

百人百部



当代云南社会科学百人百部优秀学术著作丛书

道教与云南文化

——道教在云南的传播、演变及影响

郭 武/著

云南大学出版社
云南人民出版社



雲南文庫

当代云南社会科学百人百部优秀学术著作丛书

ISBN 978-7-5482-0473-2



9 787548 204732 >

定价：60.00元

百人百部

当代云南社会科学百人百部优秀学术著作丛书

道教与云南文化
——道教在云南的传播、演变及影响

郭 武/著

南大学出版社
南人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

道教与云南文化：道教在云南的传播、演变及影响 / 郭武著. — 昆明：云南大学出版社，2011
(当代云南社会科学百人百部优秀学术著作丛书)
ISBN 978-7-5482-0473-2

I. ①道… II. ①郭… III. ①道教—关系—文化史—研究—云南省 IV. ①B958②K297.4

中国版本图书馆CIP数据核字 (2011) 第105361号

责任编辑：李兴和
美术编辑：刘 雨 王睿韬
责任印制：张爱成

书 名	道教与云南文化 ——道教在云南的传播、演变及影响
作 者	郭 武 著
出 版	云南大学出版社 云南人民出版社
发 行	云南大学出版社 云南人民出版社
社 址	昆明市翠湖北路 2 号云南大学英华园内 (650091) 昆明市环城西路 609 号 (650034)
电 话	0871-5031071 5033244 0871-4113185
网 址	http://www.ynup.com www.ynpph.com.cn
E-mail	market@ynup.com rmszbs@public.km.yn.cn
开 本	787mm×1092mm 1/16
印 张	22.25
字 数	352 千
版 次	2011 年 7 月第 1 版第 1 次印刷
印 刷	昆明卓林包装印刷有限公司
书 号	ISBN 978-7-5482-0473-2
定 价	60.00 元

作者小传

郭武，男，1966年出生。1988年毕业于北京大学哲学系宗教学专业，获哲学学士学位。1991年毕业于四川大学宗教学研究所，获哲学硕士学位。2002年毕业于香港中文大学宗教系，获哲学博士学位。

1991~1997年，在云南省社会科学院宗教研究所工作，任助理研究员、副研究员。1997~2004年，在云南大学历史系工作，任副教授、教授、硕士研究生导师、博士研究生导师，曾当选“云南省中青年科学与技术带头人后备人才”。

2004年5月后，在四川大学宗教学研究所工作，任教授、博士研究生导师，国家“985工程”四川大学“宗教与社会研究创新基地”学术带头人，四川省学术带头人，教育部“新世纪优秀人才”支持计划人选。兼任全国一级学会“老子道学文化研究会”常务理事、副秘书长，香港道教学院学术顾问、客座教授，香港“全真道研究中心”学术委员、特约研究员，《弘道》季刊主编，“海外道教学译丛”编委，美国宗教学学会（American Academy of Religion）会员。曾任香港中文大学宗教与文化研究系客座教授、“道教文化研究中心”客座研究员（2006~2007年度），美国哈佛大学燕京学社访问学者（2007~2008年度）、芝加哥大学宗教研究中心访问学者（2008~2009年度），英国牛津大学中国研究所高级研究学者（2009~2010年度）。

主要研究方向为道教思想史与道教宗派史，著有《道教与云南文化——道教在云南的传播、演变及影响》、《〈净明忠孝全书〉研究——以宋元社会为背景的考察》、《全真道祖王重阳传》、《丘处机学案》等，合著《中国道教思想史》、《〈道藏〉说略》、《道教文化新典》、《明清道教伦理及其历史流变》等，主编《“道教教义与现代社会”国际学术研讨会论文集》，发表学术论文130余篇，主持、参与10余项国家级、省部级以及港台、国外资助的科研项目，有4部专著、合著分获省部级一、二等奖，1部合著获第二届中国出版政府奖提名奖。

《云南文库》编辑说明

《云南文库》是云南省哲学社会科学“十二五”规划的重大项目。编辑出版《云南文库》是落实云南省委、省政府建设民族文化强省的重要举措，是繁荣发展云南哲学社会科学的重要途径，是树立云南文化形象、提升云南文化软实力的基础性工程。

中国学术文化的发展不仅有共性，还有很强的地域性。一国有一国之学术，一方有一方之学术。学术研究是社会发展的动力，是社会智慧的结晶，是文化建设的重要构成部分。云南虽地处边疆，仍不乏丰厚的学术研究传统。尤其明清以来，云南与中原的文化交流日臻密切，省外名宿大儒进入云南的代不乏人，而云南的文人学士也多有游宦中原者。在中原文化的熏陶下，云南的文化学术遂结出累累硕果，文化名人辈出，如杨慎、李贽、李元阳、师范、王崧、方玉润、许印芳等，其总体集中性的代表成果是《滇系》和《云南备征志》。至清末，云南学子开始走出国门到海外留学，成为云南与世界沟通的桥梁，也成为改造社会和推进云南文化学术发展的中坚。但由于交通不便，信息闭塞，云南的学术成果并未为内地所认知。更有甚者，清乾隆年间，四库全书馆在全国征集历代遗书，云南巡抚李右江得到云南先贤的著述，但害怕其中有什么不恰当的内容，竟私藏起来不上报，使得《四库全书》仅从它处收录了3种云南人著述，成为云南文化史上的一大缺憾。辛亥革命后，云南学人痛感地方文化学术之不彰，在地方政府的支持下，赵藩、陈荣昌、袁嘉谷、由云龙、周钟岳、李根源、方树梅、秦光玉等一批当时最负盛名的云南学者倾力收集整理云南文献，于1914年至1923年编成刻印《云南丛书》初编，共152种1064卷，及不分卷者47册；1923年至1940年编成刻印《云南丛书》二编，共69种133卷。另编定31种待刻，后由于抗日战争爆发，整个《云南丛书》的编辑刻印工作中止。历时26年编刻的《云南丛书》把保存下来的历代云南重要地方文献网罗殆尽，是云南有史以来地方文化的一次最系统的总结，对云南的文化建设发挥了不可估量的作用。

学术创新的根基是学术积淀和传承。从编辑刻印《云南丛书》之时

算起至今，其间经历了抗日战争、新民主主义革命、社会主义革命和建设、改革开放的新的历史时期。在这近一百年的历史中，云南的学者为抗击日本侵略者和新中国的解放事业，为社会主义新文化的建设贡献了自己的聪明才智，也为云南地方经济、社会、文化的发展创造了一大批研究成果，并形成了自己的风格和特色。今天，文化建设又站在一个新的历史起点上。整理和出版云南学术史和文化史上的优秀成果，是继承优秀的地方历史文化遗产，建设有中国特色的社会主义新文化和民族文化强省的基础性工作。只有站在前人的肩上，我们才看得更远，走得更实。这也是我们编辑出版《云南文库》的初衷。

比之编刻《云南丛书》的时代，云南的经济政治社会文化已经发生了翻天覆地的变化，云南不再是一个封闭落后的边疆省份，而是成为了我国面向南亚、东南亚开放的桥头堡，其战略地位日益突出。云南的文化创造力也大大发展了，学者力量的壮大、学术成果的丰富早已不可同日而语。今天的《云南文库》不可能像当年《云南丛书》一样收录所有的文献资料，只可能是好中选优、优中选精，尽可能地把最能体现云南学术文化水平和云南学术特色的成果收录进来，以达到整理、总结、展示、交流和传承文化，弘扬学术，促进今日云南文化学术的建设与繁荣之目的。功在当代，利在千秋。

《云南文库》分为三个系列。

一是《云南文库·学术大家文丛》，收录云南学术大家的作品。

二是《云南文库·学术名家文丛》，收录中华人民共和国建立以前出生的云南学术名家的作品。

三是《云南文库·当代云南社会科学百人百部优秀学术著作丛书》，收录中华人民共和国建立以后出生的一代学者的优秀作品。

我们将使《云南文库》成为一个开放的体系，随着云南民族文化强省建设的推进而不断丰富它的内涵，不断发挥其在社会主义精神文明建设和云南文化建设中的积极作用。

《云南文库》编辑委员会

2011年6月

目录

绪 言：道教——一种影响深远的宗教	1
第一章 道教初传云南及其对早期云南文化的影响	14
第一节 道教产生以前的云南文化	14
一、原始滇文化	15
二、先秦及秦汉时期的云南民族	16
三、外地文化的进入	21
第二节 道教初传云南	28
一、道教的创立及其与楚、蜀文化的关系——道教传入云南的 条件之一	28
二、道教与西南少数民族的关系——道教传入云南的条件之二	35
三、川滇两地人民的交往——道教传入云南的渠道	42
第三节 道教对早期云南文化的影响	48
一、与蜀中道教沉寂状况相比而活跃的云南道教活动	48
二、从出土文物看道教对早期云南文化的影响	52
三、几次历史事件中道教影响的痕迹	56



第二章 道教与南诏、大理文化——道教与云南政治	62
第一节 唐宋时期中原道教的兴盛	63
一、唐宋统治者对道教的扶植	63
二、唐宋时期道教的兴盛	69
三、唐宋帝王溺道的恶果——道教与中国政治二例	75
第二节 南诏、大理政权时期道教流入云南的几种渠道	78
一、南诏政权与唐王朝的关系	78
二、大理政权与宋王朝的关系	80
三、南诏、大理政权时期道教流入云南的几种渠道	82
第三节 南诏、大理政权时期的云南道教	86
一、南诏、大理统治者与道教的关系——道教与云南政治几例	86
二、南诏、大理政权时期云南民间的道教活动	92
三、南诏、大理政权时期道教经云南流往东南亚	95
第三章 元代云南道教的沉寂与明代道教再传云南	97
第一节 元明时期中原道教的发展情况	97
一、全真道的崛起	97
二、正一、全真两大道派对峙局面的形成	103
三、明代中原道教的贵盛与腐化	108
第二节 元代云南道教的相对沉寂	111
一、史料中有关元代云南道教活动的零星记载	111
二、元代全真道入滇诸说之误	113
三、元代云南道教相对沉寂的原因	116
第三节 明代道教再传云南	120
一、汉民族的大量徙滇——全真道入滇的群众基础	121
二、一代高道的积极推动——全真道入滇并走向兴盛	123

三、从《徐霞客游记》看明代云南道教的存在状况	128
------------------------------	-----

第四章 道教与云南儒、释及民间宗教——道教在云南的

演变（一）	136
-------------	-----

第一节 明清以来道教的发展趋势	136
-----------------------	-----

一、儒、释、道三教的全面合流	136
----------------------	-----

二、民间宗教的兴起	139
-----------------	-----

三、道教在民间影响的进一步扩大	140
-----------------------	-----

第二节 道教与云南儒、释二教	142
----------------------	-----

一、云南儒、释、道三教的融合情况	143
------------------------	-----

二、大儒李元阳所受佛、道教思想的影响	147
--------------------------	-----

三、高翥映的《太极明辨》及释禅的《老子玄览》	151
------------------------------	-----

第三节 道教与云南民间宗教	155
---------------------	-----

一、云南道教宗派的衍化与融合	156
----------------------	-----

二、云南民间宗教组织的兴起及其与道教的关系	160
-----------------------------	-----

三、云南民间宗教的影响	169
-------------------	-----

第五章 道教与云南少数民族宗教——道教在云南的

演变（二）	173
-------------	-----

第一节 道教与云南彝族宗教	173
---------------------	-----

一、彝族先民与道教的关系	173
--------------------	-----

二、道教对云南彝族宗教的影响	176
----------------------	-----

三、道教在云南彝族中的嬗变	181
---------------------	-----

第二节 道教与云南瑶族宗教	186
---------------------	-----

一、所谓“瑶传道教”	186
------------------	-----

二、云南瑶族宗教的神职人员及其所奉经典、神灵等与道教的关系	190
-------------------------------------	-----



三、瑶族“度戒”与道教的关系	196
第三节 道教与白族、纳西族、阿昌族等少数民族的宗教	201
一、道教与白族宗教	201
二、道教与纳西族宗教	206
三、道教与阿昌族等少数民族的宗教	210
 第六章 道教与云南民俗	214
第一节 岁时风俗中的节日和庙会	214
一、云南各地崇道时俗概述	214
二、“三元节”的影响	218
三、各种“庙会”之盛况	222
第二节 各类祭祀习俗	225
一、一般性的祈福禳灾之祭	226
二、行业祭祀	233
三、祭 祖	238
第三节 生丧嫁娶习俗	242
一、婴儿的诞生与抚养	242
二、婚姻的合和	244
三、丧葬习俗	247
 第七章 道教与云南文学艺术	255
第一节 记事、记景及传记文学	256
一、有关道教的记事文学	256
二、描绘道教胜景的佳作	260
三、渲染神异的传记文学	262
第二节 诗歌、楹联和仙话传说	265
一、云南诗歌中的道教色彩	265

二、云南道观楹联赏析	274
三、云南民间的仙话传说	279
第三节 音乐、舞蹈和戏剧	286
一、云南道教音乐	286
二、云南民族舞蹈中的道教色彩	294
三、道教对云南地方戏剧的影响	297
第八章 道教与云南风景名胜	302
第一节 昆明地区与道教有关的名胜	303
一、太和宫金殿	303
二、龙泉山道院（黑龙潭）	305
三、西山三清阁	307
第二节 大理地区与道教有关的名胜	309
一、巍山巍宝山	309
二、宾川鸡足山	314
三、苍山“仙桥”及洱源玄武阁	316
第三节 其他地区与道教有关的名胜	317
一、腾冲宝峰山	318
二、昭通大龙洞	319
三、临沧三教寺及子孙庙	320
附 录 云南高道传	322



绪言：道教——一种影响深远的宗教

道教是中国土生土长的宗教，在中国传统文化中占有着重要的地位，它曾与儒、释二家一起构成了中国传统文化的三大支柱，是中国传统文化的三大主流之一。但是，长期以来，在国内外却流行着一种观念，认为儒家文化似乎就可以代表整个中国传统文化，而道教文化则不过是一种“异端”，不值得进行深入的研究，由此导致了很多人对道教文化缺乏了解。为了帮助读者从宏观上了解道教，我们特在“绪言”中对道教的形成与发展、教义与仪范等作些简单的介绍，这样，可以使大家能更好地理解本书以下各章的内容。

在中国古代，人们多对“死”一事有着极大的恐惧心理，而对“生”的快乐则有着深深的眷恋。早在一万八千多年前，中国的原始人类就已表现出他们对生命存在的顽强追求。考古工作者发现：这一时期的“山顶洞人”曾在他们死去的同伴身上撒上一些象征生命之红色（血液）的赤铁粉，以图唤回死者的生命。而当他们发现死者不再能继续同群体一起生活时，活着的人们又在死者的身边放上一些生产工具或首饰等物品，以图“生存”在另一个世界的死者能继续享用这些陪葬品。记录古代先民生活的《山海经》中，也有关于“不死国”、“不死民”、“不死树”和“不死之药”等的记载。战国时期，燕齐一带的人们又多相信东海中有蓬莱、方丈、瀛洲等神山，“诸仙人及不死之药皆在焉”^①。《列子·汤问篇》则记载渤海之上的“五岱”有能令人长生不死的药物，“珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味，食之皆不老不死”。不仅北方的人们乐生恶死，南方的楚国也有“献不死之药于荆王者”^②。热衷于

① 《史记·封禅书》，中华书局标点本。

② 《韩非子·说林上》，见王先慎《韩非子集解》，上海书店影印《诸子集成》本（下称《诸子集成》本）。

追求长生不死的中国古代先民，至战国时逐渐形成了三个大的求仙^①集团，被世人称为“方仙道”。这三大流派，一是以彭祖、王乔为代表的流行于南方吴越地区的行气派，其法“吸阴阳之和，食天地之精，呼而出故，吸而入新，蹀虚轻举，乘云游雾”^②；一派是以容成公为代表的流行于秦中地区的房中派，其法以为“治气有经，务在积精；精盈必写（泻），精出必补，补写（泻）之时，于卧为之”^③；一派是以安期生为代表的流行于燕齐地区的服食派，此派专以寻求长生之药为务^④。这种追求长生不死的活动，到秦汉时被秦皇、汉武等人推向了高潮，直接孕育出了以修道求仙为核心信仰的道教^⑤。

然而，道教并不仅仅是战国以来“方仙道”的简单翻版，它还吸收了先秦道家、墨家、儒家、阴阳家等的一些理性思想来作为其宗教信仰的哲理基础，为它的成仙信仰作论证。先秦时期，随着人们认识和控制自然之能力的增长，中国兴起了一股理性主义的思潮。这一时期的人们对传统“天”神的信仰发生了动摇，而对人类自己的能力则表现出了前所未有的自信。如《诗经》和《左传》等书载：

下民之孽，匪降自天，噂沓背憎，职竞由人。^⑥

夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。^⑦

吾闻之：国将兴，听于民；将亡，听于神。^⑧

在这种背景下，一些思想家如老子、孔子、庄子等都开始用理性来思考宇宙和人生的问题，而对中国古代传统的“天”、“神”等神秘力量给予了冷落。在诸子百家中，以道家和阴阳家对后世道教产生的影响最大，也最为深刻。道家鼻祖老子在中国历史上首次提出了宇宙万物皆产生于一个没有神灵

① “仙”是道教崇信的一种灵体，具有长生不死和神通广大两方面功能，可由人转变而成。详见后文。

② 《淮南子·泰族训》，《二十二子》本，上海古籍出版社1986年版。

③ 《十问·容成之治气转精之道》，见宋书功编著《中国古代房室养生集要》，中国医药科技出版社1991年版。

④ 参阅蒙文通《晚周仙道分三派考》，见《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社1987年版。

⑤ 详情请参阅拙文《试论道教长生成仙信仰的形成》，载《宗教学研究》1991年第3-4期。

⑥ 《诗经·小雅·十月之交》，金启华译注《诗经全译》本，江苏古籍出版社1984年版。

⑦ 《左传·桓公六年》，杨伯峻编著《春秋左传注》本，中华书局1981年版。

⑧ 《左传·庄公三十二年》。

意志的根源——“道”，创立了中国哲学的本体论^①。老子认为“道”是一种超越一切具体物质现象的实体，是一种“迎之不见其首，随之不见其后”的“无状之状，无物之象”^②；这种实体乃是宇宙万物赖以产生和存在的依据，它“渊兮似万物之宗”而可以“为天下母”^③，“万物恃之而生而不辞”^④。后来，庄子对老子的这种思想进行了发挥，以为“道”是一种“自本自根”的无需凭恃他物而存在的第一性的实体，它超越了时间、空间等物质的属性而存在，“在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”，并且能“生天生地”^⑤。在《知北游》中，庄子又说“道”“无所不在”，甚至在蝼蚁、在稊稗、在瓦壁、屎溺之中。老庄的这种思想在后世流行颇广，并且得到了更为精细的阐述。对此我们不赘述，只想指出一点：这种“道”化生万物并存在于万物之中的思想对道教产生了极大的影响。道教不仅把“道”这一原本属于理性范围的万物之根源神学化，使其成为最高位的神灵，以此来加强其神灵的权威，而且还认为人身中也禀有这种永恒不朽的本体之“道”，从而就有了长生不死的可能^⑥。

事物的存在和运动不是杂乱无章的，而是有规律的。中国人经过长期的实践探索发现，事物皆存在着相互对立而又相互依存的两个方面（即所谓“阴”与“阳”），并以为这两个方面的相互消长乃是万物运动变化的原因。最早记载以阴阳解释事物变化的文献是《国语》，其中的《周语》载周太史伯阳父解释地震现象说：“阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。”道家的老子也以为阴阳的对立普遍存在于万物之中，如说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^⑦庄子则认为：“父母于子，东西南北，唯命之从；阴阳于人，不翅于父母。”（成玄英疏曰：“违亲之教，世或有焉；拒于阴阳，未之有

① 详请参阅张岱年撰《道家玄旨论》，载《道家文化研究》第四辑，上海古籍出版社1994年版。

② 《老子》第十四章，见王弼《老子注》，《诸子集成》本。

③ 同上，第四章、第五十二章。

④ 同上，第三十四章。

⑤ 《庄子·大宗师》，见王先谦《庄子集解》，《诸子集成》本。

⑥ 详情请参阅拙文《论道教的长生成仙信仰》，载《世界宗教研究》1994年第1期。

⑦ 《老子》第四十二章，《诸子集成》本。



也。”)①《易传·系辞上》更对事物运动的规律作了总结性的定论,以为“一阴一阳之谓道”(“道”即规律)。除了将一切事物都划分为阴、阳两大系统外,中国古代还有一种将一切事物划归为五大类(即所谓“五行”)并以这五类之间的关系来说明事物运动规律的思想。战国时期的邹衍曾以此建立了一套“五德终始”的学说,以为君主统治皆各配水、火、金、木、土这五种“德”,“五德转移,治各有宜”②。不过,邹衍的“五德终始”学说实际上还只是一种“五行”相克理论,亦即以为五种“德”能依次相胜:土德后“木德继之,金德次之,火德次之,水德次之”③。到了西汉时期,董仲舒又进一步明确“五行”间存在有“相生”的关系(木生火,火生土,土生金,金生水,水生木),即所谓“比相生而间相胜”④。这种五行相生相克的思想最初主要是用来说明统治朝代之更替及君主治国方略的,但后来则被用来说明一切万物的不同属性及其所必循的变化规律,如《吕氏春秋》“十二纪”中,五行就已成为自然变化(如气候、天象、物候等)及社会活动(如政令、农事、祭祀等)的基准,成为自然系统与社会系统必循的运动规律。需要指出的是,上述两大认识系统后来又相互融合成一个有机的整体——这主要表现在“易”学和“五行”说的融合上,如《易传·说卦》以八卦和五行相配:乾为金,坤为地(土),震为敷(木),巽为木,坎为水,离为火,艮为山(土),兑为毁折、为刚(金)。《火珠林》载《八卦六位图》亦云:“乾属金,坤属土,震属木,巽属木,坎属水,离属火,艮属土,兑属金。”⑤京房则以五行释八卦各爻,以为“八卦分阴阳,六位配五行”,如其释姤卦(䷫,上为乾属金,下为巽属木)言:“阴爻用事,金木互体……”⑥这两大认识系统的合流,更加完善了中国古人对宇宙万物存在和运动规律的认识,同时也

① 见郭庆藩辑《庄子集释·大宗师》,《诸子集成》本。

② 《史记·孟子荀卿列传》,中华书局标点本。

③ 《文选·魏都赋》注引《七略》,上海古籍出版社影印《四库全书》本(下称《四库全书》本)。

④ 《春秋繁露·五行相生》,《二十二子》本,上海古籍出版社1986年版。

⑤ 参阅并转引自顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》,载《古史辨》第五册,上海古籍出版社1982年版。

⑥ 参阅并转引自朱伯崑《易学哲学史》,北京大学出版社1986年版,上册,第130页。

为道教提供了现成的可资利用的哲学理论。

众所周知，阴阳、五行的运动是一个相互消长、彼此相生相克的过程，亦即是一种循环反复而无始无终的运动，所以中国古人多以为宇宙万物的运动是一种圆圈式的循环运动，如老子说“道”“独立而不改，周行而不殆”，又说“大曰逝，逝曰远，远曰反”^①，庄子也认为宇宙运动“消息盈虚，终则有始”^②，《淮南子》及《吕氏春秋》等同样主张天道似“圆”。这种认识对道教产生了很大的影响。道教继承上述思想而以为：“天下凡事，皆一阴一阳乃能相生，乃能相养。”^③“皇天乃以四时为枝，厚地以五行为体。”^④并以为依阴阳五行规律运动的“天道”也是循环无终的，如《太平经》言：“天道比若循环，周者复反始。”^⑤“道乃大合为一，更相证明转相生。”^⑥据此，道教又认为作为宇宙万物之成员的人若能依阴阳五行规律而运动，则可与天地一同循环运转而永无死亡之时，如《太平经》主张“入室思存，五官转移，随阴阳孟仲季为兄弟，应气而动，顺四时五行天道变化以为常”^⑦，以为如此便能“命与天连”而“随天转易若循环”^⑧，达到“寿若西王母，比若四时周反始”^⑨的不死境界；《钟吕传道集·论日月》也认为：“修持之士，若以取法于天地，自可长生而不死。”上述现成的哲学理论加上历代不绝的追求健康长生的活动，使得作为一种有完备教理教义和行为仪范之宗教的道教有了赖以产生的条件。

东汉末年，民不聊生，为道教的创立提供了适宜的社会条件。汉顺帝时（公元126年~144年），有沛国丰（今江苏省丰县）人张陵，客居四川，学道于鹤鸣山，并伪托受太上老君之命而创立了“五斗米道”。汉灵帝时（公元168年~188年），又有巨鹿（今河北省巨鹿县）人张角依托《太平经》而创

① 《老子》第二十五章，《诸子集成》本。

② 《庄子·秋水》，《诸子集成》本。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第221页。

④ 同上，第262页。

⑤ 同上，第227页。

⑥ 同上，第688页。

⑦ 同上，第309页。

⑧ 同上，第403页。

⑨ 同上，第62页。



立“太平道”，组织了震撼全国的黄巾大起义。五斗米道和太平道的出现，标志着有组织实体的道教已正式创立。道教初创之时，继承了中国古代原始宗教的许多成分，如《三国志·张鲁传》注引《典略》载：“太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。”五斗米道之法也“略与（张）角同”。这种以符水疗病的行为明显地属于古代原始宗教中的巫医之类。此外，五斗米道还使用一种较特殊的为病人请祷的方法，其法“书病人姓名，说服罪之意；作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书”^①。这种方法与西南某些少数民族的原始宗教也有相似之处^②。正因为初创时期的道教染有浓厚的原始宗教色彩，又多被利用来作为反抗当时王朝的工具，故曾被蔑称为“妖贼”^③并遭到了统治者的镇压。黄巾起义遭到镇压后，太平道的教徒便逐渐流散并融入了五斗米道之中。五斗米道的大部分教徒则在张鲁汉中政权沦丧之后被曹魏统治集团强迫迁徙到北方，“流移死者以万为数，伤人心志；自从流徙以来，分布天下”^④。三国时期，道教的发展跌入了低谷。

两晋南北朝时期，不少道教徒深感道教的发展须依赖于统治者的扶持，因而在促使道教从反抗官方统治的“民间宗教”走向服务于封建统治的“官方宗教”作出了很大的努力。先有东晋道士葛洪咒骂民间道教徒为“杂猥道士”，主张对各种“妖道”“宜在禁绝之列”。又有北魏道士寇谦之伪托太上老君之命“清整道教，除去三张伪法”，主张“不得违戾父母师长，反逆不孝”，“不得叛逆君王，谋害国家”。南朝刘宋道士陆修静在致力于整理道教“三洞”经书的同时，也大力对道教组织进行了整顿。经过他们的努力之后，道教逐渐成为了维护封建统治秩序的工具，逐渐从“民间宗教”蜕变成“官方宗教”。齐梁时有一个名叫陶弘景的道士，因常为帝王出谋划策而被时人称

① 《三国志·张鲁传》注引《典略》，中华书局标点本。

② 如刘尧汉认为道教崇奉的“三官”渊源于云南凉山彝族过年所祭的“恩替古子”（天神）、“木尔”（山神）和“木色”（水神）。参阅刘尧汉著《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社1985年版，第128-129页。

③ 《三国志·张鲁传》注引《典略》。

④ 《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印《道藏》本（下称《道藏》本）。

作“山中宰相”^①，由此我们可知这时的道教已取得了封建统治者的高度信任。在封建统治者的大力扶持下，这一时期的道教获得了较大的发展，出现了上清派、灵宝派、楼观派等新兴的道派，并在学术上取得了很大的成就^②。唐宋时期，封建统治者对道教予以了进一步的扶植，道教也因此而兴盛臻极。这一时期的符箓、外丹、内丹诸道派不断分化繁衍而令人眼花缭乱，在此不作赘述。金元之时，北方出现了太一、大道、全真等新兴道派，其中以全真道发展最为迅猛并得到了主行内丹诸道派的依附。大约与此同时，诸符箓道派也逐渐归聚于“正一”道派的旗下，“全真”与“正一”遂成为道门中相互对峙的两大道派。这种格局一直延续至今。

上面介绍了道教形成和发展的过程。下面我们再谈一下道教的教理教义和行为仪范。

道教的教理教义大致可以分为宇宙观、人生观和神灵观三个方面，三个方面互有联系。

道教的宇宙观是承先秦及秦汉道家的学说而来的。道教徒崇信，“道”是化生宇宙万物的最终根源，如《太上老君说常清静经》言：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。”《玄纲论》也以为“道”是“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之元”。“道”又称“妙一”等，它生成万物有一个过程，所谓“从乎妙一分为三元，又从三元变为三气，又从三气变生三才，三才既滋，万物斯备”^③。道教认为，天地形成一段时期后又会有所改易，是谓“劫”，《云笈七签》卷2云：“天圆十二纲，地方十二纪，天纲运关三百六十轮为一周，地纪推机三百六十轮为一度，天运三千六百周为阳勃，地转三千三百度为阴蚀；天气极于太阴，地气穷于太阳，故阳激则勃、阴否则蚀，阴阳勃蚀，天地气反；天地气反，乃谓之‘小劫’……天运九千九百周为阳蚀，地转九千三百度为阴勃；阳蚀则气穷于太阴，阴勃则气极于太阳，故阴否则蚀、阳激则勃，阴阳蚀勃则天地改易；天地改

① 《南史·陶弘景传》，中华书局标点本。

② 如此时有陆修静撰成《三洞经书目录》、孟法师撰成《玉纬七部经书目》，以整理众多的新出道经。

③ 《云笈七签》卷3，《道藏》本。

易，谓之‘大劫’。”在天地遇“劫”之时，“凶秽灭种，善民存焉”。上述说法似乎并无神灵意志的介入，然而，作为一种宗教，道教却确实是把“道”神化了的，如早期道经《老子想尔注》即以为“道”能“散形为气，聚形为太上老君”^①，唐代道教也鼓吹“道”是“灵而有性”的“神异之物”^②。这样，就使道教的宇宙观不可避免地落入了神灵创世说的窠臼。关于神灵创世，以《太上老君开天经》的描述最为详细，它这样描述道：太上老君于上古“太初”世纪从虚空而下，“口吐《开天经》一部，四十八万卷，一卷有四十八万字，一字辟方一百里”，又“置立形象，安竖南北，制正东西，开暗显明，光格四维……”然后，“上取天精，下取地精，中间和合以成一神，名曰人也”，完成了对天、地、人的创造。太上老君创造的这个世界无限广阔浩渺，上至极远之玄天，下及幽深之地府，既有诸神居住之天庭，又有人类生活之世间，还有恶鬼所入之地狱。“天界”包括三界（欲界、色界、无色界）之二十八天，此外还有“四梵天”，之上又有“圣境四天”（大赤天、禹余天、清微天、大罗天）。地上有五方六国（东方弗于岱、南方阎浮利、西方俱耶尼、北方郁单、上方元精青沌自然之国、中国）、十洲三岛（祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲及昆仑、方丈、蓬丘岛），又有供得道仙真悠游的十大洞天、三十六小洞天和七十二福地。地下则有“九地三十六音”，系恶鬼遭罚的阴曹地府。可以看出，上述宇宙观是服务于道教的宗教信仰的，它既为人们提供了美好的去处，同时也为人们设立了恐怖的阴间，如此就可加强其“教化”的威力。

道教的人生观是一种兼有出世与入世倾向的学说。所谓出世，是指道教将人生的根本价值定在追求超脱尘俗、体道得仙之上；所谓入世，是指道教也很注重调整现实世间的人伦关系。道教以为“天地之性，万二千物，人命最重”^③，人生在世“所忧者莫过乎死，所重者莫急于生”^④，故“要当重生，

① 《老子想尔注》第十章，饶宗颐《老子想尔注校证》本，上海古籍出版社1991年版。

② 《坐忘论》，《道藏》本。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第34页。

④ 《抱朴子内篇·至理》，王明《抱朴子内篇校释》本，中华书局1985年版。

生为第一”^①。《太上老君内观经》言：“道不可见，因生以明之；生不可常，用道以守之。若生亡，则道废；道废，则生亡。”将“生”提高到与“道”并列的高度，表明道教的人生观是以追求长生为最高准则的。在具体谈论修道求长生时，道教劝人应抛弃世俗的一切情欲，以为“为人须悟尘劳汨，清静心中真宝物”^②，主张“悟浮生”而“除爱念”、“知幻化”而“绝贪嗔”^③。是故，我们说道教的人生观具有较强的出世倾向。然而，道教又不主张完全地出世，而是也很注重调整世间的各种人际关系，在道教经典中，“忠君王，孝敬父母师资”^④、“为官清政同修道，忠孝仁慈胜出家”^⑤、“利他损己通真理，忍辱慈悲达妙幽”^⑥之类意在融洽世间人际关系的言论或戒律比比皆是。这种“入世”的倾向，可以说是道教为求得封建统治者扶持而积极为其统治秩序服务的一种结果。

道教崇奉多神，是一种典型的多神教。在道教的神系中，既有各种先天存在的天神，也有悠游于阴间的鬼魂，更有经过修炼而“失人之本”^⑦、“变质同神”^⑧的仙真。天界的神灵以“三清”（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）权威最大，次有“四御”辅佐其事（玉皇大帝总执天道，勾陈上官天皇上帝执掌天、地、人三才，中央紫微北极大帝执掌天经地纬、日月星辰、四时气候，后土皇地祇执掌阴阳生育、万物之美），此外还有十方诸天尊、三官大帝、真武大帝、文昌帝君、太乙救苦天尊等等大神。阴间的神灵则以东岳大帝（或丰都大帝）为最高统治者，如《五岳真形图序》说：“东岳泰山君，领群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帅也，血食庙祀所宗者也；世俗所奉鬼祠邪精之神，而死者皆归泰山受罪考焉。”此外还有十殿阎王、察命童子、执罚大神、司录神君等阴间之神辅佐其事。人间的神仙为数甚众，如著

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第613页。

② 《重阳教化集》卷2，《道藏》本。

③ 《重阳全真集》卷13，《道藏》本。

④ 《重阳真人金关玉锁诀》，《道藏》本。

⑤ 《水云集》卷上，《道藏》本。

⑥ 同上。

⑦ 《抱朴子内篇·对俗》，中华书局1985年版。

⑧ 《坐忘论》，《道藏》本。

名的王子乔、张陵、吕洞宾、王重阳、张三丰等俱在其列。当我们审视道教的神灵体系时，大家便会发现：作为世俗之个体的“人”也可以变成“神”。人在道教神系中的位置，是不固定的，除了人间之外，人还可以存在于天上或者是地下。如《无上秘要》中有“得太清道人名品”和“得太极道人名品”，其中列举了葛洪、栾巴、徐福、尹轨等得道成仙而升天的人名；又有“得地仙道人名品”，列举了鲍靓、李广、比干、务光等得道成仙后悠游于名山之间的“地仙”人名；还有“得鬼官道人名品”，列举了曹操、刘备、孙策、孙秀等死后成为阴间鬼官的人名。当然，这儿所说的“人”，已不再仅仅是指生活在现实中的人了，它指的是人的“本我”，可以在现实中人的肉体毁灭后存在，其实也就是一般宗教神学所说的“灵魂”。每一个“人”（“本我”或“灵魂”）在这个神系中的位置都是可以移动的，这种观念正如同19世纪末德国天主教思想家马克斯·舍勒所认为的一样：人的位置就在于没有定位和趋向于定位之中，人的定位只在一个动态性的X上，在一个未知数上^①。这种趋向、移动的结果会如何呢？道教认为不外乎两种：一即在这个神系中向上升迁，另一则是在这个神系中下跌。向上升迁的结果是可以进住天宫，得享富贵与欢乐；向下跌落的结果则是进入地狱，遭受折磨与痛苦。一个“人”究竟趋向于何方，取决于他自己的行为。推动“人”在这个神系中向上升迁的动力之一是勤奋修道，如吴筠说：“有学而不得（仙）者，初勤而中惰，诚不终也。”^② 动力之二则是为善却恶，如葛洪说：“欲求长生者，必欲积善立功。”^③ 反之，如果一个“人”不勤奋修道、不行善积德，甚至作恶多端的话，则会失去上升的动力，甚至跌入地狱中最令人痛苦的底层。这种神灵观念的意义不仅在于它能够以“人”能转变成“神”为诱饵而吸引更多的人信道、行道，从而扩大道教信徒的队伍，而且在于它能够在某种程度上对广大世俗人们的行为产生制约作用，对世间的道德伦理规范产生影响。

在上述教理教义的指导下，道教徒进行了种种实践活动，其活动方式有着道教独具的特征，亦即是一些规定性的仪范。这些仪范广义上皆可称之为

① 马克斯·舍勒：《人在宇宙中的地位》中译本《序》，贵州人民出版社1989年版。

② 《神仙可学论》，中华书局影印《全唐文》本。

③ 《抱朴子内篇·微旨》，中华书局1985年版。

“道术”，《云笈七签》卷45《秘要诀法》言：“道者，虚无之至真也。术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人；人有灵，因修而会道。”可见“术”在道教中占有重要地位。在各种道术中，最重要的是一些用以修炼求长生的方术，如外丹、内丹、存思、内观、导引、行气、胎息、守一、辟谷、服饵等等；此外还有一些用以济世度人的方术，如符箓、占卜、禁咒、斋醮祈禳，等等。下面我们稍作介绍。

外丹术是早期道教常用的一种求仙方法，其法用炉鼎烧炼丹砂等矿石药物以求得所谓“神丹”。《抱朴子内篇·金丹》言：“服神丹令人寿无穷已，与天地相毕，乘云驾龙，上下太清。”内丹术则是仿外丹术理论而得的一种以人身为鼎炉、以身中精气为“药物”、以神（意念）为运用火候来进行修炼的方法，其过程大致为：炼精化气——炼气化神——炼神还虚。存思即用存想的方式令外游之神返回身中。《太平经》言：“夫人神乃生内，返游于外，游不以时，还为身害。即能追之以还，自治不败也……思之不止，五藏神能报二十四时气，五行神且来救助之，万疾皆愈。”^①内观即静神定心、不起乱想以避免身中之神离开肉体。《太上老君内观经》言：“内观不遗，生道常存。”导引属养生法之动功，其法旨在摇动肢体以效“流水不腐、户枢不蠹”。《服气精义论》言：“夫肢体关节，本资于动，用经脉荣卫，实理于宣通；今既闲居，乃无运役事，须导引以致和畅，户枢不蠹，其理信然。”行气则是运身中之气以攻疾病，其法“长引吸而咽之，存入所患之脏腑……觉其脏中有气，乃存其气攻予所苦之处”^②。《抱朴子内篇·释滞》言：“行气或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止疮血，或可以居水中，或可以行水上，或可以辟饥渴，或可以延年命。”胎息即炼气至不以口鼻嘘吸之境，如婴儿在胎胞之中，如此则“至道不远，近在己身，用心精微，命乃延永”^③。守一即使意念专注于身中某处，“守之无懈，可谓万岁之术也”^④。辟

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第14页。

② 《云笈七签》卷57，《道藏》本。

③ 同上，卷58。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第16页。

谷是不食五谷。道教认为：“欲得长生，肠中当清；欲得不死，肠中无滓。”^①服饵则是服食药物，其药有丹砂、玉札、曾青、雄黄、雌黄、云母等，“各可单服之，皆令人飞行长生”^②。

道教用以济世度人的方术也很多。如符篆之术，“符”乃“三光之灵文，天真之信也”^③，“篆”则是“太上神真之灵文，九天众圣之秘言”^④。道徒使用符篆，便有了代天神役使三界神鬼之权威。占卜也常被道教徒用来请求神灵预示吉凶，《太平经》卷48言：“卜者，问也。常乐上行而卜问不止者，大吉最上之路也。”禁咒又称神咒、神祝等，道教以为它乃是天神的语言，可以用来“使神吏应气而往来”^⑤，即用之来役使鬼神、服务人类。斋醮则是一种祈福禳灾的仪式。斋意为“齐”，“要以齐整三业”^⑥，指在举行仪式前必须整洁身、心、口；醮则指具体的祭祷活动。由于斋与醮关系密切，故二者往往连称。道教的斋醮之法有多种，如“金篆斋”用以救度国王，“黄篆斋”用以救度祖宗，“明真斋”用以忏悔九幽，“自然斋”用以为百姓祈福，等等。每一种斋醮举行的过程都有着不同的具体仪式，如杜光庭《道门科范大全集》中就载有拜章、消灾、忏禳、安宅、坛醮、谢罪等七种坛醮威仪。上述方术，在中国民间流行甚广。

最后，我们还想说明的是，道教在其近两千年的发展历史中，曾对中国文化的各个方面产生了巨大影响。鲁迅先生曾说：“中国根柢全在道教。”^⑦现代著名的道教研究专家卿希泰先生也说：“道教在产生和发展过程中，既吸收了中国的传统文化，又渗透到意识形态的许多领域之中，对我国的政治、经济、哲学、文学、艺术和古代科学技术以及民族心理、社会习俗等都曾发

① 《抱朴子内篇·杂应》，中华书局1985年版。

② 《抱朴子内篇·仙药》，中华书局1985年版。

③ 《云笈七签》卷45。

④ 同上。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第181页。

⑥ 《云笈七签》卷37。

⑦ 鲁迅：《致许寿裳》（1918年8月20日），载《鲁迅全集》，人民文学出版社1981年版，卷11，第353页。

生过深刻的影响。”^① 另一著名专家李养正先生又指出：“道教卷帙浩繁的经籍，蕴藏着大有可研究的东西，在冶炼学、化学、医药学、养生学、天文学、音乐、文学艺术等方面，均保存有丰富的资料。”^② “道教是我国传统文化的重要组成部分，它对我国社会、哲学、文化等诸方面的发展，都有很大影响。”^③ 作为中国之一部分的云南，同样也受到了道教文化的深刻影响。

云南地处祖国西南边陲，又是一个少数民族众多的地区，自古以来就有着其独具特色的地域文化。道教对这种独特的地域文化产生过怎样的影响？又受到过这种地域文化什么样的熏陶？这个问题是饶有兴味的。长期以来，人们在研究云南文化时，往往忽视其与道教的联系；在研究道教文化时，又往往忽略其在西南边陲这片地方的发展。这种状况使得我们对云南文化和道教文化的认识都存在着缺憾！本书的宗旨，即在探讨二者的联系，展示双方的相互影响，以求填补这方面研究的空白。相信读者对这个问题也会感兴趣的。

这个问题涉及范围很广，从哪儿开始说起呢？让我们从那遥远的古代走过来吧。

① 卿希泰：《道教在中国传统文化中的地位》，见卿希泰主编《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1990年版。

② 李养正：《道教概说》，中华书局1989年版，第418页。

③ 李养正：《略述道教与我国传统文化之关系》，见汤一介主编《中国宗教：过去与现在》，北京大学出版社1992年版。

第一章 道教初传云南及其对早期 云南文化的影响

早在 170 万年前，云南这片红土地就曾有过“元谋猿人”的活动。到春秋时期，云南的文化已经相当发达^①。地处云贵高原的云南并不完全封闭，而是不断地受到了其他地域文化的辐射影响。战国时期，云南曾从属于蜀、楚两国；秦汉时期该地的人民又曾多与巴蜀等地的人们进行交流，这为云南能迅速地接受道教的影响提供了很好的条件。从一些文字记载和出土文物中，我们可以得知道教在五斗米道创立之时（东汉末年）就已经传播到了今天云南省的地域内，并且对魏晋南北朝时期的云南文化产生了较深的影响。

第一节 道教产生以前的云南文化

我们谈论道教与云南文化的关系，理应对云南文化有个大概的了解。在这一节中，我们介绍一些原始云南文化、云南古代少数民族的分布和迁徙以及外地文化进入云南的情况，试图说明云南文化具有悠久的发展历史，其发展与云南的各少数民族密不可分，同时指出云南文化的发展既有其相对的独立性，且曾受到了外地文化的广泛影响。云南文化与外地文化，特别是与楚、蜀文化的密切关系，是道教能迅速地传入云南并对云南文化产生影响的条件之一。

^① 如 1964 年在祥云县大波那村出土了 90 余件春秋时期的青铜器，器形种类有兵器、生产工具、生活用具、乐器、装饰品，其上面的纹饰也比较复杂。这表明此时的云南青铜文化水平已经很高。详情请参阅《云南祥云大波那木椁铜棺墓清理报告》，载《考古》1964 年第 12 期。

一、原始滇文化

云南是我国远古人类的发祥地之一。20 世纪 50 年代、60 年代以来,考古工作者在云南地区陆续发掘出了不少古代人类及其遗物的化石,向世人展示了一幅原始时代云南文化的生动图景,证实了云南文化有着悠久的发展历史。了解这些考古成果,是认识云南文化不可缺少的一个重要方面,是故,本书不厌其烦,将前人的研究成果再作赘述。

1980 年,考古工作者在云南禄丰县发现了 3 个比较完整的距今 800 万年的“腊玛古猿”头骨化石。这一发现表明,800 万年前的云南地区就已有现代人类祖先的活动。

1965 年,考古工作者在云南元谋县上那蚌村附近发现了两颗距今 170 万年的“元谋猿人”门齿化石;之后,又在“元谋猿人”牙齿化石所在的褐色黏土层中出土了 7 件打制石器 and 石片,并在牙齿化石产地地表采集到 10 件石器。“元谋猿人”是我国目前所发现的最早的早期类型直立人的代表,其文化属旧石器时代的初期文化。

20 世纪 60 年代期间,人们曾在云南西畴县、丽江县发现了距今 10~20 万年的“西畴人”及距今 1~5 万年的“丽江人”的齿、骨化石,在宜良县、呈贡县发现了大批旧石器时代晚期的人类遗物。其中,宜良发现的石器种类有刮削器、船底形圆头刮削器和尖状器等 3 种;呈贡发现的石器类型则有刮削器、砍砸器等,又有骨器、烧炭、烧骨和烧石等文化遗物。

新石器时代的滇文化与旧石器时代相比,显得十分丰富多彩。迄今为止,人们已在云南 30 多个县市的 100 多处地方发现了新石器时代的文化遗址和墓葬;至于零星的石器和陶器,则几乎全省都有出土。关于新石器时代的云南文化,刘小兵先生曾将其划分为以下 6 个类型^①:

一是洱海—白羊村文化类型,分布在今大理、大理市老城区、宾川、剑川、祥云等地,其文化遗物包括,大量的石器、陶器、骨器和房址、窑穴、

^① 详情请参阅刘小兵著《滇文化史》第一章,云南人民出版社 1991 年版。汪宁生著《云南考古》(云南人民出版社 1992 年第 2 版) 详录有对这些文化类型遗址的发掘成果。

墓葬等。

二是大墩子文化类型，分布在今元谋、永仁、姚安、禄丰等地，其文化遗物有石、陶、骨、角、牙、蚌器和房址、火塘、窑穴、墓葬等，还有猪、狗、鸡等驯化动物（很可能还有牛、羊）的骨骼化石。

三是滇池区域文化类型，分布在今昆明、安宁、呈贡、江川、晋宁等地，文化遗物有磨制极精的石器（种类有斧、锛、锤、锥、镞、砺石、敲砸器、刀形器等）及饰纹多变的陶器（种类有侈口罐、直口罐、带流罐、盆、钵、釜、圈足器、纺轮、网坠等），又有对稻谷、螺壳等的使用痕迹，由此可知他们已经营农业并从事渔猎。

四是滇东北文化类型，分布在今昭通、鲁甸、大关、绥江等地，文化遗物有新月形、长条形石刀及单耳小瓶、单耳侈口小罐等，其中一种表面打磨极光的黑陶器为云南其他地区所无。

五是澜沧江中上游地区文化类型，分布在今云县、景东、澜沧等地，文化遗物有钺形和靴形的有肩石斧、石砧、网坠以及制作陶器的石印模，还有一些饰以绳纹和乳钉纹的陶片。

六是滇东南文化类型，分布在今西双版纳、文山、普洱、玉溪等州市的6个县，文化遗物有斧、锛、锄、尖状器、盘状器、研磨器、敲砸器、网坠、印模等磨制石器及饰以绳纹、方格纹的罐、碗、钵、盘、器盖等陶器。

上述文化类型，呈现出了五光十色的多样性，表明新石器时代的云南文化已经十分繁荣。考古学家们发现，这些文化类型的遗物，有很多与黄河流域、长江流域文化圈的新石器时代文物很相似，这表明当时的云南文化与“外地”文化之间可能存在着广泛的联系。

二、先秦及秦汉时期的云南民族

众所周知，云南文化是与云南的各少数民族紧密地联系在一起的，各少数民族是创造和发展云南文化的主体。同样，云南境内接受道教文化影响并对云南道教发展产生影响的人，也主要是各少数民族。我们谈论道教与云南文化的关系，离不开了解云南的各少数民族。所以，在此有必要介绍一下云南少数民族的源与流。



有关云南少数民族的源流问题，目前学术界尚未统一认识，仍存在着很多争论。笔者对此问题并无深入研究，在此只能向大家介绍几种有代表性的说法。

目前比较普遍的看法认为：早在殷商时期，中国西南部辽阔的土地上曾活动着羌、卜、越三个族群，这三个族群后来分别衍化为今云南藏缅语族、孟高棉语族、壮侗语族各少数民族^①。

羌字从“人”从“羊”，意为牧羊人，亦称氏羌。著名民族史学家尤中先生认为云南的氏羌民族是从西北地区迁来的。古代的西北甘、青高原，是氏羌部落集团的主要聚居区。氏羌部落集团的人们，曾不断地往来流动于从西北到中原地区之间，先后活动于中原地区的黄帝族、夏族、周族，原本都是羌人。黄帝族的一部分人口，曾经居住在今四川西南的雅砻江和金沙江流域一带^②。东周初年，部分羌族受到中原诸侯的排挤，有的被征服融合，有的则到处流散。公元前7世纪中叶以后，秦国曾发动了大规模的征服、兼并其邻近羌部落的活动。于是，居住在甘、青一带的羌部落，由于“畏秦之威”，又有一部分向西南地区（包括今云南省）流徙^③。

云南境内的氏羌族群后来经过融合与分化，形成了今藏缅语族各族如白、彝、纳西、哈尼、傈僳、阿昌、景颇、怒、独龙、拉祜、基诺等族^④。

卜即濮人，在古代中国的分布区域很广。濮地盛产丹砂，湘西、黔东北、川东南等“丹砂所出”之地，皆属古代濮人分布之处^⑤。有关濮人族属的说法很多，如罗香林先生以为“濮”、“𡵓”两字为同一名词之异写，故“本为一种族”^⑥；江应樑先生则以为：“在一定时期内的一些地带，文献上记载的

① 参阅马曜主编《云南简史·绪论》，云南人民出版社1991年第2版。

② 《史记·索隐》引《水经》言：水出旄牛徼外，东至故关为“若水”，南过邛都（今四川西昌），又东北至朱提县（今云南昭通）为“泸江水”。中华书局标点本。

③ 参阅尤中著《中国西南民族史》，云南人民出版社1985年版，第9-10页。马继孔先生则认为：“从甘肃入四川，过了白龙江就是雪山草地，古代氏羌人赶着羊群怎么过得来？……所以说云南古老民族从西北来是不对的。”见马继孔、陆复初著《云南文化史》，云南民族出版社1992年版，第923页。

④ 参阅马曜主编《云南简史·绪论》，云南人民出版社1991年第2版。

⑤ 参阅张增祺撰《“濮”说》，见张增祺著《中国西南民族考古》，云南人民出版社1990年版。

⑥ 罗香林：《中夏系统中之百越》。转引自张增祺著《中国西南民族考古》。

濮和越，基本上就是同一族的不同称谓。”^①对此，张增祺先生认为，“濮”是我国古代南方的“稻作民族”，而“僂”是北方氐羌系的游牧民族（迁入西南后才逐步成为定居的农业民族），两者在民族气质、文化特征、发型服饰、生活习俗等方面均有明显差别，不能因其族称读音相近而混为一谈。至于“越”与“濮”，二者虽在生活习俗上有许多共同特征，但《华阳国志·南中志》记云南时同时有“濮”和“越”两种民族，故二者不可能为同一种族^②。马曜和尤中先生则认为，云南“濮”人属孟高棉语族，与战国时期楚国西南的“百濮”（即汉以后的武陵蛮、五溪蛮）不同，后来衍化成今云南省内的孟高棉语族各族如布朗、佤、德昂等族^③。

越人在古代中国主要分布在长江以南地区，因其种类繁多，互不统属，故称“百越”或“百粤”。《史记》和《汉书》谓其为“少康之后”。唐代颜师古《汉书·注》则说其“各有种姓，不得尽云少康之后也”。古代云南的很多地区都有越人居住，其中大部分又集中在洱海和滇池区域以南地区（北纬25度以南）。战国末至西汉初，虽有大批的西北游牧民族向南迁徙，但却极少有进入云南南部地区者，故此时云南的越人并无大的变动。西汉中、晚期，云南越人的分布区域发生了较大的变化。此时，滇西地区的大量“昆明”人、滇东北的僂人及内地部分汉族移民相继进入滇池区域，迫使当地的越人向南移动，后来又向滇西南及东南亚北部地区扩展，从而形成了横贯于云南南部的一条“百越”民族分布带（其东端为兴古郡，西端为永昌郡）。今文山、红河、西双版纳、普洱、临沧、德宏及滇池区域的壮、傣、水、布依等少数民族皆属百越人的后裔^④。

春秋末到战国时期，云南大部分地区尚处于“编发左衽，随畜迁徙”^⑤状态的原始社会；滇西和滇中的平坝地区则已出现青铜文化，开始向奴隶制过渡。公元前221年，秦王朝建立了包括今云南在内的统一的多民族封建国

① 江应樑：《说“濮”》，载《思想战线》1980年第1期。

② 张增祺：《中国西南民族考古》，云南人民出版社1990年版，第144-145页。

③ 参阅马曜主编《云南简史·绪论》（云南人民出版社1991年第2版）及尤中著《中国西南民族史》（云南人民出版社1985年版）第11页。

④ 参阅张增祺撰《云南古代的“百越”民族》，见《中国西南民族考古》。

⑤ 《华阳国志·南中志》，刘琳《华阳国志校注》本，巴蜀书社1984年版。

家。这时，西南地区出现了许多新的部落名称，其分布状况如下：滇中和滇东北地区有滇、劳浸、靡莫、僰、叟等部落；滇西地区有嵩、昆明、斯榆、桐师、嵩唐、哀牢等部落；滇东南和黔西有夜郎、句町、漏卧、且兰等部落；滇北以及川西南有邛都、徙、笮都、摩沙夷等部落；川西北和甘肃南部有冉駹、白马等部落^①。上述名称有的是族名，有的则是地名或“国”名，分别属于氏羌、濮、越及云南土著民族。

汉、晋时期，活跃于云南腹地的居民主要有居住在平坝并“椎髻、耕田、有邑聚”的滇僰、叟、爨（亦称氏僰、氏叟、爨氏），以及居住在山区并“编发左衽，随畜迁徙”的“昆明诸种”^②。

上述各种少数民族的分布状况并不是一成不变的，而是随着历史的发展不断变化的。著名考古学家张增祺先生有《云南古代民族的分布与迁徙》一文^③，述云南古代各民族的分布变动甚清晰；虽然其中的一些说法与其他学者并不完全统一（如其以“滇”人为“越”，别的学者则以“滇”人为“僰”或“濮”等），但总体上却是与众人一致的。现转述如下，以供读者了解云南古代民族的迁徙变化情况。

春秋、战国以前，“昆明”人^④主要分布在洱海区域以西至怒江以东的河谷地带，其中一部分已进入洱海区域。当时的洱海区域（包括今大理、洱源、剑川等地）主要居住着从新石器时代起就已成为农业民族的“斯榆蛮”（即汉代的“牂榆”、唐代的“西洱蛮”）。滇西北地区则主要有最早进入云南的氏羌族——“白狼人”（公元前10世纪左右，他们就已活动在今四川西部及云南香格里拉至德钦一带，从事畜牧业和狩猎业）。川南和滇北地区，为“邛人”、“笮人”及部分“昆明”人等游牧民族。滇东北为夜郎支系。滇池区域

① 以上部落名称见于《史记·西南夷列传》、《汉书·西南夷两粤朝鲜传》及《华阳国志》之《南中志》、《蜀志》。

② 参阅并转引自马曜主编《云南简史·绪论》，云南人民出版社1991年版。

③ 见张增祺著《中国西南民族考古·云南民族史研究中的几个问题》，云南人民出版社1990年版。

④ 关于“昆明”人的族属，有学者以为是溯源于甘、青高原的古羌族。张增祺先生则以为：“从大量考古资料，也说明昆明并非源自西北地区的羌人，而是活动于怒江、澜沧江、红河谷的土著民族。”详情请参阅张增祺撰《“昆明”与“昆明文化”》，见《中国西南民族考古》。

有“滇人”和“濮人”。滇东南及滇南为越人的聚居区，他们和广西及越南北部的越人连成一片，与滇池区域的“滇人”属同一系统。滇西南地区则既有未东迁的“昆明”人，也有部分西迁的越人和北上的孟高棉民族。洱海区域和滇池区域之间（今姚安、祥云、弥渡、南涧一带）多为南亚语系孟高棉民族，作由南向北的纵贯式分布。

春秋、战国时期，“昆明”人大量涌入了洱海区域，后来又以洱海区域为中心而向四周扩展。其中主要的一支向滇东地区移动并很快征服了姚安、祥云、弥渡等地的孟高棉民族，继续向滇池区域的滇王国逼进。西汉末至东汉初时，“昆明”人不仅渗透到滇池区域，而且有一部分沿今南盘江向滇南的越人逼进，另一部分则占据了滇东北、黔西及大凉山地区。正当“昆明”人大规模地由西向东移动时，我国西北地区的旄牛羌、羌人及僰人等游牧民族又有大批人口流入西南边疆。其中羌人经青藏高原，沿澜沧江及金沙江河谷迁入滇西地区，后又到达洱海区域和川南一带，再抵滇池区域和滇东北地区；旄牛羌和僰人则沿岷江流域向南迁徙。旄牛羌多停留在大渡河以南，并和当地的笮人、筰人等杂居；僰人则在今四川宜宾一带建立了“僰侯国”，其中一部分又经昭通、曲靖迁入滇池区域，后向滇西地区扩展，成为魏晋时期所谓的“西爨白蛮”。由于“昆明”人和羌人的东迁及僰人的南移（其时，内地的汉人口也有大量移居云南者），迫使滇池区域的“滇人”大规模地向南迁徙；大多数“滇人”在东汉初已南移至今元江流域及西双版纳地区，但仍有部分散居在滇池区域以南至今普洱一线。

越人在从新石器时代末至青铜时代早期，就已分布在滇池区域及滇东南、滇南地区。战国末到西汉初，岭南地区的部分越人向云南南部移动，加之滇池区域的“滇人”也向南靠拢，以致今文山至西双版纳一带的“百越”民族人数剧增，几近无法容纳的程度。于是他们便又向滇西南及东南亚北部一带移动，涌入今临沧、德宏及保山南部地区，将当地的一些孟高棉民族挤走。孟高棉民族大部分被挤向保山以北地区，后来与当地的“昆明”人融合，形成南诏先民的“哀牢夷”；少部分则被挤入山区和半山区，成为今布朗族和佤族等民族的先民。东汉至魏晋南北朝时期，由于“哀牢夷”从保山地区向洱海区域移动，澜沧江上游的“白狼”、“蒲蛮”以及下游的越人很快就填补了

原哀牢夷地区；其中的越人即南诏时期的“金齿”、“茫施蛮”，“白狼”部落即澜沧江流域的“寻传”、“峨昌”等，“蒲蛮”即“朴子蛮”。

值得顺便说一下的是，南诏至元、明时期，云南古代民族虽有局部变化，但基本上已形成了近代云南民族的体系。当时除秦、汉以来就有的民族继续存在外，又有苗、瑶、藏、蒙古、回等少数民族进入云南。其中苗、瑶、藏族进入云南不晚于南诏、大理国时期，蒙古族和回族则是从元代起陆续来云南的；这些民族除蒙古族的变化较大外，其余基本上都保持了原有的文化面貌。正是在上述不断的迁徙过程中，云南古代各少数民族得到了不断的融合和分化，形成了现今存在的 20 多个少数民族。各少数民族在其生产生活实践中，皆创造出了自己本民族独特的文化；这些文化汇集在一起，形成了民族特色极浓的云南文化。

三、外地文化的进入

云南文化是云南各族劳动人民智慧的结晶，这是毋庸置疑的。但是，云南文化的发展也不是孤立的。云南虽多有高山急流，但却并非如人们想象的那样与世隔绝、完全封闭。自古以来，云南文化就同外地文化有着密切的关系，这种关系或许可以上溯至旧石器时代。

1960 年，人们在丽江漾弓江木家桥发现三根人类股骨；1975 年，又在同一地点发现具有蒙古人种特征的人类头骨一个。经测定，此“丽江人”属于人类发展史上的“智人”阶段^①。著名考古学家汪宁生先生认为：“丽江人头骨具有蒙古人种的特征，各地打制石器和邻省及内地又有不少共同性，更进一步说明云南不仅自古就有人类，而且和中国其他地区的远古人类在种族上和文化上已有一定的关系。”^②

进入新石器时代后，云南地区的文化更充分显示出了其与外地文化之间的联系。汪宁生先生在《云南考古》中指出：尤其值得我们注意的是云南新

^① 李有恒：《云南丽江盆地一个第四纪哺乳类化石地点》，载《古脊椎动物与古人类》第 5 卷 2 期（1961 年）。云南省博物馆：《云南丽江人类头骨的初步研究》，载《古脊椎动物与古人类》第 15 卷 2 期（1977 年）。

^② 汪宁生：《云南考古》，云南人民出版社 1992 年第 2 版，第 7—8 页。

石器文化和内地以及邻近地区新石器文化有一些共同性。以陶器来说，有一种压印的断线纹，过去有人把它作为西北特有之物而断言洱海地区新石器文化就是氏羌文化（如徐嘉瑞《大理古代文化史稿》），虽未必妥当，但它确是北方广大地区新石器文化陶器上的常见纹饰。三足器在云南新石器文化中较少见，但洱海地区稍晚一些的文化遗存中还是出现了鼎足；在剑川海门口，“豆”这种内地流行之器也出现了——这分明是内地文化影响的结果。以石器来说，滇池地区肩部不明显而又分段的“有肩石斧”，与东南沿海地区的新石器文化不能无关。半月形双孔石刀原是龙山文化开始出现的器物，后来才扩散到其他地区，多孔石刀则是江西和江浙地区常见的器物——这两种石刀在洱海地区都有发现。云县出土的有肩石器和四川西北乃至北方地区同类器物的关系更是显而易见的。此外，洱海地区的半地穴式房屋，元谋大墩子遗址房屋先开沟再挖柱洞的建造方法，元谋大墩子儿童棺葬分布在房屋周围和在瓮棺上钻出小孔的习俗，这些在中原地区新石器文化特别是仰韶文化中也能见到。所以，“云南地区新石器文化与外地有共同文化因素。这一现象可以说明，尽管由于云南境内高山峡谷，河流湍急，远古居民被分隔成一个个小的部落，但也并非如过去人们所想象那样永远与世隔绝，‘自古未尝通中国’。他们彼此之间以及和内地之间在种族上、文化上仍是存在或多或少联系的”^①。春秋到西汉时期，云南的青铜文化高度发达。这种发达的青铜文化“与其他地区的远古文化也有密切的联系，如兵器中的戈，生活用具中的豆、尊、匕、奭等等，乐器中的环纽钟及其钟镛，尽管形状已有变化，应是在中原地区殷周青铜器影响下制造的。曲刃的剑、弧背的刀削和动物搏斗青铜牌，显然又与北方草原青铜文化有关”^②。只不过，这种关系还只是文化交流的关系，而不是整个文化的传播和移植。

上述云南文化遗迹中出现与外地文化相似的“共同因素”，在很大程度上应是在前面谈到过的古代先民们的迁徙活动造成的，因为“云南各地新石器文化应即分别属于这些族系的各个部落”^③。只是，目前我们还无法确指

① 汪宁生：《云南考古》，云南人民出版社1992年版，第26-27页。

② 同上，第82页。

③ 同上，第27页。

哪种文化属于哪一族系。

除了考古成果之外，还有一些历史文献也记载了外地文化进入古代云南的情况。

目前史学界的大多数人都认为战国时楚将庄蹻入滇是云南与内地发生直接的政治联系之始端^①。庄蹻的活动年代大约是公元前4世纪末到公元前3世纪初，《史记·西南夷列传》载：

始楚威王时，使将军庄蹻将兵循江上，略巴、（蜀）黔中以西。

庄蹻者，故楚庄王苗裔也。蹻至滇池，（地）方三百里，旁平地，肥饶数千里，以兵威定属楚。欲报归，会秦击夺楚巴、黔中郡，道塞不通，因还，以其众王滇，变服，从其俗，以长之。

在庄蹻入滇之前，云南地区就已有不少规模较小的政权存在，如《史记·西南夷列传》载：“西南夷君长以什数，夜郎（在今贵州省）最大；其西靡莫之属（方国瑜《中国西南历史地理考释》上册第一篇考在‘滇之东北’）以什数，滇最大；自滇以北君长以什数，邛都（方国瑜《中国西南历史地理考释》言‘其地近蜀’）最大。此皆魑结，耕田，有邑聚。”由此可知，当时云南地区的文化已较发达，这是庄蹻之众不得不变服从其俗的原因之一。但是，庄蹻的入滇，势必也会将楚文化的一些因素携至云南。

对庄蹻入滇之事的真实性，以及庄蹻是否为将楚文化传入古代云南的第一人这个问题，也有人表示怀疑，如张增祺先生认为：“《史记·西南夷列传》关于‘庄蹻王滇’的记载很可能是一个误传，不宜轻信。”^② 马继孔、陆复初先生则以为“庄蹻王滇，记载缺乏，无可详考”，又以为“爨氏入滇早于庄蹻，实力的雄厚超过庄蹻”^③。但是，在古代云南曾受过楚文化影响这一点上，学者们的意见基本上还是统一的。也就是说，无论庄蹻是否真的来过云南，或是否真的是他首先将楚文化传入云南，都无碍于楚文化曾对古代云南产生

① 如马曜主编《云南简史》第32页说：“云南和祖国各地自古存在着密切的经济文化联系，而云南和内地建立直接的政治联系却是从庄蹻入滇开始的。”该书又以庄蹻为楚国人民起义的首领。

② 张增祺：《中国西南民族考古》，云南人民出版社1990年版，第274页。

③ 马继孔、陆复初：《云南文化史》，云南民族出版社1992年版，第48页、第49页。

过影响这一事实的存在^①。

除了荆楚文化之外，古代云南还曾受到过巴蜀文化的影响。《华阳国志·蜀志》载：

（蜀）后有王曰杜宇，教民务农，一号杜主。时朱提有梁氏女利游江源，宇悦之，纳以为妃。移治郫邑，或治瞿上。七国称王，杜宇称帝，号曰望帝，更名蒲卑。自以功德高诸王，乃以褒斜为前门，熊耳、灵关为后户，玉垒、峨眉为城郭，江、潜、绵、洛为池泽，以汶山为畜牧，南中为园苑。

这里所谓“南中”，包括今云南、贵州及四川的凉山和宜宾以南地区。杜宇以“南中为园苑”，可见蜀国的势力已延伸入古代云南。“朱提”即今云南昭通，“朱提梁氏女”能被杜宇“纳以为妃”，也说明杜宇曾控制了此地。此外，《太平御览》卷888又说蜀王杜宇生于朱提，这虽可能是朱提人为抬高自己而作的编造，但也反映出了他们与古蜀国的关系。杜宇之后，有丛帝继位，“丛帝生卢帝。卢帝攻秦，至雍，生保子帝。（保子）帝攻青衣，雄张僚、犍”^②。僚、犍为战国时居住于今川、渝、滇、黔接壤地区的少数民族，保子帝“雄张僚、犍”，说明那时此地仍在蜀国的控制之下。在这期间，巴蜀文化毫无疑问地会对“南中”产生影响。考古工作者在四川西南部的“大石墓”中曾发现战国时期的云南青铜器或类似的器物，这“说明云南青铜文化对周围地区有强烈的影响”^③，同时也证实了战国时期蜀国与滇的文化联系。

周显王时（公元前368年～前321年在位），秦国与巴、蜀两国关系密切。蜀王之弟葭萌（封于汉中，号苴侯）与巴王私亲，“巴与蜀仇，故蜀王怒，伐苴侯。苴侯奔巴，求救于秦”^④。秦惠王于是“遣张仪、司马错救苴、巴，遂伐蜀，灭之。（张）仪贪巴、苴之富，因取巴，执王以归，置巴、蜀及

① 如否认“庄蹻王滇”之说的张增祺先生最终也承认“西汉中期以后，滇池区域的确出现过少量汉式器物（如铜镜、货币等）”。不过，他将这种现象视为是汉武帝在云南设益州郡的结果，与“庄蹻王滇无关”。

② 《华阳国志·蜀志》，巴蜀书社1984年版。

③ 汪宁生：《云南考古》，云南人民出版社1992年版，第82页。

④ 《华阳国志·蜀志》。

汉中郡”^①。秦灭巴、蜀后，声威远震边陲。至公元前310年，分布在今云南境内的两个部落（丹、犁）已开始接受秦的统治^②。秦昭王二十二年（公元前285年），蜀郡郡守张若又“取笮及其江南地”^③，把秦的统治势力伸入今云南宁蒗、丽江一带。秦始皇统一中国后，又在“西南夷”地区设官置吏^④，还派常頔“略通五尺道”^⑤，修筑了一条从夔道（今四川宜宾）到云南曲靖附近的道路，使“西南夷”各部落和内地的经济文化联系更加密切起来，古代云南由此遂多受中原“汉文化”^⑥的影响。

秦朝祚短，不久即被农民起义推翻。汉兴之初，中原统治者尚无暇顾及治理西南边疆；但商人们仍然在这期间越过边关，到云南进行贸易，如《史记·西南夷列传》载：“巴蜀民或窃出商贾，取其笮马、犍僮、髦牛，以此巴蜀殷富。”到汉武帝时，中原统治者才又着手进行对“西南夷”地区的占领和开发工作。汉武帝曾拜唐蒙为郎中將，使之前往西南地区见夜郎侯多同，“（唐）蒙厚赐，喻以威德，约为置吏，使其子为令。夜郎旁小邑皆贪汉缗帛，以为汉道险，终不能有也，乃且听蒙约”^⑦。唐蒙还报，武帝乃在西南置“犍为郡”（在今四川南部和云南东北部），并派人在秦“五尺道”的基础上修筑了从宜宾通往牂牁江的“南夷道”。元鼎五年（公元前112年），汉王朝降服了夜郎及其周围各部落，设立了牂牁郡；同时，又在西边征服了邛、笮等部落，设立了越嶲郡。元封二年（公元前109年），汉武帝征发巴蜀地区士卒，先征服了滇池东北方面的劳浸、靡莫等部落，又令滇王降汉，在其地设立了益州郡，“赐滇王王印，复长其民”^⑧。后来，东汉王朝在此基础上，又在云南增设了犍为属国和永昌郡，令云南地区在接受汉文化影响的过程中更进了

① 《华阳国志·巴志》。

② 见《史记·秦本纪》，中华书局标点本。

③ 《华阳国志·蜀志》。

④ 《史记·西南夷列传》载：“诸此国颇置吏焉。”

⑤ 《史记·西南夷列传》。

⑥ 人们通常以地域来划分先秦时期的中国文化，如言“邹鲁文化”、“燕齐文化”、“三晋文化”、“荆楚文化”、“吴越文化”、“巴蜀文化”等等。秦统一中国后，以中原地区华夏文化为主，并融合周围其他文化而形成的“汉文化”已臻成熟。

⑦ 《史记·西南夷列传》。

⑧ 同上。

一步。

在设置郡县的同时，秦汉统治者还对云南地区采取了移民垦边的措施。《华阳国志·南中志》载：

晋宁郡，本益州也。元鼎初属牂牁、越雋。汉武帝元封二年，叟反，遣将军郭昌讨平之，因开为郡，治滇池上，号曰益州……汉乃募徙死罪及奸豪实之。

孝武时通博南山，度兰沧水、渚溪，置雋唐、不韦二县。徙南越相吕嘉子孙宗族实之。

《三国志·吕凯传》注引孙盛《蜀世谱》亦言：

初，秦徙吕不韦子弟宗族于蜀汉，汉武帝时开西南夷，置郡县，徙吕氏以充之。

上述记载表明，汉王朝向云南移民的范围主要在滇池地区，并已延伸至澜沧江以西地区。至于云南其他地区是否也有外地移民，因文献记载缺乏，我们难以得知；但从考古发掘的成果来看，滇东北和滇东地区也应有外地移民（详下）。这期间移民的数量当不会少。《后汉书·南蛮西南夷列传》载，西汉末有益州太守文齐在滇池地区“造起陂池，开通灌溉，垦田二千余顷”。按当时的生产力状况，耕种这么多土地的人力应不少于万余人^①。此外大批被派遣来云南作战的军士也可能流散在云南，如王莽天凤六年（19年），中原统治者曾征发广汉、巴蜀、犍为吏民10余万人，加上传输者共30万人到云南征讨，结果损失了数万人，“按照当时的战争规模，还不至于如此，个中原因看来就与军士逃亡有关”^②。这些外地移民进入云南，无疑会使外地文化在云南产生一定的影响。考古工作者在滇东北和滇东地区曾发现大量的被称为“梁堆”的汉晋时期的墓葬，从墓葬形制和随葬品来看，“梁堆”与内地同时期的墓葬基本上属同一类型，这表明“东汉以后，云南的一些先进地区在文化上已失去原有的地方色彩，具有和内地相同的文化面貌”^③，也就是说，此时的云南文化已经深受外地文化的影响。

① 参阅刘小兵著《滇文化史》，云南人民出版社1991年版，第109页。

② 刘小兵：《滇文化史》，第111页。

③ 汪宁生：《云南考古》，云南人民出版社1992年版，第95页。

在上述背景下，中原文化在古代云南得到了较为广泛的传播。万历《云南通志》卷11载，有牂榆（今云南大理）人张叔于汉武帝元狩年间（公元前122年～前117年）“闻司马相如至若水造梁，遂负笈往从之，授经，归教乡人”。该《志》卷1又载，元封二年（公元前109年），“按道侯韩说开益州，授经讲学”。倪蜕《滇云历年传》则载司马迁曾“立讲台于牂榆，为滇云讲学之始”。这说明西汉初年的云南人民已经开始系统地接受汉文化的熏陶。今人刘小兵先生考证认为：张叔乃蜀郡人士而非牂榆人，始言韩说开益州的《华阳国志·南中志》并未提他“授经讲学”之事，且两“司马”也未到过云南（只到过巴蜀西南的邛、笮地区），故上述记载可能是附会之言^①；最早入滇教学的人应是《后汉书》所载的东汉时人王阜（又作“王阜”）。《后汉书·南蛮西南夷列传》载：

肃宗元和中（公元84年～87年），蜀郡王阜为太守，政化尤异，有神马四匹出滇池河中，甘露降，白鸟见，始兴起学校，渐迁其俗。

《华阳国志·南中志》亦言：

章帝时，蜀郡王阜为益州太守，治化尤异，神马四匹出滇池河中，甘露降，白鸟见，始兴文学，渐迁其俗。

据《东观汉记·王阜传》言，王阜少年时即喜好儒家经学。《华阳国志·先贤士女总赞（上）》则言他曾“察举孝廉”。王阜在益州“兴起学校”，表明当时的统治者已开始自觉地在云南传播汉文化，而“渐迁其俗”则表明这种教育收到了明显的效果。除了益州之外，汉时云南其他地方是否也设有传播汉文化的学校，文献缺乏记载。不过，光绪年间昭通出土了一块东汉时期的《孟孝琚碑》，碑文表明汉时的滇东北地区也有汉文化的传播。《孟孝琚碑》载孟孝琚“四岁失母，十二随官受《韩诗》，兼通《孝经》二卷”，又言“孔子大圣，抱道不施，尚困于世”^②等等。《韩诗》、《孝经》皆为儒家之书，孟孝琚自幼习而通之，明显受的是纯汉式教育。孟氏是著名的“南中大姓”，

① 刘小兵：《滇文化史》，云南人民出版社1991年版，第114～115页。

② 见李昆声编著《云南文物古迹》，云南人民出版社1984年版，第54页。

其习通儒学，说明该地人民受汉文化的影响不浅。

总之，在道教产生并传入云南以前，云南地区的文化已经相当发达，并且多与战国时期的荆楚文化、巴蜀文化以及秦汉以后的“汉文化”有着密切的关系。这种关系为道教能迅速传入云南提供了适宜的文化基础。

第二节 道教初传云南

学术界一般认为：道教形成于东汉末年，张陵所创五斗米道是最早出现的有组织实体的道教派别。从张陵入蜀到五斗米道正式创立（以建立二十四“治”为标志），经历了一个较长的时间过程，在这期间，五斗米道的说教很可能会通过川滇两地人民的相互交往而流入今云南境内。道教之所以能如此迅速地传入云南，是因为它与楚、蜀文化及西南少数民族均有着密切的关系，这种关系是道教能迅速地传入云南的必要条件。此外，张陵创教时所设立的二十四“治”，其中有二“治”的管辖范围已延伸入今云南地区，由此可知，东汉末年道教确已进入了云南。

一、道教的创立及其与楚、蜀文化的关系——道教传入云南的条件之一

道教正式创立于东汉末年。汉顺帝时（126年～144年在位），南方有张陵创成“五斗米道”；汉灵帝时（168年～189年在位），北方又有张角创成“太平道”，是为道教最早的两支派别。《三国志·张鲁传》载：“张鲁字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹄鸣山中，造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之。”《神仙传》则谓：“张道陵者，沛国丰人也。本太学生，博通五经，晚乃叹曰：‘此无益于年命！’遂学长生之道……闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鹏山，著作道书二十四篇。”《典略》又言其教“使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令”，“小人昏愚，竞共事之”。张角的“太平道”，创立时间虽较“五斗米道”稍晚一些，但在当时的影响却比“五斗米道”大得多，史载其“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”^①，十余年间徒众发展至数十万人，遍布青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。这两支道派的出现，标志着孕育很久的中国道教已正式创立。

道教的形成并不是突兀其来的，它是中国古代文化长期孕育的结果。这里所谓“中国古代文化”，包括先秦及秦汉时期的各种地域文化和民族文化，其中既有“诸子百家”的理论，也有盛行于古代中国各民族中的原始宗教。有关道教文化的渊源，我们在“绪言”中曾指出了其最重要的两个方面，即古代先民追求长生的活动及道家、阴阳家关于世界存在和运动的理论。这是从比较抽象的角度来说的。下面，我们再联系古代云南曾受过楚、蜀文化影响这一具体情况，来谈一下道教与楚、蜀文化的关系，以明道教为何能迅速传入云南。

道教渊源于道家并崇奉老子，这是众所周知的事实。老子本是楚人，如《史记·老子列传》载：“老子者，楚苦县厉郡乡曲仁里人也，名耳，字聃，姓李氏。”不仅老子是楚人，后世的道家学者也多出于楚地，如《汉书·艺文志》载有道书37家、993篇，其中的作者以楚人和齐人最多，次则是吴越和巴蜀人士。仅此就足以窥出道教与楚文化的关系。道家之学精深而博大，实非老子一人冥想而能全部得出。对此，胡孚琛先生曾撰《道家、道教缘起说》，认为老学“必有其思想前驱”^②。《庄子·天下》云：“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。”由此可知老子之学确有所谓“古之道术”作为前驱，我们姑且称之为“原始道家”。《老子》全书81章，其中有22章共26句提到有所谓古之“圣人”。从《老子》书中的思想来看，他所推崇的“圣人”，不是宣扬礼教治国的儒家圣人，而应是有原始道家思想的古代圣人。胡孚琛先生认为这些“圣人”乃是有治国经验的“社稷主”或“天下王”，实则是古代原始社会的部落酋长。又说：“原始道家思想来自于遥远的古代原始社会祖上辈辈流传下来的从政、立身、处事的经验和习俗，早已积淀在原始宗教文化传统

① 《后汉书·皇甫嵩传》，中华书局标点本。

② 胡孚琛：《道家、道教缘起说》，载《哲学研究》1991年第4期。

之中，我国史书记载的古帝王，都曾继承过这种原始道家思想的传统。”^①很显然，这些具有原始道家思想的“圣人”，应有不少属于楚文化系统，为老子所熟悉。老子能将楚地历代前贤的经验和思想总结概括为一套博大精深的道家学说，说明在他以前，楚地文化就已浸有较浓的原始道家文化色彩。

道教的最高目标是追求得道成仙，这也是众所周知的事实。战国时期楚文化的代表人物屈原所撰《楚辞》，即含有浓厚的神仙思想，为后世道教所资用。例如，《楚辞》中有《东皇太一》一篇，以为“太一星名，天之尊神，祠在楚东，以配东帝，故曰东皇”。后来，道教将太一视为“用之不竭，能生万物”的“造化之基”^②，又尊其为“天皇太乙”，加以祀奉。在《远游》一篇中，屈原曾感叹：“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵真人之休德兮，美往世之登仙！”抒发其对赤松子之类得道成仙者的羡慕之情。又说：“餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。保神明之清澄兮，精气入而粗秽出。”讲述修炼肉体的方法。他还展开想象的翅膀，描绘了一幅生动的仙游图——原文很美，照录如下：

载营魄而登霞兮，掩浮云而上征。
命天阍其开关兮，排阊阖而望予。
召丰隆使先导兮，问太微之所居。
集重阳入帝宫兮，造旬始而观清都。
朝发轫于太仪兮，夕始临乎于微闾。
屯余车之万乘兮，纷容与而并驰。
驾八龙之婉婉兮，载云旗之逶蛇。
建雄虹之采旄兮，五色杂而炫耀。
服偃蹇以低昂兮，骖连蜷以骄骖。
骑胶葛以杂乱兮，斑漫衍而方行。
撰余辔而正策兮，吾将过乎句芒。
历太皓以右转兮，前飞廉以启路。

① 胡孚琛：《道家、道教缘起说》。该文还详录了《书经》、《诗经》及《吕氏春秋》中关于古代帝王运用原始道家思想的例子。

② 《太上元宝金庭无为妙经》，《道藏》本。

阳杲杲其未光兮，凌天地以径度。
 风伯为余先驱兮，氛埃辟而清凉。
 凤凰翼其承旗兮，遇蓐收乎西皇。
 揽彗星以为旂兮，举斗柄以为麾。
 叛陆离其上下兮，游惊雾之流波。
 时暧曖其暝莽兮，召玄武而奔属。
 后文昌使掌行兮，选署众神以并轂。
 路漫漫其修远兮，徐弭节而高厉。
 左雨师使径侍兮，右雷公以为卫。
 欲度世以忘归兮，意恣睢以担荷。
 内欣欣而自美兮，聊愉娱以淫乐。^①

这段优美的文字，讲述的是屈原想象自己成了飘飘轻举的神仙，登云霞而入天宫，御龙车、驾彩虹而游乎太空，前有飞廉启路，后有文昌掌行，左有雨师侍候，右有雷公为卫，过句芒，历太皓，遇蓐收，召玄武，揽彗星以为旌，举斗柄以为麾，美不胜收！比起后世道教徒所描述的神仙世界来，屈原的描述有过之而无不及。

秦汉时期，楚地多有“方仙道”术士的活动。《史记·留侯世家》载：张良于博浪沙刺秦始皇不中之后，长期隐匿于下邳（战国末期属楚地）。辅佐刘邦夺得天下后，又“学辟谷，道引轻身”^②，进而“愿弃人间事，欲从赤松子游耳”。由此可窥当时楚地之风。汉武帝时，淮南王刘安热衷于神仙方术，“招致宾客方术之士数千人”^③，楚地方士纷纷聚于他的门下。刘安门下的方士继承了楚地方术的传统，在行气、乘蹻、导引、黄白等方术活动的基础上，

① 黄寿祺、梅桐生译注《楚辞全译》本，贵州人民出版社1984年版。摘其注如下。闾阖：天上的南门。太微：天上的宫殿。重阳：指天。旬始，星名。太仪：天帝之廷。于微闾：地名。偃蹇：高大雄俊。连蜷：形体长而四腿弯曲自如。骄骖：骏马的神态。漫衍：从游众盛。句芒：木神。太皓：即伏羲。杲杲：明亮。蓐收：西方之神。暧曖：昧暗。暝莽：日无光。玄武：北方之神。文昌：星名。并轂：并驾齐驱。恣睢：放肆。淫乐：尽情地欢乐。

② 即“导引”与“辟谷”两种方术，参见本书“绪言”。

③ 《汉书·淮南王传》，中华书局标点本。

吸收老庄学派的哲学思想，著书立说，“言神仙黄白之术，亦二十余万言”^①，为道教神仙理论及方术的形成作出了巨大贡献。此外，汉末道经的大量出世也与楚地方士集团的活动有关。如现存最古老的灵宝经《灵宝五符经》，据《抱朴子内篇·辨问》说，是“吴王伐石以治宫室，而于合石之中得”。《越绝书》则言：“夏禹受《灵宝五符》。”《神仙传》又云：“华子期，淮南人也。师从里先生，受《仙隐灵宝方》。”由此我们可以知道，此书一直流传于吴楚一带地方^②。据上述，我们可以说，楚地乃道教先声之一。

蜀地亦为道教之先声。西汉时，即有严君平以治黄老道术而著名。至东汉，蜀中著名道学家和方士已比比皆是，如《后汉书》载：“杨春卿，广汉新都人，善图讖。”杨春卿之子杨统“就同郡郑伯山受《河》、《洛》书及天文推步之术”。杨统之子杨厚“少学统业，精心思述，修黄老，教授门生。同郡任安，从厚学图讖，究极其术”^③。同书还载有董扶、张霸、翟酺、李固、景鸾、任文公、杨由、段翳等著名的蜀中道学、方术大家。《华阳国志》亦谓蜀中谶图讖术数者甚众，以杨由、任安、景鸾为最著，皆当时学术权威，朝廷待之若神明。此外，汉时蜀地还有求仙方士的活动，如《后汉书·南蛮西南夷列传》载：“笮都（今四川汉源）夷者，武帝所开，以为笮都县。其人皆被毛左衽，言语多好比类，居处略与汶山夷同。土出长年神仙，仙人山图所居焉。”据《列仙传》言，山图本陕西人，“好乘马，马蹶，脚折，山中道士教服地黄”。由此可知，汉时蜀地曾是“仙人”采挖神药之地。是故，“在此情况下，滨海区人张陵即使已学道东土，再入蜀学道以充实其道学方术，当是意料中事”^④。

从近现代出土的一些四川文物来看，东汉时期的蜀中百姓多崇信王母、伏羲、女娲、日神、月神及其他一些神仙（这些神仙皆为后来的道教吸收）。在各种文物中，有一种“画像砖”较为常见，分布于四川的很多地方，如成

① 《汉书·淮南王传》，中华书局标点本。

② 参阅王青撰《论齐楚两大方士集团及其对道教的影响》，载《世界宗教研究》1992年第3期。

③ 见《后汉书》之《杨厚传》及《任安传》，中华书局标点本。

④ 钱安靖：《道教与少数民族》，见卿希泰主编《道教与中国传统文化》第十一章，福建人民出版社1990年版。

都、新都、崇州、郫县、彭州、邛崃等地皆有此物。在成都出土的“西王母”画像砖，上方正中为一圆形有盖之穴，左右云气缭绕，为西王母所居“石室”（《汉书·地理志》载：“临羌县西北至塞外有西王母石室”）。石室之中，西王母坐于龙虎座上。座下左方有一只三足乌，长喙利爪，即传说中为西王母取食的“三足乌”（张揖注司马相如《大人赋》言：“三足乌，三足青鸟也，主为西王母取食，在昆仑墟之北”）。三足乌之下有一物，牛状，《山海经·西山经》所说“三危之山，三青鸟居之……其上有兽焉，其状如牛，白身四角，其豪如披蓑”，或许就是此物。三足乌左侧有一人把戈而立，当系《山海经·海内北经》所说的为西王母把戈的“大风伯”。西王母龙虎座右上方有九尾狐，狐尾长而上翘，作奔走状，《山海经》之《南山经》、《大荒东经》对此有记载。此外，图中还有玉兔双手捧“三珠树”（灵芝），蟾蜍操弓起舞，是为汉时流行的“嫦娥奔月”故事的反映。图下方正中设案，有二人着冠服跪地，当是求长生之药或富贵、后嗣之类。

崇州出土的“伏羲女娲”画像砖，其上的伏羲、女娲为人首蛇身，伏羲左手执规，右手所举圆轮中有乌，显然是“日”的象征。女娲双髻云鬟，戴耳珰，女性装扮，右手执矩，左手所举圆轮中有蟾蜍、桂树，显然是“月”的象征。郫县出土的土石棺上也刻有“伏羲女娲”像，亦作人首蛇身，各举一个象征日、月的圆轮；两脸相亲，引臂相依，两尾相交。

彭州出土的一块“仙人六博”画像砖，上有二仙人跪坐于地，相对博弈。仙人头上有角，背有长带，临风飘举。成都也出土有“仙人六博”画像砖，其上两仙人肩披羽饰，相对博弈。棋盘两边有食具，右边仙人身后有仙草，天空有凤鸟飞翔。“六博”又称“六著”，是一种棋艺游戏，传说仙人多喜此娱，如曹植《仙人篇》诗曰：“仙人揽六著，对博太山隅。”南朝陈人张正见《神仙篇》诗云：“已见玉女笑投壶，复睹仙童欣六博。”南朝齐人陆瑜《仙人览六著》亦云：“九仙会欢赏，六著且娱神。”汉代蜀中画像砖上出现“仙人六博”图，说明当时该地已有神仙思想流行。此外，彭州还出土了“仙人骑鹿”画像砖，上有一神仙骑于长角鹿上；其右一女神，左右手各握一灵芝，正面向鹿头。汉《乐府诗集》卷30有《长歌行》言：“仙人骑白鹿，发短耳何长？导我上太华，揽芝获赤幢。来到主人门，奉药一玉箱。主人服此药，



身体日康强。发白复更黑，延年寿命长。”曹植也有《飞龙篇》云：“晨游秦山，云雾窈窕。忽逢二童，颜色鲜好。乘彼白鹿，手翳灵芝。我知真人，长跪问道。西登玉台，金楼复道。授我仙药，神皇所造。教我服食，还精补脑。寿同金石，永世难老。”这些诗所言的神仙之事，恰与东汉蜀中“仙人骑鹿”画像砖的内容相符。

除了上述内容之外，四川出土的东汉画像砖还刻有日月之神、牛郎织女等，我们就不多作介绍了。这些有关各种神仙、神话传说的东汉画像砖，“说明了当时人们的神怪迷信思想十分浓厚，这也为道教在那时的形成创造了有利的社会条件”^①。

道教所用“符箓”，形式多变，颇为神秘。张陵创立五斗米道之始，便着意造作符书；张角传太平道之法，亦是以符水为人疗病。史载太平道“师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之”，而五斗米道之法亦“略与（张）角同”^②。由此可知早期道教很注重使用符箓。道符之源，乃在于古代原始宗教之巫符^③，然也有人以为张陵五斗米道所用之“符”曾吸收了古代巴蜀的原始文字。1949年后，在四川省东起奉节、涪陵，西至峨眉、峨边，北起广元、绵竹，南到犍为的广大区域内曾出土了剑等许多巴蜀铜兵器，其上往往镌刻有一些手心纹、虎文和类似文字的符号。这些兵器，无论形制与纹饰符号，均与中原式的兵器有别。其上的饰纹符号非常丰富，经仔细分析，似皆由一些单体的代表某种意义的符号连缀而成，人们称之为“巴蜀图语”。道教的“符”同样也是由一些单体的“字”组成，且与这种巴蜀原始文字很相似，故钱安靖先生认为：“考巴蜀文字在秦灭巴蜀百余年后，至汉代而消失，但它很可能保存于巴蜀遗族之中。且原始民族的文字一般皆由巫师掌握，五斗米道既然在巴蜀地区建立；很可能在吸取巴蜀原始巫教某些成分的同时，吸取巫师所掌握的文字；这种文字为道教所吸取，作为道教的符文。联系巴、蜀自五斗米道一建立就翕然风从，巴蜀文字之转为符箓，就是很自然

① 刘志远、余德章、刘文杰：《四川汉代画像砖与汉代社会》，文物出版社1983年版，第147页。

② 《三国志·张鲁传》注引《典略》，中华书局标点本。

③ 详情请参阅刘仲宇撰《道符溯源》，载《世界宗教研究》1994年第1期。

的了。”^①此事也能在一定程度上说明巴蜀文化与道教的关系。即使道教之“符”不完全是吸收古代“巴蜀图语”而来的，仅以张陵之五斗米道诞生于蜀中，也足可窥见道教与巴蜀文化的关系。张陵既欲使其教在蜀中得以传布，理应吸收当地的一些文化来粉饰其说，用以获取当地百姓的认同，下面我们将详细论述这一观点。

总之，道教与楚、蜀文化有着密切的关系，而古代云南又曾从属过楚、蜀两国，受过楚、蜀文化的影响（参见本章第一节），是为道教能够迅速传入云南的条件之一。

二、道教与西南少数民族的关系——道教传入云南的条件之二

向来有道教主要是汉族所信之宗教的说法。这种说法既对也不对。道教在隋唐以后，其信徒确实多为汉族，但在此之前却不完全是这样的。以魏晋南北朝时期而言，中国北方多为少数民族统治，如力挫群雄而独霸中国北方的北魏拓跋氏就是鲜卑族。北魏统治者很崇信道教，曾大力扶持寇谦之所传的“北天师道”，如《魏书·释老志》载太武帝“崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行”，又听从寇谦之的建议，将年号改成道味十足的“太平真君”，还“亲至道坛，受符箓；备法驾，旗帜尽青，以从道家之色”。从这以后，北魏历代皇帝即位时多亲至道坛接受道教的符箓^②，以示自己是真命天子。此外，前秦氏族和后秦羌族也同样信奉道教^③。在道教初创之时，道教徒中的少数民族比例就更大了。五斗米道创立于蜀中，而当时此地的居民多是一些少数民族，是故，蒙文通先生认为：“余疑其（五斗米道）为西南少数民族之宗教，而非汉族之宗教。”^④

道教是否真的“为西南少数民族之宗教，而非汉族之宗教”，我们暂且不论。在此只想说明道教确实是与西南少数民族有着很密切的关系的。

① 见卿希泰主编《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1990年版，第449页。

② 如《魏书》曾记文成帝拓跋濬、献文帝拓跋弘亲至道坛受符箓之事。卿希泰先生主编《中国道教史》第一卷则言此事是北魏的“一项制度”。

③ 参阅向达《南诏史略论》，载《历史研究》1954年第2期。

④ 蒙文通：《道教史琐谈》，载《中国哲学》第4辑，1980年10月。



20世纪30年代，陈寅恪先生曾撰有《天师道与滨海地域之关系》一文^①，认为道教肇起于东方，与滨海地域的燕齐人士关系至为密切。针对这种看法，闻一多先生撰《神仙考》一文^②，考察了道教神仙思想的起源和发展，认为神仙之说应起源于齐人的祖先——古代西北的氐羌民族之中。闻一多先生考证认为“齐人本为西方的羌族”，而羌族自古即有以火葬追求“灵魂”不死的行为，如《墨子·节葬下》言：“秦之西有仪渠（羌）族之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，谓之登遐。”《吕氏春秋·义赏篇》又言：“氐羌之民，其虏也，不忧其系累，而忧其死不焚也。”这儿所说的“焚”，即火葬，其意义是“灵魂因乘火上升而得永生”。“齐人将这种观念带到东方以后，特别因为当地土著思想的影响，渐渐放弃了灵魂观念，于是又演变为纯粹的肉体不死”，而道教所谓的神仙，“实即因灵魂不死观念逐渐具体化而产生出来的想象的或半想象的人物”。秦代，秦始皇曾为求仙而“铸金人十二”，据《汉书·五行志》说，此十二金人“皆夷狄服”，由此“可见始皇时还知道真正老牌的仙人是西域籍”。闻一多先生的说法虽有偏颇之处，如以为追求不死仅是西域古羌民的行为，而不知对死亡的恐惧乃是中国古人的一种普遍心理，但其对神仙思想与古羌族和齐人之间联系的考证，却让我们得知古羌族的风俗是与道教神仙学说有联系的（古代云南境内即有许多古羌族的后裔，参见本章第一节）。此外，向达先生在《南诏史略论》^③中，也对道教与古代西南氐羌民族的关系进行了探讨，认为：“南诏之所以信奉天师道，因为这原来是氏族和羌族的本来信仰。”“天师道祖师张道陵学道于西蜀的鹤鸣山，在今岷江东岸仁寿县境内。仁寿西隔江为彭山、眉山，俱属古隆山郡，是氐、羌族经历之处。故我疑心张道陵在鹤鸣山学道，所学的即是氐、羌族的宗教信仰，以此为中心思想，而缘饰以老子之五千文。”向达先生以为道教纯是出于古代氐羌民族的宗教信仰，未详言道教乃是多种文化、观念、行为的融合体，失之偏颇，但其所论道教与西南氐羌民族之联系还是可信的。

从闻一多先生和向达先生的论述中，我们可以引申出这样一个结论：道

① 载《历史语言研究所集刊》1933年3卷4期。

② 见《闻一多全集》第1册，生活·读书·新知三联书店版。

③ 载《历史研究》1954年第2期。

教并不仅仅是汉族所信的宗教，也并不仅仅是汉文化孕育出的结果，它与中国的一些少数民族也有着密切的关系。这一点，可以从道教吸收少数民族信徒、崇奉少数民族神灵的活动中得到证实。下面我们分别阐述之。

从道教一些经典所记载的情况来看，早期道教的信徒中确实多有少数民族。古代中国的汉族封建统治者经常对所谓“夷狄蛮戎”（少数民族）进行排斥，而道教则不然，如《太上玄灵北斗本命延生真经》曾言，对“或生夷狄之中，或生蛮戎之内”的少数民族及“生在中华”的汉族应该一体相待，以令所有的人都“心修正道，渐入仙宗”。《正一法文天师教戒科经·天师教》则述天师下教百姓，曾“走气八极周复还，观视百姓夷胡秦”。这说明道教在初创之时是将夷、狄、蛮、戎、胡、秦等少数民族皆列入传教对象的。虽然如此，道教还是对各少数民族抱有一定的成见（这与当时的社会环境之局限有关），在其科仪典籍中规定了专门的关于少数民族入教受箓的仪式，如《正一法文太上外箓仪》中有《下人四夷要受箓》，要求“家生蛮貊狄獠”的少数民族入教者应“随实言之”，并叩头搏颊奉辞：

先因丑恶，生出边荒，不知礼法，不知义方，亶秽之中，善根未绝。某年月日时，为某事随某某得来中国，闻见道科，弥增喜跃，含炁愿活，凭真乞生，依法贵信，奉辞以闻，伏愿明师特垂矜副，谨辞。

这种要求和言辞，虽然在一定程度上表现出了道教对少数民族的歧视，但也反映出了当时有少数民族入道教受箓的事实。

从道教的一些醮仪箓书中，我们又可知其神系中有不少的少数民族神灵，如《太上三五正一盟威箓·太上正一九天兵符品第十五》中有“东方夷老君”、“南方越老君”、“西方氐老君”、“北方羌老君”及其所率的众多神兵；《太上三五正一盟威阅箓醮仪·次出诸部将军兵马》也言，有“东方胡老君反甲逆鳞兵九十万人”、“南方越老君火营骑吏火炼兵八十万人”、“西方氐老君链杖金精兵六十万人”、“北方羌老君乌丸扁鹊兵五十万人”，等等。此外，今四川大学博物馆藏有一种石印道教“三清”神像，神皆三眼，额上两眉间一眼为纵目，这种三眼神也带有很深的少数民族烙印，无疑是四川地区少数民族道徒所造。“纵目”是西南少数民族的一种风俗，《礼记·王制》载：“南



方曰蚕，雕题交趾。”疏曰：“雕，谓刻也；题，谓额也；谓以丹青雕刻其额也。”《华阳国志·蜀志》则载：“有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王，死，作石棺石椁，国人从之，故俗以石棺椁为‘纵目人’冢也。”蜀侯蚕丛是氏人，是知“纵目”为氏人之俗。直到清光绪三十年（公元1904年）左右”尚有20余名“三眼人”自西藏赴北京朝贡，路过成都时曾被围观。有人详察其额，知正中一眼并非真眼，乃幼时刻其额为一小直孔，含以黑珠，及长，珠含肉内，酷似纵目。此外，今四川凉山彝族所奉白马王神和云南昆明两担石苗族所奉虫神亦为三眼^①。由上可知三眼神本为西南少数民族所奉；道教神像中有“三眼神”，明显是受了西南少数民族习俗的影响。

上述记载道教中有少数民族信徒及其神灵的诸道经，其出世年代已无可详考，故凭之难以断定五斗米道是否在初创时期就已吸收少数民族入道，但从其他一些典籍的记载中，我们仍可以知道张陵创教伊始就有少数民族参加五斗米道。如《广弘明集》卷8《服法非老第九》谓三张（张陵、张衡、张鲁）“妄称真道”，其注引《蜀记》言：“张陵入鹤鸣山，自称天师。汉熹平末为蟒蛇所喻。子衡奔出，寻尸无所，畏负清议之讥，乃假设权方，以表灵化之迹，生縻鹤足，置石崖顶，到光和元年（公元178年），遣使告曰：‘正月七日天师飞升玄都。’米民之山獠因妄传，贩死利生，逆莫过此之甚也。”《广弘明集》乃佛僧排诋道教之作，张陵究竟“为蟒蛇所喻”还是“飞升玄都”，我们暂不讨论；而“米民之山獠因妄传”一语，则反映了当时参加五斗米道的教民（“米民”）中，确有“山獠”这样的少数民族。“山獠”即居住在山野的僚族，其在西汉时主要活动于夜郎（今贵州及其边缘地区），到东汉末及魏晋时期则扩大到今四川、重庆、陕西、湖南、贵州、云南及两广等地^②。是故，蜀中张陵的教徒中有僚族是可能的。此外，《晋书·李特载记》又载张鲁执教时有巴賨等少数民族纷纷入道，其言：“汉末张鲁居汉中，以鬼道（即五斗米道）教百姓，賨人敬信巫觋，多往奉之。”《华阳国志·汉中志》谈到张鲁利用五斗米道组织军队时，亦言有“巴夷”賨民首领杜濩、朴

^① 详情请参阅卫聚贤《二郎》，载《说文月刊》第3卷第9期。转述自卿希泰主编《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1990年版，第十一章。

^② 参阅卿希泰《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1990年版，第十一章。

胡、袁约等积极参加。《后汉书·刘焉传》和《三国志·张鲁传》还谈到张鲁政权建立之后，关中有韩遂、马超之乱，“关西民奔（张）鲁者数万家”。汉末关西地区有大量羌族，此次“奔鲁者数万家”的人中当有不少是羌人。云南地区自古就有很多少数民族居住，其中有许多氏羌族后裔，并多与蜀地氏羌族群有关系，他们中是否有人在张陵创教时就加入其教，文献缺乏明确的记载。如果有，是不会令人感到意外的。

张陵入蜀中少数民族地区学道、创教并传教，广泛吸收少数民族入道，其学说势必会染有一些西南少数民族宗教的色彩。一般说来，一种宗教学说初入某地，为了站稳脚跟、赢得信徒，往往采取利用当地文化来阐释教义、适当吸收当地固有宗教以获得当地人民认同的策略，然后才谋自己的独立发展。例如佛教初传中国时，就曾多采用中国道家的一些范畴来阐释佛教教义（是谓“格义佛教”），又多吸收中国儒家的一些伦理规范来粉饰门面，以求得中国民众和统治者的认同。基督教在明末传入中国时，也曾在一时期内采用中国古代宗教的“天”来代称其“上帝”。张陵在蜀中传播五斗米道，也不出此窠臼。在古代中国，西南地区各少数民族部落多信奉巫鬼，如《山海经·大荒南经》载：“有云雨之山，有木名曰栾。禹攻云雨，有赤石焉，生栾、黄本、赤枝、青叶，群帝焉取药。”《山海经·海内西经》载：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窆窆之尸，皆操不死之药以距之。”《山海经·大荒西经》又载：“大荒之中，有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”钱安靖先生考证认为，此“云雨之山”、“灵山”乃是巫山之异名，彭、抵、阳、谢、罗等皆为巴濮族之大姓。张陵在这样的环境中学道传教，其吸取少数民族原始巫教，乃势所必然^①。徐亦亭先生也以《后汉书·南蛮西南夷列传》载西南地区少数民族“俗好巫鬼”、“其人皆被毛左衽”等而认为：这些少数民族跽足、披发等生活习俗，可以说正是道教某些仪式的原型雏具^②。彝族学者刘尧汉先生则认为，道教乃至先秦道家的学说皆出于古代彝族（氏羌

① 钱安靖：《道教与少数民族》。见卿希泰主编《道教与中国传统文化》第十一章，福建人民出版社1990年版。

② 徐亦亭：《道教和中国古代民族关系》，载《世界宗教研究》1991年第3期。

族系)的虎图腾观,并利用音韵学考证认为:老子之“老”、李耳之“李”与彝族的“虎”(彝语音“腊”、“拉”、“勒”或“老”、“佬”、“罗”等)“都是一声之转的汉译彝音”;“老聃”当为纳西族(属彝语支)所言“喇他”(“虎氏族酋长”之意);“李耳”系土家族(属彝语支)“母虎”之音。“这虽不能判定老子族属古羌戎,但他以虎及羌戎虎图腾为名号,至少说明其思想深受彝、纳西、土家先民古羌戎的影响”^①。刘尧汉先生还认为,道教所崇奉的西王母当是原始时代甘、青羌戎的虎氏族部落首领之一。西王母又称“西膜”,如《穆天子传》卷2言:“(穆王)至于群玉之山(郭璞注:西王母所至者)……爰有□木,西膜谓之所谓□。天子于是取玉三乘。”同书卷4又载:“(穆王)至于文山……西膜之人乃献食,马三百,牛羊二千,糗米千车。”而“西膜”则是彝族所谓“圣母”(音“西摩”),今云南省楚雄彝族自治州之楚雄、禄丰等地彝民的家中或庙中仍供奉着“西灵圣母”神像。又,儒家及汉族礼俗贵右贱左,道家及道教则贵左,如《老子》三十一章言:“吉事尚左,凶事尚右。”七十九章又言:“是以圣人执左契而不责于人。”而古羌戎的习俗也是以左为尊,如《史记·魏公子列传》曾载羌戎魏公子无忌“虚左位以待贤”之事:

公子于是乃置酒大会宾客。坐定,公子从车骑,虚左,自迎夷门侯生。侯生摄敝衣冠,直上载公子上坐,不让,欲以观公子……于是,罢酒,侯生遂为上客。

此外,刘先生还认为,道教崇拜的天、地、水“三官”“渊源于云南凉山彝族过年所祭‘恩替古子’(天神)和‘木尔、木色,[山(地)神、水神]”^②。刘先生的种种说法虽含有强烈的维护、抬高本民族地位之意识,但其在论证过程中却深刻地揭示了道教与古羌戎民族之间的联系,很值得我们借取。

据上述,我们可以得知张陵所创五斗米道与西南地区少数民族的宗教、习俗等有着密切的关系。然而,我们并不认为道教(五斗米道)是完全脱胎

① 刘尧汉:《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》,云南人民出版社1985年版,第116页。

② 同上,第128页。

于西南少数民族宗教的，而认为道教（五斗米道）是多种文化的融合体，曾吸收了西南少数民族的部分宗教、习俗内容。事实上，张陵创立五斗米道，虽然吸收了西南少数民族原始宗教的一些观念和巫术，但却并非不加改造地全盘吸收，而是对之进行了消化，使之融入道教的博大体系之中。如《渊鉴类函·道部》引《正一经》云：“（张）陵学道于蜀中鹤鸣山，时蜀中人鬼不分，灾疾竞起，（陵）感太上老君降正一盟威之法，始分人鬼，置二十四治。”这里所谓“鬼”，系对崇奉鬼巫诸少数民族的蔑称；张陵“分人鬼”，即设法使崇奉鬼巫的人改信五斗米道。张陵所著《老子想尔注》（一说系张鲁著）曾言：“天之正法，不在祭餽祷祠也。道故禁祭餽祷祠，与之重罚。”^①其意即是针对当时信奉原始巫教的各少数民族之“淫祀”，力图使他们放弃信奉原始巫教而改奉大“道”。张陵的这种改造并不是一帆风顺的，而是经历了激烈的斗争才得以成功的。如《三洞群仙录》卷14《天师鬼降·真君牛头》引《高道传》曾载，张陵在创教时经历了“与鬼战”的过程：

天师张陵，昔成都与鬼战，夺二十四狱，俱为福庭，降二十八宿，以通正气。时有鬼帅，居青城山下，为人鬼贸易之所，谓之鬼市。天师至，则化为宝座以居之，兵固不能刃，火亦不能焚，于是鬼帅降焉。

《历世真仙体道通鉴》卷18《张天师》亦载，张陵于汉安二年（公元143年）入青城山后多次与所谓“鬼帅”进行斗争，“战鬼一十四败，荡涤区薮，夺鬼幽狱；复为二十四福庭，立二十四阴官，降二十八宿正气以通地中”。

上述“与鬼战”故事所反映的，实际上是张陵在创教过程中与当地少数民族原始巫教势力的斗争。所谓“鬼帅”，实即当地少数民族原始巫教的首领，他们不了解张陵所传之“道”，更不甘心自己昔日的教民纷纷投奔于张陵五斗米道的门下，以为：“天下人民本自隶我，云何尽夺？”^②于是掀起了反对张陵的活动。斗争的结果，是“鬼帅”们信服张陵所创的五斗米道。也许是作为斗争过程中的一种妥协，五斗米道中保留了较多的西南少数民族原始

① 《老子想尔注》第二十四章，上海古籍出版社1991年版。

② 《历世真仙体道通鉴》卷18，《道藏》本。

宗教的内容。这种“保留”或曰“吸收”，使得五斗米道在西南少数民族地区较容易得到认同，从而易于得到流传。我们知道汉代云南境内亦有不少羌、卜、越族的后裔（参阅本章第一节），他们中的很多人与蜀中的民族在族属上是同源的，其宗教信仰及习俗也应与蜀人大体相同，如《汉书·地理志》载：“犍为、牂牁、越嶲，皆西南外夷……民俗略与巴蜀同。”《华阳国志·南中志》则言，南中之民“俗征巫鬼，好诅盟”，又言其“俗妖巫，惑禁忌，多神祠”。因此，南中人民理应很容易接受与西南少数民族有密切关系的五斗米道。是为道教能迅速传入云南的条件之二。

三、川滇两地人民的交往——道教传入云南的渠道

由于地理位置上的邻近，川滇两地的人民自古以来就相互进行着交往。考古工作者曾在云县发现过一种与四川西北部地区新石器时代石器相似的“有肩石器”，在四川西北、西南地区也发现过战国秦汉时期的云南青铜器^①，这表明川滇两地人民在新石器时代就可能有着相互交往的历史。这种相互交往后来得到了进一步的加强，而这又与两地人民中很多人的族属相同有关。在第一节中我们曾说过：自殷商时期起，今云、贵、川、渝等中国西南部地区曾分布着羌、卜、越三个大族群；三个族群在川、渝、滇等地皆有分布，后来分别成为了两地诸少数民族的祖先。其中，尤以氐羌族系在两地人民交往过程中所起的纽带作用最为突出。氐羌民族自新石器时代起就不断从甘、青高原向西南地区迁徙，经四川地区而达云南各地^②。先秦时期，今四川、重庆地区有巴、蜀两国，巴国“其属有濮、賁、苴、共、奴獯、夷蜃之蛮”^③，（其中賁、共等族属氐羌支系），蜀国则“有氐獯，多羌戎之民”或“多氐獯，有黑白水羌、紫羌”^④；而当时的滇国也有僂、叟等从北方迁来的氐羌族人。秦汉时期，川滇两地的氐羌民族继续存在。至晋代，蜀中有李特、李雄率领氐叟、青叟等氐羌族系少数民族起义反晋，建立了成汉政权。其间得到

① 详情请参阅汪宁生著《云南考古》，云南人民出版社1992年版，第27页、第82页。

② 学术界有反对云南氐羌民族从西北迁来之说，但却不否认川滇两地氐羌民族的联系。

③ 《华阳国志·巴志》。

④ 《华阳国志·汉中志》。

过南中人民的响应和支持，究其原因，是“李雄率领的氐叟、青叟同南中的昆明、叟等族在族源上有着亲密的关系”^①。由此可见，两地人民以相同族源为基础的相互交往在晋代仍然存在。

政治势力的扩张，也推动了川滇两地人民的交往。早在蜀王杜宇时，蜀国曾以“南中为园苑”^②，川滇两地人民的相互交往自不待言。道教传说认为杜宇曾为了修炼长生而将王位禅让给了鳖灵（泯）^③，而杜宇所热衷的修道求长生行为势必会对其属下的南中臣民产生较大的影响，为后来道教从蜀中流入云南打下了基础。秦始皇统一中国后，秦汉王朝在蜀、滇两地设郡置吏，川滇两地人民的交往因此得到了进一步的加强。秦始皇派常頌“略通五尺道”^④，汉武帝又“发巴蜀卒治道，自僊道指牂牁江”^⑤，使得巴蜀与南中的交通状况得到了改善，更促进了两地人民的相互交往。史载，汉时川滇两地已经“栈道千里，无所不通”^⑥，商旅往来，络绎不绝。由此可知当时两地人民交往已很频繁。

在川滇两地人民的相互交往中，商贾扮演着重要的角色。《史记·西南夷列传》载，汉时“巴蜀民或窃出商贾，取其（滇国）笮马、僊僮、髦牛，以此巴蜀殷富”。又载：

元狩元年（公元前122年），博望侯张骞使大夏来，言居大夏时见蜀布、邛竹杖，使问所从来，曰：“从东南身毒国（今印度），可数千里，得蜀贾人市。”或闻邛西可二千里有身毒国。骞因盛言大夏在汉西南，慕中国，患匈奴隔其道，诚通蜀，身毒同道便近，有利无害。于是天子乃令王然于、柏始昌、吕越人等，使间出西夷西，指求身毒国。至滇，滇王尝羌乃留为求道西十余辈。岁余，皆闭昆

① 马曜主编：《云南简史》，云南人民出版社1991年版，第68页。

② 《华阳国志·蜀志》。

③ （晋）葛洪《抱朴子内篇》之《释滞》、《辨问》二篇曾提及此事，易心堂《道教三字经》也有“古蜀王，去归隐，禅鳖灵”的说法。

④ 《史记·西南夷列传》。

⑤ 《汉书·西南夷两粤朝鲜传》。

⑥ 《史记·货殖列传》。

明，莫能通身毒国。^①

这表明，当时从西蜀经云南至身毒有一条通道，商人们曾由此道将蜀布、邛竹杖等物品贩至身毒，后商品又从身毒流往大夏。汉武帝派王然于等人至滇国，目的即是为了打开这条通道，由于“为昆明（人）所闭道”^②，汉武帝取道云南而经身毒以直通大夏的战略未能实现。

汉时在川滇两地之间往来经商的人们，对促进两地的经济发展产生了一定的作用，同时也为他们自己带来了巨大的财富。《史记·货殖列传》载巴蜀人中曾出现了富埒王侯的富商大贾，如临邛卓氏“即铁山鼓铸，运筹策，倾滇蜀之民，富至僮千人”，程郑则以“贾椎髻之民”^③冶铁致富。这些商人的致富，势必会激起更多的人们穿梭于川滇两地的欲望。

除了商贾之外，川滇两地其他方面的人民之间也应该存在着交往。汉代，蜀地的经济、文化已很发达，在整个西南地区中占有着重要的地位，一时成为这一地区的经济和文化中心而吸引着众多的外地人民。《汉书·文翁传》载，蜀守文翁“起学官于成都市中，招下县子弟以为学官弟子”，是为西南地方郡国办学的先例，在当时的西南地区有着很大影响。《华阳国志·蜀志》则记，汶山郡冉駹“土地刚卤，不宜五谷，惟种麦；而多冰寒，盛夏凝冻不释，故夷人冬则避寒入蜀，庸赁自食，夏则避暑反落，岁以为常”。这种为谋生活、避寒暑或学文化的往返，也应该会发生在经济、文化水平较蜀地落后的滇人之中。

上述交往，乃是五斗米道得以传入云南的渠道。古代文化的传播，往往以流动的人口作为载体，五斗米道的发展亦应是如此。可以想象，蜀中曾闻知五斗米道说教的人们，来到云南后当会有意或无意地向当地的人们谈论此事；而云南前往蜀中办事、谋生的人在当地也会对五斗米道的说教、活动有所耳闻或目睹，这些人回乡后也应对五斗米道说教向云南的流布起到推动

① 《汉书·西南夷两粤朝鲜传》作：“……为求道。四岁余，皆闭昆明，莫能通。”

② 《史记·集解》引如淳言。《史记·正义》则言：“昆明在今嵩州南，昆县是也。”中华书局标点本。

③ 椎髻之民：即“魑结”之民。《史记·西南夷列传》言：“自滇以北君长以什数，邛都最大，此皆魑（椎）结，耕田，有邑聚。”

作用。

需要说明的是，张陵在蜀中创立五斗米道经历了一个较长的时间过程。《汉天师世家》卷2言，张陵曾于永平二年（公元59年）“以直言极谏科中”而得拜为巴郡江州令，后又“谢官归洛阳北邙山修炼”。《历世真仙体道通鉴》卷18则载，张陵“乐蜀之溪岭深秀，遂隐其山，苦节学道”是在汉和帝永元四年（公元92年），三年后又北入嵩山，得《黄帝九鼎太清丹经》；之后复入蜀中修炼，“在葛瓚山（葛瓚治在彭州九龙县）隐形岩舍，服气调神；在秦中山（秦中治在汉州德阳县）修九真秘法；在昌利山（昌利治在汉州金堂县）采服五芝众药；在隶上山（隶上治在汉州德阳县）始授弟子养形轻身法；在涌泉山（一作‘平刚山’，涌泉治在汉州德阳县，平刚治在蜀州新津县）得入水入火之术；于是度人救物，已著阴功矣；在真多山（真多治在汉州德阳县）思神念真；在北平山（一云‘斗山’，斗山治在蜀州新津县），有猛兽数百驯扰户外；在稠梗山（稠梗治在眉州彭山县），有一老翁化为狞鬼来恐，真人诵经不顾，逡巡自退；在鹤鸣山（鹤鸣治在邛州大邑县）服五云气”；又居渠亭山修炼九鼎神丹，三年丹成，未敢服用；顺帝汉安元年（公元142年），谓弟子王长曰：“冲天之士，当功及生灵，佐国立家，兴利除害，然后轻举，臣事三境，则无愧焉！苟利一身，功不及民，非大道弘济之旨。吾观蜀中蛇毒鬼气绵亘山谷，生民不知，潜罹其害，吾甚悯之。”于是托言得太上老君之命“摄邪归正，分别人鬼”，公开传教布道，正式开始了与当地原始巫教首领（所谓“鬼帅”）争夺信徒的活动。汉安二年（公元143年），张陵佩老君所赐“三五正一盟威秘箓”前往青城山，“众鬼即持兵刃矢石来害”。几经较量，张陵“战鬼一十四败，荡涤区藪，夺鬼幽狱，复为二十四福庭，立二十四阴官，降二十八宿正气以通地中”^①，赢得了胜利。虽然上述记载系出自后世道教徒之手，多有想象、附会、夸张的成分，不可作为信史，但其所言张陵入蜀修炼、创教、“与鬼（巫教）战”的过程却是符合史实的。卿希泰先生主编的《中国道教史》第一卷断定张陵入蜀的时间“在汉顺帝时”（公元126年~145年在位），较《汉天师世家》和《历世真仙体道通鉴》所

① 以上引自《历世真仙体道通鉴》卷18，《道藏》本。

载的时间为晚；但这也无碍于我们所说的“张陵在蜀中创立五斗米道经历了一个较长的时间过程”，因为即使只有几年的时间也足够长了。

应该明确的是，张陵的创教活动并不是在汉安元年（公元142年）他正式打出太上老君授命的旗号时才开始的，而是在这之前就已开始了。如前述，他在隶上山就已“始授弟子养形轻身法”，这说明当时他在蜀中已拥有了一批门徒。正式打出老君的旗号，托言受命“复典此（二十四）治”^①，开始公开与巫教争夺信徒，应当是他在蜀中的传道活动已经有了较为广泛的群众基础之时。这样，在他入蜀开始创教至公元142年公开传教、公元143年往登青城山“与鬼战”的期间，他所传布的道教学说是足够的时间被来往于川滇两地的人们携入云南境内的，而由于与道教有关的楚、蜀文化及西南少数民族宗教在云南早已有影响，故张陵的说教是不愁在云南找到“市场”或“知音”的。换句话说，几乎在张陵创教的同时，道教就有可能进入了今云南境内。

上面三个部分所谈的是道教之所以能够迅速传入云南的条件及其传入云南的渠道，从中我们可以得知道教在东汉末年就传入云南是很有可能。这种可能究竟是不是事实，需要有材料来加以证明。由于文献记载的缺乏，今天我们已难知道教在当时具体是由谁携入云南境内的。但是，从张陵创教时设立二十四“治”的情况，我们仍可认定道教在东汉末年即已传入云南乃是事实。

“治”是五斗米道在各个地区的教务活动中心。每一“治”皆有着自己的管辖范围，并设有“祭酒”等教职人员，其功能相当于我们通常所说的“教区”。《历世真仙体道通鉴》卷18载：太上老君于汉安元年（公元142年）降，告张陵“吾昔降蜀山立二十四治……近有六天鬼神血食之輩侵夺以居”，命张陵“摄邪归正，分别人鬼，各守昼夜，复典此治”。汉安二年（公元143年），张陵往登青城山，降服众鬼后即“夺鬼幽狱，复为二十四福庭”。《汉天师世家》卷2亦载：太上老君于汉安元年命张陵“当于此建立二十四治，分命仙曹主掌世人罪福死生”。汉安二年，张陵降服鬼帅后即“立二十四

^① 《历世真仙体道通鉴》卷18，《道藏》本。

治”，又“增置四治，以应二十八宿正气，下通以六十甲子，生人分属各治。每治立仙官、阴官及祭酒之曹分统之”。《云笈七签》卷28又言：“太上以汉安二年正月七日中时下二十四治，上八治、中八治、下八治，应天二十四气，合二十八宿，付天师张道陵奉行布化。”由此可知，“二十四治”在汉安二年（公元143年）就已设置——这年也可视为是五斗米道正式创立之年。

“二十四治”大多分布于今四川省境内，但其中也有两“治”的管辖范围已延伸到了今云南省的地域内。《云笈七签》卷28《二十四治》载：

稠稭治，在犍为郡新津县，去成都百一十里，汶山江水经焉。

山高去平地一千七百丈。昔轩辕学道之处也。

蒙秦治，山在越嵩郡台登县，西去城二十里，去成都一千四百二十里。治与越嵩郡隔河水，前有小山，后有大山，高一千丈。昔伊尹于此山学道。

上述两“治”的“治”点新津县和台登县虽在今四川省内，但这并不意味着这两“治”的管辖范围仅限于新津县和台登县境内。五斗米道系宗教、政治、军事合一的实体，故其“治”点多设在易守难攻的山区边缘地带，既可作为祀神传道的中心，又是军事上的要点，这样才便于控制四周的地区。“治”点所在地，只是一个“治”区的中心，而非全部管辖范围。“二十四治”所分布的地区中，犍为郡仅有一“治”（稠稭治），越嵩郡也只有一“治”（蒙秦治），而其他郡如蜀郡、广汉郡等皆不止有一“治”，故“稠稭治”的管辖范围应覆于犍为郡的大部分地方，“蒙秦治”的管辖范围也应覆于越嵩郡的大部。按：犍为郡和越嵩郡系西汉武帝时所设。犍为郡共辖12县，地域包括今四川简阳、彭山以南至云南昭通市、曲靖市北部等，郡治设在犍道（今四川宜宾）；越嵩郡共辖15县，地域包括今四川西昌地区、凉山州及云南丽江市东部、楚雄州一带，郡治设在邛都（今四川西昌）。东汉王朝在继续维持西汉时期所设犍为、牂牁、越嵩、益州四郡的基础上，又把犍为郡中的朱提（今云南昭通）和汉阳（今贵州威宁）划分出来，设立了“犍为属国”^①。五斗米道“稠稭治”和“蒙秦治”的管辖范围既覆于犍为和越嵩两郡

① 参阅尤中编著《云南地方沿革史》第三、四部分，云南人民出版社1990年版。

之大部，其势力亦必已伸入今云南地区。尤其是“蒙秦治”，其“治”点在台登县，而汉末台登县即今冕宁南部之泸沽^①，与今云南省丽江市相连，故汉末五斗米道势力进入云南西北地区应是无疑的。另外，我们在下面将谈到三国两晋南北朝时期蜀中的道教曾陷入沉寂，而此时云南地区的道教活动却显得相对活跃，此亦可反证道教当在东汉末年就已传入云南，有关这点，留待下节论证。

第三节 道教对早期云南文化的影响

道教于东汉末年传入云南后即对云南的文化产生了影响。从一些零星的记载来看，三国两晋南北朝时期的云南道教活动是比较活跃的。而这时恰值蜀中道教陷入沉寂之际，由此可以反证道教应当早于此期传入云南。出土文物和文献记载表明，三国两晋南北朝时期的云南文化已被打上了很多道教文化的烙印；当时云南的人们对宇宙运动的认识、对人生价值的看法乃至关于王道兴替的理论，都染上了不少的道教色彩。不过，这种影响还只是开始，有关它的记载还不是很多。这表明此时道教对云南文化的影响尚不是很强，因而未引起人们对它多加注意——即使如此，对这些无意间留下的零星材料进行仔细的分析后，我们仍可相信：早期的云南文化已受到了道教文化的影响。

一、与蜀中道教沉寂状况相比而活跃的云南道教活动

道教在创立后不久，由于受到了封建统治者的镇压和挟制而陷入了暂时的沉寂。曹魏统治者为了阻止那些有影响的道士“挟奸宄以欺众，行妖慝以惑民”^②，曾将他们从各地召集到京城，以便于监视和控制。同时，又将大批的五斗米道徒从汉中和巴蜀地区迁到北方，迫使他们离开自己的根据地，从而使得云南附近地区的道教活动几乎陷于停滞。

① 参阅尤中编著《云南地方沿革史》之《〈后汉书·郡国志〉益州南部犍为等郡今地注》。

② 《三国志·华佗传》注引曹植《辩道论》，中华书局标点本。

魏太祖曹操靠着镇压太平道发动的黄巾起义而起家，深知道教在民间有着很强的号召力，因而当他大权在握之后，便对道教采取了笼络利用和控制镇压相结合的两手政策。据曹植《辩道论》言：“世有方士，吾王（曹操）悉所招致。”张华《博物志》则言：“（曹操）好养性法，亦解方药，招引方术之士，庐江左慈、谯郡华佗、甘陵甘始、阳城郤俭无不毕至。”曹操将这些颇有影响的方士召到京城，并非完全是为了向他们求得仙药，如曹植《辩道论》载，甘始、左慈等人深知曹操“奉不过员吏，赏不加无功；海岛难得而游，六黻难得而佩。（故）终不敢进虚诞之言，出非常之语”。又言曹操之所以将这些人召集至京城的目的是“诚恐斯人之徒，挟奸宄以欺众，行妖慝以惑民”而非“欲观神仙于瀛洲，求安期于海岛”。魏文帝曹丕也曾贬斥道教的神仙信仰为“愚谬”，并勒令不得以道教的老子为神灵，“妄往祷祝，违犯常禁”^①。这种政策在很大程度上抑制了道教的发展。

五斗米道的活动范围本只限于汉中及西南巴蜀地区周围，但其在这一带的势力和影响却很大。史载张鲁在此地实行政教合一的措施，“民夷信向”^②，“流移寄在其地者不敢不奉（五斗米道）”^③。曹操征服张鲁政权后，即把张鲁本人及其家属、臣僚等带回邺城定居，使他们脱离了雄踞三十年之久的汉中、巴蜀根据地。为了笼络人心并利用张鲁等人的影响，曹操对张鲁等人予以了优厚待遇，如他曾拜张鲁为镇南将军并封之为阉中侯、邑万户，又封张鲁的五个儿子及其臣僚阎圃、李休等为列侯，还让张鲁的子女与他自己的儿女联姻。与此同时，曹操又下令将大批的五斗米道徒迁出汉中地区，如《三国志·和洽传》载：“太祖克张鲁，（和）洽陈便宜以时拨军徙民，可省置守之费。太祖未纳。其后竟徙民弃汉中。”同书《张既传》亦载：“（张）鲁降，（张）既说太祖拔汉中民数万户以实长安及三辅。”五斗米道经典《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》对此事也有记载：“至义国（指张鲁政权）殒颠，流移死者以万为数，伤人心志。”大批的五斗米道徒被迫迁出他们的根据地，使得道教在汉中及巴蜀地区的影响受到了严重的削弱。加上张鲁在北迁

① 《续高僧传》卷24《释僧勰传》引魏文帝三年敕，上海古籍出版社影印《高僧传合集》本。

② 《后汉书·刘焉传》。

③ 《后汉书·刘焉传》注引《典略》。

邳城后不久即死去，五斗米道由于失去了核心人物而陷入混乱，以及蜀国丞相诸葛亮从严治蜀等原因，更使得道教在西南地区的活动几乎销声匿迹。与此相反，云南地区的道教活动却屡有显现，具体情况如下。

据《洞仙传》记载，两晋时朱提郡（今云南昭通）有郭志生修道得仙。此人“晋元帝时云已四百多岁，见之如五十许人。有短卷书满两筐中，常负之，多止乌场张绩家”^①。晋元帝统治年间为公元317年至322年，郭志生自称有四百多岁，则当属汉代人，似有夸张之嫌。但是，郭志生自称有四百余岁，则其在晋元帝时的年纪当亦不小，很可能不止“五十许”，否则，很容易被人识破是在故作神秘。如此，则郭志生应在三国时代（220年~280年）生活过。也就是说，三国时代至晋代的云南昭通一带曾有过道教方士的活动，且有较大影响，以致其事迹被载入了道教的神仙传记之中。

三国时代，云南地区有影响的道士不止郭志生一人。《新纂云南通志·释道传四》据雍正《云南通志》言：三国时云南有道士孟优曾驻巍宝山，“素怀道念，常往来澜沧、泸水间，得异人授长生久视方药诸书，随处济人”。这表明三国时的云南大理地区及澜沧江、金沙江流域曾有过道教活动的痕迹。当时孟优所往来的地区中，当有部分群众相信道教的说教。否则，孟优是很难有所作为并被人们口碑相传至今的。至少，由于孟优的活动，这些地区的人民在当时就受到了道教的影响。该《志》又载：后主建兴三年（公元225年），蜀汉丞相诸葛亮入南中征战，其军卒有误饮哑泉者，辄手足四禁而不能语。或谓孟优有良药，诸葛亮遂使人往求之。孟优至，“进仙草，军卒用之，立验。亮惊异之，与语人天运会，深有契”^②。诸葛亮与孟优之交往，《三国志》之类的正史中并无记载，但这并不能说明此事属于虚构。诸葛亮治蜀，以法度从严闻名，其与道教方士的交往，或可能为封建时代的史家所忌言^③。再说，诸葛亮一生忙碌，治蜀汉、出祁山、平南中……诸事对中国历史的影响都甚大，《三国志·诸葛亮传》仅五千余言，实难事无巨细悉录其中。是

① 《云笈七签》卷110《洞仙传》，《道藏》本。

② 民国《新纂云南通志·释道传四》。

③ 蜀汉统治者与道教向有嫌隙，如《华阳国志·汉中志》曾载张鲁言：“宁为曹公作奴，不为刘备上客！”

故，诸葛亮用孟优医治军卒之事，不可视为无稽之谈。

据《华阳国志·南中志》载，蜀汉末年，南中大姓雍闿、孟获等曾假借“鬼教”，煽动南中百姓叛蜀：

益州大姓雍闿亦杀太守正昂，更以蜀郡张裔为太守。闿假鬼教曰：“张裔府君如瓠壶，外虽泽而内实粗，杀之不可，缚与吴。”于是执送裔于吴……闿使建宁孟获说夷叟曰：“官欲得乌狗三百头，膺前尽黑，螭脑三斗，斫木构三丈者三千枚，汝能得不？”夷以为然，皆从闿。

我们认为：雍闿、孟获所利用的“鬼教”当与五斗米道有着密切的联系，而非纯粹的古代少数民族原始宗教。因为“原始宗教”多只是一种自发的对鬼神的信仰，其中尚少有人为“教化”的成分，故在古代一般不被称为“教”（现代人为了研究的方便才以“原始宗教”之名冠之，以同“神学宗教”或“人为宗教”相区别）；而五斗米道在初创之时则多被封建统治者蔑称为“鬼道”或“鬼教”等，如《晋书·李特载记》言：“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓。”《华阳国志》的作者常璩是晋时人，受当时风气的影响，他将五斗米道蔑称为“鬼教”是不足为怪的。况且，五斗米道本与蜀汉政权有嫌隙，如《华阳国志·汉中志》载张鲁言：“宁为曹公作奴，不为刘备上客！”故它被人利用来反叛蜀国是很有可能。再加上孟获之兄孟优本为道士^①，孟获等人肯定会在一定程度上了解一些道教的内容，其利用五斗米道来煽动、组织反叛的条件是存在的。这次叛乱的影响面很大，除了永昌郡功曹吕凯协助郡丞王伉“闭境拒闿”^②外，“南中诸郡，并皆叛乱”^③。吕凯曾致书雍闿，谴责他“不睹盛衰之纪、成败之符”，要他“翻然改图，易迹更步”^④。“纪”、“符”之说，先为阴阳五行家所倡，后则多为道教方士所擅；吕凯以之来规劝雍闿，可见南中人受道教观念影响之深。后来，诸葛亮亲自南征，

① 民国《新纂云南通志·释道传四》言：“孟优，蒙化人，居巍宝山，土帅孟获兄也，素怀道念……”

② 《三国志·吕凯传》。

③ 《三国志·诸葛亮传》。

④ 《三国志·吕凯传》。

才平息了南中诸郡的叛乱。蜀军撤退之时，诸葛亮依据当地风俗，“乃为夷作图谱，先画天地、日月、君长、城府；次画神龙，龙生夷，及牛、马、羊；后画部主吏乘马幡盖，巡行安恤；又画（夷）牵牛负酒、赏金宝诣之之象，以赐夷”，还“与（之）瑞锦、铁券”^①。诸葛亮此举，既尊重了南中夷人的宗教习俗（如画天地日月及神龙），又在其中掺入了汉地的忠君思想（如画君长、城府），对于“安抚”南中起到了很大的作用。

总之，在蜀地道教陷入沉寂的三国时代，云南的道教活动却是有声有色的。此时云南道教的活动不会是凭空而来的，必有着其历史的渊源，这种历史渊源，往上只能溯至汉代。也就是说，我们在本章第二节所作的论述应该是站得住脚的，否则，怎么解释三国时期云南道教的相对活跃？不仅如此，下面我们将继续谈论的内容，也同样可证明上述观点。

二、从出土文物看道教对早期云南文化的影响

出土文物是文物形成时代之文化状况的真实记录。从三国两晋南北朝时期留下的一些云南文物中，我们可以真切地感受到道教对当时云南文化的影响。

事实上，云南文物中与道教文化有关者并不是从三国两晋以后才出现的。在属于战国秦汉时代的晋宁石寨山和江川李家山古墓中，就曾出现过不少饰有羽毛的人物图像，他们或头插长翎、或头戴羽冠、或颈项饰有羽毛、或手执长翎作舞^②。张增祺先生认为这些“羽人”或“羽民”是“一种饰羽毛的民族”^③，其说并未触及实质。按：“羽人”乃是中国古人想象出来的一种能像鸟一样随意飞翔的人物，实是人类渴望突破自身能力局限之心理的一种表现方式，后来多为神仙家们借以描绘其所追求的“神仙”。《山海经·海外南经》所载“羽民国，其为人长头，身生羽”，即谓此类。战国秦汉时期，神仙家们即宣称“神仙”为“羽人”，如为汉武帝求仙的栾大即“使使衣羽衣，

① 《华阳国志·南中志》。

② 详情请参阅：《云南晋宁石寨山古墓群发掘报告》，文物出版社1959年版；《云南江川李家山古墓群发掘报告》，载《考古学报》1975年第2期。

③ 张增祺：《中国西南民族考古》，云南人民出版社1990年版，第331页。

夜立白茅上”^①，装扮成“神仙”的同类以期引得众仙降临。后来的道教徒们更是大肆宣扬“神仙”乃是“身生羽翼，变化飞行”^②的超人，把得道成仙称为“羽化”。我们认为：晋宁石寨山和江川李家山古墓中出现的“羽人”，当与中国古代神仙家们所鼓吹的“羽人”有着关系，而非仅仅是“一种饰羽毛的民族”。这也是我们前述道教能迅速传入云南的文化基础之一。

从考古工作者对滇东北和滇池地区的一些汉、晋、南北朝时期的古墓发掘成果中，我们可以得知这一时期的云南墓葬中有不少关于道教“四方之神”（青龙、白虎、朱雀、玄武）的绘雕作品。如呈贡小松山的东汉墓及昭通后海子的东晋墓等大量的“梁堆”墓的墓壁上均绘刻有青龙、白虎、朱雀、玄武，《孟孝琚碑》的碑身上也雕有这“四方之神”。青龙、白虎、朱雀、玄武虽在道教产生以前就已为中国古人所崇奉，如《礼记》曾言“前朱雀而后玄武，左青龙而右白虎”^③，但它们在后世却多为道教极力宣扬和崇奉，如《抱朴子内篇·杂应》曾说老子身边“左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武”，《道门定制》又将其特列为“四方之神”^④。云南古代墓葬和碑碣中出现这些神灵，当与道教的影响有关系。

清乾隆四十三年（1778年），在曲靖扬旗田出土了一块碑石——爨宝子碑。碑立于东晋时代，高1.83米，宽0.68米，记述“晋故振威将军、建宁太守”爨宝子之事。从碑文中，我们可以发现道教的性命难保、灵魂不死等思想已对当时的云南人民产生了较深的影响。如，其中有文曰：

……享年不永，一匱始倡。如何不吊，歼我贞良。回抱圣姿，影命不长。自非金石，荣枯有常。幽潜玄穹，携手颜张。至人无想，江湖相忘。于穆不已，肃雍显相。永惟平素，感恻忼慷。林宗没矣，令名遐彰。爰铭斯诔，庶存甘棠。^⑤

道教宣扬：人在世间劳碌一生，难免有肉体毁坏之时，故“要当重生，

① 《史记·孝武本纪》。

② 《抱朴子内篇·对俗》，中华书局1985年版。

③ 《礼记·曲礼》，中华书局影印《十三经注疏》本。

④ 《道门定制》卷3，《道藏》本。

⑤ 见李昆声编著《云南文物古迹》，云南人民出版社1984年版。



生为第一”^①；欲得长生，则须努力使灵魂不离于肉体，即所谓“魂神不去乃长存”^②，还须对世间的一切无想无著，做到“俗事般般舍”^③。《爨宝子碑》中，“影命不长”、“荣枯有常”讲的就是生命短暂、性命难保；“幽潜玄穹”讲的是灵魂出离肉体而游于太空；“至人无想，江湖相忘”则是讲无著无想、舍弃尘事。“至人”一词，出于《庄子·齐物论》，其言“至人”“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒”，多为后世道教采用以描述“神仙”的性能。“相忘”一词则大概是从《庄子·齐物论》中南郭子綦“今者吾丧我”而形同槁木、心如死灰这一典故而来。《爨宝子碑》中这些言词所表现出的思想，与汉文化中的儒家思想格格不入，也非云南本地民族所固有，当是受道教文化影响所致。

清道光年间（1821年～1850年），金石学家、云贵总督阮元在陆良发现了另一块“爨碑”——爨龙颜碑。此碑立于南朝刘宋时期，高3.38米，上宽1.35米，下宽1.46米，碑额上部浮雕青龙、白虎、朱雀；下部左右刻有日、月图案，日中有三足金乌，月中有蟾蜍。碑文记述“宋故龙骧将军、护镇蛮校尉、宁州刺史、邛都县侯”爨龙颜之事，其中有反映道教宇宙观、人生观的言辞。如，碑文言：

……故乃耀辉西岳，霸王郢楚，子文铭德于春秋，班朗绍纵

于季叶。阳九运否，蟬蛻河东，逍遥中原^④。

“阳九运否”乃是道教描述宇宙运动的用语。所谓“阳九”，《灵宝天地运度经》释为：“天厄谓之阳九，地亏谓之百六；三千五百年为小阳九、小百六，九千九百年为大阳九、大百六。”其实与道教所谓“劫”相似。《云笈七签》卷2《混元混洞开辟劫运部》言：

天运三千六百周（天纲运关三百六十轮为一周）为阳勃，地转三千三百度（地纪推机三百六十轮为一度）为阴蚀；天气极于太阴，

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第613页。

② 同上，第305页。

③ 《水云集》卷中，《道藏》本。

④ 见李昆声编著《云南文物古迹》，云南人民出版社1984年版。

地气穷于太阳，故阳激则勃、阴否则蚀，阴阳勃蚀，天地气反；天地气反，乃谓之“小劫”……（天运九千九百周，地转九千三百度）阴阳蚀勃则天地改易；天地改易，谓之“大劫”。

《爨龙颜碑》中“阳九运否”，并非实指天地毁坏，而是借此比喻人（爨氏祖先）丧失性命。此外，“蝉蜕”一词，乃是道教描述人得道成仙的用语，意为人的灵魂像蝉虫蜕壳一样脱离肉体而升入天界，如《淮南子·精神训》所言：“蝉蜕蛇解，游于太清。”葛洪《神仙传》曾载王远得仙，“三日三夜，忽失其尸，衣带不解，如蛇蜕耳”；又载蔡经“入室以被自覆，忽失其所在。视其被中，惟有皮头足具，如令蝉蜕也”。“逍遥”则是道教对得道仙人自由自在、悠然自得之状态的形容。“逍遥”的方式有多种，如白玉蟾“已把功名等风絮，鹤氅星冠懒成趣，谷口人寻虎迹来，林间庵在猿啼处”^①，丘处机“醉来石上披襟卧，觉后林间掉臂行；每到夜深云雾处，蟾光影里学吹笙”^②，等等。《爨龙颜碑》中以“阳九运否”、“蝉蜕”、“逍遥”来形容人之死亡，表明其撰作者曾受到道教文化的较深熏陶。这在一定程度上体现了道教文化在当时云南地区的影响。

此外，在距昭通市约20里处的后海子中寨，人们曾发现了一座东晋时代的壁画墓。墓内无棺槨及骨殖，题记中有“魂来归墓”等字样，显然是一座“招魂墓”。墓室南壁上层绘有朱雀、流云，并有四个圆圈，每个圈内绘有六枚瓣状图案。下层绘长形广厦，屋檐上挑，屋旁有一人，“并有比此人大的二个似为咒符一类的符号”^③。从“招魂”与“咒符”中，我们可以隐约感到：壁画墓的设计染有道教色彩。为了证实这一点，笔者曾致信昭通市文物管理所，请求惠赠所谓“咒符”拓片；后得拓片过目，认为它们与现存《道藏》中所收录的“符”并不完全相同，不过在形状上确有相似之处，很可能是前述作为道教符箓前驱的“巴蜀图语”之类的文字，用以镇室护墓。

① 《琼琯真人集·题潜庵》，见《道藏辑要·娄集二》。

② 《磻溪集》卷1，《道藏》本。

③ 李昆声：《云南文物古迹》，云南人民出版社1984年版，第118页。



三、几次历史事件中道教影响的痕迹

早期云南文化的内容，除了可从大量的出土文物中感知之外，还可从一些文献记载中得知。文献记载由于篇幅及撰作者的主观取舍，难以全面而详细地将历史上发生过的事情记载下来，而多只是记录了一些重大历史事件和重要历史人物的情况。不过，从这些记载重要历史事件和人物的片言只语中，我们仍然可以捕捉到道教对早期云南文化影响的痕迹。

公元263年，魏国破蜀，成都沦陷。建宁（今云南曲靖市）太守霍弋未知详情，闻魏军来而欲“以死拒之”^①。后来，霍弋知蜀主刘禅确已降魏，方率六郡将士出降。《三国志·霍弋传》注引《汉晋春秋》载，霍弋为开脱自己而上表曰：

臣闻人生于三，事之如一，惟难所在，则致其命。今臣国败主附，守死无所，是以委质，不敢有贰。

魏国对霍弋的表白给予了肯定，又拜他为南中都督，委以本任。霍弋之所以能反罪为功，乃在于他的“人生于三，事之如一”和“不敢有贰”之言。“人生于三”又作“民生于三”，语出《国语·晋语》，后则多为道教宣扬，如《太平经》言：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”^②《老君太上虚无自然本起经》亦言：“天为一，地为二，人为三。”霍弋知“人生于三”之说，表明他对道教文化有一定的了解。霍弋虽为蜀将，但一生多在南中，先为永昌太守，后领建宁太守，降魏后又为南中都督，他对道教文化有一定的了解，亦可从一个侧面反映出道教对早期云南文化的影响。

公元3世纪末年，晋王朝派到南中的官吏“儒钝无治，政以贿成”^③，与南中的大姓发生了尖锐的矛盾。如建宁太守杜俊夺了大姓毛诜和李叡的部曲，又治了毛诜弟弟的罪；朱提太守雍约因受贿而推荐都尉雷逢的儿子雷炤为官吏候选人，却拒退了颇有才干的大姓李猛的弟弟，导致李猛等人产生怨恨。

① 《三国志·霍弋传》注引《汉晋春秋》，中华书局标点本。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第305页。

③ 《华阳国志·南中志》。

太安元年（公元302年），毛诜、李叡“逐（杜）俊以叛”，李猛也“逐（雍）约，应之作乱”^①。晋王朝派南夷校尉李毅征讨叛乱，杀了毛诜，并迫使李叡逃依“夷帅”于承陵；李猛见势，向李毅递交降笈曰：“生长遐荒，不达礼教……退考灵符，晋德长久，诚非狂夫所能干。辄表革面，归罪有司。”^②企图以此来讨好晋王朝并逃脱治罪。按：“灵符”本是中国古人凭以观察统治者是否符合“天意”的一种所谓“先兆”，《汉书·刘辅传》载刘辅上成帝书：“臣闻天之所与必先赐以符瑞，天之所违必先降以灾变，此神明之征应，自然之占验也。”“某德”本是中国古代阴阳五行家凭以观察统治兴衰的一种理论，源于战国时齐人邹衍的“五德终始”学说。后来，这种“符”、“德”之说则多被道教方士用来预言王朝的兴替，为维护或试图推翻某一王朝造舆论，从而逐渐形成了道教中的“占验派”。道教占验派盛行于魏晋年间，系由秦汉方仙道的术数派发展而来。《四库全书总目提要》云：“术数之兴，多在秦汉以后。要其旨，不出乎阴阳五行、生克制化。实《易》之支派，傅以杂说耳。”汉代谶纬学盛行，方士之中多有精于术数者。汉代以来，朝廷修史立《方术传》，入传者多是道士。至晋代，“神仙道教兴起，研究术数之学的道士遂形成占验派”^③。李猛乃土生土长的云南人，其知道以“考灵符”来颂扬“晋德长久”，从而试图逃脱晋王朝治罪，表明他所受道教文化的影响不浅。可以想象，如果当时的云南没有一定的道教文化氛围，土生土长的李猛是无从学到这类语言的。

两晋时期，巴蜀地区的道教活动虽陷入沉寂，但并未绝迹。晋武帝时，巴蜀地区出现了以犍为民陈瑞为首的一支道团。《华阳国志·大同志》载：

咸宁三年（公元277年）春，（益州）刺史（王）濬诛犍为民陈瑞。瑞初以鬼道惑民，其道始用酒一斗、鱼一头，不奉他神，贵鲜洁。其死丧产乳者不百日不得至道治。其为师者曰“祭酒”。父母妻子之丧不得抚殡入吊及问乳病者。（后）转奢靡，作朱衣、素带、朱帻、进贤冠。瑞自称“天师”，徒众以千百数。濬闻，以为不孝，

① 《华阳国志·南中志》。

② 同上。

③ 胡孚琛著、汤一介审定：《道教与仙学》，新华出版社1991年版，第50页。

诛瑞及祭酒袁旌等，焚其传舍。益州民有奉瑞道者、见官二千石长吏巴郡太守犍为唐定等，皆免官或除名……于是蜀无淫祀之俗，教化大行。

由陈瑞教团被称为“鬼道”，并设有道治及天师、祭酒等职，可知其乃属汉末“五斗米道”系统；但陈瑞教团的宗教禁忌、祭品及服色等又与“五斗米道”略异，故其实为“五斗米道”的异端支派。该道派的传播范围广达益州犍为、巴郡等地，影响很大，“徒附数千，积有岁月”^①，连郡太守一级的官吏都信奉其道，可见其规模不小。陈瑞所在“犍为”，于西汉武帝时始设郡，辖十二县：犍道（今宜宾）、江阳（今泸州）、武阳（今彭山）、南安（今乐山）、资中（今资阳）、符（今合江）、牛鞞（今简阳）、南广（今盐津、筠连、威信）、汉阳（今威宁、水城）、郁郅（今宣威）、朱提（今昭通）、堂琅（今巧家、会泽、东川）^②，包括今云南省昭通及曲靖的近十个县。东汉时，中原统治者又将堂琅、郁郅并入朱提县，并将朱提（含堂琅、郁郅）与汉阳从犍为郡中划出，设置了“犍为属国”。刘备入蜀之初，方于建安二十年（215年）将犍为属国改为“朱提郡”^③，郡域大部分在今云南省境内，共辖五县：朱提（今昭通、鲁甸）、南广（今盐津、筠连）、南昌（今镇雄、威信）、汉阳（今威宁、水城）、堂螂（今会泽、巧家、东川）。晋时又将朱提郡东北部的一部分地区分出设置南广郡，余皆大体依旧^④。由上可知，“犍为”与云南的“朱提”在地域上相连，且曾同属于一郡，两地人民的交往应是很密切的。犍为民陈瑞在蜀中组织了一次声势浩大、影响颇广的道教活动，其震荡势必会对邻近的云南“朱提郡”产生影响。只可惜记载缺乏，我们难以知道具体的情况。

晋惠帝元康六年（公元296年），关陇秦、雍二州爆发氐人齐万年领导的大起义，斗争延续了三年多，遭到西晋王朝的镇压；两晋官兵乘乱到处烧杀

① 《广弘明集》卷12《决破傅奕废佛僧事》，上海古籍出版社影印本。

② 《汉书·地理志》。

③ 《三国志·杨戏传》。

④ 参阅尤中编著《云南地方沿革史》，云南人民出版社1990年版。

抢掠，加上天旱地干、疾疫流行，致使“关西扰乱，频岁大饥”^①。这种天灾人祸，迫使广大的当地群众外出逃荒，“流移就谷，相与入汉川者数万家”^②。流民们进入汉川之后，便散在各地，为富豪人家做佣工。而晋王朝却不顾人民死活，竟下令秦、雍二州，“凡流人入汉川者，皆下所在召还”^③。流民“闻州郡逼遣，人人愁怨，不知所为；且水潦方盛，年谷未登，无以为行资”^④，于是便于永宁元年（公元301年）十月共推賸人李特为首领，举行了反晋的大起义。“（李）特与蜀民约法三章，施舍赈贷，礼贤拔滞，军政肃然，蜀民大悦。”^⑤在四川人民的支持下，起义军大败晋军。后来，李特战死，其子李雄继续率领起义军作战，经过浴血奋战，终于太安二年（公元303年）攻入成都。永兴元年（公元304年），李雄自称“成都王”，次年六月称帝，国号大成（《华阳国志》、《资治通鉴》则谓称帝时为光熙元年——公元306年）。大成国传至第三世李寿，又改国号为汉，故史称“成汉”。咸和八年（公元333年），晋王朝宁州^⑥、南夷校尉尹奉为李雄堂弟李寿所破，“南中尽为雄所有”^⑦。至嘉宁二年（公元347年）成汉政权消亡，其在云南的统治共维持了十余年时间。

需要说明的是：成汉政权与道教有着很密切的关系。如《晋书·李特载记》载：

李特字玄休，巴西宕渠人，其先廩君之苗裔也……巴人呼賸为賸，因谓之賸人焉……汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信巫覡，多往奉之。值天下大乱，自巴西之宕渠迁于汉中杨车坂，抄掠行旅，百姓患之，号为杨车巴。魏武帝克汉中，特祖将五百余家归之，魏武帝拜为将军，迁于略阳，北土复号之为巴氏。

① 《晋书·李特载记》，中华书局标点本。

② 同上。

③ 同上。

④ 《资治通鉴》卷84，中华书局标点本。

⑤ 《资治通鉴》卷84。

⑥ 《晋书·地理志》言：“泰始七年（公元271年），武帝以益州地广，分益州之建宁、兴古、云南，交州之永昌，合四郡为宁州，统县四十五，户八万三千。”

⑦ 《华阳国志·南中志》。



由上可知，李特的祖先系氏羌族人，本为追随张鲁的五斗米道徒，后迁至略阳一带。李特的部下多为关陇地区的青叟和氐叟，其祖先亦多为汉末的五斗米道徒。《华阳国志·李特雄期寿势志》称：“魏武定汉中，（特）祖父虎与杜濩、朴胡、袁约、杨车、李黑等移于略阳，北土复号巴人。”可见随李特祖先一道迁居略阳的氐羌族人不在少数。据文献记载，西晋时关陇地区的叟人有信奉五斗米道的迹象，如《晋书·怀帝纪》载永嘉三年（公元309年）“支胡五斗叟郝索聚众数千人为乱，屯新丰”，《异苑》卷9则载：“晋咸宁中，高阳新城叟为淫祠妖幻，署置百官。又以水自鉴，辄见署置之人衣冠俨然。百姓信惑，京都翕集，收而斩之。”^①此外，成汉政权的最终建立，也与道士范长生有关。范氏乃涪陵丹兴人，“善天文，有术数，民奉之如神”^②，曾在李特、李流起义军处于困难时出资粮援助而令“（李）流军振”^③。《晋书·李雄载记》载，李雄曾“以西山范长生岩居穴处，求道养志，欲迎立为君而臣之”。又载：

范长生自西山乘素舆诣成都，雄迎之于门，执版延坐，拜丞相，尊曰范贤。长生劝雄称尊号，雄于是僭即帝位，赦其境内，改年曰太武，追尊父特曰景帝，庙号始祖，母罗氏为太后。加范长生为天地太师，封西山侯。

《华阳国志·李特雄期寿势志》则言范长生的封号为“四时八节天地太师”。任继愈先生主编的《中国道教史》认为此乃“天师”的繁称，是道教首领的尊号，由此可以推想“范氏天师道实际就是成汉政权的国教”^④。如此，则在成汉政权统治南中的十余年时间内，成汉所奉之道教必对云南人民产生较深刻的影响。

李特、李雄率领的起义军在奋战的过程中，曾得到了南中人民的响应和支持。如南中大姓李猛等在起兵反晋时曾声称自己是“与李特和光合势”^⑤，

① 参阅并转引自任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第53页。

② 《太平御览》卷123引《十六国春秋·蜀录》，《四库全书》本。

③ 《晋书·李流载记》，中华书局标点本。

④ 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第56页。

⑤ 《华阳国志·南中志》。

《晋书·李雄载记》也载：“南夷校尉李毅固守不降，雄诱建宁夷使讨之。”《华阳国志·南中志》则载南中“夷帅”于承陵因怨恨李毅诱杀南中大姓李叡而发兵“攻围州城”，“时李特、李雄作乱益州，而所在有事，救援莫至”。南中大姓和“夷帅”同李特、李雄义军联合反晋，固然是由于晋王朝的不得人心；但是，南中大姓与李雄义军在民族、宗教方面的共同性也是不容忽视的。李雄义军中的青叟、氐叟与晋时南中的“叟”^①本同源于古代的氐羌族，双方“在族属源流上有着亲密的关系”^②；并且，成汉政权崇奉的五斗米道在当时的南中也已有着一定的影响，这是他们联合反晋的行动能够一拍即合的重要条件之一。

总之，从上述三个方面来看，道教对魏晋南北朝时期的云南文化已经产生了一定的影响。自东汉末年张陵创教（公元163年）至魏晋时期（西晋亡于公元316年），其时不过百余年，道教能在这么短的时间内对云南文化产生如此的影响，也从一个方面证明了道教应早在东汉末年就已传入云南境内。否则，便难以解释早期云南文化中较浓的道教色彩，也难以解释三国时云南与蜀中道教活动的反差。

① 叟人之名见于东汉末年而盛于西晋。东汉以后，他们和氐人逐渐融合，氐人之名消失而称为叟人。参阅马曜主编《云南简史·绪论》，云南人民出版社1992年版。

② 马曜主编：《云南简史》，第68页。



第二章 道教与南诏、大理文化

——道教与云南政治

南诏、大理政权时期是云南地方政权最为强盛的时期，也是云南地方文化较为发达的一个时期。南诏虽曾得唐王朝扶持而称雄云南，但在唐天宝年间又背唐自立，建号称王，“事实上是一个独立的国家”^①。唐懿宗以后，南诏对唐的骚扰几乎不间年岁，故史书称：“唐亡于黄巢，而祸基于桂林！”^②大理国时，云南地方政权与宋王朝的关系也时疏时密，一方面，“大理段氏，称帝建元，不奉宋正朔”^③，另一方面，大理王又曾多次接受宋朝的册封。在这种背景下，深得唐宋王朝扶植的道教也对南诏、大理的文化产生了影响。

道教对南诏、大理文化产生影响，一方面表现在其对当时云南民间诸种活动的浸染，另一方面则表现在其对南诏、大理政权政治活动的渗透之中。秦汉以来，中原封建统治者虽不断在云南地区设郡置县、派官遣吏，但在元王朝派赛典赤·赡思丁为云南平章政事以前，云南地区的政治实际上多是由当地的土著主宰，中原朝廷的影响则若即若离，未能完全将云南地区控制于自己的铁腕之下。这种情况，在南诏、大理时期尤为明显，南诏、大理的政治活动可谓是古代云南政治的典型。众所周知，在古代中国，政治活动对当时的文化发展有着巨大的影响。是故，剖析道教与南诏、大理政治的关系，无疑将有助于我们更深入地认识道教对云南文化的影响。

① 向达：《唐代记载南诏诸书考略》，载向达著《唐代长安与西域文明》，生活·读书·新知三联书店1957年版，第136页。

② 《新唐书·南蛮传》。

③ 李埏：《滇云历年传·校点前言》，云南大学出版社1992年版，第3页。

第一节 唐宋时期中原道教的兴盛

南诏、大理时代，大致相当于中原地区的唐宋时期^①。这一时期，道教在中原地区取得了很大的发展并对中国政治产生了巨大的影响，这是道教能对南诏、大理文化产生影响的一个重要条件。因此，欲考察此时道教在云南的发展及影响情况，理应对这一时期道教在中原的发展情况有个大致的了解，以此为背景，方能更好地理解道教为何能对南诏、大理文化产生作用。

一、唐宋统治者对道教的扶植

道教在唐宋时期的兴盛，与唐宋统治者对它的扶植密不可分。

唐宋统治者为什么会对道教采取扶植政策？究其原因，大致有以下两个方面。

一是唐宋统治者企图利用道教来为自己的统治进行神学上的论证。在迷信盛行的古代中国，封建君主被视为“天”之子，代表“天”在人间行使权力。因此，君主的确立是否合乎“天”意，乃是王朝政权能否巩固的一个重要条件。《汉书·刘辅传》言：“天之所与必先赐以符瑞，天之所违必先降以灾变，此神明之征应，自然之占验也。”而道教中又有很多自称精于观测天象、占卜人事的方士，常在民间散布王朝兴替的预言，在很大程度上左右着舆论的褒贬、人心的向背。是故，对道教集团的争取和团结，乃是封建时代的人们夺取政权或巩固政权所注重的一项重要工作。众所周知，唐高祖李渊本是晋阳太守，起兵反隋取得胜利后方得登上皇帝龙座；宋太祖赵匡胤本来也只是后周王朝的“殿前都点检”，后借率兵抗击北汉南侵之机，在陈桥驿发动兵变而建立了北宋王朝。这种起兵反叛，用古代中国的“忠君”道德标准来看是大逆不道的，于舆论上极为不利。如何才能把自己标榜成“真命天子”

^① 南诏建国时在公元748年，亡于公元902年；大理建国在公元938年，亡于公元1254年。唐朝则始于公元618年，亡于公元907年；宋朝始于公元960年，亡于公元1127年。



以争取民心呢？对此，唐宋统治者利用了惯以谶言“惑民”的道教。史载，隋末民间流传有一首“桃李谣”，歌曰：“桃李子，鸿鹄绕阳山，宛转花林里；莫浪语，谁道许。”^①其中意隐李氏当得天下。据《资治通鉴》卷188载，时有真卿公李仲文娶陶氏女以应“桃李谣”，李渊对此很不满，曾派人诛之。由此可见李渊对这种民间舆论的迷信。《混元圣纪》卷8载，楼观道士歧晖曾在隋末预言：“当有老君（李耳）子孙治世”；又载李渊起兵后，歧晖喜曰：“此真君来也，必平定四方矣！”并“尽以观中资粮给其军”。《旧唐书·王远知传》亦载：“高祖之龙潜也，远知尝密传符命。”另一个出身道教家庭、以推算天意人事极精而闻名的道人李淳风，也曾托言太上老君语曰：“唐公当受天命。”^②以上种种，为李渊登基提供了很有利的舆论。宋太祖赵匡胤称帝之前，也有人散布“点检作天子”的谶语。至陈桥驿兵变时，更有人扬言：“日下复有一日，黑光摩盪者久之。”^③甚至，还有人编造说：宋太祖之母当年肩挑赵匡胤、赵匡义二子躲避战乱时曾遇道士陈抟，陈抟咏之“莫道当今无天子，都将天子上担挑”^④。由上可见，唐宋统治者夺权称帝之时，确曾利用过道教的舆论来标榜自己是“真命天子”，以此争取民心的拥护。

道教不仅在唐宋王朝建立之初曾被李赵二氏利用来为其建立新的王朝作论证，而且还在唐宋王朝发展期间被利用过。唐宋期间，曾发生过几次影响较大的争夺皇位事件，如秦王李世民与皇太子李建成的斗争、宋太宗赵匡义的继位等等。李世民本为唐高祖李渊的次子，按中国封建社会“嫡长子继承制”的传统是应该将皇位让给皇太子李建成的；但李世民雄才大略，欲一展才华于天下，于是便难免与其兄李建成发生了冲突。史载茅山道士王远知曾密告秦王李世民：“方作太平天子，愿自惜也。”^⑤又载滑州道士薛颐也密谓李世民：“德星守秦分，王当有天下，愿王自爱。”^⑥曾是道士的傅奕也于武

① 《隋书·五行志》。《资治通鉴》及《起居注》等书所记歌词略异。

② 《混元圣纪》卷1，《道藏》本。

③ 《宋史·太祖本纪》。

④ 《古谣谚》引《神仙传》，见《宋人轶事汇编》卷1，中华书局1981年版。

⑤ 《旧唐书·王远知传》。

⑥ 《旧唐书·薛颐传》。

德九年（公元626年）向唐高祖李渊密奏：“太白见秦分，秦王当有天下。”^①可见在李世民谋夺皇位的过程中，道教徒们曾在舆论上给了他极大的支持。不仅如此，道士们还常至秦王府为李世民出谋划策，如《旧唐书·房玄龄传》载：“隐太子将有变也，太宗令长孙无忌召玄龄及如晦，令衣道士服，潜引入阁计事。”由此可知当时的秦王府常有道士出入，李世民令房玄龄等“衣道士服”潜入秦王府，目的是为了不引人注目。因此，李世民登基后，对曾给过他大力支持的道士施予了大力的优宠，还深有感触地说：“朕昔在蕃朝，早获问道，眷言风范，无忘寤寐。”^②此外，宋太宗赵匡义继位之时，也有所谓“烛影斧声”的悬案。赵匡义为宋太祖赵匡胤之弟，先被封为“晋王”，后则得继皇位。《续资治通鉴长编》卷17载：宋太祖赵匡胤曾命内侍王继恩于建隆观设黄箓醮，令道士张守真降神。张守真托神降言：“晋王有仁心。”太祖闻其言，“即夜召晋王，属以后事。左右皆不得闻，但遥见烛影下晋王时或离席，若有逊避之状；既而上（太祖）引斧戳地，大声谓晋王曰：‘好为之’。”该书又引《谈苑》云：“太祖闻守真言，以为妖，将加诛。”从上述文字中，我们可隐约感知赵匡义的继位似并非宋太祖本意，而“烛影斧声”之说又似太祖与太宗之间有过斗争——无论是否真有其事，这些传说对赵匡义的继位来说是很不利的。为此，赵匡义非常感激声称“晋王有仁心”的张守真，对他大加优宠并请他继续造作神话。太宗至道（公元995年~997年）初，张守真又托神降言：“吾建隆之初奉上帝命下降卫时，今基业已成，社稷方永，承平之世将继有明君……”^③对宋太宗进行了大力的歌功颂德，进一步论证太宗继位的合理性（天意）。除上述两件事之外，唐宋年间还有很多统治者利用道教来为自己涂抹神圣光环的事件，兹不赘述。

第二个方面的原因是道教自两晋以来就不断对自己加以改造，努力向封建统治者靠拢，其主流至隋唐时已完全从“民间宗教”蜕变成了“官方宗教”。道教初创之时，多被利用来作为组织群众反抗朝廷的工具，如汉末张角利用太平道、张鲁利用五斗米道及晋末孙恩、卢循利用天师道等皆属此类；

① 《旧唐书·傅奕传》。

② 《旧唐书·王远知传》。

③ 《翊圣保德真君传》，见《云笈七签》卷103，《道藏》本。

其结果是令道教往往被封建统治者视为异端而惨遭镇压。为了使道教能得到更好的发展，两晋南北朝时期的葛洪、寇谦之、陶弘景等著名道士皆努力对道教进行了改造，以图使道教转变成为服务于封建统治者的“官方宗教”。他们将反抗朝廷的民间道教斥为“妖道”或“邪道”，指责信奉民间道教的人为“杂猥道士”^①，诅咒他们是“诳诈方端”、“惑乱万民”的“恶人”^②，主张“清整道教”^③，要求信徒不得“不忠于上”、“私畜刀仗兵器”、“合聚群众”、“评论国事”、“轻凌官长有司”、“议论世间曲直”、“妄论国家盛衰”^④等等。经过这种改造，道教逐渐成为了服务于封建统治的工具并得到了封建统治者的认同。至隋唐时，道教已基本上蜕变成了所谓“官方宗教”，获得了当时统治者的扶持，并因此而取得了较高的社会地位，如隋人李士谦言：“佛，日也；道，月也；儒，五星也。”^⑤ 隋文帝杨坚也曾下诏令：“沙门毁佛像，道士毁天尊像者，以恶逆论。”^⑥ 唐高祖李渊更下令：“老教孔教，此土先宗，释教后兴，宜崇客礼；令老先、次孔、末后释。”^⑦ 在这种背景下，唐宋统治者很乐意对道教加以扶植，道教也借助唐宋统治者之力而取得了较大的发展。

具体来说，唐宋统治者对道教的扶植措施大致有以下几个方面。

1. 极力尊崇道教的神灵

李唐统治者以“老君子孙”自居，因而对道教的太上老君予以了极力的尊崇。史载唐高宗曾于乾封元年（公元666年）“至亳州谒老君庙，上尊号曰太上玄元皇帝”^⑧；又载唐玄宗于开元二十九年（公元741年）“制两京、诸州各置玄元皇帝庙”，后又改玄元庙名为“太上玄元皇帝宫”，还“追尊玄元皇帝为大圣祖玄元皇帝”并“亲祀玄元庙以册尊号”^⑨。赵宋王朝与太上老君

① 《抱朴子内篇·勤求》。

② 《老君音诵戒经》，《道藏》本。

③ 《魏书·释老志》。

④ 《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经·三元品戒罪目》，《道藏》本。

⑤ 《隋书·李士谦传》。

⑥ 《资治通鉴》卷179。

⑦ 《续高僧传·释慧乘传》引《先老后释诏》，上海古籍出版社影印《高僧传合集》本。

⑧ 《资治通鉴》卷201。

⑨ 《旧唐书·玄宗本纪》。

挂不上关系，于是便虚构了一位名叫“赵玄朗”的道教大神作为其祖先，并将它鼓吹为“九天司命天尊”而加以崇奉，“如唐朝恭奉玄元皇帝”^①；又“尊上玉皇大帝圣号曰‘太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝’，以来年正月一日躬申荐告”^②。这种尊崇，无疑会给道教的发展大开绿灯。后来，唐宋统治者崇奉道教的活动进一步狂热，甚至将自己视为是下凡的道教神仙，如唐玄宗曾自称“开元天地大宝圣文神武应道皇帝”^③，宋徽宗则自称为“教主道君皇帝”^④。这也进一步刺激了道教的发展。

2. 大力优宠道士

唐朝统治者曾多次召见一些著名道士并屡对他们赐禄封号，如唐高祖李渊为感谢楼观道士对他的帮助而下令“平定（即歧晖）宜受紫金光禄大夫，已下并节级授银青光禄大夫”^⑤，唐太宗李世民则为王远知在茅山兴建了太平观，唐高宗李治也对刘道合、潘师正、尹文操、叶法善等道士屡加封赐。不仅如此，唐统治者还为提高道士的社会地位而令“道士女冠可在僧尼之前”^⑥，甚至令“道士女冠宜隶宗正寺，僧尼令祠部检校”^⑦。“宗正寺”乃是秦汉以来专管皇室宗族事务的机构，以道士隶属宗正寺即确认男女道士皆为皇帝的本家，实是提高道教社会地位的一大举措。又据《唐会要》卷50《尊崇道教》载，唐玄宗曾下令：凡道士女冠有犯法者，州县官吏一律不得擅行决罚，“如有违越，请依法科罪”。从而令道教活动有了超越地方吏治的权利。宋朝统治者也大力优宠道士，屡对道士进行封号赐禄并诏令道士位在僧人之上，据《续资治通鉴》卷93言：“时道士有俸，每一斋施，动获数十万；每一观，给田亦不下数百千顷。”同书卷91又载，宋徽宗曾诏令“每路通选宫观道士十人，遣发上京，赴左右街道录院讲习科道声赞规仪，候习熟，遣还本处”，以此加强对道教人才的培养，提高道士的素质。

① 《续资治通鉴长编》卷79，中华书局标点本。

② 《资治通鉴》卷31。

③ 同上，卷216。

④ 《续资治通鉴》卷92，中华书局标点本。

⑤ 《混元圣纪》卷8，《道藏》本。

⑥ 《广弘明集》卷25《叙太宗皇帝令道士在僧前诏表》，上海古籍出版社影印本。

⑦ 《新唐书·百官志》。



3. 重视对道教经典的搜集、整理和研习

开元年间，唐玄宗曾令人四处搜求道经，纂修成藏，名之为《三洞琼纲》，是为历史上第一次由官方组织编成的《道藏》。《唐大诏令集》卷9《天宝八载册尊号敕》又载玄宗令：“今内出一切道经，宜令崇玄馆即缮写，分送诸道采访使，令馆内诸郡转写，其官本便留采访郡太一观持诵。”《旧唐书·玄宗本纪》则载：“开元二十一年（公元733年）春正月庚子朔，制令士庶家藏《老子》一本，每年贡举人量减《尚书》、《论语》两条策，加《老子》策。”又载：“二十九年（公元741年）春正月丁丑，制两京、诸州各置玄元皇帝庙并崇玄学，置生徒，令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》，每年准明经例考试。”此外，唐玄宗还置有“玄学博士”等道职，以鼓励道徒努力研习道经。宋徽宗也曾同样“诏天下访求道教仙经”^①，组织人力编修《道藏》及《道史》、《道典》等。在这种环境中，道教的教义及科仪等皆得到了很好的整理和编纂，进而得到了发展。

4. 大规模兴建道观

道观是出家道士居住和修炼的地方，随着道教的发展，营建更多的道观乃属必然之事。为了扶植道教，唐宋统治者在这方面做了很多工作。早在唐初，唐高祖曾规定：“京城留寺三所、观二所，其余天下诸州各留一所。”^②这个规定虽名为沙汰佛、道二教，实质上却是打击佛教而袒护道教，因为当时佛教的信徒及寺院数量皆远远多于道教，而这个规定却使得道教与佛教的势力大体均衡，在某种程度上为日后道教的发展削弱了对手。唐太宗时，李世民曾下令兴建了太平观、紫府观、西华观、华阳观等等著名道观。后来，唐高宗又下令修建了昊天观、东明观、宏道观、紫云观、仙鹤观、万岁观等。唐玄宗则令“诸州各置玄元皇帝庙”^③，使得天下各处道观遍布。宋朝统治者虽然财力匮乏，但还是大力在各处兴建道观。史载宋真宗曾“诏天下并建天

① 《宋史·徽宗本纪》。

② 《旧唐书·高祖本纪》。

③ 《旧唐书·玄宗本纪》。

庆观”^①，又载宋徽宗曾“令洞天福地修建宫观，塑造圣像”^②。这种大规模的营建，势必耗费大量的财力和人力，导致国力的衰弱。唐宋两朝的衰亡，与此不无关系。

需要说明的是，唐宋两朝对道教的扶植政策并不是连续不断的，其间也有对道教予以冷落的时候。如武则天“革唐命”时，为了达到其篡权的目的，曾对深得李唐王朝器重的道教加以抑制和打击，又借用佛教来为她的登基制造舆论，将佛教的地位抬高至道教之上。但是这种抑道政策只是短时期的，未能对道教的发展产生根本性的影响。南宋统治者吸取了宋徽宗“溺信虚无”^③而亡国的教训，对道教的态度有所冷淡，但也并未对道教施以打击。总的来看，道教在唐宋时期所得到的扶植是多于抑制和打击的，这是道教能在这时期获得较大发展的重要条件。

二、唐宋时期道教的兴盛

唐宋时期是道教的大发展时期。这一时期的道教各派在相互交融的基础上，于思想理论的阐发、行为仪范的制定及传播范围的扩展等方面俱取得了很大的成绩，其对中国文化各个方面的影响也日渐深化。这也是它能对此时远在中国西南边陲的云南地区产生影响的一个重要原因。

唐宋道教发展的内容十分丰富，限于篇幅，我们只能从以下几个方面来进行简单介绍。

（一）教派的融合与分化

道教经过魏晋南北朝时期的分化发展之后，至隋唐时又呈现出融合之势。如这一时期影响最大的“茅山宗”即属广融诸家学说而得发展的道教派别。茅山宗大师王远知，既师承南朝陶弘景的道法，又曾师事“重玄派”的藏兢，还吸收了灵宝斋法、正一符法等道教各派的内容，使得茅山宗进入了鼎盛时期。王远知门徒众多，且皆对道教的发展作出过贡献，如王轨居茅山传道而令南方道教大兴，潘师正居嵩山演法而使北方道法大盛；潘师正又有高徒司

① 《续资治通鉴》卷28。

② 同上，卷92。

③ 《宋史·徽宗本纪》。



马承祜开南岳天台一派，司马承祜则有弟子谢自然令蜀中道教重振。另一影响较大的道派——楼观派，本属极力主张“老子化胡”说而贬斥佛教的道派，但此时也对染有较浓佛教色彩的南方道派的经戒等采取了接纳的态度。此外，本来擅行符箓的天师道也开始大量融摄内丹道派的一些内容，如第三十代天师张继先曾撰有《金丹诗四十八首》来阐扬内丹学说，主行“祭度”的郑所南也撰有《太极祭炼内法》来强调内炼的功用。上述教派的融合，在很大程度上促进了道教的发展。

在相互融合的潮流中，唐宋时期的道教又分化出了许多新的派别，如洞渊派、北帝派、净明派、清微派、神霄派及钟吕金丹派皆是这一时期较为活跃的新兴道派^①。这种分化乃是融合“饱和”以后的产物，它显示了此时道教繁荣兴旺的局面。

（二）义理的充实与发展

唐宋时期道派的相互融合，使得各道教派别的学说能够充分交流并因此而激发出许多新的认识，从而促进了道教义理的发展。再加上此时的儒、释、道三教为了能使自己在相互论争中立于不败之地，俱分别努力去了解并吸收对方的内容，道教的义理也因此而借儒、释学说得到了很好的充实。这一时期，道教中涌现出了成玄英、王玄览、司马承祜、吴筠、杜光庭、闾丘方远、彭晓、陈抟、张无梦、陈景元、张伯端、白玉蟾等著名的道教思想家，撰写出了《玄珠录》、《玄纲论》、《坐忘论》、《悟真篇》、《道德真经广圣义》、《道德真经藏室纂微篇》等影响较大的著作，使得道教的义理得到了很大的发展。

这一时期道教义理的发展主要表现在老学、易学、成仙修炼学等几个方面。

老学的发展主要表现为有关老子《道德经》的注释大量问世，如成玄英撰《道德经义疏》、杜光庭纂《道德真经广圣义》、陈景元著《道德真经藏室纂微篇》等等，皆对老子的学说进行了深入的阐述和发挥。而这种阐述和发挥又有两支主流，一支为发挥玄义的“重玄派”，另一支则着重以老子的“道

^① 详情请参阅卿希泰主编《中国道教史》第2卷，四川人民出版社1992年版。

德”体系来融摄儒家的伦理学说。重玄派以成玄英等人为代表，以为体认大道“道”须经历以下“遣之又遣”的过程：第一步是双遣有无，即抛弃以“道”为有或为无的两种极端看法，“既不滞有，亦不滞无”；第二步是再遣去这种不滞于有、无的看法，“非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞”，亦即所谓“二偏之病既除，一中之药还遣”^①。如此，才可达到对“道”的正确认识。融摄儒学的这一支以杜光庭和陈景元等人为代表。为了适应封建统治者的需要，同时又不失道教的根本，他们将儒家的伦理规范统统纳入了道教的思想体系之中，如杜光庭说：

夫至道之代，兼包诸行，无所偏名。故冥寂玄寥、通生而不宰者，道也；物禀其化、各得其得者，德也；成之熟之、养之育之者，仁也；飞行动植、各遂其宜者，义也；有情无情、各赋其性者，智也；时生而生、时息而息者，信也；顺天地之节、固四时之制，礼也；鼓天地之和以悦万物者，乐也……^②

陈景元则说：“夫道、德、仁、义、礼五者之体不可致诘，故混而为一；一既分矣，五事彰而迹状著，故随世而施設也。”^③又说：

修道于身者，心闲性淡，爱气养神，少私寡欲，益寿延年，乃为真人矣。修道于家者，父慈子孝，兄友弟顺，失信妻贤，九族和睦，庆流来世矣。修道于乡者，尊老抚幼，教诲愚鄙，百姓和集，上下信向，其德久长矣。修道于国者，礼乐自兴，百官称职，祸乱不生，万宝丰熟，则物充实矣。修道于天下者，不言而化，不教而治，平易无为，和一大通……^④

上述以伦理规范为“道”之内容的说法与老子本人的思想是不相符合的，不过是后世道徒为了迎合封建统治者的一种曲解罢了。但是，这种“曲解”却使道教赢得了统治者更多的支持，进一步走向了兴盛。

易学的发展主要是通过阐释内丹修炼之理得以实现的，如彭晓《周易参

① 《道德经义疏》卷1，蒙文通辑印本。

② 《道德真经广圣义》卷30，《道藏》本。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷6，《道藏》本。

④ 同上，卷7。



同契分章通真义》、陈抟《易龙图序》及张伯端《悟真篇》等皆对易学的发展有较大贡献。《参同契》本为东汉魏伯阳著，“其说似解《周易》，其实假借爻象，以论作丹之意”^①。彭晓对之进行了“分章定名”，“以四篇统分三卷，为九十章，以应阳九之数”，又留《歌鼎器》一篇“以应水一之数”，还对之进行了阐释，“欲指陈要道，汲引将来”^②。陈抟的《易龙图序》则扼要地讲述了八卦象数之学，集中解答了“未合之数”与“已合之位”的问题。其易学思想，有承上启下的重大历史作用，后世治易名家多有出其门下者，如宋朱震《汉上易解》云：

陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍；放以河图洛书传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧；穆修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。^③

张伯端的《悟真篇》也含有丰富的易学成分，其正文系由八十一首律诗及十二首西江月组成，“内七言四韵一十六首，以表二八之数；绝句六十四首，按《周易》诸卦；五言一首，以象太乙；续添西江月一十二首，以周岁律。其如鼎器尊卑、药物斤两、火候进退、主客先后、存亡有无、吉凶悔吝，悉备其中矣”^④。

唐宋时期道教义理的另一大发展是其成仙修炼学说发生了明显的变化。汉魏两晋南北朝时期的道教多主张通过烧炼、服食外丹来追求肉体飞升成仙，而隋唐以后的道教则多主张通过内修以求灵魂成仙。“内修”之道，一是守静去躁，二是实践“内丹”，三是修心复性。如吴筠说：“静则神生而形和，躁则神劳而形毙。”^⑤张伯端说：“学仙须是学天仙，惟有金丹最的端。”^⑥又说：“欲体夫至道，莫若明乎本心。故心者，道之体也；道者，心之用也。人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成，不假施功，顿超彼岸。”^⑦这里，

① 《神仙传》，《道藏》本。

② 《周易参同契分章通真义·序》，《道藏》本。

③ 《宋史·朱震传》。

④ 《悟真篇·序》，见《修真十书》卷26，《道藏》本。

⑤ 《宗玄先生文集·心目论》，《道藏》本。

⑥ 《悟真篇·七育四韵第三》，《道藏》本。

⑦ 《悟真篇·后叙》。

他们所谓的成仙，已不是传统道教所说的肉体成仙了，而是指与肉体相对的“神”（灵魂）成仙，如白玉蟾说：“世传神仙能飞升，又道不死延万年。肉既无翅必坠地，人无百岁安可延？”^①又说：“元神本不死。”^②“人之生死空自尔，此物湛寂何伤焉？”^③这种主张以内修求灵魂成仙的思想，主导了后世道教发展的方向。

（三）行为仪范的制订与完善

道教的行为仪范既包括敬神祈神时所行的仪式，也包括进行神秘修炼所遵的轨则，还包括日常生活中的一些道德规范。以上仪范在魏晋南北朝时期就已有所制订，如陆修静撰有《陆先生道门科略》、《太上洞玄灵宝授度仪》等；正一、上清、灵宝各派此时都订立了一些戒律，如《无上秘要》卷46列有“洞神三戒”、“洞神五戒”、“洞神八戒”等。到了唐宋时期，道教的行为仪范又得到了进一步的制订和完善，如张万福撰有《传授三洞经戒法箴略说》、朱法满撰有《要修科仪戒律钞》、杜光庭辑有《道门科范大全集》、贾善翔撰有《太上出家传度仪》等等，俱对道教的斋醮科仪有所完善。司马承祯则为道徒修炼设立了斋戒、安处、存想、坐忘、神解“五渐门”^④，又指出修炼须经过信敬、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道“七阶”^⑤。不仅如此，儒家的一些道德规范及佛教的一些清规戒律也于此时大量地被吸收入道教的思想体系，如前述杜光庭曾将仁、义、礼、智、信等本属儒家的范畴纳入了道教的“无为”体系中；《云笈七签》中也专设有《说戒》部分，其中列举了《妙林经二十七戒》、《老君说一百八十戒》、《化胡经十二戒》、《太上黄素四十四方经戒》等等戒律^⑥。

行为仪范的制定与完善，不仅使得后世道教的活动有了一个较为统一的模式，进而增强了道教的凝聚力，而且使得道教更加适合于封建统治者的需要，从而赢得了统治者的进一步扶持。

① 《必竟恁地歌》，见《修真十书》卷39，《道藏》本。

② 《海琼传道集·快活歌》，《道藏》本。

③ 《必竟恁地歌》。

④ 《天隐子》，《道藏》本。

⑤ 《坐忘论》，《道藏》本。

⑥ 见《云笈七签》卷38至卷40，《道藏》本。



(四) 传播范围的更加广大

道教初创之时，其影响只限于中国的局部，随着历史的演进，它的影响范围也不断地得以扩大。唐宋时期，中国文化在世界范围内产生了很大的影响，深得唐宋统治者推崇的道教也同样得到了广泛的传播，今朝鲜、日本、印度、缅甸、柬埔寨等亚洲国家及香港、澳门等中国边远地区在唐宋时期均受到了道教文化的一定影响。

据朝鲜《三国史记》记载，高句丽国的荣留王曾上奏唐高祖李渊，希望唐王朝派人去传授道教的教义。《三国遗事》又言：“国人（指高句丽人）争奉五斗米道。唐高祖闻之，遣道士送天尊像来，讲《道德经》，王与国人听之。”^① 中国的《旧唐书》等史籍也记载有唐高祖、唐太宗遣使入朝鲜传播道教之事。道教之传入日本，则可能是由“遣唐使”带回，也可能是经朝鲜而传入。大约编于7世纪末的《日本国见在书目录》中曾收有同道教有关的书籍达63种，8世纪末日本高僧空海从唐回国后曾编有《三教指归》，由此可见当时的日本人对道教已经有了较深的认识。又据《旧唐书·天竺传》载：“天竺所属国数十，风俗略同。有迦没路国，其俗开东门以向日。（唐将）王玄策至，其王发使，贡以珍奇异物及地图，因请老子像及《道德经》。”《集古今佛道论衡》丙卷又言：唐太宗时，东天竺童子王曾请求将《道德经》译为梵文，以图使之在本地“传通不绝”。唐太宗因此而命道士蔡子幌、成玄英等与佛教大翻译家玄奘“共集五通观，同别参议，详校《道德》”，从而使道教尊经传入了印度。缅甸、柬埔寨等东南亚国家在唐宋时也受到过道教的影响，这点留待后面详谈。

中国的一些边远地区在唐宋时期也大量受到了道教的影响，如当时东南沿海的香港、澳门等地区的道教活动已较为兴盛。至今尚存的香港新界北堂后庙（祀“妈祖”神）即始建于南宋时期^②，澳门地区在宋代也兴建了北极观、真武堂、东岳庙、显真堂等道教宫观和神祠^③。在这股强劲的“道风”席卷下，唐宋时的云南地区也出现了较多的道教宫观和方士。

① 参阅并转引自傅勤家著《中国道教史》第十四章第一节，上海书店影印《民国丛书》本。

② 参阅黄兆汉、郑炜明撰《香港道教》，载《世界宗教研究》1991年第1期。

③ 参阅黄兆汉、郑炜明撰《澳门的道教》，载《世界宗教研究》1992年第3期。

三、唐宋帝王溺道的恶果——道教与中国政治二例

唐宋统治者崇信道教，一些帝王曾以道教的“清静无为”思想来治理国家，使民休养生息，取得了良好的效果。但是，另一方面，他们又沉溺于道教所宣扬的虚幻境界中，不理政事，给一些佞臣贼子提供了可乘之机；甚至，他们还不惜民力、大建宫观，从而耗竭了国家的财力，最终导致了王朝的衰亡。道教对国家政治的影响，在唐宋两朝最为明显，这也是它能对远在西南的南诏、大理政权的政治活动产生影响的一个背景。

唐初，唐太宗等人从务实致用的角度来运用《老子》的“无为”思想，实行了抑情损欲、轻徭简政、慎动兵革的政策。《老子》七十五章言：“民之难治者，以其上之有为也，是以难治。”唐太宗从积极的方面来发展了这一思想，以为：“君无为则人（民）乐。”^①“君能清静，百姓何得不安乐乎？”在这种思想的指导下，李世民对自身的欲望加以了克制，唯求去奢省费。《资治通鉴》卷192载，他曾对臣下说：“夫欲盛则费广，费广则赋重，赋重则民愁，民愁则国危，国危则君丧矣。”是故，“朕常以此思之，故不敢纵欲也”。进而，他提出了轻徭简政的政策，下令“去奢省费，轻徭薄赋，选用廉吏，使民衣食有余”^②。《贞观政要·政体》曾载其言：“朕自有天下以来，存心抚养，无有所科差，人人皆得营生，守其资财，即朕所赐。”《资治通鉴》卷194又载其主张精简法令，言：“法令不可数变，数变则烦，官长不能尽记；又前后差违，吏得以为奸。”对于征战讨伐之事，唐太宗也主张应该慎重，以为：“兵者，凶器，不得已而用之。自古以来，穷兵极武，未有不亡者也。”^③这些政策的实施，导致了唐初太平盛世的到来，形成了世人所称道的“贞观之治”。

唐玄宗继位之初，也曾大力推行过老子的“无为”思想，主张禁奢侈欲、崇俭尚朴。他曾御制《道德真经疏》（见杜光庭《道德真经广圣义》），以为

① 《贞观政要·务农》，《四库全书》本。

② 《资治通鉴》卷192。

③ 《贞观政要·征伐》。



“上无赋敛，下不烦扰”，“人君诚能内守冲和，外无营利，则下之感化自淳朴矣”^①。在这种政策的主导下，唐时的人们迎来了著名的“开元盛世”。

然而，进入“开元盛世”之后，唐玄宗即沉溺于成功的喜悦之中而不思进步。他一方面致力于道教的“长生轻举之术”，“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”^②，另一方面又“深居禁中，专以声色自娱”^③。一些奸臣也乘机以道术献媚而得以升迁，如右宰相李林甫曾请求将自己的住宅改为道观“以祝圣寿”^④，左宰相陈希烈也“以讲《老》、《庄》得进，专用神仙符瑞取媚于上”^⑤。这些奸臣把持朝政之后，酿成了天下之乱，如史书称李林甫“杜绝言路，掩蔽聪明，以成其奸；妒贤嫉能，排抑胜己，以保其位；屡起大狱，诛逐贵臣，以张其势……凡在相位十九年，养成天下之乱”^⑥。唐玄宗对此熟视无睹，不但不加以遏止，反而以道教的“无为”为托词来给自己的怠惰找借口，如天宝三年（公元744年）他曾对高力士说：“天下无事，朕欲高居无为，悉以政事委林甫，何如？”高力士则劝他“天下大柄不可假人”。时隔十年后，他又表示不愿理政，认为：“朝事付之宰相，边事付诸将，夫复何忧？”高力士则忧心忡忡地指出：“边将拥兵太盛，陛下何以制之？臣恐一旦祸发，不可复救，何得谓无忧？”^⑦果然，当唐玄宗“高居无为”时，拥兵自重的安禄山已加紧策划、磨刀霍霍了。天宝十四年（公元755年），“安史之乱”终于爆发，唐玄宗仓皇逃入西蜀，唐王朝自此日趋没落。

宋徽宗也是一位狂热崇道的皇帝，曾大言不惭地说：“朕乃昊天上帝元子，为大霄帝君，睹中华被金狄之教，焚指炼臂，舍身以求正觉（按：指崇信佛教），朕甚闵焉，遂哀恳上帝，愿为人主，令天下归于正道。帝允所请，

① 《禁车服第宅逾侈敕》，见《唐大诏令集》卷190，《四库全书》本。

② 《册府元龟》卷54，《四库全书》本。

③ 《资治通鉴》卷216。

④ 同上。

⑤ 同上，卷215。

⑥ 同上，卷216。

⑦ 同上，卷215及卷217。

令弟青华帝君权朕大霄之府……卿等可上表章，册朕为‘教主道君皇帝’。”^①并发起了一系列的崇道活动。在这种环境之中，一些奸臣纷纷以道教作为进身之阶，如臭名昭著的“六贼之首”蔡京及罪过“亦不减乃父”^②的蔡攸即利用过道教来求得官职。蔡京未得重用时，曾通过太学博士范致虚与左阶道录徐知常拉上了关系。徐氏则利用经常出入宫禁之便为蔡京说好话，致使“宫妾宦官合词誉之”^③，终令蔡京渐得重用。蔡京之子蔡攸也极力以崇信道教在徽宗前邀宠，《宋史·奸臣传》载：“神霄玉清之祠遍天下，咎端自（蔡）攸兴矣。”蔡京父子得宠后，“汲引群小，充满要途，禁锢忠良，悉为朋党……欺君罔上，挟数任情”，闹得朝廷“怨气充塞，人心携离”^④。他们又千方百计地搜取天下珍异以讨好徽宗，怂恿徽宗大兴宫观，蔡攸《铁围山丛谈》卷5载：

天子方向道家流事，尊礼方士，都邑宫观因浸崇侈。于是人人争穷土木、饰台榭、为游观，露台曲槛，华僭宫掖，入者迷人。

这种搜刮和奢华，势必加重下层百姓的负担、耗费大量的财力，激起人民的反抗。北宋末年爆发的方腊起义，严重地动摇了宋王朝统治的基础，即与宋王朝的残酷搜刮有关。不仅如此，当宋徽宗“溺信虚无”^⑤而耗竭国力、松弛武备之时，北方的少数民族正对中原虎视眈眈；而当“金贼猖獗，王师败北”时，迷信道教的宋徽宗不是痛下决心组织武力抵抗，而是命道士王文卿“为朕齎香十二合，往中外降之，保安宗社”^⑥，又遣方士刘知常炼所谓“神霄金轮”并将之送到各地神霄宫供奉，以求镇四方兵灾。当金兵围困宋都时，宋朝兵部尚书孙傅仍迷信道术，相信方士郭京“能六甲法，可以生擒金二帅”^⑦，结果郭京等开城引金兵进入后逃遁，加速了宋都的陷落，宋徽宗亦因此沦为金人阶下囚。

① 《续资治通鉴》卷92。

② 《宋史·奸臣传》。

③ 《续资治通鉴》卷87。

④ 同上，卷96。

⑤ 《宋史·徽宗本纪》。

⑥ 《续资治通鉴》卷96。

⑦ 同上。

总之，唐宋两朝的衰落甚至灭亡，从根本上来说是封建统治阶级腐朽的一种趋势，但道教在其中的催化作用也是不容忽视的。道教对古代中国政治的这种影响力，同样也表现在南诏、大理政权之中。

第二节 南诏、大理政权时期道教流入云南的几种渠道

南诏、大理政权虽曾一度建号称王，背中原朝廷而立，但在另一方面却又分别与唐、宋王朝保持着较密切的联系。这种联系使得深受唐、宋王朝崇信的道教不断浸入了南诏、大理政权时期的云南文化之中。此期间道教流入云南的渠道大致有三种：一是由云南地方政权遣送至内地的官员或学子带回；二是由一些来滇的云游道士传入；三是由云南地方政权在与中原王朝争战时，从内地掳回的大批文人、工匠等携进。

一、南诏政权与唐王朝的关系

唐初，唐高祖李渊重置隋炀帝废弃的南宁州，设南宁都督府^①，任命韦仁寿为检校南宁州都督，加强了对云南地区的控制。唐太宗李世民标榜“自古皆贵中华、贱夷狄，朕独爱之如一”^②，积极开展对云南各部的招抚，于是有东、西洱河各部，今楚雄一带的徙莫祗、俭望各部，及今玉溪、红河、文山一带的盘、犁、和蛮等部纷纷归顺唐王朝^③。唐王朝在云南地区设置州县，大致恢复了汉晋时期中央王朝在云南所设郡县的规模。

正当唐王朝着手经营云南地区时，西部的吐蕃奴隶主政权也统一了青藏高原各部，并在北方与唐王朝争夺“安西四镇”，又在南方先后占领了云南洱海地区和四川的盐源一带，严重威胁着唐王朝西南地区的安全。对此，唐王朝一方面加强了自己在西南的军政设施，另一方面则着意扶植南诏势力以抵御吐蕃。南诏（蒙舍诏）在唐王朝的扶植下，逐渐统一了周围各部并驱除了

^① 唐时南宁都督府辖16州，古今云南省曲靖市、昭通市、楚雄州及滇中其他一些地方。详情请参阅《旧唐书·地理志四》，中华书局标点本。

^② 《资治通鉴》卷198。

^③ 详情请参阅马曜主编《云南简史》第四章，云南人民出版社1991年版。

洱海地区的吐蕃势力。其王皮罗阁“入朝，天子亦为加礼。又以破洱蛮功，驰遣中人册为云南王”^①。如此，南诏便成了唐王朝抵御吐蕃的西南屏障。

皮罗阁死后，其子阁罗凤继王位。此时，唐玄宗李隆基在西南地区实行“蛮夷相攻，中国大利”^②的政策，其所派剑南节度使也加重了对云南各部的压迫和剥削，激起了滇池地区西爨部落内部的动乱。南诏被委调平息这次动乱，其势力乘机由滇西发展到了滇中和滇东。原姚州都督、云南郡太守张虔陀向阁罗凤索贿不成，便企图利用阁罗凤是皮罗阁的过继儿子之事，谋划用皮罗阁的嫡子诚节取代阁罗凤，以削弱阁罗凤的势力，但没有达到目的。阁罗凤“由是忿，反，发兵攻虔陀，杀之，取姚州及小夷州凡三十二”^③。剑南节度使鲜于仲通率大军征讨，阁罗凤遣使谢罪请和，并声称“如不听，则归命吐蕃，恐云南非唐有”^④。鲜于仲通拒绝了阁罗凤的谢罪，于是阁罗凤下决心投靠吐蕃，并与吐蕃合力两次歼灭了来讨的唐军。公元572年，吐蕃册封阁罗凤为“赞普钟南国大诏”，“赐为兄弟之国”^⑤，南诏“遂北臣吐蕃”^⑥而背叛了唐王朝。

南诏附吐蕃十余年后，双方即开始出现裂痕。南诏不堪忍受吐蕃所加的沉重赋税和劳役，其王异牟寻（阁罗凤之孙）便开始谋求归附唐朝。史载南诏清平官（宰相）郑回劝异牟寻言：“自昔南诏尝款附中国，中国尚礼义，以惠养为务，无所求取。今弃蕃归唐，无远戍之劳、重税之困，利莫大焉。”^⑦异牟寻从之。唐贞元十年（公元794年）正月，剑南节度使韦皋派遣巡官崔佐时到达南诏阳苴咩城（今大理），与异牟寻会盟于点苍山：南诏表示愿全部落归附唐朝，并不再与吐蕃“私相会合”、“或辄窥侵汉界内田地”，而唐王朝也保证不“窥图牟寻所管疆土，侵害百姓”^⑧。南诏反唐42年，至此又重新

① 《新唐书·南蛮传上》。

② 《敕剑南节度使王昱节》，见《全唐文》卷286。

③ 《新唐书·南蛮传上》。

④ 同上。

⑤ 《南诏德化碑》，见李昆声编著《云南文物古迹》，云南人民出版社1984年版。

⑥ 《新唐书·南蛮传上》。

⑦ 《旧唐书·南蛮西南蛮传》。

⑧ 异牟寻：《与中国誓文》，见《蛮书》卷10，武英殿刻本。



归附唐王朝。同年，南诏突袭吐蕃神川都督所管辖的地区，尽拔吐蕃在云南的重镇，从而把吐蕃的势力驱过金沙江以北。事后，异牟寻遣其弟凑罗栋等至唐献捷，并请求恢复“南诏”名号。贞元十年末，唐王朝派祠部郎中袁滋为册南诏使，到云南册封异牟寻为“南诏王”，并授之“贞元册南诏印”，以示恩宠。

元和三年（公元808年），异牟寻卒，南诏大权逐渐落至以弄栋节度王嵯巅为代表的奴隶主贵族手中。这些贵族多喜欢发动战争以掠夺财帛奴隶，而南诏与唐朝和好对他们很不利，于是他们便于太和三年（公元829年）撕毁了盟约，起兵反唐。南诏多次攻打嵩州、邛州、邕州、黔州，并攻陷成都，掳掠子女百工数十万人及无数财物而去，致使“自成都以南，越嵩以北，八百里之间民畜皆空”^①，对当地的社会经济造成了极大的破坏。南诏时服时反，使得唐王朝穷于应付，咸通九年（公元868年），唐朝自徐州调来广西防御南诏的军队发生哗变，对腐朽的唐王朝产生了巨大的冲击，故史称“唐亡于黄巢，而祸基于桂林”^②。另一方面，南诏连年用兵，也激化了内部的阶级矛盾，终于中兴五年（唐天复二年，公元902年）在广大百姓的起义声中宣告灭亡。

南诏与唐朝的关系虽时密时疏，但总的来看，双方的联系还是很密切的。南诏自细奴逻至舜化贞共13王，其中就有10个王分别受过唐王朝所封“刺史”、“台登郡王”、“云南王”、“南诏王”等职。至于双方人民之间的联系，则更是从未间断过。这种联系为此时的道教继汉晋时期的道教流入云南提供了条件。

二、大理政权与宋王朝的关系

南诏之后，云南地区曾相继出现过“大长和”、“大天兴”、“大义宁”三个短暂的小王朝。后晋天福二年（公元937年），段思平逐大义宁国王杨干贞而建立起大理国。至元宪宗四年（公元1254年）蒙古军队攻克押赤城（今昆明）并俘获段兴智，大理政权共传22世、318年。其间，大理政权与宋王朝

^① 孙樵：《书田将军边事》，见《孙樵集》卷3，《四部丛刊》本。

^② 《新唐书·南蛮传下》。

的关系具体如下。

宋王朝统一中原后，于乾德三年（公元965年）平定了四川的后蜀，大理国王随即遣其臣属建昌城（今西昌）主将送去贺信，主动与宋王朝拉上关系。太平兴国七年（公元982年），宋王朝在大渡河上造大船“以济西南蛮之朝贡者”^①，并先后开放四川的黎州、峨眉铜山寨和广西的横山寨等处，作为当地各族人民的交易市场。史载，大理王曾被宋王朝册封为“云南八国都王”、“云南大理国主、统辖大渡河南姚嵩州界山前山后百蛮三十六鬼主、兼怀化大将军、忠顺王”、“云南节度使、金紫光禄大夫、检校司空、上柱国、大理王”^②，表明大理政权与宋王朝的关系比较紧密。熙宁九年（公元1076年），大理国王遣使贡金装碧玕山、毡罽、刀剑、犀皮甲、鞍辔等，“自后不常来，亦不领于鸿胪”^③。元丰三年（公元1080年），大理国权臣杨义贞杀大理王段连义，自称“广安皇帝”。后四月，鄯阐（今昆明）领主高升泰起兵灭杨氏，复立段氏。绍圣元年（公元1094年），高氏自立为王，号称“大中国”，遭到了其他领主的强烈反对。两年后，高升泰卒，其子将王位还给了段氏，但其领地仍号称“中国”并自立年号。随后，云南一些部族的首领也相继进行割据，如三十七部中的“于矢部”（今曲靖东部和贵州省西南部）号称“罗殿国”，“些么徒部”（今曲靖南部和玉溪东部）号称“自杞国”，滇南各部也相继称为“特磨道”（今文山州）、“罗孔道”（今红河州江外）、“白衣道”（今元江及其附近地区）等，西双版纳则号称“景曛金殿国”^④。各部落的割据使得云南各地形成了一种闭关自守的局面，是为《宋史》称此期大理国“自后不常来”^⑤的原因之一。《宋史·大理国传》载：政和七年（公元1117年），广州观察史黄璘诈冒荐大理国王进贡之功，“已而知桂州周穉劾璘诈冒，璘得罪。自是大理复不通于中国，间一至黎州互市”。史家又称：“大理段氏，称帝建元，不奉宋正朔。”^⑥可见大理国对宋王朝的臣属关系并非一

① 《续资治通鉴长编》卷23，中华书局标点本。

② 见《宋史·大理国传》及《续资治通鉴长编》卷267，中华书局标点本。

③ 《宋史·大理国传》。

④ 参阅马曜主编《云南简史》第五章第一节，云南人民出版社1991年版。

⑤ 《宋史·大理国传》。

⑥ 李埏：《滇云历年传·校点前言》，云南大学出版社1992年版，第3页。

贯紧密。

虽然大理政权与宋王朝的关系并非一贯紧密，但大理政权对宋王朝的臣属关系还是明确的。宋末，云南成为南宋王朝抵御蒙古军队的西部战线主翼；当蒙古军企图绕道云南侵袭南宋后方时，大理将领高禾曾率云南军民在九禾（今丽江九河）英勇抵抗，打退了蒙古军队的进攻。高禾在这次战役中牺牲，宋王朝为了表彰他的忠勇，曾“遣使吊祭，致经书、银缎”^①。

三、南诏、大理政权时期道教流入云南的几种渠道

南诏、大理政权与唐、宋王朝保持着较为密切的联系，为这一时期的道教从中原流入云南提供了很好的条件。大致说来，此时道教流入云南的渠道主要有以下三种：

一是由云南地方政权遣送至内地的官员或学子带回。

南诏时期，云南地方政权曾多次派遣大臣子弟入蜀从事“外交”或求学。《新唐书·南蛮传上》载，异牟寻归唐后，曾向剑南节度使韦皋请求遣南诏大臣子弟入蜀为人质，以表忠心；“皋辞，（异牟寻）固请，（韦皋）乃尽舍（南诏子弟）成都，咸遣就学”。范摅《云溪友议》卷3又载：“韦皋镇蜀近二纪，云南诸蛮部落，悉遣儒生，教其礼乐。”《孙樵集》卷3《书田将军边事》亦载：

自南康公（韦皋）凿清溪道以和群蛮，俾由蜀而贡，又择群蛮子弟聚于锦城（今成都），使习书算，就业辄去，复以他继。如此垂五十年，不绝其来，则其学于蜀者，不啻千百。

众所周知，蜀中乃道教发源地之一，在唐王朝极力推崇道教的时代，其地的道教活动亦必非常兴盛。如此众多的云南学子入蜀求学，其中必有一部分人会加深对道教的了解并深受其影响。这些学子返滇后亦必会在适当的时候将其所了解到的道教文化向广大的云南人民宣讲，从而促进道教文化在云南民间的影响。其典型者如张志诚，《南诏野史》言：“张志诚，唐太和人，

^① 木芹：《南诏野史会证》，云南人民出版社1990年版，第326页。

入蜀学羲之书，归教滇人。”^①元李京《云南志略》又言：“其俊秀者颇能书，有晋人笔意。蛮文云：‘保和中，遣张志成（诚）学书于唐。’故云南尊王羲之，不知尊孔、孟。”^②王羲之是晋代的大书法家，又是世奉五斗米道的天师道徒，《晋书·王羲之传》曾载：“王氏世事张氏五斗米道，凝之（王羲之子）弥笃。”从《云南志略》将他与孔、孟并提来看，王羲之得到云南人民的尊奉，已不仅仅是因为他的书法写得好，而是因为他有着某种较孔、孟学说更能吸引人的思想——道教思想。开元十四年（公元726年），南诏王盛逻皮曾“立庙祀晋右将军王羲之为圣人”^③，正式承认了王羲之在云南民间的地位。溯其源，当与张志诚等入蜀求学的学子有关。

大理国时期，大理国王曾不时遣使人宋廷进贡，如熙宁九年（公元1076年）“遣使贡金装碧玕山、毡罽、刀剑、犀皮甲、鞍辔”；政和七年（公元1117年），“贡马三百八十匹及麝香、牛黄、细毡、碧玕山诸物”^④。宋时中原道风日炽，朝廷对道教推崇备至，入宋的大理官吏对此必会有所闻见。为了讨好宋朝君主，这些入朝官吏理应表示对道教的尊崇，并很有可能会携之回滇。戴筠帆《昆明县志·祠祀上》载：昆明的关帝庙“建当在段正严遣使朝贡后，则政和六年（公元1116年）也。吾滇关庙，此为最古”。由此可知大理入宋朝进贡的官吏确曾携带道教回云南。

二是由外地入滇的云游道士传入。

奉道之士多喜游历山水、寻师访友以求参悟道法，其行踪飘忽如天上之云，故名“云游”。唐李益《李尚书诗集·入华山访隐者经仙人石坛》言：“凤驾升天行，云游恣霞宿。”描述了云游之士的飘忽。唐宋时期，道教在中原地区兴盛一时，游方道士也随之增多。云南地区山清水秀、人民淳朴，自然就成了道士们常往驻足的地方。其著名者如所谓“广成先生”杜光庭，据康熙《大理府志》等言：唐代有青城山道士“广成先生”杜光庭寓滇，“以

① 木芹：《南诏野史会证》，云南人民出版社1990年版，第373-374页。

② 李京：《云南志略·诸夷风俗·白人》，王叔武《云南志略校注》本，云南人民出版社1986年版。

③ 木芹：《南诏野史会证》，第49页。

④ 《宋史·大理国传》。

文章教蒙氏”，死后葬于大理玉局峰麓并得当地百姓立庙祠之。此人在云南的影响很大，据说著名的《南诏德化碑》上的文字即是由他书写而成^①。杜光庭为唐末五代道士，字圣宾（又作“宾至”），号东瀛子，处州缙云（今属浙江省）人，少习儒学，博通经、子，中和元年（公元881年）随唐僖宗入蜀，见唐祚衰微而留蜀不返。王建建立前蜀政权时，杜氏被任命为“光禄大夫尚书户部侍郎上柱国蔡国公”，赐号“广成先生”，撰有《道德真经广圣义》、《道门科范大全集》、《墉城集仙录》等20余种著作。考《南诏德化碑》立于永泰元年（公元765年），距前蜀王建立国（公元907年）早百余年时间，其时杜光庭尚未出生，故诸志言《南诏德化碑》为杜氏书写有误。今人王家祐先生认为写碑人很可能是唐大历年间（公元766年~779年）的道士刘玄靖，因为刘氏亦号“广成先生”，如《湖北通志》引《明一统志》云：“刘玄靖，武昌人。师王道宗为道士。遍游名山。入南岳，穴石以居。武宗召入禁中受法箓，赐号广成先生。”唐道士李冲昭《南岳小录》亦言：“石室隐真宫，大历中，广成先生刘玄靖修真之所。”世人很可能以二者道号相同而致混淆^②。我们认为：无论“广成先生”是刘玄靖、杜光庭或别的道士，都无碍于唐时曾有一位著名的外地云游道士入滇活动并产生很大影响这一事实的存在。另据康熙《蒙化府志·玄珠观记》载：唐中叶时，“蜀人有以黄白之术售于蒙诏者，蒙人俾即其地设蒙化观，以为修炼之所”。由此可知唐时入滇活动的道士不止有“广成先生”一人。这些外地云游道士进入云南，势必会在一定程度上促进云南道教的发展。

三是由云南地方政权从内地掳回的大批文人、工匠等携进。

唐宋时期，云南地方政权对中原朝廷时服时反，双方曾发生过较激烈的冲突。尤其是唐懿宗以后，南诏对唐朝的骚扰几乎不间年岁，曾多次攻打嵩州、邛州、成都等地，掳掠子女百工数十万人而归，致使“自成都以南，越嵩以北，八百里之间民畜皆空”^③。云南地方政权与中原朝廷发生冲突时从蜀中掳回的大批文人、工匠中，有不少人深通道教义理，如《册府元龟》卷

① 李昆声：《云南文物古迹》，云南人民出版社1984年版，第73页。

② 参阅并转引自王家祐著《道教论稿》，巴蜀书社1987年版，第35页。

③ 《孙樵集》卷3《书田将军边事》，《四部丛刊》本。

429 载：“李德裕为成都尹，使节度事西川，承（太和三年——公元 829 年）蛮寇剽掠之后，遣人入南诏求所俘工匠，得僧、道、工匠四千余人复归成都。”这些知晓道教义理的文人、工匠对扩大道教在云南的影响也曾起到了较大的推动作用。其典型者如郑回，《南诏野史》载：“唐西泸令郑回被掠，王命子弟师事之。”^①《旧唐书·南蛮西南蛮传》更详载：

郑回者，本相州人，天宝中举明经，授嵩州西泸县令，嵩州陷，为（南诏）所掳。阁罗凤以回有儒学，更名曰蛮利，甚爱重之，命教风迤异。及异牟寻立，又命教其子寻梦凑。回久为蛮师，凡授学，虽牟寻、梦凑，回得箠挞，故牟寻以下皆严惮之。蛮谓相为清平官，凡置六人。牟寻以回为清平官，事皆咨之，秉政用事。余清平官五人，事回卑谨，或有过，回辄挞之。

郑回本是儒者，但也深通道教的义理学说，如他为南诏王阁罗凤所撰《南诏德化碑》有言：“恭闻清浊初分，运阴阳而生万物。川岳既列，树元首而定八方。故知悬象著明，莫大于日月；崇高辨位，莫大于君臣。道治则中外宁，政乖必风雅变。我赞普钟蒙国大诏，性业合道。”又言：“然后修文习武，官设百司，列尊叙卑，位分九等，阐三教，宾四门。阴阳序而日月不潜，赏罚明而奸邪屏迹。通三才而制礼，用六府以经邦。”^②很明显，碑文中的“道味”是浓烈的，这表明郑回对道教学说有着深厚的修养。郑回权重一时，他在教授南诏王室子弟以儒学的同时，必也曾谈及他所了解的道教思想（这可从他为阁罗凤撰写碑文时将儒、道之理相融的行为中类推而出）；而南诏王室子弟对道教的了解得到加深后，又势必在一定程度上促进道教在云南的传播和影响——封建专制时代的统治者对文化传播所起的巨大作用是众所周知的。

总之，继汉魏两晋南北朝以后，道教在南诏、大理政权时期又源源不断地传入了云南地区。这种传入，进一步加强了道教在云南地区的势力，促进了道教对云南文化的影响。

① 木芹：《南诏野史会证》，第 85 页。

② 见李昆声编《云南文物古迹》，云南人民出版社 1984 年版，第 66—71 页。



第三节 南诏、大理政权时期的云南道教

道教继魏晋南北朝之后，于南诏、大理政权时期又入云南，进一步加深了对云南文化的影响。这一时期，南诏、大理统治者在崇奉佛教的同时，也对道教予以了宠信。这种宠信，既有道教本身具有较强吸引力的原因，也有云南地方政权统治者政治需要的原因。在南诏、大理统治者的带动下，加上一些外来道士的推动，此时的云南民间也曾兴起过一阵不小的崇道热潮，道教活动明显较以前有所增加。不仅如此，道教还在此时经云南而传入了今缅甸、柬埔寨等一些东南亚国家。

一、南诏、大理统治者与道教的关系——道教与云南政治几例

我们在前面曾谈到过，南诏与唐王朝的关系在唐玄宗天宝年间曾一度恶化，南诏王阁罗凤不得已投靠吐蕃，起兵反唐，两次歼灭前来征讨的唐军。阁罗凤深知唐王朝对南诏的发展有着巨大的影响，为了给日后重新“归唐”留下退路，他曾命清平官（宰相）郑回撰成《南诏德化碑》，一方面将南诏不得已叛唐的罪过归于唐吏的过分欺压，一方面表白愿意归顺唐朝的心迹，声明：“我上世奉中国，累封赏，后嗣容归之。若唐使至，可指碑澡拔吾罪也。”^① 为了讨好唐王朝，《南诏德化碑》的碑文中糅入了大量的深受李唐统治者喜好的道教言辞，如碑文言：

恭闻清浊初分，运阴阳而生万物。川岳既列，树元首而定八方。故知悬象著明，莫大于日月；崇高辨位，莫大于君臣。道治则中外宁，政乖必风雅变。我赞普钟蒙国大诏，性业合道……然后修文习武，官设百司，列尊叙卑，位分九等，阐三教，宾四门。阴阳序而日月不潜，赏罚明而奸邪屏迹。通三才而制礼，用六府以经邦……

很明显，文中的“道味”是很浓的。“清浊”、“阴阳”、“道治”、“合

^① 《新唐书·南蛮传上》。

道”、“三才”、“六府”等辞藻均为道教所常用^①。这一方面表明南诏王室对道教学说了解甚深，另一方面则表明南诏王室很懂唐王朝的崇道心理，企图用道教来作为沟通对方的媒介，以这十足的“道味”来取得唐王朝的欢心和信任。

阁罗凤死后，其孙异牟寻承凤迦异继位。异牟寻在清平官郑回的建议下，开始谋求归附唐朝。史载郑回劝异牟寻言：“中国尚礼义，以惠养为务，无所求取。今弃（吐）蕃归唐，无远戍之劳、重税之困，利莫大焉。”异牟寻“善其言，谋内附者十余年矣”^②。当时的剑南西川节度使韦皋也积极为争取南诏归唐做了许多工作，曾三次致书异牟寻，“且招怀之”^③。贞元十年（公元794年），韦皋遣巡官崔佐时抵达南诏羊苴咩城（今大理），与异牟寻会盟。樊绰《蛮书》载异牟寻《与中国誓文》言：

云南诏异牟寻及清平官大军将，与剑南西川节度使（巡官）崔佐时谨诣玷苍山北，上请天、地、水三官，五岳四渎及管川谷诸神灵同请降临，永为证据……谨请西洱河玷苍山神祠监盟，牟寻与清平官洪骠利时、大军将段盛等，请全部落归附汉（唐）朝。^④

这次会盟的誓文，“一本请剑南节度随表进献，一本藏于神室，一本投西洱河，一本牟寻留诏城内府库，贻戒子孙”^⑤。从中我们可以看出道教在南诏与唐的盟誓活动中所扮演的角色。盟誓时所请天、地、水“三官”本为五斗米道崇奉的三位主宰人间福祸的大神，如前述《三国志·张鲁传》注引《典略》载：五斗米道为人疗病时，“书病人姓字，说服罪之意；作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书”。向达先生据此认为：

① “六府”一词，儒家用作六种税官的代称，如《礼记·曲礼下》言：“天子之六府，曰：司土、司木、司水、司草、司器、司货、曲司六职。”道教则用于指人身脏腑部位，如《洞玄灵宝自然九天生神章经解》言：“六府者，大肠为尚书府，小肠为元阳府，胆为兰台府，膀胱为太和府，胃为太素府，三焦为无极府。”

② 《旧唐书·南蛮西南蛮传》。

③ 《旧唐书·南蛮西南蛮传》。

④ 见《蛮书》卷10，武英殿刻本。

⑤ 同上。



异牟寻誓文开始就提出“上请天地水三官”，文末“一本藏于神室”就是《典略》的“其一上之天，著山上”，“一本投西洱河”就是《典略》的“其一沉之水”，“一本牟寻留诏城内府库，贻戒子孙”就是《典略》的“其一埋之地”。誓文很明显的用三官手书方式，故南诏的宗教信仰确然为五斗米道，是毫无可疑的。^①

我们认为：向达先生“誓文很明显的用三官手书方式”的判断是正确的。但其“南诏的宗教信仰确然为五斗米道”的说法及由此而推出的“南诏信佛教，当始于公元第九世纪以后”^②的结论则未免有失偏颇。据研究云南佛教的学者考证：细奴逻、逻盛炎时代已有不少被称为“梵僧”的游方高僧在云南各部落间游化；大理崇圣寺三塔的东塔门木质过梁的年代，经放射性碳素测定为公元603±80年立，则“汉地佛教至少在唐初就已传入云南”^③。如此，则异牟寻时代的南诏不仅有道教的流行，而且有佛教的传播。那么，南诏与唐朝盟誓为何不求证佛陀，而只上达“三官”呢？其原因只可能三个：一是为崇信道教的唐王朝所强加，二是南诏本身很崇敬“三官”，三是南诏出于某种需要而偏取。

实力强大的唐王朝是否会将自己所崇奉的道教强加于盟誓的对方？在回答这个问题之前，我们先来看一下唐朝与吐蕃的两次盟誓活动。唐玄宗时，蕃汉结盟，《全唐文》卷988载此次盟誓有《盟吐蕃题柱文》言：“蕃汉君臣，并稽告立誓，周细为文。二君之合，终以雍合。登坛之臣，亲署姓名于柱。如斯誓文，藏于王府属。”显然，其中并未“上请天地水三官”，也无誓后采用“三官手书”的仪式，仅“亲署姓名于柱”并“藏于王府属”。唐德宗时，唐与吐蕃数度交战后又再次结盟，《旧唐书·吐蕃传下》载建中四年（公元783年）德宗诏张镒与吐蕃结赞盟于清水，双方于盟坛之北杀牲（“初约汉以牛、蕃以马”）歃盟。唐方盟文曰：

① 向达：《南诏史略论》，载《历史研究》1954年第2期。

② 《南诏史略论》第四部分认为：“阁罗凤时代的《德化碑》固然看不出佛教的影响，即至德宗贞元十年，异牟寻与崔佐时定盟，《誓文》亦只上达三官，并不求证佛陀。南诏信佛教，当始于公元第九世纪以后。”

③ 侯冲：《关于汉地佛教传入云南的时间及其路线》，载《云南社科情报资料》1993年第2期。

古有结盟，今请用之……今二国将相受辞而会，斋戒将事，告天地山川之神，惟神照临，无得愆坠。其盟文藏于宗庙，副在有司，二国之成，其永保之。

吐蕃方面“亦出盟文，不加于坎，但埋牲而已”。盟毕，“结赞请（张）鎰就坛之西南隅佛幄中焚香为誓。誓毕，复升坛饮酒。献酬之礼，各用其物，以将厚意而归”^①。很明显，这次盟誓也并未请“三官”降临作证，仅“约汉以牛、蕃以马”歃盟。唐方泛泛地“告天地山川之神”（系原始宗教中的自然神，非有着独特功能的道教天、地、水“三官”神），其盟文也只“藏于宗庙”；吐蕃方则“但埋牲而已”，并请张鎰到“佛幄”中焚香为誓。值得注意的是，这次盟誓与南诏异牟寻归唐时的盟誓同在唐德宗年间，前后仅相距11年。唐与吐蕃盟誓未请“三官”，且尊重吐蕃习俗“就坛之西南隅佛幄中焚香为誓”，表明唐德宗时中原人在对外盟誓活动中并未将自己所崇奉的道教强加于人。南诏与唐盟誓时在唐德宗年间，也应不会受唐强制而“上请天地水三官”。

南诏与唐盟誓“上请天地水三官”既非唐王朝所强加，那么是不是南诏本身很崇敬“三官”呢？我们认为也不是。曩有道教与古代西北氐羌民族有关的说法^②，向达先生也认为南诏系出氐羌，故“南诏之所以信奉天师道，因为这原来是氏族和羌族的本来信仰”^③。固然，道教的形成曾与中国少数民族有一定的关系，南诏时道教在云南的影响也较大，南诏崇敬“三官”的条件是存在的。但是，在诸多的史料中，有关南诏崇敬“三官”的记载仅此一条，不足以说明南诏本身很崇敬“三官”；况南诏初期佛教已传入云南，唐文宗元年（公元827年）南诏曾宣布废除道教^④，表明南诏对道教的崇信是有限度的。则南诏在与唐盟誓时不求证佛陀，只上达“三官”的做法并不是纯粹出于其本身的信仰，而是出于某种需要的偏取。

出于什么需要呢？我们认为是出于政治上的需要，其目的是企图以道教

① 《旧唐书·吐蕃传上》。

② 闻一多：《神仙考》，见《闻一多全集》第一册，生活·读书·新知三联书店版。

③ 向达：《南诏史略论》，载《历史研究》1954年第2期。

④ 《滇云历年传》卷5，云南大学出版社1992年版。



来取悦于崇道的唐王朝，最终获得唐王朝的信任而归附之。这种做法，其实早在阁罗凤时就已有之。阁罗凤为了迎合唐王朝，曾在《南诏德化碑》中加入了很多的道教言辞。异牟寻也是这样，为了取得唐王朝的欢心和信任，在盟誓活动中有意地抬高了道教“三官”的地位。因此可以说，道教成为了南诏王室用以沟通、加强与中原朝廷政治关系的重要媒介。

南诏王室以道教作为加强与中原朝廷政治关系的重要媒介，一方面表明他们很懂唐王朝的崇道心理，另一方面则表明他们深谙道教学说。南诏王室深谙道教学说，与道教在云南有着较悠久的发展历史有关，也与前节所述南诏时道教继续大量流入云南有关，与南诏的政治需要有关，也与道教本身具有较强的吸引力有关。道教对南诏王室的吸引力，可从以下几件事中得到证明。一是世隆建极十三年（公元872年），南诏王世隆曾“于白崖诸葛武侯所立铁柱之地，铸天尊柱”^①。“天尊”乃道教神名，铸“天尊柱”的行为显示了南诏统治者对道教的兴趣。二是天启六年（南诏国年号，公元纪年时间不详），南诏统治者在颁定苍山十八溪涧、十九峰峦之名时，曾以“第九（名）应乐峰、隐仙溪”^②。“隐仙”乃道教所宣扬的一种超凡出世的人，以之为苍山溪名，也显示出南诏统治者对道教的兴趣。三是唐僖宗光启元年（公元885年），南诏王隆舜命杨奇肱迎唐公主还，“唐公主以八字奉上，命术者推算，曰：‘此大龙之命也。’上乃设七昼夜大斋”^③。推“八字”和设“斋（醮）”均属道教方士擅行的方术，南诏王对它们的迷信同样表现了其对道教的崇信。四是唐庄宗同光四年（公元926年），篡夺南诏王权的郑昶（大长和国国王）曾“服丹药躁怒杀人”^④。“丹药”乃是道教徒为追求成仙而常服食的一种东西，多具有毒性，唐朝的宪宗、武帝等几个皇帝俱因服丹中毒而暴亡，郑昶服“丹药”而致狂暴杀人，表明南诏统治者受道教长生成仙学说影响的程度不浅。南诏统治者对道教的这种兴趣，是他们能深谙道教学说，进而以之博取唐王朝欢心和信任的条件之一。

① 木芹：《南诏野史会证》，第149页。

② 尤中：《樊古通记浅述校注》，云南人民出版社1988年版，第68-69页。

③ 同上，第87页。

④ 同上，第92页。

大理国统治者与道教的关系也很密切。据康熙《大理府志》言，大理政权的建立即与一位名叫董迦罗的道教方士有关，该书卷26《仙释》载：

（董迦罗）有禳赤雪、致风雨之术。晋天福二年（公元937年），段思平兴师讨杨干贞。思平驻军关上，夜感三梦，以为不祥，疑惧不敢进。迦罗解之，皆吉。思平乃决入关，逐杨氏而有其位，改号大理。

道光《赵州志》卷3《仙释》更详细地记载了董迦罗为段思平解梦的内容：

天福二年，段思平讨杨干贞，驻军龙尾关外，夜梦人斩其首、玉瓶去耳、镜破。召迦罗解之，曰：“公为丈夫，丈夫去头为天；玉去耳为王；镜中有影，如人有敌，镜破无影则无敌矣。”思平乃决，果灭杨氏而代之。

董迦罗真可谓能人，一个斩首、瓶残、镜破的“凶梦”竟被他解释得如此吉祥。其说的实现虽有很大的偶然性，但段氏毕竟是在他的鼓励之下“逐杨氏而有其位”的，故段氏大理政权建立后，曾“以董伽（迦）罗为国师”^①，表达他们对道教的尊宠。大理国统治者对道教的尊宠，还表现在以下几件事中。一是对佛、道教徒实行开科取士，给予道教以崇高的社会地位，如倪蜕《滇云历年传》载：“真宗景德元年（公元1004年），（大理国王）段素英敕：述《传灯录》，开科取士，定制以僧、道读儒书者应举。”二是崇奉“三元节”，如《滇云历年传》载：“（大观）三年（公元1109年）中元节，大理各方贡（段）正严金银、罗绮、犀象、珍宝以亿万计，贡马遍苍山。”“中元节”乃道教节日，大理各方于此日来贡段正严，表明段氏很看重这个日子。三是改年号为道教名词，如《南诏野史·后理国》载：“段智兴，宋孝宗乾道八年（公元1172年）立，改元利贞，又改元亨时、元嘉、元亨、安定等号。”“元亨”、“利贞”本为《易经》名词，后则多为道教运用，从段氏改元为元亨、利贞等，不难看出其对道教的尊宠。又据《南诏野史·大理总管》言，大理总管段光率军击退蒙古梁王入侵大理之后，其侍臣杨天甫曾作《长

① 尤中：《樊古通记浅述校注》，云南人民出版社1988年版，第98页。

寿仙曲》来颂扬这次胜利，使段光“大喜”。杨天甫以仙味十足的《长寿仙曲》来迎合段光，也从一个侧面说明了大理政权统治者所受道教影响的程度。

需要指出的是：道教在南诏、大理政权中的地位并不是至高无上的，它的地位与佛教相比要低得多，如南诏国曾于唐文宗年间（公元826年~840年）宣布废除道教^①。即使是曾因道士董迦罗相助而取得统治权的大理国诸王，虽“以董伽罗为国师”^②，但也并未将道教抬至“国教”的地位；相反，却“年年建寺”^③，并多有“禅位为僧”^④者。从中，我们可以看出南诏、大理统治者对道教的兴趣并不如唐宋统治者那么狂热和真切，故可以说其对道教的抬举在很大程度上是为了迎合中原朝廷的崇道心理，企图以此来求得中原统治者的荫护。

二、南诏、大理政权时期云南民间的道教活动

在中原地区道教活动非常兴盛的背景下，在南诏、大理统治者对道教较为抬举的环境中，道教在云南民间的活动也显得颇为活跃。其表现是此时有一些比较著名的道士频频活动于大理、楚雄、昆明等地区，云南一些地区的民俗也逐渐染上了较为浓厚的道教文化色彩。

此时在云南民间活动的道士大致可以分为两类：一类是从“外地”云游至滇的游方道士，一类则是云南本地的好道求仙者。从“外地”云游至滇的最著名的道士是所谓“广成先生杜光庭”。康熙《大理府志》卷24《流寓》载：“杜光庭，青城人，寓滇，以文章教蒙氏。”^⑤该志卷23《古迹》又记大理太和县有“唐杜光庭墓”，并言：“（杜光庭），唐人，以文章教蒙氏之民，蒙学士爨泰葬之于玉局峰下，依浮屠立庙。”李元阳撰《云南通志》卷10亦作是言。《南诏通记》则曰：“太城蒙国大诏碑乃光庭书，书有法度。”前节曾述：今人王家祐先生考证，此“广成先生”实为唐道士刘玄靖而非杜光庭，

① 李埏：《滇云历年传校注》，云南大学出版社1992年版，第134页。

② 尤中：《楚古通纪浅述校注》，云南人民出版社1988年版，第98页。

③ 同上，第100页。

④ 同上，第105页、107页。

⑤ 康熙《大理府志》，民国二十九年（1940年）重印本。

“因刘玄靖号‘广成先生’与杜光庭道号全同而误”^①。我们认为：无论“广成先生”具体是谁，都无碍于南诏时期大理一带有这么一位影响较大的道士在民间活动这一事实的存在。另据康熙《蒙化府志》卷6《玄珠观记》载：“相传唐之中叶，蒙氏盛强，蜀人有以黄白之术售予蒙诏者，蒙人俾即其地设蒙化观，以为修炼之所。今之观井，其遗墟也。”可知云游至滇的高道不止“广成先生”一人。云南本地的好道求仙者则有所谓“冲举仙”，此人于南诏时“栖（大理）鹤云峰四十余年，常坐一石，或时与人奕。一日，辞众曰：‘当以明日行矣。’次午，果登仙而去”^②。又有释道兼融的董迦罗、王左梨等，据道光《赵州志》卷3《仙释》载：

王左梨，州人，有功行，能动鬼神。南诏时，高将军建遍知寺，塑佛，三令张子辰书释迦咒，董迦罗书迦叶咒，王左梨书阿难咒。左梨却书天神咒，众嗤其误。梨云：“既云错，我自领去。”遂手挽阿难像行三步。众大惊，恳留之，乃止。

董迦罗，州人，素有戒行，能前知，有禳赤雪、掩日月、致风雨之术。

另据光绪《镇南州志》及《夔古通纪浅述》等载，南诏时楚雄有王载元、张明亨两位求仙者得道之事：

王载元，南诏时人也，与张明亨栖止州东五楼山，志在求仙，日载酒峰头，长啸狂吟，莫之识也。一夕，饮酣，见一道人乘风而来，飘飘然丰采迥异。载元与明亨迎之问曰：“先生或者能剧饮乎？”道人莞尔而笑。问姓名，（道人）答曰：“无心昌。”道人遂促膝倾觞，淋漓醉卧。道人忽言别，二子恋恋不舍。道人曰：“来年秋风起塞上，吾当再至。”及期……道人至矣，执一瓢，盛米汁于中，命二子饮之。载元饮，明亨不饮。道人覆之，遂布席而坐。三人语甚欢……道人曰：“时当行矣。”腾空而起，载元亦随起，明亨踊跃无措，伏地大呼。道人回顾曰：“子仙骨已成，迟一劫耳！”明亨遂化乡人

① 王家祐：《道教论稿》，巴蜀书社1987年版，第35页。

② 康熙《大理府志·仙释》。

……（后人以“无心昌”为“吕”字而言道人乃吕洞宾所化）。^①

上述关于冲举仙、王左梨、董迦罗及王载元、张明亨等人的传说中，显然附有浓厚的想象色彩，剥去这种想象出来的神秘色彩，我们便不难窥知当时这些地方曾有过道士的活动。大理国时期云南民间的道士活动情况，很少见于记载，但从大理国开科取士，“以僧、道读儒书者应举”这一举措中可以得知：大理国的民间也有不少道士在活动。

南诏、大理国时期云南民间的道士活动颇为活跃，势必会加深道教对此时云南文化的影响。这一时期，云南民间逐渐兴起了一股不小的崇道热潮，这些崇道活动逐渐演变成了后世人们的风俗习惯，如咸丰《邓川州志·风俗》载：“密僧叱龙救旱，道士驻雷逐疫，皆有天功。若二月八日迎佛，四月八日浴佛，九月朔至九日拜斗，皆自唐以来。”明清时期云南各地所修方志中多载当地百姓有“六月朔日至六日拜礼南斗”及“九月朔日至九日拜北斗”^②的风俗，当亦多始于唐代。元李京《云南志略·诸夷风俗》所载“云南尊王羲之，不知尊孔孟”之风也始于唐代张志诚入蜀求学归滇之时。为了适应此风，南诏王阁罗凤还曾“立庙祀晋右将军王羲之为圣人”^③。此外，明清时期云南各地尊崇关圣帝君之风^④也可上溯到大理国时期。据戴筠帆撰《昆明县志·祠祀上》言：昆明的关帝庙“建当在段正严遣使朝贡后，则政和六年（公元1116年）也。吾滇关庙，此为最古”。“关圣帝君”本为三国时期的武将关羽，宋代时始流传其降魔伏怪的显灵故事。宋徽宗为嘉其护国佑民之功而封其为“忠惠公”、“义勇武安王”等，道教也奉其为降神助威的武圣人。云南人民为了祈求他降魔伏怪、护国佑民而立庙祀之，从中可见道教文化在云南民间的影响之一斑。

① 光绪《镇南州志·仙释》。

② 雍正《阿迷州志·风俗》。其他如雍正《续修建水州志》、道光《普洱府志》、光绪《续修顺宁府志》、宣统《楚雄县志》等亦有此记载。

③ 木芹：《南诏野史会证》，云南人民出版社1990年版，第49页。

④ 明清时撰修的云南地方志书《祠祀志》中几乎全载有“关帝庙”或“关圣宫”等祀奉关圣帝君之神祠。

三、南诏、大理政权时期道教经云南流往东南亚

南诏、大理政权时期云南道教颇显活跃的活动，曾促使道教传播到了今东南亚的一些国家之中。

道教之所以能流入东南亚，与南诏、大理政权的统治疆域曾覆盖今东南亚部分国家有关。据《新唐书·南蛮传上》载，唐咸通年间（公元860年～874年）南诏的统治区域为：

东距爨（今滇、黔连接地带），东南属交趾（今越南北方），西摩伽陀（在今印度境内），西北与吐蕃（今西藏）接，南女王（在今泰国北部南奔府一带），西南骠（在今缅甸中部的曼德勒地区一带），北抵益州（以今大渡河为界），东北际黔、巫（今渝东南与黔东北连接地带）。^①

《元史·地理志》则载元世祖征服大理国时大理政权的疆域范围为：

东至普安路之横山，西至緬地之江头城，凡三千九百里而远。

南至临安路之鹿沧江，北至罗罗斯之大渡河，凡四千里而近。

上述“普安路”在今贵州省镇宁县一带，“江头城”即今缅甸实阶区东北部的杰沙，“鹿沧江”为南部与交趾（今越南北方）接壤的河流，它穿过大理国所属的七十城门甸而入交趾，“大渡河”则是大理国与宋朝的交界^②。由上可知南诏、大理政权的统治疆域曾覆盖了今东南亚国家的部分地区。

南诏、大理政权的统治疆域既覆盖了今东南亚国家的部分地区，则其人民必与今东南亚国家的人民有所交往，令云南在中国与东南亚诸国的交往中起到了西南门户和桥梁的作用。据樊绰《蛮书》卷10载，南诏、大理国时期的云南政权曾先后与骠国（今缅甸）、弥臣国（今缅甸西部）、弥诺国（今缅甸西北部）、夜半国（今缅甸北部）、大秦（今印度南部）、婆罗门国（今印度）、小婆罗门国（今孟加拉国）、女王国（今泰国北部）、水真腊国（今泰国南部）、陆真腊国（今柬埔寨）、昆仑国（今马来半岛）、闍婆（今爪哇）、

① 古今地名对照参阅尤中编著《云南地方沿革史》，云南人民出版社1990年版。

② 参阅尤中编著《云南地方沿革史》。

勃泥（今加里曼丹）等国都有着比较密切的往来关系。如南诏的银生城（在今景谷或西双版纳附近）曾成为新兴的对外贸易城镇，与东南亚诸国进行着药材、珍宝、麝香、琉璃、水晶、黄金等贸易，而骠国人也将江猪、白氍（木棉布）、琉璃器皿等携至洱海地区进行贸易，以致南诏境内的货币（贝）多来自东南亚国家。这种经济交流必然带来云南人民与东南亚诸国人民间的文化交流，如骠国乐、弥臣国乐曾传入过南诏，成为南诏宫廷音乐之一^①，而中国的道教、佛教等也借云南与东南亚诸国人民的交流而传入了今东南亚的一些国家之中。

有关唐宋时期道教传入今东南亚国家的记载不是很多，目前仅发现有两条。一是《旧唐书·真腊国》载：“真腊国（今柬埔寨），在林邑西北，本扶南之属国……国尚佛、道及天神，天神为大，佛、道次之。”二是《蛮书》载：“骠国（今缅甸），在蛮永昌城南七十五日程，阁罗凤所通也……俗尚廉耻，人性和善少言，重佛法，城中并无宰杀。又多推步天文……”^②真腊国中，“道”的地位虽不如“佛”及“天神”高，但毕竟已有道教的活动。骠国中“多推步天文”之人，当也已有道教的活动。前面我们曾说过，道教自魏晋以来有所谓“占验”一派，其术士善行推算、占验之事。由真腊国与骠国有道教活动，可以推知此时其他一些与云南政权有来往关系的东南亚国家也应受到过道教文化的影响。这些国家境内出现与道教文化有关的活动，与唐宋统治者对道教的推崇有一定关系，但更与南诏、大理国境内的道教活动有着较直接的关系。这种传播的推动者除了南诏、大理的统治者外，更多的则是此时活动于云南民间的道士或崇道百姓。云南附近的东南亚国家内有道教的活动，也反衬出了这一时期道教在云南的活动是比较兴盛的。

① 参阅马曜主编《云南简史》，云南人民出版社1991年版。

② 赵吕甫：《云南志校释》，中国社会科学出版社1985年版，第313页。

第三章 元代云南道教的沉寂 与明代道教再传云南

宋金之际，中国南北方均出现了众多的新兴道派，其中以全真道影响最大、发展最快、流传最久。至元代，道教内丹诸派逐渐融合于“全真”的名下，而崇尚符箓的诸道派则纷纷归聚于“正一”的旗下，“全真”与“正一”遂成为道教中相互对峙的两大基本派别，从而奠定了后世道教存在和发展的基本格局。在中原道教蓬勃发展的时候，元代的云南道教却显得相对沉寂。至明代，中原道教由盛熟趋向衰微之际，云南的道教则随着大批汉民的入滇及一些著名高道来滇而初显兴旺之势，进而于明清两代形成了云南道教发展的鼎盛时期。遍布云南各地的道教宫观神祠，多奠基于此时。浸透滇中文化的道教色彩，也多于此时散漫。是故，欲深入了解道教何以能对云南文化产生较广泛而深刻的影响，必先对此时云南道教的发展有所认识。

第一节 元明时期中原道教的发展情况

元、明两代是中国道教发展的重要时期。元代有全真道的兴盛及道教两大基本派别相峙而立局面的形成，奠定了后世中国道教存在和发展的基本格局；明代则有诸帝王对道教的尊宠及道教内部的腐化，导致了道教由盛熟走向衰微。这是元明时期云南道教发展的大背景。

一、全真道的崛起

宋金之际，中国各种社会矛盾相当尖锐，尤其是民族矛盾更为突出。这一时期，南北战事频繁，其后期又有蒙古军的入侵，更令广大百姓处于水深



火热之中。“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情。”^① 沉重的苦难促使民间的道教活动空前活跃，导致中国大地上出现了许多新兴的道派。在北方以女真族为统治主体的金国，兴起了太一教、大道教、全真教等道派，三个新道派在民间广泛流传并呈蒸蒸日上之势，代表了当时北方的道教发展趋势。在南方的南宋政权下，则出现了净明道、金丹派南宗等新兴道派，民间的斋醮祈禳等道教活动也十分盛行。诸多新兴道派中，以全真道影响最大、发展最快、流传最久。限于篇幅，我们在此且略去太一、大道、净明等诸道派的活动情况，只重点介绍影响最大且流传最久的全真道的发展情况，以窥金元时代道教演变的趋势。

全真道渊源于唐末五代时出现的“钟吕金丹派”，实际创始人是宋金时代的王重阳。王重阳原名中孚，字允卿，后曾改名为世雄、字威德，入道后又改名为嘉，字知明，号重阳子，又自称为王害风。宋徽宗政和二年（公元1112年），王重阳出生于陕西终南县刘蒋村（在今陕西省户县），“弱冠修进士业，系京兆学籍，善于属文，才思敏捷”，曾于金天眷初年“慨然应武略”，中武举甲科后只得任一低职，颇有怀才不遇之感；至47岁时曾喟然叹曰：“孔子四十而不惑，孟子四十而不动心，吾今已过之矣，尚且吞腥啄腐、纡紫怀金，不亦太愚之甚乎！”于是便“辞官解印，黜妻屏子，拂衣尘外”^②，走上了宗教之路。金正隆四年（公元1159年），王重阳自称于甘河桥遇二道人密授“真诀”，后又称遇一来自蒲坂永乐的道人授以“秘语五篇”而“方悟妙理”^③；随后，王重阳来到南时村筑成一庵，名曰“活死人墓”，企图以异迹来吸引当地的群众信教。但是，当地的人们并未过多地被他吸引，其教未能在关中流行。金大定七年（公元1167年），王重阳放火烧掉了“活死人墓”，来到山东半岛传播其教。在山东半岛，王重阳相继收得了马钰、丘处机、谭处端、王处一、郝大通、孙不二、刘处玄等七名高徒（即著名的“全真七子”），并建立了七宝会、金莲会、三光会、玉华会、平等会等全真道组

① 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，见《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第1卷，第453页。

② 《金莲正宗记》卷3，《道藏》本。

③ 同上，卷2。

织，为全真道的发展奠定了坚实的基础。金大定十年（公元1170年），王重阳卒于汴梁（今河南省开封市），发展全真道的任务落到了“全真七子”的肩上。“全真七子”不负其师厚望，分赴各地进行修炼和传教，分别创立了全真道的遇仙派、龙门派、南无派、嵒山派、华山派、清静派和随山派^①，为全真道的发展作出了巨大贡献。

“全真七子”中，以丘处机对全真道发展的推动最为有力。丘处机字通密，号长春子，曾率弟子18人远赴西域谒见蒙古成吉思汗，向他宣谈养生之道及治国安民之理，赢得了蒙古统治者的信任和扶持，史载“太祖深契其言”^②并命人赐其大批牛马财物（丘未接受），又下令蠲免其门下信徒，还派阿里鲜等人“护师以还”^③。当丘处机回到燕京后，成吉思汗又敕令改丘处机所居住的天长官为“长春宫”，“更修白云观，合而为一；以北宫万岁山太液池并赐之，改为‘万安宫’。诏天下出家善人皆隶焉；仍赐之以金虎符，便宜行事”^④。在如此隆盛的礼遇抬举下，全真道得到了迅速的发展。史载丘处机曾创建了平等会、长春会、灵宝会、长生会、明真会、消灾会、万莲会等全真道组织，令“教门四辟，百倍往昔”^⑤、“千门万户，莫不归向”^⑥。丘处机的弟子们也奉师命在各地广立道观，以扩大道教的地盘，如李志柔“恪遵玄训，于是始建长春（观）于漳川，奉天（观）、栖真（观）于大名……其门弟子诸方起建大小庵观二百余区”^⑦；宋德方在编纂《道藏》的同时，“犹假余力即莱州神山开九阳洞及建立宫观，自燕至秦晋，凡四十余区”^⑧；赵志渊则在“大名、磁（州）、相（州）之间度学者凡数百人，立庵观十有余所”^⑨。一时间，全真道的发展即进入了高潮，“东尽海，南薄汉淮，西北历广莫，虽

① 清代陈教友编《长春道教源流》则认为“全真七子”在世时并未另开支派，上述诸支派之名称的出现乃是明以后的事。

② 《元史·释老传》，中华书局标点本。

③ 《长春真人西游记》卷下，《道藏》本。

④ 《金莲正宗记》卷4，《道藏》本。

⑤ 《长春真人西游记》卷下，《道藏》本。

⑥ 《金莲正宗记》卷4，《道藏》本。

⑦ 《终南山楼观宗圣宫同尘真人李尊师道行碑》，见《甘水仙源录》卷7，《道藏》本。

⑧ 《终南山祖庭仙真内传》卷下《披云真人传》，《道藏》本。

⑨ 《清平子赵先生道行碑》，见《甘水仙源录》卷8。



十庐之聚，必有香火一席之奉”^①。不过，在这种高潮的表面下也隐藏了祸患的种子——全真弟子们所新立的道观中，有不少本属佛教的寺院，这种“侵占”后来遭到了佛教方面的反击，导致了全真道在元初与佛教斗争的失利。“至元辩伪”^②后，全真道遭到佛教的极力排挤，发展势头受到了遏制。

全真道是道教的革新派别。王重阳以“全真”名其教，即显示了强烈的革新倾向。“全真”一词，古已有之。《庄子·盗跖》曾言：“子之道狂狂汲汲，诈巧虚伪事也，非可以全真也。”三国时嵇康又有《幽愤》诗言：“托好老庄，贱物贵身。志在守朴，养素全真。”^③然而，古之所谓“全真”，不过是指见素抱朴、少私寡欲。如东晋道士葛洪言：“务在全大宗之朴，守真正之源者也。”^④王重阳所言的“全真”则有着特殊的含义，即：一是洗百家之流弊而全老子清静无为学说之“真”；二是摒弃各种幻妄而全人体性命之“真”。如金代东牟乡贡进士刘愚为《重阳教化集》作序时曾言：“夫全真之教妙矣，其道以无为为本，以清净为宗。”此语点明了全真道的宗旨是尊奉老子的清静无为之说。那么，为何以尊奉清静无为之说而称“全真”呢？李鼎《大元重修古楼观宗圣宫记》^⑤有这样一段解释：

昔自玄元、文始，契遇于兹，挾先天之机，辟众妙之门，二经授受而教行矣（按：指老子西出函谷关时遇尹喜并为之演示《道德经》）。世既下降，传之者或异。一变而为秦汉之方药，再变而为魏晋之虚玄，三变而为隋唐之襁衿，其余曲学小数，不可殫纪；使五千言之玄训束之高阁，为无用之具矣。金大定初，重阳祖师出焉，以道德性命之学唱为全真，洗百家之流弊，绍千载之绝学……

这就是说，千余年来，老子之学已被后人弄得面目全非，唯王重阳之教能“洗百家之流弊，绍千载之绝学”而全老学之“真”，恢复老学的本来面目。故全真道属力革秦汉以来道教百家之弊的新派（其实质乃恢复先秦道家

① 《清虚宫重显子返真碑铭》，见陈垣编纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第476页。

② 元至元年间，佛教攻击道教经典多为伪妄，元世祖因此令全真道掌教祁志诚“焚毁道藏伪妄经文及板”。此事标志着全真道失去了往日统治者的优宠。详情请参阅本章第二节。

③ 李善《文选注》本，见《四库全书》集部总集类，上海古籍出版社影印本。

④ 《抱朴子内篇·明本》，中华书局1985年版。

⑤ 见朱象先辑《古楼观紫云衍庆集》卷上，《道藏》本。

的清静无为主张)。

刘孝发序《重阳全真集》又释“全真”之意为保全“性命之真”，其言：“有生最灵者人，人生至重者命；性命之真弗克，保全其为人也。”金源琇《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》又言：“其教名之曰全真。屏去幻妄、独全其真者，神仙也。”这里，前者所谓保全性命之真的人与后者所谓神仙实际上是一回事，两段话意含全真道追求保全性命之真而成为神仙。所谓“性命之真”是指人从“道”禀受来的生命之根，实质即其他宗教所说的“灵魂”，道教多视之为精、气、神“三宝”并以为它是人赖以成仙的根据，宣扬只要能保养好此“真”便可复归大“道”而成仙。如范恽说：“真者，至纯不杂，浩劫常存，一元之始祖，万殊之大宗也。”又说全真道“大率诱人还醇返朴，静息虚凝，养亘初之灵物，见真如之妙性，识本来之面目，使复之于真常，归之于妙道也。”^①李道纯则说：“全真者，全其本真也；全精、全气、全神，方谓之全真。”^②又以为若能做到这点便能得道成仙。这种保“真”以求成仙的思想虽在早期道教中也曾有之，但早期道教却多认为成仙的主体是肉身。隋唐以来，道教传统的肉体成仙学说因难以在现实中兑现而逐渐走入了死胡同，以革新面目出现的灵魂成仙说则逐渐兴起^③。王重阳所创全真道即属隋唐以来新兴学说的典型代表。王重阳创立全真道之时，即大力破斥肉体而推崇灵魂（“性命之真”），宣扬“四般假合终归土，一个真灵直上天”^④；其徒“全真七子”更是对人生、肉体进行了激烈和彻底的破斥。“全真七子”从宇宙论的高度来剖析人生，以为“亦知物象终难固，凡百有形皆有数”^⑤，由此而推出“四大”假合而成的有形有象的人体最终也难免消亡，如其言“四大本无托，百年还有期”^⑥、“四假似浮沤”^⑦。为了让世人早悟此理，他们还屡借题咏骷髅以图令人猛醒，如谭处端言：“骷髅骷髅颜貌丑，只为生前恋花

① 《重阳全真集·序》，《道藏》本。

② 《中和集》卷3，《道藏》本。

③ 详情请参阅拙文《道教成仙说的流变及其原因浅探》，载《中国道教》1992年2期。

④ 《重阳教化集》卷1，《道藏》本。

⑤ 《磻溪集》卷3，《道藏》本。

⑥ 同上，卷4。

⑦ 《仙乐集》卷5，《道藏》本。



酒；巧笑轻肥取意欢，血肉肌肤渐衰朽。”^①丘处机《假躯》^②词则言：

一团脓，三寸气，使作还同傀儡。夸体假，骋风流，人人不肯休！

白玉肌，红粉脸，尽是浮华庄点。皮肉烂，血津干，荒郊你试看！

他们不单大力宣扬人身虚假、生命短暂，还多讲世事无常，似苦海无边，又似火宅无情，如丘处机说：“物外光阴元自得，人间生灭有谁穷？百年大小荣枯事，过眼浑如一梦中。”^③马钰则说：“黄金满屋，白玉盈房，儿孙罗列成行。饶你般般遂意，难免无常！”又叹愚迷之人“生居火院，死堕阴囚”^④。谭处端也有《神光灿》^⑤言人生是苦：

茫茫苦海，逐浪随波，便宜识取抽头。恩爱妻儿，都是宿世冤仇。因循浮华光景，把元阳抛撒无休。限到也，看贤家着甚计脱冥幽？！

全真诸子如此刻意地宣扬人生是苦、世事无常、肉体易朽，其目的，一是为了劝世人学道修仙，二是为了破斥肉体成仙说而抬高灵魂成仙说。肉体既然易朽，且人生是苦，则道教传统所推崇的长生驻世、肉体成仙就必然失去意义。进而，他们又承王重阳“性为真，身是假”^⑥的思路，鼓吹“万物朽而性常存”^⑦，大力推崇修炼至真之“性”以求成仙。在推崇修“性”的基础上，他们主张应双修“性”与“命”，以为：“性若见命，如禽得风，飘飘轻举，省力易成。”^⑧所谓“命”，即“元气”，又称“精”、“血”等，乃是传统道教所推崇的与生命存在密切相关的重要物质，也是内丹修炼所推崇的“药物”。全真道主张“性”、“命”双修乃是为了弥合新旧道教之间的断痕，以此迎合更多道教徒的“口味”，进而吸引更多的人信奉全真学说。

以革新道教为己任的全真道的崛起，改变了道教存在的格局，在很大程

① 《水云集》卷上，《道藏》本。

② 见《磻溪集》卷1。

③ 同上。

④ 《丹阳神光灿》，《道藏》本。

⑤ 见《水云集》卷中。

⑥ 《重阳教化集》卷13，《道藏》本。

⑦ 《长生真人至真语录》，《道藏》本。

⑧ 《重阳立教十五论》，《道藏》本。

度上主导了后世道教发展的方向。其余脉一直延续至今，对明清时期的中国社会产生了较大的影响。云南地区自明初起，也受到了来自全真道的巨大影响。

二、正一、全真两大道派对峙局面的形成

有关道教的分派问题，历来众说纷纭，如梁朝刘勰以为：“道家立法，厥品有三：上标老子，次述神仙，下袭张陵。”^①北周僧人道安也以此来区分道教，言：“一者老子无为，二者神仙饵服，三者符箓禁厌。”^②宋马端临则说：

道家之术，杂而多端，先儒之论备矣。盖清净一说也，炼养一说也，服食又一说也，符箓又一说也，经典科教又一说也。黄帝、老子、列御寇、庄周之书所言者，清净无为而已，而略及炼养之事；服食以下，所不道也。至于赤松子、魏伯阳之徒，则言炼养，而不言清净。卢生、李少君、栾大之徒，则言服食，而不言炼养。张道陵、寇谦之之徒，则言符箓，而俱不言炼养、服食。至杜光庭而下，以及近世黄冠师之徒，专言经典科教。^③

上述说法乃是道教外人士为大致区分道教诸派而设立的。实际上，道教中诸派并不以此为名，而是或以所奉的道经命名（如太平道、上清派、灵宝派等），或以创教地区命名（如楼观道、茅山宗、閤闾宗等），或以祖师之名命名（如三丰派、萨祖派等）。这样，就难免造成道教诸派纷乱难辨的情形。为了能使人一目了然地区分道教诸派，有人以道术为区分标准，大致地将道教划为“符箓派”与“丹鼎派”^④。符箓派与丹鼎派虽然在很多方面是共同的，且有相互渗透、交融于某一具体道派之实（如五斗米道本擅行符箓，但也烧药炼丹），但二者在道术上的区别还是明显的，如丹鼎派主要以炼丹求药、追求成仙为务，符箓派则主要以画符念咒、驱鬼降妖济世。长期以来，

① 《灭惑论》，见《弘明集》卷8，上海古籍出版社影印本。

② 同上。

③ 《文献通考》卷225，《四库全书》本。

④ 如任继愈主编《宗教词典》即列有“符箓派”与“丹鼎派”两条目，上海辞书出版社1981年版。

符箓与丹鼎诸支派皆各自为政、各行其是。至元代全真道鼎盛，丹鼎诸派才纷纷归拢于“全真”的门下。与“全真”道派拧成一股绳的发展相似，符箓诸派也逐渐合聚于“正一”的旗下。到了元代中后期，“全真”与“正一”两大道派分别作为主行内丹和符箓诸道派的代表相峙而立的局面最终形成。这种格局一直延续到近代，对中国道教的发展产生了深远的影响。明清时期及近代的云南道教诸派的发展，同样遵此格局，但同时也出现过相异的现象。为了能使大家对后面所论述的有关云南道教演变的内容有较好的理解，在此我们先对“正一”与“全真”两大道派相互对峙局面的形成过程及两派各自的特点作一大致的说明。

正一道的历史较为悠久，其源头可上溯至五斗米道。五斗米道在创立之时即设有“天师”之职，故又称“天师道”。祖天师张道陵曾自称得太上老君授“正一盟威秘箓”^①，故“正一”之名实也早已有之。所谓“正一”，《云笈七签》引《盟威经》言：“正以治邪，一以统万。”既有追求伏魔治邪之意，又有标榜自己是道门宗主之图。魏晋南北朝时期，张陵的后裔从川陕一带迁居江西龙虎山^②，该山遂成为正一派的中心。与此同时，社会上还有上清派和灵宝派两个影响较大的符箓道派别以江苏茅山和江西閤闾山为活动中心，后逐渐形成了茅山宗和閤闾宗。宋哲宗于绍圣四年（公元1097年）敕封龙虎、閤闾和茅山为“经箓三山”，符箓派三家鼎立的局面遂最终形成。北宋以后的符箓三家之中，以正一派势力最强。自大中祥符八年（公元1015年）宋真宗召见第二十四代天师张正随并赐之“先生”号起（是为当时道士中最高阶位的封号），至南宋末第三十五代天师张可大，正一派天师几乎代代都得到宋室赐“先生”号。其间，宋神宗还曾加封祖天师张陵为“三天扶教辅元大法师”，宋徽宗更册封张陵为“正一靖应真君”，南宋理宗又追封张陵为“三天扶教辅元大法师正一靖应显佑真君”并命第三十五代天师张可大提举三山符箓、兼御前诸宫观教门公事，主领龙翔宫。如此，正一派逐渐取得了统

① 《历世真仙体道通鉴》卷18，《道藏》本。

② 《历世真仙体道通鉴》卷19载张鲁之子张盛于西晋永嘉年间（公元307年-312年）迁居龙虎山。卿希泰先生对此提出疑问，以为此说乃是伪托，但他并不否认此时有张陵后裔移居龙虎山。见卿希泰著《道教文化新探》，四川人民出版社1988年版，第162-164页。

领道教符箓诸派的地位。元时，正一派由于曾向忽必烈密告“后二十年，天下当混一”^①而颇受元室尊宠。至元十四年（公元1277年），元世祖“赐嗣汉天师张宗演‘演道灵应冲和真人’，领江南诸路道教”^②。此后，历代正一天师皆被元室封为“真人”，命袭掌三山符箓、江南诸路道教事。元成宗大德八年（公元1304年），第三十八代天师张与材因劾治潮患有功而被封为“正一教主”，后又得元武宗加封为金紫光禄大夫、留国公，赐金印，秩位一品。泰定二年（公元1325年），第三十九代天师张嗣成又被封为“翊元崇德正一教主”，并授知集贤院事，掌管天下道教事务。由此，正一派遂成为道门中显赫一时的大派。当正一派大受尊宠之时，诸符箓道派纷纷向它靠拢，上清（茅山）、灵宝（閭闾）等旧符箓道派及天心、太一、东华、神霄、清微等北宋以来新兴的符箓道派皆在名义上接受了它的领导。这种凝聚，一方面是由于正一派地位显赫所产生的吸引力，另一方面则是由于全真道崛起并形成了一个宫观跨几省、徒众满江北的大道派所产生的刺激——为了能与主行内丹的全真道相抗衡，原来活动地域狭小，组织比较松散的江南符箓诸派于是便逐渐联合起来并最终融合为“正一道”。诸符箓道派在教义、方术上的接近，为彼此的融合提供了可能；元初正一天师受命掌管江南诸路道教，也使原来很少联系的各符箓道派加强了联系，并为诸符箓道派的融合准备了统一的领导者。这样，到元代中后期，融摄诸符箓道派的“正一道”也就正式宣告成立了。其标志，道教史研究专家卿希泰先生认为是张与材得授“正一教主”封号之事^③。

全真道的创立已如前述。当诸符箓道派相互交融组成“正一道”之时，全真道亦在发展过程中，逐渐与另外的丹鼎道派合流，组成了更大的、融摄金丹诸派的全真道。其融合除合并了北方的真大道外，主要是合并了南方的金丹派南宗。南宗活动于江南地区，亦属主行内丹的一大道派，其以北宋张伯端为祖师，又自溯其源至吕洞宾、钟离权等，在教义、传承、丹理等方面皆与全真道（与“南宗”相对而称“北宗”）有不少相同之处，故有条件在

① 《元史·释老传》。

② 《元史·世祖本纪》。

③ 卿希泰主编《中国道教史》，四川人民出版社1993年版，第3卷，第364页。



入元后逐渐归流于显赫一时的全真道（北宗）之中。

早在金代，南方的武当山等地即有过全真道（北宗）道士的活动，如王圻《续文献通考》卷243载当时武当山有吉志强“师乔潜道及潘清容”，而《终南山祖庭仙真内传》则言乔潜道乃“全真七子”之首马钰的弟子。元世祖统一江南后，全真道（北宗）始大举南传。随着大批全真道（北宗）道徒的南下，许多南宗道士逐渐与之相认同，且因羨北宗的显赫而逐渐自称是“全真”门下，并将南北二宗之学相互交融。如至元间（公元1264年~1294年）道士李道纯（字元素，号清庵，别号莹蟾子）本是“南宗五祖”白玉蟾的弟子，为南宗嫡传，但其著作却有《全真集玄秘要》，又有《全真活法》（见《中和集》）论“全真之道”，俨然以全真道士自居。浙江南宗道士徐弘道的弟子丁野鹤，也于元延祐间（公元1314年~1320年）“弃家为全真道士”^①。永嘉道士金志扬之师李月溪，既是“白紫清（玉蟾）之徒”^②，同时又是“真常李真人（李志常，丘处机弟子）之徒”^③。江西道士陈致虚，本系南宗道士赵友钦（字缘督，自称得“南宗二祖”石泰之传）的弟子，却又在《金丹大要·列仙志》中宣称本派传自北宗宋德方，标榜自己乃全真道（北宗）嫡传。由上可见，自元世祖统一江南后，众多的南宗道士逐渐融入了“全真”的门下，他们或亲身投师参学“全真”之道，或假托“全真”弟子之名相标榜。这种现象的出现并非偶然，它是组织松散、力量弱小的南宗争取自我发展的必然归宿；同样，它也是其他内丹道派求得发展的必然归宿。

全真道（北宗）在融合南宗的过程中，所遇到的一个最大困难是如何摆平所谓“北五祖”与“南五祖”关系的问题。本来，全真道（北宗）奉王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳为“五祖”，而南宗则奉张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾为“五祖”。合流以后的全真道南北宗究竟以谁为“祖”，很不好安排。若尊崇“南五祖”，势力强大的北宗教徒自然不会答应；若尊崇“北五祖”，又不好回避张伯端去世30年后王重阳才出生这一事实。元代中后期积极主张南北二宗合流的陈致虚较好地解决了这一问题，他在

① 万历《杭州府志》卷90。

② 《岷泉集》卷4，《道藏》本。

③ 《历世真仙体道通鉴续编》卷5，《道藏》本。

《金丹大要》卷1中说：

华阳、玄甫、云房、洞宾授受以来，深山妙窟，代不乏人……燕相海蟾受于纯阳，而得紫阳（张伯端）以传杏林（石泰）、紫贤（薛道光）、泥丸（陈楠）、海琼（白玉蟾），接踵者多。我重阳翁受于纯阳，而得丹阳（马钰），全真教立，长春（丘处机）、长真（谭处端）、长生（刘处玄）、玉阳（王处一）、广宁（郝大通）、清静（孙不二）诸老仙辈，枝分接济，丹经妙诀，散满人间。

这样，在传承上从吕洞宾名下分开，既避免了王重阳生活年代晚于张伯端的事实，又在“辈分”上抬高了王重阳，既承认了南北二宗有异流之时，更指出了双方乃同出一源，令南北二宗的教徒都能接受。卿希泰先生认为：“经过如此协调统一之后，南宗与全真道的合并就算最后完成了……至此，过去历史上长期形成的诸多派别，最后合流为正一和全真两大派。”^①

正一道与全真道各有自己的特点，在很多方面有着明显的区别。如正一道以世袭“天师”号的张陵后嗣为首领，主要奉持《正一经》，以画符念咒为主要法术并多举行祈禳斋醮为人驱鬼降妖、祈福禳灾；其道士可以不住宫观并娶妻生子，俗称“火居道士”；其组织比较松散，宫观规模较小，戒律也不如全真道严格。全真道则以王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳为“五祖”，主张儒、释、道三教合一，以修炼内丹、“识心见性”、追求成仙为务而不尚符篆；其道士必须出家，不得娶妻生子，不许茹荤饮酒；其组织比较严密，多广置宫观，并有较繁琐的清规戒律来约束信徒。道教中两大阵营的对峙，即以上述区别为基础。

需要指出的是，正一、全真分统道教只是就大局而言。事实上，不管是正一或全真，在诸小派合流为一个大派之后，并非真正结束了小派的独立活动，更非从此杜绝了大派的重新分化。如正一道形成后，其原有的茅山、清微、净明等派仍按自己的方式相继承传不绝，有的甚至传至近代。全真道也曾逐渐分化出许多小派，如“全真七子”开创的遇仙、龙门、南无、华山、崑山、清静、随山诸派曾在很长一段时期内并行过，龙门派和随山派至今仍

^① 卿希泰主编：《中国道教史》，四川人民出版社1993年版，第3卷，第384页。

有传人。所以，正一、全真分统道教只是名义上的。这种名义上的分统对道教的发展有着重大的影响，明清以来乃至近现代的道教外人士一般即是以“正一”或“全真”之名来认识道教诸派的。云南诸地方志道教活动的记载，也大致不出此窠臼。了解上述情况，可使我们更好地认识明清时期云南道教的活动及其影响。

三、明代中原道教的贵盛与腐化

道教经历了南宋金元时期的宗派分合以后，到明代初中期又，发展成非常贵盛的状况，然后就开始腐化而渐趋衰微。明代道教的贵盛，与明统治者对它的崇奉与扶植密不可分。首开明帝崇道之风者是明太祖朱元璋。朱元璋夺取政权后，即制定了三教并用的宗教政策。他认为儒家教条是“万世永赖”^①的学说，佛道二教的说教虽不可信，但却也可用以教化“愚民”，使之去恶从善。洪武七年（公元1374年），明太祖作《御制玄教立成斋醮仪文序》，“敕礼部会僧道定拟释道科仪格式，遍行诸处”，后又亲制道教科仪乐章，还曾躬行祈祷斋戒，“素服草履，徒步至坛，席藁曝日中，夜卧于地，凡三日”^②。《菽园杂记》卷1又载朱元璋曾笃信方术、广求方士，受其礼遇的道士有刘基、张中、丘玄清、冷谦及第四十二代天师张正常等。在明太祖的带动下，明代诸帝多有崇信道教者，如永乐帝自认为是真武大帝的化身，明世宗自封为道教帝君，等等。

在明代诸帝中，以明世宗朱厚熜崇道最力，其狂热程度与历史上的唐玄宗和宋徽宗相比，毫不逊色。明世宗崇尚道教斋醮，从初政到崩殂未尝中辍，史载：“世宗嗣位，惑内侍崔文等言，好鬼神事，日事斋醮。谏官屡以为言，不纳。”^③又载其“一意玄修，竭民脂膏，侈兴土木”^④。不仅如此，他还很迷信道教方术和方药，《万历野获编》卷21《秘方见幸》载，其宠信方术之士陶仲文言：“陶仲文文以仓官召见，献房中秘方，得幸世宗，官至特进光禄大

① 《三教论》，见《明太祖文集》卷10，《四库全书》本。

② 《明通鉴》卷3，中华书局标点本。

③ 《明史·邵元节传》，中华书局标点本。

④ 《明世宗实录》卷555，中央研究院校印《明实录》本。

夫、柱国少师、少傅、少保，礼部尚书恭诚伯。”《明史》卷307亦载：“（世宗）时遣官求方士予四方，至者日众。丰城人熊显进仙书六十六册，方士赵添寿进秘法三十二种，医士申世文亦进三种。”

在明统治者的宠信之下，道教于明代初中期曾贵盛一时。如朱元璋于1361年攻占南昌之后，曾发御榜访求招聘天师。第四十二代天师张正常遣使上笺告以“天运有归”之符命，又于1365年、1366年两度入觐，“宠赐特至”。于是南京士庶求符者日以千百，“张正常乃篆巨符投朝天宫井中，人争汲之，须臾水竭，见土弗已，疫者饮之皆瘳。上闻而嘉之，令作亭井上，号太乙泉”^①。不仅如此，张正常还得诏命传太上、延禧诸阶法篆；及还山，又得赐织文金衣。洪武元年（公元1368年），朱元璋赐张正常“护国阐祖通诚崇道弘德大真人”号，领道教事，并赐银印，秩视二品。之后，历代天师在明初中期皆得到明室诏封恩赐，如第四十三代天师张宇初得封“正一嗣教道合无为阐祖光范大真人”，赐法衣金币；第四十四代天师张宇清得封“正一嗣教清虚冲素光祖演道大真人”，赐宝冠剑佩；第四十六代天师张元吉得封“正一嗣教清虚守素绍祖崇法真人”，赐冠服圭佩金币之属，等等。

除正一天师代代得封大真人、掌天下道教事而荣耀无比外，明代初中期的其他一些道士也颇受明室重用而荣贵一时，如明太祖、成祖、仁宗、宣宗四朝时的刘渊然、邵元节、陶仲文等皆是如此。刘渊然于洪武二十六年（公元1393年）蒙明太祖召见，试以道术，赐号高道；永乐中，又随明成祖至北京，升左正一，奉敕建金篆大斋七昼夜；仁宗时，得赐“长春真人”号，给二品印诰与正一真人等。邵元节于嘉靖三年（公元1524年）得世宗召入京师，因祷雨雪有验而得授“清微阐教辅国妙济守静修真凝元衍范志默秉诚致一真人”尊号，统辖京师朝天、显灵、灵济三宫，总领道教，并得赐以紫衣玉带及银、木、象牙印章；嘉靖十二年（公元1533年），得赐阜成门外八里庄田一区，共占地三十顷，以为道宫香火之资，蠲其租赋；后又因祈祷皇太子生而得拜礼部尚书，赐一品服，卒后得敕授大宗伯职，谥“文康荣靖”。陶仲文于嘉靖十八年（公元1539年）得授“神霄保国宣教高士”号，后不久

^① 《汉天师世家》卷5，《道藏》本。



又追加为“神霄保国弘烈宣教振法通真忠孝秉一真人”，领道录事，食二品禄；嘉靖二十三年（公元1544年）得加少师兼少傅、少保，后来又得授光禄大夫柱国，兼支大学士俸，荫其子世恩为尚宝丞，“得宠二十年，位极人臣”^①。此外，以方术道法显于一时、受朝廷任用并获封号高官的道士在明初中期还有很多，《宋文宪公全集》、《典故纪闻》、《龙虎山志》等书对此详有记载，兹不赘述。

盛极而衰，乃事物发展的必然规律。道教在明代初中期达到盛熟之后，也开始逐渐走向了衰微。导致衰微的原因之一，即道士们因贵盛而产生的腐化。如明代天师从张宇初起就曾“坐不法”^②，初显腐化之端倪；至后世则腐化愈甚，如《明史》卷299载第四十六代天师张元吉：“素凶顽，至潜用舆服，擅易制书，夺良家子女，逼取人财物，家置狱，前后杀四十余人，有一家三人者。”张元吉如此横行霸道，终遭宪宗会百官廷讯判罪，杖罚并发配肃州军。正一天师的不法，引起了社会人士的不满，早在宪宗时就有刑部尚书陆瑜等奏请停袭正一真人号（未许）；穆宗即位之初，吏部主事郭谏臣又上章奏夺正一真人世封，穆宗采纳之，去正一真人号，改授第五十代天师张国祥上清宫提点，秩降为五品，给铜印（万历年间又复正一真人旧封，仍予金印）。崇祯十四年（公元1641年），朱由检因天下多事而诏第五十二代天师张应京入朝祈禳；张应京请加三官神封号，遭礼官力驳其谬而未果。由上可见明中后期道教因腐化而失宠、衰微之一斑。当然，道教衰微的最根本原因乃在于其是封建社会的一种意识形态，随着中国封建社会的衰败，它也不可避免地走向了衰落。

值得指出的是，明初中期统治者在宠信道教的同时，也对道教采取了控制措施。其表现是加强了对道士系籍、考试、给牒的管理及对宫观兴建、活动的管理，制订了一些具体措施以控制道教的过分膨胀而“蠹耗民财”^③。不仅如此，明初统治者还建立了系统的道教管理机构以加强对道教的控制，如明太祖洪武十五年（公元1382年）设置了道录司以掌天下道教，还在一些地

① 《明史·陶仲文传》。

② 《明史·张正常传》。

③ 《明太祖实录》卷86，中央研究院校印《明实录》本。

方的府设立道纪司、州设道正司、县设道会司，以便层层管理。明代道教管理机构的体制较为严密，道官多得享朝廷俸禄，如道录司设左、右正一各一人（正六品），左、右演法各一人（从六品），左、右至灵各一人（正八品），左、右玄义各一人（从八品）；道纪司设都纪一人（从九品），副都纪一人（未入流）；道正司设道正一人，道会司设道会一人，俱未入流。这样做，虽便利了封建政府对道教的控制和管理，但在客观上也曾促进了一些地方的道教发展，如明清时期的云南道教就是如此。明以后的云南各地多有道纪司、道正司、道会司等道教管理机构，以著名道士担任道官，这些担任道官的道士多为云南道教的发展作出过较大贡献，其具体情况容待后面详述。

第二节 元代云南道教的相对沉寂

蒙古人征服了横跨亚、非、欧三大洲的大片地区，大理国王段兴智也于1254年归降蒙军。1271年，蒙古大汗忽必烈承中国历代封建王朝的衣钵而称国号为“元”；1274年，元王朝派遣赛典赤·赡思丁为云南平章政事，在云南确立了统治。蒙元时期的中原道教兴盛一时，照理说此时的云南道教也应比较兴旺，然而，事实却不是这样的。此时云南地区的道教活动颇显沉寂，未见文献中有较多的关于此时云南道教活动的记载，更未见有新兴的全真道势力入滇之迹象。元代云南道教的相对沉寂，与大理国的崇佛遗风有关，也与中原道教的发展势头在“至元辨伪”后受到遏制有关。

一、史料中有关元代云南道教活动的零星记载

蒙元时期云南道教的活动很少见于记载，但我们可以从其他说法中略窥一二。

元代郭松年旅居云南，曾将所闻见的云南地理、民俗等辑撰成《大理行记》一书，其中载：

大理之民，数百年之间，五姓固守……宋兴，北有大敌，不暇远略，相与使传往来，通于中国。故其宫室、楼观、言语、书数，以至冠昏（婚）丧祭之礼，干戈战阵之法，虽不能尽善尽美，其规



模、服色、动作，云为略本于汉。自今观之，犹有故国之遗风焉。^①

上述记载表明，元初云南地区的建筑、风俗等皆保持了大理国时期的特色，而其中又有不少汉文化的成分。道教作为汉文化的重要内容之一，且又曾于南诏、大理国时期在云南传播过，其于蒙元时期继续在云南境内流传的可能性是存在的。《大理行记》又记，品甸“湖西官道中有石焉，纹如古篆，号曰地符，行人谨避，莫敢践之”。“符”乃是道教所宣扬的一种表示天神旨意的符号，笔画屈曲，或为图，或为篆文，亦称“云篆”、“墨篆”、“符字”、“丹书”等，如《云笈七签》卷45言：“符者，三光之灵文，天真之信也。”元代云南人对“地符”毕恭毕敬，当与道教影响有关。《大理行记》作者郭松年似对道教不太了解，未指出这种行为与奉道有关，但其记载却给我们留下了元时云南人信奉道教的蛛丝马迹。

比较直接地记载云南道教活动的是雍正《云南通志》。其载元时云南府安宁有道士苏忠先，力学百家，无所不究，事母极孝，曾负母入岱晟山中结庐自耕而食，遇异人授以役龙术。某年安宁大旱，农苦无水，苏忠先即凿龙泉以求水，泉水清冽异常，能溉田数十顷。一日，元使者携金帛召之；苏忠先应诺并款待使者于山中。夜半时，有金龙旋绕屋宇四周，作吞噬状。使者大骇，逃之夭夭。故时人称苏忠先为“真隐先生”^②。该志又载元时楚雄府定远有术士李贤，遇黑井凤山坊久旱无水，便化装成乞丐往之，人曰：“物值几何，但水难得耳！”李贤笑曰：“何不早语我？”即诣山扣地，令甘泉涌出^③。这表明，元时云南确有道士活动，且有一定影响。只可惜这样的记载太少，目前暂只发现这两条，从中我们也可感知此时云南道教的沉寂。

近人夏光南著《元代云南史地丛考》一书，言元时云南省垣城砖中有“符砖”，亦可证当时云南道教的活动并未绝迹。该书《元代滇宗教之盛》一节认为：“徵以明初道徒史籍，元代滇之道教，固亦极有势力者也。”^④ 但该书并未征引道书，故不知其所据为何而下此论断。是书又言：“《元史》亦以

① 王叔武《大理行记校注》本，云南人民出版社1986年版。个别标点在使用时有所改动。

② 民国《新纂云南通志·释道传一》引。

③ 民国《新纂云南通志·释道传三》引。

④ 夏光南：《元代云南史地丛考》，中华书局1935年版，第140页。

滇之僧道并列，省垣城砖除所述藏文之砖外，并杂以‘符砖’，则此两教者，当日必势同鲁卫，未见轩輊于其间也。”^①此说未免太将云南道教抬高，因道教在元初虽曾得元统治者的宠信，但“至元辨伪”后已难与佛教抗衡，加之大理国本盛行佛教，其民“家无贫富，皆有佛堂，人不以老壮，手不释数珠”^②，故道教实难于元代在云南与佛教一争高下。关于这点，我们在后面还要详述。

总之，元代云南道教的活动是比较沉寂的。此时在中原地区兴盛一时、影响巨大的全真道尚未能传入云南，而旧有的道教又在佛教的冲击下而难在云南有太大的作为，是即为元代云南道教的基本状况。

二、元代全真道入滇诸说之误

有关全真道传入云南的时间问题，曩者多有以为在元代甚至唐代者。然而，经过辨证，诸说纯系以讹传讹。全真道入滇，乃云南道教史上的一个重大问题，对此不可不作严肃考证。下面，本书拟对以往关于全真道入滇的诸种有代表性的说法作一列举，然后辨析其真伪，以求还历史的本来面目。

以往有关全真道入滇时间的说法，归纳起来可大致分为以下两类。

一类主张吕洞宾传入说。如《巍宝山志》言：“唐代，相传吕纯阳曾到巍山传教，以栖鹤楼作为道场，带徒授教，弘扬全真道。现今巍山民间还流传着很多关于纯阳祖师在巍山传教的神话故事，保存着借吕纯阳之笔撰写的两块碑文，一块题名为《栖鹤楼记》，一块题名为《金阙选仙吕大真人降笔》。”^③后来出版的《巍山彝族回族自治县民族宗教志》更依上述说法而详细描绘道：

唐代，相传八仙之一的吕纯阳也曾到巍山传布道教，他到巍山后，以东山栖鹤楼作道场，带徒授教，传布天仙派全真道，很受巍山民间人民群众的尊敬和爱戴。他修炼成仙后，被巍山民间洞经会

① 夏光南：《元代云南史地丛考》，第141页。

② 《大理行记》，云南人民出版社1986年版。

③ 巍山彝族回族自治县县志编委会办公室编：《巍宝山志》，云南人民出版社1989年版，第44-45页。



和圣谕坛奉为真官，一直享受着巍山教徒和信教群众的香火。从唐代以后，在巍山民间流传着很多有关纯阳祖师在巍山传道的神话传说故事，如《吕祖度仙姑》、《吕祖度梁医生》等；记载有关吕纯阳在巍山传道传说的经书有《暗室灯注解》、《指迷金图》、《吕祖度仙姑》、《吕祖因果说》等；现今栖鹤楼还保存着借吕纯阳之笔撰书的两块碑文，一块题名为《栖鹤楼记》，一块题名为《金阙选仙吕大真人降笔》。^①

另一类则主张宋德方传入说。如1984年编印的《昆明市志长编》言：丘处机弟子宋德方传全真道入滇东北，宋德方弟子又将之携入昆明^②。1987年出版的《春城昆明》则言昆明龙泉观即始建于宋德方之手^③。后来，杨学政撰《云南道教》^④更“确凿”地将宋德方入滇传道的的时间定在金大定十一年（公元1171年）；杨学政与雷宏安合撰的《云南省志·宗教志》道教部分又将宋德方在滇活动的范围进一步扩大，以为：“全真教，为宋末元初道士王重阳所创……因丘处机关系势力强盛，其徒宋披云入滇弘道。龙门派便在曲靖、昆明，以及滇南、滇西扎下根来。”^⑤雷宏安发表的《云南道教源流》^⑥一文也基本上持此看法。

下面，我们对上述两种说法进行考证。

吕洞宾传全真道入滇之说显然不实。吕洞宾名岩，字洞宾，号纯阳子，系唐末道士，传说曾得遇钟离权授以金丹秘法，是唐末五代兴起的“钟吕金丹派”创始人之一，其理论对全真道产生过较大影响，曾被后世全真道徒尊为“北五祖”之一，通称“吕祖”。自北宋以来，有关吕洞宾的传说故事相继出现；至元代，吕被封为“纯阳演政警化孚佑帝君”，其影响进一步扩大。而全真道则是创立于宋金之际的一个新兴道派，其形成过程已如前述。全真

① 薛琳编纂：《巍山彝族回族自治县民族宗教志》，云南人民出版社1992年版，第282页。

② 昆明市志编纂委员会编：《昆明市志长编》，1984年印本，卷2，第280页。

③ 丁学仁：《春城昆明》，上海教育出版社1987年版，第96页。

④ 载《云南宗教研究》创刊号。

⑤ 杨学政、雷宏安：《云南省志·宗教志》（手稿），第13页。此稿后经笔者审阅并指出其谬误，在1995年正式出版时删掉了上述语句。

⑥ 载《中国道教》1991年第1期。



道的形成虽受过“钟吕金丹派”的巨大影响，但其正式创立却是在吕洞宾去世之后；况在元王朝统一中国南北之前，全真道的活动范围主要是在北方，是故绝不可能有吕洞宾在唐代就将全真道传入云南之事。再查吕洞宾本传，也未见有其来云南之说。由此可知，吕洞宾入滇传道之说纯属后人的编造。《巍山彝族回族自治县民族宗教志》以民间传说为据而言云南全真道系由吕洞宾在唐代传入，不足为信。也许上述二书的编纂者已经意识到了这一点，故又补充道：“吕纯阳是否真的到巍山传过道教，资料不足，还有待于进一步考证。”^①这番话虽使得其上述种种描述和引证成为难圆之说，但却反映了此二志编纂者的谨慎和求实态度，很值得肯定。

宋德方传全真道入滇之说，初看似有可能，然经认真考证以后也可否定。宋德方字广道，号披云，莱州掖城（今山东省掖县）人，生于金大定癸卯年（公元1183年），幼从“全真七子”之刘处玄为道士，继而师事丘处机，曾得为道教“教门提点”，卒于蒙古定宗二年（公元1247年），得追赠“玄通弘教披云真人”。查《终南山祖庭仙真内传》之《披云真人》，可知宋德方一生的经历大致如下：幼年在家乡从刘处玄学道，及刘处玄仙逝后又“事长春宗师于栖霞”；庚辰年（公元1220年）正月随丘处机远赴西域谒见蒙古成吉思汗，“往复三载，还燕住长春宫”；甲午年（公元1234年）游山西太原西山，“得古昊天观故址”并修葺之，“三年，殿阁峥嵘，金碧丹雘”；丁酉年（公元1237年）“复主平阳醮事”并住持玄都观，“与门下讲师通真子秦志安等谋为侵木流布（《道藏》）之计”，在编刊《道藏》的同时“犹假余力即莱州神山开九阳洞，及建立宫观，自燕至秦几四十余区”；甲辰年（公元1244年）来陕西终南山“祖庭”应皇子阔端大王醮事，得赐“玄都至道真人”号，然后便闲居此地，“日与耆年宿德相会谈道”，至丁未年（公元1247年）冬十月“微疾而逝于所居之待鹤亭”，享年六十有五岁。由上可知，宋德方一生忙碌于北方，并未到过远在西南边陲的云南。较早言宋德方传全真道入滇的《昆明市志长编》曾明确指出此事乃今人谢理安“口述”，但后来者却把此事视为

① 《巍山彝族回族自治县民族宗教志》，云南人民出版社1992年版，第282页；《巍宝山志》，云南人民出版社1989年版，第45页。



真实，并将之描绘得活灵活现。《春城昆明》将昆明龙泉观附会为宋德方所建，殊不知至今尚立于昆明龙泉观（在黑龙潭公园）的《龙泉山道院记》碑明确记载：元初，此地仅有一龙王祠，中遭兵难而毁；明洪武甲戌年（公元1394年），西平沐公重建神祠，次年才“择地之高亢构道院一区”并命道士徐日暹住持之。杨学政将宋德方入滇的时间确定在“金大定十一年（公元1171年）”更令人奇怪，宋德方出生于公元1183年，怎么可能会在出生前的公元1171年就跑到云南来传播道教了呢？《云南省志·宗教志》（手稿）又进一步将宋德方在云南传道的范围扩大到“曲靖、昆明，以及滇南、滇西”，更不知是据何而言？况且，其言“全真教，为宋末元初道士王重阳所创”一语也属谬误，因为王重阳生于宋徽宗政和二年（公元1112年）而卒于金大定十年（公元1170年），根本未活到所谓“元初”^①。

诸说以讹传讹，在一定程度上暴露了当今一些文人不求甚解的学风，极有害于我们认识历史的本来面目。今对诸说予以辩驳，动机仅是为了尊重历史。

总之，从目前所发现的史料来看，全真道在元代尚无传入云南的迹象。我们认为，全真道入滇当在明初汉民大量徙居云南之时。关于这点，我们将在下节详细阐述。

三、元代云南道教相对沉寂的原因

元代云南道教为何显得相对沉寂？我们认为主要有以下两个方面的原因：一是传统道教在云南受到了佛教的排挤而难有太大的作为；二是新兴的全真道由于在“至元辨伪”后受到元室的遏制而尚未能远播到云南来。下面具体阐述之。

道教虽早就传入云南，并在南诏、大理政权时期有着较大的影响，但其所受尊崇的程度与佛教相比却又略逊一筹。前章第三节曾述：汉末印度佛教曾经云南而传入四川等地，细奴逻时云南各部落间已有“梵僧”游化，南诏初期汉地佛教已传入云南。向达先生《南诏史略论》将有关南诏的史料分为

^① 蒙古太祖元年为公元1206年，忽必烈称“元”则在公元1279年。

两类：一类为汉文史料，另一类则为据云南本地民族文字转写而成的“其中充满了佛教传说和神话”的史料，包括《西南列国志》、《白古通》、《元峰年运志》、《白国因由》等书及《南诏图传》、《张胜温画卷》两幅画。“根据第二种类型的史料，南诏建国，与佛教有密切的关系”^①，如《南诏图传》描绘了梵僧授记、细奴逻受命自天的故事，《记古滇说》以及《南诏野史》又说南诏蒙氏为天竺阿育王后人：

细奴逻，又名独罗消，西天天竺摩竭国阿育王低蒙苴第五子……一日，有老僧，美髯，冠赤莲冠，披袈裟，持钵至奴逻家乞食。时奴逻与子逻盛炎方耕巍山之下，其姑与妇将往馐，见僧乞食，遂食之……僧曰：奕叶相承。^②

《夔古通纪浅述》亦言：

……正食间，前僧又至。细奴逻见其貌像非常，趋而迎之。僧曰：“今日得汝家斋多矣，不必再饭。我此一来，为救民除罗刹，请汝为王。”细奴逻惊惧。僧乃取刀砍犁耙已，数有十三痕。僧曰：“自汝至子孙为王一十三代。我乃观音化身，奉天命受记汝也，汝其勉哉！”^③

上述说法，未必可信之为事实，但我们却可从这些后人的“编造”中窥知南诏人崇信佛教的风气。主张南诏崇奉天师道的向达先生对此也不否认，以为“南诏后来之信佛教，乃是事实”^④。此外，《蛮书》卷10载：唐懿宗咸通四年（公元863年）正月南诏侵略安南时，有胡僧在安南罗诚设法。《新唐书·南蛮传中》也载唐僖宗乾符元年（公元874年）有四川节度使高骈利用南诏崇信佛教而与之定盟的事：

自南诏叛，天子数遣使至其境，（南诏）酋龙不肯拜，使者遂绝。（高）骈以其俗尚浮屠法，故遣浮屠景仙摄使往，酋龙与其下迎谒且拜，乃定盟而还。

① 向达：《南诏史略论》，载《历史研究》1954年第2期。

② 木芹：《南诏野史会证》，云南人民出版社1990年版，第35-36页。

③ 尤中：《夔古通纪浅述校注》，云南人民出版社1988年版，第21页。

④ 向达：《南诏史略论》，载《历史研究》1954年第2期。



由上可知，南诏崇奉佛教的风气是很浓的，并且很真挚。道教虽也在南诏产生过一定的影响，但却多是被作为一种用以沟通与中原朝廷政治关系的工具，并未得到过完全的真心崇奉，甚至还遭到了被废除的命运，如《滇云历年传》载：唐文宗太和元年（公元827年），“丰祐母出家为尼，改名惠海。是年，用银五千铸佛。南诏废道教”。这种与佛教相较而有的劣势，到大理政权时期非但未能扭转，反而有进一步加剧的趋势。

大理国段氏系出白蛮，为南诏清平官段忠国之后；其代南诏（乌蛮）而立，面临着一个“乌蛮不服从而想恢复故国的问题”^①。向达先生认为：南诏享祚270多年，阁罗凤的声威震荡于西南各族之间，段忠国是阁罗凤的清平官，这些都是历史事实，不容否认；于是大理政权编造出了一个出于白蛮张仁果的“白子国”来，由“白子国”再描绘出一段张仁果的三十三世孙张乐进求和系出乌蛮的南诏蒙氏细奴逻之间的禅让故事。这个故事，《夔古通纪浅述·云南国记》载为：

夔国酋长有张乐进求者，为云南诏，都白崖，闻观音命细奴逻为国王，其心不悻，乃嘱诸部酋长，同约细奴逻，具九鼎牺牲，诣白崖铁柱观效于天，卜其吉者而王之。众皆悦而从之。祭毕将卜，忽有布谷飞在细奴逻右肩，连鸣大鸣于细奴逻者三，返于白檀香树上。众皆惊服，不复占卜，而咸顿首，请细奴逻登国（王）位。时张乐进求知天命有德，遂避位于罗，而以其女妻之。

这个故事试图针对前述乌蛮中传说细奴逻受观音菩萨授记而有天下的故事来说明：天下原来是白蛮的，后来遵照观音菩萨之命而让给乌蛮；现在白蛮段氏收回天下，同样也是遵照菩萨之命而为之，故合情合理，名正言顺。出于这种政治需要，大理国统治者也对佛教予以了极力的崇信。他们虽曾在建国之初封有功于大理国的道教术士董迦罗为“国师”，但并未把道教抬高至大理国国教的地位；相反，却“好佛，岁岁建寺，铸佛万尊”^②，并多有禅位为僧者，如段正明于宋哲宗元祐四年（1089年）“禅位为僧”，“（段）正严

① 向达：《南诏史略论》，载《历史研究》1954年第2期。

② 木芹：《南诏野史会证》，云南人民出版社1990年版，第210页。

立四十年，避位为僧，传子正兴；正兴立二十五年，亦避位为僧”^①。在统治者的带动下，大理国的百姓也很崇信佛教，如元郭松年记：

此邦之人，西去天竺为近，其俗多尚浮屠法，家无贫富，皆有佛堂，人不以老壮，手不释数珠；一岁之间斋戒几半，绝不茹荤、饮酒，至斋毕乃已。沿山寺宇极多，不可殚纪。

在这种自上而下皆纷纷崇信佛教的氛围中，道教在云南是难有太大作为的。这是大理国之后的元代云南道教显得相对沉寂的原因之一。

传统道教在佛教的冲击下，未能在云南产生太大的影响。那么，新兴的全真道在中原兴盛一时，是否对元代云南道教的发展产生过推动作用呢？我们前面已说过，元代全真道尚无传入云南的迹象。兴盛一时的全真道未能在元代远播到云南的原因，乃在于它在“至元辨伪”后的失宠，发展势头受到遏制。

全真道在短期内蓬勃发展，“东尽海，南薄汉淮，西北历广莫，虽十庐之聚，必有香火一席之奉”^②；忽必烈统一中国南北后，大举南传的全真道又融合了金丹派南宗等诸多内丹道派，成为显赫一时的大道派。全真道在民间的影响日益扩大，给元统治者造成了一定程度的威胁。从封建统治者的利益考虑，让这样一个影响巨大的宗教派别继续发展下去是很危险的，因为历史上已有过多次农民利用道教组织起义的前车之鉴。加上蒙古族统治者本来崇信萨满教和佛教，其于金元之际对道教的扶植乃出于暂借汉文化以统治中原百姓之图^③，故当其统治已渐趋稳固之时，他们难免会放弃成吉思汗时期的崇道政策而转为扶植佛教了。在这种背景下，佛教加紧了对全真道的攻击。

前述全真道在丘处机之时曾广置道观，侵占了很多佛教的寺院，引起了佛教徒的强烈不满。王世贞《玄风庆会录后》载全真门徒“往往侵寺刹以为宫观，或改塑三教像，以老子居中，孔子居左，释迦居右，或皆侍立”。不仅如此，全真道徒们还将贬抑佛教的《化胡经》和《老子八十一化图》广为印发，从而点燃了佛道之争的导火索。

① 尤中：《楚古通纪浅述校注》，云南人民出版社1988年版，第107页、第111页。

② 《清虚宫重显子返真碑铭》，见陈垣编纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第476页。

③ 详情请参阅拙文《全真道概谈》，载《宗教学研究》1989年1-2期。



据释祥迈《至元辨伪录》载：元宪宗五年（1255年），少林长老福裕见《老子八十一化图》“谤讪佛门”，便请求召道徒在御前“对面究考，按图征诰”。在元宪宗的支持下，最终令全真道徒“烧毁伪妄经版，退还佛寺三十七处”。宪宗八年（公元1258年），佛道双方分别以福裕、张志敬为首举行了一次大辩论，结果是“勒令道士落发，恢复侵寺二百余所，《化胡》等伪经及雕版，尽令焚毁”^①。元世祖至元十八年（公元1281年），佛教徒以保定、真定、平阳、关西等地尚有《道藏》伪妄经版尚未焚毁而上奏朝廷，元世祖因命佛道双方派人共同考证真伪，结果，佛教徒认定《道藏》“虽卷帙数千，究其本末，惟《道德》二篇为老子所著，余悉……凿空架虚，罔有根据”，因奏请“自《道德经》外，宜悉焚去”，忽必烈认准其奏而“遂诏谕天下，道家诸经可留《道德》二篇，其余文字及版本化图，一切焚毁，隐匿者罪之”^②。经过上述辩论，全真道失去了元王室的扶植，发展势头受到了遏制。元代全真道未能入云南，其根本原因或在于此。

总之，传统道教未能在云南有太大的作为，新兴的全真道又尚未进入云南的“舞台”，是元代云南道教显得相对沉寂的原因。这种颇显沉寂的状况，到明初方有了改变。

第三节 明代道教再传云南

有明一代，中原朝廷加强了对云南边疆的垦殖，大批的汉族人口也纷纷涌入云南，令云南境内的汉族人口比例剧增，故历史学家方国瑜先生称：“明代为云南居民族属的巨大改变时期。”^③ 随着汉民族的大量入滇，多为汉族信奉的道教也被携入云南。道教的宫观神祠于此时遍布云南各地城乡，促成云南道教逐渐走出元以来的沉寂而进入了兴盛时期。在这种背景下，全真道开始了其在云南的发展过程。一些著名高道在云南的弘道授徒活动，推动云南全真道迅速进入了发展高潮，并使云南道教在全国道教界中赢得了重要的一

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版，第57页。

② 《至元辨伪录》卷5，见《大正藏》第52卷。

③ 方国瑜：《中国西南历史地理考释》，中华书局1987年版，下册，第1132页。

席之地。明清以来纂修的云南各地志书，几乎都不同程度地载有道教在本地的分布及活动情况，为我们的研究提供了丰富的资料，从中，我们可以感知此时云南道教的发展盛况。

一、汉民族的大量徙滇——全真道入滇的群众基础

明王朝建立伊始，云南仍处在元朝梁王把匝剌瓦尔密的控制之下。大理段氏、麓川思氏以及乌撒（今贵州威宁）、乌蒙（今昭通）、东川、芒部（今镇雄）等地区的农奴主和奴隶主则各保境土、据地称雄。洪武十四年（公元1381年），朱元璋调集30万军队，以傅友德为统帅，蓝玉、沐英为副帅，开始对云南的进讨，并很快攻占了昆明和滇南临安（驻今建水县）、滇西威楚（今楚雄），又取大理、鹤庆、丽江、金齿（驻今保山）等地，威迫车里（驻今景洪市）、平缅（今德宏一带）等边地先后投降。洪武十五年（公元1382年）初，明王朝在云南设立了都指挥司（管军事）和布政使司（管政务）等行政机构，然后又在云南大部分地区的府、州、县相继建立了行政机构，令云南地区进一步处于中央王朝的直接控制之下。洪武十五年三月，朱元璋“谕傅友德等，以云南既平，留江西、浙江、湖广、河南四都司兵守之，控制要害”^①，是年九月又“命天下卫所：凡逃军既获者，谪戍云南”^②。这些留居云南的军士被称为“军户”。“军户”在万历年间的数目，方国瑜先生据《明会典》、万历《云南通志》等统计为“三十三万五千四百二十六人”^③。此外，还有因商贾、工艺、游宦而落籍云南的“民户”，其数目也有十余万。方国瑜先生经统计而言：

万历初年云南军、民户之总数为四十七万一千零四十八，其中军户占百分之七十强，民户占百分之三十弱。凡此未必为实际之数，军有逃籍，民有漏籍，惟比例当大致如此，《滇略》谓云南人户“土著者少，寄籍者多”，当日之实况如此也。^④

① 《明太祖实录》卷143，中央研究院校印《明实录》本。

② 同上，卷148。

③ 方国瑜：《中国西南历史地理考释》，中华书局1987年版，下册，第1134页。

④ 同上，第1135页。



明中叶以后，卫所制度废弛，上述“军户”逐渐转为“民户”。这些从内地迁来的大批汉族人口，与原居云南的各族人民一道，成为了开发和建设云南的主体。这是云南历史上的一件大事，它大大地改变了云南居民的族属成分，使得汉族人口大大地超过了原住云南的各民族人口数目，在很大程度上促进了云南社会、经济、文化的变化，故万历末年谢肇淛所撰《滇略》卷4说：“高皇帝既定滇中，尽徙江左良家闾右以实之，及有罪窜戍者，咸尽室以行。故其人，土著者少，寄籍者多，衣冠、礼法、语言、习尚，大率类建业（今南京）。二百年来，熏陶渐染，彬彬文献，与中州埒矣！”^①

大批的汉族人民进入云南，势必会进一步加强云南地区的汉文化色彩。道教作为汉文化的重要组成部分，也理应会于此时被大量地携入云南。这些来自各地的汉族人民落籍云南后，多在云南各地兴建神祠以供奉其原来崇奉的道教神灵，如四川客民在昆明等地兴建了“川主宫”，湖广商人在永昌等地修建了“吕祖楼”，江西移民在鲁甸、东川等地修建了“许祖庙”或“真君殿”等^②。从一些地方志书的记载来看，明代云南各地确实已有大量的道教宫观神祠存在，又有大批道教方士活动，如云南府、大理府、永昌府、昭通府、楚雄府、临安府、东川府、蒙化府、姚安府、丽江府、澄江府、曲靖府等下属各县均是如此。此时云南各地人民所崇奉的道教神灵主要有三清、三官、玉皇、真武、文昌、吕祖、关圣、天后（斗姆）、城隍、东岳、丰都、灵官、武穆、财神、龙神和风、雷、云、雨、山、川诸自然神，以及鲁班、药王等行业神。各地道士的活动也很活跃，如云南府有张三丰、刘渊然等，大理府有芮道材、季常在等，丽江府有苏羽士、张道裕等，临安府有姚成、赵紫霞等，东川府有朱应先、李道真等，楚雄府有徐道广、董云等，景东直隶厅有王高、彭本源等，皆是名噪一时的道教方士（有关这些著名道士的事迹，我们将在附录中详细介绍）。由此可知，明代道教在云南已有了相当广泛的群众基础。这也是全真道能传入云南并得到迅速发展的条件之一。不仅如此，这些由外地来滇的汉族移民中还有部分人曾直接将全真道携入云南境内。外地

① 参阅并转引自方国瑜著《中国西南历史地理考释》，中华书局1987年版，下册，第1133页。

② 见道光《昆明县志·祠祀下》、光绪《永昌府志·俗祀》、乾隆《东川府志·寺观》及《鲁甸县志·宗教》（送审稿）。

来滇的汉民原籍多为江西、浙江、湖广、河南、江苏等地，而这些地方在元明时期又多属全真道活动较为兴盛的地区，故上述汉族移民中肯定有部分人在入滇前即受过全真道的影响，其入滇之时将全真道带入云南便属自然而然的事了。下面将要谈到的沈万三一家的情况即属此类。

二、一代高道的积极推动——全真道入滇并走向兴盛

大量的汉民徙滇为全真道入滇奠定了良好的群众基础，并曾直接将全真道携入云南境内，但却尚未能使全真道在云南获得令人瞩目的地位。甚至，有关这些移民携全真道入滇的明确记载也出现得较晚。文献明确记载的最早把全真道传入滇省的人物乃是一些著名的游方道士。这些来滇云游、传教的高道，不仅首开了云南全真道活动令人瞩目而被录于史书之风，而且还为推动云南全真道走向全面兴盛作出了巨大的贡献。明时入滇弘道的高道为数不少，如有张三丰、刘渊然、刘士宽、邓豁渠等，其中最早入滇者当推张三丰，影响最大者又当推刘渊然，故下面我们主要以张三丰和刘渊然为例来考察入滇高道对云南全真道发展的影响。

张三丰是一位充满传奇色彩的道教人物。他不仅行踪飘忽、时隐时现，且关于他的名字、籍贯、生活时代的说法也曾众说纷纭。如关于他的名字，有名通、名金、名全一（或铉一）、名君宝（或君实）、名山峰（或三峰）、名玄玄等说法，又有号昆阳、号玄玄子、号保和容忍三丰子的说法。《明史·方技传》认为，他“名全一，一名君实，三丰其号也”。清代研究张三丰的专家李西月经考证后则认为，他名全一、字三丰。关于他的籍贯，《山西通志》说是平阳人或猗氏人，《陕西通志》说是宝鸡人，《四川通志》则说是天目人，甚至还有说是冀州人、义州人、易州人、闽人者，《明史·方技传》说他是“辽东懿州人”，李西月则以张三丰父母的坟墓在辽阳积翠山而认为他是“辽阳”人。关于他的生活时代，有说是宋朝者，有说是元朝者，但多数人以为他生活在明朝。《明史·方技传》曾载张三丰在明代影响很大，明皇室曾多次派人四处寻访他，但都未能如愿。

张三丰是道教武当派的开创者。他吸收了宋金以来的道教金丹派南宗、北宗（全真道）丹法的长处，并在此基础上融入了自己的一些见解，创成了

一套颇具特色的道教修炼功法（这些功法具体表现于他所撰的《玄机直讲》、《玄要篇》等丹经之中）。张三丰将这些功法传给了居于武当山的全真道士邱元靖及“太和四仙”卢秋云、周真得、刘古泉、杨善登等人，奠定了武当道派兴起的基础。武当派大致可划归于道教两大阵营中的全真道，故张三丰亦可被视为全真道中的一代高道。

《新纂云南通志·释道传一》载，张三丰于明洪武二十五年（公元1392年）秋从武当山来到云南，开始在滇中的弘道活动；他混迹民间，屡显神异，深得云南百姓的崇敬。该志载：“三丰好游戏，常为人绘炭悬壁，严冬满室皆温。”又载，他曾“令幼童闭目乘草龙，顷刻游京师而返”；还载：“（昆明）四牌坊有酒肆，三丰日饮其中。适担物者跌，当街死；酒傭畏祸，三丰曰：‘勿恐，当为送之，但我寐勿呼。’乃出神入死者窾，荷担出城北；未及其家，傭呼三丰觉，担者复毙于路。后即酒肆建三丰祠。”上述记载，显然多附有后人想象出来的神秘色彩，但从中却可见云南人对张三丰的崇敬之情。道光《昆明县志》载：清道光七年（公元1827年），县人为“祠明张全一”而“为祠庙九，皆在城中”^①。《新纂云南通志》又载：“昆明礼诰、迎神、祷雨辄应，始于三丰。”^②由此可见张三丰在云南民间的影响。作为全真道的一代宗师、武当道派的创始人，张三丰学识精深、德行高逸，他的入滇活动首开了云南道教向高层次发展的风气。笔者认为：张三丰的入滇，乃是记载中全真道传入云南之始。在他之前，虽有吕洞宾、宋德方等人被视为传全真道入滇者，但吕、宋等人入滇传道之事纯属后人杜撰，不足为信。惟张三丰入滇之事，不仅见于云南方志记载，也见于张三丰弟子汪锡龄所撰《三丰先生本传》^③中，较为可信。云南方志多成于明清时期，距张三丰生活的时代很近，故事所采张三丰入滇传道之事，除屡显神异外应较少有世人的杜撰成分。明末徐霞客游滇之时，曾于昆明太华山罗汉壁亲见“张仙祠”^④，由此也可知张三丰在明末确已深得云南人民的尊崇了。

① 道光《昆明县志·祠祀上》。

② 民国《新纂云南通志·释道传一》。

③ 见李西月辑《张三丰先生全集》，《道藏辑要》本。

④ 《徐霞客游记·游太华山记》，见朱惠荣《徐霞客游记校注》本，云南人民出版社1985年版。

张三丰入滇弘道，并不仅限于混迹民间以神异感化百姓，而是还很注意招收门徒以培养云南道教中的骨干分子。根据云南地方志书的记载，他在云南的门徒有沈万三、沈线阳、余飞霞等人。沈万三又作沈万山，号三山道士，本是秦淮地区的大渔户，“读书知吟咏，乐善好施；三丰传以黄白术，汞走资罄，百折不回，卒至富甲天下”^①。明太祖朱元璋因沈万三年命与自己相同而欲除之，后因马后苦谏，“乃议流岭南，株连其婿余十舍亦流潮州；后命徙两家于云南”^②。由上可知，沈万三在来云南前即已入道，属前述直接将全真道携入云南的汉族移民之类。沈氏移居云南后，仍然接受着张三丰的传授，如史载他曾“与三丰炼人元于昆明池上”^③。不仅如此，他一家人中也多有为张三丰弟子者，如其女沈线阳：

三岁失去，后三十余年，万三至滇，女忽来曰：“少遇祖师薛真阳，即中条元母，呼儿为玉霞，号线阳，为掌玉匣诸秘法，得授灵通大道，命来就服成药。”万三乃出药，全家共服，皆能冲举……三丰尝为之作传。^④

很明显，沈线阳是来云南之后才开始接受张三丰之传的。此外，余十舍（沈万三婿）之女余飞霞也是张三丰的弟子，颇有神功，如《新纂云南通志·释道传一》载：

余飞霞，名惠刚，字建阳，十舍之女，三丰之弟子，西平侯沐春之夫人也。（沈、余）两家至滇，沐春深抚之，见飞霞风致端闲、宛然仙格，因请赘于十舍。及入西平府，薄其奁资，不以为礼。飞霞曰：“公所利者，财耳！措之易易。”请备铅汞，镕之，脱耳环投于其内，有声如蝉鸣，真汞已干而环如故；以汞开铜铁，成金宝无算。

余飞霞既为西平侯夫人，则必会多得云南统治者的礼让，其师张三丰及其外祖父沈万三也应会因此而得便利，进而在推动云南道教的发展等方面有

① 民国《新纂云南通志·释道传一》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。



更大的作为。

对明代云南道教发展影响最大的道士则是刘渊然。刘渊然号体玄子，世居江西赣县，16岁即出家为道士，曾师从元明间著名道士赵宜真，得全真、清微二派之传，又被净明道尊为第六代嗣师。明洪武二十六年（公元1393年），朱元璋闻其名，擢为道录司右正一；永乐初年，又得升迁左正一。不久，因触怒权贵而被谪至江西龙虎山，后又移居昆明龙泉观传道。刘渊然道行高妙，在云南人民中有着很大的影响，“凡滇民有大灾患者，咸往（龙泉观）求济，无不得所愿欲”^①。明仁宗洪熙元年（公元1425年），刘渊然受召回京，得赐“冲虚至道玄妙无为光范演教长春真人”号，并“领天下道教事”^②，给二品印诰，成为显赫一时的道门领袖人物。宣德年间（公元1426年~1435年），刘渊然“奏请立云南、大理、金齿三道纪司以植其教”^③，更使云南道教声望大振，促进了云南道教的发展。

刘渊然对云南道教发展所作出的贡献不仅在于他的声望、地位对云南道教的兴盛产生了积极的影响，更在于他为云南培养出了一批颇有影响的道教人才。《龙泉观长春真人祠堂记》载其在云南传道，门徒“迨百余人”，其中以邵以正、芮道材、蒋日和最为著名，成就最大。

邵以正号承康子，又号止止道人，祖籍姑苏。洪武年间，其父母移徙云南后“感梦玉桃之异而生（邵）真人”^④。现仍立于昆明龙泉观的《龙泉观通妙真人祠堂记》碑载：

（邵以正）自幼丰神秀颖，警悟过人。比长，志向卓越，超然物表，遂白二亲，去从高道王云松。云松一见，惊曰：“是子不凡，岂可使处弟子列？”因逊避之。时长春刘渊然倡道于滇，真人更往从之。其居距长春所凡三涉水，日以为常。长春嘉其勤恳，悉以道秘授之。真人研几极微，一一领解。长春喜曰：“吾道有所属矣！”^⑤

① 《龙泉观长春真人祠堂记》，见陈垣编纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第1261页。

② 同上。

③ 同上。

④ 《龙泉观通妙真人祠堂记》，见陈垣编纂《道家金石略》，文物出版社1988年版，第1266页。

⑤ 《道家金石略》录“超然物表”为“昭然物表”，误。

后来，刘渊然回京“领天下道教事”，特向朝廷推荐了高徒邵以正。邵以正入京后，历任道录司右至灵、右演法、左正一等职，得赐“守玄冲静高士”及“悟玄养素凝神冲默阐微振法通妙真人”号，“凡朝廷有大修建、大禳祈，必命真人（邵以正）主之”^①。明王朝对邵以正予以了大力的宠信和重用，曾诏令他主持编修《道藏》。邵以正感恩知遇，亲率弟子喻道纯等人广搜道经、详加订正，最终刊成了《正统道藏》这一大型的道经丛书。《正统道藏》共收道经 5305 卷，是唯一完整地流传至今的由官方组织编刊的道经丛书，其刊成在道教发展史上有着巨大的意义。此书由云南道士主持编修，表明云南道教的发展水平在当时的全国道教界中处于领先的前列，显示了云南道教在当时的全国道教界中占有着重要的地位。

芮道材是大理太和县人，少业儒学，后从刘渊然受栖神炼气术。康熙《大理府志·仙释》载其曾殄峨嵋孽龙、除蒙化妖怪，深得百姓崇敬。宣德初年，奉诏入觐，得赐道纪司都纪职，给驿以还。弘治壬子年（公元 1492 年）秋，在巍山创建栖霞观并授徒三十余人，为大理地区道教的发展作出了积极贡献。

蒋日和世家江宁，自幼投礼朝天宫提点谢无为，后则以刘渊然为师。曾住持昆明真庆观，并主持对真庆观进行了大规模的扩建，“凡门庑殿藏之制，一时俱举”^②，历时六年而毕其功。《真庆观兴造记》载其住持真庆观后，“由是道日以滋，行日以茂”^③。洪熙改元后，得赐封“明真显道宏教法师”号，对昆明地区道教的发展兴盛作出了很大的贡献。

除了上述高道之外，明代云南地区还活跃着很多影响不小的道士，他们或以德行感人，或以异迹惊人，对云南道教走向兴盛产生了不可忽视的推动作用。有关这些道士的事迹，在此暂且略去，留待附录中介绍。

总之，在一代全真高道的积极推动之下，明代云南的道教逐渐走向了兴盛，对云南文化产生了广泛而深刻的影响，并在全国道教界中赢得了重要的一席之地。

① 《龙泉观通妙真人祠堂记》，见陈垣编纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 1266 页。

② 《重建真庆观记》，见陈垣编纂《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 1253 页。

③ 见陈垣编纂《道家金石略》，第 1257 页。



三、从《徐霞客游记》看明代云南道教的存在状况

随着全真道的入滇以及大批汉民族徙居云南各地，明代云南的道教逐渐出现了发展高潮。高潮的具体表现是此时道教的宫观神祠及道士活动遍布于云南各地，在云南产生了广泛的影响。今藏于云南省图书馆的历代刊印的云南地方诸府志书，如《云南府志》、《大理府志》、《临安府志》、《楚雄府志》、《澄江府志》、《广南府志》、《顺宁府志》、《寻甸府志》、《丽江府志》、《鹤庆府志》、《普洱府志》、《永昌府志》、《开化府志》、《东川府志》、《元江府志》、《蒙化府志》、《永北府志》，以及其下属的各州、县志书如《嵩明州志》、《晋宁州志》、《安宁州志》、《昆阳州志》、《赵州志》、《邓川州志》、《宾川州志》、《云龙州志》、《建水州志》、《石屏州志》、《阿迷州志》、《南安州志》、《姚州志》、《新兴州志》、《路南州志》、《沾益州志》、《陆良州志》、《罗平州志》、《马龙州志》、《宣威州志》、《剑川州志》、《镇雄州志》、《师宗州志》、《弥勒州志》等（县志及一些厅志名目从略），俱不同程度地载有本地道教自明朝以来的存在和活动状况。由上述各地分布之广，可知明朝以来云南道教活动之兴盛。诸地方志书几乎都列有《仙释》、《释道》或《释老》之目，以及《寺观》、《祠祀》之目，详细地记载了当地道教存在和活动的情况，为我们展示出了一幅宏大的明代云南道教活动画面。在此，我们不打算将上述几百种地方志书所记录的道教活动情况一一罗列出来，以避繁琐之嫌；只打算以一本书为主线来介绍明代云南道教的大致存在状况，从中窥见当时云南道教之一斑。这本书就是明代著名旅行家徐霞客所撰的《徐霞客游记》。

《徐霞客游记》中有《滇游日记》12篇，较详细地记录了徐氏沿途所见的云南各地山川地理、物产风俗以及宗教神祠的情况，其中含有不少云南道教存在和活动的内容。《四库全书总目提要·史部·地理类》曾这样评价徐氏此书：“虽足迹所经，排日记载，未尝有意为文；然以耳目所亲，见闻较确。”由此可知其记载的客观性。徐氏名弘祖，字振之，别号霞客，后又更号为霞逸，系江阴梧塍里（在今江苏省）人，生于明万历十四年（公元1586年），卒于崇祯十四年（公元1641年），享年五十有六岁。传说其生之时，即有浓厚的宗教神秘色彩，如陈函辉撰《徐霞客墓志铭》言：其母“怀霞客弥月，

以异梦诞生；（霞客）生而修干瑞眉，双颊峰起，绿睛炯炯，十二时不瞑，见者已目（之）为餐霞中人”。“餐霞”一词，素为道教神仙家用语，指以呼吸吐纳之功吸取自然之灵气；“餐霞中人”也因此多指道教修炼之士。徐霞客被目为“餐霞中人”，其生活环境中的道教氛围可想而知。然而，徐霞客又并非是一个纯粹的道教徒，他为人处事“皆以忠孝为准”^①，故深受儒家文化影响无疑。从《徐霞客游记》中所反映出的徐氏与佛教僧侣的密切关系来看，他对佛教的感情也是很深的。这样一个兼受儒、释、道三教文化影响的人，对三教的态度就是无所褒贬的；加之明代以来儒、释、道三教在中国已普遍融合，故《徐霞客游记》中所记各地儒、释、道三教的情况也应是不存在取舍的。因此，该《游记》中所反映出的云南道教活动情况应是比较客观的，这也是其史料价值之所在。

《徐霞客游记》记录了今云南省的昆明、大理、腾冲、保山、临沧、红河等地区的近二十个县市道教活动，提及云南道教的宫观神祠近百处，展示了一幅明代云南道教存在的生动图像。下面，笔者分地区罗列徐氏所录，以此展现明代云南道教的存在状况。

（一）昆明地区

昆明地区最著名的道教活动点是在今西山的三清阁建筑群。此地元代为梁王的避暑行宫，又名“避暑台”。明初以来，相继有道士在此修宫筑观并供奉神灵。徐霞客来游时，曾见此处有吕祖楼、真武宫、关帝殿、灵官殿等道教的宫观神祠，如其《游太华山记》载，当时西山有佛教罗汉寺，寺南上方有一座“朝天桥”，“度桥而南，即为灵官殿，殿门北向临桥。由殿东侧门下，攀崖蹶峻，愈上愈奇，而楼（供纯阳）、而殿（供元帝）、而阁（供玉皇）、而宫（名抱一），皆东向临海，嵌悬崖间”^②。又载，朝天桥下有“勺冷泉”，“南逾泉，即东南折，其上崖更崇列，中止濛坪一缕若腰带，下悉隄阪崩崖，直插海底。坪间梵宇仙宫（雷神庙、三佛殿、寿佛殿、关帝殿、张仙

^① 陈函辉撰：《徐霞客墓志铭》，见朱惠荣撰《徐霞客游记校注》“附录”，云南人民出版社1985年版。

^② 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，下册，第715页。

祠、真武官)次第连缀”^①。这里所提到的“灵官”、“纯阳”、“元帝”、“玉皇”、“雷神”、“关帝”、“张仙”、“真武”等皆是道教的神仙名。“灵官”即“王灵官”，系道教的护法监坛之神，传说曾得天帝授“三五火车雷公”之职。“纯阳”即吕岩（洞宾），本为唐末道士，传说后来经钟离权点化而得道成仙，元时得封为“纯阳演正警化孚佑帝君”。“元帝”即“玄帝”，又称“玄武”，本是中国古人对北方七宿之总称，后被道教奉为“玄天上帝”或称“玄武大帝”，宋时因避讳而改玄为真，故又称“真武大帝”。“玉皇”即“玉皇大帝”或“玉皇上帝”，系道教的最高神之一，南朝陶弘景撰作《真灵位业图》时曾将其列在玉清境第一中位，《太上灵宝净明洞神上品经》卷上则说它乃是“总领宇宙主宰之君”。“雷神”即雷公，道教以为它能“主天之灾福，持物之权衡；掌物掌人，司生司杀”^②。“关帝”即三国时蜀将关羽，道教奉之为“三界伏魔大帝神威震天尊关圣帝君”。“张仙”即明时道士张三丰，曾得封为“通微显化真人”、“韬光尚志真仙”等，《昆明县志》载其曾来云南修炼并传道，深得昆明百姓的敬仰。《徐霞客游记》中载西山上有这么多供奉道教神仙的宫观神祠，可见当时昆明百姓崇道之热。

今昆明市附近的嵩明、晋宁、安宁等县市在明代也有道教活动。《徐霞客游记》载嵩明县有玉皇阁、城隍庙、元帝殿，“由（元帝）殿首东向下，历级甚峻。半里得玉虚殿，亦东向，仍道宫也，两旁危簷回合，其境甚幽”^③。晋宁县金沙山中则有佛教金沙寺，“由寺后拾级而上，为玉皇阁，又上为真武殿，俱轩敞而北向瞻湖，得海天空阔之势”^④。安宁市在明代道教活动似乎并不兴盛，《徐霞客游记》记其城中仅有一座“城隍庙”。

（二）大理地区

大理是云南道教活动最兴盛的地区。早在南诏、大理国时期，此地即有道教活动。到了明代，大理地区的道教活动更是兴盛。《徐霞客游记》中记载了大量明代大理道教的活动情况，其中又以对今宾川、剑川、洱源、大理、

① 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，下册，第716页。

② 《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》，《道藏》本。

③ 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，下册，第795页。

④ 同上，第812页。

漾濞等县市的道教活动记载较详。徐氏曾游宾川鸡足山，记当时此山有玉皇阁、玄武庙、真武阁等道教宫观，且见“参叩男女满阁中”^①，又记载了一段有关安置鸡足山铜殿的争执。鸡足山铜殿（已毁于“文革”间）原置昆明鸣凤山，系明代云南巡抚陈用宾命人仿湖北武当山太和宫铜殿式样铸造而成。明末，统治云南的沐氏政权岌岌可危，于是有人以为是因为此铜殿属“五行”中能克木的金而对沐氏不利，建议将之拆迁至宾川鸡足山金顶。《徐霞客游记》载，“有造流言以阻之者，谓鸡山为丽府之脉，丽江公亦姓木，忌金克，将移师鸡山，今先杀其首事僧矣”^②。“五行”相生相克之说本是中国古人对事物运动变化规律的一种认识，后则多为道教所鼓吹，明代云南人笃信此说，与道教的影响不无关系。过剑川时，徐霞客又记该地有关帝庙、玉皇阁、三清阁、玉虚亭、玉宸阁等道教宫观；还记剑川金华镇外有“天王石”，“石高三丈，东西平削，镌三大天王像于上；中像更大，上齐石顶，下踏崖脚，手托一塔”——此与道教的托塔天王像相似；又言“土司士兵，必宰猪羊夜祭之，祭后牲俱乌有，战必有功”^③——由此可见当地土人对道教的崇信程度。

在洱源、大理、漾濞等地，徐霞客也见到了不少道教宫观或仙迹。如洱源有关帝庙、文昌阁、龙王庙、玄武阁等；玄武阁建于茈碧湖中，“湖中有阜中悬，百家居其上，南有一突石，高六尺，大三丈，其形如龟。北有一回冈，高四丈，长十余丈，东突而昂其首，则蛇石也。龟与蛇交盘于一阜之间，四旁沸泉腾溢者九穴，而龟之口向东南，蛇之口向东北，皆张吻吐沸，交流环溢于重湖之内”^④——龟蛇相缠乃是典型的“玄武”之相，湖中小岛的百余人家能知此而立玄武阁，表明该地人民受到了道教文化的深刻影响。大理则有关帝庙、玉皇阁道院等，苍山“路旁北崖削壁无痕，不能前度，乃以石条缘崖架空，度为栈道者四五丈，是名‘阳桥’，亦曰‘仙桥’”^⑤——以仙为阳也是道教的一种说法，所谓“纯阴而无阳者，鬼也；纯阳而无阴者，仙也；

① 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，下册，第885页。

② 同上，第888页。

③ 同上，第955页。

④ 同上，第965-966页。

⑤ 同上，第987页。



阴阳相杂者，人也”^①。此外，《徐霞客游记》还记漾濞县有玉皇阁，“阁东有台，下临绝壑，其下有洞，为二道静修处”^②；又记祥云县水盆铺“西北上有关帝庙”，而云南驿则有“玉皇阁”^③。

（三）腾冲地区

明代云南各地的佛教多盛于道教，唯腾冲地区的道教势力可与佛教抗衡，甚至压过佛教，这从《徐霞客游记》中可以看出。《游记》载腾冲尖峰、雅乌山、宝峰山皆有道士活动。如雅乌山“顶东西长五丈，南北阔半之，中盖玉皇阁……南北夹阁为侧楼，半悬空中；北祠真武，下临北峡而两头悬榻以待客；南祠山神，下临南峡而中敞为斋堂”^④。宝峰山上的道教香火更是兴旺，“其南一峰高耸，凭空揖瀑，是为龙关台，上建关帝殿……下一里，转殿角之右则三清殿也。前有虚亭三楹，东揽一川之胜，而其下亭阁缀悬崖间，隔箐回坡，咫尺缥缈。殿西庑为二黄冠所栖……余先随箐下，半里右顾崖间，一亭飞缀，八角重椽，高倚悬崖之上，乃参府关君（蜀人，名苌臣）新建以祀纯阳者……其下新构一轩跨路，貌灵官于中。南瓣侧有尖特耸，夹级为门，其下玉皇阁倚之。环腾多土山，独是崖纯石，危穹夹箐之间，觉耳目顿异。玉皇阁南亦悬箐无路，灵官轩北为凿崖为梯，嵌夹石间。北下数丈，有石坊当其前，大书曰‘太极悬崖’。从此北度东下之箐，再上北坡，共里余，则宝峰寺当峰而踞，高与玉皇阁等，而玉皇阁东向，此寺南向，寺东龙砂最微，固不若玉皇阁当环箐中央，得一山之正也。寺颇寥落，有尼居之，此昔摩伽陀（按：指印度僧人）修道处”；故徐霞客叹曰：“他处皆释盛于道，而此独反之！”^⑤

（四）保山市、临沧市及红河州

今保山市、临沧市及红河州在明代也有道教的活动。如《徐霞客游记》载保山城有东岳庙、龙王祠、玉皇阁和会真楼等道教神祠，又记其在城中遇

① 《钟吕传道集·论真仙》，《道藏》本。

② 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，下册，第1000页。

③ 同上，第876-877页。

④ 同上，第1048页。

⑤ 同上，第1038-1039页。

一位“以箕仙行术”^①的邱姓方士，还得城中名士俞禹锡“出其岳闪太翁降乩语相示”^②。所谓“箕术”和“乩语”，皆道教方术，又称“扶乩”或“扶鸾”。保山城中有邱方士及闪太翁这类人物活动，表明道教在该地民间是有一定“市场”的。《徐霞客游记》所记明代临沧地区的道教活动只在云县，该县有东山寺一座，“正殿前以楼为门，而后有层阁，阁上层奉玉帝”^③。东山寺目前仍然存在且有道士住持。今临沧市道教徒多已不知该教在其地的传播时间，或以为是始于清初，如临沧市临翔区（原临沧县）道教协会秘书长丁朝猷撰《地区宗教志·道教篇》（手稿）即称该地道教的发展时间“计有二百六十多年了”。阅《徐霞客游记》，则可知当地在明时即有道教活动，至少已有近四百年的发展历史了。此外，红河州泸西县有山名发果，明代此山“前有玉皇阁，东为城隍庙”^④，徐霞客入玉皇阁，见“阁颇宏丽，中乃铜像，而两庑塑群仙像，极有生气，正殿四壁，画亦精工”^⑤。由此不仅可知该地有道教活动，而且可知当地道教神仙雕塑、绘画的创作能力也是很发达的。

《徐霞客游记》所记以上各地，恰是今天云南道教活动的热点地区。今云南省道教的活动也集中在昆明、大理、腾冲、保山、临沧及红河等地区，这些地区在今天的活动之所以较其他各地兴盛，与其悠久的发展历史有着密切的关系。

从《徐霞客游记》中，我们还可以看出明代云南道教的存在状况大致有以下几个特点：

一是分布范围较为广泛。这种广泛是相对于明以前的云南道教传播范围而言的。明以前的云南道教活动只集中于大理、昆明等少数地区，而徐氏来云南时已见腾冲、保山、临沧及红河等地区多有道教的活动。这种现象与前述明代大批汉民入滇有关。

① 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，下册，第1084页。

② 同上，第1122页。

③ 同上，第1151页。

④ 同上，第729页。

⑤ 同上，第731页。

二是多与儒、释二教融合。明代以来，中国的儒、释、道三教已普遍融合，地处西南边陲的云南也是如此。《徐霞客游记》所记的云南各地道观多与佛教的寺院及儒家的文庙等交夹相处而难分彼此。如昆明西山有雷神庙、三佛殿、寿佛殿、关帝殿及真武宫等“梵宇仙宫，次第连缀”^①；大理崇圣寺后有净土庵，“庵前为玉皇阁道院”^②；洱源西山有佛教护明寺，“寺之南为文昌阁，又南为文庙”^③；腾冲雅乌山“中盖玉皇阁，前三楹奉白衣大士，后三楹奉三教圣人”^④。宾川鸡足山上的佛道相融现象更是突出，如《徐霞客游记》载该山的佛教圣峰寺、观音龛、兜率宫与道教的玉皇阁、真武阁、玄武庙等杂相安处，碧云寺僧人的住所竟名为“真武阁”^⑤，悉檀寺僧人所研读和撰著的书既有《禅宗赞颂》，又有《老子元览》^⑥。此外，《游记》还载漾濞县玉皇阁初创于朱、史二道人，后来则“有僧三贤扩而大之”^⑦。以上种种，在很大程度上反映出了明代云南道教与儒、释二教相融的情况。

三是与儒、释二教相比势力较弱。明代云南儒、释、道三教虽多相互融合，但各自依然保持着其独立性，相互的区别还是存在的。道教与儒、释二教相比，势力显得较弱。儒家素为中原统治者所推崇，明代其在云南的崇高地位不言自明。佛教在南诏、大理政权的扶持下，曾在云南得到了较充分的发展，明代在云南的影响仍然很大，如《徐霞客游记》所载云南佛教寺院及僧人的活动远比道教为多，徐氏在云南境内的食宿也多由佛教僧人接待。与儒、释二教相比，云南道教的影响明显要小得多。明末云南的很多道观无人住持，甚至为佛教僧人或儒家文人侵占，如徐氏所过大理玉皇阁道院“竟无一黄冠居守，中空户圯，令人怅然”^⑧；过剑川时，“有道宫倚西山脚下，亦东向；其内左偏有何氏书馆，何乡绅之子读书其中；宫中焚修者非黄冠，乃瞿

① 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，下册，第716页。

② 同上，第993页。

③ 同上，第966页。

④ 同上，第1048页。

⑤ 同上，第885页。

⑥ 同上，第910页。

⑦ 同上，第1000页。

⑧ 同上，第993页。

县也”^①。是故，当徐氏见腾冲宝峰山上道观多于佛寺时，他才会感叹：“它处皆释盛于道，而此独反之！”

总之，从《徐霞客游记》中，我们可以看出明代云南道教的大致状况。通过研究《徐霞客游记》，我们可以发现许多有关云南道教的宝贵材料，并可依此而结合其他资料来对云南道教进行深入的研究，从而更好地认识云南文化。

^① 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，下册，第953页。



第四章 道教与云南儒、释及民间宗教

——道教在云南的演变（一）

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

第一节 明清以来道教的发展趋势

自宋代理学形成以来，儒、释、道三教已开始了全面的融合；至明清时期，这种融合进一步深化和成熟。随着封建社会无可挽回地走向没落，作为封建社会意识形态之一的道教也开始走向了衰微，代之而起的是不可遏制的民间宗教运动狂潮。至明末，仅大的民间教派就有数十种之多；清代则至少出现过二百余种民间宗教和秘密结社。这些民间宗教的出现，使得道教的影响以新的形式在中国民间得以扩大。

一、儒、释、道三教的全面合流

儒、释、道三教的融合，实于汉代就已肇其端。佛教初传中土，为了站稳脚跟，不得不借儒、道二家的一些言辞来粉饰自己，如《牟子理惑论》中

就有不少这方面的例子。魏晋南北朝至隋唐年间，这种融合也从未断过；虽然三教之间时常进行辩论和斗争，但论争的结果却是进一步促成了三教的相互融摄。至宋代理学出现，儒、释、道三教的融合更典型地体现在周敦颐、朱熹等理学家身上。宋金之际创立的全真道，也大力地宣扬“释门道户儒相通，三教从来一祖风”^①，并“劝人诵《般若心经》、《道德清静经》及《孝经》”^②。佛教方面，则有契嵩“作《原教》、《孝论》十余篇，明儒释之一贯”^③。到了明代，儒、释、道三教的融合又有了更为深入的发展。

明代儒、释、道三教融合走向深入的主要表现是：三教之间几乎完全消除了思想壁垒，原来为某家所独有的思想竟成为三家共同的主张。理学家谈禅理、论内丹，佛教徒谈正心诚意、讲治国平天下，道士们说天理、谈解脱，皆已成为普遍现象而不足为怪了。其结果是使三教各自的个性几近泯灭，思想面貌彼此混同，以至于你中有我、我中有你而难辨彼此！下面我们于三教之中各选一人作为代表以窥此时三教融合之程度。

首先以道教为例。第四十三代天师张宇初，是张陵后嗣中少数几个有文章可称者之一，著有《岷泉集》十二卷（《四库全书》录为四卷），人称其学“贯综三氏，融为一途”^④。《四库全书总目提要》卷170《岷泉集》条言：

其文章乃斐然可观。其中若《太极释》、《先天图论》、《河图原》、《辨荀子》、《辨阴符经》诸篇，皆有合儒者之言。《问神》一篇，悉本程朱之理。

不仅如此，《岷泉集》还融合了大量佛教学说，如其中的《灵宝炼度普说》云：

人之有生，知觉一动，昼夜顷刻交扰纷纭，无一息之宁。耳听目染，口味心思，莫非欲蔽情缠……七情六欲，五蕴三毒，凡贪嗔憎爱，欣怨横逆，缠缚互至，愈深愈固……一切眷属，妄认冤亲，冤亲相缠，互相报复……皆由一念之差，遂种千生之苦，使己之灵，

① 《重阳全真集》卷1，《道藏》本。

② 《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》，见《甘水仙源录》卷1，《道藏》本。

③ 《谭津集·提要》，见《四库全书》集部别集类。

④ 《岷泉集·序》，《道藏》本。



昏沉缥缈，散乱颠倒，无有出期。初则受想行识，卒入成住败空，是有天堂地狱之报……从此一念不生，万缘俱寂，尘沙罪业，亦遂泯除。惟此本来面目，便是真仙道祖，尚何地狱恶道苦轮不息之系哉！

很明显，上述言语几乎全是运用佛教的辞藻和思想来阐发道教的修仙、炼度之说的。

其次，我们以佛教为例。明代高僧德清，“尝言学有三要，所谓不知《春秋》，不能涉世；不精《老》、《庄》，不能忘世；不参禅，不能出世。此三者，经世出世之学备矣，缺一则偏，缺二则隘”^①。德清撰有《道德经注》二卷、《观老庄影响说》一卷、《庄子内篇注》四卷，从中可知他对道教学说的造诣不浅。

再次，我们以儒家为例。明代理学大家王守仁认为儒、释、道三教“就如此厅事，元是统成一间，其后子孙分居，便有中有傍。又传，渐设藩篱，犹能往来相助。再久来，渐有相较相争，甚而至于相敌。其初只是一家，去其藩篱，仍旧是一家”^②。其学说之中多借助佛、道之理，这早已为大家所熟知，兹不赘述。

在上述背景下，明朝嘉靖至万历年间还出现了融儒、释、道三教为一体的“三一教”。“三一教”创始人林兆恩，出入儒、释、道三教，博览三教之书而倡三教合一之说。他先建立了一个以倡导融汇三教为宗旨的学术团体，后又建立了“三教堂”，要求信奉其说者举行入教仪式，自居为“三一教主”，最终创成了一个以宣扬“道一教三”、融合儒释道三教为核心思想的宗教团体。“三一教”供奉孔子、老子、如来佛及林兆恩四个偶像^③，其出现乃是儒、释、道三教融合至盛熟的结果，从中亦可知明代儒、释、道三教全面融合之状况。

儒、释、道三教的相互混融，在一定程度上为明清民间宗教的兴起提供

^① 《憨山老人梦游全集》卷19，转引自卿希泰主编《中国道教史》，四川人民出版社1993年版，第三卷，第517页。

^② 《明儒学案》卷25《南中王门学案一》，中华书局1985年版。

^③ 参阅马西沙、韩秉芳著《中国民间宗教史》，上海人民出版社1992年版，第十三章。

了条件。三教之间难辨彼此，使诸种民间宗教可以广采三教之说来编织成自己的教义体系，打着三教的旗号，利用三教原本具有的影响来号召群众。明清时期云南地区也同样有儒、释、道三教融合的现象，但与中原地区稍异的是：此时云南儒生中仍多有激烈抨击佛、道二教者。我们在下节中将要谈到：这种相异现象的出现，与云南地处偏僻、中原思潮波及此地需一定时间过程有关。

二、民间宗教的兴起

道教初创之时，即是以民间宗教的面目出现的，如五斗米道和太平道俱是如此。经过二三百年的发展和改造，道教始得以走向上层而成为官方的正统宗教，跻身于封建统治思想的行列。明清时期，道教又逐渐走向世俗化、民间化，衍生出了许许多多的民间宗教派别。是故，有学者认为：“近两千年的道教史是一部由民间走向正统，再由正统走向民间的历史。”^①

明清时期，随着中国封建社会走向没落，作为中国封建社会意识形态的儒、释、道三教也日趋衰微。道教由于其内部的腐化而遭到社会各界人士的抨击，更是急剧地衰落。正统道教的急剧衰落，并不意味着其在中国民间的影响锐减；相反，其影响随着民间宗教运动的兴起而以新的形式有所扩大。明清时期兴起的诸多民间宗教教派，皆或多或少地与道教有密切联系，又融摄佛教、儒家乃至摩尼教的一些因素，在中国民间产生了巨大的影响。这是一股难以遏制的狂潮，“是对大一统的封建思想专制的一种离异和无声的对抗”，“是对封建秩序的一种冲击，一种挑战”^②；然而，从实质上讲，民间宗教中的等级制度也是封建宗法制的一种产物，它无法也无力最终改变现实世界的公正和不合理，加上其中绝大多数教派都属于地方性教派，不具备统一的凝聚力和吸引力，故难以和正统宗教相抗衡，因而难免成为“一个既想挣脱枷锁，又无法超越封建制度的悲剧性的产儿”^③。虽然如此，众多的民间宗教教派还是在明清时期的中国大地蓬勃兴起，将道教的发展引向了另一个

① 马西沙：《中国民间宗教史·序言》，上海人民出版社1992年版。

② 同上。

③ 同上。



新的发展阶段。据马西沙、韩秉芳二位先生合著的《中国民间宗教史》所附“民间教派渊流表”可知，这一时期传承、演变较为明了的民间宗教教派有三一教、刘门教、黄崖教、黄天教、白莲教、罗祖教、斋教、青帮、闻香教、长生教、圆顿教、龙天教、清茶门教、金幢教、大乘教、真空教、龙华教、大佛教、青莲教、同善社、金丹教、灯花教、一贯道、先天教、皈根教、弘阳教、一炷香教、天门教、混元教、收元教、五荤道、清水教、八卦教、天理教、圣贤教、九宫道、秘密还乡道等数十种之多。任继愈先生主编的《中国道教史》则言：

明代成化、正德间，以罗祖教的兴起为转机，至明末仅大的民间教派就出现了数十种之多……这些教派脱离了佛、道两教的范畴，有各自的势力范围、教主、经书和教法，在宗教领域中形成了一种奇特的历史现象。这一运动在明末农民大革命中经历了短暂的沉寂，在清代以更加蓬勃的气势向前发展。从已发掘出的史料来看，整个清代至少出现过二百余种民间宗教和秘密结社。它们活动在除西藏以外的广大地域，几乎无时不在，无处无之，构成了难以数计的地下秘密宗教王国。^①

明清时期云南也出现了许多民间宗教组织，如圣谕坛、洞经会、大乘教、青莲教、普缘社、同善社、常斋教、一贯道等等。这些民间宗教组织皆与道教有着或多或少的联系，其中一些如清斋道、常斋教等系传自外地，另一些如圣谕坛、洞经会等则多出自云南本地。诸种教派皆在云南民间产生了很大的影响，其中个别教派还蔓延数省，震动了中央朝廷，如《清史稿》卷11称：“云南张保太传邪教，蔓延数省。”朱象贤《闻见偶录》则称云南大乘教“数十年间几遍天下”。有关云南各种民间宗教的内容、特点及其与道教的关系，我们留待后面再作详细论述。

三、道教在民间影响的进一步扩大

明清之际的正统道教虽在教理教义的发展上几乎陷于停滞，在政治地位

① 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第681页。

上也日趋低落，但其在民间的影响却未因此而减退，相反却有进一步扩大之势。此时的道教虽因民间宗教组织之种种“异端”行为而多受封建统治者猜疑和抑制，但其在中国民间的“市场”却仍然是很广阔的，曾借各种民间宗教组织而在民间赢得了更多的信徒，如著名民间宗教史专家马西沙先生指出：“事实上，在晚明和清代，社会上信仰民间道教，如红阳教、黄天教的信徒，往往要超过正统道教。”^①通过种种渠道，道教进一步渗入了中国广大人民的生活之中。

明清之际道教文化对中国民间百姓影响最大者，莫过于其劝善书和“功过格”。道教劝善书以《太上感应篇》和《文昌帝君阴骘文》最为著名，它们以实行儒家的伦理纲常为善，反之则为恶，宣扬善有善报、恶有恶报，主张诸恶莫作、众善奉行，在中国社会产生了很大的影响。它们自问世以来，就在社会上引起了强烈反响，为之作注者难以数计，如清代的两位大学者惠棟和俞樾就曾分别作有《太上感应篇注》和《太上感应篇缙义》，以为“此篇虽道家之书，而实不悖于儒家之旨”^②。清代有的儒者还把劝善书和圣贤书摆在一起，以课子弟，作为修身的工具；一些士大夫甚至一遇灾病就赶紧念它，以求保佑。云南地区的彝族也于明代翻译刻印了《太上感应篇》，宣扬“为善荣庆”、“行善寿长”等思想。是故，有学者认为：“明清时代道教的特点之一便是以劝善书为标志，以宗教道德教化为主课，深入到民情风俗中，成为社会生活不可分割的部分。”^③“功过格”则是宋以后道教造作出的一种用以记录人们日常行为之善恶的表格，在明清之际也很流行。《道藏辑要》中收有明清新出的《吕祖功过格》等，表明当时的人们很热衷于使用这类东西。

道教于明清时期在民间影响的扩大，还表现于其神灵如老君、城隍、吕祖、天妃、真武大帝、文昌帝君、关圣帝君等在中国民间得到了广泛的崇奉，供奉这些道教神灵的神祠庙宇遍布中国各地城乡。以云南为例，明清时期纂修的各州、县志《祠祀志》均记载当时本地有上述神祠，合计当有几千处。一些偏僻的地区也纷纷兴建了道教神祠，如“蛮民杂居”、“崇尚巫鬼”的普

① 见任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第736页。

② 俞樾：《太上感应篇缙义·序》，《春在堂全书》本。

③ 卿希泰、李刚：《试论道教劝善书》，载《世界宗教研究》1985年第4期。



洱府百姓，即兴建了关帝庙、文昌宫、吕祖庙、三元宫等道教宫观神祠六十余处^①。这种崇拜道教神灵的迷信泛滥于民间，对百姓的生活产生了重大的影响。由各地志书记载可知，此时各地均有以表达对道教神灵崇敬为主要目的的祀神、庙会活动；这些活动构成了当地民俗活动的重要内容。云南各地人民所崇尚的各种染有浓厚道教色彩的风俗习惯如六月、九月“朝斗”等，即多形成于此时。

此外，道教的一些观念还渗入了大量的明清通俗文学作品之中。明清以来的小说、戏曲、鼓词等通俗文学中，多有神佛、仙道及鬼怪出场；甚至，还出现了一批专以道教故事为题材的作品，如《三遂平妖传》、《吕仙飞剑记》、《五显灵官天王传》、《东游记》、《韩湘子传》、《七真天仙宝传》、《绿野仙踪》等。《西游记》、《水浒传》、《红楼梦》等名著也染上了浓厚的道教文化色彩^②。云南地区的情况也类似于此，各种有关道教人物、典故的文学作品纷纷于此时问世，在很大程度上丰富了云南文坛的创作内容。通俗文学作品中渗入了大量的道教色彩，实际上是道教文化的影响在民间广泛传播的一种反映；同时，通过这些通俗文学作品的宣扬，道教的宗教观念又会进一步渗透到人民的社会生活和文化之中。

总之，明清时期的道教在民间的影响有进一步扩大之势、之实。云南文化深受道教的影响，也多是在此时。并且，如我们后面将要谈的，云南文化在接受道教影响的同时，也对道教文化产生了一定的影响，使云南道教的发展出现了一些与内地道教稍异的特点，令云南道教产生了演变。

第二节 道教与云南儒、释二教

云南道教与儒、释二教在明清时期多相互融合。此时云南各地的道观与佛教寺院及儒家文庙、学校等交相杂处的现象非常普遍，儒、释、道三教圣人的偶像也常不分场所地得到了供奉；甚至，一些地方还出现了以“三教”

① 道光《普洱府志》之《风俗》、《祠祀》。

② 详情请参阅卿希泰主编《道教与中国传统文化》第六章，福建人民出版社1990年版。

为寺观名称的宗教活动场所。这表明云南儒、释、道三教的融合程度是很深的。从一些大儒如李元阳、高翥映等的思想中，我们可以清楚地看出道教对云南儒学的影响痕迹。一些云南佛教僧人也曾精研道教义理，并撰有阐释道经的著作。从某种意义上说，这种融合也可视为是云南道教的一种演变。在这种潮流中，也有一些云南儒生大唱反调，激烈地抨击佛、道学说，力主儒学正统而佛、道皆为异端的论调。这种与当时中原文化思潮相背的现象，大概系由云南远离中原所致。

一、云南儒、释、道三教的融合情况

云南儒、释、道三教的融合，早在南诏、大理国时期就已开始。如南诏清平官郑回本是四川地区的一位儒者，曾以儒学而官至唐朝西泸县令，但他在为阁罗凤撰《南诏德化碑》时，又娴熟地运用大量道教辞藻和思想，融儒、道学说于碑文之中。大理国“国师”董迦罗，也是一位释、道兼融的方士，既擅“禳赤雪、致风雨之术”^①，又能“书迦叶咒”^②。至明清时期，云南地区儒、释、道三教融合的程度又进一步加深。前面谈论《徐霞客游记》时，曾列举了一些云南儒、释、道三教活动场所交相杂处的例子，现再罗列一些其他材料进行补充，以求全面地展示当时三教在云南的融合情况。

儒、释、道三教在云南的融合除了表现在其活动场所多交相杂处且相安无事外，还表现在其所崇奉的圣人常常不分场所地共列一处。前述《徐霞客游记》曾载：腾冲雅乌山“中盖玉皇阁，前三楹奉白衣大士，后三楹奉三教圣人”^③。乾隆《东川府志·寺观》又载：

白衣阁，在城东南隅。旧祀神医华佗，后添建后殿，祀白衣大士。两局炉头捐建前殿，祀关帝，旁祀华大王，后仍祀大士。

“白衣大士”即佛教所尊观世音菩萨，因其常穿白衣，故名。神医华佗乃道教所尊“药王”，“关帝”亦为道教所尊之神。白衣大士、药王、关帝三者共居一阁，可见当地释、道相融之状况。此外，民国《缅甸县志·宗教》亦

① 康熙《大理府志·仙释》。

② 道光《赵州志·仙释》。

③ 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，第1048页。

载当地全真道龙门派及随山派奉祀三教偶像，言：

龙门、随山二派均祖老子。考其所祀者，则又三教均有，如孔子、释迦、老子为上三教，观音、文昌、真武为中三教，其他则玉皇、金母、斗母、地母，无所不祀。

该志《坛庙寺观》还载缅甸（今临沧）城外章嘎村有道教“子孙庙”，“光绪三年，坤道阮一诚重修并建观音阁”。笔者于1994年赴临沧进行调查时，仍见“观音阁”立于该道观中，观音神像前香火颇旺并有道姑悉心照料之。不仅如此，今临沧市临翔区（原临沧县）道教协会所在地“三教寺”中，也同样有一区供奉观音菩萨的殿堂。该道观于每年举办的各种“法会”中，不仅有玉皇圣诞会、道德天尊会、真武大帝圣诞会、邱祖圣诞会等纯道教色彩的活动，而且还有农历正月初一的“弥勒佛祖圣诞会”以及农历二月十九、六月十九、九月十九的三次“观音会”^①。

“三教寺”之类的活动场所，不仅临沧市临翔有之，河西、建水、顺宁（今凤庆县）、盐丰、宾川等地也同样有之。乾隆《河西县志·祠祀》载：“三教寺，在治天寿山麓，虚庭蔽日，府视一川，松涛振响，习习入耳。”雍正《续修建水州志·寺观》亦载：“三教寺，在城西五里。”盐丰和顺宁则名之为“三圣宫”，如光绪《续修顺宁府志·寺观》载：“三圣宫，在枯河里官庄，光绪十四年景东人赵清华、里人保姓等创建。”民国《盐丰县志·古迹》亦载：“三圣宫，在南关左侧。光绪四年，例贡张文治捐地一块，监生李绅捐地一节，典吏曾凤举、文生杨灿倡建。”李元阳《三教阁记》则言宾川有“三教阁”，“阁中有孔子、释迦、老子三像，与一乡奉之，岁时祈报就焉，诸生肄习即焉。”以“三教”或“三圣”之名称寺观庙宇，可见当时的云南混融三教之风。

明清儒、释、道三教在云南的相互融合的程度，还可以从当时云南的百姓不辨僧、道一事中窥出。清代檀萃辑《滇海虞衡志》载平彝（今富源县）有清溪洞，“洞口广延袤丈，有僧住持”，后此僧久不出洞，世人“传其仙

① 详情请参阅拙文《临沧地区道教述略》，载《云南宗教研究》1994年第1期。

也”^①。“成仙”一事本为道教主张，然世人将之加于佛教僧人，其不辨僧、道之“误”大矣！又，李元阳《黑盐井重修三元宫记》载：“黑井三元宫颓废，僧寂戒同檀越者撤而新之。”佛教僧人重修道教“三元宫”，从中亦可知当地佛、道融合之深。

云南儒、释、道三教于明清时期普遍融合，是当时云南思想界、宗教界的主流，这与当时中原的文化思潮是一致的。这种融合，从某种意义上来说，也可视为是道教的一种流变。也许是对道教的这种流变和“渗透”有所不满，明清时期的部分云南人士对三教融合表示了反对，主张三教应各自保持本色。如晚清至民国时期缅甸的“悟庄道人”邱廷和以为：道教宫观供奉三教圣人偶像，表示“该教真理似已灭没”；“不然，于孔子、释迦前唱步虚，岂非一大笑剧？深冀有道之士出而正之，俾各自归宗，庶不失其所本专。”^②更有甚者，力主儒家正统而斥释、道皆为异端，如民国《罗平县志·艺文志》载“乾隆戊子科解元”窦晟^③撰《佛老解义》一文攻击释、道二教，言：

佛者，不人也。弃而君臣，去而父子，饱而相生相养之道，犹人乎哉？！所以制文字者曰：“弗人也。”僧也者，曾人者也。曾为人而入于弗人，有道者哀之，于是欲人其人。道士，老氏之流也。自放礼法之外，若原壤者，吾夫子叩其老而不死也。呜呼！李耳“圣人不死，大盗不止”之说，在尧舜之世，其罪不在四凶之下。然吾读《家语》，见（李）耳与吾夫子言，又未尝荒唐若斯。使不寿若盗跖而早夭，则其不以老名也，即可不以老氏传也，诘不幸哉！呜呼！何为老而不死也。

文中攻击佛教“曾为人而入于弗人”，攻击道教“其罪不在四凶之下”，其排斥佛、道之意显见。

窦晟又有《东岳会》一文，专门诘难道教所举办的“东岳会”。其文曰：

会，敛钱也。曷为曰“会”？讳之，恐不能敛也。东岳，泰山也。季氏游于泰山，孔子谓冉有止之，盖僭也。非其鬼而祭之，谄

① 宋文熙、李东平：《滇海虞衡志校注》，云南人民出版社1990年版，第26页。

② 民国《缅甸县志·宗教》，云南省图书馆藏稿本。

③ 事见民国《罗平县志·人物志·窦晟》。



也。设为塑像，而男妇愚贱纷纷祭之，有其神乎？谓三月廿八，其生日也。山之生乎？神之生乎？山与神又二物乎？则盍为曰“东岳”？^①

此外，窦晟还撰有《生死浅说》一文，针对道教求长生、佛教悲观厌世而以为“复圣夭而盗跖寿，生之不如死也万万矣”、“若夫丧亲而灭其性，丧子而哭丧其明，则又未知其节而过矣”^②。全文较长，故兹不录。

光绪《鹤庆州志·艺文志》中有儒生杨方盛撰《禁止师巫邪术》一文，谴责佛、道二教及其民间流派诸“邪术”，言：

钦若信天书之诈，取笑当时；萧瑀为地狱之谈，貽羞后世。故王法必诛左道，而圣门深恶异端。今某术托师巫，伦忘君父，扶鸾祷圣，妄称莲社云宗，咒水书符，自号真君太保。倘斯术一炽，将浸淫于无穷。必首者戮而从者流，斯屏其迹而杀其势。

文中所言“钦若”即宋臣王钦若，曾参与制造宋真宗朝道教“天书”下降事件^③。“萧瑀”则是唐初大臣，崇信佛教，曾极力反对傅奕废除佛教之说，因辩不过傅奕而言：“地狱所设，正为是人。”^④“扶鸾祷圣”、“咒水书符”系指佛、道二教在民间的宗教组织所为之方术。杨方盛主张对上述“左道”、“异端”采取严厉措施，“首者戮而从者流”、“屏其迹而杀其势”，可见其反对三教融合之力。

此外，道光《赵州志》中有进士赵之瑞《崇正说》一篇，攻击佛教甚激烈，现摘录如下：

（佛教）自谓别有一物，不生不灭，于是叛君亲、捐妻子、轻躯命、入山林，求所谓空虚寂灭之地而逃焉……今夫儒释之辩有不啻霄壤者，释氏虚、吾儒实，释氏二、吾儒一，释言空、儒言切，释言无、儒言有，且也释氏所谓心，正圣人所谓意，释氏所谓性，正圣人所谓心，是故儒以理为不生不灭，释则以神识为不生不灭，其

① 民国《罗平县志·艺文志》。

② 同上。

③ 详见《宋史·王钦若传》，中华书局标点本。

④ 《佛祖统纪》卷39，见《大正藏》第49卷。

害岂止于沦三纲、背五常，随于禽兽之域而不知其罪。^①

《赵州志》中还载举人张兆麟撰《辟僧剃度说》，以为“释氏之法，其杂经叛道，荼毒伦彝”，又说：“身体发肤，皆尔亲所遗也。尔亲所遗之发可削，则何不举所遗之口、之耳、之目、之鼻、之手、之足以及之心、之肝、之脏、之皮、之骨、之肉、之膏而尽削之？”^②其说虽只专对佛教，然也可见其反对三教融合之意。

上述儒生攻击佛、道二教之言，与当时的儒、释、道三教大融合的潮流相背，是明清时期云南思想界、宗教界与中原地区相较而有的一个特点。这种相异现象的出现，可能与云南地处偏僻、中原文化思潮波及此地需要一个较长的时间过程有关。这种“时间差”，不独体现在儒、释、道三教的融合问题上。早在元代，全真道于中原地区兴盛一时，云南地区却无其活动痕迹，即表明这种“时间差”是存在的。明中叶以后，中原道教由盛熟趋于衰微，而云南道教却方显兴旺之势，也说明云南地区文化发展与中原之间的“时间差”是存在的。虽然如此，明清时期儒、释、道三教的相互融合还是占据了主要的地位，下面将要谈及的李元阳、高翥映等人的思想和行为可以证实这点。

二、大儒李元阳所受佛、道教思想的影响

李元阳（公元1497年~1580年），字仁甫，号中溪，出生于大理的一个白族地主家庭，自幼发愤读书，于嘉靖元年（公元1522年）举云贵乡试第二名，嘉靖五年（公元1526年）中进士，授翰林院庶吉士，曾任户部主事、监察御史并巡按福建。皇帝“以荆南路冲地重，所谓淮阴股肱郡，思得大贤处之，乃即班中拜（李元阳）先生”。李元阳治荆，“德政及民，不可殫述”^③，深得当地百姓敬颂。李选《侍御中溪李公行状》载：“先生以廉节著名，发奸擿伏，不避强御，举孝表墓，兴利除害，政严而有惠爱，小民自以为慈父母。去之日，流涕遮道者百余里，为立生祠，勒碑述善政百余事。”至晚年，李元

① 道光《赵州志·艺文志》。

② 同上。

③ 刘维：《刻中溪李先生集序》，见《李中溪先生全集》卷首。

阳返归故里，居大理而不出，潜心学术；著书立说，撰有诗词散文记传论说多种（后人汇编为《中溪文集》十卷，或称《李中溪先生全集》），并编有《云南通志》一部。后人以为“凡先生著作，非性命极理之谈，必济世安民之法”^①，又誉之：“吾滇李中溪先生，理学钜儒也。”^②

综观李元阳的一生，可知他是一位以儒为本、兼摄佛道的廉吏。其于明代举云贵乡试第二名、中进士并得授翰林院庶吉士，说明他对儒学深有心得；时人誉之为“理学钜儒”，又以为其学“源于陆子（九渊）而与朱子（熹）殊途同归”^③，可知他在儒生中影响颇大。然而，李元阳又是一位对佛、道学说颇感兴趣的学者，其学“以佛入，以儒出”^④，“又颇究心释典以参儒理”^⑤，他晚年“究心性命之旨，兼涉佛藏”^⑥，又“以为神仙可觉而至，闭关内视，颇觉进益”^⑦，甚至“里居二十五年，日惟往来山林泉石中，与僧衲谈性，与羽流谈养生……衰年闭户，诵咏《黄庭》，览阅《圆觉》，闭目内视，日夜不啻，太和元气充满腔子，不知天壤之间复有何乐可以加此”^⑧，可证他确对佛、道二教深有兴趣。

李元阳“日惟往来山林泉石中，与僧衲谈性，与羽流谈养生”一事，可从他的诗文中得到印证。在《李中溪先生全集》中，有不少李元阳与僧、道往来问答的诗词，如《全集》卷1中就有《感通寺赴斋三首》、《赠老衲》、《无台老禅同居白鸥院》、《广通弥陀庵访无瑕老禅不遇令君送酒》、《皖山寺即事》、《东陵寺送范子》、《鹤林寺》、《宿五祖山寺同石莲峰侍御》、《宿三祖寺文泠僧院》、《寺楼集眺》等多首与禅僧往来的诗词，卷5中有《金光明最胜王经序》、《重刻楞严会解序》、《刻八识规矩序》、《永嘉宿觉禅师集序》等多篇为刊印佛教经论而作的序文，卷8中又有《芝泉庵记》、《广通弥陀院

① 李选：《侍御中溪李公行状》，见《李中溪先生全集》卷首。

② 李根源：《重刊中溪家传汇稿序》，见《李中溪先生全集》卷首。

③ 施汝钦：《重刊中溪汇稿序》，见《李中溪先生全集》卷首。

④ 李根源：《重刊中溪家传汇稿序》。

⑤ 施汝钦：《重刊中溪汇稿序》。

⑥ 赵藩：《重刊中溪汇稿序》，见《李中溪先生全集》卷首。

⑦ 李元阳：《答默泉吴尚书》，见《李中溪先生全集》卷10。

⑧ 李元阳：《与林尚书退斋二书》，见《李中溪先生全集》卷10。

记》、《重修宝庆院记》、《重修感通禅寺记》、《建圣峰寺常住碑记》、《鸡足山庆丰寺记》、《觉真庵记》、《鸡足山放光寺记》、《珠海寺记》、《崇圣寺略记》、《云南省城昆明县地藏寺记》、《鸡足山迦叶院记》、《袈裟院记》等为游览或修建佛教寺院而作的记文；与道士往来的诗文或为游览、修建道观而作的记文为数也不少，如《全集》卷1中有《登大王峰》、《赠道士二首》、《访唐隐君》、《山居》、《送道士》、《玉局道士送菊栽》等游访道人或隐士的诗文，卷2有《游仙》、《西山玄真观落成》、《溪山逢道士》、《赠羽客罗君》、《赠白云道士》、《山中修中元斋咏》等与道士问答或歌咏道观和道教节日的诗，卷3有《访白山主人》、《玉溪观同范子》、《春日逢羽人扶醉入青溪去》、《李肖岑给舍雪中宿西山观因赠》、《玄真香火会同高太仆李侍御苏内史登山》、《荡山观苏进士追运醮坛步虚词》、《瑞鹤观中秋邀客》、《竹冈道院逢羽人》、《月夜访道士》、《八月四日同杨廷尉往宁山访羽士归途逢令宰李君举酒泛宁湖相送》、《游龙泉观》等访道求仙的诗词，卷8又有《瑞鹤观记》、《黑盐井重建三元宫记》、《大理文昌宫记》、《点苍山玄真观碑》等事关道观的记文。上述诗文中有些具有较高的文学欣赏价值，我们将在第七章中对之详作赏析。

李元阳对佛、道二教的兴趣，并不仅仅是一种文人学士的雅兴，而是出于对融合三教的真切愿望。《李中溪先生全集》卷10中有《答龙溪王年兄》一文，以为：“道学性命，本是一家，故阳之自力，惟以灵知到手，即可了事，初不计为孔为释为老也。”又有《与黄西野道长》一文，宣称“翰教叠叠，良切钦仰”，并以为：“今夫寂然不动之中，即道之体也，是即所谓仁也。”在这种愿望的支配下，李元阳还作出了许多亲近佛、道的行动，如万历《云南通志》载其曾尽捐家资而建道教“瑞鹤观”，杨升庵叹之“不独为南中佳处，即寰宇名胜，盖鲜其匹矣！”《滇志》又载道士邓豁渠辞蜀入滇至大理时，李元阳曾馆之于三塔寺。在上述条件下，李元阳所宣扬的学说中不可避免地染上了较浓厚的佛、道教色彩，如其所作的《天地世界图序》^①言：

大略世界以须弥山为主山，形为世之杖鼓，上下阔而中细。山

^① 见《李中溪先生全集》卷6。



顶七宝所成为忉利天，上帝玉京在焉，三十二帝宫阙围绕之，道家所谓大罗天是已。山顶处为欲界十天，依实而住，欲界之上为色界十八天，又上为无色界四天，皆依空而住。山之东西南北，各有宝窟，为四天王所居。四天王之下，为日月星宿，依气旋转，一息不停，气使然也。须弥山根，重山重海，山曰金山，海曰香水海，为圣贤仙人所居，即世所谓阇苑、玄圃、瀛洲、蓬莱等是已。惟四大部洲，则在山根之外，大海之内；东曰胜神洲，南曰瞻部洲，西曰牛货洲，北曰巨卢洲。四洲之中，南洲又为独胜，修道易成。今中国即南洲地也。此言一须弥、一日月、一世界之大概耳！若须弥日月以亿万计，世界亦亿万计，惟神圣乃能知之。

很明显，上述说法乃是融合佛、道二教思想的结果。须弥山、欲界、色界、无色界、四天王、金山、香海、四大部洲等本为佛教之说，但后来也曾为道教所择取，如《云笈七签》卷21《天地部》引《玉京山经》言：“玉京山冠于八方诸大罗天，列世比地之枢上中央矣。山有七宝城，城有七宝宫，宫有七宝玄台；其山自然生七宝之树，一株乃弥覆一天，八树弥覆八方大罗天矣。”该书同卷《四梵三界三十二天》又言：欲界有六天，色界有十八天，无色界有四天，之上有四梵天，合为三十二天；三十二天之上为“梵行”，“梵行之上则是上清之天，玉京玄都紫微宫也，乃太上道君所治，真人所登也”。《枕中书》引《真记》则言：“玄都玉京七宝山，周围九万里，在大罗之上。”是知李元阳所言“山顶七宝所成为忉利天，上帝玉京在焉，三十二帝宫阙围绕之，道家所谓大罗天是已”，实本于道经所记。此外，阇苑、玄圃、瀛洲、蓬莱之说也多为道教宣扬，李元阳将之与佛教“金山”、“香水海”相混，并言其是“圣贤仙人所居”，可见其糅合佛、道之力。儒家本来很少有探究世界之起源及结构者，滇中李元阳有此较为系统的说法，实是对儒学的一个贡献，而其中又有一份佛教及道教的功劳。

需要指出的是：李元阳虽力主三教融合，并深受佛、道二教思想的影响，但他却并非真正是佛、道二教的信徒。如他虽曾“不自度德，以为神仙可觉

而至”并“闭关内视，颇觉进益”^①，但却不真正相信道教所宣扬的长生成仙之说，而是认为“仙官神丹还是假，性命终有坠落”^②。又如他“爱静坐，至宵分方就寝，胸次豁朗，知事在先”，世人以为其有仙术，他却说：“天宇泰定耳！何仙术之有？”^③我们认为，李元阳热衷于与佛、道人士交往并实践其一些方术，主要是为了达到融合三教的目的；当然，也有一些文人学士的雅兴以及企图养生延寿的目的在里面。李元阳乃一代大儒，他热衷于与佛、道人士交往并深受佛、道思想影响，在很大程度上体现了当时云南儒、释、道三教融合的趋势；他乐于实践道教的养生长寿术，也体现了当时道教在云南儒生中的影响。

三、高翥映的《太极明辩》及释禅的《老子玄览》

明清时期的云南有不少有关道家、道教经典的注解本或发微性著作问世。据方树梅《明清滇人著述书目》载，这一时期云南曾有《道德经赞颂》、《庄子注》等阐扬道教圣人思想的著作出现，又有《洞天秘典注》等道书问世，“多前贤未发之旨”^④，还有《大易集解》、《太极图衍义》、《河洛解》、《太极明辩》、《皇极经世心易发微》等有关易学、理学的著述四十余部。这类著述的作者，既有道教徒，又有儒生甚至禅僧。下面我们以高翥映和释禅二人为代表，来剖析这一时期云南学术界所受道教的影响。

高翥映（公元1647年~1707年），字雪君，一字元廓，小字遐龄，别号问米居士，又号结璘山叟，出生于姚安的一个彝族（又说白族）土官家庭，自幼嗜书成癖，凡经史百家、先儒论说、诗词文艺皆学有心得。曾得袭其父职，又因助清军荡平叛乱而得特受“参政”之职。后辞官退居结璘山，日事丹铅并开庭讲学，弟子成进士者28人、登乡荐者47人。高氏勤于著述，民国《姚安县志》载其平生著书81种，于儒释性命、老庄哲理以及医占杂艺等

① 李元阳：《答默泉吴尚书》，见《李中溪先生全集》卷10。

② 李元阳：《与冯真所尚书》，见《李中溪先生全集》卷10。

③ 李选：《侍御中溪李公行状》，见《李中溪先生全集》卷首。

④ 方树梅：《明清滇人著述书目》，国立云南大学西南文化研究室印行本，民国三十三年（1944年）版，第38页。

“皆能扫前人支离，自辟精义”。他在推崇儒家的基础上主张三教并行，如说：“有一个一阳，就有个二阴对待，所以（释老）二氏之教与儒者并行也。”又说：“老氏曰长生久视，释氏曰无生无灭，吾孔子曰朝闻夕死，便见二氏未免碍而有偏，吾儒中正而庸近。”^①在这种“并行”认识的指导下，他对儒家理学、易学及佛、道教学术等的研究均有很大建树，撰有《太极明辩》、《理学西铭补述》、《理学粹》、《增订来氏易注》、《易占汇考》、《金刚慧解》、《心经发微》、《定观经解》等著作。他的著述如《道德经注解》、《庄子寻脉解》等现多已亡佚，仅见于《姚安县志》、《云南通志》及《续云南通志》等志书的“存目”之中；流传下来的仅有《太极明辩》等少数几部（篇）。下面我们对其《太极明辩》这一较为重要的著作稍作分析、探讨，以求窥知他所受道教的影响。

高翥映著《太极明辩》一书，对理学大师朱熹所推崇的周敦颐“无极而太极”一语进行了精深的辨析，认为：“太极”之前不可能有所谓“无极”，所谓“无极”乃是道教所推崇的说法，是相对于儒家正统学说的“异端”。如其言：

在太极以前，只是一混沌。^②

太极以前只可名混沌，不可举以名无极也。^③

决不得于太极之前又有一无极。^④

至“无极”，不过推说之而已，尤有虑异端之假合、老氏之附会。^⑤

为了论证上述观点，高翥映进行了详细的考证，最后得出结论说：“自上古已有太极之名，实无无极之说也……后儒更未之说。”^⑥他认为：“所谓无极而太极者，盖指无形象、无声臭、无方所者以言之，非谓太极之前别有一

① 《太极明辩》卷3。

② 同上，卷1。

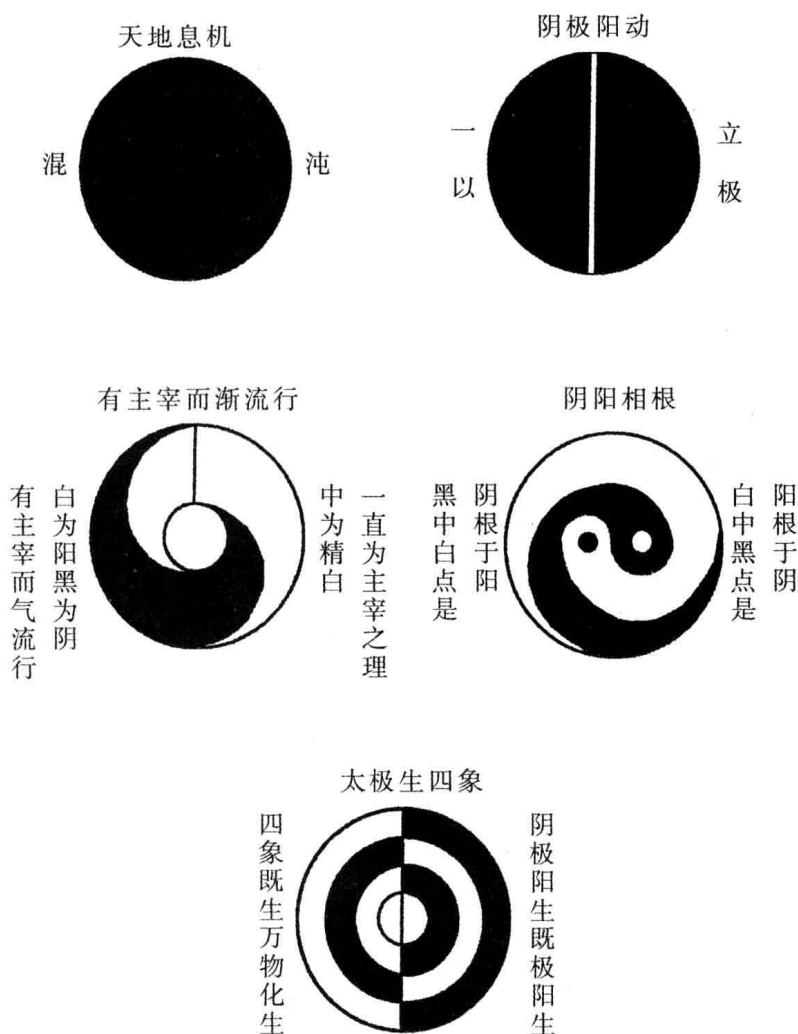
③ 同上，卷1。

④ 同上，卷2。

⑤ 同上，卷1。

⑥ 同上，卷1。

无极，无极之外别有一浑沌也。”^① “盖当混沌尚不至于极之时，总是一个混沌，决不必于此混沌里面添设一无极道理；若既连无极也无，又何有道理之可蕴？”^② 为了说明“太极”之前没有“无极”，他又系统地探讨了宇宙生化的过程并画图示^③如下：



图后有释文，其大意为：左上之黑圈象征“混沌”；“混沌”久而势极，

① 《太极明辨》卷1。

② 同上，卷1。

③ 同上，卷2。

极而有动之机，是为“混沌萌始图”（右上圈）；混沌萌始而后见“太极之立极”，此极既立而清浊恃之以分，故画“太极所以分两仪之图”（又称“两仪之主宰图”，左中圈）；两仪既立而万物莫不以之为用，故又画“阴阳互为其根图”（右中圈），“以明动静之相须为用耳”；阴阳相根以为用而“四象备矣”，于是以“四象动静太极图”（下圈）终之。高氏于文末曰：

合而知太极之所以然，判而知太极之所以用。一真之极立，即“太极”象也。乌繁乎多图以形之？兹画五图，总契一直之理足矣！如此极悉听其无，此极既无，尚属混沌；若谓混沌中自含此理为无极，则此合理者岂非太极之一元归复耶？以混沌而归复，其理若隐，以混沌久而复又归，仍属阳生而极立。其义最显，非有“无极”明矣！

不仅如此，高爵映还画“天地息机混沌极而生阳图”（见《太极明辩》卷2），并说：

既混沌纯阴中萌此一阳之动机，然后极立以主宰其间，理与气融，渐流行而渐剖判，嗣是清浊分矣，天地位定矣。此一极立而万原悉备；若无此一，便属混沌。如曰无极，则无此极，此极既无，其中立之化元将何所主？既无其主，仍是混沌。故于混沌极而生阳，明太极之发源决不是“无极”。

高爵映不仅从理论上论证了“太极”之前不可能有所谓“无极”，而且还进一步对周敦颐所传《太极图》考证道：

周子观先天太极后，豁然有悟，遂得其理，乃为是图，其散见之图并说详见性理。周子惟有图而无字，其阴阳、动静、五行、男女、万物之精皆备发于《通书》。朱子窥《通书》之微，遂以字释出，然未敢于白圈名无极也。或曰图上周子原有字，亦并不名白圈为无极。可见白圈是太极未发之体，不是无极！^①

高氏又引朱熹“夫岂有以为太极之上复有所谓无极哉”一语而言：“是紫

① 《太极明辩》卷2。

阳先生亦明知太极之上不可安无极最明确矣！”^①高氏如此反对在“太极”之前安一个“无极”，是因为：“言无极盖多见于老氏之说，即三素之义，仙家配洞元、洞明、洞玄以言之”^②，如果“将孔子所重之太极转被于混沌上，又弄出一个无极，又与太极争功抗微，如此岂不是开后学以务高远异端之病？”所以，“不得将太极功施分归于无极，使后学务高远，必致流为异端耳”^③。其尊孔贬老之意显见。但是，不可否认的是：他对道教学说之了解和运用，乃是其著成《太极明辩》这一力作的重要条件。

除了儒家学者之外，云南佛教界的一些僧人也曾受到了道教学说的影响，并对道教经典进行过阐发。其典型者如鸡足山悉檀寺住持僧释禅。《徐霞客游记》载，明末徐霞客过悉檀寺时曾亲见该寺僧人所撰《禅宗赞颂》、《老子元览》等书。方树梅《明清滇人著述书目》录鸡足山僧所撰道经注解之名为《老子注解》。陈垣《明季滇黔佛教考》则言，《老子元（玄）览》之书作者名为释禅，字本无，俗姓张，“研究经藏，二十余年”；后丽江土知府木增题建悉檀寺，“延之开山，并奏请藏经”。《徐霞客游记》所记“弘辩、安仁出其师所著书见示”，“即释禅所著《老子玄览》等也”^④。此注解今已亡佚，故有关道教对云南佛教学术所产生影响的具体内容只好暂付缺如。不过，仅从云南僧人热衷于研读道教经典并撰有道经注解这一事实，我们也可以窥出道教对云南佛教学术的影响了。

第三节 道教与云南民间宗教

明清以来，云南的道教不仅与儒、释二教相互混融，并且还于内部分宗衍派，衍生出了许多名称不同的小道派。也许是受三教混融风气的影响，此时云南的道教诸派也常常相互混融，甚至不分“正一”或“全真”。在上述“混融”的背景下，云南的民间出现了许多从道教衍化而来的民间宗教和秘密

① 《太极明辩》卷2。

② 同上，卷1。

③ 同上，卷2。

④ 陈垣：《明季滇黔佛教考》，中华书局1962年版，第17页。



会社，这些组织混杂于儒、释、道三教之间，在云南民间产生了很大的影响。这种衍化，构成了一幅复杂的道教演变图景。

一、云南道教宗派的衍化与融合

明清以来，云南道教内部出现了明显的衍化现象，产生了较多的道教宗派。兹据有关志书记载及一些调查材料，对云南道教宗派的衍化及存在情况作一概述。

道教的分派状况本来就十分复杂，其划分标准也不尽一致。自元中后期以来，道教虽基本上可分为“正一”与“全真”两大派别，但其各自内部的诸支派仍以自己的方式传承不绝。现存北京白云观的《诸真宗派总簿》，收录有八十余个传承各不相同的道派名称及其派谱，大体展示了明清以来中国道教诸派的存在状况。云南道教诸派，既有与《诸真宗派总簿》上所录道派之名称、派谱完全相同者，也有不尽相同甚至完全不同者。总的来看，云南道教基本上仍然未出“正一”与“全真”的窠臼。

道教在云南大体上仍可分为“全真”与“正一”两大体系。正一派道士散居云南各地，主要为群众举办送葬念经、超度亡灵、撵鬼驱邪、禳灾祈福等活动。该派道士可以不出家并娶妻生子，多为父子世代相传，形成了许多道士世家，俗称“火居道士”。民国《缅甸县志·宗教》载：“正乙派，系俗家而称为道士，专为人建醮、禳星、拜斗、礼忏、讽经。相传系江西龙虎山所传法。主坛者戴金冠，服前清九品服，执七星剑，步罡踏斗，拜表朝参。”目前我们只知该道派在云南统称“正一”或“正乙”，俗称“火居道”；除“先天派”、“灵宝派”（详下）外，尚未发现有其他正一道支派的名称。各地正一派道士（尤其是少数民族正一派教徒）做法事时所用的经文、服饰及科仪等不尽相同，一些地方还建有正一派宫观并有道士护持香火，如1949年前户撒金凤山上建有“皇阁寺”，鲁甸文屏山脚也有“老君庙”等。全真派的情况则与此大不相同，其在云南分系颇多，具体有如下一些支派：

1. 天仙派。自称祖师为“全真五祖”之吕洞宾，主要流传于大理巍山一带。传说吕洞宾曾到巍山传道布教，开立此派并留下40字派谱：“妙玄合道法，阴阳载乾坤；志心皈命礼，万古永长春。清静无为宗，临通大洞金；暂

状师得位，辉腾谒太空。”^①吕洞宾到巍山传教之事虽不足为信，但巍山天仙派道谱与《诸真宗派总簿》^②所记“吕祖天仙派”道谱却是相同的（除第8字“载”为“在”外），且巍山现尚存“皈”字辈道士，故其很可能是后人伪托吕洞宾而传入云南的。天仙派在巍山的道场有青霞观、长春洞、望鹤楼、栖鹤楼、眠鹤楼等^③，属巍山道教一大派别。

2. 龙门派。以“全真七子”之丘处机为祖师，在昆明、保山、巍山等地发展兴盛。此派有100字道谱，传说后60字为康熙皇帝所加。诸书对这100字的记载颇有出入，下面以与《诸真宗派总簿》相同的《巍山巍宝山道教调查》所记为例（括号内字为民国《缅宁县志》所录）：“道德通玄静，真常守太清。一阳来复本，合教永圆明。至理宗诚信，崇高嗣法兴。世景荣惟懋，希微衍自宁。住（未）修正仁义，超升云会登。大妙中黄贵，圣（胜）体全用功。虚（灵）空乾坤秀，金木姓（惟）相逢。山海龙虎交，莲开现实（宝）新。行满丹书诏，月盈祥先（光）生。万古续仙号，三教（界）都是亲。”巍山龙门派道场有文昌宫、玉皇阁、朝阳洞、培鹤楼等^④，昆明龙门派道观则有真庆观、龙泉观等。

3. 随山派。尊“全真七子”之刘处玄为祖师，约于清末传入云南，在腾冲、临沧等地传播^⑤。该派有40字派谱：“思道明仁德，全真性复常。景高合礼仪，嗣信守忠良。裕俗贤旅泰，宗支茂惟祥。惑益希诚朴，玄元世永昌。”^⑥《诸真宗派总簿》所录随山派谱为100字，前40字与上述派谱略异（第5字为“往”，第22字为“谦”，第27字为“友”，第31字为“盛”）。目前，云南随山派的发展势头较弱，呈一脉单传之势；其在临沧市已传至“良”字辈，活动场所为“三元宫”。

① 参阅并转引自薛琳撰《巍山巍宝山道教调查》，载《云南巍山彝族社会历史调查》，云南人民出版社1986年版。

② 本书所用《诸真宗派总簿》，见李养正著《道教概说》第十三章，中华书局1989年版。

③ 参阅薛琳撰《巍山巍宝山道教调查》，载《云南巍山彝族社会历史调查》，云南人民出版社1986年版。

④ 参阅薛琳撰《巍山巍宝山道教调查》。

⑤ 详情请参阅拙文《关于全真道传入云南的几个问题》，载《思想战线》1994年第6期。

⑥ 民国《缅宁县志·宗教》。



4. 西竺心宗。属龙门支派，创始人为月支国人野怛婆闍。清顺治十六年（公元1659年），野怛婆闍赴京师谒全真龙门派第七代律师王常月受戒，并得王常月赠“黄守中”之名。黄守中来云南后，居鸡足山，传法于管太清、王太原等人，遂在云南开创了龙门“西竺心宗”支系。其门徒多为行迹诡异、身挟绝技的江湖奇人，以诵咒为行、炫耀神通为特点，在云南民间有着一定的影响^①。

5. 长春派。以明代来滇传教的刘渊然为祖师。刘渊然曾得封“冲虚至道玄妙无为光范演教长春真人”号，故其派以“长春”为名。该派主要流行于昆明一带，有20字道谱：“日宏大道，玄宗显妙，真崇元和，永传正教，绍述仙踪。”^②此派未见《诸真宗派总簿》收录，且于民国时衰微。其特点是：注重符篆，尚劾治鬼邪，精于医术，尚为人治病。按：刘渊然虽曾被尊为净明道第五代嗣师，但他与净明道第四祖徐异并无师承关系，也未尝居止于净明道本山南昌西山万寿宫。他所师事的赵宜真，乃受全真、清微二派之传；刘所撰道书，多阐发全真内丹之理及清微雷法，故其派可视为全真一系。

此外，清时昆明三清阁、金殿等地曾有过张三丰祠及其塑像，疑曾有过《诸真宗派总簿》所列“三丰派”（即武当派）流传。鲁甸、东川等地在清朝也曾有江西人兴建“江西庙”或“许祖庙”，内供许逊真君，疑曾有过《诸真宗派总簿》所列“许真君净明派”流传。但现已找不到这两派的传人了。又，临沧市随山派道徒李忠琴、刘良芳所藏《诸真派谱》还载有“东华帝君龙沙派”、“海蟾帝君接引派”、“天地正宗派”、“立极正宗派”、“紫阳真人金顶派”、“武当山泣血派”等罕闻道派的派名及派谱；《诸真宗派总簿》未列这些道派，现也已找不到它们的传人了。

上述云南道教宗派，多有与《诸真宗派总簿》所录道派字谱不尽相同者，甚至有《诸真宗派总簿》未列之派名。这种现象并不奇怪，因为任何宗教在发展的过程中都会产生一定程度的演变。云南地处边陲，道教在此地发生演变并衍生出一些与内地道教不同的派别，也是很正常的。不仅如此，道教在

^① 详见清冈一得编《金盖心灯》，巴蜀书社影印《藏外道书》本。

^② 参阅并转引自杨学政撰《云南道教》，载《云南宗教研究》1988年第1期。

云南分宗衍派，还为明清时期诸多民间宗教组织在云南兴起提供了契机。笔者认为：正是由于众多道派令人眼花的衍化，才使得诸民间宗教组织的兴起未过分地引起当时官方和群众的注目，从而能够比较顺利地得到发展。此即所谓“鱼目混珠”是也！此外，当时云南道教诸派之间的相互融合，也给这些民间宗教组织的兴起提供了可乘之机。云南道教诸派的相互融合，主要表现在“正一”和“全真”两大道派的混融之上。下面具体述之。

云南道教“正一”与“全真”的相互混融，可从一些地方志书的记载中窥知。民国《大理县志稿·宗教》载：

境内道教有清虚、火居二种。清虚道云游方外，居处坛观，脱离家族社会之关系。火居道乃与常人无异，惟金铙法鼓、讽诵经文，为人忏悔、祈祷，获资贍家而已。

由二者的活动方式来看，似乎清虚道属“全真”一系而火居道属“正一”一系，但事实却不然，如该志又言：

火居道分先天、龙门二派。先天派宗萨氏，行于城内及南乡；龙门派宗邱氏，行于东乡、北乡。各有薪传，能自述其师弟之系统。

“萨氏”即萨守坚，为宋代西河人，曾学神霄雷法于张继先、王文卿、林灵素等人，开创有“西河派”。《诸真宗派总簿》所录“萨真君西河派”有派谱40字：“守道明仁德，全真复太和。志诚宣玉典，中正演金科。冲汉通圆满，高宗居大罗。武当兴法派，福海起洪波。”“西河派”系“神霄”支派，当属正一道；其在大理的支系除“先天派”外，还有“灵宝派”^①。“邱氏”则是“全真七子”之丘处机（清世宗谥孔子名，故“丘”又作“邱”），创有全真“龙门派”，故上述大理道教龙门派实属全真道支系。全真道徒与常人无异，“惟金铙法鼓、讽诵经文，为人忏悔、祈祷，获资贍家而已”，并被人视为是“火居道”，可见当地道教“全真”与“正一”的混融。这种现象不

① 薛琳《巍山巍宝山道教调查》记：巍宝山有“灵宝”道派，与魏晋南北朝时中原的“灵宝派”不同，据说是清康熙年间从“西河派”衍化而来，以萨守坚为祖师，有60字派谱：“守道明远德，神真应太和。志诚宣玉典，中正演玄科。会一崇元化，丹阳含妙果。素心宗法蕴，阐教学仙多。道明元弘教，灵虚启洞微。纯一通玄静，守性妙宗传。”今尚存有“纯”字辈道士。按：从前四句派谱来看，“灵宝派”似确与“西河派”有联系。



仅只为大理地区拥有，其他一些地方也同样有之，如《云县志》载：

云县道教，向有宗丘龙门一派，但分清虚、火居二种：云游方外，居处寺观，无家族社会之观念者，为清虚道，俗名道人；冠法冠，服法服，用符篆经咒，代人忏悔禳祷，获资赡养者，为火居道，俗名道士。^①

此处“龙门”一派，非但未如大理地区之属于“火居道”的龙门派，反而包含了“清虚”与“火居”两种不同类型的道派。其所含“清虚”类道士，明显是传统的全真出家道士，而“火居”类道士，则是与“正一道”相融的全真俗家弟子。云南“龙门派”道士之向世俗转化，非但清代及民国时期有之，现代社会中也有，如薛琳《巍山巍宝山道教调查》记：清康熙年间，大理巍山道教有从龙门派衍化而来的“清微派”，道谱与龙门派相同，今尚有“教”字辈道士。此派道士后来向民间发展，形成了火居龙门派组织，亦即巍山地区的“洞经会”。火居龙门派组织的特点是：道士道姑不必出家住观，可以生育儿女；定期举办洞经会，开坛讲经，并弹奏洞经音乐以吸引群众来接受道教思想。上述全真弟子的行为、生活方式与正一道徒无异的现象，在很大程度上说明了明清以来的云南道教诸派的相互混融，这也是道教在云南发生演变的一个迹象。

明清以来云南道教诸派的相互混融，在很大程度上表明当时的云南人士对道教的认识是模糊的，未能严格地把握诸道派之特征。道教内部诸派之间及儒、释、道三教之间的“模糊”或“混融”，为各种民间宗教组织的兴起提供了一定条件，使诸种民间宗教组织可以轻易地假借道教（或儒、释二教）的旗号（或只言片语）来在云南民间赢得信徒。

二、云南民间宗教组织的兴起及其与道教的关系

在明清时期云南道教诸派衍化和融合的背景下，云南民间兴起了众多的民间宗教组织和秘密会社。各种民间宗教和秘密会社借儒、释、道三教之力（尤其是道教），在云南民间产生了巨大的影响，构成了明清以来云南文化的

^① 云县县志编纂委员会编纂：《云县志》，1983年印本，上篇，第177页。

一个重要部分。本来，全国范围内的各种民间宗教组织的出现，莫不与道教有着千丝万缕的联系，如著名民间宗教研究专家马西沙先生言：“明、清时代，各种民间教派几乎没有一支不受到道教的启迪和助力。”^① 云南的民间宗教和秘密会社也是这样，曾受到了道教的深刻影响。下面，我们就对云南民间宗教和秘密会社的情况作一介绍，并试对其与道教的联系作一说明。

明清以来的云南民间宗教组织，大多是从外地传入，其中影响最大的有“圣谕坛”和“洞经会”两种。

圣谕坛自称以代天传旨、教化人民为务，其经典既有道教的《太上老君说常清静经》，也有佛教的《观音菩萨化身忏法全部》，又有儒家的《儒教大乘正宗正性除疑真经》，还有托名清顺治帝作的《世祖章皇帝圣谕六训》及康熙帝作的《圣祖仁皇帝十六条》等。圣谕坛内设宣化、督讲、监讲、宣讲、设讲、助讲等职务，负责斋课诵经、做会等宗教事务。它在各地有着各种不同的名称，如诚善坛、齐善坛、赞化坛、劝化坛、辅治坛、辅德坛等等，仅巍山坝区就有45个名称不同的圣谕坛^②。清初建水州于每月朔望日皆召同城文武官员及绅士耆老“齐集关厢公所，行三跪九叩，礼毕开讲”^③，所讲内容为《圣谕十六条》、《圣谕广训》、《大义觉迷录》等。雍正七年（公元1729年），建水州奉诏设“约正”一员，“值月生”二员，于州治各大乡村宣讲圣谕；后又于典江驿、普雄、南庄各设“约正”一员、“值月生”二员进行宣讲，“各置善恶印簿二本，以示劝惩”^④。其他各地也多有与此相似者。

洞经会是一种以谈演洞经、教化百姓为务的民间宗教组织，又称“洞经坛”。民国《昭通县志稿·宗教志》载：

其教传自省垣，以谈演诵经为主，辅以音乐，凡祈晴祷雨、圣诞庆祝、超度事悉为之。其经夹杂佛道，间以儒经附会。入坛者皆男子而无女流也。

① 马西沙：《宝卷与道教的炼养思想》，载《世界宗教研究》1994年第3期。

② 参见薛琳撰《巍山巍宝山道教调查》，载《云南巍山彝族社会历史调查》，云南人民出版社1986年版。

③ 雍正《续修建水州志·典礼》。

④ 同上。

洞经会在云南的分布地区很广，遍及滇东、滇中、滇南及滇西各地，尤以昆明、曲靖、大理、丽江和玉溪通海为最盛。民国年间，昆明地区尚存“元会经坛”、“崇仁学”、“宏文学”等洞经会组织，曲靖则有“广化堂”、“忠心堂”等，通海也有“五经会”、“鹤云会”等洞经会组织^①。这种组织现多已演化为在节日期间举办文娱活动的民间团体，其组织形式也较为松散。洞经会曾对云南的民间音乐艺术产生过很大的影响，我们将在第七章第三节中对之详加讨论。

此外，云南的民间宗教组织和秘密会社还有以下一些。

1. 大乘教。清初传入云南。大理人张保太对其教义和组织系统进行改造而创建了“鸡足山大乘教”，其基本教义“显然与明中叶罗教产生以来的新兴民间宗教教派有渊源关系”^②。“鸡足山大乘教”曾在云南境内兴盛一时，甚至蔓延数省，“数十年间几遍天下”^③。我们将在下一部分中详细介绍其发展及影响情况，故此处暂且略之。

2. 青莲教。据马西沙、韩秉芳著《中国民间宗教史·民间教派渊流表》言，青莲教乃是由“罗祖教”支流“大乘教”衍化而来的。民国《昭通县志稿·宗教志》载：“其教吃斋、诵经为主，间为人祈祷；城乡男女有数百人。”该教渊源于鸡足山大乘教，似是产生于云南本地；但它在四川、贵州、陕西、甘肃及湖广地区均有活动，似又是从外地传入云南。暂难断其兴起地，姑列于此。

3. 同善社。据《中国民间宗教史·民间教派渊流表》言，同善社乃“青莲教”支流。其在云南昆明、昭通、普洱等地皆有流传。民国《昭通县志稿·宗教志》载，当地同善社“始于民国中，其教亦来自省城。不尝诵经，而

① 参阅雷宏安等撰《云南省宗教志·道教》（手稿）。

② 马西沙、韩秉芳：《中国民间宗教史》，上海人民出版社1992年版，第1173页。“罗教”又称“罗祖教”，形成于明成化至正德间（公元1465年~1521年），对其他民间教派影响甚深。“大乘教”在明末至少有三支：一是以北京西黄姑寺为基地的“西大乘教”，二是罗教另派流传的滦州石佛口王森的“东大乘教”，三是罗教传入赣、浙、闽等省的“江南斋教”（亦称大乘教）。云南鸡足山大乘教与之有渊源关系。

③ 朱象贤：《闻见偶录·三教合一》。转引自马西沙、韩秉芳著《中国民间宗教史》，上海人民出版社1992年版，第1180页。

专于礼拜；其尊宗者，释、道俱有。”《云县志》则载，当地同善社成立于民国十五年（1926年），社址在城内太和会馆。“该社以三教合一为宗旨，复礼见性为依皈。欲入社者，先向神前扣礼拈阄，得准字即可入社。”“社法分内功外功：外功为施舍救济种种事业；内功为坐功夫。授受秘密，戒条森严，父入社不言于子，母入社不言子女。”^①该县同善社于民国二十年（1931年）停闭，改名为“辅仁堂”，活动较为隐秘。普洱同善社则创立于民国十八年（1929年），其教供奉太上老君、玉皇大帝、元始天尊、关圣帝君及“八仙”等，教徒尚静坐修内丹功，诵《道德真经》、《南华真经》及《明圣》等经，并设坛扶乩、求神保佑，“平日斋供礼神，咒水书符，驱邪崇以延年，追求得道飞升成仙。不杀生，见杀问杀不吃。夜晚在街头唱讲‘圣谕’，说神鬼故事，宣传因果报应。也捐赠微资，施米济贫，劝人行善”^②。该会成立后，先有普洱城乡绅士富户参加，随后一般市民也群起追随；信徒聚集在会馆内行“坐功”、“扶乩”、“诵经”、“书符”，并朝礼诸神诞辰。民国二十二年（1933年），国民党宁洱县党务指导委员会以“指借迷信结社，事涉溥仪复辟”而对该地同善社加以取缔。

4. 普缘社。《中国民间宗教史》未列此教派。民国《昭通县志稿·宗教志》称：“其教多与同善社相类，亦男妇俱多，但诵经请乩略不相同耳。”疑是从同善社衍化而出的一个支派。

5. 常斋教。又称“长斋教”。民国《大理县志稿·宗教》载：“境内有自楚传来之常斋教，兼有释道二义，以不茹荤饮酒、礼拜念经、坐功、戒杀、放生为宗旨，其教徒率皆孀妇，间有老翁幼女入其教者。”此外，思茅地区也有过此教派的活动。我们怀疑其即为从罗教衍化而来的“江南斋教”。“斋教”传自罗教，但又受到摩尼教、白莲教历史传统的影响。明代中末叶，罗教南传，与浙江等地民间食斋之风一拍即合，教势随之大兴，传教中心也随之南移。清代后期，各类罗教支派因食斋而被当局统称为“斋教”或“斋匪”，它们不仅在浙、赣、闽等固有教区活动频繁，亦蜂起于鄂、湘、桂、黔

① 《云县志》，1983年印本，上编，第179页。

② 《普洱哈尼族彝族自治县志》，生活·读书·新知三联书店1993年版，第741页。



诸省^①。云南常斋教“自楚传来”且“不茹荤饮酒”，当与“江南斋教”有密切的关系。

6. 归根教。《云县志》载：“归根教即白莲教，传教人称斋公。入教者皆吃长斋礼佛，设立素坛……教义诡秘，颇多非议，历经查禁，因改名归根教，暗中传授。”^② 笔者疑其即《中国民间宗教史·民间教派渊流表》所列“皈根教”。“皈根教”从“青莲教”衍化而来，而“青莲教”又渊源于“白莲教”和“罗祖教”。《云县志》称“归根教即白莲教”，可能是不了解其中的演变过程；又称“入教者皆吃长斋礼佛”，这与“罗祖教”各支派的共同特点（吃斋）相似。

7. 清斋道。又称清净道，属红（弘）阳教的一个流派，在昆明、普洱等地流传。红阳教的全名为“混元红阳教”，简称红阳教、红阳法，又称混元门、混元教；尊混元老祖为最高神，与道教有着密切的关系^③。清光绪年间，有四川人杨善助扮成货郎来到普洱的五里坡、那杭一带走村串户，秘密传教。在那杭富户杨氏的支持下，杨善助创立了“万全堂”，开山传道，自名为“清斋道”，以“修儒家之礼，释家之戒，道家之法”为宗旨^④。清斋道徒奉达摩为初祖，同时尊孔子、释迦牟尼、太上老君为祖师，又供瑶池金母、无极天尊、燃灯古佛、弥勒古佛、观音菩萨等神像；其举行活动的地方称“佛堂”，每年农历六月初一至初六日及九月初一至初十日都要举行朝礼南斗和北斗会，三、六、九月内的十九日则举行观音会。道徒多为童男贞女，婚后离异或丧偶男女也可入道；其衣着居处随俗，一般不住庙，自食其力，不茹荤，不婚配，俗称“吃斋人”。普洱“清斋道”为滇南教区，由昆明“顶航”负责；先后到普洱点传道的“顶航”有丘应松、杨应恒、张衣佛、钟应宏、严辅仁等人。随着教徒人数的增多，普洱“清斋道”又开设了“西华堂”、“有恒堂”等堂点收徒传道，徒众多时曾达3000人。清末及民国时，官方曾以其不

① 参阅马西沙、韩秉芳著《中国民间宗教史》第七章，上海人民出版社1992年版。

② 《云县志》，1983年印本，上编，第179-180页。

③ 参阅韩秉芳撰《道教与红阳教》，见《文史知识》编辑部编《道教与传统文化》，中华书局1992年版。

④ 《普洱哈尼族彝族自治县志》，生活·读书·新知三联书店1993年版，第740页。

僧不道不俗而视之为异端邪教，多次下令禁止却未能止之。1952年，普洱县人民政府在建水会馆召集大部徒众，晓以真理，劝其破除迷信，并设荤宴劝令开斋还俗。现其中绝大多数人已还俗婚配，只有极少数人仍继续吃斋，但已不再收徒传道^①。

8. 哥老会。又称“红帮”、“洪门”、“哥弟会”、“袍哥”等，系天地会支派之一，始于明末清初。清末从四川、贵州等地传入云南昭通、思茅等地区。《镇雄县志》载当地哥老会的传入及内部情况为：

哥老会组织，于清末由四川、贵州传入镇雄，里人唐炳清在城内开山设堂，组织“仁字旗”公口，梁明正组织“义字旗”公口。先在城内活动，后发展到乡村。到民国年间，山堂逐渐增多，成员越集越广，建立仁、义、礼、智“四喜堂”，还有“公字”和无“公字”之称，有“公字”的称“汉流”，无“公字”的叫“会社”。“汉流”、“会社”俱有者，谓之“双料袍哥”。其组织按仁、义、礼、智分等论辈；以仁、义、礼、智、集、德、孝、成、全为代号，以入会早晚、能力、权势、名望排位次。会首称大爷，又分坐堂大爷、闲排大爷或舵把子大爷；二爷，称圣贤二爷，选无奈者充此职；三爷，又叫行三坐五，外出以三爷身份，在家行五爷职责；五爷，称官事，分红旗管事和一般管事，主持会内事务；老么，又称“么大”或叫“九排”。会内，设有四、六、七、八的排行。^②

镇雄哥老会规定：对入会者须查其三代历史，若家世不清、已事不明、根骨不正，则不得入会。申请入会者，须得人保举并填写“书子”（又称“花花”，谓之“山水堂盟”）；会首在“书子”上盖上会章，派人将之送交入会者本人，如此便算入会。新入会者须交适量“底金”（会费），并赠给送“书子”的人一笔喜钱。会内规定必须遵守孝顺父母、尊敬长上、和睦乡邻、扶危济困、不得以大欺小、不得出卖兄弟等规矩；若有违犯，轻者处以“矮起”（跪起交代）或“放下”（开除），重则“吹二五子”（挖眼珠）或“比

① 《普洱哈尼族彝族自治县志》，生活·读书·新知三联书店1993年版，第740-741页。

② 《镇雄县志》，云南人民出版社1987年版，第485页。

红”(割嘴皮)。至民国中后期,镇雄哥老会公口遍布全县24个乡镇,成员发展到16000余人。1949年后,镇雄人民政府对当地哥老会的首恶分子进行了打击,其会自行解散。

普洱地区哥老会的创立或传入时间已不可稽考,但清咸丰、同治、光绪年间皆见其有活动。《普洱哈尼族彝族自治县志》载其组织情况为:

普洱哥老会以兄弟形式组成,标榜疏财仗义,崇拜“刘、关、张桃园结义弟兄”、“瓦岗英雄”、“梁山好汉”。龙头大哥总管一切;三哥称当家,管理财务;五哥称管事,对外迎来送往,对内率领管下兄弟执行大哥、三哥分配给的任务;六哥为“巡风”,刺探传达消息;以下八、九、十弟统称“老么”,从事差遣,保镖警卫;二哥必须由有德望的在任官员充当,一般虚设;四哥规定要出家僧、道担任……会内有仁、义、礼、智、信五辈。普洱的“仁”字辈,多属本地人;“义”字辈多为外省流寓者。组织名称叫做“堂口”,县内有宁洱、磨黑两个堂口。会内有专用暗语,称“海底”;有独特礼仪,称“丢拐子”。有一定规章制度,违者要受到相应的处分。每年农历五月十三日都要举行集会。^①

1949年后,人民政府对各种会道门严加禁止,普洱哥老会从此解散。除哥老会外,普洱地区还有所谓“三点会”,实为天地会之一支。光绪末年,日本留学生、同盟会会员吕志伊任云南支部长时,普洱人士经吕志伊鼓动而联络部分哥老会会员组织了“三点会”,大开山堂,广纳会众,各类人士近千人纷纷参与。当其密谋举行起义之时,不幸被内部叛徒告发,遭到清廷的镇压而被迫解散。辛亥革命后,国民政府承认“三点会”为革命组织,追认其首领华国清、包朝相、刘坤等为烈士,但“三点会”并未因此而恢复活动。

9. 一贯道。据马西沙、韩秉芳《中国民间宗教史》言:一贯道渊源于罗祖大乘教,于清代形成秘密结社以图反抗清廷,在中国现代史上臭名昭著。一贯道传入云南各地多在民国时期,永胜、云县、鹤庆、通海、昆明等地的一贯道活动较为兴盛。《永胜县志》载:

^① 《普洱哈尼族彝族自治县志》,生活·读书·新知三联书店1993年版,第743页。

一贯道，又称先天道、白阳道。民国三十年（1941年），一贯道传入云南，随即传入永胜县城、三川坝、金江、片角等地。道内有坛主、点传师、天才、地才、人才，入道者互称道亲、道友。在本县西南地区，入道者说猫蛇是怨物，于是把猫蛇捉去烧死，故道外人称他们是烧猫道。为了欺骗蒙蔽群众，一贯道还供奉孔子画像，宣称此道是为了“保护中华国粹”而设的。^①

云县的一贯道于民国三十七年（1948年）传入，活动地点在平掌及城内蒙化会馆。“会有有乩手、点传师，教义保密，外人莫知”^②，后为红帮头目张汝良驱走，故未能在云县产生太大影响。鹤庆一贯道亦传自民国三十七年（1948年），初时依靠地方官僚豪绅而得迅速发展，很快流传于当时境内的7个区、37个乡，后又衍化出阐德、纯一两个支派，“在境内共发展了前人2人，点传师34人，坛主208人，道徒5300多人，占全县总人口的4%”^③。纯一派总部为“归理坛”，领导点传师是杨启业，下有点传师8人，在各地设坛20个；阐德派总部为“自化坛”，领导点传师是陈兰君，下有点传师12人、坛主30人，在各地设“福堂”32个。通海一贯道传自昆明，有“纯一坛”、“道基坛”、“同德堂”之分，并与玉溪、华宁、曲靖、开远等地的一贯道有较紧密的联系^④。各地的一贯道虽标榜自己是为“保护中华国粹”而设，其实多与地方官吏、地主恶霸相勾结来欺压普通群众，并替特务机关搜集情报、制造谣言、坑害人民。如永胜一贯道“有的道首以度仙气换仙体为名奸污妇女。有的拉帮结伙，自成一体，进行破坏活动”^⑤；鹤庆一贯道诸派“系属国民党滇西下关指挥机关指挥”，并曾于新中国建立初期“以职业为掩护，进行种种破坏活动”^⑥。鉴于此，人民政权建立后，人民政府对一贯道进行了清理并对其头目依法予以了制裁，又宣布取缔一贯道。如通海县委、县政府于1953年1月和5月两次采取行动，逮捕了一批反动会道门骨干，缴获一贯道

① 《永胜县志》，云南人民出版社1989年版，第633页。

② 《云县志》，1983年印本，上编，第180页。

③ 《鹤庆县志》，云南人民出版社1991年版，第756页。

④ 参阅《通海县志》第十八编第一章第二节，云南人民出版社1992年版。

⑤ 《永胜县志》，云南人民出版社1989年版，第633页。

⑥ 《鹤庆县志》，云南人民出版社1991年版，第756页。

反动文件 394 份、反动迷信书籍 523 本、传道器具 572 件、活动经费 2812 元（半开）^①。经过打击和教育之后，云南一贯道的成员大多悔悟，从而令一贯道组织纷纷瓦解。

除了上述影响较大的民间宗教、帮会组织外，云南还有“妈斋会”（又称“念佛会”，经典有《五方五帝经》、《玉皇经》及《金刚经》、《观音经》、《摩诃般若波罗蜜多心经》等）、“华安社”（分支有“华新社”、“华美社”，每年农历六月十九日“武帝会”或五月十三日“单刀会”为聚会日，届时会员齐集聚餐、演剧唱戏，在关圣神像前祭祀结盟）^②、“永保社”、“金莹社”（情况不详）^③等较小的结社以及一些行会。各种行会名目繁多，如普洱县的“鲁班会”（建筑业，奉鲁班）、“老君会”（五金业，奉太上老君）、“药王会”（医药业，奉孙思邈）、“张飞会”（屠宰业，奉张飞）、“轩辕会”（缝纫业，奉轩辕黄帝）、“杜康会”（酿造业，奉杜康）、“灶君会”（饮食业，奉灶君）、“孙膂会”（皮革业，奉孙膂）、“梅葛会”（染色业，奉梅葛二仙）、“茶神会”（茶业，奉陆羽）等^④，鹤庆县的“药王会”（医药业，奉神农、扁鹊，以农历正月初三和四月二十八日为集会日）、“裁缝会”（缝纫业，奉轩辕，农历二月八日集会）、“屠宰会”（屠宰业，奉张飞，农历三月初三集会）、“老君会”（五金业，奉太上老君，农历二月十五日集会）、“财神会”（商业，奉财神，农历八月内集会）、“大成会”（明清时举贡生员和民国时教师、学生，崇孔子，农历八月二十七日集会）、“老郎神会”（又称“太子会”，戏剧业，崇唐玄宗李隆基，农历腊月二十九日集会）等等^⑤。这些会社，皆在云南民间有着一定的影响力。

上述民间宗教组织、帮会、结社等，大多与道教有着密切的关系，如

① 《通海县志》，云南人民出版社 1992 年版，第 419 页。

② 参阅《鹤庆县志》第五编第五章《会社》，云南人民出版社 1991 年版，第 754—756 页。

③ 参阅《永胜县志》第五编第四章《帮会道门》，云南人民出版社 1989 年版，第 632 页。

④ 参阅《普洱哈尼族彝族自治县志》第二十八卷第二章第六节《行会》，生活·读书·新知三联书店 1993 年版，第 744 页。

⑤ 参阅《鹤庆县志》第五编第五章第二节《行会》，云南人民出版社 1991 年版，第 754—755 页。

“圣谕坛”尊《太上老君说常清静经》，“洞经会”的经典“夹杂佛、道”^①，“大乘教”“所奉者儒与老释并列”^②，“同善社”所尊宗者“释道俱有”^③，“常斋教”“兼有释道二义”^④，“清斋道”以“修儒家之礼，释家之戒，道家之法”为宗旨^⑤，“哥老会”的四哥“规定要出家僧、道担任”^⑥，“一贯道”讲究“度仙气，换仙体”^⑦等等；各种行会所尊之太上老君、梅葛二仙、药王、灶君、财神、轩辕等也多为道教神祇。这种关系，表明这些民间宗教组织、帮会或结社等是从道教衍化而来的，体现了道教在云南的演变。同时，它还从一个侧面体现了道教对云南文化的广泛影响，因为明清及近代的云南人民中有很一部分人曾受着上述各种民间宗教组织或会社的控制和影响。下面，我们就以“洞经会”、“大乘教”等为例，来窥探云南民间宗教组织的影响。

三、云南民间宗教的影响

民间宗教曾对中国文化，尤其是中国俗文化产生过巨大的影响。构成中华民族主体的乃是广大的下层民众，他们虽然长年被压在社会的底层，但亦有自己的幻想或理想，有自己喜闻乐见的文化与信仰；虽然其文化和信仰可能粗糙、低级甚至怪异、荒诞，但它也自成体系，质朴、率真而较少矫揉造作。著名民间宗教研究专家马西沙先生认为：

研究上层统治思想，仅仅是对中国传统文化涉入了一半。中华文化不只是三坟五典、八索九丘，还有充满生机、活力的炽烈、飞跃的一面。民间宗教基本属于这一面。民间宗教在中华文化中有特定的位置，是信仰主义世界的重要领域，构成了千千万万底层群众

① 民国《昭通县志稿·宗教志》。

② 朱象贤：《闻见偶录·三教合一》。转引自马西沙、韩秉芳著《中国民间宗教史》，上海人民出版社1992年版，第1180页。

③ 民国《昭通县志稿·宗教志》。

④ 民国《大理县志稿·宗教》。

⑤ 《普洱哈尼族彝族自治县志》，第740页。

⑥ 同上，第743页。

⑦ 《永胜县志》，云南人民出版社1989年版，第633页。



的笃诚信仰，影响着各个地区的民风、民俗，下层民众的思维方式、生活方式。它对中华民族性格的形成起过不容忽视的作用，对中世纪的宗教生活、政治生活发挥过重大影响，表现出惊心动魄的力量。^①

这个精辟的论断也同样适用于云南民间宗教。通过认识云南“洞经会”、“大乘教”等民间宗教组织，我们可以窥知民间宗教在云南民间所产生的巨大影响。

“洞经会”是一种夹杂着浓厚音乐艺术色彩的民间宗教组织，曾对云南的音乐产生过巨大影响（详见第七章第三节），同时也对云南的民俗产生过巨大影响。如清末及民国初年，梁河县的“洞经会”兴盛一时，民间百姓于每年农历二月初三举办“文昌诞辰会”时须请洞经会员来弹奏《大洞经》，于六月二十四日举办“关帝诞辰会”时须弹奏《关帝觉世真经》，举办“朝南斗会”、“朝北斗会”及“太平会”时须弹奏《黄经》等，悼祭父母、超荐亡灵时则须请洞经会员来弹奏《蓼莪诗》^②。其他地方，也多类似于此。详细情况，留待“道教与云南民俗”一章中陈述。

“大乘教”是清初传入云南并兴盛于云南的一支民间宗教组织，因张保太在佛教名山鸡足山开堂倡教，故云南大乘教又称“鸡足山大乘教”。据韩秉芳先生考证：从清初到康熙二十年（公元1681年），云南永昌人杨鹏翼接受了从中原传来的民间教派（可能是东大乘教或大乘圆顿教）的教义并结合云南本地的宗教信仰习俗、突出三教合一的思想意识，开始创立了云南“鸡足山大乘教”的雏形。康熙二十年（公元1681年）至乾隆四年（公元1739年），大理府太和县人张保太对粗具雏形的鸡足山的大乘教进行了改造，制定了整套的教义、教阶和组织系统，并开堂倡教，使教派得到了大发展，从滇、川、黔远播到江南各省^③。朱象贤《闻见偶录》载：

康熙间，云南大理府太和县有贡生张保太，袭永昌杨鹏翼之说，谓之大乘教。以吃斋、念佛、做会、烧香、拜佛，劝人入教……所

① 马西沙、韩秉芳：《中国民间宗教史·序言》，上海人民出版社1992年版。

② 参阅《梁河县志》，云南人民出版社1993年版，第776-777页。

③ 马西沙、韩秉芳：《中国民间宗教史》，上海人民出版社1992年版，第1178页。

奉者，儒与老、释并列，大约出于三教同源而加俚鄙不经之说为惑人张本。数十年间，几遍天下。

鸡足山大乘教播及全国近十个省，影响进一步扩大，后因密谋策划政治行动而遭到清政府的沉重打击，由此而逐渐衰落。其间，鸡足山大乘教在所播各省皆产生了很大的影响，如云贵总督庆复曾上奏折陈述该教在云南民间的影响言：“（张保太）开堂设教，哄诱乡愚。凡各省到鸡足山进香者，多有到伊家传经授记，取银一二钱不等。”^① 后任云贵总督张允随所上奏折则声称捕获云南大乘教徒多达“一千四百七十三名，内男犯八百四十八名，妇女六百二十五口”^②。鸡足山大乘教在短期内“蔓延数省”^③，并连发教案，震惊了当时的朝廷。乾隆皇帝对张保太教团的活动极为重视，曾下令对之进行全国性的搜捕，有时竟在一天内下发四五道谕旨，督促各地封疆大吏严查密捕大乘教徒党，以期斩草除根。经过清廷的沉重打击，大乘教逐渐衰微，但其影响却持续了很长的一段时期，“在组织、教义和活动方式等方面，对此后的不少民间教派，特别是西南地区和长江两岸的教派，都有重要影响”^④。云南作为鸡足山大乘教的兴起地，所受影响无疑是最深的。此外，有一件事也可表明民间宗教组织在云南民间的影响。1994年，笔者得遇丽江“东巴文化研究所”助理研究员和品正先生（纳西族），并向他询问道教在云南纳西族群众中的影响情况。和先生向我介绍说：丽江纳西族生活地区有一些道教的宫观，1949年前曾有一些纳西族人士出家当道士，又有一些在家妇女信道吃斋。吃斋的妇女多为不愿出嫁或丧夫后不愿改嫁者，衣着居处随俗。至今尚有一部分吃斋妇女在世，他们虽已达七八十岁高龄，但仍坚持自己动手做饭菜（因担心其他人手上沾有油荤），有时因病不能动手做饭菜时，宁愿饿几天肚子也不吃别人（包括亲戚好友）送来的东西。这类信徒还很乐善好施，常在路边摆摊设点、自制食品以馈赠、救济来往的游人，见现代的青年多自私自利，她们常感叹“世风日下”。我怀疑这些妇女所奉的并不是正统的道教，而是从

① 转引自马西沙、韩秉芳著《中国民间宗教史》，上海人民出版社1992年版，第1187页。

② 同上，第1194页。

③ 《清史稿》卷11。

④ 马西沙、韩秉芳：《中国民间宗教史》，第1227页。

道教衍化出来的一些民间教派，如常为“施舍救济种种事业”的“同善社”^①，或“不茹荤饮酒”的“常斋教”^②，或“其衣着居处随俗，一般不住庙，自食其力，不婚配，俗称‘吃斋人’”的“清斋道”^③，等等。我向和先生请教这个问题时，他表示因不太了解这方面的情况而不敢肯定这些人究竟属哪支民间教派。在此姑将上述情况说出并存疑，希望今后能有人对之进行考察鉴别。

总之，各种民间宗教组织在云南民间的影响是很大的，正如其在中国“构成了千千万万底层群众的笃诚信仰，影响着各个地区的民风、民俗，下层民众的思维方式、生活方式”^④一样，它在云南也影响着广大云南百姓的民风、民俗及其思维方式、生活方式。这些民间教派与道教有着千丝万缕的联系，甚至可以说就是道教（融合儒、释及当地习俗）的一种“变种”。我们从其在云南民间的影响中，可以窥知道教对云南文化影响之一斑。

① 《云县志》，1983年印本，上编，第129页。

② 民国《大理县志稿·宗教》。

③ 《普洱哈尼族彝族自治县志》，生活·读书·新知三联书店1993年版，第740页。

④ 马西沙、韩秉芳：《中国民间宗教史·序言》，上海人民出版社1992年版。

第五章 道教与云南少数民族宗教 ——道教在云南的演变（二）

道教在云南，不仅对儒、释二教及一些民间宗教产生了影响，而且还对诸少数民族宗教产生过影响。这些少数民族如彝、瑶、白、壮、纳西、阿昌等族，其宗教信仰中都不同程度地染有道教文化的色彩。在这一章中，我们选择了彝族、瑶族等受道教影响较深的少数民族，对其宗教信仰中与道教有关的部分进行分析，以此窥探道教在云南少数民族中的影响情况。宗教乃是普遍存在于世界各民族中的一种社会现象，对各民族的日常生活及文化发展有着不可忽视的影响。通过了解道教对云南诸少数民族宗教信仰的影响，我们可以从一个重要的方面得知道教对云南文化的影响。同时，通过叙述道教如何被一些少数民族加以吸收和改造，我们也可以进一步了解道教在云南的演变情况。

第一节 道教与云南彝族宗教

彝族与道家、道教的关系源远流长。彝族的先民——氏羌民族或唐时的乌蛮等与道教的关系，早已有不少学者提及；现代彝族宗教中尚存的一些崇道色彩，也有学者在对彝族社会进行调查研究时述及。本书在此所要做的工作，是对前人的零散论述加以归纳和分析，以求系统地展示道教对云南彝族宗教的影响及道教在云南彝族中的嬗变。

一、彝族先民与道教的关系

彝族先民出自氏羌族系，学术界对此殊少异议。氏羌族系在秦汉两晋南北朝时分有“昆明”、“滇僰”、“叟”、“爨”等，至隋唐时又分有“乌蛮”、



“白蛮”两大系；“乌蛮”的分支很多，其中“东爨乌蛮”一支即为今彝族的祖先。“东爨乌蛮”入宋元后被称为“乌蛮”或“罗罗”，至明清时又被称为“黑爨”、“爨蛮”、“罗罗”等；这些名称实际皆是对彝族先民的不同称呼^①。一些著名学者如闻一多、向达、刘尧汉等曾分别撰文认为：氏羌、乌蛮或今天的彝族皆与道家 and 道教有着密切的关系。其说主张道家和道教的思想观念系受氏羌民族影响而出，虽有偏颇之处，但其所论道家、道教与氏羌族系民族之间的关系却对我们今天认识彝族先民与道教的关系有着很大裨益。

闻一多先生所撰《神仙考》认为：道教神仙活动兴起于燕齐滨海地域，而齐人“本为西方的羌族”，故道教神仙之说应起源于古代西北的氏羌民族之中。羌族自古即有以火葬追求灵魂不死的观念和行爲，其将这种观念带到东方（燕齐）之后，“特别因为当地土著思想的影响，渐渐放弃了灵魂观念，于是又演变为纯粹的肉体不死”，亦即演变成后世道教所推崇的“神仙”观念——道教所谓神仙“实即因灵魂不死观念逐渐具体化而产生出来的想象的或半想象的人物”。此说将道教追求成仙不死之事溯至羌族，未明对长生的渴望乃是中国古人的一种普遍心理，故有失偏颇。但其对道教神仙思想与古羌族之间联系的考证，却能让我们得知彝族先民（古羌族）的风俗是与道教神仙学说有联系的。闻氏之说未具体阐明古羌族的“灵魂不死”观念如何向“肉体不死”观念演变，故令人难免心存疑虑；但其据《汉书·五行志》言秦始皇为求仙而“铸金人十二”且使之“皆夷狄服”，得出“可见始皇时还知道真正老牌的仙人是西域籍”的结论，却还是能使我们确信道教之神仙观念与古代西北氏羌族是有着某种联系的。

向达先生所撰《南诏史略论》则考察了汉魏两晋南北朝至南诏时期的氏羌民族后裔与道教的关系，以为汉末巴氏族人就已信奉张鲁的“鬼道”，十六国时的前秦氏族政权及后秦羌族政权也皆信奉天师道，“因为氏、羌信奉天师道，所以在他们向南迁徙的路上也随处发见天师道的痕迹”，如《华阳国志》载氏羌南下入云南路上的“犍为郡”曾有陈瑞自称天师并“以鬼惑民”，《蛮书》又载进入云南的南、北二路（北路自今四川宜宾取道云南昭通，南路

^① 参阅马曜主编《云南简史·云南少数民族源流简表》，云南人民出版社1992年版。

出清溪关越大渡河南下过金沙江至云南）沿途蛮民部落皆有“鬼主”并“一切信使鬼巫”，其性质“与天师道的组织也甚符合”。南诏崇信道教“三官”神的情形则如前述（见第二章第三节）。向达先生的结论是：天师道“原来是氏族和羌族的本来信仰”；不过，这种信仰“是氏羌以及南诏大理的固有宗教信仰，还是受的外来影响，现在尚不能就下结论”。向氏文中虽有夸大道教在氏羌后裔中的影响之嫌（详见第二章第三节），但其所梳理出来的历代彝族先民（古羌族及诸蛮部落）与道教之间的联系，却能给我们一些重要的提示。

主张道教与彝族先民有密切关系之最力者，是彝族学者刘尧汉先生。刘尧汉先生著有《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》一书，并组织其他一些彝族学者撰出了大批有关彝族文化的著作，其中多主张中国文明（尤其是道家文化）源出于彝族。刘著一出，反响甚大，国内多有学者撰文与之进行商榷。其典型者如易谋远先生，撰出多篇文章辩驳刘著，最近更得出结论言刘氏“中国文明源头源于彝族虎宇宙观”之说乃“空中楼阁”^①。我们认为：刘尧汉先生著作的论据多是在现实中调查而得的一些材料，这些材料是否可以视为是几千年前就已存在的东西，实在很令人怀疑；用这些所谓“活化石”来说明道家、道教思想源于彝族，确实颇显乏力。如果将这些现象视为是道家、道教产生以后才逐渐在彝族中出现的東西，也不是不能成立的。易谋远先生为否定刘著“中国文明源头源于彝族虎宇宙观”之说，而对刘著的很多论据提出了反驳意见，最终令刘氏之说成为了“空中楼阁”；其反驳固然有力，但我们也不应该因此而将刘氏之说“一棍子打死”，否认刘著所揭示的一些彝族与道家、道教之联系现象。我们并不想卷入这场争论，在此且学向达先生之风，暂不对彝族中的这些现象作“固有”或“外来”的定论，更不对“源头”之说进行讨论，姑只视之为二者之间的“联系”。

刘著《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》所认为的道家、道教与彝族先民之间的联系主要有以下几点：一是道教所推崇的“昆仑”在甘肃、青海古羌戎聚居之地，黄帝、西王母“是远古羌戎氏族部落的首领或名

^① 易谋远：《道家 and 道教思想源于彝族虎宇宙观吗？——和刘尧汉先生商讨》，载《中国史研究》1992年第3期。



号”。二是“西膜”（西王母）乃彝族先民的女祭司“西摩”，后演变为彝族所崇奉的“西灵圣母”。三是道家所尊崇的先贤“壶子”以及道教方士所喜用的葫芦，与彝族先民的葫芦崇拜有关。四是道家、道教尚玄（黑）贵左的观念与彝族尚黑贵左的行为一致。五是老子及列子等道教敬奉的人物姓氏与彝族所奉的虎（音“腊”、“拉”、“勒”等）属“一声之转的汉译彝音”，故老子等道教先贤的思想“深受彝、纳西、土家先民古羌戎的影响”。六是道家 and 道教所崇“太一”，据《酉阳杂俎·诺皋记上》言“讳腊”，故亦与彝族所崇奉的虎有关。七是道教所崇天、地、水“三官”，曾被南诏统治者推崇，“当渊源于云南凉山彝族过年所祭‘恩替古子’（天神）和‘木尔、木色’[山（地）神、水神]”。

上述观点，多遭到了易谋远先生的有力反驳。不过，我们认为，若撇开“源头”之论，刘尧汉先生所提到的彝族崇奉“西灵圣母”及天、地、水“三官”神之事还是可信的。“西灵圣母”的神像及祠庙，在今云南楚雄州的楚雄、禄丰及四川凉山州的广大彝族地区尚存^①；对“恩替古子”（天神）、“木尔”（地神）、“木色”（水神）的祭祀，在云南凉山彝族中也仍然有之^②。这种崇拜的源头，是否可以远溯至道家、道教产生以前，我们暂且不论；至少，它说明了彝族先民所敬之神与道教的神灵确有着一些联系。

总之，彝族先民与道教的联系是比较多的。这种源远流长的联系，为道教对彝族宗教产生影响，同时接受来自彝族宗教的影响并发生嬗变，提供了很好的条件。

二、道教对云南彝族宗教的影响

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

云南各少数民族皆有着本民族的种种神话传说。这些神话传说是诸少数

① 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社1985年版，第102—103页。

② 参阅卢央等著《彝族天文学史》附录五《云南小凉山首次发现太阳历》，云南人民出版社1984年版。

民族贮藏民族文化的宝藏，其中蕴含有大量的关于诸少数民族历史、哲学、宗教、艺术等的材料。一些民族的宗教观念，更是集中体现于各种神话传说之中。云南彝族的神话传说如《梅葛》、《查姆》、《阿细的先基》、《阿黑西尼摩》等，就蕴含有大量彝族的宗教观念；其中有关宇宙万物的产生和存在的观念，即染有较浓厚的道家、道教色彩。下面详细述之。

云南楚雄、红河一带彝族地区流传着一个名为《查姆》的神话传说^①，其中有“天地的起源”一章，述天地万物产生以前的情形为：

远古的时候，天地连成一片。下面没有地，上面没有天；分不出黑夜，分不出白天。只有雾露一团团，只有雾露滚滚翻。雾露里有地，雾露里有天；时昏时暗多变幻，时清时浊年复年。天翻成地，地翻成天，天地混沌分不清，天地雾露难分辨。空中不见飞禽，地上不见人烟；没有草木生长，没有座座青山；没有滔滔大海，没有滚滚河川；没有太阳照耀，没有星斗满天；没有月亮发光，更没打雷掣闪。

对此，彝族学者普珍认为：这种“混沌未开”的状态与道教鼻祖老子所论之“惟恍惟惚”、“窈兮冥兮”的“道”，以及庄子所说“浑沌”是相似的；它表明了道家混沌哲学与彝族创世神话之间的联系^②。如果我们进一步将上述神话传说与道教的宇宙生成说进行比较，则会发现它是脱胎于道教之说的，如《云笈七签》卷2《太上老君开天经》言：

盖闻未有天地之间，太清之外，不可称计。虚无之里，寂寞无表。无天无地，无阴无阳；无日无月，无晶无光；无东无西，无青无黄；无南无北，无柔无刚；无覆无载，无坏无藏；无贤无圣，无忠无良；无去无来，无生无亡；无前无后，无圆无方……

无须我们多加阐释，上述两段文字的内容实质明显是相似的。此外，《查姆·天地的起源》又述：

涅依保佐颇，是所有神仙之王。他召集众神仙：仙王入黄炸当地，水王罗塔纪，龙王罗阿玛，天王和地王，还有他们的儿女。众

^① 云南省民族民间文学楚雄、红河调查队搜集，郭思九、陶学良整理，云南人民出版社1981年出版。

^② 详情请参阅普珍著《道家混沌哲学与彝族创世神话》，云南人民出版社1993年版。

神聚一起，共同来商议；要安排日月星辰，要铸就宇宙山川，要造天造地……（众神行动之后）雾露里有地，雾露里有天，雾露变气育万物，万物生长天地间。

这种“气”生万物的思想显然也来自道家道教。《庄子·至乐》言：“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”《云笈七签·混元混洞开辟劫运部》亦言：“元气未形，寂寥何有。至精感激而真一生焉，元气运行而天地立焉，造化施张而万物用焉。”需要指出的是，上述众“神仙”造天地之事，实是很多宗教的创世说中所共有的，从中并看不出道教的影响痕迹。其以“神仙”称呼创世诸神，恐是现代人在翻译时找不到其他词语而致；事实上，上述“神仙”中并无道教神团的成员，若将之模糊地译成“神灵”似更恰当。然而，在其他彝族创世神话中，道教的“神仙”却确实实地扮演了创世的角色。如楚雄州南华县彝族的神话传说《青棚调》述：在没有天地之前，太上老君丢下一个气球，球在空中爆炸而生出人类等。南华县五街乡的彝巫普兆元又述：很古的时候，天地混沌一团，由龙子、金马造天地，“彭祖”则造了九日七月；麒麟吃掉了其中的八日六月，剩下一日一月躲藏起来，天地昏暗无光；幸有陈抟大仙在八月十五接回月亮，在正月初一接回太阳，天地间始又有光明。这些道教“神仙”因此而得到了云南彝族的崇拜，如昆明东郊大麻苴村彝巫张福德说：“陈抟和我们彝巫都是太上老君的弟子。”今南华县沙桥镇公所内有一石缸，上面刻有“奉老子为太上老君的八仙图”，天峰山上又“建有太上老君庙，内所塑主神即太上老君”；马街乡官上山冈顶“也建有老君庙，山冈下周围居民大多数是彝族”^①。由此可见云南彝族对太上老君等道教神灵的崇奉。

在云南彝族的神话中，不仅宇宙万物的生成与道教的人物（神仙）有着关系，而且，宇宙万物的存在方式也与道教的观念有着密切的联系。云南彝族认为：宇宙间万物都可分成雌雄。如流传于弥勒县西山一带彝族支系阿细人中的神话《阿细的先基》^②述：

① 普珍：《道家混沌哲学与彝族创世神话》，云南人民出版社1993年版，第56页。

② 云南省民族民间文学红河调查队搜集整理，云南人民出版社1959年出版。

男神阿热，女神阿咪，他们来造人。要想造人嘛，山就要分雌雄，树就要分雌雄，石头就要分雌雄，草就要分雌雄。不分出雌雄来嘛，就不能造人。

彝族的“十月太阳历”也是将木、火、土、铜、水这五种元素分成雌雄来表达每年的十个月：雌木、雄木、雌火、雄火、雌土、雄土、雌铜、雄铜、雌水、雄水；单月为雄，双月为雌^①。对此，彝族学者普珍认为：阴阳五行学说虽在中国由来已久，但他们都没有将“五行”区分为雌雄，而彝族的万物雌雄观则把这种元素都分出公母（雌雄），“虽然两者存在差异，但究其根源，古代彝族与阴阳五行学说的奠基者同源於远古羌人”，故可以说，“道家老子关于万物负阴而抱阳的学说，就是对阴阳家管子、邹衍阴阳五行思想和彝族万物雌雄观所继承古羌人传统文化的高度提炼和哲理性概括”^②。我们认为：彝族的万物雌雄观确与道教所谓万物分阴阳的观念相同；不过，“阴阳”之说乃起源于中国古人在生产、生活实践中对事物之相依又相对的两个方面的认识^③，其是否是对“彝族雌雄观”的“提炼”和“概括”，很有必要进行商榷。阴阳五行思想于先秦时期即已在中原流行，如《礼记·郊特牲》载殷周时期的人“祭所以求诸阴阳之义也”，《国语·郑语》又言：“以土与金、木、水、火杂，以成百物。”而彝族的上述说法是否在两千年前就已存在，则很令人怀疑。况且，作为万物负阴而抱阳思想之典型代表的“太极图”出自道教，乃是众所周知的事实；其在今云南彝族地区也颇为流行，总不能将之也说成是道教从彝族人民中吸收而来的吧？今滇西南哀牢山区的彝族，如南涧县红星乡黑摩直彝村的男人，其所系裤带前的兜肚上多有由妇女刺绣出的“太极图”；楚雄州各县山区的彝族木匠、石匠也“随手可雕出太极图”，其古装服饰上也绣有太极图^④。实事求是地说，这应该是彝族受到了道教的影响而致。中华民族本是一个大家庭，中华文化本来是各民族集体智慧的结晶，我们不必为自己的民族曾受过外来文化的影响而感到不安，更不必为抬高自己而牵

① 参阅刘尧汉、卢央著《文明中国的彝族十月历》，云南人民出版社1986年版。

② 普珍：《道家混沌哲学与彝族创世神话》，云南人民出版社1993年版，第79-80页。

③ 详情请参阅梁启超撰《阴阳五行之来历》，载《东方杂志》二十卷第10号。

④ 参阅普珍著《道家混沌哲学与彝族创世神话》，第12页。



强地将现存的一些现象靠想象推至远古。我本人很敬佩那些长期从事田野调查的学者，觉得他们为抢救和保存各民族文化遺產作出了很大的贡献，也深信他们的调查结果对说明现实乃至历史上的一些民族文化现象颇有价值；但是，如果一味地仅凭现实调查而得的材料去说明古代乃至远古时期的文化现象，其科学性就得大打折扣了。

如果说上述道教对彝族宗教的影响尚不够十分直接和明显，或者说其究竟是谁影响谁尚有异议，那么彝族人民刊印并崇奉道教经典的事则是不容否认的道教直接影响彝族之实。据《明代彝文金石文墨中所见的彝族宗教信仰》^①一文，明代云南彝族曾翻译并刊印了道教《太上感应篇》一书，其书以《感应篇》句子作标题，以彝族原始宗教及社会风俗习惯作讲解，明显体现了道教对云南彝族的影响。钱安靖《道教与少数民族》^②又记，1949年前在云南武定土司家曾发现过彝文《道德经》，“此著作之译为老彝文是伴随着道教在彝族中传播而出现的，而将《道德经》译为老彝文决非易事，更不是短期能做到的”。今昆明地区的撒梅人（彝族撒尼支系）崇奉大量道教神灵之事更可有力地证明：道教确实曾明显地对云南彝族的宗教产生了较大的影响。

今昆明地区的彝族撒梅人崇奉西波教。邓立木先生曾对之进行了较全面而深入的调查，并认为：“撒梅人的西波教是在彝族原始宗教的基础上融合了道教的某些成分而形成的。”^③西波教崇奉的最高神灵是太上老君，其下又有元始天尊、雷部总管天王君、六十甲子本命星官、三十六雷神等道教神灵。其神职人员名为“西波”，自称是太上老君的门徒，其所收徒弟在入学时须行“见行礼”，即向太上老君磕头礼拜，承认自己是太上老君的凡间弟子。西波举行法事时须于桌子正中供奉太上老君的牌位并咏《请神经》，《请神经》经文云：“三清道号观岁殃，一句念消万千恙，七宝林中朝上帝，五明功能礼性隍，长辰白鹤游上帝，每将请容遍世安……”^④其受道教影响之迹显见。不仅如此，从西波教中，我们还可以观察到道教在云南彝族中的嬗变，下面详细析之。

① 载《世界宗教研究》1983年第2期。

② 见卿希泰主编《道教与中国传统文化》第十一章，福建人民出版社1990年版。

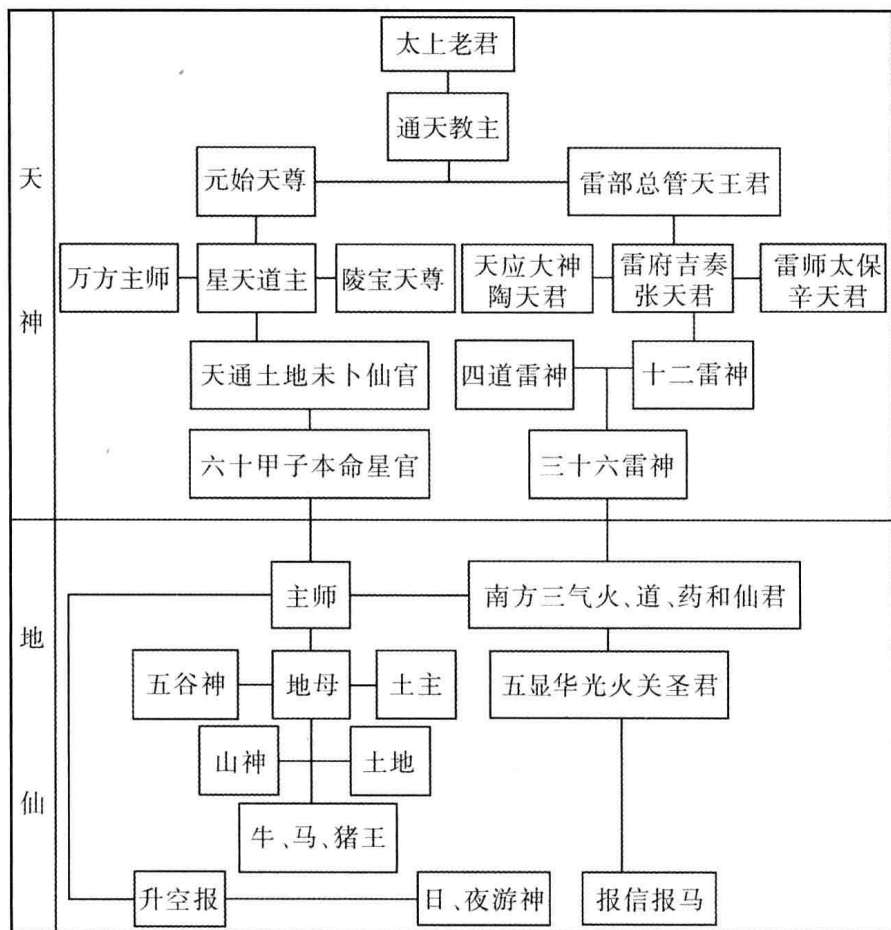
③ 邓立木：《撒梅人的西波教》，载《云南民族学院学报》1985年第3期。

④ 邓立木：《撒梅人的西波教》，载《云南民族学院学报》1985年第3期。

三、道教在云南彝族中的嬗变

道教在云南彝族中的嬗变，典型地表现于昆明地区彝族撒梅人所崇奉的西波教之中。西波教奉太上老君为最高主神，其中的道教色彩是很浓的，但是，它又不是纯粹的汉族式道教，而是融入了不少的彝族原始宗教的内容。邓立木先生称之为“在彝族原始宗教的基础上融合了道教的某些成分而形成的”，我们则视之为道教在云南彝族中的“变种”。兹据邓立木先生的调查结果，介绍并分析之。

西波教的神灵系统中，既有道教的一些大神，同时也有不少彝族原始宗教所崇拜的神灵。其主要神祇及这些神祇之间的关系如下图所示：



此图中，太上老君位居顶端，是西波教的最高主神，据说他具有无边的法力，最先授诸神“秘道”而“开劫度人”。太上老君之下是通天教主，他秉承太上老君之命而主持天庭的日常事务，是天庭的中枢。通天教主之下分为两个部门，两个部门各有职司。以雷部总管天王君为首的雷部诸神主管自然界的変化，如打雷、下雨、气候冷暖等，并兼有惩罚恶人之职。雷部总管天王君之下有天应大神陶天君、雷府吉奏张天君、雷师太保辛天君辅佐行事，下辖四道雷神（共4名，镇守四方）及十二雷神（共12名，在一年中轮流值日），其在人间设有报信报马以监督人们的言行。以元始天尊为首的部门则主管人间的生死疾苦和作祟人间的鬼怪。元始天尊下有万方主师、星天道主、陵宝天尊辅佐其事，下辖天通土地未卜仙官（主宰人的命运）、六十甲子本命星官（主管人在一年内的祸福）。本命星官之下是主师，为管辖较大区域之神，能降服本区域内的鬼怪并呼风唤雨，统辖本区内的土主、地母等。土主、地母管理本小区内的鬼神，决定土地肥沃（地母还兼管妇女的生育等）；其下是山神、土地及牛、马、猪王等。此外，本命星官还直辖“升空报”这种飘荡在人间的精灵。“升空报”能监视人们的言行，惩恶扬善，司因果报应。日、夜游神则主管人们的安全，防止鬼怪作恶。南方三气火、道、药和仙君以及五显华光火关圣君，系由元始天尊和雷部总管两个部门共管。

上述神灵系统，“通天教主”的位置显然是比附宋以后中原道教的“玉皇大帝”而来的。宋以后的玉皇大帝乃是“三清”之下的“总领宇宙主宰之君”，其职能是“承三清之命，察紫微之庭”，“枢纽百灵，小事专掌，大事申呈玉章之宫，以定章程”^①；西波教的“通天教主”与之相似，但却又非完全相同（至少名称已变）。“雷部总管天王君”的地位与“元始天尊”并列，在中原道教中是没有过的。雷部诸神在宋以后的道教中虽颇显活跃，如白玉蟾言其能“一月四辰，监视万天，浮游三界九州万国，赏善录衍”^②，但他们充其量也不过是“三清”（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）帐下的得力大神，从未能得与“三清”平起平坐。元始天尊之下的“陵宝天尊”，疑是

① 《太上灵宝净明洞神上品经》卷上，《道藏》本。

② 《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷上，《道藏》本。

“灵宝天尊”之异写。“灵宝天尊”在中原道教中本是与“元始天尊”并列的“三清”之一，其在西波教中却被降档，亦可说明道教在云南彝族中的嬗变。此外，“万方主帅”、“星天道主”、“天通土地未卜仙官”、“南方三气火、道、药和仙君”、“升空报”、“日、夜游神”、“报信报马”等神名，在中原道教神团中似未出现过，很可能是当地彝族原始宗教的神灵经过改头换面后的结果，这说明道教在彝族中得到了某种程度的发展，其神团成员有所增多。此外，王家祐先生《巍山祠庙记》^①也载巍山道观中供有细奴逻之母阿哈恒乌等彝族先民的神像，这也能说明道教的神团在云南彝族中有所发展。总之，道教的神灵系统在云南彝族地区中有所变化，体现了中原道教在云南彝族中的嬗变。

西波教使用的经文，内容虽多与中原道教的经典相似，但却少有《道藏》中所收的道经，而多本地彝巫制作的经典。如其常用的经文有《开场经》、《请神经》、《打醋炭经》、《洒静经》、《阿好莫》、《本命经》、《领生经》、《回熟经》、《五朗经》、《五瘟经》、《火神经》、《五谷经》、《酬恩息水经》、《报恩科》等，经名及经文多与中原道经不同，内容则多有相似之处。举例如下：

《打醋炭经》言：“五方五帝，江五龙化之神水洒清洁，万阁清，要清明住堂前，八卦能安二十八宿，分布十师位，请拜明章，将五古龙之圣水，立场同地，表恩感孝。”

《洒静经》言：“天地自洒，晔落太阳，普歌九天，祭元始天尊，安心无忧，浮水化符……”

《阿好莫》言：“金生水，水生木，木生火，火生土，土生金；金克木，木克土，土克水，水克火，火克金；阿好莫，阿好莫，五行相生，五行相克。”

此外，西波在贡献牺牲时要念《领生经》、《回熟经》等，在为人治疗神志不清时须诵《五朗经》，为人治疗发烧、腹痛时则诵《五瘟经》，为人消灾时诵《本命经》、《酬恩息水经》，祈火神保佑时诵《火神经》，祈庄稼丰茂、六畜兴旺时诵《五谷经》，感谢诸神护佑时诵《报恩科》等等。这些经文多

^① 见王家祐著《道教论稿》，巴蜀书社1985年版。



不是中原道教原有，而是道教传入撒梅人地区后才逐渐产生的。这种经文的演变，也可视为是道教在云南彝族中的嬗变。

西波教的创世说认为：

远古之际，乾坤混沌，混沌之中产生了上圣神龙首创天地，然而天地相连，无边无涯；随后出了盘古王，划分了天地界线；三皇问世安了昼夜，创造了礼乐和五谷；原天干神将自己的左眼变成太阳，右眼变成月亮，并创造了天干地支；自此天地有了生气，人们开始耕耘播种。因人们的耕耘和收获没有定时，于是娄景仙、娄景地将三十天凑成一个月，李淳风定了大月和小月，张子房分出了四季节令。由于地上人类增多，诸神只得回到天上居住，为此女娲神又增辟了豆付天、刀令天、变宝天，使天成为三十六层，从此普天下阳光灿烂，大地上五谷丰登，人们的日子又兴旺起来了。

上述创世说的内容隐约有彝族原始宗教创世说的影子，但若将之与《梅葛》、《查姆》、《阿细的先基》、《阿黑西尼摩》等彝族创世神话仔细相比，却又可发现它与这些创世神话的内容有很大的不同。邓立木先生认为：“西波教的《创世记》中虽然保留了原始宗教的多神色彩，创造世界的神却多是道教神灵。”^① 我们基本赞同邓先生的说法，只是想再补充一点：多神崇拜的现象不只存在于原始宗教中，也存在于一些“人为宗教”之中，如道教即是一种典型的多神教。西波教创世说中提到的“盘古王”、“女娲”、“三皇”、“李淳风”、“张子房”等，皆是中原道教的神仙或人物。“天干地支”、“三十天一个月”、“大月和小月”、“四季节令”等也是中原文化的说法，而与彝族本身的“十月历”格格不入（彝族“十月历”以一年为十个月，每月三十六天，又以一年分五季，每季七十二天）^②。“三十六层天”之说更明显是受到了道教文化的影响，道教认为：“二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主。最高者无极至尊，次曰大至真尊，次天覆地载阴阳真尊……”^③ 是故，我们可以肯定地说：西波教的创世说在很大程度上是从道教中借取而来的。但

① 邓立木：《撒梅人的西波教》，载《云南民族学院学报》1985年第3期。

② 参阅刘尧汉、卢央著《文明中国的彝族十月历》，云南人民出版社1986年版。

③ 《魏书·释老志》，中华书局标点本。

是，这种借取而来的道教学说又不是原汁原味的，而是发生了嬗变，如“首创天地”的“上圣神龙”即非中原道教所有，“将三十天凑成一个月”的“娄景仙、娄景地”也非中原道教所说，“三十六层天”中的豆付天、刀令天、变宝天更不能在中原道教的学说中找到一处！这种与中原道教相似又相异的现象，恰能说明道教在云南彝族中的嬗变。

道教在云南彝族中的嬗变，还表现于其神职人员“作法”行为的相异之中。如西波教的神职人员（西波）在作法时，头戴八角帽，帽檐下悬两支鹰爪，身披白色毡衫，斜挎神签筒，手摇铜铃，根据不同的对象而使用不同的法具（赶鬼驱魔用赶山鞭，祭神用宝剑，举行祭祀则弹琴咏经）——这种装扮及所用法具明显与中原道教不尽相同。西波进行宗教活动的仪式也与中原道教不同，其过程如下：先在清洁安静之处设置经堂经桌，桌上放三只斗，斗内盛五谷，桌子正中供太上老君牌位，两旁供水果、焚香；咏完《开场经》后便将皂角、柏枝投入火中，俟烟出后，遍熏经堂，随后用青柏枝洒水并咏《洒净经》、《醋炭经》，念毕又以酒肉献诸神并咏《请神经》。之后，由西波将一只公鸡用黄钱熏绕，以清水淋鸡头，喂米，若鸡吃米则表示神能答应人们的请求，反之则不然。进行完上述仪式后，再根据不同情况进行不同的活动，如治病、禳灾是根据不同病情念不同经文以祈求神灵保护，然后扎一草人，以鸡血涂染后焚之，象征病魔已被烧毁；再如凡有人被雷击伤、击死或房屋被击倒塌，西波则到场念《五雷经》、《酬恩息火经》并焚钱烧香，等等。最后，西波将人们的请求写在纸上，放入一篋编小马腹内焚之，称“上小马”，随后便结束宗教活动。这种宗教仪式在中原道教中是没有的，其中的一些举动如淋鸡头、涂鸡血等，明显带有彝族原始宗教的色彩。本来，西波又称“毕摩帕”，而“毕摩”就是彝族原始宗教中的巫师。融彝族原始宗教与道教为一体的西波教，其神职人员的行为染有彝族原始宗教的色彩而与中原道士相异，是不足为怪的。这种相异也说明了道教在云南彝族中所发生的嬗变。

总之，道教传入彝族地区后，曾对云南一些地区的彝族原始宗教及人民生活产生了较大的影响，同时也受到彝族文化的影响而发生了一定的变化。这种影响是双向的，符合文化传播与发展的规律。我们谈论二者间的相互影

响，并未掺入谁比谁优越或高级的倾向。不妥之处，欢迎大家批评教正。

第二节 道教与云南瑶族宗教

瑶族与道教的关系甚为密切，以至于有所谓“瑶传道教”之说。瑶族人本身也不否认道教对瑶族宗教信仰的影响，如瑶族学者赵廷光先生说：“道教传入瑶族社会后，瑶族的宗教信仰的内容发生了深刻的变化，（其中）既有道教的成分，又有原始宗教的残余，二者长期糅合而形成具有民族特点的以道教为主的宗教信仰。”^① 翻开瑶族的宗教经典，或者到瑶族社会中去进行观察，我们可以随时发现道教在其中的影响痕迹。直至今天，一些经历过“度戒”仪式的瑶族人还往往以“道士”自居，承认自己所崇奉的宗教是道教。这种现象，是值得道教研究者们重视并进行深入研究的，也是我们探讨道教对云南文化的影响时所不可回避的。下面，本书就道教对瑶族宗教信仰的影响进行阐述，以进一步揭示道教对云南文化的影响。

一、所谓“瑶传道教”

瑶族主要分布在今湖南、贵州、广东、广西、云南等省。其在云南境内则主要分布在文山州的广南、富宁、马关、麻栗坡等县，红河州的河口、金平、元阳等县，西双版纳州的勐腊县以及普洱市的景东、江城等县。瑶族有多种他称和自称，以云南瑶族为例：屏边瑶族自称“黑尤蒙”，金平“平头瑶”、马关“白头瑶”、河口“沙瑶”也通称“黑尤蒙”，另有“过山瑶”（又称“山瑶”）自称为“亚”，“大板瑶”（又称“板瑶”）自称“尤勉”，“蓝靛瑶”（又称“靛瑶”）自称“秀蒙”或“京蒙”，“红头瑶”自称“洞班黑尤”等^②。1949年后，根据瑶族人民的意愿，其名称才统一定为“瑶族”。

^① 赵廷光：《瑶族度戒与道教的关系》，见赵廷光著《论瑶族传统文化》，云南民族出版社1990年版。

^② 黄惠焜：《瑶族简介》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

瑶族分布地域虽广，且他称和自称不尽相同，但却都自视为“槃瓠”^①之后。晋干宝《晋记》言：“武陵、长沙、庐江郡夷，槃瓠之后也，杂处五溪之内。”《天下郡国利病书》引广东《博罗县志》亦云：“瑶本槃瓠之种，地界湖蜀溪洞间，郡长沙黔中五溪蛮后，滋蔓绵亘数千里，粤南在在有之，至宋始称蛮瑶。”诸地瑶人初只信奉本民族的原始宗教，“岁首祭槃瓠”，后则多受道教影响而崇奉各种道教神灵。由于道教在瑶族中的影响很大，且又与其固有的原始宗教相糅合而“形成具有民族特点的以道教为主的宗教信仰”，故有学者认为瑶族的宗教“应当是道教在华南少数民族中的重要一支”，可以称之为“瑶传道教”或“师公教”^②。

主张“瑶传道教”之说的胡起望先生，认为“瑶传道教”的形成与梅山（在今湖南省新化县、安化县）有着密切的关系。梅山之名，始于西汉初期，属当时的长沙国。南越国王赵佗曾于汉文帝元年（公元前179年）致书朝廷：“（南粤）西北有长沙，其半蛮夷，亦称王。老夫故敢妄称帝王，聊以自娱。”由此可知当时长沙国内“蛮夷”的比例很大，“而梅山更是‘蛮夷’的集中居住地之一”^③。现广西瑶族《开坛书》言：“一魂踏上梅山界，二魂踏上奈何桥，脚踏梅山深深全，不见师父心里休。”《忏饭书》又言：“一声鸣我去哀哀，去到梅山殿上来，亡师无命归阴府，请迎魂魄下灵台。”从中亦可见梅山在瑶家人心目中的地位，似是瑶人死后的归宿所在（亦即祖先生活之地）。20世纪30年代多次到广西大瑶山进行调查的唐兆民先生则言，大瑶山瑶民的宗教信仰有“梅山教”和“茅山教”两种。按：所谓“茅山教”，即道教中的“茅山派”，形成于魏晋时期，兴盛于南朝陶弘景之时，隋唐时又有道士王远知推动其发展；该派尊奉“元始天尊”为最高主神，以茅山为传教中心，曾与龙虎山正一派、閤闾山灵宝派同为道教三大符箓宗派，后逐渐归流于正一道之中。“梅山教”则在中原道教史中无闻，《诸真宗派总簿》等道教派谱

① 《后汉书·南蛮传》载：“昔高辛氏有大戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克，乃访慕天下有能得犬戎之将吴将军头者……（下令之后）槃瓠遂衔人头造阙下，群臣怪而诊之，乃吴将军首也；……帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。”

② 胡起望：《论瑶传道教》，载《云南社会科学》1994年第1期。

③ 同上。

中皆未收有其名。胡起望先生认为：“梅山教”实为道教的一支，可称为“道教梅山派”，其形成和发展的基本情形如下。

宋代，道教在统治者的扶植下而得大兴，“也可能就在此时，一部分瑶族地区与汉族的接触日益密切，随着经济、文化的交流，道教也传入瑶族地区”。“瑶传道教应当包含梅山与茅山两个支派，它们既各有分工，又互相配合。而梅山派又是与瑶族传统信仰紧密结合的一个独特的支派，它更体现了瑶传道教的特性。”^①梅山派的教主是“梅山法主九郎”，其历史已难稽考。瑶经言：“心里思量拜师父，不知师父在何方？得我南朝李十六，叫我着衣拜九郎；拜得九郎开方便，师男头上放开光；前放毫光一丈二，后放毫光八尺长。”瑶族举行宗教活动时，这位梅山法主也是“必请的神祇之一”，由此可见他在瑶传道教中的地位。又据瑶经《贡延大会鬼脚科》载，梅山有唐、杨二姓联姻，所生三子曾先后到梅山、庐山、雪峰山学文习武而得道，其法师即这位“九郎”以及“真武”；三兄弟精通道法后，法师命他们为“三元”，名为“朱交度命天尊”、“九幽拔罪天尊”和“太乙救苦天尊”。今瑶民举行“度戒”时，皆须悬挂“三元”神像，“也许从梅山法主九郎到梅山三元是瑶传道教梅山派（的）一个发展过程”^②。由于历史上存在的民族歧视和民族压迫，瑶传道教梅山派长期默默地蕴压于瑶族民间而一直未能彰显于世；也由于经济、文化的限制（瑶民多居住在山区并经常迁徙），其一直没有形成自己的宫观丛林，也缺少关于本教派发生、发展的文字记录。但即使如此，从一些事实来看，与梅山有着密切关系的瑶传道教还是存在的。例如，瑶族宗教活动所请神灵中，既有元始天尊、灵宝天尊、道德天尊、玉皇大帝、长生大帝、紫微大帝、南北二斗星君、盘王圣帝、五龙司命灶君等，又有天门李十五官、梅山法主九郎等。瑶族中流传大量的道经，仅广西十万大山地区就有80余种，广东八排瑶则有70余种，云南文山地区光用于“度戒”的经典就有20多种，其中也有不少作品将梅山推崇为神圣仙境，如《梅山歌》言瑶族老人（尤其是师公）去世后，须将他们的灵魂送归梅山十洞，所谓：“化师不

① 胡起望：《论瑶传道教》，载《云南社会科学》1994年第1期。

② 同上。

管人间事，逍遥快乐人梅山”；“仙童玉女前头引，梅山法主相护行”；“众师相送到十洞，龙树法师坐中央；十府洞中有海水，龙蛇龟鳖尺收藏。灵上洞中好影致，化师快乐住梅山”，等等。是故，“无论从神鬼系统、仪典、经书、宗教工作者、在社会影响等各个方面，（瑶传道教）都形成一个带有自己特点的教派”^①。

对上述说法，有人以《道藏》等道书中找不到“梅山派”之名而不同意道教中有“梅山”一派，进而否定有所谓“瑶传道教”。的确，“梅山派”乃至“瑶传道教”之论在中原道经中找不到根据，否定者的意见有其道理。但是，历史上很多宗教派别的名称不都是后世的研究者所加的吗？如道教中的“神霄派”、“洞渊派”、“天心正法派”^②等俱是如此。名称或概念的出现和规定，是为了用以更方便地说明某一事物或现象，我们大可不必拒绝某些新产生的名词。古人且云：“得意忘象。”我们又何必执著于言象？况且，道教之传入少数民族中乃是事实，梅山之作为诸少数民族道徒敬仰也不可否认，如郭净先生《端公、师公与民众道教》^③一文曾提及很多这方面的材料，现转述如下：贵州土家族傩坛所挂端公“司坛图”上有“梅山”启教祖师姓名（张法娘、谭发娘、苏法娘、熊发娘）；湖南的师公甚至把自己的宗派称为“梅山”，黔阳一带还建有“梅山庙”；广西仫佬族师公分作“茅山弟子”与“梅山弟子”两类，其中“梅山弟子”居多并常举行“做衣饭”、“安花”、“调楚王”等法事；广西壮族师公亦分“茅山”与“梅山”两派，时常联合举行宗教活动；广东、广西、福建和云南的畲族与瑶族皆把梅山、茅山和闾山作为本族师公的祖庭，瑶族人参加“度戒”后必被冠以“太上奉行北极驱邪院传通梅闾二教三戒弟子”的头衔；四川的端公也相信梅山是阴魂的归宿，凡为病人驱邪，必在夜半跳“打梅山”，等等。甚至，广西梅山派师公的传说中还显示出本派启教者的师承关系为：梅山教主（教派师祖）—三元（第一批学法者）—阴阳师父（第一位传教者）—特瑶（第一个唱师者）。由此可见，道教在其发展的过程中，确曾大量地传入诸少数民族的民间，其中又以

① 胡起望：《论瑶传道教》，载《云南社会科学》1994年第1期。

② 见卿希泰主编《中国道教史》第二卷，四川人民出版社1992年版。

③ 载《宗教》1993年第2期。



与“梅山”有关的这支影响较大，“梅山派”之说并非无稽之谈。瑶族的宗教信仰既多与“梅山派”有关，而“梅山派”又与道教有着密切关系，则谓瑶族宗教为“瑶传道教”也未尝不可。佛教中有所谓“藏传佛教”、“汉传佛教”等，道教中有所谓“瑶传道教”也算不上标新立异。既有所谓“瑶传道教”，则必有道教在瑶族中的种种影响痕迹。下面我们就以云南瑶族为例来具体地展示这种种痕迹。

二、云南瑶族宗教的神职人员及其所奉经典、神灵等与道教的关系

云南瑶族的宗教信仰深受道教影响，可以从其神职人员的性质及其所奉经典、神灵等方面清楚地看出。

云南瑶族的宗教神职人员大体可分为道公和师公两类，二者均须经过“度戒”以后方有资格主持各种宗教活动。“度戒”又称“过法”或“功德修成仪式”等^①，一般被认为是瑶族男性的成年礼和入道仪式^②。瑶族男子通常在15~25岁时都要举行一次“度戒”仪式，然后才能被正式承认为成年人的成员，编入瑶族的族籍，列入族谱的名册，并有资格成为巫术活动的正式成员，担任道公或师公。“度戒”之时，须设神坛，神坛拱门后悬挂三清、盘王、玉皇、三元、雷王、龙王和赵、邓、马、关四元帅等神的画像，又须请现职道公和师公入坛念经。道公和师公用意念敬请三清、盘古、玉皇大帝、三元、张天师、雷神、龙王、电王、神龙、老祖宗等神降临，令度戒男子前来拜见；经过一系列仪式之后，道公和师公便为度戒男子取法名、授戒律、开荤，然后宣告“度戒”结束。瑶族男子“经过了度戒，就被认为‘有了力量’、‘有了手艺’，就有可能被称做师父。但手艺不好，亦不必如此”^③。按：这里所谓“有了力量”和“有了手艺”，实是指获得了神通和掌握了宗教活动技能。瑶族社会盛行宗教与巫术活动，遇到各种现实问题时多采用宗教、

① 赵廷光：《瑶族度戒与道教的关系》，载《论瑶族传统文化》，云南民族出版社1990年版。

② 参阅金少萍《富宁县团堡蓝靛瑶宗教调查》（见《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），云南人民出版社1991年版）及黄贵权《瑶族度戒意义的历史演变》（见郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社1994年版）。

③ 黄惠琨等：《屏边瑶山瑶族自治区社会历史调查》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

巫术手段来加以解决,故一个人有没有所谓“神通”、能不能运用各种宗教技能,往往是衡量他有没有“能力”或“手艺”的标准,如瑶族人声称:“没有‘戒名’不能通神,那就等于无能,将得不到社会尊重。”^①由上述,我们可以得知瑶族道公和师公至少有以下三个特性:一是须经各种道教神灵的认可(如度戒设坛时须延请、礼拜“三清”等道教大神);二是须经现职道公和师公的培养和认可(如度戒时须请道公和师公取法名、授戒律);三是必须具有所谓“神通”并能主持宗教活动(即所谓有了“力量”和“手艺”)。这三个特性实质上都与道教有着联系。第一个特性与道教的关系不言自明。第二个特性实与中原道教对初入道者须传授经戒法篆的意义相同(详下)。第三,经过度戒而成为道公或师公者的“神通”或“通神”之功能实来自其所奉道教神灵的赐予,如《瑶族七星灯度戒文书》^②言:“十万雄兵抛三万,长留七万护师男;阴兵抛把郎师弟,阳兵抛把本师坛。若有十方人相请,灵兵急救十方人;今日得受老君法,七灾八难脱身。”此外,其主持各种宗教活动的技能主要来自前辈道公和师公的传授,而前辈道公和师公这方面的技能则主要是来自一些瑶族道经。是故,我们认为道公和师公实际上即是瑶族中的道士。至今,一些瑶族道公和师公所保存的《阴阳牒》上所录的称号为“上清天师门下修真弟子”或“初真弟子”等^③,可以证实我们的论断。

道公和师公在瑶族宗教中的职能不尽相同。这种差异始自其受“度戒”之时(详下)。大致说来,道公与师公的区别有如下一些:道公属瑶族道教中的“道派”道士,尊奉元始天尊、灵宝天尊、道德天尊“三清”,不能宰杀家畜和家禽等生灵,也不能打破禽蛋,有资格为亡人举行葬礼、超度仪式等;师公则属“师派”道士,尊奉唐文保、葛文仙、周文达“三元”,可以宰杀禽兽等,无任何禁忌,不能为亡人举行葬礼和超度仪式等。需要明确的是:这种区别,仅存在于蓝靛瑶等部分瑶族支系中;另一些瑶族支系如过山瑶等

① 黄贵权:《瑶族度戒意义的历史演变》,见郭大烈等编《瑶文化研究》,云南人民出版社1994年版。

② 邓玉珏搜集,见《云南少数民族社会历史调查资料汇编》(五),云南人民出版社1991年版。

③ 见黄贵权《瑶族“度戒”是道教的入教仪式》所引,载《民族学》1993年第1期。



则不分道公与师公，其道士学优者统称“师公”^①。为了叙述方便，我们在此姑且将瑶族宗教的神职人员笼统地称为“道公和师公”。道公和师公在瑶族社会中有着较高的地位，瑶族村寨的“目老”一般均是由这些人组成，如掌握有大量第一手调查材料的著名民族宗教研究专家宋恩常先生言：“（瑶族）村寨的祭司、头人都无例外地受过道教的度戒仪式，他们都是道教的门徒。”^②瑶族人自己也承认道公和师公不仅是宗教领袖，而且是社会领袖^③。不仅如此，瑶族群众的日常生活也往往处于道公和师公的影响之下。例如，玉勉支瑶族结婚后，夫妻双方多要请师公来家举行“挂灯”仪式。其法，于家中堂屋悬挂太上老君、三清大道、灵宝、张天师、李天师、左玉皇、右大帝、巡司大将、十殿冥王、天府功曹、地府功曹、水府功曹等道教神像，由师公念经请神，夫妻双双向神磕头以求得护佑。瑶族人死之后，师公又须根据死者年龄及是否举行过“挂灯”或“度戒”仪式等情况来举行规格不同的葬礼。瑶族群众祭祀祖先时，也须由师公主持祭典。届时由师公将祭家的祖先亡灵请回，并摆桌供酒、点香、烧纸祀之^④。道公和师公在上述各种活动中所行之法术，实多本于道教，同时也杂有一些瑶族原始宗教的巫术。道公和师公的法术，多根据一些瑶族经书而行，而“道教的道经，在瑶族社会又称瑶书”^⑤，如元阳县瑶族的道经有《完满科》、《诞生科》、《安龙科》、《帝田判座科》、《报恩灯科》、《落气盖材科》、《临时丧场科》、《绕棺棹科》、《逍遥春光科》、《沐浴化依科》、《破狱科》、《救患科》、《土府三朝科》、《居赫亡故科》等，文山州瑶族道公和师公的经书则有《功曹牒》、《上中下元伸奏》、《阴阳二牒》、《阐朝科》、《道范完满科》、《飞章科》、《炼度科》、《设醮科》、



① 参阅黄贵权撰《瑶族“度戒”是道教的入教仪式》。

② 宋恩常：《云南瑶族道教的概况》，见宋恩常著《云南少数民族研究文集》，云南人民出版社1986年版。

③ 黄贵权：《瑶族“度戒”是道教的入教仪式》。

④ 宋恩常、邓金元：《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

⑤ 宋恩常、邓金元：《元阳县瑶族概况》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

《道士和尚戒》等^①。国内有学者将瑶族宗教经典称为“瑶传道藏”^②，并列出大量的“瑶化”道经的目录，从中亦可见瑶族宗教经典中的道教成分之浓。道公和师公依据这些经典来举行宗教活动而为瑶族群众服务，则瑶族日常生活中的道教氛围可想而知。

最能够体现瑶族宗教中有浓厚道教色彩的，莫过于瑶族群众所尊奉的种种神灵了。通过了解一些学者在对瑶族社会历史进行调查时记录的各地瑶族所奉神灵的情况以及各种瑶族宗教经典中所载的神灵名称，我们可以强烈地感受到瑶族宗教中的“道味”，甚至几乎可以认为瑶族的宗教信仰即是道教。下面罗列富宁、河口、金平等地瑶族人民所奉神灵的名称，以显其中的道教色彩。

据金少萍《富宁县团堡蓝靛瑶宗教调查》^③言，富宁县瑶族群众崇奉的神灵有：三清（上清、玉清、太清）、三元（上元、中元、下元）、四帅（赵帅、邓帅、马帅、关帅）、救苦天尊、九幽天尊、朱陵天尊、张天师、李天师、功曹、西皇公、西皇母、玉皇、灵公、灶君、雷公、雷母等。黄惠焜《屏边瑶山瑶族自治区社会历史调查》^④。则载，屏边（今河口县）瑶族群众崇拜的神灵有：盘古、神农、社皇、城皇、灶王、瘟王、三元、四师、五雷、六神、张天师、真武、雷王、明皇、三清、罗五娘等。宋恩常等《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》^⑤又载金平瑶族有设坛请神的《三清众圣歌》，歌词曰：

踏上清云殿上去，踏上紫微五色云。清云便是三清殿，清水流来是神仙。西天门下去学法，西天齐法救良民。三清原在清云出，原在清源尽出身。元始天尊为第一，灵法（宝）天尊第二名。道德天尊第三教，老君殿上好行兵。老君殿上稳稳座（坐），三界师男跳破神。元始天尊身着黑，灵法（宝）天尊身着蓝。道德天尊身着绿

① 赵廷光：《瑶族度戒与道教的关系》，载《论瑶族传统文化》，云南民族出版社1990年版。

② 胡起望：《论瑶传道教》，载《云南社会科学》1994年第1期。

③ 见《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），云南人民出版社1991年版。

④ 见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

⑤ 同上。

(绿)，腰伏花带是龙麟……文说今朝有状请，玉皇圣主一齐临。张天大帝齐下降，李天大帝降香坛。九宫仙女两边座（坐），龙虎二官是凶神。东极大帝左边座（坐），南极大帝在右边。南斗二圣两边座（坐），都来下降我堂前。水火三官都来到，三官大帝是神仙。闻说今朝有状请，张天大帝一齐临。上元一品天官到，中元二品一齐临。下元水官都来到，都来下降众坛前。文说今朝有状请，三元三品一齐临。天府身着黄衣段（缎），地府身着绿衣段（缎）。天府天官殿上座（坐），地府十殿好挑行……左殿库官两边座（坐），把簿判官在库门。运钱童子都来到，把簿判官世不川……

金平瑶族还有其他“请神坛歌”^①，所请神灵有：

玉清圣境元始天尊、上清仙境灵宝天尊、太清真境道德天尊、昊天金阙玉皇大帝、中天圣主、北极紫微大帝、南北二斗星君（君）、师圣真人、左右香花玉女、龙虎二圣真君、黄赵二圣真人、财禄二库判官、天峰都元帅、天佑副将军、翻海张赵二郎圣主、打瘟收耗三郎、上元五郎、押兵刀头、七官中坛、移贼金刚太岁、南天龙树、北方真武玄天上帝、观音菩萨、长旗封印、金童玉女……白虎天门李十五官、梅山法主九郎、杨山法主九郎、上元唐将军、中元葛将军、下元周将军、云头仙女、明月龙凤三娘……

很明显，上述各种神灵大多属于道教神团的成员，如元始天尊、灵宝天尊、道德天尊、东极大帝、南极大帝、三官大帝、玉皇大帝、南北二斗星君、北方真武玄天上帝等俱是如此。当然，其中也有一些瑶族自己的神灵，如梅山法主九郎、上元唐将军、中元葛将军、下元周将军等^②。除上述调查之外，笔者还曾得云南瑶族学者黄贵权赠阅一部瑶族道经，名为《飞章炼度赞材楼十方忏悔科》，题为“羽士常云益置集”。经中所列受瑶族崇奉的道教神灵更

① 见宋恩常、邓金元撰《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》，载《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

② 瑶族《大会安坛科·三元唱》述：“三元”之父唐秀才赴京赶考，路逢龙王三公主而结婚，致三个龙女生下唐文保、葛文仙、周文达三子；后三子赴梅山从梅山法主九郎学法，被封为“三元”。另，《道法会元》载南宋时的“混元”雷法须请唐、葛、周“三元”，未知其与瑶族所崇“三元”的关系，待考。

是如“恒河之沙”，现摘录其中一段文字如下，以进一步明示瑶族崇道之实：

臣谨虔诚上启：太上三五都功正一下，妙帝虚无自然元始天尊、妙宥大帝虚皇玉宸大帝、太微南极长生大帝、太乙寻声救苦天尊、朱陵丹天大帝、九天总自然生神章上帝、五老天君、三十二天帝、东华木公、西灵金母元君、度人不死尊神、道君南昌上帝、宫中长生大帝、度世司马大神、好生韩君丈人、南极长生司命司禄延寿益算星君、度厄长生真君、回骸起死起生大帝、度命成真君、灵宝五师、北极四圣真君、太上玉京太极佐翁仙官、玉虚紫灵普化玄静真君、森罗翊卫真人、神霄真人、南昌主炼度真人……北阴丰都大帝、洞阴郁绝幽壤冥关硖后、铁围九泉地狱去处主者、泰山府君、城隍司经由冷铭路土地州县城隍之神、九州社会总丹天左右侍卫大将军、神霄灵宝南昌水火炼度一切官君、神虎河桥二大圣、三部追魂使者、引魂摄魄仙童玉女、所受法箓帅将吏兵……仗此真香，普同供养。

瑶族宗教经典中不仅载有大量的道教神祇，而且还反映出一些道教的长生成仙思想，如《飞章炼度赞材楼十方忏悔科》中有“北方卫灵玄章咒”，曰：“……与形飞仙，与道合真。”又有“中央卫灵玄章咒”，曰：“……身飞上仙，与道合真。”《大会安坛科·三元唱》也有“我爹原有天仙骨，命守单身二十春”之言。河口一带的瑶族群众更唱道：“日月相推人渐老，不如修道学神仙；祝报世间众君子，修斋超度承里完。灵宝天尊四金阙，保祈男女寿千春；拜送帝师回圣驾，弥辞奉送上青天。”^①是知瑶族宗教已不仅在所崇神灵法术等外在方面上与道教相似，而且在思想内容（如追求成仙的思想）上也接受了道教的说法。从以上几个方面来看，云南瑶族的宗教信仰确实深受道教的影响，甚至可以说其教乃是道教的“变种”。由此也可知前面提到的所谓“瑶传道教”并非无稽之谈，“具有民族特点的以道教为主的宗教信仰”之论断更是精辟。

^① 见黄惠焜撰《瑶族简介》附录一，载《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。



三、瑶族“度戒”与道教的关系

“度戒”是瑶族宗教的一项重要活动，在瑶族人民的生活中占有着重要的地位，故我们将它单独提出并加以讨论。

在进行讨论之前，我们先来详细观察一下瑶族度戒的具体内容。有关瑶族度戒活动的调查和描述很多，如赵廷光《瑶族度戒与道教的关系》、金少萍《富宁县团堡蓝靛瑶宗教调查》等文中均有此内容。下面我们综合各家说法，简要地对这一活动进行说明。

云南瑶族（尤其是蓝靛瑶、大板瑶等支系）的青年男子通常在15~25岁时都要举行一次度戒仪式，整个过程需3~7昼夜（或根据实际情况而可长可短）。度戒有“度师”与“度道”之分（主要存在于蓝靛瑶中，过山瑶等支系则只“度师”）。一般说来，独子既要度师又要度道，以示文武双全（“道”为文，“师”为武）；两子则一个度师，一个度道，以示一文一武；三子以上的多数度道，少数度师。正式举行度戒仪式之前，须作以下准备：度戒人家须备彩纸、草纸若干以作布置堂屋、焚烧之用，备香若干以作供奉诸神、祖宗之用，备酒肉饭菜若干以作供祭诸神、祖宗及招待亲朋好友之用，派人携酒、肉、香、纸等物前去聘请现职道公和师公来为孩子主持仪式（一般请道公5~7人，师公1~2人，共同主持仪式），拿出祖祖辈辈度戒时所穿法衣以备孩子穿用，并让孩子到道公家去过一段时间的隐居生活。

现职道公和师公得到聘请后须明确位次和职责，以尊者为掌坛师父，次为引教师父，以下依次为：保举师父、甘露师父、同坛保见师父等。又须准备法衣、经书（一般有《玉皇经》、《度人经》、《主品经》、《咒水科》等，仅文山州就有二十余种）及锣、镲、棉被等物，前往度戒人家布置正堂（悬挂三清、三元、四帅等神像）、建立“峨莱”（即高台）、“装坛”（即在高台前装设两扇花坛，左为师家、右为道家；花坛下部设五道拱门，悬挂三清、三元、盘王、四帅等神像），抄写《阴阳牒》。

准备就绪后，道公和师公们择吉日开始举行度戒仪式。一行人敲锣打鼓前往度戒男子家，主人则邀歌手拦门唱歌表示欢迎。至午夜时分，道公和师公入坛念经，请来各方大神并令受戒男子入坛拜神；其间众人敲锣打

鼓、跳“盘王舞”。之后的程序因分“度师”和“度道”而有不同，具体如下。

度师者于第二天被领至高台，先由二师父（引教师父）带之礼拜五方，次由大师父（掌坛师父）念经请诸神作证，然后其余师父及其徒弟在台下用棉被接住从高台上翻滚下来的受戒人。若落入棉被中的受戒者双手抱膝且未仰面朝天或鼻孔流血，则“过法”完成；否则无效，并会被人耻笑。对度戒成功者，大师父须用一枚代表三清、三元的图章从其脊背盖至手背，并盛饭喂之（象征哺育“婴儿”）；又经各种神秘仪式，受戒者才被请起，一行人围着高台转五圈后便回村中。

度道者则由二师父（引教师父）领着拜见父母、亲戚及三清、三元诸神，然后坐于正堂神龛下，行“剪线”仪式：师父用三根拴着铜钱的线系于受戒人头上，用一碗清水（名曰“甘露水”）放在受戒人前面，然后第一、第二、第三师父分别拿一图章并用剪刀将线剪断；待铜钱落水后，大师父上前检查受戒人鼻孔是否出血，若无血则算度道成功。之后又行“脱胎”仪式：将一条白布的两头分别拴于师父和受戒人的裤带上，请人从中间剪断，意为脱胎。“脱胎”之后，师父须向受戒者出示阴、阳牒（上书受戒者的生辰、称号、戒名、籍贯及师父的称号和戒名，又有各种训诫条文），焚烧阴牒（意为敬献鬼神）并将阳牒交受戒人保存。受戒人站起，随四师父（甘露师父）到正堂门口礼拜五方；然后师徒收拾法具，焚烧堂内悬挂的彩纸“献给鬼神”，度道仪式便可结束。

度戒仪式结束后，一些地方的道公和师公还要为受戒人“开荤”，即让弟子吃三块熟肉，其意：第一块为狗肉，也是一生中最后吃的一块狗肉，从此禁止杀狗和吃狗肉，否则就是对本民族的背叛；第二块为蛇肉，吃了能防身，不受毒蛇伤害；第三块为猪肉，吃了六畜兴旺。

上述“度戒”仪式，多被理解为瑶族男子的成年礼，然也有称其为道教的“入道仪式”者。如有人说它“是瑶族男子必经的一项宗教仪式，也是历



史上成年礼的延续”^①，又有人进而指出“瑶族度戒与道教有着密切的关系”^②，更有人认为：“瑶族度戒仪式是道教出家受戒仪式在瑶族中的形式，其宗教意义是人道仪式意义”，它“开始时是男性成年礼意义与宗教意义并重的仪式，但经历了长期的历史演变之后，如今已变成一种以宗教意义为主或有宗教意义的仪式了”^③。我们赞同最后一种说法，以为应着重从宗教意义上来理解“度戒”的含义。

诚然，云南各地瑶族举行度戒仪式多是在受戒男子生理成熟之际，众多的调查材料（见《云南苗族瑶族社会历史调查》及《云南少数民族社会历史调查资料汇编》等）可以证实这一点。但是，是否所有的瑶族都必须在成年（生理成熟）之际举行度戒仪式呢？是否只有瑶族男子才能举行度戒仪式而女子却不能呢？黄贵权《瑶族度戒意义的历史演变》一文列举了四条材料，可以否定地回答上述问题：（1）云南过山瑶是结婚以后夫妻一起接受度戒仪式，其度戒与获得择偶等成人资格无关；（2）云南蓝靛瑶虽习惯于在未婚时接受度戒，但结婚后再接受度戒也是允许的，其接受度戒的年龄阶段在童年、少年、青年、中年、老年时皆可；（3）广西贺县过山瑶接受度戒者有童年、少年、中年及六十多岁的老年人；（4）广东连南一带地方的瑶族女子也接受度戒，甚至妇女身上背的婴儿乃至腹中的胎儿也可随母一同受戒。黄氏为瑶族人，曾受过“度道”，自称为“出生于‘道公’世家的‘道’派道士”^④，对瑶族文化有过亲身的经历和深刻的认识，其所用材料无疑有很强的说服力。黄文的结论是：“道士的入道仪式就是度戒仪式，一个人一经度戒，那么他便是瑶族道士了。”^⑤至于“度戒”仪式的成年礼功能，黄文认为它在早先确曾存在过，不过现已丧失了，只保留了一些“残存”的形式。按：诸种调查材料记各地瑶族举行度戒仪式时多在受戒人成年之际，当与这种“残存”有关；

① 金少萍：《富宁县团堡蓝靛瑶宗教调查》，见《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），云南人民出版社1991年版。

② 赵廷光：《瑶族度戒与道教的关系》，见《论瑶族传统文化》，云南民族出版社1990年版。

③ 黄贵权：《瑶族度戒意义的历史演变》，见郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社1994年版。

④ 黄贵权：《瑶族“度戒”是瑶族道教的入教仪式》，载《民族学》1993年第1期。

⑤ 见郭大烈、黄贵权、李清毅编《瑶文化研究》，云南人民出版社1994年版，第113页。

否则，便难解释瑶族度戒为何一般在受戒人15~25岁间举行。

上述材料已足以证明“度戒”非纯粹现实意义上的成年礼，黄氏的亲身经历也可证“度戒”与瑶族入道有关。兹再补充几点想法如下，以强调瑶族度戒与道教的关系：

第一，瑶族度戒时须延请道教神灵作证，并令受戒人礼拜之，其与道教的关系已很明显。若进一步探究，则可发现瑶族人此举是为了求得道教神灵的护佑。云南各地瑶族的“度戒”实际上分有不同的级别，如过山瑶“度戒”有“挂灯”（又分“挂三灯”和“挂七灯”）和“度师”之分，蓝靛瑶“度戒”也有“日午安龙”、“青灯土府”、“贡筵红楼”、“金楼明真”之分^①。不同的级别表示受戒者所受神灵护佑的程度不同，如金平瑶族认为：“挂三灯，男子可得三十五兵马保护，女子可得二十四兵马保护。若挂七灯，男子可得七十五兵马保护，女子则得三十五兵马保护。若举行度戒更不同，男子举行可得一百二十兵马保护，女子则得六十兵马保护。”^②这与中原道教正一派对初入道者须授法箓的做法是相似的。中原正一道对初入道的七八岁至十六岁的男生、女生须授予“太上童子一将军箓”，奉受者可以召使“北一上官部”诸神吏及功曹、力士，并被称为“正一箓生弟子”；此外又有授“太上正一仙官七十五将军箓”及“太上正一灵官七十五将军箓”等做法，奉受者可以召使不同的神吏以求护佑^③。瑶族度戒时虽无“箓”，但其实质（请神护佑）却是与正一道之“授箓”相同的。况且，中原道教传入瑶族地区后，在形式上发生一定程度的变异也不足为怪。

第二，瑶族度戒仪式中，受戒人须从师父处接受“阳牒”，牒上书有各种戒律，如西双版纳蓝靛瑶“阳牒”上有“十戒”条文：一戒弟子不得忤杀家养牲畜类；二戒弟子不得争天斗地；三戒弟子不得谩骂父母六亲九族；四戒弟子不得相争，为人不得贪财爱色；五戒弟子不得相（斗而）死；六戒弟子不得轻慢父母弟兄；七戒弟子不得淫邪；八戒弟子不得骂师圣；九戒弟子不

① 参阅黄贵权撰《瑶族“度戒”是瑶族道教的入教仪式》，载《民族学》1993年第1期。

② 宋思常、邓金元：《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》，载《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

③ 详情请参阅任继愈主编《中国道教史》第九章，上海人民出版社1990年版。



得怕虎、怕蛇、怕风雨，忤道戒律；十戒弟子务必遵循戒律条文无误^①。这与中原道教对入道者须传授戒律的做法也很相似。中原道教对奉道的在俗弟子须传授“三归戒”、“无上十诫”等，对出家的道士则传授“初真戒”（又名“洞玄智慧十戒”）或“太上十戒”（又称“洞玄十善诫”）等^②；瑶族“阳牒”上的“十戒”内容与中原道教的“初真戒”等基本相同，且受戒人也称“初真弟子”^③，故其授戒之做法很可能也是袭中原道教而来。

第三，瑶族度戒并非现实意义上的成年礼，这还可从其葬礼中看出。据调查，“玉勉支瑶族葬礼，死者不同年龄，举行过或没有举行挂灯、度戒，其规格很不相同”^④。若度戒纯属现实意义上的成年礼，则只应涉及生前之事，不必再牵涉死后的“人”。瑶族葬礼规格因是否举行过挂灯、度戒而不同，表明度戒一事应与各种宗教中所谓“灵魂”能否得救之说有关。受过度戒者有神灵护佑，受戒级别高者则有更多的神灵护佑，其死后的葬礼规格较高乃情理中事。若度戒仅涉及现实意义上的“成年”问题，瑶族葬礼是不应因此而有不同的；在非宗教的现实中，哪怕是一个刚出生的婴儿，其葬礼也可能会因父母的感情而享有很高的规格。

第四，有学者提到，“瑶族人参加度戒仪式，必被冠以‘太上奉行北极驱邪院传通间梅二教三戒弟子’的衔头”^⑤。“北极驱邪院”乃北宋以后道教中流行的一种符箓。所谓“必被冠以”虽或有夸大之嫌，但却至少能表明作者曾在很多地方看到过这种情况。这也可在一定程度上说明瑶族度戒与道教入道仪式的关系。

总之，从各地瑶族的做法来看，“度戒”一事乃是袭中原道教对入道者须传授戒法箓的做法而来的，其意义重在宗教方面，我们可视之为瑶族道教

① 参阅邓福昌撰《西双版纳蓝靛瑶传统道德规范》，见郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社1994年版。

② 详情请参阅任继愈主编《中国道教史》第八章，上海人民出版社1990年版。

③ 如黄贵权《瑶族“度戒”是瑶族道教的入教仪式》所引“阳牒”有“初真弟子盘云翼”之语，载《民族学》1993年第1期。

④ 宋思常、邓金元：《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》，载《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

⑤ 郭净：《端公、师公与民众道教》，载《宗教》1993年第2期。

的入道仪式。当然，其中的“成年”意义也不容忽视。只不过，这种“成年”也多是宗教意义上的，而非纯粹现实意义上的“成年”（生理成熟）。若将“成年”理解为在宗教世界里的“新生”，亦即获得各种（道教）神灵的护佑，则言度戒为崇信道教的瑶族的“成年礼”也未尝不可。

第三节 道教与白族、纳西族、阿昌族等 少数民族的宗教

除了彝族和瑶族之外，道教还对云南的白族、纳西族、阿昌族和壮族等少数民族的宗教产生过影响，只是这种影响较其对彝族和瑶族宗教的影响要小一些。在这一节中，我们主要择取了白族、纳西族和阿昌族来作为介绍的对象；其他一些少数民族如壮、水、景颇等，因调查材料缺乏，故只好“点到为止”。

一、道教与白族宗教

白族的祖先可上溯至秦汉时期的“滇僰”，属氐羌族系；“滇僰”后裔在魏晋南北朝时期与其他民族相融而被称为“叟”、“爨”等，其中“西爨白蛮”一支即为今白族的直接来源^①。宋时，白族（白蛮）曾建立了大理国，成为在云南境内极有影响力的一个民族。白族有其独特的传统信仰——本主崇拜。所谓“本主”，大意为“本境之主”或“我的主人”^②，实是白族群众公认的本地区的保护神。白族“本主”崇拜的形式多种多样，其来源也比较复杂，如各地区白族所奉的“本主”不尽相同，其中既有对石头、树桩、水牛、龙王等自然物或“图腾”的崇拜，又有对阁罗凤、段思平、傅友德、沐英等英雄人物的崇拜^③。在崇拜“本主”的同时，云南各地的白族群众也

① 参阅马曜主编《云南简史·绪论》，云南人民出版社1992年版。

② 赵寅松：《大理州白族本主信仰调查之一》，见《白族社会历史调查》（二），云南人民出版社1986年版。

③ 同上。

在一定程度上信奉道教，崇拜各种道教的神灵，举行一些染有浓厚道教色彩的活动。

道教传入云南白族中，至迟始于唐时。《云南方志民族民俗资料琐编·白族》引《邓川州志》言：该地群众信奉“道士驱雷逐疫”并尚“九月朔至九日拜斗”，“皆自唐代以来”^①。前述南诏、大理政权时期的云南道教活动比较兴盛，其中当亦有不少的云南白族信徒。元代李京《云南志略·诸夷风俗·白人》又载白族群众“尊王羲之，而不知尊孔、孟”，同样可证云南白族崇道的历史不短。明清时期，道教在云南各地广为传播，早已有崇道之俗的白族群众势必也会进一步接受道教的影响。据说，明代大理白族地区曾设有“道纪司”，各县亦有分支；道士多为火居道士，行做斋、打醮及画符篆等法术，著名者有石、马、张、刘四家。石家一直传承至今，有家谱20字：（守）道明远德，全真应太和，老（志）诚宣玉典，中正演金科^②。这个字谱与我们前述大理火居道的“先天派”（见第四章第三节）派谱大致相同，很可能石家即是“先天派”的成员。

白族信奉道教，可以从其所奉“本主”中有道教神灵这一点清楚地得知。据田怀清先生调查，各地白族群众所奉“本主”中有如下一些道教人物和神仙：“点苍昭明镇国灵帝”（即杜光庭，大理市西门外七村奉）、“玉局持邦灵昭文帝”（即杜光庭，大理市黄瓜营、满江奉）、“文教开滇、唐御史直奉大夫杜老夫子合堂之神”（即杜光庭，大理市新村奉）、“二郎圣帝”（洱源县沙桥、大围奉）、“关云长”及“文昌”（湖南省桑植县白族奉）等等^③。此外，“大圣东海灵元玉辟天帝”（洱源县团山奉）、“仙天正炁护国新颜佑明皇帝”（洱源县海口村奉）、“西岳巡江帝主八部元帅”（鹤庆县双龙村、北水潮、双水潮奉）及“东岳主宰仁封景帝”等“本主”也似是从道教神团中演化而来的神灵。

① 《云南方志民族民俗资料琐编》，云南民族出版社1986年版，第48页。

② 参阅宋恩常撰《大理和丽江道教概况》，见《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

③ 见田怀清调查整理《大理州白族本主信仰调查之二》附表，载《白族社会历史调查》（二），云南人民出版社1986年版。

除了“本主”中杂有不少道教神灵外,云南白族还崇拜另外一些道教的神灵并专门为之建立了神祠。如昆明市西山区的白族“除去崇奉已村社化的土主外,道佛两教也是他们的主要信仰对象”^①,其所奉的道教神祇有:天地人三界十方万灵主者、玉皇大帝、上元天官、火君、灶君、土地、山神、雷神、财神、龙王、鲁班、太上老君、关圣帝君、众天星等。又建有玉皇阁、关帝庙、财神庙、太平寺(供马君及龙王)等道教神祠,还念诵《玉皇经》、《太平经》、《龙王经》、《水官经》、《山神经》、《财神经》、《五谷经》、《出门经》等道教经典或染有浓厚道教色彩的经文。不仅如此,该区白族中还有不少火居道士,被称为“念经先生”,能写字、念经并主持多种“道场”仪式。念经先生所用经文多属道教类,如该区河尾村念经先生保存有一册《各圣诰》手抄本,内有“玉皇宝诰”(颂玉皇大天尊)、“关圣帝君宝诰”(用于祭关公)、“准提诰”(用于朝南北斗)、“四帅诰”(颂马、赵、温、岳四大元帅)及“龙王宝诰”、“五谷太子诰”、“土地诰”、“财神诰”等,道教色彩十分浓厚。另据雷宏安等撰《云南省宗教志·道教》(手稿)言:大理、剑川、鹤庆、宾川、邓川、洱源、巍山等白族地区有火居道士遍及城乡,斋醮活动极为频繁;其诵经时供奉三清、玉皇、三元、五斗、二十八宿、灵官、老君、吕祖、八仙的牌位和神像,做法事时身穿红色、黑色道袍,持朝笏,戴朝天冠,使用刀剑、法铃、令牌、法镜、法箬、锣鼓、铙钹等法器道具,家中有祖传数代的家谱、牒册,属世袭火居道士。

云南白族不仅信奉道教的神灵和经典,建有大批道教神祠并拥有一些火居道士(念经先生),而且还常常举行一些道教色彩极浓的活动,利用道教来“满足”自己的某些宗教性愿望。如昆明西山区的白族群众每年农历五月十三日都要在关帝庙内举行“大刀会”祈雨,又于农历六月初一至六日礼拜北斗祈延年命^②。洱源县凤羽区凤翔镇也有“供财神”、“三元胜会”、“送灶神”

① 宋恩常:《佛道两教对昆明郊区白族农业节庆的影响》,见《云南少数民族研究文集》,云南人民出版社1986年版。

② 宋恩常:《佛道两教对昆明郊区白族农业节庆的影响》,见《云南少数民族研究文集》,云南人民出版社1986年版。

等染有浓厚道教色彩的宗教活动，具体内容如下^①。

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

“三元胜会”：是凤羽白族群众全民性的节日活动，由当地道教组织“圣谕堂”主办，时间在农历正月十五日至二十二日（上元节）、七月十五日至二十二日（中元节）、十月十五日至二十二日（下元节），活动地点在三教宫。做会期间，凡参加者要茹素吃斋，不得开荤；每天须在“觐堂”上问明各位圣贤仙佛的降临时间，然后举行朝拜仪式；仪式一般为燃香点烛、供蔬果、读疏表、奏乐曲、放鞭炮。疏表由村中宿儒拟出，上书所奉仙佛事迹和本村群众的要求如消灾、免疫、防止刀兵水火、祈求丰收之类，然后由大会主持人念诵并于堂前炉中烧化，以求圣贤仙佛保佑。主办胜会的圣谕堂还乘机向群众宣讲“圣谕”，其内容夹杂儒、释、道三教学说。所讲道教之学，以《太上感应篇》和《道德经》为教材，说明“祸福无门，惟人自招，善恶之报，如影随形”及“吾之有患，在吾有身，吾若无身，吾有何患？”等道理，要求人们相信善恶报应并放弃私欲、舍己为人。大会期间，还有“捐暗功德”之俗，亦即暗地里将钱财送至堂中，不记姓名；而管功德的人则每天将之收集起来，登记数字，写明“神人共鉴”。据说群众捐助踊跃，大会收入颇丰。由此可见当地白族群众对此项活动的热衷，也可见道教在此地的影响。

“送灶神”：凤羽白族群众相信：灶神是玉皇大帝派来人间查看世人是非善恶的神灵，能够化身亿万而入百家，察看各家善恶。对做好事者，灶神将在玉皇大帝面前为其表功，并降予吉祥幸福；对作恶者，灶神则在玉皇大帝处历数其过，然后降祸惩罚。因此，每当灶神将返天宫汇报的头天晚上（农历腊月二十三日晚），凤羽白族家家都办素席以祭送灶神，希望灶神能在玉皇

^① 参阅赵振奎撰《洱源县凤羽区凤翔镇白族节日》，见《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

面前为自己说好话。所行祭仪如下：先用香油煎带色的米粉片，炸豆腐，烤糯米粑粑，煎乳扇，将物品放于托盘中并供于灶头，让灶神“享用”；又把包谷、蚕豆等放于托盘之后，以作灶神所骑天马的“饲料”，并摆上一杯水作为马的“饮料”；然后在铁锅中点上“七星灯”，燃一炷香，焚黄纸，磕头礼拜，敬送灶神。祭毕须将旧灶神像烧化，表示神已上天；然后贴上新的灶神像，虚位以待其回。除夕夜晚，又须举行仪式接灶神回家。

大理龙尾关附近的农村则普遍设有“洞经会”。该地以白族为主要成员的洞经会组织有：崇文社、千佛社、感应社、观音社、锡庆社、礼仁会等。洞经会崇奉老子、文昌、释迦和观音，经常在文昌圣诞（二月初三）、老子圣诞（二月十五）、释迦圣诞（四月初八）等佛道节日举行活动，弹演《文昌大洞观音经》、《觉世真经》、《太乙经》、《老子感应篇》、《老子道德经》、《玄天上帝十种报恩经》等道教色彩极浓的经文^①。又立有《大理白族文昌帝君蕉窗十则》等，要求一戒淫行，二戒意恶，三戒口过，四戒旷功，五戒废字，六敦人伦，七净心地，八立人品，九慎交游，十广敦化，利用道教神灵来监督白族群众的思想行为。另据吴棠《道教在大理的传播和影响》^②一文言：大理地区的白族群众普遍于家中堂屋供奉观音菩萨和太上老君的神像，其家人死后须请道士先生来为之“开咽喉”，其方言也多受道教文化（以精、气、神为生命存在要素之说）的影响，如问某人身体是否健康为“可有神气？”被问者若答“神气不有”，则表示身体不好。上述材料，表明道教对云南白族的影响不浅。

云南白族宗教深受道教的影响，还可从其传统宗教的巫师——“朵兮波”与道教的关系中看出。“朵兮波”有男有女，男称“朵兮子”，女称“朵兮婆”，其宗教技能靠世代口耳相传，自称是老爷（本主）选中或认可的“弟子”。每年春节前后，白族地区风行迎神赛会，每个村寨次第迎接“本主”的木制行身来村中供养一天。届时须由“朵兮波”们在前面开路，唱“安堂调”、“神歌儿”、“起堂调”等曲来赞颂、迎送“本主”。白族群众生病时，

^① 参阅宋恩常撰《大理和丽江道教概况》，见《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

^② 见《南诏文化论》，云南人民出版社1991年版。



也多请“朵兮波”来“看香火”，用巫术治病。“朵兮波”与白族地区的和尚、道士关系密切，有时甚至很难分辨。如鹤庆县的和尚、道士为人做斋事时，经常用“朵兮波”的方法（烧甲马、烧草鞋等），道士们做斋请神时也常请“朵兮波”所奉的“本主”；“朵兮波”的请神辞中则有玉皇大帝、太上老君、西天佛祖、观音菩萨、先师孔子、东方青帝、南方赤帝、西方白帝、北方黑帝、中央黄帝等神名（其中多为道教之神）。清代以来，鹤庆有“道纪司”管理道士，同时也将“朵兮波”作为管理对象，由此可知，当时的人们是把“朵兮波”归入道教之类的。之所以用道教的管理机构“道纪司”来管理白族巫师“朵兮波”，与“朵兮波”受教于太上老君的传说有关。传说太上老君来到人间，将一切手艺都传给了不同的人。老君将返天宫之前，忽有一群男女跑来抱住他的坐骑说：“老爷，我们来迟了，还是请你想法给我们一样手艺，混点饭吃吧。”老君想了想，摘下路边一枝柳条，编成一个圈儿送给他们，并说：“你们仿这样弄个铁圈儿摇着给人们送祟吧。”这样才有了“朵兮波”及其法器“师刀”^①。是故，人们认为“朵兮波”当属“道纪司”管理。由上述，可进一步知道白族宗教所受道教的影响。

总之，云南白族的宗教信仰曾受到了道教的较深影响。不过这种影响却不如道教对瑶族宗教信仰的影响那么巨大和深刻，尚未能令所有白族都信奉道教的神灵。除了道教之外，云南的白族还虔诚地信奉着传统遗留下来的“本主”以及外来的佛教。白族“本主”与道教诸神并得供奉，白族“朵兮波”与道士同归一类（由“道纪司”统管），可视为是白族传统宗教与道教的相互融合，这种融合又可视为是道教在云南白族中的一种演变。

二、道教与纳西族宗教

纳西族的祖先亦属氏羌族系。隋唐时的“乌蛮”，大部分发展成今天的彝族，也有一部分发展成单一的“磨些”部落，成为今天纳西族的祖先。唐时“六诏”之一的“越析诏”（在今宾川县），即是今纳西族的一个部分^②。由此

^① 参阅杨铠撰《鹤庆县白族巫教调查》，见《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

^② 参阅马曜主编《云南简史·绪论》，云南人民出版社1992年版。

可知纳西族先民早就在云南历史上有过较大的影响。

纳西族信奉“东巴教”。“东巴教”以其负责民间各种祭仪的人称“东巴”而得名。“东巴”汉译又称多巴、刀巴、多宝、东宝、东跋等，其在汉语典籍中的记载大约始于清代，但其产生当早于此时。著名东巴教研究专家李国文先生归纳“东巴”一词的含义说：

从纳西族原始宗教各种祭仪、禳解活动等角度说，东巴们是组织者、主持者，是巫师，是祭师，是合巫、作为一者；以东巴们的自身修养角度说，他们掌握古象形文字，能写经、诵经，能绘画、舞蹈，识天文、地理……是先生，又是老师；从整个纳西族文化角度讲，他们具有常人所不可比的广博知识，所以是纳西族的民间文化人^①。

由上述文字，我们可以得知“东巴”及“东巴教”在纳西族社会中的地位和作用。东巴教拥有大量自己的经典，其中明确阐述了东巴教的思想观念。我们在此不打算系统探讨东巴教的内容，只想指出其经典中所包含的一些观念与道教的关系。

在东巴经中，有所谓“精威五行”的观念，与中原文化中的“五行”学说很相似。李国文先生撰有《纳西族象形文字东巴经中的五行学说》^②一文，对此作过详细的说明。下面我们借李氏之文，对纳西族“精威五行”观念进行介绍，以窥其与道教文化之间的联系。

纳西族东巴经《懂述战争》言：“很古很古的时候，上方出了佳音，下方出了佳气，佳音佳气结合变化，出现了一滴白露，白露变化，出现了一个白昼，白昼变化，有了金木水火土（即木、火、铁、水、土）。”另一部东巴经《碧庖卦松》又言：“金黄大蛙临死时，叫了五声，就产生了木金水火土（木火铁水土）……金黄大蛙死的时候，头向南方尾向北方，箭镞（射死金黄大蛙的箭）向西方，箭尾向东方。其毛来变化，在东方出现了甲乙木的方位；其血来变化，在南方出现了丙丁火的方位；其骨来变化，在西方出现了庚辛

① 李国文：《人神之媒——东巴祭司面面观》，云南人民出版社1993年版，第14-15页。

② 见云南省社会科学院宗教研究所编《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版。

铁的方位；其胆来变化，在北方出现了壬癸水的方位；其肉来变化，在天地中央出现了戊己土的方位。”^① 这两部经典所言“精威五行”的来源虽然不同，但其所言“五行”的内容却是一致的。李国文先生根据各种东巴经的记述，分析其内容而认为：“精威五行”与空间五方、五色、十天干、十二地支俱能相配，具体为水配北方、黑色、壬癸等，火配南方、红色、丙丁等，铁（金）配西方、白色、庚辛等，木配东方、青色、甲乙等，土配中央、黄色、戊己等，虎、兔（寅、卯）住东方，蛇、马（巳、午）住南方，鸡、猴（酉、申）住西方，猪、鼠（亥、子）住北方，狗（戌）住西北，龙（辰）住东南，牛（丑）住东北，羊（未）住西南。很明显，上述内容与中原汉族的“五行”学说是相同的。是故，李国文先生认为：“纳西族的精威五行说乃至五行五方说，在历史上曾经与汉族的五行说发生过某种联系……五行说能在纳西族中保存下来，大概是通过纳西族的原始文化人——巫师们把它编造成具有自己民族的特点、需要和适合于自己思想认识基础的神话故事，并把它写进东巴经书而流传下来的。”^② 众所周知，“五行”学说在道教思想中占有着非常重要的地位，几乎渗透到道教思想的方方面面；纳西族东巴教中有与道教“五行”学说相似的观念，暗示它们二者之间应有着某种联系。只是，这种联系究竟是不是道教影响东巴教而致，目前因材料缺乏而暂难断言。

若从其他方面来进行观察，则道教曾对纳西族产生过影响是可以肯定的。李国文先生曾向我介绍说，他到纳西族地区进行调查时，常见各地纳西族群众的屋内装饰有道教“太极八卦”的图案；这种图案非东巴教原有，当是从道教中取来。另外，前述丽江“东巴文化研究所”的和品正先生曾言丽江在1949年前有纳西族出家道士，也可证纳西族在一定程度上信奉道教。雷宏安等撰《云南省宗教志·道教》又言：纳西族木土司曾在雪山脚下建岩脚庙，与张姓道士共诵皇经，并多次派人到武当山学道，带回道教经像供奉；张姓道士至今已传18代，常为纳西族群众做各种斋事^③。由上可知，道教曾对纳

① 转引自李国文撰《纳西族象形文字东巴经中的五行学说》，见《宗教论稿》。

② 李国文：《纳西族象形文字东巴经中的五行学说》，见云南省社会科学院宗教研究所编《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版。

③ 参阅雷宏安等撰《云南省宗教志·道教》（手稿），第13页。

西族产生过直接影响。

另据《丽江府志》载，丽江旧城西北沙街石岩脚村有“玄天阁”，本土司通判署右有“玉皇阁”，皆为明土司木氏建，由此可知丽江纳西族至迟在明代就已兴建道教神祠。宋恩常先生曾赴该地进行调查，得知1949年前的当地纳西族群众中除有清虚道士和火居道士外，还有洞经会和皇经会等道教世俗化组织的活动，其所奉神灵、经典及所举办的“庙会”均多与道教有关^①。下面简要介绍之。

丽江洞经会以大研镇纳西族洞经会最为著名。旧时大研镇洞经会设正副会长各一人，须由有科举功名的经师担任；乐队成员以有文化的封建文人为主，各司锣鼓琴钹等乐器。洞经会供奉的神像主要有：紫微玉皇大帝、天皇上帝、北极上帝、后土皇地祇、元圣天尊、九阳上帝、普化天尊、文昌帝君（名张亚，神号“宝光慈济天尊”，亦称“更生永命天尊”）、太极元君（文昌帝君祖母）、储真衍庆天尊（文昌之父）、嗣庆储祥元君（文昌之母）、玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清降生天尊、文昌大帝祖师等。又供各种神牌，内容为：虚天自然七宝九宸上帝、灵宝救苦十方诸大天、三皇五老、日月星辰、四辅十神、天地水阳列圣、梵天释教、金仙大乘菩萨、桂殿文昌、玉杖朝班文武、十殿九泉、十洲三岛神祇、阆苑蓬莱、四海九江仙侣等。很明显，上述神灵多为道教之属。洞经会还弹诵《玉清无极总真文昌大洞仙经》，内容有：洞经序言、仰贤颂、礼请颂、净身神咒、净心神咒、净天地神咒、安土地神咒、金光神咒等。又念《开坛经》，中有《太上老君请经偈》一篇；还有《灯科》一卷，内容为道教的祝愿词；《全八卦》一卷，讲文昌各代祖师修炼的历史。其活动据点在文昌宫，一年办两次文昌会和两次武圣会；办文昌会时（二月、八月）弹文经（洞经），办武圣会时（五月、六月）弹武经（关圣经）。弹经之时，须置太极八卦图圆镜并悬挂圣像，乐调有八卦调、吉祥调、清和调等，道教色彩极浓。

皇经会在大研镇的成员主要是一些文化程度较低的群众，亦设有会长并

^① 参阅宋恩常撰《大理和丽江道教概况》，见《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

有乐队。其最初仅颂经，后受洞经会的影响也开始弹经。皇经会的活动地点主要在玉皇阁。玉皇阁大殿正中供玉皇大帝，后有三清殿（供“三清”），厢房供三十六雷神，又奉关圣和岳飞。皇经会开始弹经后，也到文昌宫和武庙去进行活动。皇经会员于每月初一、十五日须集玉皇阁内吃素、弹经；又于正月初九日做“上九会”，三月十五日办“正青山庙会”，祭玉皇大帝；还于二月及八月间在文昌宫弹文经，五月十三日在武庙内弹武经。此外，每年二月羊日（未日），丽江纳西族在白沙北岳庙内举办“北岳庙会”祭祀“北岳安邦景帝”时，皇经会员及洞经会员都要前往念经^①。纳西族群众遇上一些喜庆之事或丧事时，也往往请洞经会举行活动以示庆祝或哀悼。如清末丽江纳西族若有人应试中举，须由新科举子做东请洞经会在文昌宫内演奏，答谢文昌帝君的佑护^②；今丽江纳西族遇到丧事时，也须请洞经乐队来演奏《到夏来》、《到冬来》、《小白梅》、《清河老》、《步步娇》等洞经乐曲，并请道士或喇嘛等来主持祭奠仪式^③。

总之，云南纳西族群众虽信奉自己民族传统的东巴教，但同时也有部分人在一定程度上信奉道教的神灵，接受道教的影响。道教能对这样一个有着悠久历史文化传统并有自己民族独特信仰的群体产生影响，可见其渗透力之强；纳西族群众能够接纳道教，亦可见其融摄力之强。存在于道教文化和云南本地文化之中的这两种因素，恰是道教能在云南得到发展并产生演变的基本动力。

三、道教与阿昌族等少数民族的宗教

阿昌族主要居住在陇川县的户撒，以及梁河县的遮岛、曩宋、大厂等村，普遍信仰本民族传统的巫教以及南传上座部佛教，一部分人也信仰道教。

阿昌族传统的巫教，崇拜寨神“色曼”、地方神“色猛”，以及谷魂、树

① 参阅宋思常撰《丽江纳西族寺观、节日和习俗》，见《云南民族民俗和宗教调查》，云南人民出版社1985年版。

② 参阅雷宏安撰《丽江洞经会调查》，载《宗教学研究》1990年3-4期。

③ 参阅桑德诺瓦撰《丽江纳西族洞经音乐的功用、异变及现状》，载《民族艺术研究》1995年第1期。

神、祖先灵魂等。其巫教信仰时常跟佛教、道教混在一起，如每户阿昌族人家中都设有“家堂”，家堂分三格，左格供祖宗三代，右格供灶君老爷，中间则供释迦牟尼。阿昌族中有和尚、道士，和尚、道士们也常采用巫教的手法来念魂赶鬼，为群众祛疾禳灾。

在阿昌族聚居的户撒，有座金凤山，金凤山上有皇阁寺，寺内正中供玉皇大帝，两旁有三十六宿，中间有文武朝臣四人。皇阁寺外建有三道“天门”，象征着求道者只要能吃苦，爬完三道天门便可达到“道”的最高境界。1949年前，皇阁寺有两个阿昌族道士，名为“闷二”、“闷三”，会画符念咒、祈福禳灾，所用经书有《玉皇经》、《太上玄门早晚坛功课经》、《觉世真经》及《神仙通鉴》等。每年正月初九，阿昌族群众多到皇阁寺朝拜玉皇大帝，甚至连信奉南传佛教的阿昌族信徒也一同前去，用礼佛的那套仪式朝拜玉皇。除了皇阁寺之外，户撒的阿昌族还建有关帝庙、城隍庙等道教神祠，家家户户供奉灶君及财神老爷，形成了巫教、佛教、道教在阿昌族中并存的局面。

道教之传入阿昌族中，据说是始于明朝大将沐英率兵进驻滇西之时。传说当时明军沿途遇险山恶水、瘴气弥漫，兵员一路减少。沐英在进退两难之际，得玉皇大帝派地母化为一白鹿子带路而翻越高黎贡山、渡过龙川江，至户撒的郎光安营扎寨。明军在户撒休整数日，恢复了元气，一鼓作气打败了土司兵马。为了报答玉皇大帝派地母引路，沐英命人在户撒修建了皇阁寺供奉玉皇大帝，又建报恩寺供奉地母，道教于是传入了阿昌族地区。刘扬武先生据有关碑文考证：皇阁寺兴建于明洪武年间，于清乾隆、嘉庆、同治年间有过三次大修建^①。由是可知道教至迟在明代已传入阿昌族地区。

道教传入阿昌族地区后，与当地的巫教及南传上座部佛教既相互融合、混杂，同时也有过相互斗争。户撒阿昌族中曾有这样一个民间传说，言光绪年间有一位道士来到户撒，自吹是“仙人”，并以法术惑众，远近的百姓多信奉之，连腊撒（户撒坝子的一部分）盖土司也服他管；道士扬言要做皇帝，让大家出钱为他盖金殿，腊撒四个畛（相当于乡）头人都为他出力，但拉起

^① 刘扬武：《阿昌族宗教信仰调查》，见《云南民族民俗和宗教调查》，云南人民出版社1985年版。



吭的刀头人却不服道士管，双方摩擦很大。道士扬言要把拉起吭的刀头人远远地撵走，刀头人也作好了应战的准备。正当双方将要动武之际，官府派兵前来捉拿这个想当皇帝的道士，并将之打死于岔路口，争执方始平息。这个传说所反映的实际是道教（以道士为代表）与阿昌族传统巫教（以刀头人为代表）之间的斗争。总之，道教虽未能对全体阿昌族人民产生深刻影响，但却确实影响过部分阿昌族人民。它与阿昌族的巫教、佛教相互融合，并列地存在于云南阿昌族之中，是阿昌族人民宗教信仰的一个组成部分。

除了阿昌族之外，道教还对云南文山、师宗、丘北、元阳等地壮族的宗教信仰产生过影响。壮族宗教的神职人员亦称“道公”和“师公”，但与瑶族的“道公”和“师公”不同。云南壮族道公不吃素、不出家，只禁杀生，并忌食牛肉、狗肉和臭口之物（如葱、蒜等）；做道场时身穿蓝、黑长衫，头戴方帽，使用手鼓、铙锣、大小钹、方印、宝剑、戒尺、法铃等法器，悬挂太上老君及“三清”神像，诵经时少有动作。师公则穿红色衣裤，脚裹纸带、穿草鞋，头戴红巾并插雉尾，执长棍，戴面具，供奉“桃源宝山仙郎”、“上座罗天子”、“中座李天王”、“下座肖天子”、“云霄十三娘”、“青蛇判官”、“巡洞部兵天将梁九官”等，做法事时多宰杀鸡、猪、牛等为祭品，并跳“师公舞”。一般情况下，壮族师公多为人举行丧葬、驱鬼等仪式；但有的地方则道公与师公无多大区别，二者常共同主持宗教仪式^①。壮族群众所崇奉的神灵多是道教神灵与本民族原始宗教神灵相杂，如元阳壮族崇奉的神灵有天神、地神、寨神、灶君、财神、关圣、岳飞等，其于每年农历二月初二、六月初二和十月初二都要赶庙会，所祭神灵为关圣、岳飞、农神等^②。

此外，据说道教还在一定程度上对云南的水族、景颇族等少数民族有着影响，但笔者却未见有这方面的记载或调查材料，仅见个别文章在开篇时提及^③，在此姑且信之，留待日后详考。

最后想再强调的一点是：道教对云南少数民族宗教产生影响时，并非原封不动地被各少数民族所接受，而是在与各民族传统宗教相融合的基础上被

① 参阅雷宏安等撰《云南省宗教志·道教》（手稿），第11页。

② 参阅《元阳县志》，贵州民族出版社1990年版，第661页。

③ 如雷宏安撰《云南道教源流》，载《中国道教》1991年第1期。

接受的。也就是说，道教在对云南各少数民族产生影响的同时，自己也曾受各少数民族宗教的影响而发生了变化，产生出了一些与中原道教不同的特点。这些不同已备见于上述文字，其中最主要的又是云南各少数民族所奉的道教中出现了许多新的神灵，这些神灵多是从各少数民族传统宗教中衍化而来的。这种现象，符合道教神团发展的规律。



第六章 道教与云南民俗

民俗是人们在日常生活中的习惯性行为，是一个群体长久以来的文化积淀。由于所受历史文化影响的不同，云南的各族人民中曾出现了各种独具特色的民俗；其中，又有不少染有浓厚的道教文化色彩。下面，我们从绚丽纷繁的云南民俗中采撷出几项内容，展示其与道教文化的联系，以窥道教对云南文化的影响。

第一节 岁时风俗中的节日和庙会

岁时风俗是人们在一年中特定时日内举行某种活动的习惯性行为，其内容大致有节日的庆典、一般性的娱乐及祭祀、祈禳等。不同内容的时俗有着不同的意义，然也有融几类意义于一体的时俗。在这一节中，我们先罗列一些云南各地的崇道时俗，然后再具体地介绍其中几种有代表性的节日，并对节日期间举办的“庙会”之盛况作些描述，以窥道教对云南民俗影响之一斑。

一、云南各地崇道时俗概述

云南各地、各民族的岁时风俗并无统一模式，而是五花八门、各具风采。在此，我们不打算详尽地罗列出云南各地的各类岁时风俗，而只是根据一些地方志书和调查材料来对某些与道教有关的云南岁时风俗稍作介绍。通过以下介绍，我们可以对云南各地的崇道时俗有一个宏观上的认识，并从中窥出道教对云南民俗影响的广度。

清戴筠帆《昆明县志·风俗志》记昆明地区的崇道时俗云：

岁元日晓起，人家张灯烛、焚香楮，设米花、黄果、干柿之属以供天地祖先……（正月）九日谒城南之玉皇阁……二月三日谒宝

城门外文昌宫，观剧，游龙泉观，还憩石觥庄（在小东门外，临盘龙江），临江醺饮，觞咏为乐……二月三日谒真武庙，西则于罗汉壁，东则于鸣凤山之铜瓦寺（即太和宫，亦曰金殿）。旧志云：“或先期走嵩明中和山，虽裹粮行数日程，不惮也。”……（三月）二十八日谒城东之东岳庙……腊八日作五味粥，二十三日祀灶，除夕祀先，购酒肉，蔬果之属必具，易桃符……每岁以六月始朔日至六日礼南斗祈年，九月始朔日至九日礼北斗祈年。

民国张维翰撰《昆明市志》又记当时昆明风俗云：

一般人士最好登山玩水，常远游山寺古庙以聚会，如正月七日东岳庙，九日金殿，二月二日张仙会，三月三日西山（三清阁），二十三日黑龙潭（龙泉观）……七月十五日放河灯，八月十五日泛舟草海，二十六日古亭庵，九月二十八日南天台，视如定例。^①

宣统《楚雄县志·风俗》记清末楚雄风俗：

元旦子丑时祀天地祖先……上元夕，比户点纱灯，以糯面煮团为食，谓之元宵节，城乡有花灯、龙灯之闹热。次晚游黄官泮，谓之走百病。二月八日，乡间跳神演剧，巫上刀山、舔火犁，观者如堵。清明插柳于门。三月廿八日，东岳宫会，谈经演戏……六月六日晒衣物，朝南斗……九月九日登高饮菊花酒，食重阳糕，朝北斗。乾隆《东川府志》亦载当地风俗：

二月三日上金钟山，会泽县许肇坤建文昌祠、魁星阁于其顶，郡人祀之……三月三日谒青龙寺，游人具酒食，登山阜饮眺……六月六日传为土地诞日，府县衙署各有仓神祠牲醴致祭，合衙供演梨园数日。七月中元祭先祖，焚冥衣楮镪，又于城隍庙祀神三日，郡人络绎，香火最盛。八月三日，城隍庙祀灶神，省民寓东川者皆集，香火次于中元。腊月二十四日祀灶。^②

民国《缅甸县志·礼俗》则载当时临沧地区有如下一些岁时风俗：

① 民国《昆明市志·人情风俗及方言》，民国十三年（1924年）铅印本。

② 乾隆《东川府志·风俗》，东川师范学堂重印本。

(二月)十五日灵山寺老君会,是日全城男妇咸往庆祝……(三月八日)血湖会,县城妇女齐赴东岳宫做会,有远至百里而来者……(三月)十五日财神会,仅各会馆举行。(五月)十三日关圣会,二十八日城隍会。六月初一至六日礼南斗,在前清时代县域各寺庙均举行,入民国后仅三教寺谈演洞经。九月初一至九日礼北斗,与六月礼南斗同,间亦于斑凤山斗姥阁举行斗会。

道光《普洱府志·风俗》言当地“四时风俗”为:

(正月)朔九日上帝圣诞,宁洱士庶集廻龙山寺进香庆祝,道流诣古坪会馆备仪仗迎神,请水建醮。各厅正月内建太平清醮祈年……二月二日乡村祭龙。三日文昌帝君圣诞,士庶集梓潼观庆祝。十五日太上老君圣诞,致斋禁宰。三月三日修禊温泉祓除。清明日插柳于门,老幼偕往祭墓,择日行古雉礼,延僧、道设醮,扎龙船,装方相以逐疫。六月初一至初七朝礼南斗……九月初一至初十朝礼北斗。

民国《罗平县志·典礼志·俗祀》则载罗平百姓在一年中举办的崇道活动有:

大神会。四月十五日举办,致祭南方火德星君。

单刀会。五月十三日举办,祭关圣帝君。

城隍会。五月二十八日举办,绅民具牲醴至城隍庙行庆祝礼。

朝南斗。六月初一日举办,绅民讽经朝礼。

中元会。七月十五日在万寿宫举行。

财神会。三月十五日、七月二十二日分别在财神庙举行。

灶君会。八月初三日举行,约会庆祝灶王府君。

朝北斗。九月朔日起在玉皇阁举行,绅民设坛讽经,燃灯庆祝,至初十散会。此十日中,各家茹素,禁止屠宰。

太阳会。十一月十九日举行,庆祝太阳星君圣诞。

雍正《阿迷州志·风俗》又载当地(开远)风俗有:

正月元日祀天地祖宗,换春联门丞……十三日庆关帝会。十五日上元,合州焚香修善,晚夕张灯宴饮,庆赏元宵。次夕出行,插

香于道以祛百病。二月三日庆文昌会……六月朔日至六日拜礼南斗。

九月朔日至九日拜礼北斗……

（十二月）二十四日祀灶。

此外，雍正《续修建水州志·风俗》曾载当地民俗：“二月士夫率农民祭八蜡祠祈年。六月朔日至六日里中礼斗祈年。中元前二日设酒馔瓜果祀祖……九月朔日至九日里中礼斗祈年……（十月）二十四日扫舍宇，暮设果糈饴糖祀灶。”光绪《鹤庆州志·近俗》也载当地风俗：“元旦为素食，供天地祖宗，焚纸钱、燃爆竹于门前。端阳插蒲剑艾人，午时贴天师像；以五色线为续命线，系小儿臂……父老引子弟郊外闲游，谓之走百病。”其他如大理、丽江、盐丰等地，诸志中也有关于其岁时风俗的记载，内容与上述各地大致相似，兹不赘述。

上述岁时风俗，均为民国以前志书所载。其于今天是否仍存，尚待进行实地考察后方可得知。不过，由此已可知道教在历史上曾对云南民俗产生过较大影响。又据一些学者的调查成果，我们可知目前云南各地各民族中仍有不少的崇道时俗，具体如下。

丽江大研镇纳西族于农历二月初三庆文昌圣诞，二月末日庆北岳大帝圣诞，六月十四日庆关公圣诞。大理白族洞经会于五月十三日庆关公圣诞，念《觉世真经》；冬月十一日庆太乙圣诞，念《太乙经》。巍山彝族于正月十九日庆丘祖（处机）圣诞，二月初三庆文昌圣诞，三月初三庆玄天上帝圣诞，四月十四日庆吕祖（洞宾）圣诞，六月二十四日庆关公圣诞。昆明西山区白族于九月二十八日庆马天君圣诞，彝族则在六月二十四日庆关圣帝君圣诞及雷神圣诞。此外，昆明地区关于道教神仙圣诞的庆典还有：正月初三庆孙真人（思邈）圣诞，正月十九庆丘祖圣诞，三月初三庆真武大帝圣诞，三月十五庆张天师（道陵）圣诞，四月初一至初三庆中斗三星下降，四月十五庆乾元火官圣诞，四月十八庆中天紫微大帝圣诞，五月初一至初五庆东斗五阳下降，五月十五庆上宫天皇上帝圣诞，六月初一至初六庆南斗下降，六月二十四日庆马天君和雷祖圣诞，九月初一至初九庆北斗下降，九月初九庆斗姆、重阳祖师圣诞，十一月十一日庆东宫慈文太乙圣诞，十一月十九日庆太阳帝

君圣诞，十二月二十五日祀灶神^①。陆良县的崇道时俗则有以下一些：正月初四拜祝火德星君；二月初三祝祷文昌帝君；三月初三庆祝真武圣诞；五月二十八日举行城隍会；六月初一至初六办南斗会，讽经朝礼，救拔亡灵；六月二十四办雷祖会、关圣会；冬月十九日办太阳会，庆太阳星君圣诞，等等^②。普洱地区汉族有关道教的岁时风俗也很多，如《云县志》载该地有正月初五过元宵节、三月二十八办东岳庙会、六月初一礼南斗、七月十五办中元节、九月初一礼北斗、十月十五迎城隍、十二月二十三祀灶神等岁时风俗。笔者于1994年3月赴临沧县（现临沧市临翔区）调查时，曾从临沧县道教协会处得知，该地民众有如下一些崇道风俗：正月初九办玉皇圣诞会；正月十五办上元会；正月十九办丘祖圣诞会；二月十五办道德天尊会；三月初三办蟠桃会，庆王母娘娘、真武大帝圣诞；四月十四办吕祖圣诞会；六月初一至初三办朝南斗会；七月十五办中元会；八月初三办灶君会；九月初一至初六办朝北斗会；九月初九办九皇会、重阳节；十月十五办三光（官）大帝会；十月十八办地母会；冬月十九办太阳会；腊月二十二庆重阳祖师圣诞，等等。只是，目前所举行的这些崇道活动，已不像以往那样能在民间产生很大影响了，而多只能在道观中进行；奉道之士前来参礼，多时可上千人，少时则只有几十人。

由上所述，我们可以得知与道教有关的岁时风俗在云南的分布范围是很广的。这种广度，已在一定程度上说明了道教文化对云南民俗的影响。我们打算，也暂时没有条件对上述岁时风俗的内容逐一进行具体分析，在此只作广泛罗列，以展示与道教有关的云南民间岁时风俗之大概，并窥知道教对云南民俗的影响之广度。下面，我们再选取诸种岁时风俗中较有代表性的“三元节”来进行分析介绍，以窥道教在云南岁时风俗中的影响深度。

二、“三元节”的影响

在诸多的崇道时俗之中，“三元节”可算是对云南人民影响较深的一种。

① 参阅王建撰《道教与云南民族岁时风俗》，载《云南宗教研究》1991年第1期。

② 参阅《陆良县志》，上海科学普及出版社1991年版，第866页。

“三元节”本是道教的一种节日，其来历与崇奉“三官”（天官、地官、水官）有关。道教崇奉“三官”由来已久，其源可溯至五斗米道创立之时。如前曾述，《三国志·张鲁传》注引《典略》载五斗米道为病人请祷时常用“三官手书”的方式，其法“书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水”。这种方法，实又渊于中国古代仪礼，如《仪礼·觐礼》言：“祭天燔柴，祭山丘陵升，祭川沉，祭地瘞。”五斗米道的“三官手书”方式即与此相似^①。南北朝时，“三官”又与“三元”结合而为三位天帝。据《元始天尊说三官宝号经》言，此三位天帝之名及其职掌为：“上元一品赐福天官，紫微大帝；中元二品赦罪地官，清虚大帝；下元三品解厄水官，洞阴大帝。”该经又称：“得道神仙，皆从三官保举；下元生人，但持三官宝号，能除厄难。”为了推崇此三位天帝，南北朝所出的多种道书，又以两汉时流行的元气论对其神格进行了刻画，如《三元品戒经》称：

上元天官隶玉清境，结青黄白三气，置上元三官……总主上真自然玉虚皇上帝、诸天帝王、上圣大神。

中元二品地官者，隶上清境，结元洞混灵之气，凝极黄之精而成……总主五帝五岳诸真人，及诸地神仙已得道者。

下元三品水官隶太清境，结风泽之气，凝晨浩之精而成……总主水帝汤谷神王、九江水府河伯神仙、水中诸大神及仙策簿籍。

元代《太上洞神三元妙本福寿真经·开明三景章》亦称：

三元帝君职任宰御，巡历考校，凡仙官、真人、天神、地祇、水母、三界万灵、君臣人物善恶，悉主隶焉。

如上，则天上地下、三界十方之万类皆归三官大帝（三元帝君）管辖。然而，三官大帝（三元帝君）之在中国民间有广泛而深刻影响者，乃在于它们能在三元日期间考核人的善恶并给以罪福的职责。南北朝所出之《因缘经》载：

正月十五日，上元宫主一品九气赐福天官紫微大帝于是日……同下人间，校定罪福也。七月十五日，中元宫主二品七气赦罪地官

^① 刘尧汉先生又认为道教“三官”源于彝族。详本书第五章第一节。



清虚大帝于是日……同出人间，校戒罪福也。十月十五日，下元官

主三品五气解厄水官扶桑大帝于是日……同到人间，校戒罪福也。

《三元玉京玄都大献经》亦云：“一切众生生死命籍、善恶簿录谱皆系在三元九府。天地水三官考校功过，毫分无失。所言三元者，正月十五日为上元，即天官检勾；七月十五日为中元，地官检勾；十月十五日为下元，即水官检勾。”此外，《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》及《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》等道经也皆俱述三官大帝分设三宫三府三十六曹以考校世人之事^①。这样，中国民间就出现了所谓天官赐福、地官赦罪、水官解厄之说，并大范围地掀起了对“三官”（三元）的崇拜热潮。至唐代，唐玄宗曾颁布《禁三元日屠宰敕》，要求：“自今后，两都及天下诸州，每年正月、七月、十月三元日，起十三日至十五日，并宜禁断屠宰。”^②后来，上述三个考校世人功过的日子又演变为“三官”的生日，如明代《诸神圣诞日玉匣记等集目录·圣诞令节日期》即谓：正月十五为上元天官圣诞，七月十五为中元地官圣诞，十月十五日为下元水官圣诞。“三元日”于是又演变成庆祝“三官”圣诞的节日。如此，“三元节”作为道教的一项重要节日，一直流传至今。

在云南民间诸多有关道教的岁时风俗中，“三元节”占有着重要的地位。这种重要地位可以从它得到了云南各地各民族的普遍重视中看出。“三元节”在云南各地又称“三元会”等，前述昆明、楚雄、东川、临沧、普洱、罗平、开远、建水、陆良等地的岁时风俗中，皆分别有“上元会”或“中元会”等。另据一些学者调查，1949年前云南诸少数民族中普遍存在有办“三元会”的风俗；其办会时间虽不尽相同，但却大多集中在正月、七月、十月的十五天左右，具体如下：

巍山彝族以正月十五日为上元会，七月十五日为中元普渡会，十月十五日为下元会。洱源白族举办三元会的时间分别是：正月十五至二十二日为上元会，七月十五至二十二日为中元会，十月十五至二十二日为下元会。丽江

① 参阅卿希泰主编《中国道教》第三册“三官大帝”条，知识出版社1994年版。

② 见《唐会要》卷50《杂记》，《四库全书》本。

纳西族的中元节多在七月十一至十四日中举办，其内容主要是祭祖和祭天。耿马傣族以正月十五日为地母会，七月十五日为中元会，十月十八日又为地母会。此外，蒙自百姓又以正月十五日为龙华会，祭瑶池王母；七月十五日为中元会；十月十八日为地母会，拜地母娘娘。开远汉族以正月十五日为上元会，七月十五日为中元会，十月十五日为下元会。昆明百姓以正月十五为上元天官诞辰，七月十五日为中元地官诞辰，十月十五为下元水官诞辰，并在正月十五元宵节日用包心汤圆祭天官，以报答“天官赐福”之恩^①。

在上元、中元、下元三个节日之中，又以“中元节”在云南民间的影响最大，如前引各地方志所载岁时风俗多有七月十五“中元会”。这大概与中元地官能够“赦罪”有关。云南民间的“中元会”，其重心已不在祭祀地官了，而多是在祭祀祖先并祈望地官能够赦免祖先亡灵之罪。现在，云南各地民间仍多有在农历七月十五日“中元节”祭祖之俗，如陆良县：

农历七月十五日为中元节，习称七月半。俗传，中元节地官降下，赦亡人回阳间享受血食，故又称鬼节。自初一日起，家家洒扫庭院，陈设供桌，准备接祖。接祖日，供桌墙上贴冥衣，表示祖先。桌上依次排列神主，供献酒肴。此后，每日三次供献酒食。十四日送祖，购备棉纸封套，又称包，内装纸钱、锡箔镮锭、冥衣，包面填写祖先和祀奉人名字，一祖一包。傍晚时于大门外设香案跪送，捧读包面称谓，叩头、奠酒、泼水饭一次，仪式肃穆。上年亡故者，本年“称新亡”，制做棉布衣被、用具等于十三日晚焚烧。建国后这些活动多已停止，近年又有所抬头，“烧新亡”的浪费超过旧俗。^②

其他各地亦有此俗，如《石屏县志》载：石屏群众称“中元节”为“鬼节”，节期从农历七月十二日至十五日。节日中，各家设青包谷、生姜、绿豆芽以献祖宗，并于每晚置灯烛献饭、烧冥衣、化纸钱以示孝敬祖先。新中国成立后，当地政府对此俗未予提倡，然也未禁止；至今民俗仍以是日为节，而设冥衣等祭品之做法渐废^③。《云县志》也记：“七月，各家于初一日以香

① 参阅王建撰《道教与云南民族岁时风俗》，载《云南宗教研究》1991年第1期。

② 《陆良县志》，上海科学普及出版社1991年版，第862页。

③ 《石屏县志》，云南人民出版社1990年版，第689页。

花接祖，早晚每餐必祭。至十四日晚，盛设肴饌送祖，于门外焚化纸钱。次日为中元节，迎城隍，各街摆设十殿阎罗神案，僧道做法事，超度亡魂。”^①其他诸地的情况，在此不作赘述。

总之，道教“三元节”在云南民间是有着广泛而深刻的影响的。只是，这种影响已不完全是纯道教意义的了，而是有了一定程度的“褪色”，如“上元节”在一些地方已多成为欢度春节的“元宵节”，“中元节”在一些地方也已多成为表示对祖先之敬意、哀思的日子，“下元节”的崇拜对象则成了“地母”等。然而，在云南各地的“三元会”中，道教的色彩也并未完全褪尽。云南各地的“三元会”，皆或多或少地有道教的神灵（“三官”）介入其中，如人们在举行庆典或表达哀思之时，总免不了有一些人要到天官、地官或水官的神像或神牌前去朝礼一番，或者在追溯此节来源时提及“三官”。上述现象，既表明了道教对云南文化的深刻影响，同时也表明道教节日在云南文化这个环境中已发生了一些变化。

三、各种“庙会”之盛况

云南人民在节日期间举行各种崇道活动时，往往还举办其他一些娱乐性节目以吸引广大群众，由此而形成了在当地影响面颇大的“庙会”。“庙会”的参与者已不限于那些虔诚向道的教徒了，而是扩展到一切喜好热闹的人群中；甚至，一些商人还借此众人聚会之机而大肆兜售商品，大发其财，令“庙会”染上了浓厚的商业气味。各种“庙会”活动频繁，构成了云南民俗的一个重要内容。

云南各地的“庙会”，种类繁多，名称各异，在民间的影响也甚大。各种“庙会”之名，已略见于前引诸志，如老君会、东岳会、城隍会、南斗会、北斗会、文昌会、单刀会、财神会、灶君会、上元会、中元会等等；其影响之大，可从楚雄的“龙华会”、马关的“清醮会”、临沧的“九皇会”等窥出。宣统《楚雄县志·祠祀志·俗祀》记当地“龙华会”十二年举行一次，“以首年十二月择吉迎旨，次年三月择吉延儒释道三教讽经行法，上供，戒荤，

^① 《云县志》，1983年印本，上编，第164-165页。

装神演戏；起止七日，观者如堵，远近若狂”。民国《马关县志》又载当地有“清醮会”之俗：

每三年一举办，于二三月择吉行之。盖为祈福消灾、祷雨祈年也。挨户捐资，无敢不出。请道士设法坛，本地经生设经坛讽经。醮期七日，以第四日行香为最热闹。行香抬瘟神像、灵官像出游，道士往各庙上香焚表以达建醮惆怅也。官绅士众，一体加入，衣冠整肃，各执信香；仪仗鼓乐导于前，道士神像殿于后，并有高台高跷，妆男扮女，百戏并陈。夜间，道士禹步踏罡斗、破地狱，放烟火架，放孔明灯，以故城乡哄动，万人空巷。

民国《缅甸县志·礼俗》也载临沧有“九皇会”，“于每年正月初八日举办，是日高扎彩台，多至十余架，并有各种杂技戏剧，悉用鼓乐，旗摆伞盖，大炮轰天，异常热闹，县属人民虽远在百里外，多到会参观，携男带女，摩肩擦背，遮道拥挤，傍晚方各散归”。民国《昆明市志·人情风俗及方言》又载当时昆明百姓崇信释、道：

一般居民迷信佛教（及道教），朔、望恒多赴寺庙忏悔，如市内之城隍庙、海心亭，市外之东岳庙、西岳庙等处，焚香烛、化冥镪以祈福消灾者踵相接。街巷私宅，亦时有讽诵经典及敲击木鱼之声达户外。每岁夏历二十九日官渡街之上主会，三月三日罗汉寺之观音会，无论男妇老幼，恒结队往祷，火车、轮船每患人满。近年风气渐开，迷信虽不如昔日之盛，然终不能破除，如朝斗、洞经等会仍按期举行焉。

上述“庙会”之盛况，均已成为往事。今云南各地民间仍风行各种“庙会”，然却已少有“观者如堵，远近若狂”、“城乡哄动，万人空巷”、“摩肩擦背，遮道拥挤”、“火车轮船每患人满”的景象了。据王建先生调查，现云南各地仍然流行的染有道教色彩的“庙会”之俗，主要有如下一些：

巍山彝族的“松花会”（又称“玉皇会”，时在正月初九日），“文昌会”（二月初三日），“老君会”（二月十五日），“财神会”（三月十五日），“关圣会”（六月二十四日），“灶君会”（八月初三日）。永仁彝族的“火神会”（正月初二或初三日），“魁星会”（四月初七日）。昆明官渡区彝族的“天子



庙会”(正月二十四至二十七日,祭礼马天君),“火光会”(三月间),“马王庙会”(四月间),“牛王会”(六月二十四日),“猪王会”(六月二十五日)。景东彝族的“老君会”(二月二十四日),“东岳庙会”(三月二十八日)。耿马县傣族和汉族的“灶君会”(腊月二十四日)。蒙自县的“上九会”(正月初九日,祭玉皇),“文昌会”(二月初三日),“巡天会”(三月初三日,祭真武),“温天君会”(五月初三日),“单刀会”(五月十三日,祭关公),“松抄会”(八月十五日,又称“万仙团圆会”)。开远汉族的“关帝会”(正月十三日),“文昌会”(二月初三日)。丽江纳西族的“震青山会”(三月十五日,祭太上老君)^①。

此外,近年来新修的一些县志也载有不少各地“庙会”的情况。如《元江哈尼族彝族傣族自治县志》载当地白族于每年农历三月十八日至二十四日都要举行“三月会”(又称“团圆会”或“天子会”),办会期间,村村寨寨都要进行耍狮子、耍龙灯及“蚌壳灯”、“妆八仙”等娱乐活动,祭祀活动通宵达旦,热闹非凡。有洞经班子的村寨则均弹洞经,以表达对“天子”的虔敬,并为节日增色。人们不论贫富和贵贱,都前来参加“庙会”活动;甚至散居在东南亚各国的白族侨民,也星夜兼程地赶回参加盛典^②。从会间举行“妆八仙”活动及洞经班子介入其中的情况看,元江白族“三月会”应与道教有关。《牟定县志》也载当地有举办“三月会”之风。不过,牟定县“三月会”的时间是在农历三月二十七日至二十九日,参加者也有多种民族,如汉、彝、苗、回等。该县“三月会”是民族歌舞的盛会,届时各族群众跳“左脚舞”至通宵达旦。同时,各方商贾也乘机纷纷汇集到牟定县,进行牛、马、驴、骡、药材、犁、耙、箴帽及日用百货等物品的贸易,令此会染上了浓厚的商业色彩。此会之来历,本源于人们对东岳泰山神的崇拜。古代帝王建东岳庙,多于农历三月二十八日举行祭仪,故各地民间也多于此时祭礼东岳大帝。牟定人民早时祭祀东岳大帝并办“东岳庙会”,日子也选在三月二十八日,后则又于此时举行各类物资的交换和买卖,如康熙《定远县志》载:

① 参阅王建撰《道教与云南民族岁时风俗》,载《云南宗教研究》1991年第1期。

② 《元江哈尼族彝族傣族自治县志》,中华书局1993年版,第103-104页。

“三月二十八日，就城外南郊东岳宫赶市，四方远近商贾汉彝辐辏，买卖农器货物。至四月初二日方散。”1981年以前，牟定县的“三月会”皆在城南东岳宫附近的田坝中举行。现则移至城内新南路举行。届时，赶会人员多达10万人次以上^①。除了“三月会”之外，牟定县还有一种名为“六月六”的庙会，届时牟定、禄丰县交界的各族青年多来到牟定县柜子山上唱山歌、“左脚调”并跳“左脚舞”，客商们也多到此地来兜售食品。“六月六”的来历，与当地的一个仙话传说有关。传说某年的一天有一位仙女下凡来到柜子山，赠予一位彝族男青年三粒荞种，令当地彝族的生活变得富足。人们为了感谢仙女，就于每年的六月六日这一天来到柜子山唱歌对曲、弹琴跳舞，有的妇女还烧香献饭以敬祀仙女。天长日久，此俗一直流传至今^②。此外，《弥勒县志》又载当地今仍有“火星会”、“城隍会”、“太子会”（祭瘟神）、“南斗会”、“北斗会”等庙会，兹不具体叙述。

由各种庙会之盛况，我们可以窥知崇道风俗在云南各族人民之中的波及面是很广的。这种波及面，已不局限于信道的群众之中了，而是广及当地的一切喜观热闹的百姓，甚至波及世俗的商业活动。现在云南很多地方的政府为了刺激本地的商业贸易发展，也往往采取所谓“艺术搭台，经济唱戏”的做法，溯其源，当肇于传统的“庙会”活动。

第二节 各类祭祀习俗

云南民间的祭祀活动多定期在某些特定的时间内举行，是岁时风俗的一项重要内容，故此节在一定程度上实际是上节内容的继续。本书为了篇目结构的平稳而将之划开，颇显生硬。然而，本节的内容也并非完全能被“时俗”所摄，其中提到的一些祭祀并不是定期举行的，而是在一些特殊情况下择期进行的，故将之独立成节也自有其理。由于客观条件限制（主要是经费不足），笔者未能全面地深入到各地去进行调查，所掌握的文献材料也不多，故

① 参阅《牟定县志》，云南人民出版社1993年版，第117页。

② 同上，第118-119页。

在此很难对各种祭祀活动作细节性的描述，只能有多少材料说多少话。浅薄之处，只有留待日后补足了。

下述祭祀，分为三类。一是一般性的祈福禳灾活动，主要祭祀道教中的职能神。二是行业祭祀，祭祀对象是道教中的行业神（行业神实际上是职能神中的一部分，但其影响很大，崇拜者也是一些特殊的群体，故我们将之单列）。三是对祖先亡灵的祭祀，表达后人的哀思和孝敬之意。三者之中，有些活动系定期举行，有些则择期进行。

一、一般性的祈福禳灾之祭

云南民间一般性的祈福禳灾活动，主要是祭祀道教中的职能神。职能神是宗教神灵中的一种特殊类型的神，它们往往不是某一种具体的自然事物，而是自然物所具有的某种特别的属性或功能，并往往操纵着人们在某一领域中活动的成败，如古巴比伦的智慧之神“雅”、古印度的牧畜保护神“普山”、古希腊的战神“雅典娜”及中国古代的农神“神农氏”等等^①。道教中也有很多职能神，如主管人之生死祸福的三官大帝和南北斗星君、主管惩恶扬善的雷部诸神、主管监督人间善恶的灶神、主司瘟疫的瘟神、主管降雨的龙王及主管航海平安的妈祖等等。对这些道教的职能神，云南民间的百姓多有崇奉者，并有着定期或不定期地祭祀它们的习俗。下面具体述之。

（一）祭灶神

灶神即灶君，又称“灶王”。其由来历来即各说不一，如《淮南子·汜论训》言：“炎帝于火，而死为灶。”高诱注曰：“炎帝神农，以火德王天下，死托祀于灶神。”许慎《五经异义》则言：“颛顼氏有子曰黎，为祝融火正也，祀以为灶神。”《史记·封禅书》又有“先炊之属”语，张守节《正义》曰：“先炊，古炊母神也。”灶神之姓名，也有各种说法，如《五经异义》言姓苏名吉利，《艺文类聚》言名禅字子郭，《酉阳杂记》卷14则曰名隗，又姓张名单、字子郭。灶神的职责初为管理人间之饮食，后则为代天监察人间善恶并按时向天帝汇报，如《太平御览》卷186引《万毕术》言：“灶神晦日

^① 参阅吕大吉主编《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第134-135页。

归天，白人罪。”葛洪《抱朴子内篇·微旨》则曰：“月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算。算者，三日也。”《太上感应篇》注亦言：“灶之为神，号曰司命，司人一家良贱之命。过无隐露，纤悉皆言……月晦日诣天曹白人罪，大者夺纪，小者夺算。”后来，一些道教经典又对灶神的职能进一步加以发挥，如《东厨司命灯仪》曰：“灶神职重，秉下民倚伏之权……在天为七元之使者，递日奉万事于宸庭。一灶各立一名，五方或称五帝，群分部属，迭主阴阳，虽善善恶恶，均在修为，然是是非非，必恭纪录。”《太上灵宝补谢灶王经》又称灶神为“种火之母”，以为它“能上通天界，下统五行，达于神明，观乎二气，在天则为天帝，在人间乃为司命。又为北斗七元使者，主人寿命长短、富贵贫贱，掌人职禄。又为五帝灶君，管人住宅，十二时辰，普知人间之事。每月朔日，记人造诸善恶及其功德，夜半奏上天曹，定其簿书”。正因为灶神有如此大的职权，故古代中国的人们多对它勤加祭祀。唐宋以后，很多地区的人们都于每年十二月二十四日左右举行“送灶上天”的祭仪，以期灶神能在向天帝汇报时为自己多说好话^①。云南民间也同样有此习俗。

从地方志的记载当中，可知云南昆明、楚雄、东川、建水、罗平、石屏、云县等地的汉族中均有“祀灶”之俗。各地汉族祀灶的目的大致相同，即皆是为了祈求灶神上天时多说好话并降施福缘；但祀灶的时期却不相同，如昆明、石屏、云县在农历十二月二十三或二十四日，而东川、楚雄、罗平则在农历八月初三日，建水却在农历十月二十四日。此外，据一些学者调查，云南各地的少数民族也有祭祀灶神之俗，如大理凤羽的白族、昆明西山区的白族和彝族、丽江东山的白族和纳西族、金平城关的瑶族，以及普米族、壮族等皆在不同的时候举行祀灶仪式^②。各少数民族祭灶的目的既有与汉族相同者，也有企图以此仪除秽驱邪者，且祭祀的时间多与汉族不同。如丽江的纳西族在正月初一祭祀灶神；东山白族则在四月立夏时节在房屋周围撒灶灰驱邪；金平城关的瑶族多在祭祖时同请灶神降临；普米族则在春节前夕举行祭

① 参阅卿希泰主编《中国道教》第三册“灶神”条，知识出版社1994年版。

② 详情请参阅王建撰《道教与云南民族岁时风俗》，载《云南宗教研究》1991年第1期；《元阳县志》，贵州民族出版社1990年版，第661页。



灶仪式。祭仪较复杂者，当推大理凤羽和昆明西山的白族以及金平的瑶族。凤羽白族的祭仪已如前述（详情请参阅本书第五章第三节）。昆明西山白族的祭仪在正式送灶前，须先到河边拾十二颗小圆石子（每颗石子代表一个月），然后将之放于火中焚烧（据说可以除秽禳灾）；又须备香和粑粑、五谷、马草、青毛草等祭祀灶王，祭毕之后还须将祭品送到河边或沟边去。金平瑶族在祭祀祖先时须同请灶神降临受祀，并唱《灶王歌》道：“灶鬼奴，灶鬼奴，人身着白你着乌。天上大神你不做，你做凡间吹火奴。日里又着锅来盖，夜里又你押柴头。只有凡人不信鬼，灶中正是鬼神灵。若有女人不晓事，手把儿孙向灶君。有人犯着灶中鬼，变成苍界上娘身。你若不信灶王鬼，两手把捺大腿根。鬼谷先生会点卦，点出五龙灶命神。有人杀猪去祭鬼，一时病患脱离身。文说今朝有状请，灶王父母一齐临。”^① 上述云南少数民族举行祀灶仪式，其具体目的虽与汉族略异，但本质上却仍然是为了祈福禳灾。

（二）祭财神

财神是古代民间信奉的司财之神，多指赵公元帅，然有些地方也指范蠡或何五路等，又有以比干为文财神、关帝为武财神者。《三教搜神大全》卷3云：“赵元帅，姓赵讳公明，钟（终）南山人也，自秦时避世山中，精修至道。”功成之后，赵公明身兼数职：既是神霄副帅，要掌管驱雷役电、唤风呼雨；又是张天师炼丹守护神，要掌管玄坛传度，训导建功谢罪；还是瘟神，掌管除瘟剪疟，保病禳灾；最得百姓敬仰的职责则是它作为财神而能使人得利。明清时期，各地皆建庙塑像以祀之。俗以农历三月十五日为其诞日，也有以为在正月初五日者^②。云南各地，祭祀财神之风也很盛行，其目的皆为求得护佑而获利。

云南民间祭祀财神，主要有两种类型：一是于家中供奉并于早晚上香祈祷之，此法多为一些商人采用；二是在特定时期内举办“财神会”，众人齐往财神庙内祭献祈求。云南各地祭祀财神的时间并不统一，如罗平县群众在

^① 见宋思常、邓金元撰《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》所附“坛歌”，载《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

^② 参阅卿希泰主编《中国道教》第三册“财神”条，知识出版社1994年版。

每年农历三月十五日和七月二十二日往财神庙举行财神会^①，凤羽白族则于正月初八举办财神会^②。此外，纳西族多在正月初一祭祀财神；苗族也在正月初一举行“开财门”仪式，即头天晚上事先准备好一点柴在家门外，天还未明时由男主人去推开。元阳县马街乡的瑶族则将土地神视为财神，以为它是掌管家禽家畜和生意买卖之神，须勤加祭祀。例如，如果家中的猪生病，瑶族人就认为是土地神（财神）不来护佑，须点上一炷香并烧几张纸，念经请愿以祈求土地神为猪消除病患；如果猪的病好转，就不能将它出卖，须待过年时作年猪宰杀而献给神灵。若某家偶发横财，瑶族人也认为是土地神的恩赐，须杀一头小猪祭献。该县壮族中也盛行崇奉、祭祀财神之风^③。昆明西山区核桃箐的彝族凡遇家中牲畜死亡、疾病或遭破财，均视为是对财神不敬的结果，须举行名曰“安财门”的祭神仪式来禳除。其仪式为：由巫师在祭祀者家中设坛念经，并在家门上挂一块画有八卦的红布，杀鸡祭财神；祭完之后，还须在家门口放一条板凳，三至七日内禁止外人入家，违者要赔偿做一次“安财门”仪式的费用^④。

（三）祭门神

门神系道教因袭中国古代民俗所奉的司门之神，其代表主要有三：一为神荼、郁垒，如王充《论衡·订鬼》引《山海经》言古时人们“门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御凶魅”，葛洪《枕中书》则言神荼、郁垒实为一神，并将之列入道教神谱，称为“东方鬼帝”。二为钟馗，兴起于唐代，在中国民间影响甚大，清时顾炎武《日知录》卷32“终葵”条仍记：“今人于门上画钟馗像，云唐时人，能捕鬼者。”三为唐将秦叔宝和尉迟敬德（又称胡敬德），兴起于元代，如《搜神记》卷6“门神”条云：“神即唐之秦叔宝、胡敬德二将军也。”此外，温峤、岳飞、赵云、赵公明、孙膑、庞涓等人物在一些地区内也被奉为门神^⑤。

① 参阅民国《罗平县志·俗祀》。

② 参阅赵振奎撰《洱源县凤羽区凤翔镇白族节日》，见《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

③ 参阅《元阳县志》，贵州民族出版社1990年版，第661页。

④ 参阅王建撰《道教与云南民族岁时风俗》，载《云南宗教研究》1991年第1期。

⑤ 参阅卿希泰主编《中国道教》第三册“门神”条，知识出版社1994年版。



今云南很多地区的群众也很崇敬门神，并多行祭祀之礼以祈保家庭平安。如丽江纳西族在每年正月初一过春节时，要对门神进行祭祀；施甸县的布朗族和普米族则在除夕之夜祭祀门神；安宁县彝族在除夕吃年夜饭前，也要张贴门神画像并祭礼之；云南苗族则认为家庭成员出入的门各有门神或门主，他们每逢建房、换门、发生灾害时都要杀一头猪祭祀门神，如屏边县牛碑社的苗族祭祀门神时要杀“敬门猪”，挑选双月的小猪献给门神。上述少数民族所祀门神多为汉族的古代名将，如尉迟恭、秦叔宝、赵子龙等^①。

（四）祭龙王

龙王是传说中专司兴云降雨的神灵，佛教和道教的神团中皆有此神。如佛教《华严经》言有毗楼博叉龙王、娑竭罗龙王等无量诸大龙王，莫不勤力以兴云布雨，令诸众生热恼消灭；道教则谓有诸天龙王、四海龙王、五方龙王、诸川龙王等，遵元始天尊、太上大道君旨意而领施雨之事。《道门定制》卷3有“水府投龙奏状”，中列诸龙王之名；《太上洞渊请雨龙王经》又载：凡遇天旱或火灾，诵经召龙王即可普降大雨。《太上召诸神龙安镇坟墓经》甚至认为：安置先人坟墓若犯“天星地禁”，子孙就会遭殃；若诵经请龙王，则可禳灾致福。长久以来，古代中国各地的群众在遭遇旱灾之时多举行祭龙仪式以求雨，云南地区也不例外。

云南各地多有专门供奉和祭祀龙王的神祠庙宇，称“龙王庙”或“龙神祠”等。除了在遇上干旱之日须择期祭祀、祈求龙王之外，云南各地的群众还多在每年内定期祭祀龙王，以求它保佑这一年内风调雨顺、五谷丰登。如大理群众在清代“起春醮祈年，各村多于土主庙或龙王庙迎神”^②；昆明汉族旧时在每年农历三月初三都要举行“祭龙王”的活动，届时城乡群众多携带香烛供品前往城西罗汉山、城北黑龙潭及白龙潭、黄龙潭等处的龙王庙进行祭祀，并请人念《龙王真经》祈求龙王普降甘霖，保佑“老幼安康”^③；弥勒群众至今仍于每年农历三月初三举行“龙王会”祭龙，以求风调雨顺^④；石

① 参阅王建撰《道教与云南民族岁时风俗》，载《云南宗教研究》1991年第1期。

② 道光《赵州志·民俗》，民国二十六年（1937年）石印本。

③ 雷宏安：《昆明汉族宗教调查》（油印稿），第121-122页。

④ 《弥勒县志》，云南人民出版社1987年版，第706页。

屏县的汉族、彝族群众则于农历三月的辰日、丑日、午日择期祭龙，届时各村群众分别在各村的“龙树”（一般在龙潭水源处）处举行祭仪，“龙树”之旁砌有“龙宫”，“龙宫”之内则置一圆石以象征受祭之龙神。此外，石屏县龙武山区的群众又有在农历四月辰日“祭水龙”的节日。届时每户出一劳力（男女不限），男的掏水井，女的修水沟，大家热火朝天地干完掏井修沟之事，便一起到龙潭边去祭龙、会餐。据传说，“祭水龙”的来历如下：

有一年，石屏地区遭大旱。一个名叫阿乍哩的仙人，背着一葫芦“泥鳅”到凡间播水种。他乔装成乞丐，破衣滥衫，遍体疮痍，专门睡在大路中间。不少人从他身边走过，都不理睬他。有个好心的老大爷见了，上前把他扶起来，并拿出荞粑粑给他吃，还把他背回家去治病。阿乍哩看出老人心地好，就把一条泥鳅放到他家的多芋树脚下。结果，树脚下冒出一股清泉。就这样，凡是阿乍哩放泥鳅的地方都变成了龙潭。人们思念阿乍哩，希望潭水长流、风调雨顺、满栽满种，于是就于四月辰日举行祭祀之礼；年年如此，相沿成俗。^①

此外，昆明市西山区的白族也崇奉龙王，建有“太平寺”供奉其神像，并有《龙王经》、《龙王宝诰》等用以礼请、祭祷龙王的经文^②。丽江纳西族也建有“龙泉祠”，并于每年农历三月二十八日至祠中为龙王祝寿，祈求风调雨顺，时间长达七至十天；该地白族还编排出一些文艺节目上演，以图“取悦”于龙王而得风调雨顺^③。河口瑶族则一般在每年农历三月初三举行“祭龙”仪式，求其保佑人畜兴旺、五谷丰登、四季平安、钱财顺利。祭龙时多杀猪供献，猪由全寨群众出钱购买，祭仪完毕后又由全寨人分食。河口瑶族祭龙，只由男人参加，而妇女则只能帮助洗菜做饭^④。金平县路黑浪瑶族也有以村寨为单位祭龙之俗，时间在正月虎日。届时全寨停止劳动一天，禁止扫

① 《石屏县志》，云南人民出版社1990年版，第688页。

② 详情请参阅宋思常撰《佛道两教对昆明郊区白族农业节庆的影响》，见《云南少数民族研究文集》，云南人民出版社1986年版。

③ 详情请参阅宋思常撰《丽江纳西族的节日和庙会》，见《云南少数民族研究文集》。

④ 参阅黄惠焜、雷广正撰《屏边瑶山瑶族自治县社会历史调查》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。



地，禁止外出时携带青叶、青菜回家，由师公主持祭仪^①。巍山彝族的“祭龙”活动更是频繁，一般每年至少要过三次“祭龙节”。届时全村男女老少一起汇集到村中的龙王庙里烧香磕头，杀猪宰羊，祭献龙王，并于晚上就地围火打歌，直至次日天亮。今巍山遗存的古庙中，尚有龙泉观、青龙庙、龙王庙、接龙寺等祭龙场所，一些群众还相信“赶了龙王会，五月栽秧就有雨水了”^②。其他各地祭龙之俗，兹不赘述。

（五）祭南北斗

中国人很重视对星象的观察，并曾将各种星辰神化，如《史记·天官书》言“太一”乃是主宰“紫宫”的大神，其附近的“旁三星”是它的“三公”，“后句四星”是它的皇后与嫔妃，“环之匡卫十二星”是它的藩臣，等等。后来，道教将各种星神吸收入自己的神灵体系，以为日月星辰皆是各有职司的大神，如《云笈七签》卷24至卷25中有“日月星辰部”，列举了二十八宿、北斗九星等众星神之名及职司。在众星神之中，道教又特别推崇南、北二斗星君的作用，以为“南斗六司与北斗七政分职共理三才、六合、八卦、九宫，总辖中外”^③。南北二斗星君的职司之最重要者则在于它们能主管人的生死寿夭，如《太上说中斗大魁保命妙经》言：“北斗落死，南斗上生。”《太上玄灵北斗本命长生妙经》又云：“北斗司生司杀，养物济人之都会也。凡诸有情之人，既禀天地之气、阴阳之令，为男为女，可寿可夭，皆出其北斗之政命也。”《太上说南斗六司延寿度人妙经》则说：“南斗位处离宫，名同日曜，降神于人，名之为魂也。主司阳官，宰御火帝，将济动用，德莫大焉。”是故，道教中有礼斗祈命之说，如《太上说南斗六司延寿度人妙经》言：“诵此经切须至诚，处心祷祝，无不应验；唯在精勤拜表上章，真圣自降，必获延年。”

云南各地如昆明、楚雄、临沧、普洱、罗平、开远、建水、弥勒等地的

① 参阅宋恩常、邓金元撰《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》。

② 参阅王丽珠撰《巍山彝族原始宗教调查》，见《云南巍山彝族社会历史调查》，云南人民出版社1986年版。

③ 《太上说南斗六司延寿度人妙经》，《道藏》本。

群众，信奉道教礼斗延命之说，多定期举行“朝斗会”，祭礼南北二斗星君以求延寿。前引诸志中多有关于云南百姓祈斗的记载，其时间多在农历六月和九月，如昆明百姓“每岁以六月始朔日至六日礼南斗祈年，九月始朔日至九日礼北斗祈年”^①；普洱群众也“六月初一至初七朝礼南斗，……九月初一至初十朝礼北斗”^②；罗平群众在六月初一举办“南斗会”，在九月初一举办“北斗会”，届时“绅民设坛讽经，燃灯庆祝”并“各家茹素，禁止屠宰”^③；弥勒等地的群众则至今仍有在农历六月和九月内祭礼南、北二斗的风俗。

除了以上所列之外，云南一些地方的群众还有祭礼城隍、雷神、瘟神、斗姥、东斗、中斗、东岳大帝、真武大帝等道教神灵的风俗。这些风俗散见于各地志书的记载，兹不赘述。

二、行业祭祀

行业祭祀的对象是行业神。行业神实是职能神的一部分，因其影响较大，且崇拜者又是一些特殊的群体，故我们将之单独列出来加以观察。

行业神的出现，与社会分工和行业的产生有关。有了社会分工和各种行业后，各行业的人们为了各自的利益和需要而分别树立了适应本行业特点的行业神。行业神多被视为是本行业的祖师，能保护本行业的兴旺发展。道教之中，就有不少被各行业的人们奉为行业神的神灵，如太上老君就被铁匠、铜匠、锡匠、金银匠、小炉匠、煤业、砖瓦业、钉掌匠等多种行业的人们奉为保护神，其他如邱真人被金玉两行奉为保护神，梅葛二仙翁被染业、颜料业奉为保护神，刘仙翁被针线业奉为保护神，鬼谷子被算命先生、靴鞋业、眼镜商奉为保护神，彭祖被厨业奉为保护神，孙思邈被医药业奉为保护神，“八仙”也分别被剃头业、乞丐、吹鼓手、小贩等奉为保护神^④，等等。云南各地，也有对各种道教行业神的祭祀之俗，详情如下。

云南各地群众所崇奉的道教行业神，以与农业有关的最多。这与旧时云

① 道光《昆明县志·风俗志》。

② 道光《普洱府志·风俗》。

③ 《罗平县志·俗祀》，民国二十一年（1932年）石印本。

④ 参阅李乔著《中国行业神崇拜》，中国华侨出版公司1990年版，第26页。



南地区以自然经济为主的社会状况有关。据宋恩常先生调查，昆明市西山区的白族群众“尤其重视祈求道教神祇保护农作物丰收，从而形成适应农业生产节令的节日及其祭祀”^①。例如，春节期间，该区白族一般都要举行“开社”，亦即举行新年动土的祭祀仪式；祭祀对象是“天”，目的是祈求人畜平安和五谷丰登。届时由各家家长持酒、肉、饭、香等物到地里，面向当年时宪所定的吉利方向礼祭；祭后举行挖种仪式，由主祭者面向吉利方位挥锄挖三下，故这一天也被称为动土日。每逢立夏节，该区白族又要以村为单位在龙王庙和水塘边祭龙。届时集体杀猪而各家宰鸡以举行祭礼，祭完龙后才能开塘水灌田，开始栽秧。这种祭祀与1949年前该区白族多依靠水塘进行灌溉有关。该地白族认为龙能主宰风雨，并称之为“木境得道龙王”，常在水潭或水井旁立有龙王牌位，祈求它保佑风调雨顺。农历六月间，西山区的白族还要在五谷庙内举行“青苗会”祭祀青苗太子，届时集体杀一口猪为祭礼；祭后由庙会分给每家棉纸制的“五色青苗幡”一支，可将之插于自家田边以祈求五谷丰收。农历七月七日，该区各村白族须祭祀专司虫害的虫王，以求消除虫灾。八月八日又须祭祀主冰雹的白龙，以求它不要降冰雹毁掉庄稼。农历十月十一日，该区白族须在五谷庙内杀猪祭祀五谷太子，祭后再用鸡蛋到田间去祭五谷神子，请五谷神子进仓保护五谷丰收和耐吃；同一天还祭祀牛王，祭时在牛圈门上插青松枝和白花以表示对耕牛的感谢。上述祭祀，都与农业活动有关。所祭诸神，多与道教有关，系当地群众所奉的农业保护神。

除了农业之外，云南地区其他行业的人们也分别定期或不定期地祭祀自己所奉的行业神，如木匠业祭祀鲁班、医药业祭祀药王、五金行业祭祀老君、文人学士祭祀文昌帝君，等等。分述如下。

鲁班，工匠尊称为鲁班仙师、公输先师、巧圣先师、鲁班爷、鲁班公、鲁班圣祖等，本为历史人物（春秋时鲁国公输般），后转化为具有神奇色彩的能工巧匠的文学典型。如《鲁班书》云：鲁班少年时学会了木匠、瓦匠、石匠等手艺，青年时到终南山学艺深造，得到仙师玄文正的真传后发明了锯、

^① 宋恩常：《佛道两教对昆明郊区白族农业节庆的影响》，见《云南少数民族研究文集》，云南人民出版社1986年版。

刨、钻、曲尺等工具，成了工匠队伍的工头。周玉王曾召他上殿受封，命其掌国家建设。《鲁班经》卷1“鲁班仙师源流”又记其受封享祀云：“明朝永乐间，鼎创北京龙圣殿，役使万匠，莫不震悚。敕（鲁班）师降灵指示，方获洛（落）成；爰建庙祀之，扁（匾）曰‘鲁班门’，封‘待诏辅国大师北成侯’，春秋二祭，礼用太牢。今工人凡有礼祷，靡不随叩随应，诚悬象著明而万古仰照者。”^① 云南的木匠等行业的人们也崇奉并祭祀鲁班，如鹤庆县的木工成立有“鲁班会”^②；梁河县的木匠也奉祀鲁班并念《木经书》^③；普洱则有“建筑业奉鲁班为祖师，组成鲁班会”^④；陆良县又有“泥、木、石工匠约会酬祭鲁班祖师”并立有“鲁班会”^⑤。昆明地区的汉族木匠在施工前均须祭祀鲁班，届时杀大红公鸡一只，煮熟后整只端到鲁班圣像或牌位前，外加饭一碗及菜蔬果品等，点香灯一盏，烧黄纸三叠，磕头三个，祈求鲁班保佑施工顺利、人命平安^⑥。此外，昆明地区的白族曾建有“鲁班庙”奉祀鲁班^⑦，元阳县的瑶族也供奉鲁班^⑧，金平瑶族《住宅歌》则唱道：“五寸高床上不得，又请鲁班来斗梯。”^⑨ 由此可知祭祀鲁班之俗也传入了云南少数民族的工匠之中。

药王是古代人们对精于医术的名医和有关传说人物加以神化而产生出的主司医药之神，其主要代表者有三位：一是战国时的医学家扁鹊，二是唐代道士、著名医药学家孙思邈，三是唐代名医韦慈藏^⑩。这三人之中，又以孙思邈最受世人崇奉。孙思邈曾隐居太白山（在今陕西省郿县）学道并研究养生

① 参阅并转引自李乔著《中国行业神崇拜》，中国华侨出版公司1990年版，第83-91页。

② 《鹤庆县志》第五编第五章《会社》，云南人民出版社1991年版，第754页。

③ 《梁河县志》二十四卷第七章附录一，云南人民出版社1993年版，第769页。

④ 《普洱哈尼族彝族自治县志》二十八卷第二章《帮会》，生活·读书·新知三联书店1993年版，第744页。

⑤ 《陆良县志》，上海科学普及出版社1991年版，第807页。

⑥ 雷宏安：《昆明汉族宗教调查》（油印稿），第143页。

⑦ 宋恩常：《佛道两教对昆明郊区白族农业节庆的影响》，见《云南少数民族研究文集》，云南人民出版社1986年版。

⑧ 宋恩常、邓金元：《元阳县瑶族概况》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

⑨ 宋恩常、邓金元：《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》。

⑩ 参阅卿希泰主编《中国道教》第三册“药王”条，知识出版社1994年版。



长寿之术，在搜集民间验方、秘方并总结临床经验及前代医学理论的基础上，为中国医学和药物学的发展作出过重要贡献。其著作计有三十余种，较完整者现仅存《千金要方》和《千金翼方》各30卷，其他如《摄养论》、《太清丹经要诀》等则只有部分佚文可见。由于他的医术高明，故死后不久即被神化，得宋徽宗敕封为“妙应真人”，并被奉为“药王”，深受各地医药行业的人们崇敬。云南各地医药行业的人们也同样崇奉并敬祀孙思邈，如梁河县的中医“奉孙思邈为药王，挂孙真人像”^①；普洱县“医药业奉孙思邈为祖师，组成药王会”^②。鹤庆县的医生则奉扁鹊和神农为药王，并组织有药王会，于每年正月初三和四月二十八日在北门外医王宫集会举行祭仪^③。

太上老君本为道教的主神，后则受到各地金、银、铜、铁、锡业和小炉匠们的供奉，成为五金行业的保护神。上述这些行业之所以奉老君为祖师，盖因其行业皆与炉火有关，而老君则有炼丹的八卦炉，多被视为炉神。北京孙嘉淦撰《重修炉神庵老君殿碑记》言：“老君之为炉神，于史传无所考。予尝揆以意，或世传道家丹灶，可铅汞致黄白故云尔，抑亦别有据耶？吾山右之贾于京者，多业铜、铁、锡、炭诸货。以其有资于炉也，相沿尸祝炉神。”也就是说，道士的炼丹炉能炼出金银，老君又是道教之祖，故使用火炉的铜铁锡等业的人们多奉老君为祖师^④。云南各地的铁匠等也很崇敬太上老君，并定期祭祀之，如梁河县的铁匠“开炉封炉要祭祖师老子”^⑤；普洱县的五金匠组织有“老君会”，奉老君为祖师^⑥；鹤庆县的五金匠也有“老君会”，并于每年农历二月十五日齐集洪仁殿祭祀太上老君^⑦；陆良县的银、铜、铁、锡匠则于农历三月十五日约会酬祭老君祖师^⑧。

文昌本星名，又称文曲星或文星，古时被认为是主持文运功名的星宿，

① 《梁河县志》，云南人民出版社1993年版，第764页。

② 《普洱哈尼族彝族自治县志》，生活·读书·新知三联书店1993年版，第744页。

③ 《鹤庆县志》，云南人民出版社1991年版，第754页。

④ 参阅并转引自李乔著《中国行业神崇拜》，中国华侨出版公司1990年版，第125页。

⑤ 《梁河县志》，云南人民出版社1993年版，第769页。

⑥ 《普洱哈尼族彝族自治县志》，生活·读书·新知三联书店1993年版，第744页。

⑦ 《鹤庆县志》，云南人民出版社1991年版，第754页。

⑧ 《陆良县志》，上海科学普及出版社1991年版，第867页。

后则渐被民间和道教尊为“文昌帝君”，掌管士人功名禄位。其成为文昌帝君，与梓潼神张亚子有关。梓潼神张亚子，又作张亚子或张恶子，《华阳国志》卷2载：“梓潼县，郡治，有善板祠，一名恶子。”《太平寰宇记》等又载姚苻后秦政权的建立与张亚子有关，故姚苻曾即其地立张相公庙祠之。安史之乱后，唐朝皇帝曾亲祀梓潼神并追封其为“济顺王”；此后，梓潼神张亚子声名远播，逐渐由地方神成为天下通祀的大神。宋代，盛传梓潼神显灵庇佑士人中举的灵异故事，自是民间奉祀益盛。元初，元仁宗封梓潼神为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，对文昌的奉祀更盛，虞集《广州路右文成化庙记》谓：“缙绅士大夫多信礼之，而文昌之祠，遂遍郡邑。”^① 道教也利用民间信仰文昌帝君之俗，托神降笔作《清河内传》、《梓潼帝君化书》等，以叙述文昌帝君神迹；又作《文昌帝君阴骘文》，劝人行善积德，文昌帝君之影响遂进一步扩大，致各地多建有文昌宫、文昌阁、文昌祠等祀奉文昌帝君之所。作为文人学士的保护神，文昌帝君在云南也得到了广泛的祀奉。云南各县在旧时几乎都建有文昌祠或文昌宫等祀奉文昌之庙宇，昆明、东川、普洱、鹤庆、陆良的人们还定期举办盛大的庙会以祈求文昌帝君佑护，如昆明人旧时“二月三日谒宝城门外文昌宫”^②；会泽县金钟山有文昌祠，每逢农历二月三日“郡人祀之”^③；普洱县旧时每逢文昌圣诞则“土庶集梓潼观庆祝”^④；鹤庆县群众在民国以前，逢文昌圣诞时须举办“文昌庆诞会”，弹诵《文昌大洞仙经》等^⑤；陆良县群众则于二月初三至初五日举办“文祖会”，由洞经先生在文昌宫念《大洞真经》并祝祷文昌帝君^⑥。此外，丽江的纳西族及大理的白族等少数民族群众也敬奉并祭祀文昌帝君，如丽江大研镇纳西族的洞经会和皇经会在农历二月和八月间都要举办“文昌庙会”并弹演《文昌帝经》^⑦，大

① 参阅并转引自卿希泰主编《中国道教》第三册“文昌帝君”条，知识出版社1994年版。

② 道光《昆明县志·风俗志》。

③ 乾隆《东川府志·风俗》。

④ 道光《普洱府志·风俗》。

⑤ 《鹤庆县志》，云南人民出版社1991年版，第754页。

⑥ 《陆良县志》，上海科学普及出版社1991年版，第866页。

⑦ 宋恩常：《丽江纳西族的节日和庙会》，见《云南少数民族研究文集》，云南人民出版社1986年版。



理龙尾关白族的洞经会也在文昌圣诞时（二月初三）举行庆祝、祭祀活动并弹演《文昌大洞观音经》^①。由此可知，对文昌帝君的崇拜和祭祀，已不限于汉族的文人学士了。

除了上述神灵之外，云南各地各行业的群众还分别对其他一些道教类的行业神进行崇拜并祭祀之。如鹤庆县的裁缝奉祀轩辕，并组织有“裁缝会”，于农历二月八日集会举行祭礼；屠宰户崇奉张飞，组织有“屠宰会”，于农历三月初三日聚于北门外真武阁举行祭礼；商人崇奉财神，组织有“财神会”，于农历八月内聚于财神殿举行祭仪；戏剧职业者崇奉李隆基，组织有“老郎神会”（又称“太子会”），于农历腊月二十九日聚于城隍庙举行祭仪^②。普洱县缝纫业、屠宰业所祭行业神同鹤庆一致，又有酿造业奉杜康为祖师，食馆业奉灶君为祖师，皮革业奉孙膑为祖师，染色业奉梅葛二仙为祖师，茶业奉陆羽为祖师，并分别有各自的行会召集人们对本行业保护神进行祭祀^③。昆明地区的汉族厨师又在农历八月初三相约祭祀灶君，届时各带一道拿手好菜（荤素皆可）呈于灶君之前，并请人念《太上说安灶王经》以求“营求遂意”、“万事吉祥”^④。

三、祭 祖

祖先崇拜是世界上很多宗教共有的一项内容。这种崇拜在中国更为突出，从大众所尊崇的伏羲、神农、黄炎二帝，到历朝皇室宗庙中的列祖列宗，乃至平民百姓家中的先人牌位，莫不是祖先崇拜的体现。这种浓厚的尊祖意识，在道教中也明显存在。道教之中，伏羲氏、神农氏、燧人氏、黄帝、炎帝等等远古部落的首领皆成为了其神团的成员。甚至，道教成仙信仰得以产生的一个重要的支点也在于中国古代的祖先崇拜^⑤。作为这种尊祖意识的一种延续，道教信徒们多对自家的祖先亡灵进行祭祀和超度，以图他们能够在另外

① 宋思常：《大理和丽江道教概况》，见《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

② 《鹤庆县志》，云南人民出版社1991年版，第754-755页。

③ 《普洱哈尼族彝族自治县志》，生活·读书·新知三联书店1993年版，第744页。

④ 雷宏安：《昆明汉族宗教调查》（油印稿），第135-137页。

⑤ 详情请参阅拙文《中国原始宗教与道教的联系》，载《宗教》1992年第1期。

一个世界中得享欢怡。道教有所谓“祭炼”之说，以为可以通过为死者举行“施食”、“追荐”和“超度”等仪式而使其生前的罪过得到宽宥，甚至脱离“鬼道”而早升“天界”。《太极祭炼内法序》言：“所谓祭者，设饮食以破其饥渴也；所谓炼者，以精神而开其幽暗也。”这种做法，曾对云南地区的广大群众产生了深刻的影响。

云南各族群众也有祭祖之俗。这种风俗，有受道教影响的痕迹，但也并非全是来自道教，因为对祖先的崇拜与祭祀并不为道教所独有。在此，我们仅挑选一些与道教有关的祭祖习俗来加以阐述。

云南各地各民族的祭祖之俗，与道教最有关系的莫过于“中元节”祭祖了。“中元日”本为道教所崇地官的诞辰日，“中元节”本也是道教徒庆祝地官诞辰的节日；但由于地官有“赦罪”之职能，故云南的群众多把“中元日”作为祈求地官赦免祖先亡灵之罪、祭祀祖灵以求其勿降祸于后人的特殊日子。在本章第一节，我们曾介绍了道教“三元节”在云南民间的影响，尤其是“中元节”祭祖在云南各地的一些具体情况，在此就不再重复前述内容了，只想补充一些汉族及各少数民族祭祖活动中与道教有关的事例。

云南汉族多在清明节和中元节举行祭祀祖先亡灵的活动，这与全国各地汉族群众的做法是一致的。除了清明节和中元节祭祖之外，云南汉族还择期举行一种名为“上地章”的祭祖活动，以昆明地区最为典型。“上地章”实是一种超度亡灵的祭祀活动，多在家道不宁、老幼多病、祸殃频至时由各家自行举行。昆明汉族认为：若家道不宁，则是祖先亡灵有所要求而相扰活人；须给阴司地府上章，恳求使亡灵脱离地狱之苦，方可免除困扰而得清吉平安。据雷宏安先生调查，昆明汉族“上地章”的时间多选择在黄道吉日，经济富裕的人家可以单独在自己家中举行，财力不足的人家则可以几家相互联合到东岳庙中举办。上章之前，须充分做好各项准备，如写好章文、扎好纸人纸马（代表地官）、请好念经人、备好供品等，然后才能正式举行祭仪。祭祀开始，先用盆子将章文盛好，内置18根1寸长的细檀香，喻烟气能下达18层地狱；后上供品、磕头并诵《地黄经》、《报恩经》等，诵毕烧化章文及纸人纸



马，象征“地官”将章文呈交地藏菩萨^①。这种祭祀，当是从道教地官能赦罪的观念及“祭炼”之说中衍化而来的。道教中早就有以“三官手书”方式分别向天、地、水“三官”上章祈福禳灾的做法，又有设食供奉、超度祖先的“祭炼”法事，而昆明汉族“上地章”实即向地官上章以求超度亡灵，如其扎纸人纸马所代表者即为“地官”。另外，从其举办地点在东岳庙中也可窥出它与道教的联系——东岳大帝乃是道教崇奉的主管阴间的大神。不过，这种祭仪也染上了浓厚的佛教色彩，如其所上章文的内容即多有佛教之说：

今诵《地藏经》、《报恩经》、《弥陀经》等……但沙门谨供章文，百拜奉上幽冥世界大慈大悲十轮拔苦本尊地藏王菩萨。今启圣下，恳祈冥显施恩资。恭望大慈大悲引从所度，恩准某某了结罪孽，早出地狱，善处超生。沙门修斋信善，瞻望圣颜，极其虔诚之至。

云南瑶族的祭祖活动既采用本民族的传统方式，还与道教有关。如金少萍言：

（瑶族）相信人死后有灵魂，他们生活于另一个世界，必须供祭之，才能得佑后代安康无事，故有虔诚的祖先崇拜观念。瑶族信奉的众多家神中，祖先神更为重要。从日常宗教活动中可看出，除过法外，最主要、最频繁的就是祭祀祖先的活动。较大的“年末节”以及丧葬祭祀都是较为隆重的祭祖活动。日常祭祖、祭家神的节庆，如正月十五、清明扫墓、七月十四、八月尝新等，有的是受汉族文化的影响，更多的采用瑶族传统的形式进行。^②

瑶族祭祖时须请师公（瑶族道士）来主持祭典。师公在祭家摆桌一张，于桌上放五碗酒，同时点香烧纸，将祭家祖先亡灵请回接受祭祀。较隆重的祭典一般每年举行三次，一次在过年时，一次在清明节，一次则在农历七月十五日。平时，各家都设有一个“家先台”，台上置一香碗、一水碗，每逢初

① 参阅雷宏安《昆明汉族宗教调查》（油印稿），第96-97页。

② 金少萍：《富宁县团堡蓝靛瑶宗教调查》，见《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），云南人民出版社1991年版。

一、十五日各换水一次，并点一香、滴水以祀祖灵^①。遇到建新房或结婚等较大的事情时，瑶族人家也要比较隆重地供祭祖先^②。这种祭祀，虽与道教的“祭炼”不尽相同，但其主持祭典者为师公（瑶族道士），却使得瑶族的祭祖活动在很大程度上打上了道教影响的烙印。在每年的祭祖活动中，瑶族最重视的又是农历七月十五日的“中元节”（又称“目连节”），如河口县瑶族“七月半目连节时，还要杀鸡烧纸，剪棉衣，煮棕巴”^③，其隆重的程度超过了其他时候的祭祖活动。我们曾在前面详细谈过，“中元节”乃是道教的一项重要节日，云南瑶族重视此日，与其受道教影响较深不无关系。

云南白族的祭祖活动也与道教有关。今大理白族有“中元报本”的节日，其俗于农历七月初一接祖先灵魂回家享祀，至十四日晚烧衣包送亡灵回阴间。这大约是本《修竹记》所言：“七月中元日，地官降下，定人间善恶，道士于是日夜诵经，饿鬼囚徒，亦得解脱。”^④“中元报本”期间，各家从接祖先亡灵回来之日起，每天都须到祖先神位前点灯、烧香、献饭菜；新丧之家，亲戚还要来赠送衣包。祭祖期间，须制冥衣和纸包等。冥衣用各色纸张剪成，衣贴上要写明受领人的称呼及送衣人的姓名；纸包内装各式纸制金银元宝，包外须写明“某某魂下，金银钱财壹封，冥司使用，伏冀鉴收。某某谨具”等字样。冥衣须挂在墙上，纸包则堆在祖先神位前。到七月十四日晚，家人须按冥衣和纸包上的字样一一念清楚，然后将其投入火中烧化成灰，并倒入供奉的茶酒，再用树叶将纸灰包起来，等第二天投入凤羽河中。据说这样做可以使衣服金银都飘到大海中的仙山上，各个祖先按照名字前来认领，以供一年之用。

此外，云南彝族、纳西族等少数民族也有在“中元节”期间举行祭祖活

① 宋思常、邓金元：《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

② 金少萍：《富宁县团堡蓝靛瑶宗教调查》，见《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），云南人民出版社1991年版。

③ 黄惠焜、雷广正：《屏边县瑶山瑶族自治区社会历史调查》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

④ 参阅并转引自赵振奎撰《洱源县凤羽区凤翔镇白族节日》，见《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。



动的习俗，如巍山彝族有于农历七月十五日举办“中元普渡会”之俗^①，丽江纳西族也有于此日举办“烧包节”的习俗。纳西族“烧包节”又称“中元节”，其内容为祭祀祖先亡灵：七月十三日接祖灵回家，届时全家成员须跪在大门口，由家长依次念三代祖先的名字，将祖先们请回家中；然后在祖先牌位前供献麦子及花红、海棠等应时果品，并点香、磕头、烧包（彩色纸扎成）和纸制金银铤。祭后将果品等倒入河中，十四日晚送祖灵回去^②。

总之，云南各地各民族的祭祖习俗，虽非全部来自道教，但其中也有不少的一部分明显受到了道教的影响。这种影响，连同前述两类影响，具体地体现了道教对云南民间祭祀习俗的浸染。

第三节 生丧嫁娶习俗

一个人从诞生之日起，至死亡之时，便身不由己地介入了社会的行列之中。其间，人多要缔结婚姻，完成繁衍后代、哺育儿女的“使命”。是故，诞生、婚姻、死亡乃是人类社会中的三个重要事件。关于这三件事情，世界各民族的人们有着不尽同一的认识并因之形成过各自的民俗，有些甚至被赋予神秘的色彩。云南各族人民也多把诞生、婚姻和死亡看做是人生的大事，并有着各自的生丧嫁娶习俗。在云南各民族的生丧嫁娶习俗中，又有不少受到了道教的影响，染有一定的道教文化色彩；这种影响或直接或间接，其色彩或浓或淡，从另外一个方面体现了道教对云南民俗的浸透。

一、婴儿的诞生与抚养

中国传统文化中有一种说法，即以为一个人自诞生之时起就禀受了不同的“命”，不同的“命”将导致人有不同的寿夭、富贫、贵贱状况，如子夏

^① 详情请参阅薛琳《巍山巍宝山道教调查》，载《云南巍山彝族社会历史调查》，云南人民出版社1986年版。

^② 宋思常：《丽江纳西族的节日和庙会》，见《云南少数民族研究文集》，云南人民出版社1986年版。

曰：“生死有命，富贵在天。”^① 道教对这种“天命”论也很推崇，并曾将之进一步发挥成所谓的“禀性”或“禀气”论，如《太平经》言：“天下人乃俱受天地之性，五行为藏，四时为气，亦合阴阳，以传其类。”^② 唐末五代道士杜光庭则说：“有欲无欲之人，同受气于天地。禀中和滋液则贤圣而无为，禀浊乱之气则昏愚而多欲。”^③ 这种“天命”论后来更演变成所谓的“命学”，道教中的占验派术士多以之来预测人的命运，如唐代道士李虚中即能以人出生的年月干支来推测人之贵贱寿夭，五代时徐子平又将其法推演成“四柱算命术”，使之成为后世“算命术之正宗”^④。这种算命术即通常所谓“推八字”，其法以人诞生之年、月、日、时（称“四柱”）的天干、地支（合称“八字”）为“命”之根据，又以各柱干支所属之阴阳、五行来观察“命”的走势，亦即判断人“命”中的阴阳、五行是否平衡，由之来测定一个人的吉凶寿夭，然后再采取相应的“补救”措施。《三命通会》所谓“要以中和为贵”^⑤ 意即如此。这种以“八字”中的阴阳五行来测定人生吉凶的算命术在中国民间流传甚广，并不为道教所专有（今天的官方道教甚至视之为异端方术），但其与道教学说之间的联系却是存在的；现在一些地方的群众甚至还把各种以算命为业的人称作“道士先生”^⑥，由此可见民间是把算命作为道教的一种方术来看待的。

今云南一些地方的汉族和白族、拉祜族等少数民族中，仍不同程度地存在着“推八字”之俗，尤其是很注重在婴儿诞生时请人来为孩子看“命”并采取相应的“补救”措施。如鲁甸县汉族人家的婴儿诞生后，其父母往往请所谓“道士先生”来为孩子看“命”、起名。“道士先生”根据婴儿诞生的年、月、日、时之“八字”来判断其“命”，然后根据“命”中所需之“物”（金、木、水、火、土“五行”中的一种或几种）来为孩子起名。起名时，须在名字中加入所缺之“五行”，直接采用金或木、水、火、土字或者以之作

① 《论语·颜渊》，朱熹《四书集注》本，岳麓书社1985年版。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第393页。

③ 《道德真经广圣义》卷6，《道藏》本。

④ 参阅胡孚琛著《道教与仙学》，新华出版社1991年版，第76页。

⑤ 《三命通会》卷2，《三命通会注评》本，北京师范大学出版社1993年版。

⑥ 笔者1992年在云南省鲁甸县调查时，就亲见过很多这类现象。



为偏旁皆可；如此，便可“补”孩子“命”中之不足。婴儿的父母为了使孩子能健康成长，还须将其过继给木匠、铁匠（金）、泥瓦匠（土）等类职业的人抚养一段时期，以图孩子能沾上“命”中所缺之“物”^①。不仅汉族如此，其他一些少数民族也有这种习俗。笔者从红河州绿春县人李进参（拉祜族）处得知，绿春县的拉祜族中也有人相信并运用“八字”之说。此外，刘稚等人又言：“白族孩子庚辰中金木水火土缺哪方面，就用取名来弥补。庚辰缺金，名字就带金旁；缺水就带水旁。认为这样做后，就可以五行俱全，清吉平安。”^②

上述有关婴儿诞生及抚养的云南民俗，虽不能说完全是从道教中来的，但至少可以说成是受到了道教观念的影响。这种影响是直接的或是间接的，目前因材料缺乏而暂难作定论。即使是间接的影响，也可以从一个侧面展示出道教文化对云南民俗的浸染了。

二、婚姻的合和

生辰八字的观念不仅浸透到云南人民对新生婴儿的期盼行为之中，而且还影响了云南地区不少民族的联姻活动。云南昆明、楚雄、大理、临沧、建水、开远、盐丰、元江、梁河、石屏、陆良、普洱、云龙、弥渡、金平等地的汉族、白族、彝族、瑶族群众的嫁娶习俗中均不同程度地受着所谓“八字”观念的影响，染有一定的道教文化色彩。在上述各地的群众中，人们在订婚前俱很重视男女双方的生辰八字是否相合，甚至以之作为是否联姻的必要条件。所谓“八字”是否相合，是指男女双方“八字”中所属阴阳五行是否相配：相配即吉，相克相冲则凶。这些人相信：若男女双方的“八字”相克相冲，必会导致日后夫妻不和，酝酿家庭悲剧。因此，“八字”不合便不能成婚。这是一种陋习，然而，它却确实存在于云南的民间。

这种习俗早已有之。雍正《阿迷州志·风俗》载当地（开远）“婚嫁遵行六礼，先求庚帖，随通媒妁，继请亲长之尊贵者向女家致主人意，凡三次

① 参阅鲁甸县地方志编纂委员会编《鲁甸县志·民族民俗志》（送审稿），1991年印本。

② 刘稚、秦榕：《宗教与民俗》，云南人民出版社1991年版，第30页。

方允诺”。雍正《续修建水州志·风俗》亦载当地婚俗“遵行六礼，男家先求女庚，通媒妁，请亲友之尊贵者致意；既诺，则二姓具启相酬拜行聘”。这里，“求庚帖”实即求“八字”以观是否相合。此外，光绪《续修永北直隶厅志·风俗》又载当地“婚礼请媒妁，求庚帖，凭星命合婚，视其许可为定”。宣统《楚雄县志·风俗》也记当地婚俗“男家请媒问字，恳求三次，女家允诺；然后请双全亲长荐酒脯以取庚帖（俗谓压八字）”。民国时期，云南各地依然盛行此风，如民国《昆明市志·人情风俗及方言》载：

男女年龄相当，遣媒往说，有问名之义。既许，先发口八字，男家合算无破财克损，复往求发红八字。男家以金首饰或银首饰为定物，有纳彩遗风。

民国《盐丰县志·风俗》亦载当地婚俗“悉遵古礼，先求庚帖，次通媒妁”。临沧等地的人们订婚前也尚“请官媒往女家迎庚书”并“谓之押八字”^①。

上述以“八字”合婚的习俗一直延续到了今天。笔者生活在云南，就曾多次亲闻这类做法。近十余年来一些地方政府新修的县志中也不乏这方面的记载，如《元江哈尼族彝族傣族自治县志》载：

汉族娶嫁，一般通过媒人搭桥，双方父母已有联姻意图之后，还要合“八字”，方能定亲。合“八字”的形式一般是测字先生根据男女属相和五生（即金、木、水、火、土等五种命）对照“命书”推理，假定男的属虎，女的属羊，则认为虎羊相克；男的是火命，女的是水命，则认为水火相克。相克的婚姻，十分忌讳，认为是“短命夫妻”，即使男女相悦，父母满意，而“八字”不合，也只有告吹。^②

《陆良县志》也载当地群众沿袭旧俗：

男家请戚友当宾媒向女家求庚，俗称“讨八字”……如女家许诺，则发庚帖（八字），男家得庚帖后，请阴阳先生配婚，五行

① 民国《緬宁县志·礼俗》。

② 《元江哈尼族彝族傣族自治县志》，中华书局1993年版，第111页。



(金、木、水、火、土)相生者则为合婚,相克者即为不合婚。^①

《普洱哈尼族彝族自治县志》又载当地婚俗:

男子年满17岁以后,由父母选定门户相当有适龄闺女的人家,请夫妻双全的戚友尊长择双月双日到女家说媒求亲。经几次说合,女家父母同意,透露闺女的生辰年月日干支,占卜合婚得吉,女家即以“红鸾书”向男家发“八字”。女家请姑父母、舅父母“安媒”,男家请亲家、媒人及两家亲戚喝“订婚酒”(俗称“团媒”)……1980年以来,随生活改善,婚嫁宴客及置备家具妆奁又时兴,城乡颇多相效赛阔,包席数十桌已属常见。^②

《石屏县志》则载:

旧时,婚姻皆以父母之命,媒妁之言而定。男方父母请媒说于女家,若得女方父母依允,送姑娘生辰于男家,再请算命先生合“时辰八字”,若无相生相克,方可提亲……(现代)政府及共青团有关部门,一再强调和提倡“勤俭节约办婚事”,然民间受千百年来旧礼俗之影响,至今则新旧婚礼共行。^③

此外,梁河、弥渡等地的群众在联姻时也有“拿八字”、“回八字”、“压八字”等风俗^④。此类风俗不仅存在于汉族之中,一些少数民族也同样有之,如《云龙县志》载当地彝族“男女双方必须通过‘合八字’或杀鸡打卦来决定是否联姻”,阿昌族人上门提亲则须经过三道程序:合八字——相亲——吃“许口酒”^⑤。大理洱源县白族青年的议婚过程也有“合八字”之事,如赵振奎《洱源县凤羽区白族婚姻习俗》^⑥记:

已往父母决定后,便可请媒议婚,现在要男女青年互相认识交谈,双方自愿,再由父母出面,请媒求亲。男方提出,向女方要生

① 《陆良县志》,上海科学普及出版社1991年版,第863页。

② 《普洱哈尼族彝族自治县志》,生活·读书·新知三联书店1993年版,第108-109页。

③ 《石屏县志》,云南人民出版社1990年版,第692页。

④ 详情请参阅《梁河县志》(云南人民出版社1993年版)第765页及《弥渡县志》(四川辞书出版社1993年版)第728页。

⑤ 参阅《云龙县志》,农业出版社1992年版,第124页、第127页。

⑥ 见《云南民族民俗和宗教调查》,云南民族出版社1985年版。

庚八字，经女方同意开八字后，由男方请择字先生“合八字”。这个习俗，至今仍在半公开式的进行。择字先生认为八字相合，没有冲犯，即可订婚。

云南瑶族青年虽可自由恋爱，但婚姻却须由父母请师公根据“合婚书”来定。“合婚书”以金木水火土“五行”来推算“八字”，看男女双方是否可以成亲；瑶族的道士——师公一般都有这样一本“合婚书”。瑶族“合婚书”对婚配的规定很严格，如有“两金夫妻不相宜”、“金木夫妻不可婚”、“金水夫妻相得闲”、“木火夫妻好相守”、“金土夫妻六合强”等语^①。根据瑶族“合婚书”规定，若是“八字”不合，婚姻就此告吹；若“八字”相合，男家则用一小块黑布包上一元人民币，再用一缕黑线和一缕白线系紧，托媒人送至女方家表示定亲^②。不仅如此，云南瑶族的“拜堂”婚仪也与道教有着较密切的关系，如金平红头瑶结婚“拜堂”时须由主持婚仪的清水官请男方的祖灵及玉皇大帝等到堂，又须念“合婚经”道：“天王一郎地王一娘，速变某人千合万合，天合地合，年合月合，日合时合，山合水合，阴合阳合，情合意合愿合，急急如律令。”^③玉勉支瑶族结婚后，夫妻双方又须共同请七个师公到家中堂屋里举行“挂灯”仪式，祈求得到道教神灵的护佑^④。此外，据说云南的纳西族、壮族、布依族、藏族、蒙古族群众的嫁娶习俗中也有“合八字”之事^⑤，因材料缺乏，在此难作详述。

三、丧葬习俗

云南百姓的丧葬习俗，以汉族受道教影响最深，其他一些少数民族也不同程度地受到了道教的影响。这种影响具体地表现为道教的神职人员在很多

① 参阅刘稚、秦榕著《宗教与民俗》，云南人民出版社1991年版，第40页。

② 参阅晏红兴撰《金平蓝靛瑶婚俗》，见郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社1994年版。

③ 参阅并转引自盘金亮、李富庄撰《金平红头瑶婚俗》，见郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社1994年版。

④ 参阅宋恩常、邓金元撰《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版。

⑤ 刘稚、秦榕：《宗教与民俗》，云南人民出版社1991年版，第40页。



时候介入了广大群众的丧礼之中，如为死者灵魂“开路”、择坟地、超度等等。这种介入始于何时，目前尚无确切的材料能够证实。我们认为，至迟在明代道教大规模传入云南之时，云南地区很多民族的丧礼就应该受到了道教的影响。

云南汉族的丧礼，并不全按道教的仪式，而是也受儒家礼制的约束，如雍正《续修建水州志·风俗》载当地丧礼“自殡殓至葬，一准紫阳（朱熹）家礼，不作佛事”。然而，更多地方的丧礼确是受道教影响的，如雍正《阿迷州志·风俗》载开远百姓的丧葬习俗言：

初丧，亲友毕吊，皆槟榔清茶，有服者量给孝帛。发引前数日，亲友祭奠者皆讌待，概与孝巾，且有酬赠。其旌翼俑楮仪，不无踰分，糜费致有破产。今稍知节者，然有力之家，尚不能止。至崇信释、道，建醮诵经，习俗相沿已久，贫富皆然。

乾隆《东川府志·风俗》亦载东川丧葬习俗言：

凡吊客赙奠者，皆讌待；无奠仪者，待以槟榔、清茶。然俑楮诸仪，不无靡费。崇信释、道，建斋诵经，其风固不能止也。

清代地方志又记，昆明地区的人们旧时举行丧礼只求奢华，“至崇信释、道，建斋诵经，其风固大概相同也”^①；永北地区的丧礼也“俗多用浮屠、道士，且不分贫富，率待宾以素食”^②；楚雄百姓举行丧葬仪式时则“鼓锣喧填（天），迷信僧、道超度，惑于风水择地；习俗移，人贤者不免”^③。民国时期的云南地方志书亦载有大量的各地丧礼深受道教影响之事，如盐丰百姓“惟崇信释、道，迷信成俗，每于百日、周年，或就家中，或假寺观，必有佛事道场，多则七日，少亦三日”^④；顺宁（今凤庆县）“出殡前仍延僧、道就灵前讽经”^⑤；缅宁（今临沧）群众的丧礼则如下：

（入殓后），请道师举行念经、搭桥、开路、招魂等科仪……亲

① 道光《昆明县志·风俗志》。

② 光绪《续修永北直隶厅志·风俗》。

③ 宣统《楚雄县志·风俗》。

④ 民国《盐丰县志·风俗》。

⑤ 民国《顺宁县志初稿·礼俗》。

友送灵至半途，俟道师带孝子举行绕棺仪式后，始各散。长子送柩上山，诸子召灵回宅，此贫富一致也……出灵前夜，仍请洞经会谈演孝经、行家祭礼，并请道师关灯绕棺。翌晨，宴客毕，全村仪仗送灵柩上山……均请僧、道修斋超荐。^①

现代，云南很多地方的人们仍沿袭旧俗举行丧礼。如 20 世纪 80 年代以来，通海县的汉族群众仍风行请僧、道为死者超度、择坟地，并在出殡时采用篾扎纸裱的“金童”、“玉女”及“招魂幡”等物。死者亡后第七天，家人须延请僧、道来为死者做法事、道场以超度亡灵；出殡前又须请“地师”（风水先生）觅好坟地并测定下葬时辰，然后才由儿女披麻戴孝送葬。葬后次日，家人又须再到坟上祭扫（称“复丧”）；一百天后，方可脱孝^②。

梁河县的群众遇到丧事时，须全家大小穿白戴孝，日夜守灵；又须派人前去请道师来家念经，为死者“开咽喉”（即开阴路）。发丧的头天晚上，须请僧、道做道场（称“做功课”），并请亲友来打“孝歌”。出殡之日，亲友须前来祭献亡灵，并随至村外进行“绕棺”；儿女们则须头戴笋叶丧帽、肩披麻布、腰系草绳（母死用麻绳）、拄竹丧棍（母死用桐棍）送丧。今城市居民虽多尚举行追悼会，然农村百姓的丧仪却依然沿袭旧俗，并增加了用录音机播放哀乐、洞经调、念经调的内容^③。

元阳县群众的丧礼在新中国建立后已改革从简，但一些富户人家仍惯请道士来家为死者念经，超度亡灵。送葬前，普遍都要祭丧一天。祭丧时要在家门前悬挂魂幡，立“摇钱树”，并在灵堂上置纸制“金山”、“银山”、“童男”、“童女”，子女披麻戴孝。出殡须择时辰，届时由吹鼓手引导，孝子随棺送丧^④。

鲁甸县汉族人家死人时，须请“道士先生”来为死者念《指路经》并制作亡灵牌位、引魂幡等物，葬期也要由道士先生根据死者生卒年月日来推定；下葬时须请道士先生帮助选择坟地，葬完后又要请道士先生推测死者灵

① 民国《缅甸县志·礼俗》。

② 参阅《通海县志》，云南人民出版社 1992 年版，第 596—597 页。

③ 参阅《梁河县志》，云南人民出版社 1993 年版，第 766 页。

④ 参阅《元阳县志》，贵州民族出版社 1990 年版，第 640 页。



魂“回壁”的时间以便家人恭候。一段时期后，还须请道士来为死者做道场以超度亡灵^①。

此外，牟定、石屏、镇康等地的汉族群众举行丧礼时，也多有火居道士的参与。如牟定县群众的丧葬多请道士主持祭礼^②；石屏县群众多请风水先生为死者选择坟地并念经^③；镇康县的群众在出殡前须请“先生”扎纸人纸马、设灵堂以祭奠亡灵^④。不仅汉族如此，其他一些少数民族如彝族、纳西族、瑶族、白族等的丧礼也多染有道教文化的色彩。下面具体述之。

彝族宗教多与道教有着联系，其丧葬仪式也多与道教的观念有关。彝俗尚火葬，如元李京《云南志略·诸夷风俗》记乌蛮（彝族祖先）“死以豹皮裹尸而焚，葬其骨于山”，民国《西昌县志·夷族志》也记：“保夷（即彝族），死不棺殓，以得火葬为幸。”有彝族学者认为：火葬乃是彝族灵魂升入太空“壶天”的唯一途径；而“壶天”则“既是道教仙人的居所，同时又是彝魂的归宿”^⑤。“壶天”的象征物是葫芦，其代表彝族灵魂归宿之说，不仅可以从今楚雄彝族尚保留着“祖灵葫芦”的行为中看出，而且还可以从彝族《指路经》中的言辞看出，如滇东罗平彝族《指路经》言：“你去找先祖，回归先祖地，先妣在那里。祭上五谷粮，献上玉颇勒（彝语，意为葫芦），带着到阴间。”^⑥又言：“到达阴世间，这样告知你：山头有住房，屋顶圆圆的，泥土来做成。”^⑦彝族学者普珍据此认为：这个阴间是一个圆形的地方，与彝族所崇葫芦很相似^⑧。普珍又认为：形圆虚中的葫芦往往被道教视为一个小宇宙似的“壶天”，如《云笈七签》卷28曾言道士施存学大丹之道时，“常悬一壶，如五升器大，化为天地，中有日月，夜宿其内”；故彝族崇尚魂归“壶

① 参阅《鲁甸县志·民族民俗志》（送审稿），1991年印本。

② 参阅《牟定县志》云南人民出版社1993年版，第104页。

③ 参阅《石屏县志》，云南人民出版社1990年版，第693页。

④ 参阅《镇康县志》，四川民族出版社1992年版，第124页。

⑤ 普珍：《中华创世葫芦——彝族破壶成亲，魂归壶天》，云南人民出版社1993年版，第111页。

⑥ 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编：《指路经》，云南人民出版社1989年版，第一集，第5页。

⑦ 同上，第74页。

⑧ 普珍：《中华创世葫芦》，云南人民出版社1993年版，第122页。

天”的风俗“正是道教仙境名胜‘壶天’、‘洞天’由来的民俗基础”^①。因此，彝族崇尚火葬、魂归“壶天”的观念与道教有着密切的关系。彝族人死后，其后代须为他制作灵位以供奉于家中，一段时间后又须将其灵位烧掉并将祖灵送入固定的山冈岩洞之中，是名“安灵”或“除灵”^②。彝族学者普珍认为这种做法是“母体崇拜”的表现，实质上是与道家老子宣扬的“可以为天下母”的“道”相一致的，如其言：

毋庸赘言，子宫和葫芦皆体现了圆的特征，实质上反映的是与女性生育相关的母体崇拜。数千百年来，由岩洞、葫芦象征的母体崇拜意识，已积淀在先民的心理深层，聚结着人们对人类生命繁衍的渴望。对此，哲学家老子在他的《道德经》中，把形成宇宙最本质的“道”推崇为“天地母”或“天地根”。这样，母体崇拜已超越凡界，从人类母升华为“天地母”，进而成为彝族原始宗教和中国传统道教崇信的“壶天”、“洞天”。^③

普珍的上述说法，似有牵强附会之嫌。老子的“道”论，是一代哲人对宇宙的根源和本质进行深刻思考而得出的智慧结晶，是对古代社会各种领域内诸多现象的抽象和提炼，恐不会只是受“葫芦”的启示而得出的结论吧？道教的“洞天福地”之说，不过是对宁静幽美之胜景的一种褒扬和向往，也并非受“葫芦”的启发而来。虽然如此，彝族人自己把其丧葬仪式中的魂归“壶天”、灵居岩洞之事说成是与道教的“洞天福地”相关，我们也只有从中得出如下结论：一部分彝族人确是把其丧葬仪式与道教观念相联的。这种现象，不只体现于普珍一人身上，其他人如李世康先生也认为：彝族祖先把葫芦或石洞看成是一个小宇宙，认为人类始祖是从葫芦石洞里出来的；而道教也把洞穴看成是一个小宇宙，认为是神仙所居，进而有所谓“洞天福地”之说。是故，彝族的丧葬仪式与道教有关；彝族把祖先灵位送入崖洞之中，

① 详情请参阅普珍著《中华创世葫芦》第三部分“魂归壶天”，云南人民出版社1993年版。

② 详情请参阅拙文《鲁甸县彝族的宗教习俗》，载《云南宗教研究》1993年第1期；并参阅普珍著《中华创世葫芦》，云南人民出版社1993年版，第130-134页。

③ 普珍：《中华创世葫芦》，云南人民出版社1993年版，第141-142页。

其目的即是让亡灵进入“仙境”，回到始祖所在的地方^①。这种葬仪，普遍存在于各地的彝族之中，凉山彝族称之为“撮毕”，云南武定“纳苏”、“乃苏”支系彝族则称之为“耐木”。武定纳苏支系彝族的具体做法是：安灵（或曰除灵）前先做好一支“祖灵筒”，把同宗带来的祖先灵位之名一一记录在一块白绸布上，然后把白绸布装入“祖灵筒”内，把灵位焚烧或埋于马樱花树下，之后再把“祖灵筒”送入不为人知的高山崖洞中。凉山彝族则直接把“祖灵筒”送到本族祖先共同归宿的高山崖洞中。按照普珍和李世康等学者的观点，这些彝族的“安灵”活动皆应与道教观念有关。

丽江纳西族群众的葬礼也颇受道教影响。光绪《丽江县志》载当地纳西族习俗：“小殓后，每逢七日或请缙流、道士诵经典，亲属各具酒食相奠馈。”今丽江纳西人的葬礼仍多请道士或喇嘛担任主祭祭司，并请洞经乐队来演奏《小白梅》、《十供养》、《步步娇》等洞经乐曲，烘托丧葬仪式。其送灵柩赴墓地的送葬队伍中，即有不少是道士。全套丧葬仪式完成后，还要做“四七”、“五七”、“七七”等斋祭；至“年斋”时，有条件的家庭还须请道士、喇嘛念经，并请洞经乐队去演奏洞经音乐。纳西族学者桑德诺瓦言：“（纳西族）丧葬活动中迄今始终伴以洞经（古乐），用其音乐超度已亡者的习俗如今有‘发扬光大’之趋势。”^②此言可证道教对纳西族丧葬仪式的影响至今仍然很大。

云南瑶族的葬礼更染有浓厚的道教文化色彩，这与瑶族崇信道教的程度较深有关，更与瑶族的道士——道公和师公在瑶族社会中的影响力较大有关。在瑶族的丧葬仪式中，道公和师公几乎参与了其过程的全部。如金平蓝靛瑶人死后，须由道公领着四五个徒弟来到死者家为死者“开路”。届时道公手持一把长弯刀，围着灵柩从右到左转三圈，口中默默地念诵几句咒语，然后用刀柄向棺材轻轻地敲三下（意为惊动死者灵魂），再带徒弟念诵经文，并让徒弟穿上绣有花纹彩图的道服在灵柩旁跳着奇特而缓慢的舞蹈；最后向供桌上的小碗里斟酒，举行祭仪，“开路”仪式便可结束。金平瑶族下葬的日期和地

① 李世康：《彝族葬俗与道教的关系》，载《楚雄社科论坛》1991年第2期。

② 桑德诺瓦：《丽江纳西族洞经音乐的功用、异变及现状》，载《民族艺术研究》1995年第1期。

点也须由道公根据死者的八字并按照经典择定。送葬之日，道公须抱一只大红公鸡绕灵柩三圈，然后走到房屋左侧窗口，用脚把一个完好的葫芦踩坏，再把公鸡从窗口递出去，表示死者的灵魂已离开家中；片刻之后，又须把公鸡捉进屋，杀死煮熟后带到墓地分给送葬的人们吃掉。到了墓地后，也须由道公主持下葬仪式。届时道公念经并敲铜钹打鼓，带领死者家属爬、跪绕灵三圈，然后将一根已烧过的火柴头递给死者的长子；长子接过火柴头后，向东、南、西、北四个方向弯腰鞠躬，再把火柴头往背后一丢，便领着全家人提前回家。回家之时，谁也不能回头张望，以防亡灵追随作祟。人死半年或一年后，又须请道公为死者“开蒙”（即作斋），举行烧灵仪式。届时用纸裱糊成“冥房”，再贴上色纸做成的鸡、鱼、狗、猪、牛、马、羊及生产生活用具等，并将之运往村外僻静的地方焚化；据说这样做可以使亡灵脱离地狱，并能于逢年过节时享受子孙的祭献^①。

元阳、红河、绿春等地的瑶族举行丧礼时也多有道公参加。如元阳县瑶族死者的坟地须由道公择定，葬礼举行完毕后又须由道公沿途埋几粒碎石以拒亡灵重返家中^②。红河县瑶族人死后，也须由道公手持弯刀念《开路经》并主持葬仪^③。绿春县瑶族人死后，则须请“先生”（道公）按照所谓“天书”选择葬期，并念“别驾鸯歌”（即祭文）言：“自从父母返回程，金口言宣救苦经，救苦面前重拜告，十王案下引超生，孝子拜别灵魂去，望生天界，语奉太上老君，急如律令。”启棺时，又须请“先生”念《十祝亡灵》；送葬时，“先生”则念《南宁科》、《山头绕棺科》等，并用一只碗装满灯油点燃（称点“地狱灯”），再念“洞宝无量度人经中先点，清微天公至清至圣元始天尊，上元的一品天帝大帝，天府部众唯愿放毫光，流演金气，灿烂丧场中，承荐此亡灵，早升神仙界……”以超度亡灵^④。

金平红头瑶的葬礼则根据死者的年龄以及是否举行过挂灯、度戒仪式等

① 参阅晏红兴撰《金平蓝靛瑶的丧葬习俗》，见郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社1994年版。

② 参阅《元阳县志》，贵州民族出版社1990年版，第656-657页。

③ 参阅《红河县志》，云南人民出版社1991年版，第114页。

④ 参阅并转引自《绿春县志》，云南人民出版社1992年版，第149页。



情况而有不同的规格。年未满 12 岁死去者，须由一个道士和两个祖公或祖婆将之送至葬儿童处。年满 12 岁死去者，则须举行“开路”、“烧灵”等仪式。烧灵仪式在家中举行，须由三个师公和一个妇女扎一茅草人，下放一盆水，由死者的侄儿辈为茅草人洗身，然后将之烧掉。死者的尸体也须进行火化，届时先由师公主持杀一只公鸡或一头猪祭尸，然后将木棺打开，取出尸骨并摆于棺盖板上，请师公念经并点火焚烧，再将骨灰装入陶罐内，重新埋入地下^①。

此外，云南一些地区的白族和傣族等少数民族的丧礼也在一定程度上染有道教色彩。如大理地区白族人家遇到丧事时，多于发表的前夜去请道士先生来为死者“开咽喉”，即给死者发去阴间的“通行证”；葬礼完毕后还须请道士为死者做道场以超度亡灵^②。元江白族老人死后，其家人多在出殡前夜请人来灵堂前“弹洞经”，为死者超度亡灵；其仪先由主祭者宣读祭文，随即便弹演《报恩经》^③。傣族虽普遍信奉南传上座部佛教，但一些地方的傣族在举行丧礼时偶尔也会请道士来为死者念经，如梁河县傣族的丧礼就“请佛爷或道士念经”^④。

总之，从上述材料来看，云南很多地方群众的丧葬习俗都不同程度地染有道教文化的色彩，明显受到了道教观念的影响。这种影响，从一个侧面显示出了道教对云南民俗的浸染。

① 参阅宋思常、邓金元撰《金平县城关镇路黑浪（老街）瑶族道教调查》，见《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社 1982 年版。

② 参阅吴棠撰《道教在大理的传播和影响》，见《南诏文化论》，云南人民出版社 1991 年版。

③ 参阅《元江哈尼族彝族傣族自治县志》，中华书局 1993 年版，第 103 页。

④ 《梁河县志》，云南人民出版社 1993 年版，第 731 页。

第七章 道教与云南文学艺术

宗教与文学艺术有着密切的关系，是众所公认的事实。具体以道教而言，它曾对中国古代文学艺术的发展产生过巨大影响，这也是人所周知的。历史上，道教为了更好地表达其思想、宣扬其教义，往往借助多种文艺形式如诗歌、词曲、骈文、散文、小说、绘画、雕塑、音乐等，以求赢得不同文化层次的信徒。这样，道教徒们便自觉或不自觉地创作出了许多文学艺术作品，其中不乏精品；这些作品汇入中国文学艺术的海洋中，在很大程度上丰富了中国文学艺术的内容。不仅如此，许多文人还往往以道教的神仙典故等为题材进行创作，以抒发自己的情感；这类作品，同样也有不少成为了中国文艺宝库中的珍藏。云南的道教也是如此，它曾对云南的文学艺术产生过不容忽视的影响。

云南的道士之中，有不少是善于舞文弄墨且颇有造诣的，如明代道士周草窗即“精道术，工水墨画”^①，清代道士许东阳也“工诗画”且曾“选拔丹青孝廉”^②。这为他们参与云南的文艺事业提供了很好的条件。明清以来，随着道教在云南的影响逐渐扩大，云南文人学士们的创作有时也难以避免地打上了道教文化的烙印；甚至，连民间的百姓们也曾编造出了不少反映道教神仙人物显露神异、惩恶扬善的传说故事，并将之加工成为优美的文学作品。这种来自道内道外的创作群，合力将道教的影响注入了云南的文学艺术之中，使得云南的文艺作品染上了鲜明的道教文化色彩。只是，这种影响还仅是一种表层的浸染，尚未渗入到文艺理论和审美观念等较深的层次中。是故，下面我们介绍道教对云南文学艺术的影响，多采取列举作品的方式，以使读者

① 光绪《续修永北直隶厅志·仙释》。

② 道光《赵州志·仙释》。



从字里行间感受“道味”。

第一节 记事、记景及传记文学

在云南的文学作品中，有很大一部分是属于记叙文体裁的。这类记叙性的文学作品，又可大致分为三类：一是阐述事物的由来及影响；二是叙述名胜之景观、描绘胜景之优美；三是记录人物之事迹、渲染其神异。这三类作品中，有很多与道教有着密切的关系。下面，我们选择一些进行介绍。

一、有关道教的记事文学

云南记事文学作品之与道教有关者，文笔最优美的当推那些想象与道教神仙人物交往的作品。在这类作品中，作者也许是受到了道教神仙的那种逍遥浪漫精神的影响，尽力地张开了自己想象的翅膀，落笔轻盈，潇洒飘逸。如巍山县巍宝山延真观有一块碑（现存蒙阳公园碑林），题为《栖鹤楼记》，托名为吕纯阳所作，文曰：

乙卯中秋夜，纯阳子登栖鹤楼，点缀山川，权衡风月；羽衣鹤裳之客，鸾舆凤辇之属，无不毕集。少焉，月光在天，明河泻影，车开四达，照人毛发皆碧，于是冷冷焉，陶陶焉，歌紫虚太空之洞章，咏玉灵羽融之仙曲，螺杯三饮，万竹屯阳，铁笛一声，空山答响。始疑置身清虚之上，而不知身在楼也。诸子请予曰：“今夕之会，可谓至矣，但思身世如云萍，神仙安可冀，洞庭事已杳，黄鹤渺无觅，师之以栖鹤名楼也，得无以教诸诸子欤？”属予为记。予闻之《易》曰：“鸣鹤在阴，其子和之。”《诗》曰：“鹤鸣于九皋，声闻于天。”则鹤，灵禽也，初未尝不等于水鹤、野鹭、沙鸥、白鸥，而且与之巢林皋、饱稻粱、茹青泉、共原丘也，似若无异于众禽者。及其离烟尘，绝风埃，冥乎青霞碧落之表，其灵于水鹤、野鹭、沙鸥、白鸥，不大相远哉。而概乎灵于鹤者，吾知高蹈隐德之士，必有瓦砾珠玉，泥涂轩冕，其清迈闲放，绝类超群，有如鹤者。故名之曰栖鹤楼。呜呼噫嗟！逍遥玄圃，屡见东海扬尘，啸傲龙山，

睹桃花结实，而白云黄鹤之事，至今宛然矣。是时文既罢，酒亦畅，复起舞于楼之上，而飘飘乎，莫测其所向。^①

此外，明代大儒李元阳也有《与黄西野道长》一文^②谈“游魂”，文笔虽不如上文飘逸，但却也可算流畅。其中言：“夫所游魂，乃其寂然不动之体，物交物则引之内外，皆喧失其固有矣。贤者觉之，则为不远复；凡夫昧之，遂为游魂。日远一日，月远一月，无复返原之期，颠倒于梦想之间，而游魂始为变矣。”可谓得到了道教之真谛。

还有一类作品，记述人们到道教名山胜景处游玩之过程，文笔优美，其中的情趣也很动人，能令人身不由己地进入当时的场景。如明鹤庆知府吴堂曾有一篇《清虚阁记》^③，文曰：

辛巳秋，吴子携酒挟客，饮于清虚之阁。是日也，潦尽水清，雾收山洁，云容淡而夷与，露气凉而剥落，黍稷铺绣壤之黄云，草苻布芳洲之钗错。金柄擅司，署权顿却，举杯相属，于焉是乐。客有似枚生者，规巾矩服，酌彼兕觥，引满再醺而言曰：“天地设位，乾坤以宁，川融山结，亘古是存。羲皇演书，禹箕范畴，不有纪载，后世奚求。惟兹鹤川，古属夷方，皇图肇启，乃理乃疆。文教诞敷，南国之光，选良佐贤，治其毕张。”……遂命酒各数觥，以为记。

读罢，我们不能不为清虚阁之幽雅而神往，并对知府吴堂暂时卸任的轻松感到羡慕，更为客人吟诗时言“天地设位，乾坤以宁，川融山结，亘古是存……”这种宏大的气魄所震撼！

在有关道教的云南记事文学作品中，现存最多者莫过于一些记述修建道教宫观神祠的碑文了。这类作品，文笔朴实而流畅，烘托也比较有度，既交代了修宫建观之由来、过程，又渲染了道教神灵的神秘、奇异，在云南文坛中独树一帜。如昆明鸣凤山太和宫（金殿）有《重修太和宫碑记》，文曰：

从来千金之裘，非一狐所能集；万厦之室，非一木所能成。欲

① 见《巍宝山志》，云南人民出版社1989年版，第196页。

② 见《李中溪先生全集》卷10。

③ 见光绪《鹤庆州志·艺文志》。



求善始善终，必藉群策群力。会城东关外太和宫者，滇南名胜地也，创于明季，或于清时……翠竹森森，历乱丹崖绛岭之侧，红茶树树，掺美月榭烟廊之亭。杰阁峥嵘，左与三元接壤；虚堂掩映，右共环翠争辉。不信人间逢兹福地，何期世上孕此仙都！然而时易两朝，岁更数百，迢迢贫里，尚有平坡，赫赫仙居，岂无隆替？朱门翠户，渐失闳壮规模；琳馆斑苔，已呈倾颓气象。住持杨心圆具夸父移山之力，矢精卫填海之心……率徒众而兴作……雷震风烈依旧，桂殿倏觉曜朗。从此鸟草翬飞，华美更胜于往日；苔剔藓剥，辉煌复见于今。兹凡诸人工之作为，皆属神力之呵护，允宜勒碑记迹，与高天厚地而俱存，庶几睹物兴怀，识道观仙源之有自。所收善姓捐助功德，并列于后……

大理巍宝山的道观中也有很多文笔朴实的记事碑文，如准提阁有清光绪庚辰（公元1880年）进士赵钟璪所撰《重修准提阁碑记》，文曰：

城南三里许，有山曰拱城山，山有阁曰准提阁。进一层为三官殿，结构危耸，溪水环流，俯视川原，与城郭相映带。马山当南路屏藩，为宝山门户；巍峰八景，其一曰“天门锁胜”，正谓此也。由斯门而进焉，若甘露亭，若碧沙井，若青霞观，松篁交翠，峰或遇仙，竹径通幽，地真绝俗。至若文龙亭畔，烟柳宜春；培鹤楼前，雪梅耐冷。一转身入洞天深处，蓬莱仙境，其在斯乎。无何，会事方兴，山灵改色，千年名胜，半销沉于昆明劫火中，至登临者不得其门而入，良可慨也！董事诸君子，思欲急起而修复之，而公款无多，顾此失彼。女道陈本善者，慨然引为己任。计自乙亥鸠工，凡六越岁而落成，竭己资八百余贯，更借资于远近众善信，以襄善举。统计银钱捐助，以及钉头木屑之需，义浆仁粟之用，约二百千有零。道人以为善功不可没也，乞一言以为之记……予闻而善之，曰：“斯言是也。”爰乐而为之记。^①

① 见《巍宝山志》，云南人民出版社1989年版，第69-70页。

《盐丰县志》中有“白井提举”刘邦瑞撰《重建关圣庙记》一文，更是活灵活现地描述了关公的忠勇、神异及当地群众崇拜关公的情形，其文曰：

天以阴阳五行化育万物，自人得之，以为刚柔五常之德；而浑然全备者，斯称圣焉。乃求圣人于三代以后，盖难矣！予观汉末三分，人才称盛，然事吴事魏，大节已亏；蜀虽偏安，其人才非吴魏可比，如诸葛武侯鞠躬尽瘁者，允为三代后一人也。而关帝之文武圣神为尤著。帝明《春秋》大旨，辅昭烈于孤穷，不以富贵利害动其心，死生成败夺其志，暗室屋漏易其操；义勇忠诚，凛凛正气，其有得于刚大之德者乎！故至今智愚贤不肖莫不心知有帝，而中州之通都大邑、雄镇名区以及僻壤穷乡，皆隆庙貌焉！滇处极边，武侯南征时，帝已殂落，未尝至滇也。而滇人之奉帝者，亦与中州无异。白井，小邑耳，帝庙前建于北关外，其神最灵。崇正（祜）三年水灾时，帝像漂至金沙江，屡次显神。江边彝人莫不敬畏，越数百里送回，仍归本庙。但庙宇历年久远，风雨飘摇，虽前人相继兴修，而规模未宏、基址未固，不旋踵而税倾桷落、壁败垣颓矣。予承乏兹土，有事神、理民之责。事神则不当听灵宇鞠为茂草，无以布几筵而修禋祀；理民则当于事神中默有以激其义勇忠诚之性，而后民无邪慝、易于知方。此庙之建修，不綦重哉！乃捐奉庀材，用集工役，民皆慕义争先趋事，爰构前楼三间，大殿、中殿、后殿各三间，金饰丹涂，翬飞鸟草，未及百日而告成。俨然基址坚固，规模宏远矣！……^①

上述几类文学作品，在云南很多，数不胜数。它们或存于各地宫观之中，或被收录于各地志书之内。前者如昆明龙泉观的《龙泉山道院记》、《重修龙泉观记》、《新建龙泉观玉皇殿碑记》、《龙泉观新置常住田记》等，昆明真庆观的《真庆观兴造记》、《重建真庆观记》等，大理巍宝山的《重修巍山青霞观碑记》、《巍宝山青霞观常住田碑记》、《巍山新建依云阁碑记》等等。后者

^① 见民国《盐丰县志·艺文志》。



如乾隆《东川府志·艺文志》中的《移建城隍庙碑记》、《重修龙潭神祠记》、《九灵龙王庙记》等，道光《赵州志·艺文志》中的《万寿亭碑记》、《重修文昌殿碑记》、《云台山龙王庙碑记》等，光绪《鹤庆州志·艺文志》中的《太元宫铭》、《霞青宫记》、《关庙记》等，宣统《楚雄县志·艺文》中的《新建元真观碑记》、《元真观记》、《真武楼记》，等等。这些作品，构成了云南文学作品宝库的内容之一，不仅具有一定文学审美价值，而且是我们研究云南地方历史、宗教的重要资料。

二、描绘道教胜景的佳作

道教标榜以“清静”为宗，道士们多喜隐居不仕，因此，其生活、修炼之地多选在远离俗世尘嚣的僻静之处，环境优雅，风光如画，利于养性。多少年来，文人学士们偶游道观，莫不为道士所居之地的风光发出感叹，兴之所至，挥毫作文，于是便留下了许许多多描绘道教胜景的佳作。这类作品，或淡写其雅，或重描其色，甚至挖空心思地堆砌华丽辞藻，为后人留下了不少审美价值较高的文句。

临沧县道观“子孙庙”中存有一块石碑，碑文为《观稼楼记》，系民国二十七年（1938年）“悟庄道人”丘廷和所作，描写子孙庙八角楼之胜景。八角楼因视野开阔，人处其上而能一览缅宁（今临沧）万顷良田，故又称“观稼楼”。丘氏写楼并不执著于楼本身，而是能借外物来进行烘托，如其言：

……楼高百尺，以西河为襟带，枕汀城之凤堞，群峰环峙，气象万千。登楼远眺，烟霞吞吐，在隐现明灭中。更上一层楼，飘飘然如凌虚御风。且也秧田万顷，映带左右。春夏之交，平畴绿满，农歌四起，清越可听。远眺俯瞩，水色山光，稻香花韵，如入山阴道上，应接不暇。韵士高人，既获游观之美，品题联咏；达官贵客，杰得退休之地，煮茗谈心。诚佳境也！若夫秋风晴霁，黄云灿金，冬雪纷妍，白银盖地，则尤有胜概焉。幽诗叶韵，秋稼登场，抚景凭栏，有不禁心旷神怡者。

《蒙化府志》中有清人张纲所作《游巍宝山》长赋一首，用尽华丽辞藻

描写其游览道教名胜巍宝山之情景，言：

……弃竹杖与箠瓢兮，聊罢方外云游。着青鞋与布袜兮，暂踏巍山之脊。从东望兮，象山蜿蜒而来朝。从西望兮，瓜江逶迤而绕膝。南则凤岭回翔，北则点苍拱揖。万里来龙，千秋屹立，足盘孤城，顶悬太极。间气萃兮人文兴，灵颖结兮风教辟。烟霞富兮仙客留，云雾蒸兮蛟龙集。一日之山色，朝青而暮紫；一年之气候，夏肃而冬温。林木蓊蔚，岩壑幽深，锦溪环带，古洞藏春。孟升脱巾以避暑，升庵把臂而入林。复一道人，临巔有偈，鸿钧老叟，坐石留痕。凭高四极，耳目俱清。或闻牧童弄笛，或闻游客弹箏。农歌款款，樵斧丁丁。谷里清香，莫辨是兰是蕙；云中朗啸，不知为仙为人。于斯时也，目欲倦而益明，力欲疲而益勗，少憩话古之亭，更觅蓬莱之路。天籁演步虚之声，涧溜写太古之曲。薜荔垂兮幽鸟藏，石榻悬兮懒云宿。琼梅谢兮碧桃开，青崖断兮虹桥续。叩琳宫兮神恬，谒太上兮志肃。向双髻兮索浆，拍拱肩兮看竹。倏俯视兮万山低，乍掀眉兮孤峰矗。鸟唤客兮过远山，云随人兮渡幽谷。忽闻清磬响越疏林，跃我芒屨更上一层楼。路崎岖兮杖藜扶我，壑窈窕兮猿鸟窥人。是所谓朝阳古洞，回绝纤尘，花簪佛髻，水喷云根，松如虬偃，石若虎蹲。草阁厂兮迎杲日，石池澄兮映天心。梅竹参差兮掩茅屋，峰峦错落兮绕翠屏。云中犬吠兮误认刘安之宅，水边鹤立兮俨如吕翁之亭。破我岑寂兮数声渔鼓，净我幻想兮一卷《黄庭》。山皋醉我兮如太羹之酒，山灵移我兮有雅谑之文。我爱山静，山爱我清。山得我性，我得山心。愿着谢公之屐，长抱孙登之琴。携惊人句，挈谪仙樽，扪萝而上，拾级而登。据怪石之一片，茹灵芝之九茎，踏罡风而扣阊阖，拥明月而卧遥岑。^①

《续修蒙化直隶厅志》中又有清人彭翥撰《重修元极宫落成赋》一首，

^① 见《巍宝山志》，云南人民出版社1989年版，第91页，文中“农歌款款”原作“农歌牧牧”，“牧”疑为“款”（欸）之误刻。



描绘元极宫之胜景，语句颇佳，如言宫内“高窗纸榭，半云去与云留；短砌长廊，互花开而花落”，宫外“涛起长松绝巘，雅宜宏景笙楼”，又言游宫可以“揽江山之幽胜，领风月之余清；心已浑于无极，身直伴于玉京”，“兴酣倒尽紫霞觞，拍手层巅递高赋，石破天惊所不顾”^①。雍正《续修建水州志·艺文志》中也有很多描述游历道教名胜之作，如郡人谭继统有《岩洞游》一文，用尽华辞，令人真如置身于“洞天福地”之中，文言：“美人邀我访蓬瀛，缥缈飞虹星渚横；踏沙穿石青鞋轻，玄洲象罔捧珠迎；麟幢螭驾斗缤纷，烛龙石火互怜怜。”又言：“尘心不觉洒然清，冷冷两袖天风生；狂来欲恣汗漫情，乘槎竟到白瑶京；中道俄逢太乙君，手拄青藜向我云：个里津津杳无垠，玄之又玄那可闻；一拳打破昆仑局，大地山河总幼形。我聆此语倏惺惺，恍疑身世在沧溟；回首明霞已染巾，玉芝瑶草拾来真。洞口绯桃敢笑人，临流扫石坐云茵；细煮白石餐青精，起向山头骑鹿行；凭石试问山之英，何日容颜一抹青？此土惜在西南堙，未得游仙尽吐神；为我移置大江汾，武陵雁荡何足论！”

此外，各种方志中还载有大量的赞美道教仙境的诗词，这类诗词同样具有很高的审美价值。在此暂略之，留待后面作专门介绍。

三、渲染神异的传记文学

在云南各地的地方志书中，有很多传记文学作品，其中的“释道传”和“隐逸传”等，即专门记述佛教僧人和道教信徒的神异事迹。此外，一些野史和碑铭中也有不少这类渲染神异的作品。这类作品，构成了云南传记文学的一个重要内容。

云南方志中，传述道教神仙人物之神异的作品数不胜数，如前述《镇南州志》及《夔古通纪浅述》中有王载元、张明亨二人得遇吕洞宾显异之事（详见第二章第三节），康熙《大理府志》中又有董迦罗为段思平解梦而助大理政权建立之事（详见第二章第二节）。在此，我们不可能将云南方志中所有

^① 见《巍宝山志》，第92-93页。

的“释道传”一一罗列出来，只想选择几种较典型的描写陈列于后，以窥这类作品之一斑。

康熙《楚雄府志·人物志·仙释》载道士徐道广神异之事言：

徐道广，嘉靖时修真于元真观。书符咒水，役使鬼神，禳灾求雨，罔不应验。有江西帽匠居观内，广见，谓曰：“面有妖气，宜除之。”书符与匠护身，并焚符，以盆覆之。俟夜半，妖至，启盆，见金甲执鞭者以火诛妖，观内毛臭彻夜。次早，一白狗烧死。黔府瘟疫盛行，非医可疗，遣使求广符。遇广于乌龙寺，方食活黄鳢，取纸以鳢血书符，二使笑之。掷一符于水田中，忽见鳢百余以首捧符，取之弗得。始惊讶。一敢襄持一符，入黔府祀之。每夜见符上火光烛屋，瘟未绝^①。广建灵官殿于观内，用符召灵官于水中，见形塑像。殿成，阴雨蔽空，雷声不绝。祝曰：“神得无不居乎，请殛之。”灵殛，殿有鞭形；入地丈余，掘出女尸……

道光《云南通志·人物志·仙释》载道士杨崧神秘之事言：

杨崧，浪穹诸生，负异质，读书过目能记，然每慕仙游，因自号“真觉道人”，年二十遂弃家去。其母以爱怜故，忧思失明。崧忽归，以舌舐之，复明。母即命家人具食，至则崧已去，不知所向。越八十年，有一道人至其家，题诗二句于壁曰：“名利得来花带露，身躯失却海沉金。”墨迹未干，人倏不见。家人异之。后玩其诗，乃崧所常吟之句也。

道光《云南通志·人物志·仙释》又载道士杨济舟显异退流寇之事言：

杨济舟，字和庭。乙酉秋，值沙定洲变，奉母居姚安玉皇阁。时杜朝明据姚，流寇遣其将张虎屠城。济舟日端坐诵经，兵入，拔刀砍之。已复还视，仍完躯朗诵如故，惟座上木鱼痕深寸许。遂加敬而传其事。

《新纂云南通志·释道传一》载道士刘士宽死后显灵之事言：

^① “瘟未绝”疑为错刻，当为“瘟遂绝”。



刘士宽，江西人，幼而目盲。年十六遇异人以金镜挑之，遂明，且授以术。年八十余，自蜀入滇，齿发不衰。入夜，篝灯兀坐不睡。其谈长生以养气为主。年九十，一日忽见数辈人入称青城山使者，迎士宽为观主，遂逝。是日，太平寺僧梦士宽取茗十余斤，且言欲入蜀。僧异而访之，始知已死。

上述作品，多为渲染道士之神异而作，其中不免有后人想象附会的成分。这在封建时代的中国是较常见的。云南各地方志中多有这类作品，兹不详列。还有一类作品，存在于各地宫观的碑铭中，内容较少有神秘色彩，而多铺叙道士的生平并歌颂其功德。如今昆明龙泉观（黑龙潭公园）内有文渊阁大学士商辂所撰《龙泉观通妙真人祠堂记》碑，记述明代高道邵以正之生平。碑文较长，但因具有较高史料价值，故全录如下：

真人姓邵氏，讳以正，别号止止道人，又号承康子。天顺初元，赐号悟玄养素凝神冲默阐微振法通妙真人，领道教事。越六载，化去。敕葬京城西五华山之阳。滇南龙泉山龙泉观乃真人遇刘长春授道之所。观故有长春祠，盖真人所建。而真人祠在三清殿侧，则钦差镇守太监钱公暨总戎黔国沐公所建者也。体玄守道安恬养素冲虚湛默演法翊化普济真人、领道教事喻道纯，实真人高第弟子，将附金资托镇守诸公构亭祠前，立石镌文，用昭弗朽。特具事状，征予以记。真人先世家姑苏，洪武中，父母徙滇南，感梦玉桃之异而生真人。自幼丰神秀颖，警悟过人。比长，志向卓越，昭然物表，遂白二亲，去从高道王云松。云松一见，惊异曰：“是子不凡，岂可使处弟子列？”因逊避之。时长春刘渊然倡道于滇，真人更往从之。其居距长春所凡三涉水，日以为常。长春嘉其勤恳，悉以道秘授之。真人研几极微，一一领解。长春喜曰：“吾道有所属矣！”已而长春入京领天下道教，而真人寻亦被召，自道录右至灵，历右演法、左正一，进守玄冲静高士而至今封。凡朝廷有大修建、大禳祈，必命真人主之。真人感激知遇，每斋结尽诚，肃恭将事，以故胎蜚潜孚，动获灵验。其阐所宗教，阴翊皇度之功多矣！虽然，真人以澹泊存

心，以简静处己，以平易接物；迹其所为，非有离世绝俗之异，亦惟本于诚焉。诚者，万事万物之本。诚之至，虽金石可贵，而况于人乎？况于鬼神乎？是故诚以修身，则形和而气平；诚以求道，则行成而功倍；诚以事君亲，忠孝无愧乎臣子；诚以奉神祇，感通无间于高卑。此真人所为名冠羽流，望隆缙绅，而致远途敬信，无存殁之间者，庸非诚为之本乎？嗟乎！神游无方，不亡者存，聿崇祠宇，祇荐苾芬，云车风驭，陟降在庭，有诚斯神，毋忘敬承。用书以为记，俾刻之。成化十二年岁次丙申冬十二月之吉。

此外，龙泉观还有《龙泉观长春真人祠记》等碑，兹不赘列。这类碑文，词语较为素朴，但作为传记文学之一种，亦不失其价值。并且，这些朴素的文字中多客观地记录了一定的事实，因而具有较高的史料价值。道教本来推崇见素抱朴，大概即与此合。

第二节 诗歌、楹联和仙话传说

道教对云南文学艺术的影响，一个很重要的方面即在于云南的很多诗歌作品中染上了浓厚的道教色彩。这些诗歌作品，或抒发作者对神仙生活的向往之情，或记述作者与道教方士的交往之谊，或赞叹道教名山胜景的优美风光，明显表露出了道教影响的痕迹。此外，一些道观中的楹联和民间流传的仙话文学，也具有较高的文学审美价值。其内容或写景，或记事，或抒情，或述怀，或阐发哲理，或警示人生，笔法或畅或凝，格式或简或繁，风格不一，蔚为大观。读之诵之，体之悟之，尘虑之心顿消，清静之心立生。以笔者之浅见，这些作品给人的美感是很强的，可读性是较强的。子曰：“己所不欲，勿施于人。”吾曰：己之所欲，推之及人。下面，择其一二，介绍一斑。

一、云南诗歌中的道教色彩

云南诗歌中的道教色彩，具体体现为很多诗歌的内容与道教有着关联。云南诗歌之与道教有关者，大致可以分为两种：一种记述作者与道教人物或



神仙的交往，另一种则是描绘道教名胜之景致。其中，第一种又可分为两类：一是抒发作者对神仙的向往之情，描述想象中的虚缈之事；二是记述作者与道士的交往之谊，记录现实中的一些崇道行为和感受。第二种亦可分为游景发兴之作和应邀记景之作两类。几者皆有不少佳作，试举例如下。

抒发作者对神仙的向往之情，描述想象中的虚缈之事的这类诗作，可以李元阳《游仙》一诗作为代表。“游诗仙”的大量出现，始于汉魏六朝时期，其内容多为幻想采药炼丹或歌咏神仙生活的自由与美好，以及想象与仙人一道进行超越时空的“逍遥游”等^①；后世文人亦多有这类作品，如李元阳的《游仙》诗写道：

飘飘五岳游，采药岁年晚。
青城美熟芝，太岳胡麻饭。
玉液思大还，琅函穷七返。
将以救年颜，行藏成偃蹇。
啸傲遗世界，纵情行不返。
手顿羲和轡，身登翠霞幌。
溟渤犹蹄涔，昆仑蚁蛭坂。
长谢区中人，迢迢说刘阮。^②

与描述虚缈之作的作品相比，云南与道教有关的诗歌中更多的作品是记述现实之作。如乾隆《东川府志·艺文》中有记述当地群众欢度“重阳节”^③之诗《九日钱局神诞赏菊观剧》言：

东川户户接东篱，歌管楼台任转移。
节届重阳成素节，曲高刻羽绕霜枝。
金花胜却登高会，铜局工停九日祠。

① 详情请参阅李中华撰《汉魏六朝文学中的道教境界》，见萧萐父、罗炽主编《众妙之门——道教文化之谜探微》，湖南教育出版社1991年版。

② 见《李中溪先生全集》卷2。

③ “重阳节”的来历与道教有着一定的关系。传说六朝时得道仙人费长房曾告知弟子桓景：九月九日须做绛色布袋，用茱萸系在臂上，并登高饮菊花酒，以免除灾祸。桓景依法而行；下山后发现留在家中的猪狗均已死光。后来，民间便流行在九月九日“重阳节”登高饮菊花酒以避邪之俗。

可比山公多逸兴，接罽倒着习家池。

李元阳《中溪家传汇稿》中也收录有很多记述与道士交往之谊的诗作，如该书卷1有《玉局道士送菊栽》，言：

羽人玉局至，送我菊花栽。
药圃和云拔，筠笼带雨来。
展篱新凿地，持蟹旧衔杯。
可能连夜发，何必说晚开。

又有《访唐隐君》言：

隐君修道处，茅屋傍龙池。
嗽齿开仙笈，簪瓶长玉芝。
云心迥无住，石色看来奇。
习气应消尽，真堪作我师。

同卷所收记录李氏与道士交谊之诗还有《喜飞霞翁簪桂》、《赠道士二首》、《送道士》等，录之如下：

《喜飞霞翁簪桂》

鹤鬓地行仙，才名八十年。
住宅偏怜竹，为官不受钱。
眼明经自录，神静夜无眠。
还将一支桂，醉里插华颠。

《赠道士二首》之一

辞家三千里，独鹤绕天涯。
半榻浸云雾，闲情览物华。
饭随丹灶火，人似赤松家。
童颜如可驻，从子啜胡麻。



《送道士》

四海随双足，单身似片云。
累功长合药，同俗未除荤。
岁暮期重会，丹成约半分。
已知心不挂，犹自惜离群。

《杨东周回自鸡足山》

名岳恣仙访，才从觉海回。
衣沾龙树碧，心共鹿蕉灰。
地涌芙蓉塔，楼标紫翠堆。
虚空人不住，那得石门开。

此外，《中溪家传汇稿》其他卷中还有许多记述李元阳与道士之间交往的诗作，如卷2中即有《溪山逢道士》、《赠羽客罗君》、《赠白云道士》、《访白山主人》、《月夜访道士》、《竹冈道院逢羽人》、《瑞鹤观中秋邀客》等十余首，选录如下：

《溪山逢道士》

别庐近溪水，白石不藏鱼。
空把一钓竿，山下送居诸。
道人忽见访，贻我一编书。
上篇阐黄蘖，下部演真如。
抛竿迷出处，居然返太初。

《赠羽客罗君》

羽师修道处，绛阙文昌宫。
鸣磬迎初旭，撞钟凌晓风。
五香芬紫气，千沍袅碧空。

皈心游太极，回向人鸿蒙。
 宵分诵玉笈，薄暮礼茅翁。
 积功宁食菲，普祝愿年丰。
 净徒三五辈，设教在丹衷。
 蔬畦连药圃，种芝亦亲躬。
 淡薄知菜味，容颜如玉童。
 跨腾应有日，玄鹤下来逢。

《访白山主人》

岁久风尘卖草鞋，洞庭飞跨点苍崖。
 八千里外春无恙，十力峰头雪欲埋。
 踏碎白云那见迹，歌残黄鹤若为怀。
 道人肯住雄岩下，拟奉仙丹换骨骸。

《春日逢羽人扶醉入青溪去》

潦倒江乡满听莺，几番风雨几番情。
 千株踟躅珊瑚树，一派林峦翡翠屏。
 来去始知春有脚，癫狂刚道尔无情。
 紫金丹法何时就？欲向瀛洲买凤笙！

《李肖岑给舍雪中宿西山观因赠》

谒帝中天入太清，寒山匹马雪中行。
 自非身有神仙骨，定是生从海岳精。
 一水谁窥河洛妙？孤霞高映斗牛明。
 老夫倚杖茅檐下，帐望西山空翠屏。

《玄真香火会同高太仆李侍御苏内史登山》

三月三日沧江浔，仙人集会多华簪。



真君一去空鸾鹤，浮世于今说杵针。

翠巘丹梯含晚照，海火林影弄春阴。

中年好道今衰白，怅望云霞愧凤心。

除了记述与道教人物或神仙交往之谊的作品外，云南诗歌中还有很大一部分是描绘道教名胜景致的。写景作品中，大多数又是在游览过程中即兴而作的，如雍正《续修建水州志·艺文志》中张端亮所作的《游李仙洞》诗：

鹤飞何处杳难求，为访遗踪半日留。

石室无端封紫藓，柴门依旧枕寒流。

林梢果熟柑三寸，竹里茶香雪一瓯。

怅望独将鸡犬去，路人空指是丹邱。

该志中又有李本国所作《游云津洞》诗，言：

昆明之左岩山陬，中有仙窟结蜃楼。

神藏鬼呵谁敢求，我来始得撮其幽。

洞口倒涵丹水流，长桥天桥偃苍虬。

振衣前渡恣彝犹，森森石笋排戈矛。

李元阳也有《登大王峰》诗：

神仙多窟室，尽在大王峰。

万丈梯青壁，千年俨玉容。

岩花寒淅淅，石发碧茸茸。

还应有笙鹤，夜到武夷松。

乾隆《河西县志·艺文志》中有描绘“台山道院”、“海岛仙崖”的诗词多首，如明葛绍祖《台山道院》诗曰：“新筑琳宫绝岭巅，云栖鹤伴甚幽焉。闲中不用亲炉火，只借高斋草道元。”张一鹏也有《台山道院》诗言：“穿云入观欲搜冥，水色山光分外清。俗虑久牵三岛梦，形骸空负万灵情。东方仙子曾尝药，西度真人却授经。莫道元关程两隔，也应养性悟生生。”明胡泰有《海岛仙崖》诗曰：“仙子耕云种石芝，频穿众窍瞰冯夷。游鱼自爱曦晖入，鳌掣翻惊天壑移。”葛萃也有《月夜登海岛仙崖》诗，言：

蓬瀛自昔聚群仙，碌水遥分翠色连。
石抱千峰吞海岱，崖雄百尺接云天。
明开抱麓涵秋水，秀拥螺山笼碧烟。
不识九霄何处是，恍从此际问婵娟。

道光《赵州志·艺文志》载：“州郡五佛山为群山鼻祖，中阜名天鼓山，上有仙泉，见者罕，饮者得道。”并有袁人凤作有《天鼓天仙泉》诗一首：

半壁嶙峋五佛前，白云深处涌珠泉。
延龄可但同甘谷，滥发还应比五渊。
几度来游脾欲沁，四时赏咏趣皆仙。
天水嘉名何自昉，好从志乘叩真詮。

道光《普洱府志·艺文志》中收录有关于“宁洱八景”的诗作多首，其中与道教名胜相关者有《仙洞春云》、《碧岫灵仙》、《石洞仙迹》、《灵岩仙窟》等。教谕杨溥所作《仙洞春云》言：

西山洞隐古飞仙，缥缈云深护碧巔。
出岫斜遮寒叶径，随风偏作养花天。
孤鸾驾杳添新露，野鹤巢闲锁淡烟。
不识丹成人在否，岩边舒卷自年平。

知府李熙龄所作《仙洞春云》则云：

千秋仙去昔曾闻，洞口犹封五色云。
岫出无心浓锁树，春来有脚暗生雯。
空留丹鼎人何在，闲上青霄意自殷。
白鹤归时花满谷，一枝巢隐护氤氲。

陆葆所作《灵岩仙窟》诗云：“青山隐隐水粼粼，灵境由来绝点尘；寄语樵人莫相问，此中恐有避秦人。”车煥所作《灵岩仙窟》则云：“萝壁松崖隐洞天，云深猿鹤不知年；灵岩也似昆仑室，中有乘烟水玉仙”其他诸人的作品，意境平常，兹不具列。

光绪《续修顺宁府志·艺文志》中有杨上林作《琼英仙洞》五言律诗一首，又有杨琼林作《琼英洞》七言律诗一首，二诗各具特色。杨上林《琼英

仙洞》诗云：

景胜仙留迹，琼英目洞天。
鹿游闻自昔，鹤老不知年。
竹密通幽径，溪回引曲泉。
藏书遗古穴，炼药剩寒烟。
历览怀刘阮，徜徉忆吕佺。
偶来寻小隐，坐久觉忘旋。

杨琼林《琼英洞》诗则云：

古洞幽深别一天，五丁开凿不知年。
铿锵石奏钧天乐，错落花生玉女钿。
溪水带烟流竹外，野云挟雨过山巅。
寻幽问得桃源路，恍惚临风葛稚川。

光绪《鹤庆州志·艺文志》中有描写“青玄洞”、“太极洞”的诗作多首，如黄兆隆《青玄洞》诗云：

闻说青玄胜鹤阳，寒帷直探兴偏长。
洞门深锁烟霞色，穴岭空通日月光。
翠结丹流真幻境，云根石髓信仙藏。
欲寻瑶草忘归路，应有山灵荐禹粮。

明廉使马卿《青元洞》诗则描写道：“珠玑瑱乳缀，倚绣壁苔斑，俨然清华境，寸碧出云鬟。果有笙鹤翁，霞氅何嫋嫋，遗我金简书，兼之玄玉环。”明通判章明德《太极洞》诗又述游洞之感觉：“仰观天际赤霞起，又见镜中云气紫；敛笑凝眸欲上升，鹤书先报登仙侣。”其他诸诗，也有意境颇佳之句，如《彩洞天光》云：“洞岩苔石焕丹青，一窍天光下杳冥。寂寂烟霞尘不到，我来今日启仙扃。”杨慎《同李中溪游石室过易堤坪》云：“天上风流李谪仙，伴余丘壑访云烟。桃花树树蕉千叶，知是山灵送锦笺。”姚大英《朝霞访大松峦》云：“一上朝霞万仞台，松荫深处净无埃。神仙有路通云岫，古刹何人扫露台？”等等。



还有一些诗作，是应邀题景的，如刘德绪《元极宫落成有题》^①：

尽把烟霞眼底驱，山灵此日究何殊。
 庐峰原不迷真面，福地还堪植慧株。
 闻讯心能无俗蒂，登临客自坐冰壶。
 想来大厦撑非易，默杖天公隐相吾。

李元阳也有《西山玄真观落成》^②一诗：

奉真构仙宇，绝巘除荆榛。
 阶陞郁太霞，榱桷接紫宸。
 报恩兼荐逝，冀为天所亲。
 体彼无中景，深寻不死神。
 欲尾崑崙翁，汗漫游无垠。

除了记述交往和描绘景色等内容外，还有一些诗是应事而作的，如李元阳《北廓观祈谷》、《万岁节》、《荡山观苏进士追运醮坛步虚词》^③等。这些作品的内容虽非尽是记事，但却是因事而发的，兹录如下：

《北廓观祈谷》

台榭看清流，登临属麦秋。
 讵知祈谷会，翻作酺钱游。
 绿幕烟光合，朱啖海色收。
 山人有佳咏，日暮尚赓酬。

《万岁节》

千圣规恭默，天家自尚玄。
 上清传命药，下圭祝尧年。
 杯进金茎露，官开玉兔筵。

① 见《巍宝山志》，云南人民出版社1989年版，第82-83页。

② 见《李中溪先生全集》卷2。

③ 见《李中溪先生全集》卷1及卷3。

谁为方朔待，鸣珮俨群仙。

《荡山观苏进士追运醮坛步虚词》

碧落空歌咽凤笙，真公齐驾翠云骈。

黄庭内景三千界，青岛仙家十二城。

涧藻味通玄酒气，松花香引步虚声。

可知尘劫须臾事，华表归来说姓丁。

以上诗歌作品，其水平虽远不及李白、杜甫等中原大文豪的力作，但在云南文坛中还算得上是佳作的。这种评价，也许与笔者孤陋寡闻、鉴赏能力不高有关。但是，无论如何，云南文坛中涌现出如此众多的与道教有关的诗歌作品，已足显道教对云南诗歌创作的影响，足示云南诗歌中的道教色彩了。

二、云南道观楹联赏析

云南道观的楹联之中，也有不少妙语佳句，具有较高的美学欣赏价值。如濒临滇池而起的太华山（西山）三清阁，有一联曰：“极目太华高，偌大乾坤撑半壁。荡胸滇海阔，无边风月依层楼。”^①语言虽少，却写得气势磅礴，豪情满怀。三清阁山门坊有一楹联，述该处景色：“时出云烟铺下界，夜来钟磬彻诸天。”吕祖殿外也有一联写景：“海为澜翻松为舞，石作蓬衣云作台。”三清殿外又有一联稍长，语言流丽，对仗贴切：

半壁起危楼，岭如屏，海如镜，舟如叶，城郭村落如画。况四时风月，朝暮晴阴。试问古今游人：谁领略万千气象？

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

此外，龙门慈云洞前也有不少好诗联，如赞颂开凿龙门的道士吴来清之诗言：“万钻千锤显巨才，悬崖陡处辟仙台。何须佛洞天生就，直赛龙门禹凿

^① 西山道观楹联，现仍然保存。另可参考赵浩如撰《西山匾联碑刻辑注》，云南人民出版社1989年版。

开。”语言质朴，刻画入骨。还有一诗言：“凿石还超炼石才，竟追盘古辟天台。烟霞一破乾坤别，日月新分混沌开。”高度赞颂了吴道士开凿龙门之功。达天阁石柱上又刻有一副饱含理趣的楹联：

举步艰危，要把脚跟立稳。

置身霄汉，更宜心境放平。

此联明写登山之处境，似劝人小心攀缘，暗中却含有深刻的社会和人生哲理，警示众人应谨慎处世、坦荡胸怀，可谓语浅而意深，足供世人借鉴。

龙门中写景之联，更是不胜枚举。如慈云洞石刻楹联曰：“槛外开明镜，坐定时如临弱水。崖半起祥云，到此者宛游蓬莱。”生动地写出了登临绝壁时凭栏远眺的感觉，使人读之而产生出一种飘飘然欲飞仙的情怀。又有一联曰：“洞外云舒霞卷，海中日往月来。”语句清新明爽，文字简洁不滞，颇与该处之景色相合。达天阁处有一联曰：“高山仰止疑无路，曲径通幽别有天。”绝妙地描绘出了龙门石洞之高、之曲。诸如此类，恕不细列。

巍山县巍宝山诸道观的众多楹联中，既有写景之佳句，又有叙事之妙语，更有警示人生之格言。如文昌宫文龙亭内有两联写景，意境甚佳，其一曰：“长乐钟声花外尽，龙池柳色雨中深。”其二曰：“银汉远涵秋水淡，小楼斜受夕阳多。”^① 观音殿^②外也有两联，文笔颇优美，其一曰：“紫竹林中占断西湖梧桐三月景，南海岸上飞来杨柳甘露一枝春。”其二曰：“春归海上青杨柳，云垂天际白云冠。”斗姥阁山门有一联曰：“绝顶望秋波奔腾玉垒超三峡；名山宏道德管领滇西第一峰。”一方面描绘巍山云海之奔腾壮观，另一方面赞颂巍山在云南名山中的地位，文辞虽有夸张，但却能令登临者油然而生出一种自豪感。斗姥阁大殿之中有两联，描绘景色之笔舒畅流利，其一曰：

绝顶任高攀，到此见飞阁流丹，崇峦耸翠。

众星齐拱向，原来有南辰益算，北斗延龄。

① 有关巍宝山道观楹联，取自《巍宝山志》，云南人民出版社1989年版。

② 云南道教官观中多有“观音殿”，系释、道相融之结果。前面对此现象已有解释。

其二曰：

宝阁耸高峰，云往云还皆画境。

劲松挂绝壁，风来风去作琴声。

斗姥阁北斗殿外还有两联，一曰：“瑞霭接瑶天，斗转星回灵鹤降；祥风飘玉阙，灯荧烛晃彩云飞。”二曰：“步阁凌空翘首江山千万里，登峰造极瞻天斗宿十三星。”前者玩弄辞藻，刻意写境；后者则直抒胸怀，营造出一种磅礴的气势。长春洞中，也有不少好联，如前殿联曰：“绿树浓荫上下映成一片，碧水回环前后绕作几弯。”文笔、用词虽很平常，但却能逼真地描绘出周围的景色，给人一种轻松和惬然的感觉。前殿还有一联，辞藻虽较华丽，但意境却不如上者，联曰：“碧泉回涧，苍岫卷阿，流峙中峰太极；芒草浥香，琪花竞秀，郁葱一洞长春。”大殿中有一联曰：“清风徐来，常带几分春意；白云飞去，别开一个洞天。”落笔轻盈，给人一种质朴的美感。

巍山道观神祠中的叙事楹联，主要着眼于叙述南诏始祖细奴逻受太上老君点化而发迹，奠成南诏十三世霸业之事。如巡山殿大门有一联曰：

问南诏五百里山河，寸土皆非，归来佛地洞天，不忘昔日耕耘处。

与李唐十三传终始，雄图何在，似此闲云野鹤，获遂当年崖穴心。

巡山殿大殿之联，更多有渲染此事者，如一联曰：“演道德真经，望气关前承口授；守西南霸业，馐耕岭上仰仙风。”前句述太上老君西出函谷关演授《道德经》于关令尹喜，后句叙细奴逻于巍宝山上得太上老君点化，词语虽少，却将相距千余年之事描绘得体。又一联曰：“宝岫著奇踪，想当年玉杖频敲，十三传相承霸业；名山开胜境，幸此日金容宛在，千万载咸仰神威。”前句述老君点化细奴逻，后句述民众奉细奴逻为神灵，笔法简练，对仗工整。还有一联稍长，叙事详细，气势宏大：

记唐李十三世相传，忆当年盘陀道座三敬饥黍，玉杖频敲，显荫出人杰地灵，六诏河山垂史册。

历今朝千百载犹在，溯昔日指石为盟一举军功，南国纵横，创

造立魁雄霸业，千秋隆迹镇巍州。

青霞观之中也有不少楹联述及老君点化细奴逻之事，如大殿联曰：“胜境岂无因，自唐宋元明以来，细奴逻耕耘青霞地；名刹原有故，除泰华嵩衡之外，蒙舍诏早著巍宝山。”又曰：“问礼叹犹龙，道德五千言，哲学先知相对论；示机频击耜，魁雄十三代，善根早结细奴缘。”西厢房也有联曰：“玉杖几回敲，十三传旺气郁葱，忆昔犹瞻苔石翠；金幢依旧在，二千年仙山灵异，于今长结晚霞青。”

除了细奴逻之外，一些道教神灵也受到了赞颂，赞颂之词多着重叙述某神之功能、灵威。如文昌宫大殿有一联赞颂文昌帝君：

文教展宏图，愿群英品学兼优，同登桂籍。

昌明辉广宇，观百年物精并茂，齐运灵台。

文昌宫关圣殿有一联赞颂关圣帝君：

孟取义孔成仁公志其乃同哉，仰百世之师后邹鲁仍称夫子。

岳刺背张嚼齿侯节则犹过也，进千秋止祝迈唐宋独协帝天。

灵官殿中有两联，赞颂除邪扶正的王灵官。一联曰：“敬德辅仁，宇宙功成隆世运；除邪扶正，雷电声震靖尘氛。”另一联为清光绪云贵总督岑毓英所撰，曰：“莫谓霹雳一声，若遇那贪官污吏，管教尔粉身碎骨；须知威灵有赫，果然是忠臣孝子，定许他增福延龄。”玉皇阁大殿也有一联，述玉皇大帝之灵威：“玉帝放十七慈光普照三才，为巍巍无上万天主；玄穹说千百妙法德光诸圣，作荡荡难名众佛师。”

还有一些楹联，是阐述哲理、警示人生的。如巍宝山甘露亭有一联曰：“野鸟有声，开口劝君权且息；山花无语，点头笑客不须忙。”表面上似是劝游客小憩，实是宣扬世事虚幻，不值得费尽心机去求取，其中饱含宗教家们的人生哲理。报恩殿大门又有一联曰：

最高处云锁两峰，莫灰心，步步向前，上极无上斯无上。

其下是坡悬九折，若失足，层层堕落，歧路之歧更有歧。

此联表面上是鼓励游客努力登山，同时留心失足，实质上却含有一种宗教人生观在内：一方面，人应该不懈地努力向道。求道、证道，不为过程中

的艰难而停顿；另一方面，人又须防微杜渐、勿行恶事，否则将会跌落至令人恐怖的十八层地狱之中，苦受煎熬。

巍宝山三清殿大殿有一联，曰：“心如竹全空，是非何处驻足？意与山俱静，忧喜无从上眉。”明白地劝人坦荡胸怀、清心寡欲、排遣是非、跳出忧喜。培鹤楼又有一联曰：“转眼老病死，春梦难凭，居士黄梁已熟未；弹指去来今，青山无恙，先生白鹤又飞回。”明确地告诉世人时间短暂（“弹指去来今”）、世事无常（“春梦难凭”）、诸法虚妄（“黄梁熟已未”）、人生是苦（“转眼老病死”）。培鹤楼还有一副长联，其中也饱含宗教人生哲理，联曰：

五十六年冷眼，看穿人世沧桑。想桂殿探香，芹宫拾秀，蓉境及第，柳汁染衣，身世等华胥，转瞬已为陈迹。纵分茅胙土，点缀些草露瓦霜，更剪桐命主，幻化出风灯石火，悲夫伤哉！指古井以盟心，告我先生，不必向青磁枕中，黍饭一炊寻梦境。

千二百载留形，追问尘寰岁月。溯枣林飞吏，瓜破示几，竹叶泛舟，橘皮作画，神仙偶游戏，随地皆漏玄机。况醉墨闲吟，援引他善根道器，或品茶沽酒，扶持那末路穷途，夔乎远矣。登高山而仰止，嗟予小子，何时到黄鹤楼上，梅花三弄听笛声。

读罢此联，作者那种深感人生如梦、世事无常并渴求超脱尘世、得道逍遥的情态跃然眼前。又有一联曰：“睡至三更时间，凡功名都成幻境；想到两百年后，无少长皆是古人。”更是形象地描绘了人生、世事变幻无常、转瞬即逝的景象。

通海县秀山上也有不少与道教有关的楹联。秀山原为道教地盘，后则逐渐化为佛教圣地。逋翁亭有一联曰：“此地即蓬莱，不须问三山何在；饮人皆沆瀣，直欲挟两翼登仙。”其中的道教色彩不析自明。绿杉亭又有一联曰：“步步小心，谨防前路路窄；层层着眼，须知后面山高。”似是写景劝客，实却含有深刻的人生哲理。其他楹联，兹不一一列举。

总之，云南道观中的楹联有不少是具有较高美学欣赏价值的。这些楹联，一方面能增加风景名胜的高雅情趣，给人以美的享受；另一方面，也能给人心灵以深的触动，让游客在徜徉山水之时体悟出一些人生哲理。虽然，其所

宣扬的人生哲理不尽合乎我们今天的标准，应该有所摒弃；但是，它们也并非全是糟粕，其中的一些言词如“心境放平”、“莫灰心，步步向前”等，在修身养性、追求事业方面对我们今天的人来说仍是很有意义的。

三、云南民间的仙话传说

仙话是以描写仙人活动为主要内容的民间文学作品，它最早诞生于战国前期，如有关西王母、黄帝的仙话即产生于此时。梅新林先生认为：初期仙话创作的主要作者群是神仙方士，“为了更有效地煽扬神仙之说，扩大社会影响，尤其是能打入宫廷，引起最高统治者的注目和信仰，神仙方士便进而千方百计地搜罗、改编和创作有关神仙的各种奇异故事，以藉其生动有趣的文学魅力广泛向社会扩散”^①。仙话经过战国后期的发育和丰富，迨及秦汉以降便逐步走上了一条独立发展的道路，至晚唐五代而达到了其发展的顶点，到明清之际方始衰落。这期间，一些崇奉道教神仙思想的信徒们也纷纷加入了仙话的创作群。大致说来，仙话的基本主题有三个：一是修道主题，宣扬神仙可以修而求得；二是婚恋主题，讴歌人仙之间的纯洁爱情；三是济世主题，赞颂神仙救苦拔难。这三个主题“贯穿于中国仙话的整个创作历程之中”^②，“积淀着中华民族独特的文化意识，表现了中华民族独特的文化心态”^③。

云南民间也流传着很多仙话传说。这些仙话传说多以云南本地的神仙人物为创作题材，表现出了一定的地方特色。其最早始于何时，目前暂难辨清，但至迟在南诏时期已有，如巍宝山一带流传的太上老君点化南诏始祖细奴逻的故事，光绪《镇南州志》等也载有唐时楚雄王载元、张明亨两人得吕洞宾点化而成仙之传说。查云南一些地方的志书，其中多有各种仙话传说，如道光《普洱府志·杂记附录》载杨逢吉遇仙之事：

太乙山多石穴，大小深浅不一。乾隆间，西村杨逢吉家常牧羊于山坡。薄暮，群羊归而一羊独亡。讯之牧童，童曰：“寻觅多时，

① 梅新林：《仙话——神人之间的魔幻世界》，上海三联书店1992年版，第46-47页。

② 同上，第164页。

③ 同上，第189页。



无已则暂归也。”逢吉以向晦，故令童且息焉。次晨偕童分道迹之。穿茂林、缘石径，转至溪边，觉清风微扇、香气袭人，于是信步登山四望，遥见藤蔓中有古洞南向，遂觅路入其中。初进，稍窄隘且阴湿，迨百步外则豁然轩爽，别有天地。因历阶入中堂，见内列石几四、石床一，中置一石案，上石棋一局，石匣一具。庭外则泉水一区，颇清洁，四傍植花卉，浓淡相间，惟不辨其名耳。游至两厢，见左壁有诗四绝，墨痕如新，乃往复诵之。其一云：“洞口花开不记年，洞中幽趣本天然。何须采药灵山药，得住灵山即是仙。”其二云：“云水深中弄晓霞，煮将顽石漱精华。松风午梦长如许，一局棋终日未斜。”其三云：“鹤泪猿吟在往还，石床安稳悟元关。近来饮罢醍醐露，闻写《黄庭》贮匣间。”其四云：“萝荔烟分月一痕，山中几劫养灵根。丹成暂访蓬瀛去，寄语神龙为守门。”款识标“太乙山人题壁”。逢吉正流连间，忽闻内有水涨声，汹涌而来，惊甚，遂急趋出。迨喘息方定，及回顾，则石洞自扁矣。因怅然久之，乃下山。行至路侧，牧童曰：“亡羊^已获，君将何之？我之候已终日也，盍往归乎？”逢吉不答，^惟迟迟行。甫抵家，即索笔砚，录四诗藏之。常语人曰：“惜到仙境而少仙缘，终当作出尘想、往从浮邱生游也。”后乃不知所终。

这类仙话，在云南各地方志中颇多。甚至，现代新修的不少云南方志也将之作为民间文学的一种加以收录，如《巍山彝族回族自治县民族宗教志》中录有许多“道教祖师开辟巍山和弘扬道教的传说故事”^①，具体名为：《太上老君点化南诏王细奴逻的故事》、《吕祖在巍山传教的故事》、《梁医生会吕洞宾》、《狗咬吕洞宾》、《培鹤楼的故事》、《朝阳洞的故事》、《巍宝山遇仙峰的传说》、《长春洞黑衣道人战恶寇》、《青霞观的来历》、《王灵官治服小黑龙》，等等。《石屏县志》中也收有《仙人石坪》（讲述樵夫遇仙人并在石上弈棋的故事）、《万仙石庐》（讲述明末进士万肃隐居乾阳山的故事）、《仙人

^① 《巍山彝族回族自治县民族宗教志》，云南人民出版社1992年版，第302页。

迹》(讲述羽士在乾阳山石洞中炼丹留迹的故事)等仙话传说。这些仙话的主题,大致不出上述三类。所不同的是,民国《盐丰县志·杂类志》中载有一则仙话,其主题大大“出格”,记述的是百姓假托“仙人”作乱之事,撰作者的态度也是贬低道教仙人的,文曰:

乱世,人心惶惑,一物之异能假托致乱。同治中,井北夷村名大姑者,有夷人某,圃生瓜,大三四围。诸夷惊异。某遂以瓜为符瑞,造童谣云:“瓜出土,大如鼓,灭汉人,称仙主。”诸夷益惑之,远近纷纷来附,推某为首长,号“瓜仙主”,四出焚掠。或云瓜仙主即妖道,人称“龙仙主”者是也。

除了地方志书的记载之外,云南民间百姓的口头还流传着大量的仙话传说。对这些口头流传的仙话传说,当今的很多文学工作者不辞辛劳地深入民间进行了搜集整理,并作了文字上的加工处理,撰成了现代的仙话传说。作为现代民间文学的一个部分,这些仙话传说的内容大多是反映群众的美好愿望,如惩治贪官污吏、妖魔鬼怪,讴歌纯洁爱情、民族团结等。专门刊载云南民族民间文学的《山茶》杂志(云南省社会科学院民族文学研究所主办),就经常刊登一些有关道教神仙事迹的民间文学作品,如该刊1993年第3期就载有松荣、岱年采录的《豆腐搭桥》、《梭米洞》、《飞凤投江》、《飞燕达多双变树》等一组描述道士张三丰救助穷苦、惩治恶吏的“张三丰故事”。其中,《豆腐搭桥》讲述的是张三丰帮助穷人建桥;《梭米洞》讲述的是张三丰为穷人惩治恶吏;《飞凤投江》讲述的是张三丰帮助百姓降服妖魔;《飞燕达多双变树》讲述的是张三丰促成纯洁爱情和民族团结。作品文字质朴,内容虽有夸张、想象附会之嫌,但却正合仙话传说之特点。故事的文字较长,录之颇显累赘;但欲展示现代仙话作品之貌,又难舍之。下面,姑录故事之一——《梭米洞》:

平越州城郊五里的羌家河边,有一个天然石洞,既宽敞又幽深,洞内有许许多多的石柱、石桌、石凳,非常壮观。洞外面是悬崖峭壁,右侧有一小小的升天洞,人到这里,要将身体伸直,才能钻到上面的岩峰上。岩峰上有一棵千年古松,时弯时直,时高时矮,时黄时绿。古松下,有几张桌子,面上如人工雕凿,下面与石头自然



连接。张三丰经常在这里与仙人下棋，谈道说经，料理诸事。

有一个农家童子的爹妈，因受财主的欺压盘剥，双双自缢而死。童子举目无亲，流落到这个石洞里居住，苦度春秋。

自从童子来到这个石洞之后，洞子每天总要发出离奇古怪的响声，时而像古乐齐鸣，悲壮激昂；时而像器乐独奏，凄凉哀伤。有一天晚上，童子睡在冰冷的石凳上做了一个梦，梦见张三丰用拂尘在洞内左一刷右一刷，宫殿似的房屋便不断出现。童子身冷，缩卷身子时滚下凳来，惊醒了一看，洞里果然灯火辉煌，庙宇遍立，红门朱窗，雕梁画栋，一尊尊菩萨坐在其中，烟缭雾绕，极具情态。从此以后，童子成了这洞内寺庙的庙主。

张三丰为童子造下栖身庙宇之后，又在庙宇尽头的隐蔽处凿了一个碗口粗细的石孔。他对童子说：“你是苦水泡大的人，得了益处，要忠厚老实。贪图享受，就会因财伤身。”

童子是个聪明本分的人，听了张三丰的教诲答道：“请师父多多指教，使我做个大慈大悲的道人。”

张三丰指着石孔说：“这个梭米洞专门作为你养生、救济穷人之用。”

童子谢道：“师父的话道徒我一定牢牢记在心中。”

张三丰又说道：“这个梭米洞很小气，得罪不得。如果有一个人来，就只能接够做一个人吃一顿的米，有两个人来方能接两人吃的米，不能多接。不然会招祸，弟子切记切记。”

童又叩谢道：“一定牢牢记住。”

张三丰走了，童子来到梭米洞前，叫道：

梭米洞，梭米洞，
请你开口把米送。
不贪多来不求好，
只需半碗肚就饱。

梭米洞的挡板石动了动就磨开了，那白花花的米飞落下来，童子用手去接，拿去做饭，刚够自己吃一顿。从此童子再也不用为找



吃奔波了。他每天苦读经书，修德行善。

那些到洞内寺庙来烧香拜仙的人，是富是穷，童子看得清清楚楚。

凡是到洞庙里来求仙的穷人，只要肚子饿，道童就去接米做饭给他们吃。砍柴割草由此过路的穷苦人，累了饿了，进洞休息，童子总要送给每人一顿饭的米。百姓们接受这些米，开始只认为是道童收下来的敬供斋品，久而久之，才知道是从梭米洞得来的，道童救贫救急的名声自然传扬开去，这些普普通通的米被称为“仙米”。石洞也被称为“仙人洞”。

道童每天晚上，都要跪在张三丰的像前，合掌默语，追想自己是不是按照仙师的指教去做。由于他的慎独守规，一年多来倒也平安无事。

仙人洞出“仙米”之事，传到京城去了。一天，太尉上殿朝见皇帝，说道：“启禀皇上，听说，在平越州境内出现取之不竭、用之不尽的‘仙米洞’，特请皇上下令征粮。”

皇帝一听平越有个仙米洞，不觉眼前掠过一片阴影，说道：“这平越州是张三丰行道出没的地方，想必是他设下此圈套，让朕前去蒙受嘲弄。我看还是三思而行。”

太尉说：“请皇上勿因前事生疑。如皇上降下圣旨，臣下愿启程去征收大量的白米回来。”

皇帝本性贪婪，当即写下圣旨，让太尉率领皇家军赶往平越城征收“仙米”。

太尉率领皇家军来到仙人洞，道童以为是路过此地，客客气气招待他们，按照来的人数接米煮饭。太尉吃完饭，觉得分外精神。认定仙人洞确有仙米无疑。他叫来道童，取出圣旨，念道：

“查悉平越仙人洞内出现取之不竭的仙米，责令洞主交出仙米洞，改为皇库，供应内廷，不得违抗。”

道童接过圣旨，想到师父张三丰的嘱咐，怎能在强权之下违背道家宗旨，便对太尉说道：“请太尉原谅，这仙米不属本人本寺独



百
人
百
部

有，不敢妄动。师父张三丰曾经告诫，这仙米只能作救贫之用，各顿米数不能超越实有进餐人的食量。皇上为的是内廷，道徒我实在不能够将这仙米洞让出。”

太尉这才佩服皇帝的预见，张三丰果真是仙米洞的掌管人，他心想，皇上对张三丰都如此惧怕，自己何必逞能。他决定打马回程，但副将提醒说：“太尉，你在皇上面前夸下海口，倘若仙米拿不到手，恐怕……”

太尉回过头来抓住道童：“道童，今日你交出仙米洞就无事，要是违抗，要杀头的。”

道童毫无惧色地说：“请太尉回报皇上，我纵一死，也难将这仙米洞交出。”

太尉大怒，以抗君之罪将道童捆绑起来，丢下仙人洞前的百丈深渊。他又令皇家军在仙人洞里四处翻腾，将庙宇撬烂，最后终于在洞寺的尽头处，找到梭米洞。

张三丰在高真观掐指一算，得知仙人洞大难临头。他急忙登上云头，飞到仙人洞岩峰那棵古松前观看，正遇着皇家军将道童五花大绑丢下百丈深渊。三丰随手将拂尘一挥，从那古松里飞出一只白鹤。三丰说：“白鹤飞去，救回道童。”白鹤拍打着翅膀，箭一般地直插深渊，接住童子，飞回古松处，三丰将拂尘往道童身上一刷，捆在身上的绳子全部松脱。三丰将身边的酒葫芦解下，往道童嘴里滴了三滴，道童苏醒过来，他伤心地说：“师父，太尉要将仙米洞收为皇库，望师父做主。”道童说完，又昏过去了。三丰叫白鹤将道童送往高真观，自己离开岩峰，飞往仙人洞。

张三丰进到洞中，看到庙柱宇壁全被砸坏，房屋倒塌，道祖像倒在地上，十分痛心，他见那些皇家军正在凿梭米洞，巴不得把洞口凿得天大，让仙米流得又多又快。谁知皇家军将洞口凿得越大，米反而出得越少了。

张三丰上前问道：“请问各位官人，这庙宇原是百姓们的心血所建，你们为何毁坏？”

太尉没有见过张三丰，斥责道：“你这个老道少管闲事，赶忙滚远点。”

张三丰哈哈大笑道：“按照我们道家的法规，破坏庙宇，株杀无辜道人，是要受到天条惩罚啊！”

皇家军一听不由得心虚起来。太尉也觉得这老道来头不小，莫非碰到了张三丰？便将口气和缓下来说：“你就跟我们一同开凿这石洞取仙米吧，得多了，也有你的一点好处。”

张三丰说：“你们取这些米给皇帝打杀老百姓用，我出家人不能干这等事。”

太尉发怒说：“你这老道怎么老是这样多嘴，纠缠不放？到时候吃罚酒就怪不得我们了。”

张三丰转个弯子说：“好吧，让我来试试看。”说罢，不慌不忙地拿着拂尘往梭米洞上方一撬，万斤重的一块石头顿时向上翻动，那米像瀑布一样哗哗地流出来。“你们看，四两拨千斤，仙米不是流出来了吗？”

皇家军七手八脚地扛箩来接仙米，说：“这个道人真有本事！”

张三丰将拂尘取下，仙米又不流了。皇家军们惊诧不已。那太尉壮起胆子问道：“老道，你莫非就是张三丰？”

张三丰说：“贫道正是。”

太尉顿时像夹尾狗一样点头哈腰地说：“小人不识仙师，这次仙师能为皇家军撬出仙米，回到京城后，我一定在皇帝面前为你请功。”

张三丰道：“为国为民何足挂齿。”

皇家军一听说是张三丰，纷纷围拢来抢那拂尘：“张三丰，你真行，给我们试试吧。”

张三丰说：“这小小的棒儿太短太小，我去拿根大棍子来把洞撬得更大些。”

皇家军频频点头说：“高见，高见。”

张三丰将拂尘向那块盖洞石点了一下，返身出洞去了。

皇家军在仙人洞里等啊等的，老不见张三丰回来，到洞外寻找，



仍不见踪影。他们只得回到梭米洞处叮叮当地敲打起来。这次可不同了，石子刷刷的落下来。太尉满心高兴，以为马上就会流出更多白花花的仙米来。皇家军找来一根大大的棍棒伸进米洞，一起用力撬那块盖着洞口的巨石。只听得“轰轰轰”几声巨响，四处的洞壁齐垮下来，将太尉和皇家军压成肉浆，仙米洞没有了，所有的庙宇都压在石头底下。后来洞和道童进去前一模一样，除了石柱、石桌、石凳之外，什么也没有了。^①

从上面所引文字的数量及内容来看，我们可以感知：仙话在云南民间的流传范围是很广的，影响也是很深的。这使我们能从一个侧面窥出道教对云南文学的影响程度。加上对云南诗歌、楹联等其他不同形式的文学作品之认识，我们对云南文学中的道教文化色彩之感受就更强了。

第三节 音乐、舞蹈和戏剧

在云南的地方艺术中，民族音乐、舞蹈和戏剧占有着重要的地位。这三种艺术形式，又各自不同程度地与云南的道教有着联系。如云南各地普遍存在的民间音乐组织“洞经会”，实质上即是一种染有浓厚道教色彩的组织，其所谈演的各种洞经曲目也多有道教韵味；文山、红河等地瑶族举行“度戒”仪式时，多伴以舞蹈进行，从而形成了独具民族特色的瑶族“度戒舞”等舞蹈形式；昭通、文山等地的傩戏中，多有道教神灵的介入，尤其是文山“梓潼戏”，更是深受道教影响而产生出的一种地方戏种，在中国戏苑中独占一席。下面，我们选择一些典型的云南地方艺术来进行介绍，剖析其所受道教之影响。

一、云南道教音乐

道教音乐以教门流派来分，大致可划为正一经韵与全真经韵两类。云南的道教音乐也大致可分为上述两类。据四川音乐学院甘绍成先生研究，云南的道教音乐以正一经韵为多，广泛分布于汉族及白族、瑶族、纳西族、壮族、

^① 见松荣、岱年采录《张三丰的故事》，载《山茶》1993年第3期。

阿昌族等民族地区，具体为大理、剑川、鹤庆、宾川、邓川、洱源、巍山、河口、文山、金平、丽江、石鼓、华坪、陇川、户撒、梁河、耿马等处；昆明长春观、曲靖紫云洞、巍山朝阳洞以及新平县部分火居道士则使用全真经韵。“此外，在昆明、巍山等地曾经流传过道教清微派的经韵音乐。但在云南传播最广、影响最大的还是‘洞经音乐’。”^①

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

“曲牌”则有大乐曲牌、细乐曲牌、锣鼓曲牌三种。

大乐曲牌是以唢呐为主奏乐器，配以打击乐器如大堂鼓、大锣、大钹、大镲、铙、钹等进行合奏的音乐。此类曲牌，有的气氛庄严肃穆，有的欢快热烈，多用于开坛、礼请、上香、登台、收经等仪式中；也有的用于龙潭取水时的游街仪仗。曲目有《山坡羊》、《柳青娘》、《水龙吟》、《大开门》、《满二尺》、《道师令》、《吹腔》、《佛吉子》、《南令》、《将军令》（又称《川令》）、《朝天子》、《扬调二尺》、《杨伴妆》、《苏伴妆》、《北伴妆》、《柳摇金》、《洞仙歌》、《万年欢》、《小桃红》、《汉东山》等。

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

^① 王纯五、甘绍成编著：《中国道教音乐》，西南交通大学出版社1993年版，第168页。

芳》、《一枝花》等。

锣鼓曲牌（通称“锣鼓点”）是采用各种打击乐器如大鼓、小鼓、大钹、大锣、小锣、面钹等合奏的音乐。它是科仪音乐中不可缺少的有机组成部分，常用于科仪的开始、结束、转换、连接及经腔的起始和收尾。曲目有《三通鼓》、《打点》、《扎头》、《左右班锣鼓经》、《荡秽锣鼓经》、《金光咒锣鼓经》、《跑五方锣鼓经》等^①。

上述说法，很有助于我们从宏观上了解云南的道教音乐。然而，欲深入、具体地认识云南道教音乐，还必须再进一步了解甘先生所谓“影响最大”的“洞经音乐”。

洞经音乐是以道教音乐为主体的传统音乐，有学者认为它“整个音乐情绪音乐语言都透着道家哲学思想道家风骨道家情调”^②，其旋律飘逸、柔婉、轻曼、悠扬、舒缓，营造出的是一种超凡脱尘、恬淡闲适、高雅幽深、虚玄缥缈、飘飘欲仙的艺术气氛。洞经音乐在唐代时就已形成^③，现主要存在于云南省，此外，今河北承德、内蒙古赤峰也有洞经音乐流传^④。洞经音乐的形成以至成熟有赖于宗教色彩很浓的洞经会组织’甚至有人认为“‘洞经音乐组织’或者称为洞经会组织，都是同一个东西，名虽异，实质相同”^⑤。所以在此有必要介绍一下洞经会组织的大致情况。关于云南洞经会组织，我们曾在第四章第三节“道教与云南民间宗教”中简单介绍过，它是明清以来在云南颇为活跃的杂糅儒、释、道三教色彩的一种民间宗教组织。有关它的属性，曾有不少学者作过探讨，或以为它是“文人儒士的礼乐学社”^⑥，而更多的人则认为它是道教在民间的一种组织，如纳西族学者桑德诺瓦言：“洞经音乐自传入云南丽江纳西族之初，就是以谈演道教经典为目的的。因此，洞经会无

① 参阅王纯五、甘绍成编著《中国道教音乐》，西南交通大学出版社1993年版，第170-171页。

② 张焰铎、周庆萱：《大理洞经古乐·序言》，见大理市下关文化馆编《大理洞经古乐》，云南人民出版社1990年版。

③ 同上。

④ 参阅赵铨撰《对大理洞经音乐的一些粗浅认识》，载《民族艺术研究》1993年第5期。

⑤ 雷宏安、杨韵笙：《略论洞经音乐组织的历史渊源及其道教特征——兼与黄林、吴学源同志商榷》，载《民族艺术研究》1993年第2期。

⑥ 黄林、吴学源：《论云南洞经音乐组织的社会属性》，载《民族艺术研究》1992年第2期。

论做会、谈经、设法悬像及焚‘帛’呈献供养等仪式，均严格按照道教的坛规、道场和演奏程序而进行。”^① 雷宏安、杨韵笙先生则针对以洞经会属于儒家的观点而撰写过一篇文章，题为《略论洞经音乐组织的历史渊源及其道教特征——兼与黄林、吴学源同志商榷》^②，文章罗列了大量的材料，以为“该组织无论从指导思想、理论基础、学说要素、祭典祭仪、经坛敷设、吊挂悬垂、祭品祭器、祭文祭符以及神灵系统诸多方面考察；还是从组织形式、组织原即（则）、组织纪律、活动特点、传承方式、入会规则，乃至音乐演奏、音乐结构、乐思（曲）唱词等等方面剖析，的确都和中国传统宗教文化（道教文化）密切相关”。例如，云南各地洞经会崇奉的神灵有95%以上都是道教的，而佛、儒两家则不到5%；各地洞经会还建有不少金碧辉煌、雄伟壮丽的宫观庙宇，门窗梁柱上多雕绘着八仙过海、麻姑献寿及仙山琼阁、云纹海波等图样，做会时又须念诵《文昌大洞仙经》、《关帝觉世真经》、《五斗仙经》、《太上灵宝天尊说攘灾度厄真经》、《太上老君说常清静经》、《玉皇心印妙经》、《太上洞玄灵宝升仙护命妙经》等道教经典，并《元始天王诰》、《灵宝天尊诰》、《太上老君诰》、《玉皇大帝诰》、《文昌帝君诰》、《关圣帝君诰》、《东华大帝诰》、《张天师诰》、《北斗诰》、《南斗诰》等“圣诰”，还要拜表化符、敷演祭仪。不仅如此，其内部还有一套与道教无异的组织形式，如有高功、都讲、监斋“三法师”及侍经、侍香、侍灯、知磬、知钟、司鼓、司锣、执事等职^③。是故，洞经会基本属于道教在云南民间的一种组织殆无疑义。由此，也可窥见云南音乐受道教影响之一斑。

洞经会在云南的分布范围十分广泛，遍及滇东、滇中、滇南及滇西各地，尤以昆明、曲靖、大理、丽江和玉溪通海为最盛。各地洞经会的名称稍有不同，如大理地区即有“三元会”、“感应会”、“里仁会”、“洪仁会”、“尊圣会”、“南雅乐社”、“宏善坛洞经会”、“清乐会”、“长发会”、“周德洞经会”

① 桑德诺瓦：《丽江纳西族洞经音乐的功用、异变及现状》，载《民族艺术研究》1995年第1期。

② 载《民族艺术研究》1993年第2期。

③ 参阅雷宏安、杨韵笙撰《略论洞经音乐组织的历史渊源及其道教特征——兼与黄林、吴学源同志商榷》，载《民族艺术研究》1993年第2期。



等各种名称的洞经会组织^①。1949年前，仅大理一县就有三四十个这类坛会，“凡稍大一点的村邑，几乎都有，甚至有两三个的”^②。对如此众多的洞经会组织及其所演奏的音乐，我们不可能全都进行介绍。只能挂一漏万，选择其中较有影响者稍作陈述。下面，以丽江纳西族地区和大理白族地区等地的洞经会组织为例，略述云南洞经音乐之具体内容。

丽江洞经会有着较严密的组织结构，设有会长、上长、执事、讲玄、纠察等职。其中的“上长”即谈经时的经坛总指挥，必须精通音乐和经典，能够调动会员在经坛上的一举一动，处理好讲经、唱诵、乐声起止、曲调变换等事务。会员们须修炼“玄功”，内容包括内外功、通经、通乐、行善等几个方面。其中的“通经”即熟悉《文昌大洞仙经》、《关圣帝君觉世真经》等经典的讲、唱、诵方法（声调和节拍）并体悟其奥义；“通乐”则是通晓乐器的演奏技巧和曲调的演奏程序。洞经乐器由大鼓、小鼓、大锣、小锣、大钹、朴钹、铜磬、洞箫、叫鸡（海笛）、胡琴、三弦、琵琶、胡钹、云乐、声管、古琴、罐锣、木鱼、海巴狗（打击乐器）、碗胡、摇铃、碰铃等组成。洞经曲调则有大调与小调、正宫与反宫之分。大调是所有乐器（尤其是打击乐器）齐奏，气势磅礴、声势浩大，适用于需壮声势、造气氛的章节、段落、赞、咒，曲目有《元始》、《华通》、《全八卦》、《清河老人》、《大吉祥》、《咒章》等。小调则只用部分乐器（多为笛子、琵琶、胡钹、胡琴、云乐等）配音，适用于讲读经义、上供养时的轻声伴奏，曲目有《到春来》、《到夏来》、《到秋来》、《到冬来》、《柳摇金》、《小白门》、《万年华》、《一江风》、《旦午》等。大、小调均由六阳律（黄钟、太簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射）及六阴律（大吕、夹钟、仲吕、林钟、南吕、应钟）组成旋律，变化丰富。

丽江洞经会的活动主要有两种，一种是举办“文昌庆诞会”，一种是举办“武帝会”，二者皆须奏乐谈经。“文昌庆诞会”在农历二月初二至初四举办，届时先由上长率众高唱《开坛经》赞语，乐队伴奏，以锣鼓击节；之后，乐队奏起《元始》、《华通》、《咒章》、《大吉祥》等大调曲调，上长又率众人诵

① 参阅《大理洞经音乐》附录《洞经会简介》，云南人民出版社1990年版。

② 赵铨：《对大理洞经音乐的一些粗浅认识》，载《民族艺术研究》1993年第5期。

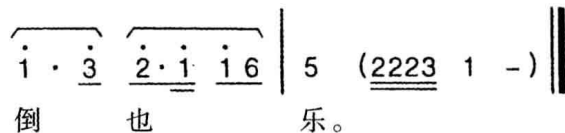
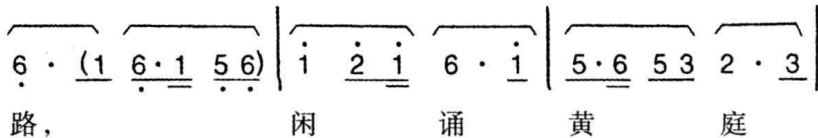
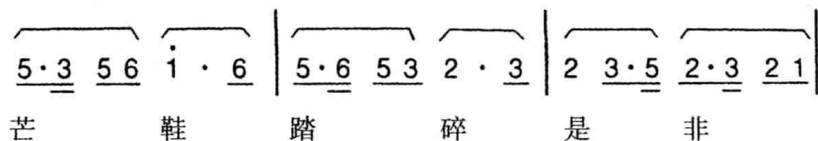
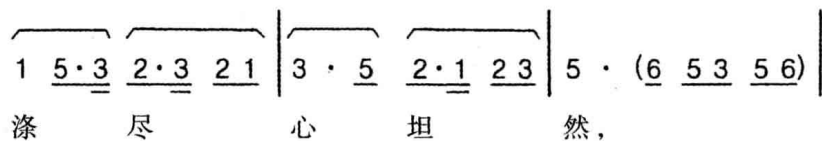
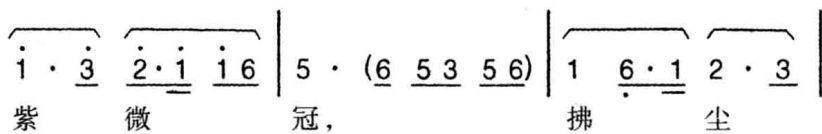
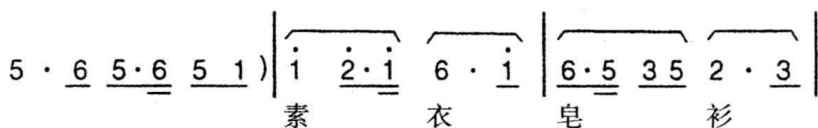
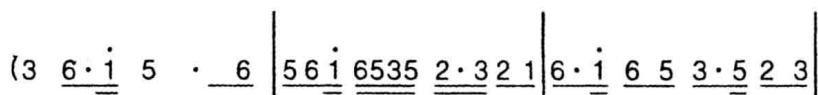
《息虑真言》、《肃坛真言》等。歇息过后，开始谈演上、中、下三卷《文昌大洞仙经》，乐队配以《全八卦》等大调乐曲，左、右讲玄者在乐曲声中轮流讲玄。最后，乐队奏《龙摆尾》之曲、鸣鼓三通而结束盛会。“武帝会”在农历五月初二至初四举办，届时先由乐队奏鼓开坛，之后奏《全八卦》、《元始》等大调之曲，谈演《关圣帝君觉世真经》等；乐队之作用及演奏曲目之风格，大致与“文昌圣诞会”相同。对丽江洞经会深有所知的雷宏安先生曾言：“洞经音乐所表现的意境，刻画的形象，歌颂的主要内容完全是宗教的东西。乐曲的每个音符都充满了追求长生、渴望成仙的欲望。这和《文昌大洞仙经》的特定内容，宣扬苦炼成仙的主题思想密切相关……洞经音乐决不是孤立的东西，它与《大洞仙经》紧密结合在一起，成为谈洞经的一个重要组成部分，应该用统一的观点进行研究。”^① 诚哉斯言！

大理洞经乐队分文场、武场两组：文场人员掌握以下乐器：曲笛一对由二人担任，唢呐一对由笛手兼任，高胡一对由二人担任，龙头低胡一对由二人担任，二胡两对由四人担任，三弦一对由二人担任，古筝一张由一人担任，七弦琴一张由一人担任，低胡一把由一人担任，大阮一把由一人担任；共计乐器十七件，人数十五人。武场人员则掌握以下乐器：大锣一面由一人担任，大钵一副由一人担任，铙钹一副由一人担任（这三种乐器通称“三大件”），小锣一面由一人担任，铔锣一面由一人担任，十面锣一副由一人担任，十面鼓一副由一人担任（这四种乐器通称“四细件”）；共计乐器七件，人数七人。此外，文武场还要加经师（谈唱经书中的各类偈词）和上座师（谈经进程中的主要指挥者）各一人，总计二十四人。谈经人员正常虽为二十四人，但最少可用十六人，最多可用三十六人，常用八字形摆设香案，对称排列而坐。文场在左而武场在右，左排桌面放置文场乐器如古琴、箏、笛架、唢呐及经文等，右排桌面放置打击乐器如钵、铙钹、十面锣及经文等；上座师和经师坐在左、右第一张桌上（通称首席），以便指挥。

大理洞经会谈经之始，先由“提调”（相当于舞台监督）击云板或磬，

^① 有关丽江洞经会的内容，参阅雷宏安撰《丽江洞经会调查》（上、下），分载《宗教学研究》1989年第3-4期合刊、1990年1-2期合刊。

以示谈经即将开始；谈演人员闻之而自动检查衣冠是否整齐，后由笛手吹一引子定音，紧接着击金钟九响、鸣玉磬六音、打三通锣鼓。每通锣鼓毕，奏丝竹乐曲一首；之后便朗诵开经颂文。诵经之时须配以乐曲，曲调丰富多彩，如大理地区就流传有二百多首洞经乐谱，兹选一首《道人歌》^① 展示如下：



① 见《大理洞经古乐》，云南人民出版社1990年版，第60页。

大理洞经会在演奏每首带有经文的曲子之开始、中间、特别是结尾时，必须有四至十二小节打击乐演奏，以造成热烈庄严的气氛。即使是宫廷味十足的曲调，如江南雅曲《南清宫》、《浪淘沙》、《关山月》、《迎风鼓》、《坛祭》等，也要适当敲击勾锣、碰铃、十面锣、缸鼓等用以伴奏，据说这样“更能使曲调优美动听”^①。

除了丽江和大理之外，云南其他地方也多有洞经音乐流传。如宁洱哈尼族彝族自治县旧时有洞经弹唱组织崇文学会、同善社等，弹奏乐曲也分文场和武场。文场乐器有主弦提琴、挽琴、胡琴、大三弦、竹笛等，武场乐器则有大鼓、大锣、小锣、低音锣、大镲、小镲、韵锣、提手、碰铃、磬、木鱼等。其乐曲有弹唱曲牌、合奏曲牌两种。弹唱曲牌有《琵琶词》等二十余个，合奏曲牌则有《南晶宫》等四个，旋律舒缓轻柔婉转，节奏严谨，庄重肃穆^②。弥勒县洞经会演唱洞经则分谈（弹）、诵、讲、读四部分，在音乐伴奏中先诵玄文，再唱曲牌。县内流行的唱腔有《香赞》、《圣号》、《懒画眉》、《千秋岁》、《锦堂月》、《一江风》、《得胜令》、《当子腔》、《甘州歌》等，曲牌有《倒垂帘》、《朝天子》、《清水令》、《南进宫》、《将军令》、《山坡羊》、《柳青娘》、《万年欢》、《十翻头》、《一蓬松》、《双鹧鸪》、《小桃红》等^③。其他如陆良、鹤庆、弥渡等地，也同样有洞经会的活动。

值得指出的是，洞经音乐在云南的发展过程中，一方面吸收了许多云南本地的其他音乐来充实自己，同时也对云南的其他音乐产生了一定影响。如陆良县的洞经即是“根据《九天开化文昌大洞法箓仙经》的经文，套上曲牌而得名。其曲调属于滇腔，与蒙自相同。音律幽雅，板式严谨”^④。鹤庆县的洞经会在民国初年分为老会、新会。老会演奏的曲目讲究古雅，遵循律吕；新会则夹以新声，有所创新，吸收民间音乐以丰富老调，如其《十贡样》中的《鲜花贡样》一曲“就是把民间《仙花调》糅合在一起，使音乐具有优

① 有关大理洞经会的内容，参阅大理市下关文化馆编《大理洞经古乐》一书，云南人民出版社1990年版。

② 参阅《普洱哈尼族彝族自治县志》，生活·读书·新知三联书店1993年版，第669页。

③ 参阅《弥勒县志》，云南人民出版社1987年版，第619页。

④ 《陆良县志》，上海科学普及出版社1991年版，第776页。

美、和平、雍容之美”^①。丽江的洞经音乐也在乐器乐曲等方面吸收了纳西族文化的很多东西并发生了变异，使得其整套洞经音乐“融汇了纳西人特有的感情气质和传统审美，也融进了民间音乐的风格特色”，从而具有了明显的“纳西化”色彩^②。弥渡县的洞经音乐则对当地的花灯音乐产生了影响，“《小桃红》、《将军令》等曲谱均被吸收糅合在花灯曲调中演唱”^③。

总之，从上述洞经音乐的内容来看，我们可以发现前述四川音乐学院教授甘绍成先生对云南道教音乐的概括性论述大体上是正确的。又从洞经会与道教的密切关系，我们可以窥知道教对云南音乐的影响，感受云南艺术与道教之联系。

二、云南民族舞蹈中的道教色彩

道教对云南民族舞蹈的影响，主要表现在一些云南少数民族的舞蹈中糅入了道教文化的内容。例如，石屏县彝族的“烟盒舞”，形式有双人舞、三人舞、集体舞等，既有纯舞，也有歌舞，其内容既表现生产生活，又模拟动物的动作形态，十分丰富。“烟盒舞”以烟盒为道具（古时用牛、羊皮绷制，后改用木制），舞时弹响烟盒以伴舞，同时配以四弦、笛子、二胡等乐器。舞者随着清脆的烟盒响声和热烈的四弦琴声翩翩起舞，情绪豪放浪漫，舞姿优美精巧、潇洒轻快，“在云南享有盛誉，在全国也有一定影响”^④。“烟盒舞”分有很多不同的套，其中有几套明显糅入了道教文化的内容，如“关圣撕刀”、“仙人搭桥”、“仙人摘桃”等；这几套舞蹈的动作虽未必全属道教，但从其反映舞蹈内容的名称中已可窥知它所受道教的影响了。

除了石屏彝族的“烟盒舞”之外，文山、红河瑶族的“度戒舞”也体现了道教对云南民族舞蹈的影响。“度戒舞”是云南文山、红河等地瑶族举行“度戒”仪式时所用的一种舞蹈，在云南民族艺术的园苑中占有着一定地位。

① 《鹤庆县志》，云南人民出版社1991年版，第608页。

② 桑德诺瓦：《丽江纳西族洞经音乐的功用、异变及现状》，载《民族艺术研究》1995年第1期。

③ 《弥渡县志》，四川辞书出版社1993年版，第652页。

④ 《石屏县志》，云南人民出版社1990年版，第580页。

近年来云南省民族艺术研究所主办的《民族艺术研究》刊物上发表了一系列的有关瑶族“度戒舞”的调查研究文章，对这种民族舞蹈的内容及性质进行了较深入的探讨，使我们详细地了解到云南瑶族“度戒舞”的具体情况。下面，据吴天婉、车绍华、丁超等人的调查材料叙述之。

事实上，云南瑶族“度戒舞”是一种宗教性的舞蹈，是服务于“度戒”仪式的。前面我们曾详细阐述过，“度戒”在很大程度上是瑶族道教的一种入道仪式（详见第五章第二节），因此，“度戒舞”在很大程度上也可算是瑶族道教的一项活动内容。例如，文山瑶族的度戒仪式分为烧香与受戒两大程序，其过程均以舞蹈形式进行。烧香仪式开始时，身着法衣的道公、师公便手拿令牌和砚台绕着受戒者舞蹈，边舞边用法衣从受戒者头上扫过；至烧香的最后一天，道公、师公在祭神时又要随鼓点节奏起舞，形式多样，兹不赘述。举行受戒仪式时，又要跳“丢曼步”、“乐花”、“踩田地”、“训童”、“倒摆舞”等舞蹈，内容多为模拟受戒者将来祭祀祖先、孝敬父母、爱恋妻子、训诫后代等动作，“整个度戒仪式涉及舞蹈三十余段，具有相当丰富的社会内涵”^①。河口瑶族的度戒舞蹈也是按度戒仪式程序来组合动作的，其内容实质虽无二致，但各系瑶族对它的称谓却有所不同，如蓝靛瑶称各个过程的舞蹈为“动鼓”、“功曹”、“召龙”、“祝贺楼台”、“请圣”、“安坛”、“场晕”、“奉送”等，白线瑶则称为“又到行耕起首”、“功曹”、“祝贺楼台”、“招兵入宅”、“香花王供召龙”、“请圣”、“安坛”、“倒灯”、“九坤”、“求粮食魂”等，红头瑶又称为“上香”、“唱引光歌”、“神头歌”、“运钱收灾”、“抢魂”等。其道具有扁鼓、锣、钹、铜铃、法片、法衣、罗帛、花带、神像、大刀、法棍等，可根据需要而变换使用。这些道具，实际上“也就是度戒祭祀仪式上用的法器”^②。据车绍华先生调查，河口瑶族“度戒舞”的各段舞蹈动作形式及其含义如下：

动鼓：度师和道师敲响第一声鼓，表示度戒仪式开始。鼓声惊天动地，众人随之跳起舞来，表示祝贺并敬请诸位神灵下降光临。跳时大家站成一排，

① 吴天婉：《云南文山瑶族度戒舞刍议》，载《民族艺术研究》1993年第1期。

② 车绍华：《河口瑶族度戒舞蹈调查》，载《民族艺术研究》1993年第1期。

跳的姿势有高、中、低三种。

刀舞：度师手拿长刀，俯身屈膝摇身，划步屈伸，并脚跳，左右跳，踏步转圈，相似花斑步，垫跳刺出，面向四方反复跳。意为上请天上神灵镇守四方，驱邪镇魔。

功曹：意为请四位值日功曹传令官把文表带上天庭，请各方神灵前来。跳时手拿铜铃、法片，用动作屈膝摇身，划步屈伸，反复跳三次。

召龙：意为天干地旱，没有雨水，故请五龙前来降雨，引水驱邪，保佑风调雨顺、六畜兴旺。跳时手拿铜铃、法片，屈膝摇身，划步屈伸，左右跳，踏步转圈，反复跳三次。

祝贺楼台：意思一是表示建盖新楼；二是求子；三是人死后把他的灵魂安息在新楼里；四是小孩病多，造一座楼房给他。跳时手拿花带、铜铃，屈膝摇身，划步屈伸，扭晃腰，跳踏步，并脚跳、踩步。

请圣：意为请三元以及四方各位神灵到来。跳时手拿铜铃、法片，俯身屈膝，屈膝摇身，划步屈伸，左右跳，踏步转圈，踩步，面向四方反复跳三次。在进行这一仪式的同时，还要“跳罗帛”（手拿罗帛跳）、“穿贵衣”（手拿贵衣跳）、“跳载像”（手捧三元神像跳）、“跳花带”（手拿花带在胸前交叉划动）、“行朝”（手拿鼓、锣、钹、铃、法棍等跳）、“跳赎谷魂”（意为请神灵保佑来年谷子丰收），随时变换手中的道具。

送表：意为让四位值日功曹把土地表、五谷表、经济表、人口表分别送给四位神灵。动作与“请圣”同，只是有低、中、高三种姿势。

安坛：意为要办的事情办完后，请各位神灵前来就位，动作与跳“功曹”同。

场晕：意思是把要奉献的东西献给神灵。跳时手拿铜铃、法片，俯身屈膝，扭晃腰，划步屈伸，并脚跳，小跑步绕八字，抬脚垫跳，面向四方反复做。

送娘路上：人数七至十余人不定，其中一人男扮妇女，身背小孩并打着布伞，二人装扮成妖魔，其余的人各拿鼓、锣、钹、铃、长刀、弓箭等；表演途中妖魔多次接近小孩，但被拿长刀、弓箭的人赶走。

从以上舞蹈来看，瑶族“度戒舞”每段的组合跳法大致相同，变化不大。

其风格特点在于摆身屈膝，身体下沉略带颤动，俯身，脚上动作变化较多而手上的动作变化较少，跳时多是半蹲姿势，节奏较平稳，没有大幅度的跳跃动作。车绍华先生认为，这些风格特点的形成完全源于生活。瑶族长期居住于高山箐头，生产劳动、打猎、赶集串寨都必须上坡下坡，“长年累月的步行特点渗透于舞蹈之中，而形成了屈膝、颤动、屈伸的动作特征”。此外，“由于舞蹈源于宗教祭祀，是一种对神灵虔诚的信仰，渴望幸福生活的精神寄托，反映到舞蹈中，久而久之舞蹈的特点也就随着虔诚的心理特征而低身下沉，从而形成瑶族舞蹈的动律特点”^①。

与“度戒”有度师、度道两种相应，瑶族“度戒舞”也有“文舞”和“武舞”之分。“文舞”由师公跳，节奏轻松，步伐灵活，舞姿优美；师公上身舞动圆润，不管手中拿的是鼓还是镲，其在胸前的舞动总能形成圆滑之势，韵味十足，而腿下踩着节拍、踏着罡步不停地翻动，配合上身手中的法具翩跹起舞，感情流露十分轻盈洒脱，整个身段舞动协调流畅。而道公跳的“武舞”，则是以一种威严、庄重的风格出现，表情肃穆，动作持重，舞动很有力度，呈现出刚健、有力、姿态性强的特点^②。

总之，云南瑶族“度戒舞”既可视为是民间艺术的一种，也可视为是瑶族道教的一项活动内容。这种水乳交融的状态，很好地体现了云南民族舞蹈中的道教文化色彩，恰能说明道教对云南民族舞蹈的影响。

三、道教对云南地方戏剧的影响

云南地方戏剧受道教影响者，主要有文山的梓潼戏、昭通的端公戏及陆良的滇戏等。

文山的梓潼戏又名子童戏，是一种宗教与艺术相结合、娱神与娱人相结合的戏曲样式，因搬演梓潼帝君故事，用于求子还愿、祈神赐福而得名。文山梓潼戏敬奉的戏神是梓潼帝君。关于梓潼帝君，我们在前面曾介绍过（详见第六章第二节），它是道教所奉的一尊大神，又称文昌帝君等。然而，文山

① 车绍华：《河口瑶族度戒舞蹈调查》，载《民族艺术研究》1993年第1期。

② 参阅丁超撰《论瑶族宗教舞蹈的武舞和文舞》，载《民族艺术研究》1993年第1期。

梓潼戏所搬演的故事，却与历代各种典籍中关于文昌梓潼帝君的记载不同。在梓潼戏中，被皇帝封为“梓潼帝君”者并不是张亚子，而是唐朝驸马陈子春。其情节如下：

唐朝驸马陈子春与纯英公主生下一子，燃灯道人其取名为乾元宝并收为徒儿，度往灵鹫山修仙悟道。东海龙王的三个女儿蟠龙、伏凤和月姬在花园中游玩，剪纸变化成精，盘踞龙、凤、虎三山，兴妖作怪，招兵买马，要夺大唐江山。太白金星得知此事，奏明玉帝，玉帝命三龙女前往三山收妖。三龙女收妖后，卜知与陈子春有姻缘之分，便不回龙宫而留住三山。纯英公主思儿成疾，陈子春奏明圣上，奉旨往三山采药，三龙女强留陈子春成婚。数年后，陈子春返回朝廷，误旨当斩。魏徵保奏，圣上命陈子春午门求雨。三龙女为助陈子春降雨，错发雨簿，被玉帝打入天、地、水三牢。十八年后，乾元宝练就仙法，燃灯道人命其下山寻父。乾元宝到南方收妖后，来见父亲、母亲及三位兄弟。四子奉陈子春之命到学馆读书，不意打死礼部尚书之子彭官保；乾元宝自报入监，让三个兄弟出逃。三兄弟路遇张果老、汉钟离，得授仙法。乾元宝化身出监，兄弟四人前往天、地、水牢打救出三位母亲，全家团圆。陈子春将全家大团圆之事奏明圣上，祈主加封。圣上封陈子春为七曲文昌梓潼帝君宏仁大帝，纯英公主为度关王母，蟠龙公主为天仙王母，伏凤公主为地仙王母，月姬公主为水仙王母，上元宝陈浩为上元一品赐福天官紫微大帝，中元宝陈溟为中元二品赦罪地官清虚大帝，下元宝陈滔为下元三品解厄水官洞阴大帝，乾元宝陈烈为乾元四名考较火官炎光大帝。众神各归其位，享受万世香火。^①

上述故事曲折离奇，纯属艺人编造。其事虽与道教有关梓潼帝君的记载不符，但其所言梓潼帝君、天仙王母、三官大帝（三元帝君）等却是属于道教的，所受道教影响明显。那么，这种戏剧是云南本地产生的，还是从外地传入的呢？有关这点，学术界、艺术界尚无定论。一般认为，文山梓潼戏是

^① 参阅刘诗仁撰《梓潼戏探源》，载《民族艺术研究》1993年第2期。

从江西经贵州、四川等地传入云南的，不过，其在云南的流布过程中已发生了很大的变异。

据今文山州一些地方的梓潼戏艺人讲述，梓潼戏是他们的祖先从江西、湖南等地带来云南的。考历史文献，知明代弋阳腔诸剧本中有《钗书》一剧，情节为“龙女配陈子春生三子，乃天、地、水三官”^①，似是云南梓潼戏的蓝本。然而，在江西诸戏曲剧种中，又从无“梓潼戏”这一称谓，是当作何解释呢？刘诗仁先生认为：

有这样一种可能：因文昌梓潼系道教大神，有“统领仙人鬼生死爵禄”拯援天下，预知士人穷达升迁之神应，又受唐、宋、元历代封建帝王不断加封，地位日高，在民间影响极大，加之其三子又为掌管“赐福”、“赦罪”、“解厄”之神，更为百姓所敬奉。明清以来，从内地迁往云南烟瘴边地的移民，途中不知有多少艰难困苦！移民们处于这种艰难困苦之中，希望自己的境况有所改善，于是便把希望寄托于文昌梓潼。加之这些来自江西、湖南的移民，本身就受过弋阳诸腔的熏陶，在迁徙流转的过程中，又途经四川、贵州等雄风较盛的地方，入乡随俗，便自然选择了与梓潼帝君化生故事有关的《钗书》一剧，加以附会发挥，逐渐形成了一整套祈神赐福，求子还愿，娱神娱人的仪式，年深日久，形成孤传，梓潼戏便在这样一种体现着平民百姓宗教信仰、神灵崇拜的神秘气氛中渐渐成型并流布开来。^②

此外，四川绵阳梓潼县有一种古老剧种名为“梓潼阳剧”，所奉戏神也为梓潼帝君，似与云南梓潼戏有关。然而，有人经过认真比较，发现二者存在着很多区别，如戏神一为张亚子而一为陈子春，剧目也多一少且名称、内容不同，故实为两个剧种^③。我们认为：在没有其他更有说服力的说法出现以前，刘诗仁先生的推断是较为可信的；只不过，“三官”神的出现较“梓潼帝

① 祁虎佳：《远山堂曲品》。转引自刘诗仁撰《梓潼戏探源》，载《民族艺术研究》1993年第2期。

② 刘诗仁：《梓潼戏探源》，载《民族艺术研究》1993年第2期。

③ 顾峰：《两种梓潼戏是否同源》，载《民族艺术研究》1993年第4期。

君”为早，其成为“梓潼帝君”之子是编剧人敷衍的结果，并不如刘先生所言“其（梓潼帝君）三子又为掌管‘赐福’、‘赦罪’、‘解厄’之神”。尽管如此，文山梓潼戏与道教的关系还是显而易见的。

昭通端公戏实是一种傩戏，多用于祭神驱鬼这类特定的场合，具有浓厚的宗教色彩。“端公戏”是它的俗称。按照功能和表演形式，它大致可分为“正戏”和“耍戏”两种形态。正戏的演出往往与祭祀仪式相联，其特征是以面具为神灵的象征，端公直接扮作“神化角色”，以演剧的形式表现与祭祀直接相关的内容。而要戏则主要由反映世俗生活的小戏构成，剧目多从其他剧种如川剧、花灯等搬演过来。在祭祀中，耍戏的主要功能是在法事与法事之间或比较长的法事中间起到间隔和调节气氛的作用，也有以此吸引观众的作用^①。端公戏的演出，与一般意义上的戏剧演出不同，它并非是独立的戏剧形态，而是依附于祭祀而存在的特殊的艺术表演活动，“祭祀与演剧往往同构为互为补充的有机序列”^②。端公戏的道具主要是面具（俗称“古脸子”），戴面具演剧乃是昭通端公戏的重要特征；面具除用于祭祀之外，也直接用于表演中。从昭通端公面具的各种形象中，我们可以发现其中的道教色彩。据王勇先生调查，昭通端公面具主要有以下形象：蚩尤、寿星、王灵官、川主、玄皇、统兵元帅郭三郎、桃山大王、引兵土地、灶公、灶母、二郎神、老母、梅山七怪、魁星、官家（彝族称“八蛮将军”）、孙悟空、梅香、秋香等等^③。很明显，其中的王灵官、寿星、灶公、灶母、二郎神、魁星等俱属道教神团。由此，可窥知道教对昭通端公戏之影响。

除了上述两种戏剧外，陆良县的滇戏也染上了一定的道教文化色彩。陆良有滇戏演出，始于明代，但都为外地戏班的活动。民国初年，该县马街杨兆熊购买了一套滇戏打击乐器，聚集当地的滇戏爱好者在马街唱起了围鼓戏。民国十七年（1928年），在杨兆熊的倡导下，马街成立了业余滇戏团体“扶风社”，培养了一批滇戏骨干，奠定了陆良滇戏发展的基础。大约与此同时，玉溪滇剧名票汪润泉来陆良任“厘金总办”，公务之余，组织当地“洞经堂”

① 参阅王勇撰《昭通汉族傩祭中的“黑垮将军”》，载《民族艺术研究》1993年第5期。

② 王勇：《昭通端公面具艺术探微》，载《民族艺术研究》1993年第4期。

③ 同上。

人员于县城南门外关岳庙内学习滇剧武乐，经常打围鼓，其成员后来也都成为了当地滇戏活动的骨干^①。“洞经堂”本为宗教性团体，但也是民间的音乐组织，与道教有着很密切的关系，他们介入了陆良的滇戏活动之中，一方面可以驾轻就熟地操纵各种乐器，另一方面也势必将道教音乐的影响带入当地滇戏的表演之中。

总之，道教曾对云南的地方戏剧产生过影响。这种影响，虽不及音乐、舞蹈方面那么明显和深刻，但毕竟是存在的。了解这种影响，很有助于我们认识道教对云南地方艺术的浸染。

^① 参阅《陆良县志》，上海科学普及出版社1991年版，第776页。



第八章 道教与云南风景名胜

古人云：“山不在高，有仙则名；水不在深，有龙则灵。”可说明景物内涵的重要性。其以“仙”作为名山的一个形成条件，绝非偶然。长久以来，道教隐士们为了修身养性，往往逃避喧嚣的尘世而安居于风景优雅的深山僻谷之中，为名山胜景增添了一层重要的内涵，以致景色之名更臻于盛。正如宣统《楚雄县志》所言：“居住境者，半多黄冠、缁流；咏名山者，全属高人逸士。”^①在道教的“洞天福地”之中，有很多即是中国鼎鼎有名的风景胜地。《云笈七签》卷27《洞天福地》部载有道教十大洞天、三十六小洞天、七十二福地之名，并开列出了主治这些洞天福地的神仙名单，如言“第一（大洞天）王屋山洞，周回万里，号曰小有清虚之天，在洛阳河阳两界，去王屋县六十里，属西城王君治之”。是知这些风景名胜与道教所谓“神仙”是联系在一起的。当然，这并不意味着道教活动是名山胜景形成的唯一条件。名山胜景的形成，最根本的还是由其本身的优美景色所致；我们在这里所强调的，只是与本书主题相符的道教色彩。

云南虽地处偏远，但山灵水秀，景色可餐，对道教修士们有着巨大的吸引力。唐宋以来，多有内地道士来此间云游修道，本地道士也纷纷筑庐辟观，为云南的风景名胜增添了一份人文景致，也给人们留下了一段段的优美传说。这些，都为云南的很多景点增色不少，并使云南的风景名胜染上了不浅的道教文化色彩。了解其中的道教色彩，不仅可以增加我们对云南名胜的知识，也许还会助长我们游览大好河山的兴味。下面，我们挑选一些有代表性的、与道教有关的云南风景名胜来进行介绍，“纸上谈兵”，与大家同做一次旅游。

^① 宣统《楚雄县志·寺观》。

第一节 昆明地区与道教有关的名胜

昆明地区与道教有关的风景名胜地，最著名者有金殿、黑龙潭及三清阁等几处。上述三地今皆已被辟为公园，对来自各地的游人有着强烈的吸引力。

一、太和宫金殿

在昆明东北郊有一座山，名叫鸣凤山，又叫鹦鹉山。山上有一所道观，称为太和宫。太和宫内有一座铜制大殿，即闻名遐迩的“金殿”。

昆明金殿始建于明万历三十年（1602年）。传说当时的云南巡抚陈用宾得吕洞宾指点，而命人仿照湖北武当山太和宫内的铜殿式样铸成真武殿（金殿），用以供奉真武大帝。金殿外面同样仿武当山太和宫筑有砖墙、城楼、宫门环护，亦称太和宫，俗称铜瓦寺。崇祯十年（1637年），统治云南的沐氏政权岌岌可危，有人认为是因为铜殿属“五行”中能克木的金而对沐氏不利，云南巡抚张凤翮因此命人将金殿搬至宾川鸡足山。《徐霞客游记》记此事言：“有造流言以阻之者，谓鸡山为丽府之脉，丽江公亦姓木，忌金克，将移师鸡山，今先杀其首事僧矣。”^①后来，鸡足山铜殿毁于“文革”期间。我们现在所看到的这座昆明金殿，是清康熙十年（1671年）由平西王吴三桂重建的。

现在的昆明金殿坐落在两层大理石台基上，仿木结构重檐歇山式而造，上下檐斗拱均为五踩双下昂偷心造，内顶覆斗状，有八角藻井，正梁上镌有“大清康熙十年岁次辛亥大吕月十有六日之吉平西亲王吴三桂敬筑”楷体字一行。殿高6.7米，阔7.8米，深7.8米，有16根立柱、36扇格子门；整个铜殿重250余吨^②。殿中正供真武帝君，两旁侍有金童玉女，左右为龟蛇二将（神像均为铜铸），殿前又竖有日月七星铜旗。其规模和铸艺在全国的铜建筑物中堪称一流。金殿之外，悬有“仁威之殿”匾，又有“金殿凤凰鸣晓日，玉阶鹦鹉醉春风”及“大道何私风霆雨露无非教，震雷普化动植飞潜总是春”

① 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，第888页。

② 参考《太和宫金殿》碑，碑存今昆明金殿公园。



等楹联，均为铜铸。1982年，该殿被国务院列为全国重点文物保护单位。

金殿周围，为太和宫所环绕。太和宫的布局也颇具匠心。从鸣凤山脚，跨过羊青河上的“迎仙桥”，穿过“鸣凤胜境”石坊，沿两旁古木高耸的“玉虚孔道”石径、石阶蜿蜒而上，即可进入宏伟壮丽的一天门、二天门和三天门。三道“天门”喻义“三清天”；一天门内有三十六级台阶，喻义三十六天罡；从山脚至一天门内有七十二级台阶，喻义七十二地煞。攀缘台阶而到达天门则喻义克服困难上达仙境。到达位于山巅的太和宫大门，可见浓荫覆盖的土红色宫墙上书有“鹦鹉春深”四个朱红楷体大字，宫门楹联上则写着：“画栋凌云，只占青山三亩地；朱楼映日，别开绿野一重天。”走进太和宫大门，迎面是雕梁画栋的棂星门。棂星门内两旁是配殿，原有供奉张天师的天师殿，供奉文昌帝君的文昌宫和供奉马、赵、温、岳四元帅及雷神的雷神殿等，现已改为陈列馆，陈列着许多道教的法器如七星剑、照妖镜等，并有根据道教传说模拟雕塑的道教仙人像，如钟离权、吕洞宾、张果老、铁拐李、曹国舅、蓝采和、韩湘子、何仙姑“八仙”等。沿棂星门内主干道拾级而上，迎面高峙的是太和宫精巧的宫墙、城门、城楼等，俗称之为“紫禁城”；“紫禁城”内，矗立着雄伟精美的金殿。金殿之后的松林中，有一座八角形的钟楼，内悬一口大铜钟。钟上篆镌“大明永乐二十一年岁在癸卯仲春吉日造”字样，可知它系明永乐年间的产物。铜钟高3.5米，周长6.7米，重约14吨，是云南境内最大的铜钟，可声震40余里，为太和宫添色不少。传说此钟系一仙人所造，仙人造出大钟后，吩咐守钟人须至天明时方可敲钟；仙人走出40余里后，守钟人由于好奇而迫不及待地敲响了钟，结果此钟的声音便只能传出40里地。否则，据说钟声至少可以传出100里地呢。

游人进入太和宫内，可见杉柏参天、花枝俏丽，深感环境幽雅、风景优美。每逢冬末春初，太和宫内数十株茶花竞相怒放，引得赏者如潮，游人如织。正月初九，俗传是真武的生辰。每到这天，昆明城内的群众多到金殿来赶“庙会”。清戴纲孙《昆明县志》载，旧时远处百姓为赶此会，“或先期走嵩明中和山，虽裹粮行数日程，不惮也”。^①由此可知金殿庙会对昆明百姓的

^① 道光《昆明县志·风俗志》。

吸引力。如今，金殿庙会仍然每年举办，届时人们多携家带口，自备食品，纷纷前往金殿凑热闹。

二、龙泉山道院（黑龙潭）

现昆明北郊有一所公园，名叫黑龙潭。黑龙潭之所以闻名于滇，乃在于它有两潭相连的池水，一黄一碧，互不相混，潭中的鱼儿也从不互相造访，构成了“两水相交鱼不往，一桥横断水色殊”的奇景。一年之中，来此游玩的人们络绎不绝。然而，却很少有人知道它原来是一所香火旺盛的道院。

在公园碑亭内，立有很多记事石碑。其中一块题为《龙泉山道院记》，撰成于明洪武二十九年（公元1396年），详细记述了龙泉山道院的由来。由于年代久远，碑石剥落，其文难辨，兹将可视者录于下：

逾昆明二十里有山曰龙泉，山之下有穴焉，广二寻，深称之。涌泉漫出，鲦鱼数百洑其隩，每岁旱则云气教教而上，或以为有蛟龙焉。自蒙、段时，水旱必祷，祷则雨暘时若。其泉廝而东南流，溉田数百顷，民赖其利，元初常（尝）构祠崇之。中遭兵难，祠毁。皇明平滇阳，环山皆为屯。今西平沐公以为此邦微是泉，禾稼且槁死，而祠宇弗葺，神灵不栖。岁甲戌，肇于泉之旁，构祠以标神；乙亥初，择地之高亢，构道院一区以为之镇。院之东堂曰栖真，宾游之所也；西轩曰超玄，休偃之所也。北为重堂以奉天师像。左右庖湍房宇翬翼有伉。又上五十弓，复构草亭以备观览。一目丘坂弥漫数百里，碧鸡、玉泉诸山罗列几席，东盘西衍，辐凑如车，真世外桃源也。既成，命道士徐日通主之……

这就是说，此地原来只有一龙王祠，是滇民“水旱祈祷之所”^①，至明代方才有西平侯沐公“构道院一区以为之镇”。清道光时云贵总督阮元又考证，此地就是《汉书·地理志》所载益州郡滇池县的黑水祠旧址，并亲题“汉黑水祠”匾额悬于龙泉观大门上，从此龙泉观就被人们视为“滇中第一古祠”。如今，“汉黑水祠”匾仍存，龙泉观大门又悬有道教色彩极浓的“紫极玄

① 《重修龙泉观记》碑，碑存今昆明黑龙潭公园。



都”匾。

龙泉观的建筑至今犹存三清殿、玉皇殿、祖师殿等，但已无道士住持，神像也几乎全遭毁坏。从公园的林荫道拾级而上，便可见悬有“紫极玄都”匾的龙泉观山门，朱漆彩绘，斗拱飞檐，颇有气势。道观由下而上依山坡正脊中轴线建成，布局严谨，气势恢宏。入山门便可见祖师殿，亦名北极殿，据说原来供有金丹派南宗第五祖白玉蟾，现供真武大帝。祖师殿东为真人殿，后为供玉皇大帝的玉皇殿；玉皇殿东为文昌殿，后为供奉“三清”的三清殿。三清殿东、西各有一院，疑即《龙泉山道院记》所言“东堂曰栖真，宾游之所也；西轩曰超玄，休偃之所也”。公园内又有碑亭一座，陈列着历代碑刻。碑刻之中，有记述历次修葺龙泉观之碑，有太上老君画像碑，又有明代“领天下道教事”的“冲虚至道玄妙无为光范演教长春真人”^①刘渊然所书道符碑。道符碑凹刻，由于光照关系，定睛视之，会觉得碑面忽凸忽凹，变化多端，富立体感，因而民间称之为“凸字碑”。另有两碑，一为《龙泉观长春真人祠记》，一为《龙泉观通妙真人祠堂记》，分别记述曾居于此的明代高道刘渊然、邵以正之事迹，有很高的史料价值，从中，不仅可以得知这两位高道的生平事迹，而且可以看出明代云南道教发展的大致状况。

刘渊然系当时道门领袖，后因得罪权贵而被谪江西龙虎山，未几又移居云南。刘氏至云南后即居于龙泉观，因道行高妙而在云南百姓中有着很大影响，“凡滇民有大灾患者，咸往求济，无不得所愿欲”^②。在云南期间，刘渊然广收门徒，其中以邵以正等最为著名。邵以正聪明好学，“长春（刘渊然）嘉其勤恳，悉以道秘授之”^③。后来，刘渊然得召回京，特向朝廷推荐了邵以正；邵氏因而得任道录司右至灵、右演法、左正一等职，并受封为“悟玄养素凝神冲默阐微振法通妙真人”，“凡朝廷有大修建、大禳祈，必命真人（邵以正）主之”^④。刘渊然还向朝廷“奏请立云南、大理、金齿三道纪司以植其

① 《龙泉观长春真人祠记》碑，碑存今昆明黑龙潭公园。

② 同上。

③ 《龙泉观通妙真人祠堂记》碑，碑存今昆明黑龙潭公园。

④ 同上。

教”^①，令云南境内玄风大振；邵以正则得诏令主持编修《道藏》，为道教的发展立下了汗马功劳。本来，龙泉观内筑有刘渊然的祠堂及衣冠冢，以示滇人对他的怀念，但今已不存。

龙泉道院四周古木参天，环境幽雅。观内现存有唐梅一株，相传系南诏时僧人道安（或作“道南”）手植。唐梅枝干如龙，盘根似爪，迎冬吐蕊，寒香袭人，甚为道院添色。又有宋柏两棵，树围甚粗，均高二十余米，直插云表，葱郁茂密，也给道观增色不少。此外还有元杉、明茶及清代玉兰数株，或老态龙钟，或生机盎然，或枝叶黛绿，或蓓蕾绽开，皆堪称一绝，令游人流连忘返。

在龙泉道院下，有一泓池水，分为两潭，其色不一且互不相混，是即著名的“黑龙潭”。黑龙潭旁有黑龙宫，为供奉龙王之所。古时传说潭内有黑龙栖息，每逢水旱灾年，人们多到此来祭祷。今则知此水来源于地下暗河，故常年不涸。有人作联赞叹此中景色曰：“两树梅花一潭水，四时烟雨半山云。”甚为绝妙！

三、西山三清阁

在昆明地区的山中，以西山最得人青睐。碧波荡漾的滇池旁，由高峣、华亭、太华、太平、罗汉诸峰组成的连绵起伏的西山，仿佛是一位妙龄少女躺在淡淡的雾霭中，向有“睡美人”之誉。西山之上，有佛教的太华寺、华亭寺，也有道教的建筑群。在白云缭绕、陡峭壁立的山崖间，郁郁葱葱、茂密参差的树林中，隐约现出一组层层叠叠、宛如累卵的“琼楼玉宇”，这就是著名的三清阁道教建筑群。

三清阁初为元梁王的避暑行宫，至明初方改建为道观；始建时名为玉皇阁，后才又建三清阁等。明代旅行家徐霞客来滇时曾游此山，并留有《游太华山记》一篇，记录了很多有关云南道教的见闻。沿悬崖绝壁间石级登高，可至灵官殿、纯阳楼、三清阁、玉皇阁、太清宫、真武宫、吕祖殿、七圣殿、凌霄阁、老君殿、太极宫等精巧玲珑、金碧辉煌的殿宇，再上则可至龙门达

^① 《龙泉观长春真人祠记》碑。

天阁。途中楹联颇多，可供玩赏。如三清阁山门坊有两联，一曰：“时出云烟铺下界，夜来钟磬彻诸天。”一曰：“置身须向极高处，举首还多在上人。”前者单纯描述景色，后者则借景抒怀。灵官殿前只有一联写景：“浮光跃金，静影沉璧；层峦耸翠，飞阁流丹。”词语虽少，却有一半是形容词。三清殿前的几副楹联，用词、意境俱佳，前已述及（见本书第七章第二节），今不再赘述。吕祖殿、玉皇阁等处亦各有联，在此也不赘述。

三清阁建筑群的古迹中，有些还附有优美的传说。如七圣殿与凌霄阁间的“孝牛泉”即是如此。传说明正德年间（公元1506年~1521年），昆明人赵某准备宰杀家中的一头母牛，可当他捆好母牛后去拿刚磨好的屠刀时，却遍寻无着，只见小牛跪在地上对着母牛泪流满面、哀号不已。赵某使劲吆喝牵起小牛，发现屠刀竟藏在小牛肚下！于是他顿生怜悯之心，不忍再宰母牛。随后，他牵着母牛和小牛到西山三清阁出家修行，人称赵道人。赵道人每天牵着母牛至山脚龙王庙的龙潭去驮运饮水；老牛死后，小牛继续为他驮水。若干年后，小牛也死去了。在小牛死处，突然间凹陷为池，并涌出涓涓泉水，甘美可口，从此，山上饮水不竭。因此，人们称此泉为“孝牛泉”^①。

从孝牛泉旁刻着“别有洞天”的石隧道起，便进入龙门胜境。龙门是一组雕凿于西山罗汉崖悬崖绝壁上的石雕工程，包括旧石室、慈云洞新石室、龙门石坊、达天阁石室以及连接各石室的隧道。它几乎垂直高出滇池水面300多米，登之犹如腾空出世，可领略万千气象。慈云洞前有一联曰：“槛外开明镜，坐定时如临弱水；崖半起祥云，到此者宛游蓬莱。”传神地写出了游至此间的感觉。据壁间镌刻的《重修慈云洞吴道士功行碑记》等记载，龙门凿石工程始行于乾隆间道士吴来清。吴氏原为西山脚下渔村农民，俗名吴自性，素喜行善，常修桥补路以积功德；后出家于三清阁苦心修行，为免除善男信女登临朝拜之危，亲自动手在孝牛泉旁凿出一条隧道，连通朱家阁和览海处，后又凿出慈云洞等，历时十四年而完工。今慈云洞前石香炉刻有清乾隆甲寅解元那文凤撰的《赠吴道人诗二首》，高度赞颂了吴来清凿石之功，诗曰：“万钻千锤显巨才，悬崖陡处辟仙台。何须佛洞天生就，直赛龙门禹凿开。”

① 参阅丁学仁编著《春城昆明》，上海教育出版社1987年版，第150页。

又曰：“凿石还超炼石才，竟追盘古辟天台。烟霞一破乾坤别，日月新分混沌开。”后来，杨汝兰、杨际泰等人又雇石工完成了云华洞、达天阁等雕凿工程。达天阁中供有魁星、文昌、关帝等神像，神像及像前的案台、香炉、供瓶等皆是就洞中岩石雕琢而成，布局缜密，浑然一体，极富美感，令人叹绝。若游人仔细观察，则会发现魁星手执的那支点斗朱笔并非岩石雕成，而是另外配上去的木笔。这里面有一个令人伤感的传说：相传从前滇池之滨有位青年石匠，失恋后来到西山。他决心把他的爱倾注到开凿龙门的大业之中。可当他历尽艰辛即将完成全部雕凿工程时，却不慎把魁星手执的那支朱笔凿断了。青年石匠痛感自己的爱情婚姻不能美满，献身艺术又留下一个难以弥补的缺憾，悔恨交集，便纵身跳下龙门殉情殉业，给世人留下了一曲悲歌^①。

第二节 大理地区与道教有关的名胜

大理是云南道教活动的热点地区。自南诏、大理国时期起，这里就有道教信徒的频繁活动，由于这种悠久的传统，该地与道教有关的名胜古迹也分外多。如《徐霞客游记》中，就记录了大理、宾川、剑川、洱源、漾濞等地的众多道教名胜；巍山巍宝山上，更有着大规模的道教建筑群，其气势在云南境内是罕见的，在全国范围内也属少见。下面，我们择取巍山巍宝山、宾川鸡足山及洱源玄武阁等几个地方，向大家作一介绍。

一、巍山巍宝山

在巍山县城南面，有一座高山，海拔 2550 米，据说是南诏开国君主细奴逻耕牧之地，也是传说中太上老君点化细奴逻之所。山上古木参天、香花遍地，各种鸟兽时现时隐、或啼或唱，方圆数十里内星罗棋布地散建着各式道观殿宇，令人仿佛是在仙境中游历。这就是著名的道教圣地巍宝山。

巍宝山在两汉时名巍山，取其峰峦高耸、冠于群山之意。清初，因每年

^① 参阅丁学仁编著《春城昆明》，上海教育出版社 1987 年版，第 154 页。

夏秋之交，山中常有红光相荡，且经雨不灭，人称龙戏珠，从而改名为巍宝山^①。传说汉末三国时道士孟优曾居此山修道，唐代吕洞宾也曾游化至此^②。山由前山和后山两大部分组成，计有二十余座规模宏大的道教建筑。道观多建于明末清初，曾遭毁坏，现大部分已经修葺。兹将山中道观的情况分述如下^③：

前山由下而上依次有准提阁、甘露亭、报恩殿、巡山殿、文昌宫、文君阁、太子殿、玉皇阁、青霞观、三皇殿、观音殿、魁阁、斗姥阁等十三座殿宇。

准提阁一名拱城寺，位于巍宝山前山拱城山麓，是登巍宝山所过的第一座殿宇，所以又称头天门。最初建于明代，后多次焚毁，今存殿宇系光绪年间道姑陈本善重修，由过厅、中殿和大殿三部分组成，内供奉准提道人和三官神像。现已为巍山炸药厂占用。

甘露亭在望城坡，最初为当地土著民族的山神庙，后由道教徒改建为道观。清咸（丰）同（治）年间毁于兵乱，光绪至民国初年有佛教徒参与重建，改为佛寺，内祀观音及山神、土地神像。“文革”间塑像遭毁，现殿内神像为1983年重塑。

报恩殿在白沙井，初建年代无考，唯知清咸同年间曾遭毁，民国十二年（1923年）由姚来存募捐集资重建，内祀真武大帝。现只知遗址所在，已改建为巍宝山村管所。

巡山殿一名南诏土主庙，初为南诏王盛罗皮于唐开元二年（公元714年）建，以后历代多有重修。清咸同年间毁于兵燹，光绪年间由贺道姑募捐重建，由过厅、厢房、大殿组成。大殿祀南诏始祖细奴逻，过厅楼上祀三公主。“文革”间，殿宇塑像均遭破坏，现存殿宇为1980年后修复。

文昌宫俗名龙潭殿，始建于汉代，初为当地民族祭龙之所。传说汉末孟

① 参阅《巍宝山志》，云南人民出版社1989年版，第7页。

② 孟优修道之事，雍正《云南通志》等有载，不过只言其“常往来澜沧、泸水间”。吕洞宾在巍宝山的事迹，纯属民间仙话，不足以为信史。

③ 以下内容参阅《巍宝山志》（云南人民出版社1989年版）第三章“文物古迹”之“道观殿宇”部分。其中所言道观有供奉佛像及儒家圣人牌位者，系明清以来儒、释、道融合的一种表现；又有供奉少数民族英雄祖先者，系道教与当地民族原有宗教相融的表现。

优、孟节曾在此出家修道。清初改建为道观，称文昌宫，内有文昌殿、关圣殿、魁星殿、金甲殿等祀奉道教神像的殿宇，还有龙池、文龙亭等胜景。“文革”时曾受破坏，1980年和1985年两次重修。

文君阁又名灵官殿，始建于明末清初。清咸同年间兵燹废圮，光绪年间道姑赵复珍募建，由两厢房及一正殿组成。正殿祀青铜铸王灵官像，重达两百多公斤。“大跃进”时被毁，现正殿已修复，灵官像为泥塑。

太子殿在文君阁右侧，内供释迦太子像，为大理石雕成，高约两尺。初建于清代，“文革”中被毁，现正在修复。

玉皇阁在文君阁背后。原基址在三皇殿左下方，始建于明末，后殿宇倾圮，加之无水，便于清乾隆十三年（公元1748年）移至现今位置上新建。新建的玉皇阁由四圣殿、三师殿、三官殿、通明天宫、依云阁、弥罗上宫（灵父圣母殿）等组成。嘉庆二年（公元1797年）由姚志德复修。“文革”间，三师殿、三官殿、依云阁、弥罗上宫被拆，现多已修复。

青霞观一名清微观，俗名老君殿。清康熙二十二年（公元1683年）由湖北武当山全真道人沈妙章修建，内祀太上老君、准提道人及老君十大弟子；殿宇有三台两院，规模宏敞，建筑精巧。清同治八年（公元1869年），大殿东厢房毁于战乱，光绪年间由住持道人重建。

三皇殿位于前山半山腰，始建于清初，内祀天、地、人三皇神像。清咸同年间毁于兵乱，光绪年间由赵、贺二道姑募修。“文革”中又被毁，1987年修复大殿。

观音殿在三皇殿之上，道徒又称之为南海老祖殿。初建于清康熙年间，咸同年间遭兵燹，光绪年间由赵、贺二道姑重建。“文革”间又被毁，1986年修复，内塑观音、韦驮、弥勒等佛教神像。

魁阁在斗姥阁下，始建于清代，内祀魁星。“文革”间被毁，现群众正集资募修。

斗姥阁居巍宝山主峰山顶，由北斗殿、南斗殿、过厅和大殿组成。始建于清初，乾隆四十年（公元1775年）张通彦、孙怀仁重建。内祀道教星宿神如斗姥、南斗、北斗等。地势险要清幽，有诗赞之曰：“帝座真堪呼吸通，法王台上客乘风；登临怪底群山小，人在云霄尺五中。”现已修葺一新。



从斗姥阁住后走，便进入巍宝山的后山。后山依次有三清殿、碧云宫、云鹤宫、苍夫子殿、朝阳洞、培鹤楼、道源宫、三公主殿、财神殿、含真楼、长春洞、望鹤轩等十余座殿宇。

三清殿又名玄极宫、元极宫，由前殿、后殿和中院楼亭组成，于清康熙年间由住山道人赵中和、童真修建，内祀玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊和太乙救苦天尊诸神像。后殿曾毁于山火，乾隆间有刘德绪重新募建，光绪间又重修。“文革”间遭毁，现正筹建。有诗赞之云：“……风缓云归迟，客过鸟喧歇。幽意谁与言，览日浑无事。饱看山中玉，茗花徐时行。”

碧云宫一名茶花寺，在三清殿左下方、遇仙峰山梁下，始建于清初，内祀全真东华紫府辅元立极大道君王玄甫等。毁于清末，现仅存遗址。

云鹤宫在碧云宫下、培鹤楼左。建于清乾隆间，原供灵官及玉皇大帝铜像。清末毁于兵祸，今仅存遗址。

苍夫子殿在云鹤宫右，内祀苍夫子（传说是孔子的父亲）。始建于清乾隆间，毁于宣统间，今存遗址。

朝阳洞始建于清康熙十五年（公元1676年），由道士郑诚静创建，内祀吕洞宾。后殿倾圮，改建为培鹤楼。

培鹤楼前身为朝阳洞。清乾隆二十五年（公元1760年），地方绅士把朝阳洞改建为两转阁，更名培鹤楼。乾隆四十一年（公元1776年）郡人郑名科重修。同治年间毁于兵乱，光绪间及民国间两次重修。内祀吕洞宾，故又称为祖师阁。“文革”间，殿内塑像和设施并毁。1983年重修，新塑吕洞宾神像。

道源宫在培鹤楼右，初建于清乾隆十八年（公元1753年），由前殿、大殿及左、右殿组成。同治年间被毁，仅存大殿，内奉孔子、颜子、孟子等儒家先圣牌位。“文革”中被毁，现尚未恢复。

三公主殿在道源宫前，内祀张乐进求的三女儿（人称三公主，大理白族称金姑）。据胡蔚《南诏野史》等记载，张乐进求把王位禅让给细奴逻时，同时把女儿嫁给细奴逻为妻，以后大理喜洲一带的白族群众于每年农历二月十三日举行巍宝山山会这一天，都要到巍宝山来接三公主，历久不衰，延续

至今。

财神殿在培鹤楼右前方，内祀黑虎巡坛赵公明元帅。初建于清乾隆十四年（公元1749年），现殿宇系1986年重建。

含真楼在培鹤楼前，郡人张崧建，清同治年间被毁，民国三十六年（1947年）重建。“文革”间又毁，1985年重建。内祀金丹派南宗“南五祖”及北宗“北七真”。南五祖即紫阳真人张伯端、翠玄真人石泰、紫贤真人薛道光、翠虚真人陈楠、紫清真人白玉蟾，北七真即马钰、丘处机、谭处端、王处一、刘处玄、郝大通、孙不二等“全真七子”。

长春洞在巍宝山西麓，布局为一八卦图形，由前殿、大殿、厢房、花园、藏头等组成，建筑式样新颖。大殿和前殿始建于清康熙五十四年（公元1715年），由贵州道人李法纪、杨法荫修建。咸丰年间，道人杨阳慧改修大殿为两转楼；光绪年间，道人杨老七、张乾用又重修两厢房和花园等处。其规模宏大，建筑和雕刻技艺精湛，景致幽胜，是“文革”中被保存得较好的一座道观。殿内祀玉皇大帝、雷祖、真官、土地、马帅、灵官等神像，1987年曾进行过修葺。

望鹤轩一名望鹤楼，在后山的一碗水，距长春洞约五里。初建于清乾隆年间，内塑吕洞宾、灵官、城隍、山神、土地等神像。“文革”间曾被毁，现已修复。

巍宝山不仅道观遍布，仙气十足，而且风景幽雅，令人流连忘返。多年以来，不少文人学士游至此间，往往赞叹不已、文思涌动，因而留下了大量的题咏巍宝山之佳作。这些作品，多收录于《巍宝山志》之中。其中，以清人张端亮的《巍宝仙踪》一诗最能全面反映巍宝山之景色、历史，诗曰：

抱阁南来第一峰，直从霄汉插芙蓉。
云中黛色时深浅，树杪岚光忽淡浓。
天马昔曾开霸业，犹龙更喜驻仙踪。
何人作赋登高去，啸入空旻翠万重。^①

^① 转引自《巍宝山志》，云南人民出版社1989年版，第82页。诗中“犹龙”指老子，《史记·老子传》载孔子言：“吾今日见老子，其犹龙邪！”

二、宾川鸡足山

提起宾川鸡足山，人们多想到它是佛教的胜地。此山在明以前称九曲山、九重岩，明初以后始被比附为佛大弟子迦叶的道场而称鸡足山。佛典《阿育王经》等曾有迦叶在（古印度）鸡足山穿衣入定的说法，《大唐西域记》卷9亦记：“莫河河东，入大林野，行百余里，至屈屈吒播陀山（唐言鸡足），亦谓窣卢播陀山（唐言尊足）……迦叶承旨，住持正法。结果既已，至第二十年，厌世无常，将入寂灭，仍往鸡足山。”明初出现的《焚古通纪》一书，更将印度境内的鸡足山搬至大理，将“前伸三峰，后拖一岭，形象鸡足”^①的九曲山比附为迦叶道场。之后，由于山中高僧辈出，寺院广建，朝廷又应僧人和宰官之请而先后颁赐藏经，宾川鸡足山遂发展成“继四大名山之后的佛教名山”^②。确实，宾川鸡足山闻名于世，是由于其与佛教的密切关系。然而，它与道教同样也有着密切的关系。我们在谈论鸡足山时，不应该忽视这种关系。

正当明代鸡足山佛教发展兴盛之际，山中的道教同样也在发展。明末徐霞客游至鸡足山时，曾见山上有玉皇阁、玄武庙、真武阁等道教宫观神祠，且见“参叩男女满阁中”^③。虽然其中的一些宫观如真武阁已为佛教徒占居，但这却不能掩盖山中道教势力的存在。清朝初年，山中又有黄守中开创了全真龙门派的“西竺心宗”，活动频繁，成为当时国内全真道发展的一个热点。

黄守中来自西域月氏国，自称野怛婆阁，人称鸡足道者。清闵一得撰《金盖心灯》卷6《鸡足道者黄律师传》载：“鸡足道者，来自月氏，休于鸡足，自称野怛婆阁，而无姓名字号。”野怛婆阁，汉语之意为“求道士”。顺治庚子年（公元1660年），野怛婆阁“至京师观光演钵”，谒龙门派第七代律师王常月；王常月收之为弟子，并赠派名为“黄守中”，且曰：“汝但住世，越百三十秋，大戒自得。”黄守中返回鸡足山后，精勤不怠，“管天仙闻迹而

① 尤中：《焚古通纪浅述校注》，云南人民出版社1988年版，第163页。

② 参阅侯冲撰《云南鸡足山成为迦叶道场的由来》，载《中华文化论坛》1994年第4期。

③ 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，第885页。

师之”^①，王太原、王袖虎等人也纷纷从而师之；管、王等人又分别收有张蓬头、李清纯、王清楚等人为徒，“龙门西竺心宗”一支道派因此而成。《持世陀罗尼经法·度师野恒婆闍传》^②则载：

师号野恒婆闍，西域月支人，元初入鸡足，休于优钵罗舍……

群称鸡足道者。顺治间，至京师观光演钵；崑阳王祖契其德，赠姓曰黄，命名守中……退与管天仙、张蓬头、王金婴、王袖虎、李赤脚、云大辩、李蓬头、王大脚辈互相砥砺。

从上述材料看，清初云南鸡足山确曾有过以黄守中为首的道教全真派“龙门西竺心宗”的活动。乾隆五十五年（公元1790年），湖州金盖山纯阳宫住持闵一得曾携龙门大戒书至鸡足山授黄守中，并从黄学西竺密法，“越三月朔，辞返五华”^③。据今人研究，此“西竺心宗”实为道教中的佛密派；其派以诵咒为行，以炫耀神通为特点，门徒多为行迹诡异、身怀绝技的江湖奇人^④。该派既以炫耀神通为特点，则必在民间有着较大的影响，如《金盖心灯》卷6《王袖虎传》载，王袖虎尝云游于闽、广间，大显神异，“尝纳二虎于袖，呼以斑斑、阿杂，则跃出就食。其初出也，形如小猫，其已出也，便成巨虎，喝曰摄收，一跃入着袖，立小如初。故闽、广人咸信之，从而迁善者遭众”。乾隆三十三年（公元1768年），王袖虎游至金盖山；人问其术，答曰：“是幻术，非道也。”^⑤这些人既能在外省引起哄动，则在云南的影响亦当不轻，只可惜史料缺乏，在此难作具体的描述。

“西竺心宗”的传授系统，见于清代一些史籍的记载。据《金盖心灯》等记载，该派的传授自黄守中以下分为王太原、管太清、王袖虎三支。王太原又名大脚仙，字晋人，传为本姓朱，乃明唐王少子，唐王遇害后与母逃匿云南，隐居于鸡足山，得黄守中收为徒。王太原传张蓬头（派名不详），张蓬头又传“龙门道士”郭来澄、李蓬头（派名不详）。管太清即管天仙，大兴

① 《金盖心灯》卷6《鸡足道者黄律师传》，《藏外道书》本。

② 《古书隐楼藏书》本，见巴蜀书社影印《藏外道书》第十册。

③ 《持世陀罗尼经法·度师野恒婆闍传》，《藏外道书》本。

④ 参阅任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第656页。

⑤ 《金盖心灯》卷6《王袖虎传》，《藏外道书》本。

人，生于明末，顺治间皈依黄守中，其传人有王清楚和李清纯。王清楚又名金怀怀，云南本地人，先遇管太清传法，后谒黄守中得“斗法”。李清纯原名训，江夏人，少精奇壬，长通佛乘，明末隐于鸡足山，后皈依龙门。王清楚（金怀怀）又传有王一诚、王一炁、章一鸣三人。王一诚号活死人，又名云大辩，云南普洱人，早岁从军，后从王清楚出家，又得黄守中授“恒那印”（斗法名）。王一炁又名李赤脚，乃川陕高士，初闻道于管太清，后师从于王清楚；乾隆间有汪新、福宁师事之，争相供养。章一鸣原名大亨，字以正，号石照山人，精于奇壬韬略，年七十二方礼王清楚为弟子；侨居姑苏，尝佐浙江巡抚清安泰筹平洋匪，“凡出兵之迟速，海风之向背，但从山人谋而行者，莫不应验如指掌，浙江当道咸信慕之”^①。王袖虎无传人，其事迹备见前述。此派至今是否仍有传授，尚待进行调查。

总之，在佛教圣地鸡足山，也有过道教信徒的显著活动。道教能在佛教势力非常强盛的鸡足山展开传法活动，足见它的渗透力之强。游人们在饱览鸡足山风光胜景之际，侃侃谈论佛教影响之时，若再知此间亦曾有过道教的活动，当会游兴倍增、谈兴更浓。

三、苍山“仙桥”及洱源玄武阁

除了巍山巍宝山和宾川鸡足山外，大理地区的其他县市也有不少胜景与道教有关。据《徐霞客游记》记载，大理苍山“路旁北崖削壁无痕，不能前度，今以石条缘崖架空，度为栈道者四五丈，是名‘阳桥’，亦曰‘仙桥’”^②。以阳为仙乃是道教的一种说法，所谓“纯阴而无阳者，鬼也；纯阳而无阴者，仙也；阴阳相杂者，人也”^③。此外，洱源有一茈碧湖，“平湖浩然，北接海子，南映山光，而西浮雉堞，有堤界其中……极似明圣苏堤，虽无六桥花柳，而四山环翠，中阜弄珠，又西子所不能及也。湖中鱼舫泛泛，茸草新蒲，点琼飞翠，有不尽苍茫、无边潋滟之意”；湖中又“有阜中悬，百家居其上。南有一突石，高六尺，大三丈，其形如龟。北有一回冈，高四尺，

① 《金盖心灯》卷6《石照山人传》。

② 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，第987页。

③ 《钟吕传道集·论真仙》，见《修真十书》卷14，《道藏》本。

长十余丈，东突而昂其首，则蛇石也。龟与蛇交盘于一阜之间，四旁沸泉腾溢者九穴，而龟之口向东南，蛇之口向东北，旨张吻吐沸，交流环溢于重湖之内”^①。龟蛇相缠乃典型的道教“玄武”相；是故，岛上的百余户居民曾在此建立了“玄武阁”，以祭拜玄武大帝。在僻壤荒乡的小岛上，百余户居民知玄武之相并建成玄武阁，亦可见道教在大理地区的影响之重。像“仙桥”和“玄武阁”这样道味十足的景致，在大理还有不少，这里就不多作介绍了。

第三节 其他地区与道教有关的名胜

除了昆明和大理地区外，道教在腾冲、昭通、临沧、红河、保山、普洱等地区的活动也较为显著；与此相应，这些地方的许多风景名胜也染上了一定的道教文化色彩。查阅古代各地志书之“名胜”部分，可发现其中很多地方均与道教有着关系。如雍正《阿迷州志·名胜》载开远有“神仙洞”，“悬岩峭壁，一石插空；游人扳援而入洞口，如置身云表，飘飘然有欲仙意”。光绪《续修永北直隶厅志·名胜》亦载当地有名胜曰“洞口薰风”，又名“仙人洞”，“由洞口曲身纡徐而入，约半里，有老君堂，堂宽数丈，中有怪石，或类卧狮，或类伏虎，又有石钟石鼓，击之铿然……下临石穴，水激风生，悠然冷然，扑人眉宇。当夏游憩，酷暑全消，虽竹径凉风，清气不逮此也”。光绪《续修顺宁府志·名胜》又载凤庆县有“琼英仙洞”，“穹窿高敞，流钟乳作瓔珞，如钿钗，如石笋，如芒田麦陇、青玉琅玕，不可名状”，还叹“因思（陶渊明）‘武陵源’非虚语也”。近现代纂修的一些地方志书中，同样也记有大量的与道教有关的风光名胜，如民国《龙陵县志·名胜》载当地有“雪连仙洞”，《古迹》部分中又言当地有“三仙洞”，“每值春初，游人甚多，香花不绝于道，亦一方之名胜也”。《石屏县志》亦载当地有“以传说神仙吕纯阳跨鹤而来得名”的“来鹤亭”^②；《弥渡县志》则载当地有“天生桥”，桥西石壁“上悬五老石、仙人床、仙人柴”，桥东石壁溶洞中有“老君洞”

① 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，第965-966页。

② 《石屏县志》，云南人民出版社1990年版，第588页。

等^①。对众多的风景名胜，我们当然不可能在本书中详尽介绍。下面，仅挑选腾冲宝峰山、昭通大龙洞及临沧三教寺等几个地方稍作叙述。

一、腾冲宝峰山

腾冲的道教活动实不逊色于昆明和大理。明末徐霞客游历云南，所至各处均是佛教势力强盛而道教势力衰微，唯独腾冲的道教势力压过佛教。徐氏在腾冲，曾见该地尖峰、雅乌山、宝峰山皆有道教活动，宫观遍布山野，并发出感叹：“他处皆释盛于道，而此独反之！”^② 其中，尤以宝峰山上宫观最多，道教最兴，《徐霞客游记》记之曰：

……下一里，转殿角之右，则三清殿也。前有虚亭三楹，东揽一川之胜，而其下亭阁缀悬崖间，隔箐回坡，咫尺缥缈。殿西庑为二黄冠所栖。余置行囊，令顾仆守其处，乃由亭前东下。道分为二，一从右下危坡，一从左转深箐。余先随箐下，半里，右顾崖间，一亭飞缀，八角重椳，高倚悬崖之上，乃参府吴君（蜀人，名荃臣）新建以祀纯阳者。由亭左再下，缘箐半里，南转，仰见亭下之石，一削千仞，如莲一瓣，高穹向空，其南又竖一瓣骈附之，皆纯石无纤纹，惟交附处中垂一线，阔仅尺余，凿级其中，仰之直若天梯倒挂也……其下新构一轩跨路，貌灵官于中。南瓣侧有尖特耸，夹级为门，其下玉皇阁倚之。环腾多土山，独是崖纯石，危穹夹箐之间，觉耳目顿异。玉皇阁南亦悬箐无路，灵官轩北又凿崖为梯，嵌夹石间。北下数丈，有石坊当其前，大书曰：“太极悬崖。”从此北度东下之箐，再上北坡，共里余，则宝峰寺当峰而踞，高与玉皇阁等。而玉皇阁东向，此寺南向，寺东龙砂最微，固不若玉皇阁当环箐中央，得一山之正也……^③

从徐氏的记载中，我们足可窥出宝峰山的道教色彩。此山以植物繁茂而出名，两箐中怪树奇株，无所不有，枝叶茂盛，郁葱蒙密，实为滇中一佳境。

① 《弥渡县志》，四川辞书出版社1993年版，第679页。

② 朱惠荣：《徐霞客游记校注》，云南人民出版社1985年版，第1039页。

③ 同上，第1038-1039页。

二、昭通大龙洞

昭通地处滇东北，目前的经济、文化发展较为缓慢。在这片土地上，很少有像大城市一样的游乐园、亭台楼榭，然而，却有着不少文物古迹，如东汉崖墓、东晋壁画、《孟孝琚碑》等。在城之北约10公里处，有一所道观，名为“大龙洞”，系滇东北最负盛名的宫观。大龙洞三面青山环抱，四面水帘高悬，柳绿如烟，荷花红艳，楼台隐现，玉磬长鸣，吸引着市内众多的群众来此休憩、游玩。

据《昭通市大龙洞道观道教历史碑序》言，清乾隆时此地只有一小祠，为民众上香火之处；咸丰年间，有龙门派道士旷永曜来此居住；光绪年间，又有吴正园住持此观并重修之，之后固永清、戴宗诚相继住持并有修缮之举。1982年，大龙洞被辟为公园对外开放。1983年，当地群众礼请四川青城山龙门派第二十代弟子戴明春来大龙洞住持。从此，大龙洞道观香火再燃，香客不绝。

在大龙洞众多的胜迹中，以大殿后边的“龙洞”最为驰名。大殿后的石壁下，汩汩流出一股清凉泉水，水量之大，可供全昭通市居民饮用；水的出口处很像一个巨大的龙头，有鼻有眼，形象逼真，“大龙洞”便因此而得名。笔者1991年曾游此观，亦不禁为此景叫绝。

龙洞之中，供有张天师、真武大帝、吕洞宾及邱祖、药王、三官神像，并筑有殿堂两座以及门楼、厢房、凉亭、石舫、桥梁等。道观倚山临水，景色旖旎。笔者才拙，兹借李理春先生之笔，向大家渲染一下此中景色。李先生写道：“大龙洞道观三面青山环抱，前通大道后靠溪冈。数十株槐柳绿如烟，一两荡荷花红照水，凉亭上四面明窗，水阁中数般清致。四面水帘高卷，周回花压朱栏。满目香风，万朵芙蓉铺绿水。迎眸翠色，千枝荷叶绕芳塘。烟霞散彩，日月摇光。千株老柏，带雨满山青染染；万节修竹，含烟一径色苍苍。门外奇花布景，桥边瑶草生香。楼台隐现祥云里，玉磬金钏声韵长。碧瓦雕檐三尺水，数株桧柏两重台。沉檀袅袅烟结风，逐日纷纷祭祀来。”^①

^① 李理春：《大龙洞道观》，载《中国道教》1994年第4期。

诚哉斯言！

三、临沧三教寺及子孙庙

上述与道教有关的名胜皆远离城市，颇有“世外桃源”之味。临沧三教寺及子孙庙则与之不同，二者皆处闹市之中，在喧闹的城市中辟出了一方净土。这种于闹中取静的做法，其实并不独为临沧道教所有，而是自唐宋以来道教中就已存在的一种现象。北宋道士张伯端曾言：“须知大隐居廛市，何必深山守静孤？”^①南宋道士白玉蟾亦言：“法法虚融，心心虚寂，何城市之可喧？何山泽之可静？山静而心常喧者，莫市之若也；市喧而心常静者，莫山之若也。”^②我们在此书中所列道教名胜多远离城市，不过是有所择取罢了。

三教寺在临沧市临翔区南塘街。据民国《缅宁县志》言，该寺系坤道张合融于同治十二年（公元1873年）创修；或言系坤道李本原、李本恒于同治八年（公元1869年）创修^③。光绪十六年（公元1890年），有丁教全重修。民国时期，三教寺香火一度兴旺，常常举办各种规模盛大的道教“庙会”，吸引着当地的广大群众。20世纪50年代，由于军政界工作场所和住房一时未能建成，该寺被占作他用。80年代以来，随着中国共产党宗教政策的逐步落实，三教寺被归还广大信教教徒。据《重建三教寺门楼记》碑言：该寺退赔在1983年，然已面目全非；1985年，临沧县（现临沧市临翔区）道教协会成立后，众教徒纷纷解囊捐助，对多年失修的屋宇及毁坏的神像进行修缮，至1990年2月主体工程竣工。目前，该寺门楼、大殿及厢房已修饰一新，成为当地教徒聚集活动的主要地方，也是临沧市临翔区道教协会的所在地。每至道教节日庆典之际，三教寺内都要举办各种法事，吸引着城内外的信道群众前来参加，少则近百人，多可达上千人。

子孙庙在城郊章戛村。据《观稼楼记》碑言，此庙始建于清雍正中叶，“乃长官司俸廷征之母罗安人香火院，为土司创修道院之始”。光绪初年，坤道阮一诚与弟子杨阳悟先后募修子孙殿、观音阁，并出私积建上中两院。民

① 《悟真篇·七言四韵第五》，见《修真十书》卷26，《道藏》本。

② 《海琼问道集·海琼君隐山文》，《道藏》本。

③ 民国《缅宁县志·坛庙寺观》载采访录。

国十八年（1929年），坤道阮来庆又与弟子李复旺募修，于下院建层楼三楹（即观稼楼），并修左右厢房、花园等。1933年，子孙庙住持华来顺曾率道徒五人到四川青羊宫受戒；1936年，继任主持阮来庆又率十八人再往青羊宫二仙庵受戒，并请回吕大师、姚真人（名字不详）二人来向缅宁道众传授早、午、晚三坛功课的演诵，还购回《道藏辑要》一部，令当地道风大盛，各宫观常住道徒达四百多人。这是临沧有史以来道教最兴盛的时期。1937年，该地成立了“缅宁县道教会”，由阮来庆任会长，李教聪、欧教喜等任副会长。1949年后，子孙庙被改为“民族织染厂”，职多由原住道姑充任。1983年，政府将之退还给道徒，庙内香火再度点燃。该庙中的观稼楼，是临沧城著名一境，登之而可览万顷良田，“楼高百尺，以两河为襟带，枕汀城之凤堞，群峰环峙，气象万千。登楼远眺，烟霞吞吐，在隐现明灭中；更上一层楼，飘飘然如凌虚御风”^①。常惹得境内韵士高人来此“品题联咏”，达官贵客也多往“煮茗谈心”；无论春夏秋冬，“抚景凭栏，有不禁心旷神怡者”^②。笔者1993年曾登临此楼，楼虽破旧，万顷良田也已多为高楼大厦所占，但上述感受却依然荡漾于胸间，“飘飘然如凌虚御风”之说非虚言也。

总之，云南各地的风景名胜多有与道教相关者。上面所列，只不过是其中一小部分耳！其他各处，只能留待大家日后亲临时去品味了。

① 《观稼楼记》碑，碑存今临沧市临翔区道教子孙庙。

② 同上。

附录 云南高道传

按：以下所录云南高道，不仅包含出家道士，也包括一些民间的好道者、修道者等，从中可窥出云南道教活动之概貌。云南方志中所载高道约有二百余位，此处仅选取其中德行高逸或异迹可惊者。这些高道的事迹，多有后人添加的附会、想象色彩。这种附会和想象乃是后人崇道心理的一种表现，为体现云南人民的这种崇道心理，此处从各种方志中摘编高道事迹时就未对这种神秘色彩加以删除。

杨波远 东汉时道士。人称神明大士，传说曾于唐代至滇国、苍洱间传教。明代诸葛元声《滇史》言其常骑三角青牛，游至滇国，遇神僧供一石案，长一丈六尺，阔六尺，遂以一手持之而去。

孟 优 汉末道士。云南蒙化（今大理巍山县）人，土帅孟获之兄，居大理巍宝山。雍正《云南通志》载其素怀道念，常往来澜沧、泸水间，得异人授长生久视方药诸书，随处济人。蜀汉后主建兴三年（公元225年），诸葛亮南征，军卒有误饮哑泉者，辄手足四禁而不能语。或谓优有良药，亮遂使人往求之。优进仙草，军卒用之立验。亮惊异之，与语人天运会，深有契。后入峨嵋山，不知所终。其子孙于元时被赐姓猛。

郭志生 晋代方士。字通明，朱提郡人。《洞仙传》载其于晋元帝时称已有四百岁，人见之如五十许。有短卷书满篋中，常负之，多止乌场张绩家。每叹曰：“兵荒方至，毒流生民……”后二年，有孙恩作乱，冬夏杀害及饿死者十不遗一。忽谓张绩曰：“应亡。为吾备粗材器殡，不须钉材，亦不须埋，但送山岩中，以石镇材上。”后少日而死，张绩谨依其嘱。数日后，有人自富阳还，见志生骑白鹿行于山中。

郑 回 唐代儒者，兼通道教之理，对道教在云南的发展有贡献者。相州（今河北临漳）人，曾任唐嵩州西泸县（今四川西昌）县令，后被南诏军

携至云南。南诏王阁罗凤曾命王室子弟师事之。其为阁罗凤撰《南诏德化碑》，将儒道之理融合言：“恭闻清浊初分，运阴阳而生万物；川岳既列，树元首而定八方。……阴阳序而日月不潜，赏罚明而奸邪屏迹。”《南诏野史》载其后郑买嗣篡南诏而自立为王，“服丹药躁怒杀人，卒”。

张志诚 白族，对道教在云南发展有重要贡献者。《南诏野史》载：“张志诚，唐太和（今大理市古城区）人，入蜀学羲之书，归教滇人。”元李京《云南志略·诸夷风俗·白人》又言：“其俊秀者颇能书，有晋人笔意。蛮文云：‘保和中，遣张志诚学书于唐。’故云南尊王羲之，不知尊孔孟。”今云南部分人尤崇王羲之，其源可追溯至此。

王载元 唐代得仙者。云南楚雄人。光绪《镇南州志》载其常与张明亨栖楚雄五楼山，志在求仙。日载酒峰头，长啸狂吟。一夕酒酣，有道人乘风而至，问其姓名，答曰“无心昌”。三人促膝倾觞，狂饮至醉。已而道人起，别曰：“明年秋风起塞上，吾当再来。”及期，二人登眺以俟。须臾，道人携醇酒一瓢而至，命二子饮之。明亨不善饮，惟载元饮之。道人忽曰：“时当行矣。”腾空而上，载元亦随之，明亨踊跃无措，伏地大呼。道人曰：“子仙骨已成，迟一劫耳！”后人谓“无心昌”乃吕字，道人乃吕洞宾所化。

张明亨 见“王载元”条。

董迦罗 五代道士。云南大理赵州（今大理市）人。素多戒行，未事辄先知，有禳赤雪致风雨之术。康熙《大理府志》载其曾对大理政权的建立产生过影响。后晋天福二年（公元937年），段思平兴师讨杨干贞，思平驻军关上，夜感三梦怪异，以为不祥，疑惧不敢进。迦罗为之解梦，皆吉。思平乃决计入关，逐杨氏而有其位，改号大理。

苏忠先 元代道士。云南安宁人。力学百家，无所不究。事母极孝，曾负母入岱晟山中，结庐自耕而食。有异人授以役龙术。一年大旱，农苦无水，苏忠先即凿龙泉以求水，泉水清冽异常，能溉山田数十顷。一日，元使者携金帛召之。忠先应诺，款使者于山中。至夜半，屋宇四周金龙旋绕，作吞噬状，使者惊骇而逃，里人称为真隐先生。

张三丰 参见本书第三章第三节。

沈万三 号三山道士。本明代秦淮大渔户，后遇张三丰传以黄白术，汞

走资罄，百折不回，卒至富甲天下。乐善好施，广济贫乏，世人以为其有聚宝盆。明太祖以万三年命相同而大富，召之曰：“尔家有聚宝盆，亦能聚土筑门乎？”万三不敢辩，承命起筑，但筑之而倾，万三因暗投丹金数片，始获成功。太祖欲犒军，召万三贷金百万，万三慨然输之。太祖由是益忌，欲除之，马后苦谏，乃得免死而流放至岭南。后移徙云南，与张三丰炼“人元”于昆明池上。全家共服大药，皆得冲举成仙。

沈线阳 明代女道士。沈万三之女，三岁时失踪。《新纂云南通志》载，线阳失踪三十余年之后，沈万三移居至云南，一日线阳忽来曰：“少遇祖师薛真阳（即中条元母），呼儿为玉霞，号线阳，为掌玉匣诸秘法。得授灵通大道，命来就服成药。”万三出药与之服用，线阳便声洪体硕，无女子相，慨然有普救生灵之志。曾叹曰：“能忍有裨于道，好杀必丧其元。”后得冲举成仙。

余飞霞 名蕙刚，字建阳。明代女道士，为余十舍之女，西平侯沐春之夫人、张三丰之弟子。《新纂云南通志》载，沈万山及其婿余十舍两家至滇时，沐春深慰抚之，见飞霞风致端闲，宛然仙格，因请赘于十舍。飞霞入西平府后，薄其奁资，不以为礼。曾对沐春言：“公所利者，财耳！措之易易。”请备铅汞，镕之，脱金环投入其内，有声如蝉鸣，真汞已干而环如故。又以汞开铜铁，成金宝无数。

刘可成 明代道士。雍正《云南通志》言，其于洪武年间（公元1368年~1398年）居云南禄丰之南隅，有仙术。禄丰城中苦无水，可成为掘大井于东街。水清冽而甘，邑人利之。西河有水怪，渡者多遭沉溺，可成以符篆除之，渡者遂安。后奉召入京，多灵异，得封“降魔真人”号。

赵护 明代道士。云南大理太和县（今大理市古城区）人。天启《滇志》言其家世传降龙法。洪武年间，其父得召入京，受赏赉甚厚。父还滇时，赵护迎之于昆明，会滇池孽龙作害，百姓求护治之。护坐海口演法，龙去患除。

刘渊然 参见本书第三章第三节。

邵以正 参见本书第三章第三节。

蒋日和 明代道士。世家江宁，自幼投礼朝天宫提点谢无为，后又以长春真人刘渊然为师。曾住持昆明真庆观，并主持对真庆观进行了大规模的扩

建，“凡门庑殿藏之制，一时具举”，历时六年而毕其功。《真庆观兴造记》载，蒋住真庆观后，“由是道日以滋，行日以茂”。洪熙改元后，得加封“明真显道宏教法师”号。

芮道材 明代道士。云南大理太和县（今大理市古城区）人。少业儒学，后从长春真人刘渊然受栖神炼气之术。万历《云南通志》载其曾殄峨嵋孽龙，除蒙化妖怪。宣德初年，入觐，得赐道纪司都纪职，给驿以还。弘治壬子年（公元1492年）秋，在巍山创建栖霞观，并授徒三十余人。后尸解而化。

杨用广 号雷谷，明代道士。云南余姚人。雍正《云南通志》言其曾遇异人，得传五雷法。永乐初，以事谪至宜良，祈祷辄应。年八十余而容貌如少年。一日谓弟子曰：“三日后雨雷，吾脱尘凡去矣。”至期果然。

布张 明代术士。昆明人。雍正《云南通志》载其有异术，尝为一姬作“豫修斋”。姬持所写文示布张，布张一见，尽焚之。姬曰：“书此数日矣，今卒然，何以为此？”布张曰：“具十笔砚，一夜可成。”姬夜潜窥之，见十人皆同貌，五鼓书毕。布张于送神时伏地不起。谛视，惟衣冠在地而已。直指使以为妖，欲收之。布张乃趋黔国公家，乞白布一丈，坐其上，令两徒掖之走。少顷，抵安宁。黔国公请其术，布张画门于壁，以手扣之，门启，中有宫室甚丽，黔国公疑而不入，俄而无有。尝欲以术传僧铁峰，铁峰不受，遂示寂于陞山之虚凝庵。已而，乡人复遇之于大理。

兰茂 字廷秀，号和光道人，又号芷庵。明代著名学者、医学家、隐士。云南嵩明县杨林人，原籍河南洛阳。精研医学、药物、文学、诗词、音韵，又对阴阳、地理、丹青无不通晓。一生耻于利禄，不乐仕进，隐居乡里，从事教学、行医。著述甚丰，有《滇南本草》、《韵略易通》等十九种。现杨林镇有兰公祠和兰茂墓，墓碑有清末状元袁嘉谷篆书“明兰隐君之墓”，墓门两旁有石刻对联：“古滇真名士，玄壶老诗人。”

黄甬 人呼为松溪炼士。明代道士。云南腾越州（今腾冲）人。雍正《云南通志》载其曾入佑圣观，行持符篆，驱邪治疾皆有验效。弘治间，永昌府大旱，兵备赵炯延术士能祷雨者，指挥使陈仪以甬对。炯延请问之，甬对曰：“不必悬幡驱雷，但竭诚，必有感。”炯率僚属斋戒数日，大雨如注。

苏羽士 明代道士。不传其名。光绪《丽江府志》载其于正德年间至丽

江，爱玉龙山景，遂栖焉。日写《黄庭经》数章，混忘身世事。所居室常有紫气缭绕，野鹤成群，鸣食阶前。本土府赠其诗云：“山阴雨雪归来夜，玉杖霞裾引凤凰。”后飘然他往。

月光道人 明代道士。不知何处人。光绪《云南通志》载其于正德年间云游至元江，结庐金鳌山麓，兀坐不言，日啖菜根少许，如是数年，忽不知所在。人往觅之，见壁间书一绝句云：“壶中夜夜种金莲，剑光飞过赤霞天，蓬莱此去无多路，只在山人拄杖前。”始知其已仙去。

徐道广 明代道士。云南昆明人。康熙《楚雄府志》言其居于楚雄之元真观。能书符，以咒水除邪祟，役使鬼神，禳灾祈雨。元真观建灵官殿时，道广用符召神示像，倏见水中有形，因而塑之。殿成，阴云蔽空，雷声不绝；道广咒曰：“神若不居，请殛之。”忽殛，殿角有鞭形；掘地丈余，得女尸一具。时黔国公府内发生瘟疫，医不能疗，公遂遣使求符。使者遇道广于乌龙庙，道广方食活鳊，即以印鳊血书成二符予使者，使者笑之，道广起掷一符于水田中，忽见百余鳊以手捧符，使者乃惊讶。持符入府，每夜俱见符上有火光显现，府内瘟疫遂止。后得封为雷霆御史。

季常在 明代道士。云南大理宾川县人。嘉靖间贡生，素精吐纳之术。康熙《大理府志》载其游蕉谷，遇二仙，与语，大有所得。年百岁，颜如童。后尸解去。

周月泉 明代道士。不知何处人。光绪《丽江府志》载其于嘉靖年间携一鹤入丽江芝山，自称来自终南山。丰肌美髯，黄冠羽衣，料事多奇中，纵口谈丹术，喜为幻渺之说。居数年，辞去。本土府送以诗曰：“仙客频来坐小楼，岭云海鹤共悠悠。醉余说尽延生诀，袖拂苍髯不肯留。”

陈羽士 明代道士。光绪《云南通志》载其于嘉靖间栖元江东山玉皇阁，神气俊爽，目光如电，呼啸风雷，无延晷刻。元江尝大旱，众人将其迎至城中，大雨随即如注。居元江三十年后蜕化。

贾国瓚 明代云南鹤庆府道纪司道纪。万历九年（公元1581年），地方大旱，国瓚祈祷有应，夙有功行。府治精邪为忧，国瓚驱治。是故郡绅连名保授道纪之职，府吏应请授其印信，并命其管辖境内羽流巫师。

提脚道人 明代道士。姓名不详。雍正《云南通志》载其于万历初至滇，

住北郭外龙王庙。以绳提左足趾而行，佯狂笑谑，人不能测。天明入城乞食，晚归所居。有门卒思窘之，未晡即欲闭门，然道人已至，遂无奈。常披一衲，终岁不浣亦无垢。又时到莲花池，吐肠出洗。一夕，至冢间化去，葬庙侧。滇人有游武当者，复遇其于南岩宫，衣服颜貌如旧。

王见鬼 明代术士。不知何许人。康熙《蒙化府志》载其于万历初年游蒙化，言事多隐中，人因呼之为“见鬼”。有科举生遗书于省，王夜登屋作法，剪纸为龙，乘之而去，未及二鼓，持书归来。众惊，以为神，愈敬事之。后不知所在。

邓豁渠 号太湖。明代道士。四川内江人。年二十遇异人授以无为之旨，乃弃巾服去，入青城山。天启《滇志》载其耳边常有报将然之事者。时有内监邀豁渠供养，夜梦神责云：“汝以劣相，妄希大道。”觉而告豁渠，豁渠遂辞蜀入滇。至大理，李元阳馆之于三塔寺。不久又游至岭南，“宇内名山，无不游览”。后不知所终。

紫霞 明代道士。不知何处人。龟形鹤息，衣冠甚伟。炼“九还丹药”成，以内炼火候未至纯阳而未服。杖头挂一葫芦，历览宇内诸名山。光绪《鹤庆府志》载其于崇祯二年（公元1629年）至鹤庆，喜小西湖眠龙洞清奇，遂徜徉于其间。越数年，尸解去，土人葬之于眠龙洞左侧。至康熙四十七年（公元1708年），有道服来游眠龙洞者，宛然紫霞也。人争迹之，忽失其所在。

蓬头道者 明代道士。字洞元。不知何处人。雍正《云南通志》载其于崇祯年间云游至永昌，趺坐市中，无所求，人与之钱，随给贫乏。后归东山宝鼎寺，每于磐石上静坐，山禽翔集其身，人以此异之。

唐文显 明代道士。雍正《云南通志》载其事父极孝，父死后便入山中。好与儿童戏，人以疯子呼之。严冬大雪，卧石上而蒸汗如雨。或食铁及瓷瓦，齿声楚楚。一日取刀刈草，有客乘骑而来，唐取草饲马，且曰：“不听吾言，故至此。”马泪忽下。崇祯末年，曾语人曰：“满眼皆沙。”又曰：“水来矣，沙难留矣。”乙酉年（公元1645年）以后，人们始悟所谓沙者乃指沙定洲之乱，水者则指清朝军队。

杨济舟 字和庭，性至孝，有道行。不知何处人。明末，云南有沙定洲

之乱，和庭奉母来姚安，寓玉皇阁。民国《姚安县志》载孙可望部将张虎攻陷姚州城，人民纷纷逃避，和庭却仍奉母居阁上，讽诵道经。贼兵登阁，拔刀砍之，见其人头已落，便下阁而去。复闻阁上又有诵经之声，返而视之，惟见木鱼有刀痕而和庭仍在，于是敬之异常。

施神仙 明代道士。罗次人。不知其名。光绪《罗次县志》载其自幼出家于玉龙寺三教殿石壁下，久之能辟谷。及流寇入滇，语人曰：“祸乱至矣。”遂入深山，不知所终。

铁道士 又称爱铁道人。明末道士。于永历帝入缅时，弃家学道。《明季滇南遗民录》载其性爱铁，见必拜，以一折脚铛为冠。能辟谷，不必食，嗜饮酒。人与之酒，少即张口下，多则脱铛受，且行且咽，歌且哭。若妇人与之，则睁目曰：“男女也，可授受乎！”挥之弗顾。所至闻，向人乞铁一片，自肩臂、胸背至腰以下，悉悬之，小大如鳞，行路铮铮然。尝与蜀中铜袍道人张闲善遇，辄击掌狂笑，与饮市中，既醉则歌呼，呜呜大恸而后去。

刘士宽 明代道士。江西人。雍正《云南通志》载其幼而盲，年十六遇异人以金镜挑之，遂明，且得授以养生秘术。年八十余，自蜀入滇，齿发不衰，入夜篝灯，兀坐不睡。其谈长生以养气为主。年九十，一日忽见数辈人人称青城山使者，迎士宽为观主，遂逝。是日，太平寺僧梦士宽取茗十余斤，且言欲入蜀，僧异而访之，始知已逝。

陶浚澜 明代道士。云南沧卫人。性廉勤，精道术，祈祷辄应，不受人财。乾隆《永北府志》载其一日忽语人云：“上帝命我为三天门置簿御史。”遂端坐而逝。卒后数年，礼部有文至沧卫云：“其人曾与天师会，令修建真人府，免其子孙差徭。”昆明真庆观曾塑其像。

杨洲鹤 明代成仙者。云南武进士，曾官至永腾参将。后得尸解法，忽蝉蜕而去。

杨宗显 明代修仙者。云南大理邓川州（今洱源县）人。善静摄。咸丰《邓川州志》载其年九十一岁时，忽召弟子作别，书曰：“有何生，有何死，不碍死生是男子，一直守定出迷途，灵台不昧无彼此。”咏后遂逝。

杨 嶓 自号真觉道人。明代道士。云南大理浪穹县（今洱源县）人。负异质，读书过目能记。道光《云南通志稿》载其年二十时因慕仙而弃家去，

其母以爱怜而忧思失明。罇忽归，以舌舐母目，使之复明。其母命家人具食，至则罇已去，不知所向。八十年后，有一道士至其家，题诗二句于壁曰：“名利得来花带露，身躯失却海沉金。”墨迹未干，人倏不见。家人异之，后玩其诗，知乃是罇所常吟之句也。

张道裕 明代道士。云南剑川人。自幼好道潜修。雍正《云南通志》载其遇异人授以灵术，心悟明通，能致风雨。大理旱，众遣使邀道裕祷雨。道裕语来使曰：“尔先往，吾次日来。”使者抵大理时，道裕已先一日至矣。祷雨辄应。太史李元阳与之交友。

白鹤仙人 明代得仙者。不知何许人。道光《云南通志》载其习静于安宁之月林庵，每出入常有白鹤相随。其言语饮食亦无甚异。居数载，忽乘白鹤飞去。

张异人 明代得道者。不知其名。安宁白塔村人，以渡船为业。道光《云南通志》载其无论昼夜寒暑，有呼即应，力行累年。一夕，有呼渡者，张闻之，既往，抵岸则不见。顷之又呼，张又往。如是者三，乃见一人立于岸侧，举止非凡，谓张曰：“汝真诚人也。吾将渡西游，愿从否？”张诺之。遂偕往，至一山，只见火炎腾烈，张甚惊惧，有追悔状，其人曰：“汝既不欲往，吾以所执杖付汝。饥则舐之，渴则掘之，好持去。”言讫不见。张茫然，归而有悟，乃祝发于龙应寺。相传龙应井即是其杖所开成。

姚成 明代术士。临安府人。康熙《云南通志》载其少孤独，性磊落，不喜章句，慨然慕冲举术。人劝之娶，不应。后遇异人饮以酒，香气馥郁，仰观天表，若有所见，遂能言风雨阴晴以及休咎事，人咸异焉。手搯一芭蕉叶，四时皆有青色。又晨起，戏为人致书燕邸，比暮果持手札归。居无何，失其所在。

施敏 明代术士。剑川人。康熙《剑川州志》载其精通道术，尝夜获红珠一颗，遂能呼召鬼神。曾试其法，令东家雨而西家晴，群为之骇异。临终前，自塑其像，手捏泥珠，隐真珠子内。村人奉之，所祷辄应。后珠为识者盗去，慈云庵尚存其像，两指犹作箝珠状。

袁仙 明代得仙者。景东人。《景东直隶厅志》载其少服何首乌，常居无量山洞，语言不伦，颇奇中。一日，至家索汤，浴毕，端坐而逝。及举棺，

甚轻，人亦不经意。寻复有遇之于白家坡者，见其戴黄冠，骑黑牛，且寄言索履家中。果于坐室中寻得一履，人始知其仙去。

者干道人 明代道士。不知何处人。《景东直隶厅志》载其曾在者干洞前种豆为食，服一布袍甚洁，不洗面，人问之则曰：“不能洗心，徒劳洗面。”有人为坠石所压，众皆遑遽，道人上前以指拔之，石如转丸，被压者遂无恙。一日忽告众人：“蓬莱临校散仙名籍缺，吾当去。”遂排石壁入，人随之，壁旋合如故。

王高 明代学仙者。《景东直隶厅志》载其曾居清凉山下讲无为之旨，深契元诠。年七十二，欲赴巍宝山习静，其妻阻之，乃潜逸去。其子觉，追之不及，唯闻其语：“汝归，敬事汝母，数年后再来寻我。”子泣从之。后数日，有人见之于深岩中，跏趺而坐，面色如常。

彭本源 明代道士。景东厅之磨外井人。《景东直隶厅志》载其少慕道，入无量山大石房潜修，遇异人指示，洞明《（黄庭）内经》。创金顶山寺居之。后遍辞道侣，趺坐而逝。后有人曾见其逍遥于金顶山。

周青阳 明代术士。不知何处人。康熙《蒙化府志》载其善黄白术。有妇失金，欲自缢，青阳点金与之。后此事泄，青阳隐去，不知所终。

周草聪 明代道士。澜沧卫人。雍正《云南通志》载其结庵于东山下，精勤道术，且工水墨。卒后数日，有人自省中来，遇草聪于路，寄回朱履一只，人始知其得仙。

李道真 明清之际道士。乾隆《东川府志》载其于康熙五十七年（公元1718年）自临安府至东川，住城隍庙中。自言其全真度牒上载是戊寅年（公元1638年）生人，而貌只如四十许。身长力大，披发跣足；衣单道袍，冬夏不易；常卧雪中，汗出淋漓。医人奇疾，无不立效。东川城中谢氏幼女已死，道真用灰和醋，遍身涂之，幼女遂复活。由是求医者甚众。后不知所终。

庄道人 清代术士。不知何处人。道光《云南通志》载其于顺治年间游至浪穹凤羽乡，爱当地山川灵秀，遂寓于玉皇阁。晨则往白石江沐浴，昼夜恒在石室静息，人亦不以为奇。时议移玉皇阁于山顶，众谓自下而上，恐难为力，庄曰：“我能为之。”临期，但合数人，以篾绳牵引柱梁，辄动，未尝费力即至山顶。人以为有仙术，后不知所终。

段泰利 清代道士。别号学仙童子。不知何处人。传说他即是明末绥远将军蔡谟，因预测天下将乱而隐居江川县一阳宫。光绪《云南通志》载其风骨潇洒，喜与文士往来吟咏。康熙五十三年（公元1714年）坐化。

涂道人 清代道士。不知何处人。光绪《云南通志》载其于康熙初年云游至平彝县（今富源县）之碧云寺。山中苦无水，离河五里远，道人畜一驴，佩以双瓶，人为之注满水则可任其自来自去。道人每炊用一小铜锅，却可供十数人饱啖且尚有赢余。康熙二十九年（公元1690年）无疾而逝。时有人从杨林驿来，遇道人于途中，然至寺方知其已坐化数日。

何太和 清代道士。蒙化人。《蒙化直隶厅续志》载其为避吴三桂之乱而隐居巍宝山，特探玄理，卓然有得。每短筇蓑笠独游，咏于松梅雪月之间。后羽化而去。

高翥映 字元廓，一字雪君，别号问米居士，又号结璘山叟。清代云南姚州土府同知高耀之子，对云南道教的发展有贡献者。生性警悟，幼嗜读书，过目成诵。博览群书，自性理、经济以至玄释、医术莫不洞晓，诗词歌赋皆能深造。《姚安县志》载平西王吴三桂谋反，翥映曾助清军“殄大逆，制溃军”，因得特授参政之职。后辞官，结庐结璘山，日事丹铅并开庭讲学，弟子成进士者二十八人，登乡荐者四十七人。平生著书八十一种，于儒释性命、老庄哲理以及医占杂艺“皆能扫前人支离，自辟精义”。有关道教义理的著述有《增订来氏易注》、《太极明辩》等。

万肃 清代道士。石屏州人。光绪《云南通志》载其于康熙癸丑年（公元1673年）时中进士，后遇异人授以导引之术，遂披剃修养，年七十无疾而逝。时其徒自建水归，遇诸途中，抵家后方知其卒，甚异之。石屏乾阳山顶有一茅庵，相传即万肃精修处。

闾廷选 清代术士。通海人。嘉庆《临安府志》载其学长生术，居秀山数年，有所得。康熙辛未年（公元1691年），以方士召见，寻归，逍遥溪山，能预知未来事。

向联第 清代术士。宁州人。嘉庆《临安府志》载其少时弃举业，游华盖山遇刘可成，与语，有悟，遂癫狂无状。家人以银铛系之于暗室，数年后遂能言百里外事，如目击般准确。人有病，联第以灰土及茅檐水嘘之即愈。

尝言：“吾九九飞升。”果于康熙甲午年（公元1714年）九月九日一啸而逝。是夜溪水涨发，屋宇尽没，惟遗银铛独存。其后有病疫者，以银铛系之，立起。

董天台 清代修仙者。云南大理人。康熙年间至云龙州，好持竿垂钓。光绪《云南通志》载其曾偶遇吕仙，吕化作常人，相与谈导引之术。天台知其非常人，敬之若师。一日，吕谓之曰：“与子别矣！后将待子于榆城之三塔寺。”逾数年，天台至三塔寺，一童子迓之曰：“吾师待子不值，仅留药以相赠。”天台受归，见其中有诗曰：“若问此丹何所用，点他顽石成金。”取石点之，果获金数千。天台乃博济贫困，广修梵宇仙宫。七十二岁时端坐而逝。

黄冠道人 姓名不详。清代道士。光绪《镇雄州志》载，云南镇雄尚未“改土归流”时，庠生胡同柱家中忽有一黄冠道人至，胡问其行踪，曰：“来处来，去处去。”款之以茶，不饮。辄行，胡追询之，则曰：“此地将开花矣。”次年，镇雄遂“改土归流”，设参将署于胡国柱家，胡始悟其神异。

那姑仙 清代仙人。乾隆《东川府志》载：改土归流时，那姑无水；忽有一老妇来向一夷妇化斋，答云：“有米无水。”老妇曰：“何难？”遂以柱杖向岩划之，倏见清泉顿涌，遂灌田数千亩。或谓此老妇是观音大士化现，因建观音寺奉之。

王旻 清代术士。四川华阳人。雍正《云南通志》载其寓居蒙化，遇异人授以道术，能役鬼神，召风雨。邓川孽龙为祟，众请制之，及王旻至，龙遁去，患遂息。甲午岁，预知化日，应期不爽，人皆以为尸解去。

刘可成 清代术士。宁州人。雍正《云南通志》载其年三十隐于华盖山石冢旁，能前知祸福，多隐语，使人自悟。有以不义之物进者，辄呵拒之。晚年辟谷，日饮酒，虽履霜卧雪而无寒色。年七十，须髯复长，齿落更生。一日书偈云：“亥时闭，子时开，七十余年去复来。”遂坐化，历七日，香软如生。

李金阶 清代道士。字建白，临安府人。雍正《云南通志》载其有异质，目光射人，笃孝，嗜学，精于《易》。其亲既亡，金阶遂有出尘志，避迹深山。一日有道士求济，金阶以盐与之。既去，盐复在故处。追之不及，归而渐狂，或长卧，经月不食，或一餐斗粟不饱；又能前知，言多奇中。城南有

伏麟伤人，金阶居之，患遂绝。除夕题诗，有“明年辞别旧家乡”之句，隔岁果卒。

铁道人 清代道士。赵姓，河阳人。雍正《云南通志》载其少孤，未婚娶，慕太乙黄极之理，学之数年。一日忽癫狂，行歌市中，数日不食亦不饥。性喜铁，取铁钏约两臂，铁箍为腰带，铁箸、钻、匙及刀剑之类咸系于身上，重约百余斤，行路锵锵然。后游弥勒苏氏家，言祸福多奇中。一日，苏往他处去，铁道人告其弟曰：“汝兄出，我欲归，不及别矣。”沐浴瞑目而逝。苏弟哭曰：“吾兄供师三载，竟不待其回而一言诀别乎！”有顷，铁道人开目曰：“趣兄回，我待之。”次日，苏回，道人合掌致谢而逝。

余常清 清代道士。云南大理太和县（今大理市古城区）人。幼从黄冠修导引术，后独栖于中和山之灵官殿。《邓川州志》载其每一跌坐蒲团，辄不寝食，不知寒暑。乾隆五年（公元1740年），往湖广朝山未归。后灵官殿常遭久雨，满地皆凝苔藓，惟余常清所坐蒲团处干燥如常，世人以为是其有真火之验。

毕正宗 清代道士。号云止，昆明人。道光《云南通志》载其慕道出家于龙泉观，乾隆十年（公元1745年）曾主持重修该观。尝遇法师授五雷法，遇旱祈祷辄应。

舒仙 清代术士。不知何处人。《东川府志》载其精岐黄术，乾隆间常往来于尚德乡吴某家。一日，授吴以楮曰：“遇大窘，方可启视。”明年，时沴大作，延及乡间。吴惧，启视，内言某地构居可免患。吴如其言迁往，疫不入境。又游磨盘山，向村人乞水，村人应以途远水难取，舒仙曰：“种龙可以致之。”因觅鳅瘞之，泉忽从山下出，至今不绝。

张 𩇛 清代道士。人称云中鹤道人，字身宝，通海人。《通海县志》载其好导引术，乾隆戊子年（公元1768年），𩇛赴试而遨游不归。后游至武当山，有河西张依仁（𩇛之族叔兼业师）守楚北之安陆，武当人知其来历，劝其往谒，𩇛不应，山人即告其叔，叔遣人迎之，有童子云：“云中鹤道人已去矣。”安陆有丽城驿，距城四十里，时驿人至府言事，问之，果有某人过驿。计其到驿时与离山时不差寸晷，其神速如此。自此后，莫知其所之。

吴来清 清乾隆年间道士。昆明西山下渔村人。曾发愿修凿西山石道。

从乾隆四十六年（公元1781年）起至乾隆六十年（公元1795年）止，历十四年而通三清阁至慈云洞石道，并凿成送子观音石像。嘉庆时诗人那文凤有《赠吴道士》诗言：“万钻千锥显巨才，悬崖陡处辟仙台。何须佛洞天生就，直赛龙门禹凿开。紫气荫书心里出，慈云霭露掌中来。昆池恰似观南海，不负当年梦几回。”

方秉乾 清代道士。云南大理州（今大理市）人，曾任赵州道正司道正。道光《云南通志》载其年少读书不成，乃习五雷正诀，能为人治鬼病。性好饮，所得财只以偿酒债。嘉庆九年（公元1804年），州境大旱，知州命之祈祷，并以三日为限。前二日，秉乾皆醉肆中。第三日登坛喂水，须臾大雨倾盆而下。知州奇之，赠以匾额曰：“道契参同”。

田道人 清代道士。西蜀人，逸其名。光绪《云南通志》载其于道光初年云游至腾越之天台山，募建玉皇、三清两殿。性耿介，其言论多中，后无疾而逝。

高太明 清代道士。云南大姚县人。出家于西蜀青羊宫。光绪《续修顺宁府志》载其道光初年游至顺宁，创建雪华观。力行心解，能辟谷不食静修。处地极险绝，人迹罕至，常有虎来护持。其逝后，有客自蒙化来，曾与其相遇于道中。

杨汝兰 清代道士。昆明人。继吴来清之后，雇工开凿慈云洞至达天阁隧道，历时九年方毕其功。他死后，其子杨际泰继续开凿达天阁，雇山下龙王庙村七十余名石工，悬身绝壁，用十三年工夫开出龙门胜境。所成石窟内雕有文昌、关圣、魁星诸神像，绝顶凿成南极仙翁，给后世留下了灿烂的道教艺术作品。

李思泰 清代道士。昆明人。光绪《云南通志》载其出家于龙泉观。凡地方灾祥，先事知亡。咸丰丁巳年（公元1857年），偶书偈语于丹房云：“来时不带物，去时物不带，脱个光洞洞，这回方自在。”次日，人推门视之，已蜕化矣。

赤足仙 清代仙人。不知何处人，亦不详其姓氏。光绪《云南通志》载其于咸丰七年（公元1857年）至宜良，袒身赤足，日于城市中呼曰：“好饿，好饿！”人与之食，不受，如此数日，不知所终。次年，米价腾贵，民不聊



生。人以为前事即仙家预报。

合一 清代道士。建水人。曾赴昆明考试，不中，遇看相的人说他修道可以免灾，合一回乡后便入云龙山为道士。丁亥年（公元1887年），县城被乱军攻破。合一幸免。持戒精修，晚年多与中原道士交游，后事不明。

雷复泽 号清风。清代道士。云南嵩明人。道光《云南通志稿》载其自幼入道，曾于州之万发山重兴玉皇阁，后住持于昆明相度山之三元宫。常炼丹砂，合药以施济，多神效。年九十余，行步如飞。

李发英 清代道士。云南大理赵州（今大理市）人。性纵达，得异于石窟中，为人驱疾辄效。道光《赵州志》载云南县旱，延之祈雨。发英令架棚，将其焚烧，再以其灰划圈于地上，又令祈者跪于圈内。须臾大雨，水泛而圈内独干。众方骇其异，视发英，已不知所往。后三年，有吴道士遇之于武当山下，发英授之以书及烧炼法，令其济世。吴不听，妄用之。一日，忽见发英来，及坐，发英及前所授书倏亡之，惟存纸衣一件。

赵紫霞 清代道士。不知何处人。曾憩于云南河西县小街文昌宫。《河西县志》载其言语清妙，容止脱俗，众争向之。居月余，紫霞用铁器置香炉中，使成银并用之为肉食以酬众。将行，众送之。及去，众见壁上有诗，墨迹未干，其末句曰：“惟有陈园老树精，方知我是神仙过。”初，陈家园有怪，颇为祟，是后即止。

一文仙 清代道士。不知何处人。游至云南丽江，栖吴烈里龙王庙中。蓬头赤足，腰系铁环；四时惟一敝袍，值大雪而汗流满面。每入市，见人笑而不言。虽暮迟，必归庙中，步履如飞，乘骑者尾之不及。在丽江二十余年，颜常如旧。一饭数大觥，向人索酒钱只取一文，有多与者辄掷去，因而人称之为一文仙。

梁朝 一名妙诠。清代道士。云南蒙化（今大理巍山县）人。少探《参同契》、《悟真篇》诸书之秘。《蒙化直隶厅续志》载其曾云游至黔，遇白海琼以诗一轴予之。后归，无疾而逝。相传他即武当山的紫石山人。

冯应魁 字亦九，道号尚元。清代道士。云南蒙化（今大理巍山县）人。《蒙化直隶厅续志》载其有隐德，安贫乐道，精医药，治人甚多，祈祷辄应。曾得孙思邈《安乐仙方》，并将其刊存于巍宝山朝阳洞，人争重之。

张自明 清代道人。号研虚，昆明人，曾官至提举。《滇系》载其晚年好道，得遇人称“黄神仙”的新兴人黄天瑞，与语，契之，遂请黄入其家，从学修炼术，十六七年后遂能辟谷。七十三岁时，先示其子死日，及期，端坐而逝。所著书有《性功》、《命理》、《魔境》数篇，语多微妙。

保合 清代得道者。安宁州麒麟村人。光绪《云南通志》载其生而颖悟，弱冠后遇异人入鸡足山，授以导引术。后归，构一危楼，不假工匠，一夜脩成。年五十，无疾而终。临葬，启棺视之，惟存一履。

王廷勳 清代得仙者。安宁州小龙潭人。光绪《云南通志》载其精导引术，事母至孝。其母性喜嗜省城汤饼，每一动念，廷勳即将汤饼进呈，热气尚腾。年七十无疾而逝。后里人客归，遇于途，至其家，已物化数日矣。乡里惊诧，因启棺视之，一物无存，始知其仙去。

郑颠仙 清代得仙者。通海人。《临安府志》载其常以疯癫混俗，一日尸解，人见其往武当山而去。

张紫霞 清代道士。楚人，人呼为老道。《蒙自县志》载其年七十时来蒙自，见东街文昌宫额有“紫府飞霞”字，遂居之。室无丹灶药瓢，朝夕炊一锡孟中；有米则煮食，无则煮菜根瓜藤。终日望云夜，不假寐，且少言动，常言：“灵光一点如黍米，能遮天映地。”人有所遗，即散济贫困。一日示永寂期，至期果端坐而化。

王遴宾 清代得仙者。阿迷州（今开远市）人。《临安府志》载其嗜导引术，一日有道人携之去，久不归。其子访至弥勒州绿萝洞，见岩上书“脱窍处”三字，识为遴宾手笔，急入视，乃知其蜕去矣。

蔡恠 清代术士。字元阳，楚雄人。《楚雄府志》载其通玄理，尤敬儒教，尝以白纸换童子残字回。有人荷薪于东门，遇恠言：“入城颇凶。”不听，果以牵累拘三日乃得还。此人神其术，因拜恠为师。恠后尸解。乾隆间，有郡人徐来任天津卫大使，忽见恠在舆前，徐呼曰：“尔死多年，何以到此？”恠不答，倏忽不见。

王静明 清代学道者。号白石，新兴（今玉溪）人。《新兴州志》载其幼嗜黄老，至老不倦。常静坐守默，或数日一餐。年八十五将终时，口念“元元”而逝。

单道人 清代得道者。宣威人，俗呼为“疯子”。《宣威县志》载其本为郡画匠，不修边幅，荷一箱，携一棍，遇人或喜或怒，而人之福祸可由此知。歿后数年，乡人有于临安府见之者。

李清溪 清代术士。澄江人。《宣威州志》载其曾寓居宣威，有道术，见人辄拜，缕述其过，虽暧昧不可名言之迹皆津津举以示之，其人闻之，已切中其隐，不觉毛发悚然，汗流浹背，由是皆敬畏而师事之。随身惟一衲一瓢。一日，忽落发脱衲贻其徒，遂杳不知所在。

唐道人 清代学道者。名济才，宣威人。《宣威县志》载其学道有得，披发自适；人问以言，不答，时作狂语，人或谓之“疯子”。年八十余，童颜鹤发，眼光如炬。

活神仙 清代得仙者。不知何处人。光绪《云南通志》载其曾从唐疯子游于陆凉厂地，为人佣工；好谈休咎，恒奇中。后以白帛荡涤如纸而制道衣一件，谓佣伴曰：“余将西归雷音寺，诸君担柴集山前，焚之以送余。”众如其言，但见白云一片浮空而来，俄而柴焰上冲，直与云接，仙乃著道衣而跃入火中，至火尽而仙无迹矣。

陈大仙 清代学仙者。陆凉人。光绪《云南通志》载其幼遇异人授以书，归阅之，室中如火。其父知而焚之，火熄而书如故。一日于牌楼遇一丐者，相与拱者曰：“烧得可怜！”人问之，答云：“适火神由南昌来。”后数日，闻南昌果遭火灾。

李一诚 清代道士。居景东三元宫。光绪《云南通志》载其性一而和，尝静坐蒲团，终夜不倦。每诵经文，实心体验，望之真觉色相俱空。

唐疯子 清代有道者。蒙化（今巍山县）人。《蒙化直隶厅续志》言其常背负母亲乞食，有得则先奉母而后食，食毕酣歌笑傲，佯狂于市，见者遂以“疯子”呼之。后负母远去，不知所终。

王尚德 清代术士。字聪明。《新纂云南通志》载其精岐黄医道而有医德，有请其治病者，虽极贫贱而必行，未尝稍延。尤精妇科，且着脉定人贵贱寿夭多奇中。一日外出行医，道经骑鹤街，见一棺横陈，有死妇将殓而葬，尚德曰：“此未死人也，速请入诊。”用药后，妇人果苏醒。其族子王大令幼贫失学且久病不愈，尚德诊之曰：“病固无害脉，有贵征。昌王氏者，必此子

也。”五六年后，此子文名籍甚。后虽未大贵，而居官廉洁，任教精勤，蜚声云南政学界。人皆叹其神异。

王来豫 清代求仙者。号景云。通玄理，曾炼丹禄劝仙台山。后尸解而去。

张景儒 清代好道者。禄劝人。《禄劝州志》载其家在五龙山村，一日于村旁岩下结茅而居，前凿大池种荷，环池植桃李。景儒栖于中，日饱黄精，久之内功充足，谓人曰：“九龙山人召我矣。”遂舍茅而去，不知所终。

道聘 清代术士。字美中，不知何处人。《黑盐井志》载其居真武洞中，书画精绝，世人宝之。又精研壬遁神异之术，众莫测也。曾与客眺望门庑下，视市民梁氏居所有雷电气，骇曰：“彼以道法召雷帅，神至，弗能遣，神怒，将以雷斧毙之，奈何？”亟召数鸽至，以指画符于其背上，令鸽鼓翼至梁氏居所。俄而雷电毙鸽，客始骇异。后不知所终。

施真顺 清代学道者。号米谷子，禄丰人。《黑盐井志》载其仪貌古朴，慧悟独绝，冠豹皮，披羊革，杂佩常有数十件。善绘，能入“神品”。晚学辟谷术，颇有所得。后不知所终。

李元龙 清末道士。号从云，昆明太和街凉风桥人，曾任太和宫住持，敕授登仕佐郎云南都纪司，为龙门正派第十九代嗣师。咸丰八年（1858年），变乱骤起，兵火日炽，太和宫罹祸惨巨。1859年，李元龙募化省城绅民，重铸太和宫真武像，复住持太和宫，又修宫楼后殿若干间并铸造七星旗。1871年，移居城隍庙。1879年，募功德银2000两，起建太和宫牌坊、偏殿、钟鼓楼等。1890年羽化，葬于二天门侧的树林中。

李明清 清末道士。号拙人，昆明人。曾任太和宫住持，为龙门派第二十代嗣师。李元龙羽化后，道众推他为太和、城隍两大庙宇住持。他事事以身作则，认真清理庙产，整肃道规，弘扬教义，由此宗风渐振。又不辞劳苦，募化集资，帮助修复庙宇若干处，重刊经文多种，成绩昭著。

杨智聪 民国道士。号心园，又称铁笛道人，昆明元山村人。曾经住持太和宫，为龙门派第二十一代嗣师，中央道教总会云南支部长。曾主持兴建了太乙殿、雷神殿及土主殿。因见铜殿残缺，复请矿务大臣唐炯捐铜万斤，新铸阁门10扇、铜瓦43路、楹联4副，及两旁侍坐圣像。又开办学堂，集众

讲经，清理典册，整肃道规，令道风为之一振。

华来顺 民国时坤道。曾任缅甸西区完贤村老君殿住持。自幼丧父，随母李阳纯出家。民国二十年（1931年），步行到四川成都青羊宫二仙庵受戒，习学道经及坐功；后回缅甸弘扬道教道义，深受道众敬仰。民国二十五年（1936年），又率阮来庆等4名青年道姑到青羊宫二仙庵受戒，学习拜忏、讽诵、修斋、建醮等法事，取回道经数十种。与阮来庆同为一方道教领袖。

阮来庆 民国时坤道。曾任缅甸（今凤庆县）城北子孙庙坤道住持。童年从师学道，心坚志纯。民国二十五年（1936年）与教友华来顺等到成都青羊宫二仙庵受戒，学习三坛功课及修斋建醮法事，取回道藏经典多种。1941年，抗日远征军第六军从缅甸撤退过缅甸，士兵患疟疾时疫甚多，阮来庆派弟子收购中草药，以大锅煮汤挑到各兵营问病散发，救活伤病员不少。第六军军长甘蒞初、师长杨宝珏、第五行政区专员薛之标、团长梁筠、丘廷皋、何麟瑞等都曾书赠匾额。后部队移防，官兵整队到子孙庙致谢，离缅甸后又寄感谢信数千封，在当地传为美谈。主持过两次盛大的上九会。道长逢人言必口称“慈悲”，待人和善。而庙内弟子道规整肃，庭院精致雅洁，纤尘不染。中华人民共和国建立后，被选为政协委员。1958年羽化。

邓教坤 民国时道士。昆明人。居城隍庙。1932年秋昆明市成立道教会时出任会长。

陈理贵 昆明人。1910年入全真道，1953年任昆明市道教会主任。

彭幼山 昆明人。昆明宏文学洞经会会长，正一斗坛斗主。精道典，通道乐，善吹唢呐。1952年成立昆明市古乐研究者协会时被推为总干事。

