

崂山道教与 『崂山志』研究

苑秀丽 刘怀荣 著



教

崂山道教与
『崂山志』研究

ISBN 978-7-5161-0026-4



9 787516 100264 >

定价：39.00 元

崂山道教与 『崂山志』研究

苑秀丽 刘怀荣 著

图书在版编目 (CIP) 数据

崂山道教与《崂山志》研究 / 苑秀丽, 刘怀荣著. —北京:
中国社会科学出版社, 2011. 8

ISBN 978 - 7 - 5161 - 0026 - 4

I. ①崂… II. ①苑…②刘… III. ①崂山 - 道教史 - 研究
IV. ①B959. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 171132 号

责任编辑 宫京蕾
特约编辑 大 乔
责任校对 韩天炜
封面设计 弓禾碧
技术编辑 李 建

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010 - 84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京奥隆印刷厂 装 订 广增装订厂

版 次 2011 年 8 月第 1 版 印 次 2011 年 8 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 19 插 页 2

字 数 305 千字

定 价 39.00 元

前 言

崂山道教，向有“道教全真天下第二丛林”之称，不仅在国内久负盛名，在国际社会也有广泛而深远的影响。因此直至今日，海内外游客不辞辛劳，舟车辐辏，奔赴崂山者仍络绎不绝，动辄千万。然而，对崂山道教进行专门研究的论著，却并不多见。自明末迄今，为崂山作志作记者，不乏其人，而黄宗昌（1588—1646）、周至元（1910—1962）二氏所撰之《崂山志》，堪称其中之翘楚，实为今人了解崂山历史，探究崂山道教最重要的两部著作。然而无论是对崂山道教，还是对这两位作者及其《崂山志》，均很少有人作专门、系统的探讨。有鉴于此，本书对崂山道教和黄、周二氏的《崂山志》进行了初步的研究。

全书分为上下两编。上编“崂山道教研究”，主要对崂山道教文化的研究概况、道教与齐地的关系、崂山道教发展分期及各期的基本特征、20世纪以来崂山道教的现状等专题进行了初步的考察。其中关于20世纪以来崂山道教的发展历史和现状，在实地考察、采访的基础上，对当代的崂山道教给予了关注。

下编“《崂山志》研究”，本着知人论世的原则，在详述《崂山志》版本、续书及研究历史与现状的基础上，对黄宗昌、周至元两位作者的家世、生平作了系统的考证，对黄宗昌《崂山志》和周至元《崂山志》的创作缘由、思想倾向、体例、内容、写作特点及文化价值等问题，进行了初步的考察，并注意对两部《崂山志》的异同优劣进行比较。全书所论，以专题和个案研究为主，很多方面未能全面展开，系统性还很不够。倘能为崂山道教史的研究添加一砖一瓦，幸莫大焉。不当之处，祈请专家学者给予批评指教。

目 录

上编 崂山道教研究

第一章 崂山道教文化研究的回顾与前瞻

——兼谈崂山道教文化研究的意义与价值 (3)

第一节 国内外道教文化研究的历史与现状 (3)

第二节 崂山道教文化研究的成绩及存在的问题 (9)

第三节 崂山道教文化研究的基本内涵 (13)

第四节 崂山道教文化研究在青岛文化发展中的地位 (16)

第二章 齐文化与道教及崂山道教之关系 (20)

第一节 齐地的神仙信仰与方仙道 (22)

第二节 齐地的黄老之学与黄老道 (36)

第三节 两汉时期崂山及周边的方术之士 (62)

第三章 魏晋至唐五代齐地方术与道教的发展 (68)

第一节 魏晋南北朝时期齐地道教的发展 (68)

第二节 隋唐五代时期齐地道教的发展 (75)

第四章 崂山道教的发展与分期概述 (86)

第一节 崂山道教的发端与兴盛 (86)

第二节 崂山道教的中衰、中兴及衰落 (88)

第三节 崂山道教的历史地位 (90)

第五章 早期全真教与崂山道教之关系	(93)
第一节 全真教的教义特点	(94)
第二节 早期全真教在山东的活动	(96)
第三节 早期全真教与崂山道教的关系	(98)
第六章 明代嘉靖以来道教的发展与崂山道教的中兴	(102)
第一节 嘉靖皇帝对道教的尊崇和礼遇	(102)
第二节 道教的民间化和世俗化	(105)
第三节 崂山道教的三大支派	(108)
第七章 清代崂山道教的发展	(111)
第一节 清代前期崂山道教的发展	(111)
第二节 道光以来崂山道教的衰落	(121)
第三节 崂山道士与士人的交往、唱和	(128)
第八章 20 世纪以来崂山道教的发展历史和现状	(141)
第一节 崂山道教的发展历史	(141)
第二节 崂山著名道长的风采	(144)
第三节 崂山道教的现状	(148)

下编 《崂山志》研究

第九章 黄宗昌《崂山志》版本、续书及研究述略	(153)
第一节 《崂山志》的版本	(153)
第二节 《崂山志》的续书	(155)
第三节 黄宗昌及其《崂山志》研究	(157)
第四节 周至元及其《崂山志》研究	(158)
第五节 黄宗昌《崂山志》与其他《崂山志》的比较研究	(161)

第十章 黄宗昌家世与生平考	(164)
第一节 黄氏家族的早期发展	(165)
第二节 黄氏家族的鼎盛	(167)
第三节 黄宗昌生平	(170)
第四节 黄氏家族在清代前期的发展	(173)
第五节 黄氏家族在清代后期的衰落及文化世家的形成	(176)
第十一章 周至元家世与生平考	(181)
第一节 周氏家族早期的发展	(181)
第二节 周氏家族的兴盛	(183)
第三节 周氏家族的中衰	(185)
第四节 周氏家族的再兴	(187)
第五节 周至元生平考略	(189)
第十二章 黄《志》与周《志》的写作缘由与思想倾向	(195)
第一节 黄《志》与周《志》的写作缘由	(195)
第二节 黄《志》与周《志》的思想倾向	(198)
第十三章 周《志》与黄《志》体例的比较	(206)
第一节 周《志》对黄《志》体例的继承	(206)
第二节 周《志》体例的创新	(207)
第十四章 周《志》与黄《志》内容的比较	(210)
第一节 周《志》对黄《志》内容上的继承	(210)
第二节 周《志》在内容上的创新	(213)
第十五章 黄《志》与周《志》写作特点的比较	(219)
第一节 周《志》对黄《志》写作特点的承袭	(219)
第二节 周《志》写作特点的新变	(221)

第十六章 黄《志》与周《志》的学术价值	(226)
第一节 史学价值	(226)
第二节 文学价值	(227)
第三节 宗教价值	(229)
第四节 民俗价值	(230)
第五节 旅游价值	(231)
 附录一 新世纪版《崂山志》校点商兑	 (234)
 附录二 黄孝纾与崂山之因缘	 (280)
 主要参考文献	 (288)
 后记	 (295)

上 编

崂 山 道 教 研 究

中国道教协会道教文化研究所编 中国道教协会道教文化研究所编

中国道教协会道教文化研究所编

第一章

崂山道教文化研究的回顾与前瞻

——兼谈崂山道教文化研究的意义与价值

道家是与儒、释两家鼎足而三的中国文化的三大支柱之一，道教则是与道家密切相关的中国本土宗教，道家和道教文化均为中国文化的重要组成部分，一部《道藏》几乎是包罗万象的百科全书，故鲁迅先生有“中国根柢全在道教”的名言。自19世纪以来，道教文化在德国、美国、英国、法国、瑞士、荷兰、澳大利亚、日本、韩国等国家均有着广泛的传播和深远的影响，国际学术界从来就没有中断过对中国道教的研究，经过各国学者两个多世纪的努力，道教已成为一门国际性的学问。

这一切均使得崂山道教自然地具备了可以与海尔、青啤等著名商业品牌相媲美的传统文化品牌价值，从而对青岛经济、文化，特别是旅游经济和对外文化交流均有不可替代的作用。但是，多年来我们对崂山道教的这一文化战略价值缺乏应有的认识，因而崂山道教文化的基础性研究也始终不受重视，致使这种作用至今未能很好地得到发挥，甚至在某些宣传和介绍崂山道教的书籍和文章中还常常出现常识性的错误。

由于崂山道教与道家及中国道教有着千丝万缕的联系，其文化内涵非常独特，要想使它在现实生活中更好地发挥作用，对它进行认真的基础性研究，并在密切关注国内外道教文化研究现状的前提下，对以往的崂山道教文化研究进行认真的总结和清理，明确下一步研究的方向，就是非常必要的。

第一节 国内外道教文化研究的历史与现状

道教作为中国土生土长的民族宗教，与道家思想共同构成了中国文

化的主干之一。在理解中国人和中国文化，特别是中国民众文化方面，道教尤其具有比儒、释两家更典型的代表性和更重要的作用。这一观点是 19 世纪以来海外汉学家得出的共识。它从另一方面印证了道教在中国文化以及国际文化中的独特地位，也集中体现了国际知识界对道教的重视程度，可以看作国际道教热的成果之一。

早在 18 世纪末，道教就已引起了欧洲学者的关注。如伏尔泰（1694—1778）等人就在其著作中一再地用“老君”一词来指称道教。说明当时欧洲知识界已对道教有了一定的了解，而且也像我国古代习惯的做法一样没有对道教与道家作严格的区分。进入 19 世纪以后，随着汉学的日益兴盛，欧洲学者对道教普遍表现出极大的兴趣。一般认为，从法国学者沙畹（汉名，1865—1918）开始，道教研究作为国际现代学术之一就已正式开始了。此后沙畹的弟子马伯乐、葛兰言、戴密微，再传弟子康德谟、石泰安以及后学苏远鸣、施博尔等都成为国际道教研究的一流学者，其中的施博尔又是当代国际道教研究的领袖人物之一，他曾在我国台湾的台南市当过道士，并在台留学八年。1981 年曾应邀来考察中国大陆的道教现状。在法国，早在 1921 年法兰西学院就开创了第一个道教专题讲座，而且这种重视道教研究的文化学术传统后来一直被沿袭下来。直至今日，法国道教研究组还是几乎每天下午都要举行《道藏》读书会。因此，法国的道教研究从 18 世纪至今，在欧洲甚至在世界上一一直处于领先地位。此外，德国、英国、瑞士、荷兰以及美国、澳大利亚等国家的学者对道教也有着浓厚的兴趣，并取得了可观的成绩。如德国的维兹堡大学、瑞士的苏黎世大学、荷兰的莱顿大学，尤其美国的许多大学，都成立有专门的道教研究小组。除进行专门研究外，还为国际道教研究领域培养了一大批优秀人才。而德国的马克斯·韦伯，荷兰的戴闻达，英国的李约瑟，美国的韦尔奇、席文等学者，在道教研究方面都有自己独特的建树。

在亚洲的日本、朝鲜（按：此指古代朝鲜）、越南、柬埔寨等汉字文明圈国家，道教均有广泛的传播并发生过深远的影响。

在古代中国，道家、道教和神仙家是有着密切联系的，对它们的关系，学术界比较一致的看法是：道教、道家都以老子的道为根基，道家是道教的哲学支柱，道教是道家的宗教形式，而道教中的外丹黄白术和

内丹学则是由春秋战国时期行气、房中、服食三派仙术融汇而成，三者可合称为道学。^①据学者们研究，五斗米道大约在3世纪初即已传入朝鲜。到了高丽时代，道教在朝鲜受到了高度的尊崇，既建立了道观，也确立了道士制度，当时的历代国王都信仰道教，国家多次举行规模巨大的斋醮活动，这是朝鲜历史上道教最为繁荣的时期。到了15世纪，朝鲜还设立了专门负责道教事务的国家官署——昭格署，标志着道教的国教化。此外，中国道教的内丹学、医药养生学、图谶思想、风水思想在朝鲜也有着极为广泛的传播。道教也影响到朝鲜的民间信仰，朝鲜民间广泛流行着对城隍神、灶神、寿星（南极老人星）、关帝的崇拜和信仰。朝鲜文学中道教文学也占有很大的比重。道教经典在朝鲜受到人们的重视，11世纪中叶《道藏》在朝鲜已相当流行，道经中的《阴符经》、《周易参同契》、《黄庭经》等经典在朝鲜受到人们普遍的喜爱。^②

在日本，早在奈良朝之前，道教的神仙说和咒术就已传入。到了奈良、平安时期，大量的道教经典被入唐的留学生带回，并受到朝廷的重视，道教开始大为流行。到了江户时代，日本知识界对道教的了解更加深入，有的学者甚至招收弟子，传授道经，研究道教金丹学，并修习道教养生术。当时道教主要以民间交流的方式传播，因此，民众道教也更为普及和盛行。日本19世纪的著名学者平田笃胤（1801—1882）就已经注意到日本神道与中国道教之间的关系，认为要理解日本的神道，就不可不深入研究中国的道教。日本虽未像朝鲜一样形成官方的道教制度，但是在日本的天皇制、医药学、宗教、文学，以及流行于日本民间的庚申信仰、泰山府君信仰、灶神信仰、钟馗信仰、关帝信仰中，都可以看到道教广泛而深远的影响。此外，道教在越南、柬埔寨等国家也有着广泛的信仰基础。^③

① 参胡孚琛、吕锡琛《道学通论——道家·道教·仙学》，社会科学文献出版社1999年版，第7页。

② 参〔日〕福井康顺等监修《道教》第三卷“韩国的道教”章，朱越利等译，上海古籍出版社1992年版。

③ 参见〔日〕福井康顺等监修《道教》第三卷“日本的神道教”章，朱越利等译，上海古籍出版社1992年版；楼宇烈等主编：《中外宗教交流史》，湖南教育出版社1998年版，第120—141页；胡孚琛、吕锡琛《道学通论——道家·道教·仙学》，社会科学文献出版社1999年版，第365页。

日本早在 20 世纪初,就开始了对外道教的专门研究。1950 年成立了“日本道教学会”,20 世纪 60 年代以来,日本涌现出一大批优秀的道教学者,如窪德忠、福永光、下出积与、吉冈义丰、酒井忠夫等,在道教研究方面著述丰富,造诣很高。仅窪德忠一人就出版过《道教史》、《道教诸神》、《道教入门》、《道教百话》等多种专著。近年来日本道教研究的一些优秀著作已被陆续译成中文,在国内产生了较大影响。日本的一些私立大学还设有道教课程。19 世纪 80 年代以来,日本的道教研究又进入了一个新的高潮期,不仅日本的中国问题专家,就连一般人也对道教有着浓厚的兴趣。他们普遍把了解道教和道教文化看作了解中国社会、文化和中国人的一个关键性前提。随着中日文化交流的日益频繁,可以肯定,日本的道教研究在一定时期内仍将在一定程度上保持领先的地位。

由于各国学者的普遍重视,从 1968 年以来,道教国际学术会议已召开过 5 次。第一次会议由美国学术团体委员会发起,1968 年 7 月在意大利佩鲁贝市召开,代表均为欧、美各国的学者,宣读论文 8 篇,提出了 14 项研究规划。第二次会议由日本道教学会、哈佛大学世界宗教研究中心、美国学术团体理事会和东亚研究中心主办,1972 年 9 月在日本长野县举行,参加会议的学者共 14 人,提交论文 13 篇。由于当时国内道教研究比较冷清,这两次会议竟然没有中国学者参加。第三次会议由瑞士促进学术研究基金组织、苏黎世大学和法国远东学院主办,1979 年 9 月在瑞士苏黎世举行,会议的中心议题是道教与科学。参加会议的有中、美、日、英、法、联邦德国、瑞士、荷兰 8 个国家的学者共 30 人,提交论文 20 余篇。中国学者王明、陈国符出席会议并提交了论文。

此后,1985 年 9 月在巴黎召开了“道教和日本文化”国际讨论会;1985 年 12 月,由香港中文大学和香港中华文化促进中心联合主办的“道教仪轨及音乐国际研讨会”在香港中文大学举行;1986 年 4 月 11 日至 13 日,美国夏威夷大学宗教系又举行了“全真道教斋醮仪式国际讨论会”,参加会议的有美国、日本、中国以及中国香港的学者;1992 年 10 月,由西安市道教协会、西安市八仙宫和中国道协道教文化研究所共同主办,在西安召开“西安中国道教文化研讨会”,有来自中国、日本和法国的道教研究学者 50 余人出席。从 20 世纪 90 年代开始,道

教研究进入了兴盛期。在中国大陆和台湾，国际性和全国性的学术会议几乎每两年就有一次。^①

经过各国学者近两个世纪的努力，道教研究现在已取得了国际性的地位，受到全世界的普遍关注。然而国内的道教研究却与世界道教热形成了强烈的反差。虽然早在1918年，鲁迅先生就曾有过“中国根柢全在道教”的名言，但20世纪以来国内学术界对道教普遍抱有偏见。1949年前，只有极少数学者，如许地山、傅勤家、陈垣等在道教研究方面做过一些基础性工作，新中国成立后直至80年代初，由于特殊的历史原因，国内道教研究基本上中断。80年代以来，道教研究才又重新起步。经过10多年的发展，现已形成了北京、上海、四川三大研究中心，但研究人才匮乏的问题却不是短期内所能解决的。1980年，全国宗教学规划会议在昆明召开，道教学者只有两人到会。1987年，“道教与中国传统文化研讨会”在成都召开，参加会议的学者也不过50人，其中有相当一部分是以传统文化研究者的身份转而关注道教，其兴趣和研究重心并不在道教本身。也正因为如此，到1989、1990年中国社会科学院哲学研究所的牟钟鉴、胡孚琛等学者主持《道教通论》这一大型国家社科基金项目时，有相当一部分道教研究的专业项目（如符篆、经典、科教等）在全国都无法找到专门人才，最后只好暂时空缺。

近20年来，国内道教文化研究取得了可观的发展，出版了不少代表性的著作。如《正统道藏》（文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印）、《道藏提要》（任继愈主编，中国社会科学出版社1991年版）、《简明道教辞典》（黄海德、李刚编著，四川大学出版社1991年版）等著作的出版，为学者研究道教提供了极大的方便。《中国道教史》（任继愈主编，上海人民出版社1990年版）、《中国道教史第一卷》（卿希泰主编，四川人民出版社1988年版）、《魏晋南北朝时期的道教》（汤一介著，陕西师范大学出版社1988年版）、《道教史探源——“汤用彤学术讲座”演讲辞及其他》（柳存仁讲演，北京大学出版社2000年版）等道教史著作，在许地山、傅勤家《中国道教史》的基础上，对中国道教发展史进行了更为细致的描述。《魏晋神仙道教》

^① 参见卿希泰《百年来道教研究的回顾与展望》，《四川大学学报》2006年第4期。

(胡孚琛著,人民出版社1989年版)、《道教通论》(牟钟鉴等主编,齐鲁书社1991年版)、《道学通论》(胡孚琛、吕锡琛著,社会科学文献出版社1999年版)、《道仙人——中国道教纵横》(陈耀庭、刘仲宇著,上海社会科学院出版社1992年版)、《唐宋内丹道教》(张光保著,上海文化出版社2001年版)、《宋明理学与道教哲学》(陈少峰著,上海文化出版社2001年版)、《道教文学史》(詹石窗著,上海文艺出版社1992年版)、《南宋金元道教文学研究》(詹石窗著,上海文化出版社2001年版)、《易学道教思想关系研究》(詹石窗著,厦门大学出版社2001年版)等一批道教研究专著的出版,从不同侧面显示了近十几年来国内道教研究的实力。《道教文化研究》不定期丛刊的出版,为道教文化研究提供了专门的阵地。由汤一介、陈鼓应两位先生发起并主编的“道家文化研究丛书”,计划在3到5年内出版40本有关道家与道教的研究专著。随着这一批专著的面世,20世纪90年代以前道教研究不景气的现状得到大大改观。而日本学者福井康顺等监修的三卷本《道教》(朱越利译,上海古籍出版社1990年版)、法国学者安娜·塞德尔的《西方道教研究史》(蒋见元、刘凌译,上海古籍出版社2000年版)等一批域外道教研究专著的翻译出版,则为我们了解国外汉学研究中的道教研究打开了一扇窗户。所有这一切,标志着20世纪90年代以来国内道教研究已开始进入了一个兴盛期。^①

但是,从整体上来看,要使道教文化在中国本土不如在海外更受重视的事实得到根本性的改变,还需要学术界的进一步努力。我们必须正视这样的事实:我们对本民族优秀的文化遗产——道教文化的了解、关注和研究的确已落在世界文化潮流之后。在经济与文化相互制约、相互促进越来越明显的今天,这种落后已不仅仅是文化、学术的落后,它也将影响到中国现代化的方方面面。

^① 此处不一一列举。关于道教研究现状更详细的介绍,请参见卿希泰《百年来道教研究的回顾与展望》,《四川大学学报》2006年第4期;丁培仁《1996—2000年国内道教研究成果综述》,《社会科学研究》2002年第1期。

第二节 崂山道教文化研究的成绩及存在的问题

作为中国道教文化研究的一个有机组成部分，以往的崂山道教文化研究取得了一定的成绩，特别是自1998年“青岛市崂山文化研究会”成立以来，虽然相关工作的开展时断时续，但对于研究工作的推进还是起到了积极的作用。近十余年来，学者们在崂山道教文化与《崂山志》两个方面做了一些切实的工作，使崂山道教在青岛古代文化史上的地位，以及在现代经济、文化发展中的作用，逐渐被越来越多的人所了解和认识。这对于凭借传统文化底蕴促进青岛经济发展，推进青岛文化建设，提高青岛文化水准来说，无疑是令人欣喜的。但细检相关的研究成果，其中的不足乃至错误也的确是毋庸讳言的，而由此引发的一些问题又必然会以不同的方式影响到经济决策、旅游开发，乃至青岛在国内外的文化形象。因此，对过去的研究作“温故知新”的反省，是非常必要的。

古人对崂山道教的研究，大多与对崂山名胜的介绍夹杂在一起。有代表性的著作，如明末清初黄宗昌、黄坦父子的《崂山志》、清代光绪年间黄肇颢的《崂山艺文志》及近人周至元的《游崂指南》、《崂山志》等，写作重点均在山水名胜描述及对歌咏崂山名胜的艺文作品的记录，其中对崂山道教的研究均较为简略。如黄氏父子的《崂山志》，仅卷五《仙释》篇对崂山道教的几位著名道士有简单的介绍。只有周宗颐的《太清宫志》对崂山道教的发展有较为详细的介绍，但该书对一些史料和传说缺乏必要的辨析，如对太清宫的建立时间，该书仅从传说出发，认为是西汉年间的张廉夫建立了太清宫，这不仅与道教发展的实际不相符，也与史籍中关于太清宫建立时间的记载相左，因而是不可信的。^① 尽管崂山在古代曾赢得了“全真道天下第二丛林”的美称，但是从古代一直到20世纪80年代，很少有人从学术、文化的意义上认真研究过崂山道教。这种状况固然与崂山道教缺乏著述丰厚的高道、在传教方面偏

^① 参见本书第二章第三节，又见刘怀荣《崂山道教及其在中国道教史上的地位》，《东方论坛》1995年第3期。

重修炼实践而不注意理论总结的特点有关,但青岛及周边地区自古以来文化始终不太发达,学者们对崂山道教的研究始终没有达到自觉、系统的地步,恐怕是更主要的原因。

近十余年来,由于青岛旅游业的日益发展,崂山道教与现实经济的关系也逐渐密切起来,因此,20世纪80年代以来的研究大多是从为旅游经济服务的角度出发展开的。就其整体状况来看,较多的是在景点介绍的旅游小册子中对崂山道教的简要说明,这基本上还不能算是对崂山道教的研究。能够称得上研究的论著主要有三种类型:

一是政府出面组织编写的史志类和资料类著作,可以《崂山志》(青岛市史志办编,新华出版社1999年版)、《青岛文史撷英》丛书中的《民族宗教》和《古迹寻踪》两个分册(青岛市政协文史资料委员会编,新华出版社2001年版)等为代表,这些著作虽然不是研究崂山道教的专书,但都试图对崂山道教作出更深入的探讨,《民族宗教》中对崂山道乐的初步探讨及对崂山道教宫观的考察,虽仍存在一些对史料不加辨析的错误,如对太清宫的建立时间仍误从《太清宫志》的说法,但比以往的论述更详细、全面;《古迹寻踪》一书中收有王集钦先生的《崂山刻石录》一文,分南、东、中、北四路,共著录了崂山刻石227种,而《崂山志》第十章“杂记”第四节“碑记”部分则收录碑记53种。这些刻石与碑记的内容,大多与崂山道教有较为密切的关系,具有较高的史料价值,为我们研究崂山道教提供了第一手资料。《崂山志》在“宗教”、“人物”、“艺文”、“杂记”诸章中均有关于崂山道教的内容。由于该书是多人合作,又不是专门研究崂山道教,因而对崂山道教的研究还缺乏系统性,也不够深入,但迄今为止,该书仍是研究崂山道教文化最重要的参考书之一。

二是由青岛市崂山文化研究会组织完成的一批成果。代表性的著作有孙文昌等编著的《崂山与名人》(旅游教育出版社1997年版)、孙文昌等主编的《崂山文集》、青岛市崂山文化研究会编的《崂山研究》第一辑(中国海洋大学出版社2006年版)和第二辑(中国海洋大学出版社2008年版)等。

《崂山与名人》的部分篇幅对10余位道教人物作了较为细致的介绍,对于增强游客对崂山道教的了解无疑是很有价值的。但该书在编排

体例上过于随意,部分篇章对史实与传说不加辨析,轻下断语。如关于李白与吴筠同游崂山一事,并无足够的证据,甚至能证明李白游崂山的也只是一首《寄王屋山人孟大融》,此外并无别的证据,但该书却认定李白与吴筠大约在天宝三年(744)曾共同游览过崂山。类似的内容无疑大大影响了其价值。《崂山文集》是青岛市崂山文化研究会首届学术研讨会论文集,共收论文30余篇,其中大多数文章是讨论崂山道教文化旅游开发的,少数论文对崂山道教的发展及其与青岛现代化的关系进行了研究。

《崂山研究》第一辑的部分文章是专门探讨崂山道教文化和《崂山志》的,前者有刘怀荣、苑秀丽《崂山道教文化与青岛发展研究》,曲宝光《丘处机与崂山道教文化考略》,冷卫国《崂山题咏的巅峰之作——丘处机白龙洞刻石诗二十首疏解》,张亚晶、田克勤《崂山道教旅游资源开发刍探》,晚邨《海岳真人孙玄清》,张开明《崂山九宫八观七十二庵考》,新生《清静为天下正——论崂山蔚竹庵》,王诵亭《崂山道教与茶文化》等8篇;后者有赵伟《〈即墨县志〉中〈崂山志〉未收诗》、李偲源《历代崂山山志述评》、武建雄《论〈崂山志〉文本构成及其价值》等3篇。两组文章从不同的角度和侧面,对崂山道教、《崂山志》及与现代文化、生活之关系进行了探讨。

《崂山研究》第二辑,在第一辑研究的基础上有进一步的拓展。如郭增光《崂山道教宗派沿革考》、杜长朋《论丘处机的咏崂山诗》、李晓红《从崂山全真道胜迹看全真道思想》、阎林《太清宫万历年间重建石刻》、李偲源《崂山道乐存三秘》、李伟伟《黄宗昌创作〈崂山志〉心理动因探析》、温爱连《新世纪版〈崂山志〉校点商兑》、宋亚莉《周志元与〈崂山志〉》、张志军《周至元与崂山》等9篇论文,都是围绕崂山道教文化和《崂山志》认真撰写的。其中宋亚莉、张志军所撰写的两篇文章,是在多次采访周至元女儿周延顺女士,掌握大量第一手材料的基础之上完成的,温爱连的文章则对已经出版的新世纪版《崂山志》所见错误有较多的修正。这些论文对于《崂山志》的研究均具有明显的推进作用。

崂山文化研究会的成立是政府部门(崂山风景管理委员会)与学者通力合作、共同研究崂山文化的一个标志,也是崂山道教文化研究进入

自觉阶段的开始，它原本是可以为崂山道教及道教文化旅游开发研究打开一个良好的局面的。遗憾的是，从2008年以后，研究会失去了支持，现在已经基本上处于瘫痪状态。

三是任颖卮的《崂山道教史》（中央编译出版社1999年版）和高明见的《道教海上名山——东海崂山》（宗教文化出版社2007年版）。任颖卮的《崂山道教史》是第一部系统的崂山道教史著作，分崂山道教的思想文化渊源、发展历史、道士生活、宫观、道教文化与道术等五大部分，对崂山道教进行了较为全面的介绍。全书除第二章外，“史”的特色略显不足，史料的使用等方面，也还有一些值得斟酌之处，但该书在崂山道教研究方面的开辟之功是值得肯定的。书中的第六章“崂山道教碑刻史料”，则收录了现存自金代到民国的各种有关崂山道教的碑文，为研究者提供了方便。

高明见的《道教海上名山——东海崂山》，分为七章，第一章“海上名山第一”相当于崂山概况；第二章“中国道教圣地”为崂山道教简史，简要梳理了从秦汉方仙道至2005年崂山道教的发展历史，其内容尤重于对从张廉夫到匡常修等历代高道的介绍，并兼及道教宫观的兴废；第三章“全真第二丛林——崂山太清宫”，对太清宫作了专门的介绍；后第四至第七章分别为“其他开放宫观”、“崂山逸闻传奇”、“古今游山名人”、“崂山道教大事记”，书末附有周宗颐《太清宫志》。高明见道长作为道教中人，对崂山道教的了解有着一般人所不具备的优势，书中还配有不少图片，图文并茂，也有较高的史料价值。

从近十余年来崂山道教研究的总体情况来看，主要存在着如下的一些问题与不足：（1）与国内道教研究在近年来发展较快的整体状况相反，崂山道教的基础性研究一直得不到应有的重视，因而很难形成一支研究水平较高的专业队伍，很多研究者缺乏基本的道教知识和文史哲功底，不注意吸收已有的成果，甚至出现一些常识性的错误，致使研究成果往往在低层次上重复而无法有所突破。（2）为数不算太多的研究大多普遍存在着急功近利的特点，不少研究者所做的实际上是道教文化旅游的开发应用研究。由于崂山道教在基础研究方面相对薄弱，学者们对与崂山道教相关的学理问题还缺乏必要、系统的探究，甚至在某些方面还

是一片空白。因此开发应用研究就失去了必要的依据和基础，甚至是在错误的观念和思想指导下来展开的，这些成果一旦真的用于旅游开发，必然会出现伪劣产品，其后果是可以想见的。(3) 以往凡是由政府部门支持进行的研究课题，其运行方式一般都是由政府确定某个部门承担这一课题，至于是否有更合适的承担者，以及研究成果到底达到怎样的水平，作为投资者的政府部门却很少去关心，也很少进行相应的评估。因此最终成果的质量往往是留给读者去检验的。这种做法不符合学术研究中项目管理的基本规律，也不利于公平竞争、优中选优，因此，很难保证课题能够达到相应的水平。

综上所述，以往的崂山道教研究的确取得了一定的成绩，但上述三方面的问题如果得不到很好的解决，崂山道教研究很难取得突破性的成果。

第三节 崂山道教文化研究的基本内涵

随着近年来青岛经济的飞速发展，把青岛这个美丽的城市建设成为国际大都市和文化强市的呼声也越来越高、越来越引起了社会各界的重视，这一现实也对青岛文化的发展提出了新的要求。在这样的背景下，崂山道教文化的研究如果依然止步不前，就难以适应青岛文化发展的整体需求。那么，在未来的几年里，在崂山道教文化研究方面有哪些工作需要我们去做的呢？笔者认为，近期内迫切需要研究的不是崂山道教文化的开发问题，而是有关崂山道教文化的一些基本的学术问题。因为如果我们对崂山道教文化的一些基础性问题还不甚了然，对应用开发问题的讨论就只能是盲人摸象，不得要领。在我们看来，崂山道教文化研究的基础性课题至少应当包括如下几方面的内容：

首先，对已有的有关崂山道教文化研究的有价值的成果进行调查整理和研究。这主要包括两方面的著作：一类是崂山历代高道的著述，如全真教北七真中与崂山道教关系最为密切的丘处机和刘处玄，均有著作传世。丘处机有《磻溪集》、《大丹直指》、《摄生消息论》、《青天歌》等，刘处玄有《太虚集》、《同尘集》、《安闲集》、《盘阳集》等，这些著作对于研究崂山道教和全真教之关系具有重要的参考价值。如丘处机

的《磻溪集》，卷首有大定丙午（1186年）胡光谦序，大定丁未（1187）毛麾序，泰和丙寅（1206）移刺霖序，泰和戊辰（1208）陈大任序。陈序中称：“其徒哀为巨帙，将锓木以广其传，谒文以冠篇首。”知此集刊于金代。全书6卷，收诗词歌颂470余篇，题材颇广，从中可见其交友、修习及全真教早期传教活动。^①由于关于崂山道教的记载较少，崂山道士有著作传世的又不多，因此这些著作对于研究崂山道教在金元两代的发展就显得非常重要。

一类是后人所写的有关崂山和崂山道教的各类著作，仅前述青岛市史志办编写的《崂山志》著录的就有30余种。但此类著作显然并不止这些。仅就笔者所见，《劳山记游》（丁绵田编，民国十九年石印本）、《劳山集》（黄孝纾著，1962年油印本，后收入沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第二编第四辑第38，台湾文海出版社1974年）等，相关的著作就很少有介绍。其中，黄公绪《劳山集》又分为纪游词135首、纪游诗137首和记游文13篇。可以推知，存世的著作绝不止这些。这些著作，在内容、写法、篇幅、价值等方面虽各不相同，但它们却从总体上反映了古人对崂山和崂山道教的重视程度，可以说每一本书都凝结着前人探讨崂山和崂山道教的心血，都包蕴着他们的研究心得。因此，对这些著作进行全面调查和整理研究，将其中有价值的内容提炼出来，应当也必然是我们今天研究的起点。我们在完成另一项目——黄宗昌、黄坦父子《崂山志》整理校注的工作时，也深切地感受到了对相关著作进行全面清理的必要。

其次，还应对崂山道教现存的书本以外的一些传统和有价值的仪式活动、传统信仰等进行调查、记录和整理。这一点其实在国际道教研究中也是非常受重视的。法国汉学家、道教研究专家安娜·塞德尔就曾指出：“在‘文化大革命’中，道士和他们的宗教活动身受之害远较佛教为甚。在20世纪80年代，许多道教寺观得以恢复。……有一种紧迫的需要，就是把一些道教的传统记录下来。否则，随着最后一些在1949

^① 笔者按：王重阳及全真七子著作的校订本已有《全真道文化丛书》，包括白如祥辑校《王重阳集》、《谭处端刘处玄王处一郝大通孙不二集》；赵卫东辑校《马钰集》、《丘处机集》，齐鲁书社2005年版，但对这些著作进行深入研究，并继续整理崂山其他高道著作的工作仍有待于进一步开展。

年之前和1966年之前受过训练的道教的权威代表人物故世之后,这些传统也就失传了。”她认为还需要“对地方宗教生活作更多的研究”,“对尽可能多的不同地区的寺院和宗教仪式作出描写性的全面评述”^①。安娜·塞德尔所提出的这一问题,虽是就西方的道教研究而言的,但它对我们研究崂山道教也是适用的。在匡常修道长去世后,崂山道士中像安娜·塞德尔所说的在1966年之前受过训练的道士权威代表人物恐怕已很难找到,但是周围民众中的年长者至少还是崂山道教传统的目击者,诸如崂山道教在祭仪、宗教观等方面的传统,从崂山道教自身传统的延续和民众的记忆中还是有可能掌握一些的。如果不进行抢救性的研究,这些东西恐怕就会从我们的生活中永远消失。而作为民族宗教的一部分,崂山道教与中国其他地区的道教有着千丝万缕的联系,通过对其他地区道教的实地调查研究,也可以对崂山道教已经失传的传统作出合理的复原。

再次,对崂山道教在文学、音乐、武术、养生等方面的文化遗产进行全面的整理研究,去伪存真,使之真正能够古为今用,有机地融入现代生活。道家、道教与山水本来就有着非常密切的联系,因此,表现崂山山水美的纪游类文学实际上构成了崂山道教文学的重要组成部分。从文体上说,既有诗词、游记、散文,也有小说、传说等,这些文学作品散见于各种不同的典籍,对它们进行认真的清理,可以形成《崂山道教文学作品全集》的诗词卷、游记卷、散文卷及小说与传说卷。崂山道乐,历来负有盛名,由明末养艳姬、蔺婉玉编创的《离恨天》、《六问青天》、《山丹花》等道乐一直流传至今。因此,对崂山道乐进行全面的整理研究,也是很有意义的。此外,崂山道教在养生、武术等方面也有其独到之处,这方面的研究成果更是可以直接用于现代生活。

复次,在上述几方面工作的基础上,完成两种不尽相同的崂山道教史。一种是根据书面记载的史料,完成重点描述崂山道教发展演变、历代道首事迹、宫观兴废、神灵信仰、世俗信徒及与历代名人结缘等内容的《崂山道教发展史略》。^②此书的完成可以为崂山道教文化在今天的

① [法]安娜·塞德尔:《西方道教研究史》,上海古籍出版社2000年版,第131页。

② 前述任颖厄先生的《崂山道教史》在这方面已经作出了非常有益的探索。

开发应用研究提供准确、系统的理论基础，将想当然的、随意发挥式的开发应用研究纳入科学、理性的轨道。一种是融汇书面记载和实地调查成果，在《崂山道教发展史略》的基础上，完成对崂山道教文学、医学、养生、音乐、武术等进行全方位系统研究的《崂山道教文化史》。这两部著作应当说是崂山道教基础研究的最终理论成果，它是纯学术的工作，但是它所能带来的影响却绝不仅仅限于学术领域，而是与青岛经济、文化、旅游、对外交流等密切相关的。

最后，崂山道教作为中国道教的一个组成部分，它并不是孤立发展的，我们只有在中国道教的整体背景中才能更准确地把握崂山道教文化的本质和特征，就事论事的封闭式研究是不可取的，也必然影响研究成果的质量。因此，了解中国道教数千年来在世界范围内的发展与传播，把握世界各国道教文化研究的现状，就应当是崂山道教研究在一个高起点上展开的必要前提。

第四节 崂山道教文化研究在青岛 文化发展中的地位

也许有人会说，是否研究崂山道教对青岛的发展并不重要，因为崂山道教文化毕竟已经是过时的传统，而青岛却是一个正在走向现代化的城市，二者之间难道一定要扯上什么关系吗？我们相信这种观点代表了相当一部分现代人的看法，但对此我们是不能苟同的。人之所以区别于动物就在于人有思想而动物没有，在我们看来，人类思想的表现方式也就是我们所说的文化。而人类文化总是在新旧交叠、融合中不断向前推进和演变，完全没有传统的文化是不可想象的。一个城市的发展也一样，当经济达到一定水平之后，文化建设的问题必然会被提到议事日程上来。青岛目前所面临的问题应当说已经不是要不要重视文化建设，而是应当怎样建设独具特色的城市文化。

早在1998年2月20日，时任市长的秦家浩先生在青岛市第十二届人民代表大会第一次会议上所作的政府工作报告中就提出，要“在21世纪头十年把青岛率先建设成为基本实现现代化的地区，尽早实现建设社会主义现代化国际城市的宏伟目标”。其中的“现代化国际城市”可

以看作是对青岛未来发展的一个整体定位，这自然也包含了对青岛发展的文化定位，即“现代化国际文化城市”。因为一个现代化国际城市如果不能在现代国际文化发展的整体格局中占有相应的地位，并表现出自己独特的文化品格，那它就是不够格的。

青岛虽在经济、自然条件、城市建设等方面有自己的独特之处，但在文化发展方面，青岛在国内各大城市中是比较落后的，更无法与世界名城相比。这种自身发展的不平衡如果得不到改善，必然会影响青岛现代化的进程。要改变这一现状，固然需要社会各界的共同努力，同时还有必要从文化战略上对充分利用青岛传统文化资源的问题给予特别的重视。这不仅因为缺少传统的文化建设根本不可能在短时期内产生国际性的影响，而且也因为具有国际性声誉的传统文化资源本身即是宝贵的财富，从传播学的意义上讲，它可以纳入新的文化建设的进程中，大大缩短文化建设走向世界、引起世界性关注的周期。对于在整个古代社会文化不太发达，又只有百年城市发展史的青岛来说，崂山道教恐怕是真正历史悠久、影响广泛，并在今天仍能引起国际性关注的文化资源之一。更为重要的是，青岛不仅在地域上与日本、韩国是近邻，在经济上也与两国极密切的贸易往来。道教的文化背景在三国的政治、经济和文化交流中所能起到的作用是其他东西所不可替代的。因此，作为一个对外开放城市、一个旅游城市，青岛无论怎样确定自己的发展目标，其发展都离不开崂山道教文化的参与；换句话说，崂山道教文化研究在青岛经济、文化发展中具有不可替代的地位。

我们认为，崂山道教文化在青岛发展，尤其是青岛对外文化、学术交流和旅游业发展方面具有如下几方面的现实价值：

首先，崂山道教文化可以作为青岛对外文化交流的一个文化品牌，有效地改善青岛的文化形象。世界道教文化热的客观现实使得道教和崂山道教研究的意义都已远远超出了学术的范围，而至少具备了文化交流的作用。这就使得青岛有可能通过道教及崂山道教这一桥梁较快地在国际文化领域形成自己独特的文化品格，从而为走向世界和被国际社会更深入地了解开辟一条新的文化通道。鉴于此，借助崂山道教在国内外的影响力，以及青岛与受道教影响极深的东南亚国家地域上临近且交往相对频繁等优势，积极与国际道教研究界进行对话，通过发掘崂山道教这

一文化传统资源,揭示青岛所具有的历史文化魅力,提升青岛的城市文化形象,在文化建设方面可望大大地缩短青岛进入现代国际性大都市的进程。

其次,崂山道教文化对于拓展青岛旅游业的国际客源市场具有重要的作用。近十余年来,来青岛旅游的海外游客逐渐增加,但最主要的国际客源一级市场却始终集中于韩国、日本、新加坡等东亚和东南亚国家,如果按以往的习惯算法,加上我国香港、澳门和台湾等地区,这一地域范围内的游客占海外游客总数的70%—80%。而且据旅游学专家们的估计,“从地理位置、自然条件、历史文化、经济交流等方面综合考察,青岛未来的客源市场结构不会发生很大的变化。未来青岛市应对韩国、日本、港澳台和东南亚地区等海外一级市场进行深层次的开发”^①。而这种“深层次的开发”虽然应有多种多样的选择,但是,以道教文化为核心而展开的深层次开发无疑应当是非常重要的一个方面。这一客观的现实需求,不仅进一步反衬出崂山道教文化基础理论研究的重要性,也提示我们在基础理论研究的基础上必须进行开发应用研究,探讨诸如崂山道教文化在现代旅游中的价值、崂山道教文化如何转换为旅游设施和产品、崂山道教文化对曾受道家 and 道教影响的外国游客能产生怎样的吸引作用等。而所有这些研究,都是青岛市举办包括道教文化在内的青岛文化旅游节所不可缺少的。这在缩短青岛旅游淡季的时间、完善旅游深度开发等方面,都是具有直接的促进作用的。

再次,建立集观光、餐饮、住宿、养生、武术、学术会议、学术研究、道教博物馆、崂山道教蜡像馆为一体的崂山道学馆。以往的一些旅游开发,由于缺少必要的基础理论指导,所开发的项目在功能上又过于单一,虽然耗资不小,却难以收到预期的效益,如神话洞的开发、登山缆车的修建都是典型的例证。对于崂山道教这样历史悠久、内容丰富、影响巨大的文化资源,我们应当吸取以往的教训,从多方面进行深入的研究和思考,力争最大限度地发挥它的应用价值。我们认为,崂山道学馆首先应该在地理上突出道家道教文化重视自然山水的精神,在建筑上

① 马波、李辅斌、张欣:《青岛市旅游产业发展的基本对策》,徐建培主编《2002 青岛发展研究》,山东人民出版社2003年版,第242—243页。

体现道教建筑的特点,具备吸引游客的外在观赏价值。同时,它不仅应当是一个可以为游客提供道乐欣赏、道教养生、武术等项目学习和指导,在餐饮、住宿等方面具有浓郁的道家、道教文化特点的场所,而且还应当是一个拥有道教博物馆和崂山道教蜡像馆、能够吸引学者的学术研究中心和国际学术会议中心。多年来,我们的大饭店建了很多,很多大饭店的客房一年中有多半的时间在闲置着,这是一种非常可怕的资源浪费。以投资一座中型饭店的资金建这样一座以崂山道教和中国道教为主题的道学馆,将旅游、观赏、学习、研究、会议等多种功能汇于一体,在青岛市经济、文化的发展中所能起到的作用应是可以想见的。

从道家 and 道教作为一门学问所包含的内容来说,它与现代社会并没有古今隔绝,而是息息相关的。美国明道大学张绪通博士在《大道》一书中提出了道学的八大支柱:哲学之道、康复之道、饮食平衡之道、中草药之道、健康艺术之道、性智慧之道、控制之道、成功之道。^①我国道教学专家胡孚琛先生也将道学内容分为八类:天地人哲学、政治管理学、文化艺术学、医药养生学、宗教民俗学、社会伦理学、丹道性命学、方技术数学。^②两位学者的划分虽然不同,但仅从这一轮廓我们也不难发现这八大类中大部分内容属于道教文化遗产,且与现代社会有着非常紧密的联系。因此,我们说道教作为一门学问确是世界文明中的大学问,恐怕并不为过。从这个意义上来看,崂山道教文化研究又有其重要的现实价值。

总之,崂山道教文化研究应加大基础性问题的研究力度,并放宽眼界,关注国内外道教研究文化现状,以提高研究成果的质量和水平。从战略发展的高度来看,如何合理、有效地利用崂山道教这笔宝贵的文化遗产,乃是青岛在迈向国际化城市的进程中应当给予充分重视的一个问题;而从更广泛的层面来说,道教的文化遗产,对于中国现代化的发展来说,也同样是不可忽视的。

① 张绪通:《大道》,李刚等译,巴蜀书社1994年版,第9页。

② 参胡孚琛、吕锡琛《道学通论——道家·道教·仙学》,第47—54页。

第二章

齐文化与道教及崂山道教之关系

道教是中国传统的本土宗教，它正式形成于东汉末年，远可溯自上古巫教，近则与春秋以来的神仙方术紧密相关。而起于春秋，盛于秦皇、汉武帝时代的神仙方术活动，又是以滨海的燕、齐，尤其是齐地为本营。史载秦始皇时，“燕齐海上之方士……不可胜数也”（《史记·封禅书》）。至汉武帝时，“齐人之上疏言神怪奇方者以万数”（《史记·封禅书》）。地处齐地而又滨海的崂山，以其山的幽深与海的缥缈，自然具备了一种神秘难测的特征。因此，直至清末民初，还有人在崂山刻石曰“波海参天”，下署“始皇帝二十八年，游于此山”。崂山附近的大福岛（徐福岛）也被认为是当年徐福受秦始皇之命出海求仙的登舟地。从齐地为神仙之说的渊藪，崂山在齐地又颇具神秘色彩这一点来看，崂山在秦汉之际即与神仙方术活动结下了不解之缘，大致是可信的。因此，探讨崂山道教的文化发生源头，不能不从齐文化与道教的关系入手。

关于道教的起源，在各类道教史著作中，中外学者们已经作了很多探讨。^①其中，古代宗教、民间巫术、神仙传说、方土方术、道家学说、黄老之学、儒学、阴阳五行思想、古代医学、体育卫生知识等多种要素，都或多或少地被看作是道教起源的重要因素。但是，这些要素与道教起源的关系并不是完全一样的，而是有着明显的主次之分。关于道教最直接的文化源头，李养正先生的观点是很有代表性的：“道教内容比

^① 如〔日〕福井康顺等《道教》第一卷，朱越利译，上海古籍出版社1990年版，第25—29页；牟钟鉴等《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社1991年版，第50—67页；任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第8—19页；卿希泰主编《中国道教史》（修订本）第一卷，四川人民出版社1996年版，第19—100页。

较丰富，从其主体内容来探索其起源，则道教大致不外是在三种原始宗教意识的基础上融合演化而来：一为鬼神崇拜；二为神仙信仰与方术；三为黄老学说中的神秘主义成分。”^①从地域文化的角度来看，燕齐、荆楚和巴蜀三大地域文化，与道教的关系最为密切。^②但是如果综合各方面的因素，齐文化在道教的起源过程中所起的作用又是极为突出的。牟钟鉴先生对此曾有非常精辟的论述：

山东对道教起源的影响很大，我觉得，其中齐鲁文化，特别是齐文化，是道教的一个重要源头。……因为道教最核心的信仰是神仙崇拜，而这个神仙信仰（最早是神仙崇拜）流行最早的地方就是我们胶东。在这个意义上讲，我觉得，齐文化是道教起源的一个比较核心的因素。如果说齐鲁文化对道教起源的重要性，我觉得就是，它有其他地方文化所不可替代的特点，它提供的是道教的核心信仰——神仙，如果没有神仙崇拜，就没有道教。道教的基本信仰是什么？简单地用几个字来概括，那就是八个字：“长生不死，得道成仙。”那么，这个神仙与方仙道是相关的，这样的话，就是齐文化对道教的贡献最大。^③

如果从崂山道教的历史文化渊源出发，立足齐文化来考虑问题，我们认为，李养正先生所说的“三种原始宗教意识”，除“鬼神崇拜”并非齐地独有外，“神仙信仰与方术”及“黄老学说”，都与齐地有着极为密切的关系，且为“其他地方文化所不可替代”。因此，以神仙方术活动为核心的战国秦汉方仙道，与植根于战国以来黄老之学深厚土壤之上的黄老道，既是我們考察道教起源首先应当关注的问题，也是探讨崂山道教文化渊源的核心命题。

① 李养正：《道教的渊源》，《中国道教》1987年第1期。在李养正先生稍后出版的《道教概说》一书中，这段话略有修改，但基本思想不变：“道教内容十分庞杂，从其主体内容来探索其起源，则道教大致不外是在三种原始宗教意识的基础上衍化而来：一为鬼神崇拜，二为神仙之说与方术，三为黄老学说中之神秘主义成分。”中华书局1989年版，第3页。

② 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第16页。

③ 赵卫东采访、整理：《道教与齐鲁文化——访中央民族大学牟钟鉴教授》，《弘道》2009年第3期。

第一节 齐地的神仙信仰与方仙道

道教与其他宗教最大的不同，即在于它没有构造一个彼岸世界，而是以成仙与长生作为基本的信仰。而要实现长生或成仙的目标，就需要有一系列的具体办法，这在道教那里就是形形色色的各种方术。这是道教从萌芽到发展、兴盛各阶段立教的根基，也是它获得社会各阶层广泛信仰的最基本的元素。可以说，没有了这些方术，道教也就被抽空而不可能存在了。在中国历史上，最早对这类方术进行研究、实践并借此干人主、求富贵的一批人，也就是道士的前身。在战国秦汉时期，他们是以神仙家、方士的身份出现的，这个群体也被史家称为方仙道。从历史发展的实际来看，方仙道兴起于燕齐滨海地带，而以齐地为大本营，所以也是崂山道教的正源之所在。

一、方仙道的产生与发展

所谓方仙道，目前学术界已有共识。这一概念最早见于《史记·封禅书》：

自齐威、宣之时，邹子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后，皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。^①

这也是先秦典籍中关于方仙道唯一的记载。虽然这段话已经被学者们反复地引用过，但对其中的一些关键问题进行细致探讨的似乎还不多。这里拟在这段话的基础上，结合《史记·武帝本纪》、《汉书·郊祀志》等其他相关材料，对“方仙道”的产生和发展概况初步梳理如下。

首先，方仙道的产生与海上三神山的传说密切相关，在齐威王、齐

^① 《史记》卷二十八《封禅书》，中华书局1992年版，第1368—1369页。

宣王、燕昭王时期已形成第一次高潮，而见诸史籍记载的早期方士以燕人居多。《史记·封禅书》中又说：

自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其傅^①在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为官阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。^②

据此，齐威王、齐宣王、燕昭王都曾派人入海求仙人、仙药。齐威王在位时间为公元前356年至前320年，齐宣王在位时间为公元前319年至前301年，燕昭王在位时间约与齐宣王同时，为公元前311年至前279年。也就是说，从公元前356年至前279年的半个多世纪间，关于海上三神山的传说已经非常普遍，以至于引起了齐、燕两国君主的高度关注。他们甚至不惜动用国家力量派人入海寻找仙人、求取仙药。因此，这一传说在此之前肯定已在民间经过了较长时间的传播，而后才在齐威王以来的几十年间得到齐、燕两国君主的持续关注，从而掀起方仙道活动的第一次高潮。齐威王比燕昭王早40余年，故方仙道当最早产生于齐地。^③

值得注意的是，方仙道虽然产生于齐地，但早期留下姓名的方士却多是燕人。上引《封禅书》就说：“宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后皆燕人，为方仙道”，又《史记》卷六《秦始皇本纪》中有：“三十

① “傅”，《史记集解》：“服虔曰：‘傅音附。或曰其传书云尔。’瓚曰：‘世人相传之。’”《史记》，第1370页。

② 《史记》卷二十八《封禅书》，第1369—1370页。

③ 郑杰文先生认为：“这个神境仙界的传说（笔者按：指海上三神山）是在民间流传中逐步丰富和完善起来的。它们被记录的时间虽晚，但至迟在齐景公时这种传说便已萌芽了。……在齐国君主们的带动下，‘东海仙山仙人仙药说’在东部海滨赢得了广泛的信徒，秦始皇时，‘海上之方士’竟达到‘不可胜数’的地步（《史记·封禅书》），方仙道首先在这里产生了。”郑杰文：《方仙道的产生和发展——论方仙道之一》，《中国道教》1990年第4期。我们赞同郑先生关于三神山传说在民间流传中逐步丰富和完善起来、方仙道产生于齐地的说法，但说“至迟在齐景公时（前547—前490在位）这种传说便已萌芽了”，目前似乎还证据不足。

二年，始皇之碣石，使燕人卢生求羡门、高誓。”《史记集解》引韦昭以为羡门是“古仙人”，《史记正义》则认为高誓“亦古仙人”。^①说明直到秦始皇时期，燕地方士仍很活跃。对于《封禅书》中提到的这几个人，唐代司马贞《史记索隐》作过如下的解释：

宋毋忌 案：乐产引《老子戒经》云：“月中仙人宋无忌。”《白泽图》：“火之精曰宋无忌。”盖其人火仙也。

正伯侨 乐产案：马相如云：“正伯侨，古仙人。”顾氏案：裴秀《冀州记》云：“缙山仙人庙者，昔有王乔，犍为武阳人，为柏人令，于此得仙，非王子乔。”

充尚 无别所见。

羡门高 案：秦始皇求羡门子高是也。

刘宋裴骃《史记集解》则引韦昭的话对“方仙道”作了这样的解释：“皆慕古人名效神仙者”^②。

结合《史记索隐》的解释，可知羡门高即羡门子高，宋毋忌、正伯侨、羡门高、高誓等均古仙人，而与之并列、不见于他处记载的充尚也当是古仙人^③，并且他们都是燕地人。按司马迁的说法“皆燕人，为方仙道”，似乎燕人是方仙道的首倡者。其实，正如我们前面所述，从现存史料来看，方仙道产生于齐地，最早派人入海求仙人、仙药的齐威王，也比燕昭王早 40 余年。但燕人应当是后来居上，在战国后期方仙道活动的第一次高潮中，涌现出了一批知名的方士。当然，这只是就典籍记载而言，事实上齐地方仙道也始终没有中断过，并且在秦汉的两次发展高潮期都处于领袖地位。

其次，邹衍的阴阳五行、五德终始学说，使方仙道获得了系统的理

① 《史记》，第 252 页。

② 《封禅书》原文及以上解释均见《史记》，第 1369 页。

③ 这四位仙人，《列仙传》、《神仙传》均未见记载，其年代不可考。充尚，《汉书·郊祀志》作元尚。清人沈涛《铜熨斗斋随笔》云：“当作元谷，即《列仙传》之元俗也。谷俗之淆，篆书谷字与尚字相近，讹而为尚。《史记》又误元为充，遂不可晓。《列仙传》言元俗河间人，亦与燕人相合。”可备一说，参见钱穆《先秦诸子系年》，商务印书馆 2001 年版，第 585 页。

论支持。按史料记载，邹衍在世时即“以阴阳主运显于诸侯”，其学说成为当时的显学，再加上邹衍学说的神秘性正与方仙道有相合之处^①，所以方仙道为自己的方术寻找理论依据而借重于邹衍之学说。孙家洲先生就曾指出：

神仙方士之学，本出自于燕齐滨海之地。……追寻它的源头，当与原始巫教有渊源关系。但是，汉代人却大多相信它是邹衍学说的变种。邹衍有裨海相环的“大九州”之说，在扩大了人们的地理视野和想象力之外，也为海外仙岛的存在提供了空间位置；邹衍汪洋恣肆的学风，也为方士所借用。^②

这当然是很有道理的。不过，如果按照《封禅书》的说法，似乎邹衍学说流行于“齐威、宣之时”，这与《史记》卷七十二《孟子荀卿列传》的记载也是大致一致的：

是以邹子重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。作《主运》。其游诸侯见尊礼如此，岂与仲尼菜色陈蔡，孟轲困于齐梁同乎哉！^③

因此有的学者据此认为，方仙道早期方士多燕人，“这可能与邹衍后来由齐入燕有关。邹衍在燕国受到燕昭王的隆重礼遇，在燕方士中自然引起轰动。在这种影响下，燕地学习邹衍阴阳说和从事方士活动者大量增加，这就是所谓‘燕齐海上之方士传其术而不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也’。正是在此基础上，以鬼神迷信求仙为

① 据《汉书》卷三十六《楚元王传》曰：“上（宣帝）复兴神仙方术之事，而淮南有《枕中鸿宝苑秘书》。书言神仙使鬼物为金之术，及邹衍重道延命方，世人莫见，而更生父德武帝时治淮南狱得其书。更生幼而读诵，以为奇，献之，言黄金可成。”似邹衍也有长生不老之术传世。中华书局1992年版，第1928—1929页。

② 孙家洲：《论齐鲁文化在汉代学术复兴中的贡献》，《齐鲁文化研究》第三辑，山东文艺出版社2004年版。

③ 《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》，第2345页。

活动内容的海上方士的群体——方仙道——最早在燕地产生了，这就是为什么方仙道产生之初的方士均为燕人的原因。”^①

这种看法当然也是以《史记》为主要依据的。但司马迁关于邹衍活动时间的记载是需要斟酌的。据钱穆先生的考证，邹衍可能早年曾仕燕惠王（前278—前272年在位），后至齐，“其自齐赴赵，当齐王建时，在平原君晚节。自赵往燕，则仕燕王喜，绝不与齐宣、燕昭相涉。史公云云，盖误于燕齐方士之说耳。方士以神仙愚秦始皇，乃引燕昭王、齐威宣王以为重。若仅言齐王建、燕王喜，亡国之君，不足以歆动始皇之心也”^②。钱先生的考证，多引先秦典籍互证，很有说服力。他还认为邹衍的生卒年大约为公元前305年至前240年。^③如此则从齐威王到邹衍去世，一百余年的时间，方仙道的发展情况虽然难得其详，但可以推知，即使是列国忙于兼或自保的战国末期，虽然各国君主已经很难对方仙道产生浓厚的兴趣，但是在民间，方仙道的发展依然保持着强劲的势头。《封禅书》所谓“燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也”，就应当是在秦统一之前的几十年间发生的事情。因为按照钱穆先生的系年，邹衍卒年据秦始皇统一天下的公元前221年，不过20年。此时齐人将邹衍学说上奏，得到好神仙的秦始皇采用，而“燕齐之士释锄耒，争言神仙，方士于是趣咸阳者以千数，言仙人食金饮珠，然后寿与天地相保”^④。这也正好可以反过来说明此前几十年方仙道的发展情况，也说明秦始皇再一次从客观上为邹衍学说与方仙道的结合提供了切实的现实基础，因而促成了方仙道第二次高潮的到来。如果说这些燕地方士是受到邹衍学说的影响而兴起，那么其时代只能在邹衍之后而不会太早。史书提到战国以来的方士，虽然多是“燕齐”并称，但是，方仙道不仅是起源于齐地，在包括汉武帝时期在内的三次发展高峰中，也以齐地方士最为活跃，堪称方仙道的主力军。

再次，“为方仙道”并不仅仅是《封禅书》所说的“形解销化，依于鬼神之事”，从历史发展的实际情况来看，通过各种方术追求长生不

① 王若峰：《中国历史上的方仙道》，《东岳论丛》1992年第3期。

② 钱穆：《先秦诸子系年》，商务印书馆2001年版，第507—509页。

③ 同上书，第697页。

④ 王利器：《盐铁论校注》卷六《散不足》，中华书局1992年版，第355页。

死才是其主要内容。所谓“形解销化”，《史记集解》引服虔曰：“尸解也。”又引张晏曰：“人老而解去，故骨如变化也。今山中有龙骨，世人谓之龙解骨化去也。”也就是说，按照《封禅书》的说法，“为方仙道”的核心是所谓“尸解”。但典籍所载战国秦汉时期方仙道活动的三次高峰，虽然也涉及祠灶（炼丹方）、封禅、却老方、下鬼神术、尸解术等方术，但入海求仙人与仙药（不死药）似乎是最为重要的特征，其他方术也莫不以长生不死为核心。因此，司马迁《封禅书》中对“为方仙道”的概括，与方仙道的实际不尽相合。^①

综上所述，方仙道最早产生于齐地，与海上三神山的信仰密切相关，在齐威王、齐宣王、燕昭王在位期间形成第一次发展高峰。战国晚期，吸收了邹衍的阴阳五行、五德终始学说，并随着邹衍入燕，在燕地涌现出一批知名的方士。其特点由入海求仙人、仙药开始，逐步发展出一系列以长生不死为目的的方术，在秦皇、汉武时出现第二、第三次发展高峰。

二、齐地方士与秦代方仙道的发展

学者们“方仙道早期方士多燕人”的说法，其实主要是来源于《史记》有关“宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高”诸人的记载。这几位仙人活动的年代不明，但从始皇“使燕人卢生求羡门、高誓”的记载推测，他们很有可能活动于战国后期。从实际情况来看，早期方仙道的齐地方士也当不在少数（前引《史记·封禅书》、《盐铁论》的记载也都是“燕齐”并称），典籍之所以缺载，可能有两方面的原因。一是齐地方仙道发展的早期，主要限于入海求仙，在其他方面则还处于较低的水平，而且海上求仙活动的规模又远不能与后来的徐市（徐福）相比，所以不易出现知名的人物。二是入海求仙过于虚无缥缈，往往难以取得实效，不如燕人“形解销化”的“尸解”更能迷惑世人。但是，战国晚期以来，随着方仙道与邹衍学说的融合，齐地方术的整体水平得到明显的提高。因此在秦统一之后，齐地方仙道大本营的文化积淀得到了充分的发挥，涌现出大批杰出的方士，为方仙道的发展作出了不可替代的

^① 对这一问题，石介文《“方仙道”解》一文已有论述，读者可参考，见《宗教学研究》1987年创刊号。

贡献。

从秦始皇统一天下（前221）到他去世的（前210）的12年间，方仙道迎来了第二次发展高峰。在统一后的第三年，即始皇二十八年（前219），秦始皇到齐地东巡，封禅泰山，并在琅邪停留三个月，移民三万户造琅邪台。他的这些活动极大地鼓舞了齐地的方士，齐人徐市终于按捺不住，最先上书：

（二十八年）齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人。^①

当时围绕在秦始皇周围的“文学方术士甚众”，其中在始皇三十五年（前212）被坑杀的460余人中，应当就有不少是“欲炼以求奇药”的方士，但这些人没有留下姓名。见于《秦始皇本纪》记载的有燕人卢生、韩人侯生，另有韩终、侯公、石生等，其籍贯均失载。表面看来，齐地方士似乎只有徐市一人，但从其他的史料可知，当时的齐地方士人数是很多的。《史记·封禅书》说：

及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。始皇自以为至海上而恐不及矣，使人乃赍童男女入海求之。船交海中，皆以风为解，曰未能至，望见之焉。其明年，始皇复游海上，至琅邪，过恒山，从上党归。后三年，游碣石，考入海方士，从上郡归。后五年，始皇南至湘山，遂登会稽，并海上，冀遇海中三神山之奇药。不得，还至沙丘崩。^②

这里所谓的“至海上”、“复游海上”、“并海上”用词虽然不同，但都是指齐地的琅邪、荣成、之罘一带。紧接着“至海上”的“则方士言之不可胜数”，显然是指齐地方士，最起码也主要是指活动于齐地

^① 《史记》卷六《秦始皇本纪》，第247页。

^② 《史记》卷二十八《封禅书》，第1370页。

的方士。对二十八年以后的三次东巡，《秦始皇本纪》记载颇详：

二十九年，始皇东游。……登之罘，刻石。……遂之琅邪。

三十二年，始皇之碣石，使燕人卢生求羡门、高誓。

三十七年十月癸丑，始皇出游。……还过吴，从江乘渡。并海上，北至琅邪。……自琅邪北至荣成山，弗见。至之罘，见巨鱼，射杀一鱼。遂并海西。^①

这与《封禅书》中“其明年”、“后三年”、“后五年”的记载恰好是一一对应的。其中，除三十二年到出巡地为燕地外，其余两次都为齐地海边，目的非常明确，就是“冀遇海中三神山之奇药”。之所以如此，当然与以徐市为代表的一大批齐地方士的蛊惑有关，也反映出当时齐地方仙道的发展是最为兴盛的。

在刘向《列仙传》和葛洪《神仙传》中，也记载了一批齐地方士。其中最为著名的是安期生：

安期先生者，琅邪阜乡人也。卖药于东海边，时人皆言千岁翁。秦始皇东游，请见，与语三日三夜，赐金璧度数千万。出，于阜乡亭皆置去，留书，以赤玉舄一双为报，曰：“后数年求我于蓬莱山。”始皇即遣使者徐市、卢生等数百人入海，未至蓬莱山，辄逢风波而还。立祠阜乡亭海边十数处云。^②

安期生是齐地方仙道的著名人物，他的事迹在后来的神仙家和道教那里，被演绎得更加神秘。《列仙传》里说秦始皇曾与他相见，从《史记》记载来看，安期生实为秦汉之际与蒯通同时的人物（详后），因此《列仙传》的说话即使是方士编造，也不全是虚构的，至少从生活年代而言还是有这种可能的。所以秦始皇屡次来到齐地滨海地区，除了受到齐地方士的鼓动外，齐地民间有不少像安期生那样的方仙道高士，大概

① 《史记》卷六《秦始皇本纪》，第249—263页。

② 王叔泯：《列仙传校笺》，中华书局2007年版，第70页。

也重要的原因之一。《列仙传》与《神仙传》中还有一些齐地仙人，如园客、服闾、乐子长、马鸣生等，书中没有交代其活动年代，从其传记看，也当为秦汉间人。如《服闾传》曰：

服闾者，不知何所人也，常止莒，往来海边诸祠中。有三仙人于祠中博，赌瓜。雇闾，令担黄白瓜数十头，教令瞑目。及觉，乃在方丈山（在蓬莱山南）。后往来莒，取方丈山上珍宝珠玉卖之，久矣。一旦，髡头着赭衣，貌更老，人问之，言坐取庙中物云。后数年，貌更壮好，鬓发如往日时矣。^①

像这样的传说，自然会让秦始皇生出无限的欣羡，同时，也从一个侧面反映了战国晚期到秦朝的数十年间方仙道发展的实际状况。

总的来看，秦王朝的统一和秦始皇对长生不死的刻意追求，促成了方仙道发展的第二次高峰，而此时齐地方仙道的发展已经远远超过了燕地，成为方仙道真正的大本营。

三、齐地方士与汉代方仙道的发展

西汉王朝建立后，经过约 70 年的休养生息，到汉武帝时，随着国力的空前增长，武帝渴望长生的欲望也在日益膨胀。建元六年（前 135），窦太后去世，武帝开始全面亲政，“征文学之士”，独尊儒术外，“尤敬鬼神之祀”（《汉书》卷二十五上《郊祀志上》），可谓神仙与儒术并重。因此，崇信神仙，追求长生，成了他在位期间极为重视的大事。方仙道也因此迎来了第三次发展高峰。

与前两次发展高峰相比，齐地方士在汉武帝时期可谓高手如云，独领风骚。《史记》中的《武帝本纪》和《封禅书》为我们留下来一大批齐地方士的名字和事迹，从某种意义上说，几乎可以当作齐方士合传来读。如结合《列仙传》、《神仙传》中所记方士，我们可以发现齐地方士已经成为方仙道的绝对主力，他们人数众多，各怀绝技，从不同方面丰富了方仙道的方术和理论，使方仙道进入了一个空前繁荣的发展阶段。

^① 王叔泯：《列仙传校笺》，中华书局 2007 年版，第 134 页。

齐人李少君是以方术被汉武帝重用的第一人^①，他“以祠灶、谷道、却老方见上，上尊之”。史书对于汉武帝如何“尊”李少君，讲得不多。但《封禅书》说：“居久之，李少君病死。天子以为化去不死，而使黄锤史宽舒受其方。求蓬莱安期生莫能得，而海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣。”^②可见汉武帝对他的方术是深信不疑。李少君被重用的事在当时应当是产生了轰动效应的，《封禅书》所谓“燕齐怪迂之方士多更来言神事矣”，虽然“燕齐”并称，但实际上，活跃在汉武帝周围的主要是齐地方士。此后贵幸的方士，以齐人居多，且多受到特殊的封赏。如齐人少翁“以鬼神方见上”，被封为文成将军；齐人公孙卿、齐人丁公以封禅说武帝；齐人公玉带上黄帝时明堂图。他们可谓各怀异术，各显神通。

其中尤以少翁之后的栾大最受重视，他与少翁出于同一师门，“以鬼神方见上”，被封为五利将军，佩天士将军、地士将军、大通将军、天道将军印，又以二千户封为乐通侯。

赐列侯甲第，僮千人。乘舆斥车马帷幄器物以充其家。又以卫长公主妻之，赀金万斤，更命其邑曰当利公主。天子亲如五利之第。使者存问供给，相属于道。自大主、将相以下，皆置酒其家，献遗之。^③

这种超前的待遇，极大地鼓舞了后来的公孙卿等人，用现代的语言来说，那就是榜样的力量是无穷的。而在《列仙传》和《神仙传》中，也记载了不少齐地方士。其中大多与汉武帝有关：

稷丘君者，泰山下道士也。武帝时，以道术受赏赐。发白再黑，齿落更生。后罢去。上东巡泰山，稷丘君乃冠章甫，衣黄衣，拥琴来迎，拜武帝，指帝：“陛下勿上也，上必伤足指。”及数里，

^① 《封禅书》虽说李少君“匿其年及其生长”，但提到他猜出了齐桓公时的铜器，透露出他与齐地的关系，葛洪《神仙传》卷六则明确说他是“齐国临淄人”。

^② 《史记》卷二十八《封禅书》，第1385—1386页。

^③ 同上书，第1390—1391页。

右足指果折。上讳之，故但祠而还。为稷丘君立祠焉，为稷承奉之云。^①

钩翼夫人者，齐人也，姓赵。少时好清净，病卧六年，右手拳屈，饮食少。望气者云：“东北有贵人气。”推而得之。召到，姿色甚伟。武帝披其手，得一玉钩，而手寻展，遂幸而生昭帝。后武帝害之，殓尸不冷，而香一月间。后昭帝即位，更葬之，棺内但有丝履。故名其官曰钩翼。后避讳，改为弋。庙闾有神祠、阁在焉。^②

太山老父者，莫知其姓名。汉武帝东巡狩，见老父锄于道间，头上白光高数尺，怪而呼问之。老父状如五十许人，而面有童子之色，肌体光华，不与俗人同。帝问：“有何道术耶？”老父答曰：“臣年八十五时，衰老垂死，头白齿落，有道士教臣绝谷服术饮水，并作神枕，枕中有三十二物，其二十四物以象二十四气，其八物以应八风。臣行之，转老为少，黑发更生，齿堕复出，日行三百里。臣今年百八十矣。”武帝爱其方，赐之金帛。^③

巫炎者，字子都，北海人也。汉武帝出见子都于渭桥，其头上郁郁有紫气，高丈余。帝召而问之：“君年几何？所得何术而有异气乎？”子都答曰：“臣年今已百三十八岁，亦无所得。”将行，帝召东方朔使相此君有何道术，朔对曰：“此君有阴术。”武帝屏左右而问之，子都对曰：“臣昔年六十五时，苦腰脊疼痛，脚冷不能自温，口中干苦，舌燥涕出，百节四肢各各疼痛，又足痺不能久立。得此道已来，已七十三年，有子三十六人，身体强健，无所病患，气力乃如壮时，无所忧患。”帝曰：“卿不仁，有道而不闻于朕，非忠臣也。”子都顿首曰：“臣诚知此道为真，然阴阳之事，公中之私，臣子之所难言也。又行之皆逆人情，能为之者少，故不敢以

① 王叔泯：《列仙传校笺》，第92页。

② 同上书，第106页。

③ 葛洪：《神仙传》卷八，《四库全书》子部十四《道家类》，《文渊阁四库全书》，上海古籍出版社2003年版。

闻。”帝曰：“勿谢，虚君耳。”遂受其法。子都年二百余岁，服饵水银，白日升天。……武帝后颇行其法，不能尽用之，然得寿最胜于他帝远矣。^①

当然，也有一些齐地方士似乎与汉武帝没有发生什么关系，但在当时和后来都曾产生过较大的影响。其中，以涓子和蒯达最有代表性。

涓子者齐人也，好饵术，接食其精。至三百年乃见于齐，著《天人经》四十八篇。后钓于荷泽。得鲤鱼腹中有符，隐于宕山，能致风雨。受伯阳《九仙法》。淮南山（王）安，少得其文，不能解其旨也。其《琴心》三篇，有条理焉。^②

蒯达，字子训，齐国临淄人，李少君之邑人也。^③

涓子，据朱越利先生考证，涓子的弟子苏林死于汉宣帝神爵二年（前60），故涓子应是西汉人^④，蒯达为李少君弟子，二人的主要活动年代大约都在武帝时期。他们虽然与汉武帝没有关系，但其方术也必然受到了这个时代大气候的熏染。

上述这些留名史籍的人物，只是齐地方士中的一部分。他们有不少都打着安期生的名号，如李少君、栾大都自称曾见过这位仙人，公孙卿则更高明，他说鼎书得自己死的齐人申公，申公与安期生通。如果说这还是秦始皇时期方士神化自己策略的延续，那么，西汉齐地方仙道的方术，名目已更加繁多。

前述李少君所谓“祠灶”，及祭祀灶神，司马贞《史记索隐》解释说：“如淳曰：‘祠灶可以致福。’案：礼灶者，老妇之祭，盛于盆，尊

① 葛洪：《神仙传》卷八，《四库全书》子部十四《道家类》，《文渊阁四库全书》，上海古籍出版社2003年版。

② 王叔泯：《列仙传校笺》，第24页。

③ 葛洪：《神仙传》卷七，《四库全书》子部十四《道家类》。

④ 朱越利：《方仙道和黄老道的房中术》，《宗教学研究》2002年第1期。或以为“涓子即环渊”，参见钱穆《先秦诸子系年考·老子杂辨》“五、环渊即关尹”、“六、涓子即环渊”，第239—243页。

于瓶。《说文》、《周礼》以灶祠祝融。《淮南子》炎帝作火官，死为灶神。”^①《资治通鉴·汉武帝元光二年》“李少君以祠灶却老方见上”，胡三省注曰：“祠灶者，祭灶以致鬼物，化丹砂以为黄金，以为饮食器，可以延年，方士之言云尔。”^②《封禅书》中又说：

少君言上曰：“祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。……”于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹沙诸药齐（剂）为黄金矣。^③

可见，“祠灶”不是一般的祭祀灶神，而是外丹的滥觞，是在求见海上神仙、获得神药的基础上延伸出来，被作为得见仙人的一个重要前提条件提出来的，因此上述几种解释当以胡三省的说法更近本意。李少君所谓的“谷道”，裴骃《史记集解》引李奇曰：“食谷道引，或曰辟谷不食之道。”^④无论指哪一种，都是却老的一种修炼方法。师出同门的少翁和栾大则自称能使鬼降神，通过神人而求长生。公孙卿则借汾阴得宝鼎之事设计出“宝鼎出而与神通，封禅。……能仙登天”的成仙程序，在海上求仙之外，提出了仙山求仙的另一种成仙途径，并把黄帝作为通过这一途径成仙的典范，是汉武帝发出“嗟乎！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱跣耳”的感慨。丁公说武帝曰：“封禅者，合不死之名也。”公玉带则称：“黄帝时虽封泰山，然风后、封巨、岐伯令黄帝封东泰山，禅凡山，合符，然后不死焉。”都是把封禅与不死联系在一起，其思路与公孙卿如出一辙。稷丘君的道术虽不详，但与泰山老父的“绝谷服术饮水”之术一样，都有使“发白再黑，齿落更生”、“转老为少，黑发更生，齿堕复出”的奇效，大约与李少君之“却老方”相类。巫

① 《史记》卷十二《孝武本纪》，第454页。

② 《资治通鉴》卷十八《汉纪十》，中华书局1987年，第579页。

③ 《史记》卷二十八《封禅书》，第1385页。

④ 《史记》卷十二《孝武本纪》，第454页。

炎的“阴术”，与涓子的“接食其精”之术^①，当为房中术。《汉书·郊祀志上》曾对此作过精辟的总结：

汉兴，新垣平、齐人少翁、公孙卿、栾大等，皆以仙人、黄冶、祭祀、事鬼使物、入海求仙采药贵幸，赏赐累千金。大尤尊盛，至妻公主，爵位重累，震动海内。元鼎、元封之际，燕齐之间方士瞋目扼腕，言有神仙祭祀致福之术者以万数。^②

对当时方仙道以齐人为主、方术多样、“爵位重累”及产生轰动效应、追随者以万数等作了很好的概括。而关于齐地的大批追随者、效仿者，《封禅书》曾不止一次地作过描述：

大（栾大）见数月，佩六印，贵震天下，而海上燕齐之间，莫不搢挽而自言有禁方，能神仙矣。^③

上遂东巡海上，行礼祠八神。齐人之上疏言神怪奇方者以万数，然无验者。乃益发船，令言海中神山者数千人求蓬莱神人。……宿留海上，予方士传车及间使求仙人以千数。^④

其春，公孙卿言见神人东莱山，若云“欲见天子”。天子于是幸缙氏城，拜卿为中大夫。遂至东莱，宿留之数日，无所见，见大人迹云。复遣方士求神怪采芝药以千数。^⑤

所谓“齐人之上疏言神怪奇方者以万数”，足以见出当时齐地方仙道之盛。李少君等人不过是其中最为显著的几位罢了。

总之，方仙道发展的三次高峰，都是以齐地为大本营。正因为有齐地方

① 朱越利以为：“《列仙传·老子传》说‘老子姓李名耳，字伯阳’，所谓涓子受伯阳九仙法，大概暗示涓子行的是黄老之术。与老子神仙故事相联系，指的是受老子‘好养精气，贵接而不施’之法。若如此，所谓涓子‘接食其精’，大概是‘行接阴之道而食其精’的意思。”朱越利：《方仙道和黄老道的房中术》，《宗教学研究》2002年第1期。

② 《汉书》卷二十五下《郊祀志下》，第1260页。

③ 《史记》卷二十八《封禅书》，第1391页。

④ 同上书，第1397—1398页。

⑤ 同上书，第1399页。

士导夫先路,使得方仙道的方术和神仙理论深入人心,广泛传播,才促成了齐威王、齐宣王倾一国之力寻求海外仙山、仙药,并进而影响到燕地及燕昭王的方仙道活动。而在后两次发展高峰中,齐地方士更是发挥了领袖和主导的作用,不仅提升了方仙道的地位,扩大了其影响,也促进了其方术的进一步发展。这为后来崂山道教的成长和发展提供了丰腴的土壤和必要的前提。

第二节 齐地的黄老之学与黄老道

道教起源的另一个重要因素是黄老之学和黄老道。其中,黄老之学的产生与发展,不仅与稷下有密切的关系,而且汉代的黄老之治,其理论渊源也可以追溯到齐地。因此,齐地与黄老之学的关系,也同样是“其他地方文化所不可替代”的。特别是到了汉武帝年间,不仅方仙道开始主动攀附黄帝,黄老之学也在退出官方主流意识形态以后,逐渐地与方仙道结合在一起,正式开始了其宗教化的历程,其结果即是作为道教前身的黄老道的出现,这使得道教与齐地的关系更加密切。

一、稷下学宫的黄老之学

关于黄老之学,近几十年来颇受关注,迄今为止已发表了不少研究成果。学者们一致认为黄老与老庄是先秦道家发展的两大分支,但对于黄老之学的发源地,则有两种截然不同的观点:一种观点以为黄老之学发源于楚地,而后传到齐地,形成南北并行的两支^①;另一种观点则以

^① 如李学勤认为:“汉初盛行一时的黄老道家,过去的学者多以为源于齐学,有人认为是与稷下一些学者有关。现在由于马王堆帛书的发现,知道齐的道家尚非这一流派的主流,黄老道家的渊源实在楚地。”李学勤:《再论楚文化的传流》,《李学勤集》,黑龙江教育出版社1989年版,第341—350页。吕锡琛认为:“道教在北方的继续发展,形成了稷下黄老之学。稷下黄老之学与南方黄老之学有着继承关系,而中介者即是范蠡这位道家色彩十分浓厚的人物,他的不少思想与《老子》和《黄帝四经》相合。……我们认为,几下黄老之学虽还可能有着多方的学术渊源,但范蠡和《黄帝四经》当为其重要渊源之一,因为稷下黄老之学的文集《管子》中有很多语言与《黄帝四经》一致,且后者语言较前者古朴,说明《管子》继承了南方黄老之学《黄帝四经》的思想。”胡孚琛、吕锡琛:《道学通论——道家道教仙学》,社会科学文献出版社1999年版,第132页。江林昌也说:“当黄老道家思想于战国中期在楚国产生后,到了战国中后期大概分两支发展。其本支在楚国继续发展,另一支则传到北方在齐国稷下得到了大战,也一直延续到西汉初期。”江林昌:《中国上古文明考论》,上海教育出版社2005年版,第508页。

为黄老之学发源于齐地，是稷下学宫中为各派学者所热衷的显学^①。

就现有的各种文献来看，我们更倾向于上述后一种观点。理由有二：一是前一种观点立论的主要依据是认定《黄帝四经》^②为楚国的作品。对此，已有学者作过详细的考辨，以为“关于黄帝书出自楚人的论证虽很精致，却是难以成立的”^③。还有的学者则从齐、楚两国的政治实际来探讨这个问题，认为黄老之学“这样的学说必然要伴随着吏治改革的实践而孕育和产生，如慎到之流‘皆学黄老道德之术’，背景就是田齐桓、威、宣之时的吏治改革，即‘谨修法律而督奸吏’（《史记·田敬仲完世家》）的需要……然而，这种特定的历史背景，在楚国却一直没有出现过”。因此认为：“不论主张楚人所作还是主张齐人所作，目前看来，都没有直接的证据。但两相参较，后者似乎要更合乎情理。”^④陈鼓应先生则说：“我这里推测帛书《黄帝四经》为稷下作品，是出于以下的几点考虑：第一，书中的一些观念与齐文化的特征相合”；“第二，《黄帝四经》则依托黄帝，同时又以老子思想为基础，而这两方面都和田氏齐国有特殊关系”；“第三，更重要的是，《黄帝四经》与《管子》在一系列基本观念上，都十分相同或相近，表明它们很可能是同一或接

① 如郭沫若指出：“黄老之术，值得我们注意的是，事实上是培植于齐，发育于齐，昌盛于齐的。”郭沫若：《稷下黄老学派的批判》，见郭沫若《十批判书》，东方出版社1996年版，第157页。王葆玟不仅认为：“稷下的各种学派多数染有黄老的色彩”、“黄老之学为稷下学主流”，还进一步指出：“帛书黄帝书出于战国中期的齐国……这书的作者应是齐宣王时期或齐湣王初期的稷下先生”。牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟：《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社1991年版，第242页、280页。白奚也认为：“在道家思想的传播与发展的过程中，范蠡入齐是一个极为重要的事件。春秋战国之际，范蠡将老子的思想传播到齐国，开始了道家学派在北方列国流传发展的新时期。道家学派在北方流传发展的最重要结果，是稷下黄老之学的出现，其标志是帛书《黄帝四经》。”其观点显然与吕锡琛不同。见白奚《先秦黄老之学源流述要》，《中州学刊》2003年第1期。

② 1973年出土于湖南长沙马王堆汉墓的《老子》乙本，卷前有古佚书《经法》、《十六经》、《称》、《道原》四篇，唐兰先生认为这四篇古佚书即是《汉书·艺文志》所载《黄帝四经》。唐兰：《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》，《考古学报》1975年第1期。对此虽不乏不同意见，但得到了多数学者的认可，我们此处即采用唐兰先生的观点，直接使用“《黄帝四经》”这一名称。

③ 牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟：《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社1991年版，第278页。

④ 知水：《黄老之学源于秦楚说质疑》，《管子学刊》1989年第4期。

近的作者群的作品。”^① 我们以为这种观点可从。二是齐地不仅有官方的稷下黄老之学，有《管子》中的《心术上》、《心术下》、《内业》、《白心》等黄老学经典，还有黄老之学的民间传授体系，这是楚地及其他地域都不具备的。

关于齐地民间的黄老学，我们在后面再来讨论，这里先来看稷下黄老之学。稷下学宫创立于齐桓公田午时期，徐幹《中论·亡国篇》曰：“齐桓公立稷下之宫，设大夫之号，招致贤人而尊宠之，自孟轲之徒皆游于齐。”公元前386年，田和始列为诸侯，正式取代了姜齐政权。齐桓公是田齐第三代国君，于公元前374年即位，当时田氏刚刚代齐不久，亟须为自己的合法性寻找理论依据，稷下学宫的开设当与此不无关系。稷下学宫历时约150年，经历了桓公、威王时期，宣王、湣王时期，襄王、王建时期三个阶段，其中第二个阶段是其黄金时期。^② 《史记·田敬仲完世家》曰：

宣王喜文学游说之士，自如邹衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒三十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。^③

《史记·孟子荀卿列传》曰：

自邹衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、邹奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主，岂可胜道哉！^④

^① 陈鼓应：《黄帝四经今注今译·序言》，商务印书馆2007年版，第42—46页；刘蔚华、苗润田：《稷下学史》，中国广播电视出版社1992年版；胡家聪：《稷下争鸣与黄老新学》“第三章帛书《黄帝四经》著于稷下考”也持同样的观点，中国社会科学出版社1998年版，第103—142页。

^② 参王闾森、唐致卿主编《齐国史》，山东人民出版社1992年版，509—512页；钱穆《先秦诸子系年》也说：“盖齐之稷下，始自桓公，历威、宣、湣、襄，前后五世，垂及王建，终齐之亡，逾百年外，可谓盛矣。”商务印书馆2001年版，269页。

^③ 《史记》卷四十六《田敬仲完世家》，第1895页。

^④ 《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》，第2346页。

以邹衍、淳于髡为代表的这 76 人，来自不同国家，属于不同学派，但都被尊为稷下先生，其中有些学者还有自己的门徒。田齐朝廷给了他们很高的待遇：

于是齐王嘉之，自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋，尊宠之。览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也。^①

钱穆先生《稷下通考》所列《稷下学士名表》共计 17 人，除上面引文中提到的 7 位外，按钱先生原表次序，著名者尚有孟轲、彭蒙、宋钐、尹文、季真、王斗、兒说、荀况、田巴、鲁仲连等。按照《汉书·艺文志》及其他史料记载，他们属于不同的学派，其中只有淳于髡和王斗不详何派，其他如孟轲、荀况、鲁仲连为儒家；彭蒙、田骈、接子、季真、环渊为道家；慎到为法家；宋钐为墨家；尹文、田巴、兒说为名家；邹衍、邹奭为阴阳家。而各派稷下先生，大多与黄老之学有密切的关系：

慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其指意。故慎到著十二论，环渊著上下篇，而田骈、接子皆有所论焉。^②

据《汉书·艺文志》，慎到，“先申、韩，申、韩称之”，有《慎子》四十二篇；田骈，“游稷下，号天口骈”，有《田子》二十五篇；接子，《汉书·艺文志》和《汉书·古今人表》均作“捷子”，有《捷子》二篇，《汉书·古今人表》列在尸子后，邹衍、田骈之前^③；环渊，古籍中作“蜎子”，又作“涓子”^④，有《蜎子》十三篇，《艺文志》说

① 《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》，第 2347—2348 页。

② 同上书，第 2347 页。

③ 《汉书》卷二十《古今人表》，第 948 页。

④ 参见钱穆《先秦诸子系年考·老子杂辨》“五、环渊即关尹”、“六、涓子即环渊”，第 239—243 页。或以为涓子为西汉人，参见朱越利《方仙道和黄老道的房中术》，《宗教学研究》2002 年第 1 期。

他是老子弟子。这四人“皆学黄老道德之术，因发明序其指意”，对黄老之学均有深入的研究。

尹文和宋钐的学说中，黄老之学也非常明显。尹文，有《尹文子》一篇。《艺文志》颜师古注曰：“刘向云与宋钐俱游稷下。”^①洪迈《容斋随笔》卷十四引刘歆评尹文说：“其学本于黄老，居稷下。与宋钐、彭蒙、田骈等同学于公孙龙。”^②宋钐，有《宋子》十八篇。《艺文志》说：“孙卿道宋子，其言黄老意。”^③可见，尹文、宋钐在黄老方面也很有修养。

儒家学者孟轲、荀况、鲁仲连，阴阳家学者邹衍、邹奭，也都受到黄老之学的影响。对此，学者们已作过认真的讨论，我们在此不拟展开。^④此外，彭蒙为田骈之师，淳于髡有一些事迹流传，至于兒说、田巴、王斗、季真等，存世材料都很少，这些人是否也热衷黄老之学，难以确考，但稷下学者中学黄老之学而有所发明者，应当远不止这些人，对此已有学者指出：

稷下学黄老的人物，除司马迁列举的人名之外，还有一些人，钱穆《先秦诸子系年》列“稷下学士”17名，大多与黄老之学有关，其中尤以宋钐、尹文为著。实际上当不止这些，还有些未留下姓名的人，不说那“数百千人”之中，就是“76人”之中也还会有“学黄老道德之术”的。再说，著名大师们又有不少弟子，如《荀子·正论》篇云：“今子宋子严然而好说，聚人徒，立师学，成文典”，又如《战国策·齐策四》云：“齐人见田骈曰：……今先生设为不宦，费养千钟，徒百人。”总之，仅就稷下而言，学黄老道德之术的人是很多的。这批人，无论是集中之当时，或是后来分散之后，即在各地以不同的方式发挥影响和作用。^⑤

① 《汉书》卷三十《艺文志》，第1737页。

② （宋）洪迈：《容斋随笔》，孔凡礼点校，中华书局2005年版，第386页。

③ 《汉书》卷三十《艺文志》，第1744页。

④ 牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟：《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社1991年版，第242—268页。

⑤ 熊铁基：《秦汉新道家》，上海人民出版社2001年版，第21页。

因此，黄老之学实为战国中期稷下百家争鸣中的显学，所谓“百家盛于战国，但后来却是黄老独盛，压倒百家”^①。“它之渊源于齐或楚越固有争议，但它昌盛于齐，为稷下道家所倡导并在稷下学宫百家争鸣中取得主导地位，当无疑义。黄老思想经稷下道家的发扬而流传于全国各地，儒家的荀、孟和法家的申、韩，都受到黄老道家的重大影响。”^②更为重要的是，稷下黄老之学，在西汉为朝廷所采用，发挥了其“君人南面之术”的奇效，完成了黄老之学向黄老之治的飞跃，并在退出政治舞台后，向宗教转型，直接促成了道教的产生。

二、齐地黄老之学在汉代的传播

稷下黄老之学在当时以其特殊的魅力受到诸子的普遍关注，稷下学士以外的其他学者，受其影响者也不乏其人。如太史公就曾提到：“申子之学本于黄老而主刑名。”又称韩非“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”^③。虽然史料所限，我们已难以弄清稷下以后黄老之学传布的详细情况，但从黄老之学在西汉的兴盛来看，除了官方的稷下黄老学，齐地民间也有黄老学以另外的方式在传播，且在西汉惠帝年间由民间信仰转而上升为官方意识形态。而盖公与曹参则是这一传播体系中的关键人物。《史记·曹相国世家》曰：

参之相齐，齐七十城。天下初定，悼惠王富于春秋，参尽召长老诸生，问所以安集百姓，如齐故诸儒以百数，言人人殊，参未知所定。闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相。^④

楚汉战争结束于汉高祖五年（前202）年末^⑤，第二年即高祖六年

① 蒙文通：《略论黄老学》，载《蒙文通文集》第一卷《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第276页。

② 陈鼓应：《黄帝四经今注今译·序言》，第9—10页。

③ 《史记》卷六十三《老子韩非列传》，第2146页。

④ 《史记》卷五十四《曹相国世家》，第2028—2029页。

⑤ 《汉书》卷一下《高帝纪》：“（高祖五年）十二月，围羽垓下。……羽与数百骑走，是以兵大败。灌婴追斩羽东城。”

(前 201), 刘邦长子刘肥被立为齐王, 所谓“悼惠王”即是指他。曹参为第一任齐相国^①, 上任之初, 也就是“天下初定”的高祖六年(前 201), 他召集“长老诸生”, 询问治齐策略, 聘请到了“善治黄老言”的盖公, 并采用他的黄老之术来治理齐国的, 从而使齐国获得大治。对于盖公黄老之学的师承情况, 《史记·乐毅列传》有较为详细的交代:

其后二十余年, 高帝过赵, 问:“乐毅有后世乎?”对曰:“有乐叔。”高帝封之乐卿, 号曰华成君。华成君, 乐毅之孙也。而乐氏之族有乐瑕公、乐臣公, 赵且为秦所灭, 亡之齐高密。乐臣公善修黄帝、老子之言, 显闻于齐, 称贤师。

太史公曰: 始齐之蒯通及主父偃读乐毅之《报燕王书》, 未尝不废书而泣也。乐臣公学黄帝、老子, 其本师号曰河上丈人, 不知其所出。河上丈人教安期生, 安期生教毛翕公, 毛翕公教乐瑕公, 乐瑕公教乐臣公, 乐臣(巨)公教盖公。盖公教于齐高密、胶西, 为曹相国师。^②

乐瑕公与乐巨公^③同为“乐氏之族”, 且在秦灭赵时逃亡到齐之高密, 而乐巨公能“显闻于齐”, 在黄老故地赢得巨大声誉, 可见其黄老之学不同凡响。因此胶西盖公拜他为师, 也成为一代黄老大师。对于齐地黄老与赵地黄老的关系, 学者们多以为与乐毅由齐入赵有关:

如果作理性的推测, 乐毅在战国中期, 是从齐国流亡入赵的, 此前他作为燕军的统帅, 在齐地驻扎多年, 并有求索齐地贤士之举; 极有可能是乐毅及其追随者, 把在齐地流行的黄老之学带到了赵国。那么, 黄老之学在战国后期经乐氏家族传入齐地, 实际是重

① 《史记》卷五十二《齐悼惠王世家》曰:“高祖六年(前 201), 立肥为齐王”;《史记》卷五十四《曹相国世家》曰:“项籍已死, 天下定, 汉王为皇帝, 韩信徙为楚王, 齐为郡。参归汉相印。高帝以长子肥为齐王, 而以参为齐相国。”

② 《史记》卷八十《乐毅列传》, 第 2436 页。

③ 《史记集解》、《史记索隐》均称臣公“一作巨公”, 《史记》卷一百四《田叔列传》有“学黄老术于乐巨公所”, 《汉书》卷三十七《季布栾布田叔传》作“钜公”, 《太平御览》卷五百十引《道学传》亦作“钜公”, “臣”当为“巨”之误。

返故土。^①

黄老学派不仅发展于齐、昌盛于齐，而且在齐一直未衰。入汉以后，还有毛翁公、乐瑕公、乐巨公（也作乐臣公）、盖公等人。……汉时信黄老最笃的窦太后就是赵的观津人（今河北枣强境），而观津正是乐毅入赵后封为望诸君的封地。乐毅曾伐齐，乐瑕公、乐巨公又是乐毅的族人，黄老在齐赵的传播，尽管师承不甚清楚，也可想见其大概。^②

特殊的因缘际会，齐地的黄老之学由乐毅带到赵国，再由其后人乐瑕公与乐巨公将在赵地得到进一步发展的黄老学重新带回了齐地。在秦灭赵国到曹参相齐这一时期，二乐与盖公均活动于高密、胶西一带。《史记》卷九十四《田儋列传》曰：

蒯通者，善为长短说，论战国之权变，为八十一首。通善齐人安期生，安期生尝干项羽，项羽不能用其策。已而项羽欲封此两人，两人终不肯受，亡去。^③

又《汉书》卷四十五《蒯通传》曰：

至齐悼惠王立，曹参为相，礼下贤人，请通为客。……初，通善齐人安其生，安其生尝干项羽，羽不能用其策。而项羽欲封此两人，两人卒不肯受。^④

又《史记》卷一百四《田叔列传》曰：

① 孙家洲：《论齐鲁文化在汉代学术复兴中的贡献》，《齐鲁文化研究》第三辑，山东文艺出版社2004年版。

② 彭耀、孙波：《论黄老之学的演变和道教的产生》，《孔子研究》1989年第2期。

③ 《史记》卷九十四《田儋列传》，第2649页。

④ 《汉书》卷四十五《蒯通列传》，第2169—2170页。

田叔者，赵陞城人也。其先，齐田氏苗裔也。叔喜剑，学黄老术于乐巨公所。^①

蒯通本是范阳人，生活于秦末汉初，先为韩信谋臣，后为曹参宾客，长期活动于齐地。《汉书》所谓安其生当即安期生。他既与蒯通相善，并曾同干项羽，其年岁相差当不会太远。另据《列仙传》秦始皇曾与安期生相见的记载，或安期生年龄更长于蒯通。田叔为赵人，但他又是田齐后裔。他虽与盖公虽同出乐巨公之门，却主要活动于汉高祖至景帝时期，年龄似乎要小很多。他是在齐地还是赵地师从乐巨公学习黄老之学，不得而知。不过我们由此推测，河上丈人或当在战国晚期。故盖公一系的黄老之学，当可溯自战国末年，其师承体系可简述如下：

河上丈人——安期生——毛翕公——乐瑕公——乐巨公——盖公（田叔）——曹参

其中除河上丈人与毛翕公出处不详外，安期生、盖公为齐人，田叔既是田齐后裔，与齐地也应有关。乐瑕公、乐巨公、曹参等则长期活动或任职于齐地，可以说这一体系中人大都与齐地有着非常紧密的关系。因此，司马迁所记载的这一黄老学传授体系，与稷下黄老学可谓相互表里，都可以说明齐地与黄老之学的深厚渊源。

曹参任齐相整整九年。汉惠帝二年（前193）萧何去世，他被任命为汉朝第二任丞相，遂将治齐的黄老之术作为管理汉王朝的方略加以运用。此后，汉文帝、景帝、窦太后均将黄老之学奉为治理国家的最高指导思想。史家也多以为中国历史上著名的“文景之治”即是黄老之学在政治上结出的奇葩。而从史书中可知，两汉修习、爱好黄老者甚众，兹列举如下，以见一斑：

1. 邓公，成固人也，多奇计。建元（前140—前135）中，上招贤良，公卿言邓公，时邓公免，起家为九卿。一年，复谢病免

^① 《史记》卷一百四《田叔列传》，第2649页。

归。其子章，以修黄老言显于诸公间。^①

2. 王生者，善为黄老言，处士也。^②

3. 陈丞相平少时，本好黄帝、老子之术。^③

4. 汲黯字长孺，濮阳人也。……学黄老之言，治官理民，好清静，择丞史而任之。其治，责大指而已，不苛小。黯多病，卧闺阁内不出。岁余，东海大治。^④

5. 郑当时字庄，陈人也。……当时好黄老言，其慕长者，如恐不称。自见年少官薄，然其知友皆大父行，天下有名之士也。^⑤

6. (刘)德字路叔，修黄老术，有智略。少时数言事，召见甘泉宫，武帝谓之“千里驹”。^⑥

7. (窦)太后好黄老言，而婴、蚡、赵绾等务隆推儒术，贬道家言，是以窦太后滋不说。^⑦

8. 杨王孙者，孝武时人也。学黄老之术，家业千余，厚自奉养生，亡所不致。^⑧

9. 蔡邕字伯喈，陈留圉人也。六世祖勋^⑨，好黄老，平帝时为郾令。^⑩

10. 任光字伯卿，南阳宛人也。……(子)隗字仲和，少好黄老，清静寡欲，所得奉秩，常以赈恤宗族，收养孤寡。^⑪

11. 郑均字仲虞，东平任城人也。少好黄老书。^⑫

12. 杨厚字仲桓，广汉新都人也。……(顺帝)时大将军梁冀

① 《史记》卷一百一《晁错传》附《邓公传》，第2748页。

② 《史记》卷一百二《张释之传》，第2756页。

③ 《史记》卷五十六《陈丞相世家》，第2062页。

④ 《史记》卷一百二十《汲黯传》，第3105页。

⑤ 《汉书》卷五十《郑当时传》，第2323页。

⑥ 《汉书》卷三十六《楚元王传》，第1927页。

⑦ 《汉书》卷五十二《田蚡传》，第2379页。

⑧ 《汉书》卷六十七《杨王孙传》，第2907页。

⑨ 《后汉书》卷二十五《卓茂传》曰：“初，茂与同县孔休、陈留蔡勋、安众刘宣、楚国龚胜、上党鲍宣六人同志，不仕王莽时，并名重当时。”第872页。

⑩ 《后汉书》卷六十下《蔡邕传下》，第1979页。

⑪ 《后汉书》卷二十一《任光传》，第751、753页。

⑫ 《后汉书》卷二十七《郑均传》，第945页。

威权倾朝，遣弟侍中不疑以车马、珍玩致遗于厚，欲与相见。厚不答，固称病求退。帝许之，赐车马钱帛归家。修黄老，教授门生，上名录者三千余人。^①

13. 樊晔字仲华，南阳新野人也。与光武少游旧。……永平中，显宗追思晔在天水时政能，以为后人莫之及，诏赐家钱百万。子融，有俊才，好黄老，不肯为吏。^②

14. 折像字伯式，广汉雒人也。……像幼有仁心，不杀昆虫，不折萌芽。能通《京氏易》，好黄老言。^③

15. 矫慎字仲彦，扶风茂陵人也。少好黄老，隐遁山谷，因穴为室，仰慕松、乔导引之术。与马融、苏章乡里并时，融以才博显名，章以廉直称，然皆推先于慎。^④

16. 樊宏字靡卿，南阳湖阳人也……准字幼陵，宏之族曾孙也。父瑞，好黄老言，清静少欲。^⑤

上述 15 例，前 8 例为西汉人，后 7 例为东汉人，史家称其“修黄老言”（术）、“学黄老之言（术）”、“好黄老言（书）”或“修（好）黄老”，说法虽不尽相同，但意思基本一致。这些好黄老的学者，几乎各地的都有，说明汉武帝独尊儒术，“黜黄老、刑名百家之言”^⑥，并未使黄老之学从此衰落不振，相反，源于齐地的黄老之学，不仅在各地得到了广泛的传播，还出现了像扬雄、王充这样深受黄老影响的大家，而且直至顺帝时期，称病归乡的黄老学者杨厚，门下居然还有弟子三千，也就是说晚至东汉中期，黄老之学的影响依然没有完全消退。这既与西汉前期形成的黄老之治可以相互说明，也为黄老道的产生奠定了深厚的学术、思想基础。

三、黄老道与齐地的关系

汉武帝建元六年（前 135），好“黄老之言”的窦太后去世，武帝

① 《后汉书》卷三十上《杨厚传》，第 1047 页、1049—1050 页。

② 《后汉书》卷七十七《酷吏传·樊晔传》，第 2491—2492 页。

③ 《后汉书》卷八十二上《方术传·折像传》，第 2720 页。

④ 《后汉书》卷八十三《逸民传·矫慎传》，第 2771 页。

⑤ 《后汉书》卷三十二《樊宏传》，第 1119、1125 页。

⑥ 《汉书》卷八十八《儒林传》，第 3593 页。

开始了其“罢黜百家，独尊儒术”的施政方针。以“君人南面之术”为主要特征的汉初黄老之学不得不退出汉代政治舞台，黄老之学作为一种时代思潮和学问，在两汉时期广泛传播的同时，其中的一支逐渐与方仙道结合，开始向宗教化的方向演进。

对于汉代黄老之学何时演变为黄老道，学者们一般认为是在西汉武帝年间到东汉桓帝时逐渐形成的^①，黄老道本是黄老之学与方仙道的神仙方术相结合的产物^②，从这个角度来看，则不难发现，它们的因缘似乎应当更早。因为二者原本都属于齐学^③，其产生的时代也大致相同。按理说，在同一地域发展的过程中出现相互影响，相互渗透，甚至趋同的现象其实是非常自然的。何况早期方仙道更偏重求仙人仙药及研究长生方术，缺少相应的理论体系。因此，早在战国晚期，方仙道即已自觉借鉴邹衍学说，虽然“传其术不能通”，不过，邹衍学说中的某些方面，如五德始终说，始终为方仙道所借重。对于黄帝的崇拜，学者们也认为最早始于齐人^④，但也许是由于早期黄老学更多地偏重于治理国家的“君人南面之术”，以及早期首先是把黄

① 如胡孚琛认为：“到汉武帝黜黄老而用儒术，黄老之学为之一变，开始同神仙家、阴阳家、五行家、方技家、术数家相融合。前汉末黄老学便已为养生学，进而‘黄老言’成了神仙说，后汉的‘黄老道’已是对黄、老祭祀和信仰了。……东汉末年产生的道教，实际上是进一步将道家黄老之学宗教化和方术化，变为道教文化的理论支柱。……黄老道是汉末在社会上广为流传且为朝廷所推崇的宗教信仰，社会上其他教首布道和建立教团不能不依托它。我们推论早期道教结社发端于黄老道，当是符合历史事实的。”牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟：《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社1991年版，第53、61页。许杭生也说：“黄老道的形成是一个长期演变的过程。它发端于西汉而成熟于东汉桓帝时期。”许杭生：《谈谈黄老道与黄老道学》，《中国道教》1999年第6期。

② 许杭生《谈谈黄老道与黄老道学》认为：“黄老道是黄老学与神仙学相结合的产物，属于神仙学范围，是道教的前身。”其所谓“神仙学”，实即方仙道。《中国道教》1999年第6期。

③ 对于齐学的主要特点，学者们的看法有一定分歧，或以为：“齐学以道家、阴阳家和神仙思想为特色，其主流实为方士之学。”胡孚琛：《齐学刍议》，《管子学刊》1987年创刊号。或以为：“齐学作为先秦时期以古都临淄为中心所形成的地区性文化，其主流不是‘方士文学’，而是黄老之学。”丁原明：《齐学与汉初黄老之学》，《管子学刊》1988年第4期。在我们看来，神仙之学与黄老之学实为齐学的两大主流，二者各具特色，难分高下。

④ 如徐中舒指出：“黄帝之传说见于记载之可靠者，当以《陈侯因沓敦》所载为最早。……疑此种传说，或即导源于齐地。”徐中舒：《陈侯四器考释》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第3本第4分册。李约瑟也认为，最先崇黄帝为始祖的是齐人。李约瑟：《中国之科技与文明》中译本，第十四册，台湾商务印书馆1982年版，第200页。

帝作为祖先而不是神仙来崇拜的，因此一直要到汉武帝时期，方士们才开始注意到黄老之学借黄帝抬高自己之策略的高明之处，并开始在实践中加以学习利用。李少君、栾大等人，都自称曾在海上见过的仙人安期生，公孙卿、丁公、公玉带都抬出了黄帝，把黄帝作为封禅成仙的典型。更值得我们注意的是，李少君和公孙卿都不约而同地把黄帝与安期生联系在一起，公孙卿还公然宣称：“申公，齐人。与安期生通，受黄帝言。”从前文所论我们已经知道，安期生其实不过是活动于秦汉间的一位黄老学者，他“受黄帝言”不假，但成为仙人，却显然是方仙道宣扬的结果。西汉齐地方士的这种做法向我们透露出，武帝时期，方仙道已在有意地向黄老学靠拢。从历史发展的实际来看，黄老家与神仙家的惺惺相惜与相互靠拢也从此拉开了序幕，黄老道的形成则是其重要的阶段性成果之一。

在这一发展过程中，道教经典的编造是最值得关注的大事件。它不仅实现了方仙道与黄老学的融合，将方仙道零星的方术纳入治国治身的特定体系中，也为道教组织的形成进行了必要的理论准备。其中，《太平经》和《周易参同契》，学者们公认是道教产生之前最重要的两部道书，其出现几乎都与齐人有关。此外，在黄巾起义爆发后，齐地也成为黄巾军的战略重镇，青州黄巾军则是其劲旅之一。黄老道与齐地之关系，从这数端可见一斑。

（一）齐地与《太平经》

《太平经》为道教正式产生前即已流行的道书，也是最早的道经。该书与出于齐地的《天官历包元太平经》及《太平清领书》均不无渊源。

先看《天官历包元太平经》。此书出现于西汉成帝年间（前32—前7），《汉书》卷七十五《李寻传》曰：

初，成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷^①，以言“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子，下

^① 到底《天官历包元太平经》是一书，还是《天官历》、《包元太平经》分别为两本书，不明。

教我此道”。忠可以教重平夏贺良、容丘丁广世、东郡郭昌等，中垒校尉刘向奏忠可假鬼神罔上惑众，下狱治服，未断病死。贺良等坐挟学忠可书以不敬论，后贺良等复私以相教。^①

虽然因为刘向的反对，甘忠可师徒都受到了制裁，但其学说并没有就此消歇。^②至哀帝时，经李寻举荐，夏贺良得到汉哀帝召见，再次提出：

汉历中衰，当更受命。成帝不应天命，故绝嗣。今陛下久疾，变异屡数，天所以谴告人也。宜急改元易号，乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣。得道不得行，咎殃且亡，不有洪水将出，灾火且起，涤荡民人。^③

汉哀帝听信其言，下诏改元，诏书中有云：

惟汉兴至今二百载，历纪开元，皇天降非材之右，汉国再获受命之符，朕之不德，曷敢不通夫受天之元命，必与天下自新。其大赦天下，以建平二年（前5）为太初元年，号曰陈圣刘太平皇帝。^④

这原本是一场闹剧，最后也以夏贺良等伏诛结束。《包元太平经》已佚，详细内容不得而知。但有两点在上述引文中还是比较明显的：一是站在统治者的角度，提出了在“汉历中衰”的背景下，禳解的便捷办法，即通过“改元易号”来主动完成再受命；二是其中包含了“延年益寿，皇子生，灾异息”的内容。如果说前者以邹衍五德终始之说来达到“君人南面”的治国目的，实为黄老之学的变异；那么，后者则是方

① 《汉书》卷七十五《李寻传》，第3192页。

② 《汉书》卷九十九上《王莽传上》记载，居摄三年（公元8年）十一月甲子，王莽上奏太后的书中称：“甘忠可、夏贺良讎书臧兰台”，第4094页。说明甘忠可、夏贺良等人虽然伏法，但《包元太平经》却到王莽时仍然保存在国家图书馆。

③ 《汉书》卷七十五《李寻传》，第3192页。

④ 《汉书》卷七十五《李寻传》，第3193页。

仙道长生术与黄老学养生论的合流。

甘忠可为齐人，他所谓汉家“当更受命于天”的说法，其实是依照邹衍五德终始学立论，是典型的齐学。重平，为渤海属县；容丘，为东海属县。故其弟子夏贺良、丁广世也是齐人。他们之所以能“诈造”和传播《包元太平经》，自然与齐地深厚的方仙道和黄老学文化传统分不开。

再说《太平清领书》。此书最早出现于汉顺帝年间（126—144），《后汉书·襄楷传》曰：

初，顺帝时，琅邪官崇诣阙，上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介青首朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。^①

由于当时被认为“妖妄不经”，朝廷只是收藏了该书，并没有采纳其中的内容。到了汉桓帝时，襄楷再次把此书献给朝廷。他在延熹九年（166）给汉桓帝的上疏中说：“臣前上琅邪宫崇受干吉神书，不合明听。”可知，襄楷上“干吉神书”当在本次上书之前，因为没有得到朝廷的回应，他才在这次上疏中再次提到。但朝廷对他这次上疏还是没有理睬，因此，十余日后，襄楷再次上疏，其中说道：

前者官崇所献神书，专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。其文易晓，参同经典，而顺帝不行，故国胤不兴，孝冲、孝质频世短祚。^②

这里提到了《太平清领书》的内容，其所谓“兴国广嗣”的说法，与甘忠可《包元太平经》颇为相似，也与黄老思想有关。

官崇为齐地琅邪人，其师干吉，《三国志·孙策传》裴注引《江表

^① 《后汉书》卷三十下《襄楷传》，中华书局1993年版，第1084页。

^② 同上书，第1081页。

传》有“时有道士琅邪于吉”（一般认为于吉即干吉）^①，《后汉书》李贤注也说：“干吉、宫崇并琅邪人，盖东海曲阳是也。”^②襄楷，平原鬲阴人，也是齐人。他向朝廷献书距宫崇献书不过三十余年，他是从哪里得到干吉神书及他的师承关系，我们均不得而知。但可以肯定，宫崇献书之后，该书一直在齐地传播。《后汉书》本传说襄楷“好学博古，善天文阴阳之术”，从他两次为“干吉神书”。上书朝廷来看，他俨然是把自己当作了《太平清领书》的正宗传人。^③

宫崇上《太平清领书》，上距西汉时甘忠可献《包元太平经》，已有170余年。两部道书均由齐人所作，又在齐地流传。在这么长的时间里，12卷的《包元太平经》被不断增补，形成170卷的干吉神书，是完全可能的。陈樱宁先生就说：

我认为干吉神书是脱胎于甘忠可的太平经，而甘忠可的书又是燕齐海上方士们所流传的旧说从（笔者按：当为“重”）新改编，他们的老祖师就是战国时代齐国稷下人邹衍。……甘忠可、夏贺良等死后，《太平经》（笔者案：指《包元太平经》）必定被其他信徒宝为秘传，私相授受，为了配合时代的需要，书中不能不陆续地添入许多新资料，质虽未变，而量已大增；后来东汉的于吉又生长在甘忠可的故乡（邹衍、甘忠可同是山东临淄县人，于吉是山东寿光县人，二县东西连界），必是得着历年以来逐渐增广的《太平经》而更加扩充之，因此遂有一百七十卷之巨著。^④

当然，由于《包元太平经》已佚，它与《太平清领书》之间的关系很难作更确切的考证。不过我们认为，从二者在“兴国广嗣”方面的相同点来看，陈先生所说是很有道理的。而存世的道藏本《太平经》57

① 《三国志》卷四十六《吴书·孙策传》，第879页。

② 《后汉书》卷三十下《襄楷传》李贤注，第1084页。

③ 《宋史》卷二百五《艺文志四》即将《太平经》一百七十卷系于襄楷名下。

④ 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社1989年版，第48、49页。

卷,即是《太平清领书》的残本^①,李养正先生认为:“现存《太平经》中关于推阴阳、言灾异、论道德、谈天讖的部分,可能即原《包元太平经》中的内容,其他则为于吉、张陵所纂集或造作。”他还说:“《太平经》是早期道教——太平道与天师道——的主要经典;《太平经》的出现,便标志着早期道教的创立,开其先河者为汉成帝时的甘忠可,完成者则为汉顺帝时的张道陵。”^②许杭生先生也说:《太平经》“内容虽然十分庞杂,但它的思想中也有着老子道家思想与神仙方术思想相结合的重要内容,也渗透着黄老道学的思想。”^③可见,源于《包元太平经》的《太平清领书》,即《太平经》,既是黄老道的经典,也是道教最早的经典。其始作者、增益完善者和传播者,则都以齐人为主体的。故齐地不仅仅是方仙道和黄老之学的发源地,也是将此二者即方仙道的神仙方术与黄老思想融为一体的推动者和完成者,是黄老道最大的功臣。

(二) 齐地与黄巾起义

前引《襄楷传》中记载,宫崇将《太平清领书》献于朝廷,“后张角颇有其书焉”,《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》则说:

初,钜鹿张角自称“大贤良师”,奉事黄老道,畜养弟子,跪拜首过,符水咒说以疗病,病者颇愈,百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方,以善道教化天下,转相诳惑。十余年间,众徒数十万,连结郡国,自青、徐、幽、冀、荆、杨、兖、豫八州之人,莫不毕应。遂置三十六方。方犹将军号也。大方万余人,小方六七千,各立渠帅。讹言“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”。以白土书京城寺门及州郡官府,皆作“甲子”字。中平元年,大方马元义等先收荆、扬数万人,期会发于邺。元义素往来京师,以中常侍封谥、徐奉等为内应,约以三月五日内外俱起。未及作

① 《后汉书》卷三十下《襄楷传》李贤注称:“神书即今道家《太平经》也。其经以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部,每部一十七卷也。”(第1080页)学者们关于这个问题的论述,还可参考汤用彤《读太平经书所见》,北京大学《国学季刊》1935年第五卷第一号;王明《论太平经的成书时代和作者》,《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社1987年版,第183—200页。

② 李养正:《太平经与早期道教》,《道协会刊》1982年第1期。

③ 许杭生:《谈谈黄老道与黄老道学》,《中国道教》1999年第6期。

乱，而张角弟子济南唐周上书告之，于是车裂元义于洛阳。^①

张角“颇有其书”是否就是《太平清领书》，这与他“奉事黄老道”并发动黄巾起义是否有直接关系，学者们的看法并不一致，或以为《太平经》与黄巾起义没有关系^②，或以为“《太平经》是张角太平道的主要经典，而且在黄巾起义中曾为其行动的思想依据”^③。还有些学者对此则比较审慎，如唐长孺认为：“张角为首的太平道与《太平经》有关也是可信的。虽然如此，我们却决不能无条件地把传世《太平经》就当作‘张角颇有其书’之《太平经》。我认为襄楷所献大致即今《太平经》，但未必即张角所有的《太平经》。”^④“如果说张角确有《太平经》一书，那倒恐怕比较接近于《包元太平经》。”^⑤方诗铭也说：“是否将老子神化，这是《太平经钞·甲部》与今本《太平经》的根本不同之点。黄巾奉事‘大道’，尊崇神化的老子，皆与《经钞·甲部》相合。”因此他认为：“张角‘颇有其书’的‘书’应该包括有《太平经钞·甲部》，即是说，《甲部》很可能是五十卷本《太平经》的一部分。”^⑥比较而言，我们认为李养正先生的观点，是在对《太平经》作了大量细致的阅读后得出的，因而更为可取。

不仅如此，还因为黄巾军原定于甲子年即光和七年（184）三月五日起义，也是以《太平经》为依据的。《太平经》认为“甲子”是天道循环的开始，也是世间万事革故鼎新之际会。如《太平经》丙部卷四十《分解本末法第五十三》曰：

凡物生者，皆以甲为首，子为本，故以上甲子序出之也。人得

① 《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》，第2299—2300页。

② 如熊德基《太平经的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《历史研究》1962年第4期；刘琳《再谈太平经的政治倾向》，《社会科学研究》1982年第2期；朱子彦《〈太平经〉与黄巾起义无关》，《上海大学学报》1987年第4期。

③ 李养正：《太平经与早期道教》，《道协会刊》1982年第1期。

④ 唐长孺遗著，钟国发整理：《太平道与天师道——札记十一则》，《中华文史论丛》第三辑总第八十三辑，上海古籍出版社2006年版。

⑤ 唐长孺：《唐长孺社会文化史论丛》，武汉大学出版社2001年版，第139—140页。

⑥ 方诗铭：《黄巾起义的一个道教史的考察》，《史林》1997年第2期。

见之寿长久：人者，正谓帝王一人也，上德易觉知行道书之人也，据瑞应文，不疑天道也，深得其意则寿矣；寿者，竟其天年也；长者，得无穷也；久者，久存也。^①

《太平经》丙部卷四十《分解本末法第五十三》曰：

物终当更反始，故为亥，二人共抱一为三皇初。是故亥者，核也，乃始凝核也，故水始凝于十月也。壬者，任也，已任必滋日益巨。故子者，滋也，三而得阴阳中和气，都具成而更反初起，故反本名为甲子。夫天道生物，当周流俱具，睹天地四时五行之气，乃而成也。^②

《太平经》己部卷九十三《国不可胜数诀第一百三十九》曰：

故木也乃受命生于元气太阴水中，故以甲子为初始。天道变数，因五相乘而周，故五千加十二支字，适六十，癸亥为数终也。^③

《太平经》庚部卷一百一十九《三者为一家阳火数五诀第二百一十二》曰：

今〈起〉甲子，天正也，日以冬至初还反本。乙丑，地正也，物以布根。丙寅，人正也，平旦人以初起，开门就职。此三者，俱天地人初生之始，物之根本也。^④

至于三月五日，则与重视三五的传统有关，也见于《太平经》。《云笈七签》卷六引《太平经》佚文：

① 俞理明：《〈太平经〉正读》，巴蜀书社2001年版，第69页。

② 同上书，第76页。

③ 同上书，第317页。

④ 同上书，第496页。

三五（三五，三正五行。三正，指天、地、人三统）气和，日月常光明，乃为太平。^①

《后汉书》卷三十下《襄楷传》襄楷对尚书（《全后汉文》作《对尚书条便宜七事》）也有：“臣闻天道不远，三五复反。”李贤注：

《春秋合诚图》曰：“至道不远，三五而反。”宋均注云：“三，三正也。五，五行也。三正五行，王者改代之际会也。能于此际自新如初，则通无穷也。”^②

又《黄庭内景经·五行》：“五行相推反归一，三五合气九九节。”梁丘子注：“《玄妙经》云：三者，在天为日、月、星，名曰三光；在地为珠、玉、金，名曰三宝；在人曰耳、鼻、口，名曰三生。天、地、人凡三而各怀五行，故曰三五……诸生之物，不得三五不立也，故曰：‘天道不远，三五复反。’”^③

“三五”为“王者改代之际会”的思想，不仅见于《太平经》和太平道，后来的天师道对此也很讲究。道教正一派弟子受“盟威箴”的必读经典《太上三五正一盟威修真玉经》中也有对“三五”的强调：

王真人曰：“混元之炁本一，一生二，二生三，谓之‘三元’。三生四，四生五，谓之‘五行’。此三元五行者，经络天地，变化万物。……正一法本一炁而生三，动化于五，故号‘三五法’也。……生灵奉之则三炁充塞，五脏通畅，水谷消化，饮膳寢息，百神安定。慕道真者，怨邪绝亡，疫病不生。真道见其户窗，则延寿益称，克获清升，与百神同游，长生之道成矣。故号‘三五’也。”^④

① 俞理明：《〈太平经〉正读》，巴蜀书社2001年版，第557页。

② 《后汉书》卷三十下《襄楷传》，第1060—1061页。

③ 转引自《汉语大词典》第一册，第180页。

④ 曾广亮、徐才金整理：《〈太上三五正一盟威修真玉经〉注》，《中国道教》2003年第4期。

因此，出于齐地的《太平经》既然是太平道的经典、黄巾起义的行动指南，则事奉黄老道的张角所领导的这次起义也与齐地有了间接的关系。

此外，齐地也是黄巾起义重要的活动区域。据前引《后汉书·皇甫嵩传》，光和七年（184）首次起义时，原定参与起义的八州中，青州即排在最前面。当时上书告密的，也是张角济南的弟子唐周，这说明唐周是起义的知情者，齐地信徒在黄巾军中应有较高的地位。也许由于起义被迫提前，齐地信徒意见又与张角相左，首次起义主要局限于河北、河南，且光和七年（184）二月起事，到十一月即被镇压，齐地似乎基本没有参与。但是，在黄巾军后期的反抗活动中，齐地黄巾军一直十分活跃。《后汉书·灵帝纪》曰：“中平五年（188）冬十月，青、徐黄巾复起，寇郡县。”^①可见，黄巾复起，是从齐地开始的。其人数之众，对官军的冲击，在当时各地黄巾军中也是比较突出的。这在《后汉书》和《三国志》等典籍中多有记载，《后汉书》卷三十五《郑玄传》曰：

董卓迁都长安，公卿举玄为赵相，道断不至。会黄巾寇青部，乃避地徐州，徐州牧陶谦接以师友之礼。^②

据《后汉书·汉献帝纪》，董卓迁都长安，在初平元年（190）二月。《后汉书》卷七十《孔融传》也说：

会董卓废立，融每因对答，辄有匡正之言。以忤卓旨，转为议郎。时黄巾寇数州，而北海最为贼冲，卓乃讽三府同举融为北海相。^③

孔融至北海大约就在本年。从初平元年到初平三年，齐地黄巾军声势甚为浩大。《后汉书》卷七十三《刘虞传》：

^① 《后汉书》卷八《汉灵帝纪》，第356页。

^② 《后汉书》卷三十五《郑玄传》，第1209页。

^③ 《后汉书》卷七十《孔融传》，第2263页。

初平元年（190）……青、徐士庶避黄巾之难归虞者百余万口，皆收视温恤，为安立生业，流民皆忘其迁徙。^①

《后汉书》卷九《汉献帝纪》：

初平二年（191）……十一月，青州黄巾寇太山，太山太守应劭击破之。黄巾转寇勃海，公孙瓒与战于东光，复大破之。^②

《后汉书》卷七十三《公孙瓒传》：

初平二年（191），青、徐黄巾三十万众入勃海界，欲与黑山合。瓒率步骑二万人，逆击于东光南，大破之，斩首三万余级。贼弃其车重数万两，奔走度河。瓒因其半济薄之，贼复大破，死者数万，流血丹水，收得生口七万余人，车甲财物不可胜算，威名大震。^③

《后汉书》卷四十八《应劭传》：

（中平）六年（189），拜太山太守。初平二年（191），黄巾三十万众入郡界。劭纠率文武连与贼战，前后斩首数千级，获生口老弱万余人，輜重二千两，贼皆退却，郡内以安。^④

《后汉书》卷九《汉献帝纪》：

初平三年夏四月……青州黄巾击杀兖州刺史刘岱于东平。东郡太守曹操大破黄巾于寿张，降之。^⑤

① 《后汉书》卷七十三《刘虞传》，第2354页。

② 《后汉书》卷九《汉献帝纪》，第372页。

③ 《后汉书》卷七十三《公孙瓒传》，第2359页。

④ 《后汉书》卷四十八《应劭传》，第1610页。

⑤ 《后汉书》卷九《汉献帝纪》，第372页。

《后汉书》卷七十六《循吏传·刘宠传》：

（刘宠之侄刘岱）出为兖州刺史。……初平三年（192），青州黄巾贼入兖州，杀任城相郑遂，转入东平。岱击之，战死。^①

《三国志》卷一《武帝纪》：

初平三年（192）……夏四月……青州黄巾众百万入兖州，杀任城相郑遂，转入东平。……信乃与州吏万潜等至东郡迎太祖领兖州牧。遂进兵击黄巾于寿张东。……冬，受降卒三十余万，男女百余万口，收其精锐者，号为青州兵。^②

从上述史料可知，青州黄巾军有百万之众，虽然经过三年的战斗，死伤较重，但初平三年投降曹操的主力仍有三十余万人。这支队伍后来也成为曹操统一北方的资本。而齐地黄巾余部的活动，直到建安十二年（207）还在继续。^③

可见，太平道所发动的黄巾起义，不仅在社会理想的提出、道众的组织，甚至起义的时间等多方面，都是以产生于齐地的《太平经》作为理论指导，而且齐地以其深厚的方仙道、黄老学乃至黄老道的文化传统，也成为黄巾起义得心应手的发展空间。当然，黄巾起义也从另一方面促进了齐地道教的发展，两晋时期出现的天师道世家，其中不乏齐地大族。溯其渊源，固然与方仙道和黄老道不无关系，但太平道及黄巾起义无疑也是其中重要的一环。

（三）齐地与《周易参同契》

《周易参同契》是以黄老宇宙观解释内丹和外丹的一部奇书，尤其

① 《后汉书》卷七十六《循吏传·刘宠传》，第2479页。

② 《三国志》卷一《魏书·武帝纪》，第7页。

③ 《三国志》卷十二《何夔传》：“迁长广太守。郡滨山海，黄巾未平，豪杰多背叛，袁谭就加以官位。长广县人管承，徒众三千余家，为寇害。”（第309页）《三国志》卷一《武帝传》说，建安十年（205）“秋八月，公东征海贼管承，至淳于，遣乐进、李典击破之，承走入海岛”（第22页）。《后汉书》卷九《汉献帝纪》：“（建安十二年）冬十月……乙巳，黄巾贼杀济南王贲。”（第385页）

在内丹方面具有极其重要的地位，宋代以后被誉为“万古丹经王”，对后来的内丹学产生了深远的影响。王明先生有一段话对此书作了非常精辟的概括：

魏伯阳作《参同契》，承《京氏易》、《易纬》、黄老自然之道，描写金液还丹之旨。汉人学《京氏易》、《易纬》，只能推究天人讲说灾异与占候吉凶而已。魏君假《周易》以论作丹，成一家言，开一说之先河，为“万古丹经之祖”，是其特色。^①

又说：

自汉而唐而宋，论炼丹者，代不乏人，溯流寻源，大要如尔：魏伯阳导其源，刘（海蟾）张（紫阳）薛（紫贤）陈（泥丸）扬其波。由外丹而内丹，流变滋多，《参同契》洵千古丹经之祖也。^②

但与这部丹学名著受到后人广泛关注形成鲜明对比的是，对于它的作者，传统的观点基本是从五代后蜀彭晓所著《周易参同契分章通真义》的序言而来，以为是魏伯阳完成了《周易参同契》，密示青州徐从事，徐隐名而注之。至东汉桓帝时，魏伯阳又传同郡淳于叔通。^③后经陈国符、孟乃昌等学者考订，《道藏》保存的托名阴长生的《周易参同契注》和容字号无名氏《周易参同契注》为唐代注本，均早于彭晓注本。而这两种注本的序言对该书的作者有不同的说法，前一注本序中说，《参同契》本是《古龙虎上经》，出徐真人。后魏伯阳造《五相类》，改为《参同契》。淳于叔通续补，编为三卷。淳于叔通亲事徐君。后一注本的解题说，《参同契》昔号《龙虎上经》，凌阳子于崆峒山传与徐从事，徐从事传与淳于君，淳于君造《五相类》并解前两卷，编为

① 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 291 页。

② 同上书，第 288 页。

③ 《周易参同契分章通真义序》，《道藏》20—131 下，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。

三卷。疑淳于始传魏君，魏君改为《参同契》。^①

近年来，不少学者据此认为，此书为三人合作，虽然诸家对于三位作者具体创作篇目尚未达成共识，但把凌阳子视为传说人物，把徐从事看作是《周易参同契》的首位作者，至于淳于叔通和魏伯阳，在这一传授体系中谁先谁后，各家看法还不尽相同。但“徐从事——淳于叔通——魏伯阳”的传授体系，为多位学者所认可。^②这一关于《周易参同契》作者重新认定的公案，使我们对齐地与这部“万古丹经王”之关系，可有一个全新的认识。

在有关作者的零星材料里，徐从事又称徐真人、青州徐从事，阴注本序并说他是北海人，故徐从事为齐人，历来学者没有疑义。关于淳于叔通，余嘉锡曾广引古籍，作过详细的考证。^③其中，有几点我们在此需要特别重视：

一是陶弘景《真诰》引《易参同契》云：“桓帝时上虞淳于叔通受术于青州徐从事”，此句今本所无，但与阴注本“叔通亲事徐君习此经”，及容字号无名氏注本“徐从事传与淳于君”一致，说明淳于叔通出于徐从事门下，所学当与齐学有关。萧汉明先生则以为“淳于氏以国为姓，故城为春秋时淳于国都，战国时为齐地，汉置县属北海郡（今山东安丘县东北）。淳于叔通家族何时移居会稽郡上虞县不可考”^④。此说虽无更多的证据，但就淳于叔通师出北海的徐同事门下来看，说淳于叔通早年生活于北海，还是比较可信的。

二是《太平御览》卷三百八十五引吴谢承撰《会稽先贤传》：“淳于长通年十七，说宓氏《易经》，贯洞《内事》万言，兼《春秋》，乡堂称曰圣童。”其中“长”为“叔”之误。余先生以为宓氏易即伏万寿之《周易集林》。而伏万寿为伏恭之子，琅邪东武人。潘雨廷先生推测，

① 上述有关《周易参同契》研究史的叙述，可详参朱越利《〈周易参同契〉的黄老养性术》，《宗教学研究》2004年第4期。

② 如方春阳《〈周易参同契〉作者考》，《周易研究》1992年第3期；孟乃昌《周易参同契考辨》，上海古籍出版社1993年版，第31—100页；朱越利《〈周易参同契〉的黄老养性术》，《宗教学研究》2004年第4期。

③ 余嘉锡：《四库提要辨证》卷十九《子部十》，中华书局1980年版，第1211—1214页。

④ 萧汉明、郭东升：《周易参同契研究》，上海人民出版社2001年版，第5页。

伏氏易继京氏易兴起，徐从事很有可能为伏万寿之弟子。^①又汉代习京氏易者，“往往兼善图纬及黄老之言”，且多齐人，如安帝是北海郎宗、郎顗父子，桓帝时平原人襄楷，灵帝时济阴人孙期，及汉末北海人郑玄，均为齐人而习京氏易的代表性人物。^②而据王明先生考证，《周易参同契》在纳甲说、十二消息说、六虚说、卦气说等四大方面，均与京氏易有密切的关系。^③这不仅进一步说明淳于叔通、徐从事与齐地易学的渊源，也说明魏伯阳不论是何处人氏，他在易学方面也必然具有很高的修养，并且精通京氏易。

汪启明先生也是三人合著的支持者，他从史料鉴别、文本用韵和作者地望等方面发表的系列论文，得出了大致相同的结论：

阴注本、无名氏注本均言徐从事最早著《参同契》，此二本早于彭晓注本，当以此为确凿不磨之论。《参同契》阴注本作者自称“鲁国鄙夫”，无名氏本和彭晓作“会稽鄙夫”，二者并不矛盾，“鲁国鄙夫”之“鲁”，为秦以前地名，则“会稽”亦当为秦以前地名。吴越之“会稽”源于鲁地之“会稽”。两汉之人，去古不远。作者自称古时地名，亦是合理的。徐从事、淳于叔通、娄敬，均为齐人，魏伯阳称“会稽”，当从祖籍，在齐鲁之地。从文献史料考察的结果看，《参同契》一书是齐鲁作者所为，是齐人魏伯阳而不是吴人或越人魏伯阳参与了这部书的创作。^④

魏伯阳、淳于叔通、徐真人均是齐地的作者。所以最早的两个本子《自叙启后章》才说是“鲁国鄙夫”或“会稽鄙夫”。而会稽是齐鲁地名带到吴越的，今本《周易参同契》为齐鲁人创作，应该是可信的。^⑤

从文献考察的结果看，《周易参同契》有相当的一部分或者主

① 潘雨廷：《〈参同契〉作者及成书年代考》，《中国道教》1987年第3期。

② 参见王明《道家与道教思想研究》，第252页。

③ 同上书，第250—267页。

④ 汪启明：《〈周易参同契〉作者新证（一）——从史料鉴别看〈参同契〉为齐人所著》，《周易研究》2007年第1期。

⑤ 汪启明：《〈周易参同契〉作者新证（二）——从文本用韵看〈参同契〉为齐人所著》，《周易研究》2007年第2期。

要的部分，是齐鲁作者所为。^①

上述三文所论未必都能得到学术界的一致认可，就是作者本人，在2008年后发的文章中对前面的观点也作了一些修正。但是就目前学者们的研究来看，《周易参同契》三位作者中至少有两位被认为是齐人，魏伯阳即使不是齐人，其学养也与其他两位相去不远，当有明显的齐学渊源。

虽然迄至今日为止，关于《周易参同契》的作者还没有定论，但就目前的研究成果来看，其有齐地学者参与，与齐学及黄老之学关系密切，是可以基本肯定的。如果从齐地方仙道、黄老学的文化传统来看，这也应当是齐学发展的必然结果之一。

卿希泰先生指出：“东汉讲黄老，侧重在养生、修仙，与西汉前侧重在统治术的黄老学，已有所不同。这是黄老学逐步衍变为黄老道的新发展。……黄老道追求长生、崇奉老子，反对房祀，是道教酝酿、发育接近成形的重要阶段。”^② 而在这一道教成长的过程中，齐人充分发挥了自身的文化优势，熔铸方仙道与黄老学为一炉，由齐人完成和传播的《太平经》，不仅促成了太平道、五斗米道（早期天师道）等教团组织的产生，影响了黄巾起义，也完成了黄老道向道教的过渡。主要由齐人完成的《周易参同契》，则为后世道教尤其是道教丹鼎派提供了不可替代的理论资源，对道教的产生和发展作出了独特的贡献。而晚出的崂山道教，也正是在如此得天独厚的地域文化背景中自然地孕育而成。

第三节 两汉时期崂山及周边的方术之士

先秦时代，有关崂山的方士和方术活动几乎不见记载。齐地方仙道在崂山是否已有活动，我们今天难知其详。据现存史料来看，汉代的张廉夫和逢萌都曾在崂山修行。此外，崂山周边也有不少方士，他们或与张、逢二人一样，属于隐士，或在朝为官，都不是正宗的道士，但其思

① 汪启明：《〈周易参同契〉作者地望的文献学初探》，《宗教学研究》2008年第1期。

② 卿希泰主编：《中国道教史》修订版第一卷，四川人民出版社1996年版，第91页。

想、学养与黄老道及道教有很多相近之处。因直接在崂山修行，或在地域上与崂山相邻，所以对崂山道教产生了更为直接的影响。

最早在崂山留居修炼的是汉武帝年间江西人张廉夫，《太清宫志》卷一《开山始基》曰：

劳山太清宫，系于西汉建元元年辛丑（前140），张公讳廉夫所创始也。公字静如，号乐山，江西瑞州府高安县人，文帝九年庚午（前171）七月初十日诞生。中元三年甲午（前147），举文学茂才，得一等，仕至上大夫，因碍权要，弃职入道，精研玄学，不涉世俗。嗣入终南山，遁迹数载，得师传道，遨游天涯。来劳山之阳，临海之滨，修茅庵一所，供奉三官大帝神位，名为三官庙。自称乐山居士，开垦山麓，自食其力。嗣于癸卯年（前138），又建筑殿宇，供奉三清神像，额曰太清宫。至始元二年丙申（前85），委弟子刘方清、赵冲虚、冯若修等继续庙事，自回江西，潜居鬼谷山三元宫。而后屡来劳山，云游东海诸名胜，年逾百龄，精神不衰，仍鹤发童颜，行路如飞，后不知其所终。^①

据此，张廉夫生于文帝九年（前171），于汉景帝中元三年（前147）25岁时举文学茂才，后“弃职入道”，先至终南山修炼，而后来至崂山。至崂山的时间不清，但建元为汉武帝即位后的第一个年号，从《太清宫志》“建元元年（前140）”创建太清宫的说法，张氏来崂山当在本年或稍前。太清宫的建成则在“癸卯年”，即汉武帝建元三年（前138）。张氏会江西的时间为汉昭帝始元二年（前85），这一年他87岁。以“年逾百龄”来推算，张廉夫至少活到了昭帝（前86—前74年在位）末或宣帝（前73—前49年在位）初年。

这段记载，言之凿凿，不过需要斟酌的地方颇多。考诸史载，太平道崇拜的是中黄太乙神，早期五斗米道则以太上道君为最高神，神化老子，礼拜天、地、水三官。汉代以后，仙道秘术、丹经神书的集大成者

^① 周宗颐：《太清宫志》，高明见：《道教海上名山——东海崂山》附录，宗教文化出版社2007年版，第232页。

为葛玄、葛洪祖孙。葛玄存世并可确认的著作只有《道德经序》，因此，葛氏道学思想主要见于葛洪的著述中。葛洪晚年所作的《枕中书》（《道藏》中题为《元始上真众仙记》），首次将道教各派之神全部纳入“极妙之根”的元始天王名下，但并未见“三清”之称。晋末南朝之际，《上清》、《灵宝》诸经相继传世，道教神灵队伍大大增加，然诸神名号还变化不定，道教神界还是一片混乱。这种状况直到梁代陶弘景才得到清理，他的《真灵位业图》将上清派所奉七百余名神灵分为七个阶层。其中前四个阶层为：第一阶层，以元始天尊为首的玉清境诸天帝君；第二阶层，以上清玄皇大道君为首的上清境诸神；第三阶层，以太极金阙帝君李弘为首的上清太极阙诸神；第四阶层：以太清太上老君为首的太清境诸神。这虽已大致具备了后来道教以三清（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）为首的神灵崇拜体系，但后来的“三清”崇拜显然舍弃了《真灵位业图》中第三阶层的金阙帝君。因此，从《真灵位业图》到以三清为最高神，其间还是仍有一段距离的。

如果说“三清”观念的形成要比《真灵位业图》更早些，也不是没有可能。但有一点是可以肯定的，即“三清”观念当与上清派有关，而上清派所奉行的《上清经》，据陶弘景《真诰》卷二十所载，乃是晋哀帝兴宁二年（364）杨羲的制作。至于《上清经》为西汉方士茅盈或王褒所传的说法，现代学者多以为不可信^①，因此，即便将“三清”崇拜提早到《上清经》传世的东晋末年，其距张廉夫崂山修道的年代也已经又过了五百余年。因此，崂山《太清宫志》称张廉夫建太清宫、供三清神像的说法，显然是不可轻信的。

至于张廉夫供奉“三官”之说，大致还是可信的。据《三国志·张鲁传》注引《典略》载，东汉五斗米道以符水为人治病，书病人姓名及服罪之意于纸上，共三张，一上之于天，放于山上；一埋之于地，一沉之于水，谓之“三官”手书。五斗米道是从秦汉方仙道和汉代黄老道直接演化而来的早期道教组织，它形成的东汉末年距张廉夫入崂山的年代不过一百余年。“三官”信仰完全有可能在西汉即已萌芽。但《太清宫志》将张廉夫视为开山道士，这里有几个问题还是需要辨明的。

^① 参见牟钟鉴等《道教通论》，齐鲁书社1991年版，第444页。

其一是张廉夫的身份。因为道教的正式形成在东汉末年，所以如果将活动于武帝年间的张廉夫与后世道士同等看待，显然是不合适的。西汉武帝年间，因汉武帝好仙道，方仙道的活动特别兴盛。同时汉初盛行的黄老之学，在西汉末年方仙道衰落之后，与神仙学说进一步结合，在东汉便产生了所谓的“黄老道”。由于齐地既是神仙学说的中心，又是黄老之学的发源地之一，因此，神仙学说与黄老之学的融合，在这里可能发生得更早一些。按武帝年间方仙道盛行的实际，张廉夫当为早期方士，然由《太清宫志》的记载来看，他的行止与黄老之学“清静无为”、重视养生的特点非常相似，由此，张廉夫其人，或即方仙道而兼黄老之学的早期方士，亦即更接近隐士的方士，这从他自称“乐山居士，开垦山麓，自食其力”，也可得到说明。

其二，关于张廉夫创建太清宫。如前所述，“三清”崇拜不可能起于武帝年间，因此，张廉夫创建太清宫的说法实不可轻信。从史料来看，此说仅见于《太清宫志》。而元代张起宁《聚仙宫碑铭》则曰：“五代时，有华盖真人刘姓者，自蜀而来，遁迹兹山，宋祖闻其有道，召至阙庭，留未几，坚求还山，敕建太平兴国院以处之。上清、太清二宫，其别馆也。”元代延祐四年（1317），朱翠所撰《重修上清宫记》碑文也称：“宋初昌陵与华盖真人际遇，乃赐宫额曰‘上清’。”昌陵即宋太祖赵匡胤。又明万历年间大理寺右评事胶西人赵任撰《新立太清宫形胜地至碑记》中也说：“太清宫者，与上清、太平二宫鼎足而为三者也，盖创自宋太祖云。”可见元明时代关于太清宫的创建尚无异议，如当时已有太清宫为张氏创建的说法，这几种碑记不可能不予以提及。显然，《太清宫志》将太清宫的创建归功于张氏，恐怕是不能成立的。

其三，《太清宫志》中还提到，在汉昭帝始元二年（前85），张廉夫返回江西时，将庙事交与弟子刘方清、赵冲虚、冯若修等管理。这一点不见于其他史料记载，如果属实，则当时崂山方士已有一定数量。从张廉夫“年逾百龄，精神不衰，仍鹤发童颜，行路如飞”的修行结果来看，他在养生方面很有一套，这应该是他能够吸引一批信徒的主要原因。

我们认为，所谓张廉夫建太清宫，供三清神像云云，只是后人的附会。但他在汉武帝年间“修茅庵一所，供奉三官大帝”，基本上是可信

的。由于张氏在养生方面不乏独到心得，且甚有成效，当时已有一批弟子追随左右，但更具体的情形则不可考。由于道教是在方仙道和黄老道的基础上发展而来，因此，西汉武帝年间张廉夫及其弟子们在崂山的活动，也可以看作有史料记载的、最直接的崂山道教史的开始。

张廉夫之后，崂山方仙道的发展如何，史料缺载。比较信实的是，东汉初年逢萌曾隐居崂山，“养志修道”，《后汉书·逸民传》曰：

逢萌字子康，北海都昌人也。家贫，给事县为亭长。时尉行过亭，萌候迎拜谒，既而掷楯叹曰：“大丈夫安能为人役哉！”遂去之长安学，通《春秋经》。时王莽杀其子宇，萌谓友人曰：“三纲绝矣！不去，祸将及人。”即解冠挂东都城门，归，将家属浮海，客于辽东。萌素明阴阳，知莽将败，有顷，乃首戴瓦盎，哭于市曰：“新乎新乎！”因遂潜藏。及光武即位，乃之琅邪劳山，养志修道，人皆化其德。……连征不起，以寿终。^①

从逢萌的行为来看，他首先是一位避世的隐士。《后汉书》说他来到崂山“养志修道”，虽然所修何“道”，未作任何说明，但从他“素明阴阳”，以及西汉末年至东汉初黄老思想广为流传、黄老道正处于形成期来看，逢萌思想当近黄老。《后汉书·逸民传》又说：“初，萌与同郡徐房、平原李子云、王君公相友善，并晓阴阳，怀德移行。房与子云养徒各千人，君公遭乱独不去，俟牛自隐。时人谓之论曰：‘避世墙东王君公。’”其三位友人，都精通阴阳。徐房、李子云皆“养徒各千人”^②，这种情况与前述顺帝时杨厚“教授门生，上名录者三千余人”，颇为相似。因此逢萌的情况，虽然与张廉夫建庙带徒有所不同，但说他与徐房诸人在学术思想上接近黄老，从地域相近的角度对崂山道教产生过一定的影响，应该还是比较接近事实的。

此外，还有一些士人也生活在崂山周边。他们多为好道术，通《老》、《易》的术士。

^① 《后汉书》卷八十三《逸民传》，第2759—2760页。

^② 同上书，第2760页。

公沙穆，字文义，北海胶东人也。家贫贱，自为儿童不好戏弄，长习《韩诗》、《公羊春秋》，尤锐思《河》、《洛》推步之术。……后遂隐居东莱山，学者自远而至。^①

北海王和平，性好道术，自以当仙。济南孙邕少事之，从至京师。会和平病歿，邕因葬之东陶。有书百余卷，药数囊，悉以送之。后弟子夏荣言其尸解，邕乃恨不取其宝书仙药焉。^②

向长字子平，河内朝歌人也。隐居不仕，性尚中和，好通《老》、《易》。……建武中，男女娶嫁既毕，敕断家事勿相关，当如我死也。于是遂肆意，与同好北海禽庆俱游五岳名山，竟不知所终。^③

上述诸人，或精于“《河》、《洛》推步之术”，或“性好道术，自以当仙”，或与“好通《老》、《易》”者为“同好”，其学术思想均为典型的齐学，在东汉时代，固不能与方仙道、黄老道无关。他们对于后来崂山道教的发展，也应当有间接的影响。

① 《后汉书》卷八十二下《方术传下》，第2730页。

② 同上书，第2751页。

③ 《后汉书》卷八十三《逸民传》，第2758—2759页。

第三章

魏晋至唐五代齐地方术与道教的发展

魏晋南北朝隋唐时期，北方道教逐渐走向兴盛，出现了天师道、楼观道等著名的教派，在教义、道士人数及宫观建筑等方面都得到了明显的发展。天师道在北魏嵩山道士寇谦之的成功改造下，由民间宗教变为符合统治者需要的官方宗教。隋的统一促进了道教的南北融汇，有唐一代，道教作为国教，在唐王朝的大力支持下，北方道教达到兴盛，形成了三教鼎力的局面^①，内丹学说在隋唐时期也得到了发展。齐地作为道教的早期发源地之一，在这一时期出现了众多著名的方士、道士，他们对齐地道教教义的发展及影响力的扩大都作出了突出贡献。齐地宫观在魏晋至唐五代时期理应有所建设，但由于史料缺乏，现多已无法考证。与此相应，崂山道教也逐渐由萌芽转入发端，为下一步的发展奠定了良好的基础。但就笔者所见，相关的专门论述还不多。^②本章拟对此作一初步探讨。

第一节 魏晋南北朝时期齐地道教的发展

道教是中国土生土长的本土宗教，山东滨海地区又是道教最主要的发祥地之一。魏晋以来，广泛流传于齐地的道教，其教义和宗教活动内容中仍然保存着相当的巫术成分，如周宣、管辂等人仍然很活跃，他们

^① 卿希泰、唐大潮：《道教史》，中国社会科学出版社1994年版，第133页。

^② 如任颖厄《崂山道教史》，中央编译出版社2009年版；王桂云《游览崂山闻人志》，方志出版社2010年版。

的张皇鬼神，称道灵异，促进了齐地民间道教的发展。隐于齐地的张忠、王道翼等道士，对当时北方道教产生了较大的影响。齐地天师道逐渐为上层社会所接受，并出现了一批天师道世家。泰山在这一时期逐渐成为道教的活动中心，但由于史料缺乏，加上年代久远，其宫观建设及道众情况多已难以确考。

一、齐地的方士、道士

自战国秦汉以来，齐地就多神仙方士。这些方士“继承战国秦汉以来黄老神仙家的传统，或潜伏民间，隐居山林，从事服饵炼丹、导引行气、守一思神等道术修炼，幻想成为长生不死的神仙；或奔走权贵之门，诈称数百岁人，以道术干动听闻，诱人信从”，这些人亦称“道士”。有不少学者称这类道士为“神仙道教”或“丹鼎派”，以此来与民间道教组织相区别。^① 魏晋时期，齐地方士仍然很活跃，而以相梦、相面、卜筮著名的有周宣、管辂等。

周宣是魏晋时期乐安人^②。《三国志·方技传》曾载，宣为郡吏，曾为太守杨沛、魏文帝等解梦。本传中在列叙周宣解梦的种种灵验的例证后说：“宣之叙梦，凡此类也。十中八九，世以比建平之相矣。”^③ 建平指朱建平，沛国人。是当时著名的相士，《三国志·方技传》说他“善相术，于闾巷之间，效验非一”。可见，周宣与朱建平齐名，其解梦在当时为很多人所深信不疑。

魏晋时期，齐地另一位活跃的方士是管辂，以擅长卜筮名著当时。管辂占卜多以《易》为说。如《三国志·魏书·方技传》记载的管辂为何晏解梦一事。^④ 管辂在占卜的卦中用高阳氏与高辛氏时的“八元”、“八凯”以及周公辅佐成王的典故，还有《诗经》、《易经》等经典解梦，他既深知何晏的为人及居官情况，又借占卦来加以讽谏。周宣、管辂的方术，具有明显的关注人生、注重现世的特点，这与后来成熟的道教有着很大的一致性。

① 任继愈主编：《中国道教史》，中国社会科学出版社2001年版，第72页。

② 东汉魏晋时期，今山东的高青、博兴、广饶、寿光等县一带曾长期是乐安国或乐安郡的所辖之地；南北朝时期，刘宋也在今广饶县设置过乐安郡。

③ 《三国志》卷二十九《魏书》第二十九《方技传》，中华书局1959年版，第810页。

④ 同上书，第820页。

有关魏晋南北朝时期的道士，典籍记载很少，王道翼和张忠是其中不多见的两位。《魏书·释老志》曰：

又有东莱人王道翼，少有绝俗之志，隐韩信山，四十余年，断粟食麦，通达经章，书符录。常隐居深山，不交世务，年六十余。显祖闻而召焉。青州刺史韩颓遣使就山征之，翼乃赴都。显祖以其仍守本操，遂令僧曹给衣食，以终其身。^①

从中可以看出，王道翼在韩信山苦心修炼，得到魏朝显祖的重视。献文帝听闻他的事迹后，命青州刺史韩颓遣使就山招之，供给其衣食以终其身。又《晋书·隐逸传》曰：

张忠，字巨和，中山人也。永嘉之乱，隐于泰山。恬静寡欲，清虚服气，餐芝饵石，修导养之法。冬则缁袍，夏则带索，端拱若尸。无琴书之适，不修经典，劝教但以至道虚无为宗。其居依崇岩幽谷，凿地为窟室。弟子亦以窟居，去忠六十余步，五日一朝。其教以形不以言，弟子受业，观形而退。立道坛于窟上，每旦朝拜之。^②

文献的记载表明，他们窟居野食，生活艰辛，却从不接受任何人的馈赠。张忠所创立的道教派别在北方有很大的影响，曾引起前秦苻坚的重视，苻坚曾遣使把他请到长安，并希望他能长留长安，但张忠坚决拒绝。就在返回泰山的途中，张忠行至华山而卒。此外，据《高僧传》记载，张忠在泰山传道时，竺僧朗也来泰山北麓建寺，二人友好相处，成为“林下之契”^③。齐地这种佛、道共处的情形，从那时一直延续到现

① 《魏书》卷一百一十四《释老志》，中华书局1984年版，第3054—3055页。

② 《晋书》卷九十四《隐逸传》，中华书局1974年版，第2451页。

③ （梁）释慧皎著，汤用彤校注，汤一玄整理《高僧传》卷第五《晋泰山昆仑岩竺僧朗传》记载竺僧朗“以伪秦苻健皇始元年（351）移卜泰山，与隐士张忠为林下之契，每共游处。忠后为苻坚所征，行至华阴山而卒。朗乃于金舆谷昆仑山中别立精舍，犹是泰山西北之一岩”。中华书局1992年版，第190页。

在。竺僧朗等高僧的到来，使齐地道教能够更好地吸收其他学说的养分，不断发展自身。

从以上的论述，我们发现这一时期的方士对后世齐地道教的发展作出了突出贡献；王道翼、张忠等道士则苦心修炼，得到上层社会的重视，这促进了道教的进一步发展；张忠与竺僧朗的交往则说明了齐地佛道融合的局面。

二、齐地的天师道信徒

兴起于燕齐一带的太平道，在汉末发动了声势几乎遍及齐地全境的黄巾起义，但黄巾起义被镇压后，便不见太平道在齐地的活动记载。与太平道大约同时的天师道，“乘太平道被镇压之机向全国扩展，成为魏晋时期道教的正宗”^①，受到上层社会的重视，其在齐地的信徒中，不乏士族大家。

天师道创始于蜀地，据《三国志·魏书·张鲁传》及《后汉书·刘焉传》等记载，天师道的创始人张陵（即张道陵）于顺帝时始居蜀，本为沛国丰（今江苏丰县）人，其生活年代约与宫崇同时。丰县与琅邪（今山东临沂一带）接壤，陈寅恪先生认为，丰县据东海不远，张道陵的“道术渊源来自东，而不自西”^②。因此，早期天师道的齐地信徒颇多。一种是以世家大族为代表的上层信徒，如琅邪王氏、孙氏，东清河崔氏^③等世家大族，都世奉天师道；一种是包括士人在内的下层民众。世家大族中的信奉者，大都崇尚玄学，服膺黄老，并“服食养性”，属于丹鼎贵族派；下层民众则大多是为了求福避祸而信奉天师道。当然，上层信徒与下层民众并没有严格的区分。

琅邪王氏远祖王吉是汉武帝时的经学家，属于齐学一派，其奏疏中多有谈论寿夭、阴阳的内容，陈寅恪先生又说：

吾人虽不敢谓琅邪王氏之祖宗在西汉时即与后来之天师道直接

① 任继愈主编：《中国道教史》，中国社会科学出版社2001年版，第40—47页。

② 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，《陈寅恪全集·金明馆丛稿初编》，三联书店2001年版，第3页。

③ 安作璋、王志民主编，李伯齐、王琳、任怀国：《齐鲁文化通史·魏晋南北朝卷》，中华书局2004年版，第277—279页。

有关，但地域风习影响于思想信仰者至深且巨。若王吉、贡禹、甘忠可等者，可谓上承齐学之渊源，下启天师之道术，而后来琅邪王氏子孙之为五斗米教徒，必其地域薰习，家世遗传，由来已久。^①

陈寅恪在此探讨了家族文化传统及其所在的地域文化渊源对于琅邪王氏家族信仰的影响，认为齐地早期的方术活动对王氏家族的道教信仰具有重要影响。我们认为，除了家族传统和地域因素，还应从文化社会学角度探究其原因，即魏晋南北朝时的社会风气亦对其产生深刻的影响。魏晋之际，士人参与政权，少有身家全者，因为企望超脱现世，有的服药以求仙，有的饮酒以求精神暂时的麻痹，总是以逃避现实为目的。因此，道教在魏晋之际被上层社会所接受，成为许多世族大家信奉的宗教。

在东晋之前，王氏家族的道教活动，不见记载。南迁之后，王导的侄子王羲之尚玄，是比较著名的天师道道徒。据《晋书》王羲之本传说他“雅好服食养性”，“每仰咏老氏、周任之诚”，“与东土人士尽山水之游，弋钓为娱。又与道士许迈共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡，穷诸名山”^②。

从史料记载可以看出，王羲之崇尚老庄，不乐仕进，喜与玄学学者、道教信徒同游，并有采药、服食等表现，为东晋道教丹鼎族派的代表人物之一。王羲之的儿子王凝之更是对天师道深信不疑，并因此而丧命。《晋书·凝王之传》说：“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。孙恩之攻会稽，僚佐请为之备。凝之不从，方入靖室请祷，出语诸将佐曰：‘吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。’既不设备，遂为孙恩所害。”^③王凝之对道教的信奉程度于此可见一斑。

西晋时，琅邪郡的另一个天师道世家是孙氏。晋武帝受禅后，赵王伦被封为琅邪郡王^④，其族人孙秀成为赵王伦的心腹。后赵王伦作乱，

① 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，《陈寅恪全集·金明馆丛稿初编》，三联书店2001年版，第21页。

② 《晋书》卷八十《王羲之传》，中华书局1974年版，第2098、2101页。

③ 同上书，第2103页。

④ 《晋书》卷五十九《赵王伦传》，第1598页。

把持朝政，受孙秀影响，也信奉天师道。《晋书·赵王伦》说：

伦、秀并惑巫鬼，听妖邪之说。……拜道士胡沃为太平将军，以招福祐。秀家日为淫祀，作厌胜之文，使巫祝选择战日。又令近亲于嵩山著羽衣，诈称仙人王乔，作神仙书，述伦祚长久以惑众。^①

可见，孙秀深得赵王伦的信赖，他帮助赵王伦作乱，并借天师道以惑众。孙氏家族中注明的天师道信徒还有孙泰和孙恩，《晋书·孙恩传》曰：

孙恩，字灵秀，琅邪人，孙秀之族也。世奉五斗米道。恩叔父泰，字敬远，师事钱唐杜子恭。……子恭死，泰传其术。然浮狡有小才，诳诱百姓，愚者敬之如神，皆竭财产，进子女，以祈福庆。……泰见天下兵起，以为晋祚将终，乃扇动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。于时朝士皆惧泰为乱，以其与元显交厚，咸莫敢言。会稽内史谢輅发其谋，道子诛之。恩逃于海。众闻泰死，惑之，皆谓蝉蜕登仙，故就海中资给。恩聚合亡命得百余人，志欲复仇。^②

孙恩的叔父孙泰利用天师道“诳诱”百姓，“私集徒众”，得到了很多人的响应。后为司马道子所诛。孙恩为了给叔父报仇，便发动了起义。《晋书·孙恩传》又说：

及元显纵暴吴会，百姓不安，恩因其骚动，自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之，有众数万。于是会稽谢鍼、吴郡陆瑰、吴兴丘廞、义兴许允之、临海周胄、永嘉张永及东阳、新安等凡八郡，一时俱起，杀长史以应之，旬日之中，众数十万。……及桓玄用事，恩复寇临海，临海太守辛景讨破之。恩穷戚，乃赴海自

① 《晋书》卷五十九《赵王伦传》，第1601、1603页。

② 《晋书》卷一百《孙恩传》，第2631—2632页。

沈，妖党及妓妾谓之水仙，投水从死者百数。^①

孙恩之乱之所以能得到数十万民众的响应，天师道在其中所起的作用是绝对不可忽视的。这与汉末张角利用太平道发动的黄巾起义颇有相似之处。从孙恩投水而死，其党徒姬妾认为他成了水仙，“从死者百数”这一现象来看，他们对天师道确实深信不疑。我们在前文中曾指出，齐地道教的上层信奉者与下层信奉者并没有严格的区分，往往联系在一起，孙恩之乱正好从一个侧面反映了这一点。

总之，魏晋南北朝时期，齐地天师道发展了一批世家大族的信徒，他们的加入对天师道的发展产生了重要的影响。

三、齐地的道教宫观建设

齐地是道教的主要发源地之一，汉魏时期，齐地就有道教宫观建筑。齐地道教最早流布于滨海地区，而后向内地扩展，在五胡十六国时期，泰山成为北方道教的圣地和传播中心。^② 远古以来的泰山崇拜就带有原始宗教的意味，而自汉魏之际则已有供奉道教神灵的宫观。^③

道教以泰山为神仙所居之洞府和道士理想的修行地，称其为三十六洞天之第二洞天。六朝时所出的《茅君传》称：“仙家凡三十六洞天，泰山周回三十余里，名三官空洞之天。”^④ 唐司马承祯《天地宫府图·三十六小洞天》曰：“第二东岳太山洞，周回一千里，名曰蓬玄洞天。在兖州乾封县属，山图公子治之。”^⑤ 这里的“太山”即泰山，其成为道教名山，由来已久。由上述史料可推知，泰山最晚在六朝时就存在道教，也应建有一批道教建筑，但是，泰山道教发端于何时，已经难以确考。

泰山从何时开始建宫观，已难稽考。据现有史料，泰山庙宇以岱岳

① 《晋书》卷一百《孙恩传》，第2632、2634页。

② 安作璋、王志民主编，李伯齐、王琳、任怀国：《齐鲁文化通史·魏晋南北朝卷》，中华书局2004年版，第272页。

③ （三国魏）曹植《仙人篇》有诗句云：“驱风游四海，东过王母庐。俯观五岳闲，人生如寄居。”王母即西王母，是道教的神灵。王母庐，是供奉王母的宫观，也称王母庙。位于泰山南麓红门宫东南。

④ 《道藏》第35册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第682页。

⑤ 《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第199页。

庙肇建最早。《重修东岳庙记》曰：“古之祠祭岳神，设以坛土遗，自魏始立以庙。”^①其中《重修东岳庙记》的“东岳庙”即“岱岳庙”。卿希泰认为，这里的“魏”盖指北魏。^②北魏酈道元《水经注》卷二十四《汶水》引《从征记》记载了该庙的早期情况：

泰山有下、中、上三庙，墙阙严整，庙中柏树夹两阶，大二十余围，盖汉武帝所植也。……门阁三重，楼榭四所，三层坛一所，高丈余，广八尺。……中庙去下庙五里，屋宇又尝丽于下庙，庙东西夹涧。上庙在山顶，即封禅处也。^③

当时在庙里住的是否道士，此处无记载。泰山作为当时的道教活动中心，理应建有一批道教建筑，只是由于史料的缺乏，现已无法确考。

齐地现存的其他祠庙建筑是否属于道教建筑亦无法考证。据《魏书·地形志》记载，齐地所建祠庙，供奉各类神灵，以山神庙居多。不论是道教宫观，还是地方诸神庙宇，除了佛教寺院外，都大致属于道教系统。^④有的是属于山神一类的，如泰山巨平的龙山祠，奉祀泰山神的山神庙——梁父山岱岳祠。其他的如，亢父（今山东济宁任城南）有风伯祠，巨野有任山祠，临淄有尧山祠，盘阳（即般阳，今山东淄川）有太山祠，历城有舜山祠、娥姜祠，平陵（今山东章丘境）有女郎山祠等，这些是否为道教建筑系列已无史料可考。

第二节 隋唐五代时期齐地道教的发展

隋唐时期，北方道教逐渐走向兴盛，此时的齐地道教也有了一定的发展，出现了郭行真、王希夷等一批高道大师，他们扩大了齐地道教的影响力。齐地的道教宫观建筑，除部分见于史书记载外，由于史料缺

① 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第126页。

② 卿希泰主编：《中国道教》（四），知识出版社1994年版，第178页。

③ （北魏）酈道元著，陈桥驿校证：《水经注》，中华书局2007年版，第580页。

④ 安作璋、王志民主编，李伯齐、王琳、任怀国：《齐鲁文化通史·魏晋南北朝卷》，中华书局2004年版，第280页。

乏，加之年代久远，现多已无法确考。

一、齐地道士与隋唐道教的发展

隋唐时期，齐地涌现出一批颇有影响的高道大师，如郭行真、王希夷、王远知，他们或在道教理论方面有一定建树，或对齐地道教的传播作出了贡献。

郭行真在唐初曾为泰山东岳观住持。王昶《金石萃编》卷五十三载《岱岳观碑》曰：“显庆六年二月廿日，敕使东岳先生郭行真弟子陈兰茂、杜知古、马知止，奉为皇帝、皇后七日行道，并造塑像一躯，二真人夹侍。”^①《金石萃编》卷五十三又云：“郭行真称东岳先生者，道士而主东岳也，未有赐号，但谓之先生。”^②可见，郭行真在唐显庆（656—660）年间任东岳观住持，且有弟子多人。他能够得到直接承办朝廷交予的塑像任务，说明在当时已有较高的知名度。此人在随后的几年里，还被武则天召入宫中，《新唐书·后妃传》曰：

麟德（664—665）初，后（武则天）召方士郭行真入禁中为盥祝，宦人王伏胜发之，帝怒，因是召西台侍郎上官仪。仪指言后专恣，失海内望，不可承宗庙，与帝意合，乃趣使草诏废之。左右驰告，后遽从帝自诉，帝羞缩，待之如初，犹意其恚，且曰：“是皆上官仪教我！”后讽许敬宗构仪，杀之。^③

高宗与武后的这一次斗争，以上官仪被杀、武后占据上风而告终。而引发事端的郭行真，当即曾主持泰山东岳观的这位道士。此后武后“垂帘”“视朝”，与高宗并称“二圣”^④，终于一路顺风成为一代女主，掌生杀予夺之权数十年。虽然史书没有明确记载，但曾替武后“入禁中为盥祝”的郭行真，在当时自应有与众不同的地位。

王希夷，徐州滕县（今山东枣庄滕州）人，约出生于贞观三年

① 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第56页。

② 同上书，第58页。

③ 《新唐书》卷七十六《后妃传上·高宗则天顺圣皇后武氏传》，中华书局1975年版，第3475页。

④ 同上书，第3476页。

(629)，卒于开元十四年（726）。^① 据《旧唐书》本传曰：

孤贫好道……隐于嵩山，师道士黄颐，向四十年，尽能传其闭气导引之术。颐卒，更居兖州徂来（今山东泰安新泰西部徂徕山）山中，与道士刘玄博为栖遁之友。好《易》及《老子》，尝饵松柏叶及杂花散。景龙中（707—710），年七十余，气力益壮。刺史卢齐卿就谒致礼，因访以治人之术，希夷曰：“孔子称：‘己所不欲，勿施于人’，可以终身行之矣。”及玄宗东巡，赦州县以礼征，召至驾前，年已九十六。上令中书令张说访以道义，宦官扶入官中，与语甚悦。开元十四年（726），下制曰：“徐州处士王希夷，绝学弃智，抱一居贞，久谢嚣尘，独往林壑。朕为奉峦展礼，侧席旌贤，赅然来思，克应嘉召。虽纤绮季之迹，已过伏生之年，宜命秩以尊儒，俾全高于尚齿。可朝散大夫，守国子博士，听致仕还山。州县春秋致束帛酒肉，仍赐衣一副、绢一百匹。”^②

可知王希夷出生在齐地，在嵩山学习道术，其师黄颐仙逝后，又回齐地修道，这为当时道教的南北融合身体力行地作出了贡献。王希夷对孔子思想的推崇，则反映了唐代道、儒融合的趋势。

隋唐时期，道教获得兴盛与发展，尤以茅山宗的发展为主流。王远知是隋唐之际茅山宗的著名宗师，他也是琅邪（山东临沂）人，后随父徙居扬州（今江苏江宁南）。《旧唐书》本传说：

远知少聪敏，博综群书。初入茅山，师事陶弘景，传其道法。后又师事宗道先生臧兢。陈主闻其名，召入重阳殿，令讲论，甚见嗟赏。及隋炀帝为晋王，镇扬州，使王子相、柳顾言相次召之。远知乃来谒见，斯须而须发变白，晋王惧而遣之，少顷又复其旧。炀帝幸涿郡，遣员外郎崔凤举就邀之，远知见于临朔宫，炀帝亲执弟

^① 关于王希夷的记载，新旧《唐书》均有王希夷传，《齐乘》、《全唐文》等历史典籍对其事迹也均有记述。

^② 《旧唐书》卷一百九十二《隐逸传·王希夷传》，第5121页。

子之礼，敕都城起玉清玄坛以处之。^①

其所受到的尊崇可见一斑。王远知具有极强的政治敏锐性，在隋末天下大乱的情况下，他在李渊太原起兵之前，“尝密传符命。武德中，太宗平王世充，与房玄龄微服以谒之。远知迎谓曰：‘此中有圣人，得非秦王乎？’太宗因以实告。远知曰：‘方作太平天子，愿自惜也。’太宗登极，将加重位，固请归山”^②。王远知等高道与政治的这种密切关系，对唐代道教的兴盛无疑产生了直接的促进作用。

隋唐时期，齐地出现了王希夷、王远知等见于经传的高道大师，我们认为，这些道士在道学领域的成就，与他们出生或活动于齐地不无关系。

二、齐地的道教宫观建设

隋唐时期，齐地道教官观有一定的建设，但由于史料的缺乏，除了极少数道教宫观外，现多已无法确考。

乾封元年（666），唐高宗东封泰山，为纪念封禅活动，于“兖州界置紫云、仙鹤、万岁观，封峦、非烟、重轮三寺。天下诸州置观、寺一所”^③。永淳二年（683）十二月，改元弘道。十二月四日下诏曰：“改永淳二年为宏道元年，仍令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所，每观度道士七人，以彰清静之风，伫洽无为之化。”^④《唐六典》卷四“祠部郎中员外郎”条也有：“凡天下观总一千六百八十七所。”注曰：“一千一百三十七所道士，五百五十所女道士。”^⑤可知，除紫云、仙鹤、万岁观外，当时的齐地理应建有一大批道教宫观。

明人萧协中《新刻泰山小史》“东岳庙”条曰：“按《岳庙至元碑》云：‘庙在岳之南麓，升元观前，当为汉址，今故址尚存。’唐武则天时改于今地，或云宋改今地，未详。”^⑥从前述郭行真受到武则天的宠幸来

① 《旧唐书》卷一百九十二《隐逸传·王远知传》，第5125页。

② 同上。

③ 《旧唐书》卷五《高宗纪下》，第90页。

④ 唐高宗：《改元弘道大赦诏》，《全唐文》卷十三，中华书局1983年版，第162页。

⑤ 李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》，中华书局1992年版，第125页。

⑥ （明）萧协中著，赵新儒校：《新刻泰山小史》，台湾文海出版社1971年版，第136页。

看，泰山东岳庙在武则天时改建的可能性很大。清顾炎武《金石文字记》卷三《岱岳观造像记》云：“泰山之东南麓王母池有唐岱岳观，今存小殿三楹，士人称为老君堂。其前有二碑，高八尺许，上拖石盖，合而束之。其字每面作四五层，每层文一首或二首，皆唐时建醮造像之记。”^①上面记录了唐高宗至唐德宗间六帝一后^②派遣道士建醮造像的碑石18通，前文中已引述的唐高宗显庆六年（661）《岱岳观碑》，即是其中最早的一篇。岱岳观，又称东岳观、岱岳庙。从碑文中所述唐高宗下诏命岱岳观造像的记载可知，岱岳观在当时已甚为知名，可以直接接受来自皇室的造像工作。

泰山除了东岳观外，还有很多道教宫观。明查志隆《岱史》卷九《灵宇记》、清聂钦《泰山道里记》等曾罗列泰山宫观二十多所，清乾隆《泰安县志》卷三，对这些宫观的位置作了简要的描述：

泰山在府城北五里，亦曰岱宗，一曰东岳。……其前一坊曰岱宗，凡等岱者自此始。坊之……西为升元观，又西为青帝观。坊之北为三皇庙，其北为玉皇阁，又北为金龙四大王庙。庙之东为后土殿，又东为老君堂，又东为瑶池，其旁有古洞，又东为眼光殿。庙之北为关帝庙。……涧北为三阳庵。红门北为万仙楼，其北一山曰龙泉，旁有斗母观。……迤东为碧霞元君庙。其旁有玉女池，一名圣水池。又迤东折而上为东岳庙。^③

正像查志隆《岱史》所说的：“佛老之宫，群灵之府，倚岩缘谷，比比而是。”^④而以上这些宫观，大都建于唐宋，只有少数建于元明。据《岱史》、《泰山小史》等记载，建于唐宋者有：青帝观、王母池（古称群玉庵）、升元观（即乾元观）、斗母宫（古称龙泉观）、碧霞元君祠、

① 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第56页。

② 笔者按：指唐高宗、唐中宗、唐睿宗、唐玄宗、唐代宗、唐德宗及武则天。

③ （清）程志隆修，李成鹏等纂：《泰安县志》卷三，清乾隆四十七年（1782）刻本。

④ 《道藏》，第35册，第724页。

玉帝观、会真宫等。^①另外，泰山道观王母池，“始建时间当不晚于三国”^②。

综上所述，我们认为，隋唐时期齐地应当已经出现了一批道教宫观。但就现存史料看，除了紫云、仙鹤、万岁观、东岳观等可考外，齐地其他地方的道教建筑多已无法考证。

三、魏晋至唐代崂山道教的发展

崂山“偏居海曲，举世鲜闻”^③，因此，道教十大洞天、三十六小洞天、七十二福地，皆未列其名。然而，崂山“三围大海，背负平川，巨石巍峨，群峰峭拔，真洞天福地、一方之胜境也”^④。魏晋南北朝时期是崂山道教的萌芽期，一些前来讲学的儒士，对崂山道教的发展起到了一定的推动作用。据《北齐书》记载：

杨愔，字遵彦，小名秦王，弘农华阴人。……愔从兄幼卿为岐州刺史，以直言忤旨见诛。……愔遂弃衣冠于水滨若自沉者，变易名姓，自称刘士安，入嵩山，与沙门昙谟徵等居成削迹。又潜之光州，因东入田横岛，以讲诵为业。海隅之士，谓之刘先生。^⑤

又有南朝刘宋经学家明僧绍，“明经有儒术，宋元嘉中，再举秀才，永光中，镇北府辟兵曹，并不就。隐长广郡崂山，聚徒立学”^⑥。杨愔与明僧绍在崂山一带的讲学活动，对于提高当地士子文化水平，无疑起到了推动的作用，对崂山道教的发展也当有积极的影响。

隋唐时期，崂山以采炼仙药名山而著名于当时，不少道士曾来此采炼仙药。如孙昙、王旻、李华周等。周至元《崂山志》卷六《金石志·摩崖》“唐棋盘石石刻”条曰：

① 卿希泰主编：《中国道教》（四），知识出版社1994年版，第179—180页。

② 赵浦根、朱亦：《山东寺庙塔窟》，齐鲁书社2002年版，第252页。

③ 《道藏》第25册，第819页。

④ 同上。

⑤ 《北齐书》卷三十四《杨愔传》，中华书局1983年，第453—455页。

⑥ 《南史》卷五十《明僧绍传》，中华书局1975年版，第1241页。

石上镌“敕采仙药孙昙遗祭山海求仙石”十数字，似篆似隶。其西北下一石，上刻孙昙遗像，高可六尺，须眉毕具。稍西一大石镌“大唐天宝二年三月六日采仙药孙昙山房”等字，余不可读。^①

可知，唐天宝二年（743），方士孙昙曾奉唐玄宗之命来崂山采炼仙药。崂山现未见王旻、李华周炼药的遗迹，史书也无记载，但《崂山志》卷四《人物志》曰：

王旻，得道人也。常游五岳，貌如三十许人。沈潜佛教。玄宗时，诏至阙。天宝四年，同南岳道士李华周，请高密崂山为上炼长生之药。玄宗许之，改崂山为辅唐山。^②

可见，王旻、李华周在得到唐玄宗的允许后，到崂山为玄宗炼仙药，这一方面显示了崂山在当时的采药名山地位，另一方面，从“辅唐山”可以看出，王旻、李华周的到来也无疑扩大了崂山道教的影响力。

李唐王朝本以老子为同姓，唐玄宗统治时期，对道教更加崇信。《旧唐书》曰：“玄宗御极多年，尚长生轻举之术。于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山，令道士、中官合炼醮祭，相继于路，投龙奠玉，造精舍，采药饵，真诀仙踪，滋于岁月。”^③于是，投机取巧者纷至沓来，屡献“祥瑞”，争言老子“显灵”，一时间“所在争言符瑞，群臣表贺无虚月”。^④姜抚就是利用皇帝的求仙心理行骗的道士之一，《新唐书》卷二百四《方技传·姜抚传》曰：

姜抚，宋州人。自言通仙人不死术，隐居不出。开元末，太常卿韦縹祭名山，因访隐民，还白抚已数百岁。召至东都，舍集贤院。因言：“服常春藤，使白发还鬓，则长生可致。藤生太湖最良，

① 周至元：《崂山志》卷六《金石志》，齐鲁书社1993年版，2007年内部印刷，第194页。

② 周至元：《崂山志》卷四《人物志》，第162页。

③ 《旧唐书》卷二十四《礼仪志四》，中华书局1975年版，第934页。

④ 《资治通鉴》卷二一六，中华书局1956年版，第6900页。

终南往往有之，不及也。”帝遣使者至太湖，多取以赐中朝老臣。因诏天下，使自求之。宰相裴耀卿奉觞上千万岁寿，帝悦，御花萼栖宴群臣，出藤百匝，遍赐之。擢抚银青光禄大夫，号冲和先生。抚又言：“终南山有旱藕，饵之延年。”状类葛粉，帝作汤饼赐大臣。右骁卫将军甘守诚能铭药石，曰：“常春者，千岁藟也。旱藕，杜蒙也。方家久不用，抚易名以神之。民间以酒渍藤，饮者多暴死。”乃止。抚内惭悸，请求药牢山，遂逃去。^①

与孙昙、王旻、李华周等人为玄宗所派不同，姜抚是骗术失灵，害怕被诛，才以“求药牢山”为托词，从京城逃走的。因此，他肯定不会真的到崂山求药，但是他的这个托词能为唐玄宗所相信，正反映出崂山在当时是以仙药著称于世。

李哲玄是崂山第一位有影响的道人，对崂山道教的发展起着重要作用。从李哲玄开始，崂山道教结束了以零散的方士和无名的道人为主要道众的阶段，开始步入了有道首、具有一定规模的道教组织、并日益显示出了自己的教义特点和社会影响力的发展时期。《太清宫志》卷一《李真人传》曰：

李公讳哲玄，字静修，号守中子，河南兰义县人，唐大中元年丁卯二月十七日诞生。……公赋性聪敏，诵读不忘，十五岁场试中选，旋登进士第。惟性好清淡，无意仕进，喜阅道书，厌处世俗，遂弃家云游，访求至道，多年未遇，不懈初志。邂逅罗浮道士，系得桐君之传，数百年容颜不衰者，引入罗浮山中，传授大道，潜修多年，得其玄妙。因欲度世，乃于天祐元年甲子，东海游岛至劳山太清宫，与张道冲、郑道坤、李志云、王志诚诸公相契合，遂留此不他往。^②

李哲玄早年修道的广东罗浮山，是道教内丹学说的重要发源地之

① 《新唐书》，中华书局1975年版，第5811—5812页。

② 周宗颐：《太清宫志》，高明见《道教海上名山——东海崂山》附录，第232页。

一。一般认为，隋代的罗浮山道士苏元朗以《周易参同契》中“金来归性初，乃得称还丹”为寓意，倡导“归神丹于心炼”、“性命双修”，是道教内丹派的主要人物。^①后来，李哲玄在后周太祖广顺三年（953）年间，云游至京师，因祈雨有验，被敕封为“道化普济真人”。这是崂山道教史上第一个受到皇帝敕封的道人。李哲玄由罗浮山北上崂山传道，并定居在崂山，对崂山内丹术的发展作出了突出的贡献，被尊为崂山道教十大道首之一。据记载，李真人有诗12首，其中几首曰：

百岁光阴一梦中，红尘世事多樊笼。金丹大道为真宝，富贵荣华总是空。（其二）

前临大海浪声喧，阴阳造化在其间。是真名山仙福地，此处洞府别有天。（其四）

儒者玄门是一家，同修大道理无差。学成一贯游仙界，万古长春度岁华。^②（其七）

李哲玄的12首诗，从多方面写到了他的日常修道生活，对于我们了解崂山道教在唐末五代时期的发展有一定的参考价值。上引第二首强调“金丹大道”，从侧面透露出隋唐时期炼丹术的兴盛。第四首对崂山的地理位置有生动的说明。第七首则体现了齐地道教与齐地传统儒家思想的融合。这一时期，虽然李哲玄本人被敕封为“道北普济真人”，但是，当时战乱不已，因此李哲玄的贡献并不是非常突出。

继李哲玄之后对崂山道教作出重要贡献的是刘若拙。据《太清宫志》卷一《华盖真人传》曰：

五代唐纪同光二年甲申，道人刘若拙自蜀来劳山太清宫，访李公守中子，相谈契合，遂留住焉。……宋建隆元年（960）庚申，上闻诏至都入觐，谈玄称旨，敕封华盖真人，留京布教。后经奏

^① 参见任继愈主编《中国道教史》（上），第十一章“唐代道教外丹”，中国社会科学出版社2001年版，第463页；胡孚琛、吕锡琛《道学通论——道家道教仙学》，第527页。

^② 高明见：《道教海上名山——东海崂山》，第29—30页。

准，奉敕回山，重修本宫殿宇，永为修真之所。^①

刘若拙是四川人，生于唐昭宗光化年间（898—900），自幼于罗浮山曜真洞出家，拜李哲玄师兄青精真人为师。后唐同光二年，刘若拙自蜀地东来崂山寻访其师叔李哲玄，遂留居崂山。据周至元《崂山志》卷四《人物志》记载：“刘若拙，蜀人。在崂修养，庞眉皓发，面如渥丹，不自知其年，敝衣掩形，冬夏不冠履，不炉不扇。……一夕端坐而化，神色自若。至晚视之，只遗躯若蝉蜕。”^②足见其深厚的丹功修养。

唐朝僧人普丰的材料未见史书记载，周至元《崂山志》曰：“唐初自峨嵋来崂，创建大悲阁。禅行孤洁，为禅林宗。”^③这些道士和僧人，共同给崂山道教带来了活力，对于崂山道教后来的发展具有积极的作用。

可见，隋唐时期，崂山出现了李哲玄、刘若拙等精通道义并具有较高理论修养的著名道士，他们的存在对崂山道教以后的发展产生了重要的影响。孙昙、王旻等人的出现，则显示了崂山在当时作为采药名山的特殊地位。

隋唐时期，崂山道教已获得了一定的发展，不少道士来此修炼，崂山理应建有一批道观。但是，现存当时崂山道观建设的史料不多，仅有李哲玄、刘若拙所建造的部分宫观。

《太清宫志》卷一《李真人传》说李哲玄“旋建殿宇，供奉三皇神像，名曰三皇庵”^④。李哲玄于唐代天祐元年（904）来到崂山，留住于太清宫，并筹资建立了三皇庵。此后，他在崂山带领道众苦心经营，广泛修建庭苑，拓荒植树，使崂山宫观焕然一新。李哲玄在唐末所建的三皇殿，供奉三皇大帝神像，即中华民族的祖先神伏羲、神农和轩辕黄帝。

① 周宗颐：《太清宫志》，高明见：《道教海上名山——东海崂山》附录，第233页。

② 周至元：《崂山志》，第163页。另外，明黄宗昌《崂山志》卷五《仙释》也说他：“丹颜皓首，不自知其年。衣敝衣，取掩形耳。不冠不履，冬不炉，夏不扇。一夕端坐化去，神色自若。”

③ 周至元：《崂山志》卷四《人物志》，第168页。

④ 周宗颐：《太清宫志》，高明见《道教海上名山——东海崂山》附录，第232—233页。

李哲玄之后的刘若拙对崂山道观建设也作出了贡献,《太清宫志》卷一《华盖真人传》说他“自修一庵,额曰‘驱虎’,供奉老子圣像,潜修于中”^①。大约因当时崂山多虎,遂名庵“驱虎庵”。另据元人张起岩《聚仙宫碑铭》,宋太祖召见刘若拙后,“敕建太平兴国院以处之。上清、太清二宫,其别馆也”。太平兴国院即太平宫,故太平宫、上清宫和太清宫当建于宋初。又据《崂山志》卷六《金石志》记载,现存慧炬院仆碑,“字迹模糊,已不可读。惟余‘开皇二年重修’等字”^②。开皇二年(582)为隋文帝开国的第二年,则慧炬院的建造年代当在隋代以前。总之,李哲玄、刘若拙两位高道的入住,使崂山道教在自身教义、道观建设等方面有了明显的变化,对崂山道教日后的发展产生了积极的影响。

综上所述,我们认为,崂山道教在魏晋南北朝时期还处于萌芽期,杨慎和名僧绍等人的讲学活动推动了崂山道教的发展。至隋唐五代时期,崂山作为采药名山,吸引了一大批道士前来,尤其是李哲玄和刘若拙两位高道的到来,极大地促进了崂山道教教义和宫观的发展,崂山道教也逐渐由萌芽转入发端,为下一步的发展奠定了良好的基础。

总的来看,魏晋至唐五代时期,北方道教经历了一个逐渐走向兴盛的过程。作为道教最主要的发祥地,齐地出现了以泰山为主的山道教圣地和活动中心,以崂山为主的采药名山,及周宣、管辂、王道翼、张忠、郭行真、王希夷、王远知、李哲玄、刘若拙等方士和道士。这一时期理应建有一大批道观,但就现存史料看,文献有明确记载的也只有兖州的紫云观、仙鹤观、万岁观、封峦寺、非烟寺、重轮寺,泰山的王母池、东岳观,崂山的三皇庵、驱虎庵、太平宫、上清宫、太清宫等,其他的道教宫观还有待作进一步的考察。

① 周宗颐:《太清宫志》,高明见《道教海上名山——东海崂山》附录,第233页。

② 周至元:《崂山志》,第211页。

第四章

崂山道教的发展与分期概述

从李哲玄起，崂山道教结束了以零散的方士和无名道人为主要道众的阶段，开始进入了有道首、有一定规模的道教组织、并日益显示出自己的教义特点和社会影响的发展时期。按其自唐末以来的发展历程与各阶段的特色，我们可将崂山道教在近代以前的发展历史大致分为五个时期，即发端期、兴盛期、中衰期、中兴期和衰落期。

第一节 崂山道教的发端与兴盛

从唐末至金代后期为崂山道教的发端期。这一时期虽从李哲玄开始，李氏本人在当时也被敕封为“道北普济真人”，但当时天下纷乱不安，因此李哲玄所为也仅仅是建了一座三皇庵。与崂山原有道士一同供奉三皇而已。这一时期真正对崂山道教作出贡献的是刘若拙。刘若拙于后唐同光二年（924）自蜀地来崂山，到了宋建隆元年（960），受宋太祖召见，被封为“华盖真人”，据元人张起岩《聚仙宫碑铭》，宋太祖当时“敕建太平兴国院以处之。上清、太清二宫，其别馆也”。太平兴国院即今太平宫，据此，太平兴国院与上清宫、太清宫均当为宋太祖为刘若拙兴建的道场，这是比较可信的。可以说，得到皇帝支持的刘若拙，为崂山道教兴盛期的到来奠定了坚实的基础。但是此后的一二百年中却始终没有杰出的后继者，崂山道教在这期间的发展是非常缓慢的。

从金末到元末的一百余年间，是崂山道教的兴盛期，这一时期崂山道

教的发展与全真教的发展是分不开的。^①全真教早期活动中心主要是山东半岛。据《太清宫志》卷一《七真降临太清宫事迹记》：“南宋庆元元年乙卯（1195），真人丘长春、刘长生，同其他道侣五真人，号曰七真，由宁海昆嵛山来游崂山，止于本宫，讲道传玄，宏阐教义，道众大悦，各受戒律。”（按：当时王重阳及大弟子马钰已仙逝，刘处玄为全真教掌教。）游山讲道之后，丘处机等人西去，只有刘处玄留在太清宫，长达两年多，这期间他在太清宫著书、传道，创立了随山派。崂山道众自此接受了全真教教义，崂山也成为全真教早期活动的一个中心。而太清宫地位的提高也当是从此时开始的。

金泰和三年（1203）刘处玄仙逝后，全真教由丘处机掌教。丘在山东地区及全国的声望日渐提高，全真教的势力也越来越大。至金兴定二年（1219）应成吉思汗之聘，赴西域雪山之前的十几年间，丘处机曾多次到崂山说法阐教，在这前后，全真七子中的其他几人，也都在崂山发展了自己的道派，计有：早年马钰所创“遇仙派”及刘处玄所创“随山派”，丘处机所创“龙门派”，谭处端所创“南无派”，王处一所创“嵛山派”；郝大通所创“华山派”，孙不二所创“清净派”。

全真教早期在崂山的活动，有力地促进了崂山道教的发展，使崂山道教进入了历史上第一个兴盛期。

入元以后，全真教活动中心转移到北京白云观。在全真教势力遍及全国各地的大背景下，崂山道教自然不会太冷清。然而，严格说来，全真七子中只有刘处玄在崂山讲道两年多，其他几人都未在崂山长时间停留。因此，七子虽创派于崂山，崂山道士中的七子后学却极少有能弘扬宗风的人才。元代初年，宋初兴建的三大宫之一上清宫即已经“颓垣圯址，芜没于苍烟萑莽之中”^②。当时有全真教第二代弟子李志明主持重修过上清宫，然而此后直至元末的六七十年间，崂山道教的发展与金末的几十年已无法相比。其间值得一提的是元世祖至元元年（1264）弃家入道的华山派道士刘志坚（1262—1328）。此人原为英王掌管鹰坊，32岁

^① 关于全真教的始末，诸书论之已详，兹不赘。这里对全真教与崂山道教之关系，也只依照本章体例作简要撮述，更详细的内容参本书第五章。

^② 朱鞞：《元延祐四年重建上清宫碑》，周至元《崂山志》，第211—213页。

时至崂山为华山派道上，号云岩子。他的功绩主要是主持创建了华楼宫，但因不通文墨，在道教理论与宗派方面的建树便无足称道了。

总之，崂山道教的第一次兴盛，纯是由北宗七真的传道活动带来的，就其内部道众而言，殊少杰出高道。因此随着全真七子活动中心远离山东半岛，崂山道教便已停滞不前。元代中期以后，全真教教团腐化，外盛内衰。泰定三年（1326），全真掌教蓝道元因罪被黜。元统三年（1335）完颜德明任掌教，从此，其后继者再未见于史传。而且整个元代后期，该派也并无有影响的道士出现。因此，崂山道教在云岩子之后便进入了中衰期。云岩子可以看作崂山道教兴盛期的殿军。

第二节 崂山道教的中衰、中兴及衰落

从元末一直到明代后期的二百余年为崂山道教的中衰期。明代开国之初，即扬正一而抑全真，七真道派在明代都处于衰落期。七真所开创的各派中，以丘处机的龙门派势力最大，但在明代，龙门派的历代宗师，大多遁迹山中，与弟子数十人潜修，宗门非常冷落。而且，由于正一道受到明室重视，全国道教中心也由北方移至南方。这无疑是崂山道教中衰的根本原因。

崂山道教中衰的具体状况在明初如何，不得而知。万历年间，作为随山祖庭的太清宫“倾圯甚，羽流（道士）窜亡，一二香火守废基”^①，以至于将太清宫“举地售之”^②，卖给了憨山和尚，由此可以想见，当时崂山道教衰落到何种地步。

从明代后期到清代康熙年间约一百余年，为崂山道教的中兴期。崂山道教的中兴是从明嘉靖万历前后开始显露出来的。万历以前，其特点主要是邱祖龙门派崂山分支三大宗派的相继创立。这三大派为孙玄清所创“金山派”，徐复阳所创“鹤山派”，又称“崂山派”及齐本守所创“金辉派”。这几个支派均见于《诸真宗派总簿》（北京白云观抄本），

^① 黄宗昌：《崂山志》卷五《仙释·憨山传》，民国二十三年刻印本。太清宫有称下清宫，黄宗昌原书中即称为“下清宫”。

^② 同治版《即墨县志》卷十二《杂稽·释道·僧德清传》，中国和平出版社2005年版，第542页。

是丘处机龙门派在明代的主要支派。三位创始人均活动于明嘉靖、万历年间，死后均得到皇帝的敕封。其中尤以金山派始祖孙玄清的影响最大。孙玄清（1517—1569年），原为崂山明霞洞暂僧，后弃释入道，静心修炼，得以双目复明。嘉靖三十七年（1558），明世宗召赴京师，在白云观坐钵堂一年，祈雨有验，封“护国天师”、“紫阳真人”。其他两人，活动范围不出崂山，但他们所开之宗派与孙玄清的金山派共同为崂山道教赢得了“全真道教天下第二丛林”（《山东通志》）的称号，使得崂山道教的中兴期可以与此前的兴盛期相媲美。

万历以后至清康熙年间，是崂山道教史上最兴盛的时期。其发展特点主要表现在三个方面：

其一，在万历年间的释道之争中，崂山道教取得了明室的支持，得以重建宫观，充实典籍，大振声威。如前所述，万历年间太清宫道众窜亡，香火寥落，南京报恩寺和尚憨山（德清）以朝廷赐金从太清宫道士手中买下了太清宫及周围土地，在宫前兴建了“海印寺”。万历十三年（1585）道士以耿义兰为首，一起控告憨山强占道宫，图谋不轨，从县、府一直告到京师，至万历二十八年，明神宗降旨毁寺复宫，并颁赐《道藏》一部给太清宫。在皇帝的支持下，太清宫得以重建。自此，崂山道教声望提高，道众也日渐增多。

其二，部分文士入道，提高了崂山道教的文化水平。以往的崂山道士，文化素养大都比较低，明代金辉派道士丁本无，原为浙江举人，后出家白云庵，有《金辉录》、《戒杀文》、《群仙要语》等著作传世。清初的蒋清山道士，曾中进士，工书能文，又擅长鼓琴，在崂山出家后，为百福庵道长，建立了百福庵书院。当时崇祯宫女养艳姬与蔺婉玉亦在修真庵出家。二人在宫中时为御用女乐，对音乐非常精通。后蒋清山让出百福庵，让她们精心研究道乐，使百福庵后来成了崂山外山派道的中心。由养艳姬和蔺婉玉创作的大型祭悼曲《离恨天》、《六问青天》、《山丹花》等，也一直沿用至今。另有清初明霞洞道士于一泰，出身诗书之家，文化素养很高，也是崂山道士中少有的几位文士型道士之一。

其三，由全真七子所创的七个道派及龙门派支派金山派、金辉派和鹤山派，在清初发展迅速，其宫观之盛、道士之多，在崂山道教史上均是空前绝后的。如龙门派的宫观在当时有修真庵、塘子观、太和观、百

福庵、大通宫、九水庵、现化庵等，金山派宫观也有白云洞，明霞洞的斗母宫、凝真宫、大妙山、奉阳庵、犹芳庵等。

崂山道教在清初的兴盛，除了此前历代道士创立教派与创建宫观两方面的努力外，主要还是与全真龙门派在清初的中兴紧密相关的。

满清入关之后，龙门派高道王常月一反有明历代宗师遁迹山林的传统，以弘扬宗风为己任，使龙门派再度大盛于世。虽然当时王常月的高足大多活动于江浙一带，但是作为龙门派在明代唯一创立三大支派的崂山道教，无疑感受到了这宗门大盛的气息，并且作出了相应的反应。

然而，清代自康熙以后，朝廷对道教渐不重视，如“对于张天师，始但许称正一真人，由二品降为五品，后又不许朝觐，令礼部带领引见。乾隆四年，又禁止正一真人传度，道教从此衰矣”^①。显然道教尊荣的时代已一去不复返了。就崂山道教而言，自康熙以后，宫观再未扩建，道众也再未增加，其间虽不乏苦心经营的道长，但衰落之势却再也无法挽回。相传崂山道教全盛期曾有“九宫八观七十二庵”，道众数千人。到了清末，便只余下十七处道宫，二百余名道士。后来又经过抗日战争期间日军焚烧和“文化大革命”中造反派捣毁这两次大劫，崂山的宫观古迹更是所剩无几，道众也飘零殆尽。崂山道教至此而衰落不振，进入发展的低谷。

第三节 崂山道教的历史地位

明代以来，中国道教分为两大派别，即正一教和全真教。崂山道教兴于全真七子，盛于全真后学，是正宗的全真教派。因此，它的历史地位也就是由它对全真教派的贡献和它自身的社会影响来决定的。而这两个方面实际上是二而一的。我们可从以下几个方面来确定崂山道教在全真教派中及中国道教史上的地位。

首先，应当明确的一点是，崂山道教是在七真的影响下发展、兴盛起来的。但它只是七真早年以山东半岛为中心布道的后期活动中心之一，七真对它的直接影响也仅限于这一短暂时期，而且七真中除刘处玄

^① 傅勤家：《中国道教史》，上海文化出版社1989年影印本，第232页。

在太清宫修道两年，其余几人都未在崂山长住，他们的全部宗教活动并不以崂山为主。因此，七真虽对崂山道教发生了深远的影响，但是如果把七真纳入崂山道教中，显然是颠倒了因果次序。也就是说，我们只能把崂山道教的发展看作七真宗教活动影响的一部分，而不能以七真来说明崂山道教本身的社会影响。就笔者所见，不少介绍崂山道教的书籍，谈到这一问题时，大多将七真纳入崂山道教中，直称“著名崂山道士丘处机”云云，这其实是不科学的。

其次，崂山道教受七真的直接影响虽较短暂，但它自金代以后的全部发展史，实际上也就是七真后学宗教活动史的一部分。如果说七真在山东活动时期，崂山道教还只是消极地接受全真教的影响，还不具备自己的特点，也还没有孕育出真正的崂山高道，那么，从元代的云岩子起，崂山道教便形成了自己的体系与特点，到了中兴期便有孙玄清等十余名高道相继出现。尤其在全真教沉寂无闻的明代，崂山道教竟然开创出全真龙门的三大支派，这在全真教发展史上确是值得大书特书的。而中兴期七真所创的七大派与龙门三支派的盛极一时，也是这期间全真教在北方教事发展重要的一页。

再次，崂山道教普遍重视的是实践修行，在道教的理论建树上基本上是一个空白。造成这种状况的根本原因，在于崂山道教教首的文化素养普遍较低。从有一定影响的全真七子的后学云岩子算起，历代道首中有自己著述的绝少，而能留下稍有一定影响的著述的就根本找不出一人。倒是在道教音乐方面，崂山道教有自己独特的贡献，如由南宋两太妃谢丽、谢安创作的《谢谱》，由明末宫女养艳姬和蔺婉玉创作的《离恨天》、《六问青天》及由康熙年间叶泰思道士创作的大型古琴曲《东海吟》，都是道乐中较有影响并流传至今的名曲。此外，在清中期以后，崂山道士中还涌现了一批较有名气的道教音乐家，如嘉庆年间的韩谦让，光绪年间的韩太初，民国时期的庄紫阳及30年代的阎全德等，都是名擅一时的古琴演奏家。道乐的用途，除敬神、练功以外，主要用于求雨、祭祀等活动，因此崂山道教音乐的发展仍与其重视实践修行有关。

复次，崂山道教的影响始终是局部性的。从云岩子以后的历代教首，虽也不乏知名于时者，如云岩子死后，元代大学士赵世延曾为他撰

写“行状碑”，徐复阳死后得到嘉靖皇帝的封号，而孙玄清则生前即被召至京师，并赠封号，在当时荣宠一时，在社会上产生了较大影响。但是这一切，都没有使崂山道教发生根本性的变化。客观地说，即使在崂山道教最为兴盛的时期，它的影响也主要局限在山东半岛，并且在全部崂山教首中，也只有孙玄清一人被列入全真龙门传授系统，与周玄朴（大拙）并列为第四代祖师，然而周玄朴一系的后学弟子颇多在道教史上占有一席之地的杰出之才，而孙玄清一系，却只在崂山世代传授，并无一人能显扬宗师，广大宗门。其他门派的后学弟子也与金山派一样，大多寂寂无闻，仅能使本门得以维持而已。

总之，崂山道教只是全真教在山东半岛的一个支派，它的影响基本不出山东半岛，它在中国道教史上的地位也主要限于创立全真支派和在局部地区吸引信徒。造成这种结果的根本原因，除了我们前面提到的崂山历代道首及道士文化素养低，缺乏理论上的建树，又不以弘扬宗风为要务，不能使本门派在更大范围内发生影响外，地理上偏居海角及虽为全真支派但并非嫡传，也在很大程度上影响了历代皇室对它的重视程度，从而使它的发展在主观和客观两方面均受到很大的限制。

第五章

早期全真教与崂山道教之关系

由于特殊的历史背景，道教在宋元时期又进入了一个发展和变革的新时期。北宋历代帝王都很推崇道教，尤其是真宗和徽宗，大搞崇道活动，“他（徽宗）与大臣蔡京以及宦官、道士共同策划了天神降临的闹剧”^①。他们想借此维护皇权的稳固，安定民心，缓和民族和社会的矛盾，但由此也造成了巨大的社会浪费，“崇道祸国”，最终没有改变灭亡的命运。

金灭北宋以后，形成与南宋的对峙局面。此后双方战争不断，民族矛盾、社会矛盾异常突出。金王朝为了维护自己的统治，采取了一系列汉化政策，如学习汉文化、通用汉语、与汉族人通婚等。想以此来加强彼此之间的文化交流，促进女真和汉族的融合。一些不愿接受金朝统治，又没有参加抗金斗争的士人就走向了归隐的道路。据任继愈在《中国道教史》中考证，当时传统道教在发展的过程中，也暴露出自身的许多弱点，而陷入停滞。在这种情况下，北方先后出现了一些改革道教旧弊的新道教。如有萧抱珍创立的太一道，刘德仁创立的真大道，以及王嘉创立的全真道等。这创立于金初的三大道派，就是历史上所说的“新道教”。

全真教，又称“全真道”，作为金代最重要的三大“新道教”之一，是宋金时期北方兴起的一个重要的道教新派别，在当时北方道教中影响最大，也是后来最有势力的一派，曾经在历史上发挥了重要的作用，产生了广泛的社会影响。全真教虽然发源于陕西，但真正兴起却是

^① 金正耀：《中国的道教》，商务印书馆1996年版，第107页。

在山东半岛。这与山东半岛作为方仙道和黄老之学大本营的自身条件有着密切的关系。全真教早期的传教活动，包括收徒、教团组织的建立、宫观建筑等，主要是在山东半岛。这些活动不仅在当时直接促进了崂山道教的兴盛，而且在后来很长时期内，崂山道教的发展变化也是随着全真教的兴衰而不断变化的。

第一节 全真教的教义特点

陕西终南山一带自古就是道教圣地，历来得到历代统治者的重视。宋太宗就曾赐楼观“顺天兴国”观额，终南山当时也被称为“洞天之冠”。这都为全真教的兴起提供了有利条件。然而，全真教在当时兴起，还是有着深刻的社会背景。任继愈在《中国道教史》中将此归结为四点：一是民族矛盾尖锐冲突；二是三教合一思想进一步深化；三是传统道教的发展陷入停滞；四是改革旧弊的新教派崛起。^①王嘉就是在这样民族矛盾尖锐的社会背景下，适应三教合一的社会思潮，针对传统道教的弊端，创立了全真教。自全真教创立，也就起了宗派之分。“自道教极盛，而宗派之分以起，皆始于辽金之世。南宗起于辽刘海蟾，北宗起于金王嘉。”^②

王嘉（1112—1127），道号重阳子，原名中孚，字允卿，陕西咸阳大魏村人。当时王家是咸阳望族，王嘉自幼业儒，同时也习武，金熙宗时曾易名世雄，字德威，并考中武举。由于仕途的不得意和对当时现实社会的失望，加之对人生无常和死亡的畏惧，他最终走向宗教，希望从宗教中寻找生存的意义，求得生命的超越。金正隆四年（1159），在甘河镇，遇二游方道士，得秘文五篇，创立全真教。他曾经在终南山村挖了一个洞穴，把它叫做“活死人墓”，住在里面修道。王重阳所创的全真教不仅是宋金之世社会矛盾激化的产物，也是王重阳另觅人生心灵旨归的必然结果。王重阳顺应时代的要求，对当时的道教进行了创新，最终使全真道教成为北方影响最大的教派。

① 任继愈：《中国道教史》下卷，中国社会科学出版社2001年版，第661—674页。

② 傅勤家：《中国道教史》，上海文化出版社1989年影印本，第207页。

“全真”，就是摒除妄幻，全其本真，保持本性之意。全真之初旨为：“识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人。”王嘉的代表作有《重阳全真集》、《重阳教化集》、《重阳立教十五论》、《重阳真人授丹阳二十四诀》、《重阳真人金关玉锁诀》等。其中，《重阳立教十五论》概述了创教的基本思想，确立了全真道士日常修习的住庵、云游、打坐、合道伴等规则，规定全真道士必须出家，凡出家必须投庵，后来还仿效佛教建立了丛林制度。

全真教有自己的教义。“全真教义，总体上看，仍是承钟离权、吕洞宾的内丹思想，但又具有独特之处，带有鲜明的时代痕迹。”^①而且从王嘉到其弟子多是读书士子，文化素质较高，所以留下的著述也最多。其中许多都是关于教义教制的论述，如上所说的王嘉《立教十五论》、《授丹阳二十四诀》等，还有马钰的《丹阳真人直言》、《丹阳真人语录》等。^②

王嘉创教之初的主要主张是：（1）主张三教合一，认为三教本质是一致的，把儒、道、释三教的“道统”都继承过来，用他的话叫“三教搜来做一家”。他传道或收徒之初，都必先使读《孝经》、《道德经》、《清静经》、《般若心经》等。王嘉临终前对马丹阳说：“学道无他，在于养气，心液下降，肾气上腾，至脾元，氤氲不散，则丹聚矣。肺与肝为往来之路，习静既久，当自知之。”（2）主张修炼“内丹”，通过“降心”、“明心”、“顿悟”等办法来“明性”、“见性”。同时，还要修命，要“外修阴德，内炼真功”，这样才能成仙。心性学说是王嘉内丹思想的核心理论。（3）主张禁绝一切世俗之欲，断绝酒色财气，忍辱苦修。并且视家庭为枷锁、牢狱，主张抛弃妻室儿女，出家修道。（4）孝慈为本的宗教伦理道德。强调忠君孝亲和慈悲行善，他说修行的目的就是“元来只是认真慈”。（5）面向民众的宗教传播思想。王嘉把全真教的传播重心放在面向社会中下层。积极劝化，用自苦、忍辱、乞食、远游，示人以“道”诗、“道”语，以及为人治病等异言异行，多方面劝人入道。全真教创教初期，教风十分简朴刻苦。道士们大多靠四处乞讨

① 卿希泰、唐大潮：《道教史》，中国社会科学出版社1994年版，第207页。

② 卿希泰：《中国道教史》修订本第三卷，四川人民出版社1996年版，第53页。

度日。王嘉七大弟子都是苦行僧式的人物。

王嘉对全真宗旨的集中阐述体现了全真教的教义特点，也是适应当时社会发展需要的。全真教和南宗一样，都注重性命双修，但是南宗是以修命为主，而“全真道则是以修性为首”^①它所提倡的“禁欲”、“节俭”、“苦己利人”等原则也是有一定社会基础的。在此之前的道教浪费严重，例如宋代崇尚道教的斋戒，花费了大量的钱财，浪费了许多社会财富，引起世人对道教的反感。所以全真教所提倡的这些原则也是时代发展的需要。

第二节 早期全真教在山东的活动

全真教的真正兴起和发展是在胶东半岛，这里才是全真教真正的发祥地。据《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》记载，金大定七年（1167），王嘉一把火烧掉自己居住的茅庵，东出潼关，赴胶东半岛。他在山东充分运用了他随机施教的劝化才能，很快打开了局面，使他的宗教事业以前所未有的速度向前发展。在宁海州（今烟台牟平区）马钰家修庵传道，取名“全真庵”，开始了他的传教活动，全真教也由此而得名。

王嘉“在金世宗大定七年（1167），便到了山东的登州”^②，通过自己出色的宣传鼓动，加上七大弟子的协助，很快在文登、宁海、福山、莱州一带建立起群众性的教团组织。据卿希泰先生主编的《中国道教史》记载，这些组织有：大定八年（1168），王重阳在文登县（今文登市）所建的“三教七宝会”；大定九年（1169），在宁海城所建的“三教金莲会”，以及不久之后，在福山县（今烟台福山区）所建的“三教三光会”，在登州（今蓬莱市）所建的“三教玉华会”；在掖县（今莱州市）所建的“三教平等会”。“这一段时期，他多往来于登州、莱州之间”^③。王重阳在胶东半岛传教与昔日陕西传教的尴尬相比，已是不可

① 卿希泰：《道教史》，中国社会科学出版社1994年版，第210页。

② 南怀瑾：《中国道教发展史略》，复旦大学出版社2007年版，第97—98页。

③ 同上书，第100页。

同日而语了，在不到一年的时间里，先后在胶东半岛的登、莱、宁海三州建立了五个全真道的下层民间组织，号称“三州五会”，参加的道众可能达上万人。“三州五会”的建立，标志着全真道结束了以零散道人为主教众的阶段，开始进入了有会首、有一定规模的道教组织、并日益显示出自己的教义特点和社会影响的发展时期。卿希泰在书中曾这样评价：“一年之内，在山东半岛沿海一带便建起了五个全真教的会社，这对内丹派道教来说，是空前的创举。”^①元代道士赵道一撰写的《王嘉》一文中提到了“在莱州立平等会，自是远近风动，与会者千余人”，可见当时全真道信徒之众。王嘉在胶东半岛的传教活动前后只有短短三年，但已经在理论和组织两方面为全真教的兴盛奠定了基础。

此外，王嘉在胶东还收了七位弟子，即丹阳子马钰、长真子谭处端、长生子刘处玄、长春子丘处机、玉阳子王处一、恬然子郝璘（后改名大通，道号广宁子）、清静散人孙不二。在全真七子中，被王重阳视为“一弟一侄两个儿”^②的马钰、谭处端、刘处玄、丘处机被称为四哲，其余三人被称为“四哲之亚”，史称“北七真”，即全真七子。这就为全真道在全国的兴起准备好了骨干人才。全真教创教初期，教风十分简朴清苦。道士们大多靠四处乞讨度日，如前面所说，七大弟子都是苦行僧式的人物。“七子”秉承道家文化倡导的超越性智慧和修道者的吃苦耐劳、坚忍不拔的精神，知行合一，内修身而外行善，依托齐鲁文化丰富的滋养，传道授徒，使全真教立足齐鲁而广布于全国，对中国传统文化的发展起到了巨大的推动作用。

全真教在山东的传教活动还表现在宫观的建设方面。宫观是道教传播其思想，进一步发展壮大的重要场所，全真教的发展也是不能离开宫观。自全真教在山东传教以来，就大力建设宫观。现存著名的遗迹有：位于现在山东牟平的范园和昆嵛山烟霞洞、文登的圣经山、栖霞的太虚宫、莱州的武官灵虚观、荣成的圣水玉虚观、莱州的大基山道士谷、荣

① 卿希泰：《中国道教史》修订本第三卷，四川人民出版社1996年版，第36页。

② 王重阳：《结物外亲》诗一则曰：“一侄二子一山侬，连余五个一心雄。”再则曰：“一弟一侄两个儿，和余五逸做修持。”其中“弟”指马钰，“侄”指谭处端，“二子”指刘处玄和丘处机。

成的铁槎山云光洞,以及青岛的崂山太清宫、上清宫^①、华楼宫等宫观胜迹。这些宫观都是当年王嘉及其弟子修身传道的地方。到13世纪初,全真教已经形成了一个以昆嵛、宁海为中心,东至文登、荣成,西至福山、栖霞、掖县,南至乳山、海阳,北至海岸的庞大的宫观区。在这些地方尚存有大量与全真七子有关的珍贵碑刻和摩崖石刻。如王嘉的《赠马钰先生》、《赠丹阳》,丘处机的《登道士谷山》、《七绝诗》以及《上清宫》等。这些宫观与石刻都是全真教早期在山东半岛传教的历史见证。

全真教能在山东半岛取得如此成就,是与山东半岛自身的条件分不开的。如本书第二章所述,早在先秦时期齐地就是方仙道的大本营,因秦始皇和汉武帝多次东巡胶东半岛寻仙求药,使胶东地区的方仙道文化有了更为广泛的民众基础和更为深远的影响,齐地本有深厚的儒学传统,东汉经学大师郑玄就曾在崂山一带聚徒讲学,《后汉书》记载:“(郑玄)家贫,客耕东莱,学徒相随已数百千人。”故儒家孝谨温良、恭俭谦让等伦理观念在当地也甚为普及,而昆嵛山一带还是佛教活动比较集中的地区。这种道教文化传统深厚悠久,道、释、儒和谐并存的地域文化特点,加之物产丰富、教育发达、交通便利等有利条件,都构成了王重阳在此传道成功的重要前提。

第三节 早期全真教与崂山道教的关系

全真教在山东半岛的传教活动,直接影响了崂山道教的发展;或者说,崂山道教也是全真教发展过程中的一个重要组成部分。崂山道教的兴盛期,与全真教的发展是密不可分的。崂山盛时有“九宫八观七十二庵”之说,为“道教全真天下第二丛林”,可以说崂山道教的兴衰很大程度上是由全真教的兴盛和衰落决定的。

王嘉和马钰仙逝以后,全真教由刘处玄掌教。刘处玄,字通妙,号长生,山东掖县人,“全真七子”之一。经王嘉点化入道,是“七子”

^① 周至元《崂山志》曰:“(太清)宫与太平、上清同时兴建,嗣后邱长春、张三丰、徐复阳相继栖止。”齐鲁书社1993年版,2007年内部印刷,第87页。

中入道最晚的一个。据前引《太清宫志》卷一《七真降临太清宫事迹记》的记载，刘处玄与丘处机等人均曾来崂山布道，丘处机于南宋庆元元年（1195）来崂山，留诗二十一首，改“劳山”为“鳌山”。“已而，携屐云游至崂山，爱其奇秀，因更名曰鳌山，以为栖真处。”^①后来，丘处机等入西去，只有刘处玄留在太清宫，著书讲道，长达两年多。并在此创建了全真教派分支“随山派”。

刘处玄则独留太清宫，讲授经典，使太清宫由此归宗于全真随山派，被尊为崂山道教十大道首之一。^②

自此太清宫道场大兴，道众四方汇集，崂山道教开始接受全真教义，并成为全真教的一部分。崂山也成为全真教早期的一个活动中心，大大促进了崂山道教的发展。《太清宫志》卷一《刘祖长生真人传》曰：

庆元三年（1197）丁巳，诏赴京问以道要，师曰：“至道之要，寡嗜欲则身安，薄赋敛则国泰也。”上悦，赐还故居。

刘处玄学识丰富，遗世之作有《仙乐》、《太虚》、《盘阳》、《同尘》、《安闲》、《修真》六文集，及《道德经注》、《阴符经解》、《黄庭述》等，他也是全真七子之中，居崂山时间最长，著书、阐教最多的一位。^③刘处玄仙逝后，全真教由丘处机掌教。丘处机，字通密，号长春子，山东栖霞人。他曾经对全真教进行改革，使全真教真正进入了全盛期。丘处机拜王嘉为师后，积极进行社会活动，特别注意争取金廷的承认和重视，并开始以山东栖霞县太虚观为中心，建立宗教活动基地。丘处机曾三次到崂山说法阐教。他传承全真道法，主张修道者应出家，断绝一切尘缘；主张清心寡欲即为修道成仙之本根。在“七子”所创的各门派中，丘处机所创的“龙门派”影响最大。

① 周至元：《崂山志》，第163页。

② 高明见：《道教海上名山——东海崂山》，第36页。

③ 白如祥辑校：《谭处端刘处玄王处一郝大通孙不二集》，收有《仙乐集》、《无为清静长生真人至真语录》、《黄帝阴符经注》、《黄庭内景玉经注》、《长生刘真人语录》等五种，齐鲁书社2005年版。

除此之外,丘处机还擅长诗词、书法,在崂山留下了许多遗迹,计有太平宫白龙洞刻石诗20首,上清宫玉皇殿西墙外浑元石上刻石诗10首,太清宫三皇殿后山石上刻有诗10首^①,上清宫东石壁上刻石词《青玉案》1首。其中《上清宫刻石诗十首》其十曰:“陕右名山华岳稀,江南尤物九华奇。鳌山下枕东洋海,秀出山东人不知。”对崂山评价甚高,丘处机也是第一个把崂山命名为“鳌山”的人。应该说丘处机在崂山的这些活动,不仅促进了崂山道教的发展,也给崂山增加了浓厚的道教文化的底蕴,丰富了崂山道教的历史,这些也成为以后重要的崂山旅游资源。

丘处机在当时威名远播,影响甚大。他曾西行觐见成吉思汗,一是为了传道,二是为了救民于水火。成吉思汗曾赐以虎符,附以玺书,封为“丘神仙”、“国师”,总领道教。“自丘处机东归以后,全真道大兴于天下,全真七子的门人弟子纷纷来崂山建宫立院,使崂山逐步取代了昆嵛山,成为全真道在山东的传教中心。其本人也被尊为崂山道教十大道首之一。”^②

1227年,丘处机病故于北京“白云观”,遗体安葬于北京长春宫东侧。崂山道士为纪念他的功绩,在上清宫边为其建了“衣冠冢”,以示怀念。和其他许多道士一样,丘处机不仅仅属于崂山道教,但他在崂山所做的一切对崂山道教的影响却是极其深远的。

全真七子中的其他几人,也都在崂山发展了自己的道派:早年马钰所创“遇仙派”、刘处玄所创“随山派”,及丘处机所创“龙门派”、谭处端所创“南无派”、王处一所创“嵒山派”、郝大通所创“华山派”、孙不二所创“清净派”。据高明见的考证,“除刘处玄、丘处机外,王处一是最有可能来过崂山的全真高道。其著作《云光集》中有《崂山采药》和《赠崂山郑先生》两首诗,均可证”^③。

“全真七子早期在崂山的传道活动,深深影响了崂山道教的发展。金元时期是全真教的鼎盛时期,同时也是崂山道教发展的黄金时期。全

^① 高明见说:“据诗文内容来看,其镌于上清宫十首应是为太清宫而作,而镌于太清宫之十首则是为上清宫而作。”高明见:《道教海上名山——东海崂山》,第42页。

^② 高明见:《道教海上名山——东海崂山》,第51页。

^③ 同上书,第52—53页。

真教早期在崂山的活动，有力地促进了崂山道教的发展，使崂山道教进入了历史上第一个兴盛期。”^①元朝时，全真教更是得到了朝廷的恩赐，获得了更好的发展，这也促成了崂山道教最为辉煌的时期。这些努力和成果都为明清时期崂山道教的昌盛奠定了坚实的基础。

综上所述，山东半岛作为全真教的真正兴起和早期传教活动的中心，其实是齐地尤其是滨海地区，作为方仙道与黄老之学大本营之独特地域文化魅力的又一次生动显示。这不仅大大促进了山东地区道教的发展，尤其是对崂山道教的发展起到了很好的推动作用。当然，全真教在崂山的发展也是其自身发展壮大的重要组成部分。因为正如我们在前文中所说的那样，崂山道教的兴衰始终是与全真教密切相关的。

^① 刘怀荣：《崂山道教及其在中国道教史上的地位》，《东方论坛》1995年第3期。

第六章

明代嘉靖以来道教的发展 与崂山道教的中兴

元末以来，全真道渐趋衰落。但到了明代嘉靖年间，由于皇室的重视，道教的地位有所提高，再次出现繁荣的局面。在民间，很多高道开宗立派，为道教的繁荣作出了巨大贡献。作为全真道支派的崂山道教也一度中兴，创立了金山派、鹤山派、金辉派等龙门三大派，宫观数量也大幅度增加，初步形成了“九宫八观七十二庵”的格局，呈现出空前的繁荣景象，在朝野间均产生了广泛的影响。

第一节 嘉靖皇帝对道教的尊崇和礼遇

明朝历代皇帝都崇奉道教，至嘉靖皇帝，对道教的尊崇和礼遇更为突出，使得道教的政治地位得到明显提高。与此相应，道教在民间和世俗社会有了更多的信徒，教义也得到进一步的发展与完善。皇室的礼遇和道教的民间化、世俗化，相互促进，构成了这一时期道教兴盛最突出的两个标志。

明代从开国以来就抬高正一道而打压全真教，因此道教的中心也随之从北方转移到南方，全真道开始进入衰落期。但嘉靖皇帝继位后，这种情况有了较大的变化。据《明史》记载，明武宗朱厚照、世宗朱厚熜都崇奉道教，世宗嘉靖皇帝对道教的尊奉更是到了无以复加的地步。他即位后，毁佛寺驱逐僧人，独尊道教，颠覆了前代皇帝佛、道并崇，或重佛甚于崇道的传统，使明代对道教的崇奉在嘉靖一朝达到顶峰。嘉靖皇帝对道教的尊崇主要体现在如下几个方面：

第一，对所宠幸的道士，多给予高官厚禄。其中最突出的例子是邵元节和陶仲文。邵元节本是龙虎山上清宫道士，嘉靖三年（1524）被征入京，大受世宗宠信，“俾居显灵宫，专司祷祀。雨雪愆期，祷有验，被封为清微妙济守静修真凝玄衍范志默秉诚致一真人，统辖朝天、显灵、灵济三宫，总领道教，锡金、玉、银、象牙印各一”。其父母子孙也都受到封赏。嘉靖六年（1527），“预宴奉天殿，班二品，赠其父太常丞、母安人，并赐文泰真人，赐元节紫衣玉带……敕建真人府于城西。以其孙邵启南为太常丞，曾孙邵时雍为太常博士。”^① 每年给元节禄百石，以校尉40人供洒扫，赐庄田30顷、免其租。又遣中使建道院于贾溪，赐名仙源宫。世宗乏皇嗣，邵元节为此建祈嗣醮。嘉靖十五年（1536）皇子诞生，授予礼部尚书，赐一品官服，邵启南及弟子陈善道等咸进秩。嘉靖十八年（1539），邵元节卒，“帝为出涕，赠少师，赐祭十坛，遣中官锦衣护丧还，有司营葬，用伯爵礼，礼官拟谥荣靖，不称旨，再拟文康。帝兼用之，曰文康荣靖。启南官至太常少卿。善道亦封清微阐教崇真卫道高士”^②。

受世宗宠信而知名的另一位道士是陶仲文。陶仲文是因邵元节的推荐而得到宠幸的，且宠信程度超过邵元节。陶仲文，初名典真，湖北黄冈人。“元节年老，宫中黑眚见，治不效，因荐仲文于帝。以符水咒剑，绝宫中妖。庄敬太子患痘，祷之而瘥，帝深宠异。”嘉靖十八年（1539）先后授“神霄保国宣教高士”、封“神霄保国弘烈宣教振法通真忠孝秉一真人”^③，领道教事。“以仲文子世同为太常丞，子婿吴浚、从孙良辅为太常博士。帝有疾，既而瘳，喜仲文祈祷功，特授少保、礼部尚书。久之，加少傅，仍兼少保。仲文起笏库，不二岁登三孤，恩宠出元节上。……一人兼领三孤，终明世，惟仲文而已。”^④ 嘉靖皇帝自嘉靖二十年（1541）遭宫婢变，移居西宫内，成日只知道寻求长生不老，郊庙祭祀因此废弃，不视早朝，“君臣不相接，独仲文得时见；见辄赐

① 《明史》卷三百七《佞幸传·邵元节传》，中华书局1974年版，第7894—7895页。

② 同上书，第7895页。

③ 同上书，第7896页。

④ 同上。

坐，称之为师而不名”^①。足见邵元节在终明之世，其地位之高以及皇帝对他的礼遇。三十九年（1557），陶仲文卒，世宗闻之痛悼，葬祭视邵元节，特谥荣康惠肃。陶仲文得世宗之宠20年，位极人臣、其子孙及门徒皆受恩泽。

第二，广建斋醮，迷信神仙。《明史·邵元节传》记载：“世宗嗣位，惑内侍崔文等言，好鬼神事，日事斋醮。”^②嘉靖三年（1524），因为道士邵元节特别擅长斋醮之术而被征入京，“专司祷祀”。明世宗对斋醮的嗜好日盛一日，甚至发展到“经年不视朝”^③，深居西苑，日夕以斋醮为事，朝臣对这种“焚修、斋醮之事”只能迎合奉承之，不能持任何异议，奸臣严嵩“以虔奉焚修蒙异眷者二十年”^④。凡敢于进谏者，必受极其严厉的惩罚。给事中周怡陈时事，有“日事祷祠”语。帝大怒，悉下诏狱，拷掠长系。吏部尚书熊浹谏乱仙，即命削籍。自是，“中外争献符瑞，焚修、斋醮之事，无敢指及之者矣”^⑤。这类事例不绝于史书，以致朝廷政治混乱，佞臣借此陷害忠良之事时有发生。

第三，耗费民财，大建宫观。兴建宫观是世宗崇道的一项主要举措，如嘉靖二十一年（1542）八月，用陶仲文言，建佑国康民雷殿于太液池西，《明史·食货志》称：“世宗营建最繁，十五年（1536）以前名为汰省，而经费已六七百万，其后增十数倍，斋宫秘殿并时而兴，工场二三十处，役匠数万人……岁费二三百万。”^⑥致使明王朝开国以来“百余年富庶治平之业，因以渐替”^⑦。

第四，爱好青词。所谓“青词”，又称为绿章，是道教举行斋醮时献给天神的奏章祝文，一般为骈俪体，因用红色颜料写在青藤纸上，故名“青词”。世宗因“日事斋醮”、“焚修”之事，需用大量青词，便“简文武大臣及词幢入值西苑，供奉青词”^⑧。以至中国历史上第一次出

① 《明史》卷三百七《佞幸传·陶仲文传》，中华书局1974年版，第7897页。

② 《明史》卷三百七《佞幸传·邵元节传》，第7894页。

③ 《明史》卷二百九《杨爵传》，第5523页。

④ 《明史》卷三百七《佞幸传·陶仲文传》，第7897页。

⑤ 同上。

⑥ 《明史》卷七十八《食货志》，第1907页。

⑦ 《明史》卷十八《世宗本纪》，第250—251页。

⑧ 《明史》卷三百七《佞幸传·陶仲文列传》，第7897页。

现了以青词获宠而擢升为朝廷高官重臣的罕见现象，宠臣顾鼎臣、夏言、严嵩等皆先后以青词获宠，因此有“青词宰相”之称。史书记载“自嘉靖中年，帝专事焚修，词臣率供奉青词，工者立超擢，卒至入阁，时谓李春芳、严讷、郭朴及炜为青词宰相”^①。

第五，迷信丹药方术。世宗对于长生仙药特别感兴趣，千方百计地四处寻找，因此道教徒以进仙方丹药而获宠者，有数十人之多。史书载陶仲文献房中秘方，得幸世宗。顾可学“自言能炼童男女洩为秋石，服之延年……遂命为右通政”^②。世宗如此热衷方药、方术，虽然没有获得长生，但客观上却促进了道教的发展。

世宗的崇道行为还有一个突出表现，就是为其父母和本人加封道号。据《明史·陶仲文传》载，嘉靖二十九年（1550）封皇考道号为“三天金阙无上玉堂都仙法王玄元道德哲慧圣尊开真仁化大帝”，皇妣道号为“三天金阙无上玉堂都仙法王玄元道德哲慧圣母天后掌仙妙化元君”，自号为“凌霄上清统雷元阳妙一飞玄真君”，又加号为“九天弘教普济生灵掌阴阳功过大道思仁紫极仙翁一阳真人元虚玄应开化伏魔忠孝帝君”，后再号为“太上大罗天仙紫极长生圣智昭灵统元证应玉虚总掌五雷大真人玄都境万寿帝君”^③，明世宗俨然成了“道教皇帝”。这在中国历史上是绝无仅有的，明代道教也因此而获得了巨大的发展空间。

第二节 道教的民间化和世俗化

明代道教不同于前代的一个重要方面就是道教的民间化和世俗化。帝王的支持，使道教获得了更多的民间信仰，一方面其信仰和方术得到广泛传播，另一方面也促成了道教生活的民间化、世俗化。这在如下几方面表现得最为突出：

一是道教节日的民俗化和道士的职业化。道教节日与民俗相结合，同时满足了民众的宗教需求和娱乐需求，使人们的生活更加丰富，也使

① 《明史》卷一百九十三《袁炜传》，第5118页。

② 《明史》卷三百七《顾可学列传》，第7902页。

③ 《明史》卷三百七《佞幸传·陶仲文传》，第7897—7898页。

道教信仰走出了神圣的宫观，成为民众生活的重要组成部分。如《帝京景物略》卷二记载：“四月一日至十八日，倾城去马驹桥，幡乐之盛一如岳庙，碧霞元君诞也。”^①可见有明一代道教与民俗的结合之深。祀神、庙会民俗活动中重要的项目，丧葬之家延请僧道做道场以超度亡灵，长期沿袭，也成了民俗的重要组成部分。

世俗化了的道教，吸引了更多的人出家为道。但明代人数众多的道士已经不再是幽居深山老林，而是走出宫观，成为满足民众宗教信仰需要的职业道士。明代道士还可分为在家和出家两类。《留青日札摘抄》记载：“今则僧尼杂处，道俗混淆，四时游戏群集。”^②可见明代道士和俗人已经没什么大的区别。道教的斋醮、方术专门用于人们祛病除邪、邀福求子、拜寿度亡、求雨等之用，在这个过程中，道教生活广泛参与民众生产、社会生活、家庭生活等。因此，道教生活遂成为明代社会生活的重要组成部分，而道士也因为道教活动的商业化而成为一种职业。

二是道教神灵崇拜在民间的盛行。随着道教信仰的深入，道教神灵在民间有了更为广泛的市场。玄武大帝、吕祖、天妃（妈祖）、城隍庙、王灵官等，这些道教神灵在民间受到民众的虔诚供奉，相关的庙宇随处可见。如青岛的天后宫就建于成化三年（1467），用以供奉妈祖神。不同神庙各有所奉，遍布于各村镇，数量远远超过正规的宫观。道教还不断从民间信仰中吸纳新的神仙编入道教的神仙谱系之中，如关圣帝君和文昌帝君，就是在明代成为道教新神，并逐渐受到人们的膜拜。关圣帝君的原型为关羽，明代初期被封为侯，万历三十二年（1604）被封为“三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君”。佛教曾经封关羽为“伽蓝神”，儒家奉他为“义勇武安王”。明代的关帝不仅在道教中地位大为提高，在国家祭奠和民间信仰中，还是武神兼财神，因此朝野信奉者甚众。文昌帝君为道教的俗神，又叫“文曲星”。原来是古代对斗魁六星的总称，后被道教封为科举士子的守护神，主掌官禄功名，备受读书人供奉。

明代小说、戏曲、鼓词等文学作品中，还出现了一批专以道教故

① 转引自任继愈《中国道教史》下卷，中国社会科学出版社2001年版，第799页

② 同上书，第801页。

事为题材的作品，如《东游记》、《韩湘子传》、《七真天仙宝传》，这些作品以表现道教神灵、宣扬修炼成仙为主题，不仅促进了道教神灵信仰在民间的广泛传播，也对后世文学产生了直接的影响。

三是民间宗教的兴盛。道教作为我国的本土宗教，从创立之初就在社会底层传布，在后来的发展过程中也始终有着广泛的民众基础。明代道教的另一变化是民间宗教的崛起，从明代成化、正德年间兴起的罗祖教算起，到明朝末年，出现了十多种较大的民间宗教，比较著名的有黄天教、三一教、红阳教、混元教、闻香教、西大乘教、龙天门教、收元教等。这些新兴宗教强化了道教在民间的影响，使道教的内丹理论与实践得到进一步的传播。如黄天教，又名黄天道、皇天道，创立于嘉靖年间，其教义和修炼方法主要继承了宋元道教内丹派和金元时期兴起的全真道。创始人是北直隶万全卫的李宾，道号普明。其创立之初，偏于直隶万全卫一隅，不久便迅速传遍京畿及山西北部。明朝末年又传至江南，对明清时代道教在民间的传播产生了重大的影响。

四是扶乩和劝善书、宝卷的盛行。扶乩是一种占卜方法，又称扶箕、扶鸾。具体操作方法是通过对焚香设祭等方式使神灵降临，然后用钉成丁字形的两根小木棒即乩笔在沙盘（簸箕中放沙或米）中写字，巫师据此预测吉凶。明代嘉靖皇帝深好此道，长于扶乩的蓝道行被召入宫中，得到嘉靖的重用，并在诛灭严嵩时发挥了重要作用。明代的扶乩之风盛行于宫廷和民间，尤其在民间中产生了巨大的影响。当时的王公大臣、文人儒士也积极推广，乐此不疲。

明代还大量出现了劝善书，如《关帝觉世真经》、《关帝明圣经》、《戒士子文》、《文昌帝君阴骘文》、《吕祖功过格》、《文帝孝经》等，大多借助道教信仰的力量宣扬封建伦理道德，劝人行善尽忠。另外，与民间新道教相适应的通俗说唱经卷——宝卷也得到了长足的发展。宝卷往往以儒道佛教义为主题，宣讲佛道故事，阐释某种宗教教义或劝人学好向善。有明一代宝卷文学在民间广泛传播，受广大下层老百姓的欢迎。一些民间宗教利用宝卷的形式传播教义取得了巨大的成功，如罗教的五部六册宝卷就是典型。宝卷大多受到道教经典《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》的影响，其内容多是宣扬因果报应、劝人行善积德。扶乩和劝善书、宝卷的盛行，以特殊的方式扩大了道教的影响和道教信

仰的传播，也是道教在民间兴盛的重要标志之一。

上述四个方面的特点，虽然不是在嘉靖一朝形成的，但是由于嘉靖皇帝的推波助澜，道教民间化和世俗化的进程在嘉靖以来显然得到了长足的发展。正是道教在民间的这种发展盛况和深入人心的影响，与嘉靖皇帝崇道的国家政策，共同构成了崂山道教中兴的现实前提。

第三节 崂山道教的三大支派

据牟平地方志记载，金天会十四年（1136），丘处机等七人在山东宁海州（今牟平）从师王重阳，学习道法。南宋末至元初，以丘处机为首的王重阳的七位弟子^①，曾在崂山传教，崂山道教因此兴盛一时。丘处机等人相继去世后，其门徒各立门户，繁衍出七个支派，即马钰的遇仙派、丘处机的龙门派、谭处端的南无派、刘处玄的随山派、王处一的嵒山派、郝大通的华山派、孙不二的清静派，七派中以丘处机的龙门派势力最盛。在明代嘉靖年间，崂山道教受其影响，形成了金山派、鹤山派、金辉派等龙门三大支派。

孙玄清与“金山派”。孙玄清，寿光人，字金山，号紫阳。原是山东寿光的一名瞽目僧人，后来听说崂山道士徐复阳也曾双目失明，但经过苦苦修行，20年后双目复明，于是来到崂山明霞洞，改释从道。经过长时间的刻苦修行，孙玄清也得以双目复明。当时，正值朝廷差官诏取天下玄文秘录，同洽并参。孙玄清于嘉靖三十七年（1558）应诏到京师，在白云观坐钵堂一年，注《灵宝秘诀玉皇心印经》、《太上清静经》、《皇经始末元奥》等，祈雨有验，明世宗诏赐“紫阳真人”、“护国天师”（见《孙真人紫阳疏》），令他“掌管真人府事”。孙玄清由此开创了全真道教龙门派下的一个支派——金山派，他是嘉靖年间崂山道士中最显贵者，崂山明霞洞也因此成为金山派的祖庭。

明隆庆（1567—1572）初，孙玄清主持对崂山金山派道院进行扩

^① 即长春子丘处机，字通密；长生子刘处玄，字通妙；长真子谭处端，字通正；丹阳子马钰，字玄宝；广陵子郝太古，字大通；玉阳子王处一，字净道；清静散人孙不二，字坤传。也称“北七真”。

建，占地2000多平方米，房屋32间，建三清殿一座，为砖木结构。道院藏有《五老图》长卷，绘有孙玄清以下5人的画像。隆庆三年（1569）六月二十六日，孙玄清逝于崂山上清宫，享年73岁（一说为65岁，待考）。文渊阁大学士、太傅翟銮曾为之题诗吊唁，诗刻于明霞洞处。明霞洞左侧镌刻有《孙真人紫阳疏》成篇石刻，又称《海岳修真记》，该刻石占明霞洞巨石之大半，字尚可扣读，疏中叙述了孙玄清修行事迹甚详。在这篇疏文中，孙真人自称“修行五十余年，大悟千百遍，小悟不可以计数”，可见孙真人的道行之深。又据记载，清乾隆三十五年（1770），崂山道士王生本在白云洞立有白云洞历代碑，内述其金山派祖师海岳山人之功果，惜碑文已佚。

孙玄清创立的金山派是较早融合斋醮祈禳等正一符箓法术的全真龙门道派之一。该派改变了以往道教只重自我修炼的思想，主张住丛林，重修行，为民治病，见义勇为，体现了崂山道教的特点，故又被称为“崂山派”。目前辽宁千山、山东崂山和泰山等风景区的道教庙宇多属于金山派。

徐复阳与“鹤山派”。徐复阳，字光明，号太和子、通灵子，大明莱州府掖县（今山东烟台莱州市）人。据《太清宫志》和《即墨县志》载，徐复阳幼时目盲，于正德（1506—1521）初年流落到即墨鹤山，为遇真庵龙门派道士李灵仙所收养，徐师事李道士多年并得其真传。经过刻苦修道，又得师父李灵仙的妙手调理，双目竟然神奇般复明。后于仙鹤洞面壁九年，终得大道，于明嘉靖三十五年（1556）仙逝，寿81岁。其飞升遗迹、墓址、摸钱洞等胜迹今犹存。徐复阳开创了崂山全真教鹤山派，成为名扬青史的一代道教祖师，也提升了鹤山、崂山乃至青岛在全国道教乃至中华文化中的地位。

齐本守与“金辉派”。金辉派始祖齐本守，浙江杭州钱塘县人，字养真，号金辉，又号逍遥子。明万历年间（1573—1619）与师傅阎不夜（龙门派）由山东寿光县东来崂山，至太清宫西北天门后，爱其两峰峙立，并有丘长春真人之题刻，更见该处之先天庵幽静绝尘，遂留居于此。在那里潜居修道30余年。齐本守在先天庵修行期间，多事劳苦，师徒两人垦荒种地，广行方便，自食糠秕，供人米粮，同居道众，皆为钦感。尤其是他用21年的时间，亲手增修殿宇三间及配房两间，为他

人所不能及。齐本守晚年居太清宫，此时，太清官内有随山、金辉两派。先天庵倾废后，道士归太清宫合居，故太清宫一度亦称金辉派道庙。天启二年（1622）春正月，“道人（齐本守）忽语众曰：‘吾世缘已尽，将从此逝矣！’恍失所在，羽众觅之，至八仙墩，则衲履在焉。墩之下，汪洋东溟也。人谓道人水解云”^①。后被敕封为“上元普济宏道真君”，其遗留之法派称金辉派。

崂山道教历史悠久，源远流长，在其发展的历史长河里，有壮阔波澜，又有淙淙细流。嘉靖以来的一段时期是其发展历程中的一个重要阶段。龙门三大支派的创立和发展，共同为崂山道教赢得了“全真道教天下第二丛林”（《山东通志》）的称号，也为后来崂山道教的发展奠定了基础。

① 黄宗昌：《崂山志》卷五《仙释·齐道人传》，民国二十三年刻本。

第七章

清代崂山道教的发展

由于内外因素的共同影响，道教在清代逐渐走向衰落，崂山道教也不例外。清初，受全真龙门派中兴的感染，崂山道教在道教宫观和道士人数方面都有所发展。这主要表现在出现了一批高素质的道士、宫观的兴建与道众的增加、名人游览等几个方面。乾隆以后，清代统治者提倡尊孔复儒，以理学治世，对道教不再重视^①，道光年间以来，道士的素质明显下降，宫观坍塌败落，崂山道教渐趋衰落^②。

第一节 清代前期崂山道教的发展

满清入关后，龙门派高道王常月于顺治十三年（1656），“奉旨主讲白云观，赐紫衣，凡三次登坛说戒，度弟子千余人，道风大振”^③，王氏以弘扬宗风为己任，使龙门派再度兴盛于世。这为崂山道教继续保持明代嘉靖以来的发展势头，创造了极为有利的发展契机。因此，在清代前期，崂山道教曾一度呈现出繁荣的景象。

一、清代的崂山道士

进入清代以后，崂山的主要道派有金辉派、金山派和龙门派。各派

① 如卿希泰、唐大潮《道教史》第七章“清代民国道教”，中国社会科学出版社1994年版，第325—325页；任继愈主编《中国道教史》第十八章“明清道教两大派”，中国社会科学出版社2001年版，第834页，都对此有所论述。

② 如任颖卮《崂山道教史》，中央编译出版社2009年版；王桂云《游览崂山闻人志》，方志出版社2010年版等，都有章节涉及清代崂山道教的发展。

③ 完颜崇实：《昆阳王真人道行碑》，见李养正编著《新编北京白云观志》，宗教文化出版社2003年版，第717页。

均涌现出了一些在教理、教务等方面有所建树的道士，如金辉派道士丁本无著有《金辉录》、《戒杀文》、《群仙要语》；金山派道士王生本精通医筮、堪舆和养生之学，于一泰精通经义，张然江工诗善画；龙门派道士刘永福擅长医术卜筮，边永清、杨绍慎和养艳姬等对崂山道乐的发展作出了突出的贡献。其他派别无法考证的道士，在道教的传播、道教典籍的保存、道教宫观的建造，或理财、武功、管理等方面，也不乏各具才能、有过人之处者。正是在他们的共同努力下，崂山道教才能在清代前期继续保持中兴的态势。

（一）清代崂山道士的派别

由全真七子所创立的七个道派及龙门派支派金山派、金辉派和鹤山派，在清初获得了一定的发展，道教宫观的建设，出现了空前绝后的繁荣局面。如龙门派在明清时修有修真庵、塘子观、太和观、百福庵、大通宫、九水庵、现化庵等；金山派的宫观有白云洞、明霞洞的斗母宫、凝真宫、大妙山、奉阳庵、犹芳庵等。^①但限于史料，只有少数道士的派别可以考订。

丁本无是崂山道士中不多见的有著作存世的文人道士，据材料记载：

丁本无，字太乙，明浙江举人，因不满魏忠贤擅权结党，残害忠良，遂于天启年间（1621—1627）弃家修道来到崂山。……入白云庵出家为道。丁本无居崂山三十余载，潜居庵北葫芦洞中诵经著述，著有《金辉录》、《戒杀文》、《群仙要语》等著作，羽化后葬于姑余山下。^②

由丁本无的著作《金辉录》可知，丁本无属于崂山金辉派，他所居的白云庵也应该是金辉派的修炼宫观。

金山派道士还有王生本、于一泰、张然江。王生本在白云洞修炼^③，

① 刘怀荣：《崂山道教及其在中国道教史上的地位》，《东方论坛》1995年第3期。

② 高明见：《道教海上名山——东海崂山》，第74页。

③ 王生本在白云洞修炼，当为金山派道士。

精通医术、卜筮、堪輿及养生之学，《崂山志》卷四《人物志》曰：

王生本，即墨人，号得一子。康熙间，居白云洞。精医筮及堪輿，食五谷不去秕糠，服气御神，真阳内充。年百三十岁，须返黑。一日沐浴整襟，端坐而逝。^①

于一泰出身于诗书之家，文化素养很高，是崂山道士中少有的几位文人道士之一。《崂山志》卷四《人物志》曰：

于一泰，东昌人，号守玄。顺治时，居明霞洞，精通经义。后迁大妙，聚徒讲学，远近宗之。年八十余，颜犹如童。一日，谓其徒曰：“吾尘缘已了，当从此逝。”^②言毕，端坐而化。

张然江，工诗善画，他的作品于清淡中透出渊深，《崂山志》卷四《人物志》曰：

张然江，高密人。家富于产，而生性恬静，不喜浮靡。工诗善画。昆季皆知名士。嘉庆间，弃家来崂，至明霞洞。喜曰：“山青海碧，是足以栖吾矣。”因入道。其兄寻踪至，挽其返里，终不肯。乃叹息去。其画山水，清淡中有深远致，见者知为逸品。^③

明霞洞是金山派的修炼宫观^④，在此修炼的于一泰、张然江当属于金山派。

龙门派道士主要有刘永福、边永清和杨绍慎。修真庵为龙门派修建的宫观，刘永福住修真庵，当为龙门派道士。他以高超的医术救人，扩大了崂山道教的影响力，《崂山志》卷四《人物志》曰：

① 周至元：《崂山志》，齐鲁书社1993年版，2007年内部印刷，第167页。

② 周至元：《崂山志》，第166页，疑与王冲阳事迹相混淆。

③ 同上书，第167页。

④ 明霞洞是金山派的修炼宫观，可参见刘清章《崂山明霞洞和它的传说》，《中国道教》2004年第6期。

刘永福，胶州儒生，善医精卜筮。中年来崂，入道修真庵中。独辟一室，塞其户，趺坐其中。人有乞其医者，辄慨然无难色。^①

边永清和杨绍慎是李真立的徒弟^②，也当属龙门派。他们对崂山道乐的发展作出了突出贡献。

边永清，字震圉，保定人。熹宗朝，充御马太监。明亡，携宫女四，潜逃来崂，于修真庵做道士。^③

杨绍慎，自号玄默道人，亦中涓明亡来崂者。兄事永清，朴诚无欺，煦煦然与物无竞，人多称之。^④

边永清后来任修真庵住持，他去世后，杨绍慎为继任住持。因此，他们应该都属于龙门派。此外，边永清明亡后来崂山时，还带着养艳姬、蔺婉玉等四位宫女。得崂山道士蒋清山之助，养艳姬等人于百福庵出家，她们精通音律，在百福庵专心研究道乐，崂山道乐因此名扬一时。^⑤养艳姬等人也应属于龙门派。

从以上的论述我们发现，金辉派道士丁本无，金山派道士王生本、于一泰、张然江，龙门派道士刘永福、边永清、杨绍慎和养艳姬等，是崂山道士中仅有的几位可以考察出派别的道士，而他们在崂山的活动时间都在道光之前，这说明，崂山道教在康熙之后、道光之前还是有所发展的。

（二）清代崂山道士的才能

以往的崂山道士，文化素质大都不是太高。清代前期，部分文士的人道和部分有特殊才能的道士的出现，提高了崂山道教的文化水平。这些道士或在道教的传播和道教典籍的保存方面，或在道教宫观建造方面，或在理财能力方面，或在武功、管理才能方面，有过人之处，他们的独特才能一方面发展了崂山道教本身，另一方面也扩大了崂山道教的

① 周至元：《崂山志》，第167页。

② 周至元：《崂山志》卷三《建置志》曰：“修真庵，在王哥庄村中。创建已不可考。明天启二年，全真道人李真立重建，其徒边永清、杨绍慎又大修之。”第101页。

③ 周至元：《崂山志》，第165页。

④ 同上书，第166页。

⑤ 高明见：《道教海上名山——东海崂山》，第72页。

影响。

泥丸法师李常明在道教的传播和道教典籍的保存方面具有突出的表现，他于顺治五年（1648）东入东莱，访七真遗迹。至即墨，羽流接引到马山，《崂山续志》曰：

师淡泊自奉，布衣芒屨，缣帛不挂于体，严持戒律，坐起庄严，言笑不苟。……性好经典，所刻《皇经》、《三元功课》等板，皆亲手校订，端楷详密，绝胜他家。闻颜神任氏有抄录《藏书》千余卷，不惮烦费，尽购至山，其笃嗜可知矣。……邑侯黄公于师未化时，赐号紫气真人，门徒百余，散处青、充、幽、冀间，各立门墙。今嗣法者盖以千计矣。^①

李常明酷爱道教典籍，并亲手校订《皇经》、《三元功课》，购置《藏书》，还发展了一批道徒，对崂山道教的发展作出了突出的贡献。

王冲阳活动于康熙年间，他不仅重视道教人才的培养，而且对崂山道教宫观建造也作出了突出的贡献，《崂山续志·明霞洞》曰：

冲阳经义精通，聚徒讲学，远近多从之者。初居明霞洞，后迁大妙，年七十五，犹如童颜。^②

王冲阳是一位具有较高学识的道士，他初居明霞洞，又重修上清宫，后创建玉皇殿，这无疑发展了道教宫观；同时，由“远近多从之者”，可知他有很多追随者，对崂山道教的发展有过特殊的贡献。

太清宫的褚守持，勤俭节约，善于理财。《太清宫志》卷八《本宫仙迹功行续记》曰：

^① 无名氏：《泥丸先师传》，黄肇颢《崂山续志》，山东省地图出版社2008年版，第355—356页。

^② 黄肇颢：《崂山续志》，山东省地图出版社2008年版，第267页。此外，《赠明霞洞王道人小记》、《玉皇殿碑记》都对王冲阳的事迹有所描述。同上书，第269、348页。由《赠明霞洞王道人小记》的描述及落款时间，可得知王冲阳是康熙年间人。

清康熙四十五年，褚公讳守持，字振远，在本宫出家。素勤俭，善经济，日用节约，四十余载添买庙产香火地，并山场多处。寿享九十有八，无疾羽化。^①

像这样能在40余年中，为太清宫添加庙产和土地的道士，实在是不多的。

太清宫的王良辉则在武功和管理方面具有突出的才能，是继张三丰之后，少见的武功高强的道士，据《太清宫志》卷八《本宫仙迹功行续记》记载：

清嘉庆年间，本宫道士王良辉，赋性果断，好习武术。每日登山开地，修路栽竹，植树治家，井井有条，为监院多年，大有功于本宫，至今仍称赞弗衰。^②

王良辉任太清宫监院体现了其突出的管理才能，受到后人的称赞，他对太清宫所作的贡献也是很突出的。

二、清代崂山道观的发展

虽然自乾隆以后，清朝统治者不再扶持道教^③，使得道观的数量很少增加，但是，崂山一些优秀的道士凭借自己的才能，为崂山宫观建造作出了突出的贡献，崂山道观在清代仍有所发展。据《道教海上名山——东海崂山》记载：“建于清代者既有潮海宫、天后宫、明道观、白云观、玄阳观、大士庵、常在庵、松杨庵、熟阳庵、神普庵、真姑庵、超然庵、慈云庵、云峰庵、聚仙庵、大悲庵、铁佛庵、薛家庙、龙王庙（两处）、玉皇庙、康公庙、三忠祠等二十余处。”^④

（一）龙门派道观的发展

修真庵和百福庵都是崂山龙门派建造的宫观^⑤，在清代这两所宫观

① 周宗颐：《太清宫志》，高明见：《道教海上名山——东海崂山》附录，第282页。

② 同上。

③ 任继愈主编：《中国道教史》第十八章“明清道教两大派”对此有所论述。

④ 高明见：《道教海上名山——东海崂山》，第79页。

⑤ 刘怀荣：《崂山道教及其在中国道教史上的地位》，《东方论坛》1995年第3期。

都有所发展。修真庵在康熙十年（1671）、嘉庆六年（1801）、光绪十年（1884），百福庵于康熙五十六年（1717），都曾得到重修。

1. 修真庵

修真庵位于崂山区王哥庄镇王哥庄村，创建时间已不可考。明天启二年（1622），全真道人李真立重建，其徒边永清、杨绍慎又大修之。正殿祀玉皇、三清，东祀文昌，西为王母殿。^①入清以后，在康熙、嘉庆、光绪年间都有续修。

由胶州人张若麒撰写的《重建修真庵记》，写于清代康熙十年（1671），立碑人是修真庵住持道人杨绍慎，碑文有云：

……甲戌春修真庵玄默道人杨绍慎，遣弟子刘守玉暨善众王嘉宾等，因地震大变，庙宇倾圮，遍募绅士居民，重行修葺玉帝殿、三清殿以及东庑之文昌、迤西之王母殿，并开山门，黜之歪之，丹之青之，神像俨然，如见其形，如闻其声。……修真庵肇于道人真玄建，□□、马常寿助成之，后李亡，日以□□。清朝定鼎，玄隐道人边永清，玄默道人杨绍慎，募武勇董大用等，鸠工储□，殿宇改观。□□兵哗叛，贍庙房地入官，边、杨二道人复沿门持钵□□□□亩，变价房九处，盖此时边道人又逝，而杨道人衰矣。求诸李、边、杨其人者，戛戛乎其难之，但得一有道之士，长子孙其中，幸也。……张若麒撰。大清康熙十年辛亥□月十六日住持道人杨绍慎立石。^②

康熙十年为辛亥，碑文中的“甲戌”当有误。“道人真玄”当指李真立，如前所述，他曾在明天启二年（1622）重修过修真庵。据碑文所载，康熙年间的重修是边永清、杨绍慎、刘守玉师徒三代人多年努力才完成的。

据周至元《崂山志》卷六《金石志》“清嘉庆六年重修修真庵碑”

① 周至元：《崂山志》卷三《建置志》，第101页。

② 青岛市史志办公室编：《青岛市志·崂山志》，新华出版社1999年版，第733—734页。

条记载，清代嘉庆六年（1801）修真庵再次重修，“住持刘阳明立。文后载各处林产界支。”^①可惜碑文已亡佚。

又据周至元《崂山志》卷六《金石志》“清光绪十年重修修真庵碑”，此碑由崂山修真庵住持周兴教立于清光绪十年（1884），碑文中说：

……迄至今历年久远，屡经前人之修节，以壮后人之观瞻。试观其庙宇规模，未觉其高大；睹其庙貌形象，未呈其辉煌，是以涵祖道人吴教真有志重修。量力不足，谋之道众。鸠工庀材，不数月而告厥成。向之隘狭，今见其高大；向之寂寞，今睹其辉煌。由是观之，殿宇森然，神像俨然。前后有次，左右有序，焕然一新，非为长子孙之计，聊以志后先之弗替而。^②

上述碑文对修真庵的重修状况作了较为清楚的说明，从中可知，修真庵在康熙十年（1671）、嘉庆六年（1801）、光绪十年（1884）都曾重修。其中，康熙十年（1671）由于自然灾害而倾圮，边永清、杨绍慎等遍募绅士居民，重行修葺了玉帝殿、三清殿以及东庑之文昌、迤西之王母殿；嘉庆六年（1801）重修不详；光绪十年（1884）的重修，距上次重修也已80余年，能使修真庵焕然一新，自然也非易事。

2. 百福庵

百福庵属于马山龙门派，又称外山派，“庵居不其山西麓，相传旧为释刹，道居之自蒋云石开山始”^③。云石是蒋清山的字。蒋氏又名迪南，号烟霞散人，河南祥符县人，“先生为东武名族，家世清廉。偶厌俗累，遂超尘寰。翩然来崂，栖止幽岩”^④。他修道于崂山百福庵，志向远大，康熙年间曾重修此庵。周志元《崂山志》卷六《金石志》“清重修百福庵碑”条曰：

① 按“界支”疑为“界至”之误。周至元：《崂山志》，第230页。

② 周至元：《崂山志》，第230—231页。

③ 黄肇颢：《崂山续志》卷八《补遗》，第304页。

④ 周至元：《崂山志》卷七《艺文志·蒋云石道人像赞》，第312页。

即墨进士黄鸿中撰文。略谓：“庵系释刹，自蒋云石居之，始为道观也。”^①

《崂山续志》卷八《补遗》“清重修百福庵碑”，则收录了黄鸿中的碑文：

二崂居墨水之阳，旧多仙迹，如邱长春、徐复阳辈，皆得道此地。窃意当吾之世，必有其人，每以未见为憾。越今三十余年，而云石居然古德耆宿，东方士大夫雅重之……一日，叩吾门请曰：“百福庵远自宋宣和为崂门户，远访仙迹习静业者，往往于此问津。顾道人栖身外，无他屋宇，于何托处？斋粮不具，于何糊口？余幼住此山，古迹仅存，余荒地耳。因发愿力，修整殿庑，外葺房屋若干，养贍地若干，俾修炼者，得一心玄微。异日上朝帝阙，云鹤逍遥，是吾屋破壁飞升者也！餐沆瀣而饮琼液，是尝食此山粟者也！不为崂山留一佳话乎？吾老矣，恐后人分人我见，不识此意。将勒之石，永垂久远。公其为我记之！”……大清康熙五十六年丁酉四月黄鸿中撰。^②

可见，百福庵于康熙五十六年（1717）得到重建。

正如我们前面所提，修真庵和百福庵都是龙门派在明清时修建的主要宫观，由上面的论述，我们可以发现这两所道观在清代仍有所重建，从中可窥见崂山龙门派在清代康熙直至光绪年间发展之一斑。

（二）其他道观的发展

除了龙门派的修真庵、百福庵得到发展外，崂山其他的道教宫观在清代亦有所发展，如玉虚殿和马鞍山的众多道观。

玉虚殿由道士刘信常历经10年所建。刘信常，原名刘显常，字调元，号熟阳，清高密县（今山东省高密市）武兰庄人。刘信常敏悟好学，业学孔孟，但志好老庄，后入崂山出家为道。初，刘信常结草庵而

① 周至元：《崂山志》，第225页。

② 黄肇颢：《崂山续志》卷八《补遗》，第304页。

居，后募捐修建玉虚殿，壬寅康熙元年陈维垓撰并书《东崂山俶阳洞鼎建玉虚殿记》。康熙四十七年（1708），道士蒋清山据刘信常自叙，篆额并书《刘道人自叙碑》，植于玉虚殿中。据《崂山续志》卷八《补遗》载蒋清山《刘道人自叙碑》曰：

同居四月，师驾回天，师壳葬于登高，自身迁于洞所。洞原曰消息石室，因号改洞熟阳。同护法高君宠，登巅四顾，海山一览，山势回龙顾祖，洞水玉带缠天。蛾眉抱岸、狮峰怀阳，石屏嶂汉，星宿罗堂。……结草庐而诵经，开石室而坐静，松荫罗月，梅影横窗，皇经祝国，施药救民。感神降庚子之年，凿山出壬寅之岁。是年殿基始创，福场新开，门人接踵阶下，善士丛集坛中。钱粮雾聚，匠作雷声，大殿起于辛巳，洪钟来于庚辰。始得玉帝显像，金色流辉。回想金阙瑶台，诚非一日之功；冒雪冲风，受尽十年之苦。十方捐滴滴之血汗，道人抱兢兢之良心，岂敢一朝辜负，惟愿千古常存。……时康熙四十七年孟夏谷旦。道人刘信常自叙。烟霞散人蒋清山篆额并书。^①

可见，在道士刘信常历经 10 年的努力经营下，玉虚殿于康熙四十七年（1708）建成，“门人接踵阶下，善士丛集坛中”，这扩大了崂山的影响力。

西华宫在距即墨城西 20 里的马鞍山之北，亦称平安殿，是道人李常明所建道场。泥丸仙师李常明于顺治五年（1648）被羽流接引到马山，见山中诸殿宇荒芜颓败，决心修复整治。无名氏《泥丸先师传》曰：

顺治五年（1648），东入登莱，访七真遗迹。至即墨，羽流接引到马山。山中旧有玉皇、真武、金山大王等诸殿宇，岁久荒芜，断瓦颓垣，没于寒烟衰草间。……师坐山中十五昼夜，而恶崇宁息，杳无声影，众皆讶之。师乃考寻旧址，诹日鸠工。于是檀越云

^① 黄肇颢：《崂山续志》，第 308 页。

集，钱米山积，凿山筑路，堙涧开基，结构三重，规模井井，四辈莫不叹服。由是远近闻风，凡有难就之工，皆推师为领袖。缙绅士夫，道释两宗，皈依趋谒者无虚日。……其所建立修整，指不胜数，祥具碑记中。阙后从游日众，山不能容，遂于山后更立常住，创天成殿，以奉道母元君。^①

由上述材料可知，李常明以自己突出的能力，对崂山中一些殿宇的修复工作作出了突出贡献。在他的带领下，马鞍山的许多道教宫观得以重建，游览崂山者骤增，甚至到了“山不能容”的地步，如新建的天成殿就是就是在这种情况下建成的。这扩大了崂山的影响，同时也显示了当时崂山道教的兴盛。

总的来看，尽管入清以后全国道教处于衰落之势，但是，崂山道教在道光之前，出现了一批具备各方面才能的优秀道士，在他们的努力下，修真庵、百福庵、玉虚殿和马鞍山的西华宫、天成殿等多所道观都得到了重修，道士人数也有所增加，从而较好地继承并在一定程度上拓展了明代嘉靖以来的中兴局面，实现了崂山道教的又一次辉煌。

第二节 道光以来崂山道教的衰落

从康熙之后，朝廷对道教的重视已大不如前。受这种大气候的影响，崂山道教在道光以来更是每况愈下，日趋衰落。不仅道士素质下降、人数锐减，而且由于管理不善，加之年代久远，多数道观倾圮坍塌，只有太清宫等少数道观还能维持旧貌，有所发展。

一、道士素质下降

清代后期，崂山大多数道士的素质并不高，加之管理不善和统治者的贬抑，崂山道教愈见衰落，这在文士的游记中往往有清晰的表现。王大来是清代游览崂山较频繁的文士，留有游记七篇，从他的游记中，我们可以看到当时崂山道教的衰落过程。

王大来《五游崂山记》（作于同治八年，1869）曰：“道士身无雅

^① 无名氏：《泥丸先师传》，见黄肇颢《崂山续志》，第355页。

骨，不解留客，客亦不可留，遂辞去。”^① 其《七游崂山记》（作于光绪四年，1878）曰：

廿五日，同亦欣、亦承侄南游九水，过洪店，入自登云岭，遇雨，投宿九水庵，道士将不纳，强而后可，亦欣怒，将叱道士无礼。余为解之曰：“道士所以不纳者，只为一饭耳！余裹粮而来，本不仰给于人，而道士不知也。且‘杨氏为我，拔一毛而利天下，然且不为’，此庵为杨氏子孙，岂容他人于卧榻上乎？”亦欣一笑而罢。^②

而之前的游记中，道士留士人住宿、吃饭是常有之事，如《再游崂山记》（1852）“回宿九水庵”^③，《四游崂山记》（1863）“道人饭我于丹房，遂宿焉”^④等，像这样的字眼多次出现在文人游记中。仅二十几年的时间，从留宿供给斋饭到担心供给斋饭而不敢留宿，从道士与士人谈论经典、解悟道学到无礼驱赶来访者，崂山道教的衰落可见一斑。

以下的几个例子可以进一步说明这一点。如孙凤云《游崂纪略》作于光绪十五年（1889）。反映出了崂山道士不善经营：

今来此白石门楼，改作高大台门，南面起房十数间，将可以远览尽收之景全然遮蔽，令人意索。殊不知此地擅灵胜处全在山风海涛，奇木怪石不劳起造，毕呈座下。今乃屏蔽内外，壁遮海山，将灵胜面目凿毁殆尽，识者陋焉。且白云洞乃申子辰结局，巽方不宜

① 王大来《五游崂山记》首句有“己巳秋八月既望……十七日，游黄石宫及慧炬院”，可知作于同治八年（1869）。见黄肇颢《崂山续志》卷一《总志》，第26页。

② 王大来《七游崂山记》首句有“光绪四年三月廿八日，得高次轩手书约游东山”，可知作于光绪四年（1878）。见黄肇颢《崂山续志》卷一《总志》，第29页。

③ 王大来《再游崂山记》，首句有“壬子孟夏，过即墨”，可知作于咸丰二年（1852）。见黄肇颢《崂山续志》卷一《总志》，第24页。

④ 王大来《四游崂山记》，首句有“癸亥春三月十日”，可知作于同治二年（1863），见黄肇颢《崂山续志》卷一《总志》，第25页。

起房。今巽方全变为煞，宜其讼累连年，缠绕不断也。^①

从这里可以看出崂山道士不善管理，将白石楼原地建成房屋，遮蔽了山风海浪，且按照《易经》来看，此地不宜起房，而道士却在此建屋，其见识和经营才能可见一斑。

光绪十五年（1889）孙凤云《游崂续纪》，还记载了作者与郭友真道士游览时所见景象：

友真乃邀南行，至天门后先天庵，乃齐道人成道处。正殿三间，道房拆毁，松竹无存，惟余银杏两株。……余问此庵荒废之故，友真曰：“此下官某道人激变也。八水河西官山，村民赖此樵牧为生，某道人据为己有，民失其业，乃纠众多人，将山林斩伐一空，故荒废至此。”余闻而叹曰：“此天道好还之理也。某道人既入清门，宜修清福货悖而入，亦悖而出。”“天道好还，理有不爽，天下非某而为某之为者，皆当以某为炯戒也！”^②

从游记中不难发现，由于道士素质低下，为了一己私欲，又不善经营管理，以致先天庵被毁。

总之，王大来、孙凤云等人的游记一方面显示了崂山道教的衰落，另一方面又透露出其衰落的原因。从这些游记可以见出，崂山道士的素质以及他们的管理才能在逐渐下降。而由游记的写作年代可知，这种变化在同治、光绪年间已经非常普遍了。可见，崂山道教在道光之后衰落，到了同治、光绪年间衰落之势已非常明显了。

① 孙凤云《游崂纪略》首句有：“光绪己丑夏四月四日，潍县友人韩华三将赴胶，经密城见过，适余有游崂之兴，遂与偕行。”可知作于光绪十五年（1889），见黄肇颢《崂山续志》卷二《总志》，第41页。

② 孙凤云《游崂纪略》的创作时间为光绪十五年（1889）四月，首段为“今岁夏四月之游崂山也，遇上宫子鹤道人交最厚，相伴廿余日，无日不游，无游不偕，故于二崂游览过半。以麦秋辞归，子鹤订看秋山，以重阳为期。且嘱游崂纪成，寄一册山寺。余归作纪略，拟秋游携去，乃田功不得遽了，延至十月，乃携杖蹑履，重寻旧约”，可以推测此游记当作于光绪十五年（1889）十月。见黄肇颢《崂山续志》卷二《总志》，第48—49页。

二、道观的败落

崂山道观在道光年间之后，大多数已倾圮塌陷，这在文人游记中表现得很清晰，如对明霞洞、黄石宫、上清宫、东华宫、聚仙宫、青龙庵、寿阳庵、玉皇阁、铁瓦殿、玉清宫、太华、六和观、白云庵、慈光洞、巨峰庵、竹子庵、铁佛洞等崂山道观的败落都有所描述。通过解读这些游记，我们发现，除了太清宫等极少数道观有所发展外，崂山大多数道教宫观在光绪年间已败落倒塌。

（一）龙门派道观的败落

明霞洞是龙门派修建的重要宫观，在孙风云、姚峻德的游记中，我们可以发现明霞洞的败落：

明霞洞旧迹，相传上有庙宇，下为道房，不知何年塌陷入地。洞额尚露“明霞洞”三字，横镌“敕封护国天师府左赞教掌管真人府事”等字，余皆剥落，有数峰抄本录之。余历观石刻，二崂自明嘉靖时始擅名。^①

由上清宫后，羊肠逶迤……再上二里许，历盘道至明霞洞，为斗母宫。洞旧属上清，紫阳奏疏可证也。石广亩许，下为洞，门南辟，后道士凿洞，洞倾欹。洞前银杏双挺，额镌“敕封护国天师府左赞教掌管真人府事”，即孙紫阳也。旁镌紫阳奏疏一道，字大如拳。……西为玉皇殿，盖洞圯后移建者。^②

这表明，明霞洞作为龙门派的重要宫观，在清光绪十五年（1889）孙风云游崂山时，就已经塌陷；三年之后，即光绪十八年（1892），姚峻德来游时，已倾圮，玉皇殿为“盖洞圯后移建者”，可见明霞洞在衰落中仍有变化。

（二）其他道观的败落

一些文人的游记从侧面反映了清代崂山道观的败落，从他们的描述中，我们可以发现崂山道教的衰落。其中，关于黄石宫的描写尤其明

① 孙风云：《游崂纪略》，见黄肇颢《崂山续志》卷二《总志》，第36页。

② 姚峻德：《游崂纪略》，见黄肇颢《崂山续志》卷二《总志》，第68页。

显。王大来《再游崂山记》（作于咸丰二年，1852）曰：“游黄石宫，宫已久废。”^①其《三游崂山记》（作于咸丰十年，1860）曰：

回忆庚子一游，壬子再游，于今三游。二十年间，华楼宫非复杰构，书院亦渐就荒废。慧炬院栋宇倾颓，残僧散尽。黄石宫并失遗址，惟见残碑断碣，芜秽荒烟蔓草之中。^②

孙凤云《游崂续纪》曰：

十三日，询黄石宫处。店主曰：“庙宇倾圯，百有余年。石竹涧在其西，亦有僧寺，故址皆没。”……十四日，自华阴至杨家村。遥望康公祠，松竹阴翳，黄石宫、石竹涧，院宇无存。^③

姚峻德《游崂纪略》曰：

复过响石村，村西为西莲台故址，昔自华上人跌跏化此。北为华阴集，东为杨家村。村西康公祠，祀县尹康霖生。北上为慧炬院、黄石宫故址，今惟老君洞老君像在焉。^④

上述几则材料对黄石宫的变化有清晰的描写，其中王大来两次游览的时间分别是咸丰二年（1852）和咸丰十年（1860），孙凤云于光绪十五年（1889）游览崂山，姚峻德于光绪十八年（1892）游览崂山，仅仅几十年的时间，黄石宫由“久废”变成“遗址惟见残碑断碣”，再到后来的“院宇无存”，可见黄石宫在清代逐渐败衰落的情况。

其败落之像在文人游记中得到清晰描述的另一个道观是上清宫。孙

① 见黄肇颢《崂山续志》卷一《总志》，第24页。

② 王大来：《三游崂山记》首句有“庚申夏五月，复有崂山之游”，可知作于咸丰十年（1860）。见黄肇颢《崂山续志》卷一《总志》，第24页。

③ 黄肇颢：《崂山续志》卷二《总志》，第45页。

④ 姚峻德：《游崂纪略》末句有“岁在光绪壬辰春三月宿棋盘石识”，可知此文作于光绪十八年（1892）。见黄肇颢《崂山续志》卷二《总志》，第70页。

风云作于光绪十五年（1889）的《游崂纪略》，对上清宫的败落之像有有如下的描述：

上清宫古称地杰，前时殿宇倾圯，荒凉冷落，骚人逸士亦皆裹足。究其所以，盖以住持失人故也。……今此来，殿宇之倾圯者皆焕然一新，道人肃客雍容，殊有雅致，非复前时气象。始叹兴衰有数，地虽灵，无杰人以处之，灵亦不灵；人果杰，当灵地以居之，杰者果杰。吾于上官之盛衰互易信之。因反前诗赠之：“昔日荒凉地，今来结构新。盛衰虽有数，兴复自凭人。古殿明金像，回廊供玉真。还将叹羨意，相与说前因。”^①

在孙风云看来，上清宫的败落主要由于没有“杰人”管理，可见，缺少优秀的道首也是崂山道观衰落的一个重要原因。

东华宫位于即墨城西 20 里的马鞍山之上，大约因为地势稍偏，相关史料很少提及。从现有的材料来看，东华宫在 1687 年经过重修^②，但到了光绪十八年（1892）姚峻德游崂山时，东华宫亦已经倾圯。^③

黄石宫、上清宫和东华宫败落的速度和实际状况既如此，那么，崂山道教其他宫观的命运又是怎样的呢？清人姚峻德作于光绪十八年（1892）的《游崂纪略》对此作了比较全面的描述：

西过煤窑村，为聚仙宫，今所称韩寨观也。旧时殿阁壮丽，祀玉皇、三清及三官，今圯。中殿祀真武，台高十余级。……殿西北曰椅子石，石如椅，东西十余步，上镌“青龙庵镇水石”六字，旁有字不可辨。是或旧有青龙庵，今圯矣。……前为寿阳庵，庵后为玉皇阁，今圯，柱础存焉。殿东一室，贮铜像无算，云自铁瓦殿与

① 黄肇颢：《崂山续志》卷二《总志》，第 39 页。

② 周至元：《崂山志》卷六《金石志·碑》“清康熙二十六年重建东华宫碑”条曰：“即墨周日灿撰记。”此处的“东华宫”当为“东华宫”，碑文已佚。第 225 页。

③ 姚峻德《游崂纪略》曰：“东二里许为东华宫，祀东华帝君，邑人周日灿撰《重修庙碑》，旧有钟鼓楼，今圯。”其末句曰“岁在光绪壬辰春三月宿棋盘石识”，可知作于光绪十八年（1892）。见黄肇颢《崂山续志》卷二《总志》，第 67 页。

玉清宫及太华、六和观圯后，铜像悉移于此。……东过大涧，一石劈分，道经其中，北上即铁瓦殿，殿名白云庵，为台三十余级。……国朝康熙间毁于回禄，所存柱础，皆煨烬之余。……当日道众，传称千余，庙灾后，逃散四方，故只余败址残垣。……再上为慈光洞，洞外有石室，圯。旧有石幢二，今剥落断截。……旁有狮子石，题识模糊……西为玉清宫，即上庵也。碑踣于地，拂拭之，知为万历间重修者。上有洞深于慈光，庙圯洞裂，石罅且漏渗。南为金刚崮，前为太华宫、六合庵，今俱圯。……由白云庵北上，五里许为自然碑……又东为巨峰顶，俗呼“崂顶”，有小涧，旧有桥可通，自巨峰庵圯，桥亦圯。^①

从中可见，聚仙宫、青龙庵、寿阳庵、玉皇阁、铁瓦殿、玉清宫、太华宫、六合庵、白云庵、慈光洞、巨峰庵等许多道观，在当时均已倾圯。又孙凤云作于光绪十五年（1889）的《游崂纪略》与姚峻德作于光绪十八年（1892）的《游崂纪略》也写到了一批倒塌的宫观：

十六日，以华阴店主人言：“石门山南竹子庵有板桥墨竹，在两壁间。”询诸道人，鲜有知者。是日，陟南山十余里，误入深涧，怅然而返。后在白云洞问数峰道人，知剥落净尽矣，始释然。^②

里许铁瓦殿，是为下巨峰。石阶数十级，山门倾坏，庙庑荒废，仅遗石柱十二，兀立其间。黄草庵金道人，就石柱间结草庵半间，供玉皇铜像。西草舍三间，为道人安单之所。道人羽化矣，尚有其徒赵道人在。……迤西为上庵，殿宇久废，有峭石屹立，曰“自然碑”。东为“自然庵”，基址无存。^③

再上里许为玄真洞，即紫阳炼真处。字迹模糊，惟“重建玄

① 姚峻德：《游崂纪略》，见黄肇颢《崂山续志》卷二《总志》，第68—69页。

② 孙凤云：《游崂续纪》，见黄肇颢《崂山续志》卷二《总志》，第46页。

③ 同上书，第48页。

真，吸将乌兔口中吞”，十余字可辨。左一洞口如瓮，传为张三丰跌坐处。旁镌七绝一，亦不尽可辨。东北五里许，为铁佛洞，女冠刘贞洁炼丹处，屋宇尽圯，惟碾石存焉。^①

其中，铁瓦殿、上庵、自然庵、铁佛洞，均荒废已久。黄草庵的金道人既然在荒废的铁瓦殿石柱间结草庵居住，说明黄草庵至少也已不如临时盖的草庵，恐怕也已经倒塌了。竹子庵的墙壁上本有“板桥墨竹”，依郑板桥在当时的名气，这样的镇庵之宝，应该远近闻名并得到很好的保护才是，可实际情形却是鲜有人知，“剥落净尽”，则竹子庵之不景气也不难想见。玄真洞是“金山派”的创始者孙玄清修炼之处，其左侧的山洞传为张三丰跌坐处，这些名道遗迹对道教中人而言，都是极其珍贵的，尤其是金山派的徒子徒孙，对其祖师爷的遗迹更应该是视若珍宝，但这两处石上所刻的诗文居然也已经模糊不可辨认。故其无人保护，长期废弃，不论可知。所有这一切，都这说明光绪年间崂山道教已经进入了全面衰落期。

另《青岛市志·崂山志》辑录清代道教石刻碑文18篇，道光以后只有4篇，为《道光二十年童公庙碑》、《道光二十三年重整大劳观庙碑》、《咸丰元年大方禅士碑》、《光绪十年重修修真庵碑》。^② 按理晚出的碑刻保存下来的可能性更大些，故现存碑刻，也是道光之后崂山道教衰落不振的重要证据。

总的来看，由于管理不善等多方面的原因，道光以后，崂山道教渐趋衰落。道士素质明显下降，宫观建设停滞不前，到了光绪年间很多道观已经荒废，崂山道教进入了全面衰落期。

第三节 崂山道士与士人的交往、唱和

在现存的文人游记中，对崂山道士与士人的交往唱和多有记载。清代素养较高的崂山道士并不多见，而能与士人交往、唱和者尤少。为崂

^① 姚峻德：《游崂纪略》，第68页。

^② 青岛市史志办公室编：《青岛市志·崂山志》，第732—745页。

山道乐发展作出突出贡献的薛一了和韩谦让，是其中不可多得的佼佼者。他们与士人的往来，对崂山道教和道乐都产生了积极而广泛的影响。

一、薛一了、韩谦让与士人的交往、唱和

嘉庆年间的古琴演奏名家、太清宫道长薛一了是崂山道士中不多见的具有较高素养的道士，他与士人的交往唱和比较多，是崂山道士以诗会友的代表之一。孙凤云在《游崂纪略》中描述了自己与一了大师的交情，回忆同治十二年（1873）游崂山时的交往，文中收录他们的唱和诗：

行至将穷处，忽闻钟磬音。路随山脚尽，云到寺门深。潮落沙留迹，峰回树作阴。道人余旧识，乘兴一追寻。（孙凤云赠诗其一）

乱峰侵曙色，潮雾逐风生。日出分重晕，鸟鸣多怪声。拂衣天气湿，著屐石花轻。渐次晓钟动，还应机虑清。（孙凤云赠诗其二《早起》）

空谷无人地，遽然闻足音。知君探胜日，走入白云深。好句争千古，看山惜寸阴。丹成我有愧，辜负此来寻。（薛一了和诗其一）

逃脱红尘外，万缘了此生。有时寻道侣，相伴听潮声。癖自餐霞重，身非辟谷轻。知君有仙骨，说与意湛清。^①（薛一了和诗其二）

从这两组赠答诗中，我们可以发现孙凤云与一了道长的交情非同一般，而薛一了的和诗则显示了其能诗擅乐的文化素养。

太清宫的韩太初，也是与士人交往唱和频繁的一位道士，在崂山道乐方面具有较高的造诣。据《崂山志》卷四《人物志》记载：

韩太初，字谦阳^②，寿光人，自号了一子。能诗善琴，仪度脩

① 黄肇颢：《崂山续志》卷二《总志》，第38页。

② 《太清宫志》作“谦让”，疑周至元《崂山志》有误。

然。所居在太清宫，游客非名士不相见。晚年无疾而逝。^①

韩太初深悟琴理，以琴悟道，是清代山东派古琴的代表人物，同薛一了并称“古琴界二杰”^②。韩谦让在道乐方面的突出成就吸引了一大批来访者，如光绪九年，曾任翰林院编修的日照人尹琳基毅然来太清宫拜韩谦让为师，《太清宫志》卷十《名人游山记》云：

清光绪九年（1883）癸未四月，有翰林尹琳基，沂州府人，辞职来劳山太清宫，拜韩谦让为师，建筑住室一处，名曰“翰林院”，自题匾额曰“东海餐霞”，供奉郑康成先生大司农之位。每日焚香顶礼，清斋静素，阅道藏三年，并看丹经子书，悟性命学。后有同学者状元梁耀枢，任山东巡抚，于光绪十三年（1887）丁亥来劳山太清宫，盘桓多日，题留匾额曰：“经神垂范”，遂邀尹翰林同去。^③

翰林尹琳基之所以能辞职拜师，一住三年，足见韩谦让在当时的声望。

光绪三十三年（1907），时任山东巡抚的翰林杨士骧也慕名来访，聆听了韩谦让的古琴技艺后，大为赞叹，《太清宫志》卷十《名人游山记》又曰：

清光绪三十三年丁未四月，翰林杨士骧，任山东巡抚，同随员等来劳山。先令本县陈公预备山轿五十乘，及听差人员，齐至太清宫，共三百余人，专候迎接。只因巡抚行由北路，故先到华严庵，忽有大风飞飙，行路不便，乃着人至太清宫，请长老韩太初，携琴到华严庵，弹数曲。杨巡抚深知琴音，留韩道长住一昼夜，遂吟诗以赠之曰：“我揖太清宫，道士善弹琴。访得韩道长，琴床伴龙眠。为我再一弹，领略太古音。右手弹古调，左手合正音。泛音击清磬，实音捣寒砧。声声入淡远，余音绕拙林。指点断文古，传留到

① 周至元：《崂山志》，第167页。

② 高明见：《道教海上名山——东海崂山》，第73页。

③ 周宗颐：《太清宫志》，高明见：《道教海上名山——东海崂山》附录，第302页。

如今。不求悦俗耳，但求养自心。斯言合我意，清谈忘夜深。”^①

韩道长的和诗曰：

出家太清宫，从师学鼓琴。山头听虎啸，海上爱龙吟。未能谱成曲，空怀洽世心。疑神弹古调，心静合正音。宝殿通玄钵，邻村杂暮砧。曲终人在座，竹里愧贤林。事已经年久，珠玉忽邨今。从无悦俗耳，古调洽君心。再到云中地，交情逐次深。^②

杨士骧的赠诗对韩谦让高超的琴技给予了高度的赞扬，而韩谦让的和诗则说明他不仅擅乐，而且能诗。《太清宫志》卷十《名人游山记》又曰：

清光绪三十四年戊申，衍圣公孔令貽，由济南谐友带侍卫百余人来游劳山。本县知事预来太清宫，同道众欢迎。衍圣公与住持韩道人谈道契合，书以联屏为赠，为动多人瞻仰，恐碍民业，住一日辞去。^③

二人“谈道契合”，孔令貽即兴挥毫，留墨宝为赠，可见相互之投机，这也从侧面反映出韩谦让的文化素养与人格魅力。

从薛一了与韩谦让两位道长与士人的交往、唱和，可见当时崂山道士自身的诗、乐文化修养，及他们以琴会友、以诗会友之一斑。这些活动一方面扩大了崂山道教和道乐的影响力，另一方面，也对崂山道教的传播与发展起到了积极的推动作用。

二、其他道士与士人的交往、唱和

道士与士人的交往、唱和在士人游记中往往有所展现，或记述了道士与士人和诗，或者记述了文士作诗给道士，或记述了士人与道士同游崂山时有感于道士介绍的景观而作诗志之等，这在孙凤云《游崂纪略》和《游

① 周宗颐：《太清宫志》，高明见：《道教海上名山——东海崂山》附录，第302—303页。

② 周宗颐：《太清宫志》卷十《名人游山记》，高明见：《道教海上名山——东海崂山》附录，第303页。

③ 周宗颐：《太清宫志》，高明见：《道教海上名山——东海崂山》附录，第303页。“朕屏，疑有误”。

《崂山续志》中反映得尤其明显。

邓子鹤与孙凤云的唱和是道士与士人交往、唱和的另一个典型代表。孙凤云《游崂续纪》云：“今岁夏四月之游崂也，遇上宫子鹤道人，交最厚，相伴廿余日，无日不游，无游不偕，故于二崂游览过半。”^① 他们访数峰道人于明霞洞而不得，于是，“回上宫同子鹤、西涧试茗”，其间有诗歌唱和，孙凤云赠诗曰：

茶似高人品，性情和且平。味绕山水古，香沁齿牙清。泉向云窠汲，火随丹灶烹。斯游真不厌，句与鹤仙赓。^②

邓子鹤和诗曰：

曾伴秋颺吟明月，山窗寂寞少人赓。今宵喜接玉川子，为饮山茶七碗清。^③

从孙氏的游记中，我们不难发现，孙凤云与邓子鹤曾多次游览崂山，可见他们交情深厚，这首和诗也反映了邓子鹤亦具有较高的文化素养。

孙凤云的《游崂纪略》录有他赠给修真庵王道士、数峰道人、乾清道人的诗歌四首：

不觉山村近，山光好是晴。人烟连嶂色，市语杂潮声。竹庵千家暗，溪分一带明。欲寻修道客，恐惹故乡情。^④（《赠修真庵王道士》）

君是蓬莱第几仙？谪居犹住海东天。洞中龙虎自降服，世上风云任变迁。画稿不妨闲写意，诗情多半在流泉。我今欲去频回首，一路明霞别惺惺。^⑤（《赠数峰道人诗》）

蒙君厚意慰同乡，廿里迢迢治酒觞。愧我远来无物赠，相酬只是

① 黄肇颢：《崂山续志》卷二《总志》，第43页。

② 同上书，第49页。

③ 同上。

④ 孙凤云：《游崂纪略》，黄肇颢：《崂山续志》卷二《总志》，第35页。

⑤ 同上书，第39—40页。

有诗章。^①（《赠乾清道人诗》其一）

总角仙山学炼丹，卅年煮石采芝餐。何时化鹤归城郭，还把苏耽楼下看。^②（《赠乾清道人诗》其二）

第一首重在描写王哥庄一带的美景；第二首是作者留别数峰道人时所作生动形象地写出了分手时的依依不舍之情；第三、四首对乾清道人这位同乡的盛情款待深表感谢，并祝愿他能早日修成正果。《游崂纪略》还记载了他与数峰道人的关系：

登西山绝顶，遥望明霞洞，渺在云端，客舍道房半露屋瓦。数峰道人实出家于此。道人与余有戚谊，入山已十数年矣，绕道访之，至则采药未归也。灯时，数峰归，谈至夜深而寝。^③

“道人与余有戚谊”，是说作者与数峰本是亲戚。但“谈至夜深而寝”，则又可见出二人默契相知之深，已超出了一般的亲戚关系。

孙风云的《游崂续纪》还录有他赠给吴道人道真、郭友真等人的诗歌三首：

今岁今春曾一过，风光较昨更如何？道人相见还相识，只道秋霜两鬓多！^④（《赠吴道人道真诗》其一）

游遍东崂看巨峰，到来应是一留踪。倘教不识巨峰面，枉历群山千万重！^⑤（《赠吴道人道真诗》其二）

巨峰东南万峰攒，一峰独屹高入天。攀岩扪壁登绝顶，下视鸟道如蜿蜒。……心惊目瞪正骇怪，迎面一人向我拜。呆立半晌转自猜，疑是神仙来方外。殷勤絮絮道寒温，始识上官郭友真。此游山灵还助

① 孙风云：《游崂纪略》，黄肇颢：《崂山续志》卷二《总志》，第42页。

② 同上书，第42页。

③ 同上书，第36页。

④ 同上书，第46页。

⑤ 同上书，第48页。

兴，特遣道人指迷津。^①（《赠郭友真道人》）

第一首“道人相见还相识，只道秋霜两鬓多”，说明作者与道真道人以前就有过交往；第二首是作者作诗鼓励道真一同游览险峻的巨峰；第三首则记载了自己巧遇郭友真道士，在郭道士的带领下，孙氏游览得非常尽兴，二人的投机可想而知。

上述这些诗歌虽然，虽然没有道士的和诗，但作者能赠诗给这些道士，除了反映出他们并非泛泛之交外，也说明了即使这些道士并非能诗，但至少也应该是有一定文化修养，可以读懂这些诗歌的，否则作者恐怕就很难有一路赠诗的兴致了。

胶州文人王大来作于同治二年（1863）的《四游崂山记》，也记载了作者与一了道翁共同游试金滩的和谐情景。^②可知一了与作者交情匪浅，从他们的对话亦可推测出一了道翁是一位很有学识的道人。王鸿泰《增补纪梅林先生崂山记》记载了王鸿泰与周道人游白云洞等景点，到了清虚洞时，遇到一位95岁的王道士，又看到了美丽的自然景色，王鸿泰作七绝诗。^③孙凤云《游崂纪略》记载了与道人游览紫云阁时，有感于“才人结构迥异寻常，宜其时代虽异，而流风未歇也”，于是，题壁一首^④；又与邓子鹤、郭友真等道人游张仙塔时，作者非常欣喜，誉张仙塔为“崂第一观”，并作七古以志之^⑤；又有《初游》五律一首^⑥；还描述了与乾清道士、慧通游览崂山时，作者看到“山麓树数株，冰花雪蕊，香气袭人，未有识其名者”后，作一诗^⑦；孙凤云《游崂续纪》记载了与道真道人同游崂山，看到美

① 孙凤云：《游崂续纪》，作者游崂山时，巧遇郭友真道士，“爰作长歌以志游历之险，巧遇之乐”。同上书，第48页。

② 王大来：《四游崂山记》载：“翁曰：‘高径斋《九游记》云：试金问之石，试石转问之余。子其慎于试哉！否则鱼目混珠矣！’余曰：‘石试金，人试石，天又常以金试人。慎在此，不在彼也！’乃相视而笑。至太清宫，则明月满地矣。”见黄肇颢《崂山续志》卷一《总志》，第25页。

③ 王鸿泰：《增补纪梅林先生崂山记》：“五更梦破白云峰，老道催听报晓钟。日出烟波明灭外，楼台蜃气散重重。”同上书，第31页。

④ 黄肇颢：《崂山续志》卷二《总志》，第34页。

⑤ 同上书，第38页。

⑥ 同上。

⑦ 同上书，第42页。

景,孙凤云作诗^①;还记载了与黄道人谈论鹤山之后,有感于黄道人所说的“此山不高而秀,不深而幽,羽士缙客,未有不到此留迹者。所谓‘山不在高,有仙则名’也。盖因徐李二仙在此得道故也”,于是,孙凤云作诗以志鹤山之胜;又听到道人林晓阳说“今朝海面尚有微云笼罩,不及海天一色,无半点尘滓,见火轮自海中涌出,恰似锦帕托镜,古赋所谓赤云捧日也。然一年之内所遇不过二三次,未易常得也”后,作诗以志之。还记载了与明岩、道真道人喝茶赏雪时,作诗二首。为了更清晰地呈现上述情况,我们将道士与士人的交往、唱和列表如下。

表 7-1 清代崂山道士与士人交往唱和表

道 士		士人(身份)	事 迹	时 间	文献出处 ^②
姓名	洞观				
韩谦让	太清宫	孔令貽 (衍圣公)	孔书以朕屏为赠	光绪三十四年 (1908)	《太清 宫志》
		尹琳基(翰林 院编修)	尹题匾额曰东海餐霞	光绪九年 (1883)	
		梁耀枢 (山东巡抚)	盘桓太清宫多日,题 留匾额曰经神垂范	光绪十三年 (1887)	
		杨士骧 (翰林)	杨士骧吟诗以赠之 韩道长和诗	光绪三十三年 (1907)	
薛一了		王大来 (胶州岁贡)	同游试金滩	同治二年 (1863)	《四游崂 山记》
		孙凤云	孙寄诗两首 薛答诗两首	同治十二年 (1873)	《游崂 纪略》
邓子鹤	上清宫		孙赠诗两首 邓子鹤和诗一首	光绪十五年 (1889)	《游崂 纪略》
王道士	修真庵		孙赠诗一首		
数峰道人	明霞洞		孙赠诗一首		
乾清道人	蔚竹庵		孙凤云口占二绝		
吴道真	大崂观		孙赠诗两首		

① 孙凤云《游崂续纪》:谷口泉飞处,茅庵三两家。峰头盘怪石,石罅杂仙葩。寺古隐山麓,村幽傍水涯。天开真异境,不必种桃花。同上书,第46页。

② 除《太清宫志》一条外,其他材料均出自黄肇颢《崂山续志》,山东省地图出版社2008年版。

续表

道士		士人（身份）	事迹	时间	文献出处①
姓名	洞观				
			孙赠诗一首		
郭友真	上清宫		孙作长歌以赠之		
王道士	清虚洞	王鸿泰 （邑诸生）	王鸿泰赠诗一首	无法考证②	《增补纪 梅林先生 崂山记》

三、其他游山名人

《太清宫志》还记载了蒲松龄、丁宝桢等名士在游览崂山太清宫时，大多留有诗文或题字，虽然文献中并未出现道士名姓，但可以断定，这些文人在游览中必定会和太清宫中的道士有所接触。现仅列举典型的几例如下，以见一斑：

蒲松龄，字留仙，淄川人，工古文。著有《聊斋志异》，内多载崂山事。^③

徐绩，字汉军，山东巡抚。尝游崂，作《观日出记》。^④

张谦益，胶州进士，博学工古文，著作甚富，有《崂山赋》。^⑤

清咸丰元年辛亥三月，胶西翰林匡源，字鹤泉，仕至太师，来游劳山，住于太清宫，作有劳山赋，及八仙墩二篇，留此录于左。^⑥

清同治九年庚午，翰林丁宝桢，字稚璜，任山东巡抚，由济南带随员来游劳山，连同本县令，谐诸侍从人员共二百余人，皆住于

① 除《太清宫志》一条外，其他材料均出自黄肇颢《崂山续志》，山东省地图出版社2008年版。

② 王鸿泰：《增补纪梅林先生崂山记》，除了“丙午秋，诸同人有游山之约。余曰：‘读纪先生《崂山记》真如看山，请于所未记者游焉可乎？’遂兴偕往”句提到时间外，全文没有提到时间，故游览时间无可断定。

③ 周志元：《崂山志》，第174页。

④ 同上。另外，据崂山史志办公室主编《崂山志》（稿本）记载，徐绩于乾隆三十九年（1774）任山东巡抚时，因兵事来即墨县，曾游览崂山，撰写了《崂山观日出记》和《崂山道中观海市记》。《崂山观日出记》一文原在崂山华严寺有刻石，今已不存。

⑤ 周至元：《崂山志》卷四《人物志》，第174页。据《崂山续志》卷三《总志》的《崂山赋》作者为胶州进士张谦宜，此处“张谦益”应作“张谦宜”，第79页。

⑥ 周宗颐：《太清宫志》卷十《名人游山记》，高明见：《道教海上名山——东海崂山》附录，第299页。

本官。巡抚回省后，亲书别有天地匾额一方，附书屏联等，发由本县，专差送至本官，留作纪念。^①

赵似祖，字秋谷，莱阳举人。官知府。诗格苍老，崂山题咏尤多。^②

清光绪三十年甲辰五月，庆亲王由济南登山，至青岛游劳山太清宫，游览山景。赐书“乘鸾跨鹤游紫虚”句，遂乘山轿同侍卫越山而去。^③

清宣统元年己酉四月，翰林岑春萱游劳山太清宫，访琴观山景，留题山海凌云四字，篆于宫后大石壁上。浏览明霞洞、上清宫，即越梯子石，乘山轿去青岛。^④

清宣统三年六月，有举人周学熙，由青岛至劳山太清宫检阅藏经。自带食品及差人，每日焚香顶礼，斋戒沐浴，住三月回青岛。^⑤

由上述材料可知，太清宫在清代非常出名，受到张谦宜等当地名人的歌咏，而且还得到了蒲松龄等其他文人的重视，庆亲王、山东巡抚等高官亦到过太清宫，足以说明崂山太清宫的重要道教地位，而且名人的到访对崂山影响力的扩大也有突出贡献。

总的来看，崂山道士与士人具有较多的交往唱和，这一方面显示了崂山道教的发展，另一方面也扩大了崂山道教的影响力。崂山道士与文士的交友非常频繁，这从下表中可以得到更清楚的说明：

① 周宗颐：《太清宫志》卷十《名人游山记》，高明见：《道教海上名山——东海崂山》附录，第302页。

② 周志元：《崂山志》，第175页。另外，据崂山史志办公室主编《崂山志》（稿本）记载，清同治年间赵似祖曾栖居崂山华严寺多年，对崂山题咏尤多。有《望二劳》、《寄居华严寺庵即事》、《一壶道人歌》、《边道人歌》、《劳山导引法曲》等，其中《寄居华严庵即事》为赵似祖寄居华严寺时之游山诗，共24首七律诗，诗格苍劲，情景双绝。

③ 周宗颐：《太清宫志》卷十《名人游山记》，高明见：《道教海上名山——东海崂山》附录，第302页。

④ 同上书，第303页。

⑤ 同上。

表 7-2 清代文人游记中所见崂山道士、道观表

作者	游记	所见道士及所属道观	主要游历道观
黄守恪	《游崂山记》	贾道人（竹林洞）	修真庵、山神庙、白龙洞、犹龙洞、华阳洞、玄真洞、明霞洞、玄真洞、竹林洞、上清宫、聚仙宫、张仙塔、驱虎庵
王大来	七游崂山记 ^①	李道人（白云洞）、一了道翁（太清宫）、牧亭（太清宫）、蔚亭（太清宫）、王直一（太清宫）、虞潜虚（太清宫）、王道士（明霞洞）、杨道士（明霞洞）、徐道士（明霞洞）、刘道人（一气石）、六皆道长（太清宫）、唐道人（上清宫）、任道人（任公洞）、式文、刘子承、云岩道人	太清宫、明霞洞、白云洞、华楼宫、太平宫、修真庵、神清宫、明道观、九水庵、黄石宫、玄真洞、上清宫、滚龙洞、毗庐庵、栗子庵、任公洞、玉清宫
王鸿泰	《增补纪梅林先生崂山记》	周道人（凝真观）、王道人（清虚洞）	天柱山、熟阳洞、白云洞、玉皇殿、海云庵、清虚洞、老君洞、白龙洞、凝真观
孙凤云	《游崂纪略》	王道人（修真庵）、数峰道人（明霞洞）、邓子鹤（上清宫）、郭友真（上清宫）、通慧道人（上清宫）、乾清道人（蔚竹庵）	华楼宫、紫云阁、九水庵、太和观、修真庵、太平宫、老君洞、寅宾洞、华阳洞、明霞洞、玉皇殿、菩萨殿、玄真洞、上清宫、三官殿、七祖堂、三清殿、张仙塔、经神祠、三皇殿、山庵、白云洞、明道观、大崂观、蔚竹庵、神清宫、玄武殿、长春洞、黄石宫、紫云阁、下石门、皇姑洞、玉品庵、玉清宫、旱河庵、娘娘殿、韩寨观、黄草庵、卧云庵、凝真观、熟阳洞、遇真庵、百福庵、寿阳庵、面壁庵、自然庵、真武殿
孙凤云	《游崂续纪》	吴道真（大崂观）、明岩道人（蔚竹庵）、王云龙（玉品庵）、蔡道人（韩寨观）、金道人（黄草庵）、赵道人（黄草庵）、欧阳道人（明霞洞）、黄道人（遇真庵）、安圆惠（百福庵）、西洞（上清宫）、林晓阳（白云洞）	

① 《游崂山记》、《再游崂山记》、《三游崂山记》、《四游崂山记》、《五游崂山记》、《六游崂山记》、《七游崂山记》。

续表

作者	游记	所见道士及所属道观	主要游历道观
林钟柱	《游崂山记》	韩道人（白云洞）、萧了尘（龙岩洞）、张靖一（龙岩洞）	白云洞、龙岩洞、修真庵、白龙洞、太平宫、犹龙宫、龙岩洞、明霞洞、上清宫、太清宫、华楼宫、玉清宫、聚仙宫、寿阳庵、蔚竹庵、白云洞、太平宫
	《重游崂山记》		
董锦章	《游崂山记》	韩泰初（太清宫） ^① 、欧阳道士	太清宫、上清宫、明霞洞、玄真洞
姚峻德	《游崂纪略》	吴介山（塘子观）、赵体顺（白云洞）	塘子观、白云洞、修真庵、遇真庵、老君殿、玉皇殿、仙鹤洞、滚龙洞、醒睡庵、凝真观、三清殿、玉帝殿、真武殿、娘娘殿、桃源洞、海云庵、关帝庙、寅宾洞、老君洞、犹龙洞、白龙洞、东华宫、清虚洞、明道观、蔚竹庵、太清宫、三官殿、上清宫、玄真洞、韩寨观、青龙庵、寿阳庵、玉皇阁、铁瓦殿、白云庵、老君洞、慈光洞、玉清宫、太华宫、巨峰庵、碧霞元君殿、圣母殿、太和观、长春子洞、华楼宫、玉皇洞、文昌阁、元君殿、黄草庵、于姑庵、卧云庵、通真宫、毗庐庵、百福庵、天仙观
黄象轺	《游崂记》	江道人、张炼师	神清宫、华楼宫、大崂观、太平宫、玄真洞、上宫、明霞洞

由上表我们可以更清楚地发现，修真庵、熟阳洞、明霞洞、白云洞、黄石宫、百福庵、上清宫、太清宫、华楼宫、玄真洞是文士游览频率较高

^① 董锦章（1844—1920）《游崂山记》：“瞥见一缕浮烟……太清宫也。道士韩泰初者能琴，弹《洞天春晓》，泠泠有韵”数句可知，此处的韩泰初当为韩太初。黄肇颢：《崂山续志》卷二《总志》，第65页。

的几所宫观。表中出现了众多的道士、道观，这反映了崂山道教在当时有过兴盛发展。而从文人游记中，我们亦可以发现大部分宫观最后衰落的命运，崂山道教的衰落可见一斑。

综上所述，崂山道教在康熙之后、道光之前还是有所发展的，道士人数和道观数量都有所增加。但是，由于内外因素的共同影响，清道光之后，除了太清宫等极少数道观有所发展和重建外，其他道教宫观多已倾圮、毁坏，加上有作为的高道不多，崂山道教逐渐走向了衰落。

第八章

20 世纪以来崂山道教的发展历史和现状

20 世纪以来，崂山道教的发展较为曲折。抗战和“文化大革命”时期，崂山道教几乎停滞不前。近 30 年来，在政府扶持和道众的共同努力下，崂山道教逐渐发展壮大，面貌一新。为全面了解崂山道教近百年的发展历史和现状，我们翻阅了大量文献资料，并数次到太清宫实地考察，与高明见等道长进行了多方面的交流，掌握了大量的第一手资料。本章拟从崂山道教的发展历史、崂山道长的风采、崂山道教的现状等几个方面，对崂山道教在 20 世纪以来的发展作初步的梳理。

第一节 崂山道教的发展历史

20 世纪以来，崂山道教的发展大致经历了三个阶段：1900—1949 年，发展缓慢，日寇侵占期间，损失尤为惨重；1949—1978 年，短暂发展后，即遭受重创；1978 年至今，在政府支持下，逐步恢复元气，再次显出蓬勃的生机。

（一）1900—1949 年。以抗日战争为界限，崂山道教在这一时期的发展可分为较为明显的两个阶段

前一阶段在道长们的惨淡经营下，崂山道教得到了缓慢的发展。1930—1937 年期间，金山派、随山派和龙门派作为崂山全真道教的三大主要道派，活动的中心分别是白云洞、太清宫和百福庵。1934 年，崂山白云洞道士邹全阳建成青龙阁；1938 年，太清宫隐居的道长萧贤升捐资创建了台东镇圣清宫，宫内供奉老子和“三太爷”神像；1936 年，千山斗母宫的蓬莱派道

士叶蓬瀛到华楼宫挂旂，见到宫观破落、道众四散，便积极招收徒弟，奔走募捐，修复宫观，主持道事。

后一阶段是崂山道教的第一个停滞期。抗日战争的爆发，使本来发展缓慢的崂山道教遭到沉重的打击。日军焚烧庙宇，杀害道众，抢掠文物。1938年3月15日，日军冲进塘子观，烧毁两间配房，枪杀裴道士；1938年3月16日，烧毁白云洞，杀死邹全阳道长及道众5名，邹道长徒弟王真吾出外背柴，归观后悲恸万分，于17日在刁龙咀海崖投海身亡，白云洞道事遂绝；1938年3月16日，日军焚毁明道观和神清宫；1939年日军扫荡鹤山，枪杀道长姜茂阿和徒弟于惟新，一把大火焚尽幽雅壮丽的“朝海仙居”遇真庵；1942年，日军飞机轰炸百福庵，炸毁房舍15间，藏书和藏经幸得保全。此后，道长唐志同离开崂山，不知所终；1943年，日军飞机炸毁崂山先天庵。日本海军在太清宫前小码头登陆，冲进宫院和殿堂，掠走大量古玩，捣毁许多有价值的碑碣文物。在这样的情况下，崂山道教的发展无从谈起。

(二) 1949—1978年。这时期崂山道教发展也可分为较为明显的两个阶段，即战后短暂发展和“文化大革命”时期的毁灭性打击

抗日战争结束后，在一些道长的苦心经营下，崂山道教获得了短暂的发展。如1950年，叶蓬瀛道长至玉清宫，募资修庙，使这座崂山唯一用琉璃瓦建成的宫观焕然一新；1958年，傅家埠通真宫道士韩信奎到玉清宫，与叶道士合力经营道事。但随之而来的“文化大革命”，使崂山道教遭受空前重创，进入了20世纪以来的第二个停滞期。1966年至1968春，道教中人被遣离道观。太清宫随山派最后一任住持徐惟毅，明道观的匡常修、孙真淳、朱四红，明霞洞的叶蓬瀛、韩信奎、谢祥云，上清宫的冯茂柱，凝真观的刘子志，太平宫的道姑崔静一等，均被迫还俗。与此同时，大量道教文物遭到毁灭性破坏。太清宫的古碑、藏书、古玩、古画、历代皇帝的赐物（包括万历皇帝的手谕等）^①，刘墉、王羲之、王渔洋、赵孟頫等名文人的字画，韩谦让、薛一了等历代道士演奏过的古琴11张以及古乐谱，大部分被“造反派”捣毁烧掉，残存无几。1968年春，“造反派”将百福庵焚烧一空，蒋迪南、养艳姬、蔺婉玉亲笔书写的字画、琴谱同时被毁。值

① 成吉思汗的手谕在白云观，“文化大革命”时同样被焚毁

得欣慰的是,不少有识之士和相关单位竭尽全力保护珍贵的文物。如万历皇帝赐予太清宫的《道藏》,被青岛文物局抢运转移,得以保存至今;又如崂山外山的百福庵,是崂山藏书最多的庙庵,庵中的图书一直由惜福镇的中学教师保护,但到了1968年春,这部分图书还是全部被烧毁。太清宫则是由于解放军进驻,才得以较为完整地保存下来。

(三) 1978年以来。经历过战争的洗礼、“文化大革命”的磨难,古老的崂山道教重新焕发出新的生命力,得到了空前的发展

1978年十一届三中全会后,崂山道教及其文物古迹受到党和政府的高度重视。1979年,中共中央副主席邓小平参观太清宫,提出相关建议。青岛市成立“崂山风景点恢复领导小组”。1980年,在青岛市和崂山县党政领导的支持下,原太清宫住持徐惟毅指导对太清宫和太平宫等殿宇进行重修。原金山派道士匡常修与孙真淳主持太清宫的道事,并招收道士数十名,崂山道业得以承袭。“文化大革命”期间遣散的许多道长被重新请回道观。崂山道教一步步发展起来。1982年11月,青岛崂山风景名胜区被国务院公布为第一批国家风景区,太清宫等为市级保护单位;1983年,崂山太清宫被国家确定为“汉族地区佛道教全国重点寺观”之一;1985年,青岛市道教协会筹办委员会成立,会址在崂山太清宫;1989年,青岛市道教协会第一次代表大会在太清宫召开,正式成立青岛市道教协会,会址在崂山太清宫,第一任会长为匡常修,副会长为孙真淳、刘怀元;1990年农历三月初三,太清宫为重塑神像举行开光典礼,中国道教协会率北京白云观十七位道士参加了开光仪式。1992—2003年间,在中国道教协会等部门协助下,太清宫修缮了藏经楼、道舍,扩建钟鼓楼、混元殿等,这些都为崂山道教的进一步发展奠定了良好的基础。2006年,华楼宫、蔚竹庵等道教庙宇恢复为道教活动场所并对外开放。

这一时期,崂山道教也比较注重学术的发展。2006年10月31日至11月1日,青岛崂山太清宫与山东大学宗教、科学与社会问题研究所联合主办首届“崂山论道”国际学术研讨会。2007年初,青岛市道教协会投资的崂山太清宫藏经楼、讲经堂等正式破土动工。2008年8月,讲经堂、藏书阁等建成。崂山道教以崭新的面貌进入全新的发展时期。^①

^① 本节相关内容参见周至元《崂山志》、高明见《道教海上名山——东海崂山》。

第二节 崂山著名道长的风采

20 世纪以来,以匡常修、刘怀元、李宗贤为代表的一批崂山道长,全心全意经营道事,勤勤恳恳地致力于崂山道教的传播,为崂山道教乃至中国道教的发展作出了重要的贡献,他们是崂山道教发展的中坚力量。

一、匡常修

匡常修(1904—1993)俗名匡桂林,字华泉,号山原,别号卧云居士。入道后取道名匡常修,字和阳,道号圆觉子,别号一炁道人。原中国道教协会理事、山东省第六届政协委员、青岛市第七届政协委员、山东省道教协会名誉会长、青岛市道教协会会长、崂山太清宫主持,是崂山金山派第二十一代玄裔,20 世纪崂山道教杰出的道长。

匡道长武艺精湛,武德高尚。他的武术不但在胶县一代负有盛名,在全国道教界也是首屈一指,素有“南郭(武当派郭高一)北匡”之称。匡道长以武当内家功法为主,自己开创了武当崂山拳系,这套拳包括“崂山玄功拳”、“崂山龙化拳”、“崂山龙化剑”等拳术套路及刀、枪、棍等器械套路。匡道长桃李满天下,在道教内外的武林弟子不可胜数。他的不少弟子现在已成为各地的武术教练,传播着武当崂山拳的精髓。^①

匡道长还通晓气功养生,这使得他即使到了 88 岁高龄,依然身体健朗,步履轻快。他对先天气功的修炼有不少独到的见解和方法,比如炼精化炁之法等,这些方法至今仍被很多气功练习者所使用。50 年代匡道长经常在青岛疗养院授课,传播气功。1980 年回庙后,他整理编写了《先天炁功筑基要诀》一书。1988 年,还把自己的养生秘方——崂山道饮,无偿献给了青岛黄海葡萄酒厂。^②

匡道长自幼学习中医,在几十年的行道生涯中,医道结合,救助百姓,经常日行百里行医,甚至有时一天给 120 多人看病。许多外地病人慕名而来。匡道长曾著有《玄真篇注解》、《乾元丹指》、《先天炁功筑基要诀》、《吕祖百字碑》、《武当别传》、《本草诗编》等书稿,可惜除《先天炁功筑

① 逸山:《武当拳崂山传人——匡常修道长》,《中国道教》2006 年第 5 期。

② 孙华民:《匡常修道长献出健身秘方》,《中国道教》1988 年第 3 期。

基要诀》、《吕祖百字碑》目前尚有流传外，其他著作均在“文化大革命”中遗失。

1979 年，匡道长回太清宫担任主持。致力于整理和传授道教音乐“崂山韵”，为崂山道乐录制磁带，及时地保存了道乐的相关资料。他还积极修缮庙宇，恢复宫观的执事制度，完善原有的宫观管理、财务、学习制度。先后开放了崂山上清宫、明霞洞、太平宫等道教庙宇，恢复殿堂，重塑祖师真身，为太清宫的恢复作出了贡献。

匡道长羽化于 1993 年 1 月 17 日晚，羽化后丹田温热长达 36 个小时^①，这是他高深修为的又一体现。

二、李宗廉

李宗廉（1915—2008），俗名李宗章，号秉洁子，山东即墨人，历任中国道教协会第七届理事，青岛市崂山区第十至十三届人大常委。李道长自幼父母双亡，被叔父收养，后来得到家族中的师傅所传武功，苦心修炼，膂力过人，一只手臂能举起 200 斤的石锁。日寇侵华期间，李道长去鞍山探亲，被日寇挟持，成为日军的铁矿劳工，后来以镐把击倒数名日寇宪兵，逃至本溪九顶铁刹山八宝云光洞入道。住持收他为弟子，委以重职，将内丹之法传授于他。后来铁刹山遭土匪扰掠，李道长与主持迁至沈阳太清宫。

1948 年，道长到崂山太清宫，后迁住华楼宫，并任监院，其间有 10 余年，闭关深造，功夫大进，丹田之火可以使蜡烛在手心熔化，鸡蛋在掌心变熟。“文化大革命”期间遣返还乡，1981 春，应青岛市政府邀请，重返崂山太清宫；1989 秋，在北京白云观受三坛戒，号秉洁子。李道长生活俭朴，终年食素，夜里静坐，从不卧床，数十年如一日。直至 90 岁时仍然精神矍铄，童颜鹤发，声如洪钟。2008 年 6 月 5 日夜，起身更衣毕，命弟子更换法衣，趺坐而化。

三、刘怀元

刘怀元（1945— ），1985 年来崂山太清宫出家，是全真金山派第二十二代玄裔。刘道长现任中国道教协会副会长，山东省和青岛市道教协会会长，全国政协委员，山东省政协常委。刘道长立足现状，注重实际，是当代崂山道教的重要道长之一。

^① 郭清礼：《忆崂山匡常修道长》，《中国道教》2006 年第 5 期。

刘道长注重道众的学习教育,强调修身正己,以点滴之努力,促进崂山道教的发展。从1999年冬天开始,刘道长让道友们每天晚上研读道教典籍,他还经常与道友们一起交流学道体会,鼓励他们坚定信仰。1997年冬,刘道长组织太清宫道众到青岛火车站帮助打扫站台卫生,让道友们在实践中感悟各行各业的辛苦,也唤起人们对公共卫生的重视。每年冬天,他还安排道友探望王哥庄镇的孤寡老人,帮助他们清扫房间,并送去钱物。

刘道长注重崂山道教的基础建设。他制定整修道观和绿化环境的详细计划,并付诸实践。在他的不懈努力下,10多年来,崂山太清宫维修了三清殿、三皇殿、三官殿和道友住房170多间,并新建混元殿、元辰阁、元君阁、石碑坊等景观,植树栽花数万株,太清宫逐渐成为全国一流的道教活动场所。^①

四、李宗贤

李宗贤(1959—),为全真龙门派第二十三代玄裔。曾任崂山太平宫监院、青岛市和崂山区人大代表、山东省和青岛市道教协会副会长、太清宫管委会主任等职,是当代发展崂山太清宫的重要道长之一。

李道长非常强调信仰建设,注重人才培养。他认为崂山道教中人要严格奉行全真教“功行两全”的教旨,以入世之身积功累德,以出世之心修身炼性,把生活本身也作为修行的重要组成部分。他把《道德经》作为道教的理论基础、行为准则,要求道士能够背诵。他还投资建立图书室,购置道教文化书刊。目前讲经堂已经建成,内设400平方米的藏经阁和300平方米的打坐圆堂。为崂山道教的文化发展提供了良好的条件。在他的努力下,2008年完成了《崂山道士》纪录片的拍摄,并在10月举行了第二届“崂山论道”学术研讨会。

李道长重视宫观建设,致力于宫观修缮与扩建,道观的绿化,使太清宫的面貌焕然一新;他关心改善道众的生活,为道众盖起了单房楼,15平方米的单房内,家具、闭路电视、空调、网络一应俱全,为他们提供了优越的清修环境。李道长的辛勤工作,得到了道众的拥戴与政府和中國道协的好评。

^① 刘清章:《开掘传统精髓展现时代风范——记崂山太清宫主持刘怀元道长》,《中国道教》2003年第3期。

五、田诚阳

田道长是山东单县人，高中毕业后赴东海崂山师从李宗廉学道，为全真龙门派第二十四代玄裔。曾任崂山太清宫副监院、中国道教协会教务处秘书等职务。

田道长在道教经典研究方面颇有心得，著书丰富，是当代崂山道教中的学者型道长。他阅读了大量道教经典，1989 年任担任中国道教协会教务处秘书期间，研读明版《道藏》。1992 年调入中国道教协会研究室，专心从事道教学术研究，并先后出版《道家养生秘库（仙学解秘）》、《道经知识宝典》、《中华道家修炼学》（上、下）、《仙学详述》、《修道入门》、《道教格言集》等专著，参与《道教大辞典》、《中华道教大辞典》等近 10 部著作的编撰。2003 年田道长用西班牙语撰写并出版《认识道教》（*CONOCER EL TAOÍ SMO*）。

田道长还是将中国道教传出国门的第一人。2001 年 5 月田道长联合西班牙弟子创立西班牙道教协会，自任会长。2001 年 12 月，道教丛林——清静宫在巴塞罗那建成，这是第一座由中国道士在欧洲创建的中国道教道观，成为中国道教传入欧洲大陆的里程碑。2007 年 8 月古巴清静宫创建，中国道教有了南美洲信徒。2007 年 8 月，田道长联合西班牙、法国和瑞士等国道教组织，筹备成立“欧洲道教联盟”。2008 年 4 月，田诚阳道长赴巴黎，为法国三元道教协会、法国道教协会和瑞士道教协会主要负责人讲道。田道长活跃在国际舞台上，为弘扬中华传统文化、推动中国道教走向世界作出了重要贡献。

六、高明见

高明见（1970— ），俗名高诚仙。为全真龙门派第二十四代玄裔。现在主要负责崂山太清宫的接待工作，是当代发展崂山道教的重要道长之一。

高道长生性淡泊，1995 年第一次来到太清宫，就为青山碧海、远离世俗的环境所吸引。之后他了却俗务，于 2000 年正式入崂山太清宫。

高道长喜欢读书。他一方面做好道家必须的修炼和自己负责的事务，一方面广泛涉猎道教及子、史类著作。提出了不少独到见解，如他认为全真七子并没有都来过崂山，真正来过的是丘处机和刘处玄；葛玄早在三国

时就已经到过崂山,这在《道藏·太上洞玄灵宝本行因缘经》中就有记载。^①高道长积极探索的态度,反映了新一代崂山道长文化素养和水准。

2007年8月,高道长出版了《道教海上名山——东海崂山》^②一书,资料翔实,是了解崂山和崂山道教的重要资料,也是第一本由崂山道士自己撰写的崂山和崂山道教方面的书籍。

此外,孙真淳(1924—2003)、王自臻(1916—2005)、坤道崔静一、刘洪升(1962—)等道长,或有深厚的功力,或为崂山道教的发展作出过重要的贡献,在20世纪以来崂山道教的发展史上,均占有一席之地。^③

第三节 崂山道教的现状

今天的崂山道教在经历了战争、“文化大革命”等波折之后,以前所未有的态势发展前进。其道众数量、日常修炼、管理和法事、道乐等,在继承以往优秀传统文化的同时,均有一些新的变化。

一、道众基本情况

崂山太清宫属于道教全真派。全真道有较为严谨的体系,三教合一,以道为主。讲究清心寡欲,避开世俗的干扰,终生不婚,吃素、蓄发、以庙为家,通过潜心静修,达到超凡脱俗的全真境界。崂山道士都是全真派的清修弟子,他们常年过着集体生活,监院与道众一样排队打饭,道士的饮食、住宿和衣冠都由庙里供给。

崂山现有道众近100人,其中近70人在太清宫,其余居住在华楼宫等处。四方区海云庵以坤道为主,黄草庵(又名荒草庵)正在恢复中。每年有几十名道士到太清宫来挂单^④,经过半年的考验,表现良好的道士可以留在太清宫修行。新出家者要求更为严格,必须是年满18周岁,未婚,家庭同意,本人自愿,且有一定的文化素养和道教信仰,没有不良社会行为的成年人,方可留在太清宫修行。

^① 《道藏》第24册,第671页。

^② 高明见:《道教海上名山——东海崂山》,宗教文化出版社2007年版。

^③ 本节部分资料由崂山太清宫提供。

^④ 据不完全统计,2004年有20多人,2005年有50多人,以前并没有详细记录这些挂单道士的相关情况,现在已经对其进行记录备案。

二、道众的日常修炼

道众的日常修炼包括心性和身体两方面。心性修炼重视善心善德与悲悯情怀。周宗颐在《太清宫志》中对入太清宫学道的道徒提出如下修身修心的要求：“既入玄门，异姓同居，须要谦恪虚怀，尊师敬友，淡泊明志，服苦任劳，体仁利物，舍己济人，常思己过，莫论人非，居身直朴，洗心清湛，久持励行，庶近道人。”^① 这些要求现在仍为太清宫所沿用。当代崂山太清宫在发展中，一直把爱国主义教育放在首位，发扬道教慈悲利人的传统，积极参与教育和慈善事业。

身体修炼主要是练功。道众的作息时间非常规律，一般早上五点起床，五点三十分早课。早课诵经之后，自行练功。七点吃饭，七点三十分，道士们走向各自的岗位，开始接待游客，下午自己静修。道教的修行讲究“静”，琴棋书画有助于静修，道众一般进行选择性的修炼。打太极拳是崂山道士修身的一种主要形式，通过习练柔中有刚、刚中有柔的太极拳，来调理体内的阴阳平衡，达到强身健体的目的；打坐是道士常用的修炼形式，得道成仙的必由途径。田诚阳道长在《崂山道士的练功生活》一文中写道：“我们崂山（道士们）的练功生活：月夜习武，旭日餐霞，‘步月廊’下推手，‘聚仙台’上吐纳，不仅增强了体质，更重要的是学到了道教宝贵的养生之法，继承了‘仙道贵生’的优良传统。山上练功的场地也很多，有时个人趁旭日初升之际，登上山头，望海吐纳。”^②

三、日常管理和法事、道乐等

周宗颐的《太清宫志》记载以前太清宫的管理体制：长老之下设道长，道长之下是监院，监院之下是执事，执事之下是道众。为了适应时代的发展，现在的管理制度有所改动。现在太清宫日常管理主要由李宗贤道长总负责，李道长之下，有分管接待、教务、戒律、后勤等各位道长，道众们各有分工，有的看殿，有的负责经乐，有的在山门接待游客，有的在厨房负责伙食等，管理有序，分工明确。

崂山道士有一项重要宗教活动就是做道场，这由经师班专职道士负责。道教的道场（法事）是举办道教活动、展示道教文化、联系信教群众的一

① 周宗颐：《太清宫志》卷二《本宫旧有规则·惩罚》。

② 田诚阳：《崂山道士的练功生活》，《中国道教》1988年第3期。

种重要形式，分为阴事和阳事，主要用于庆贺祝寿、祈福消灾、超度亡灵等。每逢国家和道教的重大节日，社会的重大活动，太清宫必做法事，以表达道教爱国爱教、关注民生的拳拳之心。

传统的崂山道乐乐种古老、乐曲多、曲调美，从不同角度体现着道家所推崇的清、虚、简、远、雅的品格。但经过多次的劫难，传统曲目多数失传，2005年太清宫重新组建了崂山道乐队，一般在重大祭祀活动中进行演奏。2008年6月，崂山道乐正式入选成为国家级非物质文化遗产项目。现在崂山道乐的演奏乐器多种多样，在传统的管子、鼓、木鱼等基本乐器的基础上，扬琴、古筝、琵琶、二胡、编钟、阮、箫、笙等民族乐器也逐渐融进了道乐，演奏曲目也有增加，经曲更加富于感情和韵味。

综上所述，20世纪以来崂山道教虽历经曲折，却能够不断发展，目前已迈入一个新的繁荣期。我们相信，在政府、道长道众及社会各界的共同努力下，崂山道教必将发扬其优秀的历史传统，为中国社会和中国道教的发展作出应有的贡献。

小 结

始于先秦时代，以神仙之学与黄老之学为代表的齐学，不仅具有独特的修身治国理论，也有着丰富多彩的方术道术，其所孕育的方仙道和黄老道，则是道教的直接源头，与同样诞生于齐地的儒学互补共生，共同构成了中华文化的主干，在华夏文明的发展中产生了全国性的、长期的影响。这一点早已成为学界的共识，但齐学在齐地境内还开出了另一朵奇葩，那就是有“天下全真第二丛林”美称的崂山道教。虽然，就现存零星的史料记载来看，崂山与方仙道和黄老道的关系很难得到清晰的描述，崂山道教甚至要晚至唐末五代，才真正揭开序幕。但我们讨论崂山道教，却不能不关注其发展前史，即对先秦到唐末崂山及周边的前道教文化进行考察。这是本编用力颇勤的一个方面。其次，对唐末以来崂山道教的发展，除在第四章作了简要勾勒外，主要从几个专题入手，不求面面俱到。总的来说，是对崂山道教兴盛期及清代以来的发展叙述较详，对其他时期则比较简略，这不是出于个人偏好，主要还是因为史料所限。

下 编

《 崂 山 志 》 研 究

崂山的神秘奇秀，吸引着历代文人为之写下了大量的诗词歌赋与游记佳作，及为数不少的山志。其中，黄宗昌父子合著的《崂山志》是第一部全面记述崂山的志书，由于崂山为道教名山，《崂山志》作为道教山志，也被尊为道书，收入《藏外道书》。书中记载了崂山的古迹、名胜、人物、物产、艺文、宗教等，文字雅洁，结构严密，条理清楚，全书八卷共三万余字，因其辑存了有关崂山的许多有价值的史料，成为今人了解崂山和研究崂山的重要典籍。周至元《崂山志》是继黄宗昌《崂山志》之后，崂山山志的又一部代表。此书也分为八卷：方輿志、形胜志、建置志、人物志、物产志、金石志、艺文志、志余，二十余万字，详述崂山古迹名胜、人文景观，以及前人游崂山及他自己平素游历感怀所作诗、赋、记等百余首。全书以类系事，每卷下皆有综述，然后以条目形式分述，内容丰富，考述详尽。与黄氏父子《崂山志》，一今一古，在诸多崂山志书中最具代表性，但到目前为止有关这两部山志的研究，一直没有得到学界应有的重视。因此，对黄宗昌、周至元及其他他们所著《崂山志》作深入的探讨是非常必要的。

本编将在对以往关于黄宗昌、周至元与《崂山志》研究成果进行全面梳理的基础上，结合时代政治文化背景、写作缘由和作者家世、生平及存世的诗文作品，对两部《崂山志》进行全面系统的探讨。主要的研究内容包括：对黄宗昌、周至元的家世、生平进行梳理考证，探讨他们创作《崂山志》的现实基础和思想倾向；对黄宗昌与周至元《崂山志》进行系统的比较研究，发掘其在历史学、文学、民俗学、社会学、宗教、旅游等多方面的价值；探讨周志在体例安排、内容、写作特点方面对黄志的继承，及其独特的创新等。在尽量吸纳前人研究成果的同时，也注意纠正目前研究中的一些不足。其中所论及的与崂山相关的各种问题，也有一定的现实价值。

第九章

黄宗昌《崂山志》版本、续书及研究述略

即墨先贤黄宗昌对崂山情有独尊，为我们留下了第一部《崂山志》。此后，当地学者或作续志，或作新志，其中尤以黄肇颢《续崂山志》（又称《崂山艺文志》）和近人周至元《崂山志》最为著名。黄氏《崂山志》先以抄本传世，从民国五年（1916）刻印以来，迄今已经出过多种版本。多年来，学者们对黄宗昌、周至元及其《崂山志》进行了相对较多的探讨。简要回顾该书传播、整理及相关的研究历史，总结其得失，对崂山文化和崂山道教研究的推进，无疑是必要和有益的。本章拟从以下几个方面对黄宗昌《崂山志》的版本、续书和研究情况，以及周至元及其《崂山志》研究的学术史，进行系统的总结、清理。

第一节 《崂山志》的版本

黄宗昌《崂山志》完成于清初，开始只有抄本传世。清嘉庆十三年（1808）春，海阳诸生毛淑璜得之于黄氏后人，“一见宝之”，“始以其《名胜志略》一卷付之剞劂”，由修斋堂刻印。此书实际是将《崂山志》卷三《名胜》单独刻印而成，由即墨人郭廷翥作注，卷首除选录抄本中宋继澄《崂山志序》外，又有胡典龄序，卷末有栖霞人牟廷相所作跋语。虽然《崂山名胜志略》的刻印距《崂山志》成书已有160多年，而且只印了八卷中的一卷，但这毕竟是《崂山志》的第一个刻印本，而且是注释本。

民国五年（1916）十月，由即墨黄敦复堂出版、即墨新民印书局印刷的《崂山志》面世。这是最早的全本《崂山志》刻印本，全书共分考古、本志、名胜、栖隐、仙释、物产、别墅、游观八卷。正文前有黄宗昌画像、

《雄县生祠自赞》、《明史》本传、《东林列传》本传，顾炎武、宋继澄、张允抡序及黄宗昌自序。《雄县生祠自赞》曰：

人生如幻，我不识我。幻复生幻，尔又为谁。尔我不立，况是好丑。土木形骸，一笑何有！

瞥尔骨堆，赘疣大造。胡复土堆，厥形克肖。孰真孰假，是耶非耶？并州故乡，总莫认他。

《自赞》下有黄宗昌十世孙黄象冕作于民国五年十月的百余字识语。卷末“附录”记邑人王曦如死节事，并有黄坦《崂山志记言》及黄象冕作于民国五年十月的跋；《栖隐》部分的隐士张允抡传，《仙释》部分的自华、慈霭上人传，为黄宗昌之子黄坦所补，故《崂山志》实为黄宗昌父子共同完成。刻印本面世的时间距《崂山志》成书已有270余年。

民国二十三年（1934），《崂山志》再版，仍由即墨黄敦复堂出版、即墨新民印书局印刷。此次付印最大的变化是在民国五年本的基础上，增加了即墨人周至元（1910—1962）的《游崂指南》和《名胜题咏》。前者按照游山线路对崂山自然景观进行了全面的介绍，后者搜集了从李白到康有为历代诗人题咏崂山的各体诗歌46首，使黄宗昌《崂山志》更加完备，成为独具特色的崂山历史文化文献。民国五年版中的黄宗昌画像及《自赞》不见于民国二十三年本。

台北文海出版社1961年出版了黄宗昌《崂山志》，收在沈云龙主编的《中国名山胜迹志》第二辑中。该书采用的即是民国五年版。卷首有古越胡柏年题签的“崂山志”三个大字。

巴蜀书社1992年版的《藏外道书》，其第十九册为“宫观地志类”，收录有《龙虎山志》、《罗浮山志会编》、《罗浮志》、《崂山志》、《茅山全志》等五部山志，《崂山志》所用底本为包含周至元《游崂指南》和《名胜题咏》在内的民国二十三年本。

2003年6月，香港新世纪印务公司出版了由刘洵昌点校、王诵亭注释的《崂山志》。该书在标点、简注方面做了一些有益的工作，给读者带来了诸多方便。但是，书中或因对典章制度的理解有误，或因对古汉语语法词

义的理解不当,存在不少点校方面的失误。^①而且该书以哪个版本为底本进行点校,整理者也只字未提。

2007年,即墨黄氏后人整理刊印《即墨黄氏藏书》,线装本《崂山志》是其中之一。据黄宗昌十九世孙黄梓显《影印手抄本〈崂山志〉序》称,这一版《崂山志》是据即墨市档案馆所藏手抄本影印。该书为十六开,但《雄县生祠自赞》下的黄象冕识语,较文海本为简,只有41字,且无“民国五年十月,十世孙黄象冕百余字的谨识”的落款。手抄本中黄宗昌自序在赞辞后、顾炎武等三序前,与其他版本将自序置于三序之后也不同。另外,手抄本缺卷首的《东林列传》本传和卷末的黄象冕所作的跋。手抄本《崂山志》的付印,竟然经历了360余年的时间。

上述《崂山志》的七种版本,最晚出的手抄本应是母本。然而就流行之广和价值而言,仍当以民国二十三年本为优。他日倘作进一步的整理校勘,似当以后者为底本,而参校手抄本、民国五年本及嘉庆版《崂山名胜志略》。

第二节 《崂山志》的续书

在黄宗昌《崂山志》的基础上,即墨黄氏后人黄肇颢于光绪三十四年(1908)完成了《崂山续志》,后改名为《崂山艺文志》。该书详尽记述了崂山的名胜古迹、宗教源流、逸闻传说、人物、物产、掌故等,其中,介绍了140余处崂山名胜、200多个景点,并仿明朝田汝成《西湖志》本,辑录了历代名人以崂山为题材的诗文,将之分列于各名胜下,对与景点相关的碑石铭文也收罗无遗,共辑有历代238人的1500多篇作品,内容丰富。然而,《崂山艺文志》百年来仅有手抄本流传。直到2008年11月,在即墨市史志办和崂山区史志办的积极努力下,该书才由山东省地图出版社出版发行,这对保存、宣传崂山文化将起到极大的作用。同时期还有周荣珍所撰的《鳌山志略》一卷、王葆崇《崂山金石录》一卷、《崂山采访录》一卷。

近人周至元深感黄宗昌《崂山志》叙事过于简略,决心重写一部《崂山志》。为此,他在30余年中曾深入崂山数十次,终于在1940年完

^① 参见本书附录一《新世纪版〈崂山志〉校点商兑》。

成《崂山志》初稿,1952年再加修订,1993年由齐鲁书社正式出版。全书以类系事,每卷下皆有综述,然后以条目形式分述,内容丰富,考察详尽。但该书受黄宗昌《崂山志》影响很大,其内容、体例多源于黄志。因此,把它看作黄志的续书,也未尝不可。

周至元的同学蓝水于1935年开始撰写《崂乘》,至1980年完成,初名《我与崂山》,1985年由崂山县县志办公室审定并印刷,更名为《崂山古今谈》,内部发行。该书记述了崂山的山川风物、掌故逸闻,世道源流、历代人物及艺文等,是了解、研究崂山古今风貌的一本有价值的著作。^①

1990年,由崂山县志编纂委员会编撰的《崂山县志》^②,在“文物名胜”篇中用大量篇幅记述崂山的古建筑、刻石、风景名胜等内容。这是新中国成立后第一部以志书体例,以章节体和规范的语体文编撰的有关崂山的文字,只是非专门的山志。

1999年6月,青岛市史志办公室编撰的《青岛市志·崂山志》,由新华出版社出版。与以往的崂山志书相比,此书增加了山区居民、管理的内容,体现了人的特征,将自然与人文相结合;并增添黑白图片,形象、直观。这是第一部以新观点、新方法、新资料编撰而成的、单独成书的崂山山志。

2002年,由崂山区史志编撰委员会编的《崂山简志》,由五洲传播出版社出版。书中设“崂山”专章,分“概述”、“风景名胜”、“文物古迹”、“崂山刻石”、“崂山旅游”、“崂山名人”、“崂山艺文”等七部分记述崂山,可谓新时期第一部以志体体裁专门记述崂山的山志,只是没有单独成书而已。

在全部《崂山志》中,上述九种《崂山志》也是较有代表性的,但是,或因成于众手,难免粗疏;或因过于简略,不尽如人意。比较而言,仍以黄肇颢《崂山艺文志》和周至元《崂山志》最为出色。因《崂山艺文志》偏于前代艺文的收录,就史学价值和黄宗昌《崂山志》的继承与发扬光大而言,周至元之作,更是各种续书和新志中当之无愧的翘楚。

① 李偲源:《历代崂山志述评》,《崂山研究》第一辑,中国海洋大学出版社2006年版。

② 《崂山县志》,青岛出版社1990年版。

第三节 黄宗昌及其《崂山志》研究

生活于明末清初的一批学者为《崂山志》所作的序,是最早的黄宗昌及《崂山志》专论。顺治十四年(1657),应黄宗昌长子黄坦之约,明清之际著名思想家、学者顾炎武为《崂山志》所撰序言中,对黄宗昌“在先朝,抗疏言事”的节概予以高度的评价。宋继澄序认为:“先生直谏触奸,退而处潜,风雨晦明,天地之纪,庶其在兹。”张允抡序则说,“崂无志,志之自黄侍御先生,则先生之所自为”,充分地肯定了《崂山志》是第一部记述崂山的志书,并认为“吾悲夫,先生处晦而困心,衡虑不得一伸,乃作山志,其亦重有憾也夫!”从而揭示了《崂山志》充溢着黄宗昌对时事、对自身遭遇的愤懑和不满,是一部充满浓厚主观色彩的愤世之作。黄氏后人黄肇颢在其《崂山续志》自序中也说:“先八世伯祖侍御公际胜朝之季,抗论宜兴立朝大节,具有本末,不幸见忌于时,退而假笔著述以著素志之所存,于是成《崂山志》。”在民国五年版的跋文中,黄象冕也提道:“先侍御公生明季世,遭值沧海一变,孤忠侘傺,藉著述以发其悲慨,不徒记名胜,表遗迹也。”把黄氏著书之因由揭示无遗,可以看作是对《崂山志》创作缘由最精辟的概括。

近年来也有少数学者对黄宗昌和《崂山志》作过专门的研究。如玉千对黄宗昌生平作了简要概述,并认为“虽为山志,字里行间流露出亡国之痛和眷念故国之情”,“其志文字高雅简洁,结构缜密”^①。武建雄对黄宗昌的生平作了简要的概括和总结,同时从文本方面对《崂山志》在史学、文学、地理学、生态学以及宗教方面的价值进行了简要的论述。^②李伟伟结合黄宗昌的生平事迹将黄宗昌创作《崂山志》的心理动因归纳为两个方面:崂山独特的道教文化底蕴契合了黄宗昌仕途失意而渴望得到慰藉的心灵;黄宗昌著山志是借他人酒杯浇个人心中之块垒。^③

① 玉千:《黄宗昌与〈崂山志〉》,《烟台师范学院学报》1992年第3期。

② 武建雄:《黄宗昌和〈崂山志〉》,《青岛大学师范学院学报》2004年第4期。

③ 李伟伟:《黄宗昌创作〈崂山志〉心理动因探析》,《崂山研究》第二辑,中国海洋大学出版社2007年版。

总的来说,从清初至今的300多年间,学者们对黄宗昌和《崂山志》的关注不是很多,专门性的研究成果更为少见。

第四节 周至元及其《崂山志》研究

周至元(1910—1962),名式址(1991年《山东即墨周氏家谱》作“世址”),又名式坤,字至元,自号伴鹤头陀,晚号懒云,是民国以来即墨县儒林名流和诗人。他与崂山结缘颇深,曾40余次进出崂山,倾注毕生心血写成了《崂山志》,对崂山进行了全面的介绍,是继黄宗昌《崂山志》之后,崂山山志的又一部代表作。

《崂山志》写成后,得到黄公渚的大加赞扬,他在写于1953年的《〈崂山志〉序》中,对周至元的学识和《崂山志》的价值给予高度的评价:

志崂山者,元以前无征,明季即墨黄宗昌侍郎始创之;清季周荣珍《鳌山志略》、王葆崇《鳌山采访录》,囿于见闻,乖志乘之体。即墨周至元先生,今之积学士也。……君敬恭桑梓,留心国故,尝助桐庐袁道冲先生修《胶澳志》。因得踵事哀集,别录成斯志。抱残守缺,摭辑于兵燹之余,深心隐衷,固非浅者所能测。毋亦二崂之秘,遭逢时会,将藉君书而显欤?……^①

山东省志办主任史通学在阅读周至元《崂山志》之后,给周至元的回信中这样写道:“由于您在《崂山志》资料的搜集中付出了长期而艰辛的劳动,做到了广征博引,占有了丰富的资料,因而使尊稿《崂山志》达到了相当高的水平,并具有了一定的参考价值。”^②

《周至元传略》^③一文首次对周至元的生平及其诗、文、书、画作了简单的介绍。之后周至元之女周延顺在《周至元事略》中讲道:“父亲一生有一志三癖:立志著书,留名传后使他永未停笔;嗜书癖、烟霞

① 周至元:《崂山志》,第1—2页。

② 这封信原件现保存在周至元之女周延顺处。

③ 《周至元传略》,《即墨古今》第1期,即墨县县志办编辑印,1988年6月。

癖、诗癖，使他终生难医。”并对周至元的生平事略作了较详细的陈述。^①

1993年，周志元《崂山志》由齐鲁书社出版后，受到了社会各界人士的关注。赵鹏称：“周著《崂山志》无论内容之丰富，考察之详尽，考证之确凿，还是文笔之优美，就笔者所见，在目前公开出版的有关崂山的书籍中，尚无出其右者。”^②江晖也说：“《崂山志》的出版，为即墨文化界增加了新的光彩，也为人们研究崂山提供了珍贵资料。”^③

田有栋对周至元的生平经历、《崂山志》成书出版过程及其诗文书画都作了介绍，指出“周至元《崂山志》由于成书较早，上世纪下半期崂山及青岛的巨变，未能写进书中，但这可由后学者去弥补；而唯其成书较早，崂山在经历日军扫荡，‘文化大革命’洗礼，损失的景胜古迹，历史文物，能在其志书中得以记存下来，这倒是崂山之幸，也是周著《崂山志》尤足珍贵之处；而他成书过程中那种卓尔不凡穷探崂山的坚毅精神和矢志不渝三易其稿的严谨著书态度，与志书一样，同样是留给后人的可贵的精神财富”^④。

王集钦给予周至元很高的评价：“前辈周至元先生是近代青岛地区的儒林和名流，也是积极推广和歌颂崂山的学者和诗人。在20世纪上半叶，他是研究历史文化的领路人，有许多著作对后世影响很大。”还指出：“周老先生的诗、书、画是独立一格，饶有古意，书的传统类似隋唐，敦厚苍雅，如锥划沙，古朴凝重，字字立得稳、挺得住，能窥见他的心系崂山山水，尤其是他身边的著名道教圣地——崂山情有独钟，倾情厚爱。”^⑤徐立忠指出，周至元的画“意境平淡中见淳朴，笔墨苍劲中的敦厚。非挚爱崂山且传统文化造诣深厚，人品高尚、志趣澹远者，难得有此佳作。真是‘画如其人’”^⑥。鲁海说：“因彼惟‘积雪之

① 周延顺供稿，田有栋整理：《周至元事略》，《即墨文化》1997年第1期。

② 赵朋：《周至元与新〈崂山志〉》，《青岛晚报》1994年10月6日。

③ 江晖：《一生夙愿终得偿——贺周至元〈崂山志〉出版》，《即墨时报》1994年10月21日。

④ 田有栋：《周至元》，《青岛文史资料》第十四辑，中国文学出版社2005年版。

⑤ 王集钦：《〈周至元崂山名胜画集〉序》，崂山区档案局崂山区史志办、中国崂山区委党史研究室主办《崂山春秋》第9期，2005年9月。

⑥ 徐立忠：《周至元呕心沥血〈崂山志〉》，《青岛画报》第105期，2005年9月。

士’有深厚的文化底蕴，他的书法、绘画根底深厚，浓墨于少年为始……终生不倦，精益求精、师古不拘古，后市而流畅，悬于堂上，有书香气，越看越神，绝无肤浅匠气之感。”^① 鄢季文认为：“周公至元才高八斗，学富五车，深通三坟五典，广研诸子百家，尤其对崂山之研究，在即墨固属罕见，于神州亦为稀睹。”^②

王桂云《周至元与〈崂山志〉》^③、《以爱国热情著〈崂山志〉的周至元》^④认为“自学成才的周至元，在乱世中，注重家乡的乡土历史文化资料的考察，以爱国热情坚持不懈的从事地方志事业，曾著《崂山志》八卷，当为记崂山的重要文献，颇著称于时”。并指出“其独到之处，在于突出时代特色。在记述自然地理的基础上，着重收录人文地理。崂山为青岛辖地，建国前，青岛可说是旧中国的一个缩影。曾经德国和日本两个帝国主义的侵占，是志尤重人民反抗侵略的资料记述。”“是志还注重地方特点”，对青岛美丽港口城市，多有描写。总之，“周至元亲自占有一手资料，而纂修的山志，不仅以体例完备而著称，尤以收录反帝爱国资料翔实，并具有教化功用，其爱国之情，在字里行间，随处可见。”

宋亚莉将周至元的一生总结为：总角年华渐喜书、平生性癖耽林泉、久历名山思著书和悬壶济世仁者风四个时期，并指出周至元《崂山志》体现了周至元对崂山深沉的挚爱之情，是作者的寄情之作。还对现存《崂山志》的两个版本——一是1993年齐鲁书社公开出版发行的版本，另一个版本是周至元的子女据1993年版自筹资金，内部印刷的2007年版——作了具体的说明。并认为：“《崂山志》丰富多元的价值与深厚的文化内涵，决定了它在崂山山志史上独一无二的价值，而著《崂山志》耗尽一生心血的周至元，他的生前身后名，也将和崂山长存。”^⑤

① 鲁海：《积学之士周至元》，《青岛画报》第32期，1998年3月。

② 周至元：《周至元诗文选》，即墨印刷厂，1999年，第7页。

③ 王桂云：《周至元与〈崂山志〉》，《青岛早报》2006年9月27日

④ 王桂云：《以爱国热情著〈崂山志〉的周至元》，《财经日报》2006年8月18日，第48版。

⑤ 宋亚莉：《周至元与〈崂山志〉》，《崂山研究》第二辑，中国海洋大学出版社2008年版

张志军认为周至元先生一生钟情于崂山，在数十次游崂山的过程中有苦有乐，苦中作乐，以苦为乐，反映了他浓厚的崂山情结。周至元先生是积极推广和歌颂崂山的学者和诗人，一生中的诗、文、画皆与崂山密不可分。并对周至元与崂山有关的著作《游崂山指南》、《崂山志》、《周至元诗文选》等，绘画《周至元崂山名胜画册》等作了介绍。周至元酷爱崂山，他一生交往的人也多是爱崂、游崂之人。^①

总之，学者们对周至元及其《崂山志》大多给予了较高的评价，但相关的研究成果却不是很多。

第五节 黄宗昌《崂山志》与其他 《崂山志》的比较研究

周至元所著《崂山志》在很多方面受到黄宗昌《崂山志》的影响，但这两部《崂山志》在思想倾向、写作风格等方面也有诸多的不同。目前对于二者的比较研究多是粗略性的，不够具体。

史通学指出：“周志是黄志之后第二部全面记述崂山的志书。”在志稿体例方面，周志按类分目的处理“合乎志体”。周氏酷爱家乡山水，对崂山景物十分熟悉，“故能言之确确，加以文笔流畅，使志内容与体例方面均超过黄宗昌的《崂山志》，同时也比黄肇颢的《崂山艺文志》要好，黄氏《艺文志》辑录吟咏崂山的诗文比周志多些，但内容远不如周至全面。”^②

鲁海认为：“在我国的方志撰修中，早有为‘山’立志的传统。我市崂山，迄今有三部《崂山志》问世”，第一部为黄宗昌《崂山志》，“黄宗昌治学严谨，搜集了不少文献资料，但全志比较简单”；第二部为周至元《崂山志》，是周至元多次考察崂山的结果；第三部是青岛史志办1999年完成的《崂山志》，有三大特点：一是探索了“山志”的编纂新途径；二是比以前的两部《崂山志》内容更丰富、更详尽，全书

① 张志军：《周至元与崂山》，《崂山研究》第二辑，中国海洋大学出版社2008年版

② 史通学：《对于周氏〈崂山志〉印象》，《青岛画报》1998年总第32期。

48万字；三是分类更科学，研究深入。^①

刘洵昌认为，黄宗昌《崂山志》“文字雅洁，结构缜密，而且提纲挈领，条理清楚。录有古迹名胜甚多，堪作旅游指南，崂山文献多数赖此志以存”；周至元《崂山志》则“内容丰富、考察详尽、考证准确，文笔优美，是目前公开出版的有关崂山的书籍中最优秀的”。^②

李偲源《历代崂山山志书评》一文对历代崂山志书作了简单的评述，认为黄宗昌《崂山志》“文字雅洁，结构严密”，“因其辑存了有关崂山的许多有价值的宝贵史料，而成为今人认识崂山和研究崂山的重要典籍”。并指出黄宗昌在志书中所抒发的感情“往往是颓废的”。作者同时还对黄宗昌的生平作了简单的介绍，认为黄宗昌正直的人品、愚忠的观念、报国无门的忧愤，使他将这些复杂的情感倾注到这部以山水为内容的《崂山志》中，这与古人“著书立说”的观念一致，但却违背了志书“述而不作”的要求。此外，“其文简赅而近于略”，“也是该志的缺陷所在”。认为周至元《崂山志》“内容丰富，考察详尽，考据准确，层次鲜明、结构紧凑、语言简练”。此外，崂山许多摩崖、碑刻在战乱和“文化大革命”中被毁，而“周至元收录的这些诗歌文稿却为今人研究崂山提供了重要的资料”^③。遐迩则以为周至元“豁达的性格、开朗的心胸，使他对于山的感情有别于黄宗昌‘生不逢时、怀才不遇’的消极和无奈，其涌动的文笔甚为优美”^④。

综上所述，对于周至元与黄宗昌《崂山志》及其相关问题的研究，已经取得了一定的成绩，为我们继续深入研究奠定了良好的基础，并且有良好的发展趋势，但以往的研究中还存在许多问题和不足。首先是对相关的文献材料缺乏必要的系统关注，如以往的研究中几乎没有人注意到《即墨黄氏族谱》及黄宗昌的《崂山名胜志略》、《疏草》三卷《附录》一卷、《山东即墨周氏族谱》等第一手材料，多在材料不足的情况下，忙于下结论，其科学性无疑是要打折扣的。其次，对黄宗昌与周至

① 鲁海：《三种〈崂山志〉》，《青岛早报》2000年11月3日。

② 刘洵昌：《历代〈崂山志〉概要》，《新崂山》第9期，1996年。

③ 李偲源：《历代崂山山志书评》，《崂山研究》第一辑，中国海洋大学出版社2006年版，第171、172、174页。

④ 遐迩：《崂山春秋》2004年第5期，第25页。

元的家世、生平没有进行深入全面的梳理考证，这直接影响到对黄宗昌、周至元及其《崂山志》创作动机和思想倾向的准确把握。再次，只就黄宗昌《崂山志》与周至元《崂山志》相关的问题进行分别探讨，而没有把黄著与周著放在系列的《崂山志》中来加以考察，因而对两部《崂山志》价值和意义的理解缺少必要的参照。所有这些都是在下一步的研究中需要加强的。

第十章

黄宗昌家世与生平考

从明代开始，即墨黄氏由一个普通的农家，不断提升文化层次，从明嘉靖到清光绪的数百年间，涌现出进士 8 人、举人 34 人、贡生 45 人，其中有 65 人有文集、诗稿传世。这些文学、文化人才，使黄氏家族成为当地典型的名门望族、文化世家。一方面，家族文化构成了黄宗昌《崂山志》撰写、刻印和流传的必要条件；另一方面，从族人黄肇颢的《续崂山志》、黄氏后人对《崂山志》的普遍重视和黄氏外甥周至元的《崂山志》，以及青岛文化发展的实际来看，黄宗昌《崂山志》的影响不仅已从家族文化向外扩展，对青岛地区的文化发展也起到了积极的推动作用，实为我国家族文化与地区文化互动的一个鲜活的例证。

据同治版《即墨县志》和《即墨黄氏族谱》（城里族）记载^①，活跃于明清时期的黄氏家族是即墨的名门望族之一，也是一个闻名当地的文学世家。其始祖黄景升于明永乐（1403—1424）初年由山东省益都县棘林村（今青州市关阳镇吉林村）迁居即墨县东关。景升之妻武氏，生四子，名福、兴、亨、玘，均以农为业，后代分别称为老长支、老二支、老三支、老四支。本章拟仅简要梳理黄宗昌所属的老长支从明永乐（1403—1424）初年到清末共十八世的发展变化，并对黄宗昌生平进行初步的考证，以便更好地理解黄宗昌《崂山志》产生的深厚的家族文化背景。

^① 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版），中国和平出版社 2005 年版；明万历丁亥年（1587）黄嘉善始修城里族即墨黄氏族谱（后称《即墨黄氏宗派图》），其后八次增修，最近一次为 2007 年 6 月。本章所论及的人物生平事迹，凡不特别注出者，均来自此二书

第一节 黄氏家族的早期发展

与明清时期其他很多家族的发展轨迹基本相同，即墨黄氏家族经过几代人的不懈努力，通过科举改变家族命运，由普通家族逐渐上升为地方望族。到五世祖黄正时，家境日盛，人才辈出。黄正，字用中，号东村。清同治版《即墨县志》载说他“世业农，性仁厚，重然诺”。家风始终保持着勤俭自律、忠厚待人的良好传统。黄正有五子：黄作肃、黄作孚、黄作哲、黄作圣、黄作霖。按相关资料记载，黄作肃和黄作霖没有子嗣。

第六世的黄作孚为黄氏家族的繁盛奠定了基础。黄作孚（1516—1586），原名黄作义，字汝从，号仞斋。明嘉靖二十五年（1546）举人，嘉靖三十二年（1553）进士。兵部观政。例授文林郎，任山西高平县知县，为官清廉，不依附权贵，正气凛然，为即墨黄氏家族树立了良好的政声。被诬贬官回乡后，乐施好善，振兴乡邦文化。邑人进士周如砥称：“语曰：正人在朝朝重，在野野重。盖先生有焉。”^① 黄作孚著有《仞斋诗草》，为黄氏进入仕途及最早有文集传世的第一人，有三子：黄应善、黄锡善、黄师善。

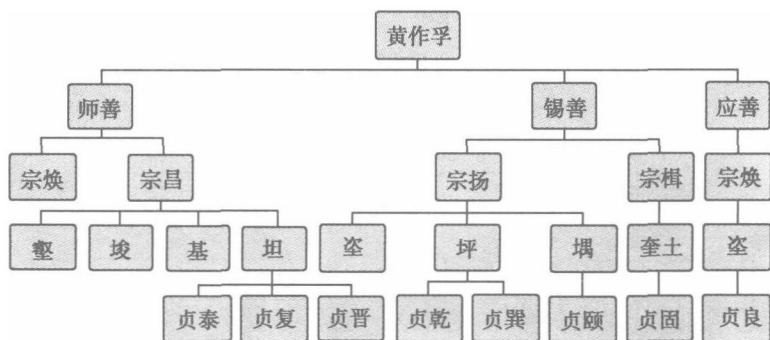


图 10-1 黄作孚支系

说明：黄师善次子宗煥出为黄应善嗣子。

黄作哲，曾任渭南主簿，有五子：黄取善、黄久善、黄养善、黄友善、黄纳善。其中黄纳善出家为僧，其余四子以黄养善一支较为突出。

^① 即墨黄氏（城里族）第九次族谱增修联络处：《即墨黄氏族谱》2007年6月增修版，内部印刷，第10页。

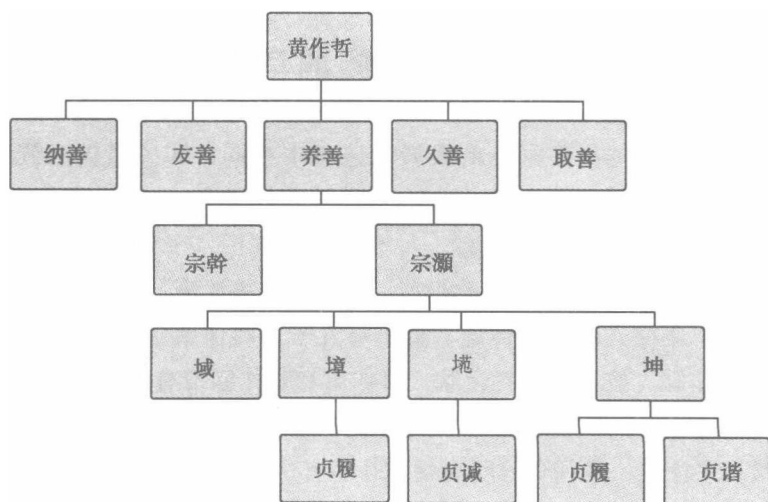


图 10-2 黄作哲支系

说明：黄坤次子贞履出为黄漳嗣子

黄作圣，字汝睿，号思斋，寿官。他受父兄的影响，非常重视子女的教育，与兄长作孚共同在石门山西麓的幽谷中修建书院，并聘请名师教授。黄嘉善、黄宗昌、黄宗庠、黄宗臣、黄坦等均曾在这里就读。因其子黄嘉善，被赠尚书。有五子：黄嘉善、黄兼善、黄陈善、黄好善、黄继善。

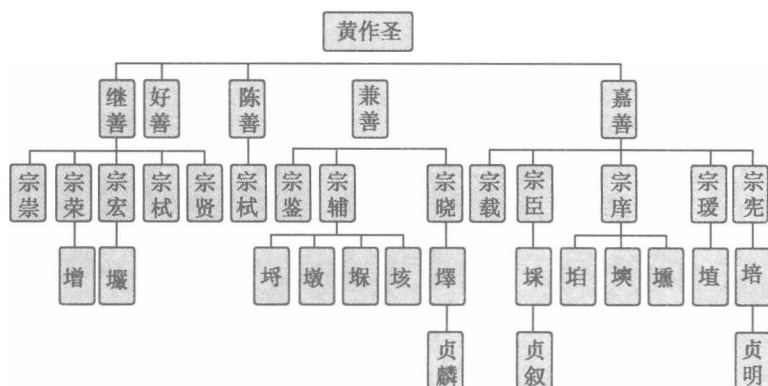


图 10-3 黄作圣支系

说明：黄继善次子宗拭出嗣为黄陈善子，贞字辈人数较多，限于表格这里所列不全。

第二节 黄氏家族的鼎盛

从第七世开始，黄氏家族开始进入了辉煌时期。与黄氏家族的其他人相比，黄嘉善的政绩最大，声名也最为卓著。

第七世黄嘉善（1549—1624），字惟尚，号梓山。明万历四年（1576）举人，万历五年（1577）进士。历任河南叶县知县、南直隶苏州府同知、山西平阳府府丞、大同府知府、陕西布政使司参政、山西按察使司按察使、都察院右副都御史巡抚宁夏、都察院右都御使兼兵部右侍郎总督陕西三边军务、兵部尚书等职。官至一品，是黄氏登仕途之佼佼者。

黄嘉善入仕后，文武兼备，既能造福一方，具有文官的儒雅；又能克敌制胜，不乏治军的威略。万历四十八年（1620），神宗、光宗相继殒天，黄嘉善两受顾命于枢府，成为朝廷重臣。九月熹宗即位，时值主少国疑，内忧外患，危急交加，他集兵柄于一身，积日劳累，终于病不能支，再三请求回归故里，终于获准返乡。天启四年（1624）十一月十六日病逝，享年76岁。著有《抚夏奏议》、《总督奏议》、《大司马奏议》、《见山楼诗草》等。有五子：黄宗宪、黄宗瑗、黄宗庠、黄宗臣、黄宗载（幼亡）。

黄纳善，字子光。“年十九，即皈依憨山。授意《楞严》，两月成诵，志切参究，胁不至席。及憨山南归，纳善乃对观音大士破臂，燃灯供养，祝憨山早回。创甚，日夜危坐，持观音大士名号，三月乃愈。愈时，见疮痕结一大士像，宛然如画。万历辛卯（十九年，1591）秋，坐蜕。”^①

黄师善，字惟一，号梅山，因子黄宗昌得赠御史。有二子：黄宗昌和黄宗焕。黄氏家族第八世的宗字辈，以黄宗昌最为杰出。关于他的生平，我们将在下面详述，这里先简要介绍其第八世的其他族人。

黄宗楫（1584—1632），字端倩，号巨川，黄锡善长子。监生，例授承务郎，历任河北长芦运判。敕赠文林郎，河南上蔡县知县。

^① 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版），中国和平出版社2005年版，第542页

黄宗扬（1588—1653），字显倩，号巨海，黄锡善次子。万历四十年（1612）举人，考授推官。喜欢读书，不管严冬酷暑，手不释卷，朝夕诵读，抄写编著不止。明亡后，闭门读书，修身养性，不问世事。著有《鸿集亭诗草》。

黄宗灏，字深甫，号若水，黄养善长子，万历三十七（1609）年武举。

黄宗宪（？—1610），字我度，黄嘉善长子，早卒。以父嘉善世袭锦衣卫佥事，未任，赠指挥同知。其子黄培，在家族中影响较大。

黄宗瑗（1585—1640），字我玉，号良夫，黄嘉善次子。万历三十三年（1605）荫官生，例授奉议大夫，修政庶尹，历任刑部主事、刑部员外郎、刑部郎中。在父母的熏陶下，养就怜爱之心，性情淳朴，处事谨慎正直，为官清廉。著有《慎独斋诗稿》。

黄宗庠（1599—1653），字我周，号仪庭，黄嘉善第三子。荫官生，肆力于学。崇祯九年（1636）举人，十六年（1643）进士，通政司观政实习，明亡不仕。1644年，清兵攻占北京后，他在崂山西麓筑镜岩楼别墅，读陶诗，学颜楷，自号“镜岩居士”。黄宗庠为人正直，庄重严肃，重然诺、有威望。淡泊名利，不想做官，远近闻名。爱好诗文，尤其擅长书法。著有《镜岩楼诗集》。

黄宗臣，字我臣，号邻庭，黄嘉善第四子。崇祯十二年（1639）举人。善诗工书，与兄宗庠齐名。为人重气节，寡言笑，喜施予，有负己者亦不与较。著有《谈心斋诗集》。

黄宗晓（1579—1648），字昱伯，号晦庭，黄兼善长子。性格内向而好静，喜山水，非常羡慕高士的生活方式。为人慷慨，崇尚气节，常为乡人排难解纷。工于书法，邑中碑石墓志多出其手。先后担任过河南登封县县丞、山西文水县县丞、潞安卫（今山西长治一带）经历，例授承直郎。后因厌倦官场恶习，毅然辞官回乡，潜心培养子女，在鹤山南建有上庄别墅。

黄宗栻，字无逸，黄继善次子，出嗣为伯父黄陈善子，曾任昌黎县丞。

黄宗崇，字岳宗，生于明末，黄继善第五子。康熙十一年（1672）中顺天副贡，康熙十四年（1675）为拔贡。工诗文书画，文章以古意作

新声，琢炼铿锵，别开生面。一生以教书为生，无子嗣。著有《石语亭诗集》、《宝砚楼遗文》等。

第九世黄培（1604—1669），字孟坚，号封岳，又号卓叟，黄宗宪之子。因祖父黄嘉善三边大捷，他于万历三十九年（1611）荫官世袭锦衣卫指挥僉事，授怀远将军，轻车都尉。历任南镇抚司官司事僉事，锦衣卫官卫事指挥同知，钦差提督街道，锦衣卫指挥使，都指挥同知，例授金吾将军、上户军，钦差提督九门，锦衣卫管卫事都指挥使等。

黄培自幼勤学，手不释卷，受其祖父熏陶，性格刚正不阿，耿直敢言，“持见既定，千人不能屈”，“与人立谈，体直而庄，逾数时无摇动容”。“在朝以端方闻”，“身正廉洁”，“近君子，远小人”^①，敢言直谏，他曾因直谏受过廷杖，也曾救护过忠臣黄道周、熊开元、姜埰等人。

黄培在崇祯朝为官长达17年，清兵入关占据北京，他曾几次欲以身殉国，以报答大明皇帝的知遇之恩。因其母病逝于京都，只得抚母灵柩返乡下葬。葬母后，以子托其叔，又想殉国，后经叔父黄宗庠开导：这样死去没有意义，应留下此身徐图报复，他才打消殉节的念头，自此隐居闭门谢客。清朝剃发令后，他依然蓄发留须，宽袍大袖，充满对大明的怀念和对满清统治者的蔑视。顺治四年（1647），即墨县令周铨借此对他进行敲诈，借银五百两未遂，便以违抗清朝服制的罪名将其逮捕，解送省按察院司，后经族人多方奔走疏通，才被释放出狱。此后黄培心情更加抑郁孤寂，终日闭户独坐。到顺治九年（1652），其姊丈宋继澄来到即墨，与黄、蓝诸族结为诗社。黄培与诗社诸人经常聚会，赋诗明志，抒发胸中的郁闷。到康熙元年（1662），他的诗文经删改整理已达280余首，由宋继澄作序，黄贞麟作跋，并从凤阳请来刻字工人，印制了《含章馆诗集》分发亲友。顺治十四年（1657）顾炎武到即墨，与黄培、黄坦等相结识，并为黄宗昌《崂山志》作序。

康熙四年（1665），黄培被告发，以诗稿有隐叛、诽谤清廷下狱。此案因仇家乘机发难，惊动朝廷。清廷六下谕旨，受牵连者达200余人。黄培原本有为大明殉国的心志，他置个人生死于度外，唯一的愿望

^① 《即墨黄氏族谱》，第41页。

是不连累别人。“公不深辨，而即于死。”^①康熙八年（1669），文字狱案审结，黄培被判绞刑，余者全部释放。

黄坦（1608—1689），字朗生，号惺菴，黄宗昌之子。崇祯十二年（1639），为副榜拔贡。敕授文林郎，浙江浦江县知县。清朝建立后，仍以原职任浦江县知县。黄坦为官清正，洁己爱民，在浦江任上颇有政声。受黄培诗案牵连解职归里后，他继承父亲黄宗昌的遗志，续成《崂山志》。并扩建了即墨县城里的“准提庵”，又于清顺治七年重建东崂“华严庵”。著有《紫雪轩诗集》、《秋水居诗余》。其事迹载于《浦江名宦录》、《即墨县志》。

黄垆，字子厚，号澹菴，黄宗庠之子。顺治八年（1651）副贡，康熙二年（1663）举人，恬淡不慕容利，坐卧图史中以自娱。他的诗名在其父黄宗庠之上，据同治版《即墨县志》载，黄垆“诗文雄健，主骚坛数十年，为同邑诗人之冠”。著有《白鹤峪诗集》十八卷、《夕霏亭诗集》、《露华亭诗集》等，诗作有千余首。其诗多吟咏崂山秀色，代表作如《白鹤峪悬泉歌》、《登狮峰观海诗》、《华严庵次韵》、《书带草歌》等。但也有一些是抒发其心志的，如其兄黄培慷慨就义，他写了《和封岳兄壮士行》赞曰：“慷慨把吴钩，生平志欲酬。自能死不负，非是利相求。天地黄尘起，江河白日流。犹留英爽气，散作五原秋。”^②黄垆平生多病，除专力为诗，书法造诣颇深，其书法出于晋唐，功底深厚，是当时即墨的名家，著有《书法辑略》等十卷。

第三节 黄宗昌生平

有关黄宗昌生平的记载，主要见于《明史》本传和《东林列传》，前者非常简略，后者稍详。《即墨县志》及《即墨黄氏族谱》的相关记载，多出自此二书。兹结合上述典籍，对黄宗昌生平事迹考述如下。

黄宗昌（1588—1646），字长倩，号鹤岭，黄师善之子。明万历四十三年（1615）举人，天启二年（1622）中进士后，授直隶雄县（今

^① 《即墨黄氏族谱》，第43页。

^② 同上书，第55页。

河北省雄县)知县,时值宦官魏忠贤把持朝政,雄县靠近京城,魏忠贤的党羽极为猖獗。《东林列传》曰:“有忠贤子侄荫锦衣卫指挥^①者干政,民弗堪,置诸理,左右怵以危辞,宗昌曰:‘吾奉天子法而以奸容耶!’又中官之党杀人,朝贵多为解,不听,愤曰:‘是其气焰,足以论死,况又杀人!’终令抵罪。”后以贤能调任直隶清苑县(今河北清苑县)知县。当时全国各地的地方官吏为讨好魏忠贤,到处为他修建生祠,耿直的黄宗昌却甘冒杀身灭族的危险,说服了自己的顶头上司——保定知府方一藻,以种种理由和方法,拖延着不为魏忠贤建祠修像,“及党败,清苑独无祠”。(《明史》卷二百五十八《黄宗昌传》)这在当时实在是难能可贵的。

1627年,明熹宗朱由校驾崩,次年朱由检即位,改元崇祯。崇祯元年(1628),黄宗昌被任命为山西道监察御使。此前魏忠贤趁熹宗病危,假传圣旨,为心腹百余人升官加爵。崇祯皇帝即位后,虽迅速惩治了魏忠贤,但其余党势力还在,仍有很大的影响力。黄宗昌不畏权贵,遂上《纠矫伪疏》,乞罢免黄克缵、范济世、霍维华等魏党61人,但皇帝以所列名多为由不准。“又纠逆党余孽张我续等五人,又纠智铤等九人,上皆允行,而忌之者众矣”(《东林列传·黄宗昌传》);又上《纠无行词臣疏》,弹劾礼部侍郎周延儒等人“受贿卖官、贪赃枉法”,但正逢皇子出生,周延儒等人只被罚俸半年;后来他又弹劾礼部尚书温体仁(《明史》卷二百五十八《黄宗昌传》),表现出一个御史应有的铮铮风骨。

崇祯二年(1629)冬,黄宗昌奉旨巡按湖广,此前岷王朱禋洪为校尉彭侍圣和善化王的长子朱企鋹等所杀。参政龚承荐等不据实上奏,迟迟未能结案。《明史·黄宗昌传》曰:“宗昌至,群奸始伏辜。帝责问前诸臣失出罪,宗昌纠承荐等。时体仁、延儒皆已入阁,而永光意忌,以为不先劾承荐也。镌宗昌四级,宗昌遂归。”永光即王永光,时为吏部尚书。《东林列传》则说:“及勘岷事,尽得其实,复奉旨责问前诸

^① 忠贤子侄荫锦衣卫:忠贤子侄指魏忠贤子侄魏良卿,据《明史》卷三百五列传第一百九十三“魏忠贤”载:……其年,叙门功,加恩三等,荫都督同知。又荫其族叔魏志德都督金事。擢傅应星为左都督,且旌其母。而以魏良卿金书锦衣卫,掌南镇抚司事。

臣失出之罪。宗昌疏纠一道臣、一知府、一同知受贿庇逆。而上以宗昌失纠于先，降四级，调用。忌者意犹未尽，复以清苑逋赋连及宗昌，候讯者十年，会诏蠲逋，乃得释。”其实黄宗昌之所以被降四级，又被追究任清苑县令时逋赋即税的罪责，主要是因为他任御史后弹劾过很多人，树敌较多，而此时被他弹劾的周延儒、温体仁均已进入内阁，得到皇帝的宠信，因此他遭到这样报复，实在不难理解。按《东林列传》的说法，“候讯”竟持续十年之久，直到崇祯下了蠲逋的诏书，这种打击报复才告一段落。

《明史》本传说，黄宗昌是在降级后即辞归乡里。从《东林列传》可知，他被降级当在崇祯三年（1630）或稍后，综合二书记载，黄宗昌大约在崇祯三年（1630）或稍后辞官返乡，10年后即崇祯十三年（1640）或稍后，才解除“候讯”。黄宗昌卒于顺治三年（1646），他晚年在家乡即墨生活的16年，始终被降级候讯的打击所包裹着，因此在晚年所作的《崂山志》中，才会有那么强烈而处处可见的激愤之情。

黄宗昌晚年的事迹，值得关注的有三件。前两件都与即墨城被围有关，崇祯十五年（1642），清兵围困即墨城；崇祯十七年（1644）郭尔标起事，再次围困即墨城。即墨城面临这两次危难之时，都是黄宗昌出家资充饷，率领即墨士绅乡民进行了顽强的抵抗。在第一次战斗中，他的次子黄基还献出了年轻的生命。由于黄宗昌组织有方，即墨城安然化解了两次被围、险遭屠城的危难，城中百姓得以保全。这当然是功德无量的善行，但撰写《崂山志》，更是黄宗昌晚年所做、值得大书特书的大事。它在文化史上的意义，尤其值得我们关注。

黄宗昌归乡后，在不其山（今铁骑山）东、康成书院南建玉蕊楼，并以此楼为基地，翻山越岭，探胜寻奇，遍访崂山宫观庙宇及各位道长，抄写碑刻铭文，收集各类材料，撰写了第一部《崂山志》。此书在黄宗昌去世后，由其子黄坦续完，分考古、本志、名胜、栖隐、仙释、物产、别墅、游观等八卷，卷首有清初著名思想家顾炎武所撰序言。清嘉庆十三年（1808）春，海阳诸生毛淑璜将该书卷三《名胜》单独刻印，定名为《崂山名胜志略》。民国五年（1916）即墨黄敦复堂本，则是最早的全本《崂山志》刻印本。不过民国二十三年（1934）即墨黄敦复堂再版的《崂山志》，增加了即墨人周至元（1910—1962）的《游

崂指南》和《名胜题咏》，是《崂山志》迄今为止影响最大、流行最广的一个版本。虽然黄宗昌还著有《西台奏议》、《按楚奏议》、《恒山游草》、《于斯堂诗集》、《因人成事录》等，但使他能在青岛文化史上占有一席之地，并凸显黄氏家族文化建树的，仍不能不首推《崂山志》。

第四节 黄氏家族在清代前期的发展

据《即墨黄氏家谱》及《即墨县志》记载，即墨黄氏第十世为官显赫者不多，政声卓著、政绩突出者除黄贞麟外，鲜有他人。其他出仕为官者，多是担任地方小吏，在官场上虽仍有盛名，但已大不如前。

第十世黄贞麟（1630—1695），字方振，号振侯，黄鐸之子，黄宗晓之孙。顺治十二年（1655）进士。初任凤阳府推官，其间明察暗访，“严惩讼师，阖郡懍然”。当时江南逃税案起，蒙城、怀远、天长、盱眙四县乡绅百姓，百余人关押候审。由于监狱人满为患，被关押的人只能在狱中站立，不得卧。黄振麟闻知后，说服县令，并下令全部取保候审，“悉还其家。及讯，则或舞文吏妄为注名，或误报，或续完，悉原而释之，保全者五百家”。颍州人吴月以邪教惑众，省内外株连者达千人。黄贞麟经过反复查证，只把吴月及为首数人定罪，将众多盲从者开释回乡。《清史稿》本传说：“其理枉活人类如此。”（均见《清史稿》卷四百七十六《循吏传一·黄贞麟传》）后任直隶盐山县知县，擢升户部山西司主事，多能安地方，减徭役，为民造福，深受百姓爱戴，是当时著名的循吏。

黄贞麟有八子：黄大中、黄美中、黄鸿中、黄理中、黄位中、黄敬中、黄德中和黄奭中。归乡后，他极为重视子女教育，兴建了“花萼馆”塾舍，聘请老师教育自己的儿子。除德中早逝外，其他七个儿子皆以才华闻名于时。鸿中康熙五十七年进士，官至翰林院侍读学士；敬中康熙四十八年进士，官至南阳府知府；大中康熙十六年举人，授武康县县令；理中雍正元年举人，官至涿州知州；奭中康熙五十七年举人，授黄陂县知县。美中、位中也皆为贡生。黄贞麟本人能文，著有《绿屏轩文集》、《快山堂诗集》、《豫章游草》、《燕台诗集》、《纪年》等。

虽然清明易代以及黄培案对黄氏家族以后的发展有很大的影响，但

第十世和第十一世中，依然有进士4人：第十一世黄鸿中、黄敬中和十二世黄焘世、黄立世；举人25人；贡生31人。

黄鸿中（1660—1727），字仲宣，号海群，黄贞麟第三子。清康熙四十七年（1708）恩贡，康熙五十年（1711）举人，康熙五十七年（1718）进士。钦点翰林院庶吉士，累授中宪大夫，通议大夫。历任翰林院编修，国子监司业，翰林院侍讲，侍读，侍讲学士，日讲起居注官，侍读学士，雍正元年（1723）任山西正主考，二年（1724）任会试同考官，提督湖南学政，都察院左副都御史。黄鸿中执政廉勤，治学严谨。著有《两朝恩荣录》、《荣堂文稿》、《花萼馆诗稿》、《燕游日记》、《湖南日记》等。

黄敬中（1665—？），字叔直，号山淙，黄贞麟第六子。康熙癸酉年（1693）举人，己丑年（1709）进士。敕授文林郎，历任隶龙门县知县，诰授奉政大夫，例授朝议大夫，河南禹州知州，升用南阳府知府。著有《山淙文稿》、《松园诗草》。

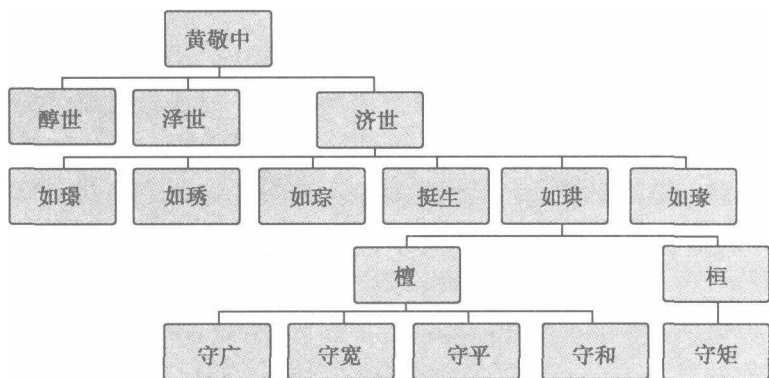


图 10-4 黄敬中支系

黄体中，字仁在，号镜海，别号竹坡、镜海渔人。黄贞巽长子，黄坪长孙。聪明好学。五岁学习《毛诗》，每天几千字；九岁时，临摹王羲之的十七帖，写得工整雅观；18岁，补博士弟子贡。此时，其堂兄黄鸿中正以著名的学问功底主即墨文坛。他执典问学，成为家塾学子之冠。后来多病，放弃八股文。候补州同，不仕。他真正爱书籍，喜欢千方百计搜罗奇书。其书法深得王羲之、王献之父子书法的深奥。其诗以王维、孟浩然为宗，但多不留稿，仅存《莱山阁诗》一卷。长于鉴别古

书画及青铜器，尤其精通风水，著有《山水音》八卷。

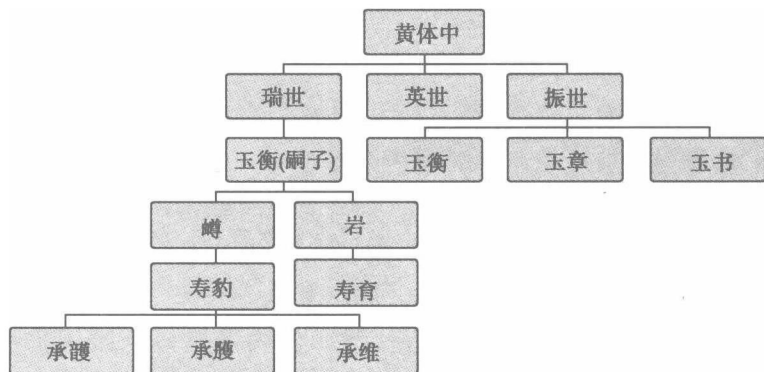


图 10-5 黄体中支系

黄克中，字述令，号华东，黄贞修次子，黄埭之孙，黄宗庠曾孙。雍正元年（1723）举人，雍正三年（1725）其族兄黄鸿中任湖南学政，他随兄湖南督学。湖南地方辽阔，水陆迂回，劳累奔波，他绩学能文，督学过程中帮了鸿中大忙。后授修职郎，利津县教谕，深得学生敬爱。归里后设馆从教，族中子弟多受业于他门下，他海人不倦，弟子多有成才者。黄克中博学多才，诗不多，能力追古人，著有《涵清馆诗稿》一卷。工楷书，得颜真卿笔诀，很多人向他求字，名闻一方。

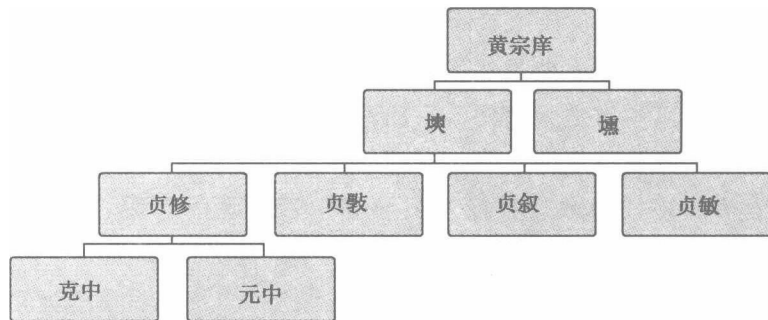


图 10-6 黄宗庠支系

第十二世黄焘世，字云若，号蓬莱，黄位中长子。康熙五十七年进士（1718），授承德郎，历任四川绥阳县知县，遵义府通判、大理寺右评事。著有《蓬山文稿》、《藤台诗稿》。

黄立世（1727—1786），字卓峰，号柱山，黄奭中三子。清乾隆十八年（1753）乡试全省第四名中举，第二年联捷为明通进士，敕授文林郎，历任广东新宁县、花县知县，转保昌县知县，调饶平署潮阳县知县。黄立世喜好作诗，有很深的功底。从《诗经》以来历代诗抄他都认真阅读，能道出各诗家的宗派和得失，最推崇杜甫诗，识者曰：立世实得杜甫诗歌之精髓。立世评诗曰：“诗境欲如洞庭微波入地俱远，诗品欲如高山积雪森寒不胜，诗情欲如天女微笑色相都空。”^① 乾隆三十年（1765）黄立世修辑黄氏先祖遗编，自高平公、太保公、侍御公以下凡七世得诗二十卷、文四卷。立世喜交游，邑内名胜以至全国的胜景古迹，山川风物、喜怒哀乐之情悉见于诗，著有《四中阁诗集》共31卷，另有《柱山诗话》。

黄簪世，字绂皆，号蓉菴^②，黄和中次子，黄宗扬之玄孙。副贡生，授文林郎，历任浙江淳安县、海宁县知县。例授承德郎，顺天府粮马厅通判，曾编辑刻印《黄氏诗钞》，著有《庆远堂诗草》。

第五节 黄氏家族在清代后期的衰落 及文化世家的形成

从十三世之后，黄氏家族渐渐衰落。首先是在科举上考得功名者日益减少；其次，入仕人数虽然不算太少，却以中下层官员为主。由于清代儒学职官皆以本省之人担任，只回避本府州县。这种任官方法避免了因地域和文化差异造成的隔阂，对掌管文教之官来说尤为重要。故黄氏家族居官者，多任学政、教授及训导等主管教育的官职。其中，35人留有著作，从总体上说仍不失为一个文化世家。

第十三世黄如瑀（1762—1821），字禹执，号练江，黄立世第三子，黄奭中之孙。乾隆二十七年（1762）生于其父潮阳官署中，第二年黄立世解职归，途中乳媪夜熟睡，仅两岁的如瑀匍匐于马厩中，群马惊避。

^① 《即墨黄氏族谱》，第87页。

^② 《即墨黄氏族谱》卷二作“蓉菴”，《黄氏诗钞》卷末载黄立世《奉赠容菴四兄兼志别绪》诗四首，作“容菴”，两个号读音相同，用字不同，当是并用的两个号。

稍长，立世亲授四书五经。如瑀读书不辍，学习出类拔萃，乾隆五十四年（1789）拔贡，嘉庆三年（1798）顺天举人。一生从事教育，先后主潍阳书院，青州云门书院，例受修职郎，历署青州府学教授，荣城县教谕，黄县教谕等，其中授徒20年，主书院8年。其诗文多丧失，后幸存部分经其子凤文汇辑为《墩雅堂诗稿》。

黄玉衡，字音素，号墨圃，黄体中孙，黄振世三子，出为黄瑞世嗣子。乾隆四十二年（1777）拔贡。赠奉直大夫，清河县知县。他因病放弃学业，不去考举人，却勤修医道，给人治病无不药到病除，妙手回春。曾作长诗《九水歌》，九水为崂山名胜，他的诗从一水写到九水，使人如临其境。其父黄振世在二水上作亭曰“二水山房”，他爱其名，其诗集遂名《二水山房诗稿》，乾隆四十二年（1777）冬成集。

第十四世黄榛，字硕轩，号漪园，黄如璧长子，黄纘世长孙。乾隆十五年（1750）举人。对双亲甚是孝顺，对兄弟极为友爱。从不贪图钱财，虽然生活在城市之中，但深居简出，许多官人都不认识他。生活俭朴粗衣淡饭，好为诗歌古文，才气纵横，著有《漪园文集》。

黄植（1721—1791）字静轩，号复斋，黄如璧次子。他天资聪颖，悟性高，13岁入县学，不久为廪生。乾隆三十七年（1772）恩科贡生。对于《十三经注疏》熟读贯通，对程、朱、张、邵之学非常熟悉，对陈白沙、王阳明的心学也有很深入的研究。在经学、理学方面的造诣受到人们的广泛推崇，被认为已达到难以企及的高度。著有《水湄草堂集》、《论语汇说》、《学庸记疑》、《孟子析疑》、《周易浅说》、《易经讲义》、《诗经参考》、《四书讲义》、《日知录》等。

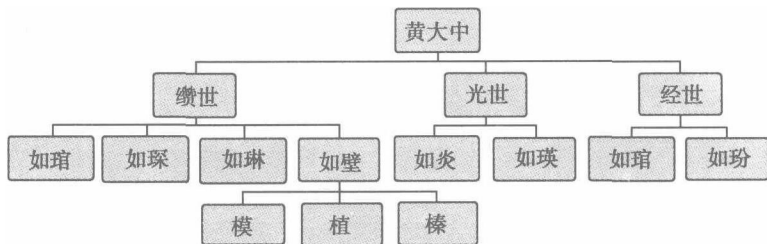


图 10-7 黄大中支系

黄概，黄如玢长子，字文斛，号均持。嘉庆十八年（1813）考为贡

```

graph TD
    黄坦 --> 贞泰
    黄坦 --> 贞复
    黄坦 --> 贞晋
    贞泰 --> 睿中
    贞泰 --> 绳中
    贞复 --> 镇中
    贞复 --> 浴中
    贞复 --> 致中
    贞晋 --> 图中
    睿中 --> 宏世
    睿中 --> 芬世
    宏世 --> 如玫
    宏世 --> 如佩
    如玫 --> 葵
    如佩 --> 概
    概 --> 守细
    致中 --> 荫世
    致中 --> 董世
    致中 --> 芳世
    董世 --> 如淦
    如淦 --> 敏
    如淦 --> 斌
    敏 --> 守官
    守官 --> 念馨
    守官 --> 念智
    守官 --> 念吟
    守官 --> 念肠
    念吟 --> 肇珏
    念吟 --> 肇恒
    念吟 --> 肇恒
    肇珏 --> 象晟
    肇珏 --> 象厚
    肇恒 --> 象冠
    肇恒 --> 象冕
  
```

说明：黄念吟长子黄肇恒出为黄念旻嗣子。

第十五世黄守平（1776—1857），黄檀之子，黄敬中玄孙。字星阶，号苗田。道光戊戌年（1838）岁贡。一生仅应乡试一次，以教书为生。熟读《资治通鉴》，编成《千字简略》，句限四字，便于幼学诵读。自少年时爱读《周易》，后摘录编成讲义，作为家塾课本，初名《说易凿语》，继曰《易象汇钞》，四十年修订手抄凡十遍，至晚年乃定为《易象集解》十卷。他喜集先世典章文物，对先祖的功名勋业，留心编辑搜罗，终于编汇成《黄氏家乘》二十卷。还著有《漱芳园诗草》、《千字鉴略》。

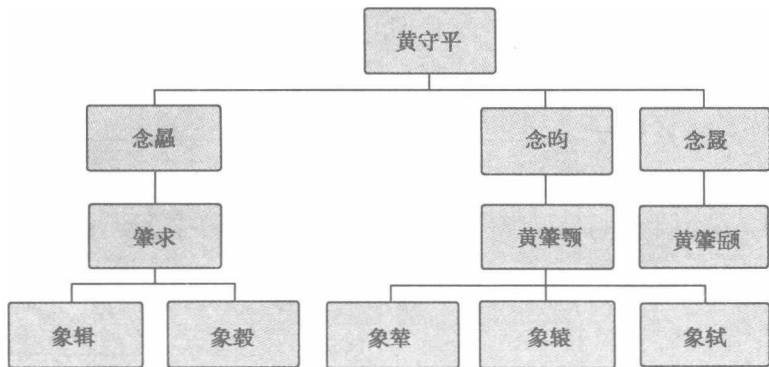


图 10-9 黄守平支系

黄守緇（1802—1863），字帙邻，号箱山，黄概之子。幼而聪敏，触类旁通，其父将汉、唐、宋、明诸大家古文词都一一分帙，供守緇学习，他的同学丹圃先生为即墨名儒，一见守緇大奇之，曰：“子前程万里，我将玉成之。”遂将自己的书籍移至书塾供守緇阅读。黄守緇自此攻读不倦，咸丰二年（1852）考取恩贡，候选直隶州州判。守緇好读书，家藏累世旧书，必每岁读一遍，考证文献，留心学问。工行楷，四方问字者满户，与人交和蔼温淳。著有《箱山诗稿》。

第十六世黄念昀（1801—1875），字炳华，号海门，黄守平之子。道光二十年（1840）恩科举人。因读书刻苦，经史子集无所不通，德行高洁，极孚盛望，后加候选知州，拣选知县，坚持不就，以从教终其一生。为同治版《即墨县志》分辑总编之一。善书法，得其字者，秘以为珍。偶作古今体诗，多散失，仅存《崂山述游草》一卷。

第十七世黄承膺（1836—1897），字子丹，号幼泉，黄寿豹之子。咸丰八年（1858）举人，拣选知县，议叙五品顶戴。授修职郎，任泗水县训导，选授长山县教谕。他喜好古玩名帖，工书法，初学颜体，晚年喜大令帖。善诗词，常以诗唱酬，挥笔立就。著有《泉源小志》、《如不及斋笔记》。

第十八世黄肇颢（1821—?）字伟山，号梦瞻，黄念晟之子，黄守平之孙。咸丰二年（1852）举人，全省乡试第五名。一生任教职，授修职官，任范县训导，濮州学正，济阳县教谕，历城县教谕等。后归里仍以授徒养亲，每年入不敷用，晚年主持本邑“崂山书院”，任山长。教诸生作文，亲手修改，示之章法，知名之士多出于门下。喜集藏印石，其中田横砚有数百方，雕琢题诗成趣。著有《长康庐文稿》。

黄肇颢（1827—1900），黄念昀之子。字仪山，号仲严，廪贡生，候选训导。清同治年间，即墨县令林溥总编《即墨县志》时，黄肇颢负责采访。他有缘遍访崂山的山山水水，并收集了大量反映崂山文化的诗文。同治十一年（1872）县志出版后，他用10年的时间，十游崂山，风餐露宿，翻山越岭，询问山里的知情老人，探访寺庙的道长，以步代尺，丈量各景点的里程，准确记录各名胜古迹碑刻铭文，同时广泛收集有关崂山的诗词、文赋、游记等。于同治十三年（1874）编辑成《崂山诗集》，后仿《武夷山志》，将收集的大量历代名人关于崂山的诗文，分列于各名胜下，对崂山的名胜古迹、宗教源流等作了详细介绍。光绪八年（1882）辑成《崂山续志》10卷，后又修改补充，定名为

《崂山艺文志》24卷，其兄黄肇颢作序，光绪二十二年（1896）黄肇颢又写了自序。黄肇颢除耽乐山水，还工翰墨，少学颜鲁公书，晚乃入苏体，大字尤著名，登门求字者络绎相接。

黄象崧（1906—1982），字昆山，黄肇穀第三子，黄贞鳞幼子黄爽中之七世孙（黄爽中——黄垂世——黄如嶽——黄杲——黄守愷——黄念章——黄肇穀——黄象崧）。曾于民国二十一年（1932）年在即墨创办“新民书局”，黄宗昌《崂山志》民国二十三年（1934）版即由新民书局出版。

黄象冕，字黼庭，号絅斋，黄肇恒长子，黄宗昌十世孙。贡生，授修职郎，曾任福山县教谕。著有《尚絅斋及北归杂咏诗草》、《增修胶志序》等。民国五年（1916）黄宗昌《崂山志》刻印时，黄象冕曾作跋语。

黄象昇，字绍殷，黄肇颢长子，黄宗昌十世孙。著有《蜗庐居诗草》。黄象穀，字子柯，黄肇穀长子，黄守平曾孙。光绪十四年（1888）举人。黄象轅，字子固，黄肇颢次子，黄守平曾孙。贡生，著有《中庸讲义》。三人均曾参与《崂山志》的校对工作。

即墨黄氏家族的发展，跨越明清两代，保持望族地位达数百年之久，其在科举仕宦与文学方面的影响深远，实为即墨望族之翹楚。从五世黄作孚明嘉靖二十五年（1546）中举人，到清光绪二十九年（1903）的350余年间，共有进士8人、举人34人、贡生45人，有65人留有文集、诗稿。^①这种深厚的家族文化底蕴，不仅是黄宗昌撰写《崂山志》的重要前提，也为《崂山志》的保存、刻印和流传奠定了必要的基础。而《崂山志》作为其家族文化的代表性著作之一，其影响深远，至今不衰，值得我们给予高度关注。

① 参见2007年增修版《即墨黄氏族谱》第九册。黄氏诗文集今存世者主要见于《黄氏诗钞》，此集由十二世孙黄簪世于乾隆三十一年（1766）编辑刻印，分为上中下三卷。收有从黄作孚《切斋诗草》至黄体中《来山阁诗草》16人的16部诗集，卷末附有黄簪世《酬卓峰（黄立世）弟》诗二首及黄立世《奉赠容菴四兄兼志别绪》诗四首。后又增加了黄玉衡《二水山房诗集》，如加上黄簪世、黄立世诗，共19位黄氏历代诗人诗集。笔者所见2007年影印本《黄氏诗钞》目录即将黄簪世诗2首标为《庆远堂诗草》，黄立世诗4首标为《柱山诗草》。此外，黄培《含章馆诗集》、黄坦《浦江县名宦录》、黄如珣《敦雅堂诗集》均曾单独刻印，并与《黄氏诗钞》均见于2007年《即墨黄氏藏书》，其中黄培诗集为即墨市政协排印本，其他两种均为影印本。

第十一章

周至元家世与生平考

即墨周氏，被称为当地五大家族之首，主要有“留村周”和“章嘉埠周”两大家族，他们是同姓不同族。周至元属于章嘉埠周。章嘉埠周，旧谱牒失于明崇祯十五年（1642）清兵入即墨时，在清乾隆十年（1745）的谱序中已称“不能自溯其源”^①，说不清来自何时、何地、与何年代。但其时村西南周氏祖茔中已有累累百余大冢，这说明他们徙居即墨已有较长历史。章嘉埠周氏家族早期本是一个世代务农的普通农家，自第五世周民于隆庆元年（1567）考中贡生，始有读书人。此后数百年间，周氏家族有进士7人，举人10人，贡生14人，多人有文集传世，尤以第六世的周如砥和第十八世的周至元最为突出。其中周至元所著《崂山志》，与即墨人黄宗昌的《崂山志》，堪称崂山文化史上的双璧。不仅是周氏家族的骄傲，是青岛文化史上重要的经典著作，对当代文化建设和旅游发展也具有重要的价值。本章依据同治版《即墨县志》^②，并参考《山东即墨周氏族谱》对周至元世系进行简要梳理。并对他的生平作出初步考察。^③

第一节 周氏家族早期的发展

据章嘉埠周氏不同时期族谱，周伯荣为其第一世。^④直到第四世，

① 参见《山东即墨周氏族谱》，内部印刷，1990年增修。

② 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版），中国和平出版社2005年版。

③ 本章中周氏族人生平行事，凡出自《山东即墨周氏族谱》者，不再一一注明。

④ 山东即墨周氏族谱牒失于明崇祯十五年（1642）清兵入即墨之后，周氏族人于乾隆十年、嘉庆六年、道光二十一年、同治八年、民国十三年、1990年先后增修六次，均以周伯荣为其一世祖。

他们都是世代务农，没有什么值得记录的事迹。

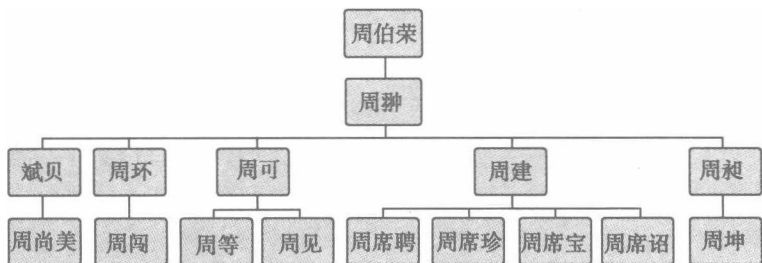


图 11-1 周伯荣支系

第四世周尚美，字文华，为周伯荣曾孙。因孙周如砥，得赠祭酒。^①

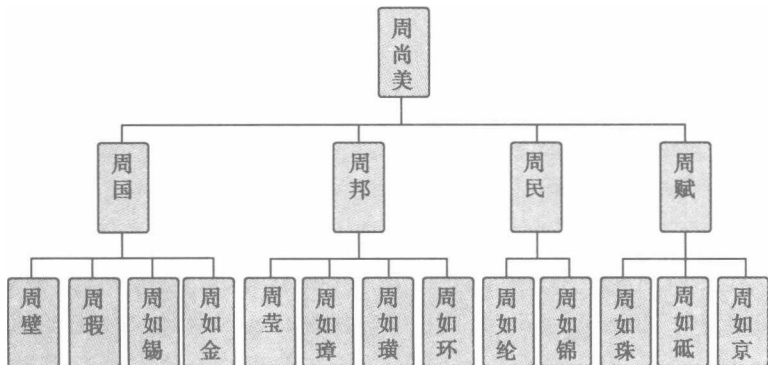


图 11-2 周尚美支系

第五世周民（1523—1579），字振卿，号陵东，周尚美第三子。隆庆元年（1567）岁贡。七岁能诗工对，及就外师，日记诵千百言，读书过目不忘。补弟子员，文誉鹊起，郡邑辄高等。他本可以授职做官，但因为其弟周赋早亡，需担负起抚养子侄的重任，遂退归乡里，布衣终身。当时即墨城曾为他树立“扶植犹子坊”，以旌其德。因子周如纶，得赠主事。^②

① 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版）卷七，第191页。

② 同上。

第二节 周氏家族的兴盛

从同治版《即墨县志》和《山东即墨周氏族谱》有关记载来看，章嘉埠周氏第六世、第七世是其最兴盛的时期，其中以周如砥最为杰出。

第六世周如纶，字叔音，号少东，周民长子。性沉毅，寡言笑。万历十四年（1586）进士，《即墨县志》说他“宰襄阳，清赋额，治巨盗，平滞讼。迁水部日，候补郎舍中，闻同舍谈科场弊窦，遽有请行覆试之疏。公论快之。既授职，会朝鲜以倭仇请兵，大司马议从其请。纶疏陈王师轻出非体，宜令朝鲜自强，坚壁清野；我乘其敝，倭可一鼓歼也。疏入不报，竟无功。人皆以纶为硕画，而惜中枢之不用。在部以京察外谪补代州司马”^①。著有《什一草》一卷、《见少集》一卷。他的《黄石宫》一诗被收入清黄肇颢所著的《续崂山志》。^②

周如锦，字叔文，号大东，周民次子。《即墨县志》说他“读书过目不忘，为文汪洋恣肆，千言立就。才名与从兄如砥相埒，以选贡任通判。著有《紫霞阁文集》数十卷”^③。清黄肇颢《崂山艺文志》所收其诗文有《牢山考》、《九日前偕范正甫东有海上》、《即墨怀古》、《书带草》、《王乔崮》、《黄石宫》、《宿蓝侍御华阳山房》、《小蓬莱观海》等。

周如珠，字季光，号娟泽，周民之弟周赋长子。敕授忠勇校尉、神机营把总。敕赠文林郎，湖广按陆县知县。

周如京，字季皋，周赋第三子。万历七年（1579）举人。

周如砥（1550—1615），字季平，号砺斋，周赋次子。父早卒，母于氏殉亡。兄弟几人由伯父周民抚养成人。万历十七年（1589）举进士，《即墨县志》卷九《人物志·名臣》说他：

选庶吉士，终祭酒。以文章名天下。……每进讲，因事启沃多

① 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版）卷九，第230页。

② （清）黄肇颢：《续崂山志》，山东省地图出版社2008年版。

③ 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版）卷九，第255页。

所裨益，两典胄子，人以胡瑗、刘智目之。立朝以严重自持。当四明盛时，天下士多出其门。如砥旅謁外不一造膝，归里后，郡邑大夫罕识其面，至桑梓利弊，辄昌言无隐。邑地瘠赋繁，每代旁邑偿羨，如砥请蠲溢额，以苏穷黎。岁饥，发粟倡赈，全活无算。^①

卒于万历四十三年（1615），赠礼部右侍郎，谥文穆。著有《周太史文集》三十二卷、《青黎馆集》四卷、《国史漕运志》二卷、《道德经注》二卷。清黄肇颢《崂山艺文志》所收周如砥的诗文有《白云庵》、《春日偕蒋健吾孙肖西游含风岭》、《游法海寺二首》、《王公祠铭》等。又同治版《即墨县志》收有《陈清疏》、《与李瀛州邑令轮备倭书》、《重修城隍庙记》、《贺刘邑候创壁邑城序》、《双烈传》、《备荒弭道议》、《驳迁即墨营于胶州议》、《汉谏议大夫王公祠铭》等文章及《黄石草堂》等诗作。

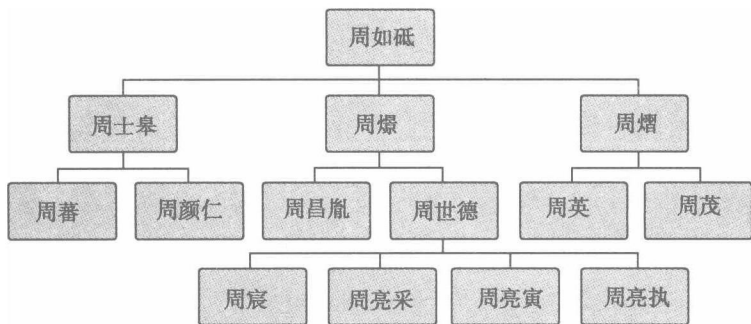


图 11-3 周如砥支系

第七世周士皋，原名燦，字子寅，号溟崖，周如砥长子。万历三十八年（1610）进士。“工古文辞，与济南王象春齐名。……观政都察院，未受职卒。”^② 著有《雅音会编》、《溟崖诗稿》。

周燦，周如砥次子。字子微，号方崖，又号丹崖。天启恩贡，三中副榜。《即墨县志》说他：“荫刑部郎，恤刑淮扬，雪沉狱，昭积冤，藉藉有颂声。升南雄知府，值流贼猖獗，捐修城垣，民得安堵。居乡尤

① 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版）卷九，第224页。

② 同上书，第260页。

多义行。”^①著有《玉晖堂随笔》八卷、《玉晖堂集》四卷、《夜奏存草》四卷、《守城日记》二卷。清黄肇颢《崂山艺文志》收有其《题黄孟坚鹦鹉岩》。

周浚，周如锦之子。字子渊，附贡生，例授文林郎，候补京县县丞。著有《空洞斋集》。

周炳，周如珠之子。字子孚，顺治七年（1650）岁贡，敕授文林郎，湖广安陆知县。

周氏家族的第六世和第七世，人才济济，已逐渐形成了以诗书传家的家族传统，周如砥则是其中最为杰出的代表人物。

第三节 周氏家族的中衰

周氏第八世至第十世，已远不如其先祖，呈现出衰颓之势。只有八世周蕃中武进士。

第八世周蕃，士皋子，字广生，周士皋长子。顺治十一年（1654）中武举，十二年（1655）中武进士，例授武德骑尉，候选守备。

周旭，周如锦孙。字元之，诸生。《即墨县志》说他：“弱冠有文名。潜心理学，以清洁自矢。明亡后，弃举子业，惟以诗自适。尝之粤、之虔、之楚、之中州、濠梁、石城、广陵游，屐所历，题咏殆遍。著有《黄鹤游》、《舟中游》、《寒蝉吟》等集。”^②

周昌胤，字孝先，号海隅，周爆长子。附贡生，颖慧绝伦，过目成诵。年六十，补博士弟子员，文才为时辈所赏。崇祯十五年（1642）、崇祯十七年（1644），即墨两度被围，随父周爆捐资保障，劳累而卒。^③

第九世周文编，字百原，周如锦曾孙，诸生。著有《葛蒲馆诗集》。清黄肇颢所编《崂山艺文志》著录其《春日约诸君游小蓬莱》一诗。^④

周亮采，字会畴，周爆之孙。康熙四十三年（1704）正贡。赠文林

① 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版）卷九，第233页。

② 同上书，第255页。

③ 同上书，第261页。

④ 同上。

郎，河南临颖县知县。^①

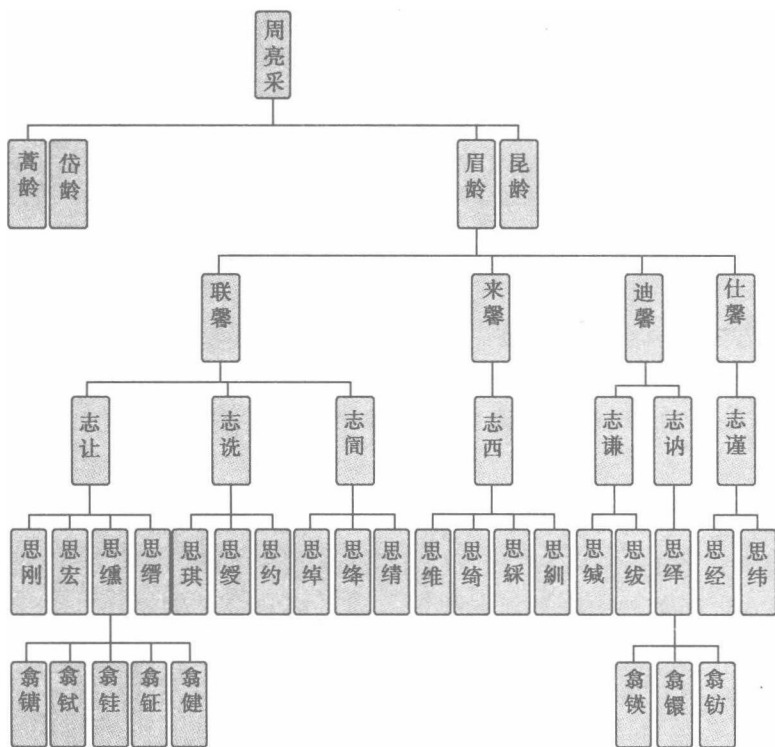


图 11-4 周亮采支系

第十世周眉龄，周亮采第三子。字山眉，庠生，敕赠文林郎，河南临颖县知县，以子来馨贵。^②

周逢源，字屡安，周文编子，诸生。《即墨县志》卷九《人物志·孝义》说他：“性孝友，父疾，忆新筭。夜入劳山，次日奉筭进。仲兄遗子女五人，抚育教诲，各成立。”^③著有《三余斋诗草》。他的《小蓬莱杂咏》收入清黄肇颢所编《崂山艺文志》。

① 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版）卷七，第 193 页。

② 同上。

③ 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版）卷九，第 251 页。

第四节 周氏家族的再兴

第十一世到十四世是即墨周氏家族发展的又一新阶段，不仅有进士三人：周来馨、周志闾、周志让，还有数人著有诗稿。

第十一世周联馨，字元芳，周眉龄长子。乾隆九年（1744）贡生，例授修职佐郎，候选训导，敕赠文林郎，广东新会县知县。“性孝友，兄弟怡怡一堂中，自相师友，同餐者历四世。”^①著有《楚游草》、《六息轩藁钞》。

周来馨，字偕芳，周眉龄次子。雍正元年（1723）拔贡，雍正八年（1730）进士，“为学务实，得与人交，重信义始终不渝。授河南临颖知县，家素贫，及服官尤介甚，一丝一粟不取于民，有狱立判之。邑东鄙土瘠薄，多水患，特减其差徭，民困获苏，三载以勤劳卒。聚哭于庭者几千人，丧过仪封，民亦号泣相送，以尝协赈是色，均沾实惠故也。著有《楚中草》、《大梁客中吟》”^②。又有《云壑小草》一卷。其《乔木村庄杂咏》、《华严寺》二诗，著录于清黄肇颢所编的《崂山艺文志》。

周迪馨，字同芳，周眉龄第三子。雍正二年（1724）副贡。《即墨县志》卷九《人物志·文学》说他：“性沉毅，喜读书，总角时尝闭户独坐，范公士骥见而奇之。长博涉经史，旁及释老家言。既而指朱文公《近思录》、薛文清公《读书录》曰：‘儒者根柢，尽在此矣。泛骛奚为？’家素贫，舌耕外别无生计。遇荒年日不再餐，高吟会文不少辍。”^③著有《克修轩制艺》。

第十二世周志让，字芸工，号仰斋，周联馨长子。乾隆三十二年（1767）明通进士，“积学工文制艺，尤为后学所传诵。初任乐安学博……调新会，凡利弊当众革者，一一举行。上官缴下官县皆宜以周令为法。署连州直隶州，亦有政声。”^④著有《六息轩

① 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版）卷九，第250页。

② 同上书，第237页。

③ 同上书，第257页。

④ 同上书，第238页。

诗稿》。

周志诜，字和亭，号允翥，周联馨次子。乾隆四十一年（1776）岁贡，例授修职左侍郎，候选训导，赠澄城知县。

周志闾，字叔和，号北阜，周联馨第三子。乾隆四十年（1775）进士，“性沉毅，燕居无惰容，事诸兄严谨，而于书无所不读，尤精于史汉。授陕西澄城知县……为政尚宽仁，于胥吏一绳以法”^①。因不愿逢迎上司，后告归。

第十三世周思纁，字玘与，号牧亭，周志让第三子。“慧敏嗜学，博览能精，与人乐易无忤，长老咸器之。工书法，淡于仕进。闭门课五子，皆成立。长翥鏊、次翥弑、四翥珍、五翥健，俱诸生，三翥钰举人。俱有学行。”^②著有《牧亭诗稿》。

第十四世周翥钰，周志让孙。字金圭，号圭峰。嘉庆五年（1800）副贡，嘉庆六年（1801）举人，“官鱼台教谕。弱冠试冠军，学使阮文达公许以远到。生平读书务实得，晚年学究濂洛，功力尤深。在鱼时，马卧庐见其文以为理学称最，卒后为之传。凡接诸生非学无所谈，为事关伦理必曲全之，学校心服，奉为道义矜式。”^③著有《圭峰诗稿》、《四书心印》十卷。

周翥钰，字军止，号晓林，庠生。因子周澄文，得赠东平学正。^④

第十五世周澄文，周翥钰之子。字莲江，号鉴湖。道光五年（1825）拔贡，道光十五年（1835）举人，授修职郎，泰安府东平州学正，例晋文林郎，候选知县。著有《练江制艺》。

即墨章嘉埠周氏发展至十五世，已有数百年的历史，成为当地的名门望族。其族人中如周如纶、周如锦、周如砥、周士皋、周燦、周浚、周旭、周文编、周逢源、周联馨、周来馨、周迪馨、周志让、周思纁、周翥、周澄文等近二十人著有诗文集，逐渐形成了诗书传家的特点。这种重视文化的家族传统，对周至元产生了不可忽略的影响。

① 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版）卷九，第239页。

② 同上书，第264页。

③ 同上书，第259页。

④ 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版）卷七，第195页。

第五节 周至元生平考略

即墨周氏家族在十五世之后，最有名的为第十八世的周至元。周至元属周翕钊裔孙，其祖父周正棠，字芾村，号召南，是周翕钊之孙。九品职衔，擅长医术，在即墨经营有上百年历史的福箱堂大药房。父亲周炬业，早年喜读诗书，依其七世祖周迪馨文集《克修轩制艺》，命书斋曰：“克修轩”，后因家室所累弃儒从商，先是串乡卖估衣，日久渐有积累，遂开设布庄。周至元外祖父家是明代万历年间兵部尚书黄嘉善的后裔。

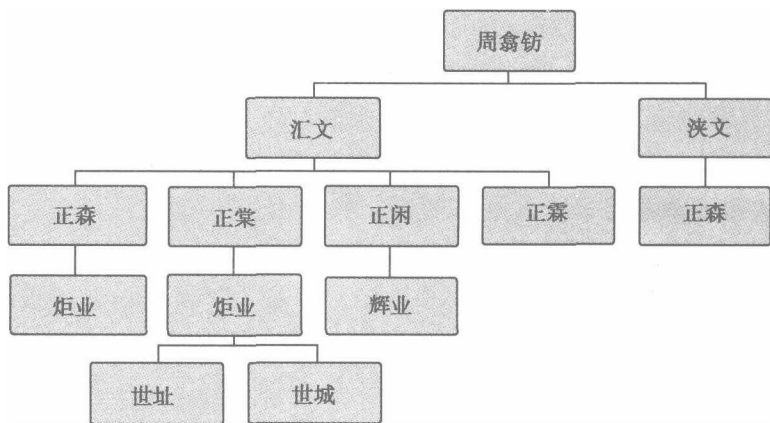


图 11-5 周翕钊支系

周至元（1910—1962），名式址（1990年《山东即墨周氏家谱》作“世址”），又名式坤，字至元，自号伴鹤头陀，晚号懒云，是民国以来即墨县儒林名流和诗人。因为在方志、史传、诗文、书画等诸多方面著作颇丰，1991年新编《即墨县志》为他立有传记。

周至元自幼聪慧，喜读传统典籍。1919年，他在私塾开蒙，1921年转入小学。王仁山《周至元传》说：“至元少有卓识，入小学数载，即动至悔曰‘圣贤经传炳耀天霄，学问根蒂尽在六经，如此者岂足留名

而传后耶?’”^①因小学所学与自己兴趣不合,三年后他再入私塾,师从沈丹庭研习经书五年。常常闭门夜读,其《往事回首》其三曰:“总角年华渐喜书,苦攻坟典事三余。痴情更较蠹鱼甚,灯火常亲子夜初。”^②对少年时代嗜书苦读的自我形象作了很好的描述。此后,周至元进一步博览群书,其《蠹鱼》诗所谓“古籍丛中过一生,残编短简若为情”^③,极为简洁地写出了他的人生志向。

从1930年开始,周至元拜当地名医李圣皋为师,学习中医。1935年,周至元遭丧母之痛,次年胞兄病逝,他不得不挑起养家糊口的重任。其《往事回首》其七自注曰:“余年廿六,慈母见背,翌年胞兄死,自此家累萦于一身。看堂上白发,膝下孤儿,撇下千斤重担让余独挑,悲慨之情可以想见。”^④而行医与务农是他养家的主要方式。作为一介草民,每年数次游览崂山是周至元最大的爱好。

不过周至元并不只是一个寄情山水、游心世外、不问世事的闲人。抗日战争爆发后,像所有爱国的知识分子一样,周至元对国事的关心也时见于笔端。《周至元诗文选》“感事抒怀”部分专门列有“国事感怀”,这类诗作多写于抗日战争时期,如《九一八事变》五首、《卢沟桥事变》、《一二·八沪战》、《上海八百烈士抗战歌》等,多直抒胸臆,表达了强烈的爱国情怀。《一二·八沪战》曰:“弹丸小丑敢横行,计拙枉思城下盟。碧血染红淞沪水,烽烟遮黑宝山城。倭奴骄气顿付挫,

① 王仁山:《周至元传》手稿,现存周志元之女周延顺手中。本文所引王仁山《周至元传》,均出自手稿本,以下不再另注。王仁山(1889—1956),字静轩,即墨乔家村人。1910年毕业于保定军官学校,后赴日本留学,加入中国同盟会,历任东北讲武堂战术教官、队长、少将教务长。“九一八”事变后赴北平,任国民党军事委员会北平行营参谋处长。1935年王仁山随东北军去西安,先后任少将高级参谋、军官训练团教务长等职。西安事变后,王仁山随东北军去江苏整编,任军官团团长。后因不满蒋介石的背信弃义,以父病为由请假回乡。1937年抗日战争爆发后,随驻即墨于学忠部之国民党军队第五十一军去鲁西南,后任苏鲁战区中将军参谋长,随军转战于抗日战场。抗日战争胜利后,离开国民党军队,隐居于济南、青岛。1956年在家乡遭一精神病患者杀害。

② 周至元:《周至元诗文选》,内部书刊,即墨市供销印刷厂1999年印制,批准文号:青新出字(98)1124号,第145页。本书所引周至元诗文,以下均只注书名和页码。

③ 周至元:《懒云诗存》稿本。此书正在整理出版中,分《天籁集》、《头陀吟草》、《游崂草》等八部分,是周至元一生的诗歌汇总。此诗收于《天籁集》。

④ 周至元:《周至元诗文选》,第146—147页。

壮士头颅一掷轻。指点鲁阳挥日处，斜阳凭吊不胜情。”^①《闻华北有警戒赋》曰：“破碎山河感不禁，倭寇蚕食又相侵。已成弱宋偏安局，难厌强秦虎狼心。十载教训时已晚，几回和议失尤深。书生爱国诚多事，对酒狂歌且楚吟。”^②前一首表达了对“倭奴”的轻蔑和对我将士的高度礼赞，后一首则写出了爱国书生对河山破碎的无限忧心和关心。还有的诗作则借古抒怀，如《过华阴怀高文忠》：“破碎河山何处归，溯公身世泪堪挥。名岩托足岂终隐，国事关心伤日非。大厦难支空一木，豺狼当道计频违。南都博得义仁尽，泉石无缘歌式微。”^③《田横岛》有云：“同心五百人，一朝并流血。浮生薤上露，俯仰本如瞥。死足重泰山，千秋钦义侠。”^④其中都可看出借古伤今、讴歌民族气节的现实背景。

从1946年起，周至元开始在即墨城西开设药店。他的《往事回首》其十曰：“愁来逃隐避难关，买药韩康廛市间。”该诗自注有：“余自三十七岁，设药肆于即城西关，业务清淡，惟日与棋友棋局消日。”^⑤大约因为生意不是太好，像陶渊明那样的躬耕也一直没有中断。其《往事回首》其十二曰：“余事兼营桑与禾，贫来妻子累偏多。荷锄南浦归来晚，浊酒一觞自放歌。”自注有：“悬壶之暇，从事农作，日与妻子耕种南畴。”^⑥

1949年，长年的战乱结束，我国发生了翻天覆地的变化。作为一位草莽文人，周至元立足眼前风物，写出了自己心中的无限喜悦。其《咏青岛》其十一曰：“良港辟来数十春，沧桑回首感难禁。经营全赖国人力，德踞又遭日寇频。炮火常留废垒在，海山依旧楼台新。遥怜霸图成何用，管领仍归旧主人。”^⑦其十二曰：“翻天事业看今朝，岛上红旗处处飘。地无弃材野老喜，人争跃进职工骄。财源似水连沧海，工厂如林

① 周至元：《周至元诗文选》，第128页。

② 同上书，第128页。

③ 同上书，第91页。

④ 同上书，第26页。

⑤ 同上书，第147页。

⑥ 同上书，第148页。

⑦ 同上书，第135页。

接紫霄。更爱社会主义好，大家尽得乐逍遥。”^①从中不难看出，赶走日寇，人民当家做主对诗人的巨大鼓舞。

不过就周至元个人来说，行医兼务农依然是他的本行。这种往来于医、农之间的生活，大约一直持续到1959年。这一年春天，因撰写《崂山志》所显露的史学才华，周至元被聘为中国科学院山东分院历史研究所兼职研究员，参与山东省志的修撰工作，他的生活才有了变化。其《往事回首》其十五曰：“袱被匆匆历下行，夹衣初换觉身轻。济南原属旧游地，更爱湖山别有情。”诗下有自注：“中国科学院山东分院历史研究所为修省志，派史学通先生来聘余撰稿，约至济南研究省志体例，因有南下之行。”^②这一人生转机，对于希望以著述留名后世的周至元来说是极为难得的。但遗憾的是，天不假年，他在历史研究所只工作了不到三年，即于1962年2月6日，病逝于济南历下，享年52岁。他在写给子女的绝笔信中说：“《崂山志》为二崂之文献所系，吾知不久必有参古夷之，为之刊布流传无疑，余老且多病，恐不及见，希予收藏以待焉。”对自己所撰《崂山志》的价值表现出极大的自信。在写给女儿周延顺的信中，他也将《崂山志》和他的文稿的保存作为最重要的遗言，“延顺我已不及见你，兹将今后几件事情嘱咐，你可照办。我的《崂山志》一部，是我一生的心血，还有《崂山名胜画册》和我的诗文三稿，现带来济南。在我死后，你和延福、延玉商量谁保存，最好希望你先保存。你们莫要轻看一本东西，最好用一个箱子保存起来（里面放上点樟脑），既免损残，待几年出版社要此稿，再开看。照此办最好，希望你们先保存，你父遗言就是这些，延顺来世再见面吧。”^③

周至元一生的经历并不复杂，如果仅仅是行医济世，躬耕养家，那么他与一般人没有什么差别。他之所以成为周氏家族的骄傲和青岛文化名人，主要还在于他将自己对崂山的热爱，形诸文字，为我们留下了《崂山志》等多部著作。

《游崂指南》是周至元最早的一部著作，约完成于1934年之前。民

① 周至元：《周至元诗文选》，第135—136页。

② 同上书，第149页。

③ 上述两封遗书原件，现都保存在周至元之女周延顺处。

国二十三年（1934）即墨黄敦复堂再版黄宗昌《崂山志》时，周至元《游崂指南》被附于书末。《游崂指南》按游山线路对崂山自然景观进行了全面的介绍，与之相配合的还有《名胜题咏》，汇集了从李白到康有为历代诗人题咏崂山的各体诗歌46首。这个《崂山志》版本影响较大，巴蜀书社1992年版的《藏外道书》，在第十九册中录有《崂山志》，所用底本即是包含周至元《游崂指南》和《名胜题咏》的民国二十三年版。

《崂山名胜介绍》，1959年由山东人民出版社出版。全书分崂山概况、九水区、崂西区、崂北区、崂东区、崂南区、巨峰区等七大部分，对崂山风景名胜作了简洁全面的介绍，卷首还附有周至元所作30幅崂山风景画及与题画诗30首。此书是以诗、文、画三种样式对崂山进行细致介绍的著作，很有特色。

《周至元崂山名胜画册》，《青岛画报》2004年编辑印制。收有周至元先生崂山水墨山水画29幅，除最后一幅《崂山石障巷》外，其余28幅均配有一首题画诗。另有《周至元绘崂山名胜一览图》一幅、《周至元绘崂山道路图》一幅，以及友朋题赠崂山画，其中有郝保真3幅，黄公渚、刘凤翔各2幅，张伏山、杜宗甫各1幅。另有周至元《题郝保真先生为绘〈名山著书图〉并序》、《题刘凤翔先生绘〈天下名山胜景图画册〉并序》、《题郝保真先生为绘〈崂山记游画册〉并序》、《辛丑初夏以崂山名胜画册征黄公渚、杜宗甫两先生染翰，二公俱为绘巨峰一幅于上，敬赋诗四绝以志申谢》、《黄公渚崂山胜迹题词四首》等序、诗。

在周至元的著述中，他以毕生心血写成的《崂山志》，尤具代表性。该书由齐鲁书社1993年出版，是继黄宗昌《崂山志》之后，崂山山志的又一部代表作。全书共分方輿志、形胜志、建置志、人物志、物产志、金石志、艺文志、志余等八卷，约22万字，详述崂山古迹名胜、人文景观，以及他自己平素游崂山所作诗、赋、游记等140余首（篇）。全书以类系事，每卷下皆有综述，然后以条目形式分述，内容丰富，考述详尽。进一步发掘了崂山的奇胜异景，对崂山自然风貌、异兽珍禽、佳果灵药的介绍比黄宗昌《崂山志》更为全面。还增加了许多隐士、名贤、仙道和高僧传记，收集了不少断碑残碣、吉金书画、奇闻逸事。辑录了更多的文人墨客游崂山的诗文佳作。其中所载与崂山相关的德、日

侵占时期的资料，尤为珍贵。《青岛晚报》资深报人赵朋在《周至元与新〈崂山志〉》一文中说：“周著《崂山志》无论内容之丰富，考察之详尽，考证之确凿，还是文笔之优美，就笔者所见，在目前公开出版的有关崂山的书籍中，尚无出其右者。”^①江晖的《一生夙愿终得偿——贺周志元〈崂山志〉出版》也称：“《崂山志》的出版，为即墨文化界增加了新的光彩，也为人们研究崂山提供了珍贵资料。”^②

周至元还长于诗词，有史学论文存世，并撰有《燕京游记》及长篇小说《杜鹃魂》等。1999年其子女自费刊印《周至元诗文选》（内部），诗选分为“山海揽胜”、“访游题咏”、“感事抒怀”三部分，文选收有《即墨黄培文字狱事实真相》、《于七抗清史略》、《郑康成生平简介》、《辛亥革命即墨县光复始末》等史学论文4篇。

此外，周至元一生行医济世，长于中医妇科。在多年的临床实践中，他还撰写过《医学见闻录》四卷、《中药成分简要》、《常见病初步诊断步骤》、《效方摘记》、《石攻录》、《验方汇选》、《内科急症一般处理原则》、《中医新传录》等医学论著。

从明代中期起，即墨周氏由一个普通农家逐渐向文化家族转型，先后涌现出进士7人，举人10人，贡生14人，近20人著有诗文集。从周氏家族和周至元生平可以窥见中国文化以家族传承的特殊发展、演变方式。在即墨黄、周、蓝、杨、郭五大家族中，黄、周两族与崂山的姻缘最深。周至元之母本是黄氏后裔，黄宗昌《崂山志》、黄肇颢《续崂山志》这两部外家的传世之作，对于周至元无疑具有更直接的影响。因此，周至元《崂山志》及与崂山相关的其他著述，实为周、黄两大家族文化长期积淀、相互影响汇流的结晶之一。它为秀美的崂山增添了另一种奇彩，使我们在自然山川之外，可以品味崂山的历史、人文之美。周、黄两个家族对山东文化发展的这一重要贡献，至今仍值得我们给予高度重视。

① 《青岛晚报》1994年10月6日。

② 《即墨时报》1994年10月21日。

第十二章

黄《志》与周《志》的写作缘由与思想倾向

民国年间，即墨周至元历时 30 多年，40 余次对崂山的峰石、泉瀑、草木、村庄建筑乃至石刻，进行实地考察，力求著述言之有据。于 1940 年完成了他倾注一生心血的《崂山志》（以下简称周《志》），对崂山进行了全面的介绍，成为继黄宗昌《崂山志》（以下简称黄《志》）之后，崂山山志的又一部代表作。黄宗昌与周至元前后相隔 300 余年，其《崂山志》虽都是为崂山立志，但二人的思想倾向和写作缘由都有较大的不同。对此进行比较研究，有助于我们进一步理解两部《崂山志》的异同。

第一节 黄《志》与周《志》的写作缘由

黄宗昌晚年退归乡里后，隐居崂山，在不其山（今铁骑山）康成书院南建玉蕊楼，并以玉蕊楼为基地，翻山越岭，涉水跨涧，寻胜探奇，遍访崂山宫观庙宇，抄写碑刻铭文，访寻山中古事，收集各类材料，完成了第一部《崂山志》。

生活于明末清初的张允抡在为黄《志》所作的序言中说：“崂无志，志之自黄侍御先生，则先生之所自为”，并认为“吾悲夫，先生处晦而困心，衡虑不得一伸，乃作山志，其亦重有憾也夫！”最早指出《崂山志》充溢着黄宗昌对时事、对自身遭遇的愤懑和不满，是一部充满浓厚主观色彩的愤世之作。宋继澄在其序言中也说：“先生直谏触奸，退而处潜，风雨晦明，天地之纪，庶其在兹。”在民国二十三年版的跋文中，黄象冕也明言：“先侍御公生明季世，遭值沧海一变，孤忠侘傺，藉著

述以发其悲慨，不徒记名胜，表遗迹也。”把黄氏著书之因由揭示无遗，可以看作是对《崂山志》创作缘由最精辟的概括。

近代以来，中国社会形态急剧变迁，经济转型与科技进步促进了交通便利与生活方式的转变，故而登山旅游，寻幽访胜者日渐增多，崂山自古闻名，而景区面积广大，路径复杂，为游人览景访胜作指引提示便成为自然的需要，周至元《崂山志》便因此应时而成。关于周至元《崂山志》的写作缘由，作者在《自序》中曾说道：

尝叹夫崂山之胜，其见于旧志所载，与游客散记者，不及什矣；其他怪诡之观，丽奇之致，闷蕴于穷谷之间，未显露于世，尚指不胜举。不由宣扬何以发其由灵之光？每一念及，辄为之太息者久之。缘时，于携履寻胜之余，每见摩崖碑碣题咏游记之足资二崂文献者，便留意抄存，日积月累，已哀然盈筐。窃思续成崂山艺文之志，以补前志之缺略。^①

在该书《例言》中也说：

崂山古无志，有之自明即墨黄御史宗昌。御史生当明季，遭沧桑之变，孤忠侘傺，藉著述以发其悲慨，不徒记名胜，表遗迹也。故其文简赅而近于略。且区仅有三百余年，其间桑田屡变，世事频更，而尤以青市辟后，变化最巨。昔日为人迹罕至之境，今则为中外辐辏之地。此今志之作所以不容已也。^②

袁道冲，字荣叟，浙江人，国民党青岛地方自治委员会会长，《胶澳志》编者，与周至元关系甚密，且喜崂山事。1934年袁道冲拟续修《崂山志》，闻周至元悉于崂事，且有纂志之举，特约共襄其事，并屡共携游，并对山内碑碣摩崖遍行拓临。草创未成而抗战爆发，袁南归，尽

① 周至元：《崂山志》，齐鲁书社1993年版重印增补本，即墨印刷厂内部印刷，2007年，第3页。

② 同上书，第6页。

将志稿交付周至元。可以说，袁道冲与周至元的交游对周至元先生《崂山志》的撰成起了巨大的鼓励和促进的作用。此外，在给山东人民出版社编辑室负责同志的信中，周至元曾经这样写道：

本人苦作山志的经过，愿向你社作简单的说明。我在很小的时候对崂山即有深刻的认识，在民国二十二年曾编写一本《游崂指南》，出版问世，颇蒙社会所谬赏，于是益日奋励，毅然以山志为己任，除对崂山有关材料广为搜罗外，更于山中名胜遍事探讨，经过三十余年的功夫，到1957年，又破上一年的时间，阅读了其他山志作品，数次删削到1958年才把山志完成。……到冬天，青岛文化局闻余有此志稿，函本人到青接谈，本人即携志稿赴青呈阅，经青岛市图书馆孙馆长和张适之先生与山东大学中文系教授黄公渚先生各审阅一遍，诸先生审阅后一致认为此书材料丰富……并怂恿出版，而孙馆长和黄教授二人又联名把山书向青岛市政协提出讨论，会议公决，将志稿推荐到你社，从事出版。已上是本人写作此山书的前后经过。……至于崂山风景照片和石刻拓印，我已收藏五十余帧，准备插图补入，待面晤时一并呈裁……^①

进一步点明《崂山志》的撰写起于民国二十二年（1933）的《游崂指南》，这也从另一侧面反映出周《志》写作与现实游览需求之关系。正是由于不同的写作缘由，使周至元对崂山的感情完全有别于黄宗昌“处晦而困心，衡虑不得一伸，乃作《崂山志》”。他对家乡的这座山更多的是欣赏、热爱、相融与相投。他在《山水》一诗中写道：“我亦不知入尽青山几十里，上尽白云几千重，但觉峭岩绝壁不易登，古洞幻壑杳难穷。造巅顿觉眼界阔，六合之内隐罗胸。沧海如杯水，群山似朝宗。”^② 颇能道出他对崂山山水之美的深情，这在借山水发悲慨的黄《志》中是比较少见的。

^① 这封信写于1957年4月，现为鲁字第44号，编号为A03201-163。

^② 周至元：《周至元诗文选》，第3页。

第二节 黄《志》与周《志》的思想倾向

中国古代文人多喜好谈佛老，尚庄禅，喜欢林下之风，世人也常谓文人好遁世退隐。其实，文人们的遁世退隐往往出于无奈，多是其排遣内心孤独苦闷、解脱精神痛苦的一种方式。大凡退隐遁世的文人士大夫，多是在其仕途失意之际才走入山间林壑，以吟风弄月、抚琴作画来聊以自娱和自慰的，本来他们都有一番济世之志或雄才大略，然而当他们或身逢末世、国破家亡，或遇君王昏庸、奸臣当道之时，而自身又无法去力挽狂澜，才明白了“早岁那知世事艰”，只好自叹自怨：“无才可去补苍天。”但心中那一份愤懑之情、胸中那一番济世之志又难以平息，只好从庄老佛禅中去寻求精神安慰，以取得内心的平衡。然而，像众多中国文人一样，从小便熟读儒家典籍，长期受孔子及其儒学影响的黄宗昌，其入世精神非常强烈，对国家、民族和君主都抱有极为强烈的责任感。而黄宗昌所生活的晚明时期，正是东林党活动的时期。以顾宪成、高攀龙为首的有识之士以国家兴亡为重，倡议修复了东林书院，聚众讲学。把读书讲学和关心国事紧密地联系在一起，“故其讲习之余，往往讽议朝政，裁量人物”^①，东林书院中这种与议论朝政相结合的讲学活动，吸引了许多有志之士。在朝廷任职的正直官吏，也往往与东林书院的“讽议朝政”“遥相应和”。于是，朝廷内外正直一派“士大夫”就被当时的封建腐朽势力斥为“东林党”。东林党人多为上层社会的开明分子，都有很强的政治抱负，一心要用自身力量改变现实。他们都时刻遵循以天下为己任的行为准则。在野者身体力行，尊承儒家遗训，高扬封建气节；在朝者亦学有所用，并著政声，恪守以臣事君之道，殚虑竭智地用诤谏的方式以图矫正帝王过失，不畏强暴，与阉党作拼死的斗争，以维护大明王朝的江山社稷。

黄宗昌作为儒家知识分子，那种“达则兼济天下，穷则独善其身”的责任感和使命感，与东林士人“居水边林下”，仍“志在世道”的崇高理想，忧国忧民、舍生取义、杀身成仁的浩然正气，有着深层的一致

^① 《明史》卷二百三十一《顾宪成传》，第6032页。

性，故而清代江阴陈鼎把他收入了《东林列传》。《崂山志·记言》中，黄坦也称：“先君子生平，其以忧患为人道乎？先君子非以见嫉于权臣为忧患者也，忧天下事之败于权臣，而患国家之沦胥以亡者也。”因此，在遭受挫折时仍毅然选择了儒家的积极入世思想。

虽说“文死谏，武死战”是封建社会的道德标准，但这种逆龙鳞、性命攸关的事，并非人人敢为。黄宗昌堪称直言进谏的楷模。崇祯初年为祀熹宗而筑三殿，工成而叙功矫旨者达61人之多，黄宗昌愤然上疏：

窃惟权奸大恶，无如矫旨；人臣沾染，无如伪官。矫旨虽细，法所必诛；伪官虽贤，千载共弃。况巨恶业已服其上刑，彼伪官者尚容一日留于唐虞治庭乎？逆珰弄权窃柄，阴谋叵测；屏除异己，诛除善良。彼岂一旦而无忌若是，率由怀禄固宠之辈，阿谀苟容，当先而意逢，遂驩驩然有以侈其其好大喜功之心，因以生其矫窃问鼎之渐。（《纠矫伪疏》）^①

然而，皇帝以所列人名过多为由不准，于是他再次上疏：

若夫仗势横恶，趋炎附逆，翻云覆雨，罄竹难尽，但事稍涉疑似，臣不敢缕述。而其奸淫灭伦，伤风败俗，虽道路有口，然臣以不敢明言，重为词林之辱。但使延儒扪心清夜，未知天壤间亦可自容否耳！总之，此一臣者，四维尽丧，百行俱隳。其尤可恨者，指捏内助，威胁外廷，臣仰知圣明之世，万万无此等事。但延儒受人多金之托，不得不借假无影之奥援以欺人。而延儒门下之鹰犬，费延儒之金，又不得不假借无影之梦事以欺延儒。一派小人，互相欺罔，而使在朝臣子，不敢出一字以撩虎须，臣实痛之。（《纠无行祠臣疏》）^②

^① 即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版），中国和平出版社2005年版，第328—329页。

^② 同上书，第327—328页。

言辞之激烈，语气之坚决，足见其无所畏惧的气概。顾炎武说他：“抗疏言事，有古人节概。”黄宗昌这种敢言直谏，疾恶如仇的大无畏精神，也被后人敬仰并广为传颂。

崇祯十五年（1642），清兵越过长城，横扫山东一带，一路东进，直抵胶东，十二月即墨被围，黄宗昌变卖家产作军饷，率领乡民登城拒守。其子黄基勇敢善战，随父昼夜守城，风餐露宿，从未暂离，因中流矢贯额，犹力战不退，至晚伤重身亡。其妻周氏及妾郭氏、二刘氏殉节，《明史》记载谓之“一门五烈”。黄宗昌强忍悲痛，率众三战三胜，击退攻城清兵，即墨县城得以保全，人民免遭屠戮。

崇祯十七年（1644）郭尔标等人率众起事，围困即墨城，即墨县令仓皇逃走。黄宗昌召集即墨士绅尽力抵抗。围城40多天不能破，后黄宗昌派杨遇吉率20余骑闯出即墨城外，引来援兵，围始解。

明清易代是震荡社会的一件大事，对知识分子而言，少数民族入主中原，他们不仅在身体上历经兵燹战乱，在精神上也面临着价值观念的重新选择。所谓道不同不相为谋，受儒家正统思想教育的知识分子坚信“忠臣不事二主”的原则，决不降清。即使不能作面对面的斗争，也要保持遗世独立的人格，归隐山林，不入清政府的官府供职，这就是明清之际的“遗民”。清朝定鼎北京后，于顺治二年（1645）六月下达了“剃发令”，据《黄氏家乘》记载，明亡后，黄宗昌仍留长发，心情非常郁闷，于顺治三年（1646）六月去世，其三子黄垚，少年有文，国变之后，感愤而死，均表现了士人的崇高气节。

黄宗昌这种儒家积极入世精神以及由此而形成的建功立业的人生理想、忧时伤世的忧患意识、卓然特立的高洁品格在《崂山志》中也得到了充分的表现。因此，他所著的《崂山志》并非严格意义上的山志，尽管他用了相当多的篇幅描绘崂山的名胜，但他真正的意图是“孤忠侘傺，藉著述以发其悲概”^①。故几乎在每一事物之前或之后，都要抒发自己“不见容于世，不获驰驱王事”之感慨，并将崂山作为所有感情的寄托，“余之今日，乃为《崂山志》也”（《崂山志·自序》）。周至元也

^① 黄象冕：《崂山志跋》，民国二十三年（1934）版黄宗昌《崂山志》卷末。

说他“藉著述以发其悲慨，不徒记名胜，表遗迹也”^①，并在其《题黄侍御崂山志》中写道：“曾以节义重东林，晚游二崂寄恨深。剩水残山那堪志，聊将秀笔写忧心。”^② 堪称黄宗昌的异代知音。

在《崂山志》一书中，黄宗昌不仅非常倾慕郑玄，并发感慨曰：“嗟乎！余不敏，不能屈志于时，相思先生之所守，在山泽而不以山泽也，窃自励焉”（卷三《名胜》），还给予明代御史高文忠“耻与宦官同事，退而山居”，“忧心国事，会山泽之气，以正志蒙难，无愧青史”（卷七《别墅》）的高度赞誉。在记华阳书院时，说蓝章“见忌于小人，乞休归，号大崂山人，建置于此以识。不得已而去朝廷，励后人，思所以尽臣道者”（卷三《名胜》）。在《崂山志·别墅》华阴山居、华阳书院中又再次提到高文忠与蓝章，详细叙述两人之生平行事，称颂两人品行高洁，不与世之污流同进退，而能卓然特立（卷七《别墅》）。附录以王曦如大节而终，并论曰：“夫士可以不死而死之，以不死为耻者也。死者臣道然也，耻不死者，非独臣道然也。顾瞻中原，鞠为茂草，六合大义，与有忧患焉。千古人心，此其不可少之一死哉。程朱之业也，崂山之光也。备录其事，以见正谊明道之士，自在宇宙，而朝廷无人，则治乱存亡之故，不亦大可痛心欤？”（卷八《游观》）

又如记翠屏岩：“有古柏四五树，根生石外，不假土壤而虬然立，曾不改柯易叶，天所厚以贞坚之气者，固无待于丰美之区，而挺生千古矣！”（卷三《名胜》）记玉女盆，“巔有窪处如盆，水盈其中，不涸。自邑中少年携妓浴之，水遂绝。物之洁，死不受污，奈何其甘心安之？悲夫！”（卷三《名胜》）同样能体会到他不愿与“小人”同流合污的卓然特立的品质。

周至元生活于中国历史上变幻莫测的年代，他的外祖家是明代万历年间兵部尚书黄嘉善的后裔。清初，嘉善之孙黄培陷文字狱，慷慨就义于济南，黄氏家世的这段历史一直传谕后代。周至元年幼时即深受母舅的教育熏陶，反对异族统治、热爱中华民族的种子，悄然播入他幼小的心田。这种思想体现在他对家乡山水的热爱，他一生的主要功业几乎都

① 周至元：《崂山志·例言》，第6页。

② 周至元：《懒云诗存·天籁集》，此书正在整理出版中。

与崂山有关。

周至元一生曾多次游历崂山，欣赏美景，为写作《崂山志》打下了坚实的基础。1926年，16岁的周至元和蓝水第一次游崂山，自此前后30余年，他前后深入崂山40余次。其中有两次惊心动魄的探险经历。一次是在1931年秋，他与蓝水从下宫东游八仙墩，径取山麓，仅有鸟道，两人竟迷了路，“攀援无从，屡跻而屡坠……自午至酉，凡数十登，皆不获，焦灼万分”^①。后来蓝友匍匐蛇行，周至元在下承其足，蓝友登上之后，周至元“继从之，尽平生力亦上，因相庆生”，得以侥幸逃生。另一次是1937年春与袁荣叟登崂山巨峰：

由岩踊而东上，失足而坠，身嵌两岩之隙，愈用力，愈下沉，展转奋斗，不能自拔。而引首视隙，则直下千仞，骇极而呼。同游者，闻而至，解带投下，系之臂，始鼓气而上……设当时无同游之助，亦岌乎殆哉！^②

周至元自己还写道：“此二游，每一思及，辄凜然悸，特记之，以戒夫登高临深，孤行而无侣者。”^③这些亲身经历的记载，是崂山游览者的重要参考。

周至元所著《崂山小乘》^④、《游崂指南》^⑤、《崂山名胜介绍》^⑥、《崂山志》等，都与崂山有关。周至元对崂山的喜爱，在《崂山志》中处处可见。周至元认为崂山有很多地方景色奇美，有时觉得难以表述，就情不自禁地自己站出来赋诗作文，如介绍南九水说：“其间山舒水缓，林幽壑美，康庄大道，盘回入胜，与北九水风致迥别矣。”并自己赋诗曰：“一入名山神已清，岚光涧影两关情。游人曳杖从容看，如在山阴

① 周至元：《崂游二险记》，周至元《崂山志》卷七《艺文志》，第289页。

② 同上。

③ 同上。

④ 周至元：《崂山小乘》，民国年间即墨印刷厂出版，“文化大革命”期间丢失，今无存。

⑤ 周至元：《游崂指南》，即墨黄敦复堂出版1934年版。

⑥ 周至元：《崂山名胜介绍》，山东人民出版社1959年版。

道上行。”^①其中也有对时变景换的感慨与惋惜，如记太和观，“旧时门前修篁竹万竿，与青松、白石、澄潭相映带。极潇洒之致，自时变后，竹斩伐殆尽，别墅相继倾圯，无复旧观矣”^②。即使是小小的紫霞井，周至元也觉得可心可人，“穹穿云窟，水尤湛洁。浚不甚深，而桔槔日灌，曾无竭时”。并有诗赞曰：“沁心彻骨十分凉，一勺湛寒不可尝。餐罢紫霞何所饮，此中满贮紫霞浆。”^③读这本书可以感觉到，周至元在写《崂山志》时，崂山胜景如在眼前，喜爱之情时时涌上心头，不由自主地流露于笔下，可以说，《崂山志》是周至元对崂山喜爱之心凝结而成。

在周至元所写的诗中，有一些诗写于日军侵华、民族危亡之际，他心系民族安危，慨叹国事多艰，直抒胸臆，借凭吊古人表达其爱国激情。如赞田横“不愧铮铮铁”，赞五百义士“死足重泰山，千秋钦义侠”^④。写于七“失意逃归释，英雄末路多。千秋留侠骨，寂寂寄山阿”^⑤。写黄培“柴市从容一命捐，昭昭大节永流传。义羞降燕类王蠋，誓不帝秦同鲁连。漫说文字成冤狱，分明事业照青天。人生自古谁无死，正气至今尚凛然”^⑥。而更能表达其爱国激情的则是多首国事感怀诗，如《九一八事变》、《卢沟桥事变》、《九一八沪战》、《上海八百烈士抗战歌》、《太平洋战争》等，都表达了对日本侵略者的刻骨憎恨和对抗日将士的热烈歌颂，正如陈志俊先生所赋“仇敌忧国笔当剑”^⑦。

周至元晚年致力于乡土历史研究，他的史学著述也体现了他褒扬民族气节、仇视异族统治的传统爱国思想。在《即墨辛亥革命光复始末》^⑧中，他对革命殉难烈士颂道：“从此忠灵不泯，浩气与日月争光；英名永垂，大义如磐石常存。”对清统治者则直揭其残忍：“兵丁凡十七人，悉械缚杀之……尸骸狼藉，厥状至惨；又将死者首级割下，悬挂通

① 周至元：《崂山志》卷二《形胜志》，第67页。

② 周至元：《崂山志》卷三《建置志》，第98页。

③ 周至元：《崂山志》卷二《形胜志》，第77页。

④ 周至元：《田横岛》，《周至元诗文选》，第25—26页。

⑤ 周至元：《于七墓》，《周至元诗文选》，第103页。

⑥ 周至元：《读黄培含张馆集有感》，《周至元诗文选》，第107页。

⑦ 陈志俊：《〈周至元诗文选〉刊印赋感》，《周至元诗文选》，第8页。

⑧ 周志元：《文史资料》，内部资料印刷，2007年，第120页。

衢，见者无不掩泣。清兵之残忍，言之令人发指。”在《即墨黄培文字狱事实真相》^①中，他颂扬黄培：“……更置生死于度外，祈祷速死，求仁得仁……他这种具有高度民族气节的强毅精神，是十分令人钦佩的。”在《于七抗清史略》中，他写道：“虽然于七这次抗清运动结果是失败了，但是英勇的农民抗清战士为保卫乡土，抗拒强暴，将鲜红的鲜血染遍了胶东各地……在抗清史上留下悲壮而灿烂的一页。”^②

周至元博学多才，除著述外，尚工画。他从小自学丹青，尤擅水墨山水画，他同杜宗甫、黄公渚、郝保真、刘凤翔等著名画家往来甚密，并一起参加过青岛国画研究会。钟情崂山，绘出了一批高水平的崂山风景水墨画。他的画，于平淡中见淳朴，苍劲中得敦厚。非挚爱崂山且传统文化造诣深厚、人品高尚、志趣澹远者，难有此等佳作。他数十次进出崂山所作山水画，大多笔墨老辣，线条跌宕，气韵空灵，使崂山浓郁质朴野逸的气息、沉寂浑厚的气韵、苍凉平淡的生机定格在观赏者的心目中，给人以身临其境的感受。

尚流传于世的《周至元崂山名胜画册》^③，共有29帧崂山水墨山水画和一幅《周至元绘崂山名胜一览图》、一幅《周至元绘崂山道路图》以及朋友郝保真赠送周至元的关于崂山的3幅画、黄公渚和刘凤翔的各2幅画、张伏山和杜宗甫的各1幅画。在周至元的29帧崂山风景水墨画中，每一幅图画都附有一首自题诗（最后一幅《崂山石障巷》除外），真正做到了诗中有画，画中有诗，诗画相映，孕育着他对崂山山水的无限钟情，给人以美的想象和享受，可谓诗有感、画有情。如第一幅《题自绘与蓝水华楼玩月图》，周至元就将自己和蓝水直接画了进去，两人并肩赏山，面对云海青山，对崂山的热爱宛如孩童般纯真，令我们读来看来不觉莞尔一笑。李圣皋题其画云：“绘影绘形真绝伦，欣看笔笔已通神，方惊石上泉声急，更讶林间月色新。渤海弥漫环岛屿，崂峰峭峻落星辰，他乡无此风光好，欲画辋川效古人。”^④《周至元崂山名胜画

① 山东省历史研究所编：《山东省志资料》第二辑，山东人民出版社1962年版，第48页。

② 周至元：《周至元诗文选》，第284页。

③ 周至元：《周至元崂山名胜画册》，《青岛画报》，2004年。

④ 《题周至元先生崂山画》，李圣皋手稿，现保存在周至元之女周延顺处。

册》和黄公渚的《崂山百咏图》被称为双璧，成为艺坛佳话。

如果说黄宗昌的《崂山志》处处体现了他忠君感时、忧国忧民的思想，周至元《崂山志》则充分反映出他酷爱崂山，以游崂山、写崂山、画崂山为一生事业的深沉情怀。两部《崂山志》的思想精髓，也正反映了两位作者各自的思想倾向。正所谓文如其人，不差毫厘。

第十三章

周《志》与黄《志》体例的比较

周《志》作为黄《志》之后又一部《崂山志》的代表作之一，在体例上，一方面对黄《志》有所继承，各卷卷目基本源于黄《志》；另一方面又有创新：分卷立目，事从其类，清晰明了；在对崂山的古迹名胜、人物景观作具体记载之后，还辑录了大量的诗文；对人物的记载不仅有男性的高士道人，还有烈女节妇，不乏独到之处。

第一节 周《志》对黄《志》体例的继承

黄《志》全书分为序、正文、跋三部分。正文共分八卷：卷一“考古”、卷二“本志”、卷三“名胜”、卷四“栖隐”、卷五“仙释”、卷六“物产”、卷七“别墅”、卷八“游观”。其子黄坦在“栖隐”部分补入隐士张允抡，在“仙释”部分补入自华、慈霭上人；跋则由其长子黄坦及十世孙黄象冕所写。

周《志》全书也分为序、例言、正文三部分。正文共分八卷：卷一《方輿志》、卷二《形胜志》、卷三《建置志》、卷四《人物志》、卷五《物产志》、卷六《金石志》、卷七《艺文志》、卷八《志余》。

表 13-1 黄《志》与周《志》卷目对照表

	卷一	卷二	卷三	卷四	卷五	卷六	卷七	卷八
黄志	考古	本志	名胜	栖隐	仙释	物产	别墅	游观
周志	方輿志		形胜志	人物志	物产志	建置志	艺文志	

对于周《志》体例安排，周至元在《崂山志·例言》中有具体的说明：

旧志之考古，今易为方輿，不只载得名之缘起，凡于沿革、村落、风俗等项，详列靡遗，使人于山之概要，开卷得识。旧志之本志，全系慨世之作，今去之。旧志之名胜，今更为形胜。且旧志沿路而叙，文同游记，今则按类分目，庶与志体相合。大之于峰峦，小之于泉石，凡有关形胜，皆不敢遗。又以崂之擅胜在海，故以苍溟殿焉。又旧志于宫观一项，附之名胜之下，而于别墅别为一门。今则独立建置一目。凡山中有关建设事项，以类入之，并与其创续兴废，详细志之，俾后之人有以所考。旧志之栖隐仙释，今改作人物，并析而分为八目，庶各以类从，不少遗焉。物产一门，今别致动物、植物、矿产三项，似亦较为清晰。旧志无金石一门，然若棋盘石之石刻，聚仙宫之碑碣，丘处机志摩崖，张三丰之提携，皆属珍贵古迹，前志无片语道及，不能不谓之疏也。至如艺文一类，旧志只取游记数篇，列卷曰游观，似亦属略。兹编将凡有关二崂之文献及诗赋颂赞等，广行选载，庶几于山之所得，可以无憾。外如异闻轶事，更立志余一门，以收容之，而以青岛市之略志附焉。^①

从以上的叙述，可以发现周《志》卷目基本来源于黄《志》。周《志》之“方輿志”源于黄《志》之“考古”，“形胜志”源于黄《志》之“名胜”，“人物志”源于黄《志》之“栖隐”和“仙释”，“物产志”源于黄《志》之“物产”，“建置志”源于黄《志》之“别墅”，“艺文志”源于黄《志》之“游观”。

第二节 周《志》体例的创新

周《志》在体例方面不仅对黄《志》有所继承，而且还有明显的创

^① 周至元：《崂山志》，齐鲁书社1993年版重印增补本，即墨印刷厂内部印刷，2007年，第6页。

新，这主要表现在以下三个方面：

首先，正文共分八卷，每卷为一目，每目下又有子目若干。全书分卷立目，事从其类，清晰明了。如《方輿志》之下有位置、名称、沿革、山脉、河流、港湾、岛屿、气候、村市、风俗（下附有歌谣）十目。《形胜志》之下有山、峰、岩、岭、洞、门、石、台、涧、瀑、潭、泉、池、井、滩、海十六目。《建置志》之下有道观、释刹、祠、别墅、学校、楼阁、亭（下附坊）、卫所、塔墓、桥梁、道路十一目。《人物志》之下有栖隐、名贤、名宦、节义、懿行、仙道、高僧、游览八目。《物产志》之下有动物、植物、物产三目。《金石志》之下有吉金、摩崖、碣、碑四目。《艺文志》之下有游记、文献、赋、颂赞、杂咏五目。《志余》之下有异闻、轶事、书画、风景（下附谈）、山游须知、青岛市沿革名胜略志六目。对此史通学在《对于周氏〈崂山志〉印象》一文中这样写道：“在体例方面，周至采取按事类分目，类为一志的方法，凡同类事物均系于一目，记自然景物，则分山峰、岩岭、涧瀑、潭泉……述人文景观则分游观、释刹阿、祠宇、别墅、道路等等，条分缕析，依次叙述。这样处理眉目清楚，避免了相互扞格，体例堪称明快。当然一种体例也有自己的局限性。但它的最大优点是有助于条分缕析，叙述清楚，使用这种体例可以避免重复交叉，便于人览……”^①

关于何以分为八卷，周至元在《自序》中有所解释：以《方輿志》为首，“特以明崂之所自也”；其次是《形胜志》，“用以表崂蕴之秀灵也”；再次是《建置志》，以记事关崂山的道观佛刹、亭台别墅的隆废；《人物志》其后，“以光前贤而示来兹”；《物产志》次其后，因“二崂地幅辽阔，蕴蓄极富……事关民利，例应详叙”；《金石志》再后，“虽属陈迹旧而考古者每资借鉴”；之后是《艺文志》，“足以增光山灵，备为纂录，以飨读者”，最后《志余》，“可广见闻而资谈助”。

其次，周《志》在对某一具体人物或事物的叙述之后，往往会附上

^① 《青岛画报》总第32期，青岛画报编辑部编辑出版，1998年。

大量有关的诗歌，少则一两首，多则 50 多首。如《形胜志》对华表峰的记载：“在华楼，一名梳洗楼。叠石矗立，四无所倚。周百围，高 20 丈。端整方削，不可攀登。巅平如台，传其上有洞，自上望之，隐隐有碧桃虬松生洞口，真奇观也。”紧接着就有秦景荣、王思诚、周乃一等人的诗歌 16 首。《人物志》栖隐部分在介绍王明佛之后，有刘树人、张绶清、张墨林、李作矩、蓝水、周至元等人的诗歌 7 首。《建置志》在介绍太清宫位置、气候、变革之后，附有高出、周绌、张铅、周来馨、黄玉书、黄岩、孙凤云、周铭旗等人的诗歌 35 首。

再次，对女性人物的记载。黄《志》中所记载的隐士、高僧、名道均为男性。而周《志》不仅在《人物志》中记载了仙道慧觉禅师刘贞洁，而且在懿行、节义部分补充了明清时期的烈女节妇，如马氏、李氏、潘氏、张氏、朱氏等 16 人，认为这是“二崂山海所萃，人性刚直，男女皆重名节”。

第十四章

周《志》与黄《志》内容的比较

从黄《志》到周《志》，历经 300 余年，其间桑田屡变，世事频更，尤其青岛市开辟之后，变化巨大。之前虽有清光绪三十四年（1908）黄肇颢《崂山续志》10 卷，该书介绍崂山名胜 140 余处、景点 200 多个，辑有历代作者 238 人的 1500 多篇作品，比黄《志》全面详尽，但更侧重于作品的辑录；同时期还有周荣珍所撰的《鳌山志略》一卷、王葆崇《崂山金石录》一卷、《崂山采访录》一卷，但这些著作大都不够全面系统。周《志》建立在大量阅读有关崂山的书籍和遍游崂山的名胜古迹的基础上，不仅补充和新增了黄宗昌《崂山志》未收的崂山风景名胜、宫观建置、仙道高僧、名宦高士、物产等，还增加了清代到民国年间有关崂山的大量资料，在内容上亦有重要的创新。

第一节 周《志》对黄《志》内容上的继承

黄《志》发凡起例，其首创之功使后来者难以超越。故周《志》在内容上对黄《志》多有继承，其前后相承之处主要表现在如下六个方面：

其一，二志都对崂山的名称作了追溯。黄《志》认为“崂之称所从来矣”^①，并在《考古》卷中对崂山的名称的缘起作了追溯，引《寰宇记》曰“秦皇登劳盛山望蓬莱”；引《汉书》曰“逢萌养志劳山”；引《独异志》曰“王旻请于高密牢山合炼”；引《神仙传》曰“乐正子长

^① 笔者按：“来”之后疑缺“尚”字。

遇仙人于劳山中”；引李白诗云“我昔东海上，劳山餐紫霞”。又引苏轼《盖公堂记》、《问养生篇》，法显《佛国记》等典籍说明“劳山”这一名称在古代的使用情况。

周《志》在《方輿志》记载了崂山九种不同名称及其缘起。“有称荣成者，见《秦始皇本纪》。有称劳者，见《后汉书·逢萌传》、《魏书·高祖纪》；降而晋，晏谟《齐记》、唐李太白集，皆言有之。有称牢者，见《魏书·地形志》、《唐书·姜抚传》及李亢《独异志》。有称崂者，见《神农本草》与《南史·明僧绍传》。有称不其者，见《汉书·武帝纪》、《三国志·崔琰传》。有称辅唐者，则独见李亢《独异志》。有称鳌者，则始自邱长春。有称大小劳者，见《寰宇记》。有称二劳者，见明人游记。”^①同时还对崂山九中不同名称荣成、劳、牢、崂、不其、辅唐、鳌、大小劳、二劳含义作了解释。

其二，二志都对崂山所特有的60余处风景名胜作了记载。周《志》之《形胜志》所载小崂山、铁瓦殿、幕云崮、美人峰、三标山、浮山等山峰，那罗延窟、华严洞、白云洞、老君洞、明霞洞、玄真洞、滚龙洞等洞，翠屏岩、八仙墩、邈遶石、金蟾石、自然碑等岩石，天夜泉、玉鳞口、白鹤峪等泉涧，都源自黄《志》之《名胜》。

其三，二志都对崂山的宫观建置有记载。崂山是道教发祥地之一。自春秋时期就云集一批长期从事养生修身的方士之流，到战国后期已成为享誉国内的“东海仙山”。至清代中期，道教宫观多达近百处，对外遂有“九宫八观七十二庵”之说，然而唐以前的许多宫观庙宇已不可考究。周《志》对崂山67处宫观作了记载，其中包括黄《志》中的23处，如宋华盖真人刘若拙道场——太平宫，元云岩子、刘志坚修真处——上清宫，元徐复阳成道之所——遇真庵等有明确创建时间、人物、背景的宫观，还有白云庵、斗母宫、石门庵等散落在崂山的峰谷崖壑间且创建无考的宫观。此外，黄《志》和周《志》也都记载了明司寇即墨蓝章所筑的华阳书院、明万历三十八年（1610）进士高弘图削籍之后所居别墅华阴山居、明即墨黄宗晓所辟别墅上庄管见、后汉郑玄地设教处康成书院、明即墨黄宗庠所筑镜岩楼、黄宗昌所建玉蕊楼。

^① 周至元：《崂山志》，第1—2页。

其四，周《志》所记人物也有不少源于黄《志》。周《志》之《人物志》所载逢萌、郑玄、公沙穆、杨愔、张允抡、高弘图、王曦如等隐士、名贤；乐正子长、刘若拙、丘处机、刘志坚、李志明、徐复阳、张三丰、齐道人、崔道人等名道，以及憨山、自华上人、慈沾等高僧，均源于黄《志》的《栖隐》、《仙释》两部分，而且有关这些人物生平事迹的记载，也与黄《志》基本一致，而略有增删。如黄《志》之《仙释·乐正子长传》曰：

乐正子长，不知何许人，尝遇仙于崂山，授以巨胜赤散方。服之，年过百八十，颜如童。入崂深处，不知所终。

周《志》之《仙道·乐正子长传》曰：

乐正子长不知何许人，尝遇仙于崂山，授以巨胜赤散方服之，年过百八十颜如童，入崂深处不知所终，事见《神仙传》。一说子长五代人。

又如对李志明的记载，黄《志》曰：

李志明，王重阳之派孙。元大德初，杖履东来，以清虚为体，明道为宗，见上清宫就圯，叹曰：“东海名山，仙师遗迹，岂容泯灭？非天不畀人，人自弃耳！”与其徒除荆榛，辟土鸠工，重理殿宇，居上清一纪，复块处明霞洞二十五年。年八十，步履轻健，度弟子凡五百人，后不知所终。

周《志》则曰：

李志明，亦全真派。大德初，杖履东来，以清虚为体，明道为宗，见上清宫就圯，鸠工重新之。后栖明霞洞，块然自处者二十五年。年八十，步履轻健，度弟子凡五百人。

从以上的记载可以看出，周《志》对人物生平事迹的记载来源于黄《志》，而或曾或删，但相差不大。

其五，二志对崂山的许多飞禽走兽、奇花异草作了记载。黄《志》卷六《物产》记载了石4种、花木4种、果实20种、蔬7种、鱼9种、鸟7种、兽7种、药材3种。周《志》卷五《物产志》记载了兽20种，包括黄《志》中所记载的狼、狐、狸、獾、狍、獐、兔等；禽有30种，其中包括黄《志》中所记载的鸛、鹰、鹄、鸳鸯、鹭鸶、皂雕、鸡等；鱼有33种，其中包括黄《志》中所记载的银刀、墨鱼、海参、西施舌、鲍鱼、蟹、虾等。记载了蔬20种，其中包括黄《志》中所记载的马铃薯、芋、冠众、石虎皮、蕨、百合根、龙须菜等；果27种，其中包括黄《志》中所记载的梨、杏、桃、樱桃、葡萄、柿、枣、栗、银杏、苹果、文官、石榴、棠梨、桐籽、山楂、李梅、梨、核桃、羊枣、花红柰等；药材百余种，其中包括黄《志》所记载的黄精、苍术等。矿产19种，其中包括黄《志》所记载的绿石、文石、五色石、试金石等。

其六，与周《志》之《艺文志》所辑录的部分崂山游记来自于黄《志》的《游观》部分。如蓝田的《巨峰白云洞记》、陈沂的《鳌山记》、高出的《崂山记》、王有恒的《游崂山记》、高弘图的《崂山九游记》等。

第二节 周《志》在内容上的创新

周《志》写作年代比黄《志》整整晚了300余年，300年间中国社会有重大的变化，而崂山在宫观建筑，尤其是在人文方面，也都发生了很大的变化。因此，与黄《志》相比，周《志》在如下八个方面的内容就是全新的，也具有非常重要的文献和学术价值。

第一，周《志》对崂山的自然风貌作了全面的概述。《方輿志》中对崂山从周以前直到抗战结束不同时期疆域的沿革变化、11个港湾、13座岛屿，以及“山路所经、风景特胜”的19个村市作了简要的介绍。明确指出：崂山脉远祖长白山，历辽东半岛之千山，蜿蜒渡海南行，至山东登州岬始隆起，经招远、莱阳以入即墨境，奔腾踴蹕，盘曲郁勃，而结为崂山半岛。崂山脉络散而四走，并将其正干分五支：东南

支、西南支、东北支、西北支和西支。同时还对崂山山脉作了总的概括,“山势西坦而东峻。故其脉东南短,而西北迤邐其长也”。崂山以地近海洋,故气温最温和。夏无酷暑,冬少严寒。但崂山之大,不同的地方其气候也是不同的。森林公司、明道观等处,“以处境较高,较山下各村气候差约一月,当下方桃李已谢,此间犹尚未开。若夫巨峰之巔,罡风尤烈,苍松素称耐寒,其上不见生长”。崂山涧壑复杂,河流众多。周志以巨峰为分水岭,对崂山的较大的河流发源、途经地,分流与合流一一记载。

第二,周《志》进一步发掘了崂山的奇胜异景。黄《志》之《名胜》共记载山 87 座、峰 46 座、岩 20 处、岭口附 21 处、洞 43 处、门 10 处、石 33 块、台 14 块、涧 26 条、瀑 4 处、潭 12 处、泉 12 口、浮池 10 处、井 5 处、滩 3 处。如鹰嘴峰,孤峰耸拔,高出云表。“巔斜撑若苍鹰昂首欲啄”,“又如孤僧跌坐,眉目宛然”。蓝水的《鹰嘴峰诗》写道:“拟足月中兔,高标鹰嘴峰。轻烟笼不住,带水锁全鬆。天外影孤峙,风来势从容。秋围犹有待,此地暂留踪。”又如记香炉峰,“在二龙山西南,巔石圆平,作炉形,晓云初生,缕缕若香烟之上袅,尤为奇观”。周《志》《建置志》不仅在黄《志》的基础上增加了玉清宫、仙人宫、修真庵、百福庵、圣水庙、薛家庙等宫观 33 座,莲花庵、潮海院、法海寺等释刹 18 座,高士之别墅 6 处,名宦的祠堂 6 座,学校 18 所,楼阁 12 座,亭坊 11 座,塔墓 21 座,桥梁 23 座,道路 32 条。还对这些增加的风光名胜进行了详细的介绍。

第三,周《志》增加了许多隐士、名贤、仙道和高僧。周志《人物志》在黄志《栖隐》和《仙释》的基础上,对栖隐、名贤、节义、仙道、高僧加以补充,增加了名宦、游览。栖隐部分补充的隐士有战国时的齐人鲁仲连,汉代胶西人盖公、不其人王仲,后汉东莱掖人王扶,明代即墨人周如锦、范炼金、杨连吉、长洲人郭第;新增的有清代的李一壶、董樵、蒋清山、尹琳基等 21 人。名贤部分补充了汉代王吉、房凤,明代范阶、蓝田、黄宗昌、周璟、蓝再茂、黄坦;新增了清代郭琇、李毓昌、康有为、朱乃洪。节义部分补充了秦代田横,明代蓝铜、唐氏、韩风浦;新增了清代杨遇吉、刘栋、黄体中、仲承聪、宫中樞,民国时的王真吾。仙道部分补充了秦代的徐福、安期生,唐代的王旻、孙晷、

姜抚,宋代的甄栖真子道、元代的王嘉禄、张志清、明代的孙玄清、刘贞节(即墨农家女)、李长明、边永清、杨绍慎等18人;新增了清代的于一泰、李阳兴、王生本等14人。高僧部分补充了唐代的普丰,元代的安定,明代的罗祖、达观禅士、桂峰、黄纳善等6人;新增的有清代善和、义安、仁济。名宦部分记载了汉代童恢,元代董守忠,明代李一敬,清代康霖生、尤三胜、叶栖凤、郑鸣冈。懿行部分记载了明代的马孝子、蓝芝、王之恒,清代的有宋大哑、周逢源、鲁氏、赵氏等13人。游览部分记载从周代到民国曾游览过崂山的名人墨客,有周代的吴王夫差,秦始皇,汉武帝,后汉崔琰,晋代晏谟、法显,唐代李白,元代于钦、王思成,明代陈沂、邹善、高出、左懋第、顾炎武,清代有张谦益、蒲松龄、黄肇颢等15人,民国时有徐世昌、傅增湘、袁道冲等6人。总计增补人物184人,大大丰富了《人物志》的内容。

第四,周《志》还在黄《志》的基础上增加了不少对异兽珍禽、佳果灵药的介绍。如卷五《物产志》详细介绍了崂山动物60余种,植物近400余种;矿产近20种。珍禽如练雀,“似鸚鹄而小,委托练带。胭脂瓣,项有红斑,鸣声清越可听”。奇花如天竺,“结子如红豆,鲜艳可爱”。灵药如半夏“俗名老鸦芋头,生山田中,形如地梨,去皮曝晒,可医痰疾”。比黄《志》多出动物40余种,植物370余种,矿产16种。

第五,收集了许多避世之人、高蹈之士、超世高僧、修真羽客留下的断碑残碣、吉金书画。自欧阳修《集古录》问世后,金石学开始被世人所重视。通过金石我们可以了解其中人事的变迁和世代的沿革。崂山素来寺宇众多,碑碣林立,摩崖之记,更是难以胜数。然而由于其地偏处海隅,收罗者常常无法获得。“清代孙星衍所撰《寰宇访碑录》及赵之谦所撰续编,皆无此山集字。”胶县王崇葆的《崂山金石录》“语焉不详,挂一漏百,识者犹以为嫌”^①。清代光绪年间,即墨人黄肇颢编纂《崂山艺文志》时,曾对崂山的刻石作过考察,但因崂山地域宽广,山路崎岖,难以全部搜罗。1928年纂修《胶澳志》时,曾派拓手两人入山寻拓,恰逢霖雨为灾,中途折回。30年代,袁榕叟、唐廷章曾入山经年,寻得崂山刻石及碑记共242处,拓片200余帧,后亦散佚不存。

^① 周至元:《崂山志·艺文志》,第192页。

嗣后，在漫长的岁月里，遍布崂山的刻石任风雨剥蚀和破坏。周至元“磨台择藓，遍为搜求，更择其碑碣之有关兴废，摩崖之足资古迹者，汇为一卷”^①。在周至元所著的《崂山·金石志》，吉金部分收有铜印、钱刀、铜瓶、铁钟等历代出土于崂山的古物 15 件。如海印寺大佛像，“高三尺，重四十斤，坦腹露乳，做含笑状，余曾见之即墨城，后不知为何人所购得”。摩崖、碑文部分保存了很多较有价值的摩崖石刻 43 处、碣 14 处及碑文 49 篇。如晋烟台顶题名，“崖上刻‘高阳刘初孙，魏世渊晋太安二十年’十余字，是崂山刻石之最古者”。还有唐棋盘石石刻，明狮子峰石刻，清华严寺诸石碣，随慧炬院仆碑，明万历重修石佛寺碑等。

第六，辑录了许多慕名而游崂山的文人墨客留下的诗文佳作。崂山雄秀东海，人称仙山。其慕胜来游者，不仅有秦皇、汉武，还有历代的骚客墨人，如唐代李白，元代于钦，明代陈沂、邹善、顾炎武，清代张谦益、黄肇颢、蒲松龄，民国时的徐世昌、傅增湘、袁道冲等。他们饱览了崂山的风光景色，既为崂山的雄伟浑朴所叹止，又为崂山的旖旎风光所陶醉，更为崂山的山海奇观所折服。他们触景生情，各抒胸怀，写出了许多优美的诗文与游记，其爱慕之情溢于言表，幽发之思蕴于文辞。这些诗文或著录于书，或镌刻于山，而传诵于世，从而使崂山盛名远播，弘扬海内。周《志》之《艺文志》不仅在黄《志》的基础上增加了曹臣的《崂山周游记》、张允抡的《游崂山东境记》以及周至元本人的《游崂二险记》等 20 篇。还新增了憨山的《建海印寺上顺翁胡太宰书》、耿义兰的《控憨山书》、高弘图的《吾堂序》、黄宗昌的《崂山自序》和《玉蕊楼自序》、顾炎武的《崂山考》等文献 19 篇；张谦宜的《崂山赋》、周毓正的《书代草赋》、清代恭亲王溥伟的《登崂山赋》、周至元的《吊海印寺故址赋》、韩邻佐的《崂山望海赋》5 篇；周如砥的《汉谏大夫亡公祠铭》、释仁集的《善和和尚像赞并序》、周至元的《同公祠赞》、《蒋云石道人像赞》、《崂东沈公修路赞》等颂赞 5 篇；李白的《赠王屋山人》、蓝章的《崂山》、陈沂的《崂山南天门》等杂咏 110 首。共计 164 篇（首），使崂山诗文蔚为大观。

^① 周至元：《崂山志·艺文志》，第 192 页。

第七，周《志》对崂山海畔奇闻轶事的记载，为崂山添加了神奇的色彩。崂山地辟海隅，旧称仙窟。其深山穷谷樵苏所不至，往往为仙灵之所盘桓，狐媚之所居栖。因而素来就有灵异之传，神仙之说，散见于稗史野乘，不一而足。周《志》之《志余》也对此灵异之传、神仙之说做了记载。其中对崂山狐仙之说的异闻记载尤为突出。记狐成仙的，如明霞洞王道士夜遇“狐之有道者”，变为老叟，“与之谈论经典，玄理湛深，议论精妙。”记妖怪树精，如民国二十八年即墨蓝生所见，两树妖对话，言浩劫将至，难以逃避。后果日人入山，将庐舍林木焚毁殆尽。还有蛇女、琴女、狐女出没，蛟龙在泉在天，神参化成红衣小儿等，不一而足，神秘莫探。再如崂山道教门派众多，在逸事一目中将崂山道教分为龙门派、随山派、华山派、金山派、鹤山派五派，并指出其创始者以及修道的宫观。此外，对其他文献所记载的此类奇闻逸事也收录其中，如“青山村传有隐者居之，尝有句云：晦朔潮为历，寒暄花纪辰。又室中自署一联曰：‘老去自觉万缘都尽，那管闲事闲非。春来上有意识相关，只在花开花落。’以上二事，见经墨林《崂山游记》”。

第八，周《志》详尽地收录了与崂山相关的德、日侵占时期的资料。新中国成立前的青岛，曾历经德国和日本两个帝国主义的侵占，为此当时的抗日义军和群众，乃至崂山的僧道多有保家卫国的义举，《崂山志》卷一和卷八对这些资料亦有记录。如：

民国三年，日人据青，登临之路渐趋荒废，社会不宁。

民国三年，日人攻青岛，由仰口登陆，沿山骚扰尤甚。

二十六年，中日战起，义军起。

二十七年，李先良率兵入崂山，组织青保大队以抗日。

二十八年，日人炸山外诸村，王哥庄被毁尤巨。三月入深山，到处焚烧，杀道人四名。

三十三年，又攻崂东，焚烧各村。

三十四年，大河东战役，高芳先率众袭日，重创之。

此外，卷四的《人物志》也收录了一些爱国道人，如王真吾及其师事迹。“二十九年春，抗战军据崂山，日人围攻之，至洞所见遗有械器，

怒，惨杀道侣者六”，王真吾的师父也被杀。王真吾收其遗骨，叹曰：“人生所重义耳！今国亡，师死亲歿，吾安适归矣。”于是蹈海死。周至元对此给予很高的评价，并写诗感叹说：“义士高风耻粟食，骚人亮节拟冰清。同心尚有田横客，夜夜寒涛伴月明。”卷七《艺文志》还收录释仁济《日人寇山记》等。

上述八个方面，使得周《志》的内容比黄《志》更为丰富充实，不仅可以补明代以后黄《志》之所无，就是明以前二志相同的部分，周《志》的增补作用也是值得肯定的。

第十五章

黄《志》与周《志》写作特点的比较

借著述山志以发悲慨，为导引游客而作山志，黄宗昌、周至元从不同目的出发，辑录诗文，钩沉经籍，为崂山胜境立传。在写作特点方面，周《志》在继承黄《志》的同时，又具有与黄《志》不同的特点。本章拟探讨两部《崂山志》在写作特点方面的异同。

第一节 周《志》对黄《志》写作特点的承袭

同为崂山立志，周至元在写法上不能不受到黄宗昌的影响。就写作特点而言，周《志》对黄《志》的承袭，最明显地体现在如下两个方面：

第一，周《志》吸收了黄《志》卷首语的写法。黄宗昌《崂山志》在每卷的卷首都有一段对该卷内容的总结概括。如在《名胜》卷首曰：

物之贵乎著者，为其得于天者，有以发其光，斯贵之。而大文不饰，大德不见，大玉必璞，又何以称焉？光不在人，耻所以眩之者也。夫天地自有之良，岂以有所借资为名称哉？而或则以事不出于增加，名弗著也。夫名山大泽，岂其待人后兴乎？崂之盛也，高与为高，大与为大，朴与为朴，秀与为秀。幽倩夷险，入其中而静观，不妄具自有之色象。即一域而造物之蕴，足证俯仰。况山海所会，气大而力举，贞斯安焉，为难变哉！

概括说明了崂山得之于天的高、大、朴、秀之气，是“天地自有之

良”，要想人为地改变是很难的。

周《志》吸收了黄《志》卷首语的写法，在每卷的卷首也有一段对本卷的总结概括语。如卷一《方輿志》曰：

山志，无所谓方輿。所为方輿，志山之所属耳。若夫山川形势之于天，疆域沿革变之在人。明其山脉，析其河流，而山之本末可以察；考其名称，载其更易，而山之兴废足以识。他若港湾之出没，岛屿之罗列，村市之散布，风俗之淳漓，在在皆与山事有关，特详叙以备览焉。

不仅记载了崂山的位置、名称、沿革，而且还记载了山脉、河流、港湾、岛屿、气候、村市以及风俗歌谣。

第二，周《志》对黄《志》“山史氏曰”的写法也有借鉴。黄宗昌自号“山史氏”，黄坦自号“秋水居士”。黄《志》中的“山史氏曰”出现过7次，“秋水居士曰”出现过2次，均为作者本人站出来直接发表议论。如：

山史氏曰：名实之际，人所易淆也。役末而忘本，徒浮慕焉，此人心之所以失，而因缘附会者之窃声而至也。劳之名胜非袭取，盖实有诸己者也。君子而切反身之思，触类相感，即一时物理，亦皆有性情之助焉。况以崂之大而造化之蕴体无不具乎？嗟乎！由今而观，人伦之外无世道，出处之外无人伦。考槃寤歌，斯文在兹，君子之求自尽于二崂间者，夫岂虚声而已哉！（卷三《名胜》）

秋水居士曰：造化之力，粹精于专一者也。夫惟专一，故五官之用静而不纷，器虚而道生矣，故诚无不明者。慈霑，初一乡人耳，无大智识，而竭一诚以相向，耳目心思皆效灵焉。固知气之所至，形开神发，天地万物可呼吸通之耳。彼工于外者，志繁而神不守，于道何有哉？吾谓禅门，当以真诚为本。（卷五《仙释》）

这种写法显然来自于《史记》的“太史公曰”。对此，周至元也有借鉴。周《志》有两处使用了“山史氏曰”的形式发表议论。一见于

《崂山志·人物志》节义部分有：

山史氏曰：地灵人杰，岂虚语哉！而二崂山海所萃，人性刚直，男女皆重名节，视死如归。此篇所在不过百之一二耳。然亦足砺未之颓风矣。

一见于在《崂山志·懿行》部分有：

山史氏曰：尝闻舅氏黄公黻亭曰：“烈节易，贞节难，贞节而出于贫家，则尤难。”二崂山瘠民贫，其茹苦守贞者，皆有过人之操，非素封之家有足资以恃者也。嗟乎！涧底瘦竹，霜后愈青。岭上孤松，雪里倍绿。山之所成，类可知矣。

这两处“山史氏曰”，对于崂山人“男女皆重名节”、“茹苦守贞”、“有过人之操”等品格给予了高度的评价，作者认为这种高贵的品德与崂山的滋养成就具有直接的关系。这种写法无疑是对黄《志》的自觉借鉴。

第二节 周《志》写作特点的新变

黄宗昌作为一位失意的政治家，常常借山志而发抒满腹牢骚；周至元虽然也是一位诗人，但是他在《崂山志》的写作中，却首先是一位史家。因此，黄宗昌以亲历者的眼光、重描写的游记笔法和随意地穿插议论，在他这里一变而为旁观者的视角，更为客观的史家笔法和重叙述而少描写的写实风格。这种变化主要表现在如下两个方面：

第一，黄《志》文笔典雅朴实，时杂个人真知灼见。而周《志》文笔平实，几近纯客观的叙述。

黄《志》是一部愤世之作，处处充溢着黄宗昌对时事的贬褒评价、对自身遭遇的愤懑和不满，以及对高洁之士的敬慕和称赞。如黄《志》《名胜》卷对凌烟阁作了如下的记载：

凌烟崮峭然壁立，径偏侧，攀援乃得渡，恐不及持则失足，游人惮之。上有石塔，下有洞，为元使臣刘志坚修道处，其遗蜕在焉。天启辛酉，雨，大洞石崩。蜕见，肤发宛然无损，人相传为道人死不朽，抑知人之所以不朽者，岂发肤也耶！（黄宗昌《崂山志》卷三）

周《志》《形胜志》对凌烟崮的记载：

凌烟崮在高架崮西。磊砢如堆阜，自峰阴援壁始得上，一不慎即坠深涧。颠平衍可列房宇。有丘，为老师傅坟。下即云岩子藏蜕处。（周至元《崂山志》卷二）

同为对凌烟崮的记载，黄《志》既有对凌烟崮周围环境的描写，还记载了刘志坚遗蜕之事，而且还对此事发出感慨：“抑知人之所以不朽者，岂发肤也耶！”而周《志》作为近代人所著，遵循志书“述而不作”的传统规范，仅作客观的叙述。再如华阴山居，黄《志》的记载如下：

华阴山居，高文忠所潜伏，劲节于七疏削籍之后者也。虽授之自赵氏，而天产华阴，以待气数之自合，则文忠持刚，大于两间者，具有本末。山之光，千古如在矣。述其略，以识遭逢云。

高弘图，号经斋，胶西人，登万历庚戌进士。性沉毅，器宇宏阔，不以斤斤伤大体。宽于处君子，严以待小人。居朝端，其以去就死生之义，为必不可屈者也。尝自矢曰：“有道无道，恃吾魄力耳！苟吾先无以自容，则负朝廷之甚，是不如深山老矣！”当魏寺煽乱时，公为侍御史。惮公，急欲得公，挟威福召公，公不顾，数为上指其奸。削公籍，公毅然去。烈皇帝知公，重公风节，擢居高爵，乃不怨于阉人，仍使任，事公为少司空。宦官张彝宪者，授敕核部事，坐据尚书上。公至，则与川堂主宾见，彝宪请堂上坐，公拂衣入小吏舍，探印篋署受事而退，退而拜疏曰：“部堂公座，尚书正面，侍郎居侧。侍郎，侍尚书也。今益以内臣彝宪且据尚书

上，岂臣侍内臣者耶？”奉旨撤彝宪席，而彝宪请别开府，则召公计事。公谢病，七疏乞休，乃再免冠去。此华阴所以得友君子而正山泽之气也。未几，而余亦罢斥。尝奉教华阴，而得公之所以自立者，毅而果，虽小必力，况大乎？盖取必于无愧无怍，而去就死生，其不足为公移其操者也。未几，而公以全城，起补南少司马。余亦在全城列，而无如忌之者尚秉钧何？余送之，公曰：“君无憾也。朝廷重君子而不知小人之在侧，则未见君子谁是也。朝廷既知我用我，而不使居左右，亦与不知君等耳。吾以朝廷固求知者，吾何敢辞？姑出而待其后乎？”未几而天子死社稷，闻公留都定策，非其志，勉为相。未几而闻公且罢相，未几而闻公不食死。嗟乎！华阴其不朽矣！余独何人，尚作深山老乎？（黄宗昌《崂山志》卷七）

周《志》在一系列关于太古堂的诗歌之前，却只作以下介绍：

太古堂在华阴村，为胶西高文忠公弘图别墅。其先时，地乃赵隐君山林，曾筑有皆山堂、白雪轩，后以授文忠，是更颜曰太古堂。至弘图南都尽节，后转归胶西王大令锦，今聚族居者皆王室后裔。（周至元《崂山志》卷三）

又如黄《志》之《别墅》卷不仅介绍了别墅的位置、更易，而且更多的是对所居者个人生平的介绍，对其卓然自立高洁品质的敬慕。周《志》则仅记其具体方位、所居何人以及更易状况，笔法简洁，也相对客观。

第二，黄《志》沿路而叙，文同游记，侧重于环境的描写。周《志》则按类分目，重在具体的叙述和考证。

黄《志》之《名胜》卷对崂山风景名胜的记载，以单独列为一处的有69处，但该志采用沿路而叙的叙述方法，文同游记，其中所收崂山风景名胜远远大于这个数字。其中对三标山的记载如下：

三标山其南峰垒石成洞，可容数百人……其北麓有白榕庵……

庵据高台，面西涧所环也。台下竹千竿，门左一老藤下垂，缘而入，茅屋轩然，无障塞自外来者。绕涧数折，从松弯觅径，乃达庵前。三标之南为慧山、劈石口、锥儿崮、纱帽崮、笔架山；三标之北为峡口，又北为起仙台；延北而东，其山水环抱，苍然古柏下者，醒睡庵也。又东为豹山，其上嶙峋特出，较群峰独尊。折而东而南为上庄，环翠而迎阳，有亭焉，有堂焉，逸而得安，其蕴欲出，吾家显伯居之。峙其东者，鹤山也。……（黄宗昌《崂山志》卷三）

周《志》之《形胜志》作如下记载：

三标山高四百米，山颠有三峰矗立故名。其东下山势陡峻，不可攀。陟游者，须由西南始得登。（周至元《崂山志》卷二）

黄《志》对山标山的记载中不仅描写到山标山的地理环境，而且还写到了慧山、劈石口、锥儿崮、纱帽崮、笔架山、峡口、仙台、醒睡庵、豹山、上庄。而周《志》仅对山标山的高度、得名、山势作简要说明。

周《志》之《建置志》将崂山的道观类分为宫、观、庵、庙、殿及废观48座，释刹类分寺、院、庵、庙、遗址、废刹共18座；对他们的地理位置、建筑时间、修建者以及部分废观、废刹的废置时间及原因都有记载。黄《志》卷三《名胜》则只是将宫观作为附录辑录。收录上清宫等12座宫，华严庵等16座庵，明霞洞等3洞，大多两三句话，或者只收录一个名字，对这些宫观的历史谈的也比较少。如以上清宫为例，周《志》在一系列关于上清宫的诗歌之前，有以下一段介绍：

（上清宫）又称上官，在明霞洞南下，距青山村约三里许，适当谷底。四周峦峰……为栖真佳地。官与太清，同为华盖真人之别馆，亦建于宋初。其后邱长春居此最久。入元后，半就倾圮。大德中隐真子李志明鳩工重新……至明隆庆间，孙真人紫阳成道于此。因踵事增修，后殿祀玉皇，前殿祀三清。今三清殿已废，惟玉皇殿

尚存。邱长春在此，留有石刻……宫南有长春衣冠冢。绕宫之异卉古木最称繁盛。门前之银杏两株……洵为数千年物。而宫中之白牡丹……相传即《聊斋志异》所称香玉者也。（周至元《崂山志》卷三）

同为介绍上清宫，黄《志》则作如下记载：

上清山峰峻极，群岫蜿蜒，完密而宏阔，藏聚不露，栖真者于此，得静力焉。宫前两银杏树，大可荫数十人，深潜中物候，若自为有余者。宫旁有石洞，有朝真桥、迎仙桥。洞跨二桥上，息机之士，宜其入而不出也。（黄宗昌《崂山志》卷三）

这两则对上清宫的记载，周《志》对上清宫的位置、建置时间、历代居住者、宫殿的建废、周围的文物古迹以及上清宫经历的变迁一一介绍，黄《志》则着力描写上清宫的环境。

黄《志》与周《志》写作特点的这种差异，可谓各有所长。但从山志传统的写法来说，周《志》更为规范，更讲究体例。黄《志》之行文则多随作者之感发而起伏，显得比较随意。

第十六章

黄《志》与周《志》的学术价值

两部《崂山志》内容的广泛博杂决定了其价值的丰富多元。书中不仅寄予了作者对崂山深挚的情感，而且具有历史学、文学、宗教学、民俗学、社会学和旅游学等多方面的价值，对进一步挖掘崂山文化在当代青岛文化中的意义具有重要的作用。

第一节 史学价值

首先，崂山的历史变迁，经黄宗昌、周至元的努力，始得到清理。从蛮古的“委蛇奔腾”、“盘结起伏”、“镇东溟，抵狂澜”，到秦始皇登劳盛山望蓬莱，汉逢萌养志修道，唐王旻、李华周入崂山，宋刘若拙建太平兴国院，元丘处机栖隐修道，直至近世德、日强盗相继入侵，崂山之沧海巨变与历史沿革都在两部《崂山志》中有清晰、条理的反映。从中不仅可以看出崂山的地理物产和人文活动，也可看出崂山之历史变迁，对研究崂山历史有着重要的价值。

其次，《崂山志》的史学价值还体现在对历史人物生平资料的保存上。如黄《志》的《栖隐》卷所载逢蒙、郑玄、张允抡等隐士，《仙释》所载之乐正子长、华盖真人、丘处机、李志明、张三丰、憨山等13位名道高僧，虽只录其在崂山片断经历，然而却为研究这些历史人物提供了别的史书所没有的资料。周《志》则较详细地记载了一些历史人物在崂山的事迹。如有关沈鸿烈的记载，卷六《金石志》中所收民国十七年崂山众庙纪念沈总监碑、民国十九年华严寺沈鸿烈功德碑、大庄路修路记、斐然亭碑详细介绍了沈鸿烈的事迹。

沈鸿烈，字成章，湖北竟陵人。“以军功隶籍奉天，矜韬素嫻，渤海人龙，民国十七年夏间，率统海圻等舰驻泊崂山湾，与青岛、秦皇岛、葫芦诸岛相蒂应，为犄角之势，据形胜也，时值国家多事、民生日艰。公目睹心伤，不忍坐视。凡有关地方治安者，靡不剴切晓示，极力维持。谨就其鸿猷伟烈，卓卓在人耳目。”一是辟划路政。游崂山的道路在胶埠未开以前，有三条。德国人占领青岛后，才大事修筑。到民国时期，沈德鸿又于崂东修崂即滨海路，由即墨至崂山南抵青山。民国二十一年，沈鸿烈兼市政，又修大庄路，自大崂至王哥庄北九水路。其余的路也都延长。于是环山之路，得以汽车连贯。二是振兴学校。“海润区僻处东鄙，学风闭塞”，沈鸿烈于民国十八年夏召集各村社、各庙僧道，谕令择地创办了青山小学、北九水小学、萧旺小学、大河东小学、麦窑小学等公立、庙立、族立小学十余处。三是肃清盗匪。“崂山毗连青山，久为匪徒出遁逃藪，架票勒赌之案，层见迭出。公明察暗访，破获多起，并飭令陆战队择要出防，一遏其萌。以是声威远播，宵小远避，不敢入境。”因此，当时有“昔有卫青勒功燕然，表武功也；羊叔留芳岷山，志德政也。今公恩威兼施，则燕然之伟功，岷山之高风，更见于今日”之颂。

第二节 文学价值

黄《志》的文学价值主要体现在依照司马迁开创之传记体写作传统，在对崂山景物宫观进行介绍描写之后，结尾借“某某曰”的形式发表记述作者的主观评价，从而使志书表现出浓郁的人文色彩，同时也显示了作者的胸襟见识与思想造诣。黄宗昌自号山史氏，全书中“山史氏曰”即黄宗昌本人直接发表议论有7次，“秋水居士曰”即其子黄坦发表议论有2次，以“论曰”的形式出现过7次。多针对某人或某事而发议论，时有精彩的点评与独到的见解。如《崂山志·考古》文末，黄宗昌根据苏轼“为胶守，劳山近在部中，日日所见，又从劳山下渡海达淮”，但却“独不一蹶其上”，似与苏轼高怀逸趣、好挾幽奇的性格不合，对此，他认为是因为“此老胸怀乐疏荡而憚嶙峋”。

又如《崂山志·物产》有“论曰：天地以养人为德，而崂山实佐之

以利。彼无所资而入山之深，朝往则暮获。以来藏于肆，出于市，累累者崂之泽也。即如斩荆束楚，孰不待以举火者。崂不受山虞之禁，世相沿。樵采无辍，而日往月来，新故相仍。操斧斤者，未闻其穷于薪也。夫天下大公之物，群而向之而不伤于旦旦之取，此固造化之至仁，而崂之气大，而生成岂有量哉！”从而说明了崂山是“理大物丰，德产精微”之所。又如在《崂山志·仙释》有关明末憨山和耿义兰之间的僧道之争，他认为是“道高而毁来，忌之者多也。释氏子，夫何忌而多口若是，盛名难厌，故君子恶其著耳。吾观憨山年谱，而知憨山之所以为憨山者，其开宗明义，已既廓然四达，了无生相矣。胡劳劳人世为？岂借桴济泝，道当如是与？嗟乎！贤人君子多坎险，虽道大如憨山而亦不免然，彼小人者之流毒可胜道哉！”表达了对憨山的同情，与道教中人的看法显然不同。

黄《志》的文学价值还体现在作者行文用语的生动典雅上。《崂山志》的语言文学色彩浓厚，文笔流畅，造语新奇，所记山石幽泉能移情人入景，形成物我交融、各得其趣的审美境界。通读山志，如风行水上，时有晶莹浪花在翻卷心潮。遣词得心应手，词汇丰富而绝少重复，表达“山势高耸”一意就分别使用过“峥嵘”、“岌岌”、“嵒嵒”、“峻嶒”、“劣则”、“巖岌”、“岩峣”等词语。而运语如“崂山之大也，不待琢而光相发者，天地自有之美，旷然心目，各得其所。得此，固良工所不能遇其巧，寒暑不能易其色也”，可谓珠圆玉润，流水行云，朗朗上口。黄《志》显示出高超的文学造诣，能融写景、说理、抒情和述志为一体，可称得上同类创作中的范本。

周《志》的文学价值主要体现在对古今文人吟咏崂山的游记、赋、颂赞以及杂咏的辑录，其独特之处是在各个胜景之后附有不同时期不同人物所作的吟咏之作。如卷七《艺文志》收录游记24篇，有游山记、赏水记、攀洞记、赏石记，不一而足；文献部分辑录18篇，如明代憨山的《建海印寺上顺翁胡太宰书》、顾炎武的《崂山考》，今人蓝水的《田横岛考》等；赋5篇，赋山、赋书带草、赋寺等；杂咏部分尤为突出，辑录自唐李太白《赠王屋山人》至路朝銓《游崂三首》等近百首诗。这些诗作或述游览崂山的逸兴雅趣，或抒个体人生命运之感慨，情景相融，手法多变，充分体现了文人的才情个性。其中不乏名垂千古的

大诗家，如唐之李白，明之钟惺，清之王士禛；亦多有脍炙人口的名篇佳作，如李白之《赠王屋山人》：“我昔东海上，劳山餐紫霞。亲见安其生，食枣大如瓜。中年谒汉主，不愆还归家。朱颜谢春晖，白发见生涯，所期就金液，飞步升云车。愿随夫子天坛上，闲与仙人扫落花。”洒脱浪漫的个性为崂山点缀上浪漫迷人的色彩。

而附录于各个胜景之后的诗文很多出自即墨文人之手，如黄锡善、蓝水以及周至元本人，越是胜景，自古吟咏之人多，辑录诗文也越多，如狮子峰附有自明代陈文德、憨山到周至元的诗文 11 首之多，八仙墩有诗数十首，太平宫有诗数十首，太清宫有诗 30 余首，而华严寺有诗达 50 余首。这类诗文约占《崂山志》全文的五分之一。大多数诗作多针对崂山的某一景点而发，部分诗作已镌刻于崂山之岩壁洞窟，与这座名山一起长存千古。《崂山志》对文人诗文作品的辑录，为研究中国古代文学提供了无比宝贵的资源。

第三节 宗教价值

崂山地区的宗教主要是道教和佛教两大体系。尤其道教在崂山地区流传的时间最久远，见诸史料者可以追溯到秦汉，距今已有 2300 余年的历史。佛教最早出现在崂山的年代是东晋，距今也有 1500 余年。在漫长的历史长河中，崂山宗教活动随着时代的发展时兴时衰，留下了无数的遗迹，成为我们研究崂山宗教历史的佐证。

第一，两部《崂山志》的宗教价值首先体现在对栖居崂山的宗教人士生前修行经历的记录上。黄《志》之《仙释》卷共记僧人 3 位，道士 10 位，周《志》之《人物志》共记仙道 28 人，高僧 12 人，其中不乏名僧高道，如丘处机、张三丰、徐复阳。崂山道教历来名扬四海，其原因当与高道修炼密不可分。《崂山志》记载的众僧道崂山修行的资料，实为研究崂山道教、佛教的重要文献。

第二，《崂山志》的宗教价值体现在对崂山宫观建置的记载上。黄《志》中记载的佛教、道教建筑，包括宫、庵、观、寺院共计 23 处。周《志》共记载了道观 36 处，废观 12 处，释刹 15 处，废刹 4 处。每处建筑的地理方位、建筑时间、居住者、周围古迹、历代变迁都有详细说

明。这为我们考察崂山宗教历史发展的实际状况提供了第一手的材料。

第三,《崂山志》的宗教价值还体现在周《志》记载了大量的崂山名道高僧及其宫观寺庙的摩崖石刻、碑文、石碣,以及文献、诗赋、颂赞。在周《志》之《金石志》中,有关丘处机刻石就有上清宫右丘处机石刻、金太清宫三官庙后丘处机石刻、元华楼宫丘处机石刻、金太平宫白龙洞石刻,其中保留有丘处机所题诗40余首。文碣有元太祖敕教文碣、元太祖赐丘长春金虎牌文碣、元成吉思汗所颁金虎符文碣等。此外还有元华楼宫云岩子石刻、元泰定二年(1325)云岩子道行碑、海印寺颁经谕文石碣、明万历间颁布道经谕文碣、明万历十六年(1588)新建海印寺碑等。黄《志》记载了崂山名道高僧12人,为研究崂山宗教文化提供了重要的依据,但它没有对崂山宫观寺庙的摩崖、碑文、石碣的记载。

第四,周《志》之《艺文志》的文献部分还保留了有关佛教、道教方面的珍贵文献。如憨山所写的《建海印寺上顺翁胡太宰书》,说明了建海印寺的原因“一见形胜,诚为大观,但真人已去,山色如灰,中之贫民樵采,云山殆尽,藏修之士,百无一人,处处琳宫,结尾荆棘”;耿义兰的《控憨山书》讲述了他控告憨山假称敕旨,占山毁宫,惑众殃民,造海船运粮食,违法大逆;还有袁荣叟《崂山佛教考》、张谦宜《华楼仙迹记》等。此外,还有释仁济的《善和和尚像赞并序》、周至元的《蒋云石道人像赞》、黄嘉善的《和憨山韵送达观禅士西游》、周日灿的《海印寺访憨山上人》等。黄《志》中基本没有对佛教、道教文献的记载。

这些记载对于保存崂山宗教文化及其他珍贵的文化遗产是一个积极贡献,为崂山宗教文化的流传提供了充足的文字依据,是我们研究崂山宗教文化不可缺少的宝贵资料。

第四节 民俗价值

周《志》卷一《方輿志》的风俗部分记载了崂山地区与他处风俗相异之处,还收集了一些反映崂山民风纯朴的风俗和歌谣46条。如四月八日的浴佛节,“崂东居民多至华严寺进香,妇女则盛饰严妆结伴同

往”。冬季的设牲祭海是沿海渔户的必要活动，十一月二十一日童公恢生辰纪念逢会在通真宫举行，这些都是崂山地区特有的民间活动。崂山居民多淳朴，如“崂西一带果树成林，熟时红艳可爱，倘乞之主人，尽许饱啖。若不告而取，虽一果之微，亦以盗窃论”；“山中民家，随处可以借宿，俗之淳厚可钦也”；也有对山民的描述，“体质秉壮，故习拳术者多。有其精者能点穴法，但不轻用耳”；还有对当地陋习的记载，这些令周至元感触颇深，所以记载的较为详尽。“兹就婚姻一事而言，凡改醮者，权由夫家作主，母家无权干预。于是但得重资，全不顾嫁者前途，往往有因嫁非其偶而自尽者”等。更有对相传甚久的民谣与谚语的辑录，如记录了田横门人挽田横之作，哀婉凄凉，“薤上之露何易稀，易晞明朝还复结，人生一去几时归。蒿里谁家宅，聚敛魂魄无贤愚，鬼伯一何相催促，人命不得少踟躇。”周至元认为这是开崂山歌谣之先。

还有一些反映生活的歌谣，“千难万难，不离崂山”，可见山民对乡土依恋的程度；“收了地瓜，吃的不怕”，可见当地地瓜是重要食物；“大旱不早，大减不减，就怕倭狗上岸”，由此可见倭寇侵扰当地百姓的程度；还有关于节序、天气和气候的，如“二月寒食早开花，三月寒食晚开花”；“东虹雾露，西虹雨；南虹腌萝卜，北虹发河水”；“吃了端午粽，始把棉袄扔”；更有俗语之可爱，“新媳妇，携小孩，拾蛤蜊，到海崖，潮雾湿透红缎鞋”。这些风俗与歌谣的记载，为研究崂山地区的社会与民俗提供了重要的参考，是不可多得的材料。

第五节 旅游价值

首先，《崂山志》的旅游价值体现在周《志》对游人游览行程、注意事项的指引和提示上。《游客须知》一章中，列举了20条游人所应注意的事项，其中涉及游山用品、游山季节的选择、乘车、饮食、资费、观光和住宿，还提供了可供参考的十三日游程和四日游程等，为游客游览崂山提供了极大的便利。

其次，《崂山志》的旅游价值还体现在对某一山或一峰的记载，除了记载其位置外，更有对游者的关照，如周《志》记载三标山，说“高三百米，山巅有三峰矗立，故名。其东下山势陡峻不可攀，陟游者，

须由西南始得登”。周《志》之《艺文志》风景谈部分不仅列举了一些崂山名胜的土名、复名，还指出浴日奇观，崂山诸峰随处可见，而尤以鹤山之聚仙台、太平宫之狮子峰、华严寺之观日台、白云洞之青龙阁、名道观之东岭；沐月之胜，春秋望日最佳；海市之观，多在春秋；山中之云，尽由石隙吐出。“暑时宜游北九水，雪时宜游太清宫。以九水有飞瀑之奇，下宫有耐冬之赏。”

《崂山志》的旅游价值还体现在对崂山旅游资源的详尽记录上。《崂山志》涵括了几乎所有崂山的旅游资源，自然资源方面，涉及地质地貌、气候、水文、生物；人文资源方面，涉及历史文化建筑、古迹、佛道寺观、交通、文学艺术，成为崂山旅游的百科全书。在当今旅游业呈旺盛发展的时期，如何更好地开发和利用崂山旅游资源，使之成为地方经济发展的支柱，《崂山志》无疑是必不可少的参考资料。

崂山地处海滨，气候宜人，特产富饶，独特的自然条件造就了其丰富奇丽的旅游资源，历史上无数文人墨客流连忘返，留下了动人的名句题咏，众多逸士真人栖隐于此，吟风啸月，为崂山增添了无限灵光秀气。黄宗昌行性刚风霁月，学识富博宏深，他所著的《崂山志》文本内容涵盖了崂山景观的诸多方面，并对崂山文化进行了详备的整理、阐发，同时又不乏作者独到的见解，使之集山志与人文为一体，成为独具特色的崂山历史文献与崂山文化著作。周至元癖好烟霞，不辞探考之辛劳，所著《崂山志》体例更加完备，内容更加翔实。他们的两部《崂山志》丰富多元的价值与深厚的文化底蕴，决定了它们在崂山山志史上不朽的价值。

小 结

晚明特殊的时代背景、家世渊源和坎坷的仕宦生涯，造就了黄宗昌爱憎分明、无所畏惧的正直品行。东林人士忧国忧民、舍生取义的文化传统和风骨，使黄宗昌无法漠视社会黑暗，因此，黄《志》充满了浓厚的主观色彩和愤世之情。而周至元则深感黄《志》“其文简赅而近于略”，故踏遍崂山的每一寸土地，对崂山自然景观和人文资源，烂熟于心，以著述山志的方式，表达赞颂家乡美丽河山之情。故周《志》比黄

《志》更加客观、全面。

其各卷卷目基本源于黄《志》，但又有创新。分卷立目，事从其类，清晰明了。在对崂山的古迹名胜、人物景观作具体记载之后，还辑录了大量的诗文。对人物的记载不仅有男性的高士道人，还有烈女节妇；在内容方面，不仅补充和新增了黄《志》未收的崂山风景名胜、宫观建置、仙道高僧、名宦高士、物产等，还保存了清代到民国年间大量的资料；在写作特点方面，周《志》吸收了黄《志》卷首语的写法，借鉴了“山史氏曰”的格式。同时，又具有与黄《志》不同的特点，如按类分目，重于具体叙述，文笔平实，考证周详，等等。两部志书不仅寄予了作者对崂山深挚的情感，而且具有较高的历史学、文学、宗教学、民俗学、社会学和旅游学等多方面的价值，对进一步发掘崂山文化及其当代意义具有不可替代的作用。

附录一

新世纪版《崂山志》校点商兑^①

《崂山志》为晚明文人黄宗昌、黄坦父子所著，共八卷，记述了崂山的著名景点、宫观建置、土产风物、历代隐士僧道、名人寓所及相关文人的崂山游记等，文笔朴实典雅，不仅是研究崂山文化的珍贵文献，也是山志中不可多得的范本。

作为崂山的第一部山志，该书早期只有民国五年和二十三年两个印本。2003年新世纪出版社出版了由刘洵昌、王诵亭先生完成的点校本。这也是国内第一个《崂山志》标点简注本（以下简称新世纪版），两位作者在标点、简注方面做了不少有益的工作，给读者阅读带来许多方便，但由于时间仓促等原因，这个本子在标点方面还存在一些问题。其中，有些是因对典章制度理解有误产生的错误，有些是因对古汉语语法词义理解有误出现的错误，还有的则是一般的标点错误。本文拟主要从这三个方面入手，以原书卷次为序，对新世纪版中各类较为典型的失误进行讨论，行文体例一律先列新世纪版标点有错误的原文；次列正确的标点文句；再次对某些句子为何应如此标点加以必要的说明；最后对新世纪版与民国二十三年版的异文，作必要的校勘说明。

一、因对典章制度理解有误产生的错误

1. 独《异志》“王旻请于高密牢山合炼”。《神仙传》有“乐正子长遇仙人于崂山中”。（卷一，第10页，第1行）

^① 本文完成于2007上半年，原文约3.5万字，2007年收入《崂山研究》第二辑时，限于篇幅，删去了约1.7万字，中国海洋大学出版社2008年版，第157—181页。现增补了删节部分，其余一仍其旧。

当作：《独异志》：“王旻请于高密牢山合炼”。《神仙传》有：“乐正子长遇仙人于劳山中。”

按：《独异志》，唐人李亢撰（《崇文总目》作李元），三卷，是一部轶事兼志怪的小说集。不可标点为“独《异志》”。

2. 子瞻蜀人也，渠家青城巫峡，峨眉剑阁之胜，生平曾不留念，顾拳拳于虎林阳，羨蕲黄赤壁之间，足知此老胸怀，乐疏荡，而惮嶙峋宜乎？崂山不能要其一至也，又惜此老未登嶙峋耳，登则嶙峋未始不如疏荡人；亦未始不以境而移其习者，人与山俱不相遇也，慨夫！（卷二，第11页，第4行）

当作：子瞻，蜀人也。渠家青城、巫峡、峨眉、剑阁之胜，生平曾不留念，顾拳拳于虎林、阳羨、蕲黄、赤壁之间。足知此老胸怀，乐疏荡而惮嶙峋，宜乎崂山不能要其一至也。又惜此老未登嶙峋耳，登则嶙峋未始不如疏荡，人亦未始不以境而移其习者。人与山俱不相遇也，慨夫！

按：据古汉语的习惯用法，“子瞻”与“蜀人也”之间应加逗号。青城，古县名，治所在今四川灌县东南；巫峡，长江三峡之一；峨眉、剑阁，皆四川名山。虎林，虎林即武林，指浙江杭州市西灵隐天竺诸山；阳羨，古县名，治所在今江苏宜兴南，六朝时移治今宜兴，隋改义兴县；蕲黄，湖北长江以北，罗田黄冈以东地带；赤壁，在黄冈县城西北江滨，一名赤壁矶。山形截然如壁，而有赤色，故名。宋苏轼游此，误以为赤壁之战处。“宜乎”放在句首表示感叹。

3. 少司寇蓝公，见忌于小人，乞休，归号大崂山人，建置于此以识。不得已而去朝廷，励后人，思所以尽臣道者。（卷三，第20页，第3行）

当作：少司寇蓝公见忌于小人，乞休归，号大崂山人，建置于此，以识不得已而去朝廷，励后人，思所以尽臣道者。

按：休归，即退休，是古代习惯用语，不可从中断开。“识”读zhì，意为记忆，记住。“不得已而去朝廷”为“识”的具体内容，前后不可断开。

4. 俯临三标蟾石，数十涧之水汇流于前，屏风黄石，滴水环石，豹虎梁子，铁旗峙于左，长松修竹非以自娱，近先生故址，聊取衷耳。

(卷三,第28页,第6行)

当作:俯临三标、蟾石,数十涧之水汇流于前,屏风、黄石、滴水、环石、豹虎、梁子、铁旗峙于左,长松修竹非以自娱,近先生故址,聊取衷耳。

按:“三标”,三标山;“蟾石”,蟾石山,本卷下面即有“而蟾石诸峰之高大者”;屏风,疑指翠屏岩。万历版《即墨志》称“在华楼之右,玉皇洞之上,天生白石如屏”;黄石,黄石宫。万历版《即墨志》称:“在华楼迤北五里许”;滴水,滴水檐,见于本卷;铁旗,铁旗山。周至元《游崂指南》:“自崖裹村曲折西上登不其山口,口之北为铁旗山。”同治版《即墨志》称:“不其山,县东南二十里,一名铁旗山。”环石、豹虎、梁子等,疑亦为地名,阙疑待考。

5. 黄农虞夏独寐寤歌,其不可解于中者,诚难告人。(卷四,第37页,第6行)

当作:黄、农、虞、夏,独寐寤歌,其不可解于中者,诚难告人。

按:黄农虞夏:黄,黄帝;农,神农氏炎帝;虞,远古部落名,即有虞氏,相传舜为该部落的领袖;夏,部落名,即夏后氏,相传禹为该部落的领袖,其子启建立了我国历史上第一个朝代夏朝。

6. 少为乡嗇夫,不乐,遂造太学受业。师事京兆第五元,通京氏易、公羊春秋、三统,历九章算术。又从东郡张恭祖受周官、礼记、左氏春秋、韩诗、古文尚书。以为山东无足问者,乃西入关。事扶风马融。(卷四,第38页,第5行)

当作:少为乡嗇夫,不乐,遂造太学受业,师事京兆第五元,通《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》,又从东郡张恭祖受《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》,以为山东无足问者,乃西入关,事扶风马融。

按:书名、篇名等要用书名号标示。《京氏易》,京房开创的西汉今文易学“京氏学”;《公羊春秋》,《春秋公羊传》,又称《公羊传》,是《春秋三传》之一,儒家今文经学的重要典籍。《三统历》,汉武帝年间,邓平在秦以来的《颛顼历》的基础上,造《太初历》。西汉末年,刘歆等人修订《太初历》而更名为《三统历》;《周官》,即《周礼》,儒家经典之一,是周朝后期根据周代曾有过的官制加工整理的记载王朝

设官分职的书。汉代原称《周官》，又称《周官经》，西汉末刘歆始称《周礼》；《礼记》是战国至秦汉年间儒家学者解释说明经书《仪礼》的文章选集，是一部儒家思想的资料汇编；《左氏春秋》，《左传》，原名《左氏春秋》，汉代改称《春秋左氏传》，简称《左传》；《韩诗》，汉初燕人韩婴所传授的《诗经》；《古文尚书》，汉武帝时在孔子故宅夹壁中发现的《尚书》文本和东晋梅赜所献的伪《古文尚书》，均称为《古文尚书》，此处指前者。

7. 及禁解，大将军何进闻其贤，辟之。玄辞焉。州郡以进命也，迫胁甚。玄不得已，就道至，则为设几杖礼，甚优。（卷四，第38页，第11行）

当作：及禁解，大将军何进闻其贤，辟之，玄辞焉。州郡以进命也，迫胁甚。玄不得已，就道。至则为设几杖，礼甚优。

按：“就道”即上路。“设几杖”在当时是对贤者和年老者的一种优待之礼，在这里是说郑玄到达京城后，何进用“设几杖”之礼来接待他。

8. 习韩诗、公羊春秋，尤锐意河洛推步之学。（卷四，第39页，第10行）

当作：习《韩诗》、《公羊春秋》，尤锐意《河》、《洛》推步之学。

9. 遂与万柳夫子，晓园子约，就讲三席於墨。而先生且居邈邈石玉蕊楼，几十年不去。（卷四，第41页，第5行）

当作：遂与万柳夫子、晓园子约，三就讲席于墨，而先生且居邈邈石、玉蕊楼，几十年不去。

按：万柳夫子，宋继澄号万柳居士；晓园子，宋继澄之子宋琰，字晓园。邈邈石、玉蕊楼均为崂山名胜。

10. 乐正子 长不知何许人，尝遇仙于崂山，授以巨胜赤散方服之。年过百八十，颜如童，入崂深处，不知所终。（卷五，第43页，第7行）

当作：乐正子长 不知何许人，尝遇仙于崂山，授以巨胜赤散方。服之，年过百八十，颜如童。入崂深处，不知所终。

按：葛洪《神仙传》卷二曰：“乐子长者，齐人也。少好道，因到霍林山，遇仙人，授以服巨胜赤松散方，仙人告之曰：‘蛇服此药，化

为龙，人服此药，老成童。又能升云上下，改人形容，崇气益精，起死养生。子能行之，可以度世。’子长服之，年一百八十岁，色如少女。妻子九人，皆服其药，老者返少，小者不老。乃入海，登劳盛山而仙去也。”这里所说“乐正子长”当即《神仙传》之中的“乐子长”。

11. 为儿时，有相者谓其异日当为神仙。宗伯年十九，为全真学，云游访道崂山，见其奇秀，改名鳌山，以为棲真处。（卷五，第44页，第3行）

当作：为儿时，有相者谓其：“异日当为神仙宗伯”。年十九，为全真学，云游访道崂山，见其奇秀，改名鳌山，以为棲真处。

按：宗伯，本为官名，在周代为六卿之一，掌宗庙祭祀，后世因称礼部尚书为大宗伯，礼部侍郎为少宗伯。后引申为文章学问受人尊敬的大师。这里的“神仙宗伯”，借指道教首领或大师。是一个词，不可从中断开。

12. 师号青山，适与梦孚异哉。遂仍以海近名之。年十二以闻见少，不乐曰：“久居此无为也。”愿出游，从客船至金陵居古林庵，上人有凤，知弥陀华严，初未尝学，闻人读即能诵。（卷五，第49页，第9行）

当作：师号青山，适与梦孚，异哉！遂仍以“海近”名之。年十二，以闻见少，不乐曰：“久居此无为也，愿出游。”从客船至金陵，居古林庵，上人有凤知，《弥陀》、《华严》，初未尝学，闻人读即能诵。

按：文中“异哉”为强调。“海近”乃是引用前文“梦观音大士语”。“凤知”，亦作“凤智”，意为早慧，是一个固定习用词，不能分开。《弥陀》、《华严》均为佛经著作。

13. 慈沾上人 观阳里人也。家姓李，少孤，事母孝，性善悟，喜谈空门静理。以母在为优，婆诚朴，无外饰。（卷五，第50页，第11行）

当作：慈沾上人，观阳里人也，家姓李，少孤，事母孝。性善悟，喜谈空门静理。以母在为优婆，诚朴无外饰。

按：优婆，梵语“优婆塞”的省称，指在家修行的男子，即居士。故“优婆”不可从中断开，分属上下两句。

14. 不然，清外好士大夫，内勤於宫壺，名作福事，其谁煽诸羽流，

蠢蠢不比人，数章辄得自诣，上遂赫怒，至辱金吾，缚髡奴窜之御魑魅，何其决也。（卷八，第86页，第8行）

当作：不然，清外好士大夫，内勤于宫壶，名作福事，其谁煽诸羽流，蠢蠢不比人，数章辄得自诣，上遂赫怒。至辱金吾，缚髡奴，窜之御魑魅，何其决也！

按：髡，古代剃去人须发的一种刑罚。髡奴，是对僧人的蔑称。“窜”即贬官，放逐。“御魑魅”，典出《左传文公十八年》：“舜臣尧，宾于四门，流四凶族，浑敦、穷奇、檮杌、饕餮，投诸四裔，以御魑魅。”杜预注：“投，弃也。裔，远也。放之四远，使当魑魅之灾。魑魅，山林异气所生，为人害者。”孔颖达疏：“是放之四方之远处。魑魅若欲害人，则使此四者当彼魑魅之灾，令代善人受害也。”后世因以“御魑魅”代指流放边地。

校勘：“於”字应作“于”。

15. 翁家胶，年已望九丈夫，子五人皆荐绅，孙二十一人，弃家栖隐者十五年矣。（卷八，第87页，第11行）

当作：翁家胶，年已望九，丈夫子五人，皆荐绅，孙二十一人。弃家栖隐者，十五年矣。

按：望，接近。望九，指年近九十。丈夫子：儿子，男孩。古代子女通称子，男称丈夫子，女称女子子。

16. 饭毕易腰，筭东行，折而北，路峻，行巉岩间，舁人趾相啮者，数里舍輿徒步，有石塞途，中空如瓮，从翁中入，转折而上为玉皇殿。（卷八，第88页，第4行）

当作：饭毕，易腰筭东行，折而北，路峻，行巉岩间，舁人趾相啮者数里。舍輿徒步，有石塞途，中空如瓮。从翁中入，转折而上为玉皇殿。

按：腰筭：竹輿，又称腰輿、筭輿。手挽的便輿，高仅及腰，故名。齐鲁以北名之曰筭。“数里”是对“舁人趾相啮者”的补充说明。

校勘：“腰筭”，依民国二十三年版应作“腰筭”。

17. 家有老母，跪而泣於前曰：“天子死社稷矣，谁可不死者？”顾吾母惟儿也，朝夕则死之。义非一日可毕。自今以往，膝下有儿，户外无儿矣。遂闭户不与人世事，事母之暇，则体认程朱证，所以自立于今

日之。人道者读文，文山诗不禁泣下也。（《附录》，第110页，第7行）

当作：家有老母，跪而泣于前曰：“天子死社稷矣！谁可不死者，顾吾母惟儿也，朝夕则死之，义非一日可毕。自今以往，膝下有儿，户外无儿矣。”遂闭户，不与人世事。事母之暇，则体认程朱，证所以自立于今日之人道者。读文文山诗，不禁泣下也。

按：据上下文可知，王曦如之言至“户外无儿矣”。“矣”字的基本作用是把事物发展的现阶段作为新情况告诉别人，其后面可用句号或感叹号。“谁”在此处并非疑问代词，而是用在反问句，表示没有一个人。“义非一日可毕”是前文的总结论述。若按引文标点，“则体认程朱证，所以自立于今日之。人道者读文，文山诗不禁泣下也”不文，前后文缺乏呼应。“今日”是“人道者”的定语，且“文文山”即文天祥，此处“读文文山诗”的之人应是王曦如。“不禁泣下也”为“读文文山诗”时的感受。

校勘：“於”当作“于”。

二、因对古汉语语法词义理解有误出现的错误

1. 惟其远于尘纷也，故修养者入，而有成彼逐于外，而神不守，则好名之误哉！（《目录》，第2页第5行）

当作：惟其远于尘纷也，故修养者，入而有成；彼逐于外而神不守，则好名之误哉！

按：这几句是卷五《仙释》提要，主要讲到了“远尘纷”而静修和“逐于外”而好名的两种人，叙述清晰。但按照新世纪版的标点，则语义混乱不通。

2. 性情所托寄也，矿然相遇非类弗孚一丘一壑，而其人之生平，千古如在者。（《目录》，第2页，第10行）

当作：性情所托寄也。旷然相遇，非类弗孚。一丘一壑，而其人之生平，千古如在者。

按：“性情所托寄也”是对《别墅》一卷之主旨的说明，故“也”字后应为句号。“孚”是为人所信服的意思。在古汉语中，“弗”字后面的动词一般不带宾语。

校勘：“矿”字，应依民国二十三年版作“旷”。

3. 君子而遇，非常患不得死所耳。（《目录》，第3页，第5行）

当作：君子而遇非常，患不得死所耳。

按：按现标点，语义不通，且与上下文不符，此处的“非常”意为“不平常”，不是现代汉语中的程度副词。

4. 山志之取，予盖可知矣！（《〈崂山志〉记言》，第7页，第10行）

当作：山志之取予，盖可知矣！

按：“取予”，本义为收取和给予，这里指《崂山志》所选取的内容和作者的评价，故不可从中断开。

5. 山之有志也，志其盛与。夫山所自有，率皆述其山之得于人者也，而人之得于山者不少概见。（《序》，第4页，第2行）

当作：山之有志也，志其盛，与夫山所自有，率皆述其山之得于人者也，而人之得于山者不少概见。

按：这里讲到了一般山志内容的两个方面，即志“其盛”和志“山所自有”。“与”为连词，是“和”、“同”的意思，用来连接这两种情况。故“夫”是指示代词“这”、“那”的意思，而不是句首语气词。

6. 而先生曰：“吾其以白草寒烟发二嶗之光乎于其中，而遭逢曾不为。”先生易其居焉，此岂易持之人道哉？（《序》，第4页，第5行）

当作：而先生曰：“吾其以白草寒烟发二嶗之光乎？”于其中而遭逢，曾不为先生易其居焉，此岂易持之人道哉！

按：“吾其以白草寒烟发二嶗之光乎”为先生之言，以下乃作者议论。

7. 人伦之责，其忧方大，与山为缘，岂其本怀顾天下，无失己之人伦。道消道长，时不我与，出不可以为出，而处以当之此，固有深山中之人道耳。嗟夫，君子不幸，而与山为缘，犹幸而得，不愧于两间。则舒惨啸歌亦安在，不可一日百年哉，此志之不可以已也。（《序》，第5页，第3行）

当作：人伦之责，其忧方大，与山为缘，岂其本怀？顾天下无失己之人伦。道消道长，时不我与，出不可以为出，而处以当之，此固有深山中之人道耳。嗟夫！君子不幸而与山为缘，犹幸而得不愧于两间，则舒惨啸歌，亦安在不可一日百年哉！此志之不可以已也。

按：“岂”为副词，表示反问，“岂其本怀”为一完整的句子。“顾”亦为副词，表示轻微转折，相当于“而”、“不过”。“顾天下无失己之人伦”也是完整一句。“而处以当之此”一句中，“之”与“此”均为代词，在古汉语中不能连用。

8. 世有代变，山无古今。而可以古今言者，览已事而知，著其以闻见为纪者也。崂处地东偏，当山尽海会之交，足迹所不及者，盖多其驾而来者，非有异遭，必有殊行，而士之超然自脱者，往往入其中而得其所，以自命盖山之，足以成物类有然耳，作考古第一。（卷一，第9页，第3行）

当作：世有代变，山无古今，而可以古今言者，览已事而知著，其以闻见为纪者也。崂处地东偏，当山尽海会之交。足迹所不及者盖多；其驾而来者，非有异遭，必有殊行。而士之超然自脱者，往往入其中而得其所以自命，盖山之足以成物类，有然耳。作《考古》第一。

按：依现标点，“览已事而知，著其以闻见为纪者也”、“足迹所不及者，盖多其驾而来者”与“往往入其中而得其所，以自命盖山之，足以成物类有然耳”等处令人费解。“盖山之足以成物类”之中的“盖”放在句首表示提示和推测性论断的语气，起引出下文的作用；“足迹所不及者盖多”之中的“盖”字是副词大概的意思。文中“所以”二字连用在古汉语中也是一种常见的固定格式，说明“怎样”或“为什么”。“考古”作为篇名应加书名号。

9. 崂之名见于秦汉唐宋，以及异域在，在而有而，崂之大不以名也。夫秦皇、汉武所使求神仙迹，弃天下大计，终身想望，而不得一见者崂之。服气知道士且比肩至此，其所得于高山流水者，天地之逸气也。（卷一，第10页，第5行）

当作：劳之名见于秦汉唐宋，以及异域，在在而有。而劳之大，不以名也。夫秦皇、汉武所使求神仙迹，弃天下大计，终身想望而不得一见者，劳之服气知道士且比肩至，此其所得于高山流水者，天地之逸气也。

按：在在而有：即到处都有，是古代汉语中的习惯用语，不可从中断开。“而不得一见者”为完整的一句，故“崂之”二字当为“服气知道士且比肩至”的定语，应数下句。“此”字为代词，指代“崂之服气

知道士”，也当属下句。

校勘：“崂之大”及“劳之服气知道士”之“崂”，民国二十三年本皆作“劳”。依照民国本他处的用法，作“崂”为是。

10. 物必有所衷，与为忧乐焉。扬诩其中，而尽其才，性情之用，以类从也。大造无私，愿强就而茂对者，各正其本，则山川草木其荣落消长之故，为我挹取不亦多乎？（卷二，第12页，第3行）

当作：物必有所衷与？为忧乐焉。扬诩其中而尽其才，性情之用，以类从也。大造无私愿，强就而茂对者各正其本，则山川、草木，其荣落消长之故，为我挹取，不亦多乎！

按：“与”在此处为句末语气词，表感叹。“愿强”二字令人费解，“愿”是“无私”所修饰的对象。

11. 天下惟势所限者，必有其性所自孚之处然，则贤不肖固有其类矣。虽通人大都士不与之遇，而天地之灵秀自若此。崂山之所以为崂山也。（卷二，第12页，第8行）

当作：天下惟势所限者，必有其性所自孚之处。然则贤不肖，固有其类矣。虽通人大都士不与之遇，而天地之灵秀自若，此崂山之所以为崂山也。

按：“然则”，本来是指代代词“然”和连词“则”的连用，意思是“这样就”或“既然如此，那么”，多用于对话。用“然则”的句子往往是顺着上文的语意，申说应有的后果。后来“然则”变为固定的形式，成为一个词，相当于“那么”。文中“自若”是一个词，是“天地之灵秀”的谓语，“若”并非像或好像的意思。“此”指代前面的“天地之灵秀自若”，当属下句。

12. 崂山之大也，不待琢而光相发者。天地自有之美，旷然心目，各得其所。得此，固良工所不能施其巧，而寒暑不能易其色者也。（卷二，第12页，第11行）

当作：崂山之大也，不待琢而光相发者，天地自有之美。旷然心目，各得其所得，此固良工所不能施其巧，而寒暑不能易其色者也。

按：新世纪本标点，“崂山之大也，不待琢而光相发者”句义不完整。“所”字作为辅助性代词，所代的是某种动作的对象。它位于动词或动词词组之前，和动词或动词词组结合成“所”字结构，是整个结构

具有名词性。“此”字指代前句的内容，当属下句。

13. 艰危何所容吾修饰，高下从心移步，而形生造化之理，殆有不可执一境以求之者，奚假人工哉？（卷一，第13页，第4行）

当作：艰危何所容吾修饰，高下从心，移步而形生。造化之理，殆有不可执一境以求之者，奚假人工哉？

按：“高下从心，移步而形生”是对前一句中“艰危”的具体说明。“造化之理”以下几句，则是对“艰危”之山势的感叹。

14. 山以静为德。崂无富贵气，而理大物丰，取精为多，则德产之致也，故物之所钟，滋于本成于末，可以养元，可以厚终者，多得之收敛。固藏中而发于性，所自定命，所自立之地，然则枯槁寂寞，其与人相成何如哉？（卷二，第13页，第7行）

当作：山以静为德，崂无富贵气，而理大物丰、取精为多，则德产之致也。故物之所钟，滋于本，成于末，可以养元，可以厚终者，多得之收敛固藏中，而发于性所自定，命所自立之地。然则枯槁寂寞，其与人相成，何如哉！

按：“多得之”与“而发于”、“性所自定”与“命所自立”，与前面的“滋于本，成于末，可以养元，可以厚终”，均为非常明显的并列句，按现有标点则混乱而不可解。

15. 事必求悦乎？耳目则乱之者至矣。斯以知因缘附会之足以丧身也。崂无所事，夫雕文镂刻故妇人女子之迹不至。而励志持行托足者，无以惑于他途，盖孤洁而不杂一疣靡。为得天地之正气焉，是可以观矣。（卷二，第13页，第10行）

当作：事必求悦乎耳目，则乱之者至矣。斯以知因缘附会之足以丧身也。崂无所事夫雕文镂刻，故妇人女子之迹不至，而励志持行托足者，无以惑于他途。盖孤洁而不杂一疣靡，为得天地之正气焉。是可以观矣。

按：这里的“乎”用作介词，相当于“于”，而不是用于句末表示疑问或反问的语气词。“夫”，意为“这”或“那”，而不是句首语气词。“故妇人女子之迹不至”一下几句，都是用来说明“崂无所事夫雕文镂刻”的结果。

16. 嗟夫！君子有怀发，言不苟，观全志而知先生之持纪于崂山者，

春秋之义也。(卷二,第14页,第8行)

当作:嗟夫!君子有怀,发言不苟,观全志而知先生之持纪于崂山者,《春秋》之义也。

按:“君子有怀,发言不苟”,是说黄宗昌《崂山志》多抒发自己的感怀,且谨严有据。若断为“君子有怀发,言不苟”,则不可解。由孔子修订的鲁国史书《春秋》,因其在谨严简洁的记事中,寓有道德评判的微言大义,故后人把春秋之义或春秋大义作为史书具有这一特点的代称。这里是说黄宗昌的《崂山志》具备与《春秋》相似的特点。

17. 物之贵乎著者,为其得于天者。有以发其光,斯贵之而大,文不饰大,德不见大,玉必璞,又何以称焉?光不在人耻,所以眩之者也。夫天地自有之良,岂以有所借资为名称哉?而或则以事不出,于增加名弗著也。(卷三,第15页,第3行)

当作:物之贵乎著者,为其得于天者,有以发其光,斯贵之。而大文不饰,大德不见,大玉必璞,又何以称焉?光不在人,耻所以眩之者也。夫天地自有之良,岂以有所藉资为名称哉?而或则以事不出于增加,名弗著也。

按:“大文不饰,大德不见,大玉必璞”,表达的是典型的道家思想,与《老子》中的“大方无隅,大器晚成,大音希声,大象无形”,在句式何思想两方面都非常相似。“而或则以事不出于增加”是“名弗著也”的原因。

18. 胜地多拔其最者,入皆天成者也。(卷三,第17页,第4行)

当作:胜地多拔,其最者八,皆天成者也。

校勘:依民国二十三年版,“入”字应作“八”。

19. 在华楼前,砥石如台,乔松之荫,入大如屋。(卷三,第18页,第11行)

当作:在华楼前。砥石如台,乔松之荫人,大如屋。

校勘:依民国二十三年版,“入”字应作“人”。

20. 自华阴而南,经黑牛石,委折入两山夹涧水,从中出千章之木,与巨石累累错而立。(卷三,第19页,第1行)

当作:自华阴而南,经黑牛石,委折入两山夹涧,水从中出,千章之木与巨石累累错而立。

按：如此标点，“从中出”无主语，“与巨石累累错而立”在上文中亦失去了相对应的另一方面。

21. 水来急，不得直下，激而成声盈涧。上下折而得诸澎湃中者，高下远近与俱深矣。（卷三，第19页，第3行）

当作：水来急，不得直下，激而成声，盈涧上下，折而得诸澎湃中者，高下远近与俱深矣。

按：“盈涧上下”是对水“激而成声”的具体说明。

22. 东有两峰壁立，万仞相距丈许，光如磨砢，裁肪截玉可相喻。（卷三，第19页，第11行）

当作：东有两峰壁立万仞，相距丈许，光如磨砢，裁肪截玉可相喻。

按：“仞”为长度单位。古代以七尺或八尺为一仞。如作“万仞相距丈许”，令人费解。

23. 大石累累，万状当涧，横斜卧人，寻其易履者，转折渡之，水涌来，触石激而声闻震谷。人对语，非大呼，则水声夺耳，不能听，谓群声之，足乱人乎？（卷三，第20页，第10行）

当作：大石累累万状，当涧横斜卧，人寻其易履者，转折渡之，水涌来触石，激而声闻震谷。人对语，非大呼，则水声夺耳不能听。谓群声之足乱人乎？

按：文中“累累万状”是用来修饰“大石”。若作“万状当涧，横斜卧人”则与文义不符。“水涌来，触石激而声闻震谷”与“谓群声之，足乱人乎？”不文。

24. 自然之，文非可袭。取于高下相承中，若有樵踪者，意将有人居近也。（卷三，第21页，第8行）

当作：自然之文，非可袭取。于高下相承中，若有樵踪者，意将有人居近也。

按：“之”相当于现代汉语助词“的”，放在定语和中心语之间；“文”，指线条交错的图形，花纹。“袭取”为一个固定性的词语。

25. 过一水二水三水为鹰窠河，峭壁高，不可极其上。乃多鹳鸟，人莫能患之也。鹳有黑白二种，上飞凌云，下食苍松伏卵。哺雏坦无避忌，游人发石众动。鹳居其上，若不见不闻者，其亦有所恃哉。（卷三，

第22页，第4行)

当作：过一水、二水、三水为鹰窠河。峭壁高不可极，其上乃多鹳鸟，人莫能患之也。鹳有黑、白二种，上飞凌云，下食苍松，伏卵哺雏，坦无避忌。游人发石众动，鹳居其上，若不见不闻者，其亦有所恃哉！

按：据上下文，“一水”、“二水”、“三水”是三处景点为并列关系。若按现标点“峭壁高不可极其上，乃多鹳鸟”，则“乃多鹳鸟”缺少主语。“上飞凌云，下食苍松，伏卵哺雏，坦无避忌”几句，是对“鹳鸟”习性的说明。“伏卵哺雏”为意义完整的并列词组，不应分开。

26. 周回峭壁，如月城。人从西北入，东南壁高，处数丈之上有石门瀑布。从中下如海，立壁半空，石凹如盆水落其中，既盈，复从盆中出，落地成潭，深不可测。（卷三，第22页，第13行）

当作：周回峭壁如月城，人从西北入，东南壁高处，数丈之上有石门，瀑布从中下如海，立壁半空。石凹如盆，水落其中。既盈，复从盆中出，落地成潭，深不可测。

按：在“处数丈之上有石门瀑布”处断句，使下文缺少主语；据上下文“石门”与“瀑布”并非同一事物；原文中将“石凹”比作“盆”，而非“石凹如盆水落其中”。

27. 东北一窟，探之无际，又东百步许，如有“石老人”，高二丈余，孤立滩，头锐下而丰，上一孔居中，透明如半月然。（卷三，第24页，第3行）

当作：东北一窟，探之无际，又东百步许，如有“石老人”，高二丈余，孤立滩头，锐下而丰上，一孔居中，透明如半月然。

按：“头”此处为方位词后缀，非“石老人”之头。“如”字疑“衍”。

28. 由此上至铁瓦殿，皆长堤乔松，异草夹道生。潺潺者，两涧水也，应接耳目间，不俟涤荡而逸气自生，乃知天人之界止此一息耳。（卷三，第24页，第11行）

当作：由此上至铁瓦殿，皆长堤，乔松异草夹道生。潺潺者，两涧水也。应接耳目间，不俟涤荡而逸气自生。乃知天人之界，止此一息耳。

按：据上下文语义，“乔松异草”为“夹道生”的主语。“皆长堤，乔松异草夹道生”是对铁瓦殿周围环境的具体说明。“潺潺者，两涧水也”是一典型的判断句。“止”是副词，作“仅仅”或“只是”讲。

29. 白云洞 去铁瓦殿东可二里。泉自壁上落，响声如涨，伏流不知所往，来有声，去无形，异哉。人以其异，而称之君子。置弗论，慎所趋也。（卷三，第25页，第5行）

当作：白云洞 去铁瓦殿东可二里。泉自壁上落，响声如涨，伏流不知所往，来有声，去无形，异哉！人以其异而称之，君子置弗论，慎所趋也。

按：后面几句意为人“称之”，而君子“置弗论”，是说君子对待此事的态度与一般人不同。“之”指代“伏流”，“君子”乃“置弗论”之主语。

30. 履愈高，心愈平；目愈旷，神愈敛。君子所以慎身，名也。（卷三，第25页，第8行）

当作：履愈高，心愈平；目愈旷，神愈敛。君子所以慎身名也。

按：“身名”乃“君子所以慎”之对象，不可分属上下两句。

31. 从隙下寻径，三四里为“自然碑”，穹隆削直，本修额短，造化无心，而呈象道，固如是碑。之上有七星楼、新月峰，回顾灵旗、金刚诸峰，当于杖底得之然。仰面巨峰之巅，犹在天上也。天下事不可自恃为已，至恃其有余，乃得不足，其勿取自为限也。（卷三，第25页，第11行）

当作：从隙下寻径，三四里为自然碑，穹隆削直，本修额短，造化无心而呈象道固如是。碑之上有七星楼、新月峰，回顾灵旗、金刚诸峰，当于杖底得之。然仰面巨峰之巅，犹在天上也。天下事不可自恃为已至，恃其有余乃得不足，其勿取自为限也。

按：“是”为代词，意为“这样”。“碑之上”是说明“七星楼、新月峰”的方位，如把“碑”字断归上句，则两句均不可解。“然”在此作连词，表示转折，紧承上句，并用以引起下句，相当于现代汉语的“但是”或“然而”。因为现实常常是“恃其有余，乃得不足”，所以“天下事不可自恃为已至”。其因果关系非常明显，故不可把“至”字断入下句。

32. 夫，人处险，则思慎，亦知居平之当慎乎？（卷三，第26页，第6行）

当作：夫人处险则思慎，亦知居平之当慎乎？

按：“夫”作为句首发语词时，表示要发议论，引出下文，不能单独使用。

33. 夫，人机械万端，思所欲得何弗至乎？（卷六，第61页，第6行）

当作：夫人机械万端，思所欲得，何弗至乎？

34. 庵左为“贮月潭”，自海门涧水曲折流，巨石交锁，潭为多悉，数之不尽。（卷三，第27页，第8行）

当作：庵左为贮月潭，自海门涧，水曲折流，巨石交锁，潭为多，悉数之不尽。

按：文中“贮月潭”之上的引号非引用，亦非强调，应去掉。“悉”此处为“全部”的意思。“悉数之不尽”，指潭太多，难以数清。

35. 先生食贫山居，负笈虽众，所谓书院，不过茅茨修洁耳。岂能至今存而人之宗？先生者，不以茅茨也，即无故迹，而先生之精气自在山川间。其人不妄，有相与为遇者矣！（卷三，第28页，第1行）

当作：先生食贫山居，负笈虽众，所谓书院，不过茅茨修洁耳，岂能至今存？而人之宗先生者，不以茅茨也。即无故迹，而先生之精气自在山川间。其人不妄，有相与为遇者矣！

按：“不过茅茨修洁耳，岂能至今存”，是说书院不过是一茅屋，不可能保存至今。“而人之宗先生者”是一个完整的句子，不可从中断开。如将“而人之宗”归入前一句，不仅前句不可解，后一句“先生者，不以茅茨也”，也变得莫名其妙了。

36. 其北麓有“白榕庵”，邑俊士孙介庵所布置者。环山上下夹涧左右皆树，乔松为多。巨石缘松出者，横斜突兀，或踞、或伏、或立、或卧、或一人坐至十人坐；高者、平者、巉者、削者、在山者、在涧者、当路者、当门者累累，若环列者，若天与幽深之致，以待人之孚契者。（卷三，第29页，第2行）

当作：其北麓有白榕庵，邑俊士孙介庵所布置者。环山上下，夹涧左右皆树，乔松为多，巨石缘松出者，横斜突兀，或踞或伏，或立或

卧；或一人坐至十人坐，高者平者，巉者削者，在山者，在涧者，当路者，当门者，累累若环列者，若天与幽深之致，以待人之孚契者。

按：“若”在古汉语中的一个非常重要的用法就是放在形容词之后，与形容词结合在一起充当句子的状语。“累累若环列者”之中的“若”字便是这种用法。

37. 折而东而南，为上庄环翠，而迎阳有亭焉，有堂焉，逸而得安，折而其蕴欲出，吾家昱伯居之。峙其东者，鹤山也。大海当麓，若砥洪涛，锁群峰者。（卷三，第29页，第10行）

当作：折而东而南为上庄，环翠而迎阳，有亭焉，有堂焉，逸而得安，折而其蕴欲出，吾家昱伯居之。峙其东者，鹤山也。大海当麓若砥，洪涛锁群峰者。

按：“环翠而迎阳”是对上庄所处环境的描述，不应从中断开。砥，即磨刀石。“大海当麓若砥”，是说大海处于山脚下，像磨刀石一样平。

38. 小蓬莱 与鹤山对处微东海水，西入数里，则鹤山其北岸也。自鹤山西，海潮所不及之地趋而南，东折其从入之。径南岸，亦有海水来，盖身入海际者将二里也。（卷三，第30页，第4行）

当作：小蓬莱与鹤山对处，微东，海水西入数里则鹤山，其北岸也。自鹤山西海潮所不及之地，趋而南，东折，其从入之径，南岸亦有海水来，盖身入海际者将二里也。

按：“之”作连词时其作用主要有两种：第一，连接定语和中心词，表示领属关系或修饰关系；第二，插在主谓结构之间，使这个主谓结构变为名词性的偏正结构，用来充当句子的主语、宾语或状语。“其从入之径”中的“之”字应为第一种用法。故“径”不可断归下句。

39. 亦曰：“俯仰深山天地之，纪庶力持在斯耳，岂徒洁身而已乎？”（卷四，第37页，第7行）

当作：亦曰：“俯仰深山天地之纪，庶力持在斯耳，岂徒洁身而已乎？”

按：文中“纪”当准则讲，即天地运行的规律。

40. 至则察旧例之。不便民者悉，具议为民请命，屡经驳复，不少退。曰：“苟释累于民，虽朝叱而暮请，吾无惮也。”（卷四，第40页，第12行）

当作：至则察旧例之不便民者，条悉具议。为民请命，屡经驳复，不少退。曰：“苟释累于民，虽朝叱而暮请，吾无惮也。”

按：“具”，陈述。“条悉具议”，即每一条都陈述论议。而“条悉具议”的具体内容是特指“旧例之不便民者”。

校勘：据民国二十三年版作“至则察旧例之不便民者，条悉具议”。

41. 峰北下为仙人桥，大涧之水自西来，东流入海，当入宫之路，有天生巨石累累连贯，上平如桥，下从石罅中过水，阔如涧，长可二丈。（卷三，第31页，第2行）

当作：峰北下为仙人桥，大涧之水自西来，东流入海。当入宫之路，有天生巨石累累连贯，上平如桥，下从石罅中过。水阔如涧，长可二丈。

按：“过”字之后应句断，后句是用“涧”来形容“仙人桥”下水之阔。

42. 其高入云顶，有巨石，层叠若城门然。（卷三，第31页，第7行）

当作：其高入云，顶有巨石，层叠若城门然。

按：“云顶”，不可解。此处的“顶”实指“那罗延山”之顶。

43. 距华严庵五里。天然巨石结为窟门，向北开，周围约十余丈高。如之窟中，四壁完好，底石光且平，一气浑成，俨然石阁也。（卷三，第31页，第15行）

当作：距华严庵五里，天然巨石结为窟，门向北开，周围约十余丈高。如之窟中，四壁完好，底石光且平，一气浑成，俨然石阁也。

按：“距华严庵五里”并非完整的独立句，不当用句号。天然巨石所形成的是“窟”，而其门向北开。

44. 憨山之考卜，为可以广僧寮、演大乘。未尝计及人情顺逆之，故卒；亦无成法力之，不足恃也。（卷三，第33页，第8行）

当作：憨山之考卜，为可以广僧寮、演大乘，未尝计及人情顺逆之故，卒亦无成，法力之不足恃也。

按：“故”意为缘由；“卒”，意为终于、最终。“法力之不足恃也”是说憨山虽法力较高，但因为没有考虑“人情顺逆”，因此，最终没能成功。

45. 滩出石色，如墨光泽，可供就所具之形，大小相成比德者，于此观携取焉。（卷三，第33页，第11行）

当作：滩出石，色如墨，光泽可供，就所具之形，大小相成。比德者于此观，携取焉。

按：“滩”指试金滩，“石”指试金滩所出黑石，即试金石。“光泽可供，就所具之形，大小相成”几句，疑有脱文，大意是说，这里所出产的试金石经黄金刻划后留下的条痕，不仅色泽清楚，可供鉴别各种黄金，而且有各种类型，可以根据黄金和黄金饰品的现状，选择与之大小相应的试金石。“比德者于此观”，是说德行可与之（试金石）比拟的人，才能在此地见到，并“携取”试金石。

46. 嗟乎！由今而观人伦之外，无世道出处之外，无人伦考槃寤歌，斯文在兹，君子之求，自尽于二崂间者，夫岂虚声而已哉！（卷三，第34页，第10行）

当作：嗟乎！由今而观，人伦之外无世道，出处之外无人伦。《考槃》寤歌，斯文在兹，君子之求自尽于二崂间者，夫岂虚声而已哉！

按：“人伦之外无世道”与“出处之外无人伦”为“由今而观”的两种现象。《考槃》为《诗经·卫风》篇名，其第二章曰：“考槃在阿，硕人之藹。独寐寤歌，永矢弗过。”作者在此取“贤者退而群处”之意，表达了对朝廷不用贤人的不满。

47. 年七十疾笃命，具道服幅巾，语其子曰：“吾乃今得正而毙矣。”（卷四，第41页，第7行）

当作：年七十，疾笃，命具道服幅巾，语其子曰：“吾乃今得正而毙矣！”

按：疾笃即病重，为古汉语中的习用语。命即命令、吩咐。

48. 秋水居士曰：“并叔先生孤洁自律，喜疏旷，而行端。严与人处，淡而永。”初对处之若拘方者，久之而得其安闲，又久之而得其高远。其仪度然耳。余奉教数年，未尝见有毫发沾滞。盖天与深山之器，消融于气化中者也。余慕先生贤于古人多矣。故补述其略，为时不淑而思，以自立者法。（卷四，第41页，第9行）

当作：秋水居士曰：并叔先生孤洁自律，喜疏旷而行端严。与人处，淡而永，初对之若拘方者，久之而得其安闲，又久之而得其高远。

其仪度然耳。余奉教数年，未尝见有毫发沾滞。盖天与深山之器消融于气化中者也。余慕先生贤于古人多矣，故补述其略，为时不淑而思以自立者法。

按：该段皆为秋水先生之言，故双引号失当。“端严”二字是形容并叔先生之品行，不可从中断开。“为时不淑而思以自立者法”为完整的一句，也不可从中断开。

49. 即山麓南阿，为椽虎狼旁，午人咸为危之曰：“独不惧乎？”（卷五，第45页，第9行）

当作：即山麓南阿为椽，虎狼旁午，人咸为危之，曰：“独不惧乎？”

按：“椽”，本指放置于檩上架着屋面板和瓦的木条，此为房屋间数的代称。“午”当为“舞”之俗写，按文意当指虎狼在旁边逡巡徘徊。

50. 齐道人者，青之寿光人。性僻耽静，来海上，穷二崂之区。尽而南两峰矗立者，为南天门中有庵曰：“先天庵。”松萝宛转，幽胜绝尘，道人依之。緘默自持，喜焚洒、蓝缕、蓬跣，日啖糠粃一撮，所余粒悉炊之。以果游方之腹意于，于甚适也。为庵重新，帝宇三楹，廊厢倍之。皆躬亲拮据其苦行，人所不堪比。有取庵左林木者，众难之，道人救解焉。（卷五，第46页，第9行）

当作：齐道人者，青之寿光人，性僻耽静。来海上，穷二崂之区尽，而南两峰矗立者为南天门，中有庵曰先天庵，松萝宛转，幽胜绝尘，道人依之，緘默自持。喜焚洒，蓝缕蓬跣。日啖糠粃一撮，所余粒悉炊之，以果游方之腹，意于于甚适也。为庵重新，帝宇三楹，廊厢倍之，皆躬亲拮据。其苦行，人所不堪。比有取庵左林木者，众难之，道人救解焉。

按：“性僻耽静”是针对齐道人的性格而言，而非“来海上”的原因。“穷……尽”在古汉语中经常作为固定句式使用。蓝缕，形容衣服破烂。蓬，头发蓬乱；跣，赤足。于于，自得舒徐貌，不可从中断开。拮据：辛苦操作。“皆躬亲拮据”是对上面“为庵重新，帝宇三楹，廊厢倍之”而言，“其苦行，人所不堪”是说齐道人亲自操作修建先天庵的苦行，是一般人所不堪忍受的。“比”近来，最近。

51. 於是，走京师奏请内廷供奉。於是，出旃檀佛暨大部藏经界之

将奉比至，大建梵刹。曰：“海印寺。”（卷五，第48页，第4行）

当作：于是走京师，奏请内廷供奉；于是出旃檀佛暨大部藏经畧之将奉。比至，大建梵刹曰海印寺。

按：将奉：供养、奉养。比至：等回到下清宫。梵刹：佛教名词。“梵”意谓“清净”，“刹”意谓“地方”。原指“佛国”、“佛土”，后转化为寺院之美称。

校勘：“於”字应作“于”。

52. 於是，上变告憨山。被诬，戍雷州。憨山固入道士处，患若平居。然所在说法皈依者众。及赦还，复理曹溪匡庐，年七十八卒。（卷五，第48页，第8行）

当作：于是上变告，憨山被诬，戍雷州。憨山固入道士，处患若平居，然所在说法皈依者众。及赦还，复理曹溪匡庐，年七十八卒。

按：“憨山”是“被诬”与“戍雷州”的主语，不可断归上句。“处”，面临，面对。“处患”为动宾词组，不可从中分开。

校勘：“於”字应作“于”。

53. 道高而毁，来忌之者，多也，释氏子，夫何忌而多口，若是盛名难厌。故君子恶其著耳。吾观憨山年谱，而知憨山之所以为憨山者，其开宗明义已既，廊然四达，了无生相矣。胡劳劳人世为，岂借桴济湃道，当如是与？（卷五，第48页，第11行）

当作：道高而毁来，忌之者多也。释氏子，夫何忌而多口若是，盛名难厌，故君子恶其著耳。吾观憨山年谱，而知憨山之所以为憨山者，其开宗明义，已既廊然四达，了无生相矣。胡劳劳人世为？岂借桴济湃，道当如是与？

按：“毁”即诽谤。“道高而毁来”在此是指憨山的佛法德行高而遭人谗毁嫉恨。“何……若是”在古汉语中为固定搭配。“已既”为副词，已经，应属于下句，作为“廊然四达，了无生相矣”的状语。“胡”，疑问代词，“胡……为”为固定搭配。

54. 及生公南还，上人德誉日隆，所度弟子踵相接殆，无虚日。（卷五，第51页，第3行）

当作：及生公南还，上人德誉日隆，所度弟子踵相接，殆无虚日。

按：“殆”，几乎。如断归上句，两句均不可解。

55. 上人初不识字，专力於此，乃至理无不明人，顾不当求省耶！那罗延窟所称，在昔诸菩萨止息处者，传世人。上人惧不修则渐而夷也。曰：“思所自始托足于此者，谁也？而奉持者，不能保有故址乎？吾责也！吾责也！”谋之，坦鳩工集事营殿宇，设经阁、禅室、僧寮之居次第，以举诚於劳费。故无下逮之力，此所谓修其本者哉。（卷五，第51页，第5行）

当作：上人初不识字，专力于此，乃至理无不明，人顾不当求省耶。那罗延窟，所称在昔诸菩萨止息处者，传世久。上人惧不修则渐而夷也，曰：“思所自始托足于此者，谁也？而奉持者，不能保有故址乎？吾责也！吾责也！”谋之坦，鳩工集事，营殿宇，设经阁，禅室、僧寮之居，次第以举。诚于劳费，故无下逮之力，此所谓修其本者哉。

按：据文意，“人”乃“顾不当求省耶”之主语，当断归下句。“坦”即作者黄坦，“谋之坦”，与我（黄坦）商量。鳩工集事，此指聚集工匠，收集材料，做重建那罗延窟的准备工作。“次第”，依次，一个接一个地。“次第以举”是说“禅室、僧寮之居”依次建了起来。

“於”和“于”在上古并不同音，但作为介词，它们之间的差别主要在书写形式。甲骨文中只用“于”不用“於”，先秦一些古籍如《左传》、《荀子》等“於”、“于”并用，战国以后的古籍则多写作“於”。汉字简化后，“於”有简化为“于”。新世纪版中有“于”，亦有“於”，笔者认为应都作“于”。

校勘：依民国二十三年版，“传世人”应作“传世久”。“专力於此”、“诚於劳费”之“於”字，当作“于”。

56. 夫惟专一，故五官之用静，而不纷器虚，而道生矣，故诚无不明者。慈霑初一乡人耳，无大智识，而竭一诚以相向耳。目心思皆效灵焉。（卷五，第51页，第12行）

当作：夫惟专一，故五官之用，静而不纷，器虚而道生矣，故诚无不明者。慈霑，初一乡人耳，无大智识，而竭一诚以相向，耳目心思皆效灵焉。

按：“五官”，指耳、目、鼻、舌、心五种器官，“静而不纷，器虚而道生”所表达的是典型的道家思想。

57. 二氏之学，余所未究意量焉，亦有难安要之。天下事未有不得

之至诚，而失之诞妄者。请质之知道，君子。（卷五，第52页，第3行）

当作：二氏之学，余所未究。意量焉，亦有难安。要之，天下事未有不得之至诚，而失之诞妄者，请质之知道君子。

按：“二氏之学，余所未究”，是说佛、道二家的学说自己没有深入探究。“意量”，主观猜测、设想。“要之”，总之。此处表示概括、总结。“知道君子”，指有德行修养的君子。

58. 夫其动静互根备阴阳之德，含弘淳毓气，大而物之，大小毕出，生殖不已繁与……（卷六，第53页，第4行）

当作：夫其动静互根，备阴阳之德。含弘淳毓，气大而物之大小毕出，生殖不已，繁与！

按：“含弘淳毓”，是一个习惯用语。含弘，包容博厚；淳，水聚集不流，停聚；毓，繁殖，孕育。“气大”为“物之大小毕出”的前提条件。“与”，同“欤”，句末语气词，表感叹。

59. 或名重而实不存，竭于供而翠以羽毙。象以齿焚者，多有孰若兹之。富有山海，而名不登于天府，利无择于刍豢，愚贱共之。君子安焉，为可久也哉！（卷六，第53页，第5行）

当作：或名重而实不存，竭于供而翠以羽毙、象以齿焚者多有，孰若兹之富有山海，而名不登于天府，利无择于刍豢，愚贱共之，君子安焉，为可久也哉！

按：“翠以羽毙、象以齿焚者多有”，既是“竭于供”的结果，也是“名重而实不存”的典型例子。“孰若”，哪如，哪里比得上。“兹”，指崂山。

60. 夫天下大公之物，群而向之，而不伤于旦，旦之取此，固造化之至仁，而崂之气大而生成，岂有量哉！（卷六，第62页，第6行）

当作：夫天下大公之物，群而向之而不伤于旦旦之取，此固造化之至仁，而崂之气大，而生成岂有量哉！

按：旦旦：即天天，此处为“取”的修饰语，故不可从中断开。“此”，代指“群而向之而不伤于旦旦之取”，为下一句的主语。

61. 天下如意之事常少，而山与人相得益彰，岂其偶然故。一卜一筑，君子居之，必有无愧于斯者，山与灵矣！泽与长矣。（卷七，第63

页，第4行)

当作：天下如意之事常少，而山与人相得益彰，岂其偶然？故一卜一筑，君子居之，必有无愧于斯者，山与灵矣，泽与长矣。

按：“岂其偶然”即这难道是偶然的吗？“故”，因此，所以。应断归下句。

62. 公谢病，七疏乞休。乃再免冠去此华阴，所以得友，君子而正山泽之气也。（卷七，第64页，第8行）

当作：公谢病，七疏乞休，乃再免冠去。此华阴所以得友君子而正山泽之气也。

按：“去”是离开的意思。此处指辞官离开朝廷，归隐华阴。“此”即代指这件事。

63. 余亦在全城列，而无如忌之，尚秉钧何……（卷七，第64页，第12行）

当作：余亦在全城列，而无如忌之者尚秉钧何？

按：无如，无奈。常与“何”搭配使用，表示无法对付或处置。秉钧，掌权。这一句的意思是说，怎奈忌恨自己的人还在位掌权。

校勘：据民国二十三年版，新世纪版中缺“者”字。

64. 此公所以五疏乞休，而以大崂山人终。与噫！朝廷无公，崂山有公矣。（卷七，第66页，第3行）

当作：此公所以五疏乞休，而以大崂山人终与！噫！朝廷无公，崂山有公矣。

按：“与”同“欤”，是句末语气词，表感叹。“噫”为叹词，可以单独使用。

65. 崂山之有志，侍御公所谓忧小人，方张伤心国事，而以崂山终也。（卷七，第67页，第11行）

当作：崂山之有志，侍御公所为。忧小人方张，伤心国事，而以崂山终也。

按：“为”，著，作。忧“小人方张”、忧“国事”、忧自己“以崂山终”而不得为国效力，是侍御公作《崂山志》的三大主观动因。

校勘：依民国二十三年版，“谓”应作“为”。

66. 士而知机其祚必永殆，与见得忘失者远矣！（卷七，第67页，

第14行)

当作：士而知机，其祚必永，殆与见得忘失者远矣。

按：“祚”，福。“殆”，副词，大概或恐怕。

67. 岩侧二石，结架如户，出其上时，夕阳在峰顶，海涛撞激，直至峰下。(卷八，第73页，第7行)

当作：岩侧有二石，结架如户出其上。时夕阳在峰顶，海涛撞激，直至峰下。

按：“时”当指作者游览的时间，“夕阳在峰顶”则是此时正在发生的事情。“时”字如属上句，则不可解。

校勘：依民国二十三年版，“岩侧二石”应作“岩侧有二石”。

68. 降岷舍，舆乘以兜，从者徒步，缘海滩乱石间行。转入山麓，遵海而东，历翻燕岭，下临不测，屡策杖惴惴。由恶水河、乱石滩，皆海涛中行出。山回，从蛟龙嘴、歇肚石、黑松林，皆山腹处，极险，非人迹所到……(卷八，第73页，第11行)

当作：降岷，舍舆乘以兜，从者徒步，缘海滩乱石间行，转入山麓，遵海而东，历翻燕岭，下临不测，屡策杖惴惴。由恶水河、乱石滩，皆海涛中行。出山回，从蛟龙嘴、歇肚石、黑松林，皆山腹处，极险，非人迹所到。

按：岷，山峰，山顶。“降岷”即从山顶下来。“舍舆乘以兜”，指舍弃车而乘坐便轿。“出山回”，指走出山谷返回。

69. 由宝珠山、分水河，十五里登天门山，极峻险，峰多奇状，如仙释拥出山口，复有二峰，若石叠就，高数十仞，两楹相峙，上逼云际，下瞰沧海。有邱长春大书“南天门”三字。(卷八，第74页，第13行)

当作：由宝珠山、分水河十五里登天门，山极峻险，峰多奇状，如仙释拥出。山口复有二峰，若石叠就，高数十仞。两楹相峙，上逼云际，下瞰沧海，有邱长春大书“南天门”三字。

按：“山极峻险，峰多奇状，如仙释拥出”是对天门的具体说明。“山口”则是“复有二峰”的具体位置。

70. 至是，山游凡五日，行三百余里。(卷八，第76页，第8行)

当作：至是山，游凡五日，行三百余里。

按：“是”乃这的意思。“游凡五日，行三百余里”的主语应该是人，而非山。

71. 下华楼山，复乘輿，四十里至县所。未至者，五龙岭、下清宫、黄石宫也。海中诸岛，东有大管、小管、东门，沧州，南有鲍鱼、老公、车屋、大古、小古、浮岛，皆登陟所见者。（卷八，第76页，第11行）

当作：下华楼山，复乘輿，四十里至县。所未至者，五龙岭、下清宫、黄石宫也。海中诸岛，东有大管、小管、东门、沧州，南有鲍鱼、老公、车屋、大古、小古、浮岛，皆登陟所见者。

按：“所”字可与动词组成名词性词组。“所未至者”即没有到的地方。

72. 地皆坡，陀輿行其上，随其高下，而山亦与之低昂。（卷八，第87页，第6行）

当作：地皆坡陀，輿行其上，随其高下，而山亦与之低昂。

按：坡陀，不平坦。

73. 循其西，趾东折，得涧曰“石柱”。（卷八，第87页，第8行）

当作：循其西趾东折，得涧曰“石柱”。

按：“趾”，此处应是山脚的意思。

74. 步视矫，矫堂曰“皆山”，楼二，一以寝息，一以贮书画酒枪。（卷八，第88页，第1行）

当作：步视矫矫，堂曰皆山，楼二，一以寝息，一以贮书画酒枪。

按：矫矫，强壮或勇武的样子。

75. 降而，赵翁冉冉从松林中出迓，入松下，小亭名“餐霞”。（卷八，第88页，第8行）

当作：降，而赵翁冉冉从松林中出，迓入松下，小亭名餐霞。

按：若按此标点，“降而”二字令人费解。迓：迎接。

76. 令从人佐舁上迎仙岬，至松风口，狂飙骤至，舁人反却贾勇，乃得过。（卷八，第88页，第13行）

当作：令从人佐舁，上迎仙岬，至松风口，狂飙骤至，舁人反却，贾勇乃得过。

按：根据上下文可知，“却”此处为退却的意思，并非表示转折。

77. 下为“天眼泉”，泉从石隙中浮碧，如人睛，旱叹不竭。（卷八，第89页，第8行）

当作：下为天眼泉，泉从石隙中浮，碧如人睛，旱嘆不竭。

按：“碧如人睛”，指天眼泉的泉水非常清澈。

校勘：“叹”字，依民国二十三年版应作“嘆”。

78. 从南天门下，路峻滑，奇石拿攫为下，輿猿接而下。（卷八，第89页，第12行）

当作：从南天门下，路峻滑，奇石拿攫为下輿，猿接而下。

按：“奇石拿攫为下輿”，輿，本指车或轿，这里是说抓取奇石当作下山的车。“猿接”，像猿猴一样。

79. 松桧蔚茂下，而肃揖揭溪者，再源发巨峰，而下与白沙合者也。（卷八，第90页，第2行）

当作：松桧蔚茂，下而肃揖。揭溪者再，源发巨峰，而下与白沙合者也。

按：“肃揖”，因此处为蓝友之祖的墓地，故作者有“肃揖”之举。揭溪、白沙当为溪名，按文意，揭溪当有两条，均源于巨峰，在下游与白沙溪汇流。

校勘：“肃揖”，民国二十三年版作“肃揖”。

80. 且世知海市而不知山市，远岛居民及渔捕者，每见崂山云色蔚蒸，顷刻变幻，其楼台城堞，马车人物与海市无异然。崂之民弗见也，即邑之人亦弗见也。（卷八，第90页，第9行）

当作：且世知海市而不知山市，远岛居民及渔捕者，每见崂山云色蔚蒸，顷刻变幻，其楼台、城堞、马车、人物与海市无异，然崂之民弗见也，即邑之人亦弗见也。

按：“马车人物与海市无异然”中的“然”字并非形容词词尾，而应理解为连词，表转折。“楼台”、“城堞”、“马车”与“人物”为句内的并列性词语。

81. 余深领其言。时王友促歌者，进觞为之剧谈而待月街，鼓动从者报月上，束燎前导穿民家，旁出村。（卷八，第90页，第13行）

当作：余深领其言，时王友促歌者，进觞，为之剧谈而待月，街鼓动，从者报月上。束燎前导，穿民家旁，出村。

按：“促歌者”与“进觞”的动作发出者都是“王友”。“街鼓”是在古代用来报时，不可从中分开。“束燎前导”实说有人举着“束燎”在前面引路。

82. 海上诸峰尽出炬烬，落草间，延袤若野烧，宿鸟扑刺俄折，而右遂与月，左路缘陡崖，舁人趾渐高，径渐窄，炬渐微，不见前后人。惟闻泉声淙淙鸣崖下，乱石枳途舁卒肩，相辅后趾，俟前趾发乃发如是者。数里忽岩阿黯黩中，钟磬骤响，始知抵上苑矣。（卷八，第91页，第2行）

当作：海上诸峰尽出，炬烬落草间，延袤若野烧，宿鸟扑刺。俄折而右，遂与月左。路缘陡崖，舁人趾渐高，径渐窄，炬渐微，不见前后人，惟闻泉声淙淙鸣崖下。乱石枳途，舁卒肩相辅，后趾俟前趾发乃发。如是者数里，忽岩阿黯黩中，钟磬骤响，始知抵上苑矣。

按：“炬烬”是“落草间”的主语。“俄”，突然。“左”，违背，不合。这里指因突然转向，月亮似乎到了人的后面。枳（zhǐ）：阻塞。“肩相辅，后趾俟前趾发乃发”两句，是说“舁卒”在乱石丛生的路上走得非常艰难。

校勘：“鸣”字，依民国二十三年版应作“鸣”。

83. 下抵狮口岩，浮白敌寒。时王友所挟笙乐，时作于岩之上，下倚徙不定，上则钧天而下则窟室矣。（卷八，第91页，第11行）

当作：下抵狮口岩，浮白敌寒。时王友所挟笙乐时作于岩之上下，倚徙不定，上则钧天，而下则窟室矣。

按：由“上则钧天，而下则窟室矣”可知，“下倚徙不定”中的“下”字应属上句。

84. 折而西，登犹龙洞，洞列南北，诸真静虚辨之甚悉。（卷八，第91页，第13行）

当作：折而西，登犹龙洞，洞列南北诸真，静虚辨之甚悉。

按：“真”，真人的省称。“诸真”指道教的众真人，实为“南北”所修饰的中心词。

85. 再上，危石如盘陀者，不一跨其脊，躐其顶，而返饭於宫，乃下。（卷八，第92页，第1行）

当作：再上，危石如盘陀者不一。跨其脊，躐其顶而返。饭于宫，

乃下。

按：“不一”是对“危石如盘陀者”的补充说明。

校勘：“於”当作“于”。

86. 一过岛屿，辄谿飏冲撞澎湃，铿匝令人骇慄而已。未有文沦穀，漪黛蓄膏，淳安澜缥碧，可狎可娱，如沼沚间者。（卷八，第92页，第3行）

当作：一过岛屿，辄谿飏冲撞，澎湃铿匝，令人骇慄而已。未有文沦穀漪，黛蓄膏淳，安澜缥碧，可狎可娱，如沼沚间者。

按：澎湃，水波相击声；铿，鼓钟之声；匝，环绕，布满。“澎湃铿匝”，指海浪与岛屿撞击的声音如钟鼓声一样环绕于耳。“文沦穀漪”，穀有皱纹的纱；漪，水波纹。指平静的水面泛起的波纹。黛蓄，水色青黑的深潭；膏淳，膏本义为脂肪，淳本义是水停滞不流。指水静止如膏。“黛蓄膏淳”指青黑色的深潭如凝脂一样。缥，青白色。安澜缥碧，意为青白和碧绿色的宁静水面。

87. 时何孝廉及韩、林二生俱至，偕而登石，窀中虚名“白鹤洞”。（卷八，第92页，第10行）

当作：时何孝廉及韩、林二生俱至，偕而登，石窀中虚，名白鹤洞。

按：“偕而登”者为山而非石。窀，孔穴。“石窀中虚”，即巨石中空之意。

88. 又曲折而上，叠石数层，俯而入愈下，其锐不及地者。尺有咫，卧而转侧，乃可入中穹，若室。如是者三四，何友呼酒饮之。（卷八，第92页，第11行）

当作：又曲折而上，叠石数层。俯而入，愈下，其锐不及地者尺有咫。卧而转侧，乃可入。中穹若室，如是者三四。何友呼酒，饮之。

按：这段话是讲述进入白鹤洞的情形。入洞后地势转低，“其锐不及地者尺有咫”，是说洞顶有尖锐的石头伸向洞底，离底部只有一尺多，因此人需要卧倒翻转身体才能进去。“中穹若室”是说进去后洞中又宽敞如房屋一样大。

89. 从顶出，有石敞夷可坐。则所称石楼也。降而，何君觴，余于宫觴罢，别而西行一舍，将抵县时，下春矣。（卷八，第92页，第12

行)

当作：从顶出，有石敞夷可坐，则所称石楼也。降而何君觴余于宫。觴罢，别而西行一舍，将抵县，时下春矣。

按：“有石敞夷……石楼也”是一个完整的句子，“可坐”后不当作句号。“降”指从“石楼”顶下来，“而”在此为转折连词，“何君觴余于宫”，“宫”指遇真庵，这一句是说何君在遇真庵中用酒食招待“我”。“下春”，日落时分，是对“时”的补充说明，故“时”当属下句。

90. 华之奇尽仙掌，此则万峰围绕，中现西岳，小像较易耳。（卷八，第95页，第9行）

当作：华之奇尽仙掌，此于万峰围绕中现西岳小像，较异耳。

按：“于万峰围绕中”为“现”的状语，“西岳”为“小像”的定语。

校勘：依民国二十三年版，“则”字应作“于”，“易”应作“异”。

91. 颇复游余无观诗，志太平宾日，感慨系之矣！游三。（卷八，第104页，第5行）

当作：颇复游，余无观，诗志太平宾日，感慨系之矣，游三。

按：“余无观”是说其他景点没有去游览。“诗志太平宾日”，写诗记录“太平宾日”的奇遇。

92. 然所托山之凹，海承之，从旁睨不可即得，须下临不测之深，然后其塔得全呈面目，不审当年何能设此观者，观其险也。（卷八，第104页，第15行）

当作：然所托山之凹，海承之，从旁睨不可即得，须下临不测之深，然后其塔得全呈面目，不审当年何能设此？观者，观其险也。

按：“不审当年何能设此”之“此”，指代文中的张仙塔。“观者，观其险也”，是说来这里游览人，主要是欣赏张仙塔的奇险。

93. 余於是如羽指，辞峰就涧，辞无几何武，雨为之涤尘。三里河居士为之腰峰，饷芋栗。（卷八，第108页，第13行）

当作：余于是如羽指，辞峰就涧。辞无几何，武雨为之涤尘，三里河居士为之腰峰饷芋栗。

按：武雨，大雨。武，猛烈。“三里河居士为之腰峰饷芋栗”，是说

三里河居士在半山腰备了“芋栗”给作者充饥。

校勘：“於是”当作“于是”。

94. 千古人心此，其不可少之一死哉？（《附录》，第111页，第9行）

当作：千古人心，此其不可少之一死哉！

按：“此”，此处为指示代词，这。“其”为句中语气词，表示推测、反问。

三、一般的标点错误

1. 山所自有也，而因事触物，则人道在斯与山相得，固不在形象中矣！（《目录》，第2页，第1行）

当作：山所自有也。而因事触物，则人道在。斯与山相得，固不在形象中矣。

按：“山所自有也”是对《名胜》一章的总体概述。“斯”指代“因事触物，则人道在”。

2. 登临凭眺若有知遇，而知遇在栖隐别墅，而不在游观也。过而问焉，而忘焉者之多也。况崂居东偏，而车辄罕至乎？（《目录》，第3页，第1行）

当作：登临凭眺，若有知遇，而知遇在《栖隐》、《别墅》，而不在《游观》也。过而问焉，而忘焉者之多也。

按：文中“栖隐”、“别墅”、“游观”均为原文中的篇名。

3. 志言秦始皇登劳盛山望蓬莱，因谓此山一名劳盛，而不得其所以立名之义。（《序》，第1页，第3行）

当作：志言“秦始皇登劳盛山望蓬莱”，因谓此山一名劳盛，而不得其所以立名之义。

按：志指记事的著作，也泛指记载地方疆域沿革、典章、山川古迹、人物、物产、风俗等的书。这里所说的“志”，是《寰宇记》。新世纪本《崂山志》第9页有：“《寰宇记》言：‘秦皇登劳盛山望蓬莱’”，可与此处相互参证。

4. 故御史黄君，居此山之下作《崂山志》未成，其长君朗生，修而成之，属余为序。（《序》，第3页，第4行）

当作：故御史黄君居此山之下，作《崂山志》，未成。其长君朗生

修而成之，属余为序。

按：该句是说黄宗昌作《崂山志》没有完成，他的长子朗生续成其书，并委托“余”（顾炎武）作序。据古汉语的习惯用法，在较为复杂的主谓之间、动宾之间、状语之后一般均应停顿。

5. 节之所止。其微动发舒卓然特立者，造化之形容也。（《序》，第4页，第7行）

当作：节之所止，其微动发舒、卓然特立者，造化之形容也。

按：在“节之所止”后断句，不文。“微动发舒”与“卓然特立”为句子内部并列性的词语。

6. 山之高深，以人为高深者也，无人，则山不灵。（《序》，第5页，第2行）

当作：山之高深，以人为高深者也。无人，则山不灵。

按：新世纪版中“山之高深，以人为高深者也”是古汉语中标准的判断句之一，一般“也”之后应句断。

7. 余无足重于崂，而崂为余有，则崂所自立于斯世，斯人之会者，因缘不偶，是安可忘哉！（《自序》，第6页，第6行）

当作：余无足重于崂，而崂为余有，则崂所自立于斯世、斯人之会者，因缘不偶，是安可忘哉！

按：“斯世”与“斯人”为并列词语之间的停顿，而非语义的停顿。

8. 尝语坦曰：“今之日而有是人也，使在朝庭可以观矣，然谁其容之哉？”先君子歿数年，而并叔先生入崂，坦客之玉蕊楼，盖亦时不淑而克尽乎人之道者，故推先君子志。补入栖隐，若自华、若慈霑。先君子皆嘉其行修也。（《〈崂山志〉记言》，第7页，第11行）

当作：尝语坦曰：“今之日而有是人也，使在朝庭，可以观矣，然谁其容之哉？”先君子歿数年，而并叔先生入崂，坦客之玉蕊楼，盖亦时不淑而克尽乎人之道者。故推先君子志，补入《栖隐》。若自华，若慈霑，先君子皆嘉其行修也。

按：“今之日而有是人也……然谁其容之哉？”为“尝语坦曰”的内容。“补入《栖隐》”是就“并叔先生”而言。“若自华，若慈霑”，则是“先君子皆嘉其行修”的另外两个人。

校勘：“朝廷”，新世纪本和民国二十三年本同，按现代汉语习惯应作“朝廷”。

9. 法显《佛国记》自广州西北行，求岸昼夜十二日，界长广郡劳山南岸，问人答言为青州属。（卷一，第10页，第3行）

当作：法显《佛国记》：“自广州西北行，求岸，昼夜十二日，界长广郡劳山南岸。问人，答言为青州属。”

按：《佛国记》写了法显随商船向广州航行时，遇到大暴雨，迷失了方向，走了七十余日后，粮食与淡水所剩无几，原文接着有：“西北行，求岸，昼夜十二日，到长广郡界牢山南岸。……得两猎人即将归，令法显译语问之。……又问：‘此是何国？’答言：‘此青州长广郡界统属晋家。’”《崂山志》此处虽是对《佛国记》的节引，但也应加双引号。

10. 然则蓬莱方丈皆幻，而崂山其著矣！（卷一，第10页，第7行）

当作：然则蓬莱、方丈皆幻，而崂山其著矣！

按：《史记·秦始皇本纪》：“齐人徐市上书言：海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛州。”此处蓬莱与方丈之间无标点，不妥。

11. 山史氏曰：“子瞻为胶守，崂山近在部中，日日所见，又从崂山下渡海达淮，独不一蹶其上何也？”（卷一，第11页，第2行）

当作：山史氏曰：子瞻为胶守，崂山近在部中，日日所见，又从崂山下渡海达淮，独不一蹶其上，何也？

按：“何也”既是对整句话的疑问，也表示强调。按照《崂山志》体例，每卷卷末的“山史氏曰”或“论曰”下的内容，均不应加引号。

12. 心之所向，凝结专一。而不可陵夺者，志也。行之不得，则发于言；至言不可以直达，而委蛇运会或托物以形之。（卷三，第14页，第4行）

当作：心之所向，凝结专一而不可陵夺者，志也。行之不得，则发于言，至言不可以直达，而委蛇运会，或托物以形之。

按：第一个“而”为连词，连接具有并列关系的“凝结专一”与“不可陵夺”。

13. 所悲愤忧伤于天时、人事中者，不可以口故，即山中茂对，以

抒写之。而义自见本志之所以作也。(卷二,第14页,第6行)

当作:所悲愤、忧伤于天时人事中者,不可以口,故即山中茂对以抒写之,而义自见,本志之所以作也。

按:“故”在此处当“因此”或“所以”讲。“本志之所以作也”是对前文的总结。

14. 人从洞中出入,过洞为下黄石庙。前古柏伟甚,土半封,饶幽情,而少宽平。……折而上,而东、而北为中黄石,千寻石壁峰峦回环,下有泉清冽,大旱不涸。(卷三,第16页,第4行)

当作:人从洞中出入,过洞为下黄石,庙前古柏伟甚,土半封,饶幽情而少宽平。……折而上,而东,而北,为中黄石,千寻石壁,峰峦回环,下有泉清冽,大旱不涸。

按:据上下文可知,黄石宫有下黄石、中黄石和上黄石,此处为下黄石。“庙前”为“古柏”的所在的位置。

15. 及高文忠建节启祯,耻与宦官同事,退而山居。赵重之,以华阴授文忠,忧心国事。会山泽之气,以正志蒙难,无愧青史者,得于华阴之潜操,为多也。(卷三,第17页,第1行)

当作:及高文忠建节启、祯,耻与宦官同事,退而山居。赵重之,以华阴授。文忠忧心国事,会山泽之气,以正志蒙难,无愧青史者,得于华阴之潜操为多也。

按:高文忠,即高弘图,明天启初年任御史,后一度归休闲居。崇祯初再度起用为御史。因耻与宦官共事,七上疏乞休,被罢黜在家,十年不起。明崇祯五年(1632年),高弘图在家闲居时,赵任将他的皆山楼赠给了高证图。

16. 天启辛酉(1621年)雨大洞石崩,蛻见肤发宛然无损。人相传为道人死不朽,抑知人之所以不朽者,岂发肤也耶?(卷三,第18页,第4行)

当作:天启辛酉(1621年),雨,大洞石崩。蛻见,肤发宛然无损,人相传为道人死不朽,抑知人之所以不朽者,岂发肤也耶!

按:文中的“雨”为名词动用。道家佛家称人死为“蛻”,“见”为出现的意思,“肤发宛然无损”是“蛻”的特点。

17. 巅有洼处,如盆水盈其中,不涸。(卷三,第18页,第7行)

当作：巔有洼处如盆，水盈其中，不涸。

按：此句指山顶洼处像盆一样，而非“如盆水盈其中”。

18. 有庵。可止庵之西山，为先古洞。（卷三，第22页，第1行）

当作：有庵可止，庵之西山为先古洞。

按：“有庵可止”，是说有庵可以休息。

19. 女姑山 去墨城四十里，大海在东南而环山，至者居女姑西。女姑其东岸也。（卷三，第23页，第8行）

当作：女姑山，去墨城四十里，大海在东南，而环山至者，居女姑西。女姑，其东岸也。

20. 汉书不其有太乙仙祠九，此其一。武帝所建明堂遗址在焉。（卷三，第23页，第9行）

当作：《汉书》：不其有太乙仙祠九，此其一，武帝所建明堂遗址在焉。

按：《汉书》卷二十八上《地理志上》曰：“不其，有太一、仙人祠九所，及明堂，武帝所起。”此处为节引。“此其一”之后的句号应改为逗号，因“武帝所建明堂遗址在焉”一句，也是对前面所述内容的补充。

21. 束住岭 巨峰正脉。至此，为左右两涧之水束住也。（卷三，第24页，第11行）

当作：束住岭 巨峰正脉，至此为左右两涧之水束住也。

按：整句都是对“束住岭”的总体描述，非“束住岭”就是“巨峰正脉”。

22. 人杰地灵，地以人存者也。其所存者，在人。则人为重耳，可不务与。（卷四，第39页，第4行）

当作：人杰地灵，地以人存者也。其所存者，在人则人为重耳，可不务与？

按：“则人为重耳”是对“在人”的具体说明。“与”同“欤”，表疑问。

23. 有放生野羊，相传羊岁满百，迎於路伏跪，若有乞请者。上人知之，授以三皈五戒去。（卷五，第50页，第2行）

当作：有放生野羊，相传羊岁满百，迎于路，伏跪若有乞请者。上

人知之，授以三皈五戒，去。

按：去，即离开，其主语是羊。

校勘：“迎於路”之“於”应作“于”。

24. 在登郡有书童二，问其年大者十七、小者十三，各告其父母曰：“吾师至矣，请从之。”弗许童曰：“吾今生托化未善吾其行也。”至夜端坐化去，以此证上人七世修持果不妄。（卷五，第50页，第3行）

当作：在登郡，有书童二。问其年，大者十七，小者十三，各告其父母曰：“吾师至矣！请从之。”弗许，童曰：“吾今生托化未善，吾其行也。”至夜端坐化去，以此证上人七世修持，果不妄。

按：“弗许”是其父母不答应。“吾今生托化未善，吾其行也”两句则是书童在遭到父母拒绝后说的话。

25. 余送之。公曰：“君无憾也！”朝廷重君子，而不知小人之在侧，则未见君子谁是也。朝廷既知我用我，而不使居左右，亦与不知君等耳。吾以朝廷固求知者，吾何敢辞姑出，而待其后乎？（卷七，第64页，第12行）

当作：余送之，公曰：“君无憾也！朝廷重君子而不知小人之在侧，则未见君子谁是也。朝廷既知我用我，而不使居左右，亦与不知君等耳。吾以朝廷固求知者，吾何敢辞？姑出而待其后乎？”

按：“余送之”中的“之”与“公曰”之“公”都是指高弘图。“吾何敢辞姑出”，不可解。“姑出”应属下句。

26. 以予不敏，其何能私淑窃取，少继前徽，而忧心孔艰，先生其诏我矣。（卷七，第66页，第7行）

当作：以予不敏，其何能私淑窃取，少继前徽？而忧心孔艰，先生其诏我矣。

按：“其何能……”是古汉语疑问代词宾语前置的格式之一。

27. 少孤，事母孝。有弟析居，竭力尽养，则独任之母有余，或与弟亦不问。乡人称焉。（卷七，第67页，第1行）

当作：少孤，事母孝。有弟析居，竭力尽养，则独任之。母有余，或与弟，亦不问，乡人称焉。

按：“则独任之”，指黄宗晓独自担负孝养母亲的责任。“母有余，或与弟，亦不问”，是说他的母亲有时把他孝敬自己的东西转给他的弟

弟，他也不过问。

28. 彼脂车秣马是不一途，负笈担簦亦非一士，况乎时会相因遭逢，何常或托寄焉。（卷八，第68页，第4行）

当作：彼脂车秣马，是不一途；负笈担簦，亦非一士。况乎时会相因，遭逢何常？或托寄焉！

按：脂车秣马：脂车，给车上油；秣马，给马喂料。指准备启程。负笈担簦：负笈，背着书箱；担簦，举着簦。簦，古代长柄笠，类似于现在的雨伞。多指出外求学。“时会相因，遭逢何常”，意为特殊的情形往往相互凭借，人生的遭遇又哪里有定准。

29. 不知其人其题咏也，吾得而去取之。志游观第八。（卷八，第68页，第6行）

当作：不知其人、其题咏也，吾得而去取之。志《游观》第八。

按：“其人”与“其题咏”为两个并列的不同之物。“游观”为篇名。

30. 其至者不同要之，皆君子也。（卷八，第69页，第2行）

当作：其至者不同，要之，皆君子也。

按：“要之”相当于现代汉语中的“总之”。

31. 深而明，旁有水泉，可引以漱濯，甲于巨峰虽当晴昼，云气蓊郁，则咫尺不可辨；顷刻变幻，则又漠然不知其所之矣。（卷八，第70页，第4行）

当作：深而明，旁有水泉，可引以漱濯，甲于巨峰。虽当晴昼，云气蓊郁，则咫尺不可辨。顷刻变幻，则又漠然不知其所之矣。

按：“深而明，旁有水泉，可引以漱濯，甲于巨峰”是讲白云洞旁的水泉，后面的内容为白云洞天气的变化。

32. 然地高气寒，又多烈风，非神完骨旨者，不敢久居其登也。缘崖攀萝崎岖数十里，非有泉石之癖者，亦不能至也。（卷八，第70页，第6行）

当作：然地高气寒，又多烈风，非神完骨旨者，不敢久居。其登也，缘崖攀萝，崎岖数十里，非有泉石之癖者，亦不能至也。

按：“不敢久居”之后应句断。句号之前是叙地理环境的恶劣，“非……不敢久居”；句号之后是述攀登之困难，“非……不能至也”。

33. 北泉山人薄游海上，南访胸山，登瑯琊台北观之罍山，雄秀突兀，皆未有若崂山者也。（卷八，第70页，第8行）

当作：北泉山人薄游海上，南访胸山，登瑯琊台；北观之罍山，雄秀突兀。皆未有若崂山者也。

按：从句式上或语法上可知，“南访胸山”、“北观之罍山”是并列的两件事。

34. 道人张某，得白云洞，曰：“是与人境隔岸，直可以傍日月而依星辰，非玄武之神，不足以当之也。”（卷八，第71页，第3行）

当作：道人张某得白云洞，曰：“是与人境隔岸，直可以傍日月而依星辰，非玄武之神不足以当之也。”

按：细体文义，“非玄武之神”与“不足以当之也”实为语意紧密联系的一句，不可断开。

校勘：“岸”字，依民国二十三年版应作“异”。

35. 上有石洞，额大书“明霞洞”，大定辛未题。余勒诗一章。（卷八，第74页，第5行）

当作：上有石洞，额大书“明霞洞，大定辛未题”，余勒诗一章。

按：“明霞洞，大定辛未题”均为刻在石洞上的文字。

36. 经石瓢、清凉甸、聚宝峰，三里，山峰下有道院，亦宋所建上清宫。宫旁，石涧跨朝真、迎仙二桥。（卷八，第74页，第10行）

当作：经石瓢、清凉甸、聚宝峰三里，山峰下有道院，亦宋所建。上清宫宫旁，石涧跨朝真、迎仙二桥。

按：据文义，此处强调山峰下有一道院，这一道院也是宋朝时修建的。

37. 卧未几，道人鸣钟以唤客，於是骈兴复上狮崖，东向顷之，满天霞彩，绚烂映海中，海面尽赤。（卷八，第78页，第2行）

当作：卧未几，道人鸣钟以唤客，于是骈兴，复上狮崖。东向，顷之，满天霞彩绚烂映海中，海面尽赤。

按：骈，聚集，罗列；兴，起。骈兴，这里指都起床。又“绚烂”是“满天霞彩”的谓语。

校勘：“於”字当作“于”。

38. 於是再酌复歌，更为《明崖赋》曰：“闲玩明明崖，日月递来

往，沧波渺无涯，空明绝尘想。”下，憩於老君洞，杨令曰：“可更额为‘犹龙’。”（卷八，第78页，第6行）

当作：于是再酌复歌，更为《明崖赋》曰：“闲玩明明崖，日月递来往。沧波渺无涯，空明绝尘想。”下憩于老君洞，杨令曰：“可更额为‘犹龙’。”

按：“明崖赋”为诗篇之名。据五言诗的特点，“往”字后面的逗号应改为句号。“下”字后逗号断开，不文。

校勘：两“於”字均当作“于”。

39. 复穿黄石洞，游黄石宫，相顾慨伐树者之愚，与造石槲何异。（卷八，第79页，第3行）

当作：复穿黄石洞，游黄石宫，相顾慨伐树者之愚，与造石槲何异？

按：“何异”，有什么不同呢？为古汉语中表疑问的标志词之一。

40. 六一公云，醉翁之意不在酒，在乎山水之间。予谓，兹游又或不专在山水间云。（卷八，第79页，第10行）

当作：六一公云：“醉翁之意不在酒，在乎山水之间。”予谓：“兹游又或不专在山水间云。”

按：行文中直接引用的话，当加引号。

41. 故曰吹万不同，而使其自己也。（卷八，第83页，第9行）

当作：故曰：“吹万不同，而使其自己也。”

按：《庄子》内篇《齐物论》有：“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪？”

校勘：“自己”当为“自己”。

42. 居则念家海上，曾咫尺杖履之阙如。令千载之上，青莲鬼笑，人，犹尚侈谈五岳，岂不诞哉！（卷八，第80页，第6行）

当作：居则念家海上，曾咫尺杖履之阙如，令千载之上，青莲鬼笑人，犹尚侈谈五岳，岂不诞哉！

按：“青莲鬼笑人”，是说会遭到一生足迹遍天下的古人李白的耻笑。

校勘：民国二十三年版，“令千载之上”作“令千载上”。

43. 余靳张子隘者也，而绘化工乎？（卷八，第82页，第8行）

当作：余靳：“张子隘者也，而绘化工乎？”

按：勒，即写，雕刻。“张子隘者也，而绘化工乎”为刻在石上的字。

44. 道士问余以奚从？曰：“从左当观，尽虑陋焉；从右则迂而不可底。且色难左也。”（卷八，第82页，第9行）

当作：道士问余以奚从，曰：“从左当观尽，虑陋焉；从右则迂而不可底。”且色难左也。

按：“从左当观尽，虑陋焉；从右则迂而不可底”，均为道士的话，“色”，指道士说话时的表情。

45. 下为甚，稍得夷旷之坞，多松静而声间，覆数椽之茅，野妇乳儿，视客不异也。（卷八，第82页，第12行）

当作：下为甚，稍得夷旷之坞，多松，静而声间，覆数椽之茅。野妇乳儿，视客不异也。

按：“多松，静而声间、覆数椽之茅”，是对“夷旷之坞”周围环境的描述。

46. 东逾复岭，溯而上，里许径绝，门於石，中空谷人仰，趾渐高而不休，殆百余武，亦崂第一径。（卷八，第85页，第9行）

当作：东逾复岭，溯而上里许，径绝，门于石中空谷。人仰趾渐高而不休，殆百余武，亦崂第一径。

按：“里许”是对“溯而上”的补充说明。“门于石中空谷”，是说在石中空谷处有一个像门的入口。“人仰趾渐高而不休，”是指坡度渐陡，但洞中高度也增加了，因此人不必再曲身低首。

校勘：“於”字应作“于”。

47. 我乘，乃别介者，左师而北行，宿诸途。（卷八，第86页，第2行）

当作：我乘，乃别介者、左师而北行，宿诸途。

按：“我”所别之人有“介者”和“左师”，“北行”的主语应该是“我”。

48. 余至墨数月，儿道以崂山之游。请余曰：“未也。”夫游以时，亦以侣气。肃风烈，非登高所宜，且无与偕者。（卷八，第87页，第3行）

当作：余至墨数月，儿道以崂山之游请。余曰：“未也。夫游以时，亦以侣，气肃风烈，非登高所宜，且无与偕者。”

按：按新世纪版标点，“曰”字之主语是“儿道”，而非“余”，显然与文意不符，且“曰”之后的内容应包括“未也”以下的全部内容，即“未也”的原因。

49. 宿於“皆山堂”。左轩自“皆山堂”南行半里，得白沙河产鱼，大类雁宕香鱼，盖溪水与海水交而产者。（卷八，第88页，第10行）

当作：宿于皆山堂左轩，自皆山堂南行半里得白沙河。产鱼，大类雁宕香鱼，盖溪水与海水交而产者。

按：“左轩”是指皆山堂的左轩，若按此文标点，“左轩自‘皆山堂’南行半里，得白沙河产鱼”，混乱不可解。“皆山堂”在此非引用，也非强调，不需加引号。

校勘：“於”字应作“于”。

50. 时蓝友以一马先，山半舍马，而从曲折崎岖，时隐时见。下望之，若唐李将军画，寸马豆人矣。（卷八，第88页，第14行）

当作：时蓝友以一马先，山半舍马而徒，曲折崎岖，时隐时见，下望之，若唐李将军画寸马豆人矣。

按：“舍马而徒”，指因山路陡峭，不骑马而徒步行走。“若唐李将军画寸马豆人矣”，即好像唐李思训父子画中的“寸马豆人”。

校勘：依民国二十三年版“从”应作“徒”。

51. 北折岑碑，大书“海上第一名山”。（卷八，第89页，第2行）

当作：北折，岑碑大书“海上第一名山”。

按：“北折”即向北折。岑，本义为小而高的山。岑碑，指刻写“海上第一名山”几个字的石碑原本就是一座小山。

52. 忽山少洼，以石蔽之，中开，名曰“劈石”，岭陟其巅，眼界骤宽，山与海交，海与天接，上下一色，似净琉璃。（卷八，第90页，第4行）

当作：忽山少洼，以石蔽之，中开，名曰劈石岭。陟其巅，眼界骤宽，山与海交，海与天接，上下一色，似净琉璃。

按：若作“岭陟其巅”，令人费解。据文意此处实为“劈石岭”。“陟其巅”即上到劈石岭之顶。

53. 问之云，相传七世矣。（卷八，第93页，第2行）

当作：问之，云：“相传七世矣。”

按：“云”此处为说的意思，“相传七世矣”，是被问者的答语。

54. 崂之奇尚有太清、巨峰诸胜。以路遥不及往，然已得十之六七矣。（卷八，第93页，第5行）

当作：崂之奇尚有太清、巨峰诸胜，以路遥不及往，然已得十之六七矣。

按：如在“巨峰诸胜”之后句断，则上下文缺乏呼应。

55. 然古称安期、羨门皆在东海，则是武之东游。夫亦以山水奇绝，素称神仙窟宅，而顗一遇之耳。（卷八，第93页，第7行）

当作：然古称安期、羨门，皆在东海，则始、武之东游，夫亦以山水奇绝，素称神仙窟宅，而颺一遇之耳。

按：“始、武”即秦始皇、汉武帝。“夫亦以山水奇绝”以下几句，是“始、武之东游”的原因。

校勘：依民国二十三年版“是”字应作“始”，“顗”应作“颺”。

56. 岂仙灵不怪而驱。此二鳌示怪也？亦奇矣。（卷八，第93页，第10行）

当作：岂仙灵不怪而驱此二鳌示怪也？

按：仙灵所驱的对象是“二鳌示怪”。

57. 且震旦水皆东壑，於海登莱悬出海中，返逆而西，皆崂山之砥柱盘礴，故外耸而中洼耳。无崂山则无登莱矣。（卷八，第93页，第11行）

当作：且震旦水皆东壑于海，登、莱悬出海中，返逆而西，皆崂山之砥柱盘礴，故外耸而中洼耳。无崂山则无登、莱矣。

按：“震旦”旧指中国，“水皆东壑于海”是谓水都东流到海，登、莱二地即今山东半岛，故称“悬出海中”。

校勘：“於”当作“于”。

58. 峻甚难置足。旧记“称垂木阶以登者”，入洞由右壁升三层若阁，上有窗，容日光照，洞内空明。（卷八，第95页，第12行）

当作：峻甚，难置足，旧《记》称“垂木阶以登”者。入洞，由右壁升三层，若阁。上有窗容日光，照洞内空明。

按：“记”作为书名宜加书名号。

59. 山北麓海湍，穷凿山标之石，险极，犹有径。（卷八，第96页，第7行）

当作：山北麓，海湍穷凿山标之石，险极，犹有径。

按：“海湍”为“穷凿山标之石”的主语，不可从中分开。

60. 步至华表坐仙台，遥瞻巨峰，月甫上，峰顶诸峰，历历幻作五城十二楼。（卷八，第97页，第12行）

当作：步至华表，坐仙台，遥瞻巨峰，月甫上峰顶，诸峰历历幻作五城十二楼。

按：“步”、“坐”，为连续的动作，两句不宜合在一起。“月甫上峰顶”，之月亮刚刚升上峰顶；而“历历幻作五城十二楼”的则是“诸峰”。

61. 余有记，不记，殆类是矣。客曰：记居亦不可少也，记游诚如子言，亦不可不先也，遂许余记游……（卷八，第100页，第12行）

当作：余有记，不记殆类是矣。客曰：“记居亦不可少也，记游诚如子言，亦不可不先也。”遂许余记游。

按：“殆类是矣”为“不记”的宾语，不宜断开。“客曰”之后的内容须置于引号之内，“遂许余记游”则非客所言。

62. 於是作谢中贵人诗。游一。（卷八，第101页，第9行）

当作：于是作《谢中贵人诗》，游一。

按：“谢中贵人诗”为诗歌篇名，应加书名号。

校勘：“於”当作“于”。

63. 歌出太白横江词，余用歌之助青山恨。游七。（卷八，第105页，第15行）

当作：歌出太白《横江词》，余用歌之助青山恨。游七。

64. 道士顶礼焚香，读玉皇经者，颇足耳而目也。（卷八，第108页，第10行）

当作：道士顶礼焚香，读《玉皇经》者，颇足耳而目也。

按：《玉皇经》：道教经典。全称《高上玉皇本行集经》。

65. 释其所谓诸劳者，从北道，耸然特表者，是不曰劳。曰鹤，以山之间有洞类鹤也。竟鹤之同余游者，为纪二秀才及善谈方外事、庄老

生。(卷八,第101页,第10行)

当作:释其所谓诸劳者,从北道耸然特表者,是不曰劳,曰鹤。以山之间有洞类鹤也,竟鹤之。同余游者为纪二秀才及善谈方外事庄老生。

按:据汉语习惯,“从北道”不能单独使用。“不曰劳,曰鹤”类似于现代汉语的“不是……而是”。“竟鹤之”之“鹤”,名词动用,即以“鹤”命名之意。“庄老生”为同游者之名,“方外事”是说明其特点的修饰语。

校勘:“谈”字,民国二十三年版作“谭”。

66. 侍御雄於酒,坐中惟秀才能执鞭佐十分一,余与庄生皆避三舍然。随其大小局以任,初不为限,竟亦无弗酒者,且曰,此太平宫也。兴言济下,风去台空,水流不流,今不太平之饮,其谓太平何!(卷八,第102页,第13行)

当作:侍御雄于酒,坐中惟秀才能执鞭佐十分一,余与庄生皆避三舍。然随其大小局以任,初不为限,竟亦无弗酒者。且曰:“此太平宫也。兴言济下,风去台空,水流不流,今不太平之饮,其谓太平何?”

按:“然”,此处表转折。“其谓太平何”为反问句。

校勘:依民国二十三年版,“风”应作“凤”。“凤去台空”,李白《登金陵凤凰台》有“凤去台空江自流”。“於”当作“于”。

67. 向前达一折,险于一折,俗呼为折中倒溜者,余谬认为如急流义,能令人故退之,是曰倒。(卷八,第107页,第10行)

当作:向前达,一折险于一折,俗呼为“折中倒溜”者。余谬认为如急流义,能令人故退之,是曰“倒”。

按:文中显然是“一折”与“一折”作比较,故“一折险于一折”实为一句。“折中倒溜”是对俗语的引用。

68. 客颇以为是,因减游兴。余复为言振客曰:“行百里半九十,末路固从来不易,既幸而至此,虽欲不百里不可得,且有招余于昆仑头者,聊试一仰首焉,巨峰在目矣。”(卷八,第108页,第1行)

当作:客颇以是故减游兴,余复为言振客曰:“行百里半九十,末路固从来不易。既幸而至此,虽欲不百里不可得。”且有招余于昆仑头者,聊试一仰首焉,巨峰在目矣。

按：“是故”，这个原因。余“振客”之言只包括“行百里半九十”至“虽欲不百里不可得”几句。

校勘：依民国二十三年版无“为”字，“因”字作“故”。

69. 逾年而母考终命，衰号而告之曰：“母无，谓是弃儿去也。前之不死以有母在，今何爱焉！吾义也，吾义也。盖生事既毕而死，事方来也，竭诚、尽体，竭志大事，葬不厌速，既葬，则死之其所。”遗命：厚亲戚、宗族，训妇子者，累累预书於纸……（《附录》，第111页，第2行）

当作：逾年而母考终命，衰号而告之曰：“母无，谓是弃儿去也。前之不死以有母在，今何爱焉？吾义也！吾义也！盖生事既毕，而死事方来也。”竭诚尽体，竭志大事，葬不厌速。既葬，则死之其所。遗命厚亲戚宗族，训妇子者，累累预书于纸。

按：据文义，文中王曦如之言应止于“而死事方来也”。“遗命”之后的内容非王曦如之原话。“吾义也”表感叹。

校勘：依民国二十三年版，“尽体”应作“尽礼”。“於”当作“于”。

70. 死者臣道然也，耻不死者非独臣道然也？（《附录》，第111页，第8行）

当作：死者，臣道然也；耻不死者，非独臣道然也？

按：“……者……也”在古汉语中作为固定的判断句，古文中“者”字之后应用逗号断开。“死者，臣道然也”与“耻不死者，非独臣道然也？”句式上相同，句意相反。

71. 斯志也。迹其本末纲领，而先生之隐痛於中者，不亦深切著明乎哉！（《附录》，第111页，第14行）

当作：斯志也，迹其本末纲领，而先生之隐痛于中者，不亦深切著明乎哉！

按：“斯志也”为“迹其本末纲领”之主语。

校勘：“於”当作“于”。

标点符号是辅助文字、记录语言的符号，是书面语的有机组成部分，用来表示停顿、语气以及词语的性质和作用。今人句读古人文字，

固有可断可不断的之处，这方面不应该苛求。但有时当断不断、不当断而断，却会影响读者对文义的理解。标点虽小，关系重大。本文是从因典章制度理解有误产生的标点错误、因对古汉语语法词义理解有误出现的标点错误和一般的标点错误三个方面入手，对新世纪版《崂山志》点校本中存在标点失误予以说明。其中第一方面标点失误 20 多处，本文从中选取了较为典型的 17 处；第二方面标点失误约 130 多处，本文从中选取了较为典型的 94 处；第三方面的标点失误约 230 多处，本文选取了较为典型的 71 处。同时与民国二十三年版《崂山志》加以参照，对两者的不同之处作了简要的校勘说明。

附录二

黄孝纾与崂山之因缘^①

一

在20世纪青岛和崂山的历史上，曾有过一位才华横溢的全才人物，他就是黄孝纾先生。他的诗词文章、绘画、书法，均达到了很高的造诣，有“三绝”之誉，他在古文献学、版本目录学、古典文学、文字学、金石学及文物鉴定等领域也有相当高的造诣，受到时辈雅重，享誉学林。更为重要的是，他从13岁随父定居青岛，1934年任教于青岛山东大学，一直到1964年去世的几十年间，除1924—1934年的10年寓居上海，抗战前后山东大学迁校、解散的八九年移居北京，约有30年的时间，都是在青岛度过；而他以一人之力完成的，包括诗、词、文3卷、280余篇的《崂山集》^②，以及他对崂山的那一份深情，在古今热爱崂山的文化名人中，可谓独一无二。但令人感慨的是，今天已经很少有人知道黄孝纾这个名字，不仅老百姓，就是国内的学术界，了解黄孝纾的人也已经不是很多。笔者在知道这些情况之后，甚为震惊——一个如此杰出的人物，难道这样容易就被遗忘了吗？近来随着对黄先生进一步深入的了解，又增添了许多惆怅感慨。作为生活在青岛的一名学者，深感有责任向今天的学术界，乃至一般的读者、游客介绍黄孝纾先生。

① 收入《崂山研究》第一辑，中国海洋大学出版社2006年版，第135—142页。

② 黄孝纾的《劳山集》收文13篇，诗138首，词137首，全部为歌咏崂山的篇章。该书在国内只有抄本，影印本见于台湾《近代中国史料丛刊》二编第0038号。

本文拟就笔者所见，简要考察黄孝纾先生的家世、生平，并略述他与崂山的因缘，希望能对崂山文化的研究起到抛砖引玉的作用。

二

黄孝纾，福建省闽侯县（今福州市）人，其父黄曾源（1857—1935），字石荪，号槐癭。清末进士，光绪六年（1879）授翰林，曾任监察御史，因耿直敢谏，受权贵排挤，外放徽州知府，后调至山东，任青州知府，两任济南知府，居官颇有政声。宣统退位（1912）后，举家迁居青岛，寓居湖南路51号。黄曾源学识渊博，诗文兼擅，非常注意对子女的教育。他移居青岛时，就带有《四部丛刊》等古籍万余卷。其藏书占了一层楼，并被命名为“潜志堂”^①。这为黄孝纾兄弟幼年学习提供了极好的条件。但他到青岛不久，便患偏瘫，后迫于生计，不得不变卖旧宅还债。1935年，黄曾源在青岛病逝，夫人支氏带领子女迁居至观海二路3号。

黄孝纾生于1900年，字公渚、颀士，号翊庵，翊厂，别号霜腴、辅唐山民、灌园客、沅社词客、天茶翁等。黄孝纾从小受到良好的家庭教育，在经学、考据、训诂、书画和诗词等方面，均显示出过人的天赋，有“岭南才子”之誉，与弟黄孝平、黄孝绰并称“江夏三黄”，兄弟三人著有《黄氏三兄弟骈俪文集》。黄孝平（1902—1986），字君坦，号叔明，长于辞章之学，曾与夏枝巢、许宝蘅、叶恭绰、章士钊、郭风惠、汤用彤、张伯驹等近百位一流学者结“稊园诗社”。北洋政府时期，在教育、财政、司法等部，和青岛特别市卫生局等处任职，还任日伪临时政府实业部参事兼工商局长等职。抗战胜利后赋闲，新中国成立后，在人民文学出版社做校勘古籍工作，1961年9月被聘为中央文史研究馆馆员，1986年病故。著有《清词纪事》、《词林纪事补》、《宋诗选注》、《清词选注》（与张伯驹合注）、《续骈体文苑》、《校勘绝妙好词笺》等，还校点过朱彝尊《静志居诗话》（人民文学出版社1990年版）。

^① “潜志堂”与黄曾源的近邻，也是亲家刘廷琛的“潜楼”，及于式枚的“潜史楼”，在当时的青岛并称“三潜”藏书楼。

黄孝纾的少年时代，在青岛度过，他自称“少长山麓（笔者按：指崂山），日对三标、石门诸峰”^①。1924年，黄孝纾移居上海。当年冬天，著名藏书家刘承干（1882—1963）在家乡浙江省湖州市南浔镇“购地二十亩，斥金十二万”^②，历经五年建成了嘉业堂藏书楼。嘉业堂十几年来收集的数万卷图书^③，需要专业人士进行整理，黄孝纾接受了刘承干之聘，在1924—1934年的11年里，为刘承干主持嘉业堂，得以博览群书，亲见各种宋元珍本，特别是大量的明清刻本，为他的版本目录学打下了扎实的基础。由于南浔距上海只有200里之遥，刘承干本人也长期住在上海，这11年间，黄孝纾在完成嘉业堂工作之余，常常参与上海的文士集会活动，同时还在上海南洋公学、上海暨南大学兼任教职。

其间他从一代宗师陈三立受业，学习古典诗词，并得到词学大师况周颐的指点。与陈三立（1852—1937）、朱祖谋（1857—1931）、潘飞声（1858—1934）、夏敬观（1875—1953）、吴昌硕（1844—1927）、诸宗元（1875—1932）等老一辈诗人词家雅集，以诗酒相酬唱。1930年，与夏敬观等在上海结成沅社，作诗填词，活跃于文坛。沅社每月一会，参与者有朱祖谋、潘飞声、林葆恒（1872—？）、杨铁夫（1869—1943）、冒广生（1873—1959）、叶恭绰（1881—1968）、郭则沅（1882—1947）、陈方恪（1891—1966）、赵尊岳（1897—？）、龙榆生（1902—1966）等29人，前后集会20次，填词284阕，直至1931年朱祖谋去世，才告一段落。

1932年11月15日，由陈贻一任总编纂的《青鹤》杂志创刊于上海。这是一份同人刊物，依照陈贻一的说法“本志之作、新旧相参。颇思于吾国固有之声名文物，稍稍发挥，而于世界思想潮流，亦复融会贯通”^④。而从杂志后来的实际情况来看，其“主要成分将为国学谋硕果

① 黄孝纾：《劳山集·东海劳歌》自序，1962年油印本。

② 黄孝纾：《吴兴刘氏嘉业堂藏书记略·纪建筑》，《青鹤》第2卷第12期。

③ 刘承干的藏书生涯始于1911年，到1924年嘉业堂建成的十几年是他藏书业的兴起阶段。

④ 陈贻一：《本志出世之微旨》，《青鹤》一卷一期，1932年11月5日。

之存”^①。杂志创刊号首页还列出了105位“特约撰述”，其中包括陈衍（1856—1937）、章太炎（1869—1936）、丁福保（1874—1952）、于右任（1879—1964）、章士钊（1881—1973）、黄节（1873—1935）、冒广生、夏敬观、袁思亮（1881—？）、傅增湘（1872—1949）、叶恭绰、潘飞声、刘承干、蒋维乔（1873—1958）、钱基博（1887—1957）等老一代名流，而黄孝纾、黄孝平兄弟年辈虽晚，却都名列其中。

陈赣一（1892—1953）出身于名门望族江西新城陈氏，自己又兼擅诗画，在当时极具号召力，与他共同编辑《青鹤》的也大都是世家之后、才力超群者。其中李宣龚（1876—1953）、夏敬观、袁思亮、冒广生、叶恭绰、汤漪（1882—1942）、黄孝纾、章士钊等人，与他交往尤为密切。从《青鹤》所登的“鬻文润例”可知，陈赣一的卖文价格是碑传300元，序记、寿序200元，题跋20—30元。夏敬观、黄公渚、杨云史（1876—1942）跟他一样。按照当时的惯例，骈文的价格还要加倍。而黄孝纾的骈文在当时也是一流的，近现代著名词论家冯煦（1834—1927）把他与李详（1858—1931）、孙德谦（1859—1935）视为骈文三大家；钱基博《现代中国文学史》（增订本，1936年世界书局出版）所谓骈文四大家，则是在这三人之外，又增加了刘师培。陈柱（1890—1944）《四十年来吾国之文学略谈》（1936年交通大学出版），全书分五章，在“骈文”、“诗”和“词”三章中，也都有专门的篇幅论及黄孝纾。夏敬观1931年2月刊行的《汉短箫铙歌注》，就是由黄孝纾作序。

黄孝纾的画也颇受时人重视，30年代初，陈赣一江西故宅在战乱中被毁后，曾请汤涤（1878—1948）、夏敬观、黄公渚三人“各为一图，以记哀思”，后来黄孝纾与夏敬观、陈赣一还曾出售合作扇面，并与当时著名的国画家汤涤、陈曾寿（1877—1949）、夏敬观、叶恭绰、黄宾虹（1865—1955）等组成上海“康桥画社”，历年举办画展，受画界好评。可见他不仅在当时文坛享有盛名，在书画界也有很高的地位。

1934年，嘉业堂盛极转衰，刘承干开始零星卖书。在这种情况下，黄孝纾回到了离别10年的青岛，任青岛山东大学中文系教授、系主任，

① 汤漪：《青鹤别叙》，《青鹤》一卷一期，1932年11月5日。

讲授古典诗文，与闻一多、梁实秋、黄敬思、张煦、洪深等知名教授为同事。黄孝纾讲课，注重古文写作和作诗填词的实践活动，受到学生好评。

1936年1月，山东军阀韩复榘借故将山东省协助山东大学的经费每月减为15000元（原为每月30000元），学校陷入困境，1936年3月，校长赵太侔愤而辞职。7月9日，教育部下令由林济青来校代理校长。林济青曾任私立齐鲁大学教务长兼代理校长，时任山东省府委员。此人官气十足，政客军阀作风严重，引起一部分教师的不满，加上国难当头，时局动荡，一些知名教授相继离校，黄孝纾也在此时离开山东大学而移居北京。

1937年，原沭社成员郭则沅移居北京结瓶花簪词社，黄孝纾与关赓麟（1880—1962）、夏孙桐（1857—1941）等成为该社中坚。一些文章称黄孝纾曾任北京大学（一度任北京艺专校长）、北京师范大学教授，当即在这一时期。

1946年春天，山东大学在青岛复校，赵太侔再次出任校长。他到任后，立即通过多种渠道聘请了包括原山东大学教授在内的一批知名学者，黄孝纾也在被聘之列，与他同时被聘的还有朱光潜、老舍、游国恩、王统照、陆侃如、冯沅君、丁山、赵纪彬、杨向奎、萧涤非、丁西林、杨肇嫔、童第周、曾呈奎、王普、郭贻诚、王恒守、李先正、刘遵宪、朱树屏、严效复、杨宗翰、郑成坤、李士伟、沈福彭等一批名人。^①从此以后，黄孝纾再未离开过青岛。但是对于黄先生在以后10余年里的相关事迹，现在我们知道并不多。故只能仅就笔者所知，略述于下。

1946年以后，作为山东大学的教授，黄孝纾先生享有较高的待遇，据有些资料介绍，他当时每月的学术研究补助费为5万元，同赵太侔、王统照、杨向奎、童第周、曾呈奎、何作霖、李文庵、陈瑞泰等教授一样。^②50年代以来，他还担任过青岛市政协第二届（1959年5月至

^① 这些学者除朱光潜、游国恩因客观原因未能应聘，老舍应聘后因赴美未能到校外，其余均于1946—1947年先后到校，分别担任各系教授，有的兼任院系负责人。

^② 李彦英、毋嘉平：《著名校友丁观海》，《山东大学报》2004年2月28日，第6版，总第1545期。

1963年10月)与第三届(1963年10月至1966年4月)委员和常委、山东省美协会员、青岛市文联常委等。

青岛大学教授郭同文先生回忆说:“五十年代中期,我在文学馆教室听他讲《中国文学史》课,他是最敬爱的老师。精通韵律,喜吟诵,在课堂上评赏名章佳句,把原作之妙趣神韵表达得活灵活现,深受学生欢迎。”^①大约在40年代,他还与潘天寿、俞剑华、王雪涛、李苦禅等画家共同举办过画展,受到好评。

1962年8月,山东省文联、山东省美协和青岛市文联联合邀请了京、沪、宁、鲁四地数十位著名画家在青岛召开中国画风格讨论会,黄孝纾与另外七位画家合作完成了一幅《秋光图》,画中包括了王个簃的桂花,孙雪泥的鸡冠花,江寒汀的花枝红果,关友声的礪石,王天池的风仙花,王企华的菊花,于希宁的竹子,黄孝纾的题诗和跋语。诗曰:“脩脩凤尾偃奇礪,黄菊披离独傲霜,自是一年秋光好,百花齐放占年芳。”另有跋语:“壬寅夏遣暑青岛,雪泥、个簃、寒汀、友声、企华、希宁、天池合写,翊庵题。”这幅国画有幸被保留下来,2005年,山东一批老书画家传看之后,感慨颇深。^②

1958年秋,山东大学的主体部分迁往济南,黄先生因身体不好,且喜爱崂山风景,仍留在青岛从事古典文学研究,并指导古典文学研究生。黄先生精通文物字画,当年常为博物馆和一些民间收藏者鉴定,这本是尽己之长,助人为乐之举,没想到在20世纪60年代初的“四清运动”中,却被诬以莫须有的罪名。1964年,黄先生以64岁高龄前往济南接受批判,会后即自缢身亡。

三

黄孝纾先生身后留下的著作,计有《欧阳永叔文选注》(商务印书馆1933年版,收入《万有文库》第一集0820)、《翊厂文稿》六卷

① 郭同文:《半生执教海大园——三个年代都在文学馆执教的著名文学史家黄公渚》,《碧海扬帆——大师辈出海大园》,中国文联出版社2003年版。

② 常诚:《〈秋光图〉与画坛的一次雅集》,《大众日报》2005年12月2日《大众书画版》。

(1935年铅印,陈三立题签,后收入台湾《近代中国史料丛刊》一编0726)、《匊厂词乙稿》(线装1册,民国间排印本,经海楼丛刻之一)、《楚辞选》(与陆侃如、高亨合著,中华书局1957年版)、《欧阳修词选译》(作家出版社1958年版)、《崂山集》(诗歌部分有1952年印本、词部分有1962年油印本,后收入台湾《近代中国史料丛刊》二编0038)等。此外,他选注的《玉台新咏》、《周秦金石文》、《两汉金石文》、《三苏文》、《黄山谷诗》、《司马光文》、《钱谦益文》、《晋书》等8种普及性著作,收入王云五、朱经农主编的《学生国学丛书》,该丛书由商务印书馆于1926—1948年陆续出版,该丛书共收文学类选注本56种,黄先生的著作占到了总数的七分之一。他的《天问达诂》亦有写本印本行世。

由于酷爱崂山山水,黄孝纾不仅有“辅唐山民”(崂山一名辅唐山)的别号,而且他每年都要数次去崂山游览,以画笔描摹崂山美景,完成了百幅崂山山水画。《劳山集》一书则是他歌咏礼赞崂山的文学创作集,该书主要描写崂山的自然美景,分为诗、词、文三部分,各部前皆有题词,题词作者有叶恭绰、瞿宣颖、龙元亮、许宝衡、夏仁虎、王琴希、朱西溪、吴则虞等著名词人和学者。正文系据作者手稿影印。篇后有黄云眉、张伯驹等人的评语。据书末王则潞跋,本书有文13篇,诗137首,词135首。其中词作部分叶恭绰的题词称:“综读全卷,以一人之词,遍咏一山之胜,至百十阕,昔人无是也。”又说:“余诵古人之词,至万余首,不得不推此为苍头异军,不但于沅社拔戟,自成一队而已,山水有灵,定惊知己。”龙元亮题词也称赞:“并世词流,允推独步矣。……以唐宋歌儿传唱之杂曲,写万壑千岩之胜境,千年来。无若兹集之富艳精工者,名山馨业,传后无疑。”均对一百余首词作称赞有加,评语也甚为中肯。词虽有一千多年的历史,但是这种体裁本是以表现男女艳情为本色,所谓“词为艳科”。千余年来,摹写山水美景的词作并非没有,只是很少有人以百余首词作集中表现一山一水之神韵,至于偏处海隅的崂山,与五岳等名山相比,向来不甚为文人学士所关注,像黄孝纾先生这样,对崂山一往情深,以数百首诗、词、文,专咏其胜迹幽奥,写其灵气精神,更是不仅前无古人,而且至今也无来者。

黄先生生前曾有完成《清词纪事》、《三唐诗品》、《中国词史》、

《魏晋南北朝文学史》等书稿的学术计划，而讴歌海上名山，为崂山继续写诗作画也是他最大的愿望之一。遗憾的是，着意颠倒黑白的政治运动，使他过早地离开了人世，这是中国学术界的憾事，也是崂山的憾事！古人云：“往者不可谏，来者犹可追。”（王羲之《与会稽王笺》）我们的确已无法去改变历史，但是在今天的崂山文化研究，乃至中国文化研究中，充分关注黄公渚这位杰出的学者、诗人和画家，重新认识这位崂山的千古知己，珍惜他留给我们的这一份文化遗产，却是我们能够做到而没有做的。笔者愿尽绵薄之力，做一些力所能及的工作，也希望热爱崂山的中外人士，能更多地了解黄公渚先生。

主要参考文献

著作

- (清)阮元校刻：《十三经注疏》，中华书局 1987 年版。
- 上海国学社辑：《诸子集成》，上海书店 1986 年影印本。
- 《文渊阁四库全书》，上海古籍出版社 2003 年版。
- (清)董诰等编：《全唐文》，中华书局 1983 年影印本。
- (汉)司马迁：《史记》，中华书局 1992 年版。
- (汉)班固等：《汉书》，中华书局 1992 年版。
- (晋)陈寿：《三国志》，岳麓书社 1992 年版。
- (宋)范曄等：《后汉书》，中华书局 1993 年版。
- (唐)房玄龄等：《晋书》，中华书局 1974 年版。
- (梁)沈约：《宋书》，中华书局 1974 年版。
- (梁)萧子显：《南齐书》，中华书局 1983 年版。
- (唐)姚思廉：《梁书》，中华书局 1983 年版。
- (唐)姚思廉：《陈书》，中华书局 1982 年版。
- (北齐)魏收：《魏书》，中华书局 1984 年版。
- (唐)李百药：《北齐书》，中华书局 1983 年版。
- (唐)令狐德棻等：《周书》，中华书局 1983 年版。
- (唐)长孙无忌等：《隋书》，中华书局 1994 年版。
- (唐)李延寿：《南史》，中华书局 1975 年版。
- (唐)李延寿：《北史》，中华书局 1974 年版。
- (后晋)刘昫：《旧唐书》，中华书局 1975 年版。
- (宋)欧阳修、宋祁等：《新唐书》，中华书局 1975 年版。
- (元)脱脱等：《宋史》，中华书局 1977 年版。
- (清)张廷玉等：《明史》，中华书局 1974 年版。

赵尔巽、柯劭忞等：《清史稿》，1977年版。

（宋）司马光：《资治通鉴》，中华书局1987年版。

《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

《藏外道书》，巴蜀书社1992年版。

牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟：《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社1991年版。

胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·仙学》，社会科学文献出版社1999年版。

胡孚琛：《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》，人民出版社1991年版。

《全真道文化丛书》，包括白如祥辑校《王重阳集》、《谭处端刘处玄王处一郝大通孙不二集》，赵卫东辑校《马钰集》、《丘处机集》，齐鲁书社2005年版。

张绪通著，李刚等译：《大道》，巴蜀书社1994年版。

任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版。

任继愈主编：《中国道教史》，中国社会科学出版社2001年版。

卿希泰主编：《中国道教史》（修订本）第一卷，四川人民出版社1996年版。

李养正：《道教概说》，中华书局1989年版。

李养正编著：《新编北京白云观志》，宗教文化出版社2003年版。

饶宗颐：《中国宗教思想史新页》，北京大学出版社2000年版。

柳存仁：《道教史探源》，北京大学出版社2000年版。

汤一介：《魏晋南北朝时期的道教》，陕西师范大学出版社1988年版。

傅勤家：《中国道教史》，上海文化出版社1989年影印本。

许地山：《中国道教史》，华东师范大学出版社1997年版。

金正耀：《中国的道教》，商务印书馆1996年版。

南怀瑾：《中国道教发展史略》，复旦大学出版社2007年版。

陈国符：《道藏源流考》，中华书局1963年版。

葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社1987年版。

詹石窗：《道教文学史》，上海文艺出版社1992年版。

詹石窗：《道教文化十五讲》，北京大学出版社2003年版。

陈恒编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版。

孙以楷主编，陆建华、沈福顺等著：《道家与中国哲学·魏晋南北朝卷》，人民出版社2004年版。

〔日〕福井康顺等监修，朱越利等译：《道教》，上海古籍出版社1992年版。

〔法〕安娜·塞德尔著，蒋见元、刘凌译：《西方道教研究史》，上海古籍出版社2000年版。

- 王叔泯：《列仙传校笺》，中华书局 2007 年版。
- 李晟：《仙境信仰研究》，巴蜀书社 2010 年版。
- 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社 1987 年版。
- 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版。
- 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，商务印书馆 2007 年版。
- 陈鼓应：《管子四篇诠释——稷下道家代表作解析》，商务印书馆 2006 年版。
- （汉）河上公著，王卡点校：《老子道德经河上公章句》，中华书局 1997 年版。
- 刘蔚华、苗润田：《稷下学史》，中国广播电视出版社 1992 年版。
- 胡家聪：《稷下争鸣与黄老新学》，中国社会科学出版社 1998 年版。
- 熊铁基：《秦汉新道家》，上海人民出版社 2001 年版。
- 陈樱宁：《道教与养生》，华文出版社 1989 年版。
- 俞理明：《〈太平经〉正读》，巴蜀书社 2001 年版。
- 孟乃昌：《周易参同契考辩》，上海古籍出版社 1993 年版。
- 萧汉明、郭东升：《周易参同契研究》，上海人民出版社 2001 年版。
- 楼宇烈等主编：《中外宗教交流史》，湖南教育出版社 1998 年版。
- 钱穆：《先秦诸子系年》，商务印书馆 2001 年版。
- 陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，三联书店 2001 年版。
- 王利器：《盐铁论校注》，中华书局 1992 年版。
- 李学勤：《李学勤集》，黑龙江教育出版社 1989 年版。
- 江林昌：《中国上古文明考论》，上海教育出版社 2005 年版。
- 郭沫若：《十批判书》，东方出版社 1996 年版。
- 王闳森、唐致卿主编：《齐国史》，山东人民出版社 1992 年版。
- （宋）洪迈著，孔凡礼点校：《容斋随笔》，中华书局 2005 年版。
- 蒙文通：《蒙文通文集》第一卷《古学甄微》，巴蜀书社 1987 年版。
- 〔英〕李约瑟：《中国之科技与文明》第十四册，台北商务印书馆 1982 年中译本。
- 唐长孺：《唐长孺社会文化史论丛》，武汉大学出版社 2001 年版。
- 余嘉锡：《四库提要辨证》，中华书局 1980 年版。
- 步近智、张安奇：《顾宪成、高攀龙评传》，南京大学出版社 1998 年版。
- 杨曾文：《中国佛教史论》，中国社会科学出版社 2002 年版。
- 蒋维乔：《中国佛教史》，团结出版社 2005 年版。
- 杜继文：《佛教史》，江苏人民出版社 2006 年版。
- （明）黄宗昌：《崂山名胜志略》，清嘉庆十三年（1808）刻印本。
- （明）黄宗昌：《崂山志》，即墨黄敦复堂出版，民国二十三年（1934）版。

（明）黄宗昌：《崂山志》，台北文海出版社 1961 年版，沈云龙主编《中国名山胜迹志》第二辑。

（明）黄宗昌：《崂山志》，《藏外道书》第十九册，巴蜀书社 1992 年版。

（明）黄宗昌著，刘洵昌点校，王诵亭注释：《崂山志》，香港新世纪出版社 2003 年版。

（明）黄宗昌：《崂山志》线装本，据即墨市档案馆所藏手抄本影印，2007 年即墨黄氏后人整理刊印的《即墨黄氏藏书》之一。

（明）黄宗昌：《疏草三卷附录一卷》，清代康熙刻本，北京出版社 2000 年版。

中国人民政治协商会议即墨市委员会：《明兵部尚书黄嘉善》，即墨印刷厂内部印刷，2007 年。

即墨黄氏（城里族）第九次族谱增修联络处：《浦江县名宦录》，内部印刷，2007 年。

即墨黄氏（城里族）第九次族谱增修联络处：《敦雅堂诗文集》，内部印刷，2007 年。

即墨黄氏（城里族）第九次族谱增修联络处：《黄氏诗钞》上、中、下卷，内部印刷，2007 年。

中国人民政治协商会议即墨市委员会：《含章馆诗集》，即墨印刷厂内部印刷，2007 年。

（清）黄肇颢：《崂山续志》，山东省地图出版社 2008 年版。

周至元：《游崂指南》，即墨黄敦复堂出版 1934 年版。

周至元：《崂山名胜介绍》，山东人民出版社 1959 年版。

周至元：《崂山志》，齐鲁书社 1993 年版重印增补本，即墨印刷厂内部印刷，2007 年。

周至元：《周至元诗文选》，即墨印刷厂，1999 年。

周至元：《周至元崂山名胜画册》，《青岛画报》，2004 年。

周至元：《崂山志》，即墨印刷厂内部印刷，2007 年。

周至元：《崂山名胜古迹介绍》，内部印刷，2006 年。

周至元：《懒云诗存·天籁集》，此书正在整理出版中。

即墨市史志办公室：《即墨县志》（同治版），中国和平出版社 2005 年版。

即墨黄氏（城里族）第九次族谱增修联络处：《即墨黄氏族谱》，内部印刷，2007 年续修。

《山东即墨周氏族谱》，内部印刷，1990 年增修。

山东省历史研究所编：《山东省志资料》第二辑，山东人民出版社 1962 年版。

即墨市政协文史资料委员会编：《即墨文史资料》第十二辑，2002 年。

安作璋、王志民主编，李伯齐、王琳、任怀国著：《齐鲁文化通史·魏晋南北朝卷》，中华书局 2004 年版。

高明见：《道教海上名山——东海崂山》，宗教文化出版社 2007 年版。

任颖后：《崂山道教史》，中央编译出版社 2009 年版。

崂山文化研究会：《崂山研究》第一辑，中国海洋大学出版社 2006 年版。

崂山文化研究会：《崂山研究》第二辑，中国海洋大学出版社 2008 年版。

青岛市史志办公室编：《青岛市志·崂山志》，新华出版社 1999 年版。

崂山县志编纂委员会编：《崂山县志》，青岛出版社 1990 年版。

王桂云：《游览崂山闻人志》，方志出版社 2010 年版。

周宗颐：《太清宫志》，高明见《道教海上名山——东海崂山》，宗教文化出版社 2007 年版。

赵浦根、朱亦：《山东寺庙塔窟》，齐鲁书社 2002 年版。

清乾隆《泰安县志》。

崂山史志办公室编：《崂山志》（稿本）。

论文

卿希泰：《百年来道教研究的回顾与展望》，《四川大学学报》2006 年第 4 期。

丁培仁：《1996—2000 年国内道教研究成果综述》，《社会科学研究》2002 年第 1 期。

李养正：《太平经与早期道教》，《道协会刊》1982 年第 1 期。

李养正：《道教的渊源》，《中国道教》1987 年第 1 期。

赵卫东采访、整理：《道教与齐鲁文化——访中央民族大学牟钟鉴教授》，《弘道》2009 年第 3 期。

郑杰文：《方仙道的产生和发展——论方仙道之一》，《中国道教》1990 年第 4 期。

孙家洲：《论齐鲁文化在汉代学术复兴中的贡献》，《齐鲁文化研究》第三辑，山东文艺出版社 2004 年版。

王若峰：《中国历史上的方仙道》，《东岳论丛》1992 年第 3 期。

石介文：《“方仙道”解》，《宗教学研究》1987 年创刊号。

朱越利：《方仙道和黄老道的房中术》，《宗教学研究》2002 年第 1 期。

彭耀、孙波：《论黄老之学的演变和道教的产生》，《孔子研究》1989 年第 2 期。

白奚：《先秦黄老之学源流述要》，《中州学刊》2003 年第 1 期。

唐兰：《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》，《考古学报》1975 年第

1 期。

知水：《黄老之学源于秦楚说质疑》，《管子学刊》1989 年第 4 期。

胡孚琛：《齐学刍议》，《管子学刊》1987 年创刊号。

丁原明：《齐学与汉初黄老之学》，《管子学刊》1988 年第 4 期。

许杭生：《谈谈黄老道与黄老道学》，《中国道教》1999 年第 6 期。

汤用彤：《读太平经书所见》，北京大学《国学季刊》1935 年第五卷第一号。

徐中舒：《陈侯四器考释》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第 3 本第 4 分册。

熊德基：《太平经的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《历史研究》1962 年第 4 期。

刘琳：《再谈太平经的政治倾向》，《社会科学研究》1982 年第 2 期。

朱子彦：《〈太平经〉与黄巾起义无关》，《上海大学学报》1987 年第 4 期。

李养正：《太平经与早期道教》，《道协会刊》1982 年第 1 期。

唐长孺遗著，钟国发整理：《太平道与天师道——札记十一则》，《中华文史论丛》第 3 辑（总第八十三辑），上海古籍出版社 2006 年版。

方诗铭：《黄巾起义的一个道教史的考察》，《史林》1997 年第 2 期。

曾广亮、徐才金整理：《〈太上三五正一盟威修真玉经〉注》，《中国道教》2003 年第 4 期。

朱越利：《〈周易参同契〉的黄老养性术》，《宗教学研究》2004 年第 4 期。

方春阳：《〈周易参同契〉作者考》，《周易研究》1992 年第 3 期。

潘雨廷：《〈参同契〉作者及成书年代考》，《中国道教》1987 年第 3 期。

汪启明：《〈周易参同契〉作者新证（一）——从史料鉴别看〈参同契〉为齐人所著》，《周易研究》2007 年第 1 期。

汪启明：《〈周易参同契〉作者新证（二）——从文本用韵看〈参同契〉为齐人所著》，《周易研究》2007 年第 2 期。

汪启明：《〈周易参同契〉作者地望的文献学初探》，《宗教学研究》2008 年第 1 期。

孙华民：《匡常修道长献出健身秘方》，《中国道教》1988 年第 3 期。

田诚阳：《崂山道士的练功生活》，《中国道教》1988 年第 3 期。

玉千：《黄宗昌与〈崂山志〉》，《烟台师范学院学报》1992 年第 3 期。

苑秀丽：《黄宗昌家世与生平考》，《东方论坛》2010 年第 6 期。

苑秀丽、温爱连：《黄宗昌〈崂山志〉版本、续书及研究述略》，《青岛大学师范学院学报》2010 年第 2 期。

苑秀丽、温爱连：《周至元家世与生平考》，《鲁东大学学报》2010 年第 6 期。

刘怀荣、苑秀丽：《崂山道教文化与青岛发展研究》，《青岛大学师范学院学报》2004年第1期。

刘怀荣：《崂山道教及其在中国道教史上的地位》，《东方论坛》1995年第3期。

逸山：《武当拳崂山传人——匡常修道长》，《中国道教》2006年第5期。

郭清礼：《忆崂山匡常修道长》，《中国道教》2006年第5期。

刘清章：《开掘传统精髓展现时代风范——记崂山太清宫主持刘怀元道长》，《中国道教》2003年第3期。

刘清章：《崂山明霞洞和它的传说》，《中国道教》2004年第6期。

武建雄：《黄宗昌和〈崂山志〉》，《青岛大学师范学院学报》2004年第4期。

周延顺供稿，田有栋整理：《周至元事略》，《即墨文化》1997年第1期。

赵朋：《周至元与新〈崂山志〉》，《青岛晚报》1994年10月6日。

江晖：《一生夙愿终得偿——贺周志元〈崂山志〉出版》，《即墨时报》1994年10月21日。

田有栋：《周至元》，《青岛文史资料》第十四辑，中国文学出版社2005年版。

王集钦：《〈周至元崂山名胜画册〉序》，《崂山春秋》2005年第9期。

徐立忠：《周至元呕心沥血〈崂山志〉》，《青岛画报》第105期，2005年9月。

鲁海：《积学之士周至元》，《青岛画报》第32期，1998年3月。

王桂云：《周至元与〈崂山志〉》，《青岛早报》2006年9月27日。

王桂云：《以爱国热情著〈崂山志〉的周至元》，《财经日报》2006年8月18日。

宋亚莉：《周至元与〈崂山志〉》，《崂山研究》第二辑，中国海洋大学出版社2007年版。

张志军：《周至元与崂山》，《崂山研究》第二辑，中国海洋大学出版社2007年版。

史通学：《对于周氏〈崂山志〉印象》，《青岛画报》1998年，总第32期。

鲁海：《三种〈崂山志〉》，《青岛早报》2000年11月3日。

刘洵昌：《历代〈崂山志〉概要》，《新崂山》1996年第9期。

遐迩：《崂山春秋》，第5期，2004年9月，第25页。

王仁山：《周至元传》手稿，现存周至元之女周延顺手中。

赵朋：《周至元与新〈崂山志〉》，《青岛晚报》1994年10月6日。

后 记

屈指算来，在青岛生活的时间转眼就 20 个年头了。说来也奇怪，20 世纪 90 年代初我们刚来青岛时，做梦总是在山西老家。现在回到老家，梦里却又多在青岛，这也许是心灵深处的“却把他乡做故乡”吧。因此，经过多年断断续续完成的这部书稿，虽然还没有完整的体系，但也算是我们对迄今为止居住时间最长的青岛所尽的一点绵力。

我们对崂山道教的关注，始于 1993 年由青岛大学主办的全国旅游文学研讨会，《崂山道教及其在中国道教史上的地位》即是当时撰写的会议论文。后来《崂山志》也逐渐进入我们的研究视野，先后由我们两人共同完成过山东省古籍整理研究项目《崂山志》整理研究（2001—2003）和青岛市青岛发展研究中心项目《崂山道教文化与青岛发展研究》（2002—2004）。前者主要是对黄宗昌《崂山志》进行了校注，2003 年就已经完成，此后曾数次修订增补。虽然这一成果至今没有正式出版，但为完成这项工作而对各种版本《崂山志》的收集研读，则成为我们写作本书的基础。

从 20 世纪 90 年代初，到近年组成本书的课题组，我们围绕着崂山道教和《崂山志》，陆续发表过十余篇论文。在此首先要向刊发这些文章的刊物和各位尊敬的编辑致以衷心的感谢。书中的第六章、第八至第十一章等五章，都是在已发表论文的基础上经增补和修改而成。其他的论文，本书吸收了部分相应的内容。

这本小书之所以费时近 20 年，并非因为精雕细刻的缘故。虽说这项工作常常不得不为教学和其他科研工作让路确是事实，但说到底还是与我们自己的疏懒有关。而选择专题和个案式的研究方式，主要是因为从多年收集到的材料看，这种灵活而又可在某些方面深入的叙述方式，

可能更适合论题的展开。因持续时间较长，又有数位作者参与，在这里有必要把本书的写作分工简要说明如下：上编第一章、第二章（刘怀荣、苑秀丽），第四章（刘怀荣），第三章、第七章（石飞飞），第五章（张磊），第六章（陈龙勋），第八章（宋亚莉）；下编全部（苑秀丽、温爱连），附录一（温爱连），附录二（刘怀荣）。前期的资料收集和研究工作及全书的修改和最后统稿，由苑秀丽和刘怀荣共同完成。其中第三章、第六章、第七章等章节，修改、增删和润饰的幅度都比较大。

同样因为课题是在较长的时间里逐渐完成的，我们有机会关注学界的相关研究成果，对近十几年来道教研究及崂山道教和《崂山志》研究的各种成果，书中多有引用和参考，尽量注明详细出处，并在参考书目中择要列出。学术研究工作的推进，离不开每一位学者的辛勤努力，我们在此谨向给予我们启发和引领的各位同人深表谢忱。

大诗人杜甫曾说“文章千古事，得失寸心知”（《偶题》），那其实是贤者的自信。我们体会更深的是刘勰的话：“方其搦翰，气倍辞前，暨乎篇成，半折心始。”（《文心雕龙·神思》）书中肯定存在着诸多的不足，还请方家不吝教正。

苑秀丽 刘怀荣

2010年4月20日初稿

2011年4月22日再次增补校订

2011年6月22日再校