

# 道教

文化鉤沉



郭树森 著



吉林出版集团 吉林人民出版社



责任编辑：雨 路

书名题签：傅伯言

封面设计：小寰球



道教文化钩沉

DAOJIAOWENHUAGOUCHEN GUOSHUSEN

ISBN 962-486-136-6



9 789624 861365 >

ISBN 962-486-136-6

定价：30.00 元



道教文化鉤沉



郭树森 著

上海真经林出版社

## 图书在版 CIP 数据

道教文化钩沉 / 郭树森 著, 华夏翰林出版社, 2005.8

ISBN962-486-136-6

I. 道… II. 郭… III. 宗教 - 研究文集 - 中国 - 道教 IV. I.106

华翰版数据核字(2005)第 00116 号

---

书 名: 道教文化钩沉 著者: 郭树森

出版者: 华夏翰林出版社 责任编辑: 雨 路

[出版社驻京信址: (101100)北京市 238 信箱 电话: 010-89501066]


开 本: 850 × 1168 1/32 印张: 15.5 印数: 01-2000

版 次: 2005 年 8 月第一版第一次印刷 印刷: 北京凯兹印刷厂

国际标准书号: ISBN962-486-136-6

定 价: 30.00 元

---

 华翰版图书, 版权所有, 侵权必究。



郭树森，笔名宁静。1942年9月23日出生于二牛所口乡郭家窝堡屯，祖籍辽宁省康平县。中共党员。1956年随父军转迁徙至江西省黎川县。1963年考入原江西大学，攻读哲学。毕业后分配到江西汽车制造厂，当过工人，在厂宣传部从事过理论辅导和宣传报道等工作。1980年通过中国社会科学院招考研究人员考试，被录取到江西省社会科学院，从事科研、编辑工作。研究主攻方向是中国哲学，特别是道家、道教。1984—1987年，任哲学所中哲研究室主任、助理研究员；1987年起任《江西社会科学》杂志副主编，期间被评为副研究员；1995年转为主编，1997年晋升为研究员。曾被评为江西省优秀编辑和省科普先进工作者等。主要著作有《天师道》、《道家思想史纲》(合作、副主编)、《大道之源——周易与中国文化》(主编)、《道教文化管窥——天师道及其它》(主编)、《东方智圣——鬼谷子文化探微》(主编)、《江西省宗教志》(合作、副主编)等8部；主要论文有《浅谈毛泽东哲学思想与中国哲学遗产的关系》、《试论宋应星对元气本体论的丰富和发展》、《论老子的“有”、“无”和“道”》、《论道家到道教的演变》、《试析隋唐五代道教道论的哲理化》、《〈周易参同契〉丹法的哲学思想》、《中国道教医学论略》等百余篇，获科研优秀成果奖21项次。同时编审《江西社会科学》杂志(含增刊)190余期。2004年底退休后，继续担任江西省社科院学术委员会委员、院宗教所所长、中国宗教学会理事、省哲学学会副会长等职。生平事迹被《世界名人录》、《中华道教大辞典》等20几家大型辞书所收录。



上：1994年10月，由江西社科院、龙虎山道协、台湾道教总会三家联合举办，在鹰潭召开了龙虎山道教文化学术研讨会，这是新中国成立后，首次在江西召开的有国际学者参加的全国性道教教学术研究会。作者作为会议的发起者，代表举办方荣幸地主持了这次会议。图为会议开幕式会场。

中：《道家思想史纲》一书，由黄钊同志任主编、杨达荣、郭树森等同志任副主编，先后参加撰稿的有杨义银、李刚兴等16位同志。图为“道家思想史编写组”在讨论初稿（1990年摄于重庆北碚）。

下：1983年5月在安徽省委党校举办了“中外哲学史”讲习班，为期3个多月。图为作者在讲习班研讨会上发言，右为学术泰斗张岱年先生，左为学术泰斗任继愈先生。



受中国社科院邀请，以关西大学文学系教授福永光司为团长的日本道教遗迹参观团一行九人，于1983年11月访问了九江、庐山。图为参观东林寺时，作者在现场与福永团长等专家进行学术交流。



1986年美国著名学者德巴瑞夫妇应邀访问九江、庐山。作者和院副院长廖士祥同志一起陪同接待。图为参观庐山聪明泉时合影。



1987年日本道教学者蜂屋邦夫考察江西龙虎山。作者陪同前往。图为在龙虎山的合影。左三为蜂屋先生。







作者在参加第一届庐山中国道教文化研讨会时，与国内著名道教学者卿希泰、许抗生、黄钊、吴连兹（香港）、黄胜得（台湾）、韩秉方、詹石窗等先生合影。（摄于1998年）



作者参访江西云居山真如禅寺，与一诚大和尚在一起交谈（摄于1993年）



作者与著名道教学者唐明邦等先生在龙虎山泸溪河上游览仙水岩。（摄于1994年）



2001年秋作者与日本著名道教学者秋月观膜先生在南昌会见。图为互赠学术著作。



作者与台湾道教学者洪百坚在一起。（摄于1998年）

作者与姜国柱教授和李才栋教授在一起（摄于2002年11月）



作者与张继禹、叶至明、杨世华等道长合影（摄于2003年3月）

在学术会议上与胡孚琛教授、樊光春教授合影（摄于2002年）



作者访问四川社科院时，与道教学者李远国、蔡方鹿、张小璐等教授合影（摄于1999年）



上：作者与家人合影（摄于1988年）  
下左：作者与家人合影（摄于1973年）  
下右：作者与亲友聚会（摄于2001年）



作者与夫人余美珍合影（2000年摄于江苏淮阴）



作者、夫人与女儿、女婿合影于1993年3月，摄于八一公园。



作者、夫人与儿子、儿媳合影，2002年春节摄于家中。





作者与江铃前老总孙敏在一起亲切交谈，摄于2001年。



作者与好友黎重余先生以及表侄女张慧艳女士，2000年摄于澳门。



作者与省社科院前院长李国强先生，摄于1998年院四楼会议室。



作者与江西省社联主席尹实洪先生摄于2003年省社科院宗教研究所迎春茶会。



作者在上海，摄于2003年春天。



作者考察千年龙藤奇观，2000年10月，摄于江西云梦山鬼谷洞。

## 序 一

1987年12月,我陪同中国道教协会黎遇航老会长视察了江西、上海和江苏的道教官观。同行的还有卢君国龙等数人。国龙那时已显示出“黑马”的迹象。以前到江西,不是路过,就是度假,这次是工作。无论是公务离京还是私人外出,沿途和到达目的地后,我都喜访道。除了访寺观教堂和教内贤达外,还访院校会所和学界同人。访道是我公务的一部分,道德之士、才学之士皆吾师。访道如同听松涛,掬清泉,品香茗,乐在其中。

早就听说江西有一位道教学者叫作郭树森。视察完龙虎山天师府,从贵溪返回南昌后,12日下午,在一位志向远大的江西籍年轻道士陪同下,我去省社会科学院拜访了郭树森先生。落座后,树森先生立即快人快语。他告诉我,他不久前也去了龙虎山。他是陪同日本学者蜂屋邦夫先生和麦谷邦夫先生去考察的,刚刚把他们送走。我告诉他,蜂屋和麦谷是我的老朋友。他反映某部门对二位日本学者的考察不够支持。他直抒胸臆,对某部门的作法表示气愤。听到此话,我脑海里立即闪现出一连串的画面:1980年美国加利福尼亚大学陈启云教授赴河南考

察,1982年澳大利亚国立大学第庸校长和柳存仁等5位教授在北京考察,1983年加拿大麦克马斯特大学冉云华教授赴陕西考察,同年法国远东学院卡特琳·德斯帕副教授赴四川考察,都遇到过类似的不快。他们是中国社会科学院的客人,是来进行宗教学术交流和考察宗教遗迹的。我参与了接待工作,所以了解一些情况。想不到都1987年了,还出这样的事儿!那时江西改革开放的步伐确实有点儿慢。随后,我询问了树森先生研究天师道的情况,向他了解江西的宗教学者。从谈话中,我感到他是一个坦率和责任心很强的人,是一个做学问的人。

后来我又去过江西几次。每次去都尽量与树森先生见一见,向他请教江西的事。他的回答仍然是直截了当,观点鲜明,知无不言,言无不尽。

那天,树森先生把我们送回宾馆。第二天,他带领朱林、贺绍恩二君来宾馆回访,拜访了黎遇航会长。那时他任《江西社会科学》杂志副主编,后来升为主编。从那次会晤后,我的信箱里就开始按时收到每期《江西社会科学》。我开始向这份杂志投稿。经树森先生审阅把关,先后发表了我的几篇小文。

江西宗教景观丰富多彩,如庐山仙人洞、东林寺、九江能仁寺、圣三教堂、云居山真如寺、龙虎山、三清山、葛仙山、麻姑山、南昌青云谱、佑民寺、西山万寿宫、青原山净居寺、抚州圣约瑟天主堂、玉笥山……令人目不暇接。江西宗教历史名人若群星灿烂,如慧远、陆修静、青原行思、马祖道一、百丈怀海、历代天师、虚云……令人心生赞叹。1987年之行,我面对这些景观和名人遗迹,吟成12首小诗,信笔涂鸦,抒发感慨。次年的《中国道教》和《法音》将它们发表了。

这些名胜和人名,包涵着深厚的文化内容。比如张道陵的传说,《神仙传》中已有记录。宋代以后,张天师传说演变为许多生动有趣的张天师故事,在民间广为流传。现代民俗学家和文学家加以搜集整理,给予很高的评价。江西“物华天宝,人杰

地灵”，宗教文化博大精深，由此可见一斑。

身在宝库，如果不像矿工那样付出心血和汗水，如果缺乏识宝的眼光，没有采矿的能力，也只能枉过一生，成为穷人。后来，我又几次对江西进行了周游式的考察。跑马观花，听听汇报，看得不少，听得不少，但用作学术研究则远远不够。对于研究道教来说，树森先生身在江西，这是很优越的一种条件，或者可以说是一种人生机缘。树森先生胜我多多，他充分利用了人生机缘，徜徉在宝库之中。树森先生 14 岁定居江西，江西是他的第二故乡。他立足乡土，“靠山吃山”，对江西道教进行了持续的田野调查和大量的文献研究，终成该领域屈指可数的专家。

当今中国，很有几位研究家乡或所在地道教的学者，包括树森先生在内，成果斐然。我常从这些成果中读出一方道教文化的异彩，读出一地社会生活的画卷，读出每位赤子游子的感情。他们也被道观筵请为座上宾，协助当地的道教团体做了不少工作。当然，研究家乡或所在地也有难处。像我这样浮光掠影、蜻蜓点水式地走走看看，自然容易超脱。若深入实地，就难免触动什么。我很羡慕这几位学者，也很钦佩。

树森先生着力最勤的题目当数天师道。他从哲学、神学、历史、派别、制度、人物等方面对天师道作了全方位的剖析和梳理。他主编的《天师道》一书，于 1990 年出版，是研究这一题目较早的专著。此书对几个学术问题，坦率地提出了不同看法。此书提到的几位学者都以为这很正常，并没有不悦。双方的表现都值得欣赏。他们不象其它学科的个别学者。那些学者有时对人不对学问，使学术商榷变了味儿，于人于己于学术都有害无益。树森先生学风严谨，文笔凝重，这可能与他长期做编辑工作有关。

树森先生的研究虽然瞩目家乡道教，但不局限于此。道家研究也是他的重点。他不仅研究了整个道教的思想渊源与发展，研究了灵宝派、南天师道、钟吕金丹派、净明道、玄教等。在

# 目 录

序 一 .....	朱越利 1
序 二 .....	张继禹 5
自 序 .....	8

## 渊 源 篇

易乃大道之源 .....	3
论老子的“有”、“无”和“道” .....	12
论道家何以转变为道教 .....	17
论道家到道教的演变 .....	19
《老子想尔注》考略 .....	30
天师道的形成与《太平经》、《老子想尔注》 .....	34

## 道 论 篇

天师道“道论”发展的三个阶段 .....	51
----------------------	----

隋唐五代道教道论的哲理化 .....	55
《周易参同契》丹法的哲学思想 .....	65
试论张继先道教理论的禅学化倾向 .....	76
张宇初的哲学思想研究 .....	81
张宇初的道教思想理论 .....	88
试论张嗣成的道教思想理论 .....	99

## 道 派 篇

江西道教概说 .....	115
天师道的创立及其沿革 .....	121
张盛南下龙虎山考 .....	135
论天师道及其在道教中的地位 .....	142
建国后天师道的复兴 .....	151
天师道主要支派考略 .....	157
阁皂宗灵宝道述论 .....	163
净明道的形成及其传绪 .....	175
神霄派的创立及其传承 .....	183
清微派在江西的传播 .....	187
真武信仰与玄门广慧派 .....	190
全真道传入江西及其蕃衍 .....	198

## 名 山 篇

江西名山与道教 .....	209
“道都”龙虎山 .....	213
“神仙之府”阁皂山 .....	217
洞天福地兼而有之的西山 .....	221
“神仙之庐”庐山 .....	224

号称“天下无双福地”的三清山 .....	230
修炼佳境金精山 .....	233
修道成仙之所葛仙山 .....	236
南天师道的活动中心麻姑山 .....	239
历代方士、道士炼丹修真之地玉笥山 .....	242
江南道教圣地太平山 .....	245

## 名 观 篇

“百灵受职之所”的龙虎山大上清宫 .....	249
历代天师祀神和起居之所天师府 .....	255
名噪江南的阁皂山崇真宫 .....	259
净明道祖庭西山万寿宫 .....	261
铁柱镇蛟之所在南昌万寿宫 .....	265
庐山最重要的宫观简寂观 .....	268
庐山最壮丽的道观太平宫 .....	270
吕洞宾修炼成仙的仙人洞道院 .....	272
素有“人间仙境”之称的“三清山三清宫” .....	274
修葺一新的葛仙山葛仙祠 .....	276
坤道院横龙洞纯阳观 .....	278

## 高 道 篇

道教创始人张陵 .....	283
阁皂宗祖师葛玄 .....	285
神仙道教的奠基人葛洪 .....	286
净明忠孝教的奠基人许逊 .....	288
南天师道的创始人陆修静 .....	296
承前启后的道教天师张继先 .....	297



北宋丹功派代表人物吕洞宾 .....	305
神霄派创始人王文卿 .....	307
全丹派南宗五祖之一白玉蟾 .....	309
净明道的创始人刘玉 .....	311
道教创始人张留孙 .....	312
道教正一派思想理论的集大成者张宇初 .....	314
青云谱道观第二十一代住持韩守松 .....	318

## 影 响 篇

天师道徒参与纂修《道藏》述略 .....	323
天师道与中国文化 .....	331
万寿宫杂谈 .....	340
《葛仙山志》序 .....	345
日本道教遗迹参观团访问九江、庐山 .....	348
中国道教医学论略 .....	352
鬼谷子曾隐修于贵溪云梦山鬼谷洞考论 .....	365
张天师与鬼谷子 .....	371
道教部分文献简介或索引 .....	381

## 附 录

江西道教大事纪年 .....	446
郭树森著述要目(1981——2004)及转载获奖概况 .....	467
后 记 .....	476

渊

源

篇

道  
教  
文  
化  
钩  
沉



## 易乃大道之源

《周易》在中国传统文化和民族心理素质的形成和发展中曾起巨大作用,为中国封建文化奠定了基础。

目前学术界渐趋一致的看法是,《周易》乃是中国文化的“源头活水”。著名学者梁漱溟一九八七年为祝贺在山东济南召开的国际周易学术讨论会就曾题写了“易乃大道之源”这句历代赞易名言,说《周易》是中国文化之源,这是因为:

首先,《周易》是中国古代的一部经典著作,是中华文化宝藏中的一颗明珠,是中国古代科学的理论基础,是华夏民族认识世界的一种世界观和方法论,被尊为“六经之首”、“三玄之冠”,位极显赫。《周易》分为《易经》和《易传》两部分。《周易》书成于商周至春秋,距今3000-5000年。初,其内容只是一些符号的组合,以“一”和“--”交合变化,生出八卦,每卦由三个符号组成,(如乾卦、坤卦),八卦相重,又生出六十四卦,后人理解“一”为阳,“--”为阴,遂将天地万物如日月盈虚,寒暑往来、草木兴衰,男女离合等都以阴阳的重合变化替代,故古人讲:“一阴一阳之谓道”,道即宇宙之规律。后又有人以文字注解卦,有了每卦的卦辞,每爻的爻辞,《周易》全书始成,时在殷末周初。战国中产生了《易传》十篇,即彖(上、下篇),象(上、下篇)、文言、系

辞(上、下篇)、说卦、序卦、杂卦,又称“十翼”,是解释、发挥卦爻辞的文字,汉代人将其与本经合称《周易》。《易经》不是一人一时之作,而是在一个长时期内由多人完成的。因为从阴阳爻画成八卦,到形成《周易》全书经历了一个相当长的时间。同样,从《易传》各篇的成书时间以及各篇的写作风格来看,也非一人一时之作。关于《周易》名称的解释,历来说法不一。“周”或指周朝;或言周至、普遍;或说“周”取其周而复始的意思。现在看来,后一种解释比较贴切。因为《周易》排列以乾卦为始,以未济卦为终,但未济卦表示没有了结,周而复始。另外,“易”的主要观点是阴阳辩证观,阳极变阴,阴极变阳,阴阳相摩周也。“易”或言乃“日月”相合,含阴阳之意,或言“易”就是占卜的代名词;或言“易”即简单、变易、不易的概念;或说“易”是蜴的本字,取此虫变化的含义,或言“易”是飞鸟的形象等等。现在看来,“易”就是占卜的说法比较可靠。因为据古书的记载,易与卜同义而且通用,“易”在成书时,就是一部筮书,取“易”为名就是说明这本书的内涵。《易经》虽然是一本筮书,但它却是中国古代思维方式的生动体现,是中国古代科学的基础。《易经》中的卦,爻辞,已经包含有阴阳辩证观等很深刻的哲学思想理论和中国独特的认识世界的方法,为以后易学发展打下了良好的基础。占筮,今人往往斥为迷信。而《易》之占筮不然。《易》不是一种信口雌黄的骗术,而是“观象于天,观法于地”,以“周流六虚,上下无常”阴阳运动变化无始无终的哲学思想,通过八卦精密的数理演算来推断事物发展的一种科学体系。它熔中国古代哲学、科学、艺术、宗教及社会学于一炉,展现了宏观和微观的宇宙规律和法则,涉及范围天地,经纬万端,包罗万象,广泛深奥,为中华民族科学和文化的精蕴和瑰宝。故被誉为“‘大道之源’,‘宇宙代数学’(冯友兰赞语)等。

其次,《周易》历经数千年而不衰,历代大学问家不治《易》者少见,而平民百姓不知有八卦者亦不多。不但儒家崇《易》,

道家亦然，连佛法无边的释家也视《易》如宝，以至于儒道互争《易》之正宗，成为历史公案。有《易》以来，训诂者，阐释者，引申者、仿制者代不乏人，易学著述逾 3000 余种，学派众多，形成了源远流长的独立的易学发展史。易学史的分期，以《汉书·艺文志》所谓“人更三圣，世历三古”为划时代标准，以《易经十二篇》为易学的原始资料。凡自伏羲氏至文王为“上古”，自文王至孔子为“中古”，自孔子至扬雄为“下古”。三古后为汉易、魏晋易、唐易、宋易、清易、现代易。汉代治《易》者众，以取象解《易》为主，称“象数学”。认为古人“观象系辞”，其卦爻辞所出，在于八卦所显示（暗示）的世间万物的形象（如乾卦有天之象、马之象；坤卦有地之象、牛之象等）。以此法解《易》本极有道理，但汉距《易》成书已近千年，当初作《易》者如何取象不能尽传，于是难免有穿凿附会之处，且愈演愈烈，总汉代 400 余年，种种取象多至不计；“以此烦琐众多的取象，一一比附《易》文而解之，遂置《周易》于绝境了”，使人无所适从。在这种情势下，魏晋王弼脱颖而出，一扫汉人象数之说，主张解《易》应重在得“意”，要“得意忘象”，独研义理。如乾卦有马之象，其意在捷健；坤卦有牛之象，其意在合顺，得健、顺二意后，不必拘泥于马、牛二象。但问题是“寻象以观意”，如何观法？并无成论。唐太宗修《五经正义》，采王弼《易》注本，王弼易注成为唐宋二代官方取士的标准注本。宋代，易学特别兴盛，最具代表性的是程颐和朱熹两人。他们将义理与象数结合起来。特别值得一提的是所谓“河图”，“洛书”的发现。《易传》中本有“河图”，“洛书”之说，但真图不传已千余年，忽然在宋初由陈抟传出，并广泛流行，在易学界掀起一个波峰。宋人治易因此大出新意。另外著名的八卦预测大师邵雍收集宋以前各种易占之法，创造出一套简易的利用《易》经卦爻辞占卦的方法，所撰《皇极经世》，《梅花易数》对后世影响极大。元、明之际易学呈衰微状，至清代著述又增多，虽无创见，但能兼容并蓄。民国以后，研《易》者日少，建

国以后更是问津者少。但仍有一部分老专家专心于整理易学，出版了几部很有份量的易学著作。近十余年来，《易》重新成为中国文化研究的热点，易学研究形成高潮，有望出现古来最鼎盛局面。

再次，《周易》书中一系列精妙思想，启迪着一代又一代的后人，在历史的长河中泛起阵阵浪花。《周易》形成很早，远在诸子百家之前，对各家各派的学说以及士农工商、科学技术、宗教、哲学等等都产生过重大影响，各门学说都受到易学博大精深思想的启迪，都从《周易》中吸取丰富的营养。

第一，《周易》对古代哲学特别是辩证思维产生过巨大的影响。一方面它提出的许多概念范畴和命题为古代辩证思维的发展开辟了广阔的途径，另一方面它的辩证思维中的缺陷又限制着古代辩证法的深入发展。《周易》有变易、不易、简易三重思想，后学者发挥它变易一面发展了辩证法，不易一面又使变化发展跳不出形而上学循环论和调和论，简易一面则有神秘色彩。而这三者又是交织在一起的。中国古代辩证法思想基本上没有突破《周易》的框架。

第二，《周易》对道教理论的形成产生了重大影响。《周易》三才思想就成为道教理论的基本观念之一。早期道教的宇宙生成论。“三统共生”说就认为天地人结合在一起生成世界万物。早期道教中的“致太平”思想，认为天、地、人合一，阴气、阳气、中和之气合一，出现了所谓心太平之气，国家才能太平。这种思想明显与《周易》三才思想及天人感应思想有关。早期道教的长生不死，就是要求人们做到精、神、气合一，达到“保合太平”，这也在一定程度上与“三才”思想联系着。另外，《易》理是道教徒重视的经典，其外丹内丹理论的巨著《周易参同契》就是道教徒以《周易》为依据阐发修炼成仙理论的代表作，历代道教徒的“易注”“易疏”著作丰富，是易学史中重要的部分。

第三，《周易》哲学的一些概念、范畴和思维模式，更符合自

然科学揭示的宏观与微观的宇宙图景,启迪人们的智慧,为古今自然科学的发展奠定了基础。中国古代自然科学诸如天文,历法、方位、气候、乐律、数学、医药、气功等等,都与《周易》结下不解之缘,一开始就互相渗透,并互相影响。《四库总目提要》所谓“易道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术,以逮方外之炉火,皆可援易以为说。”就拿易学与古代天文学的关系来说吧。《周易》六十四卦的卦辞和爻辞,是以日、月、五星和二十八宿的星象为基础构筑起来的。如乾卦为冰星的星象,坤卦为房宿的星象,需卦为金星的星象等。太极为一年阴阳消息的大周期,两仪为夏至和冬至两大季节。四象为四时,八卦为周年中的八个季节。象数是观测天文、制订历法常用的逻辑符号。再从中医与易学的关系来看,《剥》、《萃》、《艮》等卦都包涵了中医的病因理论、诊治和祛病方法、心理学、养生学的萌芽。易、医相通。《易》的阴阳,奇偶数的关系都与中医《内经》相合,赋予了《内经》理论的生命力。针灸的“九针之数”“五十营之数”“九六补泻之法”、“灵龟八法”都与《易》数、易理至为密切。

许多现代自然科学学家则从《周易》象数体系中找到了与现代科学相对应的数列和原理,《周易》思维方法更启迪着一些现代科学家的科学创作灵感,使《周易》与现代自然科学紧密相联。美国康灵撞博士认为,量子力学中的各种物理量的量子转换、物质与光辐射的波粒二象性、测不准原理等提供的物质和超物质及相互关系的哲学概念,都可以从《周易》中阴阳及相互作用的理论得到说明。国内学者赵庄愚通过对物理学的自然之能、热能分析、宇宙二次曲线运动之能量分析,并与《周易》的阴阳关系加以比较,得出物理分析与《易》之阴阳相通的结论。他认为,阴阳即是物理之正负的能元。学者赵定理从天文学角度提出了易学时空观。他认为,由于易的时空的坐标原点在地球表面观测点,从现代科学看,坐标系作曲线加速运动,必然要受到外力作用,因而这个坐标系是一个非惯性坐标系,由这个坐标



系得到天体运动时空规律,是非惯性时空规律。有的学者还从计算机原理的角度论述了《周易》与计算机的关系,认为“二进制”是《周易》固有的,《周易》的内容可以通过编码输入计算机,根据计算机产生随机数的原则,通过运算可以得出卦。李树菁列举了现代科学的十四项成果,认为这十四项成果都与《周易》象数有关,提出了“自然科学第三次浪潮条条道路通象数”的论断。

第四,《周易》在10世纪前后传入东亚各国,17世纪先后被译成多种文字传播于世界,引起国际上众多学者的重视,启发着他们的思维,使易学在世界科学文化史上也获得了重要地位。《周易》18世纪传到德国,大数学家莱布尼兹受八卦原理影响,发明了计算机的二进制制,而成为“计算机之母”。大哲学家黑格尔说他的正、反、合辩证法是导源于中国《周易》中阴阳消长的原理。著名的科学家爱因斯坦曾说:“令人惊奇的倒是这些发现(在中国)全部做出来了。”1930年在英国留学的刘子华利用八卦推算出太阳系中十颗行星轨道。美籍华人杨振宁、李政道从《周易》的阴阳消长的原理中得到启发,提出了原子能态二组的奇偶性虽是不灭的,但不是不变的,而且存在着盛衰消长的变化,这一重大发现获得了诺贝尔物理学奖。苏联科学家戈德伯格于1975年在八卦的启示下确定了长期难以解决的体内两种对立的调查系统。美国则把易经原理运用于核战略中。

再次,当代《周易》研究的前景是十分广阔的。有人认为易象就如一个永远打不开的黑箱,随着历史的推移和科学思维的发展,它不断地向不同时代的人们发出不同的信息,启发和诱导人们去创造生活。美国国际易经研究会主席、夏威夷大学哲学系主任成中英教授在山东济南“国际《周易》学术讨论会”上谈到《周易》研究发展趋向时认为:“易经代表了一种哲学思想,是中国文化的源头,易经哲学是中国文化的正统,是整个文化综合而成的结晶。占筮不能仅从浅层迷信方面去理解,卜筮现象背

后有其一套合理的逻辑、理论,有其现代意义。易经,占筮实际上是一种预测学,它着意的是由现在透视未来,从而参与未来,是预测与决策的统一,是人类的一种自然需要……在易的发展过程中,早期的单向预测学说,到《易传》则发展为一种宇宙科学、智慧。易经成为一种创造性与灵活性相统一的学说。它所追求的既是整体又是开放,又是运动的思想体系,既是发展又是最平稳的人类社会。《易经》具有历史性、现代性和未来性,有其世界性的意义。”<sup>①</sup>

在国际上,《周易》热已经持续了很久,还将持续下去。美、英、法、日、德等国不但非常重视《周易》的研究,而且利用《周易》原理创造出许多新的学科、新的技术、新的理论。不少国家还把《周易》变成一种方法学,当成是决策科学和管理科学来学习。仅西德就有约五万人在学习和研究《周易》,大部分书店都有《周易》方面的书籍且销量很好。仅日本在近年来出版的易学书籍就不下 200 种,其中较好的有《周易大鉴》和依据邵雍的《梅花易数》而出版的《梅花秘数》。美、英、法、加拿大等国相继成立各种易学研究会,联合国则早就成立了《易经》研究会。台湾、香港、菲律宾的易学研究也十分活跃,以陈立夫先生为首的台湾“中华易学研究所”,出版了《中华易学》和《周易天地》等刊物,拥有大量的读者。

在中国大陆,随着改革开放的深入,易学研究的热潮也在全国兴起。学术专著和论文纷纷涌现,学术会议、学术团体应运而生,使《周易》研究在各个领域里取得了新的进展,特别是出现了一些值得注意的新动向、新特点,对此,著名学者萧蓬父教授在 1990 年庐山“《周易》与中国文化学术讨论会”的开幕词中作了精辟的阐述:一是《易》象数学(包括河、洛之学)得以复苏。长期被冷落、被荒芜,乃至被斥为糟粕的《易》象、数、图学,重新得到广泛重视。研究者们不仅对汉易诸家象数,而且对魏伯阳、陈抟、邵雍、朱震、蔡元定等所传的先天图书之学,以至方以智父

子、戴震、焦循的数理哲学，都分别给予了文献学的考订和科学的疏理；而且，由于现代科学视野和方法的引进，使整个《易》象数学似已获得再生的活力。二是与《易》象数学的复苏相联系，表现为“科学易”的兴起。对《易》象、数、图中的数理、物理、哲理的研究，有的同志将其纳入现代科学的语境和视野，引进现代科学的理论和方法，加似现代科学的透视和诠释。从而使一些曾被神秘化了的数理和原理、矩阵或图式，得到一定的科学化、哲学化的说明，古老文献焕发出青春的光辉；这样被现代科学眼光照亮和说明了的《易》象数模式和推理方法，还可以反过来应用于现代科学研究的某些领域，并使之得到一定的验证和丰富化。这样生长出易学研究中一个新的学派——科学易，可说是当代易学发展中一项特殊成就。三是“考古易”的研究，是七十年代以来地下考古新发现提出的新课题。1984年马王堆汉墓出土的《帛书周易》的公布和于豪亮、张政先生专论的发表，周原甲骨上数字卦的发现和徐锡台等先生的初步研究，可说是对易学考古新发现研究的开端。这些年，研究成果大为增加，主要是研究质量有所提高。例如，有的研究者从《帛书周易》的排列及卦名的特点发现其与《归藏》有关，而卦序更与《先天六十四卦方位图》暗合，又从阜阳西汉汝阴侯墓出土的《太乙九宫占盘》上小圆盘的刻画，发现其与朱熹《周易本义》所载《洛书》完全相符。仅此二证，似足以核定《河图》、《洛书》及《先天图》等在汉初乃至更早实已有之，了结了易学史上一大公案。四是与“科学易”相对应的“人文易”通过易学及哲学史的研究而受到重视，并自觉到“人文易”并非晋易、宋易中义理内容的重复，而应是对义理派、象数派的双向超越。“人文易”也是时代的产物，是现代人文意识对易理的渗透和诠释。“人文易”的研究，旨在古今贯通地展示易学中构成传统文化心理深层的人文意识、价值理想、精神追求等。近些年，传统文化的讨论中，不少作者涉及易学中的人文意识。苏渊雷先生重版的《易道》，提出“生、感、变、反、成、时、

中、通、进、忧患”等十个范畴作为论纲,对“人文易”的探究,有开拓之功。张岱年先生一再强调:“‘天行健,君子以自强不息’;‘地势坤,君子以厚德载物’,是渗透在中华文化中的基本精神,是我们民族经受各种苦难而得以发展的伟大的内动力。”<sup>②</sup>

此外,当代《易经》的应用研究也十分活跃。当代易学研究涉及的领域甚广,远远超出传统易学的范围。从原始占卜的再认识,到现代科学的众多学科的相关研究,再到哲理性的探讨,都有人在着手做深入钻研工作。就目前来看,《易经》的应用研究集中在易学与精神分析、人体科学、预测学、管理学等几个主要的方面。目前这些研究表现出两个基本特点,一是已经远远超出国界,具有世界性的倾向,二是它的发展往往与现代科学众多的学科相沟通,具有强烈的求新意识。许多学者认为,这种研究在现代科学发展中可能是一个很有前途的方向。它使现代的知识结构与人类古老的智慧相沟通,从而使现代科学避免或克服科学领域中已经根深蒂固的“西方中心主义”及由于西方近代科学的分门别类研究所带来的片面性和狭隘倾向,使科学在分科化的水平上保持其固有的整体性。已有种种迹象表明,易学应用研究在某些特定的学科领域里,如当代新兴的人体科学,气功学、预测学、管理学等方面已经作出了相当引人注目的实绩。

---

①见毕群圣主编:《大易论集摘要》第18页,山东友谊书社1990年出版。

②见《江西社会科学》1990年第6期,萧蓬父:《研究易学的现代意义》。

## 论老子的“有”、“无”和“道”

老子的“有”、“无”，有其严格界定，表现于“无名”、“有名”。“名”的概念，是名学定义的基础。环渊把它规范化，提出“名可名”的名学定义的普遍公式，即一个名可有另一个更广泛的名。如万物是生物和无生物；生物和无生物是物，万物、生物和无生物，都有其更广泛的名，生物、无生物和物，故曰：“有名”、“有”。唯“物”是广泛已极的名，无更广泛的名可以概括了，故曰：“无名”、“无”。如此，老子就获得逻辑地通读。

“道”即“无”，是人的认识“从有返无”获得的，故又有“德”名焉。这是“道”的本体性；“道”“自无生有”，剖判为天地，产生万物和人类，这是“道”的世界生成性，这是“道”的两个最基本的属性。还有其他的属性，就不足以与此相比了。

老子说：“天下之物生于有，有生于无。”<sup>①</sup>是“无”生“有”，“有”生“天下之物”，“无”就是“道”。故“道”为天下之物的本始，本原，本体。“道”（无）通过“有”之义究竟如何呢？“有”、“无”有着严格的界定，是不可以从字面上任意来猜测的。二千余年来，处在猜测接近中，故老子时为唯物论，时为唯心论，争论不休，有人提出唯物、唯心渗透说，<sup>②</sup>靡不由此，今试论之。

老子说：“道恒亡名。……始制有名，名亦既有，夫亦将知

止,知止所以不殆。譬道之在天下也,犹小谷之与江海。”<sup>③</sup>亡、无通假。这就提出了“无名”、“有名”和“名”的概念。认为“道”常表现为无更广泛的名所反映的最高的物类。认识始于制名分类,有了种种类名,那认识也将止于物类。认识止于物类,所以未及于“道”。譬“道”之在天下啊,有如小河流之与江海。《伊尹·九主》说:“天企(法)无口(名).复生万物,生物,不物,莫不以名,不可为二名.此天企(法)也。”<sup>④</sup>“天企(法)”就是“道”。这是说“道”反复产生万物,生物和无生物(不物),万物是生物和无生物,生物和无生物是物,无不可给以更广泛的名,唯“物”是广泛已极的名,“不可为二名”,无名,是最高的物类,即物质。这正是对老子的“无名”、“有名”,“名”的确切诠释和从天下之物,万物,生物和无生物推导出“道”的认识的。可惜这个诠释未引起当时学者的注意而失传。黑格尔说:“如果抽去某物的一切规定.一切形式,那么,剩下的就是不规定的物质。”<sup>⑤</sup>老子叫做“道”,叫做“无”。

名是概念,是反映事物的本质的,人们认识了客观事物的本质,就要反映为名,就要下定义。“下定义是什么意思呢?”列宁说:“这首先是把某一个概念放在另一个更广泛的概念里。例如当我下定义说驴是动物的时候,我是把‘驴’这个概念放在更广泛的概念里。”<sup>⑥</sup>根据常识可知,驴是动物,动物是生物,生物是物,无不有其更广泛的名,也就是有其归属的更广泛的物类,所以叫做“有名”、“有”;唯“物”是广泛已极的名,无更广大的名可以归属了,是无名归属的物类,即最高的物类,所以叫做“无名”、叫做“无”。这是人们重复着亿万次的一个基本事实。这是老子哲学从以出发的基础,这是从“有名”,“有”导出“无名”,“无”而字之曰“道”的。“道”在天下,譬如小河流之与江海,万物是生物和无生物,生物和无生物是物,无不可归属于物,归属于“道”也。故环渊作出新的概括和规范化,曰:“道可道也,非恒道也;名可名也,非恒名也。无名,万物之始也;有名,万物之

母也。”<sup>⑦</sup>就是说“道”可用定义称道的啊，那不是常道啊；名可放在更广泛的名里的啊，那不是常名啊。只有那无更广泛的名所反映的物类，乃万物之本始啊；有更广泛的名所反映的物类，乃万物之母亲啊。“名可名”，一个名可放在另一个更广泛的名里，这是人类名学定义的普遍公式，老子奠其基，由环渊规范化，而适用于全人类。如此，乃可解其“难知”，逻辑地通读全书，透彻地理解老子的论证和方法：“天下之物生于有，有生于无。”这是“从有返无”的本体论和“自无生有”的世界生成论而无可辩驳焉。

天下之物，万物，可抽象为生物和无生物，所谓“有”；生物和无生物，所谓“有”，可抽象为物，所谓“无”，“道”就是物，就是“无”。“道”的物质性，就是这样抽象出来的，不是纯粹的物质一般的概念而何？

环渊对老子“道”的抽象性作了描述，曰：“道之物，唯恍唯惚。惚呵恍呵，中有象呵；恍呵惚呵，中有物呵；窈呵冥呵，其中有精呵；其精甚真，其中有信。”<sup>⑧</sup>强调“道”的抽象中“有象”、“有物”、“有精”，而且“其精甚真，其中有信”。生物和无生物，所谓“有”；物，所谓“无”，是有形象的物实，其精气真实，是可以信验的。最后的“其中有信”与前面的“中有象呵”、“中有物呵”，并非并列之句，它是对“其精甚真”的进一步肯定，认为是信而有征的。今人孙熙国先生释为并列句谓“存在着伸展和变化”（见孙文 P35—36），外加一项在此处并不曾有的内容是牵强的，值得商榷的。这里正如列宁所说：“当思维从具体的东西上升到抽象的东西时，它不是离开真理，而是接近真理，物质的抽象，自然规律的抽象，价值的抽象以及其它等等，一句话，那一切科学的（正确的、郑重的、非瞎说的）抽象，都更深刻、更正确、更完全地反映着自然。”<sup>⑨</sup>可以看出，语言虽不同，而意义则是完全一致的。

“‘物质一般’的概念也是近代科学以前不可能有的”（任继

愈语),这个说法是不符合历史实际的。老子的“道”,纯粹是“天下之物”的抽象,从何处找到精神渗透的影子呢?老子的“德”倒是渗透着物质,因为它是“天下之物”的反映,物质的反映。得“道”之谓“德”也,“从有返无”之谓“德”也。“道之尊也,德之贵也,夫莫之爵而常自然也。”<sup>①</sup>“道”是决定性的东西。没有“道”,就没有一切,没有“天下之物”,没有世界,没有宇宙,更没有精神。有物质然后有精神,精神反作用于物质,“用之不舍”<sup>②</sup>焉。

明人张洪阳在其《道德经注解》中评价老子是“性命之书”。曰:“自然为‘道’,得‘道’为‘德’;自无生有,‘道’也;从有返无,‘德’也。”平实精邃,最得老子之旨。“从有返无”,可知“道”具有宇宙的本始,本原,本体的属性,这是本体论;“自无生有”,可知“道”具有生成万有的功能,这是宇宙生成论。然则“道”只有二种基本规定,这就是它的本体性和宇宙生成性,岂有他哉?其他是有的。那是它的非常普遍的属性,如“无物”性、“无状”性等,其实就是它的抽象性,那是不能与其基本规定等量齐观的,是必须注意区别的。

老子思想的精邃和伟大,在于它提出了宇宙有起源,本始,有运动,有变化和发展的历史。它的这一思想是与创立新纪元文明基石的量子理论相通的。它是我们祖先的瑰宝,优秀传统文化,我们必须继承它,研究它,发掘它,使之发扬光大起来!

---

①③简本《老子》十三、四、五章。

②孙熙国《论老子的“道”的三重性规定及其哲学启示》,见《哲学研究》2001年第10期。

④长沙马王堆汉墓出土帛书《老子》甲附录,《文物》1979年第11期。



- ⑤列宁《哲学笔记》人民出版社 1956 年版,第 125、155 页。
- ⑥《唯物主义与经验批判主义》人民出版社 1957 年版,第 146 页。
- ⑦⑧《道德经》一、二十一章。
- ⑨列宁《哲学笔记》人民出版社 1956 年版第 155 页。
- ⑩⑪《道德经》五十一、六章。

## 论道家何以转变为道教

道家是我国春秋时期诸子百家的一家，是中国古代哲学史上很有影响的一派。道家的创始人老子，通过深入观察自然和社会的种种现象，在总结前人思想认识的基础上，提出一整套以“道”为核心的哲学思想，即“天道自然观”和“人法自然论”。这种学术思想与作为宗教迷信的道教，本来是风马牛不相及的事情。“老子五千言，不言药，不言仙，不言白日升青天”。但后来，即老子死后七百多年的东汉末期，他却变成了道教的开山祖师——太上老君，《老子》一书被崇奉为道教的经典。这究竟是怎么一回事？究其原因有四：

首先，道家转变为道教是道家思想发生演变的结果。道家思想演变在东汉末期之前，大致上有三种情况：一是汉初提倡黄老无为思想，把有无相生，道法自然的哲学家老子，变成了秉要执本，清虚自守的政治家老子；二是在哲学上沿着两条相反的路线和途径进行分化和发展。一条路线和途径是保持《吕氏春秋》、《淮南子》的唯物主义传统，并向前推进它们的思想。另一条路线和途径，是通过解说《老子》，把道家思想向唯心主义方面作引申发挥，并使它更抽象更玄虚，严遵的《老子指归》就是这样；三是某些思想家和政治家，在把黄老之学作为修身治国之

术的同时,还把它神学化,作为长生成仙之道,把黄帝老子当作神仙加以供奉,如东汉后期的《太平经》。在这些演变之中,道家思想的神学化是主要倾向。

其次,道家转变为道教,《老子》被道教所利用,有它内在的原因。第一,《老子》的“道”本来表示宇宙原始状态和基本规律,但又有含混不清的地方,宗教家就夸大“道”的神秘性,使之成为玄妙莫测的最高的精神实体。第二,《老子》宣扬清静无为,有强烈的避世离俗精神,把这一点发挥开去,可以形成道教的超人间性。第三,《老子》的认识论,比如“静观”、“玄览”,“含德”、“抱一”,具有唯心主义性质,可以发展成宗教的内心修养方法。第四,《老子》的养生论,本身就有长生的思想,“谷神不死”、“长生久视之道”等语,极容易同神仙方术串连起来。

再次,注释改造《老子》是道家转变为道教的直接原因。最初论《老》的书,有《老子章句》和《老子想尔注》,《想尔注》是《老子》宗教化的代表作。这两个《注》借老子关于“道”、“玄”、“一”等概念,建立起道教的理论基础——神学本体论。这样一来,就脱离了老子的思想方式,构成了宗教理论,产生了中国本土的宗教——道教。

## 论道家到道教的演变

道家是学术,道教是宗教,一个讲道理,一个讲迷信,二者不是一回事。长期以来,有人把道教同道家混为一谈,这是个误解。之所以会产生这样的误解,主要是因为道教在创立的过程中,借助道家的理论和道家创始人老子的威望,并使其发生演变,人为地将道家、道教混淆起来,其实道家与道教之间,就其本身来说并没有什么直接的联系。那么,道家到道教是怎样演变的,其原因是什么,我们应如何看待这种演变呢? 这些就是本文所要回答的问题。

### (一)

把道家演变为道教,其手段主要是宗教化老子和《老子》书,把老子由人变成神仙变为教主,把《老子》书由哲学著作变为神学经典。从而使巫术和神仙方术依托于《老子》的理论,建立一种以“道”(老子)为至上尊神主宰人世的神学思想体系。

这种宗教化的演变,经历了一个漫长的历史时期,如果从道家开创的春秋末年算起,到东汉末年早期道教产生止,达六、七百年之久,其间发生了一系列的演变过程。一是老学演变为黄

老学,二是黄老学与方仙道合流演变为黄老道,三是黄老道演变为早期道教。在这一系列演变的过程中,老子和《老子》书逐渐被宗教化了。

老子的宗教化,是通过把长生神仙思想附会到老子身上,并加以大肆神化而实现的。

一是把老子看成是得道成仙长生不死之人,并加以信奉。春秋末期的老子,只是一个作过东周守藏室之史的历史人物。《史记》里记述的老子,虽然与常人有些不同,但也只是个“修道养寿”的隐君子,与能长生不死的神仙则有质的区别。东汉以后,人们从黄老养寿延年,进而祈求度世长生,寻求不死的“老子之道”,老子的神仙化就开始了。东西汉之际,杜房言“老子用恬淡养性,致寿数百岁”<sup>①</sup>。到了东汉初年,皇太子刘庄见光武帝勤苦不怠,承间谏曰:“陛下有禹汤之明,而失黄老养性之福,愿颐爱精神,优游自宁”<sup>②</sup>。明帝时,佛教传入中国,“佛道崇无为”,东汉宫廷和社会上的人们把它看成是黄老(与方仙道合流后的神仙黄老)一类的东西,一起供奉。史称楚王英“晚节更喜黄老学,为浮屠斋戒祭祀。”<sup>③</sup>到东汉桓帝时,除了朝廷几次遣使到苦县祠老子之外,桓帝还在延熹九年亲自祭祀老子于濯龙宫,这说明老子已经由人转变为神。

二是将老子等同于“道”,进行仙化和作为祖师崇拜。在神化老子的同时,《老子》的“道”也被神格化了(详见下文),于是崇尚道术之士就把老子说成是“道”的化身。益州太守王阜作《老子圣母碑》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,出入幽冥,观混合之未别,窥清浊之未分。”这意思是说老子和“道”一样,是先于天地的神物。而老子之所以能够成为这样的神物,正是由于他“得道仙化”的结果。陈相边韶所作的《老子铭》指出:“世之好道者”,“以老子离合于混沌之气,与三光为终始。观天作讖,升降斗星,随日九变,与时消息。规矩三光,四象在旁;存想丹田,太一紫房。道成

身(仙)化,蝉蜕渡世。自羲农(黄)以来,世为圣者作师。”这段论述,把老子的神化进一步与两汉以来的宗教神学结合在一起,是典型的老子仙化说。在崇尚道术之士看来,老子仙化的“不死之道”是存在的。东汉最早的《老子》注者河上公,在其书《老子章句》中大谈吐纳修养之术,并且指出确有“不死之道”。如他注“谷神不死,是谓玄牝”说:“言不死之道在于玄牝”。“谷,养也,人能养神则不死。”

三是崇奉老子为道教的教主,尊为“太上老君”。东汉统治者所以崇祀老子,最终目的,也就是为了“意在凌云”,“仰其永生”<sup>④</sup>。至灵帝时,魏愷曾说:“与王共祭黄老君,求长生福”。<sup>⑤</sup>这样,不但老子自身已经完全神化了,而且尊奉老子的信徒们,也在企求度世长生。经过一些黄老道士的社会活动,比如张陵创立五斗米道,张角创立太平道等,都打着老子的旗号,实际上到公元二世纪时,老子已由神化被崇奉为道教的教主,并被尊为“太上老君”。其记载最早见于张陵所著的《老子想尔注》:“一者,道也”,“一散形为气,聚形为太上老君”。当时道教创始人造作道书,多托言“老君”所授。

《老子》书的宗教化,是通过给《老子》作注的方式,按照道教教义的需要,进行篡改,歪曲和作任意发挥而实现的。张陵的《老子想尔注》就是这方面最有代表性的著作。

一是神化《老子》的“道”。“道”是《老子》哲学的最高范畴。《想尔注》为了神化“道”,首先使“道”人格化。凡是《老子》书中的“吾”、“我”一类的人称代词,《想尔注》都曲解为“道”。并在此基础上,赋予“道”以人的各种特性以及非常的社会功能。其次使“道”神格化。《想尔注》明确宣告:道有大过天神,无所不作的神力。如注“道法自然”说:“自然者与道同号异体,令更相法,皆共法道也。”(饶宗颐:《老子想尔注校笺》35页,以下只注页数)同时,《想尔注》还把道的威严,同“天”统一起来,借天威以明道威。通过这样一番曲解,《老子》书中本来

属于客观、自然的道,就变成了主观有意识的道,成了宰制人世的至上尊神。老子即道,道即老子。

二是建立以“道”(老子)为最高精神本体的神学思想体系。《想尔注》神化《老子》的道,其目的就是为了建立以“道”(老子)为最高精神本体的神学思想体系。为此,它利用《老子》哲学因当时科学水平所限对宇宙生成说不清楚,而借助思辩和逻辑推理构想客观世界所带进的一些神秘性因素,解“道”为“一”。《想尔注》是在承认“道”是天地之母,万物之本的前提下,解“道”为“一”的,并且把“道”与“一”完全等同起来,又通过把“一”神化,进而神化“道”。如注“载营魄抱一能无离”说:“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。今布道诫教人,守诫不违,即为守一矣;不行其诫即为失一也”(13页)。这样一来,“道”就成了有所教诫的人格化了的尊神,以“道”(老子)为最高精神本体的神学体系就建立起来了。

三是阐扬长生成仙说,论证彼岸世界的存在。《想尔注》的彼岸世界,就是胡说一个人经过长期刻苦修炼,摄生守诫,守一,可以长生成仙。它为了证实这一说教,借《老子》书中关于“长生”之说,牵强附会大作文章。例如《老子》第七章说:“天长地久。天地所以能长久者,以其不自生,故能长久。是以圣人后其身而身先,外其身而身存,不以其无私耶,故能成其私”。这一章以天地不自生而能长生,比喻人当以无私而成其私,乃是《老子》哲学中“无为而无不为”的一贯思想,并没有什么神秘性质。《想尔注》不仅借题发挥,而且改字作解,把“私”字改成“尸”字。注曰:“能法道,故能自生而长久也。……不知长生之道,身皆尸行耳,非道所行,悉尸行耳。道人所以得仙寿者,不行尸行,与俗别异,故能成其尸,令为仙士也”。(10-11页)经过这样一些篡改和曲解,《想尔注》已经明确提出了一个长生不死的境界。而且它这个境界即彼岸世界,与现实世界是相通的,相通的桥梁

就是“一”。

四是鼓吹道功,道术,指出通向彼岸世界的具体途径。《想尔注》认为,长生不死的彼岸世界不仅是存在的,而且是可以达到的。怎样达到呢?《想尔注》提出了“保形”“炼形”与“食气”三条具体办法。所谓“保形”,就是“守道诫”,(1)要去恶行善;(2)要去欲无身;(3)要“结精自守”。从而做到“积善成功”,“积精成神”,“神成仙寿”。所谓“炼形”、则是指死后去太阴中聚气复生,所谓“食气”,就是指调整呼吸,吐纳导引求得长生。总之,在《想尔注》看来,“精”是“道之别气”,“身为精车”,“神成气来,载营人身”,“古仙士实精以生,今人失精以死”。只要“保形”、“炼形”和“食气”,就可以“行道奉诫,微气归之”,“守信微妙,与天相通”,得道成仙,长生不死。

老子和《老子》书的宗教化,使道家发生质变,演变为道教。有人认为这是个“不可思议”、“滑稽可笑”和“惊人的事件”,其实这并不难理解。马克思主义认为,宗教是人创造出来的。道家演变为道教的这种社会现象,是“人造神”使老子及其著作宗教化的结果。

## (二)

老子及其著作为什么会被宗教化以至演变为道教呢?这绝不是无缘无故的,而是由一定的社会历史条件和道家本身的一些内在因素所决定的。在阶级社会中,阶级剥削和压迫一定会产生宗教,这是不以人的意志为转移的客观规律。

第一、宗教的创立需要依托先哲,以抬高身价并使广大人民信仰,这是一种历史现象。基督教信仰耶稣,伊斯兰教崇奉安拉(真主),佛教尊奉释迦牟尼就是如此,这叫做“山不在高,有仙则名。水不在深,有龙则灵”。东汉时的中国,儒释道三教对抗。儒教尊孔子,佛教尊释迦牟尼,老子位在孔子之上,“孔子



适周，将问礼于老子”<sup>⑥</sup>，又被说成是佛教的始祖，“或言老子入夷狄为浮屠”<sup>⑦</sup>。为了与佛儒相抗衡，故道教崇奉老子。这正如近人章太炎所说：“及燕齐怪迂之士兴于东海，说经者多以巫道相糅。……伏生开其源，仲舒衍其流。……昏主不达，以为孔子果玄帝之子，真人尸解之论。讖纬蜂起，怪说布彰，……则仲舒为之前导也。……夫仲舒之托于孔子，犹官崇张道陵之托于老聃”<sup>⑧</sup>。

第二，老子与黄帝之名联在一起很容易被神化和作为依托的对象。黄老联称始于汉代。黄老就是黄帝与老子的结合。黄帝是传说华夏民族的始祖，不一定是真实的历史人物，老子是春秋时代的哲学家，手著《老子》五千言。二者相去甚远，为什么汉代要把他们的姓字联称呢？这是因为黄帝在当时的名气很大，“世之所高，莫若黄帝”<sup>⑨</sup>，在学术界则是“百家言黄帝”。<sup>⑩</sup>被说成是中国古代第一伟大人物，并传说他是位“合而不死”的神仙，在鼎湖仙去，甚有灵异等。诸子百家为了抬高身价，纷纷依托黄帝建立和宣传自己的学说。《淮南子·修务训》就指出了这一点：“世俗之人，多尊古而贱今，故为道者必托于神农，黄帝而后能入说”。黄老之学，就是秦汉之际的道家，假借黄帝之言以宣传自己的思想主张的。他们把老子与黄帝联称，为神化老子提供了方便。虽然老子和黄帝在黄老学中起着不同的作用，“黄老之学汉代并称，然言道德者称老子，言灵异者称皇帝。”<sup>⑪</sup>但由于黄老并称视为一体，并同尊为道家的创始人，使老子带上了神秘的色彩。这正如有的同志所阐述的：“最早讲神仙的首先托名于黄帝。《汉书·艺文志》列举各家书，其中神仙家有黄帝四家，并无老子。东汉时不同，凡长生不死，祠祀辟谷皆托于黄帝、老子两人，其中老子的地位，日渐重要，最后竟替代黄帝，成为道教的教主”。<sup>⑫</sup>这是因为老子是有史可考的人物，又有经典传世，被历代尊为圣哲，与渺茫的传说人物黄帝不同，依托黄帝不如依托老子，故道教祖述老子。

第三,黄老学派受到汉代统治者的尊重,依托黄老创立宗教名正言顺。汉灭秦后,结束了长期战乱的局面。当时国家需要安宁,经济需要恢复和发展,人民需要修养生息。黄老学派的理论,有利于治理战后创伤,因而深得人心,受到当权者的重视。据《史记》、《汉书》等文献记载:汉初的皇帝,太后和大臣们都主张用道家“无为而治”的策略思想代替秦王朝的残酷刑罚。因此,黄老之学在汉初居于正统地位,合称“黄老”,地位极高。在汉武帝“独尊儒术”之后,黄老学虽然失去了原有的优势和地位,但没有从历史舞台上消失,它作为一股支流和暗流,始终存在着和演变着。特别是在它遭贬之后,与方仙道相结合,形成黄老道,其影响逐步增强,到东汉中后期又显于时了。有些思想家和政治家,把黄老之学作为修身治国之本的同时,还把它神学化,作为长生成仙之道,把黄帝老子当作神加以供奉,还有的黄老学者本身就是神仙方士,直接打着黄老的旗号公开创立道教。例如,张角创立的太平道亦称为黄老道,张陵在汉中建立的五斗米道,也叫百姓诵习老子五千言。

第四,佛老合流也是创立道教时,要依托老子的一个重要原因。一般认为,佛教是在东汉明帝时传入中国的。老子与佛教相结合,其表现有二:一是把老子和浮屠看成一回事,一并供奉。二是“以道解佛”、“以老喻释”。后汉襄楷认为:佛教“清虚,贵尚无为,好生恶杀,省欲去奢。”<sup>③</sup>这完全是以道家思想来描绘和认识佛教的。这种情况在翻译佛典中也是如此。如汉牟融的《理惑论》中有“佛者,谥号也。犹名三皇神,五帝圣也。佛乃道德之元祖,神明之宗绪。”这简直就成了老庄的佛教。这种佛老同流的现实,大大促进了道教在创立过程中遴选老子作为教主。

第五、从道家本身来看,老子在当时来说道教依托先哲的最好人选。

首先,老子是中国第一个伟大的哲学家,有一整套关于哲学本体论(宇宙生成)的理论。在老子之前,中国古代哲学思想虽

然已经产生,但都是零星片断的,没有形成体系。老子在《道德经》中提出“道”作为最高的哲学范畴,用以标志世界万物产生的总根源及其变化的总规律,并且对什么是“道”,“道”生育万物的过程,“道”的特征和它的运动变化,以及如何认识“道”等作了系统地阐述,建立了一个朴素、辩证的、逻辑结构严密的思辩体系。

宗教本是一种创世说,作为一种神学的思想体系,它必须对宇宙的本质,人生的真谛,彼岸世界的存在,以及达到彼岸世界的途径等一系列问题作出明确回答。而要说明这些问题,就需要有一种高深的哲学本体论作为它的理论根据,用以论证其信仰的真实存在。基督教之所以利用柏拉图、亚里士多德的逻辑哲学思想,其目的就是要论证上帝(耶稣)的存在。

道教的思想理论渊源虽然很多,比如古代的巫术、秦汉的神仙思想、两汉的谶纬迷信,以及先秦墨子的宗教思想等,都为它所吸取。但这些思想理论渊源不仅杂而多端,而且都是很浅薄的,不足以作为它的立教根据。要创立一种宗教,必须找到一个具有哲学本体论的先哲作为它的依托,并论证其神学思想。而具备这个条件的,在先哲中来说,当然只有老子最为合适。因为道教非常需要象《老子》中那样的“道”论来加以概括。因此,道教选来选去,选中了老子作为它的老祖宗,《道德经》作为它的主要经典。然后,按照自己的思想面貌,也就是一定的社会需要,对《老子》一书加以改造,建立起一套完备的神学思想体系,创立了道教。

其次,道家本有“兼容并包,临机应变”<sup>⑧</sup>的特点,老子的著作文句简约隐晦,本来便于作各种解释,虽然它“不言药,不言仙,不言白日升青天”,但可供道教利用。

1、《老子》的“道”本来表示宇宙原始状态和基本规律,但又有含混不清的地方。如《老子》认为“道”的存在状态是“惚恍”,“道”衍生万物的过程也是“惚恍”。道教家就夸大“道”的这种

神秘性,使之成为玄妙莫测的最高精神本体。

2、《老子》宣扬清静无为,有强烈的避世离俗精神。如:“圣人之言曰:‘我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴’”(《老子》五十七章,以下只注章次)。“致虚极也,守静笃也,万物并作,吾以观其复也,夫物芸芸,各复归于其根。归根曰静,静是谓复命。”(十六章)等等。如果把这一点发挥下去,可以形成宗教的超人间性。

3、《老子》“静观”,“玄览”、“含德”,“抱一”的认识论,如“不出于户,以知天下;不窥于牖,以知天道,其出也弥远,其知也弥少”(四十八章)等,具有唯心主义性质,可以发展成宗教的内心修养方法。

4、《老子》的养生论,虽然是讲爱养形神,无为长治久安的道理,但其“长生”说极容易同神仙方术挂起钩来。如“谷神不死”(六章);“深根固蒂,长生久视之道”(五十九章);“天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生”(七章);“不失其所者久也,死而不忘者寿也”(三十三章);“天网恢恢,疏而不失”(七十三章)等。这些都可以按照道教教义的需要,加以歪曲和作任意的发挥。

复次,老子本人的历史事迹颇为神秘,也便于道教徒把他打扮成教主。司马迁作《史记》时就说:“老子修道德,其学以自隐无名为务。”又说:“盖老子百有六十余岁,或言二百余岁,以其修道而养寿也。”这本身就已经比较神秘。还说,老子西出关“莫知所终”,这更是神秘莫测。又引孔子对其弟子赞老子的话说:“‘鸟,吾知其能飞;鱼,吾知其能游;兽,吾知其能走。走者可以为罔;游者可以为纶;飞者可以为矰。至于龙吾不能知其乘风云而上天。吾今日见老子,其犹龙邪?’”这种说法,把老子比作龙,龙是神灵异类,老子简直神乎其神了。这些都是宗教家便于穿凿附会的极好材料。

### (三)

道家到道教的这种演变,从哲学到神学,从理性到信仰,从学术到宗教,就其思想内容来说是十分荒谬的,许多学者都认为道家的宗教化是一种文化上的堕落。但道家演变为道教,并得以蔓延,行久及远,这个历史事实并不荒谬,不但不荒谬,而且有它的历史必然性,合理性,以及坚实的社会基础。恩格斯指出:“即使是最荒谬的迷信,其根基也是反映了人类本质的永恒本性,尽管反映得很不完备,有些歪曲……”。<sup>⑤</sup>

从世界文化的一般发展规律来看,大都经历了一个从哲学走向宗教,再从宗教的迷雾走向近现代文明的过程。古代希腊,罗马哲学,到中世纪演变为教父哲学和经院哲学,成了“神学的婢女”。恩格斯说:欧洲“中世纪把意识形态的其他一切形式——哲学,政治、法学,都合并到神学中,使它们成为神学中的科目。”<sup>⑥</sup>中国从春秋战国,经秦汉魏晋,到唐宋元明,也大致经历了这样一个过程。从哲学走向宗教,并不是哲学的意愿,而是社会发展的需要,阶级统治的需要。在春秋战国百家争鸣中产生的道家老学,为什么在战国末至秦汉之际演变为黄老之学呢?这是适应当时全国统一趋势的需要。而后来汉武帝又为什么要“更化而治”,“罢黜百家,独尊儒术”呢?这是因为清静无为的黄老思想作为封建大一统的精神武器是有缺陷的,汉朝统治者需要适应形势的发展寻求更为有力的精神思想,作为统治的武器,黄老学被迫与方仙道合流,演变为黄老道和道教,就是统治者寻求新的精神统治武器的结果,同时也是神学在当时的社会条件下战胜人学的结果。

再说,“道教并不是简单地抛弃道家,独尚神仙方术,而是改造道家,把它与方术结合起来。”<sup>⑦</sup>它在文化方面还是有很大发展的,有大量的道书流传下来,剥去宗教外衣,其中有许多科

学成份,都是非常宝贵的。中国的近现代文明,就是在古代丰富的传统文化(包括道教)的基础上,通过扬弃而建立起来的。我们要历史地,辩证地看待道家到道教的演变。

---

①桓谭:《新论·祛蔽篇》

②《后汉书·光武纪下》

③《后汉书·楚王英传》

④《全后汉文》卷六十二

⑤《后汉书·陈敬王羨传》

⑥《史记·老子申韩列传》

⑦《后汉书·襄楷传》

⑧《章氏丛书·太炎文录:驳建立孔教议》

⑨《庄子·盗跖》。

⑩《史记·五帝本纪》

⑪《四库全书总目》子部五十六道家类

⑫喻松青:《道教的起源和形成》,《历史研究》1963年第5期

⑬《后汉书·桓帝本纪》

⑭《史记》大史公言六家要旨

⑮《马恩全集》第1卷第651页

⑯《马恩选集》第4卷第251页

⑰任继愈主编:《中国哲学发展史·秦汉卷》第654页。

## 《老子想尔注》考略

《老子想尔注》一书，佚失已久。隋书、两唐志均不著录。正统《道藏》也未收载。这是因为：(1)《魏书·释老志》说：“张道陵受道于鹄鸣，其书多有禁秘，非其徒辄不得观。”《老子想尔注》是天师道授道的秘典，只在教内传授，未在社会上公开流传，知者甚少，易于散失。(2)由于《老子想尔注》是以神仙炼养之说解释《老子》，杂以巫术，故多隐秘，特别是多处谈及“实髓受精”之方术，在社会上多有微词，造成知者秘而藏匿，反对者加以抨击、禁阻。(3)《老子想尔注》中有底毁孔丘的内容，认为“其五经半入邪，五经以外众书传记，尸人所作悉邪耳”，“道甚大，教孔丘为知；后世不信道文，但上孔书，以为无上，道故明之，告后贤”。这种与儒家相抵触的著述，也当然会被社会所排斥。(4)北魏道士寇谦之改革道教，认为“租米钱税及男女合气之术”系三张伪法，“大道清虚，岂有斯事。”（《魏书·释老志》）他提倡道德“专以礼度为首，而加之以服食闭炼”，经寇谦之“清整道教”，道教发生了变化。而《老子想尔注》倡导男女合气之术，故亦属伪法之书，不合清虚之道，而渐被抛弃，终至寂然无闻了。（参见李养正《〈老子想尔注〉与五斗米道》一文，《道协会刊》一九八三年第十二期）。

从唐以后的一些记载和天师道创立时即以《老子五千文》为信奉的主要经典来看,《想尔注》作者为张道陵。唐玄宗御制《道德真经疏外传》与五代杜光庭《道德真经广义》列历代诠释笺注《老子》各家,其中有《想尔》二卷,皆云:“三天法师张道陵所注”。《广弘明集·辩证论》也说张道陵曾注五千文。敦煌莫高窟所出古写本典籍有《想尔注》残卷,经文连书,不分章次及字体大小,保存东汉注书的形式,其内容从用字、韵语到思想,都有东汉作品的特点。题为张道陵著。

而唐初陆德明《经典释文·序录》说,《老子想尔注》二卷,原注“不详何人,一云张鲁,或云刘表”。陆德明是道教以外的学者,听到的两种说法,不足视为信史。据《后汉书·刘表传》中说,荆州刺史刘表“起立学校,博求儒术,纂毋闾、宋忠等撰立五经章句,谓之后定。”刘表尚儒术,不可能作诋毁五经之《老子想尔注》。而张鲁只是保存有《想尔注》的《老子》原文,即元代道士刘大彬《茅山志》所说的张镇南(张鲁)“古本”,并不是《老子想尔注》的作者。张鲁的“古本”实际上是继承张修的。据《后汉书·刘焉传》注引《典略》谓张修之法,“又使人为奸令祭洒,主以老子《五千文》,使都习。”又云张鲁“自在汉中,因其人信行修业,遂增饰之。”据此,张鲁即使人习老子《五千文》。可见,在张鲁之前的张修即以老子《五千文》为道教经典了,它的删定者和注者当在张鲁之前。张修是张陵的弟子,他教道徒所习的老子《五千文》,又是继承张道陵的,因为史籍上没有关于张修注《老子》的任何记载。将注释的《老子》减字(主要是删去助辞兮)到刚好五千字,乃是张道陵为了把他注释的《老子》奉为真经,并且便于曲解《老子》原旨而采取的一项措施。《老子》一书不是刚好五千字,司马迁《史记》中说的是“五千余言”。根据现行河上本统计,则有五千四百多字。帛书甲、乙本则各近六千。道教所谓的《老子五千文》,刚好五千字,手抄时将“三十辐”省写为“卅辐”,实有四千九百九十九字。(见《正统道藏》百



五四册,洞真部记传类)张陵作《想尔注》,主要是为了改道家哲学著作作为道教神学经典,从而为道教的创立制造理论依据。

至于唐张万福或南梁孟安排的《传授经戒仪注诀》(见《正统道藏》正乙部)所说的“系师得道,化道西蜀,蜀风浅末,未晓深言,托遘想尔,以训初回”,说的是张道陵,而不是张鲁。“系师”是“天师”之误。这句话的意思是说,张陵“得道”后跑到四川去创立道教,因为四川的巫风很盛,不理解道教的深义,张陵为了启发诱导蜀民,就假托仙人(“想尔”,“盖仙人名”,见《云笈七签》卷三十三注)的名义注解《老子》,对经文的哲理进行窜改和曲解,阐述道教之信仰及其教义,进行创教活动。如果这句话说的是系师张鲁,就很难说得通。张鲁是张道陵的孙子,他本来生在四川,继承祖业,谈不上“得道”和“化道西蜀”;天师道到张鲁手上已经有了很大发展,不是初创,道教信仰及其教义在蜀中已经深入人心,用不着“托遘想尔,以训初回”。有人说,《想尔注》是张鲁假托其祖张道陵的名义而作,用意在成一家之学并承续道统而已,这种解释也很牵强。

再者,《想尔注》与《太平经》、《老子河上公章句》成书年代十分接近,《想尔注》很多地方继承了《太平经》的思想,或者说就是用《太平经》解说《老子》,又对《太平经》作了一定的改造。《太平经》问世较早,版本有三:《汉书·李寻传》称:西汉成帝时“齐人甘忠可诈作《天官历包元太平经》十二卷”,此其一;《后汉书·襄楷传》称:东汉“顺帝时,琅琊宫崇诣阙,上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷”,“其言以阴阳五行为家,而多巫覡杂语”,号《太平清领书》,此其二;张道陵《太平洞极经》一四四卷,此其三。这三种《太平经》,实一经三名。《包元太平经》和《太平清领书》两书除卷数不同外,从内容,形式到目的都相同,都是讲五行、灾异、广嗣、兴国,目的都是为了帮助统治者挽救危机。两者之间有着直接的继承关系,后者是从前者演变而来。而张道陵《太平洞极经》和于吉的《太平清领书》又都说是

“太上”亲授，并且《洞极经》就包括在《太平经》之中，“今本《太平经钞》己部庚部、《太平经》卷四十一，卷八十八皆诠《洞极经》”。（陈国符《道藏源流考·张陵太平洞极经》）这说明张道陵与《太平经》有关，他即使不是这部大书的作者之一，也是少数几个拥有这部大书者之一。张道陵接受其中的思想，进而用《太平经》解说《老子》。

同时，《想尔注》兼取《老子河上公章句》的一些思想成果。《章句》作者受神仙思想的影响，对《老子》养生论作了宗教发挥，认为养生可以达到长生不死，“人能养神则不死也”（六章注），“精气不劳，五神不苦，则可以长久”（五十九章注）。《想尔注》进一步发挥了这种思想。此外《河上公章句》系东汉末叶，有奉黄老者为敷陈养生之义，托名于河上公（传说中的仙人）而作。依托者与楚王英有关。永平十四年（公元71年）楚王英因信奉黄老浮屠而自杀，而其地（今徐州一带）信黄老道已经盛行。张道陵客蜀或见此书，其后在蜀得道受其影响作《想尔注》。这正如《传授经戒仪注诀》作者在《序次经法第一》中所说：“河上、想尔，注解已自有殊，大字文体，意况亦复有异，皆缘时所须，转训成义。”基本上是同一类的作品，不过《想尔注》在宗教化《老子》方面比《章句》更进了一步。

## 天师道的形成与《太平经》、 《老子想尔注》

标志我国道教产生的天师道(亦称“五斗米道”),形成于东汉末期顺帝(126-144)年间。它是在汉代阶级矛盾激化,社会危机深重的历史条件下,依托和改造黄老学说而发展起来的宗教组织。其创始人为张陵(也称张道陵)。张陵死后,其子张衡、其徒张修、其孙张鲁继续推行其道。张氏祖孙三代后来被称为“三张”或“三师”。《仙鉴》卷十九说张陵称天师,其长子衡称嗣师,衡长子鲁称系师。《笑道论》“陵传子衡,衡传子鲁,号曰三师。”张道陵祖孙三代和张修的天师道,属于早期天师道。早期天师道的形成,与早期道教经典《太平经》、《老子想尔注》有着密切的关系。

### 一、《太平经》及其对道家思想的宗教化

《太平经》,又称《太平青领书》,是早期道教的主要经典,为道教的创立作了理论上的准备。它先后曾流传有三种版本:《汉书·李寻传》称:西汉成帝时“齐人甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷”,此其一;《后汉书·襄楷传》称:东汉“顺帝时,

琅琊宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，其言以阴阳五行为家，而多巫觋杂语”，号《太平青领书》，此其二；张陵《太平洞极经》一四四卷，此其三。《包元太平经》可能是《太平青领书》的早期形态，两书除卷数不同外，从内容、形式到目的都有一致之处，皆讲五行、灾异、广嗣、兴国，目的都是帮助统治者挽救危机，二者之间有着直接的继承关系，后者是从前者演变而来。而张陵《太平洞极经》和于吉的《太平青领书》又都说是“太上”亲授，并且《洞极经》就包括在《太平经》之中，“今本《太平经钞》已部庚部，《太平经》卷四十一，卷八十八皆诠《洞极经》”（陈国符《道藏源流考·张陵太平洞极经》），据汤一介先生的研究，《太平经》，或为《太平洞极经》之简称，如其为《太平青领书》之简称一样，因此，两部书或实为一本书，《洞极经》或为《太平经》之删减精炼本。

《太平经》的内容很繁杂，包括天地、五行、灾异、瑞应、伦理道德、政治思想、神仙、养生、巫术、治病等方面，它反映了西汉时的思想特点，可以说是汉代流行思想的集中表现。《太平经》的主要内容是政治，它是一部政治理论书。作者著书的动机和目的是为了“辅兴帝王”，使“帝王立致太平”（《太平经合校》第18页）以下注文引《太平经》只注《合校》页数），希望建立一个封建的太平世界，因此书的名字叫《太平经》。《太平经》的中心思想，正如《后汉书·襄楷传》所说：“专以奉天地，顺五行为本”，“其言以阴阳五行为家”，主要是宣扬宗教唯心主义思想和阶级调和的理论。其对道家思想的宗教化主要体现在以下几个方面：

### （一）认为生化万物的元气是由委气神人支配的

《太平经》一方面承接汉代道家宇宙演化、万物生成的学说，肯定元气是最初的本原。另一方面又有意识地把这种元气

说皈依于神学,认为元气是由委气神人操纵的。

《太平经》认为,天地人万物都是“原始物质——元气”所化生的。说:“元气乃包裹天地八方,莫不受其气而生。”(78页)“天地人本同一元气,分为三体,各自有祖始”(236页)。又说:“元气恍惚自然,共疑成一,名为天地,分而生阴而成地,名为二也;因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也。”(305页)天地人三才都是从元气化生而成。不仅如此,就是“诸谷草木蛟行喘息蠕动,皆含元气,飞鸟步兽水中生亦然。”(581页)这说明天地人兽乃至飞鸟虫鱼树木花草,都是由“元气”而生。

但《太平经》接受元气说的目的在于建立神学体系,论证委气神人的存在。它说:“其无形委气之神人,职在理元气。”(88页)认为有一种无形委气之“神人”支配着元气。因此,“元气”以及由它派生的天地阴阳之气,都带有感情、意志和道德色彩;它们化生万物不是自发的过程,而是有目的的创造活动。“元气”、“天气”、“地气”、“中和之气”皆有喜悦相爱之心,故能同心生养万物,元气自然乐,则合共生天地,悦则阴阳和合,风雨调。风雨调,则共生万二千物”。(647-648页)天气悦下,地气悦上,二气相通,而为中和之气,相爱共养万物”(149页)。“气”具有社会道德属性,可以分为“善”、“恶”、“道”、“德”、“仁”、“义”、“文”、“辩”、“法律”等若干种类(134、690页)。阳气“好生”,和气“好成”,阴气“好杀”,故万物有生有成有毁(675-676页),可见元气被神人所掌握,世界归根到底是由“神人”支配的。这就把汉代道家的元气本体论改造为神本体论,为道教所宣扬的“神人”提供了理论依据。

## (二)把《老子》“道法自然”篡改改为“道畏自然”

《老子》二十五章说:“天法道,道法自然”。是说天循着道,道循着自然。表明“道”的本性是自然而然,不受超自然神意的

支配,这是一种无神论的天道观。《太平经》虽然也承认,“道”是代表万物发生与运动的普遍法规。“六极之中,无道不能变化”(16页),“万物之师”(193页),但它却把“道法自然”篡改改为“道畏自然”,《太平经》说:“夫天畏道者,天以至法也。道废不行,则天道乱毁;天道乱毁,则危亡无复法度。故自然使天地之道守,行道不懈,阴阳相传,相付相生也。道乃至生,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?天地阴阳乃当相传相生。今绝灭则灭亡。故天畏道绝而危亡。道畏自然者,天道不因自然,则不可成也。”(701页)将老子的“道法自然”改为“道畏自然”,这种一字之变,却把哲学转化为神学。“畏”字表明宗教的恐惧心理,荀子批判畏惧天地变异的人曾说:“星坠木鸣,国人皆恐。曰,是何也?曰,无何也,是天地之变,阴阳之化,物之罕至者也,怪之可也,而畏之非也。”(《荀子·天论》)畏惧天地的变异现象是宗教迷信心理的反映。

### (三)把道家的辩证法思想涂上神学色彩

《太平经》中处处体现了《老子》的朴素辩证法思想。它认为宇宙万物的生存和变化是由于对立统一的结果。《经》卷一百十九《三者为一家阳火数五诀》说:“夫生者皆反其本,阴阳相与合乃能生。”“天地未分,初起之时,乃天有上下日月三光,上下洞冥,洞冥无有分理。虽无分理,其中内自有上下左右表裏阴阳,具俱相持,而不分别。”(676页)阴与阳是代表两个对立物,这两个对立物一面互相排斥,一面互相联结。《经》卷一百十七《天乐得善人文付火君诀》也说:“夫天地之生凡物也,两为一合。今是上天与是下地为合。”“天虽上行无极,亦自有阴阳,两两相合。”同时《太平经》还认为,对立物不是一成不变的,而是依据一定的条件,就会向相反的方向转化。《经》卷一百十八

《烧下田草诀》说：“阴极反生阳”，“极”就是指达到了质变的关节点。《太平经》在《和合阴阳法》一文中还特别指出：“自天有地、自日有月、自阴有阳、自春有秋、自夏有冬、自昼有夜、自左有右、自表有里、自白有黑、自明有冥、自刚有柔、自男有女、自前有后、自上有下、自君有臣、自甲有乙、自子有丑、自五有六、自木有草、自牝有牡、自雄有雌、自山有阜，此道之根柄也。”（728页）它生动说明了矛盾双方互相依赖的关系，合乎辩证法。但《太平经》并非到此为止，它进一步说：“阴阳之枢机，神灵之至意也”（同上）。这就是说，一切合乎自然的现象，都是“神灵”，“至意”的表现。于是朴素的辩证法被拖入了神学的泥潭。

#### （四）神仙系统的创立

道教从《太平经》起，试图创立自己的神仙系统。在此之前，《庄子》和汉初黄老道家讲的神人、真人、至人偏重于玄妙的思想境界，《太平经》发展了它们的神仙意识，初步编出天上神仙的等级系列，创造出高踞人间之上的神仙世界；同时又将它同人间善恶圣愚的等级相衔接，为人的超凡入仙，铺设了层层阶梯。

这个神仙系统的主要等级分为神人、真人、仙人、道人四种；道人以下降入人间等级。人间的最高层为圣、贤两级。《太平经》指出：“一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人。”（289页）这六类神和人属于少数高贵阶层。神仙与圣贤皆法天地四时五行：“神人者象天”，“真人者象地”，“仙人者象四时”，“道人者象五行”，“圣人者象阴阳”，“贤人者象山川”（221 - 222页），神仙都服务于天君。天君“尊无上”（715页），“神仙者，皇天之吏也”（221页）。其中“大神为上主，领群神”（710页）。“神人主天，人主地，仙人主风雨，道人教化吉凶，圣人主治百姓，贤人辅助圣人”，“此皆助于治也”

(289 页)。

神仙等级不是固定不变的,学道之人,依其道行逐步加深,可以顺序升级。圣、贤是候补神仙,他们最有希望得道成仙,“贤而不止,乃得次圣;圣而不止,乃得深知真道;守道而不止,乃得仙不死;仙而不止,乃得成真;真而不止,乃得真神”(78 页)。至于社会下层,“凡民者象万物”,“奴婢者衰世所生,象草木之弱服者。”(222 页)他们可以学成善人,但距离神仙是遥远无望的。前面已经说过,神人象天,真人象地。但是天地之前之上还有“元所”,神仙中的大神人也并不是最高的神,“形而不止,乃复逾天而上,但承委气,有音声教化而无形”。大神人学不止,成委气神人”(同上),这种超越一种神人的“无形委气神人与元气相似,故理元气”(88 页),“元气”是无形的,所以委气神人“无形”。

### (五)把道家最重视的“道”,从宇宙观 移向认识论,作为最高真理的化身

这一点充分体现在《太平经》所规定的学道的内容和方法中。《太平经》以学“道”得“道”为认识的主要任务,主要用养性和积德的方法。达到“内以致寿,外以治理”(739 页)的目的。具体地说,学道要做到以下几点:

第一,要忠君、敬师、事亲以积德。“学问何者为急?……寿孝为急”,“寿者长生,与天同精;孝者下承顺其上,与地同声”,“父母者,生之根也;君者,授荣尊之门也;师者,智之所出,不穷之业也。此三者,道德之门户也”,(310-311 页)“不孝而为道者,乃无一人得上天者也”(656 页)。

第二,要守一以养身。“守一”有两解。《修一却邪法》认为事物皆有本根,称为“一”:“天地开辟贵本根,乃气之元也”,天一者,乃道之根也,气之治也,命之所系属,众心之主也”(12-



13 页)。人体各部位皆有为主者即是“一”：“头之一者，顶也；七正之一者，目也；腹之一者，脐也；脉之一者，气也；五脏之一者，心也；四肢之一者，手足心也；骨之一者，脊也；肉之一者，肠胃也。”(同上)能坚守这些主要器官使之充实即是守一，“守一者延命”(同上)。这种：“守一”之法，只可养生健身，不能使人长生。另一种守一即是“守神”，保持精神不离形体，“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”。“人生精神，悉皆具足，而守之不散，乃至度坚”(716 页)，为此要一斋堂，“重墙厚壁，不闻喧哗之音”，“急除众忧”(740 页)，“不喜不怒”(741 页)，“百日为小静，二百日为中静，三百日为大静。内用常乐，三尸已落”(742 页)。还要做到还观内视，“瞑目还观形容，容象若居镜中，若窥清水之影也，已为小成”，(724 页)，“眩目内视，以心内理，阴阳反洞于太阳，内独得道要”(709 页)。这一套修炼方法，是对《庄子》“坐忘”的继承和发展。

第三，食气服药。欲得道长生，饮食“上第一者食风气，第二者食药，第三者少食，裁通其肠胃”(717 页)。《太平经》由《淮南子·地形训》的“食气者神明而寿”，引出“食气者神明达”(700 页)的论断，并说明了食气能够长生的道理：“天地之道所以能长且久者，以其守气而不绝也”，“万物象之(450 页)，得气则生，无气则死，“不食有形而食气，是且与元气合”(90 页)，其寿同天地并存。这里说的气并非人所呼吸的阴阳之气，而是如腹中胎儿所吸取的“自然之气”：胎儿“已生，呼吸阴阳之气”。守道力学，反自然之气。反自然之气，心若婴儿，即生矣”(699 页)。辟谷食气要逐步锻炼，“入室始少食，久久食气”(278 页)，“服气药之后，三日小饥，七日微饥，十日以外，为小成无惑

矣。”“百日以外可不食，名不穷之道”(684页)。另外，《太平经》承认有“不死之药”，“天上积仙不死之药多少，比若太仓之积粟也”(138页)，但是“大功于天地”的人才能得到它。

凡人成仙得道，有两种离世升天的途径，一为尸解(谓遗弃肉体而仙去)，一为白日升天。“尸解之人，百万之人乃出一人耳”，白日之人，百万之人，未有一人得者也”(596页)。这是来自神仙家的传统学说。

其他修道之方还有很多，如“欲除疾病而大开道者，取决于丹书吞字也”(512页)，<sup>①</sup>“不敢毁当生之物”，“诚信不敢有所负”，“每见人有过，复还责己”，“叩头自搏而啼鸣”，“晨祝除疾”(181页)、“葬宅占选”(182页)等道术，其中不少是民间巫术。

从上述看，《太平经》的神学体系是松散的、庞杂的，它的形成是以汉代道家思想为其主线的。它把道家的养生论引申为长生论，给神仙方术奠定了理论基础；它所崇拜的至上神不是“天”，而是“委气神人”，这正是道家“气化”概念的神圣化，它把道家最重视的“道”，从宇宙观移向认识论，作为最高真理的化身，以学“道”、得“道”为认识的重要任务，同时它还继承和发展了“天人感应”和“善恶报应”等宗教迷信思想，为道教的创立奠定了理论基础。

## 二、《太平经》是天师道形成的主要经典之一

(一)天师道之名，来源于《太平经》。《太平经》的著书形式，从头至尾皆托天师向真人等授道，一问一答，反复论述。“天师道”名称由来，即“天师所授之道”而得。

(二)张道陵与于吉、宫崇为同时代人，于吉得“神书”于曲阳。曲阳在东汉属下邳国。于吉的弟子宫崇是琅琊人，琅琊在东汉属琅琊国。张道陵是沛国丰县(今江苏)人，他们都在相同

的地区活动过,而且也都奉信《太平经》。以后经张道陵播道于西蜀。因为四川的巫风很盛,不理解道教的深义,张道陵便根据《太平经》著《老子想尔注》,阐述道教神学理论。

(三)天师道依托老子,本出于黄老道的传统信仰,这与《太平经》是完全一致的。黄老道对老子的神化,在东汉时已经完成。《太平经》也把老子神化为至尊之神。卷一至十七说:“种民,圣贤长生道一焉”。后圣李君“上升上清之殿,中游太极之宫,下治十方之天,封掌亿万兆庶,监察诸天河海,地源山林,无不仰从,总领九重十叠,故号九玄也”。还说后圣李君“七十三岁,定无极寿,适隐显之宜,删不死之术,撰长生之方。宝经符图,三古妙法,秘之玉函,侍以神吏,传受有科,行藏有候,垂谟立典,施之种民。”(2-3页)这位后圣李君,就是被神化了的《道德经》作者李聃。

(四)天师道三张之法与张角太平道之法相似,都是源于《太平经》。《后汉书·刘焉传》注引《典略》说:“修法略与角同”,《三国志·张鲁传》中说:“皆教以诚信不欺诈,有病自首其过,大都与黄巾相似。”这是因为,张道陵信奉《太平洞极经》,传之张衡,张修与张鲁;于吉之《太平清领书》后为张角所得,而两者实为一经,所以张修、张鲁之法自然在很多方面与张角相似了。可是天师道与太平道毕竟是两个道派,在搞法上又不尽相同。

(1)张修在搞“跪拜首过”时,加施“静室”,使病人处其中首过。首过之法,一为守一致神,辟邪除病;二为叩头哀告,祈神佑护。这种加施静室的首过之法,也是依据《太平经》而为。《三洞珠囊》卷一《救导品》引《太平经》第三十三中说:“夫神精,其性常居空闲之处,不居污浊之处也;欲思还神,皆当斋戒,悬象香室中,百病消亡;不斋不戒,精神不肯还反人也。皆上天共诉人,所以人病积多,死者不绝。”(27-28页)。

(2)张鲁“皆教以诚信不欺诈”,也是本之于《太平经》。

《太平经》提倡以忠、孝、顺、诚、信、仁、义、礼为内容的封建伦理道德,尤其强调诚信,反对欺妄,认为不诚信则不能感动天地、移神灵、天下便危亡。卷九十六说:“子欲重知其大信效,天道神灵及人民相得意,相合于心,而至诚信不相得则意则相欺。是故上古之人诚信相得意,故上下不相欺;中古之人半不相得意,故半相欺;下古之人纯不相信,故上下纯以相欺为事,故上古人举事悉中,中古半中,下古纯不中,故危亡”(414页)。根据这些理论,张鲁提出了“诚信不欺诈”的原则。

(3)天师道的请祷之法即“三官手书”,亦与《太平经》有密切关系。《太平经》卷九十二说:“天者,为神立神灵之长也,故使精神鬼杀人。地者,阴之卑;水者,阴之剧者也,属地;阴者主怀妊。凡物怀妊而伤者,必怒不悦,更以其血行污伤人。水者。乃地之血脉也,地之阴也。阴者卑,怒必以其身行战斗杀人”(371页)。

(4)张鲁沿路设置“义舍”,道理原本之于《太平经》。《太平经》卷六十七说:“财物乃天地中和所有,以供养人也。此家但得其聚处。比若食中之鼠,常独足食,此大仓之粟,本非独鼠有也;少内之钱财,本非独以给一人也;其有不足者,悉当从其取也”(246-247页)。张鲁雄据汉中,在汉末战争纷乱之际,这一带是比较安定而富足的,设义舍以安置难民,既是遵行教义,也是欲多民富国扩大道教影响的一种办法。

(5)张鲁主张对犯法者“先加三原,然后行刑”的办法,也是与《太平经》的教义相符的。汉代为加强统治,实行严刑峻法,酷吏对老百姓尤为残忍。《太平经》主张服人以道,治事省刑。卷一百十中很明确地说“闻人有过,助其自悔”(539页)。目的在于“化之以渐”,让犯法者对自己的过错有所认识而自新。在这种思想理论的指导下,故张鲁对道徒采取先加三原的道德教化措施。

上述《太平经》对汉末天师道,有着重大的直接的影响,它

是天师道的主要经典,但天师道的主要经典,不只是《太平经》,还有《老子想尔注》。《老子想尔注》在宗教神学理论方面继承和发展了《太平经》的内容,而更臻于完备。

### 三、《老子想尔注》对《太平经》的继承和发展

《太平经》对于《想尔注》有着直接的影响。《想尔注》在“很多方面继承了《太平经》的思想,或者说是用《太平经》解说《老子》,又对《太平经》作了一定的改造,由此发展出天师道,成为后来道教的主脉”(见任继愈主编《中国哲学发展史·秦汉卷》第680页)。因此,我们在探讨了《想尔注》的神学体系之后,具体分析一下它与《太平经》的继承关系是很有必要的。下面从两方面谈一下这个问题。

#### (一)《想尔注》对《太平经》的继承

(1)《太平经》用“道”表示宗教的最高真理,称道为“真道”(259页)、“神道”(260页),并说“道无不导,道无不生”(736页)、“六极之中,无道不能变化”(16页);“道者,乃天地所常行,万物所受命而生也”;“元气守道,乃行其气,乃生天地”(21页)、“元气行道,以生万物”(16页)。《想尔注》亦把“道”作为道教的根本信仰,告诫人们一定要“信道”。如说:“道至尊”,“道尊且神”(47页);“道者天下万事之本”(18页),“自然者,与道同号异体”;“生,道之别躰(体)也”。又说:“勉信道真,弃邪知守本朴。无他思虑心中旷旷但信道,如谷冰之志,东流欲归海也”(20页);“欲求仙寿天福要在信道”(33页),“至心信道者,发自至诚,不须旁人自劝”(36页)。

(2)《太平经》把《老子》“天法道,道法自然”改为“天畏道,道畏自然”,变哲学为神学。《想尔注》也有意识地渲染宗教神

学,说“畏天尊道”(36页)、“不畏法律,乃畏天神”(44页)。

(3)《太平经》讲天人感应,灾异谴告。《想尔注》则大肆加以发挥。它说:“天地像道,仁于诸善,不仁于诸恶;故煞万物,恶者不爱也,视之如刍草如苟畜耳”,“圣人法天地,仁于善人,不仁恶人,当王政煞恶,亦视之如刍苟也。是以人当积善功,其精神与天通,设欲侵害者,天即救之”(8页)。又说:“师道至行,以教化天下,如治太平符瑞,皆感人功所积,致之者,道君也”(47页)、“道与天灾变怪,日月运(晕)珥,倍臣纵横,刺贯之咎,过罪所致。五星顺轨,客逆不曜,疾疫之气,都悉止矣”(48页),主张“和五行”,令各安其位勿相犯(45页),以达到“治国令太平”(14页)的目标。

(4)《太平经》有“承负”报应说。《想尔注》也以此告诫人们,它说:“人为仁义,自当至诚,天自赏之,不至诚者,天自罚之”(25页);“非道言恶,天辄夺算”(36页);“道设生以赏善,设死以威恶”(27页),“罪成结在天曹”(33页),“殃祸反还人身及子孙”(41页),而应当“自威以道诫,自劝以长生”(7页)。

(5)《太平经》宣扬贪生恶死,人死形归土,不可复出;得道之人能尸解成仙,或白日升天,《想尔注》更加突出“求长生”的思想。如说:“人法道意,便能长久”(22页);“不知长生之道,身皆尸行耳”(11页);“行道者生、失道者死”、“俗人无善功,死者属地宫,便为亡矣”(44页),得道者则“避世托死过太阴中,复生去为不亡”(同上),“尸死为弊,尸生为成”(20页);“信道守诫,故与生合也”(27页),“归志于道,唯愿长生”(38页),“道人求生”(44页)。

(6)《太平经》以五藏比五行,“五藏,五行也”(36页),“五行乐则不相伤”(13页),“五行四时之气,内可治身,外可治邪”(722页)。《想尔注》亦说:“五藏以伤,道不能治,故道诫之……。五藏所以伤者,皆金木水火土气不和也”(7页),“喜怒五行战伤者,人病死,不复待罪满也。今当和五行,令各安其位,

勿相犯，亦久也”(45—46页)。

(7)《太平经》认为学道之方，内则守神、食气，外则忠孝、行善散财、守道诚、守一。《想尔注》使之更加条理化，提出了“保形”、“炼形”和“食气”三条具体途径，同时又肯定忠孝仁义(见24页)，并强调指出：“结志求生，务从道诚”，“守诚不违即为守一矣；不行其诚，即为失一也”(13页)。

上述证明，《想尔注》与《太平经》的基本思想一致，都以求长生，致太平为学道的目标，同时掺杂阴阳五行、宗法伦理思想，都是为维护封建制度服务的。但《想尔注》注重实行，又与《太平经》有许多不同之处。

## (二)《想尔注》对《太平经》的发展

(1)《想尔注》正式提出了“道教”之名。它说：“真道藏、邪文出，世间常伪伎称道教，皆为大伪不可用”(24页)。《想尔注》所谓的道教即指“真道”。“真道”的含意是什么呢？《注》中说：“当求善能知真道者，不当事邪伪伎巧”(12页)。因此要“绝诈圣邪知，不绝真圣道知”(25页)。“真道”即“真圣道知”、亦即道教；而“诈圣邪知”则指的是儒教。《太平经》中尚无“道教”之名，作者对于自己的宗教理论一般泛称为“大道”、“神道”。

(2)《想尔注》推尊太上老君为崇高之神。在《太平经》中，尚无“太上老君”的名称，更未说“聚形为太上老君”。这是道教在信仰上的一个发展。

(3)《太平经》重视内心修养，而《想尔注》更重视道诚，共提到道诚十余处。比如“学知清静”(20页)；“施惠散财”(49页)；“竞行忠孝”(24页)；“喜怒悉去”(29页)；“道重继祠(10页)；“男女之事，不可勤也”(同上)；“不食五味以恣”(同上)；“知止足”(49页)；“不贵荣禄财宝”(28页)等。并强调指出：

“诚为渊，道犹水，人犹鱼”(49页)。人离道则死，道离诚则散，欲求长生者，关键在于信道守诚。

(4)《想尔注》反对《太平经》“培胎炼形”之法和“指形名道”之说，并斥之为“伪伎”。《注》中说：“今世间伪伎因缘真文设诈巧，言道有天穀，专炁为柔，辐指形为馆辖，又培胎炼形，当如土为瓦时；又言道有户牖在人身中；皆邪伪不可用，用之者大迷矣”(15页)。《想尔注》还批评说：“世间常伪伎指五藏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也；去生遂远矣”(13页)。“道至尊，微而隐，无状貌形象也；但可以从其诚，不可见知也。今世间伪伎指形名者，令有服色名字、状貌、长(短)、非也，悉邪伪耳”(18页)。这些话是针对《太平经》“五藏之一者心也”(13页)，“四时五行之气来入人腹中，为人五藏精神，其色与天地四时色相应也”，“作其人画像，长短自存”(292页)，其“神长二尺五寸，随五行五藏服饰”(722页)而说的。

(5)《想尔注》作者对《太平经》所谓神、真、仙、道、圣、贤六种人，生各有命，善人名已著善籍(见538页)的观点，提出了异议。它说：“今人无状，裁通经艺，未贯道真，便自称圣，不因本，而章篇自揆，不能得道言；先为身，不劝民真道可得仙寿，修善自勤。反言仙自有骨录，非行所臻，云无生道，道书欺人，此乃罪盈三千，为大恶人，至令后学者不复信道”(25页)。这种打破少数人垄断成仙的资格，而把升入天国的希望给予一切虔诚信徒的主张，大大扩大了道教传布的社会基础。

(6)《太平经》提倡忠君，鼓励所谓“贤人”学道出仕，为帝王良辅善吏，治国致太平。《想尔注》不赞成媚君以博取富贵功名，说：“不以无功劫君取禄以荣身”(10页)，“衣弊履穿不与俗争”(10页)，“贪荣宠，劳精思以求财，美食以恣身，此为爱身者也，不合于道也”(17页)。作者扬天而抑君，“臣子不畏君父也。乃畏天神”(24页)，“既为忠孝，不欲令君父知，自嘿而行，欲蒙天报”(24—25页)。理由是：畏天则诚，为君则伪：“人为



仁义，自当至诚，天自赏之，不至诚者，天自罚之；天察必审于人，皆知尊道畏天，仁义便至诚矣。今王政强赏之，民不复归天，见人可欺，便诈为仁义，欲求禄”（25—26 页）。作者说行忠孝仁义不图君恩只蒙天报的目的，是为了大力突出天神的权威。

《想尔注》对《太平经》的这些继承和发展，说明当时道教组织的创立在理论上已经成熟。

道

论

篇

道  
教  
文  
化  
钩  
沉



## 天师道“道论”发展的三个阶段

与建设有中国特色的社会主义经济和政治相适应，一定要建设有中国特色的社会主义文化。要建设有中国特色的社会主义文化，在马克思主义的指导下，除了吸收外国文化中的优秀成分外，还必须继承和弘扬我国根基深厚的民族文化作为本底。

中华文化是中华各族人民在从古到今的漫长社会实践中用劳动和血汗，以不息的生命和智慧所创造的物质财富和精神财富的有机整体和生生不息的进程。它凝结着中华民族各族人民的无穷的创造伟力、深广智慧和崇高价值，具有强大的生命力和凝聚力，源远流长，博大精深，璀璨辉煌，形成全世界六大独立发展的古老文化系统（埃及、巴比伦、希腊、中国、印度和玛雅）之一，也是世界上唯一历久不断的最悠久的历史。它的形成和发展，对东方文化的形成和发展，起着巨大的推动作用，对全世界文化的进步产生了极其重大的影响，成为世界文化的重要组成部分。

中华优秀传统文化，以“易”为其源头，儒、道、释为其主干。深入研究和发掘一个“源头”和三条“主干”中的精华，对于振兴民族精神，建设有中国特色的社会主义文化，为当代中国社会的

物质和精神文明建设服务,有着巨大的现实意义。一个“源头”和三条“主干”虽各有其特征和特点,但就传统文化来说,它们是互补、紧密联系在一起的。因此,对它们的研究和弘扬,都同样要给以高度的重视,如果偏重儒、释,而忽视道家、道教在历史上的影响就不能全面地了解中国文化。

道教与道家原本殊途,后乃同归。研究道教离不开道家,研究道家也要涉及道教。道家、道教的核心或者说占主导地位的则是它们的思想观念及理论哲学。在道教之中,天师道是个创建最早、嗣教时间最长、影响最大、占主导地位的重要道派,它不仅在养生长寿术、炼丹服食术、医药治病术、符咒驱邪术、祈福禳灾术、兴善止恶术等各方面有很大贡献,而且在思想观念、理论哲学方面的贡献也是十分突出的。道教以其独特的思想体系,在中国文化史上,不管在不同的时代有何不同的表现形式,其基础都可以归结为“道论”。天师道对道教“道论”的发展主要经历了三个阶段:

(一)天师道在早期对“道论”的神学化。天师道在早期思想理论中对“道论”的阐述,主要表现在张陵或张鲁所作的《老子想尔注》一书中。他们在注《老子》的过程中,吸收了《太平经》和《老子河上公章句》的宗教思想,阐述了其带有明显神学色彩的“道论”。一是通过神化《老子》的“道”,变客观自然之道为主观有意识之道,使“道”成为宰制人世的至上尊神,以适应建立神学“道论”的需要。二是通过解“道”为“一”并进而神化“一”,使“一”与老子(太上老君)等同,如说:“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。”从而建立了以“道”、“一”、“老子”三位一体的神学化了的“道论”思想体系。其后,《老子想尔注》一书中提出长生成仙说以及提出“保形”、“炼形”与“食气”等具体成仙的途径,无一不是以这种神学化了的“道论”作为思想基础的。

(二)天师道变革时期对“道论”的玄学化。魏晋南北朝是天师道的变革时期,在这一时期内,以寇谦之为首的北天师道和以陆修静、陶弘景等为代表的南天师道,在充实道教教义与丰富道教思想体系方面作出了突出的贡献。这集中体现在,他们将“道论”作了明显的玄学化。陶弘景很注意宗教理论的研究,作过很大的努力。他接受了魏晋玄学家们对“道”的理解,在宇宙生成上,把道看成是万有之根,他说;“道者,混然,是生元气。元气成,然后有太极。太极则天地之父母,道之奥也。”(《真诰·甄命授》)把包括太极在内的万有都看成是从道产生出来的。这与魏晋玄学的有关思想是完全一致的。

(三)天师道兴盛时期的“道论”由外向内变化。不管是早期天师道神学化了的“道”,还是其变革时期的玄学化的“道”,它们对于个体来说都是一种外在于人的“道”。而唐、宋、元、明是天师道兴盛时期,这一时期由于受佛学禅宗与后期儒家宋明理学的影响,这种外在于人的内心的“道”发生了某种微妙的变化,即从外在个体的“道”变为直指人内心的“道”。因此,这一时期的“道论”与“心学”是紧密联系的。如:第三十代天师张继先在谈论“道”时,总要伴随着谈“心”,他甚至把“道”与“心”视为同一事物。他在《心说》一文中指出:心“何物哉?杳兮冥兮,恍惚不可以知,知不可以识,强名曰道,强名曰神,强名曰心”。(见《虚靖真君语录》,《道藏》正一部,996册)这里,他把“道”直视之为“心”,使“道”完全“内化”了。最后,他给宋徽宗唱了一曲著名的《大道歌》,把虚无飘渺的“道”广根于人的身中之物。其后,明初第四十三代天师张宇初也继承了张继先的这一思想,明确提出了“观心知道”的思想。他在《冲道》一文中指出:“知道者,不观于物,而观于心也。盖心统性情而理具于心,气囿于形。皆天命流行而赋焉,曰虚灵,曰太极,曰中,曰一,皆心之本然也,是曰心为太极也,物物皆具是性焉。”(《岷泉集》卷一,见台湾影印本《四库全书》第1236册)这与张继先有关的思想是

完全一脉相承的。

天师道对“道论”的这种发展,从思想史角度来说是一种进步。因为在道教初创时期,人们对自然界的认识还比较浅薄,许多自然现象得不到合理的解释。因此,这时把“道”归结为一种外在的神,对人的心理具有一种强烈威慑作用,这自然有利于道教教义的传播。然而,随着历史的推移,人们对自然认识的经验积累的丰富,人们对自然认识的兴趣逐渐退居第二位,而认识人的自身瞬息万变的内心世界却逐渐上升为首位。因此,由神学的“道”变为内心的“道”,正是反映了道教在认识目的上的这种转移。“道论”发展到这一步,已经达到了高峰。

## 隋唐五代道教道论的哲理化

道教以其独特的思想体系,在中国文化史上,不管在不同的时代有何不同的表现形式,其基础都可以归结为“道论”。但不同时期的道论是有所区别的。后汉道教初起时的道论,表现为外在的神学化;魏晋南北朝道教变革时期的道论,表现为抽象的玄学化,而隋唐五代道教兴盛时期的道论,表现为由外向内的哲理化。

### 一、成玄英对“重玄之道”的深入阐发

以“重玄为宗”注释《道德经》,始于曹魏时的孙登,继为道教学者陆续阐发,成为注释《道德经》的重要流派。而论“重玄之道”的突出代表,则为唐初道士成玄英。

成玄英,字子实,陕州(治所在今河南陕县)人,生卒年不详。其生平事迹散见于《新唐书·艺文志》、《续高僧传》和《集古今佛道论衡》等书中。隐居东海(今江苏北部),贞观五年(631)召至京师,加号西华法师。永徽(650-655)中流郁州(今江苏连云港市东云台山)。成玄英一生主要是注疏《老》、《庄》,对老庄思想有所发展。在注疏《老》、《庄》中,着重发挥“重玄之



道”的思想,进一步深化了道教的哲理。

首先,成玄英对什么叫“玄”和“重玄”作了精辟的阐述。他说:“玄者深远之义,亦是不滞之名。有无二心,微妙两观,源乎一道,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”(“同谓之玄”疏)。所谓“重玄”,是就“又玄”说的。他解释“玄之又玄”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。又恐行者,滞于此玄。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’。”“遣”作“排除”解,双遣即排除又排除,也即是重玄之谓也。这两段话的意思是说,对“道”的认识,说它是“有”是不对的,不能固执于“有”,说它是“无”也是不对的,又不能固执于“无”。那就应当是非有非无,但也不能固执于非有非无“行人虽舍有无,得非有非无,和二边为中一,而犹是前玄、未体于重玄理也”(“和大怨必有余怨”疏)。也就是说,既要遣去是有是无的偏见,又要遣去非有非无的看法,这才符合“重玄”的本意。

其次,成玄英回答和论证了为什么要用“双遣”即“重玄”的观点去认识“道”的问题。在成玄英看来,“重玄”是由“道”的性质所决定的。关于“道”究竟是什么?成玄英指出:“道者,虚通之妙理,众生之正性”(“道者万物之奥”疏)。天、地、人和万物都是由这种“虚理”即“道”产生的。道能生成万有”(“道者万物之奥”疏)。“从本降迹,肇生元气。又从元气,变生阴阳,于是阳气清浮,升而为天,阴气沉浊,降而为地。二气升降,和气为人。有三才,次生万物”(“道生一,一生二,二生三,三生万物”疏)。而这种产生万物的“道”又是无边无际、无所不在,绝对不变的。“道体窈冥,形声斯绝,既无因待,亦不改变”(“寂寥独立不改”疏)。“道无不在”,“所在皆通”(“周行不殆,可为天下母”疏)。它是在有无不定,含有精气神的恍惚状态中变化生成宇宙万有的。“至道之为物也,不有而有,虽有不有,不无而无,

虽无不无。有无不定,故言恍惚? (“道之为物,唯恍唯惚”疏)。恍惚“中有物即是神”,“有象即是气”,“有精灵,智照无方,神功不测也”(“恍惚中有物,恍惚中有象,窈冥中有精”疏)。由于“道”本身具有既不是有,也不是无,也不是非有非无的性质,因此必须要用遣有遣无又遣中的重玄观点去认识它,回到“虚通之妙理”,才符合于“道”的本来面目。

## 二、王玄览用“常道”和“可道”的道体论论证 长生成仙思想

王玄览是唐初的著名道士和道教学者。他的生平事迹主要载于《道藏·玄珠录序》。王玄览名晖,法名玄览,广汉绵竹(今属四川)人。生于唐高祖武德九年(626年),卒于武周神功元年(697)。从小便对方术玄理发生兴趣,并对《道德经》和神仙方药等均有一定的研究。三十余岁时,与二、三乡友去茅山学道,叹同行者概非仙才,遂中途折返故里。以后遍访释,道二教经论,成为很有名望的道士。一生撰著很多,皆佚。时人和弟子将其平时谈论经教的言论,录为私记,辑成《玄珠录》2卷,是其现存的唯一思想资料。从中可以看出,他对道教的突出贡献,就是用“常道”和“可道”的道体论论证长生成仙思想。

王玄览的“道体论”是以老子《道德经》的“道,可道,非常道”的思想为基础,把“道”区分为“可道”,和“常道,然后根据自己对“可道”和“常道”的见解,来论说“道”。王玄览认为,“常道”生天地,“可道”生万物。万物有生有死,不能长在,而天地能长久,可以常在,因此,“可道”无常,是假,是“滥道”,而“常道”才是真,是实,是“真道”。他说:“常道本不可,可道则无常。不可生天地,可道生万物,有生则有死,是故可道称无常。无常生其形,常法生其实。常有无常形,常有有常实。此道有可是滥道,此神有可是滥神,自是滥神滥道是无常,非是道实神实是无

常”(《玄珠录》卷下第二)。“可道”和“常道”虽有区别,但二者又统一于“道”,二者都同是“道”,因此,二者也不是完全分割的,而是相互联系的。他说:“不但可道可,亦是常道可,不但常道常,亦是可道常。皆是相因生,其生无所生;亦是相因灭,其灭无所灭(同上卷上第八)。由于“道”是“可道”和“常道”的统一,因此,从“道”的总体来说,是真又不真,是常又不常。而万物就是由这种非有非无,不可言说,难以捉摸的东西变化产生出来的,它是万物的本体。他说:“道能遍物,即物是道。物既生灭,道亦生灭,为物是可,道皆是物,为道是常、物皆非常”(同上卷上第二)。这就是说,“道”是超越于物质之上的永恒存在的实体,它虽然变生万物,但不随万物的生灭而生灭,这就是王玄览道体论的基本思想。王玄览的“修变求不变”的修道论,就是以这种道体论作为理论基础的。

第一,道能应众生修,众生可因修而得道。在王玄览看来,道与修道者即众生的关系,就象“常道”与“可道”的关系一样,有“同”的一面,也有“异”的一面。他说:“道与众生,亦同亦异,亦常亦不常。何者?道与众生相因生,所以同;众生有生灭,其道无生灭,所以异。”(同上卷第二)他认为:正因为众生与道异,所以才须修道。他说:“众生禀道生,众生非是道。何者?以非是道故,所以须修习。”至于为什么可以因修而得道,道也能感应众生修的问题,他的回答是:“众生无常性,所以因修而得道,其道无常性,所以感应众生修。……道与众生互相因,若有众生即有道,众生既无道亦无,众生与道而同彼,众生与道而俱顺”。(同上卷第三)这就是说,道与众生是互相依存,互相连结的,所以是道中有众生,众生中有道,因此众生可以因修而得道,道也能应众生修。

第二,“可道”和“常道”都可因修而得。在王玄览看来,在道与众生的关系问题上,还有“常道与“可道”的区别,二者是否均可因修而得呢?他认为,从“常道”来说,“道”是先于众生而

存在,它是不生不灭的,从“可道”来说,它是随众生的生灭而生灭的。他指出:“众生虽生道不生,众生虽灭道不灭;众生生时道始生,众生灭时道亦灭。……众生未生已先有道,有道非我道,独是于古道,我今所得道,会得古道体,此乃古道即今道,今道即我道。何者?历劫已来,惟止一道,众生而得者,即是众生之私道,只是汎众道,应私名私道。”(同上卷上第十六)这里所谓的“私道”,即指“可道”而言,它是“众生生时道始生,众生灭时道亦灭”的,而“常道”则不因众生的生灭而生灭,它是万古长存的,所以“古道即今道”。但因“常道”与“可道”是互相联系的,是统一的,因此他认为,不仅“可道”可因修而得,“常道”也是可以修得的。修炼的目的,是通过修“变”以求“不变”,即修得一个清静,不变的“识体”他说:“识体是常是清静,识用是变是众生,众生修变求不变,修用以归体,自是变用识相死,非是清静真体死”。(同上)“识体”即道体。意思是说,人们只要修得“常道”,与道为一,还复为道,便可以不变不死,长生久视,成为神仙。

### 三、司马承祯以“道”为本体的修道论

司马承祯,字子微,法号道隐(一曰白云),河内温县(今属河南)人。生于唐太宗贞观二十一年(647),死于唐玄宗开元二十二年(735)。司马承祯少年好学,二十一岁学道,拜名道士潘师正为师,受传符和辟谷、导引、服饵等方术,深得潘赏识。曾先后受到武则天,唐睿宗和唐玄宗三个皇帝的重视。迭次召入宫廷,商讨国政大事。司马承祯的主要著作有《修真秘旨》、《天隐子》、《坐忘论》、《服气精义论》、《道体论》等。多收载《道藏》之中。从这些著作来看,司马承祯的道教理论是很丰富的,其核心内容就是以“道”为本体的修道论。

司马承祯认为,“道”是一种有性格但又没有形象的神秘之

物，人要长生久视，就必须“得道”。在《坐忘论》中他说：“夫道者，神异之物，灵而有性，虚而无象，随迎不测，影响莫求，不知所以然而然，通生无匮谓之道。”“道”从何而来？他解释说：“至圣得之于古，妙法传之于今。”这种神秘的“道”不是一般人所能感觉到的，而是超越于感性的。“至道超于色味，真性隔于可欲。”人要长生久视，就必须“得道”。“夫人之所以贵者生，生之所贵者道。人之有道，若鱼之有水”。鱼不能离开水，正像“生”不能离“道”一样，二者必须，“相守”、“相保”，人才能长久。因此他说：“故养生者，慎勿失道；学道者，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。言长久者，得道之质也。”又说：“山有玉，草不因之不调；人怀道，形骸以之永固。”他认为，一个人的寿命长短，不在“天”，不在别“人”，而是在于自己是否及早精通“归道之要”，并勤而行之。那末，什么叫“得道”呢？他说：“神与道合，谓之得道”。

司马承祯还认为，要得道就必须修道；修道的关键在于“无为去智”。据《唐书·司马承祯本传》记载：唐睿宗问司马承祯以阴阳术数之事。承祯说“道经之旨，为道日损，损之又损，以至于无为。且心目中所知见者，每损之尚未能已，岂复攻平异端而增其智虑哉？”可见，司马承祯把这种摒除见闻知识的“无为去智”方法作为“修道”的主要方法。为了能使人作到“无为去智”，他把“修道”和“修身”联系起来。“无为去智”表现在“修身”上就是他所谓的“收心”和“坐忘”。司马承祯认为：“心为道之器宇，虚静至极则道居”。故“修道”首先必须“收心”。如何“收心”呢？司马承祯认为：“心者，一身之主，百神之师。静则生慧，动则成昏”，这就是说“静”才能“收心：才能产生到达“道”的“智慧”，反之，“动”则只能使人昏乱。因此，司马承祯又认为：“学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有，不著一物，自入虚境，心乃合道。”收心又是和坐忘紧密联系在一起的。所谓“坐忘”就是要有一种精神境界，即“内不觉其一身，外不知乎宇

宙，与道冥一，万虑皆遗。”要想进入这种精神境界就要做到“烦邪乱想，随觉则除。闻誉之名，善恶等事，皆即拔去，莫将心受，受之则心满，心满则道无所居”。“所有闻见如不闻见，是非善恶不入于心。”他还进一步论证说：“心不受外名，曰虚心；心不逐外名，曰安心”。这样，“非净非秽，故毁誉无从生，非智非愚，故利害无由挠。”司马承祯把这种“守静去欲”理论概括为一句话，叫做“远俗事，弥近道”。在他看来，一切感性的欲望和理智的思考都属于“俗事”之列，要“远而避之，随觉则除”。

#### 四、吴筠解“道”为“虚无”、“自然”提出了一套万物生成理论

吴筠为唐代道教学者。生平事迹载于《旧唐书·隐逸传》、《新唐书·方技传》，《全唐诗》卷835。字贞节（一作正节），华州华阴（今属陕西）人。少通经，善属文，后入嵩山事潘师正为道士。代宗大历十三年（778）卒。著述颇多，主要有《玄纲论》、《神仙可学论》、《形神可固论》等。吴筠思想丰富，在道教“道论”方面，颇有建树，通过解“道”为“虚无”、“自然”，提出了一套万物生成理论。

（一）吴筠认为“道”是宇宙万物的根源，世界上的一切，都是由它产生的。他在《玄纲论》上篇《道德章第一》里说：“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；浩旷无端，冥杳无对；至幽靡察而大明重光，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。生者有极，成者必亏，生生成成，今古不移，此之谓道也。”在《形神可固论·守道》章里又说：“夫道者，无为之理体，玄妙之本宗，自然之母，虚无之祖，高乎盖天，深乎包地，与天地为之，与万物为本，将欲比并，无物能等，意欲测量，无从而思，于混成中为先，不见其前，毫厘之内为末，不见其后，一人存之不闻有余，天地存

之不闻不足，旷旷荡荡，渺渺茫茫，人能守之，天地为掌。”这两段话的大意是说，“道”是无处不在，无时不有的，它乃是宇宙万物的根源。

(二)吴筠认为“虚无”不是什么也没有，“无”与“有”不能完全割裂。在《神仙可学论》里，他批判了把“无”和“有”完全割裂，不是“贵无而贱有”便是“取有而遗无”的思想，提出“无”和“有”，是互相联系和相互相成的。他说：“世情谓道体玄虚，则贵无而贱有；人资器质，则取有而遗无。庸知有自无而生，无固有而明，有无混同，然后为至。故空寂玄寥，大道无象之象也，两仪之辰，大道有象也。若但以虚极为妙，不应以吐纳元气、流阴阳，生天地、运日月也。故有以无为用，无以有为资，是以覆载长存，真圣不灭”所以，他认为“虚无”，并不是像“烟散灰灭”一样，什么都没有，如果是什么都没有的话，则修道也就无从谈起了。

(三)吴筠认为，产生宇宙万物的“道”归于“虚无”，“自然”。他在《形神可固论·序》里指出：“余常思大道之要，元妙之机，莫不归于虚无者也。虚无者，莫不归于自然者也。自然者，则不知然而然矣。是以自然生虚无，虚无生大道，大道生氤氲，氤氲生天地，天地生万物。万物剖氤氲一气而生矣，故天得一自然清，地得一自然宁，长而久也；人得一气，何不与天地齐寿而致丧亡，何也？为嗜欲之机所速也。”这是说，在吴筠看来，天、地、万物，包括人类在内，都产生于氤氲之气，而又最终归本于不以人们意志为转移的自然，归根结底，一切都是自然产生或形成的。而“自然”是“道”和“德”的体现，是天地的基础。吴筠在回答，“道”，“德”和“自然”的关系时指出：“生者不知其始，成者不见其终，探奥索隐，莫窥其宗，入有之末，出无之先，莫究其联，谓之自然。自然者，道德之常、天地之纲也”。

## 五、谭峭把“道”的两个变化过程理解为虚、物互化

谭峭，字景升，泉州（今属福建）人，生卒年不详。是五代的道教学者。生平事迹载于《历世真仙体道通鉴》卷39，明王圻《续文献通考》卷241。爱好黄老，不求仕进，后出游终南山，并遍历名山，不复归故里。师事嵩山道士10余年，得辟谷养气之术。撰《化书》6卷。分道、术、德、仁、食、俭六化，共11篇。本老庄思想，称世界起源于虚，最后复归于虚，把“道”的两个变化过程理解为虚、物互化。

“道”是谭峭哲学的最高范畴，他认为，“道”具有本体和变化的两重职能，就本体说，它是“虚”，就变化说，它称“化”。《化书》一开头就讲：“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也，形化气，气化神，补化虚，虚明而万物所以道也（《道化紫极宫碑》）。这就是虚、物变化的两个过程。从“虚化神，神化气，气化形”来说，是道顺而生万物的变化过程，即“道之委也”。由“形化气，气化神，神化虚”，是万物还原于“道”的变化过程，即“道之用也”。就是说，有形的万物是始源于虚，又还原于虚，杳无的虚既是万物的本源又是万物的归宿。由于虚顺次经过神、气、形的过程产生万物而充塞宇宙，由于万物的形返回经过气、神、虚的过程使虚明空寂而复归消失。虚、物的相互转化，即是万物的生灭循环。这种观点，实际上是继承和发挥了前人“有无相生”的思想。

谭峭从虚、神化生气、形，形、气还原于神、虚的观点出发，认为无生物与有生物是互相转化的，万物都是有灵的。他说：“老枫化为羽人（道士），朽麦化为蝴蝶，自无情而之有情也；贤女化为贞石，山蚯化为百合，自有情而之无情也。是故土木金石皆有性情魂魄”（《老枫》）。谭峭举出自然界中有的从无生物变成生物（自无情而之有情），有的从生物变成无生物（自有情而之无



情),从而得出“土木金石皆有情性精魄”的万物有灵论。他认为精神与物质混而为一,有生物与无生物的界限并不存在,这就是道的最高境地。所以说:“孰为彼,孰为此?孰为有识,孰为无识?生物一物也,万神一神也。斯道之至矣”(同上)。这种虚、物互化论,主要是为了说明“道”是无限多样的世界的统一。谭峭在《正一》篇中说,“太虚一虚也,太神一神也,太气一气也,太形一形也,命之则四,极之则一,守之不得,舍之不失,是谓正一”。这就是说,虚、神、气、形,虽是四个不同的名称,但根本都是一个即谓之正一的道,谭峭用道的变化统一解释万物发生,发展和衰亡的过程,强调一切都在变化,而且排列了变化的顺反次序,有其合理性,但是他所指明的变化方向,不是从低级向高级逐步前进,上升的运动,而是由虚到物,又由物返虚的往返循环,这就为修炼成仙理论留下了地盘。因此他说:“是以古圣人穷通塞之端而得造化之源,忘形以养气,忘气以养神,忘神以养虚,虚实相通是谓不同”(《道化紫极宫碑》)。这就是说,古代有道之人,探得“虚”为造化万物之始源,所以致力于忘形以养虚,虚实相通,同归于道,有可能达到“时无寒暑”,“民无死生”的神秘境界。

从上述五位道教学者对道论的论述来看,隋唐五代的道教,在宗教哲学上,向义理方面迈出了一大步。他们对神仙的向往,也不再是空洞的想象加黄白丹术,而是基于对自然现象和社会现象日渐深刻的认识,要求从思想上解救自己。从而为内丹的兴起奠定了理论基础,把道教养生术引上了新途。这种转变,既是对道教教理的深化,也是对道家道论的发展。

## 《周易参同契》丹法的哲学思想

东汉末黄老学派中的炼丹家魏伯阳著的《周易参同契》一书,是世界上现存最古的一部总结炼丹技术的科学著作,被誉为“丹法之祖”和“万古丹经王。”《参同契》的丹法,主要是讲外丹,但也讲到了内丹。外丹指从金属矿中提炼丹药,内丹指炼人身体内的精气,其基本理论为铅汞论。这种丹法之所以会对后世炼丹术和道教的发展产生重大而深远的影响,除了铅汞论在中国炼丹术中占有突出地位外,与其中所包含的深刻哲理有很大关系。

### 一、“乾坤为易门户”说的宇宙生成论

《参同契》为了阐明炼丹的原理,把它与宇宙的起源联系在一起,并将宇宙(八卦)比拟道家以火炼金化水而成丹的炉鼎,认为丹药的烧炼与天地万物的生成在原理上是一致的,都是元气内在阴阳二气相互交合的产物,炼丹之炉鼎,也是一个小宇宙。

“元气”,在《参同契》里被称为“元精”,“精气”,“玄精”等。例如《参同契》在谈到人的生命起源时说:“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，因气托初。阴阳为度，魂魄所居，阳神日魂，阴神月魄，魂之与魄，互为室宅”。即是说：想要养性延年，就得考虑生命的来源。人的生命驱体，本来是没有的，元气运化，才产生了人的生命。元气包含着阴阳两个方面，二者的相互联结就是人的精神与肉体存在的条件，精神与肉体正象日月，交相辉映，缺一不可。这种说法虽然缺乏科学性，但它却告诉我们：人不是“精神”的产物，而是物质性的元气所化生。在人的精神与肉体产生之前，元气早就存在，元气是始初，是根源。《参同契》又云：“须以造化，精气乃舒”。在汉代，人体中的“元气”亦被称为“精气”。《太平经钞·乙部·兴帝王法》说：“元气有三名：太阳、太阴、中和。形体有三名：天、地、人。人禀中和之气而成也，中和之气属人，亦名精气”。河上公注《老子》“抱一能无离乎”说：“一者，道德所生，太和之精气也”。荀悦《申鉴·政体篇》云：“阴阳以统其精气，刚柔以品其群形”。凡此所谓精气，皆指人体中的元气。

《参同契》在肯定元气是始初是根源的前提下，提出了“乾坤为易门户”说，并将宇宙的生成比拟为鼎炉炼丹。因此，作者开章明义便说：“乾坤者，易之门户，众卦之父母。坎离匡郭，运轂正轴。牝牡四卦，以为橐籥，覆冒阴阳之道。”这种“乾坤为易门户”说的观点，是《参同契》对《系辞》“易有太极，是生两仪”和《乾凿度》“太极元气”说的运用和阐发。其意是说，乾坤为阴阳，而阴阳就是元气内在的两个方面；“易”指阴阳变化，宋朱熹在《周易参同契考异》中说：《参同契》“凡言易者皆指阴阳变化而言”。谓乾坤为众卦之父母就是说内在的两个方面，阴阳二气交感产生了天地万物。这正如元陈致虚在《周易参同契分章注》中所注释的那样：“夫乾之为物，阳也，太极胚晖，非得乾坤之门户，则天地何由而设位，日月何由而光明，人物何由而化生，圣人何由而行其道哉。是以乾动而直则阳太极而生阴，坤动而辟则阴太极而生阳，阴阳交错而生离坎。”《参同契》并且认为这

种宇宙生成的模式和鼎炉炼丹在原理上是一致的：乾坤指炉鼎，鼎上釜为乾，下釜为坤，取天上地下之象。“易”指丹药的生成。“坎离”指药物，坎为铅，离为汞。坎离，亦指水火，火指药物蒸馏，水指药物熔解。炼丹须靠炉鼎，所以说“乾坤者，易之门户”，如同乾坤为众卦之父母。鼎中置以药物铅和汞，加温后，药物和水火之气则围绕鼎釜，上下轮转。此即“坎离匡郭，运毂正轴”。乾坤坎离即炉鼎、药物和水火，乃炼丹之基础，它们形成丹药的过程就如同鼓风器的功能一样，故《参同契》将乾坤坎离四基本卦，包括阴阳变易之道，看成是丹药形成的依据。

这种“乾坤为易门户”说的宇宙生成和炼丹思想，不仅为丹药的形成提供了理论依据，而且从理论和实践的结合上进一步论证了西汉以来天地万物起源于元气的宇宙生成论。

## 二、“坎离为易”说的阴阳之道

《参同契》在以阴阳变易法则解释丹药形成的过程中，受京房和《易纬》“乾坤者阴阳之根本，坎离者阴阳之性命”的影响，提出“坎离为易”说，把坎离两卦看成是六十四卦变易的根本，发挥了《易传》“一阴一阳之谓道”的观点。

“易为坎离”，即“易以道阴阳”的另一种说法。按取象说，离火为日，为阳，坎水为月，为阴。所谓坎离相抱，龙虎相交，水火相通，日月相合，即阴阳相配合之义。《参同契》的“坎离为易”说深化了这种思想。它说：“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。幽潜沦匿，升降于中。包囊万物，为道纪纲。以无制有，器用者空。故推消息，坎离没亡。”这即是说，天上地下，乃乾坤之象，各居阴阳之位，“易行乎其中”，即坎离运行其间。同时坎离又指日月运行于天地之间。就天象说，日月的运行，形成节气的变

化,所以说“易为坎离”。就筮法说,坎离两卦,乃乾坤二卦之表现,即乾升于坤为坎,坤降于乾为离,如荀爽所说“坎离者,乾坤之家而阴阳之府”,意味着乾坤之终始。此即《参同契》所说,“坎离者乾坤二用”。因为坎离为日月之象,所以在一年气候的变化中,不主管某一气候,此即“二用无爻位”。就卦气说,十二消息卦中无坎离象,就月体纳甲说,其盈虚过程中亦无坎离象。此即下文所说“故推消息,坎离没亡”。坎离虽无爻位,但却流行于消息卦或一月之卦即震兑巽艮乾坤之中,此即“周流行六虚,往来既不定,上下亦无常”。坎离两卦的作用隐藏在其它卦象之中。这说明,坎离是变易的根本。上面这段文字,不单是讲卦气的,而且是用来说明丹药的烧炼过程。“天地设位”,指炉鼎法乾坤之象。“易行乎其中”指铅汞药物和水火之气在鼎中变易和运行。坎离指铅汞和水火。药物和水火之气在鼎中上下运转,变化无常,此即“二用无爻位,周流行六虚”,是丹药形成的根本,所以说“为道纪纲”。

《参同契》提出“坎离为易”说的目的,是为了说明元气阴阳变化而成丹。所以它又说:“乾刚坤柔,配合相包。阳禀阴受,雄雌相须。须以造化,精气乃舒。坎离冠首,光耀垂敷。玄冥难测,不可画图。圣人揲度,参序玄基。四者混沌,径入虚无。六十卦周,张布为舆。龙马就驾,明君御时。”此是以乾坤刚柔、阴阳雄雌相交合,施布精气,造化生物,比喻药物和水火之气相交合于鼎器之中而成为丹药。“坎离冠首”,指铅汞和水火为丹药之根基,其在鼎器之中,如同日月照耀于天上。但其变化幽深,难以推测,所以圣人探索其变化的规则,著文以显示其玄妙之根基。“四者混沌”,指乾坤坎离即药物和水火之气在鼎中混而为一。“径入虚无”,指在鼎中空间处,上下升降。下文是讲依六十卦的顺序,运火烧炼,如车运行。“龙马就驾”,喻药物就范,化为丹药。运火要注意火候的度数,如同“明君御时”一样,不要违背节气变化的法则。不难看出,其坎离为易说,无非是用来

说明铅汞在鼎中经水火调治而成金丹妙药，即所谓阴阳之道。这种阴阳之道对后世道教徒的炼丹实践起了很大的指导作用。

### 三、阴阳、五行相结合的变化观念

《参同契》在运用阴阳二气和五行生克学说反复说明丹药形成的过程中，提出了“迭兴”，“相须”说，生动具体地揭示出了元气运动的内在根源，发挥了京房以来的汉易说。

1. 元气是由阴阳两个方面组合而成的。《参同契》说：“物无阴阳，违天背元，肥鸡自卵，其雏不全。”阴阳具体表现为天地，水火，风雷，山泽，男女，雌雄，铅汞，刚柔，龙虎、西东、卯酉、晦朔等等。这两个方面既是“迭兴”（对立）的，即相互排斥，此起彼伏，又是“相须”（统一）的，即相互联系，彼此吸引。如说：“刚柔迭兴，更历分部，龙西虎东，建纬卯酉”。“乾刚坤柔，配合相包，阳禀阴受，雌雄相须”。“坎男为日，离女为月，日以施德，月以舒光。月受日化，体不亏伤，阳消其形，阴凌灾生。男女相须，含吐以滋，雄雌交杂，以类相求”。“雄不独处，雌不孤居”，“假使二女共室，颜色甚姝，令苏秦通言，张仪结媒，发辨利舌，奋舒美辞，推心调谐，使为夫妻，弊发腐齿，终不相知”。总之是孤阳不生，独阴不长，阴中有阳，阳中有阴，既对立又统一，配合相包，不可分离。

2. 阴阳的相互作用表现为相生相克。《参同契》在谈到炼丹与五行的关系时反复地说明了这一点。“揆物终始，五行相克”。“五行相克，更为父母。母含滋液，父主禀与。凝精流行，金石不朽。审专不泄，得为成道”。“道”指金丹妙药。“丹砂木精，得金乃并，金水合处，木火为侣，四者混沌，列为龙虎。龙阳数奇，虎阴数偶。肝青为父，肺白为母。肾黑为子，脾黄为祖。三物一家，都归戊己”。此是以五行相生解释五脏之间的关系，用来说明药物之间的关系。又说，“金为水母，母隐子胎，水者

金子，子藏母胎”。“土旺四季，罗络始终，青赤白黑，各居一方，皆稟中宫，戊己之功”。《参同契》在此以“土”，“坎离”，“戊己”表示元气，以“青，赤，白、黑”喻“木，火，金、水”，并象征春夏秋冬或东南西北，皆用以说明元气由阴阳两个方面的相生相克。但五行之中以“土”为主，木，火、金、水皆稟元气“土”，故曰“皆稟中宫”。其中，木，火，金，水，又分为两类，“金水合处，木火为侣”，仍然构成两两相对，具有相生相克的关系。这里需要指出的是，《参同契》在说明阴阳二气相互作用时，把它与五行生克结合起来，为后来的“二气五行”说奠定了基础。

3. 相生相克导致五行阴阳的变化。因相生相克导致五行阴阳变化而成丹药，这是《参同契》丹法理论的核心。《参同契》在讲炼丹中所阐述的阴阳变化，主要表现为阴阳交感、消长，转化等。例如，《参同契》在谈到火灭金复还丹时说：“推演五行数，较约而不烦。举水以激火，奄然灭光荣。日月相激薄，常存晦朔间。水盛坎侵阳，火衰离昼昏。阴阳相饮食，交感道自然。名者以定情，字者缘性言，金来归性初，乃得称还丹。”《参同契》在谈到炼铅汞为金丹时又说：“河上姤女，灵而最神。得火则飞，不见埃尘，鬼隐龙匿，莫知所存。将欲制之，黄芽为根。”“姤女”喻指汞，“黄芽”喻指铅。汞为阳，铅为阴。汞遇火很容易挥发，要制止它飞起，就必须使它与铅相交结，因为铅有伏汞的功能。铅汞交结（发生化学反应）产生出新的化合物，成为丹药。《参同契》在谈到铅汞阴阳转化时还说：“子当右转，午乃东旋，卯酉界隔，主定二名。龙呼于虎，虎吸龙精，两相饮食，俱相贪便，逐相御咽，咀嚼相吞”。“子、午、卯、酉”为时间，“右，东”为方向，“纳甲”之方位，东在左，左右相对，方向相反。“龙”又称青龙，指丹砂中的水银，“虎”又称白虎，指铅。此是说，龙虎相吞食，即水银升华遇铅而起化学反应，成为丹药。这说明生克的阴阳变化就象龙争虎斗一样，颇为激烈，而且，其运动方向还会随着时间的改变而发生改变，从而使元气运动不息。

#### 四、“月体纳甲”说的阴阳变易法则

纳甲说始于京房易学和《易纬·乾凿度》，其法依据月的晦朔弦望象卦体，而以其出没的方位，将“甲乙丙丁戊己庚辛壬癸”十天干引入到八卦：☰乾纳甲壬，☷坤纳乙癸，☳震纳庚，☴巽纳辛，☶艮纳丙，☱兑纳丁，☵坎纳戊，☲离纳己。谓以十天干分纳于八卦也，举一以概其余，故名“纳甲”。八卦符号之意是：☳震一阳始生，于月为生明，三日夕出于西方之庚，故曰“震纳庚”，表示初三之月象，☱兑二阳为上弦，八日夕见于西方之丁，故曰：“兑纳丁”，表示初八之上弦，☰乾纯阳，望十五日夕盈于东方之甲，故曰“乾纳甲”，表示十五之满月。以上为望前三侯，象征阳息阴消。☴巽一阳始生，于月由圆而渐缺，十六日晨落于西方之辛，故曰“巽纳辛”，表示月由圆而缺，☶艮二阴为下弦，二十三日退于南方于丙，故曰“艮纳丙”，表示二十三日之下弦，☷坤纯阴，晦，三十日晨消于东方之乙，故曰“坤纳乙”，表示三十日之晦。以上为望后三侯，象征阳消阴息。☵坎☲离表示日月。乾坤两卦，已经纳了甲乙，何以又要纳壬癸呢？这是表示阴阳始终之意。此外，“纳甲法”中的“八卦”其卦爻阴阳之别，又以十二地支示之，偶表示阴，奇表示阳，根据重卦之理，乃可推演变化。这就是“纳甲法”的最基本内容。

《参同契》的纳甲法是对京房易学和《易纬·乾凿度》的应用，其纳甲法有三种说法：一是六十卦纳甲说。此说以六十卦配三十日，即一个月分六十个昼夜，配以六十卦，说明每日早晚用火的程序。二是八卦纳甲说。此说是以月亮的盈亏，说明一月之中用火的程序。其中以坎离两卦代表日月，其它六卦代表月亮的盈亏过程，八卦各配以干支。三是十二消息卦说。此说是以卦气说中的十二消息卦（坤、剥、观、否、遁、垢、乾、夬、大壮、泰、临、复），配以十二支，十二律（应钟、亡射、南昌、夷则、林钟、



蕤宾,中吕,姑洗,夹钟,太簇、大吕,黄钟),说明一月或一年炼丹用火的程序。《参同契》的纳甲说虽然分为这三种情形,但皆用来说明一个月炼丹运火的程序,故被称为月体纳甲。本文受篇幅所限,仅以六十卦纳甲说为例,来说明一下《参同契》月体纳甲说的具体内容。

《参同契》说:“朔旦屯直事,至暮蒙当受。昼夜各一卦,用之如次序。既未至晦爽,终则复更始。日辰为度,动静有早晚。春夏据内体,从子到辰巳。秋冬当外用,自午讫戌亥。赏罚应春秋,昏明顺寒暑。爻辞有仁义,随时发喜怒。如是应四时,五行得其序。”这是说,早晨起为屯卦用事,傍晚后为蒙卦用事,昼夜各一卦用事,按次序进行。次日则为需讼用事,以后按卦序进行,到第三十日,为既济和未济用事,朝为既济,暮为未济,如此周而复始循环。此即“既未至晦爽,终则复更始。”炼丹运水,依日辰的顺序进行,此即“日辰为度,动静有早晚。”以一年的气候变化说,春夏为阳息过程,从十一月子到四月巳,秋冬为阳消过程,从五月午到十月亥。阴阳消息不同,政令因之亦不同,此即“赏罚应春秋”,以顺应四季阴阳消长的顺序,也适用于一月和一日阴阳消长的顺序。就一日说,春夏为朝,秋冬为暮,就一月说,春夏为上半月,秋冬为下半月,因此,一日同一月,一年用火的程序也是一致的。就一年说,前半年由十一月到四月,用文火,后半年,从五月到十月,则用武火。就一日说,昼用文火,夜用武火。就一月说,上半月用文火,下半月用武火,这是因为前半周为阳气上升期间,气温较高,所以减炭,后半周为阴气上升期间,气温较低,所以加炭。此即“昏明顺寒暑,爻辞有仁义,随时发喜怒。”仁指用文火,义指用武火。喜指用文火,怒指用武火。在《参同契》看来,炼丹用火不能违反此顺序,阳气上升时,用文火,阴气上升时,用武火。如果违背此程序,就如同违反卦气一样,必有灾异,意谓丹药必炼不成。

《参同契》的这种“月体纳甲”说,所讲的运火炼丹规则,是

阴阳变易的一种带有规律性的表现,要炼丹就一定要认识和掌握它,这反映了《参同契》对遵循客观规律这一哲学问题已有一定水平的认识。

## 五、无机物质相化合的辩证思维

《参同契》认为,不仅温度(包括气温)的变化属于自然现象,有其自身的法则,药物的性质及其配合,也有其固有的法则,前者称为“阴阳之道”,后者称之为“五行之数”,这些法则都是人不能违背的。作者在谈到炼外丹时,特别强调要掌握物质本身的特性及其变化的规律,在一定程度上涉及了无机物质相化合的问题,其看法闪耀着辩证的科学思维。

首先,炼丹实践的客观性。《参同契》说:“自然之所为兮,非有邪伪道,山泽气相蒸兮,兴云而为雨,泥竭乃成尘兮,火灭自为土。若槩染为黄兮,似蓝成绿祖,皮革煮为胶兮,面槩化为酒。同类易施功兮,非种难为巧。惟斯之妙术兮,审谛不诳语。传于亿代后兮,照然而可考。”这是说,物质的变化,包括兴云致雨,都同泥竭成尘,火灭为土一样,是一种毫无其它干涉的自然过程。这个过程和织物的染色、麦芽作酒一样,明明白白,并非“邪伪道”,而是按照无机物质相化合的原则进行的,即“同类易施功兮,非种难为巧。”炼丹过程中所发生的变化,和染色,酿酒等等属于同一性质。并没有什么神秘的。

其次,药性(物性)是有区别的。《参同契》说:“植禾当以谷,复鸡用其卵。以类辅自然,物成易陶冶。鱼目岂为珠,蓬蒿不成茶。类同者相从,事乖不成室,燕雀不成凤,孤兔不成马,水流不润上,火动不炎下。”又说:“若药物非种,名类不同,分别参差,失其纲纪。虽黄帝临炉,太乙降坐,八公捣炼,淮南执火,立宇崇坛,玉为阶陛;麟脯凤腊,把籍长跪,祝章神祇,请哀诸鬼,沐浴斋戒,冀有所望。亦犹如合胶补釜,以砂涂疮,去冷加冰,除热

用汤，飞鱼舞蛇，愈见乖张！”《参同契》认为，如果不掌握物质本身的特性及其化合的规律，即药剂的性质和配制的关系，单凭主观愿望，违反操作规定，要取得成果是万万办不到的。书中说：“世间多学士，高妙负良才，邂逅不遭植。耗火亡货财。据按依文说，妄以意为之，端绪无因缘，度量失操持。捣冶羌石胆，云母及矾磁，硫黄烧豫章（樟树），泥汞相炼冶，鼓铸五石铜，以之为辅枢。杂性不同种类，安肯合体居，千举必万败，欲黠反成痴。”这里所列举的捣冶羌石胆，云母及矾磁，硫黄烧樟树，泥汞相冶炼，鼓铸五石铜等都是没有掌握物性而违反操作规定的。因此，一次又一次地遭到了失败。《参同契》根据当时的药物学知识还指出，服食了毒物，人必会死，要想复苏万不可能。”天地至象，若以野葛一寸，巴豆一两，入喉辄僵，不得挽仰。当此之时，周文揲耋，孔子占象，扁鹊操针，巫咸扣鼓，安能令苏，复起驰走。这也说明了区别物性的重要性。

第三，物质化合反应中的量的关系。在《参同契》中，不仅指出了物质之间变化的质的关系，而且也指出了反映中物质的量的关系，它说：“制作有所踵，推度审分铢，有形易忖量，无兆难虑谋。”铢是一种计量单位，二十四铢为一两，十六两为一斤，而一斤为三百八十四铢。“推度审分铢”和“忖量”，可见当时药物的配制在量的要求上是很严格的，不容随意忽略。

第四，炼丹要有一定的操作方法，《参同契》说：“以金为堤防，水火乃优游，金数十有五；水数亦如之，临炉定铢两，五分水有余，二者以为真，金重如本初。其三遂不入，火二与之俱。三物相含受，变化状若神。下有太阳炁，伏炁须臾间，先液而后凝，号曰黄舆（丹）焉。”“金”是指铅，“水”是指水银。它表明在炼丹时先将铅放入设备的四周内成堤状，加热熔融，以便在放入水银时能使接触更为良好，以加快反应的进行，避免水银因受热蒸发而受到损失，可见当时的操作方法已达到了颇为精密的程度。《参同契》对那些不掌握炼丹方法的人提出了严厉的批评。它

说：“世人好小术，不审道浅深，弃正从邪径，欲速阙不通。犹盲者不任杖，聋者听宫商；没水捕雉兔，登山索鱼龙。植麦欲获黍，运规(丹)以求方。竭力劳精神，终年不见功”。可见掌握炼丹操作方法的重要。

从上述五个方面来看，《周易参同契》丹法的哲学思想是十分丰富和深邃的。

## 试论张继先道教理论的禅学化倾向

禅宗是唐以后佛教中分离出来的一个宗派,自中唐到北宋一直非常盛行。它的理论对唐宋以来的思想界产生了强烈影响。这在张继先的著作中得到了充分的体现。

张继先(1092—1128),字嘉闻,又字道正。号翛然子,宋代道教思想家。他是道教天师派的第三十代天师。九岁嗣教,宋徽宗崇宁以来四召阙,问以道法异同和修丹之要。答曰:道体法用,体用一源。劝徽宗勿嗜丹术,当清静治国,于京建坛传授坛录,演法讲说道妙。崇宁四年尝于内廷建醮,密奏以“赤马红羊”之兆,劝君修德治国以备乱。赐号为“虚靖先生,视秩中散大夫”,并赐以铸造的老君、祖天师像,修龙虎山宫宇。靖康丙午,金师入汴。钦宗和太上皇,思天师预奏之音,又诏赴阙,行至泗州解化,年三十六岁。

张继先虽然早逝,但在历代天师当中,却是最有才华和贡献最大的三位之一(其他两位是祖天师张道陵和四十三代天师张宇初)。他不仅在宗教实践活动方面是位高手,且博学能文,撰有《虚靖真君语录》七卷和《明真破妄章颂》等诗文阐扬正一宗旨。其著作特点,是能够顺应时代思潮,广摄儒释道诸家之学,发展正一道的传统学说。本文试对其道教理论的禅学化倾向作

一初步探讨。

## 一、“心”为本体

谈“心”是禅宗所长。在禅宗看来，心是派生一切诸法、囊括宇宙、包罗万象的绝对的神秘本体。禅宗的真正创始人惠能（638—713）就说过：“心量广大，犹如虚空。”（《坛经》）禅宗在本体论上就是一种极端的主观唯心主义。相传惠能在广州法性寺听印宗法师讲《涅槃经》，时有风吹幡动，一个和尚说是风动，另一个和尚说是幡动，争执不下。惠能听了争论，说：“不是风动，也不是幡动，而是你们的心在动。”一席话，使得印宗法师赞赏不已。而在道教早期理论中，是不谈“心”的，张继先一改早期道教理论之初衷，大论“心性”，将“心”放在至高无上的位置，作为宇宙本体。这一点，是与禅宗完全合拍的。他在《心说》中讲“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。或曰真君，以其师长于一体也；或曰真常，以其越古而不坏也，或曰真知，以其寂然而不动也。用之，则弥漫六虚；废之，则莫知其所。其大无外，则宇宙在其间，而与太虚同体矣；其小无内，则入秋毫之末，而不可以象求矣。此所谓我之本心，而空劫以前本来之自己也。”显然这段话完全是对禅宗心性说的发挥。不过，张继先毕竟是道教的继承人，谈“心”多少还保留一点道教的东西。他说：心“何物哉？杳兮冥兮，恍惚不可以知，知不可以识。强名曰道，强名曰神，强名曰心。”（《心说》）这样，他把道教的“道”与佛教的“心”视为同一事物，从而牵强附会地把释道的宇宙本体论拴在了一起。

## 二、“道”在身中

禅宗言“心”，夸大“心”的神秘作用，是为了“顿悟成佛”，缩短天国和人世的距离。惠能认为，所谓“觉悟”，不是外在的东西，而是由主观决定的。所以他说：“东方人造罪，念佛求西方；

西方人造罪，念佛求生何国？凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西；悟人，在处一般。所以佛言，随所住所，恒安乐。”（《大正藏》卷48《坛经》）这分明告诉人们不要向外在世界中寻求自由和平等；不要对现实世界的不合理提出任何抗议；痛苦的根源是由于自己的认识错误造成的；只要思想有了转变，接受佛教的基本原理，马上即能得到解脱。所以他又说：“菩提只向心觅，何劳向外求玄？听说依此修行，西方只在眼前。”“佛向性中作，莫向身外求。”（同上）

张继先身在道门，当然不会言及成佛，他借用禅宗“心”的思想，只是为了充实改造和发展道教理论。

首先，他把“道”完全主观化了。在早期道教中，“道”的客观内容代表事物发生与运动的普遍法则，人只是“道”的一种派生物。而张继先改造了这一理论，据禅宗“心”的理论把“道”看作是存在于人的心中。这样便使抽象的“道”完全主观化了。他在送给宋徽宗的《大道歌》中就把禅宗的心性说改造成为“道在身中”。他说：“道不远，在身中，物则皆空性不空。性若不空和气住，气归元海寿无穷。欲得身中神不出，莫向灵台留一物。物在身中神不清，耗散精神损筋骨。神驭气，气留形，不须杂术自长生。术则易知道难悟，既然悟得不专行。所以千人万人学，毕竟终无一二成。神若出，便收来，神返身中气自回。如此朝朝还暮暮，自然赤子产真胎。”

其次，张继先把禅宗“追求本心”的思想作为道教理论的注释。禅宗认为，既然一切皆出自于“心”，“即心是佛”，则追求自己的“本心”为成佛的首要目的。张继先把禅宗的这一思想吸收到道教中来，以此作为道教“归根复命”思想注脚。张继先认为，“道在身中”，“故斋戒以神明其德，一真澄湛，万祸消灭。老子曰：‘致虚极，宁静笃。万物并作，吾以观其复。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。不知常，妄作凶。’所谓常者，越古今而不坏者是也；所谓妄者，一念才起

者是也。……其为大人乎，自滋以往，慎言语，节饮食，除垢止念，静心守一，虚无恬淡，寂寞无为，收视返听，和光同尘。瞥起是病不续，是药不怕，念起惟恐觉迟，譬如有发，朝朝思理。有身有心，胡不如是。行住坐卧，勿使须臾离也。”（《心说》）在基本理论上，禅宗追求“即心是佛”，道教追求“复命知常”，这两者有着相似之处，张继先用前者来注释后者，这就大大丰富了道教理论。

### 三、“一切皆空”

言“空”，是佛教思想的一个重要内容，其中又以禅宗为最。释氏认为，“此有则彼有，此无则彼无，此生则彼生，此灭则彼灭”，世界上没有一件事情离开彼此联系而独立存在，有着生灭的因果关系。其本身并不是实体，而是“空”的，或者说是“假”的。惠能的偈语“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”就非常生动地说明这个问题。佛教就是通过这种“空”论，要人们看破红尘，否定尘世生活。这点也非常适合道教的胃口，所以张继先借此发挥。他在《虚空歌》中说：“本来真性（心、神、道）同虚空，光明朗耀无昏蒙。偶因一念落形体，为他生死迷西东。堪叹世人全不觉，死即哀兮生即乐，不知生是死根由，只喜东升怕西落。东升西落理当然，休将情识相牵缠。不信但看日与月，朝昏上下常周天，生非来兮死非去，无有相因随所寓。六道轮回浪著忙，真人正在虚空住。……识得真空方不昧，古往今来镇长在，掀翻世界露全身，尽度众生超苦海。”本来，日月东升西落，人生有生有死，都是一种自然规律，而人们喜“升”而哀“落”，好生恶死也是一种人之常情。而张继先认为这一切都是虚假的，无休无止的日月升落，人世生死，说到底都是“虚空荡荡”，对此任何感伤，都是大可不必的。他并且把识得“本来真性”的诀要，归结于禅宗人常说的“休歇”二字，其《休歇歌》说：



“千般要妙万般玄，只是教人各休歇，既能休，复能歇，一切情缘皆断绝，饥餐渴饮困时眠，万死千生没交涉。”“休歇”即放下一切念头，主要指放下“一切情缘”即在现实生活中所生的种种情欲，这是一种宗教禁欲主义的修养之道。从而，张继先把禅宗的“空”论发挥得淋漓尽致，并充实于道教理论之中。

在张继先的理论中，禅学化的倾向是十分明显的。不过，这也只是表面现象，从内在的实质来看，这是借用禅宗语言、思想来补充和丰富道教理论。总之，禅于外，道于内，这大概就是张继先或可以说是唐宋时期天师道的基本思想理论不同于早期道教理论的一个显著特征。

# 张宇初的哲学思想研究

## 一、张宇初身世及其著述

张宇初,字子璇,别号耆山。明初道教思想家。其祖先张道陵于汉末创立天师道。此后,“天师”称号一姓相传。至张宇初已传至第四十三代。张宇初于明洪武十三年(公元1380年)嗣教。《明史·方伎传》中记载其“建文时坐不法,夺印诰,成祖即位复之。”

张宇初在张氏后裔中是很富有才华的一位。他一生中做了大量的道教文献整理和撰写道教经书的工作。永乐四年(公元1406年),明成祖朱棣命张宇初主持纂修《道藏》。这在张宇初自己所撰的《道门十规》(见《道藏》正乙部,第988册)和《续道藏》中所收《皇明恩命世录》卷三中都有明确的记载。另外,其先祖北宋末年的三十代天师张继先的《三十代天师虚靖真君语录》七卷也是由张宇初于明洪武二十八年(公元1395年)辑录而成的。张宇初自己撰著主要有除上面提到的《道门十规》外,还著有《岷泉集》四卷。此书《道藏》与《四库全书》均有收藏。

《龙虎山志》载:张宇初著《岷泉集》二十卷,诗文过半。四

库全书(台湾商务印馆,影印文渊阁四库全书)集部一七五,别集类,总第1236册中仅收《岷泉集》四卷。《提要》云:“二十卷之旧已不复存。”四卷本《岷泉集》卷首有王绅序。卷一收入张宇初论文多篇,其中有《冲道》、《慎本》、《玄问》、《太极释》、《先天图论》、《河原图》、《辩荀子》。卷二多为张宇初所作序文、证文等。卷三、卷四为杂述,包括墓志铭、说、传、祭文、青词、歌行、词等。与二十卷原本相比,大概少了大量的诗词。由于张宇初的主要论文悉已收入,所以这本书基本上能反映张宇初的一些思想。本文所研究张宇初哲学思想也以本书为依据。(下引张宇初语,只注卷目)

## 二、张宇初哲学思想的特点

张宇初生活在明朝初年。这一时期,理学在儒、释、道三教合一的基础上,有了长足发展。特别是经过南宋朱熹的发挥,使之更加趋于成熟,完备,取得了官方哲学的地位。在元代。又经过许谦、吴澄等儒家学者的阐释,使理学在其后的思想领域中一直占有统治地位。张宇初所处的明初时期,理学在思想领域中仍然非常盛行,对当时的思想界产生了深刻的影响。张宇初本人尽管身在道门,但在其著述中却处处体现了理学的渗透和影响,使其哲学思想带有浓厚的理学色彩。清朝学者在其收入《四库全书》的《岷泉集》案语中说:“其《太极释》、《先天图论》等,皆有合于儒者语。《问神》一篇,悉本程朱之理,未尝以云师风伯荒怪之说张大其教。”这是对张宇初哲学思想特点的一个很好的概括。他这方面的思想可以归纳成以下几点:

1. 以“太极”来解释“道”,以“气”作为万物起源。

“太极”是理学中的重要概念。理学家在说明宇宙起源时,把“太极”看成是万理之宗,万理之极。朱熹曾说过:“太极之义,正谓理至极至耳。”(《答程可久》)又说:“总天地万物之理,

便是太极。”(《语类》卷九十四)张宇初深受朱熹的影响,用理学中的“太极”来解释道教中的“道”。他认为;“太极者,道之全体也。浑然无所偏倚,廓然无得形似也。其性命之本哉!性稟于命,理具于性,心统之谓道。道之体曰极。五居九畴之中,曰皇极。朱子曰:太极者,道也,陆子曰:中者,天下之大本,即极出,理一而已。合而言之,道也”(卷一《玄问》)道教本来是把“道”看成是终极的宇宙本体,而张宇初则认为在“道”之上还有“太极”,这明显是揉合了儒、道两家的见解。至于太极如何形成万物,他说:“夫五行阴阳,阴阳太极,五殊二实、二本。则一二实者,天以阳生万物,地以阴成万物。动而阳,静而阴,阳变阴合而生五气,由五气而生万物,故曰五殊也。五殊本于阴阳,互为其根也。两仪生而阳,交于阴,阴交于阳而生四象,四象分而生八卦,八卦错而万物生焉。”张宇初这段话可谓与道家理论的“道生一、一生二,二生三,三生万物”相类似。

值得指出的是,“道”和“太极”之类的概念历来是非常模糊的,物质耶?精神耶?各有人说。而张宇初则十分明确地把“太极”源出于气。他说:“盖万物自一气生,气分而太极,判两仪、四象,五行各位乎气之中,由五行之气布而万物生……五行之中,一为万数之根。而气为万有之母,气之流行统宰于神,然后变化出焉。天以积气而成,帝以统神而名著。一气生二气,三气生九气,九气生之无穷,弥满之虚皆气之化生。是谓之诸天也。”(卷二,《生神章注序》)这里,张宇初没有把“气”作为一种神秘的意志,而是用朴素的唯物主义思想合理地解释了“太极”以至万物的起源。这是张宇初思想体系中值得重视的地方。

## 2. 由“心”为“太极”,观心知“道”返回观物知“道”。

在早期道教理论中,是不谈心性理论的。但自宋以后,由于受佛教禅宗的影响,加上理学家对心性理论的发挥,使得不少道教理论家也吸收了这方面的思想来改造和充实道教理论。张宇初在其著述中就有相当多的篇幅谈及心性,这方面的思想也构

成了其哲学思想的一个很重要的方面。

他论道：“圣人之道本乎心。为学养心，先天之学，心也。其言心至矣，其论理明矣。既图方圆，以尽易之妙，虽天之大，阴阳之微，鬼神幽，象数之奥，有无之变，物之至广，理之至补，皆出乎太极，复归于无极者，敛之于一心而已，充而宇宙，散而毫忽，其洁净精微，渊深幽眇，可谓详矣，密矣，此其所谓观之以心而观之以理。”（卷一，《读观物篇》。）这段话再明白不过了。原来，理学的“太极”，道教的“虚无”，都最后归之于“心”而已，都在“心”中得到了印证和解释。由此，张宇初把道教中一些神秘的东西加以了解释。

“或问曰，道家者流，以鬼神为务，是果有乎？曰：孰谓之无有也，特辩之不精，而或疑焉。夫天积气也，地亦气之厚者，形而上者是也。五行形之内，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。”（卷一，《问神篇》）这里，张宇初由“心为太极”的思想出发，把道教中的宗教性质的“鬼神”改造成为非宗教性质和儒学色彩的“心”的一种微妙功能，这在道门中也算得上是一种相当大胆的“改革”。最后，由此派生出“诚心事天”、“观心知道”的思想是很自然的了。

“夫心存，则道明而理著焉，其为阴阳之机，出入往来，非外乎吾心也。惟诚其心以感天，天感则发乎其机也，以不可见，不可知者则曰神存其间也……是以虽有恶人，斋戒沐浴，可以事上帝鬼神享于克诚。惟知诚其心，则足以事天矣。”（同上）

非旦“诚心事天”，而且可以“观心知道”。“知道者，不观于物，而观于心也。盖心统性情而理具于心，气囿于形。皆天命流行而赋焉，曰虚灵，曰太极，曰中，曰一，皆心之本然也。是曰心为太极也，物物皆具是性焉。”（卷一，《冲道》）

张宇初这两段话反映了其认识事物的基本方法论。不过，

“观心事道”并非完全等于闭门造车,仅仅向内探求。而是把“心”作为“总理太极”的主宰,具体事物中还各有一分“太极”。因为,“太极散而为万物. 则万物各一太极。合言之,万物统体一太极也;分言之,一物各具一太极也。”(卷一,《太极释》。)故“吾观夫植物之性。足以尽吾之性,故不知其乐与。”(卷一,《观植》。)以“太极”为媒介,将天、地、人相沟通,“观心知道”最后还是落实到了“观物知道”,“观物知性”。这是张宇初朴素认识论的合理的一面。

### 3. 用先天图来说明万物发展变化的客观规律。

先天图是北宋理学邵雍(公元1011—1077年)根据《易传》关于八卦形成的解释,参杂道教思想,虚构的一幅宇宙构造图式,其主要是关于八卦方位的六十四卦次序的排列,用以推测自然和人事变化。据说这种图式及其所根据的“象数”原理,在没有天地之前即已存在,故称“先天图”,其学又叫“先天学”。邵子在其“先天学”中用一种纯粹主观安排的“象数”(即符号、形象,数字等)来说明宇宙万物生生不息的发展变化的客观规律。

生活在明初的张宇初对邵雍的先天图十分感兴趣,且有专门的研究,有《先天图论》一文收录在其文集中。文中张宇初也模仿邵雍对先天图进行说明。他说:

“易有太极. 是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。乃阳下交于阴,阴上交于阳,生天之四象,刚交于柔,柔交于刚,生地之四象。八卦相错而万物生焉。其位刚乾一、兑二,离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。四象交而成十六事,八卦相荡为六十四卦. 此先天之象也。邵子所谓一分为二. 二分为四,四分为八。自乾至坤皆得未生之卦,若逆推四时也。”(卷一,《先天图论》。)张宇初承继了邵雍的思想,把这么一套“象数”理论来说明万物发展变化的客观规律。他认为:“日月星辰,水火土石,暑寒昼夜,飞走草木,分隶于八卦,得生生之数,是以感而变者之善,暑寒昼夜。性情形体,色声气味也,应而化者之善,雨风露雷,性情

形体，目耳鼻口。皆先天之数也，”(同上。)

邵雍不但用“象数”来说明宇宙万物的自然客观规律，而且还企图用象数摆布整个人类历史。邵雍把时间历程划分为元，会，运，世等四个套子，一元十二会，一会三十运，一运十二世，一世为三十年。邵雍认为时间是无限的，所以元、会、运、世之数也是无穷的。因此他把这么一套烦琐的“象数”十分牵强附会地用来说明唐尧以下的全部历史。张宇初对邵雍的这一思想也十分欣赏。认为“天地之变，有元、会、运、世；人事之变，有皇帝王霸；元会远世，有春夏秋冬，为生长收藏，皇帝王霸，有易、诗、书、春秋，为道德功力。各相因而为十六，十六者，四象相因之数也。凡天地之变化，万物之感应，古今之因革，盖皆不出乎十六，十六而天地之道毕矣。”(同上。)由此看来，象数之学表面看来似乎抽象神秘，但其最终还是回到了人世，所以某些封建学者常用这种学说来为论证封建皇权“永恒存在”服务。象数理论是宋明理学中的一个特殊流派，其主观随意性自不必辩说，但从历史的角度看，这也不失为当时人们认识和把握自然、社会的一种独特的方法。邵雍的先天图相传由道士陈抟递传而来，其“先天学”是糅合儒道思想的产物，张宇初对其大肆发挥，是想用这一理论丰富天师道的教理，从而也构成其哲学思想的一个独特的侧面。

#### 4. 对道教理论的阐述。

张宇初尽管对理学有许多发挥之处，但他毕竟还是道士，在继承与发挥前人道教基本理论方面，他也做了许多工作。

在其著述《玄问》一文中，他就阐述了以虚无为本的道教宗旨。他认为：“为道之宗，莫过精神专一，澹足万物，去健羨，黜聪明为要，是以虚无为本也。若无欲而朴，不言而信，其挫锐解纷，和光同尘，后其身而先焉，外其身而存焉。故若全枉直，知盈守洁，知新守弊，则明而若昧，进而若退，辨而若讷，巧而若拙，直而曲屈，不割其方，不秽其靡，虽直而不肆，虽光而不耀，以全其用也。若其操以诚，行以简，待以恕，应以默，盖以事物为粗迹，

以空虚为妙用。”(卷一,《玄问》)显而易见,张宇初的这些思想都是源出于老子《道德经》的,从表面文字看,张宇初对老子思想领会是相当深刻的。不过,此文中张宇初对前人仍有其发挥之处。比如,他把“玄”等同于“天”,说“或问曰:道家者流,其谓玄者,何也?曰:玄,天也。即道之大源出于天也。曰:其亦始乎老子玄之又玄之谓乎?曰:然。”道教言“道”,儒家言“天”。而把“道”的存在方式“玄”等同于“天”。把“道”源出于“天”,实是张氏揉合儒道之独创。

### 三、对张宇初哲学思想的两点评价

1、综观张宇初上述哲学思想,可以明显看出,张宇初的哲学思想体系是杂揉了各家学说的。从他以“气”作为万物起源,并以此来解释“太极”和“道”来看,这是继承了朱熹的衣钵。而从他主张“心”为“太极”,观心知“道”来看,这又与陆九渊心学派同出一源。并且张宇初本人又并非正宗儒家学者,身在道门的他还有许多对道教现论发挥的思想。因此,在张宇初的哲学思想中可以清楚反映出宋元明以来儒释道三教合一的历史趋势。

2、从纵向的哲学思想发展史来看。张宇初生活在明初,其哲学思想处在一个承上启下的中介地位。他的一些思想如“吾观夫植物之性,足以尽吾之性”等,既是对宋元以来理学思想中“格物致知”一种继承,又开始了后世王阳明哲学的先声。故其哲学思想在理学发展史上应有一定的地位。不仅如此,张宇初还是正宗的天师后裔,他的许多思想在道教思想发展史上也值得大大写上一笔。所以,其著述收入清朝钦定的《四库全书》并非偶然。

以前学术界对张宇初的哲学思想涉及颇少。但愿本文能起到“引玉”之功用。



## 张宇初的道教思想理论

张宇初,字子漩,别号耆山,42代天师正常长子。元至正十九年(1359年)生于江西贵溪县上清镇。洪武十年(1377年)袭教,次年春入觐。太祖朱元璋召见於奉天殿,笑曰“绝类乃父”,眷赉有加。次年辞归,礼遇厚赐,上亲制文二道,特授“正一嗣教道合无为阐祖光范大真人”,领道教事。二月,特召入朝,勉励修节以格神明,诰封其母包氏为“清虚冲素妙善元君”,又建斋设醮于南京紫金山和神乐观。庚午年(1390年)又入觐,奏准降敕重建大上清宫。洪武二十四年(1391年)旨谕禁私出符篆,赐龙虎山天师正一玄坛印,以俾关防符篆,镇护名山。<sup>①</sup>宇初“建文(明惠帝年号,1399-1402年)时,坐不法,夺印诰”,<sup>②</sup>一度受贬,遂于乡里黄箬峰下(今龙虎山东南十里处)构岷泉精舍居之。明成祖朱棣即位时入贺至阙,复印诰,并赐以缗钱修葺大上清宫。五年曾三次建斋篆于朝,帝有器物厚赐,并给驿券还山。六年、七年,两次奉谕寻访张三丰,遇于武当山“遇真桥”(今湖北均县),敕建“遇真观”。永乐八年(1410年)春,忽发神异语,人莫能测。一日,以印剑付弟宇清说:“吾将返真,惟国恩未报,你要继承法印以图报恩。又过三日作颂曰:‘一点灵明,本无生灭,五十年中,非圆非阙,今朝裂破大虚空,三界十方俱透彻。’

举手向前指而化，葬岷泉。时皇太子监国，遣行人陈遼赐祭，备享哀荣。”

综观张宇初一生，虽曾“坐不法”，被“夺印诰”，但在明太祖及成祖朝，都颇受最高统治者器重，参与管理天下道教事务，为明代正一道地位的提高作出了很大的贡献。针对当时正一道内部“玄纲日坠，道化莫敷”的局面，张宇初“旦夕搜采前代定规，群师遗则，撰成《道门十规》，志在激励流风，昭宣圣治。”<sup>③</sup>《道门十规》吸取全真教戒律清规，要道士以“戒行为先”，遵守《修真十戒》以及白祖师、冯尊师堂规等。这对整肃当时道教戒律松弛、组织涣散的弊病，不啻是一副良方妙药。从这里也可以得窥张宇初在道法上吸收融会各门各派的恢弘气度。他曾向当时净明道的头面人物刘渊然学习道法，仅管“后与渊然不协，相诋讦”<sup>④</sup>，但对净明道提倡忠孝还是深相赞许。作为符篆派的传人，他对丹鼎派的内外丹十分欣赏，认为内外丹是学道之本，不可不学。他将内丹与符篆结合起来，甚至强调以内炼为主，符篆为辅。总之，不论是在道法的法规上还是在法术上，他都不偏执门户之见，而是以宽阔的胸怀去拥抱各门派，吸取其精华，从而使正一道茁壮成长。

不仅如此，在思想理论上，张宇初也是融贯九流百家，兼收并蓄，不拘一格。他志于学、著于文数十载，学养深厚，硕果累累。幼时聪颖持重，长而学识渊博，贯综三氏，融为一途，经史诸子百家之籍，靡不穷搜，发为载道纪事之文，各极精妙，并善书画，时王公缙绅之士，莫不仰重。他一生中做了大量的道教文献整理和撰写道教经书的工作。永乐四年（1406年），明成祖朱棣命张宇初主持纂修《道藏》经。成祖曾于永乐四年十一月十九日敕旨一道。《续道藏》中所收《皇明恩命世录》卷三载其辞曰：“敕真人张宇初：前者命尔编修道教书，可早完进来，通类刊版，故敕。”另外，今《道藏》正一部第988册中有张宇初撰《道门十规·序》说：“永乐四年夏，伏蒙圣恩委以纂修道典，入阁通类，

切念臣宇初匪材凉德，学识浅陋，忝窃是惧，徒承乏于遗宗，曷负胜于重任。然虽抚躬慊栗，诏命莫辞，两承敕旨之颁，时蒙宣室之问，揆之弩劣，惭悚益增，稽之遭遇，喜惧交集。又念吾道，自近代以来，玄纲日坠，道化莫敷，实丧名存，领衰裘委，常怀振迪之思，莫遂激物之志。”又明何乔远撰《名山藏·方外纪·张真人世家》载：“永乐五年（1407年）（张宇初）编修道书。”同年，张宇初写《华盖山浮丘王郭三真君事实·序》亦云：“今夏蒙旨纂修道典，谨以是录正而附之。”从上可见，永乐四年，张宇初主持纂修《道藏》经书，当是无疑。永乐八年（1410年），张宇初羽化后，其弟第44代天师张宇清继承兄业，继续主持《道藏》的纂修工作。还有其先祖北宋末年的30代天师张继先的《30代天师虚靖真君语录》7卷，也是由张宇初于明洪武二十八年（1395年）辑录而成的。张宇初自己撰著遗世者主要有《岷泉集》12卷（见《道藏》）。《龙虎山志》载：张宇初著《岷泉集》20卷，诗文各半。《四库全书》集部157，别集类，总第1236册中仅收《岷泉集》4卷。《提要》云：“20卷之旧已不复存。”此外，张宇初还撰有《元始无量度人上品妙经通义》4卷、《道门十规》等等，为方内方外之士所敬重，并给予很高的评价。《岷泉集》永乐五年佚名序称张宇初“学行渊邃，资识超颖，贯综三氏，融为一途，旁及诸子百家之言，靡不畅晓。故其发为文辞，论议雄迈伟杰，读之令人击节不已。予尝爱其文，如行空之云，昭回绚烂，变化莫测，顷刻万状，晬乎其成章也。又如入秋之水，膏淳黛蓄，微风万顷，一碧湛乎其泓澄也。词赋诗歌，又各极其婉丽清新，得天趣自然之妙，可谓兼胜具美矣！”新安程通序称宇初“《岷泉集》英华焕发，昭耀简篇。以言乎诗则托物写情，优游不迫，得诗人情性之正；以言乎文则雄奇汪涉，铺叙有法，得古人述作之体。是以文人硕士傅诵而称羨者比比焉。自非真人学通百氏，道贯三才，体用兼该，精诣独得，安能发而为此耶？及观集中，所著《冲道》、《慎本》、《太极》、《河图》、《原性》诸篇，义理之玄微，研究之精

极,议论之闳肆。其于天地造化、山川人物、礼乐制度,靡不该贯。虽专门擅业,皓首穷经之士,有不能及者。非惟有功于玄教,其于世教亦有裨焉”。从时人的评价来看,他被誉为“列仙之儒”,的确是当之无愧的。张宇初著作中的道教哲学思想,主要来源于儒道释三家,其以天人合一之道为主线,展示在人们面前,处处体现了中国哲学那种人与自然水乳交融,和谐共振的精神,表达了一种穷究天人之际的哲学家气度,内容是非常深邃而丰富的。本文限于篇幅,择其要者概述如下:

### “虚为本体”的天道观

张宇初继承老子“虚无自然”的哲学思想,发扬道教有生于无的传统看法,又融合理学本体论于其中,从而提出了“以太虚为体”的天道观。

“太虚”,宇初有时又称为“虚无”,或简称为“虚”。《岷泉集》卷一《冲道》强调:“天地之大,以太虚为体。”并指出:“非虚,则物不能变化周流。”如像寒暑之交、昼夜交替、江河奔流等天地“运而不息者”,都“囿于至虚之中”。就是说,宇初已经看到,事物的运动是在空间中进行的,没有空间场所,则事物的周流变化就失去了依据,故“太虚”就是天地万物的本体。关于“太虚”,宇初在《岷泉集》卷十一《题洞玄子卷》中进一步论证说:“太虚本是浑仑体,空洞中含寂默声。”看来,“空洞”是太虚最显著的特徵,太虚是种无限的虚空状态,并非是什么都没有的绝对虚无,故能容受天地万物在其中毁败生成,运行周流。只有这样的虚空(又称真空)才称得上是世界万物之本体。如果说程朱以“理”为万物本原,世界本体;陆九渊强调“心”本体;张载突出“气”在宇宙中的地位,那么宇初则把这些都纳入“太虚”范畴中,以虚无作为自己哲学本体论的标志。“太虚”这一范畴,是宇初对世界的根本认识。

为了说明世界是由“太虚”演化而来的，张宇初把太虚放在与老子之道同等的地位，以之作为“物之宗”。他在阐释《道德经》第四章“道，冲，而用之或不盈，渊兮，似万物之宗”时说：“冲犹虚也”，并引庄子“惟道集虚”来说明“道集则神凝，神凝则气化，气化则与太虚同体”。<sup>⑤</sup>这即是说道即虚也，虚即道也。《元始无量度人上品妙经通义》卷二说：“道以虚无为宗，不可以象求，是曰强名。故无形无名，无声无臭，大包天地，囊括宇宙，其上它无所祖者，道也”。<sup>⑥</sup>儒曰无极，释曰真空，道曰太虚，其理一也。”宇初还认为，“道”具有三性：一曰“虚通性”，二曰“统一性”，三曰“质朴性”。因此，道充满于空间，在时间上也是永恒的，亦即他所谓“盈天地间，古今不息者，道也”。道由微观世界而渐显于宏观世界，这不是一般人所能见到的，也就是《岷泉集》卷二《龙虎山志序》所谓：“道之潜于至微而显于至著也。天地之大，阴阳周始而理著焉；事物之众，盛衰循环而文著焉。此其至微之机潜于至著之间，人不可得而见矣，殆夫历千百载之下而不泯绝者而后知也。”在张宇初看来，有无自相生化推动万物运行，而把握了道则能通达有无相生之机，故从根本上说道是宇宙运动的原动力。

在这里，张宇初为了融汇儒道二家思想和调和理学名家观点，又用“太极”来解释“道”。《岷泉集》卷一《太极释》说：“太极者，道之全体也。浑然无所偏倚，廓然无得形似也，其性命之本欤！性稟于命，理具于性，心统之之谓道。道之体曰极，五居九畴之中，曰皇极。《易》曰会其有极，《诗》曰莫匪而极，以是求之，即心也，道也，中也。周子曰中焉止矣，程子曰太极者道也，邵子曰心为太极，朱子曰太极者理也，陆子曰中者天下之大本即极也。理一而已，合而言之道也。”最终将理学各家之言者统一在“道”的旗帜下。至于“太虚”、“太极”和“道”如何形成万物？宇初是把“气”作为一道桥梁，使宇宙本体与现象界联系起来，他实质上是说万物起源于气。《岷泉集》卷七《灵实炼度普说》

指出：“万物与天地并生，均禀一气而有形”；“万物相浑沦而未离其气”；“人与天地万物一气也”。天地万物不仅由气构成，而且由气所化生。《岷泉集》卷一《冲道》引司马公说：“万物皆祖于虚，生于气，气以成体”。卷二《生神章注序》说得更具体：“盖万物自一气生，气分而太极，判两仪、四象，五行各位乎气之中。由五行之气布而万物汇，生生之无穷。”卷一《太极释》也讲：“天以阳生万物，地以阴成万物，动而阳，静而阴。阳变阴合而生五气，由五气而生万物。”意思是说，天地生于阴阳二气相交，而阴阳的化合产生五行之气，五行之气则产生万物。在这一生化过程中，天地先于万物而生，万物的化生又是天地阴阳二气交合的结果，所以《无始无量度人上品妙经》卷三说：“天地为万物之根本。”

宇初的虚本体天道观，用气合理地解释了“太极”以至万物的起源，并对宇宙具体的生成过程，提出了自己的一些独到见解。如把气分为“有形之气”与“空无之气”，并提出“祖炁”概念，对于我们今天穷究自然之面目，有一定的启迪意义。

## “心为本体”的人道观

宇初依据邵雍“心为太极”和陆九渊“心即理”的命题，建立起他自己的心本体论，将宇宙万化归本于心。

宇初的人道观即是心学，主要源于邵雍。他所谓“心”指的是什么？《岷泉集》卷一《冲道》的回答是：“曰虚灵、曰太极、曰中、曰一，皆心之本然也。是曰，心为太极也。”心是太极，太极又是什么？同卷《太极释》答称：“太极者，道之全体也”。太极就是道，就是心，显然宇初将心与太极看作同一范畴，二者可以互训，这就是宇初对“心”的释义。“心为太极”的命题是邵雍提出来的。邵氏《观物外篇》就说过：“心为太极。又曰：道为太极。”邵雍把心、太极、道作为同一范畴。宇初步其后尘，同样对

于“心”作如是观。陆九渊提出“心即理”的命题,要人们明白:“人皆有是心,心皆具是理”。把“心”直接作为世界本体。宇初承袭陆子的心本体论,肯定理就在心中。《岷泉集》卷一《太极释》强调:“万事万化皆本诸心,心所具者,天地万物不迈之至理也。”所谓“万事万化本诸心”取材于邵雍《观物外篇》:“万化万事生乎心也”。所谓“心所具者,天地万物不达之至理”,即承袭了陆九渊“心皆具是理”的说法。宇初甚至认为,心是道之本。《岷泉集》卷一《读观物外篇》说:“圣人之道本乎心。”《元始无量度人上品妙经通义》卷一称:“心为道之宗”,所谓宗“犹本源也,若水之宗海,皆归其源也”。由此看来,心为道之宗的含义,就是以心为世界本源。

在宇初看来,心本体也具有“虚”的性质。正因为此,心本体与太虚本体可以合二为一。《岷泉集》卷一《冲道》指出,天道虚,人道也应“虚心净虑”,“中虚而不盈”。心虚则万物皆俱于我,容宇宙于方寸之中。心是体用不二的,心虚就能取之不尽,用之不竭,不为情欲所窒塞。所谓“何喜怒欣戚哀乐得丧,足以窒吾之虚,塞吾之通哉!虚则其用不勤矣。”<sup>①</sup>中国文化有注重“虚”的一面,要人虚怀若谷,虚心容受外物,人只有虚心才能进步。中国文化的这一面,主要体现在道家思想中。“虚”是道家的宇宙观,又是其做人的态度,道家教人虚心不起杂念。《庄子·人间世》:“虚室生白。”以室喻心,心能空虚则纯真洁白,不生杂念私欲,做人就当如此。张宇初将心本体与虚本体接通,就体现了道家思想的这一特色,再现了中国文化注重虚的一面。

既然以心为本体,那么认知“道”的唯一途径就是“观心”。《岷泉集》卷一《冲道》告诫人们:“知道者,不观于物,而观乎心也。”同卷《读观物篇》,在解释《观物内篇》所谓“夫所以谓之观物者,非以目观之也,非观之以目而观之以心也,非观之以心而观之以理也”时说:“虽天地之大,阴阳之微,鬼神之幽,象数之奥,有无之变,物之至广,理之至神,皆出乎太极复归于太极者,

敛之一心而已。充而宇宙，散而毫忽，其洁净精微，渊深幽眇，可谓详矣密矣。此其所谓观之以心而观之以理，又曰不以心观物，不以我观物，不以物观物也。”这是通过阐释邵子以心观心说，抒发宇初自己的观心论。这种观心论的要点是：不论宏观世界还是微观世界，宇宙一切的一切，都出于心而又回归于心。心的扩充可以弥满宏观世界，其收缩又可以遍布微观世界。心洁白精细，幽深详密，万物万化无逃于心。因此，人们只需要观心，就可以把握整个世界。

张载曾提出“心统性情”的命题，朱熹对此大为赞成，称其为“颠扑不破”的真理。宇初也讲“心统性情”，当然他所讲的含义与张载不同，他是试图借此来说明为什么应该观心。《岷泉集》卷一《冲道》在谈及观心时，即指出观心之因为“心统性情”。为什么宇初这样讲呢？大概也是受邵雍影响的原故。邵雍《观物外篇》说过：“以物观物，性也；以我观物，情也。”照此推理，所谓心统性情，就是反对以物观物、以我观物，而主张以心观心。宇初的心统性情说，不仅阐释了其主张观心的理由，而且突出了心在人们自身中的统帅地位和作用。另外，宇初还提出“心统性命”，认为这就是“道”。《岷泉集》卷一《太极释》以“性稟于命，理具一性，心统之之谓道”来强调心的主宰性。这种主宰性在生理上也表现出来：“心为灵府，五官之主宰”。心主宰一切的崇高地位，决定了人们通过观心就可以看透宇宙人生。

宇初的心本体人道观，紧密地接通了天人，天人由此合为一体。而心与天合，是宇初哲学思想最重要的价值目标。同时，宇初还阐释了“性”、“性命”和“生灭”等人生理论，在学术理论和实际炼养上也有不少独到见解。

## “天人合一”的修道观

天道、人道在宇初那里往往是不可分的，有紧密的内在联



系，他谈天道不离人道，论人道上挂天道，最终落实在天人合一的层面上。

字初十分明确地讲天人一致，天人合一。《岷泉集》卷一《广原性》毫不含糊地说：“天人之道一。”意谓天道与人道是同一的。其表现：首先，人心与天是同一的，而且互相感应。《岷泉集》卷一《玄问》认为：“心与天一，吾心即天也。故以天合天，不可彼天非天，彼玄此非玄也。则感应之机，其致一也，岂有一发之间哉！”心与天是同一的，所以说我心即天。这两片天相合时，就不能说自然之“天”是天，心之“天”不是天。这两片天的感应之机相一致，其间没有丝毫距离。心与天的同一性具体表现为：一是心本体与道的虚本体合二为一，天人由此同一；二是“至理具存心，天人斯一致”，人心内在地具备天理，人与天地由此而成为一致；三是从人心与物性的关系看，自然与人也是同一的。《岷泉集》卷九《漫与》吟唱道：“物性各自宜，荣谢同寸心。”自然界种种事物的荣发衰谢与人心相同。

其次，人的身体与天也是同一的。《元始无量度人上品妙经通义》卷二说：“人身一小天地。”自然为一大天地，人身不过是此天地的缩小，故人的身体与天有同一性。”人禀一灵，并天地而为三才，一身之造化阴阳，与天地并行而不违。……所谓天人合发者，岂非枢阴机阳也哉。人之合乎天者，冲气为和。”人体由阴阳二气构成，在构成上与天地并行不违。《阴符经》所谓天人合发，即指人与天地在“枢阴机阳”上是一致的，在“冲气为和”上是相合的。总的来说，人不论精神还是形体都与天有同一性。

正因为人与天具有同一性，所以天人之间可以互相感通。当然，从人对天的感通来说，并非人人都能做到。《岷泉集》卷一《冲道》认为：“惟以诚事天，以和养生，以慈利物，则上天之载感通无间矣。非有甚高难行之事……特冲气以和，顺物自然而矣。”只要有良好的道德修养，在养生上冲气以和，顺其自然，就

可以亲密无间地感通上天。然而有些人，他们“惟声利是趋，藻散是尚，皆弃本逐末，舍真竞伪，又何异夫巫祝贪佞之徒，以佞口体货财之为计哉！……岂不去道远矣，尚何冀感通之谓也。”<sup>⑧</sup>宇初告诉人们，信奉“正一之法”可以极大地感通上天。奉正一之法，实际上就是奉守天之大法，故能感通上天赐福。另外，太上诸品经篆也有感通应化的功效。总之，人对天的感应建立在人与天具有同一性上，反过来，人感通天，又巩固加强了人与天的同一性，使天造福于人，而不是给人带来灾难，在宇初看来，人能够懂得天人合一的道理，自觉主动地去追求天人高度的一致，其价值意义是十分巨大的，能使天人和谐，人利用自然而完满地达到自己的目的。

从天人合一之道出发，形成了宇初的一整套有特色的修养方法。他提出了“致虚为宗”的教义。认为只有“知致虚则明，明则净，净则通，通则神，神则不疾而速，不行而至，无不应，无不达矣。”<sup>⑨</sup>致虚即是通神达道的玄机。对于修道者来说，致虚首先必须修心、收心，使“心”不被物杂，感物不动，无思虑尘欲，虚明存一，则性命之道备矣。性命之道的炼养方法，既要注重心性的修养，又要重视命功修炼，养神与炼气二者是相辅相成的。宇初曾在《问神》篇中说：“善言仙者，止曰无视无听，抱神以静。是以忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚。”主张修道者不要“溺于金石草木，云霞辅导之术。当明乎身心神气，自然之理”。<sup>⑩</sup>对内丹之道的炼养，认为当以“神室为丹之枢纽，日魂月魄为真铅真汞也。阴升阳降不离子午之方。”如此若能“会二五之精，凝九一之气。养之内曰丹，施之外曰法。”<sup>⑪</sup>内丹外法同样都要明其事理，内养以成金丹，以成仙寿，秉内修之功。施之于外，则诸法方可起妙用。这里，值得特别说明的是，在生灭问题上，宇初注重于精神的修持，追求精神不灭。道教以神仙长生不死作为其生命哲学的宗旨。宇初也在谈神仙长生，但他所谓的长生久视是指人的元神不灭，与传统道教的肉体不死相去甚远。

对于生灭，宇初的思想是要解脱它、超越它。《道门十规》说：“太上立教度人，正为超脱幻化，了悟生死。若非究竟本来，了达性命，则何所谓学道之士也。经曰：积心善行，绝世所欲，不与妄想，无有染著，不滞有无，永绝生灭，是名真人。”这就是宇初的生命思想。

总起来看，张宇初的天道、人道和天人合一之道的道教思想理论，其内容是非常丰富的。它虽然是来源于儒道释三家，但宇初集其大成，形成了他自己的思想体系，并有很多的独到见解。对道教，特别是天师正一道的振兴和发展，作出了不可磨灭的贡献。

- 
- ①《续道藏·皇明恩命世录》。
  - ②《明史·张正常传》。
  - ③《道藏·道门十规》。
  - ④《明史·张正常传》。
  - ⑤《岷泉集》卷一《冲道》。
  - ⑥《岷泉集》卷二《汉天师世家序》。
  - ⑦《岷泉集》卷一《玄问》。
  - ⑧《元始无量度人上品妙经通义》。
  - ⑨《岷泉集》卷一《冲道》。
  - ⑩《岷泉集》卷二《还真集序》。
  - ⑪《岷泉集》卷一《玄问》。

## 试论张嗣成的道教思想理论

张嗣成(?—1344),字次望,号太玄子。元代道教思想家。其祖先张道陵于东汉顺帝年间创立天师道(即正一道)。此后,“天师”称号一姓世袭相传,至张嗣成已传至第三十九代。张嗣成于元延祐三年(1316)嗣教,次年,仁宗授张嗣成“太元辅化体仁应道大真人”号,主领三山(龙虎山、茅山、阁皂山)符篆,掌江南道教事。泰定三年(1325)加封“翊元崇德正一教主,知集贤院道教事”。至元三年(1328)元顺帝又加授知集贤院事,并誉之为“神明之裔,道德之宗”。元朝统治者之所以要一再地加封张嗣成,一方面想通过扶植和利用自唐以来被视为道教正统的天师道,来维持其统治和挽救其行将灭亡的命运;另一方面也说明张嗣成是一代很了不起的宗教领袖。他不仅在宗教活动方面是个高手,而且博学能文,于至治二年(1322)著成《道德真经章句训颂》,其书把训释与赞颂结合起来,行文流畅,言简意赅,并以诗歌语言寄托道教思想理论,别具特色。《训颂》阐扬正一宗旨,颇能顺应时代思潮,广摄儒释道诸家之学,发展天师道教的传统学说,成为元代天师道思想理论的代表作。

张嗣成所著的《道德真经章句训颂》上下卷,收入《道藏》洞神部云诀类第387册,书前有张嗣成自序一篇。(下引张嗣成

语,只注卷码)其著《训颂》的目的,在序中已经说得很清楚,是为了在三教合流的新形势下,对《道德经》这本道教所依据的主要经典作出新的解释,从而发扬天师正一道教的传统学说,供弟子和学道者研读之用。他说:“为老君弟子而不知老君之道,犹终日饱食而不识五谷,终夜秉烛而不识火也。不惟自负其身,岂不深负圣朝崇尚经教之意哉!以是,不自揆辄,绎其义以为章句。非敢自谓得老君之旨,然使吾门弟子与夫崇德乐道之士,得而玩之。倘有悟人,则金丹不在他求,而至道吾所固有,功成行满,法身不坏,亦券内事耳。”该书的一个显著特点,是引儒、释和金丹之学解老,并认为三教殊途同归,难分彼此。他说:“子綦隐几回也如愚,迦叶微笑异途同归”(卷下第十);“有若无,实若虚。儒之格言,未得谓得,未证谓证。释之戒示,合二者以归之,亦奚分乎其同异。”(卷下第二十)从而将符与金丹修炼、伦理实践相结合,把天师正一道教的思想理论向前推进了一大步。

## 一、“从无而有”的宇宙观

张嗣成生活的时代,程朱理学已深入人心,成为当时占统治地位的思想潮流。这种时代背景,在张嗣成的著作中也留下了明显的印记。他的宇宙观,受程朱理学客观唯心主义影响至深。

1、张嗣成运用理学两个最根本的范畴——“理”与“气”来训释老子的“道”。他说:“道何形象强名之,说得分明说又非。无有有无相造化,只于理气究真机。”(卷上第一)这是说,“道”的奥秘是很难说得分明的,但如果从“理”与“气”来研究它,就可以抓住“真机”。他又说:“道者何?理与气耳。因于无者理,著于有者气。有此理,道所以名;有此气,道所以形。理常于无而神,故自然性;气常于有而空,故自然命。天地万物,无能违者。”(同上)在这里张氏明确用“理”与“气”来释道。在他看来,“道”即是“无”,又是“有”。而“理”与“气”恰好分别具

“无”与“有”的特性。理者，“因于无”；气者，“著于有”。因而，“道”既是“理”，又是“气”。由于“道”是“理”，所以“常于无而神”；由于“道”是“气”，所以“常于有而空”。即“无而神”，又“有而空”，这就加重了“道”的神秘色彩，使作为宇宙本体的“道”具有“神”和“空”的特性，不能不陷入客观唯心主义。

2、张氏认为理先于气。“道”既是“理”，又是“气”，似乎具有理气相依的属性。但是，理与气又不是平列的，它们有先后之分。他说：“故有理必有气，有气必成形。形则为天地万物。所谓：可道之道，可名之名也。天地之始以理言，万物之母以气言。常无欲则寂然不动，所以观未发之理，常有欲则感而遂通，所以观方发之气。同出异名，又玄众妙，皆理气二者相为无有，有无耳。曰妙、曰缴、曰门。又所以示学者，进修之地，于是究之，则万有芸芸。”（同上）这与宋代理学集大成者朱熹的论述是完全一致的。朱氏在谈到理与气的关系时说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。”<sup>①</sup>这是说，理是第一性的，是创造万物的根本；气是第二性的，是创造万物的材料，具体的东西以抽象的东西为根据。而张嗣成在这里说：理是抽象的，相当于“无”；气是具体的，相当于“有”。“有此理，道所以名，有此气，道所以形。”道之所以为道，是因为有理；道之所以能表现自己，则因为有气。理是道的根本，气是道的表现，理先于气。

3、张氏认为道创生天地万物以气为中间环节。他首先肯定“道”是产生天地万物的根源，所谓“得其（指道）高明者，曰天；得其博厚者，曰地。日月得之以代明，四时得之以错行，山川得之以流峙。洪者、纤者、高者、下者、飞者、潜者、动者、植者各得其一而为万物，灵于物者，为人。”（序第一）然后他进一步指出：“天地之始以理言，万物之母以气言”；“天地人物内外，皆不离乎气。气聚则成形，气顺斯能生。”（卷下第六）在这个问题上，张嗣成既接受了朱熹“理一分殊”的思想，又有自己的看法。朱

熹有时把理又称为太极,认为整个世界之根本的理只是一个太极,太极是一个完整的整体,是不能分割的。万物只是它的分别的整体体现。但因为每一具体事物虽然都具有那整个的理,但各物所禀受的气不同。整个理或太极在各个事物上表现出来时,因气的影响有偏有全。也就是说,万物之理是相同的,但因“分殊”而各不相同。在这里张氏论证道产生天地万物,既运用了“理一分殊”的思想,譬如“洪者、纤者……各得其一而为万物”,而又认为道或理本身就有不同的属性,由气作为中间环节而体现出来,并不是因为“分殊”即气的影响而各物有偏有全。

4、张氏还认为道产生天地万物的过程,是“从无而有”、“自虚而实”。他说:“惟无有空,惟空有神,惟神有气,惟气有精。空气相人,实有不物,静以揽之,妙变汨汨。噢!上药三品:精气神,从无而有自然成。世间万物皆如此,不信神仙浪得名。”(卷上第十)在这里张氏提出了“无”、“空”、“神”、“气”、“精”等概念的相互关系,即;无中有空,空中有神,神中有气,气中有精。然后画龙点睛地说,“从无而有自然成”,明确认为,宇宙万物的生成是遵循着“从无而有”的路线。这是对老子“天下万物生于有,有生于无”的具体化。而这种“从无而有”的生成过程,又表现为“自虚而实”。张氏在注《老子》第六章“谷神不死”时说:“怪怪奇奇,理气形自虚而实,互相生,元来天地一物耳……谷言虚空,虚空则神理也。玄牝有生生之理,气所因也。谓之门,有开阖之义,阴阳具焉。有阴阳所以有天地万物,是则形矣。夫其未形,本乎虚空,故其用以能无穷也。”(卷上第三)这就是说,虚无是道的本性。从虚无之道产生神理,神理生元气,元气分为阴阳二气,阴阳和合产生万物,即虚无生无形,无形生有形。这种自虚而实的生生过程是没有穷尽的。

## 二、“虚无自然”的养生观

养生要遵循“虚无自然之道”，这是从道家到道教一贯的主张。但说法随着时代的发展而变化，其内容也在不断地得到丰富和发展。自唐宋起，佛教禅宗的影响日益扩大，“虚无自然”的养生之道，也融摄了佛教禅宗的思想。在这方面张嗣成也深受其影响。

1、张嗣成认为道及万有悉皆虚无。首先，产生天地万物的“道”的本性就是虚无的。他说：“道本无体，强谓之大朴。大朴又果何如哉？散而求之，天地万物之始，固有见其未始之妙，是谓无极。敛而求之，吾身之生，犹有存乎未生之妙，是谓婴儿。婴儿有形之妙，无极无形之妙，然则大朴之妙，在于有无之间，有而无，无而有，所以为道乎。”（卷上第十四）在张氏看来，大道无形，不可言说。扩大来说，天地万物始于无极。无极之形，无穷无际。《列子·汤问》说：“物之终始，初无极矣。”缩小来说，吾生之初犹如婴儿，婴儿有形，但无知无欲。这已是十分奥妙，然则大朴（道）更加奥妙。它“在于有无之间，有而无，无而有”，从根本上说，它是无形、无名、无声、五色、无极，总之是虚无的。

其次，万物虽有，实际是无，因为万物是从虚无当中产生的，又归于虚无。他说：“一无何所窒，凡有悉归藏。触来勿与竞，事过心清凉，无处逃明月，世界大茫茫。悠然认得我，我即是虚皇。咦！可笑几年看影子，只今水镜一齐忘。”（卷上第二）“不闻乃真闻，不见乃真见，不用执柴头，不吹火自现，无始便无终，今古归一串，从渠千万变，只是本来面。”（卷上第七）同样的话，还有“妙象无象，妙乐无声，妙饵无味，妙用无能，自归自止，自生自成。”（卷上第十七）“无三皇、无五帝，三王不兴，五伯不起也。无瞽叟与商辛，此时好观天地始。咦！更于天地始，妙观未始前。”（卷上第九）“九窍百骸皆幻妄，无今无古是真空。”（卷上



第十六)“天道、地道、人道,妙用一以谦虚。寒暑自然,来往湛兮,万有归无。”(卷下第四)“圣人之治何如,使无生其心耳。人皆游乎其天,我则何有乎已。咦!饥时吃饭困时眠,天下本来无一事。”(卷上第二)张氏这些有关万有虚无的论述,好像一个虔诚的佛教徒在那里谈论大彻大悟,与禅宗“一切皆空”的说法几乎是一致的。在他看来,不仅宇宙茫茫不可知,而且连万有及其影子都是不存在的,“我即是虚皇”,“何有乎已”,“无今无古”,“从渠千方变,只是本来面”,甚至“万有归无”,“天下本来无一事”,完全是“空”的“假”的。这与禅宗祖师慧能反驳神秀的著名偈句;“菩提本无树,明镜亦非台;本来无一物,何处惹尘埃?”真是异曲同工之妙。

2、张氏认为自然是道(包括万有)的本性,自然就存在于道(包括万有)之中。首先,道本虚无合自然。他说;“明者见之从而明,昧者见之从而昧。人之习识自有殊,道之体用无不在。不自贤其贤,不为天下专,不自有其有,不为天下首。惟其推有以及无,故能生天地之大迈,天地之久。咦!道本虚无合自然。”(卷下第二)这里张氏明确认为道体虚无与自然是相吻合的。“道”在没有任何外力和主宰的情况下,通过自我体用的作用,化生天地万物,又在没有任何外力和主宰的情况下,通过体用的作用,使万物复归于虚无的道。道的本性就是这样的自然,它“藏大用于无用之地,寓无不于无为之中”。(序第一)这是对老子“人法地,地法天,天法道,道法自然”<sup>②</sup>的认识。这种认识来于唐玄宗。玄宗认为“自然者,妙本之性。性非造作,故曰自然”。<sup>③</sup>其次,万有的消长妙合自然。他说:“天地内外,气盘礴金石,以凝、以销,烁了无形迹。与缝罅物自生成,不知觉。咦!绳锯木断,水滴石穿。默而识之,妙合自然。”(卷下第三)在张氏看来,由于产生万有的道是虚无自然的,所以万有的产生与消失,既“不知觉”,又“亦无形迹”,万有的本性亦是自然的。其次,自然就存在于道(包括万有)之中。他说:“天之运以能强,

地之载以能息，神以变而无方，谷以虚而受益，万物之杂沓以自然。侯王之势，御以自抑。纯然以顺，二之则逆。石不可玉，玉不可石。可石可玉，则谓全德。咦！空气相搏怪怪奇，千形万象出无涯，自然之用各自用，妙处谁知一贯之。”（卷下第一）这是说，道及万有的各种功能，是永远顺任自然的。道法自然，并非“道”之上还有一“自然实体”的存在，而言道之为法自然。他又说：“非言非道道非言，辩博谁知妙不传。人法者天，天法道，道何所法自然然。”（卷下二十五）可见“自然”就寄寓于道和万有之中。人应顺其自然状态，不应违反自然强所作为。故张氏又说，“浑沌本来无七窍，倏忽殷勤为渠凿。谁知爱里毒还生，毒杀元气天不觉。”

3、张氏主张养生要遵循虚无自然之道。他说：“修真存神，修仙养气。小而蛇鱼，大而天地。一视同然，孰非于此。”（卷下第九）“天地人物内外，皆不离乎气。气聚则成形，气顺斯能生。所谓养生，亦顾其气而已。”（卷下第六）张氏认为，“气”是“道”生育万物（包括人在内）的中间环节，养生关键在于“顾气”。《抱朴子·至理篇》说：“夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。”认为养生至要，在于“宝精行气”，“可以治百病，可以延年命”。《云笈七签》卷五十八叙述尹真人服元气术说：“夫人身中之元气，常以口鼻而出，今制之令不出，便满丹田，丹田满即不饥渴，盖神人矣。”那么，如何按照虚无自然之道而“顺气”呢？

一是要一切皆忘，以敛吾气。首先要“物我”、“内外”皆忘。他说：“生死常理，不离乎数。十有三分，自生自死。过于求生，反入死地。又有其三，死数六矣。生三死六合而九，具不死不生，惟一而已。一为坤元，一为乾始，以全吾神（精神意识），以敛吾气，神气空无，一而不二，物我俱亡，何伤何累。”（卷下第六）又说：“有形为我累，而况目耳口。虚心与实腹，所以明去取。咦！此是人人入道途，敛华就实著工夫，何时饱饭浑无事，

内外俱忘彼此殊。”(卷上第六)还强调说:“有身俱是患,身外复何求。识得无形宝,无身更自由。”(卷下第四)其次要“荣贵”两忘。他说:“无形而尊,以出万有者,道。无名而贵,以育众生乾,德。千形万状,巨细杂沓者,物。往古来今,屈伸消长者,势。尊其荣,贵其贵,无所不施,无所不被,而不知其所以,是谓之至理。咦!道生德畜亦何心,妙处元无迹可寻,更好两忘尊与贵,任他瓦烁与黄金。”(卷下第七)张氏在这里强调突出一个“忘”字,其用意在于放下一切念头,主要指放下“一切情缘”——即在现实生活中所生的种种人欲,这是一种宗教禁欲主义的修养之道。二是要柔以守气,宝精存储。他说:“对待相因,理之必至,全吾之用,柔之而已。鱼忘于渊,民忘于利,而不忘所以为治。咦!人居理气间,譬如鱼在水,不自知其然。出入有生死,因之以顺理,柔之以守气,至宝存诸中,天地一终始。”(卷上第十八)三是要静定顺气养神。他说:“环迹迹,穷目力,事物茫茫转无极。一时静定自然灵,洞见毫毛了胸意。咦!治乱兴衰,阴阳变化,敛之一身,无有违者。顺气养神,潜神养真,真成道合,万古长春。”(卷下第五)四是要慎动养气。他说:“养生之道,以其厚自奉养,乃有以伤其气,而致死矣。吉凶晦吝生乎动,动之效四吉仅一焉。故知道者,慎乎动。”(卷下第六)五要去欲学真。他说:“真学自然,不问不辩,非损无益,惟益能损。损之不已,人欲尽矣。天下之善,皆吾乐取。咦!学道劳心已是魔,学仙学法更如何?谁知真学元无事,学得真时事转多。”(卷下第五)六是绝学去智。他说:“大道相忘,一之勿二。譬如婴儿,惟事乎乳。偃然泛兮,曷有于彼。柔其长也,万扰迭起。外内得丧,斯学累矣。夫惟绝学,吾复何累,妙哉妙哉!复天地始。咦!为学丧真,真已丧,返真须向学中求,人前说梦休全信,莫枉痴人白了头。”(卷上第十)此外,还要遵守“清”、“微”、“弱”、“卑”、“损”、“和”、“啬”等十三虚无的说教。总之,张嗣成认为,“道者,理也。”“至虚之理”,变通无碍,化生万法,永恒不灭,本性自

然，修道者若能体悟此“理”，就能忘去一切幻化假相，顺其自然本性，炼气养神，超凡人圣，修真得道。

### 三、“性命双修”的内炼观

传统正一道虽亦有“守一”、“反思”等修炼之道，但重在符法咒术，不讲内丹。五代以来，内丹兴起，呈取代道教中各种传统炼养术之势，宋代三十代天师张继先顺应这一潮流，学修内丹，并撰有《金丹诗四十八首》阐发内丹学。张嗣成承继前辈的成果亦学修内丹。在《训颂》中接受金丹南、北二宗关于“性命双修”的主张，阐发内丹学，充实正一天师道教理论。

1、张嗣成认为身内炼丹，须取法于身外天地。他说：“四大假合，托乎灵明。顺以保之，冲然无营。内神何有，天下自宁。出入之机，审动与静，众眩其聪，我则若瞑，不有其功，不圣其圣。体用自然，斯真性命。咦！真性命只在斯，不可窥，不可违。”（卷上第五）道教内丹学把内炼成仙的原理，建筑于人身一小天地的天人合一论和归根返本论之上。张伯端承钟吕之说，认为在身内炼丹，须取法于身外天地，究明宇宙生成的本原与轨则。《悟真篇》说：“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合成三体，三体重生万物昌。”这是顺应天地万物的程序。内炼成仙之秘，在于“逆行”，或曰“颠倒术”，即逆道顺生万物的程序而返本归元，与道合一，便可与绝对不变的道一样永世长存。张氏据此认为，“道”生宇宙万物，体用自然，不自恃以为功，“生而不有，长而不宰”，如果学道者取法于身外天地，修炼得体用自然这种特性，就可举事与道合，做到“形体永固”，修道成仙。

2、张氏认为性命本不相离，内炼主要分为两种形式。他说：“有静此有动，有体此有用，有无相循环，譬如觉后梦。咦！无则神，神则性；空则气，气则命。互相体用相动静，孰脱死生离感应。”（卷下第二）这里张氏用辩证的观点论述性与命的关系，认

为二者互相依存,相互作用,就象静与动、体与用、无与有那样,缺一不可。因此,性命必须双修。所以他又说:“天地如何逃始终,独能长久夺元工。能知性命人人寿,莫道神仙非至公。咦!知性存神,知命顺气。无心之私,乃为至理。”(卷上第四)道教内丹派以“性命”为修炼的核心内容。《大丹直指》说:“金丹之理,在一性命而已。”所谓性命,一般认为性即心性,命即生命。南宗白玉蟾说:“神即性也,气即命也。”以神识为性,先天之气为命。主张通过修心炼性,炼气修命,使人的精神和肉体产生根本变化,脱胎换骨,返老还童,永葆青春。张氏这里所谓“知性存神,知命顺气”的论断,显然是来自于白玉蟾。

内炼入门主要有两种形式,一种是顿悟直造。他说:“天地之先,父母之前,有始未始,是谓一元。为父而母,造化出焉。知出而复,斯神之全。神全不杂,明光相一。外想不入,内言不出。皎然见之,青天白日。不造不化,奚有乎物。知微知彰,知柔知刚,知用知藏,知变知常。仙则鼎湖,治则陶唐。噫其粃糠,死而不亡。咦!此是朝元第一方,顶心直上见虚皇。”(卷下第八)这第一方显然是受了佛教“顿悟”的影响。“顿悟”指无须长期修习,一旦把握佛教“真理”,即可突然觉悟,这首倡于东晋、南北朝时的竺道生。慧达《肇论疏》引道生语:“夫称‘顿’者,明‘理’不可分;‘悟’语极照。以不二之悟,符不分之理,理智慧释。”谓佛理是不可分之整体,故对它的觉悟,亦不能分阶段实现。张氏亦认为,道理也是不可分之整体,“有始未始,是谓一元”。直接修性而自然了命,“知出而复,斯神之全。神全不杂,明光相一。外想不入,内言不出。皎然见之,青天白日”,一旦把握道教“真机”,“知微知彰,知柔知刚,知用知藏,知变知常”,就可以“顶心直上见虚皇”,修炼成仙。

另一种审动静之机,明感应之理,守之以待自然而然,即所谓“渐悟”,积功累行,而满三千者。他说:“性根命蒂,灌溉凝植,环二气以为丝,化万有而莫测,固将观天地之终穷,而逍遥乎

无方之域。咦！此是朝元第二方，蓬莱不在海中央，伏雌莫为寅风动，胎蚌还分夜月光。”（卷下第十二）这是张氏对传统内丹逆炼归元的深化。陈致虚认为无极因阳静阴动（气静神动）而五行相生、顺生万物，若逆其序，阴静阳动（神静气动），五行混合而返归于混沌未分之无极太极，则结丹成仙。<sup>④</sup>张氏强调要积功累行，“性根命蒂，灌溉凝植”；强调要审动静之机，明感应之理，“环二气以为丝，化万有而莫测，固将观天地之终穷”。只有这样，才能逐渐返本归根，与道合真，即结丹成仙，超出生死。张氏并且认为，此二方虽入门有所不同，其修炼的结果将是一样的。

3、在内丹修炼上，张氏倾向于从摄心修性入手，这与陈抟一派以及其祖张继先的丹法同轨。他说：“青天何蔼蔼，万象无不容。顾然一块土，有井便泉通。咦！莫言二物大，乃在虚空内。更手何处着虚空，元来不出吾身外。无，空也。车空能载，器空能盛，室空能居，此言天地之空、之用，推而大之也。又言不出吾身外者，心也，敛而小之也。”（卷上第五）内丹学认为，逆炼归元，须先识取人身所藏的“真铅汞”，即真阴真阳，作为炼丹药物。真铅真汞称为“二物”。此二物相交，再加以心中“真意”的调合作用，使阴阳五行——即人身精气神混合为一而返本归源，名为金丹。张嗣成主张从摄心修性入手，认为形成万物的虚空在于天地，人内炼的虚空是心，真铅真汞就在心这个虚空之中。如果从摄心修性入手，“虚其心实其腹”，就可内炼成丹。至于如何摄心修性，他说：“曰无障碍不通风，叶落林空岁岁同。虚靖当年曾说破，气归元海寿无穷。咦！惟气性微，吾惟静知，人能常清静，天地悉皆归。”（卷上第八）张继先赐号为“虚靖先生”，其《大道歌》说：“欲得身中神不出，莫向灵台留一物”，意谓摄心收念冥心空无为保养元神之要。又说：“神若出，便收来，神返身中气自回。如此朝朝还暮暮，自然赤子产真胎。”性若不空和气住，气归元海寿无穷。”神驭气，气留形，不须杂术自长生。”<sup>⑤</sup>认为人只要神返身中，不念一切，令“元性”常现，则自然

气回精住，便能使人长生。嗣成在这里亦坚持这一说教，认为气性微，要以静去对待它。如果能够排除一切念头，做到常清静，即可气归元海，使人长生，在具体操作上，嗣成坚持以修性为主。他说：“明乎静，安于定，以有其性，不听一命。”（卷上第十六）以修性为主，核心在于炼存阳神。他说：“五划纯阳未六时，乾元独用一婴儿。无形可见何伤害。有祖深潜要执持，和在精中宁待姤，常而明处本非离。自然妙得长生理，火候抽添莫强为。咦！阳德为乾，五生皆天，阴存二四，自然而然，赤子之用，精气之全，自无死地，物何伤焉。阴存不感，阳健弥坚。性不听命，何千万年。”（卷下第十）在张氏看来，炼存阳神的目的，在于见元性，从而更好地做到性命双修。

#### 四、“清静无为”的治国观

在治国方面，张嗣成主张实行清静无为。这是道家、道教历来的主张。他说：“垂衣裳而民自化者，治之正；舞干羽而苗自格也，兵之奇；取天下于无事者，存于揖让；致天下于多事者，惟其自私。咦！万古万万古，军民同一机：欲存皆是事，静后便无为。正失为刑罚，奇流入诈欺。何人天地外，观月夜中时。”（卷下第十一）这里张氏明确认为，要实现无为而治，关键在于统治者要去欲归静。他认为，“欲存皆是事”，如果不去。欲，必将导致天下多事。怎样去欲呢？他依据老子“损之又损”的原则，指出：“损之不已，人欲尽矣。天下之善，皆吾乐取。”做到了去欲，就可以实现“以有藏于无”，即寓有于无，以无生有。他说：“民风有浑漓，政化有宽急，祸福非无端，人心自难必。汨汨千万变，如梦不可执。至人挽元气，保抱虫始蛰。以有藏于无，妙用常不失。”（卷下第二十）何谓“以有藏于无”？就是坚持道家的处柔守弱，知雄守雌。他说：“自卑莫如海，天下之水趋之；自损莫如圣人，天下之民归之。水趋之，则有以尽地利；民归之，则有得天

时。故卑者尊之资，而损乾益之基，是皆藏有于其无。亦孰知其所以为哉！”（卷下第十七）这里说得多明白，所谓“藏有于其无”，就是以“卑”作为“尊之资”，以“损”作为“益之基”，实质就是道家所讲的“无为而无不为”。用张嗣成的话说：“倘有待于无为之绪，则可以修身、可以齐家，可以安民，可以措天下于太平。”（序第一）

总之，张嗣成通过章句训颂，即诗歌语言的活泼生动形式，运用儒释道三家之学的理论精华，注释《老子》一书，成为一家之言，并在一些宗教思想理论方面有所突破和创新，既为天师正一道教理论宝库增添了新的内容，又促进了元代道教思想理论的发展。虽系注释，但隐然有其条贯，从宇宙生成、养生、内炼到治国形成了一套比较完整的思想体系，其内容是十分丰富的，在学术上也是有其价值的。这里所论，仅其梗概而已，《训颂》作为元代天师正一道教思想理论的代表作，尤其是其养生、内炼方面，是很值得认真发掘和研究的。

---

①《答黄道夫》。

②《老子》第二十五章。

③《老子御疏》。

④《金丹大要》。

⑤《虚靖真君语录》卷1。





道

派

篇

道  
教  
文  
化  
钩  
沉



## 江西道教概说

道教是在我国流传已久的古老宗教之一。它是以道的信仰为核心,融汇中华民族传统文化的多种成分,不断吸取佛教的宗教形式,逐步发展而成的具有民众文化特色的宗教。道教自东汉以来,历代均拥有众多的信徒,对我国社会发展有着多方面的、广泛的影响。而江西道教在中国道教之中占有重要地位,尤其是在江南占有主导地位。

江西道教源远流长。自古以来,江西的名山大川、风景胜地,就是神仙方士和黄老道们活动的重要场所。传说黄帝的乐官伶伦曾隐居于南昌西山,修道炼丹。西山,古称洪崖山,因伶伦或曰洪崖先生而得名。西山还被称过逍遥山、散原山、南昌山等。据周景式《庐山记》记载,传说西周威烈王时(公元前四世纪),有一个“生而神灵”名叫匡俗(续)的人,曾隐居在九江庐山的深谷老林中,求仙学道,“时人敬事之”。后他被热衷求仙、希冀长生不老的汉武帝封为“南极大明公”。还传说流传很广、影响很大的麻姑女寿仙就诞生在山姿奇秀、风景美丽的南城县麻姑山。麻姑山,原名丹霞山。唐开元年间,因本山道士邓紫阳奏立麻姑庙而得名。早在汉昭帝(公元前86—75年)时,就有仙人浮丘公及弟子王、郭二仙在丹霞山修道。还有峡江县的玉笥

山,原名“群玉山”。早于秦时就有孔丘明、骆法能、何紫霄等十人隐居修炼于此。传说孔丘明等九人仙去,惟紫霄终隐何君洞。另据宁都县志记载:西汉初民女张丽英在该县翠微峰(原名金精山)的金精洞修炼成仙。后乡人建仙女庙以祭,遂使该山成为道教圣地。更有西汉末年的南昌尉梅福(子真),因为王凤、王莽等奸臣专权误国,不愿为官,一朝弃官、弃妻入深山学道修真。他先后到过西山梅岭。抚州之梅山、隆兴府丰城县、临江军新干县(今属峡江县)玉笥山、瑞州新昌县(今高安县)之梅墩等地。现上所述各地尚有梅仙观遗址、遗迹,各县志亦有记载。在道教形成之前,像上述神仙道士的传说江西还有很多。

那么,江西道教究竟起于何时?这是一个很难界说的。一般来说,从中国道教创始人张陵在东汉永元二年(公元90年)到江西从事创教活动之后,江西有组织的道教开始发端。此后在封建统治者的大力扶植和利用下,江西的道教逐渐得到了发展,特别是唐、宋、元、明时期达到了鼎盛。其表现:

一是教派迭起,传承长久。有标志中国道教产生、汉末从四川移居江西龙虎山的天师道(即正一派、龙虎宗);有开创于东吴时的清江阁皂宗(即灵宝派);有奉晋代许逊为祖师、创立于宋末元初的净明道(又称净明忠孝道);有北宋末年南丰道士王文卿创立的神霄派;有元代贵溪道士张留孙创立的玄教(龙虎宗的一个支派);此外,金代北方兴起的全真道,也逐渐地传入了江西。这些教派分为符箓道派和丹鼎道派两种,并以符箓道派为主,符箓道派又以天师道为龙头。张天师由一教之主,发展到主领三山符箓(龙虎山、茅山、阁皂山),再发展到掌管天下道教事。江西道派的传承时间都比较长,特别是天师正一道在大陆一姓传承63代,直至解放前夕,达一千七百多年,至今龙虎山天师府仍在发挥着正一道祖庭的作用,其巨大影响远播海内外。

二是高道辈出,著述宏富。魏晋南北朝时有张盛、葛玄、董奉、许逊、吴猛、葛洪、陆修静等。其中葛玄撰有《祭炼大法》、

《灵符秘录》等；许逊著有《灵剑子》及《石函记》等；葛洪著有《抱朴子内外篇》、《金匱药方》、《神仙传》等；陆修静著有《道经杂说》、《灵宝经目序》、《三洞经书目录》等百余卷。隋唐五代时有胡惠超、张氍、吕洞宾、张高、施肩吾等。其中胡惠超著有《晋洪州西山十二真君内传》等；吕洞宾著有《破迷正道歌》、《灵宝篇》等；施肩吾著有《太白经》、《钟吕传道集》、《西山群仙会真记》等。宋辽金元时有张正随、陈景元、张继先、王钦若、王文卿、刘烈、留用光、雷思齐、刘虚谷、刘玉、张可大、张宗演、张留孙、吴全节、黄元吉、张嗣成、陈致虚、赵宜真等。其中陈景元著有《南华真经章句音义》、《上清大洞真经玉诀音义》、《西升经集注》等；张继先著有《虚靖词》、《明真破妄章颂》等；王文卿著有《冲虚通妙侍宸王先生家话》；刘烈著有《还丹百篇》、《周易解义》等；雷思齐著有《老子本义》、《庄子旨义》、《易筮通变》等；刘玉著有《净明秘旨》、《玉真先生语录·内集·外集·别集》等；吴全节著有《看云集》、《仙坛记》等；张嗣成著《道德真经章句训颂》；陈致虚著有《上阳子金丹大要》、《悟真篇注》等；赵宜真著《灵宝归空诀》、《仙伤外科秘方》等。明清时有朱权、张正常、刘渊然、张宇初、邵元节、张国祥、伍守阳、娄近垣、柳华阳等。其中朱权著有《洞天秘典》、《太清玉册》、《净明奥论》等；张正常著有《汉天师世家》；张宇初著有《岷泉文集》、《太极祭炼内法》，并编撰《三十代天师虚靖真君语录》、《道门十规》等；张国祥著有《龙虎山志》；伍守阳著《天仙正理直论》、《金丹要诀》等；娄近垣著述有《南华经注》、《重修龙虎山志》，并册定校正道教规仪有《先天奏告玄科》、《黄科仪》等。近现代有张恩溥、汪月清、韩守松、张源先、李阳泰、方业儒、刘阳映、张继禹、张金涛等。其中韩守松编著有《道教源流概况》；张源先编撰有《历代张天师传》；张继禹著有《天师道史略》等；张金涛主编有《中国龙虎山天师道》和《道教文化管窥》等。

三是宫观林立，名山众多。教以山传，山以教显。江西道教

名山有鹰潭龙虎山、樟树阁皂山、南昌西山、九江庐山、峡江玉笥山、上饶三清山、灵山、南城麻姑山、铅山葛仙山、宁都翠微峰、萍乡武功山、横龙洞、修水幕阜山、奉城始丰山、奉新东白源、彭泽虎溪山、都昌元晨山、波阳马蹄山等。这些名山多为道教的洞天福地，据《云笈七签》卷二十七《洞天福地·天地宫府图》所载，江西在三十六小洞天和七十二福地之中占有相当大的比例，其中洞天福地兼而有之的有五座名山；一是龙虎山，即第十五洞天、第三十二福地；二是麻姑山，即第二十八洞天、第十福地；三是西山，即第十二洞天、第三十八福地；四是玉笥山，即第十七洞天、第九福地；庐山为第八洞天，第四十七福地，此外，幕阜山为第二十五洞天，灵身为第三十三福地，金精山（即翠微峰）为第三十五福地，阁皂山为第三十六福地，始丰山为第三十七福地，东白源为第三十九福地，元晨山为第五十一福地，马蹄山为第五十二福地。当时，在这些名山洞天福地的周围，以及江西各地的风景区，到处宫观林立，不计其数。其中比较著名的，有龙虎山上清宫、正一观、天师府，阁皂山崇真观，玉笥山万寿承天宫，西山万寿宫，南昌万寿宫，青云谱道院，庐山简寂观、太平兴国宫、仙人洞，赣州玉虚观，三清山三清宫，麻姑山仙都观，葛仙山葛仙祠，翠微峰金精洞三清观、普道岩清微宫、云台峰云台宫，景德镇斗姆阁，横龙洞纯阳观，武宁佑圣宫，赣县储君庙，会昌翠竹祠，安远万寿宫等。这些宫观以龙虎山上清宫、阁皂山崇真观和西山万寿宫最为恢宏，特别是龙虎山上清宫，其高度只比北京的皇宫矮一尺，且殿楼建筑之华丽、宫宇面积之广大在我国宗教史上实属罕见。

四是道教文化，令人注目。（1）江西道教对道教思想理论有很大的发展，如天师道对道教“道论”的发展经历了三个阶段；一是天师道早期对“道论”的神学化；二是天师道变革时期对“道论”的玄学化；三是天师道兴盛时期对“道论”的演化，即把外在于人的“道”变为直指人内心的“道”。又如净明道的特

点是融汇道、儒、释,倡导三教归一。认为道教的净明,儒教的忠恕,佛教的大乘,三教之旨,殊途同归。净明是对内心修炼的要求,忠恕是对行持的要求。(2)江西道教对科学技术的贡献。在炼丹方面,著名的有张陵、葛玄、葛洪、张宇初等;在符、箓、斋、醮方面,有与科学暗合的地方,故有所谓的“灵验”;在养生方面,内炼理论和内炼实践都很丰富。如天师道早期经典《太平经》和《老子想尔注》阐述了“守一”等炼养之道,主张以合炼精气神三者为一、宝精惜气啬神为养寿之要,这一思想后来一直被奉为道教养生学之要旨。张陵的“九鼎丹法”就是内炼的一种。而神霄派就是以内丹和符箓结合而成的道派,主张内炼成丹,外用成法。(3)江西道教在文学与艺术方面有很多价值很高的创作。如道教宫观宏伟华丽的建筑艺术;大量至今仍闪烁其光辉的诗、文、碑刻、记传等;特别是为了祈禳奏章而发明了“青词”或曰“绿章”的一种文体而流传于世;另外,由于张天师的活动在历史上产生了传奇式的影响,使得宋以后出现了不少以张天师驱妖降邪为题材的文学作品,包括戏剧和神话故事等。比如《水浒》、《张天师断风花雪月》、《张天师明断辰钩月》、《追鱼》、《沈七哥》、《张天师捉鬼》等等。还有正一派道士在做道场从事斋醮活动中所运用的各种仪式,比如有音乐、有歌唱、有舞蹈等等,给人民群众以深刻的印象,成为我国传统文化艺术的精华之一。

明中叶以后,随着封建制度的衰落、资本主义萌芽的产生和科学技术的进步,江西道教逐渐走向衰落。先是灵宝派、净明派、神霄派和玄教衰落而先后归并于正一天师道。江西只剩正一和全真两个道派。到清朝,统治者对道教不放心,偏重于佛教,乾隆年间宣布喇嘛教中的黄教为国教。道教为汉人的宗教,正一道和全真道进一步遭到冷落。明中叶以后江西道教的衰落还表现在张天师的府第、田产的破落和方术的日渐贫乏等各个方面。到民国因破除封建迷信,江西都督府取消了张天师的封



号,并取缔其封地,这对本来就比较衰微的天师道无疑是一次沉重的打击。接着以反帝、反封建为目标的五四运动爆发,进一步打击了停滞不前的江西道教。至解放前夕,六十三代天师张恩溥只身前往台湾继续传衍道教。

虽然正一天师道中止了在江西的传承,在江西的全真道也衰落了,但由于道教是根植于我国的宗教,它的教理教义与祖国传统文化有着不可分离的血肉关系,因此在新中国成立后,贯彻实施党和人民政府制定的宗教信仰自由政策,江西道教不仅依然存在,而且随着世俗的历史变迁不断改变着自己的形态,而有所变通,特别是在十一届三中全会以后得到了一定的传布与发展。一是遭到破坏的道教场所和设施,得到了一定的恢复和修缮,在江西经各级政府正式批准恢复开放的宫观有47座,龙虎山天师府、西山万寿宫等得到了较大的修葺;二是赣州和龙虎山已成立了道教协会,江西省道协正筹备之中;三是各道观经过艰苦奋斗已经实现了自治、自养、自传,为弘扬道教而努力;四是在政府的积极支持下,江西省道教团体和道教界人士在坚持独立自主自办教务的原则和完全平等、相互尊重的基础上开展了同港台及外国道教团体及道教界人士的友好往来;五是天师府作为正一道的祖庭已经恢复了授箓。此外,道教的文化研究工作取得了较大的进展,涌现了一批道教学者和道教研究机构。可以预见,江西道教今后将会得到更好的发展。

## 天师道的创立及其沿革

宗教是一种社会现象,有信仰,有组织,有活动,常常夹杂在历史的急流中激出各种浪花,搞得人们眼花缭乱。宗教存在的时间比较长久,一般多在千年以上;超越朝代,绵延世纪。从其流布的地区来看,往往跨国过洲,相当宽广。时至今日,有些宗教还在流传,干预着一部分人的精神生活 and 政治生活。因此,有许多人试图对宗教进行研究和剖析。

在我国历史上也有不少宗教,对它们进行研究和剖析的人也不少。我在这里只想就我国的天师道,谈谈它的创立、发展和衰亡的情况,以便和大家一起,共同领会马克思主义的宗教学理论。

关于天师道的记载,略见于正史,而多见于野史。正史固然较为可信,野史也不能完全否定,故将二者结合起来对照分析。但我不敢自以为是,敬希大家批评指正。

### 一、天师道的创立

天师道亦称五斗米道或正一道,形成于我国东汉的顺帝(126—144)年间,创立者为张陵,发祥地点为江西龙虎山,形成

成地点为四川鹤鸣山。

据记载:张陵,字辅汉,沛丰邑(今江苏丰县)人,汉光武建武十年(345)生于吴之天目山。从小勤学苦读,博览群书,长大通晓天文、地理,谶纬之学,尤精《老子五千文》。汉明帝永平二年(59年)二十五岁,中直言极谏科,拜巴郡江州令,后弃官隐居洛阳北邙山,修炼形之术。汉章帝以博士征,汉和帝召为太傅、封冀县侯,俱不就。永元二年(90年),陵与弟子游淮经鄱阳到云锦山(即龙虎山,在今江西贵溪境内)从事创教活动,前后约三十年,从学者千余人。《汉天师世家》说:张陵“独与弟子王长从淮入鄱阳……,溯流入云锦山,炼九天神丹,丹成而龙虎见,山因以名。时年六十余,饵之益壮。……暨访西仙源,得制命五岳,檄召万灵及神虎秘文于壁鲁洞。复往嵩山石室,得《三皇内文》、《黄帝九鼎丹书》及《太清丹经》。”这段叙述显然把张陵神化了,但却说明了一个基本史实,即张陵确曾在江西,从事过炼丹学道,造作道书,招收弟子和以符水为人治病等大量活动。我认为,这是天师道的发端。

汉顺帝永建初年(126年),张陵携弟子经嵩山入巴蜀,初居阳平山,后迁鹤鸣山,依据《太平经》造作道书,继续发展徒。到汉安元年(142年)正月十五日,张陵伪托“太上老君”授予了他《正一盟威秘篆》和法印(阳平治都功玉印)、法剑(三五斩邪雌雄剑),封他为“天师”。于是张陵奉老子为教主,尊为“太上老君”,以其《五千文》为主要经典,成立道教组织,制定教规仪式,立二十四治(《云笈七签》卷二十八有张陵二十四治图),分形示化,以“祭酒”分领之。《魏书·释老志》说:“及张陵受道于鹤鸣(“”与“鹤”音近,古通用),因传天官章本千有二百,弟子相授,其事大行。斋祠跪拜,各有成法。”因凡入道者须交五斗米,故世人亦称天师道为五斗米道。由于张陵得“道”而创立道教,其信徒便尊称他为张道陵。

汉桓帝永寿二年(156年)张陵死,其子张衡继续传道。《三

国志·张鲁传》注引《典略》说，张衡除了用符水为人治病以外，还设立“静室”，使病人处其中思过。其道徒有祭酒和鬼吏。祭酒主传授老子《道德经》；鬼吏主为病者请祷。请祷之法，是将病人的姓名和服罪的意思，写成文书，一式三份，“其一上之天，著山上；其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。”所谓“三官”，即天官。地官、水官三神。古代有的神话认为天官赐福、地官赦罪，水官解厄。天师道承袭此说。张衡死后，其子张鲁继续传布其道。《华阳国志·汉中志》卷二说：“鲁，字公祺，以鬼道见信于益州牧刘焉。鲁母有少容，往来焉家。初平中，以鲁为督义司马……。”鲁遂借助刘焉的势力，袭杀汉中太守苏固，据守汉中。在这期间，张鲁自号“师君”，组织更加严密，实行政教合一，这时天师道有了较大的发展，《三国志·张鲁传》说：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，号‘祭酒’。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米酒，悬于义舍，行路者量腹取足，若过多，鬼道则病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长史，皆以祭酒为治，民夷便乐之。雄据巴、汉垂三十年”。东汉后期，军阀混战，天下大乱，民不聊生，对比之下，张陵祖孙三代这些政治和经济的措施，深深受到了广大人民群众的爱护和欢迎。所以，汉中成了当时人民避难的“乐土”，关中流民前来逃难的达数万家之多。可见，天师道在初创时期，反映了穷苦人民的利益，是一种民间性质的宗教，有一定的积极作用。

公元二一五年，曹操攻汉中，张鲁投降，封为阆中侯，邑万户。张鲁死后，其子张盛由汉中迁还龙虎山。张鲁临终，召嗣子盛，以经剑印授之曰：“龙虎山祖师元坛在焉。其地天星照应，地气冲凝，神人之都，丹灶秘文，藏诸岩洞，汝宜往宣吾化，修炼累功。”<sup>①</sup>《元史·释老传》亦说：“正一天师者，始自汉张道陵，其后四代曰盛，来居信之龙虎山。”致于迁移的时间，据《广信府

志》和明代史学家宋濂等记载均为汉末,约公元215—220年间。有种传说,张盛是西晋永嘉年间(307—312)移居龙虎山,依照年限推算,这是不可能的。

从张陵由赣赴蜀,到张盛迁还江西龙虎山,为天师道的创立时期。尽管在这一时期它是民间的原始宗教,有某种积极作用,但是,“宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,正象它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”<sup>②</sup>天师道亦是如此。

## 二、天师道的演变

东汉末期,民间道教主要有两支,一是天师道,一是太平道。张角利用太平道举行黄巾起义,遭到残酷镇压,太平道遂不能公开传播。曹操攻汉中封张鲁虽然是一种策略,但在客观上起到了推崇天师道的作用。此后,天师道在大江南北乃至全国广为流传。

道教创立时,统治阶级本想利用它为剥削制度辩护,用来安抚、缓解人民的反抗,为其统治服务,但反而被农民革命所利用,把封建的反动统治者打翻在地,这对他们来说,是适得其反的。为此,魏晋以后,统治阶级对民间的原始道教采取了两面政策,一方面进行严禁和镇压;另一方面则进行收买和笼络,从而把道教逐渐变为官方的御用政治工具。

曹操把农民的异教视同“豺虎”,严加防范。据记载,曹操曾广泛招致各种方士或道士,对他们进行笼络和收买防止他们“惑民”起义。“世有方士,吾王悉所招致,甘陵有甘始,庐江有左慈,阳城有郅俭。”<sup>③</sup>曹操笼络这几个教派首领,并不是他喜好“养性”或“方术”,而是怕他们“聚众谋反”。这个目的曹植在《辩道论》中说得很清楚:“本所以集于魏国者诚恐斯人之徒挟奸宄以欺众,行妖隐以惑民,故聚而禁之也。”当有的反抗,便被

杀戮。如著名方士华佗被招致之后，“因托妻疾，数期不反。操累书呼之，又敕郡县发遣，佗恃能厌事，犹不肯至。操大怒……，竟杀之。”<sup>④</sup>

两晋在这方面与曹魏相比，有过之而无不及。《华阳国志》卷八记载：四川犍为有个陈瑞，长期信奉五斗米道，“瑞自称天师，徒众以千百数”，因不受招安，坚持活动，于晋武帝咸宁三年（277年）春，被刺史王浚诛杀。”东晋末年，孙恩、卢循利用五斗米道发动起义。据《晋书·孙恩传》记载：孙恩“世奉五斗米道”。恩叔父泰，“师事钱塘杜子恭”。“泰见天下兵起，煽动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。”泰为会稽王司马道子所诛。”恩逃于海……，聚合亡命得百余人，志欲复仇。及元显（会稽王世子）纵暴吴会，百姓不安，恩因其骚动，自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之，有众数万”。后为刘裕所破，恩“赴海自沉，妖党及妓妾谓之水仙，投水从死者百数”，余众数千人复推孙恩的妹夫卢循为主，继续战斗，亦被残酷镇压。

与此同时，一切封建统治阶级所御用的贵族道教也竭力攻击民间道教，诋毁农民革命运动，并且着手改造道教理论。丹鼎派道士，晋朝人葛洪就是其中突出的代表。他曾直接参加过镇压农民起义的活动，在他所著的《抱朴子》一书中，大骂张角、张鲁等人领导农民起义，是“招集奸党，称合逆乱”，主张对革命农民“犯无轻重，致之大辟。”<sup>⑤</sup>他还对战国以来“神仙方药，鬼怪变化，养生延年，禳邪却祸之事”，从理论上作了系统的阐发和论述，并且适应封建统治阶级的需要，把神仙信仰和儒家思想捏合起来，提出什么道教徒要以儒家的忠孝仁义为本，否则，虽然勤于修炼，也不能成仙。

封建统治者对原始道教实行严禁和收买以及改造道教理论的结果，促使天师道内部发生严重分化，其首领有的受招安，成为统治阶级的座上客或代言人。一些高级士族、封建贵族，也大批参加到天师道中来，借以影响和控制天师道。这样一来，三张

(张陵、张衡、张鲁祖孙三代)的天师道,从内容到形式都发生了变化。代表这种变化的主要人物有寇谦之,陆修静和陶弘景等。

寇谦之,字辅真,北朝道士。据《魏书·释老志》记载:他早年“修张鲁之术,服食饵药,历年无效。”这时,他迎合北魏统治者的需要,假托“太上老君”下界授予他“天师”之位,并赐给他《云中音诵新科之诫》二十卷命他以此来“清整道教,除去三张伪法”。于是,他夺了“天师”之位,以“清整道教”为己任,公开打出“专以礼度为首,而加以服食闭练”的旗号,摒除了天师道中原来所包含的某些农民革命思想成份,完全按照封建伦理观念和“佐国扶民”的思想制定了一套新教义,称为“北天师道”。寇谦之鼓吹“于君不可不忠”,“不得叛逆君主,谋害国家。”他还再三劝导人们“勿怨贫苦”,“戒勿以贫贱求富贵”,要百姓安心忍受封建剥削压迫。他还袭用佛教轮回转生思想,用“若有重罪之者,转生虫畜”,进行欺骗恫吓。同时他模仿佛教制定出一套坛位礼拜,斋醮科仪,进一步把道教规范化了。

继北朝道士寇谦之之后,在南朝相继出现了两个著名的道士陆修静和陶弘景,对三张的天师道也进行了改造。陆修静在广泛收集和整理道经的同时,依据封建宗法思想和制度,汲取佛教仪式,编制了新的道教斋戒仪式,称为“南天师道”。齐梁时期的陶弘景在陆修静的基础上,继续汲取儒,佛两家的思想,充实道教的内容。他除了宣扬金丹修炼外,还以现实社会的模式,捏造出一个“仙亦有等级千亿”的理论;然后又反过来,用神仙世界的等级差别,为世上不平等制度辩护。这便使官方道教从形式到内容都得到了进一步的充实和健全。

在此期间,三张的后裔,开始是“谷隐自保”。正如四十三代天师张宇初所说:“汉末而下居龙虎山者,岩栖谷隐,修炼以自寿。”<sup>⑥</sup>很少活动。但“谷隐自保”是不能长期存在下去的,所以也公开打出“忠孝”和“佐国扶民”旗号。他们攻读儒书,变改教义。据《汉天师世家》记载,第六代天师张椒“博通儒书,晋安

帝累征不起”，第七代天师张回，“五岁欲传经篆，父曰且读儒书”，第九代天师张符，“端肃明达，博览经传子史经篆，尤显于时。”还有两段语录更能说明问题：“嗣我教者，非诚无以得道，非敬无以立德，非忠无以事君，非孝无以事亲”；“人不忠孝，而欲学道希仙，是舍舟楫而涉大川也。”这说明张氏后裔，不仅接受了寇，陆，陶等人的道教思想，而且还有所发挥。

天师道随着思想的改变，又开始了新的活动。《汉天师世家》记载说：第六代天师在晋安帝时“累征不起”，而第八代天师张彦起，当北魏太祖拓跋圭召他赴阙问道时，立即前去朝拜。又《龙虎山志·爵秩》说：“北魏泰常八年，立天师道场，而张氏始显。”这是说到公元四二三年，天师道成为官方道教，张氏后裔又开始显赫了。

### 三、天师道的兴盛

隋唐以后，道教与佛教并称为两大宗教，成为封建统治阶级的精神支柱，以张氏后裔为代表的天师道，被视为道教的正统，其势日盛。

唐朝“立老君庙”，追赠老子为“玄元皇帝”，御注《道德经》，扶植和利用天师道。据《汉天师世家》记载：唐高宗当朝，把第十二代天师张恒召到京师，询问“治国安民之道。”唐玄宗天宝七年(749年)亲赐第十五代天师张高手书，嘉贲天师符篆，册封汉天师张陵为‘太师’。同时召见张高，命即京师置坛传，赐金币，免租税，在京师立授箓院。唐会昌中(836—841年)武宗召见第二十代天师张谌，赐币在龙虎山修建道观，并御书额曰‘真仙观’。唐僖宗中和四年(865年)册封张陵为“三天扶教辅元大法师”。南唐保大八年(950年)敕建信州龙虎山天师庙碑。

宋朝续修《道藏》(搜编道书四千三百多卷)，设立道阶(秩比中大夫，至将士郎，凡二十六级)，道官(二十六等)，对天师道



的扶植和利用尤胜于唐代。据记载：宋真宗大中祥符九年（1016年）召见第二十四代天师张正随，赐号“真静先生”<sup>⑦</sup>。此后，宋朝历代皇帝均赐嗣教者以不同字号的“先生”（宋代对道士的最尊赐号）。宋徽宗是个做了皇帝还想做神仙的昏君，特别崇信道教。他多次向第三十代天师张继先问“道要”和“长生之术”。崇宁三年（1104年）徽宗诏召张继先赴京，“问曰，卿居龙虎山，曾见龙虎否？对曰，居山，虎则常见，今日方见龙颜。命作符，帝笑曰，灵从何处来？对曰，神之所寓，灵自从之。又问修丹术若何？对曰，此野人事也。”<sup>⑧</sup>大观元年（1107年），徽宗又遣使问道要，张继先作《大道歌》授使以进，在序中说：“神仙可学，长生可致”。<sup>⑨</sup>于是徽宗授意道篆院上章册他为“教主道君皇帝”<sup>⑩</sup>。由于徽宗欲求长生不死，对张天师格外奉敬。他除赐张继先号为“虚靖先生”之外，拨米万余斛修建上清观，并改名为“上清正一宫”。宋徽宗本人因服食炼养，药物中毒，精神变态，不理朝政，结果糊里糊涂地当了俘虏，北宋遂被金人所灭。南宋晚期，理宗嘉熙三年（1239年），除赐第三十五代天师张可大“观妙先生”外，并命他“提举三山（贵溪龙虎山、清江阁皂山、句容茅山）符篆，并兼御前诸宫观道教公事，主领龙翔宫”。<sup>⑪</sup>他之所以要抬举张可大，就是为了幻想天师祈神明保佑，消除元兵的威胁，以免南宋小王朝的灭亡。

元世祖忽必烈为了灭掉南宋，也利用张天师。他主动派人向第三十五代天师张可大密求符命。张可大眼看南宋小王朝快要灭亡，为了寻找新的靠山，即把符命预授给忽必烈，对使臣说“善事尔主，后二十年天下当混一”。《元史·释老传》说：“至元十三年，世祖已平江南，遣使召之（第三十六代天师张宗演）。至则命廷臣郊劳，待以客礼。及见，语之曰：‘昔岁已未，朕次鄂渚，尝令王一清往访卿父，卿父使报朕曰：后二十年天下当混一。神仙之言验于今矣。’因命坐，锡宴特赐玉芙蓉冠，组金无缝服，命主领江南道教。”仍赐银印，十八年，二十五年再入觐。世祖

尝命取祖天师所传玉印，宝剑观之，语侍臣曰：朝代更易已不知其几，而天师剑印传子若孙尚至今日，其果有神明之相矣乎！叹久之。”可见，忽必烈对天师道的崇信，已到了何等人迷的程度。元朝末年，政治极端腐败，加上严重的水旱灾害，各族人民不断武装反抗，元王朝摇摇欲坠。元顺帝走投无路，也幻想天师祈神明保佑，故对历代天师大加赐封。他除将当朝的第三十九、四十，四十一代天师封为“真人”外，又于至正十三年（1363年）将第四代至第三十四代天师统统追赠为“真君”。但尽管如此，元朝还是灭亡了。

朱元璋灭元建明以后，为了提高汉族人的地位，下诏易胡服，恢复唐代衣冠形式，以激发汉族人的自尊心。在他称帝之前，为了消除他门第低、杀人多之嫌，曾差人致书第四十二代天师张正常门下，请天师为他发“告天文书”，作为他“承天命”的依据。据《留候天师世家宗谱》记载：丁未年（1367年）二月初八日，“吴王书致玄坛教主龙虎山张天师：予近自正月为国家之事，心所欠者，欲奏闻上帝。奈无人捧词至于天庭，故差人诣天师门下，望天师以彼祖宗之灵，必当诚心差精通道妙之师捧词达天，以申祈祷之情。”因此，朱元璋登基之后，特别推崇道教，尊张氏为全国教主的地位。《明史·方伎传》说：“张正常，字仲纪，汉张道陵四十二世孙也。世居贵溪龙虎山。元时赐号天师。太祖克南昌，正常遣使上谒，已而两人入朝。洪武元年入贺即位。太祖曰：‘天有师乎？’乃改授正一嗣教真人，赐银印，秩视二品。设寮佐，曰赞教、曰掌书。定为制。”太祖命张正常掌天下道教，赐白金十五镒更新天师府第。

天师道经过唐，宋，元，明四朝前后一千多年的发展，达到了鼎盛时期。它为什么会如此兴盛呢？关键是得到了统治阶级的大力扶植和利用，否则的话，要发展到这样的规模是不可能的。正如有的人所说：宗教“大皆假政治之力以行其道，而时君则利用神道设教之义，以行其政。”这是天师道得以兴盛的根本原

因。

另外,天师道与其它宗教迷信一样,具有很大的欺骗性。但它不单是以唯心的神鬼这种不可捉摸的东西来麻痹人民,而在禳灾求福,尤其是用符水治病,祈雨祷晴等方法上,经过长期试验,不自觉地与科学有些暗合。当然,这种暗合是有限的。据调查,天师之位由嫡长子继承,在嗣教之前,一是由上一代天师秘授法文经箓。二是学习天文、地理、气象和医药、炼丹等。天师画符,用的布帛、纸张、墨水、朱砂等等,都是用不同的药物加工的。符画好后,放在“净水”中浸泡,让病者服下。所谓“净水”,也是用药物配的。符的名目繁多,有所谓镇宅、安神,保胎,催生、天罡、地煞、驱邪、六丁六甲等等。药物主要是用中草药,秘方很多。治疗的方法,除了符医、即药医之外,还有气医,就是气功,用来舒筋活血。在治疗的过程中,先摸清病者的病情,对症下药,实际上是对症下药。致于道冠法衣,仗剑披发,念念有词,手舞足蹈,敲锣击鼓,迎神招将,降妖捉怪等等,不过是幌子而已,目的是使病者神秘莫测,只知是吞符水,不知是吃药品,好象真有神鬼似的。所以符咒治病,有时能产生一定的效果。祈雨祷晴,也是借助于天文、气象知识,类似孔明借东风,并没有什么神异。

这种情况,在当时科学不发达,愚昧无知,物质生活条件差,加上天灾人祸不断的社会中,人们很容易相信其“道法”。据《汉天师世家》记载:五代时,因战祸频繁,“乞求”经箓以免“兵灾”的人很多。宋大观元年(1107年),天下瘟疫流行,第三十代天师张继先,“书符投大瓮贮水以饮,疫者皆愈”,乞求符水的人不远千里而至。元末,天下大乱,第四十二代天师张正常入朝京师,人民为了求神保佑,“求符者”,日以千百计,侍吏不暇给,闭关拒之不能止,乃篆巨符,投朝天宫井中,人争汲之,须臾水竭土见,犹弗已。”即此数例,可见一般。直到民国前,每年自各地(包括海外),到龙虎山请求天师收妖捉怪或买符的人,还不绝

于途。这说明当时很多人信奉天师道,这也是它兴盛的重要原因。

#### 四、天师道的衰落

明朝中叶以后,随着整个封建统治的没落,天师道也进入了衰落时期。衰落的原因,除嗣权者越来越腐朽的内在因素之外,主要是社会的进步,科学的发展,物质生活条件改变的这种客观因素。当然,它的衰落过程是逐渐演化的,在时间上是漫长的,情况也是错综复杂的。

事物发展到极度,就会向相反的方向转化。明朝前期,张氏掌天下道教事,位高名重,为所欲为,愚弄权贵,鱼肉人民。据《明史·方伎传》记载:第四十三代天师张宇初,“建文时,坐不法,夺印诰。成祖即位,复之。”明宪宗时,第四十六代天师张元吉,“素凶顽,至僭用乘舆器服,擅易制书,夺良家子女,逼取人财物。家置狱,前后杀四十余人,有一家三人者。事闻,宪宗怒,械元吉至京,会百官廷讯,论死。于是刑部尚书陆瑜等请停袭,去真人号,不许。命仍旧制,择其族人授之。”第四十九代天师永绪无子。吏部主事郭谏臣乘穆宗初政,上章请夺其世封。下江西守臣议,巡抚任士凭等力言宜革,乃去真人号,改授上清观提点,秩五品,给铜印,以其宗人国祥(五十代)为之。国祥传至应京(五十一代),崇祯帝召应京祈祷,“应京请加三官神封号,中外一体尊奉,礼官力驳其谬,事得寝。”张氏的行径,引起了朝廷的不满,失去了百姓的信任,使天师道开始走下坡路。

到了清朝,天师道进一步遭到冷落。据记载:清兵入关后,怀疑张天师仍然依附福建的南明政权,命令江西副总兵王德仁“潜兵将屠上清。”五十二代天师张翌宸得到消息后,立刻写就降表,派遣道官送给王德仁,自己也跑出上清宫,郊迎二十里,这才化险为夷,博得王德仁的欢心。顺治八年,清世祖召见张翌

宸,封为“正一嗣教大真人”按明例袭爵掌管天下道教事。<sup>⑬</sup>但清朝统治者,对道教终不放心,偏重于佛教,乾隆年间宣布喇嘛教中的黄教为国教,道教为汉人的宗教。乾隆十七年(1752年),左都御史梅壳成抓住第五十六代天师张遇隆的一次过愆,劾降张遇隆“为正五品”<sup>⑭</sup>。到道光年间,停止张天师入觐,不准正一道人传度。从此,张天师就一蹶不振。

宗教和科学在本质上是不相容的,明中叶以后,我国已经出现了资本主义萌芽。天师道的骗术逐渐被科学戳穿了。《明史·方伎传》说:“张氏自正常以来,无它神异,专恃符篆,祈雨驱鬼,间有小验。顾代相传袭,阅世既久,卒莫废去云。”《通鉴辑览》更说他们“世以鬼惑众”。可见,天师道本来就没有什么神异,一旦科学发展了,对它的信仰也就动摇了。正如恩格斯所说:“上帝在信仰他的自然科学家那里所得到的待遇,比在任何地方所得到的都坏。”<sup>⑮</sup>一九一一年辛亥革命胜利后,因破却迷信,于民国元年,由江西都督府,将前清给予之封号取消,并没收其田产,天师府遂随清政府同归消失。”<sup>⑯</sup>尽管后来窃国大盗袁世凯、军阀吴佩孚、孙传芳和人民公敌蒋介石,为了恢复封建统治,对张氏重新加以扶植和利用,但由于中国共产党领导的无产阶级革命取得了新民主主义革命的彻底胜利,第六十三代天师张思溥追随蒋家王朝逃往台湾去了,天师道在大陆便消声匿迹了。

## 五、几点看法

根据以上所述,可以得出几点看法如下:

(一)天师道是我国土生土长的宗教,有长久的历史,从其创立至今,已有一千八百多年,没有随着某一王朝的覆灭而覆灭。它的教主,父子相传,世代承袭,从张陵至张恩溥,总共传了六十三代,成为中国历史上仅次于孔子世家的“天师世家”,不

帝是精神世界中的无冕之王。因此,我们对天师道的影响不能低估。

(二)天师道的创立、演变、兴盛和衰亡,都有一定的历史根源和社会根源。生产力的水平,文化的高低,阶级斗争的需要,都有左右天师道的作用。天师道之所以创立于东汉末期,是由于生产力的水平较低,地主阶级对农民的剥削压迫所造成的痛苦,农民起义的兴起,科学知识的低下等原因。它之所以在两晋以后发生演变,则是统治阶级出于阶级斗争的需要而进行收买和利用的结果。到隋唐以后,它兴盛起来,也是统治阶级要利用它去统治人民、麻痹人民的缘故。到了明代中期以后,社会生产力有新的发展,出现资本主义萌芽,科技相应进步,充满迷信思想的天师道受到打击,便不能不逐渐衰落下去。

(三)天师道既然是我国封建社会的落后生产力状况的产物,充满着迷信思想,到今日已经完全无益于人们的精神生活和政治生活,那末我们就要使之消亡,并清除其影响。要做到这一步就要提高社会生产力和发展科学技术。恩格斯指出:“在科学的猛攻之下,一个又一个部队放下武器,一个又一个城堡投降了,直到最后,自然界无限的领域都被科学所征服,而且没有给造物主留下一点立足之地。”<sup>⑩</sup>我们可以说,包括在社会生产力之内的科学技术是征服一切宗教的锐利武器。

(四)在道教史的研究中,有的人认为四川是天师道的发祥地,而忽略了张陵最早在江西从事创教活动的事实,这是值得商榷的。其次,我们对道教的积极因素要作出正确的估价和进行发掘。例如史学界对宗教在农民战争中的作用,已经做出一定的估价。再如在充满着迷信思想的道教中包含了一些天文、地理、气象、医药、炼丹(化学)等方面的科学知识,值得加以发掘。

- 
- ①⑧张正常:《汉天师世家》。
- ②马克思《(黑格尔法哲学批判)导言》(《马恩选集》第一卷第2页)。
- ③曹植:《辩道论》(《全三国文》卷18)。
- ④范晔:《后汉书·方士列传·华佗传》。
- ⑤葛洪:《抱朴子·道意篇》内篇卷9。
- ⑥⑭张仁晟重修:《留候天师世家宗谱》。
- ⑦《通鉴辑览》卷71。
- ⑨⑪⑬娄近垣重修:《龙虎山志》。
- ⑩陈邦瞻等撰:《宋史纪事本末》卷51。
- ⑫⑯吴宗慈:《张道陵天师世家》。
- ⑮⑰恩格斯:《自然辩证法》(《马恩选集》第三卷第529页)。

## 张盛南下龙虎山考

张鲁投降曹操之后,川汉天师道徒被大量移居中原一带,天师道政教合一的组织受到了沉重的打击,魏晋南北朝时期道教改革家们更对三张天师道进行了大刀阔斧的改造。那么,张鲁的后代往何处去了呢?根据一些零星的记载,张鲁之第三子张盛移居江西龙虎山,承继天师道统,创立了龙虎宗正一道。关于这个问题,道教界争议颇多,以下试作一些探索。

### (一)张盛是否南下龙虎山?

从川汉的张道陵,张鲁到江西龙虎山的天师,必然有一个南渡的问题,也就是说,张道陵的后代肯定是从汉中南渡到江西龙虎山的。那么这个人是谁?什么时候南渡的?让我们顺着历史的记载往前推,可以把范围缩到最小。《元史·释老传》说:“正一天师者,始自汉张道陵,其后四代曰盛,来居信之龙虎山。”可知元代龙虎宗已经形成,南渡当在元以前。宋真宗大中祥符九年(公元1016年)赐信州龙虎山道士张正随为贞静先生,“王钦若为奏立授箓院及上清观,蠲其田租,自是凡嗣世者皆赐号。”(见《历代通鉴辑览》卷七十三)又知宋代已南渡了。四川大学



卿希泰教授据此认为“很可能龙虎宗便是从这个时候开始。至于张盛移居龙虎山为龙虎宗肇始的说法，恐亦系张正随为了提高其地位而造作出来的伪托。”（见卿希泰《有关五斗米道的几个问题》一文）但据史料记载，南唐后主曾建张天师庙于信州龙虎山，时为天师二十一代（有的称二十二代，据《天师家谱》当为二十一代）。另外后周学者孙夷中集《三洞修道仪序》说：“天师之裔，世传一人即信州龙虎山张家也。”可证在唐末五代时期，龙虎宗已确立，南渡当在唐以前，因为孙夷中时代已有信州龙虎山张家为天师世传后裔之说，五代总共只经历了53年，则在唐代甚至更早龙虎宗即已世袭相传了。张正随创立龙虎宗的说法不能成立。又据陈国符先生考证，“盖南朝科律，以天师后裔为南朝天师道首领也。”（见《道藏源流考》附录四《南北朝天师道考长篇·署职篇》说明南朝张天师已经南渡。

从上所述，龙虎宗并非从宋代张正随开始，早在南朝前天师已南渡。天师南渡应在汉末公元220年张鲁死到东晋这段时间内。至于南渡天师其人，史书记载只有一人，即张鲁之子张盛。

张盛，据《龙虎山志·天师世家》记其事说：“四代天师盛，字元宗，系师第三子，魏太祖授奉车都尉散骑侍郎，封都亭侯，不受。携印剑经自汉中还鄱阳龙虎山，修治祖天师元坛及丹灶故址，遂家焉，每岁以三元日登坛传四方，从学者千余人，自是开科范以为常，既化去，逾年复于贺州为广王说法，今临贺丹霞观遗迹存焉，配何氏。”（吴宗慈著《张道陵天师世家》收在《江西文献丛书》甲集之六，民国三十六年九月印行）和《张盛传》也载此说。元赵道一所辑《历世真仙体道通鉴》卷十九亦记之：“盛，字元宗，历奉车都尉，散骑侍郎，封都亭侯。尝喟然叹曰：‘吾先世教法，常以长子传授；而诸兄皆不娶，可使至此无传乎？’西晋永嘉中，夜望大江之东，有瑞气彻天。谓其妻曰：‘是可成吾丹矣’乃弃官南游，至鄱阳郡，望之，曰：‘近矣’即山行五日，至一处，山岭秀丽，登而喜曰‘吾得之矣’。山顶有真人丹穴，井灶存焉，

乃昔日炼丹修养之地。遂就其井穴左右结庐。居一年，卢氏来寻之。遂与同居此山，得一子。（原注：一云卢氏携一子自蜀来处山之下）居九年，丹成，一日，尸解而去，人呼其龙虎，子孙多居山之北。”《元史·释老传》亦说：“正一天师者，始自汉张道陵，其后四代曰盛，来居信之龙虎山。”明胡应麟《少宝山房笔丛》卷四十二《玉壶遐览》也说：“汉第一代天师张道陵为玄宗。继张鲁，三国时，居汉中，其子盛，魏封都亭侯，复还龙虎山，升坛授箓”。从以上记载中我们可以认为张盛从汉中南下龙虎山创立龙虎宗。

从民国开始道教史的深入系统研究以来，一些学者对张盛南下的传统说法提出了质疑，但都只是根据一些零碎的材料，抓住一点而立论的，有待商榷。

一种观点认为，“张鲁之子盛，归信州龙虎山，其言绝不可信。彼时三国分疆，信州在孙吴域内，张盛非叛魏奔吴，何能入此乎？”（见吴宗慈《张道陵天师世家》）

这一质疑根据不足，据前所引，南朝时天师后裔为江南天师道首领。不仅如此，据《晋书·王羲之传》，王氏世事张氏“五斗米道”。《孙恩传》也说孙恩“世奉五斗米道，叔父泰见天下兵起，煽动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。”可见两晋天师道在江南流传甚广，非一日可成此气势。据前所引，盛回龙虎山当在汉末三国初年，其时天下大乱。三国即使已成也不可能象今日边界那般严密，教徒百姓南来北往并不必“叛魏奔吴”。而况江南文化本就“俗好巫鬼”，历来受儒家文化影响较少，且曾孕育过屈原《天问》和老庄道家，其民众对道教必然不致反感而有亲近之意。黄巾起义失败后，中原大乱，东南相对安定一些，很多中原民众迁到江南，内中不少道术之士，张盛在汉末三国初年从汉中来江南也不致受阻。再说孙吴对宗教活动不象曹魏那么控制极严，孙权本人就很迷信。《三国志·吕蒙传》说，吕蒙病笃，孙权“自临视，命道士于星辰下为之请命”。总之，以三国分疆

否认张盛南下是站不住脚的。

第二种观点认为,“若六朝时,信州尚未设置,信州及贵溪县,皆唐所制耳。”(见《张道陵天师世家·张鲁传》附录2)“查江西信州的设置,是在唐肃宗乾元元年(公元758年)……若谓张陵的后人‘来居信之龙虎山’的话,那就应当是唐肃宗乾元以后的事。”(见《有关五斗米道的几个问题》)

这一说法似乎有些道理,但仔细推想却未必然也。人们为了明白易懂或由于习惯,往往以写作当时的名词来记述事物,这是很常见的。所谓“来居信州龙虎山”等等,着重记其南下事迹地点,而唐以后通称信州,作者以其当时的地名记述历史事实而没有沿用龙虎山在汉末所在州县的地名,并不等于所记事实为假。所以这一质疑不足为据。

第三种观点认为,“道教自己有一种说法,宣称张鲁之子张盛永嘉年间移居江西龙虎山,……此说在史学界造成了一些混乱。考之史籍并无根据。”(见钟国发《前期天师道史论略》一文,载《中国史研究》1983年第2期)并抓住两点理由,以期证明天师后嗣不在龙虎山:

①“东晋道书《元始上真众仙记》说到张陵,‘治在庐山,三师同宅’。还有《南史》卷四记萧齐代宋前各种祥瑞,其中有一井中所出木简,‘长一尺,广二分,上有隐起字曰庐山道人张陵再拜诣阙起居’。从这两条材料看来,在东晋南朝时人们的心目中,张陵成仙后墓地在庐山,儿子孙子也在那里,与龙虎山毫无关系。”论者想以此二条来说明天师后代与龙虎山没有关系。三师当指张道陵、张衡、张鲁三代天师。据《天师世家》、《后汉书·刘焉传》、《三国志·魏书·张鲁传》记载,张道陵死于巴蜀,其孙张鲁从巴蜀入汉中,张道陵之墓不可能在庐山。张鲁死后,其长子富继其爵,其墓并无南移之说。据《真诰》卷四陶弘景曾注说:“张系师(即张鲁)为镇南将军,建安二十一年亡,葬邕东。”或许是某些道徒为了抬高自己的地位而没有根据地把

张道陵之仙位“请”到庐山。另外,《元始上真众仙记》,(简称《众仙记》)又名枕中书,旧题东晋葛洪撰,一卷。但《四库全书总目提要》谓后人伪作,查其书,以元始天尊为最高神。而《上清经》中始有元始天王之称,还不完全是最高神。灵宝家乃改为元始天尊,显见其书为南朝时作品。而所谓张道陵“治在庐山”之说,当为南朝时人所杜撰。南朝各地多建天师道馆,梁武帝时,天师十二世孙立招真馆于海虞县之虞山;陶弘景于茅山立朱阳馆,梁代永嘉有天师治堂。(见《周氏玄通记》)后魏酈道元《水经注》卷十七记泚水“西山上有张天师堂(即张鲁治),于今民事之。”卷三十三巴郡平都县,“县有天师治。”可见天师治在南朝散见各地,天师之教得到广大人民的信奉。庐山所谓“天师治”是道徒为了尊崇天师而于庐山建立之天师治所。刘宋孝武帝时,陆修静曾置馆于庐山,陆氏信奉天师道,并传布灵宝斋法,则在此馆内陆氏当乃行天师道法与灵宝斋法。南朝道馆,已立神仙之位以供奉之。所谓“治在庐山,三师同宅”,可能是有道徒以三张之位立于庐山天师治中,并非三张真的在庐山,其子孙当亦与庐山无关。

②《全梁文》卷十四简文帝《招真馆碑》及《茅山志》卷十五有普通三年(公元522年)所立《九锡真人三茅君碑》曾记张陵十二世孙张道裕及九、十世孙等皆不在龙虎山。这一理由用来证明天师后裔不都在龙虎山是可以的,但要得出天师后裔不在龙虎山的结论,未免以偏概全了。据《张鲁传》可知鲁有五子并有女儿,五子都被曹魏封以侯爵,而张盛则是鲁之第三子,(据《天师世家》及《历世真仙通鉴》都说是第三子,第四子的说法或为别本传写之误)而张鲁后裔当不止张盛一系,另外天师道法,世传一人,其余子孙虽传道法,却不是传教继嗣天师。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》说:“天师之孙,受箓不受治”,天师尸解后,只有一位后代继嗣天师位。魏晋以来,天师为了保存自己及道法而谷隐自保起来,归隐深山秀川之中,但南朝时天师道

传布江南,天师后裔为宏扬道法而四出传教,以致成家立宗于外也是可能的。

如前所述,东晋南朝时天师已经南渡,但到底什么时候南渡的,史学界有不同看法。一种看法认为永嘉南渡;一种看法,认为张盛汉末即已南渡。

第一种看法主要依据《历世真仙体道通鉴》,其书说:张盛于西晋永嘉中,乃弃官南游,至鄱阳郡。关于这一点,四川大学教授卿希泰驳之较当,我们认为他的意见很有道理。现引之于下:“据《三国志·张鲁传》的记载,建安二十年(公元215年)张鲁投降曹操以后,其五子皆被封为列侯。张盛既为张鲁的第三子,当然也在封侯之列。但从建安二十年 to 西晋永嘉的时候,其间相隔九十多年,若张盛尚在,当已百岁以上,不可能再由四川跑到江西的龙虎山去。“但作者由此否认张盛南下的事实,则为不当。因为说张盛是永嘉南渡的只是赵道一一家的说法,而更多的材料认为张盛是在张鲁死后即从陕西汉中南来江西龙虎山的。《广信府志》及明代史学家都认为是汉末南来的。《龙虎山志·天师世家》也记为汉末。《汉天师世家》也说魏太祖封其为奉车都尉不受,自汉中还鄱阳,入龙虎山,应为汉末南下无疑。那么,天师张鲁投降曹操后,其子皆被封侯,为什么张盛又要南下呢?当然有其特殊的历史原因。

## (二)张盛为什么南下?

自张道陵创立天师道始到张鲁,天师道得到了广泛传播,张鲁在川汉地区甚至建立了政教合一的宗教组织,以祭酒分领之,对川汉地区进行了新的统治。这一组织既有军队又有新的信仰和管理方式,是汉末动乱中一支游离于国家集权之外的巨大宗教力量。张鲁投降曹操,实为形势所迫,曹操为了建立其割据势力,吞并了张鲁所部。曹操接着对川汉地区实行了严格的管理,

约束和对天师道首领的优宠的两面手腕，他既想利用宗教的力量，又不敢放任其自由发展。于是他大量迁徙汉中天师道信徒于魏之内地。这样，在北方曹氏势力下发展宗教组织、自由传布天师道信仰成为不可能了，这或许是张盛南下的重要因素之一。另外，天师道在汉末尚未得到官方的许可和信任。在大多数上层阶级人士的心目中，特别是在统治阶级人物内部更多的人则把张鲁的道教及其攻取汉中、杀死太守、建立独立的宗教政权、增饰新法等视为大逆不道，斥张鲁之道为“妖道”，斥张鲁为“米贼”。在这种情况下，张鲁投降曹操之后虽为侯爵，却没有实际的地位，得不到上层阶级的支持。天师道很难在北方站脚。

总之，张鲁投降后，天师道组织被消灭了，天师道受到了极大的挫折，在北方传布其教已不可能。为了保存祖先传下来的宗教信仰，留下张氏的种子，他们选择了一条万不得已的“谷隐自保”之路，即隐居传道。故张鲁便派三子盛带上作为天师继承者象征的阳平治都功印，不远千里南下到张道陵曾修炼过的江西龙虎山。

## 论天师道及其在道教中的地位

研究道教的论著虽然不少,但是其中对于天师道的由来及其在道教中的地位的阐述还很不清楚。在道教中,天师道是创建最早的一个派别、它的形成标志着道教的产生。天师道从创立到衰亡长达一千八百多年,对我国的政治、经济以及社会生活等都曾产生过深刻的影响。因此正确地阐明天师道的由来及其在道教中的地位,不仅是中国道教史上的重要课题,也是研究我国古代思想史的一个重要内容。本文拟对此进行初步的探索,并对时人的论述略作商榷。

天师道即“五斗米道”。南北朝时,分为南天师道和北天师道。中后期又称为“正一道”。元代以后,正一道为道教上清、灵宝和天师道等符箓派之总称,与全真道同为道教之两大派。

天师道是在汉末社会危机、统治阶级和广大人民都需要宗教摆脱困境的情况下,渊源于古代巫术、秦汉神仙方术和两汉谶纬迷信,并依托黄老关于“道”的学说作为指导思想而发展起来的一种宗教组织。它创立于东汉顺帝(126—144)年间创始人为张陵。

据《三国志·张鲁传》,《后汉书·刘焉传》,《华阳国志·汉中志》和《汉天师世家》等文献记载,张陵原籍是沛国丰(今江苏

丰县)人。少即研读《老子》以及天文,地理,河洛、图讖之书,曾入太学,博达五经。举“贤良方正真言极谏科”,东汉明帝时(58—75)曾为巴郡江州(今四川重庆市)令,后隐退北邙山(今河南洛阳北),学长生之道。朝廷征为博士,称疾不起,和帝即位征为太博,封冀县侯,三诏不就。永元二年(90年),陵与弟子游淮经鄱阳到云锦山,(即龙虎山,在今江西贵溪境内)从事学道活动,前后约三十年,从学者千余人。顺帝时,闻巴蜀沱气(疫病)为灾,遂入蜀于鹤鸣山(一名“鹄鸣山”,今四川大邑县境内)修道。奉老子为教主,以《老子五千文》(即《道德经》)为主要经典,并自称出于太上老君的口授而造作道书,如《老子想尔注》等,建立宗教组织,设置道治,确立道诫,进行经常性的宗教活动,创立了天师道。张陵死后,其子张衡,其徒张修、其孙张鲁继续传播其道,汉末张鲁第三子张盛徙居江西龙虎山后,一姓世袭相传,直至解放前夕。《魏书·释老志》说:“及张陵受道于鹤鸣,因传天官章本千有二百,弟子相授,其事大行。斋祠跪拜,各有成法。”由于张陵得“道”而创立道教,道徒便尊称他为张道陵。

宗教本是一种创世说,它作为一种神学的思想体系,必须对宇宙的本质,人生的真谛,彼岸世界的存在,以及达到彼岸世界的途径等一系列问题作出明确回答。天师道的创立,主要是依据《老子想尔注》<sup>①</sup>的神学理论。张陵在注《老子》的过程中,吸收了《太平经》和《老子河上公章句》的宗教思想,同时按照道教教义的需要,采取减、增、改字以及旧意新解,借题发挥等手法,并附会巫术、神仙方术和讖纬迷信,彻底改造《老子》,使其宗教化。一是通过人格化,神格化,神化《老子》的“道”,变客观、自然之道为主观有意识之道,使“道”成为宰制人世的至上尊神。以适应建立神学思想体系的需要。二是通过解“道”为“一”并进而神化“一”,使“一”与老子(太上老君)挂钩并等同起来。如说:“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。”<sup>②</sup>从而建立了以“道”,“一”,“老子”三位一体为最高精神本体的神学思想体系,以适应宗教是一种创世说的需要,同时也是为了适应编造《道德真经》由太上老君现身布道亲口所授的需要。三是阐扬长生成仙说,论证彼岸世界的存在。《想尔注》说一个人经过长期刻苦修炼,摄生守诚,守一,可以长生成仙,提出了一个长生不死的境界即彼岸世界。而且说这个彼岸世界与现实世界是相通的,相通的桥梁就是“一”,以此吸引大量的信奉者。四是鼓吹道功、道术,提出了“保形”、“炼形”与“食气”三条具体办法,指出通向彼岸世界的具体途径。从而奠定了道教教义的思想基础。在道教研究中,对于这一重要问题,长时期以来几乎无人论及,以至于有人对张陵创教认识不足,甚至发生怀疑。传统看法认为,天师道在汉魏时期称五斗米道,天师道之名是在东晋后改称的。其实不然。张陵创立的道教从一开始就叫做天师道。这是因为张陵在创教时依托先哲老子,自称“天师”,道教徒就尊他为“天师”,故名“天师道”。这种情况符合历史实际,是可信的。

宗教的创立需要依托先哲,这是一种历史现象。佛教尊奉释迦牟尼,基督教信仰耶稣,伊斯兰教崇奉安拉(真主),就是如此。董仲舒和一些今文经师,为了适应汉朝统治者的需要,在神化儒学,制造谶纬,用阴阳五行推论灾异,建立“天人感应”学说的基础上,企图建立儒教,依托的就是孔子,把孔子打扮成教主,这给张陵依托老子创立道教以很大的启发。这正如近人章太炎所说:“谶纬蜂起,怪说布彰,……则仲舒为之先导也。……夫仲舒之托于孔子,犹宫崇张道陵之托于老聃。”<sup>③</sup>这说明张陵创教时依托先哲老子,自称天师并称其教为天师道是很自然的事情。因为只有这样,他才能骗取广大民众的信仰,创立一种宗教。

“天师”一词,最早见于《庄子·徐无妄》。该篇设黄帝与小童问答,中云:“黄帝再拜稽首,称天师而退。”成书于西汉晚期

的《黄帝内经素问》，设黄帝与歧伯、雷公之问答，亦云：“昔在黄帝生而神异……乃问于天师曰”，注云“天师，歧伯也”。道教以《老》、《庄》为经典，以黄帝、老子为始祖，上二书所谓“天师”，及黄帝与天师问答的著书形式，为其后道教经书之所本。最早的道教经典《太平经》就是如此。书设黄帝与天师之问答，大部篇幅皆以黄帝与天师问答的形式展开。书中不仅屡见“天师”之词，且出现“天师道”一词。卷九十一说“暗昧之人固固，心结聪明犹不达，不重反覆见晓敕者，犹朦朦冥冥，复乱天师道，故敢不反覆问之也。”<sup>④</sup>卷第四十又说：“愿得天师道传弟子，付归有德之君能用者。”<sup>⑤</sup>张陵曾依据《太平经》造作《老子想尔注》，在创教之中，自称天师并称其教为天师道是有所据的。

认为天师道之名是后世道教徒改称的一些学者认为，张陵创立的道教，在汉魏时期只称“五斗米道”。原因是“在汉末、三国时，既无张陵及其徒众自称天师和天师道的记载，也无世人称其为天师和天师道的记载。”事实上称天师和天师道的记载都是有的。李膺（东汉桓帝时人）《蜀记》载：“张道陵，于丘社中，得咒鬼术书，遂解使鬼法。入鹤鸣山，自称天师。”《三国志集解·魏志》卷八《张鲁传》引钱大昭的话说，《隶续》载《米巫祭酒张普题字》有道徒胡九“受《微经》十二卷，祭酒约施天师道法无极耳”之语，后世出土了一块东汉熹平二年镌刻的《米巫祭酒张普碑》，其文与《三国志集解》所引完全一致，因此这段资料是可信的。熹平是张陵去世后张衡执掌其教的时期，这里在对初入教的胡九进行传授时，明确说要“祭酒约施天师道法”，可见在张衡之前就称其教为天师道了，否则《米巫祭酒张普题字》就不会有这样明确的称呼。

另外，张陵自称“太清玄元”，张鲁自号“师君”也是天师一类的称呼。《华阳国志·汉中志》说：“汉末，沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称‘太清玄元’，以惑百姓。”《后汉书·刘焉传》说：“陵传子衡，衡传子鲁，鲁遂自号‘师君’。”道教认为，

“太清”是“三清”之中的“大赤天”，为道德天尊（亦称太上老君）所治，称太清仙境。“玄”，幽远；“元”，始也。太清玄元指老子，自称太清玄元，就是老子的化身，替老子传道，即是天师。“师君”即首领，亦类此。

天师道早期也称五斗米道，一般认为是因奉道者须出五斗米，故名。《后汉书·刘焉传》在谈到张鲁时说：“鲁，字公旗。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者辄出米五斗，故谓之米贼。”

根据上述，我们认为天师道和五斗米道这两个称呼是同时存在的，都应是张陵道教组织的名称。只不过“天师道”是该教的正式称呼，而“五斗米道”则是民间的俗称或官方的贬称。日本著名道教学者洼德忠在其《道教史》中也指出：“张陵创立的宗教集团的正式名称不得而知，所谓五斗米道恐怕是俗称。”因为“对该宗教集团不怀好意者便称他为米贼”<sup>⑥</sup>。

天师道中后期亦称“正一道”。称正一道，是因为张陵第四代孙张盛移居江西龙虎山，尊张陵为“掌教”和“正一天师”，遂又称“正一道”。正一道以《正一经》为主要经典，不重修持，崇拜神仙，画符念咒，降神驱鬼，祈福禳灾。相传张陵创教时，称太上老君授以三天正法，“教以正一盟威妙经三业六通之诀”，以“伐诛邪伪，与天下万神分付为盟，悉承正一之道也。”<sup>⑦</sup>

天师道在道教之中处于十分重要的地位。

首先，在道教之中，天师道是创建最早的一个派别。在我国东汉初，虽然黄老就成为宗教的名称，黄老道士也已出现，但它只是道教的前身，只有一些道教思想和宗教雏形，还不构成一种完整的宗教。作为一种完整系统的宗教要编纂经典，传道收徒，建立宗教组织和宗教仪式。象这样完整的道教派别在东汉末年只有两支，一支是天师道，一支是太平道。道教经典《太平经》虽然成书年代较早，据记载西汉成帝时就已经问世。但张角兄弟依据《太平经》创立的太平道则比较晚，即创立于汉灵帝熹平

(公元172—178)年间。而天师道则形成于我国东汉顺帝(公元126—144)年间,比太平道早三、四十年。

其次,在道教之中,天师道是嗣教时间最长的一个道派。张角利用太平道发动“黄巾起义”,声势虽然浩大,给封建统治阶级以沉重的打击,但因统治者的残酷镇压,其教很快就灭亡了。其余诸派,比如上清派、灵宝派、楼观派、茅山派、净明道、全真道、真大道教、太一教等都是东晋中期以后陆续出现的,嗣教时间都比天师道短得多,天师道则由汉末创立时起,经过魏晋南北朝时期的变革、唐宋元明时期的兴盛和明中叶以后的衰落,直至解放前夕,约一千八百多年,没有随着某一王朝的覆灭而覆灭。它的教主,父子相传,世代承袭,从张陵至张恩溥,总共传了六十三代,其后裔至今还在台湾传授,成为中国历史上仅次于孔子世家的“天师世家”,不啻是精神世界的无冕之王。

第三,在道教之中,天师道是影响最大的一个道派。道教以仙术(内修炼丹之类)和神术(冥通符咒之类)来分,只有丹鼎派道教和符篆派道教二大派别。丹鼎派标榜长生不死。以仙术炼丹骗人。但炼丹一要有钱,二要有闲“入名山,绝人事”,这只有少数人才能办得到。因而只能受到少数封建上层人物的欢迎和赞赏,而得不到广大劳动人民的支持,而且这种骗术不能兑现,很容易败露。符篆派以廉价的符咒骗人,随时可以制造出很多的符咒、神水(中草药制成)之类的东西为人治病,往往有些灵验,因此,能够在民间广泛流传,得到广大劳动人民的信奉。在道教之中,符篆派处于主导地位。

太平道和天师道早期同属于符篆派民间道教,太平道发动黄巾起义,其规模和影响曾一度超过天师道,但遭到了封建统治者的残酷镇压,起义失败,其组织被打散,很快消声匿迹。而天师道只是局部地参加起义,没有遭受很大损失,并且设置二十四个传道教区,称二十四治,不设官吏,以“祭酒”分领道民,实行了政教合一,“民夷信向”,雄据汉、川将近三十年,汉中成了人

民避难的“乐土”，其规模和影响都是很大的。再加上张鲁投降曹操后又受到优待，天师道不仅保存了下来，而且乘太平道被镇压之机向全国扩展。原来的一些太平道徒转而加入了天师道。因此随着西晋的统一中国，符箓派道教便统称为天师道。

魏晋南北朝时期，天师道得到了更加广泛的传播，但其宗教性质发生了变化，逐渐由民间宗教向官方宗教演化。这是由于西晋统治者的腐败，“八王之乱”，“五胡”兴兵，流民起义此起彼伏，整个社会动荡不安，不仅劳动人民精神上极端痛苦，就是封建统治阶级中的上层人士也感到前途渺茫。人们为了寻求精神上的解脱，更加向往宗教。因此西晋以后，不但下层人民中信奉天师道的人多了，大批统治阶级上层人物也开始信奉天师道；甚至帝王之中也有信徒，如晋哀帝、简文帝等。封建统治阶级的人物大量涌进天师道队伍之中，一方面带来了他们的阶级意识，改变了天师道徒的成分结构，另一方面，统治者要求天师道为它的统治服务，再加上为统治阶级服务的丹鼎道士对道教理论的改造，受到统治者的欢迎，统治者又促使他们在天师道内部进行变革，产生了新的经典和新教派，比如《老君音诵诫经》和寇谦之的北天师道等。但天师道的民间性质并没有完全改变，一部分天师道徒，特别是“三张”的后裔移居江西龙虎山后，“谷隐自保”，一方面打着“忠孝”和“佐国扶民”的旗号，接受改造，另一方面仍然保留了它的民间宗教特色，用符水咒法为人治病传教。因而继续被农民起义所利用。至此，天师道既在民间继续广泛传播，又被官方利用，在上层社会产生了重大影响。

隋唐以后，道教与佛教并称为二大宗教，成为封建统治阶级的精神支柱之一，以张氏后裔为代表的天师道，被视为道教的正统，其势日盛。唐宋崇道，南北朝天师道与上清、灵宝、楼观、茅山、净明等道派逐渐合流，归并于正一道。宋理宗敕三十五代天师张可大提举三山（龙虎山、阁皂山、茅山）符箓，兼御前诸宫观教门事，龙虎山正一天师遂为各道派之首，元世祖命三十六代天

师张宗演“总领江南道教”，元成宗大德八年授三十八代天师张与材“正一教主”，“主领三山符篆。朱元璋登基后，特别推崇道教，尊张氏为全国教主的地位。天师道经过创立、变革之后，于宋元明达到了鼎盛时期。

明中叶以后，随着整个封建统治在中国的没落，科学技术的兴起和生产力的发展，天师道作为一种十分荒谬的宗教迷信逐渐衰落下去，但其影响仍然存在，时至今日还在干预着一部分人的精神生活 and 政治生活。这正如恩格斯所指出的：“即使是最荒谬的迷信，其根基也是反映了人类本质的永恒本性，尽管反映得不完备，有些歪曲。”<sup>⑧</sup>

天师道有长久发展的历史，特别是在江西龙虎山经营了上千年，在道教经书、斋醮仪范、道场艺术、修炼方法以及宫观建筑等各方面积累了大量的宗教典籍和文史资料，曾对我国的政治、经济、哲学、文学、艺术、音乐、绘画、化学、医学、药理学、养生学、气功学以及民俗、民族关系和农民运动等各个方面，产生过深刻的影响。仅就注《老子》和纂修、续修《道藏》来说，张氏就作出了很大的贡献。第三十八代天师张与材为元道士杜道坚《玄经原旨发挥》二卷作序；第三十九代天师张嗣成作《道德真经章句训颂》二卷，第四十三代天师张宇初不仅为明危大有《道德真经集义》十卷作序，而且在永乐四年奉命纂修《道藏》，张宇初本人还撰有《岷泉集》二十卷，《道门十规》和《三十代天师虚靖真君语录》等；其弟第四十四代天师张宇靖在宇初去世后，奉命继续主持编修《道藏》；第五十代天师张国祥在万历三十五年奉旨校刊《续道藏》等。因此，弄清天师道的由来及其在道教中的地位，研究其丰富的内容，剔除其宗教迷信糟粕，发掘其中所包含的合理成分，古为今用，还是有一定意义的。

---

①《想尔注》原书早佚,《隋书·经籍志》、《唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》均未著录。现存残本,只有三十四章半,缺第一、二章及第三章第一句及德经全部,为清末敦煌莫高窟所出的手抄本,藏大英博物院,列为斯坦因编目六八二五号,题为张道陵著。本文根据香港中文大学教授饶宗颐先生校笺的《敦煌六朝写本老子想尔注》的三十四章半立说。

②《想尔注校笺》第13页。

③《章氏丛书·太炎文录·驳建立孔教议》。

④⑤王明《太平经合校》第357、82页。

⑥转引自四川大学《宗教学研究》1983年第三期第28—29页。

⑦《云笈七签》卷二十八。

⑧《马恩全集》第一卷第651页。

## 建国后天师道的复兴

新中国成立后,根据宗教信仰自由政策,1956年,江西省政府将上清宫址列为重点文物保护单位;1957年,中国道教协会成立,在北京召开第一届理事会,天师府法官汪月清、曾习勤两位道长作为代表前往参加大会,并分别当选为副会长和理事。1962年,曾习勤道长作为天师府的代表,继续当选为中国道协第二届理事会理事。1966年,我国爆发了史无前例的“文化大革命”,林彪、江青反革命集团否定了马列主义宗教观,践踏了党和人民政府在宗教工作方面制订的宗教信仰自由政策,用极“左”的态度和手段对待和扫除宗教,使天师正一道陷入了一场浩劫,遭受了猛烈的冲击和残暴的迫害。据调查:一是上清宫因兵火等灾害至解放前夕仅剩下来的“福第门”、“午朝门”、“下马亭”、钟楼及东隐院等破败建筑,至此遭到彻底破坏而荡然无存。二是解放初期基本上保存完好的天师府,大部分房屋被用来做了校舍,而被弄得残垣断壁,杂草丛生,道众星散。三是古老的碑碣被砸碎,经书被焚烧,文物被捣毁或抢走,法器被践踏。道士汪德文由于挺身而出保护大书法家赵孟頫书写的元英宗赐给天师府高道张留孙的玄教碑,而三次被造反派打吐血,以至于因内伤而过早的夭亡。1976年,林彪、江青反革命集团被打



倒,受到了他们应得的惩罚。1978年党的十一届三中全会以后,宗教政策得到进一步落实。1983年4月,国务院颁布“嗣汉天师府”为全国重点宫观保护单位,列为全国二十一座重点对外开放道观之一,并拨款修葺嗣汉天师府,重塑神像,搜集保护道教文物,召回部分尚存的道士管理天师府,使经历了一千八百多年的正一教派,衰而复兴。

张道陵第六十五代后裔张继禹(生于1962年9月25日,其祖父张祥之,为六十三代天师张恩溥之胞弟,排行老六)承继祖教,1983年经中国道协会长黎遇航的荐举赴京入中国道协举办的第二期“道教知识专修班”进行学习。一年结业,他以品学兼优留中国道协研究室作图书资料管理工作。隔年,被选拔升入中国道协兴办的“道教知识进修班”深造。在近三年的学习期间,他系统地学习了道教经典及我国传统的诸家流派的哲学思想,曾受到现代著名学者郭朋、王利器、苏晋仁、王家佑、潘雨廷、及导师李养正的教诲,也深受道徒中的学者与前辈王沐、闵智亭、陈莲笙等的熏陶,便逐渐成为一位受到海峡两岸及国际信道者们所器重的年轻的天道教界代表人物。1986年5月间,他被中国道教协会召开的第四次全国道教徒代表大会,选举为中国道教协会常务理事并担任副秘书长职务;1988年被选拔为全国政协委员,参与国家大事的议政工作;同年当选为中国宗教学会理事,又当选为中国和平统一促进会理事;1990年当选为江西龙虎山道教协会会长,同年当选为国际文化交流协会理事。1992年3月,中国道协召开第五次代表会议,张继禹继续被选为第五届理事会常务理事,并任副秘书长。并于1993年以来担任《中国道教》杂志主编;1998年8月在中国道协第六次全国代表会议上当选为副会长;2001年10月,江西省召开道协成立大会,当选为会长。近几年来,他于教务工作之余,研究道教义理,撰写和发表了一系列的论文、论著,其中代表作有《天师道史略》一书和《海峡两岸道教同根》等论文,成绩斐然。

还有第六十三代天师张恩溥的外孙张金涛(生于1964年11月,其母亲张稻香是张恩溥的二女儿),1983年19岁亦经黎遇航会长的荐举入中国道协举办的“道教知识专修班”学习。1985年以优秀成绩结业后,谢却道协领导挽留北京工作的好意,为继承龙虎山张天师的道教事业,毅然回到上清天师府从事道教工作。十年多来,他为修复天师正一道祖庭天师府、管理好龙虎山道众和为振兴鹰潭经济作出了很大的贡献。1986年,出席中国道协第四届代表会议,当选为第四届理事会理事,同年又当选为江西省政协委员;1987年,由于工作表现突出,被上级主管部门委以嗣汉天师府住持重任,同年当选为鹰潭市、贵溪市政协常委,还当选为江西省、鹰潭市青联副主席、中华青联常委、鹰潭市人大代表,还被任命为贵溪县嗣汉天师府管委会副主任;1992年,出席中国道协第五届代表大会,当选为第五届理事会常务理事。1993年,天师府划归鹰潭市龙虎山风景区管辖,组成新的嗣汉天师府管委会,被任命为副主任兼办公室主任,同年被中国道协评为“爱国爱教”先进个人,1994年5月,江西龙虎山道教协会改选,被推选为会长。2001年2月龙虎山天师府举行了道士大会,选举产生了第二届天师府管委会,金涛当选为主任,10月当选为江西省道协副会长。另外,在繁忙工作之余,还积极宏道宣教,著书立说,先后在《中国道教》、《上海道教》、《江西社会科学》等刊物上发表论文多篇,还主编出版了《中国龙虎山天师道》等书,深受海内外道教界的器重。

天师正一道祖庭天师府的修复工作,经历了两个大的阶段:第一阶段是恢复天师府兴旺时期的原貌和传统的各项道教活动。1983年以来,各级政府为支持天师府的修复工作,先后拨款140多万元,重建了前门、二门、“三清殿”;改建了“财神殿”、“灵官殿”等;对天师私第、“万法宗坛”、前厅、大堂、中堂、后堂等彩绘一新;在各殿堂重塑神像,做道教法事活动或供游人瞻仰。同时为招待道友、游客住宿,增修了招待所以及水电、消防、

通讯、办公等设施,配套成龙。在保护原有的樟、松、桐、柏古树的基础上,还于重新围起来的朱红围墙四周,遍植水杉桐柏,使整个天师府沉浸在一片绿色海洋之中。在修复的过程中,住持张金涛既当“管家”又当“施工员”。在他的带领下,众道友艰苦创业,精打细算、一分钱掰成两半花,按期、按质、按量完成了修复任务。修复后的天师府,红墙碧瓦,丹楹朱扉,金碧辉煌,焕然一新;面积由原来占地2.4万平方米扩大到4万余平方米,昔日“南国无双地,西江第一家”王府式的天师府又呈现在世人面前。第二阶段是重建“玉皇殿”。嗣汉天师府自1985年正式开放后,进香谒祖、受箓传度、祈福打醮者日益增多,原有殿堂显得不足。为了满足海内外信士朝拜、祈祷和天师府举行大型法会的需要,1992年天师府自行筹资80余万元,在原“演法大堂”地基上,兴建玉皇殿。此举得到海内外道教界的积极赞助,经一年多紧张施工,于1994年春胜利竣工。新建成的玉皇殿,是目前天师府最高大的建筑,为重歇山式,占地8000平方米,高达19米,殿宇巍峨。殿内新塑的高9.9米的玉皇大帝神像,庄严安祥,邓、辛、张、陶等十二真君配祀两边,殿柱上悬挂着八条金龙飞舞柱阁,整个大殿雄伟庄严。

为了有效健康地开展教务活动,天师府在加强宫观管理方面做了大量的工作。1987年以来他们依据上级《关于宫观管理暂行办法》,结合本府实际,在管委会的领导下,下设二室三处,即办公室、财务室、教务处、研究处、联络处,分别管理该府各项工作。从新吸收进来的道徒中,选拔一批优秀骨干充实到各处室担任领导工作,实行定员定额,分工负责。各处室订立各项规章制度,严格执行,使该府工作,上下协调,有条不紊。为了提高该府道徒的政治素质,他们订立了政治学习制度,经常组织道徒学习邓小平、江泽民、李鹏等中央领导的重要讲话,从中深刻认识道教所处的时代,在新的历史条件下,如何把道教活动与国家形势结合起来,如何把弘扬道教文化与祖国的经济振兴结合起

来,如何把爱国爱教与遵纪守法结合起来,从而做一个合格的好道士,爱祖国、爱社会主义的好公民。为了提高该府道徒的业务水平,他们定期组织道徒学习道教常识、道教法事、道教音乐,定期进行考核,并确定升职标准,把学习与职称和生活费挂起钩来,从而激发了道众学习的积极性。在学习作法事时,他们采取师付带徒弟、师兄带师弟,出外参观和邀请兄弟宫观道友来府表演示范等方法,使青年道徒逐步学会了濒于失传的传统法事。现在该府的青年道士,一般能做高功、护法及各项法事的音乐演奏。

在此基础上,他们开展了一系列的道教法事活动:一是举办了两次神像开光醮典:一次是1990年10月祖天师张道陵神像落成,由张金涛主持举办了开光大典。二次是1994年10月26日玉皇殿落成,举办了玉皇大帝圣像开光的迎神护国佑民醮典。参加醮仪的有嗣汉天师府、武当紫霄宫、苏州玄妙观、美国夏威夷太玄道观、台湾高雄等五个科仪团百余名道友,各自登坛行道演法,相互观摩和交流。盛典由张金涛主持,来自海内外的嘉宾和进香朝拜的信众一万多人参加了这次盛典。二是举办向海内外正一派弟子的“授箬”活动。江西贵溪天师府在1946年曾举办过授箬活动,以后遂中断。1991年7月下旬,中国道协、龙虎山道协、上海道协、苏州道协、杭州道协、茅山道协在上海召开研究会,共同协商并作出了恢复正一道授箬传度以承续法统的决定,成立了法务领导小组。基于海外道教徒的迫切要求,决定首先为海外道徒授箬。1991年10月3日至10月9日(农历八月廿六至九月初二),道教正一派在祖庭龙虎山嗣汉天师府为台湾和海外道徒举行了隆重的授箬传度醮仪。由新加坡、马来西亚和台湾等地宫观举荐来授箬的弟子共36名。这次授箬传度师为汪少林道长,保举师为天师府住持张金涛道长,监度师为中国道协副秘书长张继禹道长。1992年又为海外100多名道徒举行了第二次传度授箬醮仪。接着,根据中国道协1994年10

月9日召开的五届二次理事会,关于由龙虎山嗣汉天师府为国内外正一派道士授箓的决定精神,1995年农历十月十五日(下元节)在天师府举行了建国以来隆重的规范化的首次国内道徒授箓醮典。这次传度授箓范围之广人数之多在中国道教史上尚属罕见。这是道教一个承上启下,继往开来的伟大盛举。三是从1990至1992年与鹰潭市政府合作,先后举办了二届中国龙虎山道教文化活动周,轰动海内外。通过天师府的斋醮大典,宏法布道,吸引了许多海外道众信士前来朝圣、授箓、参观旅游、经商,对鹰潭市的经济振兴,起了一定的促进作用。

与此同时龙虎山天师府开展了对内对外的友好往来。据不完全统计,自1985年以来,先后接待国内游客和宗教团体二百多万人次,接待新加坡、马来西亚、英、美、日、俄、印尼、菲律宾、韩国、台湾、香港、澳门等三十多个国家和地区游客近三万人次,宗教团体二百五十多个。不仅在家接待,而且还组团外出访问和参加宗教活动。如应美国夏威夷华人协会邀请,天师府主持张金涛与鹰潭市赴美考察团一行四人,于1994年11月13日至28日对美国旧金山、圣地库斯市、纽约市及夏威夷的檀香山和大岛市进行了为期15天的访问。1995年5月张主持还应邀访问了印尼、澳州。又如1995年10月天师府组团参加了新加坡道教文化活动。从而,大大促进了鹰潭龙虎山地区的旅游开发和经贸事业的发展。

## 天师道主要支派考略

道教自汉天师张道陵创教以来,在不同时代,不同地域繁衍出不同宗派,并各自以自身的特点传衍发展。如传说为张天师家奴所创的清水道,流行于魏晋时期;晋代创立的上清派,其祖师魏华存本为天师道祭酒,丹阳许氏(许谧)亦世奉天师道,上清派后发展为茅山派;南北朝时,北魏嵩山道士寇谦之,改造北方“三张”天师道,创立了北天师道;刘宋道士陆修静对南方天师道进行改革和整顿,创立了南天师道;民间道教闾山三奶派,也与天师正一派有关。其创始人陈靖姑曾从龙虎山张天师学道,得斩妖宝剑。南宋以来,流传于福建和台湾等地区;清代由施道渊所创,以苏州穹隆山的玄妙观为中心的姑苏穹隆山派,皈依于正一真人府,传播于江苏一带等等。现就几个主要支派考略如下:

### 一、天心派

宋初,符箓派下出现了一个新支派——“天心派”,以传承一种新符箓“天心正法”为事。该法以天上北极为主神,所传有天罡大圣、黑煞、三光三符、北极驱邪院、都天大法主二印。其法

简略，故流传颇广。

这一派属正一天师道支派之一。据南宋金允中《上清灵宝大法》卷四十三记载：“自汉天师宏正一之宗，而天心正法出矣。当其受印剑于玉局，荡妖邪于寰区，法之济时，厥勋盛矣。”认为天心派由张陵所创，这只是依托之辞，但可证明该派属天师派系。

天心派为饶洞天所创。据邓有功《上清天心正法序》记载：宋太宗淳化五年（994），江西抚州临川县吏饶洞天受神人指点，于华盖山掘地得“玉篆天心秘经一部，名曰正法”。“然未识决目玉格行用之由”，后于江西南丰遇五代名道士谭紫霄礼拜师之，顿悟玄理，自称紫微宫使日直元君，传行天心正法，撰著《上清骨髓灵文鬼律》三卷等。饶洞天遂被称为“天心初祖”。掘地得书，自是托辞。它表明饶洞天写了一部天心正法之书。

至绍兴之初（1131），路真官再编天心法，天心道法由此兴盛起来。路真官，名时中，编撰《无上玄元三天玉堂大法》三十卷，行于世，收入《道藏》洞真部方法类，成为南宋行天心道法最著名的道士。方勺《泊宅编》卷七：“朝散侍郎路时中行天心正法，于驱邪尤有功，俗呼路真官。”天心正法原重符印，传至路时中时，亦吸取新说，强调作法者须重内炼，以内炼为本。《无上玄元三天玉堂大法》卷一说：“道在我身，修之久则可以成真。吾之真元既成，将有余而补不足，所以莫非法也。”该书卷三十论炼度亡魂须先自己成就玄功。作法时，只要“使内气以合外气，外神以符内神，则一舜之间报应如响矣”。

南宋时，有邓有功传天心正法。邓系江西南丰人，字子大，号月巢，人称月巢先生。幼习儒学，少举进士，试礼部不中，为抚州金溪尉，后为北宋天心正法祖师饶洞天五传弟子。有功博求善本，校对讹舛，重新编次成《上清骨髓灵文鬼律》三卷。另增补重定《上清天心正法》七卷。南宋时，又有廖守真传天心正法，形成一个天心支派。《道法会元》卷二四六《天心地司大法》

载彭元泰《法序》说：“昔宗师廖真人（廖守真）修大洞法，诵《度人经》，北帝遣殷郊护助真人修炼大丹，所到则瘟疫消灭。”《道法会元》卷二四七记其传系为：廖守真传萧安国，安国传彭元泰，元泰传史白云，白云传费文亨，文亨传陈一中。陈一中是元延祐时人，说明该系从南宋传至元代。

元代雷时中传天心正法。据《历世真仙体道通鉴续编》卷五《雷默庵传》：雷时中，字可汉，号默庵。其先豫章人（今南昌），后家于湖北武昌金牛镇。幼习词赋，通诗经，三领乡荐，后倾心道教。据说，庚午年（1270）三月三日，当其在道坛诵《度人经》时，蒙路真官下降，授以“混元六天如意道法”，教他“大兴吾教”，并称此教由太上老君所授，“专以《度人经》为主”。此后，“四方闻其道行卓异，及其门者日众。弟子数千人，分东南、西蜀二派。首度卢、李二宗师，及南康（江西南康县）查泰字，由是卢、李之道行乎西蜀，泰字之道行乎东南。混元之教，大行于世。所著《心法序要》、《道法直指》、《原道歌》，皆发扬混元通化之妙”。据此，雷时中所传之天心派，似又可称为混元派，为天心派各支流传最盛者。明、清时此派活动不见记载。

## 二、玄 教

玄教本为朝廷对道教的通称。元代皇帝以龙虎山道士张留孙掌玄教院，遂形成一个以玄教道官直接布道的教派。这个教派与天师正一道有着直接不可分割的联系，可视为当时天师道发展的一支主流支派。

玄教创始于元初，创始人为张留孙。张留孙，字师汉，信州贵溪（今江西上饶贵溪县）人。少从伯父张闻诗学道于龙虎山上清宫达官院，后以所学游江淮。元世祖至元十二年（1275），随第三十六代天师张宗演赴阙，帝以留孙美才奇士而留京。留孙进以“虚心正身，崇俭爱民以保天下”之说而深合世祖之意。



时昭睿顺圣皇后有疾，留孙祷以其法而后愈。世祖甚器重，于是诏于两京建祠宇，赐名“崇真宫”，以留孙居之。又在平江、嘉兴等地赐田若干顷，在北京昌平赐栗园若干亩以给其用。甚至欲赐天师号，因留孙奏言历代天师乃张氏宗亲世袭之称，臣不敢妄受而罢。命为上卿，赐宝剑，专掌祭祀。至元十五年（1278），赐号“玄教宗师”，授道教都提点，管领江北淮东淮西荆襄道教事，佩银印。此后“宠遇日隆，比于亲臣”，所封教职也不断提高。据袁桷《玄教大宗师张公家传》、吴澄《神德真君张公道行碑》等记载：至仁宗延祐二年（1315），进銜为开府仪同三司、特进玄教大宗师、大真人、领集贤院道教事。从作玄教宗师起，他就不断从龙虎山选调道士（前后几十人）至京师，或委以京师道职，或派至各地任各级道观住持，从而以他们为骨干，逐渐组织起一个规模庞大的教派，即龙虎支派——玄教。

玄教在几十年的发展中，组织规模是很大的。其宫观除少数在北方外，大部遍布于南方。计有镇江路、常州路、杭州路、扬州路、平江路、龙兴路、抚州路、临江路、袁州路、信州路、天临路、惠州路等。约当于今江苏、浙江、江西、湖南、广东等省区。玄教从成立至元末，传承五代掌教：第一代张留孙，掌教43年，于元英宗至治元年（1321）逝世，传给第二代吴全节。全节字成季，号闲闲，安仁（今江西余江县）人。十三岁学道于龙虎山之达观堂，拜李宗老为师。年十六岁为道士，从天师宗演朝，以贞静文雅，受之世宗。至元二十六年，奉诏祀南岳，成宗元贞二年（1296），授“冲素崇道元德大法师，大都崇真万寿宫提点”。大德十年授“江淮荆襄等处道教都提点”，赐“玄教嗣师”银印，视二品。留孙羽化后，英宗至治二年（1322），授特进“上卿玄教大宗师，崇文宏道元德广化真人，总摄江淮荆襄等处道教，知集贤院道教事”。吴一生才华出众，著诗文《看云集》二十六卷，删定道书类为《灵宝玉鉴》十卷。全节掌教二十五年，于至正六年（1346）逝世，传给第三代夏文泳。文泳，贵溪人。吴全节弟子，

元武宗于本朝大德间，敕建元成宫以居之。升元成文正中和真人，江淮荆襄等处道教都提点，赐银印，视二品，领天下道教事。文泳掌教四年，于至正九年（1349）逝世，传给第四代张德隆。德隆掌教约五年，于至正十四年（1354）传给第五代于有兴。于有兴掌教至元末。

玄教在发展过程中，逐渐形成一套组织领导体制。其最高首领是玄教大宗师，居大都崇真万寿宫，负全教指挥之责。其副手是玄教嗣师，辅助大宗师工作，又是日后大宗师的合法继承人。大都崇真万寿宫设提点一职，协助大宗师处理日常事务。大宗师之下，设江淮荆襄都提点，为大宗师指挥各路道教的直接助手。其下的各级地方组织，根据元代行政区划进行设置，行省设都提点，路设道录、道判，州设道正、道判，基层各宫观设住持、提点、提举。玄教之信仰和所习方术，呈杂采兼收特点。除主要承传龙虎宗天师道之符篆咒术外，兼习神霄、清微、天心雷法，也兼习内丹术。玄教存在的时间虽不长（至元亡而解体），但它却对诸符篆派合为一个派正一道起了很大的推动作用。

### 三、正乙派

正乙派由清代龙虎山道士娄近垣开启，以江西龙虎山为中心。娄近垣，字朗斋，法号三臣，自号上清外史。江苏松江娄县人，生于康熙二十八年（1689）。少入龙虎山为道士，师于周大经，习正一法，尽得其传。雍正五年（1727），以天师府法官身份随五十五代天师张锡麟入觐。雍正八年被封为四品龙虎山提点。雍正十一年封“妙正真人”。乾隆元年诰封通议大夫，赐三品，备员两朝，屡荷恩赐。据娄近垣《重修龙虎山志》卷二《官府》记载：龙虎山向分紫微、虚靖、灵阳三派，“其师长之称，实同一脉，但无定派命名，使尊卑日久难考，因定四十字。从今至后，三派合一，依次授名。四十字完，许‘辰’字辈再续四十字，完而

复续，以此例垂于永久。”其所定四十派字为：“近远资元运，久长保巨淳。道唯诚可宝，德用信为珍。秉敬宏丹篆，葆真启世人。鸿图赞景祚，圣泽振昌辰。”娄近垣以其名之“近”字为始，表明此派由它开启。

有关正乙派的传承情况记载不多，据清顾沅《玄妙观志》可略知一、二。该志卷三载：惠远谟（1697—1771），字虚中，号澹峰。五六岁读书，过目成诵。稍长，其家送之入玄妙观，受业于潘元圭（号梧庵）。时方丈胡云安为延师讲学，乃博群书，尤潜心《道藏》。年三十，授道纪司。雍正九年（1731），主龙虎山玉华院事。后二年，京师光明殿成，被选充焚修。时娄近垣主光明殿，远谟师事之，受其法。十三年（1735）潘元圭死，南旋继其方丈席。是年秋，娄近垣以龙虎山缺提点，奏准其往龙虎山署提点之职。乾隆九年（1744）娄近垣以年就衰，招之入都相赞助，明年充御前值季。遇雨愆，行法辄应。娄近垣重修《龙虎山志》，参互考订，出力为多。至乾隆十五年（1750）冬南归。乾隆三十六年卒，年七十五。著有《学吟稿》。

《玄妙观志》又载：张资理（1712—1786），字一枝，号友桐，吴邑篁村人。本儒家子，年十一，出家朝真观，为沈坚苍之徒。由儒家言通道德五千之旨。符秘典，靡不洞贯。雍正十二年（1734），钦选入都，住光明殿，复从惠远谟受法，为御前值季法官。乾隆十四年（1749）回苏，奉娄近垣之命，往龙虎山领迎华院教事。乾隆四十一年（1776）请假回苏，次年主席玄观方丈。祷雨祛邪，颇著应验。乾隆五十一年（1786）卒。张资理之后传承不详。

# 阁皂宗灵宝道述论

阁皂宗是道教符篆科教派的三大宗之一(其他两宗是龙虎宗和茅山宗),由灵宝派繁衍而来,以江西阁皂山为本山,故称阁皂宗。阁皂宗约形成于唐代中期,以三国时的葛玄为其始祖,昌盛于唐宋,元以后并入正一道。

## 一、阁皂宗由灵宝派繁衍而来

灵宝派是以信奉和传承《灵宝经》而形成的道派,产生于东晋中叶的江南一带。《灵宝经》的演变大体上经历了三个阶段:一是东汉出世的《灵宝五符经》,相传为张陵所撰,被称为古《灵宝经》;二是东晋末年葛洪从孙葛巢甫等道士造作的《灵宝度人经》,被称为今《灵宝经》;三是刘宋陆修静进一步增修的《灵宝经》。

据说东汉出世的古《灵宝经》通过葛玄的宏扬,遂在三国吴地(以阁皂山为中心)流传开来。有关葛玄得到《灵宝经》的记载,道书上有三种不同的说法:一是唐以后道书如《太极左仙公传》、《犹龙传》卷5、《混元圣记》卷7、《洞玄灵宝大纲钞》等称:汉灵帝光和二年(179)己未正月朔旦,老君敕太极真人、三洞法

师徐来勒等，同降于天台山，授葛玄灵宝中盟秘录及诸符篆，流传于阁皂山。二是《灵宝威仪经诀》、《洞玄灵宝玉京山步虚经》、《真一自然经》等道书说：太极真人徐来勒及太上玄一三真人等，已卯年（汉建安四年，199）于会稽虞山以《灵宝经》降授太极左仙公葛玄。三是《云笈七签》卷三《灵宝略记》中说：“至三国时，吴主孙权赤乌之年（238—244），有琅邪葛玄字孝先……入天台山学道……感通‘太上’，遣三圣真人下降，以《灵宝经》授之，……孝先凡所受经二十三卷并语稟请问十卷合三十三卷。孝先传郑思远，又传兄太子少傅海安君字孝爱，孝爱付子护军悌，悌即抱朴子之父。抱朴从郑君盟，郑君授抱朴，（抱朴）于罗浮山去世，以付兄子海安君，至从孙巢甫以隆安之末，传道士任延庆，徐灵期等，世世录传……。”这三种说法大同小异，虽在传授时间和传授地点上有所不同，但说明葛玄确实得到了《灵宝经》，并从他开始弘扬。

葛玄（164—244）字孝先，丹阳句容（今属江苏人）。他从小酷爱老、庄之学，安闲淡泊，内足无求。徜徉山林，周旋于括苍、南岳、罗浮、金精、玉笥、武功、天台等名山胜景之间，欲择一修道炼丹宝地。凡二十三年，历二十二处。建安七年（202），三十八岁的葛玄迤邐来到阁皂山，见其“形阁色皂，土良水清”，灵芝百草，信手可得，喜为“神仙之宅”，乃于东峰之下结庐。四十三年中撰成《祭炼大法》、《灵符秘》、《清静经》、《步虚经》、《断谷食方》、《慈悲道场九齋大忏法》等道教典籍，并广收门徒，宣扬灵宝道义。据说，葛玄有弟子五百余人，入室者有张泰言、孔龙、郑思远（隐）、李参、王玄冲，尤以郑隐最为得意。冲举之前，曾召见郑隐曰：“吾昔从左元放（左慈）所受太清等丹经，今悉付汝。然上天禁重，勿传非人也。若有志心之士，宣依四极明科，盟跪授之。”“吾家门子孙，若有可传者，万勿秘。”后来，郑隐果然将葛玄所传上清三洞、灵宝中盟诸品经皆授于葛玄的侄孙葛洪。

葛洪（283—363）号稚川，父母早亡。其有乃祖遗风，家贫

而好学论道，于世间种种嗜欲皆不深恋，独爱玩弄神仙导养之法，“欲炼丹以期成功。”一日，在青黛山遇南海太守鲍玄。鲍玄十分喜欢葛洪，将自己的女儿潜光嫁给葛洪。不久，忽有一道人，古貌苍髯来访葛洪，说“吾乃汝祖弟子郑思远也，特来传汝祖秘术于兄。”于是，葛洪“悉得其绪”，遍访名山，追求乃祖遗迹，在江西阁皂、玉笥、武功、三清等几座道教名山上度过了十个年头，成为灵宝派的重要传人。葛洪发展了葛玄的修身养性、断谷导引、炼丹成仙的思想。他提倡修炼金丹，白日飞举，药物养生延寿。葛洪的名著《抱朴子》中的炼丹术，养生术、守真术等都渊源于葛玄。《抱朴子》的出现，为后来的神仙道教奠定了基础。中国道教史上，将两葛并称为“葛家道”。阁皂山亦因两葛而成为道教徒心目中的“圣地”。

当古《灵宝经》传到葛洪的从孙葛巢甫时，有了很大的发展，即在古《灵宝经》的基础上，造出了一批新的《灵宝经》，主要有《灵宝赤书五篇真文》、《灵宝赤书玉诀妙经》等。陶弘景《真诰》卷20云：“葛巢甫造构《灵宝》，风教大行”。至晋安帝隆安末年(407)葛巢甫又传与道士任延庆、徐灵期。此后，“世世录传，支流分散，孳乳非一”。

约与徐灵期同时的陆修静也从句容葛粲处得杨羲手书《灵宝五符》，敷述施行，传弟子孙游岳。陆又撰《灵宝经目》，并对经文“更加增修，立成仪轨。”据《灵宝经目序》（见《云笈七签》卷四）云：“顷者以来，经文纷互，似非相乱，或是旧目所载，或篇章所见，新旧五十五卷。”又陆修静《太上灵宝授度仪表》又说：“然即今见出《元始》旧经（指《灵宝经》系主要经典《元始无量度人经》），并《仙公》所禀（指仙公《请问经》，《无上秘要》有所摘引，该经已佚），臣据信者三十五卷。概括起来说，《灵宝经》系包括《灵宝五符经》一卷，《元始无量度人经》及《仙公请问经》合三十五卷，与《上清经》相杂糅，总为五十五卷。陆修静在三十五卷的基础上增修科仪，立成仪轨，以后灵宝之教才大行于

世。其信徒的数量曾一度超过上清派,成为南朝的一大道派,衍变为阁皂宗。

## 二、灵宝派的传承及阁皂宗的兴衰

由于记载灵宝派的史料较少,陆修静之后该派传承不够明确。《道法会元》卷244所列“灵宝源流”,自陆修静起,递经东华太皇道君、姚园、王古、田思真、宁全真、王欲、赵德真、宋存真、张洞真、孔敬真、卢湛真、薛颐真、传于温州人林灵真(1239—1302)。这只是一个大概,具体传承只有几个片断。宋元间以民族气节著称的名士郑思肖(所南),撰有《太极祭炼内法议略》3卷阐灵宝派度亡祭炼之术,张宇初序其书曰:“自仙公葛真君(三国葛玄)藏其教,位正仙品,世传则有丹阳、洞阳,通明、五阳,阳晶诸派,而莫要于仙公(许)丹阳者也。丹阳本夫南昌,而南昌乃灵宝一名也。得阳之要者莫详于所甫郑先生《内法议略》。”所南宣扬灵宝派祭炼之道,自是为超度抗元亡魂,以寄托他对故国的哀思。他有弟子沈无我专学其灵宝祭炼之道。

灵宝派在北宋末分化出了一个支派“东华派”,实际创始于宁全真(1101—1181)。据《济度金书嗣教录》,宋尚书王古原嗣丹元真人东华嫡传,又延得灵宝之传的田灵虚典侍抄录,田灵虚遂合东华、灵宝二家之学,传之于宁全真。宁全真曾以善“通真达灵”而名振京师,门徒甚众。南宋绍兴十六年(1146),高宗召他祈晴,后来又召他入宫祈禳金兵南侵之患,敕赐“洞微高士”,继进“赞化先生”,常主典朝廷醮祭事。又林灵真承薛颐真之传,“乃绍开东华之教,蔚为一代真师,以济生度死为己任,建普度会者不一。”擢温州路玄学讲师,继而升为本路道录,敕授“灵宝通玄弘教法师教门商士、住持温州路天庆观事”,从学者百于人。元以后灵宝派明显衰微。

阁皂宗约形成于唐代中期,奉葛玄为其始祖,昌盛于唐宋时

期。唐代皇帝奉道教教主李耳为李氏始祖,因而道教成为“本朝家教”,得到空前发展。唐高宗仪凤年间(676—678)御赐阁皂山为“天下第三十三福地”。唐玄宗天元年(712)灵宝道士孙智谅奉诏晋京,入内殿修斋,并御赐阁皂山主观为阁皂观。唐玄宗开元年间(713—74,1),道士程信然掘地得铜钟一枚,下覆玉像三尊,其一凭几而坐,二人跣足立侍,一时名声大振,使阁皂宗从组织规模,宫观建设到斋醮仪式,都达到了相当繁荣的程度。到了宋代,阁皂宗灵宝派趋于鼎盛时期。宋真宗于大中祥符年间(1003—1016)以其曾用年号“景德”赐给阁皂观,宋神宗熙宁中(1068—1076)敕封阁皂宗传教成仪智在(子中)为灵宝大师,又赐给阁皂山御书118卷、《圣封泰山芝草》2本、《皇佑新乐图》1卷、《绍兴宸翰》10轴,并赐良田20顷(2000亩),宋神宗绍圣四年(1097)敕令龙虎山、茅山、阁皂山为经篆三山,形成了三宗鼎立的格局。宋徽宗政和八年(1118)将景德观赐为崇真宫,追封葛玄为冲应真人,宋孝宗(1163—1189)敕封阁皂山道士杜行正为冲隐大师,宋理宗淳佑六年(1246)加崇真宫为大万寿崇真宫,追封葛玄为冲应孚佑真君,又赐“元始万神”铜印传度符篆(是一种道教认为可以驱逐鬼邪、祈祷、治病的特别文字)。一时之间,朝野上下,无不以能得到阁皂山灵宝符为荣。当时的阁皂山,盛况空前。“江西大宫观福地,惟玉笥、阁皂二山。而阁皂以楼居压山谷,高下如云霄”。“凡殿宇翼以修廊”,道众五百人,“环居其外,争占形胜治厅馆,总为屋一千五百间,江湖宫观未有盛于此者。士大夫川浮陆走,无不迂途而至。”(见周必大:《崇真宫记》等)宋代著名道士谢仲初长住阁皂修炼,北宋光禄寺卿杨申写有《阁皂山景德观记》,全真南宋五代传人白玉蟾至阁皂山,撰写了《吴天殿记》,南宋宰相周必大有《阁皂山崇真观记》,南宋理学大师朱熹,曾两次上阁皂山讲学,并留有大量题章等,流传至今。此外,两宋间灵宝派道士还编成了几部大型斋醮科仪全书,如林灵真所编《灵宝领教济度金书》多达320



卷,金允中编《上清灵宝大法》45卷和宁全真授、王契真编《上清灵宝大法》66卷等。自唐至宋阁皂宗灵宝派昌盛约五百余年。

至元代阁皂宗灵宝道派渐衰,其影响地位已居正一、上清二派之后,但仍受元室重视。元世祖忽必烈平定江南后命龙虎山第三十六代天师张宗演主领江南道教,但在灭宋后的第二年(至元十七年,1280),又派中使咬难到江南各名山访求高士,并侍香币至阁皂山设醮;七年后又遣使持香币再至阁皂山设醮;封阁皂山万寿崇真宫第四十六代嗣教宗师杨伯为“太玄崇德翊教真人”。元至元壬辰年(1292)遭山寨邓克明之变,台殿俱被烧毁。元成宗大德八年(1304),封龙虎山第三十七代天师张与材为正一教主,主领三山符篆,但到元顺帝时又派礼部尚书贡师泰至阁皂山设醮,并敕画崇真宫主持吴宗师像。这样,元代阁皂山灵宝道派虽然已经衰落,但还有一定的影响。

到了明代,太祖朱元璋一方面想控制道教,以“天有其师乎?”为理由,取消了天师的地位,降天师为真人,并对入道者进行年龄、名额上的限制,设立道录司等机构检束天下道士。但另一方面,又对道教表示尊崇。就在明太祖削弱天师地位的同时,阁皂山的宫观,经过道士徐鳞洲等人的努力,得以修复。明洪武十七年(1384)、二十七年(1394)和宣德初年(1427),先后授阁皂山第五十代、五十一代、五十二代道士李半仙、张尊礼、黄谷虚为正八品“灵官”,管理控制全山道众。宣德八年(1433),阁皂山宫观再度遭到山火焚烧,道众星散。此后,阁皂山道观“负积虚税”,无复旧时容貌了。万历年间,道士刘开化几经努力,企图重整阁皂山旧观,但终因财力无济,无法实现。这正如明万历丙戌(1586)陆从平在《阁皂山志·旧序》中所描绘的“数百年来声响消歇,亡沦云骈鹤驾,寂然无闻”。

清朝统治者着力提倡喇嘛教,道教失去了上层统治阶级的重视,阁皂宗灵宝道派更加败落。清初施润章在《阁皂山志·序言》中感慨地说:阁皂山“荒榛茂草,丹井故在,即而求之,其

亦有餐霞驭风之人，潜游其中，而不见之于世者耶？”但是，道教是本民族的固有宗教，在民间有着广泛的基础，所以阁皂宗灵宝道的香火，依然延续未断。清末民初，阁皂山著名道长欧阳明性，能医精药，工诗善对，且武术高超，技艺过人，曾在北京白云观全国道教方丈考试中，获得“天”字号第一名的荣誉。在主持阁皂山道派期间，广结善缘，多方募化，将观宇名胜稍加修复，使阁皂山灵宝道声誉再起，影响遍及江南。民国后期，灵宝道务又渐败落，一九四九年只有道士三人（罗道人、徐道人和一个徒弟），以后都陆续回乡，行医务农。直到一九七八年，党的十一届三中全会以后，宗教政策得以落实，宫观景点得到修复或重建。阁皂山才又有了道士。1989年南昌市的鄢金生（号玄生子）来此修道，在一个山洞里隐修了一年多。他对气功颇有研究，兼看病。1991年南昌西山万寿宫陈道长带一个姓饶的徒弟来阁皂山修道，现饶道士仍居此山。

### 三、阁皂宗灵宝派的道法

灵宝指上承天尊，下启地灵，贯通天、地、人三才的道法。道教认为“天地分判，天号之灵，地号之宝”，元始天尊口咏灵章于九天灵都之宫，衍义出《元始五老赤书玉篇》成为是宝的第一部经典，它“于未有之中生天立地，开化神明。上谓之灵，施镇五岳，安国长存，下谓之宝，灵宝玄妙，为万物之尊。”所以灵宝部在道教内虽属中乘之道，实贯通三洞，总备万法。

灵宝派的道法，前期以较早问世的《灵宝五符序》及《灵宝赤书五篇真文》为代表，主要内容是讲方士养生求仙的方术，包括存思服气之术，服食草木药方，佩带或吞服符以辟邪消灾、尸解成仙之法。后期则以《灵宝无量度人上品妙经》为核心，主要内容是宣扬“仙道贵生、无量度人”，尊崇元始天尊为至高无上之神，又敷衍十方有度人不死之神，还有三界，五帝、三十二天

帝、地府丰都等神鬼系统，宣称诸飞天大神皆在监视人的行为，故人们皆当齐心修斋，六时行香，诵念道经，以求降福消灾，并能登仙。这种道法的哲学理论基础，是汉代流行的五行宇宙观，按照以五行思想为基础的模式，来构造道教修炼方术。这是灵宝诸经的共同特点。

案以五为基数，依四时五行运转次序，将五方、五色、五音、五味、五帝、五神、五脏、五气等等，一一配合，构成一种包罗万象的世界演化和分布图式，以解释并预占自然界的运转，人类社会的变迁，以及指导个人治病养生，消灾避邪的活动，这是自《吕氏春秋》、《淮南子》等书出现以来，在汉代哲学、政治学说和方技数术之学中占统治地位的宇宙观，也是中国传统文化典型的特征之一。灵宝经文中的许多道法即按这一模式为框架而加以演化，例如《五符经》卷上《灵宝五帝官将号》云：“东方灵威仰，号曰苍帝”，“南方赤飘弩，号曰赤帝”、“中央含枢扭，号曰黄帝”、“西方曜魄宝，号曰白帝”、“北方隐侯局，号曰黑帝”并敷衍出东方“气为木，星为岁”、“上和春气，下生万物”，南方“气为火，星为荧惑”、“上和夏气，下长万物”，中央“气为土，星为镇”、“下和土气，上戴九天”，西方“气为金，星为太白”、“上和秋气，下收万物”北方“气为水，星为辰”、“上和冬气，下藏万物”的自然界运转图式。又《太清五始法》、《仙人挹服五方诸天气经》，言道教思神服气之术。还有《九天灵书三天真宝》，言施用“五方灵宝符命”等天文符以避邪消灾，度劫成仙之术，都是按“经之以五”的形式来组织具体的行道方法。

灵宝道法中的《五老赤书真文》，是前期灵宝诸经中最重要的经文，《赤书玉诀》是对《赤书真文》的解说和施用方法。“五老”指《灵宝五符》中列举的五帝，而《赤书真文》则指五老掌录的五篇“天文”，据说是篆文，安镇于五老居住的上天中，此外五老还有个“五帝真符”一枚、“五者符命”一枚。这些“赤书”，“真符”，据说都是元始天尊所说，上天“空洞自然之书”，“铸金

为简,刻书玉篇,五老掌录,秘于九天灵都之宫”。实际这只是道教的五篇符咒文字,据说按一定方法书写吞服,或佩带胸前肘后、或安放五方,设坛祭祀,可以有下列功用:(1)召致上天五帝诸真仙,使修道者记名仙籍,得成神仙;(2)主召上天五方星宿星官,明度数、正天分,使星宿运行正常,除天灾;(3)召摄魔鬼,制服鬼魅精灵;(4)召摄五海蛟龙水精,防止水灾。此外,与《赤书真文》配合行用的还有思神降灵、服气导引、服食五牙,祭祀招真等等道法。从而,使原来存想以守身中之神,扩展到通过修斋、烧香、诵经以呼求外界之神来佑,亦即不止默想身中之神,还要用赞颂、音乐及呼唤召来外界诸飞天之神以护佑己身。

灵宝派后期道法,由于受晋宋之际佛教经义戒律的影响,呈现出两个显著特点:重斋戒科教和劝善度人。

到了晋宋,许多新出的道经,尤其是《灵宝经》,从形式到内容都模仿佛经,大量吸收佛教教义,如涅槃轮回、因果报应等,加以改造,成为道教教义的一部分。佛道两教的生死观本来是不同的,道教追求不死成仙,佛教宣扬涅槃灭度。正如北周释道安《二教论》所说:“佛法以有生为空幻,故忘身以济物;道法以吾我为真实,故服饵以养生”。但是晋宋之际的道教经典中,虽然仍以成仙成圣为最高理想,却已混杂了不少佛教涅槃轮转之说。如《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》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。能爱道者,道亦爱之。得道爱者,始是反真。”这完全是佛家“以有生为空幻,故忘身以济物”的思想,而与道教原来提倡的爱身养生的宗旨大异其趣。关于生死的观念变了,修仙的途径也相应发生变化,从追求肉体不死,即世成仙,变为积功累德,死后升入仙堂,或来世成仙。《定志通微经》宣称,道教的最高神元始天尊乐进信,就是由于累世积德,死后成为高仙。《灵宝诸天内音自然玉字经》假托天真皇人现身说法,叙述自己轮回六道,九生九

灭，终得成圣的故事。《太上灵宝升玄内教经中和品》也说：“泥丸灭度，得免地官，魂神澄正，得升仙堂。或补仙官，或生圣王；更相辗转储德积行，行满福立，云舆乃迎。受度积功，非唯一生，志意不倦，克成仙王。”这种主张，虽与佛家超脱轮回的本意还不完全一样，但已从道教原来即身成仙的立场变为轮转成仙。既然修仙的途径，已不能单靠个人养生度世，而且还需行善积德，舍身济物，所以许多《灵宝经》中，都强调济世度人，甚至认为这比个人的修道度世更为重要。从而使“仙道贵生，无量度人”为宗旨的《灵宝度人经》，进入南朝后，便逐渐取代主要讲修炼仙术的《灵宝五符经》和《灵宝赤书真文》，成为《灵宝经》中最受重视的经典，后被列为《道藏》首经，被奉为万法之宗。

东晋南朝时期，道教在充实发展自身教义的同时，其戒规仪式也更加完备了。晋宋之际，正值许多佛教戒律如《十诵律》、《四分律》、《僧祇律》等被翻译和流传。道教早期五斗米道虽已有某些简单的道诫，但与佛教戒律相比，还很不完善，需加以补充。晋宋间问世的三洞四辅诸经中，已载有各种戒律，少者有三戒、五戒，八戒、十戒、二十七戒，多者有《老君说一百八十戒》、《洞真观身三百大戒》、《干二百威仪之戒》等等，凡道士日常修行及生活起居的各方面，都有相应的戒规。这些戒律有不少都照搬佛教，如五戒、八戒、十戒等，就与佛教戒律完全相同，只是将说戒者换上老君或元始天尊的名字而已，但是与宣扬“沙门不敬王者”的佛教不同，道教戒律还受儒家影响，将忠孝礼义等宗法伦理道德也作为道士必须遵守的教规。《洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》宣称：学道者须以忠孝为先，“夫学道之人，先孝于所亲，忠于所君，于所使……不违外教，能事人道也。”所谓“外教”，即儒家礼教和封建国家的教令。《大戒上品经》规定的“四十五愿念中”，开列有“若见帝王，当愿一切奉仰王道，孝如父母”；“若见贵人，当愿一切承其教旨，悉令典训”，“若见恶人，当愿一切弃凶即吉，不犯王法”，等等教条。

道教在东晋南朝还加强了斋醮仪式的制定与完善。斋醮仪式,早在三张时代的五斗米道,已有一些简陋的斋法。如指教斋、涂炭斋等。到东晋南北朝时期,随着道教的发展,加强了斋醮仪式的制定与完善。其法大抵有清心沐浴,设坛上供、焚香化符、诵经念咒、请神降临、或向天神上章启告、忏悔罪过、盟誓发愿,礼拜赞颂、最后复炉解坛等等程序。对于斋堂神坛的设置、神职人员的选派、服饰、奏乐、禹步等方面也有非常琐细的规定。刘宋的陆修静在这方面作出了重要的贡献。他在总结前代斋仪的基础上,制定了“九等斋十二法”的斋醮体系。

到北宋末,灵宝派的道法即斋醮祭炼,又有所发展即表现出时代特点,有取于内丹、雷法。如《济度金书》卷6所列“圣真班位”中,有当时神霄派所奉事的“神霄真王长生大帝”。读书卷320谓摄召鬼神、亡魂必须用“元始之真光”,“以运神为主,至于歇章吟偈,乃科仪耳。”所谓“元始之真光”,即内丹家所言“元神”。又强调炼度亡魂阴鬼超生须以法师自己内炼全阳为本,若未能全我之阳,便谈不上补彼之阴以全其形神。宁全真授、王契真编《上清灵宝大法》卷4谓行灵宝法祈禳炼度者,须常修“大定之法”:于每日清晨“静坐寂定,存心端谨,无内外想”,澄心绝虑,继而“运绛宫(心)赤气下降,玄泉(肾水)上升,心血肾精二气交合,放丹田中孕生婴儿”,次则存想婴儿“自夹脊大度桥直上泥丸”,行周天运转。此则取自内丹法,而略加以上清、灵宝派传统的存思之道,以内炼内丹为外用符事。郑所南《太极祭炼内法议略》除融摄内丹、儒释之学而外,还有取于神霄雷法,谓祭炼时所祈祷、存思的“太一天尊”即是自己元神,所用咒语乃“吾心神之内讳”,“宝者是聚吾心中之神光”。祭炼时,以内丹的三田搬运为基,符派的存思为用,如存想大乙救苦天尊坐于自己泥丸宫中,放大光明下照地狱,度诸亡魂,而地狱者即自己两贤之下,这种身外神鬼即自己神气之说,来自神霄雷法。

灵宝派道法还具体体现在灵宝法之中。灵宝法甚多,仅举

重要者简述如下：(1)灵宝五符。灵宝五符指东南西北中央五方五符经文法，是古灵宝经中的法，道士推崇为灵宝首位。(2)老君六甲秘符。原名六甲符，唐张万福说：“今以六甲附老君”，故亦称为老君六甲符。文中附有含影图，《灵书肘后钞》云：“若修行服六甲符，不论年、月、日，此是镇身治藏长生之道。若有病处，依含影图取符书贴之，此名外镇鬼神，内亦合符，万病自除。”(3)八景天书。八景又称三部八景。三部指上、中、下三部，即上部清微天，中部大赤天。下部禹馀天。《洞玄灵宝三部八景神仙二十四生图经》即此八景天书，是灵宝派一重要法。(4)诸天内音。灵宝法部认为东西南北方均各有八天，天各由灵气蕴成，各天均有各自的神仙金童，功曹卫士。文均为云篆体，请天内音读诵均有咒文。道徒相传是太上大道君受之于元始天尊，讽诵此音，诸天神人下降，可以安国享祚，所以此法只用于国家祭祀，作为灵宝法一种。(5)五岳真形图。五岳真形图虽是记录五岳山川图文，但在早期道教中也作为符篆传授并佩带。

## 净明道的形成及其传绪

净明道,全称“净明忠孝道”,是宋元间在南昌西山兴起的道派,系由灵宝派分衍而成。净指不染物,明指不触物,该派以净明忠孝为宗旨,并作为教派名称。净明道的创立经历了长时间的酝酿过程,形成于南宋初的周真公,至元时又经过刘玉的重建和革新,遂传衍开来。净明道尊奉东晋道士许逊(许旌阳)为祖师,称其法箓出于许逊。

### 许逊信仰的长期流传

据《太上灵宝净明宗教录》、《净明忠孝全书》等史料记载:许逊,字敬之,东吴赤乌二年(239)生于豫章(今江西南昌县)。他从小发愤读书,博通经史、天文、地理、历律、五行之书,尤嗜神仙之学。中年,隐于西山,师从西安(今武宁县)吴猛学道,尽传吴猛、丁义神方秘法。吴猛道法来自于豫章人丁义。晋武帝太康元年(280)复出,曾为旌阳县令。有政绩,吏民悦服。后见晋室纷乱,弃官先后拜曲阜兰公、豫章谿母为师,求得太上灵宝净明忠孝之法,收曾亨、时荷、施岑、甘战、黄仁览、彭伉、陈勋、周广、钟离嘉、盱烈为徒,加上吴猛和他自己,号为十二真君。这十



二个人组成一个小小的教团,以豫章西山为中心,设坛传教。他们重视忠孝之道,主张靠道德的修炼,行善积德来达到神仙境界。为此,他们发挥修炼得来的法术,在江西、湖南、福建等地斩蛟诛蟒,消除水患,为民解厄,以符水为人治病,济世行善等等,产生了很大的影响。至今许逊等传道遗迹被保存下来的还有很多,有关许逊的光辉业绩和神话传说仍在民间流传。另外,许逊在修道养生方面也给后人留下了宝贵的遗产。他著有《灵剑子》及《石函记》等,尽管经过后人整理,问世较晚,但基本上可认为是许逊的作品。

许逊仙逝后,其后代在其旧居西山建起许仙祠,继续传道。南北朝时许仙祠改为游帷观,但对外影响不大,隋唐之际一度衰微。至唐高宗永淳年间(682—683),道士胡惠超重振西山道教。胡惠超,唐高宗、武后时人,隐居豫章西山。《太上灵宝净明宗教录》卷六载:其生就美须眉,体貌魁伟,负杖冶游,人称“胡长仙人”。自称曾从许真君、吴猛受授延生炼化超三元九纪之道,能檄召神灵、驱使雷雨。参与陶弘景校茅山华阳洞太清经七十卷。曾抵京邑,诏除寿春宫狐妖,甚灵验,赐号“洞真先生”。武则天、唐明皇也曾召见胡惠超,使其仙名远播。归隐于西山盱母靖观。长安三年(703)卒于游帷观。经他撰《洪州西山十二真君传》后,以游帷观为中心的许逊仙道传闻和“灵宝净明宗旨”,始渐为外人知,经五代北宋,乃广为流传。北宋历代皇帝皆尊许逊,宋真宗大中祥符三年(1010),将西山游帷观升格为玉隆宫,并派员赴江西将有关宫观修葺一新;宋徽宗政和二年(1112)封许逊为“神功妙济真君”,在道教神仙谱系中的地位仅次于张陵,六年(1116),加赠玉龙宫为玉隆万寿宫,并敕令:禁名山樵采,免除玉隆宫租赋之役;派黄庭坚等二十六位文官相继担任玉隆万寿宫提点、提举、管局、主管等职。至此,许逊及其信仰日隆,为南宋初周真公创立净明道奠定了基础。

## 周真公创立净明道派

东晋许逊真君住世时倡导净明忠孝之教，至唐高宗时胡惠超重振此教，但都只作为一种信仰而流传，并没有形成有庞大组织的道派。净明道诞生于宋室南渡初特殊的社会气候中。其时北宋甫灭，康王赵构在江南立足未稳，社会秩序混乱，一大批仓皇南渡的北宋官僚士庶，多饱尝家破人亡、妻离子散之痛，北方强大的武力威胁，像阴云一样压在南宋社会人士的心头，人们迫切需要乞求神明佑护，获得精神上的安慰，净明道于是应运而生。其创立者为托神建道的周真公。

宋室南渡之年，有周真公等祈祷许逊，称许逊等六真降神，传授净明道法。周真公弟子何守证于绍兴元年（1131）所撰《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法序》记述说：“炎宋中兴，岁在作噩，六真降神于渝水，出示‘灵宝净明秘法’，化民以忠孝廉慎之教，乃命洞神仙卿为训导学者师。越二年，秋八月，高明大使（许逊）……临于游帷故地，即今江西玉隆万寿宫也。于是肇建仙坛，名曰翼真。”许逊降神显系神话，但这段记述表明，“净明秘法”出于建炎元年（1127），并于建炎三年（1129）在江西南昌玉隆万寿宫祈祷许逊降神，建立“翼真坛”，一个新的道派于焉诞生。元初新净明道黄元吉所编《净明忠孝全书》卷一《玉真刘先生传》说，许逊降授《飞仙度人经》、《净明忠孝大法》，“真公得之，建翼真坛，传度弟子五百余人”。可见当时净明一派的盛况。

周真公所建净明道派，有严密的宗教教团建制。据《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷一，该派尊奉“太阳上帝孝道仙王”（“灵宝净明天尊”）、“太阴元君孝道明王”（“灵宝净明黄素天尊”）为“祖师”，其神权机构称“灵宝净明院”。祖师下，尊张陵为“经师”，许逊为“度师”。周真公为“灵宝净明院演教师”，其

弟子何守证为“翼真坛副演教师”。净明院神职人员是否出家的职业道士,已难考稽,然净明道徒,并不限于出家道士。此净明道派脱胎于灵宝派,这从其自称“灵宝净明”便可得知。其符箓,取自灵宝、上清旧传,吸收正一之学,加以改造补充而形成一种新符箓。所谓许逊降授的《飞仙度人经》,实即《灵宝无量度人上品妙经》中的“天书云篆”。

周真公净明道的教旨,和传统符箓教派及其它教派相比,有其显著的特点。这主要表现在以封建伦理孝悌之实践及内丹修炼为施行道法的基础,以心性即所谓“净明”为全部教义的主眼、枢要。《太上灵宝净明法序》总结净明道法宗旨说:“净明者,无幽不浊,纤尘不污”,“以孝悌为之准式,修炼为之方术行持之秘要”。该派虽尊崇东晋许逊,其教义内容实际上带有这一时期道教内丹与符箓结合、吸收禅宗、附会儒学的普遍特色。在南宋道教中,它融合三教、融合内丹与符箓最为典型,具有突出的时代思潮特色。其教旨体现在当时周真公师徒所撰、今存于《道藏》之中的十余种著述之中。

自何守证及其徒方文之后,周真公净明道传嗣不详。《海琼白真人语录》卷1留元长问其师白玉蟾云:“近观灵宝法之旁门,又有日园通一法,复有太上净明院法一阶,或有用太上净明院印者。”留元长生活于南宋末,可见净明符法在当时尚传行于世,被看作“灵宝旁门”。至元初刘玉更新净明忠孝道时,不列周真公于祖师位中,而自称直接得许逊之传,这说明周真公净明道至元初已绝嗣。

## 刘玉对净明道的重建与革新

刘玉,字颐真,号玉真子。宋末元初建昌(今江西永修)人。五岁就学,读书务通大义。弱冠,父母继亡,居丧尽礼。家贫,力耕而食。视尘世事不足为,笃志于神仙之学。元世祖至元二十

年(1283),开始从事重建净明道的活动。为了耸动听闻,吸引信众,和许多创教道士一样编造了一系列仙真下降的神话。刘玉托称遇西山道士胡惠超下降,宣告净明大教将兴,当出八百弟子,刘玉当为师。刘玉始建腾胜道院,以善道劝化。此后刘玉先后宣称得许逊降授《玉真灵宝坛记》、《中黄大道》、《八极真詮》,郭璞降授《玉真立坛疏》,胡惠超降授道法和三五飞步正一斩邪之旨。至大德元年(1297)以“净明道”命名的道派正式形成。刘玉重新开创的净明道以许逊为净明道师(旌阳公一传),以兰公、湛母为净明启教,以西山十二真君为净明传教。又尊唐代道士张颢为净明经师,胡惠超为净明法师,东晋道士郭璞为净明监度师,合称“净明三师”。刘玉称净明扬教,为旌阳公二传。刘玉不承认与南宋周真公净明道有传承关系,但从学说渊源而论,新净明道实际上是周真公旧净明道的发展。

刘玉不仅在组织上重建了净明道,而且对它的教义作了重新的阐释,使之具有较新的思想内容。其基本特点是“以老子为宗”,“以忠孝为本”,吸取了较多的南宋理学思想,使原来形式粗糙、仙气很重的许逊忠孝之道,变成颇具理学色彩,颇多思辩内容的净明之道。从而使重建后的净明道,不管在组织上还是在思想内容上都具有新的面貌。

刘玉对净明教义的阐释,具载于门人所辑的《玉真先生语录》。主要围绕“净明忠孝”四字展开。“或问古今之法门多矣,何以此教独名净明忠孝?先生曰:别无他说,净明只是正心诚意,忠孝只是扶植纲常。”而且强调不把忠孝只挂在口头上,而是务求“真践实履”,即贯彻到行动中去。又说:“何为净?不染物;何为明?不触物。不染不触,忠孝自得。又曰:忠者,忠于君也,心君为万神之主宰,一念欺心,即不忠也。”还说:“人子事其亲,自谓能竭其力者,未也。须是一念之孝,能致父母心中印可,则天心亦印可矣。如此,方可谓之孝道格天。”还说:“大忠者,一物不欺;大孝者,一体皆爱。”总之,确认忠孝为其教义的核心。

心,但又不把忠孝局限于奉养父母、敬事君长的日常行为上,而是将它扩展到“一物不欺”、“一体皆爱”的广阔范围;特别着重要求在思想上涵养忠孝观念,使之逐渐达到不染不触一点杂质的净明境界。他称此纯洁净明的忠孝为真忠至孝,以之作为修持净明道的最高理想。

## 净明道派的传绪

刘玉自创教之日起,活动了16个春秋,至武宗至大元年(1308)正月逝世,享年51岁。临终前,以教事传付弟子黄元吉。生前著有《净秘旨》,现以不存;现仅存经弟子整理的平时言论《玉真先生语录》三卷。

刘玉以下净明道四代嗣法宗师称净明嗣教,黄元吉为旌阳公三传。据清雍正《江西通志》卷103《黄元吉传》及《净明忠孝全书》卷1《中黄先生碑铭》载:黄元吉,字希文,人称中黄先生。出身豫章丰城(今江西)名族。年十二,入西山玉隆万寿宫,事清逸堂朱尊师。朱歿,再师王尊师(名王月航)。王歿久之,乃师刘玉,尽得旌阳忠孝净明之道。刘玉为“八百仙人之首”,“独重希文,以为可托。及去世,以其传嘱焉。盖其说以本心净明为要,而制行必以忠孝为贵而已。”至治三年(1323),以其说游京师,公卿士大夫多礼问之。次年泰定改元,嗣汉三十九代天师张嗣成朝京,廷臣向他推荐希文。嗣成乃为书请希文为“净明崇德弘道法师、教门高士、玉隆万寿宫焚修提点”。“未行,玄教大宗师吴全节留之崇真万寿宫。期年,将以其名上闻,奏且上,有玺书之赐。而希文翛然高居,唯以发明其师说为已事。”待荐书奏上,玺书未下之时,黄元吉于泰定元年(1324)十二月为书寄别弟子后逝世,享年55岁。黄元吉曾在西山建玉真、隐真、洞真三坛以授弟子。其弟子最著者有徐慧、陈天和、刘真传等。曾编集其师《玉真先生语录》为三卷。平时与弟子之问答,为其弟子

陈天和編集，名《中黃先生問答》，載《淨明忠孝全書》。

徐慧為旌陽公四傳。據《淨明忠孝全書》卷1《丹旂道人事實》載：徐慧，又名異，字子奇，號丹旂子、奇峰先生。其先為丰城望族，仕廬陵（今江西吉安），因遷居于此。幼喪父，耻與俗子友，閉戶讀書。善為詩，才華出眾。劉養吾先生器重之，賜字子奇。至治三年（1323），英宗詔書金經試字，“中書者數百人，子奇首中前列。未几，經事竟寢。”聞中黃先生得都仙淨明之道，駐于崇真萬壽宮，遂往師之。中黃一見便說：“夜夢子，今子來，似有夙契，當宏吾教。”自是盡得中黃八極之妙。又參全真道的藍道元于長春宮，得全真無為之旨。賜號“淨明配道格神昭效法師”。泰定元年（1324）母病歸故里。時疫病大起，旱情嚴重，徐慧齋禱立應，自是弟子益眾。徐慧尚氣節，重然諾，道階日隆，度弟子數百人，其著者有鍾彥文、蕭尚賢。至正十年（1350）逝世，享年六十。校正《淨明忠孝全書》行世。

趙宜真為旌陽公五傳。《江西通志》載：趙宜真，元末安福（今江西安福縣）人，字元陽，號元陽子。自幼穎悟，習進士業。例試入京，中途臥病不能趕考，夢神人指示，位正仙班，乃入龍虎山出家為道士。初師事清微派傳人曾貴寬（塵外），復師吉州泰宇觀道士張天全，張為元初全真道士、內丹名家金野庵（蓬頭）之徒。宜真後來又師事南昌李玄一，玄一荐之師事馮蒲衣，馮亦金野庵之徒。又《淨明忠孝錄》卷七載：宜真從曾真人受淨明忠孝道法，“間有闕文，悉加訂正，參考盡詳。……時淨明之道久湮不行，今復大顯于世者，實真人振起之力也。由是淨明學者尊之為嗣師云。”是則趙宜真一身，兼全真、清微、淨明諸派之傳。後入白鶴山，居永興觀。道行日進，于正一道天心雷法、全真還丹大旨，多有所發揮。元末兵興，携弟子西游吳蜀，及還，又游武當，謁龍虎山，四十二代天師張正常深嘉禮之，欲留不可，山中道士多師事之。洪武初年（1368），至江西于都紫陽觀定居，十五年（1382）正月逝世。著有詩詞歌論若干篇，及《靈寶歸空訣》一

卷、《仙传外科秘方》十二卷、《原阳子法语》二卷等行于世。景泰六年(1455)赠封“崇文广道纯德原阳真人”。

刘渊然为旌阳公六传。据《净明宗教录》，刘渊然，号体玄子(一作体元子)，明初江西赣县人。自幼出家祥符观。后师事于都紫阳观赵原阳，受授净明忠孝道法、符咒语、金火大丹，能召雷电风雨，劾治鬼神，兼通医药。与人相处，举忠孝为立本之根。洪武二十六年(1393)召至京师，赐号高道，从游者日众。召居朝天宫，命为右正，后建西山道院以居之。成祖永乐初(1403)因忤权贵，贬谪云南。仁宗嗣位(1425)还归京师，赐号“冲虚至道玄妙无为光范衍教庄静普济长春真人”，赐二品印诰，领天下一切道教事，取得了与张天师同等地位。宣宗宣德元年(1426)进号“大真人”，后卒于南京。

刘渊然以后，净明道的传承系谱不明，教派渐趋衰落。《净明忠孝全书正讹》附载了许迈、许穆、吕洞宾、白玉蟾、傅大师、朱真人、张真人等七人的传记。其中，傅大师为宋代豫章人，铁柱宫道士，小有名气，曾得朱熹赠诗。据《明英宗实录》卷170、1958年江西新建县出土的《故宁王朱权圻志记》载，朱真人是明太祖第十七子朱权，因对封藩不满，转而学习净明道法，后被明成祖封为涵虚真人。张真人是河南杞县人，慕净明之旨，入南昌西山修道，羽化于顺治十八年(1661)。据《逍遥山万寿宫志》卷十三《人物志》载：明末清初之际，全真教龙门派邱处机的第八世法嗣弟子徐守诚于顺治九年(1652)入南昌西山研修净明忠孝道，感叹玉隆万寿宫的荒废，曾致力于宫观的修复。徐守诚于康熙三十一年(1692)羽化，大约十八世纪初，净明道的法统就由徐的弟子谭太智、张太玄、熊太岩继续维持。这以后，净明道的历史就付诸阙如了。

# 神霄派的创立及其传承

神霄派是内丹与符箓相融合的产物。它以传行自称出自天上神霄玉清府的神霄雷法为职事。北宋末,在徽宗的扶植和利用下,神霄雷法大行于世,神霄道士显赫至极。

## 一、王文卿创立神霄派

神霄派创始于北宋末道士王文卿。据《临川盱江志》、《历世真仙体道通鉴》卷五三等资料记载:王文卿,一名俊,字述道,号冲和子。北宋末南宋初建昌南丰(今江西南丰县)人。宋徽宗宣和元年(1119)自称遇异人(唐道士火师汪君),传授飞章谒帝之法,及啸命风雷之书。“以是济人甚众,名闻江湖。”徽宗闻其名,遣使召见,拜太素大夫、凝神殿校籍。再升侍宸,拜金门羽客,赐号“冲虚通妙先生”。据说能预知天数,善祷雨降妖。徽宗末年,数以修政练兵事为请,徽宗不纳,乃拂袖还南丰。于南宋绍兴二十三年(1153)卒。

神霄派以传行神霄雷法,即五雷法为主要特点。此法以符箓咒术为基本内容,结合内丹术并以内丹修炼为主,符箓咒术为辅。王文卿说:“斩勘雷法者,以道(指内修)为体,以法(指符



箒)为用。”有内炼工夫作基础,“以我元命之神,召彼虚无之神,以我本身之气,合彼虚无之气,加之步罡诀目,秘咒灵符,斡动化机,若合符契,运雷霆于掌上,包天地于身中,曰旻而旻,曰雨而雨,故感应速如影响”。(《道法会元》卷六一《高上神霄玉枢斩勘五雷大法》)正因为此派如此重视内丹术,故与旧符箓派有很大区别,可名之为新符箓派。

神霄雷法由于迎合了徽宗以道教神化自己的需要,很快便风行海内。据张宇初《岷泉集》卷1,徽宗朝名道士张继先、刘混康、徐守信、萨守坚、林灵素、万宗师等,皆得神霄雷法之传。王文卿著名弟子有熊山人、平敬宗、袁庭植等。温州道士林灵噩,原出东华派,稍识神霄五雷法,被荐之于朝,林迎合徽宗私意,大言徽宗即神霄真王降世、蔡京为玉清左仙伯,自己为仙史褚慧,徽宗大喜,拜他为金门羽客,改名灵素,而自号“教主道君皇帝”,命天下诸州大建神霄玉清万寿宫以祀神霄大帝——即徽宗之神化。当时所编《高上神霄玉清真王紫书大法》卷1便明言:“而神霄玉清王,今玉帝就命人主。”林灵素等人虽因作恶多端而为人所唾骂,但神霄雷法却由徽宗政令推广而盛行天下,传承不绝,支派乱出。

## 二、神霄派的传播

王文卿死后,其弟子分成许多支派,继续传行于长江以南广大地区。《道法会元》卷八四《雷法说》:“祖师侍宸遇火师汪真君授以雷霆秘旨,冲举之后,流传至今。夫何五六十年之间,异派同名者杂出,以至好事者不得其门而入。”明张宇初《道门十规》也说:“神霄自汪、王二师而下,则有张、李、白、萨、潘、杨、唐、莫诸师,恢弘犹至,凡天雷,丰岳之文,各相师授,或一将而数派不同,或一派而符箓亦异,以是讹舛失真,隐真出伪者多,因而互相谤惑。”据虞集《王侍宸记》,得王文卿真传者,仅新城(今江

西黎川县)高子羽,高子羽“授之临江(今江西樟树市)徐次举,以次至金溪(今江西金溪县)聂天锡,其后得真传而最显者曰临川谭悟真云。人不敢称其名,但称之谭五雷”。入元后,谭悟真犹在人间,传庐陵(今江西吉安)罗虚舟,再传萧雨轩和周立礼,周传其子,萧则传胡道玄,人称“神霄野客”,行法于关陕荆襄江淮海闽浙之间。

与王文卿弟子不断承传的同时,亦有宗祖林灵素和张继先的支系在传播。据记载:火师传与玉真教主林侍宸,林传与张如海,后传陈道一,下传薛洞真、卢君野,次以神霄派脉传徐必大。地只一司之法,实起于虚靖天师(即张继先),次显于天宝洞主王宗敬真官、青城吴道显真官、青州柳伯奇仙官、果州威惠钟明真人,相继而为宗师。后则有苏道济派、温州正派、李蓬头派、遇曜卿派、玄灵续派,如此等类,数之不尽。北宋末又有西汉人萨守坚,自称汾阳萨客,学神霄雷法于张继先、王文卿、林灵素,《道园学古录》卷25《王侍宸记》称他“见侍宸(王文卿)于青城山而尽得神秘,游东南,祷祈効治,其神怪有过于侍宸者。”萨守坚撰有《雷说》、《内天罡诀法》、《续风雨雷电说》等阐述雷法。萨守坚法裔流衍至后世,称“西河派”、“天山派”,当属神霄支派。另外,金丹派南宗陈楠和白玉蟾亦兼传神霄雷法,白玉蟾还撰有雷法著作多种。后白玉蟾传弟子彭耜,彭传弟子林伯谦,当为神霄另一支派。

元代,神霄派最著名的传人为莫月鼎,与同郡沈震雷同师南丰邹铁壁,得神霄雷法,与其术驰名于西江东吴。至元己丑(1289)崔或荐莫月鼎于朝,元世祖召见于滦京内殿,有金缙之赐。从学者甚众,唯王继华、潘无涯得真传。“继华授张善渊,善渊授步宗浩,宗浩授周元真,皆解狎雷致雨云,而元真尤号伟特。”元初还有自称“松江神霄散吏”的景阳子王惟一,撰《道法心传》等阐神霄雷法,他自称得邹铁壁口诀,又说:“余平生参尽雷法,未有月鼎莫君先生之说如此之明也。”

明清后，神霄派转衰，但亦承传不绝。明永乐间，京师有道士周思得自称得玉枢火府王灵官法术。据说王灵官在宋徽宗时先从张继先、林灵素得神霄法，继从蜀人萨守坚学符术。故请于朝建天将庙于京城之西，宣德间改庙为大德观，萨、王皆封真君，被奉祀不绝。据清顾沅《玄妙观志》，苏州玄妙观，自宋以来，为历代神霄派活动之据点，许多著名神霄道士如王文卿、莫月鼎、张善渊、周玄真等皆曾寓居于此。清代，又有施道渊一系住此传承不绝。施道渊，字亮生，别号铁竹道人。吴县人，童贞出家为朝真观道士，遇异人张信符授丹诀。年十九，从龙虎山徐演真受五雷法，能驱役百神，除祟疗病。初筑宝尧峰，继住穹窿山。顺治十五年（1658），五十三代天师张洪任请于朝，赐所居额上真观，赐号“养元抱一宣教演化法师”。晚游闽越。康熙十七年（1678）卒。传有弟子胡德果，胡传潘之圭，潘传惠远谟，惠传张资理，已至嘉庆之世。余绪难考。

## 清微派在江西的传播

清微派为符箓三宗分衍的支派之一。形成于南宋，流传于元至明初，清初间有传承。该派以修持清微雷法为主，类似神霄派。这里主要记述其在江西的传承。

清微道士为了托古张大其教，自称其教出于清微天玉清原始天尊，故以清微名其宗。又谓其教在元始天尊传法后衍而为真元、太华、关令、正一四派，至十传乃由祖舒元君会四派而为一，始立清微宗派。元赵道一《历世真仙体道通鉴续编》卷五《祖元君传》云：“祖舒，又名遂道，字仲，唐广西零陵永川祈阳人。……寿一百三十二岁。遍游名山，师事许真君（许逊）、郑真人（郑隐）、灵光圣母，……遇太玄夫人降于溪滨，又从而师之，乃授以元始大道。……由是会四派而一之。”这仍在搞依托，即奉仙人祖舒为清微派一代祖师。据《清微仙谱》等道书载：祖舒下，又继传十代，至黄舜申，清微派始显于世，即黄是清微派的实际创始人。

黄舜申既是清微派的组成者，又是清微法理论的集大成者。据陈采《清微仙谱》，黄舜申（1224—？），名应炎。福建建宁人。幼颖悟，经史百家，靡不贯通。年十六，侍父于广西幕府，遇官于广西的南毕道，授以清微雷法。宋宝祐（1253—1258）中曾任检

阅，以雷法名世。宋理宗召见，赐号“雷渊真人”。至元丙戌（1286）应诏赴阙，未几，乞请还山，制授“雷渊广福谱化真人”。他“覃思著述，阐扬宗旨，而其书始大备”。张宇初《道门十规》也称：“清微自魏（华存）、祖（舒）二师而下，则有朱（洞元）、李（少微）、南（毕道）、黄（舜申）诸师，传衍犹盛。凡符章经道斋法雷法之文，率多黄师（舜申）所衍。”现《道藏》所收清微派著作，大多出于黄舜申及其门人之手。清微派以行雷法为事。其雷法理论主天人合一，内炼外法结合，而以内炼为基础。强调诚于内，方能感于天；修于内，方能发于外。《清微斋法》卷上云：“盖行持以正心诚意为主。心不正，则不足于感物；意不诚，则不足于通神。神运于此，物应于彼，故虽万里，可呼吸于咫尺之间。”又说：“将吏只在身中，神明不离方寸。”将吏、神明皆指施行雷法时所劾召的鬼神，意谓能劾召他们，全凭作法者有深厚的内炼功夫。《道法会元》卷一《法序》也称：“五行之妙用，寂然不动，感而遂通。夫天地以至虚中生神，至静中生气。人能虚其心，则神见，静其念则气融。……凡气之在彼，感之在我；应之在彼，行之在我。是以雷霆由我作，神明由我召，感召之机在此不在彼。”故该派著《清微内诀》，专言内丹修炼之道。

清微派在南宋形成之后，至元代，取得很大发展。《清微仙谱》谓黄舜申有弟子近百人。郑所南《太极祭炼内法序》：“正一法外，别有清微法雷，名逾数百。”元代清微派，仍以黄舜申一系所传最盛，他的弟子分为两支向南、北发展。一支以福建建宁为中心，传行于南；一支以武当山为中心，传行于北，从而使清微道法很快传播于大江南北。南传一系为黄舜申弟子西山（江西南昌）熊道辉（号真息），道辉传安城（今安徽寿县附近）彭汝励，汝励传安福（今江西安福县）曾贵宽（号尘外），贵宽传安福赵宜真（号元阳）。因未见熊、彭、曾等人的传记和其他资料，唯知赵宜真活动于元末明初，故此系在元代的发展情况不详。赵宜真，号原阳子。其先浚仪（今河南开封）人，元时徙安福（今属江西）。

早业儒，后入道。初师清微派道士曾贵宽（黄舜申嫡传），嗣清微法；继师道教南宗和全真派道士，得南、北内丹之学；又师徐异，得净明忠孝之道。师承多途，所得亦杂，但他对上述诸派的理论多有所阐扬。如他曾据师传，再补以他书，对清微雷法、斋法，加以整理，疏解，并对其理论加以阐发，作《玉宸登斋内旨》、《玉宸经法炼度内旨》等篇。强调道为体，法为用，道与法皆具于我心。心地诚明，就能通天感神，“天人合德，此感彼应”。如奏章斋科，首在于存思凝神，方能感通天地，如果相反，“但以宣科念咒、掐诀烧符、令色华音、驰心外想为务，徒以乱其神思，困其肢体，尚何望有所感格哉！”超度亡灵也如此。由于赵宜真对清微道法多所阐扬，故后世清微派南系道士奉之为一代祖师。如《道法会元》卷三十二《上清龙天通明炼度大法》和卷四十六《上清神烈飞捷五雷大法》等中，皆在黄舜申之后，列熊道辉、彭汝励、曾贵宽、赵宜真。

赵宜真所传弟子中，以刘渊然为最著。刘渊然，江西赣县人，被净明道尊为第六祖。渊然传邵以正，以正传喻道纯、胡守法。刘、邵、喻、胡诸人皆是明代有名道士。刘渊然在永乐间受命任道录司左正一，仁宗朝被封为“冲虚至道玄妙无为光范演教长春真人”，宣德初，进大真人，领天下道教事；邵以正在正统中迁道录司左正一，领京师道教事。景泰间，赐号“悟玄养素凝神冲默阐微振法通妙真人”；喻道纯在成化十年（1474）受封为“体玄守道安恬养素冲虚湛默演法翊化普济真人”，任道录司左正一，领道教事；胡守法在成华十一年受封为“冲虚静默悟法从道凝诚衍范显教真人”，弘治改元，授道录司左正一，掌道录司事。以上诸人皆通法术。但诸传中皆未注明曾受清微道法的传承。故在赵宜真之后，清微派南系的传承如何，现尚难于稽考。

## 真武信仰与玄门广慧派

据历史记载：玄门广慧派，为南宋道士章哲所创。章哲，字权孙，道号广慧，生于宋宁宗三年二月十九日（1197）。世居江西武宁三十五都顺义乡石门仙潭坳，屋后千年古松之下有古石一块，平如板，光如镜，宝色无瑕，洁净如玉。章哲幼好神仙，六、七岁时，常于石上打坐，修真炼气，观望星斗，人咸惊而异之。至二十七岁时，好道之心益切，乃遍游名山。始至罗坪未能如愿，又往湖广会仙观、崖然山等处，均非修炼之地。复转至本邑横路，翘首而观，水绕山环，奇峰特出，名曰回头山，似可安身，来往数载，访名师，择良友，参玄慕道。传说有一次他上山采药，曾遇3位童颜白发老人於山坡，章叩问修炼之道，老人回答：“药在本身，何劳采撷”，说完老人倏忽不见。之后，章哲花毕生精力学道和传道，逐步创立了玄门广慧派。

### 一、广慧派传自武当真武

武当道教信奉的主神玄天上帝，或称真武大帝，来源于中国古代宗教中的玄武崇拜。道教诞生后，广泛吸收民间信仰的神灵，四方四象也颇受重视。玄武常与青龙、白虎、朱雀一起作为

道教护法神以镇四方。至隋唐五代,玄武崇拜无论是在教内还是在民间已经相当盛行。发展到宋代,玄武崇拜达到了高峰。宋朝立国之初,即信奉北极四圣。宋真宗封真武为灵应真君之后,真武神格逐渐提高,成为官方与民间极为尊崇的道教大神。在这一社会政治背景下,以武当山为本山,以崇奉真武、重视内丹修炼、擅长符禳会,强调忠孝伦理为主要特征的武当道教正式形成。与此同时,民间信士到武当山朝拜真武神的进香民俗也已兴起。(参见王光德、杨立志著《武当道教史略》)

章哲自遇三老之后,遂产生了深造创教的念头。忽一日遥想武当乃天下之名境,实道家之法宗,一路游访,至寻阳(江西九江)石板江地方,闻有一石公善士,平日供佛礼神,慷慨乐施,且得修道秘奥,遂前去叩问并拜其为义父。然后至武当山拜真武为师,传授大道,委身三载,尽得玄武秘奥。“能辟谷、吞丹、餐松啖柏、饮露吞霞、受药传符、利物济人,身外有身、变化无穷,於玄门秘奥固已登堂入室矣”。宋理宗绍定六年(1233),33岁的章哲辞别武当回到武宁,由回头山入丝罗山继续修炼传道,依托吕祖,招收弟子,修建宫观,创立玄门广慧派。丝罗山即今太平山。它座落在江西武宁县与湖北通山县交界处,海拔1329米。山势峻峭,层峦拥翠,飞鸣流瀑,云蒸霞蔚。原名丝罗山。以其“座吴向楚,山形五龙团顶,云气盘结,离奇万状,群峰环绕如丝罗不断”而得名。太平山风光绮丽,其间有黄杨宝树天然如椅,是道家修炼绝好的洞天福地。因此,章哲选择了这个地方。

## 二、章哲创教依托吕祖

吕洞宾生于唐末或五代,约与陈抟同时。出身儒门,为唐宪宗时侍郎吕渭之后,吕渭曾与道士为方外交,或家亦有好道之传统。吕洞宾生逢乱世,也曾举进士不第,遂归避山林,过着“道



遥碧嶂青松下，坐看残花逐水流”的隐士生活。吕洞宾信仰约形成于北宋末年，当时已有相当多的关于神仙吕洞宾的传说。只《夷坚志》一书，就收录近三十条。其内容大多是关于吕洞宾神灵现化，救助世人的事迹。特别是吕洞宾自愿放弃成为上仙的机会，表示“必须度尽天下众生”的传说，影响甚大。因为当时神仙思想正由出世向入世全面转化，因此后代吕洞宾信仰一直兴盛不衰。由于吕洞宾信仰在宋代的广泛影响，南宋形成的全真教南北宗都把吕洞宾信仰吸收到自己的教派中来。全真教南宗的创始人是张伯端，北宗的创始人是王重阳，这两个人物与吕洞宾并没有任何关系，但在南宋时期，却建立起了他们与吕洞宾的师承。章哲创教亦是如此。

为提高创教的声望，章哲曾两次托称遇到吕祖，并受其传授，称为“武当纯阳大道”。据《太平山志》记载：章哲回武宁后，复游湖北广济县，在城外三里地方松树边，得遇吕纯阳祖师，低身下拜，求传秘诀。吕祖曰：“心为天君，与吾同尊。群仙来往，诸佛盈廷。邪魔回避，不敢现形。调和元气，万物归根。端居不动，至虚至灵，八卦炉中，炼就法身，三清殿上，任其游行，法雨遍施，护国救民。”吕祖传授秘诀后，复嘱咐有书。书云：“后当坐武邑丝罗山，开创基业，护国佑民，此玄天之诏命，亦天赐之道场也。”於是章哲得授秘诀，遂径往丝罗山，为安身修炼之所焉。后来章哲又遇到吕祖，二人坐谈草坡之上。章哲恭立而问曰：“三宝充足，道理空明，不能脱壳奈何？”吕祖回答说：“求脱壳隔层工夫”。章哲下拜，求师再传。吕祖抽出宝剑在石上画一葫芦，指示离壳解脱之法，又传口诀一篇曰：“浑浑沦沦，景象难名。混沌沌沌，形容难罄。恍恍惚惚，其中有物；杳杳冥冥，其中有精；明明白白，五千道德；的的确确，妙有着落；清清净净，高悬明镜；优优游游，好觅源头；玄玄妙妙，回光返照；绵绵延延，胎息自然；活活泼泼，形神超脱；虚虚无无，变化不居；高高下下，忘却（这里原脱一字）大；本本原原，仙佛真传。少少老老，曷遵吾

道，曷遵吾道。”章哲依样画一葫芦，得授真传口诀，杳冥恍惚，灵光出现，不用食物，了然成仙。这些论述，本是章哲长期内炼的体验，借吕祖之口而大加发挥，其目的是为了抬高自己以适应创教的需要。

### 三、招收弟子和建修宫观

章哲在初到丝罗山时，遇一打虎壮士郑巡，章哲将其降服收为弟子。从此师徒二人相依为命，共创教派。他们在丝罗山建一茅庵，耕山种地，朝炼暮修。为了使郑巡皈依道教，章哲教导他说：“言道全冯德行，德乃道之根，常与天地合其德，日月合其明。太上云‘昆虫草木犹不可伤，天地有好生之德，万物无所不容。’”郑听后心醒之，去恶心而得道心。郑道心坚固，竭力苦修。一日祖师亲传口诀四句云：“道合阴阳炼一气，便从一气返虚无。虚无方见光明体，光明极处返虚无。”郑得授师传口诀，加功进步，道法自然。师徒二人在茅庵朝夕参悟大道，如游极乐园中，八宝莲台，安然稳座。优哉游哉，玄关紧闭，莫惹尘埃。运度自然，不假安排。有无之间，自结灵胎。菩提树下，常见如来。上升须弥，天门大开。神光闪闪，照耀九垓。求超浩劫，众生自裁。之后，为长久计，他们鸠工营造殿堂。在建修殿堂的过程中，郑巡遵师命，用心加倍勤谨，不幸羽化，被章哲封为“头炉香火”。又得上彭人氏名曰邓九，力能扛鼎，手举千钧，亦拜章哲门下，掌车运石，晓捷无伦，很快就建成了殿宇丹房，名曰“太乙佑圣宫”。至此，玄门广慧派已经形成。

章哲所创立的广慧派，传自武当玄武，又托称受到吕祖的真传，当属于全真道，但它与南北二宗又没有关系，应该说它是全真道另外独立的一支。《太平山佑圣宫道谱·道派源流总传》叙述说：“金阙帝君修三千二百劫，位登金仙，出度东华帝君，即夏禹王也。治水有功，后入山修道，上升为北五祖之首。出度正

阳帝君，姓钟离名权，字云房，道号正阳子。入终南山修道，上升为北二祖之首，出度纯阳帝君。姓吕名岩，字洞宾，号纯阳子。入山修道，上升为北三祖之首，出度海蟾、重阳、广慧。海蟾，号红霓子，为汉帝右臣奏免入山修道，上升为北四祖之首，出度未录。重阳，姓王名宪，号重阳，太保上书奏免入山修道，上升出度邱、刘、谭、马、郝、王、孙为北七真人。广慧，则我章真人之道号也，名权孙，幼好神仙，长游名山，访道度人，无量飞升之后，开基於太平山。”

#### 四、广慧派佑圣宫的延续

宋理宗二十六年(1250)章哲在石板江仙逝，其徒九模等遵其遗留药方将遗体处理后送回丝罗山，在正殿中建塔供奉，“双目炯炯，面貌如生”，被尊为“祖师章真人”。宋理宗闻其异封章为“天乙佑圣宫自然灵应真君”。此后，每年农历八月为“朝仙月”，吴楚各地群众齐戒沐浴，上山进香，不绝于途。“无求不应，有叩斯通，其济人利物有如此。而且大开觉路之门，凡有志修道者，无不引登彼岸，自是而成道者众矣。”相传元仁宗皇庆二年(1313)章化身医太后疾愈，帝感其德，敕封为“天乙佑圣宫自然广惠真君”。明成化三年(1467)，因章显圣助战有功，宪宗加封章为“仁天教主，太平护国天尊”，并将丝罗山赐名为太平山，相沿至今。

章哲所创立的玄门广慧派，至今已传四十代。其法派原定为六十代，即“广德通玄净，壹空悟乾坤，清守炼金意，矩本一中希，定祥元真吉，虚明幻化期，实承符法理，万古太平春，至善宜知止，纯修在返真，丹成能见性，证果有良因。”现太平山住持朱平和为第三十九代，回头山住持张春仁为第四十代。其延续主要体现在佑圣宫的兴衰上。章祖师仙逝之后，其弟子石九模重修佑圣宫，增建“万福”、“万禄”、“万寿”三宫，并邀良友、招贤

徒，扶持山门。元成宗（1294—1306）闻其贤，钦赐九模为五品提点知理宫事，加封“救世真人”。由此佑圣宫兴盛起来，在江西、湖北两省人民中产生了很大的影响。

自元朝以来，佑圣宫几乎代代都有修整，其中大规模的修复、重建和扩建就有十余次。第六代真人汪冰壹，元皇庆年间（1312—1313）侍郎。祖师化身医太后之疾，帝感其功，钦赐金钟御炉，命公解送至山。公见祖师活貌生然省悟，即弃功名，在山修道。时值佑圣宫破败不堪，冰壹募化，重修宫殿，兴起山门，徒众蕃衍。元仁宗闻而嘉奖，敕封为道政局，颁给图印一颗，并给紫衣象简照牒，以为徒子徒孙代代相传，永镇太平山。明朝中期，逆判扰乱武宁各处山林，寺观多被蹂躏无存，太平山宫宇亦被焚毁，九十余年无人登山，树木丛杂，蔚蔚参天，山路梗塞，多有虎豹潜藏。第十四代真人汤金贞来到太平山后，为了宏扬广惠派，承继祖师章真人的遗业，不畏艰难困苦，即往四处募化，积累若干，乃鸠工庀材，重建佑圣宫。宫成招徒邀友，道场由是复盛。

清初罗寇之乱，将太平山宫殿概行焚毁，道友逃走星散，存亡莫知。独第二十三代真人王景元逃至梅林玉清宫，复拜道士汤明通为师，偕同真人到各都各乡与各市镇，募化万余缗后，到太平山重建宫宇，再兴山门，祖师香火仍得隆盛如昔。第二十五代真人李宪吉，生于清康熙己卯年（1699）。他家道富足，幼即看破红尘，立志持斋，闻太平山祖师成道升仙，心常慕之，遂携金千缗，捐入太平山为香火之费，投本宫住持为徒。当其时，山门衰败，靡靡不振，宪吉才足有为，德堪服众，毅然兴起而扶持之。建宫室，修殿宇，艰苦备尝，而且缵承科教，演法济人，于是昔之衰败山门，今则焕然兴盛。第二十六代真人舒拱北性素恬淡，不爱纷华，归玄门祀奉祖师。时康熙丁酉初（1717）太平山遭土寇蹂躏，山门宫殿颓坏，舒真人乃卓然自立，辅助其师经之营之，备极劳瘁，殿塔宫宇皆修葺更正，焕然聿新，不仅恢复旧业，而且增

置田亩,使祖师香火倍胜于前。

清乾隆至咸丰期间(1736—1860),佑圣宫屡废屡兴。第二十八代真人陈朝爵,幼好谈浮屠老子事,性爱静,不喜尘嚣,皈依太平山后,朝夕除祀奉祖师香灯外,即枯坐凝寂,勤心修道。时值山门衰败之际,殿宇荒颓,香火之费不继,几委靡不能支持。陈真人乃毅然自振,夙兴夜寐,克勤克俭,率徒众躬行操作,且募化四方,修整宫殿,饶有蓄积,不二十年间而大异于昔。第三十五代真人黄理善,生于清道光壬寅年(1842),32岁时看破红尘,出家于太平山。其师年老多病,于宫殿倾颓及一切事务多不能振作,知黄道长材力优裕,欣然将宫中家务付与经理,信任无疑,言听计从。本宫出息维艰,他常亲身到各乡募化,栉风沐雨,露宿晨餐,备极辛苦,泰然安之,由是宫中稍有蓄积。山门外百数十步,有龙塘年深日久崩塌,倾陷大殿塔顶,败坏不堪,他竭力修整,亲督匠工无怠,又修理万福宫横屋及建造万禄宫两重,其间宝座龙亭神龛皆修造整齐,焕然一新。宫田向无庄屋,他为之建庄屋数间,使佃人有了安身之所。

清同治至清末期间(1861—1911),佑圣宫又几经盛衰。第三十六代真人全万载,幼聪颖,性最孝,父母见背后,皈依道教。游太平山,居万福宫,与道友雷万诚意气相合,勤俭持家,使庐宫为之一振。其时万寿宫无人主持,愈趋愈下,吴楚诸先生见其人才出众,刚正不阿,迎接至宫以撑家政。两三年旧债悉以完清,新得租数十余石,又建皇经楼一座,不下数千金,重建大殿、横屋、庄屋等。万载字辟尘,居万福宫,拜道长卢理忠为师。理忠见辟尘刚正笃实,坦直待人,才具又足,乃将宫务概付于辟尘经理。当时宫中无儋石之储,且债台层积。辟尘乃毅然卓立,奋然有为,招贤能徒众,邀德才道友,克勤克俭,聚处一宫,开荒山事耕种,出作入息,夙兴夜寐,劳己力以策群力,由是本宫出息胜前百倍,不数年构田七十余石,食用丰足,蒸蒸日上。乃为之铸大钟,造化钱炉,油漆横屋,建造仙坑巡王宫,崖山太平宫辟尘洞,

及与方君万本合建武宁太平行宫等。特别值得一提的是,为了把玄门广慧派流传一千余年的历史记载下来,流传于后世,他与道友全万载倡议,聘请清廩贡生候选县丞刘廷福主修,根据前人的一些资料编撰了《太平山志》和《太平山道谱》(道教内部文献,现藏佑圣宫)。第四十代真人阮春和,光绪庚辰夏(1880)挂锡太平山,目击宫中衰薄,抽出己金六十缗,提修龙池、巡王殿。既成,吴楚嘉之,群奉为主持,于是寿宫渐有起色。又于兴绪丙戌年间(1886)改造塔顶、建修横屋、雷神台、龙虎君亭等。后又于光绪丁酉年(1897)六月建造一天门,工程未半,而阮真人因劳成疾,弥留时呼其徒嘱曰:汝继吾为住持,汝当继吾志,将一天门修成,吾死后必眷汝也。一天门虽后成,实阮真人成之也。

但自民国以来,佑圣宫由于年久失修,特别是“文化大革命”期间,遭到严重破坏,章哲遗体(木乃伊)被乡人藏于窖中,幸免于毁。1982年实行改革开放以来,落实宗教政策,在当地政府的支持下,通过集资已将佑圣宫主体建筑修复一新。章哲遗体安放在宫后塔内,仍“双目炯炯,面貌如生。”1985年起已对外开放,供人观瞻。

## 全真道传入江西及其蕃衍

全真道在发展的过程中，不断南传，几乎遍布江南各省，尤其是元统一后，原同源异流而分传于金与南宋的全真道和金丹道南宗，逐渐认同，合并。合并后的全真道遂成为更大的道派，而与旧有的最大道派正一道分统天下道教。江西本是正一道的大本营。在江西有正一道的祖庭——龙虎山大上清正一万寿宫和天师府，正一道弟子和正一道宫观遍布全省各地。但后起的全真道仍然传入了江西，这说明道教的两大派也在逐渐的融合。全真道传入江西后，便在一些地区蕃衍开来，历经元、明、清直至近现代，时有盛衰。

全真道的大举南传始于元世祖统一江南后，但小规模南传则在此之前。如地处南宗北疆的湖北武当山，离金界不远，早在金代，即有全真道士活动的踪迹。武当山自魏晋以来就有以崇奉玄武大帝（又称真武帝）为特征的道教教团，以上清派茅山宗为主。全真道也崇奉玄武，因此它一产生，很快就传到了武当山。继湖北武当山之后，全真道又相继南传至苏、浙、赣、闽等省区。受其传者大都为南宗道士。

元初，南宗嫡系李道纯的弟子赵道可来到江西隐修。据明彭泽修《徽州府志》卷10《仙释》记载：“赵道可，其先辽州人。

……初名大德，授阁门宣赞舍人马步军副总管……。累遭差调，冒犯风寒，遂成肺疾，麾下老卒李清庵者，素号得道，一夕候安否，因请屏去侍妾，解衣趺坐，腰背相倚，安不得动，达旦而疾瘳矣。道可感动，礼清庵为师。以印绶诰命付其弟大明承袭，乃弃家住建康创道院居之。又往池阳建德之岳山，至饶（今江西上饶）建云隐堂凡四所，命其徒居之。大德二年（1298）来婺源（今江西）募缘，江桂坡先生舍环村地八亩，建中和精舍以居之，人不识其尝为达官也。”

之后，又有金志扬及其徒裔活动于江西一带。他们亦是南宗归入全真的道士。金志扬，号野庵，常蓬头一髻，世呼之曰“金蓬头”。浙江永嘉人。甫长慕道，师全真道士李月溪。张宇初《岷泉集·金野庵传》谓：“月溪，白紫清（白玉蟾）之徒也。”《历世真仙体道通鉴·金蓬头传》则谓：“月溪乃真常李真人（李志常）之徒。”盖李月溪本南宗道士，而又师李志常者。李月溪很器重金志扬，命其游学燕赵齐楚，求正于先德。行至袁州（今江西宜春），遇守城校尉颠军子，状貌奇伟，异而师之，既久，益有所得。后游武夷、龙虎二山，龙虎山先天观主傅师正馆于蓬莱庵，乃命其徒李全正、赵真纯筑天瑞庵于峰顶。时在延（1314—1320）中，独居草庵20年。四方闻其道者，无远近，有疾患辄扣之，以所供果服之，无不愈。由是礼者日集。尝天旱，辄召龙兴雨。惠宗至元二年（1336）四月书偈而逝。

与金志扬同时名世的桂心渊，世为江西贵溪人。先从学于龙虎山上清宫熊尊师，元贞元年（1295）从天师张与材朝京师，授蕲州道官。后周游名山，至江西庐山隐居。据《太上上清正一万寿住持提点张公碑铭》（见《宋文宪公全集》卷11）载：“时桂心渊隐庐山，金志扬居武夷，二人者世号真仙翁，修丹之士依之者成市。”《江西通志》称其为抚州人，“居紫极宫，醉卧地上，不就衾枕，虞集礼遇之。……后栖隐庐山，集赠以诗。”《九江县志》谓其“深居飞云洞，人谓之桂疯子，后尸解去。”



金志扬有弟子劳养素、郭处常、李西来、张天全、方方壶等，皆以道法闻于世。《广信府志》谓：“方壶名从义，字无隅，贵溪道士也。”清《江西通志》谓“名无隅，龙虎山人，学仙于金蓬头。”明危素《山庵图序》云：“方方壶者，早弃尘世，深求性命之学，从先生（指金志扬）最久。”余阙称“其气泊然，其貌充然。人与之谈当世之事，则俯而不答。独其性好画，人以礼求之，始为出其一二，皆萧散，非世人所能及。”（《青阳集》卷二）

金志扬之再传弟子方丘生，号蒲衣道者。据《江西通志》卷125《寺观五》记载说：他“早游临川吴文正公（吴澄）之门，既而师事李西来于武夷山，学全真之学。西来者，故金蓬头之高弟也。久而去之，居龙虎圣井山之天瑞庵。又去之，浮游江湖。见东鲁能仁叟参相性命一致之要，其说与金（志扬）契。复历丛林，究竟宗旨，后得安城之武功山（今江西萍乡），筑室其巅，若将终身焉。一日忽弃之去，……而之豫章（今江西南昌），又将历崆峒，逾梅岭，登罗浮，以绝于南海。”至太平天国时，被县尹陈文彬留止，为修茸城南之长春道院以居之，后卒于此。

活动于江西的还有李珣——陈致虚系，他们也是由南宗转入全真者。据陈致虚《金丹大要列仙志》载，李珣，字双玉，蜀之崇庆府人，得黄房公金丹之道，改名栖真，号太虚，即往邵武之武夷，潜修金丹。后至真州（今江苏仪征）玉虚庵坐圜，出圜后以道授张楷。张楷，字君范，号紫琼，饶州德兴（今江西德兴）人。既得金丹之传，复至真州修炼，后以道授赵友钦。赵友钦，字缘督，饶郡（江西波阳）人。宋宗室。遭逢国变，云游四方。据《金丹大要列仙志》记载：赵“极聪敏，天文、经纬、地理、术数，莫不精通。及得紫琼师授以金丹大道，乃搜群书经传，作三教一家之文，名之曰《仙佛同源》，又作《金丹难问》等书行于世。”

陈致虚，字观吾，号上阳子，江右庐陵（今江西吉安）人。好道，通群籍。元天历二年（1329）年40得赵友钦所授金丹之道，后又得青城老仙之秘，是元代后期有影响的内丹家。著有《金

丹大要》、《金丹大要图》、《金丹大要列仙志》、《金丹大要仙派》、《悟真篇注》、《元始无量度人上品妙经注解》，以“道用”（内修法）、“世法”（外修法）分别注释经文，提出“依之修行可登仙”、“精勤诵念而求福”，认为“修行人道用和世法并行，以道用而隐世法，以世法而全道用，是为性命兼修”，如此方可实现“规祸福者知勤诵而向善，超造物者知修行而登真”。对后世颇具影响。陈致虚弟子甚众。

陈致虚弟子，欧阳玉渊，元人，号来阳子，隐居庐山，修炼坎离之道。潘太初，元人，号一阳子。亦师事陈致虚，授以剥尽复生道法。后为庐山太平宫住持。（《续文献通考》）赵宜真，元末安福（今属江西省）人，字元阳，号原阳子。《江西通志》载：宜真自幼颖悟，习进士业。例试入京，中途卧病不能赶考，梦神人指示，位正仙班，乃入龙虎山出家为道士。师事李元、张天全，结茅居匡山，修炼全真道。后入白鹤山，居永兴观。道行日进，于正一道天心雷法、全真还丹大旨，多有所发挥。洪武初年（1368）寓居于都紫阳观，遍访名山大川、道门高士，得内外丹秘诀。十五年（1383）正月病逝于于都紫阳观。王道渊，元末明初南昌人。全真道士。号混然子，宗全真北宗先性后命，性命双修之旨。著有《还真集》、《道玄篇》等传于世。

入元以后，全真道也传到了赣南。属全真的龙门和尹喜派，主要分布在宁都、石城、瑞金、赣州等地。赣南原有正一道、净明道许多道观，全真道士慕名前来修道，并逐渐占据了其中的许多道观。如始建于汉的宁都翠微峰金精洞观，建于隋朝的于都县紫阳观，唐代的赣州紫极宫、玉虚观，建于宋代的大余元妙观等，都成了后来的全真道士的修炼圣地。据清道光《宁都直隶州志》和1994年唐小峰、彭秋英主编的《翠微峰志》记载，约从清初开始，历代金精洞三清宫（含灵泉观、阳灵观、玉虚观）主持人几乎都是全真道士。其中主要有清顺治年间的卞醇醇、康熙年间的杨御李、民国至今的段斋人、曾谋义、曾克蓬、李子诚、李方

宁和温慈香等。卞醇醇是清初时名道，籍贯不详。有道法，喜读书，尤精医术。传说他是汴梁王。生前，他儿子数千里追踪寻迹到金精洞，跪在床下，他说：“吾非若父也”，子痛哭而去。民国十八年（1929）住持曾克蓬乐助在今三清宫址建阳灵观，落成之日拜“万人缘”，盛会七日，附近诸名山僧道咸集，香客纷沓而至，极金精山法事功课一时之盛。李子诚，又名李平生，湖北潜江县人。1926年来宁都县金精洞主持道务，整修道观，重振道业，颇有业绩。建国后，曾被选为宁都县政协第四、五届委员。李方宁，又名李炎，宁都人。1954年偕妻温慈香进金精洞三清宫，主持道务近40年，继承道观业绩，潜心修炼气功（曾花巨金购置《道藏》），治病救人，小有名气。1988年10月出席过在青岛召开的第一届全国气功学传统理论学术研讨会。曾担任过宁都县政协第八、九届委员。1992年春节期间仙逝。现由其妻温慈香主持道务。据《吉林日报》主办的《文摘旬刊》1994年7月28日转摘《旅游导报》徐玫荐《中国奇人女道长》中报道：温道长从28岁时开始在家持素修道。在45岁时正式出家住入道观。1954年在51岁时转入金精洞道观，到现在已居金精洞修炼42年了。现年93岁高龄的温道长，道心坚诚，每天严格按照规定晨夕坚持念经礼拜静坐练功，几十年如一日，从不间断。因此，功力深厚，在三十多年前就开始辟谷，现在已经到了可吃可不吃的地步，每年有10斤米就足够了。但身体十分康健，登山比小伙子走的还要快。

孙化南，明人。天启年间（1621—1627）隐修于庐山咏真洞，洞口封之，仅留一孔。朝夕诵道经，以清净自然为宗。伍守阳，明朝末年江西南昌人。原名阳，字端阳，号冲虚子。十岁时奋志明经学，十三岁时喜闻道学，寻求真出世之道。明万历二十一年（1593）得曹还阳亲传丹法，遂遍阅仙圣之书，后师事李泥丸、王昆阳，曾受三戒，为龙门派传人，自署为全真教龙门派第八代弟子。在丹法理论上对北宗传统功诀有所革新，后世学者甚

众，门庭极盛。亲传弟子有伍守虚、伍太初、朱太和等。著述有《天仙正理直论》、《仙佛合宗语录》、《金丹要诀》等。与其弟子柳华阳合称为伍柳派，是明清时期重要的金丹流派。彭纯一，明人。字贞父，号太华山人。因患足疾，居毗陵天宁寺，遇异人，啖杨梅九颗，病即愈。始励志玄门，艰苦不避。云游罗浮、南岳、华山，后寓居江西南昌洪都铁柱宫，识道士悟玄子，相授黄白金丹术。著《承志录》三卷，阐述黄白道法。

明末著名道人石和阳，字嵩阳，南阳人。少治经，精《河洛书》。及长，逢荆襄一带战乱，不愿卷入纷争，遂往河南嵩山栖隐，穷究心象理学。不久下山云游四方，名气很大。后隐居于江西庐山木瓜洞数十年。他潜心修炼，致力于道教理论的研究和诠释，先后注解了《黄庭经》、《虚静经》、《阴符经》等道教经典；撰写了《指元篇》、《三洞元章》、《心经》等有关道教的论著。在这些注论里，石提出了一系列新见解和新观点，对后世道教产生了很大的影响。其身后，弟子尹诚斋承其衣钵，继续经营木瓜洞道院，行时了很长时间。

据清初朱道明撰的《青云谱碑记》及《志跋》载：在明亡之后，明室宗亲朱良月（号八大山人）及其弟朱秋月（号牛石慧，草书为不拜君）不愿落发，遂到江西南昌青云谱道院（后改为八大山人纪念馆），出家当了道士。青云谱道院原为净明道的道院，明太祖之子朱权（号涵虚子等）曾隐居于此传习净明忠孝之道。朱氏兄弟悟道之后，皈依于全真道派，并制订“宗谱”，兄弟二人均取“道”号，改为朱道朗、朱道明，看作是改净明道为全真道的第一代。后来传至 21 代有韩守松、胡守梅、杨守孝等人，22 代有季本应、揭本观等人。解放后，成立中国道教协会，韩守松被第一、二届理事会选为常务理事。

另外，据调查，民国 36 年（1947），由湖南醴陵来萍乡的全真坤道李天泰等，集资购买了距县城 2.5 公里的横龙寺，改名为纯阳观。据《昭萍志略》记载：横龙寺始称庵，宋时依岩结茅，及

明覆以瓦。天顺间(1457—1464),知县王施率邑人王廷兰在此建殿宇。后来又陆续有所增建,至道光时重修,成布局统一,结构精巧,中间十八拱长廊,连接前后两庵的别具一格的寺庵建筑。李天泰精通儿科医术,几十年以气功和草药从事诊治各种小儿疑难杂症,闻名遐迩。1986年李天泰羽化后,由其徒刘阳映继承衣钵,主持道务。在刘的主持下,成立了纯阳观管委会,主办儿科诊所,进一步博采众家良医经验,广集民间秘方,每年诊治患儿达万余人。由于刘道长医道独特高明,而且为当地乡邻父老行医看病不辞辛苦,对行走不便的患者,出诊送药;对困难患者,免费诊疗,其无量功德感动了当地政府和人民,共同集资,历经三载,将赣湘地区闻名已久的坤道院——纯阳观修葺一新,于1989年正式对外开放。不仅如此,刘道长为了弘扬道教医学,造福人类,他还注重对年轻道众的培养,把自己掌握的知识、医术无私地传授给他的弟子。在她的培养教育下,李崇德等年轻女道士,已能独当一面看病行医,纯阳观后继有人了。为此,1993年李天泰被中国道协特授予爱国爱教先进个人称号。

还有,景德镇开创于明末清初的斗姆宫,亦是一座全真道观宇。据景德镇市民族宗教事务办公室提供:这座全真道观,屡毁屡建,多次搬迁,1985—1987年终于在现址(虎头山)重建。开创人为已故的张高明道士,他把简陋的民间茅舍改造成三开间至五开间的民舍式道宇。继任来自湖北黄梅黄龄洞的张丹纯道士,他在当地政府的支持下,自筹资金新建了三清大殿。上述两位道长,自小出家,精通教义,以全真励志,终使斗姆宫初具规模,并拥有全真信徒三千余人。1993年自湖南浏阳又来一沈岳武道长主持斗姆宫道务。沈道长,祖籍江西宜春人,自小在湖南出家。他练的是内丹返还功,功底十分深厚,发表过多篇论文,而且医术高明,来景德镇不久,就为多人治好了多种疑难杂症,上门求医者颇众,很受群众欢迎。

另外,全真道传播到江南后,不能不受南方本位道教正一道

的影响,表现出与正一道融合的倾向。如铁竹道人施亮,本从龙门派王常月受戒,为龙门第八代,后改宗正一,启苏州穹窿山支派。龙门八代孙守一门下阎晓峰,住茅山乾元观,其所传后人改皈茅山派。龙门八代徐守诚,参礼南昌西山净明道士孔玄微,兼传净明道,其徒张太玄亦兼师净明道士周德峰。龙门十代王洞阳晚住余杭大涤山,济人作福无虚日,延请祈祷无不立应。龙门十一代徐隆岩,后归正一道,法名汉臣,精于道法。其徒蒋雨庵、陈樵云、朱春阳皆得正一法,蒋雨庵并传承正一派。至清末,各地全真龙门派道士,大都兼行祈禳斋醮,以香火收入为谋生之一途,全真与正一在宗教行持方面渐无多大区别。



名

山

篇

道  
教  
文  
化  
钩  
沉





## 江西名山与道教

江西地处长江中下游南岸,境内丘陵起伏,多有风景秀丽的名山佳境,如庐山、龙虎山、阁皂山、西山、三清山、麻姑山、葛仙山、武功山和翠微峰等。江西道派亦多,如天师道(即正一道)、阁皂宗(即灵宝道)、神霄派、净明道、玄教和全真道等。信仰神仙并追求长生不死的道教,选择和附会名山;名山以其奇峰密林,深泉幽谷,为道教传道布法,修身养性,羽化登仙提供了天堂乐土;而道教的长期宏扬,又使名山更加绚丽多彩。

“匡庐奇秀甲天下山”的庐山,很早以来,就是神仙方士们活动的重要场所。传说殷周之际的匡俗和周武王时的方辅,因好道术,寓隐庐山。由此引出了种种有关“庐山”名称由来的神话传说。尤其是匡俗被汉武帝封为“大明公”之后,神仙家们常常借此名山,以蛊惑人心,为神仙道术呐喊助威,推波助澜,使庐山更加出名。庐山的道教,起于三国时的董奉和南朝的陆修静。董奉建有董奉馆和太乙观,以医传道,杏林之名,声披华夏。陆修静在庐山,以太虚观(后改为简寂观)为大本营研经传道授徒达7年之久,总括“三洞”经书,编纂道藏,使庐山成为全国最大的道藏宝地。传说中的唐代著名八仙之一吕洞宾,亦得道于庐山,扬名于庐山。他修炼过的庐山仙人洞,也藉此而成为千人顶

礼、万人膜拜的道教胜地。山教结合,使庐山的名气越来越大,至使“五岳寻仙不辞远,一生好为名山游”的唐代大诗人李白,在一生当中,曾经五上庐山求仙学道。甚至著名奸相李林甫之女李腾空和蔡侍郎之女蔡寻真亦慕名结伴到庐山隐修。从唐至近代,庐山的道教一直很兴盛,著名宫观有太平宫、白鹤观、清虚观和木瓜洞等;著名道士有刘混成、白玉蟾、刘虚谷、黄知微、皇甫坦和石和阳等。他们的道教生涯,特别是神秘的道教文化,为庐山增添了异彩。

龙虎山,原名云锦山,有与桂林山水相似的秀丽风光。相传中国道教的创始人张陵(亦称张道陵)为学道创教,游遍了江南几省的名山大川,而特别看重龙虎山这块人间仙境。他在一千八百多年前的东汉和帝年间,曾来到此间,结茅庵草庐,炼九天神丹,丹成而龙虎见,云锦山从此改名为龙虎山。嗣后,张陵到四川鹤鸣山创立了天师正一道(俗称五斗米道),传至第四代天师张盛移居到江西龙虎山,时当汉末。张盛到龙虎山后,遂在张陵修炼处建起祠庙,即后来的“正一观”,又在附近建了传篆坛,尊张陵为掌教“正一天师”,并以“正一经”为主要经典,遇三元日登坛授篆,以授四方学道之士。从张盛起,张天师世代居住在龙虎山,从而逐步振兴了在中国历史上影响很大的天师正一道,确立了天师正一道的祖庭地位,直至解放前夕,传承了六十三代,成了仅次于“孔子世家”的“天师世家”,号曰:“南张北孔”。唐宋元明时期,龙虎山天师道曾经相当兴盛,得到统治者的大力扶植和褒崇,从正一教主,主领三山(龙虎山、阁皂山、茅山)符篆到掌江南道教事,再到总管全国道教事。由于天师道的兴盛,其所在的龙虎山曾经宫观道院林立,成了“仙都”、“洞天福地”。著名宫观有上清宫和天师府等。著名高道有第三十代天师张继先、第四十三代天师张宇初和玄教大宗师张留孙等。“地以名贤重”,龙虎山因为历代张天师的非凡事业而名声大振,并远播海内外。

“山不在高，有仙则名”。南昌的西山(原名逍遥山)虽也有娇美怡人的自然景色。而使其名闻遐迩的原因，却是由于晋许逊教团(骨干为十二真君)在此山修道炼丹，著书授徒。尤其是许真君为维护人民的生命财产，冒着危险，率众治水，挥剑斩蛟的传说，令后人尊敬，成为千百年来妇幼皆晓的佳话。

步许逊后尘来西山隐居学道的人很多，著名的有施肩吾、李八百、张蕴、胡惠超、周真公、刘玉等。宋元期间，周真公和刘玉先后尊奉许真君的“灵宝净明”宗旨，创立了净明道。伴随道教而来的，就是星罗棋布的西山道观，是一派“云饶霞钺，响彻焰摩，鸣钟会餐，百釜齐熟”的景象。其中西山万寿宫(原名玉隆万寿宫)香火极盛，一千多年来，常常不远千里来西山朝拜观光的络绎不绝，尤其是每到一年一度开朝的日子，远近四方的男女老少，旌旗载道，涌来西山万寿宫。时至今日，仍然如此。

麻姑山在南城县，道家列为第二十八洞天，第十福地，道家所谓洞天福地，遍布九州，然同时名列洞天福地的唯有麻姑与庐山。相传东汉时仙女麻姑在此得道。唐开元中道士邓紫阳于此习道，奏请玄宗立庙于麻姑坛。天宝间“投龙于瀑布，石池中有黄龙见”。其后黎琼仙在此餐花绝粒。颜真卿在此作“麻姑仙坛记”，被誉为天下第一楷书，更使麻姑山名扬天下。

在江西，凡名山几乎都有道教的遗址遗迹。素有“神仙之府”、“炼丹宝地”的樟树阁皂山，曾是东汉葛玄、东晋葛洪两位“仙翁”苦心修炼的地方。葛玄在阁皂山，前后四十余年。在这期间，他以阁皂山为中心，先后还去过西山、修水幕阜山，萍乡武功山，铅山葛仙山等名山修真炼丹。后来(东晋中叶)以信奉和传承《灵宝经》而形成的灵宝道，推葛玄为其始祖，樟树药市的形成与葛玄采药炼丹不无关系。灵宝道以阁皂山为本山，故又称阁皂宗。葛洪追寻乃祖遗迹，在江西的几座名山上度过了十个年头。他先后到过赣东北的三清山(又名少华山)、南城的麻姑山、武功山、幕阜山、修水梅山、西山葛仙峰等地。故在江西到

处有葛氏祖孙留下的丹井、仙坛等遗迹。此外,在江西颇有名气的道教修炼者还有,宁都翠微峰的张丽英女真人、三清山的王祜、阁皂山的丁令威等。颇有名气的道观还有阁皂山崇真观、麻姑山仙都观、三清山三清宫、葛仙山葛仙祠、武功山葛仙坛、翠微峰三清宫、萍乡横龙洞纯阳观等等。而这些风景胜地,由于有道教的胜迹而名于世。

教以山传,山以教显,山教结合,相得益彰。自古以来,由于道教的发展,使风景名山逐渐变成了文化名山、宗教名山,从而成为人们旅游、观光的胜地,憩息的仙境。今天改革开放,大规模国际性旅游事业方兴未艾,《江西名山志丛书》(江西人民出版社)的出版,为大力开发名山、弘扬道教优秀传统文化,为江西的旅游文化建设,提供了一份难得的资料。

## “道都”龙虎山

龙虎山地处今江西省鹰潭市境内。据《龙虎山志》载：“其地三代为扬州之域。春秋战国，迭为吴楚地。秦并天下，属番县。汉属豫章郡之余干，隋唐间属雄石镇。唐上元元年（674）置信州；永泰初年（765）割余干、弋阳地，置贵溪县。山在其境内。东距广信府城（今上饶市）二百里，西距饶州府城（今波阳县）三百里。”1983年升鹰潭镇为市，辖贵溪、余江两县，1993年龙虎山作为风景名胜区直接划归该市管辖。

龙虎山之得名有两说，《广信府志·山川篇》谓其为象山山脉之一支，历台山西行十数里，折而南，分两支，环抱状若龙盘虎踞，故名。而《龙虎山志》曰：“山本名云锦山，第一代天师（张陵）于此炼九天神丹，丹成而龙虎见，因以名山。”

龙虎山方圆200平方公里，境内峰峦叠嶂，树木葱笼，碧水常流，如缎如带，并以二十四岩、九十九峰、一百零八景著称，自然风光十分优美，具有形似武夷，胜似桂林的特点。其中最著名的风景区要数仙岩一带，这里有崖景九十九处，突出者为观水、仙仓、洒瓮等二十四岩。由于二十四岩座落在千尺悬崖之上，人迹不能至，猿猴不可攀，故长期以来被视为神仙居所，夙号“仙人城”。唐朝诗人顾况游览龙虎山，仰望二十四岩，曾题诗曰：

“楼台采翠远分明，闻说仙家在此城，欲上仙城无路上，水边花里有人声”。二十四岩之中藏有春秋战国时期古越族人的岩墓群，岩墓位于距水面数十尺的悬岩洞中，号为悬棺葬，给人以十分神秘的感觉。还有龙虎山中的上清镇，九山环绕，山岗叠阜，逶迤起伏，气势雄壮，被看成是九龙集结的“神仙之境”。道家列龙虎山鬼谷山洞为第十五小洞天，称“贵玄司真之天”，列龙虎山为第三十二福地。

龙虎山自东汉以来，就逐渐成为道教圣地，素有“道都”之誉。道书称中国道教创始人张陵，曾于东汉永元二年（90）上龙虎山，至永建初年（126）携弟子经嵩山入巴蜀，降伏瘟疫，前后在龙虎山地区炼丹传道从事创教活动达三十多年，从学者甚众。至今龙虎山多处留下了张陵修道炼丹的遗迹和传说故事。其中炼丹岩前的丹灶、濯鼎池、试剑石、西仙源、碧鲁洞、天师草堂等遗迹依然存在。后张陵于汉安元年（142）在四川鹤鸣山打着老子的旗号创立了正一天师道，俗称“五斗米道”。陵传子衡，衡传子鲁，传至第四代张盛迁还江西龙虎山定居。

张盛南下到龙虎山后，遂在张陵炼丹处建起祠庙，即后来的“正一观”，又在附近建了传箬坛，尊张陵为掌教“正一天师”，并以《正一经》为主要经典，遇三元日登坛传箬，以授四方学道之士。从而逐步开创了在中国历史上影响很大的正一天师道龙虎宗。龙虎宗由于适应时代需要而变革教义，受到唐宋元明等统治者的大力扶植和利用而逐渐兴盛起来。其地位，经几朝皇帝诰封，由一教之主到主领“三山符箬”，再到主领江南道教，甚至到掌管天下道教事，可谓显赫至极。从而确立了天师正一道的祖庭地位。

明胡应麟《少宝山房笔丛》卷四十二《玉壶遐览》说：“汉第一代天师张道陵为道教宗，继张鲁三国时据汉中，其子盛，魏封都亭侯，复还龙虎山，升坛授箬。传及五季，代称先生，若真静、虚白、葆真、虚静之属，而玄教日崇，至宋有正应先生、守真、观妙

等。历宋而元，赐以冲和真人之号，传至正常，为四十二代，即国初天师也。……自汉迄今，凡一千四百余年，相传五十代，盖释门所未有也。”其“天师”之号父子相传，世代承袭。自东汉时第一代天师张陵上龙虎山，至民国时末代天师张恩溥离开龙虎山去台湾省，张天师在龙虎山炼丹传道达一千八百多年，“天师”这一尊号共承袭了六十三代，号称之为“天师世家”。龙虎山也因张天师及其道教组织的宏扬，成了名扬海内外的道教名山。

龙虎山地区在天师正一道兴盛时期，曾一度宫、观、院、庵、堂、庙林立，先后建有十大道宫、八十一座道观、五十座道院。最为著名的建筑群有三处：（1）大上清宫，位于上清镇东头（今上清林场），始建于唐代、为我国规模最大，历史最久的道宫之一，先后建有二十四殿、三十六院，是张天师传道布教举行大型法会之所，号称“仙灵都会、百神受职之所”；（2）嗣汉天师府，亦称“大真人府”，始建于宋代、是历代张天师起居生活和祀神之所，位于上清镇中央，占地 54000 余平方米，主要建筑有府门、二门、大堂、私第、家庙、万法宗坛等，规模宏大，素有“龙虎山中宰相家”之称。（3）正一观，位于龙虎山主峰脚下，系祖天师张陵始炼“九天神丹之处”。汉末，第四代天师张盛弃官不做，自汉中迁居龙虎山，传道布教。为祭礼祖天师，特在祖天师草堂遗址建“祠”，南唐改建称“天师庙”，宋敕改“演法观”，经明朝扩建始具规模，并敕额“正一观”。主要建筑有正殿、玉皇殿、玄坛殿、仪门、钟鼓楼等，占地一万余平方米。此外，先后修建的还有仙隐观、祥符观、云锦观、玉清观、冲元观、崇禧观、先天观、蓬荪观、灵宝观、元禧观、静应观、凝真观、金仙观、真应观、天谷观等等。明·张宇初《龙虎山志序》说：“龙虎山……历魏、晋、唐、宋代有褒崇，若山川之胜，宫宇之丽，人物之繁，仙迹之异，道行之神，爵望之显，代之慕拟。歆艳者或美之诗文，垂之金石，传逮二千余载而嗣之者愈久愈昌”。

龙虎山不仅道教历史悠久，而且带有道教文化色彩的自然



景观和人文景观甚多。如试剑石、炼丹岩、濯鼎池、镇妖井、鬼谷山洞、壁鲁洞、象山、浴仙池、望仙峰、飞升台、云锦洞、圣井山、藐姑山、自鸣山等。

此外,在仙水岩临流峭立的观水岩上,有字大如斗的“仙岩环翠”、“玉壁凌空”、“鹤归留影”、“仙踪缥缈”、“神仙可接”、“半天仙迹”等摩岩石刻。这里的“十不得”奇景:即莲花(石)戴不得;仙桃(石)吃不得;云锦(石)穿不得;玉梳(石)梳不得;石鼓(山)敲不得;道堂(崖)做不得;纱绽(岩)纺不得;楠机(岩)织不得;丹勺(洞)盛不得;仙女(岩)配不得,多与天师传道有关连。由于道教文化的影响,历代文人骚客、雅士高贤,如唐代的皮日休、吴筠、吴武陵,宋之王安石、陆九渊、江万里、白玉蟾、文天祥,元赵孟頫,明时宋濂等,纷纷前来探幽寻胜,访道参玄,留下了许多诗文和题刻。唐元和进士吴武陵曾作诗云:“龙虎山中紫翠烟,青精颜色四时妍。桃枝惯见花成实,瀛岛宜闻海变田。五斗米仙真有道,一神楼药岂无缘。秋风吹绿茂陵草,的的黄金飞上天。”在题刻中,现存元著名书法家赵孟頫的《敕赐大宗师张公碑》共二千六百四十一字,可称为书法艺园中的珍品。

但自明中叶以来,特别是入清以来,由于正一天师道的逐渐衰微,加上屡遭天灾兵火,无力修复,上述绝大部分宫观建筑先后被毁废,今仅存天师府一座,改革开放以来,经政府多次拨款修复,为全国道教重点开放宫观之一。

## “神仙之府”阁皂山

阁皂山俗称阁山，又名葛岭，因山形如云天阁楼；山中林木苍郁，如同墨染，因而得名“阁皂”，取其“形阁色皂”之意。阁皂山位于今江西省樟树市东四十里，是五夷山西延的支脉，周回延亘二百余里，跨乐安、新淦（旧隶新淦，宋置临江军，乃县清江，今立樟树市）、丰城三县。阁皂山峰回峦复，古竹苍松，霞蒸云蔚，引絮含烟，风景优美；左有阁水，右有感溪，环山合抱，恰如双龙护珠，更为青山增色。其山有九十九峰，主峰凌云峰海拔807.5米。历史上与匡庐、玉笥两山齐名，称“江右三大名山”，列为“豫章十景”之一。早在一千八百多年前的东汉，相传就有道教创始人和几位著名道士在此山中修道炼丹，以其独特的“风水”为羽士厚爱，视为“神仙之府”，而成为“天下第三十六福地”。这里土良水清，林青竹翠，雨水丰沛，气候宜人，有“夏眠需盖被，寒冬鲜有冰”；“著衣台上三冬暖，鸣水亭前六月凉”之说。盛产茯苓、松脂、麦门冬、天门冬、首乌、葛根、乌药、全胡、桔梗、玉竹、淡竹叶、金银花等几百种药材。阁皂山是一座寓道教文化和中药史文化为一体的名山。

相传道教创始人张陵，在约公元90—126年之间，曾到过阁皂山修炼，立坛于阁皂山西峰之西坑挂壁峰，俗称“天师坛”。

北宋道人陈孟阳有诗云：“形如阁皂对清江，吴汉神仙两道场。”元吴澄也有“汉吴仙道两峰齐，欲拾瑶花路恐迷”的诗句。这“吴汉神仙”就是指汉天师张陵和三国吴仙翁葛玄。南宋周必大《阁皂山崇真宫记》有“(宫)后倚西两山，皆有坛，其东葛，其西张矣”，东葛即于东峰炼丹的葛玄，西张，即于西峰修道的张陵。又灵宝道的始祖、三国吴时的葛玄于汉建安七年入阁皂山，结庐筑坛，修道炼丹，采药行医，删集灵宝经诰，撰成多种道教早期文献。葛玄在阁皂山，前后四十余年。在这期间，他以阁皂山为中心，先后往返去过洪州西山、萍乡武功山、修水幕阜山、铅山葛仙山等名山修道，最终在阁皂山得道，“羽化成仙”。仙逝之后，被后世道徒尊称为“太极仙翁”、“葛仙翁”。又传说神话人物晋丁令威亦曾修炼于阁皂山。据《搜神记》所载：他学道于灵虚山。该山在何处，无法查考。又据《阁皂山志》记载，丁令威曾修炼于阁皂山，至今阁皂山群峰中有丁仙峰之名。又东晋葛玄的侄孙葛洪亦到过阁皂山修道炼丹，现阁皂山上的葛仙祠就是祭祀葛洪的庙宇。葛洪在受叔祖葛玄的大弟子郑隐传道之后，尽得灵宝经真缔。于是追踪乃祖遗迹，在江西的几座道教名山上度过了十个年头。他先后到过赣东北的三清山(又名少华山)、南城的麻姑山、萍乡武功山、新余百丈峰、修水梅山、洪州西山、峡江玉笥山、阁皂山等地。葛洪继承和发展了葛玄的修身养性、长生成仙思想，排除了某些巫祝祈祷、符水治病等成分，与葛玄所传灵宝中盟诸品经融汇整理，撰成巨著《抱朴子》，将道教神仙方术理论推向了高峰。后来(东晋中叶)以信奉和传承《灵宝经》而形成的灵宝道，推葛玄、葛洪为其始祖。

灵宝道以阁皂山为本山，故又称阁皂宗。唐代先天元年(712)，阁皂道士孙智谅奉诏晋京，入内殿修斋，时御赐阁皂主观为阁皂观，孙乃改草堂为台殿，山中道教日益繁荣。宋时阁皂山道教达到鼎盛时期，真宗大力扶持道教，于大中祥符年间(1008—1016)，以其曾用过的年号“景德”赐封阁皂山。神宗时

又赐给阁皂山御书118卷、《圣封泰山芝草》2本、《皇佑新乐图》1卷、《绍兴宸翰》10轴,并赐良田20顷,同时敕封传教威仪知在(子中)为灵宝大师。徽宗和理宗时分别将原景德观赐额为崇真宫、大万寿崇真宫,并赐许龙虎山、阁皂山、茅山三山为道教传圣地,时山间大小道教建筑六十余处,一千五百余间,住山道士数以千计,盛况空前,名闻一时。著名道士谢仲初长住山中修道,闵清道士白玉蟾也在此撰写了《昊天殿记》,南宋左丞相周必大有《阁皂山崇真观记》,刘辰翁写有《阁皂山门记》,其他名人诗词难以计数。

元朝对阁皂山逐渐冷落,到至元二十九年(1292)阁皂山发生了山寨邓克明之变,道教建筑俱被焚毁,阁皂宗大伤元气。到明朝时,太祖朱元璋表示对道教尊奉。经过道士徐鳞洲等人的努力,使宫观得以修复,但规模不及宋时。明洪武十七年(1384)、二十七年(1394)和宣德初年(1427),先后授阁皂山第五十代、五十一代、五十二代道士李半仙、张尊礼、黄谷虚为正八品“灵官”,管理控制全山道众。宣德八年(1433),阁皂山宫观再度遭到山火焚烧,道众星散。此后,阁皂山道观“负积虚税”,无复旧时容貌了。万历年间,道士刘开化几经努力,企图重整阁皂山旧观,但终因财力无济,无法实现。这正如明万历丙戌(1586)陆从平在阁皂山旧序中所描绘的:“数百年来声响消歇,亡沦云骈鹤驾,寂然无闻”。

清朝时阁皂山更趋式微,据现存的《阁皂山志·序言》中记载,清初施润章曾感慨地说:“荒榛茂草,丹井故在,即而求之,其亦有餐霞驭风之人,潜游其中,而不见之于世者耶!”至清末民初时,阁皂山著名道士欧阳明性,能医善药,而且武功高强,曾在全国道教戒坛考取“天”字号第一名。他任住持后,对殿堂稍加修复,使阁皂山再度兴起。民国后期到解放初,宫内只有三位道士,后也都陆续回家务农去了。

党的十一届三中全会以后,宗教政策得以落实,阁皂山才又

有了道士。1990年在樟树市委、市政府的关心、支持下,投资100多万元,对阁皂山的大万寿崇真宫、山门、接仙桥、鸣水亭、放生池、百草园、炼丹井、道德宫(紫阳书院)、天师坛等19处名胜古迹都逐一进行了修复、重建,从而面貌一新。近年来每年接待香客、游客上万人次,使现在的阁皂山到处充满了生机。

## 洞天福地兼而有之的西山

西山，位于南昌市西南三十公里的新建县境内，古称洪崖山。因传说黄帝的乐官伶伦或曰洪崖曾在此修道炼丹而得名，又称逍遥山。南北朝雷次宗《豫章记》作厌原山。北魏酈道元《水经注》作散原山。唐代名西山。宋乐史《太平寰宇记》名南昌山。现称西山。南北走向，绵延百余里，向有“七十二峰之说”。它不仅峰峦翠秀，溪壑幽静，风景美丽。唐欧阳持《西山歌》：“西山西山何独秀，万壑千崖耸岩岫，巍巍气象镇乾坤，冉冉风光弥宇宙”。而且有许多神仙传说和名人胜迹。最为古老的是所谓洪崖丹井、洪崖洞，南昌别名洪都即源于此。西山最高峰名萧峰，又称紫霄峰；萧史峰，传说为萧史与秦穆公女弄玉吹萧引凤仙去的所在；葛仙峰传说为葛洪修仙处，上有葛仙坛、炼丹井，下有葛仙源；其余还有梅岭、逍遥峰、会仙峰、天师谷、仙迹岩等等。

西山既是洞天，亦是福地。道家列西山洞为第十二小洞天，称“天柱宝极玄之天”，列西山为第三十八福地。西山在晋代就成了净明忠孝道的发源地。南昌人许逊，自幼聪颖好学，博通经史及天文地理、阴阳五行之学，尤其酷爱修炼成仙的道术。他二十九岁时，便外出云游，先从西安（今江西修水县）大洞君吴猛

学道,后又随当时的大文人郭璞寻访名山善地。当时,峰峦叠翠,沃野平畴,环境清幽的西山,吸引了他们。许逊便决定以此作为修炼的道场,并合家迁居西山。晋武帝太康元年(280)曾为旌阳县令,有政绩,吏民悦服。后见晋室纷乱,遂弃官返回西山,继续隐居修炼。先后拜曲阜兰公、豫章谌母为师,著书立说,创“太上灵宝净明法”,收曾亨、时荷、施岑、甘战、黄仁览、彭伉、陈勋、周广、钟离嘉、盱烈和吴猛为徒,加上他自己,号为十二真君。这十二个人组成教团,以西山为中心,设坛传教。他们重视忠孝之道,主张靠道德的修炼,行善积德来达到神仙境界。为此,他们发挥修炼得来的法术,在江南等地斩蛟诛蟒,消除水患,为民解厄,并为人治病,济世行善等等,产生了很大的影响。至今许逊等传道遗迹被保存下来的还有很多,有关许逊的光辉业绩和神话传说仍在民间广为流传。

许逊仙逝后,其后代在其旧居西山建起许仙祠,继续传道。南北朝时许仙祠改为游帷观,但对外影响不大,隋唐之际一度衰微。至唐高宗永淳年间(682—683),道士胡慧超重振西山道教。胡慧超,唐高宗、武后时人,隐居豫章西山。自称曾从许真君、吴猛受授延生炼化超三元九纪之道,能檄召神灵、驱使雷雨。参与陶弘景校茅山华阳洞太清经七十卷。经他撰《洪州西山十二真君传》后,以游帷观为中心的许逊仙道传闻和“灵宝净明宗旨”,始渐为外人知,加上晚唐道士华阳真人施肩吾追慕许逊而修道于洪都西山,著《钟吕传道集》和《西山群仙会真记》等,再经五代北宋,许逊信仰乃广为流传。北宋历代皇帝皆尊许逊,宋真宗大中祥符三年(1010),将西山游帷观升格为玉隆宫,并派员赴江西将有关宫观修葺一新;宋徽宗政和二年(1112)封许逊为“神功妙济真君”,在道教神仙谱系中的地位仅次于张陵,六年(1116),加赠玉龙宫为玉隆万寿宫,并敕令:禁名山樵采,免除玉隆宫租赋之役;派黄庭坚等二十六位文官相继担任玉隆万寿宫提点、提举、管局、主管等职。至此,许逊及其信仰日隆。

南宋初，周真公祈祷许逊降神，出示“净明秘法”，建立“翼真坛”，创立净明道派，传度弟子五百余人，至宋末传两代后绝嗣。元初刘玉托称许逊、胡慧超等仙真下降，建腾胜道院，以善道劝化，重建净明道派，传度弟子八百余人。六传至明初刘渊然后，传承不明。据《明史·诸王传》、朱权《神隐下卷序》记载：宁王朱权在韬晦南昌之后，约于永乐初（1403—1410）在南昌西山猿岭为自己营造了一处用于隐居的别墅，称为“精庐”。后于宣德七年（1432）又在此建南极长生宫。又据《新建县志》载：“正统七年（1442）宁王朱权营造生坟于猿岭。”坟前即南极长生宫旧址。由于朱权的特殊经历，促成他信仰道教，受过净明道法，并撰著有道书多种，还自称是太清南极冲虚妙道真君下凡，故后世净明道徒尊其为一代祖师，被称为朱真人，号大明奇士、丹丘先生、涵虚子、癯仙。宋元先后所形成的净明道派，时以西山为中心，盛极一时，故西山被后世道教徒尊为净明道发源地，山间主祀许真君的万寿宫则被尊为净明道之祖庭。



## “神仙之庐”庐山

庐山，亦名匡山、匡庐，此外还有辅山（敷山）、敷浅原、天子都、天子障、南障山等名称。因山岳的地理位置和形状而命名。“庐山”之名始见于《史记·河渠书》。书中有“太史公曰，余南登庐山，观禹疏九江”之记载。庐山位于江西省北部，北临长江与九江相接，东南濒波阳湖与星子相邻。东西大约宽二十余里，南北大约长五十里，层峦叠嶂，有山多重，周围绵亘约五百余里，奇峰峻岭大约有九十余座。它们千姿百态，形状各异，“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”。庐山风景胜绝，有“匡庐奇秀甲天下山”之赞誉。加上山上水源丰富，气候宜人，还有丰富多彩、令人神往的美丽传说，使它成为驰名中外的游览避暑胜地。因此，自古以来就有许许多多的文人墨客、高士逸民、先贤往哲和高僧名道等被吸引而云集庐山，从而既造就了庐山浓重的文化、学术氛围，又形成了“道释同尊”的局面，给庐山笼罩了玄虚、神奇的光环。庐山既是文化名山，亦是宗教名山；既是佛教名山，亦是道教名山。道家列庐山洞为第八小洞天，称“仙灵咏真之天”，还列庐山为第四十七福地。

历来传说庐山乃“神仙之庐”。据周景式《庐山记》记载，西周威烈王时（公元前四世纪），有一个“生而神灵”名叫匡俗（续）

的人,为躲避朝廷的聘用,曾隐居在庐山的深谷老林中,求仙学道,“时人敬事之”。后来,有的神仙家为了蛊惑人心,甚至将庐山得名依附于匡俗。庐山很早以来便是神仙方士活动的重要场所,据说方辅和越庐君兄弟七人也在庐山得道成仙。自公元前210年秦始皇和公元前106年汉武帝巡视南方各地,到达荆楚一带,“浮江而下”,路过庐山,虔诚祭祀庐山后,庐山作为“神仙之庐”的名声更显,地位更崇了。据说当年二位帝王都曾兴致勃勃登上上霄峰和紫霄峰,勒石纪念,汉武帝甚至还给匡俗以“大明公”的封号。自此以后,道教在庐山逐渐兴盛起来。

三国时或曰六朝时,福建著名道士董奉,字君异,由南中经南昌来庐山隐居。他医术高超,时时为人治病,药到病除,极为见效。治病不收取医药费,只要求重病愈者,栽杏五株;轻病愈者,种杏一株。然后,以杏易谷,周济贫苦百姓。传为“杏林佳话”,在历史上流传很广,产生很大的影响。董奉精于内外丹功,擅长使用丹符。在山期间,他筑董奉馆(亦名董奉真人坛)和太乙观,开展斋醮占卜之类道术以宣演道教。董奉逝世后,其影响越来越大,到宣和二年(1118),宋徽宗为张扬道教,封他为“升元真人”。

南朝宋大明五年(461),周游四方布道的陆修静来到庐山,爱匡阜之胜,建太虚观,研经传道授徒长达七年之久,为庐山道教势力的发展和影响的扩大作出了极大贡献。七年当中,陆修静采炼丹药,收徒布道,并致力于太虚观的拓置和扩建,最终把它变成了一座规模宏伟、造型别致的一方名观。陆修静在太虚观最重大的活动便是建置道藏阁。据传,阁中珍藏有宋明帝御赐的道家经书、药方和符图一千二百卷,“龙篋贮之”,相当贵重精美,是当时最大的道教经库。陆修静在阁中遨游于道家经籍,潜心于道教理论研究,获得渊博道学,为日后编辑《道藏》和创立道教仪式奠定了坚实的基础。陆去世后,朝廷追谥他为“简寂先生”,太虚观故更名为简寂观。简寂观在唐以前一直是庐

山道教最重要的宫观和最大的道教修炼场，鼎盛时住有道人多达五、六百人，香火称极盛。唐宋时期，影响仍在，出现了许坚、钱朗、孙晟、郗法遵等高道。他们先后长居简寂观，与朝廷官府保持着较密切的联系，身负高深道学和丹功。鼎盛时期的简寂观在朝廷的格外恩宠下，不仅赫然成为庐山道教中心和南天师道最著名的道观，而且极大地促进了庐山道教的发展。康王观、崇善观、咏真观、昭德观、白鹤观、广福观、太平宫等道观如雨后春笋般崛起。它们互相呼应，鼎力相持，与庐山佛教势力分庭抗礼，创造出了“释道同尊”的局面。

唐代，大名鼎鼎的“神仙”吕洞宾，亦得道于庐山，扬名于庐山。他足迹遍及庐山南北，游览了太平宫、归宗寺、简寂观等山中胜迹，留下了大量诗作。相传，吕洞宾在庐山遇钟离权，经过“十试”考验，得延命之术、金液大丹之功和天遁剑法。以后剑不离手，长期在仙人洞修炼剑术和保寿延年之术，活到了一百多岁，仍鹤发童颜，并终于磨炼出了一套高超的剑术，被后人誉为“剑仙”。又传，他凭借“起死回生”之医术，奔波于山上山下为人治病，不取报酬，被山民交口称誉为“不为良相，便为良医”的活神仙。吕洞宾长期在庐山活动，奇闻逸事随在皆是，名声远播。唐太尉曹勋和庐山清虚道人“采其事实以闻于德寿殿，连唐高宗也深深折服，甚嗟异之”。吕洞宾因此更是身价百倍，俨然成为道教一代祖师，“天生一个仙人洞”也藉此而成为千人顶礼，万人膜拜的道教胜地。

当时，慕名到庐山求仙学道，成为一种时尚。唐代大诗人李白，自号青莲居士，从开元十四年（726）起，先后五次上庐山，遍历山中胜景，同时寻仙访道，进行为道实践，留下多首脍炙人口的诗作。他不仅自己追慕神仙之迹，从事炼丹修道活动，而且鼓励和支持全家如此：“拙妻好乘鸾，娇女爱飞鹤，提携访神仙，从此炼金骨。”他几上庐山，都携妻同游，求神访道。这在他《送内寻庐山女道士李腾空二首》一诗中有真实反映：“君寻李腾空，

应到碧山家。山春云田碓，风扫石楠花。若恋幽居好，相邀弄紫霞”。“多君相门女，学道爱神仙。素手掬青霭，罗衣曳紫烟。一往屏风叠，乘鸾着玉鞭。”诗中“相门女”系指唐玄宗时期以“口蜜腹剑”著名的奸相李林甫的女儿——李腾空，也就是李白夫人所要寻找的女道士。李腾空与蔡侍郎之女蔡寻真结伴到庐山学道，李居屏风叠之北，蔡居屏风叠之南，并以丹药为人治病。每逢道教的三元八节，二人相聚咏真洞，共研道教经籍，开坛讲道，声名显著。

唐代，庐山高道还有被誉为庐山道教宫观风景第一的白鹤观住持——刘混成。他在白鹤观期间，主要从事外丹修炼，同时兼研道学，常“口诵黄庭两卷经”，颇有些名声。晚年，他离开心血所系的白鹤观，辞别朝夕相处的弟子，孤身登上五老峰，在木瓜洞栖隐下来。在木瓜洞，他摒弃尘扰，超然物外，息心修道，潜心炼丹，以种木瓜为食，名气很大，洞因之而名。刘混成所创建的白鹤观，不仅景色优美而成为庐山第一佳境，而且唐宋两代其在庐山道观中的地位较为显赫。苏轼、苏辙、陈抟等都曾来观游历礼拜，并在诗文中反映了“时传丹千年术，只诵黄庭两卷经”的盛况。白鹤观直到清末，时有兴衰。

宋代，庐山道教更加兴盛。太平宫是当时庐山规模最大、最负盛名的道观，它被誉为道教“咏真第八洞天”。太平宫最早的前身，是唐玄宗在庐山敕建的使者庙。南唐三位国主素来笃信道教，坚信长生不老，李升甚至因此而命丧黄泉。他们在不长的统治时间里，对庐山使者庙格外恩宠，“常遣宦官祭庐山”，并改庙曰通玄府。入宋后，庙达到了历史上最为鼎盛时期，庙之名号和规格一再升级。宋太宗太平兴国中（976—984），诏令庙以纪元易名为太平兴国观；熙宁中（1068—1077）宋神宗又命于观中置祠官；及宣和六年（1124），徽宗又升观为宫，正式名为太平宫。时太平宫“崇轩华构，弥山架壑”，气宇轩昂，壮丽宏伟。宫田散置旁县三十六区，“侈盛无加”。道侣“常三数千人”，一般

也在五百人左右,涌现出了刘虚谷、黄知微、白玉蟾等一大批道学精深,才识俱佳的道士。白玉蟾,南宋道士。又名葛长庚,字如晦,又字白叟,号海琼子。白玉蟾为道以来,浪游四方,飘忽不定。他久闻庐山乃仙灵咏真洞天、虎溪福地,追慕晋代钟离权和唐代吕洞宾栖隐庐山修道成仙之举,遂常到庐山各道院游观驻锡,礼祖宣道。据《太平宫志》载,白玉蟾在宫中炼丹,安心修道,大有收获,最终成为丹功派南五祖之一。以后他的再传弟子、元初道士李道纯将南北宗合流,称道全真,盛极一时。

宋代庐山还出了一个道教医学家皇甫坦。宋高宗绍兴年间(1131—1149),显仁皇太后患目疾,宫中御医几治无效,“坦以嘘呵布气,目即愈”。之后他又为仙韶甄娘治好了癰腿。由此倍受朝廷器重。为了召对方便,皇甫坦由四川青城山移居庐山。高宗为其筑室,赐御书名其所曰“清虚庵”,“诏绘坦像,御赞之”。清虚庵因为御赐而颇具规模。焕文阁、清虚堂置其间,依山造势,宏丽壮观。堂阁中收藏着高宗及后几代皇帝御赐的《黄庭经》、《道德经》和《阴符经》等道教经籍、宸翰题榜、御赐绘像和赞文,满壁生辉,富丽堂皇。皇甫坦在清虚观,注意内外丹修炼,有所成就,“善布气”。据说,他常“宴坐不寐”。久之,两足外踝皆平偃,顶有珠光莹莹。由于皇甫坦与宋几代皇帝来往密切,所以道徒闻风归附,以沾荣耀,使清虚庵一度名震江南,成为庐山著名道观之一。

明末清初高道石和阳追刘混成遗踪,重开木瓜洞,使其变成了一组错落有致、清幽雅静的庭院式建筑——木瓜洞道院,洞名更响。苏轼赞之为“玉佩琳琅”,白玉蟾誉之为“琅庭珍馆”。石和阳以道院为基地,守真抱朴,不改其素,点砂烧丹,吐纳运化,收徒传道,不以遗力。他在山数十载,致力于道教理论的研究和诠释,先后注解了《黄庭经》、《虚静经》、《阴符经》等经籍;撰写了《指元篇》、《三洞元章》、《心经》等有关道教的论著。在这些注论里,他提出了一系列新见解和新观点,对后世道教的理论和

实践产生了很大影响,“至今究心理学之士,犹乐得而称道之。”石和阳身后,弟子尹诚斋承其衣钵,继续经营木瓜洞道院,使之仍保持着相当大的影响力,其后逐渐冷寂。

清代以来,庐山道教随着整个道教的渐趋衰落而衰落。因为天灾和人祸,山中许多著名道观破败不堪,无法修复;道士无有栖身之所,只好别寻生路。到“文化大革命”之时(1966—1976),庐山道教几乎是荡然无存。1978年十一届三中全会实行改革开放,落实党的宗教政策以来,庐山仙人洞得到一定程度的修复。道教在庐山再度中兴。

## 号称“天下无双福地”的三清山

三清山，位于江西省东北部的德兴与玉山两县之间，原名少华山。其巅玉京、玉虚、玉华三峰，形似枝桠，故又有“桠山”之称。宋代始称三清山。主峰玉京海拔 1816 余米，方园 220 平方公里。境内奇峰异石、云雾神光、古树苍松、溪泉飞瀑、幽谷溶洞、石雕石刻、古建筑等自然景观和人文景观相映生辉，异彩纷呈，有 48 奇峰、52 怪石、53 座古建筑、232 处石雕石刻，号称“天下无双福地”。它系浙江天目山的西南分支，属怀玉山脉，与安徽黄山南北相望，相距不到 200 公里。古称“跨饶（饶州）、信（广信）、衢（衢州）三州之会”。

由于三清山风景秀丽，早在唐代以前，它已成为道教丹鼎派的重要活动基地。据志书记载：东晋升平年间（357—361）葛洪偕李尚书等曾一度选中三清山作为修道炼丹之所。至今玉京峰下“登真台”、“壶市安井”、“尚书悟真台”等大字楷书题刻以及丹井、丹炉遗址犹存。唐至宋，道教在三清山有所发展。唐乾符年间（874—879），周灵王后裔王鉴任信州（今上饶）太守，见此处山明水秀，任满后携家退隐于山下大源坞，分支住延溪和泸田村，世代繁衍。至宋代乾道六年（1170），王鉴第十世孙王霖，在山上创建殿宇，供奉三清教祖（玉清元始天尊、上清灵宝道君、

太清太上老君),故称其道观曰“三清宫”。明代是三清山道教鼎盛时期。景泰年间(1450—1456),王霖孙王祜隐居于山,时集资运物重修三清宫,特请浙江常山道士詹碧云上山主持庙务,负责全山宫观庙宇的扩建工程,先后重新增加宫观庙宇等建筑四十余处,山亦从此远近闻名。现存道教宫观建筑群和众多的道教神像、摩岩题刻等主要出自这一时期。

上述这组宫观建筑群,位于三清山的中心腹地。它是依地势按五行学说和八卦方位精心构建起来的、别具一格、气象恢宏、体系完整的道教丹鼎派建筑。三清山中心腹地,是一个山谷小盆地,海拔一千五百多米,四周岗峦起伏环抱,中间谷地平展微凹,自然风光如画。盆地外沿,千仞削壁,猿鸟愁渡;远近孤峰倾非倾,危岩似悬未悬,上凌霄汉,下临无地,险像环生,扣人心弦;仰视玉京峰,犹如云雾缥缈间;流水飞瀑,白如雪练,飘如仙带;莽莽林海,吞吐幽明;浮沉日月,气象万千。就在这盆地的周沿,按八卦方位,排列着八大道教建筑:北是天一水池(坎卦),南是九天应元府(亦曰雷神庙,离卦),东是龙虎殿(震卦),西是涵星池(兑卦),西南是演教殿(坤卦),西北是飞仙台(乾卦),东北是王祜墓(艮卦),东南是詹碧云墓(巽卦),中央无极土是三清宫。这组建筑是三清山道教宫观建筑中的精华,是丹鼎派道士王祜和全真派道士詹碧云亲密合作,精心设计构思的杰作。他们旨在使该建筑群符合于道教宇宙生成论的结构模式,为道教徒炼丹修真创造出那种臆想的所谓“人体小宇宙对应于自然大宇宙”同步一体的环境氛围。

三清山道教,既有以“炼养性命、兼融儒释”为宗旨的丹鼎派,也有以“祈福禳灾、符水治病”为主要活动的正一派。但自元以后,正一派在三清山一直占据着主导地位。明末清初,由于外来各种教会的传入以及道教在理论上没有新的发展,三清山道教亦日趋衰落。尤其是清乾隆间,朝廷禁止正一真人传度后,三清山道教更每况愈下。民国期间,三清山道教活动时起时落;



解放前夕则停止。

1978 年改革开放以来,随着三清山的旅游开发,著名道院三清宫,已整修一新,做为道教活动场所对外开放。

## 修炼佳境金精山

金精山，今名翠微峰，位于江西省宁都县城西北郊5公里处。东起燕子岩，西抵青草湖，南起五里亭，北至集贤岩。南北长5公里，东西宽4公里，总面积20平方公里。因其主峰翠微峰名盖旧称，人们便习惯称之为“翠微峰”了。这里，风光旖旎，胜景纷呈，险峰、奇岩、幽洞、秀水，交绘成一幅幅绮丽画卷。

自古以来，金精山就成了道人修炼的佳境。相传汉初樵夫张芒之女张丽英，在金精山金精洞修炼得道成仙，邑人为纪念她，在金精洞设坛奉祀。此为金精山最早的道观。因女仙“应民祈雨有灵”，金精山名声大彰，慕名前来修道、朝拜、云游者不断。汉至唐曾先后在洞内建灵泉观、阳灵观、玉虚观以适民愿。后来道观布点逐渐由金精洞扩展到云台峰、青阳洞、石泉岩（集贤岩）等景区，道教香火盛极一时。唐、宋名道有席碧珍、廖禹等。因此，金精山在宋真宗时被道家列为七十二福地之第三十五福地。从此金精胜地名扬天下，成为宁都道教中心和国内道人云游朝圣之地。崇宁年间（1102—1106），宋徽宗闻悉江南金精山灵泉观历史悠久，且祈雨有应，便亲书匾额一块，赐封张丽英“灵泉普应真人”。获此殊荣后，金精山更是饮誉神州，道教活动进入鼎盛时期。

金元期间在南昌西山兴起的净明道也传到了翠微峰,其代表人物有曾辉等。曾辉生于元末至正年间(1341—1368),卒于明洪武元年(1425),字云隐,别号抱蟾。永丰(今江西永丰县)人。少慕神仙,筑室飞輿峰,自行修道。后来遍游海内名山,访异人奇迹20余年。晚年遇真师于南昌西山,被传授升元之术以及神霄雷法。于明永乐年间(1403—1424),隐居翠微峰青阳洞,律行清严,为学者师,授徒者众。明洪武元年,有一天,突然召集门徒,告诉他们净明忠孝之道,然后端坐逝去。

此外,全真道也在元末明初传到了翠微峰,其代表人物有周牧阳、卞醇醇、黄才柳、曾克蓬、李子诚、李方宁和温慈香等。周牧阳生卒年和籍贯均不祥。他于明崇祯二年(1629)捐资在云台峰顶建造云台宫,并炼丹于此。卞醇醇是清初时名道,籍贯不详。有道法,喜读书,尤精医术。传说他是汴梁王。生前,他儿子数千里追踪遗迹到金精洞,跪在床下,他说:“吾非若父也”,子痛哭而去。黄才柳,约生于清同治年间(1862—1875),宁都长胜人,幼年丧父,家贫。随秉贵道人上了金精山云台宫,做了一名牧牛道童。才柳自幼聪明勤劳,每日挤时间学文化修道行。长大后,学有所悟,仿“木牛、流马”制作法,制造了一辆半自动化的两轮木车供自己使用;又用竹木麻绳砖头等材料制作了一台挂在壁上的定时钟。消息传开,轰动了城乡。民国十八年(1929)住持曾克蓬乐助在今三清宫址建阳灵观,落成之日拜“万人缘”,盛会七日,附近诸名山僧道咸集,香客纷沓而至,极金精山法事功课一时之盛。李子诚,又名李平生,湖北潜江县人。1926年来宁都县金精洞主持道务,整修道观,重振道业,颇有业绩。建国后,曾被选为宁都政协第四、五届委员。李方宁,又名李炎,宁都人。1954年偕妻温慈香进金精洞三清宫,主持道务近40年,继承道观业绩,潜心修炼气功(曾花巨金购置《道藏》),治病救人,小有名气。1988年10月出席过在青岛召开的第一届全国气功学传统理论学术研讨会。曾担任过宁都政协第

八、九届委员。1992 年春节期间仙逝。现由其妻温慈香主持道务。

但元、明、清以来,金精山宫观因天灾人祸几经兴废。明末甲申之变,明亡于清,金精山遭地方权势浩劫最甚,百年树木伐尽,道观被毁。尔后太平天国、北伐、土地革命、解放战争,凡属战火,都殃及玄门,再加上难以抗拒的水火自然灾害破坏。故金精道业,屡兴屡废,生存维艰。至 1993 年,山内道教宫观仅有三处,即金精洞的三清宫、云台峰的云台宫、普道岩的青微宫,对外开放。

## 修道成仙之所葛仙山

葛仙山，原名云岗山，地处江西铅山县境东南部，为千里武夷山的一大支脉，主峰高 1096 米。据史载，葛仙山乃为三国时葛玄修道成仙之所，故得名。葛仙山峰峦环簇，林木葱郁，风光绮丽，云海茫茫，气候宜人。明按察史赵梧在《飞升台记》中赞它“与池之九华、歙之黄山、括之仙都、温之雁荡、夔之巫峡皆同谓天下所珍重者。”

明万历《铅书》说：“铅山邑小，而道集其大。”而道教的活动中心则在葛仙山。传说，葛玄当年遍游括苍、罗浮、灵台、闽凤、阁皂等天下名山，东到铅山后见山川秀丽，便决定在此寻找一处修道归宿之福地。经过考察，选中了山顶地势平坦宽阔、峦峡间古木参天、泉水淙淙、清澈甘甜的云岗山，于是结茅建室，隐居修道。他一边弘扬道法，收功丹鼎；一边为百姓治病，庇护众生。后于赤乌七年（244）坐化，享年 81 岁。乡人为感其恩德而建庙供奉，云岗山从此改为葛仙山。至今葛仙足迹和试剑石等遗迹犹存。

葛仙庙北宋时发展为葛仙祠。祠由葛仙殿、老君殿、送子观音殿、三官殿、灵官殿、地母殿、玉皇楼等建筑组成；依山而建，层层递进，规模宏大，气势非凡。据记载，葛仙祠始建于北宋元祐

七年(1092),南宋绍兴(1131—1161)和淳熙(1174—1188)年间两次重修扩建,元至正中期(约1354)又重构更新,清嘉庆二年(1797)、民国二十年(1931)和民国二十八年(1939)三次毁于火,三次再度重修,现今的殿宇是在1939年失火后历10年始竣工恢复原貌。当地(包括临近市县)信奉、崇拜葛仙翁的善男信女们,每年都自觉自愿地去葛仙山朝拜进香,有事的许愿还愿;无事的祈福保平安,年复一年的这样流传下来,就形成了当地的一种风俗。而且他们拜山之时,往往自发地组织起来,联户串村,邀聚百人、千人,浩浩荡荡上山进香,就形成了庙会。这种庙会究竟起于何时已无从考察,他们约定俗成每年阴历六月初一日“开山门”,十月初一日“关山门”,为期四个月。在庙会期间,葛仙山热闹非凡,不仅来自四面八方的香游人川流不息,而且还有许多个民间小戏班。香游人除了敬香、求愿、还愿外,晚上则在大殿看《五女拜寿》、《郭子仪上寿》等折子戏,形成了一种特有的道教文化现象,直至今日。

由于葛玄信仰的深远影响,加上葛仙山的秀丽风光,千百年来名士、高官、高道、高僧慕名来葛仙山参访的很多,留下了大量的诗文,极大地丰富了铅山的道教文化。如北宋宰相王安石曾游玉虚观(该观始建于唐代铅山鹅湖山,因葛玄曾在此“开教修行”)赋诗一首:“鹅湖在眼双增明,石浇腹中生余清。潭潭玉虚隔尘世,不用招隐意已形。”宋时翰林熊元复登上葛仙山后写到:“秋风吹我衣,秋雨洗我心,乘风直上葛仙顶,仙家楼台烟霞深。蓬来何曾弱水陋,兜率有人才咫尺,等闲拍倚栏杆,惊蛟龙移窟泽觉来两袖携天香,是非忧乐俱两忘。”元时胡汝题诗:“白云红雾锁山屏,古木蟠空颡鹤飞,丹室草青仙客去,经床香渺道人归。”余者还有明时宰相费宏(铅山县人)、宰相夏言(贵溪县人)、大参姚昶、佥事四川杨大荣、学荣金璩、御史桂荣(上饶人)等,都在葛玄羽化之地留下了足迹和诗作。

1984年葛仙山葛仙祠经省人民政府批准列入重点观寺,成

立了以道僧人士为主的“葛仙山寺观管理委员会,整修了五公里的上山石阶,重修了各宫观殿宇,新建了四大山门、接官亭、玉皇楼、天王殿、钟楼、鼓楼、客堂、斋堂等建筑,同时对飞升台、试剑石、七星井、仙人足、炼丹台、龙眼井、龙舌地等风景点进行了修葺。1995年4月份葛仙山为筹建《葛仙山碑林》,委托上饶书画院征集书画,消息传出后,仅几个月就寄来了千余幅国内各地、香港、台湾、日本、韩国等知名人士的墨宝,使上饶书画院长黄永勇先生惊呀不已地说:“从未有这样的迅速、广泛,这么多的幅数、名作名人”。早年国民党中央执行委员陈立夫先生来过铅山,现已96岁高龄,期颐之年仍有怀念葛仙山之情,1995年5月欣然应邀寄来手书“葛仙山”三字。现陈老先生的手书“葛仙山”高高地镶嵌在重建的“接官亭”牌楼上。

## 南天师道的活动中心麻姑山

麻姑山,原名丹霞山,位于江西省南城县西部,主峰海拔1064.3米,周回100余里。它景色幽美,风光迷人,有一溪、二涧、三洞、四潭、十二泉、三十六峰,且山间多怪石,或俯、或仰、或蹲、或立、或卧、或吞、或吐,形象逼真。唐开元年间(713—741),因本山道士邓紫阳奏立麻姑庙而得名。

麻姑山既是洞天亦是福地。据《云笈七签》卷二十七《洞天福地》记载,麻姑山为道教三十六小洞天之中的“第二十八洞天”,名曰“丹霞洞天”,是道教七十二福地之中的“第十福地”。相传,古时麻姑女于丹霞山隐居修道,功德圆满成仙飞升;汉昭帝时(前86—74)亦有仙人浮邱公及弟子王、郭二仙在此炼丹修道;东晋时葛洪又来此山设炉炼丹,并整理阐述道教理论,将麻姑写入《神仙传》遗留后世。麻姑仙女因此而成为民间崇拜的神之一。

唐开元年间,道士邓紫阳修道于麻姑山,曾应玄宗诏入大内殿修功德,佐玄宗退西戎兵,深得皇上赏识。他回山后,受皇命,兴建麻姑庙,赐号“仙都观”。开元二十七年(739)仙都观落成,供奉麻姑神像。自此以后,香火鼎盛,朝拜者络绎不绝。当时,紫阳弟子谭仙岩、黎琼仙、宋元白、邓德成等均为著名道士,麻姑



山显赫一时,成为东南道教名山。是时,山上道观庙院多达十余处,其中主要有仙都观、丹霞观、石崇观、灵仙观等。唐代大书法家颜真卿(人称颜鲁公)在任抚州刺史时,多次登游麻姑山仙坛。大历六年(771)四月,他书兴大发,挥笔写下了记述麻姑仙女和仙人王方平在麻姑山蔡经家里相会的神话故事,及麻姑山道人邓紫阳奏立麻姑庙经过的楷书字碑《有唐抚州南城县麻姑山仙坛记》,简称《麻姑山仙坛记》。全文九百余字,笔力刚健浑厚,开阔雄壮,布局充实,大势磅礴,被历代书家誉之为“天下第一楷书”。唐代著名诗人刘禹锡在《登麻姑山》一诗中充分反映了当时麻姑山的道教活动盛况:“曾游仙迹见丰碑,除却麻姑更有谁。云盖青山龙卧处,日临丹洞鹤归时。霜凝上界花开晚,月冷中天果熟迟。人到便须抛世事,稻田还拟种灵芝”。

宋时,麻姑山仍为南方天师道的一个活动中心,北宋末神霄派创始人王文卿(南丰县人)曾一度隐居麻姑山修炼。地方官员重修了仙都观、三清殿、老君殿、玉皇殿等道教活动场所。宋开庆《建昌军志》记载,当时南城有道观14处。为了巩固封建统治,当权者大力支持道教活动。元丰六年(1083),宋神宗特颁发《封麻姑敕》,封麻姑为“清真夫人”;元元年(1086),宋哲宗封麻姑为“妙寂真人”;宣和六年(1124),宋徽宗加封麻姑为“真寂冲应元君”;后宋宁宗加封麻姑为“真寂冲应仁佑元君”;宋理宗又加封麻姑为“真寂冲应仁佑妙济元君”。并规定每年七月七日,当地官员军民等都要携带供品进山朝拜麻姑,把麻姑山的名声推上了一个新高峰。

元代延祐初,请昭改仙都观为“万寿宫”。元末,由于战乱迭起,麻姑山所有宫观全部毁于兵火。

明代洪武初,诏示天下修复名山大川,麻姑山获得了重新修复的机会。提举雷振远、都监刘碧渊等发动民众重修仙都观。万历年间,郡守邬雷鸣在前人的基础上对麻姑山进一步进行修葺,麻姑山宫观倍增,金碧辉煌。明末,则又因战乱,毁为灰烬。

清初政局稳定,康熙年间,官府组织人力,多次对麻姑山景点进行修葺增建。清同治五年(1866)编撰的《重刊麻姑山志》记载说:“盛朝定鼎之后,海宇升平,渐次修葺,蔚为巨观。”可是,到了清朝后期,由于时局动乱,又给麻姑山带来了新的灾难。咸丰六年(1856)迭遭兵燹,宫观胜迹,存者寥寥。辛亥革命后,战事频繁,麻姑山道教场所受到严重破坏。

十一届三中全会后,落实党的宗教政策,麻姑山得到了全面的修复。1992年,全县筹集资金,重修了仙都观仿古建筑群,重刻了大字颜真卿《麻姑山仙坛记》,增建了160余米长的现代书法碑廊,竖立了进山牌坊,修筑了双龙湖,修缮了碧玉庵、垂玉亭、龙门桥、观瀑亭等名胜古迹,同时,使玉练双飞、垂瀑三叠、神功泉、半月泉等自然景观得到了保护和装点。一座古老的道教名山正在以崭新的面貌展示在世人面前。

## 历代方士、道士炼丹修真之地玉笥山

玉笥山，位于江西峡江县水边镇西南，根蟠百里，海拔 500 多公尺，是著名道教名山和旅游胜地，被道家称为“第十七太玄法乐洞天”和“第八郁木福地”。元代文学家、史学家、诗人揭傒斯说过：“天下称名山，在大江之西者有三：曰匡庐、曰阁皂、曰玉笥，而玉笥尤为天下绝境”，“兼有洞天、福地之重”。

玉笥山，原名“群玉山”。据《太真白龟经》记载，此山委地皆为青黄红白黑五色玉，故号“群玉”。关于玉笥山的得名，至少有两种说法：一为山形说，见于宋刘辰翁《玉笥山承天宫云堂记》：“乙酉九日，登高把菊，望数峰如笥意（“笥”，原指盛东西的方形竹器），欣然记之。”一说与汉武帝有关，元虞集《清真观碑记》中说：汉武帝大肆封禅，遍历天下名山，相传曾于此受西王母“上清宝录图”，见天降白玉笥于太白峰，武帝命人前取，风雨突作，卷玉笥而去。玉笥山因此得名。

由于玉笥山风光秀丽，有 32 峰、7 洞、6 石，自古以来就成为历代方士、道士炼丹修真之地。据记载，秦有孔丘明、骆法通、何紫霄等十人避乱玉笥山中，修炼有素。传说孔丘明等九人仙去，惟紫霄终隐何君洞。汉有梅福、朱孺子，晋有郭桂伦、彭真一、袁景立，南梁有社昙永、肖子云，唐有罗子房、吴世云，宋有沈道麟、

袁守元等，皆在玉笥山以道名世，而被人神话。

唐、宋间，道教高度发展，玉笥山上学道者不计其数；宫观馆院、亭台楼榭比比皆是。其规模之大，装饰之华丽，超乎前代，也远为后世所不及。当时有“承天”、“大秀”两宫；“开明”、“冲虚”、“清真”、“乾元”等 21 观；“梅仙”、“麻姑”、“白鹿”、“送仙”等 24 坛；点缀群山的还有“待鹤”、“百花”等十一亭；“杜真”、“肖真”、“鸣琴”等 12 台，其它如“杏花坞”、“桃花坞”、“汉帝金井”、“碧玉井”等均以自己独特的景致享名。

在众多的宫观馆院中，以承天宫为全山之首。它位于玉笥山西的三会峰下，玉涧水之上（在今福民乡境内）。汉梅福最早隐于此。承天宫初名玉梁观，唐景云（710—711）和开元（713—740）年间，睿宗李旦、玄宗李隆基两朝曾先后遣使建河图，设金大醮，玉笥山名声大振。当时玉梁观道人达五百之众。唐长庆间（821—824），三院道正刘潜容被朝廷敕封为“八州都威仪冲真大师”。宋祥符元年（1008）真宗赵恒改玉梁观为“承天观”并赐额，宣和初（1119）升观为宫，是为玉笥山最鼎盛时期。当年顶礼膜拜者人众塞道，车马辐辏，满山香烟绕缭。到了元末，一场大火，玉笥山所有宫观建筑尽付一炬，承天宫也未能幸免。后世承天宫屡兴屡废，至清末只留下个遗址，如今宫墙基脚依然可见。

另外，在玉笥东北隅，巍巍元阳峰下，曾有“云腾飏驭祠”，又叫云储寺。相传唐贞观年间，吉州刺史吴云储致仕后，携眷在此修道，举家“成仙升天”。天宝八年（749），唐玄宗遣宦官崔朗在此处建云储寺祭祀。宋真宗加封吴为华岳府主，并赐有“云腾飏驭”匾额，故又称“飏驭祠”。祠内建有正殿和先觉楼，奉祀华山陈抟老祖（五代宋初著名道士）。先觉楼，俗称“梦楼”。相传求梦之人若诚心净意，夜卧梦楼，必有梦相托，颇为灵验，为玉笥山的一大奇迹。据县志记载：“名流骚客、达官贵人，商贾工农，无不折梦于此”，“每岁入秋特甚，至有不容寝之时”。传说

明代吉水才子罗洪先，曾与友人游玉笥，夜里人多住不下，便独身一人到祠外百花亭内游走通宵。当晚在先觉楼中祈梦的人，都梦得“百花亭上状元游”。后罗洪先果一举夺魁，并在百花亭上留下了绝句一首：“黄叶铺阶枕碧溪，白云深处不闻鸡，廿年尘土归问梦，肯受山灵幻境迷”。

玉笥山风光奇丽，气象万千，千余年来“仙踪”缥缈，蒙上了神秘的道家文化色彩，产生了许多瑰奇迷人的神话传说。历代名流如方玄英、黄庭坚、朱熹、揭傒斯、胡俨、金幼孜、练子宁、王守仁、查慎行等莫不于此流连忘返，并留下大量的诗词歌赋，成为玉笥山文化遗产中的重要组成部分。集自然胜景与人文奇趣于一身的玉笥山，曾饮誉千载，盛极许多朝代后，由于近世诸多原因，逐渐烟没无闻。

解放后，人民政府在玉笥山开辟林场，蓄水为湖，生态环境得到很好的保护。党的十一届三中全会后，落实了党的宗教政策，曾筹资60余万元，在玉笥山修复庙宇，开辟景点。如今，元阳峰下，重建的云腾飏馭祠和先觉楼，雕梁画栋，气势恢宏。面对人工湖，青山耸翠，碧水含烟，胜景如画，游人香客日渐增多。

## 江南道教圣地太平山

太平山，座落在江西武宁县与湖北通山县交界处，海拔1329米。山势峻峭，层峦拥翠，飞鸣流瀑，云蒸霞蔚。原名丝罗山。以其“座吴向楚，山形五龙团顶，云气盘结，离奇万状，群峰环绕如丝罗不断”而得名。

太平山，素为江南道教圣地。据清乾隆乙亥年（1755）《太平山志》记载：宋理宗绍定六年（1233），江西武宁县顺义乡人章哲自武当山学道归来，辟荒结庵修炼于丝罗山，招收弟子，创立玄门广惠派。该派托称直接传自吕祖，应属于金丹道独立的一支。

宋理宗二十六年（1250）章哲在石板江仙逝，其徒九模等遵其遗留药方将遗体处理后送回丝罗山，在正殿中建塔供奉，“双目炯炯，面貌如生”，被尊为“祖师章真人”。宋理宗闻其异封章为“天乙佑圣宫，自然灵应真君”。此后，每年农历八月为“朝仙月”，吴楚各地群众斋戒沐浴，上山进香，不绝于途。“无求不应，有叩斯通，其济人利物有如此。而且大开觉路之门，凡有志修道者，无不引登彼岸，自是而成道者众矣。”相传元仁宗皇庆二年（1313），章化身医太后疾愈，帝感其德，敕封为“天乙佑圣宫，自然广惠真君”。明成化三年（1467），因章显圣助战有功，

宪宗加封章为“仁天教主，太平护国天尊”，并将丝罗山赐名为太平山，相沿至今。

章哲所创立的玄门广惠派，至今已传四十代。其法派原定为六十代，即“广德通玄净，壶空悟乾坤，清守炼金意，矩本一中希，定祥元真吉，虚明幻化期，实承符法理，万古太平春，至善宜知止，纯修在返真，丹成能见性，证果有良因。”现太平山住持朱平和为第三十九代，回头山主持张春仁为第四十代。太平山上原建有“佑圣”、“纯和”、“望仙”等宫殿。佑圣宫建于宋理宗年间，距今七百余年。其后屡毁屡建。“文化大革命”期间又被拆毁，章哲遗体（木乃伊）被乡人藏于窖中，幸免于毁。1982年以来主体建筑佑圣宫等已修复一新。现有道徒十余人，恢复了道教正常生活。章哲遗体安放在宫后塔内，仍“双目炯炯，面貌如生”，已对外开放，供人观瞻。

名

观

篇

道

教

文

化

钩

沉





## “百灵受职之所”的龙虎山大上清宫

大上清宫，座落在今鹰潭市上清镇东首，是历代张天师供奉神仙的地方。它最初是第一代天师张道陵的“草堂”，后称“天师草堂”，约建于东汉永元——延光年间（89—125）。它所处地势雄壮，周围有九山环绕，逶迤起伏，像似九条长龙向大上清宫游集。它是历代天师阐教演法、传道授箓的主要宗教活动场所，也是历代正一道高道修真养性的阆苑，故素有“神仙所都”和“百神受职之所”的美称。

汉末，张道陵第四代孙张盛自汉中迁还龙虎山时，在天师草堂处建“传箓坛”，遇“三元日”升坛传箓，发展道徒，四方从学者千余人。传箓坛同时也是天师供斋祭神（打醮）的场所。这里正式修建殿宇始于唐代。会昌中（841—846）武宗召见第二十二代天师张谌，赐帑于此建道观，赐额曰“真仙观”。

宋代张天师的地位有了进一步的提高，真仙观也多次得到修建。大中祥符五年（1012），真宗敕改真仙观为“上清观”。从此上清（道教称之为仙境）之名在龙虎山正式确立。仁宗天圣年间（1023—1031），第二十五代天师张乾曜曾迁上清观于龙虎山南重建。元元年（1086）第二十八代天师张敦复又进行重建，贾善翔为之记，但其具体所在已不可考。崇宁四年（1105）第三

十代天师张继先请于朝，徽宗命江东漕臣在龙虎山丈量土地重建上清观，即今之大上清宫址。正和三年(1113)徽宗恩准上清观升为“上清正一宫”。《上清正一宫碑》云：“时宫中学道者常数千百人”。南宋高宗建炎年间(1127—1130)、宁宗庆元年间(1195—1200)和嘉定年间(1208—1223)皆赐帑对上清正一宫进行过修建。南宋晚期理宗端平二年(1235)赐内帑，派京师太乙宫高士易如刚监工，将上清正一宫扩建为六殿(三清、真风、昊天、南斗、北斗、琼章)、二阁(宝奎、琼音)、三馆(宿云、蓬海、云馆)、二堂(斋堂、正一堂)。堂之左建方丈，东西建道院数百楹。(详《王兴权记》)景定年间(1260—1263)，理宗又命张闻诗创建上清正一宫门楼，榜曰：“龙虎福地”。随后又命毛允中在宫内增建“紫微阁”，并御书匾额赐悬。

元代皇帝曾先后多次赐帑对上清正一宫进行过葺修。世祖至元二十二年(1285)特赐帑银装饰殿宇神像。至大二年(1309)武宗重新粉饰神像，过一年遭火灾，殿阁堂庑大多毁坏。武宗再次赐帑银按原样复修，并将上清正一宫加名为“大上清正一万寿宫”。迨后元仁宗皇庆二年(1313)重修，并命翰林学士元明善监修。英宗至治二年(1322)因大水宫被冲毁，直到十五年后元顺帝才赐银将其按原样修复。但不戒于火，至正十一年(1351)再次被毁。

明代对元代烧毁的大上清万寿正一宫进行了较大规模的修复和扩建。洪武二十三年(1390)，朱元璋恩准四十三代天师张宇初的奏请，还专门下了一道诏书。工程历四年告竣，其规模建制据苏伯衡《重修上清宫碑文》说：“中为阁，阁之上为玉皇殿，下为经堂。其前为真武殿。殿之前有三清殿。又前为元坛，复以重屋。坛之前为三门。门之前为虚皇坛。坛之前为棊星门。而东西各属以周庑，表以层楼。左楼悬大钟，右楼悬大鼓。东为东庑，内外方丈，上下库司。元坛祠、蓬海堂、宿云堂在焉。西为西庑，寿星堂、元帝殿、斋堂、藏室，上下官厅在焉。而钟台又在

其东,通为间,若干为楹。若干規制悉如其旧,而雄杰壮丽视昔有加焉。”之后,明成祖在永乐元年(1403)、十四年(1416)两次赐帑修建上清宫。其殿宇建制和名称有所变改。《留侯天师世家宗谱》卷之一记载说:“易紫微阁为正一堂。钟楼下有雷祖祠。鼓楼下有五岳圣帝祠。元坛祠北有昊天殿。真风殿东有福地仙宫殿。稍南有三官殿。西有留侯殿。又南十二真君殿。殿西北有南斗殿。方丈东有提点提举厅,又有法堂在方丈南。真君殿在法堂东。而旧时之虚皇坛、寿星堂、元帝殿则无有矣。”正德三年(1508)第四十八天师张彦弼奏乞修建上清宫,武宗敕遣内官监修。新建寥阳殿为正殿五间。东西通廊各十二间。东庑配三官、元坛二殿;西庑配四圣、文昌二殿。寥阳殿后为真风殿,真风殿后为玉皇阁。东置雷祖殿;西置高真殿。前置龙虎殿(即原正一、元坛殿)。南为门屋,东西为钟鼓二楼。楼之北建二碑亭。楼之南为棖星门。又南折而西修一条青石道,道中建一下马亭。亭之西南为临街门楼。临街东西建二坊:左曰崇福,右曰广教。崇福东立碑亭,贮元时二碑。钟楼东北为提点所。北为库楼。鼓楼之西南建有官厅。又嘉靖十一年(1532)世宗根据上清宫提点张定汉的奏请,敕遣中官董修上清宫。这次主要是葺修殿宇和粉饰神像,建置未变。万历三十七年(1609)遭水灾,冲毁三清殿等部分建筑。第五十代天师张国祥奏明神宗赐帑修复,规模一如旧。施凤来为之记。

清代康熙二十六年(1687)圣祖仁皇帝赐御书匾额,改“大上清正一万寿宫”为“大上清宫”。五十二年(1713)特赐帑金,命江西巡抚佟国襄、杭州织造孙文成督修大上清宫,建置未变。世宗胤禛接皇位以后,于雍正九年(1731)赐帑银十万两,对大上清宫进行了一次较大规模的葺修和扩建。遣大银台宫詹翰林学士留保和原直隶臬司浦文焯等董其役,颁给关防一顆,又命署理大真人印务张昭麟协同监修,至十年八月告竣。除将原有殿宇葺修一新外,又新建“斗姆宫”等殿宇。至此,大上清宫达到

极盛,拥有二宫、十二殿、二十四院。其建制和布局甚为富丽堂皇,《留侯天师世家宗谱》有详细记载:

“宫门南临横街。街北建坊,坊北东西幡杆二,叠石为基,中甃巨石为路,东西缭以朱垣。又北为门,环砖为阙,以通往来。阙上建楼,重檐丹楹,周以朱栏。檐际悬圣祖仁皇帝御书‘大上清宫’额。南望云林、琵琶诸峰。燁锐炎上,形家谓惟水制火,故奉真武于楼中。楼东西祀灵官、元坛。阙后东偏小屋两间,司香灯及门之启闭者居焉。进阙左右,缭以朱垣。垣之内,乔木森列,逶迤三折而北,至下马亭。西向过亭折北,曰棊星门,凿石为之,中设朱栅。龙虎门在棊星北,望阙朝贺之地也。门外苍松二株、豫樟二株,皆高数百尺。门内东西向,祀雷部六帅。门之南,东西碑亭各一。碑勒:明时修宫敕谕。亭四向,十字脊,脊顶置宝瓶。钟鼓二楼又在两碑亭南门之旁,东西角门各一。门之北为甬道,又北为台阶,白石阶三重,上周以石栏。北为玉皇殿,旧之寥阳殿也。凡殿皆以所祀神像更名。玉皇殿北为后土殿,旧之真风殿也。又北为三清阁,旧之玉皇阁也。阁下祀九宸,东西列三十六雷神。龙虎门以北,东西周廊共四十四间。玉皇殿之东西配殿曰三官、曰三省,旧之元坛、文昌殿也。后土殿之东西配殿曰五岳、曰四渎,旧之三官、四圣殿也。三清阁旁,东曰文昌殿,又东曰天皇殿,旧之雷祖殿也。阁西曰关圣殿,又西曰紫微殿,旧之高真殿也。四殿俱南向,以上皆彤壁朱扉,金铺铜沓冒,正殿俱重檐丹楹,藻井间以金碧,饰以云龙。三清阁覆以碧琉璃瓦,皆因宫之旧而增修者也。

玉皇殿之东南为新建碑亭,覆以黄琉璃瓦,重檐丹楹,四面琐窗,藻井金饰,雕石为基。内供世宗宪皇帝御制碑文。龙虎殿前,从西侧门向北循墙行,则新建斗母宫在焉。殿七间,正南向,覆以黄琉璃瓦,重檐累甍,中祀斗母圣像,东西列从神四。南为穿堂七间,覆碧琉璃瓦,以黄琉璃瓦饰檐。端蒙累甍,磨砖地,凿中道为云龙形,瞻礼者由左右拾级而上。东西为短垣,上为朱牖

穿堂，南为前殿五间，碧瓦罩，一如穿堂。前祀真武，旁列从神四，后祀王灵官铜像。又南为朱门三，金铺铜脊，前檐悬世宗宪皇帝御书“斗姥宫”额。门旁东西角门二。前东西配殿各三间，东祀太岁，西祀送子。正殿东西焚修房各五间。房南东西亭各一。凡殿俱朱牖、丹楹，彤壁、藻井间画云龙。门外照墙，以碧琉璃瓦为盘龙形，饰中央四角。龙虎门自东侧门向北为提点司。门屋一座，堂三间，后仓房七间，前后东西厢房八间，又斋堂三间南向，厨房二间居其侧。前门屋一间，四周围墙为醺坛斋食之所。由提点司过西向北而上为虚靖祠，正南向，门屋五间，正祠三间，祀虚靖公像。中有石刻祖天师像，四方墨摹者即此。东西庑阁三间，从祠过东，则炼丹处也，即宋御赐书名靖通庵。以前为茅园，复后易以八角台阁，朱牖、丹楹、窗疏通达，松篁藤树，周遮掩映，今砌以石龕，盖近修也。其前则为鹤归亭，雅素幽广，亭西竖靖通庵墨刻。在龙虎门东为道院八所：曰三华、东隐、仙隐、崇元、太素、十华、郁和、清和。在龙虎门西为道院十六所：曰崇禧、崇清、繁禧、达观、明远、洞观、栖真、混成、紫中、清富、凤栖、高深、精思、真庆、玉华、迎华。参差环向，如星罗棋布。每院门屋一间，正厅三间，左右丹房共四间，后楼房三间，左右耳房各一间。周遭缭以短墙，各分院址，内新旧共二十四院，凡宫中之法官居焉。”

上述大上清宫的维修和扩建，当时在我国南方诸道观中是独一无二的。规模宏大，雄杰壮丽，殿宇林立，金碧辉煌，建筑艺术上也有许多独特之处。但可惜，自此之后，清庭再没有拨款大修，因此自然损坏严重，再加上战乱兵毁，至解放初只剩下大上清宫门楼、午朝门、钟楼、下马亭和东隐院等残破建筑，被江西省人民政府列为重点文物保护单位之一。可是经过1966—1976年十年文化大革命的一场浩劫，上述残存建筑几乎荡然无存。现幸存者只有东隐院的局部以及梦床、镇妖井、碑刻、法器和道袍道服等文物资料。其中主要有：南唐保大八年（950）陈乔的

《新建信州龙虎山张天师庙碑》、南宋端平二年(1235)王权的《上清正一宫碑》、元至正十一年(1351)铸的九千九百九十九斤重的大铜钟、明初苏伯衡的《重修上清宫碑文》、明赵孟頫的手书《敕赐大宗师张公碑》、赵孟頫的《敕赐元真妙应渊德慈济元君之碑》等。这些文物资料早已转移到天师府保管。

## 历代天师祀神和起居之所天师府

天师府，全称为“嗣汉天师府”。明太祖易天师之号为“大真人”，故亦称“大真人府”，是历代天师祀神和起居之所。它坐落在鹰潭市上清镇的中部，面对琵琶峰，门临泸溪河，背靠华山，依山带水，气势非凡。

宋崇宁四年(1105)，天师府由第三十代天师张继先始建于上清镇关门口，元延祐六年(1319)，迁建至上清镇长庆坊，后重建于今址。明洪武元年(1368)太祖朱元璋赐白金十五镒，由第四十二代天师张正常就原地重新建造。一百年后，明宪宗成化三年(1467)赐御书“大真人府”额。成化二十一年(1485)，又御旨重建天师府。嘉靖五年(1526)，遣中官吴猷同江西抚按根据天师府的建制又进行扩建。其建制为大堂五间，东西赞教厅五间，东西廊房各六间，仪门三间，左右耳房各二间。头门六间，后堂五间，东西耳房两间，穿堂三间，东西厢房各六间。私第正厅五间，东西厢房各五间，门屋一座。后堂五间，东西厢房各五间，敕书阁五间。家庙在私第东，万法宗坛在私第西。坛后真武庙五间。坛、庙内祀御赐三清、四圣、南北斗、二十八宿、三十六天将铜像，共一百三十八尊。元坛殿在二门东，法局、提举署在二门西。牌坊两座在府前，左榜“道尊”，右榜“德贵”。



康熙十三年(1674),上清发生暴乱,天师府遭受兵火,大堂、穿堂、赞教厅东西厢房、耳房俱毁,惟存后堂五间。大门、仪门毁后重建,但简陋不如过去。私第后堂敕书阁,及后堂之东西厢,与私第东之家庙,家庙后之后殿,书院厢庑亦俱毁。万法宗坛毁后重建,而真武殿东西庑俱不存,元坛殿虽存而圯,两庑仅存其一。乾隆四十三年(1778)五十七代天师张存义,对天师府又全面进行修建,面貌焕然一新。又于真武殿址建绣像宝阁,供奉御赐宫绣老君像,其余建制如旧。五十九代天师张钰在嘉庆十三年(1808)修建“敕书阁”。接着在十九年(1814),又借帑银新修天师府,复立木坊二座,左榜曰“体德尊猷”,右榜曰“翊运宣化”。但咸丰七年(1857)又遭兵灾,仅余二门东元坛殿三间,东西庑各三间,真武殿后小屋三间。万法宗坛五间,西庑三间,东庑三间,亦毁后复之。六十一代天师张仁晟在同治四年(1865),重建二门三间,敕书阁东“味腴书屋”。上下两栋,共九间,分前后二进,后为正屋有楼,中有天井两厢,石门上凿有隶书对联曰:“泮芹蔓衍芹期采,丹桂花开桂可攀”。后门额书“秀接衡阳”。建灵芝园、纳凉居各一所。又于同治六年(1867)建头门一座,东西两间,大堂三间。堂后东西鼓楼各一座,宅门一座,东仓房十间,西门房三间,东西耳房各八间,保安楼西廊房五间。同治十二年(1873)重建保安楼上下两栋共十间。光绪七年(1881)重建三省堂五间。民国十六年(1927)和二十三年(1934)也先后拨款对天师府进行过修缮。

中华人民共和国成立时,天师府头门、二门、大堂、私第、门屋、三省堂、后堂、元坛殿、书院、万法宗坛、法局、提举署等建筑基本存在,但均破败不堪,风雨飘摇。特别是“文革”期间(1966—1976),为学校、企业所占用,遭到很大的破坏。1983年4月国务院颁布:嗣汉天师府为全国重点宫观保护单位,并列为全国二十一座重点开放道观之一。为了落实宗教政策,贵溪县成立了“天师府修复领导小组”,国务院从1983年起,先后拨款

30 万元,江西省政府拨款 15 万元,同时也得到海内外善信的大力资助。从 1985 年起即着手动工修复,在天师府原建制的基础上,有的拆除重建,有的改建,有的新建。到 1992 年修复完工,使天师府焕然一新。它的建制是:

府门五间坐北朝南,钢筋水泥结构,碧瓦红墙,丹楹朱扉,临街耸立,气势雄伟。上悬“嗣汉天师府”直额,前正中两柱上有抱柱对联一幅:“麒麟殿上神仙客,龙虎山中宰相家”。门前一对石麒麟,备增威武。进门为宽敞的礅石甬道,翠柏林立如列队警卫,远望府内,门第重重。循甬道前进五十米,即达二门。二门上悬“敕灵旨”额,六扇门上画有六尊门神:秦琼、尉迟恭、程咬金、单雄信、罗成、杨林。两柱上有“道高龙虎伏,德重鬼神钦”楹联。进入二门,院内豫樟参天,浓荫蔽日。沿甬道往北,道中有一古井,曰“丹井”或称“灵泉井”、“法水井”。经古井再北原为“演法大堂”,现为新建之“玉皇大殿”。重檐歇山式钢筋水泥建筑,占地六百余平方米,殿宇巍峨。内祀玉皇大帝,金童玉女,分侍左右,十二天君陪祀两边,八条金龙飞舞楹间。原演法大堂内,康熙御书“碧城”匾额和乾隆御书“教法宗传”匾额,仍悬挂在此殿内。玉皇殿西南为“钟亭”,内置道教稀世珍宝原大上清宫重达九千余斤的大钟。

玉皇殿后面为天师“私第”,系明建清修的建筑。门旁石刻“南国无双地,西江第一家”的对联,“拙浦西京”的横批。门内有一影壁饰“鹤鹿蜂猴”图一幅,取其谐音“厚禄封侯”之意。三省堂为私第的建筑中心,堂中央前部有绿色磐石一块,两仪图像隐约可见,名太极石,历代天师送客人到此留步,因之又名“送迎石”。这里原为过厅,现改为“天师殿”。中祀祖天师张道陵像,王长、赵升立侍左右;右祀三十代天师张继先像;左祀四十三代天师张宇初像,殿中央上悬民国袁世凯赠六十二代天师张元旭“道契崆峒”匾,右悬“仙派名裔”匾,左悬“纳甲周呈”匾。殿东西厢房,现为文物陈列室。天师殿后面与中厅以天沟搭接,又

以砖墙石门分之,石门上书“道自清虚”四字。中厅据传为狐仙堂,现作为天师诗词展览厅。中厅与后厅以天井及东西厢房相连缀,厢房上置楼阁,东西相对,并与中厅、后厅形成天井,后厅是天师的生活食宿厅。厅堂中间悬有江西督军程光远赠“壶天春永”及清同治时状元徐甫赠“福备箕畴”匾额。整个天井,青石铺地,四壁间雕梁画栋,富丽堂皇,呈现出封建王府气魄,现作道教历史资料陈列厅。穿后厅而进,则直通“灵芝园”。园前新修有“八卦门”,门墙顶呈双龙戏珠型,门左右有“八卦涵宇宙,双龙卫乾坤”对联。园内东西各建廊房四间,整齐相对。园中金桂银桂,奇葩异花,四季飘香。

万神集聚的“万法宗坛”,坐落在私第西边,坐北朝南,自成院落。院内置三殿,是张天师在私宅的祀神之所。北方正殿五间,钢筋水泥建筑,碧瓦朱楹,红墙丹牖。正殿现祀三清、四御、三官、五老。正殿前分东西两配殿各三间,东祀司法神王灵官,西祀财神赵玄坛,俱碧瓦、朱楹。院中礅石甬道,盆花列陈,尤其千年古罗汉松,青翠葱郁,雌雄两株并排侍立,为世所稀贵。宗坛后面,原为真武殿址,现为花草葱茏,古树浓荫的百花园。园后接百花池,池中碧水荷花,金鱼上下,倍感清幽。池中原有一亭名湖心亭,惜已久废,但“纳凉居”傍池而建,古房尚存。

修复后的天师府,占地 42000 余平方米,比修复前增加 10000 余平方米,建筑面积为 23000 余平方米,殿堂巍峨,气势壮观,成为国内特别是大江以南的主要宫观。天师府 1982 年以来归天师道徒管理,现为道教正一派祖庭。由于它在道教徒心目中地位崇高,且影响及于世界,故国内外游人及香客很多。

## 名噪江南的阁皂山崇真宫

崇真宫地处阁皂东峰之麓，由洗药池拾级而上，便可直达。此宫历史悠久，名噪江南。前身为三国吴嘉禾二年(233)葛玄所建的卧云庵，葛玄“仙蜕”后改名灵仙馆，毁于隋。至唐，道士程信然，掘地得玉石像尺余，覆以铁钟，创草堂居之。先天元年(712)孙道士为台殿，因山名观，咸通大火，玉像仅存。杨荐父子，次第葺之。江南李氏改名玄都。宋真宗改景德，天禧庚申、熙宁丙辰再毁再葺，哲宗元八年(1093)赐名“崇真宫”，徽宗崇宁三年(1104)加赐“万寿”，理宗淳祐六年(1246)又加“大”字，名之曰“大万寿崇真宫”。南宋周必大《崇记》称：唐宋时，阁皂宫观“凡殿宇皆翼以修廊治厅馆总为屋一千五百间，江湖宫观未有盛于此者”。而大万寿崇真宫，更是众多宫观中的佼佼者。自唐至宋约五百年是崇真宫第一个昌盛时期。

崇真宫，是一组大型综合建筑。它包括灵仙宫、寥阳殿、昊天殿、葛仙公殿、东岳殿、藏经殿、御书阁、玉像阁、正一堂、靖应堂、卧云庵、仙人庵、路仙庵、郭老庵、丹井室、藏丹室、钟鼓楼、石坊等。此外，还有四十九堂名绩。南宋朱熹《崇真宫》诗云：“磴道千寻风满林，洞门无锁下秋阴。紫台凤去天关远，丹井龙归地轴深。野老寻真浑有意，道人谢客亦何心。一樽底处酬佳节，俯

仰山林慨古今”。

元初至元壬辰年(1292)遭山寨邓克明之变,台殿俱被烧,衰落了约七十年以上。至明代洪武初(1368)道士徐麟洲修复后,17年(1384)李半仙被授为“灵官”,27年(1394)张尊礼再授“灵官”,明宣德初(1427)黄谷虚为五十二代灵宝传人。这是崇真宫约有六十年的第二次旺盛时期。宣德八年(1433)再次被烧毁,出现了“积负虚税,黄冠星散”的败落局面,至万历间道士刘开化欲还旧观未果。这是崇真宫第二次衰落时期。正如明万历丙戌(1586)陆丛平在阁皂山旧序中“数百年来声响消歇,亡沦云骈鹤驾,寂然无闻”的描绘。延至康熙丙午年(1666)施闰章在《阁皂山志·序言》中又有:“荒榛茂草,丹井故在,即而求之,其亦有餐霞驭风之人,潜游其中,而不见之于世者耶”的感叹。事实上从1433年以后,崇真宫就一蹶不振了。因此明俞策在《阁皂山志·宫观》篇的开头语就说:“琳宫绛阙,弥望丘垤矣。书其旧绩,亦所以存古也”。

嘉庆二十三年(1818),道士周步云募缘重修崇真宫。清末民初,住持欧阳明性又稍加修葺。正殿供葛玄塑像,高1丈。殿前四大天王,左右分列二十诸天王塑像。总面积260平方米,八字门,歇山顶,釉陶瓦,面阔15米,进深14米,通高10.5米。文化大革命中像毁殿破。

今崇真宫,为1991年重建。地址略向西移,由正殿、厢房和庭院组成。正殿坐北朝南,前对主峰凌云峰,后倚东西两山,位于阁山深邃处,山中主要景点拱卫其前。重门深院,翼以修廊。混合结构建筑,面积284平方米。歇山顶,琉璃瓦,飞檐高脊,彩壁丹栋,拼条花窗。仿古代祖天殿之例,殿中供奉太极仙公葛玄、天师道始祖张道陵和真君许逊塑像三尊,香火断而复续。

## 净明道祖庭西山万寿宫

西山万寿宫(亦称玉隆万寿宫),座落在新建县西山南麓的逍遥山上,距南昌市内 30 公里。该宫原为净明道祖师许逊故宅,其作为净明道的祖庭,千百年来,屡废屡兴,历经了坎坷沧桑,至今仍然伫立在南昌西山。

在许逊逝世的第二年,族人和乡邻为了永久纪念他的恩泽,特在许逊桐园故宅上,建筑起一座“许仙祠”。在祠的前面掘了一口八角锁蛟井,并将许逊逝世的日子定为“升仙日”,家家斋戒礼拜。于是相沿一千六百多年香火不绝,竟形成为一种朝仙的民间风俗。南北朝时,许仙祠因许逊尝以五色帷施黄堂谌母祠而改名为“游帷观”。隋朝初年(589—600),游帷观不慎毁于火灾。唐高宗永淳年(682),在道教大师胡慧超的主持下,重新修复了游帷观,高宗赐给“游帷观”匾额和幢幡香烛等物。此后,唐玄宗也赐金帛宝物给游帷观,并特派宦官送至西山。

时至宋朝,道教昌盛,游帷观的地位急剧上升。大中祥符三年(1010),真宗诏令修缮和扩建游帷观,并升“观”为“宫”,御赐“玉隆宫”匾额,颁赐真君神像。“玉隆”二字,系取自道教《灵宝无量度人经》“玉隆腾胜”。到了自称“教主道君”皇帝的宋徽宗执政后,对道教更加崇奉。他除封许逊为“神功妙济真君”外,

还亲颁诏书，敕令仿西京（今洛阳）的崇福宫，重建玉隆宫。于是建成了一座拥有许君殿、三清殿、老祖殿、谌母殿、兰公殿、玄帝殿等六大殿，玉皇阁、紫薇阁、三官阁、敕书阁、玉册阁、冲升阁等六大阁，以及十二小殿、七楼、三廊、七门、三十六堂、焚表化帛炉、白玉露台、九级仙阶等建筑体系庞大的宏伟宫观。除宫内建筑外，在宫外还兴建了太虚观、接仙台、云会堂、中升阁、会仙阁、许大祠、偶来松下、逍遥靖庐等楼阁胜景。这个以万寿宫为主体的规模空前、气势壮观的宏大建筑群的落成，标志着“玉隆万寿宫”进入了发展的鼎盛时期。徽宗亲笔题写“玉隆万寿宫”匾额，另赐良田数千亩，以及真君塑像、铜铸香炉、烛台、法服等物。不久金兵侵入洪州，西山万寿宫殿宇楼阁，大部损毁。南宋理宗宝庆元年（1225）赐国帑加以重修。命礼部侍郎奚德秀及道士21人至逍遥山，开设道场，为东南祀典第一。

元顺帝至正十二年（1352）富丽堂皇的玉隆万寿宫在兵乱中惨遭焚毁，化为废墟。至明代，西山万寿宫再兴。武宗认为，王守仁能一举平息南昌宸濠叛乱，是许逊“神功妙济”的功劳。因此在正德十五年（1520）他敕令重修万寿宫高明殿，赐“妙济万寿宫”新匾额。重修工程，历时三载。明世宗嘉靖二十六年（1547）加以修缮。明神宗万历十年（1582）重建三清殿、三官殿、万寿宫山门、逍遥靖庐等。可是，在明末社会的大动荡中，西山万寿宫又遭厄运。

清代西山万寿宫兴废则更为频繁，有十四次之多。清康熙二年（1663）修正殿、谌母殿、三清殿，募建三官殿、关帝殿、玉皇阁，使该宫逐渐恢复旧观。清乾隆四年（1739）在江西各府县的捐助下，重修万寿宫的工程再度开始。此次修复工程仿宋代东、西、中三大院的布局建制，颇有重振万寿宫之声势。此后，万寿宫又几经兴废，特别是咸丰年间（1851—1860），太平军进驻西山，因战乱万寿宫几乎被全部烧毁，至同治六年（1867）各大殿才得以重新修复。

民国时,西山万寿宫不仅无力修缮,而且遭到了一定程度的破坏。宫内东岳庙、斗母殿被拆毁,放生池被填塞等。抗日战争期间,西山万寿宫还遭到侵华日军的肆意毁坏。他们为了取石修筑碉堡,拆毁了夫人殿、文昌宫、魁星阁、藏书楼、集福会馆、逍遥靖庐、后山围墙以及砍伐许多巨树等。同时劫走了宫内的许多珍贵文物,使万寿宫遭到惨重损失。

新中国成立后,党和人民政府十分重视对历史名胜的维修和保护工作。1952 和 1955 年江西省人民政府文物管理委员会两次拨出专款维修西山万寿宫。1957 年西山万寿宫被列为省级重点文物保护单位。1959 和 1960 年,省人民政府又两次拨款,重修西山万寿宫五座大殿以及仪门、宫墙。1962 年,朱德在省长邵式平的陪同下视察西山万寿宫,指示要保护和修缮好这座珍贵的古建筑。修葺后的西山万寿宫,在五位道人的主持下,与武当等名山道场保持着密切的联系,曾先后接待了十七个国家的国际友人。遗憾的是,在文化大革命十年浩劫中,西山万寿宫又惨遭破坏,满目疮痍。

1984 年实行改革开放,落实党的宗教政策,中共新建县委、县政府决定开发西山游览区,重点修复万寿宫,成立了修复领导小组和办事机构。在有关部门和各方人士的大力支持下,先后筹资三百多万元,采取边修复边开放的办法,到 1992 年已修复了高明、三清、关帝、三官四大殿;修复了山门、仪门、围墙等建筑;新建了文昌阁、柏林塘、街口大石牌坊、九龙壁等;新置了大型香炉、帛化炉等一批法器。定名为西山万寿宫。同时,特请末代皇帝溥仪之胞弟溥杰题写了“妙济万寿宫”、“玉隆万寿宫”、“普天福主”的匾额;特请溥仪之胞弟溥任题写了“德高九州”、“飞升福地”匾额和“珠帘暮卷西山雨,画栋朝飞南浦云”的对联;特请全国政协副主席、中国佛教协会会长赵朴初、中国道教协会会长黎遇航分别题写了“西山远翠”、“文昌阁”等匾额,成为当今镇宫之宝。修复后的高明殿,巍然凌霄、古朴典雅、重檐



飞角、金壁辉煌。大殿四周的梁楣上,绘有许逊生平事迹及传说故事的彩色图画,栩栩如生,引人入胜。大殿内,许真君塑像端坐正中,胡、詹二仙塑像分居左右,十一真人和郭璞坐像排列两旁。殿前真君手植古柏,枝叶仍茂。宫前建锁蛟古井。每逢农历八月一日许真君生日,西山万寿宫举办庙会,进香及游览者日达数万,盛况空前。

## 铁柱镇蛟之所在南昌万寿宫

南昌万寿宫(亦称铁柱或妙济万寿宫),位于南昌市内广润门左、洗马池之南,翠花街西面。传说此地是许真君铸铁柱以镇蛟螭的所在,为祀奉许真君,始建于晋代永嘉元年(312),是南昌市区中心的一座著名道教宫观。

唐懿宗咸通年间(860—873)赐额为铁柱观。宋真宗大中祥符二年(1009)赐名景德观。曾巩(1019—1083)知洪州军时曾将该观修葺一新,并请王安石撰写了一篇掷地有声的《重修许旌阳祠记》。记中批驳了一般腐儒的偏见,历数许氏为政廉明,爱民如子,斩蛟治水,造福后代的不朽功绩,认为“世降俗末之日,仕于时者,得人如公(许逊),亦可谓晦冥之日月矣”。还进一步指出:“能御大灾,能捍大患者则祀之,礼经然也。”宋徽宗政和八年(1118)改名为“延真观”,又降玉册,上许逊尊号曰“神功妙济真君”,改观为宫并加“万寿”二字。南宋宁宗嘉定元年(1208)又改名为“铁柱延真宫”,并御书匾额置于宫门上。明代正统元年(1436)又复名“铁柱宫”,天顺二年(1458),地方人士聚铜万余斤,铸造许真君铜像于宫中,嘉靖二十五年(1541)世宗朱厚熜赐名为“妙济万寿宫”。神宗万历二十八年(1600)毁而复建。张位《重建万寿宫记》述其重建经过云:万历二十八

年冬十二月兴工，“首创真君殿一重，高若干，方广若干，悉从旧制。……继前门、二门；继诸仙殿、两廊、铁柱池、钟鼓楼；又继圣像，易铜以塑；继画四壁仙迹；继建玉皇阁；继前街门外，用墙围之，左右开瓮门；又前辟小沼，深三尺，宫以内诸水皆潴焉。至万历戊申（1608）冬告成”。

清代几经兴废，多次重修重建，并定名为万寿宫，延用至今。顺治十四年（1657）、康熙十四年（1675）、雍正二年（1724）、乾隆四十六年（1781）、道光二十三年（1843）、同治十年（1871）先后六次重修，耗资钜大。民国四年（1915），宫旁商店失火，延烧宫内，两座大殿被毁。省、市各界十分痛惜，于是集资重修，聘请能工巧匠，历经五年，费工 30 万个，终于修缮了万寿宫。抗日战争，南昌沦陷，万寿宫损坏严重。胜利后，南昌市商会主持整修，又使万寿宫焕然一新。

南昌万寿宫建筑规模宏大，殿宇雄伟，巨木名石，雕梁画栋，琉璃闪光，飞檐斗拱，殿宫布局，错落有致，无论是建筑艺术还是雕刻艺术，皆可称精品。既具有雄伟壮观之貌，又含有清雅幽静之境；既是道教庙宇，又具有艺术宫殿的明清建筑特色。宫前大门楼，刻有“万寿宫”三个贴金大字，两旁有六、七尺高的石狮。通过麻石路面，拾级而上，即达福主殿（正殿），殿正中悬有“忠孝神仙”四个金字大匾。殿内主供许真君座像三座，最高者八尺，雍容端重，两侧立吴猛、郭璞丈二塑像，道貌岸然，东西龕内弟子群，恣态各异，栩栩如生。中央神龕背面，立有王灵官神位。福主像前后神龕雕有《岳飞传》、《封神榜》、《三国演义》，画面生动，精美绝伦，上有“百雀图”，诸鸟或栖或翔，神态自然，叹为观止。

正殿后面是“凌霄宝殿”，这里满布人们想像中的天庭神仙群像。正中是玉皇大帝，两旁立有三山五岳雷部诸神。西面是夫人殿，供奉着许逊夫人。夫人殿西为三清殿，供奉着元始天尊、灵宝天尊和道德天尊。万寿宫大殿左有锁蛟之八角井，名声

很大。相传古时此井与赣江相通，井中立有铁柱，柱上栓有铁链，传为许真君所铸，以锁蛟孽。最初名“铁柱观”也由此而来。又传铁柱出井数尺，下施八索，以钩锁地脉。旧志记载：“铁柱镇洪州，万年永不休。八索钩地脉，一泓通江流。他处受夏旱，彼处以薄收。地胜人心善，应不出奸谋。纵有奸谋者，终须不到头。”明代刘基咏铁柱诗云：“旌阳真人仙去久，至今铁柱人间留。孤根人下鬼物护，阴火夜飞蛟蜃愁。山河枢轴锁钮壮，东南乾坤从此浮。岁时享祀纷趋拜，万古神功翼斗牛。”此外，还有谶母殿、斗姆宫、三官殿和逍遥别馆等建筑，其中陈布许多木雕、石刻、瓷绘等艺术精品。遗憾的是，在文化大革命中，南昌万寿宫神像被焚，宫殿被拆，改建为学校，古观至今荡然无存。

改革开放后，南昌市民、宗教界、学术界以及在外经商的江西人一再倡议，在原址重建南昌万寿宫，但由于搬迁和城市布局等困难，一直没有付诸实施。直到2002年后，城西南兴幽建象湖风景区，人们在湖中间新建了一座万寿宫，经政府批准，命名为南昌万寿宫。新南昌万寿宫，雕梁画栋，十分壮观。

## 庐山最重要的宫观简寂观

简寂观，旧为太虚观，座落在庐山东南麓星子县境内的金鸡峰下。为大山环抱，侧临二瀑。东瀑自远奔注，激石若雷；西瀑悬崖倾泻，散珠喷玉，景致极幽，是难得的“托隐幽栖”、“濯秽归真”的修炼佳境。

简寂观是南朝道士陆修静创建的。陆早年弃家修道，好方外游，宋孝武帝大明五年（461）来庐山，“爱匡阜之胜”，于太极峰下构筑精庐居处修道，名曰“太虚观”。陆修静在太虚观研经传道授徒达七年之久，为庐山道教的发展和影响作出了很大的贡献。七年当中，他“缘岩葺宇，依平考室，即岭成封，因夷置埤”，致力于太虚观的修缮和扩建，最终把它变成了一座规模宏伟、造型别致的一方名观。南朝梁太子仆射沈璇在《简寂观碑文》中追述了当时观之盛况：“耸构瓦甍，升降相邻。峻坡六层，倾涂九折。丹崖翠壁，削刻殊形。……玉阙金台，路寂寞而方启。”陆修静还在观周围遍植松树，美化景色。他手植的“六朝松”历千年而犹存，至清代仍“龙鳞雪髯，蔽日干霄”，大者数围。

陆修静在太虚观静心颐神，采炼丹药，收徒布道，极为尽心。观内观外遗留下来的大量遗迹，诸如演经礼斗石、炼丹井、捣药臼、洗药池、赤壁石、听松亭等等，都是当年陆修静活动的历史见

证。他在太虚观最大的活动便是建置道藏阁。据传，阁中珍藏有宋明帝御赐的道家经书、药方和符图一千二百卷，“龙箴贮之”，相当贵重精美，是当时最大的道教经库。后阁被火焚毁，殊为可惜。

元徽五年(477)，陆修静卒，朝廷追谥他为“简寂先生”，取“止烦日简，远嚣在寂”之意，观故更名为“简寂观”。

简寂观在唐以前一直是庐山最重要的宫观和最大的道教修炼场，鼎盛时住有道人多达五、六百人，香火称极盛。唐宋时期，影响仍在，出现了许坚、钱朗、孙晟、郗法遵等高道。他们先后长居简寂观，与朝廷官府保持着较密切的联系，身负高深道学和丹功。南宋初遭金兵等劫掠，日渐荒芜。其后虽间有修葺，但已难复旧观。明清两代，更趋冷落，“询简寂观多不知者”，道士住观尚赁资。咸丰三年(1853)又为兵火所毁。抗战后“益见荒落”。今仅存遗迹。

## 庐山最壮丽的道观太平宫

太平宫，亦名九天使者庙，处庐山山北蛇冈岭南。宫为两山环抱，中豁一区，背老君崖，面株岭，九十九峰罗列其前，争奇献秀，系唐宋之际庐山最著名和最壮丽的道观之一。

庐山使者庙，系唐玄宗因梦神仙下凡而赐建。开元十九年（731）玄宗诏令江州刺史独孤正择地兴建。在朝散大夫杨楚玉、司马皇甫楚玉、浔阳县令魏昌等协助下，很快便盖起了一座殿宇轩昂、楼阁鼎峙的巨庙。据陆游所记，正殿为九天采访使像，像袞冕加王者，玄宗遣送泥金绛罗云鹤帔，加封“应元保运真君”及赐涂金殿额。两壁图十真人。建炎中（1127—1130），毁于盗。殿前有钟鼓二楼，高达十余丈，三层，累砖而成，栏桷翠飞，工艺精良，岿然对峙，气势雄伟，每楼耗资都在三万缗以上，钟重二万四千余斤。

庙建成后，玄宗以缪篆御笔亲书“九天使者之殿”额以赐，抽调高道五人焚修供养，将其提高到与五岳真君庙并列的尊崇地位。同时，又诏令天下学士杜撰庙碑文，“纪贞石于名山，壮鸿规于帝力”，大肆宣扬和传播。据说，唐玄宗还赐有精荧发光的异石，置于宫中宝石池，后为乱兵所毁。在朝廷官府的重视和支持下，庙名声鹊起，但是时“祀典犹未特隆”。

南唐三位国主素来笃信道教，坚信长生不老，李升甚至因此而命丧黄泉。他们在不长的统治时间里，对庐山使者庙格外恩宠，“常遣宦官祭庐山”，并改庙曰通玄府。入宋后，庙达到了历史上最为鼎盛时期，庙之名号和规格一再升级。宋太宗太平兴国中（976—984），诏令庙以纪元易名为太平兴国观；熙宁中（1068—1077）宋神宗又命于观中置祠官；及宣和六年（1124），徽宗又升观为宫，正式名为太平宫。时太平宫“崇轩华构，弥山架壑”，气宇轩昂，壮丽宏伟。宫田散置旁县三十六区，“侈盛无加”。道侣“常三数千人”，一般也在五百人左右，涌现出了刘虚谷、黄知微、白玉蟾等一大批道学精深，才识俱佳的道士。

南宋初太平宫受损。绍兴二十八年（1158），新建太上本命殿（即中殿）。嗣后道士刘烈又创钟楼，楼名景阳，华丽殊甚。元末毁于兵，正殿、经藏殿、无心堂、冷翠亭、十真人壁画等悉遭破坏，荡然无存。明洪武二年（1369），道士江梅高复建，仅存而不振。明世宗嘉靖年间（1522—1565）杨家穴人争立许旌阳庙诉讼官府，九江知府钟卿令送旌阳像于太平宫，以息争执。由是，周邻地区，人无远近，咸走太平宫进香，月无虚日，朝拜许真君，施舍甚多，宫遂骤富。因集其资，复建起了殿宇三重，房屋十三间，钟、鼓楼二座。清咸丰年间（1851—1849）再毁，乡人重建真君殿，已趋衰落。民国间进一步遭到破坏，现仅存遗址。

太平宫旧有宝石池、刘仙石、墨仙泉、丹井、驯鹿场、咏真洞、太平桥等多处古迹，先后被历代兵火所毁。现仅存“璇玑玉衡”残品，藏庐山博物馆。钟、鼓二楼（俗称婆媳塔）已半圯，只剩二台，不可复登。



## 吕洞宾修炼成仙的仙人洞道院

仙人洞，位于牯岭西锦秀谷侧。因岩石参差如手指，初名佛手岩。相传，八仙中的著名人物吕洞宾在此修炼成仙，故亦名“仙人洞”。洞“高深可数丈，苍崖翠壁，嵒巢数十百寻，下临无地，一径紫纡，广不盈咫”。从升仙台眺望，宛若图画，“雄丽过于天池”。洞内有一泉，滴而不竭，聚落成池。池水寒冽不涸，清澈透澈，名曰“一滴泉”。历来题咏甚多，有“天泉洞”、“洞天玉液”、等等。

佛手岩自古以来，长期为僧徒所开发。他们在这里缘崖架阁以居，建造起佛手庵，并日渐拓置，逐渐发展成一座不小规模的寺宇。宋代僧人修已和行因都在此住锡传法过，行因死后尚立塔于岩阴。至清嘉庆年间（1796—1820），始易佛为道，改祀吕洞宾。道徒在洞中立一石建吕祖龕，并于右侧建纯阳殿，从事道教活动。

纯阳殿，是一座造型精致，小巧素雅的殿堂。殿门两侧悬挂着“青牛西渡，紫气东来”两行大字。殿内供奉着斜跨青牛，身背宝剑，银发皓首，气宇轩昂的吕洞宾仙人雕像，充分体现了道俗对这位最有影响的八仙中人物的崇拜和景慕。

光绪三十一年（1905），长安道人静阳子重修老君殿。建国

后,中国道协理事张理松在此修道,使其成为庐山道教协会会址和全山道教活动中心。文化大革命中改作他用,属庐山园林部门。1988年该观被九江市政府确定为市级重点道观,对香客和游人开放。1989年8月21日,庐山管理局将老君殿重新移交给道人管理。1990年11月5日,庐山管理局办公室呈文九江市委统战部,拨款5万元,于当年冬天和翌年春天将老君殿抢修,重新装修和布置,殿内增设“太上老君八十一化壁画”,使仙人洞圣地重辉。

## 素有“人间仙境”之称的 “三清山三清宫”

三清宫，原名三清观，位于玉京峰北面，居九龙山龟背石上，海拔 1532.8 米，处于三清山的中心地域。这里有奇形怪状的古松，古朴秀丽的建筑，高耸巍峨的台塔和大小错落的石雕，池水荡漾，小桥横架，怪石嶙峋，曲径通幽，俨然天上园林，人间仙境，故又称“三清福地”。

三清宫始建于南宋。乾道六年（1170），泸田汾水村善士王霖捐资在山上创建三清观殿宇，供奉“三清”尊神。后因世乱荒芜，观毁。至明永泰七年（1456）王氏宗族昌盛，有王霖后裔王祐好道隐居不仕，乃偕永羽、永优二弟并族中人，在其先祖三清观旧址复建三清宫，特请全真道士、浙江常山人詹碧云上山主持道务，负责全山道教扩建工程。

三清宫背南朝北，地势高爽，建筑面积为 518 平方米，周围占地 2300 平方米。整体建筑，风格突出，布局自然。正殿三间两进，就山势而建，前低后高，歇山屋顶，梁柱和外墙均为花岗岩结构。正面有三槿大门，中门上方悬有青石竖匾，上书“三清福地”四个大字。大门两边刻有“殿开白昼风来扫，门到黄昏云自封”的对联。走进大殿，正中神龛供奉玉清元始天尊、上清灵宝

道君、太清太上老君三尊神像。殿后神龛供着王祜和潘公神像。后殿为观音堂，中间供着观音大士，两旁供有 18 罗汉。

正殿门前有一长方形水池。池中间安有一形似香炉的方石，四周分别刻有“清净常矣”四字。殿前是一片花岗岩铺的庭院，院中有座 1 米多高的石雕大香炉，炉腿饰有兽头纹。院前屹立着一座气势宏伟的石坊，即三清宫石牌坊。宫周围分布着十余处古建筑和几十处石雕石刻。宫后背松林里，建有“演教殿”。殿内有石雕神像 18 尊。宫东北的翠竹掩映之中，是一座雄伟壮丽的陵园式建筑，石门上刻着“明治山詹碧云藏竹之所”。詹死后葬于此处。宫东南坡地上，有座亭式花岗岩小庙。庙内供奉“九天应元雷声普化天尊”石像，四周松树密集，环境优雅。宫前分布着净衣、清华、涵星三个水池，青翠古松点缀在水池四周。

明清以降，道教日趋衰落，三清山的道教宫观没再修葺和扩建。但由于大多是面积较小的石建筑，比较坚固，再加上山高林密，人为破坏较少，比较完好地保存了下来。十一届三中全会后，随着三清山的旅游开发，著名道院三清宫已整修一新，做为道教活动场所对外开放。

## 修葺一新的葛仙山葛仙祠

葛仙祠,建于地势平坦宽阔、风景优美的葛仙山山顶。它的前身是建于三国吴赤乌七年(244)的葛仙庙。相传葛玄曾在云岗山(后改为葛仙山)结茅隐居修道。在修道的过程中,他为百姓治病,庇护众生,为民造福。因此,死后乡人感其恩德而建庙供奉。

葛仙庙北宋时发展为葛仙祠。祠由葛仙殿、老君殿、送子观音殿、三官殿、灵官殿、地母殿、玉皇楼等建筑组成;依山而建,层层递进,规模宏大,气势非凡。据记载,葛仙祠始建于北宋元祐七年(1092),南宋绍兴(1131—1161)和淳熙(1174—1188)年间两次重修扩建,元至正中中期(约1354)又重构更新,清嘉庆二年(1797)、民国二十年(1931)和民国二十八年(1939)三次毁于火,三次再度重修,现今的殿宇是在1939年失火后历10年始竣工恢复原貌。其中座北朝南的葛仙殿(又名太极殿、大葛仙殿),主祀葛仙翁,建筑面积五百余平方米。从殿内望去,石砌八卦形殿门内玄妙地含着对面远处的香炉山峰,为殿宇添上了神秘的色彩;殿外墙上镶有“德配天地”、“道法自然”一米余的八个大字;殿门两边悬挂着青石雕刻的楹联“三清古道千秋业、四要玄机万世师”。大殿前后三进,宏制巧构,高大宽敞,雕梁

画栋,朱漆描金,金碧辉煌。大梁上各雕有九龙仰视香炉图案,寓“九龙窜顶”之意,形态生动,刻工精湛。殿正中神龛滚龙抱柱,内供葛仙翁行、坐神像各一尊。神龛两旁立着马、赵、温、岳、风、雨、雷、电诸彩塑神像。殿四周环以石柱,上端雕有石像、石狮。殿横梁上至今还悬有“天下名山”、“九州辉宏”等历代官史名士所赠匾额六块。

文化大革命期间,葛仙山遭受劫难。神像被毁,经书被焚,殿宇有的被拆,有的被改作它用,道士僧人被驱逐下山,山林被占。十一届三中全会后,党的宗教政策得到落实,修复殿宇,重塑神像,道士僧人又纷纷回到山上,宗教活动渐次得到恢复。1982年铅山县人民政府派出工作组,将葛仙山的殿宇和周围的山地、茶林750余亩全部划归道士僧人管理。1984年经省人民政府批准,将葛仙祠和慈济寺列为全省重点寺观。随着旅游开发的深入进行,葛仙祠被修葺一新,游人更多,香火更加旺盛。

## 坤道院横龙洞纯阳观

横龙洞纯阳观，是一座静雅的坤道院，座落在江西萍乡城西门外五里处。这里群山叠障，幽僻奇绝，洞四周青翠环绕，内有清泉纵地潜行，涓涓泉水清澈透底，透入阶下而为池。虽不能与遐迩闻名的三山五岳媲美，但以它独有的自然风光和别具风格的建筑，亦吸引着成千上万的香客游人。

据《昭萍志略》载：纯阳观始称庵，宋时依岩结茅，及明复以瓦。英宗天顺间（1457—1464），知县王施率邑人王廷兰在此建纯阳殿。武宗正德九年（1514）知县胡佩又增建钟鼓楼。神宗万历二十四年（1596）知县增建避尘轩、濯缨亭。清乾隆三十六年（1771）知县王鉴信佛，并将纯阳殿改称横龙寺。乾隆四十八年（1783），知县胥绳武于此建四奇亭、沈流桥于寺后。至道光（1821—1850）重修，咸丰（1851—1861）又补葺，成前后两栋（即两庵），布局统一，结构精巧，中间建有别具一格的十八拱长廊，连接上下两庵，其建筑形式精细独特。内供佛像，香火不断。历代文人学士，多有题咏。

解放前夕，横龙寺衰败，混乱杂驳。至1947年，该寺仅有一个和尚，无法管理，便将寺院及其附属田地、山林全部出卖给道教徒李天泰、刘阳映等十八名道人。从此，便由道人管理，并改

寺庙为道观，即今纯阳观。解放后，纯阳观进一步衰落，道人寥寥无几，特别是“文革”期间，神像被毁，道人都被逐出，该观先后被市郊区农业中学、市商业局疗养院、萍乡铁路部门所占。直至1984年，萍乡市人民政府协同各方落实宗教政策，才又把纯阳观交由道人管理，并确立为萍乡市重点文物保护单位。1986年，老主持李天泰仙逝，其徒刘阳映嗣其业。几年来，她率领全观道众，募捐集资，节衣省食，加之她那独特的医术，特别是治小儿麻痹等，有独到之处，远近闻名求医者络绎不绝。其为当地乡邻父老行医看病不辞辛苦的无量功德，感动了地方父老，共同为该观恢复集资。同时，得到地方政府的大力支持和协助，历经三载，将纯阳观修葺一新，已于1989年正式对外开放。

修复后的纯阳观，十分壮观。山门上书：“欲寻古迹休疑僻，试饮灵泉亦有缘”。进山门往里，为该观第一殿，名曰“灵官殿”，内供王灵官。“灵官”生得凤嘴银牙，赤面三目，手持金鞭，脚踏风火轮，其形貌英武逼真。道教谓之“统百万貔貅之神将”，又谓“开山护法大师”。其像高近两米。“灵官”右边有逍遥门，左有云集门。过逍遥门，有一井，名曰“天井”。是该观一大景点，井中泉水冬温夏凉，长流不断，与门外清泉相通。井的四周有石刻曰：“倚槛会真帝，临池识化机。流水天然起，游鱼自在缘。鉴开天一色，沼净月孤园。活泼宜观水，飞腾欲问龙”。道出了天井特色。过天井，是纯阳殿，内供“纯阳演正警化孚佑帝君”，即吕洞宾，道教奉为祖师。出纯阳殿，便是该观别具一格的“十八拱长廊”（现存十六拱）。每拱长宽各丈余，由下往上，步步升级，很有特色。穿过长廊，便到该观上栋殿宇，上栋有两层殿宇和道众单房、老主持祖堂等。其首殿曰“慈航殿”，内供“大慈大悲观世音菩萨圆通自在天尊”，或谓“慈航道人”，故曰慈航殿。再往里走，便是该观最后一层大殿，名曰“三清殿”。内设“清微天宫”、“禹余天宫”、“大赤天宫”三大神龛，神龛下分别供奉玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊。



三大尊神是道教的最高尊神。其像高两米,庄严肃穆,栩栩如生;其殿雄伟壮观,气势磅礴,殿顶为立体八方莲花圆顶,两旁配有“天窗”对“地池”,其建筑形式别具风格。三清大殿之后,依岩有一古洞,可容上百人。如今,纯阳观正以崭新的面貌,在迎接着五洲四海的香客及游人。

高

道

篇

道

教

文

化

钩

沉



## 道教创始人张陵

张陵(生卒年不详)为道教始祖,为正一天师道(东汉时俗称“五斗米道”)创始人。字辅汉,沛国丰(今江苏丰县)人。道教徒称其为“张道陵”,尊奉为“天师”、“祖天师”、“正一真人”等。依据《后汉书》、《三国志》等史书和《神仙传》、《仙鉴》等道书而补充撰写的《汉天师世家》说,张陵是西汉留侯子房九世孙。建武十年(34)正月十五夜,生于吴之天目山,七岁读老子书,即了其义。又尝为太学书生,通晓天文、地理、诸子、五经、讖纬等,从学者千余人。由于东汉中后期社会极度黑暗,知识分子没有出路,张陵不愿为官,转而学道。张陵学道经历很长时间,到过许多地方。自浙逾淮,涉河洛,入蜀山,得炼形合气之书,辟谷少寐。这是张陵学道的开始。永平二年(59)25岁,以直言极谏科中之,拜江州(汉县名,属巴郡,今渝州巴县)令。因素志于黄老之道,见世风日下,不久遂弃官隐于洛阳北邙山。建初五年(80)章帝征不起,永元初(89)和帝征为太傅冀县侯,三诏不就。游淮,居桐柏太平山,独与弟子王长从淮入鄱阳,溯流入云锦山(今龙虎山)炼九天神丹,三年丹成而龙虎见,山因以名。张陵在龙虎山炼丹修道,以符水为人治病近三十年,为其晚年再次入蜀创立道教奠定了基础。期间,访西仙源得制命五岳,檄召万灵

及神虎秘文于壁鲁洞。继往嵩山于石室得《三皇内文》、《黄帝九鼎丹书》及《太清丹经》。后闻巴蜀沴气为害，遂往治之。汉安元年(142)于蜀中感太上授以正一盟威之道及三五都功诸品经、印剑等，或云三天正法正一科术要道法文；立二十四治，以祭酒分领；不喜施刑罚，以廉耻治民，符水治病；内与神明盟约，外行盟威之法；登青城山，治群鬼、降六魔，创立了道教。《三国志·张鲁传》则说：陵客居于蜀，学道鹤鸣山中，造作道书，以惑百姓。受其道者，辄出米五斗。是被称为“米道”。永寿二年(156)，以盟威都功诸品经箓、玉册、剑印付子衡，与夫人雍氏“升仙”而去，享年123岁。唐天宝七载(748)，唐玄宗册赠他为“太师”，唐僖宗中和四年(884)封他为“三天扶教大法师”，宋神宗熙宁年间(1068—1077)加号“三天扶教辅元大法师”，宋徽宗大观二年(1108)册封为“真君”，宋理宗嘉熙三年(1239)册封为“三天扶教辅元大法师正一静应显佑真君”，元成宗元贞元年(1295)加封为“正一冲元神化静应显佑真君”。

## 阁皂宗祖师葛玄

葛玄(164—244)三国方士,吴国人。字孝先,丹阳句容(今属江苏)人,葛洪从祖。人称“太极葛仙翁”。曾祖庐为汉骠骑大将军,封下邳侯,祖矩仕汉为黄门侍郎,父德儒历大鸿胪登尚书,素奉道法,故葛玄出身宦族名门。自幼好学,博览五经,十五六岁名震江左。性喜老、庄之说,不愿仕进。先入天台赤城山修炼,遇左元放得受《太清丹经》三卷、《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷。后遨游山川,周旋于括苍、南岳、罗浮诸山,以卜修炼金丹之地,遂迤逦经由江西玉笥山诣阁皂山。见其“形阁色皂,土良水清”,喜为“真仙之宅”,乃于东峰之下结庐,修炼九转金丹。后汉室倾复,三国战乱,于是删集《灵宝经诰》,精心研诵“上清”、“灵宝”诸部真经;曾嘱其弟子郑思远,在他死后将“上清”、“灵宝”诸品经箓付阁皂宗坛及家门弟子,世世录传。因《灵宝经》传自葛玄,故后世灵宝道士奉他为阁皂宗祖师。《三国志·吴书》记载:孙权好道术,葛玄尝与之游,得权器重,特于方山立洞玄观。《舆地志》也有赤乌二年(239)建立方山观的记载。北宋崇宁三年(1104)封“冲应真人”;南宋淳祐六年(1246)封“冲应孚佑真君”。

## 神仙道教的奠基人葛洪

葛洪(283—363)为东晋道教学者、著名炼丹家、医药学家，道教理论的奠基人。字稚川，自号抱朴子。丹阳句容(今属江苏)人。三国方士葛玄之侄孙，世称“小仙翁”。出身江南士族。父母早亡，家贫而好学论道，于世间种种嗜欲皆不深恋，独爱玩弄神仙导养之法，“欲炼丹以期成功”。一日，忽有一道人，古貌苍髯来访葛洪，说“吾乃汝祖弟子郑思远也，特来传汝祖秘术于兄。”于是，葛洪“悉得其缔”，遍访名山，追寻乃祖遗迹，在江西阁皂、玉笥、武功、三清等道教名山上度过了十个年头，成为灵宝派的重要传人。后葛洪在广州罗浮山隐居多年，服食养性，专心修道，并拜南海太守鲍靓为师。鲍靓学兼内外，明天文，通《河》、《洛》，授葛洪石宝《三皇文》，还把自己的女儿潜光嫁给了葛洪。晋愍帝建兴二年(314)，葛洪返归故里，不应征辞，专心著述，于建武中年完成了《抱朴子》一书的写作。后闻交趾产丹砂，因战功求为句漏令，遂率子侄同行。南行至广州，为刺史邓岳所留，乃止于罗浮山炼丹。在山积年，优游闲养，著作不辍。卒于东晋兴宁元年(363)，享年81岁。葛洪发展了葛玄的修身养性、断谷导引、炼丹成仙的思想。他提倡修炼金丹，白日飞举，药物养生延寿。葛洪的名著《抱朴子》中的炼丹术、养生术、守

真术等都渊源于葛玄。《抱朴子》的出现,为后来的神仙道教奠定了基础。中国道教史上,将两葛并称为“葛家道”。阁皂山亦因两葛而成为道教徒心目中的“圣地”。葛洪著述丰富,主要有《抱朴子》内篇二十卷和外篇五十卷、《神仙传》、《隐逸传》,此外还有《金匱药方》、《肘后要急方》等医学名著。



## 净明忠孝教的奠基人许逊

传说吴王五凤二年(255)的一天,一位随嫂耕读、奉母至孝、年仅16岁的少年,同乡人一道上山打猎,射中一母鹿,母鹿坠胎,犹舐其子,不久而亡。少年见状,怆然感悟,于是折弓弃矢,发誓永不打猎,励志向学。这位因打猎得到感悟,从而终生倡导并躬行孝道的人,就是著名的道教净明忠孝之教的奠基人——许逊真君。

### 弃功名而为道士

许逊(239-374),字敬之,三国时期的吴国豫章(今江西南昌)人。祖籍河南汝南(今河南新息)人,曾祖许琰于东汉末年因避乱定居南昌。据记载,许逊在吴大帝赤乌二年(239)生于南昌县长定乡益塘坡(今武阳乡)慈母里许仙村(据实地考察,许仙村在南昌县麻丘乡武溪村熊姓之祠南半里处,今已改为稻田)。<sup>①</sup>许逊母何氏,育三子三女,逊排行第四。许逊生而颖悟,姿容秀伟,5岁入学,7岁丧父,克尽孝道,躬耕负薪养母,并发愤读书,博通经史、天文、地理、历律、医学、阴阳五行、讖纬诸书,尤嗜神仙修炼之术。他虽有学问,但不求功名,而专事修道,希望

用仙道法术拯救时政。

许逊 29 岁开始学道，他听说西安（今江西武宁），有道人吴猛，得丁义神方和学道于南海太守鲍靓，精于道术，遂往师之，历时七年，尽得其神仙秘术、三清法要而为道士，并开始隐居修道。他与文学家兼卜筮、堪舆大师郭璞结伴，访名山，求善地，为栖真之所，得逍遥山金氏宅桐园（今南昌西山万寿宫宫址），遂徙居之。日以修炼为事，不求闻达，并以孝、悌、忠、信教化邻里，甚得乡里尊敬。郡举孝廉，固辞不就。有一次在市上买了一个铁灯架，夜里燃灯发现黑漆剥落处露出黄金，次日即访还原售主，受到乡里的高度评价和称赞。

## 以忠孝廉慎治理旌阳

朝廷闻许逊贤名，屡加礼命。许逊不得已于西晋武帝太康元年（280）就任为蜀郡旌阳县（今四川德阳）令，时年 42 岁。许逊上任后即约法三章：一去贪鄙（切忌徇私舞弊，贪赃枉法），二除烦细（废除烦扰百姓的琐碎规定，提高办事效率），三脱囚累（开脱无罪受累的犯人），吏民悦服，咸愿自新。同时以诚恳的心情感化人民，凡诉讼必先教以忠、孝、慈、仁、忍、慎、勤、俭之道，具载文件，言之甚详。又恐路远者难以家喻户晓。因择平素有德望之耆老，使其劝化，故争讼之风日消，竟至于无讼。由于许逊廉政爱民，政绩卓著，邻境流民，慕其德惠，来依附者甚众，以至于境内人口大增。有一年，旌阳县大疫流行，病者十之七八，许逊即以他所学到的神方医术来拯治。由于医治特效，传闻开来，其他郡县病民日以千计，相继而至。另外，许逊还有救荒妙方：即以“黄豆七斗，水淘净即蒸；黑芝麻三斗用水淘净同蒸，蒸过即晒，黎明入甑，午时取晒，三蒸三晒……为丸如核桃大，日服二丸，可止一日之饥，此方所费不多，一料可济千人”。<sup>②</sup>因此，百姓赞扬其德政说：“人无盗窃，吏无奸欺。我君活人，病无能

为。”许逊任旌阳县令 10 年，知晋室将乱（晋武帝崩，立愚疾的惠帝），乃于惠帝永熙元年（290）弃官东归。蜀民感其德化，在无法挽留的情况下，立生祠画像，奉之如神明。临行之日，送者蔽野，有的送至百里、千里始还；还有的随至江西，愿为服役而不返旌阳者 3000 余人，许逊乃于宅东之空地结茅屋给以安置。其屋如同营垒，人多从许逊改为许姓，故号“许家营”（今南昌西山许村）。从此许逊之名，益彰于世，成为古代一个为民父母的好官典范，世称“许旌阳”。许逊逝世后，诏将旌阳改为德阳，以表彰其功德。

## 倡导并躬行忠孝大法

许逊返回南昌西山后，继续求道传教。晋惠帝元康元年（291）许逊 25 岁，游新吴（今江西奉新）柏林得剑，闻镇江府丹阳县谌姆有道术，遂与吴猛前往叩求道法。谌姆一见如故，告曰：“昔孝悌王自上清下降，化度世人，示陈孝道，初降兖州曲阜县兰公家，谓公曰：‘后晋代当有神仙许逊传或此道，是为众真之长’，留下金丹宝经、铜符铁卷，令公授吾，使掌之以俟子，积有年矣。吾复受孝道明王之法，亦以孝为本，子今来矣，吾当授子。”乃择日登坛，依科盟授，阐明孝道，誓戒叮咛，出铜符铁卷，金丹宝经，并正一斩邪之法，三五飞步之术，诸阶秘法，悉以传付许逊。顾谓吴猛曰：“君昔以神方为许君之师，今孝道明王之道独许君得传，君当返师之也。”二君礼谢辞行，期每岁来谒，姆曰：“即还帝乡。”因取香茅一根，望南掷去，曰：“归寻落处，立吾祠即可。”二君还豫章，访飞茅之迹，终于在所居之宅南 40 余里得之，已密生成丛，建黄堂祠，每岁仲秋三日必往拜谒。从《历世真仙体道通鉴》卷二十六中《许太史》传的这段记载来看，许逊得道于谌姆，求得净明忠孝大法。所谓“孝悌王”或“孝道明王”，显然是谌姆为依托传说中的神仙人物张大其教而虚构的，

不过“孝道”作为一种传统美德,在中国的确是源远流长的,据《太平寰宇记》载,谌母亦是豫章人。

许逊求得净明忠孝大法之后,四出传教,影响很大,形成了许逊教团。据记载:在宋豫章各地还有许逊、吴猛斩蛇斗蛟的遗迹和为民解厄除难、符水治病的传说。甚至在湖南长沙也有许逊、吴猛传道的遗迹。岳州平江(今湖南平江)境的道岩山“有老子洞,上有仙坛、丹灶……有许旌阳试剑石”。<sup>③</sup>魏晋的长沙蛮,至宋时称梅山蛮,梅山蛮信仰道教,是瑶族的一支先民,如此看来,瑶族中道教的最初传播,当与许逊、吴猛有关。由于许逊倡导忠孝,而且道法高强,求为弟子者数百人,他先后收陈勋、周广、曾亨、时荷、甘战、施岑、彭抗、盱烈、钟离嘉、黄仁览为徒,加上吴猛和他自己,号为十二真君。这12个人组成一个小小的教团,以豫章为中心,设坛传教。他们倡导净明忠孝之道,主张靠道德的修炼,获得超人的“灵能”,从而达到神仙境界。

许逊教团在修道传道的过程中,不忘进行济世利民活动,其主要表现在两个方面:一是为治理水患扫除障碍。由于赣北地理变迁,鄱阳湖面逐渐扩大,到魏晋时江西成为水灾多发区,给奸巫以可乘之机,他们造谣惑众,从中骗取钱财,严重影响治水通航和水利资源的开发。许逊运用他所学法术,与奸巫和蛟蟒展开殊死搏斗,斩杀蛟孽,消除蛟害,为疏通河道,兴修堤坝,抗洪抢险开辟了道路。二是赤心报国,说阻王敦叛乱和加入桓温军幕北伐。东晋王敦自平定蜀郡杜韬的叛变后,任都督江、扬、荆、襄、交、广六州刺史,雄踞武昌,拥有强大兵力,他不去配合祖逖北伐,而跋扈长江上游,威胁朝廷。当司马睿想防范王敦而采取有关措施时,王敦先发制人,于晋元帝永昌元年(322)发动了第一次兵变,攻进建康(今江苏南京),杀死一批大臣,自为丞相,都督中外诸军,隶尚书事,仍还武昌。是年晋元帝司马睿忧愤而死,子司马绍继位,是为明帝。晋明帝太宁二年(324)王敦积极筹划第二次兵变,欲夺取帝位。明帝早已察知其虚实,暗中

派兵遣将，作了军事部署，一场内战如箭在弦，一触即发。85岁高龄的许逊，以一介平民的身份，毅然与吴猛一道，赴王敦军幕，会同早已在军幕中的契友郭璞，一同拜访这位谋叛者，王敦设宴款待，席间问他：“吾夜间梦见一木破天，君等以为何如？”许逊即席警告说：“不是吉兆。”吴猛进一步解释说：“木上破天，是个未字，晋祚未衰，公不可妄动。”王敦听了脸色突变，立命郭璞为之卜筮，璞直言指出吉凶，王敦大怒，命武士将郭璞推出斩首，许、吴举杯掷起，化为白鸽，隐身而去。许逊等虽未说服王敦，但其爱国忠君行动却着实可嘉。王敦叛乱后三年，又发生苏峻之乱，东晋力量一再削弱，而北方少数民族前燕势力扩展到中原广大地区，与关中的苻氏的前秦平分了黄河流域，成为东晋的劲敌，驸马都尉桓温受命三次北伐。为拯救北方人民于水深火热之中，也为了东晋的生存，是时117岁高龄的许逊老当益壮，在桓温第二次北伐时主动参与军事，走上抗敌前线。东晋穆帝永和十二年（356）桓温自江陵北伐，八月师次伊水，击败羌族酋长姚襄部，当时许逊与桓温在阵前观察敌情，许逊曰：“不见得襄而有大功，见襄走入太玄中。”<sup>④</sup>桓温问曰：“太玄是何等也？”逊曰：“南为丹野，北为太玄，必西北走也。”果如言，真料敌如神。许逊北伐从戎，为国尽忠，堪称白发英雄。

## 对修道养生理论的突出贡献

许逊在后半生，除治水和两次出征之外，日夜与弟子修道炼丹，讲授真经，倡导忠孝，教化乡里，施符采药，治病救人，受民爱戴。其教团由12人逐步发展到数百人。到东晋孝武帝宁康二年（374）八月初一，许逊在南昌西山仙逝，享年135岁。著有《灵剑子》及《灵剑子引导子午记》等，这些著作曾长期在教内秘密传授，直到两宋间为适应净明忠孝道发展的需要，才经有关道士整理注释后问世。

上述两部著作主要讲述修道养生。他认为,修道者须先行善积德,它体现在经贫拔难、广布阴鹭(即阴德)等方面。许逊说:“余自修道,保养形体精神,充实精气,调理筋骨血脉,养成玄珠大药,方能成仙。”许逊认为,“方明气术为先,阴功为首”。<sup>⑤</sup>又说:“自古得道超升之士,尸解之徒,皆以阴鹭为先,或济贫拔难,或暗行施惠,将救饥寒,种种方便,以添三千功满自然矣”。<sup>⑥</sup>为什么修道须先行善积德呢?在许逊看来,只有行善积德才能使心迹洁白、神调气足。许逊正是在这种思想指导下,一生行善积德的。他为官清廉,关心人民疾苦,济贫拔难;为民本分,关心国家大事,广布阴鹭。

然后,在行善积德的前提下进行修道,保养形体精神,调理筋骨血脉,养成玄珠大药,方能成仙。许逊认为,只有修道才能养生。他指出:“人之处世,不修道法,于身外求生,岂得再获人身?痛哉悲哉!故经曰:‘若存若亡,道存则成之,亡则失之。故人失道者亡,鱼失水者死。嗟吁世人入山求道,如上树求鱼;远涉而寻师,如旱天而求雨’。”<sup>⑦</sup>又说:“学道之士,初广布阴鹭,先行气,攻持内丹长生久视之法。”<sup>⑧</sup>为什么养生一定要进行修道呢?许逊认为“道与气合一”,人与万物“皆含道气”,而且精气神形,彼此相依相因。他说:“形之所依者气也;气之所因者形也。形气因依,而成身体。魂魄全而往来降注为神,而生五脏焉;气之为母,形之为子;未有元气而自成形者也。气因形有,乃魂魄偕之,神者气之母也。”<sup>⑨</sup>其意是说,由神而生气,气生身体百骸,有血乃有精,有精才有神,彼此相依相因,构成一个生命整体,而神气不可须臾离形,神离气散,则人体无生气,百病丛生,死亡立至。因此,只有通过修道养生,才能得到长生。

从这两部著作来看,许逊有许多炼养之法。如胎息服气、按摩导引、内视存思、叩齿咽津以及房中、少食等等。这些炼养之法,总起来看就是修炼内丹。《灵剑子》云:“凡服气调咽用内气,号曰内丹功,心中意气存之绵绵。”《灵剑子引导子午记》引

谷神论谓“含津炼，吐故纳新，上入泥丸，下注丹田，谓之内丹”。这些修炼内丹的炼养之法，虽多系承继前人的，但许逊等经过实践后，有很多心得体会，提出了不少新的见解和炼养方法，对后世产生了很大的影响。在《灵剑子引导子午记》中提出“午前炼阳，午后炼阴”的著名炼法，被后人发展为子时进阳火后升，至巳时止，午时退阴符前降，至亥时止，进阳火中间有卯时沐浴，退阴符中间有酉时沐浴等。又如，炼内丹功除意守丹田法外，许逊首次提出存思法，简捷易行。再如许逊以意领气结成玄珠的“内丹”理论，对内丹功法作出了突出贡献。

## 信仰的长期流传

许逊仙逝后，其后代在其旧居建起许仙祠，继续传道。南北朝时许仙祠改为游帷观，但对外影响不大，隋唐之际一度衰微。至唐高宗（650 - 683）时，道士胡惠超重振西山道教。他撰写《洪州西山十二真君传》，大力宣传以游帷观为中心的许逊仙道传闻和“灵宝净明宗旨”，始渐为外人知，经五代、北宋，净明道广为流传。胡惠超后在净明道系谱中被尊为净明法师，和净明经师张蕴、净明监度师郭璞被称为“净明道三师”。北宋历代皇帝皆尊许逊，宋真宗大中祥符中改赐玉隆观额，并派员赴江西将有关宫观修葺一新；宋徽宗政和二年（1112）封许逊为“神功妙济真君”，在道教神仙系谱中的地位仅次于张道陵；政和六年（1116）加“玉隆万寿宫”之号，并敕令：禁名山樵采，免除玉隆宫租赋之役，派官员担任玉隆万寿宫提举。至此，许逊及其信仰日隆，为南宋初何真公创立净明道和元时刘玉对净明道的重建与革新奠定了基础。

- 
- ①章文焕《中华人杰许真君》。  
②丛桂堂汪辑《经验百方》。  
③《太平寰宇记》卷一百一十三。  
④刘义庆《幽明录》。  
⑤⑥⑦许逊《灵剑子·松沙记》。  
⑧许逊《灵剑子·道海喻》。  
⑨许逊《灵剑子·服气》。



## 南天师道的创始人陆修静

陆修静(406—477)为南朝刘宋道士,南天师道的创始人,早期《道藏》的编辑者。字元德。吴兴东迁(今浙江吴兴)人。三国吴丞相陆凯之后裔。幼习儒学,笃好文籍,旁究象纬。及长,好方外游,弃家入云梦山修道。宋文帝曾召其入宫讲道。后在庐山简寂观隐居修道七年。泰始元年(466)明帝即位,遣江州刺史王景宗礼聘赴京,不应。三年屡次固请,奉诏再赴健康。明帝躬亲问道,礼遇甚厚,于北郊天印山筑崇虚馆以居之。陆修静曾广收道经,加以整理甄别,集经戒、方药、符图等一千二百二十八卷,分称三洞,奠定了《道藏》的初步基础。泰始七年撰《三洞经书目录》为中国最早的一部道藏经书总目。又编撰《斋戒》、《仪范》等书一百卷。陆修静还著有《陆先生道门科略》、《太上洞玄灵宝众简文》、《洞玄灵宝五感文》、《太上洞玄灵宝授度仪》等,均收入《道藏》。天师道的符箓斋戒仪式经过陆修静的整理不断完备,经他改革后的天师道,称为南天师道。

## 承前启后的道教天师张继先

宋徽宗崇宁三年(1104),天师道一位年仅12岁的天师应召赴阙,徽宗问曰:“卿居龙虎山,曾见龙虎否?”对曰:“居山虎则常见,今日方睹龙颜。”令作符,上览笑曰:“灵从何来?”对曰:“神之所寓,灵自从之。”又问修丹之术若何?对曰:“此野人事也,非人主所宜嗜,陛下清静无为,同符尧舜足矣。”上悦,赐宴而出。这位在皇帝面前,能够随机应变、对答如流、文思敏捷、出口成章的少年天师,就是发展更新天师道教义,使天师道从根本上得到中兴的第三十代天师虚靖先生张继先。

### 主张清静治国 规劝皇上修德

张继先(1092-1126),字嘉闻,又字道正,号翛然子。祖敦信,父处仁,曾仕宋为临川知县。宋哲宗元祐七年(1092)十二月二十日生于今江西贵溪县的上清蒙谷庵,传说小时候就与众不同,5岁时,尚不能开口讲话,一日闻鸡鸣,忽笑赋诗曰:“灵鸡有五德,冠距不离身。五更张大口,唤醒梦中人。”翌日,宴坐浴仙池碧莲花上,人始异之,以为真仙。第二十九代天师张景端无子,以继先为嗣,9岁嗣教,稍长,即精通道法。据《汉天师世家

·张继先传》记载，宋徽宗崇宁以来多次召见和遣使问道要，第三十代天师张继先作为正统道教的代表，总是凛然正色，规劝皇上清静治国，修德弥灾。

在与徽宗首次召见的谈话中，张继先就劝徽宗勿嗜丹法，当“清静无为，同符尧舜”。在解除潞州盐池水溢、蛟孽为害、盐池复常后的第三次谈话，即崇宁四年（1105）五月，上问以道法同异，对曰：“道本无为而无不为，体即道也，用即法也，体用一源，本无同异。若一者不立，二者强名，何同异之有？”通过阐述道教理论，进一步劝徽宗当“清静治国”。稍后的第四次谈话，上御天祥殿从容问道及时政，对曰：“元祐诸臣（包括变法派和保守派）皆负天下重望，乞圣度从容。”上悚然曰：“朕何所不容？”对曰：“陛下弘建皇极，无偏无党，以天下苍生为念，幸甚！”乞还山。崇宁五年（1106）二召赴阙，建醮内廷，张继先审时度势，针对徽宗、蔡京的腐朽统治和北宋王朝在农民起义的打击下处于风雨飘摇之中，以及金国的崛起和大规模南侵的形势，密奏以“赤马红羊”之兆，请皇上“修德”。起初，人莫测其意，迨“靖康之变”，徽、钦二帝被掳，北宋灭亡，其言始验。十二月还山，从学者千数百人。大观元年（1107）三召赴阙，上遣使问道要，乃作《大道歌》授使以进，其中告诫徽宗修道不易说：“术则易知道难悟，既然悟得不专行，所以千人万人学，毕竟终无一二成。”政和二年（1112），上遣使四召赴阙，继先以疾托辞，派弟子王道坚奉谢，再三以“修德弥灾”为告。钦宗靖康元年（1126），金人侵汴，钦宗与太上皇思天师预奏之言，又遣使亟召，天师至泗州（今安徽泗县）天庆观，索笔作颂曰：“一面青铜镜，数重苍玉山。恍然夜缸发，移迹洞天间。宝殿香云合，无人万象闲。西山下红日，烟雨落潏潏。”书终而化，年36岁。时靖康元年十一月二十三日，京师亦以是日失陷。族父武功大夫张宪法适至，率士民葬于龟山之下。

## 奉行淡泊名利 一生不慕宠荣

第三十代天师张继先，曾得到徽宗多次召见，受到徽宗的宠信，并被赐为“虚靖先生，视秩中散大夫”。徽宗皇帝制曰：“敕汉天师三十代孙张继先，天师在汉，玄功著闻，汝为裔孙，不替远业，传袭祖法，符水有功，虚靖恬和，道行高洁，宜加显赐，昭尚真风，赐号虚靖先生。”<sup>①</sup>并赐以金铸的老君及祖天师像，还命江东漕臣迁建上清观，并改上清观为上清宫，赐田以养其众。复立靖通庵、脩然亭于山之北，为天师修炼之所，并建“灵宝”、“云锦”、“真懿”三观，改祖天师祠为“演法观”，奉玉册上祖天师号为“真君”，父兄皆赐爵有差等等。

张继先淡泊名利，不以宠为荣。如大观元年（1107），上遣使命建醮于山中，且召赴阙。时京师瘟疫流行，继先书铁符投大瓮，贮水以饮，疫者皆愈；岁大旱，命祷之，下雨三天。帝授“大虚大夫”，辞不受，御制诗以赐。大观二年（1108）还山，帝赐金帛，力辞曰：“臣一野褐尔，得以无用。”公卿相送塞道，揖别曰：“聚散本常理，出处无定期，浮生倏念，诸公勉之。”还山。

在张继先看来，修道者当“弃利名之缰锁，务道德之枢机。罔象存神，探玄珠于赤水；恬和养性，合至理于华胥。更宜拯济难危，提引愚下。以全尽真人之德，发挥太上之风”<sup>②</sup>。作《野轩歌》规劝道流要顺其自然，不要被功名富贵所诱惑，指出“惊人名誉不足恃，万古英雄一场戏。些些富贵不足欣，何如野轩卧闲云”。张继先洞察时弊，不同流合污，以其独特的行为方式，将道教同徽宗的滥用道教区分开来，为道教的正常发展贡献自己的力量。当时温州道士林灵素，以方伎和大言取宠徽宗。他胡诌说：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子。主南方，号长生大帝君，陛下是也。”<sup>③</sup>被迷失了本性的徽宗大喜，相信自己就是长生大帝君下凡。集群臣封己为

“教主道君皇帝”，演出了一场闹剧。张继先不赞成徽宗与林灵素的这种作法，他说：“飘笠无情，云烟奚取？金门红雾，漫于天上之游；白石清泉，方保山中之适。萍梗偶成于会合，云泥各致其逍遥。”<sup>④</sup>他劝导林灵素，不要迷恋仕途，当行自然之道，并用教诲的口气说：“万象有杀有生，春花秋落，一气互消互息，夜露朝晞。五湖放浪于扁舟，三岛翱翔于元鹤。升高须远，就下无难。不昧先机，方为达者。”<sup>⑤</sup>他性好逍遥静居，曾作《山居好》诗数道，并在《归山》诗中说：“长年京国甚羁办，丘壑归来始自由。”以表达自己的情怀。

## 坚持自然之道 注重自身炼养

张继先笃行老子清静自然之道，在他的一生当中，除了多次被召入阙和去四川考察祖天师创教时所设置的教区二十八治之外，始终坚持按自然之道在山中修炼。其修行之法有三：一是在日常生活中体现自然之道的精神。他说：“食饌不须丰，古人贵量腹。一饱尚何求，八珍非所欲。”<sup>⑥</sup>在衣饰上，他主张合体适身，整洁即可，无须华丽昂贵。但他又反对“修行之人，不事精洁，拙工乱裁”，他说：“些小未称身，心中已不悦”，这样则不合乎修养之道。

二是按自然之道进行自身炼养，特别是坚持内炼。张继先认为其它一切均为空幻，只有围绕解决人生生死问题这一途径而努力，方为正道。他在内炼方面可以说达到了相当高的水平，这在他的《金丹诗》四十八首中得到了充分的反映。如说：“金鼎玄珠夜半功，纷纷五彩满房中。只为日月交加合，却被龟蛇取坎攻。”前两句是炼功者达到一定层次，在自身周围出现的一种五彩斑斓的光环。后两句，是指在自身内炼过程中，离火下降，坎水上浮，水火交媾，循环往复的一种奇特效感。接着说：“乍见容仪方恍惚，久看相貌即朦胧。殷勤为报阳人道，此个真空不

是空。”这是在极静中，逐渐达到的一种恍惚杳冥，空无不空的状态。又如“龙虎翻施双人路，龟蛇腾焰两边侵。但知五色纷纷起，满室荧煌可照心”等等。在炼功过程中所出现的这种境界，只有亲身实践、体会者，方能言及，非常人所夸谈。

三是极力反对不符合自然之道的房中术。张继先认为神仙所行清静之道，男女秽浊，腥膻俗情，堪能充当上品！到头来还是免不了轮回生死。他说：“房中之术空传世，迷杀寰中多少人”，“流俗纷纷不悟真，不知求己却求人”！张继先所主张的内炼方术，以他的《金丹诗》概括即是：“真铅真汞最堪凭，此理昭昭却少行。白虎鼎中成玉液，腾蛇宫里养金精。坎男离女分三位，日月东西合一程。若向此中寻得路，婴儿相貌自然成。”此中白虎、腾蛇、坎离、日月、铅汞、婴儿等皆为比喻，其为道教内丹术中，精气神互换之妙用。

## 广摄诸家之学 更新道教理论

张继先虽然早逝，但在历代天师当中，却是最有才华和贡献最大的三位之一（其他两位是祖天师张道陵和第四十三代天师张宇初）。他不仅在宗教实践活动方面是位高手，而且博学能文，撰有《虚靖真君语录》7卷和《明真破妄章颂》等诗文阐扬道教宗旨。其著作特点，是能够顺应时代思潮，广摄儒、释、道诸家之学，发展更新天师道的传统学说。

### 一、“心”为本体

在道教早期理论中，很少谈到“心”的作用。到张继先时，心学有了很大的发展。北宋程颢、程颐把“理”同“道”等同起来，认为世界的根源是“理”；朱熹继承二程观点，认为人的“心”中生来就有一切事物之理，但“心”虽含有万理而不能直接认识

自己,必须通过“格物”才能“穷理”。在心学方面禅宗最为彻底。在禅宗看来,心是派生一切诸法、囊括宇宙、包罗万象的绝对的神秘本体。禅宗的创始人慧能说过:“心量广大,犹如虚空,……能含万物色象,日月星宿,山河大地。”<sup>⑦</sup>而张继先通过长期炼养,认识到“心”是主宰人身的枢机,同时又受到儒、释心学的启发,于是将老子的“道”具体化,立心为宗,放在至高无上的位置,作为宇宙本体,为其修道养生服务。他在论述以心为本体的宇宙生成时说:心“何物哉?杳兮冥兮,恍惚不可以知,知不可以识。强名曰神、强名曰心。”<sup>⑧</sup>又说:“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。或曰真君,以其师长于一体也;或曰真常,以其越古而不坏也;或曰真知,以其寂然而不动也。用之,则弥满六虚;废之,则莫知其所。其大无外,则宇宙在其间,而与太虚同体矣;其小无内,则入秋毫之末,而不可以象求矣。此所谓我之本心,而空劫以前本来之自己也。”<sup>⑨</sup>在这段话里,张继先把“心”与老子所言“道”等同起来,上升到最高范畴,认为修道就是要修心,道在身中而具于心,修心就是修道,只有通过心,方能认识万理,用“心”指导一切,主宰一切。

## 二、“道”在身中

在早期道教理论中,“道”的客观内容代表事物发生与运动的普遍法则,人只是“道”的一种派生物。而张继先用“心”改造了这一理论,把“道”看作是存在于人的心中。他在送给宋徽宗的《大道歌》中说:“道不远,在身中,物则皆空性不空。性若不空和气住,气归元海寿无穷。欲得身中神不出,莫向灵台留一物,物在身中神不清,耗散精神损筋骨。神驭气,气留形,不须杂术自长生。……神若出,便收来,神返身中气自回。如此朝朝还暮暮,自然赤子产真胎。”其意是说,修心性的方法在于“真常而

不妄作”，<sup>⑩</sup>真常则可以越古今而不坏，妄作则欲念萌起，欲生念起则将轮回于生死之途。所以，修道之士当修心体道。这样便使抽象的“道”完全主观化了，这显然是吸收了禅宗“佛向性中作，莫向身外求”的思想。另外张继先还把禅宗“追求本心”的思想作为道教“归根复命”的思想注脚。他说：“道在身中”，“故斋戒以神明其德，一真澄湛，万祸消灭。老子曰：‘致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。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。不知常，妄作凶。’所谓常者，越古今而不坏者；所谓妄者，一念才起者是也。……其为大人乎？自兹以往，慎言语，节饮食，除媯止念，静心守一，虚无恬淡，寂寞无为，收视返听，和光同尘。瞥起是病不续，是药不怕，念起惟恐觉迟，譬如有发，朝朝思理。有身有心，胡不如是？行住坐卧，勿使须臾离也。”<sup>⑪</sup>禅宗追求“即心是佛”，道教追求“复命知常”，这两者有着相似之处，张继先用前者来注释后者，这就大大丰富了道教理论。

### 三、“一切皆空”

张继先还把佛教的“空”论充实于道教理论之中。他说：“本来真性（心、神、道）同虚空，光明朗耀无昏蒙。偶因一念落形体，为他生死迷西东。堪叹世人全不觉，死即哀兮生即乐。不知生是死根由，只喜东升怕西落。东升西落理当然，休将情识相牵缠。不信但看日与月，朝昏上下常周天。生非来兮死非去，无有相因随所寓。六道轮回浪著忙，真人正在虚空住。……识得真空方不昧，古往今来镇长在。掀翻世界露全身，尽度众生超苦海。”<sup>⑫</sup>本来，日月东升西落，人生有生有死，都是一种自然规律，而人们喜“升”哀“落”，好生恶死也是一种人之常情。而张继先认为这一切都是虚假的，无休无止地日月升落，人世生死，说到底都是“虚空荡荡”，对此任何感伤都是大可不必的。并且把识



得“本来真性”的要诀，归结于禅学常说的“休歇”二字，他说：“千般要妙万般玄，只是教人各休歇。既能休，复能歇，一切情缘皆断绝。饥餐渴饮困时眠，万死千生没交涉。”<sup>⑬</sup>“休歇”即放下一切念头，主要指放下“一切情缘”，即在现实生活中所生的种种情欲，这虽是一种宗教禁欲主义的修养之道，但却丰富了道教的养生理论。

第三十代天师张继先关于“心性”的学说，在吸收道、儒、释三家思想的基础上，通过他自己的炼养实践，将心性学提高到一个新的高度，并结合道教的传统义理，丰富了道教思想理论，从而，发展更新了天师道传统教义，使天师道在思想理论上更加完善。

---

①《汉天师世家·张继先传》一千零六十六册续道藏壁。

②张继先《虚靖真君语录·答汤明权启》

③《宋史》卷四百六十二《林灵素传》。

④⑤张继先《答林灵素书》。

⑥张继先《和张知县省食费韵》。

⑦惠能《坛经》。

⑧⑨⑩张继先《心说》。

⑩张继先《明真破妄章颂》。

⑫张继先《虚空歌》。

⑬张继先《休歇歌》。

## 北宋丹功派代表人物吕洞宾

吕洞宾(生卒年不详)为内丹学的重要奠基人,传说中的八仙之一。真名喆,字洞宾,号纯阳子。从已有的研究成果来看,吕洞宾生于唐末,卒于宋初,其道教活动的主要时期是在五代和北宋初年,系河中(今山西省永济县)吕渭的后人。年少熟读经史,几次科举不中,遂入终南山修道,奉钟离权为师。后浪迹江湖,自称“回道人”。能诗好剑,与陈抟等人有交,有弟子施肩吾传其道。后世道徒称他为“吕祖”、“纯阳祖师”。据《嘉靖九江府志》载:吕洞宾“拜浔阳令,能以德化民。游庐山,遇异人,得长生诀。后游湘潭、渚鄂之间,天下悉知其名。”白玉蟾记述得更具体,说吕洞宾“过山中遇钟离权,获刀圭之传”。从二则记载来看,吕洞宾得道于庐山,扬名于庐山。当时,吕洞宾足迹遍及庐山南北,游览了太平宫、归宗寺、简寂观等山中胜迹,留下了大量诗作。他的《归宗寺诗》写到:“一日清闲自在仙,六神和合报平安。丹田有室休寻道,对境无心莫问禅。”在庐山,他最感兴趣,最是留连的地方是庐山著名道观太平宫。他在这里深深被宫之宏壮建筑和神奇历史所吸引,挥毫题写了《赠江州太平观道士诗》:“落魄薛道士,年高无自髭。云中闲卧石,山里冷寻碑。今我饮大酒,嫌人说小诗。不知什么汉,一任辈流嗤。”在

诗中形象地再现了自己集“诗仙”、“酒仙”于一身的放浪形骸的神仙形象。吕洞宾著述颇丰。金丹学要典《灵宝毕法》一书，相传是他依钟离权所授金丹大药之方与其弟子施肩吾一起整理的。自著有《九真玉书》一卷、《肘后三成篇》一卷，另还有些散见于《道枢》之《五戒》、《众妙》、《指玄》、《百问》和《灵宝》等篇之中。这些都是其炼丹修道实践的经验总结，不仅在修持方法方面有所创新，而且在丹道理论方面也有不少独到之见，在这一领域里他高屋见瓴达到了一个新的高度，后世炼丹者多奉之若宝。因此，后世道流在创立宗派时往往托言钟吕二仙，授以道法，并将他与王玄甫、钟离权、刘操、王重阳四人奉为全真教北五祖，成为北宋丹功派的著名代表人物之一。

## 神霄派创始人王文卿

王文卿(1093—1153)为北宋末著名道士,神霄派创始人。字予道(一说述道)号“冲和子”,建昌南丰(今属江西)人。据《临川盱江志》等书记载,自幼慕道,能诗,自称“红尘富贵无心恋,紫府真仙有志攀”,告其父有方外之志。父歿,辞母远游。渡扬子江,行野泽中,雨暝迷路,遇异人,得致雷电、役鬼神之术,名闻江湖间。林灵素曾向朝廷举荐过他,但他并未至京。后皇叔廉访使巡至高邮军得病,遇之而求符水,遂奏于朝。于是诏真州守臣贾公望以礼聘之,初力辞不赴。后一再具礼延聘至京。赐馆于九阳总真宫,赏赐甚厚,皆不受。因道术高深,宣和四年(1122)七月宋徽宗赐号“冲虚妙道先生”。后又因祈雨有验,七年(1125),特授太素大夫,又授凝神殿侍宸,加同管九阳总真宫提举司命府事。旋再除两府侍宸,冲虚通妙先生,视太中大夫,特进徽猷阁待制,主管教门公事,其父、母、妻、子均受赐封。后卒于故乡。王文卿传神霄五雷法,为神霄派创始人。据《道园学古录》卷二十五载:“昔侍宸在汴京居宫观,见为黄冠者多谄事权贵以自炫,恶之,故多不得其说。”有弟子朱智卿、熊山人、平敬宗、袁庭植等。又有萨守坚,会之于青城山,尽得其秘。其在乡,得其传者有新城(今黎川)高子羽。甥上官氏亦传其法。

此外,尚有别传弟子多人。元代封为“冲虚通妙真人”,至顺三年(1332),加赐为“冲虚通妙灵惠真人”。《正统道藏》所收《冲虚通妙侍宸王先生家话》,是他与弟子的对话录。

## 全丹派南宗五祖之一白玉蟾

白玉蟾(1194—1229)为南宋著名道士,金丹派南宗五祖之一,兼行神霄雷法。本名葛长庚,字如晦,又字白叟,号海琼子,又号海南翁、琼山道人、武夷散人、神霄散史。祖籍福建闽清,生于琼州(今海南琼山)。少年即谙九经,能诗赋,且长于书画。因任侠杀人,亡命于武夷山,师事著名道士陈楠学内丹,并相从浪游各地。陈楠死后,又游历于罗浮、武夷、龙虎、天台诸山。嘉定十年(1217)收彭耜、留元长为弟子。次年宁宗降御香,建醮于洪州玉隆宫,玉蟾“为国升座”,后又于九宫山瑞庆宫主国醮等。白玉蟾在浪游四方的过程中,久闻庐山乃仙灵咏真洞天、虎溪福地,为了追慕钟离权和吕洞宾栖隐庐山修道成仙之举,遂长到庐山各道院游观驻锡,礼祖宣道。据《太平宫志》载,白玉蟾在宫中炼丹,安心修道,大有收获,最终成为丹功派南五祖之一。以后他的再传弟子、元初道士李道纯将南北宗合流,盛极一时。太平宫是当时庐山最繁盛的道教胜地,白玉蟾在这里活动了很长一段时间,与宫中道侣感情甚笃,对宫中一草一木眷恋弥深,写下了《授墨堂记》和《庐山养正先生黄君仙游碑》等文章,记述宫中的人与事,并且创作了丰富的诗歌作品,盛赞宫之奇观异景,《桑疏》中有“玉蟾往来庐山间,山南北皆有题咏,而以太平

宫为多”的记载。白玉蟾著作甚多,生前有《玉隆集》、《上清集》和《武夷集》行世。后由彭耜纂辑为《海琼玉蟾先生文集》。又有谢显道等编《海琼白真人语录》、彭耜编《海琼问道集》等。宋理宗绍定二年(1229),白玉蟾卒于盱江。由于他对道教的突出贡献,死后被朝廷诏封为“紫清真人”。

## 净明道的创始人刘玉

刘玉(1257—1308)为元代道士,净明道创始人。字颐真,号玉真子。其先鄱阳石门(今江西波阳东)人,后迁南康建昌(今江西南城)。少读书务通大义。家贫,力耕而食。视尘世不足为,笃志于神仙之学。至元十九年(1282)秋,刘玉在西山言遇洞真天师胡惠超,告之曰:“龙沙已生,净明大教将兴,当出八百弟子,汝为之师”。据说,次年,于玉隆禁山再遇胡惠超,向其传许逊之旨:“可寻西山中黄堂山乌晶原建玉真坛以栖隐。”此后道学愈益精进,在孝行里立腾胜道院,开始传道。至元三十一年(1294)十一月,刘玉自称遇郭璞教以经山纬水之术,遂游黄堂山乌晶原寻访,果得昔日许逊修真之所,建玉真坛。元贞二年(1296)刘玉又自称,许真君至其家面授真言:“中黄大道,八极真詮,子当敬受,吾八百弟子,汝为首。”刘玉假托许逊、郭璞、胡惠超等众真降授道法后,遂“开闡大教,诱海后学”,弘扬净明道法,遂开新的净明道。刘玉的净明道,“其法以忠孝为本,敬天崇道,济生度死为事,简而不繁。”强调“欲修仙道,先修人道”,“世人但能以孝道二字常蕴在方寸内,则言必忠信,信必笃敬,……人道备矣”。认为修行的步骤为“始于忠孝为本,中于去欲正心,终于直至净明”。至大元年(1308)正月,以教事付黄元吉。二月逝世。有其弟子所辑《玉真语录》传世。



## 道教创始人张留孙

张留孙(1248—1321)为元代道士,龙虎宗支派道教创始人。字师汉。信州贵溪(今属江西)人。幼从伯父张闻诗学道龙虎山上清宫,又从正一道第三十六代天师张宗演学道,曾以所学游江淮间。至元十三年(1276),从张宗演赴阙。元世祖与之语,称旨。次年,张宗演返龙虎山,留其侍阙下,据《元史·释老志》:“世祖曾亲祠幄殿,皇太子侍,忽风雨暴至,众骇惧,留孙祷之乃止。又尝次日月山,昭睿顺圣皇后得疾危甚,亟召留孙请祷”,得愈。授为上卿,铸宝剑,镂其文:“大元赐张上卿。”又敕两都各建崇真观,朝夕从驾,深得信任。至元十五年(1278)赐“道教宗师”,授道教都提点、管领江北淮东淮西荆襄道教事,佩银印。又进言黄老治道贵清静无为,深合世祖意,又借卜筮解除世祖对完泽为相的疑虑,促成世祖任命完泽为相。成宗元贞元年(1295),命同知集贤院道教事。大德三年(1299),加大宗师,别给银印,秩二品。大德十年,加“特授上卿”。武宗即位,加大真人,至大二年(1309),领集贤院,位大学士上。仁宗皇庆元年(1312)赐号“辅成赞化”。延祐二年(1315),制授开府仪同三司,加号“保运”,即号“辅成赞化保运道教大宗师”。又封“阐道宏教冲元仁靖大真人”。卒后,文宗天历元年(1328)追赠“道祖

神应真君”。其利用元代皇室的宠信，使道教有很大的发展。记载其生平事迹的有袁桷《道教大宗师张公家传》、虞集《张宗师墓志铭》、吴澄《神德真君张公道行碑》等。其徒最著者吴全节。

## 道教正一派思想理论的 集大成者张宇初

明初,有位道教天师自我评价说:“余年未冠,知嗜学,有志儒,先君子之言,凡《诗》、《书》六艺之文,悉尝记诵之。……于是经史子氏之书,逮老释之文,庋置日众,然后会及指归,反身而诚,乃知皆备于我也。”<sup>①</sup>所谓三教之学“皆备于我”倒非他说大话,观其流传下来的著作,的确显示出他学兼三教。有人誉他为“列仙之儒”。这位道教天师就是正一派思想理论的集大成者、天师道第四十三代天师张宇初。

张宇初(1359—1410),字子璇,别号耆山,第四十二代天师张正常长子。元顺帝至正十九年(1359)生于江西贵溪县上清镇。明太祖洪武十年(1377)袭教,次年春入觐。太祖朱元璋召见于奉天殿,笑曰:“绝类乃父”,眷赉有加。次年辞归,礼遇厚赐,上亲制文二道,特授“正一嗣教道合无为阐祖光范大真人”,领道教事。二月特召入朝,勉励修节以格神明,诰封其母包氏为“清虚冲素妙善元君”,又建斋设醮于南京紫金山和神乐观。洪武二十三年(1390)又入觐,奏准降敕重建龙虎山大上清宫。洪武二十四年(1391)旨谕禁私出符,赐龙虎山天师正一玄坛印,以俾关防符,镇护名山<sup>②</sup>,宇初在明惠帝建文(1399—1402)时,

“坐不法，夺印诰”<sup>③</sup>，一度受贬，遂于乡里黄箬峰下（今龙虎山东南10里处）构岷泉精舍居之。明成祖朱棣即位时入贺至阙、复印诰，并赐以缙线修葺大上清宫。永乐五年（1407）曾三次建斋于朝，帝有器物厚赐，并给驿券还山。永乐六年、七年（1408、1409），两次奉谕寻访张三丰，遇于武当山“遇真桥”（今湖北均县），敕建“遇真观”。永乐八年（1410）春，忽发神异语，人莫能测。一日，以印剑付弟宇清说：“吾将返真，惟国恩未报，你要继承法印以图报恩。”又过三日作颂曰：“一点灵明，本无生灭，五十年中，非圆非阙，今朝裂破大虚空，三界十方俱透彻。”举手向前指而化，葬岷泉。时皇太子监国，遣行人陈逵赐祭，备享哀荣。

张宇初虽曾“坐不法”，被“夺印诰”，但在明太祖及成祖朝，都颇受最高统治者器重，参与管理天下道教事务，为明代正一道地位的提高作出了很大的贡献。针对当时正一道内部“玄纲日坠，道化莫敷”的局面，张宇初“旦夕搜采前代定规，群师遗则，撰成《道门十规》，志在激励流风，昭宣圣治”<sup>④</sup>。《道门十规》吸取全真教戒律清规，要道士以“戒行为先”，遵守《修真十戒》以及白祖师、冯尊师堂规等。这对整肃当时道教戒律松弛，组织涣散的弊病，不啻是一副良方妙药。从这里也可以得窥张宇初在道法上吸收融合各门各派的恢弘气度。他曾向当时净明道的头面人物刘渊然学习道法，尽管“后与渊然不协，相诋讦”<sup>⑤</sup>，但对净明道提倡忠孝还是深表赞许。作为符箓派的传人，他对丹鼎派的内外丹十分欣赏，认为内外丹是学道之本，不可不学。他将内丹与符结合起来，甚至强调以内炼为主，他都不偏执门户之见，而是以宽阔的胸怀去拥抱各派，吸取其精华，从而使正一道茁壮成长。

在思想理论上，张宇初也是融贯九流百家，兼收并蓄，不拘一格。他志于学、著于文数十载，学养深厚，硕果累累。幼时聪颖持重，长而学识渊博，贯综三氏，融为一途，经史诸子百家之籍，靡不究搜，发为载道经事之文，各极精妙，并善书画，时王公

缙绅之士，莫不仰重。他一生中做了大量的道教文献整理和撰写道教经书的工作。永乐四年（1406），明成祖朱棣命张宇初主持纂修《道藏》经。《道续藏》中所收《皇明恩命世录》卷三载其辞曰：“敕真人张宇初：前者命尔编修道教书，可早完进来，通类刊版，故敕。”另外，今《道藏》正一部，第九八八册中有张宇初撰《道门十规·序》说：“永乐四年（1406）夏，伏蒙圣恩委以纂修道典，入宗，曷负胜于重任。然虽抚躬慊栗，诏命非辞，两承敕旨之颁。时蒙宣室之问，揆之弩劣，渐悚益增，稽之遭遇，喜惧交集。又念吾道，自近代以来，玄纲日坠，道化莫敷，实丧名存，领衰裘委，常怀振迪之思。莫遂激物之志。”又明何乔远撰《名山藏·方外纪·张真人世家》载：“永乐五年（1407）（张宇初）编修道书。”同年，张宇初写《华盖山浮丘王郭三真君事实·序》亦云：“今夏蒙旨纂修道典，谨以是录正而附之。”从上可见，永乐八年（1410），张宇初羽化后，其弟第四十四代天师张宇清继承兄业，继续主持《道藏》的纂修工作。还有其先祖北宋末年的第三十代天师张继先的《三十代天师虚靖真君语录》7卷，也是由张宇初于明洪武二十八年（1395）辑录而成的。张宇初自己撰著遗世者主要有《岷泉集》12卷（见《道藏》）。《龙虎山志》载：张宇初著《岷泉集》20卷，诗文各半。《四库全书》集部一五七，别集类，总第一二三六册中仅收《岷泉集》4卷。《提要》云：“二十卷之旧已不复存。”此外，张宇初还撰有《元始无量度人上品妙经通义》4卷、《道门十规》等等，为方内方外之士所敬重，并给予很高的评价。《岷泉集》永乐五年（1407）佚名者序称张宇初“学行渊邃，资识超颖，贯综三氏，融为一途，旁及诸子百家之言，靡不畅晓。故其发为文辞，论议雄迈伟杰，读之令人击节不已。予尝爱其文，如行空之云，昭回绚烂，变化莫测，顷刻万状，晔乎其成章也。又如入秋之水，膏淳黛蓄，微风万顷，一碧湛乎其泓澄也。词赋诗歌，又各极其婉丽清新，得天趣自然之妙，可谓兼胜具美矣！”新安程通序称宇初《岷泉集》“英华焕发，昭耀简编。以言

乎诗则托物写情,优游不迫,得诗人情性之正;以言乎文则雄奇汪涉,铺叙有法,得古人述作之体。是以文人硕士传诵而称羨者比比焉。自非真人学通百氏,道贯三才,体用兼该,精诣独得,安能发而为此耶?及观集中,所著《冲道》、《慎本》、《太极》、《河图》、《原性》诸篇,义理之玄微,研究之精极,议论之闳肆。其于天地造化、山川人物、礼乐制度,靡不该贯。虽专门擅业,皓首穷经之士,有不能及者。非惟有功于玄教,其于世教亦有裨焉。”从时人的评论来看,他被誉为“列仙之儒”,的确是当之无愧的。

张宇初著作中的道教哲学思想,主要来源于儒、道、释三家,其以天人合一之道为主线,展示在人们面前,处处体现了中国哲学那种人与自然水乳交融、和谐共振的精神,表达了一种穷究无人之际的哲学家气度,内容是非常深邃而丰富的。

---

①《道藏·岷泉集》卷五《书室铭》。

②《续道藏·皇明恩命世录》。

③⑤《明史》卷二百九十九《张正常传》。

④《道藏·道门十规》。

## 青云谱道观第二十一代住持韩守松

韩守松(?—1981)为青云谱道观住持。湖北黄梅县人,幼年丧父,母亲长年吃素信佛,人称“斋婆”。守松八岁时随母来南昌觅亲,未遇。其母后入本市灵应桥头的“眼光殿”为尼,乃将守松送至青云谱道观学道。母亲病故后,他为报父母劬劳之恩,坚定信念,习禅苦行,诣谒求教,勤学经律,探求内典。因而深通教义,后升为青云谱道观第二十一代住持。抗日战争期间,南昌沦陷,附近乡民不堪日军骚扰,多到道观避乱。守松与道人均给予安置,并施给饭粥充饥,深得乡民爱戴。日寇垂涎观内几株高大的香樟和楮栎古树,意欲锯伐。守松道长挺身而出,只身步行到市内往见敌酋,晓以道义,古树才得到保护,而幸免锯伐。抗日战争胜利后,守松道长发起并主持“超荐抗日阵亡将士和死难同胞法会”三天,受到全市各道观寺庙的热烈响应。为了保护青云谱道观,守松道长曾数次募款重修,并使“八大山人”墓保存完好。1956年,韩守松作为发起人,参加了当年11月在北京西苑饭店召开的中国道教协会筹备委员会。1957年4月中国道协在北京正式成立,选举了第一届理事会,韩守松当选为常务理事。1961年11月中国道协在北京召开了第二届全国代表大会,韩守松继续当选为常务理事。在这期间,“八大山人”

纪念馆筹建成立,守松道长主动将自己珍藏的“八大山人”的真迹字画和文物,全部赠交该馆。在“文革”期间,他还冒着风险协助纪念馆人员将馆内的文物妥善移藏。1981年因病在南昌圆寂。编著有《道教源流概况》一书,认为净明道始创于东晋。





影

响

篇

道

教

文

化

钩

沉



## 天师道徒参与纂修《道藏》述略

《道藏》是道教文献的总汇，其中收录了号称为黄帝撰著的许多哲理、兵、医书籍；收录了道教自身的教理教义、经典科仪、斋醮符、神仙传记、名山宫观以及方术之类等大量文献。它是在历代帝王的支持下，由道门自己汇集和编纂起来的。天师道历代教徒在参与纂修和保护《道藏》方面，作出了很大的贡献。

### 陆修静奠定《道藏》编目基础

道教经书目录最早见于载籍的，当首推东晋时葛洪撰《抱朴子·遐览篇》。其中列举“经”、“记”、“法”、“文”、“箓”、“集”、“杂”、“图”、“符”计九类。继葛洪之后，著名天师道徒陆修静，整理道书，“总括三洞”，使道经系统化。陆修静是南北朝时人，出身于士族，成为天师道徒之后，为了适应门阀士族阶级的需要，他“祖述三张，弘衍二葛”，汇集东晋以来上清、灵宝、三黄法文经书，加以整理、鉴别、校正，将经诫、方药、符箓分成三类，号为“三洞”，即洞真、洞玄、洞神三部。三部又各以《上清经》、《灵宝经》、《三皇经》为中心。这一分类方法为以后《道藏》所效法。陆修静整理道经总括三洞，还编定了《三洞经书目

录》，这是道经编目的第一次。从方法到内容上奠定了后世道教纂修《道藏》的基础，使繁多的道经道书得以归类。同时，陆修静大倡斋醮、科仪，并依据佛经造作新的道教斋戒仪范百余卷，不仅使较原始、粗糙的天师道变成了有系统典仪的完备宗教，而且大大充实和丰富了道经的内容。

《三洞经书目录》共收集道经、道书 1228 卷，其中实有的经书是 1090 卷。这些经书大致说来，就是《抱朴子·遐览篇》所列的一些经书，以及东晋以来杨羲、许谧、葛巢甫等人所传出的经籍符箓。这一批书由陆修静整理并编出目录之后，刘宋皇帝将它存放在华林园中，一直流传到唐初，仍还基本完整，这就是《开元道藏》收集和编纂的主要根据。《开元道藏》本身也有目录，名为《三洞琼纲》，是在唐玄宗主持下，由道士张仙庭负责编纂的，其中所收道经、道书共 3744 卷。于唐玄宗开元（713—741）中纂修成藏。天宝七年（748）诏令传写，以广流布。此乃道经、道书正式编辑成藏之始。

## 王钦若总领编修《宝文统录》

继《开元道藏》之后，宋代曾五次兴修《道藏》。第一次是在太宗时期，它是由徐铉和王禹称负责领导修纂的。他们根据唐藏并搜求更多的民间道经道书共七千多卷，去其重复的部分，仅得 3737 卷。第二、三次重修都是在真宗时期，并且都是由王钦若总领编修的。王钦若是北宋江西临江军新喻县人。他富贵后，好神仙，信道教。一是真宗提倡道教，并仿效唐代尊奉老子为祖宗制造出一个姓赵的道教圣祖，就是在王钦若所谓圣人神道设教的说教启发下干出来的。在这一过程中，他导演了天书下降和天尊下降的闹剧，而且他还常以宰相的身份兼管皇家宫观。二是他与龙虎山天师道、西山许旌阳教团、茅山上清派关系密切。第二十四代天师张正随被真宗赐为“真静先生”，以及在

龙虎山建受箓院和上清观、免除观里田租等,都得王钦若当时奏请之力。龙虎山张天师一派的道教从此得以兴盛,与王钦若的大力推崇有很大的关系。三是王钦若常用道教科仪建坛场礼神,临终前遗命在茅山建立道馆,作为他灵魂归宿之所。馆成后,真宗把他被当作“仙”官加以供奉。王钦若生前虽然没有入道门,但实质上是一个在朝为官的道士。

大中祥符初年,真宗将宫中秘藏道书《太清宝蕴》(指太清宫唐写本《道藏》)送往杭州,使知州事戚纶、漕运使陈尧佐选拔道士冲素大师朱益谦、冯德之修校,由司徒王钦若总统这项工作。道藏经于祥符九年(1016)修成,王钦若撰篇目以进,真宗赐目录名《宝文统录》,总洞真、洞玄、洞神、太玄、太平、太清、正一部4359卷,较太宗时徐铉所校道藏,增加了622卷。由于其间错杂颇多,王钦若等人又荐海宁谪官张君房校修,增为4565卷,以千字文为函目,始于“天”字,终于“宫”字,共得425字,故题为《大宋天宫宝藏》。于宋真宗天禧三年(1019),写录成七部以进之。后张君房取其中精华,编为《云笈七签》。从中还可看出,此藏的大体轮廓。

### 王道坚参与《万寿道藏》校经

第四次是在徽宗时期,崇宁(1102—1106)中诏搜访道家遗书,就书艺局令道士校定,增至5387卷。政和(1111—1116)年间,编出全藏,雕板付刊,总540函,5481卷,题曰《万寿道藏》,一般又称它为《政和道藏》。乃是道经、道书全藏雕板印刷之始。在这次校经的参与者中,就有正一派道士王道坚。据《道经·玄品录》卷五所记:王道坚,江西贵溪人,上清宫道士,师于第三十代天师张继先。宋徽宗政和年间,赴召,馆于太一宫。徽宗问以轻举延年之术,对曰:“清静无为,轩黄所以致治;多欲求仙,汉武帝所以罔功。夫修炼非天子事也。”时方校《道藏》经,制

授“太素大夫”，凝神殿校籍，同校定道经。第五次是在南宋淳熙年间（1174—1188），名叫《琼章宝藏》。这一时期修藏，天师道亦有参与。理宗端平年间（1234—1236），曾赐三十五代张可大谥经贲（《汉天师世家》）。而且，龙虎山藏有《琼章宝藏》。据清娄近垣《龙虎山志》卷16元虞集《龙虎山道藏铭·序》云：“龙虎山者，嗣汉天师居之。其上清正一宫者，道家之总会也。宋庆元（1195—1200）中，冲静先生留用光见之，宁宗使有司新其宫。而藏室之所谓经者，皆粉黄金为泥书之”。

### 张留孙等想方设法保护道经

金人入主中原，编有《大金玄都宝藏》，共计6455卷。但经板被火烧毁，至金末，各处《道藏》多毁于兵燹。元初据金藏，并搜罗散佚道书雕板付刊，计7800多卷。因经板存于平阳府永乐镇玄都观中，故亦名为《玄都宝藏》。但元统治者认为道教是汉人的宗教而加以限制，致使元《道藏》刊印后，因僧道辩《化胡经》真伪而遭到两次焚经大劫难。第一次焚经是在元宪宗八年（1258）颁旨，将以《化胡经》为首的道经45部经文印板，全部焚毁（陈国符《道藏源流考》）。第二次是在元世祖至元十八年（1281）颁诏，除《道德经》外，其余《道藏》经文印板尽行焚毁（释详迈《至元辩伪录》）。在元统治者这种肆虐摧残道教文化之时，著名天师道人物、玄教大宗师张留孙等起而保护道经。

张留孙，字师汉，贵溪人。少从伯祖张闻诗学道于达观院。元世祖至元十三年（1276），随三十六代天师张宗演入朝，世祖与语称旨，遂留侍阙下。曾为皇太子、裕宗、皇后祈疾禳皆愈。诏两都各立上帝祠，赐名“崇真观”，俾留孙居之，即命之为天师，留孙固辞，乃号之上卿。命尚方铸宝剑以赐，专掌祀事。至元十五年（1278），授“玄教宗师”，赐银印。时天下大定，世祖思与民休息，留孙因论黄老治道贵清静，圣人在宥天下之旨，深契

上衷。留孙当时作为道教的代表人物受宠于朝,对于道经的大量被焚,非常痛心,但又无能为力改变这种局面。为了保护道经,他还是尽己之所及,苦用心机,密言世祖之子裕宗:黄老之书,汉帝遵守,尝以治天下,诚不可废。裕宗以留孙之言请帝,世祖悔悟,方召翰林集贤议定上章,祠祭等仪注,讫行于世(袁桷《清容集》卷34)。这样,世祖焚经未得彻底,道教经典得以保留亡阙之余矣,使明代所编《正统道藏》得以存定。

在基层天师道徒中,为保护道经冒险而奔走者亦大有人在。如:《道家金石略·抚州玄都观藏室记》中记载:张次房之徒周秉如在英宗至治辛酉年(1321),营造藏殿于临川县玄都观玄元正殿之左,“中藏圣贤经传,历代史记,与夫诸子百家之书,靡不存贮”。

### 张宇初等奉命纂修《正统道藏》

张宇初,为天师道第四十三代天师。永乐四年(1406),成祖下敕旨一道命其编修《道藏》经。《皇明恩命世录》卷三载其辞曰:“敕真人张宇初:前者命尔编修道教书,可早完进来,通类刊版。故敕。”另外,今《道藏》正一部,第988册中有张宇初撰《道门十规·序》说:“永乐四年夏,伏蒙圣恩委以纂修道典,入阁通类,切念臣宇初匪材凉德,学识浅陋,忝窃是惧,徒承乏于遗宗,曷负胜于重任。然虽抚躬慊栗,诏命莫辞,两承敕旨之颁。时蒙宣室之问,揆之弩劣,惭悚益增,稽之遭遇,喜惧交集。又念吾道,自代以来,玄纲日坠,道化莫敷,实丧名存,领衰裘委,常怀振迪之思,莫遂激物之志。”又明何乔远撰《名山藏·方外纪·张真人世家》载:“永乐五年(1407)张宇初编修道书。”同年,张宇初写《华盖山浮丘王郭三真君事实·序》亦云:“今夏蒙旨纂修道典,谨以是录正而附之。”

永乐八年(1410),张宇初羽化后,其弟第四十四代天师张宇



清继承兄业,继续主持《道藏》的纂修工作。后明成祖朱棣驾崩,仁、宣两宗相继嗣位,对《道藏》的编撰一直搁置未理。到明英宗嗣位,《道藏》的编纂刊板又重新开始。这次主持校订《道藏》的是天师弟子邵以正。据《明英宗实录》卷150载:“正统九年(1444)十月丁未,命道录司右演法邵以正校《道藏》于禁中。”又明《金陵玄观志》卷一明·周洪谟撰《普济喻真人志略》云:正统甲子通妙邵真人“奉诏督校大藏经典”。盖张宇初、张宇清兄弟主编之道藏经,于正统九年由邵以正主持校对刊版,至十月已成藏。《名山藏·典谟记》云:正统九年十月甲子“颁释道大藏经典于天下寺观”。到了正统十二年(1447),始印就《道藏经》多卷,分颁天下宫观。因于英宗正统年间刊刻完成,故名《正统道藏》。

### 张国祥等奉命纂修校刊《续道藏》

张国祥,为天师道第五代天师。他是于明万历三十五年(1607)奉神宗之命纂修校刊《续道藏》的,以补充《正统道藏》缺收的道书以及正统年代以后新出的道教著作。《续道藏经目录》后有题识曰:“大明万历三十五年岁次丁未上元吉日,正一嗣教凝诚志道阐玄宏教真人掌天下道教事,张国祥奉旨校梓。”据陈国符《道藏源流考》谓:《续道藏》乃是陆续增刊而成的,初自杜字号刊至府字号或将字号;其后乃刊至纓字号(仍以千字文为函目)。其中由五十代天师张国祥奉旨校梓之道经可考者计有:《道藏经目录》四卷(附《续道藏经目录》)、《续道藏经目录》一卷,《太上元始天尊说孔雀经百文》一卷,《皇经注解》十卷,《太上大圣朗灵上将护国妙经》一卷,《皇明恩命世录》九卷,《汉天师世家》四卷,《弘道录》五十六卷,《无生诀经》一卷,《岱史》十八卷,《古易考原》三卷,《搜神记》六卷,《玄天上帝百字圣号》一卷,《天皇至道太清玉册》八卷,《庄子翼》八卷等。《正统

道藏》收道书 1426 种,计 5305 卷,共 480 函(见北京白云观《赐经碑》);《万历续道藏》补收道书 50 种,合 180 卷(《续道藏目录》)。两藏共收道书 1476 种,计 5485 卷。这两部《道藏》的编纂、刊印都是在明朝庭主持下,由天师后裔及其弟子汇集校定出来的。

## 张继禹主编《中华道藏》

《道藏》是历代道教经典之集大成。所收典籍广泛,内容丰富,既有道教经典论著、科教方术、仙道史传,又包括了古代医药养生、天文史地、诸子百家;既是道们研修的经典依据,也是研究传统文化的珍贵文献资料,为道教宫观所珍藏。

盛世修典是中华民族优良传统,唐宋金元明历代高道大德和文人学士,曾多次发起编修《道藏》,恩荫后昆。方今国泰民安,国运昌隆,科教振兴,中国道教协会仰承前辈功业,获国家宗教事务局批准,国家列入“十五”重点古籍整理项目,发起组织全国百名专家学者整理点校、编修这部道教文献总集——《中华道藏》。

《中华道藏》由中国道教协会常务理事会监修,主编由副会长张继禹先生担任,继禹是张道陵天师后裔,天师正一派代表。副主编由王卡、高文铸、王育成、李刚、李远国、刘仲宇、廖名春等先生担任,还聘请卿希泰、李养正、钟肇鹏等老先生为顾问,在张主编的主持下,在各方的支持和关心下,在组织单位和参加者的共同努力下,历时六载有日,历尽艰辛,终于完成了《中华道藏》艰巨的编修任务。

《中华道藏》以明《正统道藏》、《万历续道藏》为底本,保持三洞四辅的基本框架,对三洞四辅以外的经书又根据不同内容进行了相应的归类。全藏分为三洞真经、四辅真经、道教论集、道教众术、道教科仪、仙传道史和目录索引七十部类。各部类所

收经书,按道派源流和时代先后编排次序。

《中华道藏》按现代人阅读习惯和图书整理规则进行编修,全藏分为两种体例,一为点校,即对保存完整的藏书以新式标点并进行必要的文字校勘;二是为合校和补缺,即在点校的基础上,对残缺的藏书以数种残卷相互校补,以合成完整的版本,同时增补了数十种原藏未收的明以前的道经。所收每种经书名标题下,均由整理者添一简要说明,注明作者、卷数所用底本及参考版本等事项。

《中华道藏》用繁体字重新录排,古体竖版,文字清晰,全藏分为49册,每册约150万字。全藏既有分册目录,又有总目录,并附目录索引、引用书目索引、人名经名索引等,既符合现代规范,又有古书风范,还能适应信息化发展的要求。

此外,江西参加这项编修工作的学者、道长还有蒋力生、张圣才、叶至明等先生,他们为编修《中华道藏》也作出很大的贡献。

# 天师道与中国文化

天师道是道教重要道派之一,它是东汉顺帝时张陵所创,历经一千八百多年,在我国宗教及文化史上有不可磨灭的影响。

以往我们对认真审视天师道在中国文化史上的地位与作用很不够,这也无益于我们对文化遗产的整理与吸收。因此,我们还是应用历史的眼光作点具体地分析,实事求是地评价天师道在中国文化史上的作用。

## 一、天师道对“道论”的发展

道教以其独特的思想体系,在中国文化史上,不管在不同的时代有何不同的表现形式,其基础都可以归结为“道论”。道教的“道论”,在道教思想领域内经历了三个不同的发展阶段:一是外在的神学的“道”;二是抽象的玄学化的“道”;三是指向个人内心的“道”。天师道作为在道教中创建最早的一个派别,它在思想理论方面特别是对“道论”的发展方面明显地经历了上述的“三段式”。

(一)天师道早期思想理论中“道论”的神学化。天师道在早期思想理论中对“道论”理论的阐述,主要表现在张陵所作

《老子想尔注》一书中。张陵在注《老子》的过程中,吸收了《太平经》和《老子河上公章句》的宗教思想,阐述了其带有明显神学色彩的“道论”。其具体做法是:一是通过人神化《老子》的“道”,变客观、自然之道为主观有意识之道,使“道”成为宰制人世的至上尊神,以适应建立神学“道论”的需要。二是通过解“道”为“一”并进而神化“一”,使“一”与老子(太上老君)等同,如说:“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。”从而建立了以“道”、“一”、“老子”三位一体的神学化了的“道论”思想体系。其后,《老子想尔注》一书中提出长生成仙说以及提出“保形”、“炼形”、与“食气”等具体成仙的途径。无一不是以这种神学化了的“道论”作为思想基础的。

(二)天师道变革时期“道论”的玄学化。魏晋南北朝是天师道变革时期,在这一时期内,以寇谦之为首的北天师道和以陆修静、陶弘景等为代表的南天师道,在充实道教教义与丰富道教思想体系方面作出了突出的贡献。这集中体现在,他们将“道论”作了明显地玄学化。陶弘景很注意宗教理论的研究,作过很大的努力。他接收了魏晋玄学家们对“道”的理解,在宇宙生成论上,把道看成是万有之根,他说“道者,混然,是生元气。元气成,然后有太极。太极则天地之父母,道之奥也。”(《真诰·甄命授》)把包括太极在内的万有都看成是从道产生出来的。这与魏晋玄学的有关思想是完全一致的。

(三)天师道兴盛时期“道论”由外向内的变化。不管是早期天师道神学化了的“道”,还是其变革时期的玄学化的“道”,它们对于个体来说都是一种外在于人的“道”。而唐、宋、元、明是天师道兴盛时期,这一时期由于受佛学禅宗与后期儒家宋明理学的影响,这种外在于人的“道”发生了某种微妙的变化,即从外在于个体的“道”变为直指人的内心的“道”。因此,这一时期的“道论”与“心学”是联系紧密的。如:第三十代天师张继先

在谈论“道”时,总要伴随着谈“心”,他甚至把“道”与“心”视为同一事物。他在《心说》一文指出:心“何物哉?杳兮冥兮,恍惚不可以知,知不可以识,强名曰道,强名曰神。强名曰心。”(见《虚靖真君语录》,《道藏》正乙部,996册)这里,他把“道”直视为“心”,使“道”完全“内化”化。最后,他给宋徽宗唱了一曲著名的《大道歌》,把虚无漂渺的“道”归根于人的身中之物。其后,明初第四十三代天师张宇初也继承了张继先的这一思想,明确提出了“观心知道的思想。他在《冲道》一文中指出:“知道者,不观于物,而观于心也。盖心统性情而理具于心,气囿于形,皆天命流行而赋焉,曰虚灵,曰太极,曰中,曰一,皆心之本然也。是曰心为太极也,物物皆具是性焉。”(《岷泉集》卷一,见台湾影印本《四库全书》1236册)这与张继先有关的思想是完全一脉相承的。

最后,值得一提的是,道教的“道论”这种由外向内的思想发展轨迹,从思想史角度来说应是一个进步。因为在道教初创时期,人们对自然界的认识还比较浅薄,许多自然现象得不到合理解释。因此,这时把“道”归结为一种外在的神,对人的心理具有一种强烈威摄作用,这自然有利于道教教义的传播。然而,随着历史的推移,人们对自然认识的经验积累的丰富,人们对自然认识的兴趣逐渐退居第二位,而认识人的自然瞬息万变的内心世界却逐渐上升为首位。因此,由神学的“道”变为内心的“道”,正是反映了道教在认识目的上的这种转移。故天师道最后把“道”归结为这方寸之间“心”时,也就标明其“道论”发展到了尽头。

## 二、天师道与科学文化

道教在有些方术方面,如炼丹术等,曾孕育过科学的萌芽。而天师道作为道教中的一个重要流派,自然也对我国古代科学

文化的发展作出过一定的贡献。

(一)天师道与炼丹术。道教的炼丹术曾孕育过近代化学、药理学,这是今人众所周知的。不过,这种古老的道教方术的影响范围至今已超越了这些学科。在国外,有些心理学家对此也发生了浓厚的兴趣。譬如,当代心理分析学派奠基人之一的荣格就曾对炼丹术与心理学的关系作过专门的研究,他的专著《心理学与炼金术》就是通过对古代炼丹家们的研究,进一步揭示人的心理奥秘。可以说,随着现代科学的进展,古老的炼丹术所蕴含的巨大的科学潜力必将会越来越地被人们发掘出来。因此,道教对古代科学文化的这一贡献是具有世界意义的。

天师道与炼丹术的关系史书记载不多,从我们今天能见到的一些不多的文字记载和实物来看,天师道特别是早期天师道与炼丹术有一定关系。如:《汉天师世家》记载:天师道的创始人张道陵就曾率“弟子王长从淮入鄱阳,登乐平云子峰……炼丹其间,山神知觉,而双鹤导其出入。遂弃其地,溯流入云锦山(即龙虎山)炼九天神丹,丹成而龙虎见,山因以名。”这里所言的“九天神丹”究竟为何物,今不可考,不过张道陵当年炼丹之地龙虎山至今仍可见“炼丹岩”、“濯鼎池”,以及“飞升台”等炼丹遗迹。因此,张道陵炼丹在历史上应是确有其事。

魏晋南北朝时期天师道的重要代表人物陶弘景,也是一位历史上著名的炼丹理论家,在他丰富的著述中,不少是和炼丹有关的。如他曾著《合丹药诸法式节度一卷》、《集金丹药白要方一卷》、《服云母诸石药消化三十六水法》一卷、《太清玉石丹药集要》三卷、《服饵方》三卷等等。陶弘景在炼丹方面是颇有造诣的。《梁书·陶弘景传》说:“弘景既得神符秘诀,以为神丹可成,而苦无药。帝给黄金、朱砂、曾青、雄黄等。后合丹,色如霜雪,服之体轻,及帝服飞丹有验,益敬重之。每得其书,炼香虔受。”

隋唐以后,道教的炼丹活动有一种由“外丹”逐渐向“内丹”

过渡的趋势。但在理论上,对“外丹”的修炼方法仍有所保留。明初张宇初的《岷泉集》中《玄问》一文便对“外丹”多有议论。其曰:“外丹莫不以铅汞为宗,金液与天地造化同途”……,可见,张宇初虽然生活在明初,但对炼丹活动仍抱有一定的兴趣,这恐怕是早期天师服食炼丹的一种遗风吧。

由上可见,天师道与古代炼丹术的关系还是比较密切的。既然如此,那么天师道在这方面对中国古代科学文化的贡献,我们今天是应该予以肯定的。

(二)符箓、斋醮的“灵验”。举行符箓、斋醮活动是天师道的长处所在。天师道徒所从事的这些活动在历史上产生过很大的影响,在上层社会与下层社会中吸引了众多的信徒。在这种独特的历史现象背后,自然是有其深刻的社会或心理的原因的,而各种原因集中到一点,就是符箓、斋醮的所谓“灵验”,它的背后是与科学有些暗合之处的。据笔者调查,天师之位由嫡长子继承,在嗣教之前,一是由上一代天师秘授法文经;二是学习天文、地理、气象和医药、炼丹等。因此,作为天师对这些方面的知识还是有所掌握的。天师画符用的布帛、纸张、墨水、朱砂等等,都是用不同的药物加工的。符画好后,放在“净水”中浸泡,让病者服下。所谓“净水”,也是用药物配制的,药物主要是用中草药,秘方很多。因此,符医实际上就是药医。在治疗过程中,先摸清病者的病情,对症画符,实际就是对症下药。另外,天师道徒在行符的同时,也十分注意心理疗法。天师道徒在为病者的治疗时,非常强调一个“诚”字。在治疗过程中,天师往往要让病者忏悔自己,即说出自己以往所作甚至所想的罪孽。这种治疗方法就是要求病人将自己的疾病的原因,归诸自己的犯过,以求得天师的宽恕。这样,一方面可以使病者产生信念,觉得有神护佑,从而增强战胜疾病的信心;另一方面,这种忏悔本身,也有利于病者排出积忧,解除身心的困扰,对健康是有一定帮助的。所以,符水治病,有时确能产生一定效果。至于祈雨祷晴,



其具体细节虽已不可考,但有一点是可以肯定的,如果真有什么“灵验”的话,也只能说明天师世家积累了一套有关天文、气象的经验知识,代代相传,并没有什么神异。天师后裔多次治理潮患,受朝廷嘉奖,也并不是什么天神的资助,而是采用了一定的先进工具。《汉天师世家》中多次提到“铁符”,有理由怀疑就是一种治理水患的有效的工具。由此看来,符篆、斋醮的所谓“灵验”,其实并不神秘,说到底,不过是这些方法经过长期地经验和积累,不自觉地与科学有些暗合罢了。

(三)天师道的养生之道。道教与佛教有一个很大的不同,它不是把人的自然肉体看成是“臭皮囊”、“行尸走肉”,看成是不屑一顾的东西,它“出世”但又“恋世”。因此,寻求延年,追求长生不死是道教的一大特点。为了实现这一目的,道教除了精通上面提到的一些医道外,在养生之道方面也积累了一套丰富的经验,总结了许多技术。道教史上经常提到的“外丹”、“内丹”都是属于这方面的养生术。

从史料记载来看,天师道在养生理论与实践方面是颇有作为的。在天师道的早期经典《太平经》中就详细叙述了守一等炼养之道,描述了修守一者,由守元气虚无而渐见种种光明等幻象,及身心愉悦的主观感受。《太平经》以合炼精气神三者为一、宝精惜气啬神为养寿之要,这一思想后来一直被奉为道教养生学之要旨。在《老子想尔注》中所主张的“积精成神、神成仙寿”的养生方法也都是与气功相关的。

天师道对气功不仅在理论上有所阐述,而且一些天师还带头对此亲身实践。据熊少达同志考证:传说第一代天师张道陵得黄帝的“九鼎丹法”,这“九鼎丹法”不是什么驱鬼之法,也不是腾云飞天去拜见玉帝之法,而是“无物无已练气养身之法。”“无视无听、抱神以静、是以忘神、以养气忘气、以养神忘神、以养虚而已矣,故执道法全、法全者形全、形全者气全”文中之意,即指明了修道者的要求,更点破了练气的精华。(《贵溪县修

志通讯》1986年4月第3期)

张道陵的“九鼎丹法”是道教早期气功的一种。张道陵本人亦亲自练养此法。他先后在龙虎山附近的“应天山”、“云台山”、“圣井山”结茅修练。并坚持“昼不生火,夜不明灯,冷饮冷食,风雪不寒。可见他的气功练到一定深度。《龙虎山志》记载张道陵活了一百二十三岁,如果确实的话,在当时医学条件下如此长寿,与养生方法是有一定关系的。

### 三、天师道与文学艺术

与天师道在科学文化发展史上的价值相类似,天师道在文学与艺术发展史上的价值也值得一提。

天师道与文学的关系是十分密切的。正如由前所述,这不仅表现在天师道以其宏传华丽的宫观以及景色奇丽的自然风光吸引了许多文人于此流连忘返,留下了大量的诗文,而且,一些天师本人及其弟子也非常爱好结交一些著名文人。以元代为例,当时江南一些文章大家虞集、赵孟頫、揭傒斯、袁桷、宋濂几乎与天师道都有十分密切的往来,他们或是由于对道教的信仰,或是由于对天师的友情,撰写了大量的有关道教的碑志记传以及一些咏叹诗文,有些至今仍然有着宝贵的文学艺术价值。不仅如此,有些天师本人就是集道士与文学家于一身的,如第四十三代天师张宇初著《岷泉集》,“诗文过半”,在文学史上有其一定的影响,他的文集被收入清代钦定的《四库全书》之中。

还值得一提的是,在文学史上,道教在某些文学的文体的形成上也是有所贡献的。譬如青词便是一例。道教祈禳时的奏章之文曰青词,亦曰绿章。唐代李肇《翰林志》上说:“凡太清宫道观荐告词文,用青藤纸朱字,谓之青词。”这是青词名称的由来。后来,由于道士经常请一些著名文人代写青词,于是,青词逐渐变为一种文体。如宋代真德秀诸人的文集内,都载有青词。明

代的明世宗最为崇道,因而他所宠用的大臣都写得一手好青词,以至于明朝有“青词宰相”的称号。青词在后来常被诗人用来抒怀,如清代诗人龚自珍著名诗句:“九州生气恃风雷,万马齐喑究可哀。我劝天公重抖擞,不拘一格降人材。”诗后自序云:“过镇江,见赛玉皇及风神、雷神者,祷词万数,道士乞撰青词。”可见,这首诗就是作者在镇江为道士写的青词。天师后裔中也有不少是写青词的高手,如三十代天师张继先在《虚靖真君语录》以及四十三代天师张宇初的《岷泉集》中都有相当数量的青词,因此,他们对推动青词这种文体发展都起过一定的作用。

天师道与文学艺术关系的另一个表现是,由于张天师的活动在历史上产生了传奇式的影响,使得宋以后出现了不少以张天师驱妖降邪为题材的文学作品。最明显的例子是著名古典长篇小说《水浒传》第一回便是以张天师祈禳瘟疫开始的,这一回的题目就是“张天师祈禳瘟疫,洪太尉误走妖魔。”书中讲的是宋仁宗当朝时请第三十代天师张继先赴京城祈禳瘟疫之事。书中对龙虎山周围的景致的描写至今还脍炙人口。

除《水浒传》外,张天师的传说在元明时代的杂剧中也成了常见的题材。如元代杂剧作家吴昌龄的《张天师断风花雪月》,明代朱有敦的《张天师明断辰钩月》等都是以张天师为主要核心人物的杂剧作品。前者说的是月中桂花仙子思凡,与读书人陈世英相爱,约定第二年八月十五重相会,陈世英苦思成疾,其叔与三十七代张天师相识,张天师便请了神,捉拿了桂花仙子,发配西池长眉山。

另外,由于张天师是一位具有浓厚传奇色彩的家喻户晓的人物。因此,有关张天师的传说对我国的民间文学也产生了很大的影响。据周沐照同志研究:“在江苏,《追鱼》是已为人所熟悉的神话故事之一,据说原始传说是以张天师捉鲤鱼精为主线的。”另外,象长篇叙事吴歌《沈七哥》这部以张天师为主要说唱对象的吴歌“流传范围超越吴语地区,如其中‘老子传籽’、‘张

天师捉鬼’等，遍及全国各地。”（见周沐照等《道教龙虎山传说》）

由上可见，如果说有关张天师的传说大大丰富了中国古典文学的内容，决不是夸大之词。

除文学外，天师道与艺术也有着密切的“血缘”关系。天师道徒在从事斋醮仪式活动时，有唱诵，有舞蹈，有乐器伴奏。因此，天师道道士一般都有一定的艺术修养。陈大彪同志在《漫谈道教音乐》（《文史知识》1987年第5期）一文中写道：“在道士学道过程中，正一派道士从小就要化费大量的时间习艺，这种习艺从教授的形式到学习的内容，几乎和近代戏曲科班相差无几。正因为如此，近代中国南方诸省和江南一带正一派道士实际上大都具有初级的艺术水平。”

在整个道场艺术中，最引人注目的是道教音乐。据陈大彪同志在上文中研究：“道教音乐已有一千五百余年的发展历史，它包含有独唱、吟唱、齐唱、鼓乐、吹打乐和器乐合奏等多种录音形式。在斋醮法事中，这些形式不断更换，灵活地组合，恰如其份地表现出召神遣将、声势磅礴的场面；镇压邪魔，剑拔弩张的威风；盼望风调雨顺，求福祈愿的心情；清静无为，仙界缥缈的意境。为道教的斋醮增添了庄严而强烈的气氛，给人以‘可听仙乐’之深刻印象。”难怪在近代，在一般农民心中，观看正一派道士举行法事就像看一场戏或一场音乐剧一样。所以，道场艺术尤其是道教音乐是我国传统文化艺术的精华之一。这份珍贵的文化遗产所潜在的价值，十分值得令人去认真总结与大力发掘。

## 万寿宫杂谈

万寿宫,主要为道教观名。何时起以“万寿”名宫?无从考察。宋徽宗时,温州道士林灵素迷恋仕途,以方伎和大言取宠徽宗,他胡诌说:“天有九霄,而神霄为最高,其治曰府。神霄玉清王者,上帝之长子,主南方,号长生大帝君,陛下是也。”被道教迷失了本性的徽宗大喜,不仅自信自己就是长生大帝君下凡,集群臣封己为“教主道君皇帝”,演出了一场闹剧,而且下令天下皆建“神霄万寿宫”(《宋史·林灵素传》)。这是万寿宫最早大量出现的记载。

后来金道士王重阳创全真道,其弟子于终南山旧居,拟成宫室,历代崇祀,敕扁其额曰重阳万寿宫。金道士萧抱珍创太一教,金熙宗皇统十七年(1148)召至朝廷,加以礼敬,敕所居庵为太一万寿观。元世祖时,三十六代天师张宗演赴阙,张留孙随行,被留侍阙下,昭圣皇后得疾甚笃,亟召留孙请祷,遂愈,上大喜,敕两都各建崇真宫(《元史·释老传》)。这两个崇真宫,后改名崇真万寿宫,而成为玄教活动的大本营。山西高平县始建于元至元二十一年(1284)的“圣姑庙”,又名万寿宫。此外,清代规定各地道观中,凡供奉皇帝或皇后万岁牌位的生祠,也叫万寿宫。但在众多的万寿宫当中,数祀奉道教净明忠孝之教的奠

基人许真君(许逊)的万寿宫,历史悠久,数量众多,范围广大,影响深远,并形成一种特殊的民俗文化现象。

祀奉许真君的万寿宫起源于晋江西南昌县(即今南昌)西山(北宋太平兴国六年分南昌县置新建县,西山划归新建)。西山万寿宫(古称玉隆万寿宫)就坐落在西山南麓的逍遥山上,距南昌市内30公里。它是为奉祀晋旌阳县令、著名道教大师许逊而始建于晋、兴盛于宋、重建于清的宏大古建筑群。西山万寿宫前身的兴建及其后来的兴盛,是与许逊其人其事紧密联系在一起的。

许逊,字敬之,祖籍河南汝南。其父许肃,系东汉末年的一名小官吏,因避战乱携家小来南昌隐居,成为南昌人。吴大帝赤乌二年(239),许逊出生于南昌县长定乡益塘坡。他自幼聪颖好学,姿容秀伟,五岁入学读书,十岁便能知经书大意。长大后,更加励志勤奋,通晓经史及天文地理、阴阳五行之学,尤其酷爱修炼成仙的道术。在许逊的一生当中,他不仅为官清正廉明,关心黎民疾苦,惩恶扬善,为民除害,而且精通道法,炼丹修行,钻研岐黄医术。他始创“净明忠孝”,以“孝悌为本”,弘扬道教教义,门徒众多,成为当时知名的道教大师。他著有《灵剑子》等道教经典,阐述积德、养生等修仙之道,对后世影响很大,为南宋初周真公创立净明道和元时刘玉对净明道的重建与革新奠定了坚实的基础。他还率领弟子,运用他们所学到的法术,与奸巫和蛟蟒等展开殊死的搏斗,为江西和两湖一带治理水患清除思想障碍,成效显著,成为“治水英雄”而流芳千古。在当时,有关许逊的神迹和斩蛟治水的传说故事,不仅遍及江西全省,而且在周边数省也广泛存在。相传东晋孝武帝宁康二年(374)8月1日,许孙去世,享年136岁。

在许逊逝世的第二年,族人和乡邻为了永久纪念他的恩泽,特在许逊桐园故宅上,建筑起一座许仙祠”。在祠的前面掘了一口八角锁蛟井,并将许逊逝世的日子定为“升仙日”,家家斋

戒礼拜。于是相沿一千六百多年香火不绝，竟成为一种朝仙的民间风俗。南北朝时，许仙祠因许逊尝以五色帷施黄堂谌母祠而改名为“游帷观”。隋朝初年，游帷观不慎毁于火灾。唐高宗永淳年间，在道教大师胡慧超的主持下，重新修复了游帷观，高宗赐给“游帷观”匾额和幢幡香烛等物。此后，唐玄宗也赐金帛宝物给游帷观，并特派宦官送至西山。

时至宋朝，道教昌盛，游帷观的地位急剧上升。大中祥符三年（1010），真宗诏令修缮和扩建游帷观，并升“观”为“宫”，改赐“玉隆宫”的匾额。“玉隆”二字，系取自道教《灵宝无量度人经》“玉隆腾胜”。到了自称“教主道君”皇帝的宋徽宗执政后，对道教更加崇奉。他除封许逊为“神功妙济真君”外，还亲颁诏书，敕令仿西京（今洛阳）崇福宫，重建玉隆宫。于是建成了一座拥有许君殿、三清殿、老祖殿、谌母殿、兰公殿、玄帝殿等六大殿，玉皇阁、紫薇阁、三官阁、敕书阁、冲升阁等六大阁，以及十二小殿、七楼、三廊、七门、三十六堂等建筑体系庞大的宏伟宫观。之后，徽宗亲笔题写赐名为“玉隆万寿宫”。这个名称一直相沿至今，不过清以后人们习惯上简称它为“西山万寿宫”，新中国成立后于八十年代已正式定名为西山万寿宫。该宫作为江西祀奉许真君的祖庭，千百年来，屡废屡兴，历经了坎坷沧桑，至今仍然伫立在南昌西山。

每年农历八月伊始，便进入了西山万寿宫的“朝拜日”。在近两个月的时间里，通往西山万寿宫的道路上，人群如流，邻近各县的善男信女们自发组织“敬香会”，涌向西山万寿宫，在许逊塑像前跪拜祈祷，以示对许逊的崇敬之情。西山万寿宫内，爆竹喧天，灯烛明照，香火不绝，烟雾不散。每逢这时，还有地方各种文艺演出以及龙灯会等，热闹非凡，形成了一种别有风味的乡间民俗文化。

与西山万寿宫齐名的，还有南昌万寿宫（古称铁柱或妙济万寿宫）。该宫位于南昌市内广润门左、翠花街西面，传说是许

真君铸铁柱以镇蛟螭的所在。它建于晋代，唐懿宗咸通年间（860—873）赐额为铁柱观，曾巩知洪州军时曾将铁柱观修葺一新，并请王安石撰写了一篇掷地有声的《重修许旌阳祠记》。记中批驳了一般腐儒的偏见，历数许氏为政廉明，爱民如子，斩蛟治水，造福后代的不朽功绩，认为“世降俗末之日，仕于时者，得人如公（许逊），亦可谓晦冥之日月矣”。还进一步指出：“能御大灾，能捍大患者则祀之、礼经然也。”宋徽宗政和年间（1111—1118）升“观”为“宫”，明嘉靖年间又赐名为“妙济万寿宫”。后以南昌万寿宫之名，沿用至今。

此外，自宋代以来，在江西境内各县乡普遍修建祀奉许真君的万寿宫。据查，明清时期，新建、南昌、丰城等县都有十座以上；奉新、高安、修水等县各有七、八座；靖安、武宁、永修、安义、进贤等各县各有一两座，甚至在九江、吉安、吉水、萍乡、抚州、赣州等地都有祀奉许真君的宫观。其中，修水梅山旌阳观，相传乃许真君磨剑故址，南昌县沙埠塘万寿宫和永修吴城万寿宫建筑规模都很大，每年八月朝拜者络绎不绝，与玉隆、妙济两宫鼎足之势（光绪《南昌县志》）。

不仅江西祀奉许真君的万寿宫比较普遍，而且大江南北也有不少省、市、县建有许真君万寿宫。如湖南长沙岳麓山曾建有许真君万寿宫，湖北武昌建有许真君庙，福建建阳建有真君庙，四川德阳有旌阳祠，以至江苏宜兴青阳市有许真君庙，等等。这表明许真君得到大江南北许多地方民众的敬仰。

为什么祀奉许真君的万寿宫如此之多，范围如此之广，声势如此之大？个人认为主要有两个原因：

一是许逊为官清廉、战胜邪恶、追求成仙得道的精神和实践，既得到老百姓的信仰和崇拜，又受到了封建统治阶级的赞美和倡导。许逊，这位带传奇色彩的历史人物，在历史上，受到许多地方人们的怀念和崇敬。有关许逊的事迹，其中一部分是有史可查的，还有一部分是在民间流传过程中，经过加工夸张而成



的。封建统治者为了统治的需要,也不断对许逊的形象进行粉饰,使之神化,成为劳动人民信奉的超人的宗教偶像。于是许真君万寿宫的兴建,并不断扩大其规模,就成为当时社会历史环境和人们特定心理状态等因素影响下的产物。许逊成了“许真君”,被当作神灵来供奉了。

二是众多移居他省的江西人(包括大量商人在内),为了联络乡土感情有所仗恃,常发挥故乡的文化传统兴建会馆祀奉许真君神像,有的称万寿宫,有的称铁柱宫,遂使万寿宫成为赣文化之花开遍神州大地。据今人章文焕先生调查:明清以来,东往安徽、江苏、浙江;西走湖南、河北、贵州、四川、云南;南至广东、广西、福建、台湾、海南;北到河南、河北、山东、北京、天津;西北远至陕西、甘肃,全国几十个省市都有江西人建筑的万寿宫及其他祀奉许真君的宫观,一省几个或几十个不等,形成遍布全国的万寿宫网(《中华人杰许真君》)。其中西南云、贵、川三省江西人所建万寿宫数目之多特别引人瞩目,初步查出贵州省46个市县有95座,云南省33个市县有50座,四川省43个市县有73座,三省计122个市县,共建万寿宫218座,实际所建之数还不止这么多。

## 《葛仙山志》序

由中共铅山县委统战部、县民族宗教事务局、葛仙山寺观管理委员会组织编纂，由汪华光部长任主编的《葛仙山志》，在完成文稿后，诚恳征求我的修改意见，并邀请作序。我辞之不获，特以旬日，先睹为快。通读全志后，深感这本志书体例编排得当，内容丰富多彩，资料翔实可靠，稽考颇多创见，不仅较完整地记述了葛仙山的自然风貌和人文景观，而且较全面地反映了道教灵宝派在葛仙山的兴衰发展，以及健康的民俗文化，从而填补了葛仙山史无专志的空白。

葛仙山，原名云岗山，地处江西铅山县境东南部，为千里武夷山的一大支脉，主峰高 1096 米。葛仙山峰峦环簇，林木葱郁，风光绮丽，云海茫茫，气候宜人。明按察史赵梧在《飞升台记》中赞它“与池之九华、歙之黄山、括之仙都、温之雁荡、夔之巫峡皆同谓天下所珍重者。”

据史书载，葛仙山乃为三国时葛玄修道成仙之所，故得名。宋祝穆《方輿胜览》卷十八“鹅湖山”目载：“鹅湖山有葛玄冢。”明万历 46 年刻版《铅书》“小序”载：“铅山盖设郡以来，汉有葛山，唐有鹅湖，宋兴朱陆四先生，起而聚以葛山、鹅湖之间，讲习孔子之道，人文遂兴，蔚为邹鲁。”清乾隆 8 年刻版《江西通志》

载：“葛玄字孝先。赤乌七年八月望日于葛仙山上升。凡修炼之地二十二处，铅山其一也。遗骸鹅湖。所著有《修真四要》及《九训》，皆仙家入门大道。”

葛仙山有道教自葛玄始。据说，葛玄当年遍游括苍、罗浮、灵台、闽风、阁皂等天下名山，东到铅山后见山川秀丽，便决定在此寻找一处修道归宿之福地。经过考察，选中了山顶地势平坦宽阔、峦峡间古木参天、泉水淙淙、清澈甘甜的云岗山，于是结庐建室，隐居修道。他一边弘扬道法，收功丹鼎；一边为百姓治病，庇护众生。后于赤乌七年（244）坐化，享年 81 岁。乡人为感其恩德而建庙供奉，云岗山从此改为葛仙山。至今葛仙足迹和试剑石等遗迹犹存。

葛仙山道教属灵宝派系。灵宝派是以信奉和传承《灵宝经》而形成的道派，产生于东晋中叶的江南一带。吴黄武三年（224），葛玄根据古《灵宝经》融入儒、释思想，开启了灵宝经义，创立了系统的灵宝教义，并相应制定灵宝斋醮科仪以及灵宝符箓，一时门徒云集，其影响遍及大江南北。东晋中叶，葛洪从孙葛巢甫，在古《灵宝经》的基础上，造构了一批新《灵宝经》（即《度人经》）等；并正式成立了灵宝派，奉葛玄为始祖。灵宝派遂逐渐成为民间符箓道派的一支大宗。后经南北朝刘宋道士陆修静加以整顿增饰，灵宝科仪更趋完善规范，灵宝派乃大行于世。

灵宝派在江南发展较快，铅山尤盛。明万历 46 年《铅书》有载：“铅山邑小，而道集其大”即谓此。葛玄开启的灵宝宗系在铅山的传承，越千年而不衰，历沧桑而犹存。其最明显的标志有二：一是道观林立。唐咸通中（860—874），懿宗皇帝李漼因葛玄在铅山鹅湖修持传教，于兹敕建宗华观祀葛玄。南唐升元间（937—943），县境东部天柱山之巔建有南华观。宋治平二年（1065），英宗皇帝赵曙敕改宗华观为玉虚观，并赐额南华观为鸿都观。宋代真宗皇帝崇奉道教，于京师及各地遍置官观；徽宗尤甚，自称“道君皇帝”，诏求天下道书，刊行《政和万寿道藏》本

志书定今载入史册，流传于后世，其时铅山的灵宝道乃盛极一时。据统计，除葛仙山葛仙祠（今名玉虚观）外，县境内先后建道观15座。二是斋醮科仪。据历代县志记载：自唐宋以来，在铅山的道教宫观或民间，每年都要举行斋醮法会。有七七四十九的“罗天大醮”，也有七天七晚或三天四晚的“太平醮”，现代则有“和平祈祷法会”等等。这些以灵宝经系为内容的斋醮科仪，既是灵宝系的传承，也是宗教文化与民俗文化相结合的一种历史传统现象。

由于葛玄信仰的深远影响，加上葛仙山的秀丽风光，千百年来名士、高官、高道、高僧慕名来葛仙山参访的很多，留下了大量的诗文，极大地丰富了铅山的道教文化。如北宋宰相王安石曾游玉虚观赋诗一首：“鹅湖在眼双增明，石井浇腹生余清。潭潭玉虚隔世尘，不用招隐意已形。道人家在闽溪滨，溪水绕栏山罗屏。穷通得丧慕一枰，归欤袖手看升平。”宋时翰林熊元复登上葛仙山后写道：“秋风吹我衣，秋雨洗我心。乘风直上葛仙顶，仙家楼台烟霞深。……明日去向葛溪滨，莫遣风雨惊世人。”元时胡汝题诗云：“白云红雾锁山屏，古木蟠空鹤鹤飞，丹室草青仙客去，经床香渺道人归。”此外，明朝宰相费宏（铅山县人）、宰相夏言（贵溪县人）、大参姚昶、佥事杨大荣（四川人）、御史桂荣（上饶人）等，都在葛玄羽化之地留下了足迹和诗作。

“观今宜鉴古，无古不成今。”编撰史志，功莫大焉。《葛仙山志》编纂小组全体人员熟悉葛仙山，热爱葛仙山，对葛仙山感情至深。为了编纂这本志书，他们不辞辛劳，多年来南上北下，多方求教，多处搜集有关史料，终于写成了这样一本观点正确、材料扎实、特色鲜明、可读性强的志书。我相信，本志书的出版必将极大地促进葛仙山的旅游开发，并给传统文化研究提供有用的材料和新的思路。本志书定会载入史册，流传于后世！

## 日本道教遗迹参观团访问九江、庐山

受中国社会科学院邀请,以关西大学文学系教授福永光司为团长的日本道教遗迹参观团一行九人(二女),在中国社会科学院世界宗教研究所佛教研究室副主任杨曾文和院外事局翻译解莉莉(女)两同志的陪同下,访问了北京、西安和武汉之后,于1982年11月1日至4日访问了九江、庐山,进行了学术交流。

江西省哲学社会科学研究所、江西省人民政府外办和九江市人民政府外办承担了这项接待任务。有关部门的领导同志都很重视这次接待工作,针对来访者学术性强的突出特点,事先做了准备,在各有关接待单位的密切配合下,圆满地完成了任务。现将我参加接待工作的体会简述如下:

这次来访的日本道教遗迹参观团,是由以日本著名历史学家井上清先生为会长的京都日本学术交流恳谈会派遣来的。九个成员中,一名教授,六名助教授,二名讲师。团长原是京都大学人文科学研究所所长,今年64岁,退休后重又在关西大学文学系任教,研究中国思想史,其他成员多是中青年学者。他们之中,有四个专攻中国历史,三人专攻中国哲学,二人专攻中国文学。这次来华重点是考察六朝和隋唐时期以道教为中心的中国宗教思想的实态,其目的,除会见我国宗教研究者外,主要是参

观我国的宗教遗迹，确认现场。

在九江、庐山期间，他们重点考察了简寂观。简寂观座落在庐山东南麓星子县境内的金鸡峰下，南朝道人陆修静创建。陆生于公元406年，字元德，吴兴东迁（今浙江吴兴县）人，三国东吴丞相陆凯之后。他于宋孝武帝大明五年（公元461年）入庐山修道，长达十七年，不仅编著斋戒仪范，完备道教仪式，把原始民间的五斗米道改造为官方道教，称为“南天师道”，而且宋泰始三年（公元467年），奉命至建康（南京），在崇虚馆广集道经，加以整理甄别，鉴定其中经戒、方药、符图等一千二百二十八卷，分为三洞，奠定《道藏》初步基础。所撰《三洞经书目》，为最古的一部道藏书目。他从宋泰始三年后往来于庐山和建康之间，后于宋升明元年（公元477年）卒于建康崇虚观。陆修静自己的论著达一百余篇，并总编道家经典，是道教一代宗师。死后谥为“简寂先生”。他的遗体为徒弟从建康运回庐山，安葬于布袋岩。陆修静创建的简寂观，原名太虚观，在唐代以前是庐山道教最重要的宫观。据记载观中的道藏阁有道家的经书、药方、符图一千二百卷，用“龙箴贮之”，相当讲究，后焚于火。现简寂观的观址，观后的东西二瀑布、放生池、浮来石、捣药臼、听松亭等遗迹依稀可辨，特别是陆修静当年的演经礼斗石，不仅存在，而且石上履迹犹存。这个观由于年久失修，从未对外开放过。这次日本道教遗迹参观团不远万里前来考察现场，为了加强中日文化交流特向他们开放。

一九八二年十一月二日下午，日本道教遗迹参观团的全体成员十分兴奋地来到了金鸡峰下的简寂观旧址。当日本学者看到演经礼斗石和观后的双瀑，以及许多观毁后遗留下来的圆柱形建观的大石头墩子时，就拿出资料和简寂观完好的照片，加以对照，辨别地理位置，同时又询问了几个当地的老人，当他们确认这是陆修静当年创建的简寂观遗址时，所获已愿，极为欣喜，一个个毕恭毕敬地站到演经礼斗石上，踏着石上陆修静因多年

站立而留下来的履迹摄影留念,并且围坐在石上,和我们共同交换了对陆修静以及道教在庐山、江西的研究情况,并着重讨论了陆修静在道教史上的历史地位、和他对齐梁时著名道士陶弘景的影响(陆的大弟子孙游岳是陶的老师),以及“三张”(张陵、张衡、张鲁)的天师道问题。日本学者对这些问题都很感兴趣,有的当场作了笔记,有的提了许多问题。临离开简寂观遗址时,日本学者非常感动,参观团秘书长狭间直树先生说:想不到我们是第一个参观简寂观的外国人,他们为能够参观简寂观遗址而感到自豪,团长福永先生还特地拾了两小块遗址上的砖瓦,准备带回去仔细加以研究,据说,他家里中国历朝历代的砖瓦石块已经成堆。

在考察简寂观之前,日本学者已分别在一日下午和二日上午参观了白鹿洞书院和东林寺。

在白鹿洞书院,日本学者对碑刻最感兴趣,他们都懂中文,尤其是懂古文和诗词,看得非常仔细,几乎一块也不漏掉。他们购买了朱熹的手迹,王阳明的《修道记》、白鹿洞规等拓本。据说,他们不是缺少这方面的文献,而是珍视这第一手资料。日本学者重视考据,每研究一个课题,首先搜集原始资料,加以整理,然后在研究的基础上,得出新的看法,撰写专著或论文。他们把这种方法,比做“挖井”和“穿糖葫芦”。在这次参观旅行中也体现了这一点,当参观到“贯道溪”与“枕流桥”时,讲解员说溪下“枕流”两字据考证是朱熹的手迹,小南一郎先生马上提问:谁最先考证出这是朱熹的手迹呢?参观完白鹿洞书院之后,我们利用回南湖宾馆途中乘车的时间,和日本学者进行了自由讨论。他们除了高度赞扬我国古代灿烂辉煌的文化与书法以外,集中讨论了三个问题:一是白鹿洞主李渤与道教的关系;二是大诗人李白与道教的关系;三是儒、佛、道三者之间的关系。

在东林寺,日本道教遗迹参观团受到了中国佛教协会常务理事、九江市佛协主席、东林寺住持果一法师等人的接待,首先

举行了座谈。中心是谈论我国当前的宗教政策问题。

日本福永光司询问了有关东林寺的沿革情况,现在是怎样开展宗教活动的以及寺院现在经济情况等问题,果一法师均一一作了回答。

座谈之后,在果一法师的引导下,参观了“神运殿”、“三笑堂”、“十八高贤堂”、“文殊阁”、“聪明泉”、“虎溪桥”、“唐经幢”等胜迹,并观看了和尚念经作功课。

日本道教遗迹参观团在九江、庐山活动四天,时间虽短,但给我们留下的印象却很深刻。



# 中国道教医学论略

中国道教医学,在祖国传统医学中占有特殊的地位。它既是中华民族一份宝贵的文化遗产,又是世界文明的宝贵财富。李约瑟在《中国科学技术史》第二卷中说:“在人类曾有过的经验中,道教是唯一本质上不反科学的神秘主义体系,药学和医学的产生也与道教有非常密切的关系。”

## (一)

道教是中国土生土长的宗教,它既具有世界宗教所必备的一般宗教特征,又有不同于三大世界宗教的民族文化特点,那就是现实主义的宗教精神。世界上其它宗教都把人生希望寄托于“来生”,要死后灵魂进入美好的天国;要么追求永寂的“涅槃”,到达西方极乐世界。而中国的道教独重“今生”,主张修道成仙,长生不死,如若不行,起码也要作到延年益寿。这种重人贵生的思想,是道教教义的精华,是中华民族一种十分宝贵的思想。所谓道教医学,就是道教徒为探求长生不死,而在长期修炼的伟大实践中,积累的有关医药养生、却病延年、保健强身的理论与方法,主要包括辟谷、服饵(外丹)、调息、导引(内丹)、房中

等。在中华传统医学中,道医是一支有着鲜明特色并带有某些神秘色彩的重要流派。

道医是道教的重要组成部分。首先,道以医显,道教徒往往借行医布道,招收弟子,扩大影响。道教创始人张道陵即以符水治病为传道方式。据葛洪《神仙传》卷四记载说:“张道陵入蜀,‘住鹤鸣山,著作道书二十四篇。乃精思炼志,忽有天下,……或自称柱下史,或称东海小童,乃授陵以新出正一盟威之道。陵受之,能治病。于是百姓翕然,奉事之以为师。弟子户至数万。即立祭酒,分领其户,……皆出其意,而愚者不知是陵所造,将为此文从天下也。”张道陵之后,张角创立“太平道”,张修发展“五斗米道”,也是以治病为传道方式。《三国志·张鲁传》注引《典略》说:“修法略与角同,加施静室,使病人处其中思过。又使人为奸令祭酒,……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。使病者家出米五斗以为常,故号曰五斗米师。”上述说明医术是道教传播的有利工具,道与医的关系是非常密切的。

其次,道医又是道士养生修行的必要条件。这取决于三个方面的需要:一是道士过清修生活防病治病的需要;二是道士修炼成仙执着于“生”的需要;三是劝人度世发展道教事业的需要。故尔,道士多兼行医术,葛洪、陶弘景、孙思邈、马志曾、王怀隐、张伯端、马丹阳等著名高道,皆为名医,他们的医学著作多被收入《道藏》之中。据刘振民等研究者统计,《道藏》中计有医书十四种、导引气功书十二种、养生书十八种。至于藏外道书中的医学著作就更多了,还有相当一部分道医著作早已亡佚,实在是太可惜了。葛洪《抱朴子内篇·杂应》说:“古之初为道者,莫不兼修医术,以救近祸焉。”道教以重生恶死、生道合一为教旨,其修持方术多和防病治病、健身延年有关。人要生存,而且还要追求永生,当然首先要能够却病强身才能延年益寿,却病是益寿的

必要前提和基础,因而重视养生的道教必然要同医药学发生不可分离的密切关系。梁陶弘景在《本草集注序录》中说:“道经仙方,服食断谷,延年却老,乃至飞丹转石之奇,云腾羽化之妙,莫不以药道为先。”到现在,重养生、重医药学仍然是道教所保持的优良传统,很多从事炼养的道士都善长医药。追求仙方仙药以延寿长生的热情,施药施诊以救人和积德的善愿,都鼓舞他们勇于医药实践。这说明,道教的发展是不能脱离开道医的。

## (二)

道教医学源远流长。虽然道教正式形成于东汉,但作为道教的前身——巫、道家神仙方士和黄老道,则早在先秦便已产生。而且医、道同源,二者在很长时间内亦相混。医即是道,道即是医。

从源远来说,医、道都源于巫。巫是原始宗教的产物,也是原始文化的重要形态。原始人类出于对自然和灵魂的崇拜,需要祭祀天地日月星辰和祭尸,于是便出现了专门事神和传达神意的巫。《说文》:“巫,祝也,能齐肃事神明者。在男曰覡,在女曰巫。”巫有许多的“术”,包括祈禳、禁咒和筮,主要用于降神、驱鬼、解梦、预言、祈雨、医病等。巫祝在奴隶社会中处于支配地位,一切祭祀、祝赞、征兆、医疗的事情都由巫祝管理过问,是奴隶主阶级的统治工具之一。

道教所谓的“道”,是从古代神道设教的神道而来。《周易·观卦彖辞》说:“观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教而天下服矣。”《中庸》所谓“鬼神之为德,其盛矣乎?视之而弗见,听之而弗闻,体物而不可遣,使天下之人,斋明盛服,以承祭祀,洋洋乎如在其上,如在其右。”据此可知,东汉时称道教为鬼道,实际上是继古代神道而来。古代神道的主事者,就是巫祝。巫祝随着奴隶制的解体而衰落,但巫术却一直流传下来,为后来

的神仙方士、道士所吸取和承袭。在民间,巫术已经成为民俗的一部分,祝由治病,祷雨祈晴以及占卜一类数术都很流行。战国至秦汉时,巫术的一部分如祷词、降神、禁咒等以及不死之药的信仰被方术士所吸收,并通过方仙术转变成道教。

中国古时巫医不分,医家治病多用巫术。《论语》说:“人而无恒,不可以作巫医”;《吕氏春秋》说:“巫医毒药,逐除治之”。当时以“巫”名医的著名人物有巫彭、巫妨、巫咸等。《世本》说:“巫觋尧帝时臣,以鸿术为尧之医。能祝延人之福,愈人之病。”春秋时巫医并行,战国时医学渐从巫术中独立出来,但医道仍然一体,医以方士的身份治病,出现方士医学。汉魏时视医术为“方技”,职业医生为“方士”,医药书称为“方书”,学医叫“为方”,治病有效叫“善为方”。名医扁鹊、淳于意、华佗、张仲景、王叔和、皇甫谧等为中医学的创立奠定了坚实的基础,名垂青史,被收入“方技传”中。《隋书·经籍志》云:“医方二百五十六部,多有神仙养生之法”,可见当时医术和神仙方术相混,神仙道士和中医方士同源,道士多兼行医术。这正如旷文楠先生在《医以道行、道以医显》一文中所说:“在医道一体的发展中,道教医学的内容几乎涵盖整个中医的各门类与各方面,举凡本草、方剂、针灸、按摩、祝由等等,无不属于道教医学研究的对象及治疗手段,这在大量道教医学著作中有充分的反映。因此,可以说在宋元以前,道教医学是与整个中医同步发展的。宋以后,道医与中医逐渐各有侧重,开始了医学上的分流”。

从流长来说,道医随着道教的产生、演变而形成和发展。在这一历史过程中,有不少道教医家作出过卓越贡献。

道教始创于东汉顺帝年间,由于借助巫术、符水驱鬼治病传教,以及道士为成仙而养生修炼的需要,产生了道教医学。早期道教经典《太平经》和《老子想尔注》,为阐明长生不死的神仙思想,以道、阴阳五行说为理论指导,不仅系统地论证了精、气、神三者之间的关系,提出了“守一”、“保形”、“炼形”、“食气”等养

生修炼的具体途径,而且阐述了医理、诊断、治疗、药物等多方面的见解,肯定了人体的健康状况与客观自然气候条件及主观精神状况有密切关系,还赞同巫、医分离,认为“呼召大神”的巫,只能使人“钱财殚尽,乃亡其命”(见王明《太平经合校》卷114页)。此外,东汉炼丹大师魏伯阳提出服食胡麻可使人健康益寿等。上述标志着道教医学的产生。

到魏晋南北朝,随着早期道教的改革和神仙道教的形成以及实践经验的积累,东晋著名道士葛洪总结战国以来神仙方术理论,对道教内修外养方术作了系统论证,为道教构造了种种修炼方法。《抱朴子内篇》对东晋以前的外丹、服饵、守一、房中等作了基本概括。葛洪还撰有《金匱药方》、《肘后备急方》等医药书,提出以毒攻毒、用狂犬的脑浆敷贴被病狗咬伤的伤口来治疗狂犬病,这是世界上最早的医学免疫学的思想萌芽;他还最早发现“尸瘵”(肺结核)有病变36至99种,并认定为传染病,推动了道教医学的发展。南朝齐梁著名道士陶弘景继承葛洪的方术理论,著《太清诸丹集要》、《养生延命录》、《导引养生图》、《本草经注》、《补阙后百一方》、《服气导引》、《陶氏服饵方》、《效验施用药方》和《服草木杂药法》等医药学和养生术著作多种,对外丹、服饵、导引、房中有专门论述,首创按药物性质分类,改《神农本草》的上、中、下三品分类为玉石、草木等七部分类,并对药物名称、来源、产地、形状、药性、鉴别、功用、炮制、保管等均加记述,为我国药理学留下了珍贵资料,进一步推动了道教医学的发展。

隋唐道教官方化后,产生了“重玄”学派,使作为道经的老庄之学倍受尊崇,在理论建设上得到很大的发展,从而促进了道教医学的丰富和发展。唐初著名道教学者司马承祯提出“修道”要“收心”、“坐忘”的认识方法,从而把“修道”与“修身”紧密联系在一起。他著有《道体论》、《修真秘旨》、《天隐子》、《坐忘论》、《服气精义论》等书,丰富了道教医学理论。特别是唐代

杰出道教医药学家孙思邈,集唐以前道教医学和中医学之大成,以修炼行医闻名,亲自采药制药,广搜民间验方秘方,对医药学作出了卓越的贡献,被后世尊为“药王”。史载其著作有三十多种,现仅存《备急千金要方》、《千金翼方》、《摄养论》、《药性纂要》、《枕中方》等。他将道教内修理论与医学相结合,把调息、按摩、导引、行气等养生术纳入医疗范围,极大地丰富了道教医学内修外养的内容。

至宋辽金元四百年间,道教进入了一个发展、变革的新阶段。这一时期,道派分化繁衍,新道派纷纷出现。其突出特点是道教外丹术转衰,内丹术和内丹学盛行,探讨心性问题的道教哲学的中心问题。专主内丹修炼的群众性教团全真道、南宗首次创立,他们继承、发扬钟吕系内丹,沿内丹与禅修的方向发展,形成在修炼次第上先性后命与先命后性两派。这时,道教更加强调整体道合真的宗教体验,追求人与道的合一。特别是全真道超越了神仙道教的长生不死之说,认定仙人就是体悟得道的人;修道实际上就是寻找真实自我,向人的自然本性复归。张伯端《悟真篇》、陈楠《翠虚篇》、陈致虚《上阳子金丹大要》、李道纯《中和集》等一大批内丹学专著相继问世,内丹理论在传统道教内丹术、炼养术和宇宙论的基础上,融摄佛、儒之学及中医等知识,臻于成熟化。内丹术和内丹学的发展,使道教医学形成完整体系。从这一时期开始,内丹术成为道教医学的中心。

明清至近代,道教由停滞走向衰落,但道医内丹学尚呈发达景象。张三丰、张宇初、陆西星、伍守阳、柳华阳、刘一明等高道的内丹撰述,把内丹术进一步通俗化,并传向广大社会,尤其在儒士中引起了很大的反响。明儒王守仁、王畿、罗汝芳、林兆恩等,皆热衷于道教内丹术,清初大思想家王夫之,对内丹术亦涉足甚深。当代已故著名道教学者陈樱宁,精通道教义理及内外丹法,倡导仙道养生学,著《道教与养生》(经中国道协辑录、整理而成)、《静功疗养法》等,主张为人民治病健身服务。他认

为,“道教的形式随着时代的进化,不能保证它永久不变,但道教的学术为群众所需要,不但能够长远流传,而且能够逐渐发展。”(摘自李养正著《当代中国道教》一书)事实上,道教医学现今仍然广泛大量的存在于中医和民间疗法之中,在内炼和气功等方面有了很大的发展。

### (三)

道教医学与中医学,虽说同源,并且相混过很长时间,但二者相比,道医还是有自己的突出特色。

1、道医以成仙为最终目标。道教是一种以不老长生为主要目的宗教。虽然在其发展的过程中,成仙的内涵有所变化,比如隋唐之前的道教以追求长生不死、肉体成仙为主,宋元以后的道教则以追求人道合一、得道成仙为主,但最终目标还是要成仙。而道教医学是以道教长生不老的教旨为主要目的的医学,这就决定了它必须以成仙为最终目标。中医认为,人的生命是有限的,医药养生能治病,不能保命。故其以防病、治病,维护生命健康作为目标和出发点;而道教则认为,人的生命可以是无限的,医药养生不仅能治病,而且能保命长生。故道医的着眼点不在防病、治病,而在通过医药养生保证健康而达到成仙。在道医看来,医药却病健身是为服丹成仙打基础的。葛洪说:“先服草木以救亏损,后服金丹以定无穷,长生之理尽于此矣。”正是在这种思想的指导下,葛洪承袭秦汉以来方士神仙药学的特点,将金丹术常用的金石药和具有滋补强壮作用的药品置于突出地位。他说:“《神农》四经曰,上药令人身安命延,升为天神,遨游上下,使役万灵,体生羽毛,行厨立至。又曰,五芝及饵丹砂、玉札、曾青、雄黄、云母、太乙禹余粮,各可单服之,皆令人飞行长生。又曰,中药养性,下药除病,能令毒虫不加,猛兽不犯,恶气不行,众妖并辟”(《抱朴子·仙药》)葛洪的仙药,大致可分为三类:第

一类是金石矿物类药,包括贵重的金、银、珠、玉,大都列为上品;第二类是五芝,包括石芝、木芝、草芝、肉芝、菌芝,各有百多种;第三类是一些具有滋补作用的草木药,主要有茯苓、地黄、麦门冬、木巨胜等三百余种。这完全是为最终成仙而考虑的。

2、道医以炼养为主体内容。道医因追求成仙了道,故重在个人炼养,而不在为他人诊断、治病。道医重视炼养主要体现在三个方面:第一,外丹术。外丹术古称炼丹术,起源于道家对神仙不死之药的追求。至汉代,炼丹术分为金丹术和黄白术。金丹术是以各种金石药物加以炼制,希图得到“长生不死之药”,即“仙丹”。黄白术是因黄金白银得之不易,术士希图以仙药点化铜、铅等贱金属为黄金、白银。认为金、银不朽,以之为药,人服之亦可长生不朽。自汉代至隋唐千余年间,道教医家对炼丹术作了大量研究与实验,当然,“不死金丹”没能炼出来,铅、铜之类也不可能变成金银,但道医炼丹术对古代化学和药物学的研究与发展都作出了巨大的贡献。在古文献记载中,不少道医以丹药(常谓“仙丹”)为人治病,特别是治疗疮疡肿毒、创伤骨折之类外科疾患,往往有奇效。这是道教练丹术在医学上的运用。第二,内丹术。内丹术肇始于中国古代的神仙家。神仙家为了追求长生不死、返老还童的理想,研习了许多延年益寿的方术,至战国时逐渐认识到男女合气之术是“天下至道”,向内丹术迈出了关键的一步。经秦汉的不断研究与发展,至唐代,道教内炼体系渐趋成熟。在孙思邈总结的导引、行气、存思、内视、禅观等功法基础上,钟离权、吕洞宾、陈抟等人提出并发展成道教“内丹”修炼理论。宋元以后,道教内丹有更大的发展,总结出了“性命双修”的修炼体系。即形神兼炼,身心两全,在精神和肉体上都达到较高的境界。明清以来,道教内丹修炼更加成熟。道教内丹术,其核心是气功的修炼,炼精化气,炼气化神,真气充盈,不仅身体强健于常人,而且修炼到一定程度即可出现某些特异功能,如遥感、透视等等。道家运用这些功力于诊病治病,往



往产生意想不到的效果。第三,武术。道教在炼养方面还有一个很重要的内容,就是道士为了卫身护己,锻炼身体,一般都习武。如拳法、剑法之类。这实际上是导引术向技击方面发展。著名道士葛洪即精通武术,晋惠帝时入军立功,被封为“伏波将军”。南朝陶弘景亦精武艺,对剑有深入研究,著《刀剑录》。中国道教武术发展至宋明,渐趋成熟,出现多种拳法、流派。经过数百年来发展演变,而形成众多的门类,如太极拳、八卦掌、形意拳、三合刀、龙门十三枪、自然门及峨眉、武当诸流派,其特点以柔为主。而习武,舞枪弄棒,则不免他伤和自伤,必兼习创伤治疗,武师多为伤科医师,从而促进了道医伤科的发展。如晋葛洪首创了骨伤治疗史上的小夹板固定法,唐孙思邈总结出以人尿治内伤,以及各种不计其数的治伤药方等。

3、道医以宗教为外在形式。道医是一种宗教医学,其治疗手段和方法总是蒙上神秘的宗教色彩,或者说是披着宗教的外衣行于世。道医治病,往往先采取符、箓、禁、咒、讖、祝、斋等宗教精神疗法。例如,迎神招将,画符念咒,让病人首过祈祷,服符水和祭神驱鬼等。这种人神交通巫术倾向十分强烈的宗教精神疗法,虽然迷信色彩浓厚,但在某种情况下也有一定的疗效。唐代大医孙思邈说:“斯之一法(指禁咒之法),体是神秘,详其辞采,不近人情。故不可得而推晓也。但按法施行,功效出于意表。”(《千金翼方·禁经》)这是因为,人的疾病和人的外部环境(包括家庭、社会条件和周围对病人的态度)及内部环境(人的心理状况、身体营养条件等)都有密切的联系,道士积极改善病人的外部条件和心理状态显然有利于疾病的痊愈,特别是对于那些有虔诚宗教心理的患者更有积极的疗效。在精神疗法的基础上,道医再施以毒针药石以及布气以攻病人内外之邪。就是在这—治疗过程中,道医也尽量使其神秘化。例如,将各种药物称为“仙丹”、“仙药”,任意美化和夸大其功能;或者不明说,将药物加进所画的符之中,使病人只知吞符,不知服药;布气治病,

一般在不知不觉中进行,或者以意念布气于符水等物之中,往往能医治疑难怪症,使人觉得神奇。

4、道医以民间为实践空间。首先,道医起自民间。早期道教以符派为主,主要活动于社会下层,以医术作为传教和修炼的主要手段。其医术主要承袭了民间巫术;其医药知识以及针灸、按摩、内修外炼诸术多来自民间,从而形成了道教医学。其次,道医服务于人民。道教从其宗教的教旨出发认为,要想长生不老,仅有个人的道德实现是不完美的,还必须济世救人,利他利民,建功立德。如在鉴别草木药时,强调“救生之术,不可不详审”,开创了“下及庶人奴婢夷狄”的优良传统(《太平经》)。魏晋以来,葛洪主张:“为道者以救人民,使免祸,护人疾病。令不枉死,为上功”(《抱朴子·对俗》)。他鉴于穷乡僻地平民有病无医,有方无药之苦,乃考诸家之说,验其方简便易得,灸法分寸易晓,必可救人于死者,撰《肘后救卒方》。陶弘景以其阙漏未尽,又广采穷搜,撰《补阙肘后百一方》,使之“上自通人,下达众庶”(《华阳隐居补阙后百一方序》)。孙思邈在前人的基础上,广搜民间验方秘方,著《备急千金要方》,以“人命至重,有贵千金”而书名。第三,道医在民间得到发展。道医从汉末的草创,中经魏晋南北朝和隋唐的发展,到宋辽金元的比较完善,形成完整体系,主要是在民间通过道士云游、切磋技艺和师傅带弟子,代相传授,刻苦修炼,勇于实践,积累经验,著书立说而逐步实现的。道医在民间实践了两千多年,具有广泛群众性的特色。

## (四)

道医的基础理论,就是道教的阴阳、五行、精气神和天人合一等思想。阴阳是中国传统哲学中最重要的一对概念,道教将其衍生成丰富的阴阳学说,并使其向养生修道方面大为发展。道教认为:天地未成形之前,杳杳冥冥,浑而为一,自然清澄,浊

凝为地，清微为天，高为四时，分为阴阳，精气为人，浊气为虫，刚柔相成，成物相生。修道之人，以天为父，以地为母，阴阳为纲，四时为纪。阴阳遂被作为修炼的基础。内丹学兴起，阴阳又被作为炼养理论的基础。五行观念起源甚古，至春秋战国之际，五行说甚为流行，形成阴阳五行学派，以邹衍为代表，将五行说扩展为一个包含诸多内容的复杂体系，以此说明自然界以及受其支配的历史发展过程的必然性。五行说的要旨是相生相克原理，相生即木生火、火生土，土生金，金生水，水生木；相克即水克火，火克金，金克木，木克土，土克水。同时五行说还用以解释时空变化和四时天象方位，南方属火色赤，东方属木色青，西方属金色白，北方属水色黑，中央属土色黄。道教将其纳入其理论体系，内丹家尤重五行学说，将其引入炼丹实践。精气神是人体生命的三个基础要素，被称为人的“三宝”。道教认为：道为生命本原，产生先天之气，由“一气”分为阴阳，修炼要以心为性，以肾为命，心为离属阳，肾为坎属阴，阴阳生三，即精、气、神由此万物滋生，顺此则生人，逆行返本则修仙长生；内丹入手功夫以精为基础，气为动力，神为主宰。天人合一是中国传统哲学关于天人关系的学说，是对中国天人感应思想的发展。其中道家强调天的自然属性，认为天与人的合一是不以人的意愿为转移的。在道教内丹学中，天人关系综合为“天人感应原理”，认为宇宙和人是相互交通的，由气沟通天人之间的联系，并统一于道。道医就是建筑在这些基础理论之上的医学。

除基础理论之外，道医还有它的特殊理论。1、独特的生命观。道医认为人源于道，脏腑经络是人体生命的基础结构，而生命的本质在于精气神三者。人修道的目的在于实现生命的超越，得道成仙，长生不死。2、独特的生理观。道医在脏腑经络等基本的生理学说基础上，又提出了以《黄庭经》为系统的一套独特生理理论，认为人体的中心主宰在于黄庭，而内景、外景是其两大区分标准，身神、丹田、命门、泥丸、奇经八脉、魂魄等系列概

念,是构筑黄庭系统的理论基石。3、独特的病理观。道医的病理观既有客观唯物的一面也有宗教唯心的一面。它认为万病皆由于气,气病则人病,以及“三尸”、“九虫”等致病理论,基本上是客观唯物的;而认为人病多由鬼邪所致,以及关于魂飞魄散、因果孽报等致病的观点则属于宗教唯心的。4、独特的养生观。道医贵生重命,认为人为万物之灵,是普天下最珍贵的,因而人活在世上,应以追求快乐、幸福、健康、长寿,乃至长生不死为目标,提倡率性自适、阴阳顺时、形神相合、性命双修及众术合修等炼养精神。5、独特的诊疗观。道医的诊断精髓在于“内视返照”,认为道教医家通过长期的道术修养,可以内视五脏,历观体内诸器官气血的变化,从而可以“尽见五脏症结”,“知病之所在”。在治疗方法上,道医的祝由禁咒、符签卦及点穴布气,既有宗教神学的色彩,也有属于高级气功状态的内容,有些还不能为现代科学所解释。

关于道医的主要内容,日本学者吉元昭治先生在《道教和中国医学》一文中有过专门的论述。他认为道教医学是以道教长生不老的教旨为主要目的的医学,其内容由里至外可以划分为三个层次。其中心层次和汤液、针炙、本草等中国传统医学的立足点基本相同,且和服饵、外丹联系在一起;中间层次是导引、调息、却谷、房中、内丹等为增进健康和长生的自我锻炼(肉体的、精神的)方法,和今日气功与太极拳相当,有很强的自力倾向,在广义上和中国传统医学相联系;最外层次是符篆、药签、祝咒、祭祀、斋醮一类具有强烈他力倾向的疗法,将中国传统医学的范围扩展得更广。国内亦有些学者如钱安靖等持有这种看法,这是很有见地的。但如果按道医科目细分的话,我认为道医有十二项主要内容:1、道医药物学;2、道医方剂学;3、道医针炙学;4、道医外科学;5、道医伤科学;6、道医外丹学;7、道医内丹学;8、道医房中学;9、道医导引学;10、道医按摩学;11、道医运气学;12、道医符咒学。

从以上极简略的概述来看,中国道教医学的确是源远流长,自成体系,特色鲜明,理论独特,内容丰富深奥,而且至今有着强大的生命力,在社会生活中为人们保健疗法、祛病延年发挥重要的作用。千百年来,道医以其独特的医疗技术和显著疗效,获得人们的热情赞誉与崇敬。因此,研究道教医学,借鉴古代人体科学研究经验,挖掘整理道教医药技术,对于深化道教文化研究,丰富和发展中医学和人体科学,弘扬祖国传统文化,建设当代中华民族的精神文明和物质文明,有着十分重要的现实意义和深远的历史意义。

## 鬼谷子曾隐修于贵溪 云梦山鬼谷洞考论

据房立中主编的《新编鬼谷子全书》，全国与鬼谷子事迹有关，称为鬼谷、鬼谷洞、鬼谷墟、鬼谷庙、鬼谷祠和云梦山、鬼谷山的地方有 38 处之多，大都分布在河南、湖北、湖南、陕西、浙江、新疆等省区。江西贵溪亦有云梦山鬼谷洞，也是因鬼谷子曾修真讲学于此而得名。鬼谷子一生当中修道究竟到过哪些地方？时隔二千五百多年，孰真孰假，已无从确考。不过，从史料记载和文物遗迹来看，鬼谷子确曾隐修于江西贵溪云梦山鬼谷洞。

关于鬼谷子其人、其书，在黄海舟整理的《鬼谷子全书》、房立中主编的《新编鬼谷子全书》中，以及 1994 年在河南淇县云梦山召开的首届鬼谷子学术思想研讨会上得到了充分的肯定，结束了上千年的伪书，并无其人的争论。从各种史料记载来看，鬼谷子是战国初期的楚国人，姓王，名翊，不知祖籍和生卒年代，民间称为王善老祖，受道于老君，被道教称为神仙，长于养性持身和纵横捭阖之术，是纵横家苏秦、张仪；军事家孙臆、庞涓的老师。其思想属于道家，《仙传拾遗》说鬼谷子“凝神守一，朴而不露”。曾著《鬼谷子》一书，书分三卷，共十二篇，又有本经《阴符》七篇，即《正统道藏》太平部“薄”字号所收之传本。总之，鬼

谷子是一个神秘无比的千古奇人!《鬼谷子》是一部奥妙无穷的千古奇书!被誉为“东方智圣”。

贵溪云梦山鬼谷洞,又称龙虎山鬼谷洞。因云梦山地属龙虎山山脉,当地人俗称为云梦山或鬼谷山。云梦山鬼谷洞位于江西省贵溪县冷水镇麻地乡洞源村。该地峰峦高峻,云海松涛,气象万千,是世外高人隐居的好去处。鬼谷子曾隐修于贵溪云梦山鬼谷洞,最早记载见于唐杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》:“第十五鬼谷山洞,周回八十里,名曰贵玄司真洞天,信州(今上饶市)贵溪县,真人崔文子治之”。宋张君房《云笈七签》洞天福地部,亦有同样的记载。道教把贵溪云梦山称之为“鬼谷洞天”,这不是没有来由的。在全国三十六小洞天当中,为什么单单把这里称为鬼谷洞天,这说明鬼谷子确曾隐修于此。杜光庭是道教的重要人物,为陶弘景的七传弟子。他到全国各地,广泛搜集道书,并加以考证,确认鬼谷子曾隐修于贵溪云梦山鬼谷洞,所以才把这里命名为鬼谷洞天。鬼谷子是战国初期的楚国人,而贵溪战国时属楚所辖,鬼谷子曾来这里隐修是完全可信的。杜光庭和张君房的结论是正确的。“真人崔文子治之”。考崔文子系汉代方士,是制造“仙药”的道医。他追慕鬼谷子仙道,进贵溪云梦山鬼谷洞隐修而成为一名高道,从而主持鬼谷洞天的道事活动。

关于鬼谷子隐修于贵溪云梦山鬼谷洞一事,宋初地理学家乐史曾作过仔细考证。在他所著的《太平寰宇记》107卷综述“贵溪县”中,寥寥千字竟有三处提及鬼谷子:“贵溪山:在县南二十里,传云鬼谷先生学道之处,有五花砖绕坛存焉,四面孤悬”;“石堂:在县南一百六十里,有石堂,中可坐百人,临贵溪水源,古老相传云是鬼谷先生石堂”;“藐姑山,在县南七十里,上有封鬼洞,幞头石,瀑泉注下;又南十里为桐源山,一名鬼谷山,有鬼谷洞。好事者深入其中,约行四里,至洞尽处,有小洞可通鬼谷。”《四库全书提要》对乐史此书的评价是“史书虽卷帙浩博

而考据特为精当。”就是说可信度高,而且乐史就是抚州所属的宜黄人。离贵溪不远,乐史写此书在宋太宗朝,距贵溪建县不过二百年,这些记载至少表明,在唐、五代期间,该地人盛传鬼谷子曾修道于古贵溪县。乐史的考证有力地说明了鬼谷子隐修于贵溪云梦山鬼谷洞是有事实根据的。

龙虎山鬼谷洞胜迹,在历史上曾一度被淹没。直至五代十国后期,当地一位叫刘英的教书先生在云梦山山腰的荆榛丛中发现了一块古老的残碑,碑石长满藓苔,佛苔即见碑之古篆记载着鬼谷先生当年在此修真讲学之事。消息传开,恰适南唐朝臣陈乔奉敕遍祀名山,他在龙虎山耳闻这一发现,曾亲临鬼谷古坛修行醮礼。又于南唐保大十一年(953)偕刘英先生赴阙将此事奏闻朝廷。时南唐中主李璟及其子后主李煜虽为国主,却又是诗书画之大家,父子二人尤长词名,有“词魂”之称誉。一见这份记载着当年鬼谷先生在贵溪云梦山鬼谷洞修真讲学的古篆拓本,非常喜爱。于是由王室成员出资,仿效上清宫规则,在鬼谷洞前修建了规模宏大的凝真道观,选道士韦邈然、吴宝华主持之,并敕陈希声即山修醮。可惜这块宝贵的残碑现已不知去向,如果还在,鬼谷子隐修于贵溪云梦山鬼谷洞一事就可确定无疑了。

上述资料载于北宋开宝七年(974)文士朱涣所撰的《贵元思真洞天碑》一文,诗文还说:“信州鬼谷山者,在贵溪县南八十里,第十五洞天,号贵元思真,是山周围七十里,峰峦郁峻,溪壑幽深,迥出人寰,实为仙府。按《洞天记》即鬼谷先生修真之所。坏碑苔藓,微分古篆之词;遗址荆榛,宛有当时之迹。其诸名胜备载,良难并命。勒于碑阴,亦乃稍无故实。原夫先生,盖周之豪士,始无乡里族氏,长于治身养性。所著子史,今行人间,观其纵横之说,至道之要,明于指归者,足以坐邀富贵,立兴邦国。成苏张之荣显,致秦赵之霸强,匪不由斯乎?”朱涣《贵元思真洞天碑》文再一次肯定了鬼谷子的存在和其学说,以及隐修于贵溪



云梦山鬼谷洞一事。

对鬼谷子隐修于贵溪云梦山鬼谷洞一事，记载最全面的要算《龙虎山志》。《龙虎山志》始修于元代，由元翰林院侍讲学士元明善编辑，至明代由四十三代耆山天师增修至十卷，由于保存不善，至清代旧志只剩下三卷，已残缺不全，由著名道士娄近坦重修，增至十六卷，即现存之版本。其中鬼谷山条云：“在贵溪县南八十里，道书第十五洞天，贵元思真是也。周回七十里，峰峦郁峻，溪壑幽深，一名洞原山。《洞天记》谓鬼谷先生修真之所。旧志云：张仪、苏秦于此受道。有苏秦台、张仪井、孙臆寨、庞涓井之类。……《明一统志》：鬼谷先生，春秋晋平公（前557—532年在位）时人，姓王，名诩，尝入云气山，采药得道，居青溪之鬼谷，苏秦、张仪尝问道纲目。……倘所谓云气山即云锦山邪！（按云锦山即龙虎山原名）南唐李璟保大十一年，敕陈希声即山修醮，选道士韦邈然、吴宝华结庵于此。李璟遂为之建观，曰凝真。有朱涣《贵元思真洞天碑》。“山有鬼谷洞，幽暗深阒，入必明烛。周回四里，可容千人。内有石洞，洞门狭小。昔有人幼入其中，迤逦渐远，见人物庐舍宛如人世居。久之，出扶风间，寻归故乡，已数百年。”凝真观条：“在上清宫南七十里之鬼谷山。南唐保大中道士吴宝华始居之。宋嘉佑中敕修。元至元中紫微院道士吴与顺重建。曾子良为之记。”

鬼谷子在贵溪鬼谷洞修真讲学一事，不仅道书和地方文献有记载，而且也得到了官方文献的认可。首先，在清康熙年间编撰的大型类书《古今图书集成》之《方輿汇编·职方典》第861卷广信府部中即有记载：“鬼谷在贵溪县南八十里，道家第十五洞天，有苏秦台、张仪井，世传鬼谷子居此。”其次，在清乾隆年间编撰的权威丛书《四库全书》的《明一统志》卷51中，亦有如下记载：“洞原山，在县南八十里，一名鬼谷山，道书第十五洞天，世传鬼谷子尝于此修真，苏秦、张仪、孙臆从之受学，有苏秦台、张仪井、孙家港云”。

此外，鬼谷子隐修于贵溪云梦山鬼谷洞一事，还有历代天师及文人雅士留下的诗文为证。晋代郭璞有诗说：“青溪千余刃，中有一道士，云生梁栋间，风出窗户里。借问此阿谁，云是鬼谷子。”北宋末，第三十代虚靖天师曾作《怀鬼谷山思真洞天》诗：“思真洞兮云水深，道人居兮鬼神钦。山花笑兮松竹阴，岩溜潺潺兮千古音，何时一造兮清神襟，攀石萝兮共笑吟。”元代大书法家赵孟頫有《鬼谷岩》诗：“鬼谷岩前石，篆文字字奇，何当拂苍藓，细读老君碑。”元代诗人袁桷也有《鬼谷岩》诗：“纵横太古石，短长千岁藤，感彼岩君子，独饮古涧冰！”元代曾子良则有《凝真观》诗：“独往因循愿未酬，冷然弄我此时游。松声夹道人归洞，竹影平池日漾秋。古井能知兴汉事，清泉欲洗说韩羞。山中老宿应无恙，闻说端居甚好修。”元代著名诗人揭傒斯在《送薛元卿》诗中则有“仙岩花落溪流满，鬼谷云开树影遥”之句。虚靖天师与众多文人雅士是在肯定鬼谷子曾隐修于贵溪云梦山鬼谷洞的前提下，进行赋诗的，从而大加赞赏而心向往之。

另外，从遗留下来的遗迹文物来看，也可证明鬼谷子确曾隐修于贵溪云梦山鬼谷洞。云梦山现尚有鬼谷子曾闭关修炼的鬼谷洞。鬼谷洞位于云梦山腰。洞之上方巨岩耸峙，呈重楼复阁之势，成了这座灵洞的天然屋顶。洞分大小两处。大洞中有圣石——云梦床，人卧在上面，犹如婴儿在母腹中孕育长大，自然胎息、炼丹。洞外紫黛色的岩壁上有茭白色日月图象，这一日一月，分列洞门两侧，形象逼真，天然形成，堪称奇观。小洞，洞口不大，口面向上，莹润光滑。入洞必须双手并举垂直身子而下，颇惊骇，但无险。洞内光线幽暗，钟乳倒悬，岩景粗犷。成千上万只蝙蝠栖身岩壁，见人四处纷飞，幸而不撞击人体。沿山石崖下还有数座小型石龛，内供石刻神像。从石刻造型推测，当为南唐后期开凿。石岩外侧，地势较平广，似扬坪。荆棘丛中有石坛一座，红石堆砌，四方形，此即当年之苏秦台。大洞之侧还有另一奇观——龙藤。此藤约有两千多年，主杆粗大，长约数十丈，

循岩攀崖，援树破竹，呈蟠龙曲旋之势，直插半空，令人称奇。如果说大洞以宽敞、明亮、风水好见长，那么，小洞则神奇，诡秘，是闭关修炼的好去处。此外，还有张仪井、凝真观等遗迹。

从以上考略来看，有文献记载为凭，有遗迹文物为证，贵溪云梦山鬼谷洞，的确与鬼谷子的隐修有着直接关系，换句话说，这里应该是鬼谷子的隐修地之一。因为，在春秋战国时期，学者游学成风，居无定所，鬼谷子作为一个神秘的隐者，修真讲学的地方多着呢，又何止一处呢。

## 张天师与《鬼谷子》

张天师是天师道(俗称“五斗米道”)的创始人。张天师即张道陵(原名张陵),字辅汉,沛国丰(今江苏丰县)人,大约生于汉建武十年(公元34年),卒于永寿二年(公元156年),主要活动于顺帝时代。他一生当中,为了修道创教而四处奔走,先后到过浙江、安徽、河南、江西和四川等地的名山大川,如嵩山、龙虎山、鹤鸣山等,寻找秘文,隐居修炼,创作道书,授徒传道,建立宗教组织,为道教的创立作出了很大的贡献。

鬼谷子是一个神秘莫测的世外高人,被誉为“东方智圣”。传说他姓王,名诩,亦名利,民间称为王善老祖,是战国时期纵横家苏秦、张仪;古代军事家孙臆、庞涓的老师。鬼谷子是楚国人,大约生于春秋末战国初,即公元前500多年,与孔夫子差不多同时。鬼谷子年青时,处于列国纷争的时代,他曾经周游列国游说纵横之术,但由于其学说超前,暂时没被诸侯国采纳,于是他转而退隐“鬼谷”,潜心学术和授徒,不仅造就了一大批纵横捭阖之士,而且在授徒的过程中,撰写出了一部千古奇书《鬼谷子》。

张天师与鬼谷子,前后相差600多年,二者之间究竟有什么关系呢?就他们本人来说,肯定是没有直接联系的。尽管鬼谷子曾经隐居在贵溪云梦山鬼谷洞(当然,鬼谷子四处云游讲学,

隐居地不止这一处),张天师亦来过龙虎山创教,但二者在年代上相差甚远,不可能见面。据《龙虎山志》载:“鬼谷山者,在贵溪县南八十里,第十五洞天,号‘贵元思真’。是山周回七十里……迴出人寰,实为仙府。按《洞天记》:即鬼谷先生修真之所。”(引文为宋开宝七年——公元974年,南唐朱涣所撰《贵元思真洞天碑》)。《龙虎山志》山水篇还记载了苏秦、张仪、孙臆、庞涓等在此受鬼谷先生学业时的遗迹。北宋末,天师道第三十代虚靖天师曾作《怀鬼谷山思真洞天》诗:“思真洞兮云水深,道人居兮鬼神钦。山花笑兮松竹阴,岩溜潺兮千古音。何时一造兮清神襟,攀石萝兮共笑吟。”

但如果从道家思想来说,张天师与《鬼谷子》还是有一定的渊源关系。鬼谷子和老子一样,都是楚国人,史书记载他“长于养性治身,道行高,性专一,他的思想属于道家。晋代郭璞有诗说:“青溪千余仞,中有一道士,云生梁栋间,风出窗户里。借问此何谁?云是鬼谷子。”《仙传拾遗》说鬼谷子“凝神守一,朴而不露,在人间数百岁”,这分明是说他持身行事类似道家。鬼谷子对“道德之祖”老子是相当尊重的,他本人也深受“道”的影响,所以才有“人动我静,人言我听,知性则寡累,知命则不忧”的道家名言。鬼谷子也深明道家“福兮祸所依,祸兮福所伏”的辩证法。他说“世无常贵、事无常师”这就是鬼谷子的“全身之道”。

张天师受《鬼谷子》道家思想的影响,或者说,张天师在创立道教的过程中,吸收了《鬼谷子》的某些思想,这虽然缺乏记载,但只要把张天师所著的《老子想尔注》与《鬼谷子》两相对照,就可以看得出来,张天师在仙道理论上,不仅继承和改造了《老子》,而且也继承和改造了《鬼谷子》,其体现主要在尊道养生、修神养性、内养五气和乐而有节等方面:

## 一、尊道养生

《老子想尔注》的道论与《鬼谷子》的道论在原则上是一致的。其不同点在于：一个把“道”看成是自然之道而加以尊重；一个是把“道”看成是有意识、神秘之道，并作为道教的根本信仰。《鬼谷子》指出：“道者，天地之始，一其纪也。物之所造，天之所生，包容无形化气，先天地而成，莫见其形，莫知其名，谓之‘神灵’，故道者，神明之源，一其化端”。“真人者，与天为一。而知之者，内修炼而知之，谓之圣人，圣人者，以类知之，故人与生一，出于化物”。意思是说，所谓“道”是天地的本源，天地的纲纪。制造万物的地方。化育万物之气，在天地之前就形成了，未见其形，未知其名，于是称之为“神灵”。所以，“道”是神明的源泉，而“一”是变化的开端。明白道数的人，是通过内心的修炼才领悟的，由此成为更有道德修养之人，谓之“圣人”，圣人能以此类推而明白一切道理，人与万物一起生成，这都是事物变化的结果。《鬼谷子》明确指出了宇宙天地万物的发生发展是有其自然规律的，这个“规律”就是“道”，“道”是万物生生化化之来源。《想尔注》亦认为，“道”是无所不包无所不在的，它是一切的开始；天地万物由“道”演化而来的。如说：“道最大”；“道”与无名万物如同一耳；“道者天下万事之本”。“万物含道精”；“万物精共一本”，“道中有大气”；“道气常上下，经营天地内外”；“道有以来，更阅终始非一也”。这就是说，道为宇宙的本体，天下万物都离不开它。但张天师为了使“道”为其创教服务，进一步神化了“道”。他认为，“道”有意识，具有人的各种特性和非常的社会功能；道有“真道”和“伪道”之分；“真道”又分为“天道”和“生道”。从上述来看，除了宗教神化成份之外，张天师对道论的阐述与《鬼谷子》的观点有相通之处。

与此同时，《鬼谷子》又进一步指出真人、圣人、养生之人皆

需循天合道而养身。如说：“真人者同天而合道，执一而养产万类”。在《持枢》中又说““持枢谓春生、夏长、秋收、冬藏，天之正也，不可干而逆之。逆之者，虽成必败。故人君亦有天枢，生养成藏，亦复不可干而逆之。逆之虽盛而衰。此天道人君之大纲也”。这种思想体现了“天人相应”的四时阴阳变化规律的整体观。故鬼谷子在注《阴符经》时明确告诫世人说：“非命而动，然后应之”，即不循自然规律办事，必然受到相应的报应。《想尔注》对于尊道养生亦有精辟见解，不过全部都打上了道教神学的印记，特别强调要重视“道诫”。如说：“自然者，与道同号异体，令更相法，皆共法道也。天地广大，常法道以生；况人可不敬道乎！”“诫为渊，道犹水，人犹鱼”。“人离道则死，道离诫则散，欲求长生者，在于信道守诫”。“能法道，故能自生而长久也”。“自威以道诫，自劝以长生”。“不知长生之道，身皆尸行耳，非道所行，悉尸行也。道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也”。“五藏以伤，道不能治，故道诫之，重教之叮宁。五藏所以伤者，皆金木水火土气不和也。和则相生，战则相克，随怒事情，辄有所发。发一藏则故克，所胜成病煞人”。《想尔注》的养生思想与《鬼谷子》的养生思想如出一辙，都认为首先要掌握天地自然规律，即所谓领悟“道”，只有懂得了道之理，才能掌握它，应用它，其二是要顺应天时，不违天道。即所谓“顺时气而养天和”，在顺应规律的同时要学会正确保护自己。

## 二、修神养性

修神养性是针对人的意志修养而言，道家认为，要想成为一个圣人，首先要搞好持身，而道教认为，要想成仙了道，就必须搞好自身的修炼。因此，道家、道教都对持身养形非常重视。

鬼谷子在《本经阴符七篇》中明确提出了“盛神”、“养生”、

“实意”情志养生三法,对指导情志保健很有价值。鬼谷子认为气是生命的本源,神是气之长,养志又是养神的根本。在情志修炼中,养心是养神之根基,养德是养气之关键。《本经阴符七篇》首先指出:“盛神法五龙,盛神中有五气,神为之长,心为之舍,德为之人,养神之所,归诸道。”这段话阐明了人的精神、五气、心性、品德的辩证关系,揭示了人的心理活动的本质和特点。炼精炼气炼神均须先从炼心开始。这说明摄养心神乃养生寿老之本法,防病治病之良方。“养生贵乎养神”,不懂养神之重要,单靠饮食营养,药物滋补是难以达到健康长寿目的的。鬼谷子在养志法中提出了节欲敛思,养心安志的正确的养生观。他说:“养志者,心气之思不达也。有所欲,志存而思之。志者,欲之使也。欲多则心散,心散则志衰,志衰则思不达也。故心气一,则欲不徨,欲不徨则意不衰,志意不衰则思理达矣。理达则和通,和通则乱气不烦胸中。故内以养气,外以知人,养志则心通矣,知人则分职明矣”。这段话指出了调养心神的两种重要方法。一是要少私寡欲,清静养神;二是要安己定志,养心敛思。鬼谷子又在实意中指出了无为静养,内守观道的思想。他说:“实意者,气之虑也,心欲安静,虑欲深运,心安静则神明荣,虑深远则计谋成。神明荣则志不乱,计谋成则功不可间”。“无为而求安静,五脏和通六腑。精神魂魄固守不动,乃能内视、反听、定志,思之太虚,待神往来,以观天地开闭,知万物所造化,见阴阳之终始,原人事之政理”。其意是修炼自己的意志,首先要在内修五气和坚定意志上下功夫。所采取的方法是无为静养,固守纯真,不为外界所动。

张天师在《想尔注》中,把修神养性之道进一步具体化了,指出了“保形”的具体办法。所谓“保形”,主要是“守诫”。《想尔注》指出:“以道保形容,为土地上容,处天地间不畏死,故公也”。“人但当保身,不当爱身,何谓也?奉道诫,积善成功,积精成神,神成仙寿,以此为身宝矣”。“人不行诫守道,道去则



死”。保形守诚：一要去恶行善。《想尔注》说：“上士心通，自多所知，知恶而弃，知善能行，勿敢为恶事也”。又说：“水善能柔弱，像道。去高就下，避实为虚，常润利万物，终不争，故欲令人法则之也。”“人当法水，心当乐善仁”。“人当常相教为善，有诚信”。二要去欲无身。《想尔注》说：“名与功，身与仇，功名就，身即灭，故道诫之”，“道人求生，不贪荣名”，“富贵贫贱，各自守道为务，至诚者道与之，贫贱者无自鄙，强欲求富贵也。不强求者为不失其所。故久也”。“圣人不与俗人争”，“贪荣宠，劳精思以求财，美食以恣身，此为爱身者也，不合于道也”。“俗人不信道，但见邪恶利得，照照甚明也”。“求长生者，不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食五味以恣，衣敝履穿不与俗争”。“志欲无身，但欲养神耳”。这说明只要志向专一，排除杂念，就可驱除烦恼，养心敛思，内养心志。从养生学的观点讲，志贵坚而恶变。神贵凝而恶乱，思贵敛则恶散，志向坚定，凝神敛思是保持思想清静的良方，它可以使人体生理功能处于最佳状态。

### 三、内养五气

道教素重养气之法，认为元气为生气之源，气在则神随生，得元气则生，失元气则死。《云笈七签》卷56《元气论》中说：“人所以得全生命者，以元气属阳，阳为荣；血脉属阴，阴为卫。荣卫常流，所以常生也。

《鬼谷子》首先认为，气是万物生存的根源。气所形成的风雨、寒暑、阴晴等天地间现象的“能”，在人体中具有生命力、意思、感情等。《盛神》说：“盛神法五龙；盛神中有五气。”其意是说，在使神明（精气、魂魄）威灵盛大时，就要效法金、木、水、火、土五行之龙。神明威灵盛大时，总共有心肝脾肺肾等五种脏气，而且万物生存根源的气，是一种无形的先气。在天地形成之前，

就已经形成。《盛神》指出：“物之所造，天之所生。包宏无形，化气先天地而成，莫见其形，莫知其名，谓知‘神灵’”。

其次，《鬼谷子》认为养气要切实做到三点：一是以德养气。《鬼谷子》认为，道德是五气使人成为人的根源（“德为之人”）；以德养气，关键在心。《盛德》说：“故道者，神明之源，一其化端。是以德养五气，心能得一，乃有其术。术者，乃气之道所由舍者，神乃为之使。九窍，十二舍者，气之门户，心之总摄也。生受之天，谓之真人。真人者与天为一。而知之者，内修炼而知之，谓之圣人。圣人者以类知之。故人与生，出于化物。知类在窍，有所疑惑，通于心术，术必有不通。其通也，五气得养，务在舍神，此之谓化。”

二是静和养气。静和养气关键在于“从神而化”。《盛神》说：“化有五气者，志也、意也、思也、神也、德也。神其一长也。静和者养气，养气得其和。四者不衰，四边威势，不无为，存而舍之，是则神化归于身，谓之真人。真人者，同天而合道，执一而养产万类。”其意是说，所谓“从圣而化”必须有五气，主要是指志、思、神、德四者而言，其中神是五气总帅。假如宁静就能养气，养气就能得到宁静，而志、思、神、德四者又都不衰微，那四边的威胁就都想请神常住，这就叫着“从神而化”。至于属于身体的，就叫作“得道成仙的人”。所谓“得道成仙的人”，跟自然相同，跟道术相合，兼守无为法则来化育万物。

三是节欲养气。《养志》说：“养志者，心气之思不达也。有所欲，志存而思之。志者欲之使也。欲多志则心散，心散则志衰，志衰则思不达也。故心气一则欲不徨，欲不徨则志意不衰，志意不衰则思理达矣。理达则和通，和通则乱气不烦于胸中。故内以养气。”其意是说，修养心志是由于思虑还没有通达。如果一个人有什么欲望，就会在人一生中去想着满足欲望。所以说心志不过是欲望的使者。欲望多了心神就会涣散，意志就会消沉，思虑就无法通达。因此，心神专一欲望就不会过多，意志

就不会消沉,思想脉络就会畅通,就能心气和顺;心气和通就没有乱气郁积于心中。

《想尔注》对气非常重视,认为气、道、一三者是一回事。它说:“古仙士实精以生,今人失精以死,大信也。今但结精便可得生乎?不(否)也,要诸行当备。所以精者,道之别气也,入人身中为根本,持其半,乃先言之。”又在《第十章注》说:“身为精车,精落故当载营之。神成气来,载营入身,欲全此功无离一。一者道也,今在人身何许?守之云何?一不在人身也,诸附身者悉是,世间常伪伎,非真道也;一在天地外,人在天地间,但往来人身中耳,都皮里悉是,非独一处。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。”

《想尔注》对养气特别强调两点:一是静如养气。如说:“心欲为恶,挫还之;怒欲发,宽解之,忽使五脏忿怒也。自威以道诫,自劝以长生,于此致当。忿争激,急弦声,所以者过。积死迟怒,伤死以疾,五脏以伤,道不能治,故道诫之,重教之叮宁。五脏所以伤者,皆金木水火土气不和也。和则相生,战则相克,随怒事情,辄有所发。”二是节欲养气。如说:“求长生者,不劳精思求财以养身,不以无功劫君取禄以荣身,不食五味以恣,衣弊履穿不与俗争,即为后其身也;而目此得仙寿,获福在俗人先,即为身先。”由此可见,在养气方面,《老子想尔注》与《鬼谷子》的看法几乎是一致的。

#### 四、乐而有节

古代道家乃至医家讲究房中之术。先秦时期,人们对于房事学的研究应说还是比较科学的。正如《汉书·艺文志》所说:“房中者,情性之极,至道之际,是以圣王制外乐以禁内情,而为之节文。传曰:‘先王之作乐,所以节百事也。’乐而有节,则和平寿考。及迷者弗顾,以生疾而殒性命。”可见彼时房中学要在

使人既享生理愉悦,又有所节制,以达气血和平、生命长久的目的。

鬼谷子在对经文“五贼在乎心,施行乎天;宇宙在乎手,万化生乎身”的注释中,他写道:“贼命可以长生不死,黄帝以少女精气感之,时物亦然。且经冬之草,覆之而不死,露之即见伤。草木植性,尚犹如此,况人万物之灵?其机则少女以时。广成子曰:‘以为积火焚五毒。五毒即五味。五味尽,可以长生矣。’”这段话较好地体现了鬼谷子乐而有节的养生观。鬼谷子注用词十分得当,在此以“威之”表示房事的程度,强调整制的重要性,并以草物与气候、环境的关系,形象地解答了作为“万物之灵”的人类,应当如何用理智以延续生命的奥秘。他一方面从性生理的角度告诫世人,“其机”在于“以时”,违背了就会象“经冬之草”一样“露之即见伤”;另一方面又引广成子语,从营养学的角度,辩证地说明了美食对于人体的正反双重作用,从而确立了对待饮食的科学原则。这两个方面的共同点集中在“适宜”、有节制这一焦点上,认为适时的性生活可以感发生命活力,适度的营养物利于健全人的体魄,这就是作为人所应用的理智与灵气。而至于殚精竭虚、纵欲、贪食、不知节制的人,则是与长生无缘的。

张天师与鬼谷子的看法完全是一致的。他主张“结精自守”。《想尔注》说:“谷者,欲也。精结为神;欲令神不死,当结精自守。牝者,地也,体性安,女像之,故不拏。男欲结精,心当像地似女,勿为事先”。“阴阳之道,以若结精为生。年以知命。年少之时,虽有,当闲省之。绵绵者微也,从其微少,若少年则长存矣。今此乃为大害,迹造之何?道重继嗣,种类不绝,欲令合精产生,故教之。年少,微省,不绝,不教之勤力也。力之计出愚人之心耳,岂可怨道乎。”“能用此道,应得仙寿,男女之事,不可勤也”。“精并喻象池水,身为池堤封,善行为水源,若斯三备,池乃全坚。心不专善,无堤封,水必去。行善不积,源不通,水必

燥干”。“所以精者，道之别气也。人人身中为根本”。“道教人结精成神，今世间伪伎诈称道，托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教，从女不施，思还精补脑，心神不一，失其所守，为揣悦不可长宝”。张天师的“结精自守”，既肯定了人的正常生理需求，又非谈“性”色变，更不是如魏晋以降的方术之士那样，把房事学引入伪科学的歧途，鼓吹放纵淫欲，而走上戕害社会、摧残少女的末路。而是教人走正道，去求得长生久寿。

总之，从上述来看，《鬼谷子》的思想主张对张天师的创教还是有一定的影响，要讲两者之间的关系，主要就在这方面。由于《鬼谷子》曾经隐居在贵溪云梦山鬼谷洞，与龙虎山天师道有着密切的关系。因此，张天师与《鬼谷子》这个问题还有必要作深入地研究和探讨。

## 道教部分文献简介或索引

### 一、传世名著

江西道教在一千八百年的发展过程中,不仅高道辈出,而且著述宏富。在总结教理教义、教规教戒、修炼方术、斋醮科仪等方面作出了突出贡献。其中传世名著有:

#### 《老子想尔注》

早期道教重要著作,《道德经》注本之一。亦称《老君道德经想尔训》,二卷。据《唐玄宗道德真经疏外传》、杜光庭《道德真经广圣义》所载,作者为东汉张陵。宋代谢守灏《老君实录》、彭耜《道德真经集注杂说》、董思靖《道德经集解》都承袭此说。唐陆德明《经典释文·叙录》云:“《老子想尔》,二卷”。注称:“不详何人,一云张鲁,或云刘表。”又《传授经戒仪注诀》于此书下称:“系师(即张鲁)得道,化道西蜀,蜀风浅末,未晓深言,托遵想尔,以训初回。”是亦以为张鲁所作。《云笈七签》卷33注:“想尔盖仙人名。”也有人认为可能是张陵开其端,陵孙张鲁最

终完成并托称其祖所作。

原书早佚。《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》及《新唐书·艺文志》均未著录，清末敦煌莫高窟发现的六朝写本《老子道经想尔注》残卷，使其重现于世。但原件已为英国人斯坦因掠走，现藏于伦敦博物馆。今人饶宗颐将敦煌残卷连写的经文与注释分别录出，按《老君道德经河上公章句》的次第，分别章次，并作考证，著《老子想尔注校证》，收入选堂丛书之二。据饶宗颐考证：残卷末题“老子道经上”，下注“想尔”二字分行；起“则民不争”，迄卷终，共五百八十行，大体上是老子《道经》的注释本。

该书发挥老子思想多与《太平经》相合，并汲取河上公解《道德经》的某些内容。要求人们信行“真道”，奉持“道诫”，认为“道至尊，微而隐，无状貌形象”。道是至高无上的，神秘的，具有人格意志。道就是“一”，而“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”。太上老君由此和至尊之道合二为一，被尊为最高之神。“道”能够“设生以赏善，设死以威恶”，如果人们按道的训诫去做，就可以“积善成功，积精成神，神成仙寿”。它将儒家的伦理价值观和道教的修仙相结合，对后世道教有深远的影响。《想尔注》特别强调“一”和“守一”，从精、气、神去讲修炼长生之道。在社会政治思想方面，它和《太平经》一样，强调“太平”，认为治国之君务修道德，忠臣辅佐务在行道，道谱德溢，太平就将到来。

隋唐以前，《想尔注》在道教中颇受重视。《传授经戒仪注诀》列举道士当诵习十卷经，第五、第六即是《想尔注》。唐张万福《传授三洞经戒法略说》列有“想尔二十戒”，存录《想尔注》上下卷。《太上老君经律》也有“道德真经想尔戒”。但唐以后《想尔注》在道教中不显。据史载，东汉末张修、张鲁在汉中传播五斗米道，以《老子》五千文为徒众的主要经典。故《想尔注》当是米道祭酒讲解《道德经》的教材，是研究早期道教思想史的重要

资料。

## 《抱朴子内篇》

晋代道教学者葛洪著。葛洪号抱朴子，因以名书。该书是魏晋神仙道教的代表作，也是集魏晋道教理论、方术之大成的重要典籍。全书二十卷，每卷一篇，皆有题目。收入《道藏》太清部。作者自序称此书“言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸之事，属道家”。其主要内容可概括为四个方面：一是神仙理论；二是仙道方术；三是道教法术；四是古代科技。书中备述金丹、黄白、辟谷、服气、导引、存思、房中、服药、摄养、变化分形、符篆禁咒等方术。其理论基础以“玄”、“道”、“一”为宇宙本体，以炼丹服食，养生成仙为旨归。极力论证修炼成仙之可能性，批判巫术妖道，提出以服饵金丹为主，兼行其它道术为辅的修仙途径。其《金丹》、《黄白》诸篇详细记录古代炼丹药方及操作方法，是研究炼丹术之宝贵资料。《遐览篇》著录早期道书符图数百种，亦可供道教史研究者参考。此书对后世道教发展影响甚大，传本颇多。近人王明所撰《抱朴子内篇校释》，为最佳注本。

## 《陆先生道门科略》

南朝刘宋道士陆修静撰。一卷，收入《道藏》太平部。此书言东晋南朝天师道“立治置职”，以道官祭酒统制道民之法。据称此法乃正一天师张道陵所制，用以诛伐群鬼，禁断淫祠，佐时理化。奉道之家皆应编户著籍，一年三会，核定户籍人口，落死上生，缴纳“命信”。道师据此向天曹启告，祈请天神保佑道民家宅安全，禳灾却祸。又称天师道祭酒道官受职升迁、穿着法服皆有制度科法。道民受之后，积有功德者依次从吏升迁至散气道士、别制道官、下治道官、配治道官，以及下八治、中八治、上八



治道官。其最高者，方可拜署阳平、鹿堂、鹤鸣三治职任。道家法服如世间朝服，有品秩五等之制，不可违乱。此书对研究早期天师道团组织制度有重要参考价值。

## 《三天内解经》

原题“三洞弟子徐氏撰”。此人系南朝刘宋时五斗道信徒。全书二卷，收入《道藏》正一部。上卷主要论述太上道君化生及降世传道故事。宣称大道原出于虚无，后化生为道德丈人，号称“太清玄元无上三天无极大道”。大道化生玄元始三气，三气化生玄妙玉女，玉女生老子。老子布三气而生天地人三才，又出三道以教民：中国奉无上大道，胡国奉佛道，楚越奉清约大道。后因“下古僭薄，妖恶转兴，酌祭巫鬼，真伪不分”，太上遂以太平道经传付于吉、李微。至汉世“群邪滋盛，六天气勃，三道交错，疠气纵横，医巫滋彰”，太上于顺帝汉安元年（142）新出“正一盟威之道”，传授张道陵，使教化民众。因以五斗米为信物，故称五斗米道。又称魏晋时有清水道，为张天师家奴所传。以上虽属神话，但其中亦透露早期太平道、五斗米道等民间教团产生、演变之历史。经文下卷述修道理论。大抵以老子《道德经》为本，劝人思真念道，坚固根本，存守道气而不失其源，则可长生不死。又论述“斋直”，认为“斋直应是学道之首”，可使人外不染尘垢，内则五脏清虚，降真致神，与道合一。又批评当时小乘道士“所佩符篆极多，朝礼拜数甚少”；“口辞争竞，内思不专”。此书对南朝陆修敬改革五斗米道，颇有影响。

## 《钟吕传道集》

原题钟离权述、吕洞宾集、施肩吾传。系传统内丹术的早期著作。约成书于唐末五代。《道藏》本三卷，收入《修真十书》洞

真部方法类。此书内容为钟离权传授吕洞宾丹法之问答记录。书中驳斥种种“旁门小法”，唯以内丹修炼为正道。分别论述真仙、大道、天地、四时、五行、水火、龙虎、丹药、铅汞、抽添、河车、还丹、炼形、朝元、内关、魔难、验证等丹法要旨。其说大略以天地之道为宗。谓人身与天地类同，故修道者应效法天地阴阳升降之理、五行生克之则、日月交合之度；取肾水中所藏先天原阳真气以为丹本，以真阴真阳交媾合和，以阳炼阴，三田反复，使精合于气、气合于神、神合于道，则金丹成就，阳神超脱而成仙。其修炼程序分匹配阴阳、聚散水火、交媾龙虎、烧炼丹药、肘后飞金精、玉液还丹、玉液炼形、金液还丹、金液炼形、朝元炼气、内观义换、超脱分形等十二科。是书乃唐宋间最为系统之内丹著作，钟吕金丹派教义法术之宗源。

## 《西山群仙会真记》

唐洪州西山道士施肩吾撰，三仙门弟子李竦編集。据有人考证，约成书于晚唐北宋之间。全书五卷，收入《道藏》洞真部方法类。其书题名西山者，乃施肩吾隐居之洪州西山。编首自序称：“欲论得道而超脱者，西山十余人矣。”此书广引《西山记》、《三清贞录》等十余种道书，以及葛仙公、吕真人之语，论述道教补养及内丹之法。全书共二十五篇。其篇目为：卷一《识道》、《识法》、《识人》、《识时》、《识物》；卷二《养生》、《养形》、《养气》、《养心》、《养寿》；卷三《补内》、《补气》、《补精》、《补益》、《补损》；卷四《真水火》、《真龙虎》、《真丹药》、《真铅汞》、《真阴阳》；卷五《炼法入道》、《炼形化气》、《炼气成神》、《炼神合道》、《炼道入圣》。作者反对胎息导引、外丹烧炼、布施供养等旁门小术。主张修道者应以养形为先，其次以补益精气神为基，形全气壮，再炼内丹以求长生升仙。其养形补益之术，必须符合天地阴阳运化之度，把握四时五行相互生克之时机。其内

丹术以真铅汞为大药，真铅即肾中真气，真汞即自身之真精。使阴阳水火上下相济，而成金丹。内丹功成，则身外有身，超凡入圣。从而发展了内气运行理论，各人体内的元气为“河车”。这种内气过下关、中关、上关，自上田、中田至下田的过程称为“大河车”，即后来的“周天”，是影响深远的气功专著。

## 《明真破妄章颂》

北宋正一派第三十代天师张继先撰。一卷，收入《道藏》洞神部赞颂类。该书以老子道生天地人之说为根据，用七言绝句诗咏述道教雷法宗旨。认为人身“三宝”（元精、元气、元神）皆先天一气所化，与上天雷神“同祖同宗”。修道者以我身与天仙同诸一气，以心合神，即可发动“雷机”，叱咤元神，召唤百万雷兵，左右晴雨。本经以老子之“道”与道教雷法相结合，即所谓“明真”。又认为法即是心，心外无法，并以此批评道教之其它方术。其中反对坐守丹田、泥丸、及符图咒诀等，以为把握自身元神，即可通天，摈弃他法，是谓“破妄”。并以为万法归于道，法即是心，元神静定，慧剑斩魔，乃能体道。于道派中，则反对正一派与清微派之别。

## 《三十代天师虚靖真君语录》

北宋正一天师张继先撰述，明初四十三代天师张宇初編集。七卷，收入《道藏》正一部。此书为诗文集，收录文章九篇，计诗词歌颂二百余首。诗文内容大多为论述修道理论和修炼方法。卷一收录《心说》、《开坛法语》、《答林灵素书》等九篇散文。其《心说》一文论修心之法，宣称“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。”又谓人若能正念静心，守一虚无，即可超尘绝俗；若一念萌动，即坠入轮回

之苦。卷二至卷七皆为诗词歌颂。其中有《大道歌》，为张继先进呈宋徽宗之作，歌咏驭神住气为修道之要。又有金丹诗四十八首，皆述内丹法。

### 《冲虚通妙侍宸王先生家话》

北宋神霄派创始人王文卿撰述，弟子袁庭植編集。一卷，收入《道藏》正一部。本书作者王文卿系北宋末南宋初著名道士，宋徽宗赐号“冲虚通妙先生”，授两府侍宸之职。王文卿精通神霄雷法，本书内容即王氏回答弟子袁庭植就雷法提出的四十个问题。首先回答雷法授受源流。王文卿自称在金陵清真洞得“虚呵风雨之文”，又遇火师汪真君授以“飞神谒帝之道”。其次论述呼唤风雨，召神役雷之法理。强调内修为雷法之要，而只知外用符诀奏章，并非役雷之术。宣称行法之人若能静坐默朝，久行之，则神气精自然混凝，“上可脱壳朝元，次可长生久视，又其次可以兴云致雨，役雷鞭霆，济人利物，何所往而不可也！”。

### 《道德真经章句训颂》

正一派第三十九代天师张嗣成撰。约成书于元英宗至治二年(1322)。二卷，收于《道藏》洞神部玉诀类。前有《自序》。其体例亦有突出处：正文之外有大字注，有小字注。大字注发挥心得，小字注主于训释。作者在序中对著《训颂》的目的说的很清楚：“诵是经者，倘有得于无为之绪，则可以修身，可以齐家，可以安民，可以措天下于太平”。然此其粗者，其高者则“性根命蒂，交摄互融，妙有真空，微言显说。”可以默契，而不可以言悟；可以神遇而不可以迹求。“倘有悟入，则金丹不在他求而至道吾所固有，功成行满，法身不坏，亦卷内事耳”。其训颂皆用韵文，以四、五、七言为句。上下二卷分八十一章，主旨则以理气性

命诠释《老子》之道。如曰：“道者何？理与气耳。因於无者理，著於有者气。有此理，道所以名；有此气，道所以形”。又云：“有理必有气，有气必有形，形则为天地万物，所谓可道之道，可名之名也；理之所以为理，气之所以为气，又可得而道，可得而名哉？是则非无非有，有不可得而易，所谓常道常名者也，天地之始以理言，万物之母以气言，则万有芸芸，亦孰离理气性命也。”从而把正一天师道的思想理论向前推进了一大步。

## 《灵剑子》

原题“旌阳许真君述”。据考应为北宋或南宋初净明派道士伪托之作。《通志·艺文略》、《秘书》及《宋史·艺文志》均著录许逊《灵剑子》一卷。今本收入《道藏》洞玄部众术类。全书分八篇，其中《松沙记》言许真君以灵剑斩妖除害，济世行善之事，故书名曰《灵剑子》。另有《序》、《学问》、《服气》、《道海喻》、《暗铭注》、《道诫》、《导引势》等篇，讲述修仙之道。谓修仙须先行善积德，济贫拔难，使心迹洁正，神调气足，然后行胎息服气，导引存神，以及房中、按摩等方术，保养形体精神，充实精气，调理筋骨血脉，养成玄珠大药，方能成仙。其说糅合儒家忠孝伦理与道家炼养之术，自成一家。

## 《灵剑子引导子午记》

此篇原题“许旌阳述”，实为后人依托，与《灵剑子》之托许真君同。一卷，收入《道藏》洞玄部众术类。本书有经有注，二者道法不尽相同。经文叙子时至午时炼阳、午时至酉时炼阴之术，附以《引导诀》，故全篇称“引导子午记”。所叙炼养之法有胎息服气、按摩导引、内视存思、叩齿咽津等。注文则以内丹为主，谓“修道之人，先成内丹，后炼外药，内外相应，即致神仙”。

## 《许真君石函记》

撰人不详。从内容看，似为南宋洪州西山道士假托许逊之名编撰，并由谢守灏、朱明叔、郑道全等人递相传授。原书二卷，收入《道藏》洞神部众术类。书前有序，宣称许真君于东晋宁康二年(374)八月一日在洪州西山“拔宅飞升，乃留下一石函”，后张守发其函，得函中秘文九篇，乃修炼金丹之上道也，名《石函记》。全书九篇，其目次为：《太阳元晶略》、《日月雌雄论》、《药丹论》、《药物是非论》、《丹砂证道歌》、《圣石指玄篇》、《神室玄明论》、《金鼎虚无论》、《明堂正德论》。《太阳元晶论》为全书纲领，述宇宙万物以及金丹之生成变化皆出乎动。“动者元阳也，元阳即元精，元精生真火”，成日放光，“洞照天地，分霞逐彩，布气生灵”，而有万物，“皆神运气化而成自然之质也”。金丹亦由之化成，阴阳气并，四象合和，“气一变而为水，二变而为砂，三变而为汞，四变而为金，五变而成丹”。九篇分别论述丹砂之生成变化，药物之根源性质，金石之君臣父母，坛炉鼎室之制置，阴阳五行之生克，火候直符之推移等。大抵吸收《参同契》阴阳五行、卦爻变化之说，以及《阴符经》三才互盗之理，以言内丹修炼之道。谓先天一气能生化三才万物，乃还丹之机，大药之母；金丹“非人间五金八石、朱砂水银之所”。炼丹者须效法宇宙神运气化之理，使阴阳气并，四象合和而成丹。

## 《太上灵宝净明中黄八柱经》

此篇亦为宋元净明派诸经之一，收入《道藏》太平部。经文分九章，言识守中黄，建立八柱以养生正性之道。所谓“中黄”者，中言其位，黄言其色，即五行方位之正中也。修中黄之道者以“适正为本”。求之于身，则脾居五脏中位，名曰黄庭，中有真

人焉，识而守之，寿与天齐。用之于修性，则以守一正性为本，去其妄性，得其正性，“合乎正真，是名正性”。以中黄之道修身，又须建立八柱。所谓“八柱”者，“虚四谷”、“塞二兑”、“开二洞”之谓也。使眼无非视而神光荧荧，使耳无非听而和声殷殷，口无妄食而灵泉清，鼻无妄闻而真香馨，谓之“虚四谷”；绝色则前兑精不泄，绝食则后兑气不泄，谓之“塞二兑”；开顶则能出入，开上腭则精液流通，谓之“开二洞”。经文称人身为神之所舍，欲神舍之长存者，莫善于立柱。修中黄，立八柱，则身安性定，而天地之理得矣。

### 《净明忠孝全书》

此书卷一至五为元黄元吉編集，门人徐慧校正；卷六乃黄元吉门人陈天和編集，徐慧校正。书前有序文七篇。据徐慧序，是书成于元泰定四年（1237）。六卷，收入《道藏》太平部。该书是研究元代净明道派历史及其教义之主要资料。卷一载净明派祖师许逊、张璁、胡慧超、郭璞、刘玉、黄元吉、徐慧等人传记，共七篇，其中黄元吉、徐慧二传盖为后人所增。卷二载《玉真灵宝坛记》、《净明大道说》、《净明道法说》、《净明法说》、《玉真立坛疏》等五篇短文，假托许逊、胡慧超、郭璞等先师降授，实际应为元代净明祖师刘玉所造。各篇分别叙述净明派教旨、道法、戒律，以及刘玉将为净明道新祖师之谶语。卷三至卷五载《玉真先生语录》，分内、外、别三集。其说以“净明忠孝”为宗，谓“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常”；又谓“大忠者一物不欺，大孝者一体皆爱”；净乃“不染物”意，明乃“不触物”意。同时主张以净明忠孝为基，不离日用人事而实践之，惩忿窒欲，则心火下降，肾水上腾，不期长生而自然长生成仙；又称以净明忠孝治内，为施行祈禳炼度等净明道法之根本。卷六载《中黄先生问答》，系刘玉弟子黄元吉语录。其说与刘玉略同，而特重惩忿窒

欲,认为真人“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”。全书所述净明教义,多采于儒家理学心性修养及忠孝伦理观念,而又承袭道教符祈禳、性命修炼传统,是为儒道融合之典型。

## 《海琼问道记》

南宋白玉蟾撰,弟子留元长編集。一卷,收入《道藏》正一部。此书是白玉蟾于嘉定十年(1217)传授给留元长。全书收录白氏文章诗赋八篇。其中《龙虎赋》、《乌兔经》、《玄关显秘论》、《金液大还丹赋》、《金液大还丹诗》、《道阃元枢歌》等篇,分别阐述修炼内丹之理论和功法要诀。另外,《海琼君隐山文》、《常寂光国记》二篇,前者阐述隐居山林逸趣,后者记述游历“大慧明天常寂光国”之经历与见闻感受。常寂光国是作者虚构之理想国境。

## 《上阳子金丹大要》

简称《金丹大要》,元代道士上阳子陈致虚撰。书后有《上阳子金丹大要图》、《上阳子金丹大要列仙志》、《上阳子金丹大要仙派》,原系附篇,《道藏辑要》本合为一篇,总名曰《金丹大要》。《道藏》本将附篇单出。约成书于至元改元之岁(1335)。原本十卷。今《道藏》本分作十六卷,收入太玄部。此书为元代内丹派重要论著。全书分九篇:一《虚无》、二《上要》、三《妙用》、四《须知》、五《积功》、六《累行》、七《发真》、八《越格》、九《超宗》。各篇广泛论述内丹源流旨要,丹功法诀,兼述明心见性之道。其内丹说宗承张伯端、白玉蟾等南宗祖师,以先天真一之气为丹本。谓先天气在外者为黑铅,在内者为黑汞,修炼者于癸生之时,急采坎中黑铅纳入离中。以离中真火锻炼,返归纯



阳，则金丹功成。金丹者，不外乎坎离二物，而坎离只是真阴真阳。故以先天真一之气为本，以一阴一阳为道。其所谓黑铅，似采于女身，与全真北宗丹法不同。作者又承其师赵友钦仙佛同源之说，力倡三教一致。谓金丹之道即孔子一贯之道，佛法一乘之道，故修金丹即可成仙成佛成圣。自称以“禅道俱明，仙佛同证”为修炼宗旨。其论禅说性，颇似禅师。以圆悟克勤“无禅之禅”为扯不断、咬不破之“皮可漏子禅”，斥顽坐沉空者为邪禅。其论内丹，亦颇援引儒家理学宇宙论，并强调三纲五常即是万古不易之道。是谓道教内丹理论臻于完备成熟之作。

### 《原阳子法语》

明初道士赵宜真（号原阳子）撰，门人刘渊然編集。二卷，收入《道藏》太玄部。该书辑录赵宜真所撰诗歌偈颂四十八首、题辞两篇、论说一篇。其诗文多言仙道性命修炼，兼融净明、全真二派教义。倡言三教合一，福慧双修，自利利他，彼此皆济。其论丹道则主张内外丹兼修。谓内丹者，自性法身本来具足，不假于外，自然之真；其进修之功则摄情归性，摄性還元。有偈云：“摄情还性归一元，元一并忘忘亦去，囊括三界入虚空，粉碎虚空绝命伍。”又谓外丹者，色身未免败坏，必资外药点化成真，其服炼之功，则取日月之精华，夺乾坤之造化，刀圭入口，情欲顿消，骨肉都融，以臻形神俱妙，白日冲举。内外二丹功用虽异，而造道则一。又认为善恶因果报应灼然可信。自称早年从李尊师（李玄一）问道，师命以日记为炼心入道之门，积功日久，豁然贯通，“心与理融，天人合德，方知所谓修心即修道也”。是书对三教合一有一定促进作用。

## 《仙传外科秘方》

该书又名《仙传外科集验方》，明初赵宜真编撰。十一卷，收入《道藏》太平部。卷首有洪武戊午年（1378）赵宜真及吴有壬序文，谓此书原系杨清叟所述，后辗转授于赵宜真，赵临终时嘱其门徒刊印行世。全书分十三品类。一、叙论痈疽发背品，通论痈疽之内外病因及诊治大要。二、服药通变品，述“荣卫返魂汤”之用法。三、用敷贴温药品，述“冲和仙膏”用法。四、敷贴热药品，述“回阳玉龙膏”之加减用法。五、敷贴凉药品，述“洪宝丹”之用法。六、合用诸方，内有治痈疽方二十余。七、治痈疽经验品，述治痈疽方二十余。八、治诸疔疮经验品，收药方十余种。九、神效治瘰癧品，收方七种。十、经验疯狗咬人方，收方六种。十一、无品名，论治痈疽法，收方十余种。十二、发背形证品，图示各种痈疽部位及治法，收方十余种。十三、治诸杂证品，述卒死、危证、妇产等各种内外科杂证治法，收方三百余。是书所论外科病以痈疽为主，谓其病虽在表面而病因实在内，治疗须以调阴阳、通气血为本。书中所收四百余方，除传统验方外，更广采多种民间验方，为一部有临床实用价值之外科专著。此书编者赵宜真为净明道第四祖，书末附《力到行方便文》，劝人广行济危急难，布施戒杀等善事。则是书之辑刊，亦表明净明道重行善济世之一面。

## 《岷泉集》

明初四十三代天师张宇初编撰。书成于永乐五年（1407）。十二卷，收入《道藏》正一部。书前有国子博士金华王绅序、新安程通序及同年无名氏序。此书为张宇初诗文集，共收录各类散文杂著百余篇，诗词歌赋二百多首。全书精义见于第一卷所

收杂著十四篇，其中如《冲道》、《慎本》、《太极释》、《先天图论》、《河图原》、《广原性》等篇，集中阐述作者哲学思想。大致以老庄虚无思想为本，参合宋儒性理之学，亦兼采佛氏之言。敷述天地造化，万物本源，心性修养，以及山川人物、礼乐制度等等。二至七卷所收序、记、传、说诸文涉及不少道教史料，可资考订。其中不少书今已佚，赖此可窥一斑。后四卷所收诗词歌赋，亦复婉丽清新，得天趣自然之妙。

## 《道门十规》

明初四十三代天师张宇初撰。书撰于永乐四年至八年（1406—1410）间。一卷，收入《道藏》正一部。此书综述正一道教旨教规。全书分十节。依次为：《道教源流》，简述道教渊源流派，强调虚无清静为立教之本，性命神气为内修之要。《道门经》，列举道门必修经典法，以及读经方法。《坐圜守静》，阐明道教守静之义理及方法，提倡性命双修，修己利人。《斋法行持》、《道法传绪》二节，言道教斋法、道法之渊源流派和修持法则，主张以致虚守静为行持正法，召神附体、扶鸾照水等皆为邪说。《住持领袖》、《云水参访》、《立观度人》、《金谷钱粮》、《宫观修葺》等节，分述道教宫观职事，游方参访，住观修行，以及修造宫观，度支钱粮之规章。全书立论严谨，条贯清晰。作者虽为正一派宗师，但对禅宗、全真二教之教旨教规，亦有所吸收。是书对道教之源渊和流派、立教本旨、道教发展过程中之问题和今后应遵循之准则，均有简要概括叙述，不仅为明初道教规范之一，乃研究中国道教史，特别为明初道教史之重要资料。

## 《天皇至道太清玉册》

明朝南极遐龄老人曜仙（朱权）撰。原书二卷，今本分作八

卷,收入《续道藏》。卷首有作者自序,称此书考订道教教义制度,大宣玄化,立规定制,凡道门之所用,皆载此书。原书上卷分作九章:《开辟天地》、《道教源流》、《天皇龙文》、《斡运造化》、《醮事仪范》、《天心玄秘》、《道门官制》、《赤文天律》、《清规仪范》。大抵以老庄思想为本,参考史籍道典,详述宇宙生成,天地演化,日月风雷运作,阴阳五行生克之道,以及老君显化灵变、天师家世传承、道教南北宗派、三洞经书目录、官秩品位、符篆阶次、斋醮科仪、清规戒律等等,无不详载。下卷分十章,记述道教名物制度。凡宫观殿堂式样、天尊玉皇神像、幡灯香果等供品、天乐仙杖等法器、全真坐钵等仪式、冠服床梳等用具,以及修真口诀、朝圣吉日、记事名数、隐讳禁忌等等,皆载之甚详。全书条理清晰,内容丰富,实为研究明代道教义理规制之百科事典。作者朱权乃明太祖第十七子,受封宁王,曾为燕王南伐草檄,后惧祸而遁入玄门,专心著述以自韬晦。其叙事辨理之才,由此书可见一斑。

## 《天仙正理》、《仙佛合宗》

明代内丹家冲虚子伍守阳撰。各一卷,收入清邓徽绩所辑《伍柳仙宗》一书。1987年该书作为《中国气功文献研究资料选编》由河南人民出版社影印出版。伍守阳在此二书中,将佛学引入仙学,再以佛证仙,仙佛互释,阐发仙宗秘旨。

《天仙正理》论述先天后天二气、药物、鼎器、火候、炼己、筑基、炼药、伏气、胎息凡九章。强调“仙道”秘在“神、气”修炼。谓人从“先天气”得生,亦应修此“气”而长生。但“神”为长生之主,“气”为长生之本,须元神(性)、元气(命)双修,少一不得,“少神则气无主宰不定,少气则神坠顽空不灵。”故曰:“是气也、神也,仙道之所以为双修性命者也。”然后本此神、气一以贯之。如以“先天后天二气”之论,明生人生仙佛之理;“药物”之论,明

真精元气脱死超生之功；“鼎器”之论见神、气之互相依存；火候为经，乃集古众圣之略言；“炼己”乃炼真我（元神）之本来面目；“炼药”喻二气会合，火药适均以结胎；“伏气”戒气散而神无所依归；“胎息”乃“胎其神，息其气”，合神气归其妙，化神而还其虚。

《仙佛合宗》系伍守阳为门人讲习修道之集录。《伍真人丹道九篇序》云：“斯录阐发仙宗，而以佛宗为印证，故名合宗，无非使后世知性命双修为要也。”该书内容甚为广泛，凡道之药物、水源、采炼、火候、沐浴、鼎器、炼精、炼气、炼神、还虚等，皆有详尽之论述。该“语录”除有关内丹问题的答问外，还涉及外丹诸问题。他一方面力斥点石成金外丹术的虚妄，另一方面又肯定仙家有外丹之秘传，并称自己已有实践经验。

伍守阳传的虽是道家功法，实际上是把佛、道功法合而为一。其突出特点是援佛入道，将儒、道、释三家高深功法，用通俗的语言加以说明。

## 《慧命经》、《金仙证论》

清代内丹家柳华阳撰。各一卷，收入清邓徽绩所辑《伍柳仙宗》一书。该书1987年作为《中国气功文献研究资料选编》由河南人民出版社影印出版。此二书所论丹法与伍守阳相承。柳华阳在《慧命经》自序中说：“幸遇合伍冲虚师传，余秘旨豁然通悟。乃知慧命之道，即我本有之灵物。”

《慧命经》论述漏尽、六候、任督脉络、道胎、出定、化身、面壁、还虚、慧命经、正道修炼、正道功夫、正道禅机、杂类、决疑、调息、炼心等二十章。强调“不识性命则大道无所成”。谓心肾相合，即是性命合一。命者，根于肾，肾动则水也；性者，根于心，心动则火也。以火入于水中，则慧命不致外耗。以风吹火变化而成真种，修真种而成舍利，此其大指也。其中真实次第之功夫，

有下手时、转手时、了手时、撒手时等。遵楞严之漏尽，表华严之奥旨，合诸经之散言。明此双修之天机，不堕旁门。又认为，“慧命”即是“窍”。此窍乃是虚无之窟，无形无影。气发则成窍，机息则渺茫，乃藏真之所。是窍，于父母未生此身受孕之时，先生此窍，而性命实寓于其中，二物相融合而为一。融融郁郁似炉中之火种，一团太和天理。故曰先天有无穷之消息。故曰父母未生前，气足胎圆，形动包裂，犹如高山失足落地一声，而性命到此则分为二矣。自此，而往往性不能见命，命不能见性，少而壮、壮而老、老而呜呼。因此，性命必须双修。仙、佛教人再入胞胎，重造我之性命。将我之神、气入于此窍中，合而为一，以成真种。如父母之精气入于此窍之内，合而为一，以成胎孕。

《金仙证论》论述炼丹、正道、炼己、药物、鼎器、风火、效验、总说、道德冲和、火候次第、图、赋、歌、决疑、危险等二十章。一强调炼丹（修大道）即炼“神”、“气”。因为神乃心中之元神，气即肾中之元气。炼精之时，则气原在乎精中，精、气本是一物。神、气之道，即是阴阳性命之道。二强调“度人必先炼己”。“己”即我心中之念，若欲成还丹，必须炼己为先。因为心念不纯，精不能还气，气不能还神。故古人炼己者，寂淡直捷纯一不二。三强调“修炼要以静为主”。金丹之道，从静而入，至动而取。若不静，则神不灵，而气亦不真。因为静，是大道之体，造化之根。唯静则可以炼，不静则识性夹杂，与道相违。因此，幻丹走泄而道不成就者，皆由未静而夹於识之过。静者，静其性。性能虚静，尘念不生，则真机自动。此外，还注重内丹术与坐禅功法的研究。

柳华阳传的虽是佛家功法，实际上是把儒、道、释三家功法融合在一起了，对后世气功产生了很大的影响。实际上是把儒、道、释三家功法融合在一起了，对后世气功产生了很大的影响。

## 二、重要文献

宫观山志、道谱、人物传略、年谱等，一般为地方文献，多系记录某山、某道派、某宫观、某人物的历史情况，对研究地方道教的形成、发展、兴盛、衰落、文化、特点等，具有重要文献价值。江西道教在这方面，不仅数量多，而且内容十分丰富。

### 《皇明恩命世录》

此书编者不详，从内容看，当系正一派道士编辑，约成书于明万历年间（1573—1619）。九卷，收入《续道藏》，书字号，涵芬楼影印本 1065 册，文物出版社影印本第三十四册。书中收录明朝太祖、成祖、宣宗、英宗、景帝、宪宗、孝宗、武宗、世宗等历朝皇帝御撰关于道教之赞、文、诰、敕、旨等文字。如卷一载：明太祖“赐龙虎山二十代天师赞”；卷二载：明太祖登位前后赐予四十二代天师张正常之文诰敕旨，俾专出符篆，恩免徭役，给正二品银印，赴阙书及封赠等计十一项；卷三至卷九载：明太祖至世宗各朝赐四十三代至五十代天师之诰敕旨文喻等凡 85 项，均为明代皇室对道教之敕旨、封册、建醮、祭祀等事项之重要历史资料。是书对研究明代正一道教有重要史料价值。

### 《汉天师世家》

明洪武年间（1368—1397）四十二代天师张正常撰，永乐年间（1403—1423）四十三代天师张宇初删定（见后序），万历三十五年（1607）五十代天师张国祥续补，张铨校。全书四卷，收入《续道藏》，壁字号，涵芬楼影印本 1066 册，文物出版社影印本第三十四册。书前收有洪武九年（1376）金华宋濂序，其文曰：

“嗣汉四十二代天师张真人以《世家》一卷命上清道士傅同虚徵濂序其首，……今所辑《世家》，祖始於留文成侯而其上则无闻焉，濂因据氏族群书补之，复用史法略载其相承之绪，使一阅辄知大都”。（卷一，页一）是知宋濂曾补撰侯张良以上张氏家族世系，然多为传说之言。序二为洪武庚午二十三年（1390）前史官眉山苏伯衡撰；序三为青原骆洞主人王德新撰；序四为万历丁酉二十五年（1579）云南道监察御史豫章喻文伟撰；序五为万历癸巳二十一年（1593）吴郡周天球应五十代天师张国祥之徵所写。其卷二首有《天师世传引》，不署撰人，。其文曰：“天师倡正一教於汉，而张氏号天师者今四十八代矣”。（卷二，页一）此当为四十八代天师张彦頵时期之作。卷四末有四十三代天师张宇初《汉天师世家后序》及“大明万历三十五年岁次丁未上元吉旦正一嗣教凝诚志道阐玄弘教大真人掌天下道教事五十代张国祥奉旨校梓”字样。张国祥续补四十三至四十九计七人传记。此书为张天师家谱。书中收集史书、道书、外书及传说资料，编成一部历代正一道天师之家族世系史。上起张氏始祖西汉留侯张良、东汉祖天师张陵，下至明代第四十九代天师张永绪，皆逐一记述其生平履历、奉道事迹及有关著述。并且还记述历代皇室给天师之封号及有关册封之制诰、赞文等。其中隋唐以前历代天师生平不尽确实，晚唐北宋以后史实较为明确。

## 《龙虎山志》

清代龙虎山道士娄近垣重辑，乾隆五年（1740）刊印，共16卷，收入《藏外道书》第十九册“宫观地志类”。龙虎山有志，始于元代。元翰林院侍讲元明善曾编辑过《龙虎山志》，明四十三代天师张宇初在他的基础上增修至10卷，但到清代已经残缺不全，只剩下三卷。娄近垣依据旧志，旁搜远索，考信辩疑，重辑而成。该志前有张鹏翀撰《重修龙虎山志序》，及娄近垣自序。此



志内容丰富,记载清代之前天师道教之全貌。卷一《恩赉》,记载清代帝王对龙虎山的恩敕,包括宫观修复、真人封号及所赐匾额等。卷二《山水》,述龙虎山优美奇特的自然景观。卷三、卷四《宫府院观》,记历代龙虎山宫府、院观的建置沿革和当代之兴修情况。卷五《古迹》,记载历代山中名胜古迹,并附录周围部分观寺。卷六《天师世家》,记载自第一代天师张陵至第五十五代天师张锡麟之传略。卷七《人物》,记述东汉至清代天师道中出现的优秀人物之传略和事迹。卷八《爵秩》,记历朝天师之封号和爵位,以及明初更天师号给正一嗣教大真人印掌天下道教事与世袭情况。卷九《田赋》,记大上清宫真人府历朝赐田蠲赋免役之情况。卷十至十六《艺文》,录历朝天师赞和真人之诰命、语录、碑文、诗、记、序、表、赋、铭、赞、跋等文。此志对于研究龙虎山天师道派之历史及其与中国封建政治之关系,有着重要的文献价值。原志书现藏于上海图书馆。

### 《留侯天师世家宗谱》

清光绪十六年(1890)第六十一代天师张仁晟编撰,共8卷。此谱综合历代世家宗谱,特别是乾隆乙巳(1785)和道光甲午(1834)谱的成果,并补充新的内容而编撰出来的。谱前有张仁晟《重修留侯天师世家张氏宗谱序》。该谱不仅记述本源和天师世系,而且详记各房世系包括各房养子世系,从中可窥见张氏宗族两千多年的繁衍盛衰情况。卷一重修宗谱叙说,包括原谱序13篇、增删新旧凡例、天师百世谱派、龙虎派考、祠庙府第建置考、历代宫观建置沿革考、世传官私印剑考、纶言恩命录、历代墓地考等。同时论说修谱的重要性和编撰本谱的前因后果。卷二至卷八详记各房世系,计九大世系:1、本源世系。即尊西汉张良为一世祖。良封留侯,故曰《留侯天师世家宗谱》,张陵为良之十世孙。2、天师世系。记自张氏第一世祖张陵至第四十五

世孙,即五十代天师张国祥世系概要。3、文房世系。记自张氏四十六世孙,即五十一代天师张显庸至第六十世孙世系概要。4、行房世系。记自张氏第三十八世孙,即第四十五代天师张茂丞至第四十七世孙世系概要。张茂丞之弟张茂芳为行房分支祖。5、忠房世系。记自张氏第三十七世孙,即四十二代天师张正常至第五十六世孙世系概要。张正常之幼子张宇铨为忠房分支祖。6、信房世系。记自张氏第三十六世孙,即三十九代天师张嗣成至第五十七世孙世系概要。张嗣成之第三子张正肃为信房分支祖。7、禄房世系。记自张氏第二十六代世孙,即第二十六代天师张嗣宗至第五十七世孙世系概要。张嗣宗之幼子张大芳为禄房分支祖。8、位房世系。记自张氏第三十世孙,即第三十二代天师张守真至第四十六世孙世系概要。张守真之幼子张嗣发为位房分支祖。9、孙同世系。记自张氏第三十二世孙,即三十五代天师张可大至第四十六世孙世系概要。可大长兄必大为孙同世系分支祖。另外附有各房养子世系等。该谱对研究张氏宗族历史有重要资料价值。原宗谱现藏于龙虎山天师府。

## 《补天师世家》

第六十二代天师张元旭(1862—1925)辑,字松森,号晓初。精于道法,并善文章。间搜谱牒,旁参碑铭,续补五十代至六十一代天师传,曰《补天师世家》传于世。

## 《张道陵天师世家》

民国时期著名史学专家南丰吴宗慈(1879—1951),字霭林,别号哀灵子。在担任江西通志馆馆长期间曾撰《张道陵天师世家》一册,收入《江西文献丛书》甲集之六,1947年9月由江西省文献委员会铅印出版。该书包括自序、张道陵天师传、天师

世系表、自二世衡至六十三代恩溥之传略、天师府先代遗留之法物、上清宫法官定额与职掌、附娄近垣、汪克诚传七部分。此书“杂考诸书四十余种，删其鬼神傅会及迷信之谈，而折衷於正史所遗留之史实”（自序），对于研究天师道有一定的参考价值。

## 《正一天师告赵升口诀》

本篇著作年代不详，从内容看，似出於隋唐之前。一卷，收入《道藏》正一部。正一天师即张道陵，赵升为其弟子。著者假托张道陵授赵升《太玄九光万称生符》等事而作。经文称：太上老君因六天不正，更立“正一盟威之道”，以授张道陵，开二十四治，以化邪俗之人。又授“黄老赤”，付于种民，以修长生。后因“佩黄老职治之人，与三官百鬼，文墨纷纷，更相毁鄙，浊乱清文。多佩职，自称真人，卖术自荣，妖惑愚人，贪尺帛十钱斗米，聚敛人物”等等，故太上老君又出《太玄九光万称生符》，重新甄别种民。凡受此符则为种民，生者可不必尸解而长生，死者可死尸更生等等。此篇对研究天师道的创立有一定的参考价值。

## 《阁皂山志》

《阁皂山志》一书，经过三人之手：宋杨申首撰《阁皂山记》一卷，其记已不完整，只留下《景德观记》一篇。明俞策于明神宗万历丙戌年（1586）仲春编撰的《阁皂山注》，就是在杨申《记》的基础上查考搜录而成的，当时陆从平为之序，后经清施闰章修订整理，作序并定名为《阁皂山志》。俞策，字公临，为明代万历年间临江府台陆从平好友。今江苏苏州人氏，万历年间曾在清江游历，留下很多诗词，并撰成《阁皂山注》二卷。陆从平，明代万历年间临江府台，和俞策是好友，特为好友所撰写的山注作序。序中记叙了俞策撰注的过程并加以充分肯定和赞许。其序

说：“岁丙戌仲春，余友俞公临，来自吉州时，已登玉笥，为余称玉笥胜不绝口，且为之记。既又裹三日粮游阁皂，余不能从，归而谓余，阁皂之胜过于玉笥，会有羽流出示旧记。公临谓其俚弗经，诞弗核，卮弗当也（即：鄙俗不堪，荒诞无考，论理不妥当），重为疏之，且以三日所得诸咏附其后，称阁皂山注。余披阅一过，见其冥搜博采，铺张扬厉，烂然有文，若上下凌云、鸣水之间，而挹揽其概，不啻郡楼南望时矣。”施闰章，清初诗人，字尚白，号愚山，又号螭斋。宣城（今属安徽）人，顺治进士。康熙时举博学鸿词，官至侍读。诗与山东莱阳人宋琬齐名，号“南施北宋”，著有《徐堂文集、诗集》。施在康熙丙午年（1666）的前后任临江府知府，因此有机会修订整理阁皂山注并作序。序中说：在临江为官多年，虽天天与阁皂相望，因公务缠身，终不能一登阁皂，目睹为快，只好找来山川草木的志书看。读后，几乎象亲临其境，这就是明代苏州人俞策撰的《阁皂山注》。这本集注还是从藏书很多的陈公霖家看到的，并请他考校集成，经稍事清理后，更名为《阁皂山志》。《阁皂山志》包括“山考”、“名胜”、“宫观”、“记文”四个基本部分，除两篇“序言”外，还附有“葛仙公本传”、“遗事杂录”和“阁皂诗萃”。该志现已收入《藏外道书》。

### （1）《阁皂山景德观记》

《阁皂山记》一卷，载经籍志，为北宋杨申所撰。撰于宋神宗熙宁五年（1072）。杨申，临江新喻（今新余）人，字宣卿，宋仁宗时迁光禄卿，与苏洵、梅尧臣友善，立朝颇著风节。王安石当权时，以论新法不合，出知济州，多善政，以中散大夫致仕。他的这卷书，本应有完整的一套，但只留下一篇《阁皂山景德观记》，载明俞策《阁皂山志》。在这篇记文中，著者杨申阐述了景德观名称的由来以及该观当时的盛况。记文中说：“唐初，兴造辟土得巨钟，镂文‘隋开皇十四年铸’。下有虚皇真人玉像三，自此皇朝赐名景德，及龙图、天章、宝文、御书总一百二十卷，泰山芝

草二，良田二十顷，今学之士五百人，为屋一千五百间矣。呜呼！盛哉。”

## (2)《崇真宫记》

此记载明俞策《阁皂山志》，为南宋周必大所撰。撰于宋宁宗庆元二年（1196）。周必大，字子充，一字洪道，自号平园老叟，吉州庐陵（今江西吉安）人，绍兴进士，历官为给事中、中书舍人，言事不避权贵。宋淳熙十四年拜右丞相，次年拜左丞相，曾荐朱熹入朝，光宗时封益国公，后因劾以观文殿大学士出判潭州，宁宗初致仕。著有《玉堂类稿》、《玉堂杂志》等。作者在本篇记中，采用先论后记的手法，由远至近，由彼及此，从议论世上本无神仙，到西周时周穆王周游全国，生造出什么“中天之台，瑶池之宴”的仙境，秦始皇迷信于方士徐福的“长生不老药”，“黄老”之学成了方士之术，流传于后世，影响既深且广，遂有一些人进入丛山峻岭，攀崖据险，选择深山老林，建观立庙，炼丹寻药，风靡一时。清都帝居十洲三岛虽渺茫无考，然而洞天福地倒是实有其地的，从而引出阁皂山这个所谓神仙之馆。并通过记叙，考究了阁皂山宫观的三次历史巨大变迁，介绍了名流高士孙屋、李洞、宋齐丘、沈彬、孟实于、徐铉、陶弼及当时的张景先、陈孟阳等道士的诗篇，阐述了当年阁皂山宫观的盛况。

## (3)《昊天殿记》

此记，载明俞策《阁皂山志》，为南宋白玉蟾所撰。撰于宋宁宗嘉定十三年庚辰（1220）。白玉蟾，南宋道士，道教内丹派南宗第五祖。原姓葛，名长庚，字如晦，又字白叟，号海琼子，又号琼山道人、海南翁、武夷散人。祖籍福建闽清，出生于琼州（今海南琼山）。他的著作很多，生前有《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》行世，死后由其弟子门人编有《海琼问道集》、《海琼白真人语录》等，收存于《道藏》之中。按俞策《阁皂山志·宫观》所

载云：“昊天殿，祀上帝之所，在寥阳殿后，其高倍之”。可见，昊天殿是阁皂山众宫观之最高处。白玉蟾在记文中，先解释了昊天，即苍天之极，以神仙传说描述昊天有玄真之国，弥罗上都等幻觉飘渺的所谓上帝宫殿，继而引伸出阁皂山也有昊天殿旧建筑，清江湖山杨舜臣慨然捐献改建一新，历时四年始竣工。

#### (4)《阁皂山门记》

此记，载明《永乐大典》，为南宋刘辰翁所撰。撰于宋恭帝德佑年间(1275)阁皂山大火之后。刘辰翁，南宋词人，字会孟，号须溪，庐陵(今江西吉安)人。太学生，景定廷试对策，因触犯贾似道，置于丙等。曾任濂溪书院院长，入元不仕。其词继承辛弃疾一派。宋亡前后，多伤感时事的篇章。又能诗，曾评点杜甫、王维、李贺、陆游诸家之作。原有集，已散佚，清人辑有《须溪集》。阁皂山原有山门在崇真宫前，是宫的外门，形如“楼”状，宏伟异常。南宋著名爱国词人游览阁皂山时，应崇真宫道人之请，曾撰《阁皂山门记》。刘文所记之山门，是德祐大火后重修的。文章说：“江西大宫观福地，惟玉笥、阁皂二山。而阁皂山以楼居压山谷，高下如层霄”，“入门，楼观伟然，凌空欲飞，危出山半；虽金碧未施(尚未油漆)，而檐牙山节，工极诡丽，观者低徊”；“此山此门，西江之上以一二，京浙之间以十数，若中天之大，其能几何？”“吾以斯楼拟天上所闻则不足，比人间所见则有余。”足见阁皂山门和宫观在当时的确非同一般。

### 《太极葛仙公传》

原题“青元观谭嗣先造”。一卷，收入《道藏》洞玄部谱录类，虞字号201册。葛玄字孝先，三国时东吴道士，后世尊称为太极左仙公，亦称葛仙翁。《隋志》、《唐志》及《通志略》并著录《太极左仙公葛玄内传》一卷。《隋志》不题撰人，《唐志》题“吕

先生注”。本书乃后人据旧传改编。本书卷首朱绰《序》称：丹阳贡惟琳尝得阁皂山之《仙公传》一卷，将侵诸梓，未竟而卒。弟子谭嗣先欲成先师之志，持书求朱绰润色，绰乃“重加编次，为传一卷”。则此书之改编者实为朱绰。朱绰之《序》仅题“丁巳二月”，不著年号。朱《序》谓：“吾邑葛仙公，吴时得道而仙者也，距今盖千二百年矣。”仙公卒于吴赤乌七年（244），则朱绰之序盖撰成于明正统丁巳年（1437）。全书分为本传、注释及附录。本传略述仙公家世、修道、遇仙、受经、炼丹、飞升及传道之经历。注释则摭拾历代道书仙传中有关仙公之记载，逐条补证本传。篇末附录方峻《仙公炼丹井铭》、陶弘景《吴太极左仙公葛玄之碑》，以及宋代诏封葛玄“冲虚孚佑真君”尊号之敕文。全书征引赅博，考证精详。

## 《十二真君传》

《十二真君传》，即《晋洪州西山十二真君内传》，一卷，唐高宗时西山道士胡慧超为适应时代要求而撰，是第一部许逊传记。《新唐书·艺文志》、《通志·艺文略》均著录。内载晋道士吴猛、许逊及其弟子彭伉、时荷、周广、甘战、施岑、曾亨、陈勋、盱烈、黄仁览、钟离嘉等十二人生平及灵异事迹。原书已佚，《太平广记》卷十四《许真君》、《吴真君》，卷十五《兰公》等条目是其佚文。又南宋《四库书目》、《宋史·艺文志》均著录《十二真君传》二卷，宋徽宗时西山玉隆万寿宫提举余卞撰。该书亦以亡佚，《道藏》洞玄部谱录类所收《西山许真君八十五化录》，系南宋道士宋道坚据余卞《十二真君传》改编。又《道藏》所收《许真君仙传》、《许太史真君图传》、白玉蟾《旌阳许真君传》（载《修真十书·玉隆集》），皆受《十二真君传》影响。

## 《孝道吴许二真君传》

原不著撰人。篇内提及“唐元和十四年(819)”,应为中晚唐道书。一卷,收入《道藏》洞玄部谱录类,虞字号 201 册。按《道藏》收入许真君传记数种,多出于宋元净明派道士之手,唯此本为唐代传记。其文字较它本古朴,叙事亦较简略而少神化。如它本称许真君飞升时,有神真下降告知冲举日期,许真君乃召弟子与乡曲耆老,设宴告别,传弟子劝诫诗,大功如意丹法,著《灵剑子》等书。此本则仅言许真君“授法诸君,乃精修而获轻举矣”。又本书载晋代至中唐五百余年许氏家门承代传香族谱,亦为它本所无。故本书对研究唐代南昌西山许逊教团历史有重要参考价值。

## 《西山许真君八十五化录》

又名《许真君诗传》,原题“西山勇悟真人施岑编”。据考应为南宋净明派道士宋道坚、贾守澄等人编撰。书成于淳祐年间(1241—1252)。原书三卷,收入《道藏》洞玄部谱录类,虞字号 200 册。编首有“施岑”序跋,撰于“南宋丙午”(按即南宋淳祐六年,1246);编末载“施岑”再序,撰于淳祐十年(1250);又有孙元明《传后记》,撰于丁未年(按即淳祐七年,1247)。据前后序跋称:嘉定甲申之岁(1224),祖师许真君降金陵,宣陈忠孝之教,施岑奉师旨建勇悟道院,共阐玄风。弟子宋道坚“捧所录《十二真君传》至,乞加订正”。施岑乃校正事迹,分别章句,析为八十五化,每化附诗一首,名曰《许真君诗传》。宋道坚“募金镂梓”。淳祐七年丁未,江淮隐士、宋道坚之道友贾守澄携《旌阳八十五化诗传》自石城至江西西山玉隆万寿宫。盖本书即宋道坚、贾守澄之流据《十二真君传》等书改编,乃道士扶乩之笔,



托於施岑。本书中有《胡师化》一章记胡慧超事迹，又载宋代加封许逊等人尊号，盖本于余卞之《十二真君传》。全书分八十五化，前五十化记许逊真君之生平事迹，每化述事一则，附七言赞诗一首第五十一至六十八化，言宋代崇奉许逊，建祠祭祀，加封尊号，以及许真君托梦徽宗等灵异之事。此段文字不见于其他许逊传记中。第六十九化至七十九化，为许逊之师吴猛、弟子彭伉、时荷、周广、甘战、施岑、曾亨、陈勋、盱烈、黄仁览、钟离嘉等人之传记。最后六化记与许逊有关的一些人物，如兰公谌母、胡慧超等人之事迹。本书为研究许逊教团历史之重要材料。

## 《太上灵宝净明法序》

此篇原在《太上灵宝净明法》一文前，《道藏》诸目录均漏题。《道藏辑要》108册《太上灵宝净明宗教录》一书收录之。此篇为《太上灵宝净明法》之序言，托为许真君所说。序文首言《净明法》之渊源，谓：“净明法者，乃上清玄都玉清之隐书。昔太阳真君孝道明王以孝道著明，照临下土，成无上大道。於是上清上帝降於扶桑洞神之堂，召明王而说法谓之净明”。此固道教神化之说。其次言《净明法》要旨，谓：“净明者，无幽不浊，纤尘不污。愚智皆仰之为开度之门，升真之路。以孝悌为之准式，修炼为之方术。行持之秘要：积累相资，磨砢智慧，而后道气坚完，神人伏役，一瞬间可达玄理”。再其次由许真君自述其得受净明法之经过。谓：“余昔慕风，遍求师旨，心存目识，志切意坚。自受吴（猛）君，后学谌母。功行已就，复遇上圣传以此书，其术乃成”。最后许真君言其撰经之事，谓：“吾尝著其末浅，作道经三十五篇行於人世，得者犹鲜”。案此所谓道经三十五篇，当即《太上灵宝净明洞神上品经》。该经乃南宋净明道主要经典，又称作《净明秘法》。本篇序虽仅数百字，然能概括净明道要旨，辞理清晰，为研究净明道之重要资料。

## 《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》

此书由南宋翼真坛副演教师何守证撰。一卷，收入《道藏》洞玄部方法类。编首有何守证自序，谓“九老神印伏魔秘法”出于龙汉劫初，晋时道君、谌母以此法传授许真君。后其书传习既久，例多谬误，无以取证。绍兴辛亥（1131），许真君降临江西西山玉隆万寿宫，何守证以其书叩问，真君“发明道要，说《气镜》、《神印》二篇”，守证乃据真君所说编成此书。全书二篇。《神印》篇叙说净明教义及用神印伏魔之法，内有伏魔神印图式及用印口诀。《气镜》篇言服气炼神之法。卷首何守证序记载许真君于南宋初降临西山，出示“灵宝净明秘法，化民以忠孝廉慎之教”。此可供研究南宋净明道兴起，考证净明派道经年代之参考。

## 《逍遥山万寿宫志》

清金桂馨、漆逢源编撰，二十二卷，收入《藏外道书》第二十册“宫观地志类”。逍遥山，即今江西省南昌市之西山，东晋道士许逊曾居于此，为净明忠孝道的发源地。万寿宫始建于东晋，唐称铁柱观，宋称延真观，又改玉隆万寿宫。万寿宫有专志始于明代。明洪武十年（1377），铁柱宫住持熊常静始编辑《铁柱延真万寿宫纪录类编》，正德十五年（1520）铁柱宫住持邓继禹复增订之。清康熙十九年（黄煜汇集重新刻板付梓，遂始行于世。雍正四年（1726），新建程以贵、熊益华搜罗采访，又兼得同里喻非指先生录稿一秩，始成全书。其后刊版毁于火，迨乾隆五年（1740）重修逍遥山宫殿，新建举人丁步上重加编辑，分二十卷。道光二十六年（1846），丰城刘芳以所存原书残板，删去繁芜，补其缺漏，重为增订。光绪四年（1878）金桂馨、漆逢源等又重修

万寿宫志,以旧志为蓝本,并广搜博采,增订为二十二卷。卷首有金桂馨、漆逢源、刘于浔、程以贵、黄爵滋、刘芳序。卷一图,包括星野、舆地、丘墓、宫殿等,并附文字说明。卷二纪,叙述宋元明清历代皇帝祭祀许真君之仪典盛况及册诰、赐额等。卷三表,列有许真君年谱及其籍贯表。卷四传,为许真君实录、正传、后传等。卷五传,述众仙列传。卷六至卷八考,为山川、宫殿、古迹考证。卷九古迹,包括合郡古迹、各郡古迹、各省古迹、众真古迹,均与净明道有关。卷十至二十志,述有经籍、秩事、人物、艺文、杂记等。卷二十一考,为奉祀考,乃历代负责万寿宫祀典之提点官传略。卷二十二志,载有历朝对于万寿宫有功之名宦、乡贯等。卷末有胡寿椿之跋。本书每类之前皆有小序,所作引文均注出处,并将旧志所有而重加增订者以及增补者,均加注明。

## 《太上灵宝净明宗教录》

西昌弟子胡之玖、法名德周编著,朱良月、周占月二师鉴定。编于清康熙年间(1662—1721)。收入《道藏辑要》108册。序云:“然戒慎恐惧之学,即净明忠孝之学。良月朱先生、占月周先生与余三人者,周游净明之门。瞻望龙光,已三十有余年。”时徐守诚与周德铎(占月)等结圜于青云谱,书中以吕洞宾为净明派宗师,白玉蟾为法师。板藏青云谱道院。全书分为十卷:卷一录净明道元正印经、净明四规明鉴经、净明中黄八柱经、净明洞神上品经。卷二录《石函记》中的太阳元晶论、日月雌雄论、药母论、药物是非论、丹砂证道歌、圣石指玄篇等。卷三录飞仙度人经法,包括启运章、法戒章、开化章、自然玉字章、自然真理章、自然成真章等。卷四录养生方法:包括四时导引法势、十段锦、导引子午记、导引诀、六字诀等。卷五录太上十二上品戒经:初真戒经、正真戒经、上真戒经、女真戒经等。录净明在家奉持戒仪、净明三真科仪威仪:朝真礼圣祈禳;祝延圣寿宰官护法;事

师敬长,问道尊贤;主堂理众,分职办事;迎送宾客,建会设斋;省视别俗,居堂入市;救灾问病,利济一切;朝仙访道,觅侣云游;尸解托化,制丧祭丧;博览经书,医卜笔墨等十项。卷六列兰公、湛母、都仙、吴猛及其余十弟子、郭璞、洪崖、金公、许大、胡占、白马忠懿、胡慧超、吕洞宾、白玉蟾、刘玉、黄元吉、徐慧、赵宜真、刘渊然、朱权、张逍遥、张常住等真人传。卷七录都仙文集、郭真人文记、胡真人净明法论、郭景纯述净明法说、纯阳吕真人自记。卷八录刘玉真人语录。卷九述净明法藏图、选场、圜堂、净室、卜筑、道侣、积德、发愿、习静、调息、节度诀要、筑基炼己、性命双修等方法。卷十记朝真礼斗经忏、戒坛章奏等式,净明祈禳炼度科文、净明科仪、早晚课诵等。本书为研究净明道的重要资料。

## 《道教源流概况》

民国青云谱道院监院韩守松撰。此书内部流传,未出版发行。因本著者未见到原书,故对其内容不能全面准确地概括。仅从今人所编南昌市志7卷36宗教篇的引用来看,是书起码阐述了三个方面的问题:一是探讨了净明道的创立问题。著者认为,净明道创立于东晋,青云谱道院为创立之地,至今“净明真境”之石刻匾额,仍立于山门之上。守松记述称:“东晋元帝大兴四年辛巳(321),以宏净明忠孝之教,始立净明之境,又曰太极观焉(今城南青云谱道院者)”,“昔许真君以宏净明忠孝之教者,始创于东晋元帝大兴四年,额曰净明真境”,“是以该观由是始起,净明由是起点”。二是探讨了净明道的传承问题。著者认为,净明道从东晋创立至明末清初,传道祖师已传十代。记述称:净明道则尊祖师孝悌王弘康(字伯中,即上清斗中孝道明王)为始祖。弘康以下传人是:第一传人是兰潮(公)祖师;第二传人是湛婴祖师(即湛母);第三传人是许旌阳真君(即许逊);第四传人是十二真人,即吴猛、陈勋、周广、曾亨、时荷、甘战、施

岑、彭伉、盱烈、钟离嘉、黄仁览、郭璞；第五传人是刘颐真祖师；第六传人是黄元吉祖师；第七传人是徐子奇（异）祖师；第八传人是赵宜真祖师；第九传人是长春刘真人、灵宝傅真人、涵虚朱真人、逍遥张真人；第十传人是朱道朗祖师（即八大山人）、朱道明祖师（即牛石慧）、马道常祖师。三是探讨了净明道派改为全真道派的问题。记述称：明亡之后，明宗室朱良月及弟朱秋月，隐居青云谱道院当了道士，兄弟二人均取道号，改为朱道朗、朱道明。他们把自己看作是在南昌由净明道改为全真道的第一代，后来传到解放时，已达 21 代，有韩守松、胡守梅等人。韩道长还记述说：净明派“在江西来说，八大山人以上，道学流传，八大山人以下，字派流传”。制有“百字派”：“道德友清静，法源广大成，东汉有章敬，功果保忠真，守本高无量，昭明自古今，含元时抱一，长合圣贤心，业复宗前哲，基兴裕远程，返还修日茂，造就体恒新，至理通天地，微言悟典型，精神参化育，训诲著遗盟，达立原和厚，栽培定畅荣，启成千百代，后世永奇英”。该院八大山人以后的从道者，按此百字派分辈排列，韩守松道长即取“守”字，为二十一辈。

## 《庐山太平兴国宫采访真君事实》

撰人不详。约成书于元代，七卷，收入《道藏》正一部 1006—1007 册。采访真君即庐山之神，又称九天使者或庐山使者。此神至迟在魏晋道书中已有记载，唐玄宗开元十九年（731）始建庐山九天使者庙供奉此神。南唐升元二年（938）改名通元府，宋太宗时改名太平兴国观，徽宗宣和六年（1124）又改名太平兴国宫。唐宋元代此宫香火兴盛，官方及民间皆崇奉采访真君，本书对此有较详记载。全书内容分作六类：《仙真创始类》、《宋朝崇奉类》、《元朝崇奉类》、《习仙类》、《碑记类》、《感应类》。前三类主要记述采访真君事迹及历代崇奉采访真

君之史实；后三类又分别记述历代在庐山学道求仙者事迹，辑录有关太平兴国宫之碑文，以及庐山使者显灵感应事迹。全书实为一部较为完整的庐山史志。

## 《上清天心正法》

邓有功编，七卷，收入《道藏》洞神部方法类。此书编首有邓有功序。序称《天心正法》乃北宋淳化五年(994)道士饶洞天掘地而得。后饶氏将此法传弟子朱仲素，仲素传游道首，道首传邹贵，邹贵传符天信，天信传邓有功。有功据师傅“重删《天心正法》一部，分为上下二卷”，又钞略当时道士所用符咒“别作三卷，名曰《北帝符文》”。按邓氏乃饶洞天五传弟子，盖北宋末年人。全书七卷。前二卷当即《天心正法》，内有请服三光正气法、治病行符法、炼化大变神法、步罡行持法、远罩法、近罩法、总真大咒法。大旨叙以符咒招神役鬼，驱邪治病之法术。卷三至五载符咒诀数十种，内“正法三符”为天心正法之三种主要符，其余多出自上清、正一派道书，乃道士为人驱邪治病之符咒，当即序言所谓“北帝符文三卷”。卷六至七载燃灯、勘崇等道法及北极驱邪院将帅姓名、各种符咒，盖亦为《北帝符文》之内容。

## 《梅仙观记》

题“仙坛观道士杨智远编”。智远为南宋道士，事迹不详。是书多采唐宋人作品，最晚至宋度宗咸淳六年(1270)，故此书当出于南宋末年。一卷，收入《道藏》洞玄部记传类331册。书中收有《梅仙事实》一篇，详述西汉末年梅福居官修道，炼丹飞升之事，以及梅仙山残存梅福遗迹与寺院情形，此文作于唐贞元二年(786)，不题撰人。其次收罗隐(唐末诗人)撰《梅先生碑》及宋人碑题。次收宋代加封梅福尊号及修仙坛观敕文六篇。又

次收宋人有关梅福及梅仙观之赞颂诗词题记共四十余篇。内有苏轼、黄庭坚等名家之作。

## 《华盖山浮丘王郭三真君事实》

本书前二卷原题“玉笥山道士沈庭瑞述”，卷三题“道士章元枢编华盖山事实”。翁氏《道藏子目引得》题：“黄弥坚纂，宋刘祥、王克明重编，明张宇初校正”。六卷，收入《道藏》洞神部谱录类 556—557 册。华盖山原属江西崇仁县，现属江西乐安县，山中有浮丘、王、郭三真祠庙及各种道教遗迹。相传浮丘公乃周代神仙，晋时降世，度王褒、郭真人升仙。后世称为“三真”。唐宋以来江南各处颇有三真灵迹，华盖山为其主要者，文人道士多记述之。本书即依据前人撰述编辑而成。据本书卷前朱涣、刘祥、王克明、张颜、张宇初，以及卷三章元枢等人之序言，编辑有关华盖山事迹者，非止一时一人。如沈庭瑞、黄弥坚、刘祥、王克明、章元枢等人皆本书编辑者。书中叙事，晚至南宋末年。而据张宇初序，本书最后刊版在永乐五年（1407）。卷一引述北宋一些书籍，如《太平御览》、《九域志》、《云笈七签》、李宗鄂《图经》等，略述浮丘公事迹以及华盖山所存浮丘遗迹。又收录颜真卿《王郭二真君碑铭》、宋李冲元《三真记》。卷二收录沈庭瑞访求古迹而得之《二真君实录》，叙说浮丘公度王郭二真君升仙之事。并附宋神宗、哲宗、徽宗、理宗等封三真君尊号之册文。按本卷《实录》之正文每段后面，附有注文。据第三卷章元枢序言，知此乃南宋李公谚笺注。卷三至六录南宋道士章元枢所撰《华盖山事实》一书。章氏在自序中谓此书乃是对沈仙翁《实录》、颜真卿《碑》之补充。不仅叙述较沈更加详备，而且又补以沈死后华盖山之有关灵迹。其中卷三记三真显化之地和华盖山各种景致。卷四记宫观名山数十处。卷五至卷六则收录沈庭瑞、占太初、毛道人、饶处士之传记，以及与三真有关之奇闻轶

事二十五条。

## 《太平山志》

署名刘廷福、雷万诚、全万载编纂。刘廷福为民国江西武宁人,当时是清廪贡生候选县丞、赣省淮盐总局稽查员、九江检察厅书记官;雷万诚、全万载为太平山佑圣宫道士,当时分别担任万福宫和万寿宫住持。书成于民国六年(1917),六卷,藏于佑圣宫。卷首有刘庭福《倡修太平山志序》和凡例九则。太平山地处九江武宁县,旧名丝罗山。南宋道士章哲曾在此隐修并创立玄门广慧派。据《诸真宗派总簿》载:广慧派为南宋道士章哲所创。章哲,道号广慧,祖居江西南昌府武宁县三十五都顺义乡石门仙潭坳。宋宁宗庆元三年(1197)二月十九日降生。自幼好道,二十七岁结庵丝罗山,即今太平山也。年53岁,端坐而逝,留传此派至今。卷一载章哲祖师生平事迹及圣号,并绘图附后。卷二记太平山仙迹及丰富的物产。卷三载碑文、记、序、述、说等艺文。卷四载五古、七律、七古等近体诗词。卷五载诰忏、规戒等杂记。卷六载邱墓、契据、议约等。此志具有重要文献价值。

## 《太平山佑圣宫道谱》

主修雷万诚、全万载,掌翰刘廷福。书成于民国六年(1917),藏于佑圣宫。卷首有刘廷福《倡修太平山佑圣宫道谱序》及修谱规条等,备载修谱之故。雷万诚和全万载系广慧派三十六世嗣孙,他们在倡议撰修《太平山志》之后,又倡议撰修《太平山道谱》,并继续请刘廷福帮助主持纂修。雷、全二位之所以要修志修谱,是因为广慧派已经传了一千多年,尚无谱志,他们担心时代久远“世系重复”、“难免混乱”。谱中分本教派代



表人物传和四十世系传承概况表两大部分。第一部分列有四十二人传,其中主要有“章祖师广慧真人传”、“圣父克端公圣母陈老孺人合传”、“郑德宣真人传”、“邓德九真人传”、“石德模真人传”、“章通复真人传”、“张金清真人传”、“汪冰壶真人传”、“汤金贞真人传”、“章道洪真人传”、“黄理善真人传”、“全君万载行谊”、“雷君辟尘行述”等。第二部分从第一世列到第四十世传承世系,计有六百余人。其法派为六十世,即“广德通玄净,壶空悟乾坤,清守炼金意,矩本一中希,定祥元贞吉,虚明幻化期,实承符法理,万古太平春,至善宜知止,纯修在返真,丹成能见性,证果有良因”。此谱为研究广慧派的重要资料。

### 三、学术成果

建国后,由于贯彻实施党和人民政府制定的宗教信仰自由政策,特别是在党的十一届三中全会以来,道教得到了一定程度的恢复和发展,在学术界和道教界掀起了研究道教传统文化的热潮,从而涌现了一批研究道教的学者和道士,撰写和发表了一大批学术成果,其中有关江西道教的研究成果亦较可观。

### 《老子想尔注校笺》

饶宗颐著。香港出版社 1956 年 4 月刊行。敦煌莫高窟清代所出古写本典籍中有《老子道德经想尔注》残卷,向未有人研究。著者考定其当为张天师道陵所作,故该书封面标明“敦煌六朝写本,张天师道陵著”。目录前有副标题《道教原始思想初探》。全书正文分为十部分。(1)解题,叙述《想尔注》源流并考证其作者与撰写概况。(2)录注,将敦煌原卷的经文与注文依《老子河上公章句》的分章次第,分别录出,加以标点。(3)校议,将《想尔注》写卷经文与其他各本互校,以定其异同。(4)笺

证,对其中的重要术语名词,如道真、道诚、守一、自然、太阴、地官、尸人等,分别加以解说。(5)《想尔注》之异解,标出其故意改动经文之处,并说明其因改字以致不成文义和成其特殊见解者。(6)《想尔注》与河上公《注》,考定《想尔注》应出河上《注》之后。(7)《想尔注》本与索洞玄本比较,将二本文义之异,分为九类,详为比勘。(8)《想尔注》与《太平经》,探明《想尔注》大部分即以《太平经》解《老子》。(9)《想尔注》佚文补。(10)张道陵著述考。书前有敦煌写卷《想尔注》残卷的照像图版26幅,书末附别字记、及方继仁跋。著者饶宗颐,1917年生,广东潮安人。1935—1937,应中山大学聘为广东通志馆专任纂修。抗战初曾居香港,并为王云五主编之《中山大词典》撰稿。1943—1945年,任无锡国专教授。1946年,被聘为广东文理学院教授。1947—1948年,出任汕头华南大学中文系主任、教授,兼《潮州志》总编纂。1949年10月迁居香港,历任香港大学中文系讲师、高级讲师及教授等,1982年获香港大学颁授荣誉文学博士学位。长期从事道教研究,成果卓著。

## 《明代道教正一派》

庄宏谊著。1986年11月台湾学生书局印行。全书分五章。第一章绪论,说明研究动机、范围并略述正一派名称的由来及演变。第二章道教正一派之天师,讨论“天师”的原义及演变,然后讨论天师的封号、行谊、传承及帝王礼遇的情形。第三章道教正一派之宫观与道士,讨论明代正一派宫观的修建,经费与组织,以及道士的生活。第四章道教正一派之符箓斋醮,讨论符箓与斋醮的意义、演变与明代天师的符箓斋醮活动。第五章结论,指出明代正一派的发展,其盛衰与帝王的关系极为密切。此外书中还附有历代天师传承关系表、明代帝王封赠天师之亲属表、正一派宫观沿革表、明代正一派道士事迹表、明代帝王命天

师斋醮一览表、明代帝王命天师斋醮项目次数统计表、天师世系表。著者庄宏谊，台中县人，1956年生。台湾政治大学毕业。本书是他的硕士论文。

## 《庐山史话》

周銮书著，上海人民出版社1981年10月出版。全书分庐山的地理和沿革、从南朝到北宋的庐山宗教、从南朝到唐宋的庐山艺文、宋元明清的庐山书院、南宋元明清的庐山宗教和艺文、近代的庐山和解放后的庐山七个部分。其中在宗教部分中阐述了庐山道教的兴衰历史和人物传略等。周先生担任过江西师范大学教授、江西省委宣传部副部长、江西省社联主席和江西省社科院院长等职。

## 《天师道》

郭树森主编，郭树森、朱林、贺绍恩编著。上海社会科学院出版社1990年2月出版。全书分五章：（1）汉末天师道的创立。（2）魏晋南北朝天师道的变革。（3）唐宋元明天师道的兴盛。（4）明中叶以后天师道的衰亡。（5）天师道的社会作用。书前有潘雨廷的序。书末附录两篇：（1）天师世家、房系、人物综述，（2）天师印剑、宝物、署职考。该书以马克思主义的历史唯物主义理论为指导，以科学的史学态度，深刻的理论思考，对天师道产生的社会历史条件、作用评介以及重要经典的哲学思想等都作了认真研究，全面系统展现了在中国影响最大的道教主支天师道的精萃和发展史，得到学术界的好评。日本道教学者峰屋邦夫、麦谷邦夫等来信称该书是近年来道教研究中一本具有很高价值的好书；武汉大学著名教授唐明邦为该书写了书评并称赞该书是道教宗派史的成功之作；太原工业大学著名教授孟乃

昌在书评中称赞《天师道》为道教研究注入了新的生机,树立了道教宗派史研究的第一个范本。著者郭树森,1943年生,辽宁康平人。1967年毕业于江西大学政教系。现任江西省社会科学院研究员、《江西社会科学》主编、兼任江西社科院宗教所所长。另著有《道家思想史纲》(副主编,湖南师范大学出版社1991年)、《大道之源—〈周易〉与中国文化》(主编,湖南师大出版社1992年)等。朱林,1956年生,江西于都人。1984年毕业于复旦大学哲学系。现任《江西社会科学》副主编、副编审。贺绍恩,1965年生,江西莲花人。1985年毕业于北京师范大学哲学系。现任江西省社科院人事处处长、助理研究员。

## 《三清山志》

德兴县县志编纂委员会办公室编纂,内部资料,1990年5月出版。全志分卷首、专述、卷末三部分,以专述部份为主。卷首有中共德兴县委书记程才金、德兴县政协主席董学瑛和德兴县县长李才春的序、凡例和概述。专述分设自然环境、生物特产、自然风景、文物胜迹、道教风俗、开发管理、服务旅游、艺文传说等八章二十九节。卷末有附录、收录重要文献与文件名称;专记和编后语、编写机构、编审人员、审定单位等。该志所设宗教与风俗篇章,侧重记述道教在三清山的兴衰历史和对开山、建山发挥重要作用的道教人物,以及当地居民的风俗习惯,意在存史。

## 《天师道史略》

张继禹著。华文出版社1990年11月出版。全书分五章:(1)天师道的起源与形成,追溯了天师道的渊源,论述了天师道的创立和形成,及其与巫教与太平道的关系。(2)魏晋南北朝

天师道的发展与演变,历述了曹魏、两晋的天师道,上清、灵宝、三皇经的出现与天师道的关系等内容。(3)隋唐宋元时期的天师道,记叙了天师道的传播与兴盛,宋元统治者的利用,以及宋元天师道的思想和整理保护道经的贡献。(4)明清天师道的兴盛与式微,分别考察了明清两朝对天师道的态度,天师的铨选及其道官的职掌,道徒之来源、斋醮与符箓,后裔对道经、道书的编撰。(5)近、现代天师道的传播与发展,概述了近、现代的宗教政策和天师道的命运,天师道在台湾的状况及其向海外之流传。书未附录三篇:(1)历代张天师传略,(2)天师正一道经义理略论,(3)龙虎山名胜宫观。著者张继禹,1964生,江西贵溪人。现任中国道协常务副会长、《中国道教》主编。

## 《药都史话》

《药都史话》,樟树市社联编撰,内部发行书籍。编印于1991年6月。参加编撰辑录的人员有王胜、王磊、李玉林、李昆、周焕卿、顾卫东、黄细个、黄冬梅、彭公天(按姓氏笔画为序)。编撰本书的目的,在《后记》中作了说明:“为了庆贺樟树市首届国际中药节的隆重举行,为了让更多的中医药界人士和各方面的朋友更多地了解药都樟树,支持药都樟树事业的振兴。”樟树药业的形成和发展与道教灵宝派在阁皂山修道炼丹有着密切的关系,因此在本书“旅游圣地”和“阁皂诗文”两章中详细介绍了阁皂山灵宝道的历史以及有关道教传说的一些名胜古迹,特别是将《阁皂山志》的原文载入本书,对于了解阁皂山和深入研究阁皂宗灵宝道起了很大的作用。

## 《阁皂山》

《阁皂山》,樟树市旅游局、樟树市中旅社编撰,内部发行书

籍。编印于1992年8月。参加编撰工作的有彭公天、游美华、陈国勤、杨根如、丁丛根。市委书记刘迪光、市长易丁生为之序。这本书在《药都史话》的基础上,抽出有关阁皂山部分,略加删节,酌予增补;同时,将散见于书刊登载的有关阁皂山传说故事,收集起来,汇编成册。目的是为了进一步宣传阁皂山,介绍阁皂山,尽快开发阁皂山这座旅游宝库。这本书与《药都史话》相比,专门讲阁皂山,内容比较集中,增加了一些新的内容,比如载入了刘辰翁的《阁皂山门记》,载入了葛玄的《丹成颂》,并认定《丹成颂》即是葛玄早已失传的《流珠歌》等。

## 《宗教与庐山》

张国宏著,江西人民出版社1993年3月出版。书前有原江西省社科院院长周銮书序一篇。全书分30个问题,其中有关道教10个问题:匡俗与庐山;董仙昔日家何处;陆修静、太虚观、简寂观;吕洞宾与仙人洞;李白庐山求仙记;刘混成与白鹤观;道教第八洞天;白玉蟾与庐山;皇甫坦与宋室的交往;石和阳与木瓜洞。这10个问题,对庐山道教的历史、现状和思想理论,进行了比较全面的阐述,为深入研究庐山道教奠定了基础和提供了大量的资料。著者张国宏,1966年生,江西庐山人。1986年毕业于江西师范大学。现在江西省庐山管理局文教卫生处工作。

## 《中国龙虎山天师道音乐》

武汉音乐学院道教音乐研究室、江西龙虎山道教协会编。主编:王忠人;副主编:向思义;采录、记谱、编辑:刘红、史新民、周振锡、向思义、王忠人。由中国道教协会会长黎遇航题写书名。中国文联出版公司1993年8月出版。书前有龙虎山道协会会长、天师府主持张金涛的前言,中国道教学院副院长、研究员

李养正的序和龙虎山天师道音乐总论一篇。全书分 16 方面:课诵及通用经韵;请水安龙奠土科;发奏科、请圣科;拜斗科;三官忏科;社司经忏科;玉皇忏科;三朝科;酌饯科;慈航经忏科;灵宝济炼度孤科;召亡科;度幽科;曲牌,共辑曲目 106 首。此书问世,一是为研究传统宗教音乐文化提供了新的资料;二是为道教界传承龙虎山道教正一派宗教醮仪音乐提供了书面的、方便的教材;三是能使这一道教文化遗产得到科学的保存。

## 《中国龙虎山天师道》

张金涛主编,张金涛、柔弱、丁一、曾广亮编著。江西人民出版社 1994 年 10 月出版。全书分上、中、下三篇,十章二十四节,是在认真查阅资料、细心研究考证的基础上撰成。该书全面地阐述了中国道教的渊源,天师道的来龙去脉及其在唐、宋、元、明、清各个朝代的发展、演变和兴衰;对天师道的符、箓、斋、醮、养生之道、宫观建置沿革、天师道的传度授、历代天师生平等,都作了较详尽的阐述。为了解研究天师道提供了极有参考价值的资料。著者张金涛,1964 年生,江西鹰潭人。现任龙虎山道协会会长、天师府住持,六十三代天师张恩溥外甥,曾在白云观受过专门培训。柔弱,真名张青剑;丁一,真名倪金生和曾广亮,都在天师府道教研究室工作。长期以来,他们主要致力于天师世家资料整理及天师道法研究,作出了一定的成绩。

## 《中华人杰许真君》

章文焕著。台北文盛电脑排版有限公司 1995 年元月出版,赵闻起校订。全书分三篇十五章,对许逊的生平功业、修道生涯、养生著作、净明道的草创、重建、发展和衰落及万寿宫的由来发展和分布等,作了比较全面详尽的阐述。书前有罗仁贤序、雷

飞龙序及题字、提要。书未附：重修南昌市内万寿宫（即铁柱宫）刍议等。著者章文焕。1922 生，江西新余人。1947 年毕业于南京国立政法政系，并读研究生，现为南昌职业技术学院副教授。

## 《道教文化管窥——天师道及其它》

张金涛、郭树森主编，由江西人民出版社 1996 年 8 月出版。《道教文化管窥》一书，是在龙虎山 1994 年“全国道教文化学术研讨会”讨论的基础上，集 30 位专家学者的研究成果编纂而成的论著。其内容主要是以天师道为主，从这一重要道派的思想理论、发展沿革、教义科仪、修炼道术等，来研究整个道教文化。其中既有通史、断代的全局考察，也有专人、专书的个案剖析，宏观立论，微观探析，内容十分丰富，从不同角度对一系列道教之谜，进行了深入的研究。张金涛是道教创始人张道陵后裔第六十三代天师张思薄的外孙，江西省道协副会长，龙虎山道协会长、天师府主持，郭树森系江西省社会科学院研究员、宗教所所长，中国宗教学会理事，江西省哲学学会副会长。

## 《云笈七签》校注本

蒋力生等校注，由北京华夏出版社 1996 年 8 月出版。《云笈七签》是宋真宗时张君房编辑的一部大型道教类书，全书有 120 卷，内容丰富，文献珍贵，类别严谨，具有巨大的学术、文献和方法论价值。素享“小道藏”、“道教小百科”的美誉。备受道教界、学术界的推崇、喜爱。但由于此书历经千载，几经翻刻，时至今日，鲁鱼亥豕，舛讹势所难免，兼以此书的类书性质，采取百家，征引广博，而且往往语涉专门，辞跨异类，或词文古奥，晦涩难懂，或典故罕见，殊索解，凡此影响了读者的学习和使用。有



鉴于此,中国道教协会与华夏出版社决定将此书用现代方法校注出版。

参加本书校注的有蒋力生、孙刚、刘春援、萧德发、熊德梁、饶星等六位先生。全书最后由蒋力生统稿,整编目录并编写出“《云笈七签》引书(篇)略目”,及“校注引用参考主要书目。”

他们遵照科学严谨、客观求实的精神,对《云笈七签》进行了严格标点,认真校勘,简略注释,为读者提供了一个内容完整、准确可靠、简略易读的最佳版本。蒋力生,出生于1952年11月,中共党员、教授、博士生导师,享受国家特殊津贴、江西省高校中青年学科带头人。现任江西中医学院学报编辑部主任,《江西中医药》、《江西中医学院学报》执行主编,江西中医学院学术委员会委员。兼任中国宗教学会理事,江西省社科院宗教所特约研究员,共发表或交流学术论文40余篇,独立完成论著5部、主编或参编著作21部。

## 《道法自然与环境保护》

张继禹著,北京华夏出版1998年出版。该书分四章,第一章阐发道教“天人合一的环境观”;第二章阐发道教“身心并重的健康观”;第三章阐发道教“济世利物的宗教生活”;第四章阐发道教对环境保护的贡献。主要内容为两方面:一是道教对生活和生活的态度;二是对生态平衡和自然环境保护的主张。总之,讲的是维护人类社会与自然环境相和谐的问题。作者将道教的基本教义“道法自然”、“仙道贵生”同当代具有世界意义的环保事业相联系,找准了结合点,站在现代意识的高度,剖析道教资料,筛选并凸现其积极因素以论述环保与人类生存的密切关系,这既弘扬了道教的基本教义,发扬了道教优良传统,揭示了道教文化中的现实社会价值,也为当代世人关注的环保事业提供了思想启迪与借鉴。作者张继禹为中国道教协会副会长,

张天师后裔。

## 《庐山道教初编》

叶至明主编,徐新生、徐向阳、张理仙副主编,华文出版社2000年9月出版。全书分八章:一、简史;二、宫观;三、人物;四、古迹、石刻;五、艺文;六、掌故;七、传薪;八、盛会,书前有陈莲笙、刘仲宇、袁志鸿的序。本书的述事体例可以说亦史亦今,纵横经纬,全面地反映了庐山道教的基本面貌。叶至明,山东青岛市人,生于1960年6月,1986年5月入道,1995年9月任庐山仙人洞住持。1999年当选九江市道协会长。倡导主办了两届庐山中国道教研讨会。

## 《葛仙山志》

汪华光主编,由宗教文化出版社2001年6月出版。志前有陈莲笙(中国道教协会顾问、上海道教协会名誉会长、上海城隍庙住持)、朱越利(中国道教文化研究所研究员)、袁志鸿(中国道教协会常务理事、副秘书长、教务处主任,中国宗教学会理事)、郭树森(江西省社会科学院研究员,宗教研究所所长、中国宗教学会理事)、郑晓江(南昌大学教授)以及汪华光等六位先生的序。该志,以马列主义、毛泽东思想、邓小平理论为指针,以党的十五大精神和中共中央《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》为准绳,全面地反映了江南千年道教灵宝派圣地葛仙山的兴衰与发展,科学、辩证地记述了道教文化遗产和健康的民俗文化;较完整地记叙了自然景观和人文景观。主编汪华光,生于1946年,江西铅山县人,大专文化,时任铅山政协副主席、县委统战部部长。曾主编过《中国葛仙山碑林墨迹荟萃》、《铅山畚族志》等。

## 《东方智圣——鬼谷子文化探微》

郭树森,毛榕榕主编,江西省社科院宗教所和贵溪冷水鬼谷洞道观委员会联合2001年编印,2001年内部出版。本书是全省“鬼谷子学术研讨会”的论文汇编,对鬼谷子其人其事,其书、其隐居地作了进一步论证,并对其学术思想进行了深入探讨。本书分为开幕致辞、学术探研、历史考证、旅游开发、传说故事,诗词歌赋、附录摘编等七个部分。书前有张国培(江西省民族宗教局副局长)的序和主编郭树森的前言。毛榕榕为贵溪云梦山鬼谷洞凝真观住持。

## 《万寿宫》

章文焕著,北京华夏出版社2004年5月出版。全书分12章,一、万寿宫概览;二、许真君其人;三、西山万寿宫;四、南昌万寿宫;五、省内万寿宫;六、省外万寿宫;七、净明道管窥;八、许仙传考证;九、民间故事辑;十、褒扬大文献;十一、文艺作品谈;十二、万寿宫诗词。书前有张继禹(中国道协副会长)和省政协主席钟起煌的序。书后附省内外、万寿宫名录。本书是章文焕前辈多年研究万寿宫和许真君的结晶。书中搜集了大量有关万寿宫的资料,并进行梳理和论述,人们从中既能了解到万寿宫的历史和现状,又能感悟到其所蕴含的人文精神。章文焕,江西新余市人,前南京国立政治大学毕业后,攻读政法研究生。解放后先后执教于江西南昌师范专科学校和江西科技师范学院。曾参编《江西经济地理》、《江西省科技志》,曾撰著《中华人杰许真君》。

## 《洞天福地——江西道教名山游》

程宗锦著,百花洲文艺出版社 2002 年 6 月出版。本书附录两篇:一、《洞天福地——岳读名山纪》;二、《云笈七签》洞天福地。书后配有采图 15 幅。作者对江西的洞天福地:庐山、西山;龙虎山(含鬼谷山)、玉笥山、麻姑山、灵山、金精山(翠微峰)、阁皂山、始丰山、东白源、马晨山、马蹄山等道教名山,作了详细的考察,从而提高了这些名山胜地的知名度,挖掘了这些名山胜地的文化底蕴,为广大旅游爱好者寻觅了新的旅游景点。程宗锦,江苏连湖县人,1942 年 12 月生,毕业于江西冶金学院。退休前为江西省人事厅副厅长,已出版《青山吟——江西山川游》一书,兼任江西省社科院宗教所研究员,江西省摄影家协会会员等。

## 《道教与人生》

论文集,叶至明主编,宗教文化出版社 2002 年 6 月出版。此集是两次庐山中国道教文化研讨会的研究成果。1998 年和 2000 年,中国道教文化研究所与九江道协庐山仙人洞道院共同组织召开了两次道教文化研讨会。在这两次研讨会上,专家、学者和道长们围绕着“道教文化与现代生活”、“道教文化与现代文化”等论题发表论文,并展开了热烈的讨论,各抒己见。虽然文章各有各的观点和思路,但大都以阐发道教根本信仰——《老子》哲学思想,解决现代世界文明出现的问题,从“道家道教”哲理中找出匡世办法,以辅德法、扶正世道。读者可以从中领略到道家道教文化的现代价值,并受到启迪,很有裨益。

## 《江西省宗教志》

张国培、何明栋主编，郭树森、黄细嘉、林峰、王晓舟副主编。方志出版社2003年4月出版。本书分佛、道、天、基、伊五章，合计83.6万字，佛教由何明栋撰写；道教由郭树森撰写；天主教由黄细嘉撰写；基督教由林峰撰写；伊斯兰教由王晓舟撰写。书前有陈卫民（江西省民族宗教局局长）的序和凡例、概述。本书以马列主义、毛泽东思想、邓小平理论为指导，坚持实事求是的科学态度，坚持四项基本原则和辩证唯物主义、历史唯物主义的观点、方法，遵守国家法律和党的宗教政策，本着“存史、资治、教化”的原则，系统、准确地记述了宗教在江西的传播历史与发展现状。其不仅有永久性的资料保存价值，而且是宗教人士的良好教材。

## 《江西傩及目连戏》

毛礼镁著，中国戏剧出版社2004年9月出版。书前有朱受群（江西师大教授）的序“桑榆晚亦霞满天”。本书分为三编：第一编傩文化；第二编目连文化；第三编道教文化。作者，没有从中国宗教民俗文化的缘起、流变进行研究，而是立足江西，且仅就江西傩文化、目连文化、道教文化铺陈论述，通过江西这个点，去认识宗教民俗文化这个面，匠心独具。在论证的过程中，没有停留在引用大量的史料上，而是深入山庄村户，获取第一手资料，将难以理解的社会文化现象，用流畅鲜活的文笔，明白透彻地阐释，使人们对宗教文化有了更加现实的认识。毛礼镁，江西吉安县人，1950年毕业于南昌大学教育系。初期任教，1962年转入省文艺界从事戏剧工作。现受聘为江西省艺术研究所特约研究员、江西省宗教所研究员。兼任中国戏曲表演学会常务理事。

专著有《江西省万载县潭埠乡池溪村汉族丁姓的“跳魑”》、《江西广昌孟戏研究》，编著有《江西高安县净明教科仪本汇编》、《赣东灵宝教“太平清醮”科仪本》等。

#### 四、部分论文索引

宋庐山简寂陆先生传 长庆间(821—824)

(唐)李渤 载吴宗慈编撰之《庐山志》纲之六艺文  
题庐山木瓜洞石道人嵩隐行略

(清)刘荫枢 载吴宗慈编撰《庐山志》纲之六艺文  
新建信州龙虎山张天师庙碑(文) 保大八年(950)

(南唐)陈乔 载清娄近垣《龙虎山志》卷十二艺文  
贵元思真洞天碑(文) 开宝七年(974)

(北宋)朱涣 载清娄近垣《龙虎山志》卷十二艺文  
上清正一宫碑(文) 端平二年(1235)

(南宋)王与权 载娄近垣《龙虎山志》卷十二艺文  
敕赐龙虎山大上清宫正一宫碑(文) 大德年间(约1297)

(元)王构 载《龙虎山志》卷十二艺文  
重修上清宫碑文 洪武丙子(1396)

(明)苏伯衡 载《龙虎山志》卷十二艺文  
游壁鲁洞天并序

(明)张宇初 载《龙虎山志》卷十二艺文  
正一玄坛题名记

(明)张宇初 载《龙虎山志》卷十二艺文  
重修龙虎山上清宫记

(明)施凤来 载《龙虎山志》卷十二艺文  
《汉天师世家》序

(明)宋濂 载《龙虎山志》卷十二艺文  
《龙虎山志》序 (明)张宇初 载《娄近垣龙虎山志》

麻姑山重修三清殿记、重修麻姑殿记、仙都观御书阁后记

(北宋)李觏 载清《麻姑山志》

仙都观三门记

(北宋)曾巩 载清《麻姑山志》

《麻姑山仙坛集》序

(元)白玉蟾 载清《麻姑山志》

赣州圣齐庙灵迹碑(文)

(明)宋濂 收入《道藏》正一部

青云谱碑记

(清)朱道朗 载新编《南昌市志》卷四十文献

论道教

毕元方 哲学月刊 1929 年 2 卷 1 期

正一真人符

河北第一博物院半月刊 1932 年 30 期

天师道与滨海地域之关系

陈寅恪 国立中央研究院历史所集刊 1933 年 3 卷 4 期

太平道与五斗米道

中 一 北平华北日报史学周刊 1934 年 2 期

张天师与道教

谢兴尧 逸经 1936 年 9 期

关于张天师

闻惕生等 逸经 1936 年 15 期

龙虎山上清宫考

杨大膺 光华大学半月刊 1936 - 1937 年 5 卷 3 - 6 期

白玉蟾仙师略传

仙道月刊 1940 年 23 期

张道陵与黄巾

钱 穆 扬善半月刊 1941 年 12 卷 16 期

关于张鲁与五斗米道

蒋文杰 解放月刊 1959 年 2 期

试论张鲁及其政权性质

张炳耀 江汉学报 1961 年 1 期

汉中农民政权与张鲁其人

杨 炳 江汉学报 1961 年 1 期

张鲁是农民起义的领袖吗?

徐 规 光明日报 1961 年 9 月 27 日

《太平经》的作者和思想及其与黄巾与天师道的关系

熊德基 历史研究 1962 年 4 期

道教斋醮仪源考略

陈国符 明清史国际学术讨论会论文集 1962 年  
道教的起源和形成

喻松青 历史研究 1963 年 5 期

试论张鲁政权的性质

黄惠贤 武汉大学学报 1964 年 3 期

太平道与五斗米道

万绳南 历史教学 1964 年 6 月号

曹操与天师道

陈守实 中国史研究 1979 年 3 期

汉末张鲁政权史实考辨

高 敏 中国农民战争史论丛 1980 年 2 辑

关于张鲁政权性质的再探索

赵克尧等 杭州大学学报 1980 年 3 期

关于张鲁政权的性质

董克昌 北方论丛 1980 年 4 期

道教的创立和《太平经》

杨曾文 世界宗教研究 1980 年 2 期

《太平经》的哲学思想



- 卿希泰 四川师院学报 1980 年 1 期  
有关五斗米道的几个问题
- 卿希泰 中国哲学 1980 年第 4 辑  
张天师印介绍
- 王玉兰 江西历史文物 1980 年 4 期  
马祖禅师石函题记与张宗演天师塘记
- 陈柏泉 江西历史文物 1981 年 4 期  
五斗米道与孙恩起义
- 万绳楠 江淮论坛 1981 年 5 期  
天师道的创立及其沿革
- 郭树森 江西社会科学 1981 年 5—6 期  
蔡寻真和李腾空到庐山修道年代小考
- 白馥 争鸣 1981 年 2 期  
龙虎山上清宫沿革述略
- 周沐照 争鸣 1981 年 1 期  
道教名山——龙虎山略史
- 周沐照 江西文史资料选辑第四辑撰年不详  
上清宫、天师府与张天师
- 于 一 江西文史资料选辑第四期撰年不详  
葛洪道教思想研究
- 许抗生 北京大学学报 1981 年 3 期  
论东晋南北朝道教的变革与发展
- 刘 琳 历史研究 1981 年 5 期  
略论早期道教关于生死问题的理论
- 汤一介 哲学研究 1981 年 1 期  
论早期道教的发展
- 汤一介 世界宗教研究 1982 年 4 期  
张修领导的五斗米道起义
- 管维良 历史知识 1982 年 3 期

《想尔注》怎样解《老子》为宗教神学

谢祥荣 宗教学研究 1982 年 1 期

贵溪县发现道教铜镜

金来恩 江西历史文物 1982 年 4 期

也谈张鲁政权的性质

梁赞英 浙江学刊 1983 年 1 期

张陵五斗米道与西南民族

张家祐 贵州民族研究 1983 年 4 期

净明教与理学

徐西华 思想战线 1983 年 3 期

前期天师道史略论

钟国发 中国史研究 1983 年 2 期

少华山访古

欣 古 江西历史文物 1983 年 4 期

道教影响下的朱熹

刘仲宇 宗教问题探索 1983 年文集

张修在道教史上的地位

李 刚 宗教学研究论集 1984 年 25 辑

原始道教——五斗米道和太平道

楼宇烈 文史知识 1984 年 4 期

刘一明道教思想初探

马序、盛国会 世界宗教研究 1984 年 3 期

葛洪的“玄”“道”“一”不是一回事

戢斗勇 江西社会科学 1984 年 5 期

东汉张陵的《老子想尔注》

艾力农 齐鲁学刊 1985 年 4 期

宋徽宗与道教

羊华荣 世界宗教研究 1985 年 3 期

许逊与兰公

柳存仁 世界宗教研究 1985 年 3 期  
关于早期正一道的几个问题

丁培仁 宗教学研究 1986 年 2 期  
元代江南道教

陈 兵 世界宗教研究 1986 年 2 期  
张陵与养生

郝 勤 宗教学研究 1986 年 2 期  
第四十八代张天师墓志铭

周依仁 江西历史文物 1986 年 2 期  
敦煌《正一经》残卷

王 卡 宗教学研究 1986 年 2 期  
吕洞宾神仙信仰溯源

马晓宏 世界宗教研究 1986 年 3 期  
关于道教斋醮及其形成问题初探

卿希泰 世界宗教研究 1986 年 4 期  
天师世家与道教

张继禹 中国道教 1987 年 1 期  
天师府简介

张金涛 中国道教 1987 年 1 期  
道教圣地——西山万寿宫

王道吉 世界宗教资料 1987 年 3 期  
龙虎山道教圣迹寻访记

胡恩厚 江西方志 1987 年 2 期  
“灵宝经”的出现与繁衍和灵宝派的形成初探

卿希泰 无神论与宗教研究论丛 1987 年 2 期  
李白与道教

罗宗强 文史知识 1987 年 5 期  
论天师道及其在道教中的地位

郭树森、贺绍恩 争鸣 1987 年 6 期

## 论道家到道教的演变

郭树森 江西社会科学 1987 年 2 期

## 从《想尔注》看汉儒对早期道教的影响

贺绍恩 江西社会科学 1987 年 4 期

## 净明道新探

卿希泰、詹石窗 上海道教 1988 年创刊号

## 明太祖与道教

罗 卡 宗教学研究 1988 年 1 期

## 五斗米道命名的由来

张泽洪 宗教学研究 1988 年 4 期

## 五斗米道、张鲁政权和“社”

宁 可 中国文化与中国哲学 1988 年 8 月

## 天师道与中国文化

郭树森、朱 林 中国道教 1988 年 4 期

## 元代道教龙虎宗支派道教纪略

曾召南 世界宗教研究 1988 年 1 期

## 净明道的理学特色

曾召南 宗教学研究 1988 年 2/3 期

## 许逊与净明道之改革

卿希泰等 中国文化与中国哲学 1988 年

## 明代的张天师

黄兆汉 道教研究论文集 1988 年

## 李白与道士之交往

李 刚 宗教学研究 1988 年 2/3 期

## 南昌西山万寿宫

张新国 郭 沙 中国道教 1988 年 4 期

## 试析隋唐五代道教道论的哲理化

郭树森 江西社会科学 1989 年 3 期

## 论朱熹对道教的影响

詹石窗 福建师大学报 1989 年 1 期  
净明道简论

张泽洪 中国道教 1989 年 3 期  
道教斋醮科仪

田诚阳 世界宗教研究 1990 年 3 期  
吕洞宾考辨——揭示道教史上的谎言

张庆捷 山西大学学报 1990 年 1 期  
许逊与吴猛

张泽洪 世界宗教研究 1990 年 1 期  
略论道教的信仰及其特点

贺绍恩 江西社会科学 1990 年 4 期  
论《周易参同契》丹法的哲学思想

郭树森 江西社会科学 1990 年 6 期  
正一道经义理略论

张继禹 中国道教 1990 年 1 期  
虚靖先生思想略析

负信常 中国道教 1990 年 2 期  
朱权与道教

长 云 上海道教 1990 年 3—4 期合刊  
新余道教考略

章 琳 中国道教 1990 年 4 期  
《天师道》评介

孟乃昌 江西大学学报 1991 年 2 期  
《天师道》——一部难得的道教宗派史学术专著

宁静 争鸣 1991 年 4 期  
龙虎山天师世系琐谈

柔 弱 江西社会科学 1991 年 4 期  
张宇初哲学思想研究

郭树森、朱林 江西社会科学 1991 年 6 期

## 庐山道教文化概述

陈 岌 东南文化 1991 年 5 期

## 许逊的生活年代和传说特征

章文焕 南昌职业技术学院 1991 年 2 期

## 李白和道教

孔 繁 世界宗教研究 1991 年 4 期

## 张宇初的“天人一致”的宇宙观和修道论

卿希泰 社会科学研究 1992 年 1 期

## 明世宗宠信的道士邵元节与陶仲文

石衍丰 世界宗教研究 1992 年 2 期

## 唐代江西道教考略

李 刚 世界宗教研究 1992 年 1 期

## 净明道在元代的传承和更新

卿希泰 世界宗教研究 1992 年 3 期

## 《天师道》——道教宗派史的成功之作

唐明邦 江西社会科学 1992 年 5 期

## 道教的斋醮及其本质作用探析

邹 毅 江西社会科学 1993 年 8 期

## 天师道发展更新的四个重要阶段

张继禹 中国道教 1993 年 3 期

## 吴筠师承考

詹石窗 中国道教 1993 年 3 期

## 庐山太平宫的“璇玑玉衡”为古代道人测天仪器

王宪章 中国道教 1993 年 3 期

## 景德镇与道教文化

李 毅 宗教 1993 年 1 期

## 葛玄与铅山葛仙山

邹 毅 中国道教 1994 年 1 期

## 道教正一道在台湾大陆发展走向的比较研究

- 邹毅 上饶师专学报 1994 年 4 期  
天师道的符、斋、醮初探
- 张金涛、张青剑 江西社会科学 1994 年 4 期  
阁皂山概述
- 李绍华 中国道教 1994 年 3 期  
千古胜迹葛仙山
- 万坚、宁明伦等 心桥 1994 年 2 期  
道教名山有太平
- 李水生 九江日报 1994 年 9 月 1 日  
王钦若与道教
- 黄长椿 江西社会科学 1994 年 5 期  
江西道教述略
- 伍伟民 赣文化与 21 世纪研讨会专辑 1994 年  
试论张嗣成的道教思想理论
- 郭树森 江西社会科学 1994 年 9 期  
娄近垣及其正一支派的关系
- 曾昭南 中国道教 1995 年 1 期  
道教正一派授的现实意义
- 程时雨 中国道教 1995 年 3 期  
九江道教鳞爪
- 叶平 中国道教 1995 年 3 期  
庐山著名的诗道
- 王宪章 中国道教 1995 年 4 期  
《老子想尔注》——道教祖师宣道的金科玉律
- 唐明邦 宗教学研究 1995 年 1—2 期  
古代庐山文人与道教
- 王宪章 宗教学研究 1995 年 1—2 期  
龙虎山道教文化研讨会综述
- 贺绍恩 江西社会科学 1995 年 1 期

阁皂宗灵宝道述论

郭树森 江西社会科学 1995 年 9 期

汉代老子神化现象考

碣石 《宗教学研究》1996 年 4 期

江西省宁都碧虚宫

余伯昌 《中国道教》1996 年 2 期

江西道教概说

郭树森 《中国道教》1996 年 3 期

浅析《太平经》中的政治伦理思想

唐怡 《中国道教》1996 年 4 期

道家与道教精神疗法之现代价值

郑晓江 《中国道教》1996 年 4 期

文昌帝君的信仰及其神仙思想的道德史定论

卿希泰 《江西社会科学》1996 年 6 期

试论张继先道教理论中的禅学化倾向

郭树森 载《东山法门“与禅学”》一书武汉出版社 1996 年  
6 月出版

中国道教医学论略

郭树森 《开放时代》1996 年 6 期

《道教义枢》的自然观简析

李刚 《宗教学研究》1997 年 1 期

王常月修道思想略论

唐大潮 《宗教学研究》1997 年 1 期

《混元圣纪》与《太上老君实录》

定阳子 《宗教学研究》1997 年 1 期

道教医学概念辨析

盖建民 《宗教学研究》1997 年 1 期

浅谈《性命圭旨》的性命之学

葛瑞冬 《宗教学研究》1997 年 1 期



## 天师道主要支派考略

郭树森 《江西社会科学》1997 年 8 期  
《道教义枢》论本迹与体用

李 刚 《江西社会科学》1997 年 8 期  
《老子河上公章句》与道家思想的世俗化

张运华 《江西社会科学》1997 年 8 期  
葛玄与铅山道教文化

雷友根 《江西社会科学》1997 年 8 期  
千年道教圣地——铅山葛仙洞

宁明伦 《江西社会科学》1997 年 8 期  
葛仙山开发构想

汪华光 《江西社会科学》1997 年 8 期  
左慈葛洪入闽炼丹考略

盖建民 《中国道教》1997 年 1 期  
道教符诸宗概述(一)(二)(三)

李远国 《中国道教》1997 年 2 期;1998 年 3 期;1999 年 1 期  
论佛道义理之差异与相互融摄

李养正 《中国道教》1997 年 4 期  
《阴符经》三才相盗思想的启谛

——论道教天人合一的环境观

张继禹、李远国 《中国道教》1997 年 4 期  
从老聃《老子》到太史儋《道德经》

张吉良 《江西社会科学》1998 年 2 期  
万寿宫杂谈

郭树森 《文史知识》1998 年 1 期  
道教重人贵生的理念

李远国 张继禹 《中国道教》1998 年 1 期  
周思得与《上清灵宝济度大成全书》

张泽洪 《中国道教》1998 年 1 期

真武信仰与玄门广慧派

郭树森 《道韵》1999 年第 4 期 2 月,台湾大道出版社  
净明忠孝教的奠基人许逊

郭树森 台湾《江西文献》1999 年出版  
龙虎山正一观

聂亮祥 《中国道教》1999 年 1 期  
从《上清大洞真经》看上清派的特点

孙亦平 《中国道教》1999 年 2 期  
郭璞与道教

连镇标 《中国道教》1999 年 2 期  
读《上清经秘诀》所见

王 卡 《中国道教》1999 年 3 期  
试论雷思齐的道教易思想

章伟文 《中国道教》1999 年 3 期  
谈谈黄老道与黄老道学

许抗生 《中国道教》1999 年 5 期  
《太平经》的心理学思想研究

吕锡琛 《江西社会科学》2000 年 4 期  
全真道传入江西及其蕃衍

郭树森 《道韵》第七期,台湾中华大道 2000 年 8 月出版  
承前启后的道教天师张继先

郭树森 台湾《江西文献》第 181 期 2000 年出版  
天师印玺为何称“阳平治都功印”

无 静 《龙虎山道教与文化》2000 年 11 期  
论道教的人生理论及其现代价值

郑晓江 《龙虎山道教与文化》2000 年 2 期  
陆象山与张天师

陆研会 《龙虎山道教与文化》2000 年 2 期  
试评《冲虚至德真经·天瑞篇》的死亡观

郑晓江 《龙虎山道教通讯》2000 年总七期  
《阴符经》浅析

张维舟 《龙虎山道教通讯》2000 年总七期  
天师道的形成与《太平经》

郭树森 《龙虎山道教通讯》2000 年总 7—8 期  
谈谈天师道的外丹术与九转神丹

张金涛 《龙虎山道教讯》2000 年总七期  
道教对朱熹思想的深刻影响

刘 齐 《中国道教》2000 年 1 期  
道教神仙信仰的社会功能

张兴发 《中国道教》2000 年 2 期  
周敦颐与道教

蔡 宏 《中国道教》2000 年 2 期  
菖洪自然探讨

戴建平 《中国道教》2000 年 2 期  
陈楠与神霄派

李远国 《中国道教》2000 年 3 期  
道教医学的哲学思考

王 晓 《中国道教》2000 年 3 期  
宁明伦 葛玄——灵宝派在铅山玉虚观的传承

袁志鸿 《中国道教》2000 年 5 期  
《华阳国志》中的中国最早的道教史

蔡运生 《中国道教》2000 年 5 期  
龙虎山天师府的科仪浅谈

汪兴有 《龙虎山道教通讯》2001 年总 8 期  
莫月鼎与元代神霄派

李远国 《中国道教》2001 年 3 期  
《正一法文天师教戒科经》的教育思想

于 珍 《中国道教》2001 年 3 期

颜真卿记录的道教史迹

王宇昱 《中国道教》2001 年 3 期  
论道教斋醮仪礼的祭坛

张泽洪 《中国道教》2001 年 4 期  
道教养生术

朱越利 《中国道教》2001 年 4 期  
浅析葛洪的隐修与出仕观

黄霞平 《中国道教》2001 年 6 期  
早期天师道的神学化“道论”。

郑信平 《江西社会科学》2001 年 10 期  
道教与民间宗教关系综述

郭 武 《江西社会科学》2001 年 12 期  
净明道与正一道

张泽洪 《江西社会科学》2001 年 12 期  
净明道的形成及其传绪

郭树森 《道韵》第九辑台湾中华大道 2001 年  
《葛仙山志》序

郭树森 《葛仙山志》宗教文化出版 2001 年出版  
道教正一派思想理论的集大成者张宇初

郭树森 《江西文献》(台湾)第 185 期 2001 年 8 月版  
鹤鸣山天师洞正一碑

卫复华 《上海道教》2001 年 2 期  
汉代道教哲学的特征

李 刚 香港《弘道》2001 年下半年版总 11 期  
道法自然与逆修成仙

袁康就 香港《弘道》2001 年下半年版总 11 期  
《吕祖百字碑》解读

杨玉辉 香港《弘道》2001 年下半年版总 11 期  
张初的道教思想理论

郭树森 第二届道家道教国际学术研讨会论文集《道教卷》广东人民出版社 2001 年 9 月版

张天师与鬼谷子

郭树森 刊《东方智圣》一书,茅山道院 2002 年 3 期全文转载  
张宇初对道教教义思想的贡献及启示

丁常云 《江西社会科学》2003 年 6 期  
净明道的“忠孝”思想及形成原因初探

章伟文 《江西社会科学》2003 年 6 期  
论《阴符经》的生态智慧与当代环境保护

李会钦 《江西社会科学》2003 年 6 期  
忠孝与神仙

张继禹 《中国道教》2003 年 1 期  
《太上三五正一盟威修真玉经》注

曾广亮 徐才金 《中国道教》2003 年 4 期  
太平胜境佑圣宫

李信军 《中国道教》2003 年 5 期  
论老子的“有”、“无”和“道”

郭树森 张吉良 《江西社会科学》2003 年 2 期  
李道纯的心性修炼思想

吕锡琛 香港《弘道》2003 年 14 期  
郭璞、张氲与胡慧超

郭 武 香港《弘道》2003 年 14 期  
中国道教史上的净明道

张泽洪 香港《弘道》2003 年 14 期  
论《老子》的道与德

傅淑敏 《弘道》2003 年 15 期  
青城山仙道源流述略

张泽洪 《弘道》2003 年 17 期  
阁皂山灵宝派初探

张泽洪 《中国道教》2004 年 2 期  
道教神仙信仰与人们的社会追求

张应超 《中国道教》2004 年 2 期  
正一之法与上清之法

张敬梅 《中国道教》2004 年 4 期  
近二十年来葛洪研究综述

刘玲娣 《中国道教》2004 年 4 期  
雒文化中的道教

李永林 《中国道教》2004 年 4 期  
汤用彤对《太平经》的考证研究

赵建永 《中国道教》2004 年 5 期  
道教女仙麻姑考

胡长春 《中国道教》2004 年 5 期  
《中华道藏》出版后记

张继禹 《中国道教》2004 年 5 期  
《许旌阳真君警世格言》浅释

蔡 宏 《弘道》2004 年 4 期  
《太平经》守一养生思想解析

黄永锋 《弘道》2004 年 3 期  
道符与生命起源

刘国梁 《弘道》2004 年 3 期  
试论道教之发展如何适应当今社会

周学君 《弘道》2004 年 3 期



## 江西道教大事纪年

说明:本大事纪年采用公元纪年与中国历史纪年对照的方式编排

90      东汉和帝永元二年      浙江天目山道士张陵,亦称张道陵,携弟子从安徽入江西贵溪龙虎山建炉炼丹,达三十余年,从学者众。

126—144      顺帝年间      张陵从江西赴四川修道,在鹤鸣山(今大邑县境内)依托老子,著道书二十四篇(其中包括《老子想尔注》、《三天正法》、《正一科术要道法文》、《正一盟威秘》等,设立二十四治,自称天师,战胜巫教,创立了道教。本名“正一道”、“天师道”,俗称“五斗米道”。

156      桓帝永寿二年      张陵卒,享年 123 岁,子衡嗣教。

- 164 延熹七年 葛玄出生于丹阳(江苏)句容。
- 179 灵帝光和三年 张衡卒,子鲁嗣教。
- 191 献帝初平二年 益州牧刘焉派督义司马张鲁与别部司马张修袭取汉中,杀太守苏固,张鲁又袭杀张修,自号“师君”,实行政教合一,以《老子想尔注》作为道民讲习课本,雄据汉中达三十年之久。
- 215 献帝建安二十年 汉相曹操率大兵征汉中,张鲁降,操拜鲁为镇南将军,封阆中侯,邑万户,诸子皆封侯。
- 216 建安二十一年 张鲁羽化前,以教位传子盛。张盛自汉中迁回江西贵溪龙虎山,开坛授,开启了正一天师道龙虎宗。
- 239 吴大帝赤乌二年 许逊出生于豫章南昌。
- 244 赤乌七年 八月葛玄卒,字孝先,年81。其曾在江西樟树阁皂山结庐,修炼九转金丹。后被尊为灵宝道始祖。
- 280 西晋武宗太康元年 许逊为旌阳令,不久,弃官东归至南昌西山,倡导并躬行净明忠孝大法,并形成教团,同时斩蛟除害,为治理水患扫清思想障碍,甚得百姓敬仰。后被尊为净明道祖师。
- 283 太康四年 葛洪出生于丹阳句容。
- 363 东晋哀帝兴宁元年 葛洪卒,字稚川,号抱朴子。享年81岁,著有《抱朴子内



外篇》、《神仙传》、《隐逸传》等，在理论上为神仙道教奠定了基础。

- 364 兴宁二年 南岳天师道女祭酒魏华存创立“上清派”。
- 365 兴宁三年 葛洪从孙葛巢甫编撰《灵宝经》，在江西阁皂山开创灵宝教。寇谦之出生于冯翊万年。
- 406 安帝义熙二年 陆修静出生于吴兴东迁（今浙江）。
- 415 义熙十一年 寇谦之自称太上老君下降嵩岳，赐以《云中音诵新科之戒》二十卷，并授予“天师”之位，命其宣此新科，“清整道教，除去三张伪法”
- 423 北魏明元帝泰常八年 寇谦之宣称太上老君玄孙李谱文下降，授其《录图真经》六十余卷，命其“辅佐北方太乎真君”。
- 425 太武帝始光二年 太武帝封寇谦之为“天师”，在京城设天师道场，显扬新法，宣布天下，道业大行。
- 437 （刘）宋文帝元嘉十四年 陆修静撰《灵宝经目序》。
- 461 孝武帝大明五年 陆修静在庐山建立道观（后名简寂观）隐居修道。
- 471 明帝泰始七年 陆修静上《三洞经书目录》。
- 477 后废帝元徽五年 陆修静卒，年72。著有《陆先生道门科略》及斋仪书多部，是道教斋仪的重要创始人之

- 一。
- |          |          |                                      |
|----------|----------|--------------------------------------|
| 492      | 南齐武帝永明十年 | 陶弘景辞官去茅山修道,创立“茅山宗”,使茅山逐渐成为上清派的传播中心。  |
| 650—681  | 唐高宗年间    | 唐高宗曾召十二代天师张恒,问以治国安民之道,对曰:“能无为则天下治矣”。 |
| 676—678  | 仪凤年间     | 御赐阁皂山为“天下第三十六福地”。                    |
| 682—683  | 永淳年间     | 道士胡慧超重振西山道教。                         |
| 712      | 玄宗先天元年   | 灵宝道士孙智谅奉诏晋京,入内殿修斋,御赐阁皂山主观为阁皂观。       |
| 732      | 开元二十年    | 玄宗遣法师张平公至庐山建九天使者真君庙,并行道设醮。           |
| 748      | 天宝七年     | 册封汉天师张陵为“太师”,于京师设授院。                 |
| 757—761  | 肃宗年间     | 玄宗(太上皇)降香帛,建醮于龙虎山。                   |
| 828      | 文宗太和二年   | 应夷节诣龙虎山从张天师授三品大都功。                   |
| 841—846  | 武宗会昌中    | 武宗召二十代天师张湛,赐帑修建“真仙观”为传坛。             |
| 884      | 僖宗中和四年   | 封张道陵为“三天扶教大法师”。                      |
| 950      | 南唐保大八年   | 后主李景敕建天师庙于龙虎山下。                      |
| 960—1126 | 北宋初期     | 吕洞宾,唐末举进士不第,入道。                      |

- 984 太宗雍熙元年 召陈抟诣阙，问以道要，赐号“希夷先生”。
- 989 端拱二年 施肩吾入南昌西山修道，遇吕洞宾传金液还丹大道，终隐西山。
- 1010 真宗大中祥符三年 真宗命崇文院集贤阁百僚详校道书，宰臣王钦若总领之。真宗将西山游帷观升格为玉隆宫。
- 1012 大中祥符五年 真宗敕改龙虎山“真仙观”为“上清观”，准皇女入道。
- 1015 大中祥符八年 真宗召二十四代天师张正随至京，赐号“真静先生”，恩准吏部尚书王钦若的题奏，在龙虎山立授院，并赐币扩建上清观。
- 1016 大中祥符九年 王钦若编成《道藏》篇目上进，真宗赐名《宝文统录》，并制序。
- 1025 仁宗天圣三年 仁宗列王钦若为仙官，于茅山建神像祀之。
- 1030 天圣八年 仁宗召二十五代天师张乾曜入京，赐号“澄素先生”。张君房著《云笈七签》一百二十二卷进上。
- 1055 至和二年 仁宗召二十六代天师张嗣宗入京，赐号“虚白先生”，迁上清观于龙虎山之阳。
- 1068—1077 神宗熙宁年间 加封张道陵为“三天扶教辅元大法师”。
- 1097 哲宗绍圣四年 敕龙虎山、茅山、阁皂山三山为“经三山”。

- |      |        |  |
|------|--------|--|
| 1105 | 徽宗崇宁四年 | 徽宗赐三十代天师张继先为“虚靖先生”。并将龙虎山南之上清观迁回上清东首,即今之上清宫址。将龙虎山下的天师庙改为“演法观”。在上清关口建造“天师府”。 |
| 1108 | 大观二年   | 徽宗册封祖天师张道陵为“正一靖应真君”,追赠二十九代天张景瑞“葆真先生”。<br>徽宗遣使问道要,张继先作《大道歌》授使进献。            |
| 1112 | 政和二年   | 徽宗颁《金灵宝道场仪范》于天下,上许逊尊号曰“神功妙济真君”。  |
| 1113 | 政和三年   | 徽宗诏求仙经于天下,置道阶、道官,升龙虎山上清观为上清正一宫。  |
| 1116 | 政和六年   | 加增西山玉隆宫为玉隆万寿宫。   |
| 1118 | 政和八年   | 徽宗赐景德观为崇真宫,追封葛玄为“冲应真人。”  |
| 1122 | 宣和四年   | 徽宗遣使聘建昌军南丰王文卿至京,封冲虚妙道先生。   |
| 1125 | 宣和七年   | 徽宗敕封王文卿为凝神殿侍宸。文卿乞还山,不许。十一月,再封文卿为两府侍宸,冲虚通妙先生,视太中大夫,主管教门公事。又乞还山,亦不允。         |
| 1126 | 钦宗靖康元年 | 王文卿复乞归,获准。   |
| 1127 | 靖康二年   | 钦宗诏三十代天师张继先赴京,行至泗州天庆观而卒。   |

- 1128 南宋高宗建炎三年 周真公于江西南昌西山玉隆万寿宫创净明道。
- 1131 绍兴元年 路时中作《无上天玉堂大法》，天心道法行于世。
- 1153 绍兴二十三年 神霄派创始人王文卿卒。
- 1163—1189 孝宗年间 敕封阁皂山道士杜行正为冲隐大师。诏召刘用光赴朝，即御前赐以冠服，且御书“行业清尚，精诚威柱”八字赐之。制授左右街都道录，太乙宫都监，号冲静先生。
- 1206 宁宗开禧二年 留用光卒，字道辉，信州贵溪人。
- 1214 宁宗嘉定七年 南宗四祖白玉蟾浪游江湖传道。
- 1218 嘉定十一年 白玉蟾在南昌西山“为国升座”，又应请诣九宫山瑞庆宫主国醮。
- 1233 理宗绍定六年 章哲由武当学道回到武宁丝罗山，招收弟子，建筑宫观，依托吕祖，创立了玄门广慧派。
- 1234—1236 端平年间 对上清正一宫进行大规模扩建。
- 1239 嘉熙三年 理宗赐三十五代天师张可大“观妙先生”，提举三山符并御前诸宫观教门公事，主领京师龙翔宫。册封张道陵为“三天扶教辅元大法师正一静应显真君”。
- 1240 嘉熙四年 黄舜申随父宦游广西，遇清微派一代宗师，南毕道传清微雷法。

- |           |          |   |
|-----------|----------|---|
| 1246      | 淳祐六年     | 加阁皂山崇真宫为大万寿崇真宫，追封葛玄为冲应孚佑真君。                   |
| 1258      | 宝祐六年     | 神霄派道士莫月鼎行法于浙东。                                |
| 1259      | 开庆元年     | 元世祖忽必烈遣使访三十五代天师张可大，密求符命。                      |
| 1260—1264 | 景定年间     | 建上清正一宫门楼，额曰“龙虎福地”。                            |
| 1262      | 景定三年     | 张可大卒，其子张宗演嗣教为三十六代天师。                          |
| 1276      | 元世祖至元十三年 | 世祖召见三十六代天师张宗演，待以客礼，于京师建崇真万寿宫，敕天师弟子张留孙主之。      |
| 1277      | 至元十四年    | 世祖封张宗演真人号，赐二品银印命主领江南道教。                       |
| 1278      | 至元十五年    | 世祖赐张留孙玄教宗师，道教都提点，管领江北淮东淮西荆襄道教事。此后逐渐形成正一道支派玄教。 |
| 1286      | 至元二十三年   | 清微派道士黄舜申应诏赴阙，授真人号。黄度弟子近百人，分两支传行于福建建宁和湖北武当山。   |
| 1287      | 至元二十四年   | 封阁皂山大万寿崇真宫第四十六代嗣教宗师杨伯为太玄崇德翊教真人。               |
| 1291      | 至元二十八年   | 张宗演卒，子张与棣嗣教为三十七代天师。                           |
| 1292      | 至元二十九年   | 元世祖封张与棣真人号，命领                                 |

- 江南诸路道教事。
- 1295 成宗元贞元年 张与棣卒,其弟与材嗣教为三十八代天师。授真人号,主领江南诸路道教事。
- 成宗授玄教宗师张留孙同知集贤院事。
- 天心派道士雷时中卒。著有《心法序要》、《道法直指》、《原道歌》等。弟子数千人,分两支传行于东南、西蜀。
- 1296 元贞二年 刘玉重建净明道,对其教义作重新铨释。
- 1298 大德二年 成宗授吴全节法师号,任大都崇真万寿宫提点。
- 1299 大德三年 成宗加张留孙玄教大宗师,给银印视二品。
- 1304 大德八年 成宗加授张与材为正一教主,主领三山符、江南道教。标志着诸符派以龙虎宗为中心组成正一大派。
- 1306 大德十年 成宗授吴全节为江淮荆襄等处道教都提点。
- 1307 大德十一年 武宗授吴全节玄教嗣师,封真人。
- 1308 武宗至大元年 加封张与材为大真人,授金紫光禄大夫,留国公。
- 净明道士刘玉卒,弟子黄元吉嗣教。
- 1314 仁宗延祐元年 吴全节上表进元明善所编《龙虎山志》。
- 1315 二年 仁宗授张留孙开府仪同三司,特进上卿、

- 玄教大宗师、大真人、知集贤院诸路道教事。
- 1316 三年 张与材卒，子张嗣成嗣教为三十九代天师。
- 1317 四年 授张嗣成大真人号，主领三山符，掌江南道教事。
- 1319 六年 迁建嗣汉天师府于上清长庆里。
- 1321 英宗至治元年 张留孙卒，其徒吴全节嗣，英宗命刻“玄教碑”，以彰张留孙之德。
- 1322 二年 进吴全节上卿，玄教大宗师，真人号。总摄江淮荆襄等处道教，知集贤院道教事。
- 1324 泰定帝泰定元年 净明道传人黄元吉卒，徐慧嗣教。
- 1327 四年 《净明忠孝全书》编成，徐慧作序。
- 1331 文宗至顺二年 陈致虚《金丹大要》成。在他的推动下，南宗逐渐合并于全真道。
- 1344 惠宗至正四年 张嗣成卒，弟张嗣德嗣教为四十代天师。
- 1346 六年 玄教第二任掌教吴全节卒，夏文泳嗣教。授玄教大宗师、大真人、总摄江淮荆襄等处道教、知集贤院道教事。
- 1349 九年 玄教第三掌教夏文泳卒，张德隆嗣任掌教。
- 1350 十年 净明道传人徐慧卒，年六十。
- 1351 十一年 龙虎山大上清万寿宫毁于火，殿宇楼阁化为灰烬。重建时，为新宫铸金钟一座，现存天师府。



- 1352 十二年 追赠第四代至三十四代天师为真君。
- 1354 十四年 于有兴继任玄教第五代掌教。赵道一编《历世真仙体道通鉴》及续编、后编成书。
- 1360 二十年 吴王朱元璋榜求四十二代天师张正常,正常遣使上笺,告以“天命有归之符命”。
- 1368 明太祖洪武元年 张正常入贺,初封“天师”,继去天师号,只称大真人,定为制。给银印,秩视二品,掌天下道教事。改嗣汉天师府为正一大真人府。重建大真人府于上清镇中街今址。
- 1374 七年 太祖御注《道德经》,并令道士宋宗真、邓仲修等删撰灵宝斋仪,成《大明玄教立成斋醮仪范》,太祖为之作序。
- 1377 十年 张正常卒。著有《汉天师世家》,宋濂作序。长子张宇初嗣教为四十三代天师。
- 1379 十二年 太祖授张正常真人号,领道教事。
- 1382 十五年 南京设道录司、府设道纪司、州设道正司、县设道会司,以领天下道教。道录司设左、右正一等官八员,地方各司设官二员,以道士任之。全真兼净明、清微派传人赵宜真卒。
- 1390 二十三年 奉敕重建大上清宫,洪武二十四年动工,二十八年告竣。
- 1391 二十四年 太祖下诏禁止伪造符,赐四十三代天师张宇初以“正一元坛印”、关防

符。

- 1393 二十六年 太祖召见刘渊然,试以道术,赐号“高道”。
- 1399—1402 惠帝建文时 张宇初坐不法,夺印诰。宇初构“岷泉精舍”于上清镇南黄箬峰下,著书作诗,文名显于江左。
- 1403 成祖永乐元年 成祖继位,复宇初印诰。宇初陪成祖祭祀天坛。
- 1406 四年 张宇初受命纂修《道藏》。
- 1408 六年 张宇初奉敕寻访神秘道士张三丰于武当山。
- 1410 八年 张宇初卒。著有《岷泉集》等。第张宇清嗣教为第四十四代天师,制授真人号,领道教事。
- 1425 仁宗洪熙元年 刘渊然于永乐中被谪云南,居龙泉观,仁宗即位后召回,封真人,寻进大真人。
- 1427 宣宗宣德二年 张宇清卒。族侄张懋丞嗣教为四十五代天师。次年入朝,封真人,领道教事。
- 1432 七年 刘渊然卒。晚年告老,荐其徒邵以正,召为道录司左玄义。
- 1445 英宗正统十年 张宇初受命编纂《道藏》,羽化后经仁宗、宣宗、英宗三朝,经后人(邵以正等)续校,于正统十年完成,史称《正统道藏》。张懋丞卒,其孙张元吉嗣教为第四十六代天师,诰封真人。

净明道“朱真人”卒。朱真人名权，朱元璋第十七子，信仰净明道。

- 1447 十二年 二月，颁佛、道两藏于全国。赐《道藏》一部，安奉于龙虎山大上清宫。
- 1454 代宗景泰五年 加封张元吉大真人，掌天下道教事。
- 1469 宪宗成化五年 张元吉恃宠骄恣，横行不法，械送至京，后充军获释。
- 1472 八年 张元吉弟元庆袭正一嗣教真人，为四十七代天师。
- 1501 孝宗宏治十四年 第四十八代天师张彦颢入觐，授真人号。
- 1522 世宗嘉靖元年 世宗继位，张彦颢入贺，次年加封大真人。
- 1524 三年 世宗拜上清宫道士邵元节礼部尚书赐一品服，封为真人，总领道教，赐金、玉、银、象牙印。
- 1526 五年 中官吴猷会同江西巡抚根据大真人府旧建制，进行扩建。
- 1539 十八年 邵元节卒，谥“文康荣靖”。道士陶仲文受封高士，寻封真人，领道录司事。
- 1540 十九年 世宗进封陶仲文为礼部尚书，特授少保，后又加少傅等。
- 1550 二十九年 十一月，张彦颢卒，年六十一，赐侯爵例祭葬。张永绪嗣教为四十九代天师。
- 1566 四十五年 张永绪卒，在位十六年，赐伯爵例祭葬。张国祥嗣教为第五十代天师。

- 1568 穆宗隆庆二年 革除正一真人号，夺其印件。命张国祥为上清观提点，秩五品，赐铜印。
- 1577 神宗万历五年 恢复正一真人名号，第五十代天师张国祥袭爵。
- 1595 二十三年 神宗授张国祥大真人号，掌天下道教事。
- 1607 三十五年 张国祥续编《道藏》成，凡三十二函，一百八十卷，名《万历续道藏》。至此，《道藏》共五百十二函，五千四百八十五册。
- 1611 三十九年 张国祥卒，赠太子少保。在位三十四年，曾校梓《搜神记》、《高上玉皇本行集经注》。
- 1638 思宗崇祯九年 第五十一代天师张显庸卒，加封太子少保。
- 1644 清世祖顺治元年 伍守阳卒。著有《天仙正理》、《仙佛合宗》等。
- 1651 八年 授五十二代天师张应京正一嗣教大真人号，秩一品，掌天下道教事。
- 1667 圣祖康熙六年 第五十三代天师张洪任卒。
- 1681 二十年 圣祖拨帑修建嗣汉天师府，并为上清宫御书“大上清宫”匾额。
- 1703 四十二年 圣祖授五十四代天师张继宗光禄大夫，追赠三代。
- 1715 五十四年 张继宗卒。在位三十五年。
- 1727 世宗雍正五年 第五十五代天师张锡麟入觐，至杭州病卒。龙虎山道士娄近垣随张锡麟入觐留京。

- 1731 九年 娄近垣为世宗治疾,愈,赐以四品封龙虎山提点,钦安殿住持。世宗赐帑银十万两,对大上清宫进行大规模维修和扩建。
- 1733 十一年 敕封娄近垣“妙正真人”。
- 1736 高宗乾隆元年 封娄近垣通议大夫,食三品俸,带管道录司印务,住持北京东岳庙。
- 1740 五年 娄近垣纂辑《龙虎山志》16卷。御书《教演宗传》匾赐天师府。
- 1752 十七年 高宗降正一天师为正五品,停其朝觐、传度等活动。
- 1771 三十六年 第五十六代天师张遇隆卒,诰赠通议大夫。
- 1776 四十一年 五十七代天师张存义请复故封,帝加恩视正三品秩。
- 1779 四十四年 第五十七代天师张存义卒。
- 1790 五十五年 柳华阳撰《金仙证论》。
- 1798 仁宗嘉庆三年 第五十八代天师张起隆卒于苏州途中,在位十九年。
- 1821 宣宗道光元年 第五十九代天师张钰卒。
- 1829 九年 第六十代天师张培源奉旨袭爵。
- 1859 文宗咸丰九年 张培源卒。
- 1862 穆宗同治元年 张仁晟奉旨袭爵为第六十一代天师。
- 1867 六年 大修大真人府,始奠今日之规模。
- 1890 德宗光绪十六年 张仁晟编撰《留侯天师世家宗谱》八卷,刊印传世。
- 1904 三十年 张元旭嗣教为第六十二代天师。
- 1912 民国元年 江西督军取消天师封号,没收其田

产。

- 1914 三年 袁世凯复辟，恢复天师封号，发还田产，重颁正一真人之印，赐以三等嘉禾章，并赐“道契崆峒”匾额。
- 1918 七年 吴佩孚召天师张元旭于洛阳，孙传芳延张元旭于江宁。
- 1919 八年 张元旭被推为“五教会道教会”会长。
- 1924 十三年 张元旭羽化于上海。张恩溥嗣教为第六十三代天师。
- 1927 十六年 蒋介石派人修缮大真人府，恢复原名“嗣汉天师府”。
- 1930 十九年 太上清宫失火，殿宇楼阁，大部化为灰烬。
- 1937 二十六年 张恩溥在上海建清平大醮，为民祈祷，清除瘟疫。
- 1945 三十四年 张恩溥主持五天六夜罗天太平清醮，为抗日死难军民超度亡灵。
- 1949 三十八年 张恩溥携子等由香港去台湾。
- 1956 年 江西省人民政府将上清宫遗址列为省重点文物保护单位。
- 1957 年 中国道教协会成立，天师府法官汪月清当选为副会长、青云谱道观住持韩守松当选为常务理事、天师府法官曾习勤当选为理事。
- 1961 年 在中国道协第二届理事会上，韩守松继续当选为常务理事，曾习勤继续当选为理事。
- 1983 年 中华人民共和国将嗣汉天师府列为全国二十一座对外开放道观之一。江西贵溪县成立天师府修复领导小组，拨款对天师府进行修复。张陵第六十五代后裔张继禹和第六十三代天

- 师张恩溥的外孙张金涛,经黎遇航会长的推荐,赴京参加道教知识专修班进行学习。
- 1984 年 赣州市恢复成立了道协筹备委员会,推选方业儒道长为主任。
- 1985 年 龙虎山成立了道协筹备组,负责人张稻香、张金涛。
- 1986 年 在中国道协第四届理事会上,张继禹当选为常务理事并任副秘书长,张金涛当选为理事。同年,张金涛又当选为江西省政协委员。
- 1987 年 上级主管部门委派张金涛担任天师府住持。
- 1990 年 3 月台湾天师府张源先大师参访龙虎山天师府,并探访亲友。6 月赣州市进行玉虚观开光庆典。12 月天师府为祖天师张陵圣像进行开光醮典。
- 1991 年 3 月 8 日国务院宗教事务局任务之局长视察龙虎山天师府。7 月下旬,天师府为台湾和海外道徒 36 人进行授传度。
- 1992 年 在中国道协第五次理事会上,张继禹、张金涛当选为常务理事,萍乡纯阳观住持刘阳映当选为理事。
- 1993 年 5 月中国道协常务副会长谢宗信视察瑞昌道教。6 月美国夏威夷太玄道观住持张怡香道长,率全家及弟子一行 10 人,参访了天师府。
- 1994 年 4 月的上午,中外诗词名家游览天师府。5 月龙虎山道协重新正式成立,张金涛当选为会长。10 月瑞昌市道协筹备小组成立。10 月 26 日至 31 日,天师府隆重举行玉皇殿落成和圣像开光醮典。11 月 21 日,全国人大常委会副委员长、民盟中央主席费孝通等视察天师府。

11月13日至28日,张金涛住持应邀访问美国。2月12日国务委员李铁映视察天师府。4月天师道由俄罗斯学者米海罗娃女士传播到莫斯科。5月张金涛住持应邀访问印尼、澳州。6月2日全国人大常委会副委员长李锡铭视察天师府。10月3日至18日,天师府组团赴新加坡进行文化交流。11月22日江西省道协筹备委员会成立,选举出11位代表为筹备委员。10月24日,中央统战部副部长万绍芬视察天师府。12月4至7日,天师府为国内200多名正一派道徒首次举行了授活动。

1996年 1月17日江西铅山县葛仙山葛仙祠在上饶地区宾馆举办了隆重的《中国·葛仙山碑林》书画展览和评选会,评出优秀书画99幅。5月14日江西龙虎山道协副会长,嗣汉天师府高功,海内外授传度大师何灿然道长仙逝,享年77岁。6月3日中国龙虎山道家虚灵功培训学校第一期在天师府开学。10月18—23日在鹰潭市举办了第五届中国龙虎山道教文化节。之前曾在1990、1991、1992、1994年举办过四次中国龙虎山道教文化活动周。此次正式定名为“道教文化节”。10月27日国家体委主任伍绍祖参访天师府,并题词“道炁长存”留念。

1997年 4月12日国务院宗教局袁炳栋副司长考察天师府。4月16日—17日新加坡道协总会朝圣团到龙虎山天师府谒祖参访。5月由张金涛主编的《历代张天师故事》一书出版发行。

1998年 5月19—22日香港道教联合会代表团参访天



师府。8月15—18日中国道教文化研究所、庐山仙人洞道院和台湾文化三清官在庐山共同召开了中国道教文化研讨会。8月20—24日在北京前门饭店隆重召开了中国道协第六届全国代表会议。在会上张继禹当选为副会长，叶子明当选为常务理事，方业儒、刘阳映当选为理事。

1999年 6月18—29日以张金涛为团长龙虎山天师府道教文化参访团一行8人首次赴台湾进行道教文化交流。12日南昌市道协成立，选举余香为会长，李友金、涂三元为副会长，会址设在郭西古庙。

2000年 7月1日舒圣佑省长视察天师府。7月14日全国青联九届一次全委会在北京闭幕，张继禹副会长当选为全国青联副主席。8月31—9月3日，中国道教文化研究所和九江道协庐山仙人洞道院共同举办了第二届道教文化研究会暨道教文化笔会。11月8—11日，龙虎山天师府举行了对海外道士的授仪典。11月9日龙虎山举行了“玄坛殿”、“法局”竣工典礼暨神像开光醮典。

2001年 2月22日龙虎山天师府举行了道士大会，选举产生了第二届天师府管理委员会。张金涛当选为主任，张贵华、曾广亮当选为副主任，原主任张青剑被聘为顾问。3月21日天师府召开道教座谈会揭批法轮功邪教本质。5月14—15日天师府道乐团亮相台北市社教馆。8月2日，中道协副会长张继禹到天师府视察工作。10月24日第四代天师张盛神像举行了开光典

- 礼。10月27日中国作家协会“文化寻访团”参观访问了天师府。从2000年7月到2001年12月,天师经收集整理取得很大成果,第二次国内正一派授将真正做到既授职又授。10月26—27日江西省道教协会在南昌隆重成立,会议选举出第一届理事19人,选举张继禹为会长,张金涛、叶至明、方业儒、黎复熙为副会长,王希贤为秘书长,曾广亮、李友金等为副会长。
- 2002年 9月24—27日,在南昌举办了道教净明道文化研讨会暨道教文化笔会。全国正协常委,中国道协会长闵智亭、中国道协副会长,全国青联副主席张继禹到会并作了讲话。
- 2003年 12月14日天师私宅(宫保第)基本竣工,并进行了绿化,面积约为1200平方米。12月25日中共江西省委常委,宣传部长刘上洋到天师府视察。

2004年1月1日,天师府主持张金涛专程前往北京探望病危中的中国道教协会会长闵智亭。1月23日,中共中央政治局常委吴官正到天师府视察工作。2月1日,江西卫视《道教与生活》栏目播放天师府采访专题片,并于2月8日送美国科拉电视网播出。2月5日,农历正月十五“上元节”,一年一度的开坛传度活动在天师府举行。同时为上元天官大帝圣诞和祖天师圣诞举行隆重法会。2月25日,国家文化部副部长孟晓驷到天师府视察。3月1日全国人大代表,天师府主持张金涛启程前往北京出席全国人大十届二次会议。3月6日四川鹤鸣山道协、青城山道协联合组团到天师府进

行交流。4月7日,全国政协常委、原江西省省长舒圣佑和全国政协社会和法治委员会副主任朱治宏及全国政协常委、原安徽省委书记王太华一行参观了天师府。5月5日,国家宗教局局长叶小文在省宗教局陈卫民局长陪同下到天师府视察。5月26日,全国政协副主席,民革中央常务副主席周铁农在省、市领导陪同下视察天师府。5月28—30日,南昌万寿宫落成并举行了神像开光大典。南昌万寿宫、西山万寿宫同时聘任张继禹道长任住持。

# 郭树森著述要目(1981—2004) 及转载获奖概况

郭树森(GuoShuSen)出生于1943年8月16日,辽宁康平人,中共党员,1967年毕业于原江西大学政教系,1980年通过中国社会科学院招考研究人员考试,成为一名科研人员,从此走上了一条做学问之路。

曾任江西省社会科学院助理研究员、副研究员;哲学所中哲研究室主任;《江西社会科学》杂志副主编、主编;宗教研究所副所长;江西省哲学学会理事、副秘书长;武汉荆楚书院道家思想研究所副所长、副研究员、桂林道家文化研究会(由江南几省组成)副会长等职。现任江西省社科院研究员、学术委员会委员、宗教研究所所长;中国宗教学会理事;江西省哲学学会副会长;四川大学宗教研究所和江西师范大学客座教授等职。

从事中国哲学等方面的科研工作20余年,辛勤耕耘,硕果累累。生平事迹被《世界名人录》、《中华道教大辞典》等20几家大型辞书所收录。

## 一、论 著

### 1、《天师道》

主编主撰,16.5万字,上海社科院出版社1990年2月出版,获江西省社会科学优秀成果三等奖;江西省社科院优秀成果二等奖;桂林道家研究会论著一等奖;省哲学学会优秀论著一等奖。合作者:朱林、贺绍恩。

## 2、《道家思想史纲》

52.1万字,副主编,独撰10余万字并统编该书中篇20余万字,湖南师大出版社1991年4月出版,获中南地区大学出版协会图书评比优秀论著一等奖、江西省社科院优秀成果二等奖。合作者:黄钊、扬达荣等

## 3、《大道之源——〈周易〉与中国文化》

主编,27万字,湖南师范大学出版社1993年1月出版,获省哲学学会论著一等奖。合作者:张吉良等。

## 4、《道教文化管窥——天师道及其它》

主编,27.4万字,由江西人民出版社1996年8月出版。合作者:张金涛等。

## 5、《发展中的飞环》

主编,20余万字,由国家企业出版社1998年3月出版,获省社科院优秀成果三等奖。合作者:刘明光等。

## 6、《东方智圣——鬼谷子文化探微》

主编,18.6万字,江西省社科院宗教所、贵溪市冷水鬼谷洞道观委员会2001年内部出版。合作者:毛榕榕等。

## 7、《腾飞的翅膀》

主编,11万字,由江西人民出版社2002年9月出版。合作者:龙迪勇等。

## 8、《江西省宗教志》

任第一副主编,83.6万字,独撰《道教章》20余万字,由国家方志出版社2003年4月出版。合作者:何明栋等。

9、《中国国亲》,参撰,江西人民出版社1994年12月出版,该书获国家“五个一”工程奖。

10、《当代中国的江西》，参撰，当代中国出版社 1991 年出版，该书获省社会科学论著一等奖。

11、《邓小平改革思想研究》，参撰，江西人民出版社 1994 年出版，该书获省社会科学优秀成果二等奖。

12、《赣文化通志》，参编，江西教育出版社 2004 年出版。

13、《江西省社会科学志》，参编，黄山出版社 1998 年出版。

## 二、论 文

1、天师道的创立及其沿革

1.1 万字，刊《江西社会科学》1981 年 5—6 合刊，获江西省哲学学会优秀论文奖。

2、浅谈毛泽东哲学思想与中国哲学遗产的关系

0.85 万字，刊《江西社会科学》1982 年第 4 期，人大资料《哲学原理》1983 年 1 期全文复印。

3、学习马克思关于宗教的论述

1.3 万字，收入省哲学学会 1982 年年会，论文集。

4、怎样逐步树立共产主义理想

0.32 万字，江西省电视台 1982 年《理论学习》节目，收入《做一个有理想有道德有文化有纪律的人》一书。

5、建立高度的社会主义精神文明的伟大意义

0.32 万字，江西电视台 1982 年《理论学习》节目，收入《学习十二大报告广播讲座》一书。

6、公孙龙不懂得“个别就是一般”的道理吗？——与屈志清同志商榷

0.5 万字，刊《江西社会科学》1983 年第 4 期。

7、日本道教遗迹参观团访问九江、庐山

0.25 万字，院《社会科学研究资料》1983 年第 3 期。

8、正确认识和处理社会主义的阶级斗争问题

0.2 万字,刊省委《支部生活》1983 年第 11 期。

9、试论宋应星对元气本体论的丰富和发展

0.85 万字,刊《江西社会科学》1984 年第 5 期,人大资料《中哲史》1984 年 8 期全文复印,获江西省哲学学会优秀论文一等奖,收入宋应星纪念馆《宋应星研究论文选编》等书。

10、论坚持捍卫和发展马克思主义

0.55 万字,载院《社科情报与资料》1986 年第 3 期

11、论道家何以转变为道教

0.15 万字,收入《1986 年全国〈老子〉学术思想讨论会资料选辑》,内部出版。

12、老区建设更需要智力支援

0.4 万字,刊《赣江经济》1987 年 1 期。

13、论道家到道教的演变

0.9 万字,刊《江西社会科学》1987 年第 2 期,《光明日报·文摘报》1987 年 5 月 31 日观点摘要,获江西省哲学学会一等奖。

14、试论知识分子的地位和作用

0.5 万字,刊《豫章学刊》1987 年第 5 期。

15、论天师道及其在道教中的地位

0.8 万字,刊《争鸣》1987 年 6 期,人大资料《无神论·宗教》1988 年第 1 期全文复印。合作者:贺绍恩。

16、社会主义社会的发展离不开改革开放

0.85 万字,刊《江西社会科学》1988 年第 1 期。合作者:朱林

17、试论新时期知识分子工作的感情投资

0.45 万字,刊《城市发展研究》1988 年第 1 期。

18、天师道与中国文化

0.7 万字,刊《中国道教》1988 年第 4 期,人大资料《无神论·宗教》全文转载。合作者:朱林

19、试析隋唐五代道教道论的哲理化

0.75 万字,刊《江西社会科学》1989 年 9 期,《新华文摘编目》,人大资料《中哲史》1989 年第 9 期全文复印。

20、论思想政治工作的作用

0.8 万字,刊《城市发展研究》1989 年第 4 期,收入院庆祝建国 40 周年论文专辑《江西社会科学》1990 年增刊。

21、实现“正当”到“崇高”的飞跃

0.2 万字,载《光明日报》哲学版 1990 年 7 月 23 日。合作者:朱林。

22、《周易参同契》丹法的哲学思想

0.9 万字,载《众妙之门》一书,湖南教育出版社 1991 年 8 月出版。

23、近十年来国内《周易》研究概略

0.9 万字,院《社会科学情报》1990 年第 10 期,收入《大道之源》一书。合作者:杨应龙

24、张宇初哲学思想研究

0.5 万字,刊《江西社会科学》1991 年 6 期,合作者:朱林

25、谈谈不断学马列主义理论的重要性

0.25 万字,刊省直工委党校《学与思》1991 年第 2 期。

26、从苏东嬗变看社会主义改革

0.35 万字,收入《省新闻出版工作研讨心得选编》一书。

27、《大道之源·总论》

1 万字,载《大道之源》一书,湖南师大出版社 1993 年 1 月出版,获省社科院优秀科研成果三等奖。

28、试论张嗣成的道教思想理论

1.05 万字,刊《江西社会科学》1994 年第 9 期,收入《道教文化管窥》一书。

29、江西名山与道教

0.3 万字,《江西日报》1995 年 8 月 1 日。



30、阁皂宗灵室道述论

1.05 万字,刊《江西社会科学》1995 年第 9 期。

31、近十年江西佛、道教研究现状述略

0.4 万字,刊《江西社会科学》1995 年第 10 期。

32、提高刊物质量首先要搞好选题

0.72 万字,刊《江西社会科学》1995 年第 12 期,《中国期刊学会通讯》1996 年第 2 期全文转载,获江西省期刊理论优秀论文奖。

33、试论张继先道教理论中的禅学化倾向

0.35 万字,载《“东山法门”与禅学一书》,武汉出版社 1996 年 6 月出版。

34、江西道教概说

0.52 万字,刊《中国道教》1996 年第 3 期。

35、《道教文化管窥·序》

0.35 万字,江西人民出版社 1996 年 8 月出版。

36、中国道教医学论略

0.8 万字,刊广州《开放时代》1996 年第 6 期,《新华文摘》1997 年第 9 期观点摘要,获院 1996 年优秀科研成果三等奖。

37、论当代社会道德生活格局的形成

0.8 万字,载《素质论》一书,辽宁人民出版社 1997 年 1 月出版。合作者:朱林

38、一个军工厂是如何成为“面的王”的——昌河飞机工业公司深化改革的调查报告

《江西社会科学》1997 年第 6 期。

39、扶优扶强 培育和壮大支柱产业——景德镇市搞活国有大中型骨干企业的调查报告

《江西社会科学》1997 年第 7 期。

40、天师道主要支派考略

0.45 万字,刊《江西社会科学》1997 年第 8 期。

41、社会主义初级阶段的理论思考

0.63 万字,刊1997 年《江西社会科学》“高举邓小平理论伟大旗帜,深入学习、贯彻党的十五大精神”论文专辑。合作者:朱林

42、一部洋溢时代精神的道德教育新作——评黄钊主编的《三德教育论纲》

0.3 万字,刊《江西社会科学》1998 年第3 期。

43、万寿宫杂谈

0.4 万字,刊《文史知识》“赣文化专号”中华书局1998 年第1 期。

44、学术理论期刊也要逐步走向市场

0.46 万字,收入《春天的呼唤》一书,江西人民出版社1998 年3 月出版。

45、真武信仰与玄门广慧派

0.65 万字,《道藏》第四辑,1999 年2 月,台湾中华大道出版,获江西省哲学学会优秀论文一等奖。

46、净明忠孝教的奠基人许逊

0.56 万字,台湾《江西文献》1999 年出版。

47、一定要认清“法轮功”的邪教本质

0.5 万字,《久安之路》1999 年第11 期。

48、法轮大法:一套充满迷信的歪理邪说

0.25 万字,发《江西日报》1999 年7 月27 日第七版。

49、透视“法轮功”形成的原因

0.2 万字,发《江西日报》1999 年7 月29 日第二版。

50、精神控制是邪教的惯用伎俩

0.1 万字,发《江西日报》1999 年11 月4 日第三版。

51、关于法轮功讨论观点综述

0.5 万字,内部上报稿,获1999 年度江西省社科院优秀成果特别奖。

52、论西部大开发的必要性——赴新疆、四川、重庆采风的体会

0.5 万字,刊《江西社会科学》2000 年第 9 期。

53、全真道传入江西及其蕃衍

0.85 万字,刊《道藏》第 7 期,台湾中华大道 2000 年 8 月出版。

54、为社会科学的更大繁荣再攀高峰——《江西社会科学》创刊 20 周年的回顾与展望

0.6 万字,刊《江西社会科学》2000 年 12 期。

55、承前启后的道教天师张继先

0.56 万字,台湾《江西文献》第 181 期 2000 年出版。

56、论从象数本义到象教之学的歧变——术数批判

0.5 万字,刊《江西社会科学》2001 年第 3 期,合作者:冥鸣。

57、净明道的形成及其传绪

0.9 万字,刊《道藏》第九辑,台湾中华大道 2001 年出版。

58、《葛仙山志》序

0.5 万字,宗教文化出版社 2001 年 6 月出版。

59、道教正一派思想理论的集大成者张宇初

0.3 万字,《江西文献(台湾)》第 185 期 2001 年 8 月出版。

60、弘扬《周易》本义,肃清象数流毒

0.55 万字,刊于《江西社会科学》2002 年第一期。

61、张宇初的道教思想理论

0.9 万字,第二届道家道教国际学术研讨会论文集《道教卷》广东人民出版社 2001 年 9 月出版。

62、精品意识与市场观念——人文社科学术期刊的价值及其实现途径。

0.75 万字,刊《江西社会科学》2002 年增刊,人大资料《出版工作》2002 年 9 期全文复印。获省出版协会优秀论文一等

奖。

63、李觏礼乐观辨析

0.86 万字,刊《江西社会科学》2002 年第 10 期,合作者:赖功欧

64、马祖道一的禅学地位与思想特色

1 万字,刊《宜春学院学报》2002 年第 3 期。合作者:赖功欧,获首届宜春禅学文化研讨会特别奖

65、张天师与鬼谷子

0.7 万字,刊《东方智圣》一书,茅山道院 2002 年 3 期全文转载。

66、惠能禅学思想研究

1 万字,收入宜春禅宗文化研究会第二次学术研讨会论文集,2003 年 7 月出版。

67、传统书院与现代教育

0.8 万字,收入闵正国主编《中国书院论坛》一书,中国文联出版社 2003 年 9 月出版。合作者:龙迪勇

68、马克思主义的“产品说明书”

——评陈必辉的《科学社会主义体系结构新论》

0.6 万字,刊《抚州市马克思主义学研究会成立大会特辑》2004 年 3 月内部出版

69、论老子的“有”、“无”和“道”

0.3 万字,刊《江西社会科学》2003 年 2 期,获省哲学学会优秀成果一等奖,合作者:张吉良

70、天师道的形成与《太平经》、《老子想尔注》

0.95 万字,刊《龙虎山道教通讯》2000 年第 7、8 期

## 后 记

本书是在我多年研究的基础上,汇编整理而成的,得到国内外专家、学者和各界人士的关心支持。国内著名道教学者藩雨廷、孟乃昌、唐明邦、卿希泰、胡孚琛、黄剑、李刚等教授曾在学术上指点过我;日本道教专家福永光司、峰屋邦夫、麦谷邦夫、山田俊等先生对我的研究成果曾给予很高的评价;江西社科院前院长李克、廖士祥、李国强、中共铅山县委统战部原部长汪华光、中共武宁县委统战部原部长李水生、龙虎山天师府张金涛住持、张青剑、曾广亮道长等曾在科研上帮助过我;师友、同事张吉良、徐金龙、蒋力生、郑晓江、朱林、贺绍恩、刘明光、杨应龙、赖功欧、龙迪勇、魏润芳等同志曾在一些课题上与我合作过。书成后承江西社科院院长傅伯言先生题签;蒙中国道教文化研究所研究员朱越利先生、中国道教协会副会长张继禹道长在百忙中作序;获铅山县葛仙山寺观的资助出版;得到《江西社会科学》编辑部余悦主编的大力支持,由该部微机室打印全部书稿等。此外,华夏翰林图书编著中心和出版社的同志们对本书的出版给予了大力支持。在此统致谢忱,书中舛错之处,欢迎读者批评指正。

著 者

2005年7月于江西社科院宗教研究所