徒然咨嗟抚遗迹,至今梦想仍犹佐。秘诀隐文须内教,晚岁何功使愿果。更讨衡阳董炼师,南浮早鼓潇湘舵。”

这首诗的前半部回忆早年访学高道不成的情况,而在后半部就明确写出了他南行的真正目的,那就是为了寻找董炼师。据《杜诗详注》卷二十一引《舆地纪胜》与《真仙通鉴》,说这个“董炼师”就是董奉先,他于天宝年间在衡阳修炼九华丹法,尝以咒语为人治病,屡屡应验,后尸解仙去。杜甫寻找他是为了“秘诀隐文须内教,晚岁何功使愿果”,也即想让衡阳董炼师传授道教养生方术,替自

己治病,使自己早年学道的愿望最终得到实现。可能是董炼师不在或已仙逝,杜甫只好又沿湘江北归。

## 二

杜甫晚年赴南岳寻道,绝非一时心血来潮,可以说,在此之前,他就一直与道教保持着若即若离的关系,只是到了晚年,他寻道的态度更为坚定而已。这种态度的转变与杜甫对人生的设计的转变是联系在一起的。杜甫的人生设计与中国历史上许多知识分子极为相似。即首先完成政治上的自我设计,再关注于自我生命的设计。政治的自我设计是围绕着仕途进行的,它是政治理想的概括。而在仕途的进取过程中,却往往出现许多阻碍因素,导致政治自我设计出现危机。这时,善于寻找人生另一支点的文人,往往将目光转移到自我生命的设计上。而这其中的主要部分便是在精神领域实现对宗教的体验,其次便是对身体状态的关注。杜甫就是众多知识分子中的一个,“道”在他的生命过程中留下了明显的痕迹。

杜甫与道家道教的接触方式主要有两种,一种是理论上的学习,一种是学道实践,而后者又是在前者的推动下进行的。

从杜甫的一些诗文中可以看出,在早年他便已熟知不少道教养生之法。而且在仕途中遇到挫折的时候,也能够借助道家道教的思想来排遣心中的郁闷。天宝十四年(755),他被任命为右卫率府胄曹参军,可是官僚之间的倾轧让他对官场生活深感失望,因作《去矣行》,后四句说:“野人旷荡无覩颜,岂可久在王侯间?未试囊中餐玉法,明朝进入蓝田山。”从这可以看出,在努力实现政治自我设计过程中的杜甫,将道家道教视为自己心灵的解脱之门,肉体的庇护之所,而这也恰恰为杜甫的生命自我设计做好了铺垫。

到了暮年,处于病苦中的杜甫,生命意识愈来愈强烈,他开始更深入地从社会生活与自然生命两个方面去认识人生困境,对自己进行深刻的反思,且初步用生命自我设计冲淡政治自我设计。

他有一首《昔游》：“昔谒华盖君，深求洞宫脚。……王乔下天坛，微月映皓鹤。晨溪向虚驶，归经行已昨。岂辞青鞋胝，怅望金匕药。东蒙赴日隐，尚忆同志乐。休事董先生，于今独萧索。胡为客关塞？道意久衰落。妻子亦何人，丹砂负前诺。”这首诗是记录他与李白等朋友游王屋山与东蒙山之事，《杜诗详注》上注道：“华盖君，犹《太白集》之丹丘子，盖开元天宝间道士隐于王屋者。”而文中所提到的“董先生”，就是“衡阳南岳董炼师”。于是我们可以得出结论：杜甫早年寻过道，学过道，可都半途而废，没有成功，晚年的杜甫为此而深深懊悔。尤其是一想到南岳的董炼师，更是有不少遗憾之情。“葛洪尸定解，许靖力还任。家事丹砂决，无作涕成霖”（《风疾舟中伏枕书怀三十六韵奉呈湖南亲友》），这几句诗中，也透露出他对有负“丹砂前诺”的悔恨，而它又是“奉呈湖南亲友”之作，似乎也在明确告诉人们他到湖南的真正目的是为了弥补早年学道未成的遗憾。

### 三

杜甫一生都与道教保持着一定联系的原因是多方面的，主要有：

（一）受唐朝政道联亲的客观环境的影响。

唐朝的道家道教的地位比较高，这一方面是因为一批道士以各种方式支援了李渊父子统一天下的斗争，为自己争得了较高的社会地位，如道士岐晖靠着政治敏感，为李氏散布“当有老君子孙治世”的预言，而且斥资援助唐军，从而赢得了李氏的褒奖（见《混元圣纪》卷八）；另一方面，门第不高的李氏为避免被中原地区门阀士族轻视，也有意与老子攀宗，然后又利用手中的权力，将“尊祖之风”刮遍举国上下。

崇道首先是从皇族内部开始，皇帝服丹，公主出家。而且他们还在长安筑观，盛况空前，如杜甫《秋兴·其五》中所记：“蓬莱高阁

对南山，承露金茎霄汉间。西望瑶池降王母，东来紫气满函关。云移雉尾开宫扇，日绕龙鳞识圣颜。一卧沧江惊岁晚，几回青琐点朝班。”由于皇室的倡导和鼓励，这种学道风气在全国蔓延开来。

李唐王朝通过科举考试收拢人才，而这条文化政策中规定了道家经典为士子们的必读书目。历代皇帝对此都相当关注，唐玄宗甚至御批《道德经》，让天下人学习。早年一心要科举致仕的杜甫，在“读书破万卷”时，道家道教的经典必看无疑，而这刚好为他以后学道打下了基础。

唐朝政道联亲，学道就成为一些人求仕的捷径。李白就是通过玉真公主的举荐而应召入长安的（见魏颢《李翰林集序》），而玉真公主就是唐皇室出身的著名道姑。这也可以说明，道教是让人在无为心境之外拥有积极有为的人生态度，这与文人追求社会自我设计时不放弃生命自我设计是完全相符的。

李唐王朝政权与宗教相联姻，客观上达到了政教共同稳定发展的目的。唐朝是道家道教最为兴盛的少数几个朝代之一，而杜甫身处其中，怎会不受影响！

## （二）受仕途挫折的影响。

杜甫一直有着强烈的政治追求，希望在仕途上有所作为。可是当他带着“致君尧舜上，再使风俗淳”的美政理想远赴长安求仕时，却一再碰壁。先是奸相李林甫让制举考试无人及第，杜甫只好走投诗干谒之路，负耻矫情为文，只博得一些虚名。直到天宝十四年（755），他才被任命为右卫率府胄曹参军正八品小官，而这时杜甫在长安已有十年。他生活得非常拮据，到了“饥卧动即向一旬，敝衣何啻联百结”（《投简咸华两县诸子》）的地步。这十年中，“朝扣富儿门，暮随肥马尘。残杯与冷炙，到处潜悲辛”（《奉赠韦左丞丈二十二韵》）的辛酸屈辱，与他“自谓颇挺出，立登要路津”的不凡抱负形成鲜明的对比。后来，他还任过右拾遗、华州司功参军、节度参谋与检校工部员外郎等职，都因为官场争斗而次次失意，他

复燃数次的政治理想之火终于熄灭。政治自我设计出现危机了，让他对“儒术”不免产生怀疑：“儒术于我何有哉？孔丘盗跖俱尘埃。”（《醉时歌》）对时政也充满了愤恨：“荣名忽中人，世乱如虬虱。古者三皇前，满腹志愿毕。胡为有结绳，陷此胶与漆。祸首燧人氏，厉偕董狐笔。”（《写怀·二》）社会不变，社会自我设计便不会出现转机。于是他只有退守到生命自我的设计之中，对自己的心灵和肉体进行维护。在《秋野五首》中，每一篇都有他关于人生的另一番设想，试举两例：其二：“易识浮生理，难教一物违。水深鱼极乐，林茂鸟知归。衰老甘贫病，荣华有是非。秋风吹几杖，不厌北山薇。”其五：“身许麒麟画，年衰鸳鸯群。大江秋易盛，空峡夜多闻。经隐千重石，帆留一片云。儿童解蛮语，不必作参军。”从这些自嘲中可以看出晚年的杜甫已经从“长怀报明主，卧病复高秋”的政治抱负中走出，放下了对政治的执着，把更多的精力放在自我生命设计方面，这就为道家道教进一步深入杜甫的生活提供了可能。

我们必须明确的是，杜甫并非要入道充儒，也并非明确自己要二者择一。事实上，儒与道作为杜甫精神世界的两个支点是长期共存的，“儒”是他奋进时的旗帜，而“道”是他失意时修复灵魂之伤的处所。这二者，都是不可缺少的。

### （三）身体原因与性格原因。

杜甫一生贫病，到了晚年更是数疾缠身，这给他带来了深重的痛苦与焦虑，对死亡的恐惧与对生命倍加珍惜的意识都愈来愈强烈。他晚年的诗文中，常常提到自己的病症：“病身终不动，摇落任江潭。”（《朝二首·其一》）“归朝踞病肺，叙旧恩重陈。”（《敬寄族弟唐十八使君》）“衰谢身何补，萧条转病婴。”（《柳司马至》）“眼复几时暗，耳从前日聋。”（《耳聋》）“衰谢动觅藜床坐，缓步仍需竹杖扶。”（《寒雨朝行视园树》）在人生的竞技场中，无论智愚都逃不脱死亡的归宿，惟一能对死亡作出一点反抗的，只能是惜时摄生。道教出现以后，为人们的长生不死带来了一线希望，虽然这一希望是

那样的虚无飘渺,但具有不可抗拒的诱惑力。杜甫同样希望抓住这一线希望,因而在晚年对早年学道未成的痛苦追忆与对弥补遗憾的向往,都主要是为了从方术中获益,以缓解自己严重的病情。这种想法,最终促使他改换回乡路线,直奔衡阳董炼师处。

杜甫的性格一直被视为内向、多愁,这自然是正确的。但可以肯定的是,杜甫同时也在不断追求着人生欢乐,尤其在与道家道教的接触中,他同样感受到了人生的欢欣与鼓舞:“扫除白发黄精在,君看他时冰雪客。”(《丈人山》)“生理只凭黄阁老,衰颜欲付紫金丹。”(《将赴成都草堂途中有作先寄严郑公五首》)“相衰骨可换,亦遣御清风。”(《寄司马山人十二韵》)从这些诗句中,我们可以看到杜甫超脱世俗的一面,而这些又源于对道家道教的体验,来自于他长期以来对摆脱性格郁闷的渴望,而这些都可以视作杜甫生命自我设计的一部分。

综上所述,杜甫学道绝非“一时的任性之举”(莫砺锋《杜甫的文化意义》),而是时断时续地终其一生,而且越到晚年,学道的愿望越发强烈。理清被学界普遍忽略了的杜甫与道教的关系,对于深入理解杜甫思想及其作品是大有裨益的。

(作者为湖南师大文学院研究生)



## 入衡访道是杜甫滞湘的主要原因

王德亚

杜甫在生命末期顺长江进入湖南后,并没有“便下襄阳向洛阳”(《闻官军收复河南河北》),回到他的祖籍地或故居,而是从洞庭湖溯湘江而上,至南岳衡山,然后几度往返于潭(州)衡(州)之间,最南到了耒阳,最终病逝于湖南。

杜甫滞留湖南的原因,历来说法颇多,有投亲说、靠友说、避兵说、迫于生计说等。愚以为各种原因或许都有,但其中最重要的一点应是访道南岳衡山。理由如次:

### 一、《望岳》诗充分反映出杜甫道教信徒的身份

杜甫来到南岳后,写下了第三首同题《望岳》诗。诗云:“南岳配朱鸟,秩礼自百王。歛吸领地灵,鸿洞半炎方。邦家用祀典,在德非馨香。巡狩何寂寥,有虞今则亡。洎吾隘世网,行迈越潇湘。渴日绝壁出,漾舟清光旁。祝融五峰尊,峰峰次低昂。紫盖独不朝,争长並相望。恭闻魏夫人,群仙夹翱翔。有时五峰气,散落如飞霜。牵迫限修途,未暇杖崇冈。归来觐命驾,沐浴休玉堂。三叹问府主,曷以赞我皇。牲璧忍衰俗,神其思降祥。”该诗将写景、叙事、抒情三者有机地结合起来,在礼赞南岳的同时,也充分反映出诗人精神世界里信奉道教的一面。

“南岳配朱鸟”,开头直奔道教。若不明就里,以为此句只是起兴而已。但当杜甫将“南岳”与“朱鸟”联系在一起时,这句话里蕴含着太多的道教意识。这里的“朱鸟”即“朱雀”,就是五岳真形图中的南岳真形图,后来又作了南岳衡山的山徽,它来源于道教。

应该说,这个朱鸟原本与道教无关。最初是上古先民将二十八星宿中的南方七宿(井宿、鬼宿、柳宿、星宿、张宿、翼宿、轸宿)想像成一只鸟的形状,又因为阴阳五行认为南方属火,所配颜色为火红色,于是这只鸟就成了朱鸟。《尚书·尧典》:“日中星鸟。”传:“鸟,南方朱鸟七宿。”疏:“南方朱鸟七宿者,在天成象,星作鸟形。”《礼记·曲礼上》:“行,前朱鸟而后玄武,左青龙而右白虎。”孔颖达疏:“朱鸟、玄武、青龙、白虎,四方宿名也。”又王逸注《楚辞·惜誓》“飞朱鸟使先驱兮”时云:“朱雀神鸟,为我先导。”

朱鸟与道教搭上关系,是后来道教将朱鸟奉为南方之神(同青龙、白虎、玄武合称四方四神),接着又把它与五岳名山中之一南岳联系起来,汇同其他四岳绘成了一幅五岳真形图。此图乃符箓秘笈中之宝图,修道者用以为佩。《汉武帝内传》:“王母巾笈中,有一卷书,盛以紫锦之囊。出示帝曰:‘此五岳真形图也。’”《后汉方术传注》:“鲁女生采药嵩高山,见一女道人曰:‘我三天太上侍官也。’以五岳真形图与之。”《洞冥记》:“李充自言三百岁,荷草舂,负五岳真形图,亦号负图先生,盖谓佩五岳真形图者,能得长生之道也。”由此可见,五岳真形图为道教最重要的图符。葛洪《抱朴子·遐览》云:“道书之重者,莫过于《三皇内文》、《五岳真形图》。”李唐王朝,以道教之祖老子李耳为其祖,极力提倡道教,于是五岳真形图便为朝廷所认定。其实,说到底,所谓五岳,本即道教意义上的五座仙山,道教认为五岳为群仙居住之所,故李白有诗云:“五岳寻仙不辞远。”(《庐山谣寄卢侍御虚舟》)有意思的是,据刘开扬先生云,杜甫早年去王屋山小有洞寻访华盖君时,可能是和李白一起去的(见《杜甫》,上海古籍出版社)。

现在,当杜甫将“南岳”与“朱鸟”联系在一起的时候,“南岳”也就不只是个地理概念了,而更大程度上是个道教概念。如果将他的潜意识表现出来,“南岳配朱鸟”,换言之即“仙山配神鸟”。中间这个“配”字也千万不可忽视,足见杜甫遣词造句之功,“配”字的潜

在意义即谓“南岳”与“朱鸟”乃天造天设，一切都是天意。这个“朱鸟”，亦即杜甫另一首咏南岳诗《朱凤行》中之“朱凤”，亦即三国魏刘桢《登南岳》诗“凤凰集南岳”中之“凤凰”，它是一种吉祥鸟，既然，南岳与之相“配”，那南岳也自然就是吉祥之地了，也就是道教所谓的洞天福地。

杜甫既然起笔即切入道教，在某种意义上说，全诗之旨亦由此定。接下来，“秩礼自百王”更是极力提升这座仙山的宗教地位，实际上也是政治地位。当然，“自百王”也并非完全是杜甫的想像，还是有一定的传说作根据的。相传虞舜南巡，即曾朝诸侯于此，举祭望之礼；禹治洪水过此，筑清冷宫（今祝圣寺）以祀舜；周穆王周行天下，留有西台之迹。

“歟吸领地灵，鸿洞半炎方。”此二句，从写景的角度讲，是极言南岳之大，但从杜甫潜意识里的道教意识看，他认为南岳其所以有弥漫了半个“炎方”（即南方）这么大，就是因为迅速地吸取了领地的灵气而长起来的。

“恭闻魏夫人”，“恭闻”二字，何其恭敬！何其虔诚！魏夫人何许人也？《神仙通鉴》载：夫人名华存，字贤安，任城人，晋司徒魏舒之女也。幼好道，慕神仙。年二十四，父母强适南阳刘文，生二子。初长成，夫人乃斋于别寝。逾三月，忽有群真来降，各赐琅函。后夫故，夫人安抚内外，至二子成立，已年八十三，东华帝君降授《黄庭经》及成丹二剂，乃托剑化形而去。诣上清玉阙，位为南岳真人紫虚元君。南岳至今仍存的黄庭观就是她的修道处和升仙之所，观内犹存升仙石。如同“恭闻”一样，后文“玉堂”同样是对黄庭观的敬称。

“群仙夹翱翔”，这句既照应上文，印证岳山为群仙居处，同时又流露出诗人的一种仰羨之情。我们甚至可以说，这是诗人在描写南岳实景的同时，写出的自己精神世界的幻境。

“三叹问府主，曷以赞我皇。”这里，无论“府主”指谁（一说指魏

夫人,一说指衡州太守,一说指衡山县令),但“我皇”可以肯定地说是指南岳之岳神。何以见得?因为岳神历来被道教称为“五岳大帝”,南岳衡山之神为“司天昭圣大帝”。如前所述,唐王朝极力提倡道教,高祖时封南岳神为“司天霍王”,玄宗时封其为“南岳真君”。杜甫将岳神称之为“我皇”,再清楚不过地表明了他的道教信徒身份。口称“我皇”,还要“赞”之,见出这时的杜甫对道教可谓五体投地。由此我们有理由可以相信,杜甫来湖南就是为了朝拜“我皇”即南岳神。

## 二、《昔游》与《忆昔行》诗显示:南岳衡山 是杜甫早年“有兴”要“入”之地

应该说,杜甫在《望岳》诗中对“魏夫人”和“我皇”恭敬得近乎失态的神情举止,正是他人衡访道的夙愿得以实现后,一种喜不自禁的流露。

现在,让我们先来看看杜甫的另外二首诗,即《昔游》与《忆昔行》。这是二首表露诗人寻仙问道心迹的诗。前者在谈到自己“昔谒华盖君,深求洞宫脚”后,感往预来,继而写道:“伏事董先生,于今犹萧索。胡为客关塞,道意久衰薄。妻子亦何人,丹砂负前诺。虽悲发鬓变,未忧筋力弱。杖藜望清秋,有兴入庐霍。”后者同样是在“忆昔北游小有洞”,“辛勤不见华盖君”后,结尾写道:“徒然咨嗟抚遗迹,至今梦想仍犹在。秘诀隐文须内教,晚岁何功使愿果?更讨衡阳董炼师,南浮早鼓潇湘舵。”

从这两首诗里,我们可以看到,杜甫素有访道之志,并一直为早岁访道时“辛勤不见华盖君”而遗憾。为弥补这一精神损失,他立志入衡寻访董炼师。为“使愿果”,他宣称自己“虽悲发鬓变,未忧筋力弱”,哪怕是拄着藜杖也要进入衡山。他甚至打算抛妻别子也在所不惜。“南浮早鼓潇湘舵”,这就是他滞留湖南的真正原因。

这里,为了便于理解,有三点需要辨明一下。

第一点,这里的“衡阳”,可以看作是南岳衡山的同义语。因为衡阳本即衡山之阳,行政区划上,衡阳与衡山本是一个大地名与小地名的关系,衡阳为衡州治所,衡山辖于衡州。而且从历史上说,三国吴时,衡山县地本为衡阳县(会稽王太平二年设),衡阳郡治与县治同为一处(址在今衡山沙头乡),至晋惠帝永熙元年始易县名为衡山。在古人诗文中,以大地名统小地名,以古地名谓今所在地,是常有之事,李白咏衡山诗《与诸公送陈郎将归衡阳》即是例证。再说,若按山体论,历来的说法是,衡阳回雁峰为南岳衡山七十二峰之首,长沙岳麓峰为其足,故从衡阳至长沙,都可看作南岳衡山的范围。此外,诗中提到的董炼师,传说他栖居于朱陵洞后洞,朱陵洞即人们熟知的南岳四绝之一水帘洞之古称,为道教第三洞天。所谓后洞,只不过是它的另一出口。从这个意义上说,这里的衡阳也与南岳衡山同义。

第二点,《昔游》中的董先生即《忆昔行》中的董炼师。这不但从两首诗中之“深求洞宫脚”与“北游小有洞”是写同一事件,表现同一理趣可以看出。历来注杜名家也多持此说。钱谦益《钱注杜诗》云:“董先生,《忆昔行》所谓‘衡阳董炼师’也。”仇兆鳌《杜诗详注》引朱鹤龄语曰:“……其时之伏事者,则董先生,即‘衡阳董炼师’也。”杨伦《杜诗镜铨》云:“言其伏事者董先生,董先生即‘衡阳董炼师’也。”这位董先生,名叫董奉仙,《杜诗镜铨》引《舆地纪胜》云:“董奉先天宝中修九华丹于衡阳,栖朱陵洞后洞。杜甫《忆昔行》所谓‘衡阳董炼师’是也。”《杜诗详注》除亦引《舆地纪胜》修丹衡阳之说外,还引述《真仙通鉴》云:“东楚董炼师,周游三湘名山,混迹于衡阳后洞,尝以咒术治人病苦,后尸解如蝉蜕。”

第三点,《昔游》诗“有兴入庐霍”一语中之“霍”,就是指南岳衡山。虽然衡山、南岳、霍山这几个地名历史上在许多文人的记述和理解中发生过混杂,其演变过程及内涵,学术界或许还有争议,但从诗里董先生和山的关系看,此“霍”只能是指南岳衡山,因为其他

还可称之为霍山的地方不在道教洞天福地之列,更何况,传说董炼师所栖之朱陵洞即是道教第三洞天所在。再说“杖藜望清秋,有兴入庐霍”也与他在《咏怀二首》中所写“南为祝融客,勉强亲杖屨”是一致的。祝融,即南岳衡山的主峰。其实,在杜甫诗中,“霍”指衡山还有《送王十六判官》一诗可证,诗中有句云:“衡霍生春早,潇湘共海浮。”这里还有必要引证一下的是,“霍”指衡山,并将其与“庐(山)”并称,最早是南朝宋谢灵运,他在《初发石首城》一诗中云:“游当罗浮行,息必庐霍期。越海陵三山,游湘历九嶷。”

辨明了以上三点,我们就可以清楚地看到,杜甫寻仙访道乃其素志。南岳衡山实际上是他早年“有兴”要“入”之地。“晚岁何功使愿果”,他甚至担心时不我待,夙愿难酬。我们甚至可以说,杜甫从成都过乐山、宜宾,到渝州,经夔州出峡,入洞庭,至南岳衡山,这原本就是他规划中的路线。再说,《闻官军收复河南河北》一诗系梓州作,若纯粹为了“便下襄阳向洛阳”,从地理位置上说,梓州至襄阳,完全可以不必走长江。我们甚至还可以说,所谓“董炼师”也只不过是心中之道教的一个代名词。就像历来许多论者在诠释《昔游》和《忆昔行》时所说的“不必求华盖所在以实之”(《杜诗评注》引朱鹤龄语)一样,“董炼师”也不必过于坐实。这个代名词是可以用其他与道教有关的语词替换的。《望岳》诗中的“魏夫人”即是可替换的同义语之一。更何况,魏夫人在中国道教史上的地位和影响,远非一个董炼师可比。事实上,杜甫后来到了狭义的衡阳,并没有寻访过什么董炼师,也可以说明这一点。作为道教名山的南岳衡山,道教三十六洞天有其一,道教七十二福地有其四。道教在这里的起始时间几乎与中国道教的产生同时。道教的正式产生,是以张道陵创五斗米道为标志。而据《衡岳志》载:“天师张道陵,尝自天目山游南岳,谒青玉、光天二坛,礼祝融君祠。”现在杜甫既然如愿以偿,来到了自己向往已久的南岳衡山,拜谒了“魏夫人”和“我皇”南岳神,心里能不兴奋异常而近乎失态吗?能不表示由

衷的礼赞吗？

事情也偏有这么巧合，在杜甫来到南岳衡山后的第二年，他就在凄风苦雨中病逝于湘江的一条小船上。愿果“晚岁”，看来近乎谶语，但总算没让他带着遗憾离开这个世界。造物主既然造就了这么一个“诗圣”，但不知为何又要让他为“世网”所“隘”，生活得如此窘困。尽管他生命中“一饭未尝忘君”（见刘开扬《杜甫》），但终究对现实还是失去了信心，最后只能在南岳衡山这个洞天福地里，祈求“神其思降祥”了。

### 三、余论

综上所述，我们说杜甫滞留湖南也许还有其他原因，但入衡访道无疑是最主要的原因。甚至说，我们从杜甫其他的一些有关衡山的诗句中，如“孤舟转荆衡”（《赠左仆射郑国公严公武》）、“高兴激荆衡”（《奉赠李八丈判官》）、“渺渺卧荆衡”（《送覃二判官》）、“衡霍生春早”（《送王十六判官》）、“衡岳啼猿里”（《寄岳州贾司马六丈巴州严八使君两阁老五十韵》）、“衡岳江湖大”（《回棹》）、“仙山引舟航”（《入衡州》）、“君不见潇湘之山衡山高”（《朱凤行》）、“衡山虽小邑，首倡恢大义”（《题衡山县文宣王庙新学堂呈陆宰》）、“通郭前衡阳”（《入衡州》）、“衡阳雁影徂”（《舟中出江陵南浦奉寄郑少尹审》）、“万里衡阳雁”（《归雁二首》）等，也可以感觉到他那一往情深的衡山情结。如果我们根据杜甫的这一思想脉络，结合他的“南为祝融客，勉强亲杖屨。结托老人星，罗浮展衰步”（《咏怀二首》）来看，说他到了南岳后还有继续南行前往另一道教名山广东罗浮山的打算，也并非毫无根据。

（作者为岳麓书社副编审）

## 宋代南岳诗述略

丁 梅

凡风景绝胜地、历史悠久处，必有诗歌载之，这是中华传统文化的一大特点。南岳衡山岿然屹立在中国南部，钟天地之神秀，集万物之精华，林深壑幽，山峻泉响，苍松翠竹罗布其上。如此绝佳的环境，为道士佛教徒提供了理想的修行场所。自魏晋以来，南岳高道名僧辈出不穷，使之成为一座佛道宗教名山。而同时，南岳也吸引住了历代诗人们的目光。在这个群体中，宋代文人及其创作比较突出。据不完全统计，包括道士在内，到过南岳并留下题吟的有九十三人。这部分诗歌不仅卷帙浩繁，而且内容丰富，涉及面颇广。笔者认为对这部分诗歌进行梳理条析，可以发现宋诗与南岳尤其是与宗教的内在联系，以及文人的深层文化心态，具有一定的学术价值。

### 一

南岳七十二峰，峰峰秀美，山山叠翠，尤以最高的祝融峰殊兀群山。无限风光在绝顶，祝融峰由于这种地理优势，成为人们攀登南岳的终极目标。相应的，在有关南岳的宋诗中，题咏祝融峰的诗歌也是最多的。黄庭坚、陈与义、胡寅、胡宏、范成大、杨万里、张栻、姜夔、徐照、刘克庄等著名的诗人都曾吟咏过祝融峰，其他诗人更不在少数。

祝融峰最突出的一个特点是巍峨、高峻。僧人释智愚《登祝融峰》写道：“九千七百三十丈，下视寰海如秋毫。”姑且不论其科学准确性，这个数字本身就表明祝融峰海拔之高。释智愚还怕读者想



像不出，结尾强调了一句“上封老僧日无事，兴来以手摩云霄”。让读者在感其幽默而不及掩口的同时，仿佛看到祝融峰巍峨的雄姿，举手抚摩云霄把玩为乐，的确是高度惊人。赵葵《祝融峰》写道：“祝融万仞拔地起，欲见不见青霄里。”诗中“万仞”是个概数，但同样写出了祝融峰高耸入云霄的气势。柴元彪《登衡山宿上封寺祝融峰》云：“地连云汉九千丈，天柱东南七十重。……傴然身世青冥表，俯立雷池看玉龙。”祝融耸立九千丈，直入云霄，与天上的星斗为伍，想要看天庭中雷池里的玉龙，只需在祝融峰上弯腰俯视即可。这首诗赋予了祝融峰浓浓的神话色彩。而这种色彩所自的依然是祝融峰不可企及的高度。

人间万物，高莫高于碧空，故描写盛赞一物之高度时，往往与穹空的星宿、神话传说中的天宫联系起来。王元《登祝融峰》诗中有“草叠到孤顶，身齐高鸟翔。势疑撞翼轸，举欲滴潇湘”的句子，祝融峰那高拔的气势仿佛要撞到穹空中的翼、轸两个星宿上。陶弼《祝融峰》也写道：“绝顶人稀到，诸峰势独尊。阔能避日域，高不避天阊。”祝融峰殊为峻极，简直要破天阊而直入天庭。孔武仲《次韵和王敏仲望祝融峰四首》之二云：“斗柄峥嵘亦有概，星榆烂漫岂无根。祝融直上应窥见，阊阖虽重亦可扪。”在祝融峰顶可窥见烂漫的“星榆”，还可以扣敲天宫的阊阖，祝融峰简直成了一座沟通人间与天宫的阶梯。张孝祥则更进一步：“七月十五夜，我在祝融峰。与世隔几尘，上天通几重。手取白玉盘，纳之朱陵宫。”（《上封寺》）直接把月亮摘取下来，放到朱陵宫里。

除了上面所引述的宋诗外，史光弼《题南岳祝融峰》、张栻《游南岳风雪未已决策登山用春风楼韵》、王炎《和王右司游南岳三绝》、曾丰《望岳》、徐照《游衡山》、刘子澄《登祝融宿上封寺诗并序》、李伯曾《遏南岳》等都或白描、或比喻、或引用，极力突现祝融峰山势之高峻、雄伟。

在那些险峻地方，往往风景绝佳。佛印《题上封寺》描写他在

祝融峰顶看到的景色，“万顷苍波澄玉鉴，一轮红日滚金毯。远观西北几千里，近视东南数百州”。壮丽风景一览无余，味之无穷，并许下诺言“好景一时观不尽，天生有分再来游”。黄庭坚《祝融峰》“上观碧落星辰近，下视红尘世界遥。螺簇山低青霭霭，线拖水远绿迢迢”，用高度概括的艺术手法，再现奇丽的景色。史光弼描写的更直观：“闻道东山曾小鲁，洞庭今已一毛吞。”（《题南岳祝融峰》）

正因为祝融峰高峻雄伟，耸入云霄，“势疑撞翼轸”，这样就产生了云雾萦山的自然奇观。南宋真德秀《登南岳山》中，有“举手招白云，欲纳怀袖间”的句子。姜夔《昔游》之二“飞云身畔过，揽之不盈掬”，张栻《中夜祝融观月》“白云起我旁，两腋风翩翩”都是灵动而飘逸的画面。白云就在登山者的周围，可随时掬捧，从而形成山在云中立，人在云中行的神奇清绝的景象。

气象学告诉我们多云必多雨，实际上，多雨也的确是衡山一个比较突出的特点。宋诗中许多反映衡山降雨的情景。陶弼有诗《祝融峰》：“曾过祝融峰顶上，步随明月宿禅关。夜深一阵打窗雨，卧听风雷在半山。”孔武仲《次韵和王敏仲望祝融峰四首》之四有“会有片云来独石，江湖三日雨冥冥”。天气本来是晴空万里，突然云起雨落，并绵绵多日不绝。连日的降雨给登山览胜的人带来极大的不便，黄庭坚遗憾地写道：“山下三日晴，山上三日雨。不见祝融峰，还溯潇湘去。”（《离福严》）因雨而未登祝融。刘挚在《欲登祝融阻雨呈少卿》中写了同样的困境：“雾雨阴冥万壑蒸，五峰当面失云层。愁如药使迷蓬岛，路似仙溪隔武陵。”因而渴盼天空放晴，“劳公为我祈昭圣，暂借扶桑白日升”。杨万里也在归途中遇雨：“雨来也不怜行客，风过何须作许声。”（《衡山值雨》）因此李纲在《余两过湖湘皆以事阻不到南岳今自岳趋潭意谓决可一到又以新讨降步凉之众不果往为之怅然成两绝句》中总结道：“衡岳峥嵘依太清，长时雾雨少晴明。”

《长沙记》：“衡山轩翔，耸拔九千余丈。尊卑差次，七十二峰。最大者五：芙蓉、紫盖、石廩、天柱、祝融。”如此众多的山峰林立，景色是壮观的，就如姜夔在《昔游》之二写的：“一峰高一峰，峰峰秀林木。……紫盖何突兀，万里在一目。余峰六七十，仅如翠浪矗。”刘克庄在《退南岳》中也概述了南岳诸峰，“石廩先呈身，峋嵝俄见脊。须臾天柱开，最后祝融出。高峰七十二，固已得仿佛”。

具体描绘南岳其他山峰景致的宋诗也不在少数。石廩峰，南岳五大峰之一。据《方輿记》、《湘中记》等书记载，石廩峰形状像米仓。张栻《石廩峰》写道：“岿然石廩倚晴天，独得佳名自古传。多谢山中出云气，人间长与作丰年。”朱熹也写到了这一形状奇特的山峰：“七十二峰都插天，一峰石廩旧名传。家家有廩高如许，大似人间快活年。”（《石廩峰次敬夫韵》）文气活泼，语言幽默。林用升《石廩峰次敬夫韵》：“石廩峰高都插天，芳名耿耿旧流传。好推佳惠敷寰宇，始信人间大有年。”着眼点除了山峰的高度外，也把它与民生联系起来。

天柱峰，南岳五大峰之一。胡寅《初冬快晴登上封与西岭》之二云：“雄奇未有诗章写，深秀惟将顾盼供。”概写出天柱峰“雄奇”、“深秀”的特点。

莲花峰状如莲花，是南岳风景幽胜之地。张栻《赋莲花峰》吟道：“玉井峰头十丈莲，天寒日暮更清妍。不须重咏洛神赋，便可同赛云锦篇。”朱熹《莲花峰次敬夫韵》：“月晓风清堕白莲，撩得新诗续旧篇。”这两首诗都突出了莲花峰清妍的视觉印象。

回雁峰，南岳七十二峰之一，在衡州城南。《南岳总胜集》载：“按《图经》云：‘是南岳之首，不过南矣。遇春复回北。’故《月令》云：‘雁北乡者是也。’”就连鸿雁南飞至此也收翼停驻，可见此峰地理的偏远，而那些得罪南迁的文人却被贬至此处甚至更荒远的地方，所以关于回雁峰的诗作多有身世之感、遭遇之悲。南宋末的孙观，金兵破汴京时，曾草降表。高宗继位，以降表事斥罢，归州安

置。途经回雁峰时，作诗寄怀，诗为：“三年践蛇虺，一命抵豺虎。悠悠故园心，万里崖峤阻。……逐臣正南游，倦鸟已北翥。放身秋崖上，万壑赴一睹。干戈浩茫茫，安得两翅羽。”纵目回雁峰，联想到命归苍梧的舜帝、泪洒翠竹的二妃和沉沙江底的屈原，不由哀从中来，连倦鸟都已北返家乡，可是遭贬逐的诗人正在南游。即使可以返回家园，而家园已处在金兵的铁蹄践踏之下，又怎么回得去？这里诗人把身世之悲、家园之伤、亡国之痛很自然地结合起来，借助回雁峰这一中介抒发出来，产生了动人的艺术效果。再如王炎一生仕途顺利，虽没有升到高官望位，但也没有遭贬流放，只是屡屡迁官，在精神上有种倦怠感，因此在《和王右司回雁峰韵》中写道：“宦途多远游，王事无宁居。人生亦何求，意足即有余。候雁到衡阳，不肯更南去。达人识其几，青云首回顾。”雁到衡阳，不再南飞，而诗人却要奔波赴任。面对巍巍屹立的回雁峰，诗人顿悟，“人生亦何足，意足即有余”，并由此萌生归隐田园的念头。可以这样说，回雁峰是一座屹立在文人们心中，提醒他们审视自身、面对自我的山峰。

岫嵎峰，南岳七十二峰之一，晋代罗含《湘中记》记载：“岫嵎山有玉牒，禹案之以治水，上有神禹碑。”毕田作《云密峰咏禹碑》诗曰：“治水功成王业兴，嘉谟垂世坦然明。琰刊蝌斗犹难识，况在深云隐不呈。”毕田误把岫嵎峰作云密峰。

云麓峰（即岳麓山），南岳七十二峰之一，也是道教所讲的二十洞真墟福地。《南岳总胜集》载：“《湘中记》云：‘中有抱黄洞，下有洞真观，乃东晋邓郁之修内外丹处，后升真于南岳，每岁至秋，仙鹤常集于洞口，至今不绝。’”可见云麓峰有着悠久的道教文化传统。不仅如此，云麓景致也相当优美。陈与义《游道林岳麓》：“路盘天开阖，风动龙噫吟。峰峦惨澹处，照以布地金。”有声音有形象，秀丽风光如在眼前。朱熹《登岳麓赫曦台聊句》：“烟云眇变化，宇宙穷高深。怀古壮士志，忧时君子心。”写出岳麓的烟云变化，同时寄

托了怀古忧时的感慨。此外,范成大《题岳麓道乡台》,张栻《五士游岳麓图》、《和张普彦游岳麓》,林用中《七日发岳麓道中寻梅不获至十日遇雪赋此》,王炎《游岳麓三绝》等,都是题吟岳麓山景,抒发感慨的佳作。

南岳风景本已秀美异常,水帘洞飞泄的瀑布又给这份美增加了几分奇绝。北宋李元辅的《水帘洞》是现存最早的描写水帘洞的诗篇之一,其诗云:“一片挂苍崖,分明不惹埃。蹙成珠颗白,垂下水帘来。野燕飞难入,山风卷不开。声声去朝海,无意恋岩隈。”采用白描手法直接写瀑布。毕田也作有《水帘洞》:“洞门千尺挂飞流,玉碎珠帘冷喷秋。今古不知谁卷得,绿萝为带月为钩。”姜夔《昔游》之一“半空扫积雪,万万玉花凝。或如生绡挂,或作薄雾横”,再现了瀑布的颜色、形状,“纷纷虎豹吼,往往蛟龙惊”则突出声势之巨大。另外,陈田夫《题朱陵洞白玉堂》(朱陵洞即现今的水帘洞)、刘挚《次韵贯之见勉冒雨至后洞》也都是很好的作品。

此外,《咏罗汉缘》(无名氏)、毕田《凝碧亭》、朱熹《过马迹桥》、胡长孺《半山亭》、徐照《南岳万年松》都各自吟咏南岳独具特色的景观,这里不再一一展开论述。

## 二

南岳自然景观可谓胜绝了,而人文景观丝毫不逊色。《南岳总胜集序》曰:“溪山之胜,林壑之美,人所同好也。而于幽人野士常独亲焉,必志不拘于利,欲形不胶于城市,养心清静,养气于澹泊,养视听于寂寞,然后山林之观得其真趣。”幽人野士喜欢在溪山林壑间隐居、养生,他们之中主要的组成部分是佛道教徒。唐宋时期由于统治者的大力倡导,宗教尤其是道教得到了充分的发展。这主客两方面的原因使得南岳成为一座宗教名山。据《总胜集》记载,截止到陈田夫所处的时代,南岳共有寺庵九十四处,道观三十处。七十二峰,每峰都至少有一二处寺(或观)。仅从这些数字就

可看出南岳宗教的兴盛。登临南岳的人们,有很大一部分是为了崇道礼佛,故宫观、寺院成了人们经常光顾之处,也因而成了南岳的标志性建筑。宋诗中有关南岳寺观的诗作时常可见,它们与宫观建筑一起构成了南岳颇具特色的人文景观,形成了富有魅力的宗教文化传统。下面,仅就宋南岳诗中与道教相关的部分作一点论述。

道教宫观是南岳宗教建筑的重要组成部分,道教在魏晋南北朝时期发展兴盛起来,湖南成为道教传播和活动的重要地区,而南岳又是湖南的道教中心。随着南岳道教的日益兴盛,宫观陆续建造起来。仅在唐代,大规模的宫观就有四十多座,形成宫观林立、道众云集的繁荣景象。宋代延续了唐道教的发展势头,道观仍数目可观。其中著名的有南岳庙、云麓宫、九真观、铨德观、寿宁观等,对这些道观加以吟咏的宋诗也为数不少。

南岳庙历史悠久,可上溯到秦汉时期,在宋代达到了最辉煌的阶段。沈佺期《岳观诗》:“空濛朝气合,窈窕夕阳开。疏涧含轻雨,虚岩应薄雷。正逢鸾与鹤,歌舞自天来。”写庙秀丽的自然环境。鉴于南岳特殊的宗教地位和作用,宋代帝王都很重视南岳庙,派专门官员去监管,这些官员中有许多是著名的文士,如刘摯、胡宏、朱熹、刘克庄等。刘克庄写诗记下了他奉旨监南岳庙时的复杂心情:“久向票姚乞退闲,今朝谁赦放生还。人欺解罢青油幕,帝谴监临紫盖山。营卒展辞回玉帐,林僧称贺到紫关。丈夫不办封侯事,犹要名标处士间。”虽说久有归隐之意,可一旦真的离开权力中心,远赴衡山,总不免有些许的失意和伤感。孔武仲《送望圣监南岳庙》“还乡同赴紫宸朝,笑语从容慰寂寥。白发侵凌今满鉴,青春羁族旧连镳”,也表达了类似的情感。

云麓宫座落在岳麓山之巅,林壑幽深,满山苍翠。廖行之《游岳麓宫抱黄洞》写道:“层云荡胸意矫矫,皓月入袖情娟娟。扶摇浩浩九万里,城郭仿佛三千年。”白云明月,恍如仙境,令人心神向往。

翁卷《岳麓宫道房》写道人的日常修行生活：“香爇何年柏，芽煎未社茶。道人三四辈，相对诵南华。”“洞发金光丹气结，泉疏乳白玉华生。”抱黄洞内丹气四溢，仿佛若有仙人（刘子澄《游岳麓宫抱黄洞》）。

九真观建于晋太康八年，原名为华蓥观，六朝时梁武帝改名为九真观。陈田夫《总胜集》举证宋代张佐尧诗：“晋代为华蓥，梁朝号九真。宫门频换额，洞口不移春。”九真观在隋代开皇中，改称衡岳观。张茂宗《衡岳观》有“五云仙客形皆异，十洞烟花景不同。炼药炉香金石气，蘸星坛冷薜萝风”的句子。王钦若《送单大师归岳》“玉清飚驭降神州，楼观丹台连道流。岩谷难藏猿鹤性，吟怀终恋水云幽”，语含赞赏，记写送冲靖大师单惟岳做衡岳观住持并提举整个南岳宫观的情景。宋徽宗宣和六年，改赐衡岳观为铨德观。王庭珪《衡岳铨德观作并引》中“碧玉峰前云满径，赤栏桥畔柳参天。长廊静夜松风起，写得余声入响泉”，写观幽静的环境。胡寅的“方士内丹论九转，导师平地设三关”（《自胜业寺过铨德寺》），则写道士的修行理论。苍苍古观几经易名，而道教文化却延绵不绝。

寿宁观在祝融峰后，陈瓘的“阁前千顷碧琅玕，乔岳苍松苦岁寒”（《题寿宁观》），写四周环境。道士刘玄英作有《题潭州寿宁观》，“醉卧松阴下，闲过白云岭。要去即便去，直入秋霞影”，写旷达潇洒的生活态度。名道白玉蟾留诗一首，题为《南岳九真歌题寿宁观》，赞颂了魏晋南北朝时期的南岳九位真人，结句“坛上先翁何仙长，为问渺茫再来否。朝粤暮梧悦可到，冷然来此同楼居”，表达了对九真的尊崇和期慕。

南岳道教文化发达的另一个表现是从魏晋以来就高道辈出，道众云集。他们对南岳宗教文化的传播和发展，作出了不可估量的贡献。宋代南岳诗中有不少写到了南岳的道士及其日常生活。

宋代最有传奇色彩的道士莫过于率子廉，他“好酒，往往醉卧山林间，虽有风雨至不知，虎狼过其前，亦莫害也”（《总胜集》）。苏

东坡作《率子廉传》书其事。礼部诏公王祐作三绝句赠给率子廉，其一云：“下瞰虚空临绝涧，上排烟雾倚山巅。四边险绝无猿鸟，独卧白云三十年。”突出率子廉的异人行止。

蓝方，南岳高道，接人以和，人呼长笑先生，宋仁宗赐号“南岳养素先生”。当时学士贾昌朝赠先生诗有“祝融峰下醉明月，湘水源头钓锦鳞”，写蓝方闲适的生活；“曾见海桃三结子，不知仙豆几回春。他年我若功成去，愿作云桥跪礼人”，则表达了对蓝方的仰慕之情。

王庭珪在诗《赠罗道人》的引言中说：“余昔游湖南，闻罗道人而未识也。忽相遇于螺浦之西，须髯如画，神锋甚伟。”这个罗道人就在南岳修行，其诗曰：“道人渴饮石缝浆，须髯墨黑两颊光。或云公是伯休那，又疑楚有接舆狂。”生动地再现了一个饱含生命活力的道士形象。王庭珪与道人交往较多，他在《南岳张道人见访言论亹亹若有所自非鹿鹿然者也摭其语作诗赠之三十年为汝掀髯一笑考其所自也》诗中，又刻画了一个深悟道教理论的道士形象：“唤起赤龙耕玉池，道旁龙虎自交驰。周天一轂三十辐，十二楼前看雪飞。”

道士日常生活比较清苦，但他们远离尘世，日以吟啸山林、修道养生为乐，精神上是裕如自由的，行动上潇潇洒适的。在南岳九真观修行的道士曹道冲，自题诗云：“但喜白云深有趣，不知青眼近来亲。丹砂已向坤炉伏，玉汞先从坎鼎烹。活计一张焦尾外，碧潭三尺礼南辰。”语调恬淡中掩不住那份对自我修道生活的自足感。有不少诗人写到了道士们的日常生活，并流露出或浓或淡的期慕之情，如戴表元《赠弹琴衡山萧道士》中“一拊再拊云鹤舞，三四拊之凄风生。天寒岁晚行路远，湘水日夜东南倾”。由听道士琴声，联想到自我身世飘零，语带凄凉。再如李光《清湘道士潘静素抱琴南来予方谪居远屏郊外如逃虚中每佳辰良夜风清月明对修竹俯清池必快作数弄如是几年今将北还旧隐索诗为别屡请而不懈因



歌而送之》一首，仅从长长诗题中，就可窥见潘静素清闲的颇富诗情画意的生活，故诗人写道：“吟猗抑按神气闲，流水涓涓赴幽谷。”可潘即将离去，“浩歌别我出门去，潮回风便难追逐”，而心怀怅然。其实这种怅然本身就是对修道养生渴盼的一种表现。

历来有许多人隐居南岳，被称为隐士。他们隐居有的是出于避祸全身的考虑，有的是受老庄隐逸思想的影响，尤其在仕途失意之后，老庄思想成了他们灵魂的慰藉，风景秀丽的南岳成了他们人生的最终归宿。前者如廖融、李泌，后者如黄少卿、魏监庙等。

李泌是唐代宰相，为避权奸，请隐衡山，是南岳第一个钦赐隐士。朱熹《自上封下福严道旁访李邕侯书堂山路臻合不可往矣遂赋》“怀贤空白悲今昔，泪滴西风恨夕阳”，表达了对这位隐士的无限怀念和追慕。张栻也作了相同题目的一首诗，其中“临机自古多遗恨，妙策当年取范阳”，追念感惜之情溢于诗外。

廖融在五代至北宋初隐居衡山，自称衡山居士，以与诗人互相赠答诗歌为乐。现存有潘若冲《寄南岳廖融》、《闻融与鹤相继而亡感赋》、《哭廖融》及王正己《赠廖融》与张观《过衡山留廖融》等诗。

黄师道，“字贯之，衡阳人，官太常少卿，以母老不乐出乡里，为请近郡两监潭州南岳庙，以便奉养母”（《原辑南岳志》廿六卷）。监南岳庙为清闲官职，近乎隐居。所以刘挚《赠南岳黄少卿二首》中有“清职正同香案吏，旷怀都似漆园翁。南陵兰茂晨羞洁，内鼎丹灵老颊红”的诗句。南岳魏监庙的情况和黄师道的情况差不多。牟巘作诗赞颂他，仅从诗题就可大体了解他的为人处世之道，其诗题为《南岳魏监庙曩自请奉祠恬于声利十余年来益闭户读易人罕识之余托姻且契比来吴惠教五绝笃叙故旧情谊蔼然用韵复寄足酬盛意》。

由于材料篇幅所限，上面所引诗歌仅是所有南岳诗中的一部分，但宋诗与南岳关系之密切却可见一斑。南岳，这座具有深厚宗教文化内蕴的名山以其独具特色的魅力吸引着宋代文人墨客，成

为抒怀寄思的重要题材。同时宋诗又以其不凡的艺术成就扩大了南岳的知名度,弘扬着南岳文化。

(作者单位:湖南师大文学院)

## 夏汝弼、王船山与南岳道教

徐孙铭

夏汝弼(?—1649)与王船山(1619—1692)是同乡好友,在南岳同举义旗,反抗清朝政府的民族压迫,又是对道教深有体悟、出入道教的著名学者。夏汝弼自号莲冠道人,避剃宁远九疑山而死,有《白石峰记》、《车架山同夕堂作》等诗文传世。船山中岁自号一瓢道人、瓢道人、壶子,对道家哲学、道教内丹深有参究,有独到的见解。深入探讨他们与南岳道教的渊源关系,对于我们了解南岳道教有一定的启示。

### 一、夏汝弼、王船山与南岳道教的关系

夏汝弼与船山为衡阳同乡,比王船山约大几岁,生年在王介之、王船山之间(约生于1605—1619年之间)。衡阳县台源人。丁丑(1637)船山十九岁,与夏汝弼结交。二十五岁船山从南岳下山,寒甚,经台源,得汝弼之弟夏仲力“雪中送炭”之助。崇祯十七年(1644)夏汝弼读书南岳后山莲花峰,与船山游恋响台,与王介之、王船山助修方广寺、二贤祠。两年后,为船山订《莲峰志》。次年,与船山游车架山。夏汝弼携童子囊琴车驾山中,四处游方。己丑年(1649)汝弼避剃宁远九疑山,饥寒而死。终年约在四十四至三十一岁之间。夏汝弼中年不幸饥寒而死,既无与道士一起炼功的记载,也无这种可能。因此,他与南岳道教当无大的关系。然而,他却自号莲冠道人,就南岳及九疑山泉石间,弹琴吟啸以终日,如同游方道人一般,可见也不是一点关系都没有。

而船山三十七岁作《老子衍》成,出入道家、道教;中年,于四十

五至五十二岁自称一瓠道人、瓠道人、壶子，更与从南岳道士李长庚游的笃生翁相友善，对道教内丹丹法有所参究，撰写了《愚鼓辞》、《十二时歌》、《楚辞通释·离骚经·远游》注等道教著作，可见，王船山与南岳道教关系十分密切。

## 二、夏汝弼、王船山出入道教、道家之主旨

(1) 避购索，以“遁世”入道为生存之需，也是“不事王侯，高尚其事”的追求。

关于夏汝弼，《湘乡流寓志》载：“丁亥岁（1647），湘衡乱溃，忽有称莲冠道人者，携一童子囊琴至梓田之车驾山，傲僧楼而止也。日就古木鸣泉间，藉危石弹琴吟啸以终日。已登白石峰、铜梁山观瀑布，辄数日不返。问其姓字，不对，人亦不能测。邑士萧常赓见而识之，邀至家，或歌或哭。与语世事，则闭目不答。居月余，不知所之。”<sup>①</sup>夏汝弼躲避战乱，似乎消极，不愿为“流寇”所收买，其志亦可嘉。他们不仅避购索，更举义旗反抗民族压迫。船山后来追随南明政权，投入反抗清政府的斗争中。他还主张“君相可以造命”，一介之士莫不有造焉，以炼“内丹”来强身，“养生以报国”，高扬了民族主义、爱国主义精神。

(2) 神道设教，以济世、救世。

船山受武夷先生之训，虽平生不曾佞佛，却也重视神道设教。《家世节录》：“先君终身未尝向浮屠、老子像前施一揖。甲申岁，以寇退遗骸满野，募僧拾而瘞之，使修忏摩法，仍曰：‘此自王政掩骼之事，顾今不以命之僧，吾惧仆佣之狼籍也。已属之矣，固不容执吾素尚而废其事。此亦神道设教之意。汝曹勿谓我佞佛而或效之。’”<sup>②</sup>掩埋尸骨固然是儒家王道政治所崇尚的事，但募僧来做，修忏摩法，显然有安慰亡灵、“神道设教”之意。夏汝弼虽然无神道设教之意，但他与船山同为武夷先生之弟子<sup>③</sup>，同在南岳举兵反清，同样是忧国忧民，以济世、救世。只是在兵败后，事无可为，才

避世。“流寇陷衡州，汝弼居莲花峰，夫之依以避乱。明亡，遂弃巾服，自号莲冠道人，歌哭无恒。有问及时事者，辄闭目不答。”<sup>④</sup>

神道设教，是站在儒家的立场上，肯定在一定条件下，可以利用“鬼神”作为特殊的教育、教化手段，为维护封建政权服务。在动乱的情况下，延请佛道教徒掩埋遗骸，安慰生灵，教化世人，珍惜生命，从一个侧面适应了当时人们的心理需求，也从一个侧面反映了宗教在一定条件下可以与当时社会相适应。

### (3) 探究养生之道，健身以报国。

丁亥年(1647)夏，船山与夏汝弼登白石峰，夏汝弼作《白石峰记》。登山而抒发忧天悯人之情，是夏汝弼《白石峰记》的主旨。白石峰在湘乡南百里。他说：“夫以是峰之特立，出于群山之表，而其上苍苍无穷者且如彼，是果有所谓天耶？抑无所复名之而姑谓之天耶？天者果有所峙与，则亦宜有所不峙者存，何居乎其必峙之荒远而始以为大乎？则吾固未知其定有天焉者否也。斯余两人者，宜可以怡然而不能自信也。以是峰之独立，旁无有亢者，故其送目也遥，岂独如前者之所见哉？……于是两人者释然而止，选石而坐，不能去，不能留，歌无声，言无谓，相视久之，不能名其故。日已晚矣，乃遵所登之路而返。”登山而思天、问天，探究天人之蕴：天有所覆盖，还是无所覆盖？是一定要覆盖天下一切荒远之地，才能成其天，还是不必如此？远望洞庭之浦，潋潋苍苍，不测其涯际，对舜帝二妃为什么“损于秦”？为什么都梁(武冈)会成为“三天子”之都？为什么九疑山“碧一而九疑”？为什么“盈九州，食好生之仁”，斑竹独独“怀之不谖(诈)”？对于茫茫的苍天，以及历史上令人神往而又迷惑不解的神话典故，他无不产生怀疑，却又无法找到正确的答案，不能说出所以然，所以无法“怡然”而乐，只好沿上山之路悻悻而归。邓显鹤之所以称此文和《车架山同夕堂(王夫之)作》二文是“宇宙间至文”，其原因在于：立意高远，独立不羁，胸怀博大，有悲悯天下、先忧后乐的情怀。在他和船山在淫雨中被困四十日，

“空山禅刹孤，万竹郁葱蒨。春雨鸣中霄，崖水飘飞练。未敢言欣赏，聊焉保孤狷”，他也“夙知投生术，审己非所羨。义命在沟壑，顶踵托烹炼。……抱影终微生，道枯随丘壑”<sup>⑤</sup>。在明王朝灭亡，异族统治的铁蹄践踏江南大地，大雨滂沱，报国无门的情况下，诗人哪有心思去欣赏周围的景色，只能仰首问天，挣扎在沟壑里。船山虽然遭遇相同，也有托迹无门之哀叹，但“闻道九峰通赤帝，松杉鹤羽待招寻”，似乎没有那么消极，而是有养生报国之忱。这是船山人于道，又出于道，高于夏汝弼之处。

对于王船山、夏汝弼这样的知识分子而言，儒家提供给他们的主要精神支柱是自强不息，进则献身家国，利益天下，退则著书立说，传之后世的奋斗精神；道家、道教则提供明哲保身，清静无为，与世无争，以及留得青山在，不怕没柴烧，无为无不为的智慧。就后者而言，虽然许多情况下，难免有消极因素，但在国难当头、灾难深重、报国无门的特定情势下，不失为一种比较好的选择。一首描写插秧的禅诗说：“退步原来是向前”；俗话说“退一步海阔天空”，说的都是一个道理。“文革”中一些科学家、知识分子面对“红卫兵”的铁拳和淫威，为了保存自己，不得不“承认”自己是“牛鬼蛇神”，后来终于迎来“第二次解放”，在粉碎“四人帮”后得到重新为人民工作、再显身手的机会，这不能不说是“退步向前”的智慧。王船山、夏汝弼退而从道家、道教思想中求得抚慰和精神寄托，乃至养生以报国，其意义当亦在此。

（作者为湖南省社会科学院研究员）

注释：

①②⑤《船山全书》第16册第312、163、510页。

③④《家世节录》，《船山全书》第16册，第292页。

## 道家道教对湖湘文化的影响

贺福安 吕锡琛

道家道教在楚地湖南有着源远流长的深厚根基,据《史记》所载,道家的开创者老子是楚国苦县人,道家学说在楚地广泛流传:屈原的《天问》篇中充分体现出道家对天地自然的关注和思考,《远游》篇则描述了道家修炼那特有的境界;帛书《道德经》在长沙马王堆汉墓出土。道教于东汉时期形成以后,湖南的灵山秀水吸引着历代高道来此修炼、谒拜、云游:五斗米道的创立者张道陵曾来南岳礼祝融君祠,被上清派尊为第一代宗师的魏华存曾来南岳静修并传述《黄庭内景经》,唐代高道司马承祯来南岳衡山修道,五代时著名道教学者谭峭曾于南岳修炼辟谷养气术;武陵(今属常德)境内的桃花源亦为道教胜地,据学者考证,陶渊明的《桃花源记》一文即取材于当地的神仙传说和道士之言;元代湖南藉道教学者李道纯融会南北内丹修炼之法而创立中派,为道教内丹学的发展作出了重要贡献。道家道教还曾对石头希迁、周敦颐、王船山、魏源、曾国藩、毛泽东等湖湘人物产生过不同程度的影响。本文以石头希迁、周敦颐、王船山诸位代表人物为考察对象,以凸现道家道教对湖湘思想文化的影响。

### 一、希迁的《参同契》与道家道教的思想联系

唐代禅师希迁在南方禅宗的理论建设与修持实践上均作出了重大贡献,他从道家道教文化中吸取了不少营养以丰富其禅学理论。其著名作品《参同契》的篇名直接来自被誉为“千古丹经王”的道教经典《周易参同契》,希迁借用此书名亦在于会通禅宗的南顿

北渐之说,将“执事”的北宗与“契理”的南宗贯通起来。该书的篇首即称“竺土大仙心”,结尾则言“谨白参玄人”,篇中的“流注”、“母子”、“玄”等名词,也都是从道家道教转借而来的。

希迁深受晋代僧人僧肇的影响,而僧肇本人就是由玄入佛的,他的《肇论》中有很多思想来自道家,这些思想又直接影响了希迁所作的《参同契》。如,《参同契》中说:“门门一切境,回互不回互;回而更相涉,不尔依位住。”回互,意指事理无碍,事事无碍,理存在于各种具体事物中,各种事物之间又是相互联系、相互依存、相互转化的;不回互,意指事理各立,事事住位,各种事物各有其自身的特殊规定性。故其接下来又说:“四大性自复,如子得其母,火热风动摇,水湿地坚固。”这是说大千世界虽然丰富多彩,但皆由地水火风四大元素按一定的规律组成或产生的,而地水火风这些物质又各有其自己的特性。这些思想与道家道统万物、物各有性的看法有着极大的一致性。道家一方面认为,“道”或“一”、“气”是世界万物的本源和根本规律,道存在于万事万物之中,万事万物是相互联系的。例如,《道德经》第四十二章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”第三十九章说:“天得一以清,地得一以宁……万物得一以生,侯王得一以为天下正。”《庄子·知北游》说“通天下一气”,“生死皆气之变化”。另一方面,道家又认为,万事万物又有其自身的特征,物各有性,物各有宜,人类不能以主观意志任意改变各自的特性:庄子主张“尽其所受乎天”<sup>①</sup>,《淮南子》强调“物各有宜”,“各有所适”<sup>②</sup>。可见,从更深层、更本源的意义上说,石头希迁的上述思想与道家道统万物、物各有性的观点有着内在联系。

道家又认为,对立双方共处于统一体中,万事万物是相反相成、互相转化的,“反者道之动”<sup>③</sup>,“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随”<sup>④</sup>。这些深刻的朴素辩证法思想对石头希迁有明显的渊源关系。《参同契》中说:“当明中有暗,勿以暗相遇;当暗中有明,勿以明相睹,明暗各相对,比如前后步。”



明暗是一对矛盾现象,它们相互涵摄,相互依存,不可分割,普遍地存在于万事万物之中。这些思想与道家是一脉相承的。

希迁还从《华严经》及老庄关于大道“无所不在”的思想中吸收了营养。据《庄子·知北游》所载,庄子在回答东郭子“道恶乎在”这一问题时,曾经用“道在蝼蚁,在稊稗,在瓦甓,在屎溺”这类粗浅的例子来说明“道”存在于万事万物之中。而这与石头希迁对于这类问题的回答几乎同出一辙:当门徒问什么是禅时,希迁说:“碌砖。”学人又问“如何是道”,他亦回答:“木头。”在这里,禅和道是一个意思,禅、道并非玄而又玄、深不可测之物,它就存在于石头、砖瓦或木头之中,以此来指示学人道无所不在的思想。这一切都要从自家身心体会,“触目会通”,即可悟得。

由“道无所不在”这一思想出发,又直接引出万物皆有佛性的论点。《参同契》的头几句便说:“灵源明皎澈,支派暗流注。”“灵源”即本觉真心,也即佛性。人人具足清静明澈的佛性,一切皆为佛性的表现,由心源所生发的一切皆为“支派”,是与心相贯通的,只是不甚明显,故曰“暗流注”。因此,心物一体,佛性存在于万物之中。

石头希迁对道家道教思想的吸收与融合,既可反映出道家道教理论的深刻高妙及其强大的渗透力,又体现出石头希迁善于学习、兼收并蓄的胸怀以及南岳佛道共存、和平相处、互相融会的优良传统。

## 二、道家道教对周敦颐的影响

宋明理学家对于道家之“道”作了继承和发展。道家“道生万物”的思维模式被宋明理学家用来说明世界的统一性,并以之构筑他们的理论体系。强调天道与人道的同一,强调“道”(理)的至高无上的地位,是宋明理学的重要特点。从这一角度来说,道家为宋明理学输入了灵魂,理学之所以被称为道学,正是反映了其与道家

这种理论上的渊源关系。道家对理学的这一影响,可从理学的开山祖师周敦颐的理论中得到充分的说明。周敦颐认为,“二气五行,化生万物。五殊二实,二枉则一。是万为五,一实五分。万一各正,小大有定”<sup>⑤</sup>。即是说,天地万物乃阴阳二气和金木水火土五行化生而成,五行与阴阳二气各有其不同的质,但二气的本源是“一”,因此,万物皆生于一道,一道分而为万物。这与老子“道生一,一生二,二生三,三生万物”的思想有着明显的内在联系。

《道德经》一书是道教内丹学理论的重要渊源之一,周敦颐与该书有着明显的继承关系。在《太极图说》中曾具体论述了天地自然万物和人的生成过程,提出了一个由无极——太极——阴阳——五行——万物和人类的宇宙生成图式,其与《道德经》的“道生一,一生二,二生三,三生万物”的生成图式有着明显的继承关系。周敦颐所说的“无极”与《道德经》中所说的“道”相类似,皆属于无形无象的物质本原,而太极则与《道德经》中的“一”相类似。

《道德经》还强调“致虚极守静笃”,“涤除玄鉴”,要求在修炼时应摆脱外物的干扰,进入高度虚静的状态,通过“心”这面特殊的镜子(“玄览”、“玄鉴”),以达到主观和客观的沟通,进而才能体道、得道。作者认为,清心寡欲是实现虚静的重要途径,提出“不欲以静”的观点。这一观点为后代的道家道教学者所发挥。河上公认为:“得道之人,捐情去欲,五内清静,至于虚极。”<sup>⑥</sup>他继承了老子的思想,认为需要摒弃后天的感性认识和理性认识,使心灵处于无知无欲的纯净状态,就可实现认识主体与客体的合一,感知外界事物:“心居玄冥之处,览知万事。”<sup>⑦</sup>唐代道教学者司马承祯强调“收心”、“守静”,摒见闻,绝欲望,进入虚静状态,认为心是道的处所,心能够“虚静至极,则道居而慧生”,“静则生慧,动则成昏”<sup>⑧</sup>,心静则生智慧,进而与“道”相通相合。

道家道教崇尚虚静的思想对周敦颐产生了重要影响。他提出“主静立人极”的命题。人极,即人伦之极,将“静”视为人类社会的

最高原则和人生最高境界。如何才能达到这一境界呢？周敦颐发挥了《道德经》中“不欲以静”、清静寡欲的思想，提出了“无欲故静”的命题，即认为“无欲”才能达到“静”这一人伦之极，将“静”与制欲相联系。

周氏亦深受道教的影响，他的重要著作《太极图说》即与道教内丹学者陈抟的《先天图》有着深刻的渊源关系，他将道士陈抟所传的、说明内丹修炼之术的《无极图》改造成为表示万物生成图式的《太极图》。《无极图》即《先天图》，朱震曾阐明《先天图》的传承关系说：“陈抟以《先天图》传种放，种放传穆修，修传李之才，之才传邵雍；放以河图、书传李溉，李溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧；修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。”<sup>⑩</sup>朱熹也在强调《太极图》为周敦颐自得于心的同时，承认“也须有所传授。渠是陆洗婿”<sup>⑪</sup>。而这位向周敦颐传授了《太极图》的陆洗又与著名道教学者张伯端（987—1082）关系密切。张氏自幼涉猎儒佛道三教及天文地理、医卜军事，后遇刘海蟾授金丹药物火候之学，得闻大道，撰著《悟真篇》这一“可与《参同契》并传不朽”的内丹学名篇，授徒传教，形成金丹派南宗。可见，周敦颐之学与张伯端的内丹学有某种联系。此外，周氏与陈抟的再传弟子、道教学者陈景元有直接交往，故其受陈抟之学的影响是确实无虚的。

### 三、道家道教对王船山的影响

王船山对于佛道理论造诣甚深，既入佛道、传佛道，而又力辟佛道。他对道家思想既有批判又有继承。他强调统治者自律的重要性说：“天子者，化之原也；大臣者，物之所效也。天子大臣急于功，则人以功为尚矣；急于位，则人以位为荣矣。俭者，先自俭也；让者，先自让也。……君与大臣之志明，则天下臣民之志定。”<sup>⑫</sup>这些论述实在就是《道德经》“我无为而民自化，我好静而民自正”、“行不言之教”等主张的具体发挥。在船山的政治思想中，人们经

常引用其“天下者，非一姓之私”这一名言<sup>⑫</sup>，但这一思想渊源却来自于《吕氏春秋》这一秦代新道家的代表作品。该书《贵公篇》说：“天下非一人之天下也，天下之天下也。”船山上述思想显然与《吕氏春秋》同出一辙。

柔弱守静是道家的一个重要思想主张，这一思想包含了深刻的智慧，但船山也认识到，如果将其绝对化，必然带来消极影响。对此，王氏运用他丰富的历史知识予以了细致的分析。他强调，老子“静为躁君”之说并非放之四海而皆准的“至论”，而是“老庄以之处乱世而思济者”，是在一定条件下运用的策略：“于天下妄动之日，端凝以观物变，潜与经纶，而属意于可发之几，彼躁动者，固不知我静中之动，而我自悠然有余地矣。……澄神定志于须臾，而几自审……。”但如果将其作为普遍原则到处套用则不利于建功立业，因此，“此以处争乱云扰之日而姑试可也；既安既定而犹用之，则不足以有为而成德业”<sup>⑬</sup>。他赞赏汉光武帝以柔道取天下，以静安天下，“顺人心”<sup>⑭</sup>，褒扬唐高祖静以待时，后发制人<sup>⑮</sup>，又批评唐代宗行柔弱之道以取败<sup>⑯</sup>。他注意将不同含义的“静”作严格区分。例如，他认为，诸葛亮的静淡“殊乎王衍、房瑄之静淡”。诸葛亮在道德修养方面崇尚静淡，信守“宁静可以致远，淡泊可以明志”，这种静淡是一种淡泊名利、志存高远的情操；而晋代宰相王衍和唐代宰相房瑄则是谈玄尚虚而误国，这种静淡是一种消极无为、不负责任的懦夫哲学。二者有着完全不同的动机和后果。王夫之将其明确区分开来，无疑有着激浊扬清的积极意义。

道教与船山亦有密切联系，他对道教烧炼黄白的外丹术抨击甚烈，亦指责“静养气之说极为害事”<sup>⑰</sup>，“致虚守静之说以害人心之烈”<sup>⑱</sup>。服食外丹令人中毒，其流弊多为人知，而王氏批评“静养气”，其原因除了涉及到修炼流派和方法的分歧之外，更重要的原因在于船山惟恐民众热衷于个人静养，“安肆而偷，则耳目驩，筋骸弛，终日之间如无所措手足而不亡以待尽”<sup>⑲</sup>，将会影响到振兴民

族这一大业的实现。而另一方面,他又深谙道教的内丹功法,勤而行之,有着丰富而深刻的修炼经验。他的前后《愚鼓词》、《十二子时歌》皆为叙述修炼内丹体会的专著。在《楚辞通释》一书中,他还以内丹理论诠释《楚辞》的《远游》篇,“既阐发了屈原原著的奥旨和《参同契》、《悟真篇》的精义,也将本人对丹功实践的体会和对丹法理论的创见启迪来哲,昭示后人”<sup>⑩</sup>。

道教对王船山思想的影响主要可体现为以下两点:

第一,“我命在我不在天地”的生命哲学。道教追求得道成仙,认为通过主体不懈的艰苦努力修炼,就能求得自身与大道合一,与大自然的初始本性相契,开发人体的潜能,延续人的寿命,进而达到仙人的境界。因此,道教强调主体在自身生命活动中的主导地位,重视发挥主体自身的主观能动作用,坚信生命的延续与成仙理想的实现在于自身的一系列修炼活动以及养德行善的道德实践。魏晋时期的道教经典《西升经》说:“我命在我,不在于天。”不少道士和道经皆提出“我命在我,不属天地”,“顺则成人逆成仙”等。这种“我命在我不在天”的生命哲学对王船山产生了重要的影响。他的《前时愚鼓词》第一首就宣称:“天在我,我凭谁?”强调生命不由上天而是取决于自身的努力修炼。在《楚辞通释·远游篇》中还引用道教典籍《阴符经》中“勿任天地盗己,而已盗天。还丹之术,尽于此矣”。意即不要让天地自然盗取、消耗自身的精气神,而要调控自身的精气神,不令外泄,并吸取天地自然之能量,掌握生命化生的规律和主动权。

第二,动静相含的朴素辩证法思想。吴立民先生认为,《愚鼓词》与《周易参同契》和《悟真篇》有许多共同之处,推断船山之丹法极有可能源于宋代内丹南宗张伯端一派,作者同意这一看法,同时认为,船山丹法与元代综合南北之丹法(即张伯端开创的金丹派南宗和北方的全真道丹功)的李道纯亦有密切联系。证据之一即是王船山动静相含的朴素辩证法思想与李道纯十分相似。

在继承发展《道德经》的动静观和自身的修炼实践中,李道纯提出了独特的动静观。他认为,动静是相互转化、相互含摄的:“静——动,动——静,道之常也。苟以动为动,静为静,物之常也。先贤云:‘静而动,动而静,神也;动无静,静无动,物也。’其斯之谓欤?”<sup>④</sup>动静相互转化、相互含摄,这反映着修道者对于“道”的规律的认识,而蠢然之物或世俗之见则不可能认识到这种辩证关系,故将动静截然分开,“以动为动、静为静”,得出动中无静、静中无动的错误结论。他在《中和集》卷四《动静说》一文中阐述“静”的内涵说,所谓“静”者,并非以不动为是。若以不动为静,则土石皆可成圣成真。因此,动中之静,方为“真静”。(静而动,动而静,神也;动无静,静无动,物也。)静中含动,动中含静,这是道之常;而以动为动,以静为静,则是物之常。这就是说,动中含静,静中含动,这才是修丹道所要掌握的规律。

在王夫之的《思问录·内篇》亦表达了这种动静相含的观点,文中说:“静者静动,非不动也”,“静即含动,动不舍静”。认为静并非绝对的静,而是包含着动的;动也不是绝对的动,动中也包含着静,“动不舍静”。如果“专言静,未有能静者也。性之体静而效动,苟不足以效动,则静无性矣。既无性,又奚所静邪?……是故天下之能静者,未有不自动得者也”<sup>⑤</sup>。这与李道纯静中含动、动中含静、动中之静方为“真静”等思想可谓同出一辙。而且,李道纯重视心性道德修养在命功修炼中的作用,并吸收了儒家的“正己”思想以作为炼心入圣的重要门径<sup>⑥</sup>,他综合南北的中派丹法在南方流传甚广,故船山接受其丹法是完全可能的。王船山动静相含的观点固然不能排除其他思想来源以及船山个人独立思考等因素,但王、李二人动静相含的思想如此相似亦不是一种巧合,二人修炼方法的一致性当是其思想相似的内在原因。所不同的是,李道纯的静中含动,动中含静是一种内丹修炼的思想,而王夫之则将李道纯动静相含的内丹修炼思想上升为一种哲学理论,推广为一种立身处

世的普遍原则,更加具有理论的深度和合理性。道教的内丹修炼方法和理论与王夫之朴素辩证法思想的内在联系值得进一步研究。

通过以上的考察,我们可以发现一种有趣而又值得注意的现象,周敦颐的宇宙生成论是在改造了道士陈抟《无极图》的丹法思想的基础上而形成的,而李道纯为了使自己的金丹理论具有更深刻的理论基础,又将理学家的这一宇宙生成说重新运用于内丹理论之中,他在《全真集玄秘要·太极图解》一书中完全沿用了理学开山祖师周敦颐的《太极图说》,并引用朱熹的观点加以论述,将理学家的宇宙生成论和道教的内丹修炼理论相结合,认为无极而太极,即虚化神,神生气,气生精,精气相生而性命立,这是顺则生人、生物的法则;反之,炼精化气,炼气化神,炼神还虚,复归无极,这是逆则成丹、成仙的规律。而王夫之又吸收道教的内丹修炼理论来丰富他的辩证法思想。因此,周敦颐是援道入儒,李道纯是援儒入道,而王夫之又表现出援道入儒,三人相反相成的学术路径,不仅充分反映了儒道两家互补互融的密切关系,而且更说明了道家道教对湖湘学者思想上的深刻影响。

(作者为中南大学副教授、教授)

注释:

①《庄子·知北游》。

②《淮南子·泰族训》。

③④《道德经》第四十章、第二章。

⑤周敦颐:《通书》。

⑥⑦河上公:《老子章句·归根》、《老子章句·能为》。

⑧司马承祯:《坐忘论》。

⑨朱震:《汉上易解》。

⑩《朱子语类》卷九十四。

⑪⑫⑬⑭⑮⑯王船山:《读通鉴论》第458、416、444、223、734、886—887页。

⑰王船山:《读四书大全说》第937页。

⑬王船山:《周易内传·震》。

⑭《礼记章句》第1320页。

⑮吴立民、徐荪铭:《王船山佛道思想研究》,第69页,湖南人民出版社1992年版。

⑯李道纯:《中和集·说部》。

⑰王船山:《诗广传》第38—39页。

⑱李道纯:《中和集·玄门宗旨》。



## 《南岳总胜集》与陈田夫对中国文化之贡献

王立新

佛徒之作,多半是就义理发舒,如各种《经》、《律》、《论》等,另亦有记述前后承继、和尚生平业绩之类,如《祖统记》和各种《灯录》;道众则喜作神仙传、丹书等。道教的神仙们经常将前辈和自己所居称做“洞天福地”。有关神仙、炼丹和洞天福地的记述,有道教以来,不绝如缕。但将山脉、山峰、道仙等总合一处,尤其是将佛、儒融会其中的作品,实不多见。陈田夫的《南岳总胜集》就是这样的作品。它是一部图文并重,以文解图和以图注文的著作。该书时间跨度大,涉及面广,兼有正史、笔记和地方史志等的综合性,内容则包括山川地理、风物掌故等,人物事件则容括儒、释、道以及神异等,是有关南岳方面的一部历史、地理、物产和风俗等的综合类图书。这部书未被《宋史·艺文志》所录,《四库全书》亦未收。

### 一、《南岳总胜集》作者的一般情况

有关陈田夫,我们知道的非常有限。《宋史》中无传,相关文人笔记也绝少提及。而南宋初活跃在南岳地区的湖湘学派的学者似乎也与陈田夫基本没有发生关系,地方史志同样缺乏相关记载。我们只有依据《南岳总胜集》的自序和拙叟之《序》来作相关判断。“拙叟”何许人也?《宋史》甚至连名字也没有提到。我们没有办法以两人生平互证的方式来了解陈田夫,更不可能顺着“拙叟”来查证“耕叟”。不过从这篇序文看来,这位“拙叟”是陈田夫的朋友,从文中表词达意的方式和所使用的词汇等看来,大约是一文士,而不是道教徒。而且至少在当时南岳地区是有声望的,又与陈田夫相

知不浅。

据拙叟之《序》，我们知道陈田夫是四川阆中人，字耕叟。从绍兴初来到南岳，直至隆兴元年完成《南岳总胜集》的撰写，其在南岳七十二峰之间往来，历时共三十余年。其心志之坚定恒久，耐力之超乎寻常，用心之宏阔与精细，都是十分令人称羨的。从《总胜集》的行文阐义等的情况看来，陈田夫不仅是一道士，而且是一学士，他有儒家知识分子的明显特征。

陈田夫在南岳期间，住在紫盖峰下九真洞的老圃庵中。通常情况下，陈田夫还自称“苍野子”，以示身份之逍遥与襟怀之不俗。陈田夫究竟哪年哪月，因何种原因来到南岳，是躲避战乱，还是为拜师学道，亦或只是为山林之美所吸附，今已不得详知。

## 二、《总胜集》的内容与特色

《南岳总胜集》，成书于南宋孝宗隆兴元年癸未（1163）九月九日，这是根据作者陈田夫的自序所作的判断。隆兴二年甲申（1164）上巳日（旧历三月上旬之巳日）有称“拙叟”者为作序。

陈田夫花费了三十年的心血的《总胜集》主要包括以下内容，而所谓特色也即于内容中得以表现：

一是自然景观，也就是对“溪山之胜、林泉之美”的描绘。陈田夫记述了南岳著名的山峰七十二座，并将其归入石廩、祝融、云密、紫盖和天柱五系之下，对每一座山峰的位置、特色以及其上或近旁的观、寺和书院等都作了相应的说明。《南岳总胜集》因此可以当成南岳导游来使用。陈田夫还将南岳的峰峦等按照五峰山系各作图样，可以说《总胜集》在这方面是以图示文与以文解图的典范之作。但陈田夫的图文解说方式与今天的旅游导读之类书籍的不同之处，不在于疏与密或轻重选择的不同，在图示中也不使用今天的以城市为主要参照的方式，而是完全使用自然的界标。今人旅游，如果要去岳麓书院，那么首先要到长沙（或潭州），去石鼓书院则先

要去衡阳。而陈田夫的《总胜集》则告诉我们岳麓书院属云密峰系,与岳麓宫或灵麓宫(今所谓云麓宫)和岳麓寺比邻,附近有百泉。陈田夫在总体规划南岳风景的过程中并没有依据人为或社会的形制,比如城市之类作为第一位的参照物。这也许正是“苍野子”应有的特色。在陈田夫的图绘中,并不见有城市或乡村的名称出现。这对于习惯了世俗生活的人们,总会感到有些不便。但陈田夫的立意,绝不是为了给世俗以消磨时光为目的但却美其名曰旅游的无聊者们提供方便的指导,而是为了给真正“寻幽探胜”的雅士提供参照。诚如拙叟在为耕叟的《总胜集》所作的《序言》中所称:“必志不拘于利欲,形不胶于城市,养心于清静,养气于淡漠,养视听于寂寞,然后山林之观得其真趣。”如果只是为了散散心或假日闲挨无法度日,或对山林本无真正的眷恋,每日利欲熏心,留恋城市,心不净,气不宁,即便经常看山,也无法得其真趣。这也许才是“不识庐山真面目”的内中缘由。否则,为什么范仲淹能够写出《岳阳楼记》,欧阳修能写出《醉翁亭记》,而长期生活在岳阳和滁州的当地人却写不出来?目前居住在旅游风景区的人们只知道赚钱而很少知道山林之美可以陶养心志和怡情悦性。旅游者只知道到风景区去玩,而风景区的居住者们也只知道来这里玩的人们一定要花钱。这些世俗人太清醒,清醒得只知道有用之用而不懂得无用之用才是大用。而赏山味水忘情于中的那些人相反却显得太痴、太迷、太不实际,他们是真正的醉翁。这正是“醉翁之意不在酒,而在乎山水之间也”,亦所谓“玉洞仙坛长冷落,真墟岩宝色常新。可怜城里悠悠者,不识潇湘四季春”。旅游处所虽每每人满为患,山水胜境却常常落寞孤独。

陈田夫共书南岳名峰石廪、祝融、云密、紫盖、天柱等七十二座,而有关南岳七十二峰的说法是否起源于陈田夫,今已不得而知。《隋书·经籍志》载与南岳相关的图书有:《衡山记》一卷(宗居士撰),《湘州记》二卷(庾仲雍著),《湘州记》一卷(郭仲产撰),《湘

州图附记》一卷(郭仲产著)。《旧唐书·经籍志》载相关图书《湘州图记》一卷(刘损之著)。《新唐书·艺文志》载樊文森撰《湘州图记》一卷并《湘州图附记》一卷。《宋史·艺文志》载州衡《湘州新记》七卷,罗含《湘中山水记》三卷,卢鸿《衡山记》一卷,卢求《湘中记》一卷,张隐《南岳要录》一卷,刘清之《衡州图记》三卷,马纤《衡州图记》一卷,李璋《湘中记》一卷,钱景衍《南岳胜概》一卷,无名氏著《南岳衡山记》一卷,释文莹《湘山野录》一卷等。这些书多半今皆未见,不过陈田夫似乎也多半没有看到,从其自作的《序言》中感到他主要是针对道教徒的《南岳证胜》和佛教徒的《南岳寻胜》而以“兼容并蓄”的方式,写作《南岳总胜集》的。行文中可以看出,他使用了《湘中记》、《水经注》、《太平广记》、《上真记》、《南岳寻胜》、《南岳证胜》等,也使用了钱景衍的《南岳胜概》,甚至还有衡山县尉杨某的有关南岳方面的书籍。不知这些书中是否有关于南岳七十二峰的记载。现在只能暂且认定有关南岳七十二峰的说法首先出自陈田夫。不过王船山的《南岳赋》中所状的一些山峰,陈田夫似乎并没有提到,而明人李祀柳的《七十二峰歌》,似乎使用的也并不都是陈田夫所书的名称。这是必须说明的。除了描述南岳七十二峰,陈田夫还将南岳的洞天福地、灵泉慧涧等列而述之,对于了解整个南岳地区的地理和风景都有重要的指导意义。

二是写得道真人、神异故事、骚人咏怀和文士题跋等。

《总胜集》把能够找到的名僧仙道的故事都作了相应的记述。但是相关记载都是道家写道家的,佛家写佛家的,所谓“僧作《寻胜》,则道家之事削而不言;道作《证胜》,则僧舍之境阙而不书”。因此,佛家的《寻胜》和道家的《证胜》都因各自怀私,而“不能广其登览”。每种书都不能“究二教之始终”。而陈田夫则综合二家并将相关文入学士的题咏以及相关儒者的书院等一并记录,可谓无私不偏之作。不仅书司马承祯、魏夫人、麻姑、了然子、吾道荣、褚伯玉、谿仙姑以及南岳庙、黄庭观、镇南殿、元阳宫、铨德观等

道教建构和道仙、道圣以及禹王、舜帝的遗存、传说之外，还将海印、希遁、思大、大明、宗炳等和尚以及方广寺、南岳寺、华严禅寺、白云寺、七宝寺并及朝廷赐额情况全部入册，表现了陈田夫的胸怀和见识。

但是，陈田夫并不知道，除了自己个人的“克制性”的努力以外，这种做法事实上也反映了三教合流的时代风潮。而且有关儒学的东西相对疏略，这一点也正表明陈田夫是域外之人，于方内之事并不过分上心。

自唐末以来，三教已渐呈合流互补之势。在三教合流传播的过程中，不仅儒者借用或借鉴佛道的内容，佛教和道家在互用的同时，也分别吸收了儒学的东西。宋代东林寺和尚常摠对孟子的性善论就有深刻的研究与体证，他甚至将“性善”说成是如佛言“好个性”，而这一点却反过来影响和启迪了儒家学者，五峰先生胡宏的性本论思想里就有常摠的影子。而宋明时期的全真教的内丹心法，也明显地表现出佛家心性哲学和儒家内圣修养工夫的内涵。三教合流事实上不仅是三家努力协调，互相妥协利用（或者明里开展，暗里偷渡），而且也是甚至尤其是由于时代的风潮所使然，即王船山所谓“势”也。因此鲁迅先生所谓“宋儒道貌岸然，剽窃佛家的东西”，事实上只能被看做为了批判的需要而作的选择性的“断章取义”而已。

不过陈田夫在写作过程中，轻重取舍却非常明显，可以说是重道佛而轻儒。有关仙道和高僧的写作细致而精密，而有关儒者或儒家的事情却只是一笔带过。如魏夫人、怀让法师等都任笔驰书，而有关儒家的书院却只说：“岳麓书院则居其（指岳麓万寿宫和岳麓、道林两禅寺）中”，“今石鼓书院即寺（石鼓寺）之故基也”，“唐韦寅书堂故基尚存（在承天禅寺附近）”，“集贤峰下有南岳书院，李泌、张九龄常谈论于此”等，都只是一句而已。而胡安国在南岳的“文定书堂”则图中虽有标，而书中却无文。陈田夫的《总胜集》中

没有提供任何一条有关与其同时活跃在南岳地区的湖湘学派的信息。

陈田夫还汇总了各代学者、文人对南岳的诵咏及题跋等，如杜甫《望岳》诗中的南岳一首和李白的状方广寺风景的诗文以及苏轼、向子諲、魏良臣等的题跋之类。可供游赏者玩味，亦可供拟游者了解文化底蕴，以备登览之用。

三是陈田夫记录了南岳的珍禽奇兽、灵花异草等。对于了解南岳的物产也有相当的意义。

### 三、《南岳总胜集》中的可疑之处

道教之书，虎不食，蛇不啖以及餐风饮露、羽化升仙等本即真伪难辨，自不待言。陈田夫作《南岳总胜集》，此等神异故事，不绝于笔端。不过有些所谓隐逸人物，未必合于史实。如：“向子文，长沙人。宝历中得官衡州，贫不能归。爱山水之胜，一旦谒岳神庙，时当盛暑，留宿寻余。忽有一人，青襟紫裘，面如琢玉，神色威整，髯眉如画。子文异之，骨相非凡。翌日往见，问之，乃曰：余，龙庆长也。世家洛阳，少遇司马隐远一鸣皋山，山下隐元者，自是委羽洞天之灵官也。……陪从连日，临别，子文再拜言曰：幸得际遇，欲从先生南游，可乎？庆长曰：未可。汝当仕进，更十八年，中条山相见。子文再拜乞言。庆长曰：学先乎功行，逢时得志，汝宜勉之。至于吐纳服饵，乃其余事。子文恳请再三，庆长曰：当俟后会。子文曰：更有教戒，誓当禀奉。庆长沉思良久云：汝父祖旅殡僧舍，颇苦鬼役，早卜吉壤，以终大事。子文流涕拜谢，翩然而去。”宝历是何时间？唐敬宗有宝历年号，不过825—826年不足两年时间。因为北宋仁宗有宝元和庆历年号，1038—1048年，相距十年；太祖赵匡胤也有宝庆年号，时间是966—975年。陈田夫所谓宝历间，是唐敬宗的宝历年间，还是宋朝的宝庆到庆历之间，或者宝元到庆历之间，已经很难断定。唐宝历年间是否有向子文其人，不得而知，

而南北宋之际,向氏却与长沙和南岳有不可切割的密切关系。胡安国有弟子名向子忞,洛阳人,北宋望族,文简公之后。宛丘之难,在河南陈州为抗击金兵举族被害的向子韶即其亲兄。当时向子忞向宗泽请求救兵未归,幸免于难。绍兴元年(1131)知衡州,政声斐然,受奸邪陷害,被免职,流寓衡山,从学胡安国,并与安国长子致堂胡寅以及胡安国另一弟子韩璜相友善,三人以游赏、诗画相慰抚,被时人称为“衡山岁寒三友”。而其从兄“芗林”向子諲此前一年还在知潭州任上,正在长沙。向子忞本为投兄长而来,陈田夫所记之向子文很可能就是向子忞。而向子忞是真正的儒者,与道仙有如此一段交往,似乎不甚可能,或许陈田夫以闻听为据,误书此事,亦未可知。

即便如此,陈田夫的《南岳总胜集》是目前有关南岳方面既古而全的著述,对于了解南岳的历史、形胜和道佛甚至特产等情况,都具有很重要的意义。这也正是《南岳总胜集》的意义和贡献之所在。

(作者为湘潭大学哲学系教授)

## 陈田夫与《南岳总胜集》

刘 劲

《南岳总胜集》乃宋代著名道士陈田夫撰写的。分上中下三卷,为类四十有余。内容丰富,史料翔实,是我国宋代方志之上乘,它既具有地方志的内涵,又有山水志的特色,居宋代以前南岳方志之首。陈田夫,字耕叟,号苍野子,四川阆中人。南宋高宗赵构绍兴年间(1131—1162),居南岳衡山紫盖峰下九真洞老圃庵。往来南岳七十二峰间三十余年,于南岳衡山史事极为熟悉。陈田夫认为唐道士李冲昭《南岳小录》于南岳史事不够详尽,特撰写《南岳总胜集》行世。是书流传稀少,清《四库全书》未收录,清阮元《四库未收书目提要》已著录。本书撰写时间应为宋高宗赵构绍兴三十二年(1162)至宋孝宗赵睿隆兴改元(1164)之间,书前有陈田夫宋隆兴改元(1164)自序。今有宋刻本、明影宋抄本、清嘉庆七年(1802)善化唐仲冕克果山房金陵仿宋刻本、清光绪三十二年(1906)长沙叶氏影宋重刻本等行世。

### 一、源流考述

《南岳总胜集》稿本自宋刻本传世后,则早已亡失。清李元度《(光绪)南岳志》称《南岳总胜集》三卷,宋陈田夫撰,见宋《赵希弁(即晁公武)读书志》。田夫有传,见《南岳志·前献》。其自序曰:“南岳之记,有《寻胜》、《证胜》大小二录。《胜概集》、《衡山记》,皆近代好事者编辑,疏略何多,并各执于一隅,不能广其登览。故僧作《寻胜》,则道家之事削而不言;道作《证胜》,则僧舍之竞阙而不书。不惟不究二教之始终,抑亦蔽诸峰之殊异。至于监岳庙事,杨



临县尉钱景衍虽并而录之,其中胜概瑰奇,灵踪昭著,百行三五而已。愚因圃暇,合前四胜,广为修之。删其重复,补其阙略。寥寥空山,绰有年岁。漫峰跨石,未始云劳;探胜寻真,顿觉忘倦。搜求内教,博采仙经,并讨旧记。继自三皇以来,迄于我宋,约数千万载之间。得道真仙,凡经涉于南岳者,必为之纂录,敷至四五万言,分为上、中、下卷。”

清阮元《四库未收书目提要》中《南岳总胜集》条称:“是编从明人影宋本,依样过录。首卷列总图一、分图五及五峰灵迹,又洞天福地,以至历代帝王,分类二十有七;中卷叙寺观及所产珍禽、杂药、异花、灵草、灵禽、异兽,纤悉毕载。下卷叙唐宋异人、高僧。未附以隐逸之士。征引博而叙述简,深有体要。前有隆兴甲申(1164)拙叟序,称耕叟居南岳,往来七十二峰间三十余年,访求前古异人高僧灵踪秘迹,考其事而纪之云云。按《宋史》,地志传者颇稀,此则较唐李冲昭《南岳小录》更为详备。”

如上所述,《南岳总胜集》的宋刻本传至清嘉庆年间,仍未为人发现,而清阮元撰写《四库未收书目提要》时所见到的,是一个明影宋抄本。今《中国古籍善本书目》中的《史部·地理类》著录了中国国家图书馆收藏的宋刻本《南岳总胜集》和国家图书馆、四川省图书馆、上海图书馆收藏的清嘉庆七年(1802)克果山房刻本《南岳总胜集》。而上海图书馆藏本为清代名藏书家缪荃荪批校题跋本。

清光绪三十二年(1906)长沙叶德辉影宋重刻宋刻本《南岳总胜集》时,在《重刊宋本南岳集序》中称:“宋陈田夫撰《南岳总胜集》三卷,《宋史·艺文志》不载,晁公武《郡斋读书志》地理类有其书。自元迄明,久无传刻。故乾隆时《四库全书提要》书成,未经著录。阮文达抚浙时,始得明人影抄宋本进呈,语详《研经室外集》。同时孙氏星衍《祠堂书目》亦载有影宋写本三卷。据孙氏所撰《平津馆书籍题跋记》云:宋本每页二十行,每行二十字。吾乡善化唐氏仲冕为孙进士同年,假得其本于嘉庆壬戌刻之金陵。”清光绪三十二

年(1906),长沙叶德辉仿刻重刊了宋刻本《南岳总胜集》。现全国各级图书馆大都购置收藏此书。近年私家亦众相购藏。由于印本不多,现很难觅集。为了广为流传,今后应有影印本、点校排印本传世,使此书永传后世。

## 二、传世版本

### (一)宋刻本

《南岳总胜集》三卷,宋陈田夫撰,宋刻本。中国国家图书馆藏。收入《中国古籍善本书目·史部·地理类》。为国家珍贵古籍孤本之一。十行二十字,四周单边,上下三个鱼尾。版心上端鱼尾下刻胜集卷几,版心下双鱼尾中间镌页数。书分上、中、下三卷,约六万余言。开卷有南宋孝宗赵睿隆兴二年(1164)上巳日拙叟《南岳总胜序》,次为隆兴元年(1163)重九日九真洞老圃庵苍野子陈田夫耕叟《南岳总胜集序》。拙叟序云:“阆中道人陈耕叟有焉。庵居南岳紫盖峰下,往来七十二峰之间三十余年,心有所慕,不倦求访前古异人高僧巢居穴处,灵踪秘迹,考其事而纪之。所历滋多,所获亦广,遂积而成编,名曰《南岳总胜集》。凡岳山之邃隐,与夫观寺之始末,古今之题咏,有关于胜趣者,靡不毕录。”

卷上:五峰灵迹,逐条简介祝融峰、岵嵎峰、芙蓉峰、紫盖峰、云居峰等衡岳七十二峰胜迹史事;对一洞天、四福地、二境、三涧、六源、六门、九溪、十五洞、十六台、十四塔、二十三坛、三十八岩、二十五泉、九池、八堂等名山秀水,亦一一作较为详细的考述。卷中详记岳庙(祠)原始、寺观源流,于真君观、衡岳观、兜率寺、唐处士书斋等考述尤详。所有观寺,皆考兴废。称岳庙者,周秦以前祠在祝融之上,礼秩比之公,汉、唐封以王爵,今庙在炼玉峰下;而岳产珍木、灵草、杂药、异花、灵禽、奇兽等物产亦全数列入卷中。卷下记载南岳自唐宋以来之得道异人神仙和高僧禅师,以及隐逸寓居的名士将相。

## (二)明影宋抄本

《南岳总胜集》三卷,宋陈田夫撰,明影宋抄本。待访。清阮元《四库未收书目提要》云:首卷列总图一、分图五及五峰灵迹,又洞天福地,以至历代帝王,为类二十有七;中卷叙寺观及所产珍禽、杂药、异花、灵草、灵禽、异兽,纤悉毕载;下卷叙唐宋异人高僧,末附以隐逸之士。此外孙星衍《孙氏祠堂书目》、《平津馆书籍题跋记》等亦有著录和记载。

## (三)清嘉庆七年(1802)克果山房影宋刻本

《南岳总胜集》三卷,宋陈田夫撰,清嘉庆七年(1802)善化唐仲冕克果山房影宋刻本。十行二十一字。今藏国家图书馆、上海图书馆、广西图书馆。上海图书馆藏本有清缪荃荪题跋识语。叶德辉在《重刊宋本南岳集序》中称:“宋陈田夫撰《南岳总胜集》三卷,《宋史·艺文志》不载,晁公武《郡斋读书志》地理类有其书,自元迄明,久无传刻。故乾隆时《四库全书提要》书成,未经著录。阮文达(元)抚浙时,始得明人影抄宋本进呈。语详《研经室外集》。同时孙氏星衍《祠堂书目》亦载有影宋写本三卷。据孙氏所撰《平津馆书籍题跋记》云:宋本每页二十行,每行二十字。吾乡善化唐氏仲冕为孙(星衍)进士同年,假得其本于嘉庆壬戌(七年,1802)刻之金陵,自跋谓行款悉依宋旧。其实易行款每页二十行,每行二十一字也。”

如上所述,是书仍据明影宋抄本翻刻,可惜印数太少,至今极为稀见。

## (四)清光绪三十二年长沙叶氏影宋重刻本

《南岳总胜集》三卷,宋陈田夫撰,清光绪三十二年(1906)长沙叶氏影宋刻本。行款悉依宋刻本。清光绪三十年(1904)湖南巡抚端方于都门(今北京)获得宋刻本《南岳总胜集》一部,携带回湖南官邸,三十一年(1905)由继任湖南巡抚庞鸿书助资交长沙郎园叶德辉影刻行世。此书封面上有端方题写的“南岳总胜集”、“宋本”、

“端方”字样。依次为庞鸿书亲笔题写的书牌“影宋刊南岳总胜集三卷,光绪丙午(三十二年,1906)长沙叶氏校刊,常熟庞鸿书题”。前有叶德辉《重刊宋本南岳集序》。序中详述是书刻印原委,今择要引录如下:“今两江制军陶斋尚书端公奉诏出使远西,驻节都门,购得宋本邮寄贻余,常熟劬庵中丞庞公见之,以为湖湘故籍,不可使之无传,慨然捐廉助写刊。二公治湘德政,有古君子学道爱人之风。余谬司校勘,俾数百年欲绝未绝之书,复流传于今日,余与古人皆有幸也。书之行款,悉依宋本。宋讳缺笔及缺文墨块,皆仍其旧,未敢擅增。原本误字,以别纸附识卷末。卷上四十五页‘龙’字以下脱简,唐刻本同。因无别本可校,并以阙如。卷下《隐逸传》及《叙古跋》四页,唐刻本有之,为仿刻补入。其中尚缺二百余字,则孙本相传如此,无从校补也,惟推验孙氏原书实即从此本传录,今有数处可以证之。如卷上四十四页二十行,‘我’上缺一字,审系板损脱文,唐刻本作墨块……又上四十四页十行‘检较’二字,因纸近版心,损其半字,唐刻(本)臆补为险较。尤足证孙氏所藏影宋写本稿从此出也。至卷下《隐逸传》以下四页,缺于何时,则不可考。江阴缪筱珊(荃荪)太夫子赠余以所撰《艺风堂藏书记》载有此书校宋本,行字与此本同。而云前缺图六页,后缺《隐逸传》及《叙古跋》共四页。其本假之徐梧生户部,证以此本,一一符合。则其缺佚,由来日久。唐刻前有图六页,以其改易宋本之旧,未可信以据补。今姑缺焉,以待完本续刻,然恐海内只此孤本,不复再遇矣。光绪三十二年丙午岁中秋长沙叶德辉序。”

今据叶德辉序文所言,《南岳总胜集》的几种版本略有缺损。今后如从海内外觅到足本,重行点校注释行世,则是一大功绩。

(作者单位:湖南省图书馆)

## 《南岳总胜集》所反映的宋代南岳道教概况

黄启昌

《南岳总胜集》分上、中、下三卷，宋代道士陈田夫撰。陈田夫字耕叟，号苍野子，四川阆州（今四川阆中）人，故又称“阆中道人”。《总胜集·隆兴甲申年拙叟序》称：“溪山之美，林壑之美，人所同好也。而于幽人野士，常独亲焉。必志不拘于利欲，形不胶于城市，养心于清静，养气于澹泊，视听于寂寞，然后山林之观得其真趣。阆中道人陈耕叟有焉。”在陈田夫的身上，已具备了一位道行之人所应有的素质品行。他于南宋绍兴年间（1131—1162）来到衡山南岳，隐居在紫盖峰下九真洞老圃庵，往来七十二峰之间，凡三十余年。怀着对南岳胜地的热爱之忱，他访求前古异人僧道，搜寻灵踪秘迹，考其源流，延及当代，辑成《南岳总胜集》。书中凡岳山之遼隐、佛寺道观始末、珍禽灵兽、奇花异草、僧道人物，以及神迹传闻、题咏碑刻，靡不备载。故《四库未收书目提要》称此书“较唐李冲昭《南岳小录》更为详备”。书中所录南岳道教宫观、人物，以及宋代历朝统治者（南宋孝宗以前）对其褒崇等，较为集中地反映出宋代南岳道教的大貌。

相对而言，在“崇文抑武”国策这一大背景下，宋代的文化环境和政策较为宽松，虽然在儒、佛、道三家中，总体上儒家作为主导思想占据上风，但佛、道亦并行不悖。而且从发展的趋势看，宋代儒、佛、道是三者逐渐走向融合，作为宋代哲学也是儒学的最大理论成果的理学，就是以周敦颐、二程、朱熹等为代表的宋儒援佛道入儒、三教糅合的成功杰作。故清代学者全祖望在《宋元学案》中说：“宋儒门庭径路，半出佛、老。”就道教来说，在宋代特别是北宋，由于统

治者如真宗、徽宗皇帝的推崇，曾一度居于“显学”的地位而盛极一时。《宋人轶事汇编》卷二引《曲洧旧闻》说：“政和（徽宗年号，1111—1118）以后，黄冠浸盛，眷待隆渥，出入禁掖，无敢谁何！号金门羽客，恩数视两府者凡数人。”正是在这种环境下，南岳道教在继唐末五代衰败后，在宋代迎来了它的复兴时期。本文拟就《南岳总胜集》所载，对宋代南岳道教作简单论述。

### 一、南岳庙盛于宋代

清人李凤枝在《重修岳庙记》中说：“其增饰崇丽，则盛于宋祥符。”“祥符”即大中祥符，是宋真宗时的年号（1008—1016）。大中祥符四年，即公元1011年，这是南岳道教史上应当记住的一年。此年，宋真宗赵恒封崇五岳，派工部侍郎薛映、给事中钱惟仍，手捧由礼部侍郎丁谓撰写、真宗皇帝钦定的《玉册文》来到南岳，加封南岳司天王为“南岳司天昭圣帝”。以此为标志，南岳庙的建筑形制仿照皇宫前殿后宫之制，其道教胜地的地位达到顶峰。《南岳总胜集》记录了这一盛事，说：“今玉简尺有五，文以金字，联以金绳，覆以锦囊。绛服袞冕，剑佩掖卫，皆法宸居。”到南宋时，陈田夫所见到的南岳庙是“千杉翠拥，万瓦烟生”，有大小建筑八百余间。其中有尊奉司天昭圣帝的镇南殿，以及太子殿、公主殿、东岳殿、西岳殿、北岳殿、中岳殿等十六殿，有棂星门、灵贶门、香火门、龙王堂、侍郎堂等七门五堂。宋朝历代对南岳司天王或司天昭圣帝的褒崇都十分虔诚，《总胜集》记载说：“岳庙惟立夏节谓之大祭，前期收买物料置造御衣幞头，至祭日内降御名祝版，本州委通判或以次官充献官，知县、丞、簿、本庙官摄亚献，终献太祝奉礼。兵火之后（指靖康之乱金国灭北宋以后），止是本州差官祭祀法服。”

宋孝宗乾道九年（1173）二月，著名诗人范成大在从广西北上赴任途中拜谒了南岳庙，他把所见到的写在了一本名叫《骖鸾录》的书中。诗人笔下的南岳庙“四阿各有角楼，两庑土偶仗卫，皆取

则帝所。正殿独一神座，监庙与礼直官日上香火；后殿乃与后并处，湖南马氏所植古松满庭；三廊壁画，后宫武洞清所作。……隋开皇年间改为衡岳观，徽宗宣和六年改赐为此名”。宋太宗、真宗、仁宗都曾为此观书写“洎金宝牌”。真宗委派“冲靖天师”单惟岳担任观中住持，提举岳门宫观兼管烟火。当时宰相王钦若赋诗《送单天师归岳》为其送行，诗云：“玉书飚驭降神州，楼观丹台选道流。岩谷难藏猿鹤性，吟怀终恋水云幽。晚程冒雪潇湘渡，捋药沿溪舴艋舟。乍到楚乡应动念，十年人物中沉浮。”重和元年(1118)，徽宗赐给曾在此修行的名道尹道全号通真观妙真人。宣和三年，又下旨免该观道、业二税，又追取各寺院金宝牌，统归此观管理。南宋绍兴年间，高宗特赐御书《黄庭内景经》一卷及《法帖》九卷，存于观中。

元阳宫，晋陈兴明真人修行之所。宋淳化、天圣、政和中，先后三次进行修葺。重和元年，徽宗赐陈兴明号致虚太静真人。宣和元年，赐额崇明观。

洞灵宫，据传东晋末道士邓郁之居此，遇魏夫人(名华存)传法，按法修行得道。宋徽宗大观末年，有叫王门司的中贵人(宦官)捐资重建此宫，到南宋绍兴时，“宫殿廊庑迄今一新，住庵隐逸者亦不减旧”。

招仙观，建于晋咸亨年间。宋仁宗时，著名道士蓝方被特召上殿，赐号“南岳养素先生”，奉旨前往南岳招仙观隐居。时学士、后任宰相的贾昌朝赠诗曰：“圣泽浓沾隐逸身，道装宜用葛为巾。祝融峰下醉明月，湘水源头钓锦鳞。当见海桃三结子，不知仙豆几回春。他年我若成功去，愿作云桥跪礼(履)人。”蓝方也写诗唱和。徽宗宣和元年，赐观额。后有逸人慕养素先生之风，而建养素轩观。

寻真观，在衡阳城北，为唐代白真人、董炼师飞升羽化之地，被称做“朱陵之西门”。宋真宗大中祥符年间，桂林栖霞洞杨玄先生石仲元(字庆宗)任此观住持，“经营一新，重建白云轩，下瞰青草

渡,前有白云堂、白莲池”。南宋绍兴十六年,陈田夫曾在白云堂度夏避暑,并作诗留念。诗云:“我爱潇湘境(观对潇湘门),朱陵后洞天。白云堂里客,青草渡头眠。小艇率红鲤,幽池种白莲。颐真堪此地,风月两依然。”诗中透露出浓厚的道家自然主义色彩。

玉清观,位于石廩峰下。石廩峰为朱陵洞天便门,其峰耸峙,远望如仓廩,故名。宋仁宗至和年间(1054—1056),有道人李混融在此采茯苓,饵之成仙。玉清观建于南朝齐永兴初年,为陈真人(惠度)炼丹之处。宋徽宗重和元年,赐陈惠度号冲虚元妙真人。南宋乾道年间,道士邓时永、道人黄守正二人在此开山伐木芟茅,募资新创殿宇,祈雨禳灾。

紫虚阁,位于天柱峰南,唐天宝年间建,五代马楚时曾修缮。宋仁宗天圣年间再次修葺,称“魏阁”。景祐中(1034—1036),仁宗赐“紫虚元君之阁”六字为额,同时赐诃输之服(古代王后的祭服),置阁田以贍道众。政和五年(1115),徽宗改赐“黄庭观阁”。宋初著名道士率子廉于开宝年中(968—976)任紫虚阁主(详后)。

西灵观,为晋女贞薛炼师冲举之处,梁天监五年建观。唐末一度停废,马楚时复兴。宋朝廷特赐此观每年度女冠一人,“以永续焚修”。

此外,重和元年宋徽宗还分别赐封号给一些宫观的前代名道,如中宫的王灵輿号通微集虚真人,九真观的张如珍号金真达道真人,洞门观的施存号冲和见素真人等。

从陈田夫《南岳总胜集》上述所载,不难发现,南岳道教在从宋初到南宋乾道年间的二百年里,一直呈兴盛之势,尤盛于真、徽二朝。这表明宋代南岳道教的发展,与宋代道教的总体发展趋势是相吻合的。

## 二、文人名士为南岳道教增色

在《南岳总胜集》中除记载南岳庙和宫观之盛外,还留下了宋



代一些文人名士、官员与南岳道教的传闻趣事，使南岳道教更增色彩。

在这些轶事中，宋代文豪东坡居士苏轼与道士率子廉的一段趣闻最为人们所称道。率子廉原是南岳山下的一个农夫，开宝年间投奔衡岳观李尊师门下而成为道士。衡岳观西南七里处有紫虚阁，即魏夫人坛，道士都以阁处荒寂而不肯去居住，只有率子廉乐而往之，成为紫虚阁住持。他“常恃酒狂醉，往往倒卧于衢路或山谷之间”。潭州帅臣王祐曾奉礼部之命前往南岳祷祀，山中所有道士僧人都前去参见。祭礼完毕后，王祐问起南岳的魏夫人坛在哪里，左右回答说，即现在的紫虚阁。又问此阁的阁主是谁，为什么不来参谒，有人连忙说：阁主为道士率子廉，此人本是山下农夫，没有什么能力，有些迟钝，人称“率牛”。生性好酒，不来参谒，恐怕是因为醉酒之故。王祐决定亲往紫虚阁看个究竟。率子廉果真醉倒在阁中，连脑袋都抬不起，当王祐叫他时，他睁了睁那双醉熏熏的眼睛说：深山道士难得遇到美酒，遇酒哪有不大大醉之理。今天委顿如此，还望明公不要怪罪。王祐听了大为喜欢，觉得这才是任真守朴的道士本色，竟邀率道士一同乘船回官府，住了一个月。率道士返回南岳时，王祐许诺几天后当以诗奉赠。数月以后，因忙于公务，王祐将此事忘在了脑后。一天晚上，因读书疲倦而处于半睡半醒之时，恍然见子廉入府索诗，顿感愧疚，连忙挑灯夜书，赋诗并加序，翌日派人送到紫虚阁。诗云：“古屋当崖映月开，年年当伴白云闲。猴粮丹火何从出，四面无人见下山。下瞰虚空临绝涧，上排烟雾倚山巅。四边险绝无猿鸟，独卧白云三十年。心意逍遥物莫知，山中山下识人稀。想君绝累忘尘境，不是王乔即令威。”太平兴国五年（980），率子廉得道尸解。

苏轼对王、率之间的这段交往趣事，对率子廉率真朴质、独立特行的道家风范，对王祐识道之识见，大为赞赏，亲自作记并书写《中书舍人王祐赠道士率子廉诗》。后被刻成石碑，存于衡岳观内。

苏轼还专门写了一篇《率子廉传》，介绍率道士的生平经历，对王、率的那段交往尤不惜花费笔墨。《传》中说：“东坡居士曰：士中有所挟虽小技不轻出也，况至人乎！至人固不可得，识至人者岂易得哉？王公非得道不能知率牛之异也。居士尝作《三槐堂记》，意谓公非独庆流其子孙庶几身得道者，及见率子廉事，益信其然。公诗不见全篇，书以遗其子孙辈，使求之家集而补之，或刻石寄紫虚阁上。”（清李元度《南岳志》卷十四《仙释一》，光绪刻本）

招仙观道士、南岳养素先生蓝方因受到仁宗皇帝的召见和赐号，以及与学士贾昌朝唱和，而成为宋代南岳道教的著名人物。据《总胜集》载，蓝方字元道，亳州父老称自孩童时就见先生，数十年过去了，先生的状貌却始终如一。他黑发委地，肌若截膏，唇若积朱，齿如排玉，举动温厚，接物以和，好善乐施，大人小孩都很喜欢他，称之为笑先生。蓝方到南岳后，独自住在招仙阁上。一天沐浴之后，他对人说：“吾今一百七十二岁，安可复愿‘先生’位号，但不愿拒圣君之意，今当去矣。”

在宋代，有不少文人名士与南岳这一道教胜地有着千丝万缕的关系。如范纯仁，系范仲淹之子，官至尚书左丞。绍圣四年坐党籍永州安置，这时范纯仁因病双目失明，于是“怡然就道”。曾去参谒南岳庙，并写《祭南岳文》，其文称：“范某谨稽首上启南岳司天昭圣帝……今蒙削除禄秩，投窜遐方，适当垂死之年，无复万全之望。……今者奔之贬所，甫迹灵山，是敢直罄危诚”，希望神灵保佑“微躯早遂于生还，病室速谐于痊愈，兄弟获会合之乐，子孙享平泰之祥”。张孝祥，绍兴中举进士第一，为南宋著名词人，曾游衡岳，凡所游览的宫观皆留诗题名，“今刻水帘洞者二，一曰‘镇岳飞天法轮’，一曰‘朱陵太虚洞天’”。王存字正仲，丹阳人，官至吏部尚书。宋神宗熙宁九年十一月，因安南行营将士疾疫，诏遣同知太常礼院王存前往南岳祈祷，并派中使建祈福道场。朱熹、张栻、胡宏、胡宪、洪适、岳霖（岳飞第五子）、陈与义、刘克庄、戴复古、姜夔、真德

秀、雷乐发等名宦、诗人，都曾游览南岳道观宫阁，不少人担任过监潭州南岳庙这一官职。朱熹还曾写有《乞监南岳庙札子》，而在他知潭州时，又下令禁伐南岳林木，“除深山人所不见之处，许令依旧开垦种植外，其山面瞻望所及，即不得似前更行斫伐开垦。向后逐年深冬，即令寺、观各随界分，多取小木栽培，以时浇灌，务令青活，庶几数年之后，山势崇深，永为福地”。

诗人们更是留下了不少说道谈玄的诗篇。如陈与义有《游衡岳》诗二首，律诗一首，其一曰：“野客原耕嵩岳田，得游衡岳是前缘。避岳径度吾岂忍，欲雨还休神所怜。世乱不妨松偃蹇，村空更觉水潺湲。非无拄杖终伤老，负此名山四十年。”湖南本土诗人雷乐发，号雪矶，宁远人，南宋理宗朝特科状元，有《到衡岳呈茅山长诗》：“闲依禹相系征骢，猿鸟应犹怪贱踪。正拟开云访韩愈，可能避雨识茅容。朱陵洞里秋呼鹤，紫盖峰前晓听钟。欲蹈青霞寻胜趣，倦游应许借吟筇。”在不少南宋诗人的诗中，还倾注了期盼恢复中原的满腔爱国热情，如戴复古的《游岳诗》。诗云：“南云缥缈连苍穹，七十二峰朝祝融。凌空栋宇赤帝宅，修廊翼翼生寒风。朝家遣使严祀典，御香当殿开宸封。愿四海一扶九重，干戈永息年屡丰。五岳今唯见南岳，北望乾坤双泪落。”（以上均见李元度《南岳志》卷十一）

总之，宋代南岳道教虽不如唐代之盛，但南岳庙的规模宏丽却盛于宋代，《南岳总胜集》所载道教方面的资料，大致反映出南岳道教在宋代（南宋孝宗以前）的概貌，即从宋初开始恢复，到真宗祥符间进入复兴期，再到徽宗时达到顶峰。南宋以后，由于北方土地丧失，五岳仅存南岳，南岳作为朝廷“祈福道场”，道教并未随之衰微，而且更得到统治者和文人名士的关注。

（作者为湖南省社会科学院研究员）

## 《南岳志》考述及其仙道史料简介

刘志盛

南岳古称南岳衡山,又名衡岳,是我国著名五岳之一。自魏晋南北朝以来,就纂修了南岳史志专书。据清李瀚章等纂修的《(光绪)湖南通志》第二百四十八卷《艺文志四》,史部著录有二十五种之多。计有南北朝刘宋《衡山记》一卷,吴郡徐灵期撰,见《唐书·艺文志》;南齐《衡山记》一卷,南阳宗测撰,见《南齐书》本传。隋朝有:《衡山记》一卷,宋居士撰,见《隋书·经籍志》。唐朝有:《衡山记》,李明之撰,见《云仙杂记》;《南岳小录》一卷,南岳道士李冲昭撰,见郑樵《通志略》;《衡山记》一卷,范阳卢鸿撰,见《宋史·艺文志》;《南岳记》一卷,释章安撰,见《天台山方外志》。宋朝有:《南岳要录》一卷,张隐撰,见《宋史·艺文志》,按《宋志》未著撰人名氏,今据《衡山县志》补载;《南岳衡山记》一卷,衡山李芾撰,见《衡山县志》;《南岳胜概》一卷,钱景衍撰,见《宋史·艺文志》;《南岳寻胜录》一卷,南岳释文政撰,见《宋史·艺文志》,《通志略》作《南岳胜游录》;《南岳证胜录》,佚撰人名氏,按《南岳总胜集》,以为道家所著;《南岳总胜集》三卷,南岳道人陈田夫撰。明朝有:《南岳纪略》一卷,桂阳州曾瑀撰;《南岳志》六卷,临武邝祖诗撰,见《桂阳州志》;《南岳志》八卷,东莞邓云霄撰,见《清泉县志》;《衡岳志》八卷,安福彭簪撰,见《明史·艺文志》;《衡岳志》十三卷,浙江姚宏谟撰,见《传是楼书目》;《衡岳志》,内江张宣撰,见《湖南通志》;《岳纪》六卷,应城陈士元撰,见《国史经籍志》。清朝有:《(康熙)南岳志》,又名《衡岳志》,清閔中朱衮撰,见《衡山县志》及《中国古籍善本书目·史部》,《(乾隆)南岳志》,清高自位、旷敏本纂修,见《衡山县志》及《湖

南图书馆藏湖南地方志目录》;《南岳图志》一卷,又名《衡岳图志》,衡山释源顶撰,见《道荣堂文集》及《湖南图书馆藏湖南地方志目录》;《南岳略》一卷,清阴春谢仲玩撰,见《衡山县志》。综上所述,自南北朝至清乾隆年间共纂修有南岳专志二十余种。

此外,清乾隆以后传世的《南岳志》,尚有道光十四年(1834)许知玠《南岳志辑要》四卷,光绪九年(1883)李元度《重修南岳志》二十六卷,民国十二年李子荣《增补南岳志》二卷,民国十三年王香余《续增南岳志》二卷等。现将传世之南岳诸志摘要概述如下:

### 一、南宋刻本《南岳总胜集》

《南岳总胜集》三卷,宋陈田夫撰,宋孝宗赵昚隆兴二年(1164)刻本。十行二十字,黑口,左右双边。北京图书馆藏,收入《中国古籍善本书目》。陈田夫,字耕叟,号苍野子,道人,宋绍兴年间居南岳衡山紫盖峰下九真洞老圃庵,往来南岳七十二峰间三十余年。是书《宋史·艺文志》不载,宋晁公武《郡斋读书志》地理类有其书;自元迄明久无传刻,故清乾隆时《四库全书提要》未著录。清嘉庆年间阮元抚浙时始得明人影宋抄本进呈,语详《研经室外集》。孙星衍《孙氏祠堂书目》,亦载影宋写本三卷,据孙氏所撰《平津馆书籍题跋记》云:宋本每页二十行,每行二十字。湖南善化(今长沙)唐仲冕为孙星衍同年进士,曾借孙家影宋本重刊于江南,即现珍藏于北京、广西、上海(有清缪荃孙跋并题识)图书馆的嘉庆七年(1802)克果山房刻本,板式行款,悉仍其旧,其书板毁于太平军与清军江南战役。光绪三十年(1904)湖南巡抚端方于都门(北京)获得宋刻本《南岳总胜集》回湘,三十一年(1905)由继任巡抚庞鸿书助资交长沙邵园叶德辉影刻行世。影刻本板式行款亦仍其旧,封面上有端方题写的书名“南岳总胜集”、“宋本”,庞鸿书题写书牌“光绪丙午(三十二年)长沙校刊”,前有光绪三十二年(1906)叶德辉校刊序。至此,《南岳总胜集》才广为流传,湖南图书馆藏有数部

影刻本。

北京图书馆珍藏的宋刻本,前有宋孝宗赵昚隆兴二年(1164)上巳日拙叟《南岳总胜集序》,隆兴元年(1163)重九日九真洞老圃庵苍野子陈田夫耕叟《南岳总胜集序》。书分上中下三卷,约六万余言。卷上五峰灵迹,逐条简介祝融峰、岫嵎峰、芙蓉峰、紫盖峰等南岳七十二峰胜迹,对一洞天、四福地、二境、三涧、六源、六门、九溪、十五洞、十六台、十四塔、二十三坛、三十八岩、二十五泉、九池、八堂等名山秀水,一一作了叙述;卷中详记岳祠原始、寺观源流,于真君观、衡岳观、兜率寺、唐处士书斋,记述尤详,岳产珍木、灵草、杂药、异花、灵禽、奇兽等物产亦全数列入卷中;卷下记载南岳自唐宋以来之得道异人和高僧,以及隐逸寓居的名士。清阮元《四库未收书目提要》言此书首卷列总图一,分图五,及五峰灵迹,又洞天福地,以至历代帝王,为类二十有七;中卷叙寺观及所产珍禽杂药、异花灵草、灵禽异兽,纤悉毕载;下卷叙唐宋异人高僧,末附以隐逸之士。阮氏誉称此书“征引博而叙述简,深有体要”,不愧为传世名作。有宋刻本、明影宋抄本、清嘉庆七年(1802)善化唐仲冕克果山房影宋刻本、清光绪三十二年(1906)长沙叶德辉观古堂影宋校刊本行世。

## 二、清抄本《南岳小录》

《南岳小录》一卷,(唐)李冲昭撰,清抄本。清李瀚章《(光绪)湖南通志·艺文志四》,史部书目著录为:《南岳小录》一卷,南岳道士李冲昭撰,见郑樵《通志略》。此书宋元明清之刻本未见流传,现仅有此清抄本行世,藏南京图书馆。

## 三、明嘉靖刻本《衡岳志》

《(嘉靖)衡岳志》六卷,(明)彭簪撰,明嘉靖七年(1528)刻本。十行二十字,上下大黑口,四周双边。上海图书馆藏。彭簪自号石

屋山人，安城（今江西安福）人，嘉靖三年至七年官衡山知县。是志上承宋陈田夫《南岳总胜集》，修于嘉靖七年，当年成书付梓，刊行问世。纪事亦止于嘉靖七年。正文分形胜、峰岭、岩洞、泉石、物产、祠庙、书院、亭馆、坊市、寺观、碑碣、寓贤、祀事、诗文等十四类，约八万余字，为首创之衡岳专志。彭簪在自撰的《衡岳志序》中云：“衡岳旧无志，于（衡山）县志山川类见之，而必有特志焉。”《衡岳志凡例》亦称：“衡岳旧无志，县志山川类见之，今特为志，以便览者，而县志山川类（亦）见之。”由此可证南岳在明嘉靖以前无专志，此应为首创南岳志书。该书首列明嘉靖七年彭簪《衡岳志序》，次排《衡岳七十二峰图》，及凡例七则。形胜综述天下南岳形势、古迹、自然风光；峰岭详记南岳七十二峰原始史迹；岩洞纪大禹岩、水帘洞等三十七处胜景；泉石载买道泉等三十四处；物产列百年松、千年竹、香稻、猿猴等珍稀草木、灵禽奇兽二十九种；祠庙举南岳庙、南岳行祠、文定公祠、崇道祠、三贤祠等著名祠庙多所；书院载南岳书院、胡文定公书院等十一所；亭馆纪衡岳境内亭馆三十所；坊市记天下南岳坊、岳市历史沿革，有助于湖南城镇建设史考订；寺观纪南岳寺庵观院八十二所，有助于历代衡岳佛、道教历史研究；碑碣记大禹治水碑二十三块；寓贤记李勣、南宋刘凝之等名士二十余位寓居南岳史事；仙释列惠车子等二十二人略历；祀事载历朝帝王致祭南岳圣帝活动；诗文收录历代名人有关南岳诗文一百二十余篇，有裨中国古代作家著作考索。是志卷端有：“衡岳志卷之几，彭簪编校。”全书体例简明完备，类目新颖切实，按地理人文顺序立卷列目，重点突出南岳胜迹，内容宏富，史料翔实，雕刻精良，字体秀丽，软体字写刻上板，白棉纸印造，至今宛如新书，不愧为天下名山专志佳作。有明嘉靖七年（1528）刻本，收入《中国古籍善本书目》。

#### 四、明嘉靖九卷本《衡岳志》

《（嘉靖）衡岳志》九卷，明嘉靖二十四年（1545）刻本。《中国古

籍善本书目》著录为:《衡岳志》九卷,(明)彭簪撰,明嘉靖二十四年刻蓝印本,十行二十字,黑口,四周双边。天一阁藏七卷,卷一至五、八至九。其详细情况待考。

## 五、明万历刻本《衡岳志》

《(万历)衡岳志》八卷,续刻《附录》一卷,(明)邓云霄、曾凤仪纂修,明万历四十年(1612)曾凤仪刻本。云霄,字玄度,广东东莞人,明万历进士,授长洲知事,万历四十年任桂椿衡永兵备分巡上湖南道,湖广按察司佥事,累官至广西参政;凤仪,字舜征,号金简,湖南耒阳人,万历进士,官礼部郎中,致仕归湘后,创建衡山集贤书院。是志上承嘉靖彭簪《衡岳志》,下续嘉靖、隆庆、万历三朝史事,始修于万历四十年(1612),是年成书付梓,纪事亦止于是年。正文分八门三十二目,约十二万字,为三修衡岳志。考《衡岳志》自明嘉靖七年(1528)首创行世后,传至万历四十年,已历八十四年,原板腐朽,不能重印,政事变迁,急需增补,于是邓、曾二人首倡重辑,而成是书。卷首列邓云霄《重修衡岳志序》,次为《衡岳行祠图》、《石鼓书院图》、《方广寺图》,及凡例八则。以朱陵灵台太虚宝洞八字分部立卷,卷一卷端题:分巡湖南道佥事东莞邓云霄编删,衡州知府长寿杨钟英、衡阳县知县清江罗梦暘、衡山县知县汜水何登高同订,乡绅礼部郎中耒阳曾凤仪辑纂,衡州府学生员王边宁、衡阳县学生员王国泰、刘经筵、临武县学生员邝祖诗、郴州学生员袁伯献同校。卷目如下:一朱字部:分星野、图考、山水、书院四目,记衡岳地理形势、山川景致、历代书院教育等;二陵字部,列寺观、物产、田赋、灾异、古迹、碑碣、名贤七目,详记南岳寺观总数、动植物品种、名人遗迹、题词墨迹;三灵字部,仅列仙释一目,突出南岳乃神仙、禅师、高僧寓居藏身之地;四台字部,分祀典、御制、祝告、赋、序、跋、传、铭八目,详录历朝帝王祭祀南岳圣帝的文章;五太字部,列修记一目;六虚字部,列祀记、游记二目,录存历代名人关于南岳的



游记；七宝字部，收录历代名士四言古诗、五言古诗、五言排律、五言律诗、五言绝句、七言古诗、七言排律。八洞字部，收录七言律诗、七言绝句，共收诗歌数百首，有助于历代诗歌研究和名人诗文集补遗。是志体例完备，类目清晰，篇幅大于彭志，史事倍增于前；旧图甚略，今志增之，图石鼓以括书院，图方广以及祇园，图黄庭以志玄都，盖全岳可观。彭志载仙释，条有遗漏，今据佛道两藏实迹补入；前志诗文序记，详备景下，前后冗杂，观者厌之，兹别以门类，颇便析阅，新增唐宋名人诗作甚多。综观全书，文词生动，语句流畅，亦为山水志之佳品。有明万历四十年刻本。十行二十字，小字双行同，白口，四周双边。版心下端有刻工姓名。传本有五，分藏于北京、南京、南京大学、山东大学、江西（不全）图书馆。收入《中国古籍善本书目》。

## 六、清康熙刻本《重修衡岳志》

《(康熙)重修衡岳志》八卷，又名《重修南岳志》，(清)朱衮修，袁奂纂，清康熙三年(1664)九仙灵台之馆刻，十一年(1672)增补重刻本。十行二十字，白口，四周单边，黄竹黄印制。衮，字青岩，四川阆中人，清顺治十八年(1661)至康熙三年(1664)官衡山知县；奂，字参岚，湖北襄阳人。是志上承明万历邓志，下续天启、崇祯、顺治、康熙四朝史事，始修于康熙三年(1664)，三阅月成书付梓，增补重刻于康熙十一年。正文分二十门，文艺下分十六目，约二十四万字，为五修南岳志。分星野、图考、山水、书院、寺观、物产、田赋、灵异、古迹、碑碣、游履、仙释、祀典、祝辞、御制、特记、歌颂、骈议、径路、文艺二十门。卷端题：“文林郎知衡山县事蜀阆中朱衮重修，楚襄阳袁奂编纂，儒学龙阳彭遐龄、宜都李呈玉分校。”首列康熙三年刘进礼、文倬天、黄肇熙等人《重修衡岳志序》，朱衮《重修衡岳志序》，袁奂《岳志小引》，以及凡例二十则，详载是书纂修刻印始末；是志是在万历《衡岳志》基础上续修增补而成的，邓志以朱陵灵台

太虚宝洞八字纪卷,今志仍之,惟补者十之三,删者十之二,稍别于旧。图考自岳庙外,并图书院二,寺观四,邓志寺止方广,观仅黄庭,今增上封、九仙二图,各附图说,前多鄙,今出新裁;山水于七十二峰,前志互异不一,今折衷诸家,细为考证,详列山峰岭岩、洞室石坛、台沟谷坪、溪涧源池二百余处;寺观录旧增新;物产添加王夫之撰《莲花峰志》中数条;田赋尽本旧志,方广寺采《莲峰志》条,近代僧道二田,仅录有据帖者;纪事至康熙十一年,可印证本志有康熙十一年增补刻本;灾异续补近代著闻事实三十六则,他如荒唐琐语,概不录取;文艺以赋、序、传、铭、跋、引、记七种为两卷,记分建置、游览两类,选自明万历迄清名贤著作,皆顺时代编次,录存新旧文章一百一十余篇,详载王夫之《镌涌几诗引》全文;诗章照邓志分五古、七古、五律、五七排律、五言绝句为一卷,七律、七绝、附方外诗为一卷,录存唐宋以来名人诗作一千一百余首,于名重潇湘、誉盈寰海者,均一一入卷,堪称南岳诗文大全;名贤改称游履,记周秦迄清寓居览游名士八十三人;新增径路,以便旅游者,亦为纂修者之卓识。是志体例完善,类目适当,广征博采,择选精审,为清初山水志珍品。有康熙三年(1664)九仙灵台之馆刻本,康熙十一年(1672)增补重刻本。传本有五,藏湖南、北京大学、北京市文物局、上海、中国科学院图书馆。收入《中国古籍善本书目》。

### 七、清乾隆刻本《南岳志》

《(乾隆)南岳志》八卷,(清)高自位修,旷敏本纂。自位,字瑶圃,直隶(今河北)晋宁人,清雍正元年(1723)举人,官益阳知县,乾隆十五年(1750)至十八年(1753)左右任衡山知县。敏本,字鲁之,号岫嵎,湖南衡山人,清雍正元年(1723)进士,官至翰林,致仕回湘后,任岳麓书院山长。著有《岫嵎文草》、《岫嵎诗草》等八种,纂修有《(乾隆)衡州府志》。是志远溯明嘉靖七年(1528)彭簪《衡岳志》,万历四十年(1612)邓云霄、曾凤仪《衡岳志》,上承清康熙三年

(1664)朱袞、袁奘《衡岳志》，下续康熙、雍正、乾隆近事，始修于乾隆十八年(1753)，翌年成书付梓。纪事止于乾隆十六年。正文分星次、图考、形胜、祀典、书院、寺观、物产、田赋、古迹、碑碣、胜游、径路、仙释、纪异、祝辞、文艺等十六门，文艺下分七目。约十八万字，为六修南岳志。前有乾隆年间张泓《南岳志序》、衡阳知县滇南欧阳氏《重修南岳志序》、衡山知事黄官《南岳志序》、乾隆十九年(1754)黄有福《南岳志序》、衡山知县舒成龙《南岳志序》、乾隆十八年(1753)旷敏本序。卷端题：“南岳志卷之几，前衡山知事癸卯科举人高自位重编，知衡山县事翰林院庶吉士黄官、儒学教谕癸卯科举人黄有福校订，岫嵎旷敏本同辑。”图考胪列南岳山图、南岳庙图、五岳真形图，详绘衡岳全境胜迹，是游山览胜者导游指南。形胜载南岳七十二峰及岭、岩、洞、坛、台、渚、坪、谷、石、泉、溪、涧、源、池、潭一百二十三处，有裨于进一步开发衡岳旅游资源。祀典纪上古虞舜南巡南岳衡山迄清乾隆十七年的历代帝王将相各类官宦致祭衡岳神史事。书院纪石鼓、岳麓书院、开云堂、明道山房、望日亭等院、堂、房、亭、阁、馆五十所，是研究考证衡湘书院兴衰的珍贵史料。寺观纪寺、庵、观、院、林、宫二百余所。古迹载上古祝融氏、赫胥氏、神农氏、燧人氏、轩辕氏、虞舜、夏禹等名人在南岳事迹。碑碣纪大禹碑、宋集福寺碑、元南岳碑、明清重修南岳庙碑，有益于文博考古工作。物产纪动植物及本货四十九种，于万岁台、万年松、千年竹、香稻、白龟、车货记述尤详，有助于古生物考证，及南岳车货历史探源。田赋纪南岳僧道原额香火田，祝圣寺、南岳大庙、方广寺、九仙观、藏经殿、文定书院等处的田亩田租概况，可窥见寺庙方丈、观主强占民田，进行地租剥削的情况。胜游、仙释纪周秦迄清名人骚客、神仙僧侣一百七十二人游历寓居衡岳史事，详述唐李勣、杜甫、李泌、韩愈，宋胡安国、胡寅、张栻，元杨仲宠，明茹璫、湛若水、大慧禅师等人生平事。祝辞录存唐开元迄清乾隆年间祭祀文章五十余篇；艺文约占全书的五分之三，分引、序、赋、传、

说、记、诗七类，录存历代僧、道、俗人诗文六百余篇，于李白、杜甫、司马光、朱熹、张栻、王夫之各大家著作，均一一入卷，堪称南岳诗文大全。是志体例简明完备，内容翔实宏富，为清初山水专志名作，有清乾隆十八年（1753）刻本。湖南、衡山等图书馆藏。

## 八、清道光刻本《南岳志辑要》

《(道光)南岳志辑要》四卷，(清)陶澍鉴定，许知玗纂。澍，字子霖，号云汀，卒谥文毅，湖南安化人，嘉庆进士，官至两江总督、太子太保，清代后期著名的政治思想家。著作有《印心石屋诗文集》、《陶文毅公全集》，纂修有《沅江县志》、《安化县志》、《洞庭湖志》等。知玗，字星台，号玉田，湖南善化（今长沙）人。是志上承乾隆十八年（1753）高志，下续乾隆、嘉庆近事，始修于道光元年，是年成书付梓，道光十四年（1834）重镌行世。正文分十门，约二十万字，为七修南岳志。卷首有陶澍撰书的《南岳志辑要序》，序称：天下之大岳五，而衡山位镇南离，天钟其秀，地效其灵，人文蔚起，鼎甲蝉联……（许君）以撰《南岳志辑要》一书问序，阅其全卷，原本封翁所纂，历代旧迹彰，人物典故较为详晰包涵，洞庭贯注，潇湘荟萃成图，提纲挈领，原原本本，补前人所未备，悉牖而列之，开卷了然，如登高一呼，众山皆应。次为道光元年善化许知玗《南岳志辑要序》。次列《五帝国都地理图》、《夏商国都地理图》、《周国都地理图》，记上古三代夏商周之天下形势，标古代九州十二州十四路图形。岳说及诸书考、湘源考，录存历代典籍中之衡岳论说。南岳山图纪七十二峰及长沙、湘潭、衡山、衡阳等地形势。南岳庙目纪庙殿楼房门亭自唐宋迄清乾隆十五年（1750）兴建毁坏修复原始。艺文收历代名人诗诗词赋四百余首，有裨于中国古诗文考索。是志为辑录前志旧篇，广采近代史事，历代史迹斑斑，人物典故齐全；提纲挈领，荟萃撮要；汰其琐屑，增补缺遗，亦称山志佳作。惟体例不大完备，类目上下不清，影响是志全貌。有清道光元年（1821）修、十四

年(1834)重刊本。湖南省图书馆藏。

### 九、清光绪刻本《重修南岳志》

《(光绪)重修南岳志》二十六卷,(清)李元度纂修,清光绪九年(1883)刻本。元度,字次青,一字笏庭,自号天岳山樵,晚号超然老人,湖南平江人。生于道光元年(1821),卒于光绪十三年(1887),享年六十有七。道光二十三年(1843)举人,后入曾国藩军幕,官至贵州布政使、浙江盐运使。著有《天岳山馆文钞》、《天岳山馆诗集》、《国朝先正事略》、《国朝彤史》、《名贤遗事录》、《四书广文》等二十余种;纂有《(同治)平江县志》。是志上承清乾隆十八年(1853)高自位、旷敏本《(乾隆)南岳志》,清道光元年许知玘《(道光)南岳志辑要》,下续道光、咸丰、同治、光绪四朝近事,始修于光绪八年(1882),翌年成书付梓,刊竟行世,纪事止于光绪九年。正文分十四类,约三十余万字,为八修南岳志。目录列星度第一,图说第二,形胜第三,祠庙第四,祀典第五,前献第六,仙释第七,书院第八,寺观第九,古迹第十,物产第十一,金石第十二,艺文第十三,杂识第十四。书板为“光绪九年四月开雕朱陵洞天精舍藏板”;卷端题:重修南岳志卷几,平江李元度重修。首列李元度《序》,及光绪九年《重修南岳志序》;次列五岳山、岳庙图等八帧,详标七十二峰,精绘衡岳胜迹。图说录存南岳历史变迁事论,如宋王楙《野客丛书》及明清诸家有关衡岳之论说,皆有裨于南岳沿革考证。形势纪南岳境域之奇峰秀水,并附有历代名人游南岳记和诗文题辞。祠庙详南岳庙沿革及历代诸家诗文碑记。前献录存上古三代迄清光绪年间名士墨客四百四十三位之生平略历和游览南岳史迹,可称南岳人文史册。仙释纪老君、西王母等释道人士二百六十余人,居南岳诸志之首,是考索中国道士天师、禅师和尚的珍贵文献。寺观详于前志,记寺院官观一百五十四所。古迹由前志的十数处,新增至一百二十九处。金石记碑帖石刻题辞诗文一百五十余件,详

记禹碑原文,并附碑歌、说、考、诗及释文十余种。艺文不收诗文原作,列经、史、子、集书目,及提要考证,收历代名著作八十多种。是志体大物博,例严辞雅;卷目门类,悉遵王夫之《莲峰志》,内容宏富,考证精审,为南岳诸志之上品。有清光绪九年(1883)刻本,民国十二年(1923)重刻本,1983年北京中国书店修补重印本。全国各图书馆大都有藏本。

#### 十、民国刻本《增补南岳志》

《民国增补南岳志》二卷,民国李子荣编辑,王香余、欧阳谦校正。子荣,字杜生,湖南衡山人;香余,字兰轩,号简任,湖南衡山人;谦,字邵甫,湖南衡山人。是志为光绪九年(1883)李元度《重修南岳志》增补续修本,续于民国十二年(1923),是年成书付梓,纪事止于是年。正文分文集、诗集,约四万余字,为九修南岳志。文集增补梁元帝至清末名人文章四十七篇,及光绪、宣统年间御祭祝文,新续民国李子荣《南岳竹实记》、王闾运《日本僧赠南台寺藏经记》、郑阜康《护松碑诗序》、欧阳谦《重修岳庙记》等八篇,又增补唐以来名人诗词二百五十余首、释子僧徒七人、杂识数则以及文岳传《岳工述屏》、王香余纪异诗等新篇章。卷端题:“增补南岳志文集卷一,衡山李子荣编次,郑阜康参阅,王香余、欧阳谦同校。”是志续修近事,增补前志,卷分上下,依李志名目,首文次诗,独立成篇,为民国年间增补续修山志典范。有民国十二年(1923)刻本,1983年北京中国书店补刻重印本,与《重修南岳志》装订在一函。全国各图书馆均有收藏,书板藏湖南图书馆。

#### 十一、民国刻本《续增南岳志》

《民国续增南岳志》二卷,民国王香余补辑,衡山李子荣、郑阜康鉴定,民国十三年(1924)刻本。香余,字兰轩,号简任,湖南衡山人。是志亦为李元度《(光绪)重修南岳志》续增之志,始修于民国

十三年(1904),是年成书付梓,与民国印本《(光绪)重修南岳志》装订成一部,书板存湖南图书馆。首列民国十三年衡山王香余《续增南岳志序》,序称:“(余)采访半年,仅得李志一部于僧寮,因与阳君邵甫商同翻刻,复搜括昔之所遗、今之所传,分类辑成,李太史杜生为之编次,郑大令虞琴互相讨论,陈太史梅生撰序,已刊刷成书矣。适阳君物故,香余晋省晤康君凤岑于梧庄,承赠明弘治《衡山县志》,诘所自来,称曾供教育部,由图书馆抄出,赵省长夷午(恒惕)见而悦之,捐资付梓,其叙岳事颇夥。盖弘治前无岳志,名为《衡山志》,《岳志》寓其中也。厥后彭大令簪,姚学政宏谋,朱大令袞,旷太史敏本,李方伯元度五次所修,似皆未见弘治志,可知此志久逸而不传,诚难得可贵矣。香余查有登者去之,未登者录之,无关者汰之,有遗者采之,辑成二卷,合为一本,以补前志之缺。”卷端题:“续增南岳志文集卷一,衡山李子荣、郑阜康鉴定,王香余补辑。”正文分文诗二卷,文类存历代御制文,明代《祝南岳庙文》十一篇,胡文定公书院祭祀题本,以及元明清三代序、记十七篇;诗类收录唐宋元明诗歌一百五十六首,皆有裨于南岳人文史地研究考索。

(作者为湖南图书馆副研究馆员)

## 湖南十八洞天福地考

刘国强

洞天福地是道教仙境的一部分。“洞天”指有山峦合抱中虚，兼采阴阳二气的“洞室”通达上天，神仙主治，众仙所居，凡夫道士居此修炼，即可登仙。“福地”即谓“得福之地”，多为地仙、真人主宰，居此即可受福度世成仙。洞天福地神奇清幽，山灵水秀，千百年来，其独特魅力常给世人带来梦幻、愉悦、情思和共鸣，日益成为今天人们向往自然的旅游佳境。

洞天福地观念形成于东晋以前，早期道经《道迹经》、《真诰》均已提到“十大洞天”、“福地志”。南北朝道书《敷斋威仪经》将天下分为二十四治、三十六靖庐、七十二福地、三百六十五名山……。具体名目则首先载于唐道士司马承祯所编《天地宫府图》，以及后来唐道士杜光庭(850—933)《洞天福地岳渎名山记》和北宋道士李思聪《洞渊集》等书中。司马承祯于唐开元初至南岳，结白云庵于九真观北，在南岳修真多年，著述丰富，勤于考据，为文博辩，熟稔湘情，其记录湖南洞天福地地域、位置准确可信。

湖南地处华中，道教文化渊远流长。尤其是南岳地区峰峦秀丽，宫观林立，钟磬相闻，真人辈出，道藏丰富，从古至今一直成为全省道教文化中心。全国“三十六小洞天”，湖南境内就有六处，即南岳衡山洞天、醴陵小沔山洞天、宁远九疑山洞天、望城洞阳山洞天、辰溪大酉山洞天、桃源桃源山洞天；全国“七十二福地”中，湖南境内就有十二处，即岳阳君山福地、郴州苏仙岭福地、长沙鹅羊山福地、岳麓山洞真墟福地(云麓宫)、南岳青玉坛福地、南岳光天坛福地、南岳洞灵源福地、桃源绿萝山福地、津市彰龙山福地、常德德



山福地、新宁金城山福地、武冈云山福地。全省洞天福地共约十八处,占全国总数一百零八处的六分之一,属于南岳管辖的有五处之多。

因本省古今行政区划历代屡有变易,还因异地同名、同地异名、一地数名原因,加之道书几经流传、整理,编校不慎和誊抄疏忽,所载地名,排列顺序多有不一,有的甚至张冠李戴,以讹传讹。本文主要依据司马承祯《天地宫府图》最早记叙,将唐宋以来湖南境内十八洞天福地位置、环境、名胜、特产、变迁、仙迹、道踪、宫观及近况,对照史籍作一浅显考证,近半数洞天福地,作者作了实地考察或游览,收集拍摄了一批图片,力求正本清源,还历史本来面目,让昔日洞天福地,走出深闺,撩开神秘的面纱,造福于广大人民群众。

写作此文并非发思古之幽情,而是为了经世致用。对湖南洞天福地这一珍贵人文历史资源,特别是尚未开发或开发不够的地方,希望能引起有关地区、部门领导重视,因地制宜,努力挖掘、恢复和建设,为发展旅游、文化产业和振兴经济服务。

### 第三小洞天 南岳衡山朱陵太虚洞天

唐司马承祯《天地宫府图·三十六小洞天》(见张君房《云笈七签·洞天福地部》,下同):“第三南岳衡山洞,周回七百里,名曰朱陵洞天。在衡州衡山县,仙人石长生治之。”唐杜光庭《洞庭福地岳渎名山记·三十六洞天》:“衡山朱陵洞天七百里,在衡州衡山。”

清光绪《广湖南考古略》:“第三洞,南岳衡山,周回七百里,名朱陵之天,在衡州衡山县。”

《湖南全省掌故备考》:“朱陵洞,县北,道书第三洞天,曰朱陵洞天,即此。一名水帘。山上有泉至洞门作垂帘状,朱子诗:诗成天柱峰头月,酒醒朱陵洞里天。”“朱陵后洞,石鼓山石壁中,前有门,洞中可置一几一榻,明刘光海有诗。”

清光绪《衡山县志》：“水帘洞之源从紫盖峰来，流经山涧，汇入水潭，潭阔二三丈，深不可测。潭满而溢，遂为水帘。高二十余丈，石峭立如壁。”

按：第三洞天朱陵太虚洞天在湖南省南岳紫盖峰下水帘洞。

此处传说为朱陵大帝洞府。其实它不是洞，而是南岳一个最大最奇丽的瀑布。“水帘洞之奇”历来被誉为“南岳四绝”风光之一，历代题咏很多。水从石壁上奔涌直下，像垂帘一幅，虎虎有声，银光四射，远在一二里路以外，就能听到“雷声”，看到“白练”。瀑布石壁上刻有“夏雪晴雪”，形容水帘，恰到好处。水帘峭壁两叠石磴，其半腰一叠磴，水从上泻下，遇之而一折，再喷飞倾落直下，如帘幅中间拦腰一折，形成跳玉喷珠奇观。明张居正诗所咏“水晶挂帘五云头”，宋毕田诗谓“洞门千尺挂飞流，玉碎珠联冷喷秋”，都是描写这种奇观。洞下有投龙潭，洞壁有许多石刻。如宋潘峙题“水帘洞”、宋腾牧题“朱虚”、宋沈绅题“南岳朱陵洞天”、宋李亘题“羽客下棋处”“金龙曳尾处”“宝篆浮水处”“投金龙玉简处”等，宋章察题“冲退醉石”，镌在水中石上，水流涟漪，字字闪闪欲动。朱陵洞瀑布（水帘洞）周围旧时还有中宫、上清宫、九真观、九真降圣观以及招仙观，道众云集，高道辈出。1964年在上游建成水帘洞水库，平时发电，旱季灌田，瀑布奇观需要专门放闸或春雨季才能看到。1996年南岳区政府决定恢复水帘洞奇观，重现山水灵秀。今湖南道教协会，在此重建朱陵宫，占地面积达十五亩。

### 第十三小洞天 小洑山好生玄上洞天

唐司马承祯《天地宫府图》：“第十三小洑山洞，周回三百里，名曰好生玄上之天。在潭州醴陵县，仙人花邱林治之。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》：“大围山好生上元洞天，三百里，在潭州醴陵县，傅天师所居石室仙坛。”

《后汉书·五行志》：“建安七八年中，长沙醴陵县有大山，常年

如牛响声，积数年。”又盛弘之《荆州纪》：“醴陵县东四十里有大山，山有三石室……父老相传，昔有道士学仙于此。”民国《醴陵县志·大事记》在引用这两条资料时，在“大山”下注明“即今王仙山”。

宋欧阳修《王仙登真观御书阁记》：“醴陵县东三十里，有宫曰登真。其前有山，世传仙人王乔炼药于此。”

光绪《广湖南考古略》：“第十三洞大围山，周回三百多里，名生元上天，在潭州醴陵县。”“小洑山在醴陵县东，小洑泉出此，众山环绕，湍流中来。宋易祓曰：小洑山即道书第十三洞天也。”

《湖南全省掌故备考》：“大围山，县东北，杜光庭《洞天记》第十三洞天。大围山周回三百里，名好生玄上之天，欧阳玄有诗。一名首禪山，顶有白沙湖，亦名玉泉。”

按：第十三小洞天小洑山好生玄上洞天，在湖南省醴陵市王仙山。

醴陵在秦时，属长沙郡临湘县地。汉高后四年（前184），封长沙相越为醴陵侯，食邑六百户。东汉建武十三年左右置县，县治在今转步乡古城村中三洲。隋朝一度废县并入长沙。唐武德四年（621）复置县，属潭州。“县东大山”即今醴陵市王仙镇管辖的王仙山，距今醴陵市转步乡古城村中三洲（旧醴陵县治）约二十公里。王仙山称小洑山，又名大围山、首禪山。宋元之前，小洑山风景秀丽，众山环绕，泉清林茂，建有登真观，相传仙人花邱林、傅天师以及仙人王乔曾在此修真炼丹。唐开元间皇帝曾亲书六字赐之，宋太祖亲书“飞白”二字赐之。宋康定元年（1040），道士彭知一重建登真观，邀请当时著名文学家欧阳修撰写了《御书阁记》。随着时代的推移和地理的变迁，当年的洞天和道观遗址已难寻觅。为了开发旅游资源，有待当地政府组织专家深入考察论证。

### 第二十三小洞天 九疑山朝真太虚洞天

唐司马承祯《天地宫府图》：“第二十三九疑山洞，周回三千里，

名曰朝真太虚天。在道州延唐县,仙人严真青治之。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》:“九嶷山湘真太虚洞天,三十里,在道州延唐县。”

《中国历史地名辞典》(1986年,复旦大学历史地理研究所编):“九嶷山,一作九疑山,又名苍梧山。在今湖南宁远县南。秦始皇发五军攻南越,令一军守九疑之塞,即此。”

按:第二十三小洞天九疑山朝真太虚洞天,在今湖南省宁远县九疑山。

宁远自秦置县至今,先后更迭十二次县名和一个侯国名。唐初更名唐兴县,天宝元年(792)更名延唐县。九疑山南接罗浮,北连衡岳,纵横两百余里。其主峰舜源峰,位于宁远县城南六十公里。九疑山九峰矗立,奇石连属,挺拔耸峻,竞秀争高。舜源居中,娥皇、女英、石城、石楼、桂林、杞林、朱明、箫韶八峰,如众星拱月,争相簇拥,护卫着舜源峰。九峰之外,群山莽莽,重峦叠翠,连绵起伏,如千帆竞发,奔腾而来,有万山朝九疑之势。舜源峰下有舜陵、舜庙;周围紫霞岩、玉琯岩、飞龙岩、无为洞、碧虚洞,相互映衬,联成一体,蔚为壮观。

九疑山不仅风光独特,且资源丰富。多种珍稀动植物,藏于山间水中。斑竹(又名泪竹)、香杉、石枞为九疑“三宝”,尤以泪竹为著。九疑猕猴、娃娃鱼、鹰嘴龟、猴面鹰,繁衍其间。灵芝菌、杜仲、厚朴、黄柏、天麻等中草药散见深山。

九疑山为舜帝藏精之所,素以奇异风光、古老传说而驰名中外,令人神往。据载,“禹南巡,至衡山,筑紫金台,望九疑而祭舜”。秦始皇、汉武帝曾遥祭九疑。秦汉以来立舜庙于九疑山,历代帝王遣官致祭。文人墨客登临题咏,蔡邕、司马迁、李白、元结、柳宗元、乐雷发、何绍基等留下众多翰墨。

九疑山也是历代道教活动中心。据明万历《九疑山志》载,西晋初已更置鲁女观,为宁远最早道观。晋安帝时(397)九疑山又建

九灵观。至南朝萧齐和梁太清时，先后建无为观、黄庭观、羊仙观等。唐贞观年间建九疑观。宋建西贞观。至清末，全县有道观一百九十座，道士、道姑六百余人。民国时期，犹存道观一百六十四座。在九疑山活动的神仙名道有何侯、鲁妙典、羊权、仙女萼绿华、仙人严真青、郑安期、马明生等。

新中国成立后，九疑山更展新姿。1956年舜庙被列为湖南省重点文物保护单位。1961年，毛泽东主席写下“九疑山上白云飞，帝子乘风下翠微。斑竹一枝千滴泪，红霞万朵百重衣……”的著名诗篇。1984年，九疑山被列为湖南省自然保护区。1986年，湖南省人民政府将九疑山列为全省六大风景名胜之一。

#### 第二十四小洞天 洞阳山洞阳隐观洞天

唐司马承祯《天地宫府图》：“第二十四洞阳山洞，周回一百五十里，名曰洞阳隐观天。在潭州长沙县，刘真人治之。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》：“洞阳山洞阳隐观洞天，百五十里，在潭州长沙县。”

《湖南地名辞典》：“洞阳山，黑麋峰曾用名。”“黑麋峰，旧名黑石峰，曾名洞阳山。在望城县东北隅，黑麋峰乡内。”

《湖南全省掌故备考》：“洞阳山县西北，以洞向南而名，杜光庭《福地记》第二十四洞天，洞阳山名洞阳隐观之天，有潭水流入洞，石窟引光，沙石朗然。唐孙思邈炼丹处。昔浮邱公隐此。唐刘长卿有诗。”

按：第二十四洞阳山洞阳隐观洞天，在湖南省望城县桥驿镇黑麋峰。

上世纪九十年代末省政府批准建为黑麋峰森林公园。距长沙市区三十公里，从市内车行一小时可达公园。洞阳山，又名黑麋峰、黑石峰，山体由燕山晚期黑云母二长花岗岩构成，因山石近黑色而名黑石峰。山中曾有黑色鹿形动物叫麋而得名黑麋峰。它风

景秀美,气候宜人,自唐代以来号称“洞天福地”。

黑麋峰主峰海拔 590.5 米,为长沙近郊第一高峰。登临绝顶,古城长沙,尽收眼底;朝赏日出,暮观落霞,令人心旷神怡。在崇山峻岭之间,湖溪冲水库等十数处水面宛如高峡平湖,明澈如镜;“神水泉”涌,“龙门”飞瀑,构成无数山涧溪流,叮咚有声;溪流中多异石,如鲤鱼石、池畔金龟,皆神形兼备,维妙维肖;山谷坡间,梯田密布,绿荫深处,农舍隐约;山水田园之间,鸟语花香,四时不绝;茂林修竹,四季长青。由于山高林密,构成“夏无酷暑,冬无严寒”的森林小气候,这里平均气温 14℃,夏天平均气温 20—28℃,空气清新,水质优良,能满足人们返璞归真的渴求,诚为休闲、旅游胜地。

黑麋峰久以人文鼎盛著称。唐时在山顶建有道观,明万历四年(1576)改建成佛寺黑麋古刹,唐高僧及书法家怀素、明正德皇帝朱厚照、民国行政院长谭延闿曾游历黑麋峰,至今墨迹犹在。唐代大诗人刘长卿尝入山寻幽访胜,有诗纪行。据传八仙之一的吕洞宾曾入山修道,今有“寿”字石刻、洞宾崖等十多处吕仙遗迹,故道家称此山为“洞阳山”,还有刘仙姑梳妆台、司雨之神周公真人塑像等,旧志谓洞阳山为“仙灵之窟宅也”。其后佛门弟子亦入山中,与周围岳麓、谷山、神鼎山并称为长沙佛教四大名山,声名远播,香火不绝。

新中国成立后,六十年代初,长沙市第一批知青在此建立林场,遍植松杉,如今已葱郁成林。黑麋峰森林公园现面积 4079 公顷,境内植被丰富,森林覆盖率达 73.9%,植物种类有七个群系六百七十三种,已发现野生动物七十一一种,列入国家重点保护的动物三十四种。黑麋峰目前仍在大力开发建设之中,迎接更多游客来此共享大自然的美好馈赠。

## 第二十六小洞天 大酉山大酉华妙洞天

唐司马承祯《天地宫府图》:“第二十六大酉山洞,周回一百里,

名曰大酉华妙天。去辰州七十里，尹真人治之。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》：“大酉山大酉华妙洞天，一百里，在辰州界。”

清光绪《广湖南考古略》：“第二十六洞天酉山周回一百里，名大酉华妙之天，在辰州。大酉山在县西北，上有龙湫甚灵，祷雨即应，山巅有善卷墓。第二十六洞天周回百里，名大酉华妙之天。”

《湖南全省掌故备考》：“大酉洞，县西，石筍倒垂，泉水沸涌，相传昔产丹砂，自洞中流出。”

按：第二十六洞天大酉山大酉华妙洞天，在湖南省辰溪县潭湾镇大酉山，沅江南岸。

大酉山东麓山下，建有大酉观。大酉洞相传为周穆王藏书之处，也有传为秦始皇焚书坑儒时儒生藏书之地，又称藏书石室。相传明正统年间砍柴人入室见书，告于县令，县令派人取之，书随风飘散。相传洞后有古善卷墓。大酉观因山而得名，始建于北宋祥符年间，明万历三十六年（1608）重建。三层大结构，正方形建筑，坐西朝东，通高十一米，各层飞檐翘角，别具特色。四周有围墙、八字形门，占地二百四十一平方米，因年久失修，渐次残破，1986年坍塌。历史上在大酉观修道的名道有陈崇政、瞿柏庭等。陈崇政（？—1114），宋代道士，沅陵人，修道于大酉观。有奇异法术，相传能呼风唤雨。炼内丹，服气养生，“辟谷不食以年计”，惟偶尔食瓜果，故体健神清，八十岁尚“行步如流”。辰溪县境内还有瞿仙峰和瞿童井等道教遗址。瞿仙峰在县东北，相传瞿童曾在此修炼。瞿童井在县南瞿家寨，井深数百仞，相传瞿柏庭在此投井而得名。该洞天景观有待进一步开发，为发展辰溪旅游经济服务。

### 第三十五小洞天 桃源山白马玄光洞天

唐司马承祯《天地宫府图》：“第三十五桃源山洞，周回七十里，名曰白马玄光天。在玄州武陵县，属谢真人治之。”《天地宫府图·七十二福地》：“第四十六绿萝山，在朗州武陵县，接桃源界。”唐杜

光庭《洞天福地岳渎名山记》：“桃源山白马玄光洞天，七十里，在朗州武陵县。”“绿萝山在常德武陵北。”

《湖南省掌故备考》：“桃源山，县南。杜光庭《福地记》第三十五洞桃源山，周回七十里，名白马玄光之天，山下有桃川宫、空心杉、秦人洞，宋张谠有诗。”

清光绪《广湖南考古略》：“白马洞在县西南桃花溪北洞中，有涛涌出如神物状，即道书第三十五洞天。”

《中国历史地理辞典》：“朗州武陵县，置于西汉，历代几经废置。即今湖南省内的常德桃源县。常德古称朗州，武陵县因境内有桃源山，宋乾德元年(963)改县名为桃源县。”

按：第三十五桃源山白马玄光洞天，在今湖南省常德市桃源县的桃花源桃源山。

桃花源距县城十五公里，沅江南岸，水溪东侧。桃源山与绿萝山比邻，故桃花源既是洞天，又是福地。桃花源山溪秀邃，林壑幽寂，碧桃荫翳。唐宋以来一直被认为系陶渊明《桃花源记》所述“世外桃源”，故名。东晋曾于此首建道坛桃川宫，香火初兴。唐代重建，改称“桃源观”。淳化元年(990)朗州官奉诏修桃源观五百仙人阁。宋政和元年(1111)增建景命万年殿、福星经楼、寿星钟阁、斋寮、廊庑、方丈等。宋政和二年(1112)，宋徽宗赐“桃川万寿宫”匾。唐宋名家如张旭、孟浩然、王昌龄、王维、李白、韩愈、刘禹锡、王安石、苏轼等俱有吟咏。此后还相继建成武当行宫、三清殿、龙虎殿等数十座宫、楼、亭等建筑。

桃花源洞天福地高道辈出。东晋葛洪(283—363)《神仙传》中的沈羲，得道于桃花源。茅山道教第十五代宗师黄洞源(?—703)，率弟子黄山宝、胡清镐、朱神静，道童谭伯进、陈景昕，道友朱灵辨等人来桃花源观修真。大历四年(769)辰溪瞿童(字柏庭)来桃源观师事黄洞源。大历八年(773)五月十三日晨，瞿童辞师“白日飞升”，观旁石崖留下八个趾印。唐朝监察御史符载、礼部尚书



温造、宰相李德裕、晚唐诗人杜牧为瞿童作记赋诗，勒碑。南朝黄闵著《太平御览》中《武陵记》记载的桃源渔民黄道真在黄闻山捕鱼，因入桃花源，陶潜有记，后黄道真得道于桃源境内钦山。世传八仙之一的吕洞宾也曾来到桃花源，《桃花源志略》收录吕洞宾《咏桃源景》诗八首。

新中国成立后，从六十年代起桃花源造林七百五十亩，筑池蓄水十六处，灵山秀水景色得以重现。1992—1997年修建了桃川宫，建筑面积一千七百四十九平方米，规模宏大，气势雄浑。还相继配套建成水府阁、问津亭、天宁碑院、黄闻山庄等。桃川宫现为“十方丛林”，聚正一派道士三十余人，布幡立杆，开坛设教。1997年举办了“迎接香港回归，祈祷世界和平”庙会，八方香客、旅游者和港澳台善男信女纷至沓来。

### 第十一福地 君山

唐司马承祯《天地宫府图·七十二福地》：“第十一君山，在洞庭青草湖中，属地仙侯生所治。”杜光庭《洞天福地岳渎名山记》：“君山在岳州青草湖中。”

《湖南全省掌故备考》：“君山，县（岳州府）洞庭湖中，亦名湘山，湘君所居，故名。状如十二螺髻，有石穴潜通吴之包山，即郭璞所谓巴陵地道者也。北对舟扁山，回峙相望。道书以为第十一福地。”

按：第十一福地君山在今湖南省岳阳市君山。

君山旧称洞庭山、湘山，为岳阳市西南洞庭湖中一岛屿。据《山海经》载，尧帝之女、舜帝妃子曾居此，即屈原《楚辞》中的湘君与湘夫人。传说舜帝南巡驾崩时，二妃登君山而泣，泪干而涕血，用手揩于竹上，即成斑竹。现君山东有二妃墓，墓前有“君妃二魄芳千古，山竹诸斑泪一人”的题联。墓北原有湘妃祠观，已坍塌。秦始皇曾千里跋涉于此求长生不老之术。汉武帝也曾派人来取

“饮食即为仙”的美酒。今山中仍有“酒香亭”。亭东有射蛟台，传为武帝射蛟处。山崖悬崖上有铸鼎台，又称轩辕台，传说轩辕皇帝曾在此铸鼎。崖下有龙、虎、猴三洞。龙口东有仙人洗脚池，为整块石头凹陷而成，传说为八仙之一吕洞宾洗脚处。附近原有崇胜井，为神话传说《柳毅传书》故事发生地。南宋初年，杨么起义曾在山中安营扎寨，抗御官兵。唐宋刘禹锡、李涉、吕岩、方干、黄庭坚、陈与义等均有咏君山诗。

## 第二十一福地 马岭山

唐司马承祯《天地宫府图》：“第二十一马岭山，在郴州郭内水东苏耽隐处，属真人力牧主之。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》：“马岭在郴州苏耽上界外。”

《湖南省掌故备考》：“马岭山，州东北，道书以为第十八福地，一名苏仙山，晋苏耽学道于此，其母往窥之，见其乘白马飘然，故又名白马岭。五代沈彬、明何孟春有诗。”

清光绪《湖广考古略》：“马岭山在州东北，一名苏仙山，一名牛皮山，又名白马岭。汉末有郡民苏耽入山学道，其母往窥之，见其乘白马，故又谓之白马岭，道书谓第十八福地。上有巨石曰沉香，小石曰仙桃，色赤黄，有核，研饮之可以愈疾。”

按：第二十一福地马岭山，在今湖南省郴州市苏仙岭。

相传西汉文帝三年（前177），县人苏耽在苏仙岭修道成仙，故得名。岭呈南北走向，山势陡峭，森林茂密。西坡万松苍绿，常被云雾遮绕，成为“苏岭云松”胜景，为古郴州八景之一。山顶有苏仙观，古朴而雄伟，观西侧绝壁，独生巨石，名沉香石，上有足印，传为苏耽站此跨鹤升仙所留。半山有景星观，殿宇宽敞，隐于山谷。古松苍翠，环境清静幽雅，系唐代著名道士廖法正修炼处，殿内存有韩愈《送廖道士序》汉白玉碑刻。

山下有岩洞，名白鹿洞。相传苏耽幼时生活于洞内，白鹿为他

哺乳，白鹤为他暖身，才得以长大，并成为名医。洞亦由此得名。洞外塑白鹿、白鹤，栩栩如生。桃花溪水自洞前潺潺流过。山下还建有乳仙宫，又名桃花居下观，俗名脚庵，一进三间，清代建筑，青砖粉墙，丛桂荫门。

山中有“三绝碑”、“八字铭”、“跨鹤图”等碑刻，崖刻十余处。多出自名家手笔，以极高的艺术价值闻名于世。护碑亭、飞升亭、秀障亭、报春亭、红枫亭、观景台、郴州旅社等亭台楼阁分布于山中各处。或依古松怪石，或伴桃花红枫，或临清泉流水，各自成景，风光别致，点缀成趣。今已辟为公园，园依岭名。盘山公路蜿蜒至山顶，登山小道迂回其间，四通八达，游人经年不断。

苏仙岭附近关于苏仙遗迹还有不少。如相传苏耽修炼的云秋山仙坛、苏仙故宅橘井、苏耽母亲所居仙母山、苏耽修炼处瓦窑坪神仙砦、南宋理宗皇帝御书“敕封苏仙昭德真君”御碑等。抗日战争期间，苏仙观曾关押过爱国将领张学良将军，现辟有屈将室，陈列有关文物和照片。

## 第二十二福地 鹅羊山

唐司马承祯《天地宫府图》：“第二十二鹅羊山，在潭州长沙县，娄驾先生所隐处。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》：“鹅羊山在长沙县许君斩蜃处。”（按：许君即东晋道士许逊，字敬安，南昌人。传教活动遍及江南地区，长沙地区有许逊斗蛟斩蛇故事流传。）

《宋史·食货志》：“麻潭鹅羊山有铜户数百家。”

《大明一统志》：“鹅羊山多奇石，或踞或立，状若鹅羊，故名。”

《湖南古今地名辞典》：“鹅羊山曾名东华山，在望城县东部霞凝乡，湘江东岸。面积约1.2平方公里，主峰海拔140.3米，道家以为七十二福地之一。明代曾称东华山。山上有古寺遗址。”

按：道教第二十二福地鹅羊山，在长沙市开福区霞凝乡兴联村。

鹅羊山傍湘江东岸，正与湘江中月亮岛对峙。从捞刀河镇沿防洪大堤直走，经戴家河便可直达鹅羊山之前山鹅嘴。鹅羊山雄立江滨，旷对千古，相传为道教第二十二福地，上有八景。旧志记载明兵部侍郎王伟（湖南攸县人，1469年卒）写有《北庄清隐八景诗》。王伟《鹅羊福地》诗：“湖南福地说鹅羊，叠嶂层峦接大荒。云气四时连岳麓，山形千古捍潇湘。径危苔藓沾衣润，树老松花满地香。日暮严城催鼓角，平沙惊起雁行行。”宋人毕田诗：“羽客何年此炼丹，沿留空灶镇孱颜。云中鸡犬仙应远，山下鹅羊石转顽。湘渚几因沧海变，辽城无复令威还。何年仙驭重来此，尽遣飞腾上九关。”

古传鹅羊山上有八景，几经沧桑，多已湮没。笔者于2001年8月13日由望城县史志办和档案局负责人陪同来到鹅羊山实地考察，走访当地群众。据兴联村八十岁老渔民张菊贤介绍，现山上仍有几处遗迹尚可寻觅：

鹅嘴为前山之首，宽约三米，高约七米，下有深潭。每逢涨水季节，潭内水旋如雷，惊涛拍岸，如玉柱突起，银花碎落，十分壮观。

山前第一峰顶，曾有寺庙一所。文献载，此庙“重阁飞檐，雕梁画栋，寺周幽篁滴翠，古柏生香，寺壁多有题咏”。此庙至少已毁八十多年，张菊贤老人从小也未见过，当地有“此庙敲钟擂鼓，隔江祝融寺响声”传闻。

山上原有王益州提督墓，墓前曾立石人石马石龟，已被人盗去人首马头。王益州与邓益州同为提督，系同母不同父之兄弟。山下原有李氏姑嫂贞节牌坊，高约十米，额书“圣旨”、“忠孝节义”等字，今已不存。附近还有明东华书院考场和相传关羽攻长沙时的三国险要母山寨等，路边还可挖出当年举子赶考留下的马粪。今鹅羊山山上广植水杉，覆盖率达百分之七十以上，林间有野鸡栖息。简易公路经过山麓。鹅羊山现属长沙市区，处湘江之滨，很有旅游开发价值。

## 第二十三福地 洞真墟

唐司马承祯《天地宫府图》：“洞真墟在潭州长沙县，西岳真人韩终所治之处。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》：“洞真坛在长沙。”

《湖南全省掌故备考》：“岳麓山，县西，李邕碑云幽谷左豁，崇山右峙，瞰郭万家，带江千里，以其为衡山之足，故曰麓。杜光庭《福地记》第二十三洞真墟福地，在潭州岳麓山，又名灵麓峰，七十二峰之一。唐轩辕弥明隐此。”

按：第二十三福地洞真墟，在湖南省长沙市岳麓山云麓峰。

岳麓山为南岳七十二峰的尾峰，最高峰处为禹王碑。山上古木参天，花草繁茂，以林泉幽美而闻名于世。禹王碑下苍食谷上有一处幽静的山洞名抱黄洞，又称蟒蛇洞。西晋前，抱黄洞成为道士修炼的福地。汉武帝尊儒，北方不少受冷落的方士南下长沙，来此修炼。附近曾建有万寿宫、崇真观等道宫。相传晋道士邓郁“静息观中”，后“羽化仙去”。《南岳总胜集》载，唐代衡山道士轩辕弥明曾隐居岳麓山抱黄洞修炼，轩辕弥明属道家上清经篆派人物，善符篆驱攘之术。宋祥符中秀水黎白在此遇道士张抱英，传内八卦系辞，修之成道，赵抃、刘子澄有诗咏之。宋诗人刘子澄咏抱黄洞诗云：“连天七十二云屏，真境先于翠屏呈。洞发金光月气结，泉流乳白玉华生。江心雁影重临宇，谷口禽呼自签名。闲步不教方外觉，破烟双鹤已来迎。”相传抱黄洞曾为妖蟒所占，“吐舌为桥”，诱骗时人登天而实“葬身蟒腹”，晋都督陶侃“异而不信”，引弓射蟒除害，后人在洞旁建“射蟒台”以颂侃德。明嘉靖年间（1552—1562）道士李可经在长沙太守孙复支持下，在云麓峰修建云麓宫，成为长沙地区道教活动中心。

## 第二十四福地 青玉坛

唐司马承祯《天地宫府图》：“第二十四青玉坛，在南岳祝融峰西，青鸟公治之。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》：“玉青坛在长沙北。”

《湖南全省掌故备考》：“青玉坛，在祝融峰西，坛方五丈，俗称试心桥，道书二十四福地。”

按：第二十四福地青玉坛，在今湖南省衡山祝融峰下会仙桥。

西周时始称青玉坛，南岳著名景点，自古以来游人必寻访之。相传东汉时（39—？）道教创始人张道陵自天目山游南岳，谒青玉坛、光天坛，礼融君祠。青玉坛是一座天然石峰，突出万丈绝涧之上，石上平坦，可容坐六七十人。巨石上另有两块小石垒在上面，一石如坐大石之上，一石如蹲其旁，俗称此二石为试心石。坛侧一块约一米长石板搭为小桥，与山麓相连，即为“会仙桥”，又名“试心桥”。传说过桥去到青玉坛即可会到神仙。明代诗人卢仲田《会仙桥》诗云：“柯烂仙人久不来，一桥空对百花开，我来桥上寻遗事，云满空山月满台。”游人多好奇探险，年青力壮者，敢于过桥在大石上流连凭眺，纵览山景；老弱者多在小桥内侧，远观险势。桥下多岩洞，风吹入洞，回旋震荡，泛出轻声，绝涧流泉应响，如奏雅乐。

## 第二十五福地 光天坛

唐司马承祯《天地宫府图·七十二福地》：“第二十五光天坛，在衡岳西源头，凤真人所治之处。”

《湖南全省掌故备考》：“光天坛，在祝融峰南，道书二十五福地。”

按：第二十五福地光天坛即现在的湖南南岳上封寺。

隋以前叫光天观，建有司天霍王庙，是一座道观。据《福地志》载，隋大业年间（605—618）改建为寺。以其为“敕建”，故名“上

封”。宋代敕建，仍为“上封寺”，沿袭至今。唐末诗僧齐己曾住此寺。北宋末，著名僧人佛心、善果先后主持上封寺，殿宇规模逐渐扩大。明嘉靖（1522—1722）中新建天王殿，铸四大天王佛像供于殿内。清康熙（1662—1722）中湖南巡抚周召南邀请名僧异目做方丈，大修寺舍，异目并著有《上封寺志》一书（早佚）。同治年间（1862—1874）曾国荃捐资重修，费白银二万余两，寺宇一新。民国二十一年宝生和尚受省政府主席何键之请，出任上封寺主持，大修天王殿和大雄宝殿，使上封寺与祝圣、福严、南台、大善等寺同列为南岳佛教五大丛林。

光天坛（今上封寺）座落在海拔一千二百九十米的山上，从山脚到此十五公里，登山汽车可直达寺前山门。山门对面一片矮松林，山高风劲，松枝一律朝南横斜伸出，枝干粗壮，盘曲苍劲。云团飞来，在松林中飞动飘逸，云在动，树亦在动。每逢下雪，寺外寒松，拳曲臃肿，冰雪凝缀，如苍龙白凤。这里本是高山雷区，每年惊蛰，风雨骤至，雷电总是在寺庙上空盘旋轰鸣，每年暴雷日 54.3 天，最长达 73 天。寺侧一池，池旁一洞，洞名风穴雷池。雷池上侧还有一小水池，秋后，秋蝉及其他飞虫成千上万的蜕壳飞落池内，蔚为奇观，故名羽化池。

上封寺地处高寒山区，有风云雷雪奇观，还有花树丛生的景致，历代高僧名道和墨客骚人多躋足于此。唐代诗僧道标、齐己，宋代朱熹、张栻、胡宏、刘摯，明代刘尧诲、罗洪先等均在此留有诗篇。

## 第二十六福地 洞灵源

唐司马承祯《天地官府图》：“第二十六洞灵源，在南岳招仙观观西，邓先生所隐之地也。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记·七十二福地》：“洞灵源在衡州南岳招仙观上峰。”

清李元度撰《南岳志》：“洞灵源福地在岳庙右八里。南岳仙洞

灵源诗：洞灵源接洞阳天，疲壑危峰吐绛烟。曾踏落花听玉笛，赤松坛畔鹤鸣泉。洞真瀑布在招仙观北，瀑布如帘，上有朝天坛。”

按：第二十六福地洞灵源在湖南省南岳招仙观西，离南岳庙约四公里。

招仙观又名招真观。据《南岳总胜集》载，招真观建于晋咸宁年间(275—280)，为道士徐灵期所建，道士萧灵护重修。贞观五年(631)建寻真阁。招仙观距九仙宫不到二公里，距今水帘洞雪浪亭约一公里。招仙观一直到宋代还是一个富丽堂皇、有着颇多神话传说的道观。宋陈田夫说它“启基刘宋，卜字萧齐”。招仙观在六朝、唐、宋时期有许多名道在此修真，如六朝的张昙要，唐朝的萧灵护、唐末的许厝、聂师道，宋朝的蓝方、吴承远等。招仙观碧瓦红墙，绿树葱茏，青烟缭绕，昔有养素轩、遥碧阁、竞秀亭、朝天坛等楼阁。高阁留仙，小亭拥翠，别有风致。观北有雪浪亭、洞真涧、朱陵洞、石井、投龙潭、水帘洞等名胜。招仙观于明初圯毁，现已不存。

#### 第四十六福地 绿萝山

唐司马承祯《天地官府图》：“第四十六绿萝山在朗州武陵县，接桃源县界。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》：“绿萝山在常德北。”

《湖南全省掌故备考》：“绿萝山，县南。《水经注》沅水东。绿萝山悬萝钩渚，渔泳幽谷，浮响若钟，道书以为第四十三福地。明袁宏道有《由绿萝山至桃源县记》。杨嗣有诗。”

按：第四十六福地绿萝山，在今常德市桃源县桃花源，与桃源山比邻。今桃花源既是洞天，又是福地。洞天福地具体内容参见第三十五小洞天桃源白马玄光洞天。

#### 第四十八福地 彰龙山

唐司马承祯《天地官府图·七十二福地》：“第四十八彰龙山，在



潭州澧县北，属臧先生治之。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记·七十二福地》：“章观山在澧州澧阳县。”

按：第四十八福地彰龙山在湖南省津市城区西南，澧水南岸。

彰龙山古称彰观山，现名关山。明嘉靖《澧州志》载，山形盘踞十余里，高八十余丈。江水东奔，是山崛起水口如关锁然，故名。主峰大同山海拔 251.4 米。山巅有雌雄井，“不盈不竭，左清右浊，间尺许，不相混”。今二泉奇观如旧。山下有关山潭，常年惊涛拍岸，声若宏钟。相传潭下有阴河与武陵德山潭相通。旧志载，清朝时一龙舟沉于潭下，数月后残骸从德山潭浮出。关山古迹有唐大同寺、中武当观、龙神庙。名胜有铜岩壁、明藩王朱悦耀墓等。

道家视关山为修真养性福地，唐代黄道中、范灵两真人在此修炼后，积薪自焚，遗存炼丹灶等。宋朝道士莫元良建观，敕赐银溪观。元朝赐名清元观。明洪熙元年（1425），朱元璋之孙朱悦耀封华阳王，谪居澧州，辟关山为果园，置望江轩、思蜀亭，在中武当道观旧址上建殿修宇，供道士奉执香火。每风雨欲来，眺望关山，烟雾濛濛，青松隐隐，故称“关山烟树”，《直隶澧州志》列为澧州外八景之一。

民国二十一年驻军第十九师师长李觉与汤寿彰、刘运乾等游览关山后，发起募捐整修中武当道观之举，津市“本地帮”泥工同业公会首脑贺家道中标承建，精心设计施工，重现故观面貌，雕塑生相毕肖，成为湘西北和鄂西南一带道教名观。“文革”中观毁井涸。近年来，关山已被市政府辟为游览区，山上造林四千多亩，松、杉葱茏，市区有公路直通山麓。

### 第五十三福地 德山

唐司马承祯《天地宫府图》：“第五十三德山，在朗州武陵县，仙人张巨君治之。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记·七十二福地》载：“德山在朗州武陵县，善卷先生居，古名枉山。”

清光绪《广湖南考古略》：“善卷，古贤人。尧北面事之，舜以天下让卷。卷曰：予立宇宙之中，冬衣皮毛，夏衣葛絺。春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休养。日出而作，日入而息，逍遥天地之间，而心意自得。予何天下为哉？遂入深山莫知处。”

《湖南全省掌故备考》：“善卷坛碑，武陵县东枉山之上，有善卷坛，古传善卷隐此山，后人人为之立坛。”

按：第五十三福地在湖南常德市德山。

德山位于常德市武陵区中部，沅江南岸。西濒枉水。面积7平方公里，海拔55.96米。主峰孤峰海拔97.6米。古称枉山、枉人山。远古传说人物善卷隐居此山，改称善德山，又称善卷山。以其“瞰江近城”，为常德城区门户，南宋因山筑城，以资守备。山下枉水萦回处有小渚，名枉渚，屈原《楚辞·涉江》中“朝发枉渚”即此。山上多古迹，如唐代“善德观”、“善卷坛”、“乾明寺”，明代“文峰石塔”，俱已毁。1986年，重建“文峰石塔”。原乾明寺、白龙井及山上乌龙井，今尚存。钓鱼矶、莲花池等胜迹，风景依然如故。莲花池位于德山南麓，面积一万三千三百平方米，水深约二米，有三叠瀑布，“终岁不竭”。陵谷变迁，瀑布今已不可睹。入夏荷花盛开，碧波涟漪，别具神韵，“莲花赛锦”为德山八景之一。今于山上建苗圃，花木葱茏，清幽宜人。山麓有常德棉纺织厂、武陵酒厂、洞庭制药厂等，形成以纺织工业为主体的工业区。山周修筑洞庭路、沿河路、东沿路、乾明路。城区公共汽车经此。

### 第六十八福地 金城山

唐司马承祯《天地官府图》：“第六十八金城山，在古限戍，又云石戍，是石真人所治之处。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》云：“金城山在云中郡。”

按：第六十八福地金城山在今湖南省新宁县南部金子农场境内（县城东南水头乡）。

金城山又名金紫岭、金子岭、金峰。《大清一统志》作金紫岭，谓上产云母石，日暮望之，如水镜高悬，照耀人目。后演变为今名金子岭。金城山南北走向，主峰海拔 1772.4 米，长约 8.7 公里，宽约 5.7 公里，面积 49.59 平方公里。山体为加里东期黑云母花岗岩，植被属亚热带常绿阔叶林，以松杉为主，间以楠竹和灌木。系金子岭林场生产基地。林场营造稀有树种如南方铁杉、水青桐等，还分布麝、羚羊、黑熊等珍贵动物和黄连、天麻等中药材。

金城山有丰富的人文景观。山顶有金城庵，明广东巡抚张问行有诗镌壁。山上“赞南第一峰”摩崖石刻十分醒目。宋、明、清文人墨客如李思聪、张问行、陈永猷、林邦俊、谢锡贤写有《避居金峰》、《秋杪登金城山》、《金峰秋望》、《游金峰遇雨》等诗作。宋人李思聪诗赞：“试问金城山里事，只言仙境似蓬壶。岩深却有烟霞聚，树老频招鹳雀唳。”清人谢锡贤《游金峰遇雨》诗：“麋鹿相依绝世缘，何须支遁买山钱。芒鞋踏破鸿蒙色，石室重开草昧天。怪雨飘空几失我，秘书历劫尚呼仙。凭高漫发登山啸，一派岚烟断复连。”

金城山有道教活动遗址留存。明万历年间县城三清观曾设立会道司，道官一人，主持教内一切事务。清光绪三十四年《新宁乡土志》载：“全县有道观五处，殿二处。县城藕塘边建有三清观，奉泥塑元始天尊圣像，像高盈丈，形象威严。”金城山作为新的旅游景观还有待调研和开发。

## 第六十九福地 云山

唐司马承祯《天地官府图》：“第六十九云山，在邵州武冈县，属仙人卢生治之。”唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》：“云山在朗州武陵县。”

《湖南全省掌故备考》：“云山州南，自麓至顶七十一峰，惟紫霄、日华、月华、芙蓉、香炉最著。宋郡守汪中立建阁于上，道书以此山为六十九福地，宋陈与义、明曹一葵有诗。”

《湖南考古略》：“卢生、侯生，（秦）始皇遣入海求神仙药，不获，遁居邵陵云山。”

按：第六十九福地云山在湖南省武冈县云山自然保护区。

云山离县城五公里，海拔一千三百七十五米，毗连武冈、新宁、城步三县。今山上有侯仙迹、侯仙影、秦人古道、炼丹井、飞升台等遗迹。过去山北曾有回龙寺、三里庵和五里庵；山南有大清观、南天庙；山中别云峰下的“莲花宝座”，有玉虚宫、真人祠、万寿宫、观音阁、胜力寺和七十一云峰阁等。这些古建筑历经沧桑，荡然无存。现存石碑、摩崖碑刻三十二处。年代最久为明代嘉靖《太空禅师碑》，最晚为民国二十九年刘公武《万古不朽碑》。云山四季云雾缭绕，诸多胜迹隐现其间，“云山十景”（两华耸翠、一瀑飞涛、仙桥横汉、杏坞藏春、竹台风扫、丹井云峰、石畔遗迹、洞门余影、岩前帘水、云外钟声）被誉为“楚南胜地”，吸引无数骚人香客前来览胜拜佛。一千多年来，唐王昌龄，宋陈与义，明刘春莱、张同敞，清舒作揖等名士游人摩肩接踵讴歌吟咏，不可胜记。据道光《宝庆府志·摭谈三》记载，秦时卢、侯二生隐居云山，秦始皇派遣陶、邓两将军追卢、侯二生，追寻不着，陶、邓两将军也留隐于云山，并留下二首诗，收入《沅湘耆旧集前编》。1984年，省人民政府将云山定为省级自然保护区，1986年复建胜力寺。

（作者为湖南省地方志编纂委员会处长）

## 南岳民间火居道士超度斋醮科仪略谈

胡运华

在中国人的传统观念中,有一种“轮回”思想,认为每个人死后都要经历“生死轮回”。根据“善有善报,恶有恶报”的原则,善人的灵魂可以升天或到人间重新投胎,而不行善积德者则不得投胎,即使投胎也只能做牛做马;至于那些十恶不赦、为非作歹之人,死后则被打入十八层地狱,永世不得超生。

道教是根植于中国传统文化的本土宗教,对“轮回”思想亦有记述,《灵宝玉鉴》卷一即曰:“人之死也,阴魂皆属北斗所摄,或存日稔晋,皆禁斗狱,其狱分布九所,故谓之九幽狱,总名曰天一狱。天一者,北方之生数也,生前积善者,斗宫纪名;殃则摄魂生于南昌火府,受炼更生。惟积恶者,拘魂此狱,报对满足,异类托生……”正是在这种“轮回”思想的影响下,生者有积德向善之理念,而对于死者,生者希望通过一定的仪式打通现世(阳世、人世)与他界(阴间、地狱或天堂)的界限,从而为亡者安息灵魂、超度重生。本文通过对南岳民间火居道士超度斋醮科仪作一个简略的探讨,旨在揭示南岳火居道士的历史、现状及宗教行为,供同道继续深入研究。

### 一、南岳火居道士的渊源及传承

南岳火居道士属道教正一派,此派渊源甚远,其前身为东汉张陵所创五斗米道及天师道。元成宗大德八年(1304),帝授三十八代天师张与材为“正一教主,主领三山(阁皂山、龙虎山、茅山)符箓”。自此,正一教诞生,与全真教并称为道教两大宗派。它们一致以“三清”为至尊天神,而教规却大不一样。全真教派有严格的

清规戒律,凡道士必须出家,住宫观,禁嫁娶,禁杀生,节饮食,少睡眠,为清修派;而正一教派多有家室,不住宫观,组织松懈,戒律不严,为符箓派,多在民间从事降神、驱鬼、超度等活动。南岳因龙虎山近在江西,影响所及,又加上楚人信巫,符箓祈禳之术遂在南岳一般道士和民间不胫而走,应运而兴。此为南岳火居道士的前身渊源及形成。

明、清两代,道教总的趋势是每况愈下,南岳作为道教圣地,曾一度出现中兴。但关于正一派火居道士的发展情况,史料无载,不便妄加推测。

民国时期,根据口碑资料流传,南岳火居道士有五个坛场:杨树生坛场、胡岳楚坛场、胡南楚坛场、谭龙光坛场、延厚生坛场。而业务最盛、最有口碑的为杨树生坛场。杨树生是民国三年(1914)由师古桥谭道士传坛的。其子杨三和继承父业,十七岁时由衡山县城安宝观王道士传坛,此后便主持父亲杨树生的坛场。与此同期,南岳火居道士还和南岳出家道士共同举办过“老君会”,会址设南岳大庙东侧寿宁宫,且置有田产。每年二月二十五日老君圣诞和七月十五中元,“老君会”都要聚众一堂,祀神、祭祖、吃会酒,互相交流宗教情感。

中华人民共和国成立后,南岳宗教发展缓慢,其活动受到诸多限制。南岳火居道士亦不例外,业务萧条。1966年夏,“文化大革命”爆发,南岳火居道士被勒令停止活动。杨三和坛场的袍服、道具、法器皆被抄没,他本人主动率家小迁回师古公社光辉大队老家参加集体生产。

八十年代初,由于宗教信仰自由政策的重新落实,南岳境内陆续有火居道士恢复宗教活动,主要是应斋主之请,为亡者念经拜忏做超度道场。至2000年,南岳境内有杨三和、谭金和、谭东荣、胡海洋、文水春、胡迎贵、延朝辉等七个坛场,每个坛场有六至八名道士。

## 二、超度斋醮科仪的程序及内容

南岳民间超度亡灵斋醮十分盛行,具有广泛的群众基础。凡亲人去世,一般要做三天黄录醮道场,经济条件好的要做五至七天不等。下面,就以杨三和坛场的三天道场为例,作一个简略的说明。

第一天的斋醮科仪程序是装坛、押字、禁坛安云篆、请水卷帘、启师荡秽、发奏、扬幡、迎驾、请圣安坐、呈酆都词、开赦亡魂、开辟隅道、请光惠光、破狱、召亡、课诵、安驾住坛,共十七个单元。其中装坛含借地、叱煞安鳌,意为向土地老爷借取一坛之地,安鳌扫除四周煞气,设置神域。启师荡秽含藏棺、监斋、召帅、化坛,意为坛场乃洁净之所,棺材需用道布、幢幡之类组成灵座隔离,然后通过化符、唱赞和加持(主科法师)的存想召来各路度人飞仙的名号,诸如元一太素君度、太乙司命君度、酆都九垒官君度等。通过化坛过程,斋醮之坛即成为神圣之坛。发奏含敕功曹开光,功曹为月日时的轮值神,只有通过他们呈递,奏章才能“上达天庭”。扬幡含召孤、挂榜,此项源于古人以为死者魂悠游于太空,迷路不识,故植巨木挂幡高入云表,魂认此以归。挂榜即将此次道场的内容、步骤及作法道士的姓名书贴于坛前,以揭示神鬼,使得周知。迎驾含分班内容,即将迎请的各路神圣按中间正坛、左右副坛安排其位置。开赦亡魂含告符、颁赦、遣蛟龙,意为颁赦书赦符以赦免鬼魂罪业。破狱含穿花、走炼,意指道士蹑足于坛前庭院,按一定纹路穿行,借此通地狱,引导鬼魂出离幽关。此期炮、烛、香随行,旨在凭借神光神音法力,破其地狱幽暗,使亡魂能猛省解悟,而见光明。召亡含放路灯、参真,放路灯一者为亡魂引路,二者通过路灯火炼,为亡魂除去业垢,重获洁质,参真即亡魂参拜各路度人神仙之意。

第二天的斋醮科仪程序是启坛净秽、拜酬谢章、设餐、献供、投大王进疏、启度人经、拜玉皇忏、荣星解厄、降黄华、留驾住坛、放

焰,共十一个单元。其中拜酬谢章含呈后土词、完诸天烛。此是阳事,意为酬天谢地,并祈求各路诸神为亡者亲人赐福消灾。献供含读榜,意指向诸神仙献供香、花、灯、水、果、米等十供,并将第一日所挂之榜坛前读毕焚化,以达神明。荣星解厄含穿花,此是阳事。意为求荣星为生者消灾解厄,保命延生。在第二天的科仪程序中,最具象征意义的是降黄华。此乃为亡魂洗心涤虑之沐浴科仪,加持行此科仪时,存想东井黄华浣濯夫人、金童玉女,用黄华神水下注浴堂,使亡魂在黄华神水中沐浴。沐浴之后的化衣就是给降仙衣,加持存想巾笥司灵官下降,有五色云霞之炁,萦绕在仙衣周围。亡魂经过沐浴化衣,才能朝见各路神圣。

第三天的斋醮科仪程序是启坛、设礼请、尝供、拜升度章、朝王、发夫开光、烧包焚屋、解坛送驾、安家神,共九个单元。其中启坛含上衙门香,意为通过香讯礼请各路神圣光临坛场。拜升度章含呈十五词,意为道士通过步罡踏斗,将书写亡者亲人的祈愿表文呈递给十殿阎王。朝王含完元辰受生。元辰,星名,又名元神星,本命里星。受生,天曹受生院(管转生)的简称。此单元意指道士通过诵经烧包,为亡魂领取了“灵宝玄坛”开具的牒文,并通过天曹受生院转交给死者。为了能将事情办得顺利一些,亡者亲人在道士的引领下,将发夫(管运送)开光,并连同“金”山“银”山、纸钱冥屋一同焚化,旨在为亡魂准备钱财,打通关节,早日升天界或重新投胎做人,远离地狱、畜生、饿鬼三恶道。解坛送驾是在全程法事圆满结束后,道士唱诵《解坛颂》,送各路神圣回神界,拆坛收装神案。安家神是因为超度法事动了事主家宅及四周之神,故做给他们的神龛复位。

### 三、超度斋醮科仪的主要功能

南岳民间火居道士超度斋醮科仪,在其长期的历史发展过程中,形成了丰富的社会思想内容,主要具有四个方面的功能。



1. 通神功能。斋醮科仪中,火居道士通过行仪而申达神灵,祈求神灵降坛,为生者祈福,为亡者超度。在通神功能中,主坛加持最常用的是存想法术,它是一种内在的意念行为,具有不可思议之神力。在三天的黄录醮法事中,存想应用就多达三十多次。如在第一天的破狱单元中,加持在念破狱咒语以后,存想自身成为天尊,存想空中太一救苦天尊化身百亿,然后加持提起灵宝策杖,上接慈光,垂下慈光入狱,用策杖击地三下,虚书“敕出”二字,划破地狱。此时地狱已被打开,加持随手将策杖调转,将符幡垂下,存想金光万道,引领幽魂出狱。此外,化坛、召孤、迎驾、投大王进疏等都要靠存想来完成。究其实,通神功能是火居道士通过对神仙世界出神入化的想象、沉思、模仿,使黄录醮科仪的神学得到灵验,使斋主的祈愿得以满足。

2. 心灵的安慰。黄录醮的目的就是使亡者脱离罪业,免受地狱刑罚,早日升天或重新投胎做人。通过火居道士一系列如法如式的科仪,亡者亲人借助自己本身的宗教情感,心理上得到安慰,精神上得到调节,情感上得到释放,从现代科学来讲,同样有益于身心健康。

3. 劝善功能。首先,黄录醮道场是人们头脑中“善有善报,恶有恶报”思想的反映和印证;其次,在整个科仪中含有拜玉皇忏、放焰、安家神等内容,皆为善行善念,在一定程度上表现和倡导了中国人传统的伦理主张。

4. 丰富了民俗文化内涵。在斋醮科仪中,使人耳闻目睹的是斋醮音乐,其主要使用的乐器有二胡、唢呐、笛、锣、木鱼、金钟玉磬、摇铃等。此外,斋醮科仪中所课诵的经忏,如《救苦经》、《玉皇忏》等,所使用的法器、服装、祭菜、礼仪等,无不影响和丰富了本土的民俗文化。

南岳民间火居道士超度斋醮科仪的历史悠久,内涵丰富,集中反映了南岳民间的魂魄信仰。虽然其中不乏糟粕,但也有不少内

容包含着传统价值观中的精华部分,在目前仍富有启迪。本人学识浅薄,文中所言未必皆对,但诚愿能够与同行继续深入研讨,使其发挥积极的社会作用。

(作者单位:南岳宗教文化研究所)

## 南岳庙现存建筑年代鉴定初析

涂 明

南岳庙始建何年,历来众说不一,史料淹没,难以复考。现存单体建筑的年代鉴定就显得更为重要,亦是研究建筑历史文物价值的重大课题。

1956年至1983年,南岳庙曾先后四次被省人民政府公布为省级重点文物保护单位,其现存建筑年代均确定为清代。2000年7月,省文物局在第五批全国重点文物保护单位推荐材料中,将南岳庙现存建筑年代定为明清。2000年9月,中国社会科学院考古研究所的几项碳14测定,对上述结论又提出新的质疑。

根据中国社会科学院碳14测定的结果,结合有关南岳庙的文史资料,我们对南岳庙现存单体建筑年代作如下初步分析探讨:

钟楼木构件样品经测定距今145年。上限是清乾隆二十五年(1760),下限至清道光三十年(1850)。《南岳志》载,明嘉靖二十一年(1542)始建钟鼓楼。

西长廊木构件样品经测定距今211年。上限是清康熙三十年(1691),下限清乾隆五十二年(1787)。长廊最早记载见于宋孝宗乾道八年(1172)范成大游记。历代都有修葺。1996年,东西长廊全面维修,依据省政府批准的规划设计,将小青瓦全部换成了黄色琉璃瓦。虽是落架大修,但绝大部分的梁柱大木结构仍然保留使用。保留的柱子大都为楠木整柱,十分珍贵,结合文献史料看,西长廊现存建筑年代可定为清早期。

寝宫木构样品经测定距今212年。上限是清康熙二十七年(1688),下限是清乾隆五十三年(1788)。《南岳志》载,寝宫始建于

宋大中祥符五年(1012)。历朝都有修葺。最后一次大修是清同治四年(1865)。寝宫送检样品为2000年维修时换下来的下层额枋,结合史料分析,寝宫建筑年代可定为清早期。

嘉应门木构样品经测定距今682年。上限南宋嘉定十六年(1223),下限元皇庆二年(1313)。最早的文字记载见于南宋乾道八年(1172)范成大的游记,其中说到“前廊及中门”,“中门”与前廊相连,就是嘉应门之前身。同一时期著名道士陈田夫在《南岳总胜集》中说,南岳庙有棂星门、灵贶门、镇南门等七门,中门应该在“七门”之列。《南岳志》载,嘉应门历朝都有修葺,最后一次大修是清同治四年(1865)。嘉应门就其建筑形制与风格,历来被专家学者认为时代较早。但现存建筑时代是否可定为宋、元,还须作进一步论证。

西角门木构样品经测定距今1091年。上限为唐元和三年(808),下限是后梁开平四年(910)。真是令人难以置信!南岳圣帝有灵,南岳庙竟保留有唐末的木构遗物!在我国气候潮湿的南方保留有距今一千多年的木构遗物,真是十分罕见,弥足珍贵。东西角门与嘉应门平齐,宋代称中门,元代称五门,明代亦称嘉应门。明嘉靖二十一年(1542)刘黻《重修南岳庙记》载:“……葺嘉应二门中五间,旁凿石为两券门未竟,王(君道)亦升去。”四百五十九年过去了,东角门已改为石拱门洞,而西角门仍然是木构门洞。西角门建筑上的从属地位,导致了建筑年代相对久远。有人将西角门初步定为晚唐建筑。我们认为,一个单体建筑的时代定性,是看这个建筑的主要构架是产生于哪一个朝代。南岳庙的许多晚期建筑,也许保留有早期的部分构件。西角门应作为重点,进一步检测论证。其他几进主要建筑必要时也应进行碳14测定。

棂星门最早文字记载见于宋乾道年间陈田夫的《南岳总胜集》,后一直沿用其名。原为木构,民国二十一年(1932)改为花岗岩结构,东西便门同时也改为砖石结构。无疑,棂星门、东西便门应为民国早年建筑。

奎星阁,又称盘龙亭,最早记载见于清同治四年李瀚章《重修岳庙记》。最后一次大修是民国十三年(1924)。阁的平板枋上刻着“民国十三年甲子岁秋月督办王香余重修”。看内部大木构架木质较新,其内柱为拼镶,并外用铁丝紧固。外柱为石柱,上刻有多方民国年间捐建的文字,奎星阁可定为民国早年重建。

正南门,最早记载见于明商辂《重修南岳庙记》。陈田夫《南岳总胜集》说南岳庙有棂星门、灵贶门、镇南门等七门,这里“镇南门”就是正南门之前身。抗战时期,日本飞机炸毁了正南门,仅留下三大门洞。1997年正南门按原貌在原有门洞平台上进行了全面修复。正南门虽为现代仿古建筑,但其门洞和基础年代应该较早,因为砖石比木构更为耐久,具体年代可作进一步研究。

御碑亭,最早见于明商辂碑。现亭内置康熙四十六年(1707)巨型御制《重修南岳庙碑记》一块。按照当时施工条件,应是先立碑而后建亭。结合文史,综合斗拱,大木构造手法及整体建筑风格看,御书楼应和寝宫同期,建筑年代可定为清康熙年间。

御书楼最早记载见于清光绪八年(1882)卞宝第《重修南岳庙记》,但不能说御书楼始建于清光绪八年,按其位置在明代应为御香亭。御书楼大木用材细小,梁枋多用圆木,结构实惠经济,与御碑亭、寝宫建筑手法差异很大,其建筑年代应与御碑亭、寝宫相差较远,是早于寝宫、御碑亭,还是迟于寝宫和御碑亭呢?现在很难下结论。清光绪八年曾经重修御书楼,现存御书楼前有斗拱后无斗拱,上层格扇高低不同,均应是光绪大修所为。御书楼柱础上保留宋代木栴的做法,明清以后少见。依此说来,御书楼早于清康熙的可能性很大。

圣帝殿又名正殿,最早的记载见于隋唐。历经唐开元十五年(727),宋绍兴二十五年(1155)、淳熙二年(1175),明成化六年(1470),清顺治五年(1648)、同治十二年(1873)六次大火。六次修复,数十次维修。最后一次大火为雷火,殿毁像焚。清光绪五年,

奉旨捐修重建。现存圣帝殿,应是光绪大修的原物。虽经民国九年(1920)换为石柱,但上面梁架、屋面、墙体没有改动,建筑年代定为清晚期较为确切。

北后门辖神殿、注生殿,始建年代不详,确切记载见于明成化商辂《重修南岳庙记》,当时辖神殿为神祠,注生殿为宰牲房。以上三处建筑为1995年前后重建。

从南岳庙古建筑碳14测定和有关资料可以看出,南岳庙建筑年代比较复杂。同一单体建筑,其构件有早期的,有晚期的。现存建筑构件中,台阶、柱础、栏板、门窗、斗拱、梁架、彩画、木雕、石刻、泥塑、琉璃等无不留下历史的烙印,呈现出历史上不同时期的结构手法和风格特点。数朝工艺同堂,各显时代风采。古代早期构件与建筑手法的沿用与保留,是南岳庙历朝“崇制如初”“历代因之”修缮原则的硕果,为南岳庙的文物价值、文化内涵增加了分量。

这次碳14测定取样是极其认真的,完全是本着实事求是的科学态度。中国社会科学院碳14测定结果我们深信不疑。它为我们重新确定南岳庙建筑年代提供了有力的佐证。但是,我们仅仅凭着几项碳14测定就得出结论,某建筑年代为唐,某建筑年代为宋,恐怕过于简单。当然我们没有必要也不可能对每一建筑的各个构件都进行碳14测定。科学的检测手段必须与现存建筑的基本特征、工艺材料、结构手法、取样位置以及相关文史资料相互印证,才能得出真实准确的结论。

我们提出上述观点的目的是想抛砖引玉,让社会有识之士都来关注南岳庙历史文物价值的研究与探讨,为有关部门进一步组织高层次、多学科、全方位的建筑断代鉴定创造条件。南岳庙建筑年代的确定,将对其文物价值评定产生直接的影响。文物价值的高低对申报全国重点文物保护单位的成败产生决定性的作用。我们相信,通过进一步论证,南岳庙现存建筑年代将会得出一个全面正确的结论。

## 最近二十年海外汉学界的南岳道教研究

刘 正

尽管二十世纪国际汉学研究的中心已经移到了美国,但是说到有关对中国古代宗教思想的研究,特别是古代道教思想和经典的研究,对古代秘密结社和宗教仪式的研究,在国际汉学界,一直公认是以法国汉学界作为大本营的。

早在二十世纪初期的 1911 年,法国著名汉学家杜瑞(Henri Dore)博士出版了十八卷本的巨著《中国的迷信和宗教信仰》(Recherches sur les superstitions en Chine)一书。这是西方汉学史上留名千古的一部气势浩大的有关中国古代各种宗教和民间信仰活动的通史性研究专著,也是法国汉学界在二十世纪初向国际汉学界显示其学术功力和研究传统的一个典型代表。此书以中国的江苏省和安徽省为研究参照物,以大量图版对上述二省的道教民间信仰的具体表现方式和道具进行了极为详细的说明,从而从这里透视到整个中国封建社会史上的宗教和民间信仰的发展史,图文并茂,体大思精,又资料极多,是一部类似于《金枝》(The Golden Bough)一样的著作。最近二十年来的海外道教研究,涉及面广泛,对道教学史进行专题化的研究极有深度。

从十九世纪晚期开始,道教研究以异常迅猛的速度和规模在法国汉学界展开起来。至今,“道教在中国,但道教研究在法国”早已是国际学术界尽人皆知的常识。道教研究在中国远远没有得到真正的发展。目前为止,法国道教学者的著作被译成中文出版的寥寥无几,也没有一部法国汉学史或法国道教研究史之类的著作在国内出版。坦率地说,“道教在中国,但道教研究在法国”是今后

相当长的一个时期内中国学术界必须面对的一个严酷的现实！如果说二十世纪现代派汉学研究的中心是美国的话，那么“道教研究的中心是法国”的观点是符合实际的。有关“道”在西方中的译名由来问题，现在为止，国际学术界的习惯写法，法语是 Taoisme，德语是 Taosmus，英语是 Taoism，俄语是 daosizm……在十七、十八、十九世纪出版的一些西方汉学著作中，已经普遍使用上述诸多西方术语了。如，1788 年出版的《老子》法文本中已开始使用了“Tao”，在 1870 年出版的《老子》德文本中也已开始使用了“Dau”，在 1884 年出版的《老子》英文本中更使用了“Taoist”……

1978 年，日本汉学家秋月观暎博士出版了研究近代道教历史的专著《净明道の成立史研究》一书。作为研究净明派道教成立史的专著，秋月观暎博士考证出道士功过簿的出现直接源于许逊教团，并分析了以忠教思想为核心的净明派在明代空前发展的社会基础和思想基础。因为许逊教团的活动场所一直延伸到湖南岳州，自然对南岳道教产生一定程度的影响。

1981 年，法国汉学家瑞斯克曼 (Michel Strickmann) 博士出版了《茅山派道教》(Le Taoisme du Mao Chan) 一书。这是一部研究茅山道教发展史的专著。他在此书中对茅山派道教和南岳之间的关系进行过部分说明。比如，有关《化书》的作者谭峭在南岳的道教活动和思想。此书是作者的博士学位论文，出版后立刻在西方汉学界引起了反响。

1982 年，施博尔博士又出版了《道教总论》(Le Corps taoiste) 一书。法国著名汉学家施博尔博士是国际汉学界首屈一指的研究《道藏》的专家。他年轻时代曾在台湾省台南市西港庆安宫内当了八年道士。这一非同常人的经历使他对道教的仪式、经典、修炼、法术等有了切身体验。当时指导他修道的道士是陈荣盛。在他的家里，有第六十三代天师书赠的符和自设祭坛。他特别选择以道藏和仪式作为研究方向。本来，道藏的形成开始于陆修静的《三洞



经书》一书,到了明代集其大成,出现了卷帙浩繁的《正统道藏》一书。道藏在形成过程中,不断地吸收有关民间诸多宗教信仰的文字经典,这使道藏的思想体系变得复杂和膨大。因此,研究道藏的经典的组成和由来是件非常重要又奇难无比的事情——把道藏诵读一遍就要花上数载时间,若要进行思想体系的分类和研究就更非易事了。施博尔博士的老师是著名汉学家康德谟(Maxime Kaltenmark)博士。康德谟博士的老师就是大名鼎鼎的法国四大汉学家之一的葛兰言(Marcel Granet)博士。他和同门的马伯乐(Henry Maspero)博士用社会学和历史学的眼光去清理道家之渊博及其给予中国政治建设与民俗生活的自古不断之影响事象,其中,前者对中国古代的迷信传说的研究十分有名,他肯定了传说和迷信背后的历史记录的真实性问题。

1983年,日本汉学家福井康顺博士等人又主编出版了三卷本的《道教》一书。这是一部对道教经典、道教史和道教理论进行系统的、综合性的介绍的专著。书后并附有《道教研究文献目录》和《欧美的道教研究》等内容,可供初学者参考。

1984年,法国汉学家贺碧来(Isabelle Robinet)博士又出版了两卷本《上清派道教史》(La Revelation du Shang Qing Dans L'Histoire du Taoisme)一书。此书重点研究了上清派道教的经典著作。关于此书,日本汉学家山田利明博士在《欧美地域的道教研究现状》(《道教研究のすすめ》,平河出版社,1986年)一文中评价说:“这一研究的特点是把道教从观念的道教中解脱出来,以对上清经的研究为重点。甚至在文中都极少使用道教这一名称。”

贺碧来博士较有意复原一个以上清经为核心的道教流派的思想 and 特点。这是有关南岳道教研究的著名著作,也开启了法国汉学界对南岳道教问题研究的热潮。他对魏华存的道教修炼活动和养生思想以及上清派成立的历史过程,进行了比较详细的说明,但是并没有对女丹功的问题进行专题研究。应该说贺碧来博士在法

国汉学界是比较早的进行南岳道教研究的,也是研究上清派道教史的专家。

1986年,日本汉学家洼德忠博士出版了《道教的诸神》一书。此书对古代道教诸神的由来和传说进行了系统介绍。此书的内容也涉及到了对和南岳道教有关的几位历史人物的说明。如司马承祯、孙不二、魏夫人等。

1987年,德国汉学家安格海德(Ute Engelhardt)博士出版了《气功的古典派传统丹法》(Die Klassische Tradition der Qi Uebungen)一书。这是一部研究茅山派道教司马承祯的道教养生思想的专著。道教的内外丹学是道教成立的科学基础,也是国际汉学界研究道教的重要因素。它涉及到中医学、化学、生理学、药理学、文献学、工艺学、历法学等诸多古今学科内容,也增加了研究道教的难度。此书也对司马承祯和薛季昌师徒的道教修炼方法和著作进行了介绍。司马承祯早年曾拜中岳嵩山道士潘师正为师,开始了他的道教修炼生涯。后来他云游到南岳,在降圣观修炼。《南岳小录》中记载说:“开元中,司马天师承祯,本号白云先生,后授贞一先生,尝于此修行。”安格海德博士对司马承祯的《坐忘论》中的修炼方法进行了翻译和说明。

1988年,日本著名汉学家坂出祥伸博士主编出版了《中国古代道教养生思想的总合研究》一书。这是一部研究道教各派内丹养生学说的论文集。全书共收论文三十篇,是以道教各派的内丹思想和医学思想为中心而展开论述的。此书的重点是对茅山派道教养生思想和方法的研究。同年,德国汉学家瑞特尔(Fiorian C. Reiter)博士出版了《近代道教的展开》(Grundelemente und Tendenzen des Religiösen Taoismus)一书。这是一部研究元明之际道教各流派发展史的专著。书中对元明时代茅山派和上清派道教也给予了介绍。

1989年,美国汉学家克恩(L. Kohn)博士和坂出祥伸博士二人

共同主编出版了《道教的内丹学和冥想术》(Taoist Meditation and Longevity Techniques)一书。这是一部研究道教冥想术问题的论文集。由日本和欧美汉学界著名学者研究此类问题的论文十一篇组成。其内容涉及到具体的各种流派的修炼方法以及和道教思想的对应关系等方面。

1990年,日本汉学家小林正美博士出版了《六朝道教史研究》一书。这是一部研究六朝时代道教史的专著。此书以六朝时代天师道、葛氏道及其相关的道教经典的成立为中心,力求勾勒出六朝时代道教思想发展的线索。此书有部分内容涉及到当时的女丹修炼问题。同年,砂山稔博士出版了《隋唐道教思想史研究》一书。本书作者以历史学、文献学的研究方法考察隋唐道教在中国思想史、道教史上的意义和作用。在使用史料上,他特别引用并分析了《道教义枢》、《无上秘要》、《本际经》、《海空经》、《度人经》等经典。同年,美国汉学家海森(V. Hansen)博士出版了《道教诸神:1127—1276》(Changing Gods in Medieval China 1127—1276)一书。这是一部研究1127年到1276年之间道教诸神的概念和形象变化的历史的专著。在中国古代的宗教修炼法中大概只有道教才有女丹功吧。同年,法国汉学家杜思波(Catherine Despeux)博士出版了《中国古代的女仙》(Immortelles de la Chine Anciennetaoisme et Alchimie Feminine)一书。这是一部研究中国古代女性内丹术的理论和实践问题的专著。本书先对道教信仰中有关女性崇拜问题进行了详细的文献考证,然后就自金元时代到明清时代有关女丹功的历史和人物、功法、经典等诸多方面的问题都一一进行考证和分析,如作者对麻姑信仰问题的研究,对孙不二生平的考证,对“斩赤龙”概念由来的研究等。杜思波博士的此书在道教研究史上第一次全面、细致、深入并且资料翔实地研究了女丹功问题。作者在进入正题之前的前四章,用了不少篇幅考证女性(如西王母、麻姑等人)在古代神话、传说和道教中的作用。

关于此书,方玲博士在《中国古代的女仙》一文中介绍说:“道教对女性的重视是其他宗教所不能相比的,但作者并没有仅以主阴思想作抽象的论证,而是运用早期天师道中女性和男性一样为师、为祭酒,上清派的创始人魏华存是女性等材料说明:道教初始,女性就有一个实在的立场和地位。”(方玲《中国古代的女仙》,见《汉学研究通讯》第十一卷第三期)从女性性生理的角度研究道教女丹功内在的生理基础和修炼过程的重大意义。在本书后,杜思波博士列出了从《壹天性果女丹十则》到《直指女丹真觉说》四十一种女丹功文献资料书目,显示出她对此类古籍的惊人熟悉程度。就这一点而言,在短时间内不会出现超出此书水准的女丹功研究著作。杜思波博士对魏华存的研究开启了法国汉学界对女丹功研究的先河。

1990年,美国汉学家桑苏(Michael Saso)博士又出版了《青龙白虎》(Blue Dragon White Tiger)一书。这是一部研究成为道士的必要仪式问题的专著。早在1972年,桑苏博士就出版了《道教和宇宙创世》(Taoism and the Rite of Cosmic Renewal)一书。以上二书也引用了茅山派和上清派有关仪式问题的史料。

1991年,美国汉学家本恩(C. D. Benn)博士出版了《洞神道戒传授》(The Cavern Mystery Transmission)一书。这是一部以七百一十一年的道教的叙品式为核心的研究专著。同年,贺碧来博士等人又出版了《道教的丹法》(Taoist Meditation)一书。此书重点研究了茅山派道教的冥想修炼术的方法。

1992年,日本汉学家蜂屋邦夫博士出版了《金代道教的研究》一书。同年,吉川忠夫博士主编的《中国古道教史研究》一书出版。此书是京都大学人文科学研究所六朝道教史研究班的全体成员的论文集。其内容是以对《真诰》的研究和注解为核心。

1993年,美国汉学家赫尔兹(P. R. Heltz)博士出版了《道教》(Taoism)一书。这也是一部研究道教的概论性专著。书中对道教的起

源及其在历代的发展史,仪式和内丹术等内容进行了较为详细的介绍。1993年,美国汉学家迪安(K. Dean)博士出版了《东南部中国的道教仪式和民间信仰》(Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China)一书。这是一部研究东南部道教仪式和民间信仰活动的专著。

(作者为中国人民大学图书馆古籍研究所教授)

## 弘扬发展南岳道乐的几点浅见

秦味明

南岳的道教音乐历来知名度很高。有资料记载,早在唐玄宗时,南岳便有“玄真道曲”流传于世。南岳道乐的雏形,更是早在魏晋南北朝时期便逐渐形成,以后又经过了一个漫长的历史演变过程。如同所有的艺术(形式和内容)最早都起源于劳动者的劳动生活,在独立分离出来后又反过来服务和影响劳动者的劳动生活一样,道教音乐也不例外。劳动者对自然和生活的感喟形成音乐语言,这种语言进入道观,再由道士将它运用于为民祈福消灾,求取国泰民安的斋醮科仪活动之中,成为一种良性的互动。这正是道教音乐存在和发展的基础。

南岳道乐,大致分为“赞”和“曲牌”两大体裁。“赞”,即歌唱性的声乐曲,有独唱、齐唱、一唱众和等形式;“曲牌”,即器乐曲,一般是合奏,只是使用乐器种类和多少的不同。两者都用于道士的殿堂修炼和斋醮法事,使得法事内容前后贯穿一体,气氛绵绵不断。

以佛道著名的南岳圣地,历来为众多朝拜者景仰,每年各类斋醮科仪活动频繁,道乐袅袅不绝,道教音乐显得极其重要。如何使道乐既保留其清远、透亮、虚空、玄妙、古朴、典雅的属性,又广泛吸取民间音乐的精华,注重音乐审美过程,使得坛场雄伟绚丽,进一步满足民众日益增长的欣赏要求,是一个亟待思考、探讨和解决的问题。以我之见,是否从以下三个方面做工作:

### 一、立足本土,大量吸纳不同地域的道乐精华

南岳道乐,不论是歌唱性的“赞”,还是器乐“曲牌”,基础都非

常好。像“报恩赞”、“三宝香”、“云乐歌”等,节奏沉稳,抑扬有致,如将其词曲扩展或变奏,必然会更具韵味,更具欣赏性。

一方面是整理和改编,另一方面是大量吸收外地像江苏、湖北、云南等地的道乐,比如江苏的“浪淘沙”、“桂枝香”、“碧桃花”等曲调优美的道曲,通过适当处理可变成自己的东西。佛道共存是南岳一大特征,佛教音乐在南岳也很盛行,其中有些东西也是道乐可以吸纳和借鉴的。总之应增大南岳道乐的包容,使其更加丰富。

艺术总是在发展和创新中趋于完美,道教音乐作为民族音乐中的奇葩亦然。任一鸣先生在《江南道教音乐的由来和发展》一文中谈到清初无锡一带,民间有识之士进入道观,“感觉原有道教音乐,低沉无生气,冷冷清清,不能满足民众的欣赏要求,便以道教音乐为基础,吸收昆腔和江南说唱等腔调中的特征,融化成民众喜闻乐见、具有道教和民乐特色的新颖道曲”。可见道乐是可以改编和创作的。一方面要在道观中培养音乐人才,依靠他们去吸纳然后发展和创新;另一方面要动员民间的音乐人参与到道乐的改革和发展中来。

## 二、进一步加强道乐与本地戏曲音乐的联系和融合

湖南地方戏曲音乐历来发达,它对道乐产生过广泛的影响,如“赞”曲中的“高腔”、“十月怀胎”,就类似于湘剧高腔音调;道乐中的曲牌“庄王擂鼓”明显吸收了湘剧“打鼓骂曹”的旋律。此外,湘剧、花鼓戏的一些曲牌,道乐也有沿用。如“伴妆台”、“哪吒令”、“柳青娘”、“万年欢”、“哭皇天”等。

鉴于此,我认为花鼓戏中还有许多可供道乐演唱和演奏的音乐。如“哀调”、“下河调”、“渔鼓调”、“和调”、“衡山调”等,在保留其基调的前提下加以修改,便可用做道乐中的“赞”曲,而像“普安咒”、“小开门”、“快板令”等一类的过场音乐完全可用做乐中的“曲牌”演奏。我这里只是随便举例,实际上戏曲音乐中可供道乐利用

的东西还很多,只要运用得当。

地方戏有深厚的群众基础,如花鼓戏,一直深受南岳衡山乃至湖南群众喜爱。把这种深入人心的戏剧音乐移植到道乐,道乐的影响力必更深远,更具宗教美育功能。

### 三、完善南岳道乐的演唱和演奏

完善道乐的演唱、演奏,即提高道乐的演唱、演奏水平。怎样提高?首先,要重视培养一支由道士组成的专门队伍。因为各种科仪活动是由道士主持参与的,俗众只是欣赏者。应该形成一个共识,道乐是道教文化的一个重要方面。既然如此,培养素质较高的乐师或乐手就势在必行。其次,乐器的配置也是值得重视的问题。南岳道乐的“曲牌”,采用“小乐”和“大乐”两种演奏形式,区别主要在于乐器配置不同。但两种形式的配置都比较老套和单调,一些表现力很丰富的乐器被排挤在道乐之外,比如浑厚凝重的大提琴、倍大提琴和某些色彩乐器。这并不是好事。保持道乐的庄重和采用全新的表现手段并不矛盾,应有所突破,作一些尝试。第三,要重视道乐曲谱的配器 and 艺术处理。不进行加工、处理的艺术是一潭死水,没有波澜。说来说去,又牵涉到培养人才的问题。

道乐是为道教服务的,它对整个道教文化起着巨大的推动作用。弘扬、发展南岳道乐,我认为很大程度上就是提高道乐的审美价值,使其更具欣赏性。注重这一点,南岳道教文化就更具魅力,更加广泛地为人接受。这件事做起来比较复杂,但通过我们不断努力,道乐的前景必然非常美好。

(作者为南岳慧声艺术团团长)



# 论南岳道教文化旅游开发

高 容

道教是我国惟一土生土长的宗教,是我国文化之树上结出的宗教果实。它渊源于先秦,形成于东汉,发展于魏晋南北朝,兴盛于唐宋,分衍宗派于金元,清以来仍盛传不衰,演教已有近一千八百年的历史。可以说,道教文化在一定程度上反映了中华民族的文化水准、思维方式和审美情趣。衡山是古代道教中凡人修道成仙和神仙居住的五岳之一,有着渊远的道教文化传统和丰富的道教文化旅游资源,开展道教文化旅游,吸引包括非信徒在内的游人参观、游览、朝拜和文化研习、修身养性,不仅能满足游客高层次的心理需求,而且对弘扬优秀传统文化、提高衡山的旅游功能和文化品位,获得较好的社会和经济效益有着重大意义。

## 一、道教文化旅游的认识

道教文化旅游是指以现有的道教文化古迹为依托,利用其知名度 and 优美的自然风光以及独具特色的道教宫观、园林环境、宗教仪式,借助一定的物质手段,再加上游客受到的艺术感染和各自的精神寄托,用自己的审美情趣,通过艺术的审美、历史的回顾,从而得到全方位的精神上、文化上的享受的一种旅游活动。它包括信徒的朝圣之旅和普通游客的观光、游览、修学与思考之旅。道教文化旅游作为一项特种旅游形式,不仅建立在宗教信仰的基础上,而且道教文化本身的独特性对开展旅游有着得天独厚的条件。

1. 道的此岸性与客源基础。不同民族的具有特殊性的宗教,根源于其特殊的民族文化。道教作为我国惟一的土生土长的宗

教,且被奉为“国教”,不仅是具有宗教一般性的彼岸性,更在于体现出的此岸性——对个体现实生活的关注和对精神自由的追求,肯定人性的现实与一般社会意义的现实。这种此岸性不仅体现在其宗教思想体系中,还体现在它的神仙谱系以及宗教活动中。

如它宣扬“教化虽无大功,且有百授之劳”,“出天宫静轮之法,能兴造克就,则起真仙”(《魏书·释老志》),说只要不辞劳苦,潜心修炼,凡人也可以“飘摇登仙”;再如,道教中的神族,绝不是冷漠孤傲、凶残杀戮、专治众生的,它们都是平静的、随和的、亲善于人并愿意把人世的安乐升华到巍峨的神殿中来的。在道教的神仙谱系中,就赫然写着那些凡人成仙的名字;再如,它利用人们对于神秘天命的畏惧心理,通过“密告天符”,编出一些天意如何的内容来告诫统治者和世人——这样,民间的芸芸众生要靠这种此岸性去获得神的庇佑,高高在上的帝王也要靠这种此岸性去求得神的辅助——进而取得其作为人神之间中间人的合法地位,吸引了广大的信徒,等等。

我们姑且不去研究其中的科学含量——它可能带来较大的迷信成分,但这种此岸性和亲近性不能不说是道教在民间拥有广阔市场并被奉为国教,演教千余年仍盛传不衰且远播海外的内在根源。道教文化旅游作为建立在宗教信仰之上的旅游形式,也就相应拥有了相当深厚的客源基础。

2. 道的审美性与旅游氛围。道的审美性不在于道教的实践活动是在追求、创造着美或者它本身就产生着艺术品,也不是因为道教教义对美学的基本理论作了多少论述和阐发,而是因为道所追求的是人的自由的实现问题——这与美的本质是一致的。对社会,它主张“道法自然”、“无为而治”,在《太平经》中便提出了互助互爱、平等公平、周穷济急、有财相通的道德要求;对个体,它强调“性命兼修”,追求“长生不死”,尽管这种“自由”往往是以虚幻的方式得到满足,但至少为世人在被压抑的现实社会中找到了一个暂

时的平衡支撑点。这是从精神层面上看。从物质层面上看,道教文化中宫观建筑、法物器皿本身就具有美的特征,或为人提供了可以想象的美的境界,特别是道教园林,在构景上寄情山水、崇尚自然,在构景手法上强调“屏俗收佳”,在布局上自由曲折,幽邃深远,这些都使道教园林成为“神仙世界”、“福地洞府”,既渲染了宗教氛围,又展现了艺术,更与周围环境构成了某种特殊的文化意义,潜移默化地影响着人们的心理情绪,给人带来精神上的享受。

3. 道与游的相融合性。旅游是人的生命主体作用于自然、社会、人类乃至整个宇宙所希望产生的一种清静超脱、身心愉悦的境界的活动,它能扩大人生经历,使人获得外界包括社会与自然的无限的信息与特殊的感受,寻求到生理上的健康长寿和心理上的清静虚明、无思无虑、自慰自娱。而道鲲鹏图南的远游精神、修道而养寿的养生思想、“致虚极、守静笃”(《老子》第十六章)的虚静特性,以及道所体现出的审美特征,无不与旅游不谋而合。《庄子·天运》也曾提出:“逍遥(即旅游),无为也。”即自由自在、无拘无束、自然天放是旅游最基本的特征,事实上这也是现代旅游的特征。这与“道”效法自身的本然状态之“道效自然”说有异曲同工之妙。

## 二、衡山道教文化旅游的条件分析

1. 道教历史悠久。南岳衡山是我国宗教名山,素有“五岳独秀、文明奥区”的美誉。从东汉末年的张道陵第一个进入南岳,之后著名的道教人物有晋代的王谷神、皮元曜,南北朝时期上清派第一代宗师魏华存(称南岳魏夫人,修有黄庭观,唐颜真卿曾书《魏夫人仙坛铭》),及其他著名道士陈兴明、施存、徐灵期、张如珍、双仲远,唐代著名道士司马承祯(号白云子,系上清派第十二代宗师)及弟子薛季昌、王仙桥等都曾在南岳设坛传道,明代张三丰也曾来南岳九仙观修炼。新中国成立以后,全真派二十代道士王信安等也曾来南岳研道。在衡山数千年的宗教历史中,道教在很长时间内

一直作为主流教派而存在、发展着。

2. 道教文化资源丰富。南岳道教在发展过程中,留下了许多建筑、典籍、音乐、习俗,成为南岳旅游文化的重要组成部分,现存道教宫观及遗址有玄都观、黄庭观、九仙观、紫竹林、南岳庙东八观等。

南岳大庙是我国五岳中规模最大的古建筑群,占地 9.85 公顷,早在秦汉时庙已有之,唐开元年间改建为南岳真君祠。庙由九进四合院落组成,整个殿宇雕梁画栋,甚为雄伟壮丽。庙前有人工开凿的寿涧水,庙后有埋葬赤帝祝融的赤帝峰,庙内的御碑亭内巨型石碑上还刻有清康熙皇帝所书重修南岳大庙的碑记。黄庭观始建于唐德宗年间,名“魏阁”,后根据道教所修真经《黄庭经》赐为观名。相传东晋初年,南岳著名的女道士魏夫人于咸和九年(334)在阁旁礼斗坛白日升仙,因此在道教中享有很高名望。观外的“飞仙石”今仍在。在紫盖峰下的水帘洞,古称朱陵洞,相传为朱陵大帝所居,此地也是道家的“第三洞真虚福地”,故又称为“朱陵福地”。会仙桥下的罗汉洞,高三米、宽二米,四周悬崖陡壁,险峻异常,站在洞中,有蓬莱仙境之感。还有紫竹林、九仙观,始建于南朝齐梁之际的玄都观等道教宫观及遗址,引人入胜。

衡山的地形地势似乎也与道教有着不解之缘。清代学者魏源在其《衡岳吟》中说道:“恒山如行,岱(泰)山如坐,华山如立,嵩山如卧。唯有南岳独如飞,朱鸟展翅垂云大(舵)。四旁各展百十里,环侍主峰如辅佑。”这一个“飞”字,把南岳的山势特点十分形象地刻画了出来,而这个“飞”字,又与道家“鹏程万里”、“青云直上”的浪漫主义、大无畏的英雄气概、积极的现实态度不谋而合。可能这也是衡山之所以为“南岳”的原因之一。

南岳衡山又被称为“寿岳”,今天在南天门附近的皇帝岩石上还能见到两个 1.6 米见方的“寿岳”石刻,相传为宋徽宗所书。千百年来南岳作为民众祈福延寿之圣地,已经形成了其独具特色的

“寿文化”，这一点与道家所推荐的“性命兼修”、“长生不老”的养生之道是相一致的。在近些年衡山的旅游宣传发展，愈发凸显了这一特色，初步树立了相应的旅游形象，可以作为发展道教文化旅游的基础。

### 三、衡山道教文化旅游的开发思路

最初的宗教活动是衡山旅游的起源。现在赴衡山的旅游者中，也以香客居多，其目的主要是朝拜、进香，而游览、观光、考察等活动多是伴生性的；客源也多分布在省内和衡山周边省、市等临近地区，辐射范围小，游客文化层次普遍偏低，农民、中老年妇女占的比例大，消费水平低；旅游旺季集中在七、八、九月份，这一期间的旅游主要由民间庆典、宗教节日来带动，其他时候旅游人数明显减少，处于淡季。所提供的旅游项目，也多为求神解卦、宫观的参观游览之类。

因此，不难看出，衡山并未形成真正意义上的现代宗教旅游氛围，道教文化旅游尚处于自发、混乱状态，需要从以下几方面着手，进行分层次、有步骤的开发。

1. 道教朝拜旅游。道教文化所蕴含的深邃的宗教智慧和灿烂的宗教艺术是人类的瑰宝，在海内外都有较大影响，并被作为一种信仰来朝拜。朝拜旅游在衡山已有一定的影响，但基本上属于自发形式的旅游。发展道教文化旅游应有组织、有计划地举行一些道场、法会等道教仪式及节事活动，扩大宗教影响，吸引大量的信徒以及国内外对道教有着浓厚兴趣的朋友参加，也借此提高衡山的宗教影响力。

2. 道教游览、观光型旅游。道教在衡山千百年来的发展留下大量的历史古迹和艺术作品，展现出独特的观赏性、艺术性。幽邃深远的道观园林环境辅之以浓郁的宗教氛围，营造出“人间仙境”的美景，既是香客求神祭祀之所，又是游客探幽访秘、观赏游乐之

地;而生动逼真、造型各异的道教神像本身就具有较强的艺术性与神话色彩,吸引游客的注意。同时,有很多道教活动也成为青年人的宗教娱乐,如求神问卦,购买宗教小神像、保佑物等作为吉祥物收藏,等等。这些都能满足游客的游览、观光需求。

3. 道教修学旅游。道教文化包括了历史学、考古学、环境保护学、天文、音乐、医药学、物理、化学等多门学科,为青少年学习人文、自然、科学知识提供了良好的教育环境。特别是其在道术数科仪方面的文化研究,被称为逻辑学和现代科学的基础。著有《中国科技史》的英国著名学者李约瑟先生就对我国道教十分赞赏,并多次访问北京白云观,特别肯定了道教“方术、科学、民主和政治进步的一面”。除此之外,修学旅游还包括道教文化本身的修研,如在衡山召开大型宗教研讨会、道教文化学术交流会以及道教文化短期学习班等,增强衡山的学术氛围。

4. 道教休闲、疗养旅游。道教重“养生”、“性命兼修”,自古讲究疗养之道,可以将其内容和形式大量运用于旅游中。如气功练习、剑术表演、内外丹法修炼、道乐演奏与音像制品的制作、绘画艺术表演等都尚有较大的发掘空间。道教思想还蕴含着丰富的心理学、人文学知识,能够向人们提供思想交流机会和某种精神信念的支持。与道行高深的道士们交谈,能让人摆脱生活烦恼,减轻思想压力,对人生、对自然、对世界有更深层次的领悟与认识,这对于启发心智、陶冶性情大有益处。

#### 四、开发措施

1. 整合宗教资源,综合开发。衡山的道教文化并不是独立存在的,千百年来佛、儒、道共处一山是衡山宗教文化的最大特点,尤其是自宋以后佛教甚至已在衡山居于主导地位,且在旅游中具有一定影响,要发展道教文化旅游,离不开宗教文化资源的综合开发与利用。

2. 联合其他道观圣地,以线带点。全国的道教文化旅游线路,基本已形成三条线路,即湖北武当山沿长江而下到江苏茅山、苏州玄妙观的中线,从庐山、龙虎山到福建武夷山,再到广东罗浮山的南线,以及从道教发源地四川出发,到鹤鸣山和著名的道教圣地走城山、青羊宫,然后到陕西华山、终南山等的西线。南岳衡山在发展道教文化旅游上明显滞后,仅仅处于温热甚至是不热位置。因此必须要打破这种格局,力争加入到既成的旅游圈、旅游线中,通过线路的发展拉动衡山的道教旅游。

3. 利用本土优势,扩大影响。衡山人杰地灵,留下了大量名人旅游资源,如衡东罗荣桓故居,双峰曾国藩故居,湘潭毛泽东、彭德怀故居,湘乡黄公略、谭政故居等,可以利用名人文化效应,实现衡山道教文化的互动发展。另外,衡山是湖湘文化的发源地,胡安国、胡宏父子曾在文定堂著述讲学,也可以借宋明理学、湘学现在海内外的研究契机,扩大衡山道教文化旅游的影响。

## 五、开发中应注意的问题

1. 坚持文化内涵。道教文化旅游建立在宗教信仰、思想文化的基础上,应该始终坚持文化导向,开展文化型项目,提供文化型导游和从业人员,避免盲目追求经济效益,使宗教旅游文化商品化、舞台化。同时要坚决肃清封建迷信等不健康的成分。

2. 加强文物古迹的修复与保护。要保护好现有的宫观建筑和道教园林,严禁采伐树林,同时对历史遗迹做还原性恢复,切忌不符史实、中西不分、不伦不类。

3. 完善接待服务设施。要统一布局各项基础服务设施,如规范旅游商品、宗教用品货摊的摆设,修建符合道教人士居住和普通游客度假居住的住房,提供有道教特色的餐饮,提高宗教从业人员的素质,开辟旅游线路,充实旅游内容,开发道教旅游商品,等等。

(作者单位:湘潭大学旅游学院)

# 南岳道教资源与发展旅游关系研究

陈圆桂 肖剑平

南岳衡山是我国五岳名山之一,位于湖南省衡阳市境内,群峰七十二,逶迤八百里,主峰祝融,独柱南国,气势磅礴,名闻遐迩。她不仅风景极其壮丽,而且宗教文化十分浑厚,寺庙道观林立,是我国著名的佛道荟萃之地和历代帝王巡猎、祭祀的名山,每年秋后香客如潮,诵经之声不绝于山,成为南岳一道极为迷人的风景线。如何挖掘和整理南岳道家道教资源,传达历史文化积淀,体现南岳人文蕴藏的实力,让游客深深领略到南岳特有的人文氛围和地域特色,来吸引游客、香客,不仅使游客们觉得南岳“秀色可餐”,而且让游客受到传统文化熏陶,感受到对人性的尊重和文化环境的陶冶,游客在游览中感到的是和谐、礼貌、高雅,在心灵上得到安慰和关怀等,获得更高层次上的满足。为发展旅游,振兴南岳经济,提供新的发展思路。

南岳佛道并存,宗教文化源远流长。为了论述与行文的方便,本文将论述范围定在道家道教方面,佛家当另文论述。

## 一、悠久浑厚的南岳道教文化

早在西周时期,道教即在南岳活动,开辟了洞天福地。东汉时五斗米道创始人张道陵曾来祝融峰拜谒道家第二十二福地光天观和二十四福地青玉坛。自东晋上清派创始人魏华存来南岳创建黄庭观后,到唐代就建有大小宫观三十六座。道教中的黄庭观,相传为魏夫人升天之地,在道教发展史上具有很重要的地位。江南最大的宫殿式古建筑群南岳大庙,占地九万八千五百平方米,大庙布



局是北京故宫的缩影，一条南北中轴线上排列着棂星门、奎星阁、正川门、御碑亭、嘉应门、御书楼、正殿、寝宫、北后门。东有八观（道教），西有八寺（佛教），佛道共存共荣的宗教文化不但共容于一山，而且融合于一庙，堪称宗教文化之一绝。现南岳山上山下道观、寺庙交错而立，国务院于1984年公布的全国开放寺庙共一百零四处，南岳就有四处。祝圣寺、南台寺、福严寺、上封寺、藏经殿、祝融殿、玄都观、黄庭观等都为重点文物保护单位。南岳还重塑了七百二十五尊佛、道神像，添置了宗教法器和藏经十万余册。而今，为了保护南岳大庙这一千年文物，佛道两家正在重修南岳大庙。重修后的南岳大庙，将成为集宗教活动、文物展出、碑林石刻、旅游娱乐、宗教物品于一体且独具南岳特色的重要景区。如此丰厚而富饶的宗教人文景观，为南岳发展特色旅游经济提供了良好的契机。

南岳，作为一座道教名山，从麓到顶，古迹如云，美不胜收。神奇的造化和历史的沧桑，为南岳创造了无数优美的游览景点。历代高道都认为此地乃修道养生之风水宝地。晋宋之间，高道尹道全到南岳后深有感慨地说：“智者爱水，仁者爱山，南岳山水悉备，又有朱陵寿岳，若修心于此，志勤于道，何必更历他山。”南岳另一高道薛玄真更明确地向他人道：“山林幽静而有灵气，潭渊水深而清澈明净，松声竹韵，草绿花草，苍苔碧萝，许多自然景色相辉交映，构成了一幅幅神秘莫测的美景，凡是尘俗之人得不到这种享受。玉柱乳岩别有洞天，长生灵芝的圣地，凡骨尘心之人，不能领略其妙处。”进得山中，登高四望，但见重峦叠嶂，纵横起伏，云环雾绕，古木参天，郁郁葱葱，岸壁耸立，洞穴森然，溪水奔流，瀑布飞泻，空翠湿人衣，清风生腋下，真有一种羽化而登仙的感觉！

《南岳志》中说得更令人赏心悦目，心扉荡漾，它是如此描绘道：“南岳的自然风光秀丽，自长沙溯湘江而上，仰望群峰，状若阵云；帆随湘转，九向九背，构成为七十二峰山水连绵壮伟的宏观胜

境,使人心胸豁然;而层峦叠嶂之中,有三海、四绝、五峰、九潭、九池、九溪、十五洞、二十四泉、三十八岩诸景点,加上异兽珍禽,琪花瑶草,汇而凝集为无数的微观风光。”韩愈说:“南方之山巍然而大者以百数,独衡为宗。”魏源也赞叹“惟有南岳独如飞”之势态。南岳朝晖晚霞,云蒸霞蔚,日出壮观,月魄清光,无不令修道者神往。修道之士只有常处于这清静的环境,让思想精神融于大自然中,观望四野,开阔胸怀,才能“清其心,静其气海”,达到“守静去欲,空无了悟”的境界。无怪乎历代名人宿居南岳,与道士们品茶论道,结下了不解之缘,留下许多脍炙人口的诗词佳句,更增添了南岳的文化意韵。

## 二、深厚人文关怀的南岳道家精神

南岳是一座以人文烙印融自然风物造化为景观的名山。既有自然的鬼斧神工,又有人文的终极关怀。自然景观是大自然赐予人类的珍贵财富,其价值在于自然天成的魅力和不加雕饰的野趣,具有不可再生性和不可替代性。因此,自然美重在发现,重在宣传,重在保护,维护自然原貌,突出鬼斧神工的造化伟力。南岳人文景观是以宗教文化为特色主题,人文景观建设要以“人文美”为宗旨,颂扬中华民族博大精深的传统文化,凸显人类对自然和社会的作用,表现对人类的终极关怀以及对人类进步的肯定和对人性的张扬。南岳人文景观的建设要突出南岳特色,如“麻姑仙境之幽”、“穿岩诗林之巧”、“忠烈祠之穆”、“禹王城之古”、“南岳大庙之绝”、“黄庭观之奇”等诸多特色。南岳还应在挖掘道家道教的历史典故、民间传说和革命传统上开发出新的篇章,使游客深切感受到南岳也是一座具有强烈爱国主义传统的圣山。1939年全民抗战时期,周恩来、叶剑英在南岳组织游击干部训练班,成立了“南岳佛道教救难协会”,团结广大僧尼、道众投入中华民族抗日救亡运动。游客来南岳既能在寺庙道观中“出世”——感受宗教文化之神秘,

又能在抗战遗迹中“入世”——领略民族精英的爱国情怀。但人文景观与自然景观须和谐相处,相得益彰,相映成趣,互相交融,达到自然中见优美、平淡中见奇绝的和谐美。

我们还应培植和弘扬历史悠久的道家文化,譬如:道家思想中的“道法自然”,追求“返璞归真”,审美观上的精神自由。在现代社会中,人际关系疏离,家庭解体,亲情破缺,老少失养,加之人与人之间竞争激烈,生活紧迫,精神世界极度空虚和孤独。个人的焦虑、烦恼、苦闷、迷惑、痛苦等,无处倾诉,心灵亦无所寄托、慰藉。人们在外出观光旅游时,不仅欣赏到祖国的壮丽河山,而且精神也得到彻底放松。道家的“坐忘”、“心斋”的思想恰好为游客提供了通向精神自由的桥梁。庄子在《齐物论》中说:“吾丧我。”就是忘掉自身,达到物我两忘的境界,从而消解现实带来的重负,最后是精神上与天地玄同,与自然为一。“心斋”就是在心中戒除一切欲念,使心底保持虚洁清明,任物自为而保持自身的高洁,以此达到内心的虚静和精神的明朗,求得精神世界的超脱。当然,庄子的这种人生观也极大地表现了他消极的态度,但他的这种不为物欲所累对当今也有一定的借鉴意义。因此,道家所说的“坐忘”、“心斋”并非空空如也的一无所有,而是使心灵深处无所蔽塞而明澈如镜,能体察宇宙的生命之源和生存之机,使人的生命高度升华,虚中有实,静中有动,无为而无不为。把握住具有生命方向意义的东西,而不随波逐流,真正做超凡脱俗的高人雅士。南岳应在培育道家道教传统文化,探究道家文化的底蕴,继承和弘扬其优秀传统文化方面,继续发挥它应有的优势。游客就可以从道教文化的精神资源中吸取用之不尽的智慧,起到净化人们心灵、陶冶情操的目的,使人们的身心倍感愉悦,情感得到回归。

### 三、南岳道家道教文化与发展旅游的内在关系

旅游是一个体会文化和文明的过程。西方著名哲学家斯宾格勒在其名著《西方的没落》中论述道:文明是文化不可避免的最终命运……文明是一种人性发展(即一种文化发展)所达到的最外在、最人为的状态。文明,即文化的结论。文明到来时,已经生成的事物,替代了原来的扩张。心智的成熟与硬化,使得“世界都市”替代了原始的母土,人类也失去了多力克与歇德式的精神状态——那种孩提时代的精神状态。文明即是最终结局,不可避免的结局;文化,由于其内在的必然,亦将逐一走到这一格局。从此意义上来说,旅游是人类从文明向文化的追溯和返观,但又是在体验文化中受用文明。海德格尔说文化是“自然生长在生活大地上的野花”。旅游就是采摘这些野花的踏青。要把旅游作为一种产业来发展,经营者给游客提供自然的、感知的享受都必须是最大程度的、文明的、优美的。而南岳道家道教呈现出海纳百川、博大精深的文化恰好给游客很大程度的满足。

此外,南岳也是道教养生保健之地。元朝时湘籍道士李道纯在内丹修炼方面发展成为综合南北的心性修炼,然后发展到明清之际全真教在修炼方法上的性命双修,通过心性的修炼,达到精神解脱的内炼方法,调控人的身心活动。同时,道教养生之术中的外丹、内丹、服气、吐纳等,更吸引了游客的好奇心,有利于发展南岳养生保健的生态旅游。

总的来说,南岳道家道教悠久的历史,灿烂的文化,为南岳开辟新的旅游资源,使南岳风景名胜区跃上一个新的档次提供了得天独厚的条件。如今,旅游业作为二十一世纪的“朝阳产业”,旅游者的要求越来越高,旅游业竞争也越来越激烈。我们不能简单地追求硬件设施的改善,同时也必须抓住南岳这一道教名山去做文章,提高旅游质量。只有我们把道家道教的人文景观与秀丽的自

然景观完美地结合起来,以名山为依托,以旅游为龙头,以宗教文化为特色,发展南岳特色旅游,南岳才能在灿若群星、数量众多的风景名胜区里成为一枝独秀,流芳于海内外,吸引更多的游客慕名而来。

(作者系湘潭大学哲史文化学院研究生)

## 南岳道教资源与旅游经济关系初探

旷章玲

道教是根植于中华文化沃土的本土宗教,是中华优秀传统文化的重要组成部分。南岳是道教名山,道教的传入已有一千多年的历史,它在长期发展和演化过程中,与民族文化相互融合、相互促进,不仅具有丰富的学术内涵,同时也具有独特的欣赏价值。各重点道观活动场所及其遗址融自然景观和人文景观为一体,向人们展示着别具一格的自然风姿和形式各异的建筑风格,其神秘、博大、精深的文化也一直吸引着学术界人士和海内外游人。南岳丰富的道教文化资源亦与南岳的旅游发展、经济腾飞息息相关,不可分割。

### 一、南岳道教渊源与丰富的道教资源

最早进入南岳的宗教是中国土生土长的道教。据《南岳志》载,自东汉至明清时代,共有名羽高道一百零九人于南岳修神传道,南岳被誉为“种福之地,成仙之乡”。

汉代时,武帝封南岳金母殿道士王谷神为太微先生、皮元曜为太素先生。东汉时,道教天师张道陵从天目山来南岳,拜谒青玉坛、光天坛,祭祀祝融君,道教正式进入南岳。之后,我国第一位正式出家修道的女道士、上清派创始人魏华存来南岳紫虚阁修道,并整理、充实和完善《黄庭内景经》,奠定了道教在南岳的基础,宋仁宗赐“紫虚元君之阁”,宋徽宗又赐名“黄庭观”。后又有一批高道修习于南岳,如唐时高道司马承祯,被封正一先生,其弟子薛季昌封为天师;张惠明被唐太宗封为“妙济大师”;刘元靖被唐敬宗赐号

“广成先生”；唐玄宗、唐德宗分别亲撰《赐薛天师往南岳诗序》和《赠元和先生制》。宋时高道陈兴明、施存冲、徐灵期、尹道全、陈慧度、张翥要等人，亦先后被皇封。元代封南岳道士刘用光为“冲静先生”，御赠“行业清高，精诚感格”。明清之际，南岳亦高道辈出，代不乏人，传为史话。

南岳是道教的圣地。盘亘八百里的七十二峰中，道教有名的第三洞天、第十二福地、第二十一福地、第二十二福地、第二十五福地等各仙坛、仙洞、仙阁遍布山谷。各种道教古籍、传说、碑记、诗集等又为南岳道教文化增添了丰富的内涵，如《按摩通精经》、《人皇内经》、《道德经》、《玉清隐书》、《黄庭内景经》、《集仙集》、《列仙集》、《集仙录》、《太平经》、《通仙通鉴》、《真诰》、《一统志》、《舆地纪胜》、《游宦纪闻》、《全唐诗话》等，成为南岳传统文化乃至中国道教文化不可缺少的组成部分。

南岳现存的黄庭观、紫竹林、南天门祖师殿、玄都观、大庙内东八观以及正在全面修复的朱陵宫、九仙观等一批历史悠久的名观，不但为道教徒安排了从事宗教活动的地方，更重要的是完善了南岳宗教旅游设施，再现了源远流长的南岳道教风貌。

## 二、道教文化的旅游价值

### 1. 道教的信仰及教理教义给人以启迪与智慧。

道教所信奉的神仙，上至三清、四御，下至城隍、灶君，风雨雷电、山川社稷均有神灵。而道教最根本的教理教义，是“道”和“德”，它崇尚自然，教人无为不争，淡泊名利，主张清心寡欲，致中守一，强调人与自然的和谐统一。而在人们生活的现实环境中，物质财富日益丰富，人们对财富的追求和占有欲极大地膨胀，精神追求也被压缩，有的甚至纯然物化或物欲化，但更多的人有着迫切的精神渴求，而包含着丰富的人生智慧、汇聚中华民族先辈们文化和精神创造精粹的道教文化，为新世纪中人们的精神饥渴提供资粮

和琼浆,随着人们的文化自觉,对道教和道教文化的信仰与追寻会更加广泛、更加有紧迫感。

## 2. 道教文物及其独特的建筑风格,给人以知识与美的享受。

南岳是道教名山,是道教有名的洞天福地。历代道教徒修炼、布道的遗迹和文物遍布山中,流传着许多寓意深刻、情理晓人的传说故事。其中湖南省重点文物保护单位之一的黄庭观,始建于唐初,初称魏阁,后改称“紫虚元君之祠”,宋徽宗又赐名“黄庭观”。为砖木结构,保存宋代建筑之风格,颇有价值。晋代魏华存在此推开中国女子修道之先河,道教上清派尊称为第一代宗师,在中国道教史上有着极高的声望。观内墙壁上原嵌有黄庭观石刻,据传为魏夫人亲书。观右有魏夫人飞升石等景观。

南岳玄都观,又名半山亭、吸云庵,座落在风光秀丽的南岳半山腰,为南岳目前第一大道观,初建于南朝齐梁时代,同治年间改亭为“十方玄都观”,清光绪四年(1878)扩建。整个建筑雕梁画栋,有龙凤浮雕、彩绘、泥塑、石刻等,很有艺术价值和观赏价值。尤其是玄都观山门的一副楹联“遵道而行,但到半途须努力;会心不远,欲登绝顶莫辞劳”,流传甚广,影响极大,对人们登山、学道,乃至人生事业,都起着鼓励与鞭策作用,寓意深刻,发人深省。

南岳风景四绝之一的水帘洞景区,不仅有水帘洞(瀑布)、雪浪亭、石刻群等景点,又有道家有名的洞天福地。如朱陵洞,传说是朱陵大帝居住的地方,旁有宋代“南岳朱陵洞天”、“朱陵太虚洞天”等石刻,又有即将修复的朱陵宫。这里亦是南岳九仙飞升之处。传说晋时,有九位道士遇真人,获奇道,能凌空御风,制伏虎豹,役使鬼神,炼出金银,神通广大,变化无穷。他们先后在此白日升天,羽化成仙,故名九仙观。九仙观附近一块巨石上,镌刻有南宋道教学家所书的《还丹赋》一篇,文词华丽,书法精湛,成为许多游人和学者研究、考察南岳道教的重要文献。游客不仅享受到无穷的山水之乐,同时可受到南岳道教文化的熏陶。



此外,还有紫竹林、南天门祖师殿、大庙东八观等,南岳道教文化博物馆也正在兴建之中,不久将展出各种道教法器、法物、历史画卷等,使人领略到道教艺术的久远历史和辉煌成就。

### 3. 道教规范的礼仪,使人感到中华文化的源远流长。

道教的礼仪来源于中国的传统古礼仪,继承了民族礼节的典范。敬神或是祭祖都要跪叩,见面则抱拳作揖,表示恭敬,这些都是中华民族传统的礼仪形式。道教徒的道装皆为青蓝色,高筒白布袜,如古典剧装。蓄发留须,表明了顺其自然的生活态度。另可到南岳大庙盘龙亭欣赏道教音乐表演,体会那典雅、清新的浓厚宗教气息。

### 4. 生动的道教传说典故和民俗,贴近生活,增加了游客的乐趣。

南岳道教历史悠久,传统文化底蕴深厚,与民俗风情紧密相联。每年的南岳庙会、赶八月以及各种道教节日吸引着无数海内外游客和香客的到来。

南岳的麻姑仙境就是由道教传说故事而开发的著名景点之一,内有麻姑溪、麻姑桥等。传说中的麻姑是位美丽的天仙,每年西王母寿辰时,便到绛珠河畔采集灵芝,将其酿成仙酒,为西王母祝寿,故有“麻姑献寿”景观,象征着吉祥长寿。另有卧虎石、龟石、猴石、灵芝石、灵芝泉等景观,贴近生活,富有乐趣,增加了客人的游趣。

随着对外开放和旅游事业的发展,宗教文化旅游业以其独特的风格和丰富资源日趋“升温”。南岳众多的洞天福地、宫观胜景,成为人文景观旅游的重要资源。同时,南岳一年一度的“寿文化节暨庙会”等活动,无疑对方兴未艾的南岳宗教文化旅游是一个有力的促进,《南岳名观》、《南岳仙道记》、《湖南金真韵谱》等旅游丛书的出版发行亦大力宣传了南岳的道教文化。不久的将来,道教文化在南岳文化旅游业中的位置会日趋显要,且带来南岳经济的大发展。

(作者单位:南岳宗教文化研究所)

## 为《易经》图书正本清源

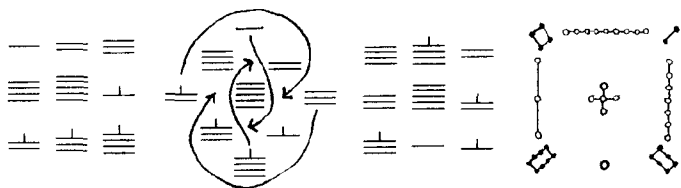
罗俊扬

《易经》是一部数与文相并用的千古奇书。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和……人之所以教我，亦我之所以教人，强梁者不得其死，吾将以为学父。”据终南山楼观先师传碑文说，这是周昭王二十五年（道历 1723 年）十二月“老君至终南山本第，斋戒问道”时，在《道德经》中写的一段话，这里把“道、教、数、学”第一次联结在一起。老子所说的一、二、三、万等，是最初用来反映宇宙的“数”，古人用“数”的符号绘成图书。相传在伏羲时，人们开始用蓍茎作筹策记数，断筹“--”作虚数，整筹“一”当实数。黄帝继承伏羲，对道与数有进一步发展。在陕西千阳县西汉墓中出土骨质的长十三厘米的整筹二十一支，断筹若干支，证明了先人使用筹策的情形。商代开始创造使用文字，河南安阳出土的殷人甲骨文、江西吴城出土的越人陶文，其中均有十进制的数目字。现将其并列如下：

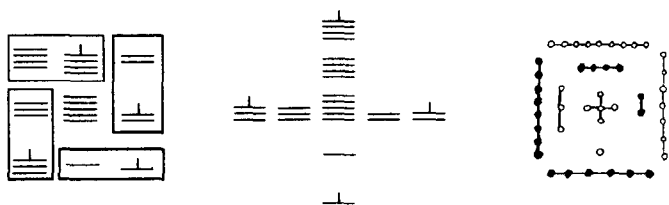
筹列数	--	—	=	≡	≡	≡	⊥	⊥	⊥	⊥
甲骨文		—	=	≡	≡	⊗	∩	+	)(	ㄥ
陶文		—	=	≡	≡	⊗	∧	+		
释文	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9

古人在长期使用筹策运算中，发现了有趣的算术，用 1 至 9 九个数三阶排列，横向成 123、456、789 三组，纵向成 147、258、369 三组，如将此排列往顺时针方向挪动半个方位，即 45°，再将其上与

下、左与右各一数对调,这个排列不论横、竖、对角,凡直线上的三数之和均为 15,这就是相传了五千多年的《洛书》。如图:

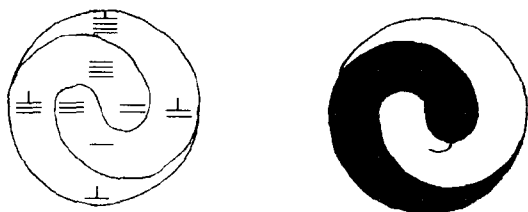


如将《洛书》外缘八个数,改为四向排列,即成九四居上、六一在下、八三居左、七二在右、五居其中。1 至 9 九个数排列成十字形,横、竖直线上五数之和均为 25。这就是继《洛书》之后的《河图》:



因此,《易经》的爻辞以九在上为阳,六在下为阴。阳爻称初九、九二、九三、九四、九五、上九;阴爻称初六、六二、六三、六四、六五、上六。以上排列、运算、《易经》三者一致证明,《河图》排列是九在上、六在下。

《周易序》曰:“易有太极,是生两仪。太极者,道也,两仪者,阴阳也,阴阳一道也,太极无极也。万物之生,负阴而抱阳,莫不有太极,莫不有两仪,絪縕交感,变化不穷。”古人认为奇数为阳,偶数为阴,那么怎样将《河图》中奇偶交错的数列“负阴而抱阳”、“絪縕交感”呢?他们把图中的中心 5 作为太极,将其余的奇、偶两种数用曲线勾画出来,奇数是阳用白色,偶数是阴用黑色,绘成黑白相交的《太极图》:



以上是十进制中个位上的一个虚数——太极；九个实数——1至9，共十个数，如再加数就进入十位了。十进制便于做加减乘除的运算，但不适宜卜筮吉凶或“有”或“无”的单项选择。在科学尚不发达，凡事先问吉凶的时代，卜筮是社会生活中的头等大事，于是，古人在卜筮吉凶时，只用“整”、“断”两种筹进行运算，有则为整筹，无则为断筹。随着事物关联性的发展，有无的项目增多，因此，运算中增加了“数位”，当时称数位为“爻”，三爻才容纳0至7八个数，即“八卦”，并命以卦名。以筹策形象画成卦象，这就是《周易序》所说的“著其象以定天下之吉凶”的卦象。这种卦象符号以虚线当0数，实线作实数的话，正与现在的二进制符号相吻合。列表如下：

卦名	坤	震	坎	兑	艮	离	巽	乾
卦上爻	--	--	--	--	—	—	—	—
中爻	--	--	—	—	--	--	—	—
象初爻	--	—	--	—	--	—	--	—
二进制	000	001	010	011	100	101	110	111
十进制	0	1	2	3	4	5	6	7

上述以坤卦为首的排列顺序，在《周礼·太卜》所记的《归藏》卦辞中得到证实。《易经》的爻辞从下往上叙述，例如随卦䷐六爻，爻辞称：初九、六二、六三、九四、九五、上六，证明进位制是从下往上进位的，因此震卦䷲为1，而不是艮卦䷳为1。




据《史记·本纪》说，在道历1580年前后，西伯（后为周文王）被









殷纣囚禁在羑里时，在“八卦”的基础上，再加三爻，叫“重卦”，每卦命以卦名。《周礼·太卜》说，太卜“掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四”。《周易序》说：“六十四卦，三百八十四爻，皆所以顺性命之理，尽变化之道也。”如将三爻一组的符号，看做一个整体，又正与现代的八进制相吻合。列表如下：









卦名	坤	复	师	临	谦	明夷	升	泰
卦象								
二进制	000000	000001	000010	000011	000100	000101	000110	000111
八进制	00	01	02	03	04	05	06	07
十进制	00	01	02	03	04	05	06	07









卦名	豫	震	解	归妹	小过	丰	恒	大壮
卦象								
二进制	001000	001001	001010	001011	001100	001101	001110	001111
八进制	10	11	12	13	14	15	16	17
十进制	8	9	10	11	12	13	14	15

卦名	比	屯	坎	节	蹇	既济	井	需
卦象								
二进制	010000	010001	010010	010011	010100	010101	010110	010111
八进制	20	21	22	23	24	25	26	27
十进制	16	17	18	19	20	21	22	23

卦名	萃	随	困	兑	咸	革	大过	夬
卦象								
二进制	011000	011001	011010	011011	011100	011101	011110	011111
八进制	30	31	32	33	34	35	36	37
十进制	24	25	26	27	28	29	30	31

卦名	剥	颐	蒙	损	艮	贲	蛊	大畜
卦象								
二进制	100000	100001	100010	100011	100100	100101	100110	100111
八进制	40	41	42	43	44	45	46	47
十进制	32	33	34	35	36	37	38	39

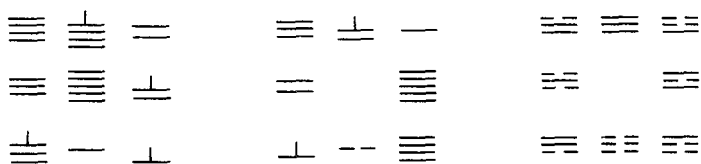
卦名	晋	噬嗑	未济	睽	旅	离	鼎	大有
卦象								
二进制	101000	101001	101010	101011	101100	101101	101110	101111
八进制	50	51	52	53	54	55	56	57
十进制	40	41	42	43	44	45	46	47

卦名	观	益	涣	中孚	渐	家人	巽	小畜
卦象								

二进制	110000	110001	110010	110011	110100	110101	110110	110111
八进制	60	61	62	63	64	65	66	67
十进制	48	49	50	51	52	53	54	55

卦名	否	无妄	讼	履	遁	同人	姤	乾
卦象								
二进制	111000	111001	111010	111011	111100	111101	111110	111111
八进制	70	71	72	73	74	75	76	77
十进制	56	57	58	59	60	61	62	63

方位是常用的语言,在发明文字之前,怎样表示方位呢?古人设法用“数”代替。他们将《洛书》的9个实数,舍去中心5,余下8数,作四面八方的代号。将5以下的数减1,5以上的数减2,从而将1、2、3、4、6、7、8、9八个数化成0至7的八个数,与“八卦”相应。东坎2对西离5;南乾7对北坤0;东南兑3对西北震4;东北巽6对西南震1。相对方位上的两数之和均等于7,即成《八卦方位图》,列图如下:



洛书排列

九化为八

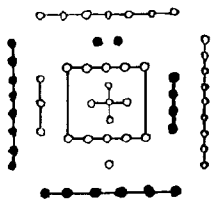
八卦方位图

上述演算证明,《太极图》、《八卦方位图》均是由《洛书》演算得来的。“两图”并用时,中央置《太极图》,以中心为视点,四周布《八卦方位图》,两图融合成一体,是中国道文化的象征。



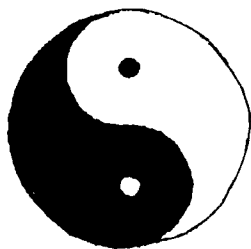
《洛书》是《易经》图书的根本。中国数学家华罗庚 1977 年 8 月在乌鲁木齐与兄弟民族数学工作者谈话时,明确指出《洛书》是我国古代数学。数学本来一是一,二是二,无需有出入之争,可是,由《洛书》演算得来的《易经》图书,却经历了一个漫长的认识过程。据《周易·上经》引言说:“卦本伏羲所画,其辞则文王、周公所系,分为上下两篇(统称《易经》),并孔子所作之《传》十篇(总称《易传》),凡十二篇,中间颇为诸儒所乱。近世晁氏始正其失,而未能尽合古文。吕氏又更定著,为经二卷、传十卷,乃复孔氏之旧云。”然而,孔子时就已失《易经》图书之真谛,再“复孔氏之旧”,也只是将错就错。伏羲时的《洛书》、《八卦》十分明白地反映了个位是从 0 至 9 十个数,而孔子在《周易·系辞上传》中却说成“天一地二,天三地四,天五地六,天七地八,天九地十”,把个位上的十个数错成从一至十。因此,该节的注释出现了“五十居中”之句,注曰:“所谓《河图》者也,其位一六居下,二七居上,三八居左,四九居右,五十居中。”北宋人邵雍依此说画成《河图》:



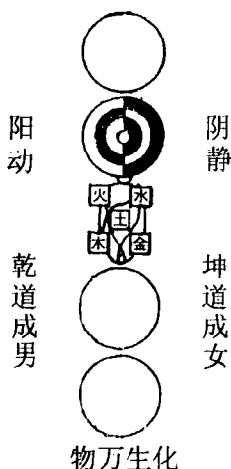


邵氏《河图》明显地违反了《洛书》排列，横向六数之和为 39，纵向六数之和只 31，横、竖不相等；不但把本应上“九四”的排列，画成上“七二”，违反了《易经》爻辞九为阳、六为阴的原意；而且中间按“天九地十”之说，画蛇添足地加一个“十”，违反了十进制的常规，与《易经》愈来愈远。他们对所画之图无法依常理解释时，就用孔子在《周易·系辞上传》中编造的“河出图，洛出书，圣人则之”的神话掩人耳目。

《河图》出错，由《河图》而产生的《太极图》就错上加错了。开始有人按孔子在《周易·系辞上传》所说的“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神”。以此作根据，绘制成《阖辟太极图》。至宋代周敦颐认为此说难以置信，另著《太极图说》，认为：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动；一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉。”由此绘五层《太极图》。由于周氏未弄清《太极图》出于《河图》之理，仍是五十步笑百步，所画之图未能被人们接受，从而《阖辟太极图》流传至今。



闾辟太极图



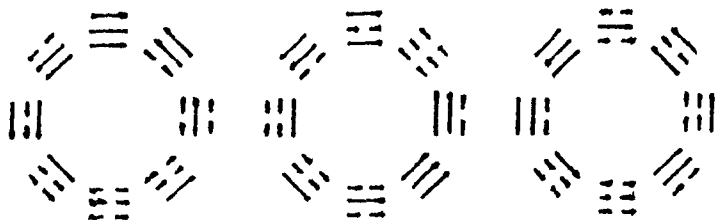
周氏太极图

由于《闾辟太极图》是随意在圆圈内画一曲线边白边黑而成的，因此，时左黑右白，时左白右黑，时上黑下白，时上白下黑，时左斜，时右歪，时顺转，时逆扭，从无定制，无所适从。

前面已经证明伏羲画“八卦”是二进制的符号，文王作“重卦”是八进制的符号。但孔子在《周易·系辞上传》中把进位制当成等比数列，他说：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”因此，后人未能从进位制去认识“八卦”，造成卦序紊乱，在《周易·系辞下传》注释中说：“八卦成列：乾一，兑二，离三，震四，巽五，坎六，艮七，坤八。”这种成列，1 以下没有 0，8 以上又成尽头，明显地违背了《周易序》中所述“太极无极也”及“其道至大而无不包”的原意。孔子在《序卦传》中把《易经》起于乾（十进制的 63）止于未济（十进制的 42）的六十四卦随意排列，当成自然“卦序”，并编造了“顺理成章”的道理来欺骗人。邵雍在《伏羲六十四卦次序》中用“八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”的方法，以“乾、夬……剥、坤”排列，比《序卦传》排列有所进步，但未能掌握

《易经》爻位要自下往上进位的规律,因此颠倒排列,失之千里。当他们无法自圆其说时,又搬出孔子在《周易·系辞下传》中编造的“古者包羲氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦”的神话自欺欺人。

孔子在《说卦传》第三章说:“天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射,八卦相错。”其下邵雍注曰:“此伏羲八卦之位,乾南,坤北,离东,坎西,兑居东南,震居东北,巽居西南,艮居西北。”《伏羲八卦方位图》相对方位上的两数之和虽等于7,但其中离与坎、震与巽的卦位列颠倒了,用数学规则作证明,显而易见错误之所在。《说卦传》第五章说:“万物出乎震,震,东方也;齐乎巽,巽,东南也,齐也者,言万物之洁齐也;离也者,明也,万物皆相见,南方之卦也,圣人南面而听天下,响明而治,盖取诸此也;坤也者,地也,万物皆致养焉,故曰致役乎坤;兑,正秋也,万物之所说也,故曰说言乎兑;战乎乾,乾,西北之卦也,言阴阳相薄也;坎者,水也,正北方之卦也,劳卦也,万物之所归也,故曰劳乎坎;艮东北之卦也,万物之所成终,而所成始也,故曰成言乎艮。”孔子不顾自然数学的规律,编造无稽之谈,说此排列为《文王八卦方位图》。到了汉代帝王所用的“司南”卦位,亦与《洛书》所定方位愈弄愈玄。附图如下:



伏羲八卦方位图

文王八卦方位图

汉代司南卦位图

相传五千年前,黄河渭水一带有伏羲氏用蓍茎作筹策记事。公元前2698年黄帝进而画筹策记事。这些筹策符号,经《连山》、

《归藏》、三易至周,文王为之系辞,集成《易经》二卷,周昭王二十五年(前 975)老子著《道德经》,从而形成了中国道文化。因此,道教以黄帝问世之年作道历纪元,尊《易经》中的《洛书》、《河图》、《八卦方位图》、《太极图》为道教图书。然而,在春秋末期及秦汉之交,《易经》为“诸儒所乱”,他们离经背道地编造《易经》十翼,妖言臆说掺杂其中,贻误后学。为弘扬古老的东方文化,有必要对《易传》中的糟粕进行清理,恢复《易经》图书的本来面目。

(作者单位:长沙县人民法院)

## 《老子铭》考释

韩秉方

众所周知,老子与《道德经》是我国古代思想史上一直争讼不休的老问题。从汉司马迁延续至今,仍未能得到圆满的解决。五四新文化运动,提出“打倒孔家店”,批判封建旧传统,学界更刮起强劲的疑古之风。著名学者中如梁启超、钱穆、冯友兰和顾颉刚诸家,则著书立说,推证《道德经》五千言,要比古书所记载的时间晚出许多,最早也不超过我国战国末期,而老子其人在历史上是否存在,也成了问题!幸好,近些年来由于考古的进展,有大量地下文物及古代典籍,先后被发掘出来,特别是湖南长沙马王堆西汉墓帛书《老子》甲乙本和湖北荆门郭店战国墓竹简《老子》出土,使埋藏地下二千多年的古本《道德经》重见天日,举世震惊,极大地煞灭了疑古之焰,令学风一扫玄虚浮躁,返璞归真,重新以冷静的理性态度审视祖辈传承下来的元典古籍中有关上古史的记录。其中有不少史实(如《史记》殷商世系表),前人多以为是无何有之迹,而今出土的甲骨文却凿凿地明证是真确的信史。尚有一批古籍(如《孙臆兵法》、《文子》等),前人已考之为伪,汉墓出土文本却证之为真。至于老子其人之有无,《道德经》问世年代这一千古之谜,当也属此列。不言而喻,其真相到底如何,似也只得从古金石碑版或典籍中去认真探幽索迹,寻找出令人信服的切实答案吧!

东汉著名文人学士边韶所撰《老子铭》一文,收载于南宋洪适编撰的《隶释》一书中<sup>①</sup>,是迄今为止仍保存于世的有关老子史实的最古老的碑文之一。该铭文言简意赅,内容丰富,弥足珍贵。

老子是一位大思想家,他在春秋时代和此后的中国历史上都

曾发生过重大影响。但是,由于人们所处的社会地位或知识结构的不同,对其人、其事及其思想,往往会引发出相当差异乃至大相径庭的评价。当然,其间也不乏比较公允平实之士,如西汉武帝时的太史公司马迁和东汉桓帝时的边韶,就是佼佼者。《史记》中的《老子传》,是后世研究老子的最珍贵史料,尽人皆知,无需多论。晚于司马迁仅二百年的边韶所撰的《老子铭》,其重要性至少不低于《老子传》。可是,对它的研究却寥寥无几,至今仍未引起足够的重视,不能不说是一大缺憾。

边韶,在东汉末叶曾历任中央及地方的高级官职,而且是知识渊博、懂历算、善作赋的著名文人,故在《后汉书》中列传《文苑》。不仅如此,他还是史书《东观汉记》的重要编纂者,与司马迁一样,也是一位历史学家。特别是边韶曾担任老子老家——苦县所属的郡国陈国之相,故对老子生平事迹及时人对老子的尊崇等情况,了如指掌。而恰在他为陈相时,应皇帝之命撰《老子铭》,立碑刻石于老子故里,以昭后世。所以,此铭文理所当然地具有特殊的地位。后汉延熹八年(165)八月,汉桓帝夜梦老子而顿生尊祀老子之愿。其时,边韶任陈相,“典国之礼”,故奉命祀老而作《老子铭》。铭词前撰有序文五百八十八字,而铭词却只有二百一十六字。全文共计八百多字,比之《史记·老子传》(四百五十二字)还多出三百五十二字。于此,可见其分量。从研究者的角度看,记事性的序文要较之颂赞性的铭文重要得多。故本文在序文的考释上多费些笔墨。序文可分为六个层次。

其一曰:

老子姓李,字伯阳,楚相县人。春秋之后,周分为二,称东西君。晋六卿专征,与齐楚并僭号为王,以大并小。相县虚荒,今属苦,故城犹在。在赖乡之东,涡水处其阳,其土地郁壤高敞,宜生有德君子焉。

边韶一遵司马迁之史笔,肯定老子在历史上实有其人,并对老子之

出生故里作进一步的过细标明。《老子传》仅言：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也。”《铭序》则点明：“相县虚荒，今属苦，故城犹在。在赖乡之东，涡水处其阳，其土地郁壅高敞，宜生有德君子焉。”而且特标示出经纬：“在赖乡之东，涡水处其阳。”具体地标明了曲仁里的确切地址，为准确标定老子故里提供指南<sup>②</sup>。又据《后汉书·郡国志》陈国境界内有苦县，曰：“苦，春秋时曰相，有赖乡。”注曰：“伏滔《北征记》曰：有老子庙，庙中有九井，水相通。《古史考》曰：有曲仁里，老子里也。”据此，我们不难最后确定老子出生的地址，为平息今天老子故里之争，提供了可靠古证。

其二曰：

老子为周守臧室史。当幽王时，三川实震，以夏殷之季，阴阳之事，鉴喻时王<sup>③</sup>。孔子以周灵王二十年生，到景王十年，年十有七，学礼于老聃。计其年纪，聃时已二百余岁，聃然老耄之貌也。孔子卒后百二十九年，或谓周太史儋为老子，莫知其所终。其二篇之书称：“天地所以能长且久者，以不自生也。”厥初生民，遗体相续，其死生之义，可知也。

扼要叙述了老子生平事迹，指明孔子问礼于老子之具体时间，时在周景王十年（前535）。其时，孔子十七岁，老聃已二百余岁，历史上确有其人。并肯定了老子著书《道》、《德》二篇，其主旨内容也数语点出。至于“孔子卒后百二十九年，或谓周太史儋为老子，莫知其所终”，乃至有“三川实震……鉴喻时王”之遐想，则说明司马迁时已然发生的传说猜测，仍未消歇，给后来人留下不确定性的想象空间。

其三曰：

或有“浴神不死，是谓玄牝”之言。由是世之好道者，触类而长之。以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作讖，（升）降斗星<sup>④</sup>，随日九变，与时消息，规（矩）三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房，道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，（世）

为圣者作师<sup>⑤</sup>。

这一段说的是战国后期才逐渐发生的神化老子的事。司马迁在《史记》中只言“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也”。完全说的是一位正常人，只不过因“修道”而得以长寿而已。不意两百年后的桓帝时，老子信徒，“世之好道者”即原始道教信徒，已将老子《道德经》的某些内容和老子的某些行迹，加以神秘地夸张，把老子神化为随时应化，累世转生，“自羲农以来，世为圣者作师”的神明。对老子的神化，最早出现于战国末叶而盛于西汉末谶纬大行其道之时。至东汉，此风未敛。有的学者认为，铭文中这段神化老子的话语，已受到佛教轮回转世等思想影响。其实不然。这里说“老子离合混沌之气，与三光为终始……与时消息，规矩三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房，道成身化，蝉蜕渡世”，完全是神仙方士与领受《参同契》之丹经道士者流的语言，与佛教无干。东汉明帝时，佛教东来，开始在社会上流布。而佛教使者为传播佛法，又不得不附会道家言。于是，社会上好道者又将黄帝、老子与浮屠联系在一起合并祭祀。《后汉书·楚王英传》言：“楚王诵黄、老之微言，尚浮屠之仁祠，絜斋三月，与神为誓。”<sup>⑥</sup>此后，老子信徒受佛教东来的刺激，穿凿附会《史记》中老子出关，“莫知其所终”，遂幻化演变出老子西出流沙，化胡为浮屠的神话<sup>⑦</sup>。尔后，老子之神化，道教之萌发产生，至汉桓帝时，则陡然高涨。这与桓帝好道，尊祀老子、浮屠大有关系。《后汉书·桓帝纪》总结桓帝刘志执政二十年的政绩时称：“桓帝好音乐，善琴笙，饰芳林而考濯龙宫，设华盖以祠浮屠、老子，斯将所谓听于神乎！”事实也确乎如此。桓帝好黄老道，延熹八年（165），正式在宫中立黄、老、浮屠之祠，以求福祥。仅在这一年里，就曾三次遣使到老子故里苦县祭祀老子。第一次在正月，特遣中常侍左馆至苦县祀老<sup>⑧</sup>；第二次在八月甲子，桓帝梦见老子，命陈相边韶祀老子<sup>⑨</sup>；第三次于同年十一月，使中常侍“管霸之亳祠老子”<sup>⑩</sup>。次年，即延熹九年（166）六月，桓帝



又亲自到濯龙宫“祠黄老”<sup>①</sup>。可见汉桓帝对老子的崇拜信仰之虔诚。实际上,当时社会上老子的信徒,即道教信徒,已相当普遍。本人认为,道教发展的前期史,可分为三个阶段:即原始道教阶段,其源头可追溯到战国后期的方仙道;民间道教阶段,可以从西汉末成帝和哀帝时甘忠可、夏贺良等上《天官历包元太平经》时算起,因为此时已经有了经书和教团,甚至已干政改元了。而一般道教史家皆以东汉末五斗米道和太平道为民间道教的起始点,似嫌为时太晚;第三个阶段即正统道教,这要到南北朝时,经寇谦之、陆修静等人对早期出现的内容芜杂的经卷进一步改造制作才最后完成。至于汉桓帝时屡次祭祀黄、老,也只不过是当时社会上、下层均有相当多的人信奉老子为最高神明,即相当可观的道教信徒在皇宫内院的反映罢了。作为历史学家的边韶,则仅仅是把社会上崇尚神化老子的种种言行,如实概括为“以老子离合于混沌之气,与三光为终始,观天作讖,升降斗星,随日九变,与时消息,规矩三光,四灵在旁,存想丹田,太一紫房,道成身化,蝉蜕渡世。自羲农以来,世为圣者作师”。可见此时的老子,已俨然是一位通天教主,万能的神明了。其母早已被尊崇为“圣母”,有王阜《圣母铭》为证。对此等神化,作为儒者的边韶,当然是不以为然。但是,他自己却能不为狭隘的门户之见所囿,以史学家的胸襟,对班固等人的贬低老子,表示不与苟同。

其四曰:

班固以老子绝圣弃知,礼为乱首,与仲尼道违。述《汉书·古今人表》,检以法度,抑而下之,老子与楚子而同科,才不及孙卿、孟轲。二者之论殊矣,所谓道不同,不相为谋也。

此段话清楚地表明,边韶这位“寐与周公通梦,静与孔子同意”的大儒<sup>②</sup>,却气度恢宏,对道家创始人——哲人老子,与班固偏执一家之私见判然有别,行文流露出内心的崇敬之情。

其五曰:

延熹八年八月甲子，皇上尚德弘道，含闳光大，存神养性，意在凌云。是以潜心黄轩，同符高宗，梦见老子，尊而祀之。以实录性文字记载了当时皇帝刘志，一直醉心于黄、老之道，“尚德弘道”、“存神养性”，追求长生，幻想羽化成仙，“意在凌云”。所以，桓帝在延熹八年八月甲子梦见老子，决定尊而祀之。

其六曰：

于是陈相边韶，典国之礼，材薄思浅，不能测度至人，辨是与非。案据书籍，以为老子生于周之末世，玄虚守静，乐无名，守不德，危高官，安下位，遗孔子以仁言，辟世而隐居，变易姓名，唯恐见知。夫日以幽明为节，月以方盈自成，损益盛衰之原，倚伏祸福之门，天道<sup>④</sup>恶盈而好谦。盖老子劳不定国，功不加民，所以见隆崇于今，为时人所享祀，乃昔日逃禄处微，损之又损之余胙也。显虚无之清寂，云先天地而生，乃守真养寿，获五福之所致也。敢演而铭之<sup>⑤</sup>。

当时，边韶作为老子故里苦县之郡国陈相，负“典国之礼”，理所当然地有代替桓帝祭祀老子之责。尽管他自认“材薄思浅，不能测度至人，辨是与非”，恐不能准确地评价老子之崇高人格和超绝思想，辜负皇帝祀老之苦心。但仍勉为其难，出诸虔敬忠诚，著文赞颂老子。边韶在这段文字中，站在一个史学家的理性角度，以朴实无华的言词，状物凝思，仅寥寥数语，就把老子之为人及其思想推出，而且皆能中老子思想之肯綮。他认为老子与孔子以仁爱为本，积极人世干政迥异，主抱一守雌，危高安下，避世隐居，损益盛衰，祸福倚伏，清静无为，守真养寿。将《道德经》中相反相成辩证思维之真谛和盘托出，而不受时俗神化老子之影响。

值得提出的是，边韶对老子之所以倍受后世隆崇祭祀，更具有其独具慧眼的高明见地。须知，在东汉末叶的社会里，上至皇帝，下至庶民，凡“好道者”无不将老子奉为神明，对其顶礼膜拜，祷祠祈福，希图解厄除困，求得长生。而边韶却能洞察其微，认为“盖老

子劳不定国，功不加民，所以见隆崇于今，为时人所享祀，乃昔日逃禄处微，损之又损之余胙也”。也就是说，老子昔日将个人体验出来的人生智慧留给世人，却不求报偿，且逃避功名利禄，损之又损，以至于无，甘处卑微，故而反受到后人的崇祀。与此相反，那些夸大人教化作用，自认为有功于国、有劳于民而追名逐利、地位显赫一时的人，却理所当然地受到后人的唾弃。这一十分机智的见解，至今仍闪烁着真理的光辉。

说到长达二百一十六字的韵文《老子铭》，即全章的正文，则是一篇对老子享祭时的颂歌，表示对老子的敬仰和纪念，并以之作为后人学习遵循的楷模。其铭文曰：

于惟(玄)德<sup>⑤</sup>，抱虚守清，乐居下位，禄执弗营。为绳能直，屈之可茭，三川之对，舒愤散遑<sup>⑥</sup>。阴不填阳，孰能滞并，见机而作，需郊出垆，肥遁之吉，辟世隐声，见迫遗言，道德之经。讥时微喻，寻显推冥，守一不失，为天下正<sup>⑦</sup>。处厚不薄，居实舍荣，稽式为重，金玉是轻。绝嗜去欲，还归于婴，皓然历载，莫知其情。颇达法言，先民之程，要以无为，大(化)用成<sup>⑧</sup>。进退无恒，错综其贞，以知为愚，冲而不盈。大人之度，非凡所订，九等之叙，何足累名，同光日月，合之(五)星<sup>⑨</sup>。出入丹庐，上下黄庭，背弃流俗，含景匿形，苞元神化，呼吸至精，世不能原，仰其永生。天人秩祭，以昭厥灵，羨彼延期，勒石是旌。

铭文明确指出：老子的为人处世虽是以“清静无为”、“避世隐声”为式，但其撰《道德经》以遗言的动机，却含有积极警世的作用。故曰：“见迫遗言，道德之经。讥时微喻，寻显推冥。”联系序言“老子为周守臧室史，当幽王时，三川实震，以夏殷之季，阴阳之事，鉴喻时王”，对今天理解《道德经》仍颇有启示性。老子总结“夏殷之季，阴阳之事”，“颇违法言，先民之程，要以无为，大化用成”。显然是追索着更为久远的历史经验，这与孔子的“吾从周”，一遵周礼等级

有差、秩序井然的儒家学说,是两个思想体系,确有很大不同。当然,边韶不可能逆料到老子在《道德经》中褒扬“天之道损有余补不足”,贬斥“人之道则不然,损不足以奉有余”致太平的思想,对后世下层民众的影响。它符合农民梦寐以求的“均贫富”、“铲尽不平方太平”的理想,最后竟至形成“替天行道”这一影响深远的农民革命口号。这是历史使然,不能苛求古人。

然而,在铭文中,也保留了神化老子的种因。如曰:“大人之度,非凡所订,九等之叙,何足累名,同光日月,合之五星。出入丹庐,上下黄庭,背弃流俗,含景匿形,苞元神化,呼吸至精,世不能原,卯其永生。”这乃是自太史公《老子传》就已流传下来的“恍恍迷离,令人发生幻想”终至使老子成为道教祖师的根蒂未消的痕迹,无可厚非。

边韶《老子铭》是继司马迁之后,又一位史学家以史笔撰写的第二篇“老子评传”,是研究历史上老子和道教早期发展史的重要遗文。对我们考证真实的老子、老子出生地,探索老子之神化、道教之发生,乃至理解老子五千文,都具有不容低估的重要性,故试作考释,一陈管见。

(作者为中国社会科学院宗教所研究员)

注释:

- ①边韶,字孝先,陈留浚仪人。顺帝时,历尚书侍郎。桓帝时出为临颖侯相,征拜太中大夫,迁北地太守,入拜尚书令,后为陈相。有集一卷。《老子铭》原文又见于南宋谢守灏《混元圣纪》卷七,清严可均《全上古三代秦汉三国六朝文》卷六十二。
- ②据《史记·汉兴以来诸侯王年表》、《汉书·地理志》及《后汉书·郡国志》等史料,汉高帝十一年置淮阳国,景帝三年废,东汉章和二年改作陈国。其地辖陈县、苦县等九县。唐颜师古注《汉书》、李贤注《后汉书》、司马贞《史记正义》,皆称苦县城东赖乡有老子宅及庙,庙中有九井。《水经注·涡水篇》又称:“涡水又北逕(苦县赖乡)老子庙东,庙前有二碑,在南门外。汉桓帝遣宦臣督霸祠老子,命陈相边韶撰碑。”可知苦县老子庙乃边韶祀老子之处,其地亦即老子故乡。又据张守节之说:当司马迁书《史记》时,苦县疑属楚国(汉代所封楚国,非先秦之楚),故称老子为“楚苦县

属乡曲仁里人”。

③《国语·周语下》：“幽王二年（前780），西周三川皆震。伯阳父曰：周将亡矣！夫天地之气其不失其序，若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞；源塞，国必亡。……昔伊洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川源又塞，塞必竭。夫国必依山川，山崩川竭，亡之微也。”据此，边韶大概是以西周末史官伯阳父指老子，其说与司马迁不同。

④“升”字《隶释》本原缺，据《混元圣纪》补。

⑤“世”字《隶释》本原缺，据《混元圣纪》补。又“羲农”，《混元圣纪》作“羲黄”。

⑥《后汉书》卷四十二。

⑦另有学者认为，老子化胡为浮屠之说，最早乃是由佛徒为攀附道教而伪托，以泯灭华夷之界限，便于在中土流传。而后道教信徒也张扬之，证明佛之根在道。

⑧⑩⑪见《后汉书·桓帝纪》。

⑨《老子铭》。

⑫《全上古三代秦汉三国六朝文》卷六十二边韶《对嘲》。

⑬“天道”，《隶释》本原作“人道”，与上下文意不合，据《混元圣纪》改。

⑭“敬演”，《混元圣纪》作“敬演”。

⑮《隶释》本原缺“玄”字，据《混元圣纪》补。

⑯“散逞”，《混元圣纪》作“散呈”。

⑰“正”字《混元圣纪》作“平”，与前后文更为合韵。

⑱《隶释》本原缺“化”字，据《混元圣纪》补。

⑲《隶释》本原缺“五”字，据《混元圣纪》补。

## 人神之间——庄学与道教神仙思想渊源

彭世文 章启辉

原始信仰中的超自然存在以具体的、对象化的神的形式出现在神话中,而随着神话和信仰的同步衰微过程,超自然存在也难免要寻求新的置换变形。作为先秦重要思想代表的道家在这一转变过程中扮演了主要角色,而以老庄学说为重要思想来源的土生土长的道教在从神话到神仙的转变过程中充当了有效媒介。中国式的神话变体——神仙思想正是以老庄思想为契机而完成其信仰和观念之嬗变的。神仙思想被称为中国之特异思想,在其他国家是没有的(窪德忠:《道教史》,东京,山川出版社,1977)。庄子思想作为中国本土所独有的现象,它一方面解构旧有的宗教和信仰,另一方面又通过置换和改造完成从神话向神仙的过渡。

### 一、“绝地天通”——神话、神仙与庄子

神话是伴随着人类的出现而产生的特有的精神产物,既表现出对自然的敬畏,同时又是对上古美好生活的向往。无论是有文字记载的神话故事,还是无文字的口头传说,我们都可以找到关于远古黄金时代或乐土乐国一类的想象境地,作为不尽人意的乃至罪恶昭彰的现实世界之反照。春秋战国时期社会的剧变、动荡给当时士人造成很大影响,一方面表现为以孔子为代表的儒家积极的人世思想,另一方面则表现为以老庄为代表的道家的消极的遁世思维。“乐土乐土,爰得我所”,“乐国乐国,爰得我直”,“乐郊乐郊,谁之永号”(《诗经·魏风·硕鼠》),鲜明地反映了不满于现实生活境况的古人向往乐园世界的执着心态。郑玄笺“乐土”云:“有德

之国。”又笺“乐郊”句云：“永，歌也，乐郊之地，谁独当往而歌号者。言皆喜说（悦）无忧苦。”这种只有喜悦无忧苦的有德之国与庄子“至德之世”或“无何有之乡”有着某种惊人的相似。

然而，作为理想世界的美好愿望和人间的苦难形成了鲜明的对照，上古之时，“人之初，天下通，人上通，旦上天，夕上天，天与人，旦有语，夕有语”（龚自珍：《壬癸之际胎观第一》）。这种神（天）人相互沟通的理想境地，在人类进入阶级社会后就不再存在。“古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覿，在女曰巫。……及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”（《国语·楚语》）神（天）与人沟通的渠道被割断，由神人融合而成为了天人相隔。这一“绝”有如西方《圣经》中亚当夏娃被上帝逐出伊甸园，从此不能再接近生命之树。原始信仰中对生命现象的迷惑和对死亡的恐惧，彼岸世界和此岸世界的隔离使得人们再次寻求人与神之间的通道，以求得永生。春秋战国时代旧制度和旧信仰的解体，“天地不仁”、“其鬼不神”（《论语》）等口号的提出，在上帝之先的“道”的发明，在政治上取得权力的个人意图在生命上取得自由，脱离上帝的羁绊，通过自身的修炼而达到生命的永恒，“与天地齐”（《庄子·齐物论》），再次实现天人合一。道家思想特别是庄学便是这一社会变革的产物。《山海经》等上古神话与道家或庄学思想的结合便成为了道教神仙思想的重要源头，庄子思想更是从神话到神仙的重要阶梯，它打通了从人到仙的途径，使平凡的心灵可以穿透隐藏在生命尽头的坚硬帷幕——死亡，让生命从遥远的天国回到此岸世界，笼罩上一个美丽的光环。

庄子从相对论出发，认为“绝地天通”的事实是不存在的，从齐物的观点看，天人相隔是不存在的，“绝”与“通”是可以相互转化

的。《逍遥游》导演的就是一幕冠绝古今的神话剧，让鲲向鹏的自然生化彻底扫除绝地天通以来的一切公认的界线与阻隔，将自北溟至天池的广阔空间变做大鹏自由来往之地。从精神超越的象征层面去理解，这一雄伟的开篇意象犹如庄生独自营造的一座巴比伦塔，或是一架直通天地间的时代阶梯（张福三、傅光宇：《天梯神话的象征》，《思想战线》1984年第4期），启迪读者抛却往昔成见和禁规，开启恢复乐园的欲望和幻想之门，打破生命的禁区，从自我的内心之中去寻求不死药或生命树，成为神仙，实现长生的愿望。在《缮性》篇中，庄子追忆了古之人在混茫之中的至福状态，指出只有混沌未开的整体状态被打破，才会有天地开辟和空间分割的圣俗界线，自然无为的原始状态结束则迎来有为、妄为的人性堕落，才出现天人相隔。庄子希望借助古老的变形神话及信仰，重新确认人通向神的可能性，把自“绝地天通”以来的死亡恐惧消解在个人精神超越的觉醒之中。庄子的这种超越尝试正是从上古神话传说到道教神仙思想的重要一环，也是对死亡问题所作出的富有民族文化特色的答案。

## 二、“圣人”、“至人”、“神人”、“真人” ——道教神仙目标与庄学理想人格

“长生久视”，“千岁厌世，去而上仙，乘比白云，至于帝乡”（《庄子·天地》），在老庄思想中只是一种愿望，一种想象，是纯粹思想观念性质的东西，道教则把它转变为一种人生追求的目标，一种生活实践，这也就是其神仙目标——成仙，长生。庄学的理想人格圣人、至人、神人、真人的精神境界与以老庄之学为基础的道教的神仙思想的最终目标有着奇妙的类似，有着不可分割的联系。

庄子思想的理想人格是对人生困境的超脱，它同时具有真实性、理想性和幻想性的三重特征。真实性是指这种人格首先是一种安宁、恬静的心理环境。“死生亦大矣，而无变乎己。”（《田子



方》)“古之真人,不知说生,不知恶死。”(《大宗师》)“游乎尘垢之外。”(《大宗师》)“哀乐不入于胸次。”(《田子方》)由于其理想人格精神境界的本质内容是对个人精神的绝对自由的追求,因而具有理想的性质。“乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。”(《逍遥游》)“乘夫莽眇之鸟,以出六极之外,而游无何有之乡。”(《应帝王》)此外,在庄子的理想人格身上,还存在着、表现出一种异于、超越世人的奇异性能,这使得其具有某种神话的幻想性。《庄子》中描写的“至人”、“神人”、“圣人”、“真人”的理想人格在饮食起居、行为功能等方面都表现出神异性:“藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,淖约若处子。不食五谷,吸风饮露。乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。”(《逍遥游》)“至人神矣,大泽焚而不能热,河汉涸而不能寒,疾雷破山飘风振海而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外。”(《齐物论》)“古之真人……登高而不栗,入水不濡,入火不热。”(《大宗师》)“圣人……入于不生不死。”(《大宗师》)庄子的种种理想人格表现出和远古神话的千丝万缕的联系,同时暗示着与神话的脱离,舍弃感性表象而代以理论概念。道教正是在对庄子理想人格三重特性融合的基础上,加上自己的不死理论,从而形成独特的神仙思想。另外,从其人格境界的层次上也具体显示了庄子思想的发展演变过程,以及其在道教神仙思想中理想人格的最初形态。

道教是多神的宗教,其神仙体系亦复杂多变。按照陶宏景撰《真灵位业图》中神仙的功能和人格境界的排列,序称“有等级千亿”,从最高的宇宙开始的人格神——元始天尊(元始天王)到普通道士,其序列和庄子的理想人格的层次如出一辙,境界也相差不多。道教神仙的一些称谓如“仙人”、“神人”、“真人”等皆出自《庄子》。在道教神仙人格境界中,随处可见庄学的影子。《隋书·经籍志》中对元始天尊叙述为:“道经云有元始天尊,生于太元之先,禀自然之气,冲虚凝远,莫知其极。”显然,构成道教这一最高人格神

的主要观念有二：一是在天地万物之先，一是禀自然之气，这种神的观念实际上是由于道家或庄子的世界最后的（也是最初、最高的）根源“道”和万物基始的“气”的观念蜕变而来的。《庄子》中写道：“夫道……自本自根，未有天地自古以固存……先天地而不为久，长于上古而不为老……”（《大宗师》），也就是说，“道”作为世界万物的根源而存在于一切具体事物之先。《庄子》还认为，“通天下一气耳”（《知北游》），“气变而有形，形变而有生”（《至乐》），天地万物皆禀气而生。道教将庄学的“道”和“气”的思想观念叠加起来，就塑造出道教神仙中的最高人格神：“《真书》曰，昔二仪未分，溟幸鸿蒙未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中……”（葛洪：《枕中记》）。可见，道教的最高神仙实际上是指在有形的天地万物产生之前，第一个禀“自然之气”而生的具有人格的、并能够永远存在下去的生命实体。这种神的观念已不再具有原始宗教的神秘色彩，淡化了神话意识，而是对自然有一定理性认识的、有理论概念构成的思想观念。此气化为开辟世界之人，即为盘古，化为天地之祖，即为元始（《历代神仙通鉴》卷一）。而盘古、真人、昆仑山仙女西王母、仙人之祖黄帝等在《庄子》中均有叙述，因此，道教神仙的“神性”比较朴素、简单，它是“气”和人性、神话的结合。道教神仙的这种观念，召唤和鼓舞每一个人去修炼“元气”，超越生命的极限，成为“神仙”，神人合一，长生不死。“人生时禀灵气，精明通悟，学无滞塞，则谓之神，宅神于内，遗照于外，自然异于俗人，则谓之仙，故神仙亦人也。”（司马承祯《天隐子·神仙》）道教的这种世俗宗教的神仙思想自然与道家及庄学思想的理论观念一脉相承。

### 三、“化”、“守”——道教神仙思想的实现与庄子人生实践

道教神仙思想的最终目标是长生，其外在表现形式不仅表现为从人到仙的艰苦历程，更在实质上表现为人格的升华，从“凡人”

到“真人”。“化”不仅指神仙的超人力量,而且包括了实现神仙理想人格最后途径——由“守”而“化”。“守”是根本,“化”是形式。道教的这种“守”,“形神相守”、“守神”,其实就是一种人生实践,其修炼方法与庄子的“同帝”、“守精”的养生之道异曲同工。

庄子哲学可以称之为变化的哲学,“化”在庄子哲学中具有普遍性与多样性,但它主要地、也是惟一地建立在“通下一气”观点的基础上,因而庄子常常把这种存在于万物间的“化”理解为、想象为、描写为物与物间、物与人间无条件、无界限的自由转化。《逍遥游》中鲲化为鹏,《大宗师》中浸假肢体的变化,《齐物论》中庄周梦蝶,这种鱼可化为鸟,人之肢体可化为鸡、化为弹、化为轮,人可化为蝶,蝶亦可化为人……庄子称之为“物化”。同时,庄子认为普遍存在的“化”的现象和多样性的表现中,有着一种本质上的一致,这就是“始卒若环”(《寓言》)。此外庄子更深刻地认识到了变化的根本原因在于“自化”。庄子的这些变化哲理给道教神仙以深刻启迪。道教的不死、成仙的神仙理论不是历史所能证明的,也不是现实经验所能证明的。于是依靠庄学的相对论和变化论,道教理论家做了一定理论色彩的论证。他们用万物存在的特殊性的事实来证明不能因为凡人皆死而否认不死的“仙人”,不能因为凡人生活的相对经验中没有“神仙”而否认它会在人的有限经验之外存在,正是因为万物皆可“自化”,人自可通过一定的途径“自化”,从而达到成仙长生的目的,道教神仙也就从遥远的天国回到了现实的人间。

如何才能实现人自身的“自化”成仙?道教提出了“守”的概念。道教修炼长生、成仙的方法(即方术)繁杂众多。葛洪说:“仙经长生之道,有数百事。”(《抱朴子·对俗》)崔元山《濂乡记》简略记述也有三十六种“养性得仙”的方法。道教的这些成仙之术,在世人或教外人的眼光中,十分诡辩而怪诞,但抛开其具体的操作或实践,道教方术旨在消灾除病、长生不老的目标却是共同的。与此相

连,其共同的理论基点,即皆是从身、气(精)、形(身)等构成人的生命的基本的生理、心理要素方面来养护、延续作为感性的个人存在。从这个基点上,也是从根本上,可以比较清晰地观察到道教神仙修炼方法在理论观念上与庄子的人生实践有着非常密切的关系。

《太平经》对道教的修炼功夫有较详细的表述:“人有一身,与精神常合并也。形者乃主死,精神者乃主生。常合即吉,去则凶。无精神则死,有精神则生,常合即为一,可以长存也。常患精神离散,不聚于身中,反令使随人念而游行也。故圣人教其守一,言当守一身也。念而不休,精神自来,莫不相应,百病自除,此即长生久视之符也。”(《太平经合校》卷一三七——一五三,《太平经钞》壬部一九上)道教的“形神相守”、“身神并一”、“守神”、“守一”等观点都可以在《庄子》中寻觅到它的观念根源。《庄子》所谓“女神将守形,形乃长生”(《在宥》),“纯素之道,唯神是守,守而勿失,与神为一……是谓真人”(《刻意》),“我守其一,以处起和,故我修身千二百岁矣”(《在宥》)等等,无疑的是道教神仙修炼观点最初的、直接的理论来源。同时,也可以从这里看出,由道家或庄子的哲学思想向道教的世俗的宗教观念蜕变的端倪和特征,表现为理论观念的理性抽象程度削弱和修持方法的具体化的过程。

庄子思想与道教神仙说虽有密切关系,但二者毕竟不是完全同形同质的体系,在某些观念上有一些甚至抵牾不合,这也不足为奇。晋人葛洪作为道教神仙理论的最终完成者,就曾指出,庄子之生死观与道教神仙说有很大差别:“……或复齐死生,谓无异以存活为徭役,以殒歿为休息,其去神仙已千里矣,岂足耽玩哉?”(《抱朴子·释滞》)其实,庄子中有关“死也物化”或“死乃休息”的生死观与道教长生不死的神仙理想之间,看似差异很大,骨子里却又是息息相通的。二者同样建立在以神话为源头的变化哲学的观念基础上,因为“化”即寄寓着不死之意,道教神仙思想的目的就是不死以

成仙,庄子理想人格的超世俗化就是道教神仙,而道教神仙一旦返回人间也就变成了庄子理想人格中的“神人”、“真人”。庄子本人在唐玄宗天宝元年(742)就被追号为“南华真人”,宋徽宗更追封其为“微妙元通真君”,成为道教四大真人之一,《庄子》一书亦变成了道教经典《南华真经》。

(作者分别为湖南大学岳麓书院文化研究所研究生、教授)

## 道家道教思想与谢灵运

雷 鸣

魏晋南北朝时期道教有了很大的发展,逐渐由民间转入上层社会,许多王公贵族、士大夫阶层如琅琊王氏、高平郗氏、陈郡谢氏等都世代信奉道教。这个时期最重要的道士南岳九真人及天师道祭酒魏华存等都是在南岳修炼得道的。南岳是一座道教名山,有关的神仙传说可追溯到炎帝神农、西周穆王时代,是道家养生修习的福地。谢灵运就出自崇道世家陈郡谢家,他自“弱龄而涉道”(《山居赋》),对道家修炼的仙山洞府特别向往,对南岳他是“虽不能至,心向往之”,于是根据当时流传在衡山的神仙故事作了一首诗《衡山岩下见一老翁四五少年赞》:“衡山采药人,路迷粮亦绝。过息岩下坐,正见相对说。一老四五少,仙隐不可别。其书非世教,其人必贤哲。”据《荆州记》:“初有采药衡山者,见一老翁,四五年少,对坐执书。”又据《异苑》:“湘东姚祖,太元中为郡吏,经衡山,望岩下数少年并执笔作书。祖谓行旅休息,乃过之。未至百步,少年相与飞扬,遗一纸书在其坐处,前数句古时字,自后皆鸟篆。”谢灵运通过赞咏上述传说来表达自己对神仙生活的向往。

谢灵运是我国山水诗的开山祖师,晋宋时代的文坛巨匠。他一生深受道家道教思想的影响,道家道教思想融进了他的灵魂,并鲜明地表现在他的诗文当中。他守道顺性,任诚师天,抱朴处顺,率性自然;仕途坎坷之时,又欲寄情山水,隐迹山林,超然遁世,逍遥物外;他还向往服食养性,缮性养生,得道成仙。他的诗文无论内容,还是风格,都俨然是道家一派。但他又是充满矛盾的求道者,他的行为与他的道家思想并不能够完全统一。本文就对上述

作一较为详细的探讨。

谢灵运家世代信道。据《道学法》、《洞仙传》载，谢氏家族中的谢安、谢玄等与当时最有影响的道士杜曷来往密切。杜曷，字叔恭，世奉道教，道术高明，能见百姓三五世祸福，说了之然，章书符水应手即验，因此在钱塘一带颇有道声。曷卒后，弟子送谥号曰“明师”（《历代真仙体道通鉴》卷二十二《杜曷传》）。灵运的祖父谢玄在淝水之战前还曾亲自到杜曷处卜问凶吉。曷说：“彼不可来，来必覆败，是将军效命之秋也。”（同上引）谢玄在这次战役中果大胜苻坚，被封为康乐公。可见谢家与杜曷关系之深。谢玄子琰“生而不慧……蚤亡”。而灵运“幼便颖悟，玄甚异之”（《宋书·谢灵运传》）。因其家以子孙难得，故“送灵运于杜治养之。十五方还都，故名客儿”（钟嵘《诗品》）。可见，谢灵运自幼就过着出家从道的生活，耳濡目染的是道家的言论学说，“道”在他的思想中根深蒂固。他在《山居赋》中开篇即说：“夫道可重，故物为轻；理宜存，故事斯忘。”并自注云：“夫能重道则轻物，存理则忘事。”他的诗文中，常常抒发道家情怀。“在昔先师，任诚师天。刻意岂高，江海非闲。守道顺性，乐兹丘园。”（《答中书》）正是深悟《庄子·刻意篇》真意“不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不导引而寿，无不忘也，无不有也，澹然无极而众美从之，此天地之道，圣人之德也。故曰，夫恬淡寂寞虚无无为，此天地之平而道德之质也”。他反复吟唱“顺性”、“处顺”、“抱朴”、“抱一”。“违真一差，顺性谁卷。”（《赠从弟弘元》）“自外何事，顺性靡违。”（《山居赋》）表示要遵从道家的主张，顺从自然万物和自己的本性。“未若长疏散，万事恒抱朴。”（《过白岸亭》）“长守朴以终稔，亦拙者之政也。”（《撰征赋》）“犹抱素见朴，兼勉拥来勤。”（《北亭与吏民别》）“缘督何贵，卷耀藏馨”（《答谢咨议》），表示要学习“见素抱朴，少私寡欲”（《老子》第十九章）和“缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”（《庄子·养生主》）的人生哲理，抱朴守真。“颐阿竟何端，寂寂

寄抱一”(《登永嘉绿嶂山》),表示自己甘于寂寞,将思想感情寄于老庄玄理。“居常以待终,处顺故安排”(《登石门最高顶》),希望自己能够达到物我不分、天人合一的境界。道家“无待”是他向往的最高境界。《江妃赋》中,他借江妃的“事虽假于云物,心常得于无待”,表达对“乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者”(《庄子·逍遥游》)的逍遥无待的“至人”之境的向往。可以说,他既赞同老子的清静有默,抱玄守一,更向往庄子的齐物变化,洞达狂放,道家思想已成为他生命中不可或缺的一部分。

然而,谢灵运毕竟出身于一个权势显赫的“钟鸣鼎食之家”和一个文风极盛的“诗书簪纓之族”。他“少好学,博览群书,文章之美,江左莫逮”(《宋书·谢灵运传》),“文藻艳逸”(《晋书·谢安传》)。又“袭封康乐公,食邑两千户”。因此,他性格上狂放偏激,恃才傲物,生活上刻意讲究,追求享乐。他“性豪奢,车服鲜丽,衣裳器物多改旧制”(《宋书·谢灵运传》)。他在家乡隐居期间,“常自始宁南山伐木开径,直到临海,从者数百人。”(《宋书·谢灵运传》)“每出入,自扶接者常数人,民间谣曰‘四人挈衣裙,三人捉坐席’是也。”(《宋书·五行志》)这与道家的清修无为显然是相抵触的。他虽然深知“鸛鵲巢于深林,不过一枝;偃鼠饮河,不过满腹”(《庄子·逍遥游》)的道理,但却无法抵御现实名利富贵的诱惑。尽管他一再表示“虑澹物自轻,意惬理无违,寄言摄生客,试用此道推”(《石壁精舍还湖中作》),“未若长疏散,万事恒抱朴”(《过白岸亭》),“居常以待终,处顺故安排”(《登石门最高顶》)等,但在现实生活中,他却隐而复仕,仕而复隐。这说明谢灵运是一个充满矛盾的求道者,他思想上是真诚地希望能够“居常”、“处顺”、“守道顺性”,可行动上却无法与思想保持一致。因此,他一生游弋于庙堂和山林之间,饱尝“徘徊去就”之苦。

谢灵运其实很有功业之心,报国之志。他的祖上以“扫东齐而巳宁,指西崑而将泰”(《撰征赋》)的赫赫战功换来了家族的显赫权



位,这激励他要去建功立业。他先任刘毅参军,刘毅败亡,转事刘裕。刘裕北伐,他去彭城劳军,作《撰征赋》。赋序中说:“皇晋受命河汾,来迁吴楚,数历九世,年逾十纪,西秦无一援之望,东周有三辱之愤,可谓积祸缠畔,固已久矣。”他对国家遭受外族欺凌表现出深切的忧虑和痛心。赋中他对北伐前线“曾不逾月,二方献捷”的节节胜利无限欢欣,对刘裕“申命六军,治兵于京畿,次师于汜上”收复失地的功绩大加赞扬。刘裕代晋后,对旧朝世族既拉又打,采取怀柔兼压制政策,将灵运“降公爵为侯,食邑五百户。起为散骑常侍”。但“灵运为性偏激,多愆礼度,朝廷唯以文义处之,不以应实相许。自谓才能宜参权要,既不见知,常怀愤愤”(《宋书·谢灵运传》)。为了获得政治上的支持,他与刘裕次子庐陵王义真来往密切。《宋书·武三王·庐陵孝献王义真传》说:“义真聪明爱文义,而轻动无德业。与陈郡谢灵运、琅瑯颜延之、慧琳道人并周旋异常,云得志之日,以灵运、延之为宰相,慧琳为西豫州都督。”因此,灵运、义真“情款异常”(《宋书·谢灵运传》)。刘裕死后,义真被迫离开京都到历阳就任南豫州刺史。为芟除义真羽翼,朝中新贵徐羨之等以“构扇异同,非毁执政”(同上引)的罪名将灵运出为永嘉太守。灵运临走时写下《邻里相送至方山》和《永初三年七月十六日之郡初发都》表达自己不能在事业上有所建树,如庄子寓言中的魏王大瓠般无用的哀怨,也暗含了对朝廷的不满,表示自己要浪迹江湖,恣情山水。灵运“出守既不得志,遂肆意游遨,遍历诸县,动逾旬朔,民间听讼,不复关怀”。“在郡一周,称疾去职”,在故乡始宁开始了第一次隐居生活。“与隐士王弘之、孔淳之等纵放为娱,有终焉之志。”(以上均引自《宋书·谢灵运传》)正当灵运在始宁剪榛开径、觅石寻崖,和隐士名僧谈玄说法之时,刘宋政权发生剧变。先是庐陵王刘义真被废为庶人,接着是义真和少帝义符被徐羨之等所杀。同年八月,刘义隆被立为皇帝,是为文帝。后徐羨之、傅亮等被杀,文帝两次征召灵运为秘书监,“使光禄大夫范泰与灵运

敦奖”。灵运自认为又可重掌权要，于是满怀实现远大抱负的幻想回到京都。他“自以名辈，才能应参时政，初被召，便以此自许”。然“文帝唯以文义见接”（《宋书·谢灵运传》），只是让他整理内府藏书，“补足遗阙”，以及撰写《晋书》。自视极高的他当然不愿以此为务，于是“多称疾不朝直，穿池植援，种竹树茔，驱课公役，无复期度。出郭游行，或一日百六七十里，经旬不归，既无表闻，又不请急”（《宋书·谢灵运传》）。对这种公然藐视朝廷的举动，文帝还是作了宽大处理，只是暗示他自己辞官。于是灵运不得不上表称病，又一次回到了故乡始宁，开始第二次隐居。正是政治上屡屡失意，功业难建，灵运无可奈何之下，只得“长揖归田庐”，与五柳先生同吟“聊乘化以归尽，乐受命复奚起”（《归去来兮辞》），大自然成了失意者慰藉心灵的麻醉剂。这也正是受了道家思想中崇尚自然无为、返璞归真的自然观以及庄子理想人格中“至人无己，神人无功，圣人无名”（《庄子·逍遥游》）的逍遥无待、超世遁世思想的影响。

隐居期间，灵运纵情于故乡的奇山异水之中，“山行穷登顿，水涉尽洄沿”（《过始宁墅》），创作出大量优秀的山水诗作。唐代大诗人白居易《读谢灵运诗》写道：“谢公才廓落，与世不相遇。壮士郁不用，须有多泄处。泄为山水诗，逸韵谐奇趣。”道出了灵运啸傲山水的奥秘。他用富丽精工的语言，描绘了故乡奇异秀美的山水景色。“白云抱幽石，绿筱媚清涟”（《过始宁墅》），“春晚绿野秀，岩高白云屯”（《入彭蠡湖口》），“明月照积雪，朔月劲且哀”（《岁暮》），“溯流触惊急，临圻阻参错”（《富春渚》），“石室冠林隈，飞泉发山椒”（《石室山》）……他的《石壁精舍还湖中作》历来为人称道。“昏旦变气候，山水含清晖。清晖能娱人，游子澹忘归”四句用拟人手法写山水因气候和时间的不同而呈现出不同的清妍之态，令人愉悦，忘却回归。一个“变”字和“能娱人”三字，生动之极。其后四句“林壑敛暝色，云霞收夕霏。芰荷迭映蔚，蒲稗相因依”，写泛舟湖上之所见：远方，林壑渐敛暮色，模糊不可辨，云霞在迷漫中渐渐消

散；近处，微波荡漾的湖面上，菱蔓荷叶重重叠叠，光色互相映照，互相纠缠的菖蒲稗草随波而动，相依相倾。把船行水上的动态的湖上晚景刻画得如在眼前，字里行间充满宁静闲逸的气氛，流荡着清新秀美的自然气息。《南史·颜延之传》载鲍照言“谢五言如初发芙蓉，自然可爱”。《诗品》载汤惠休也有“谢诗如芙蓉出水”之语。他的《登池上楼》更是杰作。其中“池塘生春草，园柳变鸣禽”二句，直叙即目所见，如遇神助，如信手拈来，极自然地写出了象征春天的春草、园柳、鸣禽的变化，静中有动，表现出春天的勃发生机。这些“清水出芙蓉，天然去雕饰”的诗句，正是道家自然真朴、不加雕饰的表现，也正是“不刻意”的高妙。

灵运的山水诗，往往是通过描写自然的山水景物来体会玄理，领悟道家哲理。这也是受晋宋士大夫清谈玄理的时代风气和东晋玄言诗风的影响。魏晋之时，玄谈清言盛行，“诗必柱下之旨归，赋乃漆园之义疏”（《文心雕龙·时序》）。老庄道家情怀向在丘壑，文人墨客一边从老庄哲学中寻求精神慰藉，一边又在对自然山水的觉悟中加深对玄理的感悟。东晋简文帝说：“会心处不必在远。翳然山水，便自有濠濮间想也，觉鸟兽禽鱼，自来亲人。”（《世说新语·言语》）因此，灵运在啸傲山林、放情丘壑、置身山水时，其身心自然就与老庄哲学的“自然之理，有奇物而通也”（郭象《庄子注》）、“原天地之美而达万物之理”（《庄子·知北游》）相融为一体，达到“天地与我并生，万物与我为一”（《庄子·齐物论》）的境界。如“赏心不可忘，妙善冀能同”。“妙善”出自郭象《庄子注》“妙善同，故无往而冥”，即指妙善同化，物我合一的境界。“抚化心无厌，览物眷弥重”（《于南山往北山经湖中瞻谢朓》），“化”字之意出自郭象《庄子注》“圣人游于万化之途，万物万化，亦与之万化”。“抚化”即抱持万物皆化的观点。“虑澹物自轻，意惬理无违，寄言摄生客，试用此道推。”（《石壁精舍还湖中作》）一方面表达了置身山水中的恬适安逸，一方面又流露出参透玄理、不为外物所累的惬意。《登永嘉绿

《嶂山》更是典型一例。“裹粮杖轻策，怀迟上幽室。行源径转远，距陆情未毕。澹澈结寒姿，团栾润霜质。涧委水屡迷，林迴岩逾密。眷西谓初月，顾东疑落日”几句写他到绿嶂山寻幽探奇所见溪涧、林木、山岩等美景和顾东疑西的幽深感受。“盍上贵不事，履二美贞吉。幽人常坦步，高尚邈难匹”四句，诗人运用《易经·盍卦》“上九，不事王侯，高尚其事”和《易经·履卦》“九二，履道坦坦，幽人贞吉”的典故，表现自己不为外物所羁的高远情怀。最后，说明自己通过观景进一步明白了庄子的养生之道。“顾阿竟何端，寂寂寄抱一。恬如既已交，缮性自此出”，取意《老子》第二十章“唯与之阿，相去几何”，第十章“载营魄，抱一能无离”，第二十二章“圣人抱一为天下式”以及《庄子·缮性篇》“古之治道者以恬养知，知生而无以知为也，谓之以知养恬，知与恬交相养，而和理出其性”。另如《登池上楼》中说：“持操岂独古，无闷征在今。”引《周易·乾卦·文言》“龙德而隐者也，不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷”。“乐饵情所止，衰疾忽在斯。逝将候秋水，息影偃旧崖”（《游南亭》），出自《老子》第三十五章“乐与饵，过客止”，并取意《庄子·秋水》、《庄子·齐物论》，表明其归隐避世的决心。沈德潜《古诗源》对灵运山水诗如此评价：“山水闲适，时遇理趣，匠心独运，少规往则。”王夫之评论说：“言情则于往来动止，缥缈有无之中，得灵蠢而执之有象；取景则于击目经心，丝分缕合之际，貌固有而言之不欺。而且情不虚情，情皆可景；景非滞景，景总含情。神理流于两间，天地供其一目。大无处而细无垠；落笔之先，匠意之始，有不可知者存焉，岂徒‘兴会标举’如沈约之所云哉！”（《古诗评选》卷五）这正道出了灵运山水诗深受道家思想影响所达到的微妙境界。

谢灵运山水诗虽有一些“如初发芙蓉，自然可爱”的诗句，但更多的是“钩深索隐，惨淡经营”（沈德潜《古诗源》）的典雅华美的凝练之句。钟嵘《诗品序》中说：“元嘉中，有谢灵运，才高词盛，富艳难踪。”谢诗的风格深受建安时代曹植的影响。曹植诗“词采华

茂”，灵运对之极为推重，曾说“天下才共一石，曹子建独占八斗，我得一斗，天下共分一斗”（《释常谈》）。确实，谢灵运的诗，“情必极貌以写物，辞必穷力而追新”（《文心雕龙·明诗》），常运用富艳的词语，如“连峰叠嶂，青翠杳深沉。晓霜枫叶丹，夕曛岚气阴”（《晚出西射堂》）；着意偶句的锤炼：“扬帆采石华，挂席拾海月”（《游赤石进帆海》），“昏旦变气候，山水含清晖”（《石壁精舍还湖中作》）等，皆对偶工整；刻意用典：“莫辨洪波极，谁知大壑东？依稀采菱歌，仿佛含颦容。”（《行田登海口盘屿山》）四句诗竟用典三处，几乎一步一典。因此，他的山水诗整体风格为富艳精工。刘勰《文心雕龙·物色》评述当时诗坛说：“自近代以来，文贵形似，窥情风景之上，钻貌草木之中。吟咏所发，志惟深远；体物为妙，功在密附。故巧言切状，如印之印泥，不加雕削而曲写毫芥。”正是谢诗的最好写照。

和魏晋的许多名流一样，谢灵运政治上一再遭受挫折，就转而向往逍遥自在的神仙生活，追求养生之道，希望得道成仙。他在《山居赋》中说：“贱物重己，弃世希灵。骇彼促年，爰是长生。冀浮丘之诱接，望安期之招迎。”“承清府之有术，冀在衰之可壮。”“见柱下之经二，睹濠上之篇七。承未散之全朴，救已颓于道术。”“若乃乘摄持之告，评养达之篇。”表明自己要养生、保命、成仙的意愿。在《入道至人赋》中，他取意《庄子·天下篇》“不离于宗，谓之天人。不离于精，谓之神人。不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人”，塑造了一个“入道而馆真”的至人形象，希望自己也能够“推天地于一物，横四海于寸心”。他的《罗浮山赋序》云：“客夜梦见延陵茅山，在京之东南。明旦，得《洞经》，所载罗浮山事云：‘茅山是洞庭口，南通罗浮。’正与梦中意相会，遂感而作《罗浮山赋》。”罗浮山是道家第七洞天，相传东晋葛洪在此修炼成仙。他在赋中写道：“若乃茅公之说，神话是悉。数非亿度，道单悒悒。”“茅公之说”指《茅君内传》载“大天之内，有地中之洞天

三十六所，罗浮山之洞，周回五百里，名曰朱明曜真之天”（《艺文类聚》卷七），反映了灵运幻想乘桴远游达神仙之境的愿望。

此外，谢灵运诗中老庄之言俯拾皆是。方东树《昭昧詹言》云：“读《庄子》熟，则知康乐所发全是哲理。”其诗文有的取老庄篇章之意，如“刻意岂高，江海非闲”（《答中书》），“於穆谢生，和以缮性”（《答谢咨议》），“既及冷风善，又即秋水驶”（《初往新安至桐庐口》），“万事难并欢，达生幸可托”（《斋中读书》）。有的是引用化用老庄言论。如“拙疾相依薄，还得静者便”（《过始宁墅》），引《老子》第十六章“归根曰静，是谓复命”；“视听易狎，冲用难本”（《赠从弟弘元》），取意《老子》第四章“道冲而用之或不盈”，又第四十五章“大盈若冲，其用不穷”；“空翠难强名，渔钓易为曲”（《过白岸亭》），取意《老子》第二十五章“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”，又第二十二章“古之所谓‘曲则全’者，岂虚言哉？诚全而归之”；“安排徒空言，幽独赖鸣琴”（《晚出西射堂》），取意《庄子·大宗师》“仲尼谓颜回曰‘安排而去化，而入于寥天一’”；“畏绝迹之不远，惧行地之多艰”（《山居赋》），化用《庄子·人间世》“绝迹易，无行地难”；“数非亿度，道单悒悒”（《罗浮山赋》），取意《庄子·齐物论》“恢恠憭怪，道通为一”。有的典故出自老庄。如“磻弋靡用，蹄筌淮施”（《山居赋》），典出《庄子·外物》：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。”“相物类以迨及，闵交臂之匪贻”（《感时赋》），典出《庄子·田子方》“（孔子谓颜渊）吾终身与汝交臂而失之，可不忘与”。其他如“颜子悔伤，遽生化善”，典出《庄子·则阳》；“早莅建德乡，民怀虞芮意”（《游岭门山》），典出《庄子·山木》；“昔闻汾水游，今见尘外鑣”（《从游京口北固应诏》），典出《庄子·逍遥游》等。

（作者单位：湖南师范大学文学院）

# 道教审美文化的历史、特色及将来

潘显一

对未来的判断,是建立在对历史和现实的分析和把握上的。展望二十一世纪的道教审美文化,必须回顾此前的道教审美文化的历史。道教审美文化,指宣传道教教义思想的所有道教文学、道教艺术乃至体现道教思想的对于自然物的审美活动以及道教美学思想。中国道教审美文化是中国审美文化的主要分支之一,并且为丰富和促进中国审美文化的发展发挥了不可忽视的作用。同时,道教审美文化又是整个道教文化不可分割的重要部分,甚至是道教向社会各个层面特别是中下层人群渗透的主要渠道和重要形式。道教文学艺术,是以宣传道教教义、神仙出世思想以及反映其宗教生活为内容的各种文学艺术作品,如道教散文、道教诗歌、道教小说、道教戏曲、道教音乐、道教绘画、道教雕塑、道教建筑与园林艺术等等。道教美学思想,及其指导下的对于非人为事物如山水木石之类的审美观点和审美活动,与道教文艺一起,构成了源远流长、辉煌灿烂的道教审美文化。

## 一、源远流长的道教文学

道教形成之后近二千年来,道教审美文化逐渐形成并发展为一条有别于世俗纯文艺的河流。也许,道教审美文化在某些时候某些文艺门类上,不如世俗审美文化内容深广、艺术形式多样,但道教审美文化对于促进新的文艺门类的产生和变革、推动文艺面向社会中下层人群、带动文艺发挥社会伦理教化的作用,都是卓有贡献的。回顾道教二千年来审美文化的历史发展及其社会作用、

文化价值,对于思考和展望道教审美文化在二十一世纪中国的地位、品位、价值和发展,都很有好处。

道教文学中,最先出现的品种无疑是散文和诗歌。道教经书和道教学者作品多半是散文,从明代《道藏》到今天的《藏外道书》中可见。道教散文,又可分为议论散文、叙事散文、赋体散文三种。道教议论散文是阐述道教教义的文体,并由于与先秦道家散文有渊源关系而被用于造作经典、解说教义、弘扬道法。如葛洪的《抱朴子》,陶弘景的《真诰》,北朝隐者的《阴符经》,司马承祯的《坐忘论》,吴筠的《玄纲论》、《心目论》,谭峭的《化书》,白玉蟾的《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》,张宇初的《岷泉集》等,是其中的代表。他们在议论、辩难、叙事、写人、状物、抒情、写景各方面,都有自己的特色,有的甚至可以和同时代的文学散文佳作相媲美。

道教诗歌在体裁方面不但几乎涵盖了同时代的诗体,而且还为中国古代诗歌在内容和形式上的变化发展,起到了明显而特别的作用,如游仙诗、咒语诗、签诗、步虚词、青词等等。道教斋醮科仪中,也有大量的赞颂词章,其中既有诗,又有词,既有道士作品,又有文人和帝王的作品。宋太宗、宋真宗、宋徽宗都曾经撰写过《步虚词》、《散花词》、《白鹤赞》、《玉清乐》、《上清乐》、《太清乐》等数十首,后人编为《金录斋三洞赞咏仪》集子,收入《道藏》,并被近代国学大师刘师培称赞,认为它们“虽系道场所讽,然辞藻雅丽,于宋诗尚称佳什”<sup>①</sup>。道人也时常会写一些文人诗歌,形式和内容与一般文人诗水平相近,甚至因为于时于世有更大的幽愤而显得特别突出、有特色。如《四库全书》别集类中收录有元道士董嗣杲诗集《庐山集》五卷、《英溪集》一卷、《西湖百咏》二卷,宋道士马臻的诗集《霞外诗集》十卷,元道士陈义高的诗集《秋岩诗集》二卷。元道士朱思本的诗集有《贞一稿》,被《宛委别藏》收录,他被誉为“六朝庾、鲍,而唐太白之流也”<sup>②</sup>。张雨的诗作更以“清声雅调”,与“凌跨一代”的诗文大家杨载、袁(木角)、虞集、黄缙等相提并论,



难分轩輊<sup>③</sup>，被收集为《句曲外史集》，收入《四库全书》。如果从诗歌的不同风格来说，同样是抒写神仙情怀，同样是文人出身，吕洞宾诗歌温文典雅，而王重阳则放诞率真，区别明显，可以从他们被收录在《道藏》中各自的诗歌中看出来。

道教戏剧是指那些以塑造神仙形象和道教人物为题材的戏曲作品。元明时代，道教戏剧盛极一时。在元明戏文、杂剧中占有很大比重。《录鬼簿》、《元曲选》、《元曲选外篇》所录五百余种元明戏剧剧本中，道教戏曲约占十分之一。仅据《元曲选》，就可见到写“八仙”的剧目如《吕洞宾度铁拐李岳》、《吕洞宾三醉岳阳楼》、《邯郸道醒悟黄粱梦》<sup>④</sup>、《吕洞宾三度城南柳》<sup>⑤</sup>；有写历代高道的剧目，如《张天师断风花雪月》<sup>⑥</sup>、《西华山陈抟高卧》<sup>⑦</sup>、《马丹阳度脱刘行首》、《马丹阳三度任风子》、《萨真人夜断碧桃花》<sup>⑧</sup>；还有以传说为基础改编的道化剧，如《刘晨阮肇误入桃源》、《沙门岛张生煮海》<sup>⑨</sup>。到了明代，道教戏剧题材更为扩大，随着“八仙”名称在明代的确定，演唱吕洞宾等八仙的剧目大量出现，如《吕洞宾桃柳升仙梦》、《吕洞宾花月神仙会》、《吕翁三化邯郸店》、《吕纯阳点化度黄龙》、《吕洞宾戏白牡丹飞剑斩黄龙》、《吕真人九度国一禅师》<sup>⑩</sup>，有十余种；还有《韩湘子引度升仙会》、《铁拐李度金童玉女》、《瑶池会八仙庆寿》、《争玉版八仙过沧海》等等八仙戏；还出现了八仙之外的神仙戏剧，如《淮南王白日飞升》、《周武帝辩三教》、《瑶天笙鹤》、《紫阳仙三度常椿寿》、《东华仙三度十长生》、《昆仑奴剑侠成仙》、《李云卿得道悟升真》、《边洞玄慕道升仙》等等<sup>⑪</sup>。演绎道士、神仙故事传说的戏剧也多了起来，出现了诸如《丘长（春）三度碧桃花》、《张天师明断钩辰月》、《许真人拔宅飞升》、《孙真仙南极登仙会》、《萨真人白日飞升》等等<sup>⑫</sup>。这些著名戏剧的作者，除个别剧目之外，多半是当时文人、戏剧作家所作。道教神仙故事，就是靠戏剧这种大众文艺手段得以广泛深入地普及推广，而中国戏剧的浪漫主义传统，也就是在这些神仙道化戏剧的创作与演出中得到

了继承和发扬。

道教小说,可能是道教文学中形式最为多样、内容最为复杂的一种文学体裁,大致可分为志怪体、传奇体、话本体、章回体四大类型。

一,志怪体。志怪体在道教小说各类型中出现最早。庄子说,“齐谐者,志怪者也”<sup>⑬</sup>,尚没有小说文体的意思。但后来将那种记异谈怪内容的小说称为“志怪”,语源即出于此。道教志怪小说从内容看,大致可分为这么几种:神仙道人传记体小说,反映道教思想的地理博物体小说,表现道教观念叙述梦幻奇异现象的杂记体小说。神仙道人传记体小说,以神仙故事、道人事迹为内容,采用有关史料,杂以民间奇闻怪事,采取传记形式。最早有汉代的《列仙传》开其端绪,又有葛洪所作《神仙传》,以及《西王母传》、《汉武帝内传》、《洞仙传》启其风气,后以元代赵道一的《历代真仙体道通鉴》及其《续编》总其大成。神仙道人传记体小说大多用语质朴、篇幅较为短小,但文学的理想主义色彩浓,也多有趣味可品,故也常常转化为后世文人典故。地理博物体小说,以地域方位为基本框架,以叙述各地方山川名物并由此演化而成的故事为主干。其源头乃先秦《山海经》一类地理神奇之书,后有托名东方朔著之《神异经》、《十洲记》,托名东汉郭宪著之《洞冥记》等。唐宋之后,道教道士往往编撰神仙胜境和道教名山洞府志,加入许多神仙传说和道教人物故事,既增强文学性,又提高了道教本身的社会了解度。杂记体道教小说,往往杂采史料、传闻,加以想象而成,内容斑驳,思想复杂,但可见其崇道思想贯穿始终。如干宝《搜神记》,其中多记载天上星宿神明、卜筮占候、仙凡婚配故事,以道教观念立意,以“发明神道之不诬”<sup>⑭</sup>。此外,后来收入《道藏》的专记梦境的《周氏通冥记》,记述周子良许多梦幻故事,反映道教徒修道的曲折的经历和心理活动,情节奇异,又很注意人物刻划和心理描写,可说是比较成型的道教小说。

二,传奇体。传奇体也许与志怪小说同一渊源,但明显增强了小说的虚构色彩和文体感。唐宋传奇,即是这类作品鼎盛时期,而其中体现道教思想内容的占有一定分量。《逸史》中,有罗公远、黉道士的故事;《会昌解颐录》中,有峡口道士的故事;《三水小牋》中,有九华山道士赵知微的故事;《广异记》中,有张李二公的故事等等。这是直接以神仙道士为题材的作品,可视为道教传奇之大宗。另外还有一种思想是道教的而内容比较世俗化的传奇小说,多为文人创作。如沈既济的《枕中记》,李公佐的《南柯太守传》,无名氏的《李林甫外传》等<sup>⑤</sup>,或宣扬道教人生观,或展现道教法术力量,情节更为曲折,技巧更为讲究,人物更有性格,叙述描写更为引人入胜,语言更为练达,篇幅更为扩展,成为中国古代短篇小说的代表形式。

三,话本体。宋元时期,中国古代小说中一种主要用于“说”的文体逐渐成型,这就是从原“变文”、“俗讲”一类说唱文学演变发展而成的“话本”,即讲故事的底本。话本题材多样,道教神仙鬼怪是其重要内容。《西山一窟鬼》、《西湖三塔记》、《定州三怪》等等,着力描写神仙鬼怪,以道教信仰为宗旨,是初期的道教话本,有明显的宋元时期的社会生活和文化生活特点。明代中叶以后,文人模拟话本格式创作了不少小说,被称为“拟话本”小说,其中反映道教思想道教生活的不少。最有影响的,当数冯梦龙的《醒世恒言》、《警世通言》、《喻世明言》和凌濛初的《初刻拍案惊奇》、《二刻拍案惊奇》,即后世合称的“三言二拍”。其中最为有名的道教题材小说,有《灌园叟晚逢仙女》、《勘皮靴单证二郎神》、《吕洞宾飞剑斩黄龙》、《杜子春三入长安》、《李道人独步云门》、《庄子休鼓盆成大道》、《陈可常端阳仙化》、《李谪仙醉草吓蛮书》、《一窟鬼癫道人除怪》、《旌阳宫铁树镇妖》、《唐明皇好道集奇人》、《武崇妃崇禅斗异法》等等<sup>⑥</sup>。这些拟话本道教小说,其内容不外一是敷衍道家人物事迹,宣扬超凡出世思想;二是以道教宫观遗迹为线索,杂采神仙

故事,铺陈道教法术;三是讲述浪子回头,最终修道成仙故事;四是通过凡人行善积德,得遇真仙故事,宣传诚心得道的理想。比起传奇体,话本体道教小说虽然还是属于短篇,但无论在驾驭材料、形象刻画、故事讲述、情节安排、艺术技巧、思想深度各方面,都有了巨大的进步。特别是文人创作的拟话本,更标志了古典白话短篇小说的高峰。

四,章回体。明清时期,中国小说创作更加繁荣,出现了长篇章回体小说,道教题材章回体长篇小说,也成为其中的亮点,如《阴鹭积善》、《张子房慕道》、《孙真人》、《吕祖全传》、《封神演义》、《许仙铁树记》、《七真祖师列仙传》、《刘阮仙记》、《八仙出处东游记》、《五显灵官大帝华光天王传》、《北方真武玄天上帝出身志传》、《升仙传》、《韩湘子全传》、《吕仙飞剑记》、《绿野仙踪》、《金莲仙史》等<sup>①7</sup>。这些道教章回体长篇小说,有一些特色。一是将历史故事和神仙故事融汇在一起,创造出自己独特的道教化的“虚拟现实”和神话化的历史,如据考为明道士陆西星所著之《封神演义》;二是对民间流行的神仙故事作进一步的思想、艺术的加工。如宋元时代流行于民间的八仙故事,经当时道教学者的收集整理,形成了一些道教传说资料,如苗善时所编的《纯阳帝君神化妙通记》等,明清小说家在此基础上进行大胆想象和虚构,创造出上述那些情节曲折、引人入胜的道教章回体长篇小说;三是字里行间渗透着道教积善修道成仙的宗教思想。如《吕仙飞剑记》第四回叙述神剑来历说,“此剑,用昆仑山所产之铜,女娲炼石之炭,老君却魔之扇,祝融烧天之火锻炼而成,秉阴阳之纯粹,凜霜雪之寒芒,一断烦恼,二断色欲,三断贪嗔”<sup>①8</sup>。而此段话源于《纯阳帝君神化妙通记》卷二《密印剑法》,及《吕祖志》卷一所录吕洞宾“自记”,有些句子基本照搬,可见作者熟读道经,又有所创造。

## 二、别具特色的道教艺术

道教音乐,主要指道教斋醮仪式上使用的音乐。《云笈七签·翊圣保德真君传》就说“扣鼓集神,恳祷而告”,而《要修科仪戒律钞》卷八引“太真科”也说“斋堂之前,经台之上,皆悬金钟玉磬……非唯警戒人众,亦乃感动群灵”<sup>⑨</sup>。可见,自古道教就将仪式与音乐相结合,以音乐之艺术感染力推动道教的传播,加强道教的社会作用。可考的道教“乐音诵”,最早的是北魏寇谦之的《云中音诵》。此后,道教音乐不断吸取宫廷音乐和民间音乐的营养,在演唱形式、音乐曲调、乐器使用等方面都逐步丰富完善起来,并逐渐形成独具特色的道教音乐样式。北宋即出现了最早的一本道教音乐的谱集《玉音法事》,收录了自唐代至北宋的道教曲谱五十首。金元以后,全真道的广泛传播,形成了全真道乐,正一派音乐也有发展,故有道经说“时俗……工习声音以为悦”<sup>⑩</sup>,道教音乐也符合“时俗”地讲究起悦耳动听来了。道曲、道情,也是道教音乐样式。唐高宗、玄宗,都指令乐工制作道曲,玄宗还亲自作道曲,据史书记载,“诏道士司马承祜制《玄真道曲》,茅山道士李会元(应为李含光)制《大罗天曲》,工部侍郎贺知章制《紫清上圣道曲》。太清宫成,太常卿韦韬制《景云》、《九真》、《紫极》、《小长寿》、《承天》、《顺天乐》六曲”<sup>⑪</sup>,还将这些乐曲在宫廷中演奏。道情,以道教故事为题材,宣传道教修道成仙思想,用渔鼓、简板等乐器击节伴奏,故又称“道情渔鼓”。元人杂剧中即有道情穿插演唱。明代道情作品有《蓝关记》等。

更为重要的是,道教的神仙思想和道教音乐对历代音乐家的创作产生了广泛的影响,不少音乐家的创作都表现出神仙意境和道教情趣。如南宋毛敏仲作琴曲《列子御风》、《庄周梦蝶》,明以前传有琴曲《八极游》,明沈音作《洞天春晓》,明《古琴正宗》琴谱收有《羽化登仙》,明张德新纂琴谱《三教同声》有道教曲《清静经》,清代

康熙年间道士彭定求编修的《道藏辑要》收有《全真正韵》一卷计五十六首曲子,清乾隆年间娄近垣刊刻的《太极灵宝祭炼科仪》附《隔凡》、《金字经》等七首工尺乐谱,清嘉庆四年道士曹希圣刊印吾定庵收集整理《钧天妙乐》、《古韵成规》、《霓裳雅韵》等三种乐谱。建国以后特别是改革开放以来,收集整理道教音乐包括古代道教音乐、民间道教音乐的工作,对于道教音乐的学术研究,都取得了卓著成果,有多种专著和曲谱出版,道教音乐甚至登上国际音乐乐坛。还应该提到,道教斋醮仪式在促进道教音乐形成和发展的同时,还因“步罡踏斗”之需要而形成了一些类舞蹈——舞蹈的形式,这种类舞蹈形式直至今天还可以在道教斋醮科仪中看到。当然,它终究是服从整个仪式和道教音乐形式的,在讨论中可以从略。

道教绘画。中国传统绘画中,佛道画本来就是重要的血脉。佛道画肇始于魏晋,兴盛于唐宋。顾恺之是东晋大画家,崇尚老庄,附会老子犹龙的说法,以龙为题材作道画,其后画云龙就成为道画特点之一。他画过《刘仙像》、《三天女像》等,还著有《画云台山记》阐述其道祖故事画之内容与构思。画面上丹崖险峻高大,颜色紫红,显示为神仙之境。张天师脸型瘦削,飘然有神仙气度,于丹崖上七试弟子,其弟子王长肃然作答,赵升神怡气爽,另二弟子则魂飞魄散,汗流失色。宋代郭若虚曾描述和总结说,“晋顾恺之、戴逵,宋陆探微,梁张僧繇,北齐曹仲达,隋郑法士、杨契丹,唐阎立本、阎立德、吴道子、周(日方)、卢楞伽之流,及近代侯翼、朱繇、张图、武宗元、王(灌)、高益、高文进、王霁、孙梦卿、王道真、李用及、李象坤,蜀高道兴、孙位、孙知微、范琼、勾龙爽、石格、金水、石城、张玄、蒲师训,江南曹仲玄、陶守立、王齐翰、顾德谦之伦,无不以佛道为功”<sup>②</sup>。这只是一部分。唐宋善佛道画而著名者,仅见于《历史名画记》卷九至卷十和《图绘宝鉴》卷二至卷四著录,即达百人以上。可见当时之盛况。这些擅长佛道画的画家,不但用纸笔作画,而且还在佛教寺庙、道教宫观创作壁画,使佛道画成为当时最有影

响的一个画种,而这些画家中最著名的就有唐阎立本兄弟、吴道子和宋武宗元等。五代时,四川出过一位著名道士画家张素清(也作“素卿”),《图画见闻录》说“道士张素卿,神仙人也。曾于青城山丈人观画五岳四渎真形,并十二溪女数壁,笔迹道健,神彩欲活。见之者,心(悚)神悸,足不能进,实画之极致者也”<sup>②</sup>,“兼有《老子过流沙》并《朝真图》、《八仙》、《九曜》、《十二真人》等像传于世”<sup>③</sup>。宋后,佛道画转衰,盛行山水画,佛道意境和情趣极大地影响了山水画的发展,而善画佛道者也不乏其人。据《图绘宝鉴》卷五所述,元代画家中“工画道释人物”、“神佛”者,著名的就有刘贯道、杨说岩、道士丁清溪、王景升、萧月潭等人<sup>④</sup>。同时,道士郑思肖、黄公望、张与材、张嗣成、张嗣德、方方壶、赵元靖等人又善画其他画种<sup>⑤</sup>。明初著名画家戴进对佛道画特别擅长,水平最高,据说所画“神像之威仪,鬼怪之勇猛,衣纹之设色,重轻纯熟,亦不下于唐宋先贤。画尊老(或作“道释”)用铁线描,间亦用蓝叶描。……远出南宋以后诸人之上,临摹精博,明朝画流第一”。另见于《明画录》卷一之释道画家,还有蒋子诚、胡隆等二十人<sup>⑥</sup>。宋元之后,因三教合一思想的形成,各种艺术形式上也有所体现。文人道画和民间画工广泛从事于壁画、版画、年画以及在道教斋醮活动中使用的水陆画(如明代永宁寺保存的水陆画),都有新的发展。

特别值得一提的是,元代民间画工集体绘制了中国绘画史上的宏伟壁画——画面长九十米,高四米多,实绘大小神仙像二百八十六尊的山西永乐宫壁画。其三清殿壁画,“三清譬如北辰,居其所而群神拱之”,群神有雷公雨师、南斗六阙、北斗七星、八卦神君、十二生肖神君、二十八星宿、三十二天帝君等。每位帝王和圣母左右均有十余名玉女侍奉。云气缭绕,壮丽浩荡,金碧辉煌,宁静飘逸,庄严肃穆,蔚为壮观,而线条圆润流畅,色彩浓淡相宜,场面壮阔,堪称佳作。其纯阳殿有壁画《纯阳帝君神游显化之图》共五十二幅,其七真殿有叙述全真道派创教人王重阳诞生、得道、成仙和

度化马丹阳、孙不二、邱处机等北七真事迹和故事共四十二幅，均以表现道教人物情节为主，为古代连环壁画之精品。

道教雕塑。道教早期并无神像，而开始有神像的塑造，可考的大致在南北朝时期，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》就对神像的仪容、衣着等作了若干的规定，“依经具其仪像”，“衣冠华座，并须如法”，天尊像“帔以九色离罗或五色云霞、山水杂锦”，“不得用纯紫、丹青、碧绿”；真人“不得散发、长耳、独角。并须戴芙蓉、飞云、元始等冠”；左右二尊“或持经执简，把诸香华，悉须恭肃，不得放诞手足，衣服偏斜”等<sup>②</sup>。后来大致产生于唐代的《太上洞玄灵宝国王行道经》，又对制作神像的材料作了说明，即所谓“随其所有，金银珠玉，绣画织成，刻木范泥，凿龕琢石，雕牙镂骨，印纸图画”都可以用，只要“一念发心，大小随力，庄严朴素，各尽当时”<sup>③</sup>。历代道教神像，既有泥塑、石雕、木雕，也有玉雕、牙雕和铜铸。流存至今的，以各地摩崖道教石刻造像和宫观泥塑或铜铸像为两大主要类别。道教摩崖石刻造像，遍布于全国各地，上起南北朝、下至明清都有。仅据四川统计，现存一百余处摩崖造像中，道教造像占有二十八处，分布在大足、绵阳、剑阁、安岳等十余县。简阳长松山所存“北周强独乐为文王造像碑”，在左右角用线条刻佛、道像，是年代较早者。其余造于唐宋者最多。太原龙山石窟也很著名，窟内雕刻三清、虚皇、张天师及北七真等石像多尊，创作于元代元贞六年（1295）。特别值得注意的，是泉州北郊清源山宋代巨型石刻老君坐像，背松倚望，意态谦恭，两眼平视，慈祥和蔼，美须飘飘，大耳垂肩，左手依膝盖，右手靠矮几，全身线条遒劲有力，整个造型洗练概括。整座像通高五米有余，以整块天然巨石雕刻而成，宏伟壮观，系道教雕塑作品中最有特色的代表作之一。道教塑像中，当推始建于北宋天圣年间（1023—1032）的太原晋祠圣母殿的四十三尊彩塑，有圣母、宦官、女官及侍女像，而且很明显是以世间的皇后、群臣、女官为原型的。同时，由于唐宋之后三教合一思想影响，明清



时代许多佛教庙宇的佛教雕塑之外,还另外雕塑有道教神仙像,大概是以同一个宗教场所来适应不同信教人群的不同要求吧。

道教建筑。道教的宫、观、殿、堂、府、庙、楼、馆、舍、轩、斋、廊、阁、阙、门、坛、台、亭、塔、榭、坊、桥等建筑,是供奉、祭祀神灵的殿堂,又是道教徒长期修炼、生活和举行斋醮祈禳等仪式的场所。道教建筑,既体现经济社会文化,又体现宗教信仰和宗教的艺术趣味及艺术标准。按照这些建筑的用途和性质,可分为供奉祭祀的殿堂、斋醮祈禳的坛台、修炼诵经的静室、生活居住的房舍和供游人游览憩息的园林建筑五大类。道教最早的道教建筑,当然是五斗米道的治所即“静室”或“靖”,想来应该是与当时老百姓所居住的建筑并无多大的区别。最早的道观,据《楼观本起传》记载是陕西终南山的楼观:“楼观者,昔周康王大夫关令尹(喜)之故宅也。以结草为楼,观星望气,因以名楼观,此官观所自始也。”<sup>①</sup>经过魏晋南北朝以及唐宋各朝代的发展,道教建筑逐步成为中国古代宗教建筑中有特色的一个分支,同时也成为三教合一思想在建筑艺术方面的一面镜子。今天道教各个名山胜景均有道教宫观作为人文建筑群的核心,同时也有各自的地方色彩和民族色彩,其中不少建筑被列为国家级或省市级的文物保护单位,如四川青城山、江苏茅山的道教建筑。这些道教建筑对深入研究中国古代宗教思想、探讨民族传统文化深层结构,建设有民族特色的新文化,都有重要的历史意义和艺术价值。

### 三、道教美学思想和审美文化具有鲜明的民族文化特色

道教美学思想和道教审美文化,作为中国人的意识形态,具有鲜明的民族特色。这种民族特色,不仅仅是它作为宗教美学思想和宗教审美文化对于俗世美学思想和审美文化来说的区别,也是它作为“中国的”宗教美学思想和审美文化与世界上其他民族的宗教的美学思想和审美文化的区别,甚至还有它作为“土生土长”的

中国宗教的美学思想和审美文化与外来的又逐渐中国化的宗教美学思想和审美文化之间的区别。应该说,越是有民族特色的东西,越是具有世界意义。把握道教美学思想和道教审美文化的民族特色,对我们思考道教审美文化在二十一世纪的发展,具有提纲挈领的意义。通观道教美学思想和道教审美文化,其民族性特色主要有以下几点:

首先,道教美学及其审美文化,都具有意识形态的朦胧性,也有宗教神性美的“彼岸”化特色。宗教追求的美,本不是俗世意义的、一般意义的自然美或艺术美,而是绝对的、至高无上的、非感性的美。如基督教神学美学就是这样。而在中国道教美学观念中,“道”(包括其变相“玄”、“一”等)是本元性的超物之物,是“生天生地”的宇宙之母性,是“玄之又玄,众妙之门”(《道德经》),众美所归,“澹然无极而众美从之”的,是“朴素而天下莫能与之争美”的<sup>①</sup>。“道”也好,“玄”也好,本身并非道教的最高“神”,而是许许多多神仙都要追求的绝对真理、天——人本元、终极的幸福和快乐,当然也包含终极的美“道——美”。虽然“道——美”也是有变化、发展的概念,但与“道”是什么一样,始终具有表达上的模糊性、观念上的“朦胧”性。与此相联系,道教的宗教美学人格理想,即享受大快乐大幸福的“神仙”理想,与其他宗教的美学人格理想也有鲜明的区别。其他宗教,追求的美好的理想境界不是“彼岸”就是“来世”,常常还具有“形上”特点。而道教的理想境界既可以在“天宫”,又可以在“这个”世界的海外神仙山或地处偏僻的“山林”;既可以在天上作“天仙”,又可以在地上作“地仙”。成仙的途径也是多种多样的,无论是得“金丹大药”而“飞升”、“尸解”,还是由“真仙”传授道法、“点化”成仙,或潜心修炼、“积善积德”成仙,都是由人而“仙”、“真”的。道教的神仙谱系,因此也是极为复杂的,神仙数量之多是世界上任何神学宗教都无法比拟的。而且,众多的“女真人”形象,也说明道教对现实生活所采取的是宗教的理想主义的

积极态度。这种“此岸”性的宗教美学人格理想,“此岸”的美学观点,也是世界其他宗教少见的。这也可以曲折证实中国人的民族性中的“务实”精神,和对于现实美好生活的不懈追求。这正是“道——美”与其他宗教终极美的最重要的不同之处之一,也是中国道教美学思想的民族特点之一。

其次,道教美学及其审美文化,具有思想多源性与“伦理”化民族色彩。世界上的任何宗教都有自己的“伦理”思想体系,任何宗教的美学思想都会包含其伦理思想因素。道教的“善——美”观,明显地葆有中国传统文化特色。“祸福无门,唯人自招;善恶之报,如影随形”是道教最为人熟知的道德教训;而这种人格伦理——美学要求,从汉末就已经开始了:“善者致善,恶者致恶,正者致正,邪者致邪,此自然之术,无可怪也。”<sup>⑧</sup>而这个“善”的涵义,却是极为“国粹”的东西所组成,如“忠”、“孝”、“悌”、“仁”、“义”、“智”、“信”等等伦理意义上的美德。其中,“忠”和“孝”被自始至终强调,作为美学——伦理的核心范畴。在道教审美文化特别是道教文艺作品中,这种民族性的伦理要求,被作为其主题和主要内容来安排处理。

再次,道教美学及其审美文化,具有强烈的人性“自省”要求色彩。虽然任何宗教思想,都会因为它的对个人的修炼要求,而带上注重“自省”、强调灵魂的纯洁的特点。道教也十分注重个体的人格修养,强调道人思想品德之美,强调在“内炼”过程中以锤炼“心”而达“真——美”。但道教美学思想的“自省”性,却与其他宗教不同,还有自己的“个性”。一是道教美学思想的“自省”的前提或基点,是建立在人性所包含的或多或少的“善性”上的,是要求发扬光大这种善性,这与其他宗教如基督教不一样。二是道教“承负”说要义,是你的善——恶、行——品,不但要决定你个人的来生与祸福,而且要影响和决定你的前辈五代人和后辈五代人的命运,你敢不慎之又慎!因此,道教的人格美要求,更多的不是“道德法庭”来

判定,而是由相当“功利”化的、神化了的“皇权法庭”的“连坐法”(变相的“诛九族”)来判定。这是更具威慑力的神学“审判”。因为,对关系到后代子孙的事,中国人是极为重视的,有时甚至比对个人的事还要重视。道教人格美化过程中的“内省”要求,就不仅仅靠“自觉”了。三是道教心灵美化的“内省”驱动力,还来自修道者个人“成仙”的考虑和“得道”需要。由于道教独有的即身也可“成仙”的希望,从思想品德的美上来要求修道人的“内省”行为,自然会加强其自我锤炼心性的主动性。这终究比寄希望于来世的美好生活具体、“有用”得多。众多的明清道教题材小说,集中地反映了这些美学思想和民族文化色彩。

#### 四、二十一世纪道教审美文化展望

在新的二十一世纪,道教发展面临新的机遇和新的挑战,道教审美文化怎样发展和进步、提高?这不但是道教人士、道教学者应该关心的事情,也是各级政府宗教管理部门应该思考的问题。从以上对历史的回顾,我们可以看出,必须正确处理以下几个问题:

一,道教审美文化发展,应该由各级道教协会特别是中国道教协会规划一下,全国各级道教协会有所分工合作,各省道教协会有所侧重,有所专攻,方能收到事半功倍之效果。如道教音乐的研究和新道教音乐的创作,就不应该是仅仅停留在整理古代的、地方的、民间的道教音乐的层次上,而应该分别南北或传承体系,在整理基础上进行加工创作,使之更能适应当代道教斋醮仪式的需要和信教群众发展了的欣赏习惯和要求。在这方面,各地的学术研究机构和文化机构、文化社会团体,应该与道教协会和政府宗教管理部门配合和合作,为道教审美文化的发展有所作为。当然,在社会主义市场经济条件下,这种合作也应该是利益均沾的、各得其所、皆大欢喜的。因为,道教审美文化的发展和提高,也是社会主义初级阶段文化事业发展与提高的一个有机组成部分,也会推动

道教更好地去适应社会主义。

二,道教审美文化的发展,还应该包括对道教审美文化研究本身。只有深入研究道教审美文化,探索道教审美文化产生、变化、发展的规律,才能把握二十一世纪道教审美文化发展方向,才能同世界宗教文化进行交流切磋,也才能使道教审美文化更有民族意义、更引世人瞩目、关心。道教审美文化研究,实际上既是一种普及,也是一种提高。二十世纪后二十年,道教文化研究包括道教审美文化的研究,的确有较为迅速的发展和提高,但是,与世界上那些宗教学发展较早的国家和地区相比,还有一定的差距;与学术文化其他领域的成就相比,也是相当不够的。这就需要我们在新的世纪更加努力地钻研、开拓。

三,道教审美文化的发展,还有赖于道教自身的发展和提高,有赖于道教自身素质和水平的提高。因此,道教人士不但要努力提高文化水平,也要在道教审美文化的某一方面或某几个方面,进行专业的学习和训练,力求在道教审美文化的继承借鉴、创作实践和发展过程中作出自己的贡献。道教宫观在自己的经济活动和管理中,也应该抽出一部分人力和财力,支持青年道人学习掌握应有的宗教文化知识和道教审美活动的技能,在传播道教审美文化活动中发挥更大的作用。

四,道教内部,在宫观修建、神仙像塑造、道教绘画创作、道教音乐演奏、道经诵读等审美文化活动中,在艺术上高标准要求,向该行的艺术家学习;而有关的学者、专家、作家、艺术家,也应该尽可能熟悉道教的历史、道教的思想 and 道教审美文化的民族特色,以便在为道教进行艺术创作时能够更深入更贴切地表现道教,展现中华民族传统文化的深厚和广阔。这也就是共同为弘扬中华文化出力,为中华文明的新发展出力。

(作者为四川大学宗教研究所教授、博士生导师)

注释:

- ①《刘申叔先生遗书》卷六十三《读道藏记·金录斋赞咏仪》，刻印线装本。
- ②范(木亨)《贞一稿·序》，《宛委别藏》本。
- ③《景印文渊阁四库全书》第1216册第352页，第1207册第649页，台湾商务印书馆1986年版。
- ④⑤⑥⑦⑧⑨《元曲选》，中华书局1958年版，第2册第499—511、614—631、777—793页，第3册第1187—1199页，第1册第175—192页，第2册第720—732页，第4册第1321—1334、1670—1683、1684—1702、1353—1367、1703—1715页。
- ⑩⑪⑫《明代杂剧全目》，中华书局1961年版，第41、65、250、251、259、272、38、41、65、241、50、52、62、63、131、251、252、43、69、249、250、273页。
- ⑬《庄子南华经内篇·逍遥游第一》，《道教三经合璧》，浙江古籍出版社1991年出版，第54页。
- ⑭《搜神记》卷首，中华书局1978年版，第2页。
- ⑮参见《唐宋传奇集》，北新书局本或人民文学出版社本。
- ⑯参见“三言二拍”，人民文学出版社1956年版，或岳麓书社1988年版。
- ⑰参见《中国通俗小说书目》，人民文学出版社1982年版。
- ⑱《八仙全书》第307页，春风文艺出版社，1987年版。
- ⑲见《道教要籍选刊》，上海古籍出版社1989年版，第1册第697页，第8册第429页。
- ⑳《无上黄籙大斋立成仪》卷之五十七，《道藏》，上海书店等三家本，第9册，第727页。
- ㉑《新唐书》，中华书局1975年版，第2册，第476页。
- ㉒㉓㉔㉕㉖㉗参见《丛书集成初编》，中华书局1983年版，第1648册，第37~38、250、60页，第1654册第84、86、91、83、86、90、91页，第1658册第2~4页。
- ㉘参见《道藏》，第24册，第747—749页，上海书店等三家本。
- ㉙参见《道藏》，第24册，第662页，上海书店等三家本。
- ㉚《道藏》，第19册，第543页，上海书店等三家本。
- ㉛《南华真经·刻意》，《南华真经·天道》。
- ㉜《太上感应篇》，《太平经》。

## 目连戏与道教

凌翼云

### 一、古老且流传广泛的目连戏

正如以三国或水浒故事为题材的戏叫三国戏或水游戏一样，戏曲行内人把以目连救母故事为题材的戏，称为目连戏。目连戏的演出历史，至少有八百五十年了。作序于绍兴丁卯年即公元1147年的孟元老《东京梦华录》，追忆北宋末年东京汴梁繁华，其中《中元节》条说：“勾肆乐人自过七夕，便般《目连救母》杂剧，直至十五日止，观众增倍。”这出连台七天的戏，“观众增倍”，可见极受欢迎。目连戏几乎演遍全国，现有资料表明，高腔系统的剧种，曾有过高腔或与高腔有过渊源的剧种，都有或曾有过目连戏。如京剧、昆剧、绍剧、汉剧、徽剧、湘剧、川剧、赣剧、闽剧、蒲仙戏、粤剧、山西和陕西的清剧等等。二十世纪五十年代在戏曲舞台上看到的目连戏散折和片断，有《思凡》、《双下山》、《王婆骂鸡》、《游六殿》、《滑油山》、《哑背疯》、《舞钟馗》等。鲁迅专文谈及的目连戏有《女吊》、《男吊》、《五猖会》。周作人《乡村和道教思想》文中谈到的《张蛮打爹》，是绍剧目连戏的一折。

湘剧《目连传》中傅相博施济贫的戏叫《会缘桥》。《哑背疯》是《会缘桥》中一段戏。抗日战争中田汉“赋予它完全不同的意义”（见田汉1942年8月18日给熊佛西信），用来宣传抗日。这出《新会缘桥》，1942年9月3日由中兴湘剧团的吴绍芝、欧元霞、陈绮霞等，在桂林高升戏院演出。1961年，衡阳地区祁剧团整理演出的《海氏悬梁》，也是目连戏中的一段。2001年中央电视台播放的京

剧《目连救母》，以老旦的唱功为主，是整本目连戏中的散折《游六殿》。

湖南和全国许多城乡，过去都有七月半演目连戏的习俗。过去的清泉县，可能是今天衡南一带。乾隆二十八年（1763）的《清泉县志》说：“十五日中元节……其夜又特设饌以祭，祭毕，焚冥衣冠楮钱于门，又或用浮屠设盂兰会，放焰火、点河灯，市人演《目连》、《观音》、《岳王》诸剧。”

“文化大革命”前，湖南的祁剧、辰河戏都能演全本《目连传》，后来绝迹舞台。1984年和1989年，湖南先后挖掘和演出了祁剧和辰河高腔《目连传》，并由中国艺术研究院录像；分别在祁剧团、怀化组织目连戏学术座谈会，有海峡两岸和日本、法、美、荷兰等国专家学者参加。戏中保留有许多戏曲原始曲牌和古老的艺术手段，戏中也有许多封建糟粕。挖掘不是提倡原封不动来演，而是为了研究。

## 二、题材出自佛经，处处有道教

目连又名目犍连，是释迦牟尼十大弟子之一。佛经《智度论》（龙树著）说得很明白：“舍利弗是右面弟子，目犍连是佛左面弟子。”目犍连救母故事源于《盂兰盆经》。译者竺法护是月支人，世居敦煌，晋武帝司马炎、惠帝司马衷时（265—306）来中原。

题材出于佛教的目连戏，处处有道教烙印。连台目连戏每天开台锣鼓后，都有《加官赐福》、《天将迎台》。目连父亲傅相博施济众后，有《三官奏事》；傅相病逝是骑鹤升天。两个拐骗了海氏的钱财，害得海氏悬梁自尽，拐子遭雷打电击。目连僧挑佛经和母亲遗骸西行见佛，观音为他指点，又差张天师收伏白猿精，为目连开通路，沿途消灾灭魔。张天师有周公和桃花女侍奉左右，张天师自报家门“正一天师张道陵”，他“奉太上老君急急如律令”，请马、殷、温、关四大将军来降伏白猿。《天将迎台》或称《天将扫台》，与



剧情无关,只是一种仪程,借天将降妖伏魔,镇邪扶正,以保演出平安。

目连戏演述目连僧(出家前叫傅萝卜)家九世经堂故事。目连出世到全家升天一段戏叫《目连传》或《目连本传》,主要说目连的母亲刘四娘(名青提)叛佛开荤被下地狱,目连行孝,得佛指引下地狱救母亲的故事。目连出世前的那段戏,祁剧叫《目连前传》,辰河高腔叫《前目连》。剧中目连的父亲傅相被诬判罪戍边,邻国金毛犯境,真武助他擒住金毛,立功免罪,回乡得子。这段戏祁剧叫《显圣擒寇》,辰河高腔叫《飞身擒贼》。显圣是真武显圣;飞身虽是傅相飞身,但这个吃斋修行且不练武功的傅相能飞身擒贼,是真武显圣的缘故。

张道陵是道教的创始人,太上老君是道教主神三清之一。真武、三官、四大元帅、天将天兵、雷公电母、周公、桃花女是道教诸神。他们影响着剧情发展,增添舞台上道教氛围。

目连寻母到六殿,见母亲瘦骨嶙峋,饥渴难当,从孟钵里变化出饭来供母充饥,被饿鬼抢食。目连又从孟钵里化出乌饭送给母亲,众饿鬼以为是炉边铁渣没来抢,才使刘氏一饱。乌饭是道士的健身食品,又称青精饭,用一种叫南烛(或称乌饭树)的树叶浸米煮的。道家认为它可以强身延年,有诗可证。唐陆龟蒙《甫里集》卷九《四月十五日道室书事寄袭美》:“乌饭新炊芼臠香,道家斋日以为常。”《杜工部诗·赠李白》:“岂无青精饭,使我颜色好。”宋陆游《剑南诗稿》八《小憩长生观,饭已遂行》:“道士青精饭,先生乌角巾。”

### 三、道教也有目连戏

除社会上的戏曲班社演目连戏外,道教有自己的目连戏班和目连戏。

贵溪龙虎山是道教的圣地。据江西省戏曲研究所毛礼镁先生调查,贵溪聚居在道观里的道士不演目连戏;散居在家的道士因酬

神还愿和做道场的需要,常聚拢来演目连戏。江西吉水县黄桥乡湓塘村道士楊村恩,道號丕化,自稱是張道陵第三十六代徒弟。他说,做道场唱目连戏是祖师爷传下来的。他们唱目连戏,不化妆也不帶面具。

福建泉州的提线木偶是国内外闻名的,过去称为目连傀儡,原因是他们以演目连戏为主。据福建省戏曲研究所沈继生先生调查,泉州提线木偶班是元妙观办的。咸丰六年(1856),元妙观专门建造了傀儡棚(演傀儡的剧场),成为泉州五个地方剧种最早的室内演出场所。目连傀儡可演七天七晚,内容包括李世民游地府、唐三藏取经、目连地狱救母等内容。泉州木偶业的行话说:“上不得目连,称不得傀儡师。”目连傀儡演出的时间是观音的三个节日、城隍生日、当地行大醮和盛大的丧礼。戏中“放赦”唱的[五更鼓],是道教追荐亡灵的曲牌,并伴有道教仪典中的舞蹈。目连傀儡人物多,其中又以神佛鬼魔多,为此,目连傀儡创作了四十七种头型,是著名的木偶艺人和偶头雕塑家江加走(1871—1954)和他父亲江金榜的作品。

在泉州,和道教元妙观同样有名的佛教庙宇开元寺也曾演过目连戏。因为由和尚来演,叫和尚戏;取“打破铁围城,让地狱成空”的意思,也叫打城戏;是用来配合佛教法事演出,又叫法事戏。据沈继生先生调查,光绪三十一年(1905),湖南籍的大和尚圆明法师任主持时,请目连傀儡艺人吕细大、林润泽、陈丹桂等教,由一批年轻又有艺术才能的和尚学。近代文学家、福州人林纾(1852—1924)《畏庐琐记·泉郡人丧礼》说:“僧为《目连救母》之剧,令梨园演唱,至天明而止,名之曰和尚戏。”可见曾成泉州乡俗。

丧礼中演目连戏,很多地方有此习俗。湖南地方志中不乏记载:“乡间有演伴灵戏者。”(光绪十二年《善化县志》)“好礼之士有遵朱子家礼不作佛事者……至于作佛事、建道场,僧道罗列,剖狱招魂,每以七日为度。自一七设祭焚楮以至七七者,谓之应七,虽

巨族亦不能免者。”(同治《长沙县志·葬礼》)所谓伴灵之戏、剖狱招亡,多演《目连救母》中的游十殿、救母亲等段戏。

#### 四、佛教与道家结缘早而深

佛教传入我国的时间,约在西汉末年。有史可考的是东汉明帝时(58—75),宫廷里已念经祀佛。《后汉书·楚王英传》说,明帝刘庄的弟弟刘英,“诵黄老之微言,尚浮屠之仁德。洁斋三月,与神为誓……还以助伊蒲塞、桑门之盛饌”。浮屠是佛陀的旧译,也就是如来佛。伊蒲塞是男居士的音译。桑门是沙门的异译,指僧徒。黄老、浮屠并提,人们并不忌讳。

作为外来宗教进入中国,为站稳脚跟求得发展,必须作一些改变以适应环境。比如出家不认父母、不拜君王,和我国封建时代的伦理观念大相悖逆,曾被斥为无父无君的禽兽。经过几百年的磨合,三国时僧人康僧会等承认了“孝”;南北朝时僧人用《智度论》中释迦牟尼抬父亲净饭王去火葬,为母亲摩耶夫人说法使成正果,说释迦牟尼是个大孝子。唐代僧人宗密《孟兰盆经疏》说:“始于混沌,塞乎天地,通人神,贯贵贱,儒释皆宗之,其唯孝道矣!”《孟兰盆经》被奉为佛教的孝经,目连救母故事被到处宣讲。在哲理方面,佛教传入初期多依附于道家,以道家的经典来讲解佛经。东汉桓帝建和年间(147—149)来洛阳的安息僧人安世高,译《大安髻守意经》时说:“安为清,髻为静,守为无,意为为,是清静无为也。”三国时月支僧人支谦译《大明度无极经》,经名就出自《老子》(即《道德经》):“知常曰明,复归于无极。”在以清谈为风的东晋,老庄学术流行,僧人道安(314—385)《毗夸耶序》中说出了佛教依附道教的原因:“以斯邦人老庄行教,与方等经兼忘相似,故因风易行。”

由于外来文化佛教向本土文化汲取营养,向儒、道靠拢,很快赢得朝野欢迎。加上梁武帝、唐太宗、宋太祖、元世祖、明太祖等三教并重的政策,梁武帝、唐德宗等组织的“三教论衡”等辩论,使儒、

释、道三教之间由矛盾而渐趋磨合、融洽,不仅相互尊重,而且互为补益、吸收借鉴。北齐名儒颜之推《颜氏家训·归心篇》说:“孔而背儒,何其愚也。”兼通佛老之学的隋代名儒王通(584—617),即文中子,其弟子房玄龄、杜如晦、魏征皆有佐世之才,佐李世民开拓大唐盛世;其孙王勃,在文学史上为初唐四杰之一。佛教经过引儒、道释经义,弃小乘传大乘、立宗判教、诸宗归禅,在唐代完成了中国佛教完整体系的建立,使佛教成为中华文化不可分割的一部分。禅宗主张不立文字、教外别传,直指人心,见性成佛。他们用通俗的修持方法,取代繁琐义学和仪程。禅宗北派以神秀(约606—706)为代表,主张渐悟;南宗以慧能(638—713)为代表,主张顿悟。

提倡三教一家的,从来都有。道家的说法是:“红花白藕青荷叶,三教原来是一家。”《南齐书》中记述,张融曾留下遗嘱,人殁时要左手执《孝经》和《老子》,右手执《小品法华》。东晋时顾欢说,佛是老子,老子是佛。与王安石同时的张商英,把三教比作药物,说“儒治皮肤之疾,道治血脉之疾,佛治骨髓之疾”。宋明以来的学者认为:儒家是治世之学,佛教是治心之学,道教是治身之学。宋明之学主要是理学,也叫道学。其代表人物多通儒、释、道。程颢(1032—1085)是北宋理学奠基人之一。《宋史·道学传》说他“少从学周濂溪,慨然有求道之念,后泛滥诸家,出入老、释几十年,返求诸六经而后得之云”。他主张天、理、人合一:“天者,理也”;“只心便是天”。他的弟弟程颐(1033—1107)认为:“在天为命,在义为理,主于身为心,其实一也。”(均见《遗书》)这与晚唐僧人黄檗希运等的“心即是佛”、“即性即心”何其相近。二程的老师周濂溪(1017—1073,道州人)有《太极图说》。二程的再传人汉上先生朱震,在《汉上易传》中说:“陈抟以《太极图》授种放,放授穆修,修授周子。”理学家周濂溪的《太极图》来源于道家陈抟。“无极”二字不见于儒家经典,是出于《老子》(《道德经》)二十八章:“知其白,守其黑……常德不忒,复归于无极。”清代学者朱彝尊(1629—1709)《经

义考》说：“无极乃方士修炼之术……在道家未尝谓为千圣不传之秘。周子取而转易之为图……更名之曰太极图，仍不没无极之旨。”

文学艺术是时代和生活的镜子。现存目连戏最古老的剧本，是明代郑元珍在万历七年（1580）左右出版的《新编目连救母劝善戏文》。这个剧本是根据当时的民间演出本整理的。虽然此前和此后各地民间演出的目连戏不尽相同、各有特色，但凭师徒口授心传，常有漏误，便从郑本寻来补阙，因而后来各剧种演出本多与郑本有关联。祁剧《目连传》写九世行善的傅家，设有祀奉道教的三官堂、祀奉佛教的观音堂、祀奉儒教的乐善堂。目连的父亲傅相，以儒绅身份出现在剧中，把和尚、道士礼为贵宾，展开了各言其道的小型三教论衡，结论是：“儒也，释也，道也，名虽不同皆所以成乎地；犹之日也，月也，星也，明虽不同皆所以丽乎天。……天不赖三光，长夜冥冥何以育万物？！地不赖三教，群生懵懵何以育万民？！”剧中释迦牟尼第一个出场，其自报家门说：“老僧，释迦牟尼文佛，与李聃、孔仲尼并列三教。仲尼为儒家之师，老聃为道家之祖，吾乃释家之尊……。”

## 五、道家影响遍及小说戏曲

戏曲题材很多取于小说，如列国戏、三国戏、水游戏、封神戏、说唐戏、说宋戏、西游戏、红楼戏。湖南戏曲舞台上，过去演道教人物的戏多，如《当华山》中陈抟是个长者，赵匡胤却有点赌痞味；演沈香救母的《劈华山》和《八仙飘海》、《韩湘子度妻》、《文公走雪》、《吕洞宾三戏白牡丹》、《龙女牧羊》等，都是写道教人物、道教故事。

我国传统小说和戏曲一样，道家影响无所不在。试以四大名著为例说明。《红楼梦》是从空空道人在大荒山无稽崖青埂峰下遇见“无才补天”的石头开始的。这便是通灵宝玉的来历。第五回“贾宝玉神游太虚境”，警幻仙子演唱的《红楼梦》曲子，基本框架出

小说中人物的设置和人物的命运。这些充满着道教神秘气氛的描写,是作者曹雪芹的创作提纲。《水浒传》从洪太尉误走妖魔开头。洪太尉奉旨到江西龙虎山请张天师进京作罗天大醮,却在伏魔殿扳倒石碑,挖开驮碑夙殿,撬开洞穴,跑了被镇锁的妖魔——三十六天罡、七十二地煞。这就是聚义水泊梁山的一百单八条好汉。小说中入云龙是道人,智多星吴用的舞台形象是道人,宋江梦中得的天书三卷,是道教神仙九天玄女授的。忠义堂大旗上“替天行道”四个大字,是九天玄女口授的。《西游记》的孙悟空是从石卵中迸出来的,这石头因受天真地秀、日精月华,才育出孙猴这仙胎。他先成花果山的猴王,后参仙访道,在祖菩提处学得本领;闹龙宫,取定海神针化作金箍棒;闹地府,删去生死簿上猴类的名字;在老君八卦炉内炼出不惧水火的体魄和能识妖魔鬼怪的火眼金睛;闹天宫,弄得玉帝和诸神不安……这些,全是写道教神仙境界的故事,然后才有护送唐僧取经。当然,《红楼梦》警幻仙子的曲子、《水浒传》洪太师误走的妖魔、《西游记》孙悟空跳不出如来佛的手心等描写,都是宿命的封建迷信糟粕,应该批判。但瑕不掩瑜,无损于贾宝玉、梁山英雄、孙悟空叛逆形象的光彩。历史小说《三国演义》的作者,观念正统,尊刘抑曹,诋毁农民起义。第一回写黄巾起义,张角等奉《太平经》,徒众数十万人,遍及青、徐、幽、燕、荆、扬、兖、豫八州,等于整个中原、华北、华东大地。起义动摇了刘汉王朝的统治,造成群雄割据的局面,而后才有魏、蜀、吴三分鼎足。小说第二十九回,写了琅邪道士被孙策杀死的事。《后汉书·襄楷传》说,于吉是《太平经》的作者。张角(?—184)起义的事也在《三国志》中有记载。张角奉《太平经》发动农民起义,头戴黄巾,起义失败病逝。与张角同时的张道陵(34—156),倡五斗米教(后称天师道),于永和六年(144)作道书二十四篇。道陵传子衡,衡传子鲁。《三国志·魏书·张鲁传》说,张鲁初平二年(191)为益州牧刘焉的督义司马,后据汉中三十余年,自称师君,以道教中执掌祭祀的神职人

员祭酒管理地方。张鲁归顺曹魏后任镇南将军,封阆中侯。由于张道陵三代人传教,有经典著作、有醮仪、有组织,被后人尊为道教的创始人。《三国演义》反映了道教创始的艰辛,黄巾起义和张鲁在汉中的治理,反映出道教崇尚平等的思想,或许还带有一些原始社会主义思想因素,值得我们探讨。小说和戏曲中的诸葛亮,是作为智慧和忠诚的典型塑造的,造型是个道人;七星坛祭风、五丈原拜斗、列八卦阵,也是道士行为。小说开篇借用《临江仙》词,“一壶浊酒喜相逢,古今多少事,付与笑谈中”,也流露出小说家的道家历史观。

梁山伯祝英台的故事、戏曲、音乐,因其浓郁的中国民族色彩和浪漫主义手法而受到国内外的欢迎。其结尾“化蝶”,寄托着人民的美好愿望,是从庄周化蝶演变过来的。戏曲舞台上的庄周化蝶故事,叫《蝴蝶梦》、《庄子试妻》或《南华堂》。庄周被道教尊为南华真人,其著作《庄子》被尊为《南华真经》。“化蝶”的道家韵味,极其浓郁。

(作者为湖南省艺术研究所研究员)

## 道教生态伦理思想及其现实意义

卿希泰

生态环境的日益恶化,正在威胁着人类赖以生存的条件,全球气候的日益变暖,空气和水的污染日益严重,土壤肥力的日益耗尽,许多可耕地逐渐被沙漠所吞没,大批动植物种类逐渐被消灭,各种自然灾害的发生频率和危害程度与日俱增,凡此种种,均造成人与自然十分紧张的关系,以致使人类社会面临着全球性的严重的生态危机。这种危机的根源,在很大程度上均是人为因素所引起的,是人性的异化所导致的结果。如何克服这种危机,防止人性的异化,是当前人类社会所面临的一个重要课题。在这方面,道教的生态伦理思想,给人类提供了发人深省的智慧,在今天愈来愈显其独特的价值,值得我们认真地研究。这里不可能全面地对此进行探讨,只提出几个主要问题来作一简要的介绍,以就教于方家。

### 一、“天人合一”,是道教生态伦理思想的出发点

从哲学思想来说,与生态环保密切相关的问题,就是人与自然的关系问题,这个关系在中国哲学思想史上又称为“天人关系”,这是中国传统哲学中的一个重要命题,为历来的思想家所重视,道家道教与儒家都不例外。儒家早先是从政治伦理方面来说明这个问题的。如《易·序卦传下篇》说:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下。”在这里,“天地”是从来就有的,后来才派生出万物和人。既然人是从天派生的,因此,人就要则天、顺天、应



天。孔子说：“唯天为大，唯尧则之。”<sup>①</sup>并认为人世间的道德伦理是来自天赋。《中庸》说：“天命之谓性。”孟子认为，人性是善的，这个人性之善，是“天之所予我者”<sup>②</sup>，是生来就有的，并对此阐述说：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”<sup>③</sup>又说：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”<sup>④</sup>董仲舒则说：“王道之三纲，可上求于天。”<sup>⑤</sup>把儒家的“三纲五常”说成是天经地义，千万年都变动不得。

道家和道教的主张则与儒家的说法不同。它认为天地并不是最根本的，最根本的是“道”。这个“道”是在天地万物产生之前就有的。世界上的一切，包括天地万物和人，都是从这个“道”产生的。这就是《道德经》所说的“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”<sup>⑥</sup>这个“先天地生”的“道”，是如何产生天地万物和人的呢？《道德经》对此阐述说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>⑦</sup>表明“道”为宇宙万物之本原，“一”为道所产生之元气，“二”为元气所产生之阴阳，“三”为阴阳所产生之天地人三才，人与天地共同生养万物。由此可见，这个“道”，既是万物之宗，又是万物之始，更是万象之源，它把天、地、人等宇宙万物都连贯成为一个整体，这就突破了古代哲学以政治伦理为轴心的局限，把思考的范围扩展到整个宇宙，树立了朴素的整体观念，并由此出发来审视人世间的各种事物和各种问题。按照这种观点来看，人本来就是自然的一部分，其本性当是自然而朴素的，仁义礼智并不是人的自然本性，不是每个人生来就具有的。《道德经》里便明确地说：“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”<sup>⑧</sup>又说：“失道而

后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”<sup>⑨</sup>庄子也说：“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。”人与自然混然一体，人皆具有素朴无欲、不失其真常自然之本性。“及至圣人，蹢躅为仁，踉跄为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊！白玉不毁，孰为珪璋！道德不废，安取仁义！……夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。”<sup>⑩</sup>他认为仁义这些东西，并不是天赋予人的一种善性，事实上强盗也是会讲仁义的。“故盗跖之徒问于跖曰：盗亦有道乎？跖曰：何适而无有道邪？夫妄意空中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也。”<sup>⑪</sup>又说：“为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然邪？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门，而仁义存焉。则是非窃仁义圣知邪！”<sup>⑫</sup>因此，他说：“且夫属其性乎仁义者，……非吾所谓臧也。……吾所谓臧者，非所谓仁义之谓也，任其性命之情而已矣。”<sup>⑬</sup>所谓“任其性命之情”，就是指各足其真常自然的本性，使人与自然融为一体，达到他所谓的“天地与我并生，而万物与我为一”<sup>⑭</sup>的天与人完全混合的境界，这就是他所说的“人与天一也”<sup>⑮</sup>。“一”是什么？一就是道，即自然之道。故道家所谓的“天人合一”，乃是认为天、地、人和万物都合于自然之道，这就是“道通于一”<sup>⑯</sup>。

这种“天人合一”思想在道教的早期经典《太平经》中也有详细的论述。《太平经》在吸收先秦道家思想的基础上，又有所发展。庄子一方面提出“道通为一”，另一方面又提出“通下一气耳”<sup>⑰</sup>命题。《太平经》则运用元气论的思想对此作了阐发。它提出“道”为万物的元首，元气行道，以生天地万物。它说：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生也。”<sup>⑱</sup>又说：“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地。”<sup>⑲</sup>并明确指出：“天、地、人本同一

元气,分为三体。”<sup>④</sup>“元气有三名,太阳、太阴、中和。形体有三名,天、地、人。”<sup>⑤</sup>这便说明,尽管天、地、人和万物的形体不同,但都本是同根生,从而进一步丰富了道家“天人合一”的内容。

道教的生态伦理思想,正是从这样一种“天人合一”的基本思想出发的。既然人与自然是同根生,是混然一体的。所以《太平经》便强调这天、地、人三气应当相互协调,彼此“相爱相通,无复有害者”,方能“并力同心,共生凡物”<sup>⑥</sup>;“一气不通,百事乖错”<sup>⑦</sup>。《太平经》认为,只有“天地和合,三气俱悦”,然后“蛟行之属,莫不向风而化为之,无有疫死者,万物莫不尽得其所”<sup>⑧</sup>。《太平经》还指出,在人与万物之中,人“为万物之师长”<sup>⑨</sup>,人应当体察“天道恶杀而好生”之意,不要轻易杀伤万物。它用警告的口气告诫人们说:“夫天道恶杀而好生,蠕动之属皆有知,无轻杀伤用之也;……故万物芸芸,命系天,根在地,用而安之者在人;得天意者寿,失天意者亡。凡物与天地为常,人为其王,为人王长者,不可不审且详也。”<sup>⑩</sup>葛洪在《抱朴子内篇》中,也把长生成仙与个人的积善立功结合起来,认为修道的人,应当“慈心于物,恕己及人,仁逮昆虫,……手不伤生,……如此乃为有德,受福于天,所作必成,求仙可冀也”<sup>⑪</sup>。道教的许多戒律条文中,也明确规定不得伤害鸟兽鱼虫,要保护好自然环境,如此,则有福报,否则将有恶报。诸如弹射飞鸟,刳胎破卵,春夏燎猎,牢笼飞鸟走兽,毒药投水伤生,破坏田野山林,乱伐树木等等,都是有罪于天地万物的行为,所行每事上天司命神都有相应的罪恶记录,积累成恶报,或夺纪,或夺算,视所积恶的轻重多少而定,算尽则死。如《太上老君戒律》的《老君说一百八十戒》中,便有不少关于爱护自然万物,反对残害自然生灵的戒条。并称:“世人不持戒律,死有重罪。”<sup>⑫</sup>这虽是道教的神学,但对于人与自然的关系来说,设想如果人人都随心所欲,长期无休止地破坏自然,那么,面临算尽而死之厄运的,恐怕不止一个人或一些人,而将是整个人类。因此,道书中普遍对于破坏自然、杀生伤物

给予谴责和惩罚的思想,是很有现实意义的,这正是道教生态伦理思想的重要内容,不能以其为道教神学而加以忽视。其可贵之处,就在于它是企图变天人分离为天人合一,变天人对抗为天人协调,恢复道家道教关于天、地、人等宇宙万物相统一的整体观念。毫无疑问,道教的这种生态伦理思想,将在当前恢复人与自然协调关系的生态环境运动中扮演着重要的角色。

## 二、“道法自然”、“自然之道不可违”, 是道教生态伦理思想的核心

道家道教一方面主张万物自道生,另一方面又主张万物生而有道。在《庄子》中便有这样一段生动的故事:“东郭子问于庄子曰:所谓道,恶乎在?庄子曰:无所不在。东郭子曰:期而后可。庄子曰:在蝼蚁。曰:何其下邪?曰:在稊稗。曰:何其愈下邪?曰:在瓦甓。曰:何其愈甚邪?曰:在屎溺。东郭子不应。”<sup>②</sup>既然道是无所不在,万物皆生而有道,因此道教便认为,世界上的一切生灵都有其平等的生存权利和合理的存在地位。应该让宇宙万物都能在大自然的慈光普照之下自由生长、任性自在,自足其性,得其自然之存在与发展,人当无为,勿加干预。庄子说:“无以人灭天。”<sup>③</sup>《太平经》说:“凡物自有精神,亦好人爱之,人爱之便来归人。”<sup>④</sup>《抱朴子内篇》说:“天道无为,任物自然,无亲无疏,无彼无此也。”<sup>⑤</sup>因而主张圣人“任自然,……存亡任天”<sup>⑥</sup>。道教所奉《阴符经》有“圣人知自然之道不可违因而制之”的思想。这种“道法自然”、顺应自然的思想,在整个道教思想史上得到了不断的发展。唐代道教思想家成玄英在其《庄子》注疏中指出:“若不任性自在,恐物淫僻丧性。”<sup>⑦</sup>清代道士闵一得《阴符经玄解正义》亦云:“万物自生,岂劳人力也哉!”<sup>⑧</sup>说明在道教的生态伦理思想中蕴含着一种重要的伦理观念,就是人类不应以自我为中心,认为只有人类才有资格获得伦理关怀,其道德地位优越其他物种,从而把人类凌驾

于万物之上,以致错误地认为人类的一切需要都是合理的,人对天地万物的所有征服和改造都是必要的,以为人可以随心所欲地役使万物;恰恰相反,人类应当合乎自然地把自已放在天地间的一个较为合理的地位,从可持续发展的伦理观念和以高度负责的精神去很好地保护自然,爱护自然,管理好人与自然共同生息的“地球村”,达到人与自然和谐相处,这样才有利于人类自己的生存和发展。否则,人类将面临作茧自缚、自绝于天地的后果。浅薄地认识人与天地自然万物的关系者,总是带着主人役使万物的观念面对这个世界,试图征服和奴役这个世界,让万物服从于他们的无穷贪欲。为了满足他们的欲望,使用各种各样的手段去戕害自然,企图以此来证明其为“万物之灵”的高贵地位,从而造成人与自然的紧张关系,导致彼此之间亲和关系的丧失,最后遭到自然界对人类的无情惩罚。然而深悟人与天地自然万物关系之奥妙者,则从这个关系中找到了人类自身应有的地位和作用,发现了自我生存和发展,以及这种生存和发展得以无限延续并愈来愈美好的哲学,从而得出了“道法自然”、“自然之道不可违”的重要结论,把人与自然的关系,视为一种由伦理原则来调节和制约的关系,把道德关怀的对象扩展至所有的存在物,这便是道教生态伦理思想的核心。这是从本源上提出了解决现代人与自然紧张关系的原则和方案,重新建立人与自然之间原本存在的亲和力,使二者均能处于和谐的存在序列中相生相养、相照相温的境界。在这个境界中,人与天地自然万物之间有一种交感的关系。人们需要从自然中吸取其生存的营养,开发自然资源以求生存,但已没有宰割和奴役自然的意欲,而换之以互依互存、感激自然光泽、不采取“竭泽而渔”的态度;在这种态度下,人们将从以“征服自然”来表明自己力量的方式,改变成以“参天地之化育”的方式来体现人之作为万物之灵。这使道教在对待人与自然的关系上,达到了宗教可能达到的最高境界。而这种境界不但以不损害人类自身利益为前提,反而是在更高层次

上满足了人类利益,延长和扩展了人类的生存及其价值。所以,道教的这种生态伦理观,可说是一种可持续发展的伦理观,是对人类中心主义伦理观的一种超越。

### 三、“相生相养”和“济世度人”是道教

#### 生态伦理思想的社会生活准则

道教的生态伦理思想,是以道家哲学作为理论基础,赋予“道”以宇宙本体和普遍规律的意义,并从其“天人合一”的思想出发,将“道”分为“天道”与“人道”,“天道”指自然的规律和法则,“人道”指人事的规律和法则,包括人与社会和人人与人的相互关系,认为二者乃是完全一致、密不可分的。而且人与社会和人之间的关系,是影响人与自然之间的关系的更深层次的因素,处理好前者的关系对处理后者的关系具有决定性的意义。因此,在探讨人与自然的生态伦理时,不能不探讨人与社会和人之间的人际伦理。

在人与社会和人人与人的相互关系问题上,道教是以《道德经》的“道生之,德畜之”<sup>⑤</sup>这一思想为依据,提出“道者,天也,阳也,主生;德者,地也,阴也,主养;万物多不能自生,即知天道天伤也”<sup>⑥</sup>。主张“凡事无大无小,皆守道而行,故无凶;今日失道,即致大乱”<sup>⑦</sup>。这个“道”,就是指相生相养之道,既是“天道”,也是“人道”,是天与人的合一,也就是道教生态伦理思想所主张的社会生活的公共准则。怎样才能相生相养,既符合所谓的“天道”,也符合所谓的“人道”,或符合这种社会生活的公共准则呢?它反复指出:天地间的一切财物,都是“天地和气”所生,属于社会公有,“物者,中和之有”<sup>⑧</sup>。“此中和之财物也”<sup>⑨</sup>。“中和有财,乐以养人”<sup>⑩</sup>。“天地乃生凡财物可以养人者”<sup>⑪</sup>,故不应为个人所独占,为少数人所据为己有,更不得以此为资本去敲诈和掠夺别人。哪怕是“少(小)内(按:指封建帝王的私库,引者注)之钱财”,也“本非独以给一人也;其有不足者,悉当从其取也”<sup>⑫</sup>。因此,它主张每个人都要

有“济世度人”的社会责任感,强调在社会生活当中,每个人都应遵守社会的公共准则,要友善地对待他人,在人与人之间要实行互助互爱,要“悯人之凶,乐人之善,济人之急,救人之危”<sup>④</sup>。有财物的人应当“周穷救急”,“有财相通”;有道德的人也应当以道德教人。它还认为“天道助弱”<sup>⑤</sup>，“天之道”，是“损有余而补不足”<sup>⑥</sup>。所以，它反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”。认为这是“与天心不同，故后必凶也”<sup>⑦</sup>。它强调为人君父者，应当实行人人平等而又公平的平均主义原则，认为“天地施化得均，尊卑大小皆为一，乃无争讼者，故可为人君父母也”<sup>⑧</sup>。这种统治者与人民的关系，是人与人和人与社会关系中的重要方面，能否正确处理，是关系到整个社会是否安宁的问题。《道德经》指出：“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之有为，是以难治；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”<sup>⑨</sup>唐末五代道士谭峭在其《化书》中也描述了统治者的强取豪夺，残酷剥削，是造成人民痛苦、社会动乱的基本原因。指明了统治者的享乐腐化，是加重剥削、贫富悬殊的内在因素，他幻想建立一个像蚂蚁那样的没有剥削、没有压迫、君与民共同劳动、共同生活、共同治理的社会。他说：“蚂蚁之有君也，一拳之宫，与众处之；一块之台，与众临之；一粒之食，与众蓄之；一虫之肉，与众啜之；一罪无疑，与众戮之。”<sup>⑩</sup>这样，统治者与老百姓之间，便能做到“心相通而后神相通，神相通而后气相通，气相通而后形相通，故我病则众病，我痛则众痛”<sup>⑪</sup>。彼此休戚与共，老百姓就不会有怨恨，也不会起来造反，世界就可以达到太平的境界，人与自然就可以和谐共处，生态环境也就可以受到保护了。而所有这些，都和西方殖民主义思想是相反的。在西方殖民主义者看来，似乎世界上的一切，包括别人的生命财产，都应当是属于他们的，都应当归他们所有，他们认为只要凭借他们军事技术上的优势，就可以任意地奴役别人，侵犯别人的权益，包括别国的领土主权，夺取别人的生命财产。按照这种强盗逻辑办

事,就必然会造成以强凌弱、以众暴寡、以富欺贫,招致天下大乱,战火燎原,不但使生灵涂炭,而且也使生态环境遭到毁灭性的破坏。前几年所发生的科索沃战争,就是一个典型的例子,那场战争给当地造成的生态环境的破坏,至今尚难以恢复。反过来,如果每个人都按照道教生态思想所主张的社会生活公共准则办事,就可以处理好人与人之间的各种社会关系,使整个社会和谐有序;也可以处理好国与国之间的相互关系,使大国和小国、强国和弱国、富国和穷国都能和平共处,整个世界自然也就得安宁,人类的生态环境也会得到很好的保护。

#### 四、“归真返朴”、“知足常乐”,是道教 生态伦理思想的人生宗旨

在人与大自然相互关系问题上的生态伦理思想,与每个人的  
人生哲学及其生命价值观是紧密相联的。

道教的人生哲学认为,人的生命价值,在于尊道贵德,唯道足求。为了求道,人们首先就应按照“道法自然”的思想,在生活方式上,恪守“归真返朴”、“知足常乐”的人生宗旨,做到恬淡无欲、不追求功名利禄,不为个人私欲而精神不安,始终保持一种“安时而处顺”、顺应自然的高尚情操,以崇尚节俭为荣,以攀比奢侈为耻,明确主张“见素抱朴,少私寡欲”<sup>②</sup>和“去甚、去奢、去泰”<sup>③</sup>,不让永无止境的物质欲望来扰乱个人内心的安宁。两千年前的老子早就指出:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎令人心发狂,难得之货令人行妨。”<sup>④</sup>意即色、声、香、味等等这些外在的诱惑人的东西,容易让人眼花缭乱,使得人心永不知足,结果就会使人丧失自己原来所具有的那种素朴无欲的自然本性,从而发生异化,破坏人与自然的和谐统一,导致人与自然的严重对抗。

道教生态伦理思想所倡导的这种人生宗旨与西方文化所倡导的人生宗旨,是水火不相容的。在个人的人生宗旨方面,西方文化



所倡导的是追求个人物质利益,鼓励人们为了满足个人物质利益而拼命竞争,相互之间比奢侈,比豪华,尔虞我诈,金钱第一,形成了拜金主义、享乐主义、个人主义等腐朽思想的泛滥。在这种思想的影响下,有些人为了金钱和享受,可以不顾一切,包括出卖自己的良心和人格,只要有利可图,便肆无忌惮地破坏自然,哪怕是濒临绝灭的珍贵的动植物种,也要大肆屠捕和砍伐。“杀鸡取卵”,“竭泽而渔”,无所不用其极;在这种思想的影响下,许多商品生产者惟利是图,从片面追求利润出发,只要有钱可赚,便不管生产的商品是否会造成环境极大的污染和对人民的健康造成极大的危害都一概不顾,乃至制造一些毒害人民的屠杀生灵的违禁物品,以谋取暴利。其结果,终于导致整个社会的道德沦丧,歪风邪气蔓延滋长,人的本质发生异化,人与自然关系的严重恶化,使人类面临着全球性的生态危机。相反,如果人人都能信守道教生态伦理思想所倡导的“归真返朴”、“知足常乐”的人生宗旨办事,“是道则进,非道则退”,整个社会风气就可以大大好转,人们的思想素质也会大大提高,并从金钱的奴役下解放出来,摆脱个人名利的精神枷锁,恢复人类原有的素朴无欲的自然本质,更好地发挥个人的聪明才智,体现人的真正的人生价值,使人与自然协调发展,恢复人与自然的和谐统一。

综上所述,道教生态伦理思想中的许多合理因素,对当前现实生活都有十分重要的意义,有的甚至还可以说是一种匡时救弊的救世良方,可用以拯救西方文化给人类社会所造成的灾难,对如何克服这场全球性的生态危机有重要的参考价值。

(作者为四川大学宗教研究所教授、博士生导师)

注释:

①《论语·泰伯》。

②③④《孟子》:《告子》、《告子》、《公孙丑》。

⑤《春秋繁露·顺命》。

⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《道德经》第 25、42、18、38、51、77、75、19、29、12 章。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《庄子》：《马蹄》、《胠篋》、《胠篋》、《骈拇》、《齐物论》、《山木》、《齐物论》、《知北游》、《知北游》、《秋水》。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿王明：《太平经合校》第 16、21、236、19、148、18、133、205、174、25、218、21、246、242、248、243、247、703、691、683 页，中华书局 1960 年版。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿王明：《抱朴子内篇校释》第 114—115、124、142 页，中华书局 1980 年版。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《道藏》第 18 册第 219 页、第 16 册第 409 页、第 23 册第 599 页、第 23 册第 599 页。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《藏外道书》第 10 册第 300 页。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿《太上感应篇》。

# 天人合一与可持续发展若干问题的思考

郭辉东

## 一、人口、资源、环境问题,已成为全人类关注的世纪难题

随着科学技术的发展和工业革命的兴起,人类加速了认识自然与改造自然的进程,二十世纪所取得的科技成就和创造的物质财富远远超过了以往时代的总和。过去的一百年,特别是近五十多年,人类在发展社会生产力方面取得空前伟大成就的同时,对自然环境和资源的破坏,达到了十分严重的程度。人口的增长,给自然和社会造成了愈益沉重的负担。文明的巨大进步与生存危机并存的“二律背反”现象日益显露出来,地球资源的有限性与人类繁衍和需求的无限性,这对最大的人类生存矛盾构成了所谓“人类自我中心主义的困境”。人口问题、资源问题、环境问题,已成为国际社会普遍关注的焦点。是持续发展?还是发展停滞不前?这是人类有史以来面临的最严峻挑战。

人的一切活动都是为了生存和发展,人与自然的矛盾是人类生存和发展的基本矛盾。生态平衡的破坏,意味着环境污染、水土流失、地力下降、森林缩小、气候异常、资源枯竭、物种灭绝。人是万物之灵。然而,对于宇宙大自然来说,地球上人类的存在,无论是从空间、时间还是从绝对力量上看,都可以说是微不足道的。三大世纪难题的出现,归根到底是由于人的行为而产生的,并对人的生存发展形成挑战的结果。

走可持续发展的道路,是二十世纪人类的世纪觉醒。在迈入新千年的时候,以广阔的视野和深邃的眼光,从整个人类和全球保

持人口——资源——环境三者协调平衡的角度出发,综合运用自然科学和人文、社会科学的知识以及先进技术手段,形成解决世纪难题的最佳方案,找到社会发展与良性生态之间的结合点,找到既保护环境又不停止发展的有效的“度”,力求做到“经济社会的发展必须同资源开发利用相协调,在满足当代人需要的同时,不危及后代人满足需要的能力”,这就是当代全人类面临的重要使命。

江泽民总书记在党的十五大报告中全面论述了经济发展与人口、资源、环境之间的关系,强调我国是人口众多、资源相对不足的国家,在现代化建设中必须实施可持续发展战略,“不能吃祖宗饭,断子孙路,走浪费资源和先发展后治理的路子”。

湖南正处于工业化中期的初始阶段,面临着实施工业化和信息化的双重任务。“大道行于百代,权宜利于一时”。我们不能走先发展、后治理的老路,而应走边发展、边治理的可持续发展道路,使经济建设和社会事业协调发展。

## 二、中国的天人合一观、古希腊的自然哲学、 马克思主义的辩证自然观,能够为可 持续发展提供有实用价值的理论指导

为了解答世纪难题,东西方哲人都在寻找救世良方,越来越多的人正把目光投向中国的天人合一观、古希腊的自然哲学和马克思主义辩证自然观。治病不拘一方,治世不限一法。尤如用中西医结合的方法治病一样,未来世界可持续发展的良方妙法之一,就是东西方文化精华凝聚的先进理念。

中国传统哲学的基本思路是社会——自然——社会。中国哲人对人与自然关系的探求是走在世界前列的,中国古代思想史上的天人关系说就是证明。《易经》是“天人合一”思维方式的产物,主张人按照天预示的征兆进行活动。老子的自然哲学,类似于古希腊哲学的宇宙观,追溯的是天地万物的总和及根本,讲的是顺应

自然的行为准则,在天、地、人和谐相处的基础上求得社会进步和可持续发展。

西方传统哲学的基本思路是自然——社会——自然。古希腊思想家很早就“企图把关于自然秩序或行为秩序的反省思考组织成一个系统”。自然哲学家留基德、德谟克利特、伊壁鸠鲁等人认为,宇宙万物是由原子所构成和演化的,人是宇宙的缩影,而宇宙则是人的放大。

在西方思想史上,最早提出并探讨“人类同自然界的和解”以及“合理调节人和自然之间物质变换”问题的,当推马克思和恩格斯。马克思主义辩证自然观认为,人与自然的关系,实质上是思维与存在、精神与物质关系的原理在自然界的具体运用和表现,是人与自然界的统一,是人与自然界相互依存和相互作用的结果。马克思、恩格斯早已向人们发出过警告。马克思说:“文明如果是自发地发展,而不是自觉地发展,留给自己的则是荒漠。”恩格斯说:“我们不要过分陶醉于我们对自然界的胜利,对于每一次这样的胜利,自然界都报复了我们。”古今中外无数事实证明,人只有首先顺应自然,然后才能改造自然。如果人为的因素超过自然生态所能忍耐的极限,自然规律就必然向人类进行无情的报复。

### 三、天人合一观的要义及道家对天人合一观的贡献

在宇宙的有机系统里,中国人最重视天和人的关系问题,处理天人关系的基本思路是“天人合一”,强调天、地、人三者共存共荣,认为天生万物都是为了人,即所谓“天生之,地养之,人成之”。不论是儒家、道家、墨家或兵家,都把自然看作是大化流行的有机整体,认为人类对自然的态度应该是寄予深切的关怀与同情。天人合一的基本思想模式深深地影响了中国人的宇宙观和人生观,也影响了中国科学、文化发展的方向。美国著名科学家尤利坦认为,中国传统哲学和科学千年探索的目标,就是世界的和谐性和相关

性。

在天人关系上,中国哲学有“天人合一”、“天人相分”、“天人感应”、“天人交胜”、“人定胜天”等主张,都从不同角度探讨了天人关系的问题。中国传统文化的“天人合一观”,包括阴阳观念、整体观念、变易观念、和谐观念,其核心是宇宙、时空、生命的系统理论,最具代表性的是老子自然哲学。最早见之于《易传》提出人“与天地合德”的理想和“裁成天地之道,辅相天地之宜”的原则。反之,如违背了天道与人道,就会遭到报应。《阴符经》说:“天发杀机,龙蛇起陆;人发杀机,天地反覆;天人合发,万变定基。”

道家的老子是从天道观的正面推倒了原始天命观的权威,奠定了哲学天人合一观的宇宙论基础。儒家的孔子从人道观的侧面突破了原始天道观的限制,奠定了哲学天人合一的人生论基调。正是由于老子和孔子的合力作用,哲学天人合一观才最终战胜神学天人合一观,并在春秋末期正式形成。“五十而知天命”的孔子,认为“生死有命,富贵在天”,在他的“君子有三畏”的思想中,把“畏天命”放在第一位。孟子提出“尽其心者,知其性,知其性则知天矣”,把宇宙看作是人性之源,把天命与人性合而为一。荀子提出“天人相分”和“制天命而用之”的思想,主张利用自然规律为人类造福。提出“天人感应”的董仲舒认为:“道之大原出于天,天不变,道亦不变。”天的意志决定人的认识,人的认识决定万事万物。史学家司马迁认为,决定人类命运的,首先是人类自己,而不是天和鬼神的力量。写历史是为了“稽其成败兴坏之道”,是“欲究天人之际,通古今之变”。无神论者王充认为,人之所以贵于物,是因为人有知识智慧,“天地之性人为贵,贵其识知也”,并认为人在自然界并不是完全消极无为的。唐代刘禹锡提出“天与人交相胜”的主张,强调天与人各有长处,在一定意义上人胜于天。刘过、刘祁、王廷相等提出“人定胜天”的主张,认为通过人的努力,人的意志和力量可以战胜自然。

以老子、庄子为代表的道家,从反对与批判儒家的“道德之天”出发,开拓出一条背离“神性之天”传统的自然主义之路,要求人回归自然,顺应自然。主张“天道自然无为”的老子认为自然界是独立于人的意识之外而不停运动着的,“独立而不改,周行而不殆”,人要顺应事物自己生长变化的原则,不要生硬勉强去做。老子还提出“人法地,地法天,天法道,道法自然”的命题,认为人取法地,地取法天,天取法道,道的法则是自然规律,追溯的是天地万物的总和及根本,讲的是顺应自然的行为准则,在天、地、人和谐相处的基础上求得社会进步和持续发展。

#### 四、按照顺天应人的思路,构建风景名胜区良性生态环境

“文明奥区”南岳衡山是国家级风景名胜区,具有秀冠五岳的殊荣,自古是人杰荟萃的胜地,尤以壮美的自然风光和佛道二教形成的人文景观著称。作为风景名胜区,旅游资源开发利用与合理保护直接关系到其旅游业发展的兴衰。因此,要按照顺天应人的思路,正确处理开发与保护的矛盾,充分发挥自身的比较优势,在加强对名胜古迹保护的同时,保护好自然界的生物多样性及其赖以生存的环境。文物古迹的价值往往就在于“古”字上,“古”字里面包含文物古迹的历史、艺术和科学价值。对古建筑等文物,只能“修旧如故”,不得“整旧如新”。对人造景观的建设,要持特别谨慎的态度,“移植”的人文景观不仅会损害景区固有的个性化特征,还可能破坏原有的生态系统。作为火神祝融之居所的南岳,防止天火(雷)和人为火患至关重要,南岳大庙等建筑物和山林历史上曾多次被焚,因此应采取必要的防火措施。

中国是文明古国,是道德礼仪之邦。中华民族多元一体,中国宗教自然以“和合”为贵。中国历史上的信教与不信教者之间,在信仰不同宗教者之间,很少因为宗教信仰而发生大规模的纠纷或争斗,更没有发生过西方中世纪十字军东侵和宗教改革时期基督

教新旧两派之间的那种长期、反复、野蛮的宗教战争。但是,在历史上也发生多次禁道灭佛的事件。究其原因,一方面是佛道相争和中国儒家正统文化与宗教文化争夺思想统治权的结果,另一方面也是佛道宗教文化的发展对当时社会经济正常运转产生负面影响的结果。当前,我们要把马克思主义宗教观与中国社会主义初级阶段宗教问题的具体实际相结合,全面、正确地贯彻执行党的宗教信仰自由政策,依法加强对宗教事务的管理,积极引导宗教与社会主义社会相适应。面对打着宗教旗号的宗教极端主义和恐怖主义的威胁,国际社会应共同反对。面对邪教的毒害以及伪科学和迷信行为,也应理直气壮地予以反对,同时提高人民群众的辨别能力。

随着世界经济走向一体化和技术的进步、交往的扩大以及信息手段的发达,世界正在变成名符其实的地球村。当今世界的政治、经济、生态问题都是全球性的,人类必须学会友好相处、携手合作,方能克服危机,走出困境。

世界本身是丰富多彩的,既是多元的也是和谐的,在民族关系和宗教关系上也是如此。人类必须学会在一个多样化的国内外环境中生活,以平等的身份、宽容的态度去理解其他民族的信仰和文化,善于在宗教信仰和思想文化上与各种类型的学说、主义、理念进行对话和交流,从而达到——“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”的境界。

(作者为湖南省人民政府经济研究信息中心研究员)



## 道教与社会主义精神文明关系的探讨

黄至安

在我国历史上,曾出现过许多宗教组织,有的只是昙花一现,有的刚出苗叶就枯萎了,有的还是一粒种子就变成了腐土,惟有道教,自东汉末建立教团,走过了一千八百多年,其间虽然也有过兴衰,但从总过程来说是在前进发展。

道教其所以能长期生存发展,特别是在当今社会主义建设时期,能与时代同步前进,不仅在于道教文化的民族性,历史的延续性,道教文化的包容性,更是道教生存发展的关键所在。

道教不是无源之水,也不是无本之木。道教是在我国汉民族原始宗教意识的基础上,吸收了先秦及两汉诸神学派中的神秘主义思想因素,形成其教理教义体系,它既是有地域的民族性,历史的延续性,更是有文化的包容性。道教社团随社会经济基础及上层建筑的发展而发展,但它始终与古代传统诸学派,特别是神仙家、道家、墨家、儒家、阴阳家等诸子百家以至佛家思想、理学精神关系密切相互兼容。

道教的经典教义都可以在我国诸子百家的古籍中找到来源和依据,特别是儒、佛、道三教鼎立到三教圆融,最终构成了我国传统文化的基本框架,构成了中华民族严谨的伦理道德体系。

道教不仅是一个教团组织,而且是一个具有中华民族特色的文化圈。是中国传统文化的乳汁哺育而成的。在中国社会发展的过程中,道教不断完善自己的教义、组织、科仪等内容,并根据社会发展的要求,不断地进行调整,使教团能与社会相适应。经过不断地完善、升华,逐步形成有独立的信仰、教义体系和代表着中华民

族的文明形态,对中国古代社会的哲学、文学、艺术、音乐、化学、医学、养生学、社会习俗,乃至政治、经济和军事等方面都产生过重大影响。道教以黄帝、老子为自己的祖宗,在大力宣扬黄老学说的同时,将华夏许多先贤、前哲立庙供祀,以“凡有功于民则祀之”为原则,宣传他们的功德和高尚的精神。无形中增强了道教徒、信士及广大的人民群众的民族感情,形成一种强大的民族凝聚力。这是道教能够越过千多年历史,能够经历兴衰变化的考验,越过无数险阻,始终具有长足发展生命力的重要原因。

中国的古文化是从大自然中孕育出来的,人的行为、思想、意识都受到大自然规律的影响,在与大自然息息相关相依存的漫长岁月里,炎黄子孙逐步建立了自己的特有文化。“伏羲作《易》,仰则观象于天,俯则观法于地,近取诸身,远取诸物,观鸟兽之文与地之宜,画八卦,明气脉,阴阳四时,水火升降,得以有象。”在人类未出现以前,就已有了星辰日月,人类出现以后,人类文化就揭开了序幕。道教始祖老子,继承前人“观象于天,观法于地”的经验,提出一套“道法自然”的学说,画出了一幅盘古初开、宇宙运行的图画,他的学说就成了道教的“道”。老子的道,是先天地而生,为天下之母,即是日月星辰、宇宙万物之母,其形态是“寂兮寥兮”,其行为是“独立而不改,周行而不殆”,其性格是“大曰逝,逝曰远,远曰反”。这个“道”是老子“强之为名”。他指出“道可道,非常道,名可名,非常名”。并描绘出了人在大自然中的位置,告诉人们“人道”必须效法“天道”。又指出在宇宙中有四大,即道大、天大、地大、人大,而且又集中在“人大”的人身上,并对原始宗教进行改造。对中国远古文化,作出了划时代的贡献。老子的“道”在先秦时期,经过许多道家高贤不断研究、阐扬,更为完整。道教教团建立以后,进一步充实完善了道教的学说,成了中国传统文化的重要组成部分,而且影响着中国古文化的发展。

神仙信仰是道教信仰的核心内容,修道成仙是道教徒终身追

求的目标,道教神仙的形象和理想中的神仙世界,对中国古代社会产生过积极的影响,如果去剖析道教神仙信仰中的内容,就可以看出它的社会伦理教化功能。中国漫长的神仙信仰历史,基本上是道教整理创作的,这些神仙信仰都是以抑恶扬善的形式,劝导世人做一个真善美的贤圣完人。神仙信仰的社会功能,第一是劝善。《庄子·大宗师》提出了一个人能遵循“道”,“居善地,心善渊,与善仁,言善信,政善治,事善能,动善时”,就可以成为神仙。《抱朴子内篇·对俗》提出一套立善成仙的标准,说“人欲地仙,当立三百善;欲天仙,立千三百善。若有千二百九十九善,而忽复中行一恶,则尽失前善,乃复更起善数耳”。又指出“积善未满,虽服仙药,亦无益也”。视积善为成仙之因,成仙为修道之果。《太上感应篇》中对于善恶也同样有记载。道教的善恶观,对善良的、利他的道德行为进行了肯定、褒扬和奖赏,产生了感化、诱导和激励的效果,对于那些非道德的行为给予了否定和贬斥,给世人产生一种自我警戒、自我监督的作用。道教这种济世利物、积功累德的劝善宣传,在中国历史长河中,确实起到了劝导民心、安定社会的作用。

道教除了劝善以外,还提出许多济世的具体内容,有救死扶伤、治病救人;兴利除害、造福于民;扬善施财、济贫拔苦等诸多方面,而且塑造了许多典型的人物形象,如药王孙思邈、仙师鲁班、天师张鲁、七真之中马丹阳、邱处机及“三皇”的伏羲、神农、黄帝以及许多神仙传记中人物,无不是以济世为己任。至于道教始祖老子,更是一济世的超人,他曾七次下凡为师,教其太始置立天下;殷时化为老子传《道德经》,阐扬“道”之精义;汉时下降授天师张陵正一盟威之道,道教正式形成。正因为老子是一个创世主,道教奉为太上老君,为至尊天神,也是道教最高的、最根本的、最核心的信仰。

道教的神仙信仰,对我国古代社会的稳定起到了相当重要的作用。道教把行善与修仙的关系,除了积极进行宣传以外,还将成仙的条件、步骤、准则和要求写成戒律,对教徒进行约束。道教的

戒律,其中许多内容也成了我国古代社会公认的社会公德,对社会的团结安定起了一定的积极作用。

我国古代的民风民俗,大多是受道教神仙信仰的影响形成的,许多民间节日斋醮和娱神活动以及民间信仰都与道教神仙信仰交融在一起,道教神谱中的神仙,大多是民间的供奉神,如财神、土地、城隍、天符、魁星、药王等等。道教的许多供奉神原来就源于民间,将其纳入神系。道教的神仙信仰就深入到了民间,成了我国古代民俗文化的主旋律,也可以说我国从古到今的民间信仰基本上就是道教的神仙信仰。中国许多著名的文学作品、美术作品和建筑绘画,常取材于道教的神仙故事,而且传遍到许多国家和地区,形成了一种中国特有的神文化,这种神文化丰富了中国和世界的文化宝库,产生了很大的影响。

道教崇奉的“道”,分为天道与人道。所谓天道,就是自然的发展规律。在天与人的关系中,人与自然应保持和谐协调的关系,要顺应大自然的规律办事。违反这种规律,就会受到大自然的惩罚,而自绝于天地。道教这种“天人合一”的思想,几千年以来,在保护人类生存环境方面,起了不可估量的作用。这些论述不但在道教经典著作中多有阐述,而且在戒律中作了严格而详尽的规定。《初真戒》、《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚祝愿仪》、《受持八戒斋文》等在诸多戒律中,无不以戒杀生为主要大戒。戒律而且还规定了要极力保护植物,《老君说一百八十戒》中第十四条规定“不得焚烧野田山林”,第十八条规定“不得妄伐树木”,第十九条规定“不得妄摘花草”。《妙林经二十七戒》、《三百大戒》中的内容都有同样的规定;道教的戒律同时强调了对土地及水资源的保护,《老君说一百八十戒》中的三十六条说“不得以药投渊池江湖中”,四十八条说“不能妄凿地毁山川”,五十三条说“不得竭水泽”,一百条说“不得以秽污之物投井中”,一百三十四条说“不得妄开决陂湖”。《三百大戒》中对保护土地水源也写得具体。《太平

经》更郑重地提出,乱穿凿土地,是伤害大地的恶劣行为。在中国古代社会工农业还不发达、自然环境还没有受到大的破坏的时候,道教就很重视生态环境的保护,直至今日仍有很重要的现实意义。现在各国有识之士无不把保护自然环境看作是攸关人类存亡的大事。

道教是从现实世界出发,追求长生久视,因而从先秦时期的道家到以后许多名道,将毕生精力用于人与自然关系的研究,广泛地涉及到自然界各个方面,出现了许多杰出的科学家,中国及东亚的化学、矿物学、植物学、动物学都渊源于道家,并且影响着多种科学的发展。道教的炼丹术,虽然没有达到“服食长生”的目的,但它奠定了近代化学的基础。道教出于养生延命的需要,对医药学进行了长期的研究,是中国传统医药学的奠基者,精通医药的高道辈出,如葛洪、陶弘景、孙思邈等人在中国医药史上都占有很重要的地位。早在六百五十年前孙思邈试验制造硫钾时,制造出爆炸的混合物。李约瑟据此得出结论,孙思邈是世界上第一个发明火药的人。其实早于孙思邈三百多年前的葛洪,他用雄黄、硝石等物炼丹的丹法,已是发明火药的开端。道教的炼丹家和医学家在研究药物化学的同时,对天文历法自然科学和自然哲学也有很大贡献。道教许多炼丹、炼药的实验和对自然理论的研究,特别是在对人体和生命的探索,延缓生命钟的运行,对后代科学研究留下了很多有益的启发。其生命科学领域直到今天还值得去研究。

从道教的伦理道德思想来看,确有他积极向上的方面。道教认为大自然中的物质,是为天下人公有,反对个人独占,反对鲸吞、强夺。强调天下人都是平等的,反对剥削压迫,更提出了每个人都要有自己的道德标准。其道德思想体系,总的倾向是推动社会迈向文明昌盛的辘轳,对中国社会历史的发展曾起着积极作用。道教的“道”法自然,不单是协调人与自然的关系的准则,同时也是协调人与人之间、人与社会之间关系的准则。道教很早以前就提出

修道必先修德,把道与德融合在一起。老子说:“重积德则无不克,无不克则莫知其极,莫知其极可以有国,有国之母,可以长久,是谓根深蒂固之道。”道教认为国与国之间争端,从而引起的战争,造成烽烟四起,生灵涂炭,民不聊生,都是由于统治阶级贪欲过度,不守本分,侵吞别国财富而致。道教主张人类自安,四海宁静,天下太平。如果不用武力,不用杀人的武器,民心也就安定。但是又主张用正义的战争去消灭那些危害人类的恶魔,维护人类的安全与康泰。道教提出的“德”是从天道的角度,惟德动天,创造太平盛世。人不单是要争取有一个好的生活环境,更重要的人人都要有一定的生活道德规范,这样,人与人之间才会相处和睦,国与国之间,才会相安无事,否则生存环境就会受到破坏。道教全面说明了修德对个人的好处。一可以保身,一个人如果能做到心境恬淡无为,少私寡欲,心地善良,性体圆明,物我一体,无所不容,大慈大悲,德性纯厚,就可以排除很多致死的因素,从而达到长寿的目的;二可以增添智慧,做到了没有私欲,返情归性,性体圆明,就会无所不照,无所不察,悟晓天地阴阳造化之理,通知万物人间变化之情。三是可以得到世人的爱戴,可以服众。一个人德性充沛于内,声望远扬,其信息传播有无限的应力,说的话别人就相信。《易经》云:“君子居其室,出其言善,则千里之外应之,而况迩者乎?”做群众领导工作的人,特别要重视自己修德,只有自己的德位高,才可以影响群众,带领群众,群众才会真心的拥护你。还指出一个德重望远的人,可以驱邪缚魅。一身正气的人,体有金光,霞映于身,一切魍魉鬼魅,见之丧胆,自然消迹。道教重德的思想体系的产生,是在贵生的基础上,重视道德修养,也就是为了达到长生久视的目的,对中国古代社会的稳定与发展所起到的积极作用是不可磨灭的。

鲁迅先生说:“中国的根柢全在道教……以此读史,有许多问题可迎刃而解。”由此可以看出中国道教与道教文化,对中国历史与传统文化的巨大影响。同时也为中国道教迈入有中国特色的社

会主义建设时期而长期兴旺发展下去奠定了基础。一九九八年李瑞环主席在与中国道教协会第六届领导班子成员座谈时就指出：“我国宗教文化中有许多东西迄今仍有进步的意义，特别是一些主张、格言、规定和我们现在所提倡的精神文明建设的有关思想和作法并不矛盾，希望宗教界的朋友能够对此加以挖掘，进行整理，以便在现实生活中更好地发挥积极作用。”国家宗教事务局局长叶小文，在中国道教协会第六届全国代表大会上，对中国道教与社会主义现代化建设时期的关系说得更具体，他说：“道教作为我国土生土长的宗教，有着博大精深的内涵，一千八百多年来，对我国的政治、经济、哲学、文学、科学、艺术、伦理道德以及民族心理、社会习俗等方面，都产生了重要影响。”又指出：“在道教的伦理道德观中，保存了许多中华民族的美德，如以德为本，以德为行，抑恶扬善，上善若水，孝敬父母，敬老恤孤，施药治病，怜贫悯疾，助人为乐，助学兴教，劳动自养，自食其力，淡泊名利，和光同尘等等。道教的这些伦理道德思想，有益于我们今天的社会主义精神文明建设，值得重新强调。历史的成就无疑是开拓未来的阶梯。对中国道教中包含的有益于社会、有益于人类的内容，应该加以挖掘、整理，使之继续服务于社会、服务于人类。”这是道教深厚的历史渊源、丰富的道教文化，构成了道教的民族性、人本性，自然而然地融合于现代中国的社会主义精神文明。道教几千年所创造的文化，其中许多精华，仍是现代中国的社会主义精神文明的组成部分；一些具有很高价值的科技，还在服务于当代社会。现在党政领导号召全国道教徒要继续挖掘整理《道藏》中的精华，加以研究提高，不断地献给社会主义建设事业，更说明了道教已迈出了时代的步伐，参与了中国社会主义物质文明和精神文明的建设，成了社会主义建设队伍中的一员。已经全面融圆于时代，融圆于社会，道教徒直接成为社会主义社会的生产力，这在道教史上是罕见的。这也是道教能在社会主义建设事业发展中永远不落后于时代，长期繁荣昌盛的精神基础。

从南岳道教的历史情况来看,更体现出了道教与民族与人民相依相存的关系。明朝末年,南岳九仙观道士李皓白,当明室垂危的时候,他面临当时险恶的局势,深入农民军劝告他们减少杀戮,爱护百姓,接着又入南明将领左良玉军参赞军机。清兵大举南下后,他又参谋于明将何腾蛟部,周旋于十三总兵之间,做了许多沟通思想、团结抗清的工作。特别是南明永历年间,南岳峰麓诸郡县湘潭、衡山、攸县、茶陵等地,正是清政权与南明政权拉锯争夺的地方,人民群众惶惶不可终日。当时卢鼎由茶陵退守衡州,黄朝宣驻攸县、衡山、株洲的交界处,想伺机进驻衡山、衡阳,以扩大自己的地盘,两军摩擦日益加剧,而双方都拥有十数万大军,战争一触即发,战火将殃及南岳山麓诸郡县,在这险要关头,李皓白不辞辛劳,游说于两军,终于熄灭了这场战火。明朝覆灭后,当时清朝的衡水道兵备副使彭而述是李皓白的方外交,彭而述是进士出身,他深慕李皓白的渊博学识,两人斯文共许,因而清兵没有祸及南岳山麓百姓,彭而述还帮助李皓白兴建道观。后彭在《道人李皓白传》中写道:“日览诸子书,随军各有论著,议论风生,晤仕路人,辄劝以救民为主。”李皓白可以说是一位爱国爱教爱人民的奇侠道士。

抗日战争时期,南岳的道教徒与佛教徒共同发起组织“南岳佛道教救难协会”,年青的教徒除了在南岳地区进行活动外,还奔赴湘潭、长沙等地,救济难民,宣传抗日。南岳沦陷后,不少道教徒走向了抗日前线,拿起枪杆,参加抗日游击队,有的为国捐躯。在这民族危亡的时候,南岳道教徒都是全力以赴,慰问抗日将士,救济难民,兴办学校,解决贫困儿童入学,义务治病,无偿施药,发放救济粮等等,用全部精力以至宝贵的生命,来实现自己的信仰,把爱国、爱民、爱教统一起来。

现在南岳的道教,可以说是近二百多年来最兴旺的时期。主要原因是认真贯彻了党的宗教政策,还有一个重要原因,就是把宗教特色与地域特点统一起来,充分运用其功能,促进地方的建设发



展,同时地方的发展又促进宗教的兴旺。南岳定为湖南宗教文化旅游区以后,给我们道教创造了对外联谊的条件,许多海内外著名的大师、信士前来南岳观光朝拜,在经济上给予了很大资助,因此,南岳道教能在很短时间得到全面恢复,并超越了古代道观规模。在这个机遇中,我们首先抓住了景点宫观的建设与地方景点建设同步进行,在山上景点建设时,我们就修缮了南天门祖师殿、紫竹林道院、玄都观。在大庙开展全面修复的同时,我们全力以赴抓住大庙东八观的重建工作,并开辟了道教博物馆。在水帘洞正式修建开放后,我们又在宋唐遗址上,重建了一座颇具规模的朱陵宫,在西线通车后,修建了黄庭观。这样既建设了道教的宫观,又增添了景点的人文景观。游客们既欣赏了南岳的自然风光,又看到了中国传统文化的瑰丽,道观点缀着绿海花丛,道教音乐与晨钟暮鼓回响山峦之间,为各个旅游景点画上了一笔重彩。并招徕了不少人士,前来南岳探讨道教文化,研究南岳道教历史的发展及南岳道教与佛教和湖湘文化的关系。为了满足游人与有关人士的要求,我们在《南岳旅游丛书》中,编了一部分南岳道教的内容,录制了南岳道教音乐的磁带,印刷了部分《道藏》中的经典,为南岳宗教文化旅游事业做出了一定的贡献。

“南岳文化”的繁华,包括南岳的佛教文化、湖湘文化、道教文化,特别是近年来提出的为世人瞩目的南岳寿文化,其“寿”的内容,很大部分是南岳道教文化的内容。南岳被誉为“寿山”、“仙乡”、“洞天”、“福地”,首先就是道教提出来的。现在我们正在挖掘这方面的历史资料以丰富其“寿岳”文化的内容。南岳寿文化中的养生文化,观其资料,也大部分是道教积累遗留下来的,我们也将取其精华,为现代人服务。从文化的角度来看,道教不但融入了南岳的旅游事业,而且还促进了南岳旅游事业的发展,创造了一定的经济价值。

我们道教徒的宗教活动,并不是单一的“祀神”活动,对现时代

的社会也有一定的积极影响。每逢重要的传统节日,我们举行祈祷活动,祝世界和平,祝人们安康乐业,造就了社会一种升平和谐、向上的气氛。特别是党的“宗教信仰自由”政策提出后,许多道教信士大胆地参与道教活动。在道教戒律、准则各种“约束”下,以“德”和“道”规范自己的生活行为,影响不少家庭,这对社会的安定团结起了一定的作用。

我们南岳的道教徒,始终贯彻修道必先修德的宗教生活准则,把自身置于社会生活中。平日省吃俭用,把积蓄下来的资金,用于社会福利事业,如捐建希望学校、救灾、修路、助学等等,这种修持方法,既实现了自己修道的目的,也对社会作出了有益的贡献。这不但在以往和今日社会中需要这种精神,往后永远需要这种精神,从广泛的意义说,这是我们中华民族的传统美德,任何时候都应该继承发扬。

我们道教与社会主义精神文明的融和关系,与教外人士不同,我们有自己的信仰,有自己的追求,信仰虽然是一种超越的精神,但它仍没有脱离现实社会,而是介入社会,体现道教的精神,达到修成“大道”的目标。由于道教的重生,所以养生文化的蕴藏量最丰富,拥有一整套的生命科学理论,提出了多种多样的养生途径,挖掘整理出来以后,其中许多精华的内容,可以促进现代生命科学的发展,服务于现代的医药卫生事业。道教“道法自然”的宗旨仍有促进人类与自然的和谐,保护生态平衡的作用,为现时代的环保事业提供许多历史资料;道教“性命双修”的原则,主张内修真功以长生,外修真行以济世,主张关心社会、苦己利人、济困扶贫,从而开展的救济事业、公益事业,推动了现代社会福利事业的发展。道教历来主张治国安民,反对战争和暴政,反对杀戮,争取社会安定和进步,“以敬天爱民为本”,所以仍是“今日团结民族精神之工具”。“信仰道教,即所以保身,弘扬道德,即所以救国”。道教在香港、澳门回归及实现台湾和平统一大业中做了大量的工作,为实现

世界各国的和平共处作出了许多贡献。道教的“容乃公,公乃全”精神,就能不断地吸收新的营养,以丰富自己的文化,因而就能容易适应新时期,吸收新文化。在今天就可以发扬这种传统,大力吸收当代最先进的科学文化,为道教文化补充新的内容,使道教文化更加具有时代性、先进性。

(作者为湖南省道教协会会长)

封面

书名

版权

前言

目录

众道趋向南岳浅析&周黄琴刘习根

南岳仙道神话一瞥&康佩仁

浅谈二十世纪以来南岳道教崛起的原因&张嫦娥

佛道教难，投身抗日&吕芳文

魏夫人与南岳黄庭观&周勇慎

魏华存与南岳道教关系研究&董中平陈圆桂

魏夫人与《黄庭经》&余明光

南岳九真人与九仙观&黄守红

司马承祯的道教思想&李刚

司马承祯与南岳道教文化&李斌

司马承祯与南岳道教关系探微&仰和芝

南岳道士徐灵府的哲学思想&王兴国

衡岳道士唐道平传&沈绍尧罗俊扬

唐末道士谭峭及《化书》研究&廖小东

南岳道士谭峭和他的《化书》&李琼琼

遨游潇湘的神秘道士吕岩&周晓露

道教上清派养生仙术简述&万里

论李泌&张松辉

从王夫之的诗作中看李泌一生与南岳的关系梁绍辉

唐宰相李泌与南岳道教&谭柏华

唐代名诗人与南岳道教关系考述&邹远志

李白与衡岳道教关系漫谈&易燕明

杜甫赴南岳寻道考&蔡丹君

入衡访道是杜甫滞湘的主要原因&王德亚

宋代南岳诗述略&丁梅

夏汝弼、王船山与南岳道教&徐孙铭  
道家道教对湖湘文化的影响&贺福安吕锡琛  
《南岳总胜集》与陈田夫对中国文化之贡献&王立新  
陈田夫与《南岳总胜集》&刘劲  
《南岳总胜集》所反映的宋代南岳道教概况&黄启昌  
《南岳志》考述及其仙道史料简介&刘志盛  
湖南十八洞天福地考&刘国强  
南岳民间火居道士超度斋醮科仪略谈&胡运华  
南岳庙现存建筑年代鉴定初析&涂明  
最近二十年海外汉学界的南岳道教研究&刘正  
弘扬发展南岳道乐的几点浅见&秦味明  
论南岳道教文化旅游开发&高容  
南岳道教资源与发展旅游关系研究陈圆桂肖剑平  
南岳道教资源与旅游经济关系初探&旷章玲  
为《易经》图书正本清源&罗俊扬  
《老子铭》考释&韩秉方  
人神之间——庄学与道教神仙思想渊源彭世文章启辉  
道家道教思想与谢灵运&雷鸣  
道教审美文化的历史、特色及将来&潘显一  
目连戏与道教&凌翼云  
道教生态伦理思想及其现实意义&卿希泰  
天人合一与可持续发展若干问题的思考&郭辉东  
道教与社会主义精神文明关系的探讨&黄至安