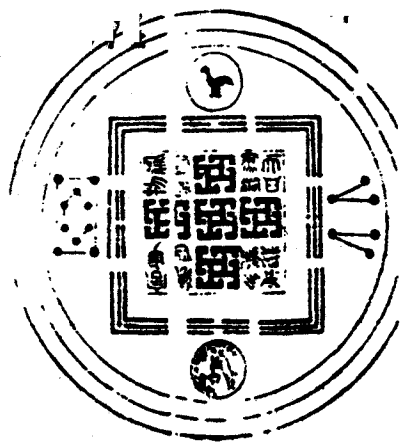


● 主编 卿希泰

道教与中国传统文化

● 福建人民出版社

道教与 中国传统 文化



(闽)新登字01号

道教与中国传统文化

卿希泰 主编

*

福建人民出版社出版

(福州得贵巷27号)

福建省新华书店发行

福建新华印刷厂印刷

开本850×1168毫米 1/32 16.125印张 4插页 384千字

1990年9月第1版

1992年6月第2次印刷

印数: 1 501—6 500

ISBN 7—211—01249—8

B·30 定价: 8.15元

DG75/08

前 言

道教是我国土生土长的传统宗教，从它产生以来，已有1800多年的历史。若从它的前身方仙道、黄老道算起，时间就更长了。它在长期的发展过程中，对我国封建社会的政治、经济、哲学、文学、艺术、音乐、化学、医学、药理学、养生学、气功学以及民族关系、民族心理和社会习俗等各个方面都曾产生过深刻的影响。它所积存下来的大量经籍文献及宫观建筑、雕塑、石刻等，是我国文化遗产的重要组成部分。为了批判地继承祖国文化遗产，发扬民族自尊、自信、自强的传统，驳斥民族虚无主义者的各种谬论，发展有中国特色的社会主义新文化，加强社会主义两个文明建设，有必要开展包括道教文化在内的中国传统文化的认真研究，吸取其精华，剔除其糟粕。本书的编写，仅是一种尝试，它从不同的方面对道教文化作了一些论述。所列的这些方面还不够完备，论述也仅是初步的，目的是为了抛砖引玉，希望不久会有各个方面更加成熟的专门著作问世。

参加本书编写的，从年龄结构来说，老、中、青都有，且大多是近几年来在道教研究工作中互相合作的同志，彼此的学术观点大体一致，因而在确立了框架和分担了任务之后，很快便分别完成了初稿，在此基础上，我再按照统一体例作了必要的修改和定稿。各章执笔者的具体分工如下：

第一章，御希泰；第二章，陈兵；第三章，石衍丰；第四

章，李刚、赵宗诚；第五章，曾召南；第六章，詹石窗；第七章，丁贻庄；第八章，丁贻庄；第九章，郝勤；第十章，陈兵；第十一章，钱安靖；附录，陈耀庭。石衍丰同志参加了本书的确立框架和组织工作。

本书系由王安电脑公司中国学术研究中心支持的研究成果，并得到福建人民出版社的大力支持，谨此一并志谢。

卿希泰

1989年9月于四川大学

宗教学研究所

目 录

前 言	(1)
第一章 道教在中国传统文化中的地位	(1)
第二章 道教的基本信仰与教义	(20)
最高信仰及教理枢要——道	(20)
多神崇拜与斋醮忏诵、符箓道法	(24)
成仙理想与炼养术	(29)
以忠孝为轴心的伦理说教	(32)
第三章 道教的神与仙	(35)
道教神学与传统文化	(36)
道教神与仙的渊源	(47)
道教神与仙系统的形成	(54)
第四章 道教与中国哲学	(61)
汉代的道教哲学	(61)
魏晋的道教哲学	(85)
南北朝隋唐的道教哲学	(109)
宋明的道教哲学	(132)
第五章 道教与儒释	(157)
汉魏两晋道教与儒、释	(157)
南北朝道教与儒、释	(165)
隋唐五代道教与儒、释	(170)
宋元道教与儒、释	(188)

明清道教与儒、释·····	(203)
第六章 道教与文学艺术 ·····	(222)
道教与文学·····	(222)
道教与艺术·····	(246)
第七章 道教炼丹术与古化学 ·····	(271)
炼丹术的历史渊源·····	(272)
汉晋南北朝道教炼丹术与古化学·····	(276)
唐宋道教炼丹术与古化学·····	(293)
炼丹术在制药化学发展中的作用·····	(335)
第八章 道教与医学 ·····	(342)
道教符咒斋法在医疗活动中的应用·····	(342)
道教经典对医疗实践的总结·····	(345)
道教学者对医学理论的贡献·····	(348)
道教医学家对本草学的贡献·····	(362)
第九章 道教与养生 ·····	(367)
道教与养生的关系·····	(367)
道教养生发展简史·····	(371)
道教养生思想·····	(384)
道教养生术·····	(398)
第十章 道教与气功 ·····	(412)
气功在道教中发展的概况·····	(415)
道教气功的功法·····	(418)
道教对气功理论的贡献·····	(429)
道教气功的影响及价值·····	(433)
第十一章 道教与少数民族 ·····	(440)
道教经典对少数民族入教的反映·····	(440)
道教的创建与少数民族·····	(443)

道教的发展与少数民族·····	(451)
道教与少数民族的宗教信仰·····	(458)
附录 道教在国外·····	(473)

第一章 道教在中国传统文化中的地位

当前，我国各种体制改革和四个现代化建设的任务，就是要建设和发展有中国特色的社会主义。随着这场改革和现代化建设的深入开展，如何正确对待中国传统文化的问题，或者说，如何正确认识中国传统文化与现代化的关系问题，已成为理论工作者共同瞩目的问题。许多同志都在探索现代化与民族化的结合点，既要坚持社会主义道路，又要具有中国特色，为此就必须全面而深入地研究和整理中国的传统文化，为社会主义的两个文明建设服务。于是道教在中国传统文化中的地位和作用，以及道教文化与中国现代化的关系等问题，也就很自然地成为近年来人们强烈关注的一个重要问题。

道教是中国本民族的传统宗教，它在神州大地的怀抱中诞生，为中国传统文化的乳汁养育而成。道教和我国传统文化的许多领域有着血肉相连的密切关系，是我国古代整个思想文化的一个有机组成部分。因此，在全面探讨中国传统文化的时候，有必要对道教进行研究。道教的教理、教义和修炼方术所包含的内容相当复杂，其来源也是多方面的。从道教的发生和发展过程来看，它和中国传统文化的关系，大致可以从两个方面来进行考察：一是从它的思想渊源方面，看它吸收了哪些传统文化？二是从它的作用方面，看它在历史上对社会和其他文化领域起过些什么影响？

从道教的思想渊源来看，有以下几个方面：

首先是道家思想。道家和道教，本来是有区别的。先秦道家，是以老庄为代表的哲学派别；而道教乃是东汉形成的一种宗教。但二者并不是毫无联系的，道家哲学乃是道教的思想渊源之一。道教创立的时候，奉老子为教主，以老子《道德经》为主要经典，规定为教徒必须习诵的功课。《道德经》的基本思想是“道”，并把道视为超时空的天地万物的根源，既有宇宙本体的意义，也含有规律的意义，其界属模糊不清，“玄之又玄”，十分神秘，不同的人可以作出不同的解说。在《庄子》书中，更把道解释成为：“有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之先而不为高，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。”并谓“黄帝得之，以登云天；颡顓得之，以处玄宫；禹强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。”^①这种以道为万古常存，得道以后便可以长生久视，成为神仙的思想，为后来的道教所吸取。道教的基本信仰也是道，它从宗教的角度把道说成是“神异之物，灵而有信”^②，“为一切之祖首，万物之父母”^③。并与神秘化了的元气说结合起来，认为道是“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源”，“其大无外，其微无内”，无形无名，有清有浊，有动有静，“万象以之生，五音以之成”，^④宇宙、阴阳、万物，都是由它化生的。道教

①《庄子·大宗师》。

②《坐忘论》。

③《妙门由起序》。

④《玄纲论》上。

还把老子看作是道的化身，这种思想在道教正式成立之前就有了。东汉明帝、章帝之际，益州太守王阜作《老子圣母碑》，其中便说：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽明，观混合之未别，窥清浊之未分。”把道与老子合而为一。道教继续发挥了这种思想，传为张陵所作的《老子想尔注》（一说为张鲁所作）中，也把老子作为道的化身，称“一者，道也”，“一散形为气，聚形为太上老君”。其后《混元皇帝圣纪》又说：“老子者，老君也，此即道之化身也，元气之祖宗，天地之根也。”于是老子与道在道教中便神化为众生信奉的神灵。道是天地万物之源，因而作为道的化身的“太上老君”也就成为“混沌之祖宗，天地之父母，阴阳之主宰，万神之帝君”。这说明哲学家老子和哲学范畴道在道教中已被神化为天上的神灵。因此，信道也就变成了信神，崇奉老子亦即崇奉天神。修道成仙思想乃是道教的核心，道教的教理教义和各种修炼方术，都是围绕这个核心而展开的。“道教”的命名，也是与它的基本信仰是道有密切的关系。由此可见，道家思想乃是道教最为重要的思想渊源之一，道家哲学乃是它的理论基础之一。《魏书·释老志》在谈到道教的本源和宗旨时便说：

“道家之原，出于老子。其自言也，先天地生，以资万类。上处玉京，为神王之宗；下在紫微，为飞仙之主。千变万化，有德不德，随感应物，厥迹无常。……其为教也，咸蠲去邪累，澡雪心神，积行树功，累德增善，乃至白日升天，长生世上。”这里所说的道家，就是指道教。正因道教的形成和发展，与道家老子确实具有某些历史的渊源关系，所以人们在习惯上常常把道教也称为道家。

先秦道家后来演变为黄老之学。这种黄老之学是以道家的清静养生、无为治世为主，但又吸取了阴阳、儒、墨、名、法各家

的部分内容，已不完全是先秦的道家，而是被称为黄老术的新道家。后来，黄老养生之术演变为道教的修炼方术，奉黄老术的黄老道家便是道教的前驱。司马谈在《论六家要旨》中，对道家思想曾作过这样的评述：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”^①他所说的道家，就是指黄老术的新道家。司马谈的这种观点，被东晋道士葛洪所采用，葛洪在《抱朴子内篇·明本》中，正是依据司马谈的这种观点，从神仙道教的基本立场出发，阐述了他的道本儒末，道高于儒的思想，以为道家之教“务在全大宗之朴，守真正之源”，“得道之圣人，则黄老是也”，主张“包儒墨之善，总名法之要”，吸收各家之长，来建立其神仙道教的理论体系。在修道方法上，他也主张：“内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。以六经训俗士，以方术授知音，欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举”。^②这就是他的“外儒内道”和儒道双修，内、外两得的两重人格的本质表现，也是上层化的官方道教的一个显著特点。

其次，道教还吸取了儒家的伦理纲常思想。这种伦理纲常的核心是“三纲五常”，这是封建社会中最主要的道德关系。《白虎通·三纲六纪》说：“三纲者，何谓也？君臣、父子、夫妇也。”《礼记·乐记》称：“然后圣人作为父子君臣以为纪纲。”唐孔颖达疏引《礼纬·含文嘉》说：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。”合称“三纲”。“五常”又称“五典”，《尚书·舜典》有“慎微五典，五典克从”之语，孔安国传谓：“五典，五常之教。父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。”《尚书·泰

①《史记·太史公自序》。

②《抱朴子内篇·释滞》。

誓》又有“狎侮五常”之语，唐孔颖达疏说：“五常即五典，谓父义、母慈、兄友、弟恭、子孝；五者，人之常行。”亦称“五伦”。《孟子·滕文公上》说：“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”故对五常的解释，最初各家略有不同，以后一般均认为是指仁、义、礼、智、信五种道德规范。董仲舒在《举贤良对策》中说：“夫仁、谊（义）、礼、知（智）、信五常之道，王者所当饰修也。”儒家用以配合三纲，作为维护封建统治的伦理道德，与三纲合起来，统称三纲五常，或简称“纲常”。南宋朱熹说：“其张之为三纲，其纪之为五常。”^①并把它看作是天经地义的永恒不变的“天理”，谁也不能违反。董仲舒在《春秋繁露·基义》中说：“王道之三纲，可求于天。”朱熹进一步指出：“纲常千万年，磨灭不得。”^②这种伦理纲常思想，也为道教所继承和发展。在道书中虽然很少提到三纲五常的名称，但却大肆宣扬这种伦理道德思想。道教在宣扬这些伦理道德的时候，往往与它的长生成仙思想结合起来，所发生的实际效用比儒家更大。葛洪在《抱朴子内篇·对俗》中说：“欲求仙者，要当以忠、孝、和、顺、仁、信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”《正一法文天师教戒科经》说：诸欲修道者，务必“臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺，内无二心”。它特别强调“事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠，……仁义不可不行”。在《太上戒经》的“十戒”中，也有“不得违戾父母师长，反逆不孝”，“不得叛逆君王，谋害国家”等条文的规定。在《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》中，更把儒家的许多封建伦理道德规范都包

①《朱文公集·读大纪》。

②《朱子语类》卷24。

括进去了，它说：“与人君言，则惠于国；与人父言，则慈于子；与人师言，则爱于众；与人兄言，则悌于行；与人臣言，则忠于君；与人子言，则孝于亲；与人友言，则信于交；与人妇言，则贞于夫；与人夫言，则和于室；……与奴婢言，则慎于事。”这样，把处理人与人之间的各种关系的道德规范都讲到了，用“忠”、“孝”、“慈”、“爱”、“惠”、“悌”、“和”、“贞”、“信”、“慎”等道德规范来调整各种不同的人与人的关系，比儒家讲得更集中，更全面，而且以“神”的威力驱使人们去奉行，这对维护封建社会的伦常和秩序，更容易发挥其特殊的作用。儒家荀子提出了“礼有三本”之说，他说：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡，焉无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖，而隆君师，是礼之三本也。”^①道教的早期经典《太平经》亦吸收了这种思想，认为“人亦天地之子也，子不慎力养天地所为，名为不孝之子也。”并指出：“子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦。令天甚疾之，地甚恶之，以为大事，以为大咎也。鬼神甚非之，故为最恶下行也。”又说：“子不孝，则不能尽力养其亲；弟子不顺，则不能尽力修明其师道；臣不忠，则不能尽力共敬事其君，为此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下，名为三行不顺善之子也。”^②《太平经》不仅继承儒家旨趣，大肆宣扬天、地、君、父、师信仰的重要，而且还第一次将“天地君父师”合为一体，^③这在当时的儒家的经典中尚未如此，而这正是后来社会上“天地君亲师”信仰的由来，其影响尤其深远。

①《荀子·礼论》。

②《太平经合校》第405—406页。

③同上书第135页。

陶弘景还“搜访人纲，究朝班之品序；研综天经，测真灵之阶级”，“捋其高卑，区其宫域”，对神仙地位作了排列。这样，就把人间世界的品第等级搬到了神仙世界，使道教更好地为封建等级制度服务。

先秦儒家思想，到西汉董仲舒为之一变。董仲舒以儒家学说为核心，吸取阴阳、五行和道、墨、名、法各家思想，用天人感应的观点和天人比附的手法，把自然现象与社会现象扯在一起，而将造成人类自身、君主地位、三纲五常、主德辅刑、灾异得失等归结为“天意”，企图使封建的统治权力、统治关系和统治策略理论化、神圣化和永恒化，形成宗教化的新儒学，也可称之为宗天神学。这种宗天神学为后来的道教所直接吸收，是道教的重要思想渊源。

董仲舒不仅是一个宣扬“天人感应”、阴阳灾异的宗天神学家，而且还是方术的鼓吹者。他在《春秋繁露》这一著作中，不仅以神秘的阴阳五行学说附会儒家经义，而且还创造了求雨、止雨的仪式，登坛祈祷作法，弄神说怪，表明儒生与方士已开始合流。以董仲舒为前导，在汉王朝的支持下，谶纬之学逐渐兴起，在西汉末年和东汉时候特别盛行。这种谶纬之学的许多内容都为道教所承袭。如《河图纪命符》说：“天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算纪。……又人身中有三尸。三尸之为物，实魂魄鬼神之属也，欲使人早死，此尸当得作鬼自放，纵游行飧，食人祭醊。每到六甲穷日，辄上天白司命，道人罪过。过大者夺人纪，小者夺人算。故求仙之人，先去三尸，恬淡无欲，神静性明，积众善，乃服药有益，乃成仙。”这类神秘的东西，几乎原封不动地为后来的道教所吸收，并加以发挥。其他如“少室山有白玉膏，服即成仙”，昆仑山为仙人集聚之所，西王母为赐授仙经、指导修道之神，以及星象预示吉凶之说和召神劾鬼之术，等

等，均是便于道教利用的资料。

此外，易学和阴阳五行思想对道教的影响，也是十分明显的。东汉时候的《太平经》就是“以阴阳五行为家”，而魏伯阳的《周易参同契》乃是假借《周易》爻象的神秘思想来论述修仙的方法，对后世道教的影响甚大，被称为“万古丹经王”。此后，以易学和阴阳五行思想来阐发道教的内外丹法的道教学者络绎不绝。

道教也吸取了墨家的思想。章太炎先生早就指出过：道教思想是“本诸墨氏，源远流长”。^① 墨子提倡尊天明鬼，这种思想显然是被道教所吸收，这方面无须多加说明。此外，墨子还站在小生产者的立场上，提倡自食其力和互利互助。这些思想对早期道教经典《太平经》的影响，也是十分明显的。墨子提出“赖其力者生，不赖其力者不生”，^② 反对“不与其劳获其实”，^③ 《太平经》亦强调“夫人各自衣食其力”，^④ 反对“强取人物”。^⑤ 墨子主张人与人之间应当采取“兼相爱，交相利”^⑥ 的原则，认为“为贤之道”就是“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”，只有这样，才可以使“饥者得食，寒者得衣，乱者得治”；^⑦ 反之，若“至有余力，不能以相劳；腐朽余财，不以相分；隐匿良道，不以相教”，那就会使“天下之乱，若禽兽然”。^⑧ 《太平经》亦强调这种人与人之间的互助互利思想，主张有财物的人应当“乐以养人”、“周穷救急”。它认为天地间的一切财物都是

①《章氏丛书检论》卷3。

②《非乐上》。

③《天志下》。

④《太平经合校》第36页。

⑤同上书第243页。

⑥《兼爱中》。

⑦《尚贤下》。

⑧《尚同上》。

“天地中和之气”所生，应属于社会公有，不应为任何私人所独占。它说：“此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也；少（小）内（指帝王的私库）之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户（户）之委输，皆当得衣食于是也。”^①又说：“或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。”^②它还认为，有道德的人也应当以道德教人，否则也是犯了“不可除”的弥天大罪。它说：“人积道无极，不肯教人开蒙求生，罪不除也。……人积德无极，不肯力教人守德养性为谨，其罪不除也。”^③它也反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”。它说：“或多智，反欺不足者；或力强，反欺弱者；或后生，反欺老者，皆为逆，故天不久佑之。何也？然智者当苞养愚者，反欺之，一逆也；力强者当养力弱者，反欺之，二逆也；后生者当养老者，反欺之，三逆也。与天心不同，故后必凶也。”^④《太平经》的这些思想，显然都是墨子有关思想的继承和发展。道教的有些神仙方技和变化方术，也依托墨子。葛洪《抱朴子内篇·金丹》篇记有《墨子丹法》，《遐览》篇记有“变化之术”的《墨子五行记》，称“其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方”。葛洪还把墨子列入《神仙传》，说他外治经典，内修道术，精思道法，想象神仙，后得神人授书，“乃得地仙”。可见，墨子在道教信仰中的吸引力是不小的。

道教在产生过程中，除吸收以上所说的这些古代文化思想之外，还吸收了传统的鬼神观念和古代的宗教思想与巫术。在中国

①《太平经合校》第247页。

②同上书第242页。

③同上书第241—242页。

④同上书第695页。

古代社会中，人们对日月星辰河海山岳和祖先甚为崇拜，视之为神灵，对他们进行祭祀和祈祷，并由此而逐渐形成了一个天神、地祇和人鬼的神灵系统。道教承袭了这种鬼神思想，并将这个神灵系统中的许多神灵作为道教神灵的组成部分。古代殷人认为，卜筮可以决疑惑、断吉凶；巫师可以交通鬼神，依仗巫术可以为人们祈福禳灾。这种巫术，也为道教所吸收和继承。

道教对其之前的神仙思想和神仙方术也作了继承，并有所发展。早在《庄子》和《楚辞》里，有关神仙思想的言论已属屡见不鲜。稍后，在燕齐一带出现了鼓吹长生成仙之术的神仙方术。这种神仙方术原无系统的理论，后来，这些方士利用战国时齐人邹衍所论终始五德之运的五行阴阳学说以解释他们的方术，从而形成了所谓的神仙家，即方仙道。传说崇尚方仙道的宋毋忌、郑伯侨等都向往神仙，“形解销化、依于鬼神之事”。以后神仙家的神仙信仰和方术，皆为道教所承袭，神仙方术衍化为道教的修炼方术，神仙方士亦逐渐衍化为道士。

由此可见，道教的思想渊源是多方面的，它对中国古代的许多传统文化都采取了兼收并蓄的态度，马端临称它是“杂而多端”。唯其如此，所以许多古代的文化思想，都汇集在道教之中，并借道教的经典留存下来。

道教在发展过程中，又对我国古代的思想文化和社会生活的各个领域产生过巨大而复杂的辐射作用，留下了它的深刻影响，概括起来，主要有以下几个方面：

从政治和社会历史方面来看，在我国漫长的封建社会中，封建王朝总是大力提倡道教，利用道教为封建统治服务，所以道教和封建统治者的关系是十分密切的。历代帝王崇奉道教者甚多，不少帝王还奉道士为师。《魏书·释老志》说，北魏太武帝拓跋焘“崇奉天师”，尊宠道士寇谦之，曾“亲至道坛，受符箓”。

此后北魏每个皇帝即位，均须亲诣道坛，接受道教的法箓。《隋书·经籍志》又说：“后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧。”后来帝王崇道之盛，尤以唐玄宗、宋徽宗、明世宗最为突出。唐玄宗于开元九年（721），遣使迎道士司马承祯入京，亲受法箓；开元十年（722），诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，每年依道法斋醮；开元二十五年（737），令“道士女冠宜隶宗正寺”，视道士为宗室；开元二十九年（441），设立“崇玄学，置生徒，令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》，每年准明经例考试”；天宝元年（742），又规定将“庄子号为南华真人，文子号为通玄真人，列子号为冲虚真人，庚桑子号为洞虚真人。其四子所著书改为真经”。唐玄宗还亲自为《道德经》作注，制令士庶均须家藏一本。宋徽宗自称是神霄帝君下凡，示意道录院上章，册封他为“教主道君皇帝”，宠信道士林灵素等，还诏天下访求道教仙经，校定镂板，刊行全藏；并用蔡京言，集古今道教史事为纪志，赐名《道史》；又于太学、辟雍各置《内经》、《道德经》、《庄子》、《列子》博士二员，封庄周为微妙元通真君，列御寇为致虚观妙真君，配享混元皇帝，置道阶二十六等，并亲自为多种道经作注；诏改佛为大觉金仙，余为仙人、大士；僧为德士，尼为女德，令穿道服，加入道教，依道士法。明世宗自号“玄都境万寿帝君”，亲自斋醮，敕封许多道士为真人，任命道士邵元节、陶仲文等担任朝廷重要官职，深入宫廷，参与朝政，使政教发生了更为密切的关系。在封建王朝的大力提倡下，历史上王公大臣以及文人学士信奉道教者，亦代不乏人。在两晋南北朝时期，便出现了许多天师道世家，几乎左右了当时的政局。历代许多道教的领袖人物，不仅管理道教事务，而且还直接参与统治阶级内部的政治斗争，为他们彼此之间的争权夺位出谋划策，在政治上和军事上起着极为重要的作用。这类例证，也是不

胜枚举的。总之，道教上层化以后，便一直成为封建统治的重要支柱之一，这种作用是不容忽视的。与此同时，许多农民起义的领导者，也曾利用道教作为农民起义的组织形式，并利用道教经典中的某些思想作为他们发动起义的思想武器。东汉末的黄巾起义就是其中最著名的例证，此后利用道教起义的络绎不绝。直至清初出现的八卦教和后来的义和拳，都和道教有一定的关系。所以，道教在下层群众中的社会影响，也是非常广泛和深刻的，乃至许多民间信仰和民间习俗，亦是从道教活动转化而来。道教与中国古代的政治和社会生活，有着极其密切的关系。可以说，不对中国道教进行深入的研究，就不可能全面地了解中国古代的社会及其历史。

从学术思想史方面来看，许多道教学者，如晋代的葛洪，南北朝的陶弘景，唐代的成玄英、王玄览、司马承祯、吴筠、李筌，五代十国时的杜光庭、谭峭，宋代的陈抟、张伯端、陈景元、白玉蟾，元代的俞琰、雷思齐，明代的张宇初，等等，他们在思想文化方面都各有一定的贡献。特别是道教在长期发展的过程中，与儒、释之间，一方面互相排斥，互相斗争；另一方面又互相吸收，互相渗透，从而促进了中国学术思想的发展。因此，道教对中国学术思想的影响，是不能忽视的。宋明理学的形成，正是儒学家吸取了道、佛思想影响的结果。唐代道教学者司马承祯所倡导的守静去欲理论，本身既吸收了儒、释的思想，后来又为宋儒所吸取。北宋著名理学家如周敦颐、邵雍等人的学说，都渊源于道士陈抟。早在南宋初，朱震在《汉上易解》中已具体指出了这种传承关系。南宋著名理学家朱熹对道教经典也下过许多搜集整理和研读的功夫。他曾托名“空同道士邹诉”为《周易参同契》作注，尝自谓“清夜眠斋宇，终朝读道书”，足见他对道教的重视。正是由于他把道教的宇宙图式理论和守静去欲思想，同

儒家的纲常名教和佛教哲学相结合，从而构成了他的客观唯心主义哲学体系。可以说，宋明理学乃道、儒、释三家思想的结晶。所以道教与儒、释之间的相互关系也是很需要研究的重要课题。道家 and 道教，都特别重视自然观的探讨，这方面的许多观点，都为后来的许多儒学家所借鉴。道书中关于《老子》、《庄子》、《易》的注释和阐述也很多，《易》、《老子》思想在道教中有其本身的特色，值得我们去发掘和整理。道教的大量戒律和劝善书，包含了许多伦理道德的思想，不仅对道教的发展有重大意义，而且曾经产生过广泛的社会影响。既然道教思想和儒、释思想是互相渗透的，那么，我们要全面地了解我国古代的学术思想，探讨其发展规律，就不能不对儒、释、道进行全面的研究。可是，长期以来，许多研究中国哲学史的同志，却往往侧重于甚至局限于儒家思想的研究，而对道、释两家的思想特别是对道教思想的研究非常不重视，这就使我们很难认识中国学术思想的全貌，弄清楚它的发展和演变。

从中国古代文学艺术的历史来看，道教对中国古代文学艺术的影响也是非常突出的。道教活动的主要目的，在于长生成仙。这种神仙思想反映在文学领域中，成为文学的重要题材之一。古代以道教神仙思想为题材的作品，充满于诗、词、歌、赋、戏剧、小说等各种文学形式之中，数量甚多，作者亦不少。魏晋南北朝的“游仙诗”，就是抒写神仙漫游之情的一种诗歌，以郭璞为著名代表，在《文选》中被列为文学体裁之一，以后不断有人为之。唐代道教兴盛，反映在诗歌中，以神仙思想为题材的作品相当多，成为唐代诗歌门类之一。伟大诗人李白，正是反映道教思想的杰出作家，其部分诗作堪称神仙诗的代表，人们称他为“诗仙”，他也以“谪仙人”自居。李白晚年就北海高天师受道箓于齐州紫极宫，正式成为道士。在宋词中，反映道教活动题材的作

品也是大量的，而且不少词牌其得名即来源于道教的有关神仙故事。例如，《凤凰台上忆吹箫》，因《列仙传》萧史与秦穆公女弄玉吹箫引凤故事而得名；《解佩令》因《列仙传》江妃二女解佩与郑交甫的故事而得名；《惜分钗》，因道士杨通幽于蓬莱仙山见杨贵妃，取回金钗之半给唐明皇的故事而得名。在元代戏曲中，反映道教神仙人物的戏曲特别突出，文学史家称之为“道剧”。明代戏曲理论家朱权在《太和正音谱》中分元剧为12种，

“神仙道化戏”为其中之一，专门演述道教神仙度化和飞升的故事。例如：《张天师夜祭辰钩月》、《张天师断岁寒三友》，皆是写张道陵的故事；《黄梁梦》，是写钟离权度化吕洞宾的；《岳阳楼》、《城南柳》，是写神仙人物吕洞宾故事的；《铁拐李》、《蓝采和》、《升仙记》，是写八仙故事的；《陈抟高卧》，是写道士陈抟故事的；《任风子》，是写马丹阳度人故事的。这类神仙道化戏的作品数量很多，影响也很大。明代的神魔小说中，属于道教神仙人物故事的也不少。除散见于“三言两拍”的若干短篇之外，长篇以道士陆西星所作《封神演义》（一说为许仲琳所作）最著名。道教对文学的影响不仅反映在题材方面，而且也反映在文体上。如《步虚词》这种文体的来源，据《异苑》记载，乃陈思王曹植游山，忽闻空里诵经声，清远遒亮，解音者则而写之，为神仙声，道士效之，作“步虚声”。文学家和道教学者又根据步虚声，进而作《步虚词》。唐吴兢《乐府古题解》谓：“《步虚词》，道家曲也，备言众仙缥缈轻举之美。”道士斋坛赞颂时，常以道家法曲腔调，讽颂步虚词。还有一种文体叫“青词”，亦称“绿章”。这种文体为道教举行斋醮时，献给天神的奏章表文，用青藤纸书朱字，故谓之“青词”。明代道教盛行，道士写青词，文人亦写之，大臣也争以青词邀宠。如顾鼎成、袁炜、严嵩等先后以青词得宠，至有“青词宰相”之讥。

道教注重写经，而写经必须讲究书法。故道教对书法也是有贡献的。据文献记载，两晋南北朝时许多奉道世家，同时也是书法世家。如《晋书·王羲之传》载：“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。”而王氏父子皆以书法著称。高平郗氏也是如此。郗愔是虔诚的天师道信徒，又“善隶书，与右军相埒”。^①杨羲乃道教上清派宗师，于书法亦工。《真诰》卷19《叙录》在谈到他的书法时说：“不今不古，能大能细，大较虽祖效郗法，笔力规矩并于二王。”并谓上清派的另一宗师许翊的书法“乃是学杨，而字体劲利，偏善写经”。又谓许谧“章草乃能，而正书古拙”。其他如唐之颜真卿，元之赵孟頫，均既是道教的信奉者，又是著名的书法家。道教对绘画亦颇有影响。晋代的顾恺之，就是一个受道教思想影响较大的画家。他的《画云台山记》，即为记述张道陵于云台绝岩之上考试弟子的情景。唐代有“画圣”之称的著名画家吴道子，改名道玄，曾画有太上玄元皇帝之像。还有不少画家，如唐之张素卿，元之马臻、方从义、张雨等，本身即是道士。道教重视醮仪，故亦重视音乐。随着道教的发展，道教音乐在吸取各个历史时期民间音乐之因素的基础上，逐步形成了自己独特的风格和体系，不仅源远流长，并在历史上确实达到了较高的艺术水平，对中国古代音乐的发展有着重要的影响。如唐代把管理音乐的机关叫“仙韶院”，盛唐时乐舞的代表作《霓裳羽衣舞》等，都很明显地是受道教音乐影响的结果。道教音乐是中国民族文化的一份珍贵遗产，需要我们搜集和整理。1981年8月在南朝鲜汉城举行的第21届国际民间音乐讨论会上，道教音乐被列为会议内容之一；1985年12月在香港中文大学还专门举行了道教斋醮音乐的国际学术研讨会。可见道教音乐作为中国音乐艺术的一部分，受到了各国音乐研究者的重视。此外，有关道教的雕塑、

^①《太平御览》卷666。

石刻、建筑，等等，都各具特色，对这些艺术形式的发展都曾产生过一定的影响，值得我们认真研究。由此可见，如果忽视道教在中国古代文学艺术上的贡献和影响，就很难完整地了解中国的古代文化。

道教对我国古代科学技术发展的影响，也是不容忽视的。道教为了追求长生成仙，从开创时起，便十分重视修炼方术。虽然它所追求的目标只不过是一种幻想，是不可能实现的，但在其长期发展过程中，通过各种修炼方术，客观上却为中国古代科学技术的有关领域积累了许多很有价值的资料。这对中国古代科学技术的发展有十分重要的意义。例如，丹鼎派的道士们，为了企图炼制出长生不死的仙药，积极从事炼丹活动，对各种炼丹术进行了认真的探讨。在这方面，他们所留存下来的著作甚多，《道藏》的洞神部众术类便集中汇集了这方面的资料。在这些资料里，虽然科学思想与神仙思想往往交织在一起，但其中的合理菁华是绝不能否认的。而且正是这种炼丹术的发展，为近代实验化学的产生提供了条件，可以说它是近代实验化学的前驱。汉末魏伯阳《周易参同契》，借《易》道以明丹道，其中便含有丰富的科学思想，为我国古代化学、气功学、养生学留下了宝贵的遗产。在东晋葛洪的《抱朴子内篇》中，关于物种变化的一些论述和对多种炼丹方法的介绍，对化学和生物学都是极为重要的贡献。儒家对医学本不重视，孔子曾以轻蔑的口气说：“人而无恒，不可以作巫医。”^①道教则不然，由于它企求长生，故对医学特别重视。许多道教学者往往兼攻药物学和医学。葛洪就明确地指出，为道者必须“兼修医术”，他曾撰有《金匱药方》、《肘后备急方》等医学专著，内容包括各科医学，其中有关于肺结核病、烈性传染性天花、狂犬病等的记载，是世界上最早的有关医学文献，在医学

^①《论语·子路》。

史上有极其重要的价值。南北朝时候的陶弘景也同样地既是一个道教徒，又是一个医药学家，撰有《本草经集注》7卷，为一部系统整理《神农本草经》和全面总结梁以前药物学方面成果的巨著，对隋唐以后的本草学研究产生过深刻的影响。他还撰有《药总诀》、《肘后百一方》、《效验方》等实用医药学的专书，这在当时也起过很大的作用。唐代道教学者孙思邈，更是这方面的杰出代表。他所撰的《千金要方》30卷，其内容之丰富，规模之宏伟，为前此各种医著所不及，被誉为我国最早的一部临床实用的百科全书，具有很高的学术价值和实用价值，对祖国传统医学的影响极其深远。可见道教在医学、药物学方面的贡献，都是应当肯定的。道教的养生术，与预防医学紧密结合，作为却病延年的重要手段，在道书中的论述颇多，内容十分广泛，涉及导引、行气、服食、房中、按摩、居处、养性等许多方面，其中包含很多合理因素，值得我们认真发掘和整理。道教的内丹修炼方术，专讲人体内精、气、神的修炼方法。主张炼精化气，炼气化神，炼神还虚，复归无极，并提出了大小周天三步功法和性命双修之说。在宋、元时期，这种方术特别盛行，名家辈出，论著甚多，为我国气功学的发展奠定了很好的基础。总而言之，道教在中国古代科学技术的发展史上有它独特的作用，并给我们留下了大量的珍贵遗产，这在世界宗教史上也是罕见的。在这笔遗产里，由于科学与神学互相杂糅，菁华与糟粕彼此交织，因此，需要运用唯物辩证的方法对它进行认真的分析研究，以便剔除其糟粕，吸收其精华。

综上所述，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、社会习俗等都曾发生过深刻的影响。道教在中国传统文化中有着极为重要的地

位，不研究道教，就很难全面地了解中国的传统文化及其历史。鲁迅先生在1918年8月20日《致许寿裳》的信中曾说：“前言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有多种问题可以迎刃而解。”^①鲁迅先生的这个论断，是对道教在中国传统文化中的地位和作用的科学概括。具有中国特色的社会主义新文化，不是从天上掉下来的，也不是完全依赖“进口”可以解决的，它必须扎根在中国这块神州大地上，离不开中国传统文化的基础。因此，不了解“中国根柢”，不研究包括道教在内的中国传统文化，就不利于我国社会主义新文化的建设。毛泽东同志早在《新民主主义论》中谈到新民主主义的文化时曾说：“中国现时的新文化也是古代的旧文化发展而来，因此，我们必须尊重自己的历史，决不能割断历史。”毛泽东同志所说的这个道理，对于我们当前进行社会主义新文化的建设也还是适用的。而鼓吹在中国要搞现代化，就必须“全盘西化”，把原有的传统文化通通丢进垃圾堆去，认为“外国月亮比中国圆”的观点，会使我们的人民丧失民族自尊心和自信心，在实践上一定行不通。毛泽东同志还指出：“中国的长期封建社会，创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件”。^②所以，对于中国古文化的正确态度，“既不是一概排斥，也不是盲目搬用，而是批判地接收它，以利于推进中国的新文化”。^③对于中国古代文化的重要组成部分之一的道教文化，也应持这样的态度。然而长期以来研究中国文化的同志，往往只注意儒家文化的研究，而对道教在中国文化方面的贡献，则若明若暗，不甚了了。

①《鲁迅书信集》上卷。

②《毛泽东选集》第667-668页。

③《毛泽东选集》第984页。

随着社会主义两个文明建设的深入开展，现在是需要克服这一缺点的时候了。我们强调批判地吸收中国古文化的必要性，这也不排斥对于外国文化的吸收。在建设有中国特色的社会主义新文化的过程中，我们应当大量地吸收外国的进步文化，作为我们建设社会主义新文化的借鉴，排外主义的方针是错误的。但也不能盲目地“全盘吸收”，对于外国文化同样应当把精华和糟粕区分开来，吸收其精华，剔除其糟粕，才对我们的社会主义新文化的建设有益。事实上，凡是照搬进来而没有经过自己消化的东西，便不可能在中国的神州大地上生根和繁殖，只能变成一种无源之水，无本之木，没有自己的生命，很快就会自然地枯萎下去。玄奘当年所创立的法相宗在中国传播的历史，就是一个证明。由于玄奘本人和他弟子都严守从西天搬来的经典的教义，没有和中国传统文化相结合使之中国化，故法相宗虽在唐太宗和唐高宗时候曾一度风行，但前后不过40年即衰落下去了。佛教文化如此，其他文化也不会例外。这个道理非常清楚，无须多加说明。

道教亦曾流传海外，在国外也产生过一定的影响。最近若干年来，国外对道教的研究甚为重视，从事这项研究的专家学者较多。因此，加强道教研究，对于开展国际文化交流，也是非常必要的。

基于以上原因，我们编撰了这本《道教与中国传统文化》，略以展示其梗概而已。

第二章 道教的基本信仰与教义

道教在其发展的历史长河中有许多不同的派别，其信仰、教义也杂而多端。综观历代道教诸派的学说，其中所包含的基本信仰及教义，大体可归纳为四个主要方面：一、最高信仰与教理枢要——道；二、多神崇拜与斋醮忏诵、符箓道法；三、修炼成仙与多种炼养术；四、以忠孝为轴心的伦理说教。这四点中，多神崇拜与修炼成仙，可谓道教的两大信仰，这两大信仰又可归结为一，名曰“神仙信仰”，它是道教伦理的基石，而道，则为统摄后三者的总枢。这四个方面的具体内容，随历史的进展而发展演化，总是与当时的整个社会文化思潮合拍。不同道派的主旨，则在多神崇拜与炼养成仙之间，表现出不同的侧重。

最高信仰及教理枢要——道

异时异地的诸多教派之所以被统称为道教，是因为它们皆以道为最高信仰、教理枢要、宗教哲学的最高范畴。

道教道的哲学概念，主要渊源于先秦道家。作为教理枢要、最高信仰的道，又称“大道”、“常道”，它是无名无形，无为之而无不为，为造化天地万物的本始、本根，是天地万物存在的最终依据。老庄关于道的这些基本概念，为道教所承袭，是道教经

论中描述道时的千篇一律之谈。如《太平经》称道为“万物之元首，不可得名者”，道“乃大化之根，大化之师长”。唐初道士成玄英《老子义疏》释云：

夫道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大无外，其微无内，浩渺无端，杳冥无对。至幽靡察而大明垂光，至静无心而品物有方。混漠无形，寂寥无声。万象以之生，五音以之成，……今古不移，此之谓道者也。这与《庄子·大宗师》对道的描述基本一致。

不同历史时期的道教理论家，根据其所处时代的社会需要及思辨水平，对道从多角度进行了各种阐释，使道的概念进一步宗教化，或在哲学上进一步深化。

在老子那里，道是“神鬼神帝”、“先天先地”的最高实在，这对殷周以来统治人们思想的上帝、天道观念来说，无疑具有无神论的革命意义。当然，老庄的道，具有极大神秘性，留下了可使之宗教化的余地。东汉桓帝以来，社会上出现一种造神运动，孔子、老子、黄帝，皆被神化而成为崇祀的偶像。适应当时社会需要而诞生的道教，一开始使用道的概念来塑造教主神，把道人格化为神化了的老子——太上老君。传为五斗米道创始者张陵或其孙张鲁撰的《老子想尔注》，即称道为“一”，而“一散形为气，聚形为太上老君”。魏晋道书中，一般都从当时流行的元气论出发，从宇宙论的角度，把道解释为天地未成之先的元气，又把元气所生的初始神奉为道的化身。如《太真科》谓元气未形时所生元始天尊，为万物之初始，消则为气，息则为人，“居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万帝之尊。无名可宗，强名为道”。南北朝以来，随着道教诸派的联合，据称从一气所生的元始天尊、灵宝天尊、道德天尊，被奉为“三宝”、“三洞尊神”，为本初神、最高神，道的化身。隋唐以来，三洞

尊神（三清）最高教主神的地位趋于稳定，被奉为道教徒所皈依的“三宝”之首——“道宝”。道宝即三清说，直至宋元间的一些道书中还可以看到，尤为隋唐至北宋符箓诸道派对道的主要诠释。重炼养的道派、道书，对道即人格神的问题一般不大关心。北宋末以后，符箓诸道派，也都从客观的终极理性或先天一气、真心的意义上理解道。

隋唐时代，受佛教哲学的推动，道教道论从老庄、玄学基础上吸收佛学，通过道物、道性、体用、本迹等范畴的思辨，大有深化。《道教义枢》等道论专著中，从道字“道路”的本义出发，引申出“理”、“通”、“导”等义。理，即理性，专指“理实虚无”，即从道无名无形无为的性质中抽象出来的一种“虚无”的理性；通，谓“通生万法，变通无壅”，具使万物能出生、存在的作用；导，谓“导执令忘，导凡令圣”，是破除凡人认识上的执著，指导人由凡而圣的真理。这种哲学意义上的道，具有客观的理性或规律的含义，可谓向老庄之道的理性回归。

一类注重炼气的道书中，从宇宙论出发，指道为元气，如讲服气的《太上养生胎息气经》说：“夫道，为万气之主，道者，气也。”此气，指天地未生前的原始混沌——元气或“先天一气”、“祖气”、“混元真一之气”。《性命圭旨》卷1说：“夫道者何物也？一言以定之曰气也。原夫一气蟠集，溟溟滓滓，窅窅莫测，氤氲活动，含灵至妙，是为太乙，是为未始之始也，是为道也。”这种先天一气，内蕴无尽的生机，是天地万物、人类身心的本源。此气由内蕴的生机造化出天地万物后，即表现为普遍千万物中，决定万物存在的一阴一阳之道。清刘一明《修真辨难》用“体用”这对范畴把先天之道与后天之道统一为一体：“一阴一阳之谓道，是就道之用言；无形无象，是就道之体言。”体用

一源，显微无间。就个人生命而言，从道所禀赋的元气，藏于人肾水之中，为人生命的本源动力。内丹学则谓道为人生命之本，一阴一阳之道在于人身，真阴为性，真阳为命。

另一类注重炼神的道书中，则以道为人的心、神。如《太上老君内观经》云：道“在人之身，则为神明，所谓心也。所以教人修道则修心也，教人修心则修道也”。道教承古代传统观点，把无形无象而又有神奇不测的作用的东西称为神，反求诸身，则人的心、精神不就是这种神秘之物？于是，道教效仿佛教，求之于内，到自心中去寻觅道。根据内省体验，“本心”、“心源”或“真性”、“道心”被体认为道。如《道门经法相承次序》称人的“清静之心”能为一切法之根本，“故名为本始”，一称“道性”，道性一语，显然是“佛性”的改头换面。北宋末第30代正一天师张继先《心说》云：

夫心者，万法之宗，九窍之主，生死之本，善恶之源，与天地而并生，为神明之主宰，……此所谓我之本心，而空劫以前本来之自己。……强名为道。①

所谓“清静之心”、“本心”，指人未起念虑时的情绪，所谓“一念未生”时所体验到的无意识心态，略同禅宗所谓“自性”。北宋中期以来，道教诸派都认为这种“心源”即是道，内丹派以之为金丹，符箓派则以之为作法灵验的关键。

道教诸派都认为道具绝对性，顺之则昌，逆之则亡。早期道教从人格神的角度出发，强调遵守借神之口而说出的“道诫”，威慑人按道的绝对命令来约束自己的言行。隋唐以后，道教炼养派多强调从客观理性的角度去契合道，乃至盗取“天机”以掌握道。最后，道从可望而不可及的天上被拉回人的内心，这反映在宗教实践上，则是由外向的祈神，转向内向的求心。

①《三十代天师虚靖真君语录》卷1第1页。

多神崇拜与斋醮忏诵、符箓道法

崇拜多神，是道教尤其是符箓道教信仰的一个主要特征。道教多神崇拜思想，渊源于古代华夏民族的原始信仰。道教继承传统崇祀的神祇，吸收民间信奉的俗神，加上自己所造的神，编造神仙谱系。南北朝以前，道教诸派各有其神仙谱系，隋唐以后，诸派共认的神仙谱系逐渐形成，但直至明清，道教崇祀的神仙队伍还在增添新的成员，当然，也有旧的成员被刷汰。

道教信奉的神，大体上可分为四类：

1. 最高神或教主神

从五斗米道创立初期所奉的太上老君——被神化了的老子，到隋唐以来诸派共认的最高教主神三清，被认为是天地未生之前自然生就的大神，是道的化身，居于“上界”，为众神之尊、众神之祖、众神之师。这反映了道教把本教驾凌于世俗王权之上的企望。

2. 统御神

此类神犹如人间的帝王百官群僚佐吏，组成一个严密的、中央集权的神权机构，主管阴阳调和、劫运气数、风雨雷电、灾殃丰欠等自然现象及一切众生，具有无所不及的巨大威力，是制约着人们的各种异己力量在宗教幻想中的反映。这个庞大的神权统治集团，效仿人间的封建官僚机制而组合，唐宋以来，渐奉“玉皇大帝”为最高主宰，统御群神。如《洞神上品经·无上始青篇》所说：

宇宙主宰之君，是为玉皇，承三清之命，察紫微之庭。

侍卫之官，承受三清，紫微之庭，枢纽百灵，小事专掌，大

事申呈玉皇之宫，以定章程。

“玉皇”、“玉帝”本系元始天尊的尊称，后来衍变为三清之下专掌政权的天界主神，有紫微大帝、天皇大帝、后土皇地祇作为辅弼，合称“四御”。四御之下，有南北二斗星君，下设三省六曹七十四司，主掌众生死、善恶业报。有日、月、九曜、二十八宿等星神，分掌各种自然现象。又有五方五帝、三十二天帝等天上主神，五岳四渎、酆都大帝等地神，及所统各级城隍、土地神，乃至深入每家每户的灶君等，执行着掌管众生命运、监察众生善恶的职责。这千百万亿天神地祇，组成一个网罗无边、赏罚严明的神权大网，长期以来，统治着人们的精神王国。

3. 仙真

此类多属被认为成仙得道的道士或各道派的重要祖师，从早期的赤松子、广成子、王乔、安期生等，到后来的张陵、葛玄、魏夫人、葛洪、古八仙及元明以来俗间所称钟离权、张果老、吕洞宾等新八仙，全真道的“北七真”、“南五祖”，及元明以来的张三丰等，为数甚伙。仙人、真人虽不一定参加神权统治队伍，为自由自在的“散仙”，但也被认为有超自然的神力。

4. 身中之神

道教从天人合一的立场出发，认为人身小天地中，也有和宇宙大天地约略对应的的神权机构，分掌人身各部位及统一体的生理、心理活动。《黄庭经》等具述身中诸神的形貌、名讳、执掌，以三丹田中所居的主神为最尊。

神仙、统御神众，被赋予统治自然界与一切众生的无比威力，尤具管理、诛罚为害人类的各种鬼魅妖魔的神力。道教承古代巫道、方仙道之说，宣扬天人、人神之间相互感应，人通过自己力量无法解决的一切问题，祷之于神，便可解决。用以通神祈祷的方法，有斋醮、忏悔、诵经、符篆道法、扶乩降仙等，这类为符

箓派道士所擅长的谋生之技，实际上是古代巫术的发展升华。

斋醮，是礼仪化的祈神、祭祀活动。斋，为“齐整三业”之意，指以一种虔恭的礼仪敬神，原为古代祀神前的准备工作，道教用以指各类祈祷仪式。醮，是设供祭神，“蔬果精修谓之醮”，^①原亦为古代祭神仪式。五斗米道创立之初，即设向三官悔过以治病之法及“黄土涂面，驴转泥中，悬头著柱”的“涂炭斋”。后来经刘宋陆修静，唐代张万福、杜光庭等人的不断编修删订，形成多种仪式较为典雅，各有特殊用场的斋醮仪范。符箓各道派，皆有其斋醮仪式，以灵宝派斋法最称繁多。陆修静总结各派斋法，分为九斋十二法，以后还有增加。《道藏》内外斋醮仪轨多达数百卷，直到明代还在编修。斋醮是民间最流行的道教活动，俗称“做道场”。

道教斋醮仪式颇为复杂，一次斋醮活动，一般都有设供、设灯、礼法位、请神、存神烧香、诵祝词愿文、上章、忏悔、奏状、焚符、烧真文奏状、送神等节次，无非是仿人间迎送帝王宰官、奏疏上章的礼仪而编制，其所读、焚的奏、章、表、牒、疏、札、简等，格式文体，皆仿世间官样文章，这类文疏由土地、城隍、功曹等逐级上呈的礼仪，亦如同人间告状奏章的法度。斋醮的礼仪，是向统御神祈祷，请求神恩加赐，满其所愿。各种斋醮，皆有所服务的社会等级，如金箓斋专为帝王设，玉箓斋专为后妃、公侯、贵族设，黄箓斋可为吏民设。

忏悔，是向神明忏悔罪过，有专用于忏悔的“忏仪”，忏悔亦属各类斋醮中的一项重要内容。

诵经，亦称“转经”。道教中多仿效大乘佛经，在经的结尾极言转读此经有消灾除罪、积功累德、辟邪除妖乃至飞升成仙之效，斋醮中多以转经为一项内容，也有专礼拜转经以祈神忏悔

^①《上清灵宝大法》卷39。

的斋仪、忏仪。

符篆咒术，亦称“道法”，简称“法”，一般立坛设供，以符、咒、印、诀、剑、镜等为传递信息的符号，用以祈祷神明，求得即速感应，以实现某种愿望。《法海遗珠》卷36云：

夫大法旨要有三局：一则行咒，二则行符，三则行法。咒者上天之密语也，群真万灵随咒呼召，随气下降；符者上天之合契也，群真随符摄召下降；法者主其司局仙曹，自有群真百灵各效其职，必假符咒呼之而来，遣之而去。

道教各派皆声称其道法为天神降授，道士如法行持，登坛仗剑作法，掐诀念咒画符，呼召神灵下降，借其神力，遂人所愿。正一、灵宝、上清、清微、神霄、净明等道派的符法所请召的神灵、所用符咒虽有不同，但其基本法则皆大同小异。

道教通过斋醮忏诵、行持道法，欲图达到的目的，大体上可分三类：

1. 清除现实生活中的灾难，求得世俗的安乐幸福

这种低层次的世俗追求，是多数道法信奉者祈祷神灵的主要目的所在。人们仰赖设斋作法，主要想解决两大问题：一是祈雨求晴，消除自然灾害，取得农业丰收。据称以符咒召致专司打雷降雨的风雨雷电之神，便能满足所愿。这类出于农业生产直接需要的祈祷，还有除蝗灭虫，求六畜兴旺、蚕桑丰产等。二是治病。道教认为许多疾病是鬼魅凶煞所致，人们得了百药不愈的病或无钱请医买药时，只好请道士作法，以符咒招呼正神驱诛鬼煞。迷信深的人往往把生活中遇到的各种灾祸、不幸、不顺利，都归诸于鬼妖作害，把解除的希望寄之于设斋作法。不但祈求神灵佑护，消灾除难，而且求嗣、求家宅安宁、求官禄、求寿考，帝王官家设斋建醮，则祈求社稷永固、天下安宁、四夷归服、刀兵不兴、国祚绵永、皇帝寿考。总之，人们对神灵的主要祈求，

极为现实，不出传统的福、寿、康、宁等人生价值取向的范围。这种祈祷表现的是对人生幸福的极深执著和热切追求，但却采取了不现实的实现手段。

2. 超度亡灵

黄箓斋、明真斋等，专为此而设。道教宣称设此类斋醮，虔诚献供祈祷，代亡人忏悔荐福，请道士存想诵念，祈请元始天尊、太乙救苦天尊等大神恩赦济度，可令亡者的魂灵超拔飞升，脱离幽冥，成仙登真，谓之“炼度”。这种斋醮的作用与其说是超度亡魂，不如说是安慰活人，解除其对亡者的哀思、疚责。

3. 忏悔

三元斋、八节斋等，即专为此而设。学仙者通过这种方式向神忏悔首过，目的在于消除罪业的障累，实现成仙的愿望。

道教的多种崇拜，具有极端外向求神的性质，亦乏理论根据，建立在传统的原始低层次信仰之上。宋代以来，道教吸收炼养思想，建构斋醮祈禳、符箓道法的理论依据，将内炼与符箓结合，谓道法所祈召的神灵将吏，其实是天地亦即作法者自己的元神、元气、元精所化，内炼有成，以自己元神、元气、元精书符念咒，“召自己元神之将”，必感应如影响。祈雨求晴的诀窍，在于运自身内阴阳二气交感。炼度亡魂，则为以自己元阳之气炼亡魂阴气，阴尽阳纯而飞升成仙。这种说法虽似有回归自身的倾向，但作法者实际上还是以确认天地间实有神鬼为前提的。

道教正一、上清、灵宝、净明、神霄等符箓道派，皆以多神崇拜为主要信仰，以行斋醮祭炼为职事。专主炼养成仙的全真道等，虽主要宣扬内炼自身精、气、神以成仙，不大谈祈祷神明，也未形成本派的斋醮仪范、符箓道法，但从其学说及道士的日常行事来看，实际上也承认道教符箓派所编排的神仙谱系，并以阳神飞升去做玉皇的臣属为信仰归宿。全真道士从教祖王重阳、丘

处机、王处一等开始，也往往行斋醮炼度。符篆道法，更是金丹派南宗宗教学说的一个重要方面。

成仙理想与炼养术

修炼成仙不仅是炼养派道教的主旨，符篆诸派，亦无不宣扬，上清派、茅山宗尤为重视。宋代以来，符篆诸派皆重视个人修炼成仙，以此为作法灵验之所本。

道教成仙信仰的内容，大体包含不出世与出世两个层次。二者表现出两种大相径庭的人生价值观。

不出世的成仙信仰，谓肉体长生乃至不死，永享人间幸福。这种信仰，反映了帝王贵族对其富贵淫乐生活的极度贪恋，是上层社会人士成仙信仰的主流。葛洪便是其代表人物，他在《抱朴子·论仙》中说：“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改。”葛洪心目中的仙人，无非是通过炼养而不得病、久活不死的特殊人，传说中的古仙彭祖、安期生等，便是此类仙人的楷模。葛洪虽然也讲有肉体飞升而永生于天上的“天仙”，但并不追求升天。《抱朴子·对俗》说：“求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎？”认为永远做个富贵之人，美衣玉食，享声色之乐，才是理想中事。历代帝王梦想成仙，无不抱此愿望。这种不死的信仰，虽屡遭无神论者和佛教徒批驳，亦乏事实根据，但也未被道教完全放弃。唐宋以来盛行的内丹成仙说，虽倡言阳神飞升，但也以“安乐延年”为内炼的初效。据《钟吕传道集》的五种仙说，修炼内丹，炼精化气，下田坚固，可使百病不生，延年益寿，名曰

“人仙”；进而修炼至“地仙”，生理上发生某些良性变化，能不畏寒暑；乃至炼至“神仙”，具某些神通，这从今日气功及特异功能现象来看，都非无可能，而成为“人仙”，尤为现实。至于说“地仙”可延年千岁乃至“长生住世”，便难以验证了。金元以来，全真道否定人可不死说，王重阳《立教十五论》即斥妄图肉身不死而离凡世（飞升）者，是“大愚不达道理”。清初全真道龙门派中兴者王常月《碧苑坛经》说得更为明确：“人之色身，修也要死，不修也要死，纵活得千年，终归于土。”

出世的成仙信仰，指肉体或阳神离开人世，永远生存于天上或世外的仙山仙岛。汉魏南北朝以至隋唐时代，道教盛倡肉体飞升。《抱朴子》说，仙有三等，上等肉身飞升，称“天仙”；中等长生不死，优游于名山海岛，称“地仙”；下等肉体不得不死，死后身心蜕化，永生于天上、仙山或为“地下主”，称“尸解”。这三等仙皆以离开人间为其永恒归宿，其出世思想，大略有两类：一类是并不否定人间，而是向往比人间更美好、永恒生存的世外理想境界；一类是以悲观主义态度，否定人生价值，宣扬离开人间而永享世外“真乐”。金元以来的全真道出于后一种立场，斥人的肉身假合不净，无可贪恋，人生如石火电光，功名富贵、妻妾儿女皆虚幻不实，唯有求仙入道，炼就内丹，阳神（净化的灵魂）永生于世外才是人生的终究归宿、真实价值。他们虽承内丹学五种仙说，但以“天仙”为指归，追求炼成阳神，从顶门上自由出入，从而自主生命，“始知我命不由天”，一旦上帝诏赴，即弃壳升天，阳神飞升到天上去做天官，乃至“与道合真”，超出生死。这种成仙说，是魏晋“尸解”说的深化，它对一些失意的封建士人，特具吸引力。

肉体长生与阳神飞升，皆以自我永生并永享幸福为实质，正如释道安《二教论》所说：“道法以吾我为真实”。不过肉体长生

说执著肉体为自我，阳神飞升说则进了一步，以精神为自我。

为实现长生成仙的信仰，道教徒探索过多种炼养之道，实践过五花八门的炼养方术。道教的炼养方术，大体可分为服食与内炼两类。

服食，指服用某些丹药，这种方术渊源于先秦秦汉方仙道服饵派。道教服食的丹药，大体可分为金石类与草木类两类。金石类药物，有丹砂、金银、玉、曾青、雄黄、雌黄、云母等，早期多单服一味或数味，后来以铅汞为主药烧炼，取其化合物作丹，称为“金丹”、“神丹”，被魏晋隋唐的炼养家尊为“上药”。《抱朴子·仙药》引《神农四经》云：“上药令人身安命延，升为天神，遨游上下，使役万灵，体生毛羽，行厨立至。”又谓丹砂、玉札等各可单服，“皆令人飞行长生”。上药还包括多属草木类的“五芝”。隋唐时代，服食成仙说盛行，烧炼金丹者纷纷鬻术于权贵之门，然服食的结果，唐代六帝及不少官僚名士，皆因服丹中毒，轻者损寿伤身，重者致死，宣告了金丹成仙说的伪谬。草木类药物，常用者有黄精、茯苓、术、胡麻、地黄、天门冬、远志、松柏叶等，多被称为可以养性延命的中药。此类药物多具补益之效，据其药性对症服用，不无治病健身延年之效，还可作为辟谷后服用的代食品。道书中所存服饵药方甚多，其中不乏有价值者。但此类药物的延年却老之效毕竟有限，不会有道书中所说的那么大。如《抱朴子·仙药》称“昔仙人八公，各服一物（菖蒲、桂、五味子、地黄、术等八种药），以得陆仙，各数百年”，则不足凭信。仙人八公，仅出古代传说，服药寿达数百年者，难得真实例证，精通服饵之道的葛洪本人，也只活到80岁。

内炼，有守一、守道、行气、导引、按摩、服气、存思、辟谷、房中术等，名目甚多，现在看来多属气功一类，或包含有气

功的内核，为古代道家、医家、神仙家等诸家气功的发展。唐代以前，多种炼养术盛行，相互争奇斗妍。晚唐以后，多种炼养术渐融归内丹一途，炼养成仙的理论在内丹学中趋于成熟。这些内炼气功，只要方法正确，修炼持之以恒，未尝无治病健身、却老延龄之效。但道书中对此类功夫可能达到的实效，往往有所夸大，而且主要追求的，是通过内炼，达到肉体或阳神长生不死。肉体不死固然难以证验，但阳神不死说，与深层次气功静定中的主观体验有密切关系，在理论上则以道或无极太极为最终依据，对于气功实践者来说，还是具有相当大的吸引力。

以忠孝为轴心的伦理说教

作为产生于封建社会的意识形态，历代道教各派，无一不自觉担负社会教化的职责，用宗教特有的方式神化以忠孝为轴心的封建伦理，劝导人们恪守封建社会的各种道德规范。道教以“道言”、戒律、“功过格”等形式所提出的道德规范，基本上与儒家伦理信条一致，而禁欲主义的色彩更浓，其神圣性建立在神仙之上，对信教者及广大劳动群众来说，具有更大的威慑性。

道教的伦理教化，首先奠基于一神崇拜，假神道设教，把以忠孝为轴心的道德规范说成是神灵下达的绝对命令。《太平经》即以“天师”的口气教诫人们须行“上善”，“旦夕忧念其君王”，做一个忠臣孝子，并威吓说：“子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦！”该经还提出“承负”说，谓天地神明喜人为善，怒人为恶，赏善罚恶，报应不爽。人若有大善或大恶，不仅应在自身，而且流及后世。子孙身受其祖先所造善恶的报应，谓之承负。然祖先虽有余殃及于后代，后代若行善立大功，可不

受其承负。南北朝以来，道教更吸收佛教的因果报应说，大讲行善必得善报，行恶必得恶报，并一一列举善恶的标准。金元以来，道教善恶准则还被以功过格的通俗形式定量，发展至数百条之多，一一规定其所得的功过数量。

道教把善恶报应的主宰者具体化为神，从《太平经》起，各种道经就宣称天地有司过之神，神有严密的机构，统辖无数神、精、鬼，对众生的行为进行监察登记。又说人身中有“三尸”神，每至庚申之日，辄上天汇报人的善恶功过于有司，另有常住每家每户的灶君，至月晦之夕上天告人善恶。人的一言一行，都难逃过神灵的明察公断，甚至“心起于善，善虽未为，而吉神已随之；或心起于恶，恶虽未为，而凶神已随之”。^①行善者得善神佑护，行恶者遭凶神惩处。神明据人善恶而行报应赏罚，小过减其寿算，大过降殃乃至夺命，大善功德则增其福禄寿数。这种极具威慑力、引诱力的伦理教化，宋代以来以通俗的劝善书《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》等形式推广，普及于民间，影响极为深广。这种神道设教从今天科学无神论的立场来看虽至为荒唐浅陋，但在多数人都信神的封建社会，对维系封建社会秩序无疑会发生巨大的作用。

道教的伦理教化，还与成仙信仰密切结合，历代各道派，无不宣扬行善积德为成仙之基，《抱朴子·对俗》说：“人欲地仙，当立三百善，欲天仙，立千二百善。”善行以忠孝为先，《对俗》篇引《玉铃经》云：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”道教仿佛教而制的各种约束道徒的行为轨范——戒律，亦皆以忠孝为本，如道戒之基“初真十戒”首条即云：“不得不忠不孝不仁不信，当尽节君亲，推诚万物。”戒为道本，乃各道派一致之谈。金丹派南

^①《太上感应篇》。

宗祖师张伯端《悟真篇》强调“德行修逾八百，阴功积满三千”为结丹成仙的必要条件，“若非积行修阴德，动有群魔作障缘”，功德戒行不修，内丹休想炼就。全真道更以“真功”、“真行”两全者为“真人”，其中真行指行善积德、传道济世之功。元代全真道士陈致虚《金丹大要》卷1说：

夫金丹之道，先明三纲五常，次则因定生慧，纲常既明，则道自纲常出，非纲常之外别有道也。

元代净明道更强调忠孝的履践为成仙得道之本，以“净明忠孝”名其教。《净明忠孝全书》卷2《净明大道说》谓成仙不在乎参禅问道、入山炼形、炼化精气，而“贵在乎忠孝立本，方寸净明，四美俱备，神渐通灵，不用修炼，自然道成”。清代中兴全真道龙门派的王常月，也以持戒为整个炼养功夫的基础、纲要。

道教用神道说教所宣扬的伦理思想，还包括俭朴、谦下、忍辱、廉、谨、宽、容等内容，并有些反映了劳动人民思想的伦理观念，如力作而食、济人之急、救人之危、矜孤恤寡、敬老怀幼、先人后己、与物无私等，不无其积极意义。

除以上四个主要方面之外，道教教义中还包含有政治、军事、经济思想等多方面的内容。

道教是我国本民族的传统宗教，其信仰、教义，集中表现出了民族文化心理的突出特点，表现出了民族的优秀传统文化及劣根性。从道教信仰这面镜子中，可以使我们更清楚地认识民族文化心理的全貌。

第三章 道教的神与仙

宗教，是一种社会意识形态，也是一种社会文化现象。就它对神灵的崇拜而言，无疑是非理性的，但这种神灵崇拜，并不完全是凭空而来，也不完全依人们的意志为转移，是人类幼年时的表现。至今还未发现没有宗教信仰的民族，而对于各个民族来说，都有各自不同的宗教观。这是由于各个民族从原始社会向阶级社会转化的过程中，自然宗教信仰也逐渐向人为宗教信仰过渡，而这种过渡“在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化”^①，从而造成了世界各个民族在宗教信仰上的差异；由于它与各个民族的其它文化现象凝聚在一起，相互渗透、相互影响，构成各个民族思维方式、心理活动等方面的差别，从而又铸成了不同的民族素质。宗教，从一种社会文化现象来考察，是人类文明史中最早的源头之一，为此宗教给各个民族烙上的印记是很深的。作为一个民族，其形成“有三个因素，即血统、宗教信仰、语言文字”^②。由此可见宗教信仰在各个民族形成中的重要位置。我们在探讨中国传统文化时，过去都很少涉及宗教，往往对宗教信仰采取回避的态度，可以说这是脱离人类生活的实际，是不科学的。正是从这点出发，在道教与中国传统文化总题目下，本章分以下三个方面予以论述。一、道教神学与传统文化；二、道教神

①《马克思恩格斯选集》第3卷第354页。

②周谷城：《如何看中西文化的交流》，载《文史知识》1987年第1期。

与仙的渊源；三、道教神与仙系的形成过程。

道教神学与传统文化

道教神学与传统文化的关系拟从两个方面进行探讨。一方面它是对中国宗教传统神学的继承与发展，另一方面它是以传统观念“道”与“气”为宗教宇宙生成论，“化”为人格化的神和仙化了的人，构成了道教神与仙系的宗教神学理论。

首先什么是中国宗教的传统神学。宗教是人类社会普遍存在的现象，中国的原始宗教大体上也经历过大自然崇拜、动植物崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜，等等。总之，它是自然力量在人们头脑中的虚幻反映。但随着阶级的出现、原始社会的瓦解，中国的人为宗教是如何发展的呢？《周礼》有“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示之礼，以佐王建保邦国”，奠定了中国宗教的天神、地祇、人鬼的崇拜系统。而《礼记》还制订了各种各样制度与规定，如“天子祭天地、诸侯祭社稷、大夫祭五祀”。^①“王为群姓立七祀，曰司命、曰中霤、曰国门、曰国行、曰泰厉、曰户、曰灶，王自立为七祀。诸侯为国立五祀（泰厉为公厉，无户和灶），诸侯自立为五祀。大夫立三祀，曰族厉、曰门、曰行。适士立二祀，曰门、曰行。庶士庶人立一祀，或立户、或立灶。”^②《礼记》对祖先崇拜也制订有规矩，“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙，庶人祭于寝”。^③此外，以殷代的骨卜与周代筮占为特点

①③《礼记·王制》。

②《礼记·祭法》。

的巫术信仰也开始盛行起来（古代的巫、史、祝、卜就是官方专门与神打交道的神职人员），这就是中国的原始宗教向人为宗教（神学宗教）过渡的梗概。这些形成了以祭天地、敬祖宗、祀百神的献祭崇拜和以占卜、巫术为主的信仰活动相结合的宗教形式，并奠定了以天子为中心和以庶民百姓为主体的上、下两个层次的宗教信仰崇拜形式，有的称它为中国古代宗教（如朱天顺《中国古代宗教初探》）。它带有浓厚的封建等级色彩，其宗教信仰与祖先崇拜也要以天子、诸侯、大夫、士、庶民的等级进行，它又是中国传统的宗法制的君权、族权、夫权相适应的神权制。它既取缔了原始宗教对天地、日、月、星辰、山川、陵谷、湖泽、云、风、雨等祭祀的“共奉”、“共祀”，也不像基督教那样，在礼拜上帝这点上是平等的。凡不按此规定进行，“非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福”，^①从一开始就把神权牢牢地掌握在皇权手中，为中国人为宗教的格局奠定了基础。正是这一不同的“人格化”过程，造就了中国“天人并尊”的神学思想和“天人感应”的基本宗教信仰形式，构成了中国宗教的传统神学。现将传统神学及与道教神学的关系略述如下。

“天人并尊”是中国宗教传统的神学思想。中国原始宗教向人为宗教过渡中，在“天人关系”上，逐渐从原始人群那种对大自然的崇拜观念，演变为“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣”，“天地变化，圣人效之”，^②“乾为天、为圆、为君、为父”^③的天人观。由于神权掌握在皇权手中，逐步采取了天（亦即神）人（亦即帝王、君主）并尊的崇拜。荀子《礼论》中所谓“礼有三本，天地者生之本也；先祖者类之本也；君师者治之

①《礼记·曲礼》。

②《周易·系辞》。

③《周易·说卦》。

本也”，以及《史记·礼书》中所谓“故礼，上事天、下事地、尊先祖而隆君师，是礼之三本也”，乍看起来，它们只谈“礼”而已，但若对中国旧社会民间考察一番，不难发现，“天地君亲师”五位一体的崇拜祭献是中国人长期以来普遍敬奉的偶像。“礼甚至可以作为中国古代文化的代称，而其中宗教信仰则处于主导地位。”^①很显然它是把原始宗教的大自然崇拜等升华为“天地者生之本也”，祖先崇拜升华为“先祖者类之本也”。而对原始社会后期两次社会大分工和进入阶级社会的异己力量的崇拜，不像基督教、佛教用上帝、天堂、轮回、来世等欺骗群众，在中国采取了直接崇拜世俗帝王的形式，要求“隆君师”，谓之“君师治之本也”。把“生之本”、“类之本”的创世说与世俗的“治之本”相结合，构成了中国宗教的“天人并尊”的基本信仰。过去一直认为“天地君亲师”的崇拜是儒家提倡的，实际上道教最早的经典《太平经》就有“天地君父师”之称，^②并且提倡借助天神进行统治，如“道用时，臣忠子孝，国则易治，时臣子不畏君父也，乃畏天神”。^③而中国传统的“天子”之称，正好弥补了这一“不畏君父”的缺陷，对天子若从宗教神学进行分析的话，犹如基督教的“上帝圣子”，天子象征着君权神授，君主秉承天意治国安民。但天子初为“君天下曰天子”，^④在这里“君天下”主要是权力的象征。而秦汉以来，据《白虎通·爵篇》的“天子者，爵称也，爵所以称天子者何？王者父天母地，为天之子也”，从此天子和帝王就集神权和皇权于一人了。《太平经》曰“夫帝王者，天之子，人之长，其为行当象此”^⑤（指

①马晓宏：《天·神·人》第17页，国际文化出版公司1988年5月版。

②《太平经合校》第135页。

③饶宗颐：《老子想尔注校笺》第18章注。

④《礼记·曲礼》。

⑤同上书第219页。

天不欺一人，不负一物），表达了人们渴望一个帝王如同神一样公正的美好心愿。晋葛洪的“夫君，天也，父也。君而可废，则天亦可改，父亦可易也”^①，则进一层论证君主的神圣性。由此可见，在中国没有形成彼岸世界的观念，没有树立在神面前人人平等的神学思想。从殷周以来神权牢牢掌握在君王手里，逐步建立了以君权为主神权为辅的“天人并尊”的信仰崇拜传统，它对于后世文化的影响是深刻的。

道教也宣扬了中国古代宗教“天人并尊”的神学思想。如《太平经》指出“帝王，天之子也，皇后，地之子也，是天地第一神气也。”^②《阴符经》讲到：“天人合法，万变定基。”李筌注：“人怨神怒，天将诛之，人共杀之。”张果注：“天以祸福之机运于上，君子以利害之机动于下，故有德者万变而愈盛，以至于王。无德者万化而愈衰，以至于亡，万变定基自然而定。”可见道教认为万物之变，全在于天人两者间的关系，因此用“天人合一”的神学思想来解释“人怨神怒”的一致和历代王朝的兴与衰。而道教宣扬人能“成仙”、“升天”，则在更广范围内，发展了“天人并尊”与“天人合一”的神学思想，形成了道教神学的独特之处。它无疑也是中国传统文化的一部分。

“天人感应”是中国宗教信仰的基础。它是人祈求于神，神支配着人的宗教神学思想，无论是原始宗教的大自然崇拜、鬼魂崇拜、图腾崇拜，还是殷周时的“天子祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀”，“有天下者祭百神”，以及“天生神物、圣人则之”^③的“骨卜”、“筮占”，或者墨子主张的“尊天、事鬼神”，“天子为善，天能赏之；天子为暴（恶），天能罚之。天子有疾

①《抱朴子外篇·良规》，载《道藏》第28册第266页，文物出版社等出版。

②《太平经合校》第21页。

③《周易·系辞》。

病祸祟，必斋戒沐浴，洁为酒醴粢盛，以祭祀天鬼，则天能除去之”^①等，以及夏王桀、殷王纣“贵为天子，富有天下，上诟天侮鬼，下殃傲天下万民”^②，尚遭“天罚”来论证其“感应”神学理论等，基本上都属于“感应”的神学思想。即使是儒家的“生死有命，富贵在天”^③的宿命论，也与“感应”神学思想一脉相承。汉董仲舒总结和归纳了原始宗教和中国古代宗教的祈祷、祭献、占卜等神学思想，并把它们提炼为“天人感应”的神学理论。这种宗教信仰的神学理论一直到清代仍保留着。清代人在皇帝登基、孟春祈谷、久旱祷雨、出征平乱时都要先祭天地、社稷等。这是由于“世信祭祀，以为祭祀者必有福，不祭祀者必有祸……执意以为祭祀之助，勉奉不绝”^④。所以天子祭祀为保国泰民安，民众祭献则为祈福禳灾安居乐业，这些典礼仪式即是天人感应思想的深刻表现。

道教对于天人感应的思想，无论从宗教理论上还是从宗教实践上看，都是最忠实的继承者和发展者。像“天道至严，不可妄为，天居上视人”^⑤，这种由于天居上可视人间而畏天的观点，还可以看到原始宗教崇拜的痕迹。以至“天之照人，与镜无异”^⑥，“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异……天与帝王相去万余里，反与道相应，岂不神哉？”^⑦，这种朴素的比喻与赞美，反映了两汉之际人们对“感应”说的直观性。而“相应者，乃当内究于心，外应于神祇，远近相动，以占事复下，则应者是

①《墨子·天志》。

②《墨子·明鬼》。

③《论语·颜渊》。

④《论衡·祀义》。

⑤《太平经合校》第256页。

⑥同上书第18页。

⑦同上书第17页。

也；不相应者，说皆非也”^①。这是一种以“占事”为目的，使“人心”与“外神”相应的感应观。唐代李筌《阴符经注》的破题：“阴，暗也；符，合也。天机暗合于行事之机，故曰阴符。”刘处玄注《阴符经》“天人合发”时指出：“天人者人性通于天也，合发则心尽于物也。人通彻人间世梦，明知荣枯、宠辱、成败、祸福、哀乐、生死古今之常事也。人通天理真荣而不枯，真宠而不辱，真成而不败，真福而不祸，真乐而不哀，真生而不死，明道之常也。”这把世俗的“荣辱、成败、祸福、哀乐、生死”之常事，都归结为“人通天理”的道教哲学“明道之常”范畴，大大丰富了天人感应的神学内容。据《诸家气法》称：“自有阴灵书其福祐，灾害远去，祸横难侵，自感上天下察，益算延龄，大道之元，兹为始也。夫惠及人物曰恩，侵毁人物曰害，行恩则福生，行害则祸至。”而后出的《太上感应篇》则全盘接受了佛教的“因果报应”论以宣扬天人感应，其释义为：“由此动彼谓之感，由此答彼谓之应，言善恶动天地，必有报应也。”以“报应”来劝世人做善事，它比前述以“占事”为目的之“感应”说，更有着浓厚的人为宗教的色彩，在阶级社会中，它乃是为维护阶级的剥削和压迫服务的。与此同时，天人感应还与道教的养炼、炼丹相结合。如葛洪“通神术”就属于这一类。“欲得通神，当金水分形。形分则自见其身中之三魂七魄，而天灵地祇，皆可接见，山川之神，皆可使役也。”^②俞琰注《阴符经》“天人合发”指出：“天之机与人之机相应，其动也彼此相符，是天人合发”，“修炼者知此天人合发之机，遂于中夜静坐，凝神聚气于丹田，片晌之间神入气中，气与神合则寂然不动……”。王道渊注“天人合发”指出：“天人合发，万化定基者，天乃指

①《太平经合校》第169页。

②《抱朴子·地真》，载《道藏》第28册第244页。

性而言，人乃指命而言也，总而言之，作丹有时，时至神知，当此时采取则药物应机施工，一息之顷，能定万物之基，只用半个时辰，而得还丹。”至于道教符篆派做斋醮、祈禳、卜筮、符水治病等宗教活动时，完全信奉天人感应就自不待言了。

中国传统神学“天人并尊”与“天人感应”对中国传统文化“天人合一”这一命题，有着极其重要的影响。关于天人合一与中国传统文化的关系，许多著名学者发表了不少精辟的见解，现转述如下：

熊十力先生认为：“《大易》乾坤之义，确是宇宙人生融成一体而谈，我是拿这些来讲宇宙论。……所以我说《大易》是以宇宙人生融成一体而谈，此不同西学者也。”^①

钱穆先生认为：“中国文化特质，可以‘一天人，合内外’六字尽之。”^②“此所谓一天人，合内外，亦可谓中国之宗教信仰。”^③

张岱年先生认为：“多数思想家都肯定人是天地所生的，而人在天地之间有卓越的位置。”^④

张世英先生认为：“中国哲学史缺乏主体与客体分离的阶段，缺乏系统论述主客对立的思想，缺乏彼岸世界的观点。”^⑤“在中国哲学史上，根本没有存在神面前人人平等的思想。”^⑥

综上所述可知，天人合一思想是中国传统文化的核心思想。可是天人合一思想之根，从文化思想理论这一层次来看，是由殷周的天人并尊的神学思想发展演变而来的。上引钱穆先生认为

①熊十力：《中国文化散论》，载《中国文化与中国哲学》1987年版第17页。

②③钱穆：《中国文化特质》，同上第29、33页。

④张岱年：《中国哲学关于人与自然的学说》，同上第48页。

⑤⑥张世英：《从主体性原则看中西哲学之差异》，同上第65、68页。

“一天人，合内外”，既是中国文化特质，又是中国人之宗教信仰的见解，虽还不能完全认同，但亦不无一定道理。其深层次的根则在于中国长期以农业生产为社会结构的主体所造就的。它的特点是以农业生产为基础，以血缘亲属为纽带组成的社会生活和社会结构，长期以来很少变动，与此相适应的人土风情、观念习惯亦被长期保存下来。在这种传统的文化结构和心理结构中，宗教神学思想起了非常重要作用。尤其在人类历史的初期更是如此。中国古代神话、传说，就是反映了先民们适应和改造自然的创举，如“燧人氏钻木取火”，“大昊师蜘蛛而结网”，“后稷播百谷、教稼穡”以及“伯余作衣裳、苍颉作书”，等等，这些神话和传说表明了人们怀念为促进生产改善生活的先民们的功绩。这种怀念和敬意在原始宗教向人为宗教过渡中被进一步神圣化，如大禹治水，李冰修都江堰等，人们就修筑禹王庙、塑造二郎神以表敬奉之心，这无疑是中西方宗教神学不同的重要原因。这也正是道教神与仙崇拜系统形成的根。

道教神学与传统文化的关系，还表现在以传统观念“道”、“气”为宗教宇宙创世论，化为人格神和仙化了人。

“道”在中国古代传统文化中含义广泛、内容丰富。道有法则、规律、方法之意，后引伸为人生观、世界观、政治主张、思想体系等，但其所指多系此岸世界。老子的道则有宇宙万物之本原、本体之意。老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”成为道教创世说的主要理论依据。道教认为“道乃主生，道绝万物不生，万物不生则无世类，无可相传，万物不相生相传则败矣。何有天地乎？”^①“道者，万物之宗元”^②，“道乃自然所生，既有大道，道生阴阳，阴阳生天地，天地生父母，父母生我

^①《太平经合校》第701页。

^②杜光庭：《道德真经广圣义》卷2，载《道藏》第14册第318页。

身”^①，等等。道成为道教宇宙生成之本原。同时道又有人格化神的含义。第一章已论及老子不仅成为先天地之神物，且等同于道。在两晋南北朝时，上清灵宝经中，常以元始天尊、太上道君所说道经，称“道言”。对此宋代朱熹已指出：“佛书中多说佛言，道书中亦多云道言，佛是个人，道却如何会说话，自然晋来已有此说”。^②《太真科》曰：“混沌之前，道气未显，于恍莽之中，有无形象，天尊谓无象可察也。后经一劫乃有无名天尊，谓有质可睹不可名也；又经一劫乃生元始天尊，谓有名有质，为万物之初始也。极道之宗元，挺生乎自然，寿无亿之数，不始不终，永存绵绵，消则为气，息则为人，不无不有，非色非空，居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万帝之尊，无名可宗，强名曰道。”^③它全面地阐发了道的宗教化，道既是宇宙本原又是人格化的神，两层含义融为一体。道既然是道教至上神，那么“仙真”与道关系如何？它是“得道成仙”。仙真又有天仙、地仙、散仙之别，天仙可能为天神，地仙则只在人间，散仙则天上人间飘忽不定，自由自在。葛洪《抱朴子内篇·对俗》引彭祖言“天上多尊官大神，新仙者位卑，所奉事者非一，但更劳苦，故不足役役于登天，而止人间八百余年也”。看来得道成仙和道同于至上神的神学思想同出一辙。从而仙真成为道教神与仙系中的一大特色。这正是道教神学对古代天人并尊神学思想的发展，道成为神人合一的联结点，它是道教神学思想的核心。

“气”是中国古代哲学概念，一般有唯物与唯心之解释。道教也沿用气的概念。道教早期经典《太平经》认为：“夫天地人本同一元气，分为三体，各自有祖始”^④，“一气为天，一气为

①《云笈七签》卷56，载《道藏》第22册第383页。

②《古今图书集成》神异典道教部。

③《云笈七签》卷2，载《道藏》第22册第8页。

④《太平经合校》第236页。

地，一气为人，余气散备万物，是故尊天重地贵人也”^①。它奠定了道教沿用气的概念之基调。道教的气之概念，有的是“以道为气、元气、祖炁、混元一炁，真一之气者，多见于道教讲气功修炼的道书”。^②如《服气经》称“道者气也，保气则得道，得道则长存”，^③及《诸家气法》的《元气论并序》则称：“人与物类皆禀一元之气而得生成，生长养最尊最贵者莫过人之气也”。^④又称：“故得生者，莫不由于气，气所以能化于生则生，化于死则死，故曰禽之制在气者，唯以气感不以力为，气感自于虚无，而能制于万有，至于天地日月星宿云雷并赖气之所转运，使不失坠落。巍巍乎，荡荡乎，无始终安其所动，乐其所静，是谓道气自然。”^⑤有的则“以气成象”成为人格化的神。如《老子想尔注》称：“道者一也，一散形为气，聚形为太上老君。”《道教义枢》序称：“夫道者，至虚至寂……于是有元始天尊应气成象。”而《自然九天生神章经》则认为三宝君（天宝君、灵宝君、神宝君）为玄元始三气之尊神。而“食气者神而寿”^⑥，依然表明用元气修炼可成仙真。如前述，道与气均系道教“神人合一”神学思想的联结点。

“化”的观念，源于中国古代神话。“首生盘古，垂死化身。身之诸虫，因风所感，化为黎氓。”^⑦“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。”^⑧“传女娲人头蛇身，

①《太平经合校》第726页。

②陈兵：《道教之道》，载《哲学研究》1988年第1期。

③《云笈七签》卷32，载《道藏》第22册第234页。

④同上书卷56，载《道藏》第22册第383页。

⑤同上书卷56，载《道藏》第22册第391页。

⑥同上书卷57，载《道藏》第22册第392页。

⑦《绎史》卷1，引《五运历年纪》。

⑧《山海经·大荒西经》，载袁珂《山海经校注》第389页。

一日七十化”。^①这一化生之说，据袁珂先生考证认为，在世俗社会中，由于“人们赞成女娲造人说，不赞成盘古‘身之诸虫’化人说（它损伤了人类的尊严），因而此说终于湮没不彰了”^②，但化生之说，在道教不是“湮没不彰”而是“大肆宣扬”。道教成立之前神化老子的边韶《老子铭》称老子“世为圣者作师”，及道教讲羽化成仙，都是基于化的观念。道教外丹的炼丹过程就有“化合”与“化分”的古化学。道教的内丹则将其炼丹过程分为“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”等。同样在道教神学上仍然沿用化的观念。《道教三洞宗元》称“从混洞太无元化生天宝君，从赤混太无元化生灵宝君，从冥寂玄通元化生神宝君”。^③《三洞经教部·三洞并序》称元始天尊“吾以道气化育群方”，“化在玉清境”，“化在上清境”，“化在太清境”。^④《镡城集仙录》称：元始天尊“在昔，道气凝寂，湛体无为，将欲启迪玄功，生化万物，先以东华至真之气化而生木公焉，……以生阳和之气，理于东方。又以西华至妙之气，化而生金母焉……以主阴灵之气，理于西方，亦号王母”。^⑤可见，化生之说在道教神学中的重要作用。

“道者气也”，气是道的形象化，气是铸成道教神与仙的重要原料，天神是先天元气所化生，是“应气成象”，“一散形为气，聚形为太上老君”而成。仙真则要以气为原料来修炼，“食气者神而寿”，“得道成仙”。而化作为应气成象，得道成仙的过程与环节。对此，刘仲宇先生指出道教“只有宇宙演化论，没有宇宙创造论”。^⑥这一观点还有深入探讨之必要。总之，道教

①《楚辞·天问》王逸注。

②袁珂：《神话选译百题》第5页，上海古籍出版社1982年版。

③《云笈七签》卷3，载《道藏》第22册第13页。

④同上书卷6，载《道藏》第22册第32页。

⑤载《道藏》第18册第168页。

⑥刘仲宇：《道教思维方式探微》，载《哲学研究》1988年第1期。

沿用“道、气、化”的观念，都与中国古代传统文化有关，同时又成为道教神人合一神学思想的联结点；反过来，它无疑又构成中国传统文化中不可分割的部分。

道教神与仙的渊源

道教的神与仙继承了中国原始宗教、古代神话、古代宗教所崇拜的诸神，又容纳了民间信奉众神，吸收并着重发展了得道成仙之思想，构筑了道教神与仙的崇拜体系。

中国原始宗教、古代宗教、民间信奉众神是道教诸神的主要来源。道教初期五斗米道所崇奉的“天、地、水三官”就是从《仪礼·觐礼》载“祭天燔柴、祭山丘陵升、祭川沉、祭地瘞”中国古代宗教祭祀演变而来。又道书载张道陵时，“唯天子祭天，三公祭五狱，诸侯祭山川，民人五腊吉日祀先人，二月、八月祭社灶，自此之外，不得有所祭。若非五腊吉日而祀先人，非春秋社日而祭社灶，皆犯淫祠”。^①刘宋朝陆修静的这一记载，反映了五斗米道、天师道早期所供奉神灵，与殷周以来古代宗教所祭祀之神灵大体相同。道教所奉“日宫太阳帝君”与殷代的“宾日”、“出日”、“入日”和周代的“祭日于坛”、“祭日于东”、“郊之祭也，迎长日之至也”等一脉相承，对月神崇拜亦同。道教的“四御”神，是仅次于“三清”的最高神，其中有一半是由星官演变而来，其一“中宫紫微北极大帝”是“中宫，天极星”（《文耀钩》曰：“中宫大帝，其精北极星”），^②道书《道门定制》释“北极有五星，中一星为紫微大帝，又曰北

①《陆先生道门科略》，载《道藏》第24册第779页。

②《史记》卷27《天官书》。

辰”。其二“勾陈星宫天皇大帝”是《星经》中的“勾陈六星”。《道门定制》释“勾陈口中一星曰天皇大帝”。道教供奉的星君还有“金木水火土星君”，“二十八宿星君”，“十一大曜真君”（包括日月在内），东、西、南、北、中斗星君，等等，几乎都是《史记·天官书》的继承和发展。至于道教还供奉雷公电母大神，风伯雨师大神，五岳及诸山神，社稷、土地神等，实际上是中国原始宗教、民间信奉众神的延续。由此可见，中国远古奉神与古代宗教崇拜、祭祀是道教诸神的主要来源之一。

中国古代神话也是道教诸神的一个来源。大体上有两种情况。一是古代神话人物被直接改造为道教神。如盘古开天辟地的神话，改塑为道教最高神元始天尊。此事最早记载见于晋人葛洪著《枕中书》：“昔二仪未分，溟滓鸿濛，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王”。这一记载完全脱胎三国吴人徐整《三五历纪》所记的盘古神话。对元始天王与元始天尊是道教的一神异名，还是两尊神，道经中又有不同记载，如南朝陶弘景《真灵位业图》，元始天尊列在第一中位，元始天王列在第四中位之左4位，下注西王母之师。^①显然是当作两尊神看待，过去一直使人费解。据考证，由于元始天尊在道教神系中地位的不断提高，盘古神话与元始天尊间的关系也作相应的调整，曾出现过“元始化为盘古真人”与“两个盘古真人”的说法。^①

二是中国古代神话自战国以来有些被神仙家们演化为神仙，最突出的是黄帝、西王母，道教建立后继承下来，并有所发展。黄帝在中国远古文化里，特别在汉民族文化圈里，有着特殊地

^①详见《道教元始天尊和盘古神话》，载《无神论与宗教研究论丛》四川大学出版社版。

位，至今人们都自称“炎黄子孙”。黄帝被历史学家当作历史传说人物，而神话学者则认为是神话人物，对于道教来说，其萌芽时期称“黄老道”，突出黄帝得道成仙乘龙上天，尔后有淮南王“白日升天”，成了道教建立初期的一种美好的向往。黄帝是昆仑神话中的重要人物，“在昆仑山上，有一座庄严华美的宫殿，是黄帝下方的帝都，也是他常来游乐的行宫”。^①有关黄帝的神话，有“黄帝失玄珠”、“黄帝胜四帝”、“黄炎之争”、“黄帝伐蚩尤”、“黄帝问玄女战法”等。^②涉及其所谓子孙后代的神话则更多，不一一列举。据《山海经·西山经》：“曰崑崙山……其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飧”。（郭朴注引《河图玉版》曰：“少室山，其上有白玉膏，一服即仙矣。”）^③对此袁珂先生认为，是春秋战国时，道家方士传述时初步给这位神帝着上了道家方士之羽衣。^④又据《山海经·海外西经》：“轩辕之国在此穷山之际，其不寿者八百岁”。^⑤《大荒西经》：“有轩辕之国，江山之南栖为吉，不寿者乃八百岁”。^⑥这些介绍轩辕之国风土人情，均指出“不寿者乃八百岁”的“长寿”、“长生”思想，可以说明中国古代神话中确有长生思想，它也是中国传统文化思想之一。战国时《庄子》则云：“夫道，有情、有信、无为、无形，可传而不可受，可得而不可见……黄帝得之，以登云天。”黄帝得道升天之说，汉司马迁并未记入《史记·五帝本纪》，是在《史记·封禅书》里以齐人公孙

①袁珂：《中国古代神话》第98页，中华书局1981年版。

②袁珂：《神话选译百题》。

③袁珂：《山海经校注》第41页，上海古籍出版社1980年版。

④袁珂：《中国神话传说》上册第40页，中国民间文艺出版社1984年版。

⑤袁珂：《山海经校注》第221页。

⑥同上书第401页。

卿之口转述：“黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎已成，有龙垂胡须下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人，龙乃上去……”它显示了司马迁治学严谨，又表明了黄帝白日升天传说在当时社会极为流传。对黄帝与蚩尤之战的神话，从汉代纬书《龙鱼河图》开始便增添了“天遣玄女下授黄帝兵信神符，制服蚩尤”。^①其后又有“黄帝问玄女战法”。^②在道书记传《轩辕黄帝》则谓：“九天玄女”传《阴符经》三百言及向帝授“灵宝五符真文，及兵信行（符），帝服佩之，灭蚩尤”。经过这些编造的仙话之后，曾经是昆仑神话显赫人物黄帝，在道教神与仙系中却成了一个世俗帝王修炼成仙的普通天帝之一。梁陶弘景《真灵位业图》是以“玄圃真人轩辕黄帝”列在第3中位的24左位。道书中虽有“升天为太一君”^③，但在天帝中仅是“五帝”的中央黄帝。唐代王瑾著《广黄帝本行记》云：“黄帝以天下既理，物用具备，乃寻真访隐，问道求仙，冀获长生久视，所谓先理代而登仙者也。”^④因此，黄帝在道教神与仙系中地位平平。南宋金允中撰《上清灵宝大法》所列神与仙系中也只是“五方五帝”的中央黄帝而已。但在修炼、得道升天方面，为轩辕黄帝编造的仙话故事，对于道教吸引历代封建统治者，却起了较大的影响作用。早在西汉时，汉武帝听了公孙卿讲黄帝白日升天故事后，甚为感慨：“嗟乎！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳。”^⑤唐朝对道教扶植是有目共睹的，但唐代历朝皇帝和大臣，为长生成仙服金丹而断送性命者亦不乏其人。“长生，得道，升天”以黄帝为样板，在吸引历代王朝统治者支持、信奉道教方面，所起神学作

①袁珂：《中国神话传说》上册第41页。

②袁珂：《神话选译百题》。

③载《道藏》第5册第35页。

④载《道藏》第5册第32页。

⑤载《史记》卷28《封禅书》。

用是显著的。另《道藏》所收经典，托黄帝之名者甚多，如《黄帝九鼎神丹经诀》、《黄帝八十一难经》、《黄帝内经》、《黄帝太一八门》、《黄帝水经药法》、《黄帝宅经》、《黄帝金匱玉衡经》、《黄帝素问》、《黄帝授三子玄女》、《黄帝阴符经》、《黄帝龙首经》等，其中有些经书是道教成立之前已成书的。道教对黄帝这一神话人物和历史传说人物，着重放在“人王长生成仙”上来迎合历代封建帝王企求长生的奢望，为道教的生存和发展服务。

西王母这一神话人物，据《山海经·西山经》载：“其状如人，豹尾虎齿而善啸，是司天之厉及五残”等。西王母之仙话，始于战国《庄子·大宗师》。西王母得道之后，“坐乎少广，莫知其始，莫知其终”。同时在南方的越王“立西郊以祭阴，名曰西王母”。^①这里的西王母既是得道之仙，又被尊为西方之阴神。汉代的西王母与长生不老、长生不死联系在一起，汉代铜镜铭文“寿敝金石西王母”、“寿如东王公西王母”等，^②以及汉墓出土汉砖中多有西王母之画像。汉哀帝建平四年（公元前3年），“关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师，民又会聚祠西王母”。^③《淮南子·览冥训》：“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月”等，均可表明西王母在汉代有着广泛的影响。《汉武内传》一书则集其大成，因作者出于六朝道士之手，西王母已不再是豹尾虎齿，蓬发戴胜的司天之厉及五刑残杀之凶神了，而是年30许“容颜绝世”的“真灵人”了。是“往来扶桑，出入灵州”拥有“群仙数万”从天而降的女仙之首。唐末杜

①《吴越春秋·阴谋传》。

②罗振玉《汉两京以来镜铭集录》，转引自方诗铭《西王母传说考》，载《东方杂志》第42卷第12期。

③《汉书·哀帝本纪》。

光庭撰《鏞城集仙录》中的西王母，则完全纳入道教的神学世界，她成为元始天尊“道气凝寂”、“生化万物”的宗教创世说中的“西华至妙之气，化而生金母焉……以主阴灵之气，理于西方，亦号王母”的角色，是“天上天下，三界十方，女子之登仙得道者咸所求焉”的女仙领袖。

综上所述，道教最高神元始天尊是盘古开天辟地神话的演变。黄帝和西王母两个神话人物，在演变为道教的神与仙时，取舍不同，各用其长。黄帝是古代神话中显赫的“神国之王”，道教却着重宣扬“人王成仙”、“得道成仙”之作用，升天之后为五方五帝之一，在神与仙系中仅属第二层次。西王母是古代神话半人半兽，男女难辨的怪神，道教却美化为女仙之首。南宋前后被尊为道教神与仙最高层次十一位天帝的最末一名。表明中国古代神话是道教神与仙系的重要来源之一。

春秋战国以来的神仙思想是道教神与仙系的重要组成部分和一大特色，道教认为神与仙是有区别的，神是先天真圣，仙是后天仙真。我们一般所称神仙，仅指得道成仙者而已。它是“天人并尊”传统神学思想的形象化发展。道教仙真继承了中国古代已萌芽的“不死”、“长生”观念，如《山海经》载有“不死之国”、“不死之山”、“不死之药”、“不死树”、“不死民”，等等。在春秋时也有讨论“不死”的记载，战国时，则有人造不死之药献荆王。《庄子》一书已有真人、至人、神人、仙人的具体描述和黄帝、西王母的神话，以及战国齐威王、齐宣王、燕昭王和秦始皇，汉武帝三次大规模遣使往勃海中寻三神山索取不死之药的活动。道教建立的前后，先是极力宣扬“白日升天”，但是《太平经》及葛洪《抱朴子·对俗篇》都对“白日升天”产生了怀疑。从中可以看到神仙思想的发展过程：从寻求“不死之药”到方士、术士、道士亲自炼丹服食，从宣扬“白日升天”到

“尸解仙”。《太平经》自述：白日升仙之人，“未有一人耳。……尸解之人，百万人乃出一人耳”。客观实践促使道教徒将传统的存神、行气、吐纳、导引等演变为道教的内丹术，但仍以“炼丹成仙”为宗教神学目的。道教仙真之说，虽有许多变迁，而“长生不死”、“得道成仙”逐步形成道教教理的宗旨、修炼之目的，其崇拜供奉对象也占突出地位。道教仙真崇拜大体上包括了传说中的古仙人，如赤松子、彭祖等；古代神话传说人物，如黄帝、西王母等；古代帝王将相，如帝尧、周文王、秦始皇、汉高祖等（这主要见《真灵位业图》）；古代杰出人物，如孔丘、颜回、墨翟等（也只见《真灵位业图》）；道教历史上杰出人物，如张天师、葛洪、吕洞宾、杜光庭、王重阳、丘处机，等等。而记载这些仙真人物，继《列仙传》之后，撰写了许多仙真之传，如《神仙传》、《洞仙传》、《续仙传》、《三洞群仙录》、《镡城集仙录》、《历世真仙体道通鉴》等，成为道教经典的重要组成部分。

佛教的传入，对于道教神与仙系的形成也有影响。如道教最高神“三清”，既不完全抄袭佛教，又有受佛教“三身”、“三世”说之影响。中国古代是讲“九天”，而道教承袭佛教“三界说”，有“四梵三界三十二天”，所供奉的“三十二天帝”则仿佛教而来。

道教神与仙系的渊源，我们以上分述了四个方面，但从主干上来看，它主要是原始宗教，古代宗教，民间奉神的祭天地、敬祖先、祀百神的崇拜信仰系统演变而来，形成了道教的祭天帝、敬仙真、祀百神的信仰崇拜系统。

道教神与仙系统的形成

道教奉神源流是与道教发展同步进行的。在战国、秦汉之际的方仙道，是崇奉黄帝的，与当时诸子百家争言黄帝，托黄帝之名而作书有关。在两汉之际的黄老道，则从崇奉黄帝逐步向崇奉老子过渡，这和当时宫廷上层“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”有关，和明、章帝之际（58~88）益州太守王阜作《老子圣母碑》及桓帝延熹八年（165）陈相边韶作《老子铭》等神化老子有关。因此，在道教初创时的五斗米道，则以老子为教主，奉老子为太上老君。同时又崇拜天地水三官。张角太平道则崇拜中黄太乙。与黄老道、五斗米道、太平道同时代的《太平经》，从另一个侧面反映了两汉时所崇奉的神与仙。《太平经》神学是建立在中国古代宗教、董仲舒“天人感应”、“谶纬灾异”神学和战国以来神仙说基础之上的。《太平经》经文是以真人、神人、天师之间问答形式撰写的。经书中提及的“太上”、“上帝”、“五帝”、“九皇”、“九君”、“九神”、“百神”、“群神”，等等，对于道教神与仙系的形成与演变确有承上启下作用。

魏晋南北朝时，道教神与仙系由于起源上师承不同，各派所奉诸神互有异同。从五斗米道延续到魏晋时“民家为靖，师家为治”的奉神建筑中，“治”的中心是“崇虚堂”、“崇玄台”，“靖”则要求“清虚”、“精肃”，只设“香炉、香灯、案章、书刀四物”构成“常若神居”之状。这个神仍然是“一散形为气，聚形为太上老君”的道、一、虚、玄，表明当时尚未形成偶像崇拜。^①在晋代流传的《仙经》中载：“老君真形者，思之，

^①参见《道教宫观琐谈》，载《四川文物》1986年第4期。

姓李名聃，字伯阳，身長九尺，黃色，鳥喙，隆鼻，秀眉長五寸，耳長七寸，額有三理上下徹，足有八卦，以神龜為床，金樓玉堂，白銀為階，五色雲為衣，重疊之冠，鋒鋌之劍，從黃童百二十人，左有十二青龍，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武，前道十二窮奇，後從三十六辟邪，雷電在上，晃晃昱昱”。^①從形象上描繪太上老君在道教經典中是首次，太上老君成為道教的大教主了，但對於太上老君究竟是神異還是仙真却有爭論。葛洪認為：“淺見道士，欲以老子為神異，使後代學者從之，而不知此更使不信長生之可學也。何者，若老子是得道者，則人必勉力竟慕，若謂是神異類，則非可學也”。^②到《魏書·釋老志》時，對此爭論與分歧做了總結曰：“道家之原，出于老子，其自言也，先天地生，以資萬類。上處玉京，為神王之宗，下在紫微，為飛仙之主”。老子成為道教神宗、仙主合二為一的太上老君了。

北魏寇謙之的天師道，由於其享“天師之位”，受“清整道教”之命，得《云中音誦新科之誡》20卷，均借“太上老君”之名，因此他依然崇奉太上老君就自不待言了。至於《魏書·釋老志》云：“又言二儀之間有三十六天，中有三十六宮，宮有一主，最高者無級之尊，次曰大至真尊，次天復地載陰陽真尊，次洪正真尊，姓趙名道隱，以殷時得道牧土之師也”。它代表了北魏天師道的神與仙系統，從三十六天之說看，有受佛教三界說之影響。南朝劉宋陸修靜所著經書中，則有“元始天尊”，“太上玄元、太上大道君、太上老君”等為其信奉最高神。梁陶弘景撰定的《洞玄真靈位業圖》，是對道教神與仙的首次排列，共有500多位，許多外國學者稱為“道教的曼荼羅”，它分七個中位，

①《抱朴子·雜應》，載《道藏》第28冊第229頁。

②葛洪：《神仙傳》，載《道藏精華錄》。

每个中位又有左位、右位及女真位、散位、地仙散位等。第一中位虚皇道君应号元始天尊，第二中位上清高圣太上玉晨玄皇大道君（为万道之主），第三中位太极金阙帝君（姓李，壬辰下教太平主），第四中位太清太上老君（为太清道主下临万民），第五中位九宫尚书（姓张名奉字公先河内人），第六中位右禁郎定录真君中茅君（治华阳洞天），第七中位丰都北阴大帝。从其排列形式看，试仿“天子七庙，三昭三穆”而来，从其所列神与仙看，已具有道教“三清”尊神的雏型，尚未最后确定。其中所列仙真特多，尤以列帝王将相、儒家人物而别具一格。但无论从形式上（列七中位），或是内容上（特别是将帝王将相儒家人物塞进仙真体系），后来的道教神学家们都没有继承陶弘景《真灵位业图》的这一神与仙系。所以它只能代表南朝陆修静、陶弘景灵宝、上清一派的崇拜观念与体系。北周时所著《无上秘要》（卷50）排列的道教神与仙系是：“虚无自然元始天尊，无极大道太上老君，高上玉皇，十方已得道大圣众至真诸君丈人，三十二天帝，玉虚上帝，玉帝大帝，东华、南极、西灵、北真，玄都玉京金阙七宝，玄台紫微上官灵宝至真，明皇道君，玄中大法师，天师君……”等等。这个排列，一是突出了“元始天尊”，奠定了其为各派的道教最高神地位；二是将“十方得道”的“大圣、至真、诸君、丈人”排列在显赫的地位，在一般天帝之上。这种排列宋以后是少有的，显示了“仙真”在魏晋南北朝时道教神与仙系中的重要地位，与当时太上老君是“神宗仙主”的神学思想遥相呼应。《隋书·经籍志》云：“道经者，云有元始天尊，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其及……以为天尊之体，常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。……所度皆诸天仙上品，有太上老君，太上丈人，天皇真人，五方天帝及诸仙官……”这种排列，太上老君不仅在道教神

系中的地位次于元始天尊，而且是元始天尊“所度”之“天仙上品”，完全是一种师徒关系了。元始天尊最高神地位的确立，与灵宝派、上清派在南北朝时的蓬勃发展有关，也是元始天尊最能包容道教最高信仰道的丰富含义所致，所以它是经过一个历史的、复杂的、相互矛盾的过程而形成的。唐李少微注《度人经》引《龙跃经》曰：“元始有十号，一曰自然，二曰无极，三曰大道，四曰至真，五曰太上，六曰老君，七曰高皇，八曰天尊，九曰玉帝，十曰陛下。”^①这可以看作是对《太平经》以来道教最高神不同称呼的一次总结和规范，其集中点是树立元始天尊为道教最高神的地位。总之，魏晋南北朝时，道教神与仙系已初步形成，是以元始天尊为最高神的。

隋唐以来，由于唐代皇室积极提倡道教，唐太宗以老子李聃为“朕之本系”，特别提高老子为“太上玄元皇帝”，在部分道观中也曾以老子为主神，所以也称朝谒玄元皇帝老子为“朝元”。如洛阳北邙山老子庙的壁画也称“朝元图”（按道教习惯“朝元”应朝谒元始天尊或“三清”）。^②虽然如此，唐代道教神与仙系供奉大致经历如下：据唐初卢照邻《释疾文》记隋开皇二年（582）益州所建至真观：“观中先有天尊真人石像，大小万余躯，年代寝深，仪范凋缺，沈沈宝坐，积万古之埃尘。”^③又据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》“置观品”所载规模宏大的宫观建筑，是以“天尊殿（堂）”为中心。由上述两例可推想唐初仍延续南北朝时的以元始天尊为最高神。《龙角山记》的《庆唐观碑铭》和《重修三清殿记》中所修三殿，其一曰老子殿（玄元殿），次

①《元始无量度人上品妙经四注》卷2，载《道藏》第2册第208—209页。

②王逊：《永乐宫三清殿壁画题材试探》，载《文物》1963年第8期。

③《全唐文》卷167。

曰三清殿，次曰三皇殿。它既反映了唐代奉神器重老子，又明确供奉三清了。至今四川成都的青羊宫，进山门后，先为混元殿（祀混元皇帝即老子），后为三清殿，仍保留唐代道观建筑的格局。唐末杜光庭撰《道门科范大全集》搜罗了许多进行斋醮时所请的神与仙。其卷4所载：“虚无自然元始天尊，无极大道太上大道君，大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝太上老君，高上玉皇，十方已得道大圣众至真诸君丈人，三十六天帝……东华、南极、西灵、北真，玄都玉京金阙七宝，玄台紫微上宫灵宝至真，明皇道君，玄中大法师，三天大法师，上清日月九曜，南辰北斗星君，三官，五帝，九府，四司，斗中道德诸君，无鞅圣众……”这里所列的神与仙，虽与我们上引北周《无上秘要》的神系差别不大，但突出区别是元始天尊与太上老君之间增加了“无极大道太上大道君”，从而构成了道教最高神三清。三清为道教最高神，是隋唐以来道教神与仙系最重要的特色。

宋代是道教庞杂的神与仙系最后形成时期，成为后世通行的道教神系之基础。

宋以来排列奉神体系，可概括为十个层次。最高层次是以“三清”为主神的七至九位天帝，即“三清”和“四御”是道教神与仙系排列中最前面的七位天帝。《道教会元》中称“七宝”，通常在这七位天帝之后还有两位，是南极长生大帝，东极青华大帝，与“四御”合在一起，《道门科范大全集》卷24又称“昊天六御宸尊”，“三清”和“六御”在《道门定制》卷2又称“九皇御号”。这就是最高层九位天帝的来历。由于《上清灵宝大法》和永乐宫三清殿的壁画又增添了东王公、西王母和“六御”一起塑造了《朝元图》的八个主像，为此，我们认为道教神与仙系最高层是9—11位天帝。不过需要指出的是，据道教神学家的见解，东王公、西王母只是后天仙真，并非先天真圣，与其

它天帝是有区别的。第二层是诸天帝，如九天上帝，五灵五老天君，三十二天帝等。第三层是日、月、星辰，如十一曜真君，十太乙，五斗星君、二十八宿星君等。第四层是三官、三元、四圣等。第五层是历代传经著名法师，玄中大法师、灵宝三师、三天大法师等。第六层是雷公、电母、龙王、风伯、雨师等。第七层是五岳、诸山神及靖庐治化洞天福地仙官。第八层是北阴丰都大帝，水府扶桑大帝及它们所属诸神。第九层是各种功曹、使者、金童、玉女、香官、役吏等。第十层是城隍、土地、社稷之神等。如果我们从神与仙排列的变迁中，则可以看出道教各个时期对神与仙的态度有所不同。两晋时对老子有是神主还是仙宗之争，北朝时老子才成为兼神主仙宗二任于一身的太上老君。东王公与西王母属后天仙真，到宋代才列入“九皇”之后，进入道教奉神的最高层次。在第二层中，唐杜光庭《道门科范大全集》所列是“十方已得道大圣众至真诸君丈人”也属后天仙真，却列在“三十二天帝”之前，可见宋代之前很重视得道之仙真。总之，我们可以认为道教是一个祭天帝、敬仙真、祀百神的崇拜奉献体系。若从每个层次具体分析，又可分为神、仙、神与仙三种类型，所列全属“神”类的有三、六、八、十，四个层；所列全属“仙”类的有五、九，两个层；所列既有“神”又有“仙”的有一、二、四、七，四个层。这些就是宋代以来通行的道教神与仙系概况。

总的来看，道教的神与仙，既吸收传统神学的“天人并尊”与“天人感应”思想并有所发展，又吸收传统观念道与气，构造了道教的宗教宇宙论，并采取“化”的观念塑造了道教的人格化的神和仙化了的人，形成了道教神学理论。它又从中国原始宗教、古代宗教、古代神话、战国以来的神仙以及民间信仰、佛教等诸方面，对原有的神、仙、神话人物，具体地继承、吸收、修饰，改

造为大量的道教的神与仙，构成了中国道教的祭天帝、敬仙真、祀百神的崇拜奉献体系。它经历了约800多年时间才形成一个较为定型的神与仙体系，它与中国历史文化密不可分，成为中国土生土长的宗教。在我国现阶段，人们信仰传统的“超自然实体”方面，由于与民间信仰息息相通，所以在人们宗教信仰生活中，仍占着比较重要地位。我们通过以上的研究和探讨，清楚的表明了是“人创造了神，绝非神创造了人”，是“神由人起”，上述那个庞杂的又相互矛盾的道教神与仙体系，其实质在中国只是崇拜世俗帝王的一种折光反映而已。

第四章 道教与中国哲学

中国古代哲学通常划分为先秦子学、两汉经学、魏晋玄学、南北朝隋唐佛学和宋明理学等五大块层。与此相应，我们将道教哲学按照其发生、发展和演变的过程，与中国哲学的后四大块层作一比较分析。

汉代的道教哲学

一、汉代道教哲学的学术 背景和思想来源

秦汉封建中央集权制的建立，使思想学术进入一个新的发展阶段。两汉思想界出现融合先秦子学的趋势，汉学是先秦子学汇流的结果。不幸这股汇流背离先秦理性主义精神，走向了宗教神学。如果说春秋战国是原始宗教迷信日渐受到怀疑批判而逐步衰落的时代，那么两汉就是新的宗教迷信崛起并走向兴旺的时代。汉代儒学蜕演为神学经学，造成两汉社会极大的宗教氛围，使当时的学术文化颇富神秘色彩。两汉以天为人格化了的统御宇宙的力量和人类命运的预定者，以天道统人道最终化为神道的宗教神学作为统治思想，宗教神学成为时代精神，笼罩和影响

着哲学。生死问题也缠绕困惑着汉代的人们，统治者对此更是十分关心，汉武帝多次派方士寻求仙人仙药，黄老神仙方术成为汉代社会流风。东汉明、章帝时，作为印度文化载体的佛教传入中国，和黄老道一起被皇室贵族所奉祀。正是在这样的时代背景下，中国历史上的所谓儒、释、道三教应运而生，正是在这样的思想学术环境中，有了产生道教哲学所需的适宜的土壤和气候。

道教哲学的思想来源于综括和发展了先秦各派学术的汉代新道家和新儒家，即黄老道家和神学化儒学，再就是阴阳五行学。

黄老道家是三晋、荆楚、燕齐三大文化圈融合而成的产物，盛行于西汉初。战国后期齐国稷下学宫已发生这种思想，宋尹学派是黄老道家的第一阶段。到秦汉之际，黄老学有了新发展，其代表作为《吕氏春秋》。萧箴父先生认为：《吕氏春秋》以黄老道家为中心，兼采儒、墨、名、法等诸家，形成一个粗糙的体系。^①到汉代，吕览的继承者为《淮南子》。许抗生指出：《淮南子》基本思想是汉初黄老学的继续。^②熊铁基亦说：司马谈所说的“道家”就是盛行于汉初的黄老之学，这种道家 and 老庄道家既有密切联系又有很大区别，可称之为“新道家”，新道家的代表作是《吕氏春秋》和《淮南子》。^③照此，则吕览、淮南当为黄老学的代表作，可作为黄老道家发展的第二个阶段。后来，吕览与淮南的许多思想被早期道教哲学纳入。

汉武帝以后，黄老道家进入第三阶段，虽然儒术被捧上独尊地位，但它仍为一股强大的社会思潮得到若明若暗的传播。从哲学上说，黄老道家沿两条相反的路线，三种不同的途径分化和发展。一条路线和途径是保持吕览、淮南的唯物传统并向前推进其思

①《秦汉新道家略论稿序》第8页，上海人民出版社1984年版。

②《帛书老子注译与研究》第210页，浙江人民出版社1985年版。

③《秦汉新道家略论稿》第3页。

想，以《论衡》的部分内容和河上公《老子注》为代表。另一条路线有两种途径，一是解说《老子》向唯心方面引申并使它更抽象玄虚，二是把道家思想宗教神学化，逐渐形成早期的道教理论。在这些演变中，道家思想的神学化是主要倾向，其结果是道教和道教哲学的产生。^①

儒学在汉代演为神学经学。董仲舒的天人感应思想、春秋公羊学、汉易和谶纬神学等都成为构造道教哲学的原材料。两汉思想学术可以说就是董仲舒奠定的天人之学，早期道教哲学也涂满了这种油彩。经董氏改造的春秋公羊学成为朝野显学，成为阴阳灾变说的大本营，充分体现了儒学的神学化。董氏公羊的三统三世说、受命改制说和大一统的太平观给汉代道教政治哲学输入了养分。汉易吸取道家精神，吸取阴阳五行学及四时五位、五音十二律、天干地支等方术思想，大谈物理现象，以气运讲变化，其卦气说尤长于言灾变。汉易的思想及其构造的宇宙间架给汉代道教哲学以启发。谶纬神学本来就与神仙方术没多大差别，“两汉经学中所谓‘齐学’，所谓‘天人相与之学’，干脆说一句，就是方士学”^②，因此极易为道教哲学认同。另外，阴阳五行学说对整个汉代学术及道教哲学有巨大影响力。汉代道教哲学以阴阳五行作为指导认识现象界的方法，由此搭起理论框架，建构了天人感应、阴阳变化的宗教哲学系统。

需要指出的是，墨家对道教哲学的辐射力应估计够。墨家注重自然科学研究的风格，墨家论辩逻辑都被道教采取，融进其自然哲学和运用于对仙学的论证上。

^①参见任继愈主编《中国哲学发展史》“秦汉编”第638页，人民出版社1985年版。

^②《周予同经学史论著选集》第56页，上海人民出版社1983年版。

二、汉代道教哲学的主要内容

研究汉代道教哲学所依据的材料有下列诸书：《太平经》、《周易参同契》、《老子想尔注》，其中最主要者是《太平经》。此外，《老子河上公注》等老学著作中也或多或少保存了与道教有关的哲学思想。这里不拟对这些材料作考据性说明，只就其义理从宇宙论、人生论、认识论的角度作些鸟瞰式分析。

（一）宇宙模式论

汉代哲学以宇宙发生论、构成论为基本特征，汉代学者多讲天人感应之学，尤注重天道。汉代道教哲学与此雷同，基本上以宇宙论为主，只在个别地方接触到本体论问题。此期道教哲学的宇宙生成论用“道”、“一”、“元气”、“阴阳”、“中和”等范畴表述，这些范畴是密不可分的，通常揉合一块作论述。为方便起见，我们分而述之。

道

“道”是道教哲学的最高范畴，但在汉代，它的地位似乎还不算处于巅峰，对它的论述是很不成熟也很不详细的。

《太平经》结合道与元气，说明天地万物的化生：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。”^①“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地，无柱而立，万物无动类而生……自然守道而行，万物皆得其所矣”^②。它又认为：“道者，天也，阳也，主生”^③，而元气也是“阳也，主

^①《太平经合校》第16页。

^②同上书第21页。

^③同上书第218页。

生”^①。道与元气的功能都是“生”，性质同属“阳”，但道似乎更为根本，故曰元气守道方能行气而生天地。把道与气联系的思想在汉代学者中是较为流行的，如王符就说：“道者，气之根也。气者，道之使也。必有其根，其气乃生，必有其使，变化乃成。”^②《淮南子·天文训》也在道的创生过程中加入了气的因素：“道始于虚霏，虚霏生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。”可见《太平经》的思想是有所本的。

汉代，“道”这一自然主义的观念逐渐向人格化发展，老子无神论意义的道被神化，神化的最终结果就是将道与老子同体。《老子想尔注》讲：一者道也，一（道）聚形为太上老君；并认为道是天下万事之本。道、一、老君三位一体，成为宇宙万物的本根。在道家之“道”演为道教之“道”这一过程的同时，哲学家老子也被神化为宗教主。总之，汉代道教哲学讲道并不太多，道与气联系起来讲，使它不似在老子那里如此具有形上意味，如此抽象，而是更具体一些，尤其是道被人格化、神圣化了。

—

相比之下，汉代道教讲宇宙发生论时，讲得更多，更加重视的是“一”，这与汉代的社会思潮有关。“一”这个范畴，在先秦哲学中已占有一定比重。它作为哲学概念频频见于《老子》中。^③《庄子》也重视一，有万物齐一的思想，认为“道通为一”。^④宋尹学派则把“一”作为思维的重要法则。到秦汉黄老道家就突出强调“太一”即“一”是生成宇宙现象的本根。《吕氏春秋·大乐》说：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强

①《太平经合校》第220页。

②《潜夫论·本训》。

③参见《老子》第10、22、39、42章。

④《庄子·齐物论》。

为之，谓之太一”，“万物所出，造于太一，化于阴阳”。《淮南子》也说：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一”^①，“夫天地运而相通，万物总而为一”^②。黄老道家的这些思想直接被吸收进道教哲学里。

《太平经》说：

(1) 夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。^③

(2) 一者，其元气纯纯之时也。元气合无理，若风无理也，故都合名为一也。一凝成天。^④

(3) 一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也。^⑤

(4) 夫一者，乃数之始起。故天地未分之时，积气都为一。^⑥

上引(1)把“一”说成“道之根”，显然把一看作比道更为本根的神秘体。(1)(2)(3)(4)结合元气(气)考察一，或认为一是气始，或说一是元气纯纯时的状态，或把一作为天地未判时的积气。(3)(4)从数的角度说明一，似乎受汉易象数学影响。一与道、气、数、天的联系都旨在说明一的生成性和初始性，以此显出一为宇宙本原。《老子想尔注》也论到一：“一者道也……。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”^⑦一即道，一的自然形态是气，人格化

①《淮南子·诠言训》。

②《淮南子·精神训》。

③《太平经合校》第12—13页。

④同上书第392页。

⑤同上书第60页。

⑥同上书第708页。

⑦《老子想尔注校笺》第13页，选堂丛书本。

形态是老君，一用虚无、自然、无名来表征都行，都是一个意思。尊奉一是汉代道教的风尚，表现在宗教实践上，太平道奉“中黄太一”，五斗米道自称“正一盟威”^①，可见一对于道教的意义之大。

元气、阴阳、中和

自老子提出道的生成问题后，战国时便出现各种理论讲宇宙起源。战国中期，阴阳之说盛行后，有的思想家便以气来说明宇宙的发生过程。《吕氏春秋》以阴阳五行之气去描述天，稷下黄老学认为：“气，道乃生。”^②本来，《老子》讲道也讲气，但未将二者合论。《庄子》中讲气的地方更比比皆是，甚至认为：“通天下一气耳”^③，但似乎也未将二者结合。战国时黄老道家首开此风，到汉代则通常把道与气合起来形成元气论。《淮南子》认为道具有“原流泉淳，冲而徐盈，混混滑滑，浊而徐清”^④的气的属性。《老子河上公注》也以道为元气，既说道生万物，又讲元气生万物。

这些思想得到汉代道教哲学的总结与发扬，形成一套元气化生宇宙的理论。《太平经》说：“天地开辟贵本根，乃气之元也”^⑤。元气是天地本根，万物受之而生，所以说：“夫物始于元气”^⑥，“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生”^⑦。那么元气究竟怎样化生万物呢？对此它有不同的回答，分别来源于不同的思想系统。

一种答案是：“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

①《隶续》卷3《米巫祭酒张普题字》有“正一”字样。

②《管子·内业》。

③《庄子·知北游》。

④《原道训》。

⑤《太平经合校》第12页。

⑥同上书第254页。

⑦同上书第78页。

三也。”^①这显系老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”^②转化而来，只是把一、二、三的内容具体化为元气、天地和人。

另一种答案是：“《易》者，乃本天地阴阳微气，以元气为初。”^③又以《易》的卦象融合汉代流行的四时五行、五方五帝、天干地支等思想，认为阳中有阴，阴中有阳，阳极生阴，阴极生阳，阴阳变化而生万物，万物始萌于北，元气起于子，转在西北而终，然后物终当更反始，循环往复，元气又起于北，万物再生长。^④这些讲法，从汉易象数学上看，即复卦初九之象，以北方阴位，象征万物初生，说明阴极生阳的道理。可见此答案来自汉易。

还有一种答案是：“天，太阳也。地，太阴也。人居中央，万物亦然。天者常下施，其气下流也。地者常上求，其气上合也。两气交于中央。人者，居其中为正也。两气者常交用事，合于中央，乃共生万物。万物悉受此二气以成形，合为情性，无此二气，不能生成也。”^⑤“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。一阳不施生，一阴并虚空，无可养也；一阴不受化，一阳无可施生统也。”^⑥元气化生为阴阳二气，只有阴阳的对立统一才可生成万物，这里包含有朴素的辩证法思想。

阴阳的统一为“和”，《太平经》更强调“中和”，发挥了汉易阴阳得当便有宇宙和谐的思想。它说：“阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”^⑦“阴阳相得，

①《太平经合校》第305页。

②《老子》第42章。

③《太平经合校》第272页。

④参见《太平经合校》卷40、44、69、93等。

⑤《太平经合校》第694页。

⑥同上书第221页。

⑦同上书第20页。

交而为和，与中和气三合，共养万物。”^①总之，“此皆本之元气自然天地授命。凡事悉皆三相通，乃道可成也。”^②阴、阳、中和三气相通以成道，即是说阴阳和是为道创生过程的一重要环节。此为早期道教哲学较有价值的思想，来源于汉代的朴素唯物主义观。《淮南子·俶真训》说：“天气始下，地气始上，阴阳错合，相与优游竞畅于宇宙之间，被德含和。”《论衡·异虚篇》：“夫阴阳和则谷稼成，不则被灾害。阴阳和者，谷之道也。”王符讲得更全面：“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，万精合并，混而为一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪。天地壹郁，万物化淳。和气生人，以统理之。是故天本诸阳，地本诸阴，人本中和。三才异务，相待而成，各循其道，和气乃臻，机衡乃平。”^③这些就是《太平经》这一答案的出处。

总观上述汉代道教哲学对宇宙创生的论述，可以发现它把道家抽象的道具体化了，具体化为“一”、“元气”、“阴阳”等形态展示宇宙万物的化生历程，其中既有宗教神学的因子，又有朴素唯物主义的气息，精华与糟粕交织在一起。这些是汉代道教宇宙论的主流，其支流是《周易参同契》的宇宙观。

《周易参同契》虽系讲炼丹之作，但也有其宇宙系统。它的宇宙间架和运行以八卦为基础，配合阴阳、五行、卦气、纳甲之说，综合为一种有机体系，实际上是易学的宇宙论框架。在空间上，即宇宙的“位”上，它以先天八卦代表定位，后天八卦代表动位。天地定位之后，乾坤便固定不动了，而宇宙的运行是后天八卦的作用。后天八卦以坎离为主，在天上，坎代表月，离代表

①《太平经合校》第148页。

②同上书第149页。

③《潜夫论·本训》。

日，在地下，坎表示水，离表示火。日月交替，水火相克，支配宇宙的运行。至于64卦中的其余60卦，因每卦有六爻，共360爻，正好是圆周度数，故整个宇宙内的动静都可在每一爻中找到消息。在时间上，即宇宙的“时”上，魏伯阳认为：一年的期度在一月，一月的期度在一日，故只要知一日的变化就可知一月的变化，也就可知一年的变化。一年的变化主要是春夏秋冬的交替，春秋二分代表阴阳盈亏的中和，夏至代表阳之至，冬至代表阴之至，春夏秋冬的交替主要在于阴阳的升降。^①《周易参同契》这个宇宙间架及《太平经》的某些思想表明道教哲学在产生之时起就与易学有密切关系。

汉代道教哲学如此广泛的“谈天”，积极地去认识宇宙，寻根探源，究竟为着什么呢？

（二）人生论

探讨天道，说到底为的是要解决人生诸问题。人生论是中国哲学的中心部分，也是汉代道教哲学的重心所在。早期道教哲学讲人生哲学有个特色，那就是从宇宙出发，再降落到人生，宇宙人生融贯为一，在天人感应中认识和解决人生问题。故其宇宙论中使用的道、元气、阴阳、一等范畴，一方面作为万物本源，一方面又是人生的最高指导原则，人生诸问题皆循其而动。这也和中国哲学宇宙论与人生论不甚区分的特征一致。汉代道教以宇宙观为准则的人生观，重点探讨人类的治国与治身二大方面及此二者的关系，即一是政治伦常，二是贵身养生，三是理国与理身。以下从这三方面审视。

关于政治伦常

这方面分别从政治哲学与伦理观审视。

^①参阅吴怡：《中国哲学发展史》第16章，三民书局1984年版。

先看政治哲学。在汉代，政治哲学的最高原则就是“法天”，追求政治与天的圆满关系，认为这是政治最理想的价值。在这个原则下，汉代思想家大谈治道，即所谓：“百家殊业而皆务于治。”^①《汉书·艺文志》称道家是“君人南面之术”，故言治道乃道家传统，汉代道教将此传统发扬光大，比附天道议论政治在其哲学思想中占了很大比重。

《太平经》说：“天乃为人垂象作法，为帝王立教令，可仪以治，万不失一也。”^②“古者圣贤帝王，见微知著，因任行其事，顺其气，遂得天心意，故长吉也。逆之则水旱气乖戾，流灾积成，变怪不可止，名为灾异。”^③这是讲政治当“顺天”，以得天心，才能长治久安，逆之则灾异不止，危亡立至。

“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异。”^④“三纲六纪所以能长吉者，以其守道也，不失其治故常吉。”^⑤这是讲治道守住天之道，自然大吉大利。

“王气所处，万物莫不归王之；王气所居，皆王而生；所背去悉死，由元气也。”^⑥“助帝王治，大凡有十法：一为元气治。”^⑦这是讲十治的第一治是“元气治”，元气决定了能否“王”。

上引诸文都旨在强调以天为最高神的神学权威统率着以帝王为首的封建治道，人必须顺从天的意志去治理，与天相感应，才有政治运作的和谐吉利，才有天下大治。这样，道教哲学的宇宙

①《淮南子·汜论训》。

②《太平经合校》第108页。

③同上书第178页。

④同上书第17页。

⑤同上书第27页。

⑥同上书第304页。

⑦同上书第254页。

论就和其政治思想结合了，形成天人一体的神学政治理论。

再看伦理思想。两汉思想家多以人伦为出发点构造自己的思想，使儒家三纲五常得以完成。由于汉代流行天人感应思想，故当时的伦理观普遍认为人的善恶行为会与天发生感应，天依据人的行为作裁决，或降吉福，或予凶祸。早期道教的宗教伦理观就成长于这样的思想环境中，所以，由行为善恶所招致的吉凶祸福寿夭的因果关系是汉代道教哲学讨论较多的问题。先秦老庄批评儒家仁义道德，主张自然无为，而秦汉黄老道家如《吕氏春秋》、《淮南子》则把儒家仁义礼法结合到“道”、“无为”等观念中。这一特征被早期道教继承，其伦理思想的基本点就是采自儒家伦常，后世道教继续沿着这条路线走下去，使三纲五常成为修仙的重要内容。这一点也使道教与道家区分开来。汉代道教

贪生；贪生者不敢为非，各为身计之。”^①效法天的人，当然也以贪寿为第一，故说：“三万六千天地之间，寿最为善。”^②这样人的生命便上接天道，天人由此合一。生命也同政治伦常一样，须照道、一、气的规律操作，否则就会短命夭亡。

先说道。《老子想尔注》认为：“能法道，故能自生而长久也。”^③“不知守道全身，寿尽辄穷”^④。《太平经》说：“守道而不止，乃得仙不死；仙而不止，乃得成真；真而不止，乃得成神；神而不止，乃得与天比其德；天比不止，乃得与元气比其德”。^⑤法道守道是神仙长生的首要条件，最高境界即最完美的天人合一是与元气比德，这是人生的终极追求。

次说一。一既然是数之始，生之根基，那么守住它自然生命永在，故“守一”是通往神仙世界的必要途径。《太平经》指出：“古今要道，皆言守一，可长存而不老。人知守一，名为无极之道”。^⑥“守一明之法，长寿之根也。”^⑦守一既是长生无极之道，那么怎样守住它呢？《太平经》讲了许多具体的方法。有从养生角度讲的：“守一之法，当念本无形，湊液相合，一乃从生，去老反稚，可得长生。”^⑧有结合道德修养与养生去讲的：

“守一之法，常有六司命神，共议人过失”，^⑨“守一之法，为善，效验可睹。”^⑩守一具有道德修养的效应，与老庄只讲全生保生

①《太平经合校》第223页。

②同上书第222页。

③《老子想尔注》第10页。

④同上书第9页。

⑤同上书第78页。

⑥《太平经合校》第716页。

⑦同上书第16页。

⑧同上书第741页。

⑨同上书第742页。

⑩同上书第743页。

是不同的，这实际上是道家的养生与儒家以道德实践为内容的修身结合。

最后说精、神、气。《吕氏春秋》已有由养生致精以与天地通应的思想。《老子河上公注》认为人以气为根，以精为蒂，“深根固蒂者乃长生久视之道”，阐明长生之道在于爱惜精气，并说：“人能养神则不死”^①。道教发展了这些思想。《老子想尔注》说：“古仙士实精以生，今人失精以死，大信也。”^②“精结为神，欲令神不死，当结精自守”^③。“阴阳之道，以若结精为生”^④。着重强调了“结精”。《太平经》讲：“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。”^⑤精、神、气三者一位，皆本天地人之气，气为神根。与《老子想尔注》比较起来，《太平经》更强调气，从中可见秦汉气一元论的影子。

说到“神”便涉及形神关系。汉代道教哲学十分注重这个问题，因为它关系人能否长生，或者说它是人能不死的一个主要依据。《庄子·在宥》认为：“无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。……女神将守形，形乃长生。”司马谈说：“凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。”^⑥《淮南子》指出：“故心者，形之主也，而神者，心之宝也。形劳而不休则蹶，精

①参见《守道》第59《成象》第6。

②《老子想尔注》第29页。

③同上书第9页。

④同上书第10页。

⑤《太平经合校》第728页。

⑥《史记·太史公自序》。

用而不已则竭。”①《太平经》承续上述思想，作了较多阐释：

“人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。常患精神离散，不聚于身中，反令使随人念而游行也。故圣人教其守一，言当守一身也。念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也。”②守住精神与形体的永恒统一，便可以长生久视。形神合一本是自然之道，所以说：

“独贵自然，形神相守”。③形神不离为道教神仙学说寻找了一条虚假的宗教哲学根据。

关于理国与理身

老子说过：“贵大患若身”，“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”④庄子发挥说：“故君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也而后安其性命之情。故贵以身为天下，则可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下。”⑤老子认为好的统治者在于“贵身”，只有贵身才可托以天下之重任。庄子则把贵身与无为结合起来，使贵身成为道家无为而治的先决条件。这种思想到汉代得以大加发扬。《淮南子·诠言训》引詹何的话说：“未尝闻身治而国乱者也，未尝闻身乱而国治者也。”《老子河上公注》讨论治身与治国关系的地方就更多。扬雄也曾指出：“或问何以治国，曰：‘立政’。曰：‘何以立政？’曰：‘政之本，身也。身立，则政立矣’。”⑥治国之本在身，身立则政立。上述思想对汉代道教有深刻的影响。

①《精神训》。

②《太平经合校》第716页。

③同上书第330页。

④《老子》第13章。

⑤《庄子·在宥》。

⑥《法言·先知》。

《太平经》说：

(1) 故端神靖身，乃治之本也，寿之征也。无为之事，从是兴也。先学其身，以知吉凶。是故贤圣明者，但学其身，不学他人，深思道意，故能太平也。^①

(2) 急教帝王，令行太平之道。道行，身得度世，功济六方含生之类矣。^②

(3) 古者神人治身，皆有本也，治民乃有大术也。使万物生，各得其所，能使六极八方远近欢喜，万物不失其所。……今未能养其本末，安能得治哉？今此上德、仁、义、礼、文、法、武七事各异治，俱善有不达，而各有可长，亦不可废，亦不可纯行。治身安国致太平，乃当深得其诀，御此者道也。^③

上引(1)说明治身是治国之本，深思治身之道，才能使国治太平。(2)反过来说治国行太平之道，不仅天下太平，而且帝王身得度世。(3)认为：以德、仁、义、礼等治身及治万民，都显得善而不达，不能满足治身治国的要求，尽管它们“不可无”，于治道各有所长；真正的治身治国之本是道，而德、仁、义等只不过是末。这里以道家养生之道为根本，结合儒家修身之道，凸显了道教与道家的不同。如众所周知，道家与儒家都以身为天下的出发点，道家讲贵身方可托以天下，儒家讲修身齐家治国平天下。但道家“贵身”与儒家“修身”的内涵是不同的。道家讲的是养生之道，获致生命健康长寿，其要在于自然无为，以此出发天下大治。儒家修身则是讲道德修养，成为德行上无懈可击的圣人，修身以后并非自然而然就能治国平天下，还必须有一套扩充

①《太平经合校》第12页。

②同上书第732页。

③同上书第729—730页。

的功夫。道教则将二家之言合为一谈，以道家为主并将道家的养生之道化为神仙长生之道。

以上我们从政治伦理、养生长生和治身治国三方面考察了道教人生论，可以看出，汉代道教在这些方面的观点是有分歧的。《老子想尔注》的意见与《太平经》就有所不同，《周易参同契》与前两者在求长生的方法上更是大相径庭。

《周易参同契》的根基来自《易经》的生命哲学。《易经》讲生命来源，相信生命有上天照顾，这含有宗教信仰的成分。《周易参同契》本于易而又与之不全同，它采用的易理是掺入了许多方术思想的汉易，故它专以阴阳消息之道，以明长生久视之理。《周易参同契》又把易和黄老、神仙方术巧妙地综合运用，自成体系，表现了思想的创造性。它把对神仙的追求，建立在炼内外丹的实际修证上，而非空谈义理，在道教思想史上别开了生面，对后世金丹道教的影响极大。《周易参同契》一方面以阴阳变易法则，解释丹药的形成，提出“坎离为易”；另一方面又用月体纳甲之说解释炼丹的火候，以月亮在30日内的阴阳变化说明一月火候的进退。它所讲的炼丹包括内丹与外丹，而以内丹为主。内丹指人身内部精、气、神结晶而成的“金丹”，炼内丹必须保精、养气、全神，其境界是达到天人相通。《周易参同契》称《老子想尔注》和《太平经》中记载的其它道术为邪径小术，认为它们“竭力劳精神，终年无见功”。

虽然《周易参同契》的神仙道路与《太平经》和《老子想尔注》是不同的，但无论怎样，它们总的目标——长生不死却是一致的，在天之道和人之道上看 法是同一的，即都承认宇宙人生浑为一体，天人相通，天人合一。它们的人生论大同小异。

(三) 认识论

汉代道教哲学的认识论有这样一些特点：第一，认识方法与道德修养相依不离，这与中国哲学认识论的特点是一致的。第二，认识外界的活动与炼养方术紧密联系，这是道教独有的特征。第三，理论来源分属于儒家和道家这两个不同的系统，所以在许多地方显得矛盾对立，这是消化不良的结果。我们分别从这两个不同的系统出发透视汉代道教的认识论。

1. 属于儒家系统的

《太平经》说：

守一之道，养其性，在学之也。^①

人安得生为君子哉？皆由学之耳。^②

古者圣贤上士皆悉学，昼夜力学而不止者，亦睹见天地教令明也。^③

人今不力学道，辄为无可知道，辄名无道之人。^④

力学道德与仁，余者无可为者。^⑤

没有天生的圣贤君子，圣人贤人本来也是无知的，但通过力学不止，终于成为道德楷模和知识渊博者；不力学道就不能认知道，不力学德就不能认知德，学然后可以知，不学则无知。这些思想正与儒家（特别是荀派儒家）相符，而与老庄相对立。

老子说：“绝学无忧”^⑥，“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为”^⑦。一方面批评了儒家的学以致知，反对学

①《太平经合校》第18页。

②同上书第433页。

③同上书第253页。

④同上书第158页。

⑤同上书第167页。

⑥《老子》第20章。

⑦同上书第48章。

仁、义、礼、智那一套，另一方面又否认了经验知识。庄子秉承老子旨意，继续批评儒家所谓学，并干脆主张：“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已。已而为知者，殆而已矣。”^①与此不同，儒家十分重视学，《荀子·劝学篇》集中反映了儒学中唯物主义认识论因素。荀子说：“君子生非异也，善假于物也”，“学至乎没而后止”。^②《淮南子·修务训》沿着荀子的思想强调学习的重要，认为认识的来源得经过学习，而不是天赋智慧，所以“知人无务，不若愚而好学”。王充也认为：“人才有高下，知物由学，学之乃知，不问不识。”^③可见，汉代道教“学以致知”、圣贤非生知的观点来源于荀派儒家的唯物主义认识论。

在知与行的关系上，《太平经》强调行的重要性，它说：“验行镜其身，自知可为得失法。贤明智乃包裹天地，积书无极，而不能自寿益命，此名空虚，无实道也。术士之师也，久久还自穷之，学能遍授天文地理，悉解万物之情，众书并合备具，而不能事亲尊君，此知无益也”。^④空有书本知识，不能实行，这样的知是无益的，算不上“实道”，只有用“行”来照照自身，才能自知得失。这里对感性认识的重视是十分明显的。

在检验认识的标准上，早期道教哲学中也有一些合理因素。《太平经》讲：“但效其成功，无复问也。成功者是也，不成功者非也。效事若此，深得皇天心意”^⑤，“‘凡天下事何者是也？何者非也？’‘试而即应，事有成功，其有结疾病者解除，悉是也。试其事而不应，行之无成功，其有结疾者不解除，悉非，非

①《庄子·养生主》。

②《荀子·劝学》。

③《论衡·实知》。

④《太平经合校》第310页。

⑤同上书第703页。

一人也。’ ‘……夫欲效是非，悉皆案此为法，可勿怀狐疑，此即召信之符也。’ ” ①认识正确与否，须用“试应”、“信效”来验证，就是说效果如何是检验认识的标准。这也是由荀子的思想一脉相承而来的。荀子说：“凡论者，贵其有辨合、有符验。故坐而言之，起而可设、张而可施行。” ②韩非继承荀子的“符验”说，提出注重“参验”的检验认识的方法：“偶参伍之验，以责陈言之实” ③。扬雄以“验”为言的标准：“君子之言，幽必有验乎明，远必有验乎近，大必有验乎小，微必有验乎著。无验而言之谓妄。” ④王充更是把“效验”作为论事的标准：“凡论事者，违实不引效验，则虽甘义繁说，众不见信” ⑤。比较一下，《太平经》的“信符”、“信效”和荀子的“符验”，韩非的“参验”，扬雄的“验”，王充的“效验”，意思都差不多，都注重认识的客观效果，承认检验认识有客观标准，孕育着实践是检验认识标准的思想萌芽。

2. 属于道家系统的

先秦老庄的认识论已具有神秘主义性质。老子要人们消除杂念，进行神秘的观照内心活动，即“涤除玄览” ⑥。他轻视外在的经验知识，排斥感官的作用，重视理性的直观，这种直观的特征是向内返照，深入静观，用虚静之心认识事物，故他说：“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。” ⑦“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。” ⑧庄子进一步发展

①《太平经合校》第71页。

②《荀子·性恶》着重号为引者加。

③《韩非子·备内》。

④《法言·问神》。

⑤《论衡·知实》。

⑥《老子》第10章。

⑦同上书第47章。

⑧同上书第16章。

了老子照镜子式的静观玄览认识论，认为：“圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。”^①“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”^②“唯道集虚。虚者，心斋也。”^③以心必须如明镜那样虚静，不染一尘，说明人的认识活动特征。老庄这些思想在汉代道教认识论里皆有所反映。以《太平经》为例：

(1) 凡愚之术，皆从内出，自有法律，厚为本根，见神而活，亦无苦愁，神恶劳烈，安心定意，慎无暴卒。久久自静，万道俱出，长存不死，与天相毕。……守静不止不丧，幸可长命而久行，无敢恣意失常。^④

(2) 古者神人自占是非，得与不得，其事立可观也。不但暗昧，昭然清白。神道至众，染习身神，正心意，得无藏匿。善者出，恶者伏，即自知吉凶之法，如照镜之式也。^⑤

(3) 念者能致正，亦能致邪，皆从志意生矣。^⑥

(4) 上古第一神人、第二真人、第三仙人、第四道人，皆象天得真道意。眩目内视，以心内理，阴明反洞于太阳，内独得道要。犹火令明照内，不照外也，使长存而不乱。^⑦

(5) 慈孝者，思从内出，思以藏发，不学能得之，自然之术。^⑧

以上所引《太平经》的五段文字，分别阐述了这样一些思想：

(1) 从修炼长生之道出发谈认识活动，主张内心安定清静，

①《庄子·天道》。

②《庄子·应帝王》。

③《庄子·人间世》。

④《太平经合校》第306页。

⑤同上书第718页。

⑥同上书第719页。

⑦同上书第709页。

⑧同上书第301页。

除去俗念，达到与道为一的境界，这样就会自然而然地认识不死之道；所谓“守静”即是老子要求的静观。

(2) 假托神人说明认识是非吉凶的方法。表面上看是种占卜术，实际上蕴含着认识事物发展走向的方法，即让心如一面明镜，通过心的照镜式反映，预知吉凶是非。这类似于老子的“涤除玄览”，只是更神秘，更具宗教味。

(3) 认为意志在认识中具有决定作用。人的主观意念既能导向正，也能导向邪，而这一切皆由意志所决定。这完全否认了感官在认识中的作用，否认了感性认识，认识成为纯意志的活动。此与老庄排斥感官，否认感觉经验是一样的。

(4) 虽然讲长生道术的内视法，但这种照内不照外以得道要的修行法完全来源于老庄的认识论原理，即通过自我内照直观去认知“天道”。

(5) 所说“不学能得之”与老子“圣人不行而知”相同。认识活动又与道德修养相关，慈孝的认识是从内在直观自省自然流露而出，暗合天心地意，于是认识源于一种神秘的内藏的理性。

这些例子足以表明，汉代道教哲学认识论中一部分源于老庄，老庄认识论给道教的修行术以方法论的启迪。

此外，《周易参同契》认为：“反者，道之验”，说是先天乾坤错综倒置成为后天坎离，人们修炼就是要从后天返回先天，故修炼的关键就是个“反”字。这种逆反成仙的反向思维方式正是出于老子“反者，道之动”的辩证思维方法。这一逆则仙的思维方式对后世道教有巨大影响。

列宁在评论毕达哥拉斯学派时，认为他们体现了科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系。从汉代道教哲学的认识论也可以看出它是怎样由科学思维的萌芽陷入宗教神话幻想的，其中有值得人们反思总结的理论思维教训。

三、汉代道教哲学的特征

从上述汉代道教哲学的主要内容可以发现，它具有这样一些特征：

第一，道教教义于此时初步形成，但缺乏严密的理论证明，这主要是道教哲学刚刚发生，还很不成熟，它匆匆忙忙的吮吸各家各派营养而来不及消化，以致杂而多端，不成体系。这是理论思维过程中难以避免的。换一个角度看，它又表现为一种兼容并蓄的开放性思想，这是继承了黄老道家的特点。

第二，尽管汉代道教哲学还十分粗糙，理论框架显得庞杂，但也初步提出了一些命题和范畴，形成了某些核心学说。比如，庄子在老子的模式中突出了“气”这个环节，宋尹学派进一步深化，气的学说在两汉更得到充分肯定和加强，于是元气论成为汉代道教哲学的核心学说之一。两汉思想家差不多都注意“天人之际”这个命题，天人关系究竟怎样成为哲学思想的中心问题，思想界对此讨论十分热烈，这也是汉代道教哲学的核心学说之一，是其理论的内在依据，一切皆以此出发立论。道，一，元气，精、气、神等是汉代道教哲学的主要范畴，给后世道教哲学留下一笔丰厚遗产。

第三，汉代哲学还停留在先秦的宇宙生成论阶段。与此同时，道教哲学也尚未迈向本体论，主要探寻宇宙的起源和生成，属于宇宙论型的。汉代道教哲学不仅探究宇宙现象的构成，而且从对宇宙现象的观察降落到对人生现象的思考，最终的落点和重点还是在人生哲学上。人生问题的讨论是把宇宙观和人生观结合起来进行的，宇宙生成论、结构要素论和人生价值论、理想论密切相连，浑然一体。在对人生问题的讨论中，以道家人生观为主构建

理论,同时又援引儒家的政治伦理学说,形成儒道互补的人生论。

第四,从理论思维的特征看,汉代道教哲学的抽象思维能力反而低于先秦老庄道家,更加形象化,多结合具体事物进行哲学讨论,难以上升到理论的高度,在方法论上是经验主义的。此与汉代哲学的整个思维方式和水平有关,汉代哲学主要运用经验方法,注重局部的具体事物,联事比类作简单比附,不善于进行哲学思辨。另外,此时的哲学范畴以单一为主,较少成对的范畴,道教哲学也是如此。

第五,辩证法思想比较丰富,这是继承了老子哲学的特色。汉代道教哲学的朴素辩证法观念来自对自然的观察:“阳极者能生阴,阴极者能生阳,此两者相传,比若寒尽反热,热尽反寒,自然之术也。”^①从寒暑四时变化的自然现象中推论出阳极生阴,阴极生阳的辩证哲理。“极”就是事物的度,超过了度事物就要起质的变化;“极”又是事物对立面互相转化的条件,表明对立面发生转化是有条件的。这些思想都是从人可以经验到的现象上得出来的。

汉代道教哲学还观察到对立面的统一生成万物,指出:“天下凡事,皆一阴一阳,乃能相生,乃能相养。一阳不施生,一阴并虚空,无可养也;一阴不受化,一阳无可施生统也。”^②“有阳无阴,不能独生,治亦绝灭;有阴无阳,亦不能独生,治亦绝灭;有阴有阳而无和,不能传其类,亦绝灭。故有天而无地,凡物无于止;有地而无天,凡物无于生;有天地相连而无和,物无于相容自养也。”^③阴阳的统一“和”,天地的统一“和”,也就是《太平经》常说的“三合相通”、“两为一合”才能相生相

①《太平经合校》第44页。

②同上书第221页。

③同上书第149页。

养宇宙万物。这里强调的是对立面的统一，对立面的相互依存性。总之，从对自然现象的观察出发得出一些朴素的辩证法观念，是汉代道教辩证法思想的特征，特别强调对立面的相辅相成，即“和”与“合”，也是其特征。

第六，这是道教哲学的发生期，是道教哲学的源头。它为道教哲学打下了一个初步的基础，并对后世道教哲学思想的发展产生了深远的影响，甚至宋明道教哲学的好些内容还可以在这里找到根源。如果不弄清这个源头，后世道教的许多思想与命题是很难理解透彻的。

魏晋的道教哲学

一、魏晋玄学的产生及其对道教哲学的影响

魏晋在中国思想文化史上是个发生了重大变化的时期，哲学、宗教、学术文化都进入转折关头，出现飞跃。这种转变实际上从东汉末年已悄悄开始。

东汉末，经学走进死胡同，章句烦琐迷信，迂腐可笑，很少有理论价值可言，严重束缚着人们的思想。范晔指出：“章句渐疏，而多以浮华相尚，儒者之风盖衰矣。”^①儒学的确气息奄奄，就连经学大师郑玄也感到了“日西方暮”，开始破弃家法，“依方辩对”，清谈玄理。^②

彼有所消，此有所长。“儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛

^①《后汉书·儒林传》。

^②《后汉书·郑玄传》。

焉”^①。东汉，黄老道家一方面演变成为黄老道及道教，另一方面，到东汉末则将老庄的宇宙本原论逐步向思辨化拓展，上升到本体论的理论高度，终于形成风行一时的魏晋玄学。玄学倡导直捷简易和阐述义理的方法，打破荒谬烦琐的经学，带来了人们思想的大解放，形成继春秋战国后又一个百家争鸣、学术繁荣和文化发展的局面。神学化儒学定于一尊的地位从此失去，老、庄与周易三玄鼎立。神秘的两汉天人感应目的论隐去，先秦理性主义的精神再度高扬。不同的学派互相吸取融合，学术思想异常活跃，形成名理学、玄学、道教仙学、佛学等几股主要的社会思潮，而最能体现时代精神的就是玄学。

玄学是中国哲学史上的一次飞跃，是种崭新的观念体系，提出了哲学上的重要问题，在思辨哲学所达到的深度上是前所未有的，远远超过两汉哲学的思辨水平。它不再停留在世界由什么构成、怎样发生这样的宇宙论问题上，而是开始研究现象界之后有没有一个更为根本的本体，关心宇宙万物之所以然，寻求万有的存在根据，这就从理论上开辟了新路向。玄学的这种思辨性和理性特征对道教理论思维水平的提高起了推动作用，给道教哲学以一定的影响。

不过，我们应当注意，尽管玄学与道教的思想渊源都来自道家，但宗教与哲学毕竟有所不同，二者在理论思维的表现方式上是有差异的，各自对先秦道家原型思想的选择表现出各取所需的倾向。道教更多的保留了汉代宇宙论哲学的神秘主义意蕴，其本体论与玄学不全相同，是种典型的宗教神秘主义的本体论，是含有较多宇宙论因素的本原本体论，就是说不如玄学本体论那样更具有纯哲学味，理论思维水平较低一些，介于汉学与玄学之间。此外，玄学探求宇宙本体时往往与人格本体混同，把宇宙本体观念

^①《晋书·向秀传》。

落实到人格本体身上。这对道教也是有影响的，只是道教将人格本体神仙化，即人格本体异化为神仙本体，从而将其宇宙本体与神仙本体混而为一，以此证明神仙不死之道的存在。

从哲学范畴看，玄学从两汉哲学的以单一范畴为主发展演变为以成对范畴为主，可以说玄学就是以“有无”、“本末”、“质用”、“一多”、“动静”等成对范畴为主要内容的本体之学。这对于魏晋道教哲学也是有影响的。葛洪《抱朴子内篇》出现了有无、本末、玄器、动静等成对范畴和概念，如《畅玄》、《论仙》、《至理》、《塞难》、《道意》、《明本》等篇都有，有些是本体论意义上的范畴，有些是用以描绘现象界事物的概念。这在汉代道教哲学中是不多见的。比如：“浑茫剖判，清浊以陈，或升而动，或降而静，彼天地犹不知所以然也”^①。讲了天地生成、阴阳二气与动静的关系。葛洪又指出动静的依据是道，他说：“方者得之而静，员者得之而动”^②。他用“本末”来评价儒、道二家：“道者，儒之本也；儒者，道之末也”^③。他用本末来说明现象界的参差万方：“其异同参差，或然或否，变化万品，奇怪无方，物是事非，本钩末乖，未可一也”^④。他用本末来区分本体界与现象界，认为道本无名，俗人不识其本，只注意末，即所谓：“俗人不能识其太初之本，而修其流淫之末”^⑤。在玄学里，本指本体，末指现象，王弼所倡“崇本息末”对葛洪是有影响的。葛洪还初步涉及到玄道与器的关系：“玄之所去，器弊神逝”^⑥。上述例子表明，玄学的成对范畴在魏晋道教哲学的本体

①《抱朴子内篇校释》第136页，中华书局1985年版，下同。

②同上书第170页。

③同上书第184页。

④同上书第13页。

⑤同上书第170页。

⑥同上书第1页。

论中虽然运用较少，但至少受到其影响，用来塑造道教的神仙学体系，虽然不如玄学那样精致，但从道教哲学自身的发展看却无疑是个不小的进步。

自然与名教的关系问题是玄学的核心课题之一。自然与名教的观念由来已久，二者分别是道家 and 儒家理论上的主题，也是两家争论的焦点所在。怎样调和自然与名教的冲突，实质上是要解决儒、道思想矛盾的问题，这成为玄学发展的主流。玄学家在理论上以精致的形式把这两种对立的思想加以揉合，使之和谐地结合为一种新的思想统治方式。何晏、王弼论证了名教本于自然，而王弼更是玄学中系统地论证了二者关系的第一人。郭象也着眼于自然名教的结合，进一步论证了二者一致，儒、道互补，其独化玄冥论的重点就在于“明内圣外王之道”，以证明圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。玄学这种更高层次上的内圣外王思想对魏晋道教影响极大。葛洪提倡的神仙养生和儒家纲常名教结合，正是在自然与名教结合这个玄学主题下展开的。《抱朴子》的内外篇是典型的内圣外王之学，内篇以个人为本位，外篇以社会为本位，一道一儒，既追求人与自然、人与自身的安宁和谐，又追求人与人、人与社会的和谐统一，实践了庄子内圣外王的人格精神，体现了当时中国文化的特色。这种神仙与忠孝结合，以道为体，以仁义为用，既修仙入道，又不忘“佐时治国”的精神实质，正代表了官方道教的思想特征和风格。

总之，玄学的产生和隆盛，促进了道教义理的发展和理论思维水平的提高，玄学的理论体系以儒、道融合为基本特征，这也是魏晋道教哲学的特征。魏晋道教的主要经典现存《黄庭经》、《大洞真经》、《抱朴子》等，若以宗教哲学而言，则《抱朴子内篇》最具有代表意义。这里即以《抱朴子内篇》为文本，对魏晋道教哲学作内容分析和价值评判。

二、《抱朴子内篇》的本原本体论

葛洪《抱朴子内篇》本原本体论的理论依据来自《老子》第1章的“玄之又玄”和第6章的“谷神不死”等，同时还受到玄学的影响。

为什么称之为本原本体论？因为它较多地保留了汉代道教哲学的宇宙发生论，抽象思维能力没有完全进入玄学的思辨层次，低于玄学的本体论水平，兼有本原论和本体论的双重意义，介于汉代哲学和玄学之间，故我们称它是本原本体论。葛洪的本原本体论与其神仙学是连在一起的，上面讲本原本体论，下面马上就接着讲神仙学，这是其本原本体论的特征，正好凸显了宗教色彩，与玄学的本体论迥异其趣。在这里，哲学与宗教结合后，哲学成为神仙学的理论依据。这也是魏晋道教哲学不能进一步升华的原因之一。葛洪的本原本体论由“玄”、“道”、“一”、“有无”等范畴结构而成，相互间有密切联系，为便于说明，我们对其分别考察。

玄

什么是玄？葛洪这样描述它：

玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄，其旷则笼罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰。或倏烁而景逝，或飘浑而星流，或滉漾于渊澄，或雰霏而云浮。因兆类而为有，托潜寂而为无。……胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类，徊旋四七，匠成草昧，饬策灵机，吹嘘四气，幽括冲默，舒阐繁尉，抑浊扬清，斟酌河渭……。故玄之所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝。……其唯玄道，可与

为永。^①

玄是自然万物存在的根源和最主要的依据，即它既是宇宙的本原又是宇宙的本体。葛洪把玄称为万物“大宗”，显然受到了玄学的影响。王弼解释老庄之学就称道为万物之宗。他认为道即是无，无为“品物之宗主”，“无形无名者，万物之宗也”。^②所谓万物之宗就是指道为万物存在的根据。在这一点上，葛洪与王弼是相似的。因此，葛洪在这里可以说把道教哲学向前推进了半步，前进到本体论的体会。他还以玄学的有无、道器等范畴来解释玄，减少了汉学的阴阳五行味及象数之谈，使玄染有了一些思辨的意味，这都是超过了汉代道教哲学的地方。另一方面他又保留了半步没有跨越，仍然停留在汉代哲学水平上。他承袭了汉代扬雄《太玄》谈玄的内容。扬雄说：“玄者，幽摛万类而不见形者也。资陶虚无而生乎规，捫神明而定摹，通同古今以开类，摛措阴阳而发气。一判一合，天地备矣。天日回行，刚柔接矣。还复其所，终始定矣。”^③“夫玄晦其位，而冥其眇，深其卓而眇其根，攘其功而幽其所以然也。故玄卓然示人远矣，旷然廓人大矣，渊然引人深矣，渺然绝人眇矣。”^④所说玄的生成功能以及幽摛、虚无、渊渺、冥晦等特性与葛洪所描述的玄相差无几，因此我们认为葛洪吸取了《太玄》的内容。

玄也是万物运动的总规律和内在动力。在葛洪的笔下，玄是至妙幽微的神力，支配现象界而自身无形无象、无始无终。它“来焉莫见，往焉莫追。乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施”。^⑤它超越时空，无所不在，神通广大，既无质的规定性也无量的规

①《抱朴子内篇校释》第1页。

②参见《老子微旨例略》，严灵峰：《无求备斋老子集成》初编第2函，艺文印书馆印。

③④《太玄·玄摛》。

⑤《抱朴子内篇校释》第1页。

定性，“金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。……增之不溢，挹之不匱，与之不荣，夺之不瘁”。①它是形而上之道，主宰着形而下之器，离了它“器弊神逝”。这样的玄既是宇宙的本原本体，又是人格本体，完全人格化了。葛洪如此不惜笔墨反复证明玄的永恒性，将其人格化，目的无非是要给他的神仙学寻找最根本的理论依据，无非是想说明人若获得“玄道”，便“可与为永”。

所以，紧接着他就形容第一等得玄道的人：

夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也。得之者贵，不待黄钺之威。体之者富，不须难得之货。高不可登，深不可测。乘流光，策飞景，凌六虚，贯涵溶。出乎无上，入乎无下。经乎汗漫之门，游乎窈眇之野。逍遥恍惚之中，倘佯仿佛之表。②

这简直就像是庄子“藐姑射山之神人”的形象。他形容第二等得玄道者：

其次则真知足，知足者则能肥遁勿用，颐光山林。……泰尔有余欢于无为之场，忻然齐贵贱于不争之地。含醇守朴，无欲无忧，全真虚器，居乎味澹。恢恢荡荡，与浑成等其自然。浩浩茫茫，与造化钧其符契。③

这是真人的形象。第三等得玄道者则是至人的形象：

故至人嘿《韶》《夏》而韬藻悦。奋其六羽于五城之墟，而不烦銜芦之卫。翳其鳞角乎勿用之地，而不恃曲穴之备。俯无偃鹄之呼，仰无亢极之悔，人莫之识，邈矣辽哉！④

①《抱朴子内篇校释》第1页。

②同上书第2页。

③同上书第2—3页。

④同上书第3页。

这样一来，玄道和神仙形象便联系起来了，玄本体和仙本体通而为一了。汤用彤先生曾指出：谈玄者，东汉之与魏晋，固有根本之不同。汉代偏重天地运行之物理，本天人感应之义，其所游心，未超于象数。魏晋玄学则不然，已不复拘拘于宇宙运行之外用，进而论天地万物之本体，舍物象，超时空，以万有为本，以虚无为本，进于纯玄学之讨论。^①葛洪的谈玄可以说是二者兼有之，而汉学的成份更多一些。当然，他还有自己的个性，那就是有股浓郁的神仙气；而其理论思维恰恰为神仙学所淹没，变形为宗教神学，因此不能进一步提高。

道

什么是道？葛洪回答说：

道者涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉。……以言乎近，则周流秋毫而有余焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉。为声之声，为响之响，为形之形，为影之影，方者得之而静，员者得之而动，降者得之而俯，升者得之以仰，强名为道，已失其真，况复乃千割百判，亿分万析，使其姓号至于无垠，去道辽辽，不亦远哉？^②

道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。^③

夫道也者，逍遥虹霓，翱翔丹霄，鸿崖六虚，唯意所造。^④

道不能用语言符号表示，不可言说，强名之为道，已经失真，何况判割分析，更是去道甚远。道无踪无迹，无声无息，无

①参见《汤用彤学术论文集》第233—234页，中华书局1983年版。

②《抱朴子内篇校释》第170页。

③同上书第185页。

④同上书第189页。

论从量还是从质上都无法把握它。道涵括宇宙现象，是宇宙间最普遍的运动法则，声响、形影、方圆、升降等宇宙万有存在和变化的内部根据都是道。道具有生成功能，范铸天地，孕育万物。道是有意志的神秘体，天上地下，宇宙人生，“唯意所造”。这些对道的描述和玄差不多，都是作为本原和本体意义而言的。

道也和玄一样，紧跟着就落实到神仙学这个层面。“长生之道，道之至也，故古人重之也”^①。长生之道的具体表现形态则是黄白术，“此道一成，则可以长生”^②。神仙长生之道的实质“正以不老不死为贵”^③。人若想不老不死，必须有个不坏之主体，而主体不坏的充分必要条件是“得道”，因为道是不老不死、与天地同寿、与日月同光的，得道者与道体相合，自然具备了道的永恒性。整个《抱朴子内篇》随处可见谈论神仙不死之道，而神仙不死正是从道本体的永恒性引申来的，仙道与本体之道不可分割，仙道因此有了哲学依据。

玄与道的统一性表现为“一”，玄、道、一三者相通，构成一个不可割裂的整体。葛洪指出：

道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。金沈羽浮，山峙川流，视之不见，听之不闻，存之则在，忽之则亡，向之则吉，背之则凶，保之则遐祚罔极，失之则命雕气穷。老君曰：忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。一之谓也。^④

道是唯一的存在，“其贵无偶”，故用一形容。他套用老子

①②《抱朴子内篇校释》第288页。

③同上书第174页。

④同上书第323页。

的话稍加改动，认为老子所谓的恍惚之象物即是指一。玄学家王弼以无为一，认为“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无已”。^①葛洪对一的解释显然与此有所不同。他所说的，一分为三即天地人，三合为一叫“三一”，一是看不见、摸不着、听不到、向吉背凶、忽存忽亡的神秘物，一具有生成功能等内容，基本上沿袭了汉代道教哲学对一的描述，仍然停留在汉代的水平上，其思辨力尚未达到玄学的高度。

一同样与仙道休戚相关，要想长生成仙，那就必须“守一”。他继承了汉代道教哲学的守一说并有所发展，把守一发展成为“守玄一”和“守真一”两个层次。

关于守玄一，葛洪说：“玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功。吾《内篇》第一名之为《畅玄》者，正以此也。守玄一复易于守真一。真一有姓字长短服色，此玄一但自见之。初求之于日中，所谓知白守黑，欲死不得者也。然先当百日洁斋，乃可候求得之耳，亦不过三四日得之，得之守之，则不复去矣。守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道。”^②守玄一由内视和分形两种道术来完成，它比真一的层次更低些，修炼也更容易些。

关于守真一，他说：“夫长生仙方，则唯有金丹；守形却恶，则独有真一，故古人尤重也。”^③可见，在葛洪眼中，真一的重要地位仅次于金丹。他认为“守一存真，乃能通神……守之不失，可以无穷；陆辟恶兽，水却蛟龙；不畏魍魉，挟毒之虫；鬼不敢近，刃不敢中。此真一之大略也。”^④守真一可与神相

①《老子》第42章注。

②《抱朴子内篇校释》第325页。

③④同上书第324页。

通，通则有神的本事，刀枪不入，鬼害不侵，神通无穷。他把真一说成神，此神“有姓字长短服色”，它就在人身中：“男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歆血口传其姓名耳。”^①所以应该“思身神，守真一”^②，“入九室以精思，存真一以招神”^③。由此看来，所谓守真一，就是存思身神，与神合一，具备神的特异功能，长生不死。

不论守玄一还是守真一都是用具体的道术来加以完成的，这些都是形而下之用，而用又是上接形而上之体——“一”的，在这里，体用是一源的。对一的描述，同样显示了葛洪的哲学观念和神仙思想是不可分的。

有无

“有无”是中国哲学关于宇宙本原和本体问题的一对重要范畴，最早见于《老子》。老子说：“无，名天地之始；有，名万物之母。”^④“天下万物生于有，有生于无”^⑤。无是天地初始，有是万物根本，道本身就包含有与无两个方面，道是有与无的辩证统一。这是就超现象界的道体而言的。就现象界而言：“有无相生”^⑥，“有之以利，无之以用”^⑦。有无同样是统一的。

到魏晋时代，有无问题成为哲学的主题之一。玄学中的何

①《抱朴子内篇校释》第323页。

②同上书第243页。

③同上书第187页。

④《老子》第1章，此以王安石为读。

⑤同上书第40章。

⑥同上书第2章。

⑦同上书第11章。

(晏)、王(弼)贵无派在当时及后世的影响最大，代表着时代思潮。王弼认为只有穷极虚无，才可能把握道，道就是无。葛洪的看法与此不一，他对有无的阐述基本上循着老子的原意而来。

葛洪用有无形容玄：“因兆类而为有，托潜寂而为无”^①。玄既是有也是无，是有无的统一，它作为万物根据托现象界而表现为有，它又因为超越现象界，没有任何质量规定性而表现为无。这与老子用有无描述的道一样。葛洪也用有无形容道，认为“道本无名”，“论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉”^②。道是有无统一构成的，只讲其有或只讲其无都讲不通。有若与无比较，他认为无是更为根本的，故说：“有因无而生”；“有者，无之宫”。^③有不过是无寄处的宫室，有的根据是无，这和老子“有生于无”是一个意思。但他在论及玄道时，始终坚持以有无相应描绘，既不贵无，也不崇有，这是与玄学贵无派、崇有派的不同之处。

从本体界向下滑，有无又滑入了他的神仙世界，以证明神仙的存在。他说：“寿命在我者也，而莫知其修短之能至焉。况乎神仙之远理，道德之幽玄，仗其短浅之耳目，以断微妙之有无，岂不悲哉？”^④神仙之有无，神秘微妙，非凡夫所能识，这实际上是肯定了有神仙。

从以上葛洪对玄、道、一、有无等范畴的论述中，可以发现，他的本原本体论是与其神仙学合在一起讲的，前者是后者的哲学依据，是为论证后者服务的。葛洪的道教哲学不像玄学那样

①《抱朴子内篇校释》第1页。

②同上书第170页。

③同上书第110页。

④同上书第15页。

虚玄，而是在在落到实处，这实处就是其神仙学。

三、《抱朴子内篇》神仙学中的哲学思想与方法论

（一）神仙学的特征

葛洪之前，道教神仙长生的思想已比较丰富，但缺乏理论性，葛洪在道教哲学史上第一个对神仙存在和成仙的可能性作了系统证明，首次建立起神仙学体系。

葛洪的神仙学与魏伯阳既同又不同。他对魏伯阳的思想是赞同的，但他比魏更进了一步，他的理论更为圆满，步骤更具体。《周易参同契》偏重于内丹，说法神秘隐晦，讲炼丹多用譬喻，而《抱朴子内篇》谈外丹较详且具体，详细记载了药品的数量与种类，对矿物炼丹多所介绍，反映了当时的自然科学成就。魏伯阳用阴阳五行解释炼丹，而葛洪不受汉代学术思想的束缚，故较少谈阴阳五行。从这些比较中，我们可看出葛洪神仙学的某些特征。

在理论上，葛洪神仙学割裂老庄章句，断章取义，主要以《老子》作为义理基础。老庄养性全生的终极目标是使精神趋归于自然无为，摆脱礼教的桎梏，完成自足自适的生命形态。所谓与道合一，游于六合之外，自由自在，体验无限，等等，讲的都是精神生命的绝对自由境界，非肉体所能达到。但神仙学却将其扭曲，以肉体和精神与道的永恒合一为前提，证明人的肉体可以永存，不死升仙。在肉体生命的价值取向上与庄子是迥然不同的，与老子也有差别，这是神仙学异于老庄道家的理论特征。

神仙学是个心造的五彩缤纷的肥皂泡，固然很美很诱人，但经不起实践检验，一吹即破。然而，应该看到，在娓娓动听的神

仙故事背后，反映了人类追求长寿的心理，这一追求人类至今仍孜孜不倦。神仙存在、长生不死的命题固属虚假荒诞，但其中有价值的思想并不少见，其论证方法也不乏合理之处。葛洪主张用药石治病，反对符水祈祷治病，冲击了当时的迷信观念，这不能不说是个进步。他主张服药炼丹又从旁推动了古代化学发展和医药学进步，他的神仙学有宗教和科学两种要素同时并存，其科学的要素具有自然科学史料价值，反映了古代自然科学的特点。

这里有个问题，神仙学是否可入于道教哲学之林，或者说神仙学里有哲学思想吗？答案是毫无疑问的。神仙学中肯定了世界是多样的，事物是多样化的，有一般也有特殊；事物是可变的，人的认识是无法穷尽大千世界的；表现出对认识人的生命现象的强烈关心，这些思想都闪烁着真理的火花。必须指出，宗教哲学的范畴、命题和思想体系毕竟和一般哲学还有区别，假如完全雷同，那就无所谓宗教哲学。宗教哲学有它自己的主题，如果说中世纪基督教哲学以上帝存在的证明为主（如安瑟伦的本体论证明，托马斯的五个证明），那么中古道教哲学则以神仙存在的证明为核心。神仙学正好鲜明地体现了道教哲学的本色。从前，传

胎，各有星宿。……命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道。不信仙道，则亦不自修其事也。”^①这个思想来自王充。王充曾说：“天有百官，有众星。天施气，而众星布精，天所施气，众星之气在其中矣。人禀气而生，含气而长，得贵则贵，得贱则贱；贵或秩有高下，富或资有多少，皆星位尊卑小大之所授也。”^②两人都以受气与星宿说“命定”，不同的是，葛洪将王充的富贵贫贱转换成“命之修短”。

再看其神仙学致论。有人问：“古者岂有无所施行，而偶自长生者乎？”他回答：“无也。或随明师，积功累勤，便得赐以合成之药。或受秘方，自行治作，事不接于世，言不累于俗，而记著者止存其姓名，而不能具知其所以得仙者，故阙如也。昔黄帝生而能言，役使百灵，可谓天授自然之体者也，犹复不能端坐而得道。……按神仙经，皆云黄帝及老子奉事太乙元君以受要诀，况乎不逮彼二君者，安有自得仙度世者乎？未之闻也。”^③这个思想正和前述命定论针锋相对，认为没有自然而得长生者，即便如黄帝那样的天授自然之体者也必须经过学习方可度世得仙。

葛洪这种神仙由学致的思想是对人生的积极追求，肯定了人力能胜天，否定了天命论和命定论。在追求长生不死的同一目标下，道教内部对于神仙可否学致是有争论的，争论的焦点就在成仙是天赐命定还是靠人力修炼，此即中国哲学“力”与“命”之争在道教仙学中的反映。总的看，在力与命之争上，葛洪的思想有二元论倾向，既承认命又承认力，但其重心偏向于“力学”。从认识论角度审视，他是主张“学以致知”的，这和《太平经》

①《抱朴子内篇校释》第136页。

②《论衡·命义》。

③《抱朴子内篇校释》第240—241页。

主张力学，认为诸贤由力学致知的思想是一脉相承的。^①“神仙可学”的命题本身是虚诞的，但其中学以致知的思想却是合理的。

在认识的标准上，葛洪的观点也有合理处。他反对以圣人和五经的标准为标准。他说，五经所不载的无限，周（公）孔（子）所不言的不少，很多知识在那上面寻不到答案，而在非经典的书上却能求得，因此，不能以五经和周孔没有说过便尽以为虚妄，圣人与凡人差不多，一样的不食则饥，不饮则渴，超过常人的只在才长思远，德全行洁，博闻强记，哪能无事不兼，无所不知，无所不能；如果以为圣人所不能则常人也不能，圣人所不知则常人也不知，那就太可笑了。^②他大胆怀疑，把批评的锋芒指向周孔和五经，这即使在当时思想解放的背景下，也是很需要一股理论勇气的。他所要认识追求的真理是神仙存在，长生不死，这当然不是什么真理而只能是谬误，但他不唯经典教条，不唯圣人的认识为认识，主张以效验验证认识等却具有合理可取的价值。

总览葛洪的认识论，儒家和道家的理论原料都有，神奇和腐朽并存，存在着无法克服的自相矛盾。

（三）事物可变的辩证观

葛洪作为一个炼丹家，在其长期从事炼丹活动中，接触了大量的物质变化现象，认识到物质的属性可经人工加以改变，记录总结了原始的化学知识，初步探讨了事物变化的客观规律。他的事物可变思想是从科学实践中得出的，是一种朴素的辩证观。

他认为变化是天地之自然，并列举许多例子予以证明：“夫变化之术，何所不为，盖人身本见，而有隐之之法。鬼神本隐，

^①参见前述《太平经》的认识论。

^②参见《抱朴子内篇校释》第153—154页，第227页。

而有见之之方。能为之者往往多焉。水火在天，而取之以诸燧。铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。至于飞走之属，蠕动之类，禀形造化，既有定矣。及其倏忽而易旧体，改更而为异物者，千端万品，不可胜论。人之为物，贵性最灵，而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为黿，又不少焉。至于高山为渊，深谷为陵，此亦大物之变化。变化者，乃天地之自然，何为嫌金银之不可以异物作乎？”^① 这些例子中既有魔术的变幻和神话的传说，也有自然界各类现象的物理变化，还有以人工方法制造的化学变化，真是千变万化，无奇不有。从对自然和人类现象的观察中，他得出了事物可变的正确结论，但当他将变化的道理运用于推论人可变化成仙时却失之虚幻。

他认为变化是有条件的，比如人要化成仙的条件就是炼丹服药，他引《神农》四经说：“上药令人身安命延，升为天神，遨游上下，使役万灵，体生毛羽，行厨立至。”^② 变化又是渐进的，是量变到质变的过程，需要见微知著：“夫损之者如灯火之消脂，莫之见也，而忽尽矣。益之者如苗禾之播殖，莫之觉也，而忽茂矣。故治身养性，务谨其细，不可以小益为不平而不修，不可以小损为无伤而不防。凡聚小所以就大，积一所以至亿也。若能爱之于微，成之于著，则几乎知道矣。”^③ 这和《老子》64章：“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”的思想相近。

物性可变，故人寿可延，人可化作神仙，长生不死，这就是葛洪说“变”的目的。这种思想对后世道教有深远影响；陶弘景

①《抱朴子内篇校释》第284页，着重号为引者加。

②同上书第196页。

③同上书第240页。

就认为：“仙是铸炼之事极，感变之理通也。”^①后来五代谭峭更作《化书》专门发挥物性变化的思想，以证神仙之说。

（四）形神统一论

神仙之道以永保现存的肉体精神为目的，故特别强调形神的统一不可分。葛洪说：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木矣。气疲欲胜，则精灵离身矣。”^②不死的先决条件是形神不离，离则死，合则生。其烛火之喻和儒家神灭论者相似，而坚持形灭神也灭的神灭论是要达到形不灭神也不灭的成仙目的。形神相合最重要的条件是“气”，若“气疲”则神离身而去，所以他说：“苟能令正气不衰，形神相卫，莫能伤也。”^③由此也可见道教十分重视炼气的原因。

从汉代道教哲学产生时起，就经常讨论形神如何常合为一以求长生不死的问题。^④葛洪的发展之处就是把形神与“有无”这对哲学范畴结合起来讨论，使之更具有理论形态，这是受魏晋玄学影响的结果。

（五）证明神仙不死之道的方 法

葛洪对神仙不死的证明运用了以下三种方法，前两种承自汉代学术，后一种来于玄学。

1. 引证定论，效之以事实的经验论

①《答朝士访仙佛两法体相书》，见《道藏》第39册第0764页，新文丰出版公司版。

②《抱朴子内篇校释》第110页。

③同上书第244页。

④参见上述《太平经》论形神关系。

葛洪是古代科学家，故重视效验。外丹的采药炼丹是具体的功夫，必须去实行并取得效验，才能解决所谓“神仙长生”的问题，才能获得注重效应的国民的认同。所以葛洪处处表现出一种用经验事实来证明的精神。然而他列举的事实并不一定可靠，这使其经验论背离了实事求是的方向。他说：

(1) 夫得道者，上能竦身于云霄，下能潜泳于川海。是以肖史偕翔凤以凌虚，琴高乘朱鲤于深渊，斯其验也。^①

(2) 假令不能决意，信命之可延，仙之可得，亦何惜于试之。试之小效，但使得二三百岁，不犹愈于凡人之少夭乎？^②

(3) 世人多逐空声，鲜能校实。^③

(4) 余所以不能已于斯事，知其不入世人之听，而犹论著之者，诚见其效验，又所承授之师非妄言者。^④

上引(1)以神话作为事实来验证神仙之事，这种“验”本身就不真，前提虚，结论也假。(2)提出通过试验来解决心中的疑团是对的，体现了一个科学家的实验精神，但从力行养生获得长寿便推而论之可以长生不死，这是混淆了两类不同属性的问题，逻辑上也推不出。(3)批评世人少能“校实”，其实世人正是长生无验才不信。(4)表明自己的心迹：对神仙长生的追求虽与世俗不合，然仍著书立说是因为发现“其效验”。重视效验是对的，但真有神仙不死的“效验”吗？葛洪的效验论继承了墨子、王充经验主义的一些合理成份，但他以经验推未验从而超越经验的路子，使他步入了神秘的宗教世界。

①《抱朴子内篇校释》第49页。

②同上书第73页。

③同上书第257页。

④同上书第283页。

2. 广譬博喻的类推法

魏晋时名理思潮再起，大有重扬先秦名家精神之势头，受此影响，葛洪在其神仙证明中大量运用传统的类推法。他的特点是在“天人合一”的思维模式中作推论，于是一切皆相通皆可类推，从而推出了荒唐的结论。这明显承袭董仲舒和《纬书》而来。董仲舒说：“以类合之，天人一也”。^①他们都把人类和自然界视为同类进行比附，违背了《墨经》“异类不比”的形式逻辑原则。另据《史记·孟荀列传》载：邹衍之学“先验小物，推而大之，至于无垠”。这种以小推大，以有限推无限的方法也为葛洪所采取。他还很善于运用譬喻来进行类推。他的类推法主要表现为：

龟有不死之法，及为道者效之，可与龟同年之验也。^②

人与龟虽同为动物，但属性根本不同。他运用联想式思考法，依据二者的某些类似处，由龟之不死推出人之可得永年。这在逻辑上是错误的，错在龟不死的前提不真。

草木之药，埋之即腐，煮之即烂，烧之即焦，不能自生，何能生人乎？^③

夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。^④

草木之药性易腐朽，故不能生人；而金性不朽，故服食能不死。这种思想源自《周易参同契》所说：“巨胜尚延年，还丹可入口。金性不败朽，故为万物宝。术士服食之，寿命得长久。”

①《春秋繁露·阴阳义》。

②《抱朴子内篇校释》第48页。

③同上书第74页。

④同上书第71页。

这仍然是混淆了异类事物的属性，在不可比的事物间乱比。本来，类推法的效果在于类的建立是否准确真实，近代科学产生之前是很难做到科学分类的，因而类推的大前提真实性无法保证，前提不真，结论自然靠不住。葛洪这种类推法的错误在于，他用一类事物的特殊性去类推另一类属性完全不同的事物，试图证明人通常是要死的，但也有不死成仙的例外，这无论在事实上或逻辑上都说不通。

葛洪又说：

虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽稟极聪，而有声者不可尽闻焉。虽有大章竖亥之足，而所常履者，未若所不履之多。虽有禹益齐谐之智，而所尝识者，未若所不识之众也。万物云云，何所不有，况列仙之人，盈乎竹素矣。不死之道，曷为无之？^①

在这里，葛洪以人的认识有限，感官的功能有局限，而认识客体是无限的为理由，武断说神仙不死之道的存在。他混淆了不同类的有限无限问题，以金之性相通、金性可以转化为人性作推论的大前提，正是犯了前提不真的逻辑错误，使其类推运用不当，得出了虚假的结论。

3. 形而上学的诡辩法

葛洪说：

夫存亡终始，诚是大体。其异同参差，或然或否，变化万品，奇怪无方，物是事非，本钩末乖，未可一也。夫言始者必有终者多矣，混而齐之，非通理矣。谓夏必长，而荠麦枯焉。谓冬必凋，而竹柏茂焉。谓始必终，而天地无穷焉。谓生必死，而龟鹤长存焉。^②

^①《抱朴子内篇校释》第12页。

^②同上书第13页。

他认识到事物有一般与特殊的区别，这是对的，可他将一般与特殊的辩证联系割裂开来，将二者绝对对立起来，看不到一般就寓于特殊，另一方面又割裂时间空间的有限与无限，将二者对立起来，陷入形而上学诡辩论。他的这种方法论与其本原本体论正相呼应。他既然认为在具体有限的现象界背后有一个无形无名的、无限的玄本体存在，按照天人合一的思维方式，当然就会推论出在有限的人生背后必定有一个无限的生命世界即仙界存在。他的方法论来自其本原本体论，从根本的出发点上他就走错了路向，因此，他的神仙学不能成立。

四、内圣外王，儒道双修

首先应当明确，葛洪的道是道教而非道家。他对道家是有所批评的，对老子、庄子、文子等都有批评，对庄子批评得特别厉害。^①这主要是在生命的价值取向上与庄子大相径庭，神仙长生说与庄子的齐死生格格不入。他的神仙道教与符水道教也不同，对此他也作了区分，并大力反对所谓“妖伪之道”，主张对其严刑峻法，甚至“致之大辟”。这是他加速道教官方化的措施之一。

明白了葛洪儒道双修之道的内涵，再让我们审察其儒道双修有何内容。

他主张修长生之道必须同时解决积善立功的问题。《微旨》引《易内戒》、《赤松子经》及《河图记命符》说：

天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死，诸应夺算者有数百事，不可具论。……欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕

^①参见《抱朴子内篇校释》第151页。

己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，矜人之急，救人之穷，手不伤生……如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。^①

这些是《太平经》、《老子想尔注》直到魏晋道经的传统道教，强调的是儒家礼教在成仙中的重要作用，认为此是成仙的必要条件，无之必不能得仙道。其中也吸取了佛教不杀生、众生平等的戒律。《对俗》引《玉铃经中篇》说得更明白：

欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。……积善事未满，虽服仙药，亦无益也，若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。吾更疑彭祖之辈，善功未足，故不能升天耳。^②

求仙当以服药和修忠孝仁信等德行一同实施才有效，偏废任何一项都无益。这就是儒道双修的具体体现，即儒家的纲常加道教的炼丹服药等于飞升成仙。这些思想和《太平经》的同类说法后来敷衍为宋明的道教劝善书。^③

儒道双修还有个内容就是治国与治身并重。葛洪认为：

内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。以六经训俗士，以方术授知音，欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举者，上士也。……古人多得道而匡世，修之于朝隐，盖有余力故也。何必修于山林，尽废生民之事，然后乃成乎？^④

求仙之道和君臣之道“长才者”可兼而修之，治身与治国并行不悖。这个思想也是继承汉代道教哲学而来的。他进一步发挥

①《抱朴子内篇校释》第125—126页。

②同上书第53—54页。

③参见前论《太平经》的伦理思想。

④《抱朴子内篇校释》第148页。

说：

夫道者，内以治身，外以为国，能令七政遵度，二气告和……干戈不用，不议而当，不约而信，不结而固，不谋而成，不赏而劝，不罚而肃，不求而得，不禁而止，处上而人不以为重，居前而人不以为患，号未发而风移，令未施而俗易，此盖道之治世也。^①

道不仅有长生不死的功能，而且有治世之功效，修道则可内以治身外以治国。所以葛洪讲儒道双修其偏向的一边还是在道教。比较起来，治身还是先于治国。为什么？他的理由是：“凡人之所汲汲者，势利嗜欲也。苟我身之不全，虽高官重权，金玉成山，妍艳万计，非我有也。是以上士先营长生之事，长生定可以任意。”^②有身则有国则有一切，故当以长生之身为要。他以全身为治国的先决条件与儒家以修身为治国平天下之本，虽说同是从“身”着眼，但他的治身是营长生之事和修善功，与儒家的专营道德品行修养是有差别的。

上面我们以《抱朴子内篇》为代表，对魏晋道教哲学的发展及内容作了些粗浅的分析，可以看出，道教哲学此时已初步建立起一个理论体系，体系的核心是神仙学，这就为道教后来能够跻身于儒、释、道三教的行列创造了条件，这就给南北朝隋唐道教哲学的繁荣奠定了一块坚硬的基石。

①《抱朴子内篇校释》第185页。

②同上书第254页。

南北朝隋唐的道教哲学

一、南北朝隋唐的道教哲学概说

南北朝、隋唐是道教哲学的繁荣期，群星璀璨，成果累累。这又是道教哲学的转形期，重心逐步由外转向内，从追寻成仙的外在依据转为对内在依据的究诂，即侧重点由本体论转向了心性论。这些与佛教哲学及佛教在中土大地的勃兴是分不开的。

作为印度文化载体的佛教传入中国后，先是在东汉附着于黄老道，接着在魏晋唱和于玄学，到南北朝它一步步向中国传统文化挑战，又一步步染上本土文化的颜色，逐渐中国化。隋唐时期，佛教的中国化完成，形成不同于印度佛学的中国佛学，从南北朝到隋唐，佛学成为思想界的一股巨流，使中国传统文化感受到强有力的挑战，中国文化不能不作出回应，于是有儒、道联盟与佛教之争。但此期的文化交流大趋势为：中印文化是在冲突中交流，在交流中融会贯通，使中国文化的面貌为之一新。

就在这种中印文化冲突交流、佛学日渐中国化和中国文化进一步发展的气候中，道教哲学再上新的台阶。佛学思辨力给中国文化的影响是巨大的，对道教哲学的辐射和启迪尤不可低估，这个时期道教哲学的最大特征就是大量吸收佛教哲学的思想内容，甚至许许多多的名词术语都佛教化了，以此来充实提高自己。这充分体现了道教理论形态传统的开放性和融贯性。比如《太上洞渊神咒经》吸收了般若本无论思想，《度人经》袭取三界及随劫轮回思想，《真诰》仿照《佛说四十二章经》，《本际妙经》讲

诸法皆空寂无常、一切果报皆由业缘，《洞玄灵宝定观经》改造止观和定慧说，重玄派对佛教中道观的运用，司马承祯吸收三论宗思想和天台宗止观学说，如此等等，都说明道教对待异质文化的态度比保守的儒家开放，同时也表明佛学对道教的影响是普遍的，道教接受其影响也是广泛的，不仅仅局限于一家一派。正是这种主动引进异质文化的精神，使道教哲学能随着中国哲学的演进而进步。

这只是问题的一面，另外一面却往往为人们所忽略，那就是道家与道教在佛教中国化过程中的作用。必须看到，中印文化交流结合的契子就是道家与道教，佛学正是通过后者为中国人所理解所接受，佛学在中国化过程中对道家与道教都有所吸取。比如，受道家影响，中国佛学的理论具有自然主义特征。又如，据净觉《楞伽师资记》载：禅宗四祖道信在《入道安心要方便》一文中提出五种禅定功夫，其第五是“守一不移”，所谓守一即受道教影响。道教神仙长生思想对佛教的影响也不小。天台二祖南岳慧思在《誓愿文》中发誓要“求长寿命”，“得好芝草及神丹”，“借外丹力修内丹”。僧诗中有：“教你修道时，使你得长年”。^①不论宗派祖师还是一般信徒都受神仙学习染。因此，道教哲学并非如宋儒所说只会剽窃他人，这实在是儒学的一种偏见，对这个时期道教在中国文化上的贡献必须作出合乎历史的评价。全面的看，道教哲学和佛教哲学的影响是相互的而不是单方面的，在这种相互影响相互吸取下，中国宗教哲学得到提高，中国哲学也得到提高。

这个时期，中国哲学从本体论推进到心性论。心性学以解决人的问题为终极任务，是对人自身的认识，即苏格拉底所谓：认

^①张锡厚：《斯四二七七残诗卷考释》，载《中华文史论丛》1984年第二辑，上海古籍出版社1984年版。

识你自己。心性学既是反身内求自我的人格本体论，又是种人生价值观。南北朝、隋唐的心性学以中国佛性论为代表。东晋末，随《涅槃经》的传入，涅槃学流传开来，涅槃学的中心就是佛性说。南北朝时涌现众多的涅槃师说，这些师说皆以佛性为理论重心，对所谓成佛的可能性、原因和根据进行深入广泛的探讨。有的以人言佛性，有的从众生之心上讲佛性，有的从理上讲佛性，概括起来就是从人的心识和客观之境两方面去阐述佛性；“心为正因佛性”是南北朝涅槃佛性论的主流。唐代的天台、华严和禅宗都着重阐发心性问题，禅宗更是把全部理论建立在“心”的基础上，以“即心是佛”为宗旨。把佛性与主体“心识”、“自性”统一起来，是普遍的倾向。由外而内，由境向心，是中国佛性论发展的总趋势。^①

受佛教影响，道教把佛性说转化为道性说，试图从人的内在本性即“道性”去寻求人能成仙的原因和依据。道教又结合儒家思想，将其修行实践描述为类似于儒家的穷理尽性功夫，使人心的本性和万物的本体统一，即心性论与本体论的统一。道教心性学对主体自身的认识仍然运用老子“涤除玄览”，“致虚极、守静笃”和庄子“坐忘”、“心斋”的直觉主义认识论方法，这是与佛教心性学的差别处。心性问题的成为此时道教各家各派都很关注的课题。《云笈七签》卷6释三十六部时说：“太玄所出，多据于心；正一所明，通论心迹”。可见这个时期道经多从“心”上下功夫。《洞真太上隐书经》说：“夫仙者心学，心诚则成仙；道者内求，内密则道来。”《洞玄灵宝定观经》讲定观，即要求“心定”，除灭心念。王玄览说：“心生诸法生，心灭诸法灭。若得

^①参见洪修平：《人心、佛性与解脱——中国禅宗心性论探源》，载《南京大学学报》社科版1989年第1期；赖永海：《中国佛性论》上海人民出版社1988年版。

无心定，无生亦无灭。”^①杜光庭讲：“圣人清静，理性光明，慧心外无所因，内无所滞。”^②司马承祯主张修心，认为“心者，一身之主，百神之帅”，“学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有。因住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道”。^③他的收心是以“心”体道，达到与道为一的本体境界。可以说，司马承祯把道教心性学推向新的理论高度。

隋唐时，道教更明确地提出了“道性”说。《道教义枢·法身义》认为道性即众生本具的清净心、妙心，此妙心是妙无妙有的统一体。《道门经法相承次序》说道性是人的清净之心，此心是万法根本，故名本始。道教还认为一切众生甚至草木皆有道性，这和天台宗的无情有性说是一致的。禅学的精髓是：“直指人心，见性成佛。”如将此话稍加改动为：“直指人心，见性成道”，那么可算是对当时道教心性学的高度概括。因此，我们认为南北朝、隋唐道教哲学和中国哲学同步，同样推进到了心性论阶段，并为宋明道教哲学的性命双修理论奠定了思想范式。

从宗教哲学的角度审视，这个时期道教以上清派和重玄派这两个学派最富代表意义，而相比之下重玄派在哲学思想上的影响更大，就连上清派领袖群伦的思想家司马承祯也颇受其影响。重玄派也是道教中将佛学和老学结合较好的一个学派。限于篇幅，只能管中窥豹，我们以重玄派为代表，以见一斑。

二、重玄派的重玄思想

重玄派思想的形成可溯源到魏晋时代。魏文、明二帝时，隐

①《玄珠录》卷下。

②《道德真经广圣义》卷50，载《道藏》第24册0528页。

③《坐忘论·收心》。

士孙登以重玄为宗解老，孙登之后，梁道士臧玄静作《疏》4卷，孟安排作《经义》2卷，孟智周有《注》5卷，陈道士诸糅《玄览》6卷，隋道士刘进喜《疏》6卷。他们皆以重玄解老注老，但其著作多已散失，其原貌难以得窥。到唐初，重玄派成为思想界有影响的学派，盛极一时，甚至唐玄宗注老也以之立说。唐代的重玄派学者有成玄英、李荣、黎元兴、张惠超、蔡子晃、黄玄质等人，其中成玄英、李荣为佼佼者。现对成、李二人的重玄思想作一剖析。^①

（一）成玄英的重玄之道

成玄英，号西华法师，陕州人（今河南陕县），约活动于唐太宗——高宗时。注《道德经》2卷，《开题序诀义疏》7卷，已失。其《道德经义疏》散见于道藏本强思齐《道德真经玄德纂疏》和顾欢《道德真经注疏》中，现有蒙文通辑本，^②严灵峰辑校本。^③他还注有《庄子》，名《南华真经注疏》，共30卷，收入《道藏》。他融会佛教中观学说，将其与老子思想揉合，阐发重玄之道，丰富发展了道教哲学理论。下面我们从其哲学范畴入手考察其重玄之道。

玄

玄是道的体征，出自《老子》第1章。成玄英对玄的释义是：“玄者，深远之义，亦是不滞之名。有无二心，微妙两观，源于一道，同出异名。异名一道，谓之深远。深远之玄，理归无滞，既不滞有，亦不滞无，二俱不滞，故谓之玄也。”^④“玄

^①关于重玄派传承，参见杜光庭《道德真经广圣义序》和《新唐书·艺文志》。

^②1946年四川省图书馆印行。

^③《无求备斋老子集成初编》，本文据严本。

^④《道德经义疏》卷1。

者，不滞之名”^①。他以有无这对范畴释玄，特别强调玄的不滞性。所谓不滞就是说不不要执著，既不要执著“有”，也不要执著“无”，而是不落有无二边，亦即他说的“非有非无，而无而有，有无不定”^②。这就叫做“玄”。这种思想既有老庄的因素，也有佛学的影响。老子说道的常有常无，“建之以常无有”^③。庄子由无有以达无无，既反对有，也推翻无，故庄子不单以有或无论道，而是从“非有”、“非无”出发，这一点和佛学颇近似。佛学的论述更系统，更富思辨力。《涅槃无名论》指出涅槃“妙绝于有无”，“非有亦复非无”，对涅槃的解释与成玄英对玄的解释相通，都以非有非无解。僧肇《不真空论》破本无、心无二说，认为万物皆由因缘和合而存，故不能说无也不能说有，并引《中观》“物从因缘，故不有；缘起，故不无”之说。《中观》的中道思想既是僧肇的理论依据，也是成玄英释玄的方法论。

重玄

重玄是对玄的否定。他解“玄之又玄”时说：“有欲之人，唯滞于有；无欲之士，又滞于无。故说一玄，以遣双执。又恐学者滞于此玄，今说又玄更祛后病，既而非但不滞，亦乃不滞于不滞。此则遣，故曰玄之又玄。”^④玄遣去有无，否定了“双执”，但若执著于玄也不对，所以才要讲“又玄”，进一步去否定玄。不但不要执著有或无，而且也不要执著“非有非无”，也即他所说：“以一中之道，破二偏之执，偏执既除，一中还遣。”^⑤如果用药与病的关系来比喻就是：“以一中之玄遣二偏之执，二偏之病既除，一中之药还遣，于是唯药与病一时俱消。此乃妙极精微，穷理尽性”^⑥。病除药去，药与病都不用执著，这样才能“穷理

①②④⑤⑥《道德经义疏》卷1。

③《庄子·天下篇》。

正性”，才能体悟道的真精神。通过这样的双重否定（双遣），最后达到一种彻底的“空”，达到“虚通妙理”。从思维方式看，重玄是种负面的否定式认识，这也是取于老学和佛学。老子持“正言若反”的原则，即取负面思维形式，它以“正”的负辞为语言符号，又采用“反”的否定判断方式，属于古代朴素的辩证逻辑形式。《道德经》的推论形式多取反证法，道教哲学多有逆向思维的特点。^①成玄英继承这一特点并吸取了佛教中道学说双非双遣的方法论。所谓病去药除的比喻也是取自佛教。

道

杜光庭《道德真经广圣义》认为：“道有三义：一理也，二导也，三通也。”简明扼要概括了重玄派对道的阐释。成玄英主要以“虚通”释道之义。他说：“道以虚通为义”^②，“道体窈冥，形声斯绝。既无不在，名曰周行；所在皆通，故无危殆”^③。

“次须法道，虚通包容万物”^④。“道者，虚通之妙理，众生之正性也。”^⑤他认为道有通生万物的功能：“虚玄至道，能生立二仪”^⑥，“取其有通生之德，故字之曰道”^⑦，“至道虚玄，通生万物”^⑧。另外，他还以“理”释道：“知道之人，达于妙理”^⑨，“前言可道，盛明于理”，“理既常道不可道”。^⑩

道是虚通的，所以才有包容万物的精神。道具有生成性，它是宇宙万物的起源。道是虚通的“理”本体，又存在于众生之“性”中，人与自然界依赖此虚通之理而存在。这种虚通性正好与重玄彻底的“空”相一致，因此，成玄英的重玄之道有殷浓郁的佛家空观的气息。成玄英以虚通释道也是有所本的。《庄子·

①参见前论《周易参同契》的思维方式。

②⑥⑩《道德经义疏》卷1。

③④⑦同上书卷2。

⑤⑧⑨同上书卷4。

齐物论》说：“道通为一”。《庚桑楚》：“道通，其分也，其成也毁也”。扬雄认为：“道者，通也，无不通也”^①。他吸取了这种“通”的说法，又受当时流行的佛教空观影响，提炼出道为虚通之理的思想。他理解的道与葛洪一样，既有宇宙论含义，也有本体论意义，但他偏重于本体论。

道性与道心

上面我们业已指出，道教吸取佛性论，从人自身的心性上寻找成仙的内在根据，提出了道性论。成玄英也不例外，他的《道德经义疏》多讲心性。他说：“命者，真性惠命也。既屏息器尘，心神凝寂，故复于真性，反于惠命”，“反于性命，凝然湛然，不复生死，因之曰常”。^②返回性命，便可不入生死，这在理论上对后世道教讲性命双修是有先导意义的。所谓“真性”亦即佛教三性之一的“真实性”。《大乘止观法门》认为，有染净二分，一以有垢净心为真实性，二以无垢净心为真实性。成玄英的真性是讲心的不染一尘，达于“心神凝寂”的境界，相当于佛教的以无垢净心为真实性。

成玄英主张心与道合，才能获致神仙长生，当然，他的神仙思想受佛教不生不灭说的强烈影响，他的生命观有较浓的佛教色彩。他说：“心冥至道，不灭不生，既与此相符，故义说为久”^③，只有心与道契合才能长久，而那些“不知性修反德而会于真常之道者，则起妄心，随境造业，动之死地，所作皆凶也”^④。这和司马承祯的“收心”说差不多，都是以心体道，完成心与道体的同一。如果心性不会合于真常之道，那就会起妄心，造业缘，其后果是进入“死地”、“所作皆凶”。

他还主张“心空”，认为：“学人心空，故能运载苍生”，

①《法言·问道》。

②～④《道德经义疏》卷1。

“学人心空，故能容物”，“学人心空，故能复物”。①心空容物与道的虚通容物是一致的，心与道在此“冥合”了。“心”与“物”本是中国哲学的一对重要范畴，它从一个侧面反映了思维与存在、意识与物质的关系问题。佛教“心无”宗对心物问题很重视，主张“空心不空色”。所谓空心就是“但于物上不执心，故言其空”，所谓不空色是指“不空外物，即外物之境不空”。②强调空心不执著外物，没有否认物的存在。成玄英的心物论可以说与佛教心无宗这种“空心不空色”的理论有相似处，与天台宗的“一念三千”显然不同。在其他一些注释中，他又运用中道观，主张心既不滞空也不滞于有，要以“不常不断之心，而为修道之要术”③。

心与道合，心空，说到底是要“无心”于外物。他指出：“揣摩心智，唯欲贪求，其为伤害，甚于戈戟。物皆我仇，故不可长保”④。绞尽心计去追求贪欲对于人的生命之伤害超过戈戟等兵器，只有无心于物，生命才能“长保”。心与物比起来，心是第一位的，心不为物欲所诱惑，才能成仙。他显然与葛洪不同，他把葛洪向外的追求炼丹服药、道德实践拉回向内的追求炼心。炼心的标准是“圣心”，众生应该像圣心那样“虽动不动，用而无心”⑤。圣心也就是道心，所以他多处强调学道应像圣人那样具备一颗“道心”。圣心的特征是“无心”，即不动心，学道之人应该使驰竞之心自息，返本归根，入于不动心的妙境。

总之，修道就是要从心性上去用功夫，认识自身的本性，认识自身的思维活动，⑥认识自身的生命存在和价值。所以成玄英

①《道德经义疏》卷1。

②参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上册第189页，中华书局1983年版。

③～⑤《道德经义疏》卷1。

⑥古人认为“心”为思维器官，《孟子·告子上》：“心之官则思。”

的道心道性说以解决人的问题为转移，特别是以解决生命问题为转移，它肯定人类生命的内在价值，既是本体论又是价值观。在心物问题上，他虽承认了外物存在，但把物摆在第二位，从属于心的地位；心是万物的本体，包容覆盖宇宙万物，心决定物。这样他就在哲学的基本问题上亮出了唯心主义旗号。

动与静

动静作为对偶范畴，在中国哲学范畴系统中占有重要地位。它先是表现物质存在的形式，后来又作为形而上的精神和形而下的物质相对的范畴运用。魏晋玄学对动静的阐释较多，并结合体用探讨动静。比如王弼“主体用一如，故动非对静，而动不可废。盖言静而无动，则著无遗有，而本体遂空洞无用。夫体而无用，失其所谓体矣”。^①王弼这种静为体、动为用，体用一源的动静观被成玄英所继承。

成玄英解释老子“万物并作”说：“作，动用也”，又解“归根曰静”说：“但能返本还源，驰竞之心自息”^②。显然，他是以静作为本体，以动作为用的。他认为：“妙本虽动不动也”^③。“动寂不殊，故能虚会”^④。可见他是坚持体用不二，动静一源的，他虽然贵柔主静，但不因言静而废动，而是以动静相对论说。他所谓“动静不殊”，就是讲不要对动静作分殊，而要当作一体看待。“妙本虽动而不动”也是这个意思。这种思想的源头来自于僧肇。中国传统哲学对于动静关系的讨论，是从人生与自然万物的实有出发，动就是动，静就是静。但僧肇却从所观之物为动者能否同时也是静出发提问，认为动静二相可以不考虑其分别，具动相者亦具静相，由此二相的差别相与泯灭。^⑤这也

①《汤用彤学术论文集》第263页，中华书局1983年版。

②～④《道德经义疏》卷1。

⑤参见僧肇：《物不迁论》。

就是成玄英“动静不殊”的含义。

从动静一如观出发，他进一步说明动静的关系。他认为：“……心恒安静，闲放而清虚也。前则虽清而能混浊，此则处浊不废清闲，明动而寂也。”“虽复安静，即静而动。虽复应动，心恒闲放而生化群品也，明寂而动也。”^①以心的动静为例，阐明即静而动、即动而静的道理。心在动中求静，这是受庄子影响。依庄子思想，人能与变化同流，人心便能不滞于“故”，不滞于故，自然便无所执著。心不执著，那么万物万化，心亦与之万化，心与境俱行，“与化为常”。成玄英心恒安静，处浊不废清闲，即动而静的境界正与此同。他强调即静而动、即动而静，仍然是要说明动静不二，没有区别。这与僧肇《物不迁论》讲的：“必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。然则动静未始异”是一个道理。

总之，成玄英的动静观既是存在论的，又是认识论的。从存在论出发，他把动静和体用联系起来考察，以体用不二得出动静一体。从相对主义的认识论出发，他抹煞了动静的区别，最后仍然得出动静不二的结论。他的存在论与认识论由此契合了。成玄英的动静观既吸取了庄子和玄学，又吸取了佛学，因此具有较高的理论思辨性。

上面我们以“玄”、“重玄”、“道”、“道性与道心”、“动与静”等范畴为例，透视了成玄英的哲学思想。这些范畴是其思想的基本点，从这些基点出发，可以看出他的思想有宇宙论、本体论、心性论几个面。宇宙论在其哲学中所占比重比起汉代道教哲学来显然大大缩小了，对宇宙生成的探讨没有什么新意。他的新意在于本体论与心性论的合一，熔铸出心本体，以此作为神仙学的依据，神仙之道最终是要到心上去求。这正体现了

^①《道德经义疏》卷1。

当时道教哲学的一般特色。从其思想的渊源看，玄学和佛学，特别是佛学为其最大的思想源。佛学的空观和中道观给他的启迪最多。佛学空观赋予其重玄之道以空灵性，中道观给了他方法论，以此证成其重玄学说。

（二）李荣的重玄思想

道士李荣（生卒年不详），活动于唐高宗时，近人蒙文通疑其为成玄英的弟子，^①道号任真子，绵州巴西人（今四川绵阳）。

李荣的重玄思想，也受佛教中观影响，特别是初唐盛行的佛教三论宗，给其理论良多启发。他成长的蜀地，当时三论宗很流行。《续高僧传·释慧曷传》载：慧曷从茅山明法师习三论，隋大业间到成都“大弘法务，或就绵梓，随方开训”，直至武德初都在蜀中讲三论。^②《释灵睿传》载：灵睿家世信道教，后往益州胜业寺出家。武德年间还绵州益昌隆寂寺讲弘三论。^③《释世瑜传》载：贞观元年，“大悟三论宗旨，遂往灵睿法师讲下”，后往绵州大施寺弘扬三论。^④这些弘扬三论的僧人多离李荣活动地不远，对其必有一定影响，在这种风气之下，他在注《老子》时便运用三论方法，而中观则是三论的核心所在。故管窥李荣的重玄思想应将其与佛教三论宗作比较，用比较宗教哲学的方法更能探明其思想的底蕴。

李荣著作主要有《老子注》。两唐志均有李荣《老子集解》4卷，今不可见。宋人尤袤《遂初堂书目》存“李荣注老子”。宋高似孙《子略》卷2“老子注”中录：“《任真子集注》，李

①参见《古学甄微·校理老子成玄英疏叙录》巴蜀书社1987年版。

②《大正藏》第50卷第522页。

③同上书第539—540页。

④同上书第595页。

荣，道士。”今《道藏》残存李荣《老子注》。另据蒙文通先生云，荣所著书别有《庄子注》，佚文已不可考，又有《西升经注》，宋碧虚子陈景元《西升经集注》中常引其文，非全佚，知荣诚富于著述者。^①李荣《老子注》现有蒙文通辑校本，^②有严灵峰辑本。^③

在《老子注》里，李荣的重玄思想及其方法论涵括在下列话中：

(1) 道德杳冥，理超于言象，真宗虚湛，事绝于有无。寄言象之外，托有无之表，以通幽路，故曰玄之。犹恐迷方者胶柱，失理者守株，即滞此玄以为真道，故极言之非有无之表，定名曰玄。借玄以遣有无，有无既遣，玄亦自丧，故曰又玄。又玄者，三翻不足言其极，四句未可致其源，寥廓无端，虚通不碍，总万象之枢要，开百灵之户牖。达斯趣者，众妙之门。

(2) 冲，中也；盈，满也。道非偏物，用必在中。天道恶盈，满必招损，故曰不盈。盈必有亏，无必有有。中和之道，不盈不亏，非有非无。有无既非，盈亏亦非。借彼中道之药，以破两边之病，病除药遣，偏去中忘，都无所有，此亦不盈之义。

(3) 希、微、夷三者也，俱非声色，并绝形名，有无不足诘，长短莫能议，混沌无分，寄名为一。一不自一，由三故一；三不自三，由一故三。由一故三，三是一三；由三故一，一是三一。一是三一，一不成一；三是一三，三不成三。三不成三则无三，一不成一则无一。无一无三，自叶忘

①参见《图书集刊》第8期《辑校老子李荣注跋》。

②四川省图书馆石印。

③《无求备斋老子集成初编》三，艺文印书馆。以下引文据严本。

言之理，执三执一，翻滞玄通之教也。（兹据蒙本卷1，严本脱“一是三一”4字。）

（4）至道不皦不昧，不可以明暗名，非色非声，不可以视听得。希夷之理既寂，三一之致亦空，以超群有，故曰归无。无，无所有，何所归？复须知无物，无物亦无。此则玄之又玄，遣之又遣也。

这些论述颇富哲理，也颇难理解，如将其和佛教三论宗的中道学说及李荣之前的重玄派思想作比较，那么就容易明白了。

“三论”（《中论》、《百论》、《十二门论》）由鸠摩罗什传入中土，集大成并创立三论宗者为隋末唐初的吉藏。三论宗以龙树、提婆的中观学说为理论标帜。所谓“中观”，就是不偏于对立事物的任何一边，如吉藏所说：“不偏在二边，故称中道”①，“今舍二边故有中道”②。中道从现象界直探本体界，破空破假破执中，以证本体实相，其中“有”和“无”是中观说最主要的对立二边，最经常讨论的一对范畴。事物的实相既不在有，也不在无，这叫“不落二边”，只有不执二边，才能显现“中道实相”，即所谓“非有非无称为中道”③。

三论宗有“八不中道”说，即“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出”④。生、灭、常、断、一、异、来、出属于“八迷”，八迷都是“假有”，假如执著而认成“实有”，就会生出“妄有”，故应一一加以否定，才能洞见“八不中道”。在“八不”中，“不生不灭”是总纲，是人生有超然解脱的关键。“八不”又是三论宗作为“总破一切法”的方法论，它凸

①《中观论疏》卷2，见《大正藏》第42卷第24页。

②同上书第27页。

③同上书第28页。

④《中论》观因缘品第一，《大正藏》第30卷第1页。

显了般若学特有的否定一切的风格。“八不缘起”的方法有点类似康德二律背反，以“矛盾就是荒谬”为前提，揭示矛盾，从而证明认识世界本体的不可能。“八不”在逻辑上采取二难推理或多难推理的形式，使两个或多个命题都不能成立，这是典型的佛教悖论。由此可见三论宗的方法论：第一，它只否定而不肯定，只破不立，在否定中显示“实相”，即“破邪显正”。正如吉藏所说：“他论有破有立，则有破别有所申。今论唯破不立，则唯破不申。所以然者，若经若论，惟破颠倒虚妄，更无所申。”^①第二，双遣双非，即对两个矛盾的概念同时加以否定，按吉藏的解释就是：“一往对他，则须并反。”^②比如：彼以有，则非有；彼以无，则非无；彼以有无，则非有非无。第三，病除药尽。中道为医治偏病之药，病既除，药亦无所用。吉藏说：“本由病，故有教。在病既除，教药亦尽。”^③三论宗这一套方法论乃是为着论证空的实相，这个空是超越有无的中道，不仅要空其所观之境，而且要空能观之无漏智，是种主客观皆空的绝对空。故三论宗通常被称为“空宗”。^④

李荣的重玄思想及方法论与三论宗有何同异呢？以上引李荣所说与此比较，可说是大同小异。他的重玄观同样从有无这对范畴入手，运用双遣双非的方法，借玄以遣有无，再以玄的自我否定，证成至虚至空的重玄。其思维架构如下：

有	非有非无	非“非有非无”	至虚重玄
无	(玄)	(又玄)	

①③《大乘玄论》卷5，见《大正藏》第45卷。

②同上书卷3。

④参阅张漫涛主编《现代佛教学术丛刊》第46、47、48。

这是否定的思维进程，玄否定了有无，而“又玄”又否定了玄，经过如此双重否定，进入重玄之境。这是个“都无所有”、“杳冥虚湛”、“虚通不碍”的境界，它由破邪显正显现出来。

若把三论宗的“三种二谛”框架与李荣的思维架构作个比较，就可看出二者雷同。三种二谛如图：

	一	二	三
俗 谛	有	说有说空	非有非空 说有说空
真 谛	空	非有非空	非“非有非空” 非“说有说空”

由此可见，二者都取“否定”、“证伪”方法，思维进程和方式也一致。实际上，三论宗的真理观本来和老子“道可道，非常道”相通，其最上乘的真谛是不可思量、不可用语言符号表达，即“不可道”的，既不可道，所申说所建立者就一定不是真谛。李荣援用三论宗思想方法注老，自然很容易便将二者融会了。

再引吉藏的几段话与前引李荣的(1)和(4)作个比较。吉藏讲：“无有可有即无无可无。无有可有由无故有，无无可无由有故无。由无故有有不自有，由有故无无不自无。有不自有故非有，无不自无故非无，非有非无假说有无。”^①他又解说关内影师的旧二谛中道义为：“真故无有，俗故无无。真故无有虽无而有，俗故无无虽有而无。虽无而有不滞于无，虽有而无不累于有。不滞于无故不断，不累于有故不常，即是不有不无、不断不常中道。”^②这些话可说是给李荣的“非有非无”思想作了个详细的注脚。

①《中观论疏》卷2，见《大正藏》第42卷第28页。

②同上书第26页。

上引(2)李荣解“冲”为“中”，强调“道非偏物，用必在中”的“中和之道”，认为“偏去中忘，都无所有”才是老子“不盈”的真实内涵。用必在中这是中国传统的“执其中而用之”的思想，“偏去中忘”则是三论中道学说，李荣巧妙地把它们化合在一起。其实，中观和儒学中庸之道本有合拍处，故中观思想很容易融合进中国文化并广为流传。像天台宗“即空、即假、即中”的“圆融的中”，三论宗的“非有非空，中道实相”，儒家的“惟精惟一，允执厥中”，落点都在于“中”字上，都是“执其中而用之”。这是李荣能将它们贯通的基础。由此也可见他的思想成份中儒、释、道三教皆备。

上引(2)李荣以药治病的比喻，也取之于佛教。吉藏说：“一切众生皆是病人，佛为良医，法为妙药，僧看病人。”^①李荣也称：“借彼中道之药，以破两边之病”。吉藏主张：“在病既除，教药亦尽”^②。李荣也强调：“但以起有之心者是病，以圣人将无名之朴为药，药本除病，病去药忘”^③。这个以药治病、病除药遣的比喻是方便说，是破邪后的显正，表明三论宗广破一切，不立一法的方法论。如果病除药留着，这就破犹未尽，非但不能申明真理，且连破斥谬误也不可能，故当病除药遣，只破不立。李荣使用这个比喻的内涵与三论宗一致。

上引(3)(4)李荣的“三一”说破执三执一的“滞玄通之教”，显示“无一无三”的“忘言之理”。当时思想界相当注重对“三一”论题的讨论。佛学名相多有关于“三一”者，如天台宗的“一心三观”、“一念三千”等，又如三论宗将三乘一乘关系解说为“无一无三”。当然，其含义各不相同。三论宗讨论佛乘

①《百论疏》卷上，见《大正藏》第42卷第241页。

②《大乘玄论》卷5。

③李荣：《老子注》卷下。

的三一是为着判教。吉藏引《大品》云：“诸法如中非但无有三乘异，亦无独一菩萨乘。今欲释经无一无三，破外人定执有三一之理。”^①道教受此影响，也曾加以讨论。如《玄门论》在对“太玄”释义时援用“重玄”，又将太玄称为大乘，借此提高太玄部在道经中的地位，并说：“一往以二乘为方便，大乘为究竟。次以三乘为方便，一乘为究竟。穷论一之与三，并为方便，非一非三，是为究竟。”^②

李荣对三一的论述则显然没有判教的意思，纯粹是哲理的求证，其义蕴恐怕更接近吉藏的“不一不异”和“三法一体”说。吉藏认为：“以俗谛故非一，以真谛故不异。俗故无一虽异而一，真故无异虽一而异。虽异而一，故不滞于异；虽一而异，故不著于一。不一不异名为中道。”^③李荣“无一无三”与此“不一不异”的中道，都是不执二边以入不二法门，而“入不二法门即是中观论三字”^④。吉藏又说：“一切成者有三种成，一者体成，二者义成，三者名成。三法互成，则是三种体成，三种义成，三种名成。则一切法体皆成一物体，一切物义皆成一物义，一切物名皆成一物名。若尔则无有万物，既无万物亦无一物，故一切物空。又，若有物有可有物空，既无物有亦无物空，如是亦有亦空，非有非空。”^⑤李荣所谓“三一之致亦空”，“有无不足诘”也是从三一展开最终归结到空寂、非有非无的重玄之道。这是他吸取佛理之处。

李荣的三一说又承袭了道教的传统思想且有自己的独特处。葛洪曾提到过三一。^⑥南北朝时道教的三一论多与存思服气说

①《中观论疏》卷8，见《大正藏》第42卷第131页。

②《道教义枢》卷2引。

③④《中观论疏》卷2。

⑤《百论疏》卷中。

⑥见《抱朴子内篇校释》第323页。

相联系。如《灵宝经》说：“定者观三守一，思神念真。”^①又指精、气、神三一，如：“入法不二，亦具三一为体，即精神气三一也”^②。后来，三一说在道教教义中逐渐发展，将精神气与老子“希微夷”结合起来阐述。成玄英注疏《老子》第14章云：“臧公三一解曰：

‘夫言夷希微者，谓精神气也。精者，灵智之名。神者，不测之用。气者，形相之目。总此三法，为一圣人。……故云夷希微也，所谓三一者也。’^③在《老子开题》中，成玄英说：“臧宗道又用三一为圣人应身。所言三一者，一精二神三气也。精者，灵智慧照之心。神者，无方不测之用。气者，色象形相之法。经云：视之不见，名曰夷，精也；听之不闻，名曰希，神也；搏之不得，名曰微，气也。总此三法为一圣体。经云：此三者，不可致诘，故混而为一也。”^④若成玄英所说能够成立，则梁代重玄派道士臧玄静是较早把精气神三一引入解释老子的“夷希微”的人。

到南北朝末及隋朝，重玄派的三一说基本完形了。《云笈七签》卷49引《玄门大论三一诀并叙》的三一义：“夫三一者，盖乃智照无方，神功不测。恍兮为像，金容玉质之姿；窈兮有精，混一会三之致。因为观境，则开众妙之门；果用成德，乃极重玄之道。”又引孟法师所说：“言三言一，不四不二者，以言言一，即成三也。……然三义虽异，不可定分；一体虽同，不容定混。混亦不混，故义别成三；分不定分，故体混为一。混三为一，三则不三；分一为三，一则不一。不三而三，不一而一，斯则三是不三之三，一是不一之一。不三之三，非直非三，亦非非三；不一之一，非止非一，亦非非一。此合重玄之致也。”接着，《云

①《道教义枢》卷1引。

②《道教义枢》卷2。

③蒙文通辑校本《老子义疏》卷2，四川省图书馆1946年版。

④严灵峰：《无求备斋老子集成初编》第3函，据伯2353号写本影印。

笈七签》列出道经的九类三一，其中第七类为“太玄三一”。其注云：“夷希微，出《太存图》及《道德经》。”李荣的三一说当属此类。他撇开“精神气”，专就“夷希微”发论，这是与成玄英等重玄派道士不同之处。他的“无一无三”与孟法师的“三是不三之三，一是不一之一”都是否证式推论，都援用中观方法证成三一。而三一的证成则是重玄的成立，因为三一是李荣论证重玄的主要根据之一。

总之，李荣的《老子注》充满了双非双遣的重玄观。他那个重玄是宇宙自然、社会人生的万能药，包医百病。更值得我们注意的，是他用重玄观解释老子的道。

道是老子哲学的最高境域，把握住道，这是每个注老者的重点所在，李荣也不例外。有的注老者认为：道是实存而常住运动的绝对体，是天地未生之前的混成物，道与“有”同体。李荣对道的体证与此不同，他释道为“虚寂之常道”、“体同虚寂”、“虚极之理”、“道本虚玄”。他对道的本体论体悟直接来源于他的重玄观和方法论，是其重玄思想在道体上的展开。他说：

道者，虚极之理也。夫论虚极之理，不可以有无分其象，不可以上下格其真。是则玄玄，非前识之所识；至至，岂俗知而得知。所谓妙矣难思，深不可识也。圣人欲坦兹玄路，开以教门，借圆通之名，目虚极之理。以理可名，称之可道。故曰吾不知其名，字之曰道。^①

“虚极”是道的特性，谈论虚极的道不可拿空间的有无和上下来“分其象”、“格其真”，对道应作非有非无的中观。道作为宇宙本源，其本身是无形的，即所谓“道本无形，理唯虚寂”。^②如果用常识的空间观念来想象它，那就大错特错了。道体也不可

①李荣：《老子注》卷上。

②同上书卷下。

用时间来限量，它无始无终，不生不灭，即所谓：“道则不生，而能示生，虽生而不存；不死，而能示死，虽死而不亡。不存不亡，故云寿也，但存亡既泯，寿夭亦遗”^①。因此：“有生有死，不可言道……若能空其形神，丧于物我，出无根气，聚不以为生，入无窍气，散不以为死，不死不生，此则谷神之道也。”^②

这里，值得注意的是李荣以理解道。除上引诸文外，他多次提到理这个范畴，如：“理须外名利，存身神，反无为，修至道”^③，“至理唯一，故言精”^④，“清虚无为，运行不滞，动皆合理，法道也”^⑤。以理解道，先秦已有。庄子说：“道，理也”^⑥。韩非子认为：道者，“万理之所稽也”，“道，理之者也”，“理定而后物可得道也”。^⑦但重玄派的理，其内涵与庄、韩不同。“道者，理也，通也”，这是重玄派的重要教义，在唐初很流行。^⑧李荣所讲“虚极之理”、“圆通”、“理绝名言为无”，都是对重玄派教义的进一步发挥。先秦诸子尚未把理上升到最高哲学范畴，而重玄派及李荣却将理作为宇宙本体，这无疑开了宋代理学家讲理之先河。理学家以理为宇宙最终的本根，以天理言天道，本是道家的道的观念变形。此种变形实自唐代道教重玄派已见端倪，因此重玄派给后世的理学是留有一笔思想遗产的。从这里也可看出，李荣解道的侧重点与成玄英不同，他侧重于“理”，而后者侧重在“虚通”。

在李荣看来，既然道本虚极，不可以时空来描述，那就应当承认：“至道玄寂，真际不动”^⑨。他认为道的特性为“静”，

①②④⑤李荣：《老子注》卷上。

③同上书卷下。

⑥《庄子·缮性》。

⑦《韩非子·解老》。

⑧参见上述成玄英的“道”。

⑨李荣：《老子注》卷下。

“寂然不动”，“妙体无变”，“幽深雌静，湛然不动，玄牝之义也”。^①从道的体用来说，道体无运动变化可言，道动而生万物，那是道之用。这个不变的道体是永恒的：“含贯空有，弥罗宇宙，体既独立而常存，名亦湛然而不去。”^②既然道体不生不灭，永恒存在，那么人若能得道便也能入于不生不灭之境域，“与道玄同，有何穷极？”李荣注中虽也谈及长生不老，但寥寥数语，不是其思想的重心所在。他对于“有益生，益之更损”的现象作了责难，实际上是含蓄地批评了当时盛行的外丹。他更多的是阐发生命个体与道体的同一，以入于不生不灭境界，这显然是受佛教生命哲学影响所致。所以，李荣的生命哲学与其本体论是一致的，和葛洪为代表的金丹道教神仙长生思想是有差别的，这是重玄派生命观的一个特色。

在李荣看来，道是不可认知，不可言说的。他说：“不可以言言，言之者非道；不可以识识，识之者乖真”^③，“天道者，自然之理也，不假筌蹄得鱼兔，无劳言教悟至理”^④，“多言则丧道，执教则失真”，“得意忘言，悟理遗教，言者不知”^⑤。因此，道“绝于称谓，故曰无名”^⑥。道可否以言象诠是魏晋玄学“言意之辨”的主要论题之一。玄学家常讲得鱼忘筌，得兔忘蹄，得意忘象，得象忘言。李荣的道不可以言象诠的思想即是承此而来，就是认为道不能用语言和形象来表证，以此进一步显示道是抽象的虚寂本体。这一点，李荣与沙门灵辨对论时曾再三强调：“道玄，不可以言象诠”，“玄道实绝言，假言以诠玄。玄道或有说，玄道或无说，微妙至道中，无说无不说不说”。^⑦或有说，或无说，“无说无不说不说”，不着两边，这又体现了中道精

①～③李荣：《老子注》卷上。

④～⑥同上书卷下。

⑦《集古今佛道论衡》卷丁《大慈恩寺沙门灵辨与道士对论》。

神。据此，认识道的真髓在于“绝言”、“不识”、“体道忘言”。这与佛教所说：“若有所说，皆是可破，可破故空。所见既空，见主亦空，是名毕竟空”^①一样，都是要破人类思维活动赖以实现的语言，以体证道的虚寂。既然虚极之道不能用知觉验证，也无法用语言表称，那么对道的体认就在于“得意”、“悟理”，即神秘的直觉。

更进一层，李荣干脆劝人们不要去认知。他一再强调“不知”，认为“圣本遗知，是以不病”，告诫人们“去大时之有识，反小日之无知”^②，即回归婴儿的无知状态，要人们“除嗜欲，绝是非，遗万虑，存真一”^③。所谓“真一”，就是他津津乐道的：“慧彻空有，知通真俗，知也。所照之境，触境皆空；能鉴之智，无智不寂。能所俱泯，境智同忘，不知也。照如无照，知如无知，此为上德也。不知强知，多知多失，伤身损命，是知之病。”^④这是种认识主体与客体“俱泯”、“同忘”的境界，在这里，认知道的最好方法就是“不知”。

综上所述，在李荣那里，作为宇宙本体的道是“虚寂之理”，它超越时空，无形无象，无善无恶，妙体不变，真际不动，不可言说，不可认知，不为人类感官所捉摸。这样一个道，既不能说它是有，也不能说它是无，它只能是：“非有非无之真，极玄极奥之道”^⑤，这才是道的生成性和实现性。一般解老者多从“无”或“自然”说道的实现原理，玄学家王弼则注意到了道的“有”性，认为道亦是无也是有，因而亦为始亦为母，无与有、始与母都是就道而言。王弼为肯定式思维，肯定了有与无俱为道的特性。李荣则是否定式思维，以“非有非无”、“有无双遣”的中

①《大智度论》卷31，见《大正藏》第25卷第290页。

②③⑤李荣：《老子注》卷上。

④同上书卷下。

道观来显现道。这也是重玄派解老的特色。王弼结合有无讲道，但以无为本，这个思想对李荣也有一定影响。李荣注老有时便偏重于“无”，如说：“无者，道也。道非形相，理本清虚，故曰无。……故曰虚者天地之根，无者万物之源”。当然其思想的主流还是在于超越有无的中道观：“若能归道，超生死而出有无”^①：借助于中道学说，他赋予道浓郁的神秘性和虚玄性。

上面我们以成玄英和李荣为例，介绍了道教重玄派的哲学思想，又以重玄派作为代表，从一个侧面透视南北朝、隋唐的道教哲学。可以看出，这个时期的道教哲学与两汉和魏晋比起来内容更丰富，更具哲理性，而且把宇宙本体论推进到心性论，开始了道教哲学的转变。这个转变最终为宋明道教哲学完成。

宋明的道教哲学

一、宋明道教哲学的成熟

宋明是中国文化的成熟期，宋明理学的产生标志着中国古代哲学发展到最高阶段。宋明时代也是道教哲学日臻完善并更为成熟的时代。宋明道教哲学之成熟，是受到三方面强力辐射的结果。

首先是宋明理学的辐射。作为中国文化主流的儒学在中国历史上有两个辉煌时期，一个是秦汉，一个就是宋明。宋明理学是古代哲学思维发展的一大飞跃，它以人本为中心，其基本的关节点是人性与人心，故心性学成为理学的核心。宋儒心性学从人的精神生命出发，寻求精神生命的源与流。这种心性是本在的道德心性，

^①李荣：《老子注》卷下。

认为善恶来自人的心性本体，由此使善恶这一伦理问题转化为形上本体问题。这种心性又是外在的，超越主体自我的，即《中庸》所谓：“天命之谓性”。天命由上而下、由外而内炼到人的精神生命中成为性，人先天赋有的心性本体再通过尽心尽性之用的工夫，由下而上、由内向外扩充，与天命契合。这样一种上下内外的契合其实就是传统的天人相通，具体表现为天道与性命的相互贯通。理学心性学用《易经》的一句话“穷理尽性以至于命”可以概括尽。宋儒这套天人合一的心性学在形成过程中曾受到道、佛二家的影响，在其完成之后，反过来又给予宋明道教哲学特别是性命双修的内丹学以持久影响。我们读全真教等金元以后道教的著作，无不感受到理学的巨大影子。

理学在许多方面启发了道教的理论思维。全真道北宗的修性之功在修持上多强调儒家纲常伦理。白玉蟾模仿周敦颐《太极图说》撰写《无极图说》，成为南宗的修炼方法。王重阳创立全真教时，以《孝经》教人讽诵，其立说多引儒家六经为证据，与其徒演法会也多以倡明正心诚意、少私寡欲之理为要，要求徒众以此修证。金代成立的太一教也崇尚儒道，故当时儒者称赞太一教法专以笃人伦、翊世教为本。据说忽必烈曾召见第四祖肖辅道问“何以为治”，肖答以“爱民人，隆至孝”，这基本上是儒家思想。金代成立的另一道派真大道教，亦以儒家的道德实践为中心，创始人刘德仁要求信徒忠于君、孝于亲、诚于人，有强烈的理学家倾向。形成于南宋的净明道，强调“忠孝立本”，表现出浓厚的理学色彩。净明道在元代的代表人物是刘玉，《净明忠孝全书》卷1《玉真刘先生传》称刘玉之学“本于正心诚意”，刘玉亦要求徒众一心一意修持忠孝德性，以孝道二字常蕴在方寸内作为修道根本。元初江南全真道的代表人物李道纯更是深受理学影响，理学家无极而太极，分阴分阳。化生五行万物的宇宙模式被

李道纯用于丹道之中，用以说明顺则生人逆则成仙的道理。宋明道教思想家还多通易学，易老之学互相参照发明，阐发玄理，使道教哲学更富思辨性。儒家性命学给道教性命双修论的启迪更为良多。如张伯端认为老氏的修养方法重命而不重性，释氏的方法是重性不重命，只有儒家仲尼以命术寓诸易象，以性法混诸微言，所以只有孔子才“极臻乎性命之奥”。^①又如白玉蟾吸取朱熹的“道心”、“人心”、“天命之性”、“气质之性”的人性论和修养方法，构造出自己的一套性命理论。^②

上述例子远非史实的全部，但已可看出理学对宋明道教哲学的强大辐射。可以这样说，宋明道教哲学品位的提高与理学的影响是分不开的。

其次是禅宗的辐射。禅宗是在中国文化背景下发展成熟的一套心学，全真教性命双修的理论，除了受理学性命论的影响外，其心性部分主要还是来自禅宗明心见性之学。

将禅宗和道教内丹学最早结合起来的是吕洞宾。以吕洞宾的思想来说，已经表现出对于传统道教的不满足，试图掺入禅宗思想加以改良。就现存《吕祖全集》看，除道教思想的著作外，还有《金刚经》注释。^③他后来简直可说是由道教转入了禅宗，传扬禅宗正旨，显示出其思想的融合性。在吕洞宾之后，全真道东西南北各宗都奉他为祖师，特别是南北宗，而吕洞宾结合禅道的努力到王重阳时达于大成。王重阳以《心经》教徒众，其《立教十五论》有“降心”、“炼性”、“混性命”等，可见对心性问题的重视，另有“打坐”、“云游”、“超三界”等也显系取自佛教。他主张“明心见性”就是全真，主张不立文字，寡言，其弟子

①《悟真篇序》，载《道藏》第7册第0544页，新文丰版。

②参阅《海琼玉蟾先生文集》卷1卷3、《海琼白真人语录》等。

③此集内容多系伪托，应予鉴别。

马丹阳把行住坐卧都称作行道，这些都是模仿禅宗。王重阳认为：“释道从来是一家，两般形貌理无差。识心见性全真觉，知汞通铅结善芽。”^①其《问禅道者何》诗也说：“禅中见道总无能，道里通禅绝爱憎。禅道两全为上士，道禅一得自真僧。”^②这些都成为全真教北宗性命双修的依据。从南宗的情况看，南宗开祖张伯端《悟真篇》继承吕洞宾思想，全篇先以神仙命脉诱人修炼，终以禅宗真如空性遣其妄幻，又专作《禅宗歌颂》32首为附录。附录吸取禅宗理论，阐发“性功”，认为不进修性功，则不能超越三界。可以说南宗性命双修的性功内容基本上来源于禅宗学说。张伯端说：“善恶千端无所为，便是南无及迦叶。”迦叶是禅宗所谓的西天第一祖，弘传直指人心的“正法眼藏”，他如此推崇迦叶正是对禅宗的崇拜，而“善恶千端无所为”也是禅宗“不思善，不思恶”的话头。据说，宋儒之学其入门皆由于禅。同儒家一样，金元以来的新道派特别是全真道的学理也可说是由禅入手的。这种援禅入道，在方法论上是重玄派援释入道的继续。

再次是隋唐五代兴起的道教内丹道的辐射。隋文帝开皇年间，罗浮山道士青霞子苏元朗撰《龙虎金液还丹通元论》和《旨道篇》，倡导内丹，从此道教内丹道兴起。内丹道在唐代已有一定程度的影响，到唐末五代，研讨内丹学在道教界就蔚为风气，出现了一批内丹学者及道书。像崔希范、钟离权、吕洞宾、谭峭、陈抟、施肩吾等都是其中著名者，为宋元道教内丹派的形成奠定了理论上的基础。崔希范的《入药镜》，钟离权的《灵宝毕法》，吕洞宾的《沁园春》、《霜天晓角》等歌，陈抟的《无极图》，施肩吾的《钟吕传道集》、《西山群仙会真记》，均阐发内丹之

①《重阳全真集》卷1第2，《答战公问先释后道》，载《道藏》第43册第0414页。

②《重阳全真集》卷1第10，见《道藏》第43册第0418页。

道。其中钟离权和吕洞宾，民间关于他们的传说也特多，许多道书伪托其名。从《钟吕传道集》看，二人确是改外丹烧炼之术为内丹的关键人物，是他们建立了内丹道的系统理论与方法。另外，崔希范《入药镜》对内丹理论与功法也作了充分阐述，是唐末五代道教内丹学说演绎最全面的论述之一，对宋明道教内炼家发生了广泛而深刻的影响。入宋以后，内丹道取代外丹流行于世，特别是北宋张伯端《悟真篇》阐明其道后，内丹道更为盛行，成为宋明道教修仙之法的核心。

宋明道教哲学的发展演化主要是在内丹的理论和方法上铺开，内丹的主要内容是性命双修，宋明道教思想家多宣扬性命双修。如王重阳认为：性者，神也；命者，气也，性命是修行之根本。^①白玉蟾说：“若要炼形炼神，须识归根复命”，^②其《无极图说》认为：“夫道也，性与命而已。性无生也，命有生也。无者万物之始也，有者万物之母也。”王惟一《道法心传》说：

“性来归命可成仙，神去身亡实可怜”，“命即性兮性即命，性命须臾不可离”，并引师云：“儒家号曰浩然之气，禅宗号曰安身立命处，修真之士号曰金丹，其实一也”。张宇初《岷泉集》卷1《广原性》则以儒家性命说为旨，得出“能尽其心，则尽性致命之道得矣”的结论。从这些性命双修论看，除了吸取禅宗的形上学心性论和理学道德实践的性命论外，其主要来源还是魏伯阳的内丹学说。魏的内丹初步功夫是立基，立基就是首先把握性命的根本。《周易参同契》说：“将欲养性，延命却期，审思后末，当虑其先。人所禀躯，体本一无，元精云布，因炁托初，阴阳为度，魂魄所居，阳神曰魂，阴神曰魄”。说明性命的根本，乃是精、气、神三宝，立基的重点是保精、行气、养神。这一点成为

①《重阳立教十五论》。

②《海琼问道集》第4。

宋明道教性命双修论的基本内核。用哲学的眼光审视，性命双修的内丹学实质上是关于人的哲学，主要是关于人类生命的哲学。其性功注重人的精神生命，命功则着眼于人的肉体生命，试图从根本上解决人的生死问题。这套生命哲学具有较强的实证性，故素为空谈义理的道学先生所鄙薄。这套生命哲学是在天人合一的思维定势中认识人的生命现象，把自然看作大宇宙，人体看作小宇宙，人与自然相通相合，认识人的生命以认识自然的规律为前提。和前述葛洪的外丹学比较，二者都取天人合一的思维方式，但葛洪神仙学着重探讨物理现象，以物理现象类比人的生命现象，而内丹学则以认识人的生理和心理为主，特别重视人类精神现象。道教这种由外丹转向内丹的历程显示了道教哲学由外向内的转化。

为什么外丹转向了内丹？为什么内丹在隋唐五代时兴起？这固然和外丹的失败、误伤人命及内丹术的日趋成熟有关，但从更深的层面上看，恐与中国哲学推进到心性论有关。南北朝的学术界比较佛、道二教，认为佛教炼神，主无生；道教炼形，主有生。随着佛教哲学成为隋唐哲学的主流，道教深受其影响，佛教尤其是禅宗心性学为道教内丹的兴起提供了新的理论原料。内丹道在保持道教传统的炼形基础上，吸取佛教的炼神，将佛、道二教的生命观融会，提炼出性命双修的内丹学，所以内丹于此时兴起不是偶然的，有其哲学思潮的背景。而内丹道的兴起则直接促成了道教哲学由外向内的转化，转向从人自身去寻求成仙的根据，因此我们说宋明道教哲学的完成与内丹道的辐射有关。

应该指出，我们说道教哲学的完成受到儒、释的强烈辐射，并非说道教哲学对中国哲学与中国文化只是被动的接受和袭取，实际上它对中国哲学与中国文化的独特的价值是不可抹煞的，对于理学形成的贡献是毋庸置疑的。

有论者认为：现存《道藏》及藏外道书固然汗牛充栋，但多

是符箓丹术，没有思辨性内容，或者抄袭佛学和理学。这其实是受传统儒学偏见影响的结果，是种误解。实际上宋明道教内丹学包含着丰富的哲理，只是为所谓“丹术”包裹着不易捉摸到，剥去丹术的表皮，其内核的思辨性就呈现出来。道教也并非只会抄袭佛学和理学，它对二者也有影响。^①比如：晚唐道士施肩吾在《西山群仙会真记》一书中论及性命之学说：“从道受生谓之性，自一禀形谓之命，所以托物谓之心，心有所忆谓之意，意有所思谓之志，事无不周谓之智，智周万物谓之虑，……气来入身谓之生，气去于形谓之死，所以通生谓之道。道者有而无形，无而有精。”给性与命下的定义已开后来理学家的先河，而“道”、“气”的说法更为理学家所袭取。他论道器问题时说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。上以下为基，道以器为用”。这种看法在理学家语录中也是普遍的。又据毛奇龄考证，周敦颐《太极图》是模仿五代道士彭晓的《明镜图诀》中的《水火匡廓图》和《三五至精图》。^②周敦颐在《通书·圣学》中以无欲为学圣的唯一之要，亦是受道教无欲清静说的影响。此外，理学中易学的图书学一派是由陈抟兆其端的。可见，道教哲学不仅对佛教中国化有贡献，而且对代表中国古代哲学最高发展水平的理学之产生，也是奉献了思想养份的。如果坚持认为它只会简单地生吞活剥儒、释二教，此外一无所能，那么传统的所谓三教何以能成立？其实，作为三教之一的道教正是以其独特的理论色彩和奉献才能与儒、释鼎足而立于思想界。总之，宋明道教哲学最终是在与理学和禅宗的交互影响中完成的。

^①对于佛教的影响见南北朝隋唐一节。这里只就其对理学的影响举例。

^②《毛西河先生全集》第7册《太极图说遗议》，转引自侯外庐主编《中国思想通史》第4卷（上）第10章第540页。

从宏观上看，宋明道教哲学可剖析为三个方面，即无极—太极的宇宙论、性命双修的内丹学和主静去欲的方法论。这三个方面有内在的密切联系，宇宙论是内丹学的出发点和根本依据，方法论是内丹学所依循的途径，而内丹学是整个宋明道教哲学的核心，是道教探求宇宙论和方法论的目的。以下从这三个方面分别考察。

二、无极—太极的宇宙论

道教为了解决人的生死问题，对自然的发生发展规律，特别是对宇宙的化生问题十分关心。如上所述，宋明以前道教哲学表述宇宙本原的范畴多用道、一、元气、玄等，而很少用无极、太极。无极的提出和使用在先秦道家家中已有之。《老子》第28章讲：“知其白，守其黑……复归于无极”，并将无极与“婴儿”、“朴”排比使用，实为道之别名。《庄子·在宥》载，广成子语黄帝曰：“故余将去女，入无穷之门，以游无极之野”，亦是将无极作道解。道教产生以后，用无极作为道的化身的至尊神，无极被神化了。《魏书·释老志》记道教“言二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主，最高者无极之尊”。《无上秘要》卷50有所谓“无极大道太上老君”。唐李少微注《度人经》引《龙蹠经》曰，“元始有十号，一曰自然，二曰无极”。《上方大洞真元妙经品》则有“上方无极太上灵宝天尊”、“上方无极太上道德天尊”，把由道所化的元始、灵宝、道德三清神灵，都称之为无极天尊。这些使道家哲学范畴的无极神格化了，演化为道教哲学的最高神祇，是这个最高神化生和主宰着宇宙。

太极最早见于《系辞》：“易有太极”。太极是什么？郑玄

注认为是“极中之道，淳和未分之气也”。虞翻则解释为：“太极，太一也，分为天地，故生两仪也”。他们都把太极理解为天地未分以前的气团，天地由之产生。庄子认为，《易》的太极仅只相当于《老子》“道生一”的“一”，所以明确表示道“在太极之先而不为高”。道教中人亦有认为太极是天地之源者，比如唐朝著名道士吴筠即认为，有太极才有天地。他指出：“天地不能自有，有天地者太极；太极不能自运，运太极者真精。真精自然，惟神惟明，实曰虚皇”，“虚皇高居九清，乃司玄化，总御万灵，乾之以动，坤之以宁，寂默无为，群方用成”。^①这个“虚皇”即太虚的主宰者，实是被神化了的道，亦即《真灵位业图》列在第一中位的虚皇道君应号元始天尊者。这段话，阐明了道（真精自然神明的虚皇）运太极而有天地万物的宇宙生成思想，指出了道是乾坤万灵的总根据。

虽然在北宋以前，道教很重视无极，也偶尔使用太极，但都没有直接把无极作为其宗教哲学的最高范畴，更没有把无极与太极联系起来使用。直到宋代，道士陈抟第一次把无极作为道教哲学的最高范畴，并与太极并列使用，以说明宇宙的本原。陈抟的宇宙生成论体现于《太极图》、《先天图》、《易龙图》等图中，原图已不可见，只能根据后人的记载研究其宇宙生成、万物化生的思想。

陈抟所讲的不极有两层含义。第一层含义是指宇宙的本原，是比太极更为初始的气，即他所说的：“无者，太极未判之时一点太虚灵气，所谓视之不见，听之不闻是也。”^②他所谓的太极则是指“一气交融，万气全具，故名太极，即吾身未生之前之面具”^③。这表明陈抟的无极、太极都是指的物质性的气，只是因

①《玄纲论》上篇《真精章》第3。

②③《玉论》卷5引，载《道藏辑要》鬼集5。

为先后发展程度不同而区分为两种有差异的状态，无极在先，太极在后。从无极到太极，属于天地形成之前的状态，就像人体处于孕育胚胎的状态。他基于这种思想所绘的《无极图》教人通过一系列不同层次的修炼步骤，最后到达“炼神还虚，复归无极”的境界，这是修炼的最高境界，是一种先天的本然状态。在这里，无极—太极从本体界下落到人生问题，被实际运用来解决人的生命问题。从这个意义上说，无极—太极有先后序列之分，无极是最根本的依据。

无极的第二层含义是语义学上的，陈抟把无极和太极这两个词作同义词解，二者是相等的。因为不论无极还是太极，它们都表述天地未判时的状态，不好严格作区分，或者干脆就把它们看成是一个东西，所以他有时又说：“两仪即太极也，太极即无极也”。

陈抟将无极与太极结合起来作为宇宙的本原，实质上是种融合易、老思想的妙用，是儒、道的联姻。他运用《老子》道的特征来解释易，认为：“易者，大易也，未见气也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易。易者，希微玄虚凝寂之称也。及易变而为一，一变而为七，七变而为九，九复变而为一也。一者，形变之始也，清轻者上为天，重浊者下为地，冲和气者中为人。谓之易者，知阴阳之根本是有于是也。”^①这与《老子》所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和”的宇宙生成式在基本精神上是一致的。在这里，他以老学解易学。老子用“希微玄虚”等来描绘道的体段。他移花接木用来表达易，易与道由此等同。老子说“道生一”，他仿效说“易变为一”，虽然易数一、七、九和老子的一、二、三不同，但他在两者相同的一上做文章，由此易与道又接通了。因此，“易变为

^①《正易心法注》第40章。

一”实际上是借用老学语言表述《易》的“易有太极”，换句话说，就是“无极而太极”。在此，无极相当于道，太极相当于一。这样一来，易、道、无极诸范畴便在作为表称宇宙本原的意义上统一了，易与老巧妙地结合在一块。

陈抟以老解易，认为易、道相通，太极是一的观点，反过来又为道教以易解老打开了思路。其再传弟子陈景元《道德真经藏室纂微》解“圣人抱一为天下式”说：“经曰：‘道生一’。一者道之子，谓太极也。太极即混元，亦太和纯一之气也。”明确地把“道生一”的“一”解作“太极”，说成是太和纯一之气，这就使老子的一有了确切的内涵，把老子抽象的一具象化了。这样，道家的“道生一”，转换为儒、道结合的“道生太极”。这个“道生太极”又叫“自然生太极”，于是“道生一……”的宇宙模式转化为“自然生太极，天地生阴阳，阴阳生万物”这样一种易、老结合的宇宙论。宋末元初的有名道士杜处逸也说：“万物之先有天地，天地之先有太极，太极之先至虚至静，有一未形者在此，其为天地之枳也。”^①他用逆推的思维方法，说明无形虚静的道是天地本根，宇宙生成的序列为：道→太极→天地→万物。这些都是沿着陈抟“太极是一”、易老相通的思想作进一步发挥。

元初，江南道士李道纯接受了太极即无极的观点，又从内丹角度加以发挥，将宇宙论和内丹学更紧密地统一起来。他在《全真集玄秘要·太极图解》中说：“无极而太极，是谓莫知其极而极，非私意揣度可知也，亦非谓太极之先又有无极也。太极本无极也”，“无极而太极，即虚化神也。物之大者，终有边际，惟神之大，周流无方，化成天地，无有加焉。由其妙有难量，故字之曰神，神也者，其无极之真乎”。把“无极而太极”解释为炼

^①《道德玄经原旨》卷1第17。

内丹的“即虚化神”，又把内修的“神”说成超越空间，无法从量上加以规定，能够“化成天地”的“无极之真”，颇具新意。其新意就在于宇宙论和内丹学合二而一，宇宙本原下联人的生命修炼，落到实处，生死解脱上挂宇宙终极，有了依托。他在《中和集》卷1《玄门宗旨》里也表述过同样的思想，他说：“所谓无极而太极者，不可极而极之谓也。……丹书云：‘真心不动以后，复有无极真机’，言太极之妙本也”。所谓太极则指：“人心静定，未感物时，湛然无理，即太极之妙也”。在南宗一派的内丹撰述中，大多以太极作为结丹成仙之本，所说炼就金丹，即是修炼性命复归于太极（太极即无极）。李道纯的学术渊源于南宗，出白玉蟾门人王金蟾门下，又结合北宗丹法，这里他表述的基本上是南宗修炼性命复归于太极的内丹思想，显示了道教从不空谈宇宙论的特色。

元明时期的道士张三丰，以无极为无名，太极为有名，无极太极是道生天地人物过程中的两个阶段。他说：

夫道者，统生天生地生人生物而言，含阴阳动静之机，具造化玄微之理。统无极生太极，无极为无名，无名者天地之始；太极为有名，有名者万物之母。因无名而有名，则天生地生人生物生矣。今专以人生言之，父母未生以前一片太虚，托诸于穆，此无极时也。无极为阴静，阴静阳亦静也。父母施生之时，一片灵气投入胎中，此太极时也。太极为阳动，阳动阴亦动也，自是而阴阳相推，刚柔相摩，八卦相荡，则乾道成男，坤道成女矣。故男女交媾之初，男精女血，混成一物，此即人生之本也。^①

他以无极太极统一于道的生化过程，并以人的诞生为例说明无极一太极的实际发展阶段，具有明显的唯物主义特征。

^①《大道论》上篇，《道藏辑要》毕集《张三丰全集》。

道教这套无极一太极的宇宙论模式给理学以理论思维的启示，北宋以前，儒家基本上不谈宇宙生成与万物化生，故理学兴起后，其大谈宇宙论是受道教的影响。陈抟以无极一太极范畴说明宇宙起源的思想，就被理学开山祖师周敦颐所继承而作《太极图说》。周明确提出“自无极而为太极”^①乃宇宙万物生成的根本，由太极的阴阳（动静）而产生五行（五气），而生人和万物。所以他讲：“五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也”，即阴阳统一于太极，太极本之于无极。但周敦颐的“自无极而太极”的表述，并没有如陈抟那样具体指明无极、太极为物质性的气。此后，朱熹进一步发挥其说，认为：“无极而太极，只是说无形而有理。所谓太极者，只二气五行之理”，“既有此理，便有此气，既有此气，便分阴阳，以此生许多物事”^②。他再三强调太极即无极而非阴阳，太极是理而阴阳是气，借以发挥其理在气先、理生万物的客观唯心主义哲学。至于对“无极而太极”说取自道教这一点，他有时并不讳言。

总之，陈抟融合易、老思想，最早连用无极、太极两个范畴，使道教哲学的宇宙生成论有了新的发展。道教这种宇宙论模式得到宋明时代道内和道外，唯物主义和唯心主义哲学家的广泛应用，显示出道教哲学对推动中国哲学的发展起过不小的作用。

三、性命双修的内丹学

从宇宙论向下落实，宋明道教哲学又深入到神仙学理论，这是自汉代以来道教哲学一以贯之的特点。因为道教以修道成仙为

^①此系国史周敦颐传原文。朱熹认为“自”、“为”二字是修史者所加，见朱熹《读濂溪传》。

^②《朱子语类》卷94《周子之书·太极图》。

主要目标，故为达此目标，就须认识人与自然的关系以及人体生命运动的规律，就须对于天地人是怎么来的、人怎样才能够长生不死等问题作出理论上的说明，这样才能指导其修仙实践，才能吸引信徒。因此，道教研究宇宙生成论往往是为修道成仙提供根本的理论依据。随着实践的发展和认识的进步，道教的修道成仙理论也在不断地修正、充实和提高，从魏晋时葛洪论证“神仙实有”到唐代吴筠阐明“神仙可学”，及杜光庭倡导“仙道多途”，神仙学理论在不断发展。进入五代北宋以后，由于道教修仙术中以炼养体内精气神而结丹的内丹术日益成为主流，故对成仙的理解，不再是肉体不死、即身成仙，而是冲破躯壳的所谓“阳神出游”，也就是摒弃肉身不死的传统说法而代之以精神解脱。按道教解释，性为神，命为精气，性须自悟命须传。全真教北宗重性，对于长命效果不佳，南宗重命，结果心神不静，也不易进入清静之境，获得长命，于是便有性命双修的主张。性命双修的修性指养神，修命指气功，动中炼性要止念，静中炼命要调息，这是性命双修的主旨。在修炼思想上，其命功与传统不同，不再专从外部世界去寻找灵丹妙药以获长生，而是从生命本身去寻求先天所存的灵气，恢复先天的精气。在强调命功的同时，加重了性功的分量，即把心性的炼养提到决定的地步，把精神生命放到了肉体生命之上，并注意到精神健康对肉体健康的能动作用，亦即现代人所谓心理卫生对生理卫生的反作用。性命双修，是儒、释、道思想相互融合的产物，也是宋明道教哲学的主要特征。我们以宋明时期几位著名道士的性命双修思想为例对此特征作一考察。

（一）北宋陈抟（？—989）

陈抟以“冥心凝神”为修道要旨。他说：“故修玄无别法，

只须冥心太元，体认生身受命之处，而培养之、扶植之、保护之而已。故曰归根，曰复命，要不出冥心凝神四字。”^①这里的生身受命之处，指肾脏命门，又叫“玄牝”，修道就是默默地集心神于肾脏命门，予以培养、扶植和保护，此叫“归根复命”。这种冥心凝神的修道要领，陈抟又称之为“存无守有”。他介绍说：“我向年入道，并未曾究心于升降水火之法，不过持定《心印经》‘存无守有’四字。有无两字，包括阴阳两个字。无者，太极未判之时一点太虚灵气，所谓视之不见，听之不闻是也。这点灵气贯入心，则曰绛真，流入牝，则曰牝灵，全在我心承受，不可增损。”^②因为先天一点灵气，贯于心，流入肾，而心属火，肾属水，所以修道全由心神掌握。不执不着，顺其自然，循序做去，便会“自然绛真与牝灵相合，水火暗交，不要起炉起灶，自然真气日凝，九光日现，可以长生，可以济世矣”。^③

陈抟这个修道要领，包括修性与修命两部分。他以性指心神，即人的意识活动，生命的精神现象；以命指精气，即人的自然生命活动，生命的物质现象。性命双修，就是人的精神生命和物质生命结合起来修炼，也就是在所谓内丹修炼中，正确发挥意识的能动引导作用，发挥“心”的“承受”功能。修道的关节点在于修心，心上功夫到家，自然可以长生。他使内丹炼养术更具有了心性学的哲理色彩。

（二）北宋张伯端（987—1082）

张伯端继承钟、吕、陈的思想，撰《悟真篇》，几乎与号称丹经王的《周易参同契》齐名。他主张先命后性的修炼方法，为金丹南宗所祖。他说：“此恐学道之人不通性理，独修金丹。如此，既性命之道未修，则运心不普，物我难齐，又焉能究竟圆通，回

①～③《玉注》卷5引。

超三界？……故此《悟真篇》者，先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遗其幻妄，而归于究竟空寂之本源矣”。^①不修性命之道，不可能超脱三界，只有获得真如觉性，才能归于“空寂”的彼岸。他在《悟真篇·后序》说：

窃以人之生也，皆缘妄情而有其身；有其身则有其患；若其无身，患从何有？夫欲免乎患者，莫若体夫至道；欲体至道者，莫若明夫本心。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。此非心境朗然，神珠廓明，则何以鉴彼如如不可定之法而使诸相顿离，纤尘绝染，心源自在，决定无生者哉？然明心体道之士，身不能累其性，境不能乱其真，则刀兵乌能伤，虎兕焉能害，巨焚大浸奚足为虞？达人心若明镜，鉴而不纳，随机应物，和而不倡，故能胜物而无伤也，此所谓无上至真妙觉之妙道也。

这是融合老、释观点，主张贱弃形躯而重视心性的精神超脱。所谓只要察心观性，就可不假施功，顿超彼岸的思想，显然是受禅宗“明心见性”、“顿悟成佛”的影响。由此可见，张伯端讲修性命之道，主要是讲心性修炼；心与道的关系成为体用关系，心是体，道是用，这就把传统道教以道为最高范畴化为以心为最根本的范畴，具有了浓厚的禅宗色彩。《道藏》中署名张伯端撰的《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》说：“心者众妙之理而宰万物也。性在乎是，命在乎是。若乎学道之士，先须了得这一个字，其余皆后段事矣。”心是万物的主宰，是性、命存在的基础，这简直就是禅宗心学的道教表述。他主张的修炼层次是：“先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遗其幻妄，而归究竟空寂之本源”，也就是先命后性，先仙后佛，而最

^①《悟真篇拾遗·禅宗歌颂诗曲杂言》。

终归于“空寂本源”。在这里，道教传统的长生不死、肉体飞升的生命观已起了微妙的变化，采纳了佛教的生命哲学。另外，从张伯端的性命双修理论中，也可窥见南宗丹法主张先用“渐法”，后用“顿法”，使功夫达到一定程度发生突破性成就，这样一种朴素的量变质变思想。

张伯端从性命之学中，发现儒、释、道有共通点，竭力主张“三教归一”。他说：“老、释以性命学开方便门，教人修种以逃生死。释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸；如共习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若得其要枢，则立跻圣位；如其未明本性，则犹滞于幻形。其次，《周易》有穷理尽性至命之辞，《论语》有毋意、必、固、我之说，此仲尼极臻乎性命之奥也”，“如此，岂非教虽分三，道乃归一？奈何后世黄缙之流，各自专门，互相非是，致使三家宗要，迷没邪岐，不能混一而同归矣”。^①这正反映了三教在理论上相互影响，到宋明时期日益趋同的史实。张伯端的性命双修及三教归一论，对后世道教的发展影响颇大，南宋以后，他被奉为紫阳派祖师，列为南五祖之首。

（三）金代王重阳（1112—1170）

王重阳以全神炼气、出家修真、自我修炼、得道成仙为宗旨创全真教，他更是揉合了儒、道、释三家思想，主张三教平等，三教合一。他说：“三教者，如鼎三足，身同归一，无二无三。三教者，不离真道也。喻曰：似一根树生三枝也。”^②正因为他认为三教同体同源，所以把三教合一的理论作为其立教修行的指导思想，“劝人诵《般若心经》、《道德清静经》及《孝经》，

①《悟真篇·序》。

②《重阳真人金关玉锁诀》第12。

云可以修证”。①

王重阳所讲的三教“不离真道”的同体同源是什么呢？实际上就是指三教都以明性命为“真道”。他指出：“性命是修行之根本”，②而在性和命的关系中，“主者是性，宾者是命”。③性就是心，也就是道。他说：“诸贤先求明心，心本是道，道即是心，心外无道，道外无心也”。④可见，明心即修心，修心即修道，修心修道也就是修性，正如其弟子丘处机说：“吾宗唯贵见性，水火配合其次也”。⑤所以，王重阳开创的全真道北宗的修炼思想，属于以修心性为入手，先性后命的性命双修说，这是与张伯端南宗的先命后性的不同处。南北二宗虽然在修炼性命的程序上有所不同，但其实质是一样的，都是把宇宙实体内化为主观精神，把认识世界的本质这一哲学问题集中于认识人的生命本质上，以精神的解脱为生命问题的最终解决。这基本上是一种主观唯心主义的生命哲学。

（四）元代李道纯（生卒年不明）

对性与命的关系及性命双修理论表述得比较清楚而完整的，要算元初全真道士李道纯。李在《中和集》卷4《性命论》论及性命问题时，对什么是性，什么是命，性和命的关系如何，为什么应该性命双修以及怎样进行性命双修等问题作了理论上的回答。他说：

夫性者，先天至神一灵之谓也。命者，先天至精一气之谓也。精与性，命之根也。性之造化系乎心，命之造化系乎

①《终南山神仙重阳真人全真教主碑》。

②《重阳立教十五论》。

③④《重阳真人授丹阳二十四诀》。

⑤《长春祖师语录》。

身。见解智识，出于心也；思虑念想，心役性也；举动应酬，出于身也；语默视听，身累命也。命有身累，则有生有死；性受心役，则有往有来。是知身心两字，精神之舍也。精神乃性命之本也。性无命不立，命无性不存。其名虽二，其理一也。嗟乎！今之学徒缙流道子，以性命分为二，各执一边，互相是非，殊不知孤阴寡阳皆不能成全大事。修命者不明其性，宁逃劫运？见性者不知其命，末后何归仙？师云：“炼金丹，不达性，此是修行第一病。只修真性不修丹，万劫英灵难入圣。”诚哉言欤！高上之士，性命兼达，先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身。身安泰则命基永固，心虚澄则性本圆明，性圆明则无来无去，命永固则无死无生。至于混成圆顿，直入无为，性命双全，形神俱妙也。

李道纯这段话说明，性与命都属于先天的灵气，先天的灵气化为后天的心身，心身所具有的精神就是性命的根本。因此，性命主要是指人的精神生命，性与命是互相依存而不可分割的统一体，只有性命双修，才能到达形神俱妙，脱离生死的境界。在性命双修的程序上，则主张“先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身”的先性后命说。

比较起来，他更看重性。他以太极指称金丹，太极（金丹）只是本来一灵，或曰“本来真性”。他说：“太极初非别物，只是本来一灵而已。本来真性永劫不坏，如金之坚，如丹之圆，愈炼愈明。”^①金丹被称作“真性”，说明炼丹求仙只是在心性上用功夫，这就鲜明地体现了宋明道教哲学的特色是从内心去追寻成仙的根据。

^①《莹蟾子语录》卷6《黄中解惑》

（五）元明张三丰（生卒年不明）

张三丰是三教同一说的热烈鼓吹者。他所谓的三教同一，就是指三教同修性命之道。他认为古今只有正邪二教而无三教，所谓儒、释、道三教，仅仅是因为各教的创始人不同，实际上，“牟尼、孔、老，皆名曰道”，“修己利人，其趋一也”。而这个三教同一的道，即阴阳性命之道。他说：“一阴一阳之谓道，修道者，修此阴阳之道也。一阴一阳，一性一命而已。《中庸》云，修道之谓教，三教圣人皆本此道以立其教也。此道原于性，本于命，命犹令也，天以命而赐人以令也；性即理也，人以性而由天之理也。”^①又说：“儒离此道不成儒，佛离此道不成佛，仙离此道不成仙，而仙家特称为道门，是更以道自任也。……夫道者，无非穷理尽性以至于命而已矣。”^②可见，张三丰把性命之道视为儒、释、道共同的立教之本。他所谓性即理和人性来于天理的思想，是接受了程朱理学的说法。程颐说：“性者理也。”朱熹则说：“性者，人之所得于天之理也。”^③张三丰的性理观与此如出一辙，表现了理学对道教哲学的影响。同时，张三丰基于性命为立教之本的认识，融合儒、释、道的观点讲身心修养。他强调：“修道以修身为大，然修身必先正心诚意。意诚心正，则物欲皆除，然后讲立基之本，气为使焉，神为主焉。”^④又说：“人能修正身心，则真精真神聚其中，大才大德出其中。”^⑤他受理学的影响更多一些。

综上所述，从陈抟到张三丰，宋明道教哲学以性命双修

①《大道论》下篇。

②同上书上篇。

③《孟子·告子上注》。

④《大道论》下篇。

⑤同上书上篇。

为主要内容，这是一套主观唯心主义的生命哲学，与儒、释的心性之学一起汇成了这一时代思潮的总特征。

四、主静去欲的方法论

要想炼成性命双修的内丹，其途径就是主静去欲。主静去欲既是道教哲学的认识论，又是修炼内丹的方法论。从认识论角度看，主静去欲是道家静观玄览认识论的继承和发展，只不过把现世的问题转化为神学的问题，运用道家神秘主义的直觉认识论作为修炼内丹的方法。因此，从道教这种主静去欲的修持方法中，可以发现道教哲学的认识论特征。

主静去欲最早渊源于《老子》，《老子》中这类言论特多。比如：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明”，“静为躁君”，“我无欲而民自朴”，“我好静而民自正”，“不欲以静，天下将自定”，等等。有的从认识论角度讲，有的从修养角度讲，有的从政治角度讲。但不管从哪个角度讲，都认为在动静这对矛盾中，静是根本的，是起支配作用的方面；要做到静，就不能有欲望，就须去人欲。

后世道教徒继承发展了《老子》主静去欲的思想，把它向修炼方面发展，使之成为道教神仙学理论的重要命题。东汉成书的早期道教经书《老子想尔注》说：“道常无欲，乐清静”，“道性于俗间都无所欲，王者亦当法之”，“道人自当重精神，清静为本”。认为无欲清静是道的本性，王者和道人都当效法。唐初道士成玄英则提出无欲静养的修炼长生理论。他在《道德经义疏》中说：“静是长生之本，躁是死灭之源”，因为“静则无为，躁则有欲；有欲生死，无为长存”，所以主张“去躁归静”，“忘名忘利，则可长可久”。盛唐时道士司马承祯继续发挥无欲

主静的修炼思想和认识论。他在《坐忘论》中认为修道有七个阶段，其中断缘、收心、简事、真观、泰定都讲到了主静去欲，并吸取了佛学“禅观”。他认为：“心者一身之主，静则生慧，动则成昏”^①，静才有正确的认识，动则会造成昏乱的错误认识。因此，修道就要“心不动”、“形都泯”，做到“内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗”^②，进入绝对虚静的境界。这和宋尹“虚一而静”的认识论有关联。为什么要主静？因为“自然之道静，故天地万物生”^③。静才能生天地万物，宇宙生成的终极本为静，而修道就是向宇宙自然之道的回归，当然应以静为原则。

但静为什么会动的问题，宋明以前的道教并没有作出合理的说明。这个动因问题直到陈抟才得以解决。陈抟承续唐代《太极先天图》的思想，把动静与太极、阴阳明确地结合起来讲。他认为：太极本性属静——“静之则总归太极”——但又不是绝对的静，而是静中有动。据他的意见，太极中包含有“一点动性”，所以“动而生阳，静而生阴。生阴之静，非真静也，是动中舒缓处耳，亦动也”^④。正因为如此，宇宙才“生生不息，变化万殊”。对于人来说，他认为“太极中一点动性”就是人心中“一点尘机”（欲念），有了这一点尘机（欲念），要修道就很困难，所以修炼必须“冥心凝神”、“守一太极”，即心神静定，不生欲念，在“戒动”上面下功夫^⑤。陈抟这个“太极中一点动性”即人心中“一点尘机”的观点，不仅解决了太极“动而生阳”、“静极复动”的动因问题，而且回答了性命双修为什么必

①《坐忘论》。

②《天隐子》。

③《阴符经》。

④《玉注》卷5引，《道藏辑要》鬼集5。

⑤参见《玉注》卷5。

须无欲主静的道理，发展了道教的修炼方法论。他的思想给理学家的无欲主敬说和天理人欲论以重要启发。如周敦颐《太极图说》谓：“圣人定之以中正仁义而主静（无欲故静），立人极焉”，就是把道教无欲主静的修炼方法与儒家中正仁义的德性修养相结合，规定为立身处世的最高准则。后来，二程以周敦颐的“中正仁义而主静”为理，把“无欲”发展为“灭欲”，使人欲与天理对立，又把“主静”更改为“主敬”，要求人的认识标准和行为动机灭私欲、明天理，即遵守封建礼法。这些都表明，道教主静去欲的方法论曾对理学的道德修养论和认识论有较大影响。

比程颐年长12岁的道士陈景元在其《庄子注》中谈到了修炼应当“静一”，以符合天理为原则。他说：“若纯粹静一，动合天理，虽不炼形而神已王矣”，“善养素者，守保神气，故能混合冥一，通乎天理矣”。^①他的“动合天理”、“通乎天理”，侧重于从神气炼养方面解释，就是讲精神修炼应符合静一的天理。这种客观唯心主义思想对于程朱也是有影响的。

道教主静去欲的方法论到金元全真教时，更演化为极端的禁欲主义。王重阳奉行“清静无为”、“澄心遣欲”之教，主张严厉禁锢人欲，他要求门徒“断酒色财气、攀缘爱念、忧愁思虑”^②，脱离家室，断绝尘缘，清修苦行，以复全真天性。全真教实行这种苦行僧式的禁欲主义修持生活，既是主静去欲思想的反映，也是吸取佛教静定、止观说的表现，还是接受理学“存天理、灭人欲”论影响的结果。实际上，全真教道士就认为，儒、释、道“三教所尚者，静定也，周子所谓主于静者是也”^③。

①《庄子·刻意篇注》。

②《历世真仙体道通鉴续编》卷1。

③李道纯：《中和集》卷1《玄门宗旨》。

南宋兴起的净明道，主张“惩忿窒欲，正心诚意”，这是道教反过来向儒家的道德修养方法吸取养料。元代的净明道士刘玉认为，忠孝德性本人心固有，不假外求，忠孝是人的良知良能，深受理学中心学一派影响。刘玉称净明道为“正心之学”，正心就是要去掉蒙在心上的私欲，这叫“整顿性天心地工夫”；只有惩窒了欲，才能与道合真，升入清虚的净明境界。可见道教各派尽管在具体的修持方法上有差别，但在主静去欲这一点上却是共通的。

总的说，主静去欲是对性命双修的内丹的一种神秘的直觉体悟。这在禅宗叫“开悟”，开悟须以“悟缘”为条件，而要体悟内丹则须通过主静去欲的功夫。禅宗北宗认为心有净心和染心两种差别，净心即无漏真如之心，称为圣，染心即有漏无明之心，随染造恶，名为凡。^①要想超凡入圣，关键就在于拨除染心妄念，此即道教所谓去欲。故道教的去欲相当于禅宗的“不受所染”，主静则是老子“静观玄览”、“归根曰静”的发挥，通过这一主静去欲的途径，到达性命双修的神仙境界。

综观宋明道教哲学，它是道教哲学自身逻辑的发展，是中国哲学理论思维深化的产物，是道教哲学演变的最高阶段。它的一套以无极—太极宇宙论为基础，性命双修内丹学为核心，主静去欲方法论为手段的天人合一的生命哲学，最终完成了道教哲学由外向内的转轨，即把对神仙世界的体认从外部世界转向了内心世界，使神仙长生学具有了新的内涵，获得了新的生机。这套生命哲学，既有主客观唯心主义的成份，又有唯物主义的因子，唯物主义和唯心主义交杂在一起。一般说来，中国哲学不像欧洲哲学那样唯物与唯心阵线分明，往往错综复杂交织在一块，出现于同一种哲学思想体系中。宋明道教哲学也体现

^①参见神秀：《观心论》。

了中国哲学的这种特色。这套生命哲学给我们留下了丰厚遗产，直到今天它还活跃于气功、武术、养生、医疗和体育等领域中。

第五章 道教与儒、释

儒、释、道古称“三教”，是长期活跃于中国封建社会的三支主要思想力量，它们之间的关系，一方面互相矛盾、互相斗争，另一方面又互相吸收、互相融合。这里是以道教为基点，着重介绍道教与儒、释是怎样斗争和融合的，且在斗争与融合两个方面中，又以介绍道教融合儒、释为主。为了叙述方便，拟分汉魏两晋、南北朝、隋唐五代、宋元、明清等五个阶段来介绍。

汉魏两晋道教与儒、释

汉魏两晋是三教关系史的开始阶段。三家的基本状况是：儒学虽在西汉被捧到独尊地位，但在哀、平之际，它的主流已蜕变为谶纬神学。这种思想形式并不完全适应封建统治者的需要，因此要求从别的思想形式中吸取养料，以进行必要的改造。佛教初入中国，还未站稳脚跟，为了使中国人乐于接受，必须使自己的内容与中国传统的思想文化和信仰相协调，即必须既迁就迎合儒学，又迁就依附道教。道教刚刚建立，十分幼稚原始，为了完成创建任务，也须吸取儒学和佛教。这样，三家的矛盾冲突少，互相关赖吸取多，就成为这个时期三家关系的主要特点。

在儒、释、道三家中，道教出现最晚，需要借鉴和吸取儒学、佛教者甚多。就与儒学关系说，其受儒学的影响，一开始就

很广泛而深刻。它的第一部经书《太平经》就是如此。此书非一时一人之作，主体大约成于东汉。它“专以奉天地顺五行为本”，“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”^①其所受儒家思想影响十分明显。如它从“阳尊阴卑”思想出发，认定封建社会的尊卑贵贱秩序是合乎天道的：“阳者为天，为男，为君，为父，为长，为师；阴者为地，为女，为臣，为子，为民，为母。”^②故肯定儒家的“三纲六纪”是天经地义的：“三纲六纪所以能长吉者，以其守道也，不失其治故常吉。”^③甚至宣称《太平经》就是为了帮助推行儒家伦理的书，说：“凡民守读之，共强行之，……令人父慈，母爱，子孝，妻顺，兄良，弟恭，邻里悉恩乐为善，无复阴贼好窃相灾害。”^④为了宗教需要，又把儒家的“君、父、夫”三纲，改为“君、父、师”三宝，反复强调为臣应忠，为子应孝，弟子应顺。说：子不孝，弟子不顺，臣不忠，“为此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下”。^⑤它又宣扬儒家的仁道，谓天道好生，地道好养，人心好仁：“上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称父也；地以好养万物，故称良臣称母也；人者当用心仁，而爱育似于天地，故称仁也。”^⑥它还根据“三统论”为人们描绘了一幅没有阶级矛盾和斗争，只有君民上下，剥削者和被剥削者之间彼此相亲相爱，共乐太平的社会图景。说：“君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。……三合相通，并力同心，共为一家也。”^⑦“此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合

①《后汉书·襄楷传》。

②《太平经合校》第271页。

③同上书第27页。

④同上书第409页。

⑤同上书第405—406页。

⑥同上书第32页。

⑦同上书第150页。

成一家，立致太平，延年不疑矣”。^①这种以君主为家长，以儒家的三纲五常为社会行为准则，君民相亲相爱，亲如一家的社会制度，在阶级社会中自然是不可能实现的。

《太平经》之后，一些道教徒为《老子》作注时，继续引进儒家思想。如《老子想尔注》把道家的道依附于儒家的忠、孝、仁、义等道德规范，认为实行了道，也就实现了忠、孝、仁、义；反之，道不行，社会上就会出现不忠、不孝、不仁、不义等败纪现象。书中说：“道用时，臣忠子孝，国则易治。”“道用时，家家慈孝，皆同相类，慈孝不别。今道不用，人不慈孝，六亲不和。”又说：“上古道用时，以人为名，皆行仁义，同相像类，仁义不别。今道不用，人悉弊薄。”“治国之君，务修道德，忠臣辅佐，务在行道，道普德溢，太平至矣。”又说：“道重精神，喜忠孝，好善事。”^②这些话明显渗透着儒家思想。

约在东晋初或其前所出的《老子西升经》，伪托老子将化胡西土时告诫尹喜之语，其中除谈老子之道外，也引进儒家思想。如此书《重告章》云：“德以仁为主，礼以义为谦，施以恩为友，惠以利为先。”“仁义礼信废，道德荒仁腐，不以道相稽，反以财为辅，……伪世教如此，如是迷来久。”^③

东晋道士葛洪为了使道教适应封建制度的需要，更大量地援儒入道，用儒家的伦理纲常补充并改造道教。他的名著《抱朴子》，“其《内篇》言神仙方药，鬼怪变化，养生延年，禳邪却祸之事，属道家；其《外篇》言人间得失，世事臧否，属儒家”。^④表明他是一个儒、道兼修的道士。他在此书中强调儒、道一致，

①《太平经合校》第19页。

②以上见饶宗颐：《老子想尔注校笺》。

③台湾艺文印书馆印《正统道藏》第19册，下引《正统道藏》，同此。

④《抱朴子外篇·自叙》。

谓儒不能离道：“道者，儒之本也；儒者，道之末也。”“今苟知推崇儒术，而不知成之者由道。道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。”^①另一方面，又谓修道离不开儒，实行儒家的伦常道德是成仙的根本：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”^②所以他主张道士应以道为本，儒为末，儒道兼修。他为道教提出的一整套理论，实际就因糅进了大量的儒学内容，才表现出它的封建化和士族化的特点来。

这个时期所出的一些戒律书中，也引进儒家思想。如约出于前秦至北魏初的《正一法文天师教戒科经》有云：“事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠，……仁义不可不行。”“其能壮事守善，能如要言，臣忠，子孝，夫信，妇贞，兄敬，弟顺，内无二心，便可为善得种民矣。”^③

除吸取儒学外，道教也吸取佛教。但因两晋以前，佛经翻译甚少，影响不大。道教之吸取佛教，至东晋中叶后始著。其最先接受的思想是佛教的因果轮回。如约成书于东晋中后期的《太上洞渊神咒经》卷3说：“恶人死者入三途恶道，道士死者生天上、人间。……如此人等后有重罪，罪入赤连地狱水火之中，三千亿劫无有出期。罪毕作人，有人之形，无人之情，或痴聋暗哑，不知人事。复作六畜，食草饮水，以肉供人。……此之罪人轮还如此。”^④其他各卷多有类似宣传。东晋中后期所出的上清、灵宝经书，更是大量抄袭佛经，其中抄袭最多的也是因果报应、轮回地狱等思想。如托名徐来勒降授葛玄（或即葛巢甫所撰）

①《抱朴子内篇·明本》。

②《抱朴子内篇·对俗》。

③《正统道藏》第30册。

④同上书第10册。

的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》，除引入儒家忠孝伦理外，又引进佛教因果报应、轮回地狱等思想。说：“善恶皆有对。是以世人为恶，……而不即被考者，由受先世宿福。福尽罪至，生或为阳官所治，死入地狱，覆诸荼毒，楚痛难言也。”

“恶恶相缘，善善相因，……身没名灭，轮转死道。”^①这是将佛教的轮回地狱与道教的“承负”说相杂糅的说法。道教承负说认为：人们生前所作善事或恶事，会使本身得善报或恶报，也会影响其子孙，行善使子孙得福，作恶使子孙遭殃。其中并无本人来世受报和在轮回地狱中受苦之意。道士们在承负说中糅进佛教思想，显然是为了加强惩恶劝善效果。

儒、释也在此时期吸取道家、道教。魏晋玄学家将《老子》、《庄子》与《周易》相融合，创造出风格独特的玄学，就是儒学融合道学的主要表现。

佛教初入中国，为在中国生根立足，更在许多方面依附道家 and 道教。如外国僧人努力学习道教的神仙方术；许多佛教译经和著述，将佛教描写为类似道教的“佛道”；又将释迦牟尼描写为类似道教的真人、神人和老子。从而使汉魏佛教具有浓厚的道教色彩。

初期佛教译经和著述中，又广泛吸取道家、道教思想。如《四十二章经》翻译时，大段引进《淮南子》。安世高将小乘佛典《安般守意经》与道家思想、道教方术相牵合，谓“安为清，般为净，守为无，意为为，是清净无为也”^②。将小乘禅法译作道术之“守一”，称修习此禅法，可以获得“制天地”、“能飞行”等神通，达到“断生死”、“住寿命”之目的：“断生死，得神足，谓意有所念为生，无所念为死。得神足者，能飞行故，

①《正统道藏》第16册。

②《佛说大安般守意经》卷上，见《大正藏》卷15。

言生死当断也。”“得神足可久在世间，不死有药。”①

大乘佛典也引道入佛。一大批般若学者以《般若》比附玄学，以《老子》、《庄子》阐释空义。在他们的译著和著述中，“般若”、“法身”、“真际”等，往往被赋予老子之道的某些属性。开创本无宗的东晋僧人道安谓：“无在万化之前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在末有。若陀（应是‘宅’或‘托’之误）心本无，则异想便息。……一切诸法，本性空寂，故云本无。”②这是《老子》“无名天地之始”，“天下万物生于有，有生于无”思想的创解。他认为“真际”、“法身”（或称道）是没有形象的，“其为象也，含泓静泊，绵绵若存，寂寥无言，辩之者几矣。恍惚无行，求矣茫乎其难测。”③道安又认为它是无为常静的：“真际者，无所著也，泊然不动，湛尔玄齐，无为也，无不为也。万法有为，而此法渊默，故曰无所有者，是法之真也。”④这是用道的某些性质以解“真际”、“法身”。

与道安同时的般若“即色宗”代表人物支道林在论述般若性质时，赋予它以更多的道性。他说：“夫《般若波罗密》者，众妙之渊府，群智之玄宗。”一开始就将般若定性为“观妙”、“观微”的“众妙”之“玄宗”。又说：“其为经也，至无空豁，廓然无物者也。……夷三脱于重玄，齐万物于空同，明诸佛之始有，尽群灵之本无。”这是以老子之“虚无”道性解说般若之“性空”。支道林还说：“言之则名生，设教则智存。智存于物，实无迹也；名生于彼，理无言也。何则：至理冥壑，归乎无名。无名无始，道之体也。无可不可者，圣之慎也。”这又融进

①《佛说大安般守意经》卷下。

②吉藏：《中观论疏·因缘品》，见《大正藏》卷42。

③《道地经序》，见《出三藏记集》卷10。

④《合放光光赞略解》，见《出三藏记集》卷7。

了道本“无名”，“可道非常道”的思想。同时，他又以般若不着二边的中道观以阐“存”（有），“无”之关系，说：“若存无以求寂，希智以忘心，智不足以尽无，寂不足以冥神。……希无以忘无，故非无之所无；寄存以忘存，故非存之所存。莫若无其所以无，忘其所以存。……忘无故妙存，妙存故尽无，尽无则忘玄，忘玄故无心。然后二迹无寄，无有冥尽。”最后支道林又以“虚”、“无”、“妙道”、“玄德”、“谷神”、“玄同”等道家概念以明弘扬般若的目的：“是以诸佛因般若之无始，明万物之自然；众生之丧道，溺精神乎欲渊。悟群俗以妙道，渐积损以至无；设玄德之广教，守谷神以存虚；齐众首于玄同，还群灵乎本无。”^①可见支道林的般若论，在较大程度上融进了“道”性。

东晋另一名僧僧肇也是融摄《老子》、《庄子》的般若大师。他在《涅槃无名论》中说：“夫涅槃之为道也，寂寥虚旷，不可以形名得；微妙无相，不可以有心知。超群有以幽升，量太虚而永久。随之弗得其踪，迎之罔眺其首。……潢漭惚恍，若存若往。五目不睹其容，二听不闻其响。冥冥窅窅，谁见谁晓？”

“经曰：菩提之道，不可图度，高而无上，广不可极，渊而无下，深不可测。大包天地，细入无间，故谓之道。”^②这是用道家描写道的笔法来描写涅槃。又说：“夫道恍惚窅冥，其中有精。”^③更是《老子》写道的语言。他笔下的“圣人”、“法身”也脱胎于道家之“真人”、“至人”。他说：“以圣心无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切知。……是以圣人……能耀然韬光，虚心玄鉴，闭智塞聪，而独觉冥冥者矣。”“是以圣人

①《大小品对比要钞序》，见《出三藏记集》卷8。

②《涅槃无名论》，见《大正藏》卷45。

③僧肇呈《涅槃无名论》给姚兴《表》中之语。

以无知之般若，照彼无相之真谛。”“是以智弥昧，照逾明。”^①又说：“至人灰身灭智，捐形绝虑，内无机照之勤，外息大患之本，超然与群有永分，浑尔与太虚同体。”“然则圣人之在天下也，寂寞虚无，无执无著，……恍焉而有，惚焉而亡，动而逾寂，隐而弥彰，出幽入冥，变化无常，……显迹为生，息迹为灭。……居方而方，止圆而圆，在天而天，处人而人。”^②此外，僧肇还用《庄子》的相对主义讲“法无来去”，“物无动转”。他说：“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月经天而不周。”“然则乾坤倒覆，无谓不静，洪流滔天，无谓其动。”^③

综上所述，汉魏两晋时期三家的相互吸取是很多的，儒、释两家吸取《老子》、《庄子》较突出。儒学吸取《老子》、《庄子》而成玄学，佛教吸取《老子》、《庄子》深化了“空”义。唯独以老、庄为宗祖的道教却缺乏阐释《老子》、《庄子》的热情，仅仅热心于抄袭佛教的某些思想，丧失了阐发老、庄，充实教义的一次绝好机会。正像朱熹所说：“道家（指道教）有《老》《庄》书，却不知看，尽为佛氏窃而用之，却去仿效释氏经教之属。譬如巨室子弟，所有珍宝悉为人所盗去，却去收拾人家破瓮破釜。”^④这种情况表明，在三教的思想竞争中，道教一开始就缺乏竞争能力。

汉魏两晋时期，三教之间也产生过冲突，如西晋惠帝时道士王浮与沙门帛远争二教邪正；东晋成帝、安帝时令沙门致敬王者；安帝时桓玄、戴逵等反对佛教因果说。但这些斗争规模都很

①见《般若无知论》，见《大正藏》卷45。

②《涅槃无名论》，见《大正藏》卷45。

③《物不迁论》，见《大正藏》卷45。

④《朱子语类》卷125《老庄·论道教》。

小。只是王浮在此时期所作的《化胡经》，从一个方面开启了二教斗争之端。

南北朝道教与儒、释

东晋之后，中国进入南北分裂、对峙时期。三教也因前段时期的发展而起了变化。主要是佛教已经相继摆脱对道教和玄学的依附地位，而发展成为一支颇具实力的独立力量。三教开始鼎立，三教之称亦起于此时。^①

佛教之崛起，逐渐使它和中国传统思想之间，和中国本土宗教道教之间，和封建王朝之间的矛盾，相继暴露出来，从而在南朝和北朝相继发生了佛教与儒、道，佛教与封建王朝在政治、经济、思想方面的激烈斗争。最大的几次是：在南朝，有儒家与佛教之间的因果报应之争（宋文帝时），神灭论之争（齐、梁时），以及道教与佛教的夷夏论之争（宋末齐初）；在北朝，有北魏太武帝和北周武帝的两次废佛（含有佛道斗争因素），以及佛教和道教的多次辩论。以上几次斗争，规模较大，影响很广，两次废佛，影响更为深远。表明这个时期三教斗争已开始激化，三教关系已进入一个新的阶段。

斗争促进融合，刺激着三家按各自的特点和需要继续吸取对方思想。就道教方面说，此时期正面临着通过改革、充实以完成创建的任务（前一段仅是初创）。在完成这个任务中，曾广泛吸取了儒、释思想。如北魏道士寇谦之“以礼度（儒家伦常）为

①《翻译名义集》曰：“吴王问三教。尚书闾泽对曰：……”。陶弘景《茅山长沙馆碑》曰：“百法纷凑，无越三教之境”。梁武帝作《会三教诗》，释智藏作《奉和武帝三教诗》。周武帝召三教和文武百官2000余人“量述三教”。皆见“三教”之词。

首”，“清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术”。^①并借鉴佛教，建立道教教规教仪。刘宋道士陆修静吸取佛教思想创建道教斋仪，并改造南天师道；另一些道士模仿佛教天界之说，创立道教的神仙境界；模仿僧制，创立道规和戒律等。在这批创教道士中，梁代道士陶弘景是融合儒、释最突出的一人。他“曾梦佛授其菩提记云，名为胜力菩萨，乃诣郢县阿育王塔自誓，受五大戒。”^②他在一篇《铭》中自云：“华阳隐居幽馆，胜力菩萨舍身。释迦佛陀弟子，太上道君之臣。行大乘之六度，修上清之三真。……”^③所著《真诰》中说：“人为道亦苦，不为道亦苦。惟人自生自老，自老至病，护生至死，其苦无量。”^④“人生者如幻化耳，寄寓天地间少许时耳。”^⑤逝世前，遗令弟子“以大袈裟覆衾蒙首足。明器有车马，道人（僧人）、道士并在门中，道人左，道士右”。^⑥

造作经书，编制经书目录，是道教创建时期之重要任务。此时期所造的大批经书中，吸取了更多的儒、释思想。如在解说“形神”、“生死”问题时，引进大乘空宗思想，说：“当知三界之中，三世皆空。知三世空，虽有我身，皆应归空。明归空理，便能忘身。能忘身者，岂复爱身？身既不爱，便能一切都无所爱，唯道是爱。”^⑦道教是重视形体的，希求形神俱妙，肉身成仙；此处视形体为空幻，要求道士“忘身”，显然与道教的根本宗旨相悖。又说，“我所以得生者，从虚无自然中来，因缘寄胎受化而生也。我受胎父母，亦非我始生父母也，我真父母不在此

①《魏书·释老志》。

②《南史》卷76《陶弘景传》。

③《陶真白集·附录》之《瘞剑履石室传铭》。

④⑤《真诰》卷6，见《正统道藏》第34册。

⑥《南史》卷76《陶弘景传》。

⑦《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》，见《正统道藏》第9册。

也。……今所生父母是我寄附因缘，……故我受形亦非我形也。寄之以屋宅，因之为营室，以舍我也。附之以为形，示之以有无，故得道者，无复有形也。”^①这里既认形体为“非我”、“无形”，又称父母非“真父母”，同样有悖于道教教义，都是抄袭佛教空宗思想所造成的矛盾。《中论》说：“因缘所生法，我说即是空。”^②盖为上述道经的思想来源。

在这批六朝经书中，佛教的因果报应、六道轮回、地狱天堂等思想，更是俯拾皆是，甚至连篇累牍。《本行宿缘经》说：“恶恶相缘，善善相因，……罪福之报，如日月之垂光，大海之朝宗。必至之期，万无一失也。”“或在来生，或在见（现）世，罪福由人本行所习，盖非道德之悠诞也。”^③《本愿大成上品经》说：“生时不修善治身，忍割可欲，死方殡葬其骸骨，不知魂魄已更五毒，幽囚地狱，苦恼三途，轮转五道也。”^④并谓不修善的人，或在地狱中长期受苦，或转生六畜，即使有朝一日转生为人，也是极其“下贱”的：“或六根不具，或形质丑陋，体气臭秽，唯男唯女，顽痴可恶，为众所弃。”^⑤为了表示六道轮回之可信，《诸天内音经》又假托天真皇人现身说法，叙述自己轮回五道，九灭九生，方成圣道的故事。^⑥《智慧定智通微经》更称道教最高神元始天尊（名乐静信），也是经过多次轮回，累世积德之后才成仙的。^⑦为了加强惩恶劝善的效果，更不惜笔墨地描绘地狱的种种酷刑。谓：“斯人也，将长处地狱，履于五毒，刀山剑树，汤火炎燎，煮溃五体，求死不得，饥则食

①《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》，见《正统道藏》第11册。

②《中论》，见《大正藏》卷30。

③《太上洞玄灵宝本行宿缘经》，见《正统道藏》第41册。

④⑤《太上洞玄灵宝智慧本愿大成上品经》，见《正统道藏》第10册。

⑥《太上灵宝诸天内音自然玉字》，见《正统道藏》第3册。

⑦《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》，见《正统道藏》第9册。

铁，渴则饮火，出临寒冰，伤肌切骨，……往返十苦八难之中，其苦无量。”^①并谓这些地狱，遍设于五岳之中，仅所谓“丰都山”就有28狱。^②由此可见，道教所受佛教影响是很深的。

另一方面，道教又吸取儒家思想。特别是引进儒家的伦常规范以制作道教戒律，用以约束道士的思想言行。《太上正一法文经》认为，百姓遭受各种苦难的根源，“皆由人民不信宿命罪福因缘，……不忠不孝，兄弟不睦，父子不慈，夫妇不和，男女不顺，……”^③《玄都律文》说：“人不念作善，但行恶，事父母不孝，事师主不义，事君不忠。为善者，天自祐之；为恶者，天必殃之。”^④《罪根上品大戒经》几乎把儒家的全部道德规范引入戒条，说：“与人君言则惠于国，与人父言则慈于子，与人师言则爱于众，与人兄言则悌于行，与人臣言则忠于君，与人子言则孝于亲，与人友言则信于交，与人妇言则贞于夫，与人夫言则和于室，……与奴婢言则慎于事。”^⑤对以上这些儒家道德规范，又特别强调忠、孝的重要。说：“第三戒者，不得反逆君主，谋害家国。此戒最重。何以故？是诸国王皆是应化推运，总统天下，一切人民之所机要。一旦无主，不得其死。”^⑥故《三元品戒功德轻重经》把不忠于上，私蓄刀杖兵器，合聚群众，评论国事，说人尊过恶，妄论国家盛衰，谋人君长等，作为重罪加以禁绝。《孝子报恩成道经》则专论孝道的重要。说：“孝治天下，不劳法令；孝治其身，志性坚正；孝治百病，天为医之；孝治万物，众毒不害；……孝至于天，风雨以时；孝至于地，万类

①《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》，见《正统道藏》第10册。

②《太真玉帝四极明科经》，见《正统道藏》第5册。

③《正统道藏》第47册。

④同上书第5册。

⑤《灵宝智慧罪根上品大戒经》，见《正统道藏》第11册。

⑥《太上大道玉清经》卷1，见《正统道藏》第55册。

安静。”^①并说：食肉饮酒，男女秽慢，毁伤流血，偷劫窃盗，讲论恶事等，皆“非孝道”，“失吾孝道，得种种苦”。而“有德之人，孝心高远，道合天地，……上天入地，无所滞碍”。^②

在道教吸取儒、释的同时，儒、释也吸取道教。被佛教天台宗尊为三祖的陈代僧人慧思，曾把道教方术引入禅法。他在《誓愿文》中说：“今故入山，忏悔修禅，学五通仙，求无上道，愿先成就五通神仙，然后乃学第六神通，受持释迦十二部经及十方佛所有法藏。”^③这无异是把修道教神仙作为修禅的步骤和阶梯。又说：“我今入山修习苦行……为护法故求长寿命，不愿升天及余趣，愿诸贤圣佐助我，得好芝草及神丹，疗治众病除饥渴，……借外丹力修内丹，欲安众生先自安。”^④原来“求长寿命”的方法也是道教的外丹和内丹。在这里，修禅和修仙、寂灭和长生被硬捏到一起了。被净土宗尊为初祖的北朝僧人昙鸾则是热衷道教方术和道教方术的行家里手。据《续高僧传·昙鸾传》说，一次，昙鸾感疾，医治无效。一日，忽见天门开，疾顿愈。乃发心求长生不死之法。闻江南陶隐居（弘景）擅方术，往从之。于梁大通（527—528）中达南朝，见陶隐居，得《仙方》10卷后，返还魏境。至洛阳，遭到菩提流支的斥责，乃烧《仙方》，专宏净土。据此记载，似乎昙鸾此后不再信道教方术了，其实不然。据《隋书·经籍志》等可以看出，昙鸾除著佛书外，又著有《调气方》、《疗百病杂丸方》、《论气治疗方》、《服气要诀》等方书多种；《云笈七签》卷59《诸家气法》中，也收有《昙鸾法师服气法》。可见他此后不仅没有停止兼修道教方术，而且工夫很深。北朝佛教中还盛行延年益算信仰，也是受仙道影响的表现。《佛说决罪福经》、《四天王经》等认为，帝释常派

①②《元始洞真慈善孝子报恩成道经》，见《正统道藏》第2册。

③④《南岳思大禅师立誓愿文》，见《大正藏》卷46。

“天曹鬼官”记注人之功过，以白帝释，帝释根据人所行功过之多少，决定其减算或延年。表现出追求长生的强烈意识。县靖《提谓波利经》等佛书，又常以佛教五戒与五常、五行、五藏、五方等相配，亦显示受儒、道影响的痕迹。

总观南北朝的三教关系，斗争比前激化，吸取更为广泛，但彼此吸取却多处于囫圇吞枣的低级阶段。

隋唐五代道教与儒、释

三教经过南北朝时期的发展，至隋唐，鼎立局面最后形成。隋朝一位隐而不仕的儒者李士谦说：“佛，日也；道，月也；儒，五星也。”^①其本意是评价三教价值，而客观上却给三教力量对比作了近似的描述，表明三家至隋代已大体势均力敌。面对三教的实际状况，隋唐统治者实行三教并用方针。但因唐王朝姓李，为抬高皇室门第，认道教始祖李耳为祖先，故在唐前期的三教政策中偏重扶持道教，实行“老先，次孔，末后释宗”的政策。这种政策自然很受道教拥护，也可取得儒家谅解，但却与日益强大的佛教势力相矛盾，而遭到它的强烈反抗。故在唐前期，三教斗争特别是佛、道斗争异常激烈。除佛教与统治者之间，儒、释之间的斗争不计外，单是较大的佛、道斗争就有多次：唐高祖武德七年的儒、道联合反佛斗争；太宗贞观十一年释、道先后之争；高宗时期的多次佛、道大辩论；高宗、武后、中宗时期的《化胡经》之争；唐中后期的多次佛、道辩论等。其中武德年间的儒、道反佛，几乎引发唐高祖下令废佛；贞观年间的释、道先后之争，是唐太宗采取了棒打智实，流放法琳等强硬措施后，才迫使佛教就范的。至于佛、道之间的多次大辩论，也是双方唇

^①《佛祖统纪》卷39。

枪舌剑，火药味十足。可见三教关系特别是佛道关系是很紧张的。这在三教关系史上，可谓是空前的，也是绝后的。这种紧张关系，直到安史之乱以后，随着唐王朝的中衰，才逐渐缓和下来。

大斗争促进了大融合。就道教讲，表现尤为明显。突出的是：在佛教大乘空宗和隋代天台宗、三论宗的影响下，道教在隋唐时期出现了一个佛教色彩很浓的学派——重玄派。据一日本学者研究，重玄派上继太玄派、灵宝派，形成于隋代后期，而流行于初唐^①。东晋尚书郎孙登“以重玄为宗”，可以看作是它的萌芽。其主要代表人物见于唐末道士杜光庭所著的《道德真经广圣义》。它说：“梁朝道士孟智周、臧玄静，陈朝道士诸粲，隋朝道士刘进喜，唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄曠、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴，皆明重玄之道。”^②可见重玄派道士在唐初是很多的，是初唐最兴盛的道教学派。

重玄派道士的著作，目前所存不多，最具代表性的要数初唐道士成玄英的《老子注》和《南华真经注疏》。《老子注》原本早佚，经近人蒙文通对散存于诸家《老子》注疏中的疏文，加以辑录校理，成《道德经义疏》，尚称完帙。这是现存重玄派最重要的著作。通过对它的分析，不仅可以展现重玄派的思想面貌，也可揭示其融合佛教的情状。

该书下面两段话，比较典型地体现了重玄派的思想：

玄者深远之义，亦是不滞之名。……深远之玄，理归无滞。既不滞有，亦不滞无。二俱不滞，故谓之玄。

有欲之人，唯滞于有；无欲之士，又滞于无。故说一玄，以遣双执。又恐行者，滞于此玄，今说又玄，更祛后

^①砂山稔：《〈灵宝度人经〉四注札记》，载《世界宗教研究》1984年第2期。

^②《道德真经广圣义》卷5，见《正统道藏》第24册。

病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣，故曰玄之又玄。

这两段话，一说“一玄”，二说“又玄”。从两个层次上表述了它的思想。

（一）“一玄”，或“一中之玄”

成玄英对玄字的解释，一曰：“深远之义”；二曰：“不滞之名”。以“深远”之义解玄，无疑是符合《老子》本意的。《老子》和许多道家书皆作如此解释，可说是它的本义。而以“不滞”（即不著名相）之义解玄，则非道家所有，而为佛教思想，可说是成玄英的创见。不仅如此，他还进一步将此二义合为一义：“深远之玄，理归无滞”，实际是将“深远”这个道家义，归并和融于“无滞”这个佛义之中。从而使他笔下的玄（实为道的表现形态）被抹上浓厚的佛教色彩。他说：玄是什么呢？

“既不滞有，亦不滞无。二俱不滞，故谓之玄。”意谓“有”与“无”是“二边”，或两个极端，玄的本性是不滞著，不滞于任何一边。即他所谓的既不滞于“有”（有欲，有为等），又不滞于“无”（无欲，无为等）。遣去二边，居于中道，这才是玄的本性。他称此为“一中之玄”，或“一中之道”。他认为只有这种不滞著于有、无的“一中之道”，才是老子之道，才是圣人施化之道。所以他说：“圣人施化，为用多端，切当而言，莫先中道。”①他为此对《老子》章句作了很多解释：“为学之人，执于有欲，为道之士，又滞无为。虽复深浅不同，而二俱有患。今欲祛此两执，故有再损之文。既而前损损有，后损损无，二偏双遣，以至于一中之无为也。”②“境智双遣，根尘两幻，体兹中一，离彼二偏，故无无为之可取，亦无有为之可舍也。”③

①～③《道德经义疏》。

“体一中则得，滞二偏则惑。”^①“行人但能先遣有欲，后遣无欲者，此则双遣二边，妙体一道，物我齐观，境智两忘。以斯为治，理无不正也。”^②他认为双遣二边之后，就能体认出道的虚玄本质：“妙本非有，应迹非无。非有非无，而无而有，有无不定，故言恍惚。”^③当体认了道之“非有非无，而无而有”的本质后，就可得“虚玄极妙之果”。^④

成玄英从《老子》中揭示出“不滞二边”的“一中之玄”，确是前不见古人的。^⑤它虽与《老子》的某些思想有联系，但主要却是引进佛教“二谛”论和“中道”观的结果。佛教中观学派认为，因缘所生诸法，自性皆空，世人不懂这个道理，误以为真实。这种世俗以为正确的道理，谓之“俗谛”（或称“世谛”，“世俗谛”）。佛教圣贤认为世俗的认识是“颠倒”的，而“缘起性空”才为真实，称为“真谛”（或称“第一义谛”）。要认识世界的真理，必须将此“二谛”联系起来，将被世俗颠倒了的认识颠倒过来，以“有”为非有、假有，以“无”为非绝对的空无，即非无，假无。这种非有非无、即有即无的认识，才是正确的认识，这就是佛教的“中道”观。这种思想为大乘佛教各派所尊奉。其后，天台宗的智顗据此建立空、假、中“三谛”及“三止三观”学说；三论宗吉藏则将它和“八不”（不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去）结合起来，建立“八不中道”和“四重二谛”理论。其核心都是用“二谛”、“中道”这种否定式的思辨方法，以破除所谓的“执著”、“边见”，达到否定一切，“一切皆空”的认识目的。正如龙树所说：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”^⑥也如吉藏所

①~④《道德经义疏》。

⑤成玄英的老庄注疏为重玄派之代表作，他之前的重玄派道士之书少见，姑以其书为创始之代表。

⑥《中论》，见《大正藏》卷30。

说：“借有以出无，住世谛破无见；借无以出有，住第一义（谛）破有见。故说二谛，破二见也。”^①很显然，上述成玄英的“既不滞有，亦不滞无”，“双遣二边”的“一中之道”，就是吸取上述佛教（主要是三论宗）思想炮制出来的。

（二）“又玄”，或“重玄”

成玄英认为，“双遣二边”，得“非有非无”的“一中之道”，仅是体认道之初步，还不能体认出它的本质，因为住于“中道”，仍是“有滞”、“有著”。要体认“至道”“虚通之妙理”，还必须深入一步作“又玄”或“重玄”工夫。他说这原是老子的意思。老子知道“虽遣二边，未忘中一”，不得谓之“尽善”。^②因为“一中之玄”的价值，仅在于能遣去“有”、“无”二偏，有如药的作用一样，病治好了，药就没用了，此即“二偏之病既除，一中之药还遣。唯药与病，一时俱消”。^③所以成玄英在说了“一玄”之后，唯“恐行者，滞于此玄”，再犯滞著之病，故“今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣，故曰玄之又玄”。^④“前以无名遣有，次以不欲遣无。有无既遣，不欲还息。不欲既除，一中斯泯，此则遣之又遣，玄之又玄。”^⑤总之，所谓“又玄”或“重玄”，就是在双遣二边之后，不滞于“中道”，要把治二“偏”之“药”的“中道”一齐遣掉，即彻底不滞著。

成玄英遣有遣无之后又遣中的“重玄”思想，仍主要来源于大乘空宗和三论宗。吉藏《三论玄义》说：“夫有非有是，此则为邪，无是无非，乃名为正。……为息于邪，强名为正。在邪既息，则正亦不留，故心无所著。”又说：“本对偏病，是故有

①《二谛义》卷上，见《大正藏》卷45。

②～⑤《道德经义疏》。

中。偏病既除，中亦不立。非中非偏，为出处众生，强名为中，谓绝待中。故此论云：‘若无有始终，中当云何有？’经亦云：‘远离二边，不著中道’即其事也。”^①可见破除二边之后，不能住于中道，要“病除”、“药遣”，原是中道观的固有之义。值得注意的是，吉藏还在他的著作中讲“三重二谛”、“四重二谛”。《二谛义》说：“言诸法有者，凡夫谓有，此是俗谛，此是凡谛。贤圣真知诸法性空，此是真谛，此是圣谛。……次第二重，明有无为世谛，不二为真谛者，明有无是二边，……不二中道为第一义谛也。次第三重，二与不二为世谛，非二非不二为第一义谛者，……此亦是二边，何者？二是偏，不二是中。偏是一边，中是一边，偏之于中，还是二边，二边故名世谛，非偏非中，乃是中道第一义谛也。”^②这种“三重二谛”的论述形式和彻底不滞著的思想，对成玄英重玄之道“遣有遣无又遣中”的三翻式和彻底否定方法不无启迪。

至此，成玄英“重玄之道”的基本内容大致清楚了：先以“一中之玄”遣有遣无，继以“重玄之道”遣“药”遣“中”。从层次上看，是自“一玄”到“重玄”递进式两重；从逻辑结构看，则是遣有、遣无又遣中的三翻式，类似于否定、否定再否定。从中透露出一股十分强烈的否定一切，不染一尘，不著一物的空灵气质。

用具有这种气质的思想去解说《老子》中提出的种种问题，自然会被染上空无色彩。对《老子》的基本概念道的解说就是明显的例证。《老子》视道为万物之本原，它虽赋予道以“恍惚”、“寂寥”、“窈冥”、“玄同”等难以捉摸的性质，但却认为它恍惚中“有象”、“有物”、“有精”、“有信”，

①《三论玄义》卷上，见《大正藏》卷45。

②《二谛义》卷上，见《大正藏》卷45。

即赋予某种可被人们感知的实在。且肯定它是天、地之“母”，天、地、万物和人等实体都是从道中产生出来的。可见老子之道有着某种物质实体的属性。然而经过“重玄”化后的道则不同了，它不仅具有“虚通”性质，而且具有“假”、“空”性质。如说：“玄道妙本，大智慧源，超绝名言，离诸色象。”^①“夫至道虚通，妙绝分别，在假不假，居真不真，真假性齐，死生一贯。”^②“至道绝言，言即乖理，唯当忘言遣教，适可契会虚玄也。”^③“妙语诸法，同一虚假，不舍虚假，即假体真。”^④“怀道圣人，妙体虚假。”^⑤“复于真空，归于妙本。”^⑥成玄英笔下这种充满虚、假、空性质的道，与《老子》之道已大异其趣，很难想象能从其中产生出天地万物来，倒与佛教的“寂灭”、“涅槃”很相似，这是带着假、空特色的虚无之道。

成玄英除从佛教吸取“二谛”、“中道”，建立虚无主义的宇宙观外，又从佛教吸取“无分别”、“无差等”、“八不”等思想，建立“心无分别”、“自他平等”的折衷主义方法论。他谴责常人所具的能分别真伪、善恶的“分别之心”，“分别之智”，宣扬不分是非，不辨黑白，“自他平等”的宗教理念。^①并广泛引用佛教“八不”思想以加强此理念。如论“物”、“道”关系时说：“悟即物道，迷即道物。道、物不一不异，而异而一。不一而一，而物而道。”^②论道的“希夷微”性质时说：“真而应，即散一以为三；应而真，即混三以归一。一三三一，不一不异，故不可致诘也。”^③要“用此非无非有之行，不常不断之心”，作为“修道之要术”。^④要“量等太虚，无来无去，心冥至道，不灭不生”，才能与道长久。^⑤这些都充满着抹杀矛盾，折衷调和的强烈倾向。

用这种思想去分析事物（矛盾），自然只能抹杀事物的质的

①～⑤《道德经义疏》。

规定性，泯灭其应有的界限。成玄英在疏解《老子》中诸多矛盾范畴时，正是这样作的。把本来矛盾的事物说成“不殊”，将《老子》本有的某些辩证因素剔除净尽。如疏“天下皆知美之为美，斯恶矣”等句时，把本来对立的“善、恶”，“美、丑”概念，说成是没有分别的；其“分别”乃是凡夫“耽滞诸尘”、

“执迷”的结果，谓“善恶源乎一心，忘者知其不殊，执者肝胆、楚越”。“不知诸法，即有即空，善恶既空，何憎何爱？”

“唯当忘善恶而居中，方会无为之致也。”^①意即善恶并无分别，善即恶，恶即善。疏“有无相生”句时，谓：“有无二名，相因而生，推穷理性，即体而空。既知有无相生，足明万法无实。”^②意即有、无之本体都是空的，因而是没有区别的。疏

“长短相形”句时，谓：“以长形长则无长，以短比短则无短，故知长短相形而有者也。”^③把《老子》长短相比较而显长、短的思想，变为“无长”、“无短”的同一。疏“高下相倾”句时，释“相倾”为“相夺”，谓“高下竟无定相，更相倾夺，所以皆空也”。用高下相倾夺而成空，以抹杀高、下之区别。疏

“声音相和”句时，谓：“官商丝竹，相和而成，推求性相，即体皆寂。”用佛教物无性相的观点，将有声音说成为没有声音

（皆寂）。疏“先后相随”句时，谓：“夫以今望昔，所以有今；以昔望今，所以名昔。而今自非今，何能有昔？昔自非昔，岂有今哉！既其无昔无今，何先何后？是有先有后者，三时相随，而竟无实体也。”以“今自非今”，“昔自非昔”等诡辩手法，抹杀今、昔区别，得出无昔无今、无先无后的结论，如此等等。不仅如此，还以佛教“性空”、“无差等”观点否定车、树及人身等的实有。谓“车是假名，诸绿和合，而成此车。细析推寻，遍体虚幻”。^④谓“若推此树，起自虚无，即空而言，树亦

①~④《道德经义疏》。

非有。”^①把明摆着的实有之物，说成是假名，非有，无异睁起眼睛说瞎话。谓“善摄生之人，忘于身相，即身无身。”^②“圣人执身为身，忘怀迷执，故能出三界。凡夫为执迷是非，心恒起灭，因斯迷倒，故入六道。”^③要求道士“不执身”而“忘身”，与道教“贵生”，追求肉体不死的根本宗旨是背道而驰的，倒与佛教追求的“寂灭”解脱相吻合。故《道德经义疏》中用许多文字讲述“三业清静”、“六根解脱”，就毫不奇怪了。至于《道德经义疏》中对违顺、毁誉、是非、荣辱、物我、境智、亲疏、祸福等诸多矛盾的解释，无不使用“性空”、“无分别”等观点，使之一一变为没有差别，“一味平等”的空无之物。

总括上述，可见成玄英的“重玄之道”，确实以一种前所未有的面貌出现在初唐道教舞台上。这是佛、道融合在道教方面的重要产物。表明道教融合儒、释已开始突破照搬照抄的低级阶段。初唐道士李荣（与成玄英同时代）的《道德真经注》，武周道士孟安排的《道教义枢》，以及隋代所出《太玄真一本际经》等书中，也有重玄思想，此不赘述。

除重玄派道士外，其他融佛入道的道士在唐代尚有不少。王玄览是其中的著名代表。他活动于唐高宗至武周朝，对佛、道“二教经论，悉遍披讨”。^④曾有著作多种，皆已失传，现仅存经人整理的言论记录《玄珠录》两卷，可概见其思想。该书讨论的问题很广泛，但从讨论的命题，思维方式，到语言文字，无不表现出浓厚的佛教（主要为唯识宗）色彩。

（一）物法观

王玄览与弟子们论道时，常常以物、法作研究对象。物指客

①～③《道德经义疏》。

④《玄珠录》卷前王太霄序，见《正统道藏》第39册。

观事物，法为佛教概念，泛指一切事物和现象。王玄览常引佛教因缘说以论物、法。谓物、法皆因缘所生，没有自己固有的实性，其诸“有”表现皆虚妄不实。他说：“诸法无自性，随离合变为相为性，观相性中无主无我，无受生死者。”^①如用金作钏，作铃，钏和铃即具自身的性相，但此性相并不是它们自身本具的，而是金给它们的。当把金钏变成金铃时，金钏就丧失了性相，而变成金铃的性相；同样，再把金铃作成金花或金像，金铃就丧失了自身的性相，而变成为金花或金像的性相。可见所谓钏、铃、花、像等本身是没有自性的，故都是不实在的。所以他说：“一法无自性，复因内外有；有复无自性，因一因内外，因又无自性，非一非内外，化生幻灭，自然而尔。”^②他用此因缘说一再强调物、法的虚假性空，说：“眼色合，共生见；眼色离，共生灭。生是化生，灭是幻灭。”^③“眼色共生见，其见在何边？见时是化生，不见是化灭。其中众生命，其相亦如是。”^④意即不是眼反映色，意识反映存在，而是眼色互为因缘，所以看到的都是幻象。他认为心与境的关系也是这样，不是心反映境，而是心境互为因缘：“将心对境，心境互起，境不摇心，是心妄起。心不自起，因境而起，无心之境，境不自起，无境之心，亦不自起。”^⑤他又说：“眼摇见物摇，其物实不摇；眼静见物静，其物实不静。为有二眼故，见物有动静；二眼既也无，动静亦不有。”^⑥“心中无喜怒，境中无喜怒；心境相对时，于中生喜怒。二处既各无，和合若为生。……于中有生者，此生如梦幻。化生而幻灭，二生各不知。”^⑦即是说，人们面对的境物动静现象，和心中的喜怒情绪等，都是因缘所生，都是虚幻的。他有时又以佛教之“假名相待”说，解释物、法等现象的空、假性质：“色非是色，假名为色，明知色既非空，亦得名空。无名强

①~⑦《玄珠录》。

作名，名色亦名空；若也不假名，无名无色空，亦无无色空。”^①

“物体本无名，而人强立名。立名将作有，其物便为有。此有人名，非是物自名。深观彼物体，实地本无名。……其物被人言，言处复无物。”^②意即世界本来空无所有，之所以现出“有”性，皆是人强名出来的，皆是假相。故总的结论是：“说一法亦是假，二法亦是假，乃至十方无量法，并悉是于假。假中求真亦不得，假外求真亦不得，乃至十方无量法，并悉求真无有真。”^③这显然是《中论》“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”的思想，不仅如此，王玄览还把这些虚假的“有”

（物、法）归因于人“心”，或谓万有乃人心所生，即由人心“变现”出来的；或谓一心可包罗万有。他说：“空见与有见，并在一心中，此心若也无，空有之见当何在！……是故心生诸法生，心灭诸法灭。若得无心定，无生亦无灭。”^④“十方所有物，并是一识知，是故十方知，并在一识内。其识若也出，身中复无识；其识若不出，十方复无知。”^⑤“十方所有法，一识一心知。将此十方知，还在一识内。明是一中多，亦是多中一。”^⑥这既是吉藏华严宗的“离心之外，更无一法”^⑦的思想，更是唯识宗“内外一切物，所见唯自心”，“内外虽不同，一切从心起”^⑧的思想。王玄览虽未对“识”作充分解释，但从他多处使用“识”和“内识”、“外境”等概念看，所受唯识宗的影响是很清楚的。不仅如此，他又认为，如果从横向看，十方诸法是由心所生起或变现的，如果从纵向看，从古至今的万法也是由心所变现或包容的。他说：“一心一念里，并悉含古今。是故一念与一劫，非短亦非长；一尘一世界，非大亦非小。”^⑨“既将今心

①～⑥⑨《玄珠录》。

⑦《华严义海百门》，见《大正藏》卷45。

⑧《密严经》卷中，见《大正藏》卷16。

念古事，复将古事系今心，明知一心一念里，含古复含今。”^①照此说来，天下的古今万有，都被这颗奇异的“心”包罗无遗了。这样的“心”，既像华严宗那个能摄“十方”与“万劫”的“理事法界”，又像唯识宗那个能够依靠自身的“种子”制造万千世界的“阿赖耶识”。既然十方诸法皆由人心所变现或含藏，那末，十方诸法的生、灭，兴、废，皆须听从人心的摆布：“法本由人起，法本由人灭。起灭自由人，法本无起灭。”^②“开化说诸法，借四相待相因（指有、无、有无、非有无）以生之，导之以归真，借四相违相因以灭之。”^③似乎整个世界皆由人“生之”、“灭之”，说它是有才是有，说它是无就是无。由此可见，王玄览的“物法观”（世界观）是唯心主义的，且含较重的主观唯心成分；而铸成此思想特质的根源，则是佛教大乘空宗，主要是华严宗和唯识宗。

（二）道论

王玄览谈物、法的目的，是为了阐扬道。我们从他的诸多论述中，确可看出他心中之道的面貌。他在论述道与物、法关系时，指出“道能应物”，“能遍物”。“道能应物”是指道能感应万物，使万物受道的感应而生化出来，并赋予它们以道性；“能遍物”是指道无时不在，无所不在，即道遍寓于所生的万事万物中，且与万物相始终，一物死灭了，而道恒在。在论述道与众生（实为佛教“佛与众生”命题的翻版）、常道与可道等关系时，又指出众生所得为“可道”，万古长存的才是“常道”、“真道”；“可道”是用，是变，是妄，“常道”是体，是常（不变），是真。故曰：“至道常玄寂”，“大道体真”，“道性无生灭，今古现无穷”等。^④以上这些（能生物、应物、遍

①~④《玄珠录》。

物、玄寂、长存)性质,可说是《老子》之道原有的属性。但这仅是王玄览之道的部分属性。另一方面,他又赋予道以很多的“佛性”。他说:“道常四是,一常二非”。原注解说明,“四是”为:“是有,是无,是有无,疑非有无。”“二非”为:“非有非无,非舍有无。”^①归纳起来,实际为:有,无,非有非无,不舍有无。王玄览称之为“四句”。这是仿照佛教中道观编出来的四句。有人问:“此四句是生灭法,正道何故处其中?”他答道:“道无所不在,常在四句。所在皆无,四句非道。”又问:“四句中有有,何须以有而生有?四句中无无,何须以无而灭无?”答:“四句中有有,生之不可得;四句中有无,灭之不可得。此是自然生,此是自然灭。不由生者生,不由灭者灭。在是但有是,不生亦不灭,亦不生不灭。”^②这里,他把道说成常处四句中,表现出是有,是无,非有非无,非舍有无的状态,与《老子》道之“恍惚”、“窈冥”、“寂寥”等状貌大体相类,但毕竟被染上了佛教的空相色彩(佛教的中道观本为说空而设)。有的地方王玄览还明确标示出道体性空的特点。说:“烦恼不可得,还是烦恼空;至道不可得,还是至道空。二空不同名,名异体亦异。”^③“道体实是空,不与空同。空但能空,不能应物;道体虽空,空能应物。”^④此处他虽然强调了道能应物这个与万物不同的特点,但却明确指出道的本体仍然是空的。他又说:“正之实性,与空合德。空故,能生能灭,不生不灭。”^⑤意谓道之“能生能灭,不生不灭”的性质是由其本体之“空”决定的。不仅如此,他还赋予道以“心”、“识”属性。他说:“一切万物各有四句,四句之中,各有其心。心心不异,通之为一,故名大一。”^⑥又可称为“正一”、“真一”,此“大一”自然是道的别名。他说:“其道未曾四,以其性一故;其道未尝一,以周四

①~⑥《玄珠录》。

物故。亦一亦四，非一非四，适其中实起，则名真一。真一者，寄名耳。”^①又说：“空中之本性，能生一切识。”“空中精灵名为识，识体是空名为定。定即非心，名为想本。”^②可以看出，他是用一种曲折隐晦的手法，为道（大一、真一）加进心识的内涵，使之具有“想本”的能力，在这里，唯识宗的影响是很清楚的。

（三）修道论

王玄览认为：既然道有生物、应物、遍物、玄寂、长存的性质，故修道者应“体真”，“修常”，“修变求不变，修用以归体”，由“可道”进入“常道”。^③又由于道有空无性质，故要求修道者“接色”不“住色”，“见色不住眼，对境不摇心”。^④此外，他还要求灭除知见（指常人所具的认识能力）：“一切众生欲求道，当灭知见。知见灭尽，乃得道矣。……知见随生起，所以身受缚，不得道矣。若使身在未灭时，自由灭知见。……无生无知见，是故得解脱。”^⑤他还要求彻底去掉心中的滞著：“勿举心向有，勿举心向无，勿举心向有无，勿举心向无有。”^⑥连空相也不能滞著：“莫令心住有，莫令心住空。莫令心离有，莫令心离空。莫令心住四，莫令心住一。”^⑦即彻底地不著一物。又由于道具有奇妙的“心识”作用，“是故行人当须识心”，使“凡心”解脱变成清净的“大心”：“即知见等法为可道，知见性空为真道，知见无边为大身，……识所知为大心。大心性空为解脱。解脱即心漏尽，心漏尽即身漏尽。”所谓“解脱”、“漏”，皆佛教名词，想用佛教解脱法修此“大心”、“大身”，达到“无漏”、“涅槃”。

由上可见，王玄览受佛教影响是很深的，尤以华严宗、唯识宗的影响最深刻。

①～⑦《玄珠录》。

活动于武则天及唐玄宗朝的道士司马承祯也融合儒、释（主要是融释）。他著《坐忘论》、《天隐子》等书，阐发道教修炼理论。谓道教修炼须经五“渐门”及七“阶次”，并逐个作了详细的解说，从而使道教修炼术变成较有理论色彩和步骤细致的系列，一改旧有的守一、行气、胎息等术比较粗放的面貌。司马承祯之所以能这样，一方面固然得力于对道教修炼经验的总结，另一方面却是吸取了佛教天台宗止观学说的结果。本来道教的守一、胎息等术与佛教的禅法有不少相通之处，司马承祯正是在这些可以相通的地方吸取禅法，才使其修炼理论更加系统和精致的。道教的静功，要求收束乱心，除去杂念，以达到入静，其基本方法就是使意念住守于一，如将意念收住于鼻尖，或收住于丹田等。这与早期佛教禅法“止息散心”，“专注一境”很相似。但司马承祯《坐忘论》之《收心》，除采用上述方法外，又增进了新的内容。他说：“收心离境，住无所有，……不著一物，自入虚无。”而且还不能著空：“若执心住空，还是有所，非谓无所。如果这样，“则令心劳”而成病；应该“息乱而不灭照，守静而不著空”。^①中心意思是彻底地不著物，这与道教原有的“意守”、“思存”等要求就不一样了。这种思想来源于佛教天台宗。原来隋代智顗创天台宗时，根据龙树《中论》思想建立起空、假、中“三谛、三观”学说，以指导修习止观，从而给佛教原有禅法注进了更多的空、假、中思想。智顗说：“若行者如是修习止观时，能了知一切诸法，皆由心生，因缘虚假，不实故空。”^②“止观大乘亦如是，观念念心，无非实性、实相，……于一一心，即空，即假，即中。”^③司马承祯的《收心》显然有取于上述思

①《坐忘论》，见《正统道藏》第38册。

②《修习止观坐禅法要》，见《大正藏》卷46。

③《摩诃止观》卷7，见《大正藏》卷46。

想。司马承祯在《泰定》、《枢翼》等节又以天台宗的“定”、“慧”概念和《庄子》“以恬养智”、“以智养恬”思想相附会，以阐述心之“泰定”（无心于定，而无所不定）。他说：“慧既生已，宝而怀之，勿以多知而伤于定。”“勿于定中急急求慧，求慧则伤定，伤定则无慧。定不求慧而慧自生，此真慧也。”^①在《真观》中又说：“若病苦者，当观此病由有我身；若无我身，患无所托。……若恶死者，应思我身是神之舍，身今老病，气力衰微，如屋朽坏，不堪居止，自须舍离，别处求安。……若恋生恶死，拒违变化，则神识错乱，失其正业。……凡有爱恶，皆是妄生。……是故须舍诸欲，住无所有。”^②《老子》确有“有身有患，无身无患”之文，当作何解？可以见仁见智；但由此而放弃对生命的追求，甘愿“舍离”“己身”，“别处求安”，以“恋生”为“妄”，“住无所有”，则绝非道教本色，而是佛教思想；且此观点直接与《坐忘论》首篇所提“人之所贵者生”及全篇追求长生的主旨是相悖的。

唐代另一道士赵志坚，^③在《道德真经疏义》中同样阐述过类似观点。上书卷4说：“四大假合，因时代谢，暂得成身。四大不能各生，要待众缘合会，共成人身。四大各散，身在何处？”^④这实际是对《坐忘论》“舍离”“己身”，“别处求安”思想的阐发，不过采用的完全是佛教的因缘说。卷5说：“观有多法，今略言三：一者有观，二者空观，三者真观。”“二空观者，观身虚幻，无真有处，……当知三界之中，三代皆空。虽有我身，皆应归空。”又说：“其空观者，见空则诸有不染。真观者，识

①②《坐忘论》。

③蒙文通《道家三考》云：“《道藏》中有赵志坚《道德经疏》六卷而不完。《广圣义》记笺注六十家，有法师赵坚作《讲疏》六卷，则志坚即赵坚也；或以赵志坚为宋人者，误也。”

④《道德真经疏义》，见《正统道藏》第23册。

真则伪妄自息。然则见空之心，犹对于有，悟真之慧，空有俱真。空唯舍有，真出空有也。”^①可以看出，赵志坚所受佛教影响，较之司马承祯犹有过之。

活动于唐玄宗朝的吴筠也融合儒、释。他在《玄纲论》第33章谓：“生者天地之大德也”，而有人却“独以得性为妙，不知炼形为要”，这是谬误的；而在第30章则谓：“夫人所以死者形也，其不亡者性也。圣人所以不尚形骸者，乃神之宅，性之具也。其所贵者神性尔。若以死为惧，形骸为真，是修身之道，非修真之妙也。”^②后之观点与前者相矛盾，却有契于佛教。他在《神仙可学论》中又融合儒学，谓：“至忠至孝，至贞至廉，按《真诰》之言，不待修学而自得（指得道）。比干剖心而不死，惠风溺水而复生，伯夷、叔齐、曾参孝已，人见其没，道之使存。如此之流，咸入仙格。谓之隐景潜化，死而不亡。”^③这里他把至忠至孝的人纳入神仙行列，不过是使仙道儒化而已。在《玄纲论》中，他又从道本儒末立场出发，否认外界对道家轻仁义、薄礼智的指责。指出道家并不是轻仁义，而是以仁义为外，道德为内；并不是薄礼智，而是以礼智为末，道德为本。因为在他看来，道德与仁义二者都是人主垂拱天下所不可少的；而且“道德为礼（智）之本，礼智为道（德）之末”，“故舍道德而专任礼智者，非南面之术”。因而道家“内道德而外仁义，先素朴而后礼智，将敦其本以固其末，……非弃仁义薄礼智也”。“扬雄、班固之俦，咸以道家轻仁义、薄礼智而专任清虚者，盖世儒不达玄圣之深旨也”。

这一时期，与道教融合儒、释同时，儒、释也融合道教，尤

①《道德真经疏义》，见《正统道藏》第23册。

②《玄纲论》，见《正统道藏》第39册。

③《神仙可学论》，见《正统道藏》第39册。

以佛教天台宗、密宗最为突出。天台宗创始人智顗及天台宗唐代中兴人物湛然在讲止观禅法时，吸取了道教气法及外丹、内丹。智顗说：“吐气之法，开口放气，不可令粗急，以之绵绵恣气而出。……次当闭口，唇齿才相拄著，舌向上腭，次当闭眼，才令断外光而已。”^①“用止治者，温师云：系心在脐中如豆大，……后闭目合口齿，举舌向腭，令气调恂。……所以系心在脐者，息从脐出，还入至脐，出入以脐为限。……正用治病者，丹田是气海，能锁吞万病。若止心丹田，则气息调和，故能愈疾。”^②智顗又说：“脐下一寸名忧陀那，此云丹田，若能止心守此不散，经久即多所治。”“用六种气治病者，即是观能治病。何等六种气？一吹，二呼，三嘻，四呵，五嘘，六咽。此六种息，皆于唇口之中，想心方便转侧而作。”^③他认为：“金石草木之药，与病相应，亦可服饵。若是鬼病，当用强心加咒以助治之。”^④《摩诃止观》卷8讲“方术治”时，亦谈咒术。以上这些，虽难说全部来于道教，至少有一部分是取于道教的。湛然所著《止观辅行传弘诀》亦有类似叙述。他称调身、调息、调心“是三学之由”，谓“凡夫三法为始，初修圆观，名为圣胎，至初住位，名出圣胎，至妙觉位，名身成就，此即合调之位也”。^⑤该书卷8讲治病时，也讲咒术：“如治齿法者，第一本云，向北斗咒云：齿牙痛，北斗治之，痛差（瘥）自知，痛即差也。又以狗牙从阴地向阳地咒云：令人牙痛差，不差暴汝，差还本，痛即差也。如捻大指治肝等者，五指主五藏，故大指主肝，……。”该书卷10又讲道教外丹及五石、草木药等，说：“天老曰：太阳之草名曰

①《修习止观坐禅法要》，见《大正藏》卷46。

②《摩诃止观》卷8上。

③④《修习止观坐禅法要》，见《大正藏》卷46。

⑤《止观辅行传弘诀》卷4之4，见《大正藏》卷46。

黄精，食可长生。太阴之精名曰钩吻，入口则死。钩吻者，野葛也。若不信黄精之益寿，亦何信钩吻之杀人？金丹者，圆法也，初发心时，成佛大仙，准龙树法，飞金为丹，故曰金丹。”以上这些，皆可为天台宗受道教影响之证。

唐玄宗时开始兴盛的佛教密宗，在修行法方面与道教相似又相融。其“即身成佛”与道教“即身成仙”很相似，所供修习的“欢喜佛”类似道教的房中术。其经中所载的北斗、玄武、司命、司禄及四方之神，则是吸取于道教。

儒家也有调和道教的。唐德宗时的太子校书郎李观作《通儒道说》，认为儒、道同源，在儒为仁、信、礼、义，在道为道德，“故二（指道与德）为儒之臂，四（指仁、信、礼、义）为德之指，若忘源决派，薶茎而掩其本树，难矣”。①

总之可见，隋唐五代的“三教”斗争虽很激烈，而融合也有较大发展。其中道教之融合佛教最为突出，几乎对佛教各宗派的思想都有所融摄（佛教宗派的涌现也与融儒、道有关，此处未论），且其融佛已越过囫圇吞枣水平，而进入融会贯通阶段。这些都反映出此时期三教关系的特点。

宋元道教与儒、释

宋元是“三教”斗争趋向缓和，融合呈现大发展局面的时期。其主要标志，一是“三教一家”、“万善归一”的论调，在三家中长唱不衰；二是儒学在北宋出现了以融合释、道为特点的新儒学，即宋明理学，道教在南宋至元初相继出现了几个融合儒、释的新道派。

①《全唐文》卷535。

“三教一家”之说，大约始于南北朝，而形成三家同唱，蔚然成为一代社会风气，则始于北宋。北宋儒家中，虽不乏坚决排斥佛、道者，如孙奭、孙复、欧阳修、李觏等人，但大多数理学家则明反佛、道而暗融佛、道，且出现了以苏轼为代表的公开主张融合佛、道的蜀学派。至于佛、道二教中，倡言“三教一家，万善归一”者，可谓比比皆是。正是在这种“三教一家”的大合唱中，相继在儒家中出现了融合释、道的新儒学，在道教中出现了融合儒、释的新宗派；而且随着此思潮的继续发展，使这种融合在各家中不断深化。

（一）道教南宗的融合儒、释

道教南宗形成于南宋，而追尊北宋张伯端为始祖。张伯端于宋神宗熙宁八年（1075）著《悟真篇》，打出了鲜明的“三教合一”旗帜。该书序言说：“释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸；若有习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若得其要枢，则立跻圣位；如其未明本性，则犹滞于幻形。其次，《周易》有穷理尽性至命之辞，《鲁语》有毋意、必、固、我之说。此仲尼极臻乎性命之奥也。”^①又说：“教虽分三，道乃归一。奈何后世黄缙之流，各自专门，互相非是，致使三家宗要迷没邪岐，不能混一而同归矣。”^②因此，他在内丹理论中，力图使儒、释、道三家理论互相结合：吸收儒家性命之说，主张性、命双修；吸收佛教禅法，充实修性内容。指出修命、修性，二者缺一不可；步骤是先修命，后修性。但如只修命，不修性，就不能“回超三界”，“顿超彼岸”，“而归于究竟空寂之本源”。^③为了使人们重视修性，还写了禅宗气味很浓的诗歌词曲32首，作为《悟真篇》的外篇。其《三界唯心》诗说：“三界唯心妙

①~③《紫阳真人悟真篇三注》，见《正统道藏》第4册。

理，万物非此非彼。无一物非我心，无一物是我己。”《即心是佛颂》说：“佛即心兮心即佛，心佛从来皆妄物。若知无佛亦无心，始是真如法身佛。……”《采珠歌》说：“不断妄，不断真，真妄之心总属尘。从来万物皆无相，无相之中有法身。……心若不生法自灭，即知罪福本无形。”由此可见，张伯端思想中的禅学成分是很多的。以此思想指导内丹修炼，自然将使佛、道融为一体。

张伯端“三教合一”的思想，与性命双修的内丹理论，为其其后南宗四祖及其弟子们所共遵。且随着时间的推移，其所融儒、释思想不断被增益。南宗五祖白玉蟾继续高唱“三教合一”：

“道释儒门，三教归一，算来平等肩齐。”①“三教异门，源同一也。”②他在与弟子们讨论心性修炼时说：“法法从心生，心外无别法。”③又说：“吾今则而象之，无事于心，无心于事。内观其心，心无其心；外观其形，形无其形；远观其物，物无其物。知心无心，知形无形，知物无物。超出万幻，确然一灵。……故能三际圆通，万缘澄寂，六根清静，方寸虚明。不滞于空，不滞于无，空诸所空，无诸所无，至于空无所空，无无所无。……”④此中显然融进了佛教大乘空宗及天台宗止观思想。

南宗至元代后期合并于全真道，其门徒以全真道士身份继续融合儒、释。

（二）全真道的融合儒、释

金初，在中国北方相继出现了太一道、真大道和全真道等三个新道派，皆以“三教合一”为特征，尤以全真道最突出。

全真道由金初道士王喆（号重阳子）所创（他的七个弟子参

①《鸣鹤余音》，见《正统道藏》第40册。

②《道德会元》卷1《道法九要序》，见《正统道藏》第47册。

③《海琼白真人语录》卷1，见《正统道藏》第55册。

④《海琼问道集·玄关显秘论》，见《正统道藏》第55册。

与了创教)。创教时，即以读《道德经》、《般若心经》和《孝经》相号召，并组织了5个以“三教”二字冠首的教会以吸收道徒，一开始就表现出“三教合一”特色。它所融摄的佛教思想比南宗更显著。首先，在成仙信仰上，不再追求“肉体不死”，只追求“真性”解脱和“阳神”升天。他们认为，人的肉体是要毁灭的，人的真性或阳神则可以长存。王重阳说：“修行须借色身修，莫滞凡躯做本求。假合四般终是坏，真灵一性要开收。……”^①他批评肉体长生的追求者，说：“离凡世者，非身离也，言心地也。……今之人欲永不死而离凡世者，大愚，不达道理也。”^②刘处玄也说：“万形至其百年则身死，其性不死也。”又说：“真我者，人之性也，……无形之道也。”“无形之道则真也。”“伪我，则养身之道，则假也。”^③他也认为养身为假道，不值得追求，只应追求养性之真道。旧道教认为，经过修炼，形、神皆可不死，故其信仰是肉体与精神一起长存。这是道教区别于佛教的根本点。现在全真道放弃了肉体不死的追求，表现了它与旧道教的区别，而与佛教追求的精神解脱（涅槃）则大为靠近了。为了真性解脱和阳神升天，乃视人的肉体为桎梏，遂大肆破斥肉体，否定人生。丘处机斥肉体为“臭皮囊”和“烂肉”：“一点如如至性，扑入臭皮囊，游魂失道，随波逐浪，万年千载不还乡。”^④“一团臭肉，千古迷人看不足，万种狂心，六道奔波浮更沉。”“一团脓，三寸气，使作还同傀儡。”^⑤谭处端认人体“本是一团腥秽物，涂搽模样巧成魔”。^⑥王重阳等又斥人体为“走骨尸”、“骷髅”。曾画骷髅警马钰，又作《叹骷

①《重阳全真集》卷10，见《正统道藏》第43册。

②《重阳立教十五论》，见《正统道藏》第55册。

③《至真语录》，见《正统道藏》第39册。

④⑤《磻溪集》卷5、卷6，见《正统道藏》第43册。

⑥《水云集》卷上，见《正统道藏》第43册。

髅》诗。^①谭处端说：“骷髅，骷髅，颜貌丑，只为生前恋花酒。”^②丘处机说：“子羽潘安，泉下骷髅总一般。”^③又斥人生为“苦海”、“火宅”，视父子、夫妻亲情为“冤业”。王重阳说：“儿非儿，女非女，妻室恩情安可取！总是冤家敌面仇，争如勿结前头苦。”^④谭处端说：“茫茫苦海，逐浪随波，便宜识取抽头。恩爱妻儿，都是宿世冤仇。”^⑤类似诗词，不胜枚举。可见放弃肉体长生，只求阳神解脱，其结果只能走上佛教所走的那条厌弃人生和凡尘的道路。

其次，在修炼理论上，与南宗先命后性，以修命为主相反，主张先性后命，以修性为主。王重阳说：“宾者是命，主者是性。”^⑥丘处机说：“吾宗惟贵见性，水火配合（指修命）其次也。”^⑦元牧常晃将这两种不同的丹法分别称为渐法和顿法，谓“渐法从命入手，顿法从性入手”。称从性入手的全真丹法为“释氏金仙之道”。^⑧点破了全真丹法最接近佛教的特点。从性入手的全真丹法，以明心见性为首务和重点，认为真性不离人生，只为种种妄念所遮蔽而不能发明。故修丹的根本要求是打扫心地，清除妄念，要“把断四门眼耳口鼻，不令外景入内”。做到“心如泰山，不动不摇”。在12时辰行住坐卧中，没有“丝毫动静思念”。^⑨一句话，要作到心地常清静。至此，“真性不动，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也”。^⑩尹志平说：“物欲净尽，一性空寂，吾教谓之清静。”但仅达这一步，尚未

①④《重阳全真集》卷10。

②《水云集》卷上。

③《磻溪集》卷6。

⑤《水云集》卷中。

⑥⑩《重阳真人授丹阳二十四诀》，见《正统道藏》第43册。

⑦《长春祖师语录》。

⑧《玄宗直指万法同归》卷2，见《正统道藏》第40册。

⑨《重阳立教十五论》。

入真道，必须再进一步达到“寂无所寂”，“玄之又玄”的境界，性功才算完成。^①以上这些都可看出融合禅宗的痕迹。

应该指出，王重阳及其七弟子所创立的全真教义和内丹修炼理论，主要特点是融佛，儒家思想融入尚少。而在他们逝世后，其再传弟子们则不仅继续融佛，而且又大量融儒（主要是宋明理学）。如郝大通弟子王志谨继续融佛。他说：“修行人外缘虽假，不可不应。应而无我，心体虚空，事来无碍，则虚空不碍万事，万事不碍虚空。”“不著空，不著有，不执法相，不执我见，……久久相资，融通表里，便是圣贤。”“起心无著，便是有著；有心无染，亦著无染；才欲静定，已堕意根，纵任依他，亦成邪见。无染无著，等是医药，无病药除，病去药存，终成药病。言思路绝，方始到家，罢问程途矣。”^②

由南宗转入全真的元初道士李道纯，则不仅继续融佛，也大量融儒。他教人用禅宗清除念虑、幻缘的方法以修仙，说：“一切念虑都属阴趋，一切幻缘都属魔境。若于平常间打并得洁净，末后不被他惑乱。念虑当以理遣，幻缘当以志断。念虑绝则阴消，幻缘空则魔灭，阳所以生也。积习久久，阴尽阳纯，是谓仙也。”又说：“汝若不著一切相，则一切相亦不著汝；汝若不染一切法，则一切法亦不执汝。……至于五蕴六识，亦复如是。六尘不入，六根清静，五蕴皆空，五眼圆明。到这里，六根互用，通身是眼，群阴消尽，遍体纯阳，性命双全，形神俱妙，与道合真也。”^③他采用禅宗“机锋”、“棒喝”的方法来讲道，《清庵莹蟾子语录》前4卷皆为这方面的记录。现仅举一例。他的一位弟子记曰：“师曰：‘井底泥蛇舞柘枝，窗间明月照梅梨。’

①《清和真人北游语录》卷3，见《正统道藏》第55册。

②《盘山栖云王真人语录》，见《正统道藏》第39册。

③《中和集》卷4《死生说》，见《正统道藏》第7册。

作么生会？予拟议良久，曰：‘吹出窍中一曲，烁破眼里空花。’师曰：‘不是。’予又曰：‘脑盖撞开，惟有我眼睛突出，更无他。’师曰：‘较些子。’”^①这与禅宗后学一样，不用正常思维方式表现思想，偏用违反理性的东西去说道，只能使人莫名其妙，由此可见其受禅学影响之深。另一方面，李道纯所受理学的影响也是很深的。他说：“古云：‘常灭动心，不灭照心’，一切不动之心，皆照心也，一切不止之心皆妄心也。照心即道心也，妄心即人心也。‘道心惟微’，谓微妙而难见也；‘人心惟危’，谓危殆而不安也。虽人心亦有道心，虽道心亦有人心，系乎动静之间尔。惟‘允执厥中’者，照心常存，妄心不动，危者安平，微者昭著。到此，有妄之心复矣，无妄之道成矣，《易》曰：‘复其见天地之心乎。’”^②这是用宋儒的“十六字心传”会合道教的心性修炼，其对十六字的解释和“危者安平，微者昭著”等语，亦全同于朱熹的《中庸章句序》。人谓：“儒学不能断生死。”他回答说：“达理者，奚患生死耶？且如穷理尽性，以至于命，原始返终，知周万物，则知生死之说。所以性命之学，实儒家正传。穷得理彻，了然自知，岂可不断生死轮回乎！”^③这是将宋儒的“性理”之学等同于道教的性命修炼，其结果只能混淆二者不同的本质。李道纯又说：“（孔）夫子饭蔬食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”，“夫子所乐者天，所知者命。故乐天知命而不忧，虽匡人所逼，犹且弦歌自娱”。他认为，这是夫子深得穷理尽性至命之学的结果，“穷理尽性以至于命，此金丹之妙也”。^④可见李道纯确是集三教于一身的人物。故他多方会通三教，使三教融为一体。他说：“道、释、儒

①《清庵莹蟾子语录》卷1，见《正统道藏》第39册。

②《中和集》卷1。

③④同上书卷3。

三教，名殊理不殊。”^①它们皆尚“静”，通“理”，主“中”，崇“虚”，在很多方面都能融通一贯。

元代另一全真道士牧常晁亦继续融合儒、释。他著《玄宗直指万法同归》以论三教义理不殊。谓“夫三家者，同一太极，共一性理，鼎立于华夷之间，均以教育为心也。”^②三家皆以“太极之道”化天下，“释氏用之以化天下，复本性；老氏用之以化天下，复元炁；儒氏用之以化天下，复元命。”他认为：“儒氏养之以太极，用之以治天下；老氏养之以太极，用之以存形神；释氏养之以太极，用之以齐生死。”^③这是以儒家“太极”统三教，又以“三心”会三教。他说：“儒曰正心，佛曰明心，老曰虚心，……设曰三心，实一理也。”^④又以“中庸、真常、常住”通三教，说：“夫中庸，儒者之极道也；常住，释氏之极道也；真常，太上之极道也。因时有古今，道有升降，故体同用异也，非圣人命理之所以殊焉。”^⑤故他的结论是：“释即道也，道即儒也。……圣人之理一而已矣，非有浅深之间哉。”^⑥牧常晁依据“三教合一”思想，援佛入道，又提出：“戒定慧即精气神也。戒以养精，定以养气，慧以养神。”“吾自仙道而正性命，学佛道以广智慧。仙道不死，释道不生，不死不生，是为泥丸。”^⑦这里他把仙道等同于释、道的“泥丸”（涅槃）。与此同时，他又引儒入道，即以儒家的性、命、理等概念解说道教的神炁修炼。他说：“道在太极前谓性，性在天地间谓理，理之妙觉之谓神，神之虚灵合乎炁，炁之付物之谓命。《易》曰‘寂然不动’者，性之体也；‘感而遂通’者，神之用也。性于物无所不至，理于物无所不公，神于物无所不应，炁于物无所不成。……

①《中和集》卷6。

②③《玄宗直指万法同归》，见《正统道藏》第40册。

④~⑦《玄宗直指万法同归》。

本乎性，顺乎理，存乎神，炁以生者命也。”^①

（三）净明道的融合儒学

净明道是在东晋道士许逊“孝道”信仰的基础上，经长期宗教衍变而于南宋时候形成的一个道派。元初的刘玉及其弟子黄元吉对它的教理教义又进行了一些更新和发展。

南宋以前，许逊崇拜者将其信仰的孝道神格化，谓由玄、元、始三炁化生出日、月、星斗中的孝道仙王、孝道明王和孝悌王，由它们将此孝道传于人间。故那时的孝道信仰，基本保持在道德观念与鬼神崇拜相结合的水平上。南宋理学大兴之后，元初刘玉受其影响，除继承上述神道信仰外，又借助宋明理学将此孝道扩展为忠孝，并使之哲理化，提出一个被宗教所“净化”、被理学所“熏染”了的“真忠真孝”，作为修持净明道的理想境界和最终目标。为了达到这个目标，刘玉提出了修持净明道的三步骤：“始于忠孝立本，中于去欲正心，终于直至净明。”^②

1. 忠孝立本

刘玉以忠孝为修净明道的根本，把忠孝看作修持净明道的屋基和桥墩，正像不打好屋基就修房，不作好桥墩就架桥，房屋和桥会倒塌一样，不立忠孝作根本，净明道就只能是空中楼阁，无法修持。他之所以把忠孝作修持净明的根本，主要理由是“人道”为“仙道”的入门工夫和基础工夫；人道修好了，才有可能去修仙道。在他看来，人之所以异于禽兽者，仅在于人具有禽兽没有的忠孝德性。丧失了这种德性，“便不得为人之道，则何以配天、地而曰三才”。^③所以他径称净明道为“忠孝大道”：

①《玄宗直指万法同归》。

②《玉真先生语录》，载《净明忠孝全书》卷3~5。

③《玉真先生语录》。

“入吾忠孝大道之门者，皆当祝国寿、报亲恩为第一事。”又称净明道是“学为人之道”：“此教法大概只是学为人之道。……所贵忠君孝亲，奉先淑后。”^①怎样忠君孝亲呢？一方面注重忠君孝亲的日常行为，即刘玉所说，对双亲“夏葛冬裘，渴饮饥食，与世人略无少异”。^②另一方面，特别注重思想上的忠孝修养，即其弟子黄元吉所说：“事亲之礼，冬温夏清，昏定晨省，口体之养”，只是“孝道一事耳。当知有就里的孝道，不可不行持”。^③此“就里的孝道”，即指思想上的修持。可见所谓忠孝立本，主要是指在思想上立下这个根本。

以上思想实源于陆九渊等理学家。陆九渊说：“儒者以人生天地之间，灵于万物，贵于万物，与天地并而为三极。天有天道，地有地道，人有人道。人而不尽人道，不足与天地并。”^④又强调为学必须“立本”、“知大”。“大”指天理，“此理即是大者”。^⑤“本”指具有天然良知的“本心”，立大、知本就是体认了天然良知的本心立起来。可见净明道的忠孝立本与陆学有直接的思想渊源。

2. 去欲正心

刘玉认为，人之忠孝德性，是人的良知，是人心本具的，不假外求。他说：“忠孝者，臣子之良知良能，人人具此天理，非份外事也。”“大忠大孝，根于天性。”^⑥既然如此，故修持净明，全在于存守自己心中之良知，使之不失，并得到发扬。但是这种良知，又常受外界尘事所引诱和己身私欲所蒙蔽，而常常有丧失的危险。刘玉说，蒙蔽忠孝良知的主要是两个怪物：一是“忿”，二是“欲”。“所谓忿者，不只是恚怒嗔恨，但涉嫉

①②⑥《玉真先生语录》。

③《中黄先生问答》，载《净明忠孝全书》卷6。

④《陆九渊集》卷2《与王顺伯书》。

⑤《陆九渊集》卷11《与朱济道书》。

妒，小狭偏浅，不能容物，以察察为明，一些个放不过之类，总属忿也。……所谓欲者，不但是淫邪色欲，但涉溺爱眷恋，滞著事物之间，……总属欲也。”^① 他又称此二怪物是会作“内祟”的“魑魅魍魉”。正是它们，才使人心蒙昧，使忠孝良知不能发扬，为了对付这些“昧心天”的鬼物，刘玉提出了“去欲正心”的修持方法。这句话实际包含两方面：一是“去欲”，即“惩忿窒欲”；二是“正心”，即“正心诚意”。前句来源于《周易》的《经》和《传》，后句来源于《大学》，后来被理学家们用作道德修养的方法之一，刘玉也借用来修持净明道。要求修道者“平居暇日，存守正念”，“夙兴夜寐存着忠孝一念在心”，要时时作整理心地工夫，“力除恶习，克去己私”，保持心地不被“埃墨涂污其上”。^② 为了达到以上要求，刘玉又提出“防微”方法。他说：“譬如恶木萌蘖初生时，便要 and 根铲却。若待它成长起来，枝叶延蔓，除之较难了。”^③ 即要将恶念消灭在萌芽状态。他还提出“慎独”方法，即不仅在大庭广众中谨言慎行，而且在个人独处时也一丝不苟，不作昧心事，“紧要处在不欺昧其心”，“要仰不愧于天，俯不愧于人，内不作于心”。^④ 以上这些方法，皆从儒家抄来，在儒家经典中都可找到出处。

3. 净明境界

刘玉认为净明境界是净明道要求达到的理想境界和整个修持的最后归宿。他说：“何谓净？不染物；何谓明？不触物。不染不触，忠孝自得。”又说：“心如镜之明，如水之净。”^⑤ 黄元吉解释说：所谓净明，“大概无别说，只要除去欲便是净，就里除去邪恶之念，外面便无不好的行检。……淘汰到无的田地，却是公心也。公能生明，所以曰：欲净则理明”。可见“净明”并不是指佛教那种不染一尘，不著一物的“寂灭”、“空无”，而

①～⑤《玉真先生语录》。

是指所修的主体“忠孝”之“净化”。这是一种被宗教理念所“净化”，又为理学所“熏染”了的精神境界，它既是净明道之道，又是儒家的忠孝之道。

以儒家忠孝为修持内容和最后归宿，这在道教诸派别中可谓“仅此一家”。由此决定了它区别于其他任何道派的特点。首先，既以忠孝为根本修习内容，故对其余诸派之修习精、气、神或符篆术多有微辞，认为它们丢掉了忠孝这个根本，结果只能是枉费工夫，“到底只成个妄想去”。从而把修炼精、气、神和符篆术等摆在十分次要的地位。其次，神仙观念发生了很大变化。不再以肉体不死为长生，而以不昧忠孝之本性为长生。刘玉说：“忠孝之道非必长生，而长生之性存。死而不昧（忠孝之心不昧），列于仙班，谓之长生。”^①所谓“真人”、“神人”的概念也变了。黄元吉说：“当知九霄之上，岂有不净不明不忠不孝之神仙也。”又说：“真者一真无伪，人者异于禽兽。净明教中所谓真人者，非谓吐纳、按摩、休粮、辟谷而成真也，只是惩忿窒欲，改过迁善，明理复性，配天地而为三极，无愧人道，谓之真人。”故刘玉称周、程、朱、张是“皆从仙佛中来”的“天人”。总括上述两点，又可得出一个总特点，即净明道的世俗气很重，仙气和鬼气较轻，这可说是吸取入世儒学所必然带来的结果。

总之可见，宋元时期所出现的几个新道派（还有真大道、太一道未叙及），皆以融合儒、释为特征，表明道教之融合儒、释较前更为深入。

远在道教新宗派产生之前，儒家方面即在北宋出现了融合释、道的新儒学，即所谓理学。理学的开山祖师是宋仁宗时的周敦颐。人称濂溪先生。他的代表作是《太极图说》，^②被理学家

^①《玉真先生语录》。

^②《太极图说》，见《周子全书》卷1。

公认为开创之作，恰好就是融合释、道特别是融合道教的典型。该书是讲宇宙生成和发展规律的，由《图》和《说》两部分组成。但不管《图》也好，《说》也好，主要皆来源于道教。

首先，关于《太极图说》之《图》，其远源是唐代道书《上方大洞真元妙经图》中之《太极先天之图》和五代道士彭晓所编《周易参同契》旧本中之《水火匡廓图》及《三五至精图》，近源是唐末宋初道士陈抟之《太极图》或《先天图》。这些，自南宋至明清，已有许多学者，如朱震、黄宗炎、毛奇龄、朱彝尊、王嗣槐等写过考辨文章，作了详细的分析与说明，可谓言之凿凿。

其次，关于《太极图说》之《说》，由两部分文字组成。前一部分讲宇宙本源和它的演化过程，后一部分讲人性的善恶和修养问题。他说：宇宙的本源是无极，由无极而生太极，再由太极分为阴、阳，阴、阳的一动一静而生出五行，然后“二（阴、阳）五（五行）之精，妙合而凝”，遂产生出人和万物。这里的名词，太极来源于《易·系辞》，可谓出自儒家，而无极却来源于《老子·知其雄》章。其宇宙生成模式：由无极——太极——阴阳五行——万物，实际又是《老子》的“天地万物生于有，有生于无”，和“道生一，一生二，二生三，三生万物”模式的翻版。后面讲人性善恶和修养问题时，也吸取了佛、道的“无欲”、“主静”思想。总之，理学开创之作的《太极图说》是融释、道的产物，所谓“粹然孔孟渊源”之说是没有根据的。

继周敦颐之后的二程兄弟，是理学的奠基者，他们虽以卫正统，反佛、道著称，但他们所建立的理学体系中仍然偷运了佛、道思想。他们以理（天理）作最高哲学范畴，认为宇宙万物包括社会道德在内，都全源于这个天理中，公了此理之理，便是

只须内省即得。他们称此内省工夫叫“诚”、“敬”，只要人们静坐内省，就会豁然贯通，天理自明。这种内省工夫与禅宗的坐禅十分相近。另一方面，他们在讲人性时，又提出“性即是理”的命题，既然性即是理，为什么会有善恶之分呢？他们提出了“气禀”之说加以解释，说：“气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚”。^①这种说法则来源于五代道士杜光庭。杜光庭说：“人之生也，禀天地之灵，得清明冲朗之气，为圣为贤；得浊滞烦昧之气，为愚为贱。”^②

集理学之大成的南宋理学大家朱熹，也明反释、道，暗融释、道。他一方面吸取佛教禅宗、华严宗思想，常用佛教“月印万川”之喻来说明他的“理一分殊”；另一方面又受道教思想影响。如朱熹很推崇出自陈抟之手的《河图》、《洛书》，将二图置于《易经》之卷首，说：“《河图》、《洛书》便是天地画出底。”^③“某于世传《河图》、《洛书》之旧，所以不敢不信者，正以其义理不悖，而证验不差尔。”^④他又以邹衍之化名作《周易参同契考异》，还为《阴符经》作校正，成《阴符经考异》。他在阐发周、程太极、理等范畴时，虽口头上反对老子“道生物”的观点，而实际所说却与老子“道生物”观点毫无二致。朱熹认为理是宇宙万物的本源和主宰者，他说：“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理便有此天地。……有理便有气流行，发育万物。”“所谓主宰者，即是理也。”^⑤又说：“太极动而后生阳，静而后生阴，生此阴阳之气。”^⑥“太极生阴阳，理

①《二程遗书》第18。

②《道德真经广圣义》卷8《不尚贤章》。

③《朱子全书》卷26。

④《朱子文集·答袁仲机书》。

⑤《朱子语类》卷1。

⑥同上书卷94。

生气也。”^①“论其生则俱生，太极依旧在阴阳里，但言其次序，须有这实理，方始有阴阳也。”^②这种“太极生阴阳”、“理生气”、“气流行发育万物”的观点，与《老子》“无生有”、“道生一”、生万物的观点，实在没有区别。总之，融合佛、道是理学家的基本特征，是从大量事实中得出的结论。

在北宋，除上述口头反对佛、道，暗里融合佛、道的理学家外，还有一批并不反对佛、道，也不讳言融合佛、道的儒学家，即以苏轼为代表的蜀学派。苏轼说：“孔老异门，儒释分宫。又于其间，禅律相攻。我见大海，有北南东。江河虽殊，其至则同。”^③他本人既和禅宗名僧契嵩，天台宗慧辩、元净等很交好，又性喜道教修炼术，作《龙虎铅汞论》，“用道书方士之言，厚自炼养”。他的胞弟苏辙一方面与僧徒交朋友，为慧辩、元净写塔铭；另一方面又信仰道教，自称：“心是道士，身是农夫。悟（误）入廊庙，还居里闾。秋稼登场，社酒盈壶。颓然一醉，终日如愚。”^④蜀学派的黄庭坚、晁补之等都有类似的自况。

宋元时期的佛教徒主要是融合儒学，但也兼摄道教。南宋禅僧克勤曾用道教语言赞颂皇帝：“神霄真人降驾，长生帝君御极，神灵开旦，夷夏钦风，……”“道超盘古，德冠羲轩，位永固于金轮，寿弥坚于劫石。时平道泰，天清地宁。一人高拱无为，万物各得其所。”^⑤他又用道家和道教的思想概念解释佛理，说：“道本无言”，“大象无形至虚包万有”，“启无为之化，行不言之教”，“融通万有而混成”。这些都表现出他深受道教

①《太极图说注》。

②《朱子语类》卷74。

③《祭龙井辩才文》，《东坡后集》卷16。

④《自写真赞》，《栾城后集》卷5。

⑤《圆悟佛果禅师语录》，见《大正藏》卷47。

的影响。元初禅僧行秀以融通儒学著名，人称“孔门禅”，但也兼融道教。他说：“儒、道二家宗于一气，佛家者流本乎一心。圭峰道：元气亦由心之所造，皆阿赖耶识相分所摄。”^①又引《道德经·谷神不死》章解佛理，说：“玄牝之门，是为天地根，绵绵若存。又曰：吾不知谁子，象帝之先。衲僧为言，绵绵若存，不可一向断绝去也。象帝之先者，空劫以前，佛未出世时也。”^②

明清道教与儒、释

继宋元之后的明清，是三教融合进一步深化时期。三家各自融进对方更多的东西，使原有的个性大量泯灭，思想面貌彼此混同，难辨你我。具体表现是：三家完全消除了思想壁垒，原为某家独有的思想，竟成为三家共同的学问。理学家谈禅、谈内丹，佛教徒谈正心诚意，治国平天下；道教徒谈明心见性，谈解脱，已成为普遍现象。这种现象，无以名之，或可谓之“三教混融”。

这种混融现象，在道教方面表现十分突出。不少道士，借用儒家的性理之学以讲性命修炼（内丹），或采用佛教禅宗的参究法门以讲明心见性。甚至一些符箓派道士也大谈性理，或用大乘空宗思想超度鬼魂。这些都是以往时期所不见或罕见的现象。

明初道士王道渊是著名的内丹理论家，他师承南宗性命双修、先命后性思想，而以混融性命为其主要特点。他的内丹理论就颇具理学色彩。首先，他以理学家的“体用”之说阐述性命双修，说“性者，人身一点元灵之神也；命者，人身一点元阳真气也。命非性不生，性非命不立。”“性乃为人一身之主宰，命乃为人

^{①②}《从容录·第一则》，见《禅宗集成》第11册。

一身之根本。……性应物时，命乃为体，性乃为用；命运化时，性乃为体，命乃为用。体用一源，显微无间，方可谓之道，缺一不可可行也。”^①此体用之说，即来源于理学家。程颐说：“至微者，理也；至著者，象也。体用一源，显微无间。”^②其次，王道渊虽主性命双修，先命后性，但却以炼心为修命的下手工夫。如何炼心？则采理学家的惩忿窒欲方法。他说：“惩忿者，戒心也；窒欲者，止念也。戒其心，则忿不生；止其念，则欲不起。忿不生，而心自清；欲不起，而情自静。心清性静，则道自然而凝矣。”^③这里他提出以理学家的“惩忿窒欲”达到戒心、止念的目的。第三，在修性问题上，王道渊吸取理学思想更多。他袭用朱熹“天命之性”、“气质之性”的观点，将人性分为两种，说：“人之生也，性无有不善，而于气质不同，禀受自异，故有本然之性，有气质之性。本然之性者，知觉运动是也；气质之性者，贪嗔痴爱是也。”^④即是说，人禀受于天的“本然之性”都是善的，只是由于气质不同，才使它有善有恶。不仅人类如此，万物亦然：“虎狼之父子，蜂蚁之君臣，此非无佛性也，乃形质之异也，人与万物之性同，人与万物之形异。”^⑤又说：“其于人也，性有善有恶；其于物也，性亦有善有恶。何也？此气质之异也，非性之本然。”^⑥即是说，人的本然之性是善的，万物的本然之性也“无不皆善”，虎狼蜂蚁就具有父子君臣的德性，与人无异。平时所见人性之有善恶，那是所禀气质不同带来的，非天性之本然。以上这些说法，均可在佛教和理学家那里找到直接来源。为了证明人生之前就有一个天赋的本然之性（又叫“真性”

①《还真集》卷中，见《正统道藏》第40册。

②《易传序》，见《二程集》卷3。

③《道玄篇》，见《正统道藏》第40册。

④⑤《还真集》卷中。

⑥《道玄篇》。

或“人身一点元灵之神”）存在，王道渊又糅李翱《复性书》和禅宗“月印万川”之说以作喻，说：“性如空中之月，形犹地上之水。万水澄清，一月普明；万水浊浑，一月普昏，非月之有明有昏，乃水之有清有浊。人为圣为哲为贤，得气之清者也；人为愚为昧为恶，得气之浊者也。佛乃曰：千江有水千江月，万里无云万里天是也。”^①意思是说，人自先天所得之“真性”、“元灵之神”本是洁白无瑕的，只由于被气质之性污染了，常常昏浊无明，故修性之要在于清除上面的污垢，使之复其本来的真面目。此外，他在《道玄篇》中又借用许多儒家思想以阐道之玄旨，说：“君无臣不举，臣无君不主，君臣同心，天下莫能取。君视民如子，民视君如母，子母相亲，天下莫能语。我之于道，生之若母，保之若子，子母相守，长生不死。”

“人于日用也，礼乐不可无也。有礼则心致于敬，有乐则身致于和。心致于敬，则百事齐之；身致于和，则百神安之。神安之，则气满于冲虚。”“天下治道有五焉，以仁布天下则民安，以义制天下则民服，以礼教天下则民敬，以智察天下则民守，以信亲天下则民立。此五者同出而名异，是以圣人体道若虚，用道有余。”“善忠者必善于孝，善孝者必善于忠。入则移忠孝于亲，为子之道尽矣；出则移忠孝于君，为臣之道尽矣。是故君与亲一而已，忠于孝亦一而矣，其善忠善孝者，天之道也。”“为人臣以道辅人主者，当洁己以奉公，上不闭恩，则君之德下流矣；下不闭言，则民之情上达矣。上下相通，则家国之道常泰矣。”如此等等，不必分析，即可见他所阐的道之玄义，已极大地儒学化了。

明初道士张宇初，被敕封为43代天师。本以符箓咒术为其祖传的看家本领，但他也随着时代潮流的演变，一方面兼修内丹，另

^①《还真集》卷中。

方面又“贯综三氏，融为一途”。^①《四库全书总目提要》说：“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，未尝以云师、风伯荒怪之说，张大其词。”^②实际上，上述诸篇不仅“有合儒者之言”，而且很多内容只是理学家言论的改头换面。张宇初说：“太极散而为万物，则万物各一其性，各具一太极。……合言之，万物统体一太极也；分言之，一物各具一太极也。……未分之前，道为太极；已形之后，皆是理，则心为太极。……万事万化皆本诸心，心所具者，天地万物不违之至理也。”^③又说：“人道者心，收之则万殊一本，放之则一本万殊。物物各具一太极，莫非此心也。”^④“盖心统性情，而理具于心，气囿于形，皆天命流行而赋焉。……是曰心为太极也，物物皆是性焉。”^⑤所有这些，都是周敦颐《太极图说》出现后，程朱理学家讨论最多的问题，张宇初将它们连思想带语言全部拿了过来。其《问神》一篇，张宇初又完全以二程言论证鬼神之非无。他说：“夫天积气也，地亦气之厚者，形而上者是也。炁行形之内，即天命之流行也。以其流行不息，必有宰之者焉。程子曰：主宰谓之帝，妙用谓之鬼神。又曰：鬼神者，造化之迹，二气之良能，盖阴阳之运迹不可见，而理可推焉，理之显微有不可窥测而神居焉。故虽圣人未始言其无也，特不专言之而已。”^⑥有趣的是，张宇初还用佛教涅槃解脱之说以超度亡魂，说：“经曰：三界众生本无轮转，真一道炁本无生灭。苦海无边，回头是岸。故曰：了即业障本来空，

①《岷泉集》前某序，见《正统道藏》第55册。

②《四库全书总目提要》卷170《岷泉集》条。

③《岷泉集》卷1。

④《元始无量度人上品妙经通义》，见《正统道藏》第3册。

⑤⑥《岷泉集》卷1。

未了应须还宿债。……只为息此一念，一灵妙有，亘古长存盖。由结爱为根，积想成业，故有种种受生，种种偿报，千生轮转，万劫苦恼，转转不息，罔自觉知。座下四众受度亡魂：我以非舌言，汝以非心听，向非言非听处，猛烈悟来，毕竟不落万缘，超出万幻，则三业六根，一时净尽……大众闻此法音，顿然解悟。”①洋洋洒洒千余言，不啻佛教徒宣唱“法音”。

与不少道士结合内丹大讲性理之学的同时，又有一些道士大讲佛教的“参究”。明初全真道士何道全是其中之一。其门徒给他编辑的《随机应化录》，记录了他游历江、浙、淮、楚、山东、河南、陕西等地的言行，其中既有与道士、信徒及官吏等讲道的言论，又有与一大批僧人参禅论道的言论。兹举数例如下：

师至邳州佑德观，有秀聚峰和尚参师，问“念佛”二字？

师曰：“何必远求，自己的佛如何不认？假如诸将西方佛来，却把你自家佛放在何处！汝不闻川老云：……身中自有真元始，何须心外觅天尊。儒云：吾身自有一太极也。”和尚再问曰：“请师开示念佛捷径法门，得见佛面。”师笑曰：

“吾语汝，……且念佛法门有三等：一降魔，二观想，三参究。此三段俱不在念佛数珠上。”②

这段话大意谓前两等念佛法门为根柢浅者所行，行之，不能见佛成佛，只有第三等“参究”，方能见佛成佛。他说：“参究念佛者，须择静处，节饮食，厚毡褥，宽衣结跏趺坐，竖脊调气，屏除杂念。然后将佛号轻轻举起，不在出声，默念一声至百声。如有杂念，重头再举，直至百声无间断。一声声参究意义：念佛的是谁？四大分张之时，念佛的归于何处安身立命？且参且念，时时不离。行住坐卧中参念，不可忘却穷根究本，直须要个

①《灵宝炼度普说》，《岷泉集》卷7。

②《随机应化录》卷上，见《正统道藏》第40册。

明白。直至不参自参，不举自举。日久月深，猛然摸着自己鼻孔，认着阿弥陀佛。恁时一声，即登彼岸，胜似念千万亿佛名，数念珠耗气也。”①

师至东海大伊山古佛陀寺，与梁和尚语间，有铁牛和尚参师，拜求指个生死路头，教个出身之处。师曰：“有成有败是生死路头，无去无来是出身之处。……吾今直言与汝：若情忘念灭便是生门，意乱心狂便是死路。其心不与万法为侣，一性孤明湛然独照，此乃出身之处。”乃作诗曰：“不灭不生性湛然，无来无去出三千。要知这个翻身处，踏破虚空透妙玄。”②

师至静室，有僧聪都参师，问曰：“假如有一女子迎面而来，看为女子，看为男子乎？”师曰：“此是古语公案，要你自参自悟。吾若开解，难做功夫。”其僧再三请解。师叱曰：“看作女人著境相，看作男子无眼目。真性本无殊，著相生分别。背境向心观，自然万事彻。”师又叱曰：“学落花流水去。”其僧不语。师曰：“见如不见，焉知男女？心若无心，焉有罪福？大道不分男女，你别辨做甚！”③

仅此数例，可看出何道全对禅学是颇有研究的，如不看他的穿戴，会以为他是很有修养的禅僧。他曾作《三教同源》诗说：“道冠儒履释袈裟，三教从来总一家。红莲白藕青荷叶，绿竹黄鞭紫笋芽。虽然形服难相似，其实根源本不差，大道真空元不二，一树岂放两般花。”④在他看来，三教本是同一藕根上的红莲、白藕与荷叶，同一竹根上的笋芽、黄鞭与绿竹，其宗旨与思想都是“不二”的，只剩各家的穿戴不一样罢了。这大概也是当时三教状况的真实写照。

①②《随机应化录》卷上。

③④同上书卷下。

明中叶以后，道教趋于衰落，思想理论无所创新，但融合儒、释的步伐仍未停止。活动于明嘉靖、万历年间的道士陆西星，被称为内丹东派的开创者。他的内丹理论同样继续融合儒、释。首先，他主性命双修，阴阳双修，而用周敦颐的《太极图说》思想加以阐释，说：“性则神也，命则精与炁也。性则无极也，命则太极也。”^①他认为：“所谓性，即无极也；所谓命，即二五之精也”，二者是人生所必具的：“人之生也，无极之真，二五之精，妙合而凝，……二者妙合，而人始生焉。”^②故性命必须双修。但“性（即神）为命（精、炁）之主宰”，“性定则神自安，神安则精自住，精住则炁自生。”故其丹法是“自无为而有为，有之后而复返于无为”^③，即从性功开始，经命功再返回性功。可见修性炼神为其丹法之重点。其次，陆西星仍袭用理学家“天命之性”、“气质之性”的观点，将人性分为自先天而来的本性和自后天而来的质性两种。他说：“夫性一而矣，何以有本性、质性之异？曰：本性者，自先天而言之，清净圆明，混成具足，圣不加丰，愚不少啬者也。质性者，自后天而言之，生于形气之私，于是始有清浊厚薄之异。”^④照他看来，这个来自先天的本性，是“清净圆明”，洁白无瑕的，任何人都“具足”无缺，圣人不会多一点，愚人不会少一点。那么，人为什么有贤愚、善恶之分呢？他认为，这是由于人在后天所具的质性不同的缘故：“性则水也，落于气质，犹水之入于泥淖中也。决而行之，但见泥淖而不见其水，泥淖岂能自行，水行之也，但水混于泥淖而不见耳。”^⑤因此他把清除这个由质性带来的泥淖作为修性的主要课题。第三，以遣欲澄神为清除质性泥淖的手段。陆西星认为，使人本性浑浊，元神不得清静的大敌是人欲。他说：“凝神之要，

①《玄肤论》，见《方壶外史》选刊卷下。

②～⑤《玄肤论》。

莫先于澄神；澄神之要，莫先于遣欲。《清静经》言：‘遣其欲而心自静，澄其心而神自清。’《易》曰：‘圣人以此洗心，退藏于密。’所谓洗心，即澄神之谓也。周子曰：‘无欲故静。’所谓无欲，即遣欲之尽也。”^①清心寡欲，虽为道家固有思想，亦为《清静经》的主题，但此论“遣欲澄神”，难免融有理学家“存天理，灭人欲”的思想因素，其所引“周子曰”云云，亦已露其端倪。为了阐述“遣欲澄神”，他又引进佛教“真”、“妄”、“迷”、“觉”等说法：“夫人神好清，而心扰之；人心好静，而欲牵之。所谓心者有二焉：扰神之心乃妄心也，好静之心乃真心也。”他又说：“夫人之一心，本来无二，但以迷、觉而分真、妄。《金刚经》云：云何降伏其心？人生而静，天地之性也；感于物而动，性之欲也。既有欲矣，则情随境转，真以妄迷，纷然而起欲作之心。”^②“既有妄心，即惊其神，其神可得清乎？既惊其神，即著万物；既著万物，即生贪求；既生贪求，即生烦恼。烦恼妄想，忧苦心身，心可得而静乎？”^③故要使神清静，既要遣欲，又要除此妄心。“以真销妄，妄尽真存，正觉现前，方名见性。”^④可见“遣欲澄神”、“以真销妄”是陆西星内丹理论的根本点，而这正是儒、释、道融合的产物。

活动于清乾、嘉时期的全真龙门派道士刘一明融合儒、释更突出。他以丹道解《易》，又将易学、理学融入丹道，使其内丹理论更具理学思辨色彩。

①《玄肤论》。

②《吕祖百字碑》卷上，见《方壶外史》选刊卷上。

③《玄肤论》。

④《吕祖百字碑》卷上。

（一）先天真一之气

刘一明认为，道生天地万物是生生不息的造化之道，是道的顺行。但道不能直接产生天地万物，必须经过一个中介才能实现，这个中介就是“先天真一之气”。他说：“造化之道，生生不息之道。推其道源，盖自虚无中而生一气，自一气而生天地产阴阳。阴阳再合，其中又含一气而成三体。三体既成，一气运动，阴而阳，阳而阴，于是万物生矣。”^①这种观点来源于《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙模式，所谓“先天真一之气”相当于道所生之“一”。刘一明认为，由道的顺行所产生的万物，终有死期，人也一样。欲求不死，只有修逆而行之的丹道，才能使人回复到未出生前的胎儿状态。因为胎儿乃是由“先天真一祖气”孕育而成，且只有此“一点祖气”，“别无加杂”。^②而此祖气至善至纯，故“天地万物水火刀兵俱不能伤，七情六欲五贼四相俱不能近，究到实处，只一虚空而已”。^③刘一明认为人如回复到那种状态，就将与道永存。所以他既把所谓“先天真一之气”作为道生万物的中介，又把它作为修炼内丹的根本和最后归宿。因而他称“先天真一之气，为人性命之根，造化之源，生死之本”，^④“即人生本来乾元面目”。^⑤故他说：“性命之道，始终修养先天虚无真一之气而已，别无他物。采药采者是此，炼药炼者是此，还丹还者是此，……以道全形全者是此，……长生者是此。”^⑥

这个先天真一之气，又叫“真一之精”，“先天之正气”，

①《悟真直指》卷2之12，载《道书十二种》。

②③《象言破疑·胎中面目》。

④《周易阐真》卷首《先天横图》。

⑤《会心内集》卷下《真正丹药论》。

⑥《指南针·百字碑注》。

“真阳”。它究竟是什么样子呢？“是气也，本于先天，藏于后天。处圣不增，处凡不减。有生之初，不垢亦不净，不生亦不灭，不色亦不空。寂然不动，感而遂通，处于万物之中，不为万物所屈。”①“寂然不动，即是真空；感而遂通，即是妙有。”②

“此气非色非空，无形无象，不可以知知，不可以识识。视之不见，听之不闻，转之不得，恍恍惚惚，杳杳冥冥，不可形容。”③

“先天虚无真一之气，系混沌初分之灵根，为生物之祖气，含而为真空，发而为妙有，用而为道心，养而为谷神。至无而含至有，至虚而含至实。内有五行之气，而无五行之质；藏于五行之中，而不落于五行。为圣为贤，作佛作仙，皆由这个。”④总之，此气十分神秘。同时又有无穷的能量：“位天地，统阴阳，运五行，育万物。”⑤整个宇宙万物都在它的“禽制”之中，“言统摄万物，制造万物者，在乎一气也”。⑥而且它和道一样，是至善无恶的：“道者何？即太乙含真气，不假作为，从容中道，真空妙有，至善无恶之谓。至善无恶，则是善之极。”⑦可见这个先天真一之气，既有道所生之“一”的品格，又很类似佛教的“真如”、“佛性”和理学家的“天理”、“良知”。刘一明作过这样的表述：“谷神者，先天虚无之一气，所谓圣胎者是也。此气非色非空，即色即空。……儒所谓太极，又谓至善，又谓至诚；释所谓圆觉，又谓法身，又谓舍利；道所谓金丹，又谓圣胎，又谓谷神。其实是人生本来良知良能，空谷虚灵之神耳。”⑧即是

①《周易阐真》卷1《乾》。

②《会心内集》卷下《真正丹药论》。

③《指南针·百字碑注》。

④⑤《指南针·无根树解》。

⑥《阴符经注》。

⑦《周易阐真·先天方圆图》。

⑧《悟真直指》卷2之39。

说，先天真一之气，在三教中有不同的叫法，实际等同于佛教的法身、真如和儒家的太极、良知良能。因此，道教修炼此真一之气的金丹，也就相当于修炼佛教的真如、佛性和儒家的太极、良知良能。

刘一明说，先天真一之气派生先天阴阳二气和先天五行之气；而先天阴阳所统的五行之气有内五行和外五行之分：“内五行：精、神、性、情、气；外五行：仁、义、礼、智、信。性统仁，属木；情统义，属金；神统礼，属火；精统智，属水；气统信，属土。人秉阴阳五行之气而生，即具精神性情气之五行，有仁义礼智信之五德。”^①这些都为人的“天赋之性”，或称“天命之性”。他说：“天性者，天赋之性，即真如之性。”^②又说：“性者理也，在天为理，赋之于人为性，故名其性曰天性。”^③如此说来，人所具有的仁、义、礼、智、信等“天性”，都是先天真一之气赋予的，是神圣不可侵犯的。这种说法，既为儒家的道德规范抹上神圣光彩，又为自己增加几分儒气。

（二）道心、人心

理学家称伪《古文尚书·大禹谟》中“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”为“十六字心传”，用它来讲个人修养和治国平天下。认为人心“生于形气之私”，和各种物欲联系着，故很危险；道心“原于性命之正”，合于伦常道德，很微妙。故修身应“守其本心之正而不离”，才能使“危者安，微者著”，合乎中庸的要求。^④此思想又与所谓“天命之性”、“气质

①《会心内集》卷下《真正丹药论》。

②《阴符经注》。

③《指南针·百字碑注》。

④朱熹：《中庸章句序》。

之性”的思想联系在一起，成为理学家性命之学的重要组成部分。刘一明据此思想，建立起内丹理论中的“道心”、“人心”说。他说，先天真一之气所派生的阳刚、阴柔二气形成道心和人心，“阳刚之气，在人为道心；阴柔之性，在人为人心”。^①他认为此二心的性质是不同的：“道心是心非心”，“人心非心是心”；“道心是真，人心是假”；“非心之心，是谓真心，真心非色非空，无方无所，虚灵不昧，是谓无心”。“人心刚而不中，见景生情，……随风起尘，执守不专”。^②“道心者，本来，不识不知，顺帝之则之心，为真心；人心者，后起，有识有知，七情六欲之心，为假心。真心益人性命，假心伤人性命。”^③“道心者，天地之心，是心非心，空空洞洞，无一理不具，无一物能著，乃五行精一之神，曰真阳，曰真铅，曰真种……”^④刘一明认为：“人心者，一切知觉运动者是也，知觉即是灵知，道心者，一切境遇不迷者是也，不迷即是真知。人心只能灵知，而不能真知，其性柔，故谓阴；道心既具，真知兼能灵知，其气刚，故谓阳。”^⑤

他进一步阐述说：“人生之初，只有一个良知良能，真灵之性，并无人心，亦无道心。交于后天，方有人心、道心之分，真知、灵知之别。”^⑥又说：“人秉天地易简之德，知能俱良，刚柔兼该，……及交后天，良知变为假知，良能变为假能，……性命乱摇，失其秉受天地简易知能之良。”^⑦但只要人一生下地，不管是圣人或凡人皆具此二心，“虽圣人亦有人心，虽凡人

①《会心内集》卷下《颠倒阴阳论》。

②《周易阐真》卷8《咸》。

③《指南针·沁园春注》。

④《修真辩难》卷上。

⑤⑥《悟真直指》卷2之1。

⑦《孔易阐真》卷下。

亦有道心。圣人有人心者，以其不能灭知觉也；凡人有道心者，以其间有不昧处也。圣人之所以异于凡人者，真灵如一，有知有觉，能常不昧耳；凡人之所以异于圣人者，真灵相隔，不知不觉，不能不昧耳”。^①而且此二心又是互相渗透的：道心中杂有人心，人心中亦有道心。所以“道心固不可少，人心亦不可灭”。^②

刘一明认为：因道心与人心有别，其作用也不同。道心是真，是正，故“用其心，则感之得正，阴阳相通，……何物不可感，何感不能利乎！”^③人心是假，是邪，故“用假心，则感之不正，阴阳相离”。^④“盖人心有识神藏焉，识神假灵生妄，见景生情，随风生波，灵归于假，而人心惟危矣。人心惟危，邪气盛，而正气弱，道心不彰，而道心惟微矣。”^⑤“道心为阴气所陷，即道心不振也；人心入阳气之内，即人心用事也。道心不振，人心用事，正气渐消，邪气渐盛，性命焉得不伤乎？”^⑥他又说，人一入后天，即人心用事，道心不彰，修道之要在于使之颠倒过来，变成道心用事，人心受制，以道心统率人心，人心顺从道心：“人心灵知，道心真知，合而为一，以真知而统灵知，以灵知而顺真知。真灵不散，依然良知良能，浑然天理。”^⑦同时，他认为还要“炼道心真知之刚，归于中正，锻人心灵知之柔，归于中正。是刚柔相和，健顺相当，惟精惟一，允执厥中，良知良能，浑然天理，……金丹乃刚柔二气凝结而成，真知灵知，归于正中，天人混合。”^⑧

①《悟真直指》卷2之1。

②同上书卷2之6。

③④《周易阐真》卷3《咸》。

⑤《悟真直指》卷2之1。

⑥《会心内集》卷下《颠倒阴阳论》。

⑦《悟真直指》卷2之6。

⑧同上书卷2之1。

以上道心真知，人心灵知及其性质、作用等说法，显然融有程朱理学“天命之性”、“气质之性”的思想因素，尤其融有王守仁“良知良能”的思想因素。

（三）神室、药物、火候

内丹家以鼎器、药物、火候为修炼三要素，刘一明亦在这些方面多有论述。他称鼎器为神室，著《神室八法》以论之，声称，神室由刚、柔、诚、信、和、静、虚、灵等八种德性所构成，并对每种作了详细的说明。这在内丹家中是独树一帜的。但是这八种虚构的神室材料，至少前四种来源于理学家。刚、柔来源于《易》，诚、信来源于孔孟，而为理学家修身的方法之一，所谓“正心诚意”，“人无信而不立”等，以之作神室材料，以示内丹不异于儒道。

在药物采取上，刘一明除以道教传统的精、气、神为内药外，又以仁、义、礼、智、信作为外药。这是他将阴阳所统之五行分为内、外（见前述）的逻辑发展。他说：“人之本来性情精气神，五元一家，仁义礼智信五德一气，……及交后天，后天精神魂魄意五味用事，喜怒哀乐欲五贼张狂，先天五元分散，五德各偏。……不有医药，待死而已。祖师慈悲，设金丹有为之道，教人去妄存诚，明善复初者，即采药以医病也。医病者，即复初也，……采药，即采仁义礼智信之善性也。……采五元五德真正大药而锻炼之，未有不能成道者。”^①又说：“丹法只取道心一味大药。这个道心虽是一味，而统五行之气，具五行之德。盖道心乃真一之水所化，一者数之始，一而含五，五而归一。”^②“性情精神，聚于一气；仁义礼智，归于一信，是谓四象和合，五行攒

①《会心内集》卷下《采取药物论》。

②《悟真直指》卷3《五言律诗》第8。

簇。”①刘一明还特别强调“诚”、“信”二字，将此二字作为和合五元（精神性情气）、五德（仁义礼智信）的催化剂。他说：“欲正其心，先诚其意，意诚则己土定而人心静；欲行其道，先立其信，信立则戊土现而道心彰。若道心无信，人心不诚，虽有仁义礼智，各不相顾，所藏性情精神，亦皆相背，何能结至灵至圣之神丹乎！故修道者必以诚意立信为主。意诚信立则道心彰，人心正，彼此和合，阴阳相应，先天之气自虚无中来，凝而为一粒黍珠，散者复聚，去者仍还。”②

在火候问题上，刘一明虽和其他炼丹家一样讲文火、武火，但也加进儒学内容。他说：“文火者，回光返照，黜聪毁智，专心而养正气，如守城也；武火者，惩忿窒欲，去妄存诚，猛力以除客气，如野战也。”③

（四）炼养过程

刘一明分炼养过程为炼己筑基，凝结圣胎，炼神还虚等三步。谓此三步乃为中、下之人所设，上德之人直行第三步即可。他说：“返还之功，莫先于炼己筑基。炼己者，炼其历劫尘根，气质偏性，与夫一切习染客气，即惩忿窒欲、克己复礼之功。能惩忿窒欲，克己复礼，则无思无虑，不动不摇，根本坚固。即如起屋必先筑基，基地坚固，木料砖瓦由人做作，无不负载也。炼己即在筑基之中，筑基不在炼己之外。”④又说：“忿为阻道之物，欲为乱道之贼，……故修道头一步工夫，先要惩忿窒欲，忿欲损去，……前程有望。”⑤他还强调炼己须先认得天良真心：

①《会心内集》卷下《颠倒阴阳论》。

②《悟真直指》卷2之14。

③同上书卷2之35。

④《象言破疑·炼己筑基》。

⑤《孔易阐真》卷下。

“真心无心，无心之心方是天良之心。有此天良之心，何难于己之不能克去乎^①”其炼养之第二三步，亦多有融合儒、释，兹不具论。其炼丹理论的儒学色彩十分浓厚。

此外，刘一明又著《通关文》融合佛教。该文要人勘破“色欲”、“恩爱”、“色身”等五十关，教人认得“人生在世，万般皆假”，父子、兄弟、夫妇间的恩情都是“假事”、“多事”，都是“逢场作戏”。^②人身亦是“四大假合”，“直亭亭一团脓胞臭肉”，要“视七窍为窟笼，视四肢为木节，视皮肉为脓胞，视五藏为痞块”，如此才能舍肉身而修法身。^③因此修炼金丹并非要求肉体飞升，只是要求“脱离幻身（肉身）”，使“法身（真阳乾体）”永存。那些“犹恋幻身，不肯舍去，此名曰恋家鬼，神仙之所不乐为者也”。^④可见刘一明的内丹理论，三教思想俱足，不过以理学色彩浓厚为其主要特点。这是明清时期理学仍居主导地位的反映。

活动于清嘉、道时期的傅金铨也以融儒为主要特点。他“自言受训于纯阳吕祖，应八百之谶，首先忠孝，……”^⑤是净明道的晚期弟子。故他承袭刘玉思想，以忠孝立本，人道为先。他说：“欺诈者，杀佛之戈矛；忠孝者，成仙之阶级。不尽三纲五常，必入四生六道。求道之士，恶可以不忠孝耶？”^⑥“君本我所当忠，父母我所当孝，兄弟我所当友爱。仁孝恻隐，义尽纲常。不欺是我本心，不诈是我天良。《书》曰：彰厥有常，吉哉！”^⑦“欲学神仙，先为君子；人道不修，仙道远矣。人道是仙

①《象言破疑·天良真心》。

②《通关文·恩爱关》。

③《通关文·色身关》。

④《修真辩难》卷上。

⑤《杯溪集》自序，载《道书十七种》。

⑥《杯溪集》卷上《欺诈》。

⑦《杯溪集》卷上《好奇》。

道之阶，仙道是人道之极。不有人道，安求仙道？正心修身，徙义崇德，此庸行也；孝弟忠信，忍让慈惠，此庸德也。庸德之行，庸言之谨，真学志士，必自此始。……余垂家训，新书二联：忠信立身之极，昭兹令范；孝弟为人之本，敬尔天常。”^①

他又以丹道会合理学，说：“炼心者，炼去欲心，现出真心。真心无欲，有欲是尘。……欲性之见，只要除欲。”^②“真心本自安安静好，所不静好者，物欲动之耳。”^③“水本至静，风浪动之；水本至清，泥滓浊之。去浪而水自静，去滓而水自清。清是其本体，静是其本性，真心亦犹是也。”^④“学者先知性真本体，然后施炼心养性之功，庶不以贼为子，错认识神。”^⑤

“真心实不能思，不能想，无有念。果能无思想，无念虑，则轮回之根自绝。养我真心，空洞无物，所有者，理而已。此理即是天理，即是道理。”^⑥“在天地之先，未有此形，先有此理。”

“未生之前，此理充满太虚；一经命下，气以成形，理即赴之，自然而全。”^⑦“克己复礼，谓克去己私，复还天理。”^⑧如此等等，连篇累牍，与理学家谈性理无有二致。

总之可见，明清道教融合儒、释思想更深、更全面，有的道士简直成了够格的理学家或佛学家。

与此同时，儒、释二家融道也加深了，尤以理学家融道最突出。明代理学大家王守仁提出“致良知”和“知行合一”说，对社会影响很大。但他阐发“致良知”时，常借用道教内丹理论。一次，学生问他：何为“仙家元气元精元神？”他回答说：“只有一件，流行为气，凝聚为精，妙用为神。”^⑨学生陆澄又

①《道海津梁》。

②～⑦《杯溪集》。

③《性天正鹄》。

④《传习录》上，《阳明全集》卷1。

问：“元神元气元精，必各有寄藏发生之处，又有真阳之精，真阳之气云云？”他回答说：“夫良知一也，以其妙用而言，谓之神；以其流行而言，谓之气；以其凝聚而言，谓之精，安可以形象方所求哉！真阳之精即真阳之气之母，真阳之气即真阳之精之父。阴根阳，阳根阴，亦非有二也。苟悟良知之说明，则凡若此类，皆可以不言而喻；不然，则如来书所云三关、七返、九还之属，尚有无穷可疑者。”^①他有很多学生，在他的影响下，也大谈内丹，如王畿说：“人之所以为人，神与气而已矣。神为气之主宰；气为神之流行。神为性，气为命。良知者，神气之奥，性命之灵枢也。良知致，则神气交，而性命全，其机不外于一念之微。”^②另一学生朱得之也说：“人之养生，只是降意火，意火降不已，渐有余溢，自然上升。只管降，只管自然升。非是一升一降，相对也降，便是水升，便是火。《参同契》：‘真人潜深渊’，‘浮游守规中’，此其指也。”有人又问金丹，他答道：“金者，至坚至利之象，丹者，赤也，言吾赤子之心也。炼者，喜怒哀乐发动处是火也。喜怒哀乐之发，是有物牵引，重重轻轻，冷冷热热，锻炼得此心端然在此，不出不入，则赤子之心不失。久久纯熟，此便是丹成也。……”^③观此，几疑这位理学家是道士。受道教影响深者，不限于阳明学派。如泰州学派的罗汝芳是嘉靖三十二年进士，“早岁于释典、元宗（道教）无不探讨，缁流（僧人）、羽客（道士）延纳弗拒”。“师事颜钧谈理学，师事胡清虚谈烧炼采取飞升，师僧元觉谈因果单传直指”，是一个出入三教的人物。“每见士大夫，辄言三十三天，凭指箕仙，称吕纯阳自终南寄书。”^④又俨然为一道士面孔。

①《传习录·答陆元静书》。

②王龙溪《语录》，《明儒学案》卷12《浙中二》。

③《朱得之传》，《明儒学案》卷25《南中学案》。

④《罗汝芳传》，《明儒学案》卷34《泰州三》。

尤有甚者，儒学家林兆恩竟在明代后期将儒学变成三教合一的宗教，名“三一教”。这是他长期从事儒学后，40余岁时在所建学术团体的基础上演变而成的。其间道士卓晚春对他有很大影响。他又十分崇拜道士张三峰。后世三一教堂中，除供奉三教教主和林兆恩像外，又供奉张三峰和卓晚春。由此可见释、道对儒学影响的深刻。

明清佛教融会理学者多，融会道教者少。但“三教一家”仍为许多僧人的口头禅。明代四大高僧之一的株宏说：“三教……理无二致，而深浅历然。深浅虽殊，而同归一理，此所以为三教一家也。”^①另一高僧德清“尝言为学有三要，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”。^②又说：“愚意孔、老即佛之化身也。”“是知三教圣人，所同者心，所异者迹也。以迹求心，则如蠡测海；以心融迹，则似芥含空。心迹相忘，则万派朝宗，百川一味。”^③德清著有《道德经注》2卷，《观老庄影响说》1卷，《庄子内篇注》4卷，多融道家。

由此可见，明清三教融合的深入，使三教形成了互相糅合的特点。

①《正讹集·三教一家》。

②《憨山老人梦游全集》卷19。

③同上书，卷45。

第六章 道教与文学艺术

宗教与文学艺术属于不同的意识形态，两者间存在着区别是不言而喻的。不过，意识形态各个分支之间在一定条件下是可以互相影响和互相渗透的。纵观世界宗教与文学艺术的发展历史，可知几乎所有的宗教都与文学艺术存在着这样那样的纠葛。宗教以它的幻想刺激了人们的浪漫思维；而文学艺术的表达方式则可以以宗教的目的服务。这就说明了宗教与文学艺术在一定程度、一定范围的联合具有多方面的“契机”。

道教扎根于中国社会之中，必然要吸取由这个社会所产生的种种精神养份，这当中自然包括文学艺术。而当道教逐步成熟起来，作为一种独特的信仰形态在社会上传播扩散，享有较高地位时，一部分文学艺术家则会卷入其中，从而构成错综复杂的局面。

道 教 与 文 学

道教通向文学的第一座“桥梁”是神话传说。

历史证明：任何一个文明古国在文字产生之前都曾有一个传说时代。中国也不例外。所谓传说是指长期在民众中间流传着的关于过去事迹的记述和评价。传说的范围很广，有风物传说、历

史传说、祖先业绩传说、神话传说,等等。最古老的传说虽然也包含着先民对事物的评价,乃至直接的议论,但从形式上看,则大多离不开形象的表达。由于传说具有形象性,经后人把它用文字记载并加以整理后,往往也就成为文学作品。尤其是神话传说在早期的文学作品中占有相当重要的地位。可见,神话传说事实上是文学的一大源头。这种情况在号称“五经”之一的《诗经》以及“巫术百科志怪”的《山海经》等先秦文学作品中都有明显的体现。

有趣的是,古老神话传说不但是文学的一大渊源,同时也作为一种重要的“营养”为道教所吸取和利用。例如女娲补天的神话传说既是文学作品经常使用的典故和原始素材,又在道教的典籍中以各种各样的“变格”出现。《三洞群仙录》卷10第5页写道:“葛氏蛟帐,女娲云幕”。这里的女娲即指炼五色石以补缺损之苍天的英雄女娲氏。再比如西王母的神话传说,许多文人都津津乐道,而道教更把这一传说中的主角塑造成一个上乘女仙。

道教在建设过程中还直接地应用了各种文学形式,诸如歌谣、谚语、骈文、散文等。翻开《正统道藏》,我们可以看到一部题为焦延寿作的书叫《易林》。此书作者是西汉元帝、成帝间人。他作这部书的目的虽然是为了占卜,可是在文字上则颇讲究。可以看得出在写法上是模仿了《诗经》的,甚至相当多的内容即直接取材于《诗经》。如卷4《同人》之《中孚》云:“衣裳颠倒,为王来呼。成就东周,邦国大休。”这一则“林辞”不仅句法出于《诗经》,而且典故也来自《诗经》。所谓“衣裳颠倒”云云首见于《齐风·东方未明》:“东方未明,颠倒衣裳。颠之倒之,自公召之。”《东方未明》本是讽刺朝廷兴居无节、号令不时,使小官吏忙碌不堪的诗。诗中抓住了小官吏衣裳颠倒这一细节,以浓墨进行描写,表现了小官吏为上驱使,听从摆布的紧张生活。《易林》反其意而用之,以示官吏忠诚于邦国,为成

就东周大业而紧张地工作。道教把《易林》这部以《诗经》为典式、以歌谣为占辞的缛纬卜筮之书收入自己的经书总集，这就说明了古代的歌谣、谚语之类确为道教所直接吸取。不仅如此，道教还在这基础上创作了数量众多的四言歌谣。试看《中央黄天真文》：“中央总灵，黄上天元。始生五老，中皇高尊。摄气监真，总领群仙。典策玄图，宿简玉文。推运促气，普告万神。”^①从其内容虽然看不出这首歌谣与《诗经》及《易林》的继承关系，但其形式无疑是因袭了《易林》。

由上可见，道教为了表达思想、宣传教义、发展组织，必然要借鉴文学形式，尽可能地继承以往的文学成就，而当各种文学样式同教道的根本思想有机地融合在一起的时候，一种新的别具一格的流派便宣告诞生，这便是道教文学。

顾名思义，道教文学即是道教与文学“联姻”的结果。它是以道教活动为题材内容的。我们已经知道，道教的最终目的是为了修行者长生不死，成为神仙。因此，一切修真悟性、炼形求仙的活动都是道教活动。道教认为：修仙是有层次的，所以，目的之实现也就具有阶段性。同时，达到目的的方法或途径又是可以多种多样的，这也就形成了道教实践活动的多样性。如果用“天下一致而百虑，殊途而同归”来形容道教宗旨与实现宗旨的活动之关系，也是相当恰当的。由于道教活动的多样性，反映这一活动的道教文学也就是丰富多彩，不拘一格的。

从内容上看，道教文学主要有如下几种类型：述说感悟之作；描写胜境之作；表现灵异之作；铺叙仙术之作；演绎教理之作。

感悟之作是指慨叹人生悲哀、抒写修真悟道之妙性一类的文学作品。与儒家不同，道家、道教是以逆向思维形式来看待人生的。早在老子的《道德经》里便有“大曰逝，逝曰远，远曰反”

^①见台湾缩印本《正统道藏》第41册第33460页。

的逆推法式。庄子对此又作了发挥。而这种思维方式也为道教所沿袭和发展。道教认为：修道的过程恰好与道体外化天地万物的过程相反。如果说，从混混沌沌的道体外化为天地、神鬼、人物是一个“顺向”的过程，那么修道登仙则是一个“逆向”过程。用这种眼光来看待人生和社会，自然就会感到人生的虚幻，因此，慨叹社会黑暗、人生苦痛的悲剧意识也就在道教的“宝卷”和相当一部分道人文学创作中体现出来。例如《太上护国祈雨消魔经》第一页写道：

尔时，下方有一真人，名曰月光，乘白鹤，手执玉英，来至法会，整理衣冠，恭敬礼拜，长跪稽首，白天尊言：“我今修行，欲得救治一切众生，而无神通，方便智慧。我见下方阎浮世内，种种诸（按：‘诸’字似当作‘罪’）恶，或被水漂，或遭火难，或遇饥馑，或有劫贼，或有疫疾，或遇大旱，草木焦然，五谷不熟，国界不安，人民惊惧，如何救拔？唯愿天尊广说方便，救护众生，令免斯恶。”

这一篇散文作品塑造了一个对人生和社会充满忧伤思绪的真人形象。像这样的描写在道教文献里可以说数不胜数。

与感悟之作形成鲜明对照，胜境之作则把人们的眼光引向了玄虚幻化的理想境界。既然世间社会，灾害横生，官厄频起，罪恶累累，人心惶惶，这就把在痛苦中挣扎的人们逼向天国，在天国里寻求安慰和寄托，在天国里“享受”在世间无法享受的快乐，于是，描写天上神仙境界之清幽的作品便应运而生。试看《太清乐》第一首：

太清乐，太清乐，太清乐处以逍遥。太清乐，紫微瑞色驾青龙。太清乐，玉篆香牋夜奏封。太清乐，羽盖云中皆缥缈。太清乐，霓裳一舞貌思恭。太清乐，太清乐。①

①见《金篆斋三洞赞咏仪》卷上第5页。

作者为我们展现了太清胜境紫微宫中，祥云飘动，瑞雾弥漫，香烟缭绕，轻歌曼舞的悠闲逍遥的奇幻图像。

除了表现天国乐园的美妙之外，胜境之作还包括那些记载道人栖息之所——名山宫观的自然奇景、历史沿革的作品。这是因为：道教的最高理想境界虽然是在天上，但修道升仙则又不能不立足于地上。为了修道，信徒们远离尘世，进入名山，建设宫观，挖掘仙窟，经过长时间的努力，其“洞天福地”几乎遍及全国。而宫观洞窟的建设往往又与道派组织的发展互为因果。一方面是道派的发展壮大，需要有更多的修道场所，这自然就推进了宫观洞窟的建设；另一方面，宫观洞窟的增加，又为道教组织的壮大提供了保证和基本条件。名山中的宫观洞窟，就道人的角度而言，虽然远非天上胜境所能比拟，但却是他们试图升上天界三清胜境的立足点。对于道人们自己苦心经营起来的地上仙景，他们自然是怀有特殊感情的。当他们心血来潮时，或题诗于宫壁，或吟诵于观前。于是，散记、碑刻相继问世，如《洞天福地岳渎名山记》、《终南山说经台历代真仙碑记》、《梅仙观记》、《龙角山记》等。这类作品大多为散文，也有诗歌。虽然内容较杂，但其主体则是表现名山宫观的幽雅超绝，虽然有不少梦幻般的内容，但也寄托了道人们回归自然的内心世界。

如果说描写胜境之作主要反映了道教中人的理想追求，那么灵异之作则侧重于刻划神仙的飞升变化形象，从而为信徒们树立典型或楷模。这类作品既继承了史传文学的基本技巧，又有杂记的特点。从体裁上看，既有散文，又有小说。所记或为传说中的神仙人物，或为道教的著名人物，或被神仙化的历史人物。自刘向撰的《列仙传》开其端之后，历代道人或崇道文人亦多有为之者，故此类作品数量亦多。考道经所列传记类基本属此。其中影响较大的有葛洪的《神仙传》、杜光庭的《墉城集仙录》、沈汾

的《续仙传》、王简的《疑仙传》等。这类作品有集传，有类传，也有个传，形式多样。虽然，其造作者都把所记当作信史看待，但由于取材大多根据传闻，讲述者出于刻意传神的癖好，已先进行过加工，故流传下来的作品往往也富有奇特的想象力，有些甚至表达了古人对宇宙与人生的深刻和敏锐的认识。例如葛洪《神仙传》所记“沧海桑田”的故事便是如此。这个故事的中心情节是女仙麻姑降临蔡经家与男仙王远（方平）在宴席中的对答。作者让麻姑以亲身体验的形式，道出世界的巨大变化：碧波万顷的东海水已经三次变成桑田，而这种翻天覆地的变迁并非从此结束。麻姑再到蓬莱，发现海水比往昔又浅了，这预示着新的巨变即将到来。面对这种已经产生或即将产生的变化，应该怎么办呢？作者通过情节的逐步展开，向世人宣扬了这样一种观念：只要能与永恒的道体混而为一，就能于万变之中求不变。你瞧，天地虽然翻覆了，东海虽然变成桑田了，可女仙麻姑仍然保持着十八九岁时的美貌。这就使“人世”与“仙世”形成了强烈的对比。为了烘托阅尽沧桑的仙人形象，葛洪还侧重描写了麻姑与王远的道术表演。在作者的笔下，仙人都有变幻莫测的高超道术。麻姑能够让米变成珍珠；王远能以意念招来天上浓酒，还能够通过遥感的手法来同余杭老妇人对话，以阴鞭抽打心有邪念的蔡经。如此极写仙人的神变、灵性无疑使得故事之情节更为曲折生动，更具吸引力。再比如许逊怒斩蛇蛟的故事也写得有声有色。关于许逊的故事早在六朝以前就已流传。《西山十二真君传》便载有其事。此后不断衍扩，在道门中影响甚大。《云笈七签》卷160以及《太平广记》、《孝道吴许二真君传》、《许太史真君图传》、《玉隆集》卷33均有该故事的记述。其基本线索和中心情节即是许逊及其弟子杀蛇斩蛟。作品特别从两个方面表现许逊仙人的灵异。首先是发放外气，施行催眠麻醉术，以制伏蛇蛟。

当许逊在江西海昏县看到毒气冲天，乌云蔽日时，即断定有蛇妖作怪，于是念念有词，以咒语对蛇妖进行催眠，果然蛇妖受到麻醉，动弹不得而被杀。作品还写了许逊“啸命风雷”的事。所谓“啸”是一种古老的禁术，它是通过对自然声音的模拟而形成的。孙广曾总结了古代的啸法理论，写下《啸旨》一书。啸在早期曾是一种“招魂”的秘法，《楚辞》中有《招魂》一篇云：“招具该备永啸呼些”。这反映的正是以啸法招魂的情形，从中不难想象古代巫师行啸时呼喊吼叫的情景。后来，啸被道教所吸收，广泛地应用于法事之中。啸的应用达到炉火纯青的地步，据说也就是一种高级的气功境界，可产生特别的音响效果，招禁灵物为其驱使。而许逊杀蛇故事特别写了主人公应用啸术的细节，这就使作品更加具有传奇色彩。从思想上看，许逊故事之产生与古代蛇害之频起当有一定的关联。蛇在古人的心目中是一大祸根。干宝的《搜神记》便有许多关于蛇的记载。而许逊故事的年代与《搜神记》作者生活年代相差不远，因此，这个故事在某种程度上反映了古人除害的心理要求。可以看得出，在作者笔下，许逊是善的化身，他处处为民着想，哪里有蛇蛟，他就到哪里去，甚至不顾个人危险，追踪到底，直到将蛇蛟除灭为止。这体现了为民解难的道德蕴含，具有一定的积极意义。总而言之，在道书中大量存在着的表现仙人灵异之作，虽说笼罩着道教的玄想云烟，与世人的常规生活状况差异甚大，但从文学的角度看，则不失其艺术思维的特色。

铺叙仙术之作在道教文学中也占有很大的份量。所谓仙术也就是方术，即达到修仙目的的各种方法。在道教看来，能不能找到升仙的路径，发现升仙的方法，这是修道活动中至关重要的一环。因此，历代信徒除了从先秦各种典籍中搜罗资料之外，还广泛地进行各种试验，略有所得，便加以记录总结。另外，道教中

人还认为：如果发现了绝妙的方法而不能很好地使之在道门中流传，这便是违背天意。出于担忧道法绝传的心理，道教历代宗师高手往往殚精竭虑地寻求表达方式，所以铺叙仙术之作也就更加多样化，诗、文、曲、赋，几乎各种体裁兼备。从其产生的缘由看，铺叙仙术之作富有文学性者主要出于四种情况：

1. 触景生情，有感而发

道教虽然在内心修养上强调戒欲离情，但是，当道人具体进入创作状态时便不自觉地流露出内心的情感来。我们看到许多道人在叙述修道方法时往往因物萌感，将所要表达的修行法式寄托于某一事物的描写之中。例如萧廷之《茅庐得意歌》即是。歌云：

茅庐七尺高，横过九尺阔。消闲一主人，怕客来恼聒。
饥则淡饭三五匙，困则和衣睡一歇。为爱此消闲，万事都摆脱。
夜夜曲江头，掬水弄明月。两脚翻来拗乾斗，定息凝神入气穴。
琼浆醞就从天降，流遍舌端甘似蜜。……十月脱胎吞入腹，
九转工夫在一时。莫将火候为儿戏，须共神仙子细推。
返中若也差毫发，汞走铅飞不交结……①

这一首杂言诗旨在说明内丹修炼时火候之操持，但作者没有平铺直叙，更没有在作品一开始便教人如何修炼，而是从茅庐的高阔等外部特征的描写入手，接着写诗人自己在茅庐中的修炼与生活情景，表现自身对宁静的茅庐生活的追求，然后才正面写到内丹修炼的境界和操持的方法，从而使得作品带上了浓厚的道人修丹气息。

2. 道友相聚，唱和酬答

由于教派组织的制约，道人的修行活动便带有集体化的特点。即使是那些癖好个人隐修的所谓“散仙”，也常有出室云

①守一子校正本《金丹大成集》。

游，同其他修道者接触的机会。而同一个教派同一个山头的道人彼此间相聚的机会就更多了。当他们相聚的时候，往往也“道兴”大发，吟诗作赋，你唱我和。在其唱和之作中，有相当一些是交流彼此养性炼形的方法、感受、经验的。如《赠湛高士辞往武夷歌》即属此类。作为一首临别赠诗，作者表达了自己对道友的深情厚意。不过，这种表达并不是直露的，而是通过介绍养生炼形修丹的经验来体现的：

君且听，我试说。语无多，真妙诀。夜深龙吟虎啸时，
急驾河车无暂歇。须臾搬入泥丸顶，进火玉炉烹似雪。华池
神水湛澄澄，浇灌黄芽应时节。①

显然，其中介绍的正是还丹搬运工夫。诗人通过比喻、象征等多种修辞手法的应用，把本来难于言说的真气运行路线及至妙的境界呈现出来了。表面看来，诗人并没有应用感情色彩鲜明的词汇，但因为在道门中介绍修道经验，这乃是最为宝贵的。所以，笔触之下，实露真情。在《紫清指玄集》中也有不少唱和酬答的诗文，如《赠潘高士》、《赠赵县尉》、《赠赵翠云》、《赠雷怡真》等。观其内容，基本上也是属于述说修炼方法之类。试看《赠潘高士》第一首：

冬至炼朱砂，夏至炼水银。常使居土釜，莫令铅汞分。

子母既相感，火候常温温。如是既久久，功成升紫云。

其中所用词汇多为仙家隐语。其特点是借用外丹术语以说内丹炼养。所谓“朱砂”“水银”象征体内阴阳二气。因为冬至一阳始生，而朱砂色红，其性阳，所以说“冬至炼朱砂”。因为夏至一阴始生，而水银色白，其性阴，所以说“夏至炼水银”。由于作者多用隐语，而隐语本来即是具体事物的反映，所以，当隐语被赋予新的意义时，作品也就增加了新的意象，体现了“含蓄中

①萧廷之《金丹大成集》，见《道藏精华录》第10册。

的形象，形象中的含蓄”之特色。

3. 读经偶得，随笔成章

道人们为了提高自身的方术，使其修身养性炼形的活动有理可依、有法可循，以便让自己的试验与前人的记载相印证，往往结合具体活动，反复阅读前人著述，有了感想，便即时记录。这类作品也有相当一些是以文学形式来表现“仙术”施行过程和要点的。如萧廷之《读参同契作》即属此类。这篇作品以赋的形式来表达作者研读“万古丹经王”——《周易参同契》时的感受。略云：

复临泰壮夬乾兮，六阳左旋；姤遁否观剥坤兮，六阴右转。百八十阳兮，日宫春色。百八十阴兮，月殿秋光。月不自明，由日以受其明；日之有耀，因月以发其光。互为室宅，交显精神。①

这一段主要是叙述作者对《周易参同契》以“十二消息卦”（即复、临、泰、大壮、夬、乾；姤、遁、否、观、剥、坤）分纳于“纳甲”六卦之间的经文的理解。作品继承了“骚体赋”的手法，通过日月交替运行之象征，以凝炼的笔调，将十二消息卦之六阴、六阳往来交变特点揭示出来，对于领会炼丹中的阴阳转接关系无疑是有帮助的。

4. 辞别回顾，告语弟子

这里所谓“辞别”是指“告别”人间。道教以为经过一定层次，一定阶段的形体与伦理道德的修行就可以脱胎换骨、冲举玉清胜境。因此，许多道人到了晚年，往往寻找一个吉日良辰，更衣沐浴，然后辟谷绝食，盘腿打坐，以求“羽化”或“尸解”。而在他们辞别人世之际，往往也会对自己一生的修道实践进行回顾，于是浮想联翩，写下“临行”之“至言”，以赠弟子。另

①见《金丹大成集》。

外，有些道教练师往往还在准备羽化的时候，召集徒弟，一起开个赛诗会，将自己的修行感想向徒弟们传授。这些活动也成就了不少文学作品。如翠虚真人陈楠所撰《罗浮翠虚吟》以七言诗的形式抒写修真情怀，教其高徒白玉蟾。诗云：

嘉定壬申八月秋，翠虚真人在罗浮。眼前万事去如水，
天地何异一浮沤？吾将脱形归玉阙，遂以金丹火候诀，说以
琼山白玉蟾，使知（之）深识造化骨。道光真人薛紫贤，付
我归根复命篇。指示铅汞两个字，所谓真的玄中玄。^①

从这一首诗可以看出，翠虚道人陈楠为什么会在临别时语重心长地向高徒传授修丹秘法，其实是继承了先师传统的。原来，陈楠之师薛道光在辞世之前也是这样做的。陈楠在《罗浮翠虚吟》中描写了自己一生对道法的孜孜以求，同时极力批判了所谓“夺人精血”的“房中术”，以及守顶咽津等旁门左道，通过对比，告诫白玉蟾：若非金丹妙诀，便用不着白费精神，以免误入迷途。作者为了把还丹秘法向弟子和盘托出，采用了各种文学手法，他将静态描写与动态描写、内美描写与外美描写、宏观描写与微观描写结合起来，从而使得内丹术的“复命归根”奥义比较形象地得到揭示。尽管诗中带有金丹道派南宗主内丹、斥旁法的鲜明思想倾向，但由于作者结合了自己的具体修行实践和感受，尽可能采纳与此有关的意象群，因此，该诗便有了理、象相兼的特点。全诗共272句。其篇幅之长，在中国诗歌史上也是罕见的。

与铺叙仙术之作不同，演绎教理之作不是具体说明修炼的方式或描述仙术的应用过程，而是用以论证成仙的可能性和根据。不言而喻，其目的便是要对长生不死的理想追求作出理论上的解释，从而为信徒们确立牢固的信念。出于这种基本宗旨，演绎教理之作自然便多是议论散文。在早期，基本上是语录体或称对话

^①见《翠虚篇》。

体散文，如《太平清领书》多采取天师与真人的问答方式来展开论题。到了魏晋时期，随着玄学的兴起和佛教的广泛传播，道教议论散文也得到推进。如葛洪的《抱朴子》一书无论从内容的广度或深度，无论从论辩的技巧或章法结构看，都大大超过了《太平清领书》的写作水准。至于唐宋时期的道人散文，则更注意讲究其逻辑性。如吴筠所著《玄纲论》上篇以“明道德”，中篇以“辩教法”，下篇以“析凝滞”，环环相扣，前后照应，有较高的结构艺术。《旧唐书》作者曾对吴筠的文章作出评价，以为“词理宏通，文彩焕发，每制一篇，人皆佳写。虽李白之放荡，杜甫之壮丽，能兼之者，其唯筠乎？”^①这就说明吴筠的作品在当时的文坛中也是占有较高地位的。

考察一下道经中的大量议论散文，我们还可以发现，道人为了使其说理更能服人，往往还在议论中参杂不少生动的小故事。或引用古老传说，或采撷流行仙话。这种情况，在《抱朴子》中便有很多例证。如《对俗》篇为了证明神仙可学的论点，葛洪广征博引，搜罗了《玉策记》、《昌宇经》、《史记》中关于千岁龟鹤、万岁青人的种种传说，还有《异闻记》中关于三年塚女不死等趣谈，并以类比推理方式，力图论证“效法龟鹤可以不死”的论题。虽然这类论证在实践上和逻辑上都是成问题的，但从写作技巧上看，则值得注意。

事实证明：道教在建设和发展过程中，为了实现其根本宗旨，发展教徒，广泛地借鉴了文学的形式。道教中人所创作的文学作品不仅在内容上形成了独特的风格，而且在表现手法上也有一定特色。

不过，我们这里还必须指出，作为一种独特的文学类型，道教文学的作者并非都是道士。实际上，当道教广泛传播开来时，许

^①见《旧唐书》卷192《吴筠传》。

多非道教中人也以道教作为自己的基本信仰。在道教思想的影响下，一批奉道文人也积极地进行以反映道教活动为题材内容的文学创作。即使是那些非正面描述道教活动的作品也或多或少受到道教信仰的渗透。所以，道教文学作品或受道教思想影响的作品就不仅仅存在于道教经书总集之中，而且也大量地散见于其他丛书、文集之中。以下我们将重点考察一下其他丛书文集集中的道教文学，同时兼论道教文学对其他题材作品的影响以及道教思想对作家的影响。

首先，值得注意的是颇为文论家们所瞩目的“游仙诗”。这也就是抒写神仙漫游之情的诗歌。其体裁多为五言，句数或十句、或十二句、或十四句、或十六句不等。著名文学理论家刘勰《文心雕龙》以及钟嵘《诗品》对游仙诗都有论述。我国第一部文学作品选集《文选》更列游仙诗为文学体裁之一，选入一定数量的代表作。从标题上看，直接标明为游仙诗者自然属于此列。不过，有些作品虽然并未在标题上直接冠以游仙之名，但观其内容则基本为描写神仙轻举飞升，与仙同游之情景，这也应当列入游仙诗的范围。

从起源上看，游仙诗之始作俑者当是方士。根据《史记·秦始皇本纪》所载，秦始皇好神仙，曾派人入海寻找仙人不死药，同时又令博士作《仙真人诗》，“及行所游天下，传令乐人歌弦之”。由于秦汉之际方士和儒生往往相混杂，他们都可以成为博士。从其行为看，《史记》所指的作《仙真人诗》者当属方士之类，而其诗作亦当是游仙诗的萌芽形式。到了魏晋时期，不仅方士道士作游仙诗，许多文人也创作游仙诗。在文人当中，最早写作游仙诗的人当推曹操。在《陌上桑》中，曹操幻想自己“至昆仑，见西王母”。在《气出唱》中，他一会儿渴望“仙人玉女，下来遨游”，一会儿又以为自己变成了神仙，游览八极，到了昆仑

之上，坐在西王母的身旁。这种对道教神仙典故的嗜好也遗传给了他的儿子曹植。在《仙人篇》中，曹植请女仙湘娥拊琴瑟，请秦女吹笙竽。他“驱风游四海，东过王母庐”。在《远游篇》中，他似乎看到了隐于金沙中的夜明珠，迫不及待地要把它发掘出来，送给仙人织女和湘妃。

西晋人张华是个写志怪能手，而在应用道教神仙典故方面同样也有很深的造诣。在四首《游仙诗》作品中，他不仅像曹家父子那样，想象湘妃、织女引吭高歌的情景，而且希望“云娥荐琼石，神妃侍衣裳”。继张华之后，应用道教仙传典故以表现神仙作为内容而进行诗歌创作的风气更加兴盛起来。陆机作《前缓声歌》，高唱“宓妃兴洛浦，王韩起太华。北征徭台女，南要湘川娥”。五鉴作《七夕观织女诗》，低吟“素女执琼华，绛旗若吐电”。郭璞、庾阐也争相写作游仙诗，插上想象的翅膀，“玄览”昆仑圣母之漫游，“倾听”月宫姮娥之妙音。至南北朝，复有沈约作《湘夫人》、《和竞陵王游仙诗》二首，《华阳先生登楼不复下赠呈诗》；吴均作《登二妃庙诗》；王僧儒亦作《湘夫人》；刘显作《游仙诗》。在他们的诗作里，仙人王母、姮娥、织女、湘妃反复地出现，成为他们借以抒发情感，表达逍遥至乐的共同对象。甚至那些陪伴仙人的动物、植物也备受青睐，有的希望青鸟能够为之衔书，有的希望斑竹能够为之倾吐深情。^①

唐代开始，道教进入全面发展时期，神仙传记中的种种故事传说更为文人们所熟悉和喜爱。就是那些写下“千古绝唱，众口皆碑”的作品的著名诗人也一样在其诗作中讴歌仙真，表达他们与神仙共游胜境的情怀。

李白是盛唐时期的一个杰出诗人，也是中国文坛上的一位天

^①从曹操到刘显等人的作品详见逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》中华书局1983年9月第1版。

才作家，他自少年起便仰慕道教。后来甚至于北海紫极宫拜高天师为师，正式加入道教组织。他相信自己就是一个从上天贬谪下来的仙人，与上清派著名道士司马承祯、吴筠结方外之游，“与霞子元丹，烟子元演……誓志云海，不可夺也，历行天下，周求名山，入神农之故乡，得胡公（紫阳）之仙术……同栖烟林，对坐松月”^①。作为一个道教信仰者，尤其是作为一个深受历来推崇女仙的上清派之影响的大诗人，李白很自然会在诗作中通过驰骋的想象来展现女仙的风姿，表达他对女真的颂扬之情。当他游太山的时候，仿佛看到了“玉女四五人，飘飘下九垓，含笑引素手，遗我流霞杯”。他念念不忘在上清派中享有很高声誉的上元夫人，特地为她作了一篇颂诗，细致地描绘了她头上的“三角髻”，垂至腰际的余发，还有身上披的“青毛锦”，穿的“赤霜袍”。在李白的诗作里，这位“统领十方玉女之名篆”^②的上元夫人似乎还是个注生娘娘，她手里提着嬴女儿（即弄玉），眉宇间显露着笑容，是那样的和蔼可亲，又是那样地婀娜多姿。李白还直接与女道士打过交道，写下了《江上送女道士褚三清游南岳》的诗篇。他在送别寒暄之际，也忘不了为“南岳魏夫人”这位上清派女高仙书上一笔。他嘱咐褚三清到南岳寻仙，千万不要忘了朝见魏夫人，充分反映了他脑海中对仙人境界的雅好，对神仙所怀有的崇敬之情。

李贺是继李白之后又一位唐代大诗人。据《新唐书》载，李贺7岁便能辞章，深为韩愈、皇甫湜所器重。他手笔敏疾，尤长于歌篇。向来，人们把李白称作“仙才”，而把李贺称作“鬼才”。的确，李贺以描写鬼魅而著称。在他的诗作里，大量涉及到神鬼故事。他写过《神絃曲》、《神絃》、《神絃别曲》，这

^①《李太白全集》卷37。

^②《太平御览》引《茅君传》。

是专门用以祭祀神祇的曲调。

作为“安史之乱”后的学者，李贺亲身体会到封建王朝的腐败之处，他有忧国忧民之心，也写过一些对封建统治者具有讽刺意味的诗。不过，由于中唐时期道教的发展愈加得到统治者的支持，李贺也在一些方面受其影响。他相信“玉宫桂树花未落，仙妾采香垂佩缨”^①。他带着崇敬的心情来描写仙女杜兰香的美貌和人们为这位仙女所立庙宇之清幽：“舞珮翦鸾翼，帐带涂轻银。兰桂吹浓香，菱藕长莘莘。”诗人在此应用了道教关于仙女杜兰香的典故。据《墉城集仙录》卷5第21页所载，兰香3岁啼哭于湘江之岸，为一渔父所收养，10余岁，天姿奇丽，灵颜姝莹。忽有青童自空而下，携之升天。临行谓渔父云：“我仙女杜兰香也，有过谪人间，玄期有限，今去矣。”杜兰香的故事早在晋代以前即已流传。干宝《搜神记》卷1已有记载，内容与《墉城集仙录》有所不同，但关于她的仙女身份则是前后如一的。据说，杜兰香也是女仙圣西王母的侍女，故后人立祠祀之。李贺正是有感于当时民众为这位仙女立祠祭祷事而写下《兰香神女庙》^②一诗的。在诗中，作者不仅描绘了庙中神像前的摆设，而且对于庙外的幽静景色也大加铺排。他还以上下飞翔的“弄蝶”作反衬，来表现杜兰香的妍华秀丽，笔触之间流露出赞叹之情。作为一位浪漫主义作家，李贺与庄子一样，善于做梦和写梦。他有《梦天》一诗，广行于世。在这一篇几乎家喻户晓的杰作中，作者把丰富的想象与道教的神仙故事融为一体。他梦见自己仿佛上了众女仙居住的月宫之中，那月明如水的天色就像是被白兔、玉蟾（二者均为月宫仙女主所驱使的动物）所泣成，雪楼半开，月光映射到露上的时候，在桂花飘香的陌上，他遇到了系带鸾佩的

①《李贺诗集》卷1，人民文学出版社1984年版。

②见《李贺诗集》卷4，人民文学出版社1959年1月第1版。

仙人。接着，诗人笔锋一转，借用葛洪《神仙传》中关于女仙麻姑述沧海桑田变化的故事，来表达他由月宫俯视人间的感触：那千年时光在梦中也不过如走马一样转瞬即逝。在此，诗人把他的内心忧伤和神话、仙话、梦境编织在一起了。

如果说李白、李贺是盛唐与中唐时期崇道文人的代表，那么，李商隐则是晚唐时期一位虔诚的道教信奉者和文学成就卓著的诗人。虽然，李商隐与李白、李贺所处的历史背景有所不同，其个人的经历亦不同，但是，因为唐朝统治者把崇道作为一项基本国策，所以，生活于晚唐的李商隐同样受到道教思想的熏陶。据载，李商隐于弱冠后不久，即由崔戎送到玉阳山道观学习。因此，他的文集中保存了大量反映道观生活、描写神仙形象的诗作。在《李肱所遗画松诗书两纸得四十一韵》中，他回顾了自己在玉阳山受学神仙口诀的情景：

忆昔谢四骑，学仙玉阳东。千株尽若此，路入琼瑶宫。

口咏玄天歌，手把金芙蓉。浓蔼深霓袖，色映琅玕中。悲哉堕世网，去之若遗弓。形魄天坛上，海日高曛曛。终期紫鸾归，持寄扶桑翁。

诗人首先点出了自己学仙的地点，描绘了玉阳山的秀丽风景，山中古松参天，苍翠欲滴，座落在松林里的道观正像用白玉砌成的天上琼瑶宫壁，显得何等高洁。就在这里，诗人同道友们一起讽诵仙歌道曲。接着，诗人笔锋一转，写出学道之前那种世俗生活的悲哀苦楚，表示从此要像黄帝那样，把弓箭遗留人间，攀上龙背，升天而去，让自己的形魄永远留在天坛之中，在那里观看海上日出的奇景，并通过紫鸾把自己的奉道真言寄给主持东方日事的扶桑大帝^①。显然，诗人对道教是真诚相信的，而对仙家胜境更寄托了憧憬的情思。在《戊辰会静中出贻同志二十韵》一诗

^①古有“日出扶桑”的神话。

中，作者表示了自己希望脱胎换骨、羽化登仙的信念：

我本玄元胄，禀华由上津。中迷鬼道乐，沈为下土民。

托质属太阴，炼形复为人。誓将复官泽，要此真与神。

正像李唐皇帝一样，诗人把自己看作是道教教主“玄元皇帝”——李耳的后裔，本为仙家子孙，其先天受禀本来就不同于一般人，可是，由于凡尘情欲的浸染，沦为鬼民，倍受污浊，满身阴气，而今得到老君道妙的启迪，将潜心修炼，使阴躯还为阳体，真神出窍。这种心境与正宗道人的追求是何等的相似。像这样的诗作，在李商隐的文集中可以说随手可得。此外，李商隐还在这类描写道家生活的作品里寄托内心的一些隐秘。如《圣女祠》、《燕台诗》、《碧城三首》、《玉山》、《西溪》、《景阳井》、《赠华阳宋真人兼寄清都刘先生》等往往以曲折的形式委婉地表达自己在个人生活上的波折。可以看得出，作者内心深处曾经有过的隐伤，同时也表现了他对神仙传说典故应用的熟练技巧。

唐代大诗人热衷于道教活动的铺叙、神仙胜境的追求，宋代诗人何曾不是如此？两宋300多年中，诗人灿若群星，诗歌数量之多更令人咋舌。在众多的诗作中，诗人们奏响了时代的强音，也吐出一股仙风道气。宋诗中飘游着一群天师、真人，矗立着一座座紫云观、洞霄宫。道教思想深深地渗入到诗人当中，从西昆体诗人到江西派诗人，从陈与义到文天祥，可以说，在他们当中笼罩着一团团飘忽的道教烟云。

神之来兮风肃然，神之去兮升九天。排凌兢兮还恍惚，

羽旄纷兮萧萧燿。^①

西昆体代表人物杨亿首先在诗歌中迎神送神。而极力反对西昆体，与之格格不入的苏舜卿、梅尧臣也开始“吟对疏钟俗机尽，已疑身世属仙曹”。

①《武夷新集》卷5《亚献终献送神并奏理安之曲》。

身为苏门四学士之一、开宋诗第一大派的黄庭坚，一面对禅宗大感兴趣，一面又钻研道教主静归真的精髓。他乐“山泉之胜”，自号山谷道人。开派领袖如此，后来者更不用说。陈师道“老觉山林可避人，正须麋鹿与同群”^①。陈与义懂得“墙厚不盈咫，人间隔蓬莱”^②后，便御风而游。还有林敏功、林敏修、吕本中、曾几，无一不受道教的影响。

南宋诗人杨万里、范成大、刘克庄亦各自找到了属于自己的《罗浮山》、《放鹤亭》、《灵宝道院》，而感慨“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”的爱国诗人文天祥亦“病中萧散服黄冠”^③，穿起道服，以便“他年炼就九还丹”。另一爱国诗人汪元量，在国破家亡、悲愤沉痛之余，也寄情山水，归向黄冠。

不过，在宋诗人中，受道教思想影响最深的应该说是苏轼和陆游。

苏轼歌罢“大江东去”，也吟唱《宿九仙山》，与葛洪、许迈同流，并唱出了“何年谢簪绂，丹砂留迅晷”。^④他“七岁从道之师”，长而相信神仙的存在：“上帝高居愍世顽，故留琼馆在凡间”。^⑤

至于陆游，在前期虽然积极地投身于现实斗争，但其诗中的道教影响仍随处可见。如《钟离真人赞》、《钱道人赞》、《幽居》、《步虚》等。宋光宗绍熙元年（1190），陆游开始隐居山林，以后的20年时间中，他过着“中原百战血涂野，此老醉眠初不知”^⑥的生活。环境的变化，使他的诗歌也发生变化。诗人在

①《后山诗注》卷3《即事》。

②《简斋集》卷2《游葆真池上》。

③《文山集》卷2《借道冠有赋》。

④见《东坡诗集注》卷2《自仙游回至黑水见居民桃氏山亭高绝可爱复憩其上》。

⑤《东坡诗集注》卷23《洞霄宫》。

⑥《剑南诗稿》卷60《道室试笔》之2。

这时期写了许多记梦诗、幽居诗，都在一定程度上反映了他游山玩水、修道炼丹的情趣。他忽儿游于山水中：“采药鹿门山，钓鱼富春渚。”^①忽儿梦从仙去，骑鹤升天：“辽海曾从仙鹤丁，百年尘土污中瓶。”^②忽儿从梦中惊醒，苦读道书，大发感慨：“吾读黄老书，掩卷每三叹。正使未长生，去死亦差缓。”^③忽儿又与道流相交往：“更为乞《黄庭》。”^④忽儿又关在道室之中：“织罢化吾梭，棋终烂汝柯。”^⑤此时的诗人完全陶醉于道教的玄想意趣之中，似乎自己就是一个名符其实的道人。

与陆游大约同时的著名理学家朱熹也写了不少直接反映道教活动、道教遗迹的诗作。试看《武夷七咏·丹灶》：“仙人推卦节，炼火守金丹。一上烟霄路，千年亦不还。”显然，这是有感于道修炼丹旧事而发的。诗人开门见山点出炼丹的主人公是道教仙人。所谓“推卦节”是说仙人炼丹是根据节气法进行的。诗中一个“推”字表现了炼丹者在其活动中是经过仔细测算的，一个“守”字则显露了炼丹者不畏艰苦、持之以恒的信念。

朱熹不但在游历武夷山时写下了《丹灶》的追忆诗，而且在游览了庐山后写下了反映此处道教胜迹的佳作。在《简寂观》一诗中，朱熹以凝炼的笔调勾勒出六朝时著名道士陆修静一生的主要活动：“高士昔遗世，筑室苍崖阴。朝真石坛峻，炼药古井深。……”这位高士超凡脱俗，置观隐修，建朝真坛，踏罡斗星，恳祷神明，供奉斋醮，凿炼丹井，结方外游，弹琴作乐，笑逐颜开，植寒苦竹，奉皇帝诏。朱熹通过具体活动的描述，表现了这一位高士虽勤于炼养，但并非与世隔绝。面对陆修静晚年奉

①《剑南诗稿》卷71《幽居即事》。

②同上书卷60。

③同上书卷72《读道书》。

④同上书卷69《寄隐士》。

⑤同上书卷85《道怀》。

旨出山一事，朱熹感慨万千：高士出走，烟云紧锁故山，柴车远去，鸾鹤声回空谷。峭壁依旧，苦竹乃寒，而光阴流逝，千载已过，羽客一去不复还。

由上面的分析可以看出，从魏晋到唐宋，中国诗坛上确实飘荡着一团团道教的云气，诗人们不仅创作了数量众多的以反映道教活动为基本内容、表现道教理想追求的游仙诗、述道诗，而且广征博引道教的神话仙话典故，来丰富自己的诗歌创作，增强其艺术感染力。

与诗歌中散发着浓厚的“道味”状况相伴随，在词、曲、戏剧方面也出现了令人惊叹的道教文学作品或深受道教影响的作品。“青词”即是其一。这是道教举行斋醮仪式时献给神明的奏章表文。据唐李肇《翰林志》称：凡太清宫道观荐告词文，用青藤纸书朱字，谓之青词。此即为青词得名之由来。唐杨钜《翰林学士院旧规》中有《道门青词例》，规定了这种文体的格式。宋吕元素《道门定制》也列有青词文式。唐宋时期，由于斋醮仪式的频繁举行，许多官吏、文人也出入于道场，且奉皇帝命，亲作青词，以祷神明。如陆游在诗中提到“绿章夜奏通明殿，乞借春阴护海棠”。其中之“绿章”即是青词的代称。唐宋之后，朝官、道士、文人亦常于斋醮仪式中互相配合，制作青词。有些官吏甚至由于精通青词的写作而高升，如顾鼎成、袁炜、严嵩等，先后皆以青词得宠，至有“青词宰相”之讥。这类文字在《道藏》内外均有保存，诸如《大成全书》、《广成仪制》即为青词之类书。作为一种祭告词文，青词不但充满了神明崇拜的色彩，而且在形式上也追求工丽，其骈偶化特点颇为明显。如北宋哲宗时代宰相苏颂为皇帝代笔的《西太一宫开启神宗忌辰青词》有云：

谨上启元始天尊、太上道君、太一老君、混元上德皇

帝：伏以先皇厌世，垂盛烈于无穷；大道案科，荐洪禧于罔极。式临讳日，预叩真乘，庶冯斋祷之功，永助仙游之邈，无任，恳倒之至。谨词。^①

这篇青词是用以祭祀神宗皇帝的，在内容上反映了封建王朝祖先崇拜与道教信仰的合一，而在遣词造句方面则颇费苦心。

至于说到为宋代大多数文人所雅好的其他词牌，有相当多与道教活动、道教文学之关系也是极密切的，甚至有些词牌之得名即出于道教的神仙故事。如《凤凰台上忆吹箫》，因《列仙传》萧史与秦穆公女弄玉吹箫引凤故事而得名；《解佩令》，因《列仙传》江妃二女解佩与郑交甫故事而得名；《瑶池宴》，因西王母宴周穆王于瑶池的故事而得名；《金人捧露盘》，因汉武帝欲成仙，设金人捧盘承甘露的故事而得名；《望仙门》，因汉武帝于华山建集灵宫，端门南向，署为“望仙门”而得命；《献仙音》，因道人携乌衣龙女，歌水府蔡君法驾导引故事而得名；《霓裳羽衣曲》，因道调法曲月宫仙女舞蹈故事（下面还要涉及）而得名；《迷仙引》，因隋炀帝造迷楼，使真仙游其中亦当自迷故事而得名；《华胥引》因黄帝昼寝，梦游华胥之国故事而得名；《鹊桥仙》，因《淮南鸿烈解》喜鹊搭桥的神话故事而得名；《月宫春》因罗公远（一作叶法善）引唐明皇游月宫的故事而得名；《惜分钗》，因道士杨通幽于蓬莱仙山见杨贵妃，取回金钗之半给唐明皇的故事而得名；《茅山逢故人》，因张伯雨作词赠句曲（茅山）道友故事而得名；《渔歌子》，又名《渔父》、《渔父词》，因张志和隐居乐道，歌咏渔樵生活而得名；《天仙子》因“刘郎此日别天仙”而得名；《临江仙》，因以多咏水仙而得名；《女冠子》，因以多咏女冠而得名；《明月斜》，因神仙人物吕洞宾《题于景德寺》词首句而得名。以上这些词牌的背

^①《苏魏公文集》卷27。

后或有栩栩如生的神仙形象，或有生动多趣的道人故事。单从词牌上看，带有“仙”字的就有6种。而“女冠”、“羽衣”亦用以借代男女性道教中人。其他几种词牌，有的出自道士诗句，有的出自道教经典。

元代，复有“神仙道化戏”广行于世。文学史家称之为“道剧”，这是用以演唱神仙故事的一种戏剧。明人朱权作有《太和正音谱》，分元剧为12科，而“神仙道化”戏即为其中重要的一个门类。从钟嗣成《录鬼簿》记载的400余本杂剧来看，属于神仙道化戏的至少有40本左右。按《元曲选》和《元曲选外编》的剧本统计，这方面的数目也有17种之多。其中包括了著名戏剧作家马致远撰的《陈抟高卧》、《岳阳楼》、《黄粱梦》、《任风子》；史九敬仙撰的《庄周梦》；岳伯川撰的《铁拐李》；宫大用撰的《七里滩》；吴昌龄撰的《张天师》；范子安撰的《竹叶舟》；贾仲名撰的《金安寿》、《升仙梦》；谷子敬撰的《城南柳》；杨景贤撰的《刘行首》；壬子一撰的《误入桃源》以及无名氏作家撰的《玩江亭》、《蓝采和》、《桃花女》。从剧目和内容看，神仙道化戏基本上可分为三大类：一是演述真人仙人的高远超脱故事；二是叙说道教宗师效法神仙典型，修道度人，创教传法的业绩；三是表现精怪鬼魅悟道明真，受度证果。从总的倾向看，神仙道化戏虽然以对永恒仙界的肯定和对人世红尘的否定作为基本宗旨，但透过其纷繁复杂、变化多端的情节，亦可看出当时知识分子经历了战争和亡国之后的思想痛苦以及对黑暗社会的不满情绪和向往“高山流水、古木苍烟”的宁静生活的内心追求。

明清时期，故事小说创作风盛，出现了专门描写神魔斗争和仙人、道人度脱飞升的长篇章回体小说，鲁迅先生称之为“神魔小说”。这类作品也有相当不少是以道家、道教思想作为要旨的。如《封神演义》根据《武王伐纣平话》，杂采古史传说、仙

人故事敷衍而成。该书以殷纣王进香女娲宫，题诗渎神为开端，从而引出了辅佐周武王的阐教同辅佐商纣王的截教的曲折复杂的斗争故事。作者通过一连串的法术斗争场面告诉人们：得道多助，失道寡助。正与邪之较量，最终必是邪败而正胜。作品歌颂了以姜子牙为首一派阐教的正宗道法，痛斥了心术不正的左道精怪，其“方士之见”（鲁迅语）跃然纸上。与《封神演义》相类的长篇章回体小说还有《三遂平妖传》、《韩湘子全传》、《吕仙飞剑记》、《吕祖全书》、《八仙出处东游记》、《五显灵官天王传》、《北方真武玄天上帝出身志传》等。这些作品或演述真武大帝降世伏妖故事，或记叙八仙过海，智斗龙王的趣闻，或表现斗姆玄女兴道灭魔的圣智，在民间亦广为流传。

在长篇章回体小说中，除了上述专门表现神仙情趣、道魔斗法一类之外，历史演义题材方面有相当一些作品也有很浓的道教色彩。如描写农民起义的著名小说《水浒传》就是典型的一部。书中不仅塑造了众多法力高超的仙人或半仙人形象，而且通过种种神助的场面来表现“替天行道”的旨趣。宋江这位梁山泊中的中心人物善于做梦，而他每次所梦，不是与神团聚就是与鬼相会。不论是九天玄女，还是土地龙君，不论是罗真人，还是张天师都成为以宋江为栋梁的梁山事业的后盾。在作者的笔下，水浒的一百零八将乃是三十六天罡、七十二地煞的化身。这实际上即是道教神谱中“天罡地煞”说的文学表现。翻开此书，我们还可以看到关于法师方术的各种描写以及道教仪式场面的铺排。如第七十一回所叙之“罗天大醮”，真是写得有声有色，轰轰烈烈。

在言情题材方面，道教思想的渗透也是颇值得注意的。就拿《红楼梦》这部千古奇书来说，无论从主题思想看，或从艺术构思、内容情节看，其“道味”都是很浓的。该书开篇第一回即推出了跛足道人所唱的“好了歌”，紧接着又安排了立志归隐的甄

士隐之注解。作者通过“好便是了，了便是好”的反复吟唱，一方面嘲讽了追求功名、利禄，沉溺于姣妻爱子的世俗庸见，另一方面展示了人间世事的动荡和易逝性。在作者看来，功名财色不过是过眼云烟，给人们带来的并不是真正的幸福，唯有看破“红尘”，出家修道，才是摆脱精神枷锁的根本出路。这就为全书的悲剧进程定下了基调。在第五回中，作者又借助了道教的胜境说，构造了一个朦胧玄妙的太虚幻境。在那里，仙花馥郁，异草芬芳，警幻仙姑和众多仙子逍遥自在。这种结构安排深刻体现了道教从先秦道家那里继承和发展了的“以无为本，无中化有，复归于无”的哲学义蕴以及“归真反朴，合于玄虚”的精神追求。

综上所述：道教自从创立开始，便同文学结下不解之缘。一方面是道士运用文学手段来进行教义宣传，抒发求道的理想情操，铺叙神仙胜境；另一方面是文人的崇道和对道教活动的文学表现。这两者的结合使得中国文学更具有浪漫气息，从而结出了许许多多色彩斑斓的花朵。

道教与艺术

艺术的门类众多，欲以小小篇幅囊括之，自是不可能。故本节侧重探讨道教与音乐、美术的关系。先讲音乐问题，后讲美术问题。

道教在建设过程中，曾经把原始巫教作为自身的思想渊源。而巫教本来就包含着音乐方面的内容。换一句话说，巫教曾经直接通过音乐形式来为降神感灵服务，因此，道教沿着固有的中国音乐传统，把其布教活动同音乐艺术形式结合起来，把自身追求的最终目标通过一定的音乐理论来表达，这不仅存在着可能性，

而且最终变成了现实。不过，应该指出，正像任何事物都有一个产生和发展的过程一样，道教与音乐的联结也经历了一个逐步发展的过程。

如果要考察一下中国古代音乐传统是怎样成为庞大的道教体系的一大源头，或者说，道教是怎样应用古代音乐艺术养份来建造自己的音乐理论工程和音乐艺术形式的话，那么，至少有两个主要方面值得我们首先进行研讨。

第一方面：音乐传说。我们知道，现存《正统道藏》收有《山海经》等先秦古文献，而正是在这些文献里留下了许许多多古代音乐传说。研究过音乐史的人，一谈起鼓这种打击乐器的来历，往往会联想起《大荒东经》的一段有趣的记载：相传东海有流波之山，山上生长着一种怪兽，形状和牛差不多，身体苍色，头不长角，只有一足。当它出水入水的时候，风雨随之交加而来。它身上的光泽像日月，它吼叫起来像打雷，它的名字叫作“夔”。黄帝获得这种怪兽，就用它的皮来制鼓，用它的骨头当鼓捶。一敲，则声音传播500里，威震天下。这个传说包含有多少历史事实的成分，可以不必深究。值得注意的是，从其内容中可以了解到先民关于鼓乐起源的一种直观认识。在《山海经》里，还记下了凤凰歌舞的传说，而在《吕氏春秋·古乐篇》中，凤凰歌舞的传说进一步发展为取法凤歌定音律的传说。据载，相传黄帝时有伶伦者，受帝之命，由大夏之西，前往昆仑之阴，在嶰溪之谷，取到了竹节，凿为“黄钟之宫”，复制十二筒，然后在昆仑山下静心听着凤凰的歌唱，这才定下了十二律的音准。这一类音乐传说不仅由于记载的文献成为道教的经典而直接在道门中流传着，而且经过一定变型，同道教的教义相汇通。翻开道教著名的神仙传记作品《列仙传》以及《历世真仙体道通鉴》，我们同样可以看到有关模拟凤凰歌唱的记载。据说，秦穆公有一个

女儿叫做弄玉，从小就喜欢吹箫，后来被一位叫做萧史的公子看中了，经过一番周折终于结为伉俪。从此，弄玉每天以箫声模拟凤凰歌唱，三年之后，吹奏的箫曲竟然与凤凰歌唱一样，于是引来了凤凰，登上脊背，飞天仙去。这个故事至今仍在道门中广为流传。虽然，这已经染上了道教的成仙思想色彩，但也留下了由《吕氏春秋》所记载的凤凰音律传说的痕迹。这就说明了古老的音乐传说确为道门所喜爱。当这类传说广泛流布的时候，势必激起道教中人的音乐热情。

第二方面：音乐理想。不言而喻，理想的产生是受人们的社会经历和社会活动所制约的。音乐理想也是如此。考察一下先秦儒、道学派，可以发现，其音乐理想是存在着很大差别的。以老庄为代表的道家学派之音乐理想是崇尚自然。老子从哲学的本体道出发，提出了“大音希声”的著名音乐命题。这一命题表明：最宏伟的乐音乃是“无声之声”^①。之所以如此，是因为道本身是无状之状，无声无息，听之不闻，视之不见，而人效法地，地效法天，天效法道，则所追求的最高音乐境界也应当是与“道体”相应的“无声之声”。一切出于自然，而非人为。沿着老子的步履，庄子更提出了“天籁”的音乐境界说。所谓“籁”即是“音响”，天籁即天然音响。庄子的天籁说是在同“人籁”、“地籁”的比较中得到质的说明的。在《齐物论》中，他通过南郭子綦与子游的对话，指出：以竹“相比而吹”者为人籁；“大块噫气”、“冷风小和”为地籁。这两者都是有所凭借的，而天籁则不同。天籁：“吹万不同而使其自己也。咸其自取”。它没有任何凭借，完全是一种宇宙的自然和谐。人的心灵若能直悟到这种和谐，也

① “无声之声”，这是一个辩证逻辑判断句式之缩略。意即：道音既是无声又是有声的。一切出于天然，其和谐若天衣无缝，故谓“无声”；但在客观上，其音响又是巨大无比的，故谓“有声”。

就达到了“至乐”的境界。

与老庄学派不同，儒家的音乐理想是乐而有节，“同乎大礼”。乐不仅服从礼，而且成为礼教的一个组成部分。礼的范围至广，它既包括国际交往的礼节仪式，贵族的冠、婚、丧、祭、宴、飨的典礼，也包括政治制度、道德规范等，而其中心内容则是忠、孝、仁、义的名教纲常。这样，受到礼所规范的儒家音乐理想之基本属性也就是主“人道”，明“人伦”。另外，儒家学派还从《周易》里吸取了“感应”的观念，并且发展为“天人相应”说。这在先秦已略见端倪。到了西汉早期，经过经学大师董仲舒的发挥和改造，天人相应说进一步同宗教神学相结合，成为礼乐之教的理论武器。同时，由于道家学派的“效法自然”思想本身也包含着“人与天地相对应”的意蕴，存在着与汉儒天人感应说相交融的思想基础，于是，一部分深通儒家礼乐之典的文士也接受了黄老道家之学，且在音乐理想方面得到贯彻。司马迁所撰《史记》卷24《乐书》便是这种交融的结晶。他在该书中指出：

大乐与天地同和，大礼与天地同节。和，故百物不失；节，故祀天祭地。明则有礼乐；幽则有鬼神。如此，则四海之内合敬同爱矣。

《史记》的音乐理想是表现天地同和的“大乐”，而天地同和即阴阳感通，阴阳感通则万物化生。其“天人合一、效法自然”的思想若日月之通明。不过，《史记》的大乐说并非至此为止。在如何实现其音乐理想问题上，作者又把落脚点移向祭祀，似乎大乐是在祭祀中表现出来的。这样，《史记》的音乐理想最终又成为神道设教活动的一个支撑点。

反映了效法自然与神道设教观念相汇通的音乐理想在早期道教符篆派经典《太平经》^①里得到了进一步发挥。该书乙部《以

^①《太平经合校》第13—14页。

乐却灾法》认为可以“以乐治身守形顺念致思却灾”。之所以能如此，是因为：

乐乃可和合阴阳，凡事默作也，使人得道本也。故元气乐即生大昌，自然乐则物强，天乐即三光明，地乐则成有常，五行乐则不相伤，四时乐则所生王，王者乐则天下无病，岐行乐则不相伤害，万物乐则守其常，人乐则不愁易心肠，鬼神乐即利帝王。故乐者，天地之善气精为之，以致神明，故静以生光明，光明所以候神也。

“乐”在此既是指快乐的心理、快乐的行为，又是指音乐。在《太平经》看来，天地、万物、鬼神都可以有乐的行为，乐的最终目的是要“得道本”。《太平经》通过类比推理，力图说明人若能以乐调和阴阳，即可达到天地、万物、四时、五行在立体上的“同乐”之功。如果把“得道本”看成是《太平经》的音乐理想，那么，其旨趣所在即是复归于道，效法自然。但是，正像《史记》中的《乐书》一样，《太平经》在如何实现音乐理想的途径问题上，也处处表现出神学的立场。如“经钞”庚部在对宫、商、角、徵、羽五音引动的具体情况进行解释时说：

大角弦动甲。甲日上则引动岁星。心星下则引动东岳。

气则摇少阳，音则摇木行，神则摇钩芒，禽则动苍龙，位则引青帝，神则致青衣玉女。上洞下达，莫不以类来朝，乐其乐（按：“乐”字疑衍）声也。说一以求其类，无穷极也……故举乐，得上意者，可以度世；得其中意者，可以致平，除凶害也；得其下意者，可以乐人也。上得其意者，可以乐神灵也；中得其意者，可以乐精；下得其意者，可以乐身；俱得其意者，上帝王可游而无事。^①

《太平经》把乐音的引动分为三种境界：第一为天界；第二为地

①《太平经合校》第633—634页。

界；第三为人界。以什么样的旋律什么样的和声奏乐，所引动的对应层次也是不同的，由此而产生的效果当然是不同的。基于“天尊地卑”的观念，《太平经》把引动的最高目标投向天界，力图“上得其意”而乐天神，“俱得其意”而使上帝王安游，从而获得天地万物感通和顺、却病消灾、乐身度世的效果。如此，则《太平经》已从原先的“效法自然”的朴素音乐理想而走向“人神感应”的玄想之中。这种玄想虽然具有较为浓厚的宗教神学色彩，但由于它又继承了古老的祭乐思想，所以，在客观上则为尔后丰富多彩、别具一格的道教音乐提供了教理依据，奠定了思想基础。

东汉以后，随着道教活动的逐步发展，道教的神仙体系也逐步扩大和完善起来，从而其音乐理论与艺术形式便相应地在一般传说和“引动”玄思的基础上兴起了具体的醮祭乐风，原先的构想化为实践。

葛洪在《抱朴子内篇·道意》中说：

撞金伐革，讴歌踊跃，拜伏稽颡，守清虚坐，求乞福愿。

其中之“金”即指金钟之类；“革”则指由皮革制成的鼓；而“讴歌”表示歌咏，“踊跃”即为舞蹈。从这一段描述虽然看不出演唱的是什么歌曲，但其祭神仪式的进行已有器乐和声乐的同时应用则是无疑的。

大约在葛洪前后，上清派与灵宝派相继崛起。新的经典不断出现。从这些典籍里可以看出，音乐与道教活动的进一步结合。概括起来，主要表现在三方面：

首先是仙歌的制作。在上清派中广为流布的茅君传里夹杂着一个有趣的仙歌道曲传说。略云：

西王母为茅盈作乐，命侍女王上华弹八琅之璈，又命侍

女董双成吹云和之笙，又命侍女石公子击昆庭之金，又命侍女许飞琼鼓震灵之璜，又命侍女琬绝青拊吾陵之石，又命侍女范成君拍洞阴之磬，又命侍女段安香作缠使之钩。于是众声彻合，灵音骇空，王母命侍女于善宾、李龙孙歌玄云之曲。其辞曰：大象虽云寥，我把九天户。披云汎八景，倏忽适下土。大帝唱扶宫，何悟风尘苦。^①

茅盈乃是上清派所尊奉的“三茅真君”之一，而西王母的传说于先秦即已有之，故这位众女仙之首为茅盈作乐并命诸天乐妓吹奏打击各种乐器仅是传奇笔法，其中所指的八琅之璆、云和之笙、昆庭之金等为古乐器，当由融汇古史传闻资料而成，并非真有仙人奏乐之事。不过，这个记载则表现了道教中人对音乐的爱好，尤其是对器乐演奏的浓厚兴趣。至于所谓“玄云之曲”，其由来虽不可详考，但至少说明魏晋六朝间这种仙歌道曲已在教门中风行。因为除了《道迹经》所述茅君异闻之外，在《汉武帝内传》以及其他上清、灵宝众经中也有不少类似的仙歌道曲。考《汉武帝内传》有仙歌凡四首，其出现也是以西王母的降授为背景。所不同的是，《道迹经》所述有关茅君异闻里的西王母乃是为茅盈作乐，而《汉武帝内传》的西王母则是为汉武帝作乐。可以看得出来，《汉武帝内传》作者对于四首仙歌在情节中的出现是作了精心安排的。头两首为“玄云之曲”，出现在前半部分中；后两首为“步玄之曲”，安排于授毕真经之后。其内容为西王母劝勉汉武帝颐神纳精，升游天庭，激励之学道求仙。从《汉武帝内传》与《道迹经》所述茅君异闻在情节上的类似之处以及歌辞风格的一致性上可知，这种仙歌道曲并非仅仅是好事者的文字游戏，而是可以配乐歌唱演奏的。正由于同音乐艺术的有机结合，方能在道门中广为流传而为传奇志怪家所采纳。再说，在灵宝派的经典

①《无上秘要》卷20第14页，引《道迹经》。

中也同样可以看到许多这种仙歌道曲。如《灵宝元量度人上品妙经》卷27第14页录有《第三紫光丹灵真王歌》云：

金阙启灵扉，真光遍诸天。万仙集帝宫，鸣钟蔼飞烟。

一唱召万神，再歌来众真。茫茫化八圆，珠楼竦琳庭。

这一首仙歌共28句，其内容为演述众真朝驾元始天尊、太一道君、太上老君之事。歌词当中不仅出现了打击乐器的名称，而且以“唱”和“歌”这一类声乐中的专门术语导出“万神”、“众真”，这就说明了其创作目的是为了颂神。此外，《上清大洞真经》中亦载有西华紫妃及西王母各命侍女王廷贤、于广晖等弹云琅之璈，命安德音、范曲珠击昆明之缶的描写^①，《道迹经》载有四真人降、南岳魏夫人、太极真人赐歌辞之事^②。《洞真四极明科经》载有高圣玉帝命上宫玉女徐法容、萧惠忠、田四非（飞）、李云门等弹云钧之璈，合声齐唱，歌《大洞高清玄诚之章》、《三涂五苦之诗》事，而《无上秘要》卷20则专立“仙歌品”，凡引述当时流行的仙歌道曲不下十一二种。可见，魏晋六朝间，仙歌道曲的造作确为一令人瞩目之事。

在魏晋六朝时代，与仙歌道曲几乎可以比肩的是“啸咏”活动的盛行。“啸”本来是一种古老的法术，后来发展为气禁之术而且仙道化。葛洪《神仙传》卷5即载有以啸法召灵物“受职”之事。据称，有栾巴者，乃蜀郡成都人，少而好道，不修俗事，能“长啸高中”，令老鬼“复形”，狸妖“现身”。此类异术亦见载于刘敬叔之《异苑》。从《神仙传》与《异苑》之行文看，啸似乎与音乐无涉。但据《晋书》卷49《阮籍传》载：“籍尝于

①此事见于《无上秘要》卷20第14页所引，今本《上清大洞真经》无此文，疑有脱漏。

②详见《无上秘要》卷20；又《云笈七签》卷96第9页亦载有四真人降事。

苏门山遇孙登，与商略终古及栖神导气之术，登皆不应，籍因长啸而退。至半岭，闻有声若鸾凤之音，响乎岩谷，乃登之啸也。”既然孙登之啸若鸾凤之音，则应属音乐范畴。当上清、灵宝诸道派兴起之时，便发展为啸歌。陶弘景编的《真诰》卷3第13页中收录有东晋时期道士杨羲关于“右英夫人降告”的一条手迹，称：有薛旅，字季和者，“心爱啸音凤响，及玄玄之弹。是故虚唱凝神，微声感魂，神不遂落，由好啸唱愿凤鸣之故矣。”这里不仅把“啸音”与“凤响”相提并论，而且并啸与唱合而为一，构成“啸唱”的合成词。这说明啸已经不是单纯的一种炼气之术，它确实也成为音乐艺术的一种独特形式。再从“是故虚唱凝神”以下有关啸咏效果的评述看，其所具有的音乐特质也是显然易见的。啸的一个支派所表现出来的歌咏属性在《上清太极隐注玉经宝诀》里更有确凿的根据。该书第19页有云：“啸歌彻玄都，鸣玉叩琼钟。”这是一个五言诗的句子。“啸歌”是个偏正词组，其重心就在歌字，故啸歌为歌一类当无疑。从行文的内容看，这个五言诗句分明是描写啸歌响彻于玄都仙境的情形。啸歌激昂，玉钟合鸣，其气氛是多么沁人心脾。啸歌与乐器的配合，除了上引资料中出现的“玉”、“钟”之外，我们还常常可以看到琴的运用。如《太平广记》卷321引《博物志》谓萧思遇居虎丘，每松风之夜，“罢琴长啸”。虽然，这里的弹琴与啸歌是前后相随的，作者没有表示以琴伴啸的时间统一性，但可以想见啸与琴的默契关系，或先琴后啸，或先啸后琴，或琴啸并举，这都是可能的。因为弹琴者善啸，手中又有琴，完全可以随心所欲，灵活掌握啸的散板节奏，啸与琴之节律完全出于一人的心念，因此，两者之统一当不是什么向壁虚造。

在道教中，啸还常成为表现仙人神韵的一种意象。如《洞真太上紫度炎光神元变经》录有《西王母授经时作颂三篇》，其第

一篇云：“啸歌九玄台，崖冷凝凄凄。端心理六觉，畅目弃尘滓。”又《真诰》卷3第2页所录《右英王夫人歌》：“阿母延轩观，朗啸蹶灵风。”这两条资料所涉之啸既有以第一人称的形式出现，又有以第三人称的形式出现。前者乃西王母自唱之啸歌；后者则为右英王夫人对西王母的赞颂。从啸的意象在斯时道典中的频繁出现一事可以想见，正如仙歌一样，啸咏活动在魏晋六朝间也是颇为时兴的。

除了仙歌、啸咏之外，“步虚之声”在魏晋六朝的道教音乐中亦占有重要地位。据南朝刘敬叔《异苑》所载，在道教建设早期，曾出现了歌颂神仙轻举之美，宛如步行虚空的道调，这就是“步虚”。吴兢《乐府古题要解》亦称之为“道家曲也，备言众仙缥缈轻举之美”。足见步虚确为道乐的一种形式。

考步虚之缘起，或以为在曹魏之时。相传陈思王游鱼山，岩里有诵经声，清远寥（嘹）亮，因使解音者写之，为神仙之声，道士效之，作“步虚声”。^①又晁公武《读书志》记曰：

《步虚经》一卷。右太极真人传左仙公。其章皆高仙上圣朝玄都玉京，飞巡虚空所讽咏，故曰步虚。

据此，似乎步虚在汉代已有之。因为所谓“左仙公”系指左慈，《后汉书》卷112下有传，称其为庐江人，“少有神道”，与曹操交往甚密。然其中并无涉及步虚之事，故汉魏间是否已有步虚，仍属一疑问，有待进一步的考证。不过，有资料可以证实，至迟在西晋末东晋初，步虚已作为一种重要的乐调在道教斋醮法事中应用。因为于此时行世的《太上洞渊神咒经》卷15有《消灭步虚》一首，当是依据步虚声韵而作的一种歌词。大约成书于东晋末叶的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》在解释“灵宝斋法”的施行过程时亦称：“是时亦当口咏《步虚蹶无披空洞

^①详见汪汲《词名集解》卷2引《吴苑记》。

章》。”根据该诀的阐述，口咏步虚是在旋绕香炉的时候进行的，一边旋绕，一边歌咏。之所以旋绕香炉，是因为道教中人把这当作“大罗天七宝自然之台”的象征。据说，在大罗天上，无上诸真人正是这样持斋诵咏的。因此，学道之人也应该取法之。从这一段描述来看，尽管绕香炉、咏步虚乃是出于神学的玄想，但却反映了当时的步虚音乐已有一定的宗教舞蹈动作相辅助。再结合《太上洞渊神咒经》所录《消灾步虚》的内容进行分析，可以发现，当时配合步虚音乐的斋法舞步乃是以《易》学中的“洛书”九宫格作为队形变化的运行指向。其旋行移动位置依次为一宫坎、二宫坤、三宫震、四宫巽、五宫中、六宫乾、七宫兑、八宫艮、九宫离。由此构成了“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，入五为中”的“洛书”法式，其纵横斜正相加皆为十五，阴阳相交、错综变化。当道人们根据这种步法歌咏步虚时，由于其人体内在的律动，气的阴阳变化，其声调也就更富有自然节律，从而表现出以虚制实，以阴导阳的音乐和谐美。

六朝以后，道教活动的范围更为扩大了，道教组织以及道教宫观遍布全国各地，因而，道教音乐也得到进一步的完善和发展。

首先是道调法曲的逐渐增多。根据《新唐书·礼乐志》的记载，唐代初年，随着崇道热潮的掀起，许多著名道士为了适应新的形势，即广制道曲。如上清派道士司马承祯作有《玄真道曲》，茅山宗道士李会元（含光）制《大罗天曲》；曾弃官而入道的名臣贺知章作《紫清上圣道曲》；太常卿韦缙制有《景云》、《九真》、《紫极》、《小长寿》、《承天》、《顺天乐》。此外，据《唐会要》、南卓《羯鼓录》所载，唐时流行的道调法曲还有《九仙道曲》、《三元道曲》等。又据《册府元龟》卷569所载，天宝元年命有司定玄元庙告享所奏乐，降神时用《混成之乐》，

送神时用《太乙之乐》。以上各种,既有属于古代的燕乐系统,又有属于雅乐系统的。逮宋,更有道教乐典《玉音法事》一书出世,其中记录由唐传至宋代的道曲谱共50首。到了明朝时期,复有道曲谱集《大明御制玄教乐章》行世,该书以传统的“工尺”记谱法,录下当时流行的道曲14首。清代,有苏州道士曹希圣于嘉庆四年(1799年)将吾定庵收集整理的乐谱刊印为《钧天妙乐》、《古韵成规》、《霓裳雅韵》等,江南道教界谓之“曹谱”。^①另外,在许多少数民族居住的地区,也广泛流行着道调法曲。如云南地区自明清以来由于“洞经”组织的活动,“洞经音乐”也在广大民众中扎下深厚基础。洞经音乐实际上就是在云南少数民族中传播的一种地方性道教音乐,其中所存道曲之数量相当不少。据有关调查,光在昆明地区就流行着《道师令》、《洞仙歌》、《哪叱令》、《天女撒花》等道曲134支,而文山地区以及弥勒县、保安市等十几个县市或地区也流传着《仙家乐》、《八仙家》等道曲数百种。^②这种情况在其他省份也有不同程度的存在。可见,随着时代的推移,有些道调法曲虽然失传了,但新的作品则又不断产生,所以,尽管经过了多次动荡浩劫,仍有为数可观的道调法曲流传。

在乐器的使用和乐队的编制方面,六朝之后也同样有较大的发展。在此之前的一些神仙传记中,虽然也时常出现有关古代宫庭器乐演奏场面的描写,但大多带有传奇性质。可以说,那时在道门中所使用的乐器还不多。而隋唐以后,情况就不同了,不仅传统的管、弦、鼓乐器被用于道调法曲的演奏之中,而且在人员组织上也逐渐系统化,有序化。如《太上黄箓斋仪》卷53明确规

^① 参看《中国大百科全书·宗教》卷“道教音乐”条目。

^② 详见雷宏安、彭幼山:《云南洞经音乐初探》,载《宗教学研究》1987年第3期,总第9期。

定“都讲”的职司是“先鸣法鼓，次引朋众，风则轨仪，敬冯赞说”。嘉靖间江永年编《茅山志》后编更记载了道教国醮音乐演奏中的登坛者职能，指出：唱念凡22名，其中包括知磬4名，正仪、表白、清迹、宣读、词杆、引揖、手鼎、知钟、知鼓、侍职计17名；内坛奏乐15名，其中云锣1名，笙4名，管2名，笛2名，札2名，板2名，鼓2名；外坛演奏15名，其中云锣2名，笙2名，管2名，札2名，笛2名，板2名，鼓2名，共计52名。可见，隋唐以来，道教音乐的演奏不仅在乐器方面趋于多样化，而且在编制上日见严密，分工日益细致。

隋唐以来，道教音乐的不断完善、演化，并在社会上广为流传，这不是偶然的，而是有多方面原因的。首先，这与明中叶以前封建统治者的提倡是分不开的。唐代开始，由于皇帝的李姓缘故，道教教主李耳被追认为远祖，受到极力推崇，从而道教也进入了鼎盛时期。从教理上看，道教包括了“幸福论”的基本主张，所以，反映在道教音乐上，虽然其基本宗旨乃在于祭神颂德，但在事实上也给人们提供了娱乐的形式，因此，可以受到世俗的欢迎。这就难怪许多皇帝对道教音乐大力提倡。唐玄宗这一位发展了唐代崇道基本国策的君主在登基以后不仅屡诏道士谱写道教乐曲，而且还亲自创作歌词，在道观中令道士演奏其得意之作。如《混元圣纪》卷8载：开元二十九年（741）二月辛卯，帝制“《紫微八卦舞》，以荐献于太清宫，贵异于九庙也”。所谓“紫微八卦舞”实际上是一种舞蹈音乐，而“太清宫”是道教的著名宫观，将这种音乐配上舞蹈，表演于道教名观，其目的不言而喻。又《混元圣纪》卷9载：天宝四年（745），玄宗帝“制《降真召仙之曲》、《紫微送仙之曲》，于太清宫奏之”。从开元二十九年到天宝四年，相隔仅四年时间，唐玄宗便两次亲自制作道乐，说明他对道教是十分推崇的。唐代皇帝如此，宋代皇帝

何曾不是这样？宋代皇帝虽然不姓李，而姓赵，但宋代皇帝对道教的扶植可以说不但不亚于唐代，而且在某些方面甚至有过之而无不及。这同样也在道教音乐方面得到反映。根据宋代著名道教音乐谱集《玉音法事》等书所录，宋真宗及徽宗皇帝也都作有道教乐词。考《正统道藏》收有《玉京集》6卷，这就是宋真宗作的有关道教乐事的专集。查《玉音法事》卷上有《白鹤词》一首，《玉清乐》、《上清乐》、《太清乐》、《散花词》各一首，均为宋徽宗创作的乐词。可见，宋徽宗对道教音乐的兴趣也是很浓的。不仅如此，他还于政和四年（1114）三月诏诸路各选宫观道士10人，遣发上京，赴道录院讲习科道、声赞等，习熟之后，遣还本处。这些措施在客观上也促进了道教音乐的交流和发展。宋以后，皇帝们虽然较少像唐玄宗、宋真宗、宋徽宗一样亲作道乐，但他们当中大多同样对道教音乐抱崇尚态度，常常派员到各地诏请著名道士来朝廷举行醮祭仪式，而这类活动的进行本身就包括了道教音乐的演奏或演唱。因此，这对道教音乐的发展也起了直接的促进作用。

导致隋唐以来道教音乐的不断完善和演化的另一重要因素是中国民间音乐与“胡乐”的融合。道教音乐在其形成和发展过程中，本来就同传统的民间音乐有极为密切的联系，而随着汉族与少数民族交往的频繁，随着佛教的传入，与华夏民族音乐具有不同风格、不同韵味的胡乐也通过各种渠道流布于中原，直至传入宫廷，从而与本来在宫廷中占有一定地位的道教音乐相互渗透。元稹《元氏长庆集》卷24《立部伎》诗云：“宋沅尝传天宝季，法曲胡音忽相合。”自注曰：

大常丞宋沅传汉中王旧说云：玄宗虽雅好度曲，然而未尝使蕃汉杂奏。天宝十三载（754），始诏道调法曲与胡部新声合作。

这里的“道调法曲”即指传统的燕雅乐与道教音乐，而“胡部新声”则泛指从西域传入的外来音乐。关于这两者的融合，白居易《法曲》诗注以及《新唐书·礼乐志》等亦有同样的记载。考《唐会要》卷33罗列有13种胡部新声之易名，其中《龟兹佛曲》改名为《金华洞真》，《摩醯首罗》改名为《归真》，《勿菴贱》改名为《无疆寿》，《苏莫刺耶》改名为《玉京春》，《苏莫遮》改名为《万宇清》，《舞仙鹤乞婆》改名为《仙云升》等。稍微琢磨一下改易过的新名称，可知胡曲在传入宫庭之后便逐渐道化。因为“洞真”、“归真”、“玉京”之类本来就是道教的特有用语。又据王钦若《册府元龟》以及王灼《碧鸡漫志》11页所引唐杜佑撰《理道要诀》所载，著名道调《霓裳羽衣曲》的产生也与胡声有着“血缘关系”。这就证明了胡部新声的传入并与中国传统音乐的结合确实也在一定程度上刺激了道教音乐的发展和演化。而当经过大融合之后的道教音乐在各地传播之时，它又带上了地方的特色。如五代时人张若海《玄坛刊误论》卷17载，五代时修斋用乐，已“广陈杂乐，巴歌渝舞，悉参其间”。这里一个“广”字说明道教对民间音乐的吸收并不是偶然的或一时的现象；相反，是具有一定普遍性的，其所涉及的范围是较大的；而一个“杂”字则又反映了道教对民间音乐进行采撷的品类是丰富多彩的。再从演奏的法式上看也是如此。例如，流行于西安一带的城隍庙鼓乐在套式上总是保持着“穿鞋戴帽”（即含有头、身、尾三部分之套式）的结构。而这一结构恰好是由汉唐流传下来的我国各地民间音乐所共有的艺术特征。

当然，我们也应该看到，道教在其发展和演化过程中，其基本教理和音乐艺术形式也对中国古代的音乐理论以及音乐技艺的发展产生了不可低估的影响。如魏晋时代的著名玄学家嵇康所作乐论要籍——《声无哀乐论》就打上了很深的道家、道教思想烙印。

印。在这篇音乐论文中，嵇康贯彻了道家先师老子《道德经》关于“道法自然”的思想，进而提出了“音声自然之和”、声无哀乐之异的判断。虽然嵇康的思想主要是来源于先秦道家，但他又相信神仙长生之说，主张服食养生，在很大程度上也接受了道教的影响。再从练声法门方面看，中国古代音乐所受的道教影响依然是不可低估的。早在唐代，道教的“胎息”炼丹原理已被应用于练声和歌唱之中。唐段安节在《乐府杂录》中说：“善歌者必先调其气，氤氲自脐间出，至喉乃噫其词而分抗坠之音，既得其术，即可致遏云响谷之妙也。”这里所指气出的位置恰好是道教关于“下丹田”的位置，而其调气的方式与道教的炼丹调息方法在原理上也是一致的。再从器乐演奏所追求的意境看，道家和道教的思想对于古代音乐的渗透仍比比皆是。明代琴家徐上瀛所作《大还阁琴谱》在论述演奏二十四诀时不仅把道家、道教思想化入其中，而且频繁地引述道教典籍。他在探讨“静”的演奏心态时指出：

惟涵养之士，淡泊宁静，心无尘翳，指有余闲，与论希声之理，悠然可得矣。所谓希者，至静之极，通乎杳渺，出有入无，而游神于羲皇之上者也。约其下指功夫，一在调气，一在练指。调气则神自静，练指则音自静。如薰妙香者，含其烟而吐雾；涤岭茗者，荡其浊而泻清。

作者认为：练指弹琴时必须有离尘出世之宁静，出有入无之意境。显然，其中所蕴含的正是道教涵养心元时关于破除外界干扰，逆返归魂，复归于朴，再现真身的道理。像徐上瀛这种论述在中国古代音乐典籍中并不少见。这也是一个很值得进一步深入研讨的音乐问题。

以上我们论述了道教与音乐之关系问题。下面，我们再来研讨一下道教与美术的关系以及道教美术的基本类型、主要特征。

众所周知，美术的类型也和音乐一样，是丰富多彩的。在中国，除了与西方共有的图案美术、雕刻美术、建筑美术这些形式外，还有独特的书法艺术，这也成为美术大观园中一朵灿烂的奇葩。而上述诸类型在长期的演变和发展过程中与道教亦有千丝万缕的关联。

读过中国古代有关描写道人活动的传奇小说、神话小说的人，对于道教的“符箓”大概不会是陌生的。在许多历史题材的长篇章回体小说中也常常可以看到有关道士施用符箓的情节。例如我们在前一节已经提到的《水浒传》这部反映农民起义的作品即为读者展现了许多天师、道人画符施箓的场面。不过，在一般人的心目中，符箓仅是作为道士召神刻鬼的一种手段，因为道士施用符箓大多伴有神秘的咒语和祭神捉鬼的场面出现。从社会影响上看，符箓确实带有浓厚的神秘色彩。但是，从形式上看，符箓则又是一种具有抽象意义的书法艺术。从它的形态以及有关文字解说中不但可以了解到我国古老的书法传统，而且可以发现先民如何通过点线的组合来表达一定心理冲动的艺术思想萌芽。几年前，我国台湾道士曾应法国汉学界的邀请，前往巴黎讲道，在讲坛上即兴挥笔画符作箓，其作品被国外艺术界誉为奇特的描像画。这就说明符箓确有其艺术价值。

“符箓”作为一个词组，它是“符”与“箓”的合成。符，据说起源于古老的“云书”。相传黄帝作云书，故以云为纪。古人认为：流云有飞龙变化之状，狂风有猛虎下山之势，所以称云从龙，风从虎。大概云书即是模拟云彩飘动之状而成的。作为一种古文字，云书在早期为巫师所垄断。当巫教作为重要的源头被道教所吸收时，云书也变为道教的主要法术之一并加以变迁，又因黄帝在道教中以天神的面目出现，所以，传为出自黄帝的云书也就有符合神意的义蕴，故又有符之称。至于箓乃是道教记录天曹

官属佐吏之名的一种秘文。《太上赤文洞神三策》第一页引“隐居先生”（陶弘景）曰：“策者，本曰赤文洞神式。”这里的“赤文”指明了策的书写方式，而“洞”即为通，“洞神”就是通神。因为符与策的书写方式和基本性质大体相似，所以二者后来遂归为一类而合用。

虽然，从起源上看，符策是对飘动变化万端的云状的模拟或写照，与绘画作品一样，是天地自然物的一种反映，但是，必须指出，随着道教的发展，符策的模拟对象便趋于复杂和多样。《三洞神符记》第4页《符字》一节在谈到符图的产生和特点时说：

此符本于结空太真，仰写天文，分置方位，区别图象。

符书之异：符者，通取云物星辰之势；书者，别析音句，诠量之旨；图者，画取灵变之状。然符中有书，参似图象；书中有图，形声并用，故有八体六文，更相发显。

从这一段话可以看出：除了“云物”之外，“星辰”之势也是符模拟“通取”的对象。符虽然与图有区别，但都是古人对客观物体的一种摩写。由此可见，尽管道教中人把符策的产生归于神仙的名下，但在本质上则仍隐含着艺术反映的自然逻辑。

由于符策模拟对象的扩展，其应用受到具体目的不同层次的制约，符策的名称以及品类也变得五花八门。根据《三洞神符记》的记载，早在魏晋时期，道教中人就已相当推崇所谓“龙章凤文”、“玉牒金书”、“丹书墨策”、“琅蚪琼文”等。这些名称古里古怪，但实际上都是符策的变格或别称。如《三洞神符记》所引《灵宝经》称：

赤明开图，运度自然，元始安镇，敷落五篇，赤书王宇，

八威龙文，保制劫运，使天长存，此之（谓）龙章也。

所谓“八威龙文”也就是“龙章”。在古代，不仅有“云从龙”

之说，甚至还将云与龙联称，谓之“云龙”。由此推之，则龙章之本格当即云书，也就是本始之符。另外，古代又常以龙与凤相配，以龙表示阳性，以凤表示阴性，于是符也被贯入阴阳之秘义。另一方面，符篆的各种变格与其书写的材料也有密切关系。如“玉牒金书”，相传“盛以自然云锦之囊，封以三元宝神之章”。据说，这种符篆以紫玉为简，生金为文，编以金缕，缠以青丝。足见其材料之贵和规格之高。在道教中，还有“石字符”的传说。根据《本行经》所载，相传在“禅黎世界”，有一女子叫做绀音，生下来就不会讲话，到了14岁时还是个哑巴，她的父亲甚为奇怪，就把她抛弃于南浮长桑之阿空山之中。女子沿着山路周行，忽然在丹陵之舍与神人相会。就在柏林之下，神人左手托着绀音，右手题字于赤石之上，并说：你虽然不能言语，但却可以回忆。上天受到感动，哀怜绀音的疾病，派遣朱宫灵童下教绀音治身之术，授给她“赤书八字”，于是绀音便能说话了。这个传说虽然以神话面目出现，但却说明了石头曾经被作为书写符字的材料，因此有了“石字符”之称。在纸还未发明之前，缙与竹简也是书符的基本质料。如《五符经》尝称，“五符”一通书，以南和之缙（赤色）封以金英之函，印以玄都之章，到了纸发明之后，纸更成为书符的主要材料。由上可见，符篆的书写材料本身也是不断进化的。由于材料不同，符篆的名称以及风格也就有了许多不同。

从艺术心理上看，符篆的书写或制作讲究得意自然。道教要求作符时，必须“收视返听”，摄念存诚，心若太虚，内外贞白，意到运笔，一气成符，这就说明：从内心上澄清杂念，全神贯注，正是书符作篆的艺术心理准备。这种心理状况与我国古代许多书法家挥笔书写的内在心境要求是基本一致的。

从制作的过程看，符篆与篆刻也有一些共同的艺术特征。中国的篆书不但是一种记事明理的文字工具，而且也是一种很好的

象形艺术。古人还常以篆书刻成印章，故有“篆刻”之称。篆刻的章法要求疏密结合，肥瘦均匀，轻重得体，增损自然，屈伸入势，挪让相得，起伏承应，盘错变化，离合有序。这些艺术原则也同样适合于符篆的制作。所不同的是符篆制作时还常常以黑白圆点、屈直修线相交错，从而体现其水火阴阳之分。当这种法式用于印章之时，也就形成了“符印”，又称“法印”。如《抱朴子》所载，古人入山者，皆佩黄神越章之印，以为所作之四方各百步，虎狼皆不敢近。所指“黄神越章”即为“法印”。

除了符篆之外，图像也是道教美术的重要形式。考图像之种类，主要有三个方面：一是神仙人物像；二是动物像；三是山川树木云海之风景画像。这三种类型既相对独立，又相互组合。由于道教的最终目的是要成为长生不死的神仙，因此，神仙人物像始终是道教图像的主体。

考道教图像图案之所出，也有三个主要原因：

首先是对古代传说的图解，古代器物图案的继承和加工、变形。

如前所述，道教中的神仙传说是很丰富的，而此类传说有不少成分或内容即来源于先秦的文献记载或民间口头创作。当这一类传说被改造成道教的“谱录”或仙传后，出于普及或广泛宣传的需要，图解的作品也就应运而生。例如，在葛洪的《抱朴子》里便具体地叙述了老子的“真形”，谓身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，雷电在上，晃晃昱昱。葛洪不仅描述了老子的肖像，而且作了环境的渲染。这种文字描述所展现的意境为尔后道教美术上塑造老子的形象奠定了基础。后来的道德天尊塑像以及“紫气东来”的画像等可以说都是以古代老子神秘传说的图解为其先河的。考

《正统道藏》有《玄元十子图》1卷,所收神仙人物肖像凡10幅,分别为关尹子、文子、庚桑子、南荣子、尹文子、士成子、崔瞿子、栢矩子、列子、庄子,形态各异,颇有“仙风道骨”。这10幅肖像也是根据先秦道家与神仙家以及正史、野史资料,编绘而成的。每个神仙人物先画肖像一幅,再辅以文字说明。这种图文并茂的方式无疑加深了读者的印象。

在对古老神仙传说进行图解的同时,道教也继承了西汉以前的各种器物、墓葬图案技巧。秦汉之际,随着神仙思想的盛行,宫庭或墓葬器物中的神仙人物图案也发展起来。如1972年在湖南长沙发现的西汉早期马王堆一号墓有一幅T形帛画,画面分上、中、下三部分。上部勾勒出天上仙界胜境以及女墓主奔月升仙的景象;中部为人间,画女墓主拄杖缓行,死后阴魂出行升天等;下部画地下,包括从海底到陆地的景象。这一幅画中所表现的女主升仙意境显然为后来道教女仙飞升图之所本。作为女仙之首的西王母在道教美术图案中更是时常出现,有关她的脸谱、降世场面的描绘在各个不同时期虽然有所变更,但其源头亦可追溯至先秦。足见道教的神仙人物画确也承袭了古代的器物鬼神图案技巧。当然,由于时代的变更,无论内容或形式,道教以神仙人物为主体的图案美术要比上古鬼神图形来得精致。

其次,道教图像的不断丰富,这也是道教活动蓬勃开展的必然结果。早在道教成立以前,神仙方士为了寻药炼丹,就经常深入山林。东汉开始的道教仍然继承了这一传统。道教中人在跋涉攀登过程中,一方面注意观察,一方面进行描绘。于是,有关山形、鸟兽、花草的图案也随之不断出现。这些图案既是道人活动行踪的记录,又可作为进一步勘察山形、了解草木鸟兽特质的参照。由于道教向来有崇古之风,早期纯粹山形写照等一类图案也被赋予神学意义,甚至成为崇拜的对象。道教因袭了古老的“五

行”观念，从而把五岳名山神化，这种崇拜心理也反映在图形象征物之中。《云笈七签》卷79引《五岳真形图序》谓：

五岳真形者，山水之象也。盘曲回转，陵阜形势，高下参差，长短卷舒，波流似于旧笔，锋芒畅乎岭嵴，云林玄黄，有书字之状。是以天真道君下观规矩，拟纵趣向，因如字之韵而随形，而名山焉。

按照该《序》的说法，五岳真形图是“道君”画出来的，这就使得本来作为山形之象征的“五岳图”披上了一层神秘的面纱。像这类图形在道教经书中为数颇多。根据《云笈七签》卷80第18所引《五称符上经》的记载，此类图形与道人的身心修行活动也有密切关系。该经称：

子欲求道法，先沐浴臭秽，当得东井图；子欲定五帝役山精，当得五岳图；子欲通神灵，洗先诀八精，当得八史真形图；子欲通吾行厨，当得六甲通灵图；子欲存吾身，致天神，当得九宫紫房图；子欲奉道法，当得太清图；子欲奉顺道，当得混成图；子欲通道机，当得西升宝篆图；子欲通变化，当得灵化图；子欲蹶大道，当得九天图；子欲脱身形，当得九变图；子欲隐存（按“存”字疑衍）身守神，当得常存图；子欲定身心守身神宝，当得含景图；子欲恬淡守一以存身，当得养身图；子欲寂默养其志，当得精诚守志图；子欲清静洁白致芝英，当得芝英玉女图；子欲媾六丁，当得六阴玉女图；子欲致仙篆，当得九元导仙图；子欲食道气，当得导引图；子欲治道术，当得洞中皇宝图；子欲为变化，当得隐侧图；子欲临炉定九丹金液，当得太一图；子欲登五岳求神仙芝药，当得采芝开山图；子欲保神形别邪精魔魅，当得明镜图。

以上便是《五称符上经》所罗列的“二十四真图”。虽然，该书

在对真图应用目的进行划分时存在着逻辑上的混乱，甚至自相矛盾之处，但无论如何反映了：道教活动的开展实在是道教图形不断制作的推动力。

道教中人在进行身心的修行活动中，还常常通过“存想”法来控制内心纷繁复杂的意念，而这种“以念制念”的法门也是导致道教图形不断丰富的重要因素。因为道教中人为了排除有害身心健康的过份情欲冲动，往往把自己的意识收拢，置于玄虚幽静的神仙境界之中，所以，道人们或者想象自身飞奔上升日月之处，或者想象骑上仙鹤翱翔于太空之中，或者想象仙尊在天界腾云驾雾，或者想象玉女降临大地，与之相会。通过种种意境来使自己的心神达到专一宁静的效果。这些想象在开头或许还难于形成比较清晰的图景，但由于不断地重复进行，在头脑中设计的境界便由模糊状态逐步趋于明朗。当存想法门熟练掌握，修行者已经能够自然地达到“入静”状态时，一些意想不到的景象便突然产生。道人们为了探讨其中之奥秘，或者向道友讲述，或者自己稍作描绘。这样，日积月累，与存想有关的图案画也随之丰富起来。例如《上清太玄九阳图》所载《太玄制魄之图》《太玄炼魂之图》、《太玄有无之图》、《太玄升降之图》、《太玄六合之图》、《太玄九阳之图》，《三才定位图》所载《虚皇元尊》、《虚皇元老》、《天真九皇》、《虚皇元帝》、《虚皇元君》以及《上清大洞真经》、《大洞玉经》中所绘仙人游太空等图即是属于“存想图”一类。这些图形有的比较简单，有的则相当复杂，有的甚至将众多的神仙人物像根据其品位有序地组合起来，并通过烟雾缭绕的气氛烘托，表现神仙的特异骨相和仙境的幻化。

在道教美术大观园中，还必须论及的是道教的建筑艺术与石窟造像艺术。

道教建筑艺术之实体也就是宫观。在早期，由于道教组织尚不严密，修炼法门尚未系统化，其宗教活动场所亦未专门化。不过，在汉末五斗米道中，道人已设有“静室”，这便是最初的道教建筑。南北朝时，道建建筑已具规模。《要修科仪戒律钞》卷10引《太真科》曰：

立天师治，地方八十一步，法九九之数，唯升阳之气。

治正中央，名崇虚堂，一区七架六间十二丈，开起堂屋，上当中央二间上作一层崇玄台。当台中夹安大香炉，高五尺，恒焚香。开东西南三户，户边安窗。两头马道。厦南户下飞格上朝礼……崇玄台北五丈起崇仙堂，七间十四丈七架，东归阳仙房，西为阴仙房。玄台之南，去台十二，又近南门，起五间三架门室。门室东门南部宣威祭酒舍。门屋西间典司察气祭酒舍。

可知南北朝道教建筑已经具有一定的规范。唐宋时期，全国各地更设宫观。据《旧唐书·高宗本纪》载：乾封元年（666），高宗诏各地设一观一寺。《玄宗本纪》称：开元二十九年（741）在东西两京和各州置玄元皇帝庙；天宝二年（743），将两京及各州的玄元庙改为太清宫、太微宫、紫微宫。又据《唐六典·祠部》载，唐时全国的道教官观多达1687处，此后各代屡有增修。

虽然宫观的建设目的主要是为道教活动提供场所，但在形式上则也具有一定艺术价值。如山西省芮城县境内的永乐宫，不仅宫区风景秀美，宫宇规模宏伟，而且其建筑群体主次分明，颇有紫禁城的格局。宫内建筑分为宫门、龙虎殿、三清殿、纯阳殿、重阳殿，都垂直地排列在中轴线上，显得井井有条，身临其境，颇有庄严之感，尤其是总面积多达960平方米的殿内壁画，既有八仙传说的艺术写照，又有全真道开创首领王重阳及其七大弟子传教度人的生动故事等，这些精美的壁画为民间画师马君祥等人以

重彩勾填笔法所绘,在中国绘画史上无疑也称得上珍品。又据《说文月刊》第2卷以及毛心一《中国建筑史》所述,直到宋代,尚存的唐道观壁画有8524间。虽然由于时代更替,宫观受到风雨侵蚀而倒塌,壁画也因此减少,但宋元之际以及宋元以后在修复旧宫观或建造新宫观时,为了显示仙家胜境的富丽堂皇,通过壁画等形式进行建筑装饰则一直受到道教界以及崇道艺人的重视。

在宫观建筑方面,还有许多大小供人朝拜的神仙造像以及石窟石刻艺术,这些也是中国雕塑艺术的重要内容。如泉州石刻老君像,以整块天然巨石雕成,像高5.1米,背松倚望,意态谦恭,两眼平视,慈祥和蔼,美须大耳,左手依膝,右手靠口,全身线条雄劲有力,洗炼概括,造像身躯宏伟壮观。再如位于太原市西南面约20公里处的龙山石窟造像,虽然其总体规模比不上佛教的许多著名石窟那么宏大,但其技艺亦属精湛。龙山石窟凡三层八窟。第一窟为虚皇龕;第二窟为三清龕;第三窟为卧龙龕;第四龕为玄真龕;第五窟为三天大法师龕;第六窟为七真龕,又名玄门列祖洞;第七八两窟为辨道龕。八窟分别塑列三清尊神、全真教主及其七大弟子真形,还有男女侍者等。或坐或卧,或高或低,错落有致,雕工朴实,衣着庄重,与佛教石窟艺术风格截然不同。此外,四川省安岳县黄角乡白羊山亦有摩崖造像1200多尊,瑞云乡老君庙约有道教造像30余尊,互助村三仙洞约有16龕。大足县石门村圣府洞、南山三清洞以及绵阳西山玉女泉、剑阁、鹤鸣山、青城山、峨眉山等均有为数不等的道教石刻造像。这类造像虽然是道教意识的反映,但从文化史的角度看,则也不失为珍贵的艺术遗产。

第七章 道教练丹术与古化学

我国的炼丹术，是在古代矿冶业的基础上发展起来的，它源远流长。道教创立后，为适应炼制长生药的需要，将它从方士手里承袭过来，此后炼丹术几乎为道教垄断，逐渐发展为道士们秘传的一种特殊的实验技术。

虽然长生药的获得纯属宗教性幻想，但古代的原始自然科学总是和神学相杂糅，炼丹术也总是和神仙思想相混杂，只要我们努力运用唯物辩证法的锐利武器，区别宗教与科学，就会发现通过道士们从事的炼丹的实践，已积累了不少古代化学知识。有人说，炼丹术是化学的原始形式，那么，炼丹道士们就是我国最早研究原始化学的先驱。他们通过1000多年的实践，对我国古代化学和合金学作出了卓越的贡献。8世纪时，我国的炼丹术经阿拉伯传入欧洲，成为近代化学的前驱，这也是道教对世界化学的一大贡献。

早在本世纪的30年代，我国一些化学史专家就开展了对道教练丹术的研究，收到了很好的效果。到了80年代，我国有了更多的专家、学者从事这项研究，有的还进行了模拟试验。他们的许多卓越的见解，使我们看到了古老的炼丹术所焕发的历史光芒，激发我们的民族自豪感。我们将在介绍各时期道教练丹术发展概况时，尽可能引用他们的研究成果和他们的精辟论述。

炼丹术的历史渊源

炼丹术包括金丹术和黄白术,后因要与兴起的内丹术相区别,炼丹术又称为外丹术。所谓“金丹”是指在古代神仙信仰的基础上,企图通过金石药物的炼制而获得的一种“服食成仙”的“长生药”(又称还丹、仙丹、灵丹),而制取“长生药”的方技即“金丹术”。所谓“黄白”,按《抱朴子内篇·黄白》的解释:“黄者,金也;白者,银也,古人秘重其道,不欲指斥,故隐之云尔。”因此,“黄白”就是企图通过药物的点化,使铜、铅、锡等贱金属能成为金黄色或银白色的能“发财致富”的各种合金;而制取黄金(称药金)、白银(称药银)的方技即“黄白术”。

陈国符先生指出:“我国的金丹术和黄白术,可溯源至战国时代燕齐方士之神仙传说与求神仙仙药”,又说:“战国时代先有神仙传说与求神仙奇药,及前汉始有金丹术与黄白术之发端”^①。据《史记·封禅书》和《战国策》卷17记载,远在公元前4世纪的战国时代,我国沿海和内地的帝王们都是深信神仙传说并热衷于寻找不死之药物的,这种风尚对其后的秦皇、汉武都有深刻影响。

按《史记·始皇本纪》和《汉书·郊祀志》记载,始皇在他在位(前221—前210)的12年间,曾4次遣方士入海求植物性长生药。值得注意的是,当仙药不得时,“欲练(炼)以求奇药”,即始皇曾萌发过要炼制“奇药”的打算。

汉武帝比始皇更热衷于寻求仙药。当时有个方士李少君能化丹砂为黄金,黄金成以为饮食器则益寿,益寿则可见仙而不死。

^①《道藏源流考》下册附录5。

又有淮南王刘安，曾招致宾客方士数千人，“作《内书》二十一篇、《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言”^①。这些说明汉武帝时，我国不仅有了黄白术，且皇室上层还有其专著的流传，这也许就是陈国符先生所说：“前汉始有金丹术与黄白术之发端”的事吧。

又《汉书》记载：高祖曾“出黄金四万斤”给陈平；孝文皇帝子梁孝王武，未死时财以巨万计，及死，“藏府余黄金尚有四十余万斤”。新葬时，“省中黄金万斤者一匱，尚有六十匱，黄门、钩盾、臧府、中尚方处处有数匱。”另有王吉者及其子骏孙崇皆“世名清廉”，但王吉“好车马衣服”，于是“天下服其廉而怪其奢”，故俗传“王阳（王吉之字）能作黄金”。王吉稍后有桓谭，曾在其《新论·辨惑篇》中记史子心造伪黄金作延长药的故事。这类事例在清朝赵翼撰《廿二史劄记》卷3“汉代多黄金”条还有很多。

不言而喻，前汉帝王、皇室、大臣能拥有如此巨额的“黄金”，显然大部分是黄白术制出的假金，这些事例从一个侧面反映了前汉黄白术的盛行，同时也说明了我国的炼丹术一开始便把制取“药金”、“药银”的黄白术作为它的一个重要组成部分。至于那时的“药金”是怎样制成的，不得而知，不过在东晋葛洪的《抱朴子内篇·黄白》中，却详细记载有用雄黄与铜制作金黄色的铜砷合金的技术。

上述刘安的书早已散佚，从现存清人茆泮林重辑的《淮南万毕术》书中，可查到“朱砂为潏”（《说文》：潏——丹砂所化为水银也）和一些早期炼丹中的化学知识。与之相关，在西汉成书的《神农本草经》中，已将丹砂列为上品药，指出其“能化为汞”（即丹砂分解出水银）。又《史记·货殖列传》云，汉代以前，

^①《汉书》卷44《淮南衡山济王传》。

四川是产丹砂的要地，该传还记载了一位被始皇誉为“贞妇”的巴寡妇清，“其先得丹穴，擅其利数世”。说明远在战国时代，社会上已有采掘丹砂发财的事实。

又据考古发现，早在周代人们已经比较熟悉水银，春秋时齐桓公和吴王阖闾的棺墓中都曾灌注水银，秦代的始皇陵不也是“以水银为百川江河大海，机相灌溉”吗？有研究认为，早期使用的水银可能是天然水银（丹砂被空气缓慢氧化而成），秦以后所广泛使用的，可能就是“丹砂为汞”的了。

水银和丹砂始终都是炼丹术中的重要原料，在《神农本草经》中，水银列为中品药，指出其“能杀金、银、铜、锡毒”（指水银能与多种金属生成汞齐）和“熔化还复为丹”（指还原成红色的硫化汞），这些关于丹砂、水银特性的记载，是较长时期实践经验的总结。加之战国、秦汉以来，我国金属冶炼技术又有进一步发展，医药学又提供了使用矿物性药物的强身治疗经验，因此，有理由相信，我国的炼丹术最迟在秦代就出现了，我们毫不夸张地说：我国的炼丹术的历史源远流长。

以下简介《正统道藏》中所载几种汉代早期丹经。

《三十六水法》 古代炼丹有火法与水法两种。《三十六水法》是早期水法炼丹的重要文献，共罗列了50余种水法，如丹砂水，“丹砂一斤，纳生竹筒中，加石胆（硫酸铜）二两，硝石四两，漆固口如上，纳华池中三十日成水”。王奎克先生的研究指出，丹砂在醋酸和硝石的混合液中，也很难溶解，但加入了石胆，可能在反应中起了类似催化作用，丹砂就可溶解了。但黄金水，“金一斤、绿矾二斤，纳生竹筒中，漆固口，纳华池中，五十日成水”，在通常条件下，似不大可能。^①

①《古代炼丹术中的化学成就》，载《中国古代科技成就》，中国青年出版社1978年版。

《黄帝九鼎神丹经》即《黄帝九鼎神丹经诀》卷1。经文强调呼吸导引、吐故纳新只可延年，草木药可以疗病益气，但不免死，唯有“服食金丹”才能“与天相毕”。经文这个思想与经中规定的炼丹有关注意事项均为尔后道教丹经所继承。此经对道教著名炼丹家葛洪神仙道教及“假外物以自坚固”的金丹理论思想的形成，起了很重要的作用。至于金丹的制取，主张以“九鼎”即连续设置九个反应器，再利用丹砂、水银等原料制造“金丹”。

《太清金液神丹经》共3卷。上卷的主体是一首“合五百四字”的“太清金液神丹”的韵文。就汉字字义分析，体现了炼丹中水法与火法并重，及早期道教修炼中内养与外功并重的特点。中卷的主体是“凡六十三字”的“金液还丹歌”，似为水法金液的描述，此卷并有“作霜雪法”：曾青（碱式碳酸铜）、硃石、石硫黄、戎盐、凝水石、水银代赭各七物，以醇醪和之，密封加热升炼。今人赵匡华、吴琅宇先生研究^①指出：此法配方的生成物可能是氯化亚汞（甘汞 Hg_2Cl_2 ）合成的最早文献。

《太上八景四蕊紫浆五珠降生神丹方》今本《云笈七签》卷68载有该方，系《上清太上帝君九真中经》之卷下部分，该方共有药24味：“右二十四种，合二十四神之炁”。考身神3部8景24神，本《上清经》之主张，而《上清经》法以存想、服气为主，并用符咒，但此经亦炼外丹，值得进一步研究。

①《中国丹药中轻粉与粉霜诸处方之辨析》，载《自然科学史研究》1983年第8期。

汉晋南北朝道教练丹术与古化学

一、东汉道教练丹活动与成就

东汉中晚期道教形成后，道士们从方士手里承袭了炼丹术，并将它作为获取“长生药”，实现“长生成仙”的重要手段。由于炼丹需要一定的物质条件，所以道教的炼丹往往是和皇室的需要、资助相联系的。

东汉道教形成时的炼丹情况，可从以下介绍窥见大概：

东汉末浙江上虞方士魏伯阳撰《周易参同契》一书，全书约6000余字，是由4字、5字的韵文和一些长短不齐的散文体写成，它“词韵皆古，奥雅难通”。化学史家袁翰青先生曾指出：“外国最早的炼金书，是藏于威尼斯的希腊文抄本的《圣马克书稿》，该抄本是10世纪的产物，原稿要早几百年，但不会早于4世纪，当比《周易参同契》晚得多。”又说，“1932年，《周易参同契》译成英文，刊在《Isis》杂志上，就一致公认中国东汉末年的魏伯阳是留有著作的一位最早炼丹家。”

实际上，《周易参同契》的主体是魏氏对东汉以前养性延年内炼成就的总结，但我国的炼丹术早在魏氏前二三百年来就已存在。从汉代几种丹经看，早期丹经都有内炼与外炼并重的特点；葛洪《神仙传·魏伯阳传》还记载了魏氏曾带三个弟子炼丹等，并传今浙江上虞县的金垒观曾是他炼丹地方。由此看来，魏伯阳本身就是一位炼丹方士，所以他能在该书中总结当时一些化学知识和化学变化，使《周易参同契》的有关部分成为世界上最早的

炼丹文献。魏伯阳也因此受到世界人类的景仰和尊敬。

《周易参同契》有关炼丹知识和化学变化的记载是散见在全书之中的，今分析如下：

关于炼丹知识方面：

“古记题《龙虎》，黄帝美金华，淮南炼秋石，王阳嘉黄芽。”指古代有《龙虎经》丹经；又指前此时期有黄帝、淮南王、王阳炼黄白术之事。

“巨胜尚延年，还丹可入口，金性不败朽，故为万物宝，术士服食之，寿命得长久。”巨胜即胡麻，为植物性药物，道教以为常服巨胜可延年益寿。其余几句是错误地以黄金的化学稳定性作类比，言服食还丹后，可延寿长生。

“色转更为紫，赫然成还丹，粉提以一丸，刀圭最为神。”

“刀圭”比喻极少的药量，这几句是说还丹炼成后，即使服食极少量，都会获得极大的好处。

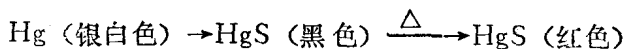
“……名曰第一鼎兮，食如大黍米。”炼丹的反应器以一转应一鼎，九转应九鼎，但九鼎之功关键在第一鼎。第一鼎丹成，即取食如大黍米。

关于提到的一些化学变化方面：

“金入于猛火，色不夺精光。”指黄金的化学稳定性。

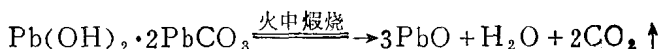
“河上姹女，灵而最神，遇火则飞，不见埃尘，鬼隐龙匿，莫知所存，将欲制之，黄芽为根。”“河上姹女”指水银，“黄芽”指硫黄。这几句生动地描述了水银容易挥发，但又易于与硫黄化合的特性： $\text{Hg} + \text{S} \longrightarrow \text{HgS}$ 。

“采之类白，造之则朱。”可能是描述人造红色硫化汞的过程：

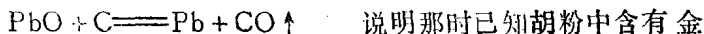


“胡粉投火中，色坏还为铅。”胡粉又名铅粉，系碱式碳酸

铅，为一种古代白色颜料，但如在炭火中烧，可被还原为金属铅：



氧化铅在炭火中遇C，即被还原为铅：



属铅。

“故铅外黑，内怀金华。”

“龙呼于虎，虎吸龙精，两相饮食，俱相贪荣。”

“丹砂木精，得金乃并。”

“太阳流珠，常欲去人，卒得金华，转而相因，化为白液，凝而至坚。”

以上四句，暗示铅与水银可生成铅汞齐，可能在东汉末，方士们已能普遍制得这种合金。

《周易参同契》虽总结了当时一些炼丹中化学变化，但似并未将长生的希望完全寄托在服食神丹上，相反，魏氏在书中提出了一个较为合理的“同类相从”思想：“欲作服食仙，宜以同类者，植禾当以黍，覆鸡用其卵，以类辅自然……蓬蒿不成槩，类同者相从，事乖不成宝，是以燕雀不生凤，狐兔不乳马。”这段话大意，是说自古以来都是种黍得禾，以鸡孵卵，因为只有“同类相从”，才能成功。如要使燕雀生凤，狐兔乳马，非类强合，终归失败。为此，魏氏又从一个侧面提出了“异类不相成”的论点：“捣治羌石胆，云母及礬磁，硫黄烧豫章，泥汞相炼飞，鼓铸五石铜，以之为辅枢，杂性不同类，安肯合体居，千举必万败，欲黠反成痴。”这段话是指将石胆、云母、矾石、磁石、硫黄与汞鼓铸“五石铜”，由于这些金石类药与人体相异类，因而服食后，不能与人合体安居，必失败无疑，从而认为如强行下去，势必“背道守迷路，出正入邪蹊”。

魏氏为了进一步贯彻这个思想，又指出：“若药物非类，名种不同，分剂参差，失其纲纪”，纵有“黄帝临炉，太乙执火，八公捣炼，淮南调和”，就好比“和胶补釜”，“以礞涂疮”，“去冷加冰”，“除热用汤”，“飞龟午蛇，愈见乖张”。从上述魏氏“同类相从”和“异类不相成”的正反两论点出发，可以看出，魏氏并不积极提倡服食神丹。那么，什么才是“同类相从”以及其后提到的“阴阳相配”呢？那就是《周易参同契》的主体部分——东汉以前养性延年内炼成就的经验总结了，然而这不是本题目所要讨论的范围，故从略。

《周易参同契》所记叙的古代炼丹知识、化学变化虽不多，但它与前述几种汉代丹经内容比较，无疑是大大地丰富了，而且可以肯定地说，它超过了当时任何其它国家的化学水平。可惜书中缺乏对炼丹技术、方法的具体记载，至于它所提到的汞、铅、丹砂、雄黄、雌黄、硃石、磁石、石胆、云母等主要炼丹材料，一直到唐、宋时也是如此。

另有《黄帝九鼎神丹经诀》共20卷，除卷1已介绍外，自卷2—卷20，据陈国符先生考证约成书于唐高宗显庆四年（659）—武后垂拱二年（686），但经卷的卷3、卷7、卷8、卷9、卷10、卷11、卷12、卷18中保存了极有价值的、经考证为东汉末（一说晋代）的最大黄白师狐刚子有关黄白术方面的重要佚文。由于狐刚子为东汉人，故并入此时期中作简要介绍。

卷9 收录了狐刚子《出金矿图录》（又名《万金诀》、《玄珠经》、《河车经》）的一些要点，使我们能认识他在古代冶金学方面的卓越贡献。

这里，首先是狐刚子关于《出金矿法》和《出银矿法》的论述。在《出金矿法》中，首言金矿的种类、分布和品位。指出金产于水中者名沙金，又有产于山中者名山金。水中金是“第一上

金”，山中金是“第二金”。次言辨别真伪：“金矿若在水中，或在山上，浮露出形……大小皆有棱角、青黄色者尽是铁性之矿，其似金不堪鼓用。”三言金的冶炼，其法有三：第一，“出水金矿法”，旨在使沙金中的金粒与砂石分离，再使金与银分离；第二，“出山金矿法”，因山金比沙金的杂质多，故狐刚子在此法中使用了较多的药物参加试验；第三，“作炼锡灰坯炉法”即所称的“吹灰法”，是古代冶炼贵金属的原始形式。这里所载的这个方法，既可提纯黄金、白银，还可得到密佗僧（即氧化铅 PbO ）。更由于这个方法的记载，使人们明确了“吹灰法”的出世年代，从而填补了我国古代矿业发展史上一个空白。

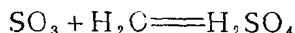
所谓《出银矿法》即从矿石中提纯白银的方法，文字明晰清楚，一目了然。

最重要的还记录了“炼石胆取精华法”：“以土壑垒作两个方头炉，相去二尺，各表里精泥其间，旁开一孔，亦泥表里，使精熏使干。一炉中著铜盘使定，即密泥之；一炉中以炭烧石胆使作烟，以物扇之，其精华尽入铜盘，炉中却火，待冷开取，任用，入万药，药皆神。”近人赵匡华先生的研究指出^①：狐刚子的这个方法实际上是干馏石胆，取其升华部分，而其干馏液实际就是硫酸，

干馏：



冷凝：



赵先生认为，狐刚子的“炼石胆取精华法”文字叙述精炼、

①《狐刚子及其对中国古代化学的卓越贡献》，载《自然科学史研究》第3卷第3期，1984年。

准确。“精泥表里”是防腐蚀和防“胆精”损耗，“石胆作烟”是分解出的水汽与 SO_3 所形成的白烟，“以物扇之”则是白烟进入另一炉，而凝结于铜盘中成稀硫酸。赵先生还指出：在西方约8世纪时，阿拉伯Jabir Zhn Hayyan (721—815)曾提到加热矾可以蒸馏出“矾精（硫酸）”；到了13世纪，德国炼金家Albertus Magnus (1193—1282)通过干馏胆矾而得到“矾精”，可见狐刚子能制取硫酸较西方要早五六百年。赵先生高度评价了这一方法，并称“是一项卓越的发明”。可惜这项发明未能在尔后进一步研究和应用，否则我国的炼丹史将会有更大的成就。

本卷还记录了“炼金银(粉)法”：“消新出矿金银投清酒中，淳醑中，若真蜜中二百度，皆得柔润……消，投猪脂中二百遍，亦得成柔金，打为薄（箔），细剪下，投无毒水银为泥，率金一两，配水银六两，加麦饭半盏许，合水，于铁臼中捣千杵，候细好，倾著盆中，以水沙（淘）去石，详审存意，勿令金随石去。以帛两重，绞去半汞，取残汞泥置瓷器中，以白盐末少少渐著，研令碎，著盐可至一盏许即止。研讫，筛粗物，更研令细，惣置土釜中，覆荐以盐末，飞之半日许，飞去汞讫，沙（淘）去盐，即自然成粉。”

古代主张服食金、银，但为此丧生者不少，故方士们设想，通过制金、银粉杀金、银毒，当可免于死亡，于是出现了“炼金银粉法”。

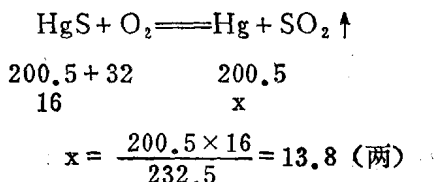
赵先生研究指出，狐刚子这个方法的原理是：先使黄金成液态汞齐，再与盐共研，使黄金分散，附于盐末表面，然后加热蒸去水银，进而用水溶去盐末，于是取得极细的金粉。

赵先生还认为，狐刚子这个方法“堪称绝妙”，即使今日的化学家也不能不对他的聪明才智感到敬佩。

狐刚子这个方法为后世炼丹家奉为经典，唐代《太清石壁

记》以及《诸家神品丹法》、明代李时珍《本草纲目》都曾引用过这段文字。此后，由于医学上忌服金、银粉，此法始逐渐消失。

卷11 收录了狐刚子在炼汞学上的成就。这是我国炼丹史上关于炼汞学的最早文献。本卷分水银为“雄汞”、“雌汞”、“神飞汞”三种，指出：“若欲升天腾虚，长生久视，当用雌汞。”继而分别叙述了“雄汞长生法”、“炼雌汞法”和“神飞汞法”。在“雄汞长生法”中，他说：“好朱（砂）一斤，可得十二两，中朱（砂）十两，下朱（砂）八两。”这是说随着朱砂的品位不同，所得到的水银数量亦不同，按现代化学方程式计算，



上述说明：品位较高的丹砂一斤（16两），可抽得水银的理论数字是13.8两，而狐刚子所称的“好朱一斤，可得十二两”，表明从他的“好朱”中抽得的水银实际数字已达这个理论数字的87%，如再考虑到天然朱砂中所含杂质，可以肯定，他所得的水银还会更多些。这个事实使我们惊叹，远在东汉末的时代，狐刚子的炼丹成就中即已出现了与现代化学定量研究相似的苗头，足见狐刚子实验设计之精巧，实践经验之丰富，技术能力之精湛！狐刚子在炼汞学上所达到的水平，是个了不起的成就。

卷12 收录了狐刚子在“铅化学”中的重要贡献。首先他总结了铅在炼丹术中的重要作用，然后详细记载了狐刚子的“九转铅丹法”。

狐刚子说：“合丹药以铅为本，铅若不真，药无成者。”又

说：“铅者阴阳之筋髓，七宝之良媒，解则万事可成，迷则千途竞塞。”并列了“丹铅秘目三十六名”：玄黄花、黄轻、龙鳞、伏丹、河车、丹液等。

前在卷9“吹灰法”中提到，通过“作炼锡灰坯炉法”，既可提纯黄金、白银，还可得到铅的化合物——密陀僧(PbO)，本卷则在此基础上，通过“九转铅丹法”，可制取铅的另一化合物——铅丹(Pb_3O_4)：“铅十斤，铁杯中销铄令作青砂。(置)铁盆中，铁锤研腾，取黄汁，新瓦中暴取粉黄，和玄精汁(牛粪汁)为团，如鸡子，阴干，镣炉中销取铅精，铁杯中猛火还销铄一伏时，即铅丹，如此九转为丹，名曰‘九转铅丹’。”这段文字还仅是制备原料，所得铅丹称为“真丹”。赵先生的研究指出：所谓“九转”，是先从真丹出发还原出金属铅，再以所得铅复煎炼为丹，如此反复九次，才算成功。本卷中详细地记载“九转铅丹法”，由于篇幅关系，这里略去转引。

赵先生认为：上述“九转铅丹法”是狐刚子在铅化学上的最大成就，是制取“铅丹”的最早文献，也是我国炼丹家认识和实现可逆化学反应的创举，“有极高的学术价值”。

狐刚子，正史无传，他在炼丹方面的各种论著早已失传，只有到了唐初的《黄帝九鼎神丹经诀》的有关卷中，才保存了一些重要佚文，通过近年化学史专家们的研究，才还原了他的历史本来面目，陈国符先生说他是“最大之外丹黄白师”，他实在当之无愧。

二、东晋道教学者葛洪在炼丹史上的贡献

东晋道教学者葛洪，深受《黄帝九鼎神丹经》思想影响，又继承了东汉方士左慈和他的从祖葛玄以及他的老师郑隐及南海鲍

靓的炼丹理论及早期炼丹成就，积极从事炼丹实践，在东晋的炼丹领域里，独树一帜，成为4世纪初著名的炼丹家，是我国炼丹史上一位承先启后的重要人物。化学史学者指出：我国的炼丹术在唐代西传阿拉伯，当时阿拉伯著名炼丹家吉博（Geber）的硫汞论就和葛洪的炼丹理论十分接近，吉博也认为水银能将铜、铁、锡等变为黄金等，为此可以相信：吉博是受到了中国炼丹术，特别是葛洪的影响。

葛洪的炼丹成就，集中反映在《抱朴子内篇》中的《金丹》、《黄白》两篇，他坚持错误的类比方法，以“五谷犹能活人，人得之则生，绝之即死，又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶？”指出“草木之药，埋之即腐，煮之即烂，烧之即焦。”因而进一步强调“金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙，黄金入火，百炼不消，埋之毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。”这就形成了葛洪“假求于外物以自坚固”的错误论点，积极主张服食金丹，长生成仙。葛洪这种方法论上的错误，注定了他成仙目的是必然会失败的，然而他在大量的炼丹实践中，观察、总结了不少化学变化，对炼丹术作出了重大贡献，受到世人的尊敬。

《金丹》篇以大量篇幅，详细记载了晋以前流行的古代炼丹技术，如：《五灵丹经》等20余种，有的还记录了炼制过程，这就从科学技术上弥补了《周易参同契》的不足，使我们得以窥见古代炼丹术的梗概。篇中葛洪记录了一种水法炼丹，即将黄金与一些特殊药物相作用，经过100天，而能溶解“黄金”成水的“金液方”，对此，王奎克先生在其《古代炼丹术中的化学成就》^①文中，有着高度的评价。他说：“这显然是炼丹家经过大量实验以后所得到的结果，因此，尽管方中药物复杂，有些反应还值得

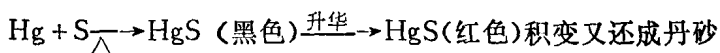
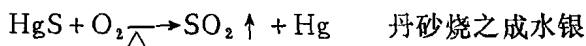
^①载《中国古代科技成就》 中国青年出版社1978年版。

研究，可是它能溶解‘金’这一点是可以肯定的。在那么早的时代，出现溶解‘金’的方法，在化学史上也是一项巨大成就。”

《黄白》篇开卷，葛洪就指出当时存在的《神仙经黄白之方》25卷，“千有余首”。又详细记录了“武都雄黄法”等近10种黄白方，还绘声绘色地引叙了成都内史吴大文、汉黄门侍郎程伟妻、庐江太守华令思好黄白术，以及如何使用贱金属制成各种不同比例的黄色、白色合金的故事。

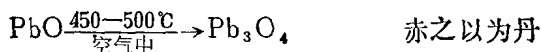
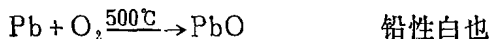
综合《金丹》、《黄白》两篇，可总结出葛洪对原始化学的贡献：

深刻认识了丹砂（ HgS ）的化学特性。他说：“丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂。”这是对丹砂化学特性的正确概括：



如前所述，西汉时已能将丹砂化作水银，《周易参同契》也总结了“采之类白，造之则朱”的化学变化，但只有葛洪才最正确地表述丹砂与水银间的积变关系，较完整地表达了道教流传的“还丹”概念。这是葛洪高于魏伯阳的地方。

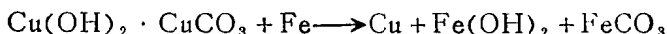
正确概括了“铅”在化学反应中的可逆现象。他说：“铅性白也，而赤之以为丹；丹性赤也，而白之以为铅。”



《周易参同契》有“胡粉投火中，色坏还为铅”的记载，而葛洪却进一步完整地概括了铅在化学反应中的可逆现象，这又是葛洪比魏伯阳高出一筹的地方。

葛洪进一步总结了水法炼丹中金属间的置换作用。他说：“以曾青涂铁，铁赤色如铜……外变而内不化也。”曾青是蓝铜

矿或孔雀石的碱式碳酸铜 ($\text{Cu}(\text{OH})_2 \cdot \text{CuCO}_3$)，以曾青涂于铁上，铁就取代了铜，铜被置换出来，由于析出的铜附在铁的表面上，故说：“铁赤色如铜……外变而内不化也。”



记载了制造黄色铜砷合金的方法。《黄白》篇有“取武都雄黄……捣之如粉，以牛胆和之……以赤土釜容一斗者，先以戎盐、石胆末荐釜中，令厚三分，乃内雄黄末，令厚五分，复加戎盐于上……又加碎炭火如枣核者，令厚二寸，以蚓蟥土及戎盐为泥，泥釜外，以一釜覆之，皆泥令厚三寸勿泄。阴干一月，乃以马粪火煨之，三日三夜，寒，发出，鼓下其铜，铜流如冶铜铁也。乃令铸此铜以为筒……以盛丹砂水，又以马屎火煨之，三十日发炉，鼓之得其金，即以为筒，又以盛丹砂水，又以马通火煨三十日，发取捣治之，取其二分生丹砂，一分并汞……立凝成黄金矣，光明美色，可中钉也。”王奎克等人研究指出^①，此法第一步，先制成混有牛胆汁的雄黄粉，再在上下釜中加热雄黄粉、石胆、炭末和戎盐的混和物，雄黄和石胆被还原而生成铜砷合金。第二步使此合金与丹砂水（丹砂在醋、硝石的混合液中溶解而成）作用，捣碎，加入生丹砂和汞，再经冶炼，即凝成一种金黄色的合金，即黄色的铜砷合金。葛洪的这个记载，可能是制作黄色的铜砷合金（砷黄铜）的最早文献。西汉时代社会上拥有的大量“药金”，或由此法制得。

关于单质砷的提炼。最早从砷化合物中提炼单质砷的问题，西方化学史家一致认为归功于13世纪日耳曼炼金家马格鲁斯。实际上，早在4世纪初我国葛洪在《抱朴子内篇·仙药》中即记载了提炼单质砷的方法：“又雄黄当得武都山所出者，纯而无杂，其赤如鸡冠，光明晔晔者……饵服之法，或以蒸煮之，或以酒饵，

^① 《砷的历史在中国》，载《自然科学史研究》第1卷第2期，1982年。

或先以硝石化为水乃凝之，或以玄胴肠裹蒸之于赤土下，或以松脂和之，或以三物炼之，引之如布，白如冰……”

据近年来王奎克、郑同等人研究^①，他们曾对葛洪上述记载中“三物炼之”的方法开展模拟试验，他们采用硝石（硫酸钾，强氧化剂）、玄胴肠（猪大肠即猪脂）和松脂（松香和松节油的混合物，同猪脂一样为强还原剂）“三物炼之”，其试验结果表明：不论是用三物分别与雄黄（ As_2S_2 ）合炼，或按照先氧化后还原的顺序，用三物先后与雄黄（和反应后生成物）合炼，还是按照先还原后氧化的顺序，用三物先后与雄黄（和反应后生成物）合炼，其最后生成物都是“氧化砷”和“单质砷”。只不过在这里，葛洪仅描述了“引之如布，白如冰”的氧化砷的白色结晶物砒霜（ As_2O_3 ）的存在，恰恰没有或完全不自觉地忽视了另一生存物“单质砷”的存在。为此，葛洪上述记载或他本人所进行的这个实验都说明在单质砷的炼制史上，葛洪的功绩是不能磨灭的，而且他记载的这个方法比马格鲁斯早了900年以上。

值得注意的是：上述三物即雄黄（含硫砷化物）、硝石（硝酸钾）、猪脂或松脂（含炭），与早期火药配方几乎完全相同。众所周知，这三物共炼，在一定温度条件下是极易引起爆炸的，为此，葛洪这一记载给我们以启示：即炼丹过程中引起的燃烧和爆炸的化学现象，早在东晋或东晋以前就为人们所觉察了，只是到了唐代《真元妙通要略》才开始有文字的记载。根据这一事实，王奎克等人认为：“火药的发明导源于古代炼丹家以三物炼雄黄的实践。”^②

葛洪在炼丹方面的成就，是道教授丹史中的精华。到了20世纪40年代，我国科学工作者吴鲁强与美国学者Davis合作，将《金丹》、《黄白》两篇英译，载于《美国艺术与科学学院院

①《砷的历史在中国》，载《自然科学史研究》第1卷第2期，1982年。

②同上。

报》上，此后研究者日益增多，葛洪的炼丹著述也就成为人类文明史的珍贵文献。

三、南北朝道教学者陶弘景的炼丹活动与总结

南北朝时期皇室大臣多主张服金丹致长生，故炼丹术较晋代流行。据《宋书》载，宋太祖时，梁、益二州刺史刘亮，“迎武当山道士孙道胤合仙药，泰豫元年(472)药成，而未出火毒”，刘亮服后，“心动如刺，中间便绝。”又《华阳陶隐居内传》卷中，记梁武帝敕给南岳邓郁之九转丹具，令其合丹，合成开鼎，“邓不以献奉自饵之，须臾即死。”《梁书》、《南史》详记南朝齐、梁间道教学者陶弘景数次合九转神丹故事。又《魏书·释老志》记魏太祖道武帝曾令人煮炼百药，令死罪者服之，多死无验。”又据《魏书》有徐謩曾为北魏高祖孝文皇帝合金丹，“历岁无所成”。世祖太武帝遣方士韦文秀与尚书崔颐诣王屋山合丹，“竟不能就”。《北史》记有“张远游者，(北齐)文宣(550—559)时，令与诸士合九转金丹。”及成，由于文宣帝贪恋人间欢乐，不愿死去，故置之玉匣，且云：“我贪人间作乐，不能飞上天，待临死时取服。”这虽是笑话，也反映了北朝帝王崇信金丹之一斑。

以下根据史料，重点介绍陶弘景的炼丹成就。

长期以来，国内外都一致公认陶弘景是南朝著名的炼丹家。而美国迈克尔·斯特里克曼撰写的《论陶弘景的外丹》一文中，提出了一个问题，他说：西方学者称陶是“伟大的炼丹家”，“但亚瑟·韦利(Athur Waley)不同意这种提法，早在1930年他就说：陶不过在自己的著作中涉及到外丹罢了，他死后，对他的传说很多，终于变成了‘炼丹大师’。”迈克尔·斯特里克

曼还指出：“韦利提出不同看法之后，道教学者和中国科技史专家并未对此进行探讨和争论。”在这里，我们正是要探讨陶弘景的炼丹成就，那就不妨从亚瑟·韦利提出的问题开始吧。

为要弄清陶弘景是否实地炼过丹，我们参考了《梁书》、《南史》、《正统通藏》中《华阳陶隐居内传》、《华阳陶隐居集》、《登真隐诀》、《真诰》等文献，从宋武帝孝建三年(456)陶氏出生开始，按年龄罗列其生平活动，发现他是在50岁，即梁武帝天监四年(505)，才开始炼丹的。

陶弘景是道教上清派的重要代表人物，茅山宗的创始者。众所周知，上清派早期的传授经典中，虽然也包括了一些《太清经》系统属于金丹、服食之道的经典，但上清派是主张“存思”、“服气”，着重对个人精、气、神的修炼的，一般并不从事于服饵、炼丹。那么，为什么陶弘景在50岁之际，却又进行炼丹的尝试呢？这或许与当时皇帝的需要有关。陶氏于永明十年(492)37岁左右归隐茅山，天监三年(504)应梁武帝之诏，才接触炼丹。起初，陶氏有难色。“吾宁学少君耶？”说明他对炼丹疑虑重重，不愿步西汉方士李少君的后尘去欺骗梁武帝，但又经不起梁武帝再三嘱咐，陶弘景有些动摇了。

再从主观上看，陶氏“自云年十二(467)时，于渠阁法书中，见郗惜(313—384)以黄素写《太清》诸丹法，便欣然有志”。30岁(485)“授上道，见《上清太极法》遂鄙而不为”。说明陶氏早年对炼丹是向往的，也是有选择的。主观上的这一倾向就和梁武帝的诏令相互呼应，从而和弟子一起准备炼丹了。

《华阳陶隐居内传》详细记载了他的炼丹事迹。首先，他对“丹方”的选择极为严格，他从30余种丹法中最后选定用“高真上法”中的“九转丹”方：“所用药石，皆可寻求，制方之体，辞无浮长，历然可解。”如进一步考查《登真隐诀》和《太平御

览》卷671有关内容，便知陶氏选中“九转丹”方决非偶然，因为“九转丹”方的传授系统乃是真真实实的上清系统，地地道道的“高真上法”，作为上清派重要代表人物的陶弘景看中这个丹方，当然是顺理成章的事了。

天监四年(505)春，陶氏带着弟子潘渊文、许灵真、杨超远移居大茅山、中茅山间积金岭东涧，作炼丹的准备。按《内传》：“营九转丹，丹砂、雄黄最为主。”但当时战火连年，武都路梗，“雄黄不可得”。而《南史·陶弘景传》：“弘景……以为神丹可成，而苦无药物，帝（梁武帝）给黄金、朱砂、曾青、雄黄等”，一切就绪，陶弘景开始实地炼丹了。

第一次，天监五年(506)春正月开鼎，未获成功。第二次，“九月九日复营”，“自起火，鼎多细圻……”，年底开鼎，仍未成功。尽管两次都失败了，但他认真总结教训，上奏梁武帝，于天监七年(508)南行浙江、福建一带，拟选“声迹旷绝”之地炼丹。天监十一年(512)六月途经永嘉，八月至木榴屿，本拟上岸起屋，但武帝诏返。据传今浙江宁海境内，尚有他的炼丹遗迹。陶返旧岭后，天监十三年(514)武帝又为陶建“朱阳馆”，陶于馆东建药室静院。次年(515)移居新馆，此后“鼎事累营不谐”，每次开鼎“皆获霜华（升华的结晶物）”，都未得结果。天监十八年(519)直到普通五年(524)，再次“涂鼎起火”，次年开鼎，“光气照烛，动心焕目，形质似前者而加以彩虹杂色。”至此，《内传》指出：“始天监四年初有志于此，及是凡七营乃成。”看来，陶弘景确曾在长达20年（505—525）的过程中，经历过7次炼丹尝试。又《茅山志》卷8《稽古篇》：“陶真人丹井在华阳上馆前石桥之东，水甘冷，遇旱不竭。”“又一井在灵宝院周真人（疑即周子良）池侧，亦隐居丹井也”，也可作陶氏在茅山炼丹的佐证。综上所述，可以看出：半个多世纪以前，亚

瑟·韦利先生的说法是缺乏根据的。至于炼丹是否成功，那倒不是我们要探讨的问题，因为通过炼丹要获得一种成仙的神丹，本身就是宗教性的幻想。

陶氏一生博闻强识，著述有《学苑》等166卷，在茅山撰写的57卷专著中，属于炼丹方面的有《集金丹黄白方》1卷，《服云母诸石方》1卷，《合药诸法式节度》1卷，《太清玉石丹药要集》3卷，可惜这些专著早已失传，不能系统总结陶弘景的炼丹成就，好在历代本草学都援引了他的不少论述，现以明代《本草纲目》为例，窥其大概：

考《本草纲目》卷8一卷11“金石类”，共载药物134条，其中引自陶弘景《本草经集注》卷2“玉石类”原文的共57条，占总数的43%，其余引自其它10余种本草学著作。众所周知，《本草纲目》是我国明代享誉中外的本草学巨著，曾有多种译本外传，而陶氏的炼丹成就，对充实、丰富这部巨著，起到了其它本草学不可代替的作用。

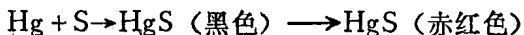
从《本草纲目》所引陶氏《本草经集注》各条看，陶氏特别善于总结金石类药的产地、形质、分类、用途及其化学变化。如：

云母 分类为8。云母、云英、云珠、云砂、云液、鳞石，“此六者并好服”，云胆、地涿“此二者并不可服”。“今江东唯用庐山者为胜，青州者亦好，以沙土养之，岁月生长。”按云母系云母族矿物之总称，为钾、镁、锂、铅的硅酸盐。

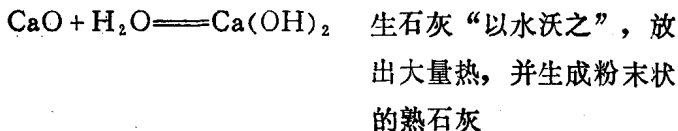
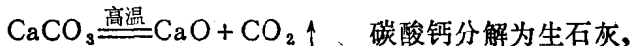
丹砂 “……出武陵、西川诸地……谓巴砂，仙经亦用越砂，即出广州临漳者，此二处并好，唯须光明莹彻为佳。”“如云母者，谓之云母砂；如樗蒲子，紫石英形者谓之马齿砂，亦好。如大小豆及大块圆滑者，谓之豆砂；细末碎者，谓之末砂，此二种粗，不入药用，但可画用尔。采砂皆凿坎入数丈许，虽同出一郡

县,亦有好恶。地有水井,胜火井也,仙方炼饵,最为长生之宝。”

水银 “今水银有生、熟。此云生符陵平土者,是出朱砂腹中,亦有别出沙地者,青白色最胜。出于丹砂者,是今烧粗末朱砂所得,色小白浊,不及生者,甚能消化金、银使成泥,人以镀物是也(指水银能与多种金属生成汞齐,如将金汞齐涂在铜上,再使汞挥发,金则镀在铜上)。”“烧时飞著釜上,灰名汞粉,俗呼水银灰,最能去虱”,“可述复为丹”。即



石灰 “石灰生山谷。近山生石,青白色,作灶烧竟,以水沃之,即热蒸而解。”石灰有生(CaO)、熟 $[\text{Ca}(\text{OH})_2]$ 两种,“近山生石,青白色”指碳酸钙(CaCO_3)。寥寥数语,正确概括了石灰的种类及特性,其反应式为:



硝石 “硝石疗病与朴消相似……今无真识此者……有人得一种物,色与朴消大同小异,臃臃如握盐雪不冰,烧之紫青烟起,云是真硝石也,今宕昌以上诸山有碱土处皆有之。”长期以来,古人对硝石(硝酸钾)和朴消(硫酸钠)分辨不清,而陶氏以“烧之紫青烟起(钾盐被烧灼时,产生紫色火焰,而钠盐却产生黄色火焰,因此可以根据火焰颜色来鉴别是钾盐或钠盐)云是真硝石也”的鉴别法,使两者得以区分。不仅如此,孟乃昌先生还指出:“这种焰色反应至近代仍用于定性分析,火焰光度法也据此理而进行碱金属盐的定性分析。”又说“公元6世纪陶弘景的这一记载,是世界化学史上钾盐鉴定的最早记载”。①

①《汉唐消石名实考辨》,载《自然科学史研究》第2卷第2期,1983年。

唐宋道教练丹术与古化学

一、唐代的服食风气与金丹黄白术

（一）唐代服食之风的兴盛与金丹著述的繁荣

唐代道教极盛，皇室又多崇信金丹，沉于黄白，因此炼丹术在道教和帝王双重势力的结合下，获得进一步的发展，炼丹术、黄白术的专题性论著和总结性文献都大为增加，表明唐代所积累的古化学、合金学知识在前代的基础上，已上升到了一个新的高度，其中一些成就还在制药、冶金生产中得到应用，居于世界领先地位。

唐代诸帝因迷恋方士，服丹药而致死者不少。如太宗于贞观二十三年（649）服方士那罗迺娑婆延年药而死；宪宗于元和十五年（820）服山人柳泌金丹药而死；穆宗于长庆四年（824）饵金石药而死；武宗重方士，服食修摄，因药燥，喜怒失常，旬日不能言，会昌六年（846）死。

诸帝沉于黄白者就更多了。高宗广征诸方道术士，令炼黄白，道士叶法善“化黄金”，“治丹法”，又命道士刘道古合还丹，成黄白；玄宗即位，累降诏书，精选造丹并精通药性者，开元中（713—741）命道士孙太冲炼神丹，敬宗遣中使往湖南、江南等道及天台山采药，道士刘从政请于天下求访异人，冀得灵精；武则天时有张昌宗合神丹，且则天又以药金赐凤阁侍郎刘伟之等。

一般大臣中如：宪宗时金吾将军李道古“服丹药呕血而卒”；德宗时检校左仆射李抱真服孙季长炼金丹而死；高祖时杜伏威“饵

云母被毒而暴卒；则天时又有袁怨已饮野葛汁、服黄金事；其它如公孙常自言有黄白术；王珣好“合炼之学”；田佐之能变瓦砾为（黄）金；郑注自言有金丹之术等。

更有甚者，服食在当时文人士中也有反映，白居易有诗云：“退之（韩愈）服硫黄，一病讫不痊；微之（元稹）炼秋石，未老身溘然；杜子（杜牧）得丹诀，终日断腥膻。”可见，炼丹术在唐代社会生活中的影响是比较深刻的。

至于服食丹药致死，这是因为炼丹的主要药物如水银、铅、砷（雄黄、雌黄、矾石、砒石都是含砷的化合物）等化合物在炼制时都会溶解出强烈的毒性；而雄黄、雌黄加热时又能转化为砒霜，具剧毒；何况唐代又能制取氯化汞（升汞 HgCl_2 ）就更具有强烈的毒性和腐蚀性了。

以下简介初唐时期重要炼丹专著。

唐玄宗时有题为“衡岳真人陈少微字子明”撰《大洞炼真宝经修伏灵砂妙诀》（简称《灵砂七返篇》）和《大洞炼真宝经九还金丹妙诀》（简称《九还金丹篇》）两书。

从书的内容看，作者是《大洞炼真宝经》的虔诚皈依者，他根据诀文要旨，继承道教炼丹传统，将丹砂进一步神灵化，称其为“万灵之主，造化之根，神明之本”，是“还丹之基本，大药之根原”。然后在此基础上，阐述他的炼丹成就。

在《灵砂七返篇》中，首先根据品位高低，将丹砂分为几类，并称“唯三种堪为至药”，即：

上者 光明砂 红光曜曜

中者 白马牙砂 白光璨璨，如云母色者

下者 紫灵砂 色红紫

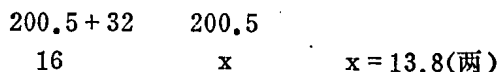
余有溪土杂类之砂，不中入至药之用。

其次，根据自身实践经验，指出：

光明砂 1 斤	抽出水银得14两	含石炁 2 两
白马牙砂 1 斤	抽出水银得12两	含石炁 4 两
紫灵砂 1 斤	抽出水银得10两	含石炁 6 两

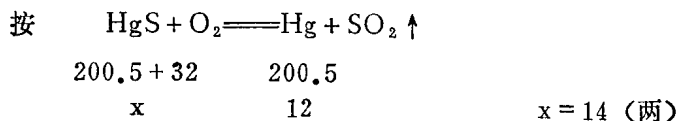
所谓“石炁”，陈氏解释为“火石之空炁”。经分析，可能是指丹砂加热后产生 $\text{SO}_2 \uparrow$ 气体。应注意的是，陈少微既在实践中发现了这种 $\text{SO}_2 \uparrow$ 气体，就毫不犹豫地将它看作丹砂重量的组成部分，这是难能可贵的。他还指出：“汞出后，可有石胎一两，青白灰耳。”所谓“石胎”可能指抽汞后所剩杂质之类。

再者上表表明：随着丹砂品位的不同，抽得水银的数量也不同，以陈氏自称品位最上乘的光明砂为例，抽得水银为14两。如按现代化学方程式计算： $\text{HgS} + \text{O}_2 \xrightarrow{\quad} \text{Hg} + \text{SO}_2 \uparrow$



即纯度好的1斤丹砂在实验室条件下，可抽得的水银的理论数字是13.8两，陈氏的实际数字与此之差极微。这种极其近似的结果，说明光明砂确是品位最上乘的丹砂，也说明陈氏观察分析之入微，试验技艺之精湛，令人佩服。再联系到他在“第三返英砂”和“第七返玄真绛霞砂”中都有“无分毫少折”和“分毫不欠”等语，使我们意识到了陈氏的炼丹成就已在过去定性研究的基础上，不自觉地跨入了高一层次的定量研究水平。

再看陈氏认为中等品位的白马牙砂，抽出水银为12两。



就是说，白马牙砂1斤，只含纯 HgS 14两，即白马牙砂是品位稍次的 HgS 矿。

再紫灵砂1斤，抽出水银为10两，同理， $x = 11.6$ 两，就是

说，紫灵砂 1 斤，只含纯 HgS 11.6 两，即紫灵砂是品位更低于白马牙砂的硫化汞矿物。

如上的验算，反过来证明了陈少微根据品位高低将丹砂进行分类，是有一定的客观依据的。从此也可看出唐代陈少微的丹砂分类和定量研究水平较之东汉末狐刚子又有了提高。

《九还金丹篇》与《灵砂七返篇》为姐妹篇，《灵砂七返篇》是《九还金丹篇》的基础，《九还金丹篇》是《灵砂七返篇》的补充。

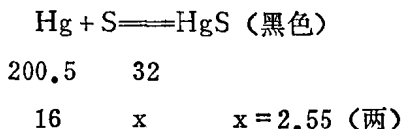
在《灵砂七返篇》里，陈氏还强调：“先拣其砂，次调火候，而成七返九还”，指出：“七返九还，异名同体。”他并解释：“返者是砂化为金，还者是金归于丹。”因此“灵砂七返”则详细记载了自砂抽汞的 7 次（丹砂—宝砂—英砂—妙化砂—灵砂—神砂—玄真绛霞砂）反覆操作过程；而“九还金丹”则是自汞炼丹砂的反覆操作，总之，“七返九还”概括了丹砂在化学反应中的分解与化合变化。

《九还金丹篇》的“抽砂出汞品第一”中，记载了“抽汞诀”：“取筋竹为筒，节密处全留三节，上节开孔，可弹丸许粗，中节开小孔子，如筋头许大，容汞溜下处。先铺厚腊纸两重，致中节之上，次取丹砂细研，入于筒中，以麻紧缚其筒，蒸之一日。然后以黄泥包裹之，可厚三分，埋入土中，令筒与地面平，筒四面紧筑，莫令漏泄其气，便积薪烧其上，一复令火透其筒上节，汞即流出于下节之中，毫分不折。”从上叙述得知这是一个设计精巧、方法简便，收汞率高（所谓“分毫不折”），且文字明晰的真实的抽砂出汞的实验记录，使用这个方法从丹砂中提炼水银，较之过去用低温升炼水银，或用封闭式烧炼法提取水银都是一种革新，可以说是唐代“抽砂出汞”方法的新成就。

在“炼汞添金出砂品第二”中，记载了“炼汞诀”：“汞一

斤，石硫黄三两，先捣研为粉，致于瓷钵中，下著微火，续续下汞，急手研之。令为青砂后，便将入于瓷瓶中。其瓶子可受一升，以黄土泥紧泥其瓶子外，可厚二分，以盖合之，紧密固济。致之炉中，用炭一斤于瓶子四面养之三日，瓶子四面长须有一斤炭。三日后，便以武火烧之，可用炭十斤，分为两分，每一上炭五斤，烧其瓶子。忽有青焰透出，即以稀泥急涂之，莫令焰出。炭尽为候，候寒开之，其汞则化成紫砂，分毫无欠。即取黑铅一斤，将其黑铅先于鼎中熔成汁，次取紫砂细研，投入铅汁中。歇去火，急手炒令和合为砂，便致鼎中细研，盐覆盖可厚二分，紧按令实，固济，武火飞之。半日，灵汞即出，分毫无欠。”

这则“炼汞诀”分两步，第一步用水银1斤，石硫黄3两，合成丹砂（紫砂），按现代化学方法计算：



可见，在实验室里，水银1斤（16两），理论上只需2.55两的硫黄就可合成硫化汞，而陈少微用的是硫黄3两，当然，硫黄数量大些，反应当进行得充分些。

第二步，将合成的硫化汞（紫砂）与铅混合加热，待铅取代汞生成硫化铅，汞则升华而定量（分毫无欠）回收。

赵匡华先生曾对“炼汞添金”诀指出：“先用水银与石硫黄制取青金头，然后把它与金属铅混合，再加热升炼复取得水银。”又说：“这里引入铅，客观上的确有效地促进了硫化汞 HgS 的分解，再度取得纯净的水银。”①

众所周知，道教的炼丹一开始就是在丹砂、水银、硫黄的积

①《我国古代“抽砂炼汞”的演进及其化学成就》，载《自然科学史研究》第3卷第1期，1984年。

变关系上，围绕以“还丹”为中心而开展的。魏伯阳曾有关于水银与硫合成硫化汞的记载；葛洪则有“丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂”的名言，将三者物质间的分解、合成作了最好的概括；然而只有到了唐代，陈少微以别具一格的精巧构思，巧妙严格的火候掌握，简明翔实的实验记录，特别是关于反应物质中重量不变的定量研究的不自觉应用，使他在揭示“还丹”的返（分解）、还（合成）关系上作出了基于前人而又高于前人的成就。可以说，陈少微是将炼丹术从经验科学推向实验科学的炼丹大师。

陈少微，正史无传，有关史料极少，他在炼丹领域中大胆探索、勇于革新，除上述“抽汞”的设计外，他还以“黄土泥包裹之”，“以黄土泥紧泥其瓶中外”的简易法代替了自汉代相传的繁琐的“六一泥”制作法，而同样达到了固济、密封的目的。

《太清石壁记》题“楚泽先生编”。上、中、下三卷。陈国符先生认定此书于初唐出世，而袁翰青先生根据《新唐书·艺文志》认定为唐肃宗乾元年间（758—760）出世。

本书共记载各种丹法30余种，特别是关于氯化汞（氯化汞的制取）的成就，是炼丹术对无机合成化学的重大贡献。

氯化物有两种，氯化汞（ HgCl_2 ）俗称升汞，易溶于水，有剧毒；氯化亚汞（ Hg_2Cl_2 ）俗称甘汞，难溶于水，无毒。由于两者都是白色结晶，古代限于历史条件，一般不能鉴别这两种氯化物，而笼统地称氯化汞为“粉霜”，称氯化亚汞为“轻粉”，加之历代丹方、本草学著作中对“粉霜”、“轻粉”两名应用上又相当混乱，因此，赵匡华等人为了判明历代合成的氯化汞的许多处方所得生成物是氯化汞还是氯化亚汞，对一些典型丹方，进行了模拟试验，并用现代化学分析方法对各种生成物进行鉴

定^①，其鉴定的结果，与本书有关的：

卷上 五味丹方 “水银霜一斤、硝石五两、寒水石五两、石膏五两、石胆五两，右捣筛相和，不用酢拌，直尔飞之，入釜三日夜，如飞召魂。”模拟实验所得生成物为“升汞”(HgCl_2)，并指出：“其生华物中常混有红色或黄色氧化汞，不易制纯。”

卷中 造水银霜法 “水银一斤，盐二斤，朴硝四两，太阴玄精六两，煨煌矾石一斤（绛矾亦得）。右先以锡置铛中，猛火销成水，别温水银，即令入锡中搅之，泻于地上，少时即凝，白如银。即以盐二斤和锡捣之，令碎，以马尾罗重罗令尽。即以玄精末及矾石末和之……以朴硝末覆上，用文多武少火七日夜，其霜如芙蓉生在上，甚可爱，取得霜更研。”赵先生等的研究指出：“煨煌矾石”为黄矾，是含胆矾的黄矾，而胆矾为硫酸铜，在强热下会分解释出 SO_3 ，生成 CuO 。而 SO_3 可以氧化金属汞。他们还在另一组试验中，发现皂矾、胆矾在高温下，会分解并氧化的产物为 Fe_2O_3 ，而 Fe_2O_3 在 SO_3 存在下，对 HgCl_2 （升汞）的合成，有一定的催化作用，于是就设想， CuO 是否也具有这种功能呢？另一试验的结果表明： CuO 确具有这种催化作用。因此通过模拟试验，认为“造水银霜法的生成物应为升汞或甘汞与升汞的混合物”。同时他们高度评价了炼丹家们在长期实践中，不自觉地利用了胆矾等促进升汞的生成，并说：这是化学工艺史上的卓越成就，且对改进目前升汞制备法有很大的参考价值。

卷中 朱砂霜法 “朱砂二斤（先研作末，细细罗七遍），绛矾一两半，黄矾一两”，另有盐、伏龙肝（灶心红土，即煨烧过的粘土，主要成分为： Fe_2O_3 、 Al_2O_3 、 SiO_2 及 CaO 、 MgO 等）等，据研究，绛矾、黄矾都是硫酸盐，受强热产生 SO_3 ，可以制

^①《关于中国炼丹术和医药化学中制轻粉、粉霜诸方法的实验研究》，载《自然科学史研究》第2卷第3期，1983年。

作升汞，且反应过程中 Fe_2O_3 和 CuO 对 HgCl_2 （升汞）的形成，还有催化作用。

卷中 艮雪丹 “水银一斤、锡十二两”，又绛矾、白矾、太阴玄精（钙芒硝）各4两，又伏龙肝、盐末等，认为生成物可能确为升汞。

实际上，在我国炼丹术化学中，汞化学占有最突出的地位，汞及其化合物（硫化汞、氧化汞、氯化汞等）的人工制取与利用的渊源最久，研究也最广泛和深入，上述氯化汞的合成即为一例。

《真元妙道要略》题“真人郑思远撰”。陈国符先生考证，此书为唐人或五代人所伪托，全书共三部分。“黠假验真镜第一”似在为《通志·艺文略》著录的《黠假验真》的基础上写成。此部分系伪托者以“学人不遇明师，误认粪秽，错修铅汞，损命破家，其数不可备举”为由，罗列了当时炼丹中所见所闻约30余条，对我们来说，正可通过其中一些事例，了解当时炼丹中一些情况：

“有用硫黄炒水银为灵砂，服而头破背裂者。”指服食硫化汞（硫黄与水银合成）后，因中毒而头破背裂事。

“有以水火漏炉柜九编（遍）烧水银青砂子，号九转七返灵砂者。”指硫化汞的合成与分解。

“有以盐硝砂啖十六岁童儿童女，取大（？）小便烧淋取霜为铅汞者。”孟乃昌先生认为这是尿类固醇性激素提取法^①。

“有烧桑木为六八四十八，淋煎，取灰霜，号为秋石者；

“有以猪牙皂荚十一月采之烧炼，取灰霜荚、天生牙者；

“有烧丝绌取灰，淋、煎为大药者。”

以上三条，孟乃昌先生认为均是提取较纯的碳酸钾的方法。^②

“有以黑铅一斤，投水银一两，号为真一神符白雪者。”铅、

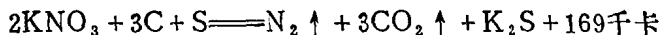
①②《中国炼丹术原著评价》，载《世界宗教研究》1984年第4期。

汞易成合金，此指铅汞齐。

“有合烧雄黄、雌黄号为知雄守雌之道者”。此条似指“升华”现象。

“有以硫黄、雄黄合硝石并蜜烧之焰起，烧手面及烬屋舍者。”这是一条很重要的记载。前面已谈到，葛洪提炼单质砷时，曾以雄黄、硝石、猪脂和松脂“三物炼之”，是极易引起燃烧、爆炸事的，但葛洪却没有记录这个现象，而在这里，第一次记录了丹家炼制丹药时已发生了的烧手、烧面甚至引起丹房着火的事，这就正式揭示了火药的发明是与炼丹化学密切有关的。

众所周知，蜜加热生成炭末，硫黄具有燃烧性，因此，当硫黄、硝石、木炭三者混合时，就具备了黑火药的主要成份，一经燃烧，产生大的气体和热量，体积突然膨胀，增至几千倍，而引起爆炸。其反应式为：



可以设想：当炼丹家用类似火药的药料，以完成某种药物的变化时，无意中竟发现了爆炸现象，这就为火药的发明创造了条件。据了解，宋代利用火药抗金、元，就常有道士与兵家合作的记录。

“雄、雌二黄、砒黄等伏火皆有用处。……红银者每两点化伏火雌黄三铢成上金；亦可杂用砒霜伏火能白铜。”赵匡华先生等指出：这里的红银指赤铜，所谓“白铜”乃指使铜变白化为“银”之意。①

（二）唐代黄白术的代表作

《龙虎还丹诀》 题“金陵子述”，上下2卷，共3诀文。

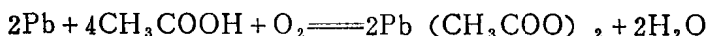
①《我国金丹术中砷白铜的源流与验证》，载《自然科学史研究》第1卷第1期，1983年。

据陈国符先生考证，书成于唐武后垂拱二年至唐玄宗开元末年间（686—741），或唐肃宗乾元元年至三年间（758—760）^①，大约与陈少微两书同时或稍后。

卷上“紫华红英大还丹诀”、“又诀”两诀文内容，与陈少微两书内容相同，都是对《大洞炼真宝经》（诀文累称《大洞真经》）的注释和发展，只是本诀文较简略一些。据分析，金陵子与陈少微或同属《大洞炼真宝经》道统，或有同一师承。

《龙虎还丹诀》的主体是“龙虎还丹诀”，记载了不少的黄白丹方，其中“点丹阳方（制砷白铜法）”和“炼红银法（提炼纯铜法）”是化学史上很有价值的文献。

“金花还丹方” “铅八两、水银八两”，“二物相和，以左味（醋）细研，令相入，以甘土坩泥包裹为球，令干入镪炉，用以灰拥其下，著文火养六十日……”这里，铅与水银生成铅汞齐，同时铅与左味作用，生成铅的另一种化合物“醋酸铅”，俗称“铅霜”：



“黄花丹阳方” 金陵子引经云：“器内方径一寸，可受水银一斤；又准筹数金方一寸重一斤，银方一寸重十四两，铅锡重九两半，铁重六两，玉重九两，白石重三两，土重二两，物各禀气，自然之性……其余高下悬殊，唯熟铜与银，斤两相类，形质细腻柔软颇敌，除有晕一色，余并相似，实可变通。”这段话的前半段，是关于多种物质比重的首次记载，认为比重是物质“自然之性”。后半段按郭正谊先生的解释^②：“在点铜成银时，考虑到

①《道藏经中外丹黄白术材料的整理》，载《化学通报》第6期，1979年。

②《从〈龙虎还丹诀〉看我国炼丹家对化学的贡献》，载《自然科学史研究》第2卷第2期，1983年。

两种金属的比重、硬度等各种物理性质都相似，只有色泽不同，因而应该能够‘变通’”，还说“这样的考虑是前所未有的，是外丹黄白术理论上的进步。”

难得的是金陵子在这里保存了狐刚子《五金诀》中一些佚文：“雄黄功能变铁，雌黄功能变锡，砒黄功能变铜，硫黄功能变银化汞。四黄功亦能反铁为铜，反铜为银，反银为金。”从这段话得知，早在狐刚子生活的东汉末，黄白术中使用的能与铜、铅、锡、汞等合炼成为“药金”、“药银”的药剂（称为“点化药”类似接触剂的作用）是“三黄”，即三种含砷矿物：雄黄（ As_2S_4 ）、雌黄（ As_2S_3 ）、砒黄（不纯的天然氧化砷矿石）。狐刚子认为正是这种“点化药”的作用，才能变铁为铜、变铜为银、变银为金。他紧接着引经云：“但有道术士能制治方便，巧使相入，亦可为宝。”从而很有信心地说：“余今化铁为铜，用砒成银，理无二也。”就是说“三黄”能实现五金之间的转转相变，同一道理，以“砒霜”，也可以点铜成银了。

“点丹阳方” 前已谈到，砷与铜可以生成铜砷合金。但铜砷合金有两种，即砷黄铜和砷白铜。砷黄铜，古代用以充当“黄金”称为“药金”，其含砷量在10%以下，容易点化。我国约在前汉时就有了砷黄铜，以后随着点化技术的提高，才出现了砷白铜（称“药银”），金陵子在前人的基础上，通过自身的实验总结，在这里最详尽地记载了“点丹阳方”，在方里，他是用“砒霜”点铜，使成为外观美丽似银的砷白铜。同时他还揭示了砷白铜的外晕现象：“甚难制治，一说晕是铜，铜是晕，晕尽铜尽，铜尽晕尽。”故诀文中有许多除铜晕的方法。

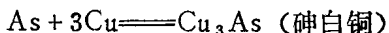
郭正谊先生对“点丹阳方”作了较深入的研究^①，他认为操

^①《从〈龙虎还丹诀〉看我国炼丹家对化学的贡献》，载《自然科学史研究》第2卷第2期，1983年。

作分为两步。

第一步 制取砒霜：“砒黄三十两、雌黄八两、胡同律二两、盐二两、四味共四十二两”，共研为粉末，“以盐投醋中”，拌上述药末，然后将药“分作两鼎，每一鼎只可二十余两为准”，“以两匙头石灰和前件拌了药同拌，令匀，即著石灰藉底，令厚一分，已下按令实，便下前件药末于鼎内，如鞞背装，四面不用苦(苦)著炉，微著匙按，即且少著两匙覆上，便以手摩挲药面破，令与石灰相入，以匙微微按，令却如鞞形，更以石灰覆厚二分已上，微按令得所，即以少水洒上面，至散湿，遂以盆子盖之，其盆子稍高于常者一尺五寸，文武火烧两伏时，比常飞霜文武火稍文为度，候寒开之，其霜当总在炉面上，已卧讫，下并无足，作白色，柔软细润可爱，措臂如粉，其霜在炉内凝结为一脾，约厚一寸余，纹理如束丝，不飞上盆子，余故号曰卧炉霜，别有半两已来在盆子上，颜色不同，当别收，任将别用，又如有火候失飞不尽者，亦准前，任重飞。”这一步主要将砒黄、雌黄等入丹鼎中，制成升华的束丝状的“砒霜”，金陵子称为“卧炉霜”(As₂O₃)。

第二步 制砷白铜(点丹阳)：“取前件霜，每二两点一斤，经修理了者，丹阳(铜)可分为两塌，每塌只可著八两……不可过多，又不可少，少则塌中干，每一两药分为六丸，每一度相续点三丸，待金汁如水，以物直刺到塌底，待入尽，即以炭搅之，更鼓三二十下，又投药，如此遍遍相似，即泻入华池中令散，作珠子，急用柳枝搅令碎，不作珠子亦得，又依前点三丸，亦投入池中，看色白未，若所点药不须将火烧却药，其物即不白，更须重点一遍，以白为度。生药点塌甚难，所投点大须在意，冷热相冲，金汁进出塌，遍遍如此，折损殊多，其塌稍宜深作，若能使金汁如水点者为上。”这一步的反应是：



从上文看出，金陵子很注意砒霜用量的掌握，由于“白霜少用即无力，多用物即硬，是为大病”，所以他在实验进行中，强调要把合金泻入华池（醋）中，洗净后观察表面，如色不白，“更须重点一遍，以白为度”。

赵匡华等人曾对金陵子“点丹阳方”进行模拟试验，指出：“试验基本上与‘点丹阳方’相同，所见现象也与其十分相似，但我们还是经过25次试验才取得成功的，说明点化砷白铜确实不易。”又指出“冷却后的铜锭表面仍为红色并附有一层炭屑，擦净后将铜锭锯开，内质则为具有银白金属光泽，灿烂闪亮的白铜，再没有丝毫铜色。”^①然而这种白铜性质很不稳定，放置日久，其中砷就会挥发，色泽逐渐加深成黄色。这正是金陵子所说的“铜晕”。

砷白铜的制得，标志我国古代黄白术化学取得了重大成就，它是我国古代有别于镍白铜而自成体系的一类白铜。当然，在古代条件下完成金属物质间的转化是不可能的，但砷白铜的出现，确为古代合金学作出了贡献。

卷下，金陵子记录了10余种“炼红银法”。所谓“红银”即纯铜，又称赤铜。“炼红银法”就是由各种铜化合物中提炼纯铜的方法。以“结石胆砂子法”为例：“句容石胆子（硫酸铜）一斤，水银一斤”。“先取一平底铛，受五、六升或一斗已下者，以瓦石尽日揩磨铛内底上，令白净……切忌油腻。如用旧铛，即须烧过与火色同，止磨洗亦中，水没汞半寸已来，令容得汞药即得，不可令深。即下药一两颗块，投于汞上，以文火鱼眼沸已

^①《金丹术中砷白铜的源流与验证》，载《自然科学史研究》第2卷第1期，1983年。

下。如水少，以匙抄热水散泻于铛缘，令散流入。煮两炊久一度紧，计得一两砂子已上。须著气力，紧紧为佳，遍遍如此，以尽为限。所结一炊久，即可紧，大抵不如多时，其句容每度下二两亦得，药多结也较多。口诀是：水须浅，火须文为妙。入此法只用一味清水，不兼诸药，结时成不同诸方，甚是。上法（当作药）结，以口吹水面开，当见水银自遍散，如煎饼状满铛底，加火药临时更秤，意其水银直上铛四缘来，……收砂子时，每度须以瓷片于铛底熟刮下，令净，收之，遍遍如此，以尽为度。”

此法所用药物少，操作中关键是“水浅”、“文火”，徐徐加入硫酸铜药物，置换反应继续进行，置换出的铜与汞生成铜汞齐（合金）即“砂子”，“砂子”经处理，再将水银回收，即得“纯铜”。

早在前汉《淮南万毕术》中，即有“白青得铁，即化为铜”的记载，葛洪也有水法炼丹中金属物质间置换作用的总结。唐代的黄白师们也利用早期炼丹术中这个成就，创造了这种小规模的水法炼纯铜的“红银法”。宋代为适应社会需要，又发展为具有工业规模的水法炼铜的“胆铜法”。

“红银法”所提炼铜的纯度高，但水银的需用量大，而回收水银操作繁杂，难以大规模生产。尽管如此，“红银法”在水法炼铜史上仍有重要意义。

金陵子对丹方的记录翔实、细致，诸如药物产地、形质、剂量、操作关键、注意事项等都详加叙述，宛如当今化学实验中某项试验的操作进程一样。

金陵子在实践中也很注意反应前后药物的重量变化，“汞和青绿及胆子诸矾等于铁器中煮结而成，每一斤汞砂鼓铸了只得四两红银，此并是铁，非水银也”。即认识到红银的生成与铁有关，与汞无涉。为了证实这个结论，“余曾各秤诸色，分明记录，一

度煮结，铛欠五两，红银只得四两半，故都是铁，不虚也，只为证据”。即通过观察认识到水银的“欠折”是炼丹过程中“火稍武，其汞进走”，以及“用药淘研稍苦，亦化似尘如灰随药水而去”等原因，而非“欠折”的汞变成了“红银”。

以上情况说明，金陵子和陈少微一样，他们的炼丹实践都深化了炼丹中实验化学的特征，并显示了实验化学中的定量研究水平。

金陵子还记录了“土绿结红银法”：“土绿有数般，生宣州，饶、信、道、永等州山谷，但有铜处即生，乃是铜坑中般出壤土，经雨便生，色浅软，烂如胡粉块子，以手捻便成粉末者佳，硬如软石者次。”郭正谊先生指出：“这正是宋代所谓‘胆土’”。又指出：“土绿结红银法”乃是宋代胆铜生产中“胆土淋铜”生产流程的渊源。

《太古土兑经》不题著者名姓。有上、中、下三卷，据陈国符考证，该经出于武后长安二年至玄宗开元年间（702—741），本经是对唐以前黄白术经验的一次大总结。

卷上开始，强调行黄白术，必须“先变矿石，次审炉火，三明药性，四达制伏”。谓“不晓四事，徒劳神思。”指出五金（金、银、铜、铁、锡）、四黄（雌、雄、硫、砒）、八石（朱、汞、鹏、硃、硝、盐、矾、胆）或“阳药阴伏”，或“阴药阳制”。因此，卷中和卷下记载了不少各种药物的制伏法。

前面谈到，黄白术中最早使用的“点化药”是“三黄”，但“三黄”与五金合炼时，在高温条件下，“三黄”极易升华，于是黄白师们采用了“伏火处理”来保住“三黄”的精华，借以提高效果，因此卷上就援引了狐刚子《五金诀》中部分佚文：

狐刚子曰：金粉相投，黄白可求，银得伏汞，所作无忧。铜得伏汞，不过一周。锡得伏汞，其性和稠，铁得伏

汞，五金可修。

金得伏雄，万事流通，银得伏雄，必有始终，铜得伏雄，异性和同，锡得伏雄，毕了其功，铁得伏雄，能去危凶。

金得伏雌，制之一时，银得伏雌，变转无疑，铜得伏雌，成真是非，锡得伏雌，自合坚持，铁得伏雌，自合无离。

金得伏砒，变见门西，银得伏砒，有合无睽，铜得伏砒，柔弱自低，锡得伏砒，有吠成畦，铁得伏砒，刚柔自随。

《太古土兑经》的作者批注说：“右件前五金皆论三黄相入之道，若中不得三黄，未可论其调和之性也。”

所谓“伏雄”、“伏雌”、“伏砒”即经过伏火处理后的三种含砷矿物。“三黄相入之道”按陈国符先生解释，就是用“三黄”使五金转化为“药金”、“药银”的技术，这里，“伏火三黄”显然发挥了“点化五金”成含砷合金的特有作用。反过来说，若没有“三黄”，也就不可能得到这种合金。

不仅如此，作者又进一步引狐刚子文中关于五金炼治成合金中的关键：

五金之物须炼治而自相入，添减之术，黄白之妙，以此明之，必见真伪，黄白赤黑，柔坚之性，具体如左：

金得银而虚，银得铜而疎，铜得铁而缩，铁得强（锡）而舒（原注：缩为汁少，舒为汁多），铜得锡而殊，锡得铁而俱。

作者亦加批注说：“右此是五金相入与不相入之类，但有明道之士，闲制伏之方，即巧以相入，亦得成于玉宝矣。”

所谓“相入与不相入之类”似指“三黄”与五金冶炼成合金时，须“巧”于掌握参试五金的剂量，如“巧”于此“添减之

术”，则合金易成。至于狐刚子上段话原意，似指合金形成时，参试五金发生的物性变化。这种物性变化，按赵匡华先生解释：“金得银而虚”，“虚”当作柔弱解。“铁得锡而舒”，原注“舒为汁多”，可解释为铁得锡相入而熔点明显降低。赵先生并说，纯铁的熔点达 1534°C ，而含18%的锡时，熔点就降到 769°C ，就易见“汁”了。“铜得锡而殊”，“殊”可作差异解，因为赤铜与锡一旦形成合金，性状有明显改变，即硬度增加，颜色由红变为青黄（故称青铜）。至于“铜得铁而缩”，原注“缩为汁少”，应解释为熔点明显升高，按纯铜熔点为 1083°C ，只要含有20%的铁，熔点就可增高到 1400°C 。

赵先生还指出：东汉末年的狐刚子，对五金间形成合金的倾向及对合金的性能能有如此深入而系统的认识，在我国汉晋时期的典籍中是极为罕见的，并认为它较“九转铅丹法”具有更高的学术价值。

卷上并有“染药术”条，记“石胆”“具蚀气”，“白药术”条，亦记“石胆”“蚀气亦去晕”。前在《黄帝九鼎神丹经诀》卷9，曾介绍狐刚子“炼石胆取精华法”，并指出这是从干馏石胆（ $\text{CuSO}_4 \cdot 5\text{H}_2\text{O}$ ）提取硫酸的方法，但狐刚子没有提到硫酸的性质，只有唐人的《太古土兑经》卷上才明确记载了硫酸“具蚀气”的特性。

所谓“染色术”当与“染色剂”有关，而“染色剂”与“点化药”同一意义。因在点铜成银或点铅、银成金的黄白术中，一些黄白师认为，这正是将点化药加到了铅、铜、银中，使之染上了白色或黄色的结果，因此他们称之为“染色剂”。卷上经文有：“若以银变金，以色染之”，“夫变铜，以色染之”，“五金成色之药，以伏朱为上，其次伏雄雌，最下伏砒”，又将“石胆（ $\text{CuSO}_4 \cdot 5\text{H}_2\text{O}$ ）”列为染色剂，卷下并有“黄矾能出染一切

金石”等，虽然《神农本草经》记录了“石胆”能化铁为铜，成金银，然而只有在《太古土兑经》中才以文字记录了“石胆”和“黄矾”又是黄白术中的染色剂。

卷上另有“铜药”条，“雄黄、雌黄、砒黄、朴硝、戎盐、丹砂、礞砂、白石脂、牡蛎、石灰、五矾、铜黄、凝水石、曾青、铁精（并末）、童子粪、老牛尿（已上入铜外及白并用之）。

“右如此药法是作白中用药”。

赵匡华先生指出：标题既言“铜药”，文中最后又云“作白中用药”，可知此药是用来点铜为白的，从药的成分看，点化所得当为“砷白铜”，这是又一次关于唐代能制取砷白铜的文献记载。

（三）唐代黄白术与药物学论著

唐代，随着炼丹术、黄白术实践经验的不断积累，金石类药物的专著也不断出现，为适应需要，实践中扩大了植物性药物的应用，现将这方面情况简介如下：

《金石薄五九数诀》 作者不详，书成于唐高宗时，全书列金石药物45种，绝大多数出于本国，少数来自国外，说明唐代对外通商以来，外来药物的应用，扩大了炼丹术、黄白术的用药范围。书中强调使用药物时，须结合产地，区别其特性、形质、品位，并常以“上”、“中”、“良”等表明质地的优劣，如“雄黄”：“出武都（今甘肃武都县），色如鸡冠，细腻红润者上，波斯（伊朗旧称）国赤色者为下。”但书中将“朴硝”与“芒硝”列为两药，考朴硝与芒硝的化学成分均为硫酸钠，而朴硝系矿物芒硝加工的粗制品。

《石药尔雅》 唐宪宗元和元年(856)西蜀江源梅彪集。梅彪

自谓曾读经方数百家，但用药皆隐名，于是效《尔雅》之训释，遂根据经方中药物之异名、隐名、或一物数名，或数物一名的混乱现象加以清整，编为是书。全书分上、下两卷。卷上释金石药“玄黄华”、“铅黄华”、“锡精”等64个的隐名。又释本草和动物药物“乌头”、“附子”等近100个的隐名。卷下载有法可营造丹名“太一金丹”、“太一玉粉丹”等近70个。释诸丹中有别号异名者“召魂丹”、“无忌丹”等约20余个，又叙诸经传歌诀名目《太清经》、《九霄君经》等约90个。又显诸经记中所造药物名目“安静虚无法”、“造五石铜法”等近110个。又论诸大仙丹有名无法者“黄帝九鼎丹”、“大仙升霞丹”等近30个。总之，卷下部分为我们勾画出了晚唐时期社会上通行的（有文本的）关于可以“资经贷利”的黄白术和可以“养性全生”丹药中包括有名有法、有名无法、歌诀、造药法等300余个，真是五光十色，琳琅满目。可以说《石药尔雅》既反映了当时炼丹术、黄白术的盛况，其隐名的注释部分，也大大方便了后世研究者的查阅参考，它是道教炼丹典籍中较为重要的工具书。

《阴真君金石五相类》 托名阴长生撰。陈国符先生考证，书成于武后垂拱二年至玄宗开元末年（686—741）或肃宗乾元元年年至五代末（758—959）。

东汉末魏伯阳在《周易参同契》中，就曾以“欲作服食仙，宜以同类者……类同者相从，事乖不成宝”，以及“雄不独处，雌不孤居，玄武龟蛇，蟠虬相扶，以明牝牡，竞当相须”，强调养性延年的手段，必须从“同类相从”、“牝牡相须”入手，本书托名者重申这个要旨，所不同的，托名者在总结长期炼丹用药的基础上，以药物的阴阳、五行、四象、八卦、神仙妙理等隐晦文句，强调唯有药物间的“阴阳相类”，才能“配合成丹”，如果“相类杂错、用炁不同，牝牡不交”就会“用药乖谬”，“徒费

其功”。因此，本书是炼丹用药药性观的理论阐述。

全书列“相类门”20篇，分论铅、汞、雄黄、雌黄、硝石等若干隐名，多数与《石药尔雅》不同。

本书与《石药尔雅》可以相互补充，它在扩大我们对古代炼丹药物隐名的认识范围上，在加深我们对古代药物配方以及炼丹家、黄白师药性观的理解上，有一定帮助。

《丹方鉴源》题“紫阁山叟独孤滔撰”。孟乃昌先生考证，独孤滔是唐末和南唐间人。此书应成于（931—958）年间。全书分上、中、下3卷，分类列药物230余种，是五代时期炼丹药理学（金石类和植物类）的总结，而作者则是一位有丰富实践经验的药物学家。

本书的特点：首先表现为按药物的化合物特性进行分类的一种尝试，如：

诸黄篇第2：以雄黄、雌黄、砒黄等含砷化合物为一类；

诸盐篇第9：以戎盐、青盐、崖盐等含氯化钠为一类；

诸灰篇第19：以桑灰、益母草灰等多含碳酸钾化合物为一类。

第二，每篇各种药物均扼要记录其产地、性质、反应及用途等，如：

金银篇第一：“武昌铜：出鄂州白慢，可点丹阳银及镴石。蕃摺铜，东川赤札铜为丹阳，热打不裂。”由此看出南唐时期点化铜为白银，已不是使用丹阳铜了。

第三，诸草汁篇第20，列“五枝草”结砂子、“章陆”拔锡、“苍耳”抽锡晕、“五色仁菴”煮砂子、“天剑草”煮汞等近20种植物汁液在黄白术中的应用。所谓“草汁”，系从新鲜植物的叶、茎中榨取的汁液，因为直接取自植物，药效当更为明显。孟乃昌先生指出：“至少包括有它们作为弱还原剂的作

用”。

现在谈谈关于金石药去毒的问题。众所周知，炼丹术在唐代社会生活中的影响是比较深刻的，朝廷有不少帝王大臣服食丹药中毒而死，因而辨识金石药物并解决去毒问题，成为炼丹术中迫切需要解决的问题。于是出现了一些关于金石药物去毒的专著。

《白云仙人灵草歌》 据陈国符先生考证，“白云仙人”当指唐初司马承祯（646—735），他还指出：“承祯年21入道……年89卒，是在此六十年中或其后期，承祯已广用草药”^①。

本书为歌诀，诀文末云：“秘曰：七十二草总有灵，各伏丹砂并通神，不是上方留下界，凡世流俗少听闻。”可知原书共叙“七十二灵草”，但这些草名既不见于《唐本草》，大多数也不为明代《本草纲目》所载，是知本书乃唐初自成一家的用于黄白术中解毒的植物药专著。内容叙及某灵草时，逐次记其灵草名称、花、茎、叶等色泽描述和灵草形态图（图形精巧、典型），并短歌一首（五言、七言或短语），除咏形态外，更多是主述在黄白术中的作用。

如，“海宝草”：“花红、茎、萼、叶并青”，形态图一幅，歌云：“十年学仙术，灵草少知音，白禄堪为柜，海宝善软金，生在沙岗上，常得道家钦，朱内抽真汞，花红根自深”。又谓此草“能软五金”。

今本《白云仙人灵草歌》列57种灵草，形态图仅54幅，故有佚文。本书的出现，说明初唐时期，黄白术中已广泛使用植物类药。

《雁门公妙解录》（又名《悬解录》、《玄解录》、《通解录》等），书成于唐宣宗时，经陈国符先生考证，雁门公可能是唐

^①《〈道藏经〉中外丹黄白法经诀出世朝代考》，载《中国科技史探索》上海古籍出版社，1983年版。

宣宗大中（847—859）年间的乾干象。

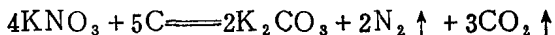
书中主要记录了解毒名药“守仙五子丸方”。原料为：余甘子、覆盆子、兔丝子、五味子、车前子汁五味植物类药，外加枸杞汁、莲子汁、杏仁汁、生地黄汁、真酥末、鹿角胶末炮制成丸，取丸服用。从药史看，此药在东汉末阴长生时称“五味守仙丸”，唐玄宗时称“五子守仙丸”，由于药效明显，唐宣宗时一直沿用。

除上述解毒专著外，在其它炼丹论著中也有兼及解毒方面的资料，其中经常提到的是关于“伏火”处理。所谓“伏火”是一种加热制伏的手段，它起着一种类似改变药物性能的作用，炼丹家和黄白师们相信将某种或某几种药，特别是金石类药，用火烧到一定程度（伏火）就会改变或减少药物的原有毒性，这类例子在炼丹著作中经常见到，如砒石具毒，用火法解毒是有效的，据王奎克等人的研究：砒石在空气中氧化或缓慢加热时，会生成有毒的砷酸铁（ FeAsO_4 ）。高温煅烧时，则所含的砷和硫分别成为气态的氧化砷和二氧化硫被除去，剩下的残渣主要是无毒的氧化铁（ Fe_2O_3 ）。其实，早在南北朝时代的炼丹家陶弘景在其《名医别录》中就指出：砒石“火炼百日，服一刀圭（喻很少的药量），不炼服，则杀人及百兽”^①。这话的意思是说，砒石必须火炼并限制用量。陶弘景的话可能是炼丹术中“伏火”法处理金石药的开端。

然而，在实践中“伏火”的一般含义往往比“解毒”要广泛得多，在《真元妙道要略》“黜假验真第1”中就指出“伏火”有防爆作用：“硫黄伏火有制药之功，无独点化之能，雄、雌二黄、砒黄等伏火皆有用处。”还提到砒霜、硝砂、白矾等伏火法，说“硝石……药生者不可合三黄等烧，立见祸事。”认为

^①转引自《本草纲目》石部第10卷“砒石”条。

“硝石伏火了，赤炭火上试，成油，入火不动者即伏矣。”但未经伏火的硝石“火炭上试之”，“才入炭上，即便成焰”。这就是说，未经伏火的硝石在赤炭上一试，就会与赤炭上微弱的二氧化碳，发生一种类似焰火的作用，对此，冯家昇先生在《火药的发明和西传》一书中，说明这种情况在理论上近似：



在此以前，我们曾提到狐刚子使用“伏火三黄，点化五金”的例子，那也是利用“伏火”使“三黄”点化药转变成不易飞散的物质，以提高黄白术的效果。到了唐代，金陵子用砒霜作点化药。故黄白术中常有关于“伏砒法”的记载，这同样是使原来易于升华的物质变成不易升华的物质，“伏火”显然也促进了某种物性变化。

最后，“伏”字还有“提净”之意，如“伏砒霜法”，也指将砒霜提净，故“升华”也是“伏”的方法之一。

二、宋代炼丹活动之中兴与金丹黄白术之流变

（一）宋代炼丹概况

宋太祖、太宗在开国之初，即对道教备加崇奉和扶植，到真宗、徽宗时，崇道活动达到高潮。宋代虽外有辽、夏、金的威胁，内有各种弊端，但由于多种原因，宋代仍是社会经济、文化科技高度发达的朝代，在此条件下，道教的炼丹术在唐代丰硕成果的基础上又有所发展，并表现出自身的特色。

炼制丹药方面 按《宋史》，有道士丁少微“太平兴国(976—983)召赴阙，以金丹、巨胜等”献太宗^①，而太宗也曾以“金

^①《宋史》卷461，列传220，方技上。

丹良药”等赐大臣^①。南宋度宗朝，也有大臣向朝廷敬献金丹的事。但宋代最引人注目的还是：“章圣（真宗）时炼丹一炉，在翰林金丹阁，日秤炭五秤，至宋神宗熙宁元年（1068），犹养火不绝。刘袤延伸之父被旨裁减百司，此一项在经费之数，有旨罢之。其丹作铁色，诏藏天章阁。张忠定公安道居南都，炼丹一炉，养火数十年，丹成，不敢服。时张刍圣民守南都，羸瘠殊甚，闻有此丹，坚求饵之。安道云：不敢吝也，但此丹服火日久，不有大功，必有大毒，不可遽服。圣民求之甚力，乃以一粒如粟大以与之，且戒宜韬藏，慎勿轻饵。圣民得之即吞焉，不数日，便血不止，五脏皆糜溃而下……，二事闻之刘延伸”^②。这则记载说明宋代一丹炉自真宗（998—1022在位）经仁宗（1023—1063在位）、英宗（1064—1067在位）直至神宗熙宁元年（1068）历四帝“养火不绝”达半个多世纪之久。无独有偶，张安道一炉也“养火数十年”，这两个事实，不仅说明北宋有的帝王、大臣热衷于制炼“丹药”，且其养火持续之久，耗资之大，在道教炼丹史上也是罕见的。

黄白术方面 按《宋史·太祖本纪》载：“开宝四年（971）冬十月，诏伪作黄金者弃市。”《全宋文》卷6也记载了这个“禁伪黄金诏”：“昔汉法（指前汉景帝于前元六年下诏），作伪黄金者弃市，所以防民之奸弊也，如闻京城之内，竞习其术，转相炫耀，止而不止，为盗之萌，自今应两京及诸道、州、府禁民无得作伪黄金，违者捕系，按价得实，并置于极典。”在《续资治通鉴长编》卷12更详细记录了：“开宝四年，九月庚子……禁伪造黄、白金，募告者赏钱十万。”又云：“开封府捕得伪造黄、白金王玄义等十二人，案问具状。己巳，并决杖，流海岛，因诏

^①《宋史》卷308，列传67《上官正传》。

^②宋朝张邦基《墨庄漫录》卷3。

自今民敢复造伪金者弃市。”这件事表明宋太祖赵匡胤在开国后，曾效法汉景帝下诏禁止造伪黄、白金，违者并以流戍或杀头论处，这就从一个侧面反映了黄白术在宋初社会上是盛行一时的。表现在：

成都陈利用“幼得变幻之术，太平兴国初，卖药京师，言黄白术以惑人”，太宗召见，“试其术颇验”^①，又“周世宗好黄白术”^②。仁宗时，一僧“有秘术，能化瓦石为黄金”^③。又“宦官阎文应献计，以药化铁成铜，可铸钱，裨国用”^④。又“汀州王捷，少商江淮间，咸平（998—1003）初……尝以药金银献上，以助国费……世谓之烧金王先生”^⑤。关于王捷事，在宋朝沈括所著《梦溪笔谈》卷20亦记载其事：“祥符（1008—1016）中，方士王捷……能作黄金。”又云：“有老锻工毕升，曾在禁中为捷锻金，升云：‘其法为炉灶，使人隔墙鼓鞴，盖不欲人觐其启闭也。’其金，铁为之，初自冶中出，色尚黑。凡百余两为一饼，每饼辄解凿为八片，谓之‘鸦嘴金’者是也。今尚有藏者。上令尚方铸为金龟、金牌各数百。龟以赐近臣，人一枚，时受赐者除戚里外，在庭者十有七人，余悉埋玉清昭应宫宝符阁及殿基之下，以为宝镇；牌赐天下州、府、军、监各一，今谓之金宝牌者是也。”又宣和（1119—1125）末，“方士刘知常所炼金轮，颁之天下神霄宫，名曰神霄宝轮，知常言，其法以水（银）炼之成金”^⑥。又据宋人《軼事汇编》：有夏英公者，在酒席间，曾“取瓦砾蘸药水为黄金以娱客”。又范仲淹与一术者游，

①《宋史》卷470，《佞幸·陈利用传》。

②《宋史》卷457，《陈抟传》。

③《宋史》卷318，《胡宿传》。

④《宋史》卷299，《孙祖德传》。

⑤宋朝王辟之《澠水燕谈录》卷10。

⑥宋朝陆游《老学庵笔记》卷9。

术者“善炼水银为白金”。又苏子瞻（轼）遇一僧，僧能“以朱砂化炼金为精金”，苏轼弟辙（子由）“尝为黄白术”。宋代还多造“金带”，如“宋太宗得巧匠，造金带三十条，其金紫磨也”^①。据陈国符先生考证：“紫磨金亦为‘药金’”。又《老学菴笔记》记方腊破钱塘时，“太守客次有服金带者数十人，皆朱勔家奴也，时谚曰：“金腰带、银腰带，赵家世界朱家坏’。”

上述诸事说明，宋代的黄白术已不仅是道士间的秘传道术，当时能掌握这一技术的除道士外，还广泛涉及皇室大臣、方士、锻工及文士，所炼“药金”有“鸦嘴金”、“神霄宝轮”、“紫磨金”等名称，这是宋代黄白术的特点之一。

特点之二是宋代多“白金”，按《宋史》所载：太平兴国（976—984）初，太宗赐李继勳白金万两；太平兴国五年（980）赐李符白金3000两；太平兴国七年（982）赐阎彥进、袁廓通白金各300两；雍熙三年（986）赐宋湜白金500两；端拱（988—989）初，赐雷德骧白金3000两；淳化三年（992），赐慕容德丰白金3000两；至道二年（996），赐贾黄中之母白金300两；此外还赐王嗣宗、上官正、卢斌、荆曷白金各1000两；赐李继宣白金500两；赐魏震白金2000两。

以上表明，宋太宗赵光义从太平兴国元年（976）至至道三年（997）在朝共21年，用于赏赐白金达26900两。其它真宗、仁宗也同样以巨额白金赐大臣，南宋建炎四年（1130），高宗还以白金3万两赏韩世忠军。

《宋史》还记载：太祖时刑部郎中杨克让“多市白金作饮器以自奉”^②；真宗大中祥符中，因诉讼事，有赂白金300两者；

①宋朝蔡絛《铁围山丛谈》卷6。

②《宋史》卷270，《侯陟传》。

又有高清者，“知太康县，民有诣府诉家产者，清纳其贿”；又有“尝就清贷白金七十两”者^①，南宋隆兴元年(1163)因久雨，“孝宗出内库白金四十万两，余米赈贫民”。

可以看出，在宋代，“白金”不仅被皇室用于赏赐、馈赠，在民间还广及行贿、受贿、借贷、余米赈贫等流通领域。前些时期有人认为，“白金”可能是指铜、镍合金的“镍白铜”（也简称“白铜”）。众所周知，铜本紫赤色，镍为银白色，已知当铜中加入16%的镍时，就会生成光泽如银的镍白铜。

曹元宇先生曾详细考证了有关“白铜”的问题^②，认为中国古时的“白金”虽也指银，但未必全都指银，他以《汉书·食货志》“造银锡白金”这句话进行分析，认为这里的“白金”不是指银。又以“桑弘羊为大右丞……自造白金五铢”为例说：“今所存的五铢钱，没有一种是银造的。”他还考证了《史记·大宛列传》：“安息在大月氏西……以‘白铜为钱’”，指出秦汉时代，新疆西边有个大夏国，秦国货物包括白铜都曾流向大夏，又分析当今世界上保存的大夏币的成分，其中铜为77%，镍为20%，从而肯定大夏币实际是铜镍合金的“镍白铜”。

又《新唐书》卷54：“赵赞用连州白铜铸大钱。”《旧唐书·舆服志》说：一品朝臣拉车的小牛身上，才用白铜作装饰品，可见唐代的白铜不仅用于铸钱，还是一种颇为珍贵的装饰品呢。

据《华阳国志》记载，我国的螳螂县（今云南东川）“出银、铅、白铜杂药”。唐宋时期，我国所产白铜还运往西方国家，那时波斯人就称“白铜”为“中国石”。那末宋代广为流通的“白金”是否就是云南等地所产“白铜”呢？看来问题并非如此简单，因为前面提到《续资治通鉴长编》卷12就明确记载了

^①《宋史》卷277，《从吉传》。

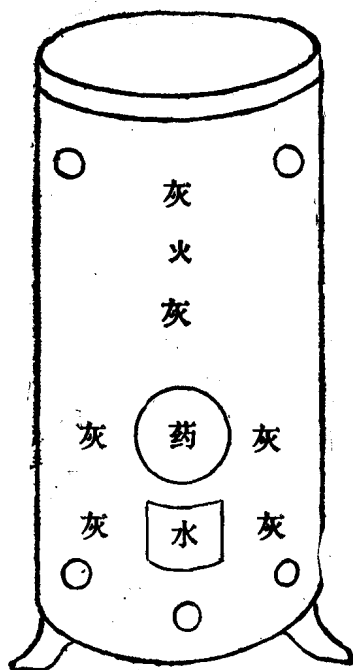
^②《中国化学史话》第80页“白铜”条，江苏科技出版社1979年版。

“禁伪造黄、白金……”以及“开封府捕得伪造黄、白金王玄义

“炉用土做，或以瓦烧成器，通身要高二尺二寸，径一尺二寸，上两窍如折二钱大，下三窍如小铜钱大。”（参见炉式图）

“水鼎乃磁器，可贮水三升者，要鼎口与合子底一般大，每用水鼎入沸汤六七分满。”（参见水鼎式图）

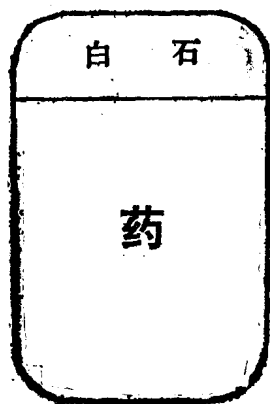
养火都式



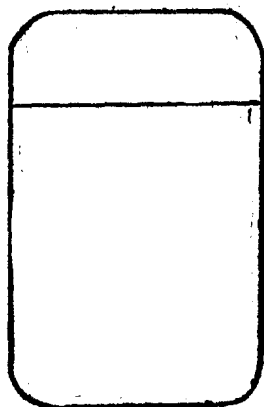
“炉中所用灰乃用纸钱灰。”这个“养火都式”炉的特点，是企图用“纸钱灰”来起到类似恒温的作用。这种方法在宋代已较普遍，是宋代丹炉使用的新改进。

“十五转黄鑊法”有图2幅；

大沙合



混沌鼎



原注：白虎石即白垩。

以上二图，似为反应器。其用法如下：

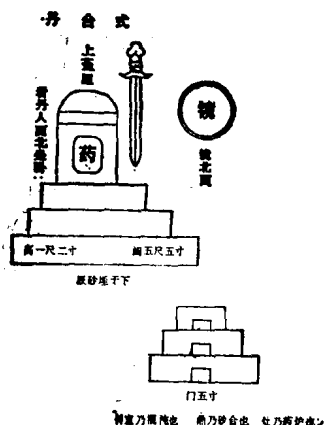
“十六转紫金粉法”：“将黄攀点汞成金一十六两造一‘混沌’，将黄攀一十六两或一十两……研细投于金混沌中，醋调赤石脂固混沌口缝，用砂合投白虎石，一半坐混沌当中，更用白虎石盖满，亦以醋调赤石脂固砂合口缝，入炉，卯酉各火四两，养

四十九日，火足取混沌开看，已成‘紫金粉’，此粉点五金，俱成紫金。”

最后列“转大丹法”，有图

1 幅：

“前事俱备，选名山，择福地……用古剑一口，古镜一面，建坛三层，高三尺六寸，其坛方圆一丈，上以屋盖坛，下当中埋辰砂二十四两镇坛，坛上有灶，



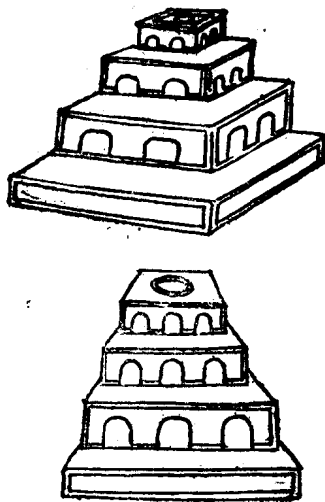
灶中安鼎，鼎中安神室……。”这个“丹台式”坛上的古剑、古镜，不过是附会神仙思想，役使鬼神之意。

《丹房须知》题“高盖山人自然子吴悞述”，书成于南宋孝宗隆兴元年（1163）。丹房是炼丹最基本的场地。西汉末、东汉初成书的《太清金液神丹经》卷上及初唐成书的《黄帝九鼎神丹经诀》卷7都具体描述了当时简易的丹房图像，而此书所列：择友一择地一丹室一禁秽一丹井一取土一造炭一添水一合香一坛式一采铅一药泥一煅养一中胎一用火一沐浴一火候一开炉一服食等21项内容，远较汉、唐时期的丹房图像繁琐和复杂，神学气氛亦浓。全书保留有《金丹秘要参同录》、《龙虎经》、《混元经》、黄氏《金碧经》及青霞子、司马子微、葛玄等有关佚文，因此，此书应是南宋前有关丹房设置的经验总结。

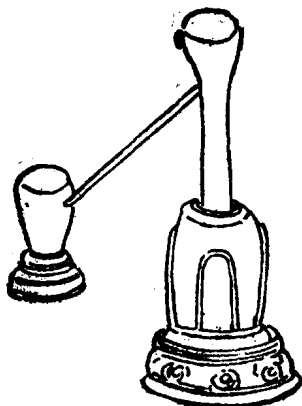
书中有工具插图6幅，图形精巧，制作工艺水平高，最为可贵。

坛式十 有“龙虎丹台”图2幅：

龙虎丹台



插图之图



“《参同录》曰：炉下有坛，坛高三层，各分八面，而有八门……”

“南面去坛一尺，埋生硃一斤、线五寸，醋拌之；北面埋石灰一斤；东面埋生铁一斤；西面埋白银一斤；上去药鼎三尺垂古镜一面，布二十八宿，五星灯前用纯剑一口，炉前添不食井水一盆，七日一添，用桃木版一片上安香炉……”

采铅十一

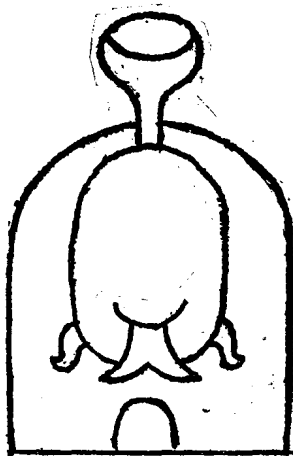
“葛仙翁云：‘飞汞炉，木为床，四尺如灶，木足高一尺以上，避地气，揲圆釜容二斗，勿去火八寸，床上灶依釜大小为之。’”

“《火龙经》云：‘飞汞于丹砂之下，有少白砂亦佳，若刚木火只可一昼夜，不必三夜也。丹砂之滓，有飞不尽者再留之’。”（原注云：“鼎上盖密泥，勿令泄炁，仍于盖上通一炁管，令引水入盖，上盆内庶汞不走失也）专家们认为，此为较完善的抽汞法。

（参见抽汞之图）

药泥十四

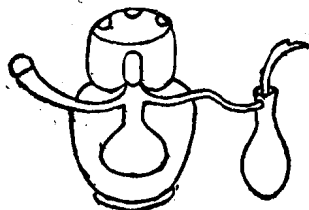
既济炉灶



“黄土、蚌粉、石灰、赤石脂、食盐，右六味各一两为末，水调用之，名六一泥（注云：若以蜜调之，尤紧密不泄）。 ”

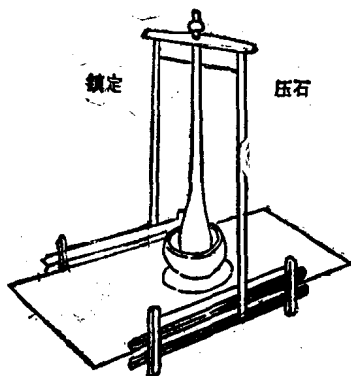
所谓“既济炉”即“水在上”

未 济 炉



火在下”的水火鼎，这种“炉”在炼丹早期使用，以后改用“未济炉”。所谓“未济炉”即火在上，水在下的水火鼎，因64卦中，上离（火），下坎（水），名为“未济卦”的原故。

沐浴十八



“丹诀曰：卯酉为沐浴，诸家皆以钵研三千遍……”

附“镇定”、“压石”装置图，图形精美、规范，颇似古代纺织机外形，似由支撑、固定、动力等部分组成。从整个图形看，“沐浴”一词，似指“研磨”之意，其主体即“研钵”，古代用于研细药末之用。

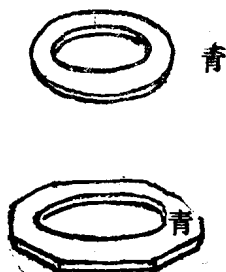
《金华冲碧丹经秘旨》上、下卷 此书是南宋年间西蜀孟煦于宁宗嘉定十一年（1218）于福建彭鹤林（白玉蟾弟子）处所得，嘉定十三年（1220）孟氏旧地重游，遇兰元白老人（传为白玉蟾化身），始知此书乃上古丹经。嘉定十四年（1221），孟氏于蜀中峨嵋告天筑坛，建“金华冲碧丹室”，一志修炼。理宗宝庆元年（1225），将此书“宝匣藏隐名山石壁”之中……。据此，此书似出自白玉蟾之手，由孟煦传出，但白玉蟾乃丹法南宋祖师张伯端之三传弟子，张伯端是缘《周易参同契》而专主内丹的，而此书却属外丹，故对此尚应进一步探讨。

卷上“神室法象”部分，提到“白金八两打作‘水海’，下底嵌入鼎口二寸许，底相顶了令合，底面透入金筴子，于内通水入中宫，口缝用脂泥固塞，令干……”所谓“水海”按袁翰青先生解释：“水海”是作“冷却”用的，认为形状有些像平底磁漏斗，里面放水，安置在神室上，可以起冷却作

用①。

卷上，载唯一的“甌图”。

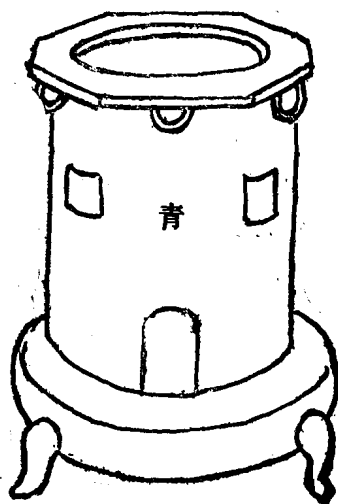
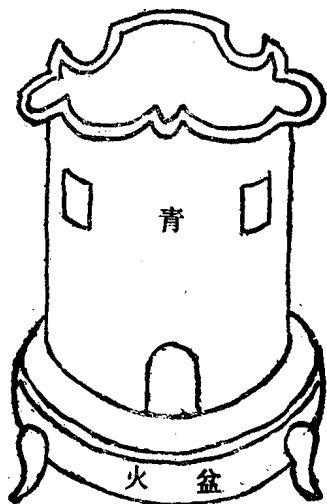
甌 图



“下用火盆一个，平铺砖砌满，上造一甌，高一尺五寸，径一尺二寸，中间子午卯酉四门，上至甌口，开通五穴出火炁，出甌口厚砌之，一砖开口子五寸，径圆孔方，砖一片，凿之，置炉匡一筒，阔一尺二寸，罩定顶上，通用水火也，中挂丹鼎。”

观看图形，显示着一定的工艺水平，突出的特点，是对“火炁”的控制又前进了一步。

卷下 对炼丹所用工具叙述颇详，且附有不少图样，有的还符合科学原理，这些图计有：

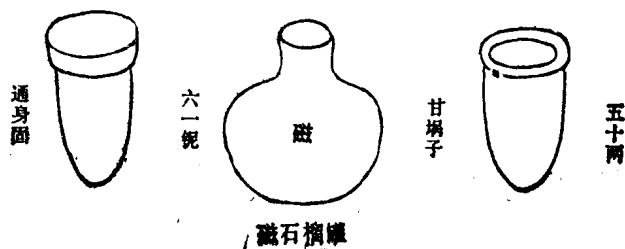


①《从〈道藏〉里几本书看我国的炼丹术》，载《中国化学史论文集》三联书店1956年版。

炼铅汞归根既济图 共6图 略。

鼎器图 共5图 略。

铅 汞 归 根 未 济 图



铅汞归根未济图 共5图。有的图形，一向引起化学史学者的兴趣。早在50年代初，袁翰青先生就指出：这里所描绘的是炼丹使用的最简单的蒸馏器。这种蒸馏器由两部分组成，一种是“磁石榴罐”，扁形、圆底，颇似今天实验室用的烧瓶，只是瓶颈较短，口较小；另一种是“五十两甘塌子”，高筒状，圆口，底圆而小。书中说：“石榴罐中盛辰砂十两，赤金（红铜）珠子八两，磁瓦碎片塞口，倒扑石榴罐在甘塌上，塌内华池水二分。”并认为这种装置可以由“朱砂取汞”：“把朱砂和木炭装在石榴罐里，口上放小瓦片和一团铁线，再用铁线缚住罐口，然后倒放在甘塌上（石榴罐和甘塌的合缝处，用六一泥固济），塌内放水，埋入土内。”“加热之后，石榴罐所生水银蒸气，在甘塌子内被水冷却为液状水银。”

还丹第一转金砂黄芽初丹 共4图 略。

还丹第二转混元神朴丹 共7图 略。

还丹第三转通天彻地丹 共6图 略。

还丹第四转三才换质丹 共4图 略。

还丹第五转三清至宝丹 共 5 图 略。

还丹第六转阴阳交泰丹 共 6 图 略。

还丹第七转五岳通玄丹 共 7 图 略。

还丹第八转太极中还丹 共 4 图 略。

还丹第九转金液大还丹 共 4 图 略。

《铅汞甲庚至宝集成》5 卷 根据卷 1 “湧泉匿法丹序” 内容，知此卷乃中唐时期赵耐庵所辑，卷 2 为唐宪宗时清虚子所辑，卷 3 为宋初辑成。卷 4 有“丹房镜源”部分，据郭正谊先生考证，该部分在唐肃宗乾元元年至宝应年间（758—762）辑成。可见《铅汞甲庚至宝集成》非成于一时一人之手，集中主要内容成于中唐，而五代至宋初有所增补。

新 式 丹 炉



该集中各种丹法较为繁琐、庞杂，有的甚至空发议论。

卷 1 附有一幅设计很好的新式丹炉：

“……将灰缸之底安一小罐子盛水八分，勿令满，周匝以湿土筑之平，水罐口上以砖一片当心钻一小孔，筋头大，盖罐口，然后将养火合子安于砖孔上，以养火炭五块，每块长五寸重二两，名五方火，远离合子三指插火炭，盖当合顶，安架子，离三指，横安红炭二两，四围插四块……”其特点仍用灰缸中的灰防止热量的散失，并使热量能均匀作用于反应合子上，这种设计

与《感气十六转金丹(法)》中“养火都式”有相似之处。

卷2 列有“伏火矾法”：“硫二两，硝二两，马兜铃三钱半。右为末拌匀，掘坑入药于罐内，与地平，将熟火一块弹子大，下放里面，烟渐起，以湿纸四、五重盖，用方砖两片捺，以土塚之，候冷取出。”郭正谊先生指出：这是已发现的有年代可考的火药配方（唐宪宗元和三年，公元898年）^①。

卷4 “丹房制炼药材”中列“金二十种”论（注：本草金石论云）：

“雄黄金 雌黄金 曾青金 硫黄金 土中金 生铁金 输石金 砂子金 土录砂子金 金母砂子金 白锡金 黑铅金 朱砂金 熟铁金 生铜金 已上十五件，唯只有还丹金、水中金、瓜子金、青麸金、草砂金等五件是真金，余外并是假。”

陈国符先生认为：“此云真假，盖虽皆为药金，而物理性质，一则与真金相近，一则与真金甚不相同也。”即是说，上述“丹房制炼药材中”，按当时本草金石论所载共有金20种，实际上，这20种全是“药金”，但其中15件与真金物理性相差很远，即所谓“余外并是假”，另5件与真金物理性相似，即所谓“五件是真金”，这则记载帮助我们了解唐肃宗时代黄白术中“药金”的形形色色，而这个情况在先前唐代黄白术文献的介绍中是没有的，《铅汞甲庚至宝集成》卷4的这则记载恰好填补了这个空白。

（三）宋代黄白术其它文献例释

《修炼大丹要旨》2卷 无撰者名姓及成书年代，据陈国符先生考证，最早于宋代出世。

从炼丹史发展过程看，东晋《抱朴子内篇》中提到的炼丹原料多是“数十斤”，“水银百斤”等，唐代《太清石壁记》中药

^①《火药发明史料的一点探讨》，载《化学通报》1981年第6期。

的剂量虽有减少：“白银二百两”，“石膏四十八两”等，但“两”的剂量仍嫌偏大，而本书的剂量则大为减少，一般除“两”外，还提到“两”以下的“钱”。如卷上“神雪丹阳四皓丹”：“粉霜二两，水晶砒一两，硼砂二钱，硃一钱，乳香三钱，焰硝一钱。”卷下“妙宝真方”：“汞五钱，辰砂五钱，雄黄三钱”等，这种药物剂量的减少，当是较长时间实践经验不断总结提高的结果。药物剂量的减少，既减少了药毒，又比较切合实际，实际操作中也方便多了。

卷上“硃砂取汞”法：“硃砂十两，乳细，用松炭末和之，装在大甘锅内至六分，用松炭末盖之，上用小瓦片装在上，用铁线结成一团片，盖在锅口，用铁线缚之，打一土窟，先安小瓶在窟内，瓶内用水将甘锅盖覆，转在瓶口，用泥封口，四围砖砌，上面用大火一煅，再加半炉火，每硃一两，可得真汞七钱，在瓶内去水洗净。”应该指出，这里所描绘的装置，是古代“未济式”的水火鼎，这种水火鼎较为典型，故常为后世引用。这种方法的结果：每一两硃砂得真汞七钱。让我们按化学方程式计算一下：

$$\begin{array}{rcc} \text{HgS} & \xrightarrow{\quad} & \text{Hg} + \text{S} \\ 200.5 + 32 & & 200.5 \\ 1 & & x \\ x = \frac{200.5}{232.5} = 0.86(\text{两}) \end{array}$$

这个数字表明，1两硃砂得到“汞”的理论数字是8钱6分，而此法所得汞仅为7钱，说明此法得汞损失较大。

卷下“丹华丹”：“好金足人言四两为末，硃砂、硼砂、乳香各半钱，入水火鼎，升于鼎盖下，临用时入轻粉，以黄腊油和丸，每二两可点十两重赤毛，入真宝三七四六皆可，然后入梅锅内，再三煮之，即成宝也。”

按陈国符考证，“人言”指“信州砒霜”，砒砂是 NH_4Cl ，硼砂是 $\text{Na}_2\text{B}_4\text{O}_7$ ，乳香是植物香料（可炭化），赤毛指“红铜”。所谓“升于鼎盖下”的可能有 As_2O_3 （砒霜）等物，“临用时入轻粉”，“以黄腊油为丸”，用以点化“红铜”。如此看来，“丹华丹”是以“砒霜”与“轻粉（或粉霜）”相结合用以点铜为银的技术，这个技术较之前用“三黄”或“砒霜”点化铜为银，当更为有效。

《灵砂大丹秘诀》一卷 无撰者名姓，卷首“抱一圣胎灵砂”节中有“建中靖国”句，此乃北宋徽宗年号（1101），可见，此书当为北宋徽宗年间成书。

我国炼丹家分“硫汞论”、“铅汞论”两大派，本书为“硫汞论”派代表作之一，他们称硫化汞为“灵砂”，赞其“外可以富家国，内可以成大道，乃长生不死之药”，还从宗教需要出发，神化“灵砂”为“丹灶之统辖，修养之领袖，大药之祖，金丹之宗”。

本书的贡献，是关于“轻粉”和“粉霜”的制取。

前已谈到，我国炼丹术在相当长一段时间内，对“轻粉”和“粉霜”是混淆不清的，本书第一次把两者的制取法分别提出。

轻粉法（ Hg_2Cl_2 甘汞）：“皂矾一斤，盐半斤，作一处研，入瓦罐中，用热汤煮成糊，搅令匀，约煮半日，令黄色（生成硫酸高铁），用黄耆（食盐和硫酸高铁的混合物）四两，入汞一两和研，作一处，须臾汞摊在釜上，瓦盆封盖，固济，进火升之，候冷收下，扫之。”

粉霜法（ HgCl_2 升汞）：“明信（砒霜）半两，白矾四两，盐二两，焰硝半两，汞二两，皂矾二两，右同一处细研，不见汞星为度，以铁铤内炒成末，堆在大碗内盖之，湿纸塞缝，再用好

泥封之，冷取下，扫取霜，右取前霜一两同盐、矾各二两细研，入水火鼎中，依灵砂法升之即是。”

将上两法的原料作一比较，一般以是否加入焰硝（ KNO_3 ）作为生成物是轻粉还是粉霜的重要标志，但经赵匡华等人的研究，发现情况并非如此简单，他们指出：“即使水银、盐、皂矾（硫酸亚铁）三者混合升炼，只要比例得当，仍可得到升汞，即是说，适当调整三者的比例，既可得到升汞，也可得到甘汞。”当然，我们不能超越古代技术条件去苛求古人，因此，《灵砂大丹秘诀》中的这个贡献，还是不能磨灭的。

《丹房奥论》一卷 题“学仙子程了一著”。书成于北宋真宗天禧四年（1020）。全书16论，较全面地反映和总结了宋代制取“黄白”的全过程。

作者程了一总结了黄白术中有关药物配制原则和金石的自然转化思想。按古代炼丹术的药性论，药物配制多以阴阳五行说为理论基础，他们把阴阳学说具体化，用以指导炼丹实践，再以阴阳说统摄五行论，将五行说溶于炼丹理论中。另外炼丹家们都深信金石在漫长的历史进程中，是相互自然转化的，为了缩短、加速金石间的自然转化，主张通过炉火修炼，变凡汞为真汞，凡铅为真铅……故引谚云：“真铅不与世间同，修炼全凭造化工，一鼎可藏龙与虎，方知宇宙在其中。”显然，这种认识是不正确的。

前面我们介绍过唐代关于“伏火”的问题，说明当时黄白术着重研究了“伏砒法”之类的技术。本书“五论三黄”中说硫黄“若得神草煮制，大火煅之，立可真死。”所谓“真死”，在“十三论灰霜”中云：“不见其形，方为真死”，“九论假借”中引了“家有死三黄，不用置田庄”，“家有真死砒，金银烂如泥”的谚语。又在“七论用铅”、“十论制转”、“十一论浇

泥”中都曾多次出现“死”字。据袁翰青先生解释：“死，主要是指分解作用，不是原来的物质了，所以原物死了”。在宋代，对唐代所称的“伏砒法”更多是称“死砒法”了。故赵匡华等人^①指出：“若用砒石点化金、银，须要经过适当处理，先使其本性‘死去’，‘失去形质’，然后才能用来‘变化黄白、回换五金’，而得到新的物质。”还指出：“死”的含义较之“伏”更广泛，是“伏”的进一步发展。事实也正是这样，宋以后的丹经中，介绍“死砒法”的就更多起来了。因此可以说，“死”是一种特殊的处理技术，通过它就改变了物质的原有特性。

“六论三白”中说：“砒霜草伏真死，可以点铜为银，与粉霜最为相宜……愚因见此说，常以粉霜以砒矾合胎入四神匱养，经百余日，用之点化丹阳，适然俱成黄金。”可见本书与《修炼大丹要旨》卷下“丹华丹”一样，都主张以“砒霜”与“粉霜”相结合用以点化丹阳。

“十三论灰霜”：“灰霜乃草木之精液，味碱唯毒，残贼五金”，“若得手法，去尽碱味，加火久养，亦可变通，缘其毒烈能透金石，用之煮制，多是化药成水，若得如此，则药死矣。”按“灰霜”的主要成分为 K_2CO_3 ，故有碱味，是唐、宋黄白术中常用的草汁药。

“十五论作蠶”：“凡用草煮制诸石，皆以新草汁为良。”作蠶之法：“当用草绞自然汁，置净器中，用纸蒙盖……然后通取上清水煮药，庶几药性不受伤残，则有全功。”前已介绍唐代黄白术中已广泛使用新鲜植物汁液，而宋代则总结了此汁液制取法，按其所述，可能与草（碳）还原剂作用有关。

《诸家神品丹法》6卷 未著辑者名姓及成书年代。本书卷

^①《关于我国古代取得单质砷的进一步确证和实验研究》，载《自然科学史研究》第2卷第1期，1983年。

1 引《抱朴子内篇·黄白篇》内容作为本书各家丹法的理论指导。卷2论“修丹择地仪式”署“玄真子孟要甫述”，但综观全书，疑《诸家神品丹法》皆系玄真子孟要甫所辑成。这个玄真子不仅熟悉传统炼丹理论，通晓炼丹历史，读了不少炼丹文献，且自身就有丰富的实践经验。他在本书中还保存了不少古代炼丹佚文，这是他对道教练丹史的贡献，可惜他本人的《金丹秘要参同录》已经失传，仅在南宋吴悞《丹房须知》书中保存了一些内容。

关于《诸家神品丹法》何时最后辑成，可从玄真子保存的炼丹佚文中看出：

《葛仙翁紫霄丹经》 陈国符先生认为，这里的葛仙翁系指东晋葛洪而非指葛玄，并考证此丹经于唐宪宗元和元年至北宋徽宗政和三年间（806—1113）纂成。

《太虚丹经》 陈国符先生认为：“此丹经乃唐人纂集，北宋人重订。”

《日华子点庚法》 陈国符先生考证：“日华子一生由五代至宋初。”

因此，《诸家神品丹法》很可能是南宋初最后辑成问世。

此外卷3有“化庚粉法”（庚粉即金粉）：“用上好庚一十两，汞五十两贮于磁罐中，常用火煖，将庚烧令赤，投汞中，以柳篦子搅化，庚尽用盐花三斤与金泥同研细，入大铛中，匀平，上用盆子勘盖定，泥固济周围令密，慢火煅之，令汞飞上盆子，以汞飞尽为度。次用前水沃淘盐味尽，将度庚粉放盘内，日曝干后细研……”袁翰青先生认为，这个“化庚粉法”“是先将黄金与水银成合金，再加上食盐，将水银蒸发掉，溶去食盐，就留下粉末状的金粉了”^①。实际上，这个“化庚粉法”乃是东汉末

^①《从〈道藏〉里几本书看我国的炼丹术》，载《中国化学史论文集》，三联书店1956年版。

黄白大师狐刚子“金银粉制作法”中的一种，可见狐刚子的“金银粉法”一直沿用到宋代。

卷5有“伏火硫黄法”：“硫黄、硝石各二两，令研……掘一地坑，放锅子在坑内与地平……将皂角子不蛀者三个烧令存性……候出尽焰，即就口上着生熟炭三斤，簇煅之，候炭消三分之一，即去余火不用，冷取之，即伏火矣。”过去有人将这则“伏火硫黄法”误系于唐代孙思邈名下，因而把古代“火药”的发明也归之于孙氏，这是不正确的，“火药”确是古代炼丹家发明的，但起源很早，详情已在前面介绍过了。

炼丹术在制药化学发展中的作用

炼丹术所需的金石类药物，在本草学中一般都列为上品和中品，说明炼丹与医疗原本是密切结合的。随着炼丹术的不断发展，丹药在医疗上的应用也越来越普遍，特别是炼丹术逐渐衰微时，炼丹术中有用的知识和技术就为丹道医家的出现创造了条件，从而使制药化学逐步得到发展，以下介绍这方面的情况。

东汉道教形成时的丹药使用情况，要从《周礼》一则记载说起。《周礼》是战国时代的作品，其卷5《天官冢宰》下“疡医”条有关于“凡疗疡以五毒攻之”的记载，但《周礼》未阐明“五毒”之意，按东汉末郑玄（126—200）注云：“……今医人有五毒之药，作之合黄堊，置石胆、丹砂、雄黄、礬石、慈石其中，烧之三日三夜，其烟上著，以鸡羽扫之，以注创，恶肉破骨则尽出。”按“黄堊”为有盖的瓦合。雄黄、礬石为含砷的药物，丹砂含有汞，石胆和慈石为氧化剂。王奎克等人的研究指出：在有盖的瓦合中加热这五种药，是用升华法制取氧化砷（腐

蚀剂)和氧化汞(杀菌消炎剂)混合剂的操作,“这是配合相当好的治疮毒的外科药。”并说西方在13世纪以后才有这两种人工制造的化学药品,而我国早在2世纪的东汉末已将它用于临床,东汉末的这种化学制药的进步,也标明了该时期炼丹术所达到的水平。

东晋时期炼丹家葛洪一方面深信服食金丹可长生成仙,一方面通过炼丹实践,深刻认识了金石类药物的化学特性,因而在其医著《肘后救卒方》中,记录了以盐水用于霍乱、腹痛、伤寒、中风、胸膈上痰的引吐、疮疡伤口的清洗;水煮矾石渍足治卒死;烧矾石末贮囊置腋下治狐臭;以芒硝、大黄、生地黄汁合药治“服石药过剂”;以水银、胡粉、猪脂合药治疮痂。他还多处强调以雄黄(硫化砷有抑菌、杀虫、解毒作用)、干姜等捣筛,麝香和之,“著小竹筒,带之傅疮防虺毒”,以及置雄黄于腋间辟蛇毒;身带真犀、雄黄防自然飞蛊等。

南梁炼丹家陶弘景在其医著《肘后百一方》中也记载了不少早期化学制药的方法和技术,并常用一些金石类药:如以胡洽水银丸治水肿;矾石与硝石为末治女疸;雄黄膏治恶疮;雄黄与雌黄合药疗痈肿;雄黄与硫黄、矾石入药疗面疔疮;与丹砂为末疗蛊毒;盐与酒洗疽疮;蒸盐烫耳止耳痛等。

众所周知,魏晋以来,统治阶级的上层人物崇尚“清淡”,他们蔑视礼仪,嗜酒放浪,掀起了一股服“五石散(寒食散)”的怪风,从而导致了“服食病”的流行,这当然与那时的炼丹术盛行有关。所谓“服食病”,即长期服用一种石性药方因而中毒甚至死亡的一种病变。所谓“五石散”即由白石英(二氧化硅)、紫石英(含锰的二氧化硅)、石钟乳(碳酸钙)、赤石脂(含铁的陶土)和石硫黄(天然硫黄)组成,当时被认为是能治体虚百病的奇药。故从魏尚书何晏提倡以来,服石之风在长达500年的

历史过程中经久不衰，死了不少人，直到唐中叶以后才逐渐冷落下来。如从“五石散”药物的组成看，不能解释其毒性的存在，但据《法书要录》卷10和《千金要方》卷24《解五石毒第三》看，可以肯定方中还有“砒石”（又称砒石，即今砷黄铁矿 FeAsS ，又名毒砂，前5—3世纪的《山海经·西山经》中说它能毒鼠，前2世纪的《淮南子·说林训》说它可以防治蚕病），这是一种含砷矿物，据了解：无机砷化合物多有剧毒，但内服少量砷剂，可使红血球增殖迅速，皮肤营养不良，起类似变质药或强壮剂的作用，表现在“进食多”，“颜色和悦”，但如继续服用，剂量偏大，即因慢性中毒而出现皮肤和神经中枢的各种病变，甚至“舌缩入喉”，“痈疮陷背”或“脊肉烂溃”，终至死亡。可以说“服食病”是在那时炼丹术影响下的一股怪风造成的，与之相适应，“寒石散方”之类的医方也就应运而生。

唐代名医孙思邈，也是有名的炼丹家，但他与葛洪的炼丹信念相反。他不是为了“长生成仙”的目的而炼丹。在《太清丹经要诀·序》中他写道：“但恨神道悬邈，云迹疎绝，徒望青天，莫知升举。”于是“研习不已，冀有异闻，良以天道无私，视听因之而启……岂自衒其所能趋利世间之意，意在救疾济危也。”很明确，“救疾济危”这就是孙思邈炼丹的目的。他所炼制的太一玉粉丹、小还丹、艮雪丹、赤雪流朱丹都用于治疗疾病。这里要特别指出的是他在《千金要方》卷12记载的“太一神精丹”，他指出：“余以大业年中（605—618）数以合和，而苦雄黄、曾青难得，后于蜀中遇雄黄大贱，又……大获曾青……遂于蜀县魏家合成一釜，以之治病，神验不可论，宿症风气，百日服者，皆得痊愈。”

这个“太一神精丹”由丹砂、曾青、雄黄、雌黄、磁石、金牙组成。大家知道，雄黄、雌黄为硫化砷化合物，磁石（四氧化

三铁)为氧化剂,这是一个利用磁石等氧化剂从雄黄、雌黄中制取“砒霜”的丹方,值得注意的是:这本是炼丹的产物,然而在名医孙思邈“救疾济危”的思想指导下,“太一神精丹”却成为世界医学史上最早使用“砒霜”治疗疟疾的良方。

为了减轻“砒霜”的毒性,孙氏强调制作过程中雄黄、雌黄先油煎九日九夜“乃可入丹,不尔有毒,慎勿生用”,主张“研和枣膏,丸如黍粒”,他还针对疟病的不同症状,对服药剂量作了不同的规定:“其疟病积久,百方不差,又加心腹胀满,身面足节并肿垂死者,服一丸,吐即差……若不吐复不差者,更服一丸半,仍不差者,后日增半丸,渐服无有不差……其因疟而胁下有癖块者,亦当消除……若患疟日近,精神健,亦可斟酌病人药性,并与两丸作一丸顿服之……若患疟不汗……足冷者,服一丸……若患疟无颜色者,服药后三日即有颜色……但作黍米大服之为始,渐加以知为度,药力验壮,勿并多服。”

“太一神精丹”之所以重要,不仅因为欧洲到18世纪末才用“砒霜”治疟疾,比孙氏晚了1000多年,更重要的是在炼丹史上,它第一次明确地体现了道教炼丹术与道教医学的合流,并围绕药性、药量等问题进行了多方面的探讨,使炼丹的产物通过医著的流传或自身的医疗活动自觉地应用于实践。

唐代,丹药用于疗病的事例尚有多起,如《太清石壁记》中关于“造水银霜”、“朱砂霜”所得升汞(HgCl_2)就用来“治疥癣、丁疮内痛、久痿痹、蛇咬、牙痛。”并围绕“服丹”问题记载了“服丹法”、“服丹禁忌”(服丹时不得食羊血、鲤鱼及臭味污秽等物)、和“服丹觉触”(服丹后,觉身面上痒如虫行,身面手足浮肿,见食臭,吃食呕逆恶心……或痢或吐,头痛腹痛等),按“服丹觉触”似指服丹后人体的生理感受,这大概已是中毒的各种表现,但还说什么“并请不怪,此是丹效排痛之验”,

这显然是为宗教目的服务之辞了。

唐末懿宗咸通五年(864)金鹄山布衣沈知言集《通玄秘术》一书,该书总结了27个丹方,是炼丹用于“济世疗疾”、“辟除寒暑、绝粒休粮”、“取箭拔镞”方面的医疗专著。这些丹方的特点是药剂量少(一、二两等)、配伍少、重视“伏火”去毒、方法简便。其中“青花丹”治“霍乱、肚胀、冷气”;“紫金丹”偏治丈夫五劳七伤……补益筋骨;“太阴紫粉丹”治“反胃痼癖,一切冷病”等。引人注目的是“辟暑丸”,谓此丸乃奉懿宗(860—873在位)命修合而成,指明“服食后有神效”,“夏月衣裘无炎气”。另一方的方名已失(疑为“辟寒丸”),谓服食后“一冬不寒,可以赤体入水行坐”。另有“花粉”一条,强调“服之甘美,生发明目”。按植物花粉含多种氨基酸、激素、酶等,当今也是良好的滋补营养剂,1000多年前的炼丹医疗专著中即强调其重要作用,可算难能可贵了。

又纂于唐宪宗元和元年至北宋徽宗政和三年间(806—1113)的《诸家神品丹法》卷3载“赤雪流珠丹法”,原料为雄黄、苦酒、白盐等,可治“卒患及垂死欲绝及已绝者”,“小小疟疾,入口即愈,神验不可具”。又“碧丹砂变金粟子法”:“治一切风疾,延寿驻颜”。

从上述可见,由于唐代诸帝饵丹药死者不少,加之道教内丹术的渐次兴起,于是炼丹术渐趋衰微,此时那些有用的化学知识和技术,就进一步为丹道医家(专以秘制丹药为人治病的医人)创造了化学制药的条件,推动了尔后中医丹药(从我国古代炼丹术递嬗下来的一门独特技术)的发展。其后历经元、明、清代,康熙五十七年(1718),有师成子《灵药秘方》一书,共收丹药方剂30个,是丹道医家极宝贵的丹药专著。又据已故张觉人先生介绍,现行中医丹药的炼制有升、降、烧三种,丹药的组

成有硫化汞、氧化汞、氯化汞三类，皆由炼丹遗法衍化而来^①。实践证明，这些丹药用于疮疡痈疽有奇效，长期以来，成为中医外科主药，如红升丹（氧化汞类，杀菌、消毒）、白降丹（氯化汞类，杀菌、防腐）至今仍在各地广泛使用。张先生还指出，他曾于清宣统辛亥（1911），在贵州平越福泉山，向丹道医家高真观道士廖复阳处学“玄门四大丹”，即“乾坤一炁丹、混元丹、金龟下海丹、毒龙丹”，该四丹亦由炼丹遗法而来，并称实践中极有疗效。

综上所述，中国的炼丹术源远流长，道教形成后，转为道士师徒秘传的一种实验技术。从东汉末至宋代大约1200年中，炼丹术在宗教的范围内也不断发展，炼丹文献不断出现，凡汇总在《正统道藏》的约100余种，比较集中在《洞神部·众术类》的约70余种。篇幅最短的是宋初制取“铅霜（醋酸铅）”的《玄霜掌上录》，仅600余字，最长的《庚道集》9卷6万余字，为南宋末或元人所辑的丹经汇编，是全面总结炼丹成就的代表作。

李约瑟博士说：“炼丹术纯是道教的原始科学”，事实也是如此。东汉时期是这门原始科学的奠基期，魏晋南北朝是发展期，这两个时期都体现了实验技术的各种特征，唐代是极盛期，已深化到定量的科学实验阶段，探讨到“硫酸”具“蚀气”的特性，和“砒白铜”特有的冶金技术的完成；至宋集中表现为实验工具的改进和创新；尔后在炼丹术逐渐衰微过程中，又为丹道医家的活动创造了条件，从而促进了制药化学的发展。

一部道教炼丹史，正是在上述各时期中，通过道教的著名炼丹家、黄白大师魏伯阳、狐刚子、葛洪、陶弘景、陈少微、金陵子以及为数众多的隐名者、托名者、不知名者的长期艰苦活动，在古代极其原始的技术条件下，对我国古代的砷化学、汞化学、

^①《中国炼丹术与丹药》上篇总论，四川人民出版社1981年版。

铅化学、氯化学、矾化学以及合金学、冶金学、金石类药物学等方面作出重大贡献的历史，举世瞩目，独放异彩。这是现实对中国道士在探索宇宙神秘、控制物质转化上所表现出的高度专注精神的最大表彰。

而为《黄帝九鼎神丹经》所奠定，又为葛洪所发展的“假外物以自坚固”以及“以金延命”的长生思想，是道教练丹术“丹药观”的核心，这是一种把人的生命运动规律与物质的理、化运动规律混为一谈的方法论错误。以阴阳五行学说为理论指导的药物配制原则，虽有合理的一面，但带有较大的随意性、片面性，加上宗教渲染，这种理论使人迷惑难解，更由于长期封建社会对实验技术的无形桎梏，致使虽曾一度有着光辉成就的炼丹术，始终未能发展为现代实验化学。

第八章 道教与医学

为了追求“长生成仙”，道教特别重视医学及保命延生之术。许多道教徒在继承和吸取了我国传统医学理论和优良成果的基础上，通过自身实践，创立和发展了与传统医学既有联系又有区别的医疗学说和技术。

道教符咒斋法在医疗活动中的应用

东汉道教初创时，太平道首领张角曾“畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之”。^①五斗米道的创立者张陵，也以符水治病。张陵死后，其子张衡继续传布五斗米道（后称天师道），除仍用“符水”外，又设置“静室”，“使病人处其中思过”，有“鬼吏”专为病者请祷。“请祷之法，书病人姓名，说服罪之意，作三通，其一上之天，著天上；其一埋之地；其一沉之水，谓之三官手书”^②。此外《正统道藏》中尚有二种关于张陵敷行正一章符，领户化民的道书，也都涉及了类似问题。一是传为刘宋时成书的《太上三天内解经》提到了另一种“首过”方法及其效果：“疾病者，但令年七岁有识

①《后汉书》卷71《皇甫嵩传》。

②《三国志·张鲁传》注引《典略》。

以来，首谢所犯罪过，立诸施仪章符，救疗久病困疾，医所不能治者，归首则差”^①。一是《赤松子章历》中，进一步补充了所谓“章符”（或称“上章”）的具体内容，这些内容包括章信、章辞、上章吉日、书章法、奏章向背以及请官等神学气氛极浓的诸多环节。^②显而易见，所谓“上章”实际是一种祈求天官救治疾病的法术。

在战火迭起，灾害频繁、瘟疫流行的东汉末年，道教往往利用“符”、“咒”治病为传教手段以扩大影响。据传成书于西晋末至东晋末的《太上洞渊神咒经》20卷，描绘了当时一幅“中原乱罹，饥馑既臻”、“疫炁流行，人多疾病”的凄凉景象，在这现实面前，经文反复指出“唯有奉持供养《神咒经》者，万病自消，终不横死”^③，“道士为人治病……先为作符，安十二辰及门户井灶，各各丹书悬之，又作吞符三七道，一日三时与病人服之，夜亦三服之”^④。对“善心之人，横遭灾疫”，请“三洞道士”为其建斋、行道、转经、设醮、诵咒、呈章、烧香。^⑤到了南北朝，据陆修静撰《陆先生道门科略》记载：“若疾病之人，不胜汤药针灸，唯服符饮水及首生年以来所犯罪过，罪应死者，皆为原赦，积疾困病，莫不生全”^⑥。又陶弘景著《登真隐诀》卷下“汉中入治朝静法”记载汉中地区道徒仍沿习“原赦罪过”达到“百病消除”，“治生进利”的目的。甚至到了北宋徽宗年间出世的《无上玄元三天玉堂大法》卷8“驱邪辅正品第十”还对“符”作了如下的解释：“合天地正炁曰符”。认为“凡寒懊风暑有犯，则失于正，失正乃邪”，“当三光（日、月、星）炁

①《正统道藏》第47册。

②同上书第18册。

③～⑤同上书第10册。

⑥同上书第41册。

以补之”。就是说人有病就失正归邪，须靠“符”来驱邪扶正，故指出：“先圣尊师，假神咒之真，仰三光之精……则妖孽疾病，不待驱逐而扫迹”。同时卷中还有使用“吞符”、“念咒”治疗“尸瘵（肺结核病）”的记载^①。

从上得知，在道教成立后的相当长一段时间里，都是用“符水”、“首过”等为治病手段的。愈是早期，道教愈是在下层民众中活动、发展，这方面的表现也愈为突出。两晋南北朝时期，道教向上层分化，伴随着道教医学的兴起，这方面的表现仍然存在。究其原因，不仅因为古代巫术是道教形成的思想渊源之一，且汉魏以后一些地方的巫风仍然盛行，理所当然地也会反映到道教中来，从这点出发，可以认为“符水”、“咒说”、“首过”、“上章”等实际就是道教化的巫术。

然而这些道教化的巫术为什么能在下层民众间发生影响呢？可能有三方面的原因：其一，一般情况下，巫师职司巫术，兼有一些民间土法的医识和医术。其二，《太上三天内解经》和《陆先生道门科略》都提到了“救疗久病困疾，医所不能疗者”以及“不胜汤药针灸”等语，就是说对疾病主要靠医药，这些道教化的巫术仅作为治病的一种辅助性手段。其三，从现代医学心理学角度看，这些道教化的巫术应是一种超自然的巫术性心理疗法。“符”、“咒”、“首过”、“上章”可能在某种程度上能起着缓解病者潜在的心理困扰，满足病者某种心理需要，从而达到宁其心志，净化心灵的作用，这实际上是在一定历史条件下的一种特殊形式的宗教性疗法。当然，时至今日，巫术已完全丧失了它的医疗意义。

^①《正统道藏》第6册。

道教经典对医疗实践的总结

道教的许多经典多涉及疗病、健身、延年等内容。如《太平经》中医论部分，总结了活动于民间的早期道教医学的实践经验，揭开了“道教医学”的新篇章，经文关于人的生死寿夭、发育阶段的认识——“人生百二十上寿、八十中寿、六十下寿，过此皆夭折。此盖神游于外，病攻其内也”^①，阐明了生死的必然性和寿夭界说范围。“天道三合而成，故子三年而行，三三为九，而知道究竟……天数五、地数五、人数五，三五十五，而内脏气动。四五二十，与四时气合而欲施，四时者主生，故欲施生。五五二十五，而五行气足而任施。五六三十而强，故天使常念施，以通天地之统，以传类，会三十年而免，老当衰，小止闭房内……”，指人出生后3岁能行，9岁明事理，15岁生理发育完善，20岁具生育能力，至30岁而极盛，此后转老趋衰，应当节欲保精以养生。这样的年龄划分虽不免牵强，但与今日人体生理学观点也大体相若。经文还继承《黄帝内经》“天人一体”、

“脏腑学说”等方面，强调人体疾病的形成，是与外界因素（自然界和社会条件）、内在因素（脏腑机能、精神状态、动静性格）密切相关的。经文又详论了当时盛行的灸刺疗法：“灸刺者，所以调安三百六十脉，通阴阳之气而除害者也。”^②并指出“人有小有大，尺寸不同”因而“灸刺”取穴，不能默守陈规，必须因人因病而异，这些都是正确的观点。最珍贵的记载，是散见于经中的关于“守一”的论述，从基本理论到修炼方法、从祛病

①《太平经合校》第723页。

②同上书第179页。

延年到激发人体潜能、从修炼过程的心理感受到生理效应，都较完整地保存了古代“守一”的原始面貌，特别是列举“守一”过程中可能出现的四种偏差，与当今气功所称的“走神”、“岔气”、“走火”、“入魔”的四大偏差极其相似。经文还反复强调了治病用药“是乃救生死之术，不可不审详”的论点，这是道教医学重视医德的最早记载。

魏晋间道士所著的《黄庭经》（有《内景经》和《外景经》之分），以古道经中人身百脉关窍各有主神之说为本，结合古医经脏腑作用的理论，以七言韵文形式，重点阐述了道教上清派典型修炼“存思法”，道教以其为生人立命之本，誉之为“寿世长生之妙典”。考道教以人体多神，以五脏为主，存思之功，以五脏为甚，故极重视“存思”自身五脏神（心、肝、脾、肺、肾谓之五脏，又认为各脏各有一神主宰其主要的生理功能）的姓字、服饰、气色、形态等（均虚拟），除存思自身五脏神外，并强调存思自然界的日、月、星辰，谓摄取外界的日精月华与体内元气相契合，就可保神全形，延年寿永。虽然，《黄庭经》是道教思想与医经杂糅之书，但影响较大，东晋以后，蔚然成一派“黄庭之学”，注本特多，据南宋《通志·艺文略》著录凡30部57卷，清朝董德宁将其与《道德经》、《周易参同契》并列，足见对其评价是相当高的。这里值得提出的是唐宣宗时，有“见素女”胡愔，人称之为“黄庭学者之巨擘”，曾撰《黄庭内景五脏六腑补泻图》1卷及《黄庭内景五脏六腑图》1卷，两书均深得“黄庭”要义。两书内容相同，唯前者脏、腑各有图像，后者无图，但详于胆腑说，内容依次为：图说、修养法、相病法、医方、治脏腑六气法、月禁食忌法、导引法。对脏腑病理，强调“以药物治其标，行气导引固其本”，可见两书洗涤了《黄庭经》中神说部分，令人耳目一新。今人王明先生认为：“堪称实际养生之医

著”，是对道教医学的一大贡献。

又如北宋的《无上玄元三天玉堂大法》在其“断除尸瘵品”文中，在继承南北朝陶弘景关于“尸注（肺结核病）”传染性的基础上，进一步总结了实践经验，肯定了该病并有“屋传”、“衣传”、“食传”三条传染途径。认为“屋传”是病室“阴幽郁结、邪炁不散，患毒常存”；“衣传”是“人与患者同卧”，或“患者已死，吝惜之家将其衣、帷、卧具器皿留为己用”；“食传”乃误食“病人饮食，汤菜余残之物”。强调只有“斩绝死根，庶可复还生炁”。据了解，对于肺结核病，到1869年才由法国人Villemin确定其传染性，1882年又由德国人Koch发现其结核菌。在此之前，即17—18世纪时是由法律规定，用烧毁患者用具的方法作为对该病的消毒措施。如此看来，道士们以惊人的观察力所得出的结论，较之欧洲学者要早六七百年。

此外，一些道书中还有关于“三尸”、“九虫”的记载。“三尸”：即上尸青姑，使人眼暗面皱，口臭齿落，鼻塞耳聋，发秃眉薄；中尸白姑，使人心旋意乱，肺胀胃弱，失饥过度，皮癣肉焦；下尸血姑，使人腰痛脊急，腕痛胫酸，阴萎精竭，血干骨枯。“九虫”：乃蛔虫、白虫、肺虫、胃虫、膈虫、赤虫、蛭虫等。谓“尸”、“虫”为万病之源。“尸”、“虫”寄住人体，平时记人罪过，庚申日乘人熟睡即上告天帝，减人寿命。传统的治疗法除“符”、“咒”外，常与岁时节日相结合而成“守庚申法”，即庚申日彻夜不眠，守之达旦，使“尸”、“虫”无从上告于天。据此，可知所谓“三尸”、“九虫”是道士们在不明确致病的菌类、菌源体的情况下，根据实践所认定的那些危害人体健康“精灵”的总称。基于此，书中也列举了以商陆根、白芷草、桃叶、蜀狗脊、丹砂、贯众、厚朴等合药治“尸”、“虫”的病方①。

①《正统道藏》第37册《云笈七签》卷80—83。

道教学者对医学理论的贡献

一、葛洪的医学贡献

当道教由民间向上层分化后，随着有识之士的加入，道士们的文化素质大大提高了，这些人认为要达到修真成仙的目的，必须先祛病健身，于是继承先秦以来清静无为，炼形养性思想，以及传统医学理论、养生学成就，在《太平经》揭示的道教医学思想的基础上，确立了区别于“儒医”形象和历史上官办医疗机构以外的另一种“道医”形象。这对于扩大道教影响，发挥道教在保护民众健康的社会功能方面，起了积极的推动作用。毫无疑问，他们的医学理论、医疗技术对充实和丰富传统医学也同样发挥了重要作用。

东晋时期的葛洪就是道医的第一位代表人物。他最早提出了：“为道者兼修医术，以救近祸”，“为道者，以救人危，护人疾病，令不枉死为上功”的口号，并以自身的身体力行，开创了道、医结合的一代新风。为了深钻医学，葛洪熟读了仲景、元化等医著近千卷，但“患其混杂烦重，有求难得”，遂周游华夏九州，深入实际广泛收集民间医疗成果，“选而集之”，成《玉函方》百卷，但又感该书卷数多，内容繁杂，“非有力不能尽写”，又钻研历代诸家备急方书，认为这些方书“既不能穷诸病状，兼多珍贵之药，岂贫家野居所能立办？又使人用针，自非究习医方，素识明堂流注者，则身中荣卫尚不知其所在，安能用针以治之哉？”于是“采其要约”，编撰《肘后备急方》3卷，计86篇。

可以看出：从《玉函方》百卷到《肘后备急方》3卷，葛洪经历了医学知识上“由博返约”、治疗对象上“由一般到贫家”、治疗原则上“由繁到简”的三个不同过程，这是葛洪医学思想的一次提高，也是葛洪的医学成就基于前人，又高于前人的地方。因此，《肘后备急方》成为东晋以后一部重要的、有代表性的备急方书而累代相传，当然不是偶然的了。

现存《肘后备急方》仅68篇，虽有佚文，仍可窥见葛洪的医学成就。葛书汇集了一些别具一格的内疾急救经验：如以皂荚、半夏、菖蒲、桂屑、韭汁等为末，纳管吹入患者鼻中，治中风、尸厥，“嚏通则气通”的简易救急法。其中“菖蒲屑内鼻两孔中……桂屑著舌下”以救急，与今日含化硝酸甘油片的舒心作用甚相类似。另有“葱黄心（或葱叶）刺死者鼻，入七、八寸”救自缢死；有治腹痛的手术疗法；有“嚼豆蔻子及咬槟榔”治恶心；对食物中毒、卒死、中风，患者口噤不开时，有“以物开口”、“强开，以竹管灌之”，或“口噤者，折齿下之”的救急经验。书中还广泛记载了东晋时期外科方面以盐汤、皂荚汤、葛根液等清洗疮口的原始消毒法；有以烧盐“熬粢粉，鸡子白和之，涂傅贴痈，上作小口泄毒气”的原始外疮引流术；当误吞钗时，“取薤曝令萎，煮使熟，勿切，食一大束”钗即随出的经验；有以桃叶、好酒治蚰蜒入耳；“熬胡麻以葛囊贮枕之”治百虫入耳等颇具特色的外病救急经验。

东晋前的传统医著中有详于针而略于灸的倾向，而葛书重点论述了灸法，填补了前人的不足，被誉为是保存灸法最丰富的医学文献。其特点是不言穴位，强调入穴分寸和壮数多少，形式多样，便于操作。如“灸脐中百壮”救中恶；“灸心下三寸，六十壮”治五尸；“灸手中央长指端三壮”治心痛；“正立，倚小竹，度其人足下至脐，断竹，及以度后，当脊中灸竹上头处”治

腰不得俯仰。

除灸法外，“热熨法（原始物理疗法）也随处可见，如“以三重衣著腹上，铜器著衣上，少许茅于器中烧之，茅尽益之，取愈乃止”救客忤；“削柳根皮熟捣，火温，帛书贮熨之，冷更易”疗乳痈；“以无节竹筒著疮上，熔蜡及蜜等，分灌筒中，无蜜，单蜡亦通”治蛇螫人。

由于该书是救急之用，所以很重视症状鉴别，葛洪在区别“死亡”与“尸厥（假死）”时指出，凡“脉犹动”、“股间暖”、“耳中如啸声者”当以“尸厥”救之。在治癫狂病时指出：“凡癫疾发则仆地，吐涎沫、无知、强掠起、如狂”；而“若或悲泣呻吟者……非狂”；“凡狂发，则欲走，或自高贵称神圣”。考葛洪所云“如狂”即癫痫，为发作性精神异常疾病。

“非狂”即癡症，表现为沉默呆痴，抑郁不宁，系神经官能症的一种表现。“狂发”即狂病，表现为喧扰不宁，动而多怒，为精神失常疾病。从今天医学观点看，葛洪上述各类鉴别基本是正确的，说明东晋时期对这类病变已有一定的临床经验。必须指出，葛洪在重视症状鉴别的同时，还善于以简明确切的文字描述症状，如论“燥疽（干、湿性坏疽）”：“著手、足、肩累累如米粒”。论“沙虱毒”：“初得之，皮上正赤，如小豆黍、米粟粒，以手摩赤上，痛如刺，三日之后，令百节强疼痛，寒热赤上发疱，此虫渐至于骨……”等。葛洪如此重视临床症状，在古代急性病的诊断和治疗上具有特别重要的意义，葛洪医著中的这个特点，在南北朝陶弘景的医著中得到了进一步的发扬。

此外值得一提的是葛书中还有一些珍贵的记载：“青蒿一握，以水二升渍，绞取汁，尽服之”。寥寥数语，指明了用青蒿汁治疟疾的经验。青蒿为常见的菊科植物，含有抗疟的有效成分——青蒿素，系一种新型的倍半萜内酯，是目前高效、速效、低

毒的植物类抗疟新药，由于青蒿素的问世，人们对葛洪的医学成就，有了更高的评价。葛洪还对狂犬病有“杀所咬犬，取脑傅之，后不复发”的治疗方法及有关狂犬病潜伏期的详细记载，这种以狂犬脑外傅伤口的疗法是世界上应用免疫原理预防和治疗疾病的最早医学文献。葛洪关于山、水间沙虱及江南水虫射工有关形态、生态环境、为害途径、危害症状等的记载，都是我国早期昆虫研究的医学文献。

《肘后备急方》所以能取得如上的医学成就，首先来源于葛洪的医学知识扎实，这在前面已介绍过了。其次是他涉及医学基本理论的指导思想也较正确，如人体医学思想，他继承先秦道家“气”的唯物主义一元论观点，阐明“人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也”。他并以此解释了“身劳则神散，气竭则命终”的生命现象，他引用的医方中也同样贯彻了这个认识原则：“气通则治”、“气通则活”等。在病因学思想方面，葛书中的致病因素广泛涉及自然、生物、物理、化学、精神因素等，再进一步分析又涉及今日人体的呼吸、消化、神经、血液循环等系统。尤为重要的是葛氏还精辟地论述了人体致病的内因（体质）和外因（环境）、以及外因通过内因而起作用的相互关系，这都是很合理的思想。葛洪还强调了预防医学思想的重要，主张把疾病消灭在发生之前，这是他继承《黄帝内经》“治未病”思想的结果，为此他提出了简单易行、行之有效的养生之道，其中“坚齿”、“聪耳”、“明目”之术，至今沿用。至于他的治疗学思想，始终坚持了“简”、“廉”、“验”的特色，唯有这个特色，才能使该书在救急方面发挥医方应有的作用。

葛洪还发扬了《太平经》奠定的医德思想，表现在他以“必可以救人于死者”作为医方的选择标准，他还在医疗活动中多次批驳了那些妄说祸祟，专以问卜祭祷为业的巫、祝小人，嘲笑了

那些不修疗病之术，不务药石之救的平庸道士。葛洪的医德思想在唐代孙思邈的医著和医疗活动中得到进一步的发扬。

葛洪是虔诚的道教徒，神仙道教的积极倡导者，他的世界观基本上是宗教唯心论的，然而当他认真从事医疗实践活动时，却又表现出了一些朴素的唯物主义观点和一些合理的思想因素，使他能较正确认识、反映事物的本质和过程，成为一位自然科学唯物主义者，从而在医学领域中有着杰出的贡献。这是葛洪世界观的两重性。正因为这个原因，《肘后备急方》也不可避免地存在着一些糟粕。

可以说，《肘后备急方》的出现，标明了两晋时期的道教医学在《太平经》医论的基础上，广泛吸取民间医疗成果，在临床救急方面已积累了较丰富的实践经验，从而为南北朝时期道教医学的发展创造了条件。

二、陶弘景的医学贡献

陶弘景是南朝齐、梁间杰出的道教学者，博学多才，在多学科领域中都有显著的成就。医学方面曾撰《效验方》5卷，今已散佚。他一方面赞赏葛洪《肘后备急方》：“抱朴此制，实为深益”，另一方面又认为：“葛洪旧方，至今已二百许年”，“阙漏未尽”。于是“采集补阙凡一百一首（三卷），以朱书甄别于葛文之后”，是为《补阙肘后百一方》（以下简称《百一方》），于永元二年——天监中成书。自《百一方》行世后，葛书遂逐渐湮没无闻。

《百一方》在医学理论方面的贡献，首先在于将先秦道家关于精气一元论思想用于阐释人的生理、病理方面。在总结各种急性病病因时陶氏指出，有一种与天地自然阴阳之气、恶气不相同的

“毒疔之气”。这种“毒疔之气”能传播急性传染病，一入人体，就会“侵克脏腑经络”而使之“衰竭”。因此强调对“毒疔之气不能如一般自然恶气治之”，必须根治，“差后，犹宜更为治，以消其余势，不尔，亟终为患，令有时辄发”。众所周知，我国古代有“六气（风、寒、暑、湿、燥、火）致病说”的传统说法。显然，陶氏在这里总结的毒疔之气致病说无疑是对“六气致病说”的发展，且为尔后明末瘟疫学家吴又可创立《瘟疫论》奠定了基础。

陶氏又根据对前辈医学理论的学习，结合自身体会，提出了按病分类的主张。他说：“病虽千种，大约只有三条而已，一则脏腑经络因邪生疾；二则四肢九窍内外交媾；三则假为他物横来伤害”。这也正是《百一方》以内疾、外发、他犯分为3卷的根据。陶氏这种分类法，对我国古代将疾病按生理系统分为脏腑、经络、气血、津液的分类，无疑是一个突破。

在《百一方》中，陶氏和葛洪一样，也总结了不少该时期有关内疾、外发、他犯方面的急救经验，如治小腹满不得小便方：

“细末雌黄，蜜和丸，取如枣核大，内溺孔中令半寸，亦以竹管注阴，令痛，朔之通。”这里的竹管导尿，实际是初唐孙思邈葱管导尿的先导。又治大腹水：“若唯腹大，下之不去，便针脐下二寸，入数分，令水出，孔合须腹减乃止。”显而易见，这是我国早期的简易穿腹消水术。又消痈肿：“白敛二分、荊芦一分为末，酒和如泥，贴上，日三，大良。”又疗发背：“冬瓜截去头，合疮上，瓜当烂，截去更合之，瓜未尽，疮已敛小，即用膏养之。”又灸肿令消法：“取独颗蒜，横截厚一分，安肿头上，柱如梧桐子大，灸蒜上百壮，不觉消，数数灸，唯多为善，勿令大热，但觉痛即擎起蒜，蒜焦更换用新者，不用灸损皮肉，如有体乾不须灸。”他物所犯方面，如论蜂蛰人：“烧牛角灰，苦酒

和涂之。”论马嚼人作疮：“灸疮及肿上。”论中蛊毒：“盐一升，淳苦酒和，一服，立吐即愈。”在食物中毒中，强调：“凡物肝脏，自不可轻噉。自死者，弥勿食之。”“六畜自死，皆是遭疫，有毒。”

陶氏也重视症状描述，如记“足气病”：“或微觉疼痛，或两胫小满，或行起忽弱，或小腹不仁，或时冷时热。”不仅如此，他还进一步将此发展为症状的阶段性的描述，而成为此时期医学上的新成就，如记，“尸注（肺结核病）”：“大略使人寒热淋漓，恹恹默默，不知其所苦，而无处不恶，累年积月，渐就顿滞，以至于死，死后复传之旁人，乃至灭门。”记“虏黄病（急性黄疸性肝炎）”：“初唯觉四体沉沉不快，须臾眼中黄，渐至面黄及举身皆黄……此热毒已入内，急治之。”又记“溪毒”：

“初得之恶寒，头痛，目注疼，心中烦懊，四肢振淅，骨节皆强筋急，但欲睡，旦醒暮剧，手逆冷，三日则复生虫，食下疮，不痛不痒不冷，人觉视之乃知”，“六七日下部脓溃，虫食五脏，热极，烦毒注下不禁，八九日良医不能疗。”但陶氏并不到此满足，他从大量的临床观察中再将症状的阶段性的描述向前发展，努力去探索鉴别症状的客观指标，如治足气病指出：“若胫已满，捏之没指者。”治虏黄病指出：“举身皆黄，急令溺白纸，纸即如染者。”治大腹水则指出：“水病之初，先目上肿起，如老蚕色”，“股里冷，胫中满，按之没指，腹内转侧有节声”，“须臾身体稍肿，肚尽胀，按之随手起，则病已成。”又论岭南人中药毒：“微觉，即急取一片白银，含之一宿，银变色”，即证明中药毒。应注意的是，陶氏所努力探索鉴别症状的客观指标，可以说是将经验医学向实验医学迈进的一个起点，是这时期医学史上的一个光辉成就，可惜这个成就未能在尔后道教医学中得到发扬。

《百一方》还保存了不少珍贵的医学资料，如关于“虏疮（烈性传染性天花）”发疹、征候、预后的准确记载：“比岁有病时行，仍发疮，头面及身，须臾周匝，状如火疮，皆戴白浆，随决随生，不即治，剧者多死，治得差后，疮瘢紫黑，弥岁方灭”；关于“虏黄病”的发病及其简易治疗法的记载：“若初觉，便作瓜蒂赤豆散吹鼻中，鼻中黄汁出……若已深，应看其舌下两边有白脉弥弥处，芦刀割破之……伤舌下青脉……烧纺铃铁灼此脉，令焦，兼瓜蒂杂巴豆捣为丸，服之，大小便亦去黄汁”；以及关于恶脉病（急性淋巴管炎）、恶核病（急性淋巴结炎）、瘰癧病（颈淋巴结核）的病因、症状、治疗法等记载都是早期的医学文献。此外尚有大量的关于老君神明散、度瘴散、太乙流金方、华佗虎骨膏、扁鹊陷冰丸、大青汤等丸、散、汤、膏等多种制作及疗病法的记载。

《百一方》在主述药疗的同时，颇重视食物禁忌，如治大腹水，反复告诫“勿食盐”，宜“常食小豆饭，饮小豆汁”等；重视食过量含毒药物（野葛、狼毒、矾石）中毒后的解救；主张药疗与食疗并重，如治黄疸：“黄雌鸡一头，以生地黄一斤切，饴糖二斤纳腹内，急缚铜器贮甑内，蒸五升米久，须臾取出，食肉饮汁，勿噉盐，三月三度作之。”陶氏这些论点为其后饮食学中有关禁忌、中毒解救、营养等学说的发展作出了贡献。

考陶氏的医学思想，具有两个鲜明的特点：

第一，十分尊重前辈医家。他在补阙时，对葛洪引用了但未注明前辈医家姓名的，都一一加注说明，如“此扁鹊云”，“张仲景诸要方”等，针对葛洪“救卒死”方，补阙云：“并是魏大夫传中正一真人所说，扁鹊受长桑公子法”，“寻此传出世，在葛后二十许年，无容知者，当是斯法久已在世。”这些注语，还原了医方来源的本来面目，标明了葛洪医学成就的历史继承性。

至于陶氏自引医方，都一一标明其来源，如“华佗五噉丸”、“张仲景八味肾气丸”、“裴氏五毒神膏”等，书中还详细记录了华佗治霍乱已死、灸病人肘椎的方法，并称华佗“已试数百人，皆灸毕即起坐”，虽对疗效未免夸张，但却保存了古代名医经验，正是这些可贵的资料，丰富了《百一方》的内容。

第二，十分重视实践。《百一方》中很多医方都来自民间验方、秘方、偏方，即陶氏自称为：“累世传良”、“博闻有验”之类，如治足气病的“牛乳硫黄方”，注明“北人服此，治足多效”。由于东晋南渡，大批士大夫到了江南，发生了新的“足气病”，因而这方面的专方专书相继出现，陶氏广采博收，注意汲取新鲜经验，使该书更具有广泛的民间内容。他还以“自用得力”引自身直接经验来佐证疗效，就更具说服力，如论及灸肿令消法，则以“余尝小腹下患大肿，灸则差。”又治恶脉病指出：“余度山岭即患，常服五香汤，傅小豆得消。”此外他还注意吸取一些民间所喜闻乐道的简易疗法，如天监四年，陶氏移居积金东涧后，就记录了东涧诸山县“溪温”及其治疗法，又记录了岭南人治“沙虱”法，这些具有较浓乡土气息的民间疗法，使《百一方》更增添了生机和活力。

综上所述，可知《百一方》系南北朝时期重要备急方书。陶弘景在葛洪医学成就的基础上，在医学基本理论、症状的阶段性和鉴别症状的客观指标，以及外科救急经验方面都有所创新，标明了南北朝时期道教临床医学水平较之东晋时期有了提高，从而将古代急性症学向前推进了一步。

南北朝以后至金代的600多年中，《百一方》独树一帜，广为流传。

然而由于陶弘景是道教徒，且又佛、道双修，因而他的世界观，也和葛洪一样具有两重性，既是一位宗教唯心主义者，又

是一位自然科学唯物主义者。他的《百一方》也不可避免地存在一些神学糟粕，如求助于“符”、“咒”之类。

可以说，《百一方》上承东晋时期的道教医学成就，下启隋唐道教医学之端，它在道教医学发展史上，发挥纽带作用，闪耀着历史性的光辉。

三、孙思邈的医学贡献

唐代著名道士、医学家孙思邈历经北周、隋、唐三代，自幼熟读经史、博通医源，又善谈庄、老，兼好释典。一生中虽屡被帝室征召，但却不慕荣利，始终隐居学道以行医为事。在医学上他能集众家之长，熔儒、释、道医于一体，在魏晋、南北朝道教医学的基础上，进一步推动了隋唐道教医学的发展。

孙氏的医学专著现存有《千金要方》、《千金翼方》各30卷。《千金要方》总结了唐以前特别是东汉以来许多医论、医方、用药、针灸兼及服饵、食治、导引、按摩等养生内容，计232门，合方论5300首。《千金翼方》乃取“羽翼交飞”之意而名书，在内容上对前书作了全面补充，凡189门，合方、论、法2900余首。该书不为《旧唐书》著录，故有人疑为伪托，且书中增加了“辟谷”、“气炼”、“禁经”等专卷，故实用价值略次于前书。两书均为唐代医学发展史上代表性巨著，在传统医学史上占有重要地位，对其后方剂学发展有一定影响。由于书中内容丰富，北宋仁宗时林亿等人曾进行校订，并于北宋英宗治平三年(1066)刻印发行，流传较广，且多次传入日本、朝鲜，对亚洲医学深有影响。

《千金要方》中以“大医习业”、“大医精诚”为题，系统阐述了医家必须具有的医德规范。首先，他告诫为医必须“博极医源，精勤不倦，不得道听途说，而言医道已了。”即强调为

医者，在业务上应当精益求精，如不涉猎群书，好比“无目夜游，动致颠殒”。因此他嘲笑并批判了那些“世有愚者，读方三年，便谓天下无病可治，及治病三年，乃知天下无方可用”，以及“偶然治差一病，则昂头戴面，而有自许之貌，谓天下无双”的浅薄之徒，他认为这样“衒耀声名”，“自矜己德”的毛病，正是“医人之膏肓也”。而孙氏自身正是“白首之年，未尝释卷，至于切脉、诊候、采药、合和、服饵、节度、将息、避慎，一事长于己者，不远千里，伏膺取决”的典范。

其次，他强调医家必须“志存救济”，要有对病人的高度同情心和责任心。指出：“太医治病，必当安神定志，无欲无求，光发大慈惻隐之心，誓愿普救含灵之苦。若有疾厄来求救者，不得问其贵贱贫富，长幼妍蚩，怨亲善友，华夷愚智，普同一等，皆如至亲之想。”还指出当临床治病时须精神专一，思考周密，不容轻率从事，有丝毫差错：“大医之体，欲得澄神内视，望之俨然，宽裕汪汪，不皎不昧。省病诊疾，至意深心，详察形候，纤毫勿失，处判针药，无得参差。”孙氏根据医家必须具备的修养，又提出一些应注意的事项。他说：“为医之法，不得多语调笑，谈谑喧嘩，道说是非，议论人物，衒耀声名，訾毁诸医，自矜己德。”又说：“不得恃己所长，专心经略财物……又不得以彼富贵，处以珍贵之药，令彼难求，自衒功能”等。此外，孙氏还在《千金要方·序》中解释了他的医著命名的原因时指出：“人命至重，有贵千金，一方济之，德踰于此，故以为名也。”这也反映了他把人的生命价值放在医学的首要地位，表明他对人的生命健康高度负责的思想。凡上述孙氏关于医德的精辟论述，被认为“开唐一代之新风”，时至今日，仍被誉为当今世界上最高的医德典范。可以说，孙氏是道教医学中集医德之大成者，他的医德思想，是道教医学的精华。

孙氏对妇婴疾病极为重视，在封建社会里，他能突破长期形成的男尊女卑的思想束缚，将妇婴疾病各立专卷置之卷首，且有不少合理的地方，无疑具有一定的进步意义，且为其后妇儿专科的设立奠定了基础。孙氏对营养缺乏性疾病的防治也有突出成就，如主张用“昆布”、“鹿廌”等富含“碘”的食物治疗山区因缺“碘”而形成的“瘰病”；提出用动物“肝脏”（羊肝、兔肝、猪肝等）富含维生素A的食物治疗因缺维生素A而形成的“夜盲症”；提出用杏仁、防风、蜀椒等富含维生素C的药物治疗“足气病”等。针灸学方面，他在《甲乙经》的基础上，进一步统一了唐以前的各家学说，使针灸理论能更好地为临床服务，临床中强调针药并用：“汤药攻其内，针灸攻其外”，“针灸之功，过半于汤药”。又说：“若针而不灸，灸而不针，皆非良医”，“针灸而药，药不针灸，尤非良医”，“知针知药，固是良医”。

孙氏还特别重视饮食疗法，他指出：“安身之本，必资于食；救疾之速，必恁于药；不知食宜者，不足以生存也；不明药忌者，不能以除病也。”是故主张：“为医者，当须先洞晓病源，知其所犯，以食治之，食疗不愈，然后命药，药食两攻，则病无所逃矣。”他解释食疗的好处在于：“食物性平和、无毒。”又能“排邪而安脏腑，悦神爽志以资血气”，“若能用食平病、释情遣疾者，可谓良工长年饵老之奇法，极养生之术也。”

更重要的是孙氏继承《黄帝内经》“治未病”的优良传统，并吸取葛洪等各家思想精华，自觉地将养性与预防医学紧密结合起来，在《养性》、《杂病》、《补益》等专卷中，提出了“人之所以多病，当由不能养性”的论断，又在唐代炼丹术极盛的社会条件下，旗帜鲜明地提出了“神仙之道难致，养性之术易崇”的口号，认为：“人之寿夭，在于樽节，若消息得所，则长生不死；恣其情欲，则命同朝露。”强调：“善摄生者，常须慎于忌

讳，勤于服食，则百年之内不惧于夭伤也。”指出善于养性，注意精神道德的修养，比饵药、服食尤为重要，故说：“故养性者，不但饵药餐霞，其在兼于百行，百行周备，虽绝药饵，足以遐年；德行不克，纵服玉液金丹，不能延寿。”我们从这里看到了在人的生死寿夭问题上，孙氏竭力排除天意神力的主宰，批驳那种认为药饵服食决定一切的谬论，从而反复强调了善于养性、重视精神道德修养在延寿遐年中的主观能动作用，这正是孙氏养性学说的特色所在。至于如何养性，他认为要实行“十二少”，即少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶。谓“此十二少者，养生之都契也。”同时要除去“十二多”，即多思则神殆，多念则志散，多欲则损智，多事则形劳，多语则气争，多笑则伤脏，多愁则心慑，多乐则意溢，多喜则忘错昏悦，多怒则百脉不定，多好则专迷不理，多恶则憔悴无欢。谓“此十二多不除，丧生之本也”。当然，对此“十二少”和“十二多”，我们应从今天的科学含义予以取舍、灵活对待。孙氏还本着“易则易和、简则易从”的原则，将静功与运动、起居与卫生、名利与无为、房中与节欲等相结合，就日常生活、饮食、情志等方面作了许多精辟的养生论述，至今脍炙人口。

孙氏还细致地观察了人的衰老过程、老态表现、老人的生理、病理特征、情性变化以及老年保健、医疗等方面的特点，又进一步将养性学说与防治老年疾病结合起来，指出：“非但老人须知服食将息节度、极须知调身按摩、摇动肢节、导引行气。”又说：“鸡鸣即起，就卧中导引……徐徐步庭院散气……四时气候和畅之日，量其时节寒温，出门行三里、二里及三百、二百步为佳，量力行，但勿令气乏、气喘则已。”可以看出，孙氏虽一面强调老人应该运动，但一面又指明，老人应适应自身的生理状况，运动量要适度：“常欲小劳，但莫大疲及强所不能堪耳。”孙氏养性学说

中的这个特点是他比前人的养性学说更为优越的地方，正因为如此，孙氏成为我国古代老年病学的奠基人。

孙思邈和葛洪、陶弘景一样，世界观也具有两重性，其医著中也夹杂着一些神仙怪异之谈，但由于孙氏一生始终生活在百姓中间，坚持不懈地为人们治病解厄，因而他的医学思想充满活力源泉，其论述的某些方面自发地表露出了朴素的唯物观点和一些辩证法因素。如他分析疾病的原因：“四时代谢，阴阳递兴”，“将息失度，百疾萌生”。既病之后，主张积极就医，认为：“生候尚存，形色未改，病未入腠理，针药及时，能将节調理，委以良医，病无不愈。”他关于“形体有可愈之疾，天地有可消之灾”的两句名言，体现了人在一定条件下，能够战胜一些疾病的主观能动作用，这显然是合理的思想。在治病处方上，他主张因人、因地、因时制宜，并说：“凡用药，皆随土地所宜，江南岭表，其地暑温，其人肌肤薄脆，腠理开疏，用药轻省。关中河北，土地刚燥，其人皮肤坚硬，腠理闭塞，用药重复。”针灸治疗，也因“人有老少，体有长短，脉有肥瘦”，强调务必根据实际，准确取穴。至于服药剂量，则主张“凡人禀性不同，不可一概与之”，而坚持“以意斟酌，量得其宜”的原则。孙氏这种实事求是的思想，是符合辩证法精神的，也是十分可贵的。此外，孙氏曾自谓：“吾幼遭风冷，屡造医门，汤药之资，罄尽家产。”故能体察百姓缺医少药的痛苦，因而其一切医疗实践活动力求简易，旨在适应百姓的需要，其医药处方力求从“廉、简、验”的特色出发，如说：“今诸疗多用细辛、甘姜、桂、人参之属，此皆贵价难得……而苦参、青葙、葶苈艾之属，所在皆有，除热、解毒最良，胜于向贵价药也。”可见他十分注意“以贱代贵”，方便实用的原则。

还应当看到，唐代在国内各民族的相互交融和对外开放交往的形势下，传统医学获得了很好的发展机会，孙氏生活在这样的

社会条件下,坚持《内经》的思想传统,虚心学习先辈的医理及当代名医(甄权兄弟等)之所长,又重视国外新鲜经验(天竺国按摩法、天竺耆婆方等)及国内少数民族疗病方(西州续命汤、蛮夷酒等),加上他大量选择民间验方、秘方和注意积累自身长期形成的丰富实践经验,所有这些都成为他在唐代道教医学中取得突出成就的根本原因。

道教医学家对本草学的贡献

自西汉成书的《神农本草经》问世后,我国曾先后出现过约300余种各种本草学专著,形成世界上保存最完整,至今仍有重要实用价值的药理学体系。

综观道教医学的发展,道教医学家多在“医方书”方面有所建树,然而医方的比较、筛选和创制,必须以本草学的知识为基础,而前述道教医学家葛洪、陶弘景、孙思邈与一般传统医家所不同的,在于这些医家都博医通药,这不仅避免了在一般情况下“医不识药”,“药不通医”所带来的弊端,同时也从理论和实践方面推动了本草学的发展。

先是,通过东汉《太平经》中关于药物、方剂的记载,知当时已广泛使用植物、动物两类药物,且十分重视单味药或配伍使用后的疗效高低,如经中已按药效分植物类药物为“帝王草”、“大臣草”、“人民草”^①。又经配伍后“方和合而立愈者名立愈方”,“一日而愈者,名为一日愈方”,“二日而治愈者,名为二日方”,“三日而治愈者,名为三日方”,“或愈或不愈,名为待死方”。又称“飞步禽兽歧行之属,能立治病。”^②谓

①《太平经合校》卷50《草木方诀第七十》。

②同上书《生物方诀第七十一》。

“十十治愈者，天神方”，“十九治愈者，地精方”，“十八治愈者，人精方”。指出“治十伤一者，不得天心意，十伤二者，不得地意，十伤三者，不得人意，十伤六七以下，皆为乱治。”可以看出在动物类药方面也是很重视单味药配方后的疗效的，且经文还多处强调用药是“救死命之术，不可不详审”的论点。

东晋葛洪在《肘后备急方》中，总结了当时一些特效药的应用，如菰荇子治癫狂；鹿角末治乳痈；猪肝治水肿；甘草、大蒜解毒；豆类去水肿、利小便等。他在另一著述《抱朴子内篇·仙药》篇中有关于“五芝”即石芝、木芝、草芝、肉芝、菌芝的记载，考“五芝”系古代真菌类药物。他还在同书中援引《孝经·援神契》内容，谓“椒姜御湿，菖蒲益聪，巨胜延年，威喜辟兵。”列举了不少金石类药物如丹砂、雄黄、石英、曾青的使用。为预防误食中毒药物，他根据实践经验提出了要重视鉴别同名而异物的药物。他在列举了天门冬与百部，黄精与白及的形态特征、生物学特性、入药部分、主要用途外，特别提到楚人呼天门冬为百部，黄精又名白及的误传，强调“本草药之与它草同名者甚多，唯精博者能分别之，不可不详也。”在“黄精”药物上，他的分析尤为细致：“黄精一名兔竹，一名救穷，一名垂珠。服其花胜其实，服其实胜其根，但花多难得。得其生花十斛，干之才可得五六斗耳。”葛洪又在同书《至理》篇中，将一些药如款冬、紫苑、萑芦、贯仲、秦胶、独活等的主治作用编成口诀，通俗易懂，便于传诵，起到了普及本草学知识的作用。

南朝陶弘景在本草学上的贡献更为突出，首先，他将汉魏以来名医（仲景、华佗、吴普、李当之等）在《神农本草经》中增益部分，综合整理为《名医别录》。书中记录了该时期对《神农本草经》中旧药新用情况，是继《神农本草经》后的又一本草学重要文献。然而陶弘景最出色的贡献还是《本草经集注》的撰

写。该书虽已散佚，但据敦煌出土的《序录》和吐鲁番出土的有关残简片断以及散见于历代本草学中的引文，仍可窥见其一斑。按《华阳陶隐居文集·本草序》^①，陶氏针对《神农本草经》“三品混糅……草石不分，虫兽无辨”，以《神农本草经》三品的365种药物为主，加上《名医别录》副品365种，共合730种而成书。分序录；玉石；草木上；草木中；草木下（玉石草木合药物356种）；虫兽、果菜、米谷（合药物195种）；有名未用（179种），共7卷。书中，陶氏改《神农本草经》3品分类为按自然来源的分类法，而为其后各代本草学所本。他又根据药性的“冷热外错”提出“甘苦之味可略，有毒无毒易知，唯冷热须明”的药理主张，陶氏还在每一药物下，以朱点标热，墨点标寒，无点标平，藉以判定药性。又针对药的“主治互有得失”，提出了80余种药物的“诸病通用药表”，开按药的主治作用而分类的先河。在《本草经集注》中，陶氏对《神农本草经》用朱书，《名医别录》用墨书，自注用双行小字。这样，3种区分，一目了然。因此，当《神农本草经》失传后，《本草经集注》就发挥了保存古代本草经文献的重要作用，而为明、清学者重辑《神农本草经》创造了条件。

众所周知，明代李时珍撰《本草纲目》是世界驰名的本草学巨著，考其卷12至卷21草部，共列药物430条，其中引自《本草经集注》的凡159条，引自《名医别录》的53条，共计212条，将近占总数的50%，而其余一半却引自《唐本草》、《开宝本草》、《食疗本草》等约20余种其它本草著述，可见陶弘景的本草学贡献对后来的《本草纲目》具有极其重要的影响。

陶氏还撰《药总诀》两卷，其主要内容：“论次药品五味，寒热之性，主疗疾病及采蓄时月之法”，可惜早已散佚。另外，《隋书·经籍志》还著录《陶隐居本草》10卷，也早散佚。

^①《正统道藏》第39册。

唐初孙思邈兼长本草学，且有更深造诣。他曾在《千金要方·序》中，明确指出：“方药本草，不可不学。”他以“古之善为医者，皆自采药”以自勉，一生坚持自种、自采、自己炮制的原则，具有十分丰富的本草方面的实践经验。在《千金要方》中，从考察药性出发，根据《神农本草经》有关药物的七情和合原则，总结了197种常用药的相使相畏、相须相恶、相反相杀关系，供后世处方参考。又注意到“早则药势未成，晚则盛势已歇”，对药物采集时分的正确掌握，批驳了那些“今之为医，不自采药，且不委节气早晚，只共采取，用以为药，又不知冷热消息，分两多少，徒有疗病之心，永无必愈之效”的浅薄之徒，从而详细论述了200余种药物的采收时节，是一份很有参考价值的药物学资料。孙氏还特别重视道地药材，并列举了初唐时130余个州、郡、县近500种的道地药材。尤为突出的是，他首论药物预贮的重要，并强调贮藏过程中有关密封、防潮和鼠耗等问题。《千金翼方》为首3卷，专论本草。孙氏以惊人的精力，详述了873种药物的入药部分、采收时节、同物异名、阴干暴干等诸方面，在扩大用药范围上，比《神农本草经》多出药物140余种，与唐初国家颁布的药典《唐本草》正经20卷相较，多出药物20余种，有的为以前本草学所未载，也有部分外来药。由于孙氏在本草学上的杰出成就，后人尊称他为“药王”，在他曾居住的药王山立药王庙，至今祭祀不绝。

此后直到北宋太祖开宝六年（973）命尚药奉御刘翰和道士马志等9人，取唐朝《蜀本草》详校，又取陈藏器《本草拾遗》诸书相参，刊正别名，增药133种，道士马志为之注解，翰林学士卢多逊等刊正。开宝七年（974），太祖复诏马志等重定，成《开宝本草》并目录共21卷，新旧药合983种。

上述孙思邈在《千金要方》、《千金翼方》中本草学内容以及

马志等重定《开宝本草》有关内容亦为明《本草纲目》所引用。

由上可见,从汉末至北宋大约800余年过程中,道教医学家通过自身医疗实践活动,为推动本草学的发展发挥了积极作用。也可以说,当明代集本草学之大成的《本草纲目》问世以前,道教中人如陶弘景、孙思邈、马志等人的本草学论著曾在长达1000余年的历史进程中,有着深远的影响。

综上所述,道教医学是道教创立后,经魏晋道教发展期至唐宋道教极盛期,大约800余年过程中,与祖国医学息息相关,同步发展起来的。

道教医学家们在道教医学发展过程中,坚持《黄帝内经》的理论指导,继承先秦道家精、气一元论的唯物主义思想,其医学成就通过著名的道教医学家葛洪、陶弘景、孙思邈等的医疗活动,以及道教经书有关医药疗病、摄养健身、修炼延年的记载来实现的。

许多道教医学家都能深入实践,面向下层民众,他们在各时期所撰的具有代表性的、并以“廉、简、验”著称的各种“医方书”,构成道教医学的主体内容。

道教医学家们始终强调医德修养,并在技术、品德、作风方面提出了具体规范,这是道教医学的精华,在今天的现实生活中仍有实际意义,值得借鉴。

道教医学家大多博医通药,他们为推动各时期本草学的发展,发挥了积极作用。他们在本草学方面的论著,对充实、丰富祖国的药物学体系作出了贡献。

道教医学在发展初期,由于医学家们的努力,逐步实现了从“符”、“咒”巫术性的疗病手段向经验医学的转变,但由于历史的局限性和医学家们世界观的两重性,最终未能完成由经验医学向实验医学的转变。

第九章 道教与养生

重视养生、重视人的健康、幸福、长寿，是中国文化传统的特点之一。在中华民族几千年养生实践中，逐渐形成了一个独立的、完整的、特点鲜明的养生文化体系。这一养生文化体系即使在现代科学技术如此发达的今天，也还具有巨大的研究价值和实践意义。而在这一养生文化体系的形成发展过程中，道教信徒们起了极其重要和关键的作用。可以说，在历史上，道教对中国传统养生文化和养生学的形成发展起了主要的推动作用和主导作用。没有道教，中国养生文化是很难发展到今天所看到的这种规模和水平的。

道教与养生的关系

道教与中国传统养生文化的密切关系，根源于它在创建发展过程中所承继的兴起于我国的神仙长生不死思想。

道教的思想内容是十分复杂的。它的宗教文化功能也是多重性的。从渊源上看，它一方面接受了道家思想和学说作为自己的思想武器和哲学基础；另一方面，又继承发展了先秦以来的神仙学说和修炼术，作为自身的根本教义、宗旨和修炼手段；同时又包含了浓厚巫祝文化因素和内容。但是，在这三部分中，只有神

仙思想和长生不死观念才是道教的本质内涵和基本特征，是它的中心思想。

英国著名学者李约瑟博士在其名著《中国科学技术史》中指出：“道家思想从一开始就有长生不死的概念。而世界上其它国家没有这方面的例子。这种不死思想对科学具有难以估计的重要性。”李约瑟博士的这个观点是十分精到的。道教以至整个中国古代养生术的产生发展都同中国古代这种神仙思想有着极为密切的联系，甚至可以说：如果没有这样一种联系，中国古代养生术是不可能发展到今天所看到的这样一个水平的。

中国古代的神仙思想兴起于战国时期，其核心是认为人能够通过一定的手段方法达到长生不死、肉体飞升成为神仙。庄子曾描述过那个时期人们心目中的神仙形象和能耐：“肌肤若冰雪，绰约如处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”^①“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒。疾雷破山，飘风振海而不能惊。”^②养生术就是被认为能使人达到这样一种神仙境界而同神仙家发生关系的。

神仙思想是战国时期政治上思想上大变革的产物。它是在周王朝衰亡和与奴隶制互为支撑的巫祝文化式微的背景下产生的。神仙思想的产生使中国古代宗教观念经历了一个巨大的变革：它将商周之际“天人不相通”，人只能通过巫覡为中间媒介“尊神率民以事神”^③一变而为凡人经过现世的“修炼”而使肉体成仙。这在今天看来十分幼稚，但在当时的历史环境中从某种角度上看却意味着人格在一定程度上的提高，反映了人类挣脱自然和神性的束缚，企图与天地并生，与万物为一的气概。神仙思想意味着通

①《庄子·逍遥游》。

②《庄子·齐物论》。

③《礼记·表记》。

过个人的努力去延续生命乃至不死成仙。这样便以一种新的人仙关系取代了商周不可逾越的只能由独占性的巫祝来沟通的人神关系。而养生术被认为是能沟通人仙关系的桥梁。李约瑟博士在《中国科学技术史》“道家与道教”一卷中论述这一问题时曾引 Maspero 的话道：“道家只求长生，并不是认为精神不死，而是实体的长生，也并非认为长生是人生问题的解决途径之一，而是唯一的解决途径。”正是这样，养生术与先秦神仙家直至后来的道教结下了不解之缘，并随着这一宗教体系的发展演化而形成一门博大精深的、蕴含着高度健身疗疾价值的古代人体科学和体育方法体系。

早期道教的信徒们信奉秦汉流传的神仙说及不死观念。他们深信凡人通过服食、导引、行气、房中术等修炼方法能成为神仙，达到长生不死，羽化飞升。道教最早的经典《太平经》宣扬天地之间有神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人等特异之人，认为“死命，重事也。人居天地之间，人人得壹生，不得重生也。”^①因此，在《太平经》的作者看来，人生的至道就是热爱生命、保养生命，使之健康长寿乃至长生不死。《太平经》谆谆告诫人们：“人最善者，莫若常欲乐生、汲汲若渴”；人生首要之事便是“要当重生，生为第一”。因此，人们必须放弃刀兵，早避凶害，治身养生，学仙长寿：“故夫上士忿然恶死乐生，往学仙，勤能得寿耳，此上士是尚第一有志者也。中士有志，疾其先人夭死，忿然往求道学寿，勤而竟其天年耳，是其第一坚志士也。其次疾病多而不得常平平，忿然往学，可以止之者，勤能得复其故，已小困于病，病乃学，想能禁止之，已大病矣。其次大病剧，乃求索道术，可以自救者已死矣”。^②那么，怎样才能长

①《太平经·不用大言无效诀》。

②《太平经·急学真法》。

寿成仙呢?《太平经》认为,一方面:“得长寿者,本当保知自爱自好自亲,以此自养,乃可无凶害也。”^①另一方面,“人欲寿者乃当爱气、尊神、重精也”,亦即炼养人的精气神三宝;再有,《太平经》还提出了守一、观像、存神等气功方法作为修炼手段,并认为守一之法,“此即长生久视之符也。”^②

西晋著名道士葛洪在其《抱朴子内篇》一书中更加系统地阐述了长生成仙之说。他极力宣扬神仙生活的荣华美好:“登虚蹑景,云舆霓盖,餐朝霞之沆瀣,吸玄黄之醇精。饮则玉醴金浆,食则翠芝朱英,居则瑶堂瑰室,行则逍遥天清。”^③他认为,这种神仙境界是人人都可达到的,但须通过艰苦的努力和辛勤的修炼:“仙之可学致,如黍稷之可播种得,甚炳然耳。然未有不耕而获嘉禾,未有不勤而获长生度世也。”他强调“道家之所至秘而重者,莫过于长生之方也”,“长生之道,道之至也,故古人重之也”,他充分肯定人在养护生命、长寿长生方面的主观能动性,坚信人能够通过自身的努力延年益寿乃至长生不死。他指出:“夫陶冶造化,莫灵于人。故达其浅者,则能役用万物;得其深者,则能长生久视。知上药之延年,故服其药以求仙;知龟鹤之遐寿,故效其道(导)引以增年”^④。传说活了800岁以上的彭祖和老子都是人而不是天生神人,“非异类而寿独长者,由于得道,非自然也”。^⑤至于如何得道成仙?他认为除了要勤求和拜师以外,还要首先作到“不伤不损”,亦即避免各种可能伤身害生之事,其次要注意养生治身:“养生之尽理者,既将服神药、又行炁不懈,朝夕导引,以宣动荣卫,使无辍阙,加之以房

①《太平经·经文部数所应诀》。

②《太平经钞壬部》。

③《抱朴子内篇·对俗》。

④⑤《抱朴子内篇·对俗》。

中之术，节量饮食，不犯风湿，不患所不能，如此可以无病。”^①最后是在以上基础之上习炼成仙之道：“欲求神仙，唯当得其至要。至要者在于宝精、行炁，服一大药便足”^②。

从《太平经》和《抱朴子内篇》中，我们已经能清晰地看到道教徒们是怎样将神仙思想同养生文化连接起来的。神仙是由凡人经过修炼而变成的，而神仙的最大特点是长生不死羽化飞升。若要长生，首先要长寿，而要长寿则需采用各种方法手段来祛病健身，使身体和精神保持健康强盛。这样，便将神仙从天上拉回人间，从神仙境界回到了人间烟火地。因此，道教的神仙信仰在本质上只是反映和促进了人类热爱生命，发展生命，永葆青春健康的永恒愿望和炽热理想，并将这种理想转化为一系列以宗教行为表现出来的文化创造，发展出了大量堪称杰出的古代科学技术。尽管这种长生成仙之说的本身只是一种迷信思想和虚妄的学说，它必然地包含着很多非科学、非理性的糟粕与杂质，但如果我们用历史的眼光去看待它的功能与价值，便不能不承认，至少对于中国的养生文化的发展以及其它很多古代科技发展，它是起了明显的积极促进作用。

道教养生发展简史

在神仙信仰推动下，几千年来，道教徒们对养生文化作出了深入的、大量的实践。

道教养生的发展过程，大致可分为4个阶段。第一个阶段是东汉到魏晋南北朝时期，其主要特点是道教养生思想、理论和方

①《抱朴子内篇·杂应》。

②《抱朴子内篇·释滞》。

法开始逐渐成型。第二阶段是隋唐时期，其特点是道教养生进一步在医道结合、佛道结合基础上得到完善和发展，出现了大量技术方法。第三阶段是宋元时期，其特点是道教各种传统养生术得到继承发展的同时，内丹术迅速发展起来，成为压倒其它方法的主流。第四阶段是明清时期，其特点是内丹术发展趋缓，各种道教传统养生术向社会广泛传播流行。

一、早期道教的养生理论与实践

早期道教在东汉时期主要有北方的太平道和西南的五斗米道，前者奉《太平经》为主要经典，后者以张陵的《老子想尔注》为经典。除此之外，东汉时期在各地民间有很多散居的方术之士，从渊源上来说，也应属于早期道教系统。在这些方士之中，具有代表性的是东汉会稽上虞人魏伯阳及其名著《周易参同契》。其后，在两晋南北朝，出现大量道教养生代表人物和典籍。其中最出名的有《黄庭经》和葛洪《抱朴子》、陶弘景《养性延命录》等。

《太平经》是道教最早的经典。这部经典的作者们在神仙信仰推动下，非常强调通过养生治身来达到长生成仙的目标。《太平经》的养生手段主要是主张通过对人体内部精、气、神三要素的修炼来治身养生。在具体方法上，则主张“守一之法”，并对此作了详细的阐述，这对当时和以后的道教养生文化产生了深远影响。它实际奠定了气功（导引行气）在道教养生文化体系中的地位。

大致与《太平经》出书同时，会稽上虞人魏伯阳写出了划时代的养生专著《周易参同契》。在该书中，魏氏首创了以大易、黄老、炉火“三道由一”的养生理论体系，即以黄老学说为指导，

以《周易》卦爻符号体系为理论框架结构，以内丹（气功）和外丹（服食）的合修为方法，以求“含精养神，通德三元，精液湊理，筋骨致坚，众邪辟除，正气常存。累积长久，变形而仙”。这一理论体系对后世养生和气功发展的影响是极为深远的，以致从中发展出了道教气功中盛极一时的内丹派。在养生方法上，魏伯阳除了宣扬炼制金丹服食以外，主要主张静功内炼之术。他认为炼养应首先“内以养己，安静虚无，元本隐明，内照形躯，闭塞其兑，筑固灵珠，三光陆沉，温养子珠，视之不见，近而易求。黄中渐通理，润泽达肌肤。”也就是说，修炼内丹者应首先摒弃一切外在干扰，特别是要克制内在各种欲望冲动，收视返观，凝神于内，在高度入静状态中炼养精、气、神。元人陈致虚在《周易参同契分章注》中说：“大修行人黜聪明，屏智慧；内照形，外充我，塞兑而筑固灵珠，收视而温养子珠。筑固灵珠者，炼己而凝神也。温养子珠者，积精而累炁也。炼己功纯，方可以炼还丹”。在炼己筑基基础上，则能以真意化丹田内先天之精为先天之炁，运循任督，流布经络，伐毛洗髓，易筋换骨，炼成内丹。《周易参同契》论述这一过程说：“阴阳配日月，水火为效征。耳目口三宝，固塞勿发扬。真人潜深渊，浮游守规中。旋曲以视览，开阖皆合同。为己之轴辖，动静不竭穷”。在这一过程中，人的生命潜能得到开发，内部生理机能得到调整和提高，人的身心进入一个新的水平层次，获得健康长寿。《周易参同契》描述这种景象和功效道：“颜容寝以润，骨节益坚强。辟却众阴邪，然后立正阳。修之不辍休，庶气云雨行。淫淫若春泽，液液象解冰。从头流达足，究竟复上升。往来洞无极，怫怫被容中。”

《太平经》和《周易参同契》所奠定的道教神仙炼养思想和以气功为主体的养生术对于道教养生史来说具有开创性重要意

义。另外，从东汉末到西晋初，涌现出一大批著名养生家和许多养生专著。据曹丕《典论》和曹植《辩道论》记载，当时著名养生家和方士有华佗、郗俭、王真、甘始、左慈、冷寿光、封君达、郝孟节、东郭延年等。建安时期，由于曹操性好养性之方，将这些方士聚集于门下，其中有甘始为代表的导引行气派，有左慈为代表的房中派，有郗俭为代表的辟谷服食派。这表明，中国传统养生术的三大主要技术内容和流派——导引行炁、房中、服食三家在东汉时已经形成并定型。在这一时期，由于战祸连绵、社会动乱、政治黑暗，促使一大批士人文人不得不逃避现实，企图以寄情山水、娛心养生来聊以自慰。如上党人王真“习闭气而吞之，名曰胎息”，据传他曾“断谷二百余日，肉色光美，力并数人”。^①又如郝孟节能“结气不息，身不动摇，状若死人，可至百日半年”，^②再如冷寿光、左慈、东郭延年等人皆“行容成公御妇人法，尝屈颈殒息、鬓发尽白，而色理如三四十”^③，更有号称“青牛道士”的封君达提出了一整套独到的养生见解：“体欲长少，劳无过度，食去肥浓，节酸咸，减思虑，损喜怒，除驰逐，慎房室，春夏泄泻、秋冬闭藏。”这些养生家和方士们不仅身体力行地去实践养生之道，还对其进行了广泛的研究，写下了大量养生专著。除《周易参同契》外，仅《抱朴子·遐览》收录的便有《养生书》、《道引经》、《按摩经》、《观卧引图》、《食日月精经》、《食六气经》、《胎息经》、《行气治病经》、《黄庭经》、《道机经》、《王乔养性治身经》等气功导引书目；也有《玄女经》、《素女经》、《彭祖经》、《子都经》、《天门子经》等房中书目；还有《休粮经》、《采神药治作秘法》、《服食禁忌经》等有关辟谷服食的书目。

西晋的葛洪是道教神仙修炼思想和道教养生修炼理论及道教

①②③《后汉书·方术传》

养生学的奠基者。他系统地总结了自战国秦汉以来的方士养生修炼之术，提出了一套系统的养生修炼思想和模式。由于葛洪出生名门望族，虽少小时已家境败落，但仍有较好的学习环境和传统，加之其从祖葛玄是著名方士，因此葛洪无论在学识还是道学上都有很深的家学渊源。他曾因军功迁伏波将军，封为关内侯，官至散骑常侍，领大著作而不就。他一生广览道经，博采众术，精通医道和药学。这些特殊的经历和社会地位，使他有异于一般下层方术之士，不是局限于门户之见或师承派系，而能站在较高的文化层次和视野角度，提出一套较为全面系统的养生主张。他提出在“不伤”的基础上“籍众术之共成长生”的观点，主张根据不同的具体情况采取不同的养生术，将房中、导引、行气、服食等各类方法融会贯通，汇于一个养生体系之中：

是以善摄身者，卧起有四时之早晚，兴居有至和之常制；调利筋骨，有偃养之方；杜疾闲邪，有吞吐之术；流行荣卫，有补泻之法；节宣劳逸，有兴夺之要；忍怒以全阴气，抑喜以养阳气。然后先将服草木以救亏缺，后服金丹以定无穷。长生之理，尽于此矣。^①

葛洪的这种养生主张，虽然因其大力倡导金丹服食而在很大程度上降低了实践价值，但是从养生文化发展史来说，说它具有里程碑似的深远意义却是毫不过份的。他所奠定的众术合一、全面养生的原则对于养生学的发展来说远远高于《太平经》和《周易参同契》那种独张一术的作法，从而在整个两晋南北朝以及后世养生家中产生广泛影响。也就是说，葛洪实际上奠定了整个道教养生的基本方法结构和实践模式。

从东汉到魏晋，道教相继形成了一些不同派别。除了奉《太平经》为经典、政治性很强的太平道外，主要有张陵、张衡和张

^①《抱朴子内篇·极言》。

鲁建立的五斗米道，亦称天师道。汉末时期，张鲁曾利用天师道割据巴蜀汉中近30年，形成政教合一政权，盛极一时。天师道在养生方面，从张陵著的《老子想尔注》看来，主要有结精、炼气、成神、守一等术。由于建安二十年（215年），张鲁投降曹操，天师道失去传教基地而日渐式微，教徒流于下层民间，主要方术变为符篆、禁咒、斋醮、祈祷等，养生术地位相对降低。但由于神仙信仰传统，天师道在魏晋后也相继出现了10余部养生专著，如《太清中黄真经》、《太清导引养生经》、《太清调气经》、《太清元道真经》、《正一法文修真旨要》、《三洞道士居山修炼科》等。这些著作，悉载于明《正统道藏》中，为历代养生家所重视。

两晋南北朝时期对养生文化研究最力，贡献最显著的教派是东晋中期从天师道分化出来的上层士人道教团体上清派以及南朝齐梁时期从上清派演化而来的茅山宗。上清派上承天师道女祭酒魏华存，实际创始者为道士杨羲、许谧、许翊等人，中经许黄民、王灵期而至著名道教养生家陶弘景。陶弘景对道教经义和养生修炼之术大加整理弘扬，在茅山上隐居，广泛收集、整理和研究上清经书，由此而形成茅山宗。

上清派主要是上层士人的道教集团，因而在文化层次和需求上当然有别于主要由下层农民组成的重视符篆斋醮的天师道。上清派虽然也接受了部分金丹符篆的思想，但他们特别重视存神服气之术，同时辅之以诵经、修功德，对于符篆服食则一般不感兴趣。上清派的道士们写了大量关于存神服气等方面的养生专著。其中最有名的便是约成书于魏晋时期，由魏华存流传下来的《黄庭经》。

《黄庭经》为《太上黄庭外景玉经》和《太上黄庭内景玉经》的合称。它从道教长生修炼角度出发，结合道教养生理论及

医家经穴脏腑功能理论，以七言韵文形式对魏晋以前道教气功修炼之人体生理根据和炼养要诀作了全面总结和阐述。《外景经》开卷道其宗旨是“解说身形及诸神”。它认为：“仙人道士非有神，积精累气乃成真”，因而养生应以“扶养性命守虚无，恬淡自乐何思虑”为主旨，以“上有黄庭下关元，后有幽阙前命门”这一人体区间为内炼部位，以黄庭宫和丹田为枢纽，存思身中百神，意守黄庭，炼养丹田。以精为根、以气为本、以神为主，三者归一，使“三田之中精气微”、“三气徘徊得神明”、“三神还精老方壮”，以致“中入二窍合黄庭，呼吸虚无见吾形，强吾筋骨血脉盛”。《外景经》养生术兼及宝精、存神、胎息、吐纳、咽液等，而以存神内炼为主。相对而言，《内景经》主要阐述人体各部身神。它将人体分为上、中、下三部，每部各有八景神，称为“八景二十四真”。这些所谓“身神”实际是将人体各部器官组织以及经穴加以拟神化、想象这些人体组织器官经穴均有“真神”守护，人应在静功修炼中意念返照，时时守住这些身神，并注意戒欲养身；否则这些身神便要逃离散失，人即得病乃至夭折。这种说法，虽然神秘主义色彩较浓，但却代表了道教养生家们对人體生理解剖与气功养生修炼关系的特殊认识，为道教气功的存神内炼，尤其是炼养丹田，意守关窍建立了最早的理论依据。由于《黄庭经》是中国养生发展史上最早和最完备的一部阐述气功和养生生理根据的专著，并且标志着气功开始从先秦以来传统的以炼养呼吸系统为主的吐纳行气方法发展为以意念（心）和生殖系统（肾）为主的内气修炼方法，因而在历史上备受推崇，被誉为“寿世长生之妙典”，自东晋以来研诵之风极盛。王羲之、黄庭坚等都写过《黄庭经》帖，苏轼仿其体为文，欧阳修为之作序。陆游也有“白头始悟颐生妙，尽在黄庭两卷中”之句。

上清派的养生思想和主张在齐梁时期为著名道士陶弘景所继承和弘扬。陶弘景与葛洪在身世和学历上都有雷同之处，他也出身世族，精通医学、药学、炼丹，同时又是著名养生家。他撰写有《养性延命录》、《导引养生图》等养生专著，在《真诰》、《登真隐诀》等书中也记载了大量道教养生术。陶弘景继承了葛洪全面养生的主张。他在《养性延命录》序文中说：“夫禀气含灵，唯人为贵。人所贵者，盖贵于生。生者神之本，形者神之具。神大用则竭，精大劳则毙。若能游心虚静，息虑无为，服元气于子后，时导引于闲室，摄养无亏，兼饵良药，则百年耆寿，是常分也。如恣意以耽声色，役智而图富贵，得丧恒切于怀，躁挠未能自遣，不拘礼度，饮食无节，如斯之流，宁免夭伤之患也！”在这样一种养生思想指导下，他将养生术分为五大类，包括食诫（饮食卫生）、杂诫忌攘害灾祈善（生活起居卫生和日常生活禁忌）、服气疗病、导引按摩及御女损益等。他认为养生家应合理运用这些养生方法，不赞成偏修一术的作法。他辑录晋人张湛《养生集叙》的话说：“养生大要：一曰啬神，二曰爱气，三曰养形，四曰导引，五曰言语，六曰饮食，七曰房室，八曰反俗，九曰医药，十曰禁忌”。显然，陶弘景本人是赞成并亲身实践这种全面养生主张的，这可以从他本人对气功、服食、房中、日常卫生等各方面所作出的研究和发展得到证明。由于陶弘景在道教义理和养生修炼术方面作出的贡献以及他的威望，他所长期隐居的茅山便成为上清派中心，并使上清派在他之后逐渐演变成了道教茅山宗。该宗在隋唐高道辈出，受唐王朝尊崇而名噪一时，俨然成为道教正宗。这样，由上清派和茅山宗数代道教养生家所发展起来的道教养生思想和理论方法也随之传播弥广，具有广泛的影响。

二、隋唐道教养生特点

隋唐时期道教养生发展有几个新的特点和趋势：一是医、道更紧密地结合互补，二是对佛教理论方法的吸收，三是新的养生方法理论体系逐渐形成。

道教养生自来有同医学紧密结合互补的传统。在两晋南北朝有葛洪和陶弘景既精于医术又精于养生术，在隋唐时期的代表就是著名大医学家和道士孙思邈。据史传，孙思邈通百家说，善言老庄，兼好佛典，于阴阳、推步、医药无所不能。他终身不仕，隐居山林，唯好养性练气，钻研养生长寿之术。在养生方面，他继承道教养生首重“清静寡欲”和“不伤”传统，强调“抑情养性”。他指出养性之要以“自慎”为本，并在《千金要方》和《千金翼方》有关养生章节中以及《摄生论》、《摄养枕中方》、《孙真人卫生歌》等著述中提出了系统的防止害身和卫生保健原则、方法，其中包括控制运动量、调节情绪、节制嗜欲、注意个人身心健康等内容。同时，他提倡导引行气之术，在其著述中记载了大量导引、胎息、服气、守一、养性、调息、入胎、定观、内视等气功方法。正是由于道教养生发展过程中有葛洪、陶弘景、孙思邈这样的名医兼养生家，才使养生文化得以立足于一个较为科学合理的理性基础之上。

中国传统养生术尤其是气功等有一个显著特点，这就是强调道德的自我约束和心理修炼。人在养生实践中如何解决各种内外因素对心理干扰和思想意识活动以及各种官能欲求同清静养神炼气的关系，是历代养生家着重解决的紧要问题。传统道教养生方法一般是以道家清静寡欲学说为武器来解决这个问题。随着两晋尤其是南北朝时期佛教大量被引进中国，养生家们受其影响，感

到仅仅用清静寡欲来排斥和遏制人类欲望是不够的，还应找到更高明的方法。因此，从南北朝道士寇谦之、陶弘景到隋唐孙思邈等都不同程度地引佛入道，如采用禅观之法来诱导意念入静，用“三业清静、六根解脱”等来说明静养问题。在这方面，最典型的是唐代道士司马承祯。他是陶弘景再传弟子潘师正的徒弟。他将佛教天台宗的止观修习法融入上清派传统服气方法之中，并吸收儒家正心诚意说法，创建了一套以三戒、五渐、七阶为核心的养生理论。这些理论主要反映在他的《坐忘论》、《天隐子》、《修生养气诀》、《服气精义论》、《修真秘旨》等养生专著中。所谓三戒，是指简缘、无欲、静心；所谓五渐，是指斋戒、安处、存思、坐忘、神解；所谓七阶，是指敬信、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道。这种理论的提出，是司马承祯在广泛吸收佛教天台宗的“止观双运”、“定慧双修”修习理论方法基础上，对道教气功修炼理论方法的重大革新。作为上清派和茅山宗传人的司马承祯十分重视上清派气功修炼传统，他认为“神仙之道，以长生为本。长生之要，以养气为先”^①。但他并不拘泥于师传，而是广泛吸收采纳各家学说，尤其是佛教渐悟、禅定、止观等理论方法来解决养生气功实践过程中的静心去欲亦即精神意识修炼问题。他大胆突破了养生仅以道家清静学说和排斥官能欲望作为性功修炼方法的传统，提出了“易简”的养生主张和渐进的养生步骤，第一次将传统养生入静功夫和性功修炼由笼统的禁欲辟害，清静无为转变成有系统、按步骤的修炼方法。这就是以三戒、五渐、七阶相互配合补充构成的“遗神坐忘之法”。由于司马承祯引佛入道，较系统地解决了道教气功和养生的性功修炼和心理训练问题，故而对唐末五代到宋元内丹派“性命双修”理论产生了深远影响。

^①《天隐子序》。

隋唐道教养生术的发展也令人瞩目。虽然这一时期盛行的金丹服食之风在一定程度上影响和冲击了健康的养生术发展,但将主要记述隋唐以前书籍目录的《隋书·经籍志》以及《无上秘要》、《真诰》、《养性延命录》等引用的养生书目同《新唐书·艺文志》、郑樵《通志·艺文略》、王悬河著《三洞珠囊》以及北宋初张君房《云笈七签》中有关养生书目加以比较,可发现唐代养生书目多达上百种。其中佚名的如《养性传》、《气诀》、《摄生真录》、《养生要录》、《吐纳经》、《导引三光经》、《按摩通精经》等;具名的如朱少阳《导引录》3卷,裴煜《延寿赤书》1卷,郭霁《摄生经》1卷,上官翼《养生经》1卷,康仲熊《服内元气诀》1卷,《气经新旧服法》3卷,《康真人气诀》1卷,刘知古《日月玄枢篇》,等等,不可不谓洋洋大观。

隋唐道教一方面继承沿袭了传统道教养生术多种功法手段并存的格局,尤其是在传统导引行气方面获得较大发展,仅行气一门便有调气、咽气、淘气、炼气、委气、闭气、六气、胎息、服气、引气、用气、食气等方法大量涌现;另一方面,一种新的行气内炼功法流派——内丹术开始兴起。据《罗浮山志》记载,隋开皇中道教养生家苏元朗居罗浮山青霞谷,著《旨道篇》“自此道徒始知内丹矣”。苏元朗奉《周易参同契》、《龙虎经》、《金碧潜通诀》为经典,又以为此三种经文繁义隐,乃纂《龙虎金液还丹通元论》,“归神丹于心炼”。他提出“天地久大,圣人象之,精华在乎日月,进退运乎水火。是故性命双修,内外一道”。自此以后,奉《周易参同契》为经典的内丹派隐然崛起,出现了如《上洞心经丹诀》、《通幽诀》、刘知古《日月玄枢篇》、还阳子《大还丹金虎白龙论》、吴筠《南统大君内丹九章经》、林太古《龙虎还丹诀颂》、张果《大还丹契秘图》、羊参

微《元阳子金液集》等内丹专著，从而开启了唐末五代至宋元道教内丹成为养生内炼主流的先声。

内丹是唐末至元明数百年间道教养生和气功内炼的主要潮流。其兴盛原因一方面固然由于晚唐社会和道教内部对金丹服食所引起的严重后果普遍感到失望和震惊，从而转向寻求新的长生途径和复归气功炼养之术；另方面，也由于上千年来气功理论和实践的发展开始孕育着新的理论方法的革命和突破，养生家们期待和需要一个更为严密、更加完备的功理功法体系。内丹术由此应运而兴并迅速走向鼎盛。

三、宋元时期的内丹潮流及明清道教养生

自晚唐以后，内丹术逐渐崛起，取代了道教诸如服食、房中以及服气诸术，成为风靡数个世纪的道教养生修炼术。

道教徒修炼内丹的主旨是成仙，但从本质上来说，内丹不过是道教行气术之一种，也是通过对人体内部精、气、神的修炼来改善和提高人的生理水平和心理素质，使之产生特异的养生和心理效果。从这一角度来看，宋元大盛的内丹术是道教养生发展史上的又一大变革。

内丹术的兴起除了种种外部因素外，主要还在于它较之其它养生术具有一套更为完整、严密、精致的神仙思想和理论方法体系，因而对当时的道教养生家们具有更大的诱惑力。

内丹术的主要特点一是祖述《周易参同契》，二是以周天行气法为技术手段，三是以道家理论、神仙信仰为主干，四是以阴阳、五行、八卦等为理论架构以及引用炼丹术语来说明气功有关问题。五代北宋时期对内丹发展贡献较大的有崔希范、谭峭、陈抟、张伯端等人。其中尤以陈抟和张伯端最为著名。陈抟著有

《指玄篇》81章，言导引及还丹之事。他由儒入道，兼通佛典医理。他关于易学的研究不仅推动了宋明理学的兴起，而且为道教内丹术建立了一套以天人合一学说为基础，兼纳儒家易学思想和佛教禅定学说的理论体系。为了以易学理论阐述研究内丹之理，他绘制了多幅易图，其中最著名的即《太极图》。陈抟内丹理论以“水火”即心火肾水为关键，性命双修为宗旨，认为“人身命门两肾空隙之处”为“玄牝”，产“祖气”之所。行功步骤依次为炼精化气、炼气化神、五气朝元、水火交媾、取坎填离、乃成圣胎；通过得窍、炼己、和合、得药，最后炼神还虚、复归无极。

张伯端主要内丹著作是《悟真篇》。他认为“人身难得，光景易迁”，“罔测修短、寿夭难知”，只有极早省悟，修炼性命，方能“脱胎神化，名列仙籍，位号真人”。在养生修炼途径和手段方法上，他认为只有内丹才是至道，主张以儒、释、道三家之说修性功，以周天行气术修命功，特别强调性命双修。这种汇儒、道、释三家学说为一体而融入气功修炼的主张确实是张伯端炼养思想和理论的最大特点。在实践方法上，张伯端主张先命后性、由命入性的内丹修炼方法，也就是要通过生命和身体的气功炼养而最终达到修炼“真如觉性”的心理精神修炼效果。他认为：“命之不存，性将焉成？”并提出内丹修炼三个基本原则，即寻真药（炼精气神）、辨鼎器（知内炼关窍和部位）、明火候（用意和呼吸技巧）。主张炼功循筑基炼己、炼精化气、炼气化神、炼神还虚四步骤渐进。张伯端的内丹理论和方法影响极大，其《悟真篇》甚至与《周易参同契》齐名，被誉为丹家必读之经典。他和其传人石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾被誉为内丹的南宗五祖。

金元时期，北方出现了以王重阳为首的道教全真道。他们鼓

吹三教合一，奉《道德经》、《般若心经》和《孝经》为主要经典，以明心见性、养气炼丹、含耻忍辱为内修之“真功”，以传道济世，苦己利人为外修之“真行”，功行双全，以期成仙证真。在养生修行方面，他们反对金丹之术和房中术，不尚符篆，专主内丹修炼。同张伯端不同，全真道内丹理论主张先性后命，即从修性下手，先以各种方法进行心理、精神、意识、道德等方面的“性功”修炼，达到“明心见性”，然后再依次炼精化气、炼气化神、炼神还虚。由于这种主张，他们被称为内丹家的北宗。全真道是金元时期最大的道教教派，因此其内丹炼养思想和理论方法流传较广，影响较南宗更大。

到明清时期，道教养生随着道教地位的变化而发生变化。明朝皇室与道教正一派关系密切，清代道教处于停滞式微状态。以内丹术为主流的道教养生术趋于低潮。其地位和影响都逐渐下降。这一时期，虽先后有伍冲虚、陆西星、李涵虚、柳华阳、刘一明等高道阐述研究内丹，但在理论方法上较前朝已无多少新意。道教在养生文化中的主导地位下降，而以高濂、冷谦、袁黄等为代表的市俗民间养生家则形成了新的养生潮流。

道教养生思想

道教养生思想，是指道教徒在长期养生实践中所形成的基本哲学思想体系和思维模式。它代表和反映了道教作为一个古老的民族宗教对人的生命、人与自然关系、精神与肉体的关系、动与静的关系等一系列问题的基本认识和态度。事实上，道教养生思想也可以说是道教思想和哲学的主干和特色所在。同时，它也代表着中国传统养生思想的基本内容。因为中国传统养生文化在历

史上主要是由道教养生家的推动而发展的。

道教养生思想主要有以下基本内容。

一、重人贵生观

“重人贵生”是中国传统思想文化的重要命题之一，是中国传统养生文化的基础和出发点。道教徒既然要追求长寿以至长生不老，就必然要对人的生命存在作出基本价值判断，回答现实生命的意义价值等一系列问题。

早期道教继承了先秦两汉“重人贵生”传统思想，以此作为本身的宗教宗旨之一。在他们看来，要想作到长生不死，肉体成仙，首先应当从爱护、重视和养护自身生命和躯体着手，注意现实的自身锻炼和养护。为此，东汉出书的道教最重要的经典《太平经》提出了重命养躯、乐生恶死的主张。《太平经》的作者们认为“凡天下人死亡，非小事也。壹死，终古不得复见天地日月也，脉骨成涂土。死命，重事也。人居天地之间，人人得一生，不得重生也”。^①《太平经》这种认识是同东汉唯物主义哲学家王充、桓谭等的认识接近的，即反对当时儒生和一些方士关于人死后能灵魂升天，脱离肉体而永生的说法，认为人应当热爱自己的生命和躯体：“人最善者，莫若常欲乐生，汲汲若渴，乃后可也”。^②在这样一个前提认识下，炼养躯体、健康长寿便成为人生最重要的事情：“是曹之事，要当重生，生为第一，余者自计所为”。^③“但聚众贤，唯思长寿之道，乃安其上，为国宝器。”^④那么，通过什么来致长寿呢？《太平经》提出“得长寿

①《太平经·不用大言无效诀第110》。

②《太平经·乐得天心法第54》。

③《太平经·不用书言命不全诀第199》。

④《太平经·名为神诀书》。

者，本当保知自爱自好自亲，以此自养，乃可无凶害也。”^①也就是说，人应当对自身性命躯体加以重视爱护并加以自我锻炼和养护，才能够求得长寿。应当说，这正是一种积极的古代养生认识。它既不是像古代巫术那样将人的寿命长短解释为“天意”和鬼神的力量，也不是印度的佛教那样宣扬灵魂不死，六道轮回、四大皆空，将肉体视为“臭皮囊”，更不是像基督教那样以忍受苦难向上帝忏悔，消解“原罪”。《太平经》云“人命近在汝身，何为叩心仰呼天乎？有身不自清，当清谁乎？有身不自爱，当爱谁乎？有身不自成，当成谁乎？有身不自念，当念谁乎？……复思此言，无怨鬼神”^②《周易参同契》云“将欲养性，延命却期。审思后来，当虑其先。”《老子河上公章句》认为“修道于身，爱气养神，益寿延年，其法如是，乃为真人。”西晋著名养生家葛洪更指出：“夫陶冶造化，莫灵于人，故达其浅者，则能役用万物，得其深者，则能长生久视。知上药之延年，故服其药以求仙。知龟鹤之遐寿，故效其道引以增年。”^③所有这些论述，反映了一个主题：即要以人的主动精神去探索和追求人类体质健康长寿，通过各种实践方法取得人类把握自身生命自由的途径。

二、元气论

道教养生的认识论和发生论的基础是元气论。元气论是中国古代哲学的宇宙生命发生论和物质形态学说。这种观点认为，在宇宙自然和一切生命之间，充斥着一种至精至微，无所不在，运

①《太平经·经文部数所应诀第167》。

②《太平经·大功益年书出岁月戒第179》。

③《抱朴子内篇·对俗》。

动变化的物质实体——气。气的运动决定和构成了宇宙的本体和规律，这就是所谓的“道”。气既决定和支配天地万物、生命人类的存在，又将人的生命本体同宇宙自然、天地万物的存在联结起来，形成一个统一的，具有同一内在结构和变化规律的，彼此之间互相依存、息息相关、不可须臾离之的超巨系统。

元气论是中国古代哲学、医学、养生学以及其它自然科学的思想基础和理论基础。道教作为中国传统文化的唯一宗教载体，在养生学思想上全面继承和发展了这种具有朴素唯物主义色彩的元气论，并在此基础上，得以发展出中国古代养生学的气功、房中及服食等实践方法体系和理论体系。

早期道教经典《太平经》认为，气分为天气、地气与“中和之气”，三气“交而为合”、“相亲相爱”，以养芸芸万物众生。“元气与自然太和之气相通，并力同心，时悦悦未有形也，三气凝，共生天地。天地与中和相通，并力同心，共生凡物。凡物与三光相通，并力同心，共照明天地。凡物五行刚柔与中和相通，并力同心，共成万物。四时气阴阳与天地中和相通，并力同心，共兴生天地之物利”。^①基于这样的认识，《太平经》作者自然得出结论：既然人是天地中和之气的产物，那么，人欲养生长生，自然也应修其根本，以养气炼气为主要手段方法：“然天地之道所以能长且久者，以其守气而不绝也。故天专以气为吉凶也，万物象之，无气则终死也。子欲不终穷，宜与气为玄牝，象天为之，安得死也”。^②

从魏晋到隋唐，道教发展了一整套完备的元气学说，这个学说将宇宙生成论、生命人体生成论、养生论通过元气论统一起来，其目的是论证“道在养生”的宗旨以及“养生以养气炼气为

①《太平经·三合相通诀》。

②《太平经·包天裹地守气不绝诀》。

主”的理论。道教元气论认为：

混沌之先，太无空焉。混沌之始，太和寄焉。寂兮寥兮，无适无莫，三一合元，六一合气，都无形象。窈窈冥冥，是为太易；元气未形，渐谓太初；元气始萌，次谓太始；形气始端，又谓太素；形气有质，复谓太极；质变有气，气未分形，结胚象卵，气圆形备，谓之太一。元气先清，升上为天；元气后浊，降下为地。太无虚空之道已生焉，道既无生，自然之本，不可名宣，乃知自然者，道之父母，气之根本也。夫自然本一大道，本一元气，本一一者。

顺着这样一条推论，则天地生阴阳，阴阳交合，乃生万物。“启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为入矣”。这就是说，人的情性形命皆禀自元气。元气是人的生命之源，生命之基，生命之本。养生以炼养元气为根本，因此，道教养生无论是导引行气、服食药饵、房中补导还是日常卫生，目的无不在于炼气养气，使人体元气充实，精神旺健，最终达到健康长寿，长生不死。《上清洞真品》指出：

人之生也，禀天地之元气，为神为形，受元一之气，为液为精。天气减耗，神将散也；地气减耗，形将病也；元气减耗，命将竭也。故帝一回风之道，沂流百脉，上补泥丸，下壮元气。脑实则神全，神全则气全，气全则形全，形全则百关调于内，八邪消于外。元气实则髓凝为骨，肠化为筋，其由纯粹真精、元神元气不离身形，故能长生矣。

由此表明，道教养生学之所以在世界同类文化中独具特色，在基本思想、理论、方法上自成体系，其根源在于它是元气论为基础的。离开了元气论，则不可能真正认识和实践中国传统养生文化和方法技术。很多西方人以及气功学者感到中国传统养生术玄妙莫测，难入其境，究其根源，很大程度上在于不了解中国道教

和医家哲学的元气理论和学说。

三、人 天 观

道教养生思想的显著特色之一，是将人的养生实践活动置于一个宏观的系统环境中去考察和认识。人天观是道教养生思想的重要观点，它以中国古代思想中的“天人合一”论为核心，反映了道教养生家们在养生实践中对人与自然关系的认识。这种认识本身有着异乎寻常的意义。因为它直接影响和指导了道教养生理论模式和实践模式的形成发展。

道教养生思想的人天观主要有两层意思。

其一，是认为人体的内环境系统与外部客观自然环境系统是统一的。它们有共同的生成、变化、盛衰规律。这显然是继承了以《黄帝内经》为代表的天人合一思想。《太平经》卷27指出：

人者，乃象天地，四时、五行、六合、八方相随，而壹兴壹衰，无有解已也。故当豫备之，救吉凶之源，安不忘危，存不忘亡，理不忘乱，可长久矣。

元朝陈致虚在《度人经注》中指出：

天地运度，以道用言，则人之身得天地正中之炁，头像天，足像地，故曰人身一小天地。……道生万物，天地乃物中之大者，人为物中之灵者。别求于道，人同天地，心比天，肾比地，肝为阳，肺为阴，一上一下，仰观俯察，可以睹其机，一始一终，度数筹算，可以得其理。

根据这种认识，道教养生家赞同并继承了《黄帝内经》提出的“法则天地，象似日月，辩列星辰，逆从阴阳，分别四时”以养生治生的主张，并贯彻于养生实践之中。道教的很多气功方法都十分强调按季节、月份、时辰进行修炼，而服食养生和房中养生

也很讲究时间性和季节性。至于日常摄养卫生之法更有一系列对时间和环境的考究。这些方法的理论根源，都是由道教的人天观决定的。

其二，道教养生家认为，人体与宇宙是同构的。不仅人的身体器官构造与宇宙结构相应，而且通过阴阳五行八卦等符号体系，将天人结构巧妙地组合在一个同构体系中。在他们看来，宇宙是一个放大的人体，人体是一个缩小的宇宙。东汉魏伯阳的《周易参同契》首先利用阴阳五行八卦理论阐述这一观点。他以黄老学说为指导思想，以《周易》卦爻为理论框架结构，以内、外丹合修为方法，以求“含精养神，通德三元，精液湊理，筋骨致坚，众邪辟除，正气常存，累积长久，变形而仙”。魏伯阳发挥《周易》和《易传》为代表的天人合一宇宙图式，结合黄老清净思想及自身内、外丹修炼的体验，建立了一个纳天道变化和人体养生、外丹炼制和内丹炼养为一体的完整养生修炼理论实践体系。魏伯阳建立这一体系的宗旨在于：把握人体与天道自然的共同变化规律，法天地日月变化、阴阳消长来从事养生修炼，使人体精气在“抱元守一”的意念作用下上下运行，促进人的生命系统得到改善和发展。《周易参同契》这一内炼思想和炉鼎模型对道教养生思想中的“天人合一”模式具有极重要的影响。在唐末五代至宋、元以后，这一天人炉鼎修炼模式及其理论实践方法风靡一时，成为道教养生内炼的主要流派。宋代道教养生家俞琰就此曾精辟地阐述道：“观天之道，执天之行。遂借天符之进退，阴阳之屈伸，设为火候，法象示人。盖天地俨如一鼎器，日月乃药物也。日月行乎天地间，往来出没，即火候也。人能即此，反求诸身，自可默会火候进退之妙矣”。①

道教养生的人天观反映了道教养生家在养生实践中所认识的

①《周易参同契发挥》。

人与自然的关系。这种认识一方面固然来自古代道家“师天地、法自然”思想，另一方面，也得之于其养生治身的经验和总结。从这一观点出发，道教养生家们建立了一套旨在使人与自然混然一体、紧密联系的养生思维方式和实践方法，从而形成和发展了中国养生文化的古代系统论特点。

四、人 体 观

养生是一门关于人的生命存在发展的实践学科。因此，对人体的认识和看法在养生思想中占有突出的地位。道教养生的人体观代表着道教养生家们在养生实践中对于人体的总的看法和认识。

道教养生的人体观基本继承和发扬了古代中国天人合一宇宙人体结构模式，将人体视为一个小宇宙。这种观点认为“天圆地方，人头圆，足方以应之”。《易传》通过阴阳八卦体系，将天人进行了排比对应，如乾卦在自然为天，在人体为首，其地位为君、为父，其属性为阳、为刚；坤卦在自然为地，在人为腹，其地位为臣、为母，其属性为阴、为柔，等等。同样，其它人体部位都通过卦象与某一自然现象和属性对应联系起来。

在道教养生思想中，最完善而淋漓尽致地发挥发展了这一宇宙人体天人合一结构模式的是内丹家一派。以东汉魏伯阳、隋代苏元朗、宋代陈抟、张伯端等为代表的内丹家在其气功修炼过程中，总结并发展了一整套人体认识模式。他们认为，天地犹如一大炉鼎，日月运行其中，人体犹如一小炉鼎，精气上下流动。他们使用八卦的乾、坤二卦来作自然人体定位，乾上坤下，象征自然的上天下地、人体的上首下足。然后，用坎、离二卦来表示自然之日月及人体之精气在炉鼎内上下往复升降运动。他们认为，

阳中含阴的离卦（☲）和阴中含阳的坎卦（☵）代表着事物内部的运动属性，这就是“易”。“易”的内涵就是阴阳坎离所代表的日月精气的运动属性。因此，魏伯阳在《周易参同契》阐述道：

天地设位，而易行乎其中矣。天地者乾坤也，设位者列阴阳配合之位也。易谓坎离。坎离者乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚，往来既不定，上下亦无常。幽潜论匿，升降于中，包囊万物，为道纪纲。

对于这样一种独特的人体观，宋人俞琰曾详尽地解释道：“乾天坤地，吾身之鼎器也；离日坎月，吾身之药物也。先天八卦，乾南坤北，列天地配合之位；离东坎西，分日月出入之门。反求吾身其致一也。乾坤为体，坎离为用。坎离二者周流升降于六虚，往来上下，本无爻位。吾身坎离运行乎鼎器之内，潜天潜地，岂有爻位哉”。①

五、养 生 观

在中国传统养生思想体系中，“重人贵生”仅仅是前提和基础，还并非养生思想的本质内涵。对于人的生命存在和发展而言，养生思想更本质和核心的内涵是在“重人贵生”基础上发展出一套旨在使人健康、幸福、长寿的认识体系和实践体系。道教养生思想中的养生观便代表和反映了道教养生家对养生的基本认识、态度以及途径、手段、目标等一系列问题的基本看法的总和。

道教是世界上最重视人的现世肉体生命存在发展的宗教。在道教徒看来，人的生命是最可宝贵的，因此，人生最大目标应该是努力去养护、珍惜、发展生命本身。在道教信仰中，所谓“道”，就是在养生的基础上致长生。所以，至今在四川青城山等不少道

①《周易参同契发挥》。

教宫观中还立有“道在养生”的石碑牌坊。道教最早经典《太平经》中说：“今学道为长生，纯当象天也。天者好生，故学长生者，纯守天第一生之气。其为行，当随天道意也”^①。西晋葛洪也说：“天地之大德曰生。生，好物者也。是以道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也”^②，既然道教将长生视为信仰的核心，那么，就必然将身体的养护发展置于一个极高的价值尺度之上。《太平经》大声号召世人“皆当重其命，养其躯”，“唯思长寿之道”^③，并指出：“得长寿者，本当保知自爱、自好、自亲，以此自养，乃可无凶害也”^④。唐代著名道士司马承祯在《坐忘论》中说：“夫人之所贵者，生也，生之所贵者，道也。故养生者慎勿失道，为道者慎勿失生，使道与生相守，生与道相保，二者不相离，然后乃长久。言长久也，得道之质也”。

道教养生观的基本精神是积极的，进取的。它的口号是“我命在我不在天！”这一口号首见于《龟甲文》，葛洪《抱朴子·黄白》篇曾引用之，此后在历代道教养生论著中反复提及。如魏晋时的《西升经》说：“我命在我，不属于天！”宋代《云笈七签》卷56引《仙经》：“我命在我，保精受气，寿无极也”。清代柳华阳《慧命经》也一再重复这一口号。由此可见，这种精神贯穿于道教养生发展史整个过程，其核心在于，最大限度地发挥人的主观能动性，去求得自我生命的发展，获得生命的超脱和自由。这种思想无疑包含着一种积极的、洋溢着生命热情的精神本质，它使道教养生不断获得生命之源和动力，促使其不断发展。齐梁陶弘景在《养性延命录》中引《大有经》说“夫形生愚智，天也。强弱寿夭，人也。天道自然，人道自己。始而胎气充实，生而乳

①《太平经》卷117。

②《抱朴子内篇·勤求》。

③《太平经钞乙部》。

④《太平经》卷102。

食有余，长而滋味不足，壮而声色有节者，强而寿。始而胎气虚耗，生而乳食不足，长而滋味有余，壮而声色自放者，弱而夭。生长全足，加之导养，年未可量”，这段话，阐明了道教“我命在我不在天”的含义和道教养生观的真谛。

在养生手段或原则方面，道教又形成若干养生观点。其中主要的大致又可分为以下4种：

第一，清静养生的观点。执这种观点的道教养生家，一方面坚持古代道家“致虚极、守静笃”的原则，另一方面又吸收《黄帝内经》“恬淡虚无，真气从之，精神内守，病安从来”的养生主张。他们认为：“人能遣欲澄心，少思寡欲，然后心静神清，精全气固，则五脏安宁，三尸削灭，六根清静，万念俱空。内魔既息，则外魔自除矣。以我炼己之功，济度垂死之疾。真炁所至，虽绝者可生。”^①其具体方法，则在于“少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶。行此十二少，养生之都契也”^②。

第二，运动养生的观点。持这种观点的养生家，继承《吕氏春秋》“流水不腐，户枢不蠹，动也，形气亦然”的观点以及华佗等主张的：“人体欲得劳动，但不当使极耳”的主张，认为人的内部气血及各部形体器官都应处于恒动状态，而人体的健康、长寿都有赖于这种运动状态的保持和平衡。因此，人的养生活动，就应力图在一定限度内积极促进这种运动状态的发展和加强。道教养生方法中大多数功法在本质上都贯彻了这一观点。有的道教养生家更明确指出：“天体运旋，日月星辰皆流转，盖阳精主动，动而有常，唯行健自强，所以永贞而不息”。^③这一运动养

①《度人经通义》卷1。

②《养性延命录》引《小有经》。

③《金丹心法·劳筋骨》。

生的观点，有力地促进了道教各种导引术和内炼方法的发展，即使在今天，也不失为有价值的体育健身观点。

第三，性命双修观点。这种观点在早期道教养生中多称为形神合炼，唐宋时则一般称为性命双修。其实质，都是主张在养生实践中，将有形的物质性形体器官和精神意识合而为一，视为养生的具有同等重要意义的修炼对象。金元时期道教全真教开创者王重阳在《五篇灵文》中就曾指出：“命无性不灵，性无命不立”。这种形神合炼或性命双修观点对道教养生术发展产生了极为重要的影响。它把道教养生推向了一个层次很高的、完整的方法体系，既注重“命功”即身体保健修炼，又注重“性功”即精神、意识、道德、思想的修养。元代道士李道纯在《性命论》中曾总结道：“性者先天至神，一灵之谓也。命者先天至精，一气之谓也。性之造化系乎心，命之造化系乎身”。他就此认为“高上之士性命兼达，先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身。身安泰则命基永固，心虚澄则性本圆明。性圆明则无来无去，命永固则无死无生，至于混成圆顿，直入无为，性命双全，形神俱妙也”。^①

第四，众术合修观点。中国传统养生术在其发展过程中形成了大量方法，并从不同的养生方法中逐渐形成很多不同养生流派。各个养生流派在历史上都对养生发展产生过程度不同的影响，但也不时发生相互贬斥抵牾的现象。魏晋时，著名道教养生家葛洪乃首倡“籍众术之共成长生”的主张，认为“凡养生者，欲令多闻而体要，博见而善择。偏修一事，不足必赖也。”他反对并且抨击那些“知玄素之术者，则曰唯房中之术可以度世矣；明吐纳之道者，则曰唯导引可以难老矣；知草木之方者，则曰唯

^①《中和集》卷4。

药饵可以无穷矣”的各仗其所长的““好事之徒”，①提出了合众术为一体，各尽其长，互补其短的科学养生主张，指出“养生尽理者，既将服神药，又行炁不懈，朝夕导引，以宣动荣卫、使无辍阕。加之以房中之术，节量饮食，不犯风湿，不患所不能，如此可以无病”。②葛洪提出的“众术合修”观点，是他对中国养生学的最大贡献之一，并为后世很多卓有识见的养生家所赞同。

六、形神观

养生，作为人类特有的围绕人的健康、幸福和长寿这一目标所产生的文化，其本质在于，通过一定的理性活动和认识，去探索和把握人类精神和生命之间的关系。这样，便形成了中国古代养生思想中独特的形神观。这种形神观之所以是独特的，乃是因为，它是现实而实在的养生技术指导和方法论指导，换言之，它是一种在养生实践活动中产生的关于神形问题的看法。

中国古代道教养生的神形观主要来源于道家和医家关于神形的认识以及自身的养生实践。先秦时期，道家和医家都从养生的角度对神形问题作过探讨。庄子为了阐述其以静养神的主张，提出了“形为神舍”的观点。他指出：“正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍”。③正是从“形为神舍”这一观点出发，他才提出并坚持“神将守形、形乃长生”的养生认识。如果说，庄子这种神形观中的“神”，往往还具有超现实的宇宙本体和绝对精神物——“道”的含义的话，那么，《黄帝内经》

①《抱朴子·微旨》。

②《抱朴子·杂应》。

③《庄子·知北游》。

所提出的神形观已具有明确的指向。它的“神”既非形而上的绝对精神物，它的“形”也并非简单归于“精气”。它指出，“形”的概念是“形乎形，目冥冥。问其所病，索之于经，慧然在前，按之不得，不知其情，故曰形”。那么“神”呢？则是“神乎神，耳不闻。自明心开而志先，慧然独悟，口弗能言，俱视独见，适若昏，昭然独明，若风吹去，故曰神”。^①简而言之：“形”就是现实的可感知的人体；“神”则是可悟而不可见闻的精神意识。对于二者关系，《内经》认为神依赖于形，形又以神为生命标志。它在回答“何者为神”的问题时指出：“血气已和，营卫已通，五藏已成，神气舍心，魂魄毕具，乃成为人……百岁，五藏皆虚，神气皆去，形骸独居而终矣”。^②

古道家 and 医家的这种“神形相依，形为神舍”的神形观给予道教养生思想以极大启示和影响。早期道教经典《太平经》认为，“精神消亡，身即死矣”。^③它继承先秦两汉养生家守神养形的主张，提出“独贵自然，形神相守”^④的见解。由此出发，《太平经》主张采用“守一”的养神练气方法来养生：“古今要道，皆言守一，可长存而不老。人知守一，名为无极之道。人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。……故圣人教其守一，言当守一身也。念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也。”^⑤

西晋葛洪在《抱朴子》一书中，则将“形”比作堤，“神”比作水，以此来说明神舍于形的关系。同时，他又用烛和火的例

①《素问·八正神明论》。

②《灵枢·天年》。

③《太平经》卷71。

④《太平经》卷87。

⑤《太平经》卷137。

子来阐明形与神的依附关系。这显然是继承了汉代桓谭、王充以来的朴素唯物主义神形观传统，这是他对古代养生思想发展作出的重要贡献。他用这样一种哲学观念来建立养生理论，指导养生实践，从而使道教养生术建筑在一个较为合理的基础之上。他在《抱朴子·至理》中指出：

夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣；方之于烛，烛糜则火不居矣。形劳则神散，气竭则命终。

由于道教养生有一个较为正确合理的神形观作指导，使得道教养生在实践方法方面能始终坚持将人的身体和精神置于同等重要的地位上来进行修炼，发展了独具特色的，在世界文化中堪称重大贡献的完整养生体系。道教典籍《西升经》曾由此总结道：

“身乃神之车，神之舍，形成神也。盖神去于形谓之死。……有生必先无离形，而形全者神全，神资形以成故也。形神之相须，犹有无之相为，利用而不可偏废。唯形神俱妙，故与道合真。”①

道 教 养 生 术

道教养生术，即道教徒在特定信仰、思想和理论指导下以及在长期养生实践基础上所形成的方法体系。

道教养生术在历史上流派和类别甚多。但从整体上看来，主要包括4方面的内容：一是气功，二是服食，三是房中，四是摄养。关于道教气功，已有专章论述，故这里仅就其余3个方面作一介绍。

①《生神章》。

一、道教药饵服食

服食在道教养生术中占有重要地位。其宗旨主要是通过服用特定的食物和药物，来达到长生成仙的目的。

道教服食养生上承先秦和两汉的养生学、医学及药理学成果。战国两汉时期的医学成果如《黄帝内经》、张仲景的《金匮要略》及《神农本草经》等都给东汉以后创教的道教服食养生以丰富营养。尤其是战国至秦汉神仙方士中流行于巴蜀和齐鲁一带信奉服食各种仙药的饵药派更是道教服食养生的直接渊源。《山海经》中记载上古时期在巫山地区便有巫彭等十巫攀援崖岩，采集不死之药，又多处记载各地有不死树、不死药，“食之乃寿”、“食其实者不死”，等等。春秋战国时期，神仙方士3个主要方技流派中，便有以安期生等为代表的药饵服食养生派。秦始皇尚好长生，信奉方士之说，曾遣徐福出海寻长生不死之药，又使韩终、侯公、石生“求仙人不死之药”，耗费巨万，终年不得。汉武帝时，方士李少君献祠灶、谷道、却老方，为汉武帝所尊信。李少君的“谷道”，便是辟谷服食之道。他又对汉武帝自谓尝游海上，遇见安期生，“食巨枣大如瓜”，汉武帝深信不疑，屡遣人出海求药不得，以致使“海上燕齐之间，莫不扼腕而自言有禁方，能神仙矣。”^①

迄至东汉道教建立之时，由于秦皇汉武这样的最高统治者推波助澜，以服食长生不死药为特色的神仙方士药饵服食派已成为当时方术士中的一个主要流派和集团。汉末曹操好方术，天下方术之士咸集其幕下，其中以颍川郃俭为代表的服食派是其主要派别之一。曹丕《典论》曾记载说：郃俭“能辟谷，饵茯苓……

^①《史记·孝武本纪》。

初俭之至，市茯苓价暴数倍”。《列仙传》中所列神仙，绝大部分是服食各种药饵致长生的，其药饵有百花草、松食、桃李葩、兰韭根、芝草等，以及炼制的矿物质的丹药。当时服食派在方术士中的影响地位可见一斑。

道教建立之后，在继承和接受神仙思想的同时，全盘继承和接受了服食药饵的方术，并将其推送到一个新的高潮。道教早期经典如《太平经》、《周易参同契》等都推崇服食之术。《太平经》说：“草木有德有道而有官位者，乃能驱使也，名之为草木方，此谓神草木也。治事立愈者，天上神草木也，下居地而生也。立延年者，天上仙草木也，下居地而生也。”^①《周易参同契》更是内、外丹合修的专著，该书既强调人体内部精、气、神的“内丹”修炼，又主张外丹炼制与服食。而据《神仙传》卷4载，道教创始者张陵有《九鼎丹法》，以传弟子王长、赵升。著名道教研究学者陈国符先生认为“金丹法之可考者，以此为最古”^②。

道教服食之术大兴是在魏晋时期。在这一时期，由于神仙思想的弥漫和政治上的动乱黑暗，使大批士人和知识分子于苦闷彷徨之际笃信老庄，崇尚神仙，向往出世。但原始民间道教的符水祝咒等巫术对他们来说并无多大吸引力，而炼制丹药、服食药饵、吐纳行气等术却因颇适其好而获得青睐。由此形成了与民间原始符水道教有别的上层丹鼎道教，其代表人物是西晋葛洪。葛洪在养生方面主张宝精、行炁、服食相结合，但首重服食药饵和金丹。他主张在导引行炁、宝精引导基础上，“先将服草木以救亏缺，然后服金丹以定无穷”^③。也就是说，在葛洪看来，导引行

①《草木方诀第70》。

②《道藏源流考》。

③《抱朴子内篇·极言》。

炁、房中补导连同服食草木之药都属于养生之道，是修仙的基础，而欲成为神仙的根本途径在于服食金丹。这种看法，既反映了当时道教丹鼎派的基本认识，又是整个道教对于服食之术的基本观点。由此，可以看出服食在道教神仙思想和修炼实践中的地位和影响。

道教服食之风曾在魏晋和唐代两度形成高潮，对社会风尚带来猛烈的冲击。魏晋时期，金丹服食之风在当时造成了严重后果，它不仅对当时的颓丧风气推波助澜，而且耗费财力、伤害性命，以至梁朝颜之推曾在《颜氏家训》中沉重叹喟服食金丹在当时是“学如牛毛、成如麟角。华山之下，白骨如莽”。至唐代，道教服食之风不仅流行于一般士大夫，而且进入宫掖。由于李唐标榜老子为始祖，推崇道教，使得道教服食成仙思想对唐上层统治者影响甚深。据清朝赵翼《廿二史劄记》研究，唐代自太宗以下，以服食丹药而致暴疾不救者竟达五帝之多。上之所好，下必甚焉。皇室尚且如此，一般士大夫尚好服食成仙之风可想而知。在这些服食致死的事件中，便有道士赵归真、刘从政等参与并献丹药。尤其是刘从政，竟以一人而误敬、武两朝。服食为祸之烈，在中晚唐即遭到社会舆论的强烈指斥。入宋以后，社会上服食之风日趋式微，连道教内部，亦对外丹药饵服食由怀疑而否定，遂逐渐以内丹修炼取代了外丹服食的地位。可以说，南宋以后，道教服食之术已基本上走向衰亡。

道教服食，包含养生和成仙两大内涵。照葛洪的看法，服食药物分草木之药和金石之药。草木之药的功效在于“救亏缺”，亦即治病补养，而金石之药的功效在于不死成仙。又照《抱朴子》和《博物志》所引《神农四经》的说法，服食的药饵分为上、中、下三等，上药令人身安命延，中药养性，下药治病。因此，从现代科学的观点看，道教服食中既有其合理部分，又有其不科学的

部分。具体来说，其所谓“救亏缺”，意在补养元气、滋阴壮阳、调利五脏、和荣精血以及治病疗疾，因而基本上是值得肯定的，而那些所谓长生不死，羽化成仙的说法，则是应该否定的。至于炼制丹药而在古化学上取得成就，则是另一回事了。

道教服食药物的种类在葛洪《抱朴子内篇》中《金丹》和《仙药》诸篇已记载甚详。他认为诸如“五芝及饵丹砂，玉札、曾青、雄黄、雌黄、云母、太乙禹余粮，各可单服之，皆令人飞行长生”。^①并且，他还将这类“仙药”排了一个队，最上为丹砂，以下分别为黄金、白银、诸芝、五玉、云母、明珠、雄黄、太乙禹余粮、石中黄子、石桂、石英、石脑、石硫黄、石粉、曾青、松柏脂、茯苓、地黄、麦门冬、木巨胜、重楼、黄连、石韦、楮实、象柴、枸杞，等等。葛洪所列这些大都是至今中医尚常入药的，确有一定疗效和补养功效的药材。正因为这些药物配制服食得当便有良好的滋补养生效果，道士们才相信如若能获得真正的仙药，便一定能长生不死，羽化成仙。服食之说能迷惑象葛洪、陶弘景、孙思邈这样的精通医理的道士，以及嵇康、何晏等知识阶层，其中一定有它的道理可言。不过道士们在神仙信仰诱惑下，以某些药物能够强身养生进而推导出服食仙药可以成仙，这就走上了歧途，炼制金丹以供服食便是这种误入歧途的结果。葛洪、陶弘景等都极推崇金丹。葛洪曾列当时最被看重的九丹，亦即丹华、神丹（神符）、神丹、还丹、饵丹、炼丹、柔丹、伏丹、寒丹。“凡此九丹，但得一丹便仙”^②。除了金丹外，魏晋时期还流行五石散，亦称寒食散。即丹砂、雄黄、白矾、曾青、慈石等五石合服。据葛洪说，这种五石散甚至可使“死人立生也”。五石散在当时的士人及玄学家中亦备受推崇。《世说新语》载：

①《抱朴子内篇·仙药》。

②《抱朴子内篇·金丹》。

“何平叔云：‘服五石散非惟治病，亦觉神明开朗’”。但事实上在魏晋南北朝的时候，士大夫服五石散致死者极众。古诗云“服食求神仙，多为药所误”，即指这种悲剧状况。

道教服食之术对于古代医学和养生学的发展有重要意义。由于道士研究服食主旨在养生而并非治病，因而有利于推动服食养生学的发展。道教养生家着重研究那些有明显补养功效的药物，从而形成了独特的道教服食养生学。如《太玄宝典》论茯苓之制法服法：“服之得法，能生神明，轻便四肢。茯苓末之烂，研青松叶水和煮之，惟茯苓碧绿色透为度，暴干以末，蜜和丸，日三服如橡子大，清旦水下。通神不老不饥，辟谷去五味。服之三百日，体生青毛，无寒暑。更加梨子，无暑，加浮萍，无寒矣”。该书还指出：柏木仁可以秘精不泄，椒子可以通神明目，甘菊可以生精益髓，地黄可以荣血脉泽肢体。并皆有配方与服法。《云笈七签》卷74至卷78《方药》中，系统记载了道教服食的药饵、配方及服法。其中不少配方如《太极真人青精乾石饴饭上仙灵方》、《太上肘后玉经方八篇》、《太一饵瑰葩云屑神仙上方》、《灵飞散方》等等都具一定医疗补养价值。这些都是古代道教徒对中国传统医学和养生学作出的重要贡献。

二、道教房中养生

如同导引行气及服食药饵一样，道教房中术也是在继承先秦和秦汉神仙方术及医学成果基础上发展起来的。老子的《道德经》便提出过“玄牝”、“专精”等问题。《管子》和《吕氏春秋》等著作，也分别在一些章节中不同程度地探讨过“保精”与生命健康长寿的关系问题。尤其是《黄帝内经》更从医学和养生学角度论证了“思想无穷，所愿不得，意淫于外，入户太甚”以及

“以妄为常，醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持满，不时御神，务快其心，逆于生乐，起居无节”的危害，设计了一套以节欲、恬淡、守静等为主的养生原则。

两汉之时，主要由于神仙方术之士的努力，开始形成比较系统的房中理论和方法，并形成不同派别。《汉书·艺文志》载房中八家，共191卷。长沙马王堆汉墓出土《养生方》中《天下至道》、《合阴阳方》、《十问》、《杂禁方》诸篇已初步系统地阐述和研究了有关性生活和性卫生、性养生的一系列问题。这些方术士的研究成果，为道教房中术的发展奠定了基础。

可以说，由于道教在思想体系上主要接受道家（先秦道家和秦汉黄老道）影响，而在行为实践中又主要继承秦汉方术之士的各种方术，并且，道教的宗旨又重在个人的肉体修炼成仙，那么，包括性生理、性卫生以及性修炼等方面在内的房中术成为道教传统养生修炼术的一部分，便不是什么不可思议的事了。

道教房中术在早期道教中尤为流行。东汉原始道教时期，民间不少方士即以房中养生术成名。《后汉书·方术列传》载：“甘始、东郭延年、封君达三人者，皆方士也。率能行容成御妇人术。”而房中补导之术的代表则是左慈。曹植《辩道论》说：“左慈善修房内之术，差可终命，然非有志至精莫能行也”。当时的房中术，主要是以节制为主旨，以养生为目的的养生之术。张陵创立五斗米道时，亦吸收了这种房中术。他教其弟子“行气导引房中之事”，“其治病事，皆采取玄素，但改易其大较，转其首尾，而大途犹同归也”^①。不过从张陵所著《老子想尔注》来看，张陵是反对当时民间方士和巫教中流传的“黄帝、玄女、龚子、容成”之术的，认为这些房中术令人“心神不一，失其所守，为揣悦不可长宝”，张陵再三指斥其为“世间伪伎”。同时，他主张

^①葛洪《神仙传》卷4《张道陵传》。

“宝精实髓”，认为“阴阳之道，以若结精为生”。如此来看，张陵所推行的房中很可能接近青牛道士封君达等一派，即主张宝精慎施。南北朝时期，冠谦之改造天师道，这种“男女合气之术”遂被指斥清除。

金丹道士葛洪从其“合众术之共成长生”的观点出发，较为全面地阐述了房中术的有关理论和问题。他在《抱朴子内篇·微旨》篇指出：“夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以逸虚熬而已。……人不可阴阳不交，坐致疾患。若纵情恣欲，不能节宣，则伐年命。善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹以朱阳，采玉液于金池，引三五于华梁，令人老有美色，终有所禀之天年……玄素喻之水火，水火煞人，而又生人，在于能用与不能耳，大都知其要法”。葛洪从阴阳调和平衡的角度出发，认为人既不能完全绝欲，也不能恣情纵欲，否则对于人体健康长寿都不利。他在《释滞》篇又反复指出：“人复不可都绝阴阳。阴阳不交，则坐致壅阂之病，故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。唯有得节宣之和，可以不损。若不得口诀之术，万无一人为之而不以此自伤煞者也”。这种观点拿现代的话来说，就是要求掌握有关性知识和性医学方法，在“节”与“宣”之间求得平衡和适度，以此达到养生目的。这种看法，基本上代表了道教房中养生术的特点。

葛洪之后的道教养生家中全面收集房中养生术的有齐梁的陶弘景和隋唐的孙思邈等。陶弘景在其《养性延命录》“御女损益篇”中辑录了多种房中理论与方法。而孙思邈在《千金要方》“房中补益论”中根据传统道教房中理论结合自身医学养生经验，对道教房中术作了较为详备的研究整理。另外，其它已淹没不传的道教房中典籍，据晋葛洪《抱朴子·遐览》的记载，有《玄女经》、《素女经》、《彭祖经》、《子都经》、《容成经》、《六阴玉

女经》、《天门子经》、《陈抟经》等。至隋唐之际，据《隋书·经籍志》载，则有《彭祖养性经》1卷、《玉房秘诀》10卷、《素女秘道经》1卷、《玄女经素女方》1卷、《彭祖养性》1卷、《郊子说阴阳经》1卷、《序玉房秘术》1卷、葛氏撰《玉房秘诀》1卷、徐太山《房内秘要》1卷、《新撰玉房秘诀》9卷。上述典籍的部分内容，于唐以后因传至日本而为日本医典所载，可以从中窥其一斑。

道教房中术无论从理论上还是方法上，已形成一个较完整的体系。从内容上看，道教房中养生学主要涉及了房中养生、房中疗疾、以及优生育子三个方面，而又尤以前二者为主。具体来说，道教房中养生学主要包括以下几方面内容：

(1) 认为人欲养生长寿，不可绝阴阳

道教房中养生否定那种禁欲的做法，认为这不合乎自然之道。葛洪认为人不可阴阳不交，否则要产生疾患。《素女经》载素女回答黄帝“今欲长不交接，为之奈何”这一问题时说：“不可。天地有开阖，阴阳有施化。人法阴阳，随四时。今欲不交接，神气不宣布。阴阳闭隔，何以自补？”陶弘景《养性延年录》载彭祖语云：“凡男不可无女，女不可无男。若孤独而思交接者，损人寿、生百病。鬼魅因之，共交失精，而一当百”。这种反对禁欲，从阴阳学说角度肯定男女性关系的合理性的观点，是道教房中养生学的基本前提。

(2) 强调节欲宝精

这是道教，也是中国传统房中养生术的基本原则。《黄庭经》云：“玄膺气管受精府，急固子精以自固”，又云：“长生要慎房中急，弃捐淫俗专子精”。陶弘景《养性延命录》“御女损益篇”云：“道以精为宝，施之则生人，留之则生身。生身则求度在仙位，生人则功遂而身退。功遂而身退，则陷欲以为剧。何况

妄施而废弃。损不觉多，故疲劳而命堕。天地有阴阳，阴阳人所贵，但当慎无费”。值得注意的是，在道教养生学中，反对禁欲和主张宝精是统一的。这种统一性就表现在承认和肯定男女性关系的前提下，主张必须有所节制，反对无节制地纵欲。

（3）注意房事有法度

所谓“法度”，就是指合乎养生规范。《素女经》云：“黄帝问玄女曰：‘吾受素女阴阳之术，自有法矣。愿复命以悉道’。玄女曰：‘天地之间，动须阴阳。阳得阴而化，阴得阳而通。一阴一阳，相须而行。故男感坚强，女动辟张。二气交精，交液相通。男有八节，女有九宫。用之失度，男发痈疽，女害月经。百病生长，寿命消亡。能知其道，乐而且强，寿即增延，色如英华’”。所谓房中养生术，主要就是指这样一些旨在达到养生目的的“法度”。《素女经》又称之为阴阳交接之“道”：“素女曰：‘交接之道，固有形状。男以致气，女以除病。心意娱乐，气力益壮。不知道者，则浸以衰；欲知其道，在安心和志，精神统归，不寒不暑，不饱不饥，定身正意，性必舒迟。深内徐动，出入欲稀。以是为节，慎无敢违。女既喜欢，男则不衰”。从现在残存的一些道教房中典籍来看，道教房中养生学对人类性医学确有一定的贡献。

（4）主张房中卫生与气功相结合

古房中与气功有十分密切的关系。在养生流派中，传统房中术重视“精”的炼养，而气功（行气）则一般较重“气”的炼养。但随着魏晋南北朝以后炼养“内气”的一派逐渐开始取代以呼吸吐纳“外气”为主的吐纳派，养生家们逐渐将“重精”视为气功的基本内容和步骤，这样房中术开始同气功密切结合起来。其方法一是注意保精固精是气功产气的物质基础，认识到“气由精生”这一精气关系，因而《黄庭经》主张炼气的同时“急固子精以自

固”，“闭子精门可长活”；葛洪认为“不知阴阳之术，屡为劳损，则行气难得力也”，最典型的是宋元的内丹，更以“炼精化气”为基本炼养次第，其对于人的性生活、性卫生有其独特的严格要求。方法之二是直接将气功与房中融为一体，以达到阴阳调合而养生。孙思邈认为：“凡人习交合之时，常以鼻多内（纳）气，口微吐气，自然益矣”。又说“凡欲施泻者，当闭口张目，闭气握固，两手左右上下，缩鼻取气。又缩下部及吸腹，十偃脊脊，急以左手中指掩抑屏翳穴，长吐气，并琢齿千遍，则精上补脑，使人长生，若精妄出，则损神气也”^①。他还引《仙经》之说，谓“男女俱仙之道，深内勿动，精思脐中赤色大如鸡子形，乃徐徐出入，情动乃退。一日一夕可数十为定，令人益寿。”在此之前，齐梁陶弘景《养性延命录》也有同样记载。这种方法已不仅仅是性医学或性卫生所能涵括，它已是一种中国古代独特的气功与房中结合的道教修炼术了。内丹家中的所谓“阴阳双修派”，便是属于这种修养方术之一。

道教房中术后来不仅招致了社会舆论的抵制和斥责，甚至连道教内部的养生家们也同声指斥为“泥水丹法”，认为是“大乱之道，为最下品最邪之法”^②。在这种情况下，道教房中养生术便逐渐淹灭不传。

三、道教的日常起居摄养之道

由于道教企求长生，所以对于人们日常生活中一切有利于却疾、健康、长寿的知识和方法均非常注意，并加以研究，由此而形成了一整套较为独特的日常生活起居的颐生摄养之道。这种摄

^①《千金要方·房中补益论》。

^②李道纯：《中和集》。

养之道包括的范围很广，几乎涉及人们日常生活的衣、食、住、行、坐、卧、社交，从身体到精神等各个方面。概而论之，大致可归纳为避免伤害、摄养形神、讲究卫生、坚持炼养等几方面。

避免各种伤生害身之事，是道教日常养生之道的基本原则。道教养生家们认为，人若想要健康长寿以至长生不死，最起码是要做到避免各种有能伤身害生之事。葛洪所谓“不伤”，孙思邈强调“自慎”，都是在阐述这一养生原则。葛洪在《抱朴子·极言》中引《仙经》云：“养生以不伤为本”，并认为“此要言也”。孙思邈说：“故养性之士，不知自慎之方，未足与论养生之道也。故以自慎为首焉。”^①葛洪还列举了一系列伤生之事以警世人：“且又才所不逮，而困思之，伤也；力所不胜，而强举之，伤也；悲哀憔悴，伤也；喜乐过差，伤也；汲汲所欲，伤也；寢息失时，伤也；挽弓引弩，伤也；沈醉呕吐，伤也；饱食即卧，伤也；跳走喘乏，伤也；欢呼哭泣，伤也；阴阳之交，伤也。积伤至尽则早亡，早亡非道也。”^②在道教养生家眼中，这些都不是空乏的理论，而是实实在在的行为原则和实践准则。

摄养形神是道教日常起居养生中的主要内容，亦即从身体到精神两个方面去积极养生。道教所流传的摄养形神方法很多，诸如导引、行气、按摩、养神、饮食、散步等皆是。道教养生学主张以静养神，以动养形，并且往往是以养神统御养形，以静为主，以动为辅。这种养生原则是受先秦道家无为尚静思想的影响。道教养神的方法很多，诸如静坐、行气、存神、诵经等等，最关键还是辟除声名利等外界欲望的干扰，使魂神安静，精神恬淡。古代道教养生家们认为，如此便能促使形体安康。孙思邈说：“夫身为神气之窟宅，神气若存，身康力健；神气若散，身乃死焉。

①《摄养枕中方》。

②《抱朴子·极言》。

若欲存身，先安神气；即气为神母，神为气子。神气若俱，长生不死。若欲安神，须炼元气。气在身内，神安气海。气海充盈，心安神定。定若不散，身心凝静。静至定俱，身存年永。”^①至于养形之法，道教养生家一方面继承道家“抱神以静，形将自正”^②的思想，另一方面亦主张一定量的体力活动和运动。青牛道士封君达曾指出：“能从朝至暮，常有所为，使之不息，乃快。但觉极当息，息复为之。此与导引无异也。夫流水不腐，户枢不朽者，以其劳动数故也。”^③道教养生的日常运动包括导引、按摩、散步、登涉等。总的看来，都是相当科学合理的。

讲究卫生亦是道教日常养生的重要内容，包括生活中食、住、沐浴、坐、卧、行等各方面的卫生之道。《养性延命录》指出：“久视伤血，久卧伤气，久立伤骨，久行伤筋，久坐伤肉”。又指出：“沐浴无常，不吉。夫妇同沐浴，不吉。新沐浴及醉饱远行归还大疲倦，并不可行房室之事，生病，切慎之。……凡大汗忽脱衣不慎，多患偏风、半身不遂。新沐浴了，不得露头当风，不幸得大风刺骨，疾。触寒来，勿临面火上。成癖起风眩。”对于睡觉，“凡人睡欲得屈膝侧卧，益人气力。凡卧欲得数转侧。……春欲得瞑卧早起，夏秋欲得侵夜卧早起，冬欲得早卧晏起，皆有所益。虽云早起，莫在鸡鸣前，晏起莫在日出后。”类似的研究著述，在道教养生著作中占很大份量，反映了道教对古代日常养生卫生的研究成果。

坚持炼养就是坚持气功导引等术的积极锻炼。由于修炼气功，进行导引按摩，以及养成良好的养生习惯，都需要长期坚持，方能奏效，因而，道教养生家们很强调长期坚持炼养的重要性。葛洪

①《存神炼气铭》。

②《庄子·在宥》。

③《养性延命录》。

认为“勤能致寿”，指出：“仙之可学致，如黍稷之可播种得，甚炳然耳。然未有不耕而获嘉禾，未有不勤而获长生度世也”^①。

以上所举，是道教日常养生之道的一般原则。至于方法，则十分繁多，除以上所引之外，诸如叩齿、梳发等等，难以一一详述。

道教养生学中关于日常起居生活卫生的内容一般来说都是十分合理的和科学的。这些原则和方法都是道教养生家们在总结人类社会生活经验基础上得出的，是中国古代文化中极为宝贵的遗产。

综上所述，道教养生学是道教文化体系中最有价值的组成部分，它构成了中国传统养生学的主干和主流。其中所包含的思想、理论和方法，不仅是中华民族的优秀文化遗产，而且是全人类的文化财富。对于这一领域的研究，在今天只能说是刚刚开始。随着当代人体科学、哲学、思维科学、医学、气功学等领域研究的深入，具有巨大开发价值、代表着东方智慧的道教养生学，必将日益为人们所关注。

^①《抱朴子·勤求》。

第十章 道教与气功

早在道教教团诞生之前数千年，自我调制身、心、呼吸的锻炼方术导引、吐纳、行气等，就已被华夏民族的先民所发明、实践。《吕氏春秋·古乐篇》载，帝尧时代，因水道淤塞，人民多患风湿麻痹之病，“故作为舞以宣导之”，这种医用舞蹈，便是后世导引术的滥觞。若据《路史》前纪，此类医导引术“大舞”的发明，甚至可追溯到远在伏羲氏之前的阴康氏时代，距今当有七八千年之久。青海乐都县柳湾出土的一只新石器时代仰韶文化的彩陶罐上，浮塑着一尊裸女像，其姿态绝肖气功站桩。

《山海经·大荒北经》有无骨子食气、食鱼的记载；《吕氏春秋·求人篇》谓大禹巡游天下，至巫山一带，见有“饮露吸气之民”，饮露吸气，当即服气一类气功。据传从尧时一直活到周朝的彭祖（篯铿），以善于导引、吐纳，养寿至800岁，成为上古养生长寿的代表人物。《庄子·刻意》说：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”赤松子、王乔等，也以吐纳长寿而著称于世。至春秋末、战国秦汉之际，导引、行气、吐纳及其它锻炼方术，更为盛行，从战国初所铸“行气玉佩铭”及马王堆汉墓出土的“导引图”等，可以想见这类方术在贵族社会流传的盛况。这类修养之道，还见之于先秦秦汉诸子百家的著述中，甚至成为其学说的重要组成部分。道家老庄阐述了“专气致柔”、“致虚守静”、

“心斋”、“坐忘”等修养方法，作为其中心哲学范畴的道，与静坐冥思中的神秘体验有密切关系。儒家孟子有“养气”之说。医书《黄帝内经·素问》开首便论上古以“呼吸精气，独立守神”为要的“养生之道”。《灵枢经·病传》以导引行气、乔摩为治病之一方。荀子的“虚一而静”及宋尹学派的精气说中，也透露出气功修养的信息。

古人从导引、行气等修养实践中，发现这类功夫有治病健身、祛老延年乃至引发特异功能之效，这种效果往往因人而异，而且随功夫的深入不断增长，对锻炼者来说，具有能吸引其不断深入的魅力。于是，便有人把它们与长生成仙的追求联系起来，以之为长生不死、飞升成仙之径。炼养成仙的信仰，风靡于战国秦汉。《庄子》述广成子由炼养延年1200岁而形犹未衰，列子能御风而行，描述了理想中的神人、至人、真人超然物外的风采。屈原《远游》通过文学形式，表述了炼养成仙的浪漫想象。《黄帝内经·素问》称上古的真人由炼养而“寿敝天地，无有终时”。《淮南子·泰族训》说赤松、王乔由吐纳之术，“蹶而轻举，乘云游雾”。一批专门宣扬、从事炼养成仙的方士，活跃于朝野，史称“方仙道”、“神仙家”。从长生成仙角度阐述发挥的炼养之术，晚近道教学者陈樱宁名之为“中华仙学”，主张把它从道教中分离出来，作为国粹而继承发扬。

现代气功界把“气功”锻炼人身内气的原义大大延伸，作为各种包括炼意的身心锻炼方法的通称。如《东方气功》1986年第2期《气功学讲座》给气功定义说：“通过内向性运用意识的锻炼（调心），增强对自身生命运动的调节、控制和运用的能力，以达到身心合谐（内环境）、天人一致（外环境）”。按这种广义的“气功”概念，古代的导引、行气、吐纳及老庄的专气、守静、心斋、坐忘，孟子的养气，方仙道的导引、食气等方术，都

可称作气功。它们在华夏民族文化的土壤中土生土长，可称“中华传统气功”，简称“中华气功”。

道教创立之初，便从战国秦汉方仙道炼养成仙的立场出发，继承中华古代气功之道，予以发展，作为炼养成仙的主要途径。气功炼养，在道教学说及道教徒的宗教实践中占有极为重要的位置。从道教建立一直到近代，近2000年中，中华气功主要在道教中发展，由一代代道教徒实践、探索，形成了一家庞杂博大的气功炼养之学，今天所用的“气功”一语，亦出自道教。隋唐时代的道书中，“气功”专指从调控呼吸入手的“服气”一类方术。如专述服气的《延陵君修养大略》说：“只谓气功已晚”，《中山玉匮服气经》说：“气功妙篇，气术之道略同。”清初净明派道徒所编的《净明宗教录》中有“气功阐微”，该书所收《松沙记》中说：“先行气功，持内丹长生久视之道。”以气功指内丹之道。而就成熟的服气说及内丹学而言，“气功”之气，主要指人身中的内气、内元气。近代，“气功”从道教锻炼呼吸、内气的功夫的原义上，通用于医疗、武术界。

道教成立之后，中华气功虽仍在医学界、民间及明清以来的武术界流传、发展，但论功法之多样、理论之完备、著述之宏富、影响之深广，医学、武术及民间诸家气功，皆远不及道教。与道教气功之流传发展同步，从印度传入的佛教禅定，也广传于华夏，并由中国禅僧予以发展，带有了中国色彩，对中国文化包括气功学的影响，更有过于道教者。但中国佛教禅学，毕竟是从印度移植的外来品种，难称中华传统气功的正宗。至于儒家孟子的养气功夫，长期失传，至宋儒，才仿效佛、道二教，提倡静坐，有了包含气功内容的修养方法。但从气功学的角度看，其修养方法的内容，远不及佛、道二家丰富。从某种意义上说，道教气功，堪称中华传统气功的集大成者及代表，可与印度教瑜伽、

佛教禅学鼎立，并称东方古代气功学的三大家。

气功在道教中发展的概况

与现代气功主要以医疗保健为宗旨不同，气功在道教中，始终是为长生成仙的信仰服务，并在与佛、儒等诸家思想的互相影响中，以长生成仙的追求为动力，被炼养长生的实效所推动，功法不断发展，理论不断深化。中华气功在道教中发展的历史，大体可分前后两期。

前期，大略从东汉末至唐末，历时约800年，这一时期气功在道教中发展的特征，是各种气功炼养方法陆续被提出、实践，相互争奇斗艳，并继承吸收道家、中医、儒家、佛教等诸家之说，逐步建立起了气功炼养的理论体系。这一时期，从道教与佛教、印度婆罗门教的关系而言，又可分为两个阶段。

第一阶段，大体从汉末至晋末，这是道教传统气功学建立的初级阶段。原始道教经典《太平经》，详悉叙述了守一、存守神真等气功炼养方法。魏伯阳参合汉易黄老，撰《周易参同契》，阐述内外丹法，被尊为“万古丹经之祖”。传为东晋魏华存所出的《黄庭经》，述存思身中之神尤三丹田中神真，及咽津、服气、辟谷之术。贵族丹鼎道教的理论家葛洪，在其《抱朴子内篇》中，论述了守真一、行气、导引、按摩、叩齿、咽津、辟谷、房中、服饵等多种炼养方术，力论炼养成仙的原理，可称这一时期道教气功炼养学的集大成者。《太平经》、《老子想尔注》、《黄庭经》等，皆以宝啬精气、积精累气为长生之要，一直被道教各派奉为炼养的圭臬。这一时期，道教气功主要继承发展中华传统气功，基本上建立了具有明显华夏特色的道教气功学，为以后道教

气功学的发展奠定了扎根于华夏文化土壤的基础。这一时期建立的道教气功学，不但很少吸收外来的佛教禅学，而且佛教禅学还有所借助于道教气功以广其传，如初期的汉译佛典中，多用道教气功术语“守一”译佛教的“禅那”。

南北朝隋唐时代，可谓前期道教气功学发展的第二个阶段。这一阶段道教气功的发展，有两个突出的特点：一、气功炼养在道教中进一步与中医气功养生学结合。这一阶段出现的道教练养学集大成者陶宏景、孙思邈，皆深通医药，在他们辑、撰的《养性延命录》、《摄养枕中方》等道教气功养生学专著中，把心理、饮食、起居、房中等方面的养生之要与行气、导引、按摩、叩齿、咽津、守窍、存思、服饵等结合为一，形成一种医、道合一，以身心并重、各种炼养术配合为特征的气功养生体系。行气一类气功，与导引、按摩、叩齿、咽津、存思、辟谷等结合，形成名为“服气”的综合性功法，其具体方法多达50余家，其中还包括练功者运气治病及发气为他人治病的“布气”、“遥禁”之法。隋唐两代，内丹也在道教界流传，苏元朗、张果、罗公远、王元正等，都留下了内丹方面的著述。二、这一阶段，佛教十分鼎盛，其禅定方法和哲学思想影响于道教，使道教中定观、坐忘一类炼神之道，带有浓厚的佛教止观气味。从印度传入的天竺按摩等法，也被道教所吸收。

气功在道教中发展的前期，虽然从纵向来看，道教气功炼养学说在不断发展，但就道教宗教内容的整体来说，气功炼养，尚称不上主流。这一时期的主要道派五斗米道、太平道、北天师道及五斗米道延衍的正一派、上清派、灵宝派三大教派，皆以斋醮祈禳、诵经行道为主事，总的说来皆属符箓道派，其中只有上清派较重个人炼养。而炼养之道，自葛洪以后，最崇尚者为服食“神丹”（外丹）。

从唐末至近代，可谓道教气功炼养学发展的后期。这一时期，基本上是内丹一门流传、发展的时期。内丹从唐末开始盛行，呈取代其余一切气功炼养术之势，其原因主要有二。一、唐代六帝及不少官僚名士服丹中毒的事实，宣告了外丹成仙说试验的失败，而服气、坐忘一类功夫，虽不无延龄却老之效，终难拿出由此而长生成仙的实例，因而逐渐丧失其宗教诱惑力，驱使道教界人士不得不另辟蹊径。二、以较高层次静定体验为依据的内丹说，虽与服气、坐忘、守窍等有一脉相承的渊源关系，但理论大大深化、系统化、神秘化了，较其它气功炼养术具有更大的吸引力，于是独占道教气功的鳌头，并排斥、取代了其余一切气功炼养术。内丹的发展，大略又可分为三个阶段。

第一阶段，从唐末至北宋中期，可谓传统的道教内丹兴盛的阶段。晚唐至北宋间，有钟离权、施肩吾、吕洞宾、崔希范、彭晓、陈抟、刘海蟾等一批内丹家活跃于山野民间，传授丹诀，著书立说，对前期的道教气功养生学进行批判，贬斥内丹以外的一切炼养方术为小术、旁门、邪道，独尊内丹为唯一大道。他们发挥道家、周易之说，以宇宙论类比于人身，阐述内炼成仙的原理，建立了以道教特有的哲学观为框架的内丹学理论体系。在这批内丹学家中，以钟离权、吕洞宾一系影响最大，成为此后千年间道教内丹学的主流。

从北宋中期至明代中期，可谓道教内丹学发展的第二阶段，这是与禅宗之禅融合、结合的内丹学成熟、盛行的时代。在晚唐以来三教合一的时代思潮中，对中国文化影响最大的禅宗之禅，深深影响于道教。与禅融合，成为道教内丹学发展的必然趋势。北宋神宗朝的张伯端，承钟吕系内丹之传，又兼究禅宗，由道归禅，开道教钟吕内丹派南宗。金初王重阳亦融合禅与内丹，首次建立了以炼养成仙为主旨的群众性大教团——全真道，标志着气

功炼养在道教中的地位大大提高，呈跃居宗教实践首位之势。入元以后，道教内丹学还吸收、和会儒家、理学之说，理论进一步成熟。这一时期出现的炼养类道书，几乎全属内丹专著，多达数十百种。

明末至近代，可谓道教内丹学发展的第三阶段，这是内丹学通俗化、明朗化，从而广泛流传于社会的时代。陆西星、伍守阳、柳华阳、刘一明、闵一得、傅金铨、李西月、刘名瑞等人的内丹著述，对内炼理论、方法有进一步的发展，而且多以通俗易懂为特点。这使内丹术冲破道教的藩篱，在社会上广泛传播。近代，道教已十分衰微，但内丹学尚不乏继承弘扬者。晚近道教学者陈撄宁，一生研究、宣扬道教练养术，对内丹学造诣颇深。

道教气功的功法

道教练养方术，按元代李道纯《中和集·试金石》所举，竟多达3000余种，其中多数属气功一类，道教文献中可举出名目的气功炼养术亦不下数十百种。按现代气功学的分类法，从修炼时的外在体态而言，大体可分为静功、动功两大类，道教气功则以静功为主，也有导引等动功。

道教气功的静功，主要有炼神、服气、存思、守窍、内丹五大类。

一、炼神类

这类方法包括守道、守神、守一、心斋、定观、澄心、观心、坐忘、炼神还虚等，皆以调心令契合于虚无之道为要，源出

先秦道家。

大概出于魏晋间的《西升经》，承老庄修养之道，力倡“真道养神”，认为人的心神有不可思议的潜能，与道相通，若修炼之，与道契合，可“飞形移山”，无所不能，而形体不过是“灰土”，不值得炼养。养神之道，须收心摄念，时常清静，心不为声色触味所动，并“独处空闲之室，恬淡思道，归志守一，极虚本无，剖析乙密。”静坐冥想，与道的虚无理性相契合。该经《身心章》云：“常以虚为身，亦以无为心，此两者同谓之无身之身，无心之心，可谓守神。”守神，出于《庄子·刻意》。《斋戒箴》还以《庄子》所说以澡雪精神、摒思绝虑为要的“心斋”，为道教徒所修的斋法之一。在《玄门大论》、《道教义枢》等道教论典中，吸收、援引道家及玄学之说，对守神、心斋一类的炼养理论进行了哲学阐发。

南北朝以来，道教从相通相近之点出发，吸收佛教哲学及天台止观、禅宗观心之法，形成一种冥想与观析结合——道、佛融合的炼神之道。如《洞玄灵宝定观经》所说“定观”，实即佛教“止观”、“定慧”的改头换面。该经冷虚子注释云：“定者心定也，如地不动；观者慧观也，如天常照。定体无念，慧照无边，定慧等修，故名定观。”所谓观，指内观心念，经云：“外事都绝，无与忤心，然后安坐，内观心起，若觉一念，起须除灭，务令安静。”只要心中有念头活动，即须用内观之法遣除，“唯灭动心，不灭照心”，“不依一法而心常住”，从而渐渐进入寂定不动的境地。这种定观功夫，不仅在静坐时做，还需于涉事处喧之处，念念用功不辍，保持定心，不令为事所牵，为境所动。收心摄念，又须掌握尺度，勿束心太急，急则气发狂癫，当心寂定不动时，要放任松缓。宽急得所，久久用功，自然渐入静亦定、动亦定的境地，“处喧无恶，涉事无恼”，谓之“真定”。

定久自然生慧，出现妙悟神解及特异功能，但须“慧而不用”，智慧方能增长。

唐代名道士司马承祯的《坐忘论》所述坐忘之道，源出《庄子》，所谓坐忘，指“内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遣”的定境。修炼之要，为“收心离境，住无所有，不着一物”。修炼进程，分为敬信、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道七阶。摄念调心，应防止四种偏差：一、心起皆灭，不简是非，唯永断知觉，如此则堕入“盲定”；二、任心念起，全无收制，此与不修无别；三、唯断善恶之念，而心无指归，肆意浮游，只待其自然而定，这实属自误；四、遍行诸事，自称心无染着，其言似善，其行甚非。应离四种偏差，“法道安心”，“贵无所着”，既不住于有，又不住于空，“但心不着物，又得不动，此为真正定基”。这种坐忘之道，受佛教三论宗哲学及天台止观影响之迹，灼然可见。

被全真道奉为重要经典的《清静经》，所述“清静”自心之道，以“澄心遣欲”为要，观心、观身、观物为遣欲之诀。经云：“能遣之者，内观于心，心无其心；外观于形，形无其形；远观于物，物无其物。其三者莫得，唯见于空。观空亦空，空无所空，既无其无，无无亦无，湛然常寂，寂无所寂。”如此从内至外，层层观析，以遣除心中浮动的念头，包括“空”的观念，从而进入“无所得”的无意识定境。这种观法，依据所谓双重否定的“重玄”哲学，释道融合的色彩更浓。

大概为唐人所撰的《三论元旨》，根据重玄哲学，把炼神入定的阶次总结为“摄心归一”（安定）、“灰心忘一”（灭定）、“悟心真一”（泰定）三阶。初摄心归一，以一念摄万念，静坐观心，归于寂泊。若心念浮燥难收，用“放心远观”之法，以心眼远观四方无极世界，任思绪驰骛于四面八方，至无可奔驰处，

然后摄归，观自身虚假无常。亦可心依气息而观，或“怡神而已，精照一源”。如此摄心，因澄而静，至心寂定不动，再“灰心忘一”，泯灭寂定之一心。进一步，由忘一而达真一，“因忘而明，因明而达”，由此达“泰定”的理想定境。这种深入静定的诀要与次第，与佛教修“止”的基本方法大体一致，也是现代多家气功所共认的入定之途。

六朝隋唐的道书中多宣扬修习炼神之道，可由心理的改变而导致生理上的变化，有“五时七候”之说。五时，指心由动多静少，进而静少动多，进而动静相半，进而静多动少，终达一向纯静，有事无事，触亦不动，凡历五个阶段。然后身体发生变化，由宿疾皆消、身轻心畅，进而返老还童、心悦神安，乃至延寿千岁，炼身成气、炼气成神，成为“仙人”、“神人”、“至人”。这里所说前两候：宿疾皆消，返老还童，从今日气功锻炼的效应来说，都是有可能的。至于延寿千岁，乃至成为仙、神、至人，就难于验证了，只能说是一种宗教的信仰。

宋代以来，道教练神之道进一步与佛教禅宗融合，被内丹家称为“上品丹法”、“最上一乘”、“顿法”，但实际修习者并不多。

二、服 气 类

此类方法亦称“气术”，源出先秦的“行气”，从调制呼吸入手，有“行气”、“闭气”、“食气”、“胎息”、“炼气”等名目，隋唐以来多称“服气”。服气的具体方法，有闭息、多入少出、服内元气、服食外气、意守丹田服气等数种。

闭息，早期称“行气”，修习之要是尽量闭气不呼，延长住息的时间，使呼吸渐趋微细、缓慢，与后来佛教密宗无上瑜伽的

“宝瓶气”相类。《抱朴子·释滞》述其法云：

初学行炁，鼻中引炁而闭之，阴以心数至一百二十，乃以口微吐之，及引之，皆不欲令己耳闻其炁出入之声，常令入多出少，以鸿毛著口鼻之上，吐炁而鸿毛不动为候也，渐习转增其心数，久久可以至千，至千则老者更少，日还一日矣。

又说行气须于从夜半至午时天地生气之时行之。《养性延命录》亦述此法，强调“欲学行炁，皆当以渐”，不可勉强闭噎，急于求成，若强行闭气，或致疮疖等病。这种行气功易生弊端，故隋唐以来颇有反对者，如《王说山人服气新诀》即说：“大都不得闭气，若闭气则疾生。”《胎息精微论》亦反对抑塞口鼻而强行闭气，主张守窍存神，呼吸听任自然，渐入胎息之境。

多入少出的服气法，如《太清调气经》所说：“鼻长引气，口满即咽，然后一吐，须少，每引须多。”《上清司命茅真君修行指迷诀》法为入五吐一。《太清王老子传服气法》：息入后停闭少时，呼气时三分中出二分，留一分，亦住少时。《服气精义论》“三五七九气法”初入三吐一，次增至入七吐一、入九吐一，乃至入二十四气方吐一气，或逆行，从九吸一呼递减至三吸一呼。

存服外气法为存思与服气的结合，有服五芽、六气、三气、紫气、雾等多种方法。五芽指五方各生的五色气，道教认为它们分别与人五脏之气相应，采取之，能补益脏气，健身延年。存服之法，如《太上养生胎息气经》、《服气精义论》等所说，于晨起先面向东方，平坐握固（左手四指握大姆指成拳），闭目叩齿，存想东方青气（青芽）入于我口，纳其气服咽九次，咽津三次，次面南存服丹芽，面中央存服黄芽，面西存服素芽，面北存服黑芽。服咽五芽之先，诵祷祝词，咽气时想其气下入相应脏腑，氤

氤分明，并循行于脉中。还可与四季相应，春服青芽，夏服丹芽，秋服素芽，冬服黑芽，四季皆可服黄芽，若治病，可根据脏腑虚实，采服相应之气以补益之。

服三气法是一种采日精法，据《真诰》所述，其法为：于日初出时，面向日，存想日下有青白赤三色气，直下入我口中，服咽其气90次。服雾法：闭目内视五脏，口中呼气24口，存想有五色气郁郁然，口纳其气，服咽50次。服紫气法：存想自己两眉间向内三寸泥丸宫中有紫气出，勃勃冲天，内外郁冥，吞服此气39次，吞咽时存想紫气入腹，至丹田中。

服气功最成熟者，为服内元气法。所谓内元气，指气海丹田中的气。《幻真先生服内元气诀》等，把行功过程分为进取、淘气、调气、咽气、行气、炼气、委气、闭气、布气等13诀，以咽气、行气为中心环节。咽气，指吸气时，想气直下，入脐下三寸气海丹田中，吐气时，想气海中内气随吐而上升，当上升到口中时，闭口，连鼓而咽下，想其声汩汩，直咽下至气海中。行气，指气咽入气海中后，以意领气，从下丹田后透夹脊，沿脊柱上升，进入泥丸宫，然后降下，遍行于毛发、头面、颈项、手臂、十指、五脏、两腿、足心，最后想全身瘀血病气被正气荡涤，从手足端散出，谓之“散气”。服气功深，可以意采取五方之气，运于病人身中，为之驱病，称为“布气”。

道教认识到呼吸乃人生命的关键，服气功从自控生命的目的出发，从调控呼吸入手，以达到呼吸极其微细缓慢，如婴儿在母腹中的“胎息”为最高境界。据称达到胎息者，可以入水不溺，健身延年，并布气为人治病。从现代气功的实效来看，这并非虚夸之谈。

三、存 思 类

存思，略同佛教禅定的“观想”，为持续想象某种景物之意，一称“存想”。存思是符篆派道教尤上清派的主要修炼方法，从现有文献来看，这种方法与汉代纬书有渊源关系。《太平经》即述存思之法，后来《黄庭经》、《大洞经》等更是专阐此道。其存思的对象，分身内、身外及内外结合的形象，这些形象、景物大体可分为具宗教内容及不具宗教内容者两类。

具宗教内容的存思对象，有身内外的神及仙境、天宫等。《太平经》即说身中有五脏神等，谓画其图形，悬于窗光中而存思之，有延寿之效，名“悬像思神法”。《黄庭经》称人身中各部位皆有神主掌之，述诸神之名讳、服色，谓身中哪一部位有病，存思其神，即愈。尤存思三丹田中总管身神的神真，为长生登仙之径。《大洞经》发展到存思三十九真，而存思三丹田中神真，最为道教练养家所重。如《抱朴子·地真》谓守一之“一”，指三丹田中神：“一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙，中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。”《金阙帝君三元真一经》称三丹田中神为天帝、丹皇、元王，一名真人、赤子、婴儿。三丹田中，又以上丹田中的天帝、真人，居最高统治地位，“三一九宫法”、“默朝上帝”等法，皆以存思上丹田神真，为长生登仙的捷径。这类存思法，虽然渗透了宗教有神论及飞升出世的信仰，但修炼者存思的实践，从客观上看来实际是意守丹田，无疑会有气功效应。

存思身外神真的方法，也往往按气功原理编制，与存服外气结合，包含有气功的内核。如《云笈七签》卷25“升斗法”：

夜半入室正坐，闭目存想自身冉冉飞升，入北斗中，见斗神在对面坐，玉妃口吐紫烟入我口中，服咽其气，并咽津、叩齿。又如《太一帝君大丹隐书》述存思24神法：于月朔之夕，生气之时，仰卧闭目，心存24星各大一寸，星中各有一人，如小儿始生之状，从虚空来下，回绕我身三匝，咽入我口，凡24咽，意想咽下至脐中，想24点星光照烛腹内，洞彻五脏，24神一一口吐黄气如烟，布满脐中。存毕，服气，咽津。如果把24星神仅仅看做一种象征星光所具生命之气的东西，则这种存思法，实际上便是一种采服星气的气功。

不具宗教性内容的存思法，有内视法、存服日月光华法、酥沐法、紫霄法、存思三色气法、存思元气法等。如《丹书紫字三五顺行经》述内视法：常端坐内视，存想身内脏腑肠胃，了了分明，存思久久，能真洞视脏腑。《紫度炎光经》述内视法为任耳目遥注于百里、千里之外，谓久行之能见万里之事，闻万里之音。这与佛教禅定修天眼通、天耳通的方法相类，是一种诱发特异功能的方法。

又如《上清握中诀》述“守玄白法”：存想自己泥丸中有黑气，心中有白气，脐中有黄气，三气俱出，初如小豆大，渐渐便大，缠绕周身，三气合一，变为火，烧炼一身，内外洞彻。存毕，服气、服符、咽津。服雾、服三气法皆类此。存思日精月华，是存思身外景物中最重要方法，道教认为日月精华为天地阴阳二气之精，存服之能增益人身魂魄、阴阳二气，男宜服日，女宜服月。存思法如《云笈七签》卷45“服日月之法”：常存心中有日像大如铜钱，赤色九芒，从心中出喉，至口中，复反还于胃。存思良久，吐气咽津39次。服月华法存想脑中有月象，放白光，下照入喉，至齿，咽下胃中，良久，吐气咽津39次。又“金仙内法”：存想日中金鸟从我口入，住于心中，光照一心，心与日同

光，光光会合。

存思元气法盖与佛教禅定有关系，孙思邈《摄养枕中方》称为“禅观之法”，其法大略为：存想空中元和之气郁然而下，入自身中，渐渐如雨，如晴云入山，自皮肉至骨、至脑，下入腹中，四肢五脏皆受其浸润，如流水渗入地中，觉元气直达足心涌泉，腹中有声汨汨然。酥沐法为想象头顶上有酥团融化，流注入脑，下溉心间，周行四肢，又想身卧酥乳池中澡浴，谓久行令人皮肤光泽。此法盖出于佛教《治禅病秘要法》，有补益虚损之效。

四、守 窍 类

此类方法以意守丹田为门径，有“守一”、“胎息”、“存神炼气”等名目，以守脐部下丹田为主。服气功中，即有意守下丹田服气一类，如《申天师服气要诀》，为意守下丹田气海，寂然不动，咽气两三度，闭息，想气咽下，送入下丹田。孙思邈《存神炼气铭》云：“欲学此术（存神炼气），先须绝粒，安心气海，存神丹田，摄心静虚。气海若具，自然饱矣。专心修者，百日小成，三年大成。”这是把意守下丹田与辟谷结合的气功辟谷术。幻真先生《胎息经注》释“胎从伏气中结”云：“修道者常伏气于脐下，守其神于身内，神气相合，而生玄胎，玄胎既结，乃自生身，即为内丹不死之道也。”这种方法虽称内丹，但缺乏以后成熟的内丹炼化精气以结丹之说，可称为内丹的前身。

五、内 丹 类

自隋朝苏元朗以来，把在自己身心中修炼以求长生成仙的系

统方法称为内丹，以与金石草木为药物的外丹相区别。晚唐以来，内丹一般指以先天精气神为“药物”而修炼的方法，其法先后多达10余家，然皆大同小异，皆以性命二字为纲宗。就修炼的次第而言，大体可分为修性自然了命的顿法，先修性后修命的顿悟渐修法及先修命后修性的渐修渐悟法三类。

修性自然了命的顿法，一称“上品丹法”、“最上一乘”，是炼神之道与禅宗之禅的融合，明葆真子《真诠》称为“忘精神而超生之道”。其法从修心见性入手，直接炼神还虚，如《修真十书》卷16白玉蟾《谢张紫阳书》所说：

人但能心中无心，念中无念，纯清绝点，谓之纯阳。当此之时，三尸消灭，六贼乞降，身外有身犹未奇特，虚空粉碎方露全身也。

所谓“心中无心，念中无念”，指心中无任何念头活动，即使对境遇缘，也丝毫不起心动念而生染着。又如元朝李道纯《无上赤文洞古经注》云：

向不动中动，无为中为，内忘形体，外忘声色，养其无象，守其无体，全其本真，超出虚无之外，是谓最上一乘。此法只注意调心，令无念无着，不专意循序炼化精气，而精会自然化炁，炁会自然化神，神会自然还虚，其成功之速，据称大大快于从炼化精气入手者，“刹那之间便可结丹”。内丹家们一般都说此法即佛教的“一乘之道”。如黄元吉《乐育堂语录》说：

上品丹法，以神入于虚无中，不着色，不着空，空色两忘，久之浑然融化，连虚无二字亦用不着。此即《庄子》所谓‘上神乘光’者也。佛家牟尼文佛，即用此真空妙有之法以成佛。

这种“上品丹法”虽然未必尽同于佛教禅法，但深受佛教禅宗之禅影响，颇近于禅，则是显而易见的。

先修性后修命的顿悟渐修之法，乃北宗全真道所倡。修炼者从除情去欲、识心见性入手，做禅宗式的“打坐”功夫，于一切时中清净心地，不令杂念扰动，欲尘染着，由此而“明心见性”，再从所见“真心”中生起“真意”，照察精气的生发运转，依次炼精化炁、炼炁化神、炼神还虚。明末全真道士伍守阳的《仙佛合宗语录》等，把这种先性后命的修炼次第总结为四个阶段：一、筑基。以炼己还虚为主，还虚之功，以对境无心为要。二、炼精化炁，称“初关”、“百日关”，以真意照顾下丹田中所生元精元炁，循任督二脉行周天运转（小周天），修炼成功，能祛疾延年，称为“人仙”。三、炼炁化神，称“中关”、“十月关”，意守中丹田，渐入深定，据称修炼成就，会出现“六神通”。四、炼神还虚，称“九年关”，练习“出神”，并与道契合，以“打破虚空”为究竟。

先命后性的渐修渐悟之法，乃南宗始祖张伯端首倡。其法从钟吕系传统内丹的法则入手，循序炼精化炁，炼炁化神，至炼炁化神后期及炼神还虚阶段，参究禅宗，以了彻性源为归宿。

元明以来，道教界普遍流行的主要是后两种渐修法，二法炼化精炁神的法则基本一致，一般都从守窍或调息入手，守窍有从守下丹田入手者，有从守上丹田入手、从上往下照者。守至虚极静笃、“恍惚杳冥”之时，元性呈露，元炁、元精自然产生，乃从真心中生真意，发有为之用，照顾、引导精炁作周天运转，最终达于无为。炼化精炁，法则严整，火候极为讲究，丹书中对各个阶次的掌握要点、转换信号、证验等，论述相当详悉，使内丹功成为道教气功中最成熟者。

从内炼的方式上讲，内丹功又分为一己清修与阴阳合修两类，以主一己清修、阴阳具足于自身者为主流，阴阳双修派则强调药物须取之于“同类彼体”，异性之身，这类丹功实际上是战

国秦汉以来房中术的发展。

宋元以来的内丹著述中，一般认为男女生理有别，故女子修炼内丹的方法与男子应有不同，出现了一些专阐女丹的著述。一般都认为女命在乳房，修炼从意守两乳间“乳谿”入手，先“斩赤龙”、炼形体，然后依男子丹法修炼。

六朝以来，道教便形成了身心并重、内外兼顾、动静结合的炼养体系，修习静功者，多辅之以动摇肢体的导引、按摩、叩齿咽津、鸣天鼓等，或兼服食药物、辟谷，并以身心两方面的摄养为修炼气功的基础，在饮食、起居、房中等方面都有其摄养法要。导引一类，承自古代医用导引术，多摹仿动物的姿势，如《抱朴子》所说“龙虎导引、熊经龟咽、燕飞蛇屈鸟伸、天俯地仰”，及名医华佗所传的“五禽戏”等，动作皆较简易，目的在疏通筋脉气血，属柔软体操一类，而有现代气功动功的意味。一些医用导引术如王子乔导引法、龙行气法、燕行气法等，导引与闭息、运意配合，为原始的气功动功。后来又有八段锦、十二段锦等，乃至与武术结合，形成动功类的“内家拳”。

此外，道教练养中的辟谷术，往往与服气功合修，为一种气功辟谷。房中术中，也含有气功内容。用以祈禳被衿的符篆道法，在作法时配合存思、运意、叩齿咽津、鸣天鼓等，宋代以来符篆诸家皆强调“内道外法”，以内丹修炼为作法之本，其书符念咒、掐诀步罡中，实际上也有气功运气的内容。

道教对气功理论的贡献

道教对中华气功的发展，主要在理论方面。道教徒在气功炼养实践中，用内求法窥探人体生命的“黑箱”，并依据气功体

验，进行哲学思辨，广罗道、佛、儒、医、阴阳五行、古代天文学等多方面的知识，解释气功机理，建立内炼理论。当然，道教的内炼理论，是从长生成仙的信仰出发，企图用哲学思辨开辟出一条自主生命之道，这使道教的内炼理论带有浓厚的玄学气味、神秘色彩。尽管如此，道教的气功理论因有其气功实践的依据，又在中国文化的背景上形成其特有的思想方法，因而对人体、自然的看法，有其独到之处。道教气功理论中最能代表其炼养理论精华的，大略有如下两点。

（一）人身一小天地的天人合一论

道教承先秦道家、儒家的天人合一说，从人与自然界一体不二的关系上，去认识人体生命，一方面把人身看做与自然界不可分割的部分，一方面用宇宙大天地类比于人身小天地，以探究人体生命秘奥。这是道教观察人体生命的根本立场。从某种意义上而言，道教的这种天人合一整体观，在方法论上高出近代西方的生命科学一筹。道教的这一根本立场，在内丹学中被概括为“人身小天地，天地大人身”两句话。

从天人合一论出发，道教认为人与天地万物同一本始，人的生成与天地的形成同一程序，用其哲学建构的宇宙生成论类比于人身，解释人生命的起源及根本。早期道教从哲学元气论出发，认为人与万物皆始于元气，乃元气之凝聚，元气为人的生命之本。《抱朴子·至理》说：“人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。”《元气论》等甚至说：“道者，气也。”气盛则身强神全，生机旺盛，气衰则病，气绝则死。服气一类道功，因此以保惜自身元气、采服天地之气为长生之道。内丹学用《老子》“道生一、一生二、二生三、三生万物”的宇宙生成说，及无极—太极—阴阳—五行—万物的生成模式，或虚生神、神生炁、炁生精、精生形的程序，解释人生命形成的过

程。如《钟吕传道集》说：“真气造化成人，如天地行道，乾坤相索而生三阴三阳”，阴阳交感、五行相生而成人身。既生之后，真阳藏于肾水之中，为人之命蒂；真阴隐于心液之内，为人之性根。

道教内丹学还用太极阴阳动静之理，解释内炼中气机的生发。一般认为据太极内含阴阳的相互关系，静极必动，阴静阳动，在内炼中则是心静极则元气必生必动。故“静”之一字，被道教奉为内炼的基本原则，发动内气的诀窍。道教内丹学还运用周易卦象、干支时辰，描述阴阳二气在身中运转消长的轨迹，阐明内炼中的火候之要。

道教还从天人合一论出发，认为人生命活动的节律，与天地日月运行的节律有一致性。《钟吕传道集》说：“气液升降如天地之阴阳，肝肺传导若日月之往复。”一日一夜十二时中，阴阳二气在人身运行消长，恰与天地阴阳之气在一年12月中的消长同一度数，这种子午流注说，在一定程度上反映了人身的生物节律，为服气、内丹等各种气功所运用。

道教气功炼养的天人合一说，最终得出的是“逆炼归元”的结论，谓逆道生成天地万物的程序而修炼，归根返本，复归于道或无极太极，便“与道合真”，从而超出生死，成为自己生命乃至天地阴阳的主宰者。这在内丹学中常用“顺去生人生物，逆来成仙成佛”二语来概括。这种逆炼归元说，把长生成仙的理论依据最终建立于预设的道或无极太极之上，固极玄虚，但道教气功炼养，强调按虚无自然的理则调心调息，令契合于道，这在气功实践中，无疑具有有效的指导作用，能使修习者从气功的低级入静状态升进到高层次的入定境界。

（二）精气神说

道教从先秦秦汉的诸家学说中，抽出精、气、神三个范畴，

用以指人身中的修炼之本或生命要素的组合系统。原始道经《太平经》即称精气神为“三一”，谓此三者本于天地人之气，“相与共为一道”，以“爱气、尊神、重精”为长寿之要。后来道教诸派，皆以宝惜精气神为炼养的基本原则。至晚唐以后的内丹学，对精气神理论进行了深入发挥，形成道教独有的气功理论模式。

内丹学以精气神为炼丹的药物，尊为“三宝”、“三奇”。《高上玉皇心印经》曰：“上药三品，神与气精。”神，指精神，精指人身水液的精华，气指人身中虽不可见而却具推动运转作用的生命能量。明朝陆西星《心印妙经注》释云：“灵明知觉之谓神，充周运动之谓气，滋液润泽之谓精。以其分量而言，则神主宰制，气主作用，精主化生，各专其能。”

内丹学论述精气神的关系，谓三者互相依存，互相转化，组成人生命的内在机制。《道枢·百问篇》记钟离权云：“气在则神存，神去则气散。”宋朝翁葆光《悟真篇注》说：“神因气立，气因精生，精能生气”，精气神“三者相须”，不可须臾分离。陆西星《心印妙经注》说：“神之所至，气亦至焉；气之所至，精亦至焉；又皆相依相济，以成自然之用。”

内丹学精气神说的主要价值，在于据气功静定中的体验，将精气神分为先天后天，强调内炼必须以先天精气神为药物。《青华秘文》指出，先天精气神，皆发现于静定至“恍惚杳冥”之际，其时的心，一念不生，一尘不染，名为元神、元性、真心。当心空无念时，下丹田有气生，此气即为先天元气。元气下冲，能使人产生有如性兴奋的酥痒快乐之感，其时的气称为元精，故元精属于元气，为元气之动。明朝伍守阳《仙佛合宗语录》说：“元精者，身中无形之精，又名元炁，而能生育者也。隐于寂寞之中，静极而动，则生是精。”

先天精气神中，元神称“性”，元精、元气合称“命”，性命二字，为晚唐以来内丹学的纲宗。内丹家从主从、体用等角度，论述了性命二者的辩证关系。《青华秘文》力论神为主、气为用、精从气，谓“金丹之道，始终以神而用精气者也”。强调内炼以炼神为主为导。王重阳《授丹阳二十四诀》亦谓性为主命为客。明朝王道渊《还真集》则从体用角度说：“性应物时命乃为体，性乃为用；命运化时性乃为体，命乃为用。体用同源，显微无间。”内丹诸家，都主张性命必须双修，不可偏废，以性命双修为道教内丹与只修性不修命的佛教禅定的根本区别所在。传为吕洞宾作的《敲爻歌》有云：“只修性，不修命，此是修行第一病”，“达命宗，迷祖性，恰似鉴容无宝镜”，“性命双修玄又玄，海底洪波驾法船”。

内丹学还指出先天精气在身中运行的通道，是任督二脉或“中黄正脉”。谓任督二脉为全身阴阳诸脉之总，二脉通则百脉皆通。对炼化精气的处所三丹田、阴跷穴等，都作了理论上的解释。

道教气功的影响及价值

道教气功长期以来流传于道教界内外，其方法、理论，对儒、佛、医、武术、民间诸家的炼养功夫及思想理论，有着广泛深刻的影响。

道教气功与佛教禅定平行发展，互相影响，互相吸收。道教炼神、内丹多取于擅长修心的佛教，佛教禅功，亦未尝不受擅长于修身炼气的道教气功之影响。如北魏名僧昙鸾，曾赴江南就陶宏景学道教炼养术，《道藏》中所存“昙鸾法师服气法”，佛教

禅定的气味很浓，可能是昙鸾据所学道教气功改编的。陈隋间佛教天台宗的创始人、止观学的集大成者智顗，在其《摩诃止观》、《小止观》中，所述治病的“六字气”法，源出于梁朝陶弘景辑的《养性延命录》。宋代以来，禅僧颇有习学道教内丹者，如金丹派南宗三祖薛道光，本为毗陵禅师，后来师事石泰，学南宗内丹。明清时代有寂无禅师、禅僧柳华阳等习炼道教内丹，柳华阳尤承道教全真道龙门派法脉，著《慧命经》、《金仙证论》，以内丹释禅，以禅师身份大弘道教内丹。前几年四川省佛教协会出版的《佛教与气功》一书中，也不乏谈论道教内丹功的文字。

道教的气功炼养术还对印度教、佛教密宗有所影响。印度教密宗经典《度母秘义经》、《摩诃支那功修法》、《风神咒咀特罗》、《须弥山咀特罗》等，皆称印度教密宗的“支那功”来自中国。印度传说密教大师殊胜及南印18位密宗大成就者中的两位博迦尔、普里巴尼，皆来中国学过“支那功”及医学、炼丹术、咒术。^①当代印度教密宗上师雪利·雪莉·阿南达·慕提吉所述《密宗·静坐·瑜伽》中说，5000年前，印度密宗行者瓦希斯塔（Vasista）曾来华学习密法。1500年前，有华人在塔哈乌江至孟加拉一带传授中国密宗。现传印度教密宗的军荼利瑜伽及佛教密宗无上瑜伽圆满次第修气、脉、明点之法，对丹田、中脉的指陈，及关于内气运行、瑜伽成就的功果等说法，与道教内丹颇多相近，谓三者之间曾有交流，是不无理由的。晚近至汉地传法的西藏密宗上师，也颇有和会密宗与道教，谓密宗所说气、脉、明点即是道教所言精气神者。印度教密宗和佛教密宗无上瑜伽还讲炼外丹、辟谷服气，元代汉译藏传佛教萨迦派密典《大乘要道密集》中，就有“服石法”，与道书中所述服石法相近。这些现象所透露出的道、密交流的信息，有待于有关方面的专家作进一步

^①《中国大百科全书宗教卷》第484页。

的深入研究。

道教气功学对宋明新儒学的影响尤大，是理学修养方法及哲学思想的一大渊源，据宋元间李简易的《玉谿子丹经指要·混元仙派》、张雨的《玄品录》及《宋元学案》等，理学奠基者周敦颐宇宙论、本体论思想的主要根据《太极图》，原出道教表述内丹原理的《无极图》，此图由钟离权传吕洞宾，吕授陈抟，辗转传至周敦颐手中，被加以发挥，遂成为理学宇宙论的基本模式。周敦颐“无欲”、“主静”之说，本系道教内丹修炼的基本原则。先天象数学的创始者邵雍，也得陈抟所传《先天图》，其学说与道教有很深的渊源关系。其《伊川击壤集》中有诗咏内丹，如“若谓无心便无事，水中何故却生金？”“天根月窟闲来往，三十六宫都是春”等诗句，非深通内丹学者，是很难写出来的，可见他与道教的关系，尚不限于《先天图》。南宋理学集大成者朱熹，一生向往道教练丹术，曾化名“崆峒道士邹沂”著《周易参同契考证》，书中自称对内丹术“异时每欲学之，而不得其传，无下手处。”北宋宰相王溥、名宦晁迥、大文豪苏轼等，皆通达道教内丹，晁迥并从刘海蟾得丹诀，晚年闭门修炼。明代心学大家王守仁，从青年时代起就亲近道士，修炼内丹，其《传习录》深论道家精气神说。他门下王龙溪、朱得之等人，皆大谈内丹，朱得之还撰有《霄练匣》专论道教练养术。明代泰州学派的理学家罗汝芳，早年曾师事净明派道士胡清虚，学炼养之术。

“三一教主”林兆恩，学丹于道士卓晚春，把源出道教的气功炼养术编入其三教合一的学说中。清初大思想家王夫之，亦深通内丹之道，撰《渔鼓词》咏其事。

道教气功对中医气功养生学影响也甚深。陶弘景、孙思邈等名道士兼大医药学家医、道合一的著述，给中医气功养生学增添了丰富的内容。医、道两家的养生学、气功，从方法要领到理论，

由来相通相摄，难解难分。明代以来，中医名家论气功养生，无不汲取道教内丹。如李东垣《兰台秘藏》论安心静坐；李时珍《奇经八脉考》引述道书《周易参同契》、《三车直指》、《周易参同契发挥》等，谓“内景隧道唯返观者能照察之”，肯定任督等脉是依修炼者静定中反观内照的体验而建立；陈继儒《养生肤语》称精气神为上品上药；杨继洲《针灸大成》述周天搬运；朝鲜医籍《东医宝鉴》采用了道教的炼精法、金液还丹法等为养生延寿之道；近代名医张锡纯《医学衷中参西录》倡导“学医宜看丹经”，以道教内丹功为养生治病的要术；等等。

道教气功还深深影响了武术气功。明清以来武林中盛行的软气功，盖渊源于内家拳，而内家拳出于武当山道士，据传为元明间名道士张三丰创编。清初黄宗羲《王征南墓志铭》说：“有所谓内家者，以静致动，犯者应手即扑，故别少林为内家，盖起于张三丰。”直至近代，内家拳尚为武当道士所秘，其定名、套路，皆取于道教。它以静制动，贵柔尚意，炼时要求心息相依，运行匀缓，意到气到，动静自如，灵活婉转，如水流云行，灵蛇伸屈，莫测端倪，这显然是把道教内炼的原则揉合到武术中，形成亦拳技亦动功的拳术。今武术界流传的八卦掌、形意拳、大成拳等，皆内家拳的流衍，都是以气功、武术融合为特点。受内家拳影响，清代以来武林各派，皆倡“内练一口气，外练筋骨皮”，把气功和武术结合起来练。晚近武术家万籁声著的《武术阐宗》，论述炼化精气神，其说多出道教内丹学。

道教气功还影响及民间多派气功，今民间流传的一些气功，就自称本为道教气功流传到民间。

长期以来，中华气功主要在道教中发展，无论在气功功法及气功理论方面，道教气功对中华传统气功学，无疑有重大贡献，并深刻影响了道教以外的诸家炼养功夫乃至思想学说，成为传统

文化中的重要内容。当然，道教徒从炼养成仙的角度实践气功，建立气功理论，不能不使中华气功在道教中打上深深的宗教烙印，掺杂进不科学的糟粕。出于信仰的需要，道书中对气功的功效往往加以夸大，如按摩眼角等处，确有治眼病、明目之效，但道书如《真诰》中却说久行之能令人洞视、彻视，这就难以证实了。又如内丹炼精化气、大药过关，有祛疾健身、却老延年乃至使生理机制发生某些良性变化的效果，而道教却说修炼至此，成为“地仙”，能“长生往世”，“延年千岁”，实际上历代修炼至此者不乏其人，但延年至千岁者却难得一例，更不用说长生成仙了。从长生成仙、超出生死的根本目的而言，道教徒所实践过的各种气功炼养之道，其实验结果可以说是不成功的，但也不能说是完全失败。正史、野史及文人笔记，道教徒所写的道教人物传记中，留下了一批炼养延寿至一二百岁“天年”的道教人物名字，如封君达、王真、孙思邈、张果、罗公远、叶法善、翟法言、轩辕集、钟离权、吕洞宾、施肩吾、谭紫霄、陈抟、柴通玄、蓝方、张三丰、王常月、沈常敬、白马李等，其中颇不乏表现出某些特异功能，因而被世人敬为神仙者。总而言之，多数道教气功，只要稍事实验，便不难证实确有治病健身之效。

明代中叶以来，道教日趋衰落，而其炼养术却越出教团范围，广传于社会，被不少儒士文人、医家、武术家所阐扬，弃除了其飞升成仙的宗教玄谈，朝纯粹气功养生学的方向发展。至近代，医、武术两家气功迅速发展，呈取代道教气功而为中华气功主流的趋势。至现代，以医疗、武术为主流的中华传统气功，进一步科学化，有了长足的进展。

道教气功作为中华气功主流的时代虽已过去，但道教在长时期中积淀的气功学遗产，对现代气功学、人体科学来说，至为珍贵。道教气功学的精华，正在被气功界继承、发扬。从现代气功

学的角度看，道教气功、气功学的特质及精华，有几点特具价值：

1. “我命由我不由天”的积极进取精神

面对从古至今未能解决的本能性生存欲望与死亡的矛盾，道教徒力图盗取天地玄机，主宰自己生命，不靠上帝鬼神，确信依自身精气神修炼，只要其道是真，便不愁“我命由我，不由于天”。

（《西升经》）道教徒从事炼养实践的这一根本信念，是华夏民族文化心理中的积极进取精神在宗教中的反映。

2. 天人一体的整体观

道教练养学把人和天地看作一个组合系统，始终从其相互关系中去探究身心世界之秘奥，这一基本思想渗透于道教气功的各种功法、功理，内含符合现代科学系统论的合理因素。这一点已为现代气功界所肯定、继承。如《东方气功》1987年第1、2期《气功学知识讲座·天人合一的整体观》，其基本思想便与道教、中医的天人合一论有很深的渊源关系。

3. 形神并重、性命双修的基本思想路线

道教认识到人体形神、性命即物质与精神、生理与心理一体不二，主张生理卫生与心理卫生并重，性命双修不可偏废，这无疑是现代气功所应遵循的基本路线。

4. 柔和自然的气功入静法

道教气功入静的多数方法，都不具宗教内容，可以直接采用为气功功法。今气功界流行的真气运行法、周天功、强壮功、内丹功、形意拳、大成拳等，多源出道教。此外多种流行气功，也多有取于道教。道教气功意守入静法，以柔和自然、勿忘勿助为诀要，这一点已为多家气功所认可。在现代气功百花园里，道教气功易于下手，对高级气功入定境界及掌握法则的阐述相当系统完备，具有宜于一般人修习的优点。正如张义尚《纵谈道家采气

功》^①一文所说：

我为什么不强调医疗、武术的气功，宗教中又不强调佛教或印度教中的气功，而着重强调道教柔气功呢？因为医疗气功，偏于治疗的消极面，不够积极；武术气功，偏于技击的辅助面，于养生有距离；宗教当中的佛法密宗及印度教瑜伽气功，则是以修刚气为主，于年迈体弱者，均不适用，远不及道家柔气功的细致精深而自然，不拘年龄大小，体质强弱，都可以实践修习而无害。

这一评价可以说是相当中肯的。此外，道教气功学内容宏富，其中既有各种静功，又有动功、动静功，还包括气功攻病法、发气治病法及动功与技击结合的内家拳，几乎包罗儒、医、武术气功的精华。它所蕴藏的气功宝藏，随着气功科学的不断发展，还将被多方发掘、深入认识，使这一传统文化的精华，在两个文明的建设中焕发出新的生命力。

^①见《气功》1987年第10期。

第十一章 道教与少数民族

过去有一种传统说法，谓道教为汉族人民的宗教，此说至今尚有一定影响；还有一种说法，谓天师道肇起东方，同滨海地区关系至密^①。那末道教是否仅为汉族人民的宗教？它同我国少数民族，特别是西南少数民族的关系究竟如何？本章拟就此问题进行一些探索。

道教经典对少数民族入教的反映

我国是一个多民族国家，在东汉末的社会大动乱中，少数民族与汉族人民一样，备受统治者的奴虐残害，到处流徙不得已而被迫起义。早期道教活动于各民族下层人民群众中，其创始人大多为农民起义的领导人，其宗教活动往往与农民起义相结合，当时不但参与五斗米道活动的川西北和陕南少数民族众多，参与太平道活动的幽燕荆扬等广大地区的少数民族亦不少。在道教经典科仪中有对少数民族的宗教要求和宗教活动情况的记载。《道藏》第19册《太上玄灵北斗本命延生真经》说：对于“或……生在中华，或生夷狄之中，或生蛮戎之内”的“众生”，均一体相待，使他们“心修正道，渐入仙宗”。《道藏》第30册《正一法文教

^①陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》。

戒科经·天师教》说：“今故下教作七言；……走气八极周复还，观视百姓夷胡秦，不见人种（种民）但尸民”。说明道教经典中将华夷戎狄蛮胡秦并列为入教对象，并未规定只有华夏族或汉族才能入教。尽管在这些经典中尚保留了华夷戎狄之别，但已表明道教对少数民族较少歧视，无论汉族和少数民族均可入教。

道教科仪典籍中还规定有少数民族入教受箓的仪式。《道藏》第53册《正一法文太上外箓仪·下人四夷要受箓》云：“道教愚下下人得学，学依善人受箓如法，……家生蛮貊狄獠，随实言之，叩搏奉辞。……四夷云：某东西南北四方郊外，或某州郡县山川界内夷狄羌戎姓名，今居某处，改某名，年岁月日时生。叩（头）搏（颊）奉辞：先因丑恶，生出边荒，不知礼法，不知义方，麀秽之中，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，依法赍信，奉辞以闻，伏愿明师特垂矜副，谨辞。”这类科仪在当时历史条件下，不可避免地表现有对少数民族和劳动人民的歧视，但却反映了少数民族入教受箓的事实。

道教符箓为一种素书秘文，记诸天曹官属佐吏之名有多少。这些天曹官属佐吏即道教符箓中的神灵及吏兵。入教受箓后，如遇灾厄，可以召请箓中神灵吏兵，用以劾治鬼精，消灾弭祸。道教符箓中的神兵有不少还是少数民族。《道藏》第47册《太上三五正一盟威箓·太上正一天兵符品第十五》中列举了“东方夷老君除逆部伏卫兵，南方越老君扁鹊伏卫兵，西方氐老君官死伏卫兵，北方羌老君及甲错鳞兵”等等。《道藏》第30册《太上三五正一盟威阅箓醮仪·次出诸部将军兵马》中，也列举“出东方胡老君反甲逆鳞兵九十万人，出南方越老君火营骑吏火炼兵八十万，出西方氐老君链杖金精兵六十万人，出北方羌老君乌丸扁鹊兵五十万人”等等。类似诸箓，《道藏》中还有不少。从入教受箓即

可劾召鬼神，治病救灾来说，固然是荒诞虚妄之说，但此事却说明少数民族不仅可以参加道教，且道策诸神有不少为少数民族神。道教经典科仪中有关少数民族的宗教要求和宗教活动的记载，表明道教从创建伊始就有少数民族参加。

道教除符篆中的神灵有少数民族神外，道教诸尊神亦有少数民族烙印，有的就是少数民族神。神像从来就是根据它的崇拜者的面貌塑造的。既然道教从创教伊始就有少数民族崇道入教，在某些少数民族聚居地区塑造的道教神像，不可避免地要反映其民族特征，何况某些道教神即来自少数民族。道教最高尊神元始天尊和三清神像，有的皆三眼，额上两眉间一眼为纵目^①。这种三眼神即带有少数民族烙印，经研究当为四川地区道教神像。

《华阳国志·蜀志》载：“有蜀侯蚕丛其目纵，始称王，死，作石棺石槨，国人从之，故俗以石棺槨为纵目人冢也。”道书《灌江备考》谓李冰为蚕丛之后，蚕丛为纵目，其后裔二郎亦然。蜀侯蚕丛为氐人，是知纵目为氐人习尚。原来西南少数民族素有纵目之风。《礼记·王制》谓：“南方曰蛮，雕题交址。”疏“雕，谓刻也；题，谓额也；谓以丹青雕刻其额也。”直到清末光绪三十年（1904）左右，有20余人自西藏赴北京朝贡，其人皆三眼，路过成都时被围观，详察其额，正中一眼非真眼，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。四川凉山彝族所奉马王神和云南昆明两担石苗族所奉虫神，均为三眼。^②可见道教三眼神乃西南少数民族所奉之神。

道教文昌帝君亦可能为少数民族神。明朝俞汝楫《礼部志稿》卷84《会议厘正神记》：“梓潼帝君者，记云神姓张，讳亚子，其先越嶲人，报母之仇，徙居梓潼之七曲山，仕晋战歿，人

^①四川大学博物馆藏石印道教神像。

^②卫聚贤：《二郎》，载《说文月刊》第3卷第9期。

立为庙。”越嶲为少数民族地区，张亚子先为越嶲人，很可能是少数民族。据清朝钱大昕《十驾斋养新录》19《梓潼神》称：

“相传晋时张恶（亚）子，唐天宝七年（751）监察御史王岳灵撰张恶（亚）子庙碑，见《唐诗纪事》李商隐《题张恶（亚）子庙诗》：下马捧椒浆，迎神白玉堂，如何铁如意，独自与姚苻。”铁如意乃梓潼神所持如意杖，道教经典声称得此杖者，可“统御万灵，普济诸苦”^①。李商隐谓梓潼神将如意杖授予羌族姚苻，故姚苻得为后秦王。据此张亚子很可能为羌人，同时也反映了羌人姚苻是崇道的。从道教诸尊神说明道教与少数民族的关系是非常密切的。

必须指出，早期道教多托言老子，并根据《太平经》行教，其时宗教戒律很简单，最高尊神也不是元始天尊和三清，且无系统教义和宗教理论。稍后，民间道教向官方道教转化，到东晋南北朝期间，才重建和整顿宗教组织，建立和完备宗教教义的理论体系，编纂经典，完善教规教仪，造作神仙谱系和传授历史。上引经典科仪作于何时，尚待进一步考证。不过，在《道藏》中属正一部的，当系出自天师道。即使这些经典科仪作于东晋南北朝以后，也曲折地反映了道教初创时与少数民族关系的实际情况。

道教的创建与少数民族

陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》一文中曾援引史料加以论列，谓张陵、张角皆滨海区人，东晋南北朝时滨海或接近滨海区，有不少名门望族和高官显吏，或为天师道世家，或以崇道著称，故认为天师道与滨海地域之关系至密。

^①《道藏》第5册《清河内传》。

但有一个不容忽视的问题，即张陵虽为滨海区沛国丰（今江苏省沛县）人，其创教却不在滨海区而在西蜀鹤鸣山，这是为什么？《三国志·魏志·张鲁传》谓“张鲁字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书以惑百姓，从学道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之。”葛洪《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，得黄帝九鼎丹法，欲合之，因药皆糜费钱帛。陵家素贫，欲治生，营田牧畜非己所长，乃不就。闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著作道书二十四篇。”前说未提张陵入蜀前是否学道；后说则谓张陵学道成于东土，仅择蜀为创教之地。可能前说为阐明张陵西蜀创教，略其东土学道。结合二说，张陵似在未入蜀前已经学道。既然如此，为什么张陵不在东土学道创教，而要到西蜀鹤鸣山学道创教呢？难道仅仅是因为“蜀人多纯厚，易可教化，且多名山”？此说显然于理有违，与事不合。张陵入蜀鹤鸣山学道并创立五斗米道，乃与巴蜀文化及西南少数民族有重大关系。

我国西南的四川古称巴蜀。秦汉前的巴蜀为一种国家与部落联盟，据史籍所载和甲骨金文考证，境内有四五十乃至百数十个小部落，谓之“戎伯”，巴、蜀不过是两个霸主，即所谓“戎伯之长”，到秦灭巴蜀时，才是两个较大的国家。秦灭巴蜀后，秦汉统治者对待少数民族地区与中原内地有别，虽置郡县，而邑君王侯依然存在。秦汉统治者相继徙中原之民于蜀，但迄至东汉末，四川仍为少数民族地区。

经秦汉的锐意经营，四川特别是西蜀经济文化发展较快。东汉末四川道学和方术兴盛，在道教正式创立前，堪称“道教先

声”^①。张陵入蜀学道，即因当时蜀中乃道教先声。

东汉末年四川道学方术之所以特盛，成为道教先声，是有其渊源的。西汉严君平即四川著名治黄老道术者。到东汉，蜀中著名道学家和方士比比皆是，且皆大名鼎鼎，《后汉书》和《华阳国志》就列举不少。

《后汉书》卷30上《杨厚传》：杨春卿，广汉新都人，善图谶，为公孙述将。其子杨统，春卿临命戒曰：“吾绋囊中有先祖传秘记，为汉家用，尔其修之。”统辞家，从犍为周绪学习先法，又就同郡郑伯山受《河洛书》及天文推步之术。统乃作《家法章句》及《内谶》二卷解说。子杨厚，少学统业，精心思述，修黄老，教授门生。同郡任安，从厚学图谶，究极其术。^②《后汉书》卷82下《董扶传》：董扶，广汉绵竹人，与乡人任安师事同郡杨厚，学图谶，后还家讲授。《后汉书》卷36《张霸传》：张霸，字伯饶，蜀郡成都人。子楷，字公超，通《严氏春秋》、《古文尚书》，门徒常百人，后隐居弘农山中，学者随之，所居成市，性好道术。《后汉书》卷48《翟酺传》：翟酺，字子超，广汉雒人，好《老子》，尤善图纬、天文、历算。杜真，字孟宗，广汉绵竹人，习《易》、《春秋》，兄事同郡翟酺。^③《后汉书》卷63《李固传》：李固，字子坚，汉中南郑人，司徒郃子。固博览古今，明于风角、星算、《河图》、谶纬，仰察俯占，穷神知变。《后汉书》卷79下《景鸾传》：景鸾，字汉伯，广汉梓潼人，深谙《施氏易》，兼受《河洛》图纬，作《易说》，文句兼取《河洛》。又抄风角杂书，列其占验，作《兴道》一篇和《月令章句》，著述凡50余万言。《后汉书》卷82上《任文公

①钱穆：《蜀中道教先声》，载《责善半月刊》第2卷第16期，1941年11月。

②《后汉书》卷79上《任安传》。

③《翟酺传》注。

传》：任文公，巴郡阆中人。父文孙明晓天官风角秘要。文公少修父术，以占术驰名。同书同卷《杨由传》：杨由，字哀侯，蜀郡成都人，少习《易》，并七政、元气、风云占候，著书10余篇，名曰《其平》。同书同卷《段翳传》：段翳，字元章，广汉新都人，习《易经》，明风角，后隐居。同书同卷《折像传》：折像，字伯式，广汉雒人，通《京氏易》，好黄老言……

这些皆名震当世的蜀中道学方术名家。《华阳国志》谓蜀中诸儒谄图讖数术者甚众，以杨由、任安、景鸾为最著，乃当时内学权威，朝廷待若神明。在这些著名道家学家和方士影响下，东汉末年蜀中道学方术流传甚炽。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。且蜀中道学方术之盛，为五斗米道的创立在思想上准备了良好的条件。

张陵学道西蜀鹤鸣山，与西南少数民族的关系尤为密切。汉晋之际，特别是在东汉末年，是我国民族大迁徙的年代，张陵入蜀鹤鸣山学道，乃为了吸取和改造某些西南少数民族的宗教信仰，以创立五斗米道，并开展传教活动。

近人向达先生以天师道初创时的中心信仰为天地水三官，联系到成汉巴賁李雄、前秦氏族苻坚、后秦羌族姚苻和云南南诏君臣皆笃信天师道和三官的事实，怀疑张陵入蜀鹤鸣山所学之道，

“是氐羌民族的宗教信仰，而缘饰以《老子》之五千文”^①。此论颇有助于揭开张陵入蜀鹤鸣山学道之谜。

清朝乾隆年间《大邑县志·形势》：“斜江、乾江合流于前，鹤鸣、雾中环绕于后，东南则平畴沃野，西北则叠嶂崇冈，势控沈黎，路通邛笮。”斜江、乾江出山谷后合流，注入岷江，从鹤鸣山而下，沿岷江南达宜宾（汉犍道县），由此渡金沙江，直抵滇东。从鹤鸣山沿岷山山脉西边，通往雅安（汉嘉）、汉源（沈

^①向达：《南诏史论略》，载《历史研究》1954年第2期。

黎)、越嶲(邛都)、西昌(邛都)、盐边(大笮)、盐源(定笮),直抵滇西。在汉晋时代,从鹤鸣山往西北,乃氐、羌等少数民族地区。往南和西南亦为少数民族地区,犍道县有犍人,沈黎郡有羌、夷、邛、犍等族。越嶲郡有叟、邛、笮以及濮、摩沙、昆明等族。东汉时除秦陇氐羌因中原王朝压迫,自秦陇入川转徙云南外,其时南海古国林邑、扶南^①兴起,势力向北发展,曾迫使西南少数民族向北迁徙,影响所及,川东北和川西北的巴賨、氐人,即于此时北入汉中与汉水上游。在西南各民族流移转徙中,西蜀鹤鸣山一带无疑为各民族流移转徙相当频繁之地。张陵居此,必然熟悉西南各民族。

张陵学道鹤鸣山,从西南少数民族吸取了什么?向达先生认为,天师道的三官信仰摄自氐羌。先师蒙文通认为,天师道的丧葬礼仪及符篆来自西南少数民族。他说:“天师道盖原为西南少数民族之宗教,汉末西南民族向北迁徙,賨人、氐人北入汉中及汉水上游,五斗米道亦于此时传入汉中。”^②“余研西南少数民族北迁,适以此时林邑、扶南勃兴,盖受其逼。《晋书》谓扶南婚姻略同林邑,而林邑丧葬:‘男女皆随至水次,尽哀而止,归则不哭。每七日然香散花复哭,尽七七而罢。至百日、三年,亦如之。’七七、百日、三年之事,中土古代所无(古代三年之丧,二十七月而毕),亦非印度所有。至元魏、北齐之世,君臣已习行之,见于载记。林邑、扶南之强,而其教亦入中国,即所谓天师道也。……符篆之事始于张道陵,符篆固非汉字也。故余疑其为西南少数民族之宗教,而非汉族之宗教。”^③说明南海古国

^①林邑,又名占婆或占城,古国名,在今越南中南部。扶南,中南半岛古国,即今柬埔寨。

^②蒙文通:《周秦民族史》附录《羌氐与賨叟及其北迁》,载四川大学历史系1938年讲义。

^③蒙文通:《道教史琐谈》,载《中国哲学》第4辑1980年10月。

林邑、扶南的丧葬习俗传入西南少数民族,而西南少数民族北迁,为张陵天师道所吸取。道教符篆的符文亦为西南少数民族文字。

道教符文为西南何族文字?因先师谢世,不知何所指。但解放后在四川地区出土许多巴蜀铜兵器,东起奉节、涪陵,西至峨眉、峨边,北起广元、绵竹,南至犍为,而以成都附近各县出土较多。这种铜兵器与“船棺葬”有密切联系,凡属“船棺葬”,其随葬品皆有这类兵器,其类别有剑、矛、钺、戈等。剑身基部上往往铸或刻有手心纹、虎文和类似文字的符号,无论其形制与纹饰符号,均与中原式的剑有别。戈、矛、钺的形制虽与中原器物差别不大,但纹饰符号却具浓厚的地方特色。

巴蜀铜兵器的纹饰符号非常丰富,经仔细分析,似皆由一些单体的代表某种意义的符号联缀而成,一般称为“巴蜀图语”。由于缺乏文献资料,还不能辨认其意义。1976年郫县出土的一件铜戈上,铸有一行显然是文字的铭文,这种文字既不同于青铜铭文,也不同于篆书、隶书,一般认为可能是巴蜀时代流行的原始文字。^①

近年四川省科协高级工程师、中国中文信息学会会员钱玉趾,在掌握世界100多种文字符号的基础上,通过从对成都百花潭内战国墓葬中出土的铜盃盖及几件“巴式戈”铭文的考证,得出“古蜀地存在过拼音文字”和“古蜀文字是拼音文字”的结论,从而揭开了“巴蜀图语”之谜。由于这种拼音文字的字母酷似旋绕的蚕丝,故将这种文字称为“蚕丝文字”。目前已破译了一些出土器物上的铭文,如有一戈上铭文文字符号之意为“罗苏用”。“罗苏”即铜戈主人之名。^②

①《四川文物考古工作三十年》,载《文物考古工作三十年》,文物出版社1979年11月版。

②《四川政协报》第116期,1989年3月18日。

这种巴蜀拼音文字很像道教符篆的符文。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。联系巴賸、蜀叟自五斗米道一建立就翕然风从，巴蜀文字之转为符篆，就是很自然的了。

张陵还从西南少数民族中吸取巫术。巫教在我国历史悠长，起源于早期原始社会。古者巫医神仙不分。我国古代神话以昆仑为中心源泉，巫医神仙多在陇蜀之间。《说文》：“巫，祝也，女能事无形，以舞降神者也。象人两袂舞形。”《楚语》：“在男曰覡，在女曰巫”。《世本》：“巫咸始作巫”。又说：“巫咸以鸿术为帝尧之医”。《说苑》：“古医曰苗父”。故上古著名巫师皆宗教首领，或职司巫祝，且兼有医药知识及养生术。

我国古代各部落皆信仰巫鬼，而以氐羌苗等部落为最深。《山海经·大荒南经》：“有云雨之山，有木名曰杲。禹攻云雨，有赤石焉生杲，黄本、赤枝、青叶，群帝焉取药。有国曰顓頊，生伯服，食黍”。《海内西经》：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窬之尸，皆操不死药以距之”。《大荒西经》：“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”。《山海经》中的云雨山、灵山皆巫山之异名，书中提到的彭、抵、阳、谢、罗等为巴濮族之大姓，皆氐羌族系。《大荒南经》：“有豷民之国，帝舜生无淫，降豷处，是为豷民。巫豷民盼姓，不绩不经，服也，不稼不穡，食也”。《海外南经》则谓豷（即黎人）国在三苗国之东。从《山海经》这些记载可知，我国西南的氐羌苗黎等部族中巫风最盛。

我国古代各部族中盛行的巫教思想,后来的发展情况不同。汉族先民华夏族自西北高原向黄河下游发展,西北原有巫教传入中原,春秋战国时,乃糅合于东部滨海区的海上神仙之说。华夏族于黄河流域蕃衍生息,经济文化逐步发展,人们对自然的认识日益深化,故产生反巫教、排鬼神的现实思想,而形成儒家学说。在秦岭大巴山以南,深山大泽,丛林丰草,走风连云,大自然对人类仍保有神秘面目。主要还由于南方生产和社会发展较慢,故我国西南各部族中的原始巫教思想历久不衰。

汉晋时代,西南各少数民族地区一般处于原始部族及奴隶制阶段,有的开始封建化,其俗尚鬼巫。张陵在西南少数民族环境中中学道教,其吸取少数民族原始巫教,乃势所必然。但张陵并非取其全部,也不是不加制作。《渊鉴类涵·道部》引《正一经》云:“陵学道于蜀中鹤鸣山,时蜀中人鬼不分,灾疾竞起,感太上老君降正一盟威之法,始分人鬼,置二十四治。”所谓“人”,即已崇奉五斗米道的徒众。所谓“鬼”,即仍崇奉鬼巫的人。张陵为了弘扬其教,乃设法使原崇奉鬼巫的人改信五斗米道,这就是所谓“分人鬼”。这说明张陵在吸取西南少数民族原始巫教的基础上加以改造制作,使五斗米道与当时民间盛行的鬼巫有别。由此可知,初期道教的宗教活动,大抵为我国古代长期流传下来的阴阳五行、巫覡杂语、符水咒说、鬼神崇拜等等。

张陵及其子衡、孙鲁、后学张修,相继传道西蜀、陕南。《后汉书·刘焉传》、《三国志·魏志·张鲁传》、《华阳国志》和《晋书》等,称其道为“鬼道”、“鬼教”、“左道”等等,除具贬意外,亦兼寓与巫有关。至于称“米巫”则更明显。《笑道论》称:“又按三张之术,畏鬼科曰:左佩太极章,右佩昆吾铁,指山则停空,拟鬼千里血,又造黄神越章杀鬼,朱章杀

人。或为涂炭斋者，黄土泥面，驴辗泥中，悬头着柱，打拍使熟。自晋义熙中，道士王公期除去打拍法，而陆修静就以黄土泥额，反缚悬头。如此淫祀，众望同笑。”《笑道论》作于北周（557—581），距张陵在世之日，已将近400年，犹且如此，可知最初三张之术与一般巫术相去必不远。上述事实说明，天师道固然同滨海地域有一定关系，但同西南少数民族地区的关系更为密切。

道教的发展与少数民族

道教从创立经魏晋南北朝，至隋唐达于鼎盛。在此发展过程中，少数民族崇道入教者日益众多，除一般下层群众外，不少上层人物也崇道入教。事实证明，张陵创教伊始就有少数民族参加五斗米道。《广弘明集》卷8《服法非老第九》谓三张“或妄称真道”注引《蜀记》曰：“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，生糜鹤足，置石崖顶，到光和元年（179），遣使告曰：‘正月七日天师升玄都’。米民之山獠因妄传，贩死利生，逆莫过此之甚也。”《广弘明集》乃佛僧排诋仙道之作，张陵究竟“为蟒蛇所喻”，还是“飞升玄都”，姑且勿论，而“米民之山獠因妄传，贩死利生”，则反映了当时参加五斗米道的教民（即“米民”）中，确有“山獠”这样的少数民族崇道弥笃。“獠”即僚族，“山獠”谓居住山野的僚民。考僚族乃最早见于《后汉书·西南夷传》的“夷僚”，汉代活动于夜郎（即今贵州及其边缘地区），到东汉末及魏晋时期已扩大到今四川、陕西、湖南、云贵、两广等地。据《云笈七签》卷28《二十四治

图》载：张陵在汉安二年（143）已置24治。治乃五斗米道的传教点，24治分布于陕南汉中到川西南的凉山，实际上参加五斗米道的少数民族远远不只一个僚族。

张陵所置24治有很大一部分在少数民族地区，甚至鹤鸣山也很可能住有少数民族。《道藏》第53册《三洞群仙录》卷14第九《天师鬼降·真君牛斗》引《高道传》：“天师张道陵，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。”《高道传》为北宋贾善翔著作。所谓“鬼”即信仰鬼巫的少数民族，“鬼帅”即少数民族政治首领兼宗教祭司，所谓“鬼帅降焉”，谓经过张陵的艰苦工作，少数民族的“鬼帅”弃其鬼巫信仰和活动而皈依于五斗米道。当时尚有“鬼帅”居青城山下，鹤鸣为青城后山，很可能居有少数民族。这一段话曲折地反映了张陵在蜀中少数民族地区建立24治的情况。据笔者近年在川西北进行羌族宗教习俗调查所知，羌族巫师“许”或“诗谷”作法请各地地盘业主神（为羌神）时，北自松潘，往南须请至灌县、郫县和成都。灌县羌语称“六谷多”，地盘业主神为“勿辞己”；郫县羌语称“国涅比亚”，地盘业主神为“吉希己”；成都羌语称“依多”（即益都，两汉时成都称益都），地盘业主神为“珍英己”^①。由此可知，张陵在川西北和陕南传播五斗米道时，这一地区基本上是少数民族地区，少数民族之参加五斗米道者甚众。

天师道与太平道是道教最早的两大派。张角太平道因黄巾起义遭到残酷镇压而湮灭，唯五斗米道因张鲁起义汉中，割据一方，建立政教合一政权，获得长足发展。张鲁投降曹操后，五斗

^①钱安靖：《羌族巫师经典四则》，载《宗教学研究论集》，四川大学学报丛刊第25辑，1985年1月。

米道仍得以公开传播发展。当时有巴赛、氐叟等少数民族作为天师道信奉者投奔汉中地区。《晋书·李特载记》：“汉末张鲁居汉中，以鬼道（即五斗米道）教百姓，赛人敬信巫覡，多往奉之。值天下大乱，自巴西（郡治阆中，今四川阆中县）之宕渠（在今四川渠县东北）迁汉中杨车坂，……号为杨车巴。魏武帝克汉中，特祖（武）将五百余家归之，魏武帝拜为将军，迁于略阳，此土复号为巴氐。”《华阳国志·汉中志》谈到张鲁在汉中利用五斗米道组织群众起义时，有“巴夷”赛民首领杜濩、朴胡、袁约等积极参加。《后汉书·刘焉传》和《三国志·魏志·张鲁传》还谈到张鲁政权建立后，关中韩遂、马超之乱中，“关西民奔鲁者数万家”。汉末关西地区杂居有大量羌人，张鲁在汉中推行五斗米道，“民夷信向”，“民夷便乐”，深受汉族和少数民族的拥护欢迎。这些少数民族至少有赛民和氐羌。《华阳国志·南中志》说：蜀汉先主末年，南中渠帅雍闿、孟获反，假“鬼教”（五斗米道）以号召夷汉之民。南中即今川西南和云贵，皆为少数民族地区。张陵早设蒙秦治于越嶲台登县（今四川凉山州冕宁县泸沽区），五斗米道在南中必有相当发展，故雍闿、孟获能假“鬼教”以资号召。

由于巴赛是笃信天师道的少数民族，到西晋后期，秦雍流民集团巴赛李氏之所以能够推翻西晋王朝在益州的统治，建立成汉地方政权，主要乃借助天师道势力。《晋书·李流载记》说：当秦雍流民举起反晋义旗后，人心惶惶，“三蜀百姓并保险结坞，城邑皆空，流野无所掠，士众饥困。涪陵人范长生率千余家，依青城山。尚（西晋益州刺史罗尚）参军涪陵徐肇求为汶山（郡治在今四川茂汶县城关）太守，欲要结长生等，与尚犄角讨流。尚不许，肇怨之，求使江西，遂降于流。说长生等，使资流军粮，长生从之，故流军复振。”当时蜀中坞堡武装反抗秦雍流民集

困，流民首领李特被杀，其弟李流继统军事，值大败之后，军粮匮乏，情况非常危急，幸范长生等支持，化险为夷，转败为胜。

为什么范长生那样支持李氏？主要原因乃范李同属天师道。李氏族人汉末在汉中即信仰张鲁的五斗米道，李雄等流入蜀后亦颇崇奉天师道。范长生不仅是拥有部曲千余家的大地主，且为入蜀中天师道大首领。《华阳国志·李特雄期寿势志》：“（范）贤名长生，一名延久，又名九重，一曰支，字元，涪陵丹兴人。”《晋书·李雄载记》谓其“岩居穴处，求道养志。”《魏书·资李雄传》说：“时涪陵人范长生颇有术数，雄笃信之。”《太平御览》卷123引《十六国春秋·蜀录》谓“范长生善天文，有术数，民奉之如神。”说明范长生在蜀民中声望很高，故李雄十分敬重，称曰范贤而不名，甚至愿“迎之为君而臣之。”因“长生固辞”，乃称为丞相，“尊为天地太师，封西山侯。”①

范李不仅同属天师道，且可能同出资人部落。据唐长孺先生《魏晋南北朝史论丛续编·范长生与巴氏踞蜀的关系》一文的考证，范氏本为涪陵郡豪姓之一，蜀汉时被徙于蜀，故范长生即为徙蜀而世掌部曲的大姓。蜀汉时涪陵郡为五溪蛮、巴蛮、白虎蛮等杂居之地。据《华阳国志》载，蜀汉徙涪陵豪姓于蜀为猎射官，而猎射为蛮族专长，尤为资人（即白虎蛮、或板楯蛮）特长，而资人首领中有范氏，故范长生很可能出自资人部落，而与李氏为同族。

在范长生辅佐下，李雄在位30年，政绩斐然。《晋书·李雄载记》谓成汉政权“简刑约法，甚有名称。……其赋男丁岁谷三斛，女丁半之，户调绢不过数丈，绵数两。事少役稀，百姓富贵，阊门不闭，无相侵盗。”“由是夷夏安之，威震西土。时海内大乱，而蜀独无事，故旧之者相寻。”成汉政权虽不像张鲁政权

①《晋书·李雄载记》、《华阳国志·李特雄期寿势志》。

实行政教合一，但在其统治下，天师道必有广泛发展。西蜀本天师道策源地，成汉政权再加以奖掖提倡，成汉统治区的少数民族和汉族人民信奉天师道者当更普遍。

东晋南北朝时，信奉天师道者不仅有少数民族中下层群众，甚至上层人物也纷纷信奉。如晋代江左名人陶侃即出自溪族，南齐胡廉之亦溪人，且皆为天师道世家。《晋书·陶侃传》谓侃后代名绰之、袭之、谦之等。袭之、谦之为父子，其名同用一个“之”字。《南史·胡谐之传》谓谐之祖廉之、父翼之，祖孙三代，其名共用一个“之”字。这与东晋著名汉族天师道世家王羲之及其子名玄之、凝之、操之、献之等一样^①，按一般传统习惯，父子或祖孙决不可如此命名，此之谓“犯讳”，唯有天师道世家乃可以如此命名。这说明在晋代，无论少数民族或汉族中，上层人物崇奉天师道者皆不少。

唐宋乃道教鼎盛期，崇道的少数民族愈益普遍，其中首推氏羌系少数民族。樊绰《蛮书》引《夔州图经》云：“夷事道，蛮事鬼。”所谓“夷”即指巴蛮、白虎蛮、板楯蛮等。“蛮”指槃瓠系五溪蛮等。唐、宋时云南的南诏、大理虽以信佛著称，但崇道亦颇盛，且历史更早。

南诏本属羌族，氏、羌关系甚密，故文化上很难区分，南诏的“诏”即氏语。《晋书·苻坚载记》：“坚强盛之时，国有童谣曰‘河水清复清，苻诏死新城’。”同书《桓玄传》：“玄左右称玄为桓诏。桓胤谏曰：诏者，施于词令，不可以为称谓也，汉魏之主，皆无此言，唯闻北虏以苻坚为苻诏耳。”氏羌本分布秦陇川滇，秦汉魏晋之际，复有很大一部分氏羌自秦陇之陇山、陇坂南下四川而流徙云南，他们将自己建立的国家称为诏。南诏所奉之神，称某方某某皇帝，大理国王段思平奉其母之神

^①《晋书·王羲之传》。

曰“圣母白姐”，称所奉之神为皇帝、圣母等等，乃承袭道教之制。^①

南诏崇拜天地水三官，说明氏羌系少数民族崇道甚早。《三国志·魏志·张鲁传》注和《后汉书·刘焉传》注均引《典略》说明太平道和五斗米道教法：“熹平（172—177）中妖贼大起，三辅有骆曜；光和（178—183）中东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教人叩头思过，因以符水饮之。得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意，作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出五斗米以为常，故号五斗米师。……后角被诛，修亦亡。及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之”^②。上述教法表明，东汉末道教初创时的中心信仰为天地水三官，当时道教所谓司人间祸福者，只有“三官”，尔后才有元始、太上诸尊神凌驾其上。

然而在620余年后，唐代云南地方政权南诏君臣仍笃信“三官”。《蛮书》卷10谓唐德宗贞元十年（794），西川节度使韦皋派巡官崔佐时往云南，与南诏异牟寻订盟，共击吐蕃。《盟文》说：“贞元十年岁次甲戌正月己朔，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。”又说“其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，伏维山川神祈，同鉴

①范义田：《华戎之同种及西南高原族“昆明”、“明家”“滇”、“诏”之解说》，《东方杂志》第40卷第10号，1944年5月31日。

②此据《三国志·魏志·张鲁传》注引。

诫忌。”^①异牟寻《盟文》一开始即提出“上请天地水三官，五岳四渎”，文末“一本藏于神室”，即《典略》谓“其一上之天，著山上”；“一本投西洱河”，乃《典略》的“其一沉之水”；“一本牟寻留诏城内府库，贻诫子孙”，即《典略》谓“其一埋之地。”南诏与唐朝盟会所请神祇无疑为最高神祇，表明南诏仍崇拜道教初创时的中心信仰，说明氏羌系少数民族崇道甚早。

必须指出，在儒家著名典籍之一《礼记》中即有“三官”记载，古者诸侯盟会，行“三官”之礼。南诏与唐朝盟会，究竟是按中原王朝传统礼仪，即依《礼记》规定行诸侯盟会之礼呢，还是按南诏习用之礼以祭“三官”？尚须进一步研究。如系前者，则是南诏接受中原文化的结果，“三官”可能非其固有信仰。

云桂川黔四省区彝族，亦属氏羌系少数民族。彝族也崇拜“三官”。《蛮书》称云南、贵州彝族先民为“东爨乌蛮”、“西爨白蛮”。爨人的文字称为爨文，即老彝文。老彝文经典为彝族巫师“毕摩”所掌握。从老彝文经典中，我们可以窥见彝族是信仰天地水三官的。《爨文丛刻》甲编《说文》（即《宇宙流源》）称：上古天国上帝“造三座圣台”，首造“君圣座”于“天城”，居“天君天后”；次造“九泉师圣座”即地府，居“阴君阴相”；未造“人生世情座”于京都邑内，居“圣君贤相”，天堂、地府、皇台，谓之“三界圣座”，即所谓“真神设世界，万世世相依”。天、地、人三界之神为彝族的最高信仰。

“三界”与“三官”信仰虽称谓不尽一致，其基本内容则大体相同。同书《献酒经》谈爨人祭祀所请12神中，首为天地之神，谓“神神十二种，酒献到座前，天神是阿父，地神是阿母……”水神虽未列第3，却在12神之列，所谓“水神鸭以祭”。彝族信仰“三官”，可能比南诏更早。今人刘尧汉著《中国文明

^①向达：《蛮书校注》本卷10。

源头新探——道家与彝族虎宇宙观》一书，认为“道教和南诏同奉天地水‘三官’，其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〕”，“道教和彝族先民对于天上人间的观点也有共同之处。”^①

南诏奉王羲之为圣人，反映云南道教之盛。胡本《南诏野史·盛逻皮下》谓唐开元十四年(726)，南诏“立晋右军王羲之(羡)之为圣人”。元李京《云南志略》谓“其俊秀者颇能书，有晋人笔意。蛮文云，保和^②中遣张志诚学书于唐，故云南尊王羲之，不知尊孔孟，我朝收附后，分置省府，诏所在立文庙，蛮目为汉佛”^③。《元史·张立道传》也说：“先是云南未知尊孔子，祀王逸少为先师。立道首建孔子庙，置学舍，劝世人弟子以学，择蜀士之贤者，迎以为弟子师。”云南之所以尊王羲之为圣人，因羲之乃著名天师道世家，其子凝之崇道弥笃。羲之与道士往还甚密，其为山阴道士写经换鹅，尤为流俗所盛传。《仙传拾遗》：“道士管霄霞笼红鹅一双，遗王羲之，请书《黄庭经》，曰：‘此鹅乃仙鹅也’。后果飞升去。”仙鹅飞升，自是道教故神其说，但羲之父子同道教关系甚密，右军乃名满天下的书法家，故道教借重之以扬其教。

道教与少数民族的宗教信仰

随着我国各民族间经济文化交流的频繁，道教传播范围日益扩大，对少数民族的影响向纵深发展，但其形式与汉族地区有

①刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》第128—129页。

②保和，南诏劝丰祐年号，即公元824至839年。

③引自《说郛》卷36。

别，大多不建道教宫观庙宇，不作职业道士等等，而是程度不等地将道教纳入本民族宗教信仰中。

四川西北的羌族信仰原始宗教、道教和佛教，而以信仰原始宗教为主。羌族每家平顶房最高层的房顶上，一般供奉着一块至数块乳白色的石英石，作为天神和其他神灵的象征。若供一块白石则代表天神，若供数块白石则代表天神、地神、山神、山神娘娘、龙王（水神）和树神等等。据调查，羌族最初是以白石表征天神，后来又以白石作为一切神灵甚至祖先的表征，这就是羌族的“白石崇拜”。在羌族的白石崇拜中，不仅有道教初创时的中心信仰天地水神，还有后期道教神。如汶川县龙溪乡羌民无例外地崇拜天地水神，并把天神称为后期的道神“玉皇”。该县雁门乡梦葛寨羌民房顶供奉的五块白石中，有三块代表天地水神，还有一块代表后期道教神关圣帝君（“西窝西”）。

随着明代在羌地推行土司制和清代实行“改土归流”，不仅天师道甚至全真道也在羌地流行。在土司、头人和地方官吏倡导下，松潘、茂县、汶川、理县等城镇建有较大的宫观庙宇，如玉皇观、城隍庙、禹王宫、东岳庙和雷神庙等，甚至一些著名羌寨和关隘之地也建有类似的小庙宇。这些庙宇基本上属全真道。全真道士均须出家，大多为外地或当地汉族人民。他们住持城镇宫观庙宇，或进行修炼、化缘，或为信众作法念经，或云游四方，行踪无定。也有少数当地羌人出家为全真道士，住持村寨庙宇。羌族地区的天师道又名火居道，天师道道士又称火居道士。这种火居道士不必出家，同常人一样娶妻生子，从事生产劳动，主要是为信众主持丧葬和其他祈禳活动。天师道道士为羌族和当地汉族人民。解放前羌族富裕人家办丧事时，往往先请巫师“许”或“诗谷”作法开路，又请道士超度念经。天旱时求雨，以村寨为单位请道士在大庙祭天上表。有的村寨农历二、八月请道士打

清醮，修建房屋时请道士安神谢土，平时也请道士画符治病。羌族地区的道士特别是全真道士之所以多为汉族人民，是因为道士须具备相当的汉语文水平，才能掌握经典法事，甚至还要离开村寨或本土，这些在解放前是羌族人民难以做到的。

羌族巫师“许”或“诗谷”的咒语，其内容为道教和佛教思想杂糅，但其形式则很像道教咒语，大抵是脱胎于道教。此外，有的巫师还有铜质大印，为九叠篆文，印文既反映道教思想，也反映佛教思想。所有这些都表明，道教在羌族地区流传的历史相当悠久，已成为羌族宗教信仰的一部分。

云南白族信仰村社集体崇拜的社神，这种社神既有自然神，又有部族神，所谓有功德于民者则祀之，此即本主崇拜。道教纳入本主崇拜后，玉皇大帝备受崇敬，被白族奉为最高主宰神。本主崇拜以巫为祭司，道教纳入本主崇拜后，导致白族原始巫教与道教合流。下关、大理等地白族巫师称其祖师为“白骨真人”。据传太上老君将其徒36人派为36行业祖师，另有一徒未分派职事，气死化为白骨，老君怜之，即喷以水，白骨复生，随即派以巫师职业。白族地区巫道合流已久，明代曾于大理府设“朵兮薄（大巫师）道纪司”，太和县设“朵兮薄道会司”以统之。在白族地区，道教与儒释融合，如洱源县凤羽街白族圣谕堂的教义为“三教同源”、“万法归宗”，讲圣谕的宗旨为“忠恕（儒）、慈悲（释）、感应（道）”，并建有三教宫。每年二月初一到十三日群众性的迎送本主活动中，将一些男女青年装扮成道教的八仙，骑在马上，与本主同时游行，以示崇敬。白族民间流行“洞经会”，每逢文昌、观音、关圣诞辰和中元会期，皆群集诵经，伴以音乐。“洞经会”的内容为儒道释和本主崇拜的混合体。

白族的本主崇拜有相当一部分内容属于道教，这与道教在白族地区长期流传是分不开的。据民国《大理县志稿》载：“境内

道教有清虚、火居二种。清虚道云游方外，居处坛观，脱离社会关系；火居道乃与常人无异，唯金铙法鼓，讽诵经文，为人忏悔禳禱，获资贍家而已。二者皆崇老子。清虚道在邑境去住靡常，若有若无。火居道分先天、龙门二派。”凡本主庙会或在家祭祀本主，火居道士皆为主祭人，专为人供祭、念经，宣读表诰。他们崇拜张天师、邱真人，并自称是本主弟子，而成为祭祀本主的祭司。祭祀本主时须上疏表，表中所列诸神多为道教民俗众神，如土地、城隍、文昌、灶君、龙王等等，这表明道教已深入白族本主崇拜。

滇黔桂地区彝族崇行多种崇拜，祖先崇拜与信仰道佛相结合。云南大理州巍山县巍宝山传为南诏开国之君细奴逻耕牧处^①。山上有庄严宏大的祀细奴逻庙宇，称巡山殿，为彝族本主庙策源地。从此上行二里有老君殿，传为老子“点化”细奴逻之所。据传细奴逻于此耕牧时，老君以玉杖在青石上频敲13下，细奴逻的王位后来蝉联13代。细奴逻及其子孙死后，老君又命其为地上最高土主神。细奴逻受命于天，为彝族本主之说，由来甚早，本主崇拜原为白族信仰，巍山毗连白族地区，在白族影响下，巍山彝族亦崇拜本主。远在大理时代的《南诏图经》中即绘有梵僧授记，细奴逻受命于天的故事。到清初，授记者由梵僧变成老子。梵僧谓奕叶13片相承，变成老子在青石上频敲13下。今存巡山殿、老君殿为故事情节更改后所重建。点化细奴逻由佛神变成道神，反映了巍山彝族地区佛道和本主崇拜结合。^②巍山西南为蒙乐山，东南是哀牢山和六诏山，东为乌蒙山，越近巍山土主庙越多，道教也由老子“点化”细奴逻的巍山向四处传扬。道教在云

①《读史方輿纪要》卷180《云南·蒙化府》。

②李绍明：《巍山文物与南诏历史》，载《中央民族学院学报》1978年第4期。

贵彝族中流传由来已久，解放前在云南武定土司家还发现彝文老子《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，更不是短期能作到的。

广西壮族迄至全国解放时尚未形成统一的宗教，其先民由自然崇拜到祖先崇拜，信仰多神。唐代以后受道教影响较深，乡间有半职业的道公，为群众“驱鬼打斋”，进行各种宗教活动。^①在壮族地区，道教一般简称“道”，壮语叫“公道”。为道者不出家，不吃素，禁杀牲，只忌吃牛肉、狗肉，可以成家立业，无宫观庙宇和固定组织。这种道公与汉族地区的“端公”相类，而不同于壮族本民族的“巫公”、“巫婆”。壮族中的巫公又称“师公”或“大巫”，巫婆又称“仙婆”或“小巫”。在一些地方道公与师公的活动并无严格界限，不少人既受戒于“道”又受戒于“师”。

道公既做一般道场，又可为暴死者做特殊道场，名目繁多。还为群众打斋、祭鬼招魂、勘舆择吉、谢土安龙、算命卜卦、打蘸消灾、主持婚娶仪式等。传说他们的祖师先后在梅山和茅山传道，故自称梅山道或茅山道。道公奉太上老君为师尊，做道场时挂老君和三清像，其所作法不少类似师公，反映了巫道融合的特点。师公能做的法事，道公也大都能做。道教在壮族社会相当盛行，并与儒释合流，广大农村普遍建有三界庙、观音庵、北帝庙、雷王庙、神龙庙等等。大新县在土司统治期间还盛行僧道、青道、花道等。^②

广西仫佬族信奉原始多神教，崇拜鬼魂，受道教、佛教影响颇深。仫佬族中的道教分为梅山派和茅山派。在仫佬族中能掌握

①《中国少数民族》，人民出版社1981年版。

②《壮族简史》，广西人民出版社1980年版。

各种法事，沟通所谓人神两界的，主要是法师和巫婆。法师根据所学不同，分为“法门弟子”和“佛门弟子”。由于仡佬族主要信奉道教，故法师多为道教法师，尤其是梅山派法师。

仡佬人称道教法师为“姆董”意为“喃神”的人。姆董尊张天师为教主，又尊三元（唐、葛、周）教主和梅山教主，奉太上老君为最高神，此外还奉本民族本地地区的许多守护神。姆董拥有经书，用汉字夹杂土俗字书写，多为五言或七言韵文。作法时歌舞娱神，以沟通神灵，消灾弭难。

在仡佬族社会中，除道教法师、佛教法师外，还有巫婆，三者相互沟通融汇，平时各行其道而又相互合作，这是仡佬族宗教习俗的一大特色。

广西北部的毛难族自称“阿南”，盛行原始宗教，但从清代到本世纪40年代，随着社会经济的发展和阶级分化的加剧，毛难族的原始宗教发生了较大变化，吸取了道教和佛教的内容形式，其中道教影响要比佛教广泛深刻得多，这是因为道教与毛难族的原始宗教有许多共同点，容易相互吸收和结合。具体表现在与农业生产有关的“分龙节”（保禾）、“祭龙王”（求雨）、“祭土地”（求丰收），与人口繁殖有关的“架红桥”（求子）等，皆请道公演唱作法。在婚丧俗中，特别是丧俗中的祭祖，须请道公念经打斋，超度亡灵、祭奠、送葬、建墓，因吸取道教礼法，使毛难族丧俗内容多样化了。

湘黔滇桂川等省区的苗族，主要信仰原始宗教，部分苗族也信仰道教。云南兰坪、宁蒗等地普米族崇拜多神和祖先，但兰坪普米族受道教和佛教影响，有“洞经会”组织活动。

滇川藏等省区的纳西族普遍信奉本教支系之一的东巴教，但云南丽江纳西族却信仰道教，且历史较久。远在南诏时代，南诏王曾封丽江玉龙雪山为北岳，并修北岳庙，结合《南诏德化碑》

“阐三教、宾四门”的记载，道教在唐代就可能传到丽江。明代纳西族木土司（13代木增）崇奉道教，亲赴武当山请来真武神像，在玉龙雪山下建庙供奉。清代丽江已有道庙19所之多，说明道教在丽江纳西族地区是相当盛行的。

丽江道教有正一和全真两派，故道士分为火居和静居两种。正一派尚符篆，以画符念咒为人驱鬼治病，祈福禳灾。道士可以结婚，世居尘寰，子孙相传，亦可收徒传教。

据调查，丽江张道士家人称“天师”已63代，住在丽江已18代。张道士先辈由金陵流徙云南，后由木土司请到丽江定居。张道士祖先本为世居金陵的汉族，定居丽江后，与纳西族通婚而成纳西族。

正一道道士为纳西族和其他各族群众禳灾、求雨、求寿、解厄、驱邪、祭虫、祭祖、安宅奠土、祭龙王，并做各种庙会，如北岳会、玉皇会、城隍会、三元会等等。

全真道不尚符篆，主张三教合一，通过修炼以“识心见性”。道士必须出家，称静居道士。他们僻处山林，远绝尘世，或云游方外，以自身修炼为主。由于道教很早在丽江纳西族中流传，故道教思想已被纳西族东巴教所汲取，反映在东巴文的东巴经中。

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

贵州东南的侗族信仰鬼神，崇拜祖先，特别崇敬“圣母”，不少村寨设有圣母神坛和圣母祠。他们的宗教职业者为一种不脱产的巫师。巫师为人择吉、治病、驱鬼、画符、贴符字以及念咒时，最后总要加上“吾奉太上老君，急急如律令！”这些法事的

作法与格式均来自道教。

聚居贵州西部的仡佬族举行“开财门”的宗教活动时，要贴上道教的标志“太极图”，表明道教对仡佬族的宗教活动具有一定的影响。

黔滇川的布依族普遍信仰鬼神，崇拜祖先，其宗教信仰比较原始繁琐。唐宋以来道教和佛教传入布依族地区，对布依族影响很深。在布依族民间宗教中，已有“青龙”、“白虎”、“朱雀”、“玄武”等道教方位神。考青龙、白虎、朱雀、玄武本为我国古神话中的方位神为道教所承袭，作为四方四神，同时还将它们作为护卫神，以壮威仪。这些神被布依族民族宗教所汲取。

分布在黔桂的水族信仰多神。在水族的宗教信仰中，不但有祭灶的习惯，其宗教职业者鬼师所掌握的宗教文字“水书”，大抵为受道教影响而产生的符号文字。

水族民间宗教中，鬼师为人占卜使用一种“属命表”。此表即以“六十甲子”与“五行”相配而成，显然是受道教影响的结果。

湘鄂川黔的土家族信仰原始宗教，道教、佛教和基督教亦先后传入。张陵在西蜀创立五斗米道后，至其孙张鲁时，“巴郡南郡蛮”地方五斗米道就流行一时。东晋成帝咸康（335—342）年间，佛寺也在这一地区建立。长期以来，在土家族地区形成道教、佛教与原始宗教结合一起的局面。

道教与土家族原始宗教紧密结合，从宗教职业者土老师挂的神像图中明显地反映出来。在神像图中段略下处，为土家族三个远祖的神像。在三祖神像之上，供奉着土地神的12殿堂。神像图最上端为“三清”，灵宝天尊居中，其左为元始天尊，其右为李老君。稍下中间为玉皇大帝，天、地、水、阳四常，王母、神将、雷公、雷母，其左为六星男神，其右为北斗七星女神，此组基本

上皆为道教神像。

在中段白帝天王像之下一层，多为天王属下的出行行列图像。图像最下一层是地狱图景，阴森可怖，此为佛教神像。上述图像间都有土老师上可通天庭，下可入地狱的各种图景。由此可见，土家族敬祖与崇道是互相渗透的。

广东海南黎族长期保存着原始宗教。随着原始社会经济基础的瓦解，黎族原始宗教发生了深刻变化。明末清初道教传入，加速了这个进程，原始宗教逐步向人为宗教过渡。

黎族原始宗教的祭司为巫师，称为“娘母”和“鬼公”。解放前，黎人与自然崇拜的鬼魂打交道的祭祀活动由娘母主持。娘母有男性和女性两种，不过男性娘母作法时须穿女服，用黎语念咒，这是父系氏族取代母系氏族后出现的现象。因为社会经济基础变了，而意识形态未变，故男性须装扮成女性。后来，随着个体经济的形成和道教的传入，娘母的地位及其活动逐渐受道公的限制，后来终于被道公所取代。

“鬼公”均为男性。解放前黎人与祖先崇拜的鬼魂打交道的祭祀活动，由鬼公主持。鬼公擅长念祖先鬼名，熟悉本地民族情况，其宗教活动主要是在本氏族血缘集团内进行。但随着社会的发展和道教的传入，鬼公的地位发生动摇，其职能比娘母更快地被道公所取代。不少鬼公也通过学道成为道公。

道公与娘母、鬼公不同，据说大约在清咸丰年间前，随着道教的传入，才出现道公。黎族称道公为“三伯公”。迄至解放前，道公已遍及黎区，成为黎族宗教活动新的主持者，逐步排斥了娘母和鬼公。

受道教影响较大的少数地区，还有道教性的组织，由高公、正公、掌案师和引驾师组成。吸收新道公须经他们同意和培训。这些宗教上层很少参加劳动，主要靠左邻右舍“帮工”，他们为

人做宗教法事勒索较重，也不愿为贫苦人做宗教法事。

黎族原始宗教观念单纯，祭祀鬼神的形式和祭仪也很简朴，但随着道教的传入，黎族宗教祭仪复杂化了，并出现一些人为的因素。这说明在道教影响下，黎族原始宗教急剧地向人为宗教过渡。但这种过渡尚远未完成，迄至解放前，黎族社会仍以原始宗教为主。

不仅西南少数民族信仰道教相当普遍，我国北方某些少数民族的宗教信仰亦有道化倾向。居住在松花江、黑龙江和乌苏里江沿岸的赫哲族，信仰萨满教。他们崇奉的神可分为三类：一类是与狩猎生产有关的，如鹿神、虎神、豹神、牛神、马神、狐狸神和黄鼠神等；二类是神杆下的朱林神，神杆上的鸪神、大鹰神、爱米神，神具上的四足蛇神、虾蟆神和龟神等；三类为供于树上的天神、老爷神、娘娘神、关帝神、山神、土地神、房山神、龙王神、药王等。这第三类神显然是受道教和佛教影响的结果，尤其是受道教影响而出现的神灵。

在漫长的历史上，满族是信仰萨满教的。到17世纪初，明万历末年，努尔哈赤统一满族时，才开始将佛道教信仰引入。其后由于满族绝大部分成员入关，对佛道教信仰日深。

东北地区满族聚居的各县，均建有各种寺庙，如关帝庙、观音庙、清真寺、火神庙、龙王庙、山神庙、城隍庙、土地庙等。满族群众经常礼拜的神有土地、山神、河神、灶神、财神、关帝等。由此可见，满族萨满教是一个复杂体系，既包括原始宗教观念，又包括佛道教人为宗教意识，是随着社会发展不断变动的宗教形态。

上述情况表明，我国从西南到东北的许多少数民族，都程度不等地汲取道教为本民族的宗教信仰。

我国少数民族汲取道教为本民族的宗教信仰，以瑶族最为突

出。瑶族很早即受道教影响,信仰道教者较多,也有信仰佛教的,但崇拜自然神和祖先神灵的传统宗教仍有很大影响,形成道教与传统宗教相互结合。

广东北部瑶族所崇奉神祇中,原始天尊、灵宝天尊、道德天尊、太上老君、玉皇大帝、张天师,以至土地、灶君、瘟神、邪魔等,皆为道教神;而盘王、肉神、放狗二郎、打猎将军、五雷铁钺仙童等,则为图腾崇拜和原始信仰诸神。两类神祇杂糅,形成巫道结合。^①广西瑶族除崇奉原始信仰和道教诸神外,还供佛教神,如佛子大哥、观音老母等,兼有佛化成分,故其道化程度远不如广东瑶族之深。^②云南红河州金平、河口和西双版纳勐腊等地瑶族,长期以崇道为主,而又保留原始宗教,形成道教与原始宗教融合,其所奉神祇中,三清、三元、真武、张天师、城隍、灶王、瘟王为道教神;盘古、本境、民官、五雷、六神、四帅、女娘、牛官、花林等,为图腾崇拜与原始信仰诸神。云南文山州麻栗坡瑶族信奉奔翁(盘古)、单龙(神农)、里宏(社皇)。奔翁为开天辟地神,单龙乃司农神,里宏为司土地之神。当地瑶族每户均奉赵翁(灶君)。诸神皆从道教神演化而来。道士除为群众主持“度戒”等宗教仪式外,尚于所在村寨传授道经,讲解教理,与巫师有别。^③

瑶族道教教职人员称师公和道公。他们略识文字,粗知瑶族

①江应梁:《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》,载《民俗》第1卷第8期,1937年6月30日。

②潘质彬:《广西瑶民社会概况》,载《新亚细亚》第9卷第6期,1935年6月1日。

③宋恩常:《瑶族宗教调查片断》,载《云南宗教问题》第2期,中国社会科学院世界宗教研究所昆明工作站、云南民族学院民族研究所宗教研究室合编,1979年11月。

历史和传说，分属正一道^①各派系。崇奉“三元”者称师教，又称武道，道士即师公。崇奉“三清”者称道教，又称文道，道士即道公。师公经书多用七言韵文，汉字书写，瑶语读音，内容大多分别叙述诸神来历。法器有瑶族长鼓（又称黄泥鼓）和木雕、纸绘的各种神鬼面具。道公的经书多为神咒谶语，法器有钹鼓和钹等，与汉族道士所用无大差异。师公主要为人跳鬼，治病解厄。道公多为人打斋，超度亡灵。由于师公和道公皆被认为能传递神灵旨意，而受人们敬畏，故有的升任村寨头人。他们经常与巫师（金门支瑶族称为“那曼”，优勉支瑶族称为“楼緬”）合作。那曼和楼緬专为人占卜问鬼，多由男性充当，个别地区也有女巫。师公、道公亦兼作巫师法事，为人卜卦、跳卦等。瑶族巫师的经书脱胎于道教经典，作法事的仪式和程序，甚至连咒语亦颇类道教，仅作法事中的舞蹈尚为原始宗教仪式的表现。

瑶族习惯于山区流动耕作，过着流徙生活。这种特性使瑶族迁徙到遥远广阔的地区，不仅从两湖入两广，且进入云南及与我国毗邻的东南亚国家。近年更有一些瑶族远涉重洋，到了美国、加拿大和法国。瑶族这种不断迁徙和广泛分布的历史与现状，引起了海外学者的注意和研究。法国人类学者雅克·勒穆瓦纳博士就是海外瑶族研究者之一。他在《瑶族神像研究》^②一书中论述了道教在瑶族中的情况，认为道教不仅是中国汉族的宗教，而且是瑶族的宗教。瑶族在古代几个世纪中，曾经是中国南方一个道教流派的信徒，这是汉族中央王朝权力中心南移（南宋）时，瑶汉民族冲突的结果之一。瑶族接受道教信仰后，通过改造，使其具有本民族的某些形式，从而在瑶族社会中扎下根来，成为古

①正一道，原为五斗米道，元以后为道教上清派、灵宝派和天师道符箓派之总称，与全真道同为道教之两大派。

②1982年泰国曼谷英文版。

代道教一个教派的典型代表。而古代道教的许多内容在汉族后来的道教信仰各流派中,已很少保留下来,因此瑶族道教信仰成了古代道教的一个“活化石”,从其教仪、教规到一般宗教实践活动,都有很高的学术研究价值。该书对瑶族道教实践有评论,汇集了众多的瑶族道教神像,并作了解说,为我们更好地认识瑶族社会中的道教信仰,提供了有价值的意见。^①

云南洞经会的道教色彩颇浓,而洞经会在云南分布广泛,与各少数民族的关系极为密切。云南有少数民族22个分布全省各地。全省除西双版纳、德宏和迪庆州外,各地州市县均有洞经会在各族人民中活动,特别是在彝、白、纳西等族聚居的城镇村落中,洞经会的活动更加普遍。

洞经会以宣讲《文昌大洞仙经》而得名,每年定期在各地文昌宫、武帝庙或私宅庭院张挂经像,设坛做会,祭祀元始天尊、太上老君、玉皇大帝、文昌帝君、关圣帝君、九天应元雷声普化天尊等大批道教神灵,以及少量佛教菩萨和儒家圣贤。并用音乐伴奏方式谈演《文昌大洞仙经》、《五斗经》、《雷神经》和《真元应会经》等10余部经典。为城乡各族人民求雨祈晴、驱瘟除秽、消灾解厄、救苦降吉,并以符箓镇压妖魔,向天庭申奏章表诰文,恳求诸天神广施恩泽,以保万民子孙荣昌,财源茂盛,延年益寿,天下太平。

洞经会崇拜与祭祀的神主要是道教神,谈演的经典主要是道经,甚至做会礼仪亦颇富道教意味,使与会者感到超凡脱俗。做会时用的圣诰、章表体现了道教传统的祈神方式,诰文列举神灵功德神通,表文陈述做会者的祈求愿望。经坛执事人员悉仿道教斋醮科仪行事。所有这些均表明洞经会具有鲜明的道教特色。

^①覃光广等《道教与瑶族:来自国外的研究信息》——《瑶族神像研究》简介,载《宗教学研究》第1期。

洞经会还有一大特色就是把音乐作为烘托经坛气氛，增强谈经效果，感化会友和听众的重要手段，使宗教与音乐融为一体。这种音乐称“洞经音乐”，虽然融会了当地民族音乐，但从本质上说，是道教音乐的一部分。它有上千首曲调，颇具仙风道骨。如昆明、大理、丽江、通海、曲靖、保山、永胜等地，洞经音乐常用曲调有《迎仙令》、《洞仙歌》、《太平音》、《天机音》、《一江风》、《山坡羊》、《小桃红》、《水龙吟》、《大吉祥》、《到春来》、《到夏来》、《到秋来》、《到冬来》等，颇具修炼不懈，羽化登仙之概。

洞经会是一种道教色彩颇浓的各族人民群众性的组织。据不完全统计，解放前云南全省约80余县有洞经会的组织活动，其中尤以昆明、大理、丽江、通海和建水为盛。每年农历二月初三（文昌诞辰）、五月二十三（关圣单刀会）、八月初三（文昌得道）则设坛做会，场面之大，群众性之广，实属罕见。

为了组织好谈经祭祀活动，各地洞经会均举有特定人员主持其事，并有适当分工。一般设会长（又称学长）一人主持会务，核定开支，批准接纳新会员。会长之下设值年管事1人，库房管事2人，经坛设纠仪2人，监坛2人，展拜2人，供职2人，宣讲2人，读经2人，乐师16人。这样使洞经会日常工作与做会活动均各有所司，井井有条，忙而不乱。

洞经会之盛说明道教在云南各族人民中有广泛的传播和发展。道教在云南传播较早，南诏王阁逻凤于公元766年在玷苍山下立的《南诏德化碑》说：“官设百司，绍开祖业，阐三教，宾四门”，表明道教在南诏时期已开始云南传播。但其发展是元朝在云南设“中书省”之后，元代著名道士丘处机弟子宋披云等，将龙门派传入滇东，此后昆明城内外乃分别建立“长春观”和“真武祠”。明正统九年（1444）所立《真庆观兴造记》碑说明道教

在云南发展确在元末明初。由于道教的发展，宫观庙宇纷纷建立，道士日益增多，道教经典和道教音乐才有可能在云南各族人民中传播。

道教经典和道教音乐的传播，须有相当的汉文化水平。因此洞经会的产生与汉族人口大批进入和开发云南有关。汉族移民较大规模地进入云南，是在明朝开国之后，据《明史·食货志》累计，大约有20余万户。汉族移民大批入滇，不仅带来了先进的生产技术，且带来了古老的文化传统，使道教在云南各族人民中发展传播，并程度不等地汲取为本民族的宗教信仰。这样，洞经会才能在各族人民中建立。

洞经会在云南发展还有一个条件，即儒学的发展。儒学在云南发展，也从元代开始，明代更加崇儒，这就造就了大批读书事举的人。在这些人中真正能中举做官者，毕竟是少数。多数人为谋生计，杂学道书，兼习音乐以自娱，成了既通经典，又懂音乐的人才，从而为洞经会的建立和发展准备了条件。

综上述事实，说明道教对我国少数民族的影响不可低估，在长期经济文化交流中，许多民族已将道教融入本民族的宗教信仰中，而在思想意识和生活习俗中有其痕迹。那种认为道教仅为汉族人民的宗教的看法，显然是不符合实际的。

· 附录 ·

道教在国外

道教尽管是中国固有的宗教，并且主要是在汉民族中传播，但是在历史上随着中外文化交流和沿海华人移居海外，道教也已传播到了东北亚、东南亚、北美、欧洲和大洋洲地区。特别是第二次世界大战以后，欧美各国一度出现过探索东方哲学和神秘主义的热潮，因此，也有若干非华人信仰道教。加上战后社会科学迅速发展，中国社会发生重大变革，因此中国的社会经济文化状况受到普遍关注，包括中国的道教也受到海外学术界的重视和研究。

道教在海外的传播

一、道教在朝鲜

据朝鲜史书的记载，道教传入朝鲜大约是在“三国时代”（指：高句丽、百济、新罗）。《三国遗事》称：

国人（指高句丽）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。

.....

明年，遣使往唐，求学佛老，唐帝许之。及宝藏王即

位，亦欲并兴三教，时宠相渊盖苏文说王以儒释并炽，而黄冠未盛，特使于唐求道教。……奏曰：鼎有三足，国有三教。臣见国中，唯有儒释，无道教，故国危矣。王然之，奏唐请之，太宗遣叔达等道士八人。王喜，以佛寺为道馆，尊道士坐儒士之上，道士等行镇国内有名山川。

尽管渊盖苏文等人的政治目的是为了抑制佛教势力的膨胀，但由于请入道士，并予重视，因此，自后道教对朝鲜之朝野保持了长期的影响。

从8世纪到15世纪，道教在朝鲜的士大夫和庶民阶层中广泛传布。据《高丽图经》卷18，“大观庚寅（1110），天子（指宋徽宗）眷被遐方愿闻妙道，因遣信使，以羽流二人从行，选择通达教法者，以训导之。王保（指高丽王睿宗）笃于信仰，政和中（1111—1118），始立福源观，以奉高真道士十余人”。道教在朝鲜的传布中同朝鲜固有的祖先崇拜和“巫”的信仰相结合，无论朝鲜的葬礼、祭仪、风水地理，或者祈祷平安的“燃灯会”等等土著信仰习俗中，都留下道教的明显印记。

15世纪，朝鲜道士金时习（1435—1493）进而把道教同朝鲜固有的三神崇拜（指桓因、桓雄和檀君王俭）结合起来，创造了自己的道统，尊民族最高神即三神为朝鲜道教的始祖。17世纪初，编成了朝鲜道教自己的道派传承书《海东传道录》，赵汝籍还编成了反映道士隐居生活的诗文集《青鹤集》。特别是，由于朝鲜道士对中国明清政治变动作了正确的预言，因此，一时间道教对朝鲜社会的影响又扩大了许多。

1860年，崔济愚以道教为基础综合了佛教和朝鲜民族信仰而创立东学道，后改名为天道教。崔济愚是庆州柯亭里人，17岁时失去双亲，流落四方，1856年发愿要救世济民。次年4月5日，崔济愚自称屡次接受天启，由天灵授予他大道并且接受仙药，造作灵

符、咒文，画灵符，念咒文，以符咒治病赐受福禄。东学道产生的原因是由于儒家性理学和佛教哲学失去了活力，西学（特别是天主教）又遭到排斥，而民众又要求新的思想体系来帮助寻找在政治动乱、生活困难情况下的出路。

天道教明显地受到“道教”的影响，它的教旨是敬天命、顺天地、明天道、修天德、事天主。崔济愚从天灵那里接受了理法，听到了“吾心即汝心”的大真理，命其“众生教化”，宣传“大觉之道”是“后天无极大道”。在哲学上，主张“气”论，强调“气”的概念在天地和社会中的作用。天有气数“运寿”，这就包含着认为朝鲜王朝“寿运”已尽的革命思想；在社会思想上，主张天人感应，强调“人乃天”，这就包含着平等主义和人道主义的思想，因而得到了大批底层民众的响应。

天道教的仪式是画灵符、念咒文，咒文有21字：“至气今至，愿为大降。侍天主，造化定，永世不忘万事知。”前8个字表示信仰的忠诚，从今以后，要至诚尽道，愿得到天帝感应。后13字表示天主和造化已经定下了“自然的变化”和“人心”，相信天道的无穷和圆满，自然和宇宙的同归一体。天道教的主要礼拜仪式是清水礼拜，在食桌上放清水一碗，诵念咒文。每逢周日举行仪式。信教人要缴纳“诚米”，即普通的食用米，一人一匙，以消灾治病，祈福受禄。

由于天道教信仰所追求的是“长生不死”、“消灾祈福”和社会的“德治”，因此它对于封建社会中的下层农民自然具有巨大的吸引力，并且很快同农民运动结合起来，为农民运动所利用。1864年，天道教作为异端邪教而受到镇压。崔济愚被捕拷问达20余次，在断头台被杀。但天道教第二、三代教祖仍在农民运动中流传，其信众曾经达到300万人。该教在近代朝鲜人民抗日民主独立斗争中，发挥过组织群众、团结群众的作用。

据材料记载，南朝鲜现有天道教徒约82万人，此外，还有道教宫观11座、道士3000余人。

二、道教在日本

道教传入日本大约在公元7世纪末叶。它可能是由遣唐使带回日本，也可能是经由朝鲜而传入日本。日本从630年起派“遣唐使”到中国，到894年共派出19批。遣唐使抵中国时，唐代李姓皇室崇尚道教，因此，遣唐使很可能把道教的思想、方术带回日本。作为辅证，现在藏于天皇“宫内厅书陵部”的《正统道藏》，人称“宫内藏”，现存4115卷，就是由江户时代的九州的佐伯毛利藩带回日本，献给德川幕府的。中国明清时代曾获广泛流传的《太上感应篇》和《功过格》，大约在15世纪末传入日本，到江户时代，就已有了多种日文刻本。当然，道教经由朝鲜传入日本也是可能的，因为，佛教就是由朝鲜半岛传到日本的。

现存《日本国见在书目录》，大约编集于公元7世纪末叶，其中就收有同道教有关的书籍约63种。公元8世纪末，日本高僧空海入唐求法，回国后编写了《三教指归》，其中比较了儒、佛、道三教的优劣。关于道教部分，正是金丹道的内容，因而可以认为，8世纪的日本对于道教已经有了相当的认识。

道教同日本的关系，目前已是日本道教学界的热门课题。现在可以提出的道教对于日本的影响，至少有：

1. 天地开辟神话

日本最古老的神道传说集之一《日本书纪》（720年）说到：“古者元气浑沌，天地未剖。犹鸡卵于溟滓含牙。其后清气渐登，薄靡为天，浮浊重沉，淹滞为地。所谓州壤浮漂，开辟别割，是也？”如果将其同《老子》第25章相比较，“有物混成，先天地

生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。”同徐整《三五历记》相比较，“天地浑沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地”，可明显看到神道神话同道教天地开辟神话具有明显的相同之处。

2. 天皇神话

日本神道教特别崇拜作为太阳神的皇祖神天照大神，以它为日本民族的祖神。《日本书纪》的“神代”卷称，天照大神派“天孙”“琼琼杵命”临“苇原中国”（即日本），临行授予天孙三种神器：玺、镜、剑，以及配给他“五部神”。

“天皇”一词，日本最早的考古发现见之于607年写于法隆寺金堂的药师佛像后的铭文，称“池边大宫治天下天皇”。而在中国的经籍中，早在殷商时就有了“天皇”一词。据《太平御览》引《五经通义》称：“天神之大者，曰昊天上帝，又曰天皇大帝，亦曰太乙”，因此，天皇大帝是古代神系中的最高神。据《春秋纬合诚图》称：“天皇大帝，北辰星也。含元，秉阳，舒精，吐光。居紫宫中，制御四方，冠有五采文。”天皇作为天的中心，北极星神，同日本天皇神话比照一下，可以认为日本的“天皇神话”源于中国的古神系，以及后来道教的天真皇人。

天皇的皇位象征是三种神器：玺、镜、剑。《日本书纪》中称，“二月辛卯朔早午，‘大伴金村大连’乃跪上天子镜、剑、玺、符，再拜”，“春正月戊寅朔，……‘忌部宿祢色夫知’奉上神玺、剑、镜于皇后，皇后即天皇位。”这种把玺、镜、剑定为传国神器的思想，可以认为完全仿效中国古神器神话和道教神话。据《史记·始皇本纪》，《集解》云：“玺者，印信也。天子玺，白玉、螭虎钮。古者尊卑共之。……秦以来，天子独以印称玺，又独以玉”。《通典》称，“汉高帝入关，得秦始皇白玉玺

佩之，曰：传国玺，又独以玉”。因此，秦汉际，中国皇朝已将剑印视为传国之宝。东汉末，张道陵在四川鹤鸣山修道，据《汉天师世家》，汉安元年（142），太上老君驾五白龙降，“授汝三五都功，诸品经篆，次（授）汝三五斩邪雌雄剑，玉印，鱼鬣衣，二仪交泰冠，通天玉简”。在中国道教史上，“剑、印、衣、冠、简”就成为张氏世袭天师传教的神器。至于“镜”，在道教典籍《抱朴子内篇》中称，“或问知将来吉凶为有道乎？答曰：用镜九寸，自照有所思存”，“万物之老者，其精皆能假托人形以炫人，于镜中不能易其真形。是以，入山道士以明镜径九寸，悬于背，有老魅未敢近”。唐代道士司马承祯更有《含象剑鉴图》传世，称在剑、鉴（即镜）中，包罗整个宇宙之图像，具有无限之神圣性。

3. 天皇服“紫”

据《日本书纪》，孝德天皇在大化三年（647），确定7色13阶的“冠位”，其中上位官吏的服装均为紫色。天皇宫廷之门称为“紫门”并涂以紫色。同中国古代思想和神话相对照，儒家排斥“紫”，《论语》称“恶紫之夺朱也”，《孟子》称“恶紫”。但是道家、神仙家、道教以及神仙谶纬学说均重视“紫色”。例如，昊天大帝、天皇上帝即太乙神所居之处称“紫微宫”，《上清经》称上清之境有丹城紫坛，元始皇上丈人戴紫曜之冠；紫素元君衣紫锦袂襦，太元真人杖紫毛之节；《三皇经》称，人皇所受皇文帝书，赤玉为简，黄玉为文，安之青宫，闭之紫阁，等等。据传，汉武帝在“紫宫”中祭祀太乙神，还张挂了紫色帐帘。考虑到道教对日本的影响，人们有理由相信天皇重“紫”决非偶然，而是同中国的神仙思想及道教有密切关系。

4. 神道祝词

日本神道教的祭仪中都要使用“祝词”。所谓祝词，就是在

祭祀天神地祇时奏上的文辞，相当于祭文。据明代徐师会《文体明辨》称，祝词“考其大旨，实有六焉，一曰告、二曰脩、三曰祈、四曰报、五曰辟、六曰谒。用以飨天地、山川、社稷、宗庙、五祀、群神。”“开元礼”（732）和《唐六典》又称，郊庙之祭，太祝跪读祝文，祝文读后即焚烧，防止遗落后造成不敬。日本神道参拜伊势神宫时，都由“三位”以上公卿写作祝文和宣读祝文，事毕，也焚烧之。在《延喜神祇式》中收有《献横刀咒》，其词为：

谨请皇天上帝、三极大君、日月星辰、八方诸神、司命司籍、左东王父、右西王母、五方五帝、四时四气，捧以禄人，请除祸灾；捧以金刀，请延帝祚。咒曰：东至扶桑，西至虞渊，南至炎光，北至弱水，精治千城百国，万岁，万岁，万万岁。

这一祝词完全是中国道教的内容。据前京都大学人文科学研究所所长福永光司推测，这是从朝鲜来的文人在“大祓”仪式中草拟而使用后，编入50卷《延喜神祇式》中的。

5. 阴阳道

阴阳道是神道的一个流派，它以吸收中国的阴阳五行学说和道教因素同日本的民俗信仰相结合为特点。据考证，阴阳五行是由古朝鲜百济国的和尚观勒在602年渡海带至日本的，在奈良朝初期（710—784）就开始广泛流传，宫内还专门设置了“阴阳寮”职官。一般认为，把阴阳五行吸收进神道的镇祭和祓禊（驱邪）仪式是在平安时期（794—1192）。阴阳道的创始人是贺茂忠行和贺茂保宪父子两人。阴阳道以年月日的天干和地支的关系，推理相生相克，认定人世的吉凶祸福，规定各种禁忌以及消灾祈福的仪式，包括时辰的吉凶、方位的吉凶、异物的吉凶等等。阴阳道的祭祀仪式有类似于道教的仪式，例如：“泰山府君祭”，其奏

山府君就是中国道教的东岳大帝，主管中国人的生死命运，阴阳道祭泰山府君的意义与道教祭东岳的意义完全相同。据《续词花和歌集》，其中就有感叹娘亲去世，希望娘亲在泰山府君处活着回来的话。还有，“北斗九星祭”，道教有《太上玄灵北斗本命延生真经》，称北斗星君主管人间和草木的生命，北斗祭借咒语和经文以消灾、祈福和延寿。阴阳道的北斗祭法类似于道教。阴阳道还吸收了道教的“禹步”作为净场的法术。据《经嗣公记》，1415年10月29日，天皇出御赴大尝会前，阴阳道在净场时，采用了咒文和禹步。禹步是道教法术，广泛使用于道教仪式之中。1835年，阴阳道的青木北海又著有“禹步仙诀”，图解了《抱朴子内篇》中记载的禹步法术，后来在日本的花祭中得到了广泛采用。明治维新后，阴阳道被废止，但是其思想及祭法仍在日本民间习俗中传承至今。

6. 修验道

修验道也是神道的一种流派。它是一种以日本的民族信仰同中国的道教和佛教的修持相结合而形成的特殊的神道形式。一般认为，修验道由役小角创立，以吉野的金峰山、九州の英彦山和东北的羽黑山等为本山道场。修验道的信徒要隐于山中修持，称“山伏”，有发的要剪发，有固定的服装和法具，融合了佛道两教的部分特点。修验道崇拜山岳，认为山有灵力，通过修持，可以使自己同山的灵力化为一体。据史载，“山伏”的信徒实行“辟谷法”和“服饵法”、“调息法”等等。金峰山的修持方法以“药草”为内容的金丹来求长生。羽黑山还有以“延命长寿”为目的的“延年舞”，其舞符合“天道之行”的长生目的。《羽黑派修验道提要》称，开山祖师役小角说：“我今弘誓，东土众生，能除灾难，增益寿命”，后来役小角“现身飞升，冲天而去”，这些都是道教用语和法术。另外，修验道的祭祀仪式多同道教类

似,一是使用镜子,视镜子能识破魔鬼的本体;二是使用道教“九字诀”：“临兵斗者,皆阵列前行”,认为叩齿36次,念此九字就能免除一切灾害,得以摆脱灾难;三是使用道教灵符,《镇宅灵符缘起图说》收有灵符12种,称佩带该符就能长寿无病,有福有禄。《修验深秘行法符咒集》共10卷,包括:恋爱、结婚、出产、求子、生长、引导、长命、施饿鬼、治病、求雨、止雨、驱魔、防火等等,涉及一般人的生活各个方面;四是修验道的咒语,末尾处都有“急急如律令”语,此语是道教咒语的最后一句话。修验道在明治五年(1873)被废止,但由于其逐渐融合于真言、天台两宗之中,因此对民众生活仍保持一定的影响。

7. 吉田神道

也是日本神道的一个流派,亦称“唯一神道”或“卜部神道”。室町时期文明年间(1469—1487),由京都吉田神社的祠官吉田兼俱创立。吉田神道有系统的神道教义。吉田神道十分重视仪式,“内场行事祈愿表白等文,一切发言初”,均要加上“无上灵者,神道加持”8个字。据《唯一神道名法要集》称,“无上宝,高天原之尊号也。太极,天是也。太极者,苍天至极之妙云名也。三清天者,《北斗元灵经》云:无色界之其上有三清天。故颂曰:太极玉清,上清太清。无上极天,是高天原”。“灵者,一切诸神,有情非情之精灵义也。故颂曰:器界生界,山河大地。森罗万象,一切神灵”。“宝者,神明相承之十种之神财也,是则修真妙行之灵宝也。故颂曰:十种神财,十界十善。十心十住,一一圆满。各各成就,如意感应”。这一些对于“无上灵宝”的解释显然是经过神道思想的改造的,至于“神道加持”则是借用了佛教词语。“加持”的原义是以佛的力量护佑众生,《唯一神道名法要集》称,“加持者,神语也。神代昔,武甕槌神、斋主神,为天上神御使,最初降下界,拂平一切恶魔,然

后，神孙降临。依之，彼二神，今垂迹之名，云加四魔胜取，又云揖取。是则于此治彼秘术之起也。……佛子谓加持者，神道名目一同乎。三国相通之言语，多以有其例”，这一解释是牵强的，但是吉田神道受到道教、佛教的影响，乃至于是借用道佛两教的词语却是十分明显的。另外，吉田神道还直接吸收道教的《北斗元灵经》（即《北斗本命延生经》）、《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》、《上清三元玉检三元布经》等内容，作为神道教义的内容。《唯一神道名法要集》在述及神道即“真道”时称，“神者，善恶邪正，一切灵性之通号也。所谓为明纯一无杂之真元神，谓之真道者也。《北斗元灵经》云：真者，神也，正也，直也，化也，圣也。灵通而妙明，谓之真者也。天无真，万物不春；地无真，草木不根；人无真，不能御神”，其间《北斗元灵经》对吉田神道教义思想的确立的重要作用是十分明显的。在述及“三元”时称，“三界者，天地人之三元也。……儒教道教，万端以三成物。故《易》云：三生万物，是谓之乎。……天无神道，则无有三光，亦无四时；地无神道，则无有五行，亦无万物；人无神道，则无有一命，亦无万法”，“三妙者，三元之神妙也；三行者，三妙之法行也”，这里有关三元的概念和论述，全部是道教教义思想的内容。吉田神道在《神道大护摩次第》中有《符印立炉中心咒文》，其咒称“天灵节荣，愿保长生，太玄之一，守其真形，五脏神君，各保安宁，急急如律令”，其中咒文的形式，结尾的语言，“守其真形”的方法，可以认为同道教的关系极其密切。吉田神道在日本神道教发展史上是一个有系统神道教义的重要流派，而在教义系统化过程中无疑是利用了许多道教思想材料的。

8. 守庚申民俗

道教有“守庚申”之术，即在庚申之夜静坐不寐，不让人身

“三尸神”（彭踞、彭蹶、彭趺等）在庚申日晚上，趁人睡眠而上天言人罪过。大约在江户至明治年间，也就是17至19世纪，守庚申这一道教方术经朝鲜传到日本，变成一种神道、道教、佛教、医术以及民俗相结合的习俗复合体。据传，江户时代，每至庚申日傍晚，民众相聚一起，在神像或神位前做祭祀，然后在灯烛下一起吃喝，直至头遍鸡叫，史称“庚申待”。“庚申待”以天皇为中心进行，亦称“御庚申”或“庚申御游”。据《侍中群要》，“御庚申”在清凉殿进行，天皇出御，喝酒，在灯下做诗弈棋，接近天亮时奏管弦、跳舞，因此已不具有宗教的内容，也不称“守庚申”。从室町末至明治时期，“庚申待”曾在全日本广泛流传过。按“甲子”计算，庚申日每逢60天出现一次，因此每年有6个“庚申待”。尽管日本的“庚申民俗”已经同道教的“守庚申”有了很大的区别，并且作了新的解释，但它是在道教影响下产生的，并且在早期曾经有过宗教色彩，现存《老子守庚申长生经》就是有力的证明。

三、道教在东南亚

东南亚华人社会中，道教至今仍有较大的影响。有材料说，菲律宾有道观258座，道士2.7万人；马来西亚有道观135座，道士1.25万人；泰国、缅甸、印尼、印度也有少量道观和道士。材料的数字可能偏高，但道教的影响却是不可低估的。

海外的道教研究

海外对于道教的研究开始于19世纪初期。大部分是由来华的

传教士所作的，研究者大多站在西方宗教的立场上，对道教持鄙视或敌视的态度，因此多作否定的结论。近百年来，随着来华学人的增加，国外不少学者对我国固有的宗教——道教越来越感兴趣。在本世纪20至30年代，法国和日本的学者开始进行科学意义上的道教研究。特别是近三四十年里国际上逐渐形成了法国、日本和美国的研究中心，并且先后举行了三次国际道教研究会议以及各种双边和多边的道教研究讨论会。

一、法国的道教研究

法国的道教研究是由著名的汉学家亨利·马伯乐（1883—1945）创始并奠定基础的。马伯乐是位语言学家和史学家，1911年任法国远东学院（河内）教授，1920年起任法兰西学院（巴黎）教授，著有《古代中国》、《中国宗教·历史杂考》等。《中国宗教·历史杂考》第2卷收有：中国六朝时代人的宗教信仰和道教，关于嵇康和竹林七贤，关于公历初几个世纪的道教研究，老子和庄子以及圣人的生的神秘体验等内容；1971年又以《道教和中国宗教》为名重新出版。《不列颠百科全书》称该书为“关于道教的最优秀的先驱者的著作”，“西方权威著作”。马伯乐称道教是“世界上最奇妙的宗教之一”。他在《老子和庄子以及圣人的生的神秘体验》一文中，认为道家“致力于创造一个对世界的科学化表象”，并把“神秘性实践之加于理论的思辨中”，因而，其结论是“道家和道教并不如一般人们所说的那么不同，他们彼电来自同一种极古老的宗教的根源”。日本学者川胜义雄曾经评价马伯乐“是通晓欧亚，唯一独立探索道教的历史及其道术的内部体系的人”。马伯乐的道教研究观点为后来的法国研究家们所继承。

马伯乐的学生卡顿马克(康德谟)曾在中国从事研究工作,广泛接触过中国文化、历史和民俗。1957年就任巴黎的法国高等学院第五组导师,专讲中国道教思想史,主要著作有:《老子和道教》和《列仙传》。《不列颠百科全书》称前者为“关于道家哲学和道教的较好的一般性概论”,后者为“现存最早的道教徒传记的翻译”,其注文中还包括许多神话知识。此外,康德谟还著有《灵宝五符经考》、《太平经的思想》等。斯坦安(石泰安)教授也曾在中国从事研究工作,1951年任高等学院教授,研究道教以及西藏,其主要著作有《公元二世纪中国道教活动的政治意义》。

现任法国高等学院第五组导师是康德谟和石泰安的弟子施博尔(施舟人,1934—)。施舟人自1958年以来专事道教研究,1962年以法国远东研究院研究员的身份,赴台湾专作关于道教之田野调查,以台南道士陈荣盛为师,研究台湾南部灵宝清微宗科仪、制度。1970年回法国后,任法国高等学院教授。1975年出任欧洲研究中国协会的秘书长,并且主持了国际规模的《道藏索引和提要》的编制工作,参加这一系统审核《道藏》中各种经籍的作者、流派、年代和内容以及编制索引工作的专家有法国、意大利、丹麦、荷兰、瑞士、联邦德国和美国的汉学家。施舟人的主要著作有:《汉武帝内传研究》、《道教的分灯仪式》、《黄庭经索引》、《抱朴子内篇通检》、《抱朴子外篇通检》、《云笈七签索引》、《道藏通检》、《道教——哲学和社会的实体》等等。《不列颠百科全书》评价《汉武帝内传研究》,称它是“对于道教徒传记小说的翻译以及对茅山派宗教仪式背景的研究”。日本学者福井文雅评价说:“施博尔教授不仅是法国,也是欧洲站在世界道教研究第一线上的人物。”

目前法国的道教研究学者还有一些分别属于法国远东学院以及各大学。著名的安娜·塞德尔教授长年在日本京都主持远东学

院的研究和期刊编辑工作，发表有：《汉代道教中老子的神的地位》、《早期道教救世主信仰中的理想统治者形象——老子和李弘》等，前者被《不列颠百科全书》称为是“关于民间道教的初步研究”的代表作。普鲁旺斯大学的伊莎贝拉·奥比蔡教授专攻道教思想。她的《七世纪以前对〈道德经〉的评注》，系统阐述了严遵、河上公、王弼、梁武帝、周弘正、成玄英的评注。她认为，严遵的注“属于‘哲学的’道家学说”，但由于同佛教学说的对抗而作出一系列调整。她又认为“由于河上公的缘故，《道德经》成了既是一本讲统治术的教科书，又是一本讲长生不老方法的教科书。因此，河上公的评注摆脱了庄子、淮南子、韩非子或严遵等把《道德经》看作是掩盖政治上的考虑那种本体论，也完全不同于后来的王弼对《道德经》所作的那种形而上学的解释”。而王弼的注是“代表称之为第三世纪玄学的新道学派的想法”。奥比蔡教授的巨著《道教历史上的上清派的革命》，对茅山上清派历史、人物和经典作了详尽的研究，并因此获得了法国国家博士的称号。法国远东学院的约翰·拉格威（劳格文）也是一位很有前途的中年学者，劳格文毕业于哈佛大学，并在哈佛获得了东亚语言和文化博士学位，1977年后成为法国远东学院成员。他曾多次访问台湾和中国大陆。他编写的《无上秘要引书索引》对于汉魏道教的研究有重要的使用价值。近著《中国社会和历史中的道教仪式》，是第一本用英文为学者和普通读者写的关于道教仪式的综合导论，全书分为“道教仪式的源流”、“基本的道教仪式”以及“仪式的道教和中国社会”等三个部分，提出三个中心问题：什么是道教仪式？它在运用中国人的宇宙论中做了些什么？仪式和思想这两者在中国历史的发展中又做了些什么？劳格文认为道教是深深扎根于中国社会生活中的宗教的象征和行为系统，仪式就是以行为和音乐对这一系统的表示，因此其中反映着

中国人的宇宙论、命理学、生死观等等，并且同中国社会的政治、历史和民俗等具有密切关系。由于这一专著从社会学、历史学和人类学的角度系统阐述了道教仪式的丰富内容，学风严谨，颇有新意，因此发展了法国学派对于中国道教的研究。

二、日本的道教研究

日本学者对于道教的研究已有100余年的历史，大体上可以分为四个时期：第一时期是从明治到大正，直到昭和初期，也就是从19世纪末至本世纪二三十年代；第二时期是从30年代到第二次世界大战结束；第三时期是从战后到1972年；第四时期是从1972年至今，人称“道教研究高潮期”。

第一时期“开创期”的道教研究工作一般都是由汉学家和中国通们做的。他们主要感兴趣的是中国儒家的经典、佛教和佛教史。由于日本资本主义经济的迅速发展，日本统治集团把目光投向世界，特别注意隔海相望的辽阔的中国大陆，因此日本学术界也开始关注和研究中国的社会、文化和宗教。他们把中国和日本的文化看成在本质上是相同的，并且把中国文化看成是日本文化的先驱，称中国过去的文化为“日本文化的源泉和灵感”。由于道教是中国文化的一个组成部分，于是成为学者们的研究重点之一。作为“开创期”的道教研究家及其代表著作，主要有：武内义雄的《老子原始（其人和著作）》，津田左右吉的《道家思想及其发展》，常盘大定的《中国的儒释道》，幸田露伴的《道教思想》，小柳司气太的《东洋思想研究》、《白云观志·附：东岳庙志》、《东洋思想研究续篇》及《老庄思想和道教》等等。

小柳司气太（1870—1940），1894年修业于东京帝国大学文

科大学汉学科，1921年以《朱子的哲学》取得文学博士学位，同年来中国考察。1923年他以讲课的稿子写成《道教概说》，并在几年以后就被译介到中国，由商务印书馆出版了中文版。小柳司气太在中国期间为了取得关于道教宗教生活的第一手材料，还住进了道教全真龙门第一丛林——北京白云观，编印了《白云观志》。小柳司气太同开创期的许多有成就的研究家们一样，其主要贡献就在于开始运用科学的研究方法，像研究其它宗教一样，不带偏见地研究道教和道教史，收集整理了大量关于道教神学和教理的历史资料，并且提出了许多值得注意的、至今仍有影响的论点。如：道教起源于神仙家和上古宗教、民间信仰的结合；道教发展史可以区分为开创期、完成期；唐宋期、分派期和衰亡期的说法等等。但是其研究方法上的明显缺点，如同其它早期研究者一样，只把对于道教的研究局限在道教自身的范围里，很少去探索道教和社会政治的关系，道教和哲学、道教和文化科学的关系，道教和其它宗教的关系等等。他们还没有把道教作为社会现象来研究论述。

就在这一时期结束的时候，上海商务印书馆以涵芬楼的名义出版了正统《道藏》和万历《续道藏》。同时，巴黎和北京收藏的敦煌文献中同道教有关的文献也被介绍到了日本学术界。这就大大刺激了日本和全世界的道教研究家们，并为他们进一步研究创造了条件。

第二时期“为政治、军事服务期”的道教研究离开了原来发展的轨道，而适应了侵略战争的需要。30年代起，日本军国主义加紧了侵华步伐，把日本的政治、经济和学术都纳入了他们的扩张需要，战争要求学术界提供更多的关于中国、中国文化和中国人民的知识情报。这种新的道教研究以“南满洲铁道株式会社”和“东亚研究所”为中心。“满铁”是日本军国主义对旧中国进行殖民侵

略的机构，它的调查部专门从事搜集我国政治、经济、社会、历史、文化、风俗、宗教等情报的活动。他们对中国北部、中部城乡人民的宗教生活作了广泛的调查研究，从社会现象的角度对道教在民众中的影响作了一系列的论述。在战争时期出版了永尾龙造的《中国民俗志》（多卷本）、泷泽俊亮的《满洲城乡的信仰》等等。这些对于中国民间宗教信仰（包括道教）所作的调查的代表性成果几乎全部被包含在战后写成出版的6卷本《中国农村风俗调查》里。

不过，还应指出的是，日本从事社会科学包括宗教研究的人，有一些还是坚持了严肃的态度的，并且出现了历史地研究佛教和道教，以及从中国历史的纵向联系上观察道教变化的新趋势。其间发挥作用的组织是“中国佛教史学会”，它成立于1936年。作为这一时期的主要代表人物和著作有：平野义太郎的《道教的经典》和《功过格》；五十岚贤隆的《太清宫志》；橘朴的《中国思想研究》、《道教和神话传说》；福井康顺的《太平经的一个考证》、《道教的基础研究》、《东洋思想史研究》；吉冈义丰的《道教的实态》、《道教研究》、《道教经典史论》、《道教和佛教》（多卷本）、《永生的愿望·道教》等等。尽管其中有些著作出版在战后，但是它们在研究方法和理论体系上却是一贯的。

福井康顺（1898— ），毕业于早稻田大学文学部哲学科，并在该校大学院修业完毕后到中国留学，师承日本著名历史学家津田左右吉（1873—1961）。津田左右吉当时在“满铁调查部·东洋协会学术调查部”任研究员，后因著作中比较客观地论述日本古代史实，被诬侵犯皇室尊严而判罪，他的《古代史研究》等4种著作被禁止发行。他的历史学观点以及治学方法对于福井康顺有明显的影响，而福井康顺的道教研究观点和方法又为吉冈

义丰所承继。吉冈义丰（1916—1981），毕业于智山专门学校（今大正大学），在中国学习期间也曾继小柳司气太之后住进了北京白云观，他写的关于道教宗教生活的回忆，被其他专家认为是具有珍贵意义的亲身体验。不论是福井康顺或者是吉冈义丰，他们都比较彻底地摈弃了传统的儒、佛观点，把道教作为一个独立的真正的宗教信仰系统来研究，并且从个别的研究发展为带有一定的综合性的研究。他们对道教和道教经典的研究也从道教本身扩大到了历史、考古、文献、方志和年表等领域。他们的治学方法比较严谨，明显地受到我国乾嘉学派的影响。他们对于《道藏》的历史以及《灵宝经》、《周易参同契》、《列仙传》等经典研究都是旁征博引，互相参照，细致考证，钩稽异同，言必有据，多有发见的。但是，他们的研究目标着眼在经典中和宫观中的道教，方法也过多使用考据和引证，他们也还没有把道教作为一种社会现象来研究，未曾触及到道教的广阔的政治、文化和科技的内容。

第三时期为“战后恢复期”。这个阶段继承了过去已经开始的系统研究的方法，继承了已经取得的历史和经典研究的成果，又利用战争时期在中国大陆劫取到的大量有价值的材料（例如宝卷和善书等等），扩大了研究范围。加上社会科学理论的发展，某些边缘学科的建立，对道教的内容以及历史的认识也越来越深入。因此，这个时期的大部分著作不只限于对道教从思想、哲学、宗教、文学和科学等方面进行研究，而且注意到道教在历史上的变化和社会作用。

随着人文科学理论的发展变化和综合研究趋势的加强，在1950年，日本成立了道教学会。学会在它的成立声明中明确地宣布了他们的研究方向，声明说：

道教被认为是一种渗透在中国人的全部生活之中的宗教。对每个东亚专家来说，特别是汉学家，它的重要性无疑

是明显的。考虑到对于中国作系统研究的趋势正在发展，道教研究不能再被忽视了，所以，我们和我们的同事组织了日本道教学会。学会的任务是艰巨的。道教研究本身是一个庞杂的领域，但是，如果没有对东亚其它宗教的广泛研究以及对其它学科的相应研究，那么就不可能对道教有任何透彻的理解。在详细调查了道教研究的现状以后，我们决定采取将各个方面综合在一起的方法。

日本道教学会的成立，把原来属于著名的中国佛教史学会的道教学者都输送到并固定在这个组织之中。据报道，作为日本道教学会的会员约有500人。学会成立后的第2年，就出版了机关刊物《东方宗教》。

作为这一时期的代表作家和著作，除了福井康顺、吉冈义丰及其著作以外，还有：金谷治的《老庄的世界——淮南子的思想》，木村英一的《中国民众的思想和文化》，宫川尚志的《六朝史研究·宗教编》、《六朝宗教史》，大渊忍尔的《道教史研究》、《敦煌道经目录》，酒井忠夫的《近代中国的宗教结社研究》、《中国善书研究》，泽田瑞穗的《增补宝卷研究》、《校注破邪详辩》，福永光司的《庄子》、《老子》、《气的思想》、《道教与日本文化》、《道教与日本思想》、《道教与古代日本》、《道教中的镜与剑》，洼德忠的《庚申信仰的研究》、《庚申信仰的研究——岛屿篇》、《道教史》，等等。从大量的研究成果中，可以看到战后恢复期的日本道教研究出现了前所未有的四个特点：

第一，对道教历史的研究已从一般的文化研究深入到从政治和社会的角度进行观察研究。像著名的六朝史专家宫川尚志教授对五斗米道和太平道的研究以及大渊忍尔的《黄巾的叛乱和五斗米道》，洼德忠对全真教的出现所包含的政治和社会内容所作的

探索(见《中国的宗教改革》),以及其他作者写的关于民间宗教和秘密会社的研究文章等,都把宗教现象作为农民阶级或者士大夫阶级的叛逆者的社会运动来研究讨论,结果就加强了对大规模群众运动的宗教外衣的分析。宫川尚志就分析过道教之所以称为庶民宗教,是因为六朝时代的道教的传道人,用当时的话来说,大多出身寒门,这个寒门阶层中有一些叛逆者,利用图讖自称为帝;六朝时代佛教和道教都曾发生过这类叛乱,以张陵、张鲁、张角为代表的道教教团也是如此。宫川尚志的论点代表了一种关于道教社会作用的有意义的新论点。有的著作还指出了宗教教团的基础是在农民和一般群众的社会组织之中。

第二,对道教的历史研究已从一般的书面文献研究深入到从它同现实的民间信仰、迷信、风俗、节庆等联系的角度进行观察研究。像著名的洼德忠教授对民间道教信仰所作的许多有趣的调查,例如对灶神、城隍神、土地神、后土信仰的调查研究,就加深了人们对中国的普通人民特别是农民群众的认识。当然,战后的宗教民俗调查和第二阶段的调查在目的上是完全不同的。洼德忠(1913——),1937年毕业于东京大学文学部,战后曾任东京大学东洋文化研究所教授,现任驹泽大学教授,在他的已经七次印刷的《庚申信仰》一书中就“守庚申”的民俗进行了广泛调查和比较研究,指出流传在冲绳、南朝鲜和日本本土的“守庚申”风俗起源于中国的道教。洼德忠对于冲绳的“神主牌位、丧祀、探病、婚姻”等民俗的研究,指出冲绳民俗也来源于中国大陆,只是有了变化。这些论著不仅从民俗学角度深入研究了道教,而且对道教以及中国民俗在东北亚、东南亚传播的研究也作出了重要的贡献。洼德忠教授在他独特研究的基础上吸收各家之说编写了《道教史》。这本道教史收在山川出版社《世界宗教史丛书》中,并已由上海译文出版社出版了中译本。由于它更多地从中国

民俗和中国文化发展的角度进行论述，因此，同福井康顺和吉冈义丰等其他学者有关道教和道教史专著比较更加生动具体，而且富有现实生活的气息。

第三，对道教的历史研究，已从一般的文化角度深入到对道教所包含的各种“科学”内容进行观察研究。道教包含着多种多样的实用方术，诸如：医学、药理学、炼丹术以及道教的法术，连同占星、占卜、堪舆等伪科学。道教的这些科学和非科学的方术同道教教义都是紧密联系着的。例如：炼丹术就是道教追求长生的一种方法。而另一方面，非科学的方术经常看来像是宗教的一个独立内容，同科学的方术一样在活动着。这些非科学的方术通常称为迷信。战后时期日本对中国科学史的研究涉及到许多关于科学和道教的内容，虽然它强调的是科学史。日本这一时期的道教史研究也涉及到关系道教和科学的内容，并对加深关于道教的本质的认识起了很大的促进作用。著名的京都大学人文科学研究所薮内清教授以及他周围的专家学者，这一时期发表的《中国古代科学技术史研究》、《中国中世纪科学技术史研究》、《宋元时代的科学技术史》、《明清时代的科学技术史》等许多著作，为道教发展史增添了新的有意义的篇章。例如关于陶弘景的研究，在30年代，小柳司气太认为陶弘景的学说大多来自佛教，《真诰》一书，有的出自《四十二章经》，有的脱胎于“如是我闻之”句。在60年代宫川尚志的著作里，这个观点发展成为陶弘景不是一个独创的深邃的思想家而是一个佛教、道教和神仙家等各家学说的综合家；在70年代，由薮内清主持的研究室编辑的《中国的科学和科学家》文集里发表了赤堀昭《陶弘景和〈集注本草〉》一文，他从医学史的角度对陶弘景的思想作了进一步探索，指出陶弘景的隐居不过是一般地追随六朝时代的社会潮流，而不是完全与世隔绝，他只是利用隐士的名声来达到列身于官僚生活的目

的，陶弘景的思想体系不仅是佛教思想渗进了道教的体系，而且是由道、佛、医、药和天文等等范围广阔的思想所构成的。

第四，对道教的历史研究已经从一般文化的角度深入到了中国同东北亚、东南亚邻国的历史关系和文化影响的比较研究。道教历来被认为是中国的土生土长的宗教。以往的日本学者在历史研究中尽管已经研究到了中日两国的关系史，研究了中国佛教对东亚佛教的影响，但几乎都未曾触及到道教的外传史。二次大战后，随着宗教学特别是比较宗教学研究的进展，以及现代社会的国家和地区关系的加强，日本学者们也开始注意到了道教的海外影响问题。前京都大学人文科学研究所所长、著名学者福永光司（1918— ）发表了一系列关于这个课题的论文和演讲，出版了《道教和日本文化》、《道教和古代日本》、《道教和日本思想》。其中有关天皇和道教、天皇和真人等文章，无论在日本或者在中国，都引起了极大的震动。例如，关于天皇的研究，30年代津田左右吉有《天皇考》的论文，但是他否认“天皇”的称号同中国大陆思想文献有关连，并且对于道教思想持否定和批判的态度，否定作为宗教的道教曾经进入过日本。而福永光司在京都大学哲学系研究中国哲学史时，就注意到了道教具有宗教哲学的体系，他说：“在对于道教神学或者教义作为基轴进行思想史的分析考察时，我们坚持认为道教神学同中国思想史的不同时代的发展有着不可分割的密切关系。它是中国的民族的具有超时空的绝对的皈依宗教的感情、信仰和祈求、思维和思辨的历史的博大的蓄积，也是他们的传统的综合成果”^①。正是从这一研究立场出发，福永光司一反过去日本学术界鄙视道教立场，对于道教的神学思想、仪式和象征物同日本“天皇”和神道的神学思想、仪式和象征物作出了客观的令人信服的研究。这一研究尽管赞同者有之，

①《中国中世纪的宗教和文化·道教的天神降临授戒》。

批评者有之，但是，无可否认的是，它对于中日关系史的研究以及日本思想史、日本政治史、道教外传史的研究都具有不可磨灭的贡献。

第四时期为“道教研究高潮期”。1972年9月日中邦交恢复，日本学者的研究视野、兴趣和目的都有一系列发展，道教研究进入高潮，其主要特点是：

研究的国际化。1972年以前，日本的道教研究学者和欧、美学者接触得很少。1968年在意大利举行的首届国际道教研究会议就没有日本学者参加。1972年在日本召开第二次国际道教研究会议以后，日本的道教学者开始进入国际学术交流的行列，同欧美各国的道教学者有了广泛的接触，使日本的道教研究的国际交流非常兴盛。日本学者承认，欧洲人对于道教的研究起步甚早，积累了大量材料，并且建立了很好的学术传统，具备了不少的第一流专家。研究的国际化扩大了日本学者的视野和思考领域。

研究者的增加。日中邦交恢复后日本国民对中国的历史和社会关心程度大增，因此，对道教感兴趣的中青年学者越来越多。在日本道教学会成立35周年纪念讨论会上作现状和问题的主要发言的七名学者的年龄在55岁以下，其中40岁以下的4名；最年轻的只有32岁。近年来，除日本道教学会以外，还成立了一些新的团体，如大正大学的“道教谈话会”，关西地区的“中国古代养生思想研究会”以及“道教文化研究会”等等。

道教学的独立。日本道教研究长期依附于中国哲学和佛教研究之中。直到1974年，京都大学福永光司教授受聘于东京大学，担任了该校中国哲学中国文学第3讲座“道教”的讲席，首次开设了“道教学”专业课程，培养了一批新一代学者。到了1983年，在第31届国际东洋学会上建立了“儒教和道教”作为独立的第4

部会。1985年，在巴黎大学举行了题为“道教和日本文化”的日法学术讨论会，在香港中文大学又召开了“道教仪轨及音乐国际讨论会”。所有这些都表明，不论在日本或是在世界范围，道教研究作为一个学科已经从其它学科中独立出来。

新材料的出现。《道藏》、《续道藏》和《道藏辑要》等被多次重印，使道教研究在日本成为具有广泛可能性的事。关于敦煌文书的目录和图录也相继被整理出版，特别是马王堆汉墓帛书《老子》以及其它帛书文献的发现和出版，对道教研究产生了决定性的影响。

研究范围的扩大。日本道教研究原来多集中于历史和经典。在新时期中，复兴了的中国大陆道教、台湾道教、香港和马来西亚、新加坡华人社会中的道教都已成为道教研究的新对象。其次，开始重视对道教“仪礼”的研究，认为对于仪礼的调查是多角度了解中国社会的重要内容之一，虽然日本的道教仪礼研究还未曾成为独立的部门。

日本的道教研究经过近百年的积累，按照道教文化综合体的特点，其独立的道教学大致已形成10个门类，即：1.关于道教的一般著作；2.道教史；3.道教和民俗、信仰、历法，道教和文学；4.道教和科学；5.道教和儒教、佛教；6.道教思想和哲学；7.道教经典和文献研究；8.道教的传播；9.道观、道士和科仪、节庆；10.学术动向。在“战后道教研究的高潮期”，日本道教研究的重点，在思想史方面是三教关系史研究、“气”的研究、道教定义研究；在道教经典方面是道藏研究、道藏目录编制、道教文献、敦煌出土文书、道教史材料和新修道藏问题；在道教文学方面是确定定义和范围、方法；在道教民俗方面是重点调查中国大陆民俗、道教仪礼以及文献和仪礼实际的比较；在道教和中国科技史方面是加强炼丹术和养生术的研究。因此，这一

时期的日本道教研究的规模无疑将远较过去来得宏大。

三、英国的道教研究

英国研究道教最著名的学者，当推李约瑟(1900—)。李约瑟从40年代末开始对中国科学技术史进行研究。从1954年起出版多卷本的《中国之科学与文明》(中译本名为《中国科学技术史》)，全书原拟出7册，现在计划出版20册。其中与道教有密切关系的有第2卷《科学思想史》(1956)、第3卷《数学与天、地科学》(1959)中的地科学部分、第4卷《物理学和物理技术》中的第1分册《物理学》(1962)、第5卷《化学与化学工业》的第5分册《炼金术上的发现和发明·生理学的炼金术》(1983)、第6卷《生物学和生物技术》的第1分册《植物学》(1986)。李约瑟不仅详细说明了中国科学技术的世界史意义，而且在前无古人的领域里全面介绍了道教在世界科技发展中理当占据的历史地位。李约瑟在《人和他的地位》中认为道教“实际上是在中国古老的和中世纪科学的进展中做事最多的，确如冯友兰已经正确地说过的，它是世界上曾经看到的唯一的基本上不反科学的神秘主义的体系”，道家、道教是自然神秘主义的思想体系，“世界的历史上，促使实验科学发展的，有时候正是否认权威的神秘主义而不是理性主义”。道家具有的的一套复杂而微妙的概念，这些正“是中国后来产生的一切科学思想的基础”。在相当一段时间里，李约瑟曾经使用过一个简单的公式表示研究结果，这个公式就是：

$$\frac{\text{道教}}{\text{儒教}} = \frac{\text{促进}}{\text{阻止}}$$

对于李约瑟的道教研究，日本和美国学者曾经从不同角度提出过

批评，但是，他的《中国科学技术史》第2卷“科学思想史”被公认为“关于道教对科学思想贡献的地位，最完善的文献和书目”^①。此外，英国牛津大学隆彼德教授对于道教经目作了广博的研究，著有《宋代馆阁及私藏道书研究》，受到欧美和日本学术界的高度评价。

四、美国的道教研究

美国的道教研究具有比较广阔的领域，包括道教经典的翻译、道教哲学和道教史、外丹术的科学认识以及不同的宗教仪式和宗派。但是，美国学术界对道教的兴趣，主要是非学术性的和个人兴趣。从50年代起兴旺起来的道教研究，事实上是美国社会由于精神空虚而注意到东方思想的潮流的一部分。已故的哈佛大学宗教研究所所长霍姆斯·威尔奇的《道的分裂：老子和道教运动》（1957），既是对《道德经》的解释，又是对于早期道教的简单而清晰的说明。目前最引人注目的美国道教学者有加利福尼亚大学的柏克莱分校的斯特里克曼，曾经撰写《大不列颠百科全书》中有关道家、道教、道家（教）文献、道家（教）史的条目，他的《茅山的启示——道教和贵族社会》、《陶弘景的炼丹术》以及有关《度人经》的《最长的道经》等等，都得到国际道教研究家们的公认的评价。夏威夷大学的麦埃考·萨梭教授，曾在台湾拜师学道，著有《庄法师的教义》，编辑了25册的《庄林续道藏》，收集了大量源于福建、现流传于台湾的藏外道书。《庄林续道藏》分为金箓——五朝醮事，黄箓——午夜丧事，文扞——符咒秘诀，小法——闾山神霄小法，共计104种。这些为国际道教界作出了许多贡献。宾夕法尼亚大学的席文一直

^①《新不列颠百科全书》。

想把他的大学变成研究中国科学史的另一中心，他的《中国的炼金术：初步研究》被认为是“关于中国炼金术研究的学术性最强的导论”。

五、加拿大的道教研究

加拿大的道教研究在70年代才形成一定的规模，主要的研究者有麦克马斯特大学的冉云华、多伦多大学的秦家懿以及萨斯喀彻温大学的帕丝（包士廉）。在不列颠哥伦比亚大学的丹尼尔·奥弗迈耶教授的倡议下，1975年成立了中国宗教研究会。当时只有44名会员，现在已发展为包括加拿大、美国、联邦德国、荷兰、比利时、英国、法国、瑞典、意大利、日本、马来西亚、新加坡、澳大利亚、中国和南朝鲜以及香港、台湾等地区近200名学者的国际学术组织。该研究会编辑出版年刊《中国宗教杂志》以及不定期刊物《通讯》。近年就曾刊登《中国道教史提纲》（中国道教协会研究室）、《〈天隐子〉的教义》（米金根大学的利维亚·孔）、《舞狮》（南加里福尼亚大学的劳伦斯·汤普逊）、《现代中国的宗教和艺术》（约克大学的乔登·佩珀）等文章。

六、澳大利亚的道教研究

澳大利亚的道教研究最著者当推华裔学者、前国立大学中文系主任柳存仁（1917— ），他于1935年考入国立北京大学国文系，后在伦敦获博士学位。从60年代起发表了许多关于道教史和道教文献的论文，较著名的有《研究明代道教思想中日文书目举要》、《明儒与道教》、《三教大师林兆恩》、《道藏本悟真篇三注辨误》、《道藏本三圣注道德经之得失》、《论道藏本顾欢注

老子之性质》、《道教对明代新儒家精英之渗透》、《十二世纪道士的结核病知识》、《道藏本三圣注道德经会笺》（甲、乙、丙篇）、《张伯端与悟真篇》、《道藏的编纂和历史价值》、《唐以前许逊考》等等。柳存仁知识渊博，治学谨严，处世开明，对于宗教和社会等问题有广阔的视野，因此立论公允，为世公认。1971年他在荷兰《通报》杂志上发表一篇关于道教和中国医学史的专文，题为《十二世纪道士的结核病知识》介绍了12世纪中叶出现的一部道经《无上玄元三天玉堂大法》，表明那时的道士已经认识到结核病是有多种传染途径的传染病，并且是一种由专门的原因或者寄生虫引起的传染病。道士们还对结核病的预防和治疗进行了讨论。柳存仁通过查考中国不同时期的著作以及比较西方医药史中的大量记载，判定“中国道教的道士们在这个特殊领域里所获得的知识，比起同时代的其它国家来说要早上几百年”。在他的多篇明代思想研究的论文中，柳存仁认为“道教影响实在是明代思想中的一股特色。且与宋学比较来说：其受道教影响则同，其所受道教影响的深度及广度，则远非宋代儒教所能望其项背”，^①“道教的思想经过了儒家的学者的利用，儒道交流的趋势之下，对实际社会也产生过几点有意义的改进。……道教的本质却也因为有了儒家的学者的参加而起了若干程度的澄净化的作用。”^②应该指出的是，柳存仁幼年习儒，有深厚的中国文史哲传统文化的根底，青年时期又受过严格的现代科学文化教育，因此在60年代的文章中对佛道教都持激烈的批判态度，称道教是“最卑俚、最无内容、最浅薄贫弱的”等等。70年代末以后，柳存仁怀着对故国的眷恋、故友的挚情多次回国游览、考察和参加学术会议，其对于宗教的看法渐趋公允，并多有精辟的见解。他在谈到民国以后的道教时曾说：除了前中国道教

①②《明儒与道教》。

协会会长陈撷宁有些思想上的成就，恐怕民国时期没有什么有影响的道学家；台湾今天出版的一些“仙学”杂志，戴源长编的《仙学辞典》、《道教辞典》都是讲个人修仙之类的事，编得不好，解释得也不可信，因此不值得去读它；30年代陈撷宁搞过《扬善》杂志，还讲“兼利天下”，普度众生，一个人活在世界上总要为别人做些事，陈撷宁就这样做了；现在一些人只想自己成仙，连起码的道德也谈不上；当代道教的教义实在不成一个系统，除非再出现几个有成就的高道，像基督教吴耀宗那样的人物。1986年6月柳存仁应邀对上海道教协会道学班受业的小道士讲话，他勉励他们要有一种“新的道教精神”，当他谈到《度人经》中“情同慈爱，异骨成亲”八个字时又说：“道教尽管是中国人自己的宗教，但是，它同佛教、基督教一样，爱人、牺牲自己等等的思想却是共通的。我们的道教已经有了几乎2000年的历史了，我们有灿烂的庙宇，有古老的经典。我们今天要建设的道教应该不是为自己的，而是为大众的”。这种新的道教精神正是道教适应现代生活必备的内容。

道教研究的国际会议

国际性的道教研究会议，是在第二次世界大战以后，世界各国社会科学出现了前所未有的发展局面，道教研究受到普遍重视，人才济济、成果累累的情况下，由美国学术团体委员会发起召开的，英语全称为International Conference on Taoist Studies，日译为国际道教学会议。会议要求在各国轮流召开，旨在交流成果，促进研究。参加的都是各国著名的道教学者，会议的基本形式是到会代表先向会议提交论文供散发。在会上，每

位专家对自己的论文作扼要介绍，接着由另一位专家作主要的评论性发言，然后，由其他学者提出问题进行讨论，最后，由原作者解答问题或表示意见。

第一次国际道教研究会议是在1968年9月在意大利的佩鲁贾召开的，由当时的哈佛大学东亚研究中心副主任韦尔奇主持。出席会议的都是欧美各国的专家学者。这次会议的论文发表在美国芝加哥大学出版的《宗教史》杂志第9卷第2至3期上（1969—1970），其中主要是关于老庄思想和道教，关于道家和道教的关系，关于新道教，关于道教思想对佛教的影响等等。参加第一次会议的代表一致认为对于道教以及整个中国文化的研究，各国都已取得了收获和成果，应该对继续需要做的提出规划。规划的内容有14项，即：

- (1) 道教的宫观制度；
- (2) 道教和民间宗教以及会道门；
- (3) 道教徒和现代化潮流（特别是与基督教）的冲突；
- (4) 1949年以后中国本土的道教；
- (5) 道教和佛教，特别是和密宗的关系；
- (6) 正统的道教和占卜术、占星术、医术之间的关系；
- (7) 道教在艺术史上的地位（关于诗、绘画、陶器、音乐等等），
- (8) 道教在政治史上的地位；
- (9) 道教的“来世”观念；
- (10) 道教在降灵术、召魂术中的地位；
- (11) 古今道教仪礼中存思术的地位；
- (12) 房中术及其作为道教方术的历史；
- (13) 道教各宗派的关系（清谈派和炼丹士，炼丹士和道教正统教派）；

(14) 道教思维方式的特点。

第2次国际道教研究会议在得到日本政府和三菱公司资助后,于1972年9月,在日本长野县蓼科举行。参加会议的学者共14人,其中除了有欧美的李约瑟、卡顿马克、施博尔、塞德尔、斯特里克曼、韦尔奇等,还有日本的宫川尚志、酒井忠夫等。会议除了有英、日语翻译以外,还有专家担负道教术语翻译和会议录音整理。提交给第2次国际道教研究会议的论文共13篇,另有背景文章2篇。其中有《道教炼丹术的社会内容》(李约瑟)、《晚明和前清社会的善书和平民教育》(酒井忠夫)、《儒教思想家中的道教倾向》(杜尔)、《“功过格”的作用的考察》(施博尔)等6篇先期发表,另有9篇文章收入美国耶鲁大学出版的《道教的多面性——中国宗教论文集》一书中,包括《“太平经”的思想》(卡顿马克)、《论陶弘景的炼丹术》(斯特里克曼)、《孙恩叛乱时代庐山周围的民间信仰》(宫川尚志)、《从二世纪到七世纪的道家宗教化和民间宗教》(石泰安)等。第一、二次国际道教研究会议上都没有中国代表参加,尽管道教是中国的宗教。这是各国与会代表都感遗憾的事。在筹备第2次会议时,由于许多专家提议邀请中国学者参加,当时的美国学术团体委员会主席弗兰德里克·伯卡特脱曾两次写信给中国科学院。但是,当时的中国正在进行“文化大革命”,所以这个邀请并无任何结果。

1979年9月,第3次国际道教研究会议在瑞士苏黎世市举行。这次会议是由瑞士促进学术研究基金组织、苏黎世大学和巴黎法国远东学院主办的。中国代表参加了这次会议。出席会议的有美、日、英、法、联邦德国、瑞士、荷兰、中国等8个国家的专家共30人。会议的中心议题是:道教与科学。主要论文有:《道教与科学》(席文)、《刘一明的哲学——道教精神修炼之研究》

(宫川尚志)、《道教与中国历史上的反迷信运动》(酒井忠夫)、《抱朴子的科学思想》(村上嘉实)、《上清派运动及方士和不死探索者的传统关系之研究》(奥比奈)、《道教与免疫学的起源》(李约瑟)、《〈无上秘要〉导言》(劳格文)、《宇宙模式及其社会影响——“太平经”中的自然科学》(坎德爾)、《中国道家到道教的演变和若干科学技术的关系》(王明)、《中国外丹黄白术考》(陈国符)等等。在会议讨论过程中,关于道教、道教史和研究方法等,学者们提出了一系列的问题。一是有人认为道教中某些迷信思想是与理性主义相对立的,但有人却认为历史上某些神秘主义对科学的发展比理性主义更有价值;二是对于如何确定某些道教经典的年代问题,有人认为可以用韵文的韵脚和地理名称确定年代,但也有人认为还需要用其它的考证方法。70年代末,国外在研究道家转化为道教中非常注意《老子想尔注》和河上公《老子章句》这两部著作。对于它们的成书年代,前者有的认为是东汉张陵所作,有的认为是六朝人所作;后者有的认为是东汉末期的作品,有的则认为是六朝人的作品。讨论尽管十分热烈,但是大部分问题并未充分展开。

随着中国大陆在宗教政策方面的“左”的倾向得到纠正,中国道教的宗教活动逐渐恢复,宫观修复开放,道教研究工作迅速开展。从1981年至1985年,国外一些著名的学者大多到中国考察过。国际道教研究会议也有了新的进展。

1985年9月30日至10月12日在巴黎召开了“道教和日本文化”国际讨论会,参加者除了法国、日本的以外,还有联邦德国、美国和中国的学者。其主要论文有:《关于“天皇”名称确立的问题》(福井文雅)、《替身小考》(施博尔)、《关于“东方朔置文”的考察》(高桥稔)、《“医心方”养生篇的道教的性格》(坂出祥伸)、《四川省的道教——历史和现状》(李远

国)、《中国菩萨的变化——弥勒和布袋》(金刚照光)、《江戸时代“五岳真形图”信仰的一个侧面》(山田利明)、《“祈安醮”的仪礼》(施博尔)、《道教的“性”的概念和儒教的“性”的概念的关系》(奥比奈)、《关于“老君百八十戒”》(汉斯·霍尔曼·西贝尔)、《关于“十牛图”的禅的寓意的道教解释》(卡特林·塞斯皮克斯)、《临水夫人祭祀——福建道派一例》(珀里奇脱·帕鲁丝)等等。从法国和欧洲的研究来看,主要有三个方面的内容:仪礼研究、民间祭祀研究和宋代道教特别是全真教研究。

1985年12月11日至15日,由香港中文大学和香港中华文化促进中心联合主办,“道教仪轨及音乐国际研讨会”在香港中文大学举行。参加的学者有35人,来自法国、美国、加拿大、澳大利亚、英国、日本、中国和香港地区。其中有施博尔、萨梭、劳格文、柳存仁、冉云华、包士廉、宫川尚志、田仲一成、陈国符、饶宗颐、卿希泰等等。香港报纸认为与会学者“俱为国际上研究精英”。研讨会专场放映了由上海道教协会和上海音乐学院联合摄制的《中国道教斋醮》(上海卷)录像片,受到全体代表和香港中文大学师生的热烈欢迎。提交研讨会的主要论文,宗教理论方面:

《宗教仪式的文献整理与分析》(白克京);

《火坛:世界最古老的仪式》(司塔尔);

《人与宇宙之沟通:道教音乐的哲学基础》(冉云华)。

道教仪式方面:

《上海道教斋醮及其“进表”科仪概述》(陈耀庭);

《道教礼仪与祀神戏剧之间的关系》(田仲一成);

《消灾仪式》(包士廉);

《宿启科仪:乐谱和录像以及安灵宝真文、收真文舞蹈》

(萨梭)；

《台湾北部的法场》(劳格文)；

《八仙贺寿：象征和仪式》(凯根)。

道教史方面：

《关于道教斋醮及其形成问题》(卿希泰)；

《步虚小考》(施博尔)；

《南戏戏神咒“啰哩唵”之谜》(饶宗颐)；

《秦始皇与方士徐福和卢生》(宫川尚志)；

《二十世纪道教大师陈撄宁》(韩涛)；

香港道教研究方面：

《香港农村醮场器乐曲》(陈永海)；

《道教传统及其在香港新界农村中的位置》(一勒)；

《新界的道教科仪经文》(徐佩明)。

当代宗教研究方面：

《关于社会主义时期宗教问题的研究》(阮仁泽)；

《闽南道教》(丁荷生)。

道教音乐方面：

《琴曲中道教影响》(梁铭越)；

《同一道曲在各地流传中的变化》(陈大燦)；

《道藏乐谱及其今日之演奏习惯》(波尔滋)；

《“玉音法事”线谱试解举例提要》(陈国符)。

这是第一次在中国土地上举行的世界性的研究中国道教的会议。会上讨论了道教对于中国文化及其传统道德的影响等一系列的问题。日本松本浩一在《中国和台湾的道教研究现状》中评述这次会议时认为：“上海社会科学院陈耀庭发表的关于上海道教仪礼的研究报告，以及斋醮录像的介绍引起了普遍关注”。因为，报告“介绍了上海道教的系统，上海进行的斋醮，特别论述了进表

科仪的渊源，并且将其同苏州进行的该仪式的内容以及《庄林续道藏》介绍的台湾的拜表内容相比较，指出了它们在思想上和结构上的基本一致，只是受到地方习惯上的影响多少有些变化，它们是在同一传统中发展出来的”。松本浩一指出道教仪礼研究是中国学术研究的缺口，以这次会议为契机，这一领域的今后发展是“令人注目”的。

1986年4月11日至13日，美国夏威夷大学宗教系又举行了“全真道教斋醮仪式国际讨论会”，参加会议的有美国、日本、中国和香港的学者。会议的主要论文有：《全真教团史》（汪德忠）、《论“先天斛食济炼幽科仪”的历史发展及其社会思想内容》（陈耀庭）等。讨论会特别邀请香港圆玄学院道长们赴夏威夷设坛行斋仪三天，向海外学者介绍了道教斋仪的全过程，并且由香港中文大学音乐系曹本冶教授介绍了道教音乐的形式和特点。会议生动活泼，具有鲜明的当代西方学术研究的特点。

可以认为，关于道教研究的国际会议在80年代以后，不论是多边的或是双边的，都渐趋活跃。这一现象是同道教在中国大陆得到恢复以及道教研究的国际化趋势相一致的。现在，国内和国外的学者们都在期待着在中国道教发源地举办新的国际会议的时机早日到来。