



● 宗教与社会研究丛书 ●

国家“985工程”四川大学宗教与社会研究创新基地项目  
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所项目  
四川大学“211”工程重点建设学科项目

# 道教文化与现代 社会生活研究

卿希泰 著

四川出版集团  
巴蜀书社

## 图书在版编目(CIP)数据

道教文化与现代生活研究 / 卿希泰著. — 成都: 巴蜀书社, 2007. 7

(国家“985 工程”二期四川大学宗教与社会研究创新基地丛书 / 卿希泰主编)

ISBN 978-7-80752-008-5

I. 道… II. 卿… III. 道教—文集 IV. B958-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 091936 号

## 道教文化与现代生活研究

卿希泰 著

---

责任编辑	谢正强
封面设计	经典记忆
出 版	四川出版集团巴蜀书社 成都市槐树街 2 号 邮编 610031 总编室电话: (028)86259397
网 址	www.bsbook.com
发 行	巴蜀书社 发行科电话: (028)86259422 86259423
经 销	新华书店
印 刷	四川五洲彩印有限责任公司 电话: (028)85011398
版 次	2007 年 9 月第 1 版
印 次	2007 年 9 月第 1 次印刷
成品尺寸	210mm×148mm
印 张	17. 625
字 数	430 千
书 号	ISBN 978-7-80752-008-5
定 价	45. 00 元

---

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换

# 国家“985工程”二期 四川大学宗教与社会研究创新基地丛书

## 学术委员会

名誉主席：蜂屋邦夫(日本)

主 席：卿希泰

委 员 (按姓氏笔画排列)：

左卫民 任 远(加拿大) 朱越利 李 刚  
余孝恒 张松辉 张泽洪 陈建明 陈耀庭  
柏 夷(美国) 唐大潮 卿希泰 郭 武  
盖建民 梁燕城(加拿大) 詹石窗  
蜂屋邦夫(日本) 潘显一

## 编辑委员会

主 编：卿希泰

副 主 编：李 刚 潘显一

委 员 (按姓氏笔画排列)：

李 刚 陈建明 张 钦 段志洪 唐大潮  
卿希泰 郭 武 潘显一



## 国家“985工程”二期四川大学宗教与社会研究创新基地丛书总序

卿希泰

1998年5月4日，江泽民同志在庆祝北京大学建校100周年大会上的讲话中提出：“为了实现现代化，我国要有若干所具有世界先进水平的一流大学。”在这个讲话精神的指导下，国家“985工程”开始启动，北京大学、清华大学等几所名校率先获得国家较大力度的支持；紧接着，教育部又与有关部委、省市签订协议，对部分基础好、水平高的高等学校进行共建，予以重点支持。这个“工程”的实施，是党中央在世纪之交，立足于中华民族的伟大复兴、落实科教兴国战略、迎接知识经济挑战而采取的重大决策，是从根本上提高我国高等学校办学水平的重大举措。经过几年的建设，“985工程”取得了明显的效果，不但有力地推动了高等学校的学科建设和队伍建设，大大提高了社会服务工作水平，而且缩小了我国高等学校与世界一流大学的差距。

当然，世界一流大学的建设不可能在很短的时间内完成，它需要

较长时间坚持不懈的努力。并且，世界一流大学的建设，不仅需要长期形成的优良学风和深厚的文化积淀，而且需要有强大的经费投入作为支持。有鉴于此，国家于2004年6月又开始启动了“985工程”二期的建设工作。“985工程”二期的建设，是国家在经费有限的情况下，运用创新思路而寻求高校持续性、跨越式发展的重大举措，其基本思路是：集中资源，突出重点，体现特色，发挥优势，重点建设一批高水平的科技创新平台和哲学社会科学创新基地，促进一批世界一流学科的形成，使之成为攀登世界科技高峰、解决重大理论和实践问题、带动相应学科领域发展的重要基地，使高等学校成为国家创新体系的重要力量；同时，造就和引进一批具有世界一流水平的学术带头人和创新团队，加快建设一支具有世界一流大学水平的教师队伍、管理队伍和技术支撑队伍。在这个思路的指导下，国家教育部、财政部决定集中经费对一些高校的名牌学科进行重点扶持，使之成为汇聚人才、持续创新的“平台”或“基地”，以加快这些学科的成长步伐。

在“985工程”二期的建设工作中，国家尤其重视哲学社会科学的繁荣发展。早在2003年教育部就颁布了《关于进一步发展繁荣高校哲学社会科学的若干意见》，2004年中共中央又颁布了《关于进一步繁荣发展哲学社会科学的意见》，与此同时，胡锦涛总书记在中共中央政治局第十三次集体学习时就强调：一定要从党和国家事业发展的战略高度，把繁荣发展哲学社会科学作为一项重大而紧迫的战略任务切实抓紧抓好。2004年6月，教育部部长周济同志在“985工程”二期建设工作会议上的讲话中指出：我们一定要紧紧抓住当前繁荣和发展哲学社会科学的历史性机遇，全面推进哲学社会科学的知识创新、理论创新和方法创新，全面推进哲学社会科学的学科建设，使其在中国特色社会主义现代化建设中发挥“思想库”、“人才库”的作

用。同时，周济同志还指出：我们应当推动人文社会科学与自然科学、工程技术等的交叉、渗透与融合，孕育和催生新的学科研究领域和研究方法，形成一批能够解决具有全局性、战略性、前瞻性的重大理论及现实问题，为党和政府决策咨询服务、为社会主义现代化建设服务、为建设社会主义物质文明、政治文明和精神文明服务的国家级哲学社会科学基地。“985工程”二期的哲学社会科学创新基地，就是在这样一种思想指导下设立的，其特点在于跨学科并具有开放性，能够围绕国家、区域社会发展、经济建设中的重大问题而组织主攻方向并进行联合攻关。

在“985工程”二期哲学社会科学创新基地的建设中，国家提出了建立“宗教与社会研究创新基地”。经过评审，四川大学宗教研究所有幸成为承担“宗教与社会研究创新基地”建设任务的主干机构。在此基础上，还整合了四川大学中国俗文化研究所和藏学研究所两个“教育部人文社会科学重点研究基地”以及专门史、中国古典文献学两个“国家级重点学科”中与宗教学有关的科研力量，并向海内外公开招聘高级研究人员来参加建设，共同开展研究工作，以达到集合海内外本专业的学术精英和优势科研资源，突破个人分散研究的有限视野，将个人的学术专长进行整合，从而形成一个具有综合创新能力的研究集体，故这个基地实际上是一个国际性的学术研究平台。

从我国是一个多民族多宗教国家这一国情出发，结合我国宗教学学科建设的要求，初步确定有宗教学理论比较研究、中国宗教与中国社会研究、西方宗教与当代世界研究、宗教信仰与民俗研究、中国少数民族地区宗教与社会问题研究等五个方向；考虑到目前的学术力量和国家需要等实际情况，近期拟以四大课题为主要研究内容：一是中国宗教与中国社会发展研究，二是中国道教思想发展与道教和社会主义社会相适应问题研究，三是中国西部少数民族地区宗教与社会问题

研究，四是中外宗教的对话与交流研究。其中，中国宗教与中国社会发展研究这个课题，主要是对中国各种宗教及其与中国社会的相互关系进行研究，其目的不仅在于通过深入研究中国历史上的各种宗教现象，来对有关宗教学的理论进行补充和发展，而且在于通过系统考察中国各种宗教与中国社会的相互关系，来为我们国家今天构建和谐社会服务。中国道教思想发展与道教和社会主义社会相适应问题研究这个课题，主要着眼于道教作为中国本土宗教的思想和行为的发展变迁，其对于中国社会发展的影响以及在当今中国社会里的作用，挖掘其有利于中国社会发展进步的积极因素，为中华民族的伟大复兴贡献力量。中国西部少数民族地区宗教与社会问题研究这个课题，主要研究中国西部少数民族地区各种宗教的现状和历史及其与之相关的社会问题，其重点在于对中国西部少数民族地区现存的各种宗教进行调查研究，希望这项工作能为祖国大家庭各民族的文化建设服务，并为维护国家安定团结、促进西部大开发服务。中外宗教的对话与交流研究这个课题，目前主要是对国内外宗教研究中有代表性的优秀学术成果进行翻译，以图加强中外的学术交流并为我国宗教学学科的发展提供更多的借鉴；与此同时，逐步开展西方宗教思想同中国传统文化的交流与对话和基督教思想与中国传统文化的交流与对话等方面的研究，以适应人类文化全球多元性现代化发展的需要。我们希望能够依靠“宗教与社会研究创新基地”的集体力量，在以上各个方面取得一些重大的标志性成果；同时，也希望通过在创造这些成果的过程中能锻炼出一支优秀的学术创新团队。

当然，除了以上四个方面，我们并不排斥“宗教与社会研究创新基地”的成员从事其他方面的研究，所以，我们又决定出版一套《国家“985工程”二期“宗教与社会研究创新基地”学术丛书》。这套丛书，不仅将囊括以上四个方面的研究成果，而且还可包括其他有

关宗教研究方面的优秀学术著作。不仅出版本基地成员有关宗教研究的优秀学术著作，而且，非常欢迎本基地以外的海内外学者向本丛书编委会申请，经过编委会评审通过之后，即可将其宗教研究的优秀学术著作列入本丛书出版。这样，或可在此建设期中取得更多更好的学术成果，更大力度地促进我国宗教学学科的发展。

总之，“985 工程”二期的建设时间虽然是有限的，但我们的学术探索却是无止境的。我们希望，“宗教与社会研究创新基地”能够为今后的科研机构提供一种新的管理模式，其学术研究能够为宗教学学科的发展贡献一些具有标志性的成果，而其所培养的创新团队中也有一些人能够成为学术界未来的领军人物。同时，也希望这个“基地”能架起一座沟通国际的桥梁，为我国建设世界一流学科和高水平研究型大学作出应有的贡献。

2005 年 11 月 12 日于四川大学芙蓉楼

（作者卿希泰，现任国家“985 工程”二期四川大学宗教与社会研究创新基地首席科学家）

## 目 录

国家“985工程”二期四川大学宗教与 社会研究创新基地丛书总序 .....	卿希泰 (1)
--	---------

概述 .....	(1)
----------	-----

### 一、探索道教文化在当代社会的意义

道教文化在中华传统文化中的地位及其现代价值 .....	(9)
道教文化与世界和平 .....	(30)
道教文化与现代生活 .....	(37)
试论道教对中国传统科技的贡献 .....	(47)
道教生育观考论 .....	(55)
道教生态伦理思想及其现实意义 .....	(69)
再论道教伦理思想的现实意义 .....	(82)
道与三清关系刍议 .....	(90)



## 关于道家道教文化研究问题漫谈

——为祝贺萧蓬父教授八十寿辰而作·····	(101)
《重刊道藏辑要》缩印本序·····	(109)
《道教医学》序·····	(112)
《道教科学思想发凡》序·····	(116)
《道教人学研究》序·····	(121)
重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断·····	(123)
从儒道的封建礼教观说到鲁迅所谓的“食人民族”·····	(135)

## 二、对道教文化未来发展的思考

道教文化未来发展的思考·····	(145)
在世纪之交展望道教文化的未来·····	(149)
在世纪之交看研究中华传统文化的意义·····	(156)
首届香港道教节道教文化展览开幕典礼嘉宾致辞·····	(158)
在上海“道教思想与中国社会发展进步研讨会”第一次会议 闭幕会上的发言·····	(161)
在德国慕尼黑召开的“第三届国际道教与现代大会”开幕 大会上的致辞·····	(163)
在庆祝陈莲笙道长九十华诞会上的讲话·····	(165)

## 三、道教文化传播方式探索

### 弘道创举，功德无量

——祝贺蓬瀛仙馆创建七十五周年·····	(171)
----------------------	-------

在庆祝蓬瀛仙馆道教文化资料库启网一周年大会上的讲话 .....	(174)
有关蓬瀛仙馆道教文化资料库条目的通信选载 .....	(175)

#### 四、追念前贤，继往开来

可贵的开拓，后学的楷模	
——《蒙文通文集》读后 .....	(189)
民族精神，永放光芒	
——纪念汤国华先生逝世一周年 .....	(202)
永远也不会忘却的纪念	
——关于侯宝垣先生二三事 .....	(207)
沉痛的悼念，永远的敬仰	
——惊闻龚群先生不幸逝世 .....	(211)
精神永在，道业长存	
——沉痛悼念赖宗贤先生 .....	(212)

#### 五、总结过去，规划未来

艰苦奋斗，团结拼搏，勇于探索，不断创新	
——在庆祝四川大学宗教研究所建所二十周年大会上的讲话 .....	(221)
道教文化研究经验谈 .....	(235)
国家“985工程”二期四川大学“宗教与社会研究创新基地”	
公约 .....	(240)
全面落实“两个文件”精神，努力打造哲学社会科学学术精品 .....	(242)

## 六、地方道教史研究

道教在巴蜀初探·····	(253)
瓦屋山道教文化考察刍议·····	(298)
关于峨眉山佛道兴衰的历史演变刍议·····	(315)
《中华文昌文化——国际文昌学术研究论文集》序·····	(323)

## 七、道教人物及其思想研究

试论葛洪的社会进化论思想·····	(329)
司马承祯的生平及其修道思想·····	(342)
张伯端的生平及其《悟真篇》的基本思想·····	(365)

## 八、道派研究

神霄派初探·····	(377)
天心正法派初探·····	(388)
全真道在金代的产生及其思想特点·····	(399)
南宋时在南方兴起的一个金丹道派 ——紫阳派的形成及其传系和特点·····	(417)

## 九、道教与封建统治者的关系研究

宋高宗与道教·····	(445)
宋孝宗与道教·····	(459)

元代前期统治者宗教政策初探·····	(468)
明太祖朱元璋与道教·····	(489)

## 十、道教研究的回顾与展望

### 二十年来道教文化研究的回顾与展望

——兼论多卷本《中国道教史》的学术价值和社会影响·····	(503)
百年来道教研究的回顾与展望·····	(510)

## 附录：诗词选载

蜜蜂吟·····	(547)
故园情·····	(547)
悼亡二首·····	(548)
腊梅颂·····	(548)
喜闻格非医生考试奏捷·····	(549)
欢庆海若四十九岁生日·····	(549)
祝贺李锦全教授八秩大庆·····	(549)
祝贺陈莲笙道长九十华诞之喜·····	(550)
祝贺孙女绿漪十二岁生日·····	(550)

## 概 述

本书是将近年来我所发表的部分文章，分类收集整理而成。这些文章当初均是在不同时间因应不同需要而写作的，它们各自独立成篇，事先并无系统的计划安排。部分文章在内容上还有相互重复的地方，这次在收集整理时，去掉了一些不必要的重复者，但仍有少数文章虽然所使用的材料有部分重复，但所阐述的主题则并不完全相同，因而仍然被保留了下来。例如，在《可贵的开拓，后学的楷模》一文中，在介绍蒙文通先生关于道家道教文化的研究方面所提出的“昆仑宜为上古一文化中心”之说的学术成就时，突出介绍了蒙先生对“代表巴蜀文化”的《山海经》一书的系统研究和一些很有学术价值的见解。后来，在撰写《道教在巴蜀初探》一文中，在考察“巴蜀文化与道教思想的渊源”时，又不得不充分引用蒙先生对《山海经》一书所作的考证。这前后两篇各自主题不同的文章，均有一定参考价值，故同时选入了本书之中，但若删去其中有关《山海经》的论述，则两文均残破不全，失去收录的意义。其他如《道教文化与世界和平》和《道教文化与现代生活》等文，也有类似的情况，特此加以说明。而且，恩格斯曾经指出：按照辩证法的观点来看，一切事物只是对自

己的时间和条件来说才有存在的理由。从这个观点出发，为了尊重历史的原貌，我对于过去已经发表的这些文章，这次在收入本书时除在文字上作了个别校改或略有补充之外，在基本内容方面均未作修改，并一一注明当时发表的刊物和时间。其中有少量是与人合写的，也在该文之末附了说明。关键在于，尽管这些文章是在不同的时间、因应不同的需要而写作的，但经汇总整理之后，仍系统地反映了本人近年来在道教文化研究方面思考了些什么问题，做了些什么工作。反过来，这些思考和工作，透过这些文章，又可看出它们相互之间的连贯性质，从而表明本人近年来在道教文化研究方面的思想认识及其发展线索。

全书分为上下两编，上编部分是“立足当前”，包括从第一到第五共五个栏目，反映了本人近年来对于道教文化的研究。首先是从当前的社会现实出发，从理论上探讨道教文化在当代社会生活中的意义，并对道教文化的未来发展进行了一些思考。在当今世界经济全球化发展的浪潮滚滚向前之际，不同文化之间的竞争是非常激烈的。要实现中华民族的振兴，在加强社会主义物质文明建设的同时，还应加强社会主义精神文明建设。为此，就需要大力弘扬包括道教文化在内的中华民族的传统文化。如何弘扬中华传统文化的主流之一的道教文化呢？最主要的，是要对道教的教理教义在进行系统总结的基础上，对其中的精华和合理的内容，结合现实的需要进行新的阐释，使道教文化能够适应当代社会的发展而得以发扬光大。

要使道教文化适应当代社会的发展，还有一个如何革新道教文化的传播方式问题。道教文化的传播，过去乃是采用封闭的方式，仅靠师徒口头的直接传授，虽有经书，但大都秘藏起来，不仅教外的人很难看到，就是教内的人也不可以普遍地随时随地都能看到。这样自己把自己长期地封闭起来，所以就很难使人对它有个全面的正确的了



解，从而也就不能不影响到它的正常发展。在当今的时代列车迅速向前飞奔的情况下，不改变这种封闭式的传播方式，便很难适应当今社会的飞速发展。在这个方面，特别要感谢蓬瀛仙馆的同仁们，他们在道教文化的传播方式方面为我们做了大量开拓性的工作，我把他们所做的这些工作，称之为“弘道的创举，功德无量”。因为我认识到他们所做的这些工作的意义重大，故我也积极配合他们做了一些事情，以帮助推动这些工作的开展，在这个方面，本集子里也略有反映。

尊师重道，既是道教文化最宝贵的基本思想，也是中华民族最宝贵的传统美德。道教文化要弘扬，学术事业要发展，民族要振兴，都不能离开这一条传统的美德。只有尊师重道，才有继往开来；只有继往开来，才能前进发展。这种思想在本集里也有专栏反映。

上编的最后一个栏目是“总结过去，规划未来”，这既是本人近年来在弘扬包括道教文化在内的中华传统文化的一些总体构想和实际行为，也是对本编的一个总括。

本书的下编是“历史回眸”，包括从第六到第十共五个栏目，它与上编是紧密联系的。因为只有认真地洞悉过去，才能清楚地了解未来，从而准确有效地为当前的社会现实服务。反过来说，如果不能很好地洞悉过去，也就不能很好地立足当前，更不可能对未来有一个正确的了解。所以本书在上编的“立足当前”之后，紧接着便安排了一个“历史回眸”作为下编。这样，在编排上虽有一个“上下”的先后之分，但在近些年的实际过程中，二者乃是密切地结合进行的，从文章发表的具体时间上，也可看出这种交错进行的情况。

对于道教史的研究，前些年我们主要集中精力完成国家“六五”规划所提出的任务，编写出一部自己的道教史来为国争光。这是从宏观的角度，探讨道教发生、发展和演变的客观规律，让人们以科学的态度对待道教的历史。在此基础上，我们即提出为了使道教史的研究

工作进一步深入开展，有必要开展地方道教史的研究工作。本编的第六个栏目，即反映了本人近年来这种研究的状况。

对道教单个人物及其思想以及对不同道派分别进行研究，也是推动道教史进一步深入研究的重要方面，本编的第七和第八两个栏目，反映了本人近年来这种研究的意向。

道教与政治的关系，是一个非常值得我们系统地研究的一个问题，王明先生在晚年所留下的遗作《道家与传统文化研究》一书的《自序》中即明确地指出了这一点。而道教与封建统治者的关系，应属于道教与政治关系的一个方面。因此，本编第九个栏目所编选的几篇文章，算是本人近年来为实践王明先生晚年指示的一种努力。非常抱歉的是这种努力很不够，有负王明先生对我们的指示。

这些年来，有不少人指定我写关于道教研究的回顾与展望这种文章，我至少写过三次，一次是“十年来”的，一次是“二十年来”的，一次是“百年来”的，还有在拙编《中国道教史》第四卷中，也有这么一部分。除这一部分外，前面三次都是“奉命”而作的。写这种“奉命作品”也没有什么不对，一个人走路是应当边走边看，以免迷路，搞研究工作也应边研究边总结——“回顾与展望”，这确实是一种实际需要，只恐我本人所掌握的材料不完全，若有遗漏的地方，只好道声“抱歉”，欢迎大家来补充。

在本书的出版过程中，出版社的责任编辑提出原来书稿的上下编中再分栏目的版式不好处理，要求去掉上下编的分法改为以栏目分篇，并将原来上下编的两篇“概述”合而为一，我同意了，这样也许可以更加显示出本书的整体性。

“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索！”（屈原《离骚》）道家道教文化博大而精深，愈研究愈觉其中奥妙无穷，需要快马加鞭，从各个方面不断地进行探索！发掘其精华，为建设社会主义新文化体系服

务，为构建人类和谐社会服务，为此，特别要寄希望于年青一代学者的努力！本书是拙著《刍菹集》的续篇，谨此奉献于广大同仁，以资共勉！



# 一、 探索道教文化在 当代社会的意义





## 道教文化在中华文化中的地位及其现代价值

中华民族是由多民族经过长期互相融合而形成起来的。在长期的社会发展过程中，各个民族对中华传统文化的形成和发展都有他们各自的贡献。中华民族的传统文化，是一个多元互补的文化。早在春秋战国之际，就有诸子百家的兴起，形成了“百家争鸣”的局面，推动了中华传统文化的发展和繁荣。在诸子百家中，最主要的有“九流十家”。班固的《汉书·艺文志》对此作了很好的介绍和总结。在秦汉之际，法家和道家，曾先后一度处于统治的地位。后来，汉武帝重用董仲舒，“罢黜百家，独尊儒术”，但这个儒术已经不是孔子时候的儒术，而是以董仲舒为代表的吸收了阴阳家和道家等思想在内的宗天神学。随着道教的产生和佛教的传入，在长期的封建社会中，便一直是道儒释三教一方面彼此互相对抗、互相斗争，另一方面又互相吸收、互相融合，形成了中华传统文化的三大支柱。从中华传统文化的整个发展历史来看，三教之间的相互对抗、相互斗争是表面的、次要的，而相互吸收、相互融合则是实质性的、主要的。佛教传入中国的初

期，为了能在中国立稳脚跟，就必须中国化。而当时所谓中国化，就是道教化。所以当时的人们不太了解佛教和道教的区别，将浮屠与老子一起祭祀。认为黄老道教与佛教都是主张“清静”、“无为”的，彼此完全是一致的。《后汉书》卷四十二《楚王英传》说汉光武帝的儿子楚王英“更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀”<sup>①</sup>。又称汉明帝褒奖他说：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，絜斋三月，与神为誓。”<sup>②</sup>《后汉书》卷三十下《襄楷传》称襄楷复上书说：“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。”<sup>③</sup>袁宏《汉纪》说：“浮屠，佛也。……其教……专务清静……息意去欲而归于无为。”<sup>④</sup>因此，当时“或言老子入夷狄为浮屠”<sup>⑤</sup>之说，并未引起任何异议。到了两晋以后，特别是宋齐之间，佛教势力发展起来之后，三教之间的斗争，才开始逐渐兴起；到唐代，这种斗争才尖锐起来。但就是在这种情况下，三教的相互融合仍然存在。到两宋以后，这种三教相互融合的趋势，愈来愈明显，在文化学术的发展上占据主流。所以，我们可以毫不夸张地说：正是由于道教与儒、释之间既相互矛盾和斗争，又相互吸取和融合，才推动了整个中华传统文化的繁荣和发展。因此，要全面地了解中华传统文化，就必须对道教与儒、释有一个全面的了解。

但是，长期以来，在国内外都流行着一种模糊的观念，似乎儒家文化就可以代表整个中华传统文化，一说到中华传统文化，大家都把注意力集中在儒家文化身上。这是一种对传统文化的偏见，虽然由来

① 《后汉书》，中华书局标点本，第5册第1428页。

② 同上。

③ 同上，第4册第1082页。

④ 同上，第5册第1429页。

⑤ 同上，第4册第1082页。

已久，但并不符合中国的历史事实，而且在学术上往往带来一些非常片面的看法，阻碍了我们全面地了解中华传统文化的历史及其发展规律，因而是一种非常有害的学术偏见。

这种对中华传统文化的学术偏见，可以以韩愈的道统论作为代表。韩愈在道释二教都很兴盛的唐代，依照道释二教传法世系的祖统说，虚构了一个儒家的道统论来与道释二教相对抗，并以维护尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子直到孟轲的道统自居，把道释二教看成是离经叛道的异端邪说，主张对他们采取“人其人、火其书、庐其居”的办法，予以彻底消灭。这是一种极其幼稚而愚蠢的偏见，虽不正确，但其影响却十分深远，至今还束缚着有些人的头脑，不承认道释二家、特别是道教在中华传统文化中的重要地位，这极不公正，也不符合中国的历史实际。

在这种学术偏见的影响下，长期以来，我们在传统文化的研究工作方面，都把重点仅仅放在儒家经典的研究上，无论是研究机构的设置，人员的配备，还是资金的投入，研究课题的分配等等，都很不平衡，只侧重儒家，而对道佛二教的研究则很不重视，特别是道教的研究，更是相形见绌，根本没有把它提到议事日程上来，以致过去有些名为“中国哲学史”的著作，实际上并未全面探讨整个中国哲学思想的发展历史，其中除儒家的哲学思想之外，既看不到道佛二教哲学思想的发生和发展，也看不到各少数民族哲学思想的发生和发展，与我们这个多民族和多宗教国家哲学思想发展的实际状况不太相符。特别是我们的道教研究和某些国家相比，还显得很落后，这与我们作为道教文化的故乡来说，也是极不相称的。“文革”以后，这个情况才开始发生变化，道教研究开始提上议事日程，研究课题列入了国家项目，建立了专门的研究机构，加强了研究人才的培养，现在研究队伍也在逐渐形成，并在逐步发展和壮大，一大批研究成果已经问世，引

起了社会的瞩目。于是，道教文化在中华传统文化中的地位问题，便成为人们强烈关注的问题，这使人们很自然地注意到了鲁迅先生在1918年8月20日《致许寿裳》的信中提出的“中国根柢全在道教”这样一个科学论断。对鲁迅先生的这个科学论断在具体理解上虽然尚不完全一致，但它说明了道教文化在中华传统文化当中的重要地位这一点，则是非常明确的。根据这个论断，我们也可以说，中华传统文化的根柢就在道教。

为什么说，中华传统文化的根柢就在道教呢？这可以从两个方面来说明这个问题。

一个方面，道教本来就是中华民族的传统宗教，它是在神州大地的怀抱中诞生，为中华传统文化的乳汁养育而成，它在创建和发展过程中，吸收了不少中华传统文化作为它的营养成分，同时使之成为它的思想渊源的一部分。这里可以举几个主要方面的例子：

第一，道家思想。道家与道教二者既有区别，又有联系。先秦道家，是以老庄为代表的哲学派别，而道教乃是东汉形成的一种宗教，二者并不是一回事。但是，道家思想乃是道教最为重要的思想渊源之一，道家哲学乃是道教的理论基础之一。道教创立的时候，奉老子为教主，以老子《道德经》为主要经典，并把它规定为教徒们必须习诵的功课。《道德经》的基本思想是“道”，并把“道”视为超时空的天地万物的根源，既有宇宙本体的意义，也含有规律的意义，其界属模糊不清，“玄之又玄”，十分神秘，不同的人可以对它作出不同的解释。在《庄子·大宗师第六》中，更把“道”解释成为“有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”，并谓“黄帝得之，以登云天；颛顼得之，以处玄宫；禹强得之，立乎北极；

西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯”<sup>①</sup>。这种以“道”为万古常存，得“道”以后便可以长生久视、成为神仙的思想，为后来道教所汲取。道教的基本信仰也是“道”，它从宗教的角度把“道”说成是“神异之物，灵而有信”<sup>②</sup>，“为一切之祖首，万物之父母”<sup>③</sup>，并与神秘化了的元气学说结合起来，认为“道”是“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大无外，其微无内”<sup>④</sup>，无形无名，有清有浊，有动有静，“万象以之生，五音以之成”<sup>⑤</sup>，宇宙、阴阳、万物都是由它化生的。道教还把老子也看成是由“道”化生的，这种思想在道教正式成立之前就有了，东汉明帝（57—75年在位）、章帝（76—88年在位）之际，益州太守王阜作《老子圣母碑》，其中便说：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行乎太素之元，浮游六虚，出入幽明，观混合之未判，窥清浊之未分。”<sup>⑥</sup>把老子与道合而为一。道教继承并发挥了这一思想。在道教的早期经典《太平经》中便说：“老子者，得道之大圣，幽明所共师者也。应感则变化随方，功成则隐沦常住。住无所住，常无不在。……周流六虚，教化三界，出世间法，在世间法，有为无为，莫不毕究。”<sup>⑦</sup>传为张陵所著的《老子想尔注》（一说为张鲁所著）中，也把老子作为“道”的化身，称“一者，道也”，

① 《庄子集释》第一卷，中华书局1961年版，第246—247页。

② 司马承祯《坐忘论》，《道藏》第22册第896页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社本。以后凡引《道藏》，均属此版本，不另注。

③ 《妙门由起序》，《道藏》第24册第721页。

④ 吴筠《玄纲论》，《道藏》第23册第674页。

⑤ 同上。

⑥ 严可均校辑《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局影印本，1958年版。

⑦ 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第10页。

“一散形为气，聚形为太上老君”<sup>①</sup>。《云笈七签》卷一《道德部》之《总叙道德》引葛玄《五千文经序》说：“老君体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，经历无地，终始不可称载，穷乎无穷，极乎无极也，与大道而轮化，为天地而立根，布气于十方，抱道德之至纯，浩浩荡荡，不可名也。……堂堂乎为神明之宗，三光持之以朗照，天地稟之得生……故众圣所共宗。”<sup>②</sup>其后南宋谢守灏所撰编的《混元圣纪》、《太上老君年谱要略》、《太上混元老子史略》等著作中反复地说：“太上老君者，大道之主宰，万教之宗元，出乎太无之先，起乎无极之源，经历天地，不可称载，终乎无终，穷乎无穷者也。其随方设教，历劫为师，隐显有无，罔得而测。然垂世立教，应视之迹，昭昭然若日月。”<sup>③</sup>又说：“太上老君，乃大道之宗祖，三才之本根也。……化生诸天，成就世界，莫知其大，强目曰‘太’；莫知其高，强目曰‘上’；首出无极，仰之曰‘老’；宰而无我，主之曰‘君’，故曰‘无上三天玄元始三炁太上老君’焉。”<sup>④</sup>又说：“太上老君，乃元气之祖，万道之宗，乾坤之根本，天地之精源。”<sup>⑤</sup>又引唐尹文操的话说：“老子者，即道之身也，迹有内外不同，由能应之身或异也。”<sup>⑥</sup>并称他“秉生成之柄，镇造化之原，故在天为众圣之尊，在世为万教之主。谓之老子者，道之形也，应既不一，号亦无量，或三十六号，或七十二名”<sup>⑦</sup>。于是，老子与道在道教中便被神化为众生

① 饶宗颐《老子想尔注校笺》，香港大学出版社1956年版，第13页：“载营魄抱一能无离”注。

② 《道藏》第22册第4页。

③ 《道藏》第17册第780页。

④ 同上，第793页。

⑤ 同上，第895页。

⑥ 同上，第805页。

⑦ 同上，第900页。



信奉的神灵。“道”是天地万物的根源，因而作为“道”的化身的太上老君，也就成为“混沌之祖宗，天地之父母，阴阳之主宰，万神之帝君”。说明哲学家老子与哲学范畴的“道”，在道教中已被神化为天上的神灵，信道也就变成了信神，崇奉老子亦即崇奉天神。修道成仙思想，乃是它的核心，其他的教理教义和各种修炼方术，都是围绕这个核心而展开的。它之所以命名为“道教”，也与它的基本信仰是“道”有密切的关系。上述一切，都说明道家与道教的关系是十分密切的。道家虽是先秦以老庄为代表的哲学派别，但在东汉以后就为道教所继承和发展了，从道教产生时起，研究老庄思想的，相当多的人都是道教徒，阐述和注释老庄的许多宝贵著作，都集中在道教典籍的丛书《道藏》之中。这些道教徒对老庄思想的阐述和注释，虽然不免带有一些宗教性的曲解成分，但其中也包含了不少的精华，不可忽视。老子及其学说之所以在中华传统文化中占有极为重要的地位，产生如此广泛的影响，道家文化之所以能够成为中华传统文化的三大支柱之一，是与道教对它的继承和发展分不开的，如果没有道教的继承和发展，那么，老子及其学说在中华传统文化中的地位及其影响，将是另一回事了，正因为道教文化继承和发展了道家文化，它们之间具有如此密不可分的关系，所以人们习惯上常常把道教也称为道家。

第二，儒家的伦理纲常思想。这种伦理纲常的核心是“三纲五常”。所谓“三纲”，《白虎通义·三纲六纪》说：“三纲者，何谓也？君臣、父子、夫妇也。”唐孔颖达《礼记·乐记》疏引《礼纬·含义嘉》说：“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，合称“三纲”。所谓“五常”，就是仁、义、礼、智、信五种道德规范。二者合起来统称“纲常”。南宋朱熹说：“其张之为三纲，其纪之为五常。”<sup>①</sup>又说：

<sup>①</sup> 《朱文公集·读大纪》。

“纲常千万年，磨灭不得。”<sup>①</sup> 儒家把这种伦理纲常思想看做是维护封建社会秩序的最主要的道德关系，是天经地义的永恒不变的“天理”，谁也不能违反。这种伦理纲常思想，也为道教所继承和发展。在道书中，虽然很少提到“三纲五常”的名称，但却大肆宣扬这种伦理道德思想。道教在宣扬这些伦理道德的时候，往往和它的长生成仙思想结合起来，所发生的实际效用比儒家更大。葛洪在《抱朴子内篇·对俗》中说：“欲求仙者，要当以忠、孝、和、顺、仁、信为本。若德行不修而但务方术，皆不得长生也。”《天师教诫科经》说：诸欲修道者，务必“臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺”。道教的许多戒律，都有不少类似的规定。特别是在道教的早期经典《太平经》里，还将“天地君父师”合为一体<sup>②</sup>。在当时的儒家经典中尚未如此，而这正是后来社会上“天地君亲师”信仰的由来，其影响甚为深远。《太平经》还将这种伦理道德规范与它的“承负说”联系起来。它认为为子当孝，为弟子当顺，为臣当忠。如果“子不孝，则不能尽力养其亲；弟子不顺，则不能尽力修明其师道；臣不忠，则不能尽力共敬事其君。为此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下”<sup>③</sup>。又说：“子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦。令天甚疾之，地甚恶之，以为大事，以为大咎也。鬼神甚非之，故为最恶下行也。”<sup>④</sup> 由此可见，道教不仅把儒家的伦理道德思想吸收过来，而且把它纳入了自己的思想体系，为维护封建的社会秩序发挥了更大的特殊作用。

第三，墨家思想。章太炎先生早就指出过：道教思想是“本诸墨

① 《朱子语类》卷二十四。

② 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第135页。

③ 同上，第405—406页。

④ 同上，第406页。

氏，源远流长”<sup>①</sup>。墨子提倡尊天明鬼，这种思想显然被道教所吸收，这方面无须多加说明。此外，墨子还站在小生产者的立场上，提倡自食其力和互助互利。这些思想对早期道教经典《太平经》的影响也是明显的，王明先生对此作过专文的论述。在拙著《中国道教思想史纲》第一卷第三节的第八个问题“《太平经》的乌托邦思想”和拙著《道教文化新探》中，也对这个问题作过论述。还有，道教的有些神仙方技和变化方术，也依托墨子。葛洪《抱朴子内篇·金丹》篇记有《墨子丹法》，《遐览》篇记有变化之术的《墨子五行记》，称“其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方”。葛洪还把墨子列入《神仙传》，说他外治经典，内修道术，精思道法，想象神仙，后得神人授书，“乃得地仙”。可见墨子在道教信仰中的吸引力是不小的，过去许多学者认为墨家学说在秦汉以后就中断了，失传了。实际上，它并未中断，也并未完全失传。到哪里去了呢？被道教吸收进去了。墨家学说的许多内容，特别是尊天、明鬼之类的宗教内容，在被道教所吸收以后，仍在社会上流传。

第四，《易》学和阴阳五行思想。《易》本来就是一种卜筮之书，这种占卜之术，为后来的道教所承袭。《易经》卦象的推演，其中蕴涵着变化的观念和朴素的辩证法思想，这些观念和思想在老子的《道德经》里作了很好的发挥。宋代学者邵雍就说过：“老子知《易》之本。”<sup>②</sup>说明道家和《易》早有密切关系。东汉时候，道教的早期经典《太平经》，就是“以阴阳五行为家”。而魏伯阳《周易参同契》，乃是假周易爻象的神秘思想来论述修仙的方法，对后世道教的影响甚大，被称为“万古丹经王”。此后，以《易》学和阴阳五行思想阐发

① 章太炎《章氏丛书检论》第三。

② 张行成《皇极经世·观物外篇衍义》卷九，《四库全书》本。

道教的内外丹法的道教学者，更是络绎不绝。

第五，谶纬之学。阴阳五行思想起于先秦，汉代从董仲舒起，就开始以这种思想解经，逐步形成谶纬之学。西汉末至东汉初，谶纬之学盛行，儒生与方士合流，以阴阳五行推验灾异祲祥。这种谶纬思想，许多都为道教所汲取。道书中，有些是直接从谶纬书中搬用过来，连文字都未作多少改变。如《河图纪命符》说：“天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其筭纪。……又人身中有三尸……每到六甲穷日，辄上天白司命，道人罪过。过大者夺人纪，小者夺人筭。故求仙之人，先去三尸。”<sup>①</sup> 这类神秘的东西，几乎原封不动地被道书所引用。其他如《龙鱼河图》中关于天人相互感应和呼神（五岳神、四海河神、五官神）可以防病却鬼，《河图稽耀钩》与《河图帝览嬉》中关于星象预示吉凶之说以及《河图括地象》与《尚书帝验期》中关于昆仑山是圣人仙人集聚之所，西王母为赐授仙经、指引修道之神等等，皆为道教所承袭。

第六，古代鬼神思想。中国古代社会中，人们将日月星辰、河海山岳和祖先视为神灵，并对它们进行祭祀和祈祷等崇拜活动，由此逐渐形成了天神、地祇和人鬼的神灵系统。道教承袭了这种神鬼思想，并不断将许多神灵纳入道教的神灵之中，成为道教崇奉的神灵。

第七，巫术和神仙方术。古代殷人认为，卜筮可以决疑惑，断吉凶，巫师能交通鬼神，这种倚仗巫术祈福禳灾的方式遂为道教所吸收。战国以后神仙方术渐盛，神仙思想在《庄子》和《楚辞》里已屡见不鲜。稍后，在燕齐一带出现了鼓吹长生成仙的方士，利用战国时齐人邹衍的阴阳五行学说解释他们的方术，从而形成了所谓神仙家，

---

<sup>①</sup> 中村璋八、安居香山辑《纬书集成》下册，河北人民出版社1994年版，第1196页。

即方仙道。传说崇尚方仙道的宋毋忌、郑伯侨等都向往神仙，“形解销化，依于鬼神之事”。以后神仙家的神仙信仰和方术皆为道教所承袭，神仙方术演化为道教的修炼方术，方术士亦逐渐演化为道士。

第八，黄老思想。黄老学说起于稷下道家，他们同时尊奉传说中的黄帝和老子为道家创始人。至汉初，文景以黄老之术治天下，治黄老之学者蜂起。黄老思想包含很多神秘主义的因素；加以治黄老之学的学者中，本来就有许多方士，他们以神仙长生思想和阴阳五行学说对这些因素作出宗教性的解释，使黄老之学与神仙方术相结合，而向神仙方术的方向发展。至东汉，进一步将黄帝、老子神秘化，又由着重尊崇黄帝，转而推崇神化后的老子，逐渐形成奉老子为神明的黄老道，并与方仙道逐步合流，成为道教的前身，当时道教的一个主要派别太平道，其创始人张角，最初就是属于黄老道的信徒。

以上事实，说明了道教的思想来源是多方面的，它对中国古代的许多传统文化都采取了兼收并蓄的态度，马端临称它是“杂而多端”。唯其如此，所以许多古代的文化思想，都汇集在道教之中，并借道教的经典留存下来，得以流传至今。这便是为什么说中华优秀传统文化的根柢在道教的一个方面。

另一方面，在道教的长期发展过程中，又对我国古代的思想文化和社会生活的各个领域都产生过巨大而复杂的辐射作用，留下它的深刻影响。其某些影响至今在中国人的生活方式和文化构成中仍然不可忽视。概括起来，主要有以下几个方面：

第一，从中国学术思想的领域来看，道教在历史上曾产生过许多著名学者，如晋代的葛洪，南北朝的陶弘景，唐代的成玄英、李荣、王玄览、司马承祯、吴筠、李筌，五代十国时的杜光庭、谭峭，宋代的陈抟、张伯端、陈景元、白玉蟾，元代的俞琰、杜道坚、张雨、雷思齐，明代的张宇初、赵宜真、陆西星，清代的王常月、李西月，当

代的陈撄宁等等，他们在思想文化方面都各有一定的贡献，在历史上有着重要的影响。特别是道教在长期发展的过程中，不可避免地与儒释之间产生了复杂的互动关系：一方面相互排斥，相互斗争，另一方面又相互吸收，相互渗透，从而促进了中国学术思想的内在融合与发展。譬如被称为儒学发展最高峰的宋明理学的形成，即是儒学家吸收了道佛二家思想影响的结果。唐代道教学者司马承祯所倡导的守静去欲理论，本身既吸收了儒释的思想，后来又为宋儒所汲取。北宋著名理学家周敦颐、邵雍等人的学说，都渊源于道士陈抟。早在南宋初，朱震在《汉上易解》中已具体指出了这种传承关系。当代著名学者蒙文通先生写过一篇《陈碧虚与陈抟学派》并附《陈图南学谱》<sup>①</sup>，更加系统地论证了宋代理学家邵雍、周敦颐、程颢、程颐等人的学术思想都来源于道士陈抟，并指出陈抟对整个宋代的学术思想都有影响。南宋著名理学家朱熹，对道教经典也下过许多搜集整理和研读的工夫。他曾托名“空同道士邹訢”为《周易参同契》作注，并对《阴符经》也作过考订。朱熹尝自谓“清夜眠斋宇，终朝读道书”，足见他对研读道教经典的勤苦用心。正是由于他把道教的宇宙图式论和守静去欲思想同儒家的纲常名教和佛教哲学思想相结合，从而构成了他的客观唯心主义哲学体系。可以说，宋明理学乃是道、儒、释三家思想的结晶。所以，不了解道教在中国学术思想史上的地位和影响，就很难认识中国学术思想的全貌，很难弄清楚它的发展和演变的规律。

第二，从文学艺术领域来看，道教对中国古代的文学艺术，也有非常深刻而突出的影响。道教信仰的理想，是长生成仙。这种神仙思想反映在文学领域中，成为文学的重要题材之一。古代以道教神仙为题材的作品，充满于诗、词、歌、赋、戏剧、小说等各种文学形式之

① 载《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社1987年版，第369—382页。

中，数量甚多，作者亦不少。魏晋南北朝的“游仙诗”，是抒写神仙漫游之情的一种诗歌，以郭璞的作品为代表，在《文选》中被列为文学体裁之一，以后不断有人为之。唐代道教兴盛，反映在诗歌中，以神仙思想为题材的作品相当多，成为唐代诗歌门类之一。伟大诗人李白，“正是反映道教思想的杰出作家”，其部分诗作堪称神仙诗门的代表，人们称他为“诗仙”，他也以“谪仙人”自居。李白晚年，就北海高天师受道箓于齐州紫极宫，正式成为道士。在宋代词作当中，反映道教活动题材的作品也是大量的，而且不少词牌得名即来源于道教的有关神仙故事。例如，《凤凰台上忆吹箫》，因《列仙传》中萧史与秦穆公女弄玉吹箫引凤故事而得名；《解佩令》因江妃二女解佩与郑交甫的故事而得名；《惜分钗》因道士杨通幽于蓬莱仙山见杨贵妃，取回金钗之半给唐明皇的故事而得名。从这类事例当中，可以看出道教对宋词的影响是广而深的。在元代戏曲当中，反映道教神仙人物的戏曲特别突出，文学史家称之为“道剧”。明代戏曲理论家朱权在《太和正音谱》中分元曲为十二种，“神仙道化戏”为其中之一，专门演述神仙度化和飞升的故事。例如，《张天师夜祭辰钩月》、《张天师断岁寒三友》，皆是写张道陵故事的；《黄粱梦》，是写钟离权度化吕洞宾的；《岳阳楼》、《城南柳》，是写神仙人物吕洞宾故事的；《铁拐李》、《蓝采和》、《升仙记》等，都是写八仙故事的；《陈抟高卧》，是写道士陈抟故事的；《任风子》，是写马丹阳度人故事的。这类神仙道化戏的作品数量很多，影响很大，作者以元代著名戏曲家马致远为代表，被称为“万花丛里马神仙”。明代的神魔小说中，属于道教神仙人物故事的也不少。除散见于“三言两拍”中的若干短篇之外，长篇以道士陆西星所作《封神演义》（一说为许仲琳所作）为最著，此外，还有吴元泰的《东游记》、余象斗的《北游记》，邓志谟的《铁树记》、《飞剑记》、《咒枣记》等等。上面是就道教神仙思想对文学的影响来

说的。道教对文学的影响，不仅反映在题材方面，而且也反映在文体上。如《步虚词》这种文体的来源，据《异苑》的记载，乃陈思王曹植游山，忽闻空中诵经声，清远遒亮，解音者则而写之，为神仙声。道士效之，作步虚声。文学家和道教学者又根据步虚声，进而作《步虚词》。唐吴兢《乐府古题解》谓：“《步虚词》，道家曲也，备言众仙缥缈轻举之美。”道士斋醮赞颂时，常以道家法曲腔调，讽颂步虚词。还有一种文体叫“青词”，亦称“绿章”。这种文体为道教举行斋醮时，呈给天神的奏章表文，用青藤纸书朱字，故谓之“青词”。明代道教盛行，道士写青词，文人亦写之，明世宗时大臣争以青词邀宠，如顾鼎臣、夏言、严嵩、徐阶、袁炜、严讷、李春芳、郭朴等，皆先后以青词得宠，卒至入阁，以致有“青词宰相”之讥。此外，道教对中国音乐、书画、雕塑、石刻、建筑等形式及其精神，均有重要影响。例如，道教的崇尚自然的思想，对中国传统艺术的审美倾向就有重大影响，为传统艺术提供了取之不尽的精神源泉。

第三，从科学技术的领域来看，道教对我国古代科学技术的影响，也是不容忽视的。道教为了实现其长生成仙的理想，从其开创时起，便十分重视修炼方术，试图通过各种方术，来达到它所追求的目标。虽然这只不过是一种幻想，这个目标是不可能实现的，但客观上却在中国科学技术的有关领域积累了许多很有价值的材料，这对中国古代科学技术的发展有十分重要的意义。例如，丹鼎派的道士们，企图炼制出长生不死之药，积极从事炼丹活动，对各种炼丹术进行了认真的探讨。在这方面，他们所留下的著作甚多，在这些资料里，虽然科学思想与神仙思想往往交织在一起，但其中合理的菁华是绝不能否认的。而且正是这种炼丹术的发展，为近代实验化学的产生提供了条件，可以说它是近代实验化学的前驱。汉末魏伯阳的《周易参同契》，借《易》道以明丹道，其中便含有丰富的科学思想，为我国古代化



学、气功学、养生学留下了宝贵的遗产。在东晋葛洪的《抱朴子内篇》中，有关于物种变化的一些论述，还具体介绍了许多炼丹的方法，对化学和生物学都有极为重要的贡献。许多道教学者往往兼攻药理学和医学，葛洪就明确地指出，古之初为道者必须“兼修医术”<sup>①</sup>，他和陶弘景等人都撰有医学专著。唐代道教学者孙思邈，更是这方面的杰出代表。他们在医学、药理学方面的贡献，都是应当肯定的。道教的养生术与预防医学紧密结合，作为祛病延年的重要手段，在道书中的论述颇多，内容十分广泛，涉及导引、行气、服食、房中、按摩、居处、养性等等许多方面，其中包含的合理因素，值得我们认真发掘和整理。道教的内丹修炼方术，专讲人体内精、气、神的修炼方法，在宋、元时期，这种方术特别盛行，名家辈出，论著甚多，为我国气功学的发展奠定了很好的基础。总而言之，道教在我国古代科学技术的发展史上有它的独特作用，并给我们留下了大量科学技术方面的宝贵遗产，这在世界宗教史上也是罕见的现象，有待我们认真地总结。

第四，从政治领域来看，道教的社会影响更为广泛。在我国漫长的封建社会中，一方面，上层统治者常常利用道教为巩固他们的封建统治服务，因而道教很容易受到封建统治者的扶植。不少道教徒直接参与了统治集团内部的政治斗争，为他们彼此之间的争权夺位出谋划策，在政治上和军事上起着极为重要的作用。有的道教徒虽“身在山林而心存魏阙”，甚至还有“山中宰相”之称，有的以“终南”为仕途之捷径，担任朝廷重要官职，出入宫廷，辅佐王政，道教遂成为上层统治阶级的重要支柱之一。另一方面，许多农民起义的领导者，也曾利用道教作为农民起义的组织形式，并利用道教经典中的某些思想作为他们发动起义的思想武器。汉末的黄巾起义，就是其中最著名的

---

① 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第247页。

例证。此后利用道教起义的络绎不绝，甚至还建立了地方政权，统治一个地区几十年，如汉末五斗米道的首领张鲁在汉中地区所建立的政教合一的政权，统治了巴、汉一带将近三十年，史称“民夷信向”，“朝廷不能讨”。在当时社会动乱、四处都是军阀混战的局面下，汉中成了人民避难的“乐土”，不少人都投奔这个相对安定的地区。又如西晋时李雄在成都地区所建立的成汉政权，历经六世四十六年（从西晋惠帝永宁元年起兵，至东晋穆帝永和三年为桓温所灭，即从公元301年至347年），主要也是靠天师道的支持。这个政权在天师道首领范长生的辅佐下，刑政宽和，事役稀少，甚得人民的拥护，“由是夷夏安之，威震西土。时海内大乱，而蜀独无事，故归之者相寻”<sup>①</sup>。所以，道教在下层群众中的影响，也是非常广泛而深刻的。由此可见，道教与过去中国的政治生活和社会生活，有着极其密切的关系。

第五，从道德伦理的领域来看，道教所产生的社会影响也很突出。道教是一个十分重视伦理道德教化的宗教，它在长期发展过程中，积累了大量的戒律和劝善书，包括功过格等，其中包含了许多对当时的社会来说是合理的伦理道德思想，这些内容不仅对道教的发展有重大意义，而且对中国人的生活方式及价值观念等方面，都产生了广泛深远的影响，特别是它的各种劝善书，在社会上流传很广，深入到社会各阶层，士大夫也对它赞不绝口，为之作注者难计其数，其影响不可低估。

第六，从民族心理、民族性格这些领域来看，道教在这些方面的影响也是很大的。例如，道教是以道为最高信仰，以得道为人生的最终目的，这种人生哲学培养了一代又一代的道教徒尊道重道和唯道是求的传统，历史上许多道教徒为了得道求道，自觉抛弃人世间的一切

---

<sup>①</sup> 《晋书》，中华书局标点本，第10册第3040页。

物质享受和功名利禄，甘于恬淡素朴的生活，安贫乐道，刻苦磨炼，忍受一般人难以忍受的痛苦和折磨。这种传统，通过具有民族风格的宗教形式，长期传播于社会，对中华民族的心理素质和民族性格的形成起了重大作用。历史上许多知识分子，特别是一些具有“隐士”风范的人物，莫不以安贫乐道、唯道是求作为自己的人生哲学，他们立身行事，本着“是道则进，非道则退”的原则，“淡泊以明志，宁静以致远”，视富贵如浮云。他们的言行，影响着一代又一代的社会风气。尽管他们所追求的道，与道教徒所追求的道，并不完全一致，但这种唯道是求的人生哲学的根源，与道教却有密切的关系。其次，道教是以长生成仙为其最终目的，因此，它竭力倡导重生、贵生、热爱现实的人生。葛洪在《抱朴子内篇》卷三《对俗》篇说：“求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎？”<sup>①</sup> 他确信人的寿命长短，不是上天所决定的，人们通过修炼可以达到长生不死，并在同书卷十六《黄白》篇中引《龟甲文》说：“我命在我不在天。”<sup>②</sup> 《老子西升经》亦称：“我命在我，不属天地。”<sup>③</sup> 这些思想表明了道教长生不死信仰的特点，既与佛教悲观厌世思想不同，又与儒家“死生有命，富贵在天”的听天由命思想有很大的区别，它鼓励人们积极征服自然、努力自己掌握自己的命运。这种思想经过道教的长期宣传，深入人心，不能不影响到中华民族的民族心理和民族性格，使人定胜天的信念成为中华民族的优良传统。再次，道教还奉行《道德经》里“知常容，容乃公”<sup>④</sup> 的准则，主张宽容、谦让，虚怀若谷，

① 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第47页。

② 同上，第262页。

③ 《道藏》第11册第506页。

④ 《道德经》第十六章。

反对自矜、自大、自伐，反对骄傲自满，这种精神集中体现在文化方面的兼收并蓄态度，融摄百家，像海纳百川一样，具有极大的包容性，没有儒家那种视自己为正统、别人为异端邪说的排他性。这种文化心理的发扬，形成了中华民族开阔的文化胸怀，容易吸收各种先进文化以发展自己的民族文化，使中华民族的古老文化能够经久不衰，而且愈来愈繁荣昌盛。

第七，从民族凝聚力的形成和发展方面来看，道家和道教文化所起的作用就更为明显了。例如，我们大家都承认自己是黄帝子孙，这个思想的渊源，就和道家与道教有极其密切的关系。我们知道，儒家的创始人孔子，是“祖述尧舜，宪章文武”<sup>①</sup>的，他并不谈论黄帝，也没有说自己是黄帝子孙。儒家所信奉的最古的史书是《尚书》，或者叫做《书经》，儒学家说它是由孔子亲自整理而成的，当然可以代表儒家的历史观。这部书的开头第一篇是《尧典》，然后是《舜典》，可见儒家讲历史是从尧舜讲起的，这与孔子“祖述尧舜”的思想是完全一致的。相反，道家讲历史，则是从黄帝讲起的。最著名的代表作品就是《史记》。《史记》的作者是司马迁，他是属于道家学派的学者。为什么这么说呢？有司马迁自己的叙述为证。据《史记·太史公自序》的记载，司马迁的父亲司马谈，“习道论于黄子”。所谓“黄子”，《集解》徐广注说：“《儒林传》曰黄生，好黄老之术。”《史记·儒林列传》记载了他在汉景帝时与儒林博士辕固生当着汉景帝的面为汤武是否受命的问题进行过激烈的争辩，他坚决反对儒生的观点。可见，司马迁的父亲以及他父亲的老师，都是属于道家学派的学者。所以司马谈在《论六家要指》中，批评“儒者博而寡要，劳而少功”，批评“墨者俭而难遵”，批评“法家严而少恩”，批评“名家使人俭而

<sup>①</sup> 《中庸》第三十章。

善失真”，唯独对道家最为推崇，说“道家使人精神专一，动合无形，瞻足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多”<sup>①</sup>。至于司马迁本人，“论大道，则先黄老而后六经”<sup>②</sup>，讲历史，则“自黄帝始”<sup>③</sup>。《史记》的开宗明义第一篇就从黄帝的本纪说起，认为尧舜都是黄帝的后代，与《尚书》所讲的历史完全不同。在《史记·封禅书》中又说“黄帝且战且学仙”，后来乘龙上天。所以黄帝历来是道家和道教所崇拜的人物，正统儒家对这些说法是很难接受的。因而历来总是“黄老”并称，从来还没有人把黄帝与孔子联系在一起而并称“黄孔”的。在道家和道教的著作中，往往大肆宣扬黄帝，为黄帝树碑立传。仅《庄子》一书中，如《在宥》、《天地》、《天运》、《胠篋》、《大宗师》等等篇章，都讲述过黄帝的事迹，更不用说后来稷下黄老学派了。而道教更明确是以黄帝为“道家之宗”，故道教典籍中有关黄帝的记载，就更不胜枚举了。《道藏》第5册《历世真仙体道通鉴》卷一，就是以《轩辕黄帝》开头，该册第32—35页还另有《广黄帝本行记》，《藏外道书》第18册又收有《轩辕黄帝传》，其他托名黄帝所撰的道书也很多。相反，在正统儒家的经典中，谈到黄帝的时候则比较少。而他们所宣扬的那一套尧舜之道，普通老百姓对它的了解并不多，故其影响甚微，不像黄帝的影响那样广泛。广大同胞和海外侨胞不分男女老少，莫不以自己是黄帝子孙而彼此心心相印，互相紧密地联系在一起，同呼吸，共命运。以黄帝为祖宗，这是家喻户晓的事。这个思想，形成了中华民族强大的凝聚力。“血

① 《史记》，中华书局标点本，第10册第3289页。

② 裴骃《史记集解序》引班固之言，中华书局标点本，第10册第1页。

③ 《史记》，中华书局标点本，第10册第3300页。

浓于水”的这种民族感情比什么都珍贵，它是我们几千年来战胜一切困难、越过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它强大的生命力。

除以上所讲七个领域之外，道教对民间的风俗习惯和民间信仰，也有重要的影响，如崇拜三官、灶神、城隍神、土地神、财神、雷神、八仙、妈祖等，都和道教有密切关系，这里就不再详细地讲了。

懂得了以上两个方面的情况，中华优秀传统文化的根柢在道教的道理，也就不难明白了。

在 21 世纪，世界经济将向全球化的方向发展，各国人民之间相互往来必将日益频繁，在文化发展方面，也将形成东西方文化的相互沟通、相互对话和相互交流的局面，虽然彼此之间的相互矛盾和斗争仍然是不可避免的，但同时也会存在彼此之间的相互汲取和相互补充。随着我国经济的蓬勃发展，国际地位的日益提高，具有五千年文明史的中华优秀传统文化以及这一传统文化的主流之一的道教文化，也必然会受到愈来愈多的人的关注，产生强大的吸引力，其中的许多合理思想，可以提供给西方文化作为借鉴，并为构建人类的和谐社会服务，因而具有极其重要的现代价值。这里不准备对此展开全面的论述，仅就几个方面举例说明如下：

第一，在个人的人生价值观方面，道教文化认为人生的价值不在于个人名利，而在于尊道贵德，唯道是求。为了求道，必须保持恬淡无欲、归真返朴的心态，不为个人名利等外物所累，不为自己的私欲而心神不安，始终保持一种“知足常乐”的高尚情操。如果人人都信守道教文化所倡导的人生准则，整个社会风气将大大好转，人们的思想素质也会大大提高，并从金钱的奴役下解放出来，更好地发挥每个人的聪明才智，体现人的真正价值，促进社会的协调发展。

第二，在对待人际关系方面，道教文化主张济世度人，强调在人

与人之间要实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危”<sup>①</sup>，反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”，认为这是与“天心不同，故后必凶也”<sup>②</sup>。它还认为“天道助弱”<sup>③</sup>，“天之道”是“损有余而补不足”<sup>④</sup>，主张实行人人平等而又公平的平均主义原则。如果人人都按照道教文化这些思想办事，就可以处理好人与人之间的各种社会关系，使整个社会和谐有序；也可以处理好国与国之间的相互关系，使大国和小国、强国和弱国、富国和穷国能和平共处，整个世界自然也会得到安宁。

第三，在对待人与自然的关系方面，道教文化则从“天人合一”的思想出发，认为人是自然的一部分，强调“道法自然”<sup>⑤</sup>，“自然之道不可违”<sup>⑥</sup>，主张人应当爱护自然，与大自然协调相处，顺应大自然本身的客观规律办事，才能使人类社会得以持续发展，否则就将作茧自缚，必然危害人类自身，最终将被大自然把整个人类从“地球村”开除出去。

由此可见，道教文化中确有不少救世良方，其现代价值是不容忽视的。因此，展望未来，为了全人类的幸福，我们在弘道的征途上应当是任重而道远。希望地无分南北，人无分东西，大家都能够携起手来，团结一致，互相学习，互相支持，互相帮助，使我们的道教文化更加发扬光大。

（2006年5月在德国慕尼黑召开的“第三届国际道教与现代大会”论文，原载《社会科学研究》2001年第4期）

---

① 《太上感应篇》。

② 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第695页。

③ 同上，第703页。

④ 《道德经》第七十七章。

⑤ 《道德经》第二十五章。

⑥ 《阴符经》。

## 道教文化与世界和平

宗教也是一种文化。当前世界上的许多冲突，包括许多宗教冲突，究其根源来说，往往都和一定的文化因素有关。作为一种意识形态的文化，乃是一定社会的政治和经济的反映。所以，不同的民族和不同的国家，往往都有自己不同的宗教信仰和不同的传统文化，从而构成了一个丰富多彩的人类世界。当今的世界，由于经济全球化的潮流正在滚滚向前，政治中心也在向多极化的方向发展。在这种情况下，人们不能不认真地思考，在当前的形势下，人类文化发展的正确走向应当是什么？现在有一些人以经济全球化为由，竭力鼓吹文化的全球化，认为可以凭借经济方面或者军事技术方面的强势，把他们认为是全人类最完美的文化推向世界各国，使整个世界的文化成为一种一元的单一的文化，从而湮没乃至扼杀其他国家和民族所固有的传统文化。如果这样做的话，势必造成国际社会的不安宁，给人类和平造成严重威胁，显然这条道路是行不通的。早在 1955 年的时候，英国最卓越的汉学家李约瑟（Joseph Needham, 1900—1955）博士在一



次题为《东方和西方的对话》<sup>①</sup>的演说中，在谈到西方文化的弊端时就对此有过很好的论断，该文甚长，就不在这里——作详细的转述了。我们认为，随着世界经济向全球化的方向发展，各国人民相互往来也日益频繁，在文化发展方面，必将走向各种文化的相互沟通、相互对话、相互交流、相互学习、共同发展，从而形成一个“百花齐放”的多元文化的世界，虽然彼此之间的矛盾和斗争仍然是不可避免的，但同时也会存在彼此之间的相互汲取和相互补充。所以，未来的人类文化，应当是多元的，而不是一元的。最近报上有个报道，说是联合国教科文组织正在起草一个《文化多样性公约》，并受到越来越多的国家的认可。可见，承认人类文化的多样性，这才是人类文化发展的正确走向。在世界的多样性文化当中，具有五千年文明史的中华优秀传统文化，随着中国经济的蓬勃发展和国际地位的日益提高，也必将受到愈来愈多的人们的关注。道教文化乃是中华优秀传统文化的主要支柱之一，套用鲁迅先生的话来说，它乃是中华优秀传统文化的根柢，可称为东方文化的瑰宝，在新的世纪里，它将和整个中华优秀传统文化一道发挥其强大的吸引力，其中的许多合理思想，对现代社会生活有着十分重要的意义，值得我们认真的研究和汲取，举例说明如下：

第一，道教奉行《道德经》里“知常容，容乃公”<sup>②</sup>的准则，这集中体现在文化方面的兼收并蓄态度，主张宽广能容，虚怀若谷，尊重不同的文化，善于向不同的文化学习，认为应该像海纳百川一样融摄百家之长以不断地丰富自己，既没有自以为是的“精神优越感”，也没有以自己为正统、别人为异端邪说的排他性，故能具有一种开阔的文化胸怀，经常进行自我更新，充满勃勃的生机，可以经久而不

① 载李约瑟著《四海之内》，劳陇译，三联书店1992年版，第1—22页。

② 《道德经》第十六章。

衰。正如司马谈所说,“其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”,故能“与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜”<sup>①</sup>。在新世纪里,它一定能适应时代的变化,融摄包括西方文化在内的各种文化的精华,演变为具有时代精神的道学思想,为人类文化的发展作出新的贡献。

第二,在对待人与社会和人与人的相互关系问题上,道教从《道德经》的“道生之,德畜之”<sup>②</sup>这一思想出发,认为“道者,天也,阳也,主生;德者,地也,阴也,主养;万物多不能自生,即知天道伤也”<sup>③</sup>,主张“凡事无大无小,皆守道而行,故无凶;今日失道,即致大乱”<sup>④</sup>。这个“道”,就是指相生相养之道,既是“天道”,又是“人道”,是天与人的合一,也就是社会的公共准则。怎样才能相生相养,既符合所谓的“天道”,也符合所谓的“人道”,或符合社会的公共准则呢?道教反复指出:天地间的一切财物,都是“天地和气”所生,属于社会公有。“物者,中和之有。”<sup>⑤</sup>“此中和之财物也”<sup>⑥</sup>,“中和有财,乐以养人”<sup>⑦</sup>,不应为少数人所独占,为少数人所私有,更不能以此为资本去敲诈和掠夺别人。它主张每个人都要有济世度人的社会责任感,强调在社会生活当中,每个人都应遵守社会的公共准则,要友善地对待他人,在人与人之间实行互助互爱,要“悯人之凶,乐人之善,济人之急,救人之危”<sup>⑧</sup>。有财物的人应当“周

① 司马谈《论六家要旨》,载司马迁《史记》,中华书局标点本,第10册第3289页。

② 《道德经》第五十一章。

③ 王明《太平经合校》,中华书局1960年版,第218页。

④ 同上,第21页。

⑤ 同上,第246页。

⑥ 同上,第242页。

⑦ 同上,第248页。

⑧ 《太上感应篇》。

穷救急”，“有财相通”；有道德的人也应当以道德教人。它还认为“天道助弱”<sup>①</sup>，“天之道”是“损有余而补不足”<sup>②</sup>。所以，它反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”，认为这是“与天心不同，故后必凶也”<sup>③</sup>。它强调，为人君父者应当实行人人平等而又公平的平均主义原则，认为“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者，故可为人君父母也”<sup>④</sup>。如果每个人都按照道教文化的这些思想办事，就可以处理好人与人之间的各种社会关系，使整个社会和谐有序；也可以处理好国与国之间的相互关系，使大国和小国、强国和弱国、富国和穷国都能和平共处，整个世界也自然就会得到安宁。

第三，在个人生活准则上，道教认为，人生的最高价值就是得道成仙。当然，长生不死、即身成仙，仅仅是道教的一种信仰，实际上是难以实现的。但道教从这样一种信仰出发，在个人生活准则上，则强调要尊道贵德，唯道是求。为了求道，必须保持恬淡无欲、清静素朴的思想，“抑情养性”，不为名利等外物所累，“不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱”，“不以物喜，不以己悲”，不为个人的私欲而心神不安，始终保持一种“知足常乐”的高尚情操，养成一种开朗旷达的胸怀，“遇人无忤，与物无争”，以崇尚节俭为荣，以攀比奢侈豪华为耻，“见素抱朴，少私寡欲”<sup>⑤</sup>，“去甚，去奢，去泰”<sup>⑥</sup>。这与当前社会上那种拜金主义、享乐主义、个人主义普遍泛滥的社会风气是极不相容

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第703页。

② 《道德经》第七十七章。

③ 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第695页。

④ 同上，第683页。

⑤ 《道德经》第十九章。

⑥ 《道德经》第二十九章。

的。在我国，目前有一些人在商品大潮的冲击下，头脑发昏，只晓得金钱第一，享受第一。为了金钱和享受，可以不顾一切，甚至包括出卖自己的良心和人格。这种人在整个社会中虽然只占少数，但如不加以制止，任其泛滥，就可能使整个社会道德沦丧，歪风邪气蔓延滋长，与道教文化所倡导的个人生活准则背道而驰。相反，如果人人都按照道教文化所倡导的个人生活准则办事，做到“是道则进，非道则退”，就可以使整个社会风气大大好转，人们的思想素质也会大大提高，并把人们从金钱的奴役下解放出来，摆脱个人名利的精神枷锁，更好地发挥每个人的聪明才智，体现人的真正价值，促进社会的协调发展。

第四，在对待人与自然的相互关系问题上，道教文化的基本出发点，乃是“天人合一”的思想。它从这一思想出发，提出了“天、地、人，本同一元气，分为三体”<sup>①</sup>，“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人”<sup>②</sup>。这天、地、人三气应当相互协调，“相爱相通，无复有害者”<sup>③</sup>，方能“并力同心，共生万物”<sup>④</sup>；“一气不通，百事乖错”<sup>⑤</sup>。道教的这种思想，首先是承认宇宙间万物都有其合理性与平等的存在地位，主张让宇宙间万物任性自在，自足其性，得其自然之存在与发展，人当无为，勿加干预。《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”<sup>⑥</sup>《抱朴子内篇》认为“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也”<sup>⑦</sup>，因而主张

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第236页。

② 同上，第19页。

③ 同上，第148页。

④ 同上，第148页。

⑤ 同上，第18页。

⑥ 同上，第251页。

⑦ 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版。

圣人“任自然，……存亡任天”<sup>①</sup>。清人闵一得《阴符经玄解正义》亦称：“万物自生，岂劳人力也哉？”<sup>②</sup>不仅如此，这种思想还认为人也是自然的一部分，强调“道法自然”<sup>③</sup>，“自然之道不可违”<sup>④</sup>，因而主张人应当爱护自然，保持与大自然协调相处的和谐关系，顺应大自然本身的客观规律办事，不应当把自己凌驾于万物之上，如果认为自己对天地万物的所有征服改造都是合理的、必要的，以征服者的态度无情地去掠夺自然，反自然之道而行之，就将作茧自缚，必然会危害人类自身，引起自然界对人类的无情惩罚。今天人类所面临的生态危机、环境污染、动植物种的不断绝灭、各种自然灾害的频繁发生等等，就是这种惩罚的一种反映。目前，世界上已有不少因生存的自然环境日益恶化而不得不离开自己家园的所谓环境难民，据联合国预测，这种环境难民在五年之内全球至少会产生 5000 万，他们并不是为了躲避战争、逃离暴力或贫困，而是由于生存环境的不断恶化。还有机构预测，到本世纪末，这种环境难民的人数将达到 4 亿。这一切都是大自然向人类发出的严重警告，再不悔改，整个人类就有可能被大自然开除出“地球村”。由此可见，道教这种道法自然、顺应自然的思想，乃是从对自然界和人类社会的深刻认识中总结出来的，是符合自然界和人类社会的发展规律的，是一个古今中外都概莫能外的普遍真理，应当是人类行为的共同准则，在新世纪里也必将闪烁着巨大的光芒。

应当指出，道教文化中的这类合理思想是不胜枚举的，也不是这

---

① 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局 1980 年版，第 142 页。

② 《藏外道书》，巴蜀书社 1992 年版，第 10 册第 300 页，以后凡引《藏外道书》，均属此版本，不另注。

③ 《道德经》第二十五章。

④ 《阴符经》。

篇小文章所能交待清楚的，但仅从上面的几则例证，已足以说明道教文化中确有一些精华。这些精华如果能在新的世纪里得到发扬光大，就可以给全人类带来幸福，给整个世界带来和平。

（2005年3月在日本东京召开的“第19届国际宗教学会宗教史会议世界大会 [IAHR]”论文，原载《四川大学学报》2005年第4期；在收入本书时，略有补充）

## 道教文化与现代社会生活

道教文化与现代社会生活，有着非常密切关系，它表现在许许多多的方面，这里，我们仅举出几个例子来作一简要的说明。

### （一）道教文化与民族精神

道教是中华民族的传统宗教，这个命题的内涵，至少包括以下的内容：一是道教不仅为汉民族所信奉，也为许多少数民族所信奉，这一点，无论在历史上或者在现实的社会生活当中，都可以得到证实。那种把道教说成仅仅是汉民族的宗教的说法，是不符合事实的。二是道教在其产生和长期发展的过程中，一方面广泛吸收了中华民族许许多多的思想文化作为它的渊源，中华民族的许许多多传统的思想文化都汇集在道教文化当中；另一方面它又对中华民族的传统文化的许多方面都产生过辐射作用，渗透在这些传统文化的许多领域之中。套用鲁迅先生的话来说，它是“中国的根柢”。因此，它对中华民族的共

同心理素质和文化素质以及民族性格的形成和发展，不能不产生巨大的影响。特别是道教和儒家的“祖述尧舜”不一样，它是以黄帝为自己的祖宗，大肆为黄帝树碑立传，这个影响更是十分广泛。现今的广大同胞和海外侨胞，不分男女老少，莫不以自己是黄帝的子孙而彼此心心相印，这种“血浓于水”的民族感情，形成了中华民族的强大的凝聚力，它是我们几千年来战胜一切困难、越过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力。

道教这种民族精神的伟大力量，从反面也得到了证实。在日本占领我国领土台湾期间，日本统治者为了要达到彻底消灭中国人民的民族感情、断绝中华文化的根的目的，首先便从彻底消灭道教入手。他们采取一切手段摧毁所有道教宫观和道教神像，严禁中国人民信奉道教。从这个反面教材我们认识到，道教文化是我们海峡两岸人民的共同语言，两岸人民携起手来，共同弘扬道教文化，对于增进两岸人民的共同福祉，振兴民族精神，促进中华民族的伟大复兴，是会有莫大的好处的。

## （二）道教文化论对待人与自然的相互关系

道教文化在对待人与自然的相互关系问题上的基本出发点，乃是“天人合一”的思想。它从这个基本思想出发，提出：“天、地、人，本同一元气，分为三体。”<sup>①</sup>“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。”<sup>②</sup>这天、地、人三气应当相互协调，“相爱相

---

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第236页。

② 同上，第19页。



通，无复有害者”<sup>①</sup>，方能“并力同心，共生万物”<sup>②</sup>；“一气不通，百事乖错”<sup>③</sup>。道教的这种思想，首先是承认宇宙间万事万物都有其合理性与平等的存在地位，主张让宇宙万物任性自在，自足其性，得其自然之存在与发展，人当无为，勿加干预。《庄子》提出：“无以人灭天。”<sup>④</sup>《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”<sup>⑤</sup>《抱朴子内篇》认为：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”<sup>⑥</sup>因而主张“任自然……存亡任天”<sup>⑦</sup>。清人闵一得《阴符经玄解正义》亦称：“万物自生，岂劳人力也哉？”<sup>⑧</sup>不仅如此，这种思想还认为人也是自然的一部分，强调“道法自然”<sup>⑨</sup>、“自然之道不可违”<sup>⑩</sup>，因而主张人应当爱护自然，保持与大自然协调相处的和谐关系，顺应大自然的客观规律办事，不应把自己凌驾于万物之上地去掠夺自然。反自然之道而行之，就将作茧自缚，必然会危害人类自身，引起自绝于天地的严重后果，甚至被大自然把整个人类都开除出“地球村”。2006年9月17日西班牙《国家报》发表的了克里斯蒂安娜·巴尔奇的一篇文章，提出当前已经出现的“环境难民”的问题。这些“环境难民”，就是指因生存的自然环境日益恶化而不得不离开家园的人。据联合国预测，5年内全球至少将产生5000万“环境难民”。到本世纪末“环境难民”的人数将达4亿。由于全球气候变暖

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第148页。

② 同上，第148页。

③ 同上，第18页。

④ 《庄子·秋水》。

⑤ 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第251页。

⑥ 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版。

⑦ 同上，第142页。

⑧ 《藏外道书》第10册第300页。

⑨ 《道德经》第二十五章。

⑩ 《阴符经》。

的影响，图瓦卢这个太平洋岛国，将在 50 年内彻底消失。太平洋的另一个岛国瓦努阿图，本是一个位于沿海地区的村落，在去年不得不往更高地区迁移。在地球气温不断升高后出现的冰川融化、海平面升高、洪水暴发和干旱以及沙漠化等现象，每天都在迫使成百上千的人背井离乡。这一切都是大自然向人类发出的严重警告。如果再不注意保护环境，爱护自然，其后果是不堪设想的。儒家虽然也讲天人合一，但它又注重人与自然之间的差异，强调人高出于一切事物的特殊价值，认为人贵物贱，“鸟兽不可与同群”<sup>①</sup>，这实质上也是一种以人类为中心的思想，与道教以平等态度对待自然的思想是不相同的。道教反对在人与自然之间分出高低贵贱，把人与自然对立起来，要求摒弃以人类自我为中心的思想，与大自然打成一片，进入天人相合无间的理想状态，这比儒家的思想境界更高出一筹。道教所主张的道法自然、顺应自然的思想，乃是从对自然界和人类社会的深刻认识中总结出来的，是符合自然界和人类社会的发展规律的，是一个古今中外概莫能外的普遍真理，应当是人类行为的共同准则，在新世纪里也必将闪烁着耀眼的光芒。

### （三）道教文化论人与社会和人與人相互关系

道教以“道”为最高信仰，以道家哲学作为自己的理论基础，赋予“道”以宇宙本体和普遍规律的意义，并将“道”分为“天道”与“人道”。“天道”指自然的规律和法则，“人道”指人事的规律和法则，包括这里所说的人与社会和人與人的相互关系，二者乃是完全一

---

<sup>①</sup> 《论语·微子》。

致，密不可分。在人与社会和人人与人的互相关系问题上，它从“道生之，德畜之”<sup>①</sup>这一思想出发，认为“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养；万物多不能自生，即知天道伤矣”<sup>②</sup>。主张“凡事无大无小，皆守道而行，故无凶。今日失道，即致大乱”<sup>③</sup>。这个“道”，就是指相生相养之道，既是“天道”，也是“人道”，是天与人的合一，也就是社会的公共准则。怎样才能相生相养，既符合所谓的“天道”，也符合所谓的“人道”，或符合社会的公共准则呢？它反复指出：天地间的一切财物都是“天地和气”所生，属于社会公有，“物者，中和之有”<sup>④</sup>。“此中和之财物也”<sup>⑤</sup>，“中和有财，乐以养人”<sup>⑥</sup>。“天地乃生凡财物可以养人者”<sup>⑦</sup>，故不应为少数人所独占，为少数人所据为己有，更不得以此为资本去敲诈和掠夺别人。哪怕是“少（小）内（封建帝王的私库）之钱财”，也“本非独以给一人也，其有不足者，悉当从其取也”<sup>⑧</sup>。它主张每个人都要有济世度人的社会责任感，强调在社会生活当中，每个人都应遵守社会的公共准则，要友善地对待他人，在人与人之间要实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危”<sup>⑨</sup>。有财物的人应当“周穷救急”，“有财相通”；有道德的人也应当以道德教人。它还认为“天道助

---

① 《道德经》第五十一章。

② 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第218页。

③ 同上，第21页。

④ 同上，第246页。

⑤ 同上，第242页。

⑥ 同上，第248页。

⑦ 同上，第243页。

⑧ 同上，第247页。

⑨ 《太上感应篇》。

弱”<sup>①</sup>，“天之道”是“损有余而补不足”<sup>②</sup>。所以，它反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”，认为这是“与天心不同，故后必凶也”<sup>③</sup>。它强调为人君父者，应实行人人平等而又公平的平均主义原则，认为“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者，故可为人君父母也”<sup>④</sup>。这种统治者与人民的关系，是人与人和人与社会关系中的重要方面，能否正确处理，是关系到整个社会是否安宁的重要问题。《道德经》指出：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”<sup>⑤</sup>唐末五代道士谭峭在其《化书》中也揭示了统治者的强取豪夺，残酷剥削，是造成人民痛苦、社会动乱的基本原因，指明了统治者的享乐腐化，是加重剥削、贫富悬殊的内在因素，他幻想建立一个像蝼蚁那样的没有剥削，没有压迫，君与民共同劳动、共同生活、共同治理的社会，他说：“蝼蚁之有君也，一拳之宫，与众处之；一块之台，与众临之；一粒之食，与众蓄之；一虫之肉，与众师之；一罪无疑，与众戮之。”<sup>⑥</sup>这样，统治者与百姓之间，便能做到“心相通而后神相通，神相同而后气相通，气相通而后形相通，故我病则众病，我痛则众痛”<sup>⑦</sup>。彼此休戚与共，老百姓就不会有怨恨，人民不会起来造反，世界也就真正可以达到太平的境界了。以上这些表明，道教对于社会现实的关怀，对于理想社会的渴望，对于施展治国平天下抱负的期待，和儒家相比，丝毫不逊色，绝不是

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第703页。

② 《道德经》第七十七章。

③ 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第695页。

④ 同上，第683页。

⑤ 《道德经》第七十五章。

⑥ 《道藏》第23册第599页。

⑦ 同上。

人们通常所误解的那种“遁世主义”。而所有这些，都和当代那些主张强权政治的思想是相反的。在强权主义者看来，似乎只要凭借自己的军事技术上的优势，就可以任意地奴役别人，侵犯别人的权益，包括侵犯别国的领土主权，夺取别人的生命财产。按照这种“强权就是公理”的逻辑办事，就必然会造成以强凌弱、以众暴寡、以富欺贫的局面，招致天下大乱。反过来，如果每个人都按照道教文化的上述思想办事，就可以处理好人与人之间的各种社会关系，使整个社会和谐有序；也可以处理好国与国之间的相互关系，使大国和小国、强国和弱国、富国和穷国都能和平共处，整个世界自然也就会得到安宁。

#### （四）道教文化论个人生活准则

道教文化认为，人生的最高价值就是得道成真。所以，在个人的生活准则上，它强调要尊道贵德，唯道是求。为了求道，必须保持恬淡无欲、清静素朴的心态，“抑情养性”，“贵生养生”，不追求外在的功名利禄和荣华富贵，不为个人的私欲而心神不安，始终保持一种“安时而处顺”、“知足常乐”的高尚情操，养成一种开朗旷达的胸怀，“遇人无忤，与物无争”，以崇尚节俭为荣，以攀比奢侈豪华为耻，“见素抱朴，少私寡欲”<sup>①</sup>，“去甚、去奢、去泰”<sup>②</sup>。这与当前我国的部分人中由于在西方文化影响下所出现的那种拜金主义、享乐主义和个人主义的社会风气是极不相容的。在个人生活的准则上，西方文化所倡导的是追求个人物质利益，鼓励人们为了满足个人物质利益而拼

① 《道德经》第十九章。

② 《道德经》第二十九章。

命竞争，相互之间比奢侈、比豪华，以致形成尔虞我诈、金钱第一的局面。有些人由于受这种思想的影响，便认为为了金钱和享受，可以不顾一切，包括出卖自己的良心和人格，如果任凭这种不良风气泛滥下去，最终就会导致整个社会道德沦丧，歪风邪气蔓延滋长。相反，如果人人都能信守道教文化所倡导的个人生活准则，做到“是道则进，非道则退”<sup>①</sup>，整个社会风气就可以大大好转，人们的思想素质也会大大提高，并把人们从金钱的奴役下解放出来，摆脱个人名利的精神枷锁，更好地发展个人的聪明才智，体现人的真正价值，促进社会的协调发展。

### （五）道教文化的宽广能容思想

道教奉行《道德经》里“知常容，容乃公”<sup>②</sup>的准则，这集中体现在文化方面的兼收并蓄态度，主张宽广能容，善于向不同的文化学习，认为应像海纳百川一样地融摄百家之长以不断地丰富自己，既没有西方文化那种自以为是的“精神优越感”，也没有儒家那种视自己为正统别人为异端邪说的排他性。西方文化总认为“只有他们自己的文明才是唯一具有世界性的文明”，“所以觉得理所当然地应该把他们自己的思想意识和传统习惯都强加于人”，而“对于其他人民的社会文化思想和传统却一无所知”<sup>③</sup>。这些年来，国际上时有“文明的冲突”论调散布于世界，其实质是企图用一种文化代替其他文化，用一

① 《太上感应篇》。

② 《道德经》第十六章。

③ 李约瑟《东方和西方的对话》，载《四海之内》，三联书店1992年版，第1页。

种文明代替其他文明，为某些国家的外交政策和行动找依据。因此，如何促进和保护世界文化多样性的问题，已成为国际社会普遍关注的问题。2005年春季，联合国科教文组织便适应这种需要起草了《保护和促进文化表现形式多样性公约》，但一开始便遭到某个超级大国的阻扰。后来在11月进行表决通过时，在教科文组织近二百个成员国中，只有这个超级大国是唯一投反对票的。文化多样性，是构建和谐世界的基石。当一种文明要强加到其他文明之上时，国与国之间、民族与民族之间、地区与地区之间就会爆发冲突。所以道教文化的宽广能容思想，对构建人类和谐世界是很有益的。儒家孔子虽然视“宽”为五德之一<sup>①</sup>，其弟子子张讲过“君子尊贤而容众，嘉善而矜不能”<sup>②</sup>，《中庸》也讲“万物并育而不相害，道并行而不相悖”<sup>③</sup>。但孔子同时又提出“攻乎异端，斯害也已”<sup>④</sup>。孟子更是认为“圣人之徒”，应以“辟杨墨”为己任，视杨墨为无父无君的禽兽；董仲舒则鼓吹“罢黜百家，独尊儒术”；韩愈更主张用“人其人、火其书、庐其居”的办法把道佛二教予以彻底消灭，都走向宽容的反面。所以，宽容意识始终未能构成儒家的根本特色。而道家道教则不然，它一贯主张兼容并包，正如司马谈所说：“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，故能“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”<sup>⑤</sup>。这种文化心理的发扬，形成了中华民族开阔的文化胸怀，容易吸收各种先进文化以发展自己的民族文化，使中华民族的古老文化能够经常自我更新，充满勃勃生机，不但可以经久不衰，而且愈来愈

① 《论语·阳货》。

② 《论语·子张》。

③ 《中庸》第三十章。

④ 《论语·为政》。

⑤ 《史记》，中华书局标点本，第10册第3289页。

愈繁荣昌盛。在新世纪里，一定能适应时代的变化，融摄西方文化的精华，演变为具有时代精神的民族文化，为人类文化的发展作出新的贡献。

综上所述，道教文化并不是一种远离尘世、与世隔绝、和现代生活没有关系的文化，恰恰相反，它的许多思想对当前的现实生活都有十分重要的意义，有的甚至还可以说是一种匡救时弊的救世良方，对社会主义的两个文明建设也很有参考价值。所以加强对道教文化的研究，取其精华，去其糟粕，是我们弘扬中华文化、振兴民族精神，促进中华民族伟大复兴的一项必不可少的重要任务。

（原载《中国道教》2000年第6期；《道教教义现代阐释》，宗教文化出版社2003年第11期；在收入本书时略有补充）



## 试论道教对中国传统科技的贡献

道教是中华传统文化的瑰宝，而道教科技则是道教文化中最珍贵的内容，在中国科技史上占有极为重要的地位，对中国传统科技有过重大贡献，李约瑟博士曾经指出：“道家<sup>①</sup>哲学虽然含有政治集体主义、宗教神秘主义以及个人修炼成仙的各种因素，但它却发展了科学态度的许多最重要的特点，因而对中国科学史是着头等重要性的。此外，道家又根据他们的原理而行动，由此之故，东亚的化学、矿物学、植物学和药物学都起源于道家，他们同希腊的前苏格拉底的和伊壁鸠鲁派的科学哲学家有很多相似之处。……道家深刻地意识到变化和转化的普遍性，这是他们最深刻的科学洞见之一。”<sup>②</sup>

李约瑟所强调的在中国科技史上具有重大意义的道家道教科学哲学，也是道教内部能够产生丰富的科技成就的一个重要根源。我们所说的道教科技，是指道教学者的科学思想及其科技成就，包括某些同

---

① 在以下这段文字里，李约瑟所谓的道家显然是包括道教在内的。

② 李约瑟《中国科学技术史》第2卷《科学思想史》，中译本，科学出版社、上海古籍出版社1990年版，第175—176页。

道教神仙方术糅合在一起的有科学技术价值的内容。其范围甚广，涉及文理工农医等学科，其中，道教外丹黄白术，对中国古化学和冶金学有重要贡献。内丹学则在人体科学奥妙的探索、包括生理心理学、脑科学、老年学、气功学等领域有卓著成绩。气功、导引、存思、守一、睡功、辟谷、食疗等在身心医学、体育学、营养学、养生学等领域取得了极为独特的成就。道教医药学在中国传统医学史上有其不容忽视的地位，道教中的房中术亦包含有诸多性医学、性心理学的合理科学成分。道教在天文、地理、博物、本草、矿物、铸造等多种领域都有突出贡献。道教的美容术、测绘学、武术、兵法 etc 学科都有很丰富的科学成就。譬如，现代研究表明，道士所重的《五岳真形图》中已有了地图学上最早的等高线画法。而且有关研究还发现《五岳真形图》确与五岳的实际地形地貌有关，它大致能够反映当地的地形和路径，可以说是古代道士所描绘的有独特价值的五岳古地图<sup>①</sup>。

包括科学思想在内的先秦中国思想文化，是道教科技形成的基础，其中“道家思想乃是中国的科学和技术的根本”<sup>②</sup>。从道教科技的整个发展历史来看，汉代是道教科技的萌芽期。在这一时期，先秦以来中医药学发展与神仙思想的天然关系，在汉代神仙方士对海上仙药的梦想和寻觅中进一步得到表现：仙方与汉代方士医群体崛起，神仙不死术盛行。东汉以后，对神仙不死药的追求，逐渐经历了一个从寻觅到炼制的转变过程。在这一转变过程中，方士们对中国传统医药学的吸收和发展，不容忽视。譬如，经过汉人整理的对先秦医药学有集大成意义的《神农本草经》，就夹杂了不少汉人的神仙思想。其中，

---

① 有关研究可参见曹婉如等《试论道教的〈五岳真形图〉》，《自然科学史研究》，1987年第6卷第1期

② 李约瑟《中国科学技术史》第2卷《科学思想史》，中译本，科学出版社、上海古籍出版社1990年版，第145页。

诸如玉泉“久服耐寒暑，不饥渴，不老神仙”，水银“久服神仙不死”，赤箭“杀鬼精物”<sup>①</sup>等说虽近荒诞，却从侧面表明《神农本草经》中吸收了汉代方士和早期原始道教的医药学成就。有“万古丹经王”之称的汉代丹经巨著《周易参同契》，有丰富的化学和内丹学理论，至今为中外学者研究和重视。

道教的“我命在我不在天”思想，在其神仙学说及科技的形成和发展中发挥了积极的推动作用。道经《龟甲经》、《西升经》、《养性延命录》等曾多次阐述这一思想。道士们通过不同的方式，努力利用人类智慧制造神药以求长生不死。这种努力的结果，就是充分利用地上万物为人类生存服务，使中医学在这一过程中得到长足进展。三国时期道士华佗是一位著名的医学家，他不仅发明了体育科学史上著名的导引疗法“五禽戏”，而且发明了为外科手术提供术前麻醉的药物“麻沸散”，使外科手术学获得长足进展，这些都是对世界医学史的重大贡献。晋代葛洪所著《肘后备急方》为我国医学要籍之一，涉及急救医学、传染病学和内、外、妇，五官、精神、伤骨各科及疾病的预防、诊断、治疗等系列内容，详细分析了各种急症的病因，如生物因素、物理因素、化学因素、心理因素等等，并有对某些疾病进行实验诊断的客观化鉴定技术。该书对天花病作了世界上最早的记录，还记载了人工呼吸、止血、腹腔穿刺、导尿、灌肠、肠吻合、清疮、引流、外固定法治疗骨折、关节脱位整复等外科急症治疗技术。葛洪提出的许多应急疗法，至今仍为许多农村地区所常用。此外，葛洪《抱朴子内篇》对古化学、矿物学、地理学、博物学、医药学等领域都有重要贡献，其中的《金丹》、《黄白》等篇，对还丹术和炼化金液方法

---

① 《神农本草经》，引自《中国文化精华全集·医学卷》，中国国际广播出版社 1992 年版，第 325 页。

有相当深入的论述。南朝梁道士陶弘景的《神农本草经集注》七卷，不仅使中国医学最重要典籍之一《神农本草经》得以保存下来，而且还对中医典籍的注释学有开创之功。他所撰写的《养性延命录》，是一部重要的养生经典，许多内容至今仍有参考价值。此外，陶弘景所著《肘后百一方》三卷尚存，其他如《效验施用药方》五卷、《集金丹药百要方》一卷、《服云母诸石药消化三十六水法》一卷、《服草木杂药法》一卷、《断谷秘法》一卷、《灵方秘奥》一卷等医药学著作均已散佚。隋唐之际的大医学家孙思邈也是一位道士。他30岁后即隐居修道，著有《千金要方》、《千金翼方》、《枕中记》、《太清丹经要诀》等多种著作，对中医学的发展有重大贡献。譬如，他总结出运用动物甲状腺防治甲状腺肿大、用动物肝脏防治夜盲、用葱叶做导尿管为尿闭病人施行导尿术等等，其所记录下颌关节脱臼整复法至今为医界沿用。

道教对中医解剖学有重大的贡献。如五代道士燕真人（号烟萝子，后晋天福[936—943]年间去世）所著《烟萝子首部图》、《烟萝子朝真图》、《内境左侧之图》、《内境右侧之图》、《内境正面之图》、《内境背面之图》等六幅，可以说是世界医学史上最早的人体解剖图<sup>①</sup>。

隋唐时期，外丹术进入鼎盛期，道教的科技成就不断涌现。《张真人金石灵砂论》的作者张九该，号浑沦子，又号隐居，为唐玄宗、肃宗、代宗、德宗时道士，“开元间二十余年专心金鼎”<sup>②</sup>。其所著《金石灵砂论·释还丹篇》曰：“言还丹者，朱砂生汞，汞返成砂，砂

① 五代燕真人《内境图》被收入《修真十书·杂著捷径》卷十八，见《道藏》第4册第690页。有关的研究见祝亚平《最早的人体解剖图——〈烟萝子内境图〉》，《中国科技史料》1992年第2期。

② 《金石灵砂论·朱砂篇》，《道藏》第19册第6页。

返出汞，又曰白金黄石，合而成金，金成赤色，还如真金，故名还丹。”<sup>①</sup>相当深刻地认识了朱砂（硫化汞）的化学反应过程。唐代道教炼丹家金陵子的炼丹著作《龙虎还丹诀》上下两卷，记录了他的“点丹阳法”即制砷白铜法、“炼红银法”即提炼纯铜法等炼丹实验活动<sup>②</sup>。书中一反过去道士写经中对某些重要环节的秘守或使用令人费解的词汇等习惯，而是明确指出操作规程。这些操作规程，已具有类似现代化学实验操作规程的科学严密性特点。

道教的丹道学说到唐末五代以后，有两个主要的发展方向：

其一，是丹道学说逐渐向内丹倾斜。内丹术逐渐盛行并取得重要成就，其独特的人体系统科学、心一身控制论与脑科学，对中医医学的发展有极为深远的影响。其中，关于道教医学家对中国传统经络学说的贡献，明代医学家李时珍曾评论说：“紫阳《八脉经》载经脉，稍与医家之说不同。内景隧道，唯反观者能照察之，其言必不谬也。”<sup>③</sup>文中提到的“紫阳”即宋代道教南宗领袖张伯端（号紫阳真人）；所谓“反观”，指的就是道教内丹修炼中的“内视”。《八脉经》是张伯端的内丹医学著作，李时珍不仅将《八脉经》的经络学成就加以吸收，而且认为“其言必不谬也”，充分肯定了道教内丹学对经络学说发展有重大贡献。在这些领域，道教对人类自身潜力的高度肯定和极为独特的发掘方法，至今值得研究。

中医学领域素有“医之门派始于金元”之说，而金元中医四大家当中，就有一家（刘守真）出于道教。全真七子之一的马丹阳，在针灸学方面也有较大成就，并著有关于针灸操作的歌诀。这与全真道历

① 《道藏》第19册第7页。

② 详见《道藏》第19册第107—127页。

③ 李时珍《奇经八脉考》，引自马伯英《中国医学文化史》，上海人民出版社1994年版，第314页。

来所强调的“真功”、“真行”思想有密切关系。按全真道《重阳立教十五论·第四论合药》，要求全真道士通医药学：“学道之人，不可不通。若不通者，无以助道。”<sup>①</sup>

其二，五代北宋以后，外丹术逐渐向中药和外科治疗学的方向演变，成就斐然。有关研究表明，宋代以来中药学中出现的许多“丹方”，就来自道教的外丹学成就；许多丹方至今仍在中医药领域发挥重要的治疗功能。

火药的发明，是道教对世界文明的重大贡献之一。中国古代火药的基本成分，正是道士炼丹活动中常用的硝石、硫磺和炭类物质。早在《抱朴子内篇》的丹方中，就具备了火药的基本成分，即：“雄黄当得武都山所出者……先以硝石化为水，乃凝之，或以玄胴肠裹，蒸之于赤土下，或以松脂和之，或以三物炼之。”<sup>②</sup>这里不仅提供了火药燃爆所需的成分（硝石、雄黄和可提供炭类物质的玄胴肠或松脂等），而且提供了可能导致燃爆的热源（即“蒸之”）和可供验证其爆破力的条件（即“于赤土下”）。中外学者的研究表明，火药到中唐时期已是道士还炼丹药活动的经验总结，它的发明显然要比这更早<sup>③</sup>。

古代道士对光学的研究可谓成就斐然。如唐代道士张志和《玄真子外篇》卷下《涛之灵》篇论述说：“炅火为轮，其常也；非环而不可断者，疾乎连（速）也。”<sup>④</sup>这就是现代光学所谓的视觉暂留现象。五代道士谭峭所著《化书》说“以一镜照形，以余镜照影，镜镜相

① 《道藏》第32册第153页。

② 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第184页。

③ 有关研究可参见郭正谊《火药发明史料的一点探讨》，或赵匡华主编《中国古代化学史研究》，北京大学出版社1985年版，第460—462页。

④ 《道藏》第21册第725页。

照，影影相传”<sup>①</sup>，认识到了平面镜反射现象的一些规律。在光学领域，元代全真道士赵友钦也是一位有重要成就的科学家。其弟子陈致虚（上阳子）称其“极聪敏，天文、经纬、地理、数术莫不精通”<sup>②</sup>。可惜赵友钦的许多著述已佚，今人只能从其仅存的《革象新书》中了解他的科学成就。这是一部探究天地四时变化规律的著作，书中记录了他的几何光学实验活动及其成果。研究表明，“他的‘照度随着光源强度增强而增强，随着像距增大而减小’这一粗略的定性照度定律内容，在西方四百多年后才由德国科学家来博托得出‘照度与距离平方成反比’的定律。而且，他那从客观实验出发，采用大规模的实验方法去探索自然规律的科学实践，在世界物理科学史上也是首创的。比世界著名物理学家意大利的伽利略早两个世纪”<sup>③</sup>。

道教科技涉及的学科领域和内容极为广泛，许多成就至今仍有独特的实际应用价值，本文所述，只是其中极小的一部分，系统研究、探讨道教对中国传统科学技术的贡献，不仅有利于澄清科技史上的许多问题，解决许多疑难，而且有利于正确认识和弘扬祖国优秀传统文化，为现代文明的合理发展提供来自中华文化系统的有益启示。

但是，由于道教科技往往与神仙方术的宗教神学糅合在一起，因此，在探讨它的时候，就必须有一个正确的方法作指导。而最主要的方法，就是运用唯物辩证的方法，实事求是地对它进行一分为二的辩证分析，剔除其宗教神学的杂质，汲取其合理的科学内容。迄今为止，有些人对宗教文化抱有成见，把宗教与科技绝对地对立起来，视二者为水火不相容的东西，否认它们之间可以相互交叉。因而一说到

① 《化书·道化·形影》，《道藏》第23册第590页。

② 《上阳子金丹大要列仙志》，《道藏》第24册第76页。

③ 有关研究可见赖谋新《元代高道赵友钦的光学研究 and 科学成就》，载《中国道教》1998年第1期。

道教文化，他们就持不屑一顾的蔑视态度，矢口否认其中还有合理的科技成分。另有些人虽然看到了某些道教学者在科技上的杰出成就，但他们在肯定这些科技成就的时候，又仅仅承认这些学者是杰出的科学实验家，避而不谈他们同时又是虔诚的宗教家，实际上仍然是把宗教与科技绝对地对立起来。还有些人认为，对道教科技可以原封不动地全盘吸收过来，而不必对它进行任何分析批判。所有这些看法，从思想方法来说，都是与唯物辩证法的“两点论”相背离的，用这样的方法来指导道教科技的研究，是很难得出正确的科学结论的。

（本文系与盖建民同志合写，原载《中国哲学史》1999年第1期）



## 道教生育观考论

道教作为中华民族的本土宗教，素来“俱乐生而恶死”，并常常以“仙道贵生”来标榜自己。被道教奉为经典之一的《老子想尔注》在阐释老子《道德经》“道大，天大，地大，王亦大”思想时，从贵生角度将其发挥为“道大，天大，地大，生大”<sup>①</sup>。并且指出：“四大之中，所以令生处一者：生，道之别体也。”<sup>②</sup>虽然这里所谓“生”，并非就是特指“生育”，但由此可见道教对生命之重视。正是由于道教这种珍惜生命、乐生恶死的生命伦理观念，使得道教十分关注和重视人类自身的生殖、繁衍问题。在道教庞大的神仙谱系中，就有不少专司生殖或与生育子嗣有关的神仙，诸如高谋、西王母、九天玄女、碧霞元君、后土神（又称后土娘娘）、张仙、保生大帝等。道教在人类的生育问题上有许多独到的见解，形成了带有鲜明道教特色的生育观。本文拟就这一问题进行考论，不妥之处，祈求同好教正。

---

① 饶宗颐《老子想尔注校笺》，香港大学出版社1956年版，第35页。

② 同上。

## (一)

性行为是人类的一种本能，是人类生活的一个重要内容。道教从道法自然的角度，认为禁欲违反自然之道，不仅有悖人性，而且有损健康，甚至会危及到人类自身的生存及至社会的“太平”。

早期道教重要经典《太平经》就云：“男女者，阴阳之本也。”<sup>①</sup>“顺天地，法合阳阴，使男女无冤者，致时雨，令地化生，王治和平。”<sup>②</sup>《太平经》认为男女两性之间的结合，组成家庭，生儿育女，是人类社会得以繁衍延续的基本前提。故强调“饮食阴阳不可绝，绝之天下无人，不可治也”，又云：“比若夫妇子共为一家也，不可以相无，是天要道也。……是天地自然之数也。”<sup>③</sup>所以，《太平经》反对独身，主张男女适时结婚生育：“故男不能独生，女不能独养，男女无可生子，以何成一家？”<sup>④</sup>《太平经》还对当时流行的所谓“贞男”“贞女”观念进行了强烈抨击：“夫贞男乃不施，贞女乃不化也。阴阳不交，乃出绝灭无世类也。二人共断天地之统，贪小虚伪之名，反无后世，失其实核，此天下之大害也。”<sup>⑤</sup>《太平经》的上述生育观念是站在人类生存发展的高度阐发的，有相当的合理性。

《太平经》的这种生育观念，是有其思想渊源的。这一生育观念在《道德经》中已显端倪。老子在《道德经》中就以一段隐语的形式

---

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第38页。

② 同上，第39页。

③ 同上，第44、150页。

④ 同上，第149—150页。

⑤ 同上，第37页。

表达了这一思想，云：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”<sup>①</sup>“牝”指的是一切动物的母性生殖器官，“玄牝”象征着深远的、看不见的生产万物的生殖器官。老子在这里把母性的生殖器官喻为天地之根，足见其对万物的生殖及人类生育问题的基本态度和重视程度。《太平经》的生育观是建立在老子自然哲学基础之上的，它继承和发展了老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生化思想，认为宇宙的本原是元气，元气的凝聚、分合就生天一、地二，继而“阴阳相合施生人，名为三”<sup>②</sup>。

值得注意的是，《太平经》还从致太平的目的出发，将人民最急迫的饮食、男女、衣着等基本需要，称为“三急”或“三实”。并且认为这对于天下能否太平，至关重要。“是故古者圣人守三实，治致太平，得天心而长吉。”“万物守本，得三急而吉，失三急而有害。”又云：“男女各出半力，同志和合，乃成一家。……乃成太平之理。”<sup>③</sup>《太平经》中的这些生育观念，对后世道教影响甚大，并且为道教生育观的形成奠定了基础。

后世道教中人则多从医学和养生角度出发，强调男女不交违背自然之理，轻者伤身生疾，重则早夭病亡。东晋葛洪在《抱朴子内篇》中就指出：“人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅阂之病，故幽闭怨旷，多病而不寿也。”<sup>④</sup>南北朝时期的陶弘景在《养性延命录》中援引彭祖之言，指出强行禁欲的害处：“男不欲无女，无女则意动，意动则神劳，神劳则损寿。……有强郁闭之，难持易失，使人漏精尿

① 《道德经》第六章。

② 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第305页。

③ 同上，第48、715—716页。

④ 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第137页。

浊，以致鬼交之病。”<sup>①</sup>

元代著名道教养生学家李鹏飞所撰的《三元延寿参赞书》卷一则引用了“黄帝之语”来表明自己的看法，云：“黄帝曰：一阴一阳之谓道，偏阴偏阳之谓疾。又曰：两者不和，若春无秋，若冬无夏。因而和之，是谓圣度，圣人不绝和合之道。”<sup>②</sup>李鹏飞在这里运用了阴阳平衡原理，从人体生理角度论证了房事生活是人的正常生理需求。

总之，道教在道法自然的思想指导下，无论是从人类生存、延续发展的角度考察，还是从祛病延年、养生保健的目的出发，大都反对绝对的禁欲。基于这一理念，道教在生育问题上反对不育，提倡适时、适度生育，从而形成了欲不可绝的生育观念。

## (二)

诚然，道教中也不乏主张禁欲之人。由于一些妖妄之徒假借修房中之术，恣情纵欲，正如《老君音诵诫经》所云：“妄传（张）陵身所授黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教。”致使道教房中术流于淫荡之术，多遭后人诟病。在这种情况下，金元时期新起的全真道王重阳等人便走向了另一个极端，斥房中术为旁门小术，力主禁欲，严格要求道徒出家住观，与世俗生活彻底断缘。全真道以成仙证真为其宗教信仰追求之目标。为了达到这一目标，全真道视家庭为修行之牢狱，夫妇关系则被看成是成仙证真的“金枷玉锁”。因此如

---

<sup>①</sup> 《道藏》第18册第484页。又见孙思邈《备急千金要方·房中补益第八》，《道藏》第26册第545页。

<sup>②</sup> 《道藏》第18册第529页。

要成仙，“须是捐妻舍事”。全真道在这一教义思想指导下，从根本上否定婚嫁及生儿育女的必要性，主张彻底禁欲、绝育。王重阳曾云：“莫骋儿群，休夸女队，与公便是为身害，脂膏刮削苦他人，只还儿女从前债。”<sup>①</sup>将生儿育女视为偿还前世债孽的一种苦差，予以彻底否定。

纵欲和禁欲都是道教中的极端主张。多数道教养生家在强调“欲不可绝”的同时，从养生角度还提倡节欲宝精，主张在纵欲和禁欲之间保持一定的张力，节制房事。

众所周知，道教养生家在房事养生方面的一个最基本指导思想就是节欲和宝精。节欲宝精，贵在有“节”，就是说房事要有节，不能漫无节制。道教十分注重养生，有所谓“道在养生”之说。道教认为，无节制地生育会耗费人体内的元精即肾精，伤人元气，伐人年命，不利于养生。《黄庭内景经》云：“呼吸元气以求仙，仙公公子已可前，朱鸟吐缩白石源，结精育胞化生身，留胎止精可长生。”<sup>②</sup>陶弘景的《养性延命录》也有类似说法，声称：“道以精为宝，施人则生人，留之则生身。”<sup>③</sup>故而道教十分强调宝精以养生，强调“急守精室勿妄泄，闭而宝之可长活”<sup>④</sup>，“长生要慎房中急，弃捐淫俗专子精”<sup>⑤</sup>。因此，道教从宝精养生的要义出发，必然反对早婚、早育，力主行房有度，节制生育，从而形成了带有鲜明道教色彩的节育主张。

概括起来说，道教行房有度的节育主张主要有两点内容，即不可早婚与不可早育。

① 《重阳全真集》卷七，《道藏》第25册第731页。

② 《黄庭内景经·呼吸章第二十》，《道藏》第22册第77—78页。

③ 《道藏》第18册第483页。

④ 《黄庭内景经·常念章第二十二》，《道藏》第22册第79页。

⑤ 《黄庭外景经·上部经第一》，《道藏》第22册第92页。

道教养生家汲取了古代医学的思想,认为不可早婚早育。李鹏飞明确提出欲不可早,主张男女适龄婚嫁,反对早婚。他在《三元延寿参赞书》中指出:若男子“精未通而御女,以通其精,则五体有不满之处,异日有难状之疾”。同样,对女子而言“未笄之女,天癸始至,已近男色,阴炁早泄,未完而伤”<sup>①</sup>。尤为可贵的是,李鹏飞在《三元延寿参赞书》中还从心理、生理上分析了不可早婚、不可早育的原因,云:“童男室女,积想在心。思虑过当,多致苛损。男则神色先散,女则月水先闭。”<sup>②</sup>其见解很有价值。

孙思邈在其《备急千金要方》中也强调房中之事“少年极须慎之”,他甚至主张“年未满四十者,不足与论房中之事”<sup>③</sup>。道教这些反对早婚、早育的节育主张,以现代医学的眼光来看,也是很科学的。

道教养生学家的节育主张有其深刻的思想基础和思想渊源。老子号称道教养生学的祖师,老子在《道德经》中就已谈及宝精养生、节制生育的问题。《道德经》云:“含德之厚,比于赤子。毒虫不螫,猛兽不据,攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固,未知牝牡之合而脰作,精之至也;终日号而不嘎,和之至也。知和曰常,知常曰明,益生曰祥,心使气曰强。”<sup>④</sup>老子认为,生命是由牝牡之合产生的。其生命之源在于精。老子通过观察发现,婴儿无知无欲,无畏无惧,即所谓“毒虫不螫,猛兽不据,攫鸟不搏”,所以生命力特强。婴儿虽然筋骨柔弱,可是小拳头却握得很牢固,柔弱中有刚强。他不知道阴阳交合之事,而他的小生殖器官却常常翘起,这是内部精气充足的表现。由此,老

① 《道藏》第18册第530页。

② 同上。

③ 《道藏》第26册第545页。

④ 《道德经》第五十五章。

子认为养生之道在于平和无欲、爱惜精气、节制房事。所以，汉代刘向所撰的《列仙传》中就称老子“好养精气，贵接而不施”<sup>①</sup>。

尤为值得我们重视的是，老子在这里还提出了一个重要观点——“益生曰祥”。益，多也；祥，作妖祥解。益生，注家多解为贪生多欲。但如果结合上下文及老子素来提倡的“小国寡民”的主张来考证，“益生曰祥”引申为贪图多欲、过度生育会带来祸害则更为合理。这一新解与老子极力主张的小国寡民的社会政治理想似乎更为切合。故笔者认为，老子是人类历史上最先提出节育思想的先驱。

关于宝精以养生的思想，庄子也曾论及。《庄子》云：“必静必清，无劳女（汝）形，无摇女（汝）精，乃可以长生。”<sup>②</sup>庄子认为长生的要诀在于必静必清，抱神固精。上述老庄宝精节育思想对后世道教影响甚大，并在道教养生家那里得到了系统阐发。

早期道教三部重要经典《太平经》、《老子道德经河上公章句》、《老子想尔注》都承袭了老庄节育宝精思想，并各自围绕道教长生理想作了详尽阐释。

《太平经》从精、气、神三位一体的人体医学模式出发，强调了重精的必要性，云：“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也……故人欲寿者，乃当爱气、尊神、重精也。”<sup>③</sup>《太平经》认为精、气、神是构成人体生命系统的三大基本要素，人之生老病死、寿命长短皆取决于人体精、气、神这“三宝”。《太平经》重精、爱气、尊神的这一主张，被道教奉为养生要旨，成为道教房中、行气、存神这三大养生方术的“理论内核”。

<sup>①</sup> 《列仙传》。

<sup>②</sup> 《庄子·在宥》。

<sup>③</sup> 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第728页。

汉代河上公从修养长生的角度注解《道德经》，将老子所云“道可道，非常道”中的“常道”称为“自然长生之道”，别开生面。河上公提出了以除情去欲为前提，以安静无为为条件，以爱精养神为核心，以长生久寿为目的一整套养生思想。《老子道德经河上公章句》中阐述节欲宝精思想的地方比比皆是，诸如“爱精重施，髓满骨坚”，“贪淫好色，则伤精失明”；“治身者却阳精以粪其身”。又如：“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久……人能以气为根，以精为蒂，如树根不深则拔，（果）蒂不坚则落。当深藏其气，固守其精，无使漏泄。……深根固蒂者，乃长生久视之道。”<sup>①</sup>《老子道德经河上公章句》在道教为数众多的经典中，居于十分重要的地位。据道教《传授经戒仪注诀》规定，此经为道门弟子必读经书，其地位仅次于《老君道德经》而先于《老君道德经想尔训》。由此我们也可以从中看出《老子道德经河上公章句》爱精重施思想对道教生育观的影响<sup>②</sup>。

重精、宝精思想在《老子想尔注》中也得到充分阐述。《老子想尔注》甚至将“精”位列于“道”的高度，名之为“道精”，声称“万物含道精”<sup>③</sup>。且云：“古仙士实（宝）精以生，今人失精以死，大信也。……所以精者，道之别气也，人人身中为根本。”<sup>④</sup>《想尔注》反复强调“宝精勿费”的重要性：“阴阳之道，以若结精为生。……年少之时，虽有，当闭省之。”“能用此道，应得仙寿，男女之事，不可不（不字疑衍）勤也。”<sup>⑤</sup>在这里，《想尔注》不仅对男女交

① 王卡点校《老子道德经河上公章句》第11、45、181、231—232页。

② 参见《道藏》第32册第170页。

③ 饶宗颐《老子想尔注校笺》，香港大学出版社1956年版，第21页。

④ 同上，第29页。

⑤ 同上，第10页。



合的年龄提出了要求，而且对阴阳和合的频度也提出了警告。告诫人们房事不可过度，即所谓“男女之事，不可勤也”。并且还明确指出阴阳交合要守中和之道，云：“道贵中和，当中和行之。志意不可盈溢，违道诫。”<sup>①</sup>所以，道教行房有度的节育主张正是“道贵中和”这一思想在生育观上的具体反映。

通过上述分析，我们可以看出，道教生育观中的节育主张有其深刻的思想依据。由于过度的生育必然会导致人体肾精的损耗，导致人身体的虚损，所以，道教从道贵中和、节欲宝精的养生指导思想出发，必然反对无节制地纵欲，提倡行房有度、节制生育。

### （三）

“生育”一词，在汉语语义中有两个主要含义：一是生子，二是养育。《诗·邶风·谷风》云：“既生既育。”《淮南子·原道训》亦云：“是故春风至则甘雨降，生育万物。”高诱注：“育，长也。”人类的繁衍延续，离不开生殖与养育这两个基本方面。生与育是辩证统一的关系，它有机地构成了生育观的基本内涵。老子很早就认识到了这一点，在《道德经》中就明确提出：“道生之，德畜之，长之育之。”<sup>②</sup>老子认为，宇宙万物的产生与发展都离不开“道生”与“德畜”这两个方面。这一思想为道教所汲取，并用以阐述宇宙万物乃至人类的产生与演化。《太上老君说常清静妙经》云：“大道无形，生育

---

① 饶宗颐《老子想尔注校笺》，香港大学出版社1956年版，第7页。

② 《道德经》第五十一章。

天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。”<sup>①</sup>老子“道生”与“德育”相互统一的思想，对道教生育观影响甚大。《太平经》中就有这样一段话：“故万物不生者，失在太阳；生而不养者，失在太阴；养而不成者，失在中和。故生者，父也；养者，母也；成者，子也。生者，道也；养者，德也……故理之第一善者，莫若乐生，其次善者乐养。”<sup>②</sup>这段话精辟地概括出道教生育观关于生与育相互统一的思想认识。

道教在生育观上不仅重“生”而且重“育”，这突出表现在道教优生优育的医学思想上。道教与医学关系极为密切。葛洪云：“古之初为道者，莫不兼修医术，以救近祸焉。”<sup>③</sup>古语“医道同源”、“十道九医”就是这一情况的真实写照。道教医学对中国传统医学的发展贡献很大，葛洪、陶弘景、孙思邈、吴本（后被道教尊奉为保生大帝）就是其中的佼佼者。道教医学在优生优育方面有不少独到见解，尤以嗣续有方、妊娠有忌的优生优育思想为世人所瞩目。

首先，关于求嗣之法，道教医学已认识到父母亲双方的身体发育状况、体质强弱直接关系到能否生育以及后代健康与否，强调“合男女，必当其年”。道教医学学家认为，夫妻生育年龄必须是双方生理机能发育成熟，精力充沛、旺盛，以正值盛年为佳。对于男女不育的原因，道教医学学家也作了探讨。就男子来说，“丈夫劳伤过度，肾经（精）不暖，精清如水，精冷如冰，精泄聚而不射，皆令无子”。就女子而言，则是由于“女子劳伤气血，或月候愆期，或赤白带下，致阴阳之气不和，又将理失宜，饮食不节，乘风取冷，风冷之气乘其经

① 《道藏》第11册第344页。

② 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第704页。

③ 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第247页。

血，结于子脏，皆令无子”<sup>①</sup>。这些都是极有价值的医学经验总结。

其次，道教医学家认识到，为了使后代健康、壮实，夫妇双方必须选择最佳受孕时机，并要拉开生育间隔。李鹏飞的《三元延寿参赞书》曾云：男女双方“皆欲阴阳完实然后交合，合而孕，孕而育，育而子壮，强寿”<sup>②</sup>。这段话一语道破了道教生育观的一个重要思想，即十分强调夫妇双方生育时机的选择，即现代所谓“优生”，以确保后代自受孕之日起就能获得一个良好的先天之本，为以后的健康生长打下坚实的基础。

第三，在妊娠方面，道教医学十分重视优生。不但强调“妊娠有忌”，而且更为可贵的是，已深刻认识到胎教在优生优育中的重要意义。道教医学的许多经典中都反复重申孕妇在妊娠期间要注重胎教。《洞玄子》云：“凡女子怀孕之后，须行善事，勿视恶色，勿听恶语，省淫欲，勿咒诅，勿骂詈，勿惊恐，勿劳倦，勿妄语，勿忧愁，勿食生冷滑热食，勿乘马车，勿登高，勿临界，勿下坂，勿急行，勿服饵，勿针灸……遂令男女如是聪明智慧，忠真贞良，所谓胎教也。”在孙思邈和李鹏飞的著作中也有类似的胎教理论，“太公胎教云：母常居静室，多听美言，讲论诗书，陈说礼乐，不听恶言，不视恶事，不起邪念……”<sup>③</sup>道教医学的这些胎教理论都认为女子怀孕期间要注意饮食起居，要有一个优雅的生活环境，不可“触冒生冷”，不可“房劳”、“临产行淫”，“不可纵怒、疲极筋力”，要保持良好的精神状态，注重文化修养和美育等等。

现代医学研究表明，精神刺激会严重影响妊娠。在妊娠期间，孕

① 《三元延寿参赞书》卷一，《道藏》第18册第53页。

② 《道藏》第18册第532页。

③ 同上，第533页。

妇抑郁多愁、恐惧暴怒等不良情绪变化，会导致脏腑气血功能失调，诱发流产、早产。而孕妇在优雅舒适环境中生活，多听轻松悦耳的音乐，有利于胎儿的良好生育，妊娠并发症明显减少。不难看出，道教生育观中的优生优育思想在许多方面与现代医学不谋而合。

此外，在婴幼儿的优育方面，道教生育观也有相当独到的见解。李鹏飞的《三元延寿参赞书》卷一有《婴儿所忌》专论。为说明问题起见，兹节录如下。书云：“儿未能行，母更有娠，儿饮妊乳必作魃病，黄瘦骨立，发热发落。……小儿多因缺乳，吃物太早，又母喜嚼食喂之，致生病。……养子直诀云：吃热莫吃冷，吃软莫吃硬，吃少莫吃多。……又衣服不可夜露。”<sup>①</sup>

这段话精练地概括出哺育婴儿、进行优育所必须注意的事项和原则。其一，产妇在哺乳期间，应注意避孕，否则影响婴儿健康；其二，已正确认识到母乳的丰富营养价值，提倡母乳喂养，反对过早给婴幼儿喂代乳品；其三，强调喂养婴儿要注意卫生，反对母亲“嚼食喂之”，即将食物放在大人嘴里咀嚼后再喂给孩子这一不良习惯；最后，还进一步归纳总结出婴儿养育的一般原则，即宜热食不宜冷食，宜食软不宜食硬，宜少不宜贪多及夜间婴儿睡觉要注意保暖之类的看护要领。上述这些优育原则与方法，都是具有科学性的经验总结，符合现代医学基本观点。这也表明道教生育观中的优生优育思想蕴涵着极为丰富的现代价值，值得我们认真加以整理挖掘。

---

<sup>①</sup> 《道藏》第18册第533页。

#### (四)

人口的再生产，即人种的繁衍对于人类社会的持续发展，意义十分重大。恩格斯曾说：“根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的繁衍。”<sup>①</sup>人类社会的延续需要以人口的再生产为基本前提。但是，如果人类不注意节制自身的生育，就会造成人口的过分膨胀，从而引发一系列社会问题。人口爆炸、人满为患已经成为当代社会困扰人类的一个全球性问题，而众所周知，节制生育的一个关键问题就是首先要改变人们的传统生育观念。

宗教作为一种社会意识形态，其生育观念对社会生育率有一定的影响。笔者认为，道教文化作为中国传统文化的一部分，其生育观中有不少积极合理的伦理观念，有较强的现实意义。

道教生育观是建立在道法自然、阴阳平衡哲学思想基础之上的，其反对歧视妇女、残杀女婴的陋习，是一种注重人口生态平衡的理性生育观。

道教生育观是以阴阳平衡观念为其理论基石的。《太平经》云：“天地之性，半阳半阴”<sup>②</sup>，“故有阳无阴，不能独生，治亦绝灭；有阴无阳，亦不能独生，治亦绝灭”。“故男不能独生，女不能独养，男

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第2页。

<sup>②</sup> 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第702页。

女无可生子，以何而成一家，而名为父与母乎？故天法皆使三合乃成。”<sup>①</sup> 基于这一认识，《太平经》强烈反对歧视妇女、残杀女婴的陋习，声称“今天下失道以来，多贱女子，而反贼杀之，令使女子少于男，故使阴气绝，不与天地法相应……灾害益多，使王治不得平”<sup>②</sup>。道教受道家崇“阴柔”重阴思想影响，反对重男轻女，故妇女的地位在道教中一直是比较高的。道教神仙谱系中有不少女仙、女神，而且道教初创时就有职位颇高的女祭酒。值得一提的是，在道经《上清黄书过度仪》中有所谓“女师”一说，其地位甚至名列系师之后，云“天师嗣师系师女师”<sup>③</sup>。此外，道教道术中也有不少专为女子修道的“女丹”功法，也说明了这一点。道教这种尊重妇女的重阴观念，与传统儒家文化中轻视妇女，所谓“惟女子与小人为难养也”<sup>④</sup> 的重男轻女思想形成了鲜明的对比，从而也反衬出道教生育观的可贵之处。因此，笔者认为，道教生育观在这一点上比儒家生育观更为可取，是一种注重人口生态平衡的理性生育观。

而在我国农村，“不孝有三，无后为大”的儒家生育观念根深蒂固，重男轻女的陋习长期存在。相比之下，更显示出道教生育观的现代价值。

尤为可贵的是，道教生育观注重人口的优生优育。这对于提高人类自身素质，优化人口结构意义十分重大。上述这些都充分显示了道教生育观的伦理意义，反映了道教文化作为中国传统文化的一个重要组成部分及其所蕴涵的现代价值。

（本文系与盖建民同志合写，原载《中国哲学史》1998年第2期）

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第149—150页。

② 同上，第34页。

③ 《道藏》第32册第736页。

④ 《论语·阳货》。

## 道教生态伦理思想及其现实意义

生态环境的日益恶化，正在威胁着人类赖以生存的自然条件，全球气候日益变暖，空气和水污染日益严重，土壤肥力日益耗尽，许多可耕地逐渐被沙漠所吞没，大批动植物物种逐渐被消灭，各种自然灾害的发生频率和危害程度与日俱增，凡此种种，均造成人与自然十分紧张的关系，人类社会面临着全球性的严重的生态危机。这种危机的根源，在很大程度上是人为因素所引起的，是人性的异化所导致的结果。如何克服这种危机，防止人性的异化，是当前人类社会所面临的一个重要课题。在这方面，道教的生态伦理思想，给人类提供了发人深省的智慧，在今天愈来愈显其独特的价值，值得我们认真研究。这里不可能全面地对此进行探讨，只提出几个主要问题来作一简要的介绍，以就教于方家。

### （一）“天人合一”，是道教生态伦理思想的出发点

从哲学思想来说，与生态环境保护密切相关的问题，就是人与自

然的关系问题，这个关系在中国哲学思想史上又称为“天人关系”，这是中国传统哲学中的一个重要命题，为历来的思想家所重视，道家道教与儒家都不例外。儒家早先是从政治伦理方面来说明这个问题的。如《易·序卦传下篇》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下。”在这里，“天地”是从来就有的，后来才派生出万物和人。既然人是从天派生的，人就要则天、顺天、应天。孔子说：“唯天为大，唯尧则之。”<sup>①</sup>并认为人世间的道德伦理是来自天赋。《中庸》说：“天命之谓性。”孟子认为，人性是善的，这个人性之善，是“天之所予我者”<sup>②</sup>，是生来就有的，并对此阐述说：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”<sup>③</sup>又说：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”<sup>④</sup>董仲舒则说：“王道之三纲，可上求于天。”<sup>⑤</sup>把儒家的“三纲五常”说成是天经地义，千万年都变动不得。

道家和道教的主张则与儒家的说法不同。道家认为天地并不是最根本的，最根本的是“道”。这个“道”是在天地万物产生之前就有的。世界上的一切，包括天地万物和人，都是从这个“道”产生

① 《论语·泰伯》。

② 《孟子·告子》。

③ 同上。

④ 《孟子·公孙丑》

⑤ 《春秋繁露·顺命》。



的。这就是《道德经》所说的“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道”<sup>①</sup>。这个“先天地生”的“道”，是如何产生天地万物和人的呢？《道德经》对此阐述说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>②</sup>表明“道”为宇宙万物之本原，“一”为道所产生之元气，“二”为元气所产生之阴阳，“三”为阴阳和合所产生之天地人三才，人与天地共同生养万物。由此可见，这个“道”，既是万物之宗，又是万物之始，更是万象之源，它把天、地、人等宇宙万物都连贯成为一个整体，这就突破了古代哲学以政治伦理为轴心的局限，把思考的范围扩展到整个宇宙，树立了朴素的整体观念，并由此出发来审视人世间的各种事物和各种问题。按照这种观点来看，人本来就是自然的一部分，其本性当是自然而朴素的，仁义礼智并不是人的自然本性，不是每个人生来就具有的。《道德经》里便明确地说：“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”<sup>③</sup>又说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”<sup>④</sup>庄子也说，“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并”，人与自然浑然一体，人皆具有素朴无欲、不失其真常自然之本性。“及至圣人，蹉跎为仁，踉跄为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊！白玉不毁，孰为珪璋！道德不废，安取仁义！……夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。”<sup>⑤</sup>他认为仁义这些东西，并不是天赋予人的

① 《道德经》第二十五章。

② 《道德经》第四十二章。

③ 《道德经》第十八章。

④ 《道德经》第三十八章。

⑤ 《庄子·马蹄》。

一种善性，事实上强盗也是会讲仁义的。“故盗跖之徒问于跖曰：盗亦有道乎？跖曰：何适而无有道邪！夫妄意空中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也。”<sup>①</sup>又说：“为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然邪？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门，而仁义存焉。则是非窃仁义圣知邪！”<sup>②</sup>因此，他说：“且夫属其性乎仁义者……非吾所谓臧也。……吾所谓臧者，非所谓仁义之谓也，任其性命之情而已矣。”<sup>③</sup>所谓“任其性命之情”，就是指各足其真常自然的本性，使人与自然融为一体，达到他所谓的“天地与我并生，而万物与我为一”<sup>④</sup>的天与人完全混合的境界，这就是他所说的“人与天合一”<sup>⑤</sup>。“一”是什么？一就是道，即自然之道。故道家所谓的“天人合一”，乃是认为天、地、人和万物都合于自然之道，这就是“道通于一”<sup>⑥</sup>。

这种“天人合一”思想在道教的早期经典《太平经》中也有详细的论述。《太平经》在吸收先秦道家思想的基础上，又有所发展。庄子一方面提出“道通为一”，另一方面又提出“通天下一气耳”<sup>⑦</sup>命题。《太平经》则运用元气论的思想对此作了阐发。它提出“道”为万物的元首，元气行道，以生天地万物。它说：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万

① 《庄子·胠篋》。

② 同上。

③ 《庄子·骈拇》。

④ 《庄子·齐物论》。

⑤ 《庄子·山木》。

⑥ 《庄子·齐物论》。

⑦ 《庄子·知北游》。

物，天地大小，无不由道而生也。”<sup>①</sup>又说：“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地。”<sup>②</sup>并明确指出：“天、地、人本同一元气，分为三体。”<sup>③</sup>“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。”<sup>④</sup>这便说明，尽管天、地、人和万物的形体不同，但都是同根生，从而进一步丰富了道家“天人合一”的内容。

道教的生态伦理思想，正是从这样一种“天人合一”的基本思想出发的。既然人与自然是同根生，是浑然一体的，《太平经》便强调这天、地、人三气应当相互协调，彼此“相爱相通，无是有害者”，方能“并力同心，共生凡物”<sup>⑤</sup>；“一气不通，百事乖错”<sup>⑥</sup>。《太平经》认为，只有“天地和合，三气俱悦”，然后“歧行之属，莫不向风而化为之，无有疫死者，万物莫不尽得其所”<sup>⑦</sup>。《太平经》还指出，在人与万物之中，人“为万物之师长”<sup>⑧</sup>，人应当体察“天道恶杀而好生”之意，不要轻易杀伤万物。它用警告的口气告诫人们说：“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也；……故万物芸芸，命系天，根在地，用而安之者在人；得天意者寿，失天意者亡。凡物与天地为常，人为其王，为人王长者，不可不审且详也。”<sup>⑨</sup>葛洪在《抱朴子内篇》中，也把长生成仙与个人的积善立功结合起来，认为修道的人，应当“慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫……手不伤生

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第16页。

② 同上，第21页。

③ 同上，第236页。

④ 同上，第19页。

⑤ 同上，第148页。

⑥ 同上，第18页。

⑦ 同上，第133页。

⑧ 同上，第205页。

⑨ 同上，第174页。

……如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也”<sup>①</sup>。道教的许多戒律条文中，也明确规定不得侵害鸟兽鱼虫，要保护好自然环境，如此，则有福报，否则将有恶报。诸如弹射飞鸟，剖胎破卵，春夏燎猎，牢笼飞鸟走兽，毒药投水伤生，破坏田野山林，乱伐树木等等，都是有罪于天地万物的行为，所行每事上天司命神都有相应的罪恶记录，积累成恶报，或夺纪，或夺算，视所积恶的轻重多少而定，算尽则死。如《太上老君戒律》的《老君说一百八十戒》中，便有不少关于爱护自然万物，反对残害自然生灵的戒条，并称：“世人不持戒律，死有重罪。”<sup>②</sup>这虽是道教的神学，但对于人与自然的关系来说，设想如果人人都随心所欲，长期无休止地破坏自然，那么，面临算尽而死之厄运的，恐怕不止一个人或一些人，而将是整个人类。因此，道书中普遍的对于破坏自然、杀生伤物给予谴责和惩罚的思想，是很有现实意义的，这正是道教生态伦理思想的重要内容，不能以其为道教神学而加以忽视。其可贵之处，就在于它是企图变天人分离为天人合一，变天人对抗为天人协调，恢复道家道教关于天、地、人等宇宙万物相统一的整体观念。毫无疑问，道教的这种生态伦理思想，将在当前恢复人与自然协调关系的生态环境运动中扮演着重要的角色。

① 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第114—115页。

② 《道藏》第18册第219页。

## (二) “道法自然”、“自然之道不可违”， 是道教生态伦理思想的核心

道家道教一方面主张万物自道生，另一方面又主张万物生而有道。在《庄子》中便有这样的一段生动的故事：“东郭子问于庄子曰：所谓道，恶乎在？庄子曰：无所不在。东郭子曰：期而后可。庄子曰：在蝼蚁。曰：何其下邪？曰：在稊稗。曰：何其愈下邪？曰：在瓦甓。曰：何其愈甚邪？曰：在屎溺。东郭子不应。”<sup>①</sup>既然道是无所不在，万物皆生而有道，因此道教便认为，世界上的一切生灵都有其平等的生存权利和合理的存在地位。应该让宇宙万物都能在大自然的慈光普照之下自由生长，任性自在，自足其性，得其自然之存在与发展，人当无为，勿加干预。庄子说：“无以人灭天。”<sup>②</sup>《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”<sup>③</sup>《抱朴子内篇》说：“无道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”<sup>④</sup>因而主张圣人“任自然，……存亡任天”<sup>⑤</sup>。道教所奉《阴符经》有“圣人知自然之道不可违因而制之”的思想。这种“道法自然”、顺应自然的思想，在整个道教思想史上得到了不断的发展。唐代道教思想家成玄英在其《庄子》注疏中指出：“若不任性自在，恐物淫僻丧性。”<sup>⑥</sup>

① 《庄子·知北游》。

② 《庄子·秋水》。

③ 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第25页。

④ 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第124页。

⑤ 同上，第142页。

⑥ 《道藏》第16册第409页。

清代道士闵一得《阴符经玄解正义》亦云：“万物自生，岂劳人力也哉？”<sup>①</sup>说明在道教的生态伦理思想中蕴涵着一种重要的伦理观念，就是人类不应以自我为中心，认为只有人类才有资格获得伦理关怀，其道德地位优于其他物种，从而把人类凌驾于万物之上，以致错误地认为人类的一切需要都是合理的，人对天地万物的所有征服和改造都是必要的，以为人可以随心所欲地役使万物；恰恰相反，人类应当合乎自然地把自己放在天地间的一个较为合理的地位，从可持续发展的伦理观念和以高度负责的精神去很好地保护自然，爱护自然，管理好人与自然共同生息的“地球村”，达到人与自然和谐相处，这样才有利于人类自己的生存和发展。否则，人类将面临作茧自缚、自绝于天地的后果。浅薄地认识人与天地自然万物的关系者，总是带着主人役使万物的观念面对这个世界，试图征服和奴役这个世界，让万物服从于他们的无穷贪欲。为了满足他们的欲望，便用各种各样的手段去戕害自然，企图以此来证明其为“万物之灵”的高贵地位，从而造成人与自然的紧张关系，导致彼此之间亲和关系的丧失，最后遭到自然界对人类的无情惩罚。然而深悟人与天地自然万物关系之奥妙者，则从这个关系中找到了人类自身应有的地位和作用，发现了自我生存和发展以及这种生存和发展得以无限延续并愈来愈美好的哲学，从而得出了“道法自然”、“自然之道不可违”的重要结论，把人与自然的关系，视为一种由伦理原则来调节和制约的关系，把道德关怀的对象扩展至所有的存在物，这便是道教生态伦理思想的核心。这是从本源上提出了解决现代人与自然紧张关系的原则和方案，重新建立人与自然之间原本存在的亲和力，使二者均能处于和谐的存在序列中相生相养、相照相温的境界。在这个境界中，人与天地自然万物之间有一种交感的

① 《藏外道书》第10册第300页。

关系。人们需要从自然中汲取其生存的养分，开发自然资源以求生存，但已没有宰割和奴役自然的意欲，而换之以互依互存、感激自然恩泽、不采取“竭泽而渔”的态度；在这种态度下，人们将从以“征服自然”来表明自己力量的方式，改变成以“参天地之化育”的方式来体现人之作为万物之灵。这使道教在对待人与自然的关系上，达到了宗教可能达到的最高境界。而这种境界不但以损害人类自身利益为前提，反而是在更高层次上满足了人类利益，扩展了人类的生存价值。所以，道教的这种生态伦理观，可说是一种可持续发展的伦理观，是对人类中心主义伦理观的一种超越。

### （三）“相生相养”和“济世度人”是道教生态伦理思想的社会生活准则

道教的生态伦理思想，是以道家哲学作为理论基础，赋予“道”以宇宙本体和普遍规律的意义，并从其“天人合一”的思想出发，将“道”分为“天道”与“人道”，“天道”指自然的规律和法则，“人道”指人事的规律和法则，包括人与社会和人人与人的相互关系，认为二者乃是完全一致、密不可分的。而且人与社会和人之间的关系，是影响人与自然之间的关系的更深层次的因素，处理好前者的关系对处理后者的关系具有决定性的意义。因此，在探讨人与自然的生态伦理时，不能不探讨人与社会和人人与人的人际伦理。

在人与社会和人人与人的相互关系问题上，道教是以《道德经》的“道生之，德畜之”<sup>①</sup>这一思想为依据，提出“道者，天也，阳也，

<sup>①</sup> 《道德经》第五十一章。

主生；德者，地也，阴也，主养；万物多不能自生，即知天道伤矣”<sup>①</sup>。主张“凡事无大无小，皆守道而行，故无凶。今日失道，即致大乱”<sup>②</sup>。这个“道”，就是指相生相养之道，既是“天道”，也是“人道”，是天与人的合一，也就是道教生态伦理思想所主张的社会生活的公共准则。怎样才能相生相养，既符合所谓的“天道”，也符合所谓的“人道”，或符合这种社会生活的公共准则呢？它反复指出：天地间的一切财物，都是“天地和气”所生，属于社会公有，“物者，中和之有”<sup>③</sup>。“此中和之财物也。”<sup>④</sup>“中和有财，乐以养人。”<sup>⑤</sup>“天地乃生凡财物可以养人者”<sup>⑥</sup>，故不应为个别人所独占，为少数人所据为己有，更不得以此为资本去敲诈和掠夺别人。哪怕是“少（小）内（按：指封建帝王的私库，引者注）之钱财”，也“本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也”<sup>⑦</sup>。因此，它主张每个人都要有“济世度人”的社会责任感，强调在社会生活当中，每个人都应遵守社会的公共准则，要友善地对待他人，在人与人之间要实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危”<sup>⑧</sup>。有财物的人应当“周穷救急”，“有财相通”；有道德的人也应当以道德教人。它还认为“天道助弱”<sup>⑨</sup>，“天之道”，是“损有余而补不足”<sup>⑩</sup>。所以，它反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第218页。

② 同上，第21页。

③ 同上，第246页。

④ 同上，第242页。

⑤ 同上，第248页。

⑥ 同上，第243页。

⑦ 同上，第247页。

⑧ 《太上感应篇》。

⑨ 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第703页。

⑩ 《道德经》第七十七章。



“老者”。认为这是“与天心不同，故后必凶也”<sup>①</sup>。它强调为人君父者，应当实行人人平等而又公平的平均主义原则，认为“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者，故可为人君父母也”<sup>②</sup>。这种统治者与人民的关系，是人与人和人与社会关系中的重要方面，能否正确处理，是关系到整个社会是否安宁的问题。《道德经》指出：“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之有为，是以难治；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”<sup>③</sup>唐末五代道士谭峭在其《化书》中也描述了统治者的强取豪夺、残酷剥削，是造成人民痛苦、社会动乱的基本原因，指明了统治者的享乐腐化，是加重剥削、贫富悬殊的内在因素。他幻想建立一个像蝼蚁那样的没有剥削、没有压迫、君与民共同劳动、共同生活、共同治理的社会。他说：“蝼蚁之有君也，一拳之宫，与众处之；一块之台，与众临之；一粒之食，与众蓄之；一虫之肉，与众啗之；一罪无疑，与众戮之。”<sup>④</sup>这样，统治者与老百姓之间，便能做到“心相通而后神相通，神相通而后气相通，气相通而后形相通，故我病则众病，我痛则众痛”<sup>⑤</sup>。彼此休戚与共，老百姓就不会有怨恨，也不会起来造反，世界就可以达到太平的境界，人与自然就可以和谐共处，生态环境也就可以受到保护了。

---

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第695页。

② 同上，第683页。

③ 《道德经》第七十五章。

④ 《道藏》第23册第599页。

⑤ 同上。

#### (四) “归真返朴”、“知足常乐”，是道教生态伦理思想的人生宗旨

在人与大自然相互关系问题上的生态伦理思想，与每个人的人生哲学及其生命价值观是紧密相联的。

道教的人生哲学认为，人的生命价值，在于尊道贵德，唯道是求。为了求道，人们首先就应按照“道法自然”的思想，在生活方式上，恪守“归真返朴”、“知足常乐”的人生宗旨，做到恬淡无欲、不追求功名利禄，不为个人私欲而精神不安，始终保持一种“安时而处顺”、顺应自然的高尚情操，以崇尚节俭为荣，以攀比奢侈为耻，明确主张“见素抱朴，少私寡欲”和“去甚、去奢、去泰”<sup>①</sup>，不让永无止境的物质欲望来扰乱个人内心的安宁。两千年前的老子早就指出：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”<sup>②</sup>意即色、声、香、味等等外在的诱惑人的东西，容易让人眼花缭乱，使得人心永不知足，结果就会使人丧失自己原来所具有的那种素朴无欲的自然本性，从而发生异化，破坏人与自然的和谐统一，导致人与自然的严重对抗。

道教生态伦理思想所倡导的这种人生宗旨与一味追求个人物质利益、拜金主义、享乐主义思想是针锋相对的。在那种思想的影响下，有些人为了金钱和享受，可以不顾一切，包括出卖自己的良心和人格，只要有利可图，便肆无忌惮地破坏自然，那怕是濒临灭绝的珍贵的动植物种，也要大肆屠捕和砍伐，“杀鸡取卵”，“竭泽而渔”，无所

① 《道德经》第十九、二十九章。

② 《道德经》第十二章。

不用其极；在这种思想的影响下，许多商品生产者唯利是图，从片面追求利润出发，只要有钱可赚，便不管生产的商品是否会造成环境极大的污染和对人民的健康造成极大的危害，乃至制造一些毒害人民的屠杀生灵的违禁物品，以牟取暴利。其结果，终于导致整个社会的道德沦丧，歪风邪气蔓延滋长，人的本质发生异化，人与自然关系的严重恶化，使人类面临着全球性的生态危机。相反，如果人人都能按照道教生态伦理思想所倡导的“归真返朴”、“知足常乐”的人生宗旨办事，“是道则进，非道则退”，整个社会风气就可以大大好转，人们的思想素质也会大大提高，并从金钱的奴役下解放出来，摆脱个人名利的精神枷锁，恢复人类原有的素朴无欲的自然本质，更好地发挥个人的聪明才智，体现人的真正的人生价值，使人与自然协调发展，恢复人与自然的和谐统一。

（2002年1月在香港召开的庆祝香港道教学院建院十周年暨道教教义与现代社会国际学术研讨会论文，原载《四川大学学报》2002年第1期）

## 再论道教伦理思想的现实意义

要了解道教的伦理思想在当前有什么现实意义，首先便应当从我国的传统文化在当前的现实意义说起。当今的世界发展，已经进入到一个综合国力竞争的时代，这种竞争，是全方位的，其中就包括全民素质的竞争和人才的竞争。为此，提高全民素质和培养人才，便是当前一个十分重要而迫切的问题。所谓人才，就是指品德高尚、掌握知识、能力较强和业绩突出的人。因此人才培养也有一个素质问题。故这两个问题从实质上说都是属于社会主义精神文明建设的问题。

我国社会主义精神文明建设的根本任务，是培养有理想、有道德、有文化、有纪律、有民族感情的社会主义公民，提高整个中华民族的思想伦理道德素质和科学文化素质，建立起具有中国特色的社会主义新文化体系。在这个体系中，具有民族精神的伦理道德因素至关重要。缺乏了这个因素，就不能称之为具有中国特色的社会主义新文化，也不能称之为具有中国特色的社会主义精神文明。

这种包括伦理道德思想在内的具有中国特色的社会主义新文化，应当怎样来建设呢？

这种新文化，既不能幻想从天上掉下来，也不能依靠从外国进口，

唯一正确的方法，就是在马克思主义指导下，立足当代又认真地继承和改造中华民族的优秀传统文化，在此基础上，立足本国又积极吸收世界各国的优秀文化成果来自己进行创造。

中华民族的传统文化，其内容非常广泛，其形成也经历了一个漫长的历史过程。先秦时期即有九流十家。东汉以来，主要包含了儒、释、道三个方面。道教是中华民族的传统宗教，它和我国传统文化的许多领域都有血肉相联的密切关系，是整个传统文化的一个有机组成部分，在中国传统文化中占有极其重要的地位。要吸收和改造中国传统文化，自然也就包括吸收和改造传统道教文化、特别是它的伦理道德的某些因素在内。

道教的伦理道德思想，其内容是丰富多彩的，就其总体而言，不外乎教人为善，不要为恶，强调个人的积善立德。这种思想，显然是对社会有益的。

首先，道教在个人自身的思想修养方面，强调要尊道贵德，唯道是求。为了求道，必须以《道德经》的恬淡无欲、清静素朴的基本思想为准则，不为名利等外物所累。道教的各种戒律，就是用以规范和约束道士言行的条规，是指导道士生活和修炼的准则，比较集中地体现了道教的伦理道德思想。如《无上秘要》卷四十六《洞神经》中有“洞神五戒”，其基本内容为：目不贪五色，耳不贪五音，鼻不贪五气，口不贪五味，身不贪五彩<sup>①</sup>。《太上老君经律》所载《道德尊经想尔戒》，把行为分为上、中、下三等：“行无为，行柔弱，行守雌，勿先动，此上最三行；行无名，行清静，行诸善，此中最三行；行无欲，行知止足，行推让，此下最三行。”<sup>②</sup>《太上老君经律》还列有托

① 《道藏》第25册第164—165页。

② 《道藏》第18册第218页。

言老君授予琅邪于吉的《老君说一百八十戒》，其戒目更为详细周致<sup>①</sup>。这里不再一一列举。总观这些戒律，其基本思想都是主张恬淡无欲，清静素朴，公正无私，宽厚谦逊，与人为善，体现了道家个人自身修养的本色。这种高尚情操，与当前那些个人主义、拜金主义、享乐主义的思想极不相容，是不可同日而语的。

其次，按照中国古人的解释，所谓“伦”者，其原本含义与辈、类相同，也就是说，伦理的基本问题，就是如何处理人与人之间的关系的问题，其中包括个人利益与社会利益的关系问题。在处理人与人的关系上，道教主张“遇人无忤，与世无争”，“严以律己，宽以待人”，提倡人与人之间要互助互爱，“周穷救急”，“有财相通”，反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”<sup>②</sup>，强调实行人人平等而又公平的原则。这些思想同当今那些损人利己，唯利是图，见危不救，见利即争，甚至谋财害命的现象，是大相径庭的。这些思想来源于墨家，但又和墨家有所不同。在《太平经》里是把这些伦理道德准则同它的“承负”说联系在一起的，告诫人们如果违背这些伦理道德准则，那么就会“或身即从，或流后生”。在处理人与人之间伦理关系问题上，道教还吸收同化了不少本归儒家的传统伦理道德思想。如《无上秘要》卷四十六所引《正一法文》中的“正一五戒品”，一曰行仁，二曰行义，三曰行礼，四曰行智，五曰行信<sup>③</sup>，就是把儒家所谓的“五常”纳入了道教的戒目。《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》，更大量包容了儒家伦理道德，其戒律要求人们：“与人君言，则惠于国；与人父言，则慈于子；与人师言，

① 《道藏》第18册第218—221页。

② 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第695页。

③ 《道藏》第25册第165页。

则爱于众；与人兄言，则悌于行；与人臣言，则忠于君；与人子言，则孝于亲；与人友言，则信于交；与人妇言，则贞于夫；与人夫言，则和于室；与人弟子言，则恭于礼；……与人奴婢言，则慎于事。”<sup>①</sup>它包含了社会人伦的各主要方面，比儒家讲得更集中、更全面，表明道教的伦理道德思想在吸收儒家思想的基础上又有所发展。

第三，如何正确对待人与自然、人与环境的关系问题，这是当前伦理学所面临的一个重要的时代课题，道教在这个问题上有一种宇宙伦理观念，它的生态伦理思想在今天仍显出其独特价值。道教处理人与宇宙、自然万物关系问题的逻辑起点，即“天人合一”的思想。道教从天人合一思想出发，认为“天、地、人，本同一元气，分为三体”<sup>②</sup>，“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人”<sup>③</sup>。这天、地、人三气应当相互协调，“相爱相通，无复有害者”<sup>④</sup>，方能“并力同心，共生万物”<sup>⑤</sup>。这种思想，在道教的早期经典《太平经》里，即有详细的论述。道教用它自身特有的宇宙观来理解老子《道德经》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想：“道”为宇宙万物之本宗，“一”为道所生之元气，“二”为元气所生之阴阳，“三”为阴阳和合所生之天地人，人与天地共同生养万物，而人乃万物之最灵最贵者，为万物之长。由此道教主张人类应当以仁爱精神对待宇宙万物，如《太平经》要求“人怀仁心，不复轻贼伤万物”<sup>⑥</sup>，如此将出现天大悦，地大喜，帝王大乐而无忧的局面。葛洪

① 王明《道藏》第6册第887页。

② 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第236页。

③ 同上，第19页。

④ 同上，第148页。

⑤ 同上，第18页。

⑥ 同上，第244页。

的《抱朴子内篇》，把长生成仙与个人的积善立德结合起来，认为修道的人，应当“慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫……手不伤生……如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也”<sup>①</sup>。这样一来，道教的伦理道德规范便和它的长生成仙思想糅合在一起了，只要对天地万物施以仁慈，人也就可以益寿延年，获得好的报偿。

基于其“道生万物”的宇宙生成逻辑，道教有一种宇宙万物皆有其存在合理性与平等的存在地位的观念，主张让宇宙间万物任性自在，自足其性，行其自然之存在与发展，人当无为，勿加干预。《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”<sup>②</sup>《抱朴子内篇》认为：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”<sup>③</sup>因而主张圣人“任自然，……存亡任天”<sup>④</sup>。道教所奉《阴符经》有“圣人知自然之道不可违，因而制之”的思想。这种顺应自然的思想在整个道教思想史上得到了不断的发展。唐代道教思想家成玄英在其《庄子》注疏中指出，“若不任性自在，恐物淫僻丧性”<sup>⑤</sup>。清闵一得《阴符经玄解正义》亦云：“万物自在，岂劳人力也哉！”<sup>⑥</sup>这说明道教的生态思想中蕴涵着一种重要的伦理观念，就是主张人类不应以其自身为天地间最贵者而自居，不应把自己凌驾于万物之上，似乎他对天地万物的所有征服改造都是合理的、必要的，不要错误地以为人可以任意地役使万物，而是恰恰相反，人类应当以合乎自然的、不要纯粹出于主观的心态和价值观念来对待宇宙万物，把自己放在天

① 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第114—115页。

② 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第251页。

③ 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第124页。

④ 同上，第142页。

⑤ 《道藏》第16册第409页。

⑥ 《藏外道书》第10册第300页。



地间一个较为合理的地位，对宇宙万物都要有高度的责任心，去很好地保护自然，爱护自然，管理好人与自然共同生息的“地球村”，达到人与自然和谐相处，这样将更有利于人类自己的生存和发展。否则人类将面临作茧自缚、自绝于天地的后果。浅薄地认识人与天地关系者，总是带着主人役使万物的观念面对这个世界，试图奴役这个世界，让万物服从于他的贪欲。然而深悟人与天地自然万物关系之奥妙者，则从这种关系中找到了人类自身应有的地位和作用，发现了自我生存和发展以及使这种生存和发展得到无限延续、“长生久视”的哲理，最终得出“我命在我不在天”的重要结论。这使得道教在对待自然的关系上，达到了宗教可能达到的最高境界，而这种境界不但以损害人类自身利益为前提，反而是在更高的层次上满足了人类利益，扩展了人类的生存价值。

道教的许多戒律条文中，明确规定不得伤害鸟兽鱼虫，要保护好自然环境，如此，则有福报，否则将有恶报。诸如弹射飞鸟，剖腹破卵，春夏燎猎，牢笼飞鸟走兽，毒药投水伤生，都是属于有罪于天地万物的行为，所行每事上天司命神都有相应的罪恶记录，积累成恶报，或夺纪，或夺算，视所积恶大小多少而定，算尽则死。这虽是道教的神学，但对于人与自然万物的关系来说，设想如果人类随心所欲，长期无休止地破坏自然，那么，面临“算”尽而死之厄运的，恐非一个人或一些人，而是整个人类。因此道教的戒律普遍对于破坏自然、杀生伤物给予谴责和惩罚的思想，是很有现实意义的。在《太上玄一真人说三途五苦劝戒经》所说前生积恶、今生得恶报的条目中，有一条就是前生曾经积有“欺诱百物”之恶。上文所述《太上老君经律》中的《老君说一百八十戒》，也有不少关于爱护自然万物、反对残害自然生灵的戒条。这些思想对当前的伦理道德建设都有一定的借鉴意义。

近代以来,随着人们物质欲望的日益膨胀,人们不顾后果地大肆掠夺自然,不惜用竭泽而渔等恶劣的手段以满足其越来越膨胀的各种物质欲望,这是近代商品经济社会鼓励人们拼命追求个人物质财富的一个负面影响。相比之下,道教对经济、贫富的认识,却有其自身的价值哲学依据。《太平经》专有一部分论“分别贫富法”,认为普天之下,以世间万物皆得其生长乃为富足。它以天为父,以地为母,若父母贫困,则子孙亦忧愁贫困。所以古代圣王之治天下,能够使万二千物皆得生长,成上富之君;若不足三分之二得生长,为中富君;不足三分之一,则为下富君;没有珍奇善物,则是下贫君<sup>①</sup>。这种以能否保护地上万物之生存为标准的贫富观念,是道教生态伦理思想的集中体现,值得人们思考。

当前,随着我国计划经济体制向市场经济体制的转轨,社会的伦理道德思想正在发生深刻的变化。有少数人在这个转轨时期,由于商品大潮的冲击,顶不住金钱的诱惑,在拜金主义、享乐主义、个人主义等腐朽意识的影响下,道德水准下降了,甚至连起码的伦理道德规范都不讲了,出现了所谓伦理道德真空。原来的社会伦理道德评价体系开始解体,新的社会伦理道德评价体系尚未形成,于是在一部分人的心目中便产生了是非颠倒、黑白混淆的价值判断标准:以诚实为傻气,以俭朴为寒酸,以奢侈为荣耀,以善良为无能,缺乏善恶感和内疚感的道德心态。这种现象并不是个别的,在各处都可以看得到。要解决这些问题,不能仅仅依靠法律这种手段。法律的力量是有限的。最根本的办法,是要加强伦理道德的建设,广泛深入地进行全民的伦理道德思想的教育,使人人都知道什么是每个人都应遵守的社会公德,违反社会公德和传统伦理道德规范的人,都要受到社会舆论的谴

<sup>①</sup> 王明《太平经合校》,中华书局1960年版,第30页。

责和道德法庭的审判，使之在广大群众中变成“老鼠过街，人人喊打”的“罪人”，并从自己良心上感到惴惴不安，认识到只有改恶从善，才有自己的光明前途。这样，就可以达到树立正气，从根本上杜绝一切歪风邪气的目的。而为了搞好当前伦理道德的建设，正确地总结和汲取包括道教伦理思想在内的传统伦理道德思想，是完全必要的。

我过去曾写过两首诗，可以借用到这里，作为本文的结尾：

（一）中国抵根何处寻，道家文化博而精；

兼融儒墨与名法，事少功多且易行。

（二）民族精神待发扬，全盘西化甚荒唐；

新篇应自推陈出，大道如天万古昌。

（2004年11月在湖南南岳召开的“道教思想与中国社会发展进步”学术研讨第三次会议论文）

## 道与三清关系刍议

### (一)

道教是中华民族的传统宗教，在其长期的发展过程中，对中国社会生活的各个方面都曾产生过深刻的影响。鲁迅先生说：“中国根柢全在道教”，表明道教在中国传统文化当中占有极其重要的地位，是中国传统文化的主要组成部分之一。可是，长期以来，一谈到中国传统文化，往往仅以儒家文化为代表，对道教文化甚为鄙视，总以为道教没有自己的理论体系，许多思想都是从儒释那里抄袭而来，甚至连它所奉的最高尊神三清，也是模仿佛教而创立的，按照他们的说法，道教根本没有存在的价值，可以取消。代表这种思想的，除韩愈而外，还有一位大名鼎鼎的儒者朱熹。朱熹指责道教说：“道家有老庄书却不知看，尽为释氏窃而用之，却去仿效释氏经教之说，譬如巨室子弟，所有珍宝悉为人盗去，却去收拾他人家破瓮破釜。”<sup>①</sup>按照朱熹

---

<sup>①</sup> 《古今图书集成》卷二一六《道教部》，中华书局、巴蜀书社影印本，第50册第61997页。

的观点看来，道教徒尽是一些愚昧无知的蠢人，不识自己家里的珍宝，让这些珍宝都被佛教偷光了，却去佛教那里收拾一些破烂东西来作为自己的家产，真像一个破落户的样子。朱熹又说：“道家之学，出于老子。其所谓三清，盖仿释氏三身而为之尔。佛氏所谓三身，法身者，释家之本姓也；报身者，释家之德业也；肉身者，释家之真具而实有之人也。今之宗其教者，遂分为三像而并列之，则既失其指矣，而道家之徒欲仿其所为，遂尊老子为三清——元始天尊、太上道君、太上老君，而昊天上帝反坐其下，悖戾僭逆，莫此为甚。且玉清元始天尊既非老子之法身，上清太上道君又非老子之报身，设有二像，又非与老子为一，而老子又自为上（太）清太上老君，盖仿释氏之失而又失之者也。”<sup>①</sup>因而他得出的结论是：“释老之学，尽当毁废。”<sup>②</sup>即是说，应当像韩愈所主张的那样“人其人，火其书，庐其居”<sup>③</sup>，彻底消灭之。不过，在我们看来，朱熹对道教的这些指责，才真是有点“愚昧无知”，他不仅对古代中国学术思想发展的规律和特点不甚了解，且对道教的三清及其思想来源，也有些无知。今特试申其说，以就教于方家。

## （二）

道教所谓的“三清”，一是指玉清、上清、太清等神仙居住的“三境”，此三境又名“三天”，即清微、禹余、大赤，并认为这“三

---

① 《古今图书集成》卷二一六《道教部》，中华书局、巴蜀书社影印本，第50册第61997页。

② 同上。

③ 韩愈《原道》，《韩愈全集校注》，四川大学出版社1996年版，第5册第2665页。

天”均系由大罗天的玄、元、始三气所化生而成。二是指居住于三清天或三清境的三位尊神，即天宝君（亦称元始天尊），治在玉清境即清微天，其气始青；灵宝君（亦称太上道君、灵宝天尊），治在上清境即禹余天，其气元（玄）黄；神宝君（亦称太上老君、道德天尊），治在太清境即大赤天，其气玄白。“此三君各为教主，即是三洞之尊神也。”<sup>①</sup> 道教以这种三合一的“三清”为最高尊神，这是它和其他宗教迥然不同的一个鲜明特点。

然而，这个“三清”尊神的建立，却经历了一较长的发展过程。道教初创时，是以老子为其始祖，称之为太上老君，尊奉为最高神灵。例如于吉等人所编的《太平经》和张陵等人所造作的道书，皆托名为老君所授，直至北魏寇谦之所撰的《云中音诵新科之诫》和《录图真经》以及他的“天师”称号，皆托名老君所赐。这是包括太平道和五斗米道在内的早期道教的一个共同特点。及至东晋中后期上清、灵宝等道派出现后，对道教最高尊神的观念便发生了变化。这些新起的道派，便不再尊奉太上老君为最高尊神了，而是以元始天王或元始天尊与太上道君的地位最尊。在这两派的经书中也提到太上老君，但往往把他摆在一个次要的地位，有些经书甚至把他作为元始天尊或元始天王和太上道君的弟子看待。这种分歧，在《魏书·释老志》和《隋书·经籍志》对道教的介绍中，便可明显地看出来。《魏书》卷一一四《释老志》说：“道家之原，出于老子。其自言也，先天地生，以资万类。上处玉京，为神王之宗；下在紫微，为飞仙之主。”<sup>②</sup> 这显然是反映了天师道以老子为最高尊神的思想。《隋书》卷三十五《经籍志》四则称：“道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然

① 《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》，载《道藏》第22册第13页。

② 《魏书》，中华书局标点本，第8册第3048页。

之气，冲虚凝远，莫知其极……以为天尊之体，常存不灭，每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。所度皆诸天仙上品，有太上老君……”<sup>①</sup> 这明显是以元始天尊为最高尊神，太上老君也是元始天尊所传度的弟子之一，代表上清派的思想。

天师道与上清、灵宝等三个主要道派在道教最高尊神的观念方面，分歧既然有如此之大，那么，如何将他们统一起来，合三为一，形成道教最高尊神的整体呢？我想，为保持道教这个统一整体，这一问题只有在道教的发展过程中依靠他们彼此之间的思想交融来逐步解决。在这三个主要道派的思想交融当中，有些道教学者便将“三清”与“三洞”互相联系起来，用“三洞”来说明“三清”各自的地位和相互的紧密关系。

所谓“三洞”，即指洞真、洞玄、洞神，也有两层含义。一是指仙境，即洞真玉清境，洞玄上清境，洞神太清境。二是指道教经籍的分类名目，指洞真、洞玄、洞神三部经书。南朝刘宋道士陆修静“总括三洞”，将道书分为洞真、洞玄、洞神三大部类。洞真部以《上清经》为首，号称上乘；洞玄部以《灵宝经》为首，号称中乘；洞神部以《三皇经》为首，号称下乘。陆修静创立的三洞分类法，使名目繁多的道教经书得以归类，奠定了后世修纂《道藏》的基础。有些道教学者认为，这三类道教经典，分别是由三清的不同教主所立。如《洞玄灵宝自然九天生神章经》说：“天宝君者，则大洞之尊神，天宝丈人则天宝君之祖炁也，丈人是混洞太无元高上玉虚之炁……至龙汉元年化生天宝君，出书时号高上大有玉清宫；灵宝君者，则洞玄之尊神，灵宝丈人则灵宝君之祖炁也，丈人是赤混太无元玄上紫虚之炁，……至龙汉开图，化生灵宝君，经一劫，至赤明元年出书度人时，号

<sup>①</sup> 《隋书》，中华书局标点本，第4册第1091页。

上清玄都玉京七宝紫微宫；神宝君者，则洞神之尊神，神宝丈人则神宝君之祖炁也，丈人是冥寂玄通元无上清虚之炁……至赤明元年化生神宝君，经二劫，至上皇元年出书时号三皇洞神太清太极宫。此三号虽年殊号异，本同一也，分为玄元始三炁而治，三宝皆三炁之尊神。”<sup>①</sup>《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》在引述了《九天生神章经》“此三号虽殊，本同一也，此三君各为教主，即是三洞之尊神也”以后，更明确地加以解释说：“其三洞者，谓洞真、洞玄、洞神是也。天宝君说十二部经，为洞真教主；灵宝君说十二部经，为洞玄教主；神宝君说十二部经，为洞神教主。故三洞合成三十六部尊经，第一洞真，为大乘；第二洞玄，为中乘；第三洞神，为小乘。”<sup>②</sup>这就是说，三清尊神乃是三洞经书的创制者，证明三清尊神的形成和三洞经书的创制神话有密切关系。

通过三洞经书的创制神话，虽把三清尊神的彼此关系紧密联系起来，成为一个整体了，但随之而来又产生了一个问题，即道教经书既有大中小乘之分，则造说这些经书的教主也势必会有先后等级的别差，在《云笈七签》卷六《三洞经教部》之《三洞并序》里即称：“三洞既降，遂有大小中乘、初中后法三种分别。”<sup>③</sup>那么，在三洞尊神之间，如何划分先后等级的差别呢？故道教又有“一气化三清”之说。在上引《九天生神章经》里即含有三清皆由道炁所化之意，在《三洞并序》中说：“又三洞之元，本同道气；道气惟一，应用分三，皆以诱俗修仙，从凡证道，皆渐差别，故有三名。”<sup>④</sup>即是说，三洞的本元，都是来自同一的道气，只是应用不同，才分为三个不同的名

① 《道藏》第5册第843页。

② 《道藏》第22册第13页。

③ 同上，第33页。

④ 同上，第32页。



称。尽管如此，但具体到究竟是由谁一气化三清呢？则又有不同说法。一种意见是认为，道教的三清是由大罗天的玄、元、始三气所化而成。如大约为东晋或南北朝初年出世的《太真科》就说：“三天最上号曰大罗，是道境极地，妙气本一，唯此大罗生玄元始三炁，化为三清天也。一曰清微天玉清境，始气所成；二曰禹余天上清境，元气所成；三曰大赤天太清境，玄气所成。”<sup>①</sup> 这种说法，并未解决三清尊神之间先后等级的实质问题，而且还会引来住大罗天的尊神是谁，三清尊神是否为这位尊神所化而成等一系列的问题，故道教通常又有另外两种说法，一种说法是认为，三清是由元始天尊一气所化，上清派道士多主张之。《三洞并序》引证《业报经》和《应化经》说：“天尊曰：吾以道气，化育群方，从劫到劫，因时立化。吾以龙汉元年，号无形天尊，亦名天宝君，化在玉清境，说《洞真经》十二部，以教天中九圣，大乘之道也。……吾以延康元年，号无始天尊，亦名灵宝君，化在上清境，说《洞玄经》十二部，以教天中九真，中乘之道也。……吾以赤明之年，号梵形天尊，亦名神宝君，化在太清境，说《洞神经》十二部，以教天中九仙，小乘之道也。”<sup>②</sup> 这就是说，三洞尊神都是元始天尊在不同时期的化身，三洞经书也都是元始天尊在不同时期所说，这样对道教各派便不会产生等级高下之分，导致教派之间的矛盾了。不过这很明显是代表上清派的说法，《隋书·经籍志》采用之。道教的另一种说法是认为，三清是由老子一气所化，这主要以天师道为代表的道士们的思想。这种思想，渊源甚早。早在道教正式产生之前，就开始对老子进行神化。东汉明帝（57—75 在位）、章帝（76—88 在位）之时，益州太守成都人王阜所作的《老子圣母碑》

① 《道藏》第 24 册第 829 页。

② 《道藏》第 22 册第 32—33 页。

即称：“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。”<sup>①</sup> 这里便把老子与道合而为一，而道是天地万物的根源，因而老子也就自然成为造物主，当然也就是至高无上的神灵了。早期道教继承并继续发挥了这一思想。在道教早期经典《太平经》中便说：“老子者，得道之大圣，幽明所共师者也。应感则变化随方，功成则隐沦常住。住无所住，常无不在。……周流六虚，教化三界，出世间法，在世间法，有为无为，莫不毕究。”<sup>②</sup> 传为张陵（或张鲁）所作的《老子想尔注》，也把老子作为道的化身，称：“一者，道也”，“一散形为气，聚形为太上老君”<sup>③</sup>。《云笈七签》卷一《道德部》之《总叙道德》引葛玄《五千文经序》说：“老君体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，经历天地，终始不可称载，穷手无穷，极乎无极也，与大道而轮化，为天地而立根，布气于十方，抱道德之至纯，浩浩荡荡，不可名也。……堂堂乎为神明之宗，三光持以朗照，天地禀之得生……故众圣之所共宗。”<sup>④</sup> 其后南宋谢守灏所撰编的《混元圣纪》、《太上老君年谱要略》、《太上混元老子史略》等著作中更反复地说：“太上老君者，大道之主宰，万教之宗元，出乎太无之先，起乎无极之源，经历天地，不可称载，终乎无终，穷乎无穷者也。其随方设教，历劫为师，隐显有无，罔得而测。然垂世立教，应现之迹，昭昭然若日月。”<sup>⑤</sup> 又说：“太上老君，乃大道之宗祖，三才之本根也。”<sup>⑥</sup> 又说：

① 《全后汉文》卷三十二，清严可均校辑《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局影印本，1958年版，第7页。

② 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第10页。

③ 饶宗颐《老子想尔注校笺》，香港大学出版社1956年版，第13页。

④ 《道藏》第22册第4页。

⑤ 《道藏》第17册第780页。

⑥ 同上，第793页。

“太上老君，乃元气之祖，万道之宗，乾坤之根本，天地之精源。”<sup>①</sup>又引唐尹文操的话说：“老子者，即道之身也，迹有内外不同，由能应之身或异也。”<sup>②</sup>并称他“秉生成之柄，镇造化之原，故在天为众圣之尊，在世为万教之主。谓之老子者，道之形也，应既不一，号亦无量，或三十六号，或七十二名”<sup>③</sup>。又说：“老君在天皇时，号玄中大法师，亦曰通玄天师，出《洞真经》一十二部，以无极大道下教人间。在地皇时，号有古大先生，出《洞玄经》一十二部，化人以无上正真之道。在人皇时，号盘古先生，出《洞神经》一十二部，化人以太平无为之道。”<sup>④</sup>按照这种说法，则是三洞经书，皆由老子所造作。不仅如此，甚至还说：“老君于三皇时说经，世谓之《三坟》之书，久失其传，兼累世所说经，多藏琼室瑶台，或秘龙宫海藏，神真保护，世莫得闻，今所传者，太山一毫芒尔。”<sup>⑤</sup>这就是说，三洞之外的众多经书，也系老子所造。我们知道，道教是以道为最高信仰，以修道成仙为最终目的，这是一切道派的共同思想，也是道教和其他宗教的根本区别，天师道一系从东汉以来即将老子看作是道的化身，老子与道是一而二、二而一的。“道”是天地万物的根源，因而作为“道”的化身的太上老君老子，自然也就成为“混沌之祖宗，天地之父母，阴阳之主宰，万神之帝君”，当然也就是道教的最高神灵了。那么，老子一气化三清之说，也就不言而喻了。但在《太上混元老子史略》卷下又有“老君曰：夫三洞宝经，皆三清之上道也，吾昔受之

① 《道藏》第17册，第895页。

② 同上，第805、900页。

③ 同上，第795页。

④ 同上，第797页。

⑤ 同上，第798页。

于元始天尊”<sup>①</sup>的一段话，表明上清派的观点在南宋时仍有影响。不过，唐宋以来，一般道教宫观建筑的中心都是“三清殿”，供奉着元始天尊、灵宝天尊、道德天尊三清尊神，这是无论那个道派都无例外的，表明这已是道教各派的共识。

三清尊神究竟是在什么时间出现的，其具体年代尚待考定。从道教发展史来看，可能是先出现三清境或三清天，然后才有居住于三清境或三清天的三位尊神。大约在南朝的宋齐间，便出现了“三清”之说，如《南史》卷七十五《顾欢传》称，欢“将终，赋诗言志曰：五涂无恒宅，三清有常舍”<sup>②</sup>。梁沈约《酬华阳陶先生》诗有“三清未可覩，一气且空存”<sup>③</sup>。在其《桐柏山金庭馆碑》中又有“此盖栖灵五岳，未暨夫三清者也”<sup>④</sup>。这里所说的“三清”，都是就三清境而言的，梁陶弘景所撰的《洞玄灵宝真灵位业图》，虽然编列了七个中位的五百多的庞大神仙谱系，但仍未明确“三清尊神”的概念。对“三清尊神”较为完整的叙述，则始于上引的《洞玄灵宝自然九天生神章经》。此书曾为《笑道论》和《无上秘要》所引。《笑道论》成书于北周武帝宇文邕天和五年（570），故《九天生神章经》的成书应当在这之前。表明三清尊神的出现，应在南北朝的中后期。但此书所讲的天宝君、灵宝君、神宝君，与后来流行的元始天尊、灵宝天尊、道德天尊等三清尊神的名称，还略有差异。当时三个主要道派对三清尊神的具体说法也还略有不同。道教各派通过彼此交融逐步形成共识，明确地把三清尊神固定为元始天尊、灵宝天尊、道德天尊，其时间可能略

① 《道藏》第17册第904页。

② 《南史》，中华书局标点本，第6册第1880页。

③ 《古今图书集成》卷二一六《道教部》，中华书局、巴蜀书社影印本，第51册第62006页。

④ 同上，第62616页。

晚一些。

三清尊神既是融合三个主要道派最高神灵的产物，又是三个主要道派的共同代表，因此，从形体上看，它是三身；从思想内容来看，它是由玄、元、始三气所化成，但这个“三”，又是由“一”或“道”所派生的，所以这个“三”又同源于一或就是“一”。因此，不管是元始天尊的一气化三清也好，太上老君的一气化三清也好，这“三清”的来源都是“道”或“一”，这一点却是各派都相同的。从这个意义上讲，三清的形体虽分为“三”，而实则“一”，是三位一体的三合一，也就是“三一”。这种“三一”的观念，在道家 and 道教中，是由来已久的。老子说：“一生二，二生三，三生万物。”<sup>①</sup>又说：“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。”<sup>②</sup>这里都包含了“三一”的思想。道教循用此概念并加以衍化，成为它的宇宙生成论的哲学依据。如葛洪在《抱朴子内篇·地真》中说：“道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天、地、人，故曰三一也。”<sup>③</sup>意即道至高无比，起源于一，而化生为天、地、人三者。以此理论为根据，主张“子欲长生，守一当明”，“守玄一，并思其身，分为三人”<sup>④</sup>，方可长生久视。《太上洞玄宝元上经》中又说：“入道之由，由于抱一；抱一无忒，三一可明；明三一者，与道合真。”<sup>⑤</sup>故道教的由一炁化生玄、元、始三炁，再化为三清，这是道教思想自身发展的结果。以上这些证明道教三清尊神的产生，既是当时道教主要三派思想互相交融的产物，又是道家道教

① 《道德经》第四十二章。

② 《道德经》第十四章。

③ 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第296页。

④ 同上，第296、298页。

⑤ 《道藏》第6册第255页。

“三一”基本观念以及三境、三天、三洞等思想发展的结果，并不是模仿佛教而来的。弄清了道教三清的到来去脉，则朱熹对道教的指责，便不攻自破了。当然，道教与儒释之间的相互关系，本来即是一方面互相对立，互相斗争，另一方面又互相吸收，互相渗透，从而推动整个学术思想的向前发展。因此，在很多问题上都是你中有我，我中有你，谈不上谁偷窃了谁的东西，这是学术思想发展的客观规律，完全是十分正常的现象。如果没有他们彼此之间的这种既相互对立、相互斗争，又相互汲取、相互渗透的关系，那整个中国学术思想的发展就会停滞不前了。道教中的有些学者，在对三清尊神的解说上，也提出过“三代天尊”的说法，宣称“三代天尊者，过去元始天尊，见（现）在太上玉皇天尊，未来全阙玉晨天尊”，认为“太上即是元始天尊弟子，从上皇半劫以来，元始天尊禅位三代天尊”<sup>①</sup>。这种“三代天尊”的说法，从形式上看，与佛教“三身”说有些类似，但其实质仍大不相同。而且“三代天尊”的说法，在道教中流传不广，影响甚微，远不如“一气化三清”的“三一”之说重要，它在道教史上一直占据主流的地位。

（2000年为庆祝四川大学宗教所建所二十周年召开的国际道教思想学术研讨会论文，原载《道教神仙信仰研究》上册，台湾中华道统出版社，2000年第10月）

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》，《道藏》第22册第14页。

## 关于道家道教文化研究问题漫谈

——为祝贺萧萐父教授八十寿辰而作

萧萐父教授和我是四川同乡，我和他交往的时间很久，情谊甚笃，他是我们最敬爱的学长，也是我们在学术上相互了解的好朋友。我们都是新中国成立前参加革命的。新中国成立之初，他曾参加接管华西大学的工作，我也曾参加接管四川大学的工作，不过当时彼此尚未晤面。50年代前期，我们和蒲寄霄同志一起，共同接受中共四川省委宣传部的委托，草拟《什么是唯物论，什么是唯心论》的宣传纲要（后由四川人民出版社出版），从此开始，彼此便在学术上结下了直接交往之缘，这时我们都是担任马克思主义哲学“辩证唯物主义与历史唯物主义”的教学工作的。不久，他被派往中央党校和北京大学进修，继而调往武汉大学哲学系，转为担任中国哲学史的教学工作，成了蜀才楚用。我亦在50年代后期奉命筹建了川大哲学系，除继续讲授马克思主义哲学“辩证唯物主义与历史唯物主义”之外，亦同时兼搞一点中国哲学史的教学工作。“文化大革命”开始，我们都受到很大的冲击。“文化大革命”的中后期，我便在“牛棚”中悄悄地转到中国道教思想史的研究方面来，这也是属于中国哲学史的范围，这就促使我们在学术道路上慢慢地又由分到合了。当然，我这里所指的，

仅仅是指我们均先后从搞马克思主义哲学转到搞中国哲学史这个具体的学术道路，绝不是从学术造诣和学术成就方面而言的。若从学术造诣和学术成就方面来说，则萧先生的学术造诣之高深，学识之渊博，成果之丰硕，成就之卓著，不愧是当代贡献突出的一位哲学家，我是不能与之相比拟的。他有两个突出的优势，第一，是具有广泛而扎实的基础知识。他和许多前辈学者一样，不仅精通哲学，而且又长于文史，其诗词书法，均有特色。第二，是他不仅对儒家思想有深入的探讨，且对道释二教的思想，亦颇有研究。这两个方面的特点，都反映在他所著的《吹沙集》和《吹沙二集》所刊载的大量学术文章和文学作品中；在他所培养的弟子中，亦有许多是以擅长儒道释某一方面的研究而闻名于世者。他具有这两个特点，也是他之所以能在中国哲学史的研究上取得非常突出成就的一个重要原因。

我们知道，要研究中国哲学史，就避不开如何看待儒道释的相互关系问题。因为儒道释乃是中国传统文化的三大支柱。长期以来，这三者之间一方面互相排斥，互相斗争，另一方面又互相吸收，互相融合，从而推动中国哲学的向前发展。如果只研究儒教，而不研究道教和佛教，便不可能全面地了解中国哲学，更不可能深刻地了解中国哲学的发展规律，必然会在许多问题上得出一些片面的甚至是错误的结论。在这一点上我和萧先生是有共识的。

80年代初，在川大“七二〇”招待所讨论萧先生主编的《中国哲学史》稿件的时候，我便和萧先生谈到过这个看法，萧先生是非常赞同的。随后不久，我们一起又在桂林参加全国中西哲学比较学的学术讨论会，在这次会上有些年轻学者的发言便把这个问题提得十分尖锐了。有人指出，至今为止，我们所编写的“中国哲学史”，都只能叫做儒家哲学史，因为里面没有包含佛道二教，特别是道教的哲学思想。还有人说，中国是一个多民族的国家，整个中国哲学的形成和发



展，各个少数民族都有自己的贡献，而现在的“中国哲学史”中却没有反映各个少数民族的哲学思想，因此，这只能叫做中国汉民族的儒家哲学史，不能叫做中国哲学史。这些意见，虽然非常尖锐，也不太好听，但也并不是没有一点值得我们深思的合理之处，因为这些意见对于纠正长期以来在国内外都流行着的一种模糊观念是非常有益的，这就是认为儒家文化便可以代表整个中国传统文化，一说到中国传统文化，大家都把注意力集中在儒家文化的身上。这是一种对中国传统文化的学术偏见。

这种传统的学术偏见，可以以韩愈的道统论作为代表。韩愈在道释二教都很兴盛的唐代，仿照道释二教传法世系的祖统说，虚构了一个儒家的道统论来与道释二教相对抗，并以维护尧舜禹汤文武周公孔子直到孟轲的道统自居，把道释二教都说成是一种异端邪说，主张对他们采取“人其人，火其书，庐其居”的办法，予以彻底的消灭。这是一种对道释二教极其愚昧而幼稚的偏见，显然是不正确的。但因韩愈唱之于前，朱熹和之于后，由来已久，其影响十分深远，至今还束缚着一些人的头脑，不承认道释二家、特别是道教在中国传统文化当中的重要地位。

在这种传统偏见的影响下，长期以来，对道家道教文化的研究工作都未引起足够的重视。特别是对道教文化，许多人都抱着一种极端鄙视的态度，认为这种宗教文化，简直值不得一顾，甚而至于把它视为一种禁区，特别是在“文化大革命”中更是如此。以致于在过去便产生了一种非常奇怪的现象，这就是我国的道教研究和西方某些国家相比，长期处于落后的状态。这时候，虽然有极少数的学者敢于打破禁区，在他们从事自己专业研究的同时，也附带做一点道教文化方面的研究工作，写过一些文章和著作。其中有些文章和著作还具有很高的学术价值，至今仍是我们研究道教文化的重要文献。但从事这项研

究的人毕竟少得可怜，且都是自发的，分散的，没有一个是道教研究为自己专业的学者，根本不能和儒教的研究情况相比拟，甚至比起佛教、基督教、伊斯兰教的研究情况来都要落后得多，无论是就研究力量或研究成果来说，都显得非常薄弱，没有形成一支队伍，研究成果也是凤毛麟角。这便是我国从20世纪初直到“文化大革命”结束时的道教研究的基本状况。

1978年12月中共中央召开了十一届三中全会，彻底否定了“文化大革命”，确立了改革开放路线，从这以后，情况就发生了根本性的变化。随着我国各方面的拨乱反正，各项工作蒸蒸日上，科学的春天也从此到来，道教的研究也被提到了党和政府的议事日程，得到了重视和支持，取得了蓬蓬勃勃的大发展，我国的道教研究从此便步入了一个崭新的时期。主要表现在：（1）建立了国家专门的道教研究机构，如中国社会科学院世界宗教研究所的道教研究室和以道教研究为主的四川大学宗教学研究所等。这些机构的建立，便出现了一批以道教研究为专职的研究人员，改变了过去仅仅是由学者个人自发地、分散地进行研究的状况。四川大学宗教学研究所还于1999年和2001年先后被评为全国人文社会科学的首批重点科研基地和国家级的重点学科，这是国家为推动道教文化研究所采取的一个重大措施，其影响是非常巨大的。（2）道教研究的课题正式列入了国家哲学社会科学的规划，由国家拨出资金予以保证。（3）中国社会科学院世界宗教研究所和四川大学宗教学研究所，都先后由国务院学位委员会正式批准，成为有权授予宗教学硕士学位和博士学位的单位，都先后招收了以道教研究为专业的硕士研究生和博士研究生，一大批具有硕士和博士学位的年轻的道教研究人才正在茁壮成长，成为道教研究的生力军。（4）在全国各地的许多高校、党校、科研单位和其他工作部门，涌现出了一大批积极从事道教研究的学者，他们结合自己的专业和工作，从各

自熟悉的方面对道教文化的许多领域进行了广泛的探讨。这种兼职类型的研究人员的数量，比以道教研究为专职的研究人员的数量更多。把二者结合起来，在全国范围内，便初步形成了在道教研究工作上的一个方面军。这个方面军和从事于儒教以及佛教、基督教、伊斯兰教等方面的研究力量相比，无论在数量上和质量上都还有很大的差距，但和1978年中共十一届三中全会以前的道教研究力量相比，不能不说是一个很大的进步。(5) 中国道教协会也先后成立了道教文化研究所和中国道教学院，大力加强教内的人才培养和研究工作的开展。(6) 积极召开了道教研究的各种学术研讨会，其形式多样，包括有内地的、两岸三地的、国际的以及教内教外联合召开的等等，交流了学术成果，活跃了学术氛围。(7) 创办了关于道教研究的学术刊物，出版了《道藏》、《藏外道书》和《道藏辑要》等道教丛书，为道教研究工作的广泛开展提供了重要的条件。(8) 最近二十多年来，出版了大批有关道教研究的学术专著、论文集、工具书和通俗读物，估计有二百五十种左右，发表的学术论文当在1000篇以上。所以，从成果方面来看，现在这二十多年要比从20世纪初至“文化大革命”结束前将近八十年多十至二十倍。这便是中国道教研究进入了一个崭新时期的重要标志。

最近二十多年来我国道教文化研究之所以得到蓬蓬勃勃的发展，除了党和政府的重视和大力支持这一根本因素之外，也与学术界众多有识之士的大力推动是分不开的。任继愈先生、王明先生等老一辈的学者当然是其中最为突出的代表，萧先生亦是其中非常重要的力量。在萧先生所著《吹沙集》、《吹沙二集》中，可以看到萧先生在改革开放以来，为推进道家道教文化的研究工作而大声疾呼，发表了许多非常精彩的文章和议论，做了许多切实有效的工作。我们仅举1990年7月他在“道家（道教）文化与当代文化建设”学术讨论会所作的

“开幕词”为例加以说明。在这里，他首先强调：“道家思想文化（包括道教思想文化）在我们传统思想文化的发展中，占有重要的地位，发挥过独特的作用，对于我们今天社会主义精神文明的建设和现代科学技术的发展，也有不容忽视的意义。”然后针对长期以来阻碍道家道教文化研究开展的传统偏见进行了尖锐的批评，指出这种传统偏见，是“把传统文化单一化、凝固化、儒家化。这显然是不符合历史实际的”。并指出，尽管现在这种“传统偏见仍在起作用，‘儒热道冷’的局面尚未根本改变。但八十年代以来，随着马克思主义指引下的拨乱反正和改革开放的不断发展，道家及道教的研究也有了许多方面的新进展……表明道家和道教的研究已逐步由冷趋热，出现了兴旺的势头”。他对于道家道教文化的研究在改革开放的新形势下所出现的兴旺势头，充满了喜悦和赞赏。但是，他认为无论是就道家道教文化在中国传统文化中所处的历史地位和所曾发挥的文化功能而言，或者是就道家道教文化的丰富内容及其所蕴涵的现代意义均亟待发掘而言以及就我国目前研究的状况与日本、西欧等某些国外的研究进展相比较而言，“则我国目前的研究现状，无论是计划、规模、力量的投入、研究的成果等，都是远不相称的”。特别是我国是道家道教文化的故乡，可是由于我国过去在研究方面的长期落后，以致于1968年9月在意大利的佩鲁贾召开的第一次国际道教研究会议和1972年9月在日本长野县蓼科召开的第二次国际道教研究会议，在出席的众多国家的代表中，竟没有一个是来自道教故乡的中国代表，甚至在国际上还流传着“道教发源在中国，研究中心在西方”的言论，这显然是不正常，这和我们作为道教文化的故乡来说，的确是“很不相称”的。所以任继愈先生于1983年4月在福州召开的落实全国哲学社会科学“六五”规划项目会议的全体大会上，谈到为什么要把《中国道教史》这个课题列入国家重点科研项目时，曾慷慨激昂地说：“道教

本来是我国土生土长的传统宗教，可是，长期以来，是由我们国家提供材料，让外国人去出成果，这是国家的耻辱，民族的耻辱，这种状况再也不能继续下去了，我们要痛下决心，编写出自己的道教史来，为国家争光，为民族争光。”任先生的这番讲话，与萧先生的说法完全是一致的。萧先生和唐明邦教授在评我所主编的《中国道教史》第一卷时便说：“此书集中总结了建国以来中国道教史学术研究的最新成果，可以预期，多卷本《中国道教史》完成出版之日，国际上喧嚣一时的所谓‘道教研究中心不在中国’的论调将不攻自破。”<sup>①</sup>这也表明，他和任先生的讲话是前后呼应的。萧先生还认为，道家道教乃是中国传统文化的三大主流之一，他在“开幕词”中语重心长地指出：“再就国内对传统文化中儒、道、释三大主流思潮的研究而言，发展也极不平衡。近几年，在海内外现代新儒家的鼓荡下，儒学研究已形成热潮；佛教研究早有基础，近年更有大的发展，单是禅学的专门刊物就新出了两种；对比之下，道家及道教文化的研究就显得相形见绌了。”他也和任先生一样地呼吁：“为了全面理解中国传统文化的多维格局，为了全面推进传统文化的研究并使之走向世界，走向未来，当前道家（道教）思想文化的研究，似应特别着力，急起直追，应当从根本上破除尊儒贬道，即把儒家奉为正统而把道家（道教）斥为异端的传统文化偏见，应当还历史的本来面目。”他不仅为推进道家道教文化的研究工作而大声疾呼，并以实际行动于1990年7月亲自主持召开了“道家（道教）文化与当代文化建设”的学术讨论会，其目的，就是“希望通过这次会，能把道家（道教）研究的兴旺势头，再往前推进一步”。他要求我们：“不能依传统中的正统观念（正统的“治统”观念与正统的“道统”观念）去人云亦云。这就需要我

① 《宗教学研究》1989年第1—2期合刊第31页。

们坚持科学态度，培养理论勇气，付出巨大努力。”并鼓励大家：“只要我们善于开拓，勇于创新，善于‘别囿’，又勇于争鸣，通过讨论，一定可以把道家及道教文化的研究向前推进。”值得高兴的是，萧先生的这种努力并没有白费，萧先生的希望也并未落空，因为正如我们在前面所说的那样，现在的道家道教文化研究状况，比起萧先生在1990年7月那个时候所看到的那种“兴旺势头”，已经大大地“向前推进”了，虽然和儒释的研究情况相比，仍然还显得很薄弱，但是假如和20世纪初到“文化大革命”结束前将近八十年的道家道教文化研究情况相比，那么，目前的这种局面，完全可以说已经开创了一个崭新的历史时期了。这一点是完全可以告慰于萧先生的，并愿以此为萧先生的八十华诞而祝贺。

萧先生的道德文章，夙为本人所仰慕，他不仅学识渊博，著述丰富，更为重要的，是他以待人诚恳、谦逊和乐于助人而受人钦佩，二十多年来，我在道教文化研究和川大宗教所的建设方面，均得益于萧先生的襄助，我们的道教文化研究事业的发展，均与萧先生的努力是分不开的，令人铭感于衷，永世弗忘。在他八十华诞之际，谨撰此《漫谈》作为纪念。道教有句名言：“我命在我不在天。”祝愿先生永远健康长寿！

（原载《萧萇父教授八十寿辰论文集》，2004年7月湖北教育出版社）

## 《重刊道藏辑要》缩印本序

《道藏辑要》是清代编纂的一部重要的道教经籍丛书，对保存和传播道教文化起过重要的作用。从《道藏辑要》到《重刊道藏辑要》，其编纂经历了一个较长的历史过程。首先是在康熙年间（1662—1722）由进士彭定求从明本《道藏》中精选出道书 200 种编成丛书，按 28 宿字号分为 28 集。举凡道教重要经典、历代祖师著作、修炼丹诀、科仪戒律、碑传谱记，悉有收录，实为《道藏》之节本。因为都是从《道藏》中选出的重要道书编纂而成的，故总名之曰《道藏辑要》。

后来在嘉庆年间（1796—1820），又有好道之士蒋元庭，在彭定求所编《道藏辑要》的基础上，增补了明本《道藏》失收的道经及其以后新出的道书共 79 种，按各书的内容分别补进 28 宿的有关字集，仍保持《道藏辑要》的书名。但其内容已超出了明本《道藏》的范围，所含道书数目已由原来的 200 种增加到了 279 种。蒋元庭并作《道藏辑要总目》（收入《道藏精华录》），列出这 279 种书目的名称、卷数、作者及编入 28 宿某字号集。此蒋元庭本的《道藏辑要》乃是对彭定求本《道藏辑要》的继承和发展。由于彭本流传不广，世人罕

见，赖蒋氏增补本而得以保存下来，而蒋本《道藏辑要》又未说明是以彭本为基础，故后人对《道藏辑要》的编者说法各异。如光绪朝的贺龙骧，认定本书是康熙时的彭定求所辑。但他所看到的并不是彭定求的原本，而是蒋元庭的增补本，其中不仅收有《道藏》失收的道书，而且收有康熙以后的新出道书，贺氏对此未加详察，也不了解在彭编之后还有蒋增的情节，从而引起学者的纷纷辩难。民国时的丁福保，则认定此书是嘉庆间（1796—1820）蒋元庭所辑。此虽可以说明本书内容为什么包含有康熙以后新出道书的问题，但不能说明为什么这部丛书既包含了不少《道藏》之外的道书，而又取名为《道藏辑要》的问题。这是由于他不了解本书最初的编者是康熙时的彭定求，蒋元庭只不过是在原有基础上加以增补而已，书名也仍是沿用原有的。可见，贺、丁二人皆由于不了解本书编纂的历史过程，故其判断均不完全符合事实。

但蒋本亦流传不广，后竟绝版。到光绪二十六年（1900）夏，成都二仙庵方丈阎永和和新津彭瀚然发起重刻，历时七载，于光绪三十二年（1906）完成。他们以严雁峰家藏的蒋本为依据，又增补了《道藏》之外的重要道书 17 种，亦按各书内容分别编入 28 宿有关字集，同时还收入了道经书目 23 种，这 23 种道经书目并不属于《辑要》正文，因而未编入 28 宿字集内，实际增补 40 种，名之曰《重刊道藏辑要》。这就是说，《重刊道藏辑要》是包括了彭定求从《道藏》内编辑的 200 种、蒋元庭增补的《道藏》失收及其以后新出道书 79 种，以及阎永和等增补的新出道经和道经书目 40 种，总共为 319 种，其中有 119 种道经及有关道经书目，是明代《道藏》所没有的。

综上可知，有清一代所编的《道藏辑要》，是经过清初彭定求的编纂和清中叶蒋元庭的增补以及清末阎永和等再增补这样三次制作，才成为世人所见的《重刊道藏辑要》这部道教经籍汇编，它不仅



从《道藏》中精选了许多重要经典，而且还收录有许多《道藏》失收和晚出的道书，是道教典籍文化的缩影。在明本《道藏》奇缺的年代，为教内教外阅读道教重要经典提供了方便，其历史功绩不可磨灭。即使在现今明本《道藏》影印本大量面世以后，《重刊道藏辑要》仍有其不可取代的价值。因其涉及内容非常广泛，包含了不少珍贵资料，不仅是研究我国道教历史、道教思想以及道教的修炼方术、斋醮科仪、名山洞府等等的重要文献，也是研究我国哲学思想、文学艺术、中医学、养生学、气功学、人体科学等等的重要文献。

保存于成都二仙庵的《重刊道藏辑要》的木刻版，在“文化大革命”中部分损坏。1985年巴蜀书社与成都市道教协会联合，将缺版补齐重印，使这部道教丛书得以流通于海内外，为弘扬中华优秀传统文化作出了贡献。但由于这种线装本价格太昂，不仅一般读者难以承受，就是一般的图书馆也难以承受。而且部头甚多，陈放与使用均不很方便。巴蜀书社考虑到这些因素，又决定将该书缩印出版，以广流通，这对于弘扬中华优秀传统文化更是功德无量。上次联合重印此书时，笔者曾为促成其事而作过一些努力，这次缩印出版，笔者也乐为之序。

1995年11月18日于四川大学芙蓉楼寓所

（原载《宗教学研究》1996年第2期）

## 《道教医学》序

鲁迅先生在 1918 年 8 月 20 日《致许寿裳》的一封信中曾说：“前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有多种问题可以迎刃而解。”鲁迅先生的这一论断，深刻揭示了道教与中国传统文化之间的血肉关系。中医学是中华传统文化的瑰宝，它与中国土生土长的传统宗教道教的关系十分密切。仙道贵生，道门中人普遍肯定现世人生之生命价值，高扬“生为第一”的“道理”。道教出于习医自救、济世利人之目的和宗教情怀，自创立之日起就重视研习医药方技，故形成崇尚医药的传统。葛洪就曾明确指出：“古之初为道者，莫不兼修医术。”民间历来也有“医道通仙道”、“十道九医”之说。道教医家对中国传统医学发展曾作出过巨大贡献。然而过去学术界受形而上学思维方式的影响和束缚，在论及中国医药学发展的史实时，往往有意无意地回避、掩盖道教对中医发展的影响和积极作用，更有甚者干脆一笔抹杀道教医学的存在。这种状况不能不说是中国医学文化史研究的一大缺憾。

由盖建民同志撰写的《道教医学》近日已由宗教文化出版社出版，这是道教医学研究的一项最新成果。该书以翔实的史料论述了道

教医学流派在中华传统医学文化史上的地位和影响，对学术界过去长期忽视乃至否认道教医学流派存在的学术是非予以了辨析和匡补，拓展了道教学研究的新领域。

道教医学研究是一项跨学科的有很大难度的课题，它不仅要涉及宗教、历史、文献等许多人文社科知识，还要旁及医学等自然科学领域，对研究者的知识结构和哲学素养都有较高的要求。盖建民同志原是理科本科毕业，硕士研究生阶段曾涉猎中国传统科技史领域，并发表过一些相关论文和著作。1995 年秋他考入四川大学宗教学研究所，随我攻读中国道教研究方向的博士学位。在学期间，他潜心阅读了大量道书原始文献和相关典籍，打下了较扎实的专业研究基础。在博士论文的选题上曾征求我的意见，我完全支持他以“道教与中国传统医学关系研究”作为博士论文的选题。这部书稿从最初博士论文选题的确定到最终全部完成、修订出版，历时五年之久，其中凝结了作者诸多艰苦探索的汗水和学术心得。

无论是从道教学研究的领域还是从中国传统医学文化研究的视角来衡量，本书的选题和研究成果都具有一定的学术开拓价值。中国传统医学素以学派林立而著称，由于受四库馆臣“儒之门分于宋，医之门分于金元”的传统观念之影响，学术界对中国医学流派的探讨多局限于金元寒凉派、攻邪派、补土派、养阴派这四大派及明清的温补和温病学派、清末民初的汇通学派等，而较少将传统医学的发展置于整个中华传统文化背景下进行全面审视，轻忽了作为中华传统文化的三大支柱之一——道教对传统中医药学发展的影响和渗透，更谈不上对道教与传统中医学关系做全面系统研究；近年来，国内道教学研究日趋活跃，但研究的领域也集中在道教历史文献、道教哲学、道教文学、道教伦理这些方面，虽然国内外学术界间或也有一些论著涉及道教医学问题，但选取道教医学作为一个专题进行全面系统探索的研究

力作尚未见到。《道教医学》一书的出版填补了这方面的学术空白。作者本着实事求是和大胆探索的理论勇气，将道教与中国传统医学的关系置于广阔的学术视野中进行具体考察，从史料文献、哲学、宗教学、社会学、自然科学多维角度进行细致研究，在扎实研究的基础上明确提出并论证了道教医学作为中华传统医学一个流派的客观存在，显示了青年学者勇于开拓、善于创新的可贵精神。

本书的一大特色是在章节安排上始终贯穿了道教与中国传统医学相互融通的主线，作者不仅把道教医学孕育发展的脉络十分清晰地梳理出来，而且还提供了一个较为完整的理论分析框架。作者注重以史立论，但并不是盲目地堆砌史料，而是遵循历史与逻辑相一致的原则，讲求在扎实史料基础上进行理论阐释和建构，从纵横两个方面来揭示道教医学流派的内蕴和本质特征。书中提出了不少颇有新意的见解。例如，作者在第一章依据道教创教史实，提炼概括出道教“以医传教”、“借医弘道”的创教模式，令人耳目一新，深化了学术界对早期道教创立的研究；第四章作者对道教医学体系四大特点的分析也入木三分，指出：道教医学是宗教与科学在特定的社会历史条件下双向互动、奇特交叉的产物，它不同于一般的医学分支，带有明显的宗教神学特征；道教医学在内容与形式上具有包罗宏富、多样性的特征，它是在中国传统宗教与文化土壤中滋生出来的一朵奇葩，它与传统医学在基础理论和临床治疗手段上既有相同之处，也有相异之点；道教医学具有精华与糟粕同在、科学与玄秘共存的双重特性；道教医学模式是一种熔生理治疗（理身）、心理治疗（治心）、社会治疗（医世）和信仰治疗为一炉的综合性、多元化医学模式。这样的概括分析显示了作者创造性的劳动。书中类似这样的新见解还有不少，读者尽可以用自己的眼光和尺度去评判，兹不一一细说。

特别值得一提的是，作者在对道教医学进行纵横两个方面的研究

中，恰当地运用了史料稽考与统计分析相结合的研究方法。作者在收集、辨析道教医学史料方面，用力甚勤。在此基础上，作者还运用统计学原理和方法对历代知名道医人数及其占同时代医学人才的比率作了统计分析，绘制了相应的简明图表。这种定性与定量相结合的研究方法，使《道教医学》得出的结论扎实可靠，有较强的说服力。这种不尚空泛议论而是运用史料和统计数据说话的学风和文风值得提倡。

作为道教医学研究的一部探索性著作，本书亦非十全十美。受篇幅所限，书中对道教医学的现代价值、意义尚未展开充分论述与挖掘，有待作者在今后的研究中进一步加强。总而言之，这是一部值得向广大读者大力推荐的道教医学研究专著。我们相信，《道教医学》的出版，不仅有助于拓宽中国道教、中国医学文化史的研究领域，而且还将大有裨益于人文社会科学与自然科学的交叉研究，故乐之为序。

2000年10月5日于四川大学芙蓉楼寓所

## 《道教科学思想发凡》序

道教文化是中华优秀传统文化的重要组成部分，而道教科技则是道教文化中的瑰宝。道教科技在中国科技史上占有极为重要的地位，对中国传统科技发展曾有过积极的推动作用。英国学者李约瑟博士在其所著《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》中，对此有很长的一段评述：“道家哲学虽然含有政治集体主义、宗教神秘主义以及个人修炼成仙的各种因素，但它却发展了科学态度的许多最重要的特点，因而对中国科学史是有着头等重要性的。此外，道家又根据他们的原理而行动，由此之故，东亚的化学、矿物学、植物学和药理学都起源于道家，他们同希腊的前苏格拉底的和伊壁鸠鲁派的科学哲学家有很多相似之处。……道家深刻地意识到变化和转化的普遍性，这是他们最深刻的科学洞见之一。”在这段文字中，李约瑟所谓的道家显然是包括道教在内的，其所强调的在中国科技史上具有重大意义的道家道教科学哲学，也是道教内部能够产生丰富的科技成就的一个重要根源。我们所说的道教科技，是指道教学者的科学思想及其科技成就，包括某些同道教神仙方术糅合在一起的有科学技术价值的内容。其范围甚

广，涉及数理工农医等多种学科。其中，道教外丹黄白术对中国古化学和冶金学有不菲的贡献；内丹学则在人体科学奥秘的探索，包括生理学、脑科学等领域有卓著成就。道教的服气、导引、存思、守一、服食、辟谷等道术在体育学、营养学、养生学等领域取得了极为独特的成就；道教医药学在中国传统医学史上有其不容忽视的地位，道教中的房中术亦包含有诸多性医学、性心理学的合理科学思想；道教在天文学、物理学、地理学、农学、植物学、矿物学、机械制造及生态学等领域也有突出贡献。道教科技涉及的学科领域和内容十分广泛，不仅许多具体科技成就至今仍有独特的实际应用价值，而且其中蕴涵的丰富科学思想，也是中国传统科学思想不可或缺的部分。如同李约瑟博士所言：“道家思想乃是中国的科学和技术的根本。”系统研究道门中人对中国传统科学技术及其思想的贡献，挖掘道教科学思想的资源，梳理道教科学思想的发展脉络，探讨道教科学思想的现代价值，不仅有助于澄清科技史和科学思想史上的许多问题，解决科技文化史上存在的疑难，而且有利于深化和拓展道教文化史特别是道教思想史领域的学术研究，正确认识和弘扬中国传统优秀文化，为现代文明的合理永续发展，提供来自中华文化系统的有益启示。

盖建民博士对道教与古代科技文化有专攻，为人朴实好学。其博士论文《道教医学》在宗教文化出版社出版后，颇受学术界好评，先后荣获中国道教文化研究优秀著作奖及人文社会科学省部级政府一等奖。呈现在读者面前的《道教科学思想发凡》，系作者经过多年艰苦学术探索和沉思的又一力作。

道教科学思想研究是道教思想史研究的一个重要前沿领域。盖建民同志早在四川大学求学期间，就作为主要学术骨干参与了我主持的国家“九五”至“十五”社会科学规划重点项目《中国道教思想史》的研究工作，担任《道教科学思想》子项目的写作任务，在道教与古

代科技研究领域积累了许多第一手资料，并陆续有这方面的研究成果发表。因此，对盖建民同志毕业后选择道教科学思想作为自己的主要研究方向，我一直是鼓励和支持的。

道教与古代科技关系十分密切。冯友兰先生在《中国哲学简史》一书中很早就指出：“道教有征服自然的科学精神，对中国科技史有兴趣的人，可以从道士的著作中找到许多资料。”这一观点曾深深影响了李约瑟。李约瑟也曾云：“道教十分独特而又有趣地糅合哲学与宗教，以及原始的科学和魔术。要了解中国的科学与技术，这是极为重要的。”《道藏》中载有丰富的古代宇宙观、自然观、医学、药理学、化学、天文、地理、数学、技术等科学思想史料。过去由于种种原因，该领域少有人问津。学术界对道教思想的研究多从历史、神仙、哲学、伦理、政治、三教合一、美学等角度进行，但迄今为止，国内外学术界还没有一部以道教科学思想为专题的论著。近二十多年来，学术界发表的有关道教思想的论文有百余篇，其中探讨道教科学思想的只有十数篇，而且探讨的领域多局限于医药养生和外丹黄白术方面。对道教天文历法思想、道教科技思维方法、道教技术发明思想、道教学者的数学、地理学、建筑学思想研究，由于需要专业的自然科学理论和宗教学知识背景，不少人视为畏途。

中国传统科技思想及其现代价值研究也是近年来科技哲学和科技史界关注的一个重要课题，也相继出版了几部论述中国传统科技思想的著作，但都没有涉及道教科学思想。因此，本书的出版无论是从道教研究还是从中国古代科技思想研究来说都有重要的学术创新价值。

由于道教科技往往与神仙方术的宗教神学糅合在一起，因此，在探讨它的时候，必须应用正确的方法作指导，实事求是地对它进行一分为二的辩证分析，剔出其宗教神学的杂质，汲取其合理的科学内容。迄今为止，有些人仍对宗教文化抱有成见，把宗教与科学绝对对



立起来，视二者为水火不相容的东西，否认它们之间可以相互交叉。因而一说到道教文化，他们就持不屑一顾的轻蔑态度，矢口否认其中还有合理的科技成分；另一些人虽然看到了道教学者在科技上的杰出成就，但他们在肯定这些科技成就的时候，却仅仅承认这些学者是杰出的科学实验家，避而不谈他们同时又是虔诚的宗教家，实际上仍然是把宗教与科学绝对对立起来。还有些人认为，对道教科技可以原封不动地全盘吸收过来，而不必对它进行任何分析批判。所有这些看法，从研究思想方法上来说，都有失偏颇。本书作者在这方面有清醒的认识，把握的尺度可谓适中，其运用的方法也很精当。

作者本着实事求是的科学理性态度和大胆探索的学术精神，对道教科技思想进行全面系统的挖掘与研究。作者遵循历史与逻辑相统一的原则，以史立论，史论结合，运用文献考释和哲学理性分析相结合的研究方法。一方面，从宏观角度把握道教思想与古代科技的关系，客观评价道教在中国古代科技思想文化史上的地位和影响，揭示道教思想有助于推动古代科技进步的积极因素，同时分析其不利于古代科技发展的消极因素；另一方面，从微观角度入手，深入细致地分析探讨道教科技的思想内涵、特征，挖掘道教科技原典、道教徒宗教实践活动中所蕴涵的古化学、医药养生、天文历法、环境地理、数学科学思想，对其中有现代价值的部分如思维方法、医药养生、地理环境思想予以科学总结和诠释，客观、平实地评析道教思想对中国古代科技的影响与作用。

本书有自己独到的研究视域和体系。作者在表层的史实还原、深层的意义诠释和整体的系统解读这三个方面下了相当大的苦功夫，《道教科学思想发凡》一书在道教科技史料挖掘和道教科学思想的提炼上都有可喜的突破和创新，该书在拓展道教学、中国古代科技思想研究领域，促进人文社会科学与自然科学的交叉研究方面，均有较高

学术价值。盖建民博士的这一新作，在社会科学文献出版社即将出版之际，应作者之邀，略缀数语，是以为序。

2004年6月8日于四川大学芙蓉楼寓所

## 《道教人学研究》序

宗教是一种文化，从文化的角度来研究道教，是我的一贯主张。为人类所创造出来并服务于人类的文化，是具有与人内在的必然联系的，可见，“人学”乃是任何一种文化的最重要部分，自然也是包括儒释道在内的中国传统文化的重要组成部分。过去，对于儒家与佛教的人学思想，学术界研究较多，而道家的人学思想则研究较少。至于道教人学，至今仍是道教研究的一片处女地，亟待开拓。杨玉辉同志在攻博期间将《道教人学研究》确定为博士学位论文题目，经过一年多的努力，高质量地将其完成。在博士毕业后，又在这个基础上继续深入研究，经历三载的反复推敲、精心打磨，现在终于向大家推出了这本更加充实、更加完善的《道教人学研究》，可喜可贺！

《道教人学研究》一书，第一次对道教有关人的认识进行了全面的阐述，其价值首先在于它将人们相对忽略的领域进行新的开拓与系统的论述，以确凿的证据显示了道教对人的真切关注以及对人生的积极探索态度。本书从道教的人的本质论述开始，继而从社会属性角度探讨道教对于人生存在的看法以及修道的意义，然后系统阐述道教修道的基本原则和修道的具体方法。同时，作者还将道教人学观与儒家

及佛教的人学观进行比较，由此得出了道教人学的一般特点的见解。全书结构严整，思路清晰，论证有力，文笔晓畅，体现了作者较高的传统文化修养和理论思辨能力。

通读全书，可以发现，本书提出了许多独到的见解，具有重要的理论价值。例如对于道教对人生存在的局限性与有限性问题的认识，作者从大量的经典文献稽考入手，概括出“生难永恒性”、“形体滞碍性”、“苦痛常伴性”、“祸福无常性”四个小命题，这都是很有创建性的。再如，作者通过比较，提出了道教与儒释在人的本质、人生价值、修行观念的认识上均存在异同，并分析了具体异同的表现，这些都是难能可贵的。概括起来，本书在以下三个方面的突破和学术价值是非常值得肯定的：一是提出了道教人学思想的学术研究框架，对道教人学思想的基本内容和体系结构进行了系统的理论阐述；二是以道教人学论统摄道教修道论，具有提纲挈领、举一反三的作用，有利于深入研究道教思想；三是尽可能地比较研究了道、儒、佛关于人的主要观点、主要学说，从比较中研讨道教人学思想的文化特色，使对传统文化的研究更富于整体感和较大的深入性。

在《道教人学研究》即将由人民出版社出版之际，我感到由衷的高兴，应杨玉辉同志的请求，乐为之序。

（2004年10月20日于四川大学）

## 重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断

鲁迅先生于1918年8月20日给许寿裳的信中曾说：“前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有许多问题可以迎刃而解。”<sup>①</sup>鲁迅先生在这里，是用极其简洁的语言，肯定了道教在中国传统文化中的地位和作用。这是一个科学的论断，它纠正了长期以来在国内外都流行着的一种学术偏见，即似乎儒家文化就可以代表整个中国传统文化；一说到中国传统文化，大家都把注意力集中在儒家文化的身上，认为道教文化可有可无、毫无价值，甚至主张予以彻底消灭。韩愈唱之于前，朱熹和之于后，由来已久，至今还束缚着有些人的头脑。尽管如此，但这并不符合中国的历史事实。而且在学术上往往带来一些十分片面的看法，阻碍我们全面地了解中国学术文化的历史及其发展规律，因而是一种非常有害的学术偏见。由于鲁迅先生是“从旧垒中来，情形看得较为分明”<sup>②</sup>，他对中国传统文化有极其透彻的了解，所以他能向这种传统的学术偏见挑战，提出“中国根柢全在

---

① 《鲁迅全集》第9卷，人民文学出版社1958年版，第285页。

② 《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第286页。

道教”这样一个科学论断，令人耳目一新。在改革开放以后，随着我们在道教文化研究领域的逐步深入，道教文化在中国传统文化中的地位和作用，逐渐被愈来愈多的人们所认识。于是，鲁迅先生在八十多年前所说的这句至理名言，也就为愈来愈多的人们所接受，体会到它的科学性和深刻性，认为它完全符合中国学术文化的历史事实，这也就是这句至理名言现今被愈来愈多的人们所广泛引用的真实原因。

鲁迅先生这句至理名言，除了讲明一个客观的历史事实，科学地阐明了道教在中国传统文化中的地位和作用之外，它本身并不包含对道教的褒或贬。在这段话之后，接着又有一段话说：“后以偶阅《通鉴》，乃悟中国人尚是食人民族，因此成篇（是指《狂人日记》，引者注）。此种发现，关系甚大，而知者尚寥寥也。”<sup>①</sup>那么，既然这个所谓的“食人民族”是从“偶阅《通鉴》”中“悟”出来的，因此，要弄清“食人民族”所指为何，就应当弄清《通鉴》的作者是一个什么样的人，它所宣扬的宗旨是什么？首先，这里所说的《通鉴》，应当是指《资治通鉴》，而不是什么《历世真仙体道通鉴》之类的“神仙通鉴”，其作者不是道教徒而是鼎鼎大名的儒者司马光。其次，司马光编撰《资治通鉴》的目的，是作为封建统治者的借鉴之用，故他所宣扬的乃是儒家的封建礼教，不会是道教的道义。因此，鲁迅先生的“食人民族”的这一论断，它所揭露的，主要应当是指儒家所宣扬的封建礼教的本质，而不是道教的本质。既然他说《狂人日记》是在“悟”出此理之后才“因此成篇”的，所以这里所说的“食人民族”的内涵及其批判的锋芒所向，只要看看他的《狂人日记》，不就更清楚吗？在《狂人日记》里是这样说的：“凡事总须研究，才会明白。古来时常吃人，我也还记得，可是不甚清楚。我翻开历史一查，这历

① 《鲁迅全集》第9卷，人民文学出版社1958年版，第285页。

史没有年代，歪斜斜的每叶上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’！”<sup>①</sup>这就是说，他所“悟”出的，就是明白了儒家历来所讲的“仁义道德”那一套封建礼教，其实都是虚伪的，是用来迫害广大劳动群众的，这叫做“礼不下庶人，刑不上大夫”<sup>②</sup>，正如俗话所说，尽管他们“满口都是仁义道德”，但却“一肚子的男盗女娼”，也就是《狂人日记》所说的：“我看出他话中全是毒，笑中全是刀。他们的牙齿，全是白厉厉的排着，这就是吃人的家伙。”<sup>③</sup>《狂人日记》中的这些话，就是对他给许寿裳信中所谓“食民族”的最好阐释，二者应是一致的。鲁迅先生本人也曾明确地指出，“《狂人日记》意在暴露家族制度和礼教的弊害”<sup>④</sup>，根本没有提及意在暴露道教的事。在《鲁迅全集》中，《狂人日记》的注者亦称：“它是我国现代文学史上第一篇猛烈抨击‘吃人’的封建礼教的小说。”<sup>⑤</sup>故所谓“食民族”，当系指责儒家的封建礼教，而不是指责道教。谓予不信，我们不妨再引《马上支日记》里的一段话作为旁证：“一面制礼作乐，尊孔读经……而一面又坦然地放火杀人，奸淫掳掠，做着虽蛮人对于同族也还不肯做的事……全个中国，就是这样的一席大宴会。”<sup>⑥</sup>这不更是明明白白地告诉我们，儒家所讲的封建礼教，其实质就是“吃人”么？既然如此，那么，他在“偶阅《通鉴》”中所“悟”出的所谓“食民族”的意义，不是一清二楚了吗？在这里，还有必要指出，对于“吃人”

① 《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第424—425页。

② 《礼记·曲礼上》。

③ 《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第424页。

④ 《鲁迅全集》第6卷，人民文学出版社1958年版，第190页。

⑤ 《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第432页。

⑥ 《鲁迅全集》第3卷，人民文学出版社1957年版，第246页。

的封建礼教，儒道两家的观点完全是对立的。儒家认为：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。……道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辩讼，非礼不决；君臣上下，父子兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军，莅官行法，非礼威严不行；祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬撙节退让以明礼。”<sup>①</sup>又说：“鹦鹉能言，不离飞鸟；猩猩能言，不离禽兽。今人而无礼，虽能言，不亦禽兽之心乎！……是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽。”<sup>②</sup>强调人人都要“克己复礼”，做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”<sup>③</sup>。而道家道教则不然，老子的《道德经》便说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”<sup>④</sup>庄子更是认为儒家所主张的那套封建礼教，乃是残害人的自然本性的。他说，“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并”，人与自然浑然一体，人皆具有素朴自然的本性。“及至圣人，蹢躅为仁，踉跄为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊；白玉不毁，孰为珪璋；道德不废，安取仁义；性情不离，安用礼乐；……夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。”<sup>⑤</sup>他认为，仁义圣知等等，窃国大盗也会利用。他说：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门，而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪！”因此，他大声疾呼：“圣人不死，大盗不止”；“攘弃仁义，而天下之德

① 《礼记·曲礼上》。

② 同上。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《道德经》第三十八章。

⑤ 《庄子·马蹄》。



始玄同矣”<sup>①</sup>。他甚至还讲了“儒以诗礼发冢”的寓言<sup>②</sup>，以揭露大大小小的儒者们假借诗礼以为非作歹。他极其尖锐地一再强调指出，按照儒家封建礼教的仁义去教民，必然产生“人与人相食”的严重后果<sup>③</sup>。由此可见，最早指责儒家的封建礼教会导致“人与人相食”的乃是庄子。以上表明老庄对儒家封建礼教的指责和鲁迅先生对儒家封建礼教的指责，多多少少有些类似。所以，绝不能把鲁迅先生在给许寿裳信中对儒家封建礼教这个“食人民族”的指责，张冠李戴地转戴到道家道教的头上来，其道理应是十分明白的。

当然，由于鲁迅先生是新文化运动的旗手，所以，他对于包括道教在内的传统的旧文化是持批判的态度，这是事实。如他在《热风》里，就曾经将道士、仙人与儒生、戏子等同看待，认为他们都是属于“昏乱的人”，道士所讲的“阴阳五行”，仙人的“静坐炼丹”，与儒生所讲的“道学”（又称理学，引者注），戏子的“打脸打把子”，都是一种“昏乱病”，应当“从现代起，立意改变”，予以“扫除”<sup>④</sup>。又说：“做了人类想成仙；生在地上要上天；明明是现代人，吸着现在的空气，却偏要勒派腐朽的名教，僵死的语言，侮蔑尽现在，这都是‘现在的屠杀者’。杀了‘现在’，也便杀了‘将来’。——将来是子孙的时代。”<sup>⑤</sup> 鲁迅先生这里所说的“现在的屠杀者”，乃是指那些反对“提倡白话”的人，但也表明作为新文化运动主将的鲁迅先生，是不会主张人人都脱离现实生活，去追求成仙上天，这是十分自然的。但如果根据这些便断定鲁迅先生对道教是一棍子打死，完全否定，没有

① 《庄子·胠篋》。

② 《庄子·外物》。

③ 见《庄子·庚桑楚》、《庄子·徐无鬼》。

④ 《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第313页。

⑤ 同上，第350页。

半句肯定的话，那也不是事实。如他在《小杂感》中便说：“人往往憎和尚，憎尼姑，憎回教徒，憎耶教徒，而不憎道士。懂得此理者，懂得中国大半。”<sup>①</sup> 这里是把道教这一土生土长的中华民族的传统宗教，与外来的世界三大宗教——佛教、伊斯兰教、基督教——区别看待的。并且认为只有懂得了人们为什么往往憎恨世界三大宗教的教徒而不憎恨道士的道理，才能真正懂得中国，表明道教在老百姓心目中的地位，是有深厚根柢的，这也可以作为他的“中国根柢全在道教”这一科学论断的一个旁注。还有，他和日本著名学者橘朴的一次谈话，也表达了类似的看法。据日本另一学者山本秀夫介绍说，当时许多日本学者都是通过儒教去了解中国的，而橘朴则试图通过道教，特别是通过民众的道教信仰和道教思想去理解中国，可见他对中国道教的重要地位是颇有认识的。1923年，橘朴带着有关通俗道教的问题去向鲁迅先生请教，鲁迅先生很风趣地告诉他说：“北京西河沿有狐狸银行，吕洞宾任总经理，在民众中有很高信用。”橘朴听了之后哈哈大笑起来，反问说：“那不是唐代仙人的名字吗？世上的事真稀奇，中国政府为什么会允许死了一千多年的吕纯阳任银行总经理呢？”鲁迅先生说：“政府的事我不清楚，但民间的确相信吕纯阳是银行总经理，说这位仙人担任总经理没错儿。这是人民不相信当局的结果。被称作财神的梁士诒，不是也未能防止交通银行和中国银行停止兑现吗！而仙人是正直的，慈悲的，而且是具有超自然力的。因此，将财产委托给仙人没错儿。”又说：“他们认为这位仙人当总经理将是靠得住的。……说明人的力量毕竟有限，所以，如果让长生不死的神仙来试试的话，也许用不到那样担心了。”山本秀夫断言：橘朴和鲁迅先生这次“谈话的中心就是通俗道教”，而且还说：“在当时的中国人

<sup>①</sup> 《鲁迅全集》第3卷，人民文学出版社1957年版，第398页。

中，除鲁迅以外，别人是不具备同橘朴谈论通俗道教学识的。”<sup>①</sup>由此可见，在日本学者看来，鲁迅先生对于道教并非外行。从这次谈话来看，再次表明鲁迅先生深知道教在中国民众中具有巨大的影响力，因此，这也可以作为他的“中国根柢全在道教”这一科学论断的另一个旁注。既然他认为民众并不憎恨道士，而且道教的神仙人物是“正直的，慈悲的，具有超自然力的”，是民众心目中的救星，那么，他就不太可能从道教文化中“悟”出一个“食民族”的结论。

应当指出，鲁迅先生与橘朴的这次谈话，并不是一次偶然的随便闲谈，而是有他自己的宗教观作理论根据的。朱越利先生对此曾经指出：“鲁迅对吕洞宾担任银行总经理的分析，实际上也说明了阶级社会中宗教产生和存在的社会根源。……所以，他同橘朴谈话中对宗教产生的根源的阐述，对我们研究他的宗教观的发展，是非常宝贵的。”<sup>②</sup>在“五四运动”前夕，当消灭宗教的呼声甚嚣尘上的时候，鲁迅先生于1908年发表了《破恶声论》这样一篇洋洋洒洒约八千字的学术论文，其中相当系统地阐明了他的宗教观，对主张消灭宗教的言论进行了针锋相对的批驳，这里择要介绍如下：第一，由于当时许多人并不了解宗教与迷信的严格区别，完全将二者等同起来，故鲁迅先生首先便严正指出：“破迷信者，于今为烈，不特时腾沸于士人之口，且哀然成巨帙矣。顾胥不先语人以正信；正信不立，又乌从比较而知其迷妄也。”<sup>③</sup>即是说，那些叫嚣要“破迷信”的人，实际上他们自己并不知道什么是“迷信”，什么是“正信”，只不过是一种盲目的瞎胡闹而已。鲁迅先生在这里把宗教视为“正信”，将它和一般人

---

① 朱越利《鲁迅和橘朴的谈话》，《日本的中国移民》，三联书店1987年版，第327页。

② 同上，第328—329页。

③ 《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1981年版，第27页。

所谓的“迷信”区分开来。

第二，紧接着他便分析了宗教产生和存在的原因。他说：“夫人在两间，若知识混沌，思虑简陋，斯无论已；倘其不安物质之生活，则自必有形上之需求，故吠陀之民，见夫凄风烈雨，黑云如盘，奔电时作，则以为因陀罗与敌斗，为之栗然生虔敬念。希伯来之民，大观天然，怀不思议，则神来之事与接神之术兴，后之宗教，即以萌芽。虽中国志士谓之迷，而吾则谓此乃向上之民，欲离是有限相对之现世，以趣无限绝对之至上者也。人心必有所冯依，非信无以立，宗教之作，不可已矣。”<sup>①</sup> 故在鲁迅先生看来，宗教也是客观现实在人们头脑中的一种反映，只不过这种反映中具有幻想的超自然的成分而已；宗教是人类精神的需求，从无宗教到有宗教，是人类社会的一种进步；其产生和存在，都是有其社会根源的。

第三，关于中国宗教，他首先分析了它的特点，然后对主张消灭中国宗教之“伪士”进行了谴责。他说：“顾吾中国，则夙以普崇万物为文化本根，敬天礼地，实与法式，发育张大，整然不紊。覆载为首，而次及于万汇，凡一切睿知义理与邦国家族之制，无不据是为始基焉。”并称赞其功能说：“效果所著，大莫可名，以是而不轻旧乡，以是而不生阶级；他若虽一卉木竹石，视之均函有神闳性灵，玄义在中，不同凡品，其所崇爱之溥博，世未有见其匹也。”<sup>②</sup> 其次，他认为中国人的多神和实体的崇拜与外国人的一神和无形的崇拜，从宗教的功能来说，并无本质上的差别，对那些鄙视中国多神和实体崇拜的人进行了批判。他说：“设有人，谓中国人之所崇拜者，不在无形而在实体，不在一宰而在百昌，斯其信崇，即为迷妄，则敢问无形

① 《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1981的版，第27页。

② 同上，第27—28页。

一主，何以独为正神？宗教由来，本向上之民所自建，纵对象有多一虚实之别，而足充人心向上之需要则同然。……斥此谓之迷，则正信为物将奈何矣。”<sup>①</sup>最后，他对于那些主张消灭中国宗教的“伪士”提出了严厉的驳斥。他说：“盖浇季士夫，精神窒塞，惟肤薄之功利是尚，躯壳虽存，灵觉且失。于是昧人生有趣神闷之事，天物罗列，不关其心，自惟为稻粱折腰；则执己律人，以他人有信仰为大怪，举丧师辱国之罪，悉以归之，造作亵言，必尽颠其隐依乃快。不悟墟社稷毁家庙者，征之历史，正多无信仰之士人，而乡曲小民无与。”他的结论是：“伪士当去，迷信可存，今日之急也。”<sup>②</sup>因那些主张消灭中国宗教的人，是宗教与迷信不分，将中国宗教视为迷信，故鲁迅先生在驳斥他们时便谓“迷信可存”，这是借他们的话而言，这里所谓的“迷信”，应是指“宗教”，从前后文的联系来看，其意义是非常清楚的。鲁迅先生为之辩护的中国宗教，也应包括中国土生土长的道教在内。

第四，有主张以科学代替宗教者，鲁迅先生也认为这须仔细分析，慎重对待。在他看来，宗教是属于精神信仰的问题，不是科学可以完全代替的。他说：“若夫自谓其言之尤光大者，则有奉科学为圭臬之辈，稍耳物质之说，即曰：‘磷，元素之一也；不为鬼火。’略翻生理之书，即曰：‘人体，细胞所合成也；安有灵魂？’知识未能周，而辄欲以所拾质力杂说之至浅而多谬者，解释万事。不思事理神闷变化，决不为理科入门一册之所范围，依此攻彼，不亦慎（同颠，引者注）乎。”<sup>③</sup>并指出：以科学“而妄欲夺人之崇信者，虽有元素细胞，

① 《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1981年版，第28页。

② 同上。

③ 同上。

为之甲冑，顾其违妄而无当于事理，已可弗繁言而解矣。吾不知耳其论者，何尚顶礼而赞颂之也”<sup>①</sup>。

第五，“龙”是中华民族的图腾，鲁迅先生称之为“神物”和“国徽”。他对于那些借口科学断定没有神龙的谬论，进行了愤怒的谴责。他说：“乃有借口科学，怀疑于中国古然之神龙者，按其由来，实在拾外人之余唾。彼徒除利力而外，无蕴于中，见中国式微，则虽一石一华，亦加轻薄，于是吹索抉剔，以动物学之定理，断神龙为必无。”<sup>②</sup> 他对此批判说：“夫龙之为物，本吾古民神思所创造，例以动物学，则既自白其愚矣，而华土同人，贩此又何为者？抑国民有是，非特无足愧恶已也，神思美富，益可自扬。”<sup>③</sup> 又说：“嗟乎，龙为国徽，而加之谤，旧物将不存于世矣！顾俄罗斯枳首之鹰，英吉利人立之兽，独不蒙垢者，则以国势异也。科学为之被，利力实其心，若尔人者，其可与庄语乎，直唾之耳。”<sup>④</sup>

此外，与当时消灭宗教的主张有关，鲁迅先生还对那些毁伽蓝、占祠庙、禁赛会、嘲神话等等错误言行也一一进行了批判，并阐述了他在这些问题上的基本观点，这里便不再一一转述了。鲁迅先生在上述一系列的批判言论中，不仅系统地阐述了他自己的宗教观，提出了许多发人深省的深刻见解，而且他的那种痛斥崇洋媚外思想、正确对待祖国传统文化、维护民族尊严的拳拳赤子之心也溢于言表，令人钦佩。特别重要的是，在他的这些言论中，还体现出他的科学的思想方法论。毛泽东在评价五四运动时说：“那时的许多领导人物，还没有马克思主义的批判精神，他们使用的方法，一般地还是资产阶级的方

① 《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1981年版，第29页。

② 同上，第30页。

③ 同上，第30页。

④ 同上，第31页。

法，即形式主义的方法。他们反对旧八股、旧教条，主张科学和民主，是很对的。但是他们对于现状，对于历史，对于外国事物，没有历史唯物主义的批判精神，所谓坏就是绝对的坏，一切皆坏；所谓好就是绝对的好，一切皆好。这种形式主义看问题的方法，就影响了后来这个运动的发展。”<sup>①</sup> 鲁迅先生在这里所批判的，正是在对待现状及中国传统文化和外国文化问题上的形式主义的方法，他所坚持的，乃是实事求是，具体问题具体分析的科学方法，这正是他的学识水平比别人高出一筹的关键所在，也是这次新文化运动的旗手和主将不是别人而是鲁迅先生的根本原因。

还须指出，鲁迅先生的宗教观并不是一成不变的，而是不断丰富和发展的。朱越利先生对此曾经这样说过：“从1908年的‘向上之民所自建’，‘人心必有所冯依’的理论，到1923年的‘民众对人唾弃的结果是信用仙人’的观点，表明鲁迅对宗教起源的认识发生了质的变化，反映出他头脑中的唯物史观的比重有了显著增长，向着最终确立马克思主义宗教观，即科学无神论又向前进了一大步。”<sup>②</sup> 又说：鲁迅和橘朴的谈话，“可以说是现代史上中日两国思想家之间有关宗教方面的学术交流”<sup>③</sup>。

综上所述，可知鲁迅先生之所以能够作出“中国根柢全在道教”这个英明论断，绝非偶然，套用山本秀夫的话来说，在当时的中国人中，除鲁迅先生以外，别人是不具备作出这一科学论断的学识的，因此，不能以鲁迅先生并非以道教史家闻名于世而贬低其意义，更何况

---

① 毛泽东《反对党八股》，《毛泽东选集》第3卷，人民出版社1991年版，第831—832页。

② 朱越利《鲁迅和橘朴的谈话》，《日本的中国移民》，三联书店1987年版，第328—329页。

③ 同上。

鲁迅先生不仅是近代一位卓越的文学家，而且是近代一位卓越的思想家，他不仅对中国传统文化有全面而深刻的认识，在宗教方面也有许多精彩的论述，日本同行学者对此也感到钦佩。我们对于如此卓越的一位思想家所得出的如此卓越的至理名言，为什么不可以引用呢？2001年8月28日上午，在茅山中国道教文化研讨会上，因有人引用鲁迅先生这句至理名言而导致了一场小小的争论，我当场作了一个临时的即席发言，会后有些教内外的学者要求把这个发言写成文字发表，特作如上整理，以就教于方家。

（原载《社会科学研究》2002年第1期）



## 从儒道的封建礼教观说到 鲁迅所谓的“食人民族”

礼，本来是指祭神以致福的意思，引申为表示敬意的通称，包括为表示敬意而规定社会行为的法则、法规、仪式的总称。无论是奴隶社会或封建社会，人们都将礼视为维护贵族等级秩序的社会规范和道德规范。

儒家自孔子起，即提倡礼治。故礼治乃是儒家的政治思想，即是主张用贵族等级制度的社会规范和道德规范来维护统治，要求天子、诸侯、卿、大夫、士等各级统治者都安于名位，遵守礼制，不得僭越，以便巩固统治阶级内部的秩序而更有效地统治人民。《论语·子路》说：“上好礼，则民莫敢不敬。”《论语·宪问》又说：“上好礼，则民易使也。”同时又要求对人民“齐之以礼”（《论语·为政》）。《荀子·修身篇》说：“故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”

儒家的礼治思想，集中体现在儒家六经之一的《礼记》一书当中。此乃先秦各种礼仪论著的选集，大率为孔子弟子及其再传、三传弟子等所记，也有讲礼的古书，是研究中国古代社会情况、儒家学说和文物制度的参考书。相传为西汉戴圣所编纂，今本为东汉郑玄注本

及唐孔颖达《正义》。有《曲礼》、《檀公》、《王制》、《月令》、《礼运》、《学记》、《乐记》、《中庸》、《大学》等四十九篇。在该书中，系统地阐述了儒家的封建礼教观点，指出：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。……道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辩讼，非礼不决；君臣上下，父子兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军，莅官行法，非礼威严不行；祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬撙节退让以明礼。”<sup>①</sup>又说：“鹦鹉能言，不离飞鸟；猩猩能言，不离禽兽。今人而无礼，故父子聚麀。是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽。”<sup>②</sup>又说：“人有礼则安，无礼则危。故曰：礼者，不可不学也。”<sup>③</sup>孔子曾告诫其子孔鲤说：“不学礼，无以立。”<sup>④</sup>他最好的弟子颜渊向他“问仁”，他答复说，“克己复礼为仁”，颜渊又问，怎样“克己复礼”？他回答说：就是要做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。并强调指出：“一日克己复礼，天下归仁焉。”<sup>⑤</sup>

与此相反，道家道教对于儒家所主张的那套封建礼教，则持怀疑和否定的态度。在道教奉为教祖的老子及其主要经典《道德经》中便说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”<sup>⑥</sup>并指出儒家所倡导的忠孝仁义那套封建礼教，乃是病态社会中的一种反常现象，认为只有“大道”被废弃，然后才有所谓的“仁义”；“六亲不和”，然后才有所谓的“孝慈”；“国家昏

① 《礼记·曲礼上》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《论语·季氏》。

⑤ 《论语·颜渊》。

⑥ 《道德经》第三十八章。

乱”，然后才有所谓的“忠臣”<sup>①</sup>。并说：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”<sup>②</sup>

被道教奉为南华真人的庄子，更是认为儒家所主张的那套封建礼教，乃是残害人的自然本性的。他说，“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并”，人与自然浑然一体，人皆具有素朴自然的本性。“及至圣人，蹇蹇为仁，踉跄为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊？白玉不毁，孰为圭璋？道德不废，安取仁义？性情不离，安用礼乐？……夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。”<sup>③</sup>他认为，儒家所标榜的仁义圣知等等，是盗跖也会利用的。他说：“故盗跖之徒问于跖曰：盗亦有道乎？跖曰：何适而无有道邪？！夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备，而能成大盗者，天下未之有也。”<sup>④</sup>他甚至还指出：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门，而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？”因此，他大声疾呼：“圣人不死，大盗不止”；“攘弃仁义，而天下之德始玄同矣”<sup>⑤</sup>。他还讲了“儒以诗礼发冢”的寓言，以揭露大大小小的儒者们口诵诗礼以为非作歹。他说：“儒以诗礼发冢，大儒胠传曰：‘东方作矣，事之何若？’小儒曰：‘未解裙襦，口中有珠。《诗》固有之曰：青青之麦，生于陵陂；生不布施，死何含珠为？’接其鬓，摩其颊，儒以金椎控其颐，徐别其颊，无伤口中珠。”<sup>⑥</sup>他极其尖锐地一再强调

① 《道德经》第十八章。

② 《道德经》第十九章。

③ 《庄子·马蹄》。

④ 《庄子·胠篋》。

⑤ 同上。

⑥ 《庄子·外物》。

指出，按照儒家封建礼教的仁义去教民，必然会导致“人与人相食”的严重后果。在《庄子·庚桑楚》中他假借老聃弟子庚桑楚之口说：“吾语女：大乱之本，必生于尧舜之间，其末存乎千世之后。千世之后，其必有人与人相食者也。”<sup>①</sup> 在《庄子·徐无鬼》中又借许由之口说：“啮缺遇许由，曰：‘子将奚之？’曰：‘将逃尧。’曰：‘奚谓邪？’曰：‘夫尧，畜畜然仁，吾恐其为天下笑，后世其人与人相食与！’”<sup>②</sup>

由此可见，最早指责儒家的封建礼教会导至“人与人相食”的，乃是道教所奉为南华真人的庄子。

鲁迅对道教经典，特别是道教最著名的经典《老子》和《庄子》的评价甚高。认为在先秦诸子中，“文辞之美富者，实唯道家”<sup>③</sup>。而道家著作“存于今者莫先于《老子》”，《老子》五千余言“时亦对字协韵，以便记诵，与秦汉人所传之黄帝《金人铭》，颛顼《丹书》等同”。并称赞老子说：“老子尝为周室守书，博见文典，又阅世变，所识甚多，班固谓‘道家者流盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持’者盖以此。”并对老子的政治思想加以评论说：“然老子之言亦不纯一，戒多言而时有愤辞，尚无为而仍欲治天下。其无为者，以欲‘无不为’也。”<sup>④</sup> 对于庄子，鲁迅评论是：“著书十余万言，大抵寓言，人物土地，皆空言无事实，而其文则汪洋辟阖，仪态万方，晚周诸子之作，莫能先

① 《庄子·庚桑楚》。

② 《庄子·徐无鬼》。

③ 鲁迅《汉文学史纲要》第三篇，《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1957年版，第270页。

④ 同上，第268—269页。

也。”<sup>①</sup>他又对庄子与老子的关系作了比较。他说：“故自史迁以来，均谓周之要本，归于老子之言。然老子尚欲言有无，别修短，知白黑，而措意于天下；周则并有无修短白黑而一之，以大归于‘混沌’，其‘不遣是非’，‘外生死’，‘无终始’，胥此意也。中国出世之说，至此乃始圆备。”<sup>②</sup>

以上表明，鲁迅对《老子》和《庄子》，都是颇有研究的，他甚至还直接使用《庄子》内篇中的篇名《齐物论》作为自己的笔名。可见《庄子》对他确有一定的影响。

现在再来查看一下在儒道两家对待封建礼教的这场争论中，鲁迅的态度倾向是怎样的；鲁迅所谓“食人民族”的概念，其内涵究竟是指什么？这两个问题，乃是相互联系的，为此，我们就先从他所谓的“食人民族”说起。

鲁迅关于“食人民族”的概念，据他自己说，他是从“偶阅《通鉴》”中“悟”出来的，出自他于1918年8月20日给许寿裳的信中。在这封信里，他先回答《狂人日记》以及白话诗署唐俟者，皆他本人所作。然后说“中国根柢全在道教”，并进而强调指出：“以此读史，有多种问题可迎刃而解。”然后说他的《狂人日记》是在“后以偶阅《通鉴》，乃悟中国人尚是食人民族”之后，才“因此成篇”的<sup>③</sup>。于是有人就把鲁迅在这里所说的“食人民族”解读成为是指责道教。显然这是一种误解。这里鲁迅虽然没有明确说明早在道教所尊奉的经典《庄子》一书中即已指责按照儒家的封建礼教办事就会导致“人与人相食”的问题，也未明确说明他所说的“以此读史”，是否即指以此

---

① 鲁迅《汉文学史纲要》第三篇，《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1957年版，第270—271页。

② 同上，第272页。

③ 《鲁迅全集》第9卷，人民文学出版社1958年版，第285页。

道家道教的这种观点去读史，但这显然也不能反过来把“食人民族”的指责扣在道家道教的头上去。为什么呢？理由如下：

第一，既然鲁迅说这个所谓的“食人民族”是从“偶阅《通鉴》”中“悟”出来的，那么，要弄清“食人民族”所指为何？就应当弄清《通鉴》作者是一个什么样的人，它所宣扬的宗旨是什么？首先，这里所说的《通鉴》，应当是指《资治通鉴》，而不是什么《历世真仙体道通鉴》之类的“神仙通鉴”，其作者不是道家道教的信徒，而是鼎鼎有名的儒家代表人物司马光。其次，司马光编撰《资治通鉴》的目的，是作为封建统治阶级的借鉴之用，故他所宣扬的乃是儒家的封建礼教思想，不会是道家道教的教理教义。因此，鲁迅从“偶阅《通鉴》”中“悟”出的“食人民族”的这一论断，它所揭露的，只能是指儒家所宣扬的封建礼教的本质，而不是道家道教的本质。

第二，既然鲁迅说他的《狂人日记》是在“悟”出“食人民族”这个道理以后才因此成篇的，那么，对于鲁迅所说的“食人民族”的内涵及其批判的锋芒所向，只要我们认真考察一下他写《狂人日记》的宗旨，不就清楚了吗？关于鲁迅所写《狂人日记》的宗旨，鲁迅自己已经清清楚楚、明明白白地告诉了我们：“《狂人日记》意在暴露家族制度和礼教的弊害。”<sup>①</sup>根本没有说是意在暴露道家道教这个话。在《鲁迅全集》中，《狂人日记》的注者亦称：“它是我国现代文学史上第一篇猛烈抨击‘吃人’的封建礼教的小说。”<sup>②</sup>这里，就更加明确指出“食人民族”所指的就是儒家“封建礼教”而不是道家道教。

第三，再从《狂人日记》的内容来看它所指的“吃人”究竟是什么

---

① 鲁迅《“中国新文学大系”小说二集序》，《鲁迅全集》第6卷，人民文学出版社1982年版，第239页。

② 《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1982年版，第432页。

么意思吧！关于这个问题，在《狂人日记》中是这样说的：“凡是总须研究才会明白。古来时常吃人，我也还记得，可是不甚清楚。我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出来，满本都写着两个字是‘吃人’！”<sup>①</sup>从这段话中可以知道，鲁迅在阅读《通鉴》时所“悟”出的，就是明白了儒家历来所讲的“仁义道德”那一套封建礼教，其实都是虚伪的，骗人的，实质都只不过是两个字“吃人”！正如俗话所说，尽管他们“满口都是仁义道德”，但却“一肚子的男盗女娼”，也就是《狂人日记》中所说的：“我看出他话中全是毒，笑中全是刀。他们的牙齿，全是白厉厉的排着，这就是吃人的家伙。”<sup>②</sup>《狂人日记》中的这些话，就是鲁迅给许寿裳信中所谓“食人民族”的最好阐释，二者应是一致的，都是在指责儒家的封建礼教，而不是在指责道家和道教。

第四，通过上述事实，还说明了鲁迅对于儒家封建礼教的态度与道家道教对于儒家封建礼教的态度，多多少少还有互相一致的地方，即都是抱着批判的态度，其结论也都是认为儒家的封建礼教会导致“人吃人”，只是时代背景不同，各自的立场和观点也各有不同而已。谓予不信，我们不妨再引鲁迅《马上支日记》里的一段话作为旁证：“一面制礼作乐，尊孔读经……而一面又坦然地放火杀人，奸淫掳掠，做着野蛮人对于同族也不肯做的事……整个中国，就是这样的一席大宴会。”<sup>③</sup>这不更是明明白白地告诉我们，儒家所讲的封建礼教，其实质就是“吃人”么？既然如此，那么，鲁迅在“偶阅《通鉴》”所

① 《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1982年版，424—425页。

② 同上，第424页。

③ 《鲁迅全集》第3卷，人民文学出版社1957年版，第246页。

“悟”出的所谓“食民族”的含义，不是一清二楚了吗？

既然鲁迅对于儒家封建礼教的态度与道家道教对于儒家封建礼教的态度，有相互一致之处，他们对儒家封建礼教的指责，也有相互类似之处，都认为儒家的封建礼教会导致“人与人相食”，所以，绝不能把鲁迅在给许寿裳信中对儒家封建礼教这个“食民族”的指责，张冠李戴地转戴到道家道教的头上来，这个道理应当是十分清楚而明白的。那种以鲁迅不懂道教为理由为其错误的解读作辩解，更是难以令人信服的。关于鲁迅是否懂道教以及鲁迅与道教的关系，在朱越利《鲁迅与橘朴的谈话》<sup>①</sup>、武汉辉《鲁迅论道教与文学的关系》<sup>②</sup>和拙文《重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断》<sup>③</sup>等文中，均有所论述，因与本文所讨论的问题没有多少直接的关系，故在这里就不再作讨论了。

以上意见，如有不妥，欢迎批评指正。

（2005 武夷山“国际道学与思想文化学术研讨会”论文，《宗教学研究》2005 年第 3 期；《华中师范大学学报》（人文社会科学版）2005 年第 6 期）

---

① 载《日本的中国移民》，北京三联书店 1987 年出版。

② 载《三秦道教》2002 年第 1 期。

③ 载《社会科学研究》2002 年第 1 期。



## 二、 对道教文化 未来发展的思考



## 道教文化未来发展的思考

道教是中华传统文化的主流之一，曾对中国的社会历史产生过深刻影响，借用鲁迅先生的话来说，它乃是“中国根柢”，可称为东方文化的瑰宝，在 21 世纪里，无论从国内或国际情况来看，它都将和整个中华传统文化一道愈来愈受到人们的广泛重视。其理由如下：

首先，从国内的情况来看，正因为道教是中华民族的传统宗教，所以它的兴衰是和中华民族的命运联系在一起的。在 20 世纪前 50 年里，中华民族处于列强的蹂躏之下，民族文化受到野蛮的践踏，民族的存亡危如累卵。这个时候，作为中华传统文化主流之一的道教，也和整个民族的地位一样处于极端衰败当中，江河日下。直到 1949 年 10 月中华人民共和国成立，“中国人民站起来了”之后，随着民族的独立和振兴，道教才随之从衰败的低谷走向新生，翻开了道教发展史上崭新的一页。从 1978 年 12 月中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，随着国家经济的日益发展和繁荣，道教文化亦获得了前所未有的弘扬和发展。在 21 世纪到来的时候，由于中国加入世界贸易组织以及将主办 2008 年奥运会，我国经济必将进一步蓬勃发展，我国的综合国力必将大大增强，中华民族的国际地位也将更加提

高，中华民族的传统文化也一定会更加辉煌，作为它的组成部分之一的道教文化，只要取其精华，去其糟粕，便一定会得到进一步的弘扬和发展。

再从国际范围来看，在 21 世纪里，世界经济将向全球化的方向发展，各国人民之间的相互往来必将更加频繁，在文化发展方面，也将出现东西方文化沟通、对话和交流的局面，虽然彼此之间的矛盾和斗争仍然是不可避免的，但同时也会存在彼此之间的汲取和补充。在东方文化中，具有五千年文明史的中华优秀传统文化以及这一传统文化主流之一的道教文化，也必然会为愈来愈多的人们所关注，产生强大的吸引力。试从三个方面举例以说明之。

第一，在个人的人生价值观上，道教文化认为人生的价值不在于物质利益或个人名利，而在于尊道贵德，唯道是求。为了求道，必须保持恬淡无欲、归真返朴的思想，不为个人名利等外物所累，不为自己的私欲而心神不安，始终保持一种“知足常乐”的高尚情操。

第二，在对待人际关系上，道教文化主张济世度人，强调在人与人之间要实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危”。反对“智者”欺负“愚者”、“强者”欺负“弱者”、“少者”欺负“老者”。它还认为“天道助弱”，“天之道”是“损有余而补不足”，主张实行人人平等而又公平的平均主义原则。如果人人都按照道教文化这些思想办事，就可以处理好人与人之间的各种社会关系，使整个社会和谐有序；也可以处理好国与国之间的相互关系，使大国和小国、强国和弱国、富国和穷国都能和平共处，整个世界也自然就会得到安宁。

第三，在对待人与自然的的关系上，道教文化从“天人合一”的思想出发，认为人是自然的一部分，强调“道法自然”，“自然之道不可违”，因而主张人应当爱护自然，与大自然协调相处，顺应大自然的

客观规律办事，才能使人类社会得以持续发展，否则就将作茧自缚，必然会危害人类自身，引起自绝于天地的严重后果，最终大自然将把整个人类都从“地球村”开除出去。道教文化这种“道法自然”、顺应自然的思想，乃是从对自然界与人类社会的深刻认识中总结出来的，是符合自然界与人类社会的发展规律的，是一个古今中外都概莫能外的普遍真理，应当是人类行为的共同准则。

由此可见，道教文化中确有不少救世良方，在 21 世纪里，道教文化正面临着一个弘扬和发展的大好机遇，我们对此应当十分珍惜。

但应指出，尽管机遇很好，道教文化也不可能完全依靠自身得到弘扬和发展。要使这种发展的可能性变为现实，还须教内外的广大同仁把握时机，做好以下的工作：

第一，既要使道教文化与中国社会主义社会的发展相适应，又要使道教文化与整个人类社会的发展相适应。只有与中国社会主义社会的发展相适应，才能使道教文化得以随同整个社会主义文化建设事业的步伐而一道前进。只有与整个人类社会的发展相适应，才能使道教文化在东西方文化的碰撞和交流中，产生强大的吸引力，从而为全人类的文化发展作出自己应有的贡献。

第二，为了完成上述国内和国际的两项任务，首先就要求我们对道教文化本身进行全面而系统的研究和总结，按照“古为今用”的方针，分辨其中哪些因素对于当前建设社会主义新文化体系有参考价值，哪些因素值得西方文化借鉴和汲取。其次，还应根据道教文化所奉行的“知常容，容乃公”的准则，善于学习别家之长，包括学习西方有关道教文化研究的成功经验来不断丰富自己；同时为了适应现代社会生活的需要，还须尽可能地将道教的主要经典和教理教义作出符合现代化精神的阐释，以便使道教文化为更多人所理解和接受。

以上这些工作，对道教文化在 21 世纪的弘扬和发展来说都是必

要的。要做好这些工作，只有依靠教内外的广大学者共同努力，彼此之间取长补短，相互支持，相互学习，团结一致，才能很好地完成这项弘扬和发展道教文化的光荣而艰巨的任务。

（原载《中国宗教》2002年第2期）

## 在世纪之交展望道教文化的未来

当代英国最卓越的汉学家李约瑟（Joseph Needham, 1900—1955）博士在 1955 年英中友好协会的一次题为《东方和西方的对话》的演说中曾指出：“在西欧以及欧洲体系的美洲的许许多多深受所谓精神优越感之害。他们坚决认为只有他们自己的文明才是唯一具有世界性的文明。他们对于其他人民的社会文化思想和传统一无所知，所以觉得理所当然地应该把他们自己的思想意识和传统习惯（无论在法律、社会民主或政治体制方面）都强加给其他人民。”<sup>①</sup>“从而使美洲人和欧洲人产生了一种似乎不自觉的统治心理。随着殖民主义的扩张时期的兼并侵略、军事征服以及‘远征讨伐’的胜利，这种统治心理就更加根深蒂固了。所以，今天欧美的生活准则之得以广泛传播，实际上，是在原子弹蘑菇云阴影的威胁下，在勃伦式轻机枪的枪口上实现的。”<sup>②</sup>李约瑟博士又说：由于他们总是想要把自己的生活方式强加给其他的人民，所以“他们的那种生活方式势必要侵蚀或者破坏

---

① 李约瑟《四海之内》，劳陇译，三联书店 1992 年版，第 1 页。

② 同上，第 2 页。

其周围具有不同文化的人民的生活方式，而后者有一些却可能含有更合理的生活准则”<sup>①</sup>。李约瑟认为，他们的那种“狂妄自大，只不过是荒谬悖理而已，而今天却成为对全人类的严重威胁”<sup>②</sup>。

李约瑟博士是世界著名的研究中国文化和科学技术的西方学者，他学识渊博，对东西文化都有极其深刻的研究和认识。他于四十多年前对西方文化所作的这些评论，在今天读起来仍然倍感亲切，很有现实意义，可谓英明卓见。不久前，以美国为首的北约，正是在他们那种“狂妄自大”的“统治心理”的驱使下，提出所谓“人权高于主权”的“荒谬悖理”的谬论，悍然对一个弱小的主权国家发动了连续数十天的野蛮轰炸，甚至不顾国际公约的准则，用导弹对我驻外使馆发动了袭击。这种野蛮行径，已彻底暴露了西方文化的破产，揭露了他们所谓的“维护人权”，实际上是推行赤裸裸的霸权，他们所谓的“人道”，实际上只不过是一种蛮不讲理的霸道，打着“人权”、“人道”的幌子，掩盖其血淋淋的“以强凌弱”、“以大欺小”、“以富压贫”的侵略本质。通过这场危机，也使全世界广大人民认清了西方文化所标榜的“民主自由”的虚伪性和欺骗性。正如李约瑟博士所说，这种文化只会给全人类造成严重的威胁，而不会给人类带来自由幸福以及美好的光明前途。

在新世纪到来的时候，人们不能不认真地反思，在新世纪里，人类文化未来正确的走向应当是什么？随着世界经济向全球化方向发展和全国人民相互往来日益频繁，在文化发展方面，也将形成东西方文化的相互沟通、相互交流的局面，虽然彼此之间的矛盾和斗争仍然是不可避免的，但同时也会存在彼此之间的相互汲取和相互补充。在东

① 李约瑟《四海之内》，劳陇译，三联书店1992年版，第1—2页。

② 同上，第2页。



方文化中，具有五千年文明史的中华传统文化，随着中国经济的蓬勃发展和国际地位的日益提高，也必将受到愈来愈多的人们的关注。道教文化乃是中华传统文化的主要支柱之一，套用鲁迅先生的话来说，它乃是中华传统文化的根柢，可称为东方文化的瑰宝，在新的世纪里，它将和整个中华传统文化一道产生强大的吸引力，其许多合理思想，可以纠正西方文化的严重失误，值得西方文化借鉴和汲取，并为全人类带来真正的幸福。其理由如下：

第一，道教文化没有西方文化那种自以为是的“精神优越感”，不像他们那样认为“应该把自己的思想意识和传统习惯都强加于人”，而“对其他人民的社会文化思想的传统却一无所知”。恰恰相反，道教文化则主张宽广能容，虚怀若谷，尊重别人，善于向不同的文化学习，认为应该像海纳百川一样地融摄百家之长以不断地丰富自己，故能经常自我更新，充满勃勃生机，可以经久而不衰。正如司马谈所说，“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，故能“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”<sup>①</sup>。在新世纪里，道教文化一定能适应时代的变化，融摄西方文化的精华，演变为具有时代精神的道学思想，为人类文化的发展作出新的贡献。

第二，道教文化没有西方文化那种殖民主义的统治别人的心态。在西方殖民主义者看来，似乎世界上的一切，包括别人的生命财产，都应当是从属于他们的，都应归他们所占有，他们认为只要凭借自己军事技术上的优势，就可以任意地奴役别人，侵犯别人的权益，包括别国的主权，夺取别人的生命财产。与此相反，道教文化则认为，天地间的一切事物，都是“天地和气”所生，此“中和之财物也”<sup>②</sup>，

① 司马谈《论六家要旨》，载《史记》，中华书局标点本，第10册第3289页。

② 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第242页。

“中和有财，乐以养人”<sup>①</sup>，不应为少数人所独占，为少数人所私有，更不能以此为资本去敲诈和掠夺别人。它主张每个人都要有济世度人的社会责任感，强调在社会生活当中，每个人都应遵守社会的公共准则，要友善地对待他人，在人与人之间实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危”<sup>②</sup>。有财物的人应当“周穷救急”，“有财相通”；有道德的人也应当以道德教人。它还认为“天道助弱”<sup>③</sup>，“天之道”是“损有余而补不足”<sup>④</sup>。所以，它反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”。认为这是“与天心不同，故后必凶也”<sup>⑤</sup>。它强调，为人君父者应实行人人平等而又公平的平均主义原则，认为“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者，故可为人君父母也”<sup>⑥</sup>。如果每个人都按照道教文化的这些思想办事，就可以处理好人与人之间的各种社会关系，使整个社会和谐有序；也可以处理好国与国之间的相互关系，使大国和小国、强国和弱国、富国和穷国都能和平共处，整个世界也自然就会得到安宁。

第三，在个人生活准则上，西方文化所倡导的是追求个人的物质利益，鼓励人们为满足个人物质利益而拼命竞争，相互之间比奢侈，比豪华，尔虞我诈，金钱第一。为了金钱和享受，可以不顾一切，包括出卖自己的人格和良心，终于导致整个社会道德沦丧，歪风邪气蔓延滋长。与此相反，道教在个人生活准则上，则强调要尊道贵德，唯

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第248页。

② 《太上感应篇》。

③ 王明《太平经合校》，中华书局1960年版第703页。

④ 《道德经》第七十七章。

⑤ 王明《太平经合校》，中华书局1960年版第695页。

⑥ 同上，第683页。

道是求。为了求道，必须保持恬淡无欲、清静素朴的心态，“抑情养性”，不为名利等外物所累。“不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱”，“不以物喜，不以己悲”，不为个人的私欲而心神不安，始终保持一种“知足常乐”的高尚情操，养成一种开朗旷达的胸怀，“遇人无忤，与物无争”，以崇尚节俭为荣，以攀比奢侈豪华为耻，“见素抱朴，少私寡欲”<sup>①</sup>，“去甚，去奢，去泰”<sup>②</sup>。此与西方文化影响下的那种拜金主义、享乐主义、个人主义普遍泛滥的社会风气是极不相容的。如果人人都信守道教所倡导的个人生活准则，整个社会风气就将大大好转，人们的思想素质也会大大提高，并把人们从金钱的奴役下解放出来，摆脱个人名利的精神枷锁，更好地发挥每个人的聪明才智，体现人的真正价值，促进社会的协调发展。

第四，在与自然的相互关系问题上，西方文化总是把人与大自然对立起来，带着征服者役使万物的思想把大自然看做是人类的掠夺对象，认为大自然具有取之不尽、用之不竭的无限资源，可以供人任意地掠取和尽情地享受。其结果，却带来了生态环境的严重破坏，以致各种严重的自然灾害频繁发生，使人类受到了大自然的无情惩罚。与此相反，道教文化在对待人与自然相互关系问题上的逻辑起点，乃是“天人合一”的思想，并从这一思想出发，认为“天、地、人，本同一元气，分为三体”<sup>③</sup>，“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人”<sup>④</sup>。这天、地、人三气应当相互协调，“相爱相通，

① 《道德经》第十九章。

② 《道德经》第二十九章。

③ 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第236页。

④ 同上，第19页。

无复有害者”<sup>①</sup>，方能“并力同心，共生万物”<sup>②</sup>；“一气不通，百事乖错”<sup>③</sup>。道教的这种思想，首先是承认宇宙万物都有其合理性与平等的存在地位，主张让宇宙间万物任性自在，自足其性，得其自然之存在与发展，人当无为，勿加干预。《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”<sup>④</sup>《抱朴子内篇》认为：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”<sup>⑤</sup>因而主张圣人“任自然……存亡任天”<sup>⑥</sup>。清人闵一德《阴符经玄解正义》亦称：“万物自生，岂劳人力也哉？”<sup>⑦</sup>不仅如此，这种思想还认为人也是自然的一部分，强调“道法自然”<sup>⑧</sup>，“自然之道不可违”<sup>⑨</sup>，因而主张人应当爱护自然，保持与大自然协调相处的和谐关系，按照大自然本身的客观规律办事，不应像西方文化的主张那样把自己凌驾于万物之上，似乎他对天地万物的所有征服改造都是合理的、必要的，以征服者的态度高高在上地去掠夺自然，反自然之道而行之，就将作茧自缚，必然会危害人类自身，引起自绝于天地的严重后果，甚至整个人类都将被大自然开除出“地球村”。道教这种道法自然、顺应自然的思想，乃是从对自然界和人类社会的深刻认识中总结出来的，是符合自然界和人类社会的发展规律的，是一个古今中外概莫能外的普遍真理，应当是人类行为的共同准则，在新世纪里也必将闪烁着耀眼的光芒。

---

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第328—329页。

② 同上，第148页。

③ 同上，第18页。

④ 同上，第251页。

⑤ 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1960年版，第124页。

⑥ 同上，第142页。

⑦ 《藏外道书》第10册第300页。

⑧ 《道德经》第二十五章。

⑨ 《阴符经》。

应当指出，道教文化中的合理思想是不胜枚举的，也不是这篇小小文章所能交待清楚的，但仅从上面的几则例证，已足以说明道教文化中确有一些精华，可以用来医治西方文化中的一些弊病，拯救西方文化给人类社会所造成的灾难。对于那些在西方文化的腐朽思想的影响下，在灯红酒绿的世界里，被孔方先生弄得神魂颠倒、头脑热得发昏的人们，道教文化不啻是一帖很好的清醒剂，可以使他们清醒过来，寻求真正的人生价值。可见，道教文化的精华，在新的世纪里乃是一种救世的良方，必将得到发扬光大。

（原载《南京大学学报》2000年第2期）

## 在世纪之交看研究 中华优秀传统文化的意义

当前，我国社会主义现代化建设正面临着跨世纪的新形势，党的十五大把建设有中国特色社会主义新文化作为全党全国人民的战略任务和重要目标提出来，并将文化的发展提到与政治经济不可分割的高度，这是有着十分重要的现实意义的。因为物质贫困不是社会主义，精神空虚也不是社会主义。小平同志曾一再指出，“我们要建设的社会主义国家，不但要有高度的物质文明，而且要有高度的精神文明”，两个文明都搞好，“这才是有中国特色的社会主义”。“不加强精神文明的建设，物质文明的建设也要受破坏，走弯路。光靠物质条件，我们的革命和建设都不可能胜利。”因此，他谆谆告诫我们，搞四个现代化一定“要坚持两手抓”，“两手都要硬”。

社会主义精神文明建设的根本任务，是培养有理想、有道德、有文化、有纪律的社会主义公民，提高整个中华民族的思想伦理道德素质和科学文化素质，建立起有中国特色的社会主义新文化体系。

这种有中国特色的社会主义新文化体系应当怎样来建设呢？这种新文化，既不能幻想从天上掉下来，也不能依靠从外国进口，唯一正确的办法，就是在马克思主义指导下，认真地继承和改造中华民族的

优秀传统文化，在此基础上，积极吸收世界各国的优秀文化成果来自己进行创造。道理非常简单，第一，任何一个民族的新文化，都是在继承和改造自己传统文化的基础上形成和发展起来的，脱离传统文化发展的总轨道，把过去的一切全部推倒，企图从零开始来建设什么民族的新文化，这只是缘木求鱼，是绝对办不到的事。第二，从辩证法的观点来看，事物的发展，乃是否定之否定的过程，否定是“扬弃”，既变革又继承，既克服又保留，它是新旧过程联系的环节。新过程之所以优于旧过程，就在于它克服了旧过程中已经过时了的东西，保留了旧过程中的积极因素，增加了旧过程所没有的适合新条件的新内容。这是一切事物发展的普遍规律，具有中国特色的社会主义新文化的建设当然也不会例外。因此，不继承和改造中华民族优秀传统文化，就很难完成建设具有中国特色的社会主义新文化这项任务，也就谈不上建设社会主义的精神文明，其结果，社会主义的物质文明建设也将遭到失败，整个社会主义现代化建设也难以取得成功。

准此以谈，则当前全面研究以儒、释、道为主体的中华传统文化，探讨其发生、发展和演变的客观规律，为建设有中国特色的社会主义新文化服务，其意义之重大当是不言而喻的。

（原载《中华文化论坛》1998年第2期）

## 首届香港道教节道教文化展览开幕典礼 嘉宾致辞

各位道长，各位道友，各位来宾，女士们，先生们：

在 21 世纪到来的时候，香港道教界举办了这次非常隆重的国际道教节，并举办了道教文化的展览，这是一次意义非常重大的盛会，我代表四川大学道教与宗教文化研究所向大会表示热烈的祝贺。我个人能被邀请参加这个盛会，也感到非常荣幸，谨借此机会表示我个人由衷的感谢。

21 世纪是一个世界经济将迈向全球化的时代，是一个知识经济的时代，各国人民之间的相互往来日益频繁，因此，在文化发展方面，也将出现东西方文化相互沟通、相互交流的局面。在东方文化中，具有五千年文明史的中华优秀传统文化，随着中国经济的蓬勃发展和国际地位的日益提高，也必然会受到愈来愈多的人们的关注。道教文化乃是中华优秀传统文化的主要支柱之一，套用鲁迅先生的话来说，它乃是中华优秀传统文化的根柢，可称为东方文化的瑰宝。在 21 世纪，它将和整个中华优秀传统文化一道产生强大的吸引力，它的许多合理思想，可以为西方文化借鉴和吸收，并为全人类带来真正的幸福。

道教的合理思想非常之多，其内容非常丰富，不是三言两语可以



说尽的。我们今天这个文化展览的主题——“顺天乐道——道教的生命观”，就是其中之一。

道教是以“道”为最高信仰，以得道为人生的最终目的。因此，它要求我们要尊道重德，唯道是求，为了要得道求道，就要自觉地抛弃人世间的一切物质享受和功名利禄的诱惑，要甘于过恬淡素朴的生活，要安贫乐道。立身行事，要本着“是道则进，非道则退”的原则，“淡泊以明志，宁静以致远”，视富贵如浮云，这就是这次展览主题所谓的“乐道”。这些思想与那些在西方文化影响下，只晓得追求物质享受、金钱第一的拜金主义、享乐主义、个人主义等腐朽意识是完全相反的。正是由于这些腐朽意识的存在，社会上人欲横流，有些人为了金钱和享受，简直无恶不作，甚至不惜出卖自己的人格和良心，把自己的人格、良心和肉体也当成商品拿去出卖。有些掌权的人，也不知道自己的权从何而来，于是，一朝权在手，便把自己手中的权也当成商品拿去出卖，搞权钱交易，贪赃枉法，无所不为。败坏了社会风气，污染了社会环境，影响十分恶劣，危害也极大。所有这些，都与道教“顺天乐道”、唯道是求的思想是格格不入的。

再者，道教是以长生成仙为其最终目的，因此，它竭力倡导重生、贵生、养生、热爱现实的人生。它相信人们通过修炼可以健康长寿、长生不老，提出了“我命在我不在天”这一非常重要的生命观。这个观点也表明道教长生信仰的特点，既与佛教悲观厌世思想不同，也与儒家“死生有命，富贵在天”的听天由命思想有别，它鼓励人们积极征服自然、努力争取自己掌握自己的命运。

道教所说的积极征服自然，是指按照自然界本身的发展规律去办事，这就是展览主题所说的要“顺天”，不是把人与大自然对立起来，不是任意地去破坏自然，掠夺自然。道教从其“天人合一”的基本思想出发，认为人也是自然的一部分，强调“道法自然”（《道德经》）、

“自然之道不可违”（《阴符经》），因而主张人应当爱护自然，与大自然协调相处，不应像西方文化所主张那样是把人与大自然对立起来，把自己凌驾于万物之上，把大自然看做是可供人类任意掠夺的物件，以征服者的态度高高在上地去掠夺自然，反自然之道而行之，不能“顺天”，结果却带来了生态环境的严重破坏，以致各种自然灾害的频繁发生，使人类受到了自然界的无情惩罚。若不悬崖勒马，整个人类就有可能被大自然开除出“地球村”。

总而言之，道教文化中的合理思想是不胜枚举的，其中许多可用来医治西方文化中的弊病，拯救西方文化给人类社会造成的灾难，在新世纪里乃是一种救世的良方，必将得到发扬光大，为全人类带来幸福。香港道教界这次举办首届国际道教节和道教文化展览，对弘扬道教文化，推动东西文化的交流和全人类的发展，必将起到很大的作用，产生深远的影响，功德无量。

谨此祝贺大会和展览的圆满成功！

（2001年3月9日于香港）

## 在上海“道教思想与中国社会发展进步研讨会”第一次会议闭幕会上的发言

各位道长、各位专家学者：

这次“道教思想与中国社会发展进步研讨会”，开了三天，听取了教内教外的许多学者的发言，非常有意义，受到了很多启发和教育，我感到这次会议的主题很好，准备也很好，会议开得非常成功，它将是道教发展史一次非常重要的会议。

这些年来，教内教外的许多学者，都共同感到很有必要对道教的教理教义进行系统而全面的总结，并结合时代发展的要求给以新的解释，这是一个非常迫切的时代任务，是时代发展的需要，也是道教进一步发展和弘扬道教文化的需要。

当今的世界经济正在向全球化的方向发展，我们既面临着激烈的经济竞争，也面临着激烈的文化竞争，在这种竞争当中，我们既要看到西方文化的长处，要善于吸收别人的长处用来丰富和发展我们自己的文化；也要看到西方文化的弊病及其已经给人类造成了巨大的灾难。在吸收西方文化的长处来丰富和发展中华优秀传统文化的时候，便一定要注意不能去吸收西方文化的弊病。道教是中华优秀传统文化的瑰宝，

它有很多优良传统和合理的内容，可纠正西方文化的弊病，值得发扬光大。所以，为了很好地应对这种竞争，也为了全人类的利益，有必要弘扬我们的道教文化。

道教是以老子为教主，以黄帝为祖宗，这个思想对中华民族凝聚力的形成和发展，有重大意义。所以，为了促进祖国的和平统一，也有必要对道教文化加以弘扬和发展。

道教要发展，道教文化要弘扬，就必须对它的教理教义进行系统而全面的总结，使之符合时代发展的要求。这既可以驳斥学术界长期以来认为道教没有自己系统的教理教义的学术偏见，又可以促进道教与时代的发展和要求相适应，做到与时俱进。这个任务要教内教外学者一起共同努力，但主要还是要靠教内学者自己的努力。

高兴的是，这次会议，显示了教内教外学者亲密无间，非常融洽，一定可以共同来完成这个任务。特别也看到了教内年轻一代学者正在茁壮成长，上海的许多年轻道士，都写了很有质量、水平很高的文章，在会上作了很有见解的发言，表明我们的道教正在欣欣向荣，出现一片新气象，这是值得祝贺的。所以，我相信道教的教理教义一定会有一个新的发展，这更是值得祝贺的。

（2002年11月7日于上海）

## 在德国慕尼黑召开的“第三届国际道教与现代大会”开幕大会上的致辞

各位代表、各位专家学者，女士们、先生们：

“道教与现代”国际大会第三次会议，今天在德国胜利召开，并且是在这个风光秀丽、景色优美的女人岛上举行，真是特别令人高兴，特别有意义。我们一来到这个岛上，就感到如像是来到了人间仙境，就像到了洞天福地一样，品尝到“别有天地非人间”的道家味道，我要代表这次参加会议的学者们感谢德国的主办单位，为我们做了这样一个美好的安排，使我们能在这样一个优美的安静环境里，来开这样一个道教的盛会，我相信一定会使这次会议开得圆满成功，我们应向他们，这次大会的主办单位和为这次大会服务的全体同仁们表示深深的谢意，请向他们鼓掌致意。

这个“道教与现代”的国际大会，最早是我与陈霞和刘迅先生一起在成都九眼桥的一农家乐餐馆中策划的，那是在2000年10月四川大学宗教所建所二十周年召开的“国际道家道教的学术研讨会”之后，我们想加强国际间道教文化的学术交流，推动道教文化研究的发展，特别是推动道教文化的现代化，把道教文化推向世界，每两年轮

流在世界各国召开一次道教文化的国际学术研讨会。在我们商讨之后，便在刘迅先生的积极组织和推动下，第一次是2003年5月美国波士顿大学与川大宗教所一起联合在美国的波士顿召开的，那一次我们的一切工作都准备好了，会议指定要我写的大会发言的论文《百年来道教研究的回顾与展望》都寄去了，去美国的签证也拿到手了，但后来由于受到“非典”的影响，许多代表都没有能够到会，我们川大除张钦一人因他有一个哥是在美国工作和居住这样一个特殊条件保证终于去了之外，其余的人也都未成行，我的论文也是由他和刘迅先生代我在大会宣读的。第二次是2004年6月也是由美国波士顿大学和川大宗教所一起联合在成都青城山召开的，这次到会的人比较多，也比较广泛；第三次，就是这次，在德国召开的，这次会议到会的人也很多很广泛。昨天，我和刘迅先生交换意见，后年争取能够去美国的夏威夷召开，因为许多代表上次没有去成美国，仍然想到那里去和北美的同行们做学术交流。刘迅先生同意积极组织，我们大家向刘迅先生鼓掌，表示欢迎。

最后，预祝这次大会圆满成功。

2006年5月25日

## 在庆祝陈莲笙道长九十华诞会上的讲话

尊敬的莲笙道长，在您老人家九十大庆之际，我谨以无限喜悦和景仰之情，向您老人家表示诚挚的祝贺，衷心祝愿您长生不老，永远福寿康宁。您的健康长寿，既是道教界的希望，也是祖国人民的希望。您是我最为崇敬的德高望重的道教界的领袖人物之一，在我们多年来的交往过程中，您不仅以仙风道骨和敦厚朴实、平易近人的长者风范感染着我，而且还使我深深地感受到您的的确确是一位始终保持以“道”为信仰、结合爱国与爱教为一体的活生生的典型，您始终以充满火热的豪情、为弘扬中华优秀传统文化三大主流之一的道教文化而献身。您认为，作为一名“道士”，就应该是“有道之士”。提出“以道德之力振兴道教”，并以此为准，以身作则，率领广大同道，数十年如一日，为振兴道教这一中华民族唯一的传统本土宗教而作出了巨大的贡献。在弘扬道教文化、振兴道教方面，您不仅高瞻远瞩、有明确的奋斗目标，而且还提出了许多为实现这种目标的切实可行的具体措施。1992年10月在西安召开的第一次有教内教外学者共同参加的“道教文化研讨会”上，您便提出了在改革开放深入发展的新形势下，

如何弘扬道教文化、增强道教活力的五项具体措施。这五项具体措施已正式收录在拙编《中国道教史》第四卷中，广为传播；后来又见到您在大作《道风集》中从各个方面对此作了更为详尽更加全面的阐发。其中您所倡导的关于大力开展对道教的教义思想进行系统的总结并加以新的阐释，使之适应当代社会发展的要求以及大力加强道教人才的培养，造就大批有热爱社会主义祖国的赤子之心、有坚定的道教信仰、有高尚的道德情操、有深厚的理论素养的年轻道教学者等等，也正是我个人向来十分关注的问题。记得“文化大革命”刚结束不久，我们在青城山讨论《中国大百科全书·宗教》卷道教条目框架时，面对在“文化大革命”中遭到破坏的道教现状，我便向傅圆天道长谈过这方面的问题；2002年10月在台湾，又曾向黄胜得道长谈过这方面的问题，并曾试图和他一起创办一所道教学院来落实我们的设想，后因种种障碍而未果。尽管我尚无所作为，但您的倡导，实获我心。正因为如此，所以我对您老人家多年来在弘扬道教文化、振兴道教方面的卓越成就和巨大贡献，特别感到由衷的高兴和万分的敬佩。教内和教外学者间的相互交往和相互支持，也是弘扬道教文化、振兴道教的重要措施之一，在这方面，您老人家也是一个能开风气之先、非常值得学习的典范。早在上个世纪80年代初，在我去杭州参加任继愈先生主持的“道藏提要”会议路过上海时，便受到您老人家的隆重的接待。因为当时教内教外的互相接触和交流还非常之少，所以这种接待给我的印象很深，令我非常感动，后来每到上海也都是如此。特别是1997年10月，我与内子萧乾著和学生加藤千惠一道去日本冈山参加国际道教文化研讨会，在返程经过上海时，您老人家不仅盛情挽留我们在上海歇脚三天，邀请我在白云观作学术讲演，而且还派专车和专人陪同，送我们去茅山参观访问。由于您每次的盛情接待，使我们来到上海，简直像是回到了自己家里一样地方便和愉快。此情此



景，历历在目；深情厚意，永矢弗谖。如此宽厚的长者，怎不令人景仰和钦佩?! 您老的这次九十大庆，本来我是应当亲自前来祝贺的，不料正好这几天有海外来客，无术分身，只好托李刚教授代为致意。千言万语，归结起来，正如我前不久所写的祝词那样：

献身弘道，勋业辉煌。

吉人天相，福寿而康。

有子耀庭，邦家之光。

永怀风义，地久天长。

道教有句名言：“我命在我不在天”，坚信“有道者寿”，谨此再次祝愿您老人家永远健康长寿！

2006年10月22日



# 三、道教文化 传播方式探索



## 弘道创举，功德无量

——祝贺蓬瀛仙馆创建七十五周年

蓬瀛仙馆位于九龙新界粉岭百福村，创建于1930年，1977至1985年又经扩建。背靠青山，雕梁画栋，巍峨壮观，供奉太上老君道祖、吕纯阳祖师、丘长春祖师等，被称为香港全真龙门派的开宗之始。创馆至今，已达七十五年。仙馆理事会议决，将举办创馆七十五周年庆祝活动，并出版纪念特刊。承蒙不弃，由李宏之先生代表特刊编委会邀我担任该特刊编委会顾问，并为特刊撰文，对该馆所办道教文化资料库多年来的发展作出回顾。由于我曾忝任该资料库的主编，多年来通过工作联系，已和仙馆同仁建立了深厚的友谊，故虽才疏学浅，难以胜任，但也不便辞谢。

在蓬瀛仙馆道教文化资料库于1999年创办之际，我就曾经说过，此乃弘道之创举，堪称功德无量之事。我当时说这个话，决不是一种空泛的谀辞，而是根据道教的实际情况来说的。

首先，这是由于道教乃是中华传统文化的主要支柱之一，借用鲁迅先生的话来说，它乃是中华传统文化的根柢，可称为东方文化的瑰宝，其中许多的合理思想，可以纠正西方文化的严重失误，值得西方文化借鉴和汲取，并为全人类带来真正的幸福。特别是在21世纪里，

随着世界经济向全球化方向的发展和各国人民相互往来的日益频繁，在文化发展方面，也将形成东西方文化相互沟通，相互交流的局面。为此，采取有效的措施用以大力加强道教文化的宣传和传播，乃是非常必要和非常及时的，具有十分重大的现实意义。

再从在历史上的情况来看，道教文化的传播曾有多种形式，如传写经书、讲经论道、设置宫观和神像、举办宗教活动、参与社会生活等等。但是，系统的传播，则在很多情况下都是依靠师徒授受的直接方式。显然这种方式的传播范围，是受到很大限制的。况且道教自身的某些“秘传”要求，更是制约了其传播广度，从而使它在面对现代文明的时候感受到自身发展的危机。这对道教的生存和发展、对中华优秀传统文化的保存和弘扬很不利。在传统的传播手段条件下，很难找到一种较为理想的拓展道教文化传播的途径来改变这种不利的状况。

蓬瀛仙馆“道教文化资料库”网站的创办，不但使道教思想文化的传播方式找到了与当代文明的“接口”，更为重要的，是它革新了道教的传播方式，使之与现代生活相适应，为当代人类提供了吸取中华大道这一东方文化特殊营养的宽广有效管道。这就为道教在当代社会的传播、为它与当代生活的互动，开了一扇新的窗口。特别应当指出的，是在仙馆同仁的大力组织和直接领导下，聘请了海内外一批著名的道教学者担任资料库的编委，尽心尽力地为资料库写稿，这不仅保证了资料库稿件的质量，而且还经常为资料库的整体规划出谋划策，为整个资料库的建设保质保量地按时完成，提供了可靠的保证；同时也对道教界和学术界的亲密合作，共同为弘扬道教文化而努力提供了一条很好的经验。所有这些，都是非常值得肯定的。道教文化资料库开网五年多来，月访人数以百万计，并且还在不断增长，它在海内外的影响也愈来愈大，可谓成绩卓著，功不可没。有此业绩，还须善始善终，促使其进一步完善和发展。这个网站的某些内容，已大大

超过现时出版的一些道教辞典，如将这个网站的稿件经过再次加工，编辑成书出版，也是弘道事业的一件大快人心的好事。

在蓬瀛仙馆建馆七十五周年之际，谨此祝愿仙馆在弘道事业上更加繁荣昌盛，不断发展。

2004年5月16日于成都

（原载香港《祝贺蓬瀛仙馆创建七十五周年纪念特刊》）

## 在庆祝蓬瀛仙馆道教文化资料库 启网一周年大会上的讲话

先生们、女士们：

道教文化，是中华优秀传统文化的主要组成部分。但长期以来，由于道教文化传播方式的限制，很多知识阶层对它都不甚了解，研究它的人更是不多，甚至对它存在一些偏见。蓬瀛仙馆的同仁有鉴于此，乃出巨资在国际互联网上建立了一个较为完整的道教文化资料库，于1999年春正式推出。邀集海内外研究道教文化的专家学者为资料库撰文，以弘扬道教文化为宗旨，纠正人们对它的一些错误认识，让人们了解道教文化在中华优秀传统文化中的重要地位及其对当代人类社会的重要价值，这可说是一个伟大的创举。启网一年以来，已积累了文章四百多篇，图片五百多张，网页的英文翻译工作亦已开展。查看本资料库的人数已超过一百五十万，平均每月逾十万人次。成绩令人鼓舞，真是功德无量，应当予以热烈的祝贺，并向蓬瀛仙馆的同仁们表示衷心的感谢。希望仙馆的同仁们再接再厉，把这一具有千秋万代重大意义的不朽盛事，做得好上加好，为道教文化和中华优秀传统文化的繁荣，为全人类的文明幸福而努力奋斗。

谢谢大家！

2000年7月8日于香港



## 有关蓬瀛仙馆道教文化资料库条目的 通信选载

### 之一

梁德华道长：

在新年和新世纪即将到来之际，谨向先生和仙馆的全体同仁问好！

寄来待审的资料库的稿件，现将已看完的部分寄来，请查收。其中：（1）有些错误的地方，我直接作了修改；有的我只画了问号，未作具体的修改；（2）有需补充的地方，有的我直接补充了，有的只提出了意见，未作具体的补充；（3）个别地方，我在文字表述上作了一些修改；（4）个别条目，我提供了个人看法。以上这些意见，都仅供你们参考。不知你们对审稿还有什么具体要求，盼告。

还有部分，待看完后另寄。耑此敬颂  
道安！

卿希泰敬上

1999年12月30日

## 之二

梁德华道长：

年前已将看完的部分稿件和审阅意见寄来，想已收到。现余下的这一部分，我也看完，其中有些错漏的字，或表述不清的地方，我画了问号，是否属于打错，请查对一下作者本人的手稿再认真校对一下。看了前后两位作者所写的这两部分稿子后，感到二者在体例上有些不太一致，首先，在文字表述上，前次寄给您的那部分的行文比较简而略，类似词典的写法；而这次寄来的这部分，在文字叙述上比较繁而细，每一条都类似一篇短文；其次，前面那部分每条之后，列有参考书，而这次这部分则没有。再者，他们两人在行文中所引的书，除极少数外，都没有详细注明作者、版本和页码，这是不符合国际标准的，而且也给翻译的人和读者在查对原文时增加困难，这也是属于写作体例上的问题。还有，经常引用的书（例如《道藏》），应当统一规定一种版本，不能在同一个资料库里，这个作者引用的是大陆版本，那个作者引用的又是台湾版本，甚至同一个作者，一会儿用大陆版本，一会儿又用台湾版本，这也是写作体例上的问题。以上这些问题，我认为需要及时加以解决，以便进一步提高资料库的资量。这些意见，不知是否有当，仅供您参考。顺颂  
道安！并候资料库全体同仁的好！

卿希泰敬上

2000年1月7日

### 之三

梁德华道长台鉴：

不久前，在我住院期间，承蒙仙馆资料库同仁托姜生教授来院慰问，不胜感谢。现已出院康复，请勿挂念。

春节前夕，由传真送来资料库文稿 15 页，我趁节假日空闲之便，已校改完毕，现传回，请查收并审阅为荷。

耑此敬颂

春安！并候

仙馆资料库同仁新春快乐！

卿希泰敬上

2002 年 2 月 13 日

### 之四

林瑞娟小姐：并转

梁德华道长：

春节好！春节前夕，收到的 15 页文稿，我在 2 月 13 日即已校改完毕，但因底稿是传真纸，很软，须经复印转换成较硬一点的纸才能传真过去，但当时附近各个复印地方都关门放假，所以一直等到 2 月 19 日才传给你们，很抱歉！

2月19日收到你们发来的传真，询问几个不应列入“主要道派”的条文如何处理，现把我所考虑的意见禀告如下：

1. 重玄派（或称重玄宗）这个称呼，是指道教中以“重玄”思想注释《道德经》而闻名于世的一个学派，不是一个道派，不能把它列入“主要道派”之中，根据目前的目录框架，可以放在“老子成玄英疏”和“老子李荣注”中附带解释（4·2·33；4·2·34）。

顺便说一下：在目前的目录中，缺乏道教的教理教义这个专题，在“2 道教的信仰”这个栏目中虽有所涉及，但太单薄了。如果增加一个教理教义的专栏，则可以把“重玄”放在这个栏目当中。

2. 中派、东派、西派，皆是就内丹修炼的丹法特点而言，不是指一个独立的道派，建议可以分别把“中派”放在“李道纯”（1·4·31）、“东派”放在“陆西星”（1·4·33）、“西派”放在“李西月”（1·4·38）等条目中附带解释，不必列入“主要道派”之中。

3. 道教的派别很多，选择其中的主要者进行介绍是正确的，但如何取舍应有一个统一的标准，如据称同属王重阳七大弟子所传的七个道派中，这里只列了丘处机所传的“龙门派”、马钰所传的“遇仙派”、谭处端所传的“南无派”等三个派别，而对刘处玄所传的“随山派”、郝大通所传的“华山派”、王处一所传的“嵒山派”、孙不二所传的“清静派”等则未列入；又如，从龙虎宗分衍出的支派，只列了元代的“玄教”，而清初的“正乙派”（以娄近垣为创派人）则未列入；再如，从全真龙门派分衍出的支派只列了四川的“碧洞宗”，其他如广东罗浮山的“南宫派”，山东崂山的“崂山派”（又名金山派）、江苏茅山乾元观的“闾祖派”、云南鸡足山的“西竺心宗”、浙江湖州金盖山的“云集派”等等，还有不少，均未列入，是否可以从中选择一些作一介绍，以便展现全真龙门派在明清之际的复苏状况，同时也可看出这种道派林立的结果，是造成全真道的力量分散，以致未能恢

复金元时期那种辉煌局面的原因之一。

以上意见，仅供参考，是否有当，请审阅。

耑此敬颂

道安！并候

仙馆资料库同仁好！

卿希泰敬上

2002年2月21日

## 之五

林瑞娟小姐：

您好！5月1日传递过来的《金丹大道》（样稿），早已审阅完毕，但因我的电话和传真，最近几天线路发生了毛病，没法及时传送给您，直到今天放假完毕开始上班后，才找人来修理好了，现传送给您，请查收为荷！

这份稿件从总体上看，写得很好，我只修改了个别地方，但在谈到内丹流派时，非常简略，没有把原先拟定的“东、西、中”派列入作个交待，不知作者是否另有安排考虑，需要问清楚为好！

耑此敬颂

道安！

希泰敬上

2002年5月8日

## 之六

梁德华主任道鉴：

看了《道教文化资料库目录》以后，我对目前在“6 道教与人类文明”这个大项目中，只有“6·1 道教与人类科技文明”和“6·2 道教与文学艺术”这样两个子项目，似乎显得太薄弱，我个人认为，仅用这两个子项目尚不足以完全说明“道教与人类文明”这个大项目，或者说，这两个子项目还不足以展示“道教与人类文明”这个大题目所应包括的丰富内容。特别是在 21 世纪，随着世界经济向全球化方向的发展和各国人民相互往来的日益频繁，在文化发展方面，也将形成东西方文化的相互交流和相互沟通的局面，在中国已经加入 WTO 这一形势下，中华传统文化与世界各国文化的相互交往必将更加活跃，而道教文化乃是中华传统文化的根柢，是东方文化的瑰宝，它的许多合理思想，可以纠正西方文化的一些严重失误，值得西方文化借鉴和汲取，并为全人类带来真正的幸福。为此，我建议增加“道教与现代社会生活”这样一个栏目，把道教文化中有益于当代社会生活的一些合理思想整理和发掘出来写成条目，向教内外的广大读者介绍，让人们了解道教文化并不是历史博物馆里的展览品，而是与我们每个人都息息相关、与我们的日常生活是有密切联系的，使他们了解道教所讲的“道”，并不神秘，也不遥远，它就在我们的日常生活当中，“不可须臾离也”。这个栏目做好了，不仅对弘扬道教文化很有益处，而且对整个人类文明也将是一个重大贡献。这个栏目，可以放在“6 道教与人类文明”之中，以“6·3”作为番号，也可以独立为一项，其内容是极为丰富的，需要集思广益和教内外的广大同仁

共同努力，才能把它搞好。如果可以的话，可在今年7月份这次道教文化资料库的工作会议期间，就此问题展开一些讨论和研究，为这个栏目的编写工作做一些准备。我这里收集和整理了几条，这不是正式的写稿，仅是作为一种初步的尝试，附录于后，供讨论时参考。

耑此敬颂

道安！

卿希泰敬上

2002年6月12日

附录：

1. “仙道贵生，无量度人”：道教认为，个人与社会是一种互存互荣的共生关系，因而十分重视对社会应尽的责任，要求不仅要“度己”，重视个人的生存，而且还要“度人”，重视他人的生存，任何个人绝不能从一己的私利出发而损害他人的利益，而应该以各种适宜的方式去创造天下人共同的利益。一个人只有很好地履行了作为社会一分子的社会职责，成为一个有益于社会的人，一个道德高尚的人，才能谈得上修道成仙，名登仙籍。

2. “见素抱朴，少私寡欲”：道教推崇俭朴的生活方式，反对奢侈浪费。要求人们做到“见素抱朴，少私寡欲”，“去甚、去奢、去泰”，“知止”、“知足”。道教认为，有了崇俭抑奢的精神和作风，才能够在物质匮乏、环境艰苦的条件下，仍然保持不怕艰苦、锐意进取的意志，去战胜一切困难，实现理想的目标；也才能够在物质丰富、条件优越的情况下，仍然不沉醉于物质享受、不奢侈腐化，而保持勤

劳节俭、继续奋发向上、开拓进取，创造更加美好的未来。只有这样，一个修道者才能做到“安贫乐道”，修仙得道；也只有这样，一个人才能持盈保泰，否则，器满则倾，人生必将招致失败，社会也将陷入浮华而动荡不安。所谓“知足不辱，知止不殆，可以长久”。中华民族之所以能够历尽苦难而生生不息，备遭浩劫而巍然屹立于世界民族之林，在一定意义上说，正是我们的民族具有这样崇俭抑奢的精神。在今天的商品大潮的冲击下，道教文化这种崇俭抑奢的精神，更加凸显出鲜明的时代价值。

3. “道法自然”与“自然之道不可违”：道教一方面主张人与万物都同是由道所产生的，另一方面也主张万物皆生而有道。基于这种思想，便认为世界上的一切生灵都有平等的生存权利和合理的存在地位。应该让宇宙万物都能在大自然的慈光普照之下自由生长，任性自在，自足其性，得其自然之存在与发展，人当无为，勿加干预。《庄子》说：“无以人灭天。”《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”《抱朴子内篇》说：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”《阴符经》有“圣人知自然之道不可违因而制之”的思想。这种“道法自然”，顺应自然的思想，蕴涵着一种重要的生态伦理观念，就是认为人类不应以自我为中心，自以为只有人类才有资格获得伦理的关怀，其道德地位优越于其他物种，从而把人类驾凌于万物之上，以致错误地认为人类的一切需要都是合理的，人对天地万物的所有改造都是必要的，以为人可以随心所欲地役使万物；恰恰相反，根据“道法自然”与“自然之道不可违”的思想，则是认为人类应该合乎自然地把自己放在天地间的一个较为合理的地位，从可持续发展的伦理观念和以高度负责的精神去很好地保护自然、爱护自然，管理好人与自然共同生息的“地球村”，达到人与自然和谐相处。这样才有利于人类自己的生存和发展。否则，人类将面



临作茧自缚、自绝于天地的严重后果。

4. “我命在我不在天”：是道教的基本教义之一。其主要内容包含三个方面，即：一、贵生重生、“生为第一”的乐观主义人生态度；二、“性命由己，操之在我”的命运自主思想；三、延生有术的生命实践操作思想。这些是道教对死亡的宣战。与儒家“死生有命、富贵在天”的宿命论的生命观迥然不同，道教对战胜死亡、延长生命充满了信心。它认为个人的生命同天地一样，都是由自然之气所化生，若能修道守气，返本归根，便能寿比天长。强调天人一体，天人同构，“宇宙在乎手，万化生乎身”<sup>①</sup>，“天法象我，我法象天”<sup>②</sup>，故一方面主张从修身治国到修炼成仙，都必须顺应自然，法效天地；但另一方面，它在强调顺应自然的同时，并不只是一味消极地顺应和服从自然，《阴符经》主张“观天之道，执天之行”，即要发挥主观能动性，探寻自然天地之玄机，为我所用。《阴符经》说，“是故圣人知自然之道不可违，因而制之”，这与荀卿“制天命而用之”的思想是一脉相承的。《抱朴子内篇》引《龟甲文》说：“我命在我不在天，还丹入口亿万年。”《西升经》说：“我命在我，不属天地。”张伯端《悟真篇》亦称：“一粒金丹吞入口，始知我命不由天。”道书《真气还元铭》曾对“我命在我不在天”这一思想作了如下的阐释：“言人性命生死，由人自己。人若能知自然之道，运动元和之气，外吞二景，内服五芽，动制百灵，静安五藏，则寒温饥渴不能侵，五兵百刃不能近。死生在手，变化由心，地不能埋，天不能煞，此之为‘我命在我’也。”<sup>③</sup>这就是说，人之性命，寿夭长短，操之在我，人通过发

① 《阴符经》。

② 《真气还元铭》，《道藏》第4册第880页。

③ 同上。

挥自己的主观能动性，探求自然之道，通达天地造化之理，盗取天地之机，采取炼养元气等手段，不仅能防止自身机体衰老，竟其天年，甚至可以扭转生命的流程，“重铸阴阳，再造乾坤”，“逆则成仙”，达到“深根固柢，长生久视”。

道教这种“我命在我不在天”的思想，在人生观和实践方面，都有其积极作用和现实意义。首先，它蕴涵着对人自身潜在价值的充分肯定，强调发挥人的主观能动性，是一种激励人们不断进取的积极的人生观。这种积极进取的人生观，对我们正确地认识世界和改造世界具有重要指导作用。其次，它在实践上鼓励道门中人开发人体潜能，将古代先民各种延年益寿的养生方术都一一吸收进来，并根据道教的宗教修持需要而加以改造和发挥，从而客观上推动我国古代医学、药理学、养生学、矿物学、人体科学、化学、体育学、天文学、地理学等等学科的发展。

5. “反者道之动”：语出《道德经》第四十章。认为事物由于道的作用，都可能向着自己的对立面转化，并把这种转化作为认识世界的基本原则，安身立命的指导方法。其方法论的意义，可从两个方面来理解：一、作为制敌之术，因“兵强则灭，木强则折”<sup>①</sup>，所以，可制造一些促使对方走向极端的条件，使其转而失败，所谓“将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之”<sup>②</sup>。二、作为处世之道，因为“物壮则老”<sup>③</sup>，人一旦不甘以柔弱自守，转而争强好胜，违背道之无为的准则，必然要过早地走向消亡，“强梁者不得其死”<sup>④</sup>。相反，“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，

① 《道德经》第七十六章。

② 《道德经》第三十六章。

③ 《道德经》第三十章。

④ 《道德经》第四十二章。

多则惑”<sup>①</sup>，所以，就应防止极端，自觉地与道同体，保持虚而不盈的状态，就可以完全避害。“以柔胜刚，以弱胜强”的思想，对鼓舞弱小民族为维护领土完整与主权独立的斗争信心有重要的意义。

6. “周穷救急”：道教的基本教义之一，道教的早期经典《太平经》对此即有详细的阐述。它认为，天地间的一切财物，都是“天地和气”所产生，是属于公共的东西，应该属于社会公有，大家共同享受，不应该为少数人所独占，为少数人据为私有。它反复强调：“物者，中和之有。”<sup>②</sup>“此乃中和之财物也。”<sup>③</sup>“中和有财，乐以养人。”<sup>④</sup>“天地乃生凡财物可以养人者。”<sup>⑤</sup>它指出那些独占财物人乃是一些无知的“愚人”，像《诗经》把剥削者比做“硕鼠”一样，它也把他们的比做仓中的“老鼠”。它指出，天地就好像一个大仓库，凡是这个仓库中的一切财物，都归大家所共有，是用以养活众人的，凡是缺少某种财物的人，都可以到这个公共的大仓库中去取用。但有的人就像仓库中的老鼠一样，因为地位的关系，不但能够经常吃饱，还要以为整个仓库永远都是属于他自己的，把它独占为己有，这简直是愚昧无知，太没有道理了。它认为，凡是把天地间的财物据为己有的人，就是“天地之间大不仁人”，就是“与天地和气为仇”，犯了“不可除（赦免）”的弥天大罪，应该受到天地的惩罚。它说：“或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。或身即坐，或流后生。所以然者，此乃中和之财物也，天地所以行仁也，以相推通周足，令人

① 《道德经》第二十二章

② 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第246页。

③ 同上，第242页。

④ 同上，第248页。

⑤ 同上，第243页。

不穷。今反聚而断绝之，使不得遍也，与天地和气为仇。”<sup>①</sup> 它认为，凡是聚积大量财物，“不肯力以周穷救急，令使万家之（乏）绝，春无以种，秋无以收”<sup>②</sup>。而他反利用这大量财物来对穷苦人民进行高利贷剥削，敲诈勒索，令其饥寒而死，那更是天地不容，人神共怒，“死尚有余辜，当流后生”<sup>③</sup>。这些思想，对当今的现实社会来说，仍有非常重要的价值。

---

① 王明《太平经合校》，中华书局 1960 年版，第 242 页。

② 同上，第 247 页。

③ 同上，第 246—248 页。

# 四、追念前贤，继往开来



## 可贵的开拓，后学的楷模

——《蒙文通文集》读后

《蒙文通文集》六卷，已由蒙文通先生之子蒙默教授整理完毕，并由巴蜀书社全部出版，这是学术界的一大盛事，值得祝贺。

蒙文通先生是我国现代杰出的历史学家和思想家，他在中国古代历史和古代学术文化研究中，辛勤地耕耘了一生，造诣高深，成就卓著。其学识渊博，不仅精通经、史、诸子，还对佛、道二藏和宋明理学有独到的研究。在古代历史、古代地理、古代民族、古代学术、古代宗教等许多方面，都给后人留下了十分丰硕的成果。这套文集分为《古学甄微》、《古族甄微》、《经史抉原》、《古地甄微》、《古史甄微》、《道书辑校十种》六卷，基本上集中了蒙文通先生一生的主要著作，反映了他的学术成就的全貌，为我们研究蒙文通先生的学术思想提供了极大的方便。蒙默教授要我在这套文集写篇介绍，我作为蒙文通先生的一名学生，这是义不容辞的责任。但因本人才疏学浅，很难对蒙先生的学术思想作全面的解说，这里仅就蒙先生在道家道教文化研究方面的一些学术思想，谈一点个人的粗浅认识。

## (一)

首先，蒙先生是将道家道教文化的研究，和民族史与地方史的研究紧密结合的。他早年在《古史甄微》中，即备言中国上古民族显有北（河洛）、东（海岱）、南（江汉）三原之分，提出由分布之地域不同，其部族、姓氏与生活、文化皆各不相同的学说。其后又在《经学扶原》中，论证了“经术亦以地域而分”，“纵横、法家固三晋北方之学也。道家如老庄，词赋家如屈宋，并是南人，则辞赋、道家固南方之学也。六经、儒、墨者流，固东方邹鲁之学也。此又三方思想学术之不同也”<sup>①</sup>。并谓，“盖鲁人宿敦礼义”，“晋人宿崇功利”，“楚人宿好鬼神”<sup>②</sup>，进一步从学术思想的角度丰富和完善了“三系学说”。晚年，蒙文通先生又在“三系学说”的基础上提出了昆仑宜为上古一文化中心，巴蜀文化当系自西东渐，楚文化也颇受巴蜀文化影响，《山海经》就是“巴蜀地域所流传的代表巴蜀文化的典籍”<sup>③</sup>等著名的学术观点。这对我们探讨道家道教文化的思想渊源，有着极为重要的意义。

蒙文通先生对“代表巴蜀文化”的《山海经》一书作过系统的研究，其代表作有《略论〈山海经〉的写作时代及其产生地域》等著名论文，提出了许多很有学术价值的独到见解。了解“代表巴蜀文化”的《山海经》的内容，对于了解五斗米道为什么发源于四川以及蒙文

---

① 《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社1987年版，第32页。

② 同上，第20页。

③ 同上，第65页。



通先生为什么断言五斗米道是西南少数民族之宗教都有帮助。

根据蒙文通先生考论，《山海经》的写作年代，最迟“不能晚于公元前四世纪中叶邹子五运之说兴起之后”<sup>①</sup>，“其为先秦时代的古籍，是可以肯定的”<sup>②</sup>。《山海经》中有关我国上古社会的神话和宗教信仰的记载，非常丰富和系统，除《楚辞·天问》以外，没有任何其他古籍可以与之相比，袁珂先生的《山海经校注》、《中国神话通论》等著作在这方面作了非常精辟的阐述，从而证明了蒙文通先生关于南方学术“宿好鬼神”这一特色的论断是十分正确的。而《山海经》的许多神话和宗教信仰的内容，都直接为道教所汲取，成为道教的重要思想渊源之一。朱越利先生曾专门写了《从〈山海经〉看道教神学远源》一文，对此做了探讨<sup>③</sup>。这里只举例说明如下：

第一，道教称神仙所居之胜境为仙境。仙境之说，源于古代神话。这类神话，开始乃是以昆仑山为中心的。而有关昆仑山的神话，最早而又比较完整的记录，便是来自《山海经》。例如《山海经》第二《西山经》说：“西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时。”<sup>④</sup>“帝”，即“天帝”，也就是黄帝，表明黄帝的神宫就在此山之巅。“神陆吾”即《海内西经》所说的开明兽。《山海经》第十一《海内西经》说：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。……面有九门，门有开明兽守之，百神之所

① 《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社1987年版，第57页。

② 同上，第55页。

③ 载《道教综论》，香港道教学院2001年版，第164—184页。

④ 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第55—56页。

在。”<sup>①</sup>又说：“开明北有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树。”<sup>②</sup>所谓“珠树、文玉树、玕琪树”，皆属琼玉之树。《河图括地象》云：“昆仑上有琼玉之树。”参照《列子·汤问篇》“珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味，食之不老不死”的说法，则琼玉之树似皆属不死树之类。又说：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窾窾之尸，皆操不死之药以距之。”<sup>③</sup>《山海经》第十六《大荒西经》又谓：“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神——人面虎身，有文有尾，皆白——处之。……有人，戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。”<sup>④</sup>根据以上这些记载，昆仑山有“不死树”、“不死之药”、“是百神之所在”、“万物尽有”，是西王母所居，是黄帝神宫所在处。而黄帝和西王母，后来便成为道教所崇奉的重要神仙。《山海经》中的这些神话，后来在《淮南子》卷四《坠形篇》中，也有系统的描述。这里除宣称此山有不死树，又有“丹水，饮之不死”外，还把此山描绘成可以由此登天的天梯：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之上，登之而不死；或上倍之，是谓玄圃之山，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。扶木在阳洲，日之所曠；建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而无响，盖天下之中也。”<sup>⑤</sup>道教吸收了这类神话，把昆仑山作为道教仙境“三岛”之一。据《云笈七签》卷二十六《十洲记》：上有閼风巅、玄圃堂、昆仑宫、天庸城；天庸城上有金台五所，玉楼十二所，为“西王母之所治”，是“真官

① 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第344—345页。

② 同上，第350页。

③ 同上，第352页。

④ 同上，第466页。

⑤ 《诸子集成》本，第57页。

仙灵之所宗”，此乃“天地之根纽，万度之纲柄”<sup>①</sup>，是群仙聚居的地方。

那么，《山海经》所说的这个神仙胜境的海内昆仑，究竟是在什么地方呢？蒙文通先生对此考证说：“考《海内西经》说，‘河水出（昆仑）东北隅以行其北’，这说明昆仑当在黄河之南。又考《大荒北经》说，‘若木生昆仑西’（据《水经·若水注》引），《海内经》说：‘黑水、青水之间有木名曰若木，若水出焉。’这说明了昆仑不仅是在黄河之南，而且是在若水上源之东。若水，即今雅砻江，雅砻江上源之东、黄河之南的大山——昆仑，当然就舍岷山莫属了。因此，我们认为《海内经》四篇所说的‘天下之中’，是指今四川西部地区。”<sup>②</sup>从这个意义上说，昆仑文化也可以说就是巴蜀文化。

蒙先生考证《海内经》四篇所说的“天下之中”是指四川西部地区的这一说法，还可以找到一些旁证。如《山海经》卷十八《海内经》说：“西南黑水之间，有都广之野……灵寿实华，草木所聚。”<sup>③</sup>所谓“都广”，袁珂注引王念孙云：或作“广都”。杨慎《山海经补注》说：“黑水广都，今之成都也。”《华阳国志·蜀志》云：“广都县，郡西三十里，元朔二年（127）置。”曹学佺《蜀中名胜记》则谓广都在今成都附近双流县境。郭璞注云：“其城方三百里，盖天下之中，素女所出也。”所谓“素女”，盖古之神女。徐锴《说文系传》说：“黄帝使素女鼓五十弦琴，黄帝悲，乃分之二十五弦。”杨慎云：“素女在青城天谷，今名玉女洞。”所谓“灵寿”，郭璞云：“木名也，似竹，有枝节。”亦称寿木。《吕氏春秋·本味篇》说：“菜之美

① 《道藏》第22册第197页。

② 《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社1987年版，第48页。

③ 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第505页。

者……寿木之华。”高诱注称：“寿木，昆仑山木也；华，实也，食其实者不死，故曰寿木。”综上所述，黑水之间，都广之野，即昆仑山所在之处，在今四川西部，为天下之中，这便从旁证明了蒙先生的说法是有根据的。既然这个位居天下之中的神仙胜境就在四川西部，那么，五斗米道在这里发源，也就是非常自然的事了。

第二，长生不死，是道教最为重要的基本信仰，而这种思想的源头，也应追溯到以《山海经》为代表的巴蜀文化。杜而未先生在《山海经神话系统》和《昆仑文化与不死观念》两书中已正确指出了我国原始社会时期以来的昆仑文化与不死的观念有不解之缘。他说：“昆仑文化中含有仙意，不死的观念也离不开昆仑文化。”<sup>①</sup>袁珂先生在《中国神话史》一书中，也专门列出章节剖析了《山海经》的不死观念。如《海外南经》说：“不死民在其东，其为人黑色，寿，不死。”<sup>②</sup>《海内经》说：“流沙之东，黑水之间，有山名不死之山。”<sup>③</sup>郭璞注云：“即员丘也。”<sup>④</sup>又说：“有员丘山，上有不死树，食之乃寿；亦有赤泉，饮之不老。”<sup>⑤</sup>《大荒南经》又说：“有不死之国，阿姓，甘木是食。”<sup>⑥</sup>郭璞注云：“甘木即不死树，食之不老。”<sup>⑦</sup>故所谓“不死之山”、“不死之国”，均指不死之民；不死树，亦即不死之药。如前所述，在昆仑神话中，不死之药除甘木外，还有多种。其中有种不死药名为玉膏。《山海经》卷二《西山经》说：崇吾西北有一座山名曰崑山，“丹水出焉，西流注于稷泽，其中多白玉，是有玉膏，其

① 《昆仑文化与不死观念》序，台湾学生书局1962年印行。

② 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第238页。

③ 同上，第504页。

④ 同上。

⑤ 同上，第239页。

⑥ 同上，第425页。

⑦ 同上。

原沸沸汤汤，黄帝是食是飧”<sup>①</sup>。关于玉膏，这里只说黄帝以之为食，未说其性质。但郭璞注引《河图玉版》则说：“少室山，其上有白玉膏，一服即仙矣。”<sup>②</sup>可见，它是一种长生不死的仙药。朱越利先生指出：早期道教不仅以玉膏为仙药，而且还有化玉为膏的方法，大概也是受黄帝以玉膏为食的启发<sup>③</sup>。

第三，与长生不死信仰相联系，肉体可以升天的思想，也是早期道教最为重要的思想之一。这种思想在《山海经》里也可以发现其源头。在《山海经》中谈到上天的道路有两种，一为山，一为树。《大荒西经》说：“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此上下，百药爰在。”<sup>④</sup>袁珂注谓：此“灵山”，疑即巫山，即是山中升天的天梯，十巫踏着这天梯从地上升到天上，又从天上下到地上，上达民情，下宣神旨，在神与人之间起着沟通作用；同时采集包括不死之药在内的百药，这便是这些神巫夙们的职责。《海内经》又说：“华山青水之东，有山名曰肇山，有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天。”“柏高”即柏子高，一作伯高。郭璞注云：“柏子高，仙者也。”袁珂注谓：“柏高上下于此，至于天者，言柏高循此山而登天也，此山盖山中之天梯也。”<sup>⑤</sup>

在《山海经》中，除有由山上天的记载外，还有由树上天的记载。《海内经》说：“有九丘，以水络之：……有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，有九楹，下有九枸，其实如麻，其叶

① 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第48页。

② 同上，第49页。

③ 朱越利《从〈山海经〉看道教神学的远源》，载《道教综论》第167页。

④ 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第453—454页。

⑤ 同上，第505页。

如芒。大暱爰过，黄帝所为。”<sup>①</sup>关于建木，在《淮南子·坠形篇》说：“建木在都广，众帝所自上下。”这就是说“众帝”是从都广山上的建木到天上去的，又从建木下地来，故云上下。“都广”在何处，前已说明。“大暱爰过”袁珂注云：谓“庖牺亦首缘此建木以登天也”<sup>②</sup>。“黄帝所为”，“言此天梯建木，为宇宙最高统治者之黄帝所造作、施为者也”<sup>③</sup>。此乃是以树为天梯而登天的明确记载<sup>④</sup>。

早期道教受此影响，相信人可以即身成仙，冲举飞升，登天而去。其登天的工具有龙，有白云等等，不一而足，并以昆仑仙境为蓝本，想象出天上神仙世界的种种动人景象，以鼓励人们学道修仙。

此外，在《山海经》中还有一种“羽民”的记载。如《大荒南经》说：“有羽民之国，其民皆生羽毛。”<sup>⑤</sup>《海外南经》亦称：“羽民国在其东南，其为人长头，身生羽。”<sup>⑥</sup>这个“羽民”，为后来道教塑造神仙人物提供了很好的资料。当然这中间还有一个演变过程。《山海经》中的“羽民”，只是殊方的一个族类，并非仙人。在《楚辞·远游》中有“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡”。这个丹丘之“羽人”，便已经是仙人了。《史记·封禅书》在谈到“五利将军”栾大为汉武帝“道天神”时说：“于是天子又刻玉印曰‘天道将军’，使使衣羽衣，夜立白茅上，五利将军亦衣羽衣，夜立白茅上受印，以示不臣也。而佩‘天道’者，且为天子道天神也。”<sup>⑦</sup>表明神仙方士在扮演神仙人物时，亦利用了“羽民”思想。道教中有羽士、羽客、羽人等

① 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第509页。

② 同上，第512页。

③ 同上，第513页。

④ 同上。

⑤ 同上，第423—424页。

⑥ 同上，第228页。

⑦ 《史记》，中华书局标点本，第4册第1391页。

等称谓，盖亦由《山海经》的“羽民”脱胎而来，且谓修道者的逝世为羽化，则含有冲举飞升、登天而去之意。

第四，道教的许多神灵，在《山海经》中也可以找到其前身，最著名的有西王母和黄帝。《山海经》中屡次提到西王母。除《大荒西经》的叙述已见前引而外，《西次三经》又说：“又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。”<sup>①</sup>《海内北经》又说：“西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。”<sup>②</sup>根据这些记载，西王母实为穴居蛮人的酋长，其形象还有些像兽类。经过演变，在《汉武帝内传》中遂变成年三十许的绝代佳人。道教将她奉为尊神，并尊为女仙之首。

在《山海经》里，黄帝是一位“天帝”，又是一位常食白玉膏的神人，并有各种神奇的能力。如前所述，他不仅能种建木作为上天的天梯，而且还能种玉。《西山经》说，“黄帝乃取崑山之玉荣，而投之钟山之阳”，以为玉种。所结之玉，“坚粟精密，浊泽而有光。五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是飧；君子服之，以御不祥”<sup>③</sup>。此后，黄帝又经历了一个由神话中的神演变成为一个历史人物的过程，被描绘成为一个古圣君。道教将这位集“天帝”与“圣君”于一身的黄帝奉为道教之宗，这对民族凝聚力的形成和发展具有重大的意义。朱越利先生还认为，远古的“天帝”，对道教三清及玉皇大帝的塑造，也会有启发<sup>④</sup>。

龙，是中华民族的图腾，也是道教所崇奉的神物。这种思想在

① 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第59页。

② 同上，第358页。

③ 同上，第48页。

④ 朱越利《从〈山海经〉看道教神学的远源》，载《道教综论》第173页。

《山海经》中也有其源头。如道教向来有祭龙祈雨的宗教活动，在《山海经》中亦有“旱而为应龙之状，乃得大雨”<sup>①</sup>。这与道教的祭龙祈雨的宗教活动，是完全一致的。

此外，道教所崇拜的风伯、雨师、雷祖等神灵，在《山海经》里也有其源头。如《大荒北经》说：“蚩尤请风伯雨师，从大风雨。”<sup>②</sup>《海内东经》说：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹，在吴西。”<sup>③</sup>

我国古代有女娲造人的神话，道教亦崇奉女娲，尊为“九天玄女”。这种思想在《山海经》中亦有源头。如《大荒西经》说：“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。”<sup>④</sup>

总而言之，《山海经》中具有道教渊源的要素甚多，不再一一列举。仅从以上这些事例，也就充分说明了这部“代表巴蜀文化的典籍”所显示的内容与后来五斗米道之发源于四川和张陵为什么在四川创立道教，都绝不是偶然的，而是有其深刻的文化背景和社会背景的。

## (二)

其次，正是由于蒙文通先生对道教文化的研究不是孤立地进行的，而是和民族史与地方史的研究紧密结合的，故能对道教发展史提出许多精辟独到的见解，这对我们今天开展道教学的研究具有重要意义。这里举几个例证说明如下：

① 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第413页。

② 同上，第491页。

③ 同上，第381页。

④ 同上，第445页。



第一，关于五斗米道与西南民族之关系，蒙先生提出：“张道陵之五斗米道，又称天师道。……天师道盖源为西南少数民族之宗教，汉末西南民族向北迁徙，賁人、氐人北入汉中及汉水上游（详别论）<sup>①</sup>，五斗米道亦于此时入汉中。……《晋书》又说：‘五斗叟郝索聚众为乱。’叟即西南民族之称，知五斗米道原行于西南少数民族；符篆之事始于张道陵，符篆固非中国汉字也；故余疑其为西南民族之宗教而非汉族宗教。”<sup>②</sup>关于这个问题，他在《与缪赞虞君论汉后西南民族北徙书》中也有论证，称“五斗之教源于賁叟”<sup>③</sup>，并谓开天辟地的“盘古”亦缘西南民族“盘瓠”而来。他说：“魏世盘瓠之入于氐者已达汉中，北徙三辅。于是徐整著《三五历记》首著盘古之说，任昉《述异记》称‘秦汉间俗说盘古’云云。以时以地核之，则盘瓠之系北来，而后中夏有盘古之说，盘古即盘瓠也。”<sup>④</sup>而“盘古”乃道教三清尊神元始天尊的前身元始天王之前身也。朱越利先生认为，从盘古演变为元始天王时，帝江神话的影响也是不可忽视的<sup>⑤</sup>。而帝江神话亦见于巴蜀文化的代表作《山海经》。《山海经》第二《西山经》说：“有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。”<sup>⑥</sup>毕沅注称：“江读如鸿。”帝鸿者何？袁珂注引《左传》文公十八年杜预注说：“帝鸿，黄帝。”《庄子·应帝王》载，“中央之帝为浑沌”，正与黄帝在“五方帝”中为中央天帝相符，因此，他的结论是：“此经（指《山海经》），帝江即帝鸿亦即

① 见《羌氏与賁叟及其北迁》，载《蒙文通文集》第二卷，巴蜀书社1993年版，第445—454页。

② 《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社1987年版，第315—316页。

③ 《蒙文通文集》第二卷，巴蜀书社1993年版，第454页。

④ 同上，第451页。

⑤ 朱越利《从〈山海经〉看道教神学的远源》，载《道教综论》第172页。

⑥ 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第65—66页。

黄帝也。”而黄帝又为道教之宗，表明道教与巴蜀文化确有不解之缘。故蒙先生关于五斗米道“原为西南少数民族之宗教”的论断，绝不是一种随兴而发的闲谈，是有其民族史和地方史的精深研究为依据的。著名史学家向达先生在其《南诏史略论》中亦称：“张陵在鹤鸣山学道，所学的道即氐羌族的宗教信仰，以此为中心思想，而缘饰以老子之五千文。”<sup>①</sup>这也可以作蒙先生论断的一个旁证。

第二，蒙先生对于如何研究道教史，也颇有精辟的论述。他的一个重要观点，就是认为道教史研究绝不能脱离思想史而孤立地进行，否则就将“淆混迷离”，找不到道教史的发展规律。他举道家与道教的关系为例说：“晚周以来之道家，虽不必为道教，然自魏、晋而后，老、庄诸书入道教，后之道徒莫不宗之，而为道教哲学精义之所在，又安可舍老、庄而言道教。顾道教在中国已近二千年，注老、庄者亦蜂起猬集，一如儒家之宗仲尼而注《五经》，其间旨义之同异不可胜究，而言道教史者每混然不分，未能表见各宗各家之面目。”他以儒学史和佛教史为喻说：“吾人读宋、明学案，于周、邵、张、程、朱、陆之宗旨能见之，于陈、王、薛、胡之异同能言之；治先秦诸子者，于墨、孟、荀、韩亦然；治中国佛学者，于三论、瑜伽、天台、华严、净土、禅宗、密宗，亦贵能分析其异同而批判其得失；若辨淄澁，若判黑白，斯为足尚，倘于此淆混迷离，亦何贵于思想史。”对此，他深有感慨地说：“乃道教史之作，于此殆有歉然。”<sup>②</sup>由此可见，他对在此之前的道教史，感到非常不满，并“慨叹世之鲜治此学者”<sup>③</sup>。唯对刘鉴泉先生及其《道教征略》，颇表推崇。他说：“蜀究

① 参见《唐代长安与西域文明》，三联书店1957年版，第175页。

② 《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社1987年版，第317—318页。

③ 同上，第332页。

道家言者，余知唯刘鉴泉先生，惜鉴泉年少于余而早已谢世，其门人惟夏雨膏诸君能绍其学，刘著《道教征略》精深博大，其遗稿即夏君整理付余者。”<sup>①</sup>当时全国道协曾决定分工四川写道教史，青城山炼师易心莹和青羊宫炼师张觉尘皆推荐蒙文通先生担此重任，而蒙先生以“神衰目眊”，谦退未就，这是一件非常遗憾的事。唯其大致构想，通过先生所作《道教史琐谈》一文尚可略窥其一二，这又是十分有幸的。希望有志者能继承蒙先生的遗志，完成这一历史任务，这对于弘扬祖国传统文化，将会有重大的意义。

附记：自去冬接受蒙默教授的委托撰写此文，刚动笔不久，即因病住院动手术而不得不停顿下来。出院后正拟续写，而内子萧乾著同志突然去世，又被迫中断。现在勉强告一段落，但还留下《道书辑校十种》这一需要突出介绍的部分，因我即将去加拿大探亲，只好俟诸异日，在此特向蒙默教授致歉。

2002年7月31日

（原载《宗教学研究》2002年第3期；《蒙文通先生诞辰110周年纪念文集》，线装书局2005年12月）

---

<sup>①</sup> 《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社1987年版，第331页。

## 民族精神，永放光芒

——纪念汤国华先生逝世一周年

汤国华先生，是我最为敬爱的香港道教界的领袖人物之一，他离开我们将近一年了，但他仙风道骨的崇高形象，仍然每时每刻活跃在我们心中，令人十分怀念。

他一生中高举民族大义的旗帜，热爱祖国，热爱中华民族传统文化；他为维护以爱国主义为核心的伟大民族精神和弘扬源远流长的中华民族的优秀传统文化而毕生奋斗不息。他对道教文化特别具有深厚的感情，因为他深知道教文化在中华民族的传统文化当中占有极其重要的地位，对于中华民族凝聚力的形成和发展有着十分重要的影响。在这种民族团结意识的主导下，他早在 20 世纪 40 年代，当香港还在殖民主义统治之下的时候，就献身于道教事业，为弘扬道教文化，发展道教组织，为沟通香港和内地道教界之间的联系，做了大量的工作。他深知团结就是力量，无论是就一个民族，或者就一个宗教团体来说，都是如此。所以，他不仅注重香港道教界与内地道教界之间的团结，同时也十分注重香港道教界内部各个派别之间的团结。特别是 1961 年 6 月，由香港各道堂发起联合组织成立香港道教联合会之后，在他长期担任香港道教联合会主席期间，他在促进香港道教界

各派之间的团结，推动道教文化事业的发展，从而为弘扬整个中华优秀传统文化，促进民族大团结的发展，做了不懈的努力。他的这种思想言行，在他为香港道教联合会所属中英文中学所编的教材《道教知识》一书中，有非常明确的表述。在这本书里，他在谈到道教的源流时说：“道教是中国人自己创立的宗教，渊源甚早，自有人类自有历史就有道教。道教之哲学思想影响中国之学术思想，道教之敬神仪节，影响我民族之信神心理和风俗习惯，使我中华民族成为一伟大之民族；我们保持民族之优良传统，自然应当信诚道教。”在谈到道教教义和伦理思想时又说：“道家学说就是道教之所本。道教始于黄帝，发扬于老子，故称黄老，或黄老之学”，道家“学说便是道教的教义所宗者”。并且认为，“道教以忠、孝、仁、信、礼、慈、俭、让之美德，及为而不有、柔而不屈之精神，数千年来深植于我民族性之中”<sup>①</sup>。这种鲜明地站在民族大义的立场上，维护中华优秀传统文化、促进整个中华民族团结统一的爱国主义的民族精神，跃然纸上。

也正是在坚持民族团结意识的主导下，汤国华先生对于道教内部的各种宗派，一向强调彼此都是一家人，如像兄弟姐妹一样，应当互相尊重、互相团结。1992年12月2日，他在欢迎中国道教协会访问团时致辞说：“我认为大道只有一个，道教在中国是国教，亦应只有一个。故此，道不宜分南北，只宜统一。”<sup>②</sup>在1990年再版的《道教知识教学会参》中也明确指出：“中国向以神道教。神道为中国文化之特征。道教言神，乃诸神之总合名称，虽仙、圣、真主、菩萨，各种称谓，悉皆纳入神之范围。初民智慧未开，提倡神道甚易接受，

① 汤国华《道教知识》，香港道教联合会学务部1990年版。

② 《道心》第16期，第22页，香港道教联合会主办。

故道教深入人心者数千年，其为道易明，其为教易行也。”<sup>①</sup> 汤先生的这种思想，是完全符合《道德经》的“道常容，容乃公”这一根本教义的。从这一思想出发，汤先生将香港各个道派各个堂馆都集合在香港道教联合会的旗帜之下，并且亲自操持编写结合香港社会思想实践的《道德经》的注释，宣传道家思想，力主以道家思想统一香港道教各派各堂的道侣，其联合道众、团结道教各个宗派以共同弘扬道教文化之功，永不可没。

1975年12月16日汤国华先生在庆祝香港道教联合会新厦落成揭幕典礼会上曾全面谈到联合会的会务方针及其个人愿望，主要有：

(1) 内外任务：“对内团结会员，集中力量，为会员办应办之事”，对外则“为社会人群服务”。

(2) 宣道：“为使道德之发扬，有加强宣道之必要，除大会堂之道德讲座外，应利用会址举办各种类型之宣道活动”，“以中学大专及一般青年为听众对象，讲义由浅入深，使赏奇析疑，明道修德，培育将来”。

(3) 出版书刊：“一世劝人以口，百世劝人以书，故此除讲座外，尤须注重书刊，历代圣贤仙哲，遗下经文训诂，卷帙浩如烟海，须集中学者，整理编刊，广之于世，使知玄门妙谛。”

(4) 兴办学校：“兴学育才，乃百年树人之计，有心人均已笃行实践。本会团体会员中，不乏有心有力者，此后应大力推行。”

几十年来，香港道教联合会在汤国华主席的领导下，在兴办学校和参与社会福利事业等方面，已经取得了卓越的成绩，作出了巨大的贡献，香港道教的社会影响愈来愈大，道教文化也有了很大的发展。

最近这些年来，汤国华先生对内地的道教文化事业也非常关心，

<sup>①</sup> 汤国华《道教知识教学会参》，香港道教联合会学务部1990年版，第15页。

我们每次来往香港的时候，他总是在百忙之中挤出时间专门宴请我们，表示对内地文化事业的关怀。最令我们难以忘怀的，是1999年7月他和夫人刘素绚女士一道来成都参加四川大学道教科技研究中心成立学术研讨会，在这期间，除在会上交谈之外，还专门安排了一个晚上在他所住的“假日酒店”宴请我和内子萧乾著两人，他当时异常高兴，我们围绕弘扬道教文化这个中心议题谈得十分融洽，吃饭结束之后，他要求陪同我们夫妇到他所住的房间去饮茶，由于我们只顾着谈话，没有注意脚下有一个台阶，他不小心跌倒在地，因为先生已是耄耋之年，我当时心急如焚，生怕他有骨折，立即将他扶起，送到附近的医院检查，却幸好一切均安然无恙，回来后我们在他房间闲聊，他谈笑风生，甚为欢畅。他说最近几年来，他的主要精力是在做台商的工作，促进海峡两岸的经济交流，但对弘扬道教文化仍然十分关心；并向我表示：今后在弘道事业上如果需要赞助，可尽量向他提出，他一定会满足我的要求；我向他谈到，现在国内的年青学者出书很难，为了培养年青一代的学者，也为了繁荣我国的学术事业，我考虑多年想出版一套儒道释的博士论文丛书，他马上表示赞同，并立即由圆玄学院的负责人赵镇东先生召集我们在广州花都召开了儒道释博士论文丛书的筹备工作会议，正式成立编委会，并在汤伟侠先生的具体操作下，迅速启动了这套丛书的出版工作，同时决定每年至少出版五卷，第一批丛书赶在当年九月底以前出版，用以庆祝国庆五十周年。从那以后，每年均按时出书，投稿者也愈来愈多，非常踊跃，出版的数量逐年增加，质量也愈来愈高，在国内外的社会影响也愈来愈大。这项工作，不仅完全符合汤国华先生大力维护以爱国主义为核心的伟大民族精神和弘扬以儒道释为主流的民族传统文化的一贯意旨，也是他晚年所确定要做的一件功德无量之事。在先生逝世一周年之际，我们特向先生在天之灵宣誓：我们一定会秉承先生的遗志，把这

套丛书办得好上加好，绝不辜负先生生前对我们的厚望！

先生虽离我们而去了，但先生的所开创的弘道事业一定会愈来愈繁荣昌盛！先生热爱祖国、热爱中华传统文化和以爱国主义为核心的伟大民族精神，一定会万古长青，永放光芒！我们为弘扬中华文化而共同奋斗的珍贵友谊，也将是天长地久，永远也不会磨灭的。安息吧，汤国华先生！

2005年9月国耻纪念日前夕写于加拿大

（原载香港《道心》第29期，2006年）



## 永远也不会忘却的纪念

——关于侯宝垣先生二三事

侯宝垣先生，是我最为敬爱的香港道教界的领袖人物之一，他一生为弘扬道教文化事业而奋斗不息，并在这方面作出了不朽的贡献，令人十分敬仰。由于我本人过去曾经长期担任香港道教学院的学术顾问和客座教授，在那些岁月里，几乎每年都至少有一个多两个月住在香港道教学院里讲学，有机会和他朝夕相处，亲聆其教诲，目睹其风采，对他产生了一种极为深厚的感情。不仅对他那种为弘扬祖国道教文化事业的一片赤诚和无私奉献的精神，深感钦佩；而且对他那种平易近人和慈祥宽厚的长者风范，印象也非常深刻。在他生前，我们大家都由衷地称呼他为“侯爷”，这正是表达我们对他的这种尊敬而亲切的感情流露。在他逝世三周年之际，我曾撰写过《深切的怀念，无限的哀思》一文进行悼唁，然而至今他仙风道骨的崇高形象，仍然每时每刻都活跃在我们的心中，我们对他的怀念，从来也没有停止过。特别是在我和他交往当中的一些感人事迹，常常浮现在眼前，现略述其二三，以表追念。

首先，是他积极倡导和推动各种道教文化学术研讨会的火热豪情。他先后召开的这类学术研讨会很多，其中我印象最深的，是

1994年11月在四川大学召开的两岸三地“道家道教与中国文化学术研讨会”。这次会议是由香港道教学院、北京大学中国哲学与中国文化研究所和四川大学宗教研究所共同主办的，会议经费由香港道教学院提供，四川大学宗教研究所是具体承办单位。会议规模原计划是控制在五十人左右，可是后来申请参加的教内教外的道友和学者很多，不仅有两岸三地的，还有新加坡、韩国和美国的，达到了一百五十余人，超出了原计划人数的两倍还多。这样一来，经费预算也就相应地大大突破了原定的数额，我们感到有些难办。当时我正在香港道教学院讲学，当我将此情况向侯爷汇报时，侯爷却非常高兴地说：要求参加的人很多这是好事，都可以给他们发邀请书，经费可按实际情况增加就是了。他这种对办好学术研讨会的慷慨大方和积极支持态度，不仅使我非常感动，当我回到四川大学向主管副校长王庭科同志汇报这一情况时，他也极为感动，立即召集全校各个有关部门，对会议筹备工作的方方面面均作了周密的部署，动员各个有关部门一定要保证把这次会议开好。由于侯爷的精神感召，使参加这次会议的各位代表都感到很满意，真可谓是一次“圆满成功”的学术会议。

其次，是他对内地文化教育事业大力赞助和积极扶持的精神。也就是1994年11月在四川大学召开的这次学术会议的过程中，我陪他一道参观了四川大学历史博物馆，当他得知馆内尚有许多道教文物，由于缺乏资金尚未整理展出这一情况后，便立即捐资十万元，帮助该馆的道教文化展览室得以顺利建立，并决定将香港青松观内一个珍贵文物——特大的石砚台，捐赠给四川大学博物馆的道教文化展览室，作为纪念。与此同时，他对四川大学宗教研究所研究生的培养经费和《宗教学研究》杂志，均曾提供有力的资助。

再次，是他大力支持道教人才培养。中国自古即有“十年树木，百年树人”的说法，故人才培养乃是一种关系于百年大计的事情。特

别是近百年来由于道教人才十分奇缺，使道教逐步走向衰落，因此，要弘扬道教文化，首先便应当从道教人才的培养做起。侯爷对此颇有高瞻远瞩的目光，早就注意到了这个问题。在他担任香港青松观观长期间，他创办了香港道教学院，从大陆、香港和台湾聘请教师，培养了一批又一批的道教人才。而且，他不仅资助四川大学宗教研究所关于道教人才的培养经费，并于1994年11月，他在四川大学开会期间，还与学校商定，选派青松观的梁凯图、袁康就等到四川大学宗教研究所攻读硕士学位。

除此之外，还有一个最为突出的印象，就是在他一生当中，都在积极努力地把中国道教文化推向世界，使道教文化适应世界经济全球一体化的潮流也向全球化的方向发展，为道教在世界范围内开辟更大的发展空间。这是一种既具有国际眼光、又具有前瞻性和重大战略意义的宏伟规划。为此，他曾先后在美国、加拿大、澳大利亚、新加坡、日本等国修建了青松观的支观或联系机构，并于1996年8月在北京召开了“道家文化国际研讨会”，除中国代表之外，还有来自中国香港、台湾地区和日本、韩国、新加坡、美国及欧洲国家的代表一百五十多名出席了会议，这是道教文化研究史上的一次盛会。在这次会议上，由侯爷发起，创立了国际道教联合会，他被推选为会长。从此之后，他还多次召开这类道教文化的国际学术研讨会。他虽已是耄耋之年，但为了弘道阐教，把道教文化推向世界，经常不辞辛劳，奔走于国内外。

道教是中华民族的传统宗教，它以黄帝为自己的祖宗，以老子为自己的教祖，以黄老之学为代表的道家文化，是道教的教理教义的理论基础；在此基础上所形成的道教文化，在中国传统文化当中占有极为重要的地位，它对中华民族凝聚力的形成和发展，有着极为重要的影响。鲁迅先生曾经说过：“中国根柢全在道教。”所以，弘扬道教文

化与振兴中华民族和弘扬以爱国主义为核心的民族精神，是完全一致和密不可分的。也正是在这种以爱国主义为核心的民族精神的鼓舞下，侯爷一生才为弘扬道教文化事业而奋斗不息；也正是在这种以爱国主义为核心的民族精神的鼓舞下，我们对侯爷在这方面所作出的不朽贡献，产生由衷的钦佩，在他逝世多年以后，我们对他生前为弘扬祖国道教文化事业的一片赤诚和无私奉献的伟大民族精神和崇高的人格形象，仍然记忆犹新。他虽然离开我们而去了，鼓舞他为之奋斗不息的以爱国主义为核心的伟大民族精神，将永放光芒；他仙风道骨的崇高形象和人格风范，仍然也永远活跃在我们的心中，这将是永远也不会忘却的纪念。

2005年10月11日于四川大学芙蓉楼

（原载香港《弘道》2005年第4期，总第25期）

## 沉痛的悼念，永远的尊仰

——惊闻龚群先生不幸逝世

惊闻龚群先生不幸逝世，甚为哀痛。龚先生是我们最为敬爱的台湾道教界老前辈之一，在我们和他相处的日子里，他总是那么和蔼可亲，平易近人，感情真挚，待人诚恳，这种善良忠厚的长者风范，感人甚深，令人永远怀念。特别是他对中华优秀传统文化怀有炽热的感情，为了弘扬道教文化，他主办了《道教文化》杂志，这对推动台湾道教文化学术研究工作的开展，起了很好的作用。不仅如此，他还带头发起并自筹资金，以坚忍不拔的精神，经过千辛万苦，于1994年12月在台湾中正大学召开了首届海峡两岸道教文化学术研讨会，有两岸学者一百余人参加。我们在台期间，他一直全程陪同，来去亲自接送。此情此景，至今历历在目。这次盛会，是史无前例的创举，不仅对海峡两岸道教学术文化的交流起了促进作用，也对海峡两岸的和平统一有一定的积极意义，其影响是十分深远的。我们在拙编《中国道教史》第四卷中，曾将这些感人事迹载入了史册，相信龚先生在弘扬道教文化方面所作的这些贡献，是会永远受到人们尊仰的。龚先生将永远活在人们心中！安息吧！敬爱的龚群先生！

（原载台湾《道教文化》第六卷第七期，2002年9月）

## 精神永在，道业长存

——沉痛悼念赖宗贤先生

在我从教的数十年间，所教过的学生成百上千，赖宗贤先生可算得上是一个品德高尚、尊师重道、有诚挚的敬业精神、从不计较个人名利、热心致力于弘扬道教文化和积极促进海峡两岸学术交流、深受广大师生和同行学者们爱戴、敬仰的人。然而，正是他——我们敬爱的赖宗贤先生，却不幸过早地离开了我们。他逝世的噩耗，是今年春节刚过我在加拿大得到的，得知这一噩耗后，立即引起我无限的悲痛，马上便电告詹石窗教授代我送去挽联；在与遗体告别之日，又托李国梅博士代我送去花圈。虽然他离开我们而去了，但他的一些弘道事迹仍然一件件、一桩桩不断地浮现在我眼前，令人难以忘怀。今略举其一二以资纪念。

从他来到川大的第一天起，他便以火热的豪情，主动积极地投入弘道事业，千方百计地为加强两岸学术交流、不断扩大四川大学宗教所在国内外的学术影响而努力。当时我们所办的《宗教学研究》杂志，是经上级有关部门批准、面向国内外公开发行的全国高等学校唯一的宗教学术研究杂志，按规定应当是每个季度出版一本，但由于经费短缺，常常变成两个季度出一本合刊，这样不能不影响到刊物的稿源和质量。当他得知这一情况后，便立即联系了台湾的张仁山先生为我们提供了卯鲤山文教基金的赠款，解决了我们的办刊经费，从而帮

助了这本刊物能够保证按季度准时出版，成为一本名副其实的季刊，充实了内容，提高了质量，使这份刊物不断成长，从一本普通的学术刊物变成为全国人文社会科学的核心期刊，扩大了它在国内外同行学者中的学术影响。

除此之外，他为了推动两岸的学术交流，增进两岸学者相互之间的了解，还积极主动地将我们所里有关道教文化研究的大批学术成果，以“中华道统丛书系列”的名义在他所创办的中华道统出版社出版，从1997年2月出版《道教常识问答》和《道教三字经注释》开始，到2000年10月出版《道教神仙信仰研究》上下两卷为止，前后四年间共出版各种学术著作十七卷，平均每年四卷还多。不仅如此，他还帮助厦门大学宗教所创办和出版了《道韵》专辑，平均每年也有两卷，前后共七卷。此外，他还以“中华大道丛书”名义，出版了大陆其他学者的一些著作。有一次在台北，他陪同我们去参观了中华道统出版社各种出版物的陈列室，其内容非常丰富，真是琳琅满目，美不胜收。所有这些出版物从经费的筹措到整个出版过程，都由他一人独力经办。其中的工作量之大，辛苦之多，可想而知，所有这些成就，完全可以载诸学术史册而永垂不朽。

他在川大学习期间，还经常向我谈到，台湾的道教信众很多，但大都缺乏系统的道教文化知识。他想依靠我们这里在道教文化方面的研究力量，为台湾道教信众提高专业知识水平。为此，他曾多次利用暑假的时间，组织台湾道教信众来我们所举办学习班，每次学习班他都亲自带队，并和我们一起共同制定教学计划，这不仅交流了道教文化知识，而且大大增强了海峡两岸人民彼此之间的相互了解和同胞情谊，收到了互惠互利的丰硕成果。不仅如此，而且他还极力想把这种办学形式固定化、制度化并加以提高，打算以我们的研究所为基础，为我们在成都附近创办一所道教学院，不仅可面向台湾地区招生，而

且还可面向海内外其他地方招生，这样，就可以为台湾地区和其他地方培养更多的道教研究方面的高级专门人才。据他说：只要台湾有了道教研究方面的高级专门人才，便可在台湾筹办一所道教大学或道教学院，建校的地址和经费以及审批的手续都不成问题。为了实现这个计划，他曾多次做过努力。其中有一次是打算与成都一家公司联合开发四川彭县境内的阳平治，开发计划已经拟好，并得到当地政府的支持和批准。在当地政府讨论和审批这个开发计划那天，他还约我和萧乾著老师以及正在我所攻读硕士学位的花惠媛女士一道去参加了这个会议，并且又一道去实地考察了包括拟建道教学院的地方在内的整个设计方案的全部地址。后来，由于察觉参与合作开发的人不太可靠而中途退出，于是这个在成都附近创办道教学院的计划遂没有实现，但他在这个方面所费的精力是相当多的，其精神也是十分可嘉，值得赞许的。

更为难能可贵的是，赖宗贤先生为实现在台湾创建一所道教学院的愿望，并为解决建院师资缺乏的问题，1995年7月，在他年届52岁之际，正式考取为四川大学宗教研究所道教研究方向的博士研究生。攻博期间，他勤奋学习，潜心于道教文化的研究，参加并圆满完成了我所承担的国家重点科研项目《中国道教史》第四卷关于《道教在台湾的传播与发展》这一节的编写任务。由于学业优秀，科研成果突出，1998年7月，他如期通过论文答辩获得了博士学位。他的博士论文《台湾道教源流》，深得同行专家的好评，他们一致认为，这本博士论文“在选题和研究成果上，都具有较高的学术和理论价值。论文以台湾道教源流为研究重点，从台湾与大陆的相连关系入手，阐明了台湾与大陆的地缘、血缘、神缘上的关系，将台湾地区的道教置于整个中国道教发展史的大背景中，进行了全面系统的论述、分析，对台湾道教神仙信仰的源流与传播，台湾道教的醮祭和符咒，武术文化在台湾的兴起，台湾鸾堂与劝善书的造作，新兴道派的传入与发展，



观音信仰与民间道教的关系诸问题进行了探讨，提出了不少独到的见解”。并认为论文“对促进祖国和平统一，有积极的现实意义”。赖先生自己在答辩时也说：“如果这篇论文能对海峡两岸道教文化学术交流有益，并对促进祖国和平统一大业有所帮助的话，这便是我最大的心愿。”他率先带头从台湾来我所攻读博士学位，在他的影响下，继后又有萧进铭先生、李国梅女士和花惠媛女士等来我所攻读博士和硕士学位，其为弘扬道教文化和促进海峡两岸学术交流的良苦用心，更是有目共睹。

还有，他为了弘扬道教文化，推动两岸学术交流，又于1997年5月，主动积极地发起，联系了台湾企业界热心弘扬中华优秀传统文化的张新井先生提供无条件赞助，经有关部门批准，在四川大学成立了“卿希泰学术基金会”（简称“卿氏学术基金会”），以基金孳息奖助我校宗教学研究所的优秀博士研究生和硕士研究生并资助有关学术著作出版，用以达到推动人才培养和学术事业的发展。这项工作的重大意义，正如1997年5月22日川大校领导在“关于成立卿希泰学术基金会的批示”中所指出的：“卿希泰学术基金会的成立，对于发展繁荣我校乃至我国的哲学·宗教学学科和人才培养，弘扬中华优秀传统文化，促进海峡两岸学术交流和发 展，都起到了积极的推动作用”，是一件“很有意义的工作”。这个基金会成立之后，赖宗贤先生亲自担任基金会的秘书长，具体操办整个基金会的运作，从1997年开始，每年颁发一次奖学金，到2002年为止，已经连续颁发六次之多。但由于本金只有人民币十五万元，所以只靠孳息是不够的。这样每年在奖学金颁发之前，他便煞费苦心地在台湾另筹资金来补充，在他的积极努力下，使这个基金会每年的颁奖活动，均能保持正常地运作。在此期间，他还与翟庄先生一道，共同联系了台湾热心弘道事业的企业家韩秋荣先生无条件地提供赞助，面向全国前后两次颁发道教文化研究的优秀学术著作奖。这个基金会的创办，乃是他尊师重道的弘道精

神的一个极为突出的表现，可说是一件功德无量的事。2003年的春夏之交，由于他病情加重，急需用钱，便亲自打电话委托我将他所买的在成都共和路的一套面积六十多平方米的住房以十五万元左右的价格卖掉以应急需，因当时那个房屋附近正在拆房，交通封闭，一时很难卖出，我便经他本人的同意，将基金会的本金十五万元和积存的利息三万元共十八万元，全部汇交给他，然后他将这套房屋转让给基金会，再由基金会把这套房屋出租，收取租金用于今后颁奖。因为成都的房产主管部门要求，除需要有他本人的正式委托书之外，还要有他本人在台湾的户籍证明以及台湾海基会的证明和台北与成都两地的律师公证书才能转卖，手续甚繁，于是他便全权委托游美玲女士专程到成都来代表他办理，我也委托基金会副秘书长张钦教授帮我办理此事，经过双方共同努力，在各项手续均齐备之后，终于圆满完成了他的委托。但由于房屋的租金不多，很难维持奖金颁发的正常运作。所幸去年又得到邱任铎先生及台湾一批默默弘道人士的帮助，答应连续赞助三年，于是，他开创的这个基金会仍可继续维持正常运作，他所兴办的这项弘道事业，仍将继续兴旺发达下去。今年4月，在基金会副秘书长张钦教授的具体操办下，正在让所里的博士生和硕士生办理申请手续，准备在五六月份继续颁奖。假如赖先生在天有灵，一定会为此而感到十分高兴，这里我们应向邱先生及台湾这批默默弘道人士表示衷心的感谢。

还有一件十分令人感动的事，就是在2000年10月的时候，他已经是重病缠身了，但他仍然惦记着川大宗教所建所二十周年的所庆日子。他不顾自己的一身病痛，千方百计地在台湾筹措资金，要举办一次大型的国际道教学术研讨会来庆祝这个美好的节日。这次庆祝会的全部费用，包括每个代表往返的旅费，都由他筹措资金来承担；而且还要将大部分纪念文章赶在庆祝会之前在台湾中华道统出版社正式出版，并将在台湾印好的每套上下两厚册的纪念文集若干箱从台北运送

到成都来，确保每位到会的代表准时拿到手。这个工作量之大和需要付出的辛劳，是可想而知的。由于过度的劳累，这次会议的中途，他便支撑不下去而病倒了。这也是他一贯的不折不扣地为弘道事业而忘我的献身精神的生动体现。

从1994年到2002年间，我曾先后五次到台湾。每次到达台湾时，他都要尽量争取亲自全程陪同参观访问，尽量让我在台湾生活得非常愉快而有意义。记得1997年8月到台湾中研院讲学那次，在我到达台北的当天，他约集了台北十多个朋友坐了几辆轿车到机场来迎接。可是，我一下飞机就被中研院接走了，并未经过机场正门的通道，使他们扑了一个空。当我到达宾馆住下已经吃完晚饭之后，他打电话找到了我，我才知道这一情况，既很抱歉，也很感激。后来，除了我在中研院的活动之外，他又陪我去三清宫讲课，并分别约见张新井先生和韩秋荣先生，又陪同我一道去台东花莲等地参访。直到2002年10月我们到达台湾那一次，他在病得来连起居饮食方面都十分困难的情况下，仍然坚持前来陪同我们参加整个学术报告活动和一起就餐，并亲手把他筹集到的给“卿氏学术基金会”用来弥补颁发奖学金之用的一千美元转交给我。这种为了弘扬道教文化事业和推动两岸学术交流而奋不顾身的精神实在令人钦佩。

现在，赖宗贤先生虽然离开我们而去了，但他毕生为之奋斗的包括道教文化在内的整个中华传统文化事业，不仅会永恒存在，而且一定会更加发扬光大；两岸同胞之间的和兄弟情谊也一定会不断发展，万古长青；他的尊师重道的敬业精神也一定会永放光芒，永垂不朽！安息吧，赖宗贤先生！您将永远活在我们的心中。

（2006年4月25日于成都四川大学道教与宗教文化研究所，并发表于《宗教学研究》2006年第2期，《道学研究》2006年第2期）



## 五、总结过去，规划未来



## 艰苦奋斗，团结拼搏， 勇于探索，不断创新

——在庆祝四川大学宗教学研究所建所  
二十周年大会上的讲话

时光如行云流水，转瞬之间，四川大学宗教学研究所的创建已经二十周年了。从一个人来说，年满二十叫做“弱冠”，要举行加冠的典礼，表示已经初步成人，但体还未壮，故又称“弱”。宗教所在创建二十年的时候，便被评为国家人文社科重点学科基地，也等于加冠，也算初步到了成年，今后就更应承担起国家的重担了。在这双喜临门的日子，让我们回忆一下它的成长过程，总结一下过去的历史经验，也许对它未来的发展更为有利。

要了解川大宗教所为什么创建和怎样创建的，就要先从我是怎样走上道教文化研究道路的问题说起，这便离不开我的一段坎坷的学术经历和我与中国社会科学院世界宗教研究所的一些缘分。

我在道教文化的研究上，可以说是半路出家，是在经过了几番波折之后，才走上这条道路的。

50年代中期，我从北京中国人民大学哲学研究生班毕业回到川大之后，就担任全校马克思主义哲学课的讲授工作，当时使用的教材是从原苏联翻译过来的，在体系上受斯大林《联共（布）党史》四章二节的影响，把唯物主义、辩证法和历史唯物主义机械地分成三大

块。我在教学过程中，试图以唯物辩证法、特别是以对立统一规律为核心把这三个部分贯穿起来，使之成为一个整体。根据这个构想，我打算写一系列小丛书，并和省里的一个出版社商谈好了。开始写出的第一本叫做《物质与意识》，从四个方面来论述物质与意识之间的既对立又统一以及相互转化的辩证关系，共约二十万字，交给了出版社。通过了层层审批手续，已经交到印刷厂去付印了，但却因该出版社开展政治运动而中途停止。经过这次波折之后，50年代后期和60年代的前期，我便转向思想方法论和明清之际启蒙思想的探讨，前者以阐发“两点论”为中心，后者以研究唐甄思想为重点，均写过一些文章。不久，即受到极左思潮的严重干扰，在“四清”和“文化大革命”中，吃尽了苦头，甚至株连到我的家属，包括我的正在上小学的两个孩子在内，都没有获得幸免，还影响到他们后来的发展，造成难以挽回的终生遗憾。从这次波折中所得到的教训如此深刻，不得不令人反省。“文革”的中后期，我还处在“牛棚”当中，一边劳动，一边偷闲阅读了一些马列主义和中国哲学史方面的书籍，对我过去的研究工作进行了检查，对今后应走的路子也做了思考。这时候，我对于孤立地单纯探讨思想方法论和明清之际的启蒙思想都提不起兴趣了，逐渐把自己的注意力集中到如何正确探讨中国传统文化的发展规律上来。我感到，就中国传统文化来说，儒道释是三大支柱，但我们过去对中国哲学史的研究，基本上只局限于儒家，对道释两家，特别是对道教思想的研究非常不够，以致对中国传统哲学的认识往往带有片面性，不能全面地了解中国传统哲学及其发展规律，这对于培养我们的辩证思维以及正确地总结历史经验和建设社会主义新文化，都是不利的。可是迄今为止，我们所写的许多中国哲学史，基本上还只是儒家哲学史，缺乏道释二家的哲学思想，尤其是缺乏道教的哲学思想，更不要说其他少数民族的哲学思想了。哲学史是训练人们思维方



式的重要学科，如果用带有片面性的哲学史教人，怎能避免人们看问题不带片面性呢？甚至于还会造成形而上学的猖獗，害己也害人。再者，道教本来是中华民族的传统宗教，可是长期以来，人们把它视为研究的“禁区”，敢于研究它的人不多，成果也很少；而在国外却不是这样，研究的人很多，成果也不少。如此强烈的反差，以致于1968年9月在意大利佩鲁贾召开的第一次国际道教学术研讨会和1972年9月在日本长野县蓼科召开的第二次国际道教学术研讨会的众多代表中，竟没有一个来自道教故乡的中国学者，这是极不正常的，与我们国家的国际学术地位也是很不相称的。作为一名中国学者，不能不痛下决心，拿出自己高质量的研究成果来，为国家争光，为民族争光。基于以上的一些认识，就促使我不顾一切毅然绝然地一头钻进了浩瀚的道教文化的书海里，准备先从清理道教思想发展的线索开始。过了些日子，我接到中国社科院世界宗教研究所（以下简称“世宗所”）副所长黄心川同志的来信，也谈到“道教研究在国外是一个‘热门’，在国内却无人问津”的问题，建议我“把道教研究的任务担当起来”，要我报一个研究计划给他。他的建议和我的思想不谋而合，于是我便欣然接受了这个建议。这时候我正在彭县农场劳动，就抽空把我正在进行的《中国道教思想史纲》的研究计划抄了一份寄去。1979年2月参加在昆明召开的“全国宗教学研究规划会议”上，看到了我报送的这个研究项目已经正式列入国家十二年研究规划之中了，从此我也算是全国道教研究队伍中的一员了，感到无比的喜悦。说来也巧，当在成都机场登上飞往昆明的飞机的时候，便见到一位彬彬有礼的长者坐在我的前排，因为是第一次坐飞机，异常兴奋，只顾观望窗外景色，目不转睛，而这位长者却坐在那里全神贯注地看他的书。当到昆明机场下了飞机之后，来接我们的世宗所的同志将我们相互介绍，我才知道这位长者原来就是大名鼎鼎的道教文化研究的学者

陈国符先生。同行相见，分外亲热。出席这次会议的代表不下百人，可是研究道教的代表只有陈先生和我两人，因此在会议期间，我们相互来往甚多，他还把他带在身边的《道藏源流续考》手稿，让我拜读，以后也常有书信往来，对我的教诲良多。这次会议是由世宗所所长任继愈先生主持的，我当时尚未正式“解脱”，常常还被叫去“背书”。任先生知道这个情况，便寄了一张“特邀代表”的大红请柬给我。我拿这张请柬去找学校党委书记赵铎同志，他非常热情地接待了我。在看了这张请柬以后便说：“人家请你，你就去吧！”我当时还没有正式的工作单位，便问他：“路费怎么办？”他说：“不必担心，我会告诉校长办公室给你路费的。”到昆明后，任先生在百忙中抽时间亲切地接待了我，他问：“川大给你正式平反、落实政策了吗？”我说：“现在还没有。”他又说：“你们川大真是有点奇怪，搞运动总爱抓住你们这些写过文章的人整，写文章有什么错，未必不写文章的人就那么正确吗？”又问我：“愿不愿意到北京来工作？”我说：“只要有可能，我当然很愿意。”他说：“以后给你想办法，你可以先到北京来看看嘛！”任先生在我处境十分困难的时候，向我伸出援助之手，使我非常感激，令人没齿难忘，而且这种关爱已不止一次了。第一次是1965年下半年川大“四清”刚告一个段落之后，校长温建平把我们十几个在“四清”中受冲击最厉害的干部，带到天津和北京的兄弟院校去取经，也是为了使大家有一个机会“散散心”。到北京的时候任先生正在创办世宗所，在西颐宾馆办公，黄心川同志就住在这个宾馆，协助任先生筹办。黄心川同志了解到我在“四清”中因为写了文章而受到不应有的冲击，劝我离开川大到世宗所去搞宗教学原理，说这个方面很需要人，还送了一本《马恩列斯论宗教》的打印稿给我作参考，任先生也专门安排半天的时间来接待我。这时正处在“文化大革命”的前夕，已经是“山雨欲来风满楼”的气氛了，所以虽有这个

动议，但也无法进行。第二次是1975年，邓小平同志上台，打算要从外地调两百户知识分子进京，任先生抓住这个机会，亲自向上面写了报告要调我去，并让黄心川同志通知我，叫我作好思想准备等待调令。可是正当此事进行得有些眉目的时候，“四人帮”掀起了“反击右倾翻案风”的恶浪，小平同志再次下台，因而此事也就随之告吹。后来听黄心川同志说：这次若去了北京，可能是分在中央政治研究室，而不会去世宗所。第三次就是1979—1980年这次。任先生大概是在给我谈话之后，就开始在做酝酿工作了。在1979年2月，昆明会议快要结束时成立了中国宗教学学会，我被提名作为道教研究学者的代表，被推选为学会理事。过了大约三个月，便接到世宗所的通知，要我去江苏宜兴参加任先生主编的《宗教辞典》的筹备工作会议。到会的其他分支学科的人较多，而道教分支学科只有我和王利器先生两人，王先生当时是世宗所的兼职研究员，我们都是四川人，又同住一个房间，真有一见如故之感。会议期间，我把我写的《中国道教思想史纲》第一卷的手稿交给王先生请他审阅，他每天早上三点就起床看稿，从头到尾仔细地看了一遍，并作了一些文字上的校改，称赞写得很好，建议我就近交给四川人民出版社迅速出版（因此时北京的人民出版社已来函约稿）。这次会议我被选定为《宗教词典》编委会委员兼道教分支学科的负责人。会议结束时，罗竹风先生又把我留下来参加他所主编的《中国大百科全书·宗教卷》的筹备工作会议，也要我担任该书编委兼道教分支学科的负责人。这两本书的主编一在北京，一在上海，都把道教分支的编写责任加在我肩上，它像北南两只巨手，推动着我在道教文化研究的道路上义无反顾地向前迈进。宜兴会议后，我按照任先生的指示，随同王利器先生一道去北京世宗所参访，然后再回到成都组织力量投入了《宗教词典》的编写工作。在曾召南、王家祐、龙晦、羊化荣、魏启鹏等人的共同努力下，我们用

一年多时间便保质保量完成了这一任务。1979年9月，在瑞士苏黎世举行了第三次国际道教研究会议，据说在这次会上李约瑟博士提出，建议下次国际道教研究会议在中国举行，王明先生和陈国符先生应邀参加了这次会议，回来后向中央做了汇报，中央决定要世宗所建立道教研究室，积极开展道教研究。过了不久，我就收到了世宗所寄来的社科院的正式商调函和一封来信，要调我去京筹建世宗所的道教研究室，并答应同时调我内人萧乾著一道去北京工作，并帮助我的一个儿子转学到北京。条件如此优越，我当然喜出望外，就去找了学校党委书记赵铎。可是赵铎同志在看了商调函和来信后就坚决不同意放我走，并说：“省社科院和杨超那里也在要你，我都一概拒绝了。”我说：“我现在已经改行搞宗教研究了，留在川大也没用。”他说：“你要搞宗教研究，我们就在川大给你建立一个宗教研究所自己搞。”赵铎这里说不通，我又进城去找了校长康乃尔。不料康乃尔也不约而同地断然拒绝放我走。经过多次反复交涉仍然无效，任先生又派了世宗所办公室主任曹琦同志来校协助说项，学校还是一直毫不松口。在这种情况下，任先生又提出建议，由我承头，世宗所与川大联合创办一个宗教研究所，并又多次派曹琦同志来川大与学校直接交涉。赵铎同志当时的态度是，只要能把我留在川大，对两家合办研究所他完全赞同。于是，我和曹琦同志便共同起草了一份关于世宗所与川大联合建立宗教研究所的协议（草案），内容包括建所的目的、名称、任务、领导体制、机构设置、人员编制、干部任命、研究经费、办公地点、成果归属等等各个方面，分别交双方主管部门征求意见，很快便达成基本一致的认识。后来由于许多具体问题难于解决，例如，属于世宗所编制的研究人员，其在成都的住房、公费医疗、家属和子女的工作调动与工作安排等等，怎样具体落实，反复研究，直到1980年7月仍然无法找出一个妥善的方案，最后只好决定：世宗所在成都自己单

独建立一个科研站，川大单独建立一个研究所，组织上互不隶属，工作上相互配合。于是，同年8月，赵铎同志就指派我全面负责川大宗教所的筹建事宜，并抽调石衍丰和康霖瑞两个同志来协助。与此同时，赵铎又叫我代学校起草关于建立四川大学宗教学研究所的报告呈送教育部，9月，教育部很快便正式批准，由于我本人不懂得在建所报告中应提出人员编制等具体内容，而教育部又感到学校的迫不及待，故先批为“研究室”，但其建制仍明确与系（院）、处相平行，为直属学校领导的独立研究机构，待后来我们将编制人数的补充报告送去以后，就正式改称为研究所，并批准其编制为专职研究人员二十人。由此可见，1980年9月，便是四川大学宗教学研究所正式创立的时间。

川大宗教所创立以后，我们便陆续从哲学、历史、中文、生物等各个专业和校外调入了一些志愿来所搞宗教研究工作的人员，并分别成立了宗教学原理、中国道教、道教与中国古代科学技术、西南少数民族宗教等四个研究方向和办公室、图书资料室等组织机构。随后不久，又根据需要增加了中国佛教研究方向。那时候的全部人员有（按姓氏笔画为序）：丁贻庄、丁培仁、马庆川、石衍丰、古存云、邱昆、陈麟书、陈运炎、杨光文、赵宗诚、卿希泰、钱安靖、康霖瑞、曾召南以及稍晚一点来所的陈兵等15人。其中专职研究人员12人，图书资料人员3人。就是这批“半路出家”的志愿军，大家一道担当起了为宗教所“打天下”的战斗任务。随着时间的推移和工作的拓展，这支队伍又不断得到充实。

现将这二十年来的战斗历程作一简要的回顾。

在科研方面，从建所以来到现在，均一直承担着国家级和省部级的重点科研项目。1980年9月，我们所刚一成立，中国大百科全书出版社上海分社就来了公函，正式全权委托我们主编《中国大百科全

书·宗教卷》道教分支学科。我们就率领上面所说的刚从各方面抽调来的这支“半路出家”的志愿军队伍投入战斗。当时的工作条件十分艰苦，开始时，我们没有一间自己的办公用房，开会讨论问题要临时去借地方。学校图书馆也没有一部完整的《道藏》，查阅资料要跑到省图书馆和四川师大图书馆去。尽管困难重重，我们采取战场练兵、边干边学的办法勇往直前，同志们个个干劲冲天，争挑重担，相互关心，相互照顾，顽强拼搏，形成一个生动活泼团结一致的战斗集体。在两年多的时间里，便完成了初稿，经过征求意见、讨论修改以后，为了集思广益，征得《宗教卷》主编和出版社的同意，于1983年2月先在《宗教学研究》杂志刊出，广泛征求国内有关专家学者及领导的意见，再最后定稿。整个《宗教卷》以道教这个分支学科的编写任务完成得最早，质量也受到各方的肯定，因而得到本书编委会主编和出版社的表扬。首战告捷，大大地鼓舞了士气，也大大提高了本所的信誉。1983年4月在福州召开的落实全国哲学社会科学“六五”规划项目的代表大会上，以任继愈先生和王明先生为代表的同行学者均一致推荐由我牵头和我们的研究所来承担《中国道教史》这个国家重点科研项目的编写任务，全书分四卷共约二百万字，经过“六五”、“七五”到“八五”前后大约十二年的团结奋战，终于圆满完成，获得了国内外同行学者的高度称赞和国家的社科研究优秀成果奖，并在台湾出版了繁体本，在美国已出版了英译本的第一卷。除此之外，据不完全统计，二十年中，全所还相继承担并完成了国家、部、省级以及国际资助的科研重点项目和一般项目共约五十四项，出版学术著作近八十八部，发表学术论文689篇，其中有37项获国家和省部级以及四川大学哲学社会科学优秀成果奖。

1982年经学校批准，我们还创办了以刊登道教研究文章为主的《宗教学研究》杂志，先在内部交流，出刊6期之后，于1985年经上

级批准在国内外公开发行人。这是全国高校中第一个、目前也还是唯一的一个公开发行的宗教学术刊物，受到了学术界的重视，产生了很好的社会影响，已初步实现了1985年在本刊公开发行人时的首篇文章《应当重视和加强宗教学研究》中为本刊所提出的任务：“能够在开展有关学术讨论，提高学术水平以及发现人才，培养队伍，促进研究工作的进一步发展上，争取作出一点贡献。”本刊先后被评为中国人文学科社会科学论文数据库系统核心刊物和全国中文核心期刊。

由于全国宗教学研究专门人才的匮乏，本所从建所之日起，即十分重视人才的培养。1983年起，即率先在全国高校中开始招收以宗教学研究为专业的硕士研究生，1990年被国务院学位委员会批准为全国高校第一个宗教学的博士学位授权点，至今已招收了以道教研究为主的各个研究方向的硕士生64名，博士生63名，其包括了来自港、澳、台地区和韩国的硕士生7名，博士生11名。已毕业的博士生21名，硕士生47名，在读的博士生42名，硕士生17名。在已毕业的研究生中，属于港、台地区的，已成为当地弘扬道教文化的重要力量。属于内地的，一部分留在所里充实师资队伍，一部分则分到全国各地的高等院校或科研机构，这两部分人中的大多数均已被评为教授或副教授，有部分已被评为博士生导师或省的学术带头人、教育部的跨世纪人才，成为所在单位的学术骨干；还有部分被分到从中央到地方的各级政府部门，有中央公安部和国务院宗教局的，也有省、市公安局和省、市宗教局的，大多数均已成为所在单位的工作骨干。均得到用人单位的普遍称赞和好评。

我们一直主张开门办所，注重与国内各兄弟单位之间和同行学者之间的学术交流，经常派员参加各兄弟单位召集的各种会议，如世宗所先后在北大勺园和杭州召集的《道藏提要》的讨论会、在青岛和厦门大学召集的宗教学理论的讨论会，中国道协道教文化研究所召集的

有关学术会议以及几乎每年一次的中国宗教学会召集的年会和中国无神论学会召集的年会，还有国家规划办召集的每年至少一次的规划会议，我们和各兄弟单位相互交流之频繁，已可想而知。再加上其他各种学术会议，所以这种交流的次数是难以枚举的。我们不只是走出去，也有请进来的时候，我们所也主办过由中国宗教学会和中国无神论学会委托召开的年会，还主办过与北京大学中国哲学与中国文化研究所和香港道教学院共同召开的两岸三地道家道教文化学术研讨会。并且还多次接收兄弟单位派员来所里进修或访问。通过这些学术交流活 动，既提高了我们自己的水平，也增强了我们与兄弟单位之间的密切联系。与此同时，我们还十分注重与港、澳、台地区的相关单位和同行学者相互间的学术交流。除了上面说的我们所不断招收来自港、澳、台地区的研究生之外，我们所不少同志还经常应邀去参加那里的一些学术会议，如台湾的两次海峡两岸道教文化研讨会，香港大学和香港中文大学所召集的有关学术会议，我们所也都参加了。特别是我们彼此之间还有不少学术工作上的联系，如所里不少同志都曾经应邀去香港道教学院讲课，被聘为学院的客座教授，我本人除被聘为客座教授多次应邀去讲课外，还被聘为该学院的学术顾问。为加强道教研究的人才培养，香港道学院还向我们所捐赠过奖学金。蓬瀛仙馆也邀请了我们所的不少同志参加他们主办的道教文化资料库的工作，我本人被聘为主编，负责该资料库中文稿件的终审工作。圆玄学院出资赞助我们出版儒道释博士论文丛书，这是一件具有深远历史意义的工作，它不仅有利于加强我们和全国各兄弟单位和同行学者之间的联系，提高我们所的学术地位，而且对于培养祖国年青一代的学者和弘扬与发展祖国的优秀传统文化将起到很大的推动作用。我们与台湾的同行学者和道教界具有极为广泛的联系，不仅经常相互参加彼此所召集各种学术会议，互相在各自所办的刊物上发表对方的学术论文，而



且我们还经常共同组织一些学术活动，召开一些学术会议，台湾朋友们还经常出版我们所里一些同志的各种学术著作，赞助我们的《宗教学研究》刊物，特别是他们还发起成立了“卿氏学术基金会”，通过这个基金会每年给我所的优秀硕士生和优秀博士生颁发一次奖学金，并且面向全国（包括港澳台地区），每两年一次颁发道教文化研究的优秀学术著作奖。这对我们培养人才、推进道教文化的发展，将产生重要的影响。

我们对于开展国际的学术交流工作，也一直十分重视。建所不久，我们就开始接受外国的留学生、高级进修生和访问学者。德国的韩涛先生、美国的柏夷先生、加拿大的戴宏安先生，就是较早到我们所里来的高级进修生，以后就不断地有来自日本、意大利、瑞典、德国、法国、罗马尼亚、韩国等国家的学者，前后有数十名，其中以来自日本的学者为最多，接近十人。至于来自各国作短期访问的学者，便难计其数了。我们不仅是请进来，同时也走出去。我们所不少同志如陈麟书、陈兵、李刚和我都曾应邀出国访问、讲学或参加各种国际学术会议。我本人曾两次应邀去日本、一次去韩国、新加坡、加拿大和德国，同时还被新加坡的道教协会聘为学术顾问，韩国大邱的宗教研究所聘为客座教授。近年来，还有些年轻学者不断出国访问，如去年陈霞教授去哈佛大学访问。今年又有姜生教授和苟波副教授去哈佛大学访问。作为一个人数不多的小单位一年就有两个人同时去哈佛，这也是很少有的事。此外，我们还先后派人去美国和加拿大留学，我们也即将派吕鹏志博士去法国学习。我们和世界各国许多学术单位的同行学者均有学术联系，国际上很多知名学者如中村璋八先生、蜂屋邦夫先生、中嶋隆藏先生、三浦国雄先生、施舟人先生、柳存仁先生、冉云华先生、俞检身先生等等，对我们所的成长均非常关心，经常以不同方式给我们以帮助和鼓励。这里应当特别提出的是美国明道

大学校长张绪通博士。他曾多次来所讲学，从各方面帮助我们所的成长。特别是1990年他在得知我们所被国务院学位委员会批准为全国高校第一个宗教学博士学位授权点以后，便慷慨捐助了两万美元为我们设立了博士点学术基金，以后，又陆续给了些其他捐助，加上银行利息总共约二万六千九百美元。这笔基金当时是由石衍丰、李刚和我三个人共同管理，我和张先生还签订了一个共同管理的协议书。我们对它非常珍惜，舍不得花，准备储存起来生息，以使用在很有价值的刀口上。1995年夏天，以李刚为所长，潘显一、杨光文为副所长的宗教所新的领导班子建立，我作为名誉所长退居二线后，就将美金同协议书一起全部移交给新的领导班子了。川大宗教所这二十年的成长壮大，既是全所同志共同努力的结果，同时也和国内外、教内外众多前辈和同仁们的大力支持与帮助是分不开的。在此，我们诚恳地向所有国内外、教内外曾为川大宗教所的创建和发展给予大力支持和无私援助的先生们、朋友们和同志们表示深深的谢意。希望今后能继续得到你们的关心、支持和帮助。

在这里，还要特别指出的是，二十年来川大宗教所的创建和发展，是与历届校领导的高度重视和正确领导以及各职能部门的大力支持紧密相联的，否则，宗教所也不会有今天。在此，我们应向历届各位校领导和职能部门的各位同志表示衷心的感谢，并希望在宗教所今后的发展和建设中，继续给我们以更多的支持和帮助。

近年来，宗教所在人员结构方面还进行了新老交替的工作。由于建所以来我们即十分重视后继人才的培养，不断地充实了一些年轻力量来共同工作，通过实际的工作锻炼培养了接班人，故使这次的新老交替没有给所里的工作带来大的影响。现在，邱坤与古存云已经仙逝，他们为宗教所的创建和发展可谓鞠躬尽瘁，令我们永远怀念。康霖瑞、陈运炎和马庆川已调离宗教所，丁贻庄、石衍丰、陈麟书、赵

宗诚、曾召南、钱安靖等四位教授、两位副教授已先后离退休，安度晚年，且还不时为所里的工作当参谋，出主意，尽心尽力，发挥余热，继续关心所的发展。目前全所现有在职人员 18 人，他们是（按姓氏笔画为序）：丁培仁、许吟雪、成先聪、吕鹏志、李刚、李平、陈兵、陈霞、陈建明、杨光文、杨秀英、苟波、卿希泰、张泽洪、张钦、姜生、唐大潮、潘显一，人员比初建时有所增加，其中研究人员 14 人，图书资料人员 4 人，教授 9 人，副教授 5 人，博士生导师 5 人，有博士学位者 8 人，高级职称和高学位的比例都增加了很多，在全校也是最高的。因此，这支队伍和初建时相比，已大大加强了。

二十年来，川大宗教所曾先后被评为四川大学首批社会科学的重点学科和四川省的首批重点学科，去年 12 月，在建所二十周的前夕，又正式被批准为全国人文社会科学的首批重点学科研究基地——道教与宗教文化研究所，这既是对我们所二十年来各项工作的充分肯定，也是对我们二十年来战斗历程的一个很好总结。

回顾这二十年来的经验，除了必须依靠上级党和政府的正确指导之外，最重要的一点，就是要有一支能埋头苦干、团结拼搏的学术队伍，他们关心集体、爱护集体，把集体的事业看成是自己最重要的事业，把个人名利置之度外，一心一意地为集体的事业而奋斗。不少同志为了集体事业的发展，还积极主动地将自己的稿费与奖金捐赠给所里。有了任务，个个奋勇争先，勇挑重担。在工作中，彼此相互关心、相互爱护、相互帮助。在业务上，谦虚谨慎、勤学苦练，一步一个脚印。有了这样一支队伍，便能战无不胜、攻无不克，突破一个又一个的难关，锤炼出高质量、高水平的优秀成果，为国家争光，为民族争光。而培养出这样一支队伍的关键，又在于要建立一个作风正派、团结奋进、勇于开拓、为群众所衷心拥护的领导班子。这个班子在政治上要讲民主，实行民主集中制的领导原则。在工作上既要有高

瞻远瞩的战略目标，也要有切实可行的具体步骤，还要有积极肯干认真负责的工作态度，特别是领导成员都要能以身作则，忠于集体，捍卫集体，并要有民主的作风，善于倾听群众意见，自觉接受群众监督，充分调动群众的积极性，主动关心群众切身利益。有了这样的领导班子，领导与群众就能拧成一股绳，形成一个战斗的集体。在具体操作上，还要妥善地把完成科研任务与师资队伍建设和人才培养密切结合起来，以达到既出成果又出人才的目的，使科研成果与人才成果双丰收。在建所二十周年到来的时候，又恰逢世纪之交，回顾过去，展望未来，任重而道远，希望能在发扬过去优良传统的基础上，乘胜前进，使我们宗教所能在新的世纪里，更上新的台阶，创造更加辉煌的战果迎接建所三十周年。

（在建所二十周庆祝大会上的发言，原载《宗教学研究》2000年第3期）

## 道教文化研究经验谈

《世界宗教文化》编辑部的同志要我向青年学者谈谈怎样进行道教文化研究的问题，但是我个人才疏学浅，是难以胜任其事的。只不过回想自己多年来从事道教文化的研究工作，碰到的难题不少，体会也有一些，就从这个方面谈一点个人粗浅的认识吧！

我在治学的道路上，是经历了一个反复波折的艰辛历程，然后才转入道教文化研究的轨道的。

50年代中期，我从中国人民大学哲学研究生班毕业后，回到四川大学任马列教研室秘书和讲师。从此，便一直是学校一名“双肩挑”干部，即一面从事哲学教学和研究，一面又担负着行政工作。在教学上，我担任全校公共课“辩证唯物主义与历史唯物主义”的讲授，当时使用的教材是从原苏联翻译过来的，在体系上是把唯物主义、辩证法和历史唯物主义分为三块。我在教学过程中，深感这个体系的不合理，具有较强的机械性，对于正确理解马克思主义哲学十分不利。这样，我便尝试以唯物辩证法，特别是以对立统一规律为核心把三个部分贯穿起来，使之成为一个有机的整体；并计划写一系列小丛书。最先写出的是《物质与意识》，从四个方面论述了物质与意识

之间的对立和统一及其相互转化的关系，并与主、客观唯心论，不可知论，庸俗唯物论和机械唯物论划清界限。共约二十万字，交给省里的一个出版社，并且通过了层层审批手续，然后交到印刷厂，即将付印，却由于该社开展政治运动而夭折。这是我在治学道路上受到的第一次波折。50年代末60年代初，我便转向思想方法论和明清之际启蒙思想的研讨，前者以阐发“两点论”为中心，后者以研究唐甄思想为重点，均写过一些文章。不久，即受到极左思潮的严重冲击，在“四清”和“文化大革命”中，我吃尽了苦头，研究工作被迫中断，所有的文稿、书籍、资料，不是被查抄，就是被付之一炬。蹲牛棚、写检讨，经常参加所谓的劳动改造。“文革”中后期，在劳动之余，便偷闲阅读了一些马列主义和中国哲学史方面的书籍，对自己过去的研究工作进行了反思，对今后应走的路子也作了思考。感到就中国传统文化来说，儒、释、道本来是三大支柱，但从中国哲学的研究看，基本上仅局限于儒家，对释、道两家，特别是对道教思想的研究非常薄弱，以致于对中国传统哲学的认识往往带有片面性。通过这样的反思，我开始着手道教文化的研究工作。此时，中国社会科学院世界宗教研究所的一位负责同志来信，建议我承担道教研究的任务。由于有了前面的思想认识，我欣然接受了这个建议。

开辟一个新的学术研究领域，所面临的种种困难是不言而喻的，道教文化的研究也不例外。这项研究所涉及的知识面很广，且头绪繁多，需要阅读的图书资料可说是“浩如烟海”，而且其中精华与糟粕杂陈，科学与谬误交织，真伪难辨。特别是当时四川大学图书馆还没有一部完整的《道藏》，有时为了查阅一条资料，还要跑省图书馆或四川师范大学图书馆，路途远，交通又不便，工作条件是相当艰苦的，有时还要遭到一些不了解此项研究重大意义的人的误解或白眼。但这一切都从来没有使我的思想产生动摇，既然方向已定，且对自己

的选择认为没错，就要坚定不移地走下去。当时我就是这样地鼓足勇气，迎着困难，耕耘在浩瀚的书海中。

在我刚开始从事道教文化研究的时候，这个领域在那时的我国学术界基本上还是属于一片亟待开垦的处女地，过去积累下来的研究成果不多，可资借鉴的东西很少，许多事情都要从头做起。因此，在研究过程中常常会遇到许多学术难题。比如说，道教发展的历史，有没有自己的客观规律，这便是研究道教史的时候首先必须回答的一个重要问题。只有正确的解决了这个问题，才能使道教史的研究建立在科学的基础上，否则，就将是一笔杂乱无章的糊涂账，要科学地认识其他问题也就无从谈起。

但是，要使这个问题得到正确的解决，并不是容易的。首先，关于道教的起源，历来众说纷纭，莫衷一是。有道教起源于老子说，或起源于黄帝说，乃至有人提出道教的起源远在天地之先的渺茫时代，等等。这些说法的矛盾很多，且都没有令人信服的证据，因而都是不可靠的。于是我在开始研究道教史时，便根据辩证唯物主义与历史唯物主义的基本原理提出：“一种宗教的产生，总有它的社会历史根源和思想根源。因此，要了解道教的起源，就必须分析它之所以产生的社会历史条件和思想渊源。”<sup>①</sup>于是我便从探讨秦汉时期客观的社会历史条件着手，根据大量第一手历史材料具体分析当时的社会基本矛盾以及政治和经济等各方面的实际状况，回答了道教为什么会在东汉后期产生的问题。又进一步探讨了道教产生的思想渊源及其孕育过程等，以解决道教是怎样产生的问题，得出道教是中国社会历史发展自身的产物，它在东汉后期产生，并不是偶然的，而是合乎历史发展规律的结论。从而把对道教起源问题的认识，建立在对社会历史

<sup>①</sup> 《中国道教思想史纲》第1卷第32页，四川人民出版社1980年版

作客观分析的基础之上，而不是凭主观的臆造。

其次，对道教发展史如何分期，就更是一个涉及对道教发生、发展和演变的客观规律怎样认识的重大问题。国内外的许多道教史著作，都是按照封建王朝的变更来划分道教发展历史的。但是，道教作为一种宗教，它有其本身相对独立的发展和演变的客观规律，尽管它的发展历史是与封建社会的历史进程交织在一起的，并且受封建社会的政治和经济的很大制约。因此，我认为，道教史的分期，不仅应当考虑到封建社会的政治、经济对它的发展的制约，也应当如实地反映道教发展过程中它本身各自不同阶段和各个不同阶段的特点和状况，从而揭示其发展和演变的规律性。在过去，也有一些学者在这个方面做过一些探讨，提供了一些很宝贵的参考资料，对我的研究很有启迪作用。但我并没有以此为满足，而是以辩证唯物主义与历史唯物主义的基本原则为指导，认真研究各个时代的社会历史背景和科学文化背景，特别是联系道教与当时封建统治阶级的复杂关系，仔细甄别各种材料的真伪，全面地考察道教发生、发展和演变的客观规律，在此基础上，提出了不同于以往的道教史分期。而这个分期，得到了以任继愈先生为组长的全国同行知名学者所组成的《中国道教史》（四卷本）项目结题鉴定组的肯定，认为这个分期是科学的<sup>①</sup>。

长期以来，在国内外都流行着一种似乎儒家文化就可以代表整个中国传统文化的模糊观念。这种观念虽然由来已久，但却并不符合中国的历史实际，而且在学术上也往往带来一些非常片面的看法，阻碍了全面地了解中国学术文化的历史及其发展规律，是一种非常有害的学术偏见。

道教在中国传统文化中的地位和作用以及研究中国道教史的重要意义究竟在哪里的问题，也是多年来我十分关注并加以研究的重要学

<sup>①</sup> 参见《宗教学研究》1996年第2期第97—102页。



术问题。我认为，要正确认识道教在中国传统文化中的地位，应当从两个方面来进行探讨：一方面是道教对所有的传统文化几乎都采取兼收并蓄的态度，像海纳百川一样，具有极大的包容性，许多古代的文化思想，都汇集在道教文化之中，并借道教的经典保存下来，得以流传至今；另一方面，道教在长期发展过程中，又对中国古代社会的政治、经济、哲学、文学、艺术、音乐、绘画、建筑、化学、医学、药理学、养生学以及伦理道德、民俗、民族关系、民族心理、民族性格与民族凝聚力的形成等各个方面都产生过巨大而复杂的辐射作用，留下了它的深刻影响。某些影响至今在中国人的生活方式和文化构成中仍然不可忽视。

总而言之，我国的道教文化研究，是十年动乱之后，才把这项研究工作提到议事日程，正式列入国家的哲学社会科学研究规划。开展对它的研究，是一项极其复杂而艰苦的系统工程，需要研讨的方面很多，涉及的范围相当广泛，每一个有志于献身此项事业的学者，都会拥有非常宽阔的天地。只要选择一个适合于自己的研究方向，采取正确的研究方法，以“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”的专一精神，坚定不移地钻研下去，一定会取得很大的成就。

说到这里，我还有几句补充的话，那就是，根据我个人的体会，这些年来，我深深地感到，要在道教文化这样一个极其复杂的学术领域进行科学研究，方法论的问题显得特别重要，没有一个正确的方法作指导，在如此复杂的问题面前，就有可能沉没在浩瀚的文献故纸的海洋里，迷失方向，而被其吞噬，只有依靠正确的方法作指导，才能帮助自己走上正确的道路。这个最正确最根本的方法，就是马克思主义的唯物辩证法。这也是我多年来反复阐述过的一个问题，愿将这点个人体会奉献给青年朋友，以资共勉。

## 国家“985工程”二期四川大学 “宗教与社会研究创新基地”公约

创新基地是一支科研突击队，实行首席专家负责制。基地的主要任务，是在首席专家的统一领导下，创造一流的学术精品和培养一流的学术人才。为此，它必须集合国内外本专业的学术精英和优势科研资源，突破个人分散研究的有限视野，将各个人的学术专长进行整合，从而形成一支有综合创新能力的、有组织有纪律的研究队伍。为了充分发挥这支队伍整体的综合素质的优势，发扬全体成员团结奋斗的团队精神，树立创新基地优良的三大作风，特制定如下公约，供本基地每个成员共同遵守。

第一，每个成员均应以基地建设的大局为重，服从基地的统一安排，努力工作，并在工作中相互合作，相互帮助，相互支持，使整个基地凝聚成一股强大的合力，协调一致地圆满完成基地建设的各项任务，树立优良的工作作风。

第二，每个成员均应具有为实现基地总目标而奋斗的高度责任感，并积极地为贡献自己的智慧和力量，建言献策，随时将自己的意见和建议通过正规程序向基地领导提出；恪守民主集中制原则，服从基地集体决定，自觉维护整个基地团结奋斗的团队精神，树立优良

的思想作风；坚决反对以任何方式散布流言蜚语，制造矛盾，破坏团结，动摇军心，瓦解斗志，给基地建设造成不良影响的歪风邪气，凡有违反者，一经查实，将报学校严肃处理。

第三，每个成员均应具有搞好基地共同学术事业的决心和勇气，在学术上既要高瞻远瞩，敢于开拓创新，勇于承担艰巨的研究任务，又要严谨扎实，刻苦钻研，注意调查研究，充分掌握第一手原始资料，脚踏实地，一步一个脚印地不断探索前进，树立优良的学术作风。

通过三大作风的树立，共同把基地建设成为一支在学术上战无不胜、攻无不克的优良学术队伍，实现既出一流学术成果，又出一流学术人才的双重目的。

2005年9月

## 全面落实“两个文件”精神，努力打造哲学社会科学学术精品

读了《中共中央关于进一步繁荣发展哲学社会的意见》（2004年1月5日）和《教育部关于进一步发展繁荣高校哲学社会的若干意见》（2003年一号文件）这两个文件，非常令人鼓舞，它们使我的一颗红心怦怦跳动不止。我作为哲学社会科学战线的一名老兵，期盼中央能下发这样的文件已经很久了。这是由于哲学社会科学的重要性，长期以来被人们所忽视，甚至还有人认为它不是一种科学，而是可以任凭一个人随心所欲地制造的，认为“科学是生产力”和“科教兴国”中的“科学”，都是指自然科学而言，而哲学社会科学则是没有多大用处的。所有这些看法，都不仅是极其片面的，并且是非常有害的。事实上，哲学社会科学与自然科学对于整个人类社会而言，犹如一个人的两条腿和一只鸟的左右两翼一样，一个人缺了一条腿是很难走路的，一只鸟少了一个翼，是不能飞行的。同样，人类社会的发展，如果没有哲学社会科学和自然科学的共同推动，也是很难进步的。特别是马克思主义哲学唯物辩证法，它乃是关于自然界、人类社会和人类思维的普遍规律的科学，是人类思维方式在经历了三

个发展阶段（即古代朴素的直观的综合思维方式，近代形而上学的思维方式，现代辩证的思维方式）之后，由马克思主义的创始人马克思和恩格斯所创立的，它能够训练和提高我们的思维能力，帮助我们形成科学的思维方式，它可以使我们开阔眼界，解放思想，摆脱形而上学的束缚。它是我们用以观察问题和分析问题的“望远镜”和“显微镜”，是我们认识世界和改造世界的最好工具和最锐利的武器，是“放之四海而皆准的普遍真理”。不管你是从事社会科学工作的还是从事自然科学工作的，不管你是从事党政领导工作的还是从事一般技术工作的，都离不开它，都必须学会它，掌握它，运用它，才能使我们在复杂的事物面前，按照事物的本来面目去认识它，做到“实事求是”，“从迷离混沌的状态中发现规律性”，否则就很难取得什么成就。

遗憾的是，多年来，由于“重理轻文”的思想影响，哲学社会科学的这种重要性却被人们忽略了，许多人往往只看重自然科学，没有顾及到发展和繁荣哲学社会科学的问题，无论从科研机构的设立、研究人员的配备和各种待遇、科研项目的设置和经费的投入等等，哲学社会科学都根本无法与自然科学的情况相比拟，这就使从事哲学社会科学的人，往往觉得自己的社会地位要低人一等。1985年当全国哲学社会科学规划办在制定“八五”规划时，曾召开了一次全国各省宣传部长和各学科规划组的组长、副组长的会议，因为我当时是宗教学学科规划组的副组长，所以也参加了这一次会。会上宗教学学科规划组组长任继愈先生，曾针对哲学社会科学所存在的上述的一些问题做了一个长篇发言，呼吁必须提高对哲学社会科学的经费投入，改善哲学社会科学工作者的待遇，并恢复哲学社会科学的院士制度等问题，得到了与会者的一致赞同。不久，中国社会科学院曾就恢复哲学社会科学的院士制度问题草拟过文件，但后来却没有下文了。十多二十年过去了，好不容易在前两年听到了江泽民同志关于“哲学社会科学与

自然科学四个一样”的讲话和去年教育部发布的一号文件与今年1月中共中央发布的三号文件，对哲学社会科学来说，真可谓是一场及时雨。现在中央既然已经发出了具体的指示，相信一定会在我们的学校得到全面的贯彻落实。我们四川大学是一所历史悠久的综合性大学，学科门类相当齐全，哲学社会科学与自然科学都有很好的基础，可以充分发挥两者的相互渗透和相互促进的作用，推动两者的不断创新。所以，我相信，只要我们及时抓住全面贯彻落实中央这“两个文件”精神的大好时机，突出我校自身的特点，就一定会使我校的哲学社会科学和自然科学都能得到进一步的繁荣发展，不仅会使我校的哲学社会科学跨上一个新的台阶，还可以促使我校的自然科学也产生一个新的飞跃，我校成为国内外第一流的名流大学就将会指日可待。

教育部在去年所发的一号文件中，在谈到“实施高校哲学社会科学繁荣计划”时，还特别提出了要“继续实施人文社会科学重点研究基地建设计划”的问题。最近几年来，教育部为了推动哲学社会科学的繁荣发展，在哲学社会科学方面设立了全国的重点学科和重点研究基地，这可说是在国家有限的财力、物力和人力的情况下，为推动哲学社会科学的繁荣发展所采取的一种史无前例的重大措施，我个人对此衷心拥护。现就如何贯彻教育部文件的这项有关规定，谈一点个人的初步认识。

我认为，这种重点学科和重点研究基地的根本任务，就是要在国家的财力、物力和人力的大力支持下，根据国家的需要和社会的要求，努力创造出一批具有重大学术价值和社会影响的高质量的研究成果。这种高质量的研究成果，也是我们通常所说的“学术精品”或“拳头产品”。

只有这种“学术精品”或“拳头产品”，才能推动哲学社会科学的繁荣发展；

只有这种“学术精品”或“拳头产品”，才能提高人们认识世界和改造世界的能力；

只有这种“学术精品”或“拳头产品”，才能推动人类历史的发展和社会的进步；

只有这种“学术精品”或“拳头产品”，才能丰富全人类的精神财富，为全人类造福；

只有这种“学术精品”或“拳头产品”，才能既提高哲学社会科学研究的水平和研究者自身的素质，又能为国家的三个文明建设和增强国家综合国力作出贡献，并为国家和民族带来荣誉。

重点学科和重点研究基地的设立，就是为了鼓励这些重点学科和重点研究基地多出一些“学术精品”或“拳头产品”，从而推动整个哲学社会科学全面的繁荣发展。如果一个重点学科和重点研究基地长期打造不出“学术精品”或“拳头产品”，那么，这个重点学科和重点研究基地也就没有继续存在的价值，就应该淘汰或取消。

那么，怎样才能创造出这种“学术精品”或“拳头产品”呢？据我个人长期从事哲学社会科学研究的实践经验来看，我认为，为了能够在哲学社会科学方面创造出“学术精品”或“拳头产品”，就必须做到下面这样几点：

第一，要有各级领导的大力支持，在财力、物力、人力上给以充分的保证。

第二，必须正确处理好成果数量与成果质量的关系以及与此相关的一系列问题。学术研究贵在有所创新，而不在于大批量地粗制滥造，这是人所共知的常识；有所创新的高质量的“学术精品”或“拳头产品”，当然越多越好。但是，凡属一个重大研究项目，其最终完成往往需要相当的时间，收集材料、整理材料都需要一个过程。在这个过程中，研究人员可能短期内出不了什么有质量的成果，只有到了

各种准备都成熟之后，才能水到渠成地制造出高质量、高水平的优秀成果。在对科研人员作年度考评时，就要充分注意到科研方面的这个特点，不能只看他们每年的成果数量，而应着重看他们最终成果的质量。在时间安排上，还必须给以充分的保障：一是保障研究人员在平时有连续的研究时间，二是保障研究人员在总体上有足够的研究时间。前者是指在平时的研究时间内不能给研究人员布置一些与其研究课题无关的一些研究工作，这样会打乱其研究思维和研究进度；后者是指只要研究人员或课题组成员在认真负责地进行研究，就不要硬性限定他们在某个时间内非交出成果不可。精神生产与物质生产并不完全一样，物质生产可以在固定的时间内按部就班地生产出成品来，精神生产所依靠的思维活动则会有波折，并且需要艰苦地不断探索和积累，才能有所前进。思维活动有些时候会在短期之内取得突飞猛进的发展，有些时候却又在很长时间内毫无所得，这是研究过程中常见的情况；精神生产是难以精确地计日成功的。因此，要允许研究人员根据具体情况随时对研究计划进行调整，给予一定的灵活性，甚至还要允许其失败，重新再来。科学研究的暂时失败也是常有的事，但只要方向正确，并且能够顽强地坚持下去，失败便是成功之母。

第三，必须选择好学术带头人。哲学社会科学的学术带头人，一是要有坚定正确的政治方向，并且要有为繁荣发展祖国学术事业的高度热忱和高度负责的献身精神；二是要能精通业务，能够掌握本门学科的全貌及其发展规律和发展趋势；三是要有正派的学风，既要有埋头苦干，勤奋刻苦，扎扎实实，一步一个脚印的精神，又要有勇于开拓，敢于创新，不断探索前进的顽强意志，坚决反对弄虚作假，虚报浮夸的不良风气；四是要公正无私，作风正派，具有全局观点和集体主义的精神，不以获取科研项目作为个人谋私的手段；五是要有组织能力和民主作风，能按民主集中制的原则组织研究队伍，善于倾听课



课题组成员的不同意见，充分发挥他们的积极性，自觉接受课题组全体成员的监督。只有具备了上述各种条件，才能把整个学术队伍拧成一股绳，形成一个战斗集体，达到战无不胜、攻无不克的目的。如果在研究过程中，发现学术带头人不能称职，起不了学术带头人的作用，为了保证“学术精品”或“拳头产品”的创造，便应当及时撤换，选任更为合适的人。但临阵撤换主将，则须谨慎从事。

第四，凡属重大研究课题，很难仅靠个人的力量单独完成，而应当采取老中青三结合、以老带青的方式，组织一支团结战斗的学术梯队，令不同的学者能够相互取长补短，相互帮助，相互学习，达到集思广益、共同提高的目的。这样，既可以充分发挥老一代学者在材料积累多、社会阅历深和研究经验丰富等方面的优势，又能充分发挥年青学者在敢于突破陈旧观念方面的勃勃朝气，从而把完成科研任务与队伍建设、人才培养有机地紧密地结合起来，既创造出高质量、高水平的优秀“学术精品”或“拳头产品”，又锻炼出一支业务精良的学术队伍，达到科研成果和人才培养双丰收的目的，以便使重点研究基地的学术梯队不断壮大，更加巩固和发展，重点学科的质量和水平更加提高。在研究过程中，根据实际需要，还可对梯队成员做适当的调整和补充。

我们宗教学研究所从创建时候开始，就一直是按照上述这个思路办事的，经过二十多年的历程可以说已经明显见到了成效。这个所在开办的时候，条件是十分艰苦的，当时我们没有一间自己的办公用房，开会讨论问题的时候，要临时去借地方；当时在川大图书馆里，也没有一套完整的《道藏》，为了查阅资料，须得经常跑到省图书馆和四川师大图书馆去；经费也非常短缺，不少同志主动将自己的稿费和奖金捐献给所里以解燃眉之急；当时从四方八面抽调来的研究人员，都是一批“半路出家”的“志愿军”，面对重重困难，我们大家

却团结一心，奋勇直前，承担了领导下达的一个又一个的国家重点研究任务。当这些国家重点研究任务的担子一个接一个地压在我们肩头上的时候，我们就是采取战场练兵、边干边学的办法，运用老中青三结合和以老带青的方式，妥善地把完成科研任务与师资队伍建设和人才培养紧密结合起来。任务一来，即根据大家各自的特长和兴趣选派相应的人来分头承担；在工作中，提倡相互关心、相互帮助，做到集体讨论，集思广益，分工不分家；在业务上，要求勤学苦练，严谨扎实，一步一个脚印。我们这支队伍虽然都是“半路出家”，但彼此都是志同道合，大家都是为了弘扬道教文化这个共同目标和出色完成国家科研任务而自觉自愿地聚集在一起的，因而不管任务如何艰巨，个个都能齐心协力，勇挑重担，并且都能埋头苦干，顽强拼搏，从而在紧张的工作中形成了一个生动活泼、团结一心的战斗集体，突破一道又一道难关，终于既锻炼出了一支业务精良的学术队伍，又创造出了一批高质量、高水平的科研成果，达到科研成果与人才成果双丰收的目的，并在国内外都赢得了较高的声望。使四川大学宗教学研究所于1999年被评为教育部“人文社会科学重点研究基地”，2001年被评为全国国家级的“宗教学重点学科”，2003年被评为全国宗教的“哲学博士后流动站”，且在全国高校宗教学学科当中名列前茅。所以，从学术地位来看，现在的四川大学宗教学研究所已经算是达到很高的境界了。但是，人必须有自知之明，有了这些荣誉，并不是说我们的一切都很好了，可以高枕无忧地睡大觉了，事实并非如此，我们和一些兄弟单位相比，还有很多不足之处，我们自身的弱点还很多，必须努力学习兄弟单位的长处，努力克服自身还存在的弱点，谦虚谨慎，继续发扬团结拼搏的精神，才能更好地继续前进。在学习中央两个繁荣发展哲学社会科学的文件以后，还须对照文件的有关精神，找出我们自己与这两个文件精神要求之间还存在着什么样的差距，认真

努力，借这两个文件精神的东风，克服缺点，不断前进，为繁荣发展我国的哲学社会科学而贡献自己的力量。

（2004年5月在四川大学“社科论坛”大会上的发言）



## 六、地方道教史研究



## 道教在巴蜀初探

巴山蜀水，雄奇秀丽，巴蜀文化，不仅灿烂多姿，而且源远流长，特别是道家道教之学在这里的底蕴十分丰富，值得我们发掘，这里试就道教在巴蜀的问题做一个初步的探讨，以就教于方家。

### （一）巴蜀文化是道教思想的重要源头之一

道教思想“杂而多端”，它的源头也并不单一，我们过去对此也曾做过一些考察。这里，我想专门就巴蜀文化与道教思想的渊源关系谈一点个人的初步认识。首先，我想以《山海经》为例，来说明一下巴蜀文化乃是道教思想的重要源头之一。

根据我国著名的历史学家和思想家、原四川大学历史系教授蒙文通先生的考证，《山海经》乃是“先秦时代的古籍”<sup>①</sup>，并且是“巴蜀

---

<sup>①</sup> 《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社1987年版，第55页。

地域所流传的代表巴蜀文化的典籍”<sup>①</sup>。在这部“代表巴蜀文化的典籍”中有关我国上古社会的神话和宗教信仰的记载，非常丰富和系统，除《楚辞·天问》以外，没有任何其他古籍可以与之相比。而《山海经》的许多神话和宗教信仰的内容，都直接为后来的道教所汲取，成为道教的重要思想渊源之一。朱越利先生曾专门写了《从〈山海经〉看道教神学远源》一文，对此做过探讨<sup>②</sup>。这里便在朱先生探讨的基础上提出几点说明如下：

第一，关于昆仑仙境问题。道教称神仙所居之胜境为仙境。仙境之说，源于古代神话。这类神话，开始乃是以昆仑山为中心的。而有关昆仑山的神话，最早而又比较完整的记录，便是来自《山海经》。例如《山海经》第二《西山经》说：“西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时。”<sup>③</sup>“帝”，即“天帝”，也就是黄帝，表明黄帝的神宫就在此山之巅。“神陆吾”即《海内西经》所说的开明兽。《山海经》第十一《海内西经》说：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。……面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。”<sup>④</sup>又说：“开明北有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树。”<sup>⑤</sup>所谓“珠树、文玉树、玕琪树”，皆属琼玉之树。《河图括地象》云：“昆仑上有琼玉之树。”参照《列子·汤问篇》“珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味，食之不老不死”的说法，则琼玉之树似皆属不死树之类。又说：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫

① 《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社1987年版，第65页。

② 载《道教综论》，香港道教学院2001年版，第164—184页。

③ 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第55—56页。

④ 同上，第344—345页。

⑤ 同上，第350页。



凡、巫相，夹窳麻之尸，皆操不死之药以距之。”<sup>①</sup>《山海经》第十六《大荒西经》又谓：“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神——人面虎身，有文有尾，皆白——处之。……有人，戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。”<sup>②</sup>根据以上这些记载，昆仑山有“不死树”、“不死之药”、“是百神之所在”、“万物尽有”，是西王母所居，是黄帝神宫所在处。而黄帝和西王母，后来便成为道教所崇奉的重要神仙。《山海经》中的这些神话，后来在《淮南子》卷四《坠形篇》中，也有系统的描述。这里除宣称此山有不死树，又有“丹水，饮之不死”外，还把此山描绘成可以由此登天的天梯：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之上，登之而不死；或上倍之，是谓玄圃之山，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。扶木在阳洲，日之所曠；建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而无响，盖天下之中也。”<sup>③</sup>道教吸收了这类神话，把昆仑山作为道教仙境“三岛”之一。据《云笈七签》卷二十六《十洲记》：上有阆风巅、玄圃堂、昆仑宫、天庸城；天庸城上有金台五所，玉楼十二所，为“西王母之所治”，是“真官仙灵之所宗”，此乃“天地之根纽，万度之纲柄”<sup>④</sup>，是群仙聚居的地方。

那么，《山海经》所说的这个神仙胜境的海内昆仑，究竟是在什么地方呢？蒙文通先生对此考证说：“考《海内西经》说，‘河水出（昆仑）东北隅以行其北’，这说明昆仑当在黄河之南。又考《大荒北经》说，‘若木生昆仑西’（据《水经·若水注》引），《海内经》说，

① 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第352页。

② 同上，第466页。

③ 《诸子集成》本第57页。

④ 《道藏》第22册第197页。

‘黑水、青水之间有木名曰若木，若水出焉’。这说明了昆仑不仅是在黄河之南，而且是在若水上源之东。若水，即今雅砻江，雅砻江上源之东、黄河之南的大山——昆仑，当然就舍岷山莫属了。因此，我们认为《海内经》四篇所说的‘天下之中’，是指今四川西部地区。”<sup>①</sup>既然《山海经》所说的昆仑仙境就是指的四川西部地区，因此，从这个意义上说，昆仑文化也可以说就是巴蜀文化。

蒙先生考证《海内经》四篇所说的“天下之中”的昆仑仙境是指四川西部地区的这一说法，还可以找到一些旁证。如《山海经》卷十八《海内经》说：“西南黑水之间，有都广之野……灵寿实华，草木所聚。”<sup>②</sup>所谓“都广”，袁珂注引王念孙云：或作“广都”，杨慎《山海经补注》说：“黑水广都，今之成都也。”《华阳国志·蜀志》云：“广都县，郡西三十里，元朔二年（127）置。”曹学佺《蜀中名胜记》则谓广都在今成都附近双流县境。郭璞注云：“其城方三百里，盖天下之中，素女所出也。”所谓“素女”，盖古之神女。徐锴《说文系传》说：“黄帝使素女鼓五十弦琴，黄帝悲，乃分之为二十五弦。”杨慎云：“素女在青城天谷，今名玉女洞。”所谓“灵寿”，郭璞云：“木名也，似竹，有枝节。”亦称寿木。《吕氏春秋·本味篇》说：“菜之美者……寿木之华。”高诱注称：“寿木，昆仑山木也；华，实也，食其实者不死，故曰寿木。”综上所述，黑水之间，都广之野，即昆仑山所在之处，在今四川西部，为天下之中，这便从旁证明了蒙先生的说法是有根据的。既然这个位居天下之中的神仙胜境就在四川西部，那么，巴蜀文化后来发展成为道教思想的重要源头，也就是非常自然的事了。

① 《蒙文通文集》第一卷，巴蜀书社1987年版，第48页。

② 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第505页。

第二，长生不死，是道教最为重要的基本信仰，而这种思想的源头，也应追溯到以《山海经》为代表的巴蜀文化。杜而未先生在《山海经神话系统》和《昆仑文化与不死观念》两书中已正确指出了我国原始社会时期以来的昆仑文化与不死观念有不解之缘。他说：“昆仑文化中含有仙意，不死观念也离不开昆仑文化。”<sup>①</sup>袁珂先生在《中国神话史》一书中，也专门列出章节剖析了《山海经》的不死观念。如《海外南经》说：“不死民在其东，其为人黑色，寿，不死。”<sup>②</sup>《海内经》说：“流沙之东，黑水之间，有山名不死之山。”<sup>③</sup>郭璞注云：“即员丘也。”<sup>④</sup>又说：“有员丘山，上有不死树，食之乃寿；亦有赤泉，饮之不老。”<sup>⑤</sup>《大荒南经》又说：“有不死之国，阿姓，甘木是食。”<sup>⑥</sup>郭璞注云：“甘木即不死树，食之不老。”<sup>⑦</sup>故所谓“不死之山”、“不死之国”，均指不死之民；不死树，亦即不死之药。如前所述，在昆仑神话中，这种不死之药除甘木外，还有多种不死之药。其中有种不死药名为玉膏。《山海经》卷二《西山经》说：崇吾西北有一座山名曰崦嵫山，“丹水出焉，西流注于稷泽，其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飧”<sup>⑧</sup>。关于玉膏，这里只说黄帝以之为食，未说其性质。但郭璞注引《河图玉版》则说：“少室山，其上有白玉膏，一服即仙矣。”<sup>⑨</sup>可见，它是一种长生不死的仙药。

① 《昆仑文化与不死观念》序，台湾学生书局1962年印行。

② 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第238页。

③ 同上，第504页。

④ 同上，第239页。

⑤ 同上。

⑥ 同上，第425页。

⑦ 同上。

⑧ 同上，第48页。

⑨ 同上，第49页。

朱越利先生指出：早期道教不仅以玉膏为仙药，而且还有化玉为膏的方法，大概也是受黄帝以玉膏为食的启发<sup>①</sup>。

第三，与长生不死信仰相联系，肉体可以升天的思想，也是早期道教最为重要的思想之一。这种思想在《山海经》里也可以发现其源头。在《山海经》中谈到上天的道路有两种，一为山，一为树。《大荒西经》说：“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此上下，百药爰在。”袁珂注谓：此“灵山”，疑即巫山，即是山中升天的天梯，十巫踏着这天梯从地上升到天上，又从天上下到地上，上达民情，下宣神旨，在神与人之间起着沟通作用；同时采集包括不死之药在内的百药，这便是这些神巫们的职责。《海内经》又说：“华山青水之东，有山名曰肇山，有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天。”<sup>②</sup>“柏高”即柏子高，一作伯高。郭璞注云：“柏子高，仙者也。”袁珂注谓：“柏高上下于此，至于天者，言柏高循此山而登天也，此山盖山中之天梯也。”<sup>③</sup>

在《山海经》中，除有由山上天的记载外，还有由树上天的记载。《海内经》说：“有九丘，以水络之：……有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，有九榑，下有九枸，其实如麻，其叶如芒。大皞爰过，黄帝所为”<sup>④</sup>。关于建木，《淮南子·坠形篇》说：“建木在都广，众帝所自上下。”这就是说“众帝”是从都广山上的建木到天上去的，又从建木下地来，故云上下。“都广”在何处，前已说明是在今成都的双流县境。“大皞爰过”袁珂注云：“谓庖牺亦首缘

① 朱越利《从〈山海经〉看道教神学的远源》，载《道教综论》第167页。

② 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第505页。

③ 同上。

④ 同上，第509页。

此建木以登天也。”<sup>①</sup>“黄帝所为”，“言此天梯建木，为宇宙最高统治者之黄帝所造作，施为者也”<sup>②</sup>。此乃是以树为天梯而登天的明确记载。

早期道教受此影响，相信人可以即身成仙，冲举飞升，登天而去。其登天的工具有龙，有白云等等，不一而足，并以昆仑仙境为蓝本，想象出天上神仙世界的种种动人景象，以鼓励人们学道修仙。

此外，在《山海经》中还有一种“羽民”的记载。如《大荒南经》说：“有羽民之国，其民皆生羽毛。”<sup>③</sup>《海外南经》亦称：“羽民国在其东南，其为人长头，身生羽。”<sup>④</sup>这个“羽民”，为后来道教塑造神仙人物提供了很好的资料。当然这中间还有一个演变过程。《山海经》中的“羽民”，只是殊方的一个族类，并非仙人。在《楚辞·远游》中有“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡”。这个丹丘之“羽人”，便已经是仙人了。《史记·封禅书》在谈到“五利将军”栾大为汉武帝“道天神”时说：“于是天子又刻玉印曰‘天道将军’，使使衣羽衣，夜立白茅上，五利将军亦衣羽衣，夜立白茅上受印，以示不臣也。而佩‘天道’者，且为天子道天神也。”<sup>⑤</sup>表明神仙方士在扮演神仙人物时，亦利用了“羽民”思想。道教中有羽士、羽客、羽人等等称谓，盖亦由《山海经》的“羽民”脱胎而来，且谓修道者的逝世为羽化，则含有冲举飞升、登天而去之意。

第四，道教的许多神灵，在《山海经》中也可以找到其前身，最著名的有西王母和黄帝。《山海经》中屡次提到西王母。除《大荒西

① 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第512页。

② 同上，第513页。

③ 同上，第423—424页。

④ 同上，第228页。

⑤ 《史记》，中华书局标点本，第4册第1391页。

经》的叙述已见前引而外,《西次三经》又说:“又西三百五十里,曰玉山,是西王母所居也。西王母其状如人,豹尾虎齿而善啸,蓬发戴胜,是司天之厉及五残。”<sup>①</sup>《海内北经》又说:“西王母梯几而戴胜杖,其南有三青鸟,为西王母取食。在昆仑虚北。”<sup>②</sup>根据这些记载,西王母实为穴居蛮人的酋长,其形象还有些像兽类。经过演变,在《汉武帝内传》中遂变成年三十许的绝代佳人。道教将她奉为尊神,并尊为女仙之首。

在《山海经》里,黄帝是一位“天帝”,又是一位常食白玉膏的神人,并有各种神奇的能力。如前所述,他不仅能种建木作为上天的天梯,还能种玉。《西山经》说,“黄帝乃取崑山之玉荣,而投之钟山之阳”,以为玉种。所结之玉,“坚栗精密,浊泽而有光。五色发作,以和柔刚。天地鬼神,是食是飧;君子服之,以御不祥”<sup>③</sup>。此后,黄帝又经历了一个由神话中的神演变成为一个历史人物的过程,被描绘成为一个古圣君。道教将这位集“天帝”与“圣君”于一身的黄帝奉为道教之宗,这对民族凝聚力的形成和发展具有重大的意义。朱越利先生还认为,远古的“天帝”,对道教三清及玉皇大帝的塑造,也会有启发<sup>④</sup>。

龙,是中华民族的图腾,也是道教所崇奉的神物。这种思想在《山海经》中也有其源头。如道教向来有祭龙祈雨的宗教活动,在《山海经》中亦有“旱而为应龙之状,乃得大雨”<sup>⑤</sup>。这与道教的祭龙祈雨的宗教活动,是完全一致的。

① 袁珂《山海经校注》,巴蜀书社1993年版,第59页。

② 同上,第358页。

③ 同上,第48页。

④ 朱越利《从〈山海经〉看道教神学的远源》,载《道教综论》第173页。

⑤ 袁珂《山海经校注》,巴蜀书社1993年版,第413页。

此外，道教所崇拜的风伯、雨师、雷祖等神灵，在《山海经》里也有其源头。如《大荒北经》说：“蚩尤请风伯雨师，从大风雨。”<sup>①</sup>《海内东经》说：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹，在吴西。”<sup>②</sup>

我国古代有女娲造人的神话，道教亦崇奉女娲，尊为“九天玄女”。这种思想在《山海经》中亦有源头。如《大荒西经》说：“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。”<sup>③</sup>

总而言之，《山海经》中具有道教渊源的因素甚多，不再一一列举了。仅从以上这些事例，也就充分说明了这部“代表巴蜀文化的典籍”所显示的内容与后来的道教思想的关系是非常密切的。由此我们可以判定：巴蜀文化乃是道教思想的重要源头之一。

## （二）巴蜀地区是道教的发源地

中国道教究竟发源于何处？这是一个非常值得探讨的问题。要弄清这个问题，就必须从探明早期道教的发源地着手。

道教是在东汉中后期产生的，最早的道派有两个：一是张角于汉灵帝熹平（172—178）年间所创立的太平道，一是张陵于顺帝（125—144年在位）时所创立的五斗米道。从时间上看，张陵创立五斗米道的时间比张角创立太平道的时间略早，而且太平道因发动黄巾起义而遭到东汉王朝的残酷镇压之后，便情况不明。五斗米道却一直传承不绝，并愈来愈强大。故教内外学者在研讨道教发展的历史时，均以

① 袁珂《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第491页。

② 同上，第381页。

③ 同上，第445页。

张陵创立五斗米道的时间作为道教创立的开端。故问中国道教发源于何处，亦即五斗米道发源于何处的问题<sup>①</sup>。

五斗米道究竟发源于何处，至今主要有两种不同的说法，一是认为在江西龙虎山，一是认为在四川鹤鸣山。为要弄清这个问题，就有必要考察一下张陵其人及其创教地方的问题。

关于张陵其人，正史的记载十分简略，不详其生平及生卒年代。其较早的有关叙述有如下的几种：

(1) 陈寿《三国志·张鲁传》说：“张鲁，字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之。”<sup>②</sup>

(2) 范曄《后汉书·刘焉传》的说法与陈寿《三国志》的记载基本相同，唯“鹤鸣山”作“鹤鸣山”、“道书”作“符书”。其文说：“鲁字公祺。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。陵传子衡，衡传于鲁。”<sup>③</sup>

(3) 常璩《华阳国志·汉中志》，也与上面的记载大同小异，其文称：“汉末，沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称‘太清玄

---

① 中国道教协会主编《道教大辞典》“道教”条称：“中国本土宗教。东汉顺帝年间（126—144）沛国丰人张陵（尊称张道陵）创立。”（华夏出版社1994年版，第925页）胡孚琛主编《中华道教大辞典》“天师道”条称：“张陵于汉顺帝汉安元年（142）在鹤鸣山声称受太上老君之命，封为天师之位，得新出正一盟威之道，创立天师道。”“天师道创立是中国道教创立之始。”（中国社会科学出版社1995年版，第55—56页）陈樱宁：“东汉张陵创教以前，只有‘道家’而无‘道教’。”（《道教与养生》，华文出版社1989年版，第81页）近人任乃强先生在《华阳国志校补图注》一书中提出：“张角与张鲁祖孙间之关系，旧史家咸认为鲁与张角无关，兹判张角只是陵之徒孙”，并作了论证（见该书第75页）。

② 《三国志》，中华书局标点本，第1册第263页。

③ 《后汉书》，中华书局标点本，第9册第2435页。



元’，以惑百姓。陵死，子衡传其业；衡死，子鲁传其业。”<sup>①</sup>

以上这些史书的记载，均认为张陵是沛国丰（今江苏北部丰县）人，创教地点是在四川鹤鸣山。按“鹄”与“鹤”，音近相假，实指同一地方。《三国志》作者陈寿（233—297）西晋四川南充人；《华阳国志》作者常璩，东晋四川崇庆人；《后汉书》作者范曄（398—445），南朝刘宋河南浙川人，皆去张陵的时间未远，特别是陈寿与常璩，不仅与张陵时间相近，居住地也均在四川，其所记载有关四川的事实应属可信。且较早的道书所载，亦与之基本相同。只不过在道书中的张陵，常被称为张道陵。如葛洪《神仙传》即记载说：

张道陵者，字辅汉，沛国丰人也。本太学书生，博通五经，晚乃叹曰：“此无益于年命。”遂学长生之道。得黄帝九鼎丹法，欲合之，用药皆糜费钱帛。陵家素贫，欲治生，营田牧畜，非己所长，乃不就。闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著作《道书》二十四篇，乃精思炼志，忽有天人下……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，有如长官。并立条制，使诸弟子随事轮出米绢、器物、纸笔、樵薪、什物等，领人修复道路；不修复者，皆使疾病。县（音悬）有应治桥道，于是百姓斩草除溷，无所不为，皆出其意。而愚者不知是陵所造，将（以）谓（为）此文（按：谓所悬示之文）从天上下也。陵又欲以廉耻治人，不喜施刑罚，乃立条制，使有病者皆疏记生身已（以）来所犯之罪，乃手书投水中，与神明共盟

<sup>①</sup> 任乃强《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第72页。据陶宏景《登真隐诀》等书载，五斗米道徒上章时称其道为“太清玄元无上三天无极大道”，故此云“自称‘太清玄元’”。

约，不得复犯，法当以身死为约。于是百姓计念，邂逅疾病，辄当首过，一则得愈，二使羞惭，不敢重犯，且畏天地而改。从此之后，所违犯者，皆改为善矣。陵乃多得财物，以市其药合丹。丹成，服半剂，不愿即升天也；乃能分形作数十人。……其治病，皆采取《玄素》（按：谓《玄女素书》），但改易其大较，转其首尾，而大途犹同归也。行气服食，故用仙法，亦无以易。<sup>①</sup>

由此可见，葛洪《神仙传》亦明言张陵创教地方是在四川鹤鸣山。葛洪（282—344）为西晋、东晋间丹阳句容（今属江苏省）人，时间去陵亦未远，但居地离四川则相去万里，而知其事翔实如此者，盖因洪素慕道，其有关张陵创教事迹，或许是从询访道徒而得。既是传闻，难免会有附会夸张部分，且《神仙传》还因版本的不同，所载张陵事迹亦有繁简之别，但不管怎样，其创教地方在四川鹤鸣山这一基本事实，则都是相同的。既然葛洪生活的时代去陵不远，且为江苏句容人，去江西龙虎山亦不远，若张陵是在江西龙虎山创教，则为何葛洪《神仙传》不仅未提此事，却反而断定创教地点是在四川鹤鸣山呢？这是一个值得思考的问题。

至于这个“鹤鸣山”，究竟在四川境内的什么地方，也有不同的说法。有人主张是在四川的剑阁。我们的《宗教学研究》杂志曾刊载其文，但加了编者按。笔者也曾到剑阁的鹤鸣山做过实地考察，那里确系早期道教活动的范围，留有一些较早的道教遗迹，还有非常宝贵的唐代道教石刻。但若说它是张陵创教的鹤鸣山，则“文献不足征”。相反，从早期文献记载来看，这个“鹤鸣山”应当是在四川的另一个地方。《后汉书·刘焉传》对“鹤鸣山”有一条唐李贤注说：“山在今

<sup>①</sup> 《神仙传》卷四，据湖南艺文局光绪二十年刊本。

益州晋原县西。”<sup>①</sup> 卢弼《三国志集解》卷八引“《元和志》‘鹤鸣山在晋原县西北十九里，绝壁千寻’。《一统志》‘鹤鸣山在四川成都府崇庆州西北’。李兆洛曰：‘晋原县，今四川成都府崇庆州东十里。’《方輿纪要》卷六十七：‘崇庆州有鹤鸣山。州西八十里，绝壁千寻。’”按：唐咸亨二年（671），割晋原县之西界置大邑县，鹤鸣山实划入其境内，不当在崇庆县。龚煦春《四川郡县志》卷七“大邑”条引《元和郡县志》：“本汉江原县地。咸通二年，割江原县西界置。治今大邑县治。”同书卷一“江原”条又引“《元和志》晋原下云：‘本汉江原县地，属蜀郡。’《寰宇记》同”。“通”同“亨”，因避唐肃宗李亨讳而改<sup>②</sup>。故知鹤鸣山在大邑县境内。另据《云笈七签》卷二十八《张天师二十四治图》“第三鹤鸣神山上治”：“山与青城天国山相连，去成都二百里，在蜀郡临邛县界。”<sup>③</sup> 北宋贾善翔《犹龙传》卷五《度汉天师》引《南斗经序》称：“太上降蜀之临邛往大邑至鹤鸣山，初授天师《正一盟威秘篆》……天师先在中岳已获《黄帝九鼎丹书》，而后在鹤鸣山隐居。”<sup>④</sup> 南宋陆游（1125—1210）《老学庵笔记》卷六说：“予游大邑鹤鸣山，所谓张天师鹤鸣治也。”笔者也曾到这里做过实地考察，确信张陵创教的鹤鸣山是在今四川省成都市大邑县北25里处。此地位于大山之麓，当川西大冲积平原尽头，有两溪河合流，为林牧与农田接界处。汉时，为临邛县边隅。其地状如仙鹤。传说山有石鹤，鸣则仙人出，秦马成子、汉张道陵、明张三丰均到此修道成仙。鹤鸣山天柱峰顶，相传为张道陵修道和感降老君之处，过去

① 《后汉书》，中华书局标点本，第9册第2436页。

② 唐代也有咸通年号，但咸通（860—874）在元和（806—820）之后，按：今《元和郡县志》亦作“咸亨”。

③ 《道藏》第22册第205页。

④ 《道藏》第18册第24页。

有太清宫。太清宫后山的迎仙阁前方，有一戒鬼坛，据说是张陵作法处。山麓有三官庙，至今尚存。

综上所述，张陵创教的地方，是在四川大邑县的鹤鸣山，而不是在江西的龙虎山，这在南宋以前，无论是正史或道书等各种文献资料，均有明确的记载。从这些文献资料的记载来看，张陵根本就没有到过江西的龙虎山，更谈不到在那里创教的问题。到元明时期，在《历世真仙体道通鉴》和《汉天师世家》等道书中，方出现张陵曾在龙虎山炼丹的传说，但创教地方仍然承认是在四川的鹤鸣山。主张江西龙虎山是张陵创教地方的说法，就比此更晚了，这是一种缺乏文献根据的说法，是不足为信的。再者，张陵创教时，建立了二十四治，即二十四个教区，这可以说是五斗米道最早的发祥地。这二十四治中，只有一个北邙山治的具体地点，说法有些不同。《受箓次第法信仪》引张天师十三世孙梁武陵王府参军张辩《天师治仪上》“第八北邙治”条说：“在京兆府长安县。”<sup>①</sup>北周武帝宇文邕时候所纂的《无上秘要》卷二十三引《正一炁治品》“北邙治”条说：“在京兆郡界。”<sup>②</sup>中唐道士王悬河所撰《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在谈到北邙治时，则未具体说明在何处，晚唐杜光庭所撰《洞天福地岳渎名山记》的《灵化二十四》“北邙化”条则说：“属东都城北。”<sup>③</sup>东都当指东汉的都城洛阳。可见南北朝较早的道书是认定在京兆地区；而晚唐时的道书则认为是在洛阳城北。但除北邙治外，其余二十三治则均在当时的巴蜀境内，为什么仅仅一个北邙治单独处于那样远

① 《道藏》第32册第223页。

② 《道藏》第25册第65页。京兆郡，汉代置，治所在长安（今西安市西北），辖境约当今秦岭以北，西安市以东，渭河以南地，因地属畿辅，故不称郡而称尹，三国魏改称郡，西魏、周、隋仍称郡。唐开元初，改雍州为京兆府。

③ 同上，第330页。

呢？故杜光庭的记载似有可疑。且现今所见到的有关五斗米道最早的碑刻《张道陵碑》（有“熹平二年三月一日”字样）也在四川洪雅县的易俗乡，《汉故领校巴郡太守樊府君碑》（建安十年三月上旬造）在今四川芦山县。所有这些，就进一步证明了五斗米道的发源地是在四川，而不是在江西。

在探讨了五斗米道发源于四川之后，还必须进一步探讨为什么四川地区会成为五斗米道的发源地这个问题。关于这个问题，在拙著《中国道教思想史纲》第一卷和拙著《道教文化新探》中，曾对此做过一些探讨。我认为主要有以下两个方面的原因。

第一，是由于当时四川地区今文经学的风气很盛和黄老道术的甚为流行。汉代方术之风，本来就很盛。《后汉书·方术传》称：“汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而届焉。后王莽矫用符命，及光武尤信谶言，士之赴趣时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也。”<sup>①</sup>这种风气，在当时的四川地区尤其浓厚。在《后汉书·方术传》中所列的方术之士，属于四川地区者不少。例如：

任文公，巴郡阆中人也。<sup>②</sup>

杨由字哀侯，蜀郡成都人也。<sup>③</sup>

段翳字元章，广汉新都人也。<sup>④</sup>

折像字伯式，广汉雒人也。<sup>⑤</sup>

董扶字茂安，广汉绵竹人也。<sup>⑥</sup>

---

① 《后汉书》，中华书局标点本，第10册第2705页。

② 同上，第2707页。

③ 同上，第2716页。

④ 同上，第2719页。

⑤ 同上，第2720页。

⑥ 同上，第2734页。

郭玉者，广汉雒人也。<sup>①</sup>

这些人中，多有异术，据称他们可以“妙占未来”之事，有的还长于医术，而折像还“能通《京氏易》，好黄老言”<sup>②</sup>。

此外，还有：“李郃，字孟节，汉中南郑人也。”<sup>③</sup>“樊志张者，汉中南郑人也。”<sup>④</sup>而当时的汉中南郑，属于益州，系巴蜀文化地区，也是四川的范围<sup>⑤</sup>。故从总体上看，《后汉书·方术传》所列方术士总共是32人，而属于巴蜀地区的便有8人，占总数的四分之一，表明各种方术之风在巴蜀地区的盛行。而《华阳国志》所载巴蜀地区的方术士更比这个数字还多，且巴蜀地区的儒生通图讖术数者亦不少，其中以杨厚、任安、景鸾等为最著。而杨厚、任安，更是当时的“内学权威”，“朝廷待若神明”<sup>⑥</sup>。据《后汉书·杨厚传》载，“杨厚字仲桓，广汉新都人也。祖父春卿，善图讖学……临终戒子统曰：‘吾绋帙中有先祖所传秘记，为汉家用，尔其修之。’统感父遗言，服阕，辞家从犍为周循学习先法，又从同郡郑伯山受《河洛书》及天文推步之术。建初（76—83）中为彭城令，一州大旱，统推阴阳消伏，县界蒙泽。太守宗湛使统为郡求雨，亦即降澍。自是朝廷灾异，多以访之。统作《家法章句》及《内讖》二卷解说，位至光禄大夫，为国三老，年九十卒。……厚少学统业，精力思述。……每有灾异，厚辄上消救之法”，及至晚年，因不愿与权臣梁冀交往，“称病求退”，汉顺帝“许之”，“赐车马钱帛归家。修黄老，教授门生，上名录者三千余

① 《后汉书》，中华书局标点本，第10册第2735页。

② 同上，第2720页。

③ 同上，第2717页。

④ 同上，第2732页。

⑤ 同上，第12册第3505页。

⑥ 同上，第10册第2724页。

人”。“年八十二，卒于家（《华阳国志》作“年八十三卒”）。策书吊祭。乡人谥曰‘文父’。门人为立庙，郡文学掾史春秋飨射常祠之。”<sup>①</sup>说明杨厚祖孙三代皆长于图讖，以黄老之道“教授门生”，其徒众有三千多。死后，人们立庙祠之。其行径，和道徒方士也相差不远了。《华阳国志》卷十中称：其“弟子雒昭约节宰，绵竹寇欢文仪，蜀郡何茺幼正、侯祈升伯，巴郡周舒叔布，及任安、董扶等，皆征聘辟举，驰名当世”<sup>②</sup>。《后汉书·任安传》说：“任安字定祖，广汉绵竹人也。少游太学，受《孟氏易》，兼通数经。又从同郡杨厚学图讖，究极其术。……学终，还家教授，诸生自远而至。”<sup>③</sup>足见其影响甚大，门徒亦不少。在他们的影响下，蜀中的今文道术之风，非常盛行。如何英（字叔俊，郫县人）、孙汶（字景由）、何宗（字彦英，任安弟子，蜀郡郫县人）、杜琼（字伯瑜，成都人，任安弟子）、杨宣（字君纬，什邡人）、冯颢（字叔宰，郫人，杨厚弟子）、翟酺（字子超，广汉雒人，段翳弟子）、凉（一作梁）辅（字汉儒、新都人）、景鸾（字汉伯，梓潼人）、杜微（字国辅，梓潼涪人，任安弟子）、周群（字仲直，巴西阆中人）、张裕（字南和，蜀郡人）、李撰（字钦仲，梓潼涪人）等，皆一时之彦。故《三国志·蜀志·尹默传》与《华阳国志》卷十下均说：“益部多贵今文，而不崇章句。”<sup>④</sup>足见当时四川地区的风气所在。其中，如杨厚及其弟子冯颢以及折像、翟酺等，不仅以图讖术数著称，且修黄老之道，其徒众甚多。这两者的结合，正是道教产生的最佳气候和土壤。因此，五斗米道在这样的环境中的诞

① 《后汉书》，中华书局标点书，第4册第1047—1050页。

② 《华阳国志校补图注》上海古籍出版社1987年版，第562页。

③ 《后汉书》，中华书局标点本，第9册第255页。

④ 《三国志》，中华书局标点本，第4册第1026页；《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第613页。

生，绝非偶然。事实表明，今文经学乃是儒学的宗教化，它和神仙方术一样，与宗教在本质上已经没有多大的差别，均为道教的形成提供了方便。这个情况，从汉武帝时的董仲舒开始，就已经非常明显。董仲舒《春秋繁露》一书，便是以神秘的阴阳五行思想附会儒家的经典，与道教的经典非常相似，并创造求雨止雨仪式，登坛祈祷作法，弄神说怪，简直分辨不出他是儒生还是巫师或道士。近人章太炎在谈到这个问题时说：“及燕齐怪迂之士兴于东海，说经者多以巫道相糅。故《洪范》旧志之一耳，犹相与抵掌树颊，广为抽绎。伏生开其源，仲舒衍其流。是时适用少君、文成、五利之徒，而仲舒亦以推验火灾，救旱致雨，与之校胜；以经典为巫师豫记之流，而更曲《春秋》，云为汉氏制法，以媚人主而桀政记。昏主不达，以为孔子果玄帝之子，真人尸解之伦。讖纬蜂起，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>①</sup>在董仲舒之后，到西汉末年和东汉时候，讖纬之学更为繁炽，造讖已成为儒生的专业，他们以阴阳五行学说为根据，集合古今一切神怪说法和妖妄言辞，索引行怪，荒诞离奇，并云孔子所作，把孔子神化为超人的教主。讖以辅纬，纬以配经，故谓之纬书或秘经，也就是所谓的“内学”。其中许多内容，都直接为道教所承袭，为道书所吸取，是形成道教的思想渊源之一。东汉时候的四川，既然是“内学权威”的所在地，也是出产神仙方士较多的地方，因此，五斗米道在这里发源，便一点也不奇怪了。

第二，是和当时西南地区少数民族中的神仙方术和巫术的盛行有关。在巴蜀的少数民族中，本有长生修仙思想。据《后汉书》卷八十六《南蛮西南夷列传》载称：“柞都夷者，武帝所开，以为柞都县

<sup>①</sup> 《太炎文录二·驳建立孔教议》。



(治所在今汉源县东北)。……土出长年神药，仙人山图所居焉。”<sup>①</sup>这位居住在有“长年神药”的少数民族地区的“仙人山图”，在刘向《列仙传》里也有记载。同书注引《列仙传》说：“山图，陇西人。好乘马，马蹶折脚，山中道士教服地黄、当归、羌活、玄参，服一年，不嗜食，病愈身轻。追道士问之，自云：‘五岳使人，之名山采药。能随吾，汝便不死。’山图追随，人不复见。六十余年，一旦归来，行母服于冢间。期年复去，莫知所之也。”<sup>②</sup>巫术是道术的一部分。《后汉书·方术列传》所载樊英含水扑灭成都市火<sup>③</sup>，实为模拟巫术；费长房等人役使鬼神，左慈的变现鲈鱼，均起于交感巫术。以符咒为主要道术的五斗米道，也带有浓厚巫术色彩，这与巴蜀地区少数民族盛行的巫术有着密切的关系。据《后汉书·南蛮西南夷列传》记载，当时西南一带的少数民族“俗好巫鬼禁忌”<sup>④</sup>，巴郡南郡蛮“俱事鬼神”<sup>⑤</sup>；《华阳国志》卷九《李特雄期寿势志》称：賁人（即巴人）“俗好鬼巫”<sup>⑥</sup>，而五斗米道也被人称为“米巫”或“鬼道”。“建安十年（205）三月上旬造”的《汉故领校巴郡太守樊府君碑》<sup>⑦</sup>即称五斗米道为“米巫”。《后汉书·灵帝纪》称巴郡五斗米道首领张修为“妖巫”或“巫人”<sup>⑧</sup>。《华阳国志》卷二《汉中志》说：张鲁“以鬼道见信于益州牧刘焉”，又“以鬼道教”<sup>⑨</sup>。《后汉书·刘焉传》也说：

① 《后汉书》，中华书局标点本，第10册第2854页。

② 同上。

③ 同上，第2722页。

④ 同上，第2845页。

⑤ 同上，第2840页。

⑥ 《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第483页。

⑦ 陈垣《道家金石略》北京文物出版社1988年版，第5页。

⑧ 《后汉书》，中华书局标点本，第2册第349页。

⑨ 《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第72页。

张鲁的母亲“兼挟鬼道”<sup>①</sup>。正因为这里巫术盛行，所以，《晋书·李特传》说：“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，资人敬信巫觋，多往奉之。”<sup>②</sup> 这便说明：一方面，巴蜀地区少数民族盛行巫术，为方士活动和五斗米道的创立提供了很好的条件；另一方面，五斗米道采取“鬼道”的某些方式传教，易为广大少数民族群众所接受，从而扩大了教势。《后汉书·刘焉传》在谈到张鲁的五斗米道时说“民夷信向”<sup>③</sup>，《三国志·张鲁传》在谈到他的五斗米道时亦说“民夷便乐之”<sup>④</sup>，《华阳国志·汉中志》在谈到张鲁的五斗米道时也称“巴、汉夷民多便之”<sup>⑤</sup>，正是说的后一种情况。向达先生认为，“张陵在鹤鸣山学道，所学的道即氐羌族的宗教信仰，以此为中心思想，而缘饰以老子之五千文”<sup>⑥</sup>。蒙文通先生亦认为，“五斗米道，又称天师道……盖原为西南少数民族之宗教”，又说：“五斗米道，原流行于西南少数民族。”<sup>⑦</sup> 由此可见，五斗米道的创立和传播，都与巴蜀地区少数民族的宗教信仰是分不开的。事实表明，五斗米道不仅在汉民族中传播，也在少数民族中传播，而且都同时受到了欢迎和拥护。所以张鲁在汉中利用五斗米道起义时，少数民族也积极参加了起义。《华阳国志·汉中志》说，“鲁率巴夷王杜濩、朴胡、袁约等叛”<sup>⑧</sup>，在汉中建立了政教合一的地方政权。建安二十年（215），曹操率10万大军进

① 《后汉书》，中华书局标点本，第9册第2432页。

② 《晋书》，中华书局标点本，第10册第3022页。

③ 《后汉书》，中华书局标点本，第9册第2436页。

④ 《三国志》中华书局标点本，第1册第263页。

⑤ 《华阳国志校补图志》，上海古籍出版社1987年版，第72页。

⑥ 向达《南诏史略论》，参见《唐代长安与西域文明》，三联书店1957年版，第175页。

⑦ 《蒙文通文集》第1卷，巴蜀书社1987年版，第315—316页。

⑧ 《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第72页。

攻张鲁，三月至陈仓，“将自武都入氐，氐人塞道，先遣张郃、朱灵等攻破之”。夏四月，自陈仓以出散关，“至河池，氐王窦茂众万余人，恃险不服”，曹操攻屠之<sup>①</sup>。表明当时少数民族为捍卫张鲁政教合一的政权，曾进行过英勇的斗争。这些事实，也说明了张陵的五斗米道，对于少数民族是平等看待的，这从许多道书中都可看到这一点。例如《正一法文天师教戒科经·天师教》说：“今故下教作七言……走气八极周复还，观视百姓夷胡秦，不见人种但尸民。”<sup>②</sup>在这里，“夷胡秦”是同等并列的。这个思想，在《五斗经》中也同样反映出来。如在《太上玄灵北斗本命延生真经》里指出，对于“或……生在中华，或生夷狄之中，或在蛮戎之内”的“众生”，都是一体对待的，同样使他们“心修正道，渐入仙宗”，即都可以“超升成道”<sup>③</sup>。又《正一法文太上外篆仪》也说：“四夷云，某东西南北四方荒外，或某州郡县山川界内夷狄羌戎姓名，今居某处，改姓某，易名某，年岁某月日时生，叩搏奉辞：先因丑恶生出边荒，不识礼法，不知义方，亶秽之中，善根未绝；某年月日时为某事随某事得来中国，闻见道科，弥增喜跃，含炁愿活，凭真乞生，依法赍信，奉辞以闻。伏愿明师垂矜副，谨辞。”<sup>④</sup>这也证明“四夷”亦可入道受篆。故五斗米道不仅是汉民族的宗教，它也吸收了西南少数民族原始宗教的成分，并同样吸收少数民族入道，因而也是西南少数民族所信仰的宗教之一。这也是它在巴蜀地区发生和发展的一个重要原因。

① 《三国志》，中华书局标点本，第1册第45页。

② 《道藏》第18册第238页。

③ 《道藏》第17册第5、9页。

④ 《道藏》第32册第207页。

### （三）巴蜀地区是早期道教两次政治实践的根据地

道教有很丰富的政治思想，非常值得我们系统地研究。王明先生在晚年所留下的遗作《道家与传统文化研究》一书的《自序》中即明确地指出，“道教与政治思想的关系”，是一个“首先值得特别注意”的问题。他说：“东汉早期道教的形成，像太平道、五斗米道，都与当时的社会政治密切相关。汉末农民起义军黄巾的领袖就是太平道的创始人张角。五斗米道也参加当时的反抗封建统治的活动。这些绝不是偶然发生的现象。早期道教经典《太平经》里还保存着一些宝贵史料，反映当时农民的愿望，如主张自食其力，反对残酷剥削，劝人救穷周急等。这是道教典籍里极其罕见的思想言论，在尔后神仙道教的发展史上，再也不见这样类似的进步议论了。”<sup>①</sup> 王先生的这些语重心长的话，可说是给我们道教研究者留下的宝贵遗嘱，应当认真对待。特别是，早期道教在政治思想方面，不仅留下丰富的思想言论，而且还有将他们的思想言论付诸行动的政治实践。在这些政治实践中，他们凭借其前后两次所建立的政教合一的地方割据政权以全面推行他们的政治主张，并取得了成效，更具有十分重要的典型意义，是我们研究道教政治思想的活样板和宝贵资料。这两次政教合一的地方割据政权，就是指由张鲁于东汉末年在汉中地区所建立的政权和由李雄于西晋末年在成都地区所建立的政权。据《后汉书》郡国志的记载：东汉时候的汉中地区，乃是属于益州<sup>②</sup>，故两者均在巴蜀的范

① 王明《道教与传统文化研究》，中国社会科学出版社1995年版，第8页。

② 《后汉书》，中华书局标点本，第12册第3505页。

围。

据史书记载，东汉末年，张鲁据守汉中以后，即“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”。“不置长吏，皆以祭酒为治。”<sup>①</sup>实行政教合一，即以五斗米道来推行其治理，并十分注重对民众的道德伦理思想的培养和教育，要求他们要以“诚信不欺诈”作为自己的信条。此外，他还叫“诸祭酒各起义舍于路”，在大路上设立公共宿舍，供过路的人住宿，里面备有义米、义肉，让“行路者量腹取足”，不收任何费用。民有不老实隐瞒了自己的小过的，罚修路一百步<sup>②</sup>就算了。犯了法的，以说服教育为主，先原谅三次，不给处分，再不改正，仍继续犯法的，然后乃行刑。“又依月令，春夏禁杀”生物，又禁止酿酒<sup>③</sup>。东汉后期，在封建统治者残酷的剥削和压迫下，广大农民大批破产，流离失所，痛苦不堪，对比之下，张鲁这些政治和经济的措施，不仅深深地受到了广大汉族人民群众的拥护和支持，而且还得到了巴夷少数民族的拥护和支持。所以，范晔和陈寿也不得不同声称赞说：“民夷信向”<sup>④</sup>，“民夷便乐之”<sup>⑤</sup>，“朝廷不能讨”<sup>⑥</sup>。张鲁以五斗米道雄据汉、川将近三十年，汉中成了人民群众避难的“乐土”，关西人民逃来避难的前后达数万家之多。建安二十年（215），曹操亲自率领10万大军西征张鲁，遭到当地少数民族氏人的顽强抵抗，氏人最后终于以寡不敌

① 《三国志》，中华书局标点本，第1册第263页。

② 《太平经》有“修道路，取兴大道，以类相占，渐置（至）太平”（王明《太平经合校》第15页）的说法，可用以说明修路补过的宗教意义。

③ 在《太平经》里，也有“禁酒”的主张，这可能与当时粮荒这一社会现实有关。

④ 《后汉书》，中华书局标点本，第9册第2436页。

⑤ 《三国志》，中华书局标点本，第1册第263页。

⑥ 《后汉书》，中华书局标点本，第9册第2436页。

众，全部被曹操所屠杀。尽管最后张鲁是向曹操投降了，但从当时他的那些政治和经济措施所取得的实际效果来看，应当说这是早期道教所进行的一次成功的政治实践。

西晋时在汉川地区领导流民起义的李特、李雄，其祖辈本属信奉张鲁五斗米道的巴西宕渠（故城在今四川渠县东北）之賸民。“张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信；值天下大乱，自巴西之宕渠移入汉中。”在曹操消灭张鲁的汉中政权以后，其曾祖李虎即与张鲁之教的信奉者“杜濩、朴胡、袁约、杨车、李黑等移于略阳北土，复号曰巴氏”<sup>①</sup>。永宁元年（301）十月，当李特起义时，即“与蜀民约法三章，施舍赈贷，礼贤拔滞，军政肃然，蜀民大悦”<sup>②</sup>。与当时西晋王朝的平西将军益州刺史罗尚的专横跋扈，为非作歹，无恶不作，到处“杀流人首领，取其资货”，并“于诸要施关，搜索宝货”<sup>③</sup>为蜀民所恨的状况，形成了鲜明的对比。故蜀民称：“尚之所爱，非邪则佞；尚之所憎，非忠则正。富拟鲁卫，家成市里；贪如豺狼，无复极已。”李特起义后，他们又为歌谣说：“蜀贼尚可，罗尚杀我；平西将军，反更为祸。”<sup>④</sup>在广大四川人民的支持下，李特所率领的起义军于太安二年（303）正月即攻占了成都少城。“惟取马以供军，余无侵掠”<sup>⑤</sup>，纪律严明，居民安堵。在李特壮烈牺牲之后，其子李雄统领部众，继续坚持斗争，经过浴血奋战，于同年闰十二月攻入成都，罗尚弃城夜遁，李雄遂占领益州。永兴元年（304）冬十月，李雄自称

① 《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第483页。

② 《资治通鉴》卷八十四晋惠帝永宁元年十月。

③ 《晋书》，中华书局标点本，第10册第3025页。

④ 同上，第5册第1552页。

⑤ 《资治通鉴》卷八十五晋惠帝太安二年正月。

成都王。永兴二年（305）六月称帝<sup>①</sup>，国号大成。传至三世李寿，改国号为汉，故史称成汉。这次起义之所以胜利，巴氏李氏之所以建国，与青城天师道首领范长生的积极支持是分不开的。李范二氏之间，本有宗教信仰的联系，当李特于新繁战败被杀，义军处于官军几路进攻之中，加上义军粮食匮乏，士众饥困，情况非常危急之际，范长生便及时出来支持义军，对于挽救这一危机，起了极为重要的作用。李雄在范长生的支持下继续率领义军攻入成都建立政权之后，本欲迎立范长生为君“而臣之”，但因“长生固辞”，并“劝雄称尊号”，而“诸将”亦“固请雄即尊位”，雄乃“即帝位”，尊范长生为“四时八节天地太师”，拜为丞相。李雄在位三十年，在范长生的辅助下，刑政宽和，事役稀少，甚得人民的拥护。史称其“虚己受人，宽和政役。远至迓安，年丰谷登，乃兴文教，立学官。其赋，男丁一岁谷三斛，女丁一斛五斗，疾病半之。户调，绢不过数丈，绵不过数两。事少稀役，民多富实。至乃闾门不闭，路无拾遗，狱无滞囚，刑不滥及”<sup>②</sup>。而且“国无威仪，官无禄秩，班序不别，君子小人服章不殊”<sup>③</sup>，废除了封建王朝那一套繁文缛节的朝仪和森严的等级，保持了劳动人民平等质朴的作风。特别是他不仅“兴学校，置史官”，而且还在“听览之暇，手不释卷”<sup>④</sup>。足见他对文化教育事业的高度重视，并能够以身作则。“由是夷夏安之，威震西土。时海内大乱，而蜀独无事，故归之者相寻。”<sup>⑤</sup>可见，这个从农民起义中产生出来的成汉政权，完全和张鲁雄据汉川时的“民夷便乐”情况一样，成了当

① 《华阳国志》；《资治通鉴》为光熙元年六月。

② 《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第485页。

③ 《晋书》，中华书局标点本，第10册第3040页。

④ 同上。

⑤ 同上。

时全国战乱纷争之中的乐土，为少数民族和汉族广大人民所共同向往，这可说是早期道教所进行的又一次成功的政治实践。这次政治实践，从李特以西晋永宁元年（301）起兵，至东晋穆帝永和三年（347）三月李势为晋大司马桓温所灭，凡经六世四十七年，故成汉政权存在的时间比张鲁政权存在的时间还长。特别值得注意的是，早期道教前后两次政治实践所推行的一些具体措施，都和《太平经》的一些主张颇为相似，这一些情况说明王明先生嘱咐我们在研究道教思想史的时候，对于道教的政治思想是一个“首先值得特别注意”的问题，的确是非常正确的。

#### （四）巴蜀地区历代神仙人物的传说 与著名道士、道教学者甚多

自古以来，即有蜀国多仙山之称，在巴山蜀水之间，历代神仙人物的传说甚多，除前面所介绍的《山海经》中各种有关巴蜀地区的神仙人物的传说之外，在记载四川古代历史的一些著作中，还有不少关于巴蜀开国君主的一些神话故事。如《蜀王本纪》说：“蜀王之先名蚕丛，后代名曰柏濩，后者名鱼凫。此三代各数百岁，皆神化不死，其民亦颇随王化去。王猎至湔山便仙去，今庙祀之于湔。”<sup>①</sup>关于蚕丛，民间还传说他在位期间曾教民蚕桑，死后遂成为青衣神。《三教搜神大全》卷七对此记载说：“青衣神即蚕丛氏也，按传，蚕丛氏初为蜀侯，后称蜀王，尝服青衣巡行郊野，教民蚕事。乡人感其德，因

---

<sup>①</sup> 《太平御览》卷八八八《妖异部四·变化下》，中华书局影印本，第4册第3944页。



为立庙祀之，祠庙遍于西土，罔不灵验，俗概呼之曰青衣神，青神县亦以此得名。”<sup>①</sup>按照当地的传说，青神县乃蚕丛的出身之地，他主要活动的地带叫青衣江。他死后，青羌人民将其葬于瓦屋山，并修建了巨大的庙堂以祀奉之，叫做“青衣之祀”。

《蜀王本纪》又说：“后有一男子名曰杜宇，从天坠止。朱提有一女子名利，从江原地井中出，为杜宇妻。宇自立为蜀王，号曰望帝，治汶山下邑郫，化民往往复出。望帝积百余岁，荆有一人名鳖灵，其尸亡去，荆人求之不得。鳖灵尸至蜀复生，蜀王以为相。时玉山出水，若尧之洪水，望帝不能治水，使鳖灵决玉山，民得陆处。……帝自以薄德不如鳖灵，委国授鳖灵而去，如尧之禅舜。鳖灵即位，号曰开明。”<sup>②</sup>

关于巴蜀开国君主的一些传说，在晋人常璩所撰的《华阳国志》里亦有类似的记载：“周失纪纲，蜀先称王。有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王。死，作石棺、石槨。国人从之。故俗以石棺槨为纵目人冢也。次王曰柏灌。次王曰鱼凫。鱼凫王田于湔山，忽得仙道。蜀人思之，为立祀于湔。后有王曰杜宇，教民务农，一号杜主。时朱提有梁氏女利，游江源。宇悦之，纳以为妃。移治郫邑，或治瞿上。巴国称王，杜宇称帝，号曰望帝，更名蒲卑。……会有水灾，其相开明，决玉垒山以除水害。帝遂委以政事，法尧舜禅授之义，禅位于开明。帝升西山隐焉。时适二月，子鹃鸟鸣，故蜀人悲子鹃鸟鸣也。巴亦化其教而力农务。迄今巴蜀民，农时先祀杜主君。”<sup>③</sup>杜，古与土同音。新中国成立前四川各县城乡皆有土主庙，或称川主庙，其神即杜宇，

① 《藏外道书》第31册第749页。

② 《太平御览》卷八八八《妖异部四·变化下》，中华书局影印本，第4册第3944—3945页。

③ 《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第118页。

大都为农民所敬奉。民间又传说，子鹃鸟为杜宇死后魂魄所化，故又称杜鹃，或直称杜宇，又名子规，又叫蜀魄，一名布谷，盖以此鸟为农候之鸟，其鸣声乃系此王教民务农，故有此称。杜甫曾作《杜鹃行》，中有“君不见，昔日蜀天子，化作杜鹃似老乌”之句。又作《杜鹃》诗云：“我昔游锦城，结庐锦水边。有竹一顷余，乔木上参天。杜鹃暮春至，哀哀叫其间。我见常再拜，重是古帝魂。”可见，这类神话故事，在民间流传是十分广泛而持久的。根据以上这些记载，可知巴蜀的开国历史，即与神仙人物是分不开的。

此外，还有一些直接或间接地与天师道历史相关的神话传说，如《一统志》称：黄帝时人的甯封，“隐居青城山丈人峰下，黄帝从之问道。自唐以来号五岳丈人储福宣命真君”<sup>①</sup>。刘向《列仙传》亦载其事说：“世传为黄帝陶正，……积火自烧，而随烟气上下，视其灰烬，犹有其骨，时人共葬于甯北山中，故谓之甯封子焉。”<sup>②</sup>《列仙传》里，还有一个陆通和一个葛由，都是较早在峨眉山的长生成仙者，据称：“陆通者，云楚狂接舆也。好养生，食橐庐木实及茺青子，游诸名山，在蜀峨眉山上，世世见之，历数百年去。”又云：“葛由者，羌人也。周成王时，好刻木羊卖之。一旦骑羊而入西蜀，蜀中王侯贵人追之上绥山，绥山在峨眉山西南，高无极也，随之者，不复还，皆得仙道。……山下立祠数十处云。”前已说明，这种羌族的宗教信仰，与后来张陵的创教当有一定的关系。《蜀王本纪》又说：“老子为关令尹喜著《道德经》，临别曰：‘子行道千日后，于成都青羊肆寻吾。’”北宋乐史编著的《太平寰宇记》亦称：老子为关尹喜作《道德经》上、下二卷之后，“老子与关尹喜别，约曰：‘千日外，寻我于蜀中青

① 转引自《四川通志》卷一六六，巴蜀书社1984年版，第7册第4935页。

② 《列仙传》，上海古籍出版社1990年版，第1页。

羊之肆。’今为青羊观”。所谓青羊观，即是现今成都的青羊宫。唐乐朋龟所题《四川青羊宫碑》则说：“青羊肆者，按本纪则太上玄元大帝第二降生之所。”在巴蜀地区，不仅有老子与关尹喜相约于成都青羊肆的传说，还有老子与张陵相会于成都玉局治的传说。如编纂于北周宇文邕建德六年（577）的《无上秘要·正一炁治品》称：“玉局治，上应鬼宿。昔永寿元年（155）正月七日，太上老君乘白鹿，张天师乘白鹄来此，坐局脚玉床，即名。玉局治，在成都南门左。”中唐道士王悬河所修《三洞珠囊》卷七“二十四治品”亦称：“玉局治，在成都南门左二里，以永寿元年（155）正月七日，太上老君乘白鹿，张天师乘白鹄来此，坐局脚玉床，即玉局治也。”玉局治是张陵创教时所建的二十四治之一，地点在今成都南门外万里桥（原名长星桥）附近。唐代在玉局治所在的地方修建了玉局观，宋真宗大中祥符七年（1014）重修。大中祥符八年（1015）十二月，彭乘《修玉局观记》说：“益州玉局化者，二十四化之一也。传云后汉永寿中，老君与张道陵至此，有局脚玉座自地而出，老君升坐为道陵演正一之法，既去而座隐入地，因成洞穴，故以玉局名之。”这里应当指出，在《无上秘要》和《三洞珠囊》等中唐以前的道书中，仅有老子与张陵相会于此的记载，并无其他内容，而北宋彭乘则称这次会见是老子“为道陵演正一之法”，到南宋祝穆所编《方輿胜览》卷五十一“成都府”在介绍“玉局观”时，则云“老君升坐，为张道陵说《南斗北斗经》”，其余记载大体相同。

四川地区不仅是五斗米道的发源地，而且还是李家道的发源地，故这里的许多神话传说，不仅与早期天师道有关，而且还和李家道也有密切的关系。据葛洪《抱朴子内篇·道意》的记载，李家道是由蜀中传到江南的，时间是在吴大帝时（222—252）。为首者是李阿和李宽，他们崇拜“李八百”，或号八百岁公，或径称李八百。葛洪《神

仙传》卷三《李阿传》说：“李阿者，蜀人也。蜀人传世见之，不老如故。常乞食于成都市，而所得随复以拯贫穷者。夜去朝还，市人莫知其所宿也。或问往事，阿无所言，但占阿颜色。若颜色欣然，则事皆吉；若颜色惨戚，则事皆凶；若阿含笑者，则有大庆；微叹者，则有深忧。如此之候，未曾不审也。”此与《道意篇》的记载完全相同。接着又说：“有古强者，疑阿是异人，常亲事之，试随阿还所宿，乃在青城山中。……强年十八，见阿色如五十许人；至强年八十余，而阿犹如故。后语人云：被昆仑山召，当去，遂不复还耳。”另据《云笈七签》卷二十八《二十四治》下八品第五平冈治注：“山在蜀州新津县，去成都一百里，昔蜀郡人李阿于此山学道得仙。”又《道意篇》谓李阿“号为八百岁公”，并称：“后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水治病颇愈，于是远近翕然，谓宽为李阿，因共呼之为李八百，而实非也。自公卿以下，莫不云集其门，后转骄贵，不复得常见，宾客但拜其外门而退，其怪异如此。于是避役之吏民，依宽为弟子者近千人，而升堂入室高业先进者，不过得祝水及三部符、导引、日月行炁而已，了无治身之要、服食神药、延年驻命、不死之法也。”又说：“吴曾有大疫，死者过半。宽所奉道室，名之为庐，宽亦得瘟病，托言入庐斋戒，遂死于庐中。而事宽者犹复谓之化形尸解之仙，非为真死也。”从其“到吴而蜀语”，显然这个李宽也原本是蜀人后来到吴地去传道的。又从其传道方式是以祝水神符为人治病和设置“道庐”等情况来说，这个李家道与张陵的天师道颇相类似，与葛洪主张的以炼丹服食求长生不死、成为神仙的金丹道派不同，故葛洪甚鄙视之，称“其术至浅”，并指责其为“妖道”，“亦皆宜在禁绝之列”。从葛洪的叙述来看，李宽死后，李家道在东晋葛洪时候仍在江南盛行，因此他说：“余亲识多有及见宽者”，又说：“宽弟子转相教授，布满江表，动有千许”，足见其信从者不少。这里值得注意的是，李阿与李宽均

为蜀人，均号称李八百，尽管后者是被人误认，但说明了李家道是发源于四川，并与四川的李八百这个神仙人物有密切的关系。这个李八百或许就是这个道派的始祖，故其信徒皆打着李八百的旗号，或以此为号召。李八百又作李八伯，《云笈七签》卷二十八《二十四治》中八品第一昌利治注云：“山在怀安军金堂县东四十里，去成都一百五十里，昔蜀郡李八伯初学道处。八伯，唐公房之师也，游行蜀中诸名山，常自出戏于成都市，暮宿于青城山上，故号李八伯也。”将这一条与上引平冈治注联系起来看，可知李阿与李八伯学道之处，均属张陵“二十四治”之一，这说明李家道与天师道当有一定的联系。另据葛洪《神仙传》卷三《李八伯传》说：“李八伯者，蜀人也。莫知其名，历世见之，时人计之，已年八百岁，因以号之。或隐山林，或在廛市。”并述其以“度世之诀”和“《丹经》一卷”传授其弟子唐公房（一作昉）等事。由于他的行踪不定，关于他的神话传说也愈来愈多，且愈来愈离奇。《四川总志》又称：“李八百，蜀人，初居筠阳之五龙冈，历夏商周，年八百，一云动则八百里，时人因号李八百。……周穆王时，居金堂山，号紫阳真君，其遂得仙，封妙应真人。”这里对“八百”之号，除云“年八百”之外，又提了因“动则八百里”而来，此与南宋陈葆光《三洞群仙录》卷十二所引《神仙传》佚文的说法相同，在这里亦说：“神仙李八百，动则八百里。”但与今本《神仙传》有异。按《瑞州府志》称：“李八百，《续仙传》云蜀人，后来高安，名真，尝得仙术，自称年八百余岁，故人以为号。又相传白鹿先生谓陈抟曰：神仙李八百，动辄八百里，二说未详孰是。”由此可知，关于“李八百”称号的来历，历来即说法不一，因本系神话传说，固不足以详究其实也。或许本为“李八伯”，传为“李八百”，于是“八百里”与“八百岁”的附会，因以孳生。但不管“八百里”与“八百岁”的分歧如何，其为蜀人所崇奉的一位神仙人物，则是一致的。而

这些说法不一的传说，也许正是四川地区对这位神仙人物的各种偶像崇拜的反映。据《集仙录》载：“李真多神仙，李脱妹也。脱居蜀金堂山龙桥峰下修道，蜀人历代见之，约其往来八百余年，因号曰李八百焉。……真多随兄修道，居绵竹中，今有真多古迹犹在。”《瑞州府志》又说：“李明香，李八百女弟也。初修行于华林山之元秀峰，后于五龙冈冲举，苏诗有‘弟妹还应共一家’之语。”这个与李脱有关的李八百的神仙故事，究竟有无真实性，难于考定。但东晋初年，确有道士名李脱，号称李八百者。《晋书》卷五十八《周札传》对此有详细的记载，而且还说，这位李脱有个“弟子李弘，养徒灊山（今安徽霍山），云应灊当王”，因与李脱“谋图不轨”，准备起义，失败被诛。这个李弘是否为托名，因史无明文，故不得而知。如果按照道书的记载，则李弘是“真君”，又称“木子弓口”，且已成为当时利用道教领导农民起义之领袖的代名词，为数甚众。这些李弘，显然并不一定都是李脱的弟子，但和道教却有一定的联系。北魏时，寇谦之在《老君音诵诫经》里假借老君的口吻指责说：“世间诈伪，攻错道经，惑乱愚民，但言老君当治，李弘应出，天下纵横返逆者众，称名李弘，岁岁有之。”据史书所载，以李弘名义起事者，上起东晋，下迄于隋，上下二百余年之间，遍及安徽、山东、四川、湖北、陕西、甘肃、河南各地，时间如此之久，地域如此之广，且从汉族到少数民族皆有之。可见，这个发源于四川、最早是以四川神仙人物李八百为崇拜对象的李家道，在当时群众中的影响是非常广泛的。

巴蜀地区除有上面所介绍的众多神仙人物的传说和道派领袖人物的一些活动外，历代著名的道士和道教学者的数量，更是非常众多，不胜枚举，这里仅选介部分如下：

（1）李意其：据《三国志》卷三十二《先主传第二》注引葛洪《神仙传》说：“仙人李意其，蜀人也。传世见之，云是汉文帝时人。

先主欲伐吴，遣人迎意其。意其到，先主礼敬之，问以吉凶。意其不答而求纸笔，画作兵马器仗数十纸已，便一一以手裂坏之；又画作一大人，掘地埋之，便径去。先主大不喜，而自出军征吴，大败还，忿耻发病死，众人乃知其意。其画作大人而埋之者，即是言先主死意。”<sup>①</sup>今本《神仙传》卷十有传，但作“李意期”，其行迹与李阿类似，或许也属李家道的道士。

(2) 邵硕：据《南史》卷四十三《齐始兴简王鉴传》载：“自晋以来，益州刺史皆以良将为之。宋泰始（465—471）中，益州市桥忽生小洲，道士邵硕见之，曰：‘当有贵王临州。’刘亮为刺史，斋前石榴树陵冬生华，亮以问硕，硕曰：‘此谓狂华，宋诸刘灭亡之象。后二年君当终，后九载宋当灭。灭后有王胜憺来作此州，冀尔时蜀土平。’硕始康人，元徽二年（474），忽告人云：‘吾命终。’因卧而死。后人见硕在荆州上明，以一支故履缚左脚，而行甚疾，遂不知所之。永明二年（484），（南齐）武帝不复用诸将为益州，始以鉴为益州刺史、督益宁二州军事，加鼓吹一部。‘胜憺’反语为‘始兴’，硕言于此乃验。”<sup>②</sup>

(3) 李珣、赵昱：据《一统志》载：隋李珣，“蜀人，隐青城山，为道士，后仙去。唐明皇时封祐应保慈先生”。又据柳宗元《龙城录》称：赵昱“字仲明，与兄冕俱隐青城山，事道士李珣，炀帝知其贤，征召不起，督让益州太守强起。昱至京师，麋以上爵，不就，乞为蜀太守，帝从之，拜嘉州太守。时犍为潭中有老蛟为害日久，人患之”。昱莅政之后，即“持刀没水，顷刻江水尽赤，石岸半崩，吼声如雷，昱左手持蛟首，右手持刀，奋波而出，州人事为神明。隋末大乱，以

① 《三国志》，中华书局标点本，第4册第891页。

② 《南史》，中华书局标点本，第4册第1086页。

隐去，不知所终。太宗时，嘉陵涨溢，水势涵然，蜀人思昱。顷之，见昱青雾中，骑白马，从数猎者，见于波面。眉山太守上章，赐封神勇大将军，庙食灌江口，岁时民疾病祷之，无不应。上皇幸蜀，加封赤城王，又封显应侯。昱斩蛟时，年二十六”。

(4) 刘知古：字光玄，四川临邛（今邛崃县）人，唐高宗龙朔（661—663）中出家为太清观三洞道士，修行上清大法。睿宗召见，问道家事，对答称旨。明皇开元（713—741）中，以治疫而功垂天下。天宝十五载（756），诏知古于大内建醮，久之，乞还蜀，以其居改名大千秋观，上亲书额赐之。知古兄业儒，弟崇信佛教，因设三教像于观内，供奉事之，燕国公张说作《三教铭》以赞之。遇异人于蜀中，授以上清隐文高奔上道之要。又得魏伯阳《周易参同契》，较早地将《参同契》理论用于指导内修。结合成丹体验，撰《日月玄枢篇》，阐述丹道秘法，载《全唐文》卷三三四。《历世真仙体道通鉴》卷三十二有传。

(5) 程太虚、谢自然：据《历世真仙体道通鉴》卷四十二《程太虚传》称：程太虚为四川果州西充人，幼好道，节操不类于常人。年十五，登所居之东山，飘然有凌虚意。年十八，恃怙俱失，弃资产，居南岷山，“绝粒坐忘，动逾岁月”。“得碧玉印两钮，每岁农人乞符篆祈年，以印印之，则授者愈丰阜。”“有女道士谢自然受法篆印讫，则密收之。一日失所在。”唐宪宗元和四年（809）卒。程太虚的道法中，既有上清经法的“坐忘”之类，又有天师道的符印，可见他已经融合了各家的道法。

又据《太平广记》卷六十六引《集仙录谢自然传》说：谢自然，其先兖州人。父寰，居四川果州南充县。其家在大方山下，顶有古像老君，自然因拜礼，不愿却下。母从之，乃徙居山顶。自此常诵《道德经》、《黄庭内篇》。贞元三年（787）三月，于开元观诣绝粒道士程



太虚，受五千紫灵宝篆。另据《历世真仙体道通鉴后集》卷五《谢自然传》说她年四十，出游青城、大面、峨眉、三十六靖庐、二十四治。不久离蜀，历京洛，抵江淮，凡有名山洞府灵迹之所，无不辛勤历览。后闻天台道士司马承祯居玉霄峰，有道孤高，遂诣之，师事承祯三年，遂传授上清法。后归蜀，于果州南充县金泉山修道功成，唐德宗贞元十年（794）去世。

如果说，隋及初唐，巴蜀一带尚有浓郁的张鲁米道遗风，那么，从刘知古所行上清大法以及程太虚的道法和谢自然所受的法篆来看，至迟在唐玄宗时，上清经法已在蜀中流传，并和原有的道法交融在一起了。

（6）**杨通幽**：据《仙传拾遗》载：杨通幽“本名什伍，什邡人，驱毒厉，翦氛邪，禳水旱，致风雨，是皆能之，而木讷疏傲，不拘于俗，其术数变异，远近称之”。及杨贵妃死于马嵬坡之后，唐玄宗“属念贵妃，往往辍食忘寝。或云什伍有考召之法，征至，行朝置场，以行其术。九地之下，九天之上，遍访不知其处。至三日夜，奏于东海蓬莱之顶，有上元女太真者，即贵妃也，谓什伍曰：‘圣上此后一纪，自当相见，愿善保圣体，无复念也。’取开元中所赐金钗钿盒各一半、玉龟子一，寄以为信。什伍引进，上赐名通幽，问其所受。曰：‘臣师乃西城王君，青城真人。’又问升天入地。曰：‘得道之人，入火不热，入水不濡，蹑虚如履实，触实如蹈虚。所以然者，形与道合，道无不在，毫芒之细，万物之众，道皆居之。’上善其对。居数载，登后城山，葺静室于其顶。一旦与群真俱去”。白居易的《长恨歌》亦称引其事，内容与此基本相同。

（7）**李荣**：道号任真子，绵州巴西（今四川绵阳）人，生卒年不详，蒙文通先生疑其为成玄英弟子，他和成玄英均是唐代重玄学的代表人物，对道教理论的发展均有重大的贡献。曾受唐高宗的征召，进

京后主要活动于长安、洛阳，并作为道教方面的代表参加与佛教辩论，被称为“老中魁首”。主要著作为《老子注》，收入《道藏》第14册，但已残缺不全。蒙文通先生根据《道藏》残本及敦煌写本辑成李荣《老子注》，基本恢复了它的原貌。在本书中，李荣进一步发挥了成玄英的重玄思想。经成、李等人的努力，使重玄学派成为道教老学中的重要流派。唐玄宗注释《老子》亦采其说，王玄览的《玄珠录》，亦明显受其思想方法的影响。

(8) 王玄览(626—697)：俗名晖，法名玄览，广汉绵竹人。被尊为“洪元先生”。对佛道经教，均曾研讨，其思想体系的特点是渊源于道教，而杂有佛教色彩。他的著作大多亡佚。其门人王太霄根据诸人私记所汇集的《玄珠录》，是研究他道教思想的重要资料，收入《道藏》第23册。

(9) 薛季昌：据《南岳总胜集》载，为广汉绵竹人，家世官显，自不好荣、不茹荤，衣常布素。酷好山水，一日游青城，遂南如桃源，“后遇正一先生司马承祯于南岳，授三洞经篆，研真穷妙，勤久不懈”<sup>①</sup>。唐玄宗召入禁掖，延问道德，乃谈极精微，玄宗甚喜，恩宠优异。寻即还山。尝撰《道德玄枢》，以上清大洞秘法传田应虚。属南岳天台派。

(10) 杜光庭(850—933)：字宾至(一云字宾圣)，号东瀛子，处州缙云(今属浙江)人(一曰长安人，或云括苍人)，为天台道士应夷节之弟子，唐僖宗曾召见之，赐以紫服象简，充麟德殿文章应制，为道门领袖。中和元年(881)，随僖宗入蜀，遂留成都。后事前蜀王建，封为光禄大夫尚书户部侍郎上柱国蔡国公，赐号广成先生。王衍立，受道篆于苑中，以为传真天师、崇真馆大学士。晚年隐居青

① 《历世真仙体道通鉴》卷四十，《道藏》第5册第327页。

城山白云溪，年八十四卒，葬于青城山清都观后。光庭学识渊博，精通儒、道经典，平生著述甚多，收入《道藏》的就有二十余种，主要有《道德真经广圣义》五十卷、《太上老君说常清静经注》、《广成集》十七卷、《历代崇道记》、《洞天福地岳渎名山记》、《道教灵验记》十五卷、《神仙感遇传》五卷、《壙城集仙录》六卷、《录异记》八卷、《道门科范大全集》八十七卷、《太上黄箓斋仪》五十八卷以及其他斋忏科仪十余种。

(11) 张素卿：据《十国春秋》卷一百一十五《拾遗》记：“西蜀道士张素卿，神仙人也，曾于青城山丈人观绘画五岳四渎真形，并十二溪女数堵，精彩欲活，实画中之奇绝也。蜀主（孟昶）累遣秘书少监黄筌，令取模样，及下山，终不相类。因生日，或有收得素卿所画八仙真形八幅以献，孟昶叹赏久之，且曰：‘非神仙之人，无以写神仙之质也。’赐物甚厚。令伪学士欧阳炯次第赞之，又遣水部郎黄居宝八分题之，亦谓之二绝。”八仙者，李耳、容成、董仲君、张道陵、严君平、李八百、范长生、尔朱先生。为区别“八仙过海”的八仙，后人称此为“蜀中八仙”。

(12) 申天师：据《十国春秋·后蜀本传》称：“唐元（玄）宗之裔也。修道青城山，有奇验，广政（938—965）末，后主颇耽情苑囿，天师辄进红梔子种两粒，其花班红六出，香气袭人，后主甚爱重之，会图写于团扇，绣于衣服。诏赐束帛，天师随手散尽，竟不知其所之。著有《怡神论》若干卷，《服气要诀》一卷。”

(13) 彭晓：据《十国春秋·后蜀本传》：“字秀山，永康（今四川崇州）人也，善修炼养生之道，别号真一子，尝辑魏伯阳《参同契》为九十章而注之，以应火候九转，且为图八环，谓之《明镜图》，今有《参同契分章通真义》三卷行世。”均存《道藏》，所撰《还丹内象金钥匙火龙水虎论》已佚，《云笈七签》卷七十有节录，含《黑铅

水虎论》、《红铅火龙论》两部分。这些是研究彭晓内丹思想的重要资料。

(14) 张伯端(987—1082):一名用成(诚),号紫阳,天台(今浙江境)人。《一统志》说:“尝入成都,遇刘海蟾,得金丹术,著秘诀八十一首,号《悟真篇》。年九十九而尸解,国朝雍正十一年(1733)敕封大慈圆通禅仙紫阳真人。”这位被尊为金丹派南宗祖师的张伯端,是在成都遇“真人”指点而得道的,这在《悟真篇序》中也有他的自述,并称其具体时间是“熙宁己酉岁”(1069),但这里并未具体指明这位“真人”的姓名。薛道光《悟真篇注》则称:“仙翁(指张伯端)游成都,遇青城丈人,得金液还丹之妙道。”而《山西通志》与《历世真仙体道通鉴》卷四十九《张用成传》则均谓“遇刘海蟾,授以金液还丹之道”,与《一统志》的记载相同。

(15) 勾台符:成都青城人。受业青城丈人观为道士,与白云溪隐士张愈为诗友。自号“岷山逸老”,自云:“左扑范贤袂,右拍薛昌肩,举头傲白日,长啸揭青天。噉噉者,安知华夏之内有此逸乐乎!不知岷山之逸老于我,抑我之逸老于岷山乎?”明代文士杨升庵《青城五隐赞》,台符为其一。著有《岷山集》,《岷山异事》三卷,《卧云编》三卷,《青城山方物志》五卷。

(16) 贾善翔:蓬州(今属四川仪陇县)人,字鹏举,生卒年不详。曾任右街都监同签教门公事,赐号“崇德悟真大师”,与苏东坡为方外之友。著有《太上出家传度仪》一卷、《南华真经直音》一卷、《犹龙传》三卷、《高道传》十卷等,可以看出,他对道教理论、道教人物、神仙、科仪等方面均有贡献。《历世真仙体道通鉴》卷五十一有传。

(17) 陆墅:字子野,南宋人,为金丹派南宗阴阳丹法传人,被称为西蜀陆真人,著有《紫阳真人悟真篇注》传于世。

(18) 清微派道士朱洞元、李少微、南毕道：据元初陈采所撰《清微仙谱》载：他们三人分别是南宋时清微派的第七、第八和第九代传人，皆隐居青城山。朱洞元，成都人，号“青城通惠真人”；李少微，房州保峰一水人，号“云山保一真人”；南毕道，本名东南珪，字西滨，眉山人，号“眉山混隐真人”。从他们三人的行迹，表明当时的清微派曾在巴蜀流传，但当时史料中不见记载，说明他们在社会上的影响不大。后来南毕道的弟子黄舜申，首次将清微法编辑成书，传之于世，于是清微派便走向兴盛。

(19) 清初，先后有六个龙门派道士入川，在成都、青城山等地传教。他们是穆清风、陈清觉、张清夜、张清湖、张清云、张清仕等，其中以前面三个人对四川道教的影响最大，因此分别对他们简介如下：

**穆清风**：字玉房，四川忠县人，康熙四十八年（1709）受龙门第九代詹太林之传，为龙门第十代传戒律师。康熙五十三年（1714）始来成都梓潼宫，三次开坛传戒，收取弟子。

**陈清觉**（1606—1705）：道号寒松，又号烟霞，湖北武昌人，也是詹太林的弟子。康熙八年（1669）入川（一说是康熙二十六年始入川），止杖青城山天师洞，将它整饰一新，即交道友张清湖经理，于康熙二十六年（1687）到成都青羊宫养静。三十四年（1695），因得赵良璧的捐助修建二仙庵，并任住持，开堂接众，大阐真风。康熙四十一年（1702）敕封“碧洞真人”，又赐御书“碧洞丹台”匾额。其弟子甚众，多为四川境内各地宫观的主持人。这些弟子又递相传授，逐渐形成了一个有较多徒众的龙门支派，尊陈清觉为开山宗师，以其碧洞真人号之“碧洞”二字名宗，称碧洞宗，成为清代及民国时期巴蜀地区很有影响的一个宗派。

**张清夜**（1676—1763）：字子还，号自牧道人，原名本尊，江南

长洲（今江苏苏州市）诸生。溯江入蜀，览峨眉、青城诸胜，遂易羽衣，结庐成都武侯祠之西偏。乾隆八年（1743），华阳令安洪德、成都令夏绍新，请其主持青羊宫，清夜以老辞，荐其徒汪一萃任之。而他自己则常往来于青羊宫、武侯祠之间。为“敷扬道要”，于乾隆十一年（1746）作《玄门戒白》；为阐释《阴符经》之秘旨，又于乾隆十九年（1754）作《阴符发秘》。乾隆二十八年（1763）卒，享年八十八岁。

（20）陈复慧（1736—1795）：字仲远，别号云峰羽客，青城道士，为全真道龙门派碧洞宗第十四代弟子，对道教斋醮仪式及音乐颇有研究，民国《灌县志》称其“淹博能文，曾校正《广成仪制》数十种，著有《雅宜集》。清乾隆（1736—1795年在位）间，邑人患疫，仲远为建水陆斋醮。会川督巡境临灌，闻于朝，敕赐南台真人。”

（21）傅金铨：字鼎云，号济一子，又号醉花道人，江西金溪珊城人，生卒年不详，生活于清嘉庆（1796—1820）、道光（1821—1850）年间，生平事迹仅见于零星记载，是属于净明道的著名道士，也是清代阴阳双修内丹派的代表人物之一，被称为清代东派内丹家。嘉庆二十二年（1817）入蜀，寄居巴县垂四十年，从游者甚众，合川知州纪大奎也曾拜他为师。阿应麟在为他所著《杯溪集》的序中，谓其自言“受训于纯阳祖师，应八百之谶，首先忠孝，若尧舜禹文周孔，道统相承。为君止仁，为臣止敬，为父止慈，为子止孝，各止至善，即各正厥修也”<sup>①</sup>。著述甚多，有《人药镜注》、《天仙正理读法点睛》、《道书试金石》、《道书一贯真机易简录》、《新刻道书椎阳经附集》、《鼎器歌》、《吕祖沁园春注》、《真经歌》、《采金歌》、《心学》、《赤水吟》、《杯溪集》、《性天正鹄》、《新刻道书五篇注》、《丹经示

<sup>①</sup> 《藏外道书》第11册第1页

读》、《金丹真传顶批》、《康节邵子诗注》等。《藏外道书》第11册收录有《济一子道书十七种》和《济一子顶批道书四种》，大体包括了他的所有著作。

(22) 刘沅 (1767—1855): 字止唐, 四川双流人, 清代四川著名学者, 生平著述甚多, 后人编有《槐轩全书》。曾撰有《重修青羊宫记》、《重修青羊宫三元殿碑记》、《碧洞真人墓碑》等, 记述了青羊宫及其三元殿在嘉庆十九年至二十二年 (1814—1817) 间的重建情况。

(23) 李西月 (1806—1856): 四川乐山人, 初名元植, 字平泉, 入道后更名西月, 改字涵虚, 又字团阳。其名号甚多, 如: 长乙山人、圆峤外史、紫霞洞主人、卷石主人、树下先生等, 见于他撰写和编辑的各种著作中, 还署名火西月、火涵虚。这些异名别号, 不仅体现出他的个性特征, 也反映了他的思想渊源; 而最具有宗教意味的, 是他在《收心法题词》中还自称已在天上被封为“善教大真人”, 张日章为《道窍谈》所作的序因此将他称为“善教真君”。著有《太上十三经注解》、《大洞老仙经发明》、《二注无根树》, 合册称“道言十五种”, 又名“守身切要”; 又有《九层炼心》、《后天串述》, 俱刊行于世。李还编辑有《海山奇遇》、《三丰全集》; 另外尚有《圆峤内篇》、《三车秘旨》、《道窍谈》三书, 李在世时均未刊行。上述各书, 除《大洞老仙经发明》、《圆峤内篇》外, 我们今天都还能看到。他在内丹修炼方面, 建立了一套独树一帜的理论体系, 被称为内丹派别的“西派”。

(24) 彭定求、蒋元庭、阎永和、彭瀚然: 对道教丛书的编纂, 是晚清及民国时期道教发展史上所作贡献的一个重要方面, 其中最主要的, 首先是《道藏辑要》的编纂, 而这项工作, 也是四川道教学者所作的贡献, 为首者是康熙 (1662—1722) 时自称“守纲道人”的彭定求。他从明本《道藏》中精选出道书 200 种, 编成丛书, 按 28 宿

字号分为 28 集。举凡道教重要经典，历代祖师、真人著作，修炼丹诀、科仪规戒、仙传谱记，悉有收录，实为《道藏》之辑本。因是从《道藏》选出重要道书编纂而成的道经丛书，故总名之曰《道藏辑要》。

到嘉庆（1796—1820）年间，有好道之士蒋元庭，在彭定求所编《道藏辑要》的基础上，增加了明本《道藏》失收道经及其以后新出道书共 79 种，按各书内容，分别补进 28 宿字号的有关字集，仍保持《道藏辑要》的书名，但总数已增为 279 种。

光绪（1875—1908）年间，成都二仙庵道院阁永和方丈与新津彭瀚然等，又在蒋本《道藏辑要》的基础上，增补了 17 种道书和 23 种道经书目，共 40 种，名之曰《重刊道藏辑要》。这样前后经过了三次制作，才成了现今世人所见的这部道教经籍汇编。这是一部道教典籍文化的缩影，其历史功绩不可磨灭。

保存于成都二仙庵的《重刊道藏辑要》木刻板，“文化大革命”中曾有部分损坏。1985 年巴蜀书社将缺板补齐重印，1995 年又将它缩印为十册出版，为弘扬中华优秀传统文化作出了贡献。

（25）黄裳：清末道教学者，生卒年不详，字元吉，江西丰城人。道光（1851—1850）、咸丰（1851—1861）之交，曾在四川富顺乐育堂讲授内丹法诀。著有《道德经注释》，其门人将其讲道内容编为《乐育堂语录》（收入《藏外道书》第 25 册），《道门语要》（收入《藏外道书》第 26 册），为“中派”正宗丹法。

（26）易心莹（1896—1976）：俗名良德，字宗乾，道号理轮，四川遂宁人。1913 年出家为道士，拜青城山道士魏至龄（松霞）为师，为全真龙门派丹台碧洞宗二十二代。1955 年，选任青城山天师洞住持。1957 年当选为中国道教协会副会长。又任四川省道教协会会长。与四川大学教授蒙文通有交往，著有《道学源流考》、《道教三字



经》等。

(27) 刘咸炘(1896—1932):字鉴泉,号宥斋,四川双流人,刘沅之孙。曾任敬业学院哲学系主任及成都大学、四川大学教授。著有《道教征略》上、中、下三册,对道教学术渊源、道教各个时期派别及道教经书,均有论述,其中不乏创见,为研究道教历史的宝贵文献。该文发表于四川省图书馆主办之《图书集刊》第5期(1946年10月)和第8期(1948年6月)。其学识渊博,著述甚丰。其遗著231种、475卷,总为《推十书》上中下三巨册,1996年由成都古籍书店影印发行,有萧楚父、吴天墀、蒙默为之作序。

(28) 蒙文通(1894—1968):名尔达,四川盐亭人。1911年入成都存古学堂,受业于廖季平、刘师培等经、史大师。1923年南走吴越,到欧阳竟无大师“支那内学院”研习佛教哲学。先后教授于成都大学、成都师范大学、成都国学院、河南大学、北京大学、河北女子师范学院、四川大学、东北大学等。1940年后,任四川省图书馆馆长,兼华西大学、四川大学教授。在道教研究方面成果显著,撰有《校理老子成玄英疏叙录》,载1946年10月《图书集刊》第7期;《道家三考》:坐忘论考、杨朱学派考、晚周仙道分三派考,载1948年6月《图书集刊》第8期;《辑校老子李荣注跋》,载1948年6月《图书集刊》第8期;《陈碧虚与陈抟学派》,载1948年6月《图书集刊》第8期;此外还有《道书辑校十种》,即《老子成玄英疏》六卷,《老子李荣注》四卷,《老子古注补》八卷,《老子指归拾遗》二卷,《老子河上公章句校本》四卷,《老子王弼注附音义校正》二卷,《遂州本老子校义》一卷,《老子章门》一卷,《道德经陈景元注》二卷,《庄子陈景元注》十卷。其遗著由其子蒙默教授汇编为《蒙文通文集》6巨册,由巴蜀书社出版发行。

傅圆天(1925—1997):俗名傅长林,四川简阳人,1955年到青

城山天师洞拜易心莹为师。1964年任青城山上清宫主持。“文化大革命”中竭尽全力保护了青城山道教文化。“文化大革命”后，曾担任青城山和成都市道教协会会长，1986年9月，被选为全国道教协会副会长，1992年3月，当选为会长，此后并担任中国道教协会创办的中国道教学院院长。在中国人民政治协商会议第八届委员会第一次会上，又当选为全国政协委员；1995年秋，全真派第二次传戒法会于青城山召开，傅圆天被推举为“全国律坛嗣天仙正宗第二十三代大律师。”

综上所述，可以得出下列几点认识：第一，古代的巴蜀文化，与道教有着极为密切的关系，它的许多内容均为道教所汲取，成为道教思想的重要源泉之一。第二，在道教的发生发展过程中，巴蜀地区既是早期道教五斗米道的发源地，又是他们先后两次在这里建立政治实践的重要根据地，将他们的政治主张在这里付诸实践，并取得了很大的成功，在汉族和少数民族中都产生了极大的影响，受到了人民群众的广泛支持。虽然这两个根据地都先后被封建统治者摧毁了，但却使这里成为道教孳生和成长的沃土，后来，许多重要的道派，均在这片道教的沃土上得到了传播和发展。第三，蜀中的许多神仙传说和神仙故事，均为道教所吸收，成为道教产生和发展的重要因素。第四，从古到今，蜀中的高道和道教学者不断涌现，许多外地出生的高道和道教学者也云集在巴蜀地区传道和著书立说，从而使巴蜀地区成为道教人才荟萃之所，为弘扬道教文化，促进道教思想理论的发展，起了极为重要的作用。

根据以上情况，我们可以说：巴蜀文化在道教的发生和发展过程中曾经产生过重大的影响，起着重大的作用。在21世纪里，随着世界经济向全球化方向发展和各国人民相互往来的日益频繁，在文化发展方面，也将形成东西方文化相互沟通、相互交流的局面。而道教文

化乃是中华传统文化的主要支柱之一，借用鲁迅先生的话来说，它乃是中华传统文化的根柢，可称之为东方文化的瑰宝，其中许多的合理思想，可以纠正西方文化中的某些严重失误，值得西方文化的借鉴和吸取，并为全人类带来真正的幸福。因而，在当前大力加强道教文化的宣传，乃是非常必要的。为此，我希望巴蜀地区的广大学者能继续发扬巴蜀文化的传统，和全国全世界的学者一道为弘扬道教文化作出自己应有的贡献。

（2004年6月在成都青城山召开的国际道教学术会议的大会发言论文，后发表于《社会科学研究》2005年第5、6期，中国人民大学复印资料2005年《宗教》全文转载）

## 瓦屋山道教文化考察刍议

今年二月底至三月初，我和所里八名师生去四川洪雅瓦屋山对当地道教文化做了一番走马观花式的考察，来去四天。回来后，不少报纸对此做了各种报道，学术界也有人在私下进行打听，由于自古以来传话总是难免要越传越长，甚至失真，因此，为了澄清事实，有必要正式发表一点我个人的看法，以就教于方家。

经过我们对洪雅瓦屋山道教文化的初步考察之后，我们认为，根据当地的情况，有下列几个问题是值得深入探讨的。

### （一）早期道教与羌族的关系问题

据当地学者和所提供的资料介绍，洪雅瓦屋山一带，在汉代是少数民族、特别是羌族和獠族居住的地方。我们在附近的村镇，也确实看到有青羌文化依稀尚存的迹象。有些年老的山民，仍头缠青巾帕、身穿青布斜襟衣，其穿着与羌族服饰有些相似；还有些居民，其脸形外貌和羌族人的模样十分接近，印证了当地学者所介绍的情况并非子

虚乌有。据说当地有些村落，由于高山峻岭的阻隔，交通十分不便，其居民的习俗，尚保留一些古代的遗风。这是一个非常可贵的信息，我们期待着通过进一步的调查研究，揭示其本来面目。

据许多文献记载，五斗米道创始人张陵，其原籍本系沛国丰人，即今江苏丰县，而其创教地方却在四川大邑的鹤鸣山。他所设立的二十四治，除北邙山治还有争议以外，都在川西北和陕南一带，当时均属于巴蜀地区。研究道教史者不能不问：为什么张陵要从江苏跑到四川地区来创教？为什么四川地区会成为五斗米道的发源地？我在拙著《中国道教思想史纲》第一卷中即曾对此做过初步的考察。我认为原因之一是“当时四川地区的今文经学的风气很盛，方术甚为流行”；原因之二是“和当时西南少数民族的巫术盛行有关”<sup>①</sup>。这本书是在“文化大革命”的“牛棚”中操觚的，由于当时客观条件的限制，不可能对此问题做深入的探讨。但我对当时“道教是汉民族的宗教”这种流行的说法也表示了怀疑，明确提出了“五斗米道不仅是汉民族的宗教，同时也是西南地区少数民族所信仰的宗教之一”<sup>②</sup>。后来，又读到向达先生和蒙文通先生的文章，才知道向先生早就指出：“张陵在鹤鸣山学道，所学的道即氏羌族的宗教信仰，以此为中心思想，而缘饰以老子之五千文。”<sup>③</sup>蒙文通先生亦称：“五斗米道，又称天师道……盖原为西南少数民族之宗教。”又说：“五斗米道，原行于西南少数民族。”<sup>④</sup>这便说明，五斗米道的创立和传播，是与巴蜀地区少数

---

① 参见拙著《中国道教思想史纲》第1卷，四川人民出版社1980年版，第140—148页。

② 同上，148页。

③ 向达《南诏史略论》，见《唐代长安与西域文明》，三联书店1957年版，第175页。

④ 《蒙文通文集》第1卷，巴蜀书社1987年版，第313—316页。

民族的宗教信仰分不开的。在拙编《中国道教史》一书中，我们便对向、蒙两先生的观点做了引申；我的一个博士研究生张桥贵同志还以《道教与中国少数民族关系研究》为题，作了一篇博士论文，对此做了较为全面的阐述。根据洪雅瓦屋山一带的情况，如能再通过当地羌族人民宗教习俗的调查，把五斗米道与羌族的关系加以系统的论证，则对于研究早期道教的形成和发展，将是一个重大的贡献，其学术价值之大，是不言而喻的。

## （二）有关道教的民间传说与早期道教活动的问题

根据当地学者的介绍，在洪雅瓦屋山一带有不少关于道教的民间传说。其中最值得注意的有两个方面：一是有关张陵传教方面的传说；二是有关蚕丛或青衣神方面的传说。

张陵是否到过洪雅瓦屋山传教，尚未发现非常直接的史料可供证明，但从一些间接的资料来推断，这也并非绝对不可能。首先，从张陵所设立的二十四治来看，有一些就在瓦屋山的周围。据说这二十四治<sup>①</sup>，都是张陵于汉安元年（142）或二年（143）所立，分为上、中、下三品，每品各八治。据查，位于瓦屋山附近与之均同属一个郡界的，在“中品八治”中就有四个，分述如下：

（1）稠稭治，是中品八治的第四治。《受篆次第法信仪》引张天师十三世孙梁武陵王府参军张辩《天师治仪上》称之为“具山治”，

---

<sup>①</sup> 所谓“治”，是指教区而言，故有的“治”其范围很大，与后来的宫观概念不完全相同。

并称：“上治危宿，在犍为郡南安县。”<sup>①</sup>北周武帝宇文邕时候所纂的《无上秘要》卷二十三引《正一炁治品》在介绍中品八治的第四治时称：“稠稭治，上应危宿，治去汶山江水九里，山高去平地一千七百丈，昔轩辕黄帝学道之处也。其治左右皆连冈相续，其山西北有沫江水，山亦有芝草神药，在犍为郡界。”<sup>②</sup>中唐道士王悬河所撰《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在谈到中品八治时称：“第四，稠稭治，在犍为郡南安县，去成都一百一十里，汶山江水九里。山高平地一千七百丈，昔轩辕学道之处也。治左右有连冈相续，西北有味江水。山亦有芝草之药，可养性命。治应危宿，贵人发之，治王五十年。”<sup>③</sup>晚唐道士杜光庭所撰《洞天福地岳渎名山记》的《灵化二十四》则称稠稭化“上应奎宿”，“属蜀州新津县南十里，黄帝炼丹于此，山上有天池，石碑丹灶存焉”<sup>④</sup>。北宋张君房所辑《云笈七签》卷二十八，亦引张天师《二十四治》，在谈到中品八治时亦称：“第四，稠稭治，在犍为郡新津县，去成都一百一十里，汶山江水经焉。山高去平地一千七百丈，昔轩辕学道之处也。治左右有连冈相续，西北有味江水，山亦有芝草仙药，可养性命。治应危宿，贵人发之，治王五十年。”<sup>⑤</sup>《四川通志》卷二《舆地》记载，新津县为“汉犍为郡武阳县地，后周闵帝元年置新津县，仍属犍为郡。隋初郡废，属蜀州，唐初属益州。垂拱二年改属蜀州，宋初因之”<sup>⑥</sup>。故杜光庭称“蜀州新津县”，乃从晚唐当时情况而言，在汉代则应属犍为郡界。同书又称：洪雅县

① 《道藏》第32册第222页。

② 《道藏》第25册第64页。

③ 同上，333页。

④ 《道藏》第11册第60页。

⑤ 《道藏》第22册第207页。

⑥ 《四川通志》，巴蜀书社1986年影印版，第1册第521页。

为“汉（犍为郡）南安县地，周置洪雅镇，隋开皇十三年始分置洪雅县，属眉山郡”<sup>①</sup>。因此，瓦屋山与稠稔治，在汉代均同属犍为郡界。

（2）北平治，是中品八治的第五治。张辩《天师治仪上》称之为“稠稔治”，并称：“上治室宿，在犍为郡南安县。”<sup>②</sup>《无上秘要》卷二十三引《正一炁治品》在介绍中品八治第五治时说：“北平治，上应室宿，山上有池，纵广二百步，中有芝草神药，昔王子乔得仙之处，亦在犍为郡界。”<sup>③</sup>《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在谈到中品八治时亦称：“第五，北平治，在犍为郡南安县，去成都一百四十里。山上有池水，纵广二百步，中有神芝药草，食之与天相久。昔越人王子乔得仙。治应室宿。道师发之，治王四十年。一名崱山治。”<sup>④</sup>杜光庭《洞天福地岳渎名山记》的《灵化二十四》称：北平化“属眉州彭山县西北二十五里，一名财此山，列圣高仙所游，王子乔上升之所”<sup>⑤</sup>。《云笈七签》卷二十八引《二十四治》在介绍中八品治亦说：“第五，北平治，在眉州彭山县。”<sup>⑥</sup>其余与《三洞珠囊》卷七所引《二十四治品》的文字记载完全相同。据《四川通志》卷五《眉州直隶州沿革说》说：“禹贡梁州之域，秦为蜀郡地，汉为犍为郡武阳县地，后汉及晋宋因之。”<sup>⑦</sup>可见，瓦屋山在后汉时亦与北平治属于同一郡界。

（3）本竹治，是中品八治的第六治。张辩《天师治仪上》关于

① 《四川通志》，巴蜀书社 1986 年影印版，第 1 册第 521 页。

② 《道藏》第 32 册第 222 页。

③ 《道藏》第 25 册第 64 页。

④ 同上，第 333 页。

⑤ 《道藏》第 11 册第 60 页。

⑥ 《道藏》第 22 册第 207 页。

⑦ 《四川通志》，巴蜀书社 1986 年影印版，第 1 册第 600 页。



“第六，本竹治”说：“上治东壁宿，在犍为郡南安县。”<sup>①</sup>《无上秘要》卷二十三引《正一炁治品》亦称：“本竹治，上应壁宿，山高一千三百丈，上有一水，有香林，在治北有龙穴地道，通峨眉山，昔郭子得道之处，亦在犍为郡界。”<sup>②</sup>《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在介绍中品八治时说：“第六，本竹治，山在犍为郡南安县，去成都一百二十五里，山高一千三百丈，上有一水，有香林在治陌，北有龙穴地道，道通峨眉山，上有松柏，昔郭子声得道之处也。后有林竹，西去十五里治凿通鹤鸣，前水尾常有神龙游戏其中。治应壁宿。龙门吏人发之，治王五百年。”<sup>③</sup>杜光庭《洞天福地岳渎名山记》所载《灵化二十四》则称：本竹治“属蜀州新津县西北二十五里，黄帝所游，郭声子上升于此，有扫坛竹，因此为名”<sup>④</sup>。《云笈七签》卷二十八所引《二十四治》亦称：“第六，本竹治，山在蜀州新津县，去成都一百二十五里，山高一千三百丈，上有一水，有香林在治陌，北有龙穴地道，通峨眉山，上有松，昔郭子声得道之处也。后有林竹，西去十五里通鹤鸣，山前水中常有神龙游戏。治应壁宿。龙门吏人发之，治王五百年。”<sup>⑤</sup>上面已经指出，所谓“蜀州新津县”，在汉代本属犍为郡。明代曹学佺《蜀中名胜记》卷十二“彭山县”条则称：“本竹观，在彭山治北。相传以为竹林黄帝所手植者。”<sup>⑥</sup>王纯五同志考证认为：本竹治是在今新津县南与彭山县交界处的文峰山，此

① 《道藏》，第32册第222页。

② 《道藏》，第25册第64页。

③ 同上，第333页。

④ 《道藏》第11册第60页。

⑤ 《道藏》第22册第207页。

⑥ 曹学佺《蜀中名胜记》，《丛书集成》初编本，第3册，中华书局1985年版，第194页。

二县古代均属犍为郡武阳县<sup>①</sup>，与瓦屋山属于同一郡界。

(4) 平盖治，是中品八治中的第八治。张辩《天师治仪上》关于“第八，平盖治”说：“上治娄宿，在犍为郡江阳县。”<sup>②</sup>《无上秘要》卷二十三引《正一炁治品》亦称：“平盖治，上应娄宿，前山下有玉人，长一丈三尺。昔吴郡崔孝通于此山学道，遂得飞仙，亦在犍为郡界。”<sup>③</sup>《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在介绍中品八治时说：“第八，平盖治。山在犍为郡武阳县，去成都八十里，前山下有玉人，身長一丈三尺。昔吴郡崔孝通于此山学道，得飞仙。山西有大江，南有长山，北有平川，中有龙门。治应娄宿，阴人发之，治王千年。”<sup>④</sup>杜光庭《洞天福地岳渎名山记》所载《灵化二十四》称：平盖化“属蜀州新津县北三十里，山有玉人，长一丈三尺，出则天下太平，仙人崔孝通于此上升”<sup>⑤</sup>。《云笈七签》卷二十八所引《二十四治》中品八治称：“第八，平盖治。山在蜀州新津县，去成都八十里。前山下有玉人，身長一丈三尺。昔吴郡崔孝通于此山学道，得飞仙。山西有大江，南有长山，北有平川，中有龙门。治应娄宿。阴人发之，治五千年。”<sup>⑥</sup>平盖治究竟在什么具体地方？王纯五同志考证认为：汉代的武阳县包括今四川省新津县和彭山县。此二县均有“平盖”之名，但唐及北宋所记“平盖治”多在新津县，南宋以后又见于彭山县。并引证《新津县志》说，平盖治在离城（指新津县城）十五里的九莲山观音寺附近；又引证宋人祝穆编、祝洙补订的《方輿胜览》卷五十三

① 王纯五《天师道二十四治考》，四川大学出版社1996年版，第204页。

② 《道藏》第32册第222页。

③ 《道藏》第25册第64页。

④ 同上，333页。

⑤ 《道藏》第11册60页。

⑥ 《道藏》第22册第207页。

“眉州·彭山”条说：“平盖山在彭山县北，二十四化之一也。”最后，他指出：“天师道的二十四治确曾有迁徙，故一治先后存在于数地亦可能。”<sup>①</sup>意即两者均可成立。但不管怎样，平盖治与瓦屋山在后汉时均同属犍为郡界，这是毋庸置疑的。

在二十四治中与瓦屋山属于同一郡界的，除上述中品八治中的四治外，在下品八治中还有二治，也与瓦屋山属于同一郡界。分述如下：

(1) 平冈治，是下品八治中的第五治。张辩《天师治仪上》在谈到下八品治时对此记载说：“第五，平冈治。上治参宿，在犍为郡南安县。”<sup>②</sup>在《无上秘要》卷二十三引《正一炁治品》中，“冈”字作“刚”，并说：“平刚治，上应参宿，昔李阿于此山学道得仙，在犍为郡界。”<sup>③</sup>《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在下品八治中亦称：“第五，平冈治。山在犍为郡南安县，去成都一百里。昔蜀郡人李阿于此山学道得仙，白日升仙也。治应参宿。道士发之，治王二十年。北有三重曹溪，南有持山为志。”<sup>④</sup>杜光庭《洞天福地岳渎名山记》的《灵化二十四》中“冈”作“岗”，并称“平岗化”“属蜀州新津县西南四里，一名灵泉化，李阿、崔君上升于此”<sup>⑤</sup>。据此可知，平冈治又名灵泉治。《云笈七签》卷二十八引《二十四治》的下品八治称：“第五，平冈治。山在蜀州新津县，去成都一百里。昔蜀郡人李阿于此山学道得仙，白日升天。治应参宿，道士发之，治王二十年。北有

① 王纯五《天师道二十四治考》，四川大学出版社1996年版，第221页。

② 《道藏》第32册第223页。

③ 《道藏》第25册第65页。

④ 同上，第334页。

⑤ 《道藏》第11册第60页。

三重曹溪，南有特山为志。”<sup>①</sup> 据王纯五同志考查：平冈治本是青衣羌人的道民教区，随青衣羌人沿青衣江东进而前后有迁徙。开始是在今芦山县（原名青衣县），后移至洪雅县内，再移至夹江县内。并在引证明代李宽《洪雅灵泉寺记》之后称：“洪雅县当系古天师道活动过的重要地方”，至今县内尚“有道教宫观名叫五斗观”<sup>②</sup>，如果属实，则与瓦屋山的关系更是非常密切了。而曾在平冈治“学道得仙”的李阿，还是李家道的一个重要头目，后从蜀中传入江南，其徒众上千，“布满江表”，是道教史上影响较大的一个派别<sup>③</sup>。

（2）主簿山治，属于下品八治中的第六治。张辩《天师治仪上》在下品八治中说：“第六，主簿治。上治东井宿，在犍为郡犍道县。”<sup>④</sup>《无上秘要》卷二十三引《正一炁治品》说：“主簿治，上应井宿，昔王兴于此山学道得仙。一名秋长山，在犍为郡界。”<sup>⑤</sup>《三洞珠囊》卷七引《二十四治品》在下品八治中说：“第六，主簿山治，在犍为郡犍道县界，去成都一百五十里。蜀郡人王兴于此学道得仙。一名秋长山，南有石室玉堂，松柏生其前。治应苦宿。微人发之，治王八十年。”<sup>⑥</sup>杜光庭《洞天福地岳渎名山记》的《灵化二十四》称：主簿化“上应张宿”，“属邛州蒲江县东北三十里，一名秋长化，主簿

① 《道藏》第22册第208页。

② 王纯五《天师道二十四治考》，四川大学出版社1996年版，第260页。按夹江人李宽所撰《灵泉观记》，则灵泉观系在“夹邑十里许”，即“古所谓平冈治者，乃汉李阿真人修炼之所也”（龙显昭等编《巴蜀道教碑文集成》，四川大学出版社1997年版，第208页），与王所引李宽《洪雅灵泉寺记》不同。是否同一个人又另撰有属于洪雅县的《灵泉寺记》，待查。

③ 见拙编《中国道教史》，修订本，第1卷，第263—272页。

④ 《道藏》第32册第223页。

⑤ 《道藏》第25册第65页。

⑥ 同上，334页。

王兴、女仙杨正见上升之所”<sup>①</sup>。《云笈七签》卷二十八引《二十四治》在谈到下品八治时说：“第六，主簿山治。在邛州蒲江县界，去成都一百五十里，蜀郡人王兴于此学道得仙。一名秋长山。南有石室玉堂，松柏生其前。治应井宿。彻人发之，治王八十年。”<sup>②</sup>这里一说在犍为郡界，一说在邛州蒲江县界，王纯五同志考查认为：古代道书所称主簿山，实即总冈山脉长丘（秋）山。北起新津县武阳镇南，南至青衣江谷地。古主簿山治实包括该山中南段今蒲江、彭山、丹棱、洪雅的部分地域<sup>③</sup>。宋张见几于淳熙四年（1177）所撰的《金釜观记》在谈到洪雅县时说：“金釜山在县东南三十五里，……昔有主簿于此山煮釜修道，因号金釜，亦名主簿山。”又说：“乾道七年（1171）十二月，敕封观妙李阿真人，诰词节文：李阿真人者，古不死之谓也。……炼形洪雅之山。”又说：“保安镇金釜山，即李阿真人炼丹之地。”<sup>④</sup>明曹学佺《蜀中名胜记》卷十一“洪雅县”条下亦称：“县之东南有金釜山，下临平羌江。古老相传，昔有主簿于此炼金丹，故曰金釜山，亦名主簿山。”<sup>⑤</sup>由此可见，瓦屋山与主簿山治的关系亦十分密切，而且这里也和李家道的重要头目李阿有关。

除以上所说各治之外，还有据说张鲁于建安三年（198）设立了“八品游治”。这“八品游治”中的第一个治就是峨眉治，在汉代也属于犍为郡南安县。峨眉山的仙道历史更为久远。葛洪在《抱朴子内篇》卷十八《地真》篇中便称：“昔黄帝……到峨眉山，见天真皇人

① 《道藏》第11册第60页。

② 《道藏》第22册第208页。

③ 王纯五《天师道二十四治考》，四川大学出版社1996年版，第265—266页。

④ 龙显昭等编《巴蜀道教碑文集成》，四川大学出版社1987年版，第135页。

⑤ 曹学佺《蜀中名胜记》，《丛书集成》初编本，第3册，中华书局1985年版，第176页。

于玉堂，请问真一之道。”<sup>①</sup>《魏书》卷一百一十四《释老志》在介绍“道家之原”时也说：“授轩辕于峨眉。”<sup>②</sup>葛洪《抱朴子内篇》卷四《金丹》篇在列举全国道教名山时，属于蜀中的便有峨眉山和绥山，与青城山、云台山并列为四。而绥山即今峨眉山西南的二峨山<sup>③</sup>，在汉代也属犍为郡界。《云笈七签》卷二十七所载司马承祯《天地宫府图》，在“三十六小洞天”中，将峨眉洞列为第七<sup>④</sup>。晚唐杜光庭《洞天福地岳渎名山记》中，也将峨眉山列为道教“三十六洞天”之一，称之为“虚陵太妙洞天”<sup>⑤</sup>。由此可见，峨眉山本属道教名山，成为佛教名山当是宋代以后的事。

从以上所列举的这些早期天师道治所的分布情况来看，不少治所都在洪雅瓦屋山周围，洪雅瓦屋山已被这些治所环抱，有的治所甚至就在洪雅县的境内。故传说张陵在此传教，也是事出有因。特别是犍为郡同时为包括一个游治在内的七个治所的所在地，这是十分值得注意的一件事。而且当时犍为郡这个地区，不仅是李家道首领活动最频繁的地方，也是晋代以陈瑞为首的天师道的大本营。前者传入江南，后者则一直在犍为地区发展，其“徒众以千百数”，见官二千石长吏巴郡太守犍为唐定等等均为其门徒，可见其势力是相当强大的，可说是张鲁汉中政教合一的政权被曹操消灭之后蜀中天师道中影响较大的一支。他也和当时北方天师道的情况一样，自己设治传教，自己署置，“不复按旧道法”办事，革除了入道者须交纳信米五斗等陈规，改为酒一斗，鱼一头。我们在当地炳灵镇附近见到，许多古老房屋檐

① 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第296—297页。

② 《魏书》，中华书局标点本，第8册第3084页。

③ 参见王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第76、96页。

④ 《道藏》第22册第199页。

⑤ 《道藏》第11册第57页。

角下都悬挂着一个“鱼雕”，有的学者认为这便是民间保留下来的这里的天师道的一种标识。是否如此，尚有待于民俗专家去考定。另据今存于芦山县的《汉故领校巴郡太守樊府君碑》（樊府君讳敏字升达）载称：“季世不祥，米巫眚疢，续蠹青羌，奸狡并起，陷附者众。”<sup>①</sup>此碑为“建安十年（205）三月上旬造”，当时张鲁在汉中政教合一的政权尚存在，所谓“米巫眚疢”，当系指巴蜀五斗米道的张修、张鲁等人的起义。所谓“续蠹青羌，奸狡并起，陷附者众”，正说明在他们起义时，青羌人民参加者甚众。而瓦屋山地处青衣江上游，那一带居住的正是“青羌”，他们是否属于所谓“并起”之列，值得考察，从后来陈瑞所领导的起义也在这一地区来看，这不能不令人深思。明曹学佺《蜀中名胜记》卷十一在“洪雅县”条下引《碑目》云：“汉灵帝时《张道陵碑》，在洪雅之易俗乡，有‘熹平二年三月一日’等字。”<sup>②</sup>此碑当即《米巫祭酒张普题字碑》，载宋洪适所撰《隶续》卷三，为现今我们所见到的有关五斗米道最早的碑刻之一。碑文共七行六十七字，其中有二字已残缺，全文如下：

熹平二年三月一日，天表鬼兵胡九□□，仙历道成，玄施延命，道正一元，布于伯气。定召祭酒张普，萌生赵广、王盛、黄长、杨奉等，谕受微经十二卷。祭酒约：施天师道法无极耳。

陈垣先生《道家金石略》收录之，并注称：“观其词，似是胡姓者初入米巫社中，故召诸祭酒受以经法，颇合史氏所载。此碑字画放纵，欹斜略无典则，乃群小所书。”<sup>③</sup>早期五斗米道本来就是下层民众中传播，陈垣先生称此碑为“群小所书”，正好说明此乃当时五斗米

① 陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年版第5页。

② 曹学佺《蜀中名胜记》，《丛书集成》初编本，第3册，第4页，中华书局，1985年版，第176页。

③ 陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年版，第4页。

道所留下的一块宝贵资料。有学者认为，碑中张普的“普”字，很可能是“鲁”字，因碑文本来即很潦草，加之年久风化，故“鲁”、“普”难辨。不管此说是否成立，这个“祭酒张普”，系当时在此地传播五斗米道的重要头目之一，则是可以肯定的。“易俗乡”即瓦屋山所在地，据此，则传说张陵曾在瓦屋山传教，应是十分可能的。《重刊道藏辑要》续毕集九《张三丰全集·云水三集》载有明代著名道士张三丰《登瓦屋山》诗一首，其词云：

大冈高远压峨岷，顶上云开眼界新。

万树风号来虎气，诸峰雨过出龙神。

辟支崖有千秋雪，弥勒洞无半点尘。

大地河山归足下，西方世界此超伦。

诗末，又载有《附蟠山同作》一首，其词云：

瓦屋山高一桁平，天仙飞入化人城。

毫光放出云光白，爽气收回石气清。

万壑松杉嘘远籁，千崖雨露滴新晴。

条条匹练从空落，倒泻银河更有声。

由此可见，直至明代，瓦屋山仍是高道们往来的重要胜地。

当地还有不少关于蚕丛的民间传说。据称：蚕丛为蜀国的开国君主，在位期间，曾教民蚕桑之事，死后遂成为青衣神。青衣神乃道教所崇奉的民俗神灵之一。《三教搜神大全》卷七对此记载说：“青衣神即蚕丛氏也，按传，蚕丛氏初为蜀侯，后称蜀王，尝服青衣巡行郊野，教民蚕事。乡人感其德，因为立庙祀之，祠庙遍于西土，罔不灵验，俗概呼之曰青衣神，青神县亦以此得名云。”<sup>①</sup>按照当地的传说，青神县乃蚕丛的出生之地，他主要的活动地带叫做青衣江。他死后，

<sup>①</sup> 《藏外道书》第31册第815页。



青羌人民将其葬于瓦屋山，并修建了巨大的庙堂川主庙以及“圣德”、“薄山”、“遣福”、“万安”等若干主祭场以祀奉之，叫做“青衣之祀”。至今这一带青羌人民的身着青衣，头缠青巾，据称亦含有纪念这位青衣神的意义。

瓦屋山还有一条河名叫炳灵河（亦名周公河），炳灵河畔有一个镇名曰炳灵镇，据说古代曾有炳灵祠，表明此地曾有炳灵神的崇奉。这个“炳灵”，一说为蜀王开明氏“鳖灵”，一说为东岳大帝之第三子炳灵，亦属道教的民俗神灵之一。《三教搜神大全》卷二记载说：“炳灵者，圣帝第三子也。唐太宗加威雄将军，至宋太宗封上吴炳灵公，大中祥符元年二月二十五日封至圣炳灵王。”<sup>①</sup>后民间亦有尊之为火神之祖者。

### （三）道教生态环境思想的生动体现

最近若干年来，生态环境保护已成为全世界所共同关心的问题，这是由于西方文化在这个问题上已经给人类造成了严重的后果所致。西方文化在对待人与自然的相互关系问题上，总是把人与大自然对立起来，带着征服者役使万物的思想，把大自然看做可供人类任意掠夺的对象，为了自己的享受，可以对它尽情地榨取。其结果，却带来了生态环境的严重破坏，以致各种自然灾害频繁发生，使人类受到了大自然的无情惩罚。而道教文化则不然，它从其“天人合一”的思想出发，认为“天、地、人，本同一元气，分为三体”<sup>②</sup>，“元气有三名，

① 《藏外道书》第31册第749页。

② 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，第236页。

太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人”<sup>①</sup>。这天、地、人三气应当相互协调，“相爱相通，无复有害者”<sup>②</sup>，方能“并力同心，共生万物”<sup>③</sup>；“一气不通，百事乖错”<sup>④</sup>。道教的这些思想，首先是承认宇宙间的万物，都有其合理性与平等的存在地位，主张让宇宙间的万物任性自在，自足其性，得其自然的存在与发展，人当无为，勿加干预。《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”<sup>⑤</sup>《抱朴子内篇》认为：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”<sup>⑥</sup>因而主张圣人“任自然……存亡任天”<sup>⑦</sup>。清人闵一得《阴符经玄释正义》亦称：“万物自生，岂劳人力也哉？”<sup>⑧</sup>不仅如此，这种思想还认为，人也是自然的一部分，强调“道法自然”<sup>⑨</sup>，“自然之道不可违”<sup>⑩</sup>，因而主张人应当爱护自然，与大自然协调相处，顺应大自然本身的客观规律办事，才能使人类得以持续发展。如果把自己驾凌于万物之上，以征服者的态度高高在上地去掠夺自然，反自然之道而行之，就将作茧自缚，必然会危害人类自身，引起自绝于天地的严重后果，甚至最终整个人类都将被大自然开除出“地球村”。道教这种道法自然、顺应自然规律的思想，乃是从人对自然界和人类社会的深刻认识中总结出来的，是符合自然界和人类社会的发展规律的，是一个古今中外概莫能外的普遍真理，应当是人类行为的共同准

① 王明《太平经合校》，中华书局1960年版，19页。

② 同上，第148页。

③ 同上，第148页。

④ 同上，第18页。

⑤ 同上，第251页。

⑥ 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第12页。

⑦ 同上，第142页。

⑧ 《藏外道书》第10册第300页。

⑨ 《道德经》第二十五章。

⑩ 《阴符经》。

则，在新世纪里也必将闪烁着耀眼的光芒。

瓦屋山，目前是1993年经林业部批准的国家森林公园，总面积一百零四万亩。山的主峰海拔2830米，山顶有一万五千亩平台，台地上浅丘起伏，冷铁杉林密布；山中部是三万多亩杜鹃矮林、鹅耳槭林、珙桐林；山麓是三十多万亩冷刺竹林和二十万亩人工林，组成了波澜壮阔的百里林海。有植物三千六百多种，野生动物四百六十多种，还有瀑布多条，其中三条瀑布高达两三百米。可谓山青水绿，景物迷人，而且空气清新，没有尘土污染之感。游人进入其中，心旷神怡，如入仙境一般。特别是我们去的当天，正遇上漫天大雪，山顶上积雪深齐膝盖，远远望去，全是白茫茫的一片，天和地的界限都分不清楚了。我们穿行在林海雪原之中，真不知是在人间还是在天上。这里的自然景观之所以如此美好，如此吸引人，正是由于当地政府和有关单位十分注意生态环境保护的结果。特别是他们注意到了把生态环境的保护与建设两者密切结合起来，从体制与政策上采取措施加以落实，从而使这里的生态环境一天比一天更加美好。我们在考察之后，大家都感到这里可算是道教生态环境思想的生动体现，是进行人与自然的生态伦理教育的最好场所，来到这里的人身心都会受益。

综上所述，瓦屋山道教文化的底蕴是相当深厚的，堪称道教胜地，且与川西北有关道教二十四治等名胜古迹紧密相连，如果可以把二十四治及其有关地方称为早期道教发祥地的话，那么，瓦屋山也可

以看做是这种发祥地之一<sup>①</sup>，它们都是开展道教文化旅游活动的宝贵资源，如能妥善开发，便可为整个四川的经济发展作出贡献。

（原载《社会科学研究》2000年第4期）

---

① 发源地与发祥地是两个不同的概念。发源地是指江河开始流出的源头所在地，故五斗米道的发源地系指五斗米道开始创教的地方，这个地方就是现今的大邑县鹤鸣山。而发祥地则是泛指早期创立基业的地方，其范围可大可小，它可以涵盖前者，但前者不一定能涵盖后者。如张陵当初创立的二十四治，均属五斗米道开始建基立业的地方，是早期的传教基地，特别是其中的阳平治，还是二十四治之首，即所谓“二十四治会阳平”，对其他各治有统一指挥的权利，可以归入发祥地之列，但却不能说它是发源地。

## 关于峨眉山佛道兴衰的历史演变刍议

峨眉以佛教著称，它与浙江普陀、安徽九华、山西五台一起，合称佛教的四大名山。但对峨眉山市来说，峨眉不仅有佛教，而且还有天主教、基督教、伊斯兰教和道教。换句话说，我国现有的五大宗教，在峨眉都存在。据《峨眉县志》的记载，伊斯兰教、天主教和基督教等传到峨眉的时间都比较晚。伊斯兰教和天主教都是在清代才传入的，而基督教的传入则更晚，大约是在民国以后的事。所以，从历史上来看，只有佛教和道教传到峨眉的时间最早，而道教则更早于佛教。佛道二教在峨眉有一个兴衰演变的过程；因此，为了弄清楚峨眉的宗教历史及其演变，就有必要研究峨眉道佛二教的兴衰史。

峨眉的佛教究竟从什么时候开始，至今说法不一，有的说是东汉，有的说是西晋，有的说是东晋；究竟哪种说法真实可靠，还有待于进一步考证。这里只着重谈一下道教的问题。

从正史的记载来看，最早谈到峨眉道教的，恐怕要算《魏书》卷一一四《释老志》。在这里，首先谈到“道家之原，出于老子”。这里所说的“道家”，就是我们所指的道教。然后又说到道教的传播：“授轩辕于峨眉。”究竟是谁在这里传授呢？从这句话的本身看不出来，

若联系上文来看，自然就会明白这是指道教的教主老子。但在其他有些道书里也有说是皇人或天真皇人的。《峨眉县志》引《五符经》说：

皇人住峨眉山北，绝崖之下，苍玉为屋，黄帝往授（受）三一五芽之法。

《青神县志》又称：

汉光武之世，有史通平者，自会稽来蜀，至峨眉山谒天真皇人，得三一之法。

可见，“皇人”和“天真皇人”实际是一个，是属于道教所崇奉的神仙。峨眉山不仅与皇人的神话传说有关，还与其他的道教神仙传说有关。题为汉光禄大夫刘向所撰的《列仙传》卷上《陆通传》说：

陆通者，云楚狂接舆也。好养生，食囊卢木实及芡菁子。游诸名山，在蜀峨眉山上，世世见之，历数百年去。

同书《葛由传》又说：

葛由者，羌人也。周成王时，好刻木羊卖之。一旦骑羊而入西蜀，蜀中王侯贵人追之上绥山。绥山在峨眉山西南，高无极也，随之者不复还，皆得仙道。故里谚曰：得绥山一桃，虽不得仙，亦足以豪。山下立祠数十处云。

按，所谓“绥山”，即二峨山，与大峨山紧连，为峨眉山的一部分。这是峨眉自古即与仙道有缘的又一例证。其中楚狂接舆为春秋时的隐者，与孔子同时，他的名气很大，有关记载亦较多，据说他曾以歌讽劝孔子避乱退隐，但拒绝与孔子交谈。《论语·微子》记载其事说：

楚狂接舆歌而过孔子，曰：凤兮凤兮，何德之衰，往者不可谏，来者犹可追；已而已而，今之从政者殆而。孔子下，欲与之言。趋而避之，不得与之言。

这个故事，《庄子·人间世》有更为详细的记载：

孔子适楚，楚狂接舆游其门曰：凤兮凤兮，何如德之衰也；

来世不可待，往世不可追也。天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉。方今之时，仅免刑焉。福轻乎羽，莫之知载；祸重乎地，莫之知避。已乎已乎，临人以德；殆乎殆乎，画地而趋。迷阳迷阳，无伤吾行！吾行却曲，无伤吾足！

刘宝楠《论语正义》在引用《庄子》此文之后说：“此当是接舆歌原文，《论语》节引之耳。”《庄子》里还有一些有关他的记载，如《逍遥游》说：

肩吾问于连叔曰：吾闻言于接舆，大而无当，往而不返。

《应帝王》又有：

肩吾见狂接舆，狂接舆曰：日中始何以语汝？肩吾曰：告我君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸！狂接舆曰：是欺德也；其于治天下也，犹涉海凿河而使蚁负山也。夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣。且鸟高飞以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏凿之患，而曾二虫之无知！

这段对白，与上述歌词的旨意是一致的，表现了接舆的道家思想。此外，《荀子·尧问》亦有“接舆避世，箕子佯狂”的记载。《韩诗外传》称：楚狂接舆，躬耕以食。楚王使使者赍金百镒，愿请治河南。接舆笑而不应，乃与其妻偕隐，变易姓字，莫知所之。《战国策》卷五《秦策三》载范雎曰：“箕子接舆，漆身而为厉，被发而为狂，无益于殷楚。”《史记》卷八十三《邹阳列传》载邹阳“乃从狱中上书曰：……是以箕子佯狂，接舆避世，恐遭此患也。”《楚辞》卷四《九章·涉江》：“接舆髡首兮，桑扈裸行。”髡首即断发。漆身髡首，皆佯狂之行，故谓之“狂”。晋人皇甫谧《高士传》卷上《陆通传》说：

陆通，字接舆，楚人也。好养性，躬耕以为食。楚昭王时，通见楚政无常，乃佯狂不仕，故时人谓之楚狂。……楚王闻陆通贤，遣使者持金百镒、车马二驷往聘通，曰：王请先生治江南。

通笑而不应。使者去，妻从市来，曰：先生少而为义，岂老违之哉，门外车迹何深也？妾闻义士非礼不动，妾事先生躬耕以自食，亲织以为衣，食饱衣暖，其乐自足矣，不如去之。于是夫负釜甑，妻戴纆器，变名易姓，游诸名山，食桂栌实，服黄菁子，隐蜀峨眉山，寿数百年，俗传以为仙云。

据以上这些记载，可知峨眉山在汉晋以前即与修道成仙的神仙传说联系起来了，因此，很自然地就成为道教的名山之一。早在葛洪《抱朴子内篇·金丹》篇中即说：

古之道士，合作神药，必入名山，不止凡山之中，……又按《仙经》，可以精思合作仙药者，有……青城山、峨眉山……此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人。<sup>①</sup>

这是道书中比较早而又非常明确地将峨眉山正式列为道教的名山。葛洪的记载，显然汲取了晋代以前有关峨眉山的仙道神话传说，其所直接依据的《仙经》，今已失传，其内容如何，已不得而知，但它把峨眉山视为不同寻常之山的仙境，认为山中有正神和修道成仙的地仙之人，则是非常明确的。正因为如此，后来唐代著名道士司马承祯在《天宫地府图》中说：“三十六小洞天，在诸名山之中，亦上仙所统治之处也。”其第七小洞天即为“峨眉山洞，周回三百里，名曰虚陵洞天，在嘉州峨眉县，真人唐览治之”<sup>②</sup>。唐览为何许人，尚待考查。按照司马承祯所排列的次序来看，峨眉山在“天宫地府”中的位置，是处在青城山之后，龙虎山之前，青城山属于“十大洞天”之第五，而龙虎山则属于“七十二福地”之第三十二。可见峨眉山乃是道教的重要名山之一。

① 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第85页。

② 《云笈七签》卷二十七“洞天福地”，《道藏》第22册第199页。



以上事实说明，峨眉山之所以成为道教名山，并不是偶然的，而是有其悠久的历史渊源为背景的。

从峨眉山与具体道派的关系来看，首先是与早期的五斗米道有直接的联系。五斗米道最早所建立的教区称为“治”。据传五斗米道的创始人张陵于汉顺帝汉安（142—143）中创立了上、中、下品二十四治及四品别治（一称备治）以付嗣师张衡。其后，系师张鲁又创立了八品游治。据《无上秘要》卷二十三《正一炁治品》引《正一炁治图》和《三洞珠囊》卷七《二十四治品》、《云笈七签》卷二十八、明曹学佺《蜀中广记》等所引《张天师二十四治图》，以及《受箓次第法信仪》收录的张天师十三世孙梁武陵王府参军张辩所撰的《天师治仪上》，均把峨眉列为“八品游治”之一。《正一炁治图》和《张天师二十四治图》皆称：八品游治是系师张鲁于吴大帝太元二年（252）所立，而《天师治仪上》则谓张鲁以建安三年（198）布立八品游治。另据《真诰》卷四第十四《许子从张镇南之夜解》条注说：“张系师为镇南将军，建安二十一年（216）亡。”故张鲁不可能在吴大帝太元二年（252）建立八品游治，当以《天师治仪上》之说为是。当然，所有这些记载的真实性究竟如何，尚待考定。但峨眉距当时张陵创教的鹤鸣山（属大邑县）并不太远，且据上述各项有关资料的记载，均一致认为张陵所立二十四治之稠梗治（属新津县）、北平治（属彭山县）、本竹治（属新津县）、平盖治（属新津县）、主簿山治（属蒲江县）、平刚（冈）治（属新津县）等，也与峨眉相隔甚近，所以后来张鲁把教区扩展到峨眉，也不是不可能的。如果峨眉属于张鲁所创八品游治之一的记载属实的话，则在汉末的时候，峨眉已是五斗米道的一个教区了。

再者，晋人华侨所撰《周君内传》，在谈到周义山在接受各地仙真的经符秘箓时说：“登峨眉山，入空洞金府，遇骞先生，受《太丹

隐书》八稟十诀。”<sup>①</sup> 在道书里是把周义山作为上清诸真之一。由此可见，峨眉山不仅与早期五斗米道相关，而且与早期上清派也有一定的联系。《无上秘要》卷二十二《三界宫府品》在介绍“洞宫”时引《洞真经》及《道迹真迹经》说，“峨眉宫，右在太无天峨眉山，诸得真仙道者名刊于此宫。”<sup>②</sup> 《洞真经》即《上清经》，表明在上清派所奉的经典中，也将峨眉视为仙真的重要官府。

又据道书的记载，历代均有不少道士来峨眉山寻仙访道，其最著者，一为南朝刘宋时的陆修静，二为隋唐之际的孙思邈。《玄品录》卷三谓陆修静“西至峨眉，寻清虚之高躅”。所谓“清虚”，即指清虚真人王褒，也是上清派所崇奉的诸真之一。《真诰叙录》称有许翊所书《王君传》一卷，《隋书·经籍志》二史部杂传类录有《清虚真人王君内传》一卷，弟子魏华存撰，即指此书，《云笈七签》卷一〇六有节本。同书卷五《宋庐山简寂陆先生》亦谓陆修静曾“西至巫峡峨眉”，搜访道书。传说孙思邈曾于隋大业（605—618）中和唐武德（618—626）中两度到峨眉。第一次是到山中采药，并与山中道士论道；第二次是到山中炼“太一神精丹”。

在唐代，峨眉山上居住的道士大概相当多，所以唐代诗人多有酬赠峨眉道士之作。施肩吾在《赠峨眉道士》诗中还有“古称天柱连九天，峨眉道士栖其巅”之句。据《峨眉县志》载称：唐代道士曾在山上建有玉皇观、雷神祠等道教活动场所，唐末还有道士在传说中的天真皇人向黄帝授道地方的所谓授道台，修筑了静室 305 间，招徕了上百名道童，这大概是峨眉道教的兴盛时代，以后即逐步走向了衰落，故清代同治年间进士谭钟岳有诗对此哀叹说：“宋皇坪外耸高台，犹

① 《道藏》第 22 册第 723 页。

② 《道藏》第 25 册第 58 页。

忆轩辕访道来。三百五间静室渺，洞天何日更重开。”这似乎是关于峨眉道教的一首挽歌。当然，这并不是说在唐以后，峨眉道教立刻就衰落了。据《峨眉县志》的记载，后来吕洞宾、陈抟、张三丰等著名道士曾来峨眉，并在峨眉留有一些遗迹。宋、明时候，还有一些道士及支持道教的士大夫在峨眉山继续修建道教的宫观，其中四川巡抚赫卫羣在明万历十三年（1585）捐资兴建的纯阳殿、崇祯六年（1633）四川监察御史刘宗祥又捐资予以增修，记载这两次修建经过的碑记至今犹存，算是铁证。据骆坤琪同志考察，在明代末叶：“二峨山有道观三十余座，大峨山附近和峨眉城郊有道观四十余座，计八十座左右。”并谓：“特别是猪肝洞一带，道观林立，直到清末仍未衰减，其中临眺楼、三皇殿、五皇殿、老君殿、紫芝殿、纯阳殿、清虚楼、凌霄楼、玉蟾殿、东岳殿等，气势宏大，雄伟壮观。”<sup>①</sup>有道观，一般就会有道士。那么，峨眉道教究竟是从什么时候开始衰落？佛教又是什么时间传入峨眉，并在什么时间代替了道教，以至使这座原来的道教名山变成了佛教名山？这种演变的详细过程及其原因是什么？演变的形式又是怎样的？是用一种宗教消灭另一种宗教的形式呢，还是以一种宗教融合另一种宗教的形式？凡此种种，至今还有些若明若暗，不甚了了，有待于认真研究。近年来，骆坤琪同志已做了很多有益的工作，值得我们学习。他不同意一般人认为道教在峨眉山已经被消灭了的说法，他认为峨眉山道佛二教演变的形式是属于第二种，即一种宗教融合另一种宗教的形式。1984年4月，他在《宗教学研究》第5期《峨眉山宗教历史初探》一文中，提出了峨眉山的佛道关系，在明以前是道佛并存，入清以后，开始了道融于佛、以佛为主的过程。1992年6月，他在《世界宗教研究》第2期《峨眉山佛教文化》一

<sup>①</sup> 骆坤琪《读峨眉山纯阳殿碑文札记》，载1985年2月《宗教学研究》第6期。

文中又指出：

峨眉山，在明代以前是道佛并存，由于种种原因，道教自清而灭。可是道教在山中的影响，未能消失……许多道教遗迹，至今景物依然。

又谓：

宋代，就有人提出过“道佛融合”的建议。到了明万历四十二年（1615），峨眉县明光道人在峨眉山麓建堂，供礼普贤、广成、接舆牌位，意谓三教会宗，取名会宗堂。作了一次尝试。这大概是峨眉佛道融合的一种具体表现。到清代末期，峨眉山神灯长老和猪肝洞清虚道长，共同反清，他们曾被清兵围困于猪肝洞中。这是峨眉道佛二教在政治上联合行动的一个例证。这个例子也说明了直至清末，在峨眉山仍有道教徒存在，所以就不仅仅是什么“影响”或“遗迹”而已。可见，峨眉道教是否“自清而灭”，也还尚待斟酌。但骆坤琪同志所提出的见解是很有意义的，值得我们认真探讨。宋代以后，四川地区的佛道融合现象是相当普遍的，不仅峨眉如此，如大足石刻，就有不少将老子、孔子和释迦牟尼的像共刻于一龕之中。这种三教融合的现象，是宋代以后整个中国传统文化和学术发展的总的趋势和规律。所以，我们要把峨眉的佛道融合放在整个中国学术文化发展的总趋势中来考察，弄清楚这些问题，不仅有助于我们了解峨眉佛道盛衰的历史演变，而且对于我们全面地了解巴蜀文化的历史和中国学术文化的演变及其规律，也有非常重要的意义。

（原载峨眉山与巴蜀佛教文化学术讨论会论文集《峨眉山与巴蜀佛教》，宗教文化出版社2004年版）

## 《中华文昌文化——国际文昌学术研究论文集》序

文昌帝君，既是民间所信仰的一位神灵，也是道教所尊奉的一位神灵。文昌本属星名，又名“文星”、“文曲星”或“文昌星”。星命家谓其为主持文运功名利禄的星神，故为一般文人学士所信奉，视之为守护神。《儒林外史》第三回：“如今痴心就想中起老爷来！这些中老爷的都是天上的‘文曲星’！”道教也早有文昌信仰。《老君音诵戒经》即有“当简择种民，录名文昌宫中”。文昌帝君在道教神系中地位甚高，《历代神仙体道通鉴》称其“上主三十三天仙籍，中主人间寿夭祸福，下主十八地狱轮回”。追本溯源，文昌帝君应是“文昌星神”与四川地方“梓潼神”相结合而产生之神，因此，文昌帝君信仰乃民俗信仰与道教的宗教信仰紧密结合的产物，是一个天人合一的综合体。古人云：“言之无文，行而不远。”<sup>①</sup>宋元以来，不少道士乃纷纷假托文昌或梓潼神降笔以制造各种经典，有的经典还流传很广，这便使文昌帝君信仰更加具有理论化的色彩，从而也就更扩大了它的影响力。长时期里，这种信仰既受到历代统治者和士大夫的推崇，也深

<sup>①</sup> 《左传·襄公二十五年》。

受广大下层民众的拥护，传播的范围也非常广泛。以祀奉文昌帝君为主神的庙宇，不仅遍布内地各省市，港澳台地区也非常之多。据1992年《重修台湾省通志》中《住民志·宗教篇》的记载，仅台湾省内各县市，以祀奉文昌帝君为主神的宫庙即有27座之多。特别是随着中外文化交流的发展和海外华侨人数的增多，文昌信仰亦随着道教文化的外传而远播海外。

道教乃是中华传统文化的三大主流之一，改革开放以来，我国的神教文化研究在党和政府的重视和支持下，在许多学者的共同努力下，一些基础性的研究已取得了较大的成就，现在亟须在此基础上向纵深拓展，而道教与民俗问题，便是亟待拓展的方面之一，对西蜀大地土生土长的文昌文化的研究，应属其中的一个重要课题。

文昌文化经过千百年来历史积淀和发展，它所涉及的内容十分丰富，包含了伦理道德、音乐绘画、建筑雕塑、文学艺术、中医中药、科仪祭祀、民风民俗以及宗教学、民族学等，既是巴蜀文化中亮丽的风景线，也是中华传统文化中的珍贵遗产之一，至今仍有其重要的学术价值和现实意义，备受当今国内外不少知名学者的关注，他们纷纷从不同学科、不同角度对文昌文化进行了学术研讨。1996年9月，在文昌故里梓潼七曲山，召开了首届文昌文化学术讨论会，许多学者在会上交流了各自的研究成果。据初步统计，自1933年起至2002年止，已出版了文昌文化专著19部，在国外各种报刊上发表的有关文昌文化的论文279篇。所有这些研究工作的开展，对于提高人们对文昌文化的认识和提高梓潼县七曲山旅游风景区的知名度，均具有极为重要的意义。

现在呈现在大家面前的《中华文昌文化——国际文昌学术研究论文集》，便是四川东华综合科学院文昌文化研究所所长、研究员王兴平，梓潼县人大常委会副主任耿薰，梓潼报社总编、县政协文卫委主

任黄枝生等三位先生根据上述研究成果结集而成的。他们在国内外学者中做了大量的联系组织工作，经过七年多的收集整理，最后得以编辑出版。我们对他们为弘扬中华优秀传统文化中的珍贵遗产之一的文昌文化所作出的贡献，表示敬意。对县委、县政府和县政协的领导以及政协文卫委对此项工作的大力支持，对文昌学会、文昌文化研究所对此项工作的大力协助，也表示谢意。我相信这本《中华文昌文化——国际文昌学术研究论文集》的出版，不仅有利于文昌文化的研究、保护、开发和利用，对文昌帝乡梓潼县的文化旅游建设和经济建设会起到促进的作用，而且对于团结海内外的文昌信仰者和增强中华民族的凝聚力，也会有积极的意义。故乐于应编者的请求而为之序。

2003年6月24日于四川大学专家楼





七、道教人物  
及其思想研究



## 试论葛洪的社会进化论思想

葛洪是我国晋代著名的道教学者，同时又是一位杰出的思想家和科学家，他对人类学术文化事业的贡献是多方面的，这里仅就其社会进化论思想作一简略的介绍。

在葛洪的社会历史观当中，有个值得注意的非常突出的思想，即社会进化论。他认为，社会历史是进化的，向前发展的，应当是“今胜昔”，而不是“昔胜今”。因此，他反对贵古贱今的思想。他说：“世俗率神贵古昔而黜贱同时，虽有追风之骏，尤谓之不及造父之所御也；虽有连城之珍，犹谓之不及楚人之所泣也；虽有疑断之剑，犹谓之不及欧冶之所铸也；虽有起死之药，犹谓之不及和、鹊之所合也；虽有超群之人，犹谓之不及竹帛之所载也；虽有益世之书，犹谓之不及前代之遗文也。是以仲尼不见重于当时，《太玄》见蚩薄于比肩也。俗士多云：今山不及古山之高，今海不及古海之广，今日不及古日之热，今月不及古月之朗。何肯许今之才士，不减古之枯骨？重

所闻，轻所见，非一世之所患矣。昔之破琴斲弦者，谅有以而然乎？”<sup>①</sup> 这种认为古代一切都好，现在一切都不行的思想，是一种复古主义，是违反历史进化论的，持这种观点的“俗士”，恰似鲁迅所斥责的“九斤老太”。在一千六百年前的葛洪便对这种类似的“九斤老太”提出了批评，这是非常可贵的。他正是基于这个观点，而对鲍敬言的“昔胜今”的无君论进行了批判。

鲍敬言这个人，其生平事迹和他的著述已无可考。葛洪在《抱朴子》的《诘鲍篇》中引述了他的理论。根据《诘鲍篇》所引述的来看，他的基本思想是“以为‘古者无君胜于今世’”<sup>②</sup>。也就是“昔胜今”。他用古今对比的方法来阐述了他的“昔胜今”的思想。一方面，他认为古代一切都尽善尽美，他说：“曩古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息。泛然不系，恢尔自得，不竞不营，无荣无辱。山无蹊径，泽无舟梁。川谷不通，则不相并兼；士众不聚，则不相攻伐。是高巢不探，深渊不漉，凤鸾栖息于庭宇，龙鳞群游于园池，饥虎可履，虺蛇可执，涉泽而鸥鸟不飞，入林而狐兔不惊，势利不萌，祸乱不作。干戈不用，城池不设。万物玄同，相忘于道。疫疠不流，民获考终。纯白在胸，机心不生。含哺而熙，鼓腹而游。其言不华，其行不饰。安得聚敛以夺民财，安得严刑以为坑阱？”<sup>③</sup> 另一方面，他又认为今之一一切都坏，他说：“降及杪季，智用巧生，道德既衰，尊卑有序；繁升降损益之礼，饰绂冕玄黄之服；起土木于凌霄，构丹绿于棼橑；倾峻搜宝，泳渊采珠。聚玉如林，不足

① 《抱朴子外篇·尚博》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第118—120页。

② 《抱朴子外篇·诘鲍》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第493页。

③ 同上，第498—499页。

以极其变；积金如山，不足以贍其费。澶漫于淫荒之域，而叛其大始之本。去宗日远，背朴弥增。尚贤，则民争名；贵货，则盗贼起；见可欲，则真正之心乱；势利陈，则劫夺之途开。造剡锐之器，长侵略之患。弩恐不劲，甲恐不坚，矛恐不利，盾恐不厚。若无凌暴，此皆可弃也。故曰：‘白玉不毁，孰为珪璋？道德不废，安取仁义？’使夫桀、纣之徒，得燔人，辜谏者，脯诸侯，蒞方伯，剖人心，破人胫，穷骄淫之恶，用炮烙之虐。若令斯人，并为匹夫，性虽凶奢，安得施之？使彼肆酷恣欲，屠割天下，由于为君，故得纵意也。君臣既立，众愚日滋。而欲攘臂乎桎梏之间，愁劳于涂炭之中；人主忧栗于庙堂之上，百姓煎扰乎困苦之中，闲之以礼度，整之以刑罚；是犹辟滔天之源，激不测之流，塞之以撮壤，障之以指掌也！”<sup>①</sup>从古今对比的这两段话中，可以看出鲍敬言所谓的“曩古之世”，是指阶级社会以前的原始社会，所谓“降及杪季”，是指进入阶级社会以后的阶级社会。所以，鲍敬言的看法，即是认为古代的原始社会，既没有阶级，也没有国家，没有君臣之分，也就没有剥削和压迫，没有互相掠夺和互相兼并，没有战争，没有犯罪，也没有刑罚，人们自由平等，彼此和睦相处，大家都靠自己的劳动过着幸福的生活。他认为，“君臣之道”，阶级之分，是由于“强者凌弱”、“智者诈愚”而来的。“夫强者凌弱，则弱者服之矣；智者诈愚，则愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉；事之，故力寡之民制焉。”<sup>②</sup>所以，他认为阶级之分，“君臣之道”，完全是人为的，并非“苍天”的“万物并生之意”<sup>③</sup>。有了阶级和君臣之分以后，“人君采难得之宝，聚奇怪之物，饰无益之用，厌

① 《抱朴子外篇·诘鲍》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第503—509页。

② 同上，第493页。

③ 同上，第494页。

无已之求”<sup>①</sup>，贪得无厌，穷奢极欲，“倾峻搜宝，泳渊采珠。聚玉如林，不足以极其变；积金成山，不足以贍其费”。于是掠夺、战争、盗贼、刑罚等等也随之而起了，人民生活在极端“困苦之中”，饥寒交迫，不得不起来反抗，冒犯统治阶级的法律。他说：“君臣既立，而变化遂滋。夫獭多则鱼扰，鹰众则鸟乱，有司设则百姓困，奉上厚则下民贫。壅崇宝货，饰玩台榭，食则方丈，衣则龙章，内聚旷女，外多鰥男。采难得之宝，贵奇怪之物，造无益之器，恣不已之欲，非鬼非神，财力安出哉！夫谷帛积，则民有饥寒之俭；百官备，则坐靡供奉之费。宿卫有徒食之众，百姓养游手之人，民乏衣食，自给已剧，况加赋敛，重以苦役，下不堪命，且冻且饥，冒法斯滥，于是乎在。”<sup>②</sup>当人民起来反抗的时候，而统治者为了维护他们的既得利益，“临深履薄，惧祸之及。恐智勇之不用，故厚爵重禄以诱之；恐奸衅之不虞，故严城深池以备之。而不知禄厚则民匿而臣骄，城严则役重而攻巧”。“役彼黎烝，养此在官”<sup>③</sup>。这样一来，对老百姓“劳之不休，夺之无已，田芜仓虚，杼轴之空，食不充口，衣不周身，欲令勿乱，其可得乎！所以救祸而祸弥深，峻禁而禁不止也”<sup>④</sup>。由此可见，他认为当时社会的一切罪恶，“皆有君之所致也”<sup>⑤</sup>，如果像原始社会那样，没有阶级和君臣之分，便没有剥削和压迫，那么，人人“身无在公之役，家无输调之费，安土乐业，顺天分地，内足衣食之用，外无势利之争”<sup>⑥</sup>，大家都丰衣足食，和睦相处，也就不会有盗贼，不

① 《抱朴子外篇·洁皁》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第553页。

② 同上，第538—540页。

③ 同上，第540、494页。

④ 同上，第545页。

⑤ 同上，第546页。

⑥ 同上，第544—545页。

会互相攻劫，没有人为非作歹，弩、甲、矛、盾、礼度、刑罚等等之类的东西也可以废弃，天下就自然太平了。这便是他的“昔胜今”思想的主要内容。

鲍敬言揭露了阶级社会里统治阶级对人民的种种剥削和压迫，认为人民造反是官逼出来的，并认为在阶级社会之前，曾经有过没有君臣、没有阶级剥削和阶级压迫的原始社会，这些都是正确的。但由此而认为古代的原始社会胜于后来的阶级社会，主张回到原始社会去，这就走向了它的反面，正确变成错误了。因此，葛洪批判他说：“若夫太极混沌，两仪无质，则未若玄黄剖判，七耀垂象，阴阳陶冶，万物群分也。由兹以言，亦知鸟聚兽散，巢栖穴窜，毛血是茹，结草斯服。人无六亲之尊卑，出无阶级之等威。未若庇体广厦，粳粮嘉旨，黼黻绮紈，御冬当暑，明辟莅物，良宰匡世，设官分职，宇宙穆如也。贵贱有章，则慕赏畏罚；势齐力均，则争夺靡惮。是以有圣人作，受命自天：或结罟以畋渔，或瞻辰而钻燧，或尝卉以选粒，或构宇以仰蔽，备物致用，去害兴利，百姓欣戴，奉而尊之。君臣之道，于是乎生，安有诈愚凌弱之理？”<sup>①</sup>在葛洪看来，阶级社会和原始社会相比较，无论就文化的发展水平而言，还是就人民的生活水平而言，都要胜过原始社会。他还指出，鲍敬言那种想回到原始社会去的观点，是违反社会进化论的，是根本行不通的：“子若以混冥为美乎？则乾坤不宜分矣；若以无名为高乎？则八卦不当画矣。岂造化有谬，而太昊之暗哉！雅论所尚，唯贵自然。请问夫识母忘父，群生之性也；拜伏之敬，世之末饰也。然性不可任，必尊父焉；饰不可废，必有拜焉。任之，废之，子安乎？古者生无栋宇，死无殡葬，川无舟楫

<sup>①</sup> 《抱朴子外篇·诘鲍》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第513—516页。

之器，陆无车马之用。吞啖毒烈，以致殒毙；疾无医术，枉死无限。后世圣人，改而垂之，民到于今，赖其厚惠。机巧之利，未易败矣。今使子居则反巢穴之陋，死则捐之中野。限水则泳之游之，山行则徒步负戴。弃鼎铉而为生臊之食，废针石而任自然之病。裸以为饰，不用衣裳。逢女为偶，不假行媒。吾子亦将曰不可也。况于无君乎！”<sup>①</sup>这就是说，在人类的文化水平、生活水平已经提高，社会已经向前发展了的时候，还要想回到古代那种穴居野处、茹毛饮血、赤身裸体、两性乱交的野蛮时代去，过那种古代野蛮人的生活，无论如何，这是行不通的。很明显，这里对于鲍敬言的复古主义的批判，是从历史发展的观点出发的，也是符合社会发展的客观规律的。

鲍敬言认为在原始社会里，人人都“日出而作，日入而息。泛然不系，恢尔自得”，人与人之间“不竞不营，无荣无辱”，“纯白在胸，机心不生”；大家“含哺而熙，鼓腹而游”，彼此没有任何矛盾，也没有任何争夺，“万物玄同，相忘于道”，简直成了理想的神仙世界。葛洪认为，这既不合情理，也不是事实。因此，他又针对鲍敬言的这种观点，指出在古代的原始社会里，人人并不是木头石块，而需要衣食，既然需要穿吃，人与人之间就不会没有矛盾和斗争，国家和君臣，正是这种矛盾不可调和的产物。他说：“若令上世人如木石，玄冰结而不寒，资粮绝而不饥者，可也。衣食之情，苟在其心，则所争岂必金玉，所竞岂必荣位？橡芋可以生斗讼，藜藿足用致侵夺矣。夫有欲之性，萌于受气之初；厚己之情，著于成形之日。贼杀并兼，起于自然。必也不乱，其理何居？”<sup>②</sup>“若人与人争草莱之利，家与家讼

① 《抱朴子外篇·诘鲍》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第523—527页。

② 同上，第528页。



巢窟之地，上无治枉之官，下有重类之党，则私斗过于公战，木石锐于干戈。交尸布野，流血绛路。久而无君，噍类尽矣。”<sup>①</sup> 葛洪这种关于原始社会也存在着矛盾和斗争以及关于国家起源的看法，尽管还很粗浅，但也有一定的合理因素，不能对它完全持否定的态度。

由上可见，葛洪对于鲍敬言的批判以及鲍敬言本身的思想，都各有合理的方面，值得我们的重视。鲍敬言对于阶级社会的剥削和压迫的揭露，是很宝贵的，而在葛洪对鲍敬言的批判中，也包含着很宝贵的思想。对这两个方面的思想，都必须进行实事求是的分析。

葛洪在批判鲍敬言的“昔胜今”思想时，对于鲍敬言揭露阶级社会反动统治者对广大人民的剥削和压迫的罪恶事实这一合理思想，没有给予充分的肯定，甚至认为“清玄剖而上浮，浊黄判而下沉。尊卑等威，于是乎著。往圣取诸两仪，而君臣之道立；设官分职，而雍熙之化隆。君人者，必修诸己以先四海，去偏党以平王道，遣私情以标至公，拟宇宙以笼万殊”<sup>②</sup>。主张把“明君”和“昏惑之君”分开，把“衰世之罪”和“至治之义”分开，责备鲍敬言“独举衰世之罪，不论至治之义”，说明他对剥削阶级的所谓“明君”还有幻想，乃至为“人君后宫三千”辩护，说是“王者妃妾之数，圣人之所制也”<sup>③</sup>。这些都是错误的。但葛洪肯定从原始社会到阶级社会，是社会历史的一个进步而不是退步，是“今胜昔”而不是“昔胜今”，这是合理的。奴隶制度是人类历史上第一个最粗暴、最野蛮、最残酷的人剥削人的

---

① 《抱朴子外篇·诘鲍》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第522页。

② 《抱朴子外篇·君道》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》上册，中华书局1997年版，第174页。

③ 《抱朴子外篇·诘鲍》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第558页。

制度。在奴隶社会里，奴隶主把广大的奴隶不是看成人而是当成“会说话的工具”，完全像对待一般牲畜一样，可以随便买卖和杀戮。在这方面，鲍敬言还揭露得很不够。但是，从无阶级的原始社会到奴隶社会，毕竟还是一个进步。当时农业、手工业、金属加工业的发展以及古代世界建筑艺术的成就，都可以证明这一点。宏伟的宫殿、戏院、竞技场、寺院，罗马的水道、河海船只以及复杂的农业灌溉系统，农艺的萌芽——这一切，都是在奴隶社会创造出来的。大量奴隶的集结，第一次提供了生产中大规模采用简单的劳动协作的可能性，而劳动协作大大提高了劳动生产率。奴隶们联合起来协作劳动，提供了建筑古代宏伟建筑的可能性。恩格斯在评定奴隶制在人类社会发展史上的进步作用时说：“只有奴隶制才使农业和手工业之间的更大规模的分工成为可能，从而为古代文化的繁荣，即为希腊文化创造了条件。没有奴隶制，就没有希腊国家，就没有希腊的艺术和科学；没有奴隶制，就没有罗马帝国。没有希腊文化和罗马帝国所奠定的基础，也就没有现代的欧洲。我们永远不应该忘记，我们的全部经济、政治和智慧的发展，是以奴隶制既为人所公认、同样也为人所必需这种状况为前提的。在这个意义上，我们有理由说：没有古代的奴隶制，就没有现代的社会主义。”<sup>①</sup> 恩格斯还指出：“人类是从野兽开始的，因此，为了摆脱野蛮状态，他们必须使用野蛮的、几乎是野兽般的手段，这毕竟是事实。”<sup>②</sup> 从这个意义上来看，葛洪的社会历史进化论观点，是有其可取之处的。尽管他并没有发现社会发展的必然规律，没有揭露阶级社会剥削统治的罪恶及其必然灭亡的命运，可是我们不能脱离人类认识发展的历史而苛求古人，他在一千六百年前提出的这

① 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷第220页，人民出版社1972年版。

② 同上。

种见解，从当时的认识发展水平来看，是很可贵的。

恩格斯还指出：“用一般性的词句痛骂奴隶制和其他现象，对这些可耻的现象发泄高尚的义愤，这是最容易不过的做法。可惜，这样做仅仅说出了一件人所周知的事情，这就是：这种古代的制度已经不再适合我们目前的情况和由这种情况所决定的我们的感情。但是，这种制度是怎样产生的，它为什么存在，它在历史上起了什么作用，关于这些问题，我们并没有因此而得到任何说明。”<sup>①</sup>

我们回头来看看鲍敬言的一些言论，不过像恩格斯说的那种用一般性的词句痛骂君主制度和其他类似现象，发泄高尚的义愤而已。不过还必须看到，鲍敬言和杜林所处的时代不同，在一千六百年前的时候，鲍敬言能够做到这一步，已经是非常难能可贵的了。在当时的历史条件下，他不可能而且我们也不应该再要求他科学地说明“这种制度是怎样产生的，它为什么存在，它在历史上起了什么作用”的问题。但有的同志却认为：“鲍敬言的无君论，是从历史发展的观点出发”，“希望人类生活得好，那便得消灭阶级，消灭剥削，从解决生产手段的所有权着手，让大家依照自己的需要分得土地。……这里‘顺天分地’便是依照自然的需要分配土地，从根本上消除中古封建剥削的生产关系。”我们认为，对鲍敬言观点的这种评价未免太高了，并且“顺天分地”，不独是鲍敬言的主张，葛洪也提到过要“顺天分地”，可见不能从这里便得出鲍敬言“是从历史发展的观点出发”，“从根本上消除中古封建剥削的生产关系”的结论来。如果一定要说他是要“从根本上消除封建剥削的生产关系”，那么他也不是“从历史发展的观点出发”，而是要恢复原始社会的生产关系，是复古主义的思想。对照《论鲍篇》里鲍敬言和葛洪两方面的言论来看，与其说

<sup>①</sup> 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷第220页，人民出版社1972年版。

是鲍敬言的“昔胜今”的无君论思想“是从历史发展的观点出发的”，毋宁说是葛洪的“今胜昔”的历史进化论思想，更接近于“是从历史发展的观点出发的”。当然，这并不是否定在鲍敬言的思想中有其合理的方面，在葛洪的思想中有其错误的方面。无视这两个方面，都不合乎实际，都不是实事求是。

葛洪的这种社会进化论，与先秦法家的思想很相类似。例如商鞅说：“三代不同礼而王，五霸不同法而霸。故知者作法，而愚者制焉。贤者更礼，而不肖者拘焉。举例之人不足与言事，制法之人不足与论变。……前世不同教，何古之法？帝王不相复，何礼之循？伏羲、神农……黄帝、尧、舜……文、武，各当时而立法，因事而制礼。礼法以时而定，制令各顺其宜。……治世不一道，便国不必法古，汤、武之王也，不循古而兴。殷、夏之灭也，不易礼而亡。然则复古者未必可非，循礼者未足多事也。”<sup>①</sup> 这是商鞅有名的变法理论。而葛洪也说：“夫三王不相沿乐，五帝不相袭礼，而其移风易俗，安上治民，一也。或革或因，损益怀善，何必当乘船以登山，策马以涉川，被甲以升庙堂，重裘以当隆暑乎！若谓古事终不可变，则棺槨不当代薪埋，衣裳不宜改裸袒矣。”<sup>②</sup> 可见葛洪的这种历史观点，与商鞅的变法理论，基本上是一致的。

葛洪这种历史进化论的思想，还表现在他对文学的看法上。他认为文学也是进化的，向前发展的，只能是“今胜昔”，而绝不是“昔胜今”。他说：“《尚书》者，政事之集也，然未若近代之优文、诏、策、军书、奏、议之清富赡丽也。《毛诗》者，华彩之辞也，然不及

① 见《商君书·更法第一》。

② 《抱朴子外篇·省烦》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第96页。

《上林》、《羽猎》、《二京》、《三都》之汪涉博富也。”<sup>①</sup>他又以古今写同类题材的文学作品相比较，来证明文学上的“今胜昔”。他说：“若夫俱论宫室，而奚斯‘路寝’之颂，何如王生之赋《灵光》乎？同说游猎，而《叔畋》、《卢铃》之诗，何如相如之言《上林》乎？并美祭祀，而《清庙》、《云汉》之辞，何如郭氏《南郊》之艳乎？等称征伐，而《出车》、《六月》之作，何如陈琳《武军》之壮乎？……近者夏侯湛、潘安仁并作《补亡诗》：《白华》、《由庚》、《南陔》、《华黍》之属，诸硕儒高才之赏文者，咸以古诗三百，未有足以偶二贤之所作也。”<sup>②</sup>他对于在文学上抱“贵远贱近”观点的人也进行了批判，认为他们是“守株之徒”。他说：“然守株之徒，喽喽所玩，有耳无目，何肯谓尔！其于古人所作为神，今世所著为浅，贵远贱近，有自来矣。故新剑以诈刻加价，弊方以伪题见宝也。是以古书虽质朴，而俗儒谓之坠于天也；今文虽金玉，而常人同之于瓦砾也。”<sup>③</sup>认为凡古的都是好的，凡是“今”的都是不好的，本来是个不好的东西，只要给它贴上一张古的标签，冒充古货，就可以身价百倍，本来是很宝贵的东西，就因为是在今人的作品，就认为一钱不值，这就是“贵远贱近”的“昔胜今”思想在作祟。这种“贵远贱近”的思想，的确是很顽固的，是由来已久的。葛洪这个批判，是非常有意义的。

与此同时，葛洪还批驳了魏晋以来的一种流行看法，即认为“古之著书者，才大思深，故其文隐而难晓；今人意浅力近，故露而易

---

① 《抱朴子外篇·钧世》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第69—70页。

② 同上，第75页。

③ 同上，第71页。

见。以此易见，比彼难晓，尤沟浍之方江河，蚁垤之并嵩、岱矣。”<sup>①</sup>葛洪针对这种错误观点，具体分析古书之所以“隐而难晓”的原因，指出：“古书之多隐，未必昔人故欲难晓。或世异语变，或方言不同；经荒历乱，埋藏积久，简编朽绝，亡失者多，或杂续残缺，或脱去章句。是以难知，似若至深耳。”<sup>②</sup>这些分析，是符合实际情况的，是完全正确的。他又提出，写书像说话一样，应当力求通俗易懂，使别人能够了解你的意思，避免“隐而难晓”，像胡越人之相接那样，别人不懂得你说些什么，这还有什么意义呢？他说：“书犹言也，若人谈话，故为知有（疑作音），胡、越之接，终不相解。以此教戒，人岂知之哉？若言以易晓为辨，则书何故以难知为好哉！”<sup>③</sup>

值得注意的是，葛洪的这些观点，与王充的看法十分接近。王充也说：“夫文由语也，或浅露分别，或深迂优雅，孰为辩者？故口言以明志，言恐灭遗，故著之文字。文字与言同趋，何为犹当隐闭指意？犹当嫌辜，卿决疑事，混沌难晓，与彼分明可知，孰为良吏？夫口论以分明为公，笔辩以获露为通，吏问以昭察为良。……经传之文，贤圣之语，古今言殊，四方谈异也。当言事时，非务难知，使指闭隐也。后人不晓，世相离远，此名曰语异，不名曰材鸿。浅文读之难晓，名曰不巧，不名曰知明。秦始皇读韩非之书，叹曰：‘犹独不得此人同时。’其文可晓，故其事可思。故深鸿优雅，须师乃学，投之于地，何叹之有？夫笔著者，欲其易晓而难为，不贵难知而易造；口论务解分而可听，不务深迂而难睹。”<sup>④</sup>由此可见，无论是在分析

① 《抱朴子外篇·钧世》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第65页。

② 同上，第67页。

③ 同上，第78页。

④ 见《论衡·自纪篇》。

古书之所以“隐而难晓”上，还是在主张著书应当通俗易懂上，葛洪和王充的见解都是一致的。而且王充也是主张“今胜昔”、反对历史倒退论的。因此葛洪对王充甚为称赞：“余雅谓王仲任作《论衡》八十余篇，为冠伦大才。”<sup>①</sup>坚决驳斥同门鲁生对王充的攻击，称道“王生学博才大”<sup>②</sup>，并有“窃比于”王充之意。

葛洪还进一步分析了为什么文学总是“今胜昔”的原因。他认为这是由于“古者事事醇素，今则莫不雕饰，时移世改，理自然也。至于鬻锦丽而且坚，未可谓之减于蓑衣；辘辘妍而又牢，未可谓之不及椎车也”<sup>③</sup>。这就是说，因为历史在发展，时代在前进，所以文学方面的后来居上，便是很自然的道理。很明显，他的文学观点是以他的历史进化论观点为根据的。他还指出：“若舟车之代步涉，文墨之改结绳，诸后作而善于前事，其功业相次千万者，不可复缕举也。世人皆知之快于曩矣，何以独文章不及古邪？”<sup>④</sup>这就是说，从“步涉”发展到“舟车”，从“结绳记事”发展到“文字”，这种后来居上的事实，是普遍存在的，因此文学也不例外。这可以说，他是把“今胜昔”的历史进化论的思想几乎上升到一般规律的高度了，这不能不说是一种非常可贵的思想。

（原载香港《道心》2003年第27期）

---

① 《抱朴子外篇·喻蔽》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第423页。

② 同上，第428页。

③ 《抱朴子外篇·钧世》，见杨明照撰《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第77页。

④ 同上，第78页。

## 司马承祯的生平及其修道思想

司马承祯既是道教茅山宗的第十二代宗师，又传南岳天台一派，被称为这一派的创派人，是著名的道教学者，在道教发展史上占有极其重要的地位。现分两个问题介绍如下：

### （一）生平事迹简介

司马承祯，字子微，法号道隐，河内温（今河南温县）人。晋彭城王权之后。祖晟，仕隋为亲侍大都督。父仁最，唐襄、滑二州长史。司马承祯生于唐太宗贞观二十年（646—735）。据《旧唐书》卷一九二《隐逸传·司马承祯传》载：“少好学，薄于为吏，遂为道士。事潘师正，传其符篆及辟谷导引服饵之术。师正特赏异之。谓曰：‘我自陶隐居传正一之法，至汝四叶矣。’”<sup>①</sup>按《云笈七签》卷五《真系》记载，上清经法，陶弘景授王远知，王授潘师正，潘授司马

---

<sup>①</sup> 《旧唐书》，中华书局标点本，第16册第5127页。



承祜。自陶氏至司马承祜为四世。故司马承祜为陶弘景的四传弟子。据此，所谓“正一之法”，当为“上清经法”。他的《陶弘景碑阴记》<sup>①</sup>一文，对陶弘景称颂备至。司马承祜后辞几席，游名山，隐于天台玉霄峰，自称“白云子”或“白云道士”。武则天闻其名，召至都，降手敕以赞美之。及将还，遣麟台监李峤饯之于洛桥之东；既去，与陈子昂、卢藏用、宋之问、王适、毕构、李白、孟浩然、王维、贺知章为“仙宗十友”<sup>②</sup>。景云二年（711），睿宗李旦令其兄承祜到天台把他请入宫中，问以“阴阳术数”之事，承祜答以“道经之旨：‘为道日损，损之又损，以至于无为。’且心目所知见者，每损之尚未能已，岂复攻乎异端，而增其智虑哉？”向睿宗宣传“无为”。睿宗不甚理解，又问：“理身无为，则清高矣。理国无为，如何？”他又解释说：“国犹身也。《老子》曰：‘游心于澹，合气于漠，顺物自然而无私焉，而天下理。’《易》曰：‘圣人者，与天地合其德。’是知天不言而信，不为而成，无为之旨，理国之道也。”睿宗深加叹赏地说：“广成之言，即斯是也。”<sup>③</sup>承祜请求还山，睿宗赐以“宝琴”及“霞纹帔”等物，公卿赋诗以送者百余人，常侍徐彦伯撮其美者二十余篇，并为之序，名曰《白云记》。司马承祜虽然受到唐代最高统治者的赏识，和他们有密切联系，但他的主要兴趣是潜心于道教理论而不是做官。时卢藏用早年隐居终南山，后登朝，居要官，见承祜将还天台，便指着终南向他说：“此中大有佳处，何必天台。”承祜讽刺地说：“以仆所观，乃仕宦之捷径耳！”<sup>④</sup>藏用有惭色。所谓“终南捷径”的故事，盖始于此。开元九年（721），唐玄宗李隆基把他请到京

① 见《全唐文》卷九二四。

② 《道藏》第5册第246页。

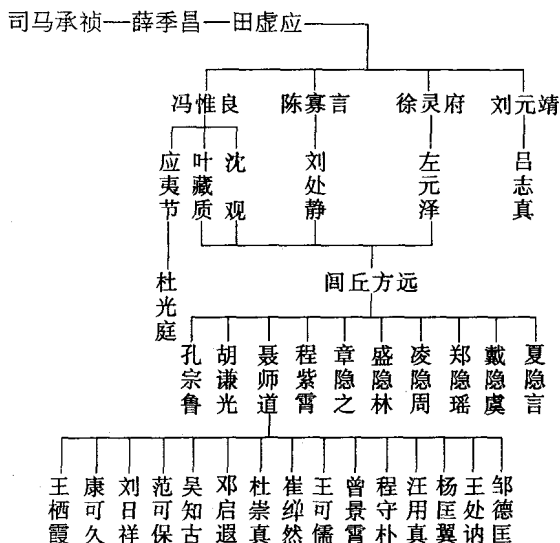
③ 《旧唐书》，中华书局标点本，第16册第5127—5128页。

④ 《道藏》第5册第91—92、246页。

师，“亲受法箓，前后赏赐甚厚。十年（722），驾还西都，承祜又请还天台山，玄宗赋诗以遣之”<sup>①</sup>。十五年（727），又召至都。玄宗以天台山幽远，迎请不便，令于王屋山自选形胜，特置阳台观以居之，并亲自为之题额。又令唐睿宗女玉真公主及光禄卿韦绦至其所居修金箓斋。承祜颇善篆隶书，自成一体，号“金剪刀书”。玄宗令以三体写《道德经》，因刊正文句，定著五千三百八十言，为真本。开元二十三年（735）卒，享年八十九。赠银青光禄大夫，谥“贞一先生”。玄宗亲为制碑文。弟子七十余人，以李含光、薛季昌为最著。其中特别是以他所传南岳天台一派在当时颇为活跃，出现了许多不仅有名于当时，且影响于后世的道教人物。此派是以居住于南岳、天台，或在南岳、天台得道而名。传授上清大洞秘法或三洞经箓。今将这一传系列表如下：

---

<sup>①</sup> 《旧唐书》，中华书局标点本，第16册第5128页。



司马承祯的著作很多，最主要者有《修真秘旨》十二篇，《修真秘旨事日历》一卷，《坐忘论》一卷，《修身养气诀》一卷，《服气精义论》一卷，《采服松叶等法》一卷，《洞玄灵宝五岳名山朝仪经》一卷，《上清天地宫府图经》二卷，《天隐子》八篇，《太上升玄经注》，《太上升玄消灾护命妙经颂》一卷，《上清含象剑鉴图》一卷，《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》一卷，《素琴传》一卷，《茅山贞白先生碑阴记》等。其中《坐忘论》和《天隐子》，是我们研究他的修道思想的代表著作。

## (二) 修道思想简介

### 1. 《坐忘论》和长生久视之道

《坐忘论》<sup>①</sup>一书，是谈修道方法的，但涉及许多理论问题，颇富理论色彩。

道教的外丹方术，葛洪曾加以总结整理，成为他神仙道教理论的一个重要组成部分。陶弘景早年曾受葛洪神仙养生之术的影响，对神仙方药也很擅长。隋唐的统治者对神仙方药甚为爱好，当时许多道流方士，均以此受到宠信，一时外丹方术颇为流行。但这种炼丹服药，不但长期无效，甚至往往因此中毒身死，造成严重后果。司马承祯鉴于这种历史教训，他虽是陶弘景的四传弟子，但对炼丹、服食之类的方术并不重视。在《坐忘论》中，他以《老》、《庄》和其他道教经典为依据，并吸收了儒家正心诚意和佛教止观、禅定等思想，提出了自己的修炼方法，自称为“安心坐忘之法”，其中心思想是守静去欲，对后来的道教理论和宋明理学都有十分重要的影响。

司马承祯认为，人要长生久视，就必须“得道”。《坐忘论》一开始便说：“夫人之所贵者生，生之所贵者道。人之有道，若鱼之有水。”<sup>②</sup>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；为道者，慎勿失生，使道与生相守，生与道相保，二者不相离，然后

---

① 除司马承祯的《坐忘论》外，赵坚也造《坐忘论》七篇，《通志》还载有吴筠《坐忘论》一卷。

② 《坐忘论·序》，《道藏》第22册第892页。

乃长久。言长久者，得道之质也。”<sup>①</sup>又说：“山有玉，草木因之不凋；人怀道，形骸以之永固。”<sup>②</sup>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。他说：“又《西升经》云：‘我命在我，不属于天。’由此言之，修短在己，得非天与，失非人夺，扣心苦晚，时不少留，所恨朝菌之年，已过知命，归道之要，犹未精通。”<sup>③</sup>那么，“道”是什么呢？在《庄子·大宗师》里曾把“道”解释为“有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”。并说：“黄帝得之，以登云天，颀頊得之，以处玄宫，……西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终。”司马承祯继承《庄子》这种得道成仙的思想，并从宗教的角度加以发挥，把“道”理解为宗教的“神异之物”，是一种“灵而有性”的神妙莫测的东西。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。”<sup>④</sup>认为人如果能“得道”，“与道同身而无体”，使“身与道同”，就可以“无时而不存”，达到长生久视。什么叫做“得道”呢？他说：“神与道合，谓之得道。”<sup>⑤</sup>怎样才能“得道”呢？他认为，要得道，就必须修道，即按照他所说的“安心坐忘之法”的“七条修道阶次”依次去修炼。

第一是“敬信”，即对修道要怀着“敬仰尊重”的心理，不能有

---

① 《全唐文》卷九二四《坐忘论·序》。

② 《坐忘论·得道七》，《道藏》第22册第897页。

③ 《全唐文》卷九二四《坐忘论·序》。

④ 《道藏》第22册第896页。

⑤ 同上，第897页。

半点怀疑的态度。他说：“夫信者，道之根；敬者，德之蒂。根深则道可长，蒂固则德可茂。”<sup>①</sup>他以“坐忘之法”为例，指出：“如人闻坐忘之言，信是修道之要，敬仰尊重，决定无疑者，加之勤行”，则“得道必矣”；反之，如果“闻而不信，怀宝求宝”，“信道之心不足”，那就将有“不信之祸及之，何道之可望乎”<sup>②</sup>！要求对他的教条只能信仰，虔诚照办，不能怀疑，否则就会遭祸，这种思想和态度，完全是一个宗教家的本色。

第二是“断缘”，即断绝一切有为俗事之尘缘，不和人世交往，“塞其兑，闭其门”，达到“无事安闲，方可修道”。他说：“弃事则形不劳，无为则心自安，恬简日就，尘累日薄，迹弥远俗，心弥近道。至神至圣，孰不由此乎？”<sup>③</sup>

第三是“收心”。他认为“心”是“一身之主，百神之帅”，所以“收心”是很重要的一个“阶次”。而“收心”的关键，又在于守静去欲。他说：“心为道之器宇，虚静至极，则道居而慧生。”<sup>④</sup>又说：“静则生慧，动则成昏。”<sup>⑤</sup>这就是说，心静才能得道而智慧，心动则是产生昏乱的根源。所以应当去动守静。而要达到心静，则必须“净除心垢”，去掉各种对外物的欲求，心中不存在任何的外物，同外界完全脱离，转入“虚无”的境界，使“心居至道之中”，这样才可以“合道”。他说：“所以学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有。因住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。”<sup>⑥</sup>他认为，“心体”

① 《道藏》第22册第892页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上，第896页。

⑤ 同上，第892—893页。

⑥ 《全唐文》卷九二四《坐忘论·收心》，参《道藏》第22册第893页。

本来是“以道为本”的，但被外物所染，心逐于外，为各种物欲所蔽，“流浪日久，遂与道隔”，成为心病。今若能通过修道，“净除心垢”，“收心离境”，“无复流浪，与道冥合，安在道中，名曰归根；守根不离，名曰静定。静定日久，病消命复；复而又续，自得知常。知则无所不明，常则无所变灭。出离生死，实由于此”<sup>①</sup>。因此，他说，“是故法道安心，贵无所著”<sup>②</sup>，即不思虑任何对象。他认为，必须心“无所著”，才能达到“静定”。他又指出，所谓心“无所著”，并不是“执心住空”，因为“执心住空，还是有所，非谓无所”<sup>③</sup>。即是说：若一心思虑“住空”（“住无所有”），这就是把“住空”作为对象来思虑了，则心还是“有所著”，并不是“无所著”。只要“有所著”，就达不到“静定”、“收心”的目的，还会“令人心劳气发”，“反又成疾”，应当做到“但心不著物，又得不动，此是真定正基。用此为定，心气调和，久益轻爽，以此为验，则邪正可知矣”<sup>④</sup>。他认为，一个真正学道的人，必须防止四种偏向：一是“若心起皆灭，不简是非，则永断觉知，入于盲定”<sup>⑤</sup>；二是“若任心所起，一无收制，则与凡夫元来不别”<sup>⑥</sup>；三是“若唯断善恶，心无指归，肆意浮游，待自定者，徒自误耳”<sup>⑦</sup>；四是“若遍行诸事，言心无所染者，于言甚善，于行极非”<sup>⑧</sup>。这里所说的一、二两种偏向，各自陷入一个极端，一个“心起皆灭”，“永断觉知”，一个“任心所起，一无收制”，两种完

---

① 《道藏》第22册第893页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

全相反。他认为这两个不同的极端，都是不对的。第三种偏向是不知“守根不离”，第四种偏向是言善行非。所有这些，都不能达到真正的“静定”，实现“收心”。

司马承祯还认为，学道之人，须做到应物而不为物所累，这就要求“心不受外”，亦不“逐外”，即既不受外物的引诱，主观上也不追求外物，“是非美恶不入于心”，使“心安而虚”。他说：“如有时事或法要有疑者，且任思量，令事得济，所宜复悟，此亦生慧正根。悟已则止，必莫有思，思则以智害恬，为子伤本，虽骋一时之俊，终亏万代之业。若烦邪乱想，随觉则除；若闻毁誉之名，善恶等事，皆即拨去，莫将心受。受之则心满，心满则道无所居。所有闻见，如不闻见，即是非善恶，不入于心。心不受外，名曰虚心；心不逐外，名曰安心。心安而虚，道自来居。《经》云：‘人能虚心无为，非欲于道，道自归之。’”<sup>①</sup>怎样才能达到“心不受外”，亦“不逐外”，使“是非善恶不入于心”以免于物累呢？他指出，为此，就必须“内心既无所著，外行亦无所为”，处于“非净非秽”、“非智非愚”之间，“顺中为常”，“与时消息”，使“毁誉无从生”，“利害无由挠”，摒除一切“爱、见、思、虑”等“心病”，这样才可以“苟免诸累”，以进入“定门”，达到“静定”。否则，“虽学无益”，“终不得定”。他说：“内心既无所著，外行亦无所为。非净非秽，故毁誉无从生；非智非愚，故利害无由挠。实则顺中为常，权则与时消息，苟免诸累，是其智也。若非时非事，役思强为者，自云不著，终非真学（《全唐文》本，“学”作“宽”），何邪？心法如眼也，纤毫入眼，眼则不安；小事关心，心必动乱。既有动病，难入定门。是故修道之要，急在除病。病若不除，终不得定。有如良田，荆棘未诛，虽下种子，嘉苗不茂。

<sup>①</sup> 《道藏》第22册第893页。



爱、见、思、虑，是心荆棘，若不除翦，定慧不生。或身居富贵，或学备经史，言则慈俭，行则贪残，辩足以饰非，势足以威物，得则名已，过则尤人，此病最深，虽学无益，所以然者，为自是故。”<sup>①</sup>

综上所述，可以很清楚地看出：司马承祯所倡导的这种“收心离境”，守静去欲，“自入虚无”的理论，乃是引导人们超脱现实，闭目静坐，寻求精神上的自我解脱，是道教与儒释互相混合的理论。这种理论，与后来宋代理学家如周敦颐《太极图说》的“无欲故静”的“主静”学说，程颐的“定性”主张，朱熹的“惩忿窒欲”等等，都有相似之处，因而为宋明理学所汲取。

应当指出，司马承祯在说明他的“收心”理论的时候，所指出的下列几个观点，是值得我们注意的。第一，他强调主观努力。他认为要“收心离境”，得到“静定”，必须不断地制止心的动乱，随时随地，经常“作意安之”，才有可能。他说：“然此心犹（《全唐文》本，“犹”作“由”）来依境，未惯独立，乍无所托，难以自安；纵得暂安，还复散乱。随起随制，务令不动，久久调熟，自得安闲。无问昼夜，行立坐卧，及应事之时，常须作意安之。若心得定，即须安养，莫有恼触。少得定分，即堪自乐，渐渐驯狎，唯益清远。……且牛马家畜也，放纵不收，犹自生梗，不受驾御；鹰鹞野鸟也，为人羁绊，终日在手，自然调熟。况心之放逸，纵任不收，唯益粗疏，何能观妙？”<sup>②</sup> 第二，他不尚玄谈空论，强调实行和言行一致。他说：“夫法之用妙也，其在能行，不在能言。行之则斯言为当，不行则斯言如妄。又时人所学，贵难而贱易，若论法要，广说虚无，思虑所莫能达，行用所莫能阶者，则叹不可思议，而下风尽礼。如其信言不美，

<sup>①</sup> 《道藏》第22册第893页。

<sup>②</sup> 同上。

指事直说，闻则心解，言则可行者，此实不可思议，而人翻以为浅近而轻忽不信。《经》云：‘吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。夫唯无知，是以不我知。’又有言火不热，灯不照暗，称为妙义。夫火以热为用，灯以照暗为功，今则盛谈火不热，未尝一时废火；灯不照暗，必须终夜然（燃）灯。言行相违，理实无取，此即破相之言，而人反以为深玄之妙。虽惠子宏辩，庄生以为不堪。肤受之流，谁能断简？至学之士，庶不留心。”<sup>①</sup> 第三，他以问答的方式指出，只谈“大道”、“妙法”，不注意细小简易功夫，是不对的。他认为一切“大道”、“妙法”，必须从细微简易的功夫做起。先有细微简易功夫的量的积累，然后才能达到神圣的境界。他说：“在物而不染，处事而不乱，真为大矣，实为妙矣。然谓吾子之鉴，有所未明，何耶？徒见贝锦之辉焕，未晓始抽于素丝；才闻鸣鹤之冲天，诂识先资于穀食。蔽日之干，起于毫末；神凝至圣（《全唐文》本，“至圣”作“之神”），积习而成。今徒学语其圣德，而不知圣之所以德，可谓‘见卵（卵）而求时夜，见弹而求鸢炙’，何其造次哉？”<sup>②</sup> 以上这些观点，从哲学思想这个角度来看，是有它一定的意义的。

第四是“简事”。指修道之人，应当安分守己，不求分外不当的事物。他说：“夫人之生也，必尝（营）于事物。事物称万，不独委于一人。巢林一枝，鸟见遗于丛泊（苇）；饮河满腹，兽不恡于洪波。外求诸物，内明诸己。知生之有分，不务分之所无；识事之有当（常），不任事之非当（常）。任非当（常）则伤于智力，务过分则弊于形神。身且不安，何能及道？是以修道之人，莫若（要须）断简事

① 《道藏》第22册第893—894页。

② 同上，第894页。

物，知其闲要，较量轻重，识其去取。非要非重，皆应绝之。”<sup>①</sup> 什么是分外不当之事物，为什么要断绝之呢？他认为，例如“酒肉”、“罗绮”、“名位”、“金玉”等都是“情欲之余好”，并非养生所必须，都应予以断绝，免为所累。他说：“犹人食有酒肉，衣有罗绮，身有名位，财有金玉，此并情欲之余好，非益生之良药。众皆徇之，自致亡败。静而思之，何迷之甚！《庄》云：‘达生之情者，不务生之所无以为。’生之所无以为者，分外物也。蔬食弊衣，足养性命，岂待酒肉罗绮，然后生全哉？是故于生无所要用者，并须去之。”<sup>②</sup> 他指出，有些事物，即使“于生虽有用”，也不可多取，“余者亦须舍之”；如果忽视养生的重要去追求不必要的事物，那就好比“以随侯之珠，弹千仞之雀”，更是轻重倒置，愚蠢可笑了。他反复强调了财不可积和名位不可取。他说：“财有害气，积则伤人，虽少犹累，而况多乎？”<sup>③</sup> 又说：“夫以名位比道德，则名位假而贱，道德真而贵。能知贵贱，应须去取，不以名害身，不以位易志（道）。 ”<sup>④</sup> 他的结论是：“若不简择，触事皆为，心劳智昏，修道事阙；若处事安闲，在物无累者，自属证成之人。”<sup>⑤</sup> 可见，通过“简事”，他进一步说明了不为物累的意义。

第五是“真观”。指修道之人应善于观察事物，“得见机先”，不致为外物所迷，以便自始至终，“行无遗累”。他认为，要做到这一点，就必须从前面说的“收心”、“简事”做起。通过“收心简事，日

① 《道藏》第22册第894页，参《全唐文》本。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上，参《全唐文》本。

⑤ 同上。

损有为，体静心闲，方可观妙。《经》云：“常无欲以观其妙”<sup>①</sup>。这就是说，在他看来，要能“真观”，首先便要“无欲”。因此，他指出，一个修道的人，对于“事有不可废，物有不可弃者”，也不应“生得失之心”，这样就可以做到“有事无事，心常安泰。与物同求，而不同贪；与物同得，而不同积。不贪，故无忧；不积，故无失。迹每同人，心常异俗”<sup>②</sup>。他认为，这乃是“实行之宗要”，应“力为之”。在强调只有“无欲”，才能达到“真观”的道理时，他又说：“凡有爱恶，皆是妄生。积妄不除，以妨（何以）见道？是故须舍诸欲，住无所有，徐清有本（除情正性），然后返观旧所爱处（痴爱），自生厌薄。若以合境之心观境，终身不觉有恶；如将离境之心观境，方能了见是非。譬如醒人能观醉者为恶，如其自醉，不觉其非。……嗜欲之流，焉知鲍肆为臭哉？”<sup>③</sup>所谓“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，就是这个道理。

第六是“泰定”。什么是“泰定”呢？他说：“无心于定，而无所不定，故曰泰定。”<sup>④</sup>这是接近得道的一个阶次，乃是“出（尽）俗之极地，致道之初基，习静之成功，持安之毕事。”<sup>⑤</sup>到达这个境界的时候，已经是“形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至”<sup>⑥</sup>。换句话说，已经靠近了他所谓的“得道”这一精神境界的第一步了。他认为，智慧本来是人们本性所固有的，但为贪爱等物欲所昏迷。到了“泰定”的时候，人们本性所固有的智慧开始“自明”。有了“慧”

① 《道藏》第22册第894页。

② 同上，第895页。

③ 同上，第895—896页。

④ 同上，第896页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

以后，这时就要注意将它“宝而怀之”，就像“贵能不骄”、“富能不奢”一样，做到“慧而不用”，才不至于伤“定”，然后得以“深证常道”。他说：“《庄》云：‘宇泰定者，发乎天光。’宇则心也，天光则发慧也。……慧出本性，非适今有，故曰天光。但以贪爱浊乱，遂至昏迷，澡雪柔挺，复归纯静。本真神识，稍稍自明，非谓今时别生他慧。慧既生已，宝而怀之，勿以多知，而伤于定。非生慧难，慧而不用难。自古忘形者众，忘名者寡。慧而不用，是忘名者也，天下希及之，故为难。贵能不骄，富能不奢，为无俗过，故得长守富贵。定而不动，慧而不用（《全唐文》本还有“德而不恃”），为无道过，故得深证真常（《全唐文》本，“真常”作“常道”）。<sup>①</sup>所以，他反对不恰当地使用智慧，强调“寂以待物”，“以安其恬”，使“智与恬交相养”，否则就违反“泰定”，智慧愈多，愈不能得道。他说：“人知得慧之利，未知得道之益。因慧以明至理，纵辩以感物情，兴（按《全唐文》本，“兴”作“与”）心徇事，触类而长，自云处动而（《全唐文》本下有“心”字）常寂，焉知寂者寂以待物乎？此语（《全唐文》本作“此行此言”）俱非泰定也，智虽出众，弥不近道，本期逐鹿，获兔而归，所得太微，良曲局小。《庄》云：‘古之治道者，以恬养智；智生而无以智为也，谓之以智养恬。智与恬交相养，而和理出其性。’恬智则定慧也，和理则道德也。有智不用，而安其恬，积而久之，自成道德。”<sup>②</sup>《庄子》这段话，出于《缮性篇》，“以恬养智”，宣颖注说：“定能生慧。”“以智养恬”，王先谦注说：“智生而不任智，是以智养其恬静。”司马承祯的“定”、“慧”理论，与佛教的定观思想十分接近，从这里也可看出其接受佛教思想的影响。主张智慧为人

① 《道藏》第22册第896页。

② 同上。

们本性所固有，静则生慧，排除社会实践，在认识论上则是非常错误的。他还说：“履殊方者，了义无日；由斯道者，观妙可期。”<sup>①</sup>意思是说，走别的途径的人，永远难于了解到道的意蕴，只有通过他所指引的这条道路，才有希望窥见道的玄妙。虽然他在讲“定”的时候也曾说到“为”，他说：“然论此定，因为而得成，或因观利而见害，惧祸而息心；捐舍涤除积习（《全唐文》本作“或因损舍，涤除积习”），心熟同归于定，咸若自然。疾雷破山而不惊，白刃交前而无惧，视名利如过隙，知生死如溃痛，故知用志不分，乃凝于神。心之虚妙，不可思也。”<sup>②</sup>可见这里所说的“为”，仍然没有脱离唯心主义认识论的藩篱。这种唯心主义的理论，的确是“虚妙不可思”的。

第七是“得道”。他所说的修道的整个过程，到此完成。他认为，“道有深（至）力”，可以“徐（染）易形神”，得道以后，便“形随道通，与神合（为）一。（形神合一，）谓之神人。神性虚融，体无变灭，形与道同，故无生死”<sup>③</sup>。他引《西升经》说：“神不出身，与道同久。且身与道同，则无时而不存；心与道同，则无法而不通；耳与道同，则无声而不闻；眼与道同，则无色而不见。六根洞达，良由于此。”<sup>④</sup>一言以蔽之，得道以后，便成为长生久视，无所不能的神仙了。

在上述修道的七个阶次之后，司马承祯又附《坐忘枢翼》，提纲挈领地综述其坐忘思想的主旨。他指出：“若有心归至道，深生信慕”，则须“先受三戒，依戒修行，在终如始，乃得真道。其三戒者：一曰简缘，二曰无欲，三曰静心。勤行此三戒而不懈退者，则无心求

① 《道藏》第22册第896页。

② 《全唐文》卷九二四《坐忘论·泰定》，参见《道藏》第22册第896页。

③ 《道藏》第22册第896页。

④ 同上，第897页。

道而道自来”<sup>①</sup>。他又告诫人们修道的具体方法：“夫欲修道成真，先去邪僻之行，外事都绝，无以干心，然后端坐，内观正觉。觉一念起，即须除灭，随起随制，务令安静。其次，虽非的有贪著，浮游乱想，亦尽灭除。昼夜勤行，须臾不替。唯灭动心，不灭照心，但冥虚心，不冥有心，不依一物而心常住。……有事无事，常若无心；处静处喧，其志唯一。若束心太急，急则成病，气发狂痴，是其候也。心若不动，又须放任，宽急得中，常自调适。制而无著，放而不逸，处喧无恶，涉事无恼者，此真定也。不以涉事无恼故求多事，不以处喧无动故来就喧。以无事为真定，以有事为应迹，若水镜之为鉴，则遇物而见形。”<sup>②</sup> 具体怎样处理定慧呢？他教人说：“善巧方便，唯能入定发慧，迟速则不由人。勿于定中急急求慧，求慧则伤定，伤定则无慧。定不求慧而慧自生，此真慧也。慧而不用，实智若愚，益资定慧，双美无极。若定中念想则有多感，众邪百魅，随心应现，真人老君，神异诡怪，是其祥也。惟定心之上，豁然无复，定心之下，旷然无基，旧业永消，新业不造，无所缠碍，迥脱尘网，行而久之，自然得道。”<sup>③</sup> 他认为得道之人，心有五时，身有七候。所谓五时指：（1）动多静少；（2）动静相半；（3）静多动少；（4）无事则静，事触还动；（5）心与道合，触而不动。达到这一境界，“始得安乐，罪垢灭尽，无复烦恼”。所谓七候指：（1）举动顺时，容色和悦；（2）夙疾普消，身心轻爽；（3）填补夭伤，还元复命；（4）延数千岁，名曰仙人；（5）铄形为气，名曰真人；（6）铄气成神，名曰神人；（7）铄神合道，名曰至人。凡无此五时七候者，都算不上得道。

① 《道藏》第22册第897页。

② 同上。

③ 同上。

总而言之，作者是认为修道之人，无物无我，一念不生，内不觉其一身，外不知其宇宙，与道冥一，万虑皆遗，如此方能获得长生久视之道。这种修道思想，是以老庄思想为依据，汲取儒学正心诚意和佛教止观、禅定的方法，不仅对后世道教的发展有极大的影响，而且在整个思想发展史上，也有其不容忽视的重要意义。

## 2. 《天隐子》和长生成仙思想

《天隐子》一书，是司马承祯托名而作，《道藏》题为“上清十三代宗师府天师贞一先生司马承祯述”，又因司马承祯在本书的序言中有“天隐子，吾不知其何许人”<sup>①</sup>，在《后序口诀》中又有“承祯诵天隐子之书”<sup>②</sup>等句，遂引起后人对此书是否为司马承祯的著作，产生了怀疑。这种怀疑大概在南宋以前就已经有了。南宋胡珉于绍兴三十二年壬午（1162）在《书天隐子后》一文中，引证东坡词对此作了肯定的回答。他说：“东坡《水龙吟》词云：‘古来云海茫茫，蓬山绛阙知何处？人间自有赤城居士，龙蟠凤举，清静无为，《坐忘》遗照，《八篇》奇语。’观此，则此书八篇，当是子微所著。而《序》乃云：‘天隐子，不知何许人。’意者，不欲自显其名邪？”东坡词引用的是五代沈汾《续仙传》所载蜀女真谢自然的故事。据称：谢自然欲泛海求师于蓬莱，至海上，有道士谓自然曰：蓬莱隔弱水三十万里，不可到。天台有司马子微，身居赤城，名在丹台，此真良师也，可往从之。自然乃还，受道于子微，白日仙去（为说明东坡词意，此据《云笈七签》卷一一三所引。今本《续仙传》作焦静真；《云笈七签》卷五亦云焦静真，但内容略异）。可见，“赤城居士”，即指司马承祯；“八篇奇语”，即指《天隐子》。从内容来看，此书与《坐忘论》亦互

① 《道藏》第21册第699页。

② 见《子汇》本《天隐子》。



为表里，有不少一致之处，故胡珽的看法，是比较合理的。曾慥《道枢》卷二有《坐忘篇》上中下三篇，其中篇即《天隐子》，其上下篇即司马承祯的《坐忘论》，亦可佐证。《天隐子》共分八篇，其中心思想，是论述长生成仙的可能和怎样长生成仙的问题。

司马承祯论述长生成仙可能性的方法，与葛洪不同。葛洪是用引证古代关于神仙的传说和推理的方法，来说明神仙的存在和成仙的可能的；但这种可能性不是人人都有的。他把能否成仙，归结为每个人的命中注定，苟无神仙之命，不值“仙星”之精，未禀神仙之气，则“求亦不得”，努力也是徒然的。这种宿命论观点，带来消极态度。司马承祯继承了长生成仙是可能的这一思想，但具体的论证方法，却有他自己的特点。他认为，每个人都是禀天地之“灵气”以生的，只要“精明通悟，学无滞塞”，便叫做“神”<sup>①</sup>。所以人们本身和神仙之道的距离是并不远的，人人都有长生成仙的可能；神仙与俗人的差异，就在于神仙能修炼自己的“灵气”，使它还其本然，不受世俗邪见所污染。他在《序》里一开始就说：“神仙之道，以长生为本；长生之要，以养气为先（《子汇》本，“先”作“根”）。夫气，受之于天地，和之于阴阳，阴阳神虚（按《子汇》本，“虚”作“灵”）谓之心，心（按《子汇》本，无此“心”字）主昼夜寤寐，谓之魂魄，如此（按《子汇》本，“如此”作“是故”二字）人之身，大率不远乎神仙之道。”在本书《神仙》篇又说：“人生时，禀得虚（按《子汇》本，“虚”作“灵”，下同）气，精明通悟，学无滞塞，则谓之神；宅神于内，遗（一作“移”）照于外，自然异于俗人，则谓之神仙。故神仙亦人也，在于修我虚气，勿为世俗所论折，遂我自然，勿为邪见所凝

① 《道藏》第21册第699页。

滞，则成功矣。”<sup>①</sup> 司马承祯这种人人都可以成为神仙的说法，显然比葛洪的观点要积极，迷惑性也更大。这和《坐忘论》所谓“心体以道为本”、“心为道之器宇”，慧为人的本性所固有之类的思想，是完全一致的。与王阳阴“满街都是圣人”的思想也很接近，可见它对宋明理学也有一定的影响。司马承祯自谓此书“归根契于伯阳，遗照齐于庄叟，长生久视，无出是书”<sup>②</sup>，其宗旨是什么，便很清楚了。

《天隐子》一书所着重叙述的，是怎样长生成仙的问题，这方面的内容，在八篇当中便占了七篇。司马承祯从人人都可以成为神仙这一思想出发，主张修仙之道，也应当“易简”。在《易简》篇里他说：“凡学神仙，先知易简，苟言涉奇诡，适足使人执迷，无所归本，此非吾学也。”为什么应当“易简”呢？他指出，神仙之道，也和天地之道一样，“天地在我首之上，足之下，开目尽见，无假繁巧而言，故曰易简。易简（按《道藏》本上面四字作“易易简简”，疑误，故校改）者，神仙之德也”<sup>③</sup>。这也就是所谓“至道不繁，至人无为”的意思，《坐忘论》所强调的易简功夫的精神，与此相似。

司马承祯认为，修仙之道有一个循序渐进的过程，不可能一蹴而就；这个过程可分为不同的阶次，他把这种阶次称为“渐门”。他说：“《易》有渐卦，道有渐门（此句《道藏》本作“老氏有妙门”）。人之修真达性，不能顿悟，必须渐而进之，安而行之，故设渐门”<sup>④</sup>。他认为，整个过程可分为五个“渐门”，这五个“渐门”之间是由低到高，彼此联系的。因此他说：“是故习此五渐之门者，了一则渐次至

① 《道藏》第21册第699页。

② 同上。

③ 见《子汇》本《天隐子》；《道藏》第21册第699页。

④ 同上，第699页。

二，了二则渐次至三，了三则渐次至四，了四则渐次至五，神仙成矣。”<sup>①</sup>这五个“渐门”是：

第一，“斋戒”。他认为所谓“斋戒”，是指“澡身虚心”，包括身心两个方面。他说：“斋戒者，非蔬茹饮食而已；澡身，非汤浴去垢而已。盖其法，在节食调中，磨擦畅外者也。”<sup>②</sup>所谓“节食调中”，是就饮食方面的斋戒而言，指要注意“洁净”和“节慎”之类。他说：“食之有斋戒者：斋，乃洁净之务；戒，乃节慎之称。有饥即食，食勿令饱，此所谓调中也。百味未成熟勿食，五味太多勿食，腐败闭气之物勿食，此皆宜戒也”<sup>③</sup>。所谓“磨擦畅外”，是指用“手常摩擦皮肤，温热熨去冷气，此所谓畅外也。久坐、久立、久劳役，皆宜戒也”<sup>④</sup>。为什么斋戒为五渐之首呢？他指出，因为斋戒之法，乃是“调理形骸之法。形坚则气全。是以斋戒为渐门之首矣”<sup>⑤</sup>。在这里，他明确反对那种绝谷食气的主张。他说：“夫人，禀五行之气而食五行之物，而实自胞胎有形也。吸呼精血，岂可去食而求长生？但世人不知休粮服气（是）道家权宜，非永绝食粒之谓也。”<sup>⑥</sup>这对以后道教的修炼方术，有一定的影响。

第二，“安处”。所谓“安处”，他指出，并不是指“华堂邃宇，重茵广榻”，而是指“深居静室”。包括坐寝的方位，房屋的高低，都要得当，要使屋内的阴阳适中，明暗适度。屋室四边要有窗户，“遇风即阖，风息即开”。居座要有前帘后屏，“太明则下帘以和其内暎，

① 见《子汇》本《天隐子》；《道藏》第21册第699页。

② 同上。

③ 同上。

④ 《道藏》第21册第699页。

⑤ 同上，第700页。

⑥ 同上，第699页。

太暗则卷帘以通其外曜”。注意阴阳、明暗的目的，是为了少生疾病，使“内以安心，外以安目，心目皆安矣”。同时还要减少事虑和情欲。他说：“大多事虑，大多情欲，岂能安其内外哉？”<sup>①</sup> 因此，他认为，学道应以安处为第二步。

第三，“存想”。指“收心复性”。他又解释说：“存谓存我之神，想谓想我之身，闭目即见自己之目，收心即见自己之心。心与目皆不离我身，不伤我神，则存想之渐也。”这是要把对外物的认识，移向对自我的认识，即所谓“心不受外”、亦“不逐外”的意思。因此他又说：“凡人目终日视他人，故心亦逐外走；终日接他事（按上下文意，“终”字之前，疑脱“心”字），故目亦逐外瞻。营营浮光，未尝复照，奈何不病且夭邪。是以归根曰静，静曰复命，诚性存存，众妙之门。此存想之渐，学道之功半矣。”<sup>②</sup> 故这里所说的“存想”，与《坐忘论》中所说的“收心离境”的道理，是完全一致的。

第四，“坐忘”。指“遗形忘我”，他认为此乃由“存想”的结果而来，因此他说：“坐忘者，因存想而得也，因存想而忘也。”他解释“坐”和“忘”的意思说：“行道而不见其行，非坐之义乎？有见而不行其见，非忘之义乎？何谓不行？曰：心不动故；何谓不见？曰：形都泯故。”<sup>③</sup> 在“存想”阶段，是要达到忘物，在“坐忘”阶段，就要求“彼我两忘，了无所照”<sup>④</sup>，即幻想通过物我两忘，而进入一个完全空虚寂静的精神境界。因此，在《坐忘论》中他明确地说：“夫坐忘者，何所不忘哉？内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万

① 《道藏》第21册第700页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

虑皆遗。”<sup>①</sup>在这里，司马承祯是把它看成修仙过程中进入神仙境界的最后—关（渐门），过了这一关，“则渐次至五，神仙成矣”<sup>②</sup>。

第五，“神解”，指“万法通神”。他认为，这是前面四“渐”的自然结果。他说：“一斋戒谓之信解，二安处谓之闲解，三存想谓之慧解，四坐忘谓之定解。信、定、闲、慧，四渐通神，谓之神解。”<sup>③</sup>什么是“神”呢？他解释说：“故神之为义，不行而至，不疾而速，阴阳变通，天地长久。”<sup>④</sup>这就是说，修炼到此，就能直接通神，可以长生久视了。这时候，“在人谓之仙矣，在天曰天仙，在地曰地仙。故神仙之道，五归—门”<sup>⑤</sup>。

由上可见，《天隐子》的“五渐”与《坐忘论》的“七阶”，其基本思想，是完全一致的。—繁—简，互相补充。因此，我们可以把这两本书看成是姊妹篇，都是研究司马承祯修道思想的重要著作，是我们哲学史工作者应予重视的。其收心坐忘的思想，渊源于庄子。《庄子·大宗师》说：“颜回曰：‘回益矣。’仲尼曰‘何谓也？’曰：‘回忘仁义矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回忘礼乐矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回坐忘矣。’仲尼蹴然曰：‘何谓坐忘？’颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。’”<sup>⑥</sup>是则坐忘的意义，《庄子》已经作了解释。司马承祯所谓的“遗形忘我”，“与道冥—”，正是这一思想的继承和发展。可见，司马

① 《道藏》第22册第892页。

② 《道藏》第21册第699页。

③ 同上，第700页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《庄子集释》第一册，中华书局1982年版，第282—284页。

承祯在其著作中每每引证《庄子》为据，并非偶然的事。而他在《坐忘论》中所讲的那一套定慧的方法论，则明显是受了佛教天台宗智者大师的“止观”学说的影响。例如智颢说：“泥洹之法，入乃多途，论其急要，不出止观二法。所以然者，止乃伏结之初门，观是断惑之正要。止则爱养心识之善资，观则策发神解之妙术。止是禅定之胜因，观是智慧之由籍。若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。”<sup>①</sup>“三止三观，在一念心。”<sup>②</sup>“若行者如是修习止观时，能了知一切诸法，皆由心生。”<sup>③</sup> 这些思想对司马承祯当有一定的启发。

（原载《宗教学研究》2003年第1期）

---

① 《修习止观坐禅法要》，《大正藏》第46册第462页。

② 《摩诃止观》卷九下，《大正藏》第46册第131页。

③ 《修习止观坐禅法要》，《大正藏》第46册第472页。

## 张伯端的生平及其《悟真篇》 的基本思想

张伯端，字平叔，一名用成（诚），号紫阳，天台（今属浙江）人，生于北宋太宗雍熙四年（987），卒于神宗元丰五年（1082），享年九十六岁。少好学，自谓“仆幼亲善道，涉猎三教经书，以至刑法、书算、医卜、战阵、天文、地理、吉凶死生之术，靡不留心研究”<sup>①</sup>。据《临海县志》载：“为府吏，性嗜鱼，在官办事，家送膳至，众以其所嗜鱼戏匿之梁间，平叔疑其婢所窃，归扑其婢，婢自经死。一日，虫自梁间下，验之，鱼烂虫出也。平叔乃喟然叹曰：‘积牍盈箱，其中类窃鱼事不知凡几。’因赋诗云：‘刀笔随身四十年，是非非是万千千。一家温饱千家怨，半世功名百世愆。紫绶金章今已矣，芒鞋竹杖任悠然。有人问我蓬莱路，云在青山月在天。’赋毕，纵火将所署案卷悉焚之，因按火烧文书律遣戍（岭南）。”<sup>②</sup>治平中（1064—1067），陆诜镇桂林，引置帐下，掌管机要。熙宁二年（1069）随陆诜至成都。陆彦孚《悟真篇记》称他“少业进士，坐累

① 《道藏》第2册第973页。

② 《古今图书集成·博物汇编·神异典》，第51册第62335页。

谪岭南兵籍。治平中，先大夫龙图公洗帅桂林，取置帐下，典机事。公移他镇，皆以自随，最后公薨于成都，平叔转徙秦陇”<sup>①</sup>。陆彦孚名思诚，为陆洗之孙，所谈张伯端事迹，大致可信。张伯端《悟真篇序》亦自述说：“至熙宁己酉岁（1069），因随龙图陆公入成都，以夙志不回，初诚愈恪，遂感真人授金丹药物火候之诀，其言甚简，其要不繁，可谓指流知源，语一悟百，雾开日莹，尘尽鉴明，校之仙经，若合符契。”<sup>②</sup>所谓感“真人”在这里并无具体姓名，后来薛道光《悟真篇注》说：“仙翁（张伯端）游成都，遇青城丈人，得金液还丹之妙道。”<sup>③</sup>翁葆光《悟真篇注》序亦说：张伯端“晚年遇青城丈人于成都，尽得金丹妙旨”<sup>④</sup>。而《山西通志》则谓，“遇刘海蟾，授以金液还丹火候之道”。《历世真仙体道通鉴》卷四十九《张用成传》亦说：“遇刘海蟾，授金液还丹火候之诀，乃改名用成（诚），字平叔，号紫阳。”这些记载，可能出自后来的传说。

熙宁八年（1075），张伯端作《悟真篇》。他在《悟真篇序》里自述其写作宗旨说：“因念世之学仙者十有八九，而达真要者未闻一二，仆既遇真筌，安敢隐默，罄所得成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》，内七言四韵一十六首，以表二八之数，绝句六十四首，按《周易》诸卦，五言一首以象太乙，续添西江月一十二首以周岁律，其如鼎器尊卑、药物斤两、火候进退、主客后先、存亡有无、吉凶悔吝，悉备其中矣。及乎篇集既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究，遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂诗曲杂言三十二首，今附之卷末，庶几达本明性之

① 《道藏》第2册第968页。

② 同上，第974页。

③ 同上。

④ 同上，第911页。



道，尽于此矣。所期同志览之，则见末而悟本，舍妄以从真。”<sup>①</sup> 这是说明为什么书名“悟真”之意。此书原稿之保存经过和流传，据陆彦孚《悟真篇记》说：张伯端后来“事扶风马默处厚于河东。处厚被召，临行，平叔以此书授之，曰：‘生平所学，尽在是矣，愿公流布，当有因书而会意者。’默为司农少卿，南阳张公履坦夫为寺主簿，坦夫曰：‘吾龙图公之子婿也。’默意坦夫能知其术，遂以此书传之坦夫，坦夫复以传先考宝文公”<sup>②</sup>。宝文公即陆师闵，为陆彦孚之父。翁葆光《悟真篇注》序文说：“惟龙图陆公之孙思诚所藏家本为真，此乃仙翁（张伯端）亲授之本也，思诚亦自序其所得之详于卷末矣。余因游洞庭，得斯真本，改而正之。”<sup>③</sup> 翁葆光为南宋孝宗时人。以上事实，说明《悟真篇》一书的流传，乃在张伯端死后不久。《悟真篇》继承钟、吕“佛道双融”、“性命双修”之说，而又以“先命后性”为其特点，并对陈抟《无极图》关于“炼精化气”、“炼气化神”、“炼神还虚”、“复归无极”的思想作了进一步的发挥，系北宋时期关于道教内丹丹法主要经典，它以诗词形式总结了北宋以前的内丹方术，在道教修炼方术方面有承先启后的重要作用，其地位与《参同契》相仿。《四库全书总目》卷一四六说：“是书专明金丹之要，与魏伯阳《参同契》道家并推为正宗。”<sup>④</sup>

在《道藏》中，除《悟真篇》外，题为张伯端所著的还有《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》和《金丹四百字》等，在南宋末已有怀疑其为伪托者，故这类著作，尚待考订。现以《悟真篇》为依据来介绍他的基本思想。

① 《道藏》第2册第974页。

② 同上，第968页。

③ 同上，第912页。

④ 《四库全书总目》卷一四六。

张伯端认为，长生成仙的重要途径，是修炼自己的精气神，使之凝结成金丹。他说：“学仙须是学天仙，惟有金丹最的端。”<sup>①</sup>他是利用天人合一思想来宣扬这种修炼方术的。他以人身比附宇宙，认为人的身体好似一个小天地，以它为鼎炉，以身中的精气为药物，以神为运用的火候，使人的精气神凝聚不散，结为金丹。而这种精气神乃是每个人本身所固有的，因此他说：“人人自有长生药，自是愚迷枉摆抛。甘露降时天地合，黄芽生处坎离交。井蛙应谓无龙窟，篱鷃争知有凤巢。丹熟自然金满屋，何须寻草学烧茅。”<sup>②</sup>关于此诗，陈致虚注释说：“金丹之道，人人有之，家家有之，愚者迷而不觉；中常之人偶或闻之而不信受，反为毁谤。《易》之《泰》卦曰：‘天地交泰’；又曰：‘天地交而万物通，上下交其志同也。’且一阳之气上升（按《道藏辑要》本当作“下降”），而一阴之气下降（按《道藏辑要》本当作“上腾”），则降（按《道藏辑要》本当作“雨”）甘露；若真水润上（按《道藏辑要》本当作“下”），而真火炎下（按《道藏辑要》本当作“上”），则结黄芽。要知甘露、黄芽，即先天一炁。此炁才至，即结成丹。然上下不交则其志不同，天地不合则此气不降，阴阳非类则黄芽不产。仙翁（张伯端）显言甘露降者，使人知乎天地交泰之理；而坎离交合，则使知水火既济之道。嗟夫！世人见闻不广，若井蛙篱鷃，安有远大之见也？乌足得知玄牝之门以降甘露而生黄芽，又乌得龙窟凤巢为呈瑞矣（按《道藏辑要》本当作“哉”）？但以眼前非类如寻草烧茅等事，大可笑也。”<sup>③</sup>所谓“寻草”、“烧茅”，盖指外丹之术而言，这是他所不同意的。所以他叮咛说：“要知金液还丹法，

① 《道藏》第2册第975页。

② 同上，第981页。

③ 同上。按此段文字，当参考《道藏辑要》，巴蜀书社1995年缩印本，第6册第103页。

须向家园下种栽，不假吹嘘并著力，自然果熟脱真胎。”<sup>①</sup> 这首诗的意思很清楚，他是认为炼丹之法，不假外求。

怎样修炼自己的精气神呢？他认为应当按照万物化生的法则，反其道而修之。他说：“道自虚无生一炁，便从一炁产阴阳，阴阳再合生三体，三体重生万物昌。”<sup>②</sup> 这就是说，在他看来，“道生一、一生二、二生三、三生万物”<sup>③</sup>，此乃顺行造化之道，是万物化生的法则；而修炼精炁神时则必须反此而行，逆施造化，即“归万而三，归三而二，归二而一，归一于虚无”<sup>④</sup>，他认为，这样就可以返本还元，复归于道，使身与道合，重返虚无，得到长生。这在他的《读〈周易参同契〉》一诗中说得更明白：“大丹妙用法乾坤，乾坤运兮五行分；五行顺兮常道有生有死，五行逆兮丹体常灵常存。”<sup>⑤</sup> 这是说有生有死，此乃自然顺行法则，这是“常道”，人能逆此“常道”而炼丹，就可以扭转这个自然的生死规律，达到常灵常存。故薛道光注释此诗说：“阳主生，阴主死，一生一死，一去一来，此常道顺理之自然者也；圣人则之，反此阴阳，逆施造化，立乾坤为鼎器，盗先天一炁为丹，以丹炼形；入于无形，与道冥一，道固无极，仙岂有终。”<sup>⑥</sup>

在《悟真篇》中，张伯端常常利用《道德经》的一些词句，来附会他的金丹思想。例如他说：“要得谷神长不死，须凭玄牝立根基。真精既返黄金室，一颗灵光永不离。”<sup>⑦</sup> 所谓“黄金室”，即指丹田；所谓“一颗灵光”，即指金丹。此盖附会《道德经》的“谷神不死，

① 《道藏》第2册第1004页。

② 同上，第993页。

③ 《道德经》第四十二章。

④ 刘一明《悟真直指》，《藏外道书》第8册第354页。

⑤ 《道藏辑要》，巴蜀书社1995年缩印本，第6册第125页。

⑥ 同上。

⑦ 《道藏》第2册第1002页。

是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤”<sup>①</sup>。又说：“恍惚之中寻有象，杳冥之内觅真精，有无从此自相入，未见如何想得成。”<sup>②</sup>此盖附会《道德经》的“道之为物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”<sup>③</sup>。又说：“万物芸芸各返根，返根复命即长存。知常返本人难会，妄作招凶往往闻。”<sup>④</sup>此乃附会“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶”<sup>⑤</sup>。又如：“虚心实腹义俱深，只为虚心要识心，不若炼铅先实腹，且教守取满堂金。”<sup>⑥</sup>所谓“满堂金”，亦指金丹而言。此乃附会《道德经》的“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”<sup>⑦</sup>。如此等等，有些词句在文字上也大致与《道德经》相同，只是在老子的《道德经》里，这些词句所表达的是哲学思想，而张伯端则利用这些思想来说明道教的修炼方术，从而使老子的这些哲学思想，成为他的修炼方术的理论基础。

张伯端在《悟真篇》中不仅利用《道德经》的词句，而且还常常利用《阴符经》的词句来发挥他的金丹思想。例如，他说：“火生于木本藏锋，不会钻研莫强攻，祸发只因斯害己，要须制伏觅金公。”<sup>⑧</sup>“木”喻“身”，“火”喻“精气”，“锋”比情欲，“钻研”比修炼，意谓精生于身，情动必溃。“金公”喻铅，即以铅制汞，以水制火之意。

① 《道德经》第六章。

② 《道藏》第2册第1004页。

③ 《道德经》第二十一章。

④ 《道藏》第2册第1005页。

⑤ 《道德经》第十六章。

⑥ 《道藏》第2册第992页。

⑦ 《道德经》第三章。

⑧ 《道藏》第2册第997页。

此乃发挥《阴符经》的“火生于木，祸发必克；奸生于国，时动必溃。知之修炼，谓之圣人”<sup>①</sup>。又如：“三才相盗及其时，道德神仙隐此机，万化既安诸虑息，百骸俱理证无为。”<sup>②</sup>此乃发挥《阴符经》的“天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。故曰：食其时，百骸理；动其机，万化安”<sup>③</sup>。

以上事实说明，张伯端的《悟真篇》在内容上与《道德经》和《阴符经》都有一些联系，张伯端自己也说：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文满五千，今古上仙无限数，尽于此处达真詮。”<sup>④</sup>很明显，这是自认为他也是以《阴符》、《道德》二经来表达其“真詮”的。因此，陈致虚对他这首诗注释说：“《阴符》、《道德》，丹之祖书，上仙皆毒（藉）之为筌蹄，修之成道。然其旨意玄远，世薄人浇，不能达此，故仙师（指张伯端）作此《悟真篇》，使后学者一见了然，易于领悟而行之尔。是知《阴符》、《道德》、《悟真篇》三书，同一事也。”<sup>⑤</sup>清人朱元育《悟真篇阐幽》亦说：“此书源头出自《阴符》、《道德》两经，其作用则略仿《参同契》，大抵是恐泄天机，不敢直说，故有药物、炉鼎、火候之法象，有乾坤、坎离、铅汞之寓言。”<sup>⑥</sup>不过，应当指出，尽管张伯端的《悟真篇》常常引用《阴符经》、《道德经》的词句来表达其金丹思想，但《道德》和《阴符》二书与《悟真篇》这种“专明金丹之要”的丹书，毕竟还是有区别的，说它们是“同一事也”，未必恰当，说《悟真篇》与《参同契》相仿佛，也许是

① 《道藏》第1册第821页。

② 《道藏》第2册第1008页。

③ 《道藏》第1册第821页。

④ 《道藏》第2册第1008页。

⑤ 同上。

⑥ 《道藏辑要》，巴蜀书社1995年缩印本，第6册第131页。

真。

张伯端又指出，要想长生成仙，只修金丹是不够的，还必须通性理，探究所谓“本源真觉之性”。因此他说：“此恐学道之人不通性理，独修金丹，如此，既性命之道未修，则运心不普，物我难齐，又焉能究竟圆通，迥超三界？……故此《悟真篇》者，先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣（遣）其幻妄，而归于究竟空寂之本源矣。”<sup>①</sup>为此，他特别强调必须明心见性，才能体得无上至真的妙道。他说：“切以人之生也，皆缘妄情而有其身；有其身，则有患；若无其身，患从何有？夫欲免夫患者，莫若体夫至道；欲体夫至道，莫若明夫本心。故心者，道之体也；道者，心之用也。人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成，不假施功，顿超彼岸。此非心镜朗然，神珠廓明，则何以使诸相顿离，纤尘不染，心源自在，决定无生者哉？然其明心体道之士，身不能累其性，境不能乱其真，则刀兵乌能伤？虎兕乌能害？巨焚大浸乌足为虞？达人心若明镜，鉴而不纳，随机应物，和而不倡，故能胜物而无伤也，此所谓无上至真之妙道也。”<sup>②</sup>又说：“此道至妙至微，世人根性迷钝，执其有身而恶死悦生，故卒难了悟。黄老悲其贪著，乃以修生之术顺其所欲，渐次导之，以修生之要在金丹，金丹之要在神水华池，故《道德》、《阴符》之教得以盛行于世。”<sup>③</sup>并指出《悟真篇》“篇末歌颂谈见性之法，即上所谓无为妙觉之道也”<sup>④</sup>。对照前面张伯端在《悟真篇序》里所自述的写作宗旨来看，这里所说的“无上至真之妙道”或“无为妙觉之道”，也就是他所谓的“达本明性之道”。可见，张伯端

① 《道藏》第2册第1030页。

② 同上，1018页。

③ 同上。

④ 同上，第1019页。

是把金丹道术作为修仙的一个阶次，而最后却归结为性命之说。

张伯端认为，在性命之说的的问题上，道教与儒、释是一致的。因此，他竭力宣扬“三教归一”的理论，力图以道教修炼性命之说来撮合三教。他说“老、释以性命学开方便门，教人修种以逃生死。释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸；如有习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若得其要枢，则立跻圣位；如其未明本性，则犹滞于幻形。其次，《周易》有穷理尽性至命之辞，《论语》有毋意、必、固、我之说，此仲尼极臻乎性命之奥也。”<sup>①</sup> 并指出：儒家以术寓诸易象，以性法混诸微言，而道教魏伯阳引易道阴阳交媾之体，作《参同契》以明大丹之作用，皆证明道教与儒、释原本有互相一致之处。因此他说：“如此岂非教虽分三、道乃归一？奈何后世黄缙之流，各自专门，互相非是，致使三家宗要，迷没邪歧，不能混一而同归矣。”<sup>②</sup> 这就是说，三教应当“归一”，而不应互相非难。

从《悟真篇》中，也可明显地看出张伯端这种“归一”的具体作法。他常常援引佛教的语言来阐述自己的思想。例如，“戒定慧”本佛教学说，张伯端借此而作《戒定慧解》：“夫戒定慧者，乃法中之妙用也，佛祖虽尝有言，而未达者犹有所执，今略而言之，庶资开悟。然（夫）其心境两忘，一念不动曰戒；觉性圆明，内外莹彻曰定；随缘应物，妙用无穷曰慧。此三者，相须而成，互为体用。或戒之为体者，则定慧为其用；定之为体者，则戒慧为其用；慧之为体者，则戒定为其用。三者未尝斯须相离也。”<sup>③</sup> 又如，“三界惟心”亦是佛教理论，张伯端亦作《三界惟心》说：“三界惟心妙理，万物非此非彼。

① 《道藏》第2册第973页。

② 同上。

③ 同上，第1031页。

无一物非我心，无一物是我已。”<sup>①</sup> 他在《圆通》一诗中更明白地说：“见了真空空不空，圆明何处不圆通，根尘心法都无物，妙用方知与佛同。”<sup>②</sup> 可见，他的“归一”，就是自觉地吸收佛教思想。《悟真篇》中的这类事例是很多的。他在《即心是佛颂》中还说：“佛即心兮心即佛，心佛从来皆妄物。若知无佛亦无心，始是真如法身佛。法身佛，没模样，一颗圆光含万象。无体之体即真体，无相之相即实相。非色非空非不空，不动不静不来往。无异无同无有无，难取难舍难听望。内外圆明到处通，一佛国在一沙中。一粒沙含大千界，一个身心万个同。知之须会法无心，不染不滞为净业。善恶千端无所为，便是南无及迦叶。”<sup>③</sup> 这种无体无相、否认一切事物客观存在的思想，和佛教禅宗的理论，可说是没有什么实质性的区别的。

张伯端的《悟真篇》及其“三教归一”思想，对以后道教的发展影响甚大。南宋以后有关他的神话传说甚多，被奉为紫阳派的祖师，列为南五祖之首，称之为紫阳真人。

2005年5月12日于成都

（原载《天台山暨浙江区域道教国际学术研讨会论文汇编》，2005年5月）

① 《道藏》第2册，第1030页。

② 同上。

③ 同上，第1031页。



## 八、 道派研究



## 神霄派初探

北宋末年，符篆派道教受到宋徽宗的特别宠信，其势大盛。南宋时，由于统治者继续奉行崇道政策，符篆派道教在南方得以继续发展。两宋之际，随着民族矛盾的日益尖锐化，形成南北分裂和对峙的局面，道教内部亦随之宗派纷起。在南方，除旧有的龙虎天师、茅山上清、阁皂灵宝等三山符篆派及其道士仍受尊崇而外，自称独得异传而另立宗派者也甚多，神霄派便是其中之一。

所谓神霄派，是以传神霄雷法而得名。其历史渊源，张宇初在《道门十规》和《岷泉集·玄问》等文的记述中，谓其“始于玉清真王，而火师汪君阐之”<sup>①</sup>。但这仅是道门中的一种依托，实际可能是在两宋之际由天师道衍化而来，其中有的分支与上清派的关系亦甚密切，并吸收了东南沿海地区的雷神信仰及其相关的法术再加以系统化、理论化而形成的。北宋末，王文卿与林灵素俱传雷法。据《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵素传》说：林灵素本名灵蘧，字通

---

<sup>①</sup> 《道门十规》谓“神霄始于玉清真王，……自汪王二师而下，则有张李白萨潘杨唐莫诸师”（《道藏》第32册第149页），又《玄问》谓“神霄则雷霆诸派，始于玉清真王，而火师汪真君阐之”（《道藏》第33册第187页）。

叟，温州永嘉人。幼年志学神仙，约三十岁时，博通儒道经典。游西洛，自称遇汉天师弟子赵升授以《神霄天坛玉书》，又称《五雷玉书》，“皆有神仙变化法，言兴云致雨，符咒驱遣下鬼，役使万灵”<sup>①</sup>。灵素“自受《玉书》，豁然神悟，察见鬼神，诵咒书符，策役雷电，追摄邪魔，与人禁治疾苦，立见功验，驱瘟伐庙，无施不灵”<sup>②</sup>。次年至岳阳，赵升又告诉他说：从即日起，他便是“神霄教主雷霆大判官，东华帝君有难，力当救之”<sup>③</sup>。政和六年（1116）十月，由于道录徐知常引荐，林灵素得见徽宗，便大言神霄事说：“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，既下降于世，其弟号青华帝君者，主东方，摄领之。己乃府仙卿曰褚慧，亦下降佐帝君之治。”<sup>④</sup>其他诸有权势之宦官皆为之名，时贵妃刘氏方有宠，即名为“九华玉真安妃”。徽宗独喜其说，遂一见如故，赐号“通真达灵先生”，以师事之，并赐金牌，不时宣召入内，并特建通真宫为居。又建上清宝篆宫，密连禁省；天下皆建神霄万寿宫，令吏民诣宫受神霄秘篆，朝士之嗜进者，亦靡然趋之。每月初七日，令灵素升高正坐，宣讲三洞道经，自亲王内贵文武百官皆集听讲。“或御驾亲临，亦于座下。自此东京人方知奉道也。”<sup>⑤</sup>林灵素遂“集九天秘书龙章凤篆九等雷法，集成《玉篇》进上。昔汉天师有《神霄雷书》二十卷，并天部霆司八角雷印六颗……国初张守真遇翊圣真君传赐五卷，帝（指宋徽宗）欲得雷书金经全足，收入《道藏》，求访不得，先生（指林灵素）静夜飞神，从玉

① 《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵噩传》，《道藏》第5册第407页。

② 同上。

③ 同上。

④ 《宋史》卷四六二《林灵素传》，中华书局标点本，第39册第13528页。

⑤ 《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵噩传》，《道藏》第5册第408页。

华天尊奏告上帝，乞赐观看雷文并霆司等印，帝遣六丁玉女以印授之，一天坛玉印，一神霄嗣教宗师印，一都管雷公印，一天部霆司印，皆坚如铁石，非金非玉，及以《雷书》五卷赐灵素看，先生拜谢，怀印而还，省录《雷书》进奏，遂得全集”<sup>①</sup>。所谓赵升或上帝的降授，也只不过是神话而已，不足为信。实际恐系林灵素自己编造《雷书》时的一种托词，但从中也透露出神霄派与天师道确有一定的思想渊源关系。特别是《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵素传》中还指出：林灵素“在京时，虽宰执亲王不与交谈，亦不接见宾客，惟虚静天师至，即开门对话，终日终宵”<sup>②</sup>。所谓“虚静天师”，按张宇初《岷泉集·妙灵观记》和《汉天师世家》，当即“三十代天师虚靖先生”张继先<sup>③</sup>，二人交往既如此密切，亦可为神霄派与天师道关系的佐证。张宇初所列举的神霄派人物中，除林灵素、王文卿之外，同时即有张虚靖。林灵素在获得宋徽宗宠信时，运用官方的势力，在全国各地普设宫观，广召弟子，因而形成一股新的道教势力。徽宗将其出生地温州升为应道军节度，又加号林灵素为“元妙先生、金门羽客、冲和殿侍晨”<sup>④</sup>。宣和元年（1119）被贬还乡，同年去世，终年四十五岁。其嫡传弟子为张如晦。《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵素传》在谈到他们的关系时称：“东西皇城使张如晦者，旧在通真宫，出则同行，坐则同席，宗师法教，独张一人得其妙也。”又称林灵素在临死前，命如晦曰：“吾法门以付惟汝，尚有六印九符并六丁妙用神机，尽付与汝，世代只传一人，无致轻泄。”<sup>⑤</sup>另据署名

① 《历世真仙体道通鉴》卷五十三《林灵素传》，《道藏》第5册第408页。

② 同上，第411页。

③ 参《道藏》第33册第217—218页，及第34册第826—828页。

④ 《宋史》卷四六二《林灵素传》，中华书局标点本，第39册第13529页。

⑤ 《通藏》第5册第411页。

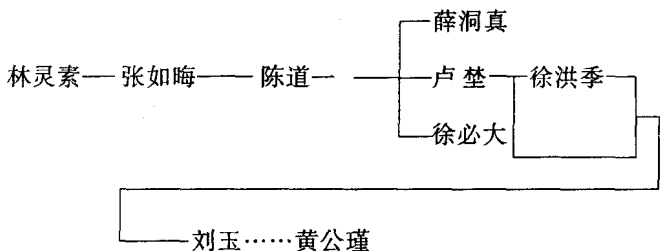
“玉真弟子火铃仙官金书火铃司事刘玉”所撰《金火天丁大法后序》称：“火师<sup>①</sup>传与玉真教主林侍宸，林传与张如晦，后传陈道一，下付薛洞真、卢君桢，次以神霄派脉付徐必大。”<sup>②</sup> 卢桢事迹，又见于《雷奥序》，其中有云：“昨因六阴洞微仙卿卢先生字伯善，游青城山，遇虚靖天师传诸阶之法，自婺州来至洪州，寓于丰城清都白鹤观，往来居止。卢名桢，号养浩，行六阴洞微诸阶之法，无不灵验。凡符法一至，立时而愈，盖虚靖先生一流人耳。”<sup>③</sup> 是卢桢字伯善，号养浩，洪州丰城清都白鹤观道士，传六阴洞微法，故称六阴洞微仙师，曾从张继先学“诸阶之法”。又按《道法会元》卷二五三署名江西黄公瑾所撰《刘清卿事实》称：“清卿姓刘氏，名世仍，法讳玉，世为河朔人。中兴勋臣玠之孙，因敕葬临川，其父赘于丰城，因家焉。受祖荫承信郎，幼慕清虚，年未弱冠，弃官从事道法，遍历江湖……参礼名师……后因养浩卢君伯善来江西，以诸法付度于徐洪季，洪季以所得授清卿，清卿得法，方从卢游。伯善歿于洪季家，炁虽绝，体甚温，无敢封殓。三日忽苏，视诸弟子惟清卿在焉……卢悉以心章隐讳、内炼秘诀倾困付之。笔录才竟，诸弟子辐辏，则卢复瞑目化去。清卿自后，朝斯夕斯，念兹在兹，不过此耳。”又称：“余（黄公瑾）升高自下，历阶而趋，十余年间，得其说十之七八，而时乎未遇，清卿早仙，遂稽奏授，不啻如入宝山，空手回矣。”<sup>④</sup> 据以上所载，则林灵素的传系，可简示如下：

① 虞集《王侍宸记》：“火师者，盖上古神人，而世传为汪氏子华者，盖其化现尔。”《道园学古录》卷二十五，《藏外道书》第35册第228页。

② 《道法会元》卷一九八，《道藏》第30册第258页。

③ 《道法会元》卷二二七，《道藏》第30册第412页。

④ 《道藏》第30册第558—559页。



卢桷、刘玉又传地祇法。据刘玉所撰《地祇法》称：“地祇一法，凡数十阶，温将军<sup>①</sup>专司亦十余本，使学者莫之适从。余初得之盛仙官椿，继得之李真君守道，再得之于六阴洞微卢仙卿桷，所授之本，已大不同。继而遇时真官，则符篆愈异。晚参之闻判官天祐，及传之吕真官希真，玄奥始全备矣。吕以道法自青城而来江浙，名动一时。……余行之既久，专守吕之言，罔敢或失，乃知万法易动，莫如地祇。”<sup>②</sup>又说：“地祇乃灵宝侍卫之官，受命上清护玄帝教，神通至大，……奈其派多而杂，其书久而讹。”<sup>③</sup>又说：“余来沅溪多历年数，今以其传授之于巽园黄君景周。”<sup>④</sup>刘玉在《地祇绪余论》中对地祇法的源流又补充介绍说：“地祇一司之法，实起教于虚靖天师，次显化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。其后，如江浙闽蜀湖广嗣法者何限，姓名昭揭宁几人？其书始则有石碑本，继则有铁林府地祇，原公夫人庙地祇，五雷地祇，五虎地祇，索子地祇，十字地祇，四凶地祇，圣府地祇，后则有苏道济派，温州正派，李蓬头派，过曜卿派，

① “温将军”，名温琼，据称：“温将乃平阳县温家壤人，每见世路不平，常怀切齿，生平皈依大道，辅正除邪，公忠正直，与他将不侔。”（《道藏》第30册第556页。）

② 《道法会元》卷二五三，《道藏》第30册第555页。

③ 同上，第556页。

④ 同上。

玄灵续派，如此等类，数之不尽，千蹊万径，源析支分，使学者莫之适从。”<sup>①</sup> 这种“其派多而杂，其书久而讹”的状况，以及嗣其法者的素质愈来愈差，大概就是地祇法最后走向衰亡的原因。

在刘玉以后，林灵素一系的传授不明，而王文卿之传，在南宋以后却特别兴盛。

王文卿，字述道<sup>②</sup>，别号冲和子，生于宋哲宗元祐八年（1093），世为抚州临川人，后徙居建昌南丰之神龟岗军峰。据《历世真仙体道通鉴》卷五十三《王文卿传》载：“徽宗宣和（1119—1125）初，将渡扬子江<sup>③</sup>，遇一异人授以谒帝之法及啸命之书<sup>④</sup>，每克辰飞章，默朝上帝，召雷祈雨，叱咤风云，久雨祈晴则天即朗霁，深冬祈雪则六花飘空，或人妖祟为害，即遣神将驱治，俱获安迹。”<sup>⑤</sup> 可见其所操法术，与林灵素基本相似。所谓“异人”，按张宇初《岷泉集》卷三《妙灵观记》：“乃玉府火师也。”<sup>⑥</sup> 同书卷七《授法普说》又谓：“火师汪真君、侍宸王真君得雷姥之传”<sup>⑦</sup>。虞集《道园学古录》卷二十五《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》称：“（王）侍宸自南丰辞亲而至扬子也，所遇而得书者，火师也。火师者，盖上古神人，而世传为汪氏子华者，盖其化现尔。”<sup>⑧</sup>《冲虚通妙侍宸王先生家话》还记载王文卿告诉其弟子袁庭植说：“予未得雷文之前，已遇汪君于扬子江，授予

① 《道法会元》卷二五三，《道藏》第30册第557页。

② 虞集《王侍宸记》作：“予道”，见《藏外道书》第35册第227页。

③ 虞集《王侍宸记》作：“渡扬子江，既济”，见《藏外道书》第35册第227页。

④ 虞集《王侍宸记》说“其书盖致雷雨、役鬼神之说”，见《藏外道书》第35册第227页。

⑤ 《道藏》第5册第412页。

⑥ 《道藏》第33册第217页。

⑦ 同上，第247页。

⑧ 《藏外道书》第35册第228页。



飞神谒帝之道。”<sup>①</sup> 据此可知，王文卿与林灵素的法术，均与火师汪真君有关。《历世真仙体道通鉴续编》卷五《火师汪真君传》谓：“真君姓汪名子华，字时美，唐玄宗二年甲寅，生于蔡州汝阳县。”<sup>②</sup> 查唐玄宗“甲寅”，当为开元二年（714）。又谓其先曾与颜真卿同师白云先生张约，后再师赤城先生司马承祯。安史之乱以后，隐居南岳祝融峰下修道，九年不下山，后遇紫虚元君（魏华存）下降南岳，授以至道，再修二十八年，丹成道备，“贞元五年（786）庚午”<sup>③</sup> 卒（查“庚午”应为贞元六年）。王文卿之伪托火师以传雷法，亦同林灵素之伪托赵升与天师一样，均属虚构的不实之词。但却表明了王文卿所传之法术，或与上清派也有一定的关联。但据张宇初《妙灵观记》的记载，王文卿“尝请于虚靖先生甲庚混合之道，深奖语之”<sup>④</sup>。由此可见，王文卿与天师道，仍有直接的继承关系。宣和四年（1122），王文卿奉诏赴阙，甚得徽宗宠遇。宣和七年（1125）七月，特授太素大夫、凝神殿校籍视朝请大夫。未几，又敕授凝神殿侍宸，后加同管辖九阳总真宫提举司命府事。父肇始，赠承事郎；母江氏，赠太宜人。并敕其五日一次佩金方符，入大内诸宫阁。旋又再除两府侍宸、冲虚通妙先生，视太中大夫，特进徽猷阁待制，主管教门公事，父再赠承议郎，母太令人，妻平氏宜人，叔王深赐承信郎，弟次卿迪功郎。靖康元年（1126），钦宗赵桓即位，王文卿遂请还乡侍母。南宋高宗赵构建都江南以后，闻王文卿尚在，累征不起。惟怡神山水间，日以传行其雷法为事。绍兴二十三年（1153）卒。正是由于王文卿于南宋初在南方传行雷法，其徒甚众，故被认为是神霄派的创建人。

① 《道藏》第32册第390页。

② 《道藏》第5册第446页。

③ 同上。

④ 《道藏》第33册第217页。

王文卿的弟子，《历世真仙体道通鉴》卷五十三《王文卿传》载有朱智卿、熊山人、平敬宗、袁庭植等四人，其中袁庭植与王文卿论雷法之事，载《冲虚通妙侍宸王先生家话》，收入《道藏》第32册第390—395页。张宇初《岷泉集》卷三《妙灵观记》则说：“嗣其法者，若上官氏而下，靡不显异。”<sup>①</sup>同书《义渡记》又说：“贤良有邹铁壁者，尝受法于上官氏，上官侍宸甥也，已而复遇侍宸亲授其奥，而道亦显。时有知南丰州事王质，尝师事铁壁，及付受之顷，忽雷震坛上，邹曰：吾将度矣。王惊喜，遂倾资奉之，邹谢曰：吾云水徒也，用此奚为？王乃请以广妙灵观以祠侍宸，故旧观在他里，乃迁而新之。”<sup>②</sup>虞集《道园学古录》卷二十五《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》谓王文卿曾传法于其甥上官某某及其从孙王嗣文，嗣文后“际遇宁宗（1195—1224年在位）朝，法亦大显。赐号妙济先生”<sup>③</sup>。并称：“又有萨守坚者，亦酷好道，见侍宸于贵（青）城山，而尽得神秘。”<sup>④</sup>又称：“得其传者，则新城高子羽，授之临江徐次举，以次至金溪聂天锡，其后得其传而最显者曰临川谭悟真云。人不敢称其名，但谓之谭五雷。……庐陵有罗虚丹者，故宋时名士，润谷先生之诸孙也，得五雷之传，甚有符契。”<sup>⑤</sup>又称：“罗之弟子虽多，而自以为得之者，惟萧主簿雨轩、其后则有周司令立礼两人而已。……周之说，惟授之其子，游其门者，或得或不得，予不知也。萧君儒者，择人至谨……独传之道玄胡君一人而已。”<sup>⑥</sup>另按《历世真仙体道通鉴续编》

① 《道藏》第33册第218页。

② 同上，第220页。

③ 《藏外道书》第35册第228页。

④ 同上。

⑤ 同上，第228—229页。

⑥ 同上，第229页。

卷五《莫月鼎传》载：南丰人邹铁壁得王文卿九（先）天雷晶隐书<sup>①</sup>，传浙西雪川人莫月鼎和同郡西埜沈震雷。并称：“自侍宸王真君演道以来，惟真人（指莫月鼎）与西埜沈真人（指沈震雷）二派支流衍迤，盛于西江，昌于东吴，扶教泽民，莫有甚焉。”<sup>②</sup> 沈震雷一派的传承已莫知其详。莫月鼎讳洞一，字起炎，吴兴人，入道后更号月鼎，生于南宋理宗宝庆（1225—1227）间，元世祖至元（1264—1294）末卒于苏州，得其传者有王继华、潘元涯。继华授张善渊，善渊授步宗浩，宗浩传周玄真。步宗浩字进德，其事迹见《古今图书集成·神异典》卷二八六引《苏州府志》<sup>③</sup>。周玄真字玄初，初师从杜道坚弟子李拱端，受召神劾鬼之术，复从曹桂孙受灵宝大法，又从步宗浩受五雷秘文，为明清之际颇有盛誉的道士。其事迹宋濂《周寻师小传》有记载，见《宋学士文集》卷十三。在莫月鼎的徒裔当中，还有金善信与王惟一二人。据黄潛《体仁守正弘道法师金君碑》载：金善信，字实之，吴之长州人。生于宋度宗咸淳九年（1273），卒于元文宗至顺二年（1331）。家本业儒，而善信却好老子之学。“时玄妙观有雷师……君甚敬之，由是冠其冠而为之执弟子礼。已而，闻莫先生洞一者（莫月鼎），……则延至而尊事之，有所折辱，未尝为之动色，或毁其所甚爱之物，亦不以为意。先生知君信之笃，悉授以不传之秘，他弟子不得者，而君尽得之。”<sup>④</sup> 又《苏州府志》称：“王惟一，括苍（今浙江丽水）人。自号景阳子。父官华亭（今上海松江县），

① 有关先天雷晶隐书，参《道法会元》卷八十三至八十九，《道藏》第29册第330至371页。

② 《道藏》第5册第447页，参宋濂《莫月鼎传碑》，《宋学士文集》卷十一。

③ 中华书局、巴蜀书社1985年影印本，第51册第62675页。

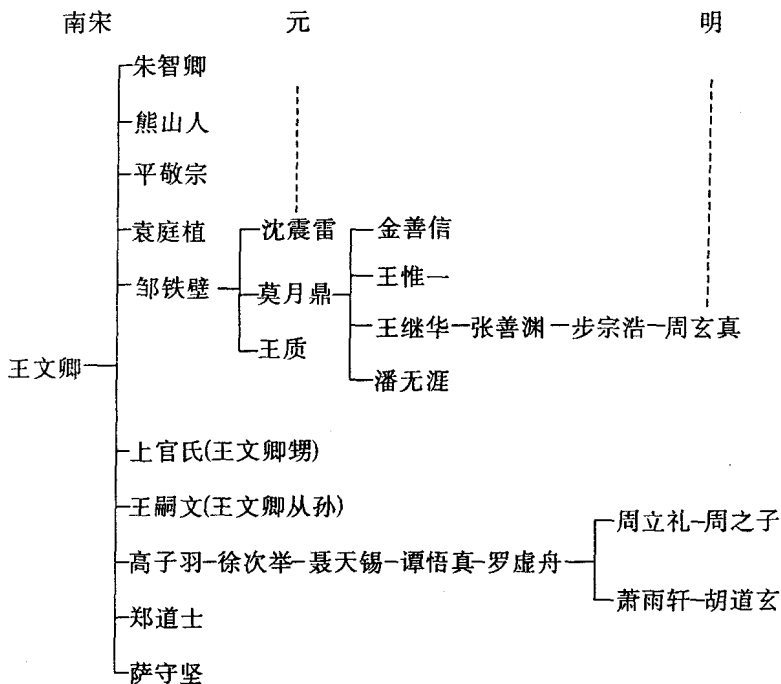
④ 《黄金华文集》卷二十九，亦见《宋文宪公集》卷四十二，陈垣《道家金石略》第979页。

因家焉。弃吏从方外，遇至人授还丹九转，有得，乃著道书六卷。晚年寓樊泾岳祠。泰定丙寅（1326）书遗事及偈毕，端坐而逝。”<sup>①</sup>所著《道法心传》一卷，收入《道藏》第32册第413—424页，自谓其曾“得月鼎莫先生使者一法，历说先天之妙”，又“奉度师铁壁先生邹君传授口诀”。并说：“余平生参尽雷法，未有若月鼎莫君先生之说如此之明也，使余朝夕思慕先生之学，不复再见，唯悵快耳。先生去世，学者纷纷，多不得其传，盖谓不知道之故也。余今老矣，欲留秘诀于人间，无个知音可语，故作数图，名之曰《道法精微》，用留于世，倘遇达人，必当具眼。”<sup>②</sup>可见王惟一本人是以莫学唯一真传者自居。又著《明道篇》一卷以阐其学，收入《道藏》第4册第926—932页。《夷坚志》丙卷十四《郑道士》称：传王氏雷书者，尚有郑某。根据以上有关资料记载，则王文卿学传授关系，可图示如下：

---

① 载《古今图书集成·神异典》卷二八六，中华书局、巴蜀书社1985年影印本，第51册第62667页。

② 《道藏》第32册第419—420页。



《道法会元》卷七十七收有邹铁壁注《雷霆梵号咒》、上官真人述《书符内秘》、莫月鼎述《书符口诀》等<sup>①</sup>。

(1998年12月广东罗浮山黄龙观召开的《第二届道家与道教文化国际学术研讨会》论文，原载《社会科学研究》1999年第4期)

<sup>①</sup> 《道藏》第29册第276—277页。

## 天心正法派初探

天心正法派由天师道衍化而来，以传天心正法得名。两宋间路时中等人始倡导之。

据南宋洪迈所撰《夷坚志》丙卷十三记载，路时中名当可，政和（1111—1117）中，其父路宝瓘任商水县令，当可侍行，其时年方十七岁，被道士摄去，洗涤五脏，传以符法。《夷坚志》乙卷七《毕令女》条说：路时中以符篆治鬼著称，被人们称为“路真官”，“常赍鬼公案自随”，于建炎元年（1127）自彭城东下，在灵壁县治病。号“上清大洞三景法师”，编有《无上玄元三天玉堂大法》三十卷，为《道藏》收录。该书卷一《发明大道品第一》末尾载有“上清大洞三景法师路时中记”称：“宣和庚子（1120）上元夜，星坛奏香回，入室存真，异香降，回首见祖师于金光梵炁中谓余曰：‘余吴之赵升也，今侍阙下，吾昔生于天目山中，有秘书，临上升之时，藏于江南句曲山三茅大山之顶，汝其往取。’余后数年，被命通守金陵，专谒峰顶，夜半神光亘天，入深开掘可三丈许，得石函一，帛书一卷，长约六七

丈，杂以蓬莱细沙。余得之，因厘为二十四品<sup>①</sup>，以传世云。”<sup>②</sup>又说：“靖康丙午（1126）冬，余寓毗陵，遂承玉旨传记，许与龙虎嗣真均礼，阳行阴报，昭格则有过之矣，即知此大教乃玄元与圣师本誓，与他法不同。”<sup>③</sup>卷二十八《三光祖符品》末尾又载称：“以上七品格言，并大观元年（1107）正月十五日至七月初七日，累受大教主天君密降口诀。自后至宣和元年（1119），品书禁书并降，笔以传真，在绍兴戊寅（1158）也。天君降靖中，如婴儿声，惟时中与弟子翟汝文亲闻笔记也。”<sup>④</sup>由此可见，《无上玄元三天玉堂大法》一书的编纂，当在南宋绍兴（1131—1162）年间。北宋方勺《泊宅编》<sup>⑤</sup>卷七称：“朝散郎路时中行天心正法，于驱邪尤有功，俗呼路真官。”此路时中与前书编纂者的路时中，在活动时间上有些差异，是否为同一人，有待进一步考定。

从《无上玄元三天玉堂大法》一书的记载来看，尽管路时中和许多创派者一样，编织了不少神话为他的道派历史抹上了一层神圣的光彩，但他的创派活动是在两宋之交，这是非常明确的。其渊源是来自汉代的天师道。关于这个问题，他在该书卷二十六《师旨直指品》里说：“玉堂乃天心祖法之内秘，万法之所宗，三界所仰。自汉天师以来，独传心印，别无他术，惟正而已。”又说：“今玉堂大教之出世，

① 今查该书卷一至卷二十三，共载二十四品，皆有次第番号，卷二十四至卷三十，共载八品，没有次第番号，且其中卷二十四《延生度记品》与卷十一所载第十三品名相同，卷二十五《保制劫运品》与卷二十二所载第二十三品名相同，前后体例不同，品名亦有错乱，或卷二十四至卷三十属于的后来增补。

② 《道藏》第4册第3页。

③ 同上。

④ 同上，第111—112页。

⑤ 方勺《泊宅编》，中华书局1983年版，第42页。该书所记，多为北宋哲宗元祐（1086—1093）迄徽宗政和（1111—1117）间朝野旧事。

原于正一天师。正则不邪，一则不二。”<sup>①</sup>南宋人所编的《上清北极天心正法》亦称：“夫天心正法者，自太上降鹤鸣山日授天师，指东北极之书，辟斥邪魔，救民是务。”<sup>②</sup>当然，这种所谓“太上降授”，也和“赵升下降”一样，仅是一种伪托，但也表明它和天师道的密切关系。

同书又称，天心正法“简而不繁”，其主要内容有“三符”、“两印”。所谓“三符：一乃天罡大圣符，二曰黑煞符，三名三光符”<sup>③</sup>。所谓“两印：一系北极驱邪院印，又名都天统摄三界鬼神之神印，二系都天大法主印”<sup>④</sup>。其中以“三光符”为最重要。该书称：“若论三光符者，上结三皇，道应三境，德表三才，真出三师，是名天心。”<sup>⑤</sup>金允中所编《上清灵宝大法》卷六亦说：“天心正法，以三光为主。”并解释“三光”说：“三光亦曰天之三奇，即日月星是也。”<sup>⑥</sup>查路时中所编纂的《无上玄元三天玉堂大法》一书，亦信而有征。该书卷八《驱邪辅正品第十》对此阐述说：“日者，众阳之宗；星者，众阴之宗；月者，受阳以为明也。三光所烛，雨雪阴晦不屏而自消，狐妖孽禽不驱而自溃。……符篆虽多，孰逾三光，故以三光为首。”<sup>⑦</sup>该书卷一《发明大道品第一》又说：“夫嗣玉堂者，与天为徒也。天为徒非他，三光而已。所以真师内修三光以成道，外运三光以为符。盖三光之妙，天得之而长久，人从之而登真，故布三光之炁，可以救世人疾病，发三光之法力，可役鬼神，宣三光之威德，可绝妖怪灵响，降

① 《道藏》第4册第101页。

② 《道藏》第10册第645页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《道藏》第31册第379页。

⑦ 《道藏》第4册第24—25页。



三光之慧照，可以开幽冥。”<sup>①</sup> 他对“三光”又做了进一步的解释，认为所谓“三光”，既指玄天之三光，也指在身之三光。因此他指出：“三光之法虽简，行之在我，自无穷已。今学者当以在身之三光，合在天之三光，若能行此，方可称师。”<sup>②</sup> 而且认为，二者之间，以修自身之三光最为根本。他在谈到取炁之法时说：“取炁之法，妙在三光。凡取三光炁，在以真合真。今人不知取炁之法，惟回头仰首，吸冷炁，吹暖炁。夫三光在天，相去甚远，一呼一吸，不可果得。岂知我之三光，在身不远，不劳取吸，自然长存，要在运吾之真，而委聚之，故不吸取外劳也。”<sup>③</sup> 又说：“学者知此，则知玉堂之教，在乎修三光之玄，不在乎外。”<sup>④</sup> 三光之法，也许脱胎于灵宝。及其为天心正法派以之为主要内容后，灵宝派反而避讳之。故金允中《上清灵宝大法》卷六又称：“近世之行灵宝者，只欲自成一家，不肯与正一法箴同，故于灵宝中略去三光之论，恶其名与天心雷同，不足以卖奇于嗣法弟子。”<sup>⑤</sup> 金允中对此提出了严厉的批评。这表明天心正法与灵宝派也有密切关系，亦是灵宝派分化的结果。

天心正法也强调嗣教者必须奉戒。《无上玄元三天玉堂大法》卷二《真师戒律品第二》载有《升堂大戒三条》，即“一戒淫心”，“二戒尘心”，“三戒妄意”，并称：“此三戒乃求真上学之士修持，若世俗中人以下，恐未能免俗，难持大戒，先授《玉堂通戒》，次第登真。”<sup>⑥</sup> 其《玉堂通戒》共二十四条，即：“一戒，心不宿毒”，“二

① 《道藏》第4册第1页。

② 同上。

③ 同上，第2页。

④ 同上。

⑤ 《道藏》第31册第379—380页。

⑥ 《道藏》第4册第3—4页。

戒，目不视非”，“三戒，舌不嗜臭”，“四戒，口不匪言”，“五戒，耳不杂听”，“六戒，酒不至醉”，“七戒，色不动情”，“八戒，炁不乱使”，“九戒，性不兴怒”，“十戒，不嫉”，“十一戒，不妒”，“十二戒，不贪”，“十三戒，不吝”，“十四戒，不傲”，“十五戒，不骄”，“十六戒，不欺”，“十七戒，不佞”，“十八戒，不淫”，“十九戒，不欲”，“二十戒，不盗”，“二十一戒，不得随缘逐势，争竞功名”，“二十二戒，不得裸露晨辰及非礼神祠”，“二十三戒，不得杀生毁命”，“二十四戒，不得食啖六辛”。以上这二十四戒，“在俗在道，皆可受持”<sup>①</sup>。卷二十《生身受度品第二十一》又谓：凡受度以后，称为“道子”，“须更受持十戒”，“宜谨持勿犯”<sup>②</sup>。这“十戒”中的有些内容虽与《玉堂通戒》相似，但这均是针对受度者而言的。如第一戒云：“一者先当奉三真香火。三真者，道经师也，亦曰三尊，受度人今为道子，名登玉历，不可新事下土邪神。凡血食祀典，非自修真而来者，皆曰邪鬼也。自今后或于未受度前已曾事神祇，自今可以礼送之，不复更事也。如受度以前已曾奉佛者，当于佛之上首别立太上三尊供奉，不可以佛压上帝位也。”<sup>③</sup>由此可见，凡天心正法道士，不许奉祀本派三尊之外的其他神祇。若在受度前已曾奉祀其他神祇的，受度后也必须办理了结手续，不得再奉。若从佛教徒转为天心派道士的，则当以本派三尊神祇驾凌于佛之上而不得相反。其第二戒又说：“二者，既已受度，当日勤香火，严奉斋戒，习诵真经。所谓真经者，《度人经》、《生神章》之类是也。”<sup>④</sup>很显然，这类规定只有对已受度后的天心派道士才有约束力，在俗者不必一定奉持。透过这类

① 《道藏》第4册第4页。

② 同上，第71页。

③ 同上。

④ 同上。

道戒，也可看出天心派的一些特点。该书的绝大部分篇幅均为各类符咒。另有《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》上下两卷，则全为符咒。其卷上一开始便说：“夫学上道，希慕神仙，惟日精月华，乃能炼成仙道，非假玄功，则莫能合真。所谓晶华者，夫岂求之于外，乃吾身自得之真也。道法千门万户，曲径旁蹊，杂说纷冗，故学者多舍真入伪，弃内就外，行之愈久，功必难成。今高奔日月之道，即是太上传祖师之秘旨，古惟口口相授，不假文辞，今特纪之笔端，盖使后世有缘者易以寻究也。”<sup>①</sup> 卷下一开始又说：“护身延生者，莫大于斗真……万法皆从斗出，万神皆从斗役。是知一切法、一切行持，非斗莫能通应。……则此法实三奔之一秘，登真之阶梯也，可不敬之？”<sup>②</sup> 故此书所谓“三奔”之道，与《无上玄元三天玉堂大法》所谓修“三光”之说完全一致，有可能仍为路时中所编纂。其中并谓：“且天以日月为精神，人身象之，故能体天而修其身，则回阳换骨，白日登晨，信即此而取效。故《黄庭经》云：‘高奔日月吾上道，郁仪结璘善相保。’又云：‘日月光华，救老残枯。’非虚语。”<sup>③</sup> 是天心正法尚有取于上清派的思想内容。

《道藏》中现存冠有“天心正法”的道书，尚有《天心正法修真道场设醮仪》一卷<sup>④</sup>，该书未著撰人，大致成书于宋徽宗之后。其内容为讲述道士设道场举行天心正法时之设醮仪式，有宣咒、发炉、奏章、请圣、上香、上茶、献酒、献汤、送神等仪程。

据《夷坚志》所载，南宋时行天心正法者除路时中之外，尚有其他不少的人。如《支志》戊集卷五载有福州人任道元，为故太常少卿

① 《道藏》第4册第122页。

② 同上，第129页。

③ 同上，第122页。

④ 《道藏》第18册第323—327页。

任文荐长子，少年慕道，从欧阳文彬受学炼度，行天心法，甚著效验。孝宗淳熙（1174—1189）中，被神劾死。同书戊集卷六载有临安王法师，平日奉行天心法，为人主行章醮时虽头戴星冠，身披法衣，“而非道士也”。宁宗庆元二年（1196），以行不虔而死。《丁志》卷六载有蔡京外甥陈楠行天心法，为池州州官。儿时，王文卿曾相之，谓曰：“异日能兴崇道教者，必尔也。”《乙志》卷七载有李士美丞相长子衡老，学天心法甚虔。同书卷六载有南宋初宗室子赵子举，遇道士传天心正法，绘六丁六甲神像祀之，为人治病辄验。其子伯兀学天心法而未成。以上事实，说明天心法在南宋时传播已广，在官僚士庶中均已盛行。但这些人的师承关系和传授系统，均缺乏明确记载，这是考察这个派系组织系统的一个难点。

关于天心派的历史，还有其他一些传说。据南宋邓有功所撰《上清天心正法序》就《正法》的来源说：“淳化五年（994）八月十五日，有肉身大士夜观山顶之上有五色宝光，冲上霄汉，翌旦，寻光起处，即三清虚无瑶坛之上也。遂挖三尺许，得金函一所，开见金板玉篆天心秘式一部，名曰《正法》。……大士者，饶公处士也，名洞天，虽获秘文，然未识诀目玉格行用之由。复遇神人指令师于谭先生紫霄，授得其道。”<sup>①</sup> 并提出了一个传法系统说：“（饶洞天）作天心初祖，号正法功臣，日值元君北极驱邪院使，升天时，以法传弟子朱监观名仲素，仲素次传游道首，道首次传通直郎邹贵，邹贵传臣本师符法，师名天信，至臣有功，传于今矣。”<sup>②</sup> 邓有功为南宋江西南丰人，生于宁宗嘉定三年（1210），卒于帝昀祥兴二年（1279），字子大，号月巢，人称月巢先生。除编撰《上清天心正法》七卷外，还编有《上

① 《道藏》第10册第607页。

② 同上，第607—608页。

清骨髓灵文鬼律》三卷<sup>①</sup>，本书题为“紫微宫日值元君饶洞天定正”，“受上清大洞箓行天心正法邓有功重编”。其所说《正法》来源，显系神话传说，其传法系统，也有待考定。元妙宗于政和六年（1116）所编撰的《太上助国救民总真秘要》十卷，收入了不少天心正法的资料，本书卷一在谈到天心正法时曾说：“自昔饶君夙著阴功，简在天意，神付真箓，受诀紫霄，嗣系递传，其法遂明之于世。”<sup>②</sup>更是语焉不详。《华盖山浮丘王郭三真事实》卷五《饶处士传》<sup>③</sup>，所记饶洞天事，与邓有功所述基本相同，和元妙宗一样，均未明言饶洞天师事谭紫霄的具体时间。盖据《历世真仙体道通鉴》卷四十三《谭紫霄传》的记载，谭紫霄卒于宋太祖开宝六年（973）四月<sup>④</sup>，故淳化五年（994）八月上距谭紫霄之死已二十余年了，饶洞天怎么可能在此之后去师事谭紫霄？显然，邓有功等人的说法是难以据信的。同书又引《南唐书》说：“今言天心正法者，皆祖于紫霄。”<sup>⑤</sup>说明后来的天心派道士均依托于谭紫霄，以谭紫霄为天心正法始祖。谭紫霄为一符箓道士，天心派依托于他，也是事出有因的。但马令《南唐书》的《谭紫霄传》，不载其行天心正法事，陆游《南唐书》虽有一段有关的记载，但掘地者为陈守元而非饶洞天。其文称：“初，有陈守元者，亦道士，尝锄地得木札数十，贮铜盎中，皆张道陵符篆，朱墨如新，藏去而不能用，以授紫霄，紫霄尽能通之，遂自言得道陵天心正法，核鬼魅、治产病多效。闽王孟昶（？）尊重之，号金门羽客、正一先

① 《道藏》第6册第908—920页。

② 《道藏》第32册第53页。

③ 《道藏》第18册第69页。

④ 《道藏》第5册第348页。

⑤ 同上，第349页。

生。”<sup>①</sup> 此与邓有功诸人的说法均不相同。大抵天心正法作为一种道法的出现，到奉行这种道法而形成一道派，中间当有一个过程。在这个过程中奉行这个道法者当不只一人，这便造成道派历史的传说分歧。据《东坡志林》卷三《技术》载称：“王君善符书，行天心正法，为里人疗疾驱邪，仆尝传此咒法。”又《龙川略志》卷十亦谓：“成都道士蹇拱辰，善持戒，行天心正法，符水多验，居京城为人治病。”从苏轼和苏辙的记载来看，北宋神宗（1067—1085 在位）、哲宗（1086—1100 在位）时候，民间已有天心正法的流传，但还没有明显的道派存在。两宋间，开始有道派酝酿活动的出现。除上所述路时中、邓有功等的情况而外，在南宋末还有蜀人廖守真，亦传天心正法。《道法会元》卷二四六《天心地司大法·法序》<sup>②</sup> 称：“昔宗师廖真人（廖守真）修大洞法，诵《度人经》。……后真人得道，遍历江湖。”<sup>③</sup> 廖传萧安国，又名萧道一，道一传彭元泰，元泰传史白云及张湖山，白云传费文亨，文亨传陈一中；又湖山传竹葱，竹葱传曾思江，则已到了元代了。从《道法会元》卷二四六及二四七所载该系符咒每称北帝来看，该系也可能与中晚唐所传的北帝派有一定关系，当为天心派的一个支派。

与此有关者，在宋元之际还有一个雷时中，自称得路真君混元六天如意道法加以阐扬，可称为混元教派。《历世真仙体道通鉴续编》卷五《雷默庵传》具载其事说：雷时中字可权，号默庵，其先本豫章人，后家于湖广之武昌金牛镇，所居溪水回环，有东西二桥，故又号

① 《道藏》第5册第348页。

② 按《法序》为彭元泰作，末署“咸淳甲戌（1274）”；同书又载彭所作《后序》，末署“至元庚寅（1290）”，陈一中所作跋语，末署“延祐丙辰（1316）”。可见该系的活动时间为宋末元初。

③ 《道藏》第30册第517页。

双桥老人。生于南宋宁宗嘉定辛巳（1221）。幼习词赋，后通《诗经》，三领乡荐，精心道学，专务性理。后得祖师路真君授“混元六天如意法”，又感辛天师下降，告以此法的来源说：“路祖师当晋时亲遇太上老君授以此法。”雷时中乃于金牛镇置坛祀事。称其教“专以《度人经》为主”，又博采儒、释二家使其“混融归于一体”。“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、李二宗师及南康查泰宇，由是卢、李之道行于西蜀；泰宇之道行乎东南。混元之教，大行于世。所著《心法序要》、《道法直指》、《原道歌》，皆发扬混元道化之妙。”<sup>①</sup>今皆不存。《道法会元》卷一五四《混元六天妙道一炁如意法》中，收有《修炼直指》一篇，题为“双桥老人述”<sup>②</sup>，尚可概见其修炼的基本思想。元成宗贞元乙未（1295）卒。通常由于容易将传授其道法的“路真君”误解为路时中，故将其所传之道派列入天心正法。查《历世真仙体道通鉴》卷二十一《路大安传》称：“真人姓路名光，又名大安，西蜀大安军内黄县人也，后徙居婺州。”<sup>③</sup>可以说是一个神话式的人物。据称，他于“晋武帝太康五年甲辰岁（284）五月五日纵步姑射”时，忽遇“太上老君”授以“六天如意大法经箓”，并告诉他：“依此行持，济生度死，妙用难思，子宜秘之。”<sup>④</sup>从此，“书符行功、布气治病驱邪，无不相应”，颇受晋惠帝司马衷宠遇，“赐以绿纨朱服青丝绦碧玉环，及以金帛赠之，真人笑而不受”<sup>⑤</sup>。遂隐居华山，“以混元篆传之丁义，以混元经

① 《道藏》第5册第447页。

② 《道藏》第29册第803页。

③ 《道藏》第5册第219页。

④ 同上，第220页。

⑤ 同上。

传之郭璞，以混元法传之许旌阳，以混元针灸传之妙通朱仙”<sup>①</sup>。大（太）安元年（302）卒。此与《雷默庵传》所说“路祖师当晋时亲遇太上老君授以此法”相吻合，故此“路祖师”当系路大安而不是路时中，雷时中所传者当为“混元之教”而不是天心正法。《道法会元》卷一五四《混元六天妙道一炁如意大法》称其“师派”有“混元开教大慈普惠路真君大安”，“混元演教一炁妙道雷真人时中”，以及“天隐卢真人”、“九天金阙少宰仙真雷使查真人”、“天全张真人”等，而无路时中之名<sup>②</sup>。卷一五五《混元六天如意大法》的“主法”，则列有“祖师混元启教一炁妙道普惠路真君”、“祖师混元开教一炁妙道普济雷真君”<sup>③</sup>，显然，这里的“路真君”也是指路大安而非路时中，这些都是可靠的旁证。至于混元之教是否为天心正法的一个支派，则有待进一步研究。

（原载《世界宗教研究》1999年第3期）

① 《道藏》第5册第220页。

② 《道藏》第29册第803页。

③ 同上，第816页。



## 全真道在金代的产生及其思想特点

全真道是在南宋与金朝南北对峙的形势下，民族矛盾与阶级矛盾相互交织的特殊条件下的产物。它是对北宋以前的道教主要是丹鼎派道教的改造而形成的。它虽然没有改变北宋以前道教的根本性质，但在立教宗旨、修持目标和修持方法等各方面都有它自己的特点。从它形成的时候起，就和当时已产生的太一道和大道教等新道派有些相似，即既是一种宗教团体，又是一种在野汉族士人互相联络的组织，也曲折地反映了政治上很失意的知识分子以及被压迫民众的心理。现在，就它的产生及其特点作一简要的介绍。

全真道的创始人是王重阳。他原名中孚，字久（一作“允”）卿，易名世雄，字德威，入道后改名嘉（一作喆），字知明（“明”一作“名”），道号重阳子，京兆咸阳大魏村人，迁终南之刘蒋村。生于宋徽宗政和二年（1112）。他出身豪门，据《金莲正宗记》卷二《重阳王真人》称“家世咸阳，最为右族”<sup>①</sup>。金密国公金源瑋《终南山神

<sup>①</sup> 《道藏》第3册第348页。

仙重阳真人全真教祖碑》说他“家业丰厚，以粟贷贫人，惠之者半”<sup>①</sup>。又说：“会废齐摄事，秦民未附，岁又饥谨，时有群寇劫先生家财一空。其大父诉之统府，大索于邻里三百余户，其所亡者金币，颇复得焉，又获贼之渠魁。先生勉之曰：‘此乃乡党饥荒，譬如乞诸其邻者，亦非真寇也，安忍陷于死地？’纵舍使去，里人以此敬仰先生愈甚。咸阳醴泉二邑，赖先生得安。”<sup>②</sup>《历世真仙体道通鉴续编》卷一《王嘉传》具载其事说：“齐改元，阜昌（1130—1137）初，抚治河外，不及于秦，岁屡饥，人至相食。时咸阳、醴泉，惟师家富魁两邑。其大父乃出余以赈之，远而不及者，咸来劫取，邻里三百户余，亦因而侵之，家财为之一空。有司率兵卒捕获，将置之法。师曰：‘乡人饥荒，拾路所得，吾不忍置之死地。’有司贤之，遂释不问，人服其德。”<sup>③</sup>刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》亦称：“当天眷（1138—1140）之初，以财雄乡里。岁且饥，人多殍亡，有盗尽劫其资以去。一日适因物色得盗，终不之问，远近以为长者。”<sup>④</sup>这里的“天眷”，有可能是“天会”（1123—1137）之误。从这里记载来看，王重阳的出身，当系咸阳的一个财主。

据传王重阳既“通经史”，又“善骑射”<sup>⑤</sup>。麻九畴《邓州重阳观记》称他“有文武艺”<sup>⑥</sup>。《金莲正宗记》卷二《重阳王真人》说他“膂力倍人，才名拔俗，蚤通经史，晚习弓刀。当废齐阜昌间，献赋

① 陈垣《道家金石略》第451页；又载《甘水仙源录》卷一，见《道藏》第19册第723页。

② 同上。

③ 《道藏》第5册第414页。

④ 同上，第726页。

⑤ 《金莲正宗仙源像传》，《道藏》第3册第371页。

⑥ 陈垣《道家金石略》第463页。

春官，迁意而黜。复试武举，遂中甲科”<sup>①</sup>。《历世真仙体道通鉴续编》卷一《王嘉传》说他“弱冠业进士，系学籍，好属文，才思敏捷”<sup>②</sup>。金源涛《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》说他“弱冠，修进士举业，籍京兆府学，又善武略。圣朝天眷间，收复陕西，英豪获用，先生于是捐文场，应武举，易名德威，字世雄，其志足可以知”<sup>③</sup>。刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》亦谓“少读书，系学籍，又逮名武选”<sup>④</sup>。王重阳应武举事，《金莲正宗记》卷二《重阳王真人》说他“中甲科”，而金源涛《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》则称“文武之进，两无成焉”<sup>⑤</sup>，说法不一。郭旗先生对此作了考证，认为王重阳“所应科举则当为齐国傀儡政权的科举”<sup>⑥</sup>。虽然具体说法不同，但王重阳早年曾追求功名、有通过科举而青云直上的打算，则大体是一致的。

由于民族矛盾和阶级矛盾的错综复杂，王重阳的仕途并不顺利，他的心情也是十分复杂而苦闷的。从社会的动荡不安而反思到自身，亦感到自身的无常和人生的短促与痛苦。在《重阳全真集》卷九载有他的《悟真歌》一篇，可说是他生平的自述。其词云：

余当九岁方省事，祖父享年八十二。二十三上荣华日，伯父享年七十七。三十三上觉梦耽，慈父享年七十三。古今百岁七旬少，观此递减怎当甘？三十六上寐中寐，便要分他兄活计。豪气

① 《道藏》第3册第348页。

② 《道藏》第5册第414页。

③ 陈垣《道家金石略》第452页。

④ 《道藏》第19册第726页。

⑤ 陈垣《道家金石略》第451页。

⑥ 《全真道的兴起及其与金王朝的关系》，载《世界宗教研究》1983年第3期。

冲天恣意情，朝朝日日长波醉。压幼欺人度岁时，诬兄骂嫂慢天地。不修家业不修身，只恁望他空富贵。浮云之财随手过，妻男怨恨天来大。产业卖得三分钱，二分吃着一酒课。……四十八上尚争强，争奈浑身做察详。忽尔一朝便心破，变成风害任风狂。不惧人人长耻笑，一心恐昧三光照。静虑澄思省己身，悟来便把妻儿掉。好洗面兮好理头，从人尚道骋风流。家财荡尽愈无愁，怕与儿孙作马牛。五十二上光阴急，活到七十有几日？前头路险是轮回，旧业难消等闲失。一失人身万劫休，如何能得此中修。须知未老闻强健，弃穴趋坟云水游。云水游兮别有乐，无虑无思无做作。一枕清风宿世因，一轮明月前生约。<sup>①</sup>

这首歌词的内容表明：第一，他曾有过荣华富贵的日子，当此之时，他“豪气冲天”，得意忘形，天天醉酒贪杯，尽情享乐<sup>②</sup>；第二，不久，家里的金银财宝便如浮云一样散尽，自身的功名利禄也成了“竹篮打水”一场空；第三，又从其祖、父辈寿命一代比一代递减的事实，更感到人生的短促和死亡的恐怖；第四，经过“静虑澄思”之后，决计抛妻别儿，出家修行，以求云水之乐。由此可见，社会的动荡不安，是他遁入玄门的客观原因；在人生道路上感到彷徨失望和死亡的恐怖，是他遁入玄门的主观原因。他的这种心情，具体而生动地表现在他所作的《摸鱼儿》一词当中。其词云：

叹骷髅，卧斯荒野，伶仃白骨潇洒。不知何处游荡子，难辨

① 《道藏》第25册第739页。

② 麻九畴《重阳观记》说：“当废齐阜昌（1131—1137）间，脱落功名，日酣于酒。”见陈垣《道家金石略》第463页。

女男真假。抛弃也，是前世无修，只放猿儿傻。今生堕下，被风吹雨浥日皲，更遭无绪牧童打。余终待，搜问因由，还有悲伤，那得谈话？口衔泥土沙满眼，堪向此中凋谢。长晓夜算论秋冬，年代春和夏。四时孤寡，人家小大，早悟便休夸，俏骋风雅。<sup>①</sup>

在那兵荒马乱、骷髅遍野的战争年代，王重阳面对“卧斯荒野”的“伶仃白骨”，又是凄凉，又是阴森恐怖，不胜感慨系之，认为什么富贵荣华、什么功名利禄，都不过是过眼烟云，转瞬即逝，毫不值得留恋。到头来，还不是“口衔泥土沙满眼”，“难辨女男真假”。他虽“搜问因由”，但并未找到正确的答案，于是便错误地断定：“前路路是轮回”，只有猛回头，修仙学道，超脱凡尘，才是他唯一的出路。

关于王重阳出家修行的情况，在道书中有不少的神话传说，虽不可尽信，但对于我们了解王重阳的出家和创教过程，也有一定的帮助。据《历世真仙体道通鉴续编》卷一《王嘉传》称：“金海陵炀王正隆四年（1159），师忽自叹曰：‘孔子四十不惑，孟子四十不动心，予犹碌碌如此，不亦愚乎？’自是之后，性少检束。亲戚恶之，曰：‘害风来’，师受而不辞。关中谓狂者为害风，因以自呼。”<sup>②</sup> 时年四十八，与他在《悟真歌》中的自述相合。又谓这一年的六月，他醉于终南甘河镇，遇至人授以修真口诀。刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》所载亦同。并称：“自是尽断诸缘，同尘万有，阳狂垢污，人益

① 《重阳全真集》卷三，《道藏》第25册第710页。

② 《道藏》第5册第414页。

叵测。……其变易谈诡，千态万状，不可穷诘。”<sup>①</sup>这正是他在《悟真歌》中自己说的“忽尔一朝便心破，变成风害任风狂。不惧人人长耻笑，一心恐昧三光照”的情况，这大概是他“悟道”的开始。正隆五年（1160）中秋，再遇至人于醴泉县道中，授以秘语五篇，令其读毕焚之。王重阳乃抛妻别子，构庵于南时村，从此正式出家修道。金世宗大定元年（1161），他在南时村掘一丈多深的坟墓，坐居其中，号为“活死人墓”，以方牌挂其上，书曰“王害风灵位”，用以惊世骇俗，招揽信徒。过了两年，却无人回应。大定三年（1163）秋，他不得不离开这个“活死人墓”，到刘蒋村结庵居住。与李灵阳、和玉蟾同住一起，边修行边布教，但应者也很少。直到大定五年（1165），仅收录了三个弟子：史处厚、刘通微、严守常。于是，遂于大定七年（1167）四月，自焚其庵，拂衣东去。携铁罐一枚，随路行乞。至闰七月，抵达山东宁海州，径诣儒者范叔明家。在此会见了“家赀巨万”的大财主马宜甫（马从义，入道后改名马钰），遂就其家住食。为了布教的方便，马宜甫为之择地立庵，命名全真。全真之名，便从这开始。此后在大定八、九两年（1168—1169）间，王重阳往来活动于宁海、文登、福山、登州（今蓬莱）、莱州（今掖县）等地，先后建立了以“三教”之名冠其首的七宝会、金莲会、三光会、玉华会、平等会等五个教会组织，并次第收了马钰、谭处端、王处一、郝璘、丘处机、孙不二、刘处玄等七人为弟子。从此，这七位高足，便成为他推行全真教的骨干力量，以后被称为全真教的七位真人。于是，数年之间，全真之教远近风动，参加者甚多。大定十年（1170）正月，王重阳在前往陕西的途中病逝于河南开封，时年五十八。

全真道的立教宗旨和修持方法，在《重阳立教十五论》中作了比

<sup>①</sup> 《道藏》第19册第726页。

较集中的阐述。此《论》未著录撰人，传为王重阳所造，共分十五章，其主要内容如下：

第一论住庵，阐明出家之人先须住庵，以求依倚之所，使气神和畅；住庵之法，在于动静得中。“庵者，舍也，一身依倚。身有依倚，心渐得安，气神和畅，入真道矣。凡有动作，不可过劳，过劳则损气；不可不动，不动则气血凝滞。须要动静得其中，然后可以守常安分，此是住安（庵）之法。”<sup>①</sup>

第二论云游。阐述游历有虚真之别，修全真者是要真云游，而不是虚云游。指出：“凡游历之道有二：一者，看山水明秀，花木之红翠，或玩州府之繁华，或赏寺观之楼阁，或寻朋友以纵意，或为衣食而留心。如此之人，虽行万里之途，劳形费力，遍览天下之景，心乱气衰，此乃虚云游之人；二者，参寻性命，求问妙玄，登巖险之高山，访明师之不倦，渡喧轰之远水，问道无厌，若一句相投，便有圆光内发，了生死之大事，作全真之丈夫。如此之人，乃真云游也。”<sup>②</sup>

第三论学书。阐明读书须以心解为主。指出：“学书之道，不可寻文而乱目，当宜采意以合心，舍书探意采理，舍理采趣。采得趣，则可以收之人心，久久精诚，自然心光洋溢，智神踊跃，无所不通，无所不解。若到此，则可以收养，不可驰骋耳，恐失于性命。若不穷书之本意，只欲记多念广，人前谈说，夸诩才俊，无益于修行，有伤于神气，虽多看书，与道何益？既得书意，可深藏之。”<sup>③</sup>

第四论合药。阐明修全真道者，应精通合药之道。指出：“药者，乃山川之秀气，草木之精华，一温一寒，可补可泄，一厚一薄，可表

① 《道藏》第32册第153页。

② 同上。

③ 同上。

可托。肯精学者，活人之性命。若盲医者，损人之形体。学道之人，不可不通。若不通者，无以助道。不可执着，则有损于阴功。外贪财货，内费修真，不足今生招愆，切忌来生之报。吾门高第，仔细参详。”<sup>①</sup>

第五论盖造。阐述造庵目的在于遮形，避免露宿野眠，否则触犯日月，有害修行；切不可追求高大堂皇，浪费财力，断绝地脉。指出：“茅庵草舍，须要遮形；露宿野眠，触犯日月。苟或雕梁竣宇（宇），亦非上士之作为；大殿高堂，岂是道人之活计。斫伐树木，断地脉之津液；化道货财，取人家之血脉。只修外功，不修内行，如画饼充饥，积雪为粮，虚劳众力，到了成空。有志之人，早当觅身中宝殿；体外朱楼，不解修完，看看倒塌，聪明君子，细细察详。”<sup>②</sup>

第六论合道伴。阐述关于修道交友的方法。指出：“道人合伴，本欲疾病相扶，你死我埋，我死你埋。然先择人而后合伴，不可先合伴而后择人。不可相恋，相恋则系其心；不可不恋，不恋则情相离。恋欲不恋，得其中道可矣。有三合三不合，明心有慧有志，此三合也；不明着外境，无智慧、性愚浊，无志气、干打哄，此三不合也。立身之本在丛林，全凭心志，不可顺人情，不可取相貌，唯择高明者，是上法也。”<sup>③</sup>

第七论打坐。阐述静坐的要领。指出：“凡打坐者，非言形体端然，瞑目合眼，此是假坐也。真坐者，须要十二时辰、住行坐卧、一切动静中间，心如泰山，不动不摇，把断四门：眼、耳、口、鼻，不令外景入内；但有丝毫动静思念，即不名静坐。能如此者，虽身处尘

① 《道藏》第32册第153页。

② 同上。

③ 同上。



世，名已列于仙位，不须远参他人，便是身内贤圣，百年功满，脱壳登真，一粒丹成，神游八表。”<sup>①</sup>

第八论降心。阐述剪除乱心，以求定心。指出：“凡论心之道，若常湛然，其心不动，昏昏默默，不见万物，冥冥杳杳，不内不外，无丝毫想念，此是定心，不可降也。若随境生心，颠颠倒倒，寻头觅尾，此名乱心也，当速剪除，不可纵放，败坏道德，损失性命，住行坐卧，常勤降闻见知觉为病患矣。”<sup>②</sup>

第九论炼性。阐述理性之法，应紧慢适中，刚与柔得体。指出：“理性如调琴弦，紧则有断，慢则不应，紧慢得中，琴可调矣。则又如铸剑，刚多则折，锡多则卷，刚锡得中，则剑可矣。调炼性者，体此二法，则自妙也。”<sup>③</sup>

第十论匹配五气。阐述调配五行之精于一身之中。指出：“五气聚于中宫，三元攒于顶上，青龙喷赤雾，白虎吐乌烟，万神罗列，百脉流冲，丹砂晃朗，铅汞凝澄，身且寄向人间，神已游于天上。”<sup>④</sup>

第十一论混性命。阐述性与命的关系。指出：“性者，神也；命者，气也。性若见命，如禽得风，飘飘轻举，省力易成。《阴符经》云‘禽之制在气’是也。修真之士，不可不参。不可泄漏于下土，恐有神明降责。性命是修行之根本，谨紧锻炼矣。”<sup>⑤</sup>

第十二论圣道。阐述入圣之道，在于积德累功。指出：“入圣之道，须是苦志多年，积功累行。高明之士，贤达之流，方可入圣之道也。身居一室之中，性满乾坤，普天圣众，默默护持，无极仙君，冥

① 《道藏》第32册第153页。

② 同上，第153—154页。

③ 同上，第154页。

④ 同上。

⑤ 同上。

冥围绕，名集紫府，位列仙阶，形且寄于尘中，心已明于物外矣。”<sup>①</sup>

第十三论超三界。阐述学道者务须超出欲界、色界、无色界。指出：“欲界、色界、无色界，此乃三界也。心忘虑念，即超欲界；心忘诸境，即超色界；不着空见，即超无色界。离此三界，神居仙圣之乡，性在玉清之境矣。”<sup>②</sup>

第十四论养身之法。阐述求道者，务须培养法身。指出：“法身者，无形之相也。不空不有，无后无前，不下不高，非短非长，用则无所不通，藏之则昏默无迹。若得此道，正可养之。养之多则功多，养之少则功少，不可愿归，不可恋世，去住自然矣。”<sup>③</sup>

第十五论离凡世。阐述脱离心地，即是真离凡世；所以真离凡世，绝不是指身体脱离现世，超登仙境。指出：“离凡世者，非身离也，言心地也。身如藕根，心似莲花，根在泥而花在虚空矣。得道之人，身在凡而心在圣境矣。今之人，欲永不死而离凡世者，大愚不达道理也。言十五论者，警门中有志之人，深可详察知之。”<sup>④</sup>

根据以上所述，可以看出全真道的思想与以前的道教理论和修持方法相比较，既有继承，又有革新和发展，从而形成了它自己的鲜明特点：

第一，发展了关于精、气、神的修炼理论。

在《重阳立教十五论》中，已明确地提出“性命是修行之根本”，所以，王重阳认为修行的方法，就在于“了达性命”。他在《金玉关锁诀》中说：“今人修道者，却不修真道，（真）道者，了达性命

① 《道藏》第32册第154页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

也。”<sup>①</sup>他提出：“性命者，是精血也。”<sup>②</sup>并说：“精生魄，血生魂，精为性，血为命。人了达性命者，便是真修行之法也。”<sup>③</sup>并接着指出：“精血者，是肉身之根本，真气者是性命之根本。故曰：有血者，能生真气也；真气壮实者，自然长久，聚精血成形也。”<sup>④</sup>这就是说“性”就是“精”，“命”就是血，精血是肉体赖以生存的根本，而根本之中又有根本，这就是“真气”。他把精、气、血看做是“人之三宝”，认为修行之人应当爱惜这三宝。他在同书中指出：“今修行者，不知身从何得，性命缘何生？诀曰：皆不离阴阳所生，须借父精母血。二物者，为身之本也。今人修行，都不惜父精母血，耗散真气，损却元阳，故有老，老有病，病中有死。既有无常，何不治之。”<sup>⑤</sup>又说：“人有万病，是病者，皆伤人之命矣。有疾病者，尽不干五脏之事，都是损了精、气、血三宝。”<sup>⑥</sup>

《立教十五论》提出了“混性命”，并谓：“性者，神也；命者，气也。”所谓“混性命”，就是指通过锻炼，使神、气相互交结，或者说使精、气、神相互交结，混而为一。故所谓“混性命”与“了达性命”是完全一致的。关于这个问题，《重阳全真集》卷一《全真堂》对此解释说：“堂名名号号全真，寂正逍遥子（仔）细陈……气血转流浑不漏，精神交结永无津。”<sup>⑦</sup>《重阳全真集》卷三《三州五会化缘榜》又说：“夫玉花（华）者，乃气之宗；金莲者，乃神之祖。气神相结，谓之神仙。《阴符经》云：神是气之子，气是神之母，子母相

① 《道藏》第25册第800页。

② 同上。

③ 同上，第799页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上，第800页。

⑦ 同上，第697页。

见，得做神仙。”<sup>①</sup>既然精、气、神的相互交结便是神仙，可见，“了达性命”既是他的修行方法，也是他修行的目的。

那么，怎样才能“了达性命”呢？王重阳对此也作了阐述。在王重阳看来，“性命”本人之所有，由于人降生到这个五颜六色的大千世界以后，情欲便产生并逐渐增长起来，于是便迷住了本性。因此，要恢复本性，达到精、气、神的混而为一，就必须去伪存真，扫除情欲，这便是他的“性命”学说的关键所在。《立教十五论》便贯穿了这一思想，其他许多诗文对此也作了反复的论述。这里试列举《金关玉锁诀》中的几段有关问答如下：

或问曰：如何是修真妙理？答曰：第一，先除无名烦恼；第二，休贪恋酒色财气。此者便是修行之法。……难曰：……且人有疾病无常，如何治之？答曰：欲要治之，除是达太上炼五行之法。<sup>②</sup>

问曰：如何是五行之法？诀曰：第一先须持戒，清静忍辱，慈悲实善，断除十恶，行方便，求度一切众生，忠君王，孝顺父母师资，此是修行之法，然后习真功。<sup>③</sup>

问曰：既为人，因甚生死先后者，何也？答曰：先死者，为其人心着欲乐，贪恋境界，是男子者损精，妇人损血，白日不断无名烦恼，夜中不斩三尸阴鬼，男子妇人，已有无常也。<sup>④</sup>

问曰：不死之人，何也？答曰：不死者，为其人身清静无垢，惜真炁在丹田，精血不衰，其人不死也。难曰：多见今人清

① 《道藏》第25册第788页。

② 同上，第798页。

③ 同上。

④ 同上，第799页。

静休妻，亦不能成道者，何也？答曰：虽是此人清静，却不达真清静之功，其人虽是一身清静，却不能定于精血养真气，此人身清心不清，其身静意不静。<sup>①</sup>

从以上这些问答来看，其中心思想就是要求修行者必须涤除一切情欲，保持心地的完全清静，这样就可以使“真炁在丹田，精血不衰”，调配五行之精于一身之中，避免疾病，以至长生不死，达到精、气、神的混而为一，以至“身且寄向人间，神已游于天上”的神仙境界。在这里，心地的经常清静是关键。所以，他又说“夫修行者，常清静为根本”<sup>②</sup>。这样一来，修性命的核心便是炼心，故他反复强调炼心的重要性。据王利用《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》载，马钰病危，有人告诉王重阳说：“马公将死矣！”王重阳拊掌而叹，“乃以炼心语疗之，曰：‘凡人入道，必戒酒色财气，攀缘爱念，忧愁思虑，此外更无良药矣。’疾遂愈”<sup>③</sup>。他在《重阳全真集》卷二《唐公求修行》一诗中又说：“学道修真非草草，时时只把心田扫，悟超全在绝尘情，天若有情天亦老。”<sup>④</sup>在卷一《善友问耕种助道》诗中又说：“世间凡冗莫相于，清静精研礼念初。慧照时时频剔拨，心田日日细耕锄。增添福炷油休绝，剿剪烦苛草尽除。登莹苗丰功行满，登苗携去献毗卢。”<sup>⑤</sup>他认为，只要能够扫除心田里的尘秽，便可以恢复人之本性，实现精、气、神的混一。他在《任公问本性》一诗中明确地说：“如金如玉又如珠，兀兀腾腾五色铺。万道光明俱

① 《道藏》第25册第799页。

② 同上，第799—800页。

③ 陈垣《道家金石略》第639页。

④ 《道藏》第25页第704页。

⑤ 同上，第694页。

未显，一团尘垢尽皆除。频频洗涤分圆相，细细磨揩现本初。不灭不生闲朗耀，方知却得旧规模。”<sup>①</sup>

王重阳这套精、气、神的修炼理论，北宋以前的道教也曾论及，唐代道教学者司马承祯即有关于守静去欲，修炼精、气、神的专门论述，所以并不是王重阳的首创。他的贡献，是把这种修炼理论更加系统化，并在汲取儒、佛两家有关思想的基础上，使之更加丰富更加细致，具有自己特色，从而向前发展了这种修炼理论。

第二，发展了关于长生成仙的思想。

在王重阳的修炼理论中，还有一个问题需要特别指出的，就是在长生成仙的观念上他有一个崭新的突破，从而形成了与过去的道派在这个问题上的重大区别。

修炼成仙，乃是道教所追求的最终目标，在这点上，各个教派都是相同的，全真道也是如此，这是它和旧道派的相同之处。但在王重阳创教前，对成仙的理解，大多是指长生不死，即身成仙，追求肉体不灭和所谓“轻举飞升”。而王重阳的成仙概念，显然已和过去的概念有些不同，他虽并未完全摆脱“长生不死”之类的思想束缚，但他并不强调肉体的“不灭”，特别是他已经完全抛弃了“轻举飞升”之类的无稽之谈。在《立教十五论》中，明确指责“欲永不死而离凡世者”，为“大愚不达道理”之人，他所追求的，仅仅是精、气、神的交结而已。《重阳全真集》卷一《和落花韵》对此说得很清楚：“不谋轻举望升飞，碧洞无劳闭玉扉。久厌世情名与利，素嫌人世是和非。须知谨谨修心地，何必区区街道衣。门外落花任风雨，不知谁肯悟希夷。”<sup>②</sup> 与此相联系，他在《金关玉锁诀》中，还把神仙分为五个等

<sup>①</sup> 《道藏》第25册第693页。

<sup>②</sup> 同上，第691—692页。

级：“第一，不持戒，不断酒肉，不杀生，不思善，为鬼仙之类；第二，养真气长命者，为地仙；第三，好战争，是剑仙；第四，打坐修行者，为神仙；第五，孝养师长父母，六度万行方便，救一切众生，断除十恶，不杀生，不食酒肉邪非偷盗，出意同天心，正直无私曲，名曰天仙。”<sup>①</sup>从王重阳的一些言行看来，其中的第二、四两种，自然符合他的主张。他对“养真气”和“打坐修行”，均有明确的论述。最后一种也是他所倡导的。他所标榜的立教原则，乃是“普济群生，遍拔黎庶”<sup>②</sup>，因此，对于神仙的标准，自然也就不拘一格。这样，全真教的目标，既适应于有较高文化素养的知识阶层，也适应于文化素养较低的广大黎民百姓，使他们都有修炼成仙的希望，以利于招徕更多的道徒。

第三，突出了“三教归一”的思想。

北宋时的张伯端，便力图以道教修炼性命之说来说撮合三教，提出道教与儒、释的关系是：“教虽分三，道乃归一。”王重阳继承和发展了这种“三教归一”的思想。从其创教之时，他在山东地区所创立的五个教会，皆冠以“三教”之名，并规定《道德经》、《孝经》、《般若心经》皆为全真徒应当习诵的经典<sup>③</sup>。在《立教十五论》中，既强调“性命是修行之根本”，应“谨紧锻炼”，以求“脱壳登真”、“神游八表”这一宗旨，又将佛教的“三界”和“禅定”之说纳入修持方法之中，并认为“入圣之道”在于“积功累行”，把“忠君王、孝父母”等儒家的伦理道德列为教戒，要求教徒必须遵守。这一切，都明显地显示出全真道的“三教归一”思想。刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》在谈到王重阳全真学说的特点时说：“凡接人初机，必先使读

① 《道藏》第25册第802页。

② 同上，第788页。

③ 金源琦《终南山神仙重阳真人全真教主碑》称：“真人劝人诵《般若心经》、《道德清静经》及《孝经》，云可以修证。”载《甘水仙源录》卷一，《道藏》第19册第725页。

《孝经》、《道德经》，又教之以孝谨纯一。及其立说，多引六经为证据。其在文登、宁海、莱州，尝率其徒演法建会者凡五，皆所以明正心诚意、少私寡欲之理，不主一相，不居一教也。”<sup>①</sup> 他在《金关玉锁诀》中明确指出：“三教者，如鼎三足，身同归一，无二无三。三教者，不离真道也。喻曰：似一根树生三枝也。”<sup>②</sup> 这就是说，儒、释、道三教，如同一个鼎的三个足，一棵树所生的三根枝，枝或足虽分为三，而鼎身或树根则同归于一。这个“一”，就是“真道”，即全真之道。这种“三教归一”的言论，在他的诗文中俯拾皆是。《重阳全真集》卷一《答战公问先释后道》说：“释道从来是一家，两般形貌理无差。识心见性全真觉，知汞通铅结善芽。马子休令川拨棹，猿儿莫似浪淘沙。慧灯放出腾霄外，照断繁云见彩霞。”<sup>③</sup> 所谓“识心见性”，是指精神的锻炼；所谓“知汞通铅”，是指真气的锻炼。即道、释二教，虽然形式上有差别，但在精、气、神的修炼方面，则是完全一致的。同书卷一《孙公问三教》又说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。悟彻便令知出入，晓明应许觉宽洪。精神烝候谁能比，日月星辰自可同。达理识文清净得，晴空上面观虚空。”<sup>④</sup> 这就是说，儒、释、道三教本是同源一理，只要熟悉他精、气、神的修炼理论，对儒、释、道三教便自然融会贯通。同书卷一《述怀》对此明确地说：“了了通三道，圆圆做一团”<sup>⑤</sup>。在《永学道人》一诗中又说：“心中端正莫生邪，三教搜来做一家。义理显时何有异，妙玄通后更无加。般般物物俱休着，净净清清最好夸。亘劫真人重出现，这

① 《道藏》第19册第725—726页。

② 《道藏》第25册第802页。

③ 同上，第691页。

④ 同上，第693页。

⑤ 同上，第698页。



回复得跨云霞。”<sup>①</sup>表明他的目的，就是要把三教捏成一团，融为一体。王重阳本儒家出身，受到儒学的熏陶，后来学道，又受到佛教、特别是佛教禅宗的思想影响。他对禅宗理论是相当信服的。同书卷一《问禅道者何》一诗曾就禅与道的关系解释说：“禅中见道总无能，道里通禅绝爱憎。禅道两全为上士，道禅一得自真僧。道情浓处澄还净，禅味何时净复澄。咄了禅禅并道道，自然到彼便超升。”<sup>②</sup>可见，在王重阳看来，禅与道虽有区别，但在两者之间不能有所爱憎，若仅修其一，就只能做一个普通的道士或和尚，只有禅道两全的人才能成为“上士”，得到“超升”。胡应麟在《少室山房笔丛》卷四十二《玉壶遐览》引《青岩丛录》评论全真思想时说：“其说颇类禅而稍粗。”这个评论，不是没有道理的。

第四，在修炼方术上专主内丹，不尚符箓，也反对黄白之术。

在王重阳的著作中，几乎从不谈论符箓和黄白等事。虽然他也使用铅、汞、金丹等词，但其内容是作为性命或精、气、神之类的别称。《重阳全真集》卷二有题为《金丹》一诗，明确地说：“本来真性唤金丹，四假为炉炼作团。不染不思除妄想，自然袞出入仙坛。”<sup>③</sup>这便是最好的例证。在他看来，只有修真养性，通过精、气、神的内丹修炼，才是成仙的唯一正道。

第五，强调道士必须出家住庵，不准有妻室，这也是它和其他道派特别是与正一道不同的一个特点。

综上可知，全真道主要是通过对旧道派特别是丹鼎派的改造而建立起来的一个新道派，它在立教宗旨、修持目标和修持方法等各个方

① 《道藏》第25册第696页。

② 同上，第694页。

③ 同上，第701页。

面都有自己的特色。徐琰在《郝宗师道行碑》中谈到全真道的特色时说：“其修持大略，以识心见性、除情去欲、忍耻含垢、苦己利人为之宗。”<sup>①</sup> 并强调它和过去那些主张符箓、烧炼、章醮等旧道派的不同，认为它才真正合乎老庄之道的本旨。宁海学正范恽于大定戊申（1188）所作的《重阳全真集序》中在介绍王重阳的立教宗旨时又说：“大率诱人还醇返朴，静息虚凝，养亘初之灵物，见真如之妙性，识本来之面目，使复之于真常，归之于妙道也。”<sup>②</sup> 并指出：其“博通三教，洞晓百家，……化三州之善士，结五村之良缘，行化度人，利生接物，闻其风者咸敬惮之，杖屦所临，人如雾集”<sup>③</sup>。可见这个新道派在当时确实吸引了不少道众。之所以如此，就在于它在一定程度上反映了当时在政治上不得志的分子和苦难民众寻求精神解脱的社会心理。

必须指出，王重阳的全真学说本身，也包含有它的二重性，一方面他强调要修成“天仙”，必须“普济群生，遍拔黎庶”，有符合民众精神寄托需要的一面；另一方面，他又强调要达到成仙这个最终目标，还必须“忠君王”，遵守封建的纲常伦理，又有为封建王朝服务，可供封建统治者利用的一面。而且他倡导的养性修真，叫大家遁入玄门，除情去欲，“还醇返朴”，放弃对现实生活的追求，循规蹈矩，“忍耻含垢”，不作任何反抗，这对于维护封建统治显然是有利的。全真道在当时之所以同时又受到统治者的支持并能迅速发展，这大概也是重要原因之一。

（2003年12月20—22日香港道教学院“全真道研究中心成立暨国际学术研讨会”论文）

① 《道藏》第19册第740页。

② 《道藏》第25页第689页。

③ 同上。

## 南宋时在南方兴起的一个金丹道派

### ——紫阳派的形成及其传系和特点

在南宋流传的道派当中，除符箓道教而外，还有所谓金丹南宗者，其特点是宗承北宋张伯端的内丹说，轻视符箓，并以外丹为邪术。因其以张伯端为祖师，故可称为紫阳派。从其专主内丹修炼这一宗旨来看，与北方的全真道相似。故人们便以之与王重阳所创的全真道相对比，称王重阳一派为北宗，称紫阳派为南宗。这种南北宗之分，乃是就宋元时候内丹修炼而言的。明宋濂《送许从善学道还闽南序》说：“宋元以来，说者滋炽，南北分为二宗：南宗则天台张用成……北则咸阳王中孚。”<sup>①</sup>又因张伯端自认为宗承汉末魏伯阳的金丹说，故元袁桷《野月观记》又说：“养生之说有二焉：北祖全真……东南师魏伯阳。”

南宗的建立，较晚于北宗，其实际创始者应是南宋宁宗时代的白玉蟾。但他们为与北宗争雄，白玉蟾的弟子陈守默、詹继瑞在《海琼传道集序》中根据一些传说提出了一个传授系统：“昔者钟离云房（钟离权）以此传之吕洞宾，吕传刘海蟾，刘传之张平叔（张伯端），

<sup>①</sup> 《文宪集》卷八，《影印文渊阁四库全书》第1223册，第469页。

张传之石泰，石传之道光和尚（薛式），道光传之陈泥丸（陈楠），陈传之白玉蟾，则吾师也。”<sup>①</sup>这样一来，南宗的历史就比北宗早得多了；即使从张伯端算起，也比北宗大约早百年，当然资格更老了。但张伯端以前的钟、吕、刘和张伯端之间的传授关系，不仅张伯端本人无明文记载，从石泰到陈楠也无这种说法，至白玉蟾及其门人始倡言之。宋元时，有关钟、吕、刘的神话传说甚多，金丹派多尊他们为祖师。这类神话传说，大多出于后人的附会，缺乏充分的史事根据，其可靠性如何，尚有待于考证。现从张伯端起，对这一传授系统的有关人物，分别作一简略的考察。

张伯端，字平叔，一名用成（诚），号紫阳，天台（在浙江省东部）人。所撰《悟真篇》为道教内丹丹法主要经典，在道教史上是一部承先启后的重要著作，与《参同契》的地位相仿。《四库全书总目》卷一四六说：“是书专明金丹之要，与魏伯阳《参同契》道家并推为正宗。”正因为如此，所以南宋的金丹道派推张伯端为祖师，是非常自然的事。但事实上张伯端本人不仅并未创立什么道派，而且他所直接传授的门徒也无明确的记载，仅以书授与马默，望其“流布”，以俟“会意者”而已。

石泰，字得之，号杏林，一号翠元（玄）子，常州（在今江苏省境内）人。据《武进县志》和《历世真仙体道通鉴》卷四十九《石泰传》的记载，石泰卒于南宋高宗绍兴二十八年（1158），其生年则无明文可考。《陕西通志》和《历世真仙体道通鉴》说他“寿一百三十七”。按此推算，则当生于北宋仁宗乾兴元年（1022）。《陕西通志》还说他常以药济人，不受其谢，唯愿种一杏树，久遂成林，人因号为“石杏林”。又说他曾“遇张紫阳得金丹之道”，并叙述他们相遇的经

<sup>①</sup> 《道藏》第33册第147页。

过说，“初，紫阳得道于刘海蟾”，海蟾曰：“异日有为汝脱缰解锁者，当以此道授之，余皆不许。”其后，紫阳三传非人，三遭祸患，誓不敢妄传，乃作《悟真篇》行于世。曰：“使宿有仙风道骨之人读之自悟，则是天之所授，非人之辄传矣。”中罹凤州太守怒，按以事坐，黥窜郴州，会大雪，与护送者俱饮酒肆，杏林（适肆中）<sup>①</sup>，邀与同席，问之，知其故。杏林曰：“郴守吾故人也。”紫阳因恳为先容，乃相与之郴。一见获免。紫阳德之，遂传其道。石泰作《还元篇》行于世。《历世真仙体道通鉴》卷四十九《石泰传》所记，与此基本相同，仅在文字上略有增饰而已。今《道藏》载有《还原篇》，题为杏林真人石泰得之撰，其自序云：“昔年于驿中遇先师紫阳张真人，以简易之语不过半句，其证验之效只在片时，知仙之可学，私自生欢喜，及其金液交结，圣胎圆成，泰故作《还原篇》八十一章，五言四句，以授晚学。”<sup>②</sup>是以《还原篇》八十一章之作，乃是为阐述张伯端之丹旨，用以教示后学而已。其第二十六章赞扬金丹之道说：“儒家明性理，释氏打顽空，不识神仙术，金丹顷刻功。”<sup>③</sup>第七十九章又说：“吕承钟口诀，葛授（受）郑心传，总没闲言语，都来只汞铅。”<sup>④</sup>这里将钟吕与郑葛并提，仅是从金丹之道的渊源而言，不能据以说明张伯端和钟吕之间的直接传授关系。至于石泰和张伯端之间是否为直接传授，虽有上述依据，但不仅张伯端本人没有提到，而且在陆彦孚等人的有关记载中亦未述及，这也是一个疑案。

薛式，一名道光，一名道原（源），陕西鸡足山人，一云阆州人，字太原（源）。《历世真仙体道通鉴》卷四十九《薛道光传》谓其卒于

① 括号内“适肆中”三字，据《历世真仙体道通鉴》卷四十九《石泰传》补。

② 《道藏》第24册第212页。

③ 同上，第213页。

④ 同上，第214—215页。

光宗绍熙二年（1191）。《陕西通志》说他“寿一百十四岁”，按此推算，则应生于北宋神宗元丰元年（1078）。并谓其尝为僧，法号紫贤，一号毗陵禅师。云游长安，留开福寺，参长老修严，又参僧如环。因桔槔，顿有省悟，颂曰：“轧轧相从响发时，不从他得豁然知；桔槔说尽无生曲，井里泥蛇舞枯枝。”二老然之，自尔顿悟无上圆明真实法要，机锋迅捷，宗说兼通，且复雅意金丹导养。宋徽宗崇宁五年丙戌（1106）冬，寓郿，遇石杏林，传授口诀真要，乃注解《悟真篇》，作《复命篇》及《丹髓歌》行世。《历世真仙体道通鉴》卷四十九《薛道光传》所记，与此大体相同。《武进县志》亦载其从石杏林“尽得张紫阳金丹之秘”一事。《道藏》载有《丹髓歌》三十四章，题为薛道光撰，末有《后序》一篇，为石泰所作，其中称：“先师《悟真篇》所谓金丹之要在乎神水华池者，即铅汞也。人能知铅之出处，则知汞之所产；既知铅与汞，则知神水华池；既知神水华池，则可以炼金丹。”<sup>①</sup>《后序》中又提到钟离权，亦是就这种金丹思想的渊源而说的，并未提出张伯端与钟离权之间的传授关系。

陈楠，字南木，号翠虚，惠州博罗县白水岩人。生年不详，《历世真仙体道通鉴》卷四九《陈楠传》仅记其卒于嘉定六年（1213），又注云：“一云四年（1211）”。该传说他以盘枕箍桶为生，曾作《盘枕颂》云：“终日盘盘圆又圆，中间一位土为尊，磨来磨去知多少，个里全无斧凿痕。”又作《箍桶颂》云：“有漏教无漏，如何水泄通，既能圆密了，内外一真空。”<sup>②</sup>后得太乙刀圭金丹法诀于毗陵禅师（薛道光），又得景霄大雷琅书于黎姥山神人，说明他是丹诀与雷法并传。人每向他求符治病，他便“捻土”以付之，病辄愈，故人呼之为

① 《道藏》第4册第630页。

② 同上，第385页。

“陈泥丸”。宋徽宗政和（1111—1118）中，擢提举道录院事。后归罗浮，以道法行于世，所至为人驱狐治病，鞭龙救旱，浮笠济湍流，含水银成白金，显诸神异，著有《翠虚篇》<sup>①</sup>。其弟子最著者有鞠九思、沙蜚虚、白玉蟾等。

白玉蟾，本姓葛，名长庚，琼州（属今海南岛）人。<sup>②</sup>《祁阳县志》谓其父亡，母氏他适，因改姓白，名玉蟾。一说因其出生之时，母梦一物如蟾蜍，即以玉蟾呼之。号玘庵，又号琼琯，自号海琼子，或海南翁，或琼山道人，或武夷散人，或神霄散吏，或琼山老叟，或灵霍童景洞天羽人。其生卒年历来即各说不一。侯外庐《中国思想通史》称：“生于光宗绍熙五年（1194），卒于理宗绍定二年（1229），其寿为三十五。”而《祁阳县志》则说是生于“宋绍兴甲寅（1134）三月十五日”，比《中国思想通史》所说的生年较早。《和州志》甚至说，“靖康（1126）末，天下扰乱，放浪于江湖间”，其出生当更早，这一说法显然不够真实，可暂时不考虑。此外，《九江府志》说他卒于“嘉定己未冬”。“嘉定”当为宁宗年号。查嘉定并无“己未”，只有“己巳”（1209）和“己卯”（1219）。《江西通志》又说他卒于“绍定己未”。“绍定”指理宗年号，但查绍定亦无“己未”，而只有“己丑”（1229），这便是《中国思想通史》所认定的卒年。但《修真十书》卷四十一《上清集》有白玉蟾所作《水调歌头》一首，副题为：“丙子七月十八日得雨，午后大风起，因有感”，中有“光景暗中催，去览镜，朱颜犹在”<sup>③</sup>之句。这一情况说明：“丙子”年白玉蟾仍然健在。查南宋的“丙子”年有三：一为高宗绍兴二十六年（1156），

① 《道藏》第24册第202—211页。

② 《和州志》谓为“东海人”，《祁县志》谓世本“闽清”，“父董教琼州”，玉蟾即“生于琼”，何继高《琼琯白真人集序》所载亦同，见《藏外道书》第5册，第15页。

③ 《道藏》第4册第791页。

二为宁宗嘉定九年(1216),三为端宗景炎元年(1276)。我们排除第一个绍兴二十六年的“丙子”不论,从上面明确指出白玉蟾的两个不同生年来看,若谓生于绍熙五年(1194),则“丙子”应为景炎元年(1276);若谓生于绍兴甲寅(1134),则“丙子”应为嘉定九年(1216)。其时白玉蟾已八十二岁,自谓“光景暗中催”,有垂暮之感,是合乎情理的。另据《祁阳县志》说:“宋绍定(1228—1233)间,清湘蒋晖、洞阳李日新俱与之游。”故所谓“丙子”不大可能为嘉定九年(1216)。如果按照这个推测,则白玉蟾似当生于光宗绍熙五年(1194)。他在《水调歌头·自述十首》中又有“虽是蓬头垢面,今已九旬来地,尚且是童颜”<sup>①</sup>之句,据此,则南宋末年到元初,他尚在世。也有学者根据署名“滇西弟子彭翥竹林谨识”的《神仙通鉴白真人事迹三条》的记载,认定白玉蟾生年当为南宋高宗绍兴四年(1134),卒于南宋理宗绍定二年(1229),住世凡九十六年<sup>②</sup>。故白玉蟾的生卒年问题,尚待进一步考定。

白玉蟾出身高门,十二岁举童子科,故姚鹿卿《庐山集序》说他“以妙龄赴高科,读书种子,宿世培植”<sup>③</sup>。似与其父“董教琼州”有关。后因“任侠杀人,亡命之武夷”<sup>④</sup>,从陈楠学道,为道士,九年尽得其旨。《海琼白真人语录》卷四《泥丸真人罗浮翠虚吟》谓:“嘉定壬申八月秋,翠虚道人在罗浮……吾将蜕形归玉阙,遂以金丹火候诀,说与琼山白玉蟾,使之深识造化骨。”<sup>⑤</sup>“壬申”为嘉定五年(1212);第二年陈楠逝世。从此之后,白玉蟾乃独自往还于罗浮、霍

① 《道藏》第4册第789页。

② 参盖建民、黄凯端《白玉蟾丹道养生思想发微》,载《道韵》1999年8月第五辑。

③ 《藏外道书》第5册第140页。

④ 刘坤一《江西通志》卷一八〇,又见《九江府志》。

⑤ 《道藏》第33册第132页,又见《翠虚篇》。



童、武夷、龙虎、天台、金华、九日诸山，传行其道。《历世真仙体道通鉴》卷四十九《白玉蟾传》说他又“受上清篆，行诸阶法，于都天大雷最著，所用雷印，常佩肘间，所至祈禳，辄有异应”<sup>①</sup>，可见他也是内丹与雷法并传。嘉定（1208—1224）中，诏征赴阙，对御称旨，命馆太乙宫，一日不知所在。表明他并不喜欢与上层统治者交往。传说他“好诡诞之行”，经常“蓬头跣足，一衲弊甚”。曾自赞：“千古蓬头跣脚，一年服气餐霞；笑指武夷山下，白云深处吾家”<sup>②</sup>，这大概是他的自我写照。嘉定十五年（1222）四月，他曾到临安“伏阙言天下事”，但结果是“沮不得达，因醉执逮京尹，一宿乃释。既而臣僚上言先生左道惑众，群常数百人，叔监丞坐是得祠”<sup>③</sup>。可见他在政治上并不得意。据当时人的记载，白玉蟾博览群书，贯通三氏，不仅善诗文，且工书画。据《历世真仙体道通鉴》卷四十九《白玉蟾传》说，他的“大字草书，视之若龙蛇飞动，兼善篆隶，尤妙梅竹，而不轻作，间自写其容，数笔而就，工书者不能及”<sup>④</sup>。《九江府志》也称其“挥洒文墨，信笔而成”。他的诗文集，在生前刊行的有《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》等。后有何继高编辑的《琼琚白真人集》。另有《海琼白真人语录》和留元长所编《海琼问道集》等。其门弟子颇多，最著者有彭耜、留元长、叶古熙、詹继瑞、陈守默等。

以上是对南宗传系及其有关人物的简略介绍。这个传系虽有一定传说资料可凭，其思想体系也有相互一致之处，但直至陈楠的时候尚无这个系统的明确记载。后来在《修真十书》卷六里载有白玉蟾《谢

① 《道藏》第5册第386页。

② 《道藏》第4册第796页。

③ 彭耜《海琼玉蟾先生事实》。

④ 《道藏》第5册第386页。

张紫阳书》，其中说：“先师泥丸先生翠虚真人出于祖师毗陵和尚薛君之门，而毗陵一线实自祖师杏林先生石君所传也。石君承袭紫阳祖师之道。”<sup>①</sup>

但白玉蟾与张伯端时代相隔甚远，当白玉蟾出生之日，张伯端已死去了百多年，怎么还会给张伯端写信？或许是出于当时创派的需要，抑或是出于伪托？即使这封信是真的，这个传授系统确实存在，也并不能因此可以证明南宗这个教派在张伯端那个时候即已形成，甚至在陈楠之前也很难证明已经形成了一个独立的教派。因为一个教派的形成，不仅要有它自己的教祖、教义和传承关系，还必须要有有一定数量的教徒所组成的团体，并且要有它自己的宗教活动场所以及相应的教规、仪式等等。所有这些条件，在陈楠之前显然都没有具备。如上所述，从张伯端到陈楠，他们的思想体系虽然很接近，但至多也仅有单传关系，他们每个人的徒众都非常少，并未形成一个有组织的教团；他们经常到处云游，既无本派固定的宫观作为他们宗教活动的场所，也无一定的教团；与此相联系，他们既没有制定自己的教规，也没有形成自己的宗教仪式。直到白玉蟾，开始也只是在东南各地到处云游，后来他的徒众才逐渐多起来了，并开始建立了教团组织。他的弟子彭耜对其再传弟子林伯谦说：“尔祖师（指白玉蟾）所治碧芝靖，予今所治鹤林靖，尔今所治紫光靖，大凡奉法之士，其所行香之地，不可不奏请靖额也，如汉天师二十四治是矣。”<sup>②</sup> 彭、林皆各自有靖，而且奏请得额，为官方所承认。有了靖，就有了固定的宗教活动场所，“如汉天师二十四治”一样，也就表明了他们各自有一定数量的信教徒众。白玉蟾还撰有《道法九要》，略述教徒行持规则九条，可

<sup>①</sup> 《道藏》第4册第625页。

<sup>②</sup> 《道藏》第33册第24页。

说是订立了自己的教规。这些情况表明，在白玉蟾的时候，作为一个教派来说，算是已经初具规模。但这时的靖庐为数不多，分布的地区也不广，仅限于福州一带，说明开始时力量并不大。尽管如此，白玉蟾所遗留下的著作甚多，这对完善他们的教理教义，促进这个教派的形成和发展，都具有极为重大的意义。所以应当说，白玉蟾乃是紫阳派、即金丹派南宗的实际创立者。

以上是对紫阳派的形成及传系和有关人物的简略介绍，后来的道教徒将这个传系中的张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾等五人尊为南宗的五祖，谓之“南五祖”，以之与全真道的北五祖相对应。

下面再介绍一下他们的宗教理论及其特点。

南宗的宗教理论，和全真道一样都是以内丹性命之说为主导，倡导三教归一论，主张三教合一。但南宗以着重融摄理学思想为其特色，全真道则着重融摄禅学思想，并且南宗是着重于修持，而全真道则着重于教理。南宗祖师张伯端在《悟真篇序》中便提出了“教虽分三，道乃归一”<sup>①</sup>的说法，陈楠也说：“人若晓得《金刚》、《圆觉》二经，则金丹之义自明，何必分老、释之异同哉？”<sup>②</sup>白玉蟾在《道法九要序》中亦称：“三教异门，源同一也。”<sup>③</sup>

南宗的三教归一论，是以内丹学说为中心，将三教思想融合于内丹修炼的方法。张伯端将释氏的“空寂”、老氏的“炼养”、儒家的“穷理尽性至命”都归入他的内丹修炼准则，并提出“先以神仙仙命术诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源矣”<sup>④</sup>。白玉蟾则将三家之教归结为“诚”、“定”、

① 《道藏》第4册第711页。

② 同上，第618页。

③ 《道藏》第28册第677页。

④ 《道藏》第4册第745页。

“清静”四个字。他说：“若夫孔氏之教，唯一字之诚而已；释氏之教，唯一字之定而已；老氏则清静而已。”<sup>①</sup> 并指出：“必竟三教是同是别，不知说个何年事，直至而今笑不休？”<sup>②</sup> 意谓三家修心养性之事，本即相互一致，可统一纳入内丹修炼之中。

所谓内丹修炼，就是锻炼人体内的精、气、神。不过他们常常强调，这种精、气、神并不是常人所说的精、气、神，而是指人们禀赋于先天的元精、元气、元神。白玉蟾在《必竟恁地歌》中便明明白白地说：“人身只有三般物，精神与炁常保全。其精不是交感精，乃是玉皇口中涎；其炁则非呼吸炁，乃知却是太素烟；其神即非思虑神，可与元始相比肩。……岂知此精此神炁，根于父母未生前，三者未尝相返离，结为一块大无边。人之生死空自尔，此物湛寂何伤焉。”<sup>③</sup> 三者之中，又以神为最重要。他说：“夫人身中有内三宝，曰精、气、神是也。神是主，精、气是客。……万神一神也，万气一气也，以一生万，摄万而归一，皆在我之神也。”<sup>④</sup> 因此，白玉蟾认为，“至道之要”就在于“至静以凝其神”<sup>⑤</sup>。题为“紫阳真人张平叔撰”的《玉清金笥青华秘文内炼丹诀》卷上《精神论》说：“所谓凝神者，盖习念而返神于心。”又说：“凝神者，神融于精气也。精、气、神合而为一，而阳神产矣，则此际此身，乃始为无用之物也。”<sup>⑥</sup> 所以，要做到“凝神”，就必须意念集中，白玉蟾称：“人之一念，聚则成神，散则成气；神聚而谓之魂，气聚则谓之魄。”<sup>⑦</sup> 如此看来，人的（灵）

① 《道藏》第33册第129页。

② 同上，第130页。

③ 《道藏》第4册，第783页。

④ 《道藏》第33册第111页。

⑤ 同上，第130页。

⑥ 《道藏》第4册第365—366页。

⑦ 《道藏》第33册第111页。

魂和（体）魄都是主观意志（一念）的变现。与此相联系，白玉蟾在谈到“心”和“法”的关系时也说：“法法从心生，心外无别法。”<sup>①</sup>又说：“万法从心生，心心即是法。……法是心之臣，心是法之主。”<sup>②</sup>这种关于“心”和“法”的相互关系的观点，乃是脱胎于禅学。禅宗神秀在《观心论》中即说：“心者，万法之根本也。一切诸法，唯心所生。若能了心，万行俱备。犹如大树，所有枝条及诸花果，悉皆因根。”所谓“法从心生”、“心外无法”的观点，又与陆、王心学的基本思想很接近。与白玉蟾同时而略早的陆象山说：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”后于白玉蟾的王守仁亦说：“心外无物”、“心外无理”，都和白玉蟾一样是以心为主体的。白玉蟾说：“至道在心，即心是道。六根内外，一般风光。”<sup>③</sup>所谓“六根”之外，即指客观世界，“六根”之内，即指主观世界。白玉蟾既然以心为主体，所以就认为“六根内外”都是“心”这个主体的显现。这与陆王心学也是相通的。陆象山说：“道，未有外乎其心者。”<sup>④</sup>又说：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”他的学生杨简还说：“人心即神，人心即道。”<sup>⑤</sup>王守仁也说：“心即道，道即天，知心即知道、知天。”“诸要实见此道，须从自己心上体认，不假外求，始得。”<sup>⑥</sup>白玉蟾还说：“形以心为君。”<sup>⑦</sup>王守仁亦说：“心者，身之主宰。”<sup>⑧</sup>由此可见，白玉蟾的内丹修炼理论与禅学思想和陆王心学是

① 《道藏》第33册第113页。

② 同上，第135页。

③ 同上，第130页。

④ 《陆象山全集》卷一九《敬斋记》。

⑤ 《慈湖先生遗书》卷二二《陆先生祠记》。

⑥ 《传习录》下。

⑦ 《道藏》第33册第130页。

⑧ 《传习录》下。

互相影响和互相交融的。他的同时代人苏森于嘉定丙子（1216）所撰《跋修仙辨惑论序》称他“心通三教，学贯九流，多览佛书，研究禅学”<sup>①</sup>，确非虚语。

白玉蟾研究禅学，不是为了去作禅僧，而是为了吸收禅学思想来丰富他的内丹理论。《福建通纪》曾记载他和禅僧孤云的一段故事：“僧孤云以玉蟾博极群书，贯通三氏，欲乞其为僧，以光禅林。玉蟾笑曰：‘禅宗法修静定之功，为积阴之魄，以死乐，涅槃经所谓寂灭也；吾纯阳之真精，超天地以独存，道不同不相为谋也。’孤云奇其言，亦从事于道焉。”这虽是一种传闻，但表明白玉蟾是从内丹家的立场来研究禅学的这一事实，并且认为道高于禅。他在《陈情表》中说：“臣凡胎浊质，走骨行尸，气所稟而有冲，性所赋而不昧。六根具足，三际俱圆。……知六识之无根，照七情之如梦；鉴血肉以醉其性，思形质以窒其神。早驰逐于玄关，尚彷徨于道阃。”<sup>②</sup>在这里，他不仅对一些佛教术语运用自如，而且使佛教思想与他的内丹理论融合无间。他甚至将佛教的“圆觉”与金丹相类比，说：“有一明珠光烁烁，照破三千大千国。观音菩萨正定心，释迦如来大圆觉。或如春光媚山河，或似秋光爽岩壑，亦名九转大还丹，谓之长生不死药。”<sup>③</sup>意谓九转大还丹犹如释迦如来的大圆觉，只是名号不同而已。他的《西林入室》的“入室”和《东楼小参》的“小参”，都是禅宗参禅的一种方式，被他吸收过来作为内炼的一种方法，均表现了他引禅入道的思想。

白玉蟾的内丹修炼理论，受理学的影响也是很深的。他的《无极

① 《藏外道书》第5册第170页。

② 《道藏》第33册第136页。

③ 同上，第131—132页。

图说》<sup>①</sup>明显受周敦颐《太极图说》的影响。他对南宋理学大师朱熹更是十分推崇。朱熹等人由于依附史浩及赵汝愚一派，受到韩侂胄的严重打击，其理学遭到禁止。而白玉蟾却不顾禁令，对朱熹一再赞扬。他在《朱公文像疏》说：“磋文公七十一祀，玉洁冰清。空武夷三十六峰，猿啼鹤唳。管弦之声犹在耳，藻火之像赖何人。仰之弥高，钻之弥坚，听之不闻，视之不见，恍兮有像，未丧斯文，惟正心诚意者知，欲存神索至者说。”<sup>②</sup>又在《赞文公遗像》中说：“皇极坠地，公归于天，武夷松竹，落日鸣蝉。”<sup>③</sup>一“疏”一“赞”，表达了他对朱熹的无限敬仰之情。他接受了朱熹关于“天命之性”与“气质之性”的说法，以之来分析“性”与“命”的问题，认为“性由天赋，智愚善恶付之天”<sup>④</sup>。并说：“命者，因形而有……五脏之神为命，七情之所系也，莫不有害吾之公道；禀受于天为性，公道之所系焉。故性与天道同，命与人欲同。”<sup>⑤</sup>故白玉蟾所说的“性”，即相当于朱熹所说的“天命之性”或“道心”；白玉蟾所说的“命”，即相当于朱熹所说“气质之性”或“人性”。白玉蟾还将朱熹的“道心”与“气”等用语直接吸收过来，说：“道心者，气之主。”<sup>⑥</sup>朱熹主张以“天命之性”驾驭“气质之性”，白玉蟾也提出“以神驭气”而成道<sup>⑦</sup>。但应指出，在题为紫阳真人张平叔撰的《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》一书中，便对“先天之性”与“气质之性”的观点，作了相当系统的论述。如该书卷上《神为主论》中说：

① 《藏外道书》第5册第130—131页。

② 《道藏》第4册第795页。

③ 同上，第796页。

④ 《道藏》第33册第136页。

⑤ 《紫清指玄集·性命日月论》，《道藏精华录》下册。

⑥ 《道藏》第33册第131页。

⑦ 《藏外道书》第5册第101页。

夫神者，有元神焉，有欲神焉。元神者，乃先天以来一点灵光也，欲神者，气稟之性也，元神乃先天之性也。形而后有气质之性，善反之，则先天之性存焉，自为气质之性所蔽之后，如云掩月，气质之性虽定，先天之性则无有，然元性微而质性彰，如君臣之不明而小人用事以蠹国也。且父母构形而气质具于我矣，将生之际，而元性始入。父母以情而育我体，故气质之性每寓物而生情焉。今则徐徐铲除，主于气质尽而本元始见；本元见而后可以用事。无他，百姓日用，乃气质之性胜本元之性，至本元之性胜气质之性，以气质之性而用之，则气亦后天之气也；以本元之性而用之，则气乃先天之气也。气质之性本微，自生以来，日长日盛，则日用常行，无非气质，一旦反之矣，自今已往，先天之气本微，吾勿忘勿助长，则日长日盛，至乎纯熟，日用常行，无非本体矣，此得先天制后天而为用。<sup>①</sup>

除此之外，本书还有将“天命之性”与“气质之性”的观点具体运用于修丹过程的其他论述，这里便不再一一介绍了。如果本书确是北宋张平叔所撰，则朱熹和白玉蟾的有关说法均可能是从张而来，但有学者怀疑本书是白玉蟾本人托张之名而作，如此论属实，则本书的有关论述，当是白玉蟾援引朱熹之说以阐发其丹道思想。朱熹曾在武夷山宣讲“正心诚意”的学说，白玉蟾深受影响，并将其引入他的内丹修炼理论，视之为入道之门。他说：“所以启修仙学道之路，从而建正心诚意之门……此众生所从入之途，诚列圣已常跻之域，当究虚无之始，实根事物之前，以心契之，即道也矣。”<sup>②</sup> 因为在他看来，“道”是“杳杳冥冥，非尺寸之可量，浩浩荡荡，非涯岸之可测，其

① 《道藏》第4册第364页。

② 《道藏》第33册第136页。



大无外，其小无内，大包天地，小入毫芒，上无复色，下无复渊，一物圆成，千古显露，不可得而名者，圣人以心契之，不获已而名之曰道，是以知心即是道也”<sup>①</sup>。此所谓“道”，也就是他所谓的“丹道”。

由此可见，以白玉蟾为代表的南宗内丹修炼理论，是以融合儒、释为一体为其特色。这种融合，是以内丹修炼为其主体，并且仅是为了充实其内丹修炼理论。张伯端在《悟真篇序》中谈到他融摄佛学的目的时便明确地说：“及乎篇集（指《悟真篇》）既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究，遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂诗曲杂言三十二首，今附之卷末，庶几达本明性之道尽于此矣，所期同志览之，则见末而悟本，舍妄以从真。”<sup>②</sup>表明这位南宗祖师正是为了充实其《悟真篇》的内容而去研习佛学的。对于儒学也是如此。故南宗对待儒、释的态度，既有吸收，又有批评。特别是对禅学的批评，张伯端在《悟真篇》中说：“饶君了悟真如性，未免抛身却入身，何事更兼修大药，顿超无漏作真人。”<sup>③</sup>意谓佛法仅讲了悟真如性体而不能了命，不知修丹，是谓偏阴偏阳之病，而有抛身入身之患，唯有金丹之道的性命双修，乃能达到形神俱妙，与道合真，成为真人。张伯端在《悟真篇序》中又说：“唯闭息一法，如能忘机绝虑，即与二乘坐禅颇同，若勤而行之，可以入定出神。”然而，“既未得金汞返还之道，又岂能回阳换骨，白日而升天哉”<sup>④</sup>？这是直接对禅的贬斥。张伯端认为禅法与金丹之道相比，只不过是下乘而已。虽勤修此法，最多也只能成为下等的“鬼仙”。所以，他的结论是：“学仙须是学天仙，唯有金丹最

① 《紫清指玄集·玄关显秘论》，《道藏精华录》下册。

② 《道藏》第2册第974页。

③ 同上，第1016页。

④ 同上，第973页。

的端。”<sup>①</sup>薛道光注说：“仙有数等……若能绝嗜欲，修胎息，颐神入定，脱壳投胎，托阴化生而不坏者，可为下品鬼仙也。……若修金丹大药成道，或脱壳，或冲举，乃无上九极上品仙也。丹法七十二品，欲学天仙，唯金丹至道而已。”<sup>②</sup>石泰在《还源篇》中贬斥儒、释说：“儒家明性理，释氏打顽空，不识神仙术，金丹顷刻功。”<sup>③</sup>白玉蟾亦贬斥禅宗说：“昔毗陵薛真人向禅宗了彻大事，然后被杏林真人穿却鼻孔，所谓千虚不传一实。”<sup>④</sup>以上表明以内丹为中心，倡导三教合一，既融儒、释而又贬斥儒、释，是南宗的一贯思想。

南宗的内丹学说，以《阴符》、《道德》二经为其最高的理论依据。张伯端在《悟真篇》中明确地说：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文满五千。今古上仙无限数，尽于此处达真诠。”<sup>⑤</sup>又继承了魏伯阳的《周易参同契》的思想，其《读周易参同契》云：“大丹妙用法乾坤，乾坤运兮五行分。五行顺兮常道有生有死，五行逆兮丹体常灵常存。”<sup>⑥</sup>薛道光注说：“阳主生，阴主死，一生一死，一去一来，此常道顺理之自然者也。圣人则之，反此阴阳，逆施造化，立乾坤为鼎器，盗先天一炁以为丹，以丹炼形，入于无形，与道冥一。道固无极，仙岂有终。”<sup>⑦</sup>由于南宗在丹法上主张“逆施造化”，所以他们的修炼步骤，是遵循钟吕传统的炼精化炁、炼炁化神、炼神还虚、返本

① 《道藏》第2册第975页。

② 同上，第975—976页。

③ 《道藏》第24册第213页。

④ 《道藏》第33册第127页。

⑤ 《道藏》第2册第1008页。

⑥ 《悟真篇》下，《重刊道藏辑要》奎集二，巴蜀书社缩印本，第6册第125页；《修真十书悟真篇》，《道藏》第4册第744页。

⑦ 《重刊道藏辑要》本作“紫贤真人薛道光注”，《道藏》本无注者姓名，又“与道冥一”句作“与道冥冥”。

还原、与道冥一的次第进行。南宗与全真道虽同倡性命双修，但相较而言，南宗是先从修命入手，以达到性命双修，“形神俱妙，与道合真”<sup>①</sup>，这也是他们的丹道理论的重要特点。张伯端所谓“先以神仙命术诱其修炼，次以诸佛妙用广其神道，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源”<sup>②</sup>，也就是指先修命后修性而言。题为“紫阳真人张平叔撰”的《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》卷中对此阐述说：“先性固难，先命则有下手处，譬之万里虽远，有路耳。先性则如水中捉月，然及其成功，一也。先性者，或又有胜焉，彼以性制命，我则以命制性故也。”<sup>③</sup>所谓“命”，即指人身的精气而言。所谓“性”，即指人身的心性或神而言。白玉蟾说：“神即性也，气即命也。”<sup>④</sup>又说：“气者形之根，形是气之宅。”<sup>⑤</sup>故修命又称炼形，即固精养气，包含养生健身之义。白玉蟾继承张伯端的内丹思想，在《玄关秘论》中强调指出：“修此理（内丹）者，不若先炼形。”<sup>⑥</sup>修命炼形，通过固精养气的修炼功夫，可以起到祛病治病、益寿延年的作用。白玉蟾在《修仙辨惑论》中引述其师陈楠的话说：“初修丹时，神清气爽，身心和畅，宿疾普消，更无梦寐。”坚持不懈，还可以进一步改变人体的机制，达到“百日不食，饮酒不醉”，乃至“赤血换为白血，阴气炼成阳气，身如火热，行步如飞”，最后“耳闻九天，目视万里，遍体纯阳，金筋玉骨”的阳神现形，“长生不死”<sup>⑦</sup>。

南宗丹法虽主张从性命入手，先炼精气，但在修命过程中仍强调

① 《道藏》第33册第143页。

② 《道藏》第4册第745页。

③ 同上，第371页。

④ 《道藏》第33册第131页。

⑤ 同上。

⑥ 《道藏》第33册第142页。

⑦ 《道藏》第4册第617页。

炼神修性的重要，指出必须“以神用精气”，以“神”为主导。《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》卷下《总论金丹之要》说：“精气神三者孰为重？曰：‘神为重。’金丹之要始然（疑为“终”字误——引者注）以神而用精气也，故曰神为重。”<sup>①</sup> 陈楠《阴符髓》亦以性不乱为修炼精气的前提，他说：“性不乱则神不移，神不移则精不散，精不散则气不荡，气不荡则精火相随。精火不散，万神聚于神乡，在于昆仑之内，朝于顶上，始得一气之造化也。”<sup>②</sup> 这与上引白玉蟾所说的精气神“三宝”之中“神为主，精气是客”的思想是一致的。因此，从整个修炼过程来讲，南宗丹法仍是以性命双修为宗旨。《青华秘文》对此明确地说：“方其始也，以命取性，性全矣，又以性安命，此是性命大机括处，所谓性命双修者，此之谓也。”<sup>③</sup>

再者，南宗所修的，是传统的大周天功。白玉蟾说：“十月周天火，玉鼎产琼芝。”<sup>④</sup> 又说：“谁识周天造化功，于今蹙在片时中。”<sup>⑤</sup> 所谓大周天功，就是指金液大还丹、七返九还之功。《泥丸真人罗浮翠虚吟》对此强调说：“恐君虚度此青春，从头一一为君陈。若非金液还丹诀，不必空自劳精神。”<sup>⑥</sup> 白玉蟾《快活歌》亦称：“心酸世上几多人，不炼金液大还丹。”<sup>⑦</sup> 什么是金液大还丹呢？他说：“忘形养气乃金液，对景无心是大还。”<sup>⑧</sup> 什么是七返九还呢？题为白玉蟾作

① 《道藏》第4册第376页。

② 同上，第615页。

③ 《道藏辑要》巴蜀书社缩印本，第6册第96页；又见《道藏》第4册第372页，但文字上有错漏。

④ 《藏外道书》第4册第789页。

⑤ 《藏外道书》第5册第74页。

⑥ 《道藏》第33册第132页。

⑦ 同上，第782页。

⑧ 《道藏》第4册第782页。

的《谢张紫阳书》中解释说：“夫七返九还者，乃返本还源之义也。七数九数者，皆阳数也。人但能心中无心，念中无念，纯清绝点，谓之纯阳。当此之时，三尸消灭，六贼乞降，身外有身，犹未奇特，虚空粉碎，方露全真也。”<sup>①</sup> 按照他们的说法，这时圣胎已成，便可以与天地齐寿，与日月同辉，达到内丹修炼的最终目的。

南宗丹法还有一个特点，即是把内丹修炼与雷法相结合。所谓雷法，是修炼者自称出自天庭的一种符箓禁咒，用于为人们驱邪治病、禳灾度厄、超度亡魂、祈晴祷雨等。南宗处于符箓派占统治地位的南方，符箓斋醮思想对人们的影响甚深，一个道派没有符箓咒术，就难于立足。故南宗从陈楠起即行雷法。陈楠声称，炼就内丹就可以“役使鬼神，呼召雷雨”<sup>②</sup>。白玉蟾亦谓：“内炼成丹，外用成法。”<sup>③</sup> 丹即金丹，法即雷法。又说：“天地以炁而升降，人身以炁而呼吸。能知守一之道，静则金丹，动则霹雳。”<sup>④</sup> 这里所谓的“守一之道”，即指修炼内丹，所谓“霹雳”，即指雷法，进一步将内丹功夫运用于雷法之中，使内丹与雷法相融合。这种雷法，乃是行法者运用自身精炁神发放外气而作用于外部世界的一种现象。但道教却故神其说。如清微派著作《清微道法枢纽·法序》说：“雷霆者，乃天之功用也，且夫人身与天地合其体，太极合其变，天地五雷，人本均有，是性无不备矣。”<sup>⑤</sup> 神霄派王惟一《道法心传》也说：“精住则气住，气住则神住，三者既住则道法备，散而为风云，聚而为雷霆，出则为将吏，纳

① 《道藏》第4册第625页。

② 同上，第617页。

③ 《玄珠歌》注，《道藏》第29册第234页。

④ 同上，第235页。

⑤ 《道藏》第28册，第674页。

则为金丹。”<sup>①</sup> 又称：“通三才者一炁耳，天以炁而运行，地以炁而发生，阴阳以炁而惨舒，风云以炁而生。炁由人主……施之于法，则以我之真炁合天地之造化，故嘘为云，嘻为雷霆，用将则元神自灵，制邪则鬼妖自伏，通天彻地，千变万化，何者敢干我哉？”<sup>②</sup> 《清微道法枢纽》亦有同样的叙述，并说：“倘中无所主，炁散神昏，行持之际，徒以符咒为灵，侥幸于万一，吾见其不得也矣。”<sup>③</sup> 即是说，在行法之时，就是运用自己体内的精气神，使自己体内的真炁发动，即可撼天动地，呼召风雷，劾制妖鬼。王惟一在《道法心传》中还引证神霄派道士萨守坚的话说：“一点灵光便是符，时人错认墨和朱，元精不散元阳定，万怪千妖一扫除。”<sup>④</sup> 又称：“法何灵验将阿灵，不离身中精炁神。精炁聚时神必在，千妖万怪化为尘。”<sup>⑤</sup> 白玉蟾在《玄珠歌》注中也说：“炁乃元阳真炁，随意运行，发生风云雷雨电也。”<sup>⑥</sup> 他强调运用自己的元神真炁。他说：“雷神亦元神之应化也。人知动静则通天彻地，呼风召雷，斩馘邪妖，驱役鬼神，无施不可。即所谓将用自己元神是也。”<sup>⑦</sup> 他在解释求雨止雨者之术说：“雨者，肾水也，运动自己阴海之炁遍满天地，即有雨也。晴者，心火也；想遍天地炎炎大火烧开自身炁宇，乃晴也”。<sup>⑧</sup> 又说：“祈雨之时，冷汗先湿左臂，东方雨起；先湿右臂，西方雨起，湿于头，南方雨起；湿于

① 《道藏》第32册第413页。

② 同上，第421页。

③ 《道藏》第28册第675页。

④ 《道藏》第32册第421页，又见413页。

⑤ 同上，第421页。

⑥ 《道藏》第29册第235页。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

肾，北方雨起。”<sup>①</sup>及至役使的雷部将帅鬼卒，也都是由行法者的精气神所化。他说：“心为邓帅，肝为辛帅，脾为使者。意诚则使者至，肝怒则辛帅临，心火奋发则欬火降，此三帅化形也。”<sup>②</sup>他认为，雷法符咒之术是否灵验，全赖行法者是否用心专一和精气神是否集中。他说：“法是心之臣，心是法之主。无疑则心正，心正则法灵。守一则心专，心专则法验。非法之灵验，盖汝心所以。”<sup>③</sup>又说：“吾身之中自有天地，神炁之外更无雷霆，若向外求，画蛇添足，乃舍源求流，弃本逐末也；反求诸己，清静无为，颐神养炁，何患道不完、法不灵耶？”<sup>④</sup>白玉蟾的这些观点，在清微派的著作中也有相同的论述。《清微道法枢纽》亦称：“一炁之妙万道之宗，法灵须要我神灵，我神灵兮法通灵。祛穰祈祷凭神将，神将何曾有正形。”<sup>⑤</sup>《清微宗旨》又说：“法灵须要我神灵，我神灵后法惊人。祛穰祈祷凭神将，神将何曾有定形，此说尽矣。夫神者，我之神也，即我之心也。我之心神灵明不亏，真一不二，举目勤动念，即是天真神将，何往不可。盖我之神灵，即可以感召天真雷将矣，何必吁呵呼吸，取外将来合气，我只自然而然，中理五炁，混合百神矣。《枢纽》云：法法皆心法，心通法亦通是也。”<sup>⑥</sup>在神霄派的著作《王侍宸祈祷八段锦》中对祈晴、祷雨之法，阐述得更为具体。如《祈晴章五》说：

问曰：“祈晴之旨如何？”

答曰：“天上地下，其灵异变化，无过一炁。吾身中真炁，

① 《道藏》第29册，第238页。

② 同上，第236页。

③ 《道藏》第33册第135页。

④ 《道藏》第29册第239页。

⑤ 《道藏》第28册第675页。

⑥ 同上，第689页。

即九天真炁也。盖其炁随意而行于升坛祈晴之时。如前召命混合行持之后，或就坛上，或就静室中，趺坐闭炁定息，存吾心中如半开莲花，内有红光之炁绕舌，吐出遍满前后，红炁渐大，光满一室，出屋升腾虚空，光炁炯炯如车轮运转，自缓而急，刮起火焰，弥满六合，于此之时，自觉身热口渴，决不可饮水吃瓜之类，如饮水，则水火交媾，必不晴矣。”<sup>①</sup>

又如《祷雨章六》说：

袁无介请祷雨之秘要在何处？

曰：“祷雨紧（疑为“秘”字之误——引者注）诀，若在书符遣将后，吾尝坛上或静室中趺坐调息，存吾心中如未开莲花，有红炁直下两肾中间。其两肾中间存见一泓真水，想心中红炁下降，其水沸腾，包却红炁，由肝历自舌根出，只见吾口中云气勃勃然出在吾面前，转过巽户，渐渐大如车轮，运转升天，其云弥满六合，耳畔有风雷之声轰轰然分明，却定息呵气九次，又如前行持九次，已觉此身肾水已升，小遗紧急，不可去。如去了则泄肾水，雨不降矣。直候风雨到坛大作，然后起身，渐渐小遗，则大雨至矣。只此行持，万无一失，可不慎之哉！”<sup>②</sup>

由此可见，白玉蟾所说的雷法，与清微派和神霄派的说法完全是一致的。内丹修炼，本属气功学的范畴，有一定的科学意义。但与雷法融为一体之后，就充满神秘的色彩了。表明金丹南宗受神霄等符篆派的影响是很深的，白玉蟾自称“神霄散吏”，并非偶然。

白玉蟾在《道法九要》中，将封建的纲常伦理与道教规戒融为一体，制定了南宗教徒的教规，内容包括立身、求师、守分、持戒、明

① 《道藏》第28册，第230页。

② 同上，第231页。



道、行法、守一、济度、继袭等。其“立身第一”汲取早期道教自首其过的思想，规定学道之人当“首陈已往之愆，祈请自新之佑”，并须“屏除害人损物之心，克务好生济人之念，孜孜向善，事事求真，精严香火，孝顺父母，恭敬尊长，动止端庄，威严整肃，勿生邪淫妄想，勿游花衢柳陌，勿临诛戮之场，勿亲尸秽之地”<sup>①</sup>。还指出：“天地国王父母师友不可不敬，稍有违慢，则真道不成，神明不佑。”<sup>②</sup>在“守分第三”还以宿命论思想来规诫教徒说：“人生天地之间，衣食自然分定，诚宜守之，常生惭愧之心，勿起贪恋之想，富者自富，贫者自贫，都缘夙世根基，不得心怀嫉妒。学道惟一温饱足矣，若不守分外求，则祸患必至……道不成而法不应。”<sup>③</sup>“明道第五”提出欲证“虚无之妙道”，必须“先修人道”，即“去除妄想，灭尽六识”<sup>④</sup>。“行法第六”又强调：要想“超凡入圣，与道合真”，必先“明心知理”，“积行累功”<sup>⑤</sup>。所有这些说教，对于维护封建统治的秩序都是有利的。他还规诫其徒行法必须“精神纯一”，专守一法，切忌“多传广学”，以免“分散元阳”，致使登坛之际，神不归一，法不灵应。他在“守一第七”指出：凡有志于行持者，当知“抱玄守一为最上功夫”，“必当守一法而自然通天彻地”，“且法印亦不可多，专以心主一印……须是先以诚敬守之，必获灵验”<sup>⑥</sup>。又说：“近观行持者间或不灵，呼召不应者，何故？……此非法之不应也，缘学者多传广学，反使精神不能纯一，分散元阳，登坛之际，神不归一，法不灵应。”<sup>⑦</sup>

① 《道藏》第28册第677页。

② 同上，第679页。

③ 同上。

④ 同上，第678页。

⑤ 同上。

⑥ 《道藏》第28册第679页。

⑦ 同上，第679页。

他强调学道者当济世度人。在“济度第八”中明确指出：学道之人不仅自身必须“洞明心地，不乐奢华，不嫌贫贱，不著于尘累之乡，不漂于爱河之内，恬淡自然，逍遥无碍”，而且还须与“尘世和同”、“济物利人”，做到“以我之明，觉彼之滞；以我之真，化彼之妄；以我之阳，炼彼之阴；以我之饱，充彼之饥，超升出离，普度无穷”<sup>①</sup>。这不仅是其大隐市廛、和光混俗思想的延伸，亦与孟轲所谓“以先觉后知、以先觉觉后觉”的思想是一致的。南宗继承隋唐以来金丹派的丹诀秘传的传统，特别重视师徒传授关系。这在《道法九要》中也有明确的规定。“求师第二”提出：学道之士在接受其师傅授道书隐诀、秘法玄文时，首先必须“具状赍香，明天誓地，歃血饮丹”，以表“佩奉修持”的诚意；虽得其传，仍“不可便弃”，必须“常侍师门，参随左右，求请口诀玄奥，庶无疑难，自然行之有灵”；为师者对“徒弟之心”则应进行严格考察，判定其是否真诚和能否始终如一，然后才可确定其能否传授。凡有“心行不中者，不与之；不尽诚者，不与之；……五逆者，不与之；……始勤终怠者，亦不与之”。并谓“弟子求师易，师求弟子难”<sup>②</sup>，说明道不妄传之意。据说南宗祖师张伯端便因“传非其人，三遭祸患”<sup>③</sup>。“继袭第九”又强调指出：“学道之人，得遇明师，传授秘法……道法既得于身，道成法应，可择人而付度之，不可断绝道脉，须是平日揣摩得其人，可以付者付之，苟非其人，亦不可轻传也。”又说：“若得人传授，但依祖师源流，不可增损字诀。……若无人可度，石匣藏于名山福地、海岛龙宫，劫运流行，自然出世。”<sup>④</sup>他在《道堂戒论文》又说：兴办道堂，

① 《道藏》第28册，第678页。

② 同上，第677—678页。

③ 《道藏》第2册第969页；又见《道藏》第5册第384页《石泰传》。

④ 《道藏》第28册第679页。

“此及延贤之举，岂容败教之徒”，因此，他认为道堂必须要有“律人之法”。他提出应当“汰去冗顽之辈，铲除老病之徒，不惟饱食无庸，抑以醉颠作闹，口里尽无规之语，胸中皆不检之谋，七尺堂堂，自是凶徒之恶少；三餐哄哄，只多游手之奸雄。人皆谓余养虎遗后患，我亦思尔牧羊去败群”<sup>①</sup>。他主张“复兴玄阊正一之风，以开学者自新之路”。并指出：“向来前辈皆千辛万苦以成真，今者后生惟杂工异术以从事，不去庄严仙境界，徒能狼藉道家风。”因此，他认为对此不良风纪必须进行整顿。他说：“今秉清规，聿严峻令，屏逐邪魔以后，一如古始之初。尔等诸人，肇今以往，改好色贪财之念，为乐天知命之心，念白发以磨青春，各修道业；炼红铅而入黑汞，结就丹砂。……从今努力下工夫，管取他时成道果。倘能如是，顾不伟哉！”<sup>②</sup>这些戒文也反映了南宗重修炼的特色。总的来看，南宗的教规与全真道相比，较为简单。

南宗还提倡大隐市廛，和光混俗，故南宗道士多居家修炼，不像全真道那样要求出家住庵，严格过丛林生活。南宗祖师张伯端即说：“须知大隐居廛市，何必深山守静孤。”<sup>③</sup>“志士若能修炼，何妨在市居朝。”<sup>④</sup>据说石泰在传授薛道光丹诀时即嘱咐他“往通邑大都，依有力者即可图之”<sup>⑤</sup>。薛道光在《还丹复命篇》中亦称：“烟花柳陌头头是，秽浊馨香任所需。”<sup>⑥</sup>白玉蟾在《道阊元枢歌》也说：“谁知金液大还丹，只在当人日用间，为君说破修丹旨，闹非城市静非山。”<sup>⑦</sup>

① 《藏外道书》第5册第130页。

② 同上。

③ 《道藏》第2册第924页。

④ 同上，第957页，“修”原作“九”，根据同书第101页校改。

⑤ 《道藏》第5册第385页。

⑥ 《道藏辑要》，巴蜀书社缩印本，第6册第54页。

⑦ 《道藏》第33册第146页。

并自谓：“吾所以混俗和光者，不欲自异耳。鱼欲异群鱼，舍水跃岸则死；虎欲异群虎，舍山入市则擒。”<sup>①</sup> 故他既不主张离俗出家，也不主张戒酒肉，但求诚心向道，不必拘于形式。他说：“张道陵、许逊、葛洪之徒，有妻子亦仙也，有酒肉亦仙也，其迹同于人，其心异于人。”<sup>②</sup> 南宗的这一特点，决定了它的组织结构的松散性，不如全真教那样严密。

由于南宗道士多居社会下层，执著于修炼而不注意政治活动，故与上层统治阶级的关系很不密切，上层统治者对他们亦不甚重视，在这一点上也与全真道的情况不同。

综上所述，南宗与全真道虽同主内丹，有相同的一面，却有许多和全真道并不相同的特点，有它自己独特的风格，形成为道教发展史上的一个独立宗派。

（2003年12月11日—13日在香港中文大学召开的“香港及华南道教研究国际学术研讨会”论文，后载入黎志添主编《香港及华南道教研究》，中华书局2005年版）

① 《道藏》第32册第411—412页。

② 同上，第411页。

# 九、道教与封建 统治者的关系研究



## 宋高宗与道教

在宋徽宗赵佶这个“教主道君皇帝”连同其子钦宗赵桓以及全家妇孺被金人“悉虏以去”之后，南宋统治者是否仍然继续奉行崇道政策，迄今还有不同的认识。因此，探讨一下这个问题是很有必要的。这里仅就宋高宗赵构与道教的关系做一个初步的考察，以期达到“抛砖引玉”的目的。

我们认为，南宋统治者对于道教，虽然由于客观条件的制约，在支持道教的力度上不如北宋，但其基本态度仍然是一致的，其崇道政策并未发生根本的变化。这时国力羸弱，递受金人和蒙古人的侵袭，为力求保国延祚，消灾免难，更需要求助于神灵的护佑。故高宗赵构仓皇南渡后，还在面临金军不断南侵的生死存亡关头，即积极营建宫观，延揽羽流，并常去宫观参拜。其中最著者，可略举如下：

一是修建显应观。据宋楼钥《攻媿集》卷五十四《中兴显应观记》载：高宗赵构曾利用磁州民对“崔府君”的信仰，“中兴”之后，“驻蹕钱塘”时，即“置观于城南”。不久，又“徙于西湖之滨”。不仅“祠宇宏丽”，而且“像设森严，长廊靓深，采绘工致。铁骑戎卒，

左出右旋，戈挺旗盖，势若飞动”<sup>①</sup>。在宫观的长廊里，绘制“铁骑戎卒”，“戈挺旗盖”，显然是在战败之余，惊魂未定，企图借助神威来为自己壮胆而已。又在观里“为崇祐馆以处羽衣之流”<sup>②</sup>。另据李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷二的记载：“显应观，绍兴十七年建，以奉磁州崔府君。在西湖之东岸。昔高宗靖康北使，至磁州而还。建炎初，秀王夫人梦神人自称崔府君，拥一羊，谓之曰：以此为识。已而有娠，遂产孝宗。”并注称：“崔府君，东汉崔瑗也。封嘉应侯。”<sup>③</sup>可见，此观当系绍兴十七年（1147）所重建。楼钥《中兴显应观记》又称：“高宗脱屣万乘，尝同宪圣临幸，以丹堊故暗，赐金藻饰一新。”<sup>④</sup>按高宗赵构于绍兴三十二年（1162）六月禅位，淳熙十四年（1187）十月去世，享年八十一。可见，赵构在他已经退位之后，对这个道观仍十分关心，不仅亲自参拜，又赐金重新修饰。

二是修建景灵宫。宋真宗曾于京城和曲阜县修建景灵宫，“以奉圣祖及圣祖母”。高宗效尤真宗，亦修建此宫。据《宋史》卷二十四《高宗本纪》载：建炎元年（1127）五月，高宗即位之第二日，即下诏“筑景灵宫于江宁府”<sup>⑤</sup>。绍兴八年（1138）定都于杭州之后，又于十三年（1143）二月在杭州修建景灵宫，并用以奉安累朝神御。《续资治通鉴》卷一二六绍兴十三年载：正月“乙酉，诏临安府建景灵宫。先是言者谓：‘元丰始广景灵宫，以奉祖宗衣冠之游，即汉之原庙也。自艰难以来，庶事草创，而原庙神游，犹寄永嘉，四孟荐

① 陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年版，第378页。

② 同上。

③ 《建炎以来朝野杂记》甲集卷二，《丛书集成初编》本，中华书局1985年版，第1册第39页。

④ 陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年版，第378页。

⑤ 《宋史》，中华书局标点本，第2册第443页。



享，旋即使朝设位，未副广孝之意。望命有司择地仿景灵宫旧规，以建新庙，迎还列圣粹容，庶几四孟躬行献礼，用慰祖宗之灵。’事下礼官。至是权礼部侍郎王赏等乞体仿温州见今奉安殿宇，令本府同修内司随宜修盖。其后创于新庄桥之西，以刘光世赐第为之，筑三殿，僧人道士十人<sup>①</sup>，吏卒二百七十六人，上元结灯楼，帘幕岁一易，岁用酌献二百四十羊。凡帝后忌辰，通用僧道士四十七人作法事”。可见，这里是道与儒、释并为一家。同书又谓景灵宫的修建，是“极土木之华”，表明是十分壮丽的。李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷二《今景灵宫》称：“十八年（1148），增建道院。”另据《宋史》卷三十《高宗本纪》载：绍兴二十一年（1151）九月，又进行了增修。《续资治通鉴》卷一二九具载其事说：“丁巳，增筑景灵宫，用韩世忠赐第为之，前殿五楹，中殿七楹，后殿十有七楹，斋殿进食殿皆备焉，期年而毕。”同样是规模不小，进展迅速。

三是修建延祥观。李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷二记载建观缘由说：“延祥观，绍兴十四年（1144）建，以奉四圣真君<sup>②</sup>。初，靖康末，上自康邸北使，将就马，小婢招儿见四金甲人，各执弓剑以卫。上指示众，皆云不见。显仁后闻之曰：‘我事四圣，香火甚谨，必其阴助。’及陷虏中，每夕夜深，必四十拜，及曹勋南归，后令奏上，宜加崇奉以答景贶云。观在今西湖上，极壮丽，其像以沉香斫之，修缮之费，皆出慈宁宫，有司不与。”<sup>③</sup>绍兴二十三年（1153）以后，几乎每年正月或二月，高宗均必亲自去延祥观参拜。

① 李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷二《今景灵宫》作“掌宫内侍七人，道士十人。”无“僧人”二字。见《丛书集成初编》本，中华书局1985年版，第1册第36页。

② “四圣真君”，即道教所谓北极紫微大帝所辖的天蓬、天猷、翊圣、真武四将。

③ 李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷二，《丛书集成初编》本，中华书局1985年版，第1册第39页。

四是修建太一宫。《续资治通鉴》卷一二七绍兴十七年（1147）冬十月载：“癸卯，诏建太一宫于行在。自驻蹕以来，岁祀十神太一于惠照僧舍，言者以为未称钦崇之意，乃作宫焉。”次年，又增建了明离殿。同书卷一二八绍兴十八年五月又记：“辛酉，权礼部侍郎兼直学士院沈该言：国家秉火德之运以王天下，望用故事，即道宫别立一殿专奉火德，配以阍伯，而祀以夏至。从之，后建于太一宫，名明离。”关于这个宫殿的规模和所供诸神，李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷二记载说：“明年宫成，凡一百七十楹，分六殿，大殿曰灵休（奉十神太一塑像），夹殿曰琼章宝室（藏经室）；别殿四：曰介福（赵构本命殿）、金阙寥阳（三清）、明离（火德真君）、斋明（斋殿）。两庑绘三皇五帝，至里域星官，凡一百九十五。”又记载祠祀的细则说：“每岁四立日，以笾豆祠之，用素饌火禁，依皇城法，士民许即道院设道场，品官听升殿。”并指出：“宫成，以秦太师为奉安太一使。翌日，上亲诣职事宫，寺监簿、在京厘务官、通直郎已（以）上皆立班。道士官给粮，岁为五百斛。其后，又诏市嘉兴田三十顷，以为道粮。”<sup>①</sup>由此可见，高宗赵构对太一宫是十分重视的，给予了各种优厚的待遇。《宋史》卷三十《高宗本纪》亦载：绍兴十八年三月“庚辰，幸新太一宫”。

五是绍兴二十五年（1155），高宗以皇太后之命，调动军队修建洞霄宫。陆游《渭南文集》卷十六《洞霄宫碑》记载其事说：“临安府洞霄宫，旧名天柱观，在大涤洞天之下，盖学黄老者之所庐，其来久矣。至我宋遂与嵩山崇福宫独为天下宫观之首……其地望之重，殆与昭应、景灵、醴泉、万寿、太一、神霄宝箓为比，它莫敢望。在真

<sup>①</sup> 李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷二，《丛书集成初编》本，中华书局1985年版，第1册第38页。

宗皇帝时，始制诏改宫名，赐金宝牌，又赐仁和县田十有八顷，奉斋醮，悉除其租赋。至政和间，以历岁久，穿坏漫漶，徽宗皇帝降度牒三百，命两浙转运司复兴葺之，岁度童子一人为道士。建炎中，又废于兵火，高宗皇帝中兴大业，闻之，当宁太息，乃（于）绍兴二十五年（1155）以皇太后之命，建昊天殿、钟楼、经阁，表以崇閼，缭以修庑，费出慈宁宫，梓匠工役，具于修内步军司，中使临护，犒赐踵至，既不以命有司，而山麓之民亦晏然不知有役。一旦告成，金碧之丽，光照林谷。钟磬之作，声摩云霄。见者疑其天降地涌，而神运鬼输也，可谓盛矣。”陆游还记载说：在高宗退位之后，又于乾道二年（1165），自德寿宫行幸山中，驻蹕累日，敕太官进蔬膳，亲御翰墨，书《度人经》以赐。这个宫观受到高宗赵构如此宠爱，因此陆游也不得不为之赞叹说：“自有天地，即有此山，殊尤之迹，未有若此者。”

六是重修天庆观。据《赤城志》卷七十五记载：高宗赵构于绍兴二十六年（1156）下诏重修苏州天庆观，赐田五百亩，除其赋。理宗绍定四年（1231）该观毁，有旨重建，御书“天庆之观”四字赐之。

综上所述，在高宗在位的三十余年之间，道教宫观的兴建从未间断。尽管当时财用匮乏，高宗对这种用费却毫不吝惜，且力求壮丽。并常向这些宫观赐赠钱粮等物，以保证其用度。他自己还常到这些宫观去参拜，亲手为之书写道经。直到他退位之后，这种积极性仍有增无减。关于这个问题，在戴表元《计筹山升元报德观记》里还有一条记载说：“乾道丙戌（1166）之春，太上皇为枉车殿，幸其山中，又为内出御书经文及他锡赉为宠。”

高宗赵构对道教的积极态度，还表现在他对“三茅真君”的尊崇上。这方面的记载也较多。江苏茅山，传为三茅君修道成仙之处，对

于这个圣地，“高宗皇帝屡遣中使传宣严敕监司保护”<sup>①</sup>。此外，又据《浙江通志》说：高宗南渡阻风，祠茅君而济，见绛衣人坐吴山，因改庵为观，使道士蔡大象主管观事。同书又称：王嗣昌自北海来，望吴山五色云趺坐顶上竟日，众异其貌，编茅供茅君其中居焉，遂不下山。尝画地为狱，囚妖燔馘之，治病即愈。居吴山三十年，无疾朗吟而化。高宗感其灵异，为建三茅观。李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷二又称，“宁寿观，在七宝山上，旧名三茅堂，有徽宗御画茅真君像。绍兴二十年赐额”<sup>②</sup>，并派道士管理和奉祀香火。陆游《渭南文集》卷十六《行在宁寿观碑》具载其事说：“绍兴二十年（1150）十月，诏赐行在三茅堂名曰宁寿观，因东都三茅宁寿院之旧也。初章圣皇帝建会灵观，实为崇奉之始。至是，高宗皇帝方跻天下于仁寿之域，尤垂意焉。乃命道士蔡君大象知观事，蒙君守亮副之，许其徒世守，又命中贵人刘君敖典领置吏胥，给清卫兵，略用大中祥符（宋真宗年号，1008—1016年）故事。后十年，敖遂请弃官，专奉宁寿香火，诏如所请，赐名能真，改左右街都道录，仍领观事，实又用至道（宋太宗年号，995—997年）中内侍洪正一故事。上心眷顾，每示优假如此。”<sup>③</sup>

高宗赵构对于许多道士或道教学者也常召见，或赐钱物，或赠封号，或授官爵，十分尊宠。略举如下：

（1）四川涪陵人譙定，字天授，《历世真仙体道通鉴续编》卷四《譙定传》谓其“深于易学，隐青城大面山中得道。宋高宗建炎（1127—1130）初，以经行召至扬州，欲留之讲筵，不可，拜通直郎

① 《三茅真君加封事典》卷上，《道藏》第3册第334页。

② 李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷二，《丛书集成初编》本，中华书局1985年版，第1册第38页。

③ 《影印文渊阁四库全书》第1163册第428—429页。

直秘阁致仕”<sup>①</sup>。《宋史》卷四五九有传，谓其“少喜学佛，析其理归于儒。后学《易》于郭曩氏”。而郭“世家南平，始祖在汉为严君平之师，世传《易》学，盖象数之学也”。又谓定“闻伊川程颐讲道于洛，洁衣往见，弃其学而学焉。遂得闻精义，造诣愈至”。并称：“定《易》学得之程颐，授之胡宪、刘勉之，而冯时行、张行成则得定之余意者也。”又谓：“靖康初，吕好问荐之，钦宗召为崇政殿说书，以论弗合，辞不就。高宗即位，定犹在汴，右丞许翰又荐之，诏宗泽津遣诣行在。至维扬，寓邸舍，嫠甚，一中贵人偶与邻，馈之食不受，与之衣亦不受，委金而去，定袖而归之，其自立之操类此。上将用之，会金兵至，失定所在。复归蜀，爱青城大面之胜，栖遁其中，蜀人指其地曰谿岩，敬定而不敢名，称之曰谿夫子，有绘像祀之者，久而不衰。……定后不知所终，樵夫牧童往往有见之者，世传其为仙云。”<sup>②</sup>按《宋史》的记载，则谿定始终未曾入仕，与《历世真仙体道通鉴续编》所记略异。据以上所载，谿定是一位融合了儒、释、道的思想而以道为主的学者。

(2) 姚平仲，字希晏，据《历世真仙体道通鉴续编》卷四《姚平仲传》的记载，亦曾隐居青城大面山，“宋钦宗靖康（1126）初，在围城中，夜将死士攻敌营，不利，骑俊骡逸去。高宗建炎（1127—1130）初，所在揭榜，以观察使召之，竟不出。孝宗淳熙甲午、乙未间（1174—1175），乃有人见之于青城山丈人观道院，年近九十，髭髯长委地，喜作草书，盖已得仙云”。这又是一位高宗赵构欲召之使仕而未果的隐者。

① 《道藏》第5册第437页。

② 《宋史》，中华书局标点本，第38册第13460—13461页。宪、勉之、滋皆闽人，时行、行成蜀人，郭曩氏蜀之隐君子。

(3) 刘居中，京师人，据《历世真仙体道通鉴续编》卷四《刘居中传》记载：“少时隐于嵩山，居山巅最深处曰控鹤庵……凡二十年，遭乱南来，宋高宗绍兴间（1131—1162），尝召入宫，赐冲静处士。”又谓“刘生于神宗元丰七年甲子（1084），百余岁矣，不知所终”<sup>①</sup>。

(4) 饶廷直，字朝弼，建昌南城人，第进士，豪俊有气节。《历世真仙体道通鉴续编》卷四《饶廷直传》称他“高宗绍兴七年（1137），以事过武昌，有所遇（指遇异人授以秘诀），自是不迓妻妾，翛然端居，如林下道人”，故是由儒而入道者。“后二年，岁在庚申（1140），朝廷复江南，以为邓州通判。金人叛盟，邓城陷，死之。后载其柩还乡，异者觉甚轻，然无敢发验者，人以为尸解仙去云。”<sup>②</sup>

(5) 道士王文卿，徽宗时曾备受尊宠，靖康元年（1126），见北宋王朝行将倒台，便乞求还乡侍母。高宗赵构仍对之眷念不忘，即位之后，便于绍兴十三年（1143）派人持诏书召之。这个在北宋末年参与过宫廷政治，做过侍宸的道士王文卿颇有政治经验，鉴于时局尚未稳定，遂不赴召，后于绍兴二十三年（1153）去世。

(6) 在宋高宗时，受到特别重视的道士，当首推皇甫坦。坦字履道，四川夹江人，《江西通志》认为他是“临淄人，避地入蜀”。《历世真仙体道通鉴续编》卷三《皇甫坦传》谓“其世代地里莫详，或云尝居临淄及瑕丘”。并称其“得三避五假之术，后遁迹于蜀之峨眉”。又自称得“妙通真人”唐隐士朱桃椎虚坎实离之旨，遂传内外二丹之诀。宋高宗绍兴二十七年（1157），显仁皇太后目疾，国医不能疗，诏募他医，临安守张偁荐之，高宗召对于便殿，问何以治身？他回答说：“臣之治身，犹陛下之治天下也，心无为则身安，帝王无为则天

① 《道藏》第5册第437页。

② 同上，第438页。

下治。”<sup>①</sup>高宗善其言，即白太后。明日宣入，与俱至慈宁殿，即为皇太后嘘呵布气，良久，翳开目明。由是宫中皆呼之为师父。陛辞之日，两宫赐资甚厚，而坦仅受香茶衣服而已。因其行，高宗命赏御香，致祷于青城丈人观。次年，高宗又遣使赐手诏慰劳，且召之曰：“先生清襟孤映，寄迹物外，秕糠尘俗，啸咏烟霞，信可乐也。去秋为别，俯仰周岁，兴怀晤言，驰神缅邈……秋凉甚迓，不知何日可见，愿早践前言……虚怀结想久矣，专此为问。”<sup>②</sup>皇甫坦得诏即行，比至，赐紫衫、皂衫、丝履，令阁门引见，从容问长生久视之道。坦对以“清虚寡欲为先，先损诸欲，莫令放逸。丹经万卷不如守一”<sup>③</sup>。高宗嘉叹久之。他日又问，坦回答说：“仙人道士非有灵，积精累气以成真。”高宗深表赞同说：“此其所以为真人也。”<sup>④</sup>因书其语于扇以赐，又写《道德经》、《黄庭经》、《阴符经》等道经以赐之。后坦一再乞求还山，高宗固留不可，乃命筑庵于庐阜，以便于宣召。御书“清静”二字以名其庵，仍岁赐敕牒度道士以奉香火，且绘其像，御题其上为“皇甫真人像”而赞之，留禁中，后移置于德寿宫道院。太后复赐金为建庵费，又命两府曹勋、白云处士邝守宁为坦置两庄于山之南北，北曰铜盘，南曰丹桂，收岁入以接云水之士。高宗退位之后，又于兴隆元年（1163）御札诏之说：“自退处别宫，日以颐神养志为事，思见风采，款亲道话，幸早命驾，少同闲适，专信奉迓，用伸至怀。”<sup>⑤</sup>既至，宣见于康寿殿，乃命馆于西湖显应观西斋堂，赐宴至数次。乾道改元初（1165），方游武当，高宗遣德寿宫使臣陈球

① 《历世真仙体道通鉴续编》卷三，《道藏》第5册第433页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上，第434页。

宣召追及于襄阳，继命两府曹勋迎劳于道。乾道二年（1166）二月，至行在所，复命馆伴于显应观。明日即宣入赐宴。又明日幸其馆，命登御舟泛湖游园。后屡侍燕，闲谈修真之旨，遂赐御书《灵宝度人经》，圣寿皇后书《清静妙经》。坦建阁宝藏所赐御书，高宗赐名“绍兴焕文之阁”，亦命两府书榜。皇甫坦前后四处召命，自高宗退居德寿，恩眷益加，每至宴劳，外赐上尊珍膳无虚日。坦再还青城，扫迹朝市，惟德寿宫岁时遗问不绝，屡遣中使至山宣唤，皆力辞不赴。淳熙五年（1178）卒。其弟子最著者有曹弥深、谢守灏等。《宋史》卷四六二有传。

（7）茅山道士张椿龄，亦见重于高宗。据李处全于淳熙十年（1183）九月所撰《茅山凝神庵记》载称：凝神庵系祠宇宫道士张椿龄与其徒所建。张椿龄乃常州晋陵人，原名行义，字达道，度为道士后始改名椿龄。高宗闻之，下诏召之。“既见上，顾劳甚宠，解御服以赐，且命图形于神仙阁。固请还山。先生起草莱，受知圣明，前后六至阙下。壬午（1162）视师，亦赐对于行在所，每见加厚。初，太上皇（指高宗赵构，因李处全作《凝神庵记》时，高宗已退位，故有是称）欲易庵为观，先生辞以有额则事烦，非幽居之宜，故止。赐今名，实乙亥（1155）六月也。”<sup>①</sup>高宗对张椿龄频频召见，恩宠有加，并为其所建之庵赐名。不仅如此，还不断资助张椿龄对其凝神庵进行扩建。该《记》又称：“庚辰岁（1160），建三清殿，像设供具皆上方所制。其后以行宫赐银建天祥阁，奉藏宸翰。又为层屋，置内府赐钟。”而且又于“乾道壬辰（1172），赐田三百三十亩有畸，仍命漕浙除其税”。由此可见，高宗对张椿龄，真可谓“德至渥也”<sup>②</sup>。

① 《茅山志》卷二十六，《道藏》第5册第671页。

② 同上。



(8) 高宗对于女冠唐广真，亦予眷顾。按《苏州府志》：“宋唐广真，严州人，既嫁得疾，梦有道士与药服而愈，自是与夫仳离，径往平江谒蓑衣先生，留于吴，号无思道人。……高宗闻其名，召入德寿宫，行符水有验，御书‘寂静先生’四字赐之。”

此外，高宗对于天师道的张天师也特别关心。据《历世真仙体道通鉴》卷十九和《汉天师世家》卷三记载，高宗曾于乾道年间（1165—1173）亲自召见第三十二代天师张守真，向其“咨访道法”，并“赐以象简、宝剑”，“并手书《阴符经》以畀之”，复赐号“正应先生”<sup>①</sup>。第三十三代天师张伯璟，“字德莹，正应先生长子也。……乾道中侍正应先生赴召，高宗赐坐、赐斋，御笔更名景渊。又见南内，宣演道法，甚嘉纳焉”<sup>②</sup>。

北宋真宗，为了尊崇道教，曾任命大臣兼宫观使。高宗也继承其祖先的这一做法，并把它推向一个高潮。这时任命大臣为宫观使或提举的，真是史不绝书。在大臣之中，乞求这一职务的，也不乏其人。以致鱼龙混杂，引起非议，不得不对此做一些统一规定。《续资治通鉴》卷一百十六《宋纪》高宗绍兴六年（1136）五月记载说：“乙亥，诏除见任知州以上及尝任侍从官依旧堂除宫观外，余并令吏部按格拟差。时言者论艰难以来，士或不调，陛下悯其失职，授以词馆，有六等宫观之格，五项岳庙之法，但其间有昔已叨窃名禄之人，论其家则丰羨，而乃更与失职寒士均享家食，徒使州郡之间用度不支，欲乞今后陈乞宫观之人，除贫乏廉洁朝廷所知者，其余一切按格与之，或察其人富而贪，敢于格法之外辄有干求者，惩戒一二。故有是旨。”同书卷一百三十三绍兴二十九年（1159）七月又记载中书舍人洪遵上书

① 《道藏》第5册第212页；《道藏》第34册第828页。

② 《道藏》第5册第212页。

反对说：“近奉指挥，自今功臣子孙，序迁至侍从并令久任在京宫观，永为定法。臣窃计内外将家子孙，无虑二千人，若以序迁，不出十年，西清次对之班，皆可坐致。……今指挥一出，使十年之间，清穆敞闲之地，类皆将种，非所以示天下之美观，望收还前诏。”高宗只好“从之”。但实际上这种任命大臣兼宫观使或提举的做法，却为南宋以后诸帝所继承，并贯彻南宋始终。

高宗还倡导祠祀，多次制定祀典，诏编《绍兴正祀录》，并利用道士僧尼为其母亲举行祝寿之礼。《续资治通鉴》卷一百三十二记载说：“绍兴二十九（1159）春正月丙辰朔，帝以皇太后年八十，诣慈宁殿行庆寿之礼……诏：……僧尼道士以上者，赐紫衣及师号有差。”同书卷一百二十六《宋纪》绍兴十三年（1143）十一月记载说：“癸酉，太常博士刘燦言：国之大事在祀，昨自南渡草创，未能备物，凡遇大小祠祭，并权用奏告，一筯一豆，酒脯行事。今时中兴，容典浸备，如日月五帝且不得血食，神州感生亦削去牲牢，风雷蚕农尽寝其礼，简神渎礼，于是为甚。望明诏有司，讲求祀典，凡不可缺者，并先次复旧，其他以次施行。从之。”同书卷一百二十八绍兴十八年（1148）六月“甲辰，用太常寺主簿兼权秘书省校勘书籍林大鼎议，始祀九宫贵神于东郊，坛二成，高三尺，方十有二尺，上为小坛九，纵广皆八尺，高尺有半，岁春秋二仲，祀以少牢，礼如感生帝”。《宋史》卷三十一《高宗本纪》：绍兴二十七年（1157）五月“辛卯，复以五帝、神州地祇等十三祭为大祀”<sup>①</sup>，九月“丁亥，校书郎叶谦亨言：‘祀典散逸，隆杀不当，名称或并，请敕礼官、秘书酌景德故事，取祭祀之式，定为一书，名曰《绍兴正祠录》，以为恒制。’诏从之”<sup>②</sup>。

① 《宋史》，中华书局标点本，第2册第588页。

② 同上。

上述事实表明，宋高宗赵构尽管处于战火纷飞的年代，面临金军随时可能南侵的危险，仍然不惜耗费人力和物力，百般扶植道教，和道徒们经常交往，为他们书写道经，向他们寻求长生久视之道。其臣下对此不无意见，也许由于“投鼠忌器”的原因，没有直接针对道教而是针对佛教发难。如《续资治通鉴》卷一百十六《宋纪》绍兴五年（1135）十二月辛亥权户部侍郎王俛上言：“自军兴以来，十年于兹，财用所出，大则资之民力，其次则资之商贾，无不自竭以奉其上。唯是释家者流，一毫不取，邑以千计，郡以万计，不穡坐食，其隐漏租税，暗损国计，不知其几何也？宜酌古今之意，权急缓之宜，使之输米赡军，人岁五斗，依税限进纳。凡居禅房及西北流寓者，特与蠲免，于以少舒民力，不为过也。”高宗乃诏户部工部勘当，其后颇施行之。所谓“不穡坐食”，不独“释家者流”，道家何尝不是，而王俛只提一方，回避另一方，或许与高宗的崇道有关。但宋高宗为了解救其财政危机，必要时对道教也不得不采取一些经济措施。如《宋史》卷二十四《高宗本纪》载，建炎元年（1127）五月庚寅，高宗即位之日，正处于危急存亡之秋，遂罢“天下神霄宫”<sup>①</sup>。这自然具有否定林灵素所宣扬的宋徽宗赵佶为神霄帝君下凡之意，但其中也有他的经济目的，因此，六月辛未，便“籍天下神霄宫钱谷充经费”<sup>②</sup>，七月辛卯，又“又籍东南诸州神霄宫及赡学钱助国用”<sup>③</sup>。在王俛上言之后，又有反对“僧道坐享安闲”者。据《续资治通鉴》卷一百二十七《宋纪》载，绍兴十五年（1145）正月“辛未，初命诸路僧道士纳免丁钱。时言者论今官尹皆纳役钱，而僧道坐享安闲，显为侥幸。乃诏

① 《宋史》，中华书局标点本，第2册第443页。

② 同上，第446页。

③ 同上，第447页。

律僧岁输五千，禅僧道士各二千，其住持、长老、法师、紫衣、知事，皆递增之，至十五千，凡九等”。这里僧道一体对待，显然是迫于当时封建统治者的经济困难。特别是绍兴二十八年七月，还采取了籍佛道像及寺观钟磬之属以铸钱的措施。同书卷一百三十二具载其事说：“（七月）己卯，帝出御府铜器千五百事送铸钱司，遂大敛民间铜器，其佛道像及寺观钟磬之属，并置籍，每斤收其算二十文，民间所用照子带鐻类，则官鬻之。凡民间铜器，限一月输官；限满不纳，十斤以上徒二年，赏钱三百千许人告，自后犯者，私匠配钱监重役。其后得铜二百万斤。”很明显，这次籍佛道像及寺观钟磬之属以铸钱，和周世宗那次“悉毁天下铜佛像以铸钱”，在性质上是完全不同的。那次是为了灭佛，完全是针对佛教的，而这次仅是为了解决钱币的困难，并无消灭或打击某一种宗教的意愿，因为连御府里的铜器都要送交铸钱司，自然就顾不上佛道二教的铜像或钟磬了。“皮之不存，毛将焉附？”这是最好的说明。故类似这类措施，并不表明宋高宗的崇道政策发生了改变，恰恰相反，从上述一系列事实可知，他的崇道行为是愈来愈积极的，直到他退位之后，这种热情仍有增无减。在当时的臣下中，或许也有议论，故他曾做过一些自我辩解。据《续资治通鉴》卷一百三十二《宋纪》载：绍兴二十八年（1158）十月“庚寅，帝谓宰执曰：允中（指权吏部尚书贺允中）尝于经筵问朕所好之意，朕谓之曰，朕之所好，非世俗之所谓道也，若果然飞升，则秦皇汉武当得之；若果能长生，则二君至今不死。朕惟治道贵清净，故恬淡寡欲，清心省事，所谓为道日损，期与一世之民，同跻仁寿，如斯而已”。这番辩解，实际上和唐代某些统治者的表白相似，只不过是“此地无银三百两”，正好表明他对道教的衷心崇奉而已。

## 宋孝宗与道教

南宋开始，道教的发展便进入了一个宗派纷起的时期。南宋王朝的统治者，不仅处于偏安的地位，而且还先后面临金、元的不断侵袭，他们与道教的关系如何？是否仍然奉行崇道政策？这些都是尚待探讨的问题。为了探讨南宋统治者与道教的关系，笔者曾撰写《宋高宗与道教》一文，这里再就孝宗赵昚与道教的关系，提出一些个人的看法，以求教于方家。

孝宗赵昚，史称其“聪明英毅，卓然为南渡诸帝之称首……即位之初，锐志恢复”<sup>①</sup>，企图有所作为。《续资治通鉴》卷一百四十《宋纪》乾道四年（1168）九月壬申，记载他与礼部员外郎李焘讨论科举等事的时候说：“科举之文，不可用老庄及佛语，若自修于山林，何害？倘入科场，必坏政事。”这是主张政教分离，使佛道信仰成为个人私事。但孝宗本人对道教是颇有爱好的。叶绍翁《四朝见闻录》卷三称孝宗“尤精内景”，通道教练养术，并“时召山林修养者入内，置之高士寮，人因称曰某高士”。因此，在孝宗执政期间，不仅继续

---

<sup>①</sup> 《宋史》，中华书局标点本，第3册第692页。

奉行高宗时候的崇道政策，而且道教在这个时候还有所发展。以显观的情况为例，在宋楼钥《攻媿集》卷五十四《中兴显应观记》中指出：淳熙十三年（1186），改封崔府君为“真君”，并“命延福宫使、安德军承宣使张去为为提举官，传子及孙”。“道士初止十人，今益以众；田止百余亩，今益以广。启观门而许士庶祈禳，咸有定期。季夏六日，相传以为府君生朝，都人无不归向，骈拥竞夕，尤为一时之盛。孟冬十日，又谓为府君朝元之节，或云以是日上升，禁庭皆设斋醮，北人之寓居者，是日亦必至焉。乾道六年（1170），遣使贺金国正旦，臣以假吏从行，过磁，使介下马。相率望拜于驿中。盖往来者必致敬，行则先祷于西湖之祠，归则洁馐以谢之。”<sup>①</sup>可见，这里和高宗时候相比，不仅崔府君受到了加封，其观派官专管，而且道士的人数更增加了，宫观的田产更广了，每到宗教节日，朝拜的人群拥挤不堪，皇宫里都为之举行斋醮，朝廷派出的使节，来去都要到观里进行朝拜。这一切显然是与孝宗推行的崇道政策分不开的。孝宗还对一些宫观如天庆观、崇道观等实施蠲免科敷。崇道观在天台山之右，此地传为葛玄炼丹之所，道书谓之金庭洞天，唐景云（710—711）间，司马承祯始建桐柏宫，大中祥符（1008—1016）时改桐柏崇道观，政和六年（1116），又于后山建徽宗本命殿。据《桐柏崇道观帖碑》记载，乾道二年（1166），道士蒋允崇援天庆观、报恩光孝寺之例，乞免科敷，孝宗同意依科施行<sup>②</sup>。另据《松隐集》卷三十一《重修桐柏山崇道观记》，这个古老的宫观，因年久失修，屋宇“无不损弊”，有些神像也“往往渝剥”，乾道四年（1168）曾对它进行了整修和扩建，

① 陈垣《道家金石略》，文物出版社1988年版，第378—379页。

② 同上，第359—360页。

使之焕然一新<sup>①</sup>。孝宗不仅对原有道观给以大力支持，并且还新建道观。据李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷二说：“佑圣观，孝宗旧邸也。”原注又谓：“淳熙三年（1176）建，以奉佑圣真武灵应真君，十二月落成。或曰真武像，盖肖上御容也。”<sup>②</sup>以孝宗本人为模特儿来塑造道教神像，既表明孝宗对道教的崇奉，也表明他企图利用道教为巩固其统治服务的良苦用心。按《宋史》卷三十四与卷三十五《孝宗本纪》记载，自佑圣观落成以后，孝宗赵昚几乎每年或隔一年都要到这里去参拜一次。

孝宗赵昚对于道教祈禳之术亦颇崇信。据《宋史》卷三十四《孝宗本纪》记载：孝宗于乾道四年（1168）“八月乙未，班祈雨雪之法于诸路”<sup>③</sup>。而且他本人还亲自参与祈禳活动。同书卷三十五又称：淳熙十年（1183）秋七月“丙寅，幸明庆寺祷雨”<sup>④</sup>。淳熙十四年（1187）“六月戊寅，以久旱，班画龙祈雨法。甲申，幸太乙宫、明庆寺祷雨”<sup>⑤</sup>。

一些以道术名世的道士，亦颇见重于孝宗，常召见问道，赐物赐号等。据《历世真仙体道通鉴》卷五十一《刘烈传》称：“道士刘烈，号虚谷子。初生时，母感异梦，长而有超卓之才。肄业于庐山太平兴国宫，交游不杂，王公大人叹其貌有太古淳风，必异日之道器也。宋高宗绍兴六年（1136），创草庵，扁曰真一。每日端然检阅《道藏》、经、史，一览随记，士大夫愿交纳焉。如晦庵朱文公与谈《易》、论

① 此据《四库全书》第1129册第517页，又见《道家金石略》第360—361页。

② 《建炎以来朝野杂记》，《丛书集成初编》本，中华书局1985年版，第1册第38页。

③ 《宋史》，中华书局标点本，第3册第644页。

④ 同上，第680页。

⑤ 同上，第686页。

还丹之旨，留诗云：‘细读还丹一百篇，先生信笔亦多言。元机漫向经书觅，至理端于目睫存，二马果能为我取，五芽应自长家园。明朝驾鹤登山去，此话更从谁与论？’……至孝宗隆兴元年（1163），注解《周易》正经及《六壬总括机要》一部，诣京投进，蒙宣见问道，赐宴。”<sup>①</sup> 乾道九年（1173）卒。

孝宗对莎衣道人则更为敬重。据《宋史》卷四百六十二《莎衣道人传》说：“莎衣道人，姓何氏，淮阳军胸山（按，同书卷八十八《地理志》胸山为淮南东路海州属县，不属淮阳军）人。祖执礼，仕至朝议大夫。道人避乱渡江，尝举进士不中。绍兴（1131—1162）末，来平江。……夜止天庆观。久之，衣益敝，以莎缉之。……孝宗一夕梦莎衣人跣哭来吊者，讯之，曰：‘苏人也。’诘其故，不肯言。帝寤，以语内侍。会后及太子薨，帝哀泣，内侍进前勉释，并道前梦。帝乃矍然，因遣使召之，不至。帝念恢复大计，累岁未有所属，后位虚且久，乃焚香默言：‘何诚能仙顾，必知朕意。’遂遣中官致贽，不言所以。道人见之掉首，吴音曰：‘有中国即有外夷，有日即有月，不须问。’趣之去。使者归奏，帝甚异之，遂赐号通神先生，为筑庵观中，赐衣数袭，皆不受。好事者强邀入庵，大笑而出，复于故处。……帝岁命内侍即其居设千道斋，合云水之士，施予优普。一岁，偶逾期，众咸讶而请，道人亟起于卧，摇手瞬目而招之曰：‘亟来，亟来！’是日内侍至平望，众益服其神。光宗即位，召之，又不至。庆元六年（1200）卒。”<sup>②</sup> 对于这样一个普通道士，孝宗以皇帝之尊，召之不来，问之不逊，而孝宗却日夜思念，又是赠封号，又是

① 《道藏》第5册第396页。

② 《宋史》，中华书局标点本，第39册第13532页。参见李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷十二，《丛书集成初编》本第5册第487页。又《通神先生蓑衣何真人真事》作庆元三年卒，见陈垣《道家金石略》第372页。



馈送衣物，又为之筑庵，且每年还定期派人到其住所为他设千道斋，真是体贴入微了。

颠仙傅得一，也甚得孝宗赵昚尊宠。据《历世真仙体道通鉴续编》卷四《傅得一传》称：道士傅得一，字宁道，又字齐贤，清江新淦人。宋徽宗政和五年（1115）生。年十一，失怙恃，遂拜刘仙师学道。能预知休咎，有费长房缩地术和蒟子训分形之术。曾遍走湖广淮浙间，名山福地靡不游历。先后管辖灵宝派的阁皂山崇真宫和净明派的玉隆万寿宫与铁柱延真宫，可能和灵宝、净明派均有一定关系。又与当时许多公卿士大夫均有交往，朱熹对他也有题赠。淳熙元年（1174），孝宗召见于内殿，赐斋并银绢物，及御书宝扇一握、灵宝大师度牒等。淳熙十五年（1188）卒，享年七十有四。

又道士袁宗善，南宋平江人。据张义端《贵耳集》记载，曾遇异人，得“验状法”，颇灵验。历高宗、孝宗、光宗三朝。孝宗曾召入内，问吉凶，并赐号“通直先生”。光宗有心疾，宗善治愈，赐赏甚厚。

道士留用光，字道辉，南宋时江西贵溪人。据《龙虎山志》卷七《留用光传》记载，曾师事蔡元久，后游南岳，至临川，遇一道人，自言张辅元，与偕行，乃得其传授天心五雷法书。时值淳熙十四年（1187），衢州大旱，郡守沈作砺请其祷雨有验，乃荐于朝，孝宗赵昚召见，赐以冠服，并御书“行业清高，精诚感格”八字以赐之。自是前后五制，授左右街都道录、太乙宫都监，又赐号“冲静先生”。

宋末刘辰翁《须溪集》卷二《西山云壑记》称：道录欧阳士鼎谓其祖师皇甫居中，于孝宗淳熙（1174—1189）中任左右街道录和太一宫主，以道行闻，曾被召入内主醮事，大见宠遇，御书“云壑”二

字，又赐以诗<sup>①</sup>。

孝宗崇道的另一大事，即是重建《道藏》并颁赐各宫观。宋徽宗政和（1111—1117）中，曾下诏搜访天下“道教仙经”，设经局敕道士校定，送福州闽县镂板，所刊《道藏》称为《政和万寿道藏》。全藏付刊，这在中国历史上还是第一次。但经过靖康之变，各处《道藏》大多毁于兵火，孝宗曾予以重建。《咸淳临安志》卷十三记载说：“淳熙四年（1177），重建《道藏》成，御书‘琼章宝藏’以赐。”《淳熙三山志》卷三十八具载其事说：淳熙二年（1175），令福州闽县九仙山巔报恩孝光观以所庋《政和万寿道藏》送临安府。太乙宫即抄录一藏，四年成。其后又敕写录成数藏，六年成。寻分赐各道观。

宋徽宗时，曾滥发度牒，虽使道士人数大为增加，但却使之杂而不纯，带来许多负作用。高宗乃停止发放度牒，时间一久，到绍兴二十一年（1151）、二十二年（1152）时，许多寺观常住绝产。《续资治通鉴》卷一百二十九《宋纪》载：绍兴二十一年“九月戊戌，帝谓宰执曰：缘不度僧，常住多绝产”；二十二年三月“丁巳，诏新除司农丞钟世明往福建路措置寺观常住绝产。时鬻度僧道牒已久停，其徒寝少。……遂命世明往本路措置，凡僧道之见存者，计口给食，余则为宽剩之数，籍归于官。其后世明言：自赋税及常住岁用外，岁得羨钱二十四万缗，诏付左藏库”。这一情况，说明当时道士人数锐减。于是，绍兴三十一年（1161）二月乙丑，“复鬻僧道度牒”<sup>②</sup>。此例一开，可能又失去控制。孝宗赵昚即位之后，隆兴二年（1164）六月乙酉，下令“申严内外牒式法，裁其额”<sup>③</sup>。尽管如此，似乎仍然未控

① 《影印文渊阁四库全书》第118册第444页

② 《宋史》，中华书局标点本，第2册第599页。

③ 同上，第3册第634页。

制住，故于淳熙四年（1178）已引起臣下的强烈反应。《续资治通鉴》卷一百四十五载：淳熙四年二月，“四川总领所乞降度牒，措施备边。龚茂良言：四川降牒，自乾道四年（1168）至淳熙元年（1174），降过万余，不惟失丁口为异时患，官卖不行，必至押配与折估之害，名异实同，请不须更降”。同书卷一百四十六又载：淳熙四年十月“己卯，赵雄言：湖广总领所岁有给降度牒，定数不知。绍兴年间不曾给降，亦自足用，岂绍兴三十年创制以万人为额之前，度牒初未行也。帝曰：朕甚不欲给降度牒，当渐革之”。仅从四川和湖广两地所反映出的情况来看，教徒数量在孝宗时已有大量增加，并影响到国家的人口问题，虽然其中也包括部分佛教徒，且鬻度牒主要还是为解决财政困难的问题，然而在一定的意义上，也说明了孝宗的崇道事实。

孝宗的崇道和高宗相比，尤有甚者，是他不仅采取了一些具体崇道措施，还撰写了《原道论》一文作为理论指导。此文是针对韩愈《原道》而作的，他站在维护佛道的立场，对韩文的基本观点进行了针锋相对的批驳，旗帜鲜明地阐述了三教合一的主张。他说：“联观韩愈《原道论》，谓佛法相混，三道相绌，未有能辩之者，徒文烦而理迂耳。若揆之以圣人之用心，则无不昭然矣。何则？释氏穷性命，外形骸，于世事了不相关，又何与礼乐仁义者哉？然犹立戒曰：不杀、不淫、不盗、不妄语、不饮酒。夫不杀，仁也；不淫，礼也；不盗，义也；不妄语，信也；不饮酒，智也。此与仲尼又何远乎？从容中道圣人也，圣人之所为，孰非礼乐？孰非仁义？又恶得而名焉？譬如天地运行，阴阳若循环之无端，岂有春夏秋冬之别哉？此世人强名之耳，亦犹仁义礼乐之别，圣人所以设教治世，不得不然也。因其强名，撰而求之，则道也者，仁义礼乐之宗也；仁义礼乐，固道之用也。扬雄谓老氏弃仁义，绝礼乐，今迹老氏之书，其所宝者三：曰

慈、曰俭、曰不敢为天下先，孔子曰节用而爱人，老氏之所俭，岂非爱人之大者耶？孔子曰温良恭俭让，老氏所谓不敢为天下先，岂非让之大者耶？孔子曰唯仁为大，老氏之所谓慈，岂非仁之大者耶？至其会道，则互见偏举，所贵者清静宁一，而与孔圣果相背驰乎？”这就是说，在他看来，三教的基本思想，完全是一致的。至于有些人之所以认为三教各异者，那是由于“三教末流，昧者执之，自为异耳”。其实他们的差异，只不过“佛老绝念无为，修身而已，孔子教以治天下者，特所施不同耳。譬犹耒耜而耕，机杼而织，后世纷纷而惑，固失其理”。那么，应当“如何去其惑”以正确地对待三教呢？他的最后结论是：“以佛修心，以道养生，以儒治世，斯可也。其惟圣人为能同之，不可不论也。”<sup>①</sup>此与韩愈《原道》一文最后结论，主张对佛道二教采取“人其人，火其书，庐其居”的办法完全相左，显然韩愈的结论是十分错误的。孝宗的《原道论》一文，不仅为他的崇道政策提供了理论依据，而且对三教合一思想做了新的发挥，尤其是“以佛养心，以道养生，以儒治世”的结论，影响更为深远。据李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷三《原道辩易名三教论》记载：孝宗此文写于淳熙（1174—1189）中，本来的题目名为《原道辩》，其论战的色彩更为鲜明。文章写成以后，遣直殿甘昺持示史文惠，时史氏再次被免相侍经席，看完以后即站在维护韩文的立场向孝宗提出书面意见说：“臣惟韩愈作是一篇，唐人无不敬服，本朝言道者亦莫之贬，盖其所主，乃万世不易之论，原其意在于扶世立教，所以人不敢议。陛下圣学高明，融会释老，使之归于儒宗，末章乃欲以佛修心，以道养生，以儒治世，是本欲融会而自生分别也。大学之道，自格物致

<sup>①</sup> 赵育《原道论》，见《古今图书集成·神异典》第五十七卷二氏部，巴蜀书社影印本第49册60439页。

知，而至于天下平，可以修心，可以养生，可以治世，无所处而不当矣，又何假释老之说邪？陛下此文一出，须占十分道理，不可使后世之士议陛下，如陛下之议韩愈也。望陛下稍审定末章，则善无以加矣。”<sup>①</sup>程泰之时以刑部郎侍讲席，亦为此向孝宗提了意见。孝宗听取了他们的意见以后，仅把原来的题目改为《三教论》，而对文章原来的最后结论，并未作任何修改，足见其崇道思想是十分坚定的。

（原载《宗教学研究》1998年第3期）

---

<sup>①</sup> 《建炎以来朝野杂记》乙集卷三，《丛书集成初编》本，第4册第379—380页。

## 元代前期统治者崇道政策初探

当南宋与金朝对峙之际，蒙古部族首领铁木真，在公元1196年（金章宗承安元年，南宋宁宗庆元二年）配合金军击败了塔塔儿（一名鞑靼）部，得到了金朝授予的“扎兀惕忽里”的封号。此后，铁木真先后征服了蔑里乞、塔塔儿、克烈和乃蛮各部，从此，分散的草原各部落融合为一个民族共同体，以“蒙古”为自己的名称，完成了统一草原各部的事业。公元1206年（金章宗泰和六年，南宋宁宗开禧二年），铁木真于斡难河源举行了忽里勒台大会。在会上，他手下的军事将领拥戴他为蒙古大汗，称为“成吉思汗”<sup>①</sup>，正式建立了蒙古政权。铁木真后来被尊为元太祖。蒙古政权的建立，是蒙古社会由氏族部落进入奴隶制阶段的标志。在政权建立以后，蒙古的奴隶制得到了很大的发展，成为草原上一支新兴的强劲力量。

成吉思汗在政权建立之初，就以吞并金朝作为他的战略目标，为此而积极进行对金作战的各种准备。他首先解决周围的牵制，以壮大

---

<sup>①</sup> 关于“成吉思”的含义，各说不一，据成吉思汗同时代的著作《蒙鞑备录》称：“成吉思者，乃译语‘天赐’二字也。”

自己的力量。然后于公元 1219 年（元太祖十四年，南宋宁宗嘉定十二年），亲自率领蒙古军主力西征。六年之间，消灭了花剌子模等政权，大败斡罗思与钦察诸部联军，前锋抵达东印度。在成吉思汗西征时，蒙古对金的战争，处于相持状态。成吉思汗回军以后，即亲率大军，大举南下，计划先取西夏，然后灭金。西夏在蒙古大军压境时，进行了顽强的抵抗。经过一年多的殊死战斗之后，终于因力量悬殊，夏主李睨不得不于公元 1227 年六月（元太祖二十二年，南宋理宗宝庆三年）乞降。同年七月，“用兵如神”、“灭国四十”<sup>①</sup>的一代天骄成吉思汗，也病死于萨里川哈老徒之行宫。继承汗位的太宗窝阔台，按照成吉思汗临死前所嘱咐的作战方针，指挥蒙古军分三路向金朝发起进攻。公元 1234 年（元太宗六年，南宋理宗端平元年，金天兴三年），蒙古在南宋的配合下消灭了金朝，统一了北方之后，又面临着与南宋南北对峙的局面。这时南宋的统治集团已十分荒淫腐朽，上下苟且偷安，一贯采取防御的策略，丧失人心。而蒙统治集团在公元 1241 年太宗窝阔台去世之后，其内部也陷入争夺汗位的纠纷，“法度不一，内外离心”<sup>②</sup>。乃马真后、定宗贵由、海迷失后和宪宗蒙哥相继执政，均为时甚暂，也无力南顾。故南北之间相对平静了一段时间，没有发生大的冲突。公元 1260 年（元世祖中统元年，南宋理宗景定元年），元世祖忽必烈登上汗位，在平定了内乱、稳定了内部之后，就把注意力转到了南方。公元 1274 年（元世祖至元十一年，南宋度宗咸淳十年），忽必烈决定大举伐宋。公元 1276 年（元世祖至元十三年，南宋端宗景炎元年），以伯颜为统帅的蒙古军在没有遇到任何有力抵抗的情况下顺利地进入南宋首都临安，南宋恭帝赵晁被俘。

① 《元史》，中华书局标点本，第 1 册第 25 页。

② 同上，第 40 页。

文天祥、张世杰、陆秀夫等先后拥立恭帝两个弟弟赵昰、赵昺继续反抗，直到公元1279年（元世祖至元十六年，南宋祥兴二年），这支抵抗力量在元朝都元帅张弘范的追击下，在海上战败，全军覆没，南宋政权灭亡。从此结束了南宋以来长达一个多世纪的南北对峙的分裂局面，形成了空前规模的统一的多民族国家。这在我国历史发展过程中，具有极其深远的重大意义。

蒙古贵族原来处在文化、经济都比宋、金远远落后的历史阶段。开国初期，仍以游牧渔猎为主，尚不知农业的重要性，甚至主张“汉人无补于国，可以悉空其人以为牧地”<sup>①</sup>。初入中原和其他地区时，蒙古统治者力图推行奴隶制的生产方式，使这些地区的生产受到了严重损失，造成尖锐的社会矛盾，引起广大人民的强烈反抗。经过实践，蒙古统治者不得不适应当地的经济状况，逐渐采用了封建统治方式。成吉思汗和太宗窝阔台汗在耶律楚材的辅佐下，渐兴文治，开始对宋、金文化有所认识。据《元史》卷一四六《耶律楚材传》载：在成吉思汗率军西征之际，“夏人常八斤，以善造弓，见知于帝，因每自矜曰：‘国家方用武，耶律儒者何用？’楚材曰：‘治弓尚须用弓匠，为天下者岂可不用治天下匠耶？’帝闻之甚喜，日见亲用”<sup>②</sup>。可见，这时的成吉思汗，已和当年的汉高祖刘邦一样，逐渐懂得“马上得天下，不能以马上治之”的道理，故楚材得以日见亲用。及太宗窝阔台即位之后，对楚材更是言听计从。同书又记载说：公元1232年，当窝阔台率军南征，于次年攻入汴梁之时，大将速不台建议屠城，楚材奏请窝阔台勿对人民进行屠杀，从而使“避兵居汴者百四十七万人”得以保全身家性命。同时“又请遣人入城，求孔子后，得五十一代孙

① 《元史》，中华书局标点本，第11册第3458页。

② 同上，第3456页。



元措<sup>①</sup>，奏袭封衍圣公，付以林庙地。命收太常礼乐生，及召名儒梁陟、王万庆、赵著等，使直释九经，进讲东宫。又率大臣子孙，执经解义，俾知圣人之道。置编修所于燕京，经籍所于平阳，由是文治兴焉”<sup>②</sup>。同书又称，公元1237年（元太宗九年，南宋理宗嘉熙元年），楚材又向窝阔台上奏说：“制器者必用一良工，守成者必用儒臣。儒臣之事业，非积数十年，殆未易成也。”窝阔台说：“果尔，可官其人。”楚材说：“请校试之。”窝阔台“乃命宣德州宣课使刘中随郡考试，以经义、词赋、论分为三科，儒人被俘为奴者，亦令就试，其主匿弗遣者死。得士凡四千三十人，免为奴者四之一”<sup>③</sup>。《元史》卷二《太宗本纪》亦载其事说：九年丁酉“秋八月，命术虎乃、刘中试诸路儒士，中选者除本贯议事官，得四千三十人”<sup>④</sup>。同书卷一五八《姚枢传》又称：“岁乙未（1235），南伐，诏枢从（杨）惟中即军中求儒、道、释、医、卜者。……拔德安，得名儒赵复，始得程颐、朱熹之书。”<sup>⑤</sup>后来太原路转运使吕振、副使刘子振，以赃抵罪。窝阔台责问楚材说：“卿言孔子之教可行，儒者为好人，何故乃有此辈？”楚材回答说：“君父教臣子，亦不欲令陷不义。三纲五常，圣人之名教，有国家者莫不由之，如天之有日月也。岂得缘一夫之失，使万世常行之道独见废于我朝乎！”<sup>⑥</sup>窝阔台乃表示理解。可见，在耶律楚材辅佐太祖、太宗三十余年之间，蒙古统治者逐渐采纳了儒家的纲常名教，接受汉文化，推行封建制，奴隶制度开始向封建制度逐步转

① 《元史》卷二《太宗本纪》“措”作“楷”，见中华书局标点本，第1册第32页。

② 《元史》，中华书局标点本，第11册第3459页。

③ 同上，3461页。

④ 同上，第1册第35页。

⑤ 同上，第12册第3711页。

⑥ 同上，第11册第3462页。

化，从而使蒙古的统治得以日益巩固。窝阔台在一次“诸王大集”的时候，亲执觞赐楚材说：“朕之所以推诚任卿者，先帝之命也。非卿，则中原无今日。朕所以得安枕者，卿之力也。”<sup>①</sup> 这是他的肺腑之言，也是符合实际的总结。

在忽必烈当政的时候，更是积极地“采取故老诸儒之言，考求前代之典，立朝廷而建官府”<sup>②</sup>，沿袭宋、金的封建传统，在政治、经济上采用“汉法”，并掺杂许多漠北“旧俗”，吸收历代封建统治的经验，实行了一系列的改革。在思想文化领域，他对孔孟之道的作用也有较深的认识。因此，“信用儒术”，“以夏变夷”<sup>③</sup>，大力推尊孔子，提倡理学。在中央设立国子监，教授蒙古贵族子弟，后来又吸收各族官僚地主子弟入学。在各路、府、州、县也分别立成儒学。又给予儒户以免役的特权。明令宣布，“孔子之道垂宪万世，有国家者所当崇奉”，并加封孔子为“大成至圣文宣王”<sup>④</sup>。规定“非程朱学不式于有司”，以至于“海内之士，非程朱之书不读”<sup>⑤</sup>。于是程朱理学便成为元代的正统思想，与南宋相比，其势更盛。

元代统治者除信用儒术作为他们的统治工具外，还广泛利用各种宗教来为巩固他们的统治服务。从成吉思汗起，蒙古的历代统治者对各种宗教都采取了兼容并包的政策，道、佛、也里可温（基督教）、答失蛮（伊斯兰教）等各种宗教都得到政府的保护和支持，享有各种特权，可以不纳税，不应差役。在政府中还设置了专门管理各种宗教的机构，如宣政院管佛教，集贤院管道教，崇福司管理也里可温，哈

① 《元史》，中华书局标点本，第11册第3460页。

② 《国朝文类》卷四十《经世大典序录·官制》。

③ 《元史》，中华书局标点本，第2册第377页。

④ 《山右石刻丛编》卷二十七《勉励学校诏》、卷三十《加封孔子勒石碑》。

⑤ 欧阳玄《圭斋文集》卷五《赵忠简公祠堂记》、卷九《许文正公神道碑》。

的司（所）管理答失蛮等。各种宗教在政治上和经济上都有一定的影响，但以道、佛二教最盛。

在蒙古政权建立之前，草原各部大都信仰萨满教，这是一种认为万物有灵的原始宗教。蒙古政权建立之后，萨满教便得到了政府的承认和尊重。成吉思汗给予萨满教的长老“别乞”以很高的地位。其目的是要利用他们制造各种神话，为他的政权涂上一层天命神意的色彩，借以加强他对被征服的草原各族人民的政治统治。从这一目的出发，他在利用和尊重的同时，对于萨满教的神巫们想要干预政治权力的企图，则严格地加以禁止。成吉思汗对佛教也采取了保护的方针，专门颁布命令，要部属对临济宗僧侣中观、海云师徒“好与衣粮养活着，教做头儿。多收拾那般人，在意告天。不拣阿维休阿维欺负，交达里罕（蒙语自由自在之意——引者注）行者”<sup>①</sup>。对原金朝统治区内的全真道，也积极加以扶植。公元1219年，成吉思汗正在率军西征时，就迫不及待地从中亚派遣使臣前去山东登州，宣召当时全真道的领袖丘处机。丘处机率领弟子，经过长途跋涉，到达中亚，谒见成吉思汗，备受尊宠。《元史》卷二〇二《释老·丘处机传》具载其事说：“岁己卯（1219），太祖自乃蛮命近臣札八儿、刘仲禄持诏求之。……既见，太祖大悦，赐食、设庐帐甚饬。”<sup>②</sup>成吉思汗对丘处机只称“神仙”而不称名，并下令免除全真道宫观的差发赋税。据《长春真人西游记·附录》称，成吉思汗告诫诸处官员：“每丘神仙应有底修行底院舍等，系逐日念诵经文、告天底人，每与皇帝祝寿万万岁者，所据大小差税赋，都休教著者，据丘神仙底应系出家门人等，随

① 念常《佛祖历代通载》卷二十一。

② 《元史》，中华书局标点本，第15册第4524页。

处院舍都教免了差发税赋者。”<sup>①</sup>关于丘处机晋谒成吉思汗的详细情况，不在这里叙述，但应当指出两点：第一，成吉思汗之所以在西征途中戎马倥偬之际就急于要召见丘处机，其根本原因，乃是由于蒙古占领华北以后，金朝迁都河南，山东已成为蒙古、金、宋三方面力量角逐之地，全真道在山东广大群众中很有影响，它的向背在政治上有相当重要的意义，故当时全真道的领袖丘处机也就成了三方争夺的对象，金、宋两国早已先后派遣使者对他发出了邀请，而丘处机正在犹豫观望。《长春真人西游记》卷上载：“戊寅岁（1218）之前，师在登州。河南（指金朝）屡欲遣使征聘，事有龃龉遂已。明年住莱州昊天观，夏四月河南提控边鄙使至，邀师同往，师不可，使者携所书诗颂归。继而复有使自大梁来，道闻山东为宋人所据，乃还。其年八月，江南（指南宋）大师李公（全）、彭公（义斌）来请，不赴。”<sup>②</sup>《元史》卷二〇二《释老传》亦称：“金、宋之季，俱遣使来召，不赴。”<sup>③</sup>王恽《秋涧集》卷五十六《大元故清和妙道广化真人玄门掌教大宗师尹公道行碑铭并序》又说：“先是金宋交聘，公坚卧不起。”<sup>④</sup>在这样一种背景下，成吉思汗尽管还在西征途中，也不得不立即采取行动。他召见和尊宠丘处机的目的，他自己也说得非常清楚，就是要丘处机及其门徒“恒为朕诵经祝寿”<sup>⑤</sup>，即要他们站在支持蒙古这一方面。第二，丘处机对金宋交聘均犹豫观望，而成吉思汗的召书一到，便不辞“冒雪冲霜”，万里跋涉，前去应召，其根本原因，乃是由于当时在蒙古、金、宋三方面力量的角逐当中，其优势是

① 《道藏》第34册第500页。

② 同上，第481页。括号内注，系引者所加。

③ 《元史》，中华书局标点本，第15册第4525页。

④ 陈垣《道家金石略》第689页。

⑤ 《道藏》第34册第496页。

在蒙古方面，丘处机为了全真道本身的发展，不得不依靠蒙古政权的支持，所以唯有立即前去应召，方为上策。这是每当改朝换代之际，道士们所常常采取的一种策略，其事例已屡见不鲜<sup>①</sup>，丘处机当然也不例外。大概当时有部分人对丘处机这种决策还不太理解，故丘处机对此曾作过明白的解释。《辍耕录》十《陈情表》记载他的解释说：“丘处机近奉宣旨，远召不才，海上居民，心皆恍惚。处机自念谋生太拙，学道无成，辛苦万端，老而不死，名虽播于诸国，道不加于众人，内顾自伤，哀情谁恻？前者南京及宋国屡召不从，今者龙庭一呼即至，何也？伏闻皇帝天赐勇智，今古绝伦，道协威灵，华夷率服。是故便欲投山窜海，不忍相违，且当冒雪冲霜，图其一见。”可见丘处机是预见到金、宋的大势已去，蒙古必将取而代之，为华夏之主，所以才断然前去投靠成吉思汗的。丘处机在见到成吉思汗之后，便积极为成吉思汗征服山东、河北，进而一统天下献计献策。据耶律楚材《玄风庆会录》载，丘处机曾向成吉思汗建议说：“山东、河北，天下美地，多出良禾美蔬，鱼盐丝缙，以给四方之用，自古得之者为大国，所以历代有国家者唯争此地耳。今已为民有兵火相继流散未集，宜差知彼中子细事务者能干官，规措勾当，与免三年税赋，使军国足丝帛之用，黔黎获苏息之安，一举而两得之，兹亦安民祈福之端耳，自天佑之，吉无不利也。”<sup>②</sup> 丘处机所献的这种政策，带有战略意义，不仅对于巩固和发展蒙古势力、使之统一全国有利，也表明了丘处机对于蒙古政权的赤胆忠心，所以博得了成吉思汗的欢心，成吉思汗对他十分信任。丘处机还燕以后，成吉思汗下旨将他所居之太极宫改名

① 参见拙著《中国道教思想史纲》第二卷第五章第一节。

② 《道藏》第3册第390页。

长春宫，并遣使劳问，告诉他说：“朕常思神仙，神仙毋忘朕也。”<sup>①</sup>事实表明，成吉思汗与丘处机之间，是互相支持、互相利用的。成吉思汗对待宗教的态度和政策，为以后元代历朝统治者所遵行。道教在元代统治者的扶植下得到了很大的发展，有的学者甚至认为元代是道教发展史上的鼎盛时期。

太宗窝阔台在即位之前，即于公元1229年七月，在乾楼辇接见了全真道士李志常。八月窝阔台正式即位之后，李志常便一直受到他的尊宠，屡被征聘，以至于“虽清和（尹志平）掌教，而朝觐往来必以公，故公为朝廷所知，而数数得旨，玺书所称曰‘孔仙八合识’，八合识译语，师也”<sup>②</sup>。戊戌（1238）正月，李志常嗣教后，太宗窝阔台即赐其封号为“玄门正派嗣法演教真常真人”，可谓优宠备至。窝阔台对营建全真道祖庭也非常重视，委派专人监修督工。据陕西都元帅详议孟攀鳞所撰《十方重阳万寿宫记》载称：“杨氏妙贞以朝旨充监修之任，专令知观张志正、高志空克期以督工。甲午（1234），无欲李公承清和尹宗师之委以主观事。乙未（1235），清和自燕来秦，躬行祀礼，由是道众日集于是。……戊戌（1238），清和嗣教于李尊师（李志常），尊师以道为己任，克自负荷，其于祖庭用力非一朝夕。是岁夏五月诣阙，以本宫事条奏，得旨……仍改凌虚为重阳宫。”在太宗窝阔台统治期间，不仅下旨对全真祖庭“大为营建”，其他地方宫观得以兴修的也不少。据京兆府学教授少华李庭所撰《玄门弘教白云真人綦公道行碑》载：“戊戌（1238）春，太宗英文皇帝诏选高道，从掌教真常李公被诏赴阙。是岁冬，（綦志远）奉旨辅洞真于公、偕无欲李公复立终南祖庭，提点陕西教事。庚子（1240）春，遂入长

① 《元史》，中华书局标点本，第15册第4525页。

② 《道藏》第19册第746页，又陈垣《道家金石略》第579页。

安，从府僚之请也，建立大玄都万寿宫，若骊山之白鹿，终南之太一，樊川之白云，凤栖原之长生，兰田之金山，皆斥其旧而新之，其余宫观修废补弊，不可殫纪。”<sup>①</sup>这说明当时对宫观的营建是全面展开的，没有朝廷的支持，是难以实现的。

宪宗蒙哥“酷信巫覡卜筮之术，凡行事必谨叩之，殆无虚日”<sup>②</sup>。其对道教也十分崇敬。其名为“蒙哥”，本即道教“长生”之意。即位之后，对全真道李志常更加器重。据《元史》卷三《宪宗本纪》载，他一登基，便立即“以道士李真（志）常掌道教事”<sup>③</sup>。另据王鹗《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》载，从辛亥（1251）蒙哥即位之年开始，至丙辰（1256）李志常去世之年为止，对李志常年年召见，赏赐殊多，并向他征求治国安民之术：乙卯（1255）十二月朔旦，“上谓公曰：‘朕欲天下百姓安生乐业，然与我同此心者，未见其人，何如？’公奏曰：‘自古圣君有爱民之心，则才德之士，必应诚而至。’因历举勋贤并用，可成国泰民安之效。上嘉纳之，命书诸册。自午未间入承顾问，及灯乃退”<sup>④</sup>。可见他们交谈的时间很长，从他们所交谈的情况来看，彼此之间可谓亲密无间。不仅李志常本人受到宪宗的器重，而且李志常周围的人如綦志远、王志坦、李志柔等，均受到宪宗的宠信。綦志远字子玄，号白云子，其受宠信的情况，据李庭《玄门弘教白云真人綦公道行碑》载：“辛亥岁（1251）夏，宪宗皇帝即位，遣使唐古出持玺书，宣谕倚付掌管关中道教。癸酉（1253），皇太弟遣使脱懽驰驿谕旨，待以师礼。”<sup>⑤</sup>王志坦受宠信的

① 《道藏》第19册第766页。

② 《元史》，中华书局标点本，第1册第54页。

③ 同上，第45页。

④ 《道藏》第19册第746页。

⑤ 同上，第766页。

情况，后当另作叙述。李志柔，字谦叔，其先洺水人。世业农桑，以门第清白见称于乡里。其父志微，素嗜玄学，曾从赵州临城县太古高弟开玄真人李君参受全真教法，志柔亦事开玄执弟子礼。后来，丘处机以其有硕德宿望，曾赐号同尘子，教以立观度人、将迎往来道众为务。丁酉（1237）冬，李志常“署师（李志柔）大名、邢洺两路教门提点暨清真大师号，俾往来秦魏赵间以办其事，不十年，雄楼杰观，粲然一新。庚戌（1250），洺州牧石德玉慕师名节，诣阙保奏，赐黄金冠服，加号同尘洪妙真人。甲寅（1254）春，诏燕京大长春宫修普天大醮，师预高道之选。”<sup>①</sup> 上述三人，有的曾跟随丘处机北上见过元太祖，有的则辅助李志常多年，宪宗蒙哥皆宠信之。

如上所述，从成吉思汗起，全真道一直受到蒙古统治者的重视，因而到宪宗蒙哥时，便已有较大的发展。孟樊鳞在《十方重阳万寿宫记》中对此曾慨叹地说：“呜呼！历观前代列辟重道尊教，未有如今日之报，教徒蕃衍，道门广增，未有如斯之盛。兴作之日，四方奔走，而愿赴役者从之如云。”由此可见，在蒙古统一全国之前，全真道的势力已相当强大了。

除全真道而外，真大道的酆希诚，亦曾受到宪宗蒙哥的宠遇，故这个道派在宪宗蒙哥时亦有很大的发展。

世祖忽必烈当政，灭了南宋，统一了南北，不仅北方新道派继续受到崇奉，南方的新旧道派亦被扶植。这里首先介绍其对北方新道派的继续崇奉情况。首先，世祖忽必烈于至元六年（1269）下诏，对全真道的祖师进行了全面的加封。据《甘水仙源录》卷一的记载，其诏书说：“大道开明，可致无为之化；至真在宥，迄成不宰之功。朕以祖宗，获承基构，若稽昭代，雅慕玄风。自东华垂教之余，至重阳开

<sup>①</sup> 《道藏》第19册第781页。



化之始，真真不昧，代代相承，有感遂通，无远弗届。虽前代累承于褒赠，在朕心犹嫌于追崇，乃命儒臣，进加徽号。惟东华已称‘帝君’，但增‘紫府少阳’之字；其正阳、纯阳、海蟾、重阳，宜锡‘真君’之名；丹阳以下七真，俱号‘真人’，载在方册，传之万世。噫！汉世之张道陵，唐朝之叶法善，俱锡‘天师’之号，永为道纪之荣，当代不闻异辞，后来立为定制。朕之所慕，或庶几焉。”<sup>①</sup>从这个诏书来看，东华仍称“帝君”，钟离权、吕纯阳、刘海蟾、王重阳则封“真君”，各有区别。可知此时仅有“七真”之名，尚无“五祖”之称。但却是开后来“五祖”、“七真”之说的张本。

其次，对全真道的其他一些道徒，也不断地赐赠封号，给以优宠。举例如下：

（1）据弋穀《清和妙道广化真人尹宗师碑铭并序》载：中统二年（1261），对全真道嗣教六祖志平“诏赠清和妙道广化真人”<sup>②</sup>。

（2）据姬志真《无为抱道素德真人夏公道行碑记》载：在清贫道人夏志诚于乙卯（1255）去世之后，“辛酉（1261），王庭嘉其德”，遣使持旨追赠“无为抱道素德真人”<sup>③</sup>。

（3）据王鹗《栖云真人王尊师道行碑》载：对王志谨，中统二年（1261），因“中书丞相奏：全真老宗师王栖云，操行纯正，海内钦崇，宜降玺书，以彰宠数。制可，特赐号‘惠慈利物至德真人’。命下之日，四方万里闻之，莫不感悦”<sup>④</sup>。

（4）据王鹗《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》载：忽必烈即位时，李志常已去世数年，忽必烈仍于“中统辛酉（1261）秋八月，

① 《道藏》第19册第722页。

② 同上，第743页。

③ 同上，第764页。

④ 同上，第755页。

诏赠真常‘上德宣教真人’号”<sup>①</sup>。

(5) 据王磐《玄门掌教宗师诚明真人道行碑铭》载，中统三年(1262)，忽必烈又为全真道掌教张志敬赐号，其“制书”说：“玄门掌教真人张志敬，自童子身著道士服，志行修洁，问学淹该，甫逾不惑之年，纯作难能之事，增光前辈，垂法后人，可特赐号光先体道诚明真人。”<sup>②</sup>至元二年(1265)，忽必烈又下“圣旨”，命张志敬就长春宫建金篆大醮三千六百分位。据说行事之日，有群鹤翔舞，下掠坛埽，去而复来者累日。忽必烈以为这是祥瑞之象，特为嘉奖，赐张志敬金冠云罗法服一袭，仍命翰林词臣作《瑞应记》，刻之碑石。

(6) 据高鸣《崇真光教淳和真人道行之碑》载：至元七年(1270)，全真掌教张志敬逝世之后，忽必烈诏王志坦袭位，并赐“崇真光教淳和真人”之号<sup>③</sup>。

(7) 据陈楚望《清虚大师把君道行录》载：把德伸，字仲直，世居唐邑。幼而好学，事亲以孝闻。学广闻多，而以老氏虚心体道之要为入道之门户。曾受道于无尘子卫君，无尘甚器重之。晚寓青社，养素于太虚宫，与同门高士王君于府城东南隅构建一观，以居云游之众，全真掌教李志常名其观曰“通玄”，仍付以金襴紫衣，号曰“清虚大宗师诚明真人”，特授益都路道录。至元十二年(1275)，忽必烈遣使征召，留长春宫，每事屡有咨访，特旨迁授提举诸路道教，以彰有德<sup>④</sup>。

(8) 据姚燧《洞观普济圆明真人高君道行碑》载：高氏讳道宽，字裕之，应之怀仁人，幼业读书，能通大义，长为吏长安，丁内外

① 《道藏》第19册第747页。

② 同上，第758页。

③ 同上，第777页。

④ 同上，第781页。

艰，始弃室为黄冠。其从受学三人，始则安蓬莱淪其源，继则李冲虚大其流，终则于洞真会其融而导其归，故游洞真门最久，洞真亦恃其有受而克大其传也，既告以道德之微言，又授上清紫虚之箓，赐号“圆明子”，署知重阳万寿宫及提点甘河遇仙宫。后任京兆道录十年。中统二年（1261），张志敬荐之朝，以为提点陕西兴元等路道教兼领重阳万寿宫事。至元八年（1271），易“子”为“尊师”，并加“知常抱德”于“圆明”之上。至元十三年（1276），“天后皇子安西王各锡黄金云罗冠服一，被教令又益以西蜀道教，犹仍‘圆明’，第易‘知常抱德’为‘洞观普济’、‘尊师’为‘真人’”<sup>①</sup>。

（9）据姚燧《牧庵集》卷三十《太华真隐褚君传》载：“云台真隐褚君，幼业儒，长而遭时艰，求所以托焉而逃者，寄迹老子法中，受学刘真常……后由真常主华阴之云台宫，始从之西。……君名志通，字伯达，名闻天聪，俾祷水早有应，不为疹，赐号佑德真人，提点岳祠灏灵宫。……年八十，德益深，闻益彰，圣皇思见益急。”至元十六年（1279），诏中使起之，北面受命，稽首曰：“草莽之臣，……言不足以资廊庙择，力不足以疆御侮，今老矣，先狗马填沟壑，晨夕虽蒙冒龙光，力疾以行，终不达，恐伤陛下仁及草木之化，是以昧死请中使竟虚车而返。”<sup>②</sup>

（10）据程文海《雪楼集》卷十八《徐真人道行碑》载：“师讳志根，梁之扶沟人。父某，仕金至昭武将军。师沉质魁伟，弱冠为道士，学于王真人志谨。……至元某年，制授本宗掌教真人。乙酉（1285），赐号崇玄诚德洞阳真人。”<sup>③</sup> 大德八年（1304）六月“无疾

① 《道藏》第19册第786页。

② 同上，第787—788页。

③ 《长春道教源流》卷六《徐志根》，谓其“号洞阳子”，又谓其受赐封号的时间是至元二十三年（1286），与程《碑》略有出入。见《藏外道书》第31册第111页。

而逝，年九十一”<sup>①</sup>。

根据上述事实，可知忽必烈曾于中统二年（1261）和至元六年（1269）集中地对全真道士及其祖师进行了加封，除此而外，还有经常的召见封赐等等，表明他对全真道是十分尊重的。不仅全真如此，太一道士也是备受其恩宠的。兹仅就《元史》所载，他与太一道李居寿的关系，作为例证，列举如下：

（1）据《元史》卷二百二《释老传》载，世祖忽必烈还“在潜邸”时，即于壬子岁（1252）命史天泽将太一道四代度师萧辅道召至和林，“赐对称旨，留居宫邸。以老，请授弟子李居寿掌其教事”<sup>②</sup>。

（2）据《元史》卷五《世祖本纪》载：至元元年（1264）十一月“辛卯，召卫州太一五代度师李居寿赴阙”<sup>③</sup>。

（3）《元史》又载，至元十一年十二月“癸亥，赐太一真人李居寿第一区，仍赐额曰太乙广福万寿宫”<sup>④</sup>。同书卷二〇二《释老传》称：“至元十一年，建太一宫于两京，命居寿居之，领祀事。”<sup>⑤</sup>

（4）《元史·释老传》又称：至元“十三年（1276），赐（李居寿）太一掌教宗师印”<sup>⑥</sup>。

（5）《元史》又载，至元十六年（1279）十月“辛丑，以月值元辰，命五祖真人李居寿作醮事，奏赤章，凡五昼夜。事毕，居寿请问曰：‘皇太子春秋鼎盛，宜预国政。’帝喜曰：‘寻将及之。’明日，下诏皇太子燕王参决朝政，凡中书省、枢密院、御史台及百司之事，皆

① 陈垣《道家金石略》第712—713页。

② 《元史》，中华书局标点本，第15册第4530页。

③ 同上，第1册第100页。

④ 同上，第159页。

⑤ 同上，第15册第4530页。

⑥ 同上。

先启后闻”<sup>①</sup>。《释老传》所载亦同，并称：“其后诏太子参决朝政，庶事皆先启后闻者，盖居寿为之先也。”<sup>②</sup>

同年十二月，“敕自明年正月朔日，建醮于长春宫，凡七日，岁以为例。命李居寿告祭新岁”<sup>③</sup>。

（6）同书又载：至元十八年（1281）正月“丁巳，制以六祖李全祐嗣五祖李居寿祭斗”<sup>④</sup>。

以上说明，忽必烈不但为李居寿修建宫观，为之赐额，命他主领祠事，且对皇太子是否参与国政之类的大事，也都言听计从，其尊宠之隆，可想而知；李居寿亦凭借忽必烈的尊宠，尽力光大其教。王恽所作李居寿的《行状》，对此有比《元史》更为详细的记载，可参考拙著《续·中国道教思想史纲》第三章第三节介绍，这里暂且从略。

忽必烈对真大道也很关怀和扶植。在他即位之时，正值六祖孙德福开始掌教。忽必烈对孙德福异常器重。以后对七祖李德和、八祖岳德文等均十分眷顾。真大道在忽必烈的支持下，这时也有很大的发展。

忽必烈除对北方新道派继续崇奉以外，他为了能够顺利地统一江南，对于争取江南儒、释、道的工作十分重视。在南宋恭帝赵昀投降之前，便积极开展了这种争取工作。据《元史》卷八《世祖本纪》载，至元十二年（1275）七月“癸未，诏遣使江南，搜访儒、医、僧、道、阴阳人等”<sup>⑤</sup>。在赵昀降元以后，对江南道教的争取工作，

① 《元史》，中华书局标点本，第1册第217页。

② 同上，第15册第4530页。

③ 同上，第1册第218页。

④ 同上，第229页。

⑤ 同上，第1册第169页。

更是非常认真，各个新旧道派的道士，都受到尊宠。对于净明道，据柳贯《待制集》卷十四《玉隆万寿宫兴修记》载：“至元丙子（1276），宋社既屋，有司上江南名山仙迹所宜祠者于礼部，玉隆与居其一。故凡主是宫，率被受玺书如令。”<sup>①</sup>说明净明道士这时受到了很高的礼遇。对于武当道，忽必烈也于至元二十二年（1285）亲自召见了该派道士叶云莱，并于次年委任他为都提点，主持武当道教<sup>②</sup>。

忽必烈对符箓派的三大宗，即龙虎正一、阁皂灵宝、茅山上清，也十分礼敬。《元史》卷十一《世祖本纪》载：至元十七年（1280）七月“己巳，遣中使咬难历江南名山访求高士，且命持香币诣信州龙虎山、临江阁皂山、建康三茅山，皆设醮”<sup>③</sup>。同书卷十四又载，至元二十四年（1287）“二月壬辰，遣使持香币诣龙虎、阁皂、三茅设醮”<sup>④</sup>。对茅山宗，则于至元十七年（1280）十二月，“以三茅山上清四十二代宗师许道杞祈祷有验，命别主道教”<sup>⑤</sup>。至元十八年（1281）三月，“诏三茅山三十八代宗师蒋宗瑛赴阙”<sup>⑥</sup>。该诏书称：“闻汝年高德邵，法箓精严，思接道论。今遣使驰驿召赴阙廷，仍敕有司如法津遣便安就道，毋致艰虞，故兹诏示，想宜知悉。”<sup>⑦</sup>表明他对茅山宗师的关怀。

龙虎宗，是江南很有势力的一个道派，故龙虎宗的道士更是受到忽必烈的百般宠遇。据《元史》卷二百二《释老传》载，忽必烈在即位之前的己未岁（1259），即曾令人往访三十五代天师张可大，可大

① 陈垣《道家金石略》第931页。

② 参见《道藏》第19册第667页。

③ 《元史》，中华书局标点本，第1册第225页。

④ 同上，第2册第295页。

⑤ 同上，第1册第229页。

⑥ 同上，第230页。

⑦ 《道藏》第5册第573页。

报以“后二十年天下当混一”。后来，忽必烈在南宋尚未灭亡之前，即亲自召见三十六代天师张宗演，和他一见如故，叙谈家常，异常亲密，并立即命他主领江南道教，其弟子张留孙，也受到特殊的尊宠。现仅据《元史·世祖本纪》所载，列举如下：

(1) 至元十二年(1275)四月庚午，“遣兵部郎中王世英、邢部郎中萧郁，持诏召嗣四十代天师张宗演赴阙”<sup>①</sup>。

(2) 至元十三年(1276)四月“壬午，召嗣汉天师张宗演赴阙”<sup>②</sup>。

(3) 至元十四年(1277)正月丙申，“赐嗣汉天师张宗演演道灵应冲和真人，领江南诸路道教”<sup>③</sup>。己未，又“命嗣汉天师张宗演修周天醮于长春宫，宗演还江南，以其弟子张留孙留京师”<sup>④</sup>。

(4) 至元十五年(1278)五月“辛亥，制授张留孙江南诸路道教都提点”<sup>⑤</sup>。七月辛亥，“建汉祖天师正一祠于京城”<sup>⑥</sup>。十月“乙丑，正一祠成，诏张留孙居之”<sup>⑦</sup>。

(5) 至元十六年(1279)二月“壬辰，诏谕宗师张留孙悉主淮东、淮西、荆襄等处道教”<sup>⑧</sup>。五月丙子，“命宗师张留孙即行宫作醮事，奏赤章于天，凡五昼夜”<sup>⑨</sup>。

① 《元史》，中华书局标点本，第1册第166页。按张宗演应为三十六代天师，不是四十代天师，当为《元史》之误。

② 同上，第182页。

③ 同上，第187页。

④ 同上，第188页。

⑤ 同上，第201页。

⑥ 同上，第203页。

⑦ 同上，第205页。

⑧ 同上，第209页。

⑨ 同上，第212页。

(6) 至元十七年(1280)冬十月“甲申,诏龙虎山天师张宗演赴阙。”<sup>①</sup>

(7) 至元十八年(1281)三月“甲辰,命天师张宗演即宫中奏赤章于天七昼夜”<sup>②</sup>。七月辛酉,“命天师张宗演等即寿宁宫奏赤章于天凡五昼夜”<sup>③</sup>。

(8) 至元二十四年(1287)二月壬辰朔,“召天师张宗演赴阙”<sup>④</sup>。

(9) 至元二十五年(1288)十二月,“命天师张宗演设醮三日”<sup>⑤</sup>。

(10) 至元二十八年(1291)正月壬寅,“命玄教宗师张留孙置醮祠星三日”<sup>⑥</sup>。

(11) 至元二十九年(1292)正月癸卯,“以[嗣]汉天师张宗演男与棣嗣其教”<sup>⑦</sup>。“壬戌,召嗣汉天师张与棣赴阙。”<sup>⑧</sup>

根据以上这些记载,可以看出忽必烈还在即位之前,即与天师道拉上关系。即位之后,特别是在准备平定江南的时候起,一直与天师道保持非常密切的关系。天师道在他的支持下也获得了重大的发展,其势力已从南方扩展到了北方。

忽必烈不仅对南北新旧道派的重要首领十分尊重,对其他不甚知名的道教人物,也给予礼遇。《元史》卷四《世祖本纪》载:中统二年(1261)秋七月“己丑,命炼师王道妇于真定筑道观,赐名玉

① 《元史》,中华书局标点本,第1册第227页。

② 同上,第230页。

③ 同上,第232页。

④ 同上,第2册第295页。

⑤ 同上,第318页。

⑥ 同上,第343页。

⑦ 同上,第358页。

⑧ 同上。



华”<sup>①</sup>。王恽《中堂事纪》称：“王道妇”又称“王老姑”，“有古烈妇之风”<sup>②</sup>。至元二十八年（1291）十二月辛卯，“遣真人张志仙持香诣东北海岳、济渎致祷”<sup>③</sup>。

世宗忽必烈在位期间，与道教有关的各种醮事活动，也是十分频繁的。仅《元史·世祖本纪》的这类记载便不少，文繁不录。

世祖忽必烈对宫观的兴建和修葺也十分重视。除上面所说他曾为王道妇造玉华观，为李居寿造太一广福万寿宫，为张留孙造正一祠等之外，据《元史》卷十《世祖本纪》的记载，至元七年（1270）二月“筑昭应宫于高粱河”<sup>④</sup>。《玄天上帝启圣灵异录》引元吏部尚书徐世隆于至元七年九月所撰《元创建昭应宫碑》记载兴建的经过说：“国家肇基朔方，以神武定天下，列圣相承……主上诞膺天命，嗣守大统，稽考典章，用润色鸿业，建宗庙，修礼乐，立官制，文物焕然为之一新，惟是宫殿未备，群臣请定都于燕，上可其奏，乃以至元三年（1266）新都于故城之北。越六年十二月庚寅城之西，高粱河之南，金水中有蛇出焉，长尺余，首耀金彩，背负青章，见者异之。……明日复有神龟，玄文绿质，游泳岸曲……皇后使访问博物大臣，以玄武神见为对，遂出内帑物，俾即其所见之地构祠焉。……皇帝若曰：神圣能阴庇吾民，可不吉蠲祀享，以答灵贶乎？乃诏大其栋宇而为之宫，既成，赐名曰昭应。”<sup>⑤</sup>对于昭应宫的建筑规模，元翰林学士知制诰兼修国史王磐在其于至元七年九月所撰《元创建昭应宫碑》中有这样的描述：“重门宏敞，闳殿深严，翬飞璇题，金彩溢日，遂为京

① 《元史》，中华书局标点本，第1册第72页。

② 同上，第78页。

③ 同上，第2册第354页。

④ 同上，第1册第128页。

⑤ 《道藏》第19册第641—642页。

畿伟观。”<sup>①</sup>

在忽必烈当政期间，除在京畿建造灿烂辉煌的宫观之外，还在其他地方也兴建了不少的宫观。据《元史》卷十三《世祖本纪》载：至元二十二年（1285）十月“甲辰，修南岳庙”<sup>②</sup>。另据《洞霄图志》记载，至元（1264—1294）间，仅吴山一带兴建的宫观就有璇玑殿、佑圣殿、祠山张帝祠、龙王仙官祠、元清宫、冲天观、云阳观、冲真观、元洞观、明星宫、凝真道院、若虚道院、通明道院、益清道院等等。

综上表明，忽必烈把成吉思汗所奠定的崇道政策作了全面的发展。《元史》作者评价忽必烈：“度量弘广，知人善任使，信用儒术，用能以夏变夷，立经陈纪，所以为一代之制者，规模宏远矣。”<sup>③</sup>从宗教政策方面来看，也可说是立了“一代之制”，堪称“规模宏远”。

（原载《宗教学研究》1999年第1期）

① 《道藏》第19册第642页。

② 《元史》，中华书局标点本，第2册第280页。

③ 同上，第377页。

## 明太祖朱元璋与道教

明代统治者仍和唐、宋以来历代统治者一样采取三教并用的政策。他们在夺取政权和巩固政权的过程中，都曾广泛利用符箓派道教为他们服务。因此，在明中叶以前，除全真道相对地逐步沉寂而外，符箓派道教则仍处于继续兴盛的时期，特别是在明世宗的时候达到了高潮，发展到了极为鼎盛的地步。

明代的开国君主太祖朱元璋，还在夺取政权的时候，便一再利用一些道士为他制造舆论。首先是宣扬他的祖坟风水好，当“出天子”。其次，宣扬他在降生之前，其母吞了道士的丸药，故降生后即与众不同。第三，宣扬他屡得道士的帮助和指点。据说在他贫病无依的时候，也有神人为之护理。《明史》卷一《太祖本纪》载称：“至正四年（1344）旱蝗，大饥疫。太祖时年十七，父母兄相继歿……太祖无所依，乃入皇觉寺为僧。逾月，游食合肥。道病，二紫衣人（指道士）与俱，护视备至。病已，失所在”<sup>①</sup>。《明通鉴前编》卷一亦载其事。及起兵之后，在征战过程中，亦经常得到道士的帮助和指点。《明史》

<sup>①</sup> 《明史》，中华书局标点本，第1册第1页。

卷二百九十九《周颠传》说：“周颠，建昌人，无名字。年十四得狂疾，走南昌市中乞食，语言无恒，皆呼之曰颠……太祖克南昌，颠谒道左。泊还金陵，颠亦随至。一日，驾出，颠来谒。问：‘何为？’曰：‘告太平’。自是屡以告……太祖将征（陈）友谅，问曰：‘此行可乎？’对曰：‘可。’曰：‘彼已称帝，克之不亦难乎？’颠仰首眎天，正容曰：‘天上无他座。’太祖携之行，舟次安庆，无风，遣使问之。曰：‘行则有风。’遂命牵舟进，须臾风大作，直抵小孤。……友谅既平，太祖遣使往庐山求之，不得，疑其仙去。洪武（1368—1398）中，帝亲撰《周颠仙传》，纪其事。”<sup>①</sup> 朱元璋在当了皇帝之后，还亲自为周颠写《传》，可见他对这位道士的感激之深。与此相类似，还有一个铁冠道人张中。《明史》卷二百九十九《张中传》记载说：“张中，字景华，临川人。少应进士举不第，遂放情山水。遇异人，授数学，谈祸福，多奇中。太祖下南昌，以邓愈荐召至，赐坐。问曰：‘予下豫章，兵不血刃，此邦之人其少息乎？’对：‘未也，旦夕此地当流血，庐舍毁且尽，铁柱观亦仅存一殿耳。’未几，指挥康泰反，如其言。寻又言国中大臣有变，宜豫防。至秋，平章邵荣、参政赵继祖伏甲北门为乱，事觉伏诛。”<sup>②</sup> 据此可见朱元璋的许多重大军事行动，均有道士为之决策。而且朱元璋还自己制造神话，宣称他在即位之前，梦见紫衣道士授以真人服和剑。他在《御制纪梦》中说：“江南已定，臣民推戴，以明年戊申（1368）正月即皇帝位……忽梦居寒微，暇游舍南……少顷，见西北天上有一木为朱台……台上，中立三尊，若道家三清之状。”待回家辞嫂返回后，“乃换其景，不在寒微之时，便问：‘昨来天神何往？’旁曰：‘朝天官去矣。’急趋之。行未

① 《明史》，中华书局标点本，第25册第7639页。

② 同上，第7640页。

久，途逢数紫衣道士者，以绛衣来授。予揭里视之，但见五采……道士曰：‘此有文理真人服。’予服之，忽然冠履俱备。旁有一道士授我一剑，靶上皆如牙齿状……忽然梦觉。明年即位于南郊”<sup>①</sup>。他制造这些神话的目的，也和唐代统治者一样，不过是把他自己说成是“奉天承运”的所谓“真命天子”而已。这本是封建统治者惯用的方式，没有什么奇怪的。值得注意的是，朱元璋原本皇觉寺僧人，为什么却要编造道教故事来神化自己呢？这可能与他要以汉族统治代替蒙族统治、而道教在当时汉族地区的社会影响比较广泛有关。

朱元璋不仅利用道教为他夺取政权服务，在他夺取了政权当了皇帝之后，同样利用道教为其巩固统治地位服务。元代的中后期，由于正一道的影响相当大，特别是在江南一带颇有势力，故朱元璋也和当年元世祖忽必烈一样，在至正二十一年（1361）“统大将亲取江南”之际，便积极争取正一道首领的支持，“命有司访求招聘”正一教主四十二代天师张正常。而张正常在元王朝即将“树倒猢猻散”的时候，也需要寻找新的靠山，于是立即“遣使者上笺，陈‘天运有归’之符”以表示臣顺之意。朱元璋马上又“以手书赐答”，他们彼此之间的相互利用就这样开始了。宋濂《宋文宪集》卷二十七《四十二代天师正一嗣教护国阐祖通诚崇道弘德大真人张公神道碑铭》<sup>②</sup>对此有详细的记载。据称：至正二十五年（1365），张正常亲自去朝觐朱元璋。朱元璋一见甚喜，称赞说：“瞳枢电转，法貌昂然，真汉天师苗裔也！”下诏褒美之，赐宴者再，兼有金缙之赐。二十六年（1366），复入觐。京城士庶来向张正常求灵符者日以千百计，力不暇给，乃书巨符投朝天宫井中，人争汲之，须臾水竭。朱元璋为之作亭于朝天宫井上，号曰太

① 《纪录汇编》卷五。

② 陈垣《道家金石略》第1240页。

乙泉。及还山，复诏中贵人赐以织文金衣，仍下诏书以驿券畀之，以便朝觐。二十八年（1368）春，朱元璋即皇帝位，建号改元，张正常入贺，朱元璋赐宴于便殿，即日降制书授以“正一教主、嗣汉四十二代天师、护国阐祖通诚崇道弘德大真人”之号，仍俾领道教事，给以银印，视二品，设其僚佐曰赞教、曰掌书。陛辞之日，朱元璋于谨身殿接见时又勉励他说：“卿乃祖天师，有功于国，所以家世与孔子并传，以迄于今，卿宜体之，以清静无为辅予致治，则予汝嘉。”并赐白金十二镒，新其宅第。洪武二年（1369）春，又召之入朝，承顾问者四，赐宴者一。同年三月，又请他举行斋祭，礼成，宴之于文楼，群弟子食于别馆，复有金缙之赐。洪武三年（1370）夏，特敕吏部改赠其父三十九代天师张嗣成为“正一教主、太玄弘化明成崇道大真人”，改封其母胡氏为“恭顺慈惠淑静玄君”。同年秋，复召见，问以鬼神情况，复给银印。洪武五年（1372）秋，复颁制诰以宠之。同年十二月，复召入觐。次年（1373）春，将还山，朱元璋命留其弟子以司秘祝之事。洪武九年（1376）秋，朱元璋遣使召之，张正常忽先期而至，朱元璋大喜，向他说：“卿之来，何与朕意相符耶！明年之秋，朕将遣使祠海岳诸神，卿当妙柬清修之士与俱来。”洪武十年（1377）夏，张正常率群弟子汪弘仁等入觐，朱元璋赐宴于午门之城楼上，举爵向他祝酒，敕内侍出其亲自所撰《历代天师赞》<sup>①</sup>以示之，并说：“他日当书以赐卿。”翌日，命其从太师李韩公善长祠嵩山。既还，赐宴如初。十二月，张正常去世，朱元璋闻之，嗟悼良久，并说：“朕欲命其遍祠五岳，今方一至嵩山，何期数止于此！”<sup>②</sup>遂亲制祭文一通，遣前浙江行省参知政事安庆为吊祭使，仍令其冢子张宇初袭掌教法，并于洪武十

① 《皇明恩命世录》卷一，载《道藏》第34册第786—787页。

② 同上，第790页。

三年（1380）特下制诰说：“朕闻上古之君天下者，民从者四，曰士农工商。而始汉至今，率民以六，加释道焉。所以道明者，由尔宇初之祖，通神善幻化，能忽恍升太虚，冒廓落之罡风，吞宇宙之浩气，以是利济群生，功著历代，所以法传之久，香灯之永，盖谓行深愿重，德敷上下，精神愈灵，前真人既往，尔当世嗣。特遣使诣府，命尔为‘正一嗣教、道合无为阐祖光范大真人、领道教事’，尔其慎哉钦哉！”<sup>①</sup>这个诰文表明了朱元璋非常期望张宇初能继承其祖风，率领道民，帮助他“利济群生”，以维护他的统治。同年二月又两次特下“敕谕”，告诫张宇初说：“尔祖至今继世名世”，“所以不泯者，盖为御灾捍患之妙，功达于君，利及于民，故有不泯者为此也”。并说：“尔正幼年”，又当正一教首，宜率徒勤修，“思与神通”，“则当用之际，神必尔赴”，“尔其不贰其心，则上下格矣，故兹敕谕”<sup>②</sup>。既体现了朱元璋对张宇初的无限关怀，也表达了他对这位年幼教主的殷切希望。洪武十四年（1381），朱元璋又下敕封赠其母包氏说：“人臣有名位者，妇以夫荣，母因子贵，此古今令典也。尔正一嗣教真人张宇初母包氏，笃生贤子，克绍玄宗，特封‘清虚冲素妙善玄君’，尔惟敬哉，以承恩命。”<sup>③</sup>洪武十六年（1383）召赴阙，命建玉篆大斋于紫金山。十八年（1385）命祷雨于神乐观。二十三年（1390）入觐，奏准降敕重建大上清宫。二十四年（1391）六月，朱元璋指示礼部下令严禁假张真人名义伪造符箓说：“江西、浙江、福建等处，多有假借张真人名色私出符箓惑民取财，令出之后，犯则斩首示众，家迁化外。”<sup>④</sup>并于八月颁给龙虎山“正一玄坛之印”，用以镇护名山，关防符箓，使正

① 《皇明恩命世录》卷一，《道藏》第34册第791页。

② 同上，第791页。

③ 同上，第792页。

④ 同上。

一天师的威信不致受到侵害。

除正一道的首领外，其他一般的正一道士，也同样受到太祖朱元璋的尊宠。举例如下：

(1) 宋宗真字浩然，与宋濂有交往。据宋濂《文宪集》卷二十六《赠浩然子叙引》载：“浩然子与余同姓，其名为宗真，遂以其称浩然者为之字。学道于京城报恩光孝观，得灵宝，而能知鬼神之情状。嗣天师（指张正常）知其贤，号为体玄妙道纯素法师，提点观事。会朝天宫虚席，中书以为言，上（指朱元璋，下同）召见奉天殿，命太官赐饌，俾之住持，时洪武五年（1382）秋七月也。又明年正月十五，仪曹奉常同传旨，谕之曰：‘凡有事郊社及山川百神，当令宗真帅其徒十人，前期炷芳香、洁豆筵以俟。临事之日，仍令宗真被法服与祭。’浩然子拜命惟谨，盖以其精洁而于敬恭神明为宜。浩然子由是简在上心，屡蒙召对，且赐白玉真仙像二十余躯，以镇山中，龙光赫奕，光动林谷，采真之士，无不欣艳之”。<sup>①</sup> 朱元璋还命他与傅同虚共同纂修灵宝科仪。宋濂《文宪集》卷二十九《傅同虚感遇诗序》称：洪武七年（1374）十一月，“皇上御东阁，以灵宝斋科失于文繁，诏朝天宫道士提点宋宗真纂修，以适厥中，而傅君同虚与焉。上既面授以芟摭之要，复赐之坐，设筵以宴享之。酒半酣，命赋严冬如春暖诗，同虚与邓仲修次第成，跽奏上前，龙颜大悦，且亲御翰墨，成长句一首，内史读示至再，既而留中不下，遂令各沉醉而退”<sup>②</sup>。

(2) 傅同虚字虚堂，号若霖，为明初龙虎山崇元院道士，以道法著称。善祈祷，能诗，且善鼓琴。屡随张正常朝京师。洪武六年（1373），以高道被征，居南京朝天宫。尝应制赋诗，讲《道德经》，

① 《影印文渊阁四库全书》第1224册第380页。

② 陈垣《道家金石略》第1238页。



凡侍祠八年，于洪武十三年（1380）请老还。洪武十五年（1382），诏设道录司，复召赴阙，以老辞。洪武十八年（1385），有旨于龙虎、三茅、阁皂三山选道行之士充神乐观提点，众推之，遂应召赴京，授格神郎五音都提点、左正一仙官，主领神乐观事，敕礼部铸印如六品命掌之，居神乐观凡十年，于洪武二十六年（1393）始还龙虎山。曾奉朱元璋之命，与宋宗真、邓仲修等编定《大明玄教立成斋醮仪范》。据上引宋濂《傅同虚感遇诗序》称，傅同虚对朱元璋的宠遇感恩戴德，“乃自撰古律二十韵以纪感遇之盛。才华之士，歆艳弗置，从而属和之。同虚聚为卷轴”<sup>①</sup> 请宋濂为之序。卒后，朱元璋曾赐祭葬。张宇初《岷泉集》四库全书本卷三有《故神乐观仙官傅公墓志》，《龙虎山志》卷七《人物志》有传<sup>②</sup>。

（3）邓仲修，名某，临川人，以字行，自号云林。年十二，入龙虎山紫云观，师留敬斌。十八岁，度为道士。尝出游，见道人于仙岩石上，师礼之，道人授以纵闭阴阳、麾斥鬼物之法。后又从隐者金志阳传性命之说、龙虎大丹秘法。曾提点温州玄妙观，又住持杭州龙翔宫，四方多有愿传其道者。洪武四年（1371），太祖朱元璋“诏龙虎山嗣汉天师张公正常择其徒之可者以名闻”，因被“诏至阙下，问以雷霆鬼神之事，于是邓仲修等述感化之由以对，上悦，赐坐赐宴，诏馆之于朝天宫，祠祷之事多属焉”<sup>③</sup>。五年（1372）三月，“不雨，上以农病播种，忧之。仲修奉诏设坛场，行驱召风雷之法，天大雨，赐白金若干两”<sup>④</sup>。七年（1374）秋七月，复不雨，冬无雪，命仲修祷之皆验，朱元璋愈宠异之，常常召见，与之交谈并赐以诗及《御注道德经》，后与宋宗真等

① 陈垣《道家金石略》第1238页。

② 《藏外道书》第19册第488页。

③ 陈垣《道家金石略》第1242页。

④ 同上，第1242页。

同奉命纂修灵宝科仪行于世。十年（1377），奉命至会稽祀祭禹帝及宋阜、穆二陵，后还京师，处辇毂下，以道法行世。宋濂《文宪集》卷三十一《游仙篇赠邓尊师并序》谓：“盖尊师通混元大道而尤加意九还宝丹之法，数著奇验，役使鬼物特其余技耳。”<sup>①</sup>徐一夔《始丰集》卷八《送邓尊师代祀三陵还朝序》又称：“盖邓尊师学道于龙虎山中，有真纯之行，先是以高士被召，在京师讲《道德经》于上前，数扬玄义称旨。”并称其“祈雪有应，光承褒赞”<sup>②</sup>。

（4）张友霖，字修文，自号铁铲子，信州贵溪人。十二岁入龙虎山学道，阅六年，始著道士服，事周贵德为弟子。时桂心渊隐匡庐，金志阳居武夷，均往拜之，传其《三皇内文》、九鼎丹法。后道学日进，且其诗古文辞又受到虞集的赞赏。于是及门受业者日众，从其求文者亦多。四十代天师张嗣德“嘉公玄学渊邃，辟为教门讲师、修文辅教简正法师兼元坛修撰”<sup>③</sup>。入明后，屡伴张正常至南京觐见朱元璋。洪武四年（1371）八月，“更辟教门高士，寻提点太上清正一万寿宫，而诸宫观之事咸莅焉”。<sup>④</sup>不久，与高道黄裳吉、邓仲修同被召，“公奏对称旨，赐食禁中而退。冬十月，大驾幸钟山崇禧寺，复燕劳有加。明年壬子（1372）春，公屡乞还山，上欲属以禋祀之事，命中书留之，且有白金之赐。秋七月，公示微疾，于朝天宫谓仲修及丹霞炼师周玄真曰：‘盍趣宫主宋玄真相见乎！’既至，正襟危坐，从容言曰：‘自非我有，性本虚空，生浮死休，处世一梦，吾将观化于冥冥之中矣！’遂操觚赋诗一章，悠然而逝”<sup>⑤</sup>。享年六十有七。

① 《影印文渊阁四库全书》第1224册第543页。

② 《影印文渊阁四库全书》第1229册第263页。

③ 陈垣《道家金石略》第1234页。

④ 同上，第1235页。

⑤ 同上。

此外，张三丰是当时民间传闻颇多的一个道士。《明史》卷二九九《张三丰传》载：“太祖故闻其名，洪武二十四年（1391）遣使觅之不得。”<sup>①</sup>同书又称：净明道的刘渊然，赣县人，幼为祥符宫道士，颇能呼召风雷。“洪武二十六年（1393），太祖闻其名，召至，赐号高道，馆朝天宫。”元末明初道士彭通微，河南汝阳人，原名宏大，号素云。至正四年（1344）曾师事武当山太和张真人，居紫霄宫，得真人授气栖神之法旨。后游终南、青城、武夷、天目等名山。明洪武十四年（1381）始至细林山，结茅而居。二十七年（1394）八月无疾而逝，终年八十八岁。朱元璋闻其有奇术，命中使郑诚恩宣召，以羽化闻。

朱元璋优宠道士的同时，也和唐宋统治者一样，亲自带头为《道德经》作注。他在洪武七年（1374）注成此经之后所作的《道德经序》中，对此经作了高度赞扬并表明其作注的用意说：“朕虽菲材，惟知斯经乃万物之至根，王者之上师，臣民之极宝，非金丹之术也。故悉朕之丹衷，尽其智虑，意利后人，是特注耳。”<sup>②</sup>可见，朱元璋的看重《道德经》不是企图从中去探讨“金丹之术”，而是和他的优宠道士一样，乃是为其政治统治的目的服务的。

朱元璋的崇道，还表现在为了巩固其统治地位，曾特设神乐观，并命道士主领神乐观事。他在《谕神乐观敕》中阐述设立神乐观的意义说：“传不云乎，国之大事，在祀与戎。曩古哲王，谨斯二事，而上帝皇祇，悦赐天下安和，生民康泰。朕起寒微，而君宇内，法古之道，依时以奉上下神祇，其于祀神之道，若或不洁，则非为生民以祈福而保己命也。”<sup>③</sup>他又引证历史上刘康公成肃公的事例，反复论证

① 《明史》，中华书局标点本，第25册第7641页。

② 《道藏》第11册第689页。

③ 《影印文渊阁四库全书》第1223册第78页。

祀神之道必须敬慎，“敬胜怠者吉，怠胜敬者灭”，又说：“祀神之道，能者养之以福，不能者败以取祸。”<sup>①</sup> 为什么要把这种“为生民祈福”、为自己“保命”、关系到整个国家和他自己祸福安危的大事，交给道士来主持呢？他在《神乐观提点敕》中对此阐述说：“朕设神乐观，备五音奉上下神祇，其敕居观者，皆慕仙之士。其仙之教也，或云始广成子，流传至汉曰道士，凡此者，多孤处云居，栖岩屋树，是则宜其修也，晨昏目心以去玄览，宵昼仰观俯察以涤宿世之冤愆，措今生之善行，俄尔有知，则倏然忽然，蹶云衢而神游八极，往无不达，交无不□（原缺一字），如此者，安得不与神通！……今见修道士某，虽未若此，其志已处清虚，特命职格神郎、五音都提点、正一仙官，领神乐观事，尔中书吏部，如敕施行，谕往钦哉。”<sup>②</sup> 表明他对道士的十分崇敬，相信他们能与神通，可以利用他们来祀神，以达到他设立神乐观的政治目的。

朱元璋的崇道，不仅有他明确的政治目的，而且有他明确的理论作指导。他曾撰有《释道论》、《三教论》、《问佛仙》、《鬼神有无论》等一系列的文章，阐明了他崇道的理论根据。他在《释道论》中指出，二教中的道，是有“真传其说为可信”的。他说：“且道者何也？因周柱下史李氏，纪国家之兴废，有冲太虚察九泉之机，遂隐入山，名老聃，凡事有先知之觉，务生而不杀，故称曰道，此有而真传其说，为可信也。”<sup>③</sup> 在《三教论》中又说：“古今以老子为虚无，实为谬哉！其老子之道，密三皇五帝之仁，法天正己，动以时而举合宜，又非升霞禅定之机，实与仲尼之志齐，言简而意深。时人不识，故弗

① 《影印文渊阁四库全书》第1223册第78页。

② 同上，第80—81页。

③ 同上，第107页。

用。”<sup>①</sup>他在《释道论》中阐述二教教化的社会功能说：“二教初显化时，所求必应，飞悟有之，于是乎感动化外蛮夷及中国假处山藪之愚民，未知国法，先知虑生死之罪，以至于善者多而恶者少，暗理王纲，于国有补无亏。”<sup>②</sup>在《三教论》中又说：“仲尼之道，祖尧舜，率三王，删诗制典，万世永赖；其佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷，惟常是吉。尝闻天下无二道，圣人无两心，三教之立，虽持身荣俭之不同，其所济给之理一，然于斯世之愚人，于斯三教有不可缺者。”<sup>③</sup>在《鬼神有无论》中，还极力论证鬼神的存在是可信的，这种言论对佛道二教显然是有利的。还在《问佛仙》中又宣称：“洪武八年（1375），见二教中英俊群然，博才者众。”<sup>④</sup>他的这些论述，既是他利用和扶植道教的理论依据，也为整个明代三教并用政策奠定了理论基础，不能不对他的后继者产生重大的影响。他在推崇释道的同时，又指出：“近代以来，凡释道者，不闻谈精进般若虚无实相之论，每有欢妻抚子，暗地思欲散居尘世，污甚于民，反累宗门，不如俗者时刻精至也。”<sup>⑤</sup>针对二教中这种败坏宗门的腐朽堕落现象，他同时又主张对佛道均须进行严格的管理，并提出了一整套管理措施，以加强对佛道的约束，从而形成一整套对道教既尊崇又抑制的双重政策，目的仍然是使道教不致偏离他所要求的教化“愚人”、“暗理王纲”的轨道，以维护他的统治。

（原载《江西社会科学》1999年第1期）

① 《影印文渊阁四库全书》，第108页。

② 同上，第107页。

③ 同上，第108页。

④ 同上，第104页。

⑤ 同上，第107页。



# 十、 道教研究的 回顾与展望





## 二十年来道教文化研究的回顾与展望

——兼论多卷本《中国道教史》的学术价值和社会影响

道教是中华民族固有的传统宗教，它是一千八百多年以前在中国神州大地诞生，并由中华民族传统文化的乳汁养育而成，是中华民族传统文化的主要支柱之一。在其长期的发展过程中，曾对中国社会的政治、经济、哲学、文学、艺术、音乐、绘画、建筑、化学、医学、药理学、养生学以及伦理道德、民俗、民族关系、民族心理、民族性格与民族凝聚力的形成和发展等方面，都产生过深刻的影响，其某些影响至今在中国人的生活方式和文化构成中仍然不可忽视。鲁迅先生曾经说过：“中国根柢全在道教。”为了全面地总结中华民族的文化遗产，为社会主义的两个文明建设服务，有必要深入开展道教文化的研究。

遗憾的是，国内对道教文化的研究工作，在很长时间都未引起足够的重视。新中国成立以前，虽然有少数著名学者如陈寅恪、汤用彤、蒙文通、王明、陈垣、陈国符、刘鉴泉、许地山、傅勤家等，对此曾做过些研究，写过文章和著作，其中有些文章或著作具有很高的学术价值，至今仍是我们研究道教文化的重要文献，非常宝贵。但从事这项研究的人并不多，和其他有些学科如哲学、历史甚至和佛教、

基督教、伊斯兰教的研究情况相比，无论在研究力量或研究成果方面，都显得非常单薄，尚未形成一支研究队伍，研究成果凤毛麟角。

新中国成立后，直到1978年12月党的十一届三中全会之前，在很长的时间内，由于极“左”思潮的影响，道教文化研究一直被视为禁区，从事这项研究工作的学者也很少，成果也不多。据有的学者统计，从新中国成立到十一届三中全会之前的近三十年间，所发表的有关道教的学术论文仅有五十篇左右，出版的专著更是非常之少。研究的人不仅不多，而且是分散的、自发的，尚未正式形成一支队伍。和国外的情况相比，差距甚大。以至1968年9月在意大利佩鲁贾召开的第一次国际道教学术会议和1972年9月在日本长野县蓼科召开的第二次国际道教学术会议，在出席的各国众多代表中，竟没有一个道教故乡的中国学者，在国际上造成日法等国互争道教研究中心的局面，流传着“道教发源在中国，研究中心在西方”的说法。这是极不正常的，与我国这个道教文化的故乡的学术地位也是很不相称的，不能不令人感到遗憾。

自从1978年12月党的十一届三中全会召开之后，情况就发生了很大的变化，随着我国各个方面的拨乱反正，道教文化研究也被提到了党和政府的议事日程，得到了重视和支持，取得了很大的发展，步入了一个新的时期。这主要表现在：第一，建立了国家专门的道教研究机构，使道教研究工作能够有计划、有组织地开展，改变了过去仅仅是由学者个人分散地、自发地进行研究的状况；第二，道教研究的课题，正式列入了国家哲学社会科学规划，研究资金有了保证；第三，设立了以研究道教为专业方向的硕士和博士学位授权点，并已培养出一批年轻的研究人员，其中有些人已在道教文化研究工作中崭露头角，成为重要的骨干力量；第四，全国各地的许多高校、科研单位和其他部门，涌现出了一大批积极从事道教文化研究的学者，和专业

研究的学者加在一起，在全国范围内已初步形成了一个方面军。尽管这个方面军和从事于佛教、基督教、伊斯兰教等方面的力量相比，无论在数量上和质量上都还有一定的差距，但随着年轻一代学者的逐步成长，是会日益不断地加强和发展的；第五，创办了关于道教文化研究的学术刊物；第六，道教文化学术研讨会不断在全国各地召开，而且规模不断扩大，由大陆范围扩散到两岸三地，以至世界各国，这不仅充分反映了道教文化研究的学术气氛十分活跃，而且也反映了我国道教研究正在日益不断地深入和发展；第七，近二十年来，有关道教文化研究的各种学术专著、论文集、工具书和通俗读物大量出版，其数量是新中国建立以来到十一届三中全会之前近三十年的10倍以上，发表的各种学术论文数量就更多了。

上述事实说明，从党的十一届三中全会以来，我国的道教文化研究工作也和其他各项工作一样，正处在一个蓬蓬勃勃地向前发展的时期。现在，我国道教文化研究的学者，经常应邀到国外去参加有关的国际学术会议和讲学，国外的许多学者也到中国来进修学习和参加我们召开的学术会议。我国的道教文化研究工作，在国际上已经取得了应有的地位，为国家争了光，为民族争了光。展望未来，我们充满了无比的信心和喜悦。当然，在前进当中我们必须清醒地看到，我国的道教文化研究工作，现在仍处在起步阶段，开展道教文化研究是一项极为复杂而艰巨的系统工程，它所涉及的范围非常广泛，需要探讨的方面很多，今后要走的路还很长，任务还很重，还需要全国更多的学者来共同耕耘，特别要寄希望于年轻一代学者的勤勉不息，方能取得更大的成就。今后的努力方向，主要是在现有的研究基础之上，继续向纵深发展。一是开展交叉学科的研究，以拓宽道教文化研究的范围。当前已经起步的道教哲学、道教文学、道教伦理、道教养生、道教音乐、道教艺术、道教美学、道教语言、道教考古、道教与少数民

族关系等方面的研究，还需要继续深入下去，争取能有一些更高水平的成果出来。与此同时，道教与政治，道教与儒释，道教与中国古代科技等方面的研究也亟待开展，并争取创造出高水平的成果。二是开展地方道教史的研究。目前仅有《武当道教史略》、《香港与澳门之道教》等个别著作问世，尚待有计划地系统开展这方面的研究工作，才能推动道教史的研究更上新台阶。三是开展道派史的研究。这个方面目前也仅有《天师道史略》等个别著作问世，许多重要道派，都还缺乏系统而完整的研究成果。四是开展道教典籍的研究。这项研究得到国内一些出版社的重视，也出版了一些道教典籍的注释，但将其系统安排列入出版计划的并不多，而且进展较慢，赶不上形势的需要。所以，这项研究还需要加大力度。五是有计划有系统地翻译出版国外有关道教研究的优秀成果。这虽然是一种带有资料性的基础工作，但却是开展道教研究的十分重要而不可或缺的方面。这是因为，道教研究在国际上早就是一个“热门”，如在日本和法国都有上百年的研究史，其研究的学者目前已是第五代，美、英、德等国也在奋起直追。他们从事道教研究的人很多，出的成果也不少。而且他们很注重资料的收集和积累，我们的许多重要研究成果都被他们所掌握和借鉴。相反，他们的一些重要成果，我们翻译过来的则很少，这对我们的道教文化研究工作的深入开展是不利的。所以，这项研究工作在当前也亟待进行。

应当指出，十一届三中全会以来，在道教文化研究上之所以取得很大进展，使道教文化研究发生了根本的变化，这一切都是与党和政府的大力支持分不开的。在这20年间，党和政府为了促进道教文化研究工作的开展，采取了一些切实可行的措施。把重大的研究课题纳入国家计划，在研究经费上给以保证，便是这种措施之一。《中国道教史》（四卷本）这个研究课题，就是国家发展国民经济第六个五年

计划中所列入的重点科研项目之一，并且还横跨“七五”和“八五”。我接受本书的编写任务，是1983年4月在福州召开的落实全国哲学社会科学“六五”规划项目会议上确定的。记得当时宗教学学科规划领导小组组长任继愈先生在全体大会上谈到为什么要把这个课题列入国家重点科研项目时，曾慷慨激昂地说：“道教本来是我国土生土长的传统宗教，可是，长期以来，是由我们国家提供材料，让外国人去出成果，这是国家的耻辱，民族的耻辱，这种状况再也不能继续下去了，我们一定要痛下决心，编写出自己的道教史来，为国家争光，为民族争光。”任先生这段话好像是发出了向道教史研究进军的动员令，我们听了以后非常激动，鼓起勇气把这个任务接受下来，下定决心为了给国家和民族争光，一定要竭尽全力保质保量把这套书编好。从接受任务开始到最后一卷的编写完成，一共经过了十二个春秋。在那些寒来暑往的日子里，我和我的同事们，为了完成这个光荣而艰巨的任务，大家都“朝于斯，夕于斯”，兢兢业业，不敢稍懈，真正品尝到了“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”的滋味。及至把最后一卷交付出版之后，我们才感到好像是卸下了一副千斤重担，顿觉轻爽。

这部书的编写工作一开始，我们就采取了特别严谨的态度，提出了在编写工作中应当遵守的一些重要原则和要求，并组建了一支老中青相结合的编写队伍，以确保任务的圆满完成。

该书在理论创新上有四个特点：（1）创造性地建立了道教史研究的科学体系，客观地总结了道教发生、发展和演变的历史规律；不仅对道教本身的历史进行考察，而且将其与中国社会的政治经济、文化思想相结合进行分析。（2）以道教产生、改革、宗派衍化为纲，以著名道教人物、道教经籍为目，剖析各宗派产生、发展的历史必然性和道教思想的基本特征以及教理教义、斋醮仪范、修炼方术的演变等等，并切实按照其本来面目去认识和叙述。（3）在占有大量第一手原

始资料的基础上,进行甄别鉴定,去伪存真,力求资料翔实,取材精审,博而不滥。(4)汲取了前人和当代最新的研究成果,并将道教史与思想史、文化史的研究相结合,揭示道教同儒、释,同中国古代科学技术和古代学术思想之间的相互关系以及它的现代意义。

该书的意义和影响:第一,多卷本的道教通史,在国际上还是第一部,它填补了学术研究的一大空白,“代表了改革开放时期中国道教学术研究的辉煌成果和最高学术思想水平”(该书“结题鉴定组”专家评语,以下引文皆同,不另注)。为全面认识中国传统文化,尤其是为破除在学术界长期流行的似乎儒家就可以代表整个中国传统文化的学术偏见,提供了重要的依据。第二,“在国际道教学术界亦产生了重要影响”,“给国际上喧嚣一时的所谓‘道教研究中心不在中国’的论调给予了强有力的驳斥”,并有利于纠正国外学者对道教的无限夸张或虚无主义观点。第三,“不仅在道教研究方面有独到之处,而且对其他宗教以及文学、史学、哲学等学科的研究也有重要的参考价值”。第四,“对宏扬民族优秀文化,促进海内外学术交流,贯彻党和国家的宗教政策、统战政策皆有重要的学术与现实意义”,“也对进行爱国主义教育和社会社会主义精神文明建设具有重要意义”。第五,对学科建设亦产生了重大影响。由于工作一开始即注意到了把道教史的编写同人才培养紧密结合,采取以老带青的办法组织了一支老中青相结合的编写队伍,现研究所已被国务院学位委员会批准为全国高校第一个宗教学学科博士学位授权点,为本学科的进一步发展和高层次人才的系统培养奠定了坚实的基础。该书完成后,以任继愈教授为组长的“结题鉴定组”的全体专家学者都对它作了充分的肯定和高度评价(《结题鉴定组专家评审意见》全文载《宗教学研究》1996年第2期第97—102页)。该书刚一出版,即引起海内外学术界的重大反响,内地的《光明日报》、《出版工作》、《社会科学研究》、《宗教学研究》,

台湾的《哲学与文化》、《关系我》杂志，国际学术刊物《Journal of Asian Studies》等均纷纷发表书评和报道。1997年8月9日《光明日报》还以《认真研究中国道教文化——〈中国道教史〉笔谈》为题，开辟专栏选摘了部分知名学者如任继愈、王明、黄心川、方立天、魏瀛涛等对该书的评述，并加了编者按。台湾已出版繁体竖排本，美国学者俞检身教授正将此书译为英文，准备在美国出版。可见该书社会影响是巨大的。该书于1996年12月获四川省第七次哲学社会科学优秀科研成果一等奖，1997年9月获得第三届国家图书奖，1998年获教育部第二届全国高校人文社会科学优秀科研成果一等奖。

（原载《高校社会科学研究和理论教学》1998年11—12期）

## 百年来道教研究的回顾与展望

道教是中华民族固有的传统宗教，源远流长，它是在一千八百多年以前的中国神州大地诞生，并由中华传统文化的乳汁养育而成，和中国传统文化的许多领域都有密切关系，是中华民族传统文化的主要支柱之一。在其长期的发展过程中，曾对中国社会的政治、经济、哲学、文学、艺术、音乐、绘画、建筑、化学、医学、药理学、养生学、气功学以及伦理道德、社会习俗、民族关系、民族心理、民族性格和民族凝聚的形成与发展等方面，都产生过深刻的影响，其某些影响至今在中国人的生活方式和文化构成中仍然不可忽视。因此，不深入研究道教，就不可能全面地了解中国的社会历史和中国的传统文化。鲁迅先生曾经说过：“中国根柢全在道教。”这是对道教在中国传统文化中的地位 and 作用的科学概括。下面我们打算分三个部分来介绍一下我国道教研究的过去、现在和未来：（一）历史的回顾；（二）现在的状况；（三）未来的展望。先从第一个部分谈起。



## （一）历史的回顾

我们这里所讲的历史，是包括从20世纪初开始一直到“文化大革命”的彻底结束为止，即从1900年开始直到1978年12月中共十一届三中全会确立了改革开放的路线时为止。为参照通常的阶段划分，可以把从20世纪初到1949年中华人民共和国建立前作为历史回顾的第一阶段；从1949年中华人民共和国建立后到1978年“文化大革命”的彻底结束，作为历史回顾的第二阶段，这中间包含了一个“文化大革命”的特殊时期。在这个特殊时期里，社会科学方面的一切研究工作都停止了，道教的研究也不例外。所以，从道教研究的角度来看，不能把它算成一个独立的阶段，只好附在第二阶段里头附带地作一个简单交待。有的人把第一阶段称为道教研究的“萌芽”期，把第二阶段称为道教研究的“拓荒”期，把“文化大革命”的十年独立地称为“中断”期，也可作参考。但我认为，第一阶段和第二阶段不好截然划开，因为无论是第一阶段或第二阶段，从道教研究的情况来说，都只是一个起步的时期，同属于道教研究的奠基阶段，这两个阶段的基本特点也都大致相同，所以我们把这两个阶段都放到“历史的回顾”这一个部分来谈。如果按照通常的阶段划分来看，我们也可以把第一阶段称之为中国道教研究的起步奠基的初期，把第二阶段称之为中国道教研究的起步奠基的后期。中国道教研究的起步时间这样长，将近八十年，表明中国道教研究的起步是非常艰难的，老是在那里踏步不前，在整个20世纪里它真正迈开步子正式展开研究的时间是很晚的，是最后二十年的事，在前八十年的很长时间里，我们国内对道教文化的研究工作，都未引起足够的重视。最主要的原因，是由

于长期以来，在学术界都存在一种偏见，这就是把儒家文化看成是中国传统文化的唯一代表，认为道教没有自己的系统理论，只不过是民间的一种迷信，是应该予以彻底消灭的。韩愈唱之于前，朱熹和之于后，由来已久，影响深远，至今还束缚着一些人的头脑。在这种学术偏见的影响下，许多人对道教都抱着一种极端鄙视的态度，认为这种宗教文化，简直不屑一顾。既然不去研究，因而对它的价值便缺乏足够的认识。所以，在过去便产生了一种很奇怪的现象，就是我国的道教研究和西方某些国家相比，长期处于落后的状态。这时候，虽然有少数学者在这方面也作过一些研究，写过一些文章和著作。其中有些文章和著作还具有很高的学术价值，至今仍是我们研究道教文化的重要文献。但从事这项研究的人并不多，和其他有些学科如哲学、历史甚至和佛教、基督教、伊斯兰教的情况相比，无论是就研究力量或研究成果来说，都显得非常单薄，尚未形成一支队伍，研究成果也仅仅是凤毛麟角。这就是从20世纪初直到1978年“文化大革命”的彻底结束的时候都是如此。

再从起步奠基第一阶段（1900—1949）的主要特点来看，这个时候仅仅是有些从事历史和哲学研究的学者，如刘师培、翁独健、汤用彤、王明、蒙文通、陈国符、陈寅恪、许地山、傅勤家等人在他们从事自己专业研究的同时，附带做一点道教文化的研究，没有一个是以为道教研究为自己专业的学者。从当时的一些论著署名的情况来看，在这半个世纪里，仅有大约一百六十人曾经作过道教研究方面的工作。而这种研究全都是自发的，分散的，没有有组织、有计划地开展研究。从总体来看，虽然涉及许多问题，但主要集中在《道藏》源流，早期道教的历史和外丹术等几个方面。文章不多，专著更少，据粗略统计，这段时间的论文仅有大约二百篇，专著仅有十来部。现分类具体简介如下：

第一，在《道藏》研究方面，以刘师培的《读道藏记》最早，1911年发表于《国粹学报》第7卷第1—5期。汤用彤的《读〈太平经〉所见》，是国内对《太平经》研究的最早论文，1935年发表于《国学季刊》第5卷第1期。翁独健编的《道藏子目引得》一书，1935年由北平燕京大学哈佛燕京学社刊行，纠正了此前中西文《道藏》工具书所存在的缺点。陈国符所著《道藏源流考》，1949年初中华书局印行，对《道藏》的形成与演变，均作了详细的考证，在国内外学术界颇有影响。

对经典的注释、整理和考证方面，有胡适的《陶弘景的真诰考》，1935年发表于《蔡元培先生六十五岁论文集（下）》。王国维《长春真人西游记校注》，1937年文展阁印行。蒙文通辑佚的《老子成玄英疏》和《老子李荣注》，并写有《校理老子成玄英疏叙录》、《辑校老子李荣注跋》和《坐忘论考》、《陈碧虚与陈抟学派——陈景元老子、庄子注校记附陈图南学谱》等文，刊登在1948年《图书集刊》第8期。王明撰有《论〈太平经钞〉甲部之伪》、《周易参同契考证》、《黄庭经考》、《老子河上公章句考》，分别刊载于1948年《史语所集刊》第18本、第19本、第20本和《国立北京大学五十周年纪念论文集》。这些都是这个阶段著名的代表作。

第二，在道教史研究方面，这段时间有陈教友的《长春道教源流考》，刊登于1921—1922年《亚洲学术杂志》第2—4期。傅勤家的《道教史概论》，1933年商务印书馆出版。傅勤家《中国道教史》，1937年商务印书馆出版。许地山的《道教史》上编，1934年商务印书馆印行。陈垣的《南宋初河北新道教考》，辅仁大学1941年排印。刘鉴泉的《道教征略》，刊登于《图书集刊》1948年第7—8期。王重民编著《老子考》，1927年北京中

华图书馆协会出版。

这段时间在道教史研究方面的著名论文有陈寅恪的《天师道与滨海地域之关系》，1933年发表于《历史语言研究所集刊》第3本第4分册。吕思勉的《道教起源杂考》，1941年发表于《齐鲁学报》第2期。陈垣的《李志常之卒年》，1943年发表于《辅仁学志》第1—2期。蒙文通《晚周仙道分三派考》，1949年发表于《图书集刊》第8期。王明《论老子与道教》，1948年发表于《中央日报》文史周刊第59期。这些论文，至今仍有参考价值。

第三，在道教思想的研究方面，主要有许地山的《道家思想与道教》和《道教之根本思想及其对于人生的态度》两篇论文，前者于1927年发表于《燕京学报》第2期，后者于1935年发表于《读书季刊》第1卷第2期。姚从吾的《金元全真教的民族思想及其对于人生的态度》和《金元全真教的民族思想与救世思想》，前者于1939年发表于《治史杂志》第2期，后者于1946年由四川青城山常道经书社印行。二者对道教思想评价很高。闻一多《道教的精神》，收入《闻一多全集》，1948年开明书店版。黄季刚《仙道平论》，1914年发表于《雅言》第1卷第2期。余逊《早期道教之政治信念》，1942年发表于《辅仁学志》第12卷第1—2期。易君左《道教教义的检讨与批判》，1943年发表于《文化先锋》第2卷第22期。

此外，还有一些民俗学家们对神仙的介绍和考证。如浦江清《八仙考》，载1936年《清华学报》第11卷第1期。许道龄《玄武之起源及其蜕变》，载1947年12月《史学集刊》第5集。闻一多《神仙考》和《司命考》，收入《闻一多全集》，1948年开明书店版。梁绳祎《灶神的研究》，1926年发表于《东方杂志》

第23卷第24期。杨堃《灶神考》，1944年发表于《汉学》第1期。罗香林《碧霞元君》，1929年发表于《民俗》第69—70卷第24期。贺次君《文昌帝君考》，1936年发表于《逸经》第9期。周国亭《唐道教考之元始天尊》，1939年发表于《经世》第47—48合期。

第四，道教音乐的研究方面，有陈国符《道乐略稿》一文，收入1949年中华书局出版的《道藏源流考》。

第五，外丹术的研究方面，有曹元宇《葛洪以前之金丹史略》一文，发表于1935年《学艺》第14期。劳于《中国丹砂之运用及其推演》，发表于1938年《历史语言研究所集刊》第7卷第4期。薛愚《道家仙药之化学观》，发表于1942年《学思》第1卷第5期。黄素封《我国炼丹术考证》，发表于1945年《中华医学杂志》第31期。1932年吴鲁强与美国麻省理工学院戴维斯(Tenney L. Davis)合作，全文翻译了《周易参同契》，又于1935年共同翻译了《抱朴子内篇》中《金丹》和《黄白》两篇。后来，陈国符又与戴维斯合作，于1941年发表了《抱朴子内篇的释滞及仙药》，1942年又发表了《介绍陈致虚的〈金丹大要〉》等文章。

第六，在内丹术和养生的研究方面，有蒋维乔于1914年出版的《因是子静坐法》。1934年他又在《青鹤杂志》第22卷第16、17期发表了《老庄之养生法》。陈撄宁于1926年著《孙不二女功内丹次第诗注》，1938年著《灵源大道歌白话注释》，1941年著《黄庭经讲义》。张松谷于1925年著《丹经指南》。丁福宝编著《静坐法精义》。杨静庵撰有《道家的延寿与长生》，载1943年《古今》第3卷第18期。

第七，在道教宫观的研究方面，有陈国符所撰的《道馆考

原》和《楼观考》二文，收入1949年由中华书局出版之《道藏源流考》一书中。此外还有黄仲琴《宋神霄玉清万寿宫碑》，1930年发表于《语历所周刊》第10卷第118期。蔡守《宋神霄玉清万寿宫诏石考释》，1936年发表于《国学论衡》第5期。杨大膺《龙虎山上清宫考》，发表于1936年12月—1937年3月《光华大学半月刊》第5卷第3—6期。罗桑彭措述《北平白云观道学渊源考》，发表于1935年12月—1936年10月《正风半月刊》第1卷第24期、第2卷第1期、第3卷第1—3期。

第八，这个阶段的道教刊物，主要有《杨善》半月刊和《仙学》月刊两种，前者创刊于1933年7月1日，1937年8月停刊，共出99期。后者又称《仙学月报》，创刊于1939年1月，1941年8月停刊，共发行32期。主办人为张竹铭，上海翼化堂末代堂主；主编为陈撄宁。

起步奠基的第二阶段（1950—1978），基本特点仍和前一阶段一样，仍然只有一些非道教专业的学者兼搞一点道教研究的工作，其中有些学者如王明、陈国符等，是在前一阶段即曾兼搞道教研究，这段时间便成了道教研究的领头人。但即使是兼搞道教研究的学者，也不仅人数很少，形不成一支队伍，仍然是分散的和自发的，不能有计划地开展这项研究工作，而且还常常受到极“左”思潮的干扰，把道教研究视为禁区。这个时候的道教研究状况，有点类似李清照所说的“寻寻觅觅，冷冷清清”的样子，很少受到人们的关注。和当时国外的情况相比，差距很大。以至于1968年9月在意大利佩鲁贾召开的第一次国际道教研究学术会议和1972年9月在日本长野县蓼科召开的第二次国际道教研究学术会议，在出席的各国众多代表中，都没有一个道教故乡的中国学者，在国际上流传着“道教发源在中国，研究中心在西方”的言论，这是极不正常的，不能不令人感到遗憾。

这段时间虽然也出版过一些很有学术价值的著作，发表过一些很有科学水平的文章，如王明先生的《太平经合校》，汤用彤先生的关于道教史和道教经典的几篇考证文章以及袁翰青先生关于外丹方面的几篇论文，任继愈先生主编的《中国哲学史》教科书中有关道教的一些章节，还有其他一些学者的有关文章，但仅有五十篇左右，其中专著特别少。因为时间比第一阶段要短一些（把“文化大革命”这段时间除开，一共仅有17年），所以成果数量和第一阶段相比，还略有下降。现分类具体简介如下：

第一，在《道藏》研究方面，有王明所著《太平经合校》，1960年由中华书局出版。同时他还发表了《敦煌古写本〈太平经〉文字残页》和《〈太平经〉目录考》，对《合校》作了补充。陈国符所著《道藏源流考》，于1963年由中华书局出版增订本，除对原文作了一些修补外，还新增了《道乐考略稿》、《南北朝天师道考长编》、《中国外丹黄白术考论略稿》、《说〈周易参同契〉与内丹外丹》4篇附录。饶宗颐《老子想尔注校笺》，1955年香港大学出版。汤用彤《从〈一切道经〉说到武则天》，发表于1962年11月21日《光明日报》；《读道藏札记》，1964年发表于《历史研究》第3期。陈樱宁《〈老子〉50章研究》、《〈南华〉内外篇分章标旨》、《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》，1964年均发表于《道协会刊》第4期。

第二，在道教史的研究方面，内地学者只发表了几篇论文，其中有陈寅恪的《崔浩与寇谦之》，1950年发表于《岭南学报》第1期。唐长孺的《范长生与巴氏据蜀的关系》，1959年发表于《历史研究》第11期。喻青松的《老子与道教》，1962年5月25日发表于《光明日报》；《道教的起源和形成》，1963年发表于《历史研究》第5期；《中国的封建阶级同道教的关系》，1964年

5月10日发表于《人民日报》。蒙文通《道教史琐谈》，脱稿于1958年8月30日，发表于1980年《中国哲学》第4辑，应属于这个阶段的作品。

本阶段内地学者对太平道、张鲁政权以及早期道教与农民起义的关系，道教与封建统治阶级的关系等做了较多的研究。学者们争论最激烈的是《太平经》的政治思想。杨宽、侯外庐、张岂之、杨超、李学勤、徐知、袁良义等在各自的论著中肯定《太平经》的革命内容，对《太平经》作了很高的评价。戎笙、范文澜等在各自的论著中，不同意对《太平经》作过高的评价。熊德基与喻青松也就《太平经》问题展开辩论。王明在《太平经合校》的前言中也对《太平经》提出过看法。

第三，在道教思想的研究方面，有王明《试论〈阴符经〉及其唯物主义思想》，1962年发表于《哲学研究》第5期。杨向奎《论葛洪》，1961年发表于《文史哲》第1期。汤用彤《寇谦之的著作和思想》，1961年发表于《历史研究》第5期；《康复札记四则》，1961年发表于《新建设》6月号。

学术界在对《太平经》及原始道教的历史研究中，也大都涉及了道教的宗教思想，这里便不一一介绍了。

第四，在外丹术的研究方面，这段时间比较重要的收获，可见于袁翰青的《中国化学史论文集》和张子高的《中国化学史稿（古代之部）》，前者于1956年由三联书店出版，后者于1964年由科学出版社出版。冯家升的《火药的发明与西传》，1954年华东人民出版社出版；《炼丹术的成长与西传》，载1957年由三联书店出版的《中国科学技术发明和科学技术人物论集》。王奎克的《中国炼丹术中的“金液”和华池》，刊载于1964年《科学史集刊》总第7期。袁翰青的《从〈道藏〉里的几种书看我国炼丹



术》，1954年发表于《化学通报》第7期。介绍葛洪的古代化学成就的，有袁翰青《推进了炼丹术的葛洪和他的著作》，发表于1954年《化学通报》第5期。徐克明《研究化学的先驱者——记我国古代的炼丹家葛洪》，发表于1962年5月31日《工人日报》。陈曼炎《我国古代化学家葛洪》，发表于1962年8月19日《新华日报》。考察炼丹术的历史发展的，有陈国符《中国黄白术史略》，1954年发表于《化学通报》第12期。朱晟《医学上丹剂和炼丹的历史》，1956年发表于《中国医学杂志》第6期。俞慎初《祖国炼丹术与制药化学的发展》，1957年发表于《浙江中医杂志》第8期。张子高《炼丹术的发生与发展》，1960年发表于《清华大学学报》第7卷第2期。谢海洲等《有关汞及其炼丹的历史》，1963年发表于《哈尔滨中医》第3期。介绍《周易参同契》的，有袁翰青《〈周易参同契〉——世界炼丹史上最古的著作》，发表于1954年《化学通报》第8期。王占元《〈周易参同契〉的哲学思想》，发表于1961年10月13日《光明日报》。李俊甫《论中国古代炼丹书〈参同契〉》，1963年发表于《新乡师院学报》第1期。

第五，在内丹术的研究方面，主要集中在气功的理论与实践。有徐寄鹤《气功学说的探源》，1962年发表于《江苏中医杂志》第5期。刘贵珍著有《气功疗法实践》，并主编《内养功疗法》。陈涛著《气功科学常识》。杨践形著《气功自疗》和《气功哲学》。

第六，在道教医药养生的研究方面，除萧天石所著《道家养生学概要》（1963年自由出版社出版）和《道海玄微》（1974年自由出版社出版）二书是全面介绍外，其他则主要集中在葛洪、陶弘景、孙思邈等人的研究上。介绍葛洪医学思想的有：江静波

《晋代大医学家葛洪》，1957年5月24日发表于《新华日报》。邝贺龄《晋代医学家葛洪对祖国医学的贡献》，1959年发表于《中医杂志》第9期。蔡景峰《晋代医学家葛洪》，1963年1月6日发表于《健康报》。介绍陶弘景的有：王明《陶弘景在古代科学上的贡献》，1954年10月11日发表于《光明日报》。谢天心《我国晋代的药物学家陶弘景》，1960年发表于《哈尔滨中医》第8期。尚志钧《从〈证类本草〉所引资料看陶弘景对本草学的贡献》，1963年发表于《药物学通报》第6期。介绍孙思邈的有：大雨《“药王”孙思邈》，发表于1961年8月28日《工人日报》。方昭《孙思邈——唐代伟大的医学家》，发表于1961年8月31日《北京日报》。李经纬《孙思邈在古医学上的伟大贡献》，1962年发表于《中医杂志》第2期。马堪温执笔的《唐代名医孙思邈故里调查记》，1954年发表于《中华医史杂志》第5期。

第七，在道教音乐、艺术研究方面，有杨荫浏撰写的《宗教音乐——湖南音乐普查报告附录之一》，1958年民族音乐研究所油印，1960年音乐出版社正式出版，对湖南衡阳地区的道教音乐，进行了记谱整理和文字分析。此后，又有《苏州道教艺术集》，1957年中国舞蹈艺术研究会油印。《扬州道教音乐介绍》，由扬州市人委文化处、扬州市文联编，1958年油印。

第八，道教研究的机构和刊物，有1961年11月成立的中国道教协会研究室，主任陈撷宁，副主任王伟业，主要搜集整理道教文献资料，研究和编写中国道教史。1962年8月《道协会刊》创刊，为教内不定期刊物，出了4期。1969年中断。

1966—1977年，是“文化大革命”时期，这个时期由于极“左”思潮泛滥成灾，内地的道教研究工作完全停顿下来了，中断了十余年，没有什么成果可言。而港台学者这段时间在道教研究方面却很有

成绩，值得特别加以介绍。

第一，在《道藏》和工具书的编纂方面，台湾学者萧天石主编《道藏精华》，1965—1977年由自由出版社出了第1版，以后又不断再版。所收道书有八百余种，共17集，加外集2部。美国学者苏海涵（Michael Saso）曾到台湾当道士，利用其师的资料编有《庄林续道藏》，共25册，分为4部，1974年成文出版社出版。陈志滨著有《伍柳仙宗白话译》，1975年全真教出版社出版。戴长源编有《仙学辞典》和《道学辞典》，先后由真善美出版社于1962年和1971年出版。李叔还著有《道教要义问答大全》，1972年香港青松观出版。

第二，在道教史的研究方面，台湾学者有孙克宽著《宋元道教之发展》，1965年台中东海大学出版。《元代道教之发展》，1968年台中东海大学出版。《寒源道论》，1977年联经出版事业公司出版。还写有论文《唐代道教之发展导论》，发表于1974年《中兴大学文史学报》第1期。《唐代道教与政治》，发表于1975年《大陆杂志》第5卷第2期。杜望之《儒佛道之信仰研究》，1968年华明书局出版。杜而夫《儒佛道之信仰研究》，1968年台湾学生书局出版。周绍贤《道家与神仙》，1970年台湾中华书局出版。陈志滨《全真仙派源流》，1974年台大硕士论文。南怀瑾《元代全真道与中国社会》，1962年发表于《新天地》第1卷第6期。钱穆《金元统治下的新道教》，1966年发表于《人生》第31卷第3期。金中枢《论北宋末年之崇尚道教》（上、下），分别发表于《新亚学报》1966年第7卷第2期、1967年第8卷第1期。史贻辉《道教在台湾之分布与现状》，1967年发表于《南瀛学报》第12期。方永辉《唐代皇室与道教关系之研究》，1968年发表于《景风》第18、19期。李树桐《唐代的政教关系》，1967

年发表于《师大学报》第12期。刘伯骥《唐代的政教史》，1974年台湾中华书局修订版。丁煌《唐高祖太宗对符瑞的运用及其对道教的态度》，发表于1975年《历史学报》第2号。

第三，在道教斋醮研究方面，台湾学者刘枝万撰有系列的调查报告和论文，如《桃园县龙潭乡建醮祭典》，1971年发表于《中国东亚学术研究计划委员会年报》第10期；《台北县中和乡建醮祭典》，1973年发表于《中央研究院民族学研究所集刊》第33期；1974年发表于《中央研究院民族学研究所专刊》之22《中国民间信仰论集》之《台北县树林镇建醮祭典》、《桃园县中坜市建醮祭典》、《醮祭释义》、《修斋考》等，后均收入《台湾民间信仰论集》，联经出版事业公司1983年12月出版。

第四，1977年台湾学者还创办了《道教文化》杂志，属于学术性、知识性的宗教月刊，为弘扬中华优秀传统文化发挥了重要作用。

台湾学者的这些贡献，正好弥补内地道教研究的一个空缺。

以上便是对中国道教研究的历史回顾。王明先生在拙编《中国道教史》四卷本的序言中说：“我国道教史研究，解放前，基础比较薄弱。解放后，起步较晚。”这是一个很确切的概括。其实，不仅道教史的研究为然，道教的其他方面的研究也是如此。道教研究的真正开展，是“文化大革命”之后进行的。这便是道教研究的现今阶段。

下面接着介绍第二个部分。

## （二）现在的状况

1978年12月中共召开了十一届三中全会，彻底否定了“文化大

革命”，确立了改革开放路线，从这以后，情况就发生了根本性的变化，随着我国各方面的拨乱改正，各项工作蒸蒸日上，科学的春天也从此到来，道教的研究也被提到了党和政府的议事日程，得到了重视和支持，取得了蓬蓬勃勃的大发展，我国的道教研究从此便步入了一个崭新的时期，有人把它称为“全面铺开”时期，我认为这是一个开拓创新的飞跃发展时期，和过去的阶段相比，已经有了一个质的变化，主要表现在以下几个方面：

第一，建立了国家专门的道教研究机构。1980年和1981年，经过政府批准，相继在四川大学建立了以道教研究为主的宗教学研究所在中国社会科学院世界宗教研究所建立了道教研究室。以后在其他单位（如华东师范大学、厦门大学）也建立了相应的研究机构。这种国家研究机构的建立，便出现了一批以道教研究为专职的研究人员，使道教研究工作从此能够有计划、有组织地开展，改变了过去仅仅是由学者个人自发地、分散地进行研究的状况。因为后者不利于大型研究项目的开展。四川大学宗教学研究所还先后于1999年和2001年被评为全国人文社会科学的首批重点科研基地和国家级的重点学科，这是国家为推动道教研究所采取的一个重大措施，其影响是非常巨大的。

第二，道教研究的课题正式列入国家哲学社会科学的规划当中，从“六五”规划开始，每年都有增列，这些课题均由国家拨出资金予以保证，这也是史无前例的事。例如四川大学宗教学研究所所承担的《中国道教史》四卷本，就是从“六五”到“八五”的国家规划的重点课题，已经出版。目前，我们正承担“九五”到“十五”的国家重点课题《中国道教思想史》的研究。

第三，中国社会科学院世界宗教研究所和四川大学宗教学研究所，先后由国务院学位委员会正式批准，成为有权授予宗教学硕士学位

位和博士学位的单位，招收了以道教研究为专业的硕士研究生和博士研究生，一大批具有硕士和博士学位的年轻的道教研究人才正在茁壮成长，成为道教研究的生力军，其中有些人已在道教研究工作中崭露头角，成为骨干力量。

第四，全国各地的许多高等院校、党校、科研单位和其他工作部门，涌现了一大批积极从事于道教研究的学者。他们结合自己的专业和工作，从各自熟悉的方面对道教的许多领域进行了广泛的探讨。这种兼职类型的研究人员的数量，比以道教研究为专职的研究人员的数量更多。把两者加在一起，在全国范围内，已经初步形成了道教研究工作的一个方面军。这个方面军和从事于佛教、基督教、伊斯兰教等方面的研究力量相比，无论在数量上和质量上都还有一定的差距，但和 1978 年中共十一届三中全会以前的道教研究力量相比，不能不说是一个很大的进步。我相信，随着年轻一代学者的逐步成长，这个方面军将日益不断地加强和发展。

第五，中国道教协会先后于 1989 年成立了道教文化研究所，1990 年创办了中国道教学院，大力加强道教内部的人才培养和研究工作。一些地方道协也展开了对本地道教的研究工作。道教界和学术界相互结合，相互尊重，相互切磋，相互交流，相互学习，对于道教文化研究的深入开展会有很大的好处。全国许多地方还建立了一些关于道教理论研究会之类的群众性的学术组织，如湖北省道教学术研究会、泉州市市区道教文化研究会、中国鹿邑老子学会，四川省老庄学会等等。这些研究会的建立，对于推动道教理论研究的普遍开展也有重要的意义。

第六，积极召开了道教研究的各种学术研讨会，交流了学术成果，活跃了学术气氛。这些研讨会会有由学术单位召开的，有由道教协会召开的，也有不少是双方联合召开的，有地方性的，也有全国性

的。不管是哪种情况，一般都有双方的代表参加。通过这样的学术讨论会，沟通了学术界与道教界的相互关系，增进了彼此间的相互了解，使两股力量互益互补，共同为弘扬道教文化而努力。除了内地召开的研讨会外，还多次举办两岸三地或海峡两岸的道教文化学术研讨会和 international 的道教文化学术研讨会。海峡两岸的道教文化学术研讨会，有大陆方面单独召开的，有台湾方面单独召开的，也有双方共同联合召开的。所有这些研讨会，从规模来看，由开始的几十个人的规模，发展为一两百人参加的大规模的道教文化学术研讨会。随着道教研究的不断深入发展，有关道教学术研讨会的内容也更加丰富多彩。道教学术研讨会的召开，表明了道教研究作为宗教学的一门分支学科，已经取得了它应有的位置。同时也说明了道教发源在中国，道教研究也在中国这样一个事实。这种学术研讨会举其大者约有以下各次：

(1) 1987年冬，在成都举行的“道教与中国传统文化研讨会”，由《哲学研究》编辑部、四川大学宗教学研究所、四川省社会科学院哲学与文化研究所等单位联合主办。有全国各地代表约五十人参加。

(2) 1989年9月，在北京举行的“道教文化研讨会”，由中国道教协会主办。到会约三十五人，以各地道教界学者为主，同时也邀请了部分教外道教研究专家参加。

(3) 1990年10月，在湖北襄樊举行的“全国道家（道教）文化与当代文化建设学术研讨会”，由湖北省哲学史学会、湖北省道教学术研究会、湖北省社会科学院、武汉大学哲学系等11家联合举办。与会代表67人，收到论文51篇。

(4) 1992年8月，在西安举行的“海峡两岸道家思想与道教文化研讨会”，由中国社会科学院世界宗教研究所和台湾中华宗教哲学研究社联合召开。有来自海峡两岸的专家学者55人出

席。

(5) 1992年10月，在湖北武当山举行的“武当山中国道教文化学术研讨会”，由中国道协道教文化研究所和武当山道教协会联合举办。有来自国内外的专家学者七十余人参加。

(6) 1992年10月，在西安举行的“西安中国道教文化研讨会”，由西安市道教协会、西安市八仙宫和中国道协道教文化研究所共同召开，有来自海内外的教内教外道教研究学者五十余人出席。

(7) 1994年11月，在四川大学举行的“道家道教与中国文化学术研讨会”，由四川大学宗教学研究所、北京大学中国哲学与中国文化研究所、香港青松观道教学院共同主办。有来自海内外、教内外学者一百五十余人出席了会议。

(8) 1994年12月，在台湾中正大学召开的“海峡两岸道教文化学术研讨会”，由台湾道教会长老龚群发起并自筹资金，与龚鹏程共同筹办，有两岸道教学者一百余人出席了会议。

(9) 1996年8月，在北京举行的“道家文化国际学术研讨会”，由北京大学哲学系与香港道教学院联合主办。有来自中外的约一百五十名代表出席。

(10) 1998年8月，“庐山中国道教文化研讨会”，由中国道协道教文化研究所、台北文化三清宫和庐山仙人洞合办，有两岸三地学术界和道教界学者约五十人参加。

(11) 1998年12月，在广东罗浮山黄龙观举行的“第二届国际道家文化学术研讨会”，由中山大学哲学系、北京大学哲学与文化研究所、香港道教学院和中山大学文学院宗教研究所共同主办，有来自美、日、德、韩、澳大利亚、荷兰、芬兰、法国、新加坡、丹麦、奥地利、比利时、意大利和中国大陆两岸三地的



代表一百余人参加了会议。

(12) 1999年3月,在台湾南华大学举行的“第二届海峡两岸道教学术研讨会”,由南华大学人文学院宗教学研究中心主办。有海峡两岸道教学者一百余人参加。

(13) 2000年10月,在成都召开的“庆祝四川大学宗教学研究所建所20周年暨道教与中国传统文化国际学术研讨会”,由四川大学宗教学研究所、台湾中华大道文教基金会、洪雅县瓦屋山道教文化研究所共同召开,有来自大陆各地及港、澳、台和新加坡、日本、韩国、美国等地教内外学者一百三十余人参加。

(14) 2001年5月,在香港中文大学举行的“宗教与区域文化研究——华南与西南地区宗教研讨会”,由香港中文大学宗教系与四川大学宗教学研究所共同举办,约有五十名学者参加。

第七,创办了关于道教研究的各种学术刊物。除中国社会科学院世界研究所办的《世界宗教研究》杂志差不多每期都刊登有道教研究的文章以外,四川大学宗教学研究所于1982年创办了以刊登道教研究文章为主的《宗教学研究》杂志,先在内部交流,出了6期。从1985年的第7期起,改为公开发行,现已成为全国核心期刊。厦门大学与台湾中华道统文化基金会联合创办了《道韵》,每年出版1—2期。另外,中国道协办有《中国道教》,上海市道协办有《上海道教》,陕西省道协办有《三秦道教》,福建省道协办有《福建道教》、河北道协办有《河北道教》,香港道教学院办有《道家文化研究》和《弘道》杂志。台湾成功大学历史系道教研究室丁煌和台南市道教会合作办有《道教学探索》杂志,龚群继续主办了《道教文化》月刊。这些刊物的创办,也反映道教研究工作的蓬勃发展。

第八,出版了大批学术专著、论文集、工具书和通俗读物,估计约有二百五十种,发表的学术论文当在1000篇以上。这些著作和论

文所涉的内容相当广泛,不少著作和论文均具有较高的学术价值。在这些研究成果当中,不仅有老一辈的学者以及一些已故学者如陈垣、蒙文通、王明、陈国符等人的新著和遗著,而且更大批的是中青年学者的著作。数量之大,为前两个阶段所无法比拟。从时间来说,过去的历史阶段大约是80年,现在大约是20年。可是从成果来说,现在这20年则是过去80年的10倍至20倍。不仅在数量上不能比,就是在质量上也没法比。这也是中国道教研究进入了一个崭新时期的重要标志。现在仅就我所知道的这个时期的一些著作(不包括单篇论文)择要介绍如下:

(1) 在道经研究方面的著作有:任继愈主编《道藏提要》,1991年中国社会科学出版社出版,1995年出第二版修订本。陈国符著《道藏源流续考》,1983年香港明文书局出版。朱越利著《道经总论》,1991年辽宁教育出版社出版;《道教要籍概论》,1992年北京燕山出版社出版;《道藏分类解题》,1996年华夏出版社出版。丁培仁著《道教典籍百问》,1996年今日中国出版社出版。卿希泰、郭武合著《道教三字经注释》,1993年四川大学出版社出版。田诚阳著《道经知识宝典》,1995年四川大学出版社出版。与此有关,属于藏外道书收集工作的有胡道静、陈耀庭、段文桂、林万清等主编《藏外道书》,1992—1994年,巴蜀书社出版。属于道教碑刻的有陈垣编、陈启超校补《道家金石略》,1988年文物出版社出版。黄海德主编《巴蜀道教碑文集成》,1997年四川大学出版社出版。属于专经研究的有任继愈译著《老子新译》,1985年上海古籍出版社出版。周士一、潘启明合著《〈周易参同契〉新探》,1981年湖南人民出版社出版。饶宗颐著《老子想尔注校证》,1991年上海古籍出版社出版。王明著《抱朴子内篇校释》,1980年中华书局出版。王明著《无能子

校注》，1981年中华书局出版。杨明照著《抱朴子外篇校笺》，1991年中华书局出版。王沐著《悟真篇浅解》，1990年中华书局出版。松飞破译《天仙金丹心法》，1990年东方出版社出版。曾召南译注《新译养性延命录》，1997年三民书局出版。胡孚琛著《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》，1984年人民出版社出版。王卡点校《老子道德经河上公章句》，1983年中华书局出版。王德有、点校《老子指归》，1994年中华书局出版。钟来因著《长生不死的探求——道德经〈真诰〉之谜》，1992年文汇出版社出版。王平著《太平经研究》1995年文津出版社出版。罗炽主编《太平经注释》，1996年西南师范大学出版社出版。俞理明著《〈太平经〉正读》，2001年巴蜀书社出版。马学良著《彘文〈劝善经〉译注》，1986年中央民族学院出版社出版。朱森溥著《玄珠录校释》，1989年巴蜀书社出版。任法融著《道德经释义》，1988年三秦出版社出版。任法融注释《周易参同契释义》，2000年蓬瀛仙馆出版。曹震阳著《道德经注解》，1993年大连出版社出版。赵毓民、赵琳著《老子道德经浅解》，2002年中州古籍出版社出版。萧登福译注《南北斗经今注今译》，1999年台湾行天官文教基金会编印。

(2) 在道教史上的研究方面，属于通史性质的著作有：卿希泰主编《中国道教史》四卷本，1988、1992、1993、1995年四川人民出版社陆续出版，1996年四川人民出版社出版修订本1—4卷，1997年台湾中华道统出版社出版四卷本繁体版。任继愈主编《中国道教史》一卷本，1990年上海人民出版社出版。任继愈主编《中国道教史》二卷本，2001年中国社会科学出版社出版。卿希泰、唐大潮合著《道教史》，1994年中国社会科学出版社出版。卿希泰、唐大潮合著《中华道教简史》，1996年台湾中

华道统出版社出版。南怀瑾著《中国道教发展史略述》，1988年老古文化事业公司出版。刘锋、臧知非著《中国道教发展史纲》，1997年台北文津出版社出版。卿希泰著《简明中国道教通史》，2001年四川人民出版社出版。唐大潮著《中国道教简史》，2001年宗教文化出版社出版。卿希泰主编《道教史略》，2000年香港道教学院出版。王家祐著《道教论稿》，1987年巴蜀书社出版。《中国历代名道》，多人合著，1997年吉林教育出版社出版。

属于专史性质的（包括断代史、教派史、地方道教史等）著作有：萧登福著《周秦两汉早期道教》，1998年文津出版社出版。汤一介著《魏晋南北朝时期的道教》，1988年陕西师范大学出版社和台湾东大图书公司同时出版。詹石窗著《南宋金元的道教》，1989年上海古籍出版社出版。李养正著《当代中国道教》，1993年中国社会科学出版社出版。李养正著《当代道教》，2000年东方出版社出版。陈耀庭著《道教在海外》，2001年福建人民出版社出版。郭树森主编《天师道》，1990年上海社会科学出版社出版。张继禹著《天师道史略》，1990年华文出版社出版。张全涛主编《中国龙虎山天师道》，1994年江西人民出版社出版。庄宏谊著《明代道教正一派》，1986年台湾学生书局出版。张泽洪著《张天师》，1999年巴蜀书社出版。王纯五著《天师道二十四治考》，1996年四川大学出版社出版。王士伟著《楼观道源流考》，1993年陕西人民出版社出版。郭武著《全真道祖王重阳传》，2001年蓬瀛仙馆出版。周绍贤著《道教全真大师丘长春》，1982年台湾商务印书馆出版。郑素春著《全真教与大蒙古帝室》，1987年台湾学生书局出版。黄兆汉著《明代道士张三丰考》，1988年台湾学生书局出版。王志忠著《明清全真教论稿》，2000年巴蜀书社出版。黄小石著《净明道研究》，1999年巴蜀书

社出版。李远国著《四川道教史话》，1985年四川人民出版社出版。王光德、杨立志合著《武当道教史略》，1993年华文出版社出版。樊光春著《长安·终南山道教史略》，1998年陕西人民出版社出版。郭武著《道教与云南文化——道教在云南的传播、演变及影响》，2000年云南大学出版社出版。李后强主编《瓦屋山道教文化》，2000年四川民族出版社出版。黄兆汉、郑炜明著《香港与澳门之道教》，1993年香港加略山房有限公司出版。赖宗贤著《台湾道教源流》，1999年，台湾中华道统出版社出版。

(3) 在道教思想和道教哲学研究方面，属于道教思想和思想史研究的著作有：卿希泰著《中国道教思想史纲》第1、2卷，1980年、1985年四川人民出版社出版；《续·中国道教思想史纲》，1999年四川人民出版社出版。胡孚琛著《魏晋神仙道教》，1989年人民出版社出版；《道学通论——道家道教仙学》，1999年社会科学文献出版社出版。龚鹏程著《道教新论》，1991年台湾学生书局出版；《道教新论二集》，1998年南华管理学院出版。牟钟鉴、胡孚琛、王葆玄主编《道教通论——兼论道家学说》，1991年齐鲁书社出版。李刚著《汉代道教哲学》，1994年巴蜀书社出版。卢国龙著《道教哲学》，1997年华夏出版社出版。卢国龙著《中国重玄学》，1993年人民出版社出版。吕鹏志著《道教哲学》，2000年台湾文津出版社出版。徐兆仁著《道教与超越》，1991年中国华侨公司出版。陈鼓应著《易传与道家思想》，1996年三联书店出版。詹石窗著《易学与道教思想关系研究》，2001年厦门大学出版社出版；《易学与道教符号揭秘》，2001年中国书店出版。张广保主编《超越心性——20世纪中国道教文化学术论集》，1999年中国广播电视出版社出版。陈霖生编著《道德经的实用价值（哲学部分）》，1993年出版；《只有〈道德经〉能

够救中国》，1996年聚贤馆文化有限公司出版。王利器著《葛洪论》，1997年五南图书出版有限公司出版。龚鹏程主编《海峡两岸道教文化学术研讨会论文》上下集，1997年台湾学生书局出版。郑志明主编《第二届海峡两岸道教学术研讨会论文集》1、2、3集，2000年台湾宗教文化研究中心出版。郑志明著《以人体为媒介的道教》，2000年台湾宗教文化研究中心出版。

属于三教关系研究的著作有：萧登福著《道教与密宗》，1993年新文丰出版公司出版；《道教星斗符印与佛教密宗》，1993年新文丰出版公司出版；《道教术仪与密教典籍》，1994年新文丰出版公司出版；《道教与佛教》，1995年东大图书股份有限公司出版。唐大潮著《明清之际道教“三教合一”思想论》，2000年宗教文化出版社出版。

(4) 在道教与中国文化研究方面的主要著作有：卿希泰主编《道教与中国传统文化》，1990年福建人民出版社出版；《道教与中国传统文化》中英文对照本，1996年台湾中华道统出版社出版。卿希泰、詹石窗主编《道教文化新典》（繁体版），1996年中华道统出版社出版；《道教文化新典》（简体版），1999年上海文艺出版社出版。葛兆光著《道教与中国文化》，1987年上海人民出版社出版。刘国梁著《道教与周易》，1994年北京燕山出版社出版。陈耀庭、刘仲宇著《道·仙·人》，1992年上海社会科学出版社出版。刘仲宇著《中国道教文化透视》，1990年学林出版社出版。李养正著《道教与诸子百家》，1993年北京燕山出版社出版；《道教与中国社会》，1989年中国华侨出版公司出版。张志哲主编《道教文化辞典》，1994年江苏古籍出版社出版。吕锡琛著《道家与民族性格》，1996年湖南大学出版社出版。田诚阳著《仙学评论》、《仙学入门》、《中国道家修养学》，1997年宗

教文化出版社出版。论文集有：王明著《道家 and 道教思想研究》，1998年中国社会科学出版社出版；《道家与传统文化研究》，1995年中国社会科学出版社出版。卿希泰著《道教文化新探》，1988年四川人民出版社出版；《乌菟集》，1997年巴蜀书社出版。萧蓬父、罗炽主编《众妙之门——道教文化之谜探微》，1991年湖南教育出版社出版。马西沙、王卡、卢国龙等编《道教文化面面观》，1990年齐鲁书社出版。

(5) 在道教伦理思想研究方面的著作，主要有：李刚著《劝善成仙——道教生命伦理》，1994年四川人民出版社出版。姜生著《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》，1995年四川大学出版社出版。姜生著《宗教与人类自我控制——中国道教伦理研究》，1996年巴蜀书社出版。姜生、郭武等著《明清道教伦理及其历史流变》，1999年四川人民出版社出版。陈霞著《道教劝善书研究》，1999年巴蜀书社出版。唐大潮、曾传辉等译《劝善书今译》，1996年中国社会科学出版社出版。

(6) 在道教与文学艺术和美学研究方面的著作，主要有：詹石窗著《道教文学史》，1992年上海文艺出版社出版；《南宋金元道教文学研究》，2001年上海文化出版社出版；《生命灵光——道教传说与智慧》，1993年香港中华书局出版；《道教术数与文艺》，1998年台湾文津出版社出版。伍伟民与蒋见元合著《道教文学三十谈》，1993年上海社会科学出版社出版。李丰懋著《六朝隋唐道类小说研究》，1986年台湾学生书局出版。郑士有与陈晓勤合编《中国仙话》，1990年上海文艺出版社出版。梅新林《仙话——神人之间的魔幻世界》，1992年上海三联书店出版。罗永麟《中国仙话研究》，1993年上海文艺出版社出版。杨光文与甘绍成合著《青词碧箫——道教文学艺术》，1994年四川

人民出版社出版。廖美云《唐伎研究》，1995年台湾学生书局出版。刘守华《道教与民俗文学》，1993年北京燕山出版社出版；《道教与中国民间文学》，1994年天津出版社出版。黄兆汉《道教与文学》，1994年台湾学生书局出版。孙昌武《道教与唐代文学》，2001年人民文学出版社出版。钟来因《苏轼与道家道教》，1986年台湾中华书局出版。张松辉《汉魏六朝道教与文学》，1996年湖南师范大学出版社出版；《唐宋道家道教与文学》，1998年湖南师范大学出版社出版。黄世中《唐诗与道教》，1996年漓江出版社出版。尚师铎《道家思想与汉魏文学》，2000年北京师范大学出版社出版。詹石窗《道教与戏剧》，1997年台湾文津出版社出版。高楠《道教与美学》，1989年辽宁人民出版社出版。詹石窗《道教美术史话》，1992年上海文艺出版社出版。王宜峨《道教美术史话》，1994年北京燕山出版社出版。潘显一《大美不言——道教美学思想范畴论》，1997年四川人民出版社出版。苟波《道教与神魔小说》，1999年巴蜀书社出版。

(7) 在道教神仙信仰研究方面的著作有：宗力与刘群合编的《中国民间诸神》，1987年河北人民出版社出版。萧登福著《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱》，1989年台湾学生书局出版；《先秦两汉冥界及神仙思想探源》，1990年台湾文津出版社出版。冷立、范力编著《中国神仙大全》，1990年辽宁人民出版社出版。高大鹏《造化的钥匙——神仙传》，1981年台湾时报文化出版事业有限公司出版。周绍贤《道家与神仙》，1981年台湾中华书局出版。黄海德《天上人间——道教神仙谱系》，1994年四川人民出版社出版。四川大学宗教研究所编《道教信仰研究》上下册，2000年台湾中华道统出版社出版。

(8) 在道教外丹与科技研究方面的著作，主要有：赵匡华主



编《中国古代化学史研究》，1985年北京大学出版社出版。孟乃昌《道教与中国炼丹术史》，1993年北京燕山出版社出版；《〈周易参同契〉考辨》，1993年上海古籍出版社出版。孟乃昌、孟庆轩合编《万古丹经王〈周易参同契〉三十四家注释集萃》，1993年华夏出版社出版。何丙郁著《道藏·丹方鉴源》，1980年香港大学亚洲研究中心出版。张觉人著《中国炼丹术与丹药》，1981年四川人民出版社出版。黄兆汉编纂《道藏丹药异名索引》，1989年台湾学生书局出版。金正耀《道教与科学》，1991年中国社会科学出版社出版。祝亚平《道家文化与科学》，1995年中国科学技术大学出版社出版。陈国符《中国外丹黄白法考》，1997年上海古籍出版社出版。容志毅《中国炼丹术考略》，1998年上海三联书店出版。姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史》，2002年科学出版社出版。

(9) 在道教内丹术研究方面的著作，主要有：李远国《气功精华集》，1987年巴蜀书社出版；《道教气功养生学》，1988年四川省社会科学出版社出版；《中国道教气功养生大全》，1991年四川辞书出版社出版。王沐编选《道教五派丹法精选》，1989年中医古籍出版社出版。陈兵《道教气功百问》，1989年今日中国出版社出版。陈永正主编《中国方术大辞典》，1991年中山大学出版社出版。董治安主编《老庄词典》，1993年山东教育出版社出版。王尔峰、晓舟编著《金丹》，1989年中国妇女出版社出版。王松龄《中国气功的史、理、法》，1989年华夏出版社出版。王庆余《秘传道家易筋经内丹功》，1990年人民体育出版社出版。周晓云编《道家气功宝典》，1990年山西科学教育出版社出版。张荣明编著《内丹与禅定——道佛医气功典籍选解》，1991年上海文艺出版社出版。施达郎《道教内丹养生学概要》，

1992年香港道教学院出版。任法融《黄帝阴符经释义》，1992年三秦出版社出版；《周易参同契释义》，1993年西北大学出版社出版。高雅峰等整理《道藏男女性命双修秘功》，1994年辽宁古籍出版社出版。杜献琛《内丹探秘》，1994年中医古籍出版社出版。郝勤《龙虎丹道——道教内丹术》，1994年四川人民出版社出版。周汝明《中国安堂山道家内功内丹术》，1994年四川科技出版社出版。宋书功编著《摄生总要与双修要集》，1995年海南国际新闻出版中心出版。戢斗勇《内丹学》，收于《国学通览》，1996年群众出版社出版。黄公伟《道教与修真秘义旨要》，1982年台湾新文丰出版社出版。南怀瑾《道家密宗与东方神秘学》，1985年老古文化事业公司出版。王沐《内丹养生功法旨要》，1990年中华书局出版。胡孚琛《道教与仙学》，1991年新华出版社出版。张广保《金元全真道内丹心性学》，1995年三联书店出版。马济人《道教与炼丹》，1997年台湾文津出版社出版。

(10) 在道教医药养生与环境保护研究方面的主要著作有：边治中《中国道教秘传养生长寿术》，1987年中国建设出版社出版。陈樱宁《道教与养生》，1989年华文出版社出版。洪建林编《道家养生秘库》，1991年大连出版社出版。洪丕谟《佛道修性养生法》，1991年大连出版社出版；《佛道修性养生法》，1991年上海文化出版社出版。李远国《中国道教养生长寿术》，1992年四川科技出版社出版。张钦《道教练养心理学引论》，1999年巴蜀书社出版。陈耀庭、李子微、刘仲宇合编《道家养生术》，1992年复旦大学出版社出版。李远国《道教养生法》，1993年北京燕山出版社出版。孟乃昌《道教与中国医药学》，1993年北京燕山出版社出版。朱鹤亭著《中国秘传宝典》，1994年亚洲艺术出版社出版。王庆余、旷文楠合著《道医窥秘——道教医学康复

术》，1994年四川人民出版社出版。郝勤、杨光文合著《道在养生——道教长寿术》，1994年四川人民出版社出版。盖建民《道教医学导论》，1994年台湾中华道统出版社出版。盖建民《道教医学》，2001年宗教文化出版社出版。张继禹主编《道法自然与环境保护——兼论道教济世贵生思想》，1998年华夏出版社出版。

(11) 在道教音乐研究方面的著作，主要有：《中国武当山道教音乐》，以武汉音乐学院部分师生为主编印，1987年中国文联出版公司出版。《玉溪道人闵智亭传谱：全真正韵谱辑》，史新民、周振锡、王忠人、向思义、刘红采录、记谱、编辑，1991年中国文联出版公司出版。《中国龙虎山天师道音乐》，王忠人、向思义、刘红、史新民、周振锡采录、记谱、编辑，1993年中国文联出版公司出版。王纯五、甘绍成合著《中国道教音乐》，1993年西南交通大学出版社出版。曹本冶、蒲亨强著《武当山道教音乐研究》，1993年台湾商务印书馆出版。蒲亨强著《道教与中国传统音乐》，1993年台湾文津出版社出版。周振锡、史新民、王忠人、向思义、刘红合著《道教音乐》，1994年北京燕山出版社出版。吕锤宽著《台湾的道教仪式与音乐》，1994年台湾学艺出版社出版。曹本冶、王忠人、甘绍成、刘红、周耘著《中国道教音乐史略》，1996年台湾新文丰出版公司出版。曹本冶、刘红著《龙虎山天师道音乐研究》，1996年台湾新文丰出版公司出版。曹本冶、朱建明著《上海白云观施食科仪音乐研究》，1997年台湾新文丰出版公司出版。袁静芳著《巨鹿县道教法事科仪音乐研究》，1997年台湾新文丰出版公司出版。刘红著《苏州道教科仪音乐研究》，1997年台湾新文丰出版公司出版。詹仁忠著《“劳山韵”及胶东全真道器乐研究》，1997年台湾新文丰

出版公司出版。王光德、王忠人、刘红、周耘、袁束艳著《武当韵》，1997年台湾新文丰出版公司出版。蒲亨强著《神圣礼乐——正统道教科仪音乐》，2000年巴蜀书社出版。

(12) 在道教斋醮科仪符咒法术研究方面，主要著作有：刘枝万日文著作《中国道教の祭クと信仰》，1983年日本樱枫社出版。闵智亭著《道教仪范》，1990年中国道教学院印；《道教仪范——中国传统仪式音乐研究计划之一》，1995年台湾新文丰出版公司出版。张泽洪《步罡踏斗——道教祭礼仪式》，1994年四川人民出版社出版；《祭坛颤音》，1996年四川人民出版社出版；《道教斋醮科仪研究》，1999年巴蜀书社出版；《道教斋醮符咒仪式》，1999年巴蜀书社出版。刘晓明《中国符咒文化大观》，1995年百花洲文艺出版社出版。《符咒全书》，1982年台湾瑞成书局出版。程灵凡《珍藏符咒施法秘要》，1983年武陵书局出版。《中国道坛符咒》，1983年集安堂编印。普化真人《七星斗罡秘法》，1984年武陵书局出版。峨眉居士《道坛作法》，1984年群逸书局出版。真德大师《步罡踏斗指法全书》，1984年武陵书局出版。汪娟《敦煌礼忏仪文研究》，1998年台湾法鼓文化事业有限公司出版。闵智亭、张泽洪等人合著《道教礼仪》，2000年香港道教学院出版。王育成编著《道教法印令牌探奥》，2000年宗教文化出版社出版。

(13) 在道教综合介绍与工具书编纂和资料汇编方面的主要著作有：曾召南、石衍丰著《道教基础知识》，1988年四川大学出版社出版。世界宗教研究所道教室编《中国道教基础知识》，1999年宗教文化出版社出版。中国道教协会编《中国道教风貌》，1999年宗教文化出版社出版。朱越利《道教问答》，1989年华文出版社出版。李养正《道教概说》，1989年中华书局出

版。李养正主编《道教手册》，1993年中州古籍出版社出版。卢国龙著《道教知识百问》，1991年台湾佛光出版社出版。郭武著《道教历史百问》，1995年今日中国出版社出版。卿希泰、唐大潮、王志忠合编《道教常识答问》，1994年江苏古籍出版社出版。卿希泰等主编《道教与道学常识》，1997年台湾中华道统出版社出版。卿希泰主编《中国道教》1—4卷，1994年知识出版社出版。李叔还编《道教大辞典》，1997年台湾巨流图书公司出版。杨逢时编《中国正统道教大辞典》，1985年逸群图书有限公司出版。黄海德、李刚编《简明道教辞典》，1991年四川大学出版社出版。吴枫、宋一夫主编《中华道学通典》，1994年南海出版社出版。闵智亭、李养正主编《道教大辞典》，1994年华夏出版社出版。胡孚琛主编《中华道教大辞典》，1995年中国社会科学出版社出版。叶廷干编《老子索引》，1980年台湾文史哲出版社出版。朱越利、陈敏著《道教学》，2000年当代世界出版社出版。台湾历史博物馆编印《道教文物》，1999年印行。此外尚有任继愈主编《宗教辞典》道教分支学科部分，卿希泰负责，1981年上海辞书出版社出版。1998年任继愈将《宗教辞典》扩编为《宗教大辞典》，并将其中道教部分单独以《道教小辞典》名称于2000年由上海辞书出版社出版。《中国大百科全书·宗教卷》道教分支学科，卿希泰主编，1988年中国大百科全书出版社出版。1990年5月，中国大百科全书出版社又将道教分支学科部分单独以《中国大百科全书选辑·道教》的名称出版。

(14) 在翻译介绍国外道教研究成果方面，主要有：萧坤华所译日本窪德忠所著的《道教史》，最早在《宗教学研究》第1、3、4期连载，1987年由上海译文出版社出版。朱越利等所译日本福井康顺等监修的《道教》三卷，1990、1992年由上海古籍

出版社陆续出版。蒋见元、刘凌所译法国安娜·塞德尔所著《西方道教研究史》，2000年上海古籍出版社出版。同书又为吕鹏志等所译，由《宗教学研究》杂志连载，名为《西方道教研究编年史》，2002年由中华书局出版。

以上所列各种著作，大约二百五十种，这仅是据我个人所知道的一个初步统计，可能会有遗漏。仅就这个数字来看，已经很可观了，平均每年新增10种以上，从内容来看，无论是在广度和深度方面，均大大超过了前面两个阶段。此外，这二十多年来所发表的有关道教研究方面的各种论文，估计是在1000篇以上，平均每年五十篇左右。这些论文所涉及的内容比著作更为广泛，不少论文具有相当高的学术水平，其学术价值也并不比有些著作低，但是，非常抱歉，限于篇幅，这里就不能一一列举了。由此可见，这二十多年的研究成果，是前两个阶段近八十年的若干倍，不能不说是一个质的飞跃。

这里还要特别指出的是，文物出版社、上海书店和天津古籍出版社联合出版了《道藏》，巴蜀书社出版了《藏外道书》和《道藏辑要》的线装本与缩印本，这些道教丛书的出版，为道教研究工作的广泛开展提供了重要条件。

以上八个方面的事实，说明了改革开放以来，随着我国进入了开拓创新的新时代以后，我国道教研究工作也和其他工作一样，正处在一个蓬蓬勃勃向前发展的新时期。不仅有了专门的学术研究机构 and 专门的人才培养基地，而且有了专门的学术刊物，一支由老、中、青构成的专职与兼职相结合的研究队伍已经初步形成，并正在茁壮成长。他们借数千年深厚的学术根基，凭前辈们近八十年的披荆斩棘，参考国外学者长期的成果积累，新老学者发奋图强，废寝忘食，突飞猛进，冲破了一道又一道的难关，开垦了一块又一块的处女地，攀登了一座又一座的高峰，取得了一批又一批的成果。道教学术研究之活

跃，研究内容之广泛，研究成果之丰硕，都是以往任何时候所不能比拟的，这种情况，已经为国内外学术界同仁所瞩目。现在，我国道教文化研究的学者，经常应邀去国外参加有关的国际学术会议，国外的许多学者也经常到中国来进修学习和参加我们召开的学术会议。我国的道教文化研究工作，在国际上已经取得了应有的地位，为国家争了光，为民族争了光。展望未来，我们充满了无比的信心和喜悦。当然，在前进中我们必须清醒地看到，我国的道教文化研究工作，现在还仅仅是一个开始，开展道教文化研究是一项极为复杂而艰巨的系统工程，它所涉及的范围非常广泛，需要探讨的方面很多，今后要走的路还很长，任务还很重，还需要全国更多的学者来共同耕耘，特别要寄望于年轻一代学者的勤勉不息，方能取得更大的成就。

下面，谈第三个部分。

### · （三）未来的展望

对于未来，只能提出一个大致的方向，我认为，我国的道教研究今后所应努力的目标，主要是在现有的基础之上，继续向纵深的方向发展。这里提几个主要的方面作为参考：

一是开展交叉学科的研究，以拓宽道教文化研究的范围。当前已经起步的道教哲学、道教文学、道教伦理、道教养生、道教科技、道教音乐、道教艺术、道教美学、道教语言、道教考古、道教与少数民族关系等方面的研究，还需要继续深入下去，争取能有一些更高水平的成果出来。与此同时，道教与政治、道教与儒释、道教与民俗等方面的研究也亟待开展，并争取创造出高水平的成果。道教与其他宗教的比较研究，也应当提上日程，有计划有组织地开展，这对于弘扬道

教文化也是非常必要的。

二是开展地方道教史的研究。目前仅有《武当道教史略》、《长安·终南山道教史略》、《香港与澳门之道教》、《台湾道教源流》等个别著作问世，尚待有计划地系统地开展这方面的研究工作，才能推动道教史的研究更上新台阶。

三是开展道派史的研究。这方面目前也仅有《天师道史略》、《楼观道源流考》、《净明道研究》等个别著作问世，许多重要道派，都还缺乏系统而完整的研究成果。已着手研究的，也还有待于更加深入和提高。

四是开展道教典籍的研究和整理（包括注释、标点、今译）。这项研究得到国内一些出版社的重视，也出版了一些道教典籍的注释和今译，但像中华书局那样将其系统安排列入计划的并不多，即使有系统安排的，其进展也很慢，赶不上形势发展的需要。所以，这项研究还需要加大力度。

五是开展道教教理教义的研究。这方面目前仅有一些著作和文章涉及这个问题，但还须有人专门从宗教学的角度对此进行系统而深入的研究。这种研究一方面是为了总结过去，另一方面也是为了面向未来。所以它不仅对于纠正长期以来学术界的某些人认为道教没有自己系统的教理教义这种学术偏见是必要的，而且对于引导道教如何适应当今的社会发展潮流，也有十分重要的意义。

六是有计划有系统地翻译出版国外有关道教研究的优秀成果。虽然这是一种带有资料性质的基础工作，但却是开展道教研究的一项十分重要而不可或缺的内容。这是因为，道教研究在国际上早就是一个“热门”，如在日本和法国都有上百年的研究历史，其研究的学者目前已是第五代，美、英、德等国也在急起直追。他们从事道教研究的人很多，出的成果也不少。而且他们很注重资料的收集和积累，我们的



许多重要研究成果都被他们所掌握和借鉴。相反，他们的一些重要成果，我们翻译过来的则很少，这些年来，只有萧坤华、朱越利等人做过一些工作，但远远赶不上形势发展的需要，不抓紧做好这项工作，对我们的道教文化研究工作的深入开展是不利的。所以，这项工作在当前也亟待进行。

另一方面，有计划有系统地将我国有关道教研究的一些重要著作翻译成外文介绍出去，这对于中外学者进行学术交流，互相学习，共同提高道教文化研究水平，也是非常必要的。目前只有美国俞检身（David C. Yu）教授翻译了我所主编的四卷本《中国道教史》的第一卷，已于2000年由美国大学出版社出版，尽管它在封面上和版权页上都没有写原作者的名字，从保护知识产权来说这种做法是不太恰当的，但这毕竟是一个好的开头。我们还希望有更多的人来从事这项工作，以利于中外学者共同来为弘扬道教文化而努力。

以上介绍，如有不妥之处，欢迎批评指正。

#### 参考文献

1. 杨光文辑《全国部分报刊道教论文索引》（1905—1983），载1984年《四川大学学报丛刊》第25辑《宗教研究论集》。
2. 朱越利《三十七年来的道教学研究》，载《中国文化与中国哲学》，三联书店1988年版。
3. 卿希泰《十年来道教研究的回顾与展望》，载《宗教学研究》1988年第4期。
4. 卿希泰《二十年来道教文化研究的回顾与展望》，载《高校社会科学研究和理论教学》，1998年第11、12期。
5. 卿希泰《我国道教研究的现状》，载《刍菴集·道学篇》，巴蜀书社1997年版。
6. 卿希泰主编《中国道教史》第四卷有关章节，四川人民出版社1995年

版。

7. 王卡《道藏及道经整理》，载《中国宗教研究年鉴·1996》。
8. 张泽洪《道教斋醮科仪研究》，载《中国宗教研究年鉴·1996》。
9. 李刚、尹志华《道教思想史研究》，载《中国宗教研究年鉴·1996》。
10. 唐大潮、申喜萍《中国道教史研究》，载《中国宗教研究年鉴·1996》。
11. 于光《10年来我国道教学术会议活动综述》，载《中国宗教研究年鉴·1996》。
12. 陈敏《20世纪中国道教学研究》，载《中国宗教研究年鉴·1997—1998》。
13. 吕鹏志《20世纪中国道教哲学研究》，载《中国宗教研究年鉴·1997—1998》。
14. 张泽洪《百年道教科仪研究》，载《中国宗教研究年鉴·1997—1998》。
15. 周冶《20世纪道教工具书编纂情况综述》，载《中国宗教研究年鉴·1999—2000》。
16. 张松辉、逯爱英《道教文学研究》，载《中国宗教研究年鉴·1999—2000》。
17. 蒲亨强《20世纪的道教音乐研究》，载《中国宗教研究年鉴·1999—2000》。
18. 盖建民《道教与科技研究百年回顾与展望》，载《中国宗教研究年鉴·1999—2000》。
19. 丁培仁《1996—2000年国内道教研究成果综述》，载《社会科学研究》2002年第1期。
20. 黄夏年《2000年我国道教研究综述》，载《宗教》双月刊2002年第2期。
21. 郑志明《台湾四十年来道家与道教的研究简介》，载《道家思想文化——海峡两岸道教思想与道教文化研究会论文集》，1994年宗教哲学社出版。

（2003年在美国波斯顿大学召开的道教文化学术研讨会论文，原载《2001—2002中国宗教研究年鉴》，宗教文化出版社2003年版）

附录：  
诗词选载



### 蜜蜂吟

辛巳（2001）之秋，读罗隐咏《蜂》诗，反其意而用之，聊以遣怀。

飞奔平地又山尖，烈日寒风只等闲；  
采得百花成蜜后，既忘辛苦也忘甜。

（2001年9月）

### 故园情

寨耸三元峨岭长，万全山下有村庄；  
森森翠柏映丛桂，冽冽清泉满池塘；  
五十三年辞故里，秋收时节献华章；  
如今四海为家日，应笑黄泉共举觞。

（2002年8月）

## 悼亡二首

### 一

吞声死别忽经年，每忆音容尚宛然；  
入睡便酣成永诀，瑶池宴请赴西天。

### 二

生前相濡似寻常，死后思量痛断肠。  
唯有孤坟频吊望，多烧冥币报安康。

（2003年3月23日）

## 腊梅颂

从辛巳（2001）之秋开始，诸多不幸事故接踵而来，乃于壬午（2002）孟冬避地厦门，除夕将至，为我看家的小王（王贤友）来电告知，瑞雪之后，门前腊梅已经盛开，盼速返蓉，因作《腊梅颂》以寄兴。

运交华盖实堪哀，噩耗无端接踵来；  
炼得寒梅傲霜质，繁花朵朵向春开。

（2003年1月）

### 喜闻格非医生考试奏捷

立下凌云志，夺魁誓不迁；  
顶峰纵险绝，贵在敢登攀。  
没有多年苦，哪来今日甜？  
前程胜似锦，珍重着鞭先。

（2004年6月5日）

### 欢庆海若四十九岁生日

险阻艰难伴汝生，劳筋苦志长才能；  
如今即达知天命，登上顶峰乐晚成。

（2004年9月）

### 祝贺李锦全教授八秩大庆

领航学海着鞭先，桃李芬芳满席前；  
为国修真多保健，我命由我不由天。

（2005年5月）

## 祝贺陈莲笙道长九十华诞之喜

献身弘道，勋业辉煌。  
吉人天相，福寿而康。  
有子耀庭<sup>①</sup>，邦家之光。  
永怀风义，地久天长。

(2006年6月)

## 祝贺孙女绿漪十二岁生日

扎根沃土书香家，  
两代人中一朵花；  
如此好风凭借力，  
来年夺冠展才华。

(2007年元月7日于里贾纳)

---

① 耀庭二字，义取双关，既赞其传薪之美，又称其光耀门庭之意。