

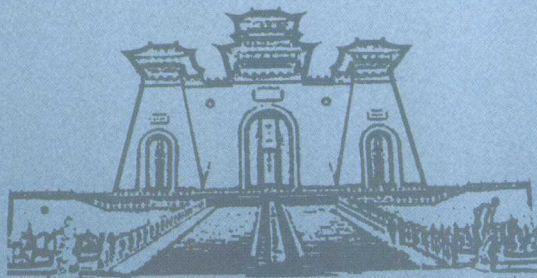


YUANDAI DAOJIAO SHIJI YANJIU

元代道教史籍研究

刘永海 著

本书重点探讨了元代道教史籍的产生背景及其编纂、刊刻、损毁、传播等诸多问题，整体考察了元代道教史籍的编纂与流传之概貌。揭示了元代道教史籍中所蕴含的道教立足于自身，吸收儒家、佛教思想精华而形成的三教圆融思想，回归老庄、摒弃传统道教流弊，融摄禅道内丹、心性学说而成的修道成仙理论，重视建观度人、面向民众传播等理念。阐述了元代道教史籍所充盈的平等思想、向善思想、重生思想。



人民出版社

论文首次对元代道教史籍进行了较为全面系统的梳理和研究，评估了它的学术成就，探讨了它的思想性和主要内容，并系统地总结了它的史学价值、思想价值，颇多创新点，所论平实可信。

——施丁

该学位论文以元代道教史籍为考察、研究对象，立意新颖，弥补了相关研究领域的薄弱环节，功莫大焉。论文将社会政治史与学术文化史、历史文献学的研究结合起来，新见迭出，精彩纷呈。

——张涛

本文的撰写，不仅解决了学术与文献上的一个重要问题，弥补了相关研究的不足，而且对于中国历史文献学、古代史、史学史的研究都具有重要的参考价值。

——牛润珍

该论文集集中展开对元代道教史籍的研究，这对于人们系统了解道教在远代的发展和这一时期道教史籍的编纂与流传情况及其蕴含的史学价值与思想价值等，都是有重要的学术价值和理论意义的。

——汪高鑫

长期以来，人们大多局限于从思想文化和社会文化，宗教学、宗教社会学的观点来开展对道教的研究，很少从史学史、历史文献学史的角度来研究道教文化，以及道教历史文献本身的价值，而这正是这篇论文的选题价值，也是创新点之所在。

——向燕南

ISBN 978-7-01-008634-7



9 787010 086347 >

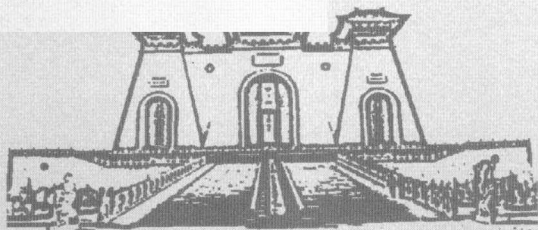
定价：35.00 元



YUANDAI DAOJIAO SHIJI YANJIU

元代道教史籍研究

刘永海 著



人民出版社

责任编辑:邵永忠

图书在版编目(CIP)数据

元代道教史籍研究/刘永海 著. —北京:人民出版社,2010.4

ISBN 978-7-01-008634-7

I. 元… II. 刘… III. 道教-史籍-研究-中国-元代 IV. B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 007219 号

元代道教史籍研究

YUANDAI DAOJIAO SHIJI YANJIU

刘永海 著

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2010 年 4 月第 1 版 2010 年 4 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:16.5

字数:270 千字

ISBN 978-7-01-008634-7 定价:35.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

序

在数千年的文明史中，对我国政治、经济、思想、文化影响最大的思想流派只有两家，一是儒家，一是道家。道家“道常无为而无不为”、“见小曰明，守柔曰强”、“见素抱朴，少私寡欲”的贵柔无为思想，与儒家刚健有为的思想双峰并峙，优势互补，成为中国古代治世、处世的重要法则。道家“万物负阴而抱阳”、“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”等对立转化观，丰富了《周易》辩证法思想的内容。道家“道法自然”、“天地与我并生，而万物与我为一”、“天与人一也”等人与自然和谐共生的原则，强调了人类社会与自然界的和谐发展，在当今仍有极高的认识价值。因此，道家思想文化也是中华文化的瑰宝，在当前的“国学热”中，忽视对道家思想文化开掘利用的偏向，是应该引起注意的。

与道家思想文化密切相关的道教，是在汉代特殊历史条件下，以道家黄老之学为理论支柱和指导思想，综合中国古老的巫术文化、鬼神信仰、方技术数，杂取儒、墨、阴阳诸家之修炼方法和伦理观念而形成的，具有中国传统文化特色的宗教。体现道家思想文化的道教经过魏晋南北朝的发展，在隋唐时期与儒学、佛教形成了儒、道、释三教并立的格局，成为中国传统文化重要的组成部分。道教在长期的发展过程中，产生了大量的道教典籍，这是我们认识道教思想文化的基本材料。同时，由于宗教离不开社会，因此道教典籍中除了专讲教义、符篆、灵图、威仪、方术的一些道书，还有不少典籍的内容涉及当时社会的政治、经济和文化。比如，其中的谱录、仙传、山志、碑铭集、游记、目录等几类道书，不仅记述道教历史，而且有不少关涉其他社会历史的史料，我们将其称之为道教史籍。充分发掘道教史籍的史料价值，将可以大大丰富中国古代史各门专史的研究内容。正如陈垣先生在谈论佛教史籍的作用时所说：“中国佛教史籍，恒与列朝史事有关，不参稽旁考之，则每有窒碍难通之史迹。”对于道教史籍，亦可作如是观，这也是我们要重视道教文化和道教典籍的一个重要原因。

道教发展至金元时期，达到鼎盛，北方产生了全真、真大、太一三个新的道派，其中尤以全真教最为兴盛，南方的正一道也迅猛扩张。虽然在蒙元有过宪宗、世祖两次抑制道教和焚烧道藏的举动，但也只是遏制了道教发展过猛的势头，并未使其衰落。因此，晚清罗浮山高道陈铭珪曰：“道教之兴，以元为盛。”

随着金元时期道教的繁荣,道教史籍的编纂成就也达到高峰,无论在数量还是在体裁和内容,各方面都超越了前代,也对后代道教史籍的编纂产生了重大的影响。所以,元代道教史籍的研究便成为道教史和历史文献学研究的一个亮点。

刘永海教授治历史文献学多年,尤其对道教文献术有专攻,十年前就曾对五代十国时的道教典籍《化书》进行校注译论,除点校整理、译注之外,还深入考证了《化书》的作者,论述了《化书》的思想内涵。2004年永海君到北京师范大学攻读博士学位,他根据自己的爱好,勇敢地开辟了道教史籍研究这一新园地,并抓住元代道教兴盛,道教史籍丰富的特点,以《元代道教史籍研究》为题,顺利完成了学位论文,得到答辩专家的一致好评。我以为,《元代道教史籍研究》的学术价值有这么几个方面:

一是在前人研究道教的基础上,首次全面梳理和考察了元代道教史籍,论述了元代道教史籍的总体面貌和重要成就。

二是充分揭示了元代道教史籍在记载道教重要人物和重大事件,记载金元时期社会政治、经济、文化活动诸方面的宝贵史料价值。

三是深入分析了元代道教史籍对道教三教圆融思想、修道成仙理论以及大众传播理念的发展,阐发了其中蕴含的平等、向善、重生观念的思想价值。

由于道教史籍研究是一个新领域,颇有筌路蓝缕之艰;又由于道教史籍固有的宗教色彩,如何剔除其中的虚诞成分,披沙拣金,发掘其史学价值,也实属不易。因此永海君在此书的研究和撰写过程中,是付出很多艰辛和功力的。现在,《元代道教史籍研究》一书经永海君几年来的修改补充,即将出版了,这不仅是他学术研究的一个收获,也是学术界的一件喜事,因为本书的研究成果为历史文献学和道教文化的研究展示了一片新天地,这是值得庆贺的。

永海君敦厚谦和、治学刻苦扎实。璞玉含彩,暗然而日章;为学无间断,日进而不已。相信他在本书出版之后,于道教史籍研究的领域中还会有更多的创获。是为序。

周少川

2010年1月31日于京师园

目 录

序.....	周少川	1
绪 论		1
一、本课题的研究范围及对象		1
二、本课题的研究意义		2
(一) 深刻地认识道教史籍在中国文化史上的地位		2
(二) 更深入地了解道教自身的发展,尤其是元代道教的发展		3
(三) 更合理地利用道教史籍的史料价值,对元史及其他阶段的社会史研究有所补充		3
(四) 通过对道教史籍编纂方法的研究,丰富中国历史编纂学和中国史学史的内容		5
三、元代道教史籍的研究现状		5
(一) 关于某些著作的集中研究		5
(二) 关于元代道教史籍编撰者的研究		7
(三) 关于元代道教史籍中涉及的重要人物、仙真的研究		8
(四) 对元代道教史籍的整理		12
四、本课题的研究目的		12
(一) 总结元代道教史籍编撰流传的总成就及发展的特点		12
(二) 揭示元代道教史籍所蕴涵的史学价值和思想文化价值		13
五、本课题研究的难点及重点		14
(一) 本课题研究的难点		14
(二) 本课题研究的重点		14
六、本课题所采用的研究方法		16
(一) 运用马克思主义宗教理论指导元代道教史籍的研究		16
(二) 运用历史唯物论的观点,分析、考察相关材料,客观谨慎地审视其学		

术价值	16
第一章 元代道教史籍发展的背景	17
一、元代道教史籍发展的社会环境	17
(一) 国家的统一、政局的安定是元代道教史籍发展的基础	17
(二) 学术文化水平、出版印刷技术的进步是元代道教史籍发展的催 化剂	19
(三) 金元帝国崇道政策促进了道教史籍的发展	24
二、元代道教的发展是道教史籍繁荣的内在因素	26
(一) 道派的分衍与创新促使道教史籍呈多元化态势	27
(二) 元代道教传播范围的拓展对道教史籍的影响	29
第二章 元代道教史籍的编纂与流传	34
一、元代道教史籍的编纂	34
(一) 编纂者的组成与特点	34
(二) 编纂目的	38
(三) 官修与私修	43
二、元代道教史籍的刊刻与流布	46
(一) 元代道教史籍的抄写	46
(二) 元代道教史籍的刊刻	48
(三) 元代道教史籍的收藏与损毁	58
(四) 元代道教史籍的传播	61
第三章 元代道教史籍的体裁与义例	65
一、元代道教史籍的体裁	65
(一) 谱录体	65
(二) 仙传体	69
(三) 山志体	76
(四) 碑传集	77
(五) 游记体	79
(六) 目录体	80
二、元代道教史籍的编纂义例	82
(一) 材料来源与取舍	82

(二) 道教神秘化与史书直书的矛盾	86
(三) 内容结构的安排	89
(四) 语言的风格	94
第四章 元代道教史籍的史学价值	100
一、对道教发展史的记录	100
(一) 关于历代仙真事迹的记载	100
(二) 关于道教重要事件及有关活动的记述	105
二、对社会政治与思想文化、经济、民间信仰的反映	120
(一) 关于社会政治与思想文化	120
(二) 关于道观经济与社会经济的关系	142
(三) 关于民间神灵信仰的反映	149
第五章 元代道教史籍的思想价值	163
一、三教圆融的思想	163
(一) 有容乃大的思想基础	164
(二) 三教圆融的会通观念	167
(三) 以三教合一为旗帜, 创立新教派	186
二、修道成仙的主要思想及其在元代的发展	189
(一) 仙道理论向先秦道家思想归复	190
(二) 对传统道教成仙思想的革新	194
(三) 元代道教的民间传播理念	208
三、元代道教史籍主要社会思想的积极因素	215
(一) 元代道教史籍中的平等思想	215
(二) 元代道教史籍中的向善思想	221
(三) 元代道教史籍中的重生思想	226
结 语	234
一、元代道教史籍的学术地位与影响	234
(一) 在道教史籍中的地位与影响	234
(二) 对道教史、古代史研究的作用	236
(三) 在思想史、文学史等领域中的研究价值	237

二、元代道教史籍的不足	239
三、利用元代道教史籍应注意的问题	241
(一) 加强辑佚、版本、校勘等问题研究, 利用时注意与其他道教典籍和教 外史籍的结合	241
(二) 辩证地看待虚妄的内容, 处理好教内神话(仙话)、民间传说与信史 的关系	243
主要参考文献	246
一、道教典籍	246
二、相关古籍	247
三、今人论著	248
四、今人论文	250
后 记	253

绪 论

一、本课题的研究范围及对象

道经传统上以三洞四辅十二部法分类,各类目均以教内术语命名,旨在强化其宗教意义,故无“道教史籍”或相似类目。今人在肯定传统分类法基础上提出修改意见,尝试新的分类法,意欲为学术研究提供入门之钥。陈樱宁大师在 20 世纪 30 年代曾将道经按内容和性质分为十四大类,首先把“道史类”作为单独类目提出来。^① 1991 年,任继愈主编《道藏提要》之《新编〈道藏〉分类目录》将“谱录”和“记传”统编于“记传”类之下,类下再分“神谱”、“仙传道史”、“山读宫观碑志”三小类,进一步肯定了道教史籍的地位;^② 同时,认识到道经中地理类与历史类文献的互补性,为道教史籍范畴的确定打下坚实基础。钟肇鹏还参照世俗图书四部之说尝试过更为简明的分类法,他将《道藏》分为总类、经论、史地、诸子、道术、杂著共 6 类 22 目,^③ 其中的“史地”类相当于世俗图书的史部。潘雨廷在《道藏书目提要》中有类似看法,他以道之十二部类与儒之四部相对比,认为道经之“谱录”、“记传”犹如儒典之史部。^④ 丁培仁将道经分成十大类,其中第七为“仙境宫观类”(包括天地仙境观、名山志、宫观志三个子目);第八为“神谱仙传类”(包括神仙谱录、神仙列纪、神仙传记、高道传、道史等五个子目),实际上界定了道教史籍的研究范围。^⑤ 上述各家分类尝试,都从文献目录学角度肯定了道教史籍之存在,为我们探讨道教史籍概念提供了可能。

综合诸家之说,道教史籍即《道藏》及各种藏外道书中的历史类文献,以谱

① 朱越利:《道经总论》,第 199—200 页。辽宁教育出版社,1991 年版。

② 任继愈:《道藏提要》,第 1306—1311 页。中国社会科学出版社,1991 年版。

③ 钟肇鹏:《求是斋丛稿》,第 1230—1231 页。巴蜀书社,2001 年版。

④ 潘雨廷:《道藏书目提要》,第 333 页。上海古籍出版社,2003 年版。

⑤ 丁培仁:《道书分类法之我见》,《宗教学研究》1999 年第 3 期。

录与记传为主。笔者又细分为谱录、仙传、山志、碑铭集、游记、目录等体裁。广义道教史籍的范围可以再广一些，还包括道教中的类书、笔记、文集及许多道经中的序跋等著述。由于时间和精力有限，本课题不将其作为研究对象。

道教史籍之编纂由来已久，考察发展大势，其芸芸大者当在宋元，尤以元代最为典型。《正统道藏》和《万历续道藏》收入的元代道教史籍便有三十余种。尽管道教文献有诸多不实之处，但整体而言，从内容和形式、数量和质量等多角度来看，元代道教史籍都达到了前所未有的高度，而学界对这些文献的研究又较为薄弱。所以，本课题以现存元代道教史籍为考察对象，范围界定在蒙古汗国建立伊始（1206）直至元朝结束（1368），约160年间所产生的道教史籍。

二、本课题的研究意义

（一）深刻地认识道教史籍在中国文化史上的地位

道教在中国文化史上有突出的地位，而在“记录”道教思想内容的发展变化方面，道教史籍比其他道经更有优势。

作为本土宗教，道教史籍从一个侧面反映了先秦道家学说崇尚无为而治、向善助人等思想，以及汉魏六朝道教与儒家、佛教互相吸收又互相斗争等许多内容。隋唐以后，儒、道、释“三教”由斗争转向趋同会合，各派道教顺应这一时代思潮，在不失道教大旨的同时，积极融入儒家纲常思想、忠孝伦理以及佛教禅宗的心性学说。这一倾向，在元代全真教、净明道史籍之中尤为明显。

道教史籍中反映出较多的人与自然、人与社会、人与人和谐相处的思想，强调生命意义、推崇平民意识、阐扬各阶层平等、重视妇女等思想，在世俗史学中较为欠缺，而学界对道教史籍中这些思想的研究相对薄弱。即使被人非难的“杂而多端”的缺点，也能从另一侧面折射出道教海纳百川的胸怀与气魄，这种只吸收、不拒绝的开放式的处世态度与人类社会发展的总趋势是不谋而合的——所谓“道教之真精神”，便依此而立论。

总之，道教史籍具有丰富的极有现实意义的内容和思想，研究道教史籍对全面、准确认识中国文化史有着不可替代的作用。

(二) 更深入地了解道教自身的发展, 尤其是元代道教的发展

元代道教史籍对道教自身的嬗递流变有较为充实的记载。诸如各教派的发展、历代仙真的行迹灵异、宫观殿宇的规制沿革等内容, 记述较详; 为整体把握道教发展的全景提供了较为丰富的史料来源。

元代道教史籍是研究教派史的较好材料。考察《甘水仙源录》、《金莲正宗记》、《七真年谱》等全真派道教史籍, 可以了解到: 元统一前, 全真教教徒在北方为了传播本教、争取信众, 使其走上政治舞台及道教的世俗化方面做了扎实有效的努力; 元统一后, 政治上的相对稳定及广袤的疆域, 为已隔绝百余年之久的南北文化交流融会提供了可能, 全真教亦不失时机而南传。《上阳子金丹大要列仙志》记载李钰师事全真道士宋德方后入青城山, 在江南传教。《武当福地总真集》记武当道士鲁大有访道全真, 归山后与另一嗣全真教法的道士汪思真在武当山建宫观、收门徒之事。这些材料, 都有助于我们了解全真教的传布情况。此外,《茅山志》之于上清派,《清微仙谱》之于清微派,《许真君仙传》、《净明忠孝全书》之于净明道等, 对于各派的研究皆必不可少。

通过考察元代道教史籍对远古仙真直至元代高道的记述, 不仅可以对道教史上的高道大德有所认识, 也可以对道教思想发展的内在逻辑有整体把握。道教思想在宋元之际十分丰富, 与儒释的交参碰撞异常频繁, 集中体现着道教的圆融合一思想。秦子晋撰《新编连相搜神广记》二卷, 开头分别为《儒教源流》、《释教源流》、《道教源流》, 继之为 50 余位神仙, 其中多道教神及俗神, 间有几位佛教及儒家人物杂入, 可视为道教三教合一思想的最好例证。

元代道教史籍对道教宫观、名山的记述也非常详赡。在道教中人看来, 道教宫观系世俗通往仙境之桥梁, 是道士炼养修行、进行人神对话的场所。元代道教宫观山志在时间、空间上反映道教徒修道证真的历程, 其中包藏着丰富的历史信息。《茅山志》、《西岳华山志》、《武当福地总真集》、《洞霄图志》等都不同程度地记载了本地的道教宫观、名山的地理位置、历史沿革、规制、物产等内容, 是了解道教发展的重要史料。

(三) 更合理地利用道教史籍的史料价值, 对元史及其他阶段的社会史研究有所补充

元代道教史籍保存了不少反映道教与政治关系的资料。历史上, 道教之于政

治一直是若即若离的微妙关系，但这并不妨碍道教与政治之间的相互影响。无论是向帝室直接推荐长生密法以投其所好，或是在政权鼎革之际制造图谶神话皇权，道教都以其独特的方式参与政治。因这种参与直接关乎君主对长生久视的渴望乃至社稷之存立，其影响往往是深远的。如栖身玄门的道士陈抟，与宋太祖、太宗关系密切。从“杯酒释兵权”到“征伐河东”，从济世安民到选定王位继承人，都起了重要作用。^① 复如1259年，元世祖忽必烈遣使入龙虎山，访正一道第三十五代天师张可大，卜问天下一统之事，张氏适时地预言“后二十年，天下当混一”，直至至元十三年（1276），召见张可大之子张宗演，忽必烈仍然不忘“感恩”，说“神仙之言验于今矣”。^② 从中可见道教对政治的积极干预。政治之于道教的态度也许更为明了，一直奉行利用和限制并举的政策。皇室对道教的崇尚与贬斥皆以功利为前提，成吉思汗征召丘处机，自然有求长生之念头，但政治利用才是根本。在此意义上，成吉思汗推崇“丘神仙”和后来忽必烈焚经黜道之举，想来并不矛盾。

元代道教史籍记载的许多重要事件是世俗史学较少涉及的。毋庸讳言，道教史籍本意在记述道教之历史，但其中不可避免地涉及道教之外的方方面面，此等客观上对世俗史学的补充，治史者断不可拒绝。又因修史者所处立场迥异，指导思想不同，道教史籍与世俗史籍的互补特征更值得留意。世俗史家讳言者，或许正是道流提倡的。如斋醮活动，表面看来乃纯粹道教之仪式，与世俗社会较为疏远，实则不然。大凡斋醮多有相应的政治、军事、经济、天文、气候等背景，而大型斋醮仪式之举行，往往受命于皇室或地方要员，通常耗资甚巨，因此可视为研究道教与政治及其他社会关系的绝好材料。然而世俗史籍对斋醮的记述较为薄弱，《元史》中有关于斋醮的记述，但仍有遗漏。金元之际，知名道教人士奉教举行了不少斋醮活动，在当时有着广泛的社会影响，但少见《金史》、《元史》等正史记载，而元代道教史籍作了一定的补充。

道教与世俗社会的水乳交融等情况，在元代道教史籍中也有体现。道教并非孤立地栖身于深山密林之中，恰恰相反，她频繁地穿梭于帝王将相和市井小民中间，活跃在宫殿楼宇及街头巷尾。许多仙传记载了不少教内中人度化事迹，其中传主身份来源广泛，涉及诸多行业，连同当时社会的风土人情等，都可为社会史

① 张志哲：《道士陈抟述略》，《安徽史学》1996年第4期。

② 《元史》，第4526页。中华书局，1976年版。

研究提供资鉴。此外，元代道教史籍中记载了大量的文人墨客游历仙山胜景留下的诗文作品、书法镌刻，其中不乏名人佳作。这些都是研究中国文化史的宝贵史料。

（四）通过对道教史籍编纂方法的研究，丰富中国历史编纂学和中国史学史的内容

当下，中国历史编纂学和中国史学史很少讨论宗教史籍内容，似有失公允；包括道教在内的宗教史籍不仅数量可观，而且在编纂方法、编纂旨趣及所蕴涵的史学思想上或多或少地对世俗史学也可提供参照。

以编纂而言，道教史籍固然在体裁、体例上不如世俗史学丰富、完备，但也别具特色。在体裁上，不少仙传也融入了编年、传记等史书的编纂方法；在义例上，《茅山志》、《玄品录》、《洞霄图志》等史籍的分类都很精当，既有对世俗史学的吸收，又不失道教主旨。以史学史而言，世俗史学提倡的“会通”思想，在道教史籍里也有反映；世俗史书记述的连续性、内容的丰富性、形式的多样性等特征在道教史籍上也同样具备。甚至，道教史籍也有对“直书”、“信史”的追求。元代道教山志及仙传所据多自经史、记传，断非凭空杜撰。把道教史籍的这些思想和方法写入历史编纂学和史学史之中，对丰富相关的学科理论应该大有益处。

三、元代道教史籍的研究现状

关于元代道教史籍的研究，可以归结为对某些著作的集中研究、对元代道教史籍作者的研究、对元代道教史籍中涉及的重要人物、仙真的研究，以及对元代道教史籍的整理等几个方面。

（一）关于某些著作的集中研究

1. 对《长春真人西游记》的研究

《长春真人西游记》写成之后，流传并不广，直到清乾隆六十年（1795），著名学者钱大昕从苏州玄妙观《正统道藏》中借抄出来，这部书才逐渐引起学术界的广泛重视。二百多年来，国内外学者对这部书作了较为深入的研究。首先，

对《长春真人西游记》的校、注、译等基础性研究。丁谦的《长春真人西游记地理考证》，作于1915年，是较早的考地之作；王国维于1926年作《长春真人西游记注》二卷（二书皆收入严一萍辑《道教研究资料》第二辑，艺文印书局，1974年版），以详博知名，精于考辨，共有注解174条，但释地不足。近人张星烺《长春真人西游记》注本（《中西交通史料汇编》第五册，中华书局，1978年版）参考了王国维的成果，有注解127条，且纠正了王书释地不足的缺憾。该书流传很广，但在事实考证上仍有疏略之处，如以“王嘉”为“王嘉”之类。香港的历史地理学家陈正祥的《中国游记选注》本，则特别详细，还附有地图，尤为可贵（《中国游记选注》第一集第三篇，商务印书馆香港分馆，1979年版）。纪流的《成吉思汗封赏长春真人之谜》（中国旅游出版社，1988年版），将《玄风庆会录》也穿插进去，旁征博引，加以详尽的注释，并译为现代汉语。党宝海译注《长春真人西游记》（河北人民出版社，2001年版）系新作，其注释汇集众说，对前人诸多纰缪有所指正，亦有通俗直白的译文。国际汉学界对此书关注甚早，1866年就有俄国传教士帕拉丢斯（Arch. Palladius）的俄文译本，注解有洋洋600条之多。1910年，俄国人布瑞提施奈得（E. Bretschneider）的英文译本，释地详博，而未免错误，且亦稍显陈旧；俄人克利门次（Klements）注本，对蒙古境内考释特详（参见姚从吾《东北史论丛》之《元丘处机年谱》，第240页）。

其次，对《长春真人西游记》内容的阐发。唐明邦《一言止杀，功垂万代——读〈长春真人西游记〉》（《宗教学研究》2004年第1期），以睿智的眼光，生动流畅的笔触讴歌了丘处机对华夏族之功勋，阐释了其救世度人思想。钟婴《〈长春真人西游记〉述评》（《杭州师范学院学报》1995年第1期），从“游记”的角度，剖析其文学价值；分析了书中特有的道教审美色彩；同时还强调了其史料价值，足以正《元史》等史籍之误。詹石窗在其著作《南宋金元道教文学研究》（上海文化出版社，2001年版）中专门探究了《长春真人西游记》的思想内容和艺术手法，指出“劝善安民”为其核心思想；而据实而录的朴实艺术手法，又决定了其丰富的史料价值。杨建波《道教文学史论稿》（武汉出版社，2001年版）和梅新林、俞樟华《中国游记文学史》（学林出版社，2004年版）则强调了《长春真人西游记》在中国古代游记中的突出地位。

2. 对元本《茅山志》的研究

首先是对该书作者的研究。陈国符在其著作《道藏源流考》里认为“此书实即张天雨所修，刘大彬窃取其名而已”（《道藏源流考》，第248页）。就陈先

生所云,卢仁龙认为:“刘大彬与此书不无关系。……《茅山志》的修撰是刘大彬主其事,具体修撰者是张天雨”(《〈道藏〉本〈茅山志〉研究》,《社会科学战线》1992年第2期)。中国台湾学者徐建勋同样用详实的资料考证《茅山志》的作者当是张雨。他还进一步指出,《道藏》本《茅山志》题“刘大彬造”当系雕造(出资镂板)以言,后人失察,实非指彬自撰造也!(《〈茅山志〉作者考证及其内容》,收于第二届海峡两岸道教学术研讨会论文集(三)《道教的历史与文学》,南华大学宗教文化研究中心,2000年7月)。此外,孙王成(《元版〈茅山志〉的作者究竟是谁》,《中国道教》2001年第1期)和丁雪艳(《〈茅山志〉作者考》,《中国道教》2006年第4期)都针对该书作者问题提出了自己的观点。综合各种说法和《茅山志》的内容,认为该书是张雨所著,但也有他人参与当是平允之论。

其次,是关于《茅山志》版本、内容、学术价值之研究。除《道藏》本外,徐建勋还研究了嘉靖刊刻本、康熙十年刊本等本子(《〈茅山志〉及其版本初探》,《道教学探索》第八号,1994年12月)。朱越利通过截取书中记述的五个问题,由小见大,论述了茅山宗与其他派别、茅山宗与政治、茅山宗与民众心理及民众文学等方面的深层问题(《读〈茅山志〉札记五则》,《世界宗教研究》1998年第4期)。卢仁龙有感于目前专门针对《茅山志》的研究不多,对该书作了全面介绍和探讨(《〈道藏〉本〈茅山志〉研究》,《社会科学战线》1992年第2期),分析了该书的结构、取材及其学术价值等问题,同时也指出了该书的一些不足。这是迄今为止对《茅山志》文本研究最为深入的文章。

此外,针对其他元代道教史籍的研究主要有,杨世泉系统考察了《玄天上帝启圣录》的成书时间、编撰者以及对后世的影响等问题(《元代道教经典——〈玄天上帝启圣录〉》,《中国道教》2004年第6期)。郭武新著《〈净明忠孝全书〉研究》(中国社会科学出版社,2005年),对该书的结构与编纂、形成背景、祖师传记、思想主旨等问题作了十分扎实深入的研究,堪称佳作。

(二) 关于元代道教史籍编撰者的研究

学界对元代道教史籍编撰者的研究比较薄弱,只有《茅山志》之张雨、《长春真人西游记》之李志常和《甘水仙源录》之李道谦等几人受到了学人的注意。

1. 对张雨的研究

对张雨研究最为深入的是中国台湾学者徐建勋,其硕士论文《元道士张雨研

究》(成功大学历史研究所硕士论文,1997年)对张雨生卒年、著述、艺术成就等方面的问题作了深入细致的探讨。首先是张雨的生卒年代问题。这一问题早有争论,严一萍于《道教研究资料》第一辑《玄品录·序》里注意到古人对张雨生卒年代记述颇有龃龉,他经过考证认为“张雨生于宋端宗景炎二年(1277)丁丑,卒于元顺帝至正十年(1350)庚寅,年七十四岁。”但更多的学者认为,张雨生于元世祖至元廿年(1283),卒于元顺帝至正十年(1350),年六十八岁(参见张光宾《元儒仙句曲外史张雨生平考述》,《元朝书画史研究论集》,故宫博物院,1979年版;徐邦达《张雨生卒年考证》,《历代书画家传记考辨》,人民美术出版社,1983年版;肖燕翼《张雨生卒年考》,《故宫博物院院刊》1998年第1期)。徐建勋的硕士论文同样得出这一结论。其次是关于张雨著述的研究,主要是徐建勋的《元道士张雨〈玄品录〉、〈茅山志〉初探》(北京,道家文化国际学术研讨会论文,1996年)对张雨的两部著作进行了系统探讨。中国台湾学者孙克宽《元代的一个文学道士——张雨》一文,对张雨的文学成就进行了详尽论述(收入《寒原道论》,1972年,第285—311页)。

2. 对李志常、李道谦等人的研究

关于李志常的研究,陈垣在《李志常之卒年》(《辅仁学志》第12卷,第1—2期,1943年)一文中,认为李志常卒于元宪宗六年丙辰(1256),而非《至元辨伪录》所云八年戊午(1258)之结论早被学界广泛接受。对李志常进行全面研究的是郭武,其论文《全真大师李志常传略》(《中国道教》1998年第1期)总结了李志常早年求道、跟随丘处机西行拜谒成吉思汗及掌教期间的主要事迹,概况了李志常对全真教的巨大贡献。李道谦是全真道杰出的学者,但学界对他的研究还很不够,专篇论文仅见于张应超之《李道谦与全真道》(《中国道教》1996年第3期)一文。文中对李道谦辑录整理全真史料、撰写教史以及培养全真教人才等方面的贡献作了梳理。

(三) 关于元代道教史籍中涉及的重要人物、仙真的研究

相对而言,学界利用元代道教史籍,对其中涉及的重要人物、仙真的研究较为深入,其中既有丘处机等现实高道,又有吕洞宾、许逊、真武帝君、文昌帝君等传说仙真,呈现出异彩纷呈的特点。

1. 对丘处机的研究

学界以《甘水仙源录》、《七真年谱》、《终南山祖庭仙真内传》等元代道教史籍为依托,结合其他史料,对丘处机作了比较细致的探讨。

第一,关于丘处机生平、行迹的爬梳整理。这方面用力最勤的是姚从吾,其《丘处机年谱》,采摭广泛,征引宏富,将丘处机行事以编年的形式开列成文,实为丘学研究所必备。唐代剑《王嘉·丘处机评传》是全面研究两位全真教主的一部力作,该书将丘氏生平概括为“从孤儿到名道”、“西觐成吉思汗”、“全真教的兴盛”等几大阶段,简洁而又清晰地勾勒出这位全真教主的人生轨迹。周晓红的《丘处机传》(京华出版社,2002年版),赵益的《丘处机》(江苏人民出版社,1999年版)和赵卫东的《丘处机与全真道》(山东文艺出版社,2004年版),都较为系统地整理了丘处机的生平资料。此外,舒天啸在《中国道教》杂志陆续发表《长春丘真人“磻溪六年”述略》(1995年第3期)、《长春丘真人“龙门七载”述略》(1996年第3期)、《长春丘真人“振教祖庭”述略》(1999年第4期)三篇文章,分别介绍了丘处机在磻溪六年、龙门七载及住居终南祖庵时的事迹和传教经历。

第二,关于丘处机的道教理论、宗教思想等方面的研究。唐代剑在《王嘉·丘处机评传》中指出,丘处机内丹思想有三大特点:将三教圆融贯穿其中;充分体现“我命在我不在天”的主观能动性;方法简明,便于宗教实践。郭武认为丘处机的道教思想主要有“山川皆属道生涯”的唯心主义宇宙观,世事无常、得道成仙的宗教人生观,人当行善积德的伦理思想等(《丘处机道教思想述评》,《宗教学研究》1994年第1期)。申喜萍着重从社会审美中的善美同举思想、在修炼内丹过程中的内丹模糊美两个方面论述了丘处机的美学思想(《丘处机的美学思想试探》,《宗教学研究》2002年第3期)。

第三,关于丘处机对道教传播和教团发展贡献的研究。李远国对丘处机创立全真教会社、拜谒成吉思汗以及发展全真教的事迹进行了归纳(《长春济世有奇功——论丘处机对全真道的贡献》,《中国道教》1997年第1期)。张应超研究了全真教曲折的发展历程和丘处机对全真教的贡献(《简论丘处机传道中对全真道发展的贡献》,《世界宗教研究》2000年第4期)。唐代剑还指出了丘处机对全真教产生的不良影响,如从寒舍茅庵向华宫丽观转变,居功自傲,导致释道矛盾等。

第四,关于丘处机对蒙元政治、社会影响的研究。主要有姚道冲《丘处机与

成吉思汗》（《亚洲研究杂志》第46卷第1期，美国哈佛大学出版社，1986年6月）及《略论丘处机在金元之际对于保全中华民族与中原文化的贡献》、吕锡琛《评成吉思汗召丘处机》（《湘潭师院学报》1992年第4期）、晓红《论丘处机与成吉思汗论道的历史特质》（《山西师大学报》1998年第4期）等。

一些论著涉及对“七真”中其他人物的研究。如峰屋邦夫的著作《金代的道教研究——王重阳和马丹阳》（东京汲古书院，1992年版）是关于王嘉和马钰的重要著作。唐代剑《王嘉·丘处机评传》及其论文《王嘉生平事迹考述》（《宗教学研究》2001年第1期）对王嘉的研究十分深入。有关马钰的论文有张晓松《论马钰在全真教中的作用和地位》（《中国道教》2004年第3期）。中国台湾学者刘焕玲的硕士论文《全真教体玄大师王玉阳之研究》（成功大学历史研究所，1994年）对王玉阳的研究比较深入。另一位中国台湾学者叶怡菁的硕士论文《全真女冠孙不二及〈孙不二元君法语〉之研究》（成功大学历史研究所硕士论文，2004年）对孙不二进行了系统研究。日本学者蜂屋邦夫则致力于全真教创教诸宗师的综合研究，其《金元时代的道教——七真研究》（东京汲古书院，1998年版），资料收集非常丰富，是全真教七真研究的重要著述。

2. 利用元代道教史籍对吕洞宾、许逊、真武帝君、文昌帝君等信仰的研究

欧明俊通过《纯阳帝君神化妙通纪》、《金莲正宗记》、《历世真仙体道通鉴》及其他一些道史和世俗史书，认为元代是吕洞宾形象完善的重要时期（《神仙吕洞宾形象的演变过程》，《中国典籍与文化》2002年第2期）。党芳莉认为吕洞宾传说的普及与宋元历史环境中的人文因素及宋元城市积极繁荣、市民生活丰富有很大关系，这一特点在《纯阳帝君神化妙通纪》中得以体现（《吕洞宾传说的早期形态及其在宋元之际的拓展》，《上海财经大学学报》2001年第4期）。法国汉学家洪怡沙（Isabelle Ang）的《南宋时期的吕洞宾信仰》一文利用《纯阳帝君神化妙通纪》，考察了南宋时期吕洞宾信仰的传播及其“地点的增多”情况、信仰的方式、祠庙的地位、信仰的社会面、吕洞宾进入庙宇等问题（《法国汉学》第七辑，宗教史专号，第346—375页，中华书局，2002年版）。

最早利用元代道教史籍等道经对许逊的生平事迹进行研究的是日本学者秋月观暎，1966年，他发表《许真君传考——净明道研究序说》，以为许逊其人及所谓传承不过是“虚构”出来的。后来，他又撰写《许逊的虚像与实像》，对自己

早期的观点进行了补充。对秋月观暎“虚构”之说，澳大利亚学者柳存仁在20世纪80年代发表《唐以前许逊的形象》及《许逊与兰公》两篇论文，认为许逊或非历史真实人物，但“非谓许逊之名在此世系造成之前绝无其独立存在之可能性”。之后，丁培仁又确证了“晋代确有许逊其人”；张泽洪《许逊与吴猛》则认为“在晋代社会，许逊是一介寒士”。中国台湾学者李丰楙《许逊与萨守坚：邓志谟道教小说研究》更扼要地勾勒出许逊由人变为神的过程。^①黄小石《净明道研究》（《儒道释博士论文丛书》，巴蜀书社，1999年版）和郭武《〈净明忠孝全书〉研究》较清晰地描述出许逊信仰的历史演化轨迹。

利用元代道教史籍等文献研究真武起源、演变及历代崇奉情况的学者，以许道龄为最早。他于《玄武之起源及其蜕变考》（《史学集刊》第5集，1947年）中对这一问题作了整体考证；此后，黄兆汉的《玄帝考》（《道教研究论文集》，第121—156页，中文大学出版社，1988年版）、简荣聪《玄天上帝信仰发展及其人文考辨》（《台湾文献》第46卷第2期，台湾省文献委员会，1995年6月）对此也进行了探讨。萧登福《玄天上帝神格及信仰探源》（《宗教哲学》第六卷第四期，第109—133页，中华民国宗教哲学研究社，2000年版）一文认为玄帝信仰起源于唐宋之际，并叙述了宋元载籍中的真武出身与事迹。庄宏谊的论文《元代道教玄天上帝信仰研究》（《道教与文化学术研究会论文集》，第122—157页）说明宋至元代玄天上帝传记的演变和元代帝王与民间对真武的崇奉及元代武当山的建设等问题。^②

在对文昌帝君的研究中，涉及《梓潼帝君化书》、《清河内传》创作目的问题，张泽洪在《中国历史文化中的文昌帝君》中指出，为促使民间崇奉的梓潼神张亚向“真君”、“帝君”转化，两书为梓潼神重新编造了士大夫家世系谱。关于这两部典籍的作用，谢焕智的文章《融入、星、神一体的文昌帝君》认为，流传民间的这些典籍都是宋元以后道教徒众和儒士们为了适应和迎合统治者的需要而造作的，但其中主要精神仍是当时社会所倡导的，并认为《清河内传》在宣扬“张恶子”忠孝典范，最终使之成为“文昌帝君”过程中，起了很大作用（均收于《中华文昌文化——国际文昌学术研讨会文集》，巴蜀书社，2004年版）。

^① 参见郭武《关于净明道研究的回顾及展望》，台北：《汉学研究通讯》第十九卷，2000年第3期。

^② 参见丁丽雯《日据以前台湾真武信仰之源流与发展》，中国台湾国立成功大学历史研究所硕士论文，2003年版。

（四）对元代道教史籍的整理

清光绪五年（1879）罗浮山道者陈铭珪撰《长春道教源流》八卷，实际是对全真史籍之结集，为后人研究这一课题作了基础性工作。该书汇集有关全真教之碑传、笔记、方志等材料，并在按语中嵌入独到评述，间或对材料间之抵牾作精彩考辨，详瞻深入，为传世佳作。陈垣先生对道教史籍的整理有大功于世，其《道家金石略》收录碑铭约1500篇，其中金元时期碑铭882通。所据材料除部分录自《道藏》外，尚能征引大量拓片、金石志、方志、文集、丛书中的碑铭资料，对《道藏》收碑铭不足的缺憾作了必要补救。王宗昱的《金元全真教石刻新编》（北京大学出版社，2005年版）新收录许多全真金石资料。中国台湾著名学者严一萍对《玄品录》作了校补，为学人通读此书扫清障碍。

以上是迄今为止学界研究元代道教史籍的基本情况，由此可知，元代道教史籍的研究虽然取得了一定的成绩，但也存在着明显的不足。这种不足主要体现在两个方面：一是对元代道教史籍整体的系统性研究不够，既没有专著，也没有专篇论文出现。二是学界对于元代道教史籍研究的涉及面还比较窄。在个案研究上，较多地关注于《长春真人西游记》和《茅山志》等少量著作，而对其他重要的元代道教史籍如《历世真仙体道通鉴》、《洞霄图志》、《仙都志》等研究很少，更多的只是利用元代道教史籍作相关问题的探讨，对著述本身则缺乏系统讨论。因此，本书旨在较为系统地研究元代道教史籍，理清其发展脉络、编纂流传概貌、体裁体例特征，挖掘其内在的史学价值、思想价值等。

四、本课题的研究目的

（一）总结元代道教史籍编撰流传的总成就及发展的特点

道教史上有重视道经编纂的优良传统，前仆后继的《道藏》编纂史折射出道教发展的曲折历史。道教史籍在道经中占有相当大的比重，元代道教史籍在存世道教史籍中又是不可或缺的组成部分。与以往道教史籍相比，元代道教史籍呈现出鲜明的时代特点。

第一，数量较多。据《正统道藏经目录》可知，元代道教史籍内容较为丰

富,收入谱录、记传两类的道教史籍约有33种177卷,在《正统道藏》所收道教史籍中占有重要地位,种数和卷数之比分别达到38%和61%。《续道藏》和《藏外道书》尚有一些道教史籍也诞生于元代。因此,以元代道教史籍为切入点,总结其概貌及发展的特点,可以管窥道经的编纂流传乃至道教的发展历程。

第二,逐步向“务实求真”方向发展。道教史籍中有不少作品由于教义和宗教宣传的需要,带有诸多虚构成分。宋元道教中有识之士洗心革面,对道教理论进行了较大变革,表现在修仙理论以及传播手段上与前代已经大不相同。道教在理论与实践上都较前代要“务实求真”许多。而元代道教史籍之撰作亦在摒弃虚妄恶名上有所体现。尽管不可能完全达到世俗史学所要求的“实录”标准,但与自身比较,其真实性毕竟大大加强了。

第三,体裁、体例的逐渐完备。横向比较,道教史籍的体裁不如世俗史学及佛教史籍丰富;但纵向而言,元代道教史籍体裁还是比较完备的,诸如谱录、传记、碑铭集、宫观山志、游记等体裁都有较成熟的作品;在传记之中,又有多种灵活的形式,如总传、类传、专传、像传等。从义例上看,元代道教史籍在材料来源与取舍、内容安排、语言表述诸方面都能根植于道教,又广泛地吸收世俗史学的传统,尽可能地体现“史籍”之特色。可以说,道教史籍的编纂到元代已经达到高峰期,这些史籍会为我们了解道教及元代社会提供一个很好的侧面。

(二) 揭示元代道教史籍所蕴涵的史学价值和思想文化价值

如同其他道经一样,元代道教史籍内部蕴涵着丰富的史学信息,而以往学者常采取先入为主的态度,对之弃而不用,妄加诋毁,甚至连其中的精华也视为污水一同泼掉。如此简单草率地对待道教遗产,极大地影响了人们对道教文化的吸收与借鉴。近年来,随着道教的价值被重新肯定,此状况大有改观。元代道教传记继承前代诸多仙传而来,又采摭大量正史、类书、笔记、地方志书,其保存史料之功显而易见。元代道教宫观山志将历代诏诰、祖师和仙真事迹、地理形胜、历代书目、宫观碑铭、神药异草、诗文著作等,悉数囊括其中,于地方史、教派史、专门史之研究不可或缺。元代道教碑铭集所录传主或为教内掌门、或为教外国师,其升谪荣辱所反映出的信息亦极具价值。凡此种种,都要进行认真考察,分析其在政治史、经济史、社会史上重要的史料价值。

道教思想实为中国思想史重要组成部分,越来越多的人已经意识到中国思想史离不开道教思想。道教思想最集中地体现在各种道书之中,元代道教史籍所

反映的道教思想同样十分丰富，如天人合一、三教圆融、无为而治、向善助人、救世医世、重生保命、生态伦理等思想都大量地存在于道教史籍中。本课题就是要深入挖掘道教史籍中的思想内涵，阐释其在思想史上的价值和意义。

五、本课题研究的难点及重点

（一）本课题研究的难点

第一，研究道教史籍最大的难点是如何剔除仙传、谱录、碑铭集等材料中的虚妄成分，准确界定道教史籍的史料价值。尽管剔除虚妄并非易事，但其中自有规律可循。一般情况下，相对于道教史籍的编纂时代而言，对古代人物、事件的记述，虚妄处较多；所以，使用道教史籍之前，首先进行史源学上的探讨便是尤其要紧的工作。相应地，对当代人物、事件的记述，虚妄处较少。可以说，在元代道教史籍中，时人写时事者居多，一般记述都是真实可靠的，可以放心使用；至于那些“通史”作品，在利用时当尽量选取距撰者所处时代较近的材料，通常不会失真太多。相对而言，在谱录、仙传、山志、碑铭集、目录等体裁的道教史籍中，虚妄成分呈依次减少态势。

第二，如何界定道教史籍所产生的时代。许多道书系托古而作，所署作者未必属实，使用前需进行基本的考辨，以免影响结论的可靠性。

第三，现今元代道教史籍主要集中在明正、续《道藏》之中，而明藏中有的道经校勘欠精审，错漏讹误处层现累出。因此，校勘工作当是第一要务。

第四，国际汉学界及我国港台地区对道教的研究非常深入，尤其是台湾地区，有一批学者长期致力于元代道教的研究，积累了丰富的经验和可观的研究成果。如何利用这些成果是能否高质量地做好本课题的重要因素。

（二）本课题研究的重点

1. 揭示道教史籍中丰富的史学价值

元代道教史籍中有对道教发展史较详备的记录，其中有对历代仙真事迹的记载，单是《历世真仙体道通鉴》一书便收录历代仙真近900人。再如对道教发展轨迹尤其是元代道教重要事件的描述。如《茅山志》、《长春真人西游记》等书，

都记载了不少教内大事。本课题要深入挖掘其中道教史尤其是元代道教史的丰富史料。

元代道教史籍对社会政治的反映，对社会经济和道教民间信仰的记述十分丰富。本课题要研究道教史籍与元代政治、宫观经济与元代社会经济、道教与元代民间信仰的关系等问题，分析元代道教史籍在政治史、经济史和社会史上的史料价值。

元代道教史籍所征引书籍，亡佚残缺良多，今人赖元代道教史籍或校或补，或可窥其原貌。在校勘方面，《历世真仙体道通鉴》较为突出，对其校勘价值，国学大师刘师培早有论及：“（是书）所据之书匪一，然语均有本，如卷三多据《列仙传》，卷五以下多据葛洪《神仙传》。其足校二书讹脱者不下数百十事，此均有裨于校勘者也。”^①在辑佚方面，因《历世真仙体道通鉴》征引大量早期道籍，故也有重要的辑佚价值。又如《茅山志》、《仙都志》等书收录了许多诗文，多系历代教内教外知名学者和社会贤达作品，保存了大批集部文献。本课题拟从元代道教史籍与正史的比勘，与前世道教史籍的校勘，以及文献辑佚价值等方面，讨论元代道教史籍的历史文献学价值。

2. 阐释元代道教史籍的思想内涵，总结其在中国思想文化史发展进程中的意义

本课题要通过考察元代道教史籍，发掘其中所蕴藏的思想内涵，对富有时代特色和生命力的思想进行考察和分析。

首先，元代道教史籍中三教圆融的思想意识。事实上，三教圆融是一历史过程，并非新事物，在唐宋时已经受到多方重视。但是，无论是官方提倡，还是学者宣扬，以往的三教合一多从调和三教矛盾，以求共同发挥宗教稳定社会功能的角度入手，而真正将这一理念应用于实践，以此为教义创立宗教并以三教经书（《道德经》、《般若心经》、《孝经》）同为祖经者，仅有金元之际的全真一派，这在元代道教史籍中可以反映出来。

其次，元代道教史籍中修仙理论的合理内核值得重视。修仙理论的完善是元代道教走向鼎盛的重要前提和标志，主要表现在向先秦道家思想回归，对儒释思想的吸收，以及进一步世俗化等方面。

^① 刘师培：《读〈道藏〉记》，《道藏要籍选刊》（十），第716页。上海古籍出版社，1989年版。

再者，元代道教的社会思想有一些可取的积极因素。元代道教史籍中所反映的社会思想较为驳杂，其中夹杂着不少封建迷信的思想和侥幸、粗鄙甚至卑琐的观念，但整体上看，积极进步的思想仍是主流。比如道教一贯主张的万物平等、济世利人、积极入世、尊重生命等观念都是应该肯定的。

六、本课题所采用的研究方法

（一）运用马克思主义宗教理论指导元代道教史籍的研究

作为一种社会现象，道教在中国社会历史上的作用之大，影响之深，一直被学人所强调。如果不了解道教，不对道教历史上的各种现象及其发展规律进行深入研究，想勾勒出科学的中国历史轮廓是不现实的。研究道教历史，当然要依据道教典籍，这便是本书选取道教史籍作为研究对象的初衷。但是，正如马克思主义经典作家指出的那样，宗教本身既无王国，又无内容，它的根源不是在天上，而是在人间。因此，我们应该把道教放到蒙元之际这个特定的历史环境中去考察，从元代道教史籍的发展流变，去认识其思想价值作用，这应该是本书的归宿。

（二）运用历史唯物论的观点，分析、考察相关材料，客观谨慎地审视其学术价值

鉴于道教的复杂性与历史性，笔者坚持认为以历史唯物主义的方法作为指导原则，是研究元代道教史籍时必须首先明确的。与此同时，尽可能地吸收包括道教中人在内的一切先行成果，从而获得对元代道教史籍的较为客观全面的认识。

元代道教史籍多以单篇独卷形式存在，犹如散乱之珠。故而，在具体研究中注意宏观把握与个案分析的结合、历史考察与逻辑归纳的结合，不拘于个别结论的得出，而注重整体思路的架构。

“道教史籍”至今仍是一个较新鲜的提法。笔者感到本课题的研究需要有多学科的积累，如历史学、文献学及道教本身的诸多理论和知识都是不可缺少的，而将这些理论知识有机地结合起来，客观谨慎地审视元代道教史籍，彰显其学术价值，将是笔者最终的追求。

第一章 元代道教史籍发展的背景

道教之源本自上古，中经数次流变繁衍，逮至大元走向鼎盛，成为煌煌大者。晚清罗浮山道者陈铭珪早有灼见：“道教之兴，以元为盛”。^① 道教至元而极盛，道教史籍的发展也走向繁荣。此处，仅从元代道教所处的社会环境及元代道教自身的发展两大因素，对元代道教史籍发展的背景略作剖析。

一、元代道教史籍发展的社会环境

元代道教史籍的发展与当时的社会环境是分不开的，元代统一的政局、学术和科学技术水平的进步及帝室的崇道政策等因素，为元代道教史籍的繁荣提供了有利的外部环境。

（一）国家的统一、政局的安定是元代道教史籍发展的基础

金元之际，许多民众尤其是士大夫阶层对时世心灰意冷，在无休止的动荡面前，“豪杰奇伟之士，往往不肯婴世故，蹈乱离，辄草衣木食，或佯狂独往，各立名号，以自放于山泽之间”，^② 转而栖身于宗教。值此之际，北方道教骤然兴起，诸派多乐于吸纳士人。于是，由儒转道者颇众，如士人王才卿，在全真道士周全道影响下，“解印绶，黜妻子，乐道以终其身”。^③ 全真掌教李志常也是“以儒家者流，决意学道事”的。^④ 可以肯定，大量儒者委身于道教，壮大了道教史籍的编撰队伍，客观上对道教史籍之发展比较有利。名儒王粹入道后，李志常曾

① 陈铭珪：《长春道教源流》卷一，严一萍编《道教研究资料》第二辑，第1页，中国台湾艺文印书馆，1974年版。下同。

② 虞集：《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》。陈垣《道家金石略》，第830页，文物出版社，1988年版。下同。

③ 李道谦：《甘水仙源录》卷四，《终南山全阳真人周尊师道行碑》。《道藏》第19册，第753页中、下，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年版。以下引此书，只注书名、页码。

④ 《甘水仙源录》卷三，《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》。《道藏》第19册，第746页下。

让他整理全真祖师行迹，“属之为传，将藏诸秘笈，以永其传”。^①可见，即使在战乱时期道教史籍的编纂也未停止。

但时局的动荡对于道教史籍的发展而言，毕竟有诸多不利因素。金末元初，大量前世道教经典毁于战火，以著名的亳州太清宫所庋宋《政和道藏》为例，金末太清宫罹兵烬，又值河、渦合流，遂漂荡无余。^②已修成的道教全藏尚难以保全，遑论重新编纂道教史籍。

元代全国统一，初步奠定了中国疆域的规模，为南北经济的恢复、交流和进一步发展准备了条件，推动了科学文化的发展，对中华民族和中国历史的发展有着重大意义。国家统一对于元代道教史籍而言，其实际意义是显而易见的。刘道明在《武当福地总真集·序》中，论及宋金政局动荡与元代统一给道教史籍编纂带来的影响时说：“（武当）泉甘土肥，风物美秀，地灵人杰，神仙攸居。武当之集，古岂无之？山虽仰止，灵迹杳然，道统虽崇，变更数易。谓介乎金宋之间，百年之中，三罹劫火，板既荡于前日，事渐泯于后来。幸天道好还，车书混一，讹言顿扫，正道遂行。”^③武当山是著名的道教圣地，有着丰厚的道教文化积淀，历来受道教学者的重视，但因金宋间时局不稳，百年动荡，使关于武当之记录几乎濒临泯灭。正是大元的统一，才给刘道明重修武当道史带来信心与机遇，统一的政局对元代道教史籍发展的促进作用可见一斑。

元朝统一，政治、经济、文化事业逐渐步入正轨，交通顺畅，割据政权以邻为壑境况不复存在，国内各地区的社会秩序大为好转。这都为教内学者到异地采撷资料、积累道教史籍的素材提供了广阔的空间。如著名道教学者李道谦，“每因教事历览多方，所在福地名山，仙宫道观，竖立各师真之道行及建作胜缘之碑铭者……道谦既经所见，随即纪录，集为一书，目之曰《甘水仙源录》”。^④李道谦能从容地汇集各地名山仙观有关全真道之碑传、宫观碑文等编辑成书，倘不是在国家一统背景下，欲做此事，难度就大得多。

① 《甘水仙源录》卷七，《恕斋王先生事迹》。《道藏》第19册，第784页下。

② 陈国符：《道藏源流考》，第158—159页。中华书局，1963年版。下同。

③ 刘道明：《武当福地总真集·序》。《道藏》第19册，第647页中、下。以下引此书，只注书名、页码。

④ 《甘水仙源录·序》。《道藏》第19册，第722页上、中。

（二）学术文化水平、出版印刷技术的进步是元代道教史籍发展的催化剂

道教史籍需要多种营养方可滋长，而高度发达的宋元文化无疑为元代道教史籍的繁盛提供了丰厚的养料。

理学在宋代已成为显学，元灭南宋统一全国，程朱著述大批流入北方。元政府为更好地接受中原文化，以利治国，对当时的理学家如窦默、许衡、姚枢等加以重用，使理学在世祖时逐渐推行全国。仁宗以后，理学成为科举考试内容，其绝对的统治地位得以确立。宋元理学对促使道教向义理方面深入发展是有贡献的，被当时教内中人视为正宗修持术的内丹心性学便大量吸收理学的思想。尽管元代道教派别林立，纷纷扰扰，但在引入理学基本思想，提倡心性学说方面却有大体一致的主张。

金元时兴起的北方新道教都不同程度地推崇儒家仁爱慈物、忠君孝亲、安贫守贱等思想，尤其是全真道，从王嘉创教伊始，便将世俗社会的伦理道德宗教化，规定为道教徒必须遵守的行为准则，长寿成仙的必要条件。^① 历任全真掌教对儒家的“孝”的观念都十分强调，《孝经》是王嘉让信徒必修的经典之一。他要求信徒，“与六亲和睦，朋友圆方。宗祖灵祀祭飨频，行孝以序思量”。^② 丘处机收弟子的重要标准即是“慈孝”，他对成吉思汗也大讲“三千之罪，莫大于不孝者”，^③ 受到成吉思汗的赞赏。理学家宣扬“存天理，灭人欲”的主张，在全真道学者李道纯那里也能找到。其内丹学说强调欲达到道教崇奉的最高境界“虚”、“静”，必须以道制欲，所谓“绝欲之要，必先忘物我。忘物我者，内忘其心，外忘其形，远忘其物。三者既忘，复全天理”^④。其思想与理学家并无二致。

净明道与儒学早有渊源，元代净明道对理学的吸纳更为直接，其教义有不少与陆学类似。净明道以始祖许逊的口吻将其宗教伦理信条总结为“八宝垂训”：忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍。并云：“忠则不欺，孝则不悖，廉则罔贪，

① 任继愈：《中国道教史》（增订本），第683页。中国社会科学出版社，2001年版。以下引此书，只注书名、页码。

② 王嘉：《重阳全真集》卷三之“词·满庭芳·又未欲脱家”。《道藏》第25册，第713页上。

③ 李志常：《长春真人西游记》卷下。《道藏》第34册，第493页上。以下引此书，只注书名、页码。

④ 李道纯：《太上老君说常清静经注》。《道藏》第17册，第141页下。

谨而勿失，修身如此，可以成德。宽则得众，裕然有余，容而翕受，忍则安舒，接人以此，怨咎涤除。凡我法子，动静勤笃；念兹在兹，常守其独。”^① 此处所云之“八宝”，皆系封建伦理说教，与宋明理学之功用完全相同；而“八宝”之中，忠、孝最为重要。所谓“忠孝，大道之本也；是以君子务本，本立而道生”。^② 净明道还特别强调亲身践履的重要性：“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常，但世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去，此间却务真践实履。”^③ 此处，关于“正心”的观点，与理学各派特别是陆学完全一致；“诚”作为儒家重要的道德规范、一种反身切己的修养方法，被净明道直接吸收；“扶植纲常”也是儒家对士人的固有要求。但在世儒那里，此等说教往往停留于口头，净明道所云则是修持求仙的手段，系教内中人必须践履者。

当然，宋代理学和道教的关系应该是相互影响的。道教内丹学，不仅从理论思维上启发了宋代理学，而且直接影响了北宋理学的形成；^④ 反过来，宋明理学又促进了道教理论的完善，这类文化之间的互动关系，正是儒道融合的真实反映。

元代道教除吸收儒学营养之外，还从佛教禅宗那里汲取了不少有益成分。陈兵先生说：“道教内丹家从吕岩、陈抟起，便开始融摄禅宗，至北宋张伯端，更由道归禅，禅与内丹双融，倡导三教归一，把道教内丹学推到一个新的高度。”^⑤ 事实上，在整个中国历史上，儒释道三教一直是既相互斗争又互为融合的关系，但宋以前三教之对抗多于融合，两宋后则是融合多于对抗。王嘉的心性理论主要源自禅宗并有较大发展，如将心性理论纳入仁善等内容；将禅宗明心见性、顿悟成佛学说视为修道成仙的手段，提倡在此基础上继续修性功；从事孝慈仁爱活动以积功累德等。^⑥ 其实，金元之际的道教大都主张儒、释、道三教融合，只是有些派别重于儒，有些倾向于佛罢了。黄小石概况为：“南方的净明道偏重于汲取

① 《历世真仙体道通鉴》卷二六，《许太史》。《道藏》第5册，第252页中。以下引此书，只注书名、页码。

② 黄元吉編集：《净明忠孝全书》卷二，《净明大道说》。《道藏》第24册，第633页下。下引此书，只注书名、页码。

③ 《净明忠孝全书》卷三，《玉真先生语录内集》。《道藏》第24册，第635页上。

④ 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》，第639页。社会科学文献出版社，2003年版。

⑤ 牟钟鉴、胡孚琛、王葆琰：《道教通论——兼论道家学说》，第520页。齐鲁书社，1991年版。下同。

⑥ 参见任继愈《中国道教史》（增订本），第681—682页。

儒家的伦理思想”，“北方全真道则偏重于融合佛教的思想养料”。^①这个认识是精当的。

理学、禅宗等思想的发展，以及儒家理学、佛教禅宗的精华被道教广泛摄取，为道教在元代走向鼎盛提供了充沛的思想来源。元代道教史籍虽不以阐述道教理论为主，但反映道教融会儒释，宣扬“三教一家”思想的内容俯拾皆是，它们对道教史籍的指导作用不可忽视。

与道教史籍发展密切相关的史学更是在宋元之际得到长足的进步。宋代史学可谓全面繁荣，陈寅恪把宋代史学推为我国史学之翘楚，他说：“中国史学莫盛于宋”，^②又云：“宋贤史学，今古罕匹”。^③陈先生此言不虚，以数量而论，宋代编撰了大量史学著作，“从《四库全书》著录的史部典籍来说，宋代学者编撰的史书占其总数的四分之一，有史著保存至今的宋代史家有一百三十余人”。^④宋代史书门类齐全，如正史以《新唐书》、《旧五代史》、《新五代史》为代表，编年体通史有司马光《资治通鉴》，纪传体通史有郑樵《通志》，均系名作。由《资治通鉴》又衍生出袁枢《通鉴纪事本末》和朱熹《资治通鉴纲目》，分创纪事本末体和纲目体。宋代在历史文献学方面也成就斐然，考据学方面有司马光《资治通鉴考异》、吴缜《新唐书纠谬》和《五代史记纂误》，目录学方面有晁公武《郡斋读书志》及陈振孙《直斋书录解題》等。元代史学继承前世史学的优良传统，于诸多方面均取得长足的进步。在官修史书中，既有反映宋、辽、金全局的三朝正史，关于历代帝王言行事迹的实录，也有包举元朝制度的《元典章》、《元经世大典》等，还有不但具备重要的学术价值，而且有着深刻政治意义的《元一统志》。元代私人修史同样成就卓著，其中，最为后人称道的是胡三省《音注资治通鉴》（亦作《新注资治通鉴》）、马端临《文献通考》、苏天爵《元朝名臣事略》，以及大量的杂撰、笔记等。

史学的发展，对道教史籍最直接的促进是为道教史籍提供史料来源。道教史籍虽然以记述教内人物、事迹为主，但道教中人亦源自世俗社会，非孤立存世。脱离世俗史学，道教史籍将成为空中楼阁。苗善时《纯阳帝君神化妙通纪》序

① 黄小石：《净明道研究》，第212页。巴蜀书社，1999年版。以下引此书，只注书名、页码。

② 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》之《陈垣〈明季滇黔佛教考〉序》，《陈寅恪文集》之三，第240页。上海古籍出版社，1980年版。

③ 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，第134页。三联书店，1956年版。

④ 庞天佑：《考据学研究》，第112页。新疆大学出版社，1994年版。

云：“仆不揣井观，管量于诸经集、唐宋史传，摭收宝迹，削去浮华，绩成一百二十化”。^①由此可见，即使是那些神话色彩甚浓的道教史籍仍然要参考不少世俗史资料。至于那些较为平实的道教史籍对世俗史籍的利用就更充分了。对此，四库馆臣在论及五代时沈汾之《续仙传》时云：“虽其中附会传闻均所不免，而大抵因事缘饰，不尽子虚乌有”。^②此说道出道教史籍之共性，较为平允。

史学的发展还为道教史籍的编纂提供理论和技术层面的借鉴。世俗史学有着丰富的理论和成熟的编纂方法，道教史籍从诞生之日起，便从世俗史学中吸收营养。如宋元时期，在世俗史学领域，类书、丛书的编纂日益成熟，并有多部大型作品问世。道教徒对此多有借鉴，在类书、丛书的编纂方面有过深入探索，且成绩显著。张君房的《云笈七签》122卷，曾慥的《道枢》42卷，不著撰者《修真十书》60卷，黄元吉《净明忠孝全书》6卷等，都是这一时段完成的。

世俗史学的发达也激励道教史籍撰者砥砺自新，反省道教史籍的缺憾与不足。赵道一即是有感于道史无编年巨著及道史虚妄的恶名而萌发著书之宏愿的，其云：“常观儒家有《资治通鉴》，释门有《释氏通鉴》，惟吾道教斯文独阙”；“间因录集古今得道仙真事迹，究其践履，观其是非，论之以大道而开化后人，进之以忠言而皈依太上，务遵至理，不诤虚文”，“详审校定，严行笔削”，“名之曰《历世真仙体道通鉴》”。^③文中，欲追赶儒释史学，为道教史书正名之旨趣甚明。

总之，史学的发展，对道教史籍的促进作用是多方面的。

印刷技术的进步、刻书业的繁荣同样推动了道教史籍的传播。宋元时期，印刷技术在雕版的基础上有了突破，泥活字印刷术首创于前，木活字紧跟于后，代有创新。由于印刷水平的提高，也使书籍字体、版式、装帧样式等方面愈发讲究，特别是插图的普遍应用，使书籍具有了图文并茂的特点，增加了书籍的可读性与趣味性，便利了流通，从而促进刻书业的发展。插图技术应用于佛道等宗教史籍之中，可以使本来晦涩抽象的教旨变得明白易晓。正所谓“大道之妙，有非

① 苗善时：《纯阳帝君神化妙通纪·序》。《道藏》第5册，第703页下。以下引此书，只注书名、页码。

② 纪昀等：《四库全书总目提要·子部·道家·〈续仙传〉》，第755页。海南出版社，1999年版。

③ 《仙鉴·序》。《道藏》第5册，第99页下。

文字可传者，有非文字不传者”。^① 道教史籍中的插图，便有传“非文字可传”大道之妙用。元代至正年间（1341—1367）建安书肆雕印的《新编连相搜神广记》，把儒释道三教尊者的形象都包容在内，即为插图本之杰作。^② 连续性插图的出现，也是书籍插图的一大发展，元大德九年（1305）刊刻的《长春大宗师玄风庆会图》，原书五卷，现存卷一，有双面连式图四十六页，演长春真人丘处机身世，是元代道教史籍中比较珍贵的一种。这一罕见的插图本流落至日本，现由天理大学收藏。^③

元代统治者非常重视图书的搜罗与印行，早在太宗八年（1236），就于燕京设立编修所，于平阳设立经籍所，负责图书的编订与刊刻。元统一后，又于大都成立兴文署、广成局、印历局、广惠局等中央刻书机构。同时，中央各机关辗转下达给各路儒学、书院、郡庠、郡学、儒司等部门也负责刻书事宜。元代私宅、坊肆的刻书更是遍及全国，不胜枚举，并形成以大都、杭州、建阳、平阳四地为主的刻书中心。^④ 由于此时道教兴盛，故道书之需求增大，道书的刊刻也走向兴盛。金代道教典籍之集结以政府支持刊印《大金玄都宝藏》最为重要。该藏以宋《政和万寿道藏》为基础，凡“六千四百五十五卷，为帙六百有二”^⑤。金藏印行多部，送各地道观庋藏，极大地促进了道教史籍的传播。蒙古时期，编纂、刊刻道藏经之重任是由全真人士以平阳为基地完成的，即《大元玄都宝藏》。全藏凡七千八百余卷，一次就刷印了一百二十部，分藏各名山大观。虽然元代自忽必烈起，一度对道教采取歧视政策，并多次下令焚毁《道藏》经板，但不少《大元玄都宝藏》及其他道书继续传播，有的甚至延续至元末。^⑥

综上所述，宋元时期繁荣的理学、发达的史学以及不断发展的印刷技术、刻书业都为元代道教史籍的茁壮成长提供了丰厚的养分。

① 刘天素、谢西蟾：《金莲正宗仙源像传》。《道藏》第3册，第365页中。下引此书，只注书名、页码。

② 任继愈主编：《中国版本·插图本》，第27页。江苏古籍出版社，2002年版。以下引此书，只注书名、页码。

③ 《中国版本·插图本》，第30页。

④ 《中国版本·元本》，第9、13、21页。

⑤ 佚名：《宫观碑志》，《十方大天长观玄都宝藏碑铭》。《道藏》第19册，第718页中。下引此书，只注书名、页码。

⑥ 四明玄妙观于元武宗至大二年（1309）、处州路丽水县玄妙观于元末、逍遥山玉隆万寿宫于元顺帝至正十二年（1353）、龙虎山上清正一宫于大德末年（1307），仍然庋有《道藏经》。参见陈国符：《道藏源流考》，第171—172页。

(三) 金元帝国崇道政策促进了道教史籍的发展

虽然道教的繁衍有其内在必然性,但道教欲长足发展非依靠当朝政权不可。所谓“释、老之教,行乎中国也,千数百年,而其盛衰,每系乎时君之好恶”^①。宋末金元之际,历朝帝室的道教政策因利用程度不同而差异较大,但整体而言,崇道还是主流,特别是蒙元之际,统治者对道教更是恩宠有加。

金朝时,太一、真大、全真三教的发展均得到朝廷的认可和扶植。太一道创立之初,金熙宗即对其祖师萧抱珍尤加礼敬,皇统八年(1148),召赴阙,赐所居之庵名“太一万寿观”。此后,朝廷与历任祖师往来频繁,征召不断。大定二十二年(1182),金世宗还专门召二祖萧道熙至内殿,问以摄生之道。^②真大道发源于山东、河北一带,创始人刘德仁。大定十四年(1174)后,金世宗诏刘德仁居中都天长观,^③势力扩展到今北京及其周围地区。而全真教在王嘉创立时,规模尚小,未得金廷注意。自四祖刘处玄于金大定二十六年(1186)、丘处机于金泰和四年(1204)相继掌教后,逐渐受到朝廷重视。王处一于大定二十七年(1187)和大定二十九年(1189)两次受金世宗召见。^④丘处机也于大定二十八年(1188),受到金世宗之召进京。^⑤金章宗对全真教亦待遇优渥,明昌元年(1190),命孙明道編集《大金玄都宝藏》。^⑥泰和七年(1207),金章宗元妃还将《玄都宝藏》两部赠送王玉阳^⑦及丘处机,^⑧以示恩宠。金朝廷对道教的扶持,为元代道教的发展奠定了基础。

从成吉思汗到大元统一,蒙古诸帝对北方道教的恩宠除真大道五祖酆希成掌教时,宪宗特降玺书,赐名真大道^⑨以外,主要集中于全真教上面。金元之交,全真教走入鼎盛,其原因除教内高道努力外,成吉思汗征召丘处机西行论道时对他的礼遇以及赠予的种种特权,都对全真教发展起了重要作用。丘处机东归后,

① 《元史》,第4517页。中华书局,1976年版。

② 王恽:《秋涧集》卷四七,《太一二代度师赠嗣教重明真人萧公行状》。《道家金石略》,第860页。

③ 任继愈主编:《中国道教史》(增订本),第671页。

④ 《甘水仙源录》卷二,《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》。《道藏》第19册,第737页中、下。

⑤ 《甘水仙源录》卷二,《长春真人本行碑》。《道藏》第19册,第734页下。

⑥ 《宫观碑志》,《十方大天长观玄都宝藏碑铭》。《道藏》第19册,第718页中。

⑦ 《甘水仙源录》卷二,《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》。《道藏》第19册,第737页下。

⑧ 《甘水仙源录》卷二,《长春真人本行碑》。《道藏》第19册,第734页下。

⑨ 《元史》,第4529页。中华书局,1976年版。

抓住机遇，大阐教风，此后“人心归向者如百川赴海，而莫之能御也，牧竖尧童咸知稽首，东夷西戎皆咏步虚；家家谈道德之风，处处讲希夷之说”。^①全真之盛由此而起。太宗窝阔台、宪宗蒙哥诸帝，对全真皆甚崇尚。太宗四年（1232），窝阔台“南征还，师（尹志平）迎见于顺天，……赐赉优渥”。六年（1234）春，“皇后遣使劳问，赐道经一藏”。^②八年（1236），尹志平奉旨试经于云中，度道士千人。^③十年（1238），朝廷赐李志常“玄门正派嗣法演教真常真人”号，不久，李志常赴阙以教门事。宪宗元年（1251），蒙哥即位，“冬十月，遣中使诏公（李志常）至阙下，……仍赐内府白金五千两，以充其费，陛辞之日，赐公金符及倚付玺书，令掌教如故”。^④此后，蒙哥多次召见李志常，问以治国保民之术。此外，全真教道士王志坦亦与朝廷往来密切。^⑤这些都是蒙古汗国政权崇道政策的具体表现。

元世祖忽必烈在即位前便征太一道四祖萧辅道，并赐号中和仁靖真人。^⑥宪宗二年（1252），忽必烈复召萧辅道。^⑦以此为标志，太一道取得元室承认，为其在元代发展开辟了道路。宪宗九年（1259），忽必烈南巡，亲至五祖萧居寿所主汲县太一万寿宫，至元十一年（1274）还在京城建太一广福万寿宫^⑧，使太一道势力拓展到京城。真大道八祖岳德文掌教时，得到忽必烈支持，至元二十一年（1284），宣授崇玄广化真人、掌教宗师，统辖诸路真大道教事，赐玺书护持之。九祖张清志于元成宗末掌教，历武宗、仁宗、英宗，至泰定帝，深受尊崇，授以演教大宗师、凝神冲妙元应真人，统辖诸路真大道教事。^⑨全真教得到元室的尊礼最多，但自佛道论争失败后，全真教一度较为沉闷，至成宗即位宣布弛禁，方从困境中解脱。此后，苗道一、孙德瑛、蓝道元、孙履道、完颜德明等相继掌教。每任掌教皆授封为真人、演教大宗师、知集贤院道教事。综而观之，元中期以降，全真教虽无以往之荣耀，但一直受到朝廷的支持。

① 秦志安：《金莲正宗记·序》。《道藏》第3册，第344页上。以下引此书，只注书名、页码。

② 《甘水仙源录》卷三，《清和妙道广化真人尹宗师碑铭并序》。《道藏》第19册，第742页下。

③ 王恽：《宗师尹公道行碑铭》。《道家金石略》，第689—690页。

④ 《甘水仙源录》卷三，《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》。《道藏》第19册，第746页上。

⑤ 《甘水仙源录》卷七，《崇真光教淳和真人道行之碑》。《道藏》第19册，第776—777页中。

⑥ 王恽：《秋涧集》卷三八，《清静殿记》。《道家金石略》，第853页。

⑦ 王恽：《秋涧集》卷四七，《太一五祖演化贞常真人行状》。《道家金石略》，第849页。

⑧ 王恽：《秋涧集》卷四七，《太一五祖演化贞常真人行状》。《道家金石略》，第849页。

⑨ 卿希泰主编：《中国道教》第一卷，第168—169页。东方出版中心，1994年版。下同。

出于统治之需要，朝廷对道教的态度也因时而异。统一后，不再大力支持全真教，而将视野转向南方张陵嗣后主领的龙虎宗。从至元十三年（1276），世祖召见张陵三十六代孙张宗演起，^①至元末四十一代张正言止，张陵嗣后代代被封为天师、真人或大真人，并掌领江南诸路道教，历代天师便成为江南诸符篆派之共同首领。成宗大德八年（1304），朝廷敕封三十八代天师张与材为“正一教主”，主领三山符篆，^②标志着正一道成立并走向鼎盛，与全真道并列为两大道派。正一道的一个分支玄教同样得到元室青睐，其掌教张留孙、二代掌教吴全节，遍历数朝，皆受优渥。^③

金元二代帝室对道教各派的支持，对道教史籍发展的积极作用显而易见，类似《大金玄都宝藏》、《大元玄都宝藏》等巨型道藏经典的编制，尚无官方在政策、资金上的支持，竣工之日实难想象。受政府崇奉道教之激励，道教中人编制道教史籍的热情也大幅增加，诸如《体玄真人显异录》、《纯阳帝君神化妙通纪》、《梓潼帝君化书》以及《玄天上帝启圣录》等作品，很明显是在这些仙真得到朝廷赐封之后所为，其迎合帝室之用意昭然若揭。此等作为，恰恰从侧面证明朝廷扶植道教与道教史籍编制的密切关系。

通过前面的分析可知，社会环境对元代道教史籍的发展有着深刻影响，政局的安定，学术文化水平的提高，印刷技术的进步，刻书业的繁荣以及朝廷的崇道政策等，对道教史籍的发展都起着良性的促进作用；反之，如缺失这些条件，道教史籍虽然也会顽强发展，但其数量与质量将会大打折扣。

二、元代道教的发展是道教史籍繁荣的内在因素

社会环境对道教史籍发展的制约与促进作用终究是间接的，道教史籍发展更为直接的背景是道教自身的繁荣。这一因素在很大程度上决定了道教史籍的基本面貌。若从表象而论，北宋道教已近乎于国教，可谓盛矣；但其盛况更多地基于帝王之佞道，道教本身于教理并无太多发展。金元道教则创获颇多，其鼎盛有许

① 《元史》，第4526页。中华书局，1976年版。

② 《元史》，第4526页。中华书局，1976年版。

③ 张留孙、吴全节，《元史》皆有传，第4527、4528页。中华书局，1976年版。

多独特之处，主要表现在道派的分衍与整合、道教传播范围的扩大等方面。由于道教史籍发展与道教历史进程的同步性，随着金元道教达到鼎盛，道教史籍的发展也进入高峰期。

（一）道派的分衍与创新促使道教史籍呈多元化态势

道教在金元之际展现出了强烈的开宗立派与革故鼎新的倾向，各派虽在教理教义、组织结构、传播方式上偶有差异，但在改革道教弊病，努力使道教焕发生机方面并无二致。

1. 北方新道派的产生

北方新道派主要指金元时期活跃在北方的太一、真大、全真三大道教派别。

太一教，或称太一道，在北方三教中最早出现，卫州（今河南汲县）萧抱珍创始于金熙宗天眷（1138—1140）初期。因其“传太一三元法箓之术，因名其教曰太一”。^①太一教创立后发展很快，并得到朝廷认可。金熙宗闻萧抱珍名，即召赴阙，赐所居庵名“太一万寿观”。二祖萧道熙曾受世宗诏居中都天长观，还被征至内殿，问以摄生之道。三祖萧道冲因设醮祈皇嗣及依科作醮驱蝗有验，金章宗诏赐号元通大师。元世祖忽必烈亦曾两次征召四祖萧辅道，并赐号，还下诏追封初祖。五祖萧居寿掌教时，所受元室的尊崇超过以往。

真大道，初名大道教，金熙宗皇统二年（1142），沧州乐陵（今属山东）人刘德仁始创。此后，继教者为：二祖陈师正、三祖张信真、四祖毛希琮。金元之交，真大道内部分裂为天宝宫和玉虚宫两派，各自进行传法。所以，毛希琮之后，有两个五祖，一为天宝宫酆希成，一为玉虚宫李希安。其中，酆希成受到元室支持，其掌教期间，元室批准将“大道教”改名为“真大道”。

北方出现的新道派以全真道发展最盛，该教派由陕西咸阳人王嘉创于金正隆年间（1156—1161）。起初，王嘉只活动于终南山一带，后来远赴山东传道说法，终于把教派建立起来。嘉后马钰、谭处端、刘处玄、丘处机相继掌教，经过二三十年苦心经营，以及金统治者的适当支持，全真教组织已具有相当的规模，在鲁、豫、秦、冀等地，已有了相当深厚的组织和群众基础。元太祖十五年（1220），丘处机权衡时局，应成吉思汗之请，率十八弟子雪山讲道，深得大汗器重，为全真教大发展赢得良好的政治条件。以此为契机，至尹志平、李志常相继

^① 《元史》，第4530页。中华书局，1976年版。

掌教期间，全真教进入鼎盛时期。

金元北方道教三大派别在元代完成了整合，太一教“七祖萧天佑之后不另设掌教，在组织上最后似也并入正一道”；真大道九祖张清志“何年逝世，何人嗣教，不见记载。可能此后不久，真大道即归并入全真教”。太一教未留下整部史籍，只在王若虚《滹南遗老集》、元好问《遗山集》、王恽《秋涧集》等诗文集和一些碑记、墓碣中存有少量史料。真大道教祖、道士的著述亦佚，相关史料散见于《元史·释老传》及程钜夫、吴澄、虞集、宋濂等人的文集中。全真教则有丰富史籍存世，其内容亦与当时道教之主张相一致。可以说，北方道教不断发展，是元代道教史籍的重要源头活水。^①

2. 南方各派的改革与发展

元代道教史籍有不少涉及当时南方道教各派，同样也是南方道教改革与发展的反映。南方道教承袭南宋各符箓派而来，流派多且杂，影响最大者为正一道、上清派、清微派以及净明道诸派，诸多流派终究汇入正一道。

正一道是在天师道、龙虎宗长期发展基础上，以龙虎宗为中心，集合各符箓道派组成的一个道派。蒙古贵族进据江南后，在道教方面，扶持重点从全真教转向张陵后嗣龙虎宗。从至元十三年（1276）元世祖召见第三十六代孙张宗演起，直到元末第四十一代孙张正言止，张陵后嗣代代被封为天师、真人，或大真人，并受命掌领江南诸路道教。以元成宗大德八年（1304）敕封第三十八代天师张与才为“正一教主”为标志，正一道正式形成。

上清派以东晋魏华存为初祖，该派因长于符箓，以祈禳拔除，求消灾祛祸，治病除瘟，度亡济死为业，故于朝野甚为活跃。北宋时朱自英、刘混康等上清宗师甚得帝室尊崇，元代仍因其旧。

清微派创始于唐末，亦为符箓派，至元代已为第十代，其十代宗师黄舜申为清微派集大成者。陈采称清微法经黄舜申“覃思著述，阐扬宗旨”，^②始至完备。黄舜申门下有一支发展至武当山，形成独特的清微武当派，其创始人为张道贵、叶云莱、刘洞阳等人。张道贵原师武当全真道士汪贞常，后来与叶云莱、刘洞阳往谒黄舜申。如此，清微派与全真道得以融合，对道教各派教义教理的互相借鉴

^① 关于各教派的产生与发展，见卿希泰主编《中国道教》第一卷，“太一道”、“真大道”、“全真道”。

^② 陈采编：《清微仙谱·序》。《道藏》第3册，第326页下。以下引此书，只注书名、页码。

当有益处。

净明道创于南宋周（何）真公，其后不见传人。元世祖至元末年，西山刘玉重建净明道，长期从事传教活动，直至武宗至大元年（1308）逝世。第二代传人中黄先生黄元吉，将净明道发扬光大。至治三年（1323），黄以其说游京师，公卿士大夫多礼问之，与嗣汉天师张嗣成、玄教大宗师吴全节等多有往来。第三代传人徐慧曾参全真道蓝道元于长春宫，得全真无为之旨。至元末，四代传人赵宜真既传净明，又传全真，还传清微。表明净明道日益走向与其他道派融合的道路。^①

这一时段，南方道教尚有不少流派。同北方道教终汇于全真相似，南方道派不断分衍的同时，也在进行大范围整合，各派最终皆融于正一道。从组织上看，包括龙虎宗、茅山宗、阁皂宗、太一道、净明道，以及神霄、清微、东华、天心诸派，悉数聚于正一旗下。诚然，伴随着大元一统，道教的南北界限也就失去意义，全真南传与正一北上乃是时势之必然，亦为道教繁衍所必须。

与道教这一发展走势相吻合的是，元代道教史籍有以北方道教为中心者，实际上已经形成了全真系列；有以南方某一教派为中心者，如茅山派、净明道、清微派等专门独派史籍，特色鲜明；更有兼收并蓄，从全局反映金元道教乃至整个道教历史的长篇巨帙。内容和形式的多元化应该是元代道教史籍的一个重要特征；而这一特征又与此时代道教派别的分衍与创新密不可分。

（二）元代道教传播范围的拓展对道教史籍的影响

所谓传播范围扩大，有两层含义：一是信教人数的增加，二是地域范围的扩大。没有此处“量”的保证，便没有彼处“质”的升华。我们说元代道教之鼎盛，当指这“量”与“质”的有机结合。金元时期，社会矛盾、民族矛盾异常尖锐，下层民众在各种矛盾的重压之下，渴求精神领域的寄托，统治者出于控制社会的需要而对宗教采取默许或提倡的态度。因而，全社会形成了广泛的宗教需求群体。道教之内，旧教派的有志之士，革故鼎新，改良教义；新教派的高道大德，开宗立派，独辟新说，最大程度满足了社会需求。因此，道教在更广泛的人群和更广阔的地域传播开来。

^① 诸道派的情况可参阅卿希泰主编《中国道教》第一卷，“正一道”、“上清派”、“清微派”、“净明道”。

1. 信教群体增加

萧抱珍初创太一道，即“远迹向风，受箓为门徒者，岁无虑千数”；^①三祖萧道冲掌教时，四方“求教者接迹而至，岁所传无虑数千人”。^②刘德仁假老子授《道德经》之说初创真大道，“一时州里田野，各以其所近而从之。受其教戒者，风靡水流，散在州郡”；八祖岳德文“尝使人行江南录奉其教者，已三千人，庵观四百，其他可概知矣”。^③可见，无论是太一道，还是真大道，信教人数都有大幅增长。

全真道自刘处玄、丘处机相继掌教以后，逐渐重视创立宫观和收徒活动。他们以山东半岛为活动中心，收了相当数量的信徒，建起了一批宫观，从而引起了金廷的重视。^④从丘处机东归住长春观起，到尹志平、李志常掌教期间，共三十余年，全真弟子、宫观遍布北方广大地区。在燕京及附近地区，仅就《顺天府志》所引《析津志》和《元一统志》所记之宫观粗略统计，就有宫观百余所，其中绝大部分为全真道观，又皆属李志常掌教期间所建。此外，李志柔、刘志源及其弟子先后在河北大名、磁州，李志远在河南卫州胙城，张志渊在山东东平郛城，潘德冲在山西芮城，宋德方、薛知微在平阳，于志道在陇县、凤翔等，都建有很多道观，并化度大量弟子。^⑤在众多道教信徒中，不仅有广大的下层群众，更有朝中各级官员、贵族等在社会影响较大者，有的虽未必加入该教，但其支持态度对该教的发展亦甚为有利。如金廷慑于全真势力过大，恐有当年张角之变，一度明令禁绝全真，“而将相大臣有为主张者，故已绝而复存，稍微而更炽”。^⑥可见，全真道对上层人士影响很深，一些大臣直接在朝堂上支持该教，使之免于禁绝。

元代正一道在大江南北迅速传布发展。元世祖时三十六代天师张宗演入觐返山，奉诏开道教于江南，天师道始大行于世，时四方之民为老氏者日积其本山龙虎山，以至于无处所安；至成宗时，龙虎山名声大振，四方学仙者附之而居，枝

① 王恽：《秋涧集》卷六一，《故太一二代度师先考韩君墓碣铭并序》。《道家金石略》，第861页。

② 王若虚：《滹南集》卷四二，《太一三代度师萧公墓表》。《道家金石略》，第839页。

③ 虞集：《道园学古录》卷五〇，《真大道第八代崇玄广化真人岳公碑》。《道家金石略》，第830—831页。

④ 卿希泰主编：《中国道教》第一卷，第171页。

⑤ 有关全真高道化度弟子的详细情况，笔者将在第四章作详细阐述。

⑥ 元好问：《遗山集》卷三五，《紫微观记》。《道家金石略》，第475页。

牵叶连者，不可胜数。^① 玄教为正一道分支，其创始人张留孙名徒云集，包括吴全节、夏文泳、毛颖达等在内，多达五十余人；^② 赵孟頫云张留孙“弟子七十五人”；^③ 虞集亦云：“其高门弟子，多聪明特达，有识量才气，可以用事，……故弟子十人，其二人为真人。……今弟子五十四人，号真人者七，佩银章者四，以宣命者一十六人。”^④ 这些弟子只是玄教骨干，不知名的普通信徒又不知多至几何，足见该教人数之众。

净明道在元代江南地区也拥有很多信众，嗣教黄元吉“度弟子若干人，授净明忠孝之教者人众不可列”。^⑤ 另外，天心派雷默庵在武昌一带度弟子数千人。^⑥ 清微派创始人黄舜申有“门弟几百余人”，使“清微道法大行于世”；^⑦ 黄舜申之弟子张道贵“门下嗣法者二百余人”。^⑧

众所周知，道教史籍的记述对象主要是教内广大信众，故信教群体增加是教派繁荣的重要标志，更是道教史籍发展的前提条件之一，道教史籍源源不断的素材皆以此为依托。

2. 地域范围扩大

由于金元之际的道教派别林立，加之广袤疆域上的一统局面，更有教内高道持久的努力，道教在地域上的传播范围也在扩大。

太一道创立后发展很快，萧抱珍主要活动于卫州，其弟子侯元仙迅速将势力扩展至河北赵州、正定一带。王若虚云：“师讳元仙，赵州人也。闻淇上萧真人立太一大教，因往参为门弟子……乃即本州及真定之第，各建太一堂”。^⑨ 二祖萧道熙掌教时，太一道传至沿海地区。大定九年（1169）朝廷敕立万寿额碑于本观，“是后声教大振，门徒增盛，东渐于海矣”。^⑩ 元朝统一后，对太一道也较为重视，至元十一年（1274），建太一宫于两京，命居寿居之，^⑪ 这样就使太一道

① 张继禹：《天师道史略》，第95页。华文出版社，1990年版。下同。

② 袁楠：《有元开府仪同三司上卿辅成赞化保运玄教大宗师张公家传》。《道家金石略》，第925页。

③ 赵孟頫：《上清真人张留孙碑》。《道家金石略》，第913页。

④ 虞集：《道园学古录》卷五〇，《张宗师墓志铭》。《道家金石略》，第927页。

⑤ 虞集：《道园学古录》卷五〇，《黄中黄墓志铭》。《道家金石略》，第968页。

⑥ 《仙鉴续编》卷五，《雷默庵》。《道藏》第5册，第447页上。

⑦ 《清微仙谱》。《道藏》第3册，第332页上。

⑧ 转引自卿希泰主编《中国道教》第一卷，第144页。

⑨ 王若虚：《滹南遗老集》卷四二，《清虚大师侯公墓碑》。《道家金石略》，第838页。

⑩ 王恽：《秋涧集》卷四七，《太一二度师赠嗣教重明真人萧公行状》。《道家金石略》，第859页。

⑪ 《元史》，第4530页。中华书局，1976年版。

中心移至京城。综观太一道的发展进程,其势力主要在河南、河北、山东等处。

刘德仁所创真大道始于其家乡沧州乐陵,“一时州里田野,各以其所近而为之”。^①后徙居河北盐山,于其地传教,此后又到山东淄川、棣州等地活动。终金之世,大道的传播主要在河北、山东。五祖酆希成掌教时,得到元室支持,近年新发现材料证明,此时真大道势力发展到河南许昌一带,七祖李德和时,传教至陕西。^②八祖岳德文掌教时,发展最快,“西出关陇,至于蜀,东望齐鲁,至于海滨,南极江淮之表,皆有奉其教戒者”。^③

全真教的传播地域较比前两者为广,王嘉在陕西关中转教,收效甚微,其居终南八年,仅有两个同道和几个弟子。^④后赴山东文登、宁海、莱州一带,收七大弟子。二祖马钰以关陇为活动中心,他曾对周全道云:“邇近边鄙,教化难通,汝当往居,以弘吾道”,周全道“受教而往卜庵玉峰山下,颐神毓浩,演化度人”。^⑤刘处玄、丘处机掌教后,全真发展很快,元好问云:“南际淮,北至朔漠,西向秦,东向海,山林城市,庐舍相望,什百为偶,甲乙授受,牢不可破”。^⑥影响已经遍及北方各地。丘处机雪山讲道后,玄风大振,四方翕然。经过几代全真人的努力,全真宫观、弟子遍布河北、河南、山东、陕西、山西、甘肃等北方地区。中国台湾学者郑素春对1161年到1260年大蒙古帝国时期的全真教所创宫观一百多处有过统计,其中陕西28处,河北26处,河南18处,山西16处,山东11处,甘肃1处,科布多1处,另有4处不详。^⑦足见分布范围之广泛。

大元统一,道教也从政权割据时的寓于一隅向四方适时传扬,各派或南传或北上,俨然形成潮流。一直活跃在北方的全真教借统一之机渡江南传,不久,其踪迹即遍布江浙闽赣。在武当山,便有鲁大有、汪贞常等鼎力阐扬全真教。受此风气熏染,在苏杭一带,著名画家黄子久加入全真教,原来南宋与全真同源异流

① 虞集:《道园学古录》卷五〇,《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》。《道家金石略》,第830页。

② 参见卿希泰主编《中国道教》第一卷,第167页。

③ 虞集:《道园学古录》卷五〇,《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》。《道家金石略》,第830页。

④ 参见唐代剑《王嘉·丘处机评传》,第35—37页。南京大学出版社,2000年版。以下引此书,只注书名、页码。

⑤ 《终南山祖庭仙真内传》卷中,《周全道》。《道藏》第19册,第526页中。以下引此书,只注书名、页码。

⑥ 元好问:《遗山集》卷三五之《紫微观记》。《道家金石略》,第475页。

⑦ 参见郑素春《全真教与大蒙古帝室》,第139页。台湾学生书局,1987年版。

的金丹派南宗徒裔，纷纷合流于全真门下，如著名者有李道纯、李月溪、赵友钦等。^① 道教在元代还波及到了西域，如西域词人迺贤和道士的交往甚密。陈垣先生考证，西域“诗人结识道士之多，罕有若迺贤之众者也”。西域人刺马当文郁干脆出家人全真为道士。还有同为雍古部人的马节、赵世廷，本系基督世家，元时转而入道。^② 元代著名道教学者陈致虚还向西南少数民族传教，他曾遍游夜郎（今贵州岑巩县）、邛水（今贵州三穗县）、沅芷（今湖南怀化市）、辰阳（今湖南凤凰县），多为苗人聚居地。^③ 可见，伴随着元朝统一，全真道教传布已经遍布全国各地。

正一之名虽出于元际，但早已流布江南，复有元帝室尊崇，其影响所及无处不在。南方其他诸新老符箓派，有元以来，枝叶婆娑，道徒遍及本山周边之地，后渐与正一合流。从地域范围上讲，除本山龙虎山所在之江西势力隆盛外，可考者在江苏即有常熟乾元宫、常州通真观、丹徒紫府观及茅山各道观；在浙江有杭州四圣延祥观、开元宫，临安元清宫、洞霄宫，缙云仙都山等道观；在福建有福州的冲虚宫、泉州的报恩光孝观；还有成都正一宫、广西崇左县中元水府承天观、湖南潭州岳麓宫、湖北九宫山钦天瑞庆宫等。天师道在江南各省传布的同时，亦向北方发展，势力主要在河北及北京地区，北京的东岳庙即由张留孙买地始建，吴全节继而完成。在北京之南数百公里的易县龙兴观，亦为正一派道观，其规模之大，体制之全，庙产之厚实乃奇罕。^④

总之，元代道教在人数及地域上都有发展，统一后更是浸淫于举国上下，此客观形势对于道教史籍之造作极为有利。

以上，我们对元代道教史籍发展的背景作了简要分析，至此，似乎可以做如是说：元代道教史籍之繁荣虽有道教史籍内在逻辑发展的必然性，而其所处的社会环境及元代道教的鼎盛所带来的促进作用，同样不可忽视。

① 参见牟钟鉴等主编《道教通论——兼论道家学说》，第533页。

② 陈垣：《元西域人华化考》，第40、44、54页。上海古籍出版社，2000年版。

③ 曾传辉：《元代参同学》，第48页。宗教文化出版社，2004年版。

④ 参见张继禹《天师道史略》，第96—100页。

第二章 元代道教史籍的编纂与流传

一、元代道教史籍的编纂

基于元代有利的社会环境和道教的迅速发展,元代道教史籍的编纂走向繁荣。《道藏》收入的元代道教史籍有三十余种,以编纂群体而言,既有教内高道,又有教外鸿儒;在编纂目的上,既弘扬了道教教义,又表彰了宫观山林,还宣传了纲常伦理;在编纂类型上,既有代表官方意志的奉敕编修,又有反映个人旨趣的私家编纂。许多元代道教史籍伴随着《大元玄都宝藏》的刊刻而走向各大宫观,亦伴随元代禁毁道经的厄运而渐次消亡。但是,单行本元代道教史籍仍在流传,禁毁道经以后,编纂道经的活动并未停歇,许多元代道教史籍流传至今,成为今人了解道教的重要史料。

(一) 编纂者的组成与特点

元代繁荣的文化及道教的快速发展孕育出一个优良的编纂群体,这个群体以教内高道为主,也有一些教外鸿儒巨笔。无论是教内还是教外的编纂者,都具有植根道教、会通儒释,学养深厚、长于表述,交游广泛、阅历丰富等特点,从而保障了元代道教史籍拥有较高水准。

1. 编纂者的组成

教内高道是编纂者主体,现存近四十种元代道教史籍中,绝大部分出自道士之手。具体来说,有两种情况。一是著述上已经署名,编纂者的道士身份没有异议。这种情况在元代道教史籍中最为常见,大约有二十种。如《历世真仙体道通鉴》、《甘水仙源录》、《金莲正宗记》、《净明忠孝全书》、《长春真人西游记》、《仙都志》等,编纂者都是道教中人。有的著述在作者归属上,有一定争论,如《茅山志》署名“刘大彬造”,但学界一直存在“刘大彬说”、“张雨说”、“二人

合作说”的争议。^①再如《净明忠孝全书》署名“黄元吉編集”、“徐慧校正”，但据郭武先生的研究，该书的真正编纂者是徐慧，黄元吉编纂的是《净明忠孝书》而不是《净明忠孝全书》。^②不过，刘大彬、张雨也好，黄元吉、徐慧也好，都是道士出身，所以并不影响我们的结论。二是著述上没有署名，但经过学者考证，该书为道士编纂。如《玄天上帝启圣录》，实为元代武当山道士编纂。^③《清河内传》、《梓潼帝君化书》，为蜀中道士刘安胜所编。^④《体玄真人显异录》原书不著撰人，但书中称“门人王志坚”云云，盖即此书编撰者，^⑤亦是道教中人。

除教内学者外，教外士人同样是元代道教史籍的重要编纂群体。其中既有历事两朝，博览群书，旁通百家之学，并善诗文之《玄风庆会图》著者耶律楚材，也有“耻于奔竞，故碌碌居州县之职以代耕，未能展平生读书之志，恒郁郁不遂”^⑥的《太华西夷志》编纂者张栻；既有享誉书坛画界的《玄元十子图》编绘者赵孟頫，也有“资颖悟绝，出读书，过目辄记，诸经皆有师法，而尤深于《春秋》。弱冠游吴中，已名能文章”^⑦的《龙虎山志》编撰者元明善，还有《四明洞天丹山图咏集》编纂者著名文人曾坚、危素等。不论何种情况，教外士人的广泛参与，对提高元代道教史籍在世俗社会的影响力，进而促进道教传播的广度与深度都十分有益。当然，有的元代道教史籍没有署名，也没有充分材料考证编纂者的身份，如《天台山志》、《宫观碑志》；还有的虽然知道编纂者，但作者身份失考，如《徐仙翰藻》编辑者陈梦根，材料不详，难于确定是否为教内人士，但这种情形不多。

从总体上看，拥有执着与坚毅品格的教内高道，加上身兼多种头衔的教外鸿儒，一内一外，相得益彰，构成了一个多元化的编纂群体。正是元代道教史籍编纂群体的多元化，带来了元代道教史籍的繁荣。

① 参见孙王成《元版〈茅山志〉作者究竟是谁》，《中国道教》2001年第1期；丁雪艳《〈茅山志〉作者考》，《中国道教》2006年第4期。

② 参见郭武《〈净明忠孝全书〉研究》，第34页。中国社会科学出版社，2005年版。

③ 杨世泉：《元代道教经典——〈玄天上帝启圣录〉》，《中国道教》2004年第6期。

④ 王兴平：《刘安胜与文昌经》，载于《中华文昌文化——国际文昌学术研究论文集》，第319页。巴蜀书社，2004年版。

⑤ 任继愈主编：《道藏提要》，第428页。中国社会科学出版社，1991年版。

⑥ 《道藏》第5册，第734页上、中。

⑦ 《元史》，第4171页。中华书局，1976年版。

2. 编纂者的特征

金元时期，道教与儒释二教的融合日益深化，教内学者与社会各阶层的往来十分频繁，这一特征也体现在元代道教史籍编纂者身上。总的来说，元代道教史籍编纂者显示出如下特征。

(1) **植根道教、会通儒释** 由于特殊的社会背景，以及道教自身发展的逻辑，金元时期的道教在教派和教义等方面出现了大范围整合；这种整合一方面体现在道教内部各个派别之间，另一方面体现在道教与儒释之间。因而，时代要求元代的道教史家必然是以道为主、融通三教的。元代著名内丹理论学者陈致虚（1290—？），早年浪迹人间，隐居林泉之下，对佛、道之学有独到认识。年甫四十，拜宋末元初著名道教学者、科学家赵友钦为师，受钟、吕、王、马之旨。陈致虚是一位造诣精湛的仙学家。他为我们留下《金丹大要》等数十卷内丹学文字。在其著作中，陈致虚合并道教南北二宗，又用佛理阐释金丹，意在融通佛道。将儒释道三教归宗于老子，称三教皆以老子之教为法，强调以道为主的三教融合，突出地反映出元代道教史籍编纂者的时代特征。^① 再如著有《金莲正宗记》、校勘《大元玄都宝藏》有功于后世的秦志安（1188—1244），也是兼通三教的学者。据元好问云，志安早岁趣尚高雅，三举进士不中，贞祐初避乱南渡；正大中，志安年已四十，遂置家产不问，放浪嵩少间；喜读黄老方外书，先习佛学，后从道游。^② 可见秦志安对儒学梵典都较为熟悉，后来方以道学为本业。其主持编纂、刊刻七千八百多卷的《大元玄都宝藏》，已经证明其精通百家之学的深厚学术功底。还有对全真教史贡献颇大的李道谦，经他编纂著述的道教史籍就有《七真年谱》、《终南山祖庭仙真内传》、《甘水仙源录》、《终南山记》等多种，也是“终身未尝废书不观，经史百家，靡不周览”^③ 的著名道教史家。其他如全真教第七代掌教宗师李志常、净明道集大成者黄元吉及其弟子徐慧、清微派主要传人黄舜申等人对三教教义的理解皆甚有心得。这些高道一方面利用他们与官方接触频繁的机会阐发教义，弘扬教旨；同时也著书立说，承担记录本教历史的任务，最终促进道教文化的传播。至于《玄风庆会录》著者耶律楚材，既是一代大儒，又是虔诚的佛教徒，也精通道教学说，是会通诸家的典范。

① 陈致虚生平事迹，参见曾传辉《元代参同学》第一章，卿希泰主编《中国道教》（一），“陈致虚”等。

② 元好问：《遗山集》卷三一，《通真子墓碣铭》。《道家金石略》，第486页。

③ 宋渤：《玄明文靖天乐真人李公道行铭并序》。《道家金石略》，第714页。

(2) 学养深厚、诗文俱佳 元代道教史籍编纂群体大多具有较高的文化修养和较强的语言表述能力。这方面全真教史家较为突出。正如学者所云：“全真派道士能文墨者皆好以诗词歌曲论道、言志、宣教，此为全真教派之一特点，而王嘉实开此风”。^① 尤其是丘处机、李志常，学人评价甚高。王国维先生说：“考全真之为道，本兼儒释，自重阳以下，丹阳、长春并善诗颂，志常尤文采斐然”；^② 姚从吾先生亦云：“长春于道经无所不读，儒书、梵典亦号博览，属文，长于诗词；著诗歌、杂说、书简、语录，近数千首。又与李志常合著《西游记》，均行于世”。^③ 《长春真人西游记》在中国古代游记中的地位很高，备受学人重视。而李道谦、秦志安等全真派史家，均系全真派饱学之士，《甘水仙源录》中收录了两人许多诗文作品。再如著名茅山道士张雨，多才多艺，能诗文，善书，工画，尤以诗享誉元末文坛，被学者直呼为“文学道士”^④、“词章之宗匠”^⑤。徐达左称：“贞居（张雨别号）以儒者抽簪入道，自钱塘来句曲，负逸才英气，以诗著名，格调清丽，句语新奇，可谓诗家之杰出者”。^⑥ 张雨著述丰富，所著道教史籍《茅山志》、《玄品录》，可视为典范。再如邓牧，与道士孟宗宝合著的《洞霄图志》，文字平易直白，叙述平缓，将杭州大涤山的山山水水、历史沿革、宫观建制等内容表述得清晰明白。《玄元十子图》著者赵孟頫“书画绝伦，旁通佛老之旨，皆人所不及”，^⑦ 是名贯古今的大学者。复如《历世真仙体道通鉴》著者赵道一，生平虽不可考，但其总共 64 卷的大书已经证明其学识与见地。在所有传世仙传著作中，《仙鉴》不仅篇幅独占鳌头，且以翔实著称。其赞语更是品评古今，纵横捭阖，时有惊世之论。邓光荐在序言中称其“编纂详，考订核，可谓仙之董狐矣”^⑧。恐非溢美之词。至于苗善时撰《纯阳帝君神化妙通记》七卷、张栻纂集补撰《太华希夷志》二卷、禄昭闻撰《凝阳董真人遇仙记》一卷等书，皆语言通俗流畅，更间以直白的诗词，为点睛之用，非常适合道教宗旨的传播。

① 任继愈等：《道藏提要》，第 906 页。中国社会科学出版社，1991 年版。

② 王国维：《长春真人西游记注·序》。严一萍编《道教研究资料》（第二辑）。

③ 姚从吾：《元丘处机年谱》，姚从吾编著《东北史论丛》，第 250 页。

④ 徐建勋：《元道士张雨研究》第一章，第 1 页。台湾国立成功大学历史研究所硕士论文，1997 年。下同。

⑤ 张雨：《句曲外史集》之徐达左（字良夫）序。《四库全书》之《集部·别集类·金至元》。

⑥ 张雨：《句曲外史集》之徐达左（字良夫）序。《四库全书》之《集部·别集类·金至元》。

⑦ 《元史》，第 4022 页。中华书局，1976 年版。

⑧ 《仙鉴·序》。《道藏》第 5 册，第 100 页下。

(3) 交游广泛、阅历丰富 道教史籍编纂者的社会阅历及交游范围无疑也是影响道教史籍质量的因素之一。元代道教史家有不少于教内任要职,因公事之缘,形成相当广泛的社交群体;也有的虽于教内外未兼职事,但同样交友甚多。李道谦在全真教流传和发展史中,有过多方面贡献。他在整理全真教早期史料、管理教内事务、协调全真道与当时社会中官民之关系、修建道教宫观、举办社会公益事业等方面,成绩都很突出。他早年即随其师于志道勤勉弘道,结识不少教内高道,自蒙哥汗元年(1251)起代理重阳宫提点,奉李志常命操办重阳宫设醮事,办事周全妥当,深得道众佩服,以后历任道门要职,与当时有声望的官员与著名学者交往频繁。^①曾任集贤学士嘉议大夫的宋渤云:“往时先辈如紫阳杨先生矣,雪斋姚公枢,翰长永年王公磐,左山商公挺,公皆从之翱翔,为方外友。许可之文,见于往还篇中”。^②李道谦请他们为全真高道撰写碑文,借其社会影响以弘扬全真教。这些碑铭多成为《甘水仙源录》、《七真年谱》、《终南山祖庭仙真内传》的素材,史料价值很高。张雨交游颇广,从其作品集里收录的酬赠诗作看出,其与吴全节、王寿衍、薛玄曦等玄教大宗师关系最为密切。与其他社会名流也交往频繁。明朝刘基为张雨作墓志铭,说他随师入觐京师,以其才华折服著名诗人范德机,“繇是外史名震京中,一时贤士大夫若浦城杨仲弘、四明袁伯长、蜀郡虞伯生,争与为友,愿留之京师”。^③明代姚绶亦云,张雨在京时,“浦城杨仲弘、清江范德机、金华黄晋卿、吴兴赵仲穆交甚善”。延至张雨归茅山时,“与会稽王山农、上清薛玄卿、章心远、龙翔毛伯圭辈相友善,多文字酬酢”。^④可以肯定,丰富的阅历加上广泛的交际,对其撰写《茅山志》、《玄品录》等道教史籍帮助很大。

(二) 编纂目的

宏观而言,道教史籍的编纂皆以宣传道教教旨、教义,弘扬本教为宗旨;具体来看,又有不同的编纂目的。

① 参见张应超《李道谦与全真道》,《中国道教》1996年第3期。

② 宋渤:《玄明文靖天乐真人李公道行铭并序》。《道家金石略》,第712页。

③ 刘基:《句曲外史张伯雨墓志铭》。严一萍《道教研究资料》第一辑《玄品录·序》。

④ 姚绶:《句曲外史小传》。严一萍《道教研究资料》第一辑《玄品录·序》。

1. 爬梳整理道史，阐明传授源流

道教徒历来视得道仙真为楷模，撰写道教史籍本系题中之意，故而自道教衍生以来，道教史籍之编撰便从未停歇。尽管如此，汉魏六朝问世的早期道教史籍仍散佚甚多，《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》著录的不少神仙传记，如谢氏撰《鬼神列传》一卷、佚名撰《真应记》十卷、朱思祖撰《说仙传》一卷、佚名《洞仙传》十卷、佚名撰《桂阳列仙传》等，或全佚或残存。因此，元代道教史籍的编纂既是对以往贤达重视道教史籍编纂传统的传承，也是补救散佚道教史籍、保存道教史料的需要。

元代道教史籍编纂者意欲记述历世真仙总貌，廓清道史脉络，以弘扬大道的目的十分明确。赵道一明言其编纂《仙鉴》之目的：“于以公评论于道德，于以揭先圣之范模，用显真宗，赞扬大化，将昭先觉，远诏方来”。^① 他认为，“自三皇以降，虽真仙脉络传授接踵于其间，然多尚隐逸，不立文字”。^② 因此试图将有史以来所有“名于世者”仙真之总貌汇于一书，“用显真宗，赞扬大化”，其笃实的求道弘法用意显而易见。对道教仙真的记述，也有厘清各流派传授源流的意图。《仙鉴》卷一八《张天师》为张陵传记，达万余言；卷一九共35人，除王长、赵升为张天师弟子外，其余均张氏传人，直至元代三十五代天师张可大，皆有里籍、行迹，一脉相承，条例清楚，实为明代《汉天师世家》之雏形。复如黄舜申传、陈采编《清微仙谱》分《清微道宗》、《上清启图》、《灵宝宗旨》、《道德正宗》、《正一渊源》、《会道》六节，叙述清微宗之源流及谱系。虽然所列仙真未必皆与该派存在瓜葛，但此谱系仍可作为研究教内传说的材料。

通过记述教内重大事件，来保存道教史料，是元代道教史籍编纂的重要目的。如道教的茅山宗始于陶弘景，此后高道辈出，唐宋时期颇得帝室尊崇，到元朝已有近千年之鼎盛。“其间产生过不少记述、反映该派形成、发展、人物、宫观、教义的文献”。^③ 《茅山志》之编纂动机即在于将以前零散的大量茅山宗的史料进行系统整理，从而在整体上揭示该派的历史。《茅山志》共分十二篇，其中《诰副墨》、《录金石》、《金薤篇》三篇实际上是对茅山宗旧有文献的移录，其他诸篇也最大程度保存了前代文献的原貌。

^① 《仙鉴·进表》。《道藏》第5册，第101页上、中、下。

^② 卢仁龙：《〈道藏〉本〈茅山志〉研究》，《社会科学战线》1992年第2期。

2. 表彰山林，昭示世人

道教派别众多，各流派往往以一山一地为依托，向周围区域拓展传播。在此过程中，作为该派的发源之地，便有了神化和崇奉的必要。对仙山胜景、洞天福地的相关资料进行归纳梳理，是抬高道派地位的重要举措之一。元代道教史籍中有许多宫观山志，其编纂目的大体不外乎此。

道释二教的发展，必需依附于皇权，西晋高僧道安云：“不依国主，则法事难立”，^①说出了二教面临的共同问题。因此，帝室的封赏、敕命与颁赐是道教得到政府优渥的最好证据，当然要在道教史籍中重点记述。《龙虎山志》之《恩纶》篇的设立，便有借帝室之尊宠，昭示世人，以表彰本山之意。龙虎山“代有畸人，或蒙翹车之招，或辱凤举之使”。屡享“方外之荣极”，因此“用纪纶音，丕彰世泽，作《恩纶志》”。^②《茅山志》之《诰副墨》，也是出于这一目的。著者云：“惟兹山禀灵异于开辟之初，应帝王于虚无之表。夏禹巡幸，秦始登崇，汉元寿二年，太帝九锡茅君白日升仙，其名益大，显于天下。及晋宋经道之兴，梁唐尊尚之笃，真人道士代为帝者师”。“暨我皇元，诏召嗣宗师蒋君宗瑛诣阙，繇是累朝大获其教。迺延祐三载，加号三君，改观三峰，光掩前古。圣人以神道设教，有自来矣，作《诰副墨》”。^③可见，从上古时代，到皇元统一，历代帝王对茅山胜地及茅山的各代真人，皆屡加恩宠，充分显示了道教的繁荣与帝室恩宠的密切相关，编纂山志自然要利用这类史料来扩大本山的影响。

除了记述帝王的崇奉之外，对宫观山林的物产和高道灵迹的记述，也是表彰山林的重要方式。在古人心中，仙以山而垂世，山以仙而扬名，神仙和神山总是完美地结合在一起。《续修龙虎山志》之《山川》篇云：“九十九峰，峰峰奇迹；二十四洞，洞洞仙踪”，《人物》篇则云：“山川锁不歇之灵，世递世而征瑞；人物标出世之迹，代承代以胜芳”。^④所以，欲记述一方名胜，自然的山川和社会的人物或传说中的仙真皆不可偏废。复如，武当山乃道教名山，其盛名主要来自传说中的玄武真君；要宣扬玄武真君的灵异，又必须溯源至武当山。玄教大宗师吴全节对此有精辟论述：“玄武著灵尚矣，武当山乃昔修炼上升之地，故昭灼显

① 梁·释慧皎：《高僧传》卷五，《道安》。

② 元明善辑修、张国祥续：《续修龙虎山志》。《中国道观志丛刊续编》，第103页。广陵书社，2004年版。下同。

③ 《茅山志·叙录》。《道藏》第5册，第549页下。

④ 《续修龙虎山志》，第9页、第75页。

异，他祀莫并也”。又云：“夫神与人相依而行，人非神何以尊？神非人何以发扬显休，大暴于天下？”^① 因为是神山、名山，其物产也变成神物，远非无名小山可以比拟。刘大用云：“凡古之士合作神药，必入名山福地，不止小山之中，何则？小山无正神，为主多是木石之精，千载老物，此辈蕴邪之气，不念为人作福故也”。^② 道出了名山与正神的重要性及二者之间的必然联系。

此外，记述历世文人墨客相关诗文，也可扩大本教的影响。道教徒多崇尚隐逸，此等做派毕竟不利于道教传播，对此，道教内部有清醒认识。王道明云：“学道之人，隐遁岩谷，跼守邃庐，被褐怀玉，负抱经纶之才，不为世用，独善其身而恬然委蜕。千载而下，不知其几千百人。不幸不为世所知，卒于湮没无闻，与草木俱腐，惜哉！”^③ 道教史籍的编纂，从某种程度上可以弥补这方面的缺憾。一者将道徒所作诗文碑刻，汇于一书，可免“湮没无闻”之惜；再者将为官于庙堂或活跃于文坛的士大夫的相关诗词书画、题跋赞咏，网罗至道教史籍之中，可借彼之笔，扬我之道，无疑是绝妙做法。《续修龙虎山志》之《诗赋》篇云：“惟兹方外，雅重风骚，繁彼硕人，辄形篇什，佳山佳水，何妨过客留题？一咏一觞，会使地灵增胜。爰芟芜秽，式载宏裁，作《诗赋志》”。^④ 著者以文人士大夫的诗赋为道教“增胜”之编纂目的清晰明了。

3. 彰显各派祖师高迹，为后世修道树立楷模

道教各派祖师及高道对本教有突出的贡献，欲弘扬本教，为后世修道者提供资鉴，详尽记述这些祖师及高道的行迹，应该是非常有效的举措。元代道教史籍中以此为编纂目标的为数不少。如王道明论及李道谦编纂《终南山祖庭仙真内传》的动机时，说：“天乐真人李君，复于暇日编述尝居祖庭者以往师真道行，别为一传，使后人知所宗本。……信可以发潜德之幽，光示后学之楷模，其用心岂浅浅哉！”^⑤ 复如，楼观作为天下道林张本之地，按教内说法，自文始先生上仙之后，“登真之士无世无之，阅诸仙史，不一而足”。始以太和先生尹轨作《楼观仙师传》于晋，次则精思法师韦节述之于后周，末则尹尊师文操续之于唐，“合三十人，各一列传，为书三卷，垂世已久”。但元代道士朱象先认为这些仙传

① 《启圣嘉庆图序》。《道藏》第19册，第645页中。

② 《西岳华山志·序》。《道藏》第5册，第744页上。

③ 《终南山祖庭仙真内传·序》。《道藏》第19册，第516页下。

④ 《续修龙虎山志》，第335页。

⑤ 《终南山祖庭仙真内传·序》。《道藏》第19册，第516页下。

“韞之编帙，未恰见闻”，遂“节其缓九，录其要一，各系以赞”，撰《终南山说经台历代真仙碑记》，并“呈宗主聂公、提点赵公刻之贞石”，以“昭示无穷，俾来裔得以究明祖道而勸之耳”。^①朱象先继承先世道教中人的传统，编纂新的道教史籍，其弘扬楼观派祖师的用意是很清楚的。

当然，道教为了自神其教，经常攀附远古仙真，以抬高本派。这种现象在道教史籍中亦极为普遍。如全真教本系王嘉（1112—1170）所创，经马钰、丘处机等人精心培育，发展为金元之际影响遍及全国的道教流派，欲撰写全真道史，理应起笔于王嘉。事实上，许多全真道史籍却舍近求远，追溯甚久。秦志安的《金莲正宗记》在王嘉传记之前，叠加上东华帝君、正阳钟离真人、纯阳吕真人、海蟾刘真人等人的传记。无独有偶，《金莲正宗仙源像传》（亦名《全真正宗仙源像传》），首列老子，次则东华帝君、正阳子钟离权、纯阳子吕洞宾、海蟾子刘操。若以教派史角度观之，这些仙真皆与全真派无甚干系；若以宣传全真、神化全真的动机而论，则顺理成章，不足为奇。元代其他道教史籍，如《清微仙谱》、《古楼观紫云衍庆集》等著述皆有此种倾向。

4. 宣传纲常伦理，服务于政治

唐宋时期，以儒学为主，释道为辅的文化格局逐渐形成。金元时期，道教将更多的儒学为我所用，全真道、正一道的教义多孱杂儒学内容，净明道更是儒道合一的典型。此时的道教典籍融会儒学的特色异常明显，这一时代特色亦可从元代道教史籍中反映出来。

儒学的核心即是忠孝纲常伦理思想，宣传这些思想也是编纂元代道教史籍的重要宗旨之一。元代道士苗善时在《纯阳帝君神化妙通纪》自序中说，编撰此书之目的是“使同心志士开卷朗然，得观天象，默会道微。明通无极重玄，了彻纯阳至妙”。^②而通览全书，吕祖所作为无不以劝人尽忠行孝、积善除邪为本。可知苗善时借吕祖之口，所阐明的所谓“无极重玄”、“纯阳至妙”，与儒士为帝室鼓噪的纲常观念有诸多相同之处，皆以皇朝之需要为前提。这种情形在《梓潼帝君化书》中体现得更为直接。该书以“自传”的形式，叙述梓潼帝君历世显化事迹，大抵是孝亲、敦宗、尽忠、荐贤、蚌孤、悯世、明经、获圣等内容。著者非常注意梓潼帝君这些事迹的教化作用，其云：“化者有二理：有变化之化，有教

① 《终南山说经台历代真仙碑记》。《道藏》第19册，第549页上、中。

② 《纯阳帝君神化妙通纪·序》。《道藏》第5册，第703页下。

化之化。自无入有，自昔为今，以幼壮为老死，以老死为婴稚，此变化之化也；三纲五常，是非邪正，上以风动其下，下以献替其上，此教化之化也”。^① 遍览全书，谈“变化”者少，讲“教化”者多，即使涉及“变化”，归宿亦是“教化”。又云：“官府治民，神祇理世，一也。要在明教化，示斯民，迁善远罪耳”。^② 著者认为，此书的教化意义十分重要：“居官者览予化迹若是之严，忠廉干济之心未必不凛凛然也；文人儒士观是化之终始，知赫赫之若临，未必不祇惧修省；农工商贾、杂家者流，闻千百载之骇，闻欺心者获天诛、口业者被神戮，善有赏、恶有罚，未必不寒心竦毛，迁善改过；习释道者，知劫运果报之昭昭，未必不全心而蹈其矩”。^③ 在著者看来，此书对达官贵人、文人儒士、农工商贾、杂家者流，都有劝化诱导的积极作用。道教史籍常将宣传道教教义视为分内之事，但与儒学结合得如此密切，为政治服务的意图如此明确，在以往的道教史籍中尚不多见。

道教仙真除了具有儒学所提倡的忠孝品格外，还被赋予保佑国祚的使命。因之，敬恭神明，以佑疆业也是一些元代道教史籍编纂的出发点。元朝“肇基朔方，盛德在水”，对主管北方之神玄天上帝（真武帝君）崇奉有加。开国之初，便在北京等地创建真武庙、昭应宫，后经诸帝倡导，真武庙祀几遍天下。有关真武的道经也愈造愈繁，大凡这类著述，都含有崇奉真武，企盼帝君护佑疆业，以保国泰民安之目的。如《玄天上帝启圣灵异录》录《启圣嘉庆图序》云：“玄天以水德镇北方，有国家者实赖之”。编纂《嘉庆图》就是要“上扬鸿业，光照神庥。虽图不尽事，事不尽传，而得著夫天运攸归之符，方配玄天于无疆”。^④ 可见，编纂道教史籍是奉祀道教仙真的有机组成部分。

（三）官修与私修

元代道教史籍的编纂有奉敕编修和私家编纂两种形式，尤以私家编纂为多。

1. 奉敕编修

奉敕编纂的元代道教史籍数量不多，见于记载者仅《玄风庆会录》和《龙虎山志》两种。前者反映蒙古汗国时期统治者对北方全真教的尊宠，后者体现元

① 《梓潼帝君化书·序》。《道藏》第3册，第292页中。

② 《梓潼帝君化书·序》。《道藏》第3册，第293页中。

③ 《梓潼帝君化书·序》。《道藏》第3册，第293页下。

④ 《启圣嘉庆图序》。《道藏》第19册，第645页中。

统一后帝室对南方正一道龙虎宗的重视。

《玄风庆会录》一卷，元侍臣昭武大将军尚书礼部侍郎移剌（耶律）楚材奉敕编修。^① 耶律楚材，《元史》卷一四六有传。该书序云，丘处机雪山讲道之往还事迹已备载于《长春真人西游记》，“惟余对上传道玄言奥旨，上令近侍录而秘之。岁乃逾旬，传之及外，将以刊之行世，愿与天下共知玄风庆会一段奇事云。壬辰长至日序”。此处之壬辰，当系元太宗四年（1232）。^② 当时成吉思汗命近侍将其与丘处机的谈话内容“录而秘之”，没有公示。从丘处机觐见成吉思汗到编纂《玄风庆会录》时，“岁乃逾旬”，可将当年之秘录公布于众。^③ 此时全真教大盛，元太宗敕命耶律楚材编著是书，刊行于世，是为了表明帝室对全真教崇奉。

《龙虎山志》三卷，元翰林院侍讲学士元明善奉敕辑修，书成于皇庆二年（1313）。元明善，字复初，大名清和（今属河北）人，《元史》卷一八一有传。龙虎山原名云锦山，由龙山、虎山构成，为道教第二十九福地。相传张陵居此炼龙虎大丹，丹成而龙虎现，因得名。该山为正一派道法重镇，宋元时期，与茅山、阁皂山并称三山符篆。入元以后，帝室对张陵后嗣的礼遇和对龙虎宗的支持远远超过了其余两宗。^④ 元仁宗敕修《龙虎山志》之事，正史无载。程钜夫《雪楼集》卷一五收其《龙虎山志序》云：“龙虎山之得名以张氏。张氏，老氏之学也。由东汉迄今，绵千数百年而益振。朝廷且尊而信之，此志之所有作乎？”^⑤ 吴全节《进〈龙虎山志〉表》亦云，入元以来，正一道龙虎宗“为荣宠可谓至矣”，“而圣眷深重，欲其传远，与山无穷”，因敕修山志。^⑥ 可见，龙虎宗在道

① 王世贞《弇州四部稿续稿》卷一五八《玄风庆会录后》对该书提出疑问，认为《庆会录》署名“侍臣昭武大将军尚书礼部侍郎”。而至元后，始有侍郎，亦不属尚书省。晚清学者陈铭珪在《长春道教源流》卷八中也认为，“盖志常化后，其徒以所闻辑此书”。向达先生从陈铭珪之说。通常仍取此书耶律楚材奉敕编修说。

② 《玄风庆会录·序》。《道藏》第3册，第387页下。

③ 向达先生以为“壬辰”是世祖至元二十九年（1292），故而怀疑《庆会录》刊于世祖时。其实，此“壬辰”应是太宗四年（1232），据李志全（1190—1261）为尹志平撰写的《清和演道玄德真人仙迹之碑》称：“壬午夏，帝于西印度大雪山之阳，帐殿虚左迎仙翁，问道三次，以微言启沃，其详具载《玄风庆会录》中。”李志全是丘处机东归后收的徒弟，卒于世祖中统二年（1261），他的话足以证明《庆会录》刊于世祖至元之前，《庆会录》序文所署壬辰年只能是太宗四年。该序有“录而秘之，岁乃逾旬，传之及外，将以刊行于世”的话，由壬午（1222）到太宗四年，恰好是十年。

④ 元代对龙虎宗的恩宠，见卿希泰主编《中国道教史》第三卷，第九章第五节。

⑤ 《道家金石略》，第900—901页。

⑥ 《江西通志》卷一一四，《进〈龙虎山志〉表》。

教诸派的特殊地位,以及元代对正一道的尊宠是敕修山志的重要原因。元明善所修《龙虎山志》原本久佚,清修《四库》时,仅存“延祐元年(1314)程钜夫《序》及吴全节《进表》”。^①今有明张国祥《续修龙虎山志》六卷,或可窥其大概。

2. 私家编纂

私家编纂是元代道教史籍的主要形式,在笔者所认定的元代道教史籍中,私家编纂近四十种。从编纂者身份来看,有单独撰述和合作编纂两种情况。

(1) 元代道教史籍的单独撰述 单独撰述一部书籍,比较容易做到体裁、义例及编纂主旨的和谐统一,故此方式在元代道教史籍中最为普遍。赵道一是私家编纂的代表,其撰述的《仙鉴》、《续编》、《后集》,共六十四卷,为现存神仙、道士传记中收罗最富、记述较为平实的一部。且收载时限之长,人物之多,为《列仙传》、《洞仙传》、《续仙传》等前世道教传记所不及。赵氏以一人之力完成这样一部大书,足见其学识之博,意志之坚。另外一位在私人撰述上有杰出贡献的元代道教史籍编纂者是李道谦,李氏著述良多,且极具学术价值。其著述有:“《祖庭内传》三卷,《七真年谱》一卷,《终南山记》三十卷,《仙源录》六卷,《筠溪笔录》一十卷,《诗文》五卷”。^②今存《祖庭内传》(《终南山祖庭仙真内传》)、《七真年谱》及《仙源录》(《甘水仙源录》),皆为全真研究不可或缺之史料。陈垣先生认为《终南山记》三十卷,“必与全真教史有关,惜未之见”。^③

(2) 元代道教史籍的合作编纂 道教内部不乏志同道合之士,为了弘扬仙真,阐扬道法,不少道教学者克服诸多不利因素,共同完成一种道教史籍的编纂工作,其过程本身就已经成为教内佳话。在元代道教史籍中,合作撰述经常出现在像传中,因像传的插图环节需要绘画的专业水平,所以采用合作撰述的方式更能发挥个人所长,保证作品的质量。《茅山志》载《上清传真图序》云:“刘大彬命工传写(上清)祖师真像,自紫虚元君,凡四十五代。俾孟頫又作小传,附书其后,藏之山中。以贻来叶,俾知传授之绪”。^④可见,《上清传真图》系众人合作的产物。《金莲正宗仙源像传》也是两人之作,撰者之一的刘天素在该书序中说,他早有意“辑一全书”,以记述“我全真自玄元而下,五祖七真”,尤

① 《四库全书总目提要》,第407页。海南出版社,1999年版。

② 宋渤:《玄明文靖天乐真人李公道行铭并序》。《道家金石略》,第714页。

③ 陈垣:《南宋初河北新道教考》,第34页。科学出版社,1958年版。

④ 《道藏》第5册,第703页中。

其是“长春丘祖师，万里雪山”的丰功伟绩，“一日，以此意为西蟾先生言之，西蟾欣然称善。乃相与博搜传记，旁及碑碣，编录数年，始得详悉，乃图像于前，附传于后，名曰《金莲正宗仙源像传》”。^① 刘天素、谢西蟾有着相同的志向，因此合作编纂《像传》的想法一拍即合，经过几年的共同努力，终告完成。刘、谢二人应该是合作著书的典范。

有些内容繁复的著述需要经多人合作或数代累积而撰成，如署名“上清嗣师刘大彬造”的《茅山志》，经诸多专家的考证，亦为多人参与之作。陈国符先生曾认为“此书实为张天雨所修，刘大彬窃取其名而已。此志详审而有条理，非通常道士所能为也”。^② 陈先生所云结论基本不错，但理由不充分。卢仁龙补充了更为确实的证据，且对陈说有所发展。其结论是“《茅山志》为刘大彬主事期间所修，张雨为此书主要编纂者，还要提出，与刘大彬、张雨有关的一些著名文人也参与并有功于此书”。^③ 新近有学者撰文反对诸家之说，仍主刘大彬编修说。^④ 笔者以为，因缺乏充分材料，《茅山志》作者归属问题很难彻底解决，但将《茅山志》视为集体智慧的结晶，大致不会远失其真。

二、元代道教史籍的刊刻与流布

撰写书籍最终目的是要使其中的内容、思想得到传播。从这层意义上讲，编纂只是完成书籍使命的第一步，此后，还要经过抄写、刊刻与流通的环节。元代道教史籍的刊刻、庋藏与流布属于我国古代图书事业的重要组成部分，为图书事业的发展乃至文化的繁荣做出了应有的贡献。受统治政策及教内外各种因素的制约，元代道教有过令人炫目的极盛，也有过萎靡不振的萧条，这种外部环境给元代道教史籍的刊刻与流布带来了深刻的影响。

（一）元代道教史籍的抄写

唐以前道教典籍主要以写本的形式存在，在雕版印刷术发明以后，刊印本迅

① 《道藏》第3册，第365页中。

② 陈国符：《道藏源流考》，第248页。中华书局，1963年版。下同。

③ 卢仁龙：《〈道藏〉本〈茅山志〉研究》，《社会科学战线》1992年第2期。

④ 丁雪艳：《〈茅山志〉作者考》，《中国道教》2006年第4期。

速发展。金元时期,刊印本基本成为道教典籍的主流。但是,元代对版印图书的管理比较严格,著作要由本路进呈,经过上级批准,才能出版。明代陆容《菽园杂记》写道:“尝爱元人刻书,必经中书省看过,下所司,乃许刻印”。清代蔡澄《鸡窗丛话》也说:“元时人刻书极难,如某地某人有著作,则其地之士绅呈词于学使,学使以为不可刻,则已。如可,学使备文咨部,部议以为可,则刊版行世,不可则止”。^①此外,“元朝政府不仅在图书出版上有严格的批报手续,对妨碍政权巩固、扰乱民心、亵渎教化的图书,更是严格禁止刊印和流通”。^②当然,如此苛刻的手续和禁止措施在执行过程中未必得到全部遵循,但毕竟对道教典籍的刊刻极为不利。所以,印刷技术的突破,并未使写本道经彻底退出历史舞台。事实上,不少的道教典籍仍以手抄的方式存在。

金章宗明昌二年(1191)刊印的《大金玄都宝藏》共6455卷,经版藏在中都大天长观,当时或有据此而录的抄本多部。金章宗泰和七年(1207),元妃重道,颁赐《道藏》一部给栖霞太虚观之丘处机,颁赐《道藏》一部给圣水玉虚观之王处一。^③元太宗六年(1234),皇后遣使劳问,赐尹志平道经一藏。^④陈国符认为,此三部道藏经皆系《大金玄都宝藏》。又据《光绪顺天府志》卷二九引元成宗元贞二年(1296)王鹗《重修天长观碑》云,天长观于泰和二年壬戌(1202)正月望日,焚毁殆尽,《大金玄都宝藏》的经版随同付之一炬。所以,陈国符推测,金章宗泰和七年(1207)、元太宗六年(1234)帝王赐给全真道士的道藏经是“据其他道观所度藏经抄送”。^⑤

张雨在刘大彬《茅山志》书成后,曾手抄之。明嘉靖刻本《茅山志》卷首有胡俨《重刻茅山志序》云:“茅山旧有记,而志起于嗣宗师刘大彬,故元时所編集也。又外史张伯雨所书极清洁,元季析毁。”又有明江永年序云:“旧志编自前元宗师刘大彬,传于翰林承旨赵孟頫,赞于大学士虞集,书于华阳外史张伯雨,世称四绝。”此可为佐证。如是而言,则刘大彬修成《茅山志》之后,张雨

① 参见任继愈主编《中国版本·元本》,第52页。江苏古籍出版社,2002年版。下同。

② 《中国版本·元本》,第54页。

③ 《甘水仙源录》卷二,《长春真人本行碑》、《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑》。《道藏》第19册,第734页下;第737页下。另《金莲正宗仙源像传·长春子传》、《金莲正宗记》卷四《长春丘真人传》、《仙鉴续编·丘处机传》、《七真年谱》等书,皆载此事。

④ 《甘水仙源录》卷三,《清和妙道广化真人尹宗师碑铭并序》。《道藏》第19册,第742页下。

⑤ 参见陈国符《道藏源流考》,第159—160页。

曾以其书法精妙而抄写《茅山志》。吴寿暘《拜经楼藏书题跋记》记云：“元刊本《茅山志》……先君子书云：据《六研斋笔记》，此本的属句曲外史手写付梓者，虽吉光片羽，犹宜珍惜。”《万历钱塘县志·外纪》“刘大彬”条记：“刘大彬，居茅山……作山志，张伯雨为之书，蜕于华阳”，亦可为证。^①

元代手抄本道教典籍流传至今者甚少，道教史籍更是罕见。原北京印刷学校著名印刷理论专家王淮珠说，她“从清代内阁收藏的古籍书所见，元朝大德年间袖珍宋本《前汉书》及陈梦根手写本《徐仙翰藻》等书，均是用包背装形式加工的”。^②王氏所云《徐仙翰藻》，系元人陈梦根辑，凡一四卷，系元代道教史籍，今存于《道藏》，无图。元代手抄本《徐仙翰藻》能保存至今，称得上无价之宝。据雷梦水《琉璃厂书肆四记》记载：“东琉璃厂路南，二二〇号，翰文斋。……收售善本甚多。如……《徐仙翰藻》十四卷，图十四页，青绿，极精，朱红画格，楷书，元大德间写本。”^③雷梦水所记琉璃厂书肆藏本与王淮珠所云清内阁收藏是否为同一本子，尚待核实，但现今仍有元代写本《徐仙翰藻》存世，当无疑问。

《洞霄图志》，元大涤山道士邓牧和孟宗宝合编，成书于元大德九年（1305），前有至大三年（1310）玄教嗣师吴全节序。《道藏》所收之《大涤洞天图记》三卷，即此《洞霄图志》之节本，系明代道士编《道藏》时删节。^④台湾成文书局影印的《洞霄图志》收在《中国方志丛书》浙江省第559号，据影印者所述乃元至大三年（1310）抄本。浙江档案馆之《馆藏浙江方志目录》亦载有《洞霄图志》，称是“至大年间旧抄本、刊本”。故《洞霄图志》尚有元抄本存世。

（二）元代道教史籍的刊刻

道教典籍之雕版印刷至少在五代就已经出现了。南宋道士谢守灏著《混元圣纪》卷九云：“（晋高祖天福）五年（940），五月赐张荐明号通玄先生，令以道

① 张雨手抄《茅山志》之材料，引自丁雪艳《〈茅山志〉作者考》，载于《中国道教》2006年第4期。

② 王淮珠：《书籍装订技术的起源与发展（三）》，《印刷杂志》2001年第12期。

③ 孙殿起辑：《琉璃厂小志》，第142页。北京古籍出版社，1982年版。

④ 任继愈主编：《道藏提要》，第562—563页。中国社会科学出版社，1991年版。

德二经雕上印板，命学士和凝别撰新序，冠于卷首，俾颁行天下”。^① 北宋徽宗政和六、七年（1116—1117）《万寿道藏》刊讫，此为道教全藏刊刻印刷之始。有元一代在刻书事业上有所前进和发展，据钱大昕《补元史艺文志》统计，元代刻印、流通的图书，经部为804种，史部为477种，子部为763种，集部为1098种。对于前后历时不到一百年的元朝，算得上盛况可观了。有学者统计，《中国善本书总目录》著录现存古籍中，元刻书有900种。^② 元代道教史籍的刊刻也很繁荣，大致可以分为两个系统：一是《大元玄都宝藏》本元代道教史籍的刊刻，一是单行本元代道教史籍的刊刻。

1. 《大元玄都宝藏》本元代道教史籍的刊刻

《道藏》的编纂历史悠久，千余年间先后问世有数十部之多。由于政治、军事及人为保存不善等原因，《道藏》编而复散，散而复编，编纂过程可谓前仆后继，其内容亦是有所因袭，代有增益。《大元玄都宝藏》的编纂与刊刻是一件盛事，在《道藏》编纂史乃至中国文化史上占有重要位置。元代道教史籍有的编纂于《大元玄都宝藏》刊刻之前，以该藏刊印前搜罗范围之广，这些著述绝大部分应当被收入《大元玄都宝藏》中。《宫观碑志》收《重阳成道宫记》云：“且祖师可见之迹，玉峰胡子金既已有赞，平水毛收达有引，北平王子正有传，‘活死人墓’四字，又有赵翰林闲闲亲笔，掌教真常真人跋语，并刻之石。全阳周真人、渊虚李公、洞虚张公生前行事，亦各在秦栎彦容（按：即秦志安）《金莲记》、《烟霞录》中，与祖师以下众师真同载《玄都宝藏》，俱不烦赘述”。^③ 可见，《大元玄都宝藏》对道教人物，尤其是全真道士的传记史料多有收录。

（1）《大元玄都宝藏》的发起及官方的支持 以往《道藏》的编纂与刊刻多由朝廷出面组织实施，而元代皇帝并无亲自组织编藏之举，《大元玄都宝藏》的编刊过程与全真道派密不可分。元代刊藏之议始于丘处机弟子宋德方，他与丘处机“尝议及道经泯灭，宜（宜）为恢复之事”，丘处机认为，“兹事体甚大，我则不暇。兼冥中自有主之者，他日尔当任之”。元太宗九年（1237），宋德方“复往平阳主醮事，因于长春观思及国师数年前宫中之语。……遂与门人通真子秦志安等谋为侵木流布之计”。^④ 据此可知，宋德方系刊藏的最重要发起人。此

① 《道藏》第17册，第876页中。

② 《中国版本·元本》，第8页。

③ 《道藏》第19册，第712页上。

④ 《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》。《道家金石略》，第547页。

外，全真教第六代掌教宗师尹志平（1169—1251），也是发起人之一。他于元太宗七年（1235）“九月达平阳，分命披云宋公率众镂《道藏》经板，不数载而完，所费不貲，而人乐成之，亦师为之张本”。^①又有记载云：“清和大宗师曾委监斋（下缺）大藏经”。^②史料虽残缺，仍可判断尹志平负责刊藏之事。尹志平利用他在全真教和朝野中的影响为编藏之事奔走，对全藏的顺利刊行是有益的。

如此重大的事情，必须请得朝旨。据时人记载，宋德方专门向朝中太子奏请此事：“迺者东莱至道披云真人，绍隆五祖之清规，恢扩七真之正法，属道教重熙之运，值大朝开拓之辰，□□□□□□□宫皇太子令旨奏过，合于诸路置局雕印《玄都宝藏》、三洞四辅真经，俱系历代帝王安镇国祚，保天长存者也”。^③《纯成子李君墓志铭》亦云：“其后东莱宋披云以所在道书焚于劫火，奉朝旨收拾于灰烬之余，散乱无复可考，求博洽异闻之士，俾校讎之”。^④可见，刻印道藏经典的事得到了朝廷的旨意。此外，雕藏之事还受到皇太后等人支持：“皇帝圣旨里依旧行东宫事也，可令敦大皇后懿旨并妃子懿旨：道与平阳府路达鲁花赤管民官：据沁州管民官杜丰雕造道藏并修盖等事，可充提领大使勾当者。你不得功夫时节，你的娘子充提领勾当者。兼不以是何头下官员人等，无得骚扰，如违，要罪过者。准此”。^⑤此条懿旨颁布于“庚子”，即元太宗十二年（1240），正是宋德方校订《道藏》的关键时期。懿旨责令当地管民官“不得功夫时节”、“无得骚扰”，如有违抗，“要罪过者”的诏令，对保障编印《大元玄都宝藏》工作的顺利进行起着重要作用。所以，尽管蒙元政府没有直接组织刊印，但若是没有官方的同意与政策支持，《大元玄都宝藏》的迅速编纂、刊印是不可能的。

（2）《大元玄都宝藏》的刊刻机构 《大元玄都宝藏》之编刊，工程浩大，需有极为严密的组织机构。在此问题上，宋德方、秦志安等全真高道显示出超群的组织才华。当时著名学者李鼎对宋德方的这一才华赞不绝口：“真人乃探道奥以定规模，稽天运以设方略，握真机以洞幽显，秉独断以齐重虑，审人才以叙任使，约□程以限岁月，量费用以谨经度，全轻重以立质要。兹所素既定，即受之

① 《甘水仙源录》卷三，《清和妙道广化真人尹宗师碑铭并序》。《道藏》第19册，第742页下。

② 《三老同官碑》。《道家金石略》，第560页。

③ 《济源十方龙祥万寿宫记》。《道家金石略》，第507页。

④ 《甘水仙源录》卷八，《纯成子李君墓志铭》。《道藏》第19册，第785页中。

⑤ 《天坛十方大紫微宫懿旨及结瓦殿记》。《道家金石略》，第480页。

秦通真（志安），令于平阳长春总其事。”^①显然，宋德方掌管刊藏之全局工作，而秦志安负责具体事宜，刊藏总部就设于平阳。总局之下，尚有分局。《通真子墓碣铭》云：“乃立局二十有七，役工五百有奇，通真子校书平阳以总之”。^②分局地域分布大致不离山西一带：“首于中阳晋絳置四局以事刊镂。……继于秦中为九局，太原七、潞泽二、怀洛五，总为二十七局。局置通□之士，典其讎校。俾高弟秦志安总督之。……又厘为六局，以为印造之所”。^③据此可知，元刊《道藏》之组织机构有两大特点。一是机构精简、分工明确。整个机构设总局，由秦志安总知类会；又有分局，亦设专人“典其讎校”，各负其责。除二十七局专负责刻板外，又设六局专管印造，前后有序，有条不紊。二是布局合理，靠近刻书中心，所设的刻书局、印造局多在山西境内，便于刊印和取材。金元时期的我国北方，平阳府治临汾（以平水为郡望）已逐渐代替了北宋汴京（今河南开封），成为黄河以北地区的刻书中心。^④山西有着蕴藏丰富的刻版印刷资源，梨木、枣木板材可以用来雕刻书版，墨、纸可用以印刷书籍，这一切都为《大元玄都宝藏》的刻版印刷事业提供了极为充足便利的客观物质条件。

（3）《大元玄都宝藏》的资金、物资来源 以现有史料来看，元代政府对全真教的刊藏事业在政策上是支持的，责令当地政府配合行事，不得阻挠，并进行表彰，赐给宋德方道号。如“东宫合西□奖其勤劬，令侍臣齐公赐真人以披云之号”，“储公阔瑞闻厥功告成，又加以玄都至道之称”。^⑤但朝廷并无资金投入，刊印藏经所需板材、纸张、油墨、面粉等一切费用，皆由全真道士多方筹集而来。首先是依靠广泛的社会交往寻求朝野官员的支持。宋德方为此做了大量扎实工作，“或屡奉朝旨，或借力权贵，而海内数万里，皆经亲历之地”，最终得到社会各界的支持，如丞相胡天禄“闻而悦之，饮白金以两计一千五百”。^⑥其次是靠全真道士化缘筹措。作为藏经的总负责人，宋德方亲自化缘募捐，其情感人。《灵台观碑》云：元太宗十年（1238），“披云宋天师化众镂《道藏》经板，行缘

① 《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》。《道家金石略》，第547页。

② 《通真子墓碣铭》。《道家金石略》，第486页。

③ 《玄都至道崇文明化真人道行之碑》。《道家金石略》，第613页。

④ 齐峰、李晋林：《山西平水刻书业与中国古代出版》，《山西大学学报》2004年第6期。

⑤ 《玄都至道崇文明化真人道行之碑》。《道家金石略》，第613页。

⑥ 《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》。《道家金石略》，第547页。

关右。公（王志谦）为之羽翼。”^①《三老同宫碑》云：“□寥阳，讳□简，字简之。□州□□寨人士。……清和大宗师曾委监斋（下缺）大藏经，授紫虚箓一阶□□缘供给金莲局衣粮，未尝有缺”。又云：“澄阳子姓□，字□夫，平阳临汾人氏。……次遇披云天师，令化缘金莲局（局），雕造三洞藏经”。^②可见，包括文中提到的□寥阳、澄阳子在内的许多全真道士都参与了刊藏的募缘事宜，惜诸多人物不见史籍记载，其伟绩亦湮没无闻。雕造藏经所需纸张，由几处重要道观提供。《济源十方龙祥万寿宫记》云：“然□□楮币共议就于济源、河中、终南祖庭三处，制造上品精洁复纸，以供百藏经卷使□印，此铁岸龙祥万寿宫其一也”。又：太宗十一年（1239）冬初，“适遇东莱披云真人行化到此，颇留意卜筑。志立（按：即董志立，为龙祥万寿宫的主要创建人）等盟心同议，立奉施道庵文状。真人嘉其至诚，即允许之，易名龙祥（按：该宫原名清真庵），□多招集十方道众住持。是后与供大藏经纸，钞造历年。”^③由此可知，董志立等人有为刊藏出力之心，宋德方有提携道众之意，故有此议。

（4）《大元玄都宝藏》的底本、校勘及版式 金刊《玄都宝藏》，多毁于战火，所余寥寥。“丧乱之后，图籍散落无几，独管州者仅存”。^④《大元玄都宝藏》即以管州所存为底本。此外，编撰者还搜罗了大量散佚及新出道经。所谓“若夫三洞三十六部之零章，四辅一十二义之奥典，仁卿藏经碑文，……见其间补完亡缺，搜罗遗逸，直至七千卷焉”。^⑤在全真高道的竭力搜寻之下，《大元玄都宝藏》达“万八千余篇”，又云秦志安“仍增入《金莲正宗记》、《烟霞录》、《绎仙》、《婺仙》等传附焉”。^⑥《道藏历代尊经纲目》云：“披云子宋真人收索道藏经七千八百余帙，钺梓于平阳永乐镇东祖庭藏之”。^⑦如此看来，元刊《道藏》内容较之以往要多出许多，以此藏为全真所倡并全权修造之事实来推断，所增益者当以全真道教经为主。

《大元玄都宝藏》之校勘十分严谨，负责校勘者皆教内饱学之士。宋德方对

① 《灵台观碑》，收于王宗昱编《金元全真教石刻新编》，第244页。北京大学出版社，2005年版。

② 《三老同宫碑》。《道家金石略》，第560页。

③ 《济源十方龙祥万寿宫记》。《道家金石略》，第507页。

④ 《通真子墓碣铭》。《道家金石略》，第486页。

⑤ 《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》。《道家金石略》，第547页。

⑥ 《通真子墓碣铭》。《道家金石略》，第487页。

⑦ 《道藏历代尊经纲目》。《道藏》第34册，第516页中、下。

校书颇为用心，所编道书，都要仔细阅读，从“参校政和、明昌目录之始，至工墨装褰之毕手，其于规度旋斡，靡不编录，读之一过”。^① 秦志安全面负责校藏，对工作也是兢兢业业：“通真子校书平阳玄都以总之，其于三洞四辅，万八千余篇，补完订正，出于其手者为多”。^② 因此藏成于平阳玄都观，故又名曰《大元玄都宝藏》。除宋德方、秦志安外，校经之事尚有不少高道大德参与，今可考者如下。李志全，丘处机弟子，元人李蔚撰有《大朝故讲师李君墓志铭》述其生平。其云：“东莱宋披云……求博洽异闻之士，俾校讎之，乃得讲师。始终十年，朝夕不倦。三洞灵文，号为完书，功亦不细”。^③ 可见，李志全从事校藏工作，长达十年。何志渊，字东夫，道号清真子，《乐全观记》载其事，云：“是时方镂云章，（宋披云）遂令师校讎，兼领并门均天局……掌教洞明真人祁公，起师充藏室提点兼纯阳宫事”。^④ 可见何志渊不仅负责校书，亦掌管藏经事务。毛养素，字寿之，道号纯素子，山西平水人氏。《颐真冲虚真人毛尊师蜕化铭》详述其经历，云：元太宗十三年（1241），“清和真人至终南，以师宿德望重，就为栖霞提点，兼领披云《玄都宝藏》八卦局”。^⑤ 此八卦局应是宋德方所组织的二十七局中“怀洛五”局中的一局，系负责《大元玄都宝藏》校讎的专业机构。^⑥

《大元玄都宝藏》中印本今幸存者，仅有《云笈七签》残卷和《太清风露经》一卷。从此两种稀世珍宝或可窥见其面貌。由已被收入《藏外道书》和《中华再造善本丛书》的《太清风露经》以及《云笈七签》残卷可知，《大元玄都宝藏》系经折装，白皮纸，每页六行十七字，一版五页，四周单边，柳体字，字体工整，刻版清晰。版框外接口处注有文字，如“承、云笈七签九十五、十二、弥”等（如图）。^⑦

① 《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》。《道家金石略》，第547页。

② 《通真子墓碣铭》。《道家金石略》，第486、487页。

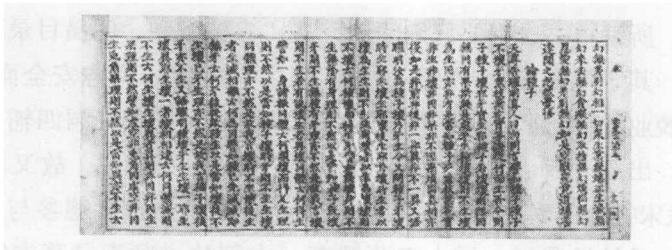
③ 《大朝故讲师李君墓志铭》。《道家金石略》，第581页。

④ 《乐全观记》。《道家金石略》，第652页。

⑤ 《甘水仙源录》卷七，《颐真冲虚真人毛尊师蜕化铭》。《道藏》第19册，第778页中。

⑥ 参见师道刚《〈道藏〉与山西之翰墨因缘》。《道教与传统文化》，第203页。中华书局，1992年版。

⑦ 此图及叙述文字参见韦力《拍卖得书琐谈（二）》，《收藏·拍卖》2005年第7期；《历代刻书概况》，第498页，《中国印刷史料选辑》之三，印刷工业出版社，1991年版。



(元《玄都宝藏》本之《云笈七签》残页)

2. 单行本元代道教史籍的刊刻

所谓单行本，指没有收入《道藏》或者入藏后仍单独流传的元代道教史籍。《大元玄都宝藏》成于元乃马真后三年（1244），因遭世祖焚经之祸，所收元代道教史籍一并化为灰烬。此后，元代无修全藏之举。故而，今存元代道教史籍在明代重修《道藏》之前，多以单行本存世。以资金来源视之，单行本元代道教史籍可分为官方刊刻、民间刊刻两种类型。属官方刊刻者为数较少，主要以耶律楚材撰《玄风庆会录》和元明善撰《龙虎山志》为代表，此二书皆系奉敕编纂，资金自然出自官方。前者刊于元太宗四年（1232），当收入《大元玄都宝藏》，但从后世教内外著述大量征引推断，此书单行本流传甚广；后者刻于延祐元年（1314），此后代有增修补刻。更多的单行本元代道教史籍皆为民间出资刊刻，具体方式不尽相同。

首先是编著者自己写刻。如《茅山志》署名刘大彬造，但经学者考证，该书主要由茅山道士张雨所编，且为张雨所写刻。《弘治句容县志》卷十引明胡俨《重刻〈茅山志〉序》称：“按茅山旧有记，而志则始于嗣宗师刘大彬，故元时所編集也。元末版毁于兵，其故刻则外史张伯雨所书，极精洁。”另李日华《六砚斋笔记》卷三、清徐康《前尘梦影录》卷下、叶德辉《书林清话》卷七、《钱塘县志·外纪》皆同记载。^①徐建勋先生把该书署名“上清嗣宗师刘大彬造”解释为刘大彬统筹监刻或监造字版，^②是有道理的。无论如何，《茅山志》之刊刻皆教内道士所为。张秀民指出，元代有不少书法家亲手誊写上板的事例，除张雨书写《茅山志》外，“赵孟頫写刻《道德宝章》，周伯琦《六书正讹》，杨桓《六书统》、《六书溯源》，都是著者亲手书写”。^③全真道学者李道谦书法造诣很

① 参见卢仁龙《〈道藏〉本〈茅山志〉研究》，《社会科学战线》1992年第2期。

② 徐建勋：《元道士张雨研究》第三章，第14页。

③ 张秀民：《中国印刷史》，第319页。上海人民出版社，1989年版。

高，其篆、隶、楷书均佳。《道家金石略》所收录和记载的碑文中，《太清宫圣旨碑》、《全真教祖碑》、《老君庵诗刻》均为李道谦书丹，《全真第五代宗师长春真人内传》则为李道谦题额。^①王世贞评价其书法“道伟有法”，^②明人赵崡亦云道谦书“颇道伟”。^③因之，李道谦的著述或多为自书自刻。《甘水仙源录》序云：“既经所见，随即纪录，集为一书，……锓梓以传”，^④或可为证。

其次是道士出资，命工镂板。如《西岳华山志》著者王处一（字子渊），亦为教内人士。刘大用序称王子渊在旧藏《华山记》的基础上，参照本郡图经及刘向《列仙（传）》等有载华山事者，编成《西岳华山志》，“命工镂板，务广流传”。^⑤又如《清微仙谱》，是清微派宗师黄舜申传给弟子陈采之作，陈采刊刻此书，意欲广传其宗，其云：“采虽晚出先生之门，能淑先生之教，又获先生之书，敢不广其传。俾千劫之下，有目者咸获争先快睹，不更复有望蓬莱隔弱水之叹。敬锓诸坚梓，嘉与四海有志之士共之”。^⑥故此书当为陈采出资刊印的。清微道士为了光大其教，还刻印过清微派历任祖师图传，元末明初著名学者宋濂曾看到过清微派法嗣传系画像，并写下《题清微法派仙像图》，其云：“师授贵相承，昔人皆以为重，非特道家之为然也。在宋之时，明教嵩公惧诸师传授不明于后世，乃大画一图而略著其事于下，谓之《传法正宗记》。今观清微家自魏元君而下，共一十七人，皆图厥像，霞冠星帔，粲粲可睹，谓之《法派仙像图》。”^⑦文中“明教嵩公”事迹失考，当是南宋末清微派知名道士。“魏元君”即是晋代魏华存，上清派祖师。清微实际上兴起于唐代，但为了神化本教，将源头追溯至晋代上清派祖师魏华存。据此可知，清微与上清关系密切，《清微法派仙像图》是南宋末清微道士绘制的本教宗师像传集，收图十七幅。这类像传，当是该派道士集资所刻。

道士出资刊刻的元代道教史籍最具代表性的为《玄风庆会图》。该书署名全真道士洞玄子史志经編集，全真门下云溪道人路道通重刊。全书原为五卷，前四

① 分见《道家金石略》第450页；第450页；第654页；第637页。

② 《弇州四部稿》卷一三六。《四库全书》本。

③ 《石墨镌华》卷六。《四库全书》本。

④ 《道藏》第19册，第722页中。

⑤ 《道藏》第5册，第744页中、下。

⑥ 《道藏》第3册，第327页上。

⑦ 《宋文宪集》卷一一。《道家金石略》，第1225页。

卷为丘处机画像，并有说文，第五卷为附录。有史志经、李道谦、宋渤、赵孟頫、杜道坚与黄仲圭等人的序言。今仅存卷一共十六小节；有双面连式图四十六页，每图附以文字，演丘处机身世。李道谦序作于元至元十一年甲戌（1274），赵孟頫序作于大德八年甲辰（1304），黄仲圭序作于大德九年乙巳（1305）。据史志经序可知，至元（1264—1294）中，全真掌教张志敬命史志经负责汇集编刻宗师丘处机仙迹图画，史志经“采海濒遗老之言，文集序传之说，泊便宜刘仲禄家藏诏，举记《西游》、《庆会录》所载，分题列款。始乎‘降瑞栖霞’，终乎‘白云掩柩’，得六十四，而宗师仙迹称为大备”。至元十一年甲戌（1274）秋，史志经炷香终南祖庭，“谒圆明真人高君（道宽）于众妙堂，以所集图说而告知”，“圆明遂命工以画之，雇匠以刻之”。“其诸靡费，则囑落副官抱真子韩志古。……至元阙缝阉茂重九日”。^① 据此可知，此书的編集初受命于张志敬，刊刻时又有高道宽、韩志古等高道相佐，出资赞助。序中所云“阙缝”乃天干中“甲”的别称，“阉茂”乃地支中“戌”的别称，是故“至元阙缝阉茂”即至元十一年甲戌（1274），为此书首刻之年。

再次是編集者或主持者募缘刊刻。全真门人路道通（云溪）靠募缘的方式刊刻了赵孟頫的《玄元十子图》，该书序云：《玄元十子图》，笔墨高古，长春路道通“集众缘刻之”。^② 路道通还以此方式，完成了《玄风庆会图》的翻刻。该书于大德九年乙巳（1305）重刊，所需资金皆路道通募缘而来。杜道坚序云：“门人路道通谓：此书在处，真人所在。乃募缘翻梓流布，意望览者，得象忘言，得意忘象”。^③ 该书每小节题名下皆注明助刊信士、信官、信女的名姓，共计二十余人。足见募缘范围之广，亦可想见募缘之艰辛。《玄元十子图》黄仲圭序又云：“全真门人路云溪尝以《玄风庆会图》、《七真传》求著语，兹复有请。喜其为道心切，勉为之书”。^④ 可见，路道通还主持刻印过《七真传》，惜乎今佚。

复次是书坊刻书。书坊刻书与前面几种情况最大的差别是，前者基本无商业目的，刻书的动机不离弘扬道教，而书坊要考虑经营成本及收益，所刻之书要有销路。现存《新编连相搜神广记》，建安书肆刊于元至正（1341—1360年）年

① 《丘处机集》，第508页。齐鲁书社，2005年版。

② 《道藏》第3册，第257页下。

③ 《丘处机集》，第491页。齐鲁书社，2005年版。

④ 《道藏》第3册，第258页上。

间。^① 建安刻书早已闻名于世，元代“私家宅塾书坊可考者不过百余家，而建宁书坊几占一半”。^② 建安为建宁路属县，刻书业极发达。该书列儒、佛、道为三教，汇录各教尊者于其中，但多为道教仙真。这些人物在民间皆有广泛信众，刊印后不会滞销。此书敷衍故事，配以图版。图为整版，疏朗醒目，镌刻虽略嫌粗略，却不失生动。所写人物气韵自在，实道教像传之杰作。

单行本元代道教史籍的编刻主要集中在两类地区。首先是道教圣地，一般情况下，住本宫道士就地取材，编纂本宫所在地教史或宫观山志，既有材料上的便利条件，又可以达到弘扬本教、本宫的目的。李道谦一生大部分时间都传道、任职于陕西终南山一带。^③ 所以，他编纂的《七真年谱》、《终南山祖庭仙真内传》、《甘水仙源录》等书大体上是在终南山编刻的。另据《七真年谱》序，该书成于“筠溪道院”。^④ 该道院为李道谦所建，位于终南山重阳万寿宫西北之筠溪旁。故可进一步确定《七真年谱》成于终南山重阳万寿宫。茅山道士朱象先至元十六年（1279）从浙右往礼终南全真祖庭，至楼观台，在《楼观先师传》基础上撰《终南山说经台历代真仙碑记》，^⑤ 故此书亦成于终南山。前面说过，学者考证《玄天上帝启圣录》为武当道士所编，《武当福地总真集·序》明言编纂者刘道明为武当道士。《仙都志·序》亦云：“住山陈君（性定），此一载笔于编沿革，瑰奇巨细毕录，其有功于兹山者欤”。^⑥ 也可断定《仙都志》成书于仙都山。而据《茅山志·序》，不论《茅山志》为何人所编，书成于茅山是没有疑问的。此外，《梓潼帝君化书》、《清河内传》编纂者为四川道士，应该成于四川地区。^⑦ 上述地区皆道教圣地。按常理，书籍的编写、刻印应该在同一地区，若此说成立，单行本元代道教史籍的刊刻在地域分布上也应集中在道教圣地。

其次是刻书业中心。前文所云《玄元十子图》刻于钱塘，张与材序云：“路

① 《中国版本·插图本》，第27页。江苏古籍出版社，2002年版。

② 张秀民：《中国印刷史》，第282页。上海人民出版社，1989年版。

③ 从乃马真后元年（1242）开始，李道谦便“西游秦中”，元宪宗元年（1251），提点终南山重阳宫事，八年（1258），充京兆路录，至元二年（1265），升京兆道门提点，十四年（1277），提点陕西五路西蜀四川道教兼领重阳万寿宫事，直至元贞二年（1296）去世。参见《玄明文靖天乐真人李公道行碑》。《道家金石略》，第714页。

④ 《道藏》第3册，第387页中。

⑤ 《终南山说经台历代真仙碑记》。《道藏》第19册，第549页中、下。

⑥ 《仙都志·序》。《道藏》第11册，第76页下。

⑦ 王兴平：《刘安胜与文昌经》，《中华文昌文化——国际文昌学术研究论文集》。巴蜀书社，2004年版。

道通寓钱塘，集众缘刻之”，^①而《新编连相搜神广记》刻于建安，两地皆为元代刻书业中心。

（三）元代道教史籍的收藏与损毁

1. 元代道教史籍的收藏

官府当藏有元代道教史籍。元世祖至元九年（1272）置专门的藏书机构秘书监。《元秘书监志》虽有卷六、卷七《书目》两卷，但并非目录，只是图书清册，无书之名称、作者和卷数，其云：“在库书经一百二十一部一千二十三册，史七十九部一千七百二十四册，集五十七部一千七百二十四册，道书三百三部四百二册，医书一十四部一百七十一册，方书八部一百五十二册”。^②可见道书在秘书监库存中占很大比例，道书中当有元代道教史籍。

道观是元代道教史籍的主要收藏地。大凡有规模的道观，多有道书存放，大一些的还要收藏《道藏》。《大元玄都宝藏》曾陆续印造多部。商挺云：“真人（宋德方）首制三十藏，藏之名山洞府。既而诸方附印者有百十余家”。^③可见收藏《大元玄都宝藏》的道观当有一百几十处。据陈国符考证，元代许多道观庋有《道藏》，除去由南宋传至元代及庋藏《大金玄都宝藏》者，其他道观所藏当系《大元玄都宝藏》。如燕京长春宫、山东高唐州玄都观、东平万寿宫、陕西终南山全真祖庭重阳万寿宫、华清宫、杭州开元宫、浙江四明玄妙观、处州路丽水县玄妙观、逍遥山玉隆万寿宫、江西南昌云从山崇真观、龙虎山上清正一宫、湖南潭州寿星观等地，皆庋有道经。^④其中，大部分是《大元玄都宝藏》。此后，元代政府亦有颁赐道经之举。元泰定二年（1325）二月“颁《道经》于天下名山宫观”。^⑤虽此次所颁赐之道经，系内府道经，“盖非全藏”，^⑥但也充实了各处道观藏书的规模。

陈国符还考证，除了道观收藏《道藏》外，元代庋有零本道书甚富者，尚有燕京长春宫方丈室之萃玄堂、浙江大涤山道士孟宗宝、著名道教学者杜道坚及其

① 《道藏》第3册，第257页下。

② 《秘书监志》卷六。《四库全书》本。

③ 《玄都至道崇文明化真人道行碑》。《道家金石略》，第613页。

④ 参见陈国符《道藏源流考》，第169—172页。

⑤ 《元史》，第654页。中华书局，1976年版。

⑥ 陈国符：《道藏源流考》，第169页。

弟子周德方、丽水县眉岩之巅的神仙宅等。^①

据笔者的搜检，元代庋藏道经之地还有一些。道士李志全撰《重修天坛碑铭》记载王屋山紫微宫藏有《道藏》。其云：宋德方在雕藏期间，于元太宗十三年（1241）春，“驰骑到上方紫微宫，……睹诸尊殿庑摧毁，坛级隳圯，遂委用门下刘志简充本宫提点事，因招集十方修真徒侣及此方信士”，戮力重修。“方□□春，方严整甃砌，仍以十二玉栏饰之，洎诸圣殿室像设，焕然一新。……又谨安置三洞琅篇一藏，贮之高阁，永镇方维，期于不泯”。^②《清虚宫碑铭》亦云：“于是重修绝顶，复建紫微，去弊就新，起碑作壮。不数年，上下重新，仍（下缺）三洞宝藏，用镇寰区”。^③宋德方倡导修葺王屋山紫微宫之时（1241），《大元玄都宝藏》尚未刊印。几年后，紫微宫修缮一新，宝藏刊刻已经大功告成（完成于1244年）。因此，紫微宫所庋“三洞宝藏”必《大元玄都宝藏》无疑。

浮山令□进士□彧撰《重修天坛灵都万寿宫碑》载，王屋山灵都观有道经藏室。其云：“宁神子广玄真人张公，讳志谨，字伯恭。……明年（元太祖二十二年，1227）至灵都”；“睹其殿宇廊庑，阶砌名物，悉为废坏，慨然有再（下缺），居不月余间”，“故自殿堂、门宇、斋室、精舍、塑绘，咸与一新”。“仍置三洞宝经以实其中，使后学者有所依据”。^④张志谨重修灵都观在1227年，距《大元玄都宝藏》修成之年（1244）尚有十多年，故此处所庋当是零本道经。

《承天观公据》记载：“伏为（项）道远昨于大德八年（1304）八月祇受前江南诸路道教所札付充前职，彼时为见本观大殿门厅（下缺）三清大殿一所，东西两廊共一十二间，山门三间，翻盖藏殿，雕銮轮藏，修葺钟楼，重塑三清圣像、侍卫列真共九尊。”^⑤据此，大德八年（1304）太平路采石山中元水府承天观，有轮藏，则藏有道藏经。

此外，吴澄《梧州玄都观藏室记》记载，至治元年辛酉（1321），梧州玄都观道士周秉和于该观玄元正殿之左营造藏殿，次年壬戌（1322）底成，“中藏圣贤经传，历代史记，与夫诸子百家之书，靡不存贮”。^⑥梧州地属江西，则元代

① 参见陈国符《道藏源流考》，第173—174页。

② 《道家金石略》，第505页。

③ 《道家金石略》，第790页。

④ 《道家金石略》，第584—585页。

⑤ 《道家金石略》，第875页。

⑥ 吴澄：《吴文正公集》卷二五。《道家金石略》，第914—915页。

江西梧州玄都观有藏经殿，且所藏不限于道经，还有“历代史记”、“诸子百家”等世俗图书。另据《龙兴观修造记》记载，由皇庆元年（1312）迄天历元年（1328），徽州不老山龙兴观住持提点元素冲妙真一法师陈君崇正，对本观加以充拓，新宫藏“琼章宝藏”。^①可见，元朝后期，徽州祁门龙兴观有藏殿，庋有琼章宝藏，即道藏经。

2. 元代道教史籍的焚毁

元代数次焚经，给道教史籍带来巨大损失。宪宗八年（1258）已有焚《化胡》等伪经之事。^②至元十七年（1280）“诏谕真人祁志诚等焚毁《道藏》伪妄经文及板”，^③因“令自行选择焚毁”，^④故各地执行并不彻底。故至元十八年（1281），世祖令除《道德经》外，悉数焚毁，并诏谕天下。^⑤

元代焚经给元代道教史籍的编撰与刊印带来不少负面影响。最为直接的后果是造成一些成于金元之际的道教史籍彻底丧失，今《道藏缺经目录》所著录的《金〈万寿道藏〉三十六部经品目》、《金〈万寿道藏经〉目录》一〇卷，表明金代对宋代的《万寿道藏》有过重新编目，后者达一〇卷之多，对《宋道藏》介绍应该十分详实，当是极为重要的道教史料。《道藏缺经目录》著录《烟霞录》一〇卷、《绛仙传》一〇卷、《婺仙传》四卷。《遗山集》卷三一《通真子墓志铭》特别强调秦志安编《道藏》时，“仍增入《金莲正宗记》、《烟霞录》、《绛仙》、《婺仙传》等传附焉”，^⑥足见这些著述甚为重要，当是关乎全真道士之绝好传记。但这些珍贵的道教史籍皆伴随着焚经圣旨的颁布，悉数湮没。焚经之祸，确乎中国文化史上的一次大悲剧。

元代焚经影响了全真道徒的士气，编刻道教史籍及其他道经的内驱力受挫。元代全真道士编刻的道教史籍以至元十八年（1281）为界可分成两个阶段。焚经之前，全真道众撰写道教史籍的热情很高，诸如《凝阳董真人遇仙记》（1228）、^⑦《体玄真人显异录》（约1228）、《长春真人西游记》（约1228）、《玄

① 郑玉：《师山集》卷五。《道家金石略》，第931—932页。

② 陈垣：《南宋初河北新道教考》，第57页。

③ 《元史》，第222页。中华书局，1976年版。

④ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，第58页。

⑤ 参见《元史》，第234页。中华书局，1976年版。

⑥ 《道家金石略》，第487页。

⑦ 括号内数字为成书之年。下同。

风庆会录》(1232)、《金莲正宗记》(1241)、《七真年谱》(1271)、《终南山说经台历代真仙碑记》(约1279)、《古楼观紫云衍庆集》(约1279)等全真系列史籍,皆撰于焚经以前,又为禁道所毁。焚经之后的全真史籍亦有亮点,但数量已大不如前。主要有《甘水仙源录》、《上阳子金丹大要列仙志》、《纯阳帝君神化妙通纪》等,除《甘水仙源录》外,侧重点不在全真派。陈致虚《上阳子金丹大要列仙志》编纂主旨不是纯粹阐扬全真大义,而是有融会南北二宗之深意;苗善时为全真道士,自然要神话吕洞宾,然也有南北宗合一之迹象。

元代焚经后,政府对道教的政策亦渐次调整,道教不如从前那般受宠,即便对道教的注意也转向了势力主要在南方的正一派,元代正一派又是南方众派之松散拼合,名曰正一,实则各有源头及传绪。受此政治空气的熏染,焚经之后,元代道教史籍的编刻亦呈多元态势。如《茅山志》、《清微仙谱》、《净明忠孝全书》等,皆属本派之史籍。流传的道教典籍也大不如前了。

(四) 元代道教史籍的传播

现存状况及历代书目与典籍的征引情况,是衡量元代道教史籍传播的重要指标。鉴于教内教外、主观客观等多种因素,导致许多道教史籍散佚,给全面记载元代道教史籍的面貌造成了行文困难。此处仅就笔者所见罗列于下,或可知其梗概。以下“表一”记载乃现存道教史籍简要情况;“表二”乃书目与典籍对亡佚元代道教史籍的著录与征引情况。

1. 现存元代道教史籍概况

现存元代道教史籍主要保留在明正、续《道藏》中,今国家图书馆尚有少量单行刻本、写本,多为残卷,凡四十种。

表一:

名称(卷数)	编撰者	常见版本
《凝阳董真人遇仙记》一卷	禄昭闻	三家本 ^①
《历世真仙体道通鉴》五三卷、 《续编》五卷、《后集》六卷	赵道一	三家本、元刻本残卷
《茅山志》三三卷	张雨	三家本、元刻本(残)、元刻本(配明刻、清抄)
《纯阳帝君神化妙通纪》七卷	苗善时	三家本
《太华希夷志》二卷	张栻	三家本

名称 (卷数)	编撰者	常见版本
《西岳华山志》一卷	王处一	三家本
《天台山志》一卷	佚名	三家本
《金莲正宗记》五卷	秦志安	三家本
《金莲正宗仙源像传》一卷	刘天素、谢西蟾	三家本
《玄品录》五卷	张雨	三家本
《玄风庆会录》一卷	耶律楚材	三家本
《玄元十子图》一卷	赵孟頫	三家本
《清微仙谱》一卷	陈采	三家本
《清河内传》一卷	佚名	三家本
《仙都志》二卷	陈性定	三家本
《四明洞天丹山图咏集》一卷	曾坚、危素	三家本
《庐山太平兴国宫采访真君事实》七卷	佚名	三家本
《体玄真人显异录》一卷	佚名	三家本
《云阜山申仙翁传》一卷	佚名	三家本
《许真君仙传》一卷	佚名	三家本
《许太史真君图传》二卷	佚名	三家本
《终南山祖庭仙真内传》三卷	李道谦	三家本
《甘水仙源录》一〇卷	李道谦	三家本
《七真年谱》一卷	李道谦	三家本
《终南山说经台历代真仙碑记》一卷	朱象先	三家本
《古楼观紫云衍庆集》三卷	朱象先	三家本
《玄天上帝启圣录》八卷	佚名	三家本
《玄天上帝启圣灵异录》一卷	佚名	三家本
《武当福地总真集》三卷	刘道明	三家本
《宫观碑志》一卷	佚名	三家本
《大涤洞天图记》三卷 ^②	邓牧	三家本
《洞霄图志》六卷	邓牧	元抄、《四库》、《丛书集成初编》本
《金丹大要列仙志》一卷	陈致虚	三家本
《金丹大要仙派》一卷	陈致虚	三家本
《净明忠孝全书》六卷	黄元吉	三家本
《长春真人西游记》二卷	李志常	三家本
《徐仙翰藻》一四卷	陈梦根	三家本、元写本
《龙虎山志》三卷 (存残卷)	元明善	元刻本
《新编连相搜神广记》二卷	秦子晋	元刻本

名称（卷数）	编撰者	常见版本
《玄风庆会图》五卷（存一卷）	史志经	元大德九年刊本

- ① 三家本：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年出版影印本《道藏》的简称。
 ② 《大涤洞天图记》实《洞霄图志》之节本。

2. 书目与典籍对亡佚元代道教史籍的著录与征引

世俗目录、道教目录著录及其他丛书、文集征引了许多元代道教史籍，说明它们的传播还是较为广泛的。其书虽已亡佚，但有助于学人了解当时道教史籍概貌。

表二：

名称（卷数）	撰者	材料出处
《碧岩悬会录》二卷	张雨	钱大昕《补元史艺文志》卷三
《外史出世集》二卷	张雨	钱大昕《补元史艺文志》卷三
《寻山志》一五卷	张雨	钱大昕《补元史艺文志》卷三
《真武启圣灵异录》一卷 ^①	徐世隆	钱大昕《补元史艺文志》卷三
《新刊武当足本类编全像启圣密录续集、别集》不分卷	张守清	钱曾《述古堂书目》
《金〈万寿道藏〉三十六部经品目》	佚名	《道藏缺经目录》卷下
《金〈万寿道藏经〉目录》一〇卷	佚名	《道藏缺经目录》卷下
《烟霞录》一〇卷	秦志安	《道藏缺经目录》卷下（《道藏》19—p712）
《绛仙传》一〇卷	佚名	《道藏缺经目录》卷下
《婺仙传》四卷	佚名	《道藏缺经目录》卷下
《仙传》（存43条）	佚名	《永乐大典》影印本 ^②
《九宫山真君全传》	佚名	《仙鉴续编》卷五（《道藏》5—p444）
《吴张高风图》	佚名	《道园学古录》卷六《吴张高风图序》
《启圣嘉庆图》 ^③	张守清等	《玄天上帝启灵异录》（《道藏》19—p645）
《全真祖师传》	王粹	《甘水仙源录》卷七（《道藏》19—p784）
《上清传真图》	刘大彬	《茅山志》卷三三（《道藏》5—p703）
《七真传》	佚名	《甘水仙源录》卷一〇（《道藏》19—p811）
《清微法派仙像图》	清微道士	《宋文宪集》卷一一（《道家金石略》p1225）
《重阳王真人悯化图》	李真常	《松乡集》卷四（《道家金石略》p717）
《终南山记》三〇卷	李道谦	《道家金石略》p714

名称(卷数)	撰者	材料出处
《华山志》一四卷	史志经	《甘水仙源录》卷八(《道藏》19—p789)
《三茅山志》二卷	丰茹庵	《全元文》(58—p571; 59—p21)
《会仙录》、《随应录》、《总仙录》	刘道宁	《甘水仙源录》卷六(《道藏》19—p773)
《一悟真人(萧抱珍)传》	王若虚	《道家金石略》p845
《吴全节传》(暂定名)	吴善	《河图仙坛之碑》,《金石略》p963
《大天长观普天大醮感应图》	徐悟真	《宫观碑志》(《道藏》19—p719下)
《老君八十一化图》	全真道士	《至元辨伪录》卷六
《白云观记》 ^④	权纲	《金元全真教石刻新编》(p82)
《玉阳内传》	孙彬	《金元全真教石刻新编》(p30)
《范全生传》	佚名	《金元全真教石刻新编》(p41)
《丘真人传》	佚名	《金元全真教石刻新编》(p112)
《开天记》	丘处机	《丘处机集》(p427)

①《道藏》第19册录有《玄天上帝启圣灵异录》，未知是否即是此书，暂列于此。

②李裕民：《〈仙传〉辑佚》，《道家文化研究》（第一辑），第382—396页。书目文献出版社，1995年版。

③《藏外道书》第32册收《武当嘉庆图》，系明代周全道编刊，与此书不同。

④虞集：《道园学古录》卷四六有《白云观记》一文，与此不同；亦未知权纲之《白云观记》及下面《玉阳内传》、《范全生传》、《丘真人传》、《开天记》等，是单篇文章或独立专书，暂列于此。

第三章 元代道教史籍的体裁与义例

史书的体裁与义例虽同属于史书的形式范畴，但却是两个不尽相同的概念。体裁是史书的基本框架，义例则是组织这一框架的方式方法。重视史书的体裁与义例，是我国古老的史学传统之一。道教学者虽未如世俗史家那样提出系统理论，但大多也能结合道教实际，对此问题进行思考。在体裁与义例方面，元代道教史籍在继承并发展前世道教史籍的基础上，对世俗、释氏史籍有所借鉴，从而形成自己的特色。

一、元代道教史籍的体裁

相对于前世道教史籍而言，元代道教史籍体裁较为丰富，宏观而言，主要有谱录、仙传、山志、碑传集、游记、目录等几种。

（一）谱录体

道教谱录，简单地说，就是记录神仙谱系、位次、等级以及年谱的道书。^①道教谱录在道教典籍中占重要地位，也是最能体现宗教神学意义的道教文献之一。道教徒编制神仙谱录和道教史上的造神历程大致是同步进行的。汉魏两晋之时，道教基于《老子》“无名”、“无象”之说，尚不重视偶像崇拜，造神不多，只在《太平经》等道书中，对神仙做过粗疏分类，也未见专门的神仙谱录。南北朝时期，道教造神形成高潮，所造神仙既多又杂，漫无统序。道教徒相应地编制了不少神仙谱录，如《元始上真众仙记》、《元始高上玉检大录》、《灵宝自然九天生神三宝大有金书》、《上清后圣道君列记》等。其中以梁朝道士陶弘景的

^① 六朝道书对“谱录”的解释很多。《道教义枢·十二部义》云：“谱录者，如《生神》所述三君，《本行》之陈五帝，其例是也。谱，绪也；录，记也。谓绪记圣人，以为教法。亦是绪其元起，使物录持也”。宋文明《灵宝经目》的解释为：“玄圣所述生真名讳、神官位第”。《太上洞玄灵宝十号功德因缘经》云：“谱录者，众圣记述仙真名讳，宗本青胤，神官位绪”。《洞玄灵宝左玄论》释云：“谱录者，谱，祖也；录，记也。如穷讨记录祖先源起之事记。”含义不甚简明。

《真灵位业图》最为著名，该书对道教各派尊神及神仙位次的确定起了很大作用。唐宋两代皆崇奉道教，神仙谱录也时有出世，如专述上清派神仙系统的《上清众经诸真圣秘》、《上清三尊谱录》等。

元代神仙谱录的编制仍在继续，并带有鲜明的时代特色。主要有《金莲正宗记》、《金莲正宗仙源像传》、《上阳子金丹大要列仙志》、《七真年谱》、《清微仙谱》等。

道教谱录，与世俗之谱牒含义接近。^① 谱牒主要指家谱、宗谱、族谱，是记载家族史的文献体裁。其体式奠定于宋代欧阳修《欧阳氏谱图》及苏洵《苏氏族谱》，大致为：世系图（表）、谱例、谱序、人物传记。后世修谱，多宗欧苏。由于功用不同，道教谱录与世俗谱牒在体式上自然有些差异。笔者认为，元代道教谱录体式已基本完备，包括谱序、仙真谱系、制诰、灵异图文等项。诚然，各种谱录在个案上或详或略，不可能完全一致。以下拟对元代道教谱录体史籍的体裁结构作专门讨论。

一曰谱序。谱序是正文之前说明修谱缘起、动机、经过等内容的文字，其重要性是显而易见的。可是，不少早期道教谱录，如六朝时期的《灵宝自然九天生神三宝大有金书》、《上清后圣道君列记》、《元始高上玉检大录》、《上清高上玉真众道宗监宝讳》、《元始上真众仙记》等，皆无谱序。许多谱录的编著者、编著年代等基本信息无从考察，给人们的研究和使用带来了不少困难。在这一问题上，元代道教谱录的情况要好些，一般都有谱序，且内容比较丰富。如《清微仙谱·序》讲到了清微派由创始到黄舜申发扬、陈采继承以及该书的传写及刊刻等许多内容。就作者角度看，元代道教谱录的谱序有自序，如秦志安《金莲正宗记》、张大淳《三茅真君加封事典》等；也有他序，如《金莲正宗仙源像传》在著者刘志玄（天素）自序的前面便有泰定七年丁卯（1327）嗣天师太玄子（张嗣成，第三十九代天师，号太玄子）的序。谱序的位置也比较灵活，大多数是前序；也有后序，如李道谦的《七真年谱》就采取了后序的形式。

二曰仙真谱系，是记录众神灵的名爵、名讳、身长、相色、仪服、宫域等内容的文字，是道教谱录的主体部分。仙真谱系一般按两种表现方式排列。第一，

^① 世俗史学的谱录类文献，专指系统记述器物、食物和草木鸟兽虫鱼之属的图书，含义与道教谱录不同。南宋尤袤《遂初堂书目》子部设“谱录类”，专门收那些以记物为主，按事物类别或系统编撰而成的，其他类目无可系属的图书。《四库全书总目》因之，且设“器物”、“食谱”和“草木鸟兽虫鱼”三个类目。

以“道性”高低为标准，排列众仙的等级和位次。最典型的当属陶弘景《真灵位业图》，该书仿照世俗“朝班之品序”和“高卑”原则，将约840位天神、地祇、仙真、人鬼，排列到七个阶层中。处于第一级的神仙道性最高，元始天尊居中位，左边列29位、右边列19位“道君”。以下第二级至第七级依次排列，每级都是左位、中位、右位的结构，只是仙真数目不等。当然，这只是上清派的神仙谱录，与此不同的还有不少，然“大体上都与《真灵位业图》有着相似的结构”。^①宋末元初林灵真编辑的《灵宝领教济度金书》三二一卷，虽非谱录专书，但卷三至卷七《圣真班位品》，列各种斋所供奉之圣真神位，实系神仙谱录，其结构比陶弘景《真灵位业图》更复杂，各级神灵按中、左、右、东、南、西、北、东北、东南、西南、西北、上、下、左一、左二、左三、右一、右二、右三等顺序排列，基本上代表了当时道教中人对各种仙真等级的认识。第二，按传承次序排列众仙。元代道教谱录大部分是这种形式。如《清微仙谱》述清微派源流及谱系：“始于元始，二之为玉晨与老君，又再一传衍而为真元、太华、关令、正一之四派，十传至昭凝祖元君，又复合于一。继是八传，至混隐真人南公（毕道）”^②，再传至黄舜申及陈采，共列60余位仙真，清微派的传承系统一览无余。《金莲正宗记》、《上阳子金丹大要列仙志》、《上阳子金丹大要列仙派》的排列则以全真道传法谱系为纲。

表层看来，谱录中的“仙真谱系”与世俗谱牒的“世系图（表）”颇为形似，其实有本质差别。“世系图”以血缘为标准，世人修谱的重要目的是通过强化血缘关系，为同宗共祖的血亲集团取得政治、经济、社会地位及稳定宗族、家庭秩序服务。“仙真谱系”以道性为依据，众仙真的等级和位次主要取决于道性，而不是他们成仙前的血统和政治地位。道教中人修谱的初衷是，通过强化众仙真的道性，为信众提供一个顶礼膜拜的范本。

三曰制诰，指著录敕书、诰命、御制碑文、上谕、赐额等内容的文字。目的在于显示帝室对道教的尊崇，借以弘扬斯道、以广其传。如《清河内传》附载“天封圣号”，含宋制七篇，元加封宝诏及加封庙额各一篇。《金莲正宗仙源像传》录元太祖召丘处机手诏、元世祖褒封全真道五祖、七真制词、元武宗褒封五祖、七真及丘处机十八弟子制词。宋末《唐叶真人传》（约成于1240年）录唐

① 葛兆光：《道教与中国文化》，第60页。上海人民出版社，1987年版。

② 《道藏》，第3册，第326页下。

玄宗敕书、北宋政和六年（1116）及宣和二年（1120）加封叶法善之敕文。南宋末成书（约1267）的《三茅真君加封事典》记宋理宗加封三茅君事，录告敕、表状、省札及所赐仪物名单。道教谱录之“制诰”，类似世俗谱牒之“恩纶”。二者皆以“志君恩”为名，行自己之实。前者为弘扬本道，后者为光宗耀祖。

四曰灵异图文，是指配合神仙谱系而补充的显示、验证仙真灵异的图文资料，其形式不拘，丰富多样，颇能体现道教神秘特色。早期道教谱录中灵异图文的使用比较普遍。如南北朝《元始高上玉检大录》收录的四十多位道君的讳字皆系“真文”，即符文，以强化诸道君的神秘感。同时期《上清高上玉真众道宗监宝讳》有符文九十字，谓出于三皇天文大字《金光明经》，这些神秘文字有着很现实的功效，“书一符著床后，一符门户上，病即差止”，还特别强调“此符前后用验也，勿不信，勿不敬”。^①有的谱录直接收录仙真所著文章，如《灵宝自然九天生神三宝大有金书》后列三宝章三篇，“其文大意首叙三宝章神境之妙，次述劫运将至，修三天正法，可致太平”。^②元代《清河内传》也收录所谓文昌帝君的《劝敬字纸文》，借文昌君之口劝导士子爱护书籍纸张；还收帝君的《戒士子文》一篇，给读书人罗列大量的教条、戒规。但是，这种通过符图、异文突显灵异的方式在元代谱录中使用的不多，而代之以诸仙真的肖像，如《金莲正宗仙源像传》即附有全真五祖、七真图。这一趋势与道教符篆派影响日渐衰微或许不无关系。

元代道教谱录承前世而来，继承是主要的，但在体式上也有一定发展。一是借鉴世俗谱牒之例，使用较为平实的文字给仙真立传，并直接融入谱系之中。如此，谱录呈现出传记化特征。如《金莲正宗记》、《金莲正宗仙源像传》、《上阳子金丹大要列仙志》、《上阳子金丹大要列仙派》等，整体来看，属于全真传承谱系之书；单篇视之，则为全真祖师传记集。如《金莲正宗记》既述以东华帝君、正阳钟离真人、纯阳吕真人、海蟾刘真人，及王嘉、马钰等为系统的全真教传承谱系，又交代每一仙真的生平事迹。这种处理方式，宏观上不失谱录之旨趣，微观上又具传记之风格。较以往道教谱录罗列神秘文字、图像的方式有所进步，与世俗谱牒世系与传记截然分开的情况也不尽相同，或许是谱录的一种较好的体式。

① 《道藏》，第6册，第750页中。

② 任继愈主编：《道藏提要》，第120页。

二是吸收世俗年谱的成果，创立集多人事迹于一谱的“合谱”体例。作为谱学的一部分，世俗年谱出现于宋代，但合谱则创于元代李道谦《七真年谱》。^①其特色在于：其一，将众人事迹有机地结合起来，“通为一谱”^②，颇具匠心，是年谱编撰史上首创之举。如大定二十二年（1182），记掌教马钰东归宁海、行化文登，及长生真人（刘处玄）居武官建庵注《黄庭经》、广宁真人（郝大通）居真定府升堂演道、清净散人（孙不二）升仙等事，充分体现了七谱合一的特色。其二，能真实地反映全真掌教传承的历史事实。以王嘉为首的“七真”在全真教创立及发展史上贡献卓著，且所处时代相同，思想统一，目标一致，在当时已成为一个整体。以贡献而论，皆可立谱，但为每人修谱，势必重复笔墨。为“七真”群体修谱，既可避免各人事迹支离破碎，又可彰显团队功绩，反映历史真实。其三，撰述重点突出，宗旨明确。年谱虽以“七真”为名，但主线清晰，决非平均用力。该谱起自宋徽宗政和二年（1112）重阳祖师王嘉降世之岁，迄于宋理宗宝庆三年（1227）长春真人丘处机升仙之秋。其中，王嘉、马钰、谭处端、刘处玄、丘处机等五人次第为谱主，始终贯彻着为谱主者必掌教的原则。如大定十年（1170）前，王嘉掌教，年谱以王嘉为主，兼记马、谭、刘、丘诸人事迹；大定十一年（1171）起，至大定二十三年（1183），马钰掌教，故年谱以马钰为谱主，兼记其他人事迹。既体现出教派传承的宗教意义，又兼顾了各个掌教的实际贡献。形式与内容如此缜密有序，浑然一体，足可证明李道谦的见识。

总之，道教谱录在体式上植根于世俗谱学，元代道教谱录的体式对前世谱录、及同时期的世俗谱牒有继承，也有发展。在整个谱学发展历史中，还是比较有特色的，谱学领域本该有其存身之隅。

（二）仙传体

仙传是记载和叙述道教个人或群体事迹和经历的一种文体。杨建波说：“元

① 杨殿珣：《中国历代年谱总录》（增订本，书目文献出版社，1996年版），所著录合谱以《七真年谱》最早。“合谱”和“合刊”不同，“合刊”是一种流传方式，就是把有关人物的年谱合刊在一起便于流传，每人仍保持单谱的地位，分刊仍可单行。“合谱”则是编纂上的体例，它把有关人物合编成一个谱（参见来新夏《清人年谱的初步研究》，载《南开学报》1979年第3期）。《四库全书总目提要》卷五九著录宋人编《三苏年谱》二卷、《二梅公年谱》二卷等，皆合刊而非合谱。

② 《七真年谱·后序》。《道藏》第3册，第387页上。以下引此书，只注书名、页码。

代是神仙传记创作的高潮期”，^①此言不虚。元代神仙传记，内容比较丰富，类别也不少。概言之，可分为单独撰述某一高道修仙经历或显灵事迹的个传，记录某一道派、某一区域或其他某一类仙真的类传，记述历世真仙的总传，带有插图、以文释图、以图表文的像传四类。

1. 专传

专传，亦称个传，其编撰早已有之，且为数众多，是研究某一仙真高道的直接材料。元代专传主要有《云阜山申仙翁传》、《太华西夷志》、《凝阳董真人遇仙记》、《体玄真人显异录》、《纯阳帝君神化妙通纪》、《梓潼帝君化书》、《许真君仙传》、《西山许真君八十五化录》、《玄天上帝启圣录》等。较之以往，元代专传有如下特征。

第一，撰述形式更加灵活多样。以人物为中心，以时间为线索，记载一人之事或一代一族一类之人事，而具其始末，是传记作品的一般特征。道教专传也不例外，但在具体作品中，各自的叙述方式又不尽相同。元代道教专传在撰述形式上非常灵活。首先是采用编年形式对传主主要事迹进行叙述。如禄昭闻《凝阳董真人遇仙记》将董真人（守志）一生所经历仙真事迹以纪年的方式记录下来，体例全仿正史，首尾该贯，生卒必详。禄昭闻自云：“别集真人出处遇真纪年一帙，曰《遇仙记》，尚庶几真人升仙证道之源流，垂世立教之本末，开卷而瞭然也”。^②把该书的撰述形式及其特点说得很清楚。专传的这种撰述形式，较之同为编年体的道教年谱，形式上比较接近，但叙事要详尽一些。其次是按传主事迹发生先后，分章立目，依次排列的方式。如《纯阳帝君神化妙通纪》七卷，该书分为一百零八化（原缺二十六至三十三化），一化即一章，每章记一事。《梓潼帝君化书》也是如此，全书分九十七化，每化一节，一节一事，记其始末，充分吸收了纪事本末体的优点。《体玄真人显异录》记王处一生平事迹十九则，每则一章。如此，分则为单列之章节，事迹独立，互不干扰；合则为贯通之长篇，条分缕析，完整划一，对于专传而言，是比较合适的。再次，适当地采用附传的方式。在专传之后，附带介绍其他仙真的事迹，文字不多，叙事简单。附传传主一般是正传传主的好友、弟子或传人。如《许真君仙传》除详记许逊降生、修道、访师、炼丹、斩蛟、隐居、飞升等事迹外，还附带许逊之师友吴猛，弟子彭抗等

① 杨建波：《道教文学史论稿》，第356页。武汉出版社，2001年版。

② 《道藏》第5册，第758页上。

十人及唐代西山道士胡惠超等人的传记。许逊、吴猛及其十名弟子，后人合称为“晋洪州西山十二真君”。因这些人与传主有特殊关系，才一并附于许逊之后，分别叙述，颇合体例。

第二，在取材上侧重于近、当代高道及世俗神。世俗传记，早有重视近、当代人物的优良传统，《史记》中记载秦汉人事的本纪、世家、列传，共六十八篇，占全部人物传记的一半还多。受世俗史传的熏染，元代道教传记也很注意为近、当代高道立传。这一特征在专传上体现得尤为明显。《太华西夷志》传主陈抟为宋人，系近代；《凝阳董真人遇仙记》传主董守志、《体玄真人显异录》传主王处一皆金、元人，系当代。为近、当代高道立传，既可较为真实地记录高道行迹，又可借传主身份宣传教义及扩大道教的影响，其对道教的发展是有积极作用的。

为世俗神立传，在元代道教专传中也较为常见。《纯阳帝君神化妙通纪》传主吕洞宾，在八仙中最为著名，民间影响也非常深远。道教将吕洞宾吸纳进来，奉其为“吕祖”，当是利用了其在世俗社会的声望。《梓潼帝君化书》叙述文昌帝君历世显化事迹，文昌帝君相传为司禄之神，旧时文人多崇祀之。南宋以后，文昌崇拜盛行华夏，而且超越国境，波及世界，其影响力几乎等同于孔子，形成一神一圣两大文教偶像双峰并列局面。^①道教中人正是看重了这一社会效应，才为文昌帝君作传的。此外，《玄天上帝启圣录》传主真武帝君也是世俗社会颇有影响的神仙。重视为世俗神立传的传统与道教中许多神灵由民间俗神信仰发展而来有关，反映了道教同中国风俗习惯密切结合的特点。为世俗神立传，一方面可借世俗神来发展自己；另一方面，世俗神的影响力也因道教的宣扬而日益扩大。

2. 类传

世俗史书中早有把某些社会身份或职业相同的人物以类相从，列为一传的形式，一般称作类传。如《史记》创始的《循吏列传》、《酷吏列传》、《儒林列传》等。类传也可称作派传或合传，在道教仙传中占据重要地位，对于研究道教派别史及区域史有着突出作用。道教类传始于南朝，唐及五代开始兴盛。因撰者旨趣各异，归类角度不同，其形式亦多种多样。最常见的道教类传是以某一道派仙真为记述对象的，如唐道士胡惠超撰《晋洪州西山十二真君内传》，记晋代道

^① 参见王兴平《文昌文化的探索历程》，载王兴平等编《中华文昌文化——国际文昌学术研究论文集》，第641页。巴蜀书社，2004年版。

士许逊、吴猛事迹，兼及十名弟子，形成一许仙集团，实为净明道派类传。反映某一区域高道大德的类传也有很多，如南朝时的《桂阳列仙传》、唐人撰《武陵十仙传》、北宋廖僊撰《南岳九真人传》、黄弥坚撰《华盖山浮丘王郭三真君事实》、吴淑撰《江淮异人录》等，都是以某一区域的仙真为撰述对象的。类传中还有的专收某一姓氏仙真，颇为独特。如唐代王方庆撰《王氏神通记》、杜光庭撰《王氏神仙传》等，专门收集历世王氏仙真，编为一书。有些类传专门收录历代女仙，实为道教仙传一大特色，如唐杜光庭《墉城集仙录》等。元代道教类传主要有专记全真派高道的《终南山祖庭仙真内传》和专记历世女仙的《仙鉴后集》两种。

《终南山祖庭仙真内传》为金元时代全真道士37人之传记，首叙与重阳在刘蒋村结茅之和玉蟾、李灵阳，以下依次叙丹阳、长春等人的弟子。道教重视师承，故而为祖师、嗣教立传的情形并不鲜见，如《洞玄灵宝三师记》、《孝道吴许二真君传》等。但舍祖师、嗣教而专为其同道和弟子立传，在道教著述中尚无先例，是作者的发明，从中可见李道谦的见识。众所周知，全真以王嘉为祖，马钰、丘处机等发扬光大之。但自祖师歿后，全真已分为多宗。李道谦敏锐地抓住了全真教史上的这一现象，专门对“尝居祖庭者以往师真道行别为一传”，以“使后人知所宗本”。^① 赖李道谦及时梳理，后人方可厘清全真早期各宗传承概况。

女仙崇拜在中国传统文化中渊源有自，道教视女仙与男仙地位平等。仙传也一向注重女仙地位，如《列仙传》、《神仙传》、《真诰》都收录了不少女仙。道教专为女性立传，始于晋代的《西王母传》，书中将传说中的西王母描绘成西华之至妙，洞阴之极尊。唐杜光庭《墉城集仙录》是道教史上较早的一部女仙类传，收录女仙38人。元代赵道一《仙鉴后集》六卷，就是在此基础上完成的。但记述人物大为增多，由远古之无上元君直至元代全真七子之孙不二，共120人，较杜氏《集仙录》多出许多。世俗史书中女性传记起源于刘向《列女传》，此后妇女传记不断增多，但大多数依附于正史、地方史志之中，有影响的专著并不多。^② 佛教女性传记虽起步不晚，如南朝梁宝唱撰《比丘尼传》，但佛教比丘

① 《终南山祖庭仙真内传·序》。《道藏》第19册，第516页下。

② 元代夏庭芝著《青楼集》一卷，记述青楼女子110余人事迹，但其中也有男性，非为女性专传。钱大昕《补元史艺文志》、金门诏《补三史艺文志》、倪燦《补辽金元艺文志》皆未著录独立成书之女性传记；今人雒竹筠《元史艺文志辑本》亦仅著录一种：《荣氏二奇女传》一卷。

尼地位远不如道教女冠，佛教女性传记也没有太大发展。相比之下，赵道一的《仙鉴后集》在当时女性作品中的地位就比较突出了。

3. 总传

总传集录历代或一代仙真于一书，是道教仙传的主要体裁之一，此类仙传对于认识道教发展全貌及历代仙真行迹必不可少。较比专传和类传，涉及人物较多，历时较为久远，卷帙繁富，皆为总传之显见特征。如汉刘向《列仙传》二卷，记上古至秦汉以来仙真71人；晋葛洪《神仙传》一〇卷，录传说以来仙人84人；六朝见素子《洞仙传》一〇卷，收录292人（今佚，今严一萍辑本，得77人）；唐末王松年《仙苑编珠》三卷，所记在300人以上；南宋陈葆光《三洞群仙录》二〇卷，采摭起自盘古，迄于北宋，凡1000余人。但后两部传记内容失之简略。元代道教总传的撰述取得了较为突出的成绩，著名的有浮云山道士赵道一之《仙鉴》五三卷、《续编》五卷、《后集》六卷和道士张雨撰《玄品录》五卷。

元代道教总传最突出的特点是借鉴儒释会通之例，时间上纵贯古今。“会通”思想是我国史家撰史修史的优良传统之一，到了宋元，成了史学思想的主流。在元代道教史籍传记体裁的作品中，《仙鉴》是“会通”的典型。《仙鉴》从某种意义上说是在儒释通史著述刺激之下产生的。其序云：“常规儒家有《资治通鉴》，释门有《释氏通鉴》，惟吾道教斯文独阙”，“间因录集古今得道仙真事迹，究其践履，观其是非，论之以大道而开化后人，进之以忠言而皈依太上，务遵至理，不徒虚文”，“详审校定，严行笔削。……名之曰《仙鉴》”。^①其受儒释通史著述的影响是很清楚的。《仙鉴》及其《续编》把各种史料所记载的仙真行迹加以搜求和汇集，统一、融会于著述之中，按时代先后加以整理编排，缕述出道教史上主要先圣、高道从古到今的发展概貌。如此，由远古迄及唐宋，历世真仙近800人的学道、体道、得道足迹，大体上被勾勒出来。对该书名曰《通鉴》，曾有人认为名实不符。赵道一回答道：“‘通鉴’者，是通天下之人可得而照鉴也，何必拘于编年乎？”足见其形式是传记之通，而非编年之通。在这层意义上，我们不妨将《仙鉴》称为“通传”。他还根据道教及其文献的特点分析了不采取编年体的原因：“神仙传记，每有不记年代者，不可编年一也；应世见身历千百载，

^① 《道藏》第5册，第99页下。

倏前倏后，难究始终，不可编年一也。”^①当然，这两条理由未必充分，道教史籍以编年为体，完全可以，也并不少见。^②但是，赵道一借鉴儒释史学“会通”精髓，将其融入道教传记之中，其探索还是值得称道的。

佛教总传多对历代高僧分类撰述，此例于慧皎《高僧传》即已确立。^③元代昙噩《六学僧传》基于传统，独创六学十二科体例，颇具新意。^④当然，六学十二科之体例亦有不足，^⑤但其对释氏总传体例之探究，是有积极意义的。元代道教总传的另一代表张雨《玄品录》，将所收一百三十余人分为十品，即道德、道权、道化、道儒、道术、道隐、道默、道言、道质、道华。但并未以此十品统摄全篇，而是随人设品，将各品无序地散开。故其分类并无创新体例作用，比同期释氏总传稍逊一筹。

总而言之，从体例角度讲，元代道教总传与同期佛教总传相比，有其不足之处，亦有可观之处。两者都为当时传记著述的繁荣与发展作出了各自的贡献。

4. 像传

在传记著述中，常有插入传主或相关人物图像的形式，这就构成了像传。插图技术应用于宗教书籍之中，既可增加传主的神圣性，又使本来晦涩抽象的教旨变得明白易晓，也使书籍具有了图文并茂的特点，增加了书籍的可读性与趣味性，便利了流通，从而促进教理的传播。正所谓“大道之妙，有非文字可传者，有非文字不传者”。^⑥道教传记中的插图，便有传“非文字可传”大道之妙用。道教像传产生于唐代，唐代道教学者司马承祯编撰《上清侍帝宸桐柏真人真图赞》，是较早的一种。桐柏真人即王子晋，此书采摭有关王子晋在世迄升真之十一事编撰而成，每事皆有叙、图、赞。宋代道教像传存世不多，以张商英《三才定位图》为代表，其上篇叙述玉京天及其上三清天之由来，下篇绘神像图，以三

① 《道藏》第5册，第449页下。

② 宋贾善翔《犹龙传》六卷、谢守灏《混元圣纪》九卷，皆编年体。

③ 慧皎《高僧传》采用十科分类体例，即译经、义解、神异、习禅、明律、遗身、诵经、兴福、经师、唱导。

④ 即慧、施、戒、忍辱、精进、定六学。每学分两科，计译经、传宗、遗身、利物、弘法、护教、摄念、持志、义解、感通、证悟、神化，共十二科。六学下各有小引，明立科宗旨。每科后有赞言，为一科的总结。

⑤ 该书企图把历代的史实纳入统一规格中，在旧有资料的基础上，就难免参差不齐。而十二科之弘法和义解、感通和神化诸科，界限很难分清，故某人归入某科，时有可议之处。

⑥ 《道藏》第3册，第865页中。

清为主，神像及天界之图的布置及描绘皆有一定艺术性。

元代道教像传为数较多，从形制上大致可分成两类。一类是在简短传记文字之前绘制传主肖像，一般在类传中使用。如《玄元十子图》一卷，赵孟頫作图并行文。书前三十八代嗣天师张与材等人序文。所谓玄元十子，即关尹子、文子、更桑子、南荣子、尹文子、士成子、崔瞿子、柏矩子、列子、庄子。十像皆白描，单线勾勒，线条遒劲圆转，超然绝俗。再如，刘天素、谢西蟾撰《金莲正宗仙源像传》，^①该书原为两卷，首卷列诏书、制词。次卷系混元老子及五祖、七真传记，内容简略，突出记述历代帝室封号。传前有图像，传后有赞。至正年间（1341—1368）建安书肆雕印的《新编连相搜神广记》二卷，秦子晋撰，收录五十多位神仙小传，各传前多有木刻图像，刀法质朴粗犷，有民间绘画风格，为像传之杰作。该传多道教神及俗神，间有几位佛教人物及儒家圣贤杂入，把儒释道三教尊者的形象都包容在内，与三教融合的时代思潮是吻合的。

另一类是将传主一生或一个阶段的事迹概括为若干专题，每专题分别绘制情景图画。其形制颇似后世之连环画，一般在专传中使用。如《许太史真君图传》二卷，将真君许逊的生平事迹分作六十四节，每节有插图一幅。复如，大德九年（1305）刻《长春大宗师玄风庆会图》，原书五卷，现存卷一，有双面连式图四十六页，演示长春真人丘处机身世，这一罕见的像传流落至日本，现为天理大学收藏。^②元宪宗时（1251—1260）镌刻的《太上老君化胡成佛经》有“八十一化图”，也是这种形制的作品。

唐至明初，佛教插图作品大抵以经卷扉画、独幅雕版佛画为主，题材基本囿于佛说法图、佛传故事、观音变相及经变图。^③元代僧传类佛教史籍罕见插图之作。金代孔元措撰《孔子祖庭广记》一二卷，现存有蒙古乃马真后元年（1242）曲阜孔氏刻本，有插图十二幅。^④此书可视为世俗像传。可见，无论是佛道二教，还是世俗社会，都有许多插图本书籍。而在传记类作品中，道教插图本书籍似乎更多一些。当然，这些像传的内容多比较浅显，其价值更多地体现在插图艺术上。

① 谱录和传记有时难以区分，笔者认为以记录仙真谱系为主的为谱录；以记载仙真事迹为主的为传记。二者兼而有之者，视为谱录、传记均可。故有些元代道教史籍，因角度不同，既可视作传记，又可视作谱录。

② 任继愈主编：《中国版本·插图本》，第30页。江苏古籍出版社，2002年版。

③ 周心慧：《中国古代版刻版画史论集》，第189页。学苑出版社，1998年版。

④ 任继愈主编：《中国版本·插图本》，第134页。江苏古籍出版社，2002年版。

(三) 山志体

道教山志为地方志的支流,其源头可追溯至《山海经》和唐代杜光庭《洞天福地岳渎名山记》。随着方志专门化趋势的加强,道教山志逐渐成熟,南宋道士陈田夫《南岳总胜集》内容丰富,史料详实,将佛、儒作品融合其中,是我国宋代方志之佳作。^①元代道教山志的撰述取得了较大成绩,题名刘大彬《茅山志》三卷、元明善《龙虎山志》三卷、刘道明《武当福地总真集》三卷、邓牧《洞霄图志》六卷、陈性定《仙都志》二卷等,都是其中的上乘之作。综合来看,元代道教山志体例(或称统类)主要有两大特征。

第一,拥有比较完整的序、跋。序、跋不仅是志书的重要组成部分,而且构成志书体裁之一。^②元代道教山志多数有序,如《茅山志》有集贤大学士光禄大夫赵世延和特进上卿玄教大宗师吴全节序,将此书的编纂过程说得十分清楚;又有上清经第四十五代宗师刘大彬序,说明分立各篇目的。其他如《龙虎山志》翰林承旨紫禄大夫待制诰兼修国史程钜夫序、《洞霄图志》玄教嗣师吴全节和大涤住山沈多福前序及大涤隐人叶林儒后跋、《武当福地总真集》刘道明自序和吕师顺跋、《仙都志》吴明义序、《金华赤松山志》倪守约自序等,都能叙述著述之原委、主旨、体例等事项;为人们全面了解整部书的价值,指明路径。

第二,正文主要采用“横门分类,纵贯时间”的门类体。横门分类,即将一方古今人、事、物各方面资料,按性质分成若干门类,以类系事,事以类聚,横向排列。各大类下,又可用同样原则分若干小类。层层横分,直到不能再分为止。纵贯时间,是各门类所含内容的表述方式,即依时序纵向叙述事务发展过程,反映事务变化的起伏、盛衰、兴废、得失、功过,彰明因果。^③门类体是山水寺庙志常采用的体例,元代道教山志很好地吸收了其精华。《茅山志》正文凡十二篇,每篇即一类,包含了历代帝室对三茅君的加封制诰、三茅君世系及传记、茅山胜景、仙真遗迹、仙真著述、历代宗师、栖遁隐士及道者、宫观庵院、神芝奇药、金石文字、名人题咏等许多内容。全书以分类合理、取材广泛、内容丰富见长。《仙都志》分山川、祠宇、神仙、高士、草木、碑铭、题咏六类,

① 王立新:《〈南岳总胜集〉与陈田夫对中国文化之贡献》,见《道教与南岳》,第211—217页。岳麓书社,2003年版。

② 参见黄苇等著《方志学》,第330页。复旦大学出版社,1993年版。

③ 同上,第301页。

《洞霄图志》分宫观、山水、洞府、古迹、人物、碑记六类,《金华赤松山志》分作丹类、洞穴、山川、宫观、人物、制诰、碑籍等八类,都有类目清晰、分类明确的特征。有的元代道教山志还对繁杂的史料进行了“层层横分”,如《武当福地总真集》“峰岩溪涧”之下,分为“七十二峰”、“三十六岩”、“二十四涧”、“台池潭涧”等细目,具有从属得当、层次合理、逻辑性强的特点。《洞霄图志》还是一部附图的山志,惜图散佚,其形制已难以知晓。

当然,并非所有元代道教山志都有上述特征,如《天台山志》,既无序跋,分类也不合理。该书依次排列郡志辩、天台山赋、唐柳泌诗、夏英公铭、洞、溪井泉、宫观等条目,混乱不堪,缺乏系统。天台山乃道教名山,自然风物及人文史料十分丰富,但此书只取部分材料随手纂集,殊为不妥。

比较而言,元代世俗山志不多,^①钱大昕《补元史艺文志》、金门诏《补三史艺文志》、倪燦《补辽金元艺文志》均无著录。佛教山志也仅有《补陀洛迦山传》等少数几种,^②在这一领域取得的成就似乎不及道教。道教徒视自己所居为“洞天福地”,喜撰山志,本属正常。而世俗社会及佛门中人,此等兴趣似不如道教徒浓厚。

(四) 碑传集

碑传集即是碑铭材料的汇编,是元代道教史籍的重要组成部分。碑铭指墓铭、碑记等称述人物或事件的镌刻文字资料。这类文献一般以记载死者生卒年月、邑里、名爵、世系以及简单经历为主,也有以歌颂见生之人为主的所谓功德碑和牌坊。^③重视碑刻资料,是我国史学的优良传统,但散篇的碑铭文太多,人们难于利用,所以人们就进行了搜集编辑,汇聚成书,如宋人杜大珪的《琬琰集》,汇集宋代名臣碑铭传记。元代道教学者发扬了这个传统,编纂了一些极有益于道教史研究的碑传集。如李道谦“独念重阳祖师开化以来,教法如此其盛。其出自全真门下者,名师耆德,项背相望;仙乡道馆,什百为耦。金石之所载,莫不流芳于无穷。然大而天下,远而四方,人固罕得而遍窥之也。乃因所历,遇

① 黄苇等著《方志学》认为《黄山图经》系元代作品(第766页),不确。该书实问世于北宋景祐年间。

② 元人杨少愚撰《九华外史》,属于佛教山志性质,今佚。

③ 参见杨燕起、高国抗主编《中国历史文献学》(修订本),第394页。北京图书馆出版社,2003年版。

有当世名贤所修之文，亲手抄录”。^①可见，李道谦即是深感全真碑刻史料的丰富且难于利用，才萌生編集《甘水仙源录》的想法。元代道教碑传集除李道谦《甘水仙源录》一〇卷外，还有朱象先《古楼观紫云衍庆集》三卷和《终南山说经台历代真仙碑记》一卷以及佚名《宫观碑志》一卷等。元代道教碑传集体例虽难说完备，但并非对材料任意抽取，随手编排，而是融入了编纂旨趣及见识。

首先，充分利用序跋来揭示相关信息。如《终南山说经台历代真仙碑记》编者后序云：“楼观为天下道林张本之地，自文始上仙之后，登真之士无世无之。始以太和尹君（按：太和真人尹轨），别作《楼观先师传》于晋，次则精思韦法师（按：韦节）述之于后周，末则尹尊师文操续之于唐，合三十人，各列一传，为书三卷，垂世久矣。至元己卯（1279），象先来自浙右，往礼祖庭。因坐夏于经台，得熟其书，乃知地灵人盛，源深流长，诚非偶然。第以韞之编牋未洽见闻，遂……总为是碑。复纂文始本传弁之首，以呈宗主聂公、提点赵公，刻之贞石，昭示无穷。俾来裔得以究明祖道而勗之耳。”^②这则序文将《终南山说经台历代真仙碑记》的材料来源、编纂动机、刊刻过程、撰述目的等说得非常清楚。

其次，正文虽无类目，但也依据一定的规则对材料加以排列，事实上也做了初步分类。如《古楼观紫云衍庆集》卷上录《大唐宗圣观记》、《大唐宗圣观主尹尊师碑》、《大唐圣祖玄元皇帝灵应碑》、《大元重修古楼观宗圣宫记》，皆历史上对楼观派影响深远的事件或人物碑记；中卷录《大元清和大宗师尹真人道行碑》等全真极盛时期与楼观有关的碑传；卷下录由唐迄元之名贤题咏，由此可以窥视编著者对材料归类的努力。再如，《甘水仙源录》前八卷录王重阳以下全真教派约五十人之传记，大体按师承前后次序排列。张好古评其体例云：“盖‘甘水’者，祖师遇真之地；‘仙源’者，全真正派之传。是编之作，亦犹道学诸公所著《伊洛渊源》之谓。”^③《伊洛渊源》即朱熹《伊洛渊源录》，是一部专门记载“圣贤相传之道”及其“源委”的书，叙理学历史统绪，凡周、程、张、邵及其门人之言行政事，无不备载。两书一为全真教派人物碑传集，一为理学道统传记集。若以此立论，张好古其说不谬。但在体例上，《甘水仙源录》与《伊洛渊源录》尚有区别。朱子之书，虽为编纂，但对材料有所裁减并重新组织，更能

① 《甘水仙源录·后序》。《道藏》第19册，第814页下。

② 《道藏》第19册，第549页中、下。

③ 《甘水仙源录·后序》。《道藏》第19册，第814册下。

彰显编者旨趣，而李氏之书系照录原文，更能保存原文面貌。朱熹在传主之下多因人立目，如卷一“濂溪先生”设“事状”、“遗事”；卷二、卷三“明道先生”设“行状”、“门人朋友叙述”、“书行状后”、“哀词”、“墓表”、“赞”、“遗事”等。而李道谦则只是将传主材料一并记录，没有另立名目。

（五）游记体

元代道教游记以《长春真人西游记》（简称《游记》）最为著名，该书由李志常撰，分上下两卷，约两万字，按时间顺序记录了丘处机以七十多岁高龄携弟子十八人，应成吉思汗之诏，于1220年由山东出发，1222年抵达西域大雪山（今阿富汗境内）拜谒大汗，又东归至燕京、直至仙逝的全过程。其叙事时间之长，描写地域之广，视角之独特，内容之丰富，都是其他游记不能比拟的。^①该书对元史、道教史、民族史、中西交通史等方面都有重要学术价值。作为一部长篇道教游记，《游记》呈现出如下特色。首先，大大拓展了道教游记乃至整个游记文学的空间。金元之际，中国以前所未有的广阔出现于历史版图中，游记文学的空间也相应地扩展。丘处机等人此行，“崎岖数万里之远，际版图之所不载，雨露之所弗濡”（孙锡序语），该书得以在异常广阔西域背景下展现独特的地理风情和经历见闻。书中所记，如蒙古、新疆、中亚诸国等地的风貌、物产、习俗等，有许多都是汉地人们所陌生的。在这个意义上，《游记》可谓当时中国疆域拓展及汉地政治文化向西延伸在游记文学领域的反映，^②在中国游记史上开辟了一个新世界。

其次，丰富了道教游记的内涵，升华了道教著述的主题。从性质上看，《游记》属于宗教游记，与前世法显《佛国记》、玄奘《大唐西域记》一样，游历者要完成传播教义的宗教使命；但又与之有很大不同。丘处机等人的西游，不同于一般的宗教旅行，而是承载着止杀救世、扶持玄门的重任。因而，《游记》所介绍的沿途风土人情、山川草木、宗教信仰等内容，仅是全书的辅助部分，更重要的是彰显丘处机规劝蒙古大汗放弃杀伐、采用一种全新统治方式的伟绩。全书始终贯穿着“济世救民”的主题，对丘处机师徒活动的记述，包括其所作诗词，都围绕这个主题。如“十年兵火万民愁，千年中无一二留。去岁兴逢慈诏下，今

① 参见杨建波《道教文学史论稿》，第414页。武汉出版社，2001年版。

② 参见梅新林、俞樟华《中国游记文学史》，第219页。学林出版社，2004年版。

年须合冒寒游。不辞岭北三千里，仍念山东二百州。穷急漏诛残喘在，早教身命得消忧”；^①又如“吴越楼台歌吹满，燕秦部曲酒肴盈。我之帝所临河上，欲罢干戈致太平”。^②这些诗词，比起单纯寄情于山水的游记来，其内涵要丰富得多；比起道教其他充斥虚妄内容的著述来，其品味要高出许多。

复次，在体裁形式上带有日记体游记的倾向。日记体游记是以日期为经，以游踪为纬，以写景为主，但也杂有一些议论说理成分的游记形式。这种游记明显受到编年体史书按年、月、日记事体式的影响，具有体制灵活、写法上不拘一格的特点，作者可以自由地叙述游历见闻，书写所思所感。鉴于丘处机等人的此次西行持续时间长、活动范围广、经历事情多，借鉴日记体例是较为合理的。该书按旅程和时间顺序进行连续性记述，虽非纯粹日记，但与之有近似之处。大凡与此次西行有关的历史事件都能井然有序、有条不紊地记述下来，体例得法是重要的原因之一。

《游记》在中国古代游记史上的地位是比较突出的。王国维称赞说：“求之外典，惟释家《慈恩传》可与抗衡。三洞之中，未当有是作也”。^③此评价并不过分。一般认为，包括游记在内的散文创作，元代初期正处于萧条期，^④而《游记》恰恰是这一萧条时期难得的优秀作品。

（六）目录体

六朝时期道教学者编制了不少道经目录，而且不拘一格、自成系统，具有特色。^⑤元代道教学者对道经目录的编制也曾做过努力，可考者有如下几种。

《大元玄都宝藏》目录 元刊《玄都宝藏》共7800余卷，当有目录。今本《道藏》正一部收录《道藏缺经目录》二卷，不著撰人。卷上标题下小注云“于旧目录内抄出”。^⑥所谓“旧目录”，当系《大元玄都宝藏》目录。陈垣先生推

① 《长春真人西游记》卷上。《道藏》第34册，第483页下。

② 《长春真人西游记》卷下。《道藏》第34册，第492页中。

③ 王国维：《长春真人西游记注·序》，收于严一萍编《道教研究资料》（第二辑）。台北艺文印书馆印行。

④ 参见田宏虎《古代山水游记发展论略》，《中国民航学院学报》1994年第4期；梅新林、俞樟华《中国游记文学史》第七章“元明游记文学的前滞后盛”。学林出版社，2004年版。

⑤ 参见朱越利《道经总论》第五章“道经目录”。辽宁教育出版社，1991年版。

⑥ 《道藏缺经目录》卷上。《道藏》第34册，第502页上。

测,“今本《易经目录》,即明正统刊藏时校元藏所缺之目录”。^① 据此,似可将《道藏易经目录》视为《大元玄都宝藏》目录之节本。该目共著录道经 795 种(一说 786 种),小序解题作者并无,只著书名、卷数;遇有符箓、图画者,则于书名下注明,属于简明目录;无二级类目,大体上按三洞四辅体系排列。

《道藏尊经历代纲目》 元代道士所撰,至元十二年(1275)刻之于石,目的在于叙道藏经历朝兴废之沿革,“俾百世之后寻经目者有考证焉”,^② 现收于《道藏》之《道藏易经目录》后。该目文字甚简略,虽非纯粹之道藏目录,然叙道书源流,亦为道藏目录的重要文献。《道藏尊经历代纲目》首叙三洞四辅分类方法,再叙南朝陆修静《灵宝经目》、北朝法师王延《三洞珠囊经目》、唐尹文操《玉纬经目》、唐明皇御制《琼纲经目》、宋代《宝文统录》,以及历代道士编集道藏尊经之卷帙数目,述《道藏》历朝兴废之大概,反映出历代道教典籍积聚与散佚之概貌,具有很大的资料价值。

《茅山志·道山册》 此非独立目录书,但全依目录书体制编纂,故朱越利称之为《茅山艺文志》。^③ 该目分列四类:“上清大洞宝经篇目”,著录上清经 99 种;“上清大洞宝箓篇目”,著录上清图箓 32 种;“众真所著经论篇目”,著录历世茅山仙真编著道书 62 种;“郑樵《通志·艺文略》茅山道书目”,著录 40 种。因只收茅山上清派道经,故未按三洞四辅体制分类,而从道教自神其教的角度入手,遵循先天道经、先天图箓、后世经论的顺序,是有道理的。后面收录郑樵《艺文略》的内容,可视为附录。此种类目设置方法,兼顾到教内外道经发展的实际情况,称得上自成一说。

除此之外,元代道教学者似无其他编制道经目录之举。^④ 即使存在元初焚经等不利因素,元代道经目录也难与佛教及世俗目录比勘。正如朱越利所云:“道士们没有留下有关阐述道经目录学的著作。除了几部近似之外,也没有留下严格意义上的有关书目解题或提要的著作”。^⑤ 这种评价是中肯的。

① 陈垣:《南宋初河北新道教考》,第 28 页。科学出版社,1958 年版。

② 《道藏尊经历代纲目》。《道藏》第 34 册,第 516 页下。

③ 朱越利:《道经总论》,第 250 页。辽宁教育出版社,1991 年版。

④ 元代释祥迈《至元辨伪录》卷二列举元世祖至元十八年焚经时之三十九部重要道经,视为一道经目录则可,视为道徒编制之道经目录则不可。

⑤ 朱越利:《道经总论》,第 254 页。

二、元代道教史籍的编纂义例

“义例”又称“凡例”、“体例”、“书法”等，是关于一部文献内部如何组织和表述其基本内容、基本宗旨的原则和方法。唐代刘知几说：“史之有例，犹国之有法；国无法，则上下靡定；史无例，则是非莫准”。^①足见义例对于史书之重要。下面我们从材料的来源与取舍、对直书的追求、内容的结构与安排、语言的风格等几个方面，分析元代道教史籍的义例特征。

（一）材料来源与取舍

1. 元代道教史籍的材料来源

充足的材料是撰述高水平书籍的前提，元代道教史籍的资料来源十分广泛，归纳起来，主要有以下几种情况。

一是取自教内教外传世文献。包括前世道教典籍及世俗史传、制诰等文献，是元代道教史籍最主要的史料来源。《仙鉴编例》云：“搜之群书，考之经史，订之仙传”。^②《仙鉴后集》跋又云：“是故质诸浅见，究观诸家神仙传记、历代史传，参考成书也”。^③从中可以看出《仙鉴》对传世文献的采摭十分重视。如卷一三《安期生》征引《史记》、《汉书·郊祀志》、《抱朴子》、《混元实录》、齐国安《集仙传》等书；卷二一《鲍靓》征引《晋书》、《真诰》、《洞天记》、《罗浮图志》、《墉城集仙录》等。刘师培说该书“所据之书匪一，然语均有所本”，^④即是从其取材的广泛性上说的。《茅山志》同样以撷取材料丰富著称，所谓“自汉晋而下，及齐梁唐宋之书，搜括无遗”，^⑤虽系溢美之词，但其取材广泛确是事实。该书既积极地利用了旧有的山志文献，尤其是南宋道士傅霄等人编纂的《茅山记》，又征引了《仙传拾遗》、《原化记》、《续仙传》、《高道传》、《道教灵验记》、《云笈七签》等许多著名的神仙传记。可见，元代道教史籍对传

① 刘知几：《史通·序例》。

② 《仙鉴·仙鉴编例》。《道藏》第5册，第102页上。

③ 《仙鉴后集·跋》。《道藏》第5册，第449页下。

④ 刘师培：《读〈道藏〉记》。《道藏要籍选刊》（十），第716页上。上海古籍出版社，1989年版。

⑤ 《茅山志·序》。《道藏》第5册，第549页上、中。

世文献的搜取还是比较丰富的。除道教仙传、世俗史传外，历代帝王的封号、制诰等材料也常被元代道教史籍直接采录。如《西岳华山志》卷末有唐玄宗先天三年（714）“华山之神封金天王懿号册”，《清河内传》后附载“天封圣号”一节，收宋制七篇、元加封宝诏及加封庙额各一篇，《金莲正宗仙源像传》收录元太祖召丘处机手诏、元世祖褒封全真五祖、七真制词、元武宗褒封五祖、七真及丘处机十八弟子制词等。足见这类文献资料对元代道教史籍之重要。

二是取自民间传闻。道教植根于民间，许多仙真的灵异故事即是在民间传说中被不断放大的。元代道教史籍对民间传闻的采纳比较普遍。张栻《太华西夷志》序中说其书“采古书所录，或谚语之谈”。^①所谓“谚语之谈”，即是指民间传闻，诸如陈抟与麻衣道者、吕洞宾、獐皮处士、白鹿先生、李八百等人的来往，多采自民间传闻。刘道明主编的《武当福地总真集》也是“搜摘群书，寻诸耆旧，加以耳濡目染”而成。^②该书为了宣扬武当道教供奉的主神玄帝，增强武当福地的玄妙气氛，不惜大量笔墨记述玄帝在武当山的神话传说，将武当山山水胜迹与玄帝修炼传说联系起来，使玄帝的神迹，在武当山都有一一对应的实物、实景。书中称大顶天柱峰是玄帝冲举之地，而七十二峰中的松萝峰、灵应峰、五老峰、伏魔峰、系马峰、金锁峰等十几处山峰都记有一段玄帝显化的民间传说故事，紫霄岩、天马台、飞升台、九渡涧、磨针石、试剑石等，都与玄帝神化有关，即便是武当山的禽兽、草木，也与玄帝修仙神话联系起来。其他元代道教史籍如《梓潼帝君化书》、《纯阳帝君神化妙通纪》、《金莲正宗记》、《体玄真人显异录》、《玄天上帝启圣录》等书都利用了不少传闻材料。当然，过多地使用传闻材料对这些道教史籍的真实性是有影响的。

三是取自编纂者亲历事件及对传主留存资料的哀辑。最为典型的是《游记》，撰者李志常直接参与了西行讲道的过程，^③该书即是其见闻记录。《游记》以精炼的笔触描述了13世纪蒙古高原、西域及中亚一带的自然景观，包括沿途数万里经过的高山、峡谷、河流、湖泊、沙漠、森林、绿洲的气候植被，地形地貌，还详细记载了大量的人文地理信息，诸如沿途城乡的居民人口、民风民俗、宗教

① 《太华希夷志·序》。《道藏》第5册，第734页上。

② 《武当福地总真集·序》。《道藏》第19册，第647页下。

③ 据李道谦《甘水仙源录》卷三《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》，李志常未随丘处机抵大雪山。但有学者分析李志常走完全程。参见伍伟民、蒋见元《道教文学三十谈》，第97页。即便未走完全程，李仍为西游之重要参与者。

信仰、建筑、手工业生产状况等。倘非亲身经历,是难以使内容如此丰富、详实、准确的。而《凝阳董真人遇仙记》的材料直接来源于传主留存。书中云:“门人灵阳子等亲炙日久,阅见日多,得师流传遗文、诗词、歌颂,总四篇,为上中下三卷,目曰《和光集》。不敢私自刻梓以传于世,别集真人出处遇真纪年一帙,曰《遇仙记》”。^①由此可见,该书是灵阳子综合其师董守志留存的遗文、诗词、歌颂,编辑而成的。而《清微仙谱》则是陈采在黄舜申赠送之书的基础上整理而成的,陈采云:“见雷困黄先生,奇之,悉以其书传焉”,^②即是明证。

四是取自碑刻材料。李道谦《甘水仙源录》、朱象先《古楼观紫云衍庆集》、佚名《宫观碑志》等碑传集,材料皆来源于碑刻。除此之外,其他元代道教史籍也大量收录或使用碑刻材料。如《茅山志》之“录金石”篇,辑录梁、唐、宋、元各代碑文,《仙都志》所录诗词有许多抄自刻石,《天台山志》也直接抄录《天台山赋》、《桐柏观碑》、《重建道藏经记》等碑文,《洞霄图志》卷六还专设“碑记”一门,《徐仙翰藻》也辑录许多碑铭诗文。总之,在元代道教史籍中,充分利用碑刻资料是较为普遍的。

道教史籍与世俗史书的材料来源有很大不同之处,世俗史书往往有国家图书馆藏书和官方现有文献为后盾,道徒修史多无此良好条件,^③一般靠个人及道观藏书或随时搜讨,材料的数量和质量都会受到制约。

2. 元代道教史籍对内容详略的处理

世俗史学对史书详略问题一直比较重视,许多史家对此有独到见解,并逐渐形成了一些如详今略古、详近略远,博采慎择、详略得当等通则。与世俗史籍相比,元代道徒从弘道角度出发,对详略问题有着较为朴素又实际的处理方式。

(1) 有利于弘道的材料不厌其详 首先,详尽记述历代帝室尊崇道教的内容。诸如帝室延请高道议政、册封、请醮、问疾、赏赐、祈禳、超度等事件,元代道教史籍都记录甚详。如《仙鉴》卷四六记张荐明答晋高祖、卷四七记陈抟答周世宗、卷四八记张无梦答宋真宗等内容,均较详赡。《玄风庆会录》全书为丘处机答成吉思汗问道的记录,更是有言必录。《茅山志》前四卷列历代帝王诏诰,

① 《凝阳董真人遇仙记》。《道藏》第5册,第758页上。

② 《清微仙谱·序》。《道藏》第3册,第326页下。

③ 宋徽宗重和元年(1118),采蔡京言,集古今道教事为纪、志;宣和元年(1119)诏所修道书,自东汉止五代为《道史》,本朝为《道典》。则此次官方修道史,所据甚为充足;但此种情形在道史编撰上较少。

以示“圣人以神道设教，有自来矣”。^①《三茅真君加封事典》编录宋理宗加封三茅君事，“以彰三君之灵异”，“圣朝之尊崇”，“以见我空山之能弘斯道之脉，而闻斯道之传也”。^②帝室的褒奖与扶持，既是道教的荣耀，更是其赖以存在的基础，因此需要大书特书。

其次，详尽记述历代高道大德行迹、仙山胜景及名人题咏。元代道教谱录、仙传、碑传集较多，如《仙鉴》及其《续编》、《后集》、《玄品录》、《金莲正宗记》、《甘水仙源录》等，这些专门记录仙真行迹的著述自不待言。除此之外，一些其他体裁的著述也对历代高道有详细记述。如《茅山志》之“稽古迹”详考山中仙真遗迹，“上清篇”记茅山历代宗师传说事迹，“采真游”记历代栖遁茅山的隐士。《洞霄图志》卷五“人物”篇记述与大涤山有关的重要人物38人，并附有洞霄宫住持题名。不论是何种著述，所记人物除了所谓先天神灵外，绝大多数是历朝高道大德。元代道教山志采撷了大量赞颂道教名山及名人题咏的材料。仅《仙都志》“山川篇”便录有仙都名胜34处。《茅山志》记茅山之山、水、洞、亭等胜景，载历代修造之宫观、山房庵院，采历代金石文字，集历代名士题咏等，都非常丰富。其他元代道教山志也使用了充分的材料去渲染道教名山的风物。总之，道徒对这些材料的记述向来不惜笔墨。

(2) 对不利道教发展的材料尽量从略 作为道教史籍当然要全面记述道教史实，但是，元代道教史籍对道教史上有损于道教形象或道教发展的内容却用笔甚少。首先，对历代帝室抑道史实记述甚少。历史上帝室崇道的情形很多，抑道的时候也不少。崇抑之间，大多取决于形势之需。早在曹魏时期，统治者就意识到道教对政权的威胁，对道教采取了制约政策。^③此后，北齐高洋禁绝道教、唐武则天抑道、元世祖下诏焚毁《道藏》经板等事件，都是道教史上的大事。但因其为负面事件，故道教史籍上，难觅只言片语。

其次，对佛道论衡讳而不谈。佛道论衡是佛道关系史上十分重要的内容。二教论衡各有胜负，但道教负多胜少。如北齐天宝六年（555），文宣帝敕召沙门与道士辩二教优劣，道教辩败，敕道士削发为僧。^④唐高宗总章元年（668），诏百

① 《茅山志·序》。《道藏》第5册，第548下。

② 《三茅真君加封事典·序》。《道藏》第3册，第332页下。

③ 参见李养正《道教概说》，第59—62页。中华书局，1989年版。

④ 参见卿希泰、唐大潮《道教史》，第442页。江苏人民出版社，2006年版。下同。

僚、僧、道议《老子化胡经》，后下敕搜聚《化胡经》焚毁之。^① 金元之际，许多寺院或空或毁，全真教徒倚仗丘处机觐见成吉思汗后得到的特权，乘机修复，改立为宫观。“毁夫子庙为道观及毁拆佛像，夺种田圃，改寺院为观庵者甚多”。^② 释祥迈称全真道士，“侵黎民之沃壤，占释氏之膏腴，买权势之人情，遮佛门之正道”。在京畿等地，强占寺院达“五百余处”。^③ 全真教这些行为使佛道关系进一步恶化。元宪宗五年（1255），释道之间展开御前小辩论，道教败北，被令焚毁伪经经板，退还佛寺 37 处。元宪宗八年（1258），佛道大辩论，道教败，被令焚毁伪经 45 部，归还佛寺 237 处。元世祖至元十八年（1281），道教又一次论败，忽必烈以此为借口，下令焚毁除《老子》外的道家诸经及板本化图。^④ 元代道教史籍对全真教徒强占寺院，改建道观，以及历史上的佛道论辩都缺乏记载。元初几次论辩实为道教由盛转衰的关键点，但考察参与辩论的李志常、张志敬、樊志应、申志贞、李志全、祁志诚等人的传记，记载甚少。^⑤ 其他道教史籍也无客观详实的记录，甚至无任何申辩和反击的文字。^⑥ 以佛道之辩为核心内容的著述，如《弘明集》、《广弘明集》、《古今佛道论衡》、《续古今佛道论衡》等，主要是由僧人完成的。^⑦ 此外，元代道教史籍对道教史上教派斗争以及左道旁门等事实都讳莫如深，明显反映出讳言家丑的倾向。

总之，元代道教史籍在材料择取与详略问题上，站在本教的立场上，有益者洪纤靡漏，无益者丘山是弃。这种方式虽然有利于保持道教的形象，但与史学实事求是的原则是相悖的。

（二）道教神秘化与史书直书的矛盾

世俗史书的编纂历来存在“直书”与“曲笔”的对立，宗教典籍的纂集则

① 卿希泰、唐大潮：《道教史》，第 443 页。

② 耶律楚材著，向达校注：《西游录》卷下。《中外交通史籍丛刊》本，中华书局，1981 年版。

③ 祥迈：《至元辩伪录》卷三。《大正新修大藏经》，第 52 册。

④ 参见卿希泰、唐大潮《道教史》，第 453—454 页。

⑤ 《道家金石略》第 699—701 页载《玄门掌教大宗师存神应化洞明真人祁公道行之碑》，有“十八年，道门多故，真人挺身直言，百沮而不挠”之语，对至元辩论及焚经之事略微谈及，其他人的传记材料对此无任何记载。

⑥ 帝室偏袒佛教的态度，是元代道教史籍对这类事件避而不谈的重要原因；元代道教史籍以传记、碑铭集为主，这两类体裁的作品都易有隐讳倾向，也是原因之一。

⑦ 释祥迈《至元辩伪录》系奉敕编修，另当别论。

一直存在神秘与真实的矛盾，道教史籍兼有史书与宗教文献的双重性质，这种矛盾更为突出。元代道教史籍在处理这对矛盾时呈现出努力摒弃虚妄、追求直书的倾向。

1. 世俗学者对道教史籍的诟病

与佛教史籍相比，历代学者对道教史籍的评价偏低，甚至有严厉的批评。马端临在其《文献通考》中说道教“杂而多端”，^①直到近世学者梁启超仍认为，道教“很无聊”，“是一面抄袭老子、庄子的教理，一面采佛教的形式及其皮毛，凑合起来的”。还说“做中国史，把道教叙述上去，可以说是大羞耻”；“讲中国宗教，若拿道教做代表，我实在很不愿意”。^②在梁启超眼中，道教实在是一无是处。显然，人们对道教的诟病，也就间接贬斥了道教史籍。此外，对道教史籍的直接指摘也有不少，以清代四库馆臣为例，对道教史籍的抨击便不遗余力，《四库全书总目提要》为其罗列的罪名很多。其一，杂芜粗略。如评论隐夫玉简《疑仙传》，“其词皆冗沓拙陋，或不成文”，“虽宋人旧本，无足采录”；张雨《玄品录》“搜罗虽富，难免芜杂之讥矣”。其二，怪诞虚妄。如指责陶弘景《真灵位业图》“杜撰凿空”，“尤为无据”，“诞妄殆不足辨”；杜光庭《道教灵验记》“纯为神怪之说，不足据为典要耳”；《墉城集仙录》“均一荒唐悠谬之谈”，沈汾《续仙传》为“虚构之词”，时有“自相矛盾”之处；《道藏目录详注》著录之书“恍惚诞妄，为儒者所不道，其书亦皆不足录”等。其三，多系伪托。如认为题名刘向的《列仙传》“或魏晋间方士为之，托名于向耶”；题名施肩吾的《西山群仙会真记》“殆金、元间道流所依托”等。^③当然，世俗学者对道教及道教史籍的批评多言之凿凿，切中要害。神学本质及杂芜的渊源使道教教义鱼龙混杂，包括道教史籍在内的道教典籍中确有不少虚诞杂芜的内容。

2. 道教史籍对直书的追求

尽管元代道教典籍有杂芜虚妄等缺憾，也存在着前文所述隐讳家丑等不足。但在一些元代道教史籍中已经显示出意欲摆脱恶名、追求直书的倾向。

首先，求实的观念成为许多道教史家的共识。赵道一《仙鉴》云：“如得一

① 《文献通考》卷二二五云：“道家之术，杂而多端，先儒之论备矣”。此处之“道家”，含义偏向于“道教”。

② 梁启超：《中国历史研究法》，第304页。东方出版社，1996年版。

③ 俱见《四库全书总目》，卷一四六、一四七。

名真仙证道，须是详审校订，严行笔削，不敢妄书。”^①其《仙鉴编例》云：“乃搜之群书，考之经史，订之仙传而成。间或芟繁摭要，不敢私自加入一言，庶可示信于后，亦窃比述而不作之意”。^②该书邓光荐序亦云：“浮云山道士赵全阳著《仙鉴》，编纂详，考订核，可谓仙之董狐矣”。^③足见赵道一是有着很强的求实意识的。元代道教山志也以求实为目的，《茅山志》刘大彬序云：“是志之作，不问今昔，一言一行，录其至善。其或传事讹谬，撰辞芜恶，一无所取，非脱遗也”。^④甚至带有很浓厚神话色彩的《纯阳帝君神化妙通纪》也明确反对浮华之说，苗善时说其书以“摭收实迹，削去浮华”^⑤为原则。由此可知，元代道教史家已不愿再被恶名所累，求实之思想已成为一些作者的自觉意识。

其次，一些道教史家借鉴世俗史学，将考证、存疑等治史方法融入道教史籍的编纂中。对史料加以考证是元代道教史籍追求直书的主要表现。一种情况是引用丰富材料，考证传主行迹，这方面的例证不胜枚举。如《仙鉴》卷四《洪崖先生》，引用班孟坚《西京赋》、陶弘景《真诰》、郭景纯《游仙诗》、司马天师《五岳朝仪》以及民间传说等多种史料以证洪崖之事。另一种情况是通过考证，纠正某些记述讹误。如《仙鉴》卷九《杜冲》，诸仙传皆云杜冲“通冥幽达，莫测其涯。年一百二十余，以懿王十二年己亥，上清元君遣仙官下迎授书为太极真人，下任王屋山仙王”。与南宋谢守灏编《混元圣纪》（又名《混元实录》）记载不同。谢氏书晚出，系依据诸仙传而成，而其说与诸仙传相左，必误无疑。故赵道一出按语纠正。^⑥再如，对陆修静卒年的考证，纠正了南宋释本觉《释氏通鉴》记载之误。其云：“陆修静解化于宋之元微（473—477），而《释氏通鉴》载：‘梁敬帝绍泰元年（555），道士陆修静等初为梁武所弃，遂奔入魏。至是，其徒颇盛，而齐帝事佛，静等妒之，诣阙请与释子佛法’。且以年代考之，元微去绍泰六十余年，其所载事迹，岂非谬乎？”^⑦又如，《仙都志》卷上“初暘谷洞”条云：“初暘谷洞，一名倪翁洞，临于练溪之上，左右岩石奇怪，对望独峰。

① 《仙鉴·序》。《道藏》第5册，第99页下。

② 《仙鉴·仙鉴编例》。《道藏》第5册，第102页上。

③ 《仙鉴·序》。《道藏》第5册，第100页下。

④ 《茅山志·序》。《道藏》第5册，第550页中。

⑤ 《纯阳帝君神化妙通纪·序》。《道藏》第5册，第703页下。

⑥ 《仙鉴》卷九，《杜冲》。《道藏》第5册，第157页中。

⑦ 《仙鉴》卷二四，《陶弘景》。《道藏》第5册，第240页上、中。

《郡志》云：‘谷在仙都山西，初入颇阴隘，少进有石室洞房，虚敞可居，以东向先得日，故名初阳’。……或云：‘倪翁洞在缙云县东半里’，讹也。宋嘉泰间，郡人陈百朋《续志》云：‘洞正属仙都山练溪旁初阳谷中，崖上有洞名三大字，或云李阳冰篆’。今考谷中有摩崖‘初阳谷’三楷字，‘倪翁洞’三篆字。古老相传，昔有倪长官隐居于此，今失其名。宋乾道间郡守钱竑题《仙都诗》云：‘初阳便是扶桑谷，洞里倪翁召我来’。则知倪翁洞即初阳谷明矣。”^① 此条以详实史料考证“初阳谷”即是“倪翁洞”，且纠正了某些人关于倪翁洞地理位置的错误认识，颇有说服力。类似例证尚有不少。

存疑待考是治史的优良传统，元代道教史籍也有所继承。如《仙鉴》卷三《师门》，赵道一据刘恕《通鉴外纪》，推断刘累与师门本是一人，但未下断言，而是加按语云：“据道一之见，刘累恐即是师门。未当是否，因注于下，以俟后之高人讨论。”^② 还有《仙鉴后集》卷六《无名氏》，据《资治通鉴》推断，“无名氏”事迹与五代时自断其臂的李氏颇似，故加按语云：“道一常阅道书，见自古至忠至孝至贞至烈，蜕形出世，俱为神仙。前传所载妇人，隐其名氏，岂非五代之李氏乎？”^③ 所谓李氏成仙之说自是妄言，但疑者存焉的态度应当肯定。再如《仙都志》卷上“东蒙岩”条云：“东蒙岩，在初阳谷，左有石，低昂奇怪，聚立于深潭之滨，岩下可以泛舟。海上有仙山‘东蒙’；泰岳之南，山名‘东蒙’。此岩之名，莫详所出。或云岩正朝东，太阳将晖，水光互映，而曰‘东矇’，亦取初阳之义。二字未知孰是。”^④ 既有细密分析，又不妄下结论。

（三）内容结构的安排

内容结构的安排是编纂义例的重要组成部分，一般包含类目的设置、人物的排列、论赞的安插、图表的使用等许多方面。元代道教史籍在内容结构的安排上，既能吸收世俗史书的编纂经验，又能考虑本教的需要，体现出独具特色的一面。

1. 类目的设置

类目的拟定，是对全书框架的设计。在这个意义上，是否能制定出重点突

① 《仙都志》卷上，“初阳谷洞”条。《道藏》第11册，第77页下、第78页上。

② 《仙鉴》卷三，《师门》。《道藏》第5册，第115页中、下。

③ 《仙鉴后集》卷六，《无名氏》。《道藏》第5册，第482页下。

④ 《仙都志》卷上，“东蒙岩”条。《道藏》第11册，第78页下。

出，又包罗万象，备而不繁、简而不遗的合理的类目，直接影响到全书的价值。元代道教史籍在类目的设置上，能立足自身，又不同程度地吸收了世俗史书的优长，有可取之处。虽然谱录、仙传、碑传集等元代道教史籍也遵循着以类相从的原则，但一般不设类目。类目的设置主要体现在道教宫观山志之中。其特点如下。

首先，从道教与政治的关系设立类目。道教与政治的密切关系，在元代道教宫观山志的类目上得到充分的体现。《茅山志》卷一至卷四“诰副墨”篇，载汉哀帝至元仁宗历代的诏诰及表启。《武当福地总真集》卷下设“天封玄帝圣号”目，记述宋以来加封玄帝尊号。《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷二、卷三“宋朝崇奉类”，述宋代醮祀、褒封等情况；卷四“元朝崇奉类”，内有元世祖“圣旨”，元仁宗加封事迹和醮词等。此外，《金华赤松山志》之“制诰类”、《龙虎山志》之“恩纶”卷等，都是为了记述所谓“天宠”，来展示“方外之荣极”而设立的类目。

其次，从道教与自然的关系设立类目。道教所谓洞天福地，大多是奇山秀水、独绝天下的名山，其自然之美、物产之丰，都令人赞叹，道教教义又十分崇尚回归自然。所以，元代道教宫观山志在门类设置上充分考虑到这一层面。《茅山志》卷六、卷七“括神篇”，述山、峰、洞、水、坛、石桥、亭等自然景观，卷一九“灵植检篇”记神芝奇药及名木异卉。此外，《龙虎山志》之“山川”，《洞霄图志》之“山水”，《仙都志》之“山川”、“草木”，《武当福地总真集》之“峰岩溪涧”，《金华赤松山志》之“洞穴类”、“山类”、“水类”等，皆以自然角度立目，借以彰显仙界灵境的峰奇岭峭、林秀木美。

再次，从道教与文人士大夫的关系设立类目。道教借用的老庄思想，以及中唐以来糅合了老庄、禅宗及传统养身术的思想与方法，历来很受士大夫的青睐。^①他们在道教名山留下了丰富的诗文作品。专门设立类目收录这些作品，既反映了道教与士大夫阶层关系密切的实际，又对于道教文化向世俗社会传布有积极作用。《茅山志》卷二〇至二七“录金石篇”，辑录梁、唐、宋、元历代碑文；卷二八至三三“金薤篇”辑录齐梁至宋元各家诗文。《仙都志》“碑碣并题咏”，收韦翊、白居易、陆龟蒙、皮日休、朱熹等名家之作近六十篇（首）。《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷六之“碑记类”、《龙虎山志》之“艺文”、“诗赋”，

^① 参见葛兆光《道教与中国文化》，第304页。上海人民出版社，1987年版。

及《金华赤松山志》之“碑籍类”，大部分为士大夫撰写的碑文、题咏。

最后，从道教本身的角度设立类目。道教宫观山志归根到底要以记述道教内容为主，元代道教宫观山志在分类立目时，对这一基本之点是有清醒认识的。《茅山志》卷五《三神纪》，载三茅君世系及传记。卷八“稽古篇”记天市坛石、飞轮迹、姜巴路、雷平池、茅君丹井、葛洪井等与道教有关的古迹 23 处。卷九“道山册”，主要录众真所著经论篇目。卷一〇至一二“上清品”，首述上清经箓圣师七传真系之谱及七圣略传，次述上清历代宗师略传。卷一三至一四“仙曹署”，记华阳洞天三宫五府诸仙职司及行迹。卷一五至一六“采真游”记历代高道行迹。卷一七至一八“楼观部”记楼观庵院。《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷一“分真创始类”，内有“考原”、“见详”、“感应”、“殿宇像设”、“莲花会”、“采访行”等章节，述庐山使节的来源和历史；卷五“习仙类”述得道成仙等事，卷七“感应类”述庐山使者感应事迹。这些内容都鲜明地体现着道教特色，其他元代道教山志的类目设置也都突出了这些道教的特征。

2. 人物的排列

元代道教史籍中的谱录、传记、碑传集都收录了许多道教人物，一些宫观山志所录人物也为数不少。这些人物的排列主要有如下几种方式。

首先，以人物所处时代为序，附之以连类列举。以时为序，是世俗史学最为常见的撰述方法，道教史籍对人物的编次也多采用这种方法。以《仙鉴》为例，即以时代为序编排人物。但《仙鉴》在追求前后顺序的同时，并未拘泥于时间的束缚，而是兼顾了道教发展的宗派性和地域性，将同一宗派、同一地域的高道尽可能一并记述。如卷八尹喜、尹轨，卷九杜冲等人，卷二九韦节等人，卷三〇梁谌、马俭、尹通等 14 人，皆楼观派重要人物；卷一八张天师，卷一九共 35 人，皆张氏弟子或传人，实际上是张天师世家传记；卷二六许逊，卷二七由吴猛到胡惠超，均是教内中人认定的净明高道。这样处理，可以体现道教宗派史特征。而卷二三葛仙公，卷二四葛洪、陶弘景等 9 人，卷二五王远知等 5 人，皆茅山高道；卷三二何尊师等 13 人，卷三三陈兴明等 19 人，又都是著名的衡山道士。如此安排，可以反映道教发展的地域色彩。总体上的前后贯通与局部以类相从的统一，是《仙鉴》在人物编排上的一个特色。

其次，按道性高低、仙真品性排列。道教认为修道有先后之分，成仙有高下之别，所以道教仙真也有品位层次之分，道教史籍中的人物有的也以道性高低编排。如《仙鉴后集》六卷，仙品较高的位次于前，卷一无上元君、太一元君、金

母元君等，在道教中的地位都很高，其中，金母元君（西王母），更是女仙世界的首领，所以位置于前；仙品较低的位次在后，同一品次者，以时间先后为序。卷三以后，多是所谓地仙、尸解仙等品性不高、地位相同的女仙，故以成道时间顺序排列。

再次，按掌教次序、师承先后排列。如《金莲正宗记》、《上阳子金丹大要列仙志》、《上阳子金丹大要列仙派》叙全真祖师传承，《茅山志》“上清品”叙茅山历代宗师，《清微仙谱》叙清微派源流等，基本上是按传承次序排列人物的。

3. 论赞的安插

古代史书常附有论赞，如《左传》中有“君子曰”，《史记》中有“太史公曰”，《汉书》中有“赞曰”等等。“论赞”可以用于补充史事、评论人物、抒发作者的思想感情。早期仙传即有赞语，如《列仙传》每则传文后附四言赞语，概括传文大旨。元代道教史籍对论赞也有使用，而且形式多样，独具特色。

首先，模仿世俗史学“太史公曰”的形式，直接发表议论。《仙鉴》是这一形式的代表，如卷一《轩辕黄帝》云：“臣道一曰：轩辕屈黄帝之尊，礼七十二师，然后垂衣裳而天下治。当是时也，君明臣良，民淳俗朴，已有天下而不耻下问，是故神人悉愿归之，民到于今称之。此后世所以有黄帝王霸之品者，于此乎可见矣。《道德经》曰：‘是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫惟不居，是以弗去。’岂非轩辕之谓乎？”^①通过赞语概括黄帝的高尚品格，认为这种品格是黄帝被后人称道的根本，并盛赞黄帝即是《道德经》所说的“圣人”。与《史记》大多数篇目有论赞和《列仙传》每传设赞不同的是，《仙鉴》只在少数仙真传记后使用赞语。《仙鉴》及其《续编》、《后集》收录人物近900人，只有45人附之以赞。至于为何人立赞，完全以“道”为标准，所谓“修践合于《道德》五千言者”。^②因而，赵道一选择的立赞对象，既有黄帝、广成子等传说仙真，也有范蠡、张良等历史名臣；既有张道陵、许逊、王嘉等创教祖师，也有葛洪、陶弘景、司马承祯等道界学人。对那些在教内影响不大的人物，只要符合“道”的标准，亦为之立赞。如卷一〇《匡续》赞曰：“匡续以周王屡征之不起，砺志于道。其视王侯之贵，金玉之富，曾土芥不如矣。卒能功成行满，白日冲升。……后世得道之士，不事王

① 《仙鉴》卷一，《轩辕黄帝》。《道藏》第5册，第112页上。

② 《仙鉴·仙鉴编例》。《道藏》第5册，第102页上。

侯，高尚其事，或飞升或尸解，不知其几千人矣，其殆本于匡续乎？”^① 卷一五《李阿》赞曰：“李阿得道已深，历年久矣。观其汲汲以济孤贫为念，且屑身乞食，以行其教，其意深矣。”^② 通过选择人物，附加赞语，反映了赵氏立论褒扬的标准。

其次，以散文或诗词的形式作为论赞。《纯阳帝君神化妙通纪》全书一百零八化，每化后多附有赞文，称彖章。除了大部分赞文是对原文的提炼与概况外，有的是对原文材料的补充和考证。如“瑞应明本第一化”之彖章考证吕祖的身世、出生地等问题；有的是对正文内容的进一步解释，如“慈济隐德第三化”中，逐句解释纯阳帝君诗“摔碎葫芦踏碎琴，飘然拂袖出儒林；太初实相纯如玉，元始真如莹若金；丹焰冲天神莫测，剑峰入地鬼难寻；自从一枕黄粱后，始觉从前枉费心”之含义；有的还对当时的一些著述或事件加以评判，如“明玄体道第六化”之彖章云：“师祖此篇问答，历代圣师心心密印，密授仁德……心明性养之玄微，慧命真空之妙用，尽在是矣。愚昧此尝默叹世传《灵宝毕法》、《钟吕传道集》，谬妄之甚！乃要名尚奇之士为之。或云施肩吾作，亦未知是否。又有于伪书中取用，作集作记，证事证理，而为传道根源，真乃井蛙耳。认贼作儿，捐石为土，以盲指盲，无廉耻之甚矣”！^③ 言词如此激烈地反对某些道经及以伪书证道的现象，足见作者编纂《纯阳帝君神话妙通纪》尚有正本清源的意图。再如《金莲正宗记》的论赞，言辞精练、议论宏阔。卷四《长春丘真人》赞语：“仆尝游燕台，见三人相与论丘仙翁之功德。其一人曰：‘我以为磻水溪边七年苦志，宝玄堂上，数载流光；炼金丹大要之基，种大枣交梨之树，出神入梦，斡地回天。此功德之最大者也。’其一人曰：‘非也，我以为修宫立观，传教度人；开全真七朵之莲，种无形三花之树，受簪冠者半天下，谈道德者匝世间，无人不饮于重玄，有物尽霑于至化。此功德之最大者也。’其一人曰：‘我则以为当蒙古之锐兵南来也，……我长春丘仙翁应诏而起，一见而龙颜稍霁，再奏而天意渐回；……四百州半获安生，数万里率皆受赐；所谓展臂拒摧峰之岳，横身遮溃岸之河；救生灵于鼎镬之中，夺性命于刀锯之下。……此等阴功，上通天意。固可以碧霄往返，白日飞升。又何用于九转丹砂，七还玉液者也？’”^④ 这段论

① 《仙鉴》卷一〇，《匡续》。《道藏》第5册，第162页下。

② 《仙鉴》卷一五，《李阿》。《道藏》第5册，第190页上。

③ 《纯阳帝君神化妙通纪》。《道藏》第5册，第710页上。

④ 《金莲正宗记》卷四，《长春丘真人》。《道藏》第3册，第361页上、中。

赞，环环相扣，层层递进，以三人谈话的方式，揭示丘处机对全真教及社会的突出贡献，虽有溢美之词，但亦言之有据，不离大旨。

诗词形式的论赞在元代道教史籍中很普遍，除了《纯阳帝君神话妙通纪》之诗象和词象外，还有《梓潼帝君化书》每化前的七言诗，《西山许真君八十五化录》每化后七言诗，《金莲正宗仙源像传》传后的四言诗等，以概述并赞美传主行迹为主。当然，不少碑传集的诗词论赞带有很强的奉承色彩，且格式雷同，内容空洞，徒具华丽外表，无甚可观之处。

总之，无论是哪种形式的论赞，对于元代道教史籍来说，都丰富了其结构。这些论赞丰富了道教史籍的内涵，成为其不可或缺的重要组成部分。

4. 表和图的使用

元代道教史籍对表有所使用，但远达不到重视。如《茅山志》卷五“三神纪”之“茅君真胄”列三茅君的高祖、曾祖、祖、父世系，卷一〇“上清品”列上清经箓圣师七传真系之谱，都是表的形式。此外，别无他例。但是，许多谱录的传承世系部分也是按表的形式排列的，只不过未列表格罢了。相对于对表的忽略而言，元代道教史籍对图的使用比较充分。但是仅集中于谱录和像传中的人物肖像图和情景图，^①《洞霄图志》本有山川形势图，惜乎其图今本散佚，面貌已难考察。《四明洞天丹山图咏集》有名无实，仅是四明山诗文汇集，无图。

元代道教史籍在表和图的使用方面侧重于像传的插图，而在世系表、山川形势图方面运用较少，没有形成自己的特色。

（四）语言的风格

语言风格是一种社会现象、语言现象，是在语言运用上表现出来的一个民族、一个时代、一个流派或个人的各种独特性。^②它既可用于某一具体作家、作品，也可用于某一流派、某一时代、某一阶层、某一民族方面。作为宗教文献，元代道教史籍在语言风格上有其独特的个性。

1. 叙事简练、文笔流畅的语言风格

元代道教史籍在语言风格上具有叙事简练的特征。有的传记洋洋洒洒数千言，也未见拖沓。如《仙鉴续编》卷二《丘处机》，以时间为序贯通叙述，不枝

^① 参见前文“像传”部分。

^② 王今铮：《语言风格简论》，《内蒙古民族师院学报》2000年第1期。

不蔓；有话则长，无话则短。其开篇甚简练：“师名处机，字通密，号长春子。登州栖霞人，世为显姓。金熙宗大定六年，师甫十九，遂居崑崙（瞿）山。”^①而在叙述丘处机率弟子西行雪山讲道之前后经过时，则不惜笔墨，肆意铺展，几近数千言。这种既简练又突出重点的语言风格，在元代道教史籍中较常见。有的传记不足百余字，但内容详瞻，试读《终南山说经台历代真仙碑记》之《精思法师韦真人》：“真人名节，字处玄，杜陵人。早有才名，为魏明帝东宫侍书，年三十八称疾退隐。后著道士服，从赵炼师游，注《易》、《老子》书百余卷。周武帝幸，观祠醮，钦其风，命座演教。真人乃剖析天人之际，大明内圣外王之道。帝称精思法师，时号关西夫子。”^②传记虽短，但传主一生的主要信息如里籍、行迹、学术成就、获赐等内容清晰可见。一些元代道教山志，也很好地借鉴了世俗史籍的表现手法，广泛地采用注释、按语及互见体例。以《茅山志》为例，如一事可归于数类，则著互见，此略则彼详，并注“见某篇”或“事见某篇”。若所本之书有详细叙述，亦加注云“详具某书”或“事见某书”。又如《武当福地总真集》，卷中叙“三十六岩”使用互见法甚多，使其语言具有简明凝练的特点，避免了行文上的重复。

不少元代道教史籍兼有文笔流畅的特点。如《游记》用“坡陀折益路弯环，到处盐场死水滩。尽日不逢人过往，经年唯有马回还”，“东北行千里外无沙处，绝无树木……”来描写“南北数千里”的荒漠，用“黄云白草”、“黑车白帐”、“岸多高柳”、“草多黄花”来记述斑驳美丽的草原，用“男子结发垂两耳。妇人冠以桦皮，高二尺许”，“饮毛茹血同上古”记述大草原的风俗与生活，以及“遇食同享，难则争赴，有命则不辞，有言则不易”的纯朴民风。同时，还描写了成吉思汗的故都窝里朵“车帐千百”、“其车與亭帐，望之俨然，古之大单于，未有若是之盛也”的盛景，别有一番帝王气象。^③杨建波称其语言“生动、瑰丽、雄健、简洁”，^④为允当之论。复如《武当福地总真集》绘形状物栩栩如生，叙事简洁概况，语言生动、形象、骈散结合，齐一中透漏着错落美，可视为一部

① 《仙鉴续编》卷二，《丘处机》。《道藏》第5册，第425页中。

② 《终南山说经台历代真仙碑记》，《精思法师韦真人》。《道藏》第19册，第547页中。

③ 此书的文学及语言特色，可参见钟婴《〈长春真人西游记〉述评》，《杭州师范学院学报》1995年第1期。

④ 杨建波：《道教文学史稿》，第414页。武汉出版社，2001年版。

优秀的文学作品。《仙都志》写景状物也很有文采，语言洗练，佳句迭出。^①《茅山志》、《甘水仙源录》等都录有不少碑刻题咏，多出自文坛巨子之手，文中精品，篇中佳什，俯拾即是。

2. 直白浅易的表述特点

在驳杂的道教文献中，不乏艰涩古奥者，甚至有意将文字按一定规律错杂排列，且以隐语行文，使人望而却步。^②道教史籍以记载历代仙真事迹为主，目的是向世人宣传神仙实有、神仙可学的理念，同时为修道者提供崇拜的样板，所以较为直白浅易，通俗可观。

元代道教史籍写人叙事一般采用不加渲染的史传笔法。如绝大多数神仙传记表述方式大致相同：开始简单交待人物的姓氏、籍贯、家庭状况，然后以之为中心，选择具有代表性的事迹加以展开情节。如《仙都志》卷下之“徐元璿”条：“号梓林，丽水人，为玉虚道士。宋景定间应诏祈雪，用粉笔书青纸，为五出者，以进曰：‘翼日辰时必雪，皆五出。’及期，果然。赐号紫微惠济先生。事具《郡志》。……大德甲辰无疾羽化。”^③又如《仙鉴续编》卷三《郝大通》开篇云：“师名大通，字太古，宁海人，广宁其号也。金熙宗天眷三年正月初三日生。……”^④可见，其笔法皆史家套路。大部分道教史籍记述人物并不着意刻画，作品中基本没有主人公的心理描写，甚至也没有外貌、肖像描写，如此单一的手段虽然不可能写出血肉丰满的人物，但却具有叙述连贯得法、语言自然朴实、直白易懂的特点。这种照实而录、不加渲染的语言表述模式是神仙传记中最为常见的，给人一种写实的感受。《游记》也是同样的表述模式，李志常以其所见的顺序一路写去，他并没有刻意去捕捉什么，但是看似不经意摄入的若干画面，却有着强烈的艺术魅力。^⑤这或许就是简易的艺术美。朱光潜先生说：“简易是艺术最后的成就，古今中外最大的艺术作品都是简单而深刻。”^⑥大部分道教史籍的简易谈不上深刻，但作为一种语言风格，简易总是值得称道的。

3. 带有道教神秘色彩的语言风格

虚妄语言的大量存在，及道教术语的广泛使用，形成元代道教史籍的另一种

① 杨建波对两书的文学特色有精辟分析，参见其《道教文学史稿》，第419—429页。

② 如《天仙金丹心法》等书。

③ 《仙都志》卷下。《道藏》第11册，第82页中。

④ 《仙鉴续编》卷三，《郝大通》。《道藏》第5册，第431页中。

⑤ 参见杨建波《道教文学史论稿》，第415页。武汉出版社，2001年版。

⑥ 《朱光潜美学文集》第一卷，第222—223页。上海文艺出版社，1982年版。

语言风格，即神秘化色彩。这种神秘化的语言风格常常出现在仙传的结尾部分，与其开头及中间部分的简练通畅、直白浅显既互相矛盾，又相互配合地构成了元代道教史籍的叙述特色。在这里，多数仙传的人物结局已经形成固定模式。如《仙鉴》描述历世仙真，有的直接升天，如王倪，“尧舜之时犹有见者，后一旦升天”，^①王传，“其父子并得道，后升天而去”；^②有的乘风而去，如马丹，“灵公欲仕之，逼不以礼，有迅风发，丹入回风中而去”；^③有的驾云飞腾而去，如杨泰明，“一日，日中，祥云迎绕于庵前，泰明遂乘云升腾而去”；^④有的乘龙而走，如马师皇，“一旦龙负而去”；^⑤有的尸解，如吕尚，“有难而不葬，后子伋葬之，无尸，唯有《玉铃》六篇在棺中云”；^⑥有的莫知所终，如赤须子，“后住吴山下十余年，莫知所之”。^⑦在《纯阳帝君神化妙通纪》、《梓潼帝君化书》、《玄天上帝启圣录》等元代道教史籍中，诸如此类的语言屡见不鲜。即使随着道教神仙观念的变化，白日飞升之类的字眼愈来愈少，但仍然带有浓厚的玄虚特色。如马钰去世前，“进士徐绍祖等见空中卿云鸾鹤，变态飞舞，不可名状，重阳云冠绛服，丹阳三髻素衣，现于天际，移时乃去”。^⑧我们看到，在仙传的结局部分，宗教神秘的超自然色彩显露无遗。

作为道教文献，应用本教术语也是题中之意，而术语过多又势必造成内容的晦涩难懂。元代道教史籍在体裁上多传记、山志，而非教义、法术专书，因之术语并不是最多的，但仍较为普遍。为了克服这种现象，有的仙传只是概括传主一生行迹，而对涉及术语较多的专著、法术不做深入介绍。如《仙鉴》卷二四《葛洪》只录葛洪《抱朴子》自序，说明著书缘起，并引《晋书》卷七二“洪博闻深洽，江左绝伦，著述篇章，富于班马。又精辨玄赜，析理入微”，^⑨而未言该书内容；同卷《陆修静》只云：“先是洞真之部真伪混淆，先生刊而正之，经

① 《仙鉴》卷四，《王倪》。《道藏》第5册，第125页上。

② 《仙鉴》卷四，《王传》。《道藏》第5册，第127页下。

③ 《仙鉴》卷三，《马丹》。《道藏》第5册，第117页上。

④ 《仙鉴》卷三八，《杨泰明》。《道藏》第5册，第317页上。

⑤ 《仙鉴》卷三，《马师皇》。《道藏》第5册，第114页下。

⑥ 《仙鉴》卷三，《吕尚》。《道藏》第5册，第116页中。

⑦ 《仙鉴》卷三，《赤须子》。《道藏》第5册，第119页中。

⑧ 《仙鉴续编》卷一，《马钰》。《道藏》第5册，第421页下。

⑨ 《仙鉴》卷二四，《葛洪》。《道藏》第5册，第237页中。

渭乃判。故斋戒仪轨为将来典式。”^①虽点明其对《道藏》分类的巨大贡献，但未言“三洞”体例之具体情况；同卷《陶弘景》内容甚详，但于其《真诰》、《学苑》、《孝经论语集注》、《帝代年历》等书也是仅录书目而已。这种处理方式，既避免了术语的泛滥，也不违背传记的体例，是较为理想的。当然，仙传中也有全篇遍用术语的例证，如《仙鉴》卷七《苏林》就涉及“炼气益命之道”、“服胎食之法”、“还神守魄之事”、“三尸”、“谷虫”、“太上八琼飞经之丹”、“五斗三一大帝”、“三一”、“洞房三元真一之道”、“守形思真”、“泥丸”、“玄丹”等许多玄妙术语，使全文扞格不通，难以卒读。由于虚妄语言及较多术语的存在，形成了道教史籍与世俗史书在语言风格方面的差异，从而给人们认识这些文献增加了难度。这恐怕也是道教史籍难以避免的一个问题。

4. 以诗传道的风气对道教史籍语言风格的影响

诗词与道教教旨颇有契合点，道教修炼本来重存思玄想，而后世道教所谓内丹、性命双修，实际上也是强调以内省的方式，对玄妙境界的体验。诗词作为一种“要眇宜修”的艺术形式，擅长的本就是表达内省式的、私人化的情感体验，其含蓄婉转、含而不露、一沾即走、一点即透的词体特征，也同样十分适合于道教内省境界的表现。词本身作为一种流行和通俗化的文艺形式，也利于教旨的传播。^②最为典型的以诗词传道的风气始自全真教，元代全真教徒刊行了大量诗文集，在道教史上可谓空前绝后，^③其主旨不离弘道。受此风熏染，元代道教史籍也融入许多传教诗词，从而形成了极有韵律的语言风格，读来琅琅上口。

如《仙鉴续编》卷一《王嘉》收诗词多首，有七言绝句《遇师》、《甘水镇留题》、《赠马钰》及词《踏莎行·烧庵》等。其《踏莎行·烧庵》云：“数载殷勤，谩居刘蒋，庵中日日尘劳长。豁然真火瞥然开，便教烧了归无上。奉劝诸公，莫生悒快，我咱别有深深况。唯留灰烬不重游，蓬莱云路知来往。”^④这首词一方面表明王嘉对自己多年尘世生活的幡然悔悟，及弃家修道的坚定决心，同时也规劝众人，莫生不满，当效法自己倾心向道。《金莲正宗记》卷二《重阳王真人》收诗词更多些，有神人授密语诗词五篇、《烧庵》、《寿期》等七言绝句多首、《竹杖歌》等七言诗、《虞美人》等词。其《竹杖歌》云：“一条竹杖名无

① 《仙鉴》卷二四，《陆修静》。《道藏》第5册，第239页下。

② 参见陶然《金元词通论》，第209—210页。上海古籍出版社，2001年版。

③ 同上，第208页。

④ 《仙鉴续编》卷一，《王嘉》。《道藏》第5册，第415页中。

著，节节辉辉光灼灼，伟矣虚心直又端，里头都是灵丹药。不摇不动自清闲，应物随机能做作。……”^①以极富韵律的诗词形式告诫弟子们坚定不移，一心修道。

丘处机作为杰出的道教诗人，深谙道家美学。其“诗词题材颇广，大抵为抒情言志、纪事写景之作。其登临览胜，讴歌山川，苦旱喜雨，警世愍物，有如仁人志士；其赠答应酬，随机施教，除顽释蔽，论道明心，俨然一代宗师；其居山观海，吟月颂松，流连风景，则似隐士文人”。^②《游记》收录丘处机师徒吟咏赞颂几十首，多寓情于景，既赞叹西部风光、记录见闻、抒发感受，又宣传教旨。试读《贺圣朝》，其一：“断云归岫，长空凝翠，宝鉴初圆。大光明弘照，亘流沙外，直过西天。人间是处，梦魂沉醉，歌舞华筵。道家门、别是一般清，暗开悟心田。”其二：“洞天深处，良朋高会，逸兴无边。上丹霄飞至，广寒宫悄，掷下金钱。灵虚晃耀，睡魔奔并，玉兔婵娟。坐忘机、观透本来真，任法界周旋。”^③两首词皆作于元太祖十五年庚辰（1220）中秋，作者通过空旷明澈的月景，构成辽阔深远的意境，抒发开悟心田、洞彻本真的道教情怀，本意还是弘扬道教的“清”与“真”。

当然，许多传道诗词格调不高，亦未见多大文学价值，但对于丰富道教史籍的语言风格，改变一些仙传枯燥乏味的表述方式还是有积极作用的。

鉴于道教的驳杂以及教内高道素质的局限，道教史籍的体裁与义例不如佛教史籍丰富。但是，元代道教史籍的体裁与义例相比前代，毕竟有许多进步。突出表现在：一是在体裁上有所创新和发展。在继承前代谱录和世俗谱牒的基础上，元代创立的“合谱”，在谱学领域占有突出地位；仙传和山志体的完备与繁荣，极大地丰富了道教史籍的内容；《游记》则是道教游记乃至整个游记文学中的杰出代表。二是编纂义例形成了自己的特色。除了在材料来源与取舍、内容结构的安排及语言的风格等方面，较比以往更有章法外，求实意识的确立、考证和存疑等治史方法的使用，表明元代道教史籍已经有了对直书的追求。对于宗教文献而言，这一点值得称道。

① 《金莲正宗记》卷二，《重阳王真人》。《道藏》第3册，第349页中。

② 任继愈主编：《道藏提要》，第913页。中国社会科学出版社，1991年版。

③ 《长春真人西游记》。《道藏》第34册，第482页下—483页上。

第四章 元代道教史籍的史学价值

元代道教史籍是道教典籍的重要组成部分，关于其史学价值的研究向来不为史家所重视，即便论及也是泛泛而谈，或浮光掠影。事实上，元代道教史籍在记录道教发展史、反映社会政治、经济、民间信仰等多方面都有一定的史学价值，值得认真挖掘。本章拟就这一问题作初步探讨。

一、对道教发展史的记录

记述道教发展史，是道教史籍的题中之意，元代道教史籍主要侧重于历代仙真事迹、道教重要事件及有关活动等方面的记述。

（一）关于历代仙真事迹的记载

1. 描述历世仙真总貌

元代道教史籍为学人了解历世仙真的基本情况提供了较为丰富的资料。尤其是赵道一《历世真仙体道通鉴》（简称《仙鉴》）、《续编》、《后集》及张雨《玄品录》对于研究历世仙真总貌，有着突出的意义。

赵氏之书，首为轩辕黄帝，继为三皇五帝及周秦之古仙，再记汉至宋末诸道士及传说人物，共计745人；《续编》五卷，收录宋末元初高道34人，以全真人物为主；《后集》六卷，为历代女仙、女道传记，共120人。在现存神仙、道士传记中以此书收罗最富，其内容亦堪称平实。该书收载时限之长，人物之多，为汉代《列仙传》和宋《三洞群仙录》等书所不及。唐宋道教繁盛，高道辈出，但很多道教人物不见史传，道教传记亦散失良多，实赖此书保存不少仙真史料。《仙鉴》收录唐宋高道在130人以上，是研究唐宋道教史不可或缺的典籍。

《仙鉴》在记述历世仙真时，注意对前世道教仙传的增补。具体而言，主要有两种情况，一是增益新篇，如卷三《赤松子》、《陆通》、《萧父》、《东方朔》等，比《列仙传》中的相应内容增益较多。卷二一《张玄宾》、卷三四《王玄甫》、《王仲甫》等依据《真诰》，并有许多增补。卷二六《许太史》，较《玉隆

集》之《旌阳许真君传》和《续真君传》，略有增益。卷二七《胡惠超》也比《玉隆集·逍遥山群仙传·胡惠超》增入唐玄宗开元时以诗送还山、玄宗三公主从胡惠超学道、胡氏最显之门人弟子等内容。《仙鉴后集》卷四《樊夫人》、《东陵圣母》、卷五《西河少女》等比《神仙传》、《壙城集仙录》等同一条目都有增益。再者是增加对前人记述的注释、考辨、评论的内容。如卷三《宁封子》所增注释比原文还多，《务光》附有大段的“道一曰”，加入著者之独到见解，《师门》既有深入的考辨又有精到评述等。无论是增益新篇，还是详加注释、考辨和评论，在《仙鉴》这部大书之中，皆甚为普遍，此乃该书重要特征。另外，《仙鉴》还有着丰富的校勘价值，对此，刘师培早就有所注意。其《读〈道藏〉记》云：“该书卷三多据《列仙传》，卷五以下多据葛洪《神仙传》，其足校二书讹脱者，不下数百十事，此均有裨于校勘者也”。刘师培还以《轩辕黄帝》条为例，校孙渊如所刊《黄帝传》，得“其与孙刊殊异者”六十余条，足见《仙鉴》“极富校补者也”。^①

《玄品录》以时代相次，同时又品其所主，因老子著《道德经》，故所收先秦奉道者皆名之曰“道德品”。自秦以下，又分十品辨之，全书实际集历代信道者146人。以时代而论，则先秦16人、秦汉35人、三国两晋南北朝44人、隋唐五代33人、两宋18人；若以品类视之，即道德品16人、道品30人、道权6人、道化8人、道儒17人、道术14人、道隐19人、道默8人、道言13人、道质9人、道华6人。^②《玄品录》称得上搜罗丰富，张雨本人又是元代著名学者，其文字简洁洗练，且基本摒弃了虚妄之说，所记人物多有史料依据，故堪为道教人物研究之宝贵材料。该书在史学上最大价值在于，增补后世官方及民间对传主的奉祀情况。如卷二《郭文举》，较前世史籍增加后梁乾化（911—915）封“灵曜真君”号等内容。^③卷三《许迈》，增梁乾化三年（913）敕赠“归一真君”

① 刘师培：《读〈道藏〉记》，《道藏要籍选刊》（十），第716—717页。上海古籍出版社，1989年版。

② 其分类标准虽未明言，但品名似乎能反映张雨对传主的综合认识。如将张良、曹参、魏征、李泌等归入“道权”，当取道中权谋之士含义；将司马谈、杨雄、向秀、王弼、皇甫谧等归入“道儒”，当取道中儒者含义。

③ 郭文举，《太平御览》卷五一〇、《云笈七签》卷一一〇、《仙鉴》卷二八，皆有传。邓牧《洞霄图志》卷五“灵曜郭真君”记载，梁加封郭文举的时间是乾化三年（913）。

封号。^① 宋徽宗宣和年间，曾敕封不少以往高道，《玄品录》皆有收录。如卷一《郭四朝》在综合诸书、取实弃虚的同时，^② 全录宣和年间敕书及加封“太微葆光真人”号。卷二《许穆》，比《仙鉴》卷二一的相应内容增加宣和敕封“太无广德真人”号。卷三《杨羲》，《云笈七签》卷一〇六、《仙鉴》卷二四有传，但《玄品录》较之丰富得多，且全录宣和敕封“洞灵显化真人”号。同卷《陆修静》，在《云笈七签》卷一〇七《梁茅山贞白先生传》基础上，增加宣和封“丹元真人”号。同卷《陶弘景》，增加宣和《宗元翊教真人诰》等。^③ 关于宣和年间对上述高道的封号，均未见他书记载，为《玄品录》所独有。卷一《严遵》，继承前世史书，^④ 增加“有祠，在汉州绵竹县。宋绍兴封君平（严遵字）为‘妙通真人’”之内容，反映了南宋高宗时官方及民间对严遵信仰情况，“妙通真人”之封号亦仅见于《玄品录》。卷二《郑朴》也在前世史书的基础上增入“汉中有祠”的内容。^⑤

2. 记载某一仙真、某一道派或某一区域仙真概貌

《仙鉴》、《玄品录》等书侧重于从宏观上反映历世仙真之总貌，此外，从微观上记述不同时代高道状况的元代道教史籍尚有许多，从而为历代道教人物研究的深化提供了依据。

首先，专门记载某一仙真的行迹。元代道教史籍中此类史料较多，如《凝阳董真人遇仙记》一卷、《太华西夷志》二卷、《云阜山申仙翁传》一卷、《体玄真人显异录》一卷等，是以现实高道为记述对象的。《许真君仙传》一卷、《西山许真君八十五化录》三卷、《许太史真君图传》二卷、《梓潼帝君化书》四卷、《徐仙翰藻》一四卷、《纯阳帝君神化妙通纪》七卷、《玄天上帝启圣录》八卷、《玄天上帝启圣灵异录》一卷、《庐山太平兴国宫采访真君事实》七卷等，是以传说人物及世俗神信仰为记述重点的。无论哪种情况，对于道教史的研究都必不可少，兹举例论之。

① 许迈，《晋书》卷八〇、《通志》卷一二九、《咸淳临安志》卷六九、《仙鉴》卷二一等，有传。邓牧《洞霄图志》卷五“归一许真君”亦记载梁敕封之事。

② 郭四朝事迹，首见于《真诰》。另《洞仙传》（今有严一萍辑本）、《云笈七签》卷一一〇、《仙鉴》卷六，有传。

③ 陶弘景，《梁书》卷五一、《南史》卷七六、《通志》卷一七八、《太平广记》卷二〇二，有传。

④ 严遵事迹见于《华阳国志》卷一〇，晋皇甫谧《高士传》卷中、郑樵《通志》卷一七七，亦有传。

⑤ 郑朴，皇甫谧《高士传》卷中、《通志》卷一七七，有传。

禄昭闻撰《凝阳董真人遇仙记》记董守志遇仙事迹。董真人，名守志，字宽甫，号凝阳子，本姓术虎，为女真人。历史上以少数民族入道者并不少见，但立传者不多，以专传形式出现者更为少见；关于董守志的资料很少，仅《陕西通志》卷六五有简要传记，故此书实为研究道教与少数民族关系的较好史料。董守志所遇者乃正阳（钟离权）、纯阳（吕洞宾）、海蟾（刘操）三位民间影响甚巨的神仙，且为全真教公推教祖，因而考察此书对了解全真教早期教义、传教方式以及流传情况，大有帮助。

陈梦根辑《徐仙翰藻》一四卷，系徐仙信仰资料汇编。所谓徐仙，本是五代时南唐烈祖李昇（原名徐知诰）从兄弟徐知证、徐知谔的合称，两人曾分别受封为江王、饶王。此为事实，《旧五代史》卷六二、《资治通鉴》卷二八一有载，后两人渐被神化为灵济真人，其信仰流行于福建地区。《春明梦余录》载刘健《革除滥祀疏》云：“谨案正史载，……知证夭死，知谔病死。五代石晋时，无故立庙，称之为神”。明初福建地区仍有供奉，《大明一统志》云：“福州府闽县南旧有洪恩灵济宫一所，祀二徐真人”。^①后因成祖朱棣宣扬，二仙信仰达到高峰，信仰重心也转至北京。至于二仙功德，未必属实，然通过信仰的流变转化，去认识当时的社会，其价值更值得期待。《徐仙翰藻》所录记、赋、文、赞、诗、词、表、榜、疏、启、联等二百余篇；后有辑者跋语，述辑者编撰旨趣。历世徐仙信仰资料中，以此最富。

苗善时《纯阳帝君神化妙通记》七卷，全书共分一百零八化（原缺二十六至三十三化），一化一章一事，每化后多附赞文。纯阳帝君即吕岩，字洞宾，号纯阳子。此书叙帝君显化事，采集了自唐以来吕洞宾的流传故事。虽与其他仙传一样，该书多神话，但在这些神话背后又能折射出丰富的信息。譬如，关于吕洞宾信仰在南宋是否被传扬？是否有一处或数处地区对其传扬有所偏爱？该信仰的主要方式是什么？其触及的是哪些社会阶层？这位圣人又如何成为全真教的祖师之一？通过考察此书，可以得到一些答案。^②关于吕洞宾及其信仰的史料很多，南宋吴曾《能改斋漫录》、范致明《岳阳风土记》、杨亿《谈苑》、《宋史·陈抟传》、洪迈《夷坚志》、《仙鉴》卷四五等，都不同程度地有所记载。但作为专门

^① 参见《四库全书总目提要》，第761页。海南出版社，1999年版。

^② 参见洪怡沙（Isabelle Ang）著，岑咏芳译《南宋时期的吕洞宾信仰》，载《法国汉学》第七辑，宗教史专号，第346—375页。中华书局，2002年版。

的传记,《纯阳帝君神化妙通纪》汇集了两宋时期的吕仙信仰故事,是吕洞宾信仰的一次很好的总结,远比其他著述丰富。该书对吕洞宾信仰的进一步传播及其故事广泛地走进戏曲,也有重要作用。^①

其次,重点记述某一派别仙真概貌。其中史料最为丰富的是反映全真教派高道的著述,如李道谦《甘水仙源录》一〇卷,前八卷录自王重阳以下全真教派约五十人之传记、碑文、祭文等。后两卷录全真道宫观碑记及《七真传》序赞。各篇大抵出自当时名流,如元好问、姚遂、王磐、王鹗、金源琦、陈时可、秦志安等,故历来被史家所重,是研究全真道历史的重要典籍。陈垣称:“金石之寿,往往不及简册,宋杜大珪有见及此,曾纂《名臣碑传琬琰集》,学者便之,今《仙源录》不啻全真之《碑传琬琰集》也”;又云:“宗人友珊先生撰《长春道教源流》,大半取材道谦之书,其第七卷入明以后,即感史料缺乏,几不成章,深致慨于道谦以后,无人继述也”。^②陈先生从正反两方面指出《仙源录》于全真之重要,足见其史学价值之高。此外,《金莲正宗记》五卷、《金莲正宗仙源像传》一卷、《七真年谱》一卷、《上阳子金丹大要列仙志》一卷、《上阳子金丹大要列仙派》一卷等,皆为记述全真教高道的重要史料,《仙鉴续编》也以全真人物为主。今人能对全真高道的大致情况有较为清晰的了解,这些著述功不可没。相反,金元时期曾一度兴盛的教派也立乔、达失蛮事迹无闻;与全真大致同时的太一道、真大道之历史亦较为模糊,“岂非无史之故耶”?“有史则传,无史则绝,史之重要如是也”。^③此外,《清微仙谱》一卷,记述清微派源流及谱系,涉及仙真六十余人;《净明忠孝全书》卷一,为净明道许逊、张氤、胡惠超、郭璞、刘玉、黄元吉、徐慧等七人之传记,对于研究该派历史,都是很有价值的。

再次,记述某一区域仙真的行迹。道教常以一山一观为依托,分衍派别,所以道派具有极强的区域化的特征。如道教史上著名的楼观派、茅山宗、龙虎宗、阁皂宗等,皆以本山为中心,向四周拓展。各派高道大德与本山之间有着千丝万缕的联系,因之,道教史籍经常以某一区域为中心,对本派高道做集中记述。如李道谦《终南山祖庭仙真内传》三卷,全书辑终南山修炼者之传记,始于与王嘉

① 元代戏剧,以吕洞宾信仰为题材者甚多,而一些故事的情节及结构即取材于《纯阳帝君神化妙通纪》。具体情况可参见邓绍基主编《元代文学史》第七章。

② 陈垣:《南宋初河北新道教考》,第31—32页。科学出版社,1958年版。

③ 陈垣:《南宋初河北新道教考》,第30—31页。科学出版社,1958年版。

同结刘蒋的和玉蟾与李灵阳,终于丘处机再传弟子圆明真人高道宽,凡37人,基本容纳了百年间于终南山之主要修炼者。《武当福地总真集》三卷,其卷末载历代在武当山修道成仙之名士,如姚简、谢天地、孙寂然、邓真宫、曹妙观、唐风仙、汪贞常等二十余人。《茅山志》卷八“稽古篇”考山中之仙真遗迹二十余处;卷一〇至卷一二“上清品”记茅山上清四十五代宗师之传说;卷一三、一四“仙曹署篇”记华阳洞天三宫五府诸仙真;卷一五、一六“采真游篇”记历代栖遁茅山之隐士、道士等。大凡与茅山有关的历世仙真之概貌多有记载,为元代以前茅山人物史的研究准备了较为充盈的资料。《洞霄图志》收录由晋至元与大涤山有关的高道近四十人,且附南宋绍兴年间(1131—1162)至德祐乙亥(1275)本宫住持凡十三人及元代至元十三年(1276)本宫住持、知宫等人名录。《金华赤松山志》之“人物类”收唐代舒道纪、宋代董惟、黄彦达、盛旷、周大川、吴养浩、朱知常等赤松山名道的传记。《仙都志》也列“神仙”、“高士”类,记述唐代以来于仙都山修道的重要人物,如周景复、刘处静等十余人。

神仙信仰,系道教核心内容,得道成仙是道教徒的一贯追求,不曾改易。道徒历来视得道仙真为楷模,故而不论何种体裁的元代道教史籍,多对历世仙真有所记述。这些史料的大量存在,是研究道教史的基础。正史中亦有道教人物传记,如《晋书》卷七二之《葛洪》、《梁书》卷五一之《陶弘景》、《旧唐书》卷一九二之《王远之》、《潘师正》、《司马承祯》、《吴筠》、《宋史》卷四六一、卷四六二之《丁少微》、《赵自然》、《贺兰栖真》、《柴通玄》、《林灵素》等、《元史》卷二〇二之《丘处机》、《祁志诚》、《张宗演》、《吴全节》等,但相对于历史上众多高道而言,毕竟微乎其微。欲深入了解道教历史,还必须从道教史籍入手。

(二) 关于道教重要事件及有关活动的记述

元代道教史籍对道教在产生、发展、流传过程中,教内出现的许多重要事件以及教外重要活动有所勾勒,而这些内容,正史之中鲜有提及,对以往道教史籍也是重要的补充。

1. 记录许多教内重要事件

诚然,所谓道教内部的重要事件,包罗广泛,此处仅摄取道教派别及其传承、宫观的创建以及度化弟子等几方面的问题,以说明之。

(1) 关于道教派别及其传承的记述 道教是许多道派的集合体,最早的是东汉时期的五斗米道、太平道,东晋南北朝时期的上清、灵宝、楼观等派别。宋元

时期,各种社会矛盾十分尖锐,道教内部分化与整合频繁,许多新流派应运而生。南方有净明道、清微派、神霄派、天心派等,北方则出现太一教、真大教、全真教。道教各派历来重视传承,传授系统的绵延不绝,标志着本教的繁荣与延续。正史疏于此事,而元代道教史籍对这一问题的记述是比较充分的。

首先,对正一教张天师世系的整理。正一教源于汉代五斗米道及后来的龙虎宗,在道教诸派中历史最久。大中祥符八年(1015),北宋真宗赐信州道士张正随真静先生号,自是凡嗣世者,皆赐号。鉴于张天师于道教仙真的突出地位,对张天师世系的整理甚为必要。南宋白玉蟾《武夷集》对此已有所注意,卷四六之“赞历代天师”,罗列由第一代张道陵至第三十二代张守真名姓,且于每位天师后皆附七言绝句一首,但对诸天师之具体情况尚无涉猎。《仙鉴》卷一八《张天师》为张陵传记,达万余言;卷一九王长、赵升、张衡、张鲁等共35人,除王长、赵升为张天师弟子外,其余均张氏传人,直至元代三十五代天师张可大,皆有里籍、行迹,一脉相承,条理清晰,实为明代《汉天师世家》之雏形,是天师道研究的珍贵史料。诚然,所谓张天师世系,学界公认较为可信的是宋真宗敕封二十四代张正随以后的部分,这一问题,另当别论。

其次,对上清派茅山宗历代宗师的记录。茅山宗是以茅山为祖庭而形成的道教派别,它宗承上清派,故称。《茅山志》卷一〇至一二集中记述了元代以前茅山宗四十五代宗师的传承系统。第一代为太师魏华存,第二代为玄师杨羲,第三代为真师许穆,以下皆称宗师,依次为许翊、马朗、马罕、陆修静、孙游岳、陶弘景、王远知、潘师正、司马承祯、李含光、韦景昭、黄洞元、孙智清、吴法通、刘得常、王栖霞、成延昭、蒋元吉、朱自英、毛奉柔、刘混康、笮净之、徐希和、蒋景彻、李景和、李玮景、徐守经、秦汝达、邢汝嘉、薛汝积、任元阜、鲍志真、沙志道、蒋宗瑛、景元范、王志心、翟志颖、许道杞、王道孟、刘大彬。经学者对诸宗师传记材料出处的具体考证,证明作者利用的材料广泛,且考核精当,^①为学人提供研究茅山道史的最为基本的材料。

再次,记述清微派传承系统。陈采在《清微仙谱》序中对清微派的传法系统作了梳理:“其传始于元始,二之为玉晨与老君,又再一传衍,而为真元、太华、关令、正一四派。十传至昭凝祖元君,又复合于一。继是八传,至混隐真人南公。公学极天人,仕宋为显官,遇保一真人授以至道。遂役鬼神,致雷雨,动天

^① 参见卢仁龙《〈道藏〉本〈茅山志〉研究》,载《社会科学战线》1992年第2期。

使，陟仙曹。晚见雷困黄先生，奇之，悉以其书传焉。”^① 这一篇序文作于元世祖至元三十年（1293），是目前所见的有关清微派源流和历史的 earliest 记载。出于自神其教的目的，道教各宗派在拟议各自的源起时，总是将其源头追溯至三清四御等道教主神，并将某位道教信仰的尊神定为该法的开山。如正一云受法于太上老君，灵宝称受法于太上大道君等。清微派在赋予自身的源起以神学依据时，也将自己的传法系统托之古远，上溯至原（元）始天尊。^② 所云元始天尊传衍为二，再衍为四派云云，属教内传说，不足为据。但文中提到的昭凝祖元君，即唐末广西零陵人祖舒，为清微派的实际祖师。^③ 祖舒以后的传授系统为：修端、郭玉龙、傅央熿、姚庄、高奭、华英、朱洞元、李少微，传至第九代为南宋理宗时的南毕道，即序文中之“混隐真人南公”；^④ 南毕道再传给雷困真人黄舜申，黄为清微派之集大成者。

复次，记载全真派祖师源流。最早记述全真祖师源流的是秦志安的《金莲正宗记》五卷，该书叙全真道授受系统为：太上老君—王玄甫—钟离权—吕洞宾—王重阳—马丹阳等全真七子。全真教的实际创建人为王重阳，秦志安将祖师一再追溯至太上老君，亦道教惯用手法，但全真道的教旨确有归复老子的特征；^⑤ 王重阳学说的重要组成部分内丹思想是继承钟离权、吕洞宾内丹派后融合禅道而成的，^⑥ 其自称“汉正阳（钟离权）兮为的祖，唐纯阳（吕洞宾）兮做师父，燕国海蟾兮是叔主”，^⑦ 也表明了这种学理上的继承关系。从这个角度看，全真以老子、钟离权、吕洞宾为祖师，是有道理的。唯东华帝君王玄甫系传说人物，不可诘究。元代统一，为道教南传与北上提供了条件。全真教的南传，使同源於钟吕金丹派的南北二宗（南宗与全真道）增加了接触的机会，彼此产生了合为一宗的要求。为了配合二宗合流，需要对二宗原来各自尊祀的祖师传系作相应调整，因此就有了陈致虚的《上阳子金丹大要列仙志》一书。现将该书叙全真道祖师传法

① 《清微仙谱·序》。《道藏》第3册，第326页下。

② 参见李志鸿《试论清微派的“会道”与“归元”》，载于《世界宗教研究》2005年第3期。

③ 卿希泰主编《中国道教》第一卷，认为祖舒行迹已被完全神化，不可能是清微派的创始人（第141页）。理由亦难说充分，今取通常观点。

④ 见《清微仙谱》之“会道”。《道藏》第3册，第330页下—332页上。序文云“继是八传”，意为祖舒以后再经八传，南毕道实为清微派第九代宗师。

⑤ 参见葛兆光《道教与中国文化》，第258页。上海人民出版社，1987年版。

⑥ 参见唐代剑《王嘉·丘处机评传》，第128页。南京大学出版社，2000年版。

⑦ 《重阳全真集》卷九《了了歌》。《王重阳集》，第129页。齐鲁书社，2005年版。

谱系整理如下：

王玄甫—钟离权—吕洞宾—	{	刘海蟾—张伯端—石泰
		—薛道光—陈楠—白玉蟾（南宗）
		王重阳—马钰等北七真—宋德方—李钰—张模
		—赵友钦—陈致虚（北宗）

这种安排将王重阳与刘海蟾并列，同师吕洞宾，而把南宗尊奉的张伯端等南五祖作为王重阳的晚辈，显然含有抬高全真、贬降南宗的倾向。但符合当时全真势强、南宗势弱的现实，于元代帝室早已封王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳为“真君”、“帝君”的皇命也十分吻合。因而南北二宗都可接受。^①此外，《古楼观紫云衍庆集》、《净明忠孝全书》、《龙虎山志》等元代道教史籍都对各自派别及其传承有较为系统的记述，从而为研究本派的历史提供了相应的珍贵史料。

（2）关于宫观的创建与沿革的记载 宫观是道士修道、祀神和举行宗教仪式的活动场所，^②为道宫、道观的合称。创立宫观既是弘扬道教之需要，也是自身发展的必然。虽然不同时期宫观含义不尽相同，但自道教开创以来，修建祠宇的活动从未中断。修道之人，视宫观为神仙居住之地，又是教徒修行悟道的场所。因此，无论是翬飞轮奐、宇栋森然，还是一区一楹、茅屋土坛，宫观的创建都是教内的重要事件。前代道教史籍在这方面的记载较为欠缺，元代道教史籍弥补了这一不足，保留了不少这方面的史料，对研究不同时期道教的发展是有帮助的。

《茅山志》卷一七、一八“楼观部篇”首次详实记载了茅山历代修造之宫观、山房庵院总貌，是道教宫观史的宝贵资料库。其中有元符万宁宫、崇禧万寿宫、下泊宫、华阳宫、燕洞宫等道宫五座，玉晨观、崇寿观、乾元观、燕洞观、华阳观等道观十七座，三茅真君庙、广济庙、圣侯庙、茅司徒庙等庙宇四座，另有山房庵院一百二十余处。该书对重要宫观的创建记述得非常详实，具有较高的史学价值。如茅山元符万宁宫，为陶弘景故居，宋哲宗时改为元符观。徽宗崇宁元年（1102）秋至崇宁五年（1106）扩建。卷三记述了其间宋徽宗对此事关心备至、屡次致信给负责建宫的刘混康的事实。先是于崇宁元年（1102）七月向奏

① 参见卿希泰主编《中国道教》第一卷，第175页。东方出版中心，1994年版。

② 道教宫观有个不断发展的历程，东汉末，五斗米道的靖、治和静室，南北朝时的仙馆，是道教宫观的雏形。北周武帝时改“馆”为“观”；唐代“观”也称“宫”。以后道教祠宇遂称道宫、道观。参见李养正《道教概说》，第390页。中华书局，1989年版。

请建宫的刘混康表示：“近览所奏，并皆惟允，已差郝随专董其事。余地土等亦一一应副。更有所需，依前奏来。”^①接着于崇宁四年（1105）正月复札增加资金支持：“省览来奏，备悉恳诚。……尚阙缙用，已降指挥应干官吏，责以近限，并力就功”。^②同时，不断催促工程进度，提供财力支持：“兹者修完之役，……委付有司，必早周备”，“并本命神像，迁入法堂，权行奉安。如更有缺，一一奏来”等。^③建成之后，徽宗又御制《元符万宁宫庆成颂》以示庆贺。^④整个宫观由筹建到竣工，尽收于此。此外，《茅山志》之“楼观部篇”对其他宫观的创建始末、历史沿革等信息，也有系统的介绍。

《仙都志》卷下之“祠宇”对仙都山的几处主要宫观的创制与沿革同样有详细记述。如“玉虚观”条云：唐玄宗天宝七年（748）“以独峰彩云仙乐之瑞，刺史苗奉倩奏闻，敕封仙都山周迴三百里，禁樵采捕猎，建黄帝祠宇，岁度道士七人，以奉香火”。宋英宗治平二年（1065）“改赐今名”，徽宗宣和二年（1120）“毁于寇，道士游大成迺即旧基再谋营造”，南宋理宗景定元年（1260）“郡守安刘，取朝旨命道士陈观定迁宫地向。不期年而告成”。元仁宗延祐七年（1320）“道士赵嗣祺钦受宣命，佩服颁降处州路仙都山玉虚宫提点，所五品印章，主领宫事，再奉玺书，获持改复甲乙，及蒙集贤院暨天师正一教主大真人特进上卿玄教大宗师各给榜据，俾永遵守。由是宫门增重旧观”。^⑤这段文字简单明了、要而不繁，把仙都观的历史沿革及创建、修葺的背景等来龙去脉记述得十分清楚。

其他如《洞霄图志》设“宫观门”、《龙虎山志》立“建置”类，《武当福地总真集》记述五龙灵应宫、紫霄宫、王母宫、云霞观等，《天台山志》记载桐柏观、洞天宫、玉京观、佑圣观、仁靖宫、纯紫宫等，都对各重要宫观创建沿革有丰富记载。另外，《甘水仙源录》、《金莲正宗记》、《终南山祖庭仙真内传》、《七真年谱》、《长春真人西游记》、《宫观碑志》、《金莲正宗仙源像传》等元代道教史籍中存有大量的全真教徒创建宫观的资料，^⑥是研究全真道史极为重要的

① 《道藏》第5册，第562页上。

② 《道藏》第5册，第563页上。

③ 《道藏》第5册，第563页中。

④ 《道藏》第5册，第566页上。

⑤ 《道藏》第11册，第79页下。

⑥ 郑素春在《全真教与大蒙古国帝室》（台湾学生书局，1987年版）一书中，利用上述诸书，制“全真教官观一览表”，指出全真教徒早期（指大蒙古汗国时期）创建的宫观有一百零四处之多。参见该书第115—137页。

史料。

(3) 保存了许多教内高道度化弟子的重要信息 弟子众多是道教繁荣的重要标志,也是其持续发展的保障。以全真教为例,该教经王嘉、全真七子等高道的不懈努力,教徒遍布天下。关于其全盛时期的道士人数,目前尚无学人做出令人信服的统计。^①但元代道教史籍中存有许多全真教度化弟子之史料,^②对研究这一问题及全真教的传播大有帮助。

首先,关于王嘉度化弟子的史料。王嘉创教于陕西,以终南山为据点传教,但收效甚微,仅有和德谨、李灵阳两个同道和史处厚、严处常、刘通微、^③赵抱渊^④四个弟子。但其传教收徒活动在山东地区取得成功,最为突出的就是吸纳马钰、丘处机、谭处端、王处一、郝大通、刘处玄、孙不二“全真七子”入教。作为全真教的重要事件,这一史实,多种文献皆有记述。在元代道教史籍中,叙述比较集中的是《仙鉴续编》卷一《王嘉》、《金莲正宗记》卷二《重阳王真人》、《甘水仙源录》卷一金源瑋《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》、刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》等。在全真七子的协助下,传教活动发展很快,先后在宁海、文登、福川、登州、莱州成立“金莲会”、“七宝会”、“三光会”、“玉华会”、“平等会”,“自是远近风动,与会者千余人”。^⑤

其次,有关王嘉诸弟子传教收徒的记述。王嘉的弟子中最有名的当属全真七子。马钰作为王嘉的大弟子,全真七子之首,嘉歿后继为掌教,弟子众多。其于陇州佑德观时“弃俗归道者,不啻百余人”。^⑥马钰弟子多有佳绩,“曹瑱、雷大通、刘真一、于洞真等数十人,实修真达道,扶宗翊教之士,悉出师陶铸之手”。^⑦李道谦《终南山祖庭仙真内传》有马钰弟子二十余人之传记。王嘉弟子中丘处机成就最高,在度化弟子、培养后人方面也卓有成效。丘处机在磻溪与龙

① 元好问《怀州清真观记》云:“今黄冠之人十分天下之二,声势隆盛,鼓动海岳”,恐为夸张之词。程越认为其数当在十万以上。参见程越《金元时期全真道宫观研究》(中国社会科学院1996年博士论文),第12页。

② 此处所云之弟子是广义的,不仅包含出家道士,亦有得法名、道号,但未出家者。

③ 事见《终南山祖庭仙真内传》卷上,《玉蟾真人》、《灵阳真人》、《史处厚》、《严处常》、《刘通微》。

④ 事见《甘水仙源录》卷八,《延安路赵先生本行记》。

⑤ 《甘水仙源录》卷一,《终南山重阳真人全真教祖碑》。《道藏》第19册,第724页中、下。

⑥ 《甘水仙源录》卷一,《丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》。《道藏》第19册,第730页上。

⑦ 《甘水仙源录》卷一,《丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》。《道藏》第19册,第731页上。

门洞时所收的门徒中，出家弟子有毕知常、赵九古、蒲察道渊等。^① 自应诏之后，门徒弟子迅速增加。正如李志常所说：自师东归后，诸方道侣云集，“京师翕然归慕，若户晓家谕。教门四辟，百倍往昔”。乃建平等、长春、灵宝、长生、明真、平安、消灾、万莲八会于大天长观。“远方道人继来求法名者益众”。^② 商挺亦云：“长春既居燕，士庶之托迹，四方道侣之来归依者，不啻千数，宫中为之嗔咽”。^③ 其中对后世全真贡献最大者当是著名的十八弟子。^④ 有关刘处玄度化弟子情况，《仙鉴续编》卷二载：“（大定）二十二年（1182），师复居武官，于是玄风大振，四方受教者日益众”，^⑤ 尤以于道显、宋德方、周全道、崔道演最为著名。^⑥ 身为七真之一，王处一亦是弟子众多，其“席下门徒，亲度者数千百众”，^⑦ 主要为陈志玄、朱志彦、赵志古、张志隐、李志宗、李志明、崔志安、赵志真、贺志冲、李志真。^⑧ 而郝大通“逝之后，弟子行缘四出，能世其业者甚众，高弟范玄通（圆曦）与栖云王宗师（志谨），又其尤者”。^⑨ 谭处端在七真中后继乏人，范恽为其《水云集》作序云：“长真先生往来于洛川之上，行化度人，从其教者，所至云集”。^⑩ 但其弟子见于经传者仅王道明、董尚志两人。^⑪ 全真七子中唯一女冠孙不二亦有徒众，《仙鉴后集》之《孙仙姑》云：“道成，行化度人，而归向者甚众”。^⑫ 除全真七子之外，王嘉的其他弟子也为全真徒众的培养做出了努力。如刘通微“立观度人，玄风大振于西山矣”。^⑬

再次，记录了马钰、丘处机等人的主要弟子度化徒众的信息。全真七子的弟

① 《终南山祖庭仙真内传》卷中有《毕知常》、《赵九古》，两人皆曾以马钰为师，蒲察道渊事见《甘水仙源录》卷一〇，《陇州汧阳县新修玉清观记》。

② 《长春真人西游记》卷下。《道藏》第34册，第496页中。

③ 《甘水仙源录》卷一〇，《大都清逸观碑》。《道藏》第19册，第809页中。

④ 丘处机十八弟子为：赵道坚、宋道安、夏志诚、宋德方、孟志温、何志坚、潘德冲、尹志平、王志明、于志可、鞠志圆、杨志静、蔡志清、张志素、孙志坚、郑志修、张志远、李志常。

⑤ 《仙鉴续编》卷二，《刘处玄》。《道藏》第5册，第424页中。

⑥ 于道显事迹见《甘水仙源录》卷四，《离峰子于公墓铭》；宋德方先后师从刘处玄、王处一、丘处机，周全道亦曾学道于马钰，分见于《终南山仙真内传》卷下、卷中；崔道演事迹见《甘水仙源录》卷五，《真静崔先生传》。

⑦ 《金莲正宗记》卷五，《玉阳王真人》。《道藏》第3册，第363页上。

⑧ 《甘水仙源录》卷二，《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》。《道藏》第19册，第738页上。

⑨ 《甘水仙源录》卷二，《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》。《道藏》第19册，第740页上。

⑩ 《云水集·序》。《道藏》第25册，第845页上。

⑪ 《甘水仙源录》卷一，《长真子谭真人仙迹碑铭》。《道藏》第19册，第732页中。

⑫ 《道藏》第5册，第488页下。

⑬ 《终南山祖庭仙真内传》卷上，《刘通微》。《道藏》第19册，第518页中。

子在培养后学方面做了许多努力，颇有功于全真教。如马钰弟子薛知微、周全道、赵悟玄、于通清、雷大通、刘真一，丘处机弟子范圆曦、王志谨、綦志远、孟志源、王志坦、李志柔、刘志源、赵志渊、尹志平、毕知常、吕道安、李冲道、杨明真、刘志敏等，度化弟子都在数百人以上，有的则达到数千人。^①

马钰及丘处机等人的再传弟子在培养徒众方面也比较突出，如毛养素系马钰再传，其“往礼太华惠照真人田无碍，即丹阳之法嗣也”，“凡聚徒阐教，前后度门人百数”。^②然逸期亦丹阳再传，其“授门弟子无虑千余人”。^③李志远师碧虚子杨明真，为丘处机再传，其于卫州胙城县创灵虚观，时人“跋俗悔过，受教于门者，肩相摩而踵相接矣”，^④见于记载的有李志安等。元代著名道教学者李道谦亦丘处机再传弟子，其于蒙古乃真马皇后称制元年（1242）赴终南祖庭拜重阳宫住持于志道为师，度弟子亦有建树，《甘水仙源录》后序及全书的校讎即为其弟子张好古所为。^⑤

另外，从正一派龙虎宗分衍而来的天心派，元代以雷默庵为代表，其在家乡武昌一带传天心正法，“弟子数千人”。^⑥还有清微派，创始人黄舜申有“门弟几百余人”，使“清微道法大行于世”；^⑦黄舜申之弟子张道贵“门下嗣法者二百余人”。^⑧

可见，元代道教史籍保留着十分详实的有关各种道教重要事件的史料，不仅

① 薛知微“度门弟子数百人”（《道藏》第19册，第530页中。下只注页码）；周全道“于济州创白云观，度弟子数百人”（第527页上）；赵悟玄“度弟子数百人”（第524页上）；于通清“度门弟子踰千人”（第523页中）；雷大通“诣门受教为弟子者数百人”（第521页上）；范圆曦“尝受戒箴称为弟子者，不可胜计”（第755页上）；王志谨，“愿为弟子者动以千数”（第756页上）；綦志远，“四方学徒不可胜数”（第766页下—767页上），“度弟子数百人”（第540页下—541页上）；孟志源“度门人五百有奇”（第772页上）；王志坦“度门弟子者数千人”（第777页上）；李志柔“四方学徒，不可胜计”（第782页上）；李志柔“四方学徒，不可胜计”（第782页上）；刘志源“度门弟子数百人”（第791页上）；赵志渊“学者凡数百人”（第791页下）；尹志平“出于门下者几三千人”（第555页上）；毕知常“岁度门人踰百”（第532页中）；吕道安，“买度为道士者，皆以先生为师，谨三百人”（第531页下）；李冲道“度门弟子数百人”（第528页上）；杨明真“度门人数百”（第526页上）；刘志敏“聚徒至百人”（第797页下）。

② 《甘水仙源录》卷七，《冲虚真人毛尊师蜕化铭》。《道藏》第19册，第778页上、下。

③ 《甘水仙源录》卷七，《洗灯子然先生道行碑铭》。《道藏》第19册，第783页中。

④ 《甘水仙源录》卷九，《卫州胙城县灵虚观碑》。《道藏》第19册，第798页中。

⑤ 《甘水仙源录》卷一〇。《道藏》第19册，第814页下—815页上。

⑥ 《仙鉴续编》卷五，《雷默庵》。《道藏》第5册，第447页上。

⑦ 《清微仙谱》。《道藏》第3册，第332页上。

⑧ 转引自卿希泰主编《中国道教》第一卷，第144页。

延续了道教史的记录，也补充了许多元以前道教史的内容。

2. 记载道教与现实社会的关系

道教自创教伊始，就表现出强烈的现实品格，只不过不同时期表现方式不同罢了。早期道教更多地以下层民众为主要对象，形成了一种与农民运动相结合，对抗封建政权的力量。魏晋时期，经过政府的抑制与利用以及教内的“清整”，道教逐渐向上层社会靠拢，形成了典型的“贵族”道教。无论何种形式，道教与现实社会尤其是与政治的关系都非常密切。元代道教史籍对道教与现实社会关系的记载十分丰富，最为突出的是道教中人积极参加政治活动以及道教得到政府的尊崇两类内容。

(1) 道教中人积极参加政治活动 正如汤一介先生所说，“道教一开始就有十分强烈干预政治的愿望”。^① 南朝齐梁时著名道士陶弘景为许多国家大事出谋划策，时人谓之“山中宰相”。^② 在未走入君主视野之前，道徒常以预言讖纬的形式对政治走势品头论足，其中颇能展现道士之政治嗅觉。如隋大业七年（611），炀帝亲驾征辽，道士岐晖谓弟子曰：“天道将改，吾犹及见之，不过数岁矣。”或问曰：“不知来者若何？”曰：“当有老君子孙治世，此后吾教大兴。”后数年，隋果乱，^③ 代之而起的是李唐政权。在政权遇到危机时，统治者常常祈求道教神灵佑国安民，道教中人也竭诚为国祈祷。《茅山志》卷二收唐肃宗赐玄静先生敕书云：“敕李含光师深通道妙，久著名闻。昔茅君之山，今洞真之奥，以师德行良景慕之。朕顷总干戈，扫除凶匿；保全万姓，克定两京；上皇圣驾，迎还宫阙。……仰荷玄元之佑，再成宗社之业。亦师精修愿力，有以助之。”^④ 可见，在平定安史之乱的过程中，唐政府亦借助于神力；李含光以其“精修愿力”颇受帝室表彰。

较之以往，金元时期道士参政兴趣更为浓厚。一些有影响的道士常常积极配合当权者的统治，以使自身得到官方认可，在政治领域谋得一席之地。最为典型的要数元太祖十六年（1221），丘处机拒绝宋、金之邀，而远赴万里之外的蒙古

① 汤一介：《早期道教史》，第87页。昆仑出版社，2006年版。

② 《南史》卷七六，《仙鉴》卷二四《陶弘景》。

③ 《仙鉴》卷二九，《岐晖》。《道藏》第5册，第267页下—268页上。

④ 《茅山志》卷二，《肃宗赐玄静先生敕书》。《道藏》第5册，第558页上、中。

营地，向成吉思汗讲道之事。^①这一抉择，显示了丘处机在政治上的远见卓识。记述此事的史书甚多，包括《元史》等正史在内，但最为详细的是《长春真人西游记》和《玄风庆会录》，前者叙西行经过，后者记讲道内容。通过西行觐见，丘处机为自己及全真道赢得了蠲免赋税差役、掌管天下道门、在蒙古统治之内任意立观度人等三大特权，从而为全真道日后的发展及走入蒙元帝国的政治生活奠定了坚实的基础。

除丘处机外，全真教的其他高道也保持着对政治的敏锐。李志明居太原保真观，时“国制未定，戎马营屯星散汾晋间。劫攘财物、戕害人命者，在所有之，有司莫敢谁何。岁庚寅（元太宗二年，1230），太宗（窝阔台）皇帝南伐，驻蹕并之古城。师（李志明）率徒侣拜觐天光，拈香祷祝。上情悦恻”，积极与政权取得联系，并借机向帝室表达自己的政治观点。李志明的言行在一定程度上影响了蒙古军对征服者的态度。窝阔台“因敕兵人有暴民攘物者，以军法从事，遂著为令，由是行者无扰，居者晏然，师与有力焉”。^②这一结果应该是较为理想的。尹志平为使全真教及时走入蒙古统治集团的视野，也是不遗余力。元太宗元年（1229）己丑，尹志平见上于乾楼辇。^③四年壬辰（1232），“帝南征还，师（尹志平）迎见于顺天”。^④全真道士的努力的确得到蒙古统治集团的重视，以至于后来的全真掌教李志常还有权为朝廷推荐寂照大师冯志亨，负责教授蒙古贵族子弟十八人汉学之事。^⑤元人马祖常曾说：“太宗皇帝，首诏国子通华言，乃俾贵臣子弟十八人先入就学，……学官摄于老氏之徒”。^⑥马祖常之言可视为佐证。据中国台湾学者萧启庆的考证，《元史》称国子总教为冯志常，实“志亨”之误。大蒙古国的国子学设于太宗五年（1233），可能是出自李志常的倡议，他和冯志亨为主要的负责人，称为“总教官”。^⑦若此，全真教在当时的大蒙古国的政治生活中扮演着极重要的角色。

① 金履遣使征聘，兴定三年（1219）五月，金使又自汴来聘。八月，宋宁宗遣使请，皆不赴。丘曾云“我之行止，天也；非若辈所及知。当有留不住时，去也”（见《长春真人西游记》及《金莲正宗记》卷四之《长春丘真人》等）。足见丘处机在政治上之睿智。

② 《甘水仙源录》卷六，《栖霞子李尊师墓碑》。《道藏》第19册，第774页下。

③ 《甘水仙源录》卷三，《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》。《道藏》第19册，第745页下。

④ 《甘水仙源录》卷三，《清和妙道广化真人尹宗师碑铭》。《道藏》第19册，第742页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷三，《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》。《道藏》第19册，第745页下。

⑥ 马祖常：《石田文集》卷一〇，《大兴府学孔子庙碑》。

⑦ 萧启庆：《大蒙古国的国子学》。转引自郑素春《全真教与大蒙古国帝室》，第74页。

从龙虎宗分衍出来的玄教在元代的政治生活中，也十分活跃。其首领参与了不少朝政，正如玄教大宗师吴全节所云：“予平生以泯然无闻为深耻，每于国家政令之得失，人才之当否，生民之利害，吉凶之先征，苟有可言者，未尝敢以外臣自诡而不尽心焉。而恩赉之厚，际遇之久，则有非人力所能至者矣”。^①即是说，真正使其尽心竭力的是国计民生，而自己及本教是否得宠，还在其次。象张留孙、吴全节、王寿衍等人先后奉命去江南访贤，为国选才。大德九年（1305）夏，玄教大宗师吴全节“奉旨搜贤，知叶玄文、邓牧心隐余杭天柱山，即而征之，固辞不起”。^②此处的玄教宗师承担着为国访贤的重任，已经与世俗朝臣无异，其涉足政界之深，可见一斑。

许多全真道士还亲自出马，利用宗教影响安抚骚乱、逃难的民众，这也是其积极参政的方式之一。如全真道士孟志源曾与其父共同安抚过即墨民众起义。明昌初年（1190），山东饥，即墨人高翔啸聚劫掠，诏命孟志源之父讨之。孟志源乃曰：“食者民之天，得之则生，弗得则死。抵死求生，小人之常情，讨而诛之，恶在其为民父母也？”遂宣布主上之德，赈以仓廩，不戮一人，寇为之平。^③丘处机也曾为安抚地方出过力，金宣宗贞祐二年（1214）之秋，“山东乱，驸马都尉蒲散公将兵讨之，时登及宁海未服。公请师（丘处机）抚谕，所至皆投戈拜命。二州遂定”。^④历史的真实是否如此，不好断定，但当地高道利用与下层民众的关系，通过各种形式的救助与安抚，或非虚辞。如李志远多次安抚百姓，金哀宗天兴二年（1233），“时关中甫定，暴狼相煽，公（李志远）以仁言诱掖，稍稍格心。比年南征，俘挚来者不绝。公询其主有好善者，多端劝谕，引而归道”。又元太祖十二年（1240）七月，“河北郝公总管家隶百余阴谋南遁。得其显状，尽欲刑之。公闻之，连夜驰至其门，以善言诲导亡者，皆免”。^⑤尹志平也屡有安抚民众之举。如元太祖十七年（1223），尹志平随丘处机西觐东归至云中，“山东乱，国兵又南下，真人（丘处机）曰‘彼方生灵魂魄悬砧鼎，非汝莫能救’，遂遣往招慰。闻者乐附，所全活者甚多”。元太宗八年（1236），蒙古军攻

① 虞集：《道园学古录》卷二五，《河图仙坛之碑》。

② 《洞霄图志·序》。《丛书集成初编》，中华书局，1985年版。

③ 《甘水仙源录》卷六，《重玄广德弘道真人孟公碑铭》。《道藏》第19册，第771页上。

④ 《甘水仙源录》卷二，《长春真人本行碑》。《道藏》第19册，第734页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷六，《终南山重阳万寿宫无欲观妙真人李公本行碑》。《道藏》第19册，第768页中。

略南宋统治下的四川，陕西遗民筑堡垒而居，尹志平兴建祖庭至此，民“相率归依，师为抚慰安堵如故”。回途中，“道经太行山间，群盗罗拜受教，悉为良民”。^①在农民起义来临时，也有一些道士竭力保护一方士绅。如“贞祐初（1213），红寇（按：指红袄军）起东海，富人多以财宝寓公（范圆曦），城（按：指密州）破，寇入。公度不可保，乃尽出所有以啖渠帅，老幼获免者甚众”。^②

检阅有关元代道教史籍，我们不难得出结论：道教徒虽有“出世”之标签，但历世高道为个人及本教得到当朝认可乃至崇奉，大都适时而又恰当地涉足政治，走着一条“入世”之路。

（2）道教得到政府的尊崇 道教鼎盛，必以政权的尊崇为前提。元代道教史籍有很多反映元代政府崇道的内容，对前代政权崇道的史实也有补述。

首先，帝室成员向高道请疾问病是尊崇道教的常见形式。道教与医学关系密切，早期道教如五斗米道、太平道即以符水咒说，治病疗疾招徕信众。虽然道士中巫医混杂，但许多高道确系良医，如皇甫谧、陶弘景、孙思邈等人。倘若某一道士治愈了帝室成员的痼疾，帝室自然会恩宠有加。如陆修静便以道术治愈宋明帝顽症：“太（泰）始四年（468），（宋明）帝不豫，诏请先生修涂炭之斋，是夕坛宇间卿云纷郁，翌日疾疗”。^③北宋徽宗时高道刘混康以符法取出皇后喉中钢针，颇得帝宠。“元祐元年（1086），哲宗后孟氏误吞针喉中，医莫能出。有司以高道闻，召见师（刘混康）进，服符呕出，针刺符上。宫中神其事，赐号洞元通妙法师，住持上清储祥宫”。^④另一高道皇甫坦则为皇太后、甄娘娘治病而备受优渥。宋高宗绍兴二十七年（1157），显仁皇太后得目疾，国医不能疗。皇甫坦为皇太后嘘呵布气良久，翳开目明，认见先生。另有甄娘娘病瘵累年，太后命先生亦为布气，即释踊而行。陛辞之日，两宫赐赉甚厚。^⑤再如，南宋道士张

① 《甘水仙源录》卷三，《清和妙道广化真人尹宗师碑铭》。《道藏》第19册，第742页中；第743页下。

② 《甘水仙源录》卷四，《普照真人玄通子范公墓志铭》。《道藏》第19册，第754页中、下。

③ 《仙鉴》卷二四《陆修静》。《道藏》第5册，第239页下。

④ 《茅山志》卷一一，《上清品》。《道藏》第5册，第605页上、中、

⑤ 《仙鉴续编》卷三，《皇甫坦》。《道藏》第5册，第434页上。《宋史》卷四六二“皇甫坦”本传亦载，考虑到《仙鉴》的成书时间（1294）早于《宋史》（1345），且内容较详，故取之。

道清也用道术救活了齐安郡主。“淳熙十年（1184），真君（张道清）有中都之游，时光宗在储，适齐安郡主病亟。真君咒棘水以进郡主，饮之遂甦”。^① 有时皇室成员的病，不是一两次诊断或小施法术即可治愈的，此时就需要借助道教举行大规模的请醮活动。金章宗明昌元年（1190）二月，皇太后微爽，敕大天长观设普天大醮七昼夜，仰祝皇太后圣寿无疆。未浹旬，皇太后康宁如初。^② 元代道教史籍存留此类事例尚有很多，足证道士以医术（或法术）受崇者不乏其人。

其次，向高道询问身体康健、长生久视之术是以帝王为首的贵族集团崇道的重要表现。道教本长于养生，比之其他宗教大都要解释“人死后如何”的问题，道教所要解决的“人如何不死”^③ 的问题更为实用。这一主张对处于九五之尊的帝王而言，极具吸引力。因之，君主很乐于向道士觅求养生长寿乃至飞升为仙之法。这种倾向在元代道教史籍中有着十分充分的反映。如《仙鉴》卷二一《封衡》、卷三〇《胡隐遥》、卷三一《万振》、卷四七《陈抟》、《苏澄隐》、卷四八《张无梦》、《仙鉴续编》、卷三《皇甫坦》等，分别记述了魏武帝、唐太宗、唐高宗、周世宗、宋太祖、宋真宗、宋高宗等帝王问养性大略、摄生之道等内容。^④ 金末元初全真教大兴，许多全真高道颇得崇奉，帝王同样向高道咨询养生之道。如金世宗大定二十七年（1187），“征（王处一）至燕京，居之天长观，尝问卫生为治”。^⑤ 元宪宗三年（1253），帝诏全真道士王志坦，访问身体康宁、寿数长久之说。^⑥ 明昌初，金章宗召全真道士刘通微至阙下，问以九还七返之事等。^⑦

再次，给历世仙真高道赐师号是帝王崇道的重要方式，其中既有对前世仙真的封赏，也有对现世高道的册封，封号的名称有“先生”、“大师”、“真人”、“真君”、“帝君”等。给道教中人赐号之事，在世俗史籍中也有反映，元代道教史籍对历世帝王赐仙真高道师号的记载比世俗史籍更加充分。如道教所谓三茅真君，本系传说中汉代茅盈、茅固、茅衷三兄弟，后被奉为茅山派祖师，两宋时屡受加封。宋徽宗崇宁元年（1102），诏封大茅君为“太元妙道真君东岳上卿司命

① 《仙鉴续编》卷五，《张道清》。《道藏》第5册，第443页中。

② 《宫观碑志》，《十方大天长观玄都宝藏碑铭》。《道藏》第19册，第719页上、中。

③ 参见汤一介《早期道教史》，第87页。昆仑出版社，2006年版。

④ 分见《道藏》第5册，第219页上；第270页上；第279页上；第368页中、下；第372页上；第375页中、下；第433页上。

⑤ 《甘水仙源录》卷二，《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》。《道藏》第19册，第737页中。

⑥ 《宫观碑志》，《敕建普天黄箓大醮碑》。《道藏》第19册，第713页上、中。

⑦ 《终南山祖庭仙真内传》卷上，《刘通微》。《道藏》第19册，第518页下。

神君”；中茅君为“定禄冲静真人”；小茅君为“三官保命冲慧真人”。宋理宗淳祐九年（1249），又加封大茅君为“太元妙道冲虚圣祐真君东岳上卿司命神君”；中茅君为“定禄右禁玉道冲静德祐真君”；小茅君为“三官保命微妙冲慧仁祐真君”。^①其他如孝道许真君等仙真都是在历代政府的层累封赏中成为道教大神的，《净明忠孝全书》等元代道教史籍都有记述。^②

更为常见的是帝王对现实高道的册封，《茅山志》记录了唐高宗、武后、北宋仁宗、徽宗、南宋宁宗等帝王对王远知、刘混康、王景温、笮净之等道士的封号。^③《洞霄图志》卷五记宋徽宗宣和、绍兴间先后赠知洞霄宫住持、知宫等二十多人师号。^④《仙鉴》卷一九则记载了宋仁宗、徽宗等帝王赐张乾曜、张嗣宗、张敦复、张景端、张继先、张守真、张庆先、张可大等天师教主封号。^⑤该书卷三三，则对宋徽宗重和元年（1118）赐封陈兴明、尹道全、施存、徐灵期、邓郁之、陈惠度、张县要、张如珍等南岳衡山高道师号的内容记录甚详。^⑥还有前文所述《玄品录》中提及徽宗宣和年间赐各高道师号等，都是元代道教史籍所反映的重要内容。金元道士接受帝王封号的更多，如被全真教徒奉为神灵的“五祖七真”，在元代屡有封号。据《金莲正宗仙源像传》，至元六年（1269）世祖皇帝赐“五祖七真”的封号分别为：王玄甫，“东华紫府少阳帝君”；钟离权，“正阳开悟传道真君”；吕岩，“纯阳演正警化真君”；刘海蟾，“海蟾明悟弘道真君”；王重阳，“重阳全真开化真君”；马钰，“丹阳抱一无为真人”；谭处端，“长真云水蕴德真人”；刘处玄，“长生辅化明德真人”；丘处机，“长春演道主教真人”；王处一，“玉阳体玄广度真人”；郝大通，“广宁通玄太古真人”；孙不二，“清静渊贞顺德真人”。武宗至大三年（1310），各人封号字数又皆有增益，且五祖皆为“帝君”；七真皆为“真君”（孙不二为“元君”）。^⑦可见，元代道教史籍对

① 《三茅真君加封事典》卷上。《道藏》第3册，第335页上；第336页中。

② 《净明忠孝全书》卷一，《净明道师旌阳许真君传》云，元成宗加封号为“至道玄应神功妙济真君”（《道藏》第24册，第626页下）。

③ 分见《道藏》第5册，第555页中；第562页下；第572页上；第568页下；第657页下—658页下。

④ 《洞霄图志》卷五《人物门·洞霄宫住持题名》。《丛书集成初编》，第65—69页。中华书局，1985年。

⑤ 分见《道藏》第5册，第211页中—213页中。

⑥ 分见《道藏》第5册，第287页下—290页下。

⑦ 《金莲正宗仙源像传》，《道藏》第3册，第366页中—368页上。

帝王赠历世高道师号记载非常丰富。

最后,在册封道号的同时,历代帝王还常有赏赐,采取出资建观、赏赐钱物、颁赐《道藏》等方式显示对道教的尊崇。关于帝王出资敕建宫观的事例在元代道教史籍中俯拾皆是。如宋神宗为了表示对天师高道张继先的尊崇,“诏有司就国之东建下院以居之,赐额曰崇道,又赐钱修龙虎山上清宫,拨口口庄五万,以饭其众”。^① 杭州大涤山洞霄宫,始建于唐高宗弘道元年(683),中经唐中宗、吴越武肃王钱鏐、北宋真宗、仁宗、徽宗、南宋高宗、孝宗、理宗及元代诸帝,累朝修葺,皆由政府出资。大涤山的其他道教建筑也多由帝王资金支持,如三门、昊天阁、祠山张帝祠、法堂等。^② 位于江苏茅山的著名道教宫观如元符万寿宫、崇禧万寿宫、玉晨观等,^③ 以及位于亳州太清宫、^④ 位于中都燕京的十方大天长观,^⑤ 都是历代帝王出资修缮或扩建的。

关于帝王向道观或道士直接赏赐财物的记载,在元代道教史籍中同样十分丰富。南宋孝宗召见张守真时,“赐坐、赐金、赐斋”,“退就馆舍,锡赀频蕃”。^⑥ 端平三年(1236),宋理宗赐钱命张可大“重刊先朝元赐篆版”;嘉熙三年(1239)七月,又因张可大赴行都退潮、祷雨、攘蝗、保边,咸有感格,“赐坐赐齋,赐号观妙先生,褒嘉甚至,锡赀便蕃,仍赐钱重兴先朝元赐真懿观,俾为母子同居之地,锡以土田,免其租赋”。^⑦ 由上述材料可见,两宋以来,道教天师派非常受政府重视,经常得到帝王的直接赏赐。金代诸帝亦屡向高道赏赐钱物。金世宗皇帝尝“赐钱二千万领以度支岁取赢羨,以给道侣”,“又以普天大醮仪范有肃,赐萧道济等十人簪褐,仍赐钱十五万俾置羽衣,余道侣赐钱三万”。^⑧ 元宪宗元年(1251),帝欲遵祀典遍祭岳渎,“仍赐内府白金五千两,以充其费”。元宪宗四年(1254),又“出黄金五百两、白金五千两,凡龙壁、环纽、镇信之物及沉檀、龙麝诸香并从官给”,^⑨ 遣使作普天大醮,以附荐海内亡

① 《仙鉴》卷一九《张继先》。《道藏》第5册,第212页上。

② 《洞霄图志》卷一,《宫观门·洞霄宫》。《丛书集成初编》第2—6页,中华书局,1985年版。

③ 《茅山志》卷一七《楼观部篇》。《道藏》第5册,第624页上、中。

④ 《宫观碑志》,《元重修亳州太清宫太极殿碑》。《道藏》第19册,第714—716页。

⑤ 《宫观碑志》,《中都十方大天长观重修碑铭》。《道藏》第19册,第716—717页。

⑥ 《仙鉴》卷一九《张守真》。《道藏》第5册,第212页中。

⑦ 《仙鉴》卷一九《张可大》。《道藏》第5册,第213页中。

⑧ 《宫观碑志》,《十方大天长观玄都宝藏碑铭》。《道藏》第19册,第719页上、中。

⑨ 《甘水仙源录》卷三,《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》。《道藏》第19册,第746页中。

魂。元代道教史籍中还有一些帝王向道士颁赐《道藏》的记载。如金章宗泰和间，“元妃重道，遥礼师（丘处机）禁中，遗道经一藏”。^①泰和七年（1207），王处一居圣水玉虚观，“元妃送道经一藏”。^②元太宗六年（1234），皇后遣使劳问，“赐（尹志平）道经一藏”。^③这些记载较出资建观及直接赏赐钱物，更能体现帝王对道教的关注。

总之，元代道教史籍关于道教发展史的记录较为丰富。既有关于历代仙真事迹的记载，也有道教重要事件及有关活动的记述。其中的大部分内容不见于正史及前世道教史籍，其史学价值是不容忽视的。

二、对社会政治与思想文化、经济、民间信仰的反映

元代道教史籍中，既有许多社会政治与思想文化方面的记述，也有丰富的道观经济的材料，还有大量的民间信仰方面的内容。仔细梳理这些史料，对于研究道教与文化史、经济史及民间信仰的关系，是有帮助的。

（一）关于社会政治与思想文化

1. 道教对治国方略的广泛影响

道家学说常被视为“君人南面之术”，某种意义上可视为一种“治国经世”的政治哲学。汉初七十年间，黄老思想风靡朝野，道家成为官方的统治思想；即便是汉武帝时期儒家得势，在“独尊儒术”的大背景中，治国思想中仍有道家因素。^④道教秉承道家而来，在庞杂的思想中，亦富有治国内容。^⑤后世高道倘有

① 《甘水仙源录》卷二，《长春真人本行碑》。《道藏》第19册，第734页下。

② 《甘水仙源录》卷二，《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》。《道藏》第19册，第737页下。

③ 《甘水仙源录》卷三，《清和妙道广化真人尹宗师碑铭》。《道藏》第19册，第742页下。

④ 黄老之学的道论、精气说、自然无为、阴阳刑德、权谋术数、爱气养生等思想都给予董仲舒儒学以十分深刻的影响，成为汉代新儒学的重要组成部分。参见孙以楷主编《道家与中国哲学·汉代卷》，第136页。人民出版社，2004年版。

⑤ 道教虽以“长生不死”为终极目标，但在理论上却要求把“养生”和“治国”结合起来。也就是说，在要求“出世”得到解脱成为神仙的同时，又企图能把社会治理好以实现其“致太平”的目标。参见汤一介《早期道教史》，第377页。昆仑出版社，2006年版。

机会参赞政务，便适时向君主提出治国学说者大有人在，^① 从而对帝室的治国方略产生不同程度的影响。这一点，从元代道教史籍中可以得到一定的反映。

道教具有把“治身”与“治国”结合起来的特征，道教中人常利用帝室征召询问长寿卫生之道的机会，及时宣传道教治国理念。通常情况是，帝王问养生之术，道士答治国之方。恰如皇甫坦答宋高宗问治身术时所说：“臣之治身，犹陛下之治天下也”。^② 一般而言，高道在应答君主时，都明确反对炼丹服饵等长生之术，而将行仁政、不使民放在治国首位。如胡隐遥答唐太宗摄生之道，曰：“帝王修道，一言之，利万国蒙福，得道之效尤速。”^③ 指出帝王之道在于利国福民。因此，万振答唐高宗养生之道时，将帝王的养生与治国结合起来，认为：“无思无为，清静以为天下正，治国犹治身也”。^④ 不仅如此，历代高道还主张人主要把治国放在首位，国安自然身安，而不应该单纯迷恋于所谓长生久视之术。唐代茅山宗道教学者吴筠答唐明皇问神仙冶炼法时说：“此野人事，非人主宜留意。”^⑤ 张无梦答宋真宗问长久之策，曰：“臣野人也，但于山中尝诵《老子》、《周易》而已，不知其他”。^⑥ 委婉地表达了自己的立场。持类似观点的还有著名道士陈抟，周世宗曾向陈抟问以黄白事，他回答说：“陛下为四海之主，当以政治为念，夫何留意于小道耶？”陈抟还把这一理念灌输给当朝大臣，希望他们能积极配合君主，不要囿于个人生命的持久延续，而应以治国为重。他在答宰相宋琪等问玄默之道时，直截了当地说：“抟不知吐纳养生之理、神仙黄白之事，非有方术可传。假令白日冲天，亦何益于世教？圣上博达今古，深究治乱，真有道仁明之主，是君臣同德治理之时，勤行修炼，无以加此。”^⑦ 其中的态度十分坚决明确。

在治理国家的具体方法上，大部分高道都秉承老子理念，主张将无为之术应用到治国实践中。宋初镇阳龙兴观道士苏澄隐答宋太祖问养生术，便直接阐发了老子的学说：“老子曰：‘我无为则民自化，我无欲则民自正’。无为无欲，凝神

① 道士之中，蛊惑君主、祸国殃民者，亦代而有之。囿于体例，本文不予阐述。

② 《仙鉴续编》卷三，《皇甫坦》。《道藏》第5册，第433页上。

③ 《仙鉴》卷二九，《胡隐遥》。《道藏》第5册，第270页上。

④ 《仙鉴》卷三一，《万振》。《道藏》第5册，第279页上。

⑤ 《仙鉴》卷三七，《吴筠》。《道藏》第5册，第313页下。

⑥ 《仙鉴》卷四八，《张无梦》。《道藏》第5册，第375页中、下。

⑦ 《太华希夷志》卷上。《道藏》第5册，第734页下；第737页中。

太和；帝轩帝尧，享国永年，皆得此道”。^①认为老子的无为之术，是治理国家，享国永年的根本法则，即便是黄帝和尧帝，事实上也以此道为圭臬。全真七子之一的王处一亦借金世宗问卫生术之机，宣传这一无为而治的基本理念。其云：“恭己以无为，虽广成复生为陛下言，无易臣者”。^②王嘉弟子刘通微答帝王“九还七返”之问题，也绝口不谈此事，“但对以黄老清静无为、修身治国之要”。^③当然，所谓的无为并非毫无作为，其中蕴含着勤政不扰民的含义。身为帝王，若能做到合乎天意，顺乎民心，勤政爱民，兴利除害，自然会长寿康宁。全真道士王志坦利用元宪宗问身体康宁、寿数长久之说的机会，适时地表达了这一思想。其云：“皇帝代天治民，当于民兴大利、除大害，以奉承天心，则天降之福寿，如影响之映矣”。^④类似言论，未必直接转化成君主的实际行动，但其潜移默化的作用不可低估。

以道术得政，丘处机的例子更为突出，金元之际，丘处机借征召之机，向成吉思汗阐明己说则无疑对当时蒙古汗国的治国方略产生了深远影响。其论道的内容完整地保存在耶律楚材奉敕编录的《玄风庆会录》和《仙鉴续编》中。《仙鉴续编》卷二《丘处机》云：

学道之人，知修炼之术，去奢屏欲，固精守神，惟炼乎阳，是致阴消而阳全，则升乎天而为仙，如火之炎上也。其愚昧者，以酒为浆，以妄为常，恣情逐欲，耗精损神，是致阳衰而阴盛，则沉于地而为鬼，如水之流下也。……眼悦乎色，耳好乎声，舌嗜乎味，意著乎事。此数者，续来而叠举，若飘风之鼓浪也。……夫天子富有四海，日览万机，治心岂易哉？但能节色欲，减思虑，亦获天佑，况复能全戒者乎？……山东、河北，天下美地，多出良香美蔬，鱼盐丝枲，以给四方之用，自古得之为大，所以历代有国者惟重此地尔。今尽为陛下所有，奈何兵火相继，流散未集，宜选清干官为之规划，量免税赋，使军国足布帛之用，黔黎复苏息之期，一举两得，兹亦祈福之一端尔。^⑤

丘处机所云包含两层含义：其一是养生之道。天子当“去奢屏欲，固精守神”；

① 《仙鉴》卷四六，《苏澄隐》。《道藏》第5册，第372页上。

② 《甘水仙源录》卷二，《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》。《道藏》第19册，第737页中。

③ 《终南山祖庭仙真内传》卷上，《刘通微》。《道藏》第19册，第518页下。

④ 《宫观碑志》，《敕建普天黄箓大醮碑》。《道藏》第19册，第713页上、中。

⑤ 《仙鉴续编》卷二，《丘处机》。《道藏》第5册，第427页中、下。

若纵于情色，恰如“飘风之鼓浪”，终不能成仙，反“沉于地而为鬼”；若“能节色欲，减思虑”，必“获天佑”。其二是经略中原之策。山东、河北，天下美地，怎奈兵火相继，宜“选官为之规划，量免税赋，使军国足布帛之用，黔黎复苏息之期”。可见，丘处机所答，起于修身，终于治国，落脚点在于拯救饱受刀兵之苦的黎民百姓。

在西游期间，丘处机还数次借题发挥，及时地向成吉思汗灌输其治国理念。针对成吉思汗“问以震雷事”，丘处机对曰：“山野闻国人夏不浴于河、不浣衣、不造毡。野有菌则禁其采，畏天威也，此非奉天之道也。尝闻三千之罪，莫大于不孝者。天故以是警之。今闻国俗多不孝父母，帝乘威德可戒其众”。丘处机假借上苍旨意指出蒙古部族不浴、不浣以及不崇孝道的旧俗不合天意，触犯了天威，当以戒除，雷声正是天庭对人间的警示。以此来劝说成吉思汗移风易俗，改变统治方略。丘处机还以“上猎东山下，马蹏失驭”为题，向成吉思汗谏曰：“天道好生，今圣寿已高，宜少出猎。坠马，天戒也”。丘处机以马蹏失御引出天道好生的话题，认为年事已高的大汗宜少田猎。此处之“田猎”一语双关，隐含“征战”之意。丘处机以此来规劝大汗应该改变以往武力征服的国策。对这些解释，成吉思汗十分满意，他高兴地说：“神仙是言，正合朕心”；又曰：“朕已深省，神仙劝我良是”。^① 丘氏所云，并无新意，但合情合理，切中要害，所以得到大汗首肯。显然，丘处机的言论产生了明显作用，而其更大的作用即是救民于水火。据韩儒林先生考证，自丘处机讲道到成吉思汗东归这段时间，“蒙古人似乎没有在钦察草原进行大征战”。^② 当蒙古铁骑践入中原时，丘公以七十多岁高龄，西行万里，赴雪山讲道，劝成吉思汗清心寡欲、止杀爱民，实属可贵，而其对成吉思汗的诸多进言也是道教影响治国方略的典型。

2. 道教在思想文化方面对士人的影响

可以毫不夸张地说，魏晋以降，整个思想、学术界即是在佛、道二教的笼罩之下的，许多士人与其结下不解之缘。其中，源自本土的道教与士人的关系更为密切，正如葛兆光先生所云：“对于粗鄙的斋醮、符咒、法术，士大夫们大都是非常鄙视的”，“但是，道教借用的不少老、庄思想，以及中唐以来糅合了老庄、

^① 参见《长春真人西游记》卷下。《道藏》第34册，第493页上、中。

^② 韩儒林：《元朝史》上册，第156页。人民出版社，1986年版。

禅宗及传统养身术的那一部分思想与方法，却很受士大夫的青睐”。^①的确，士人受道教的影响十分深远，诸如日常生活、人生价值取向、文学创作诸方面，都难以摆脱道教的影子。这一倾向，从元代道教史籍中即可得到证实。

(1) 道教对士人的日常生活的影响 随着教理、教义不断发展，道教日益融入士人的生活之中，体现在现实人生的各个方面；加之金末元初，社会动荡、异族入侵、科举久废等因素，士人对宗教的需求更加强烈；此时的道教尤其是全真教鼎盛，又十分重视结交士人。于是，士人阶层与道教的关系愈发密切。

首先，许多士人愿意与高道大德交游。道教主张自然恬淡的生活情趣，清静虚明的心理境界及神清气朗的生理状态，这对饱受仕途纷争、世事险恶的士人而言，无疑颇有吸引力。元代道教史籍中，记录了许多士人与全真高道来往的史实，结交的对象以全真掌教、高道为主。如金章宗泰和年间（1201—1208），丘处机名望渐盛，许多名士与之往来为友，达官贵人敬奉者日益增多。“定海军节度使刘公师鲁、邹公应中，二老当代名臣，皆与相友”。^②元太祖十四年（1219），丘处机应成吉思汗之邀，西行讲道，先是燕京宣抚王楫向丘处机献诗，临行前燕京士大夫又多有赠行诗，一路上频得士人礼遇。其时与丘处机往来唱和的士人很多，“时京城吾道孙周楚卿、杨彪仲文、师谔才卿、李士谦子进、刘中用之、陈时可秀玉、吴章德明、赵中立正卿、王锐威卿、赵昉德辉、孙锡天锡。此数君子，师寓玉虚日所与唱和者也。王觐逢臣、王直哉清甫，亦与其游”。^③文中所列人物，事迹可考，皆一时名士。^④东归途中，值丘处机染疾，赖士人细心照顾，不日痊愈。元太祖十六年（1221）六月二十一日，“宿渔阳关（今呼和浩特西北），师尚未食。明日度关而东五十余里至丰州（今呼和浩特白塔镇）。元帅以下来迎，宣差俞公请泊其家，奉以汤饼。是日辄饱食。既而设斋，饮食乃如故”。此后，愈是接近中原，迎请之士人愈多。七月至下水（今呼和浩特城南），“元帅夹谷公（即夹谷通往）出郭来迎。馆于所居，来瞻礼者无虑千人。”是月九日至云中（今大同），“云中士大夫日来请教”，“河朔州府王官将帅及一

① 葛兆光：《道教与中国文化》，第304—305页。上海人民出版社，1987年版。

② 《甘水仙源录》卷二，《长春真人本行碑》。《道藏》第19册，第734页下。

③ 《长春真人西游记》卷上。《道藏》第34册，第482页中。

④ 见王国维撰《〈长春真人西游记〉注》。载于严一萍《道教研究资料》（二），台北艺文印书馆，1974年版。

切士庶，争以书疏来请，若辐辏然”。返回宣德、燕京时，又得到士庶、道人的隆重接待。所谓“京人翕然归慕，若互晓家谕”，“名公硕儒皆以诗来贺”，^① 当是符合实际情况的。众多士人的参拜，固然有着丘氏受成吉思汗封赏作为背景，但士人愿意与道门中大德交游确为事实。

李志常同样是士人结交的重要人物。其在即墨时，曾为该地主帅黄某出谋划策而在战火中保全了该城。山东东路转运使田琢（字器之）闻此事，并因李志常德行高尚而下书召之，将李志常请至益都（今山东省青州市），待以宾礼。丘处机仙逝后，全真掌教虽系尹志平，但代表全真道与朝廷打交道者却是李志常，故李志常在社会上的名声远比尹志平大得多，“为朝廷所知而数数得旨”，为士人与其往来提供了更多机会。元太宗十年（1238），李志常继为掌教，更以诚意延纳士人，注重结纳失意的知识分子，“河南新附，士大夫之流寓于燕京者往往窜名道籍，公（李志常）委曲招延，饭于斋堂，日数十人。或者厌其烦，公不恤也。其待士之诚类如此”。^② 张志敬继李志常为全真掌教，各类士人亦喜与之往来为友。著名学者王磐云其“持身精谨，遇物通方，京师贤士大夫及四方宾客所与游者，靡不得其欢心”。张志敬去世时，“京师士大夫、远方道俗奉香火致奠礼者，填塞街陌，累月不已”。^③ 足见生前与其为友的士人之众多。

士人的交游对象不仅仅局限于丘处机、李志常、张志敬等全真教掌门，还包括其他全真高道。诸高道多以其品行、学识赢得士人的信服，从而愿意与之交友。李志远即是其中突出代表，其为人“禀刚大正直之气，持特立独行之操”；“施于事也，无不济之以仁。遇患难则先之，见人急难，必尽力救援而后已”；遇到“有叩其修真之诀者，则以积累勉励之。其可于谈性命事者，每至夜分不寐。虽与童子言，亦谆谆未尝倦”。正是由于李志远有诸多美好品格，才赢得了士人的尊敬，“至于名士大夫，尤乐与交游，而相忘形骸”。^④ 与冯志亨关系密切的士人也有不少，“其相与往来者，梁运使斗南、陈翰林秀玉、吴大理卿德明辈，每

① 《长春真人西游记》卷下。《道藏》第34册，第494页下—497页下。

② 《甘水仙源录》卷三，《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》。《道藏》第19册，第745页上—747页上。

③ 《甘水仙源录》卷五，《玄门掌教宗师诚明真人道行碑铭》。《道藏》第19册，第759页上；第758页下。

④ 《甘水仙源录》卷六，《重阳万寿宫无欲观妙真人李公本行碑》。《道藏》第19册，第768页下、769页上。

论当世人物，至以宰辅之器许之，其雅量高致为可知已”。^① 复如，彰德士人对全真高道李志方亦颇礼遇。当地官僚士人如“元帅府宗室惟良、招抚使杜仙，皆一时豪杰，日加敬异。在屯戍扞御中，尝率僚佐致谒，其他可知”。^② 同样，与于真人（名善庆，后易名为志道）交往的名士甚多，“在汴则尚书左丞张公行信、平章政事侯挚、司谏许古、礼部尚书杨云翼、王府司马李守节、修撰雷渊、应奉翰林文字宋九嘉；在燕则漕长陈时可、大卿吴章、侍读张本；在关中则参省王辅臣、郎中邳邦用、讲议来献臣、同德寺丞杨天德、员外郎张徽、中书掾裴宪、经籍官孟攀鳞、署丞张琚，皆当世景慕者也”。^③ 文中所云在汴之张行信、侯挚、许古、杨云翼、雷渊、宋九嘉，并见《金史》，皆金迁汴后一时名臣，李守节事见元好问《中州集》；在燕之陈时可，见《元史》之《太宗纪》及《耶律楚材传》，吴章见《长春真人西游记》，与丘处机唱和者，张本事见《中州集》、《归潜志》；在关中之王辅臣、邳邦用等数人，事分见《元史》、《中州集》、《还山遗稿》诸书。^④ 有时士人起初对一些道士不以为然，但经过交往，改变了印象。尚书左丞张信甫与全真道士周全道的往来过程足以说明问题。元光（1222—1223）年间，“尚书左丞张公信甫出镇邠郡，素忌师（周全道，号全阳）名。一日诣庵，叩其所修，师告以道德性命之理。公喜其诚，出而语人曰：‘周全阳，有道者也’。翌日设斋，仍赠以袍履，时遣人候问起居。师亦尝往来寓居”。除张公信外，“长安县之汉高祖庙统军完颜公，待师以礼”；“士人王才卿者，与师为莫逆友”。^⑤ 再如，全真高道毛养素在士人圈中，朋友甚多。毛养素任洛阳栖霞观提点兼领披云《玄都宝藏》八卦局时，“紫阳杨使君、行漕台暨玉华、王元礼、西庵杨相正卿诸公俱在洛，与之游，相得甚厚，道价增重，光耀一时”。^⑥

其次，士人常延请道士住观、建观、设醮。除了与道士往来唱和、谈经论道外，元代道教史籍中还有不少士人延请道士住观任职、主持宫事的史料，其具体情况不尽相同。有的士人请高道于观（庵）中暂住。如金大定二十年（1180）

① 《甘水仙源录》卷六，《佐玄寂照大师冯公道行碑铭》。《道藏》第19册，第770页中。

② 《甘水仙源录》卷六，《重玄子李先生返真碑铭》。《道藏》第19册，第773页下。

③ 《甘水仙源录》卷四，《终南山重阳万寿宫洞真于真人道行碑》。《道藏》第19册，第748页下。

④ 见陈铭珪《长春道教源流》卷四，第197页。严一萍：《道教研究资料》（二）。台北艺文印书馆，1974年版。

⑤ 《甘水仙源录》卷四，《终南山全阳真人周尊师道行碑》。《道藏》第19册，第753页中。

⑥ 《甘水仙源录》卷七，《冲虚真人毛尊师蜕化铭》。《道藏》第19册，第778页中。

春，马钰由陇州“东还祖庭，适长安居蓬莱庵，从善友赵思请也”。^①丘处机在西游途中，沿途地方士人常请居于道观。先是燕京行省长官石抹咸不得安排丘公一行住于玉虚观；行至宣德州，又应本州元帅移剌（耶律秃花，成吉思汗重臣耶律阿海之弟）请居朝元观。^②有的士人请道士于道观任职住持。如毛养素得汝州官府之请，于元太宗九年（1237）住持北极观。^③范圆曦在山东时，元太祖二十年（1226），“东平大行台严公迎修上清万寿宫，署道教都提点，时遣人候起居，或就咨访，礼意勤笃，莫与为比”。元定宗三年（1248），“（范圆曦）游关中，祀重阳祖师于终南，秦陇帅太傅濮国公素蹇傲，未尝下士，见公不觉屈膝，三返致疏请提点重阳万寿宫。公辞以年老不任应接，帅檄关吏不令出，公不得已为之住持”。^④李志远在兴平时，环居千日。至期，“渠河使夹谷公及耆老数辈就环，恳请以县南龙翔观委公为主”。^⑤贞祐战乱期间，刘道宁在浑源一带避难，受到当地士人邀请，住持宫观。金宣宗兴定四年（1220）春，“浑源长高定饱闻君誉，敬请之来。曰龙泉、曰金泉、曰玄元，皆名观也，君更为住持”。元太宗八年（1236）之春，尹清和谒祖庭还，得当地地方官命，“凡玄宫道宇，皆择人主之”，遇刘道宁，与其曰“惟华山之云台，地灵物秀，实仙家一洞天，非君无可托者”，刘道宁遂遣门人为之经营。^⑥可见，在元代道教史籍中，士人受道教文化的影响，请高道住持宫观的记载十分普遍。

各地官僚士人还经常请道士负责建观事宜。如丘处机高足秦志远于元太宗十二年（1240）春，从府僚之请，来到长安，先是建立了大玄都万寿宫，又相继修葺“骊山之白鹿、终南之太一、樊川之白云、凤栖原之长生、蓝田之金山”等道教宫观。^⑦彰德的迎祥观“兵烬日久”，金哀宗正大元年（1224），重玄子李志方在彰德时，应当地总管赵德用之邀，住迎祥观，并承担了修整道观的事项。在李志方的精心维护下，迎祥观焕然一新。正大七年（1230），彰德总帅萧仲通暨同列，奉疏请李志方主盟天庆宫，该宫亦久荒废。李志方“力为经度，不数岁，大

① 《甘水仙源录》卷一，《丹阳抱一无为真人马宗师道行碑铭》。《道藏》第19册，第730页上。

② 《长春真人西游记》卷上。《道藏》第34册，第481页下；第482页下。

③ 《甘水仙源录》卷七，《冲虚真人毛尊师蜕化铭》。《道藏》第19册，第778页中。

④ 《甘水仙源录》卷四，《普照真人玄通子范公墓志铭》。《道藏》第19册，第754页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷六，《终南山重阳万寿宫无欲观妙真人李公本行碑》。《道藏》第19册，第767页下。

⑥ 《甘水仙源录》卷六，《浑源县真常子刘君道行记》。《道藏》第19册，第772页下；第773页上。

⑦ 《甘水仙源录》卷五，《玄门弘教白云真人秦公道行碑》。《道藏》第19册，第766页中。

敞而新之”。^①另一处位于太原的天庆宫，“天庆兵乱后，鞠为荆棘瓦砾之场”。正大八年（1231），府尹石抹公及道录智公，疏请栖真子李志明住持并修整之。李志明“既允其请，慨然以兴复崇建为事”。在他的号召和组织之下，“贵者董其役，富者输其财，智者献其巧，壮者程其力”。不久，“使天庆之規制，雄硕俊整为一方之冠”。^②

同时，各地士人还经常礼请道士主持各种斋醮活动。斋醮是道教独具特色的宗教祭祀仪式，是道教文化的重要内容。凡出现五星失度等自然变异，道教徒都要精备信仪，按遵科典，修斋设醮，拜天谢过，以禳却氛邪，解销灾变。丘处机西行返京后，应士人之邀，主持了不少斋醮活动。其于元太祖二十年（1225）九月初，应宣抚王公之请而主持的醮事，即缘起于“荧惑犯尾宿，主燕境灾”。此次醮事，丘处机不顾古稀高龄，“亲祷于玄坛”，大概是丘公的至诚感动了上苍，醮竟之夕，“荧惑已退数舍”。^③斋醮活动非常成功。在出现水旱为灾、螟蝗害稼等灾害的时候，道教中人也要祈求上天普降甘霖，屏消毒疠。元太祖二十一年（1226）五月，“京师大旱，农不下种，人以为忧”，行省差官齎疏请丘处机为祈雨醮三日两夜。醮竟雨至，甘澍滂沱，一时传为佳话，百姓皆曰“神仙雨”。^④类似这种士绅为祈雨、禳蝗而礼请道士设立的斋醮，在元代道教史籍中较为常见。如拖雷监国元年（1228）夏，中原大旱，将为一路灾。太原府僚属设醮祈雨，以李志明主醮事，“已而，澍雨沾浹，岁以大丰”。^⑤复如，大德二年（1298），“淮南蝗，本道宣慰使礼请君茅山道士王道孟至江都，醮而禳焉”。醮后虫灭，“蝗不为灾”。^⑥斋醮中的黄箓斋具有广泛的祈禳济度功能，历来为道教科仪宗师所重视，士人们常请道士设黄箓醮以济度亡灵。如拖雷监国元年（1228），经镇市帅曹德禄邀栖云真人王志谨作黄箓大斋，“远近会者不下数千”，^⑦在当地反响十分强烈。终南山重阳万寿宫作为全真教祖庭，颇得教内外人士重视。乃马真后三年（1244）春，先锋使夹谷公于终南祖庭设罗天大醮，以此来济度祖师，为民超度，“礼请于洞真、宋披云、薛太霞

① 《甘水仙源录》卷六，《重玄子李先生返真碑铭》。《道藏》第19册，第773页下。

② 《甘水仙源录》卷六，《栖真子李尊师墓碑》。《道藏》第19册，第774页下。

③ 《长春真人西游记》卷下。《道藏》第34册，第497页上。

④ 《长春真人西游记》卷下。《道藏》第34册，第497页中。

⑤ 《甘水仙源录》卷六，《栖真子李尊师墓碑》。《道藏》第19册，第775页上。

⑥ 《茅山志》卷二七，《华阳道院碑铭》。《道藏》第5册，第674页上。

⑦ 《甘水仙源录》卷四，《栖云真人王尊师道行碑》。《道藏》第19册，第756页上。

泊公（綦志远）与李无欲，共成五位真人，摄行醮事”。^①同时由全真教五位德高望重的高道主持，足见此次醮事规格之高。此外，元宪宗八年（1258）秋，全真高道孟志源也应丞相胡公之请，主持了平阳黄篆罗天大醮。^②士人频繁地礼请高道举行醮事，足以说明道教文化对士人阶层的深刻影响。

再次，士人常向道士寻求治病延年的良方。道教创立后，道门中人依照修仙理论，继承古人治道之法，结合自身修道经验，创造出一整套修炼成仙的方术，其内容甚为丰富，如心斋、守一、坐忘、导引、吐纳、踵气、辟谷、服食、行炁、外丹、内丹等，绝大多数与养生及医术密切相关。这些道术，也成为士人与教门中人交往的契机。全真道士李志明有很高的道术，他曾以杯水医治官员的奇疾。“宣差完颜胡失刺暴得奇疾，气息几绝，家人走告师以危殆状，躬诣其处咒诅，杯水下咽复甦。”^③全真道士马志希同样精通医术，其于昌州境中乞食行医，颇有嘉誉。“会那演相公避暑岭外，婴酒积症，病卧帐中。公视之，一剂立愈”。^④赢得了当地士庶的普遍赞誉。除药剂外，道士的按摩气功也在治疗中发挥了作用。如全真道士杨明真泰和年间（1201—1208）于陕右传道，“（转）运使嘉议高公忽病心痛，治莫能效，先生为布气按摩，立愈”。^⑤有些元代道教史籍对杨明真的道术记述颇为神秘：“蒲城老苏，两膝拘挛，不能步履，先生以水喂之，奔走如故。厥后里人之疾者，竟来求水，先生厌其纷冗，咒水一杯，注之井中，有声如雷。自此疾者汲而饮之，无不痊差。迄今号曰‘法水井’”。^⑥道士治病，往往夹杂神秘法术，以障人耳目，此不足怪。

总之，在元代道教史籍中，道教对士人日常生活影响的资料较为丰富，而全真史籍中这方面内容最为丰富集中，值得认真发掘。

（2）受道教的熏染，一些士人拜师学道、归隐山林 一般而言，多数士人以“读书为官”、“状元及第”为人生目标，但由于主客观条件的制约，真正实现这一人生理想并非易事。因之，“隐逸”、“遁世”思潮，在士人阶层中也很有市场。尤其在金元之际，战乱频仍、科举久废，许多士人仕途渺茫，流离四方，加

① 《甘水仙源录》卷五，《玄门弘教白云真人綦公道行碑》。《道藏》第19册，第766页中。

② 《甘水仙源录》卷六，《重玄广德弘道真人孟公碑铭》。《道藏》第19册，第772页上。

③ 《甘水仙源录》卷六，《栖真子李尊师墓碑》。《道藏》第19册，第775页上。

④ 《甘水仙源录》卷一〇，《燕京创建玉清观碑》。《道藏》第19册，第800页下。

⑤ 《终南山碧虚真人杨先生墓铭》。《道藏》第19册，第752页中。

⑥ 《终南山祖庭仙真内传》卷中，《杨明真》。《道藏》第19册，第526页上。

之蒙元贵族对道教的利用与尊崇,许多士人人生价值取向发生逆转,由积极入世,转向栖身道门。正如虞集所云:“豪杰奇伟之士,往往不肯婴世故,蹈乱离,辄草木衣食,或佯狂独往,各立名号以自放于山泽之间”。^① 道教不仅为落魄的士人提供精神上的休憩地,也为他们的肉体提供了避难所。元代道教史籍有许多士人弃儒入道、退隐山林的史料。

在栖身道门的士人中,有许多早年业儒,但因种种变故,最终放弃求取功名的人生追求。具体情况又分两种。首先,因仕途无望、时世艰难而入道。如自幼以儒为业的褚德辉,因遭时艰,“寄迹老子法中”。^② 史志经世习儒业,因贞祐战乱,故居沦陷,“流寓于云中”,不得不“遁迹投玄,礼恒岳刘真常为师”。^③ 李志全虽然少业进士,还以经义中明昌五年(1195)第,但“不意世变,干戈日寻”,^④ 只好出家入道。虚静大师申志贞,也是因为时世艰难,“后流寓太原,遂废干禄之学,易衣入道”。^⑤ “赋性明敏,业进士,年甫弱冠,被荐入京师,就住太学”的冯志亨,因时局动荡,只好礼丘公为师,慨然入道。^⑥ 姬志真,“年十三而能诗赋,甫弱冠,天文、地理、阴阳、律历之学无不精究”。因为金宣宗兴定五年(1221)蒙古兵下河东泽潞,只得“孑然一身,流离窜徙,寓冀州之南宫”。于金末帝天兴年间(1234),礼栖云王真人为师,遂执弟子礼。^⑦ 这样的记述在元代道教史籍中不胜枚举。

其次,早年虽以儒为业,但素有道缘,偶得机遇,经宗师提醒点拨,遂入道门。俱在丹阳门下,时人称为“玄门十解元”的柳开悟、曹瑱、来灵玉、刘真一、李大乘、雷大通、李大茎、赵九渊辈,皆少年得志,才高达魁。如柳开悟,“业进士,再赴廷试而还,乡中以才名,推为州学录”;曹瑱,“壮岁游场屋间,屡中高选”;雷大通,“素尝以辞赋魁乡选”;赵九渊,“尝中乡试之甲科”;李大乘,“早年尝中乡选”。他们虽然仕途前景广阔,但在道家道教思想的影响之下,最终成为道门中人。从入道机缘上看,具体情况有所不同。有的是偶遇宗师,交

① 《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》。陈垣:《道家金石略》,第830页。文物出版社,1988年版。

② 《甘水仙源录》卷八,《太华真隐褚君传》。《道藏》第19册,第787页中。

③ 《甘水仙源录》卷八,《洞玄子史公道行录》。《道藏》第19册,第788页下。

④ 《甘水仙源录》卷八,《纯阳子李君墓志铭》。《道藏》第19册,第785页中。

⑤ 《甘水仙源录》卷八,《洞元虚静大师申公提点墓志铭》。《道藏》第19册,第793页下。

⑥ 《甘水仙源录》卷六,《佐玄寂照大师冯公道行碑铭》。《道藏》第19册,第769页中、下。

⑦ 《甘水仙源录》卷八,《知常姬真人事迹》。《道藏》第19册,第792页中、下。

谈后有所领悟。如柳开悟于大定十二年（1172），“遇丹阳宗师，与之语，及赠以词”，“有所开悟，遂舍家从之游”。有的是早有烟霞之志，得知道教宗师在当地区阐扬教法，遂径直前往拜谒。如曹瑱，“暇日览仙经道典”，“有学仙之志”。适闻丹阳祖师于终南祖庭居环堵，便径往参谒。丹阳“一见神合气协，若有夙习之契”，遂“纳诸门下，教以道要”；来灵玉亦于大定十年（1170），直接“问礼丹阳宗师出家”；雷大通本于大定十五年（1175），赋试长安，“闻终南祖庭有丹阳宗师阐全真教法，即往谒之”，“请执弟子礼”；赵九渊“每有高蹈远引之志”，大定十八年（1178），得知丹阳宗师演化陇川，“于是请预弟子”。有的是久慕宗师大名，邀至家中，通过谈玄论道，终有人道决心。如李大乘，将丹阳邀于私第事之，“丹阳日谈道妙，于是黜妻弃累，改衣执弟子礼”。还有的是因痼疾难愈，经祖师点化而入道。如刘真一，“忽得泄泻之疾，缠滞弥年，已及膏肓，百疗不效”。大定九年（1169）秋，“重阳祖师挚丹阳、长真、长春三真过其门”，曰：“此吾门大士，许之入道则可矣”。遂入道，疾果愈。

不论何种机缘，归根结底，是这些士人厌倦尘世烦恼，意归淡泊的心理，促成其栖身道门。曹瑱说过：“人生浮世，光阴电回，倏然而已”，刘真一亦有“世事为不足玩”的慨叹，都反映了这种心态。^① 士人这种心理反映了道家道教思想在金元之际对士人的深刻影响。

以上为未入仕途便遁入道门者，业已为官请为道士的也不稀见。如高道宽曾经“为吏长安”，因为“内外艰，始弃室为黄冠”。^② 不少士人是仰慕高道大德，受其影响而加入道门的。如马钰于大定十九年（1179）秋八月，迁居陇州佑德观，“解元李子和辈愿执几杖以从，既而弃俗归道者，不啻百余人”。^③ 复如，全真高道于道显南渡后，道价重一时，“京师贵游闻师名奔走承事，请为门弟子者不胜纪”。其中，河洛名士，元好问的好友孙伯英，一见于道显“即北面事之，竟为黄冠以歿”。^④ 在庆阳为官的士人王才卿，与全真道士周全道为莫逆，敬佩

① 有关“玄门十解元”的引文，分见《终南山祖庭仙真内传》卷上《曹瑱》、《来灵玉》、《雷大通》、《刘真一》、《李大乘》、《赵九渊》；卷中《柳开悟》等。《道藏》第19册，第520—525页。

② 《甘水仙源录》卷六，《洞观普济圆明真人高君道行碑》。《道藏》第19册，第768页上。

③ 《甘水仙源录》卷一，《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》。《道藏》第19册，第730页上。

④ 《甘水仙源录》卷四，《离峰子于公墓铭》。《道藏》第19册，第750页中、下。

周的神奇道术，终于“遽解印绶、黜妻子，乐道以终身”。^① 在入道士人中还有皇族成员。如承安、泰和间，身为皇族的陕右二统帅，相继师礼碧虚真人杨明真入道。^② 有的官吏自己虽未入道，但极力把他人引入道门。如大定十三年（1173），河间许子静来灵宝为县宰，见陶彦明气质纯正，且告之曰：“公果欲慕道修仙，非得师匠，徒费世祀。吾闻丹阳马君弘全真之教，今居终南，汝可依归”。^③ 经过许子静的引荐，陶彦明终于栖于马钰门下，最终成为影响很大的全真高道。而翰林学士张本入道与其出质蒙古，被扣留在北方有关。张本，字敏之，贞祐二年（1214），中辞赋高第。正大九年（1233），以翰林学士使北，见留。“遂为黄冠，居燕京长春宫谨十年”。^④

当时士人多加入全真教，与全真教的迅猛发展有关。全真教继王嘉创立，中经七真弘扬，“厥后学者遍天下，无虑数千万人，而习其他教者为衰”。^⑤ “一时达官闻人翕然归仰，四方学徒不可胜数”。^⑥ 丘处机雪山东归后，情势更为炽烈。所谓“天下翕然宗之，由一以化百，由百以化千，由千以化万。虽十族之乡，百家之间，莫不有玄学以相师授，而况大都大邑者哉”！^⑦ 道门中人，尤其是全真道对士人的延纳与护佑，也是吸引更多士人栖身道门的原因之一。丘处机在燕京时，长春宫成了士人避难营。对此情况，商挺写道：“长春既居燕，士庶之诤（托）迹，四方道侣之来归依者，不啻千数，宫中为之嗔咽”。^⑧ 元太宗十年（1238），李志常为掌教，他更加注意延纳士人，注重结纳失意的知识分子，由儒入道之风愈烈。

当然，士人由儒而道，有许多复杂的背景和诱因，不过儒道思想作为古代士人处世哲学的两大支柱，互为补益。士人往往为立功立业而习儒入世，但人生多变，在功名受挫或厌倦纷争时，他们又常常从道家道教思想中寻求安慰，甚至遁入道门。因此道教思想的熏染对士人人生价值取向的转变，无疑起着至关重要的

① 《终南山祖庭仙真内传》卷中，《周全道》。《道藏》第19册，第526页下；第527页上。

② 《甘水仙源录》卷四，《终南山碧虚真人杨先生墓碑》。《道藏》第19册，第752页中。

③ 《终南山祖庭仙真内传》卷中，《陶彦明》。《道藏》第19册，第528页下；第529页上。

④ 《甘水仙源录》卷七，《讷庵张先生事迹》。《道藏》第19册，第785页上。

⑤ 《甘水仙源录》卷四，《真常子李真人碑铭》。《道藏》第19册，第749页中。

⑥ 《甘水仙源录》卷五，《玄门弘教白云真人蔡公道行碑》。《道藏》第19册，第766页下；第767页上。

⑦ 《甘水仙源录》卷一〇，《顺德府通真观碑》。《道藏》第19册，第805页下。

⑧ 《甘水仙源录》卷一〇，《大都清逸观碑》。《道藏》第19册，第809页中。

作用。

(3) 道教对士人文学风貌的影响 道教与文学都需要丰富的情感和驰骋的想象,道教为文学提供了许许多多神奇、诡谲、瑰丽的意象以及常写不衰的创作母题。无论是诗词歌赋,还是散文、戏剧、小说,都从道教那里吸收了充足的营养。^①元代道教史籍收入许多士人的文学作品,以诗歌数量最多,反映了道教与文学的关系。如《甘水仙源录》卷一〇收《题终南山甘河遇仙宫诗》21首,撰者包括商挺、张徽、孟攀鳞、李庭、王博文、陈邃、王利用、姚燧、王赞等,皆鸿儒巨笔,一时贤达。朱象先撰《古楼观紫云衍庆集》卷下收名贤题咏近100首。如王维、苏子瞻、苏子由、石曼卿、王绅、王禹偁等,称得上名人荟萃。《茅山志》“金薤篇”录士人吟咏茅山或与道徒往来唱和之作,其中齐梁诗23首、唐诗100首、宋诗55首、元诗135首,总数在300首以上,多出自文坛巨子之手。《仙都志》收录了有关仙都山的诗歌近70首。梳理这些文学作品,可以窥视士人文学的风貌。一般来说,元代道教史籍中士人文学作品具有浓厚的羡仙志趣、慕道情怀和隐逸情调。这些特征又以不同的诗歌题材表现出来。

首先,寄情宫观、赞咏山水,抒发羡仙志趣。士人常以宫观、山水为题材来抒发感情,表达心志。这一倾向,从元代道教史籍中的诗作中显现得十分清楚。唐代顾况,长于歌诗,德宗时征为著作郎,性不谐俗,为众所排,坐事贬饶州司户,结庐茅山,并接受道箓,自号华阳真逸,隐居以终,故其诗作常以茅山为题。如《山居即事》云:“下泊降茅仙,萧闲隐洞天。杨君闲上法,司命驻流年”。^②“杨君”为茅山嗣上清第二代玄师杨羲,“司命”代指大茅君茅盈。诗中情不自禁地表露了对茅山神仙安逸、闲适生活的向往。又《夜中望仙观》云:“日暮衔花飞鸟还,月明溪上见青山。遥知玉女窗前树,不是仙人不许攀”。^③这首诗通过月朗星稀下,“日暮飞鸟”、“溪上青山”、“玉女”、“仙人”等意境,来描写茅山夜晚的仙境美景,字里行间流露出诗人对神仙的钦羡之情。中唐诗人刘言史曾于京中为官,后因事而被贬谪,此后常与僧人、道士交往,其诗歌同样

① 有关道教对文学的影响,学人论述甚详。可参见杨建波《道教文学史论稿》、孙昌武《道教与唐代文学》、邓绍基《元代文学史》、张松辉《元明清道教与文学》、詹石窗《南宋金元道教文学研究》等著述。

② 《茅山志》卷二八,《金薤篇·唐诗·山居即事》。《道藏》第5册,第678页下。

③ 《茅山志》卷二八,《金薤篇·唐诗·夜中望仙观》。《道藏》第5册,第679页中。

有明显的羡仙意识。如《题茅山仙台药院》云：“扰扰浮生外，华阳一洞春。道书金字小，仙圃玉苗新。芝草迎飞燕，桃花笑俗人。楼台争耸汉，鸡犬亦嫌秦。愿得青芽散，长年住此身”。^①《茅山志》著录有“仙台庵”，^②此处“仙台药院”当位于仙台庵。道士在此华阳胜景中，可排除世事烦扰，每日诵经练药，与道经和仙芝玉草为伴，那份怡然与洒脱，怎能不令人艳羡！难怪诗人也被撩拨得“愿得青芽散，长年住此身”了。

苏轼自幼受道风熏染，一生久在政治斗争中升降沉浮，对道教超然物外的精神颇为折服。其作品在思想内容方面明显受道教影响。据学者粗略统计，其有关道教内容的诗多达二百余首，约占全部诗作（约2700首）的10%。^③宋嘉祐七年的后三年间（1062—1064），苏东坡任陕西凤翔府签判时，曾数次光临楼观，登台吟诗，挥笔留字；苏辙对道教的崇信更甚其兄，两人均有楼观题留诗，《古楼观紫云衍庆集》皆收录。苏轼诗云，“剑舞有人通草圣，海山无事化琴工；此后一览秦川小，不待传经意已空”。诗中展现的是“无”与“空”的玄妙之境；得意忘象，得象忘言，无意之中有真意的审美旨趣；蓬莱学琴、公孙舞剑、张旭狂草，凝神专一、忘我齐物的状态，亦即凝神至一，而豁然开朗的一种道的绝妙意境。苏辙诗云：“老聃厌世入流沙，飘荡如云不可遮。弟子怜师将去国，关门望气载还家。高台尚有传经处，断壁空留驾牛车。一授遗书无复老，不知何处服胡麻”。诗中虚实相间地表达一种追怀老子、渴望登仙的诚情，同时也坦诚地表达了求学服食胡麻之术的态度。^④

其次，缅怀先圣、祖师、高道，流露慕道情怀，是道教影响下士人文学的又一主题。传说中的先天真圣、道教祖师及现实高道是士人诗歌作品中经常吟咏的对象。如仙都山为传说中黄帝升仙处，因而《仙都志》中题咏黄帝的诗作多与此有关。如白居易诗：“黄帝旌幢去不回，片云孤石独崔嵬。有时风激鼎湖浪，散作晴天雨点来”。^⑤黄帝升仙而去，只留下片云孤石，其景颇为孤寂；但作为当初飞升起点的鼎湖偶尔鼓浪为雨，又在提醒人们这里往日升仙的喧闹。曹唐亦有

① 《茅山志》卷二八，《金薤篇·唐诗·题茅山仙台药院》。《道藏》第5册，第681页下。

② 《茅山志》卷一八，《楼观部篇·茅山南北诸庵》。《道藏》第5册，第628页中。

③ 刘文刚：《苏轼与道》，《四川大学学报》2000年第1期。

④ 关于苏轼、苏辙楼观诗文的研究，参看刘嗣传《苏氏二杰的楼观情结》，《中国道教》2000年第3期。

⑤ 《仙都志》卷下，《题咏》之《中书舍人白居易乐天》。《道藏》第11册，第85页中。

“黄帝登真处，青青不记年。孤峰疑碍日，一柱独擎天。石怪长栖鹤，云闲若有仙。鼎湖看不见，零落数枝莲”^①之句。宋时起居舍人转运使孙何亦有诗云：“黄帝升天去不还，空留片石在人间。千寻杳杳撑红日，万古巍峨出众山”。^②二者遣词立意与白乐天有相同之处。通过缅怀黄帝行迹，作者的慕道旨趣溢于言表。

赞咏某一道派开山祖师的题材在士人诗歌里也很常见，如赞颂全真教祖师王嘉的诗作就有很多。《甘水仙源录》卷一〇收《题终南山甘河遇仙宫诗》21首。曾任嘉议大夫安西路总管府尹的李颀赋诗两首，一云：“大道茫茫隔几尘，世途何处问迷津。自从一饮天瓢水，回首西风已悟真”。又云：“魏叟求仙万死中，长房何苦遇壶公。争如一滴甘河水，便有超凡入圣功”。^③前一首起笔高远宏阔，收笔轻松自然，看似不经意中，已将重阳祖师于终南山甘河遇二仙点化，付诸真诀，遂悟透玄机，断尽诸缘，同尘万有，并以此为契机，创立全真的伟业烘托出来。第二首两处用典，“魏叟”指魏伯阳，系东汉高道。《仙鉴》记载，魏氏收有三弟子，在山中炼丹。丹成，恐弟子心不诚，魏氏先以毒丹喂犬，犬即死；然后自服毒丹，亦死。三弟子中只有一人跟随服用丹药，另两人离山而去。待两弟子走后，魏氏即起，并让犬及服丹弟子苏醒。^④“长房”指费长房，东汉方士，事见《后汉书·方术列传》。其云：一老翁悬壶卖药于市，市罢跳入壶中，人皆不觉，唯长房得睹之，拜为师。遂得老翁授之以术，后能疗众病，鞭笞百鬼。老翁即“壶公”。这两个典故，主要表明全真教的修炼不主丹鼎、方术，只讲无心无念，内外清静，心境澄澈。此诗用对比手法，衬托王嘉所创全真教与以往道教在修炼方法和效果上的差异。两首诗盛赞王嘉的同时，都充满了仰慕之情。再如，时任陕西汉中道提刑按察使的王博文赋诗云：“才出山垠可滥觞，孤流至此便汪洋。前滋琪树七株秀，后长金莲万朵芳。勾漏莫夸丹井味，南阳休诧菊浑香。问津谁有重阳志，试酌清泠正脉尝”。^⑤首联以水流汇集至山垠成大河喻道教发展至王嘉创教时必须呈鼎盛之趋向。颌联以七朵金莲喻全真七子，在王嘉及全真七子的精心培育下，全真教开创了万朵莲花竞相开放的局面。颈联之“勾漏”

① 《仙都志》卷下，《题咏》之《运使起居舍人曹唐》。《道藏》第11册，第85页中。

② 《仙都志》卷下，《题咏》之《起居舍人转运使孙何》。《道藏》第11册，第86页上。

③ 《甘水仙源录》卷一〇，《题终南山甘河遇仙宫诗》。《道藏》第19册，第813页下。

④ 《仙鉴》卷一三，《魏伯阳》。《道藏》第5册，第179页。

⑤ 《甘水仙源录》卷一〇，《题终南山甘河遇仙宫诗》。《道藏》第19册，第813页中。

指东晋著名道士葛洪，其曾任勾漏令，“南阳”当指诸葛亮，世人常视诸葛氏为道门中人，以此二人之夸耀与惊诧来衬托王嘉的道性之高。尾联赞美重阳的同时，警世后人宜法其志，诚心向道。全诗紧扣甘河证道主题，开合自如，浑然一体，虽系咏道诗，但少了几分神仙缥缈，而增入些许哲理，读来耐人寻味。

还有一些诗作是吟咏历世高道的。《古楼观紫云衍庆集》收王维应制诗《奉和圣制幸玉真公主山庄因题石壁之作》，咏怀玉真公主。玉真公主系唐睿宗第九女，唐玄宗妹妹，于景云元年（710）入道。玄宗开元二十二年（735）曾到此巡幸，随驾的翰林学士、左拾遗王维赋诗一首。其云：“碧落风烟外，瑶台道路赊。如何连帝苑，别自有仙家。……大道今无外，长生讵有涯。还瞻九霄上，来往五云车”。^①写仙家风情真是十分应景。诗人开篇即用“仙家”将“碧落”、“瑶台”与“帝苑”相联，指出这仙家即是玉真公主修道之处。最后歌咏公主修成大道，获得长生，并用“九霄”、“五云”渲染道教气氛。

再次，酬赠友人、慨叹人生，表达隐逸趣向。送别诗、赠题诗是一种源远流长的人伦感情的体现，二者都是诗人最喜欢选择的题材。元代道教史籍收罗了不少士人与道士的赠别诗，普遍表现的是诗人对送别、酬赠对象的怀念和羡慕之情。如刘宋沈约很赞佩陶隐居的风骨节操，他为东阳太守时曾多次入茅山与陶隐居盘桓谈道，并作了多首体现自己向往道教神仙玄妙境界心情的诗。《酬华阳陶先生》就表达了这种意境，诗曰：“三清未可规，一气且空存。所愿回光景，拯难拔危魂。若蒙九丹赠，岂惧六龙奔。”^②诗人羡慕神仙隐居生活，向往长生久视的心情跃然纸上。另一首《还园宅奉酬华阳陶先生》，对隐居名山的羡慕心情表达得更为直露，其中有“早欲寻名山，期待婚嫁毕”的诗句。^③就是说等到儿女长成，他也要寻求名山去慕道修仙，词句既表现了诗人对女儿的眷眷爱意，又渗透出慕仙学道的急切心情，真切率真，不饰雕琢。

也有的作品是表现诗人自己的隐逸情怀的。如唐代顾况，因讽刺权贵而遭贬抑，其诗《送李道士归桃花崦》云：“人境年虚掷，仙源日未斜。羨君乘竹杖，辞我隐桃花。鸟去宁知路，云飞似忆家。莫愁客鬓改，自有紫河车”。^④其慨叹人生、羡慕仙道的情感非常直接。顾况子顾非熊，困举场三十年，穆宗长庆中，

① 《古楼观紫云衍庆集》卷下。《道藏》第19册，第566页上、中。

② 《茅山志》卷二八，《金薤篇·齐梁诗·酬华阳陶先生》。《道藏》第5册，第678页上。

③ 《茅山志》卷二八，《金薤篇·齐梁诗·还园宅奉酬华阳陶先生》。《道藏》第5册，第678页上。

④ 《茅山志》卷二八，《金薤篇·唐诗·送李道士归桃花崦》。《道藏》第5册，第679页中。

登进士第，累佐使府。大中间，为盱眙尉。后弃官隐茅山，心志颇类乃父。其《下第后寄高山人》曰：“我家堂屋前，仰视大茅巅。潭静鸟声异，地寒松色鲜。人眠瓮牖月，鹿饮竹门泉。多愧邻高隐，无成又一年”。一方面赞颂茅山胜景，一方面发泄对科场失意的苦闷。登第后又曰：“人皆贪禄利，白首更营营。若见无为理，兼忘不朽名。幽禽窥饭下，好药入篱生。梦觉幽泉滴，应疑禁漏声”。^①诗人对官场之人汲汲于功名利禄，蝇营狗苟的行径颇为蔑视；同时表达了自己追求隐逸的旨趣。此外，李商隐在寄赠道友的诗中，有向往“云中黄鹤日千里，自宿自飞无网罗”之句；宋代大学者朱熹于南宋孝宗淳熙九年（1182），持常平节上疏，劾台守（唐仲友）未报，徜徉于仙都山独峰书院，以伺朝旨。^②同时，作《追和徐氏山居韵》七绝一首：“出岫孤云意自闲，不坊王事任连环。解鞍盘礴忘归去，碧涧修筠似故山。”^③这些诗句的风貌与前述大体接近，皆有厌倦现实社会的名利之争、追仙慕道的特征。

以上，我们对道教影响下士人文学的整体风貌做了简要概述。当然，文学风貌是个复杂的问题，通过分析元代道教史籍得出的结论，仅仅代表士人文学风貌的一个方面。元代道教史籍一般设专门类目或篇章对与道教有关的文学作品集中收录，这些材料反映了道教对文学的影响，是了解古代文学思想来源的重要方面。

3. 对金元社会动荡局面的反映

大蒙古建国后，成吉思汗及其后继者迅速走上军事扩张的道路，对金、南宋等周边政权不断用兵。以蒙金战争为例，从金卫绍王大安三年（1211）到金哀宗天兴三年（1234），蒙金之间进行了二十余年的残酷战争，给中原地区带来巨大的灾难。元代道教史籍对金元之际社会动荡局面有一定程度的记述，为人们更深入地认识这一时期的社会提供了有价值的资料。

首先，记述征服战争给社会带来的沉重灾难。大安三年（1211），蒙古军队入侵中原，拉开了军事征服的序幕，战争给中原地区带来了难以估量的损失。时人刘因写道：“金崇庆（1212—1213）末，河朔大乱，凡廿余年，数千里间，人

^① 《茅山志》卷二八，《金薤篇·唐诗·下第后寄高山人》、《赠茅山高拾遗》（一云此首系章孝标作）。《道藏》第5册，第681页上。

^② 《仙都志》卷上，《祠宇·赵侯庙》。《道藏》第11册，第80页中。

^③ 《仙都志》卷下，《题咏》之《浙东提举朱熹晦庵先生》。《道藏》第11册，第89页下。

民杀戮几尽，其存以户口计，千百不一”。^① 姬志真也说：“自大朝隆兴，金源失统，干戈不息，以迄今日，几四十年矣。马蹄之所及，则金荡齑粉，兵刃之所临，则人物劫灰。变谷为陵，视南成北。比屋被诛，十门九绝。孑身不免，万无一存。漏诛残喘者，孤苦零丁；覆宗绝嗣者，穷年索寞。”^② 足见破坏之严重。为了躲避战乱，包括道教中人在内的大量无辜百姓被迫背井离乡、流离失所。如全真道士赵志渊大安（1209—1211）、崇庆（1212—1213）间，只好“避兵王屋山”。^③ 刘处玄弟子崔道演善医术，乐于行善，人感德之。但因贞祐之乱，不得不挺身南渡，因侨巩之纯阳观。^④ 贞祐二年（1214），金宣宗被迫南迁开封，史称“贞祐南迁”，对金政府及北方百姓而言，不啻为灭顶之灾，许多全真道士与黎民百姓一起被迫迁徙。如贞祐二年（1214），道士刘道宁避地张村，穴洞以居。^⑤ 同年，史志经亦“流寓于云中”。^⑥ 把德伸则“挈家襄陵（地在临汾）十余载，二亲相继逝”。^⑦ 天兴元年（1232），蒙古人征服黄河以南广大地区，强行把聚集在河南地区的大部分难民虏往黄河以北，时人称“壬辰北渡”。百姓全无安身之处，被杀死或饥溺而死者，不计其数。天兴二年（1233），“汴京欵附于我朝，俄儿忽起异议。无辜者，皆坐诛”，“城中绝粮，人争北渡，津人固拒，饥溺者以万计”。^⑧ 元代道教史籍通过对包括道士在内的广大平民百姓四处避难的记述，从一个侧面揭示了战争对社会的破坏。

金元之际，天灾人祸接踵而至，民不聊生。如金卫绍王至宁元年（1213），“兵凶之后，遗骸遍野，侵犯寒苦”。^⑨ 金哀宗天兴元年（1232），金人撤守南京汴梁（今开封），蒙古军兵攻取之，汴梁出现人相食的惨剧。天兴二年（1233），“京城大饥，人相食，出逃死求哺者，日不下千数。既抵河津，人利其财贿，率不时济，殍死风雪中；及已济，而陷没者一日间亦无虑百数”。^⑩ 从中不难发现

① 刘因：《静修集》卷九，《遗文三》，《武强卫孙君墓铭》。

② 《云山集》卷七，《郾陵黄箓大斋之碑》。《道藏》第25册，第417页下；第418页上。

③ 《甘水仙源录》卷八，《清平子赵先生道行碑》。《道藏》第19册，第791页中。

④ 《甘水仙源录》卷五，《真静崔先生传》。《道藏》第19册，第760页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷六，《浑源县真常子刘君道行碑》。《道藏》第19册，第772页下。

⑥ 《甘水仙源录》卷八，《洞玄子史公道行录》。《道藏》第19册，第788页下。

⑦ 《甘水仙源录》卷七，《清虚大师把君道行录》。《道藏》第19册，第780页下。

⑧ 《甘水仙源录》卷六，《终南山重阳万寿宫无欲观妙真李公本行碑》。《道藏》第19册，第768页上。

⑨ 《甘水仙源录》卷五，《玄门弘教白云真人菴公道行碑》。《道藏》第19册，第765页下。

⑩ 《甘水仙源录》卷九，《卫州胙城县灵虚观碑》。《道藏》第19册，第798页中。

当时社会经济的凋敝，贫苦民众挣扎于水火的现实。

北方地区的长期战争，也影响了道教自身的发展。尤其是许多规制宏伟，布局谨严的道教官观遭到严重损毁，甚至荡然无存。“岳渎庙貌罹金季兵火之余，率多摧毁”。^① 作为玄元祖庭，亳州太清宫，屡有修葺，代有增益，其雄伟自不待言。北宋末靖康之变，太清宫成为一片废墟。金世宗大定二十四年（1184）重建，善男信女解囊而助，在废墟上重建新宫。金元移社稷之时，太清宫又遭兵燹厄运，“顷罹兵烬，复值河、涡合流，向之仙宫，漂荡无余，但数千年九龙井仅得存耳”。^② 金代经营之建筑，焚毁殆尽。再如陕西盩厔的上清太平宫，又名太平兴国观，宋太宗太平兴国二年（977）建，规模宏丽，为关中道宫之冠。但经历金代战乱，“木灰瓦屑，清泠翦棘”。^③ 楼观宗圣宫乃“终南名胜之最者”，“真人尹氏之故宅，太上老君说《道德经》之处也”，其境况亦是如此。“自周而来，屡经世变，以教本所在，旋废旋兴，近又废于金季”。^④ 天兴兵乱，“焚毁殆尽”。^⑤ 再如中都十方天长观，即今北京白云观前身，肇迹唐玄宗开元中，经唐、宋、辽、金四代的迭次修缮，一直香火隆盛。正隆五年（1160）一度毁于大火，金世宗大定七年（1167）敕令重修，历时四载，落成于大定十四年（1174），“朱甍碧瓦，瑰玮壮丽”，规模空前弘大。但是，到正大元年（1224），丘处机西行归来，十方天长观已经破败不堪，“兵革而来，天长已废。”^⑥ 此外，大定十七年（1177），全真道士乔德光于平阳创建的太清观，“殿宇森然、厨藏厩圃之所，莫不毕”，但“天兴之乱，扫然矣”。^⑦ 当时道教官观庙宇罹此灾难者尚多。如潍州玉清观、^⑧ 陕西鄠县秦渡镇志道观、^⑨ 建于唐代的华清宫等，^⑩ 皆因兵火而堕于灰劫。

其次，对下层民众反抗情况有所反映。金元之际，民族矛盾、阶级矛盾空前尖锐，处于社会最底层的民众走投无路，往往走上反抗的道路。较为著名的反抗

① 《甘水仙源录》卷五，《玄门掌教宗师诚明真人道行碑铭》。《道藏》第19册，第758页下。

② 《宫观碑志》，《重修亳州太清宫太极殿碑》。《道藏》第19册，第715页下。

③ 《甘水仙源录》卷二，《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑》；《甘水仙源录》卷八，《终南山刘先生事迹》。《道藏》第19册，第738页上；第791页上。

④ 《终南山古楼观宗圣宫图跋文》。《道藏》第19册，第556页中。

⑤ 《甘水仙源录》卷七，《终南山楼观宗圣宫同尘真人李尊师道行碑》。《道藏》第19册，第781页下。

⑥ 《甘水仙源录》卷二，《长春真人本行碑》。《道藏》第19册，第735页上。

⑦ 《甘水仙源录》卷一〇，《重修太清观记》。《道藏》第19册，第806页下。

⑧ 《甘水仙源录》卷三，《清和妙道广化真人尹宗师碑铭》。《道藏》第19册，第742页上。

⑨ 《甘水仙源录》卷九，《鄠县秦渡镇重修志道观碑》。《道藏》第19册，第795页下。

⑩ 《甘水仙源录》卷一〇，《增修华清宫记》。《道藏》第19册，第810页中。

斗争有杨安儿、刘二祖起义以及红袄军起义等。元代道教史籍也记载了一些此类内容。如明昌初年（1190），山东大饥，“即墨人高翔啸聚劫掠，诏命公（孟志源）之父讨之”，在孟志源的劝说之下，“赈以仓廩，不戮一人，寇为之平”。^①此事未见他书记载。据孟氏碑铭所云，其先祖本上京徒单氏，大定末迁莱州胶水，居孟氏宅，人因以孟氏归之。孟父世袭千户职，食俸禄之家，有讨伐民众反抗的义务。但孟父未镇压而是赈以仓廩，即予平定，可见所谓“啸聚劫掠”不过是饥民无奈之举。又，贞祐二年（1214）之秋，“山东乱，驸马都尉仆散公将兵讨之，时登及宁海未服”，仆散公请丘处机抚谕，“所至皆投戈拜命，二州遂定”。^②《金莲正宗仙源像传》亦持此说。^③此处的“山东乱”指杨安儿领导的农民起义，仆散公指仆散安贞，《金史》有传。杨安儿起义规模很大，《金史》多处记载，但未提及丘处机抚谕之事。据这条材料，这次起义应该是武力与抚慰共同平息的。^④又如，“贞祐初，红寇起，东海富人多以财宝寓公（范圆曦）。城破，寇入，公度不可保，乃尽出所有，以啖渠帅，老幼获免者甚众”。^⑤文中“红寇”指红袄军，《金史·宣宗本纪》多处提到镇压该起义之事。红袄军不是一支统一的武装集团，而是多部独立作战且时有配合的民众武装。据《金史》，其时密州（今山东诸城）红袄军的首领是方郭三，^⑥但未涉及范圆曦以财物向其行贿之事。时范圆曦在密州，道价日隆，州人大加敬信，故当地富者在危难时将贵重物品寄托给范圆曦保管。密州城被红袄军攻破，范圆曦用财物贿赂其首领，从而保住更多人性命，情理上是可信的。除了大规模起义外，零星的集体逃亡事件也时有发生。如，元太宗十二年（1240），“河北郝公总管家隶百余，阴谋南遁，得其显状，尽欲刑之”。公（李志远）闻之，“连夜驰至其门，以善言海导，亡者皆免”。明年（1241），“城中群小数百，结连私逸”，权府韩渊密知其情，

① 《甘水仙源录》卷六，《重玄广德弘道真人孟公碑铭》。《道藏》第19册，第771页上。

② 《甘水仙源录》卷二，《长春真人本行碑》。《道藏》第19册，第734页下。

③ 《金莲正宗仙源像传》，《丘处机》。《道藏》第3册，376页下。

④ 唐代剑认为，陈时可所云是“编造情节，浮夸之词”（《王嘉、丘处机评传》，第172—173页）。笔者以为，丘氏招抚之举，当可信。只不过丘氏只起辅助作用而已。

⑤ 《甘水仙源录》卷四，《普照真人玄通子范公墓志铭》。《道藏》第19册，第754页中、下。

⑥ 《金史》卷一二二，《时茂先传》。

议尸诸市以令众。感公一言，“但歼其魁渠”。^①《终南山祖庭仙真内传》亦载此事。^②文中提到的“郝公”与“韩渊”事迹难考，但李志远当时住持重阳宫兼任提点陕西教门事，与王公富贵结交甚笃，在社会上有相当地位。因之，这段文字当非妄说。

当然，以上记述都是从赞美全真道士的角度着笔的，不可能全面、真实地反映金元之际下层民众反抗运动的原貌。尽管如此，还是可以折射出此时民众生活境况的艰难及其为改变命运而做的努力；同时也反映了这一阶段的反抗运动具有领导水平不高、指导思想不明确、组织涣散等不足之处。

再次，反映这一时期强盗横行、治安混乱的事实。以农民为主体的下层民众反抗运动也会给社会秩序带来很大混乱，但与打家劫舍、危害相邻的强盗行为比起来，毕竟有本质的不同。金元之际，伴随着频繁的战乱，社会的无序，专以袭击无辜百姓为对象的强盗行为日益蔓延。如，“废齐摄事，秦民未附，岁又饥谨，时有群寇，劫真人（王嘉）家财一空”^③。所谓“废齐”，指金立宋降将刘豫所建“大齐”（1130—1137）政权。王嘉家业丰厚，常救苦济贫，仍难免遭群寇抢劫，足证伪齐统治区域社会秩序之混乱。郝大通弟子王志谨的经历更加惊险，几乎遭强盗烹杀。金卫绍王崇庆元年（1212），“寻值兵饥，盗贼蜂起，民皆潜匿。师（王志谨）遭执缚，将杀而烹之，神色不变，言辞慷慨，略无惧容。群盗知其为异人而释之”。^④贞祐年间（1213—1217）的恶匪更多，如全真高道李志常在此期间曾遭到过一群恶人的毒打。“贞祐丧乱，土寇蜂起，（即墨）东山有窟室，可容数百人，寇至则避其中。众以公后至，拒不纳。俄为寇所获，问窟所在，捶楚惨毒，绝而复苏，竟不以告。寇退，窟人者出，环泣而谢之”。^⑤此处之“土寇”专以劫掠百姓为务，与前文之农民起义性质迥异。全真道士于通清在土匪的干扰下，只好迁居他处。贞祐二年（1214），于通清蒙长春书召还栖霞之太虚观，俾主观事。兴定改元（1217）土寇扰攘，迁居福山县杏山村之修真庵。^⑥而海州

① 《甘水仙源录》卷六，《终南山重阳万寿宫无欲观妙真人李公本行碑》。《道藏》第19册，第768页中。

② 《终南山祖庭仙真内传》卷下，《无欲真人》。《道藏》第19册，第541页下。

③ 《甘水仙源录》卷一，《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》。《道藏》第19册，第723页中。

④ 《甘水仙源录》卷四，《栖云真人王尊师道行碑》。《道藏》第19册，第755页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷三，《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》。《道藏》第19册，第745页上。

⑥ 《终南山祖庭仙真内传》卷上，《于通清》。《道藏》第19册，第523页中。

道士有过集体被强盗围困的境遇，幸亏有夏志诚斡旋，众人才得以幸免。“贞祐中，四夷云扰，有大寇据海州，州之道众无计可出。宗师（丘处机）命公（夏志诚）往救之，即不辞而去，既至，方便援引，获免者甚众”。^①一些少数民族的盗匪也趁机加入到劫掠队伍中，周全道就曾被羌人俘虏。“贞祐间，羌人陷邠，师亦在虏中。虽被俘，执其精进，道业略不少。羌识其为异人，遂释之”。^②丘处机应成吉思汗之邀，赴雪山论道，元太祖十五年（1220）春起行，四月道出居庸关，夜遇群盗，只因为听说是丘处机等人，没有进行抢劫。^③尹志平也数次遭遇土匪，元太宗四年（1234）春，率徒众至玉田，“时有寇数百欲劫掠，追至大合甸，不及而返”。当然，有的强盗经过感化，最终弃恶从善。如元太宗六年（1236）秋，“帝命中书杨公召（尹志平）还燕，道经太行山间，群盗罗拜受教，悉为良民”。^④

总之，元代道教史籍对社会政治问题的记述比较丰富，在记载道教对治国方略的影响、道教对士人的影响及反映金元时期社会动荡局面等方面尤为详实，对弥补以正史为代表的世俗史籍的缺失，抑或有所帮助。

（二）关于道观经济与社会经济的关系

道观经济是道教史领域的重要课题，但相应的研究成果不多，更无专门讨论金元道观经济的论著。^⑤元代道教史籍除了包含丰富的社会政治问题的史料之外，也有一些反映道观经济和社会经济关系的信息，为深入研究这一问题提供了依据。由于缺乏对相关材料的爬梳整理，学界对这些史料尚未给予足够重视。

1. 关于兴建、修葺宫观和日常用度的资金来源

首先，元代道教史籍记载了历代政权的出资与封赏。不论是宫观的修建，还是日常用度，政权出资是最为直接的经济来源。如天监十三年（514），梁武帝于茅山敕修朱阳馆，供陶真人（弘景）居住。^⑥亳州作为老子故居所在地，对道教

① 《甘水仙源录》卷五，《无为抱素德真人夏公道行碑记》。《道藏》第19册，第764页上。

② 《甘水仙源录》卷四，《终南山全阳真人周尊师道行碑》。《道藏》第19册，第753页中。

③ 《甘水仙源录》卷二，《长春真人本行碑》。《道藏》第19册，第734页下；第735页上。

④ 《甘水仙源录》卷三，《清和妙道广化真人尹宗师碑铭》。《道藏》第19册，第742页下。

⑤ 笔者仅见罗莉著《寺庙经济论》、王永平《论唐代的道教经济活动》（载《中国经济史研究》2000年第2期），程越博士论文《金元时期全真道宫观研究》等少量成果。其中，程越的论文涉及金元道观经济的内容较多，笔者颇受启发。

⑥ 《茅山志》卷一七《楼观部篇》之“玉晨观”条。《道藏》第5册，第624页中。

而言有着特殊的意义,隋文帝开皇六年(586)始建亳州太极宫,此后代有增修,每次修葺国家都有大量投入。^①唐代崇奉道教,政权出资兴建了许多道教宫观。茅山的朱阳观,在唐太宗时敕建为祀奉桐柏真人(王子乔)的华阳观,规制比梁时宏伟许多。贞观九年(636),太宗为道士王法主(远知)在茅山建太平观,以示尊崇。玄宗天宝七年(748),唐玄宗又“敕取侧近百姓二百户并免租徭”,^②把华阳观改为紫阳观,供高道李含光居住。同年,玄宗还敕李含光重修崇元观,“仍取侧近百姓一百户,蠲免租徭,长充修护”。^③五代十国时期南唐元宗李璟对庐山女冠杨宝宗十分宠信,并出资为其修缮崇善观,命赐以金钱,“珍珠彩绣,计逾千万”。^④

宋代诸帝多有崇道之举,政权出资建观更是不遗余力。如景德二年(1005),真宗敕令重修庐山太平兴国观,“爰诏侍臣,精求匠石,费从官给”。^⑤茅山积金山陶弘景道靖故址,一度为刘混康居住,徽宗崇宁五年(1106)改建为元符万宁宫。^⑥经费皆源于国家,徽宗多次致信刘混康,询问工程进度,以便及时补充资金。^⑦在茅山修葺道观时,政权动辄投资甚巨。三十八代宗师蒋宗瑛掌管茅山时,宋理宗“赐钱十万缗,修葺宫宇”。^⑧位于大涤山的洞霄宫,宋代政权数次斥资修葺。政和年间(1111—1118),“徽宗皇帝降度牒三百道,命两浙转运司复兴葺之”。^⑨若以当时官价每道度牒为钱二百二十千计算,^⑩则此次维修,国家出钱六万六千钱。南宋高宗绍兴二十五年(1155),以皇后之命,又在洞霄宫中“建昊天殿、钟经二阁,表以崇閼,缭以修庑,费出慈宁宫”。^⑪即便是大涤山的洪钟也是“幣出内帑,工择国良,赐度牒以资其费”铸造的。^⑫南宋宁宗对九宫山钦天观宠奉有加,自庆元元年(1196)临御此地,“每岁遣使入山,厚有赐养”。

① 《宫观碑志》,《元重修亳州太清宫太极殿碑》。《道藏》第19册,第715页中。

② 《茅山志》卷一七《楼观部篇》之“玉晨观”条。《道藏》第5册,第624页中。

③ 《茅山志》卷一七《楼观部篇》之“崇寿观”条。《道藏》第5册,第624页下。

④ 《仙鉴后集》卷六,《杨宝宗》。《道藏》第5册,第482页上。

⑤ 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷六,《重修本观碑铭》。《道藏》第32册,第685页下。

⑥ 《茅山志》卷一七《楼观部篇》之“元符万寿宫”条。《道藏》第5册,第624页上。

⑦ 《茅山志》卷三《诰副墨·宋诏诰》。《道藏》第5册,第562—565页。

⑧ 《茅山志》卷一二《上清品篇》。《道藏》第5册,第608页下。

⑨ 《洞霄图志》,第76页。《丛书集成初编》,中华书局,1985年版。

⑩ 《宋会要辑稿》,职官一三之二三。

⑪ 《洞霄图志》,第76页。《丛书集成初编》,中华书局,1985年版。

⑫ 《洞霄图志》,第77页。《丛书集成初编》,中华书局,1985年版。

嘉泰四年(1204),钦赐“钦天瑞庆之宫”六字,并“敕修内司锓梓该观为宫,赐资骈渥”。^①宋代对真武神甚为崇奉,举国上下,创建了大量的庙宇,用以祀奉真武,不少真武观的创建和日常用度皆由政权出资。如陕州府天庆观有道士千众,厨供约近一千五百余人。除每日收聚真武圣阁灵签、开殿香钱,相间支用外,许多时候有赖官方赏赐。因所供奉真武屡有灵迹,护国有功,宋太祖、太宗、真宗代有封赏。^②磁州崇明观真武显圣,遍及真定等地,故该观“二十余年皆获圣赐,斛斗共一十五万余石”。^③

金元时期,政权投入大量的资金,用于宫观的修建、建醮及道侣日常之用。如建于金世宗大定八年(1168)的中都十方大天长观,规制宏伟,耗资甚巨,资金皆出于政府。“凡百六十楹有奇,为钱以巨万计,皆出自禁中服御之物”。^④大定二十六年(1186),又“尝火出内府金钱巨万计”,加以修葺。“复于五花山置烧丹院,起玉华殿,俾隶于观,以为方士烧炼之所”。并“赐钱二千万,领以度支,岁取赢羨,以给道侣”,作为日常用度。政府常在此举行大型醮事活动,醮竟,对道众的赏赐十分丰厚。大定二十八年(1188),“以普天大醮仪范有肃,赐萧道济等十人管褐,仍赐钱十五万,俾置羽衣,余道侣赐钱三万”。^⑤陕西楼观宗圣宫,“自魏晋周隋以来,或銮輿躬謁,或诏敕缮修,给户洒扫,赐田养道”,政府投入很多。大元重修时,仍“继承总府文据以近观旧有地土,明斥四止,永为贍众恒产”。^⑥进一步明确了宗圣宫原有官赐土地作为本宫恒产。元代崇奉真武神,至元九年(1272),在所谓大神显灵处,皇后“分禁中供用之物”,创建昭应宫,为京畿伟观。^⑦全真道士创建、修葺的宫观有许多也由政府出资。如承安二年(1197)六月,“(金)章宗再诏王处一至阙下,特赐号体玄大师及赐修真观一所”。^⑧元太宗七年(1235)秋七月,(李志常)奉诏“筑道院于和林”等。^⑨

① 《仙鉴续编》卷五,《张道清》。《道藏》第5册,第444页上。

② 《玄天上帝启圣录》卷二,“灵阁真瑞”条。《道藏》第19册,第584页上、中。

③ 《玄天上帝启圣录》卷三,“蜀王归顺”条。《道藏》第19册,第589页下。

④ 《宫观碑志》,《中都十方大天长观重修碑》。《道藏》第19册,第716页下。

⑤ 《宫观碑志》,《十方大天长观玄都宝藏碑铭》。《道藏》第19册,第717页下—718页上。

⑥ 《古楼观紫云衍庆集》。《道藏》第19册,第554页下。

⑦ 《玄天上帝启圣灵异录》,《元创建昭应宫碑》。《道藏》第19册,第642页下。

⑧ 《甘水仙源录》卷一,《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》。《道藏》第19册,第725页中。

⑨ 《甘水仙源录》卷三,《玄门掌教真常真人道行碑》。《道藏》第19册,第745页下。

其次，来源于士绅赠与。士绅阶层的经济实力和社会影响较大，其中不乏道教信众，他们常常为道观捐资、捐物，成为道观经济的重要来源。宋代节度使张操任职京东路青州镇海军，鉴于此处没有北极真武庙殿，乃“发心自为劝缘，欲就天庆观建二殿，首得其疏题注舍钱五百贯，次及官员士庶乐然舍施，兴工塑造，不日而成”。^①反映了当时官僚阶层对真武信仰十分虔诚，常出资兴建宫观以祀奉的事实。金元时期，许多官员出资建观并延请道士住持。如长安道华清宫之增修即得太傅移刺公、总管田公输资助役。^②尹志平早年游潍州，时龙虎完颜氏，“慕师道德，施园地创观曰玉清，率家人尊事之”。元太宗七年（1235）春，尹志平诣沁州，“沁帅杜德康、平遥帅梁瑜各施宫观一方倾心焉”。^③同年，平遥官长梁公协同僚属疏请尹志平重修兴国观。真人命师（潘德冲）往，“甫踰年，撤其旧而新之”。^④复如，山西平阳太清观之重修，始于元太宗八年（1236），迄于十三年（1241），“县宰白侯玉主之，而邑民杜恩等翼成之也”。^⑤此处之邑民杜恩等人当是富绅阶层。再如，地处燕京一带的神清观，“始涂阳王朴与州长阎镇诸公协力兴建”，疏邀云阳子柳志春住持，累年而成。^⑥当然，士绅出资所建不一定都是大宫观，有的仅是小道庵、道院。如全真道士谭处端在洛阳期间，有洛人朱氏者，奉道构庵，请公居之。^⑦又如，泰和（1201—1208）中，樊川雒六郎者，“割别墅朱杨村之柏坡为真人（赵悟玄）筑庵之地，庵成，命曰全道”。^⑧李志源初入道时，“乡人李公崇尚高洁，建道院，率闾里耆父，延至事以师礼”。元太宗七年（1235），“参军齐大年与炼师（李志源）乡里之旧，时居赵州，慕其道德，创悟真庵，请至事之。百色用度，继奉不辍”。^⑨不论是大宫观，还是小道庵、道院，其创建和日常用度都有士绅阶层的赠与。可见，士绅阶层是道观经济的重要支柱之一。

再次，道士及普通信众出地、募资建观或供奉，也是道观经济的重要来源。

① 《玄天上帝启圣录》卷二，“二士化光”条。《道藏》第19册，第585页上。

② 《甘水仙源录》卷一〇，《增修华清宫记》。《道藏》第19册，第810页中。

③ 《甘水仙源录》卷三，《清和妙道广化真人尹宗师碑铭》。《道藏》第19册，第742页上、下。

④ 《甘水仙源录》卷五，《冲和真人潘公神道之碑》。《道藏》第19册，第761页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷一〇，《重修太清观记》。《道藏》第19册，第806页下。

⑥ 《甘水仙源录》卷一〇，《神清观记》。《道藏》第19册，第807页下。

⑦ 《甘水仙源录》卷一，《长真子谭真人仙迹碑铭》。《道藏》第19册，第732页中。

⑧ 《甘水仙源录》卷四，《弘玄真人赵公道行碑》。《道藏》第19册，第751页中。

⑨ 《甘水仙源录》卷七，《终南山圆明真人李炼师道行碑》。《道藏》第19册，第779页中、下。

全真道士谭处端在洛阳时的道庵用地即道士所赠。“洛南有朝元宫，昔朗然子之故居也。……有道士张永寿者，时主观事，即以宫之东隙地数亩遗之。先生诛茅拾砾而庵焉”。^①文中所说的“朗然子”为唐代末年著名道士，本名刘希岳，福建人，《仙鉴》卷五〇有传。古代道观常有香火地以供用度，张永寿赠给谭处端的或者就是朝元观的香火地。全真高道把德伸也得到过道教中人馈赠的土地，用于建立道观。“同门高士王君于（蒙山）府城隅东南卜建观基，欲居云游之众，城东二十里许购田以备香供之具。一旦遇仲直（把德伸之字），道同志合，悉以其地相付与”。^②很明显，此处的土地是道士王君先以本观的名誉买入，又赠给把德伸的。普通信众也常有出地建观之举。金正大九年（1232），金国破，“公（马志希）既归燕，直相府之东，通衢之北，百步而近曰甘泉坊，有东岳祠，居人奉事惟谨，及公至，虚席请居之”。“既又斥地得数亩……创建为玉虚观”。^③此处的玉虚观用地即是当地信众赠送的。

除赠送建观用地外，许多道士还直接为建道观慷慨解囊。元太宗七年（1235）“关中甫定，圆明（李志源）追念师之遗命，率法属门众百余西归于南时，创重阳成道宫。张洞虚屡犍金币，以资其用”。^④文中所云圆明子李志源，^⑤是全阳真人周全道的弟子。周全道临终前曾将创建重阳成道宫之事嘱于李志源。张洞虚，即张志渊，号洞虚子，郛城人，在周全道的启发下，易衣入道。其于齐鲁间创观度人，颇为著名。^⑥因此，张洞虚斥资帮助李志源创建重阳成道宫，亦在情理之中。还有的道观是道士率众募资而建的。如元太宗三年（1231），李志明住持太原天庆宫，时天庆宫遭兵乱已破败不堪。李志明倡导修葺，“从之者云集，贵者董其役，富者输其财，智者献其巧，壮者程其力”。在多方人士共同努力下，天庆之規制，“雄硕俊整为一方之冠”。^⑦道众及信徒供奉的钱物数量是

① 《甘水仙源录》卷一，《长真子谭真人仙迹碑铭》。《道藏》第19册，第732页中。

② 《甘水仙源录》卷七，《清虚大师把君道行录》。《道藏》第19册，第780页下。

③ 《甘水仙源录》卷九，《燕京创建玉清观碑》。《道藏》第19册，第800页下—801页上。

④ 《甘水仙源录》卷四，《终南山全阳真人周尊师道行碑》。《道藏》第19册，第754页上。

⑤ 全真高道中有两个李志源，一为丘处机高徒，号真常子，卒于元太宗五年（1233），享年八十有三，其行迹见《甘水仙源录》卷四之张邦直撰《真常子李真人碑铭》；一为周全道弟子，号圆明子，卒于元乃马真皇后四年（1246），享年七十有一，其事迹见《甘水仙源录》卷七之李道谦撰《终南山圆明真人李练师道行碑》。

⑥ 《甘水仙源录》卷四，《终南山全阳真人周尊师道行碑》。《道藏》第19册，第753页下。

⑦ 《甘水仙源录》卷六，《栖真子李尊师墓碑》。《道藏》第19册，第775页上。

非常庞大的，这些钱物有的用于修建道观或成为道观的财产。如至元二十二年（1285）三月三日，相传真武神始降之辰，士女会者数万，金帛之施，云委川赴，修建武当山大天一真庆万寿宫。“乃构虚夷峻，榑木穹谷”，“积工累资巨万，计历二十余载乃成，垦田数百顷，养众万指”。^①李志常掌教时，各种捐赠非常多，其“主宫门二十年，凡所营缮，皆公指授，翬飞栢比，雄冠一时。四方信施，岁入良多”。^②时人发有“常日用度，或出或纳，物之充溢流转于前者，可计胜耶”^③之慨叹。全真道士李志远于天兴三年（1234）经过鲁、魏地区，同样获赠甚厚，“自侯伯以下，皆夹道祈迎，有以庵观奉之者，有愿为弟子者，有以财施者”。^④另一全真大师蒲察道渊曾住陇州汧阳县玉清庵，庵败破，倡言修葺，“于是，远近响应，结缘而来者络绎如市。富以其财，贫以其力，故材木砖甃，凡所当用者，刻期而备”。^⑤

2. 关于常住物业及其经营与管理

所谓常住物业即宫观所拥有的田产、蔬圃果园等。道教宫观的修建、维护以及道徒日常用度当然要依靠教内、教外的直接赏赐与捐赠，但常住物业也是维系宫观正常运转的重要经济来源。

庄田是宫观最主要的常住物业，一般情况下，多为帝室封赏。元代道教史籍反映了宋、金、元数代帝室给道观封赐庄田的史实。自两宋起，因帝室佞道教风，皇帝及后妃常直接赐给道观良田。如《茅山志》之《明肃刘太后赐朱尊师御札》云：“金注子底水一副，共重三十两，是皇帝小时使底，与道者充买田土，供贍道众斋粮……与彼处知州同共商量，买田土好庄子，令任文庆与知州共同收买，回日尽取图子来”。^⑥明肃刘皇后系北宋仁宗之母，从御札中可见太后对茅山道观买田之事非常关心。南宋帝王、皇后对九宫山钦天官，厚有赐养，屡屡颁赠田产、钱物。宁宗开禧二年（1206），“敕江西转运司拨赐闲田，又慈明皇后赐钱置庄，供贍羽众，累降特旨，免役蠲租等”。^⑦重要道观往往得到数代帝室

① 《玄天上帝启圣灵异录》，《元赐武当山大天一真庆万寿宫碑》。《道藏》第19册，第643页中。

② 《甘水仙源录》卷三，《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》。《道藏》第19册，第746页下。

③ 《甘水仙源录》卷五，《冲虚大师于公墓碣铭》。《道藏》第19册，第765页上。

④ 《甘水仙源录》卷六，《终南山重阳万寿宫无欲观妙真人李公本行碑》。《道藏》第19册，第768页上。

⑤ 《甘水仙源录》卷一〇，《陇州汧阳县新修玉清观记》。《道藏》第19册，第809页上。

⑥ 《茅山志》卷三，《诰副墨·宋诏诰》。《道藏》第5册，第561页下。

⑦ 《仙鉴续编》卷五，《张道清》。《道藏》第5册，第444页上。

的赐田。如位于杭州大涤山的洞霄宫，号称天下第一，宋真宗大中祥符年间（1008—1016）已有赐田。南宋理宗淳祐间（1241—1252），“上特出内府度道土牒、赐本宫，俾易为缗，益市常产，以俾贍用之乏”。洞霄宫依靠此项资金购得庄田，即常丰庄，作为永久物业。宝祐间（1253—1258），“寻被特旨，拨赐长兴田之在荻川者”，“更以乌程、归安二县官田，申锡本宫”，这就是本宫的“万年庄”。无此两处庄田时，随着本宫及云游道士的增加，原有庄田不足以维持日常开销，“岁资储屡空，宫众百数弗克贍”。所以帝室屡有赏赐，以备不时之需。有了这两处庄田，基本满足了本宫的日常用度和迎来送往之用。所谓“二庄既成，羽衣黄冠之士，来游来歌，不远千里，食者倍蓰于昔，而资用不竭”。^①国家对重要宫观赠送的庄田数量十分惊人，达数万亩之多。如亳州太极宫，“金代累朝尤加异数，给道士良田数万亩，复其役”。^②也有一些宫观的庄田是地方官赠给的，金宣宗兴定元年（1217），当地一些官员“以奉州之苏家庄隙地，南北二十、东西三里为奇，左龙冈、右混河，前抵铁山、后连鹏岭，听其（全真道士杨志道）耕凿土筑”。不盈十稔，“辟土垦田，积十余顷。虽居徙数百指，其饘粥之计，未尝人有所撙拂”。^③说明地方官也常有赠给道观庄田的举动。

一般的宫观都有自己的蔬圃果园，在宫观的常住物业中占重要地位。如全真道士潘德冲率众所建永乐纯阳宫，竣工之时，即刻“遣其徒刘若水市良田竹笔及蔬圃果园、舟车碾础，岁充常住百色之费”。^④全真道人韩志久所创建的德兴府秋阳观，“宾馆云庵，泉厨蔬圃，凡所区处，莫不适宜”。^⑤前文所述之开阳观也是“蔬圃翼张，果林圜列”。^⑥李志柔在顺德府创建的通真观“地合六十亩”，“观之南别置蔬圃以资道众”。^⑦作为长春宫别馆的大都清逸观碑，除了拥有“讲堂斋庖方丈客寮”等常住物业外，“又葺蔬圃，以供岁计”。^⑧

宫观的常住物业应用于日常花费，而不以盈利为目的。如全真道士王志和于

① 《洞霄图志》卷六，《洞霄宫庄田记》第83页。中华书局，1985年版。

② 《宫观碑志》，《元重修亳州太清宫太极殿碑》。《道藏》第19册，第715页中。

③ 《甘水仙源录》卷一〇，《修建开阳观碑》。《道藏》第19册，第804页下。

④ 《甘水仙源录》卷五，《冲和真人潘公神道之碑》。《道藏》第19册，第762页上。

⑤ 《甘水仙源录》卷九，《德兴府秋阳观碑》。《道藏》第19册，第801页下—802页上。

⑥ 《甘水仙源录》卷一〇，《修建开阳观碑》。《道藏》第19册，第804页下。

⑦ 《甘水仙源录》卷一〇，《顺德府通真观碑》。《道藏》第19册，第805页下。

⑧ 《甘水仙源录》卷一〇，《大都清逸观碑》。《道藏》第19册，第809页中、下。

刘蒋所创之文仙谷纯阳洞演化庵，“耕植自给之外，一无所营”。^①但有的道观在自给的同时，尚有利润，还有的经营放贷业务，收取利息，以供常住。如《茅山志》记载，丹阳太守林洋与紫阳观观主刘行矩等商量，“于便近县置一库收质，每月纳息充常住”。^②全真道士潘德冲住持纯阳宫时，“中条东西居民，每岁初或有贷粟于宫者，数踰千石”。^③较大的道观经济富足，常住盈余很多，郝大通所住的先天观“常住多羨，余几十万缗”。^④于志可提点燕京大长春宫事六年，经济上也颇有佳绩，“常住物业，有增益而无废坏”。^⑤后期的全真教，一改以往安贫守贱、鹑居谷食的作风，转向“末流之贵盛”。^⑥道教宫观在经济上也日益追求增殖财富。王磐不无感慨地说：“若夫计地产之肥硇，校栋宇之多寡，如豪家大族，增置财产以厚自封殖而务致富强”。^⑦可见，在经济利益的驱动下，全真教早期的返朴还纯的优良作风已不复存在。

元代道教史籍中存在一些极有价值的关于社会经济、道观经济的史料，认真搜集这些史料，对于进一步研究道教经济史乃至社会经济史，应该具有积极意义。

（三）关于民间神灵信仰的反映

所谓民间信仰，一般是指区别于正统宗教（如佛教、道教、基督教、伊斯兰教）之外的、在民间自发形成的多神崇拜。民间信仰范围非常广泛，包括民间所流行的各种神、鬼、图腾、灵物、占卜、禁忌、祭祀仪式等信仰形式。诸神信仰是民间信仰中最重要的组成部分，深刻地影响着人们的精神生活和物质生活。民间诸神虽与国祀诸神和宗教神有别，但又有着密切联系，基本上是一个和国家、宗教诸神互相渗透、互相吸收的过程。统治者为了加强自己的统治，可以在一定条件下，吸收、改造某些在民间有较大影响的神灵进入国家祀典，佛道二教为了传播教义，也吸收了一部分民间神灵信仰的内容。^⑧民间信仰中的真武大帝、文昌帝君、纯阳帝君等神灵，在庞杂的道教神仙系统及国家祀典中占有很重要的位

① 《古楼观紫云衍庆集》卷中，《文仙谷纯阳洞演化庵记》。《道藏》第19册，第562页上。

② 《茅山志》卷二，《唐诏诰·修造紫阳观敕牒》。《道藏》第5册，第558页中。

③ 《甘水仙源录》卷五，《冲和真人潘公神道之碑》。《道藏》第19册，第762页下。

④ 《甘水仙源录》卷四，《普照真人玄通子范公墓志铭》。《道藏》第19册，第754页中。

⑤ 《甘水仙源录》卷五，《冲虚大师于公墓铭》。《道藏》第19册，第765页上。

⑥ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，第67页。科学出版社，1958年版。

⑦ 《甘水仙源录》卷九，《创建真常观记》。《道藏》第19册，第803页上。

⑧ 参见金良年《民间诸神》第2—4页。生活·读书·新知三联书店上海分店，1991年版。

置,在元代道教史籍中也是重点记述的对象。对他们进行深入研究,不仅对厘清道教神谱的变化发展,认识民间信仰的特征,有很大意义,而且对于进一步认识官方、道教与民间信仰的复杂关系,乃至今天如何处理道教与民间信仰的关系,都有一定的参考价值。

1. 反映国家对民间诸神的尊奉与利用

封建国家对符合统治需要的民间诸神,是采取各种方式加以崇奉的。^①崇奉的方式主要有加封神号、敕赐殿额、修建宫观、举行各种祭祀活动等。

首先,加封神号是官方认可民间诸神的最主要表现。对纳入正神系统的民间诸神,封建政权一般要加封神号。^②元代道教史籍记载了宋元时期,国家对真武(本名玄武,宋真宗时避宋圣祖赵玄朗讳更名真武)、文昌、吕洞宾、二徐等神灵加封神号的史实。利用这些材料并结合世俗史籍可知,真武封号始于北宋。^③盖因北宋开国之初,即受到北方外族契丹的威胁,为了提高防御入侵的自信心,乃乞灵于北方大神玄武的护佑。太平兴国六年(982),太宗封其为“翊圣将军”,宋真宗大中祥符年间(1008—1016)和天禧二年(1018),先后封其为“翊圣保德真君”、^④“镇天真武灵应佑圣真君”。^⑤宋徽宗大观二年(1108)、钦宗靖康元年(1126),又封为“佑圣真武灵应真君”、^⑥“佑圣助顺真武灵应真君”。^⑦南宋虽偏安一隅,但对真武崇奉依旧。在宁宗嘉定二年(1209)封真武为“北极佑圣助顺真武灵应福德真君”的基础上,理宗保祐五年(1257)为真武献上“北极佑圣助顺真武福德衍庆仁济正烈真君”长达十六字的尊号。^⑧元代以北方蒙古

① 民间信仰,历来有“正祀”、“淫祀”之别。关于二者的界定、淫祀成为正祀的条件等问题,可参阅皮庆生《宋人的正祀、淫祀观》(载《东岳论丛》2005年第4期)等文章。此处所说之民间信仰,指正祀。

② 《宋史·礼志八》即云:“自开宝、皇祐以来,凡天下名在地志,功及生民,宫观陵庙,名山大川能兴云雨者,并加崇饰,增入祀典。熙宁复诏应祠庙祈祷灵验,而未有爵号,并以名闻。……凡祠庙赐额、封号,多在熙宁、元祐、崇宁、宣和之时”(《宋史》卷一〇五,第2561页。中华书局,1977年版)。

③ 《玄天上帝启圣录》卷二,“归云降日”云,唐武则天时已封真武为“武当山传道真武灵应真君”,据学者考证,不可信。见杨立志《真武——玄帝历代封号考》,载于《中国道教》1995年第2期。

④ 《续资治通鉴长编》卷二二、卷八三。

⑤ 《武当福地总真集》卷下,“宋封圣号”条,《道藏》第19册,第662页下。此处之封号与《图书集成·山川典》卷一五六之真宗《加封玄岳碑文》同,但较李焘《续资治通鉴长编》等书所记多出“佑圣”二字。未知孰是。

⑥ 《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》。《道藏》第18册,第42页上、中。

⑦ 《文献通考》卷九〇,《郊社考》。

⑧ 《武当福地总真集》卷下。《道藏》第19册,第663页上、中。

族入主中原，视真武为王朝的保护神而加以崇奉。大德八年（1304）三月，元成宗封真武为“玄天元圣仁威上帝”，^①这个加封诏书以圣旨的名义将真武由“真君”升为“上帝”，表明元代对真武的崇奉又进了一步。

源远流长的文昌信仰，本系梓潼神和文昌星宿崇拜的结合。安史之乱期间，唐玄宗逃至四川，传说梓潼护驾有功，因之得到帝室的格外崇奉。战乱平定后，肃宗封梓潼神为右丞相。^②唐僖宗广明二年（881），追封梓潼神为济顺王。^③宋代兵连祸结，政权急需梓潼神的庇护，故对之屡有封赐。宋真宗敕封梓潼神为英显王，^④徽宗还先后于崇宁四年（1105）、宣和元年（1119）、宣和三年（1121）封梓潼神之父、母、妻为义济侯、柔应夫人、英惠夫人。高宗绍兴二十七年（1157），又将梓潼神加封为“英显武列忠佑广济”八字王，其间，神之子也得封侯。^⑤梓潼神的声誉进一步提高。宋理宗景定五年（1264），封为“神文圣武孝德忠仁王”。度宗咸淳五年（1269），圣父再加封号，不久，神后、神子、神子妇、神女、神孙等皆得加封。^⑥元代始加封梓潼帝君号，延祐三年（1316）七月，元仁宗加封梓潼神为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，^⑦并钦定为忠国、孝家、益民、正直之神。至此，梓潼神与文昌星遂合二为一，成为文昌帝君。因元仁宗降玺书褒显文昌帝君，天下祀文昌者日盛，加之元代大一统疆域的形成，遂使文昌信仰在更大范围内传播。

吕洞宾信仰在宋元民间已经颇为流行，官方也加以肯定。但在《纯阳帝君神化妙通纪》（简称《妙通纪》）中，吕洞宾只是被称作“吕真人”。^⑧宣和元年

① 《玄天上帝显圣灵异录》。《道藏》第19册，第644页中。《元史》卷二一记载，大德七年（1303）十二月，元成宗加封真武为“元圣仁威玄天上帝”，加封时间、封号的字序与《玄天上帝显圣灵异录》所记不同。杨立志以为大德七年十二月当是颁降圣旨的时间，八年三月是正式书录刊石时间。封号、字序当以碑文为主。参见杨立志《真武——玄帝历代封号考》，载于《中国道教》1995年第2期。

② 《梓潼帝君化书》卷四。《道藏》第3册，第320页中。《事物纪原》卷七云，唐玄宗封梓潼神为左丞相。

③ 《梓潼帝君化书》卷四。《道藏》第3册，第321页中。亦见《太平寰宇记》卷八四、《蜀中广记》卷二六、卷七九、《文献通考》卷九〇等。

④ 《梓潼帝君化书》卷四。《道藏》第3册，第321页下。亦见《成都文类》卷三三、《全蜀艺文志》卷三三。

⑤ 《宋会要辑稿》，礼二〇之五六。

⑥ 《清河内传》。《道藏》第3册，第287页。

⑦ 《清河内传》。《道藏》第3册，第288页上。

⑧ 《妙通纪》卷六，“邵州索饮第九十二化”；卷七，“仪真绘像第一百五化”。《道藏》第5册，第728页中；第733页上。

(1119), 宋徽宗敕封吕洞宾为“妙通真人”号。^①“真人”在道教神仙的封号中属很低的封号。^②直到秦志安的《金莲正宗记》(书成于1241年)中,仍以“真人”称之。^③可见,元代以前,吕洞宾在官方的影响力并不大。由于全真教奉吕洞宾为祖师,随着该教受到官方推崇,吕的地位也大大提高。至元六年(1269),元世祖敕封吕为“纯阳演正警化真君”;至大三年(1310),元武宗又敕封为“玉(纯)阳演正警化孚佑帝君”。^④封号由“真人”,上升为“真君”、“帝君”,说明政府对其重视程度大大加强了。因平定福建地区兵乱有功,遂得当地人爱戴,南唐时即已逐渐形成的二徐(徐知证、徐知谔)信仰,在南宋时期也得到政府的认可。但是,比较真武、文昌、吕洞宾而言,二徐在元代以前的官方信仰中地位不高。元代道教史籍中,也只有《徐仙翰藻》记载嘉熙二年(1238),南宋理宗敕封二徐为“灵济真君”的记录。^⑤

其次,修建宫观殿宇,敕赐殿额,是国家崇奉民间诸神的重要途径。国家对真武(玄武)神的专祠,或许滥觞于唐代,《唐六典》有紫宸殿之北面曰玄武门,内又有玄武观的记载。^⑥既有玄武观,当为祀玄武而建。伴随着宋代对真武神屡加封赏,由国家出资修建的庙宇也大量出现。这一事实在世俗史籍中有所揭示,元代道教史籍,尤其是《玄天上帝启圣录》(简称《启圣录》)对此有不少补充。如宋太祖定都开封后,建有四圣护国建隆观,供奉四圣,其中之一即真武。^⑦建隆三年(962),河北两路干旱,饥荒之际,真武大显灵异,降十多万石粮食。朝廷得知后,于内庭建报恩真武御容殿,重修一路州军真武宫观,仍改(磁州)崇明观为护国圣济观,特赐真武殿为灵应,并金字御书殿额。^⑧雍熙中(984—988),宾州旧无供奉真武宫观,(圣旨)令转运司相度限五年建宫观两

① 《仙鉴》卷四五卷,《吕岩》。《道藏》第5册,第359页上。

② 《宋会要辑稿·礼》二〇云:“欲更增神仙封号,初真人,次真君。”

③ 《金莲正宗记》卷一,《纯阳吕真人》。《道藏》第3册,第345页下。

④ 《妙通纪·制词》、《金莲正宗仙源像传》。《道藏》第5册,第704页上、中;第3册,第366页下;第367页中;第371页上。

⑤ 《徐仙翰藻》卷一,《灵济祖庙记》。《道藏》第35册,第416下。

⑥ 《唐六典》卷七,《尚书工部》。

⑦ 《玄天上帝启圣录》卷二,“地面迎幡”条。《道藏》第19册,第583页下。

⑧ 《玄天上帝启圣录》卷五,“天将麦粟”条。《道藏》第19册,第603页下。

所，选道士焚修，官给钱粮供膳，特赐福圣并乾熙观为额。^①卷三“圣剑垂粉”条、^②卷六“施经救灾”条，^③皆载真宗时立真武宫观事迹。传说仁宗即位后，真武显灵，帝“令于内廷别立真武祠堂”，“新建景灵宫迎真阁一座，彩塑真武全身”。^④至和二年（1055），仁宗染疾，“真武保明仁德，展圣寿一纪”。^⑤病愈之后，帝命三司礼部遍搜真武神在全国各地的灵验事迹，前后共收集104件之多，分类收入内廷宝应阁长生玄都殿保存。^⑥政和七年（1117），徽宗命林灵素（蘧）修佑圣殿，即真武殿。^⑦两宋时期，真武显灵是假，帝室崇奉是真，故国家出资建观之事，当为事实。

元代也屡有真武显灵之说，至元六年（1269），大都西郊高粱河有龟蛇出现，时人以为乃真武显灵之吉兆。元世祖命于大都建昭应宫，并命近臣徐世隆、王磐撰碑文三通，记述奉祀真武神的缘起与用意。此事《元史》无载，《灵异录》记之甚详，且三通碑文皆收录。其中，《元创建真武庙灵异记》云：“玄武是北方之神也，我国家肇基朔方，盛德在于水，今天子观四方之极，建邦设都，属水行。方盛之月而神适降，所以延洪休、昌景命、开万世太平之业者，此其兆欤！”^⑧《元创建昭应宫碑》亦云：“国家肇基朔方，以神武定天下”，“神圣阴庇吾民，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’”。^⑨不难看出，所谓真武显灵云云，都是以政权的需要为前提的。此外，国家出资兴建、修葺或赐额供奉真武的宫观庙宇还有许多，尤以真武信仰的发源地武当山为集中。如《灵异录》述及大天一真庆万寿宫、《武当福地总真集》卷中记五龙灵应宫、紫霄宫等。

元成宗崇奉文昌，在梓潼神信仰的发源地为其建庙宇并赐额。先是准“中书

① 《玄天上帝启圣录》卷八，“天地垂鉴”条。《道藏》第19册，第627页下。

② 《玄天上帝启圣录》卷三，“圣剑垂粉”条。《道藏》第19册，第593页上。真宗避宋圣祖赵玄朗讳，“玄武”改称“真武”。故《玄天上帝启圣录》中以“真武”命名之宫观庙宇应建于真宗之后。此前太祖、太宗时国家所建祠庙，应以“玄武”称之。

③ 《玄天上帝启圣录》卷六，“施经救灾”条。《道藏》第19册，第611页上。

④ 《玄天上帝启圣录》卷二，“宫殿金裙”条。《道藏》第19册，第583页上。

⑤ 《玄天上帝启圣录》卷六，“奏录延寿”条。《道藏》第19册，第610页中。

⑥ 《玄天上帝启圣录》卷六，“奏录延寿”条；卷二，“参定避忌”条，分见《道藏》第19册，第610页中、下；第581页上。

⑦ 《仙鉴》卷五三，《林灵蘧》。《道藏》第5册，第409页下。

⑧ 《玄天上帝启圣灵异录》，《元创建真武庙灵异记》。《道藏》第19册，第641页中。

⑨ 《玄天上帝启圣灵异录》，《元创建昭应宫碑》。《道藏》第19册，第641页下；第642页上。

省部太常礼仪院定拟七曲山灵应庙”之奏请，又“以‘佑文成化’之名施之庙额”。^①有了帝王的旨意，建庙之事自然得到众多官员的积极响应。前四川行省参知政事赵成庆、户部侍郎万嘉间等官员一百二十余人，“皆割俸以助”。其间，有负责筹募资金者，有负责绘制图纸者，有不避劳苦、往来走役者。^②各级官员可谓志同道合，尽心竭力。

在宋代，吕洞宾信仰已经渗透到政府创建的宫观中，但当时尚非专祀，只是奉塑像于大宫观中。如江苏“真（镇）州天庆观常奉纯阳真君，有塑像”。一次吕洞宾显化后，当地民众在此建斋答谢。^③事实上，北宋时期天庆观遍布全国，^④专祀三清尊神。^⑤这一记述表明吕洞宾塑像尚以大宫观为依托。《妙通纪》还记载，政和年间（1111—1117），宫禁有崇，白昼现形，为非作歹，赖吕洞宾显灵，除崇安邦。宋徽宗下诏“塑像于景灵宫，岁时奉祠焉”。^⑥此处的景灵宫，建于大中祥符五年（1012），专奉圣祖赵玄朗。^⑦吕洞宾与圣祖同奉于景灵宫，说明吕洞宾在官方信仰中地位的提高，但还没有成为国家的正祀大神。在元代政府的支持下，全真道士负责创建了专祀吕洞宾的大纯阳万寿宫，将吕仙信仰推向新的高度。元太祖十二年（1240），披云真人宋德方率徒众在山西永乐创建祀奉吕洞宾的纯阳祠。^⑧乃马真后三年（1244），永乐祠堂灾，“朝议以为纯阳之显道如此，祠而祀之事涉简陋，可改为纯阳万寿宫”，遂命李真常“遴选道望隆盛，人所具瞻者崇建焉”。李以潘德冲任其事，^⑨其间也得到了元政府的财政支持。^⑩与历代政权为真武、文昌、吕洞宾广建庙宇相比，在元代道教史籍中，未见政权出资建观祀奉二徐的记载。

此外，国家举行求神护佑、酬神报恩的祭祀活动，也体现了对民间信仰的肯

① 《清河内传》。《道藏》第3册，第288页上、中。

② 《清河内传》之《行祠记》。《道藏》第3册，第289—290页。

③ 《妙通纪》卷七，“仪真绘像第一百五化”条。《道藏》第5册，第733页上。

④ 大中祥符年间，宋真宗数次诏命天下州府军监并建天庆观。参见《天庆观碑》，《道家金石略》，第249—250页。

⑤ （法）施舟人：《北京东岳庙之历史札记》，见洪怡沙《南宋时期的吕洞宾信仰》，《法国汉学》第七辑，第363页。

⑥ 《妙通纪》卷六，“宫中剿崇第八十二化”条。《道藏》第5册，第726页上、中。

⑦ 《天庆观碑》。《道家金石略》，第249页。

⑧ 《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》。《道家金石略》，第547—548页。

⑨ 《甘水仙源录》卷五，《冲和真人潘公神道之碑》。《道藏》第19册，第761页下—762页上。

⑩ 《纯阳万寿宫圣旨碑》。《道家金石略》，第781页。

定。元代道教史籍中,有关祭祀真武神的材料较为丰富。《启圣录》有很多宋代诸帝祭祀真武的记载。太祖开国之初,在瀛州、内殿建醮,仰答灵贶。^①真宗于咸平二年(999)和天禧年间(1017—1022),为酬谢真武,在汴梁玉津园频建道场,并差近侍遍诣名山洞天再建道场,投放龙简,度谢恩德。^②仁宗皇祐元年(1049),梓州饥疫,死伤十至七八。因真武显灵,化一老者推车卖蒸口茨,居民竞来收买,吃者终日不饥,获救者甚众。皇帝遂颁布圣旨,于梓州建栅街天曹大醮道场七昼夜,普设大斋,仍诣紫极观真武殿(在梓州梓潼山)别修醮祭,并赐殿牌,以救化救民为额。^③

通过上述史实可知,由于真武、文昌、吕仙、二徐等民间信仰对官方而言,有不同的功用,故而各神灵所接受的封赏次数与级别也甚为不同。真武作为四方大神之一,其灵迹与护卫国家北部边疆联系在一起,国家自然对其频频加封,屡建宫观,广为祭祀。唐宋以来文昌信仰的广泛传播从一定意义上可以说是科举考试的产物,梓潼文昌神被赋予了“文神”内涵,因其保佑着众多士人的前程,故而也得到官方的注意。吕洞宾在宋朝虽有加封,但在官方影响甚微,^④其地位受到官方的完全肯定,与全真教关系极为密切,所以在金元以后才受到官方较多的祀奉。至于二徐信仰,在宋元时期的影响相对要小一些,虽有封号,但无专祀之庙宇,其影响范围尚拘于闽地一隅。

2. 普通民众对民间诸神的崇奉及其特征

普通民众指居于社会中下层的群体,包括农民、城市下层贫民、手工工匠、小商人、读书人、一般僧侣乃至中下级官吏等,是民间诸神的主要信众。宋元时期不少世俗史籍,尤其是笔记、小说等已有大量普通民众崇奉民间诸神的记载。^⑤元代道教史籍对这类事件的记述更为充盈,《启圣录》记述100多件民间崇奉真武的事

① 《玄天上帝启圣录》卷三,“宋朝一统”条。《道藏》第19册,第588页中。

② 《玄天上帝启圣录》卷五,“消禳火德”条;卷四,“寇船退散”条。《道藏》第19册,第602页下;第599页上。

③ 《玄天上帝启圣录》卷五,“田生口茨”条。《道藏》第19册,第604页上。

④ 王铨《默记》卷中云,仁宗时朝廷曾缉捕吕洞宾。是故,在北宋中叶前,吕洞宾于官方地位甚低。

⑤ 姚勉《雪坡集》卷三三《明州奉化县梓潼帝君殿记》、马泽《延祐四明志》卷一八《祠庙·奉化州》、冯福京《昌国州图志》卷七《宫观》等,记当地人建观奉梓潼神事迹;吴曾《能改斋漫录》有民间崇奉吕洞宾事迹;洪迈《夷坚志》记载民间崇奉真武故事十余条、崇奉吕洞宾故事近二十条。

例,是关于真武信仰记载最为完备的资料集。^①《妙通纪》收录两宋时期民间崇奉吕洞宾事迹15件,对考察两宋以来吕洞宾信仰的发展情况,非常有帮助。《梓潼帝君化书》和《徐仙翰藻》分别收录民间崇奉梓潼文昌神、二徐真君的许多相关材料。综合考察这些材料,可以看出普通民众崇奉民间神的一些特点。

首先,信仰方式的灵活性。国家对民间诸神的崇奉多以加封神号、修建宫观庙宇、敕赐殿额、举行大型祭祀活动等方式为主。与国家比较,普通民众对民间诸神的崇奉方式,则相对灵活,有同有异,独具特色。

建立祠观庙宇,也是普通民众崇奉民间神灵的重要方式。宋以前,就有民间建观崇奉玄武的事例。如位于梓州梓潼山上清紫极观内的北极紫微殿,传说就是西晋叶华真人,“亲为真武缘化建造”。^②至两宋时期,个人独资或集资兴建殿阁庙宇以祀奉民间神灵的情况较为常见。如“宣州太极观,系唐宪一力舍钱建造”,^③以专祀真武。随着梓潼“专注禄籍”神职的确定,南宋时期,民间兴建的梓潼庙、殿迅速遍及全国,尤以理、度两朝创建最多。^④如明州奉化县,赵某捐资在虚白观西建帝君祠。^⑤景定二年(1261),贡士卢震龙捐资买田在东北四里处又建文昌宫。^⑥咸淳元年(1265),峡境妖蝗,农民告病。当地人祷告梓潼神,遂攘除蝗灾,“农夫胥庆,官吏立予(梓潼神)专祠,以彰神呪”。^⑦此处的官吏立祠,也应该是集众人之资金所为。《妙通纪》接近40则的显化故事中,也提到了民间建祠供奉吕洞宾的情况。宋徽宗政和年间“诏天下有洞宾香火处,皆正‘妙道神化’之号”,^⑧皇帝下诏统一吕洞宾的神号,说明吕仙信仰在民间已经非常普遍。如安丰县(今属安徽)娼曹三香得吕仙度化,创立“吕真人祠奉

① 《正统道藏》中有关真武的典籍有二十种。其中,《元始天尊说北方真武妙经》、《太上说紫微神兵护国消魔经》、《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》、《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》等都涉及真武灵迹,但均较为简略。南宋道士董素皇(1184左右)编的《玄帝实录》内容较丰富,惜乎已佚。

② 《玄天上帝启圣录》卷五,“田生口茨”条。《道藏》第19册,第603页下。

③ 《玄天上帝启圣录》卷二,“唐宪宝像”条。《道藏》第19册,第586页上。

④ 《梓潼帝君化书》之“旌隐第五十九化”云,蜀自秦并之后,醇厚之风未振,嚣浮之徒竞起。梓潼神有意化之,使“蜀土始尊中国教,俗儒一旦变真醇”,当地人“为予立庙”。此说不可信,最早为张亚子建庙的当是后秦君主姚苌。

⑤ 姚勉:《雪坡集》卷三三,《明州奉化县梓潼帝君殿记》。

⑥ 马泽:《延祐大明志》卷一八,《祠庙·奉化州》。

⑦ 《梓潼帝君化书》卷四,“弭蝗第九十七”条。《道藏》第3册,第326页上。

⑧ 《妙通纪》卷六,“宫中剿祟第八十二化”条。《道藏》第5册,第726页中。

祀焉”。^①《妙通纪》中，吕洞宾造访了大量的宫观庙宇，在那里或显神通，或留诗于墙上、门扉上、梁上等，这些地方往往成为民间崇奉的圣地，“很可能都设有供奉仙人的祀庙”。^②

居家祀奉或随身携带圣物是普通民众崇奉民间诸神的最常见方式。具体情况不尽相同。有时崇奉者在家中供奉民间神灵的画像或者塑像，或将神像随身携带。如闽州人陈喻言以净帛画真武圣真一轴于本家供养，戒心受持。^③ 隰州朱氏命工彩画真武一轴，请道士转经安奉，并受持下降法式。后来朱氏又曾以所得黄金打造真武圣像，让人送至武当山上清玉仙观。^④ 复如，秦凤路提点秦中立，“一生侍奉真武不违，寅夕香火”。即使是受差遣外出时，也“将绢彩画真武帙轴随身携带”。^⑤ 巴陵的一位官员，误将吕洞宾关进监狱，得知吕仙的身份后追悔莫及，急忙焚香谢过，并让人绘制吕仙翁图像，加以供奉。^⑥ 桐庐通守沈志真的母亲“有病发背，百方不瘥”，吕洞宾施之以术，“其母立愈”。沈志真感激不尽，“绘洞宾像朝夕敬事焉”。^⑦ 吕仙曾将道术传给吴兴妓女张珍奴，张遂“绘像事之”。^⑧ 有时信仰者撰写、打造或随身携带神灵圣经，以求护佑。如隰州朱氏得到真武保佑后，曾板印《真武出相戒杀图》，以示诚心。^⑨ 寿州安丰县王文庆的女儿，因“无力供真武圣像，只求得真武经一卷。日夜念熟，行坐藏于胸怀，逐日遥望，想存真像，烧香称诵，年至二十。”^⑩ 单州求食妇人杨素真，常时供养真武，逐日看诵道经，后于天庆观求施金书小字《真武妙经》一卷，不曾离弃。后来出家为女冠，曾将《真武经》本子印施五千卷。^⑪ 驾部郎中王袞致仕归宿州，因悟杀生，发心写道经一藏。募到陈方等十四人，逐日对真武像前，各令精洁端楷，不误一字。^⑫ 不论是供拜圣像，还是祀奉圣经，都不需要更多的经济

① 《妙通纪》卷六，“度曹三香第八十七化”条。《道藏》第5册，第727页下。

② 洪怡沙：《南宋时期的吕洞宾信仰》，《法国汉学》第七辑，第354页。中华书局，2002年版。

③ 《玄天上帝启圣录》卷二，“供圣重时”条。《道藏》第19册，第580页上。

④ 《玄天上帝启圣录》卷三，“朱氏金砖”条。《道藏》第19册，第586页上。

⑤ 《玄天上帝启圣录》卷五，“陈妻符魂”条。《道藏》第19册，第609页上。

⑥ 《妙通纪》卷五，“醉街节仪第七十化”条。《道藏》第5册，第722页下；第733页上。

⑦ 《妙通纪》卷四，“救孝子母第五十化”条。《道藏》第5册，第718页中。

⑧ 《妙通纪》卷六，“度张珍奴第八十化”条。《道藏》第5册，第725页中。

⑨ 《玄天上帝启圣录》卷三，“朱氏金砖”条。《道藏》第19册，第586页上。

⑩ 《玄天上帝启圣录》卷四，“舍身求雨”条。《道藏》第19册，第599页下。

⑪ 《玄天上帝启圣录》卷七，“水云护笈”条。《道藏》第19册，第620页中。

⑫ 《玄天上帝启圣录》卷七，“风雾卸函”条。《道藏》第19册，第620页下。

投入, 比较方便易行。信仰者只要虔心向道, 真诚悔过, 即可得到神灵的保佑。民间神灵信仰的这一特征是与信仰者的社会地位、经济状况紧密相关的。

其次, 信仰阶层的广泛性。在元代道教史籍中, 崇奉民间诸神的阶层非常广泛, 包括戍边将士、士农工商平民、僧道等, 甚至娼妓也崇奉其香火。

两宋时期, 各级将士对民间神灵十分崇信。《启圣录》记载前线将士祈请真武感应助战的故事很多, 宋仁宗时中书门下等部门奉圣旨搜讨真武灵验事实, 其中启圣行军祈感助战奏章 13 件。^① 戍兵将士行军过程中遇到恶劣的风雨冰雪, 赖真武显灵, 化险为夷。如雄州防御使殿前诸军检校副虞侯戴夔, 奉差率兵十万往安南, 途中值大雪, 停住半月, 粮草不给, 冻死甚多。遂祷告真武, 不久即获晴霁。^② 在战事吃紧时, 祷告真武, 常常得其佑护。如忠州团练使充黔州兵马钤辖张孝宁, 奉命平定南戎谿洞蛮子叛乱, 其间祷祝真武, 大得其力。^③ 再如卷二“灵阁真瑞”、“马前戏跃”、卷三“藩镇通和”诸条, 记述的都是真武助战的故事。^④ 有宋一代, 始终受到北方边界敌对政权的威胁, 又有国内叛乱等问题的困扰。内外交困之下, 战事不断, 而宋军每遇战事, 又多遭败绩。前方将士在万般无奈的情况下, 只得寄托于神灵, 希望无所不能的真武镇守边疆, 灭断妖魔, 护佑一方。此为前方将士对真武虔诚供养的重要原因。

士农工商各阶层平民饱受多重苦难, 迫切希望神灵为他们带来福祉。《启圣录》中这类内容最多。如福州百姓林守卿海上经商, 至漳州海口遇风潮, 其船几乎沉溺, 真武显灵救之, 遂终身奉祀真武。^⑤ 宣州市民唐宪, 开一小杂当铺, 因虔诚供奉真武, 得遇金铸真武像, 重五十余两。宪因兹大富, 子孙昌盛。^⑥ 经营丝帛铺的信州弋阳陆中道因供奉真武而得益。^⑦ 《妙通纪》中也记载了不少类似的民间信仰。如吕洞宾以满身污垢的醉汉的形象来到一家卖油饼的店铺前, 店主并未嫌弃, 还送吃的及盘缠给他。醉汉走后, 该饼店昌盛起来。^⑧ 在邵州开酒肆

① 《玄天上帝启圣录》卷二, “参定避忌”条。《道藏》第 19 册, 第 581 页上。

② 《玄天上帝启圣录》卷三, “雪晴济路”条。《道藏》第 19 册, 第 591 页下。

③ 《玄天上帝启圣录》卷四, “神将教法”条。《道藏》第 19 册, 第 594 页下—595 页上。

④ 《玄天上帝启圣录》, 分见《道藏》第 19 册, 第 584 页; 第 583 页; 第 590 页。

⑤ 《玄天上帝启圣录》卷五, “守脚攘虫”条。《道藏》第 19 册, 第 601 页上、中。

⑥ 《玄天上帝启圣录》卷二, “唐宪宝像”条。《道藏》第 19 册, 第 585 页下—586 页上。

⑦ 《玄天上帝启圣录》卷六, “神化红纓”条。《道藏》第 19 册, 第 615 页中。

⑧ 《妙通纪》卷六, “青城鹤会第八十六化”条。《道藏》第 5 册, 第 727 页中。

的老妪，对吕洞宾祈祷至诚，吕仙到她那里喝酒，以后她的酒肆十分兴隆。^①此外，农民阶层面临水旱灾害时祈求神灵的举动习见于《启圣录》、《梓潼帝君化书》、《徐仙翰藻》等书中。士农工商阶层普遍信仰真武、梓潼、吕洞宾等民间神灵，与两宋时期商品经济的快速发展是分不开的。商品交换的发达，带来社会繁荣、经济发展的同时，诸如损人利己、贪财好利、不劳而获等不良行为也难以避免。因此，人们恳切地呼唤诚信、勤俭、不欺诈等商业道德。很多民间神灵都有匡扶正义、平等待人、诚实守信等美德，元代道教史籍借助民间神灵的教化行为，反映了这一时代需要。

道士、僧人、巫师乃至娼妓对民间诸神同样十分崇奉。不少民间神灵被纳入道教神仙谱系，许多宫观又建有专祀此类神灵的殿阁，因而道士对其崇奉是自然之理。《启圣录》收有很多道士崇奉真武的内容。如磁州清泉宫女冠梁寂真早晚焚香祷告真武神像。梁尸解后，本宫兴隆，教法大振。^②道士祀奉民间神的事例亦见于《妙通纪》中。如一个贫穷的道人以卖纸墨为生，且奉祀吕洞宾，为了回报他的虔诚，吕仙治好了他的眼疾。^③又如吕仙未漏身份，赠江州太平观薛道士诗一首。薛道士知是吕仙所赠后，便把文字珍藏起来，以示敬奉。^④真武、吕仙虽被视为道教神灵，但信众之中，不乏僧人。如善济禅院的僧人蕴方求拜真武，终得回报。^⑤登州辛山白云资庆禅院，“有维那僧晓初，不惟奉佛而留心道教，常于寮舍静处供养真武，专诚勤恪”。^⑥大云寺僧智明与一道士对诗，有“求真已得真，独有吕君身”之句，可见智明对吕仙十分信奉。他还服食道士（其实就是吕仙）赠送的丹药，后亦仙去。^⑦作为社会底层的娼妓崇奉民间诸神的事例也见诸元代道教史籍。如杨素真，不幸父母亡歿，因居单州，流落风尘，虽身系娼妇，而心实慕善，常时供养真武，逐日看诵道经。^⑧复如吕洞宾以诗歌的形式把道术传给了吴兴妓女张珍奴，奴遂“斋戒谢宾，绘像事之”。^⑨吕洞宾还给安丰

① 《妙通纪》卷六，“邵州索饮第九十二化”条。《道藏》第5册，第728页中。

② 《玄天上帝启圣录》卷八，“梁公冠簪”条。《道藏》第19册，第627页。

③ 《妙通纪》卷六，“药救傅道人第八十九化”条。《道藏》第5册，第728页上。

④ 《妙通纪》卷五，“访薛炼师第五十四化”条。《道藏》第5册，第719页中。

⑤ 《玄天上帝启圣录》卷三，“净巾结缘”条。《道藏》第19册，第587页下。

⑥ 《玄天上帝启圣录》卷四，“劫院就擒”条。《道藏》第19册，第599页中、下。

⑦ 《妙通纪》卷五，“斋大云僧第五十一化”条。《道藏》第5册，第718页下。

⑧ 《玄天上帝启圣录》卷七，“水云护笈”条。《道藏》第19册，第620页上、中。

⑨ 《妙通纪》卷六，“度张珍奴第八十化”条。《道藏》第5册，第725页上、中。

县染恶疾的妓女曹三香治病，后曹“为吕真人祠奉祀焉”。^①

这些记述，不但告诉人们民间诸神在什么阶层流传，同时还让我们知道人们的忧虑及向往。研究这些看似荒诞不经的传说，对更好地认识民间信仰乃至民间社会当有所帮助。

再次，信仰的功利性。中国民众对于民间诸神的崇拜往往出于较为现实的心态。费孝通说：“我们对鬼神很实际，供奉他们为的是风调雨顺，为的是免灾逃祸”。^②这一特征在元代道教史籍中反映得十分明显。归纳起来，普通民众崇拜各种神灵的动机有如下几种。

祈求风调雨顺、五谷丰登 适量、适时的雨水对于以农业为主、靠天吃饭的古代民众而言是个关乎生死的大问题。中国是一个水旱灾害频发的国家，^③ 大的水旱灾害往往伴随着蝗灾、瘟疫的流行。遇到这种人力不可及的灾害，人们很自然地转而祈祷神灵保佑。如天旱不雨时，要祷告神灵。《徐仙翰藻》以徐仙的口吻说：“宋太平兴国八年（984）春，不雨。种未入土，耒耨用虞，卜于予”。“翌日昧爽，烈风雷电，雨雹交至”。^④ 宋宣和七年（1125），“夏泊秋，不雨。耒耨焦劳，嘉谷用虞”，耆老旧人祈于二徐，“须臾，云雾四塞，雷电皆至，丕降霖雨如注”。^⑤《梓潼帝君化书》也有相似记载：蜀境大旱三年，梓潼神及时降雨，缓解旱情。^⑥ 久旱多致蝗灾，又要祈求神灵灭蝗。如福州一带春夏大旱，虫蝗飞集，侵害禾苗，林守卿祈真武，攘除虫害。^⑦ 咸淳元年（1265）及三年（1267），梓潼神两次帮助峡境百姓攘除蝗灾。^⑧ 祷告神灵祈求晴天也是民间信仰的重要内容。如果州失目人陈希，供养真武，祈求有灵。咸平年间（998—1003），夏秋之际，久雨伤禾。知郡迎请陈希家真武宝座至州衙，选道士七人启立清净道场。数日后，雨过天晴，云霓顿收。^⑨

① 《妙通纪》卷六，“度曹三香第八十七化”条。《道藏》第5册，第727页下。

② 费孝通：《美国与美国人》，第110页。三联书店，1985年版。

③ 据英国学者李约瑟统计，在过去的2100多年间，我国所发生的较大规模的水旱灾害达到了2900多次。转引自侯杰、范丽珠《世俗与神圣——中国民众宗教意识》，第21页。天津人民出版社，2001年版。

④ 《徐仙翰藻》卷一，《灵济祖庙记》。《道藏》第35册，第416页上。

⑤ 《徐仙翰藻》卷一，《旗龙山神祠记》。《道藏》第35册，第424页上。

⑥ 《梓潼帝君化书》卷四，“终亲第九十四”条。《道藏》第3册，第324页下。

⑦ 《玄天上帝启圣录》卷五，“守卿攘虫”条。《道藏》第19册，第601页中。

⑧ 《梓潼帝君化书》卷四，“弥蝗第九十七”条。《道藏》第3册，第325页下—326页上。

⑨ 《玄天上帝启圣录》卷五，“附语祈晴”条。《道藏》第19册，第600页中。

求助神灵，消灾去病 趋福避祸是广大民众的共同心愿，信奉神灵也常立意于此。在突如其来的灾难面前，人们难以自救，便将希望寄托于神灵。《启圣录》中此类事例甚多，如秦凤路官吏任悦过潞州、渡黄河，于半津遇风雾昏暗。听说潞州天庆观有真武院，任悦即刻祷祝真武，果然“云彩风色，豁然平定”。^① 南京应天府有上清鸿福宫，系宋太祖建。至和（1054—1056）中，冬，军民瘟疫，人皆惶惑，住持道士任亢之令印造《太上说真武妙经》，沿门施与患人供养受持，患者并安。^② 人们对一些无法解释的自然灾害，常归于天灾，为了避免天灾的发生，往往求助神灵。如咸平二年（999），司天台奏定九月初三日，火星合躔娄宿，正照齐国郛州，当地合有万家蒙受火灾，各宫观遂设醮祈祷。真武化作一道人向负责祷者秘授天机：如得一家姓“万”，以火烧之，至后更无火灾。其人依计行事，果使全州免于罹难。代全州人受灾的万家也得到官方的补偿。^③ 面对着流行疾病和多年顽症，普通民众束手无策，这时他们所依靠的多是神灵。如南宋光宗绍熙元年（1190），涪陵韩申之之孙患危疾，韩叩梓潼神符诀，终于获救。^④

求子嗣 中国民众特别重视个人生命的延续，盼望多子多福。所谓“不孝有三，无后为大”的观念根深蒂固。在民间，有许多具有送子功能的神灵，如送子娘娘、送子观音、送子弥勒、碧霞元君等。即便是梓潼文昌、真武这样的神灵也被赋予送子神职。如蜀民王尚忠，“富而无子，虽广求妾媵，终无所出”。气愤之余，常鞭笞群妾。年过半百后，“大设供具，延请巫祝祷告月余”。梓潼神化作居士，告诉王尚忠多行仁义、善待妻妾，必有好报。三年之内，果获贵嗣。^⑤ 信州弋阳县陆中道妻张氏年四十不产，得知“时人多供养北方真武，凡百祈求，无不感验”的传言后，陆中道“贱得川画真武，归家供养”。张氏亦“晓夕哀祷，虽祁寒极暑，未尝暂忘，如是六年”，终于得嗣。^⑥

求功名 梓潼文昌神俗称“文曲星”，关于其护佑读书人功成名就的故事很多。如叶梦得《崖下放言》、洪迈《夷坚志》、陆游《老学庵笔记》、吴自牧《梦

① 《玄天上帝启圣录》卷六，“镇河兴福”条。《道藏》第19册，第612页上、中。

② 《玄天上帝启圣录》卷六，“施经救灾”条。《道藏》第19册，第610页下。

③ 《玄天上帝启圣录》卷五，“消攘火德”条。《道藏》第19册，第601下；第602页中。

④ 《梓潼帝君化书》卷四，“真元第九十”条。《道藏》第3册，第323页下。原文为“绍兴庚戌”，但绍兴年间无庚戌年号，或为“绍熙”之误。

⑤ 《梓潼帝君化书》卷二，“北郭第四十一”条。《道藏》第3册，第305页下一306页上。

⑥ 《玄天上帝启圣录》卷六，“神化红缨”条。《道藏》第19册，第615页中、下。

梁录》等均有记述。^①《清河内传》收延祐三年(1316)加封诏书:“予欲人才辈出尔,丕炳江汉之灵;予欲文治昭宣尔,濬发奎壁之府”。^②明确了文昌神的职权,使之成为主管科名禄籍的大神,大受天下读书人的欢迎和崇奉。《梓潼帝君化书》也以梓潼神的口吻强调了其神职:“帝以予累世为儒,刻意坟典,命予掌天曹桂籍”;“凡士之乡举里选、大比制科、服色禄秩、封赠奏予,乃至二府进退,皆隶焉”。^③书中记载了一些读书人信奉梓潼神的故事。如唐代李登屡试不第,专门去求教法师叶静,叶静说:“蜀之梓潼有神曰北郭(即梓潼神化身),掌文昌,主贡举司禄之官,必能知之。吾当为汝叩之”。法师于是向帝君询问,并将帝君的答复转告李登。^④闽地读书人则以当地广为崇奉的二徐真君为护佑神。徐仙“自己”说:“自国朝(宋)以科目取士,予得以宰科名之籍,乡之擢第者,横飞捷出。”^⑤真武神的职责主要是守护北方,但读书人也为考取功名供养之。如闽州读书人陈喻言少年三解不第,益州青城山铁柱观道士焦之微告知,“岂不闻今世例多崇信真武?若依此奉修,必获福贵”。陈喻言便以净帛画真武一轴,于本家供养,戒心受持。^⑥足见当时之读书人供奉真武已蔚然成风。

此外,普通民众崇奉民间诸神还有祈求富贵、健康长寿、除妖辟邪等动机,这些事例在元代道教史籍中都有相应的反映。

以上,我们从元代道教史籍对道教发展史的记录以及对社会政治、经济、民间信仰的反映两大方面,阐述了其史学价值。不难看出,元代道教史籍对历代仙真事迹的记载、对道教重要事件及有关活动的记述较为详备,大大丰富了以往道教史籍的内容。元代道教史籍以道教中人的视角对于一些社会政治问题,尤其是道教对士人的广泛影响、金元时期社会动荡的记述,十分详赡,为人们认识道教与社会的关系提供了新的角度,又在许多地方弥补了以正史为代表的世俗史籍的缺失。而其关于社会经济特别是道观经济的材料非常丰富,值得认真研究。同时,元代道教史籍中还拥有不少民间信仰的内容,为学人探讨封建政权、正统道教、民间信仰三者之间复杂的关系提供了较为丰富的材料。

① 具体记述情况参阅赵杏根《司禄之神文昌帝君》,载于《中华文昌文化——国际文昌学术研究论文集》,第132—143页。

② 《清河内传》。《道藏》第3册,第288页上。

③ 《梓潼帝君化书》卷四,“桂籍第七十三”条。《道藏》第3册,第319页上。

④ 《梓潼帝君化书》卷四,“名威第七十九”条。《道藏》第3册,第320页下—321页上。

⑤ 《徐仙翰藻》卷一,《灵济祖庙记》。《道藏》第35册,第416页下。

⑥ 《玄天上帝启圣录》卷二,“供圣重时”条。《道藏》第19册,第580页上。

第五章 元代道教史籍的思想价值

经过数代学者的艰苦努力，许多重要道经的思想价值得到阐发。但是，学者们往往对道教史籍所蕴含的多方面思想价值有所忽略。本章即以元代道教史籍为对象，探讨其思想价值，旨在使学人对这一问题给予更多的关注。元代道教史籍所反映的三教圆融思想、修道成仙思想及其社会思想中的积极因素，将是本章讨论的主要问题。

一、三教圆融的思想

作为中国传统文化主要组成部分的儒释道三教（家），关系颇为复杂。但总的趋势是在一种相互矛盾，而又不断渗透、融合中发展的。在此过程中，各家的思想都得到不同程度的丰富和提高。作为一种思潮，“合一”与“融合”基本上是三教人士的共同主张，^①但各自的出发点不尽相同。大体是站在本教（家）的立场上，吸取他教与本教相一致的思想，道教也不例外。道教三教融合思想的形成，经历了一个长期的历史发展过程，这一进程在道经中有着清晰的记述，学者

^① 所谓融合，表现有三：三教的学者互相承认彼此有益于人生；承认彼此的道理相通；取彼之长，补己之短。参见牟钟鉴等《道教通论——兼论道家学说》，第513—514页。齐鲁书社，1991年版。

们对此已经有充分的论述。^① 元代道教史籍所反映的三教圆融思想同样十分丰富,值得认真研究。

(一) 有容乃大的思想基础

道家、道教视有容为美德。老子云:“知其雄,守其雌,为天下谿;知其白,守其辱,为天下谷”。^② 宋人林希逸释云:“谿谷在下,而能容物为溪、为谷,有容乃大之意也”。^③ 道家兼容诸家的特色早被学者所称道,司马迁云其“采儒、墨之善,撮名、法之要”,^④ 融会百家之学。在汉代逐渐形成的道教,囊括儒、道、墨、医、阴阳、神仙诸家学说中的修炼思想、工夫境界、信仰成分和伦理观念,又不断汲取佛教精华,在内容结构上具有兼收并蓄、庞杂多端的特点,这是道教三教圆融思想的基础。在元代道教史籍中,道教这种包容的特征也得到体现,表现在如下几个层面。

首先,庞杂的仙真谱系,显示出元代道教史籍兼容诸家的特征。道教神仙传记所收人物以道教中人为主,但并不拘泥于本教。南朝陶弘景所撰《真灵位业图》,已开始罗致多方人物加入神仙阵营,所列神仙谱之第三层就有儒家的孔子、颜回等,还有被视为上古圣人的尧、舜、禹。而第七层则收有秦始皇、魏武帝、

① 汉魏两晋时期的经典《太平经》、《老子想尔注》、《正一法文天师教诫科经》、《抱朴子》等书都包含不少儒家思想。上清、灵宝经书中,则大量直接搬用佛经的因果报应、地狱轮回等说。南北朝时期道教经书继续吸收儒释的思想以充实自己。《太上正一法文经》谓“不忠不孝、兄弟不睦、父子不慈、夫妇不和”,是百姓遭受各种苦难的根本原因。《元始洞真慈善孝子报恩成道经》把孝道看作是成仙得道的根本法则。陶弘景《真灵位业图》将儒家的等级观念引入了神仙谱系,还把佛教的地狱说、生死轮回报应说写进《真诰》。顾欢《夷夏论》提出“道即佛,佛即道。在名则分,在实则合”的观点。《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》、《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》以佛教的大乘空宗思想来解释“形神”、“生死”等问题。隋唐五代的道教经书,充分反映出三教合一的特色。成玄英《老子注》和《南华真经注疏》运用佛教“中道”观和“二谛”论,阐述重玄之道。王玄览《玄珠论》,从命题到言词,以至于思维方式,都无不表现出浓烈的佛教色彩。杜光庭《道德真经广圣义》、《说常清静经注》吸收佛教天堂、地狱、因果报应说和儒家忠孝贞烈的纲常伦理之教,表现出强烈的三教合流的特色。宋元时期,道教对儒释思想的吸收进入全面融会贯通阶段。张伯端《悟真篇》,吸收儒家性命之说,主张性命双修;又摄取佛教禅法,以充实其修性内容。南宋道经力主三教合一学说的还有曾慥《道枢》、周无所住《金丹直指》、陈显微《文始真经言外旨》等。金元道教多以融合三教为特征,以全真道、净明道最为突出。全真道徒留下大量著述,其中三教合一思想俯拾即是。参见唐大潮《明清之际道教“三教合一”思想论》,第三章第一节。宗教文化出版社,2000年版。

② 《老子·返朴第二十八》。

③ 《庄子口义》卷一〇。

④ 《史记》卷一三〇,《太史公自序》。

汉高祖、齐桓公、晋文公等历代帝王。因为这些人物在某些方面符合“道”的标准，或者有过求仙经历，便被道教学者搜罗至神仙传记之中。元代道教史籍继承前世道教史籍的这一传统。《仙鉴》所录吕尚、范蠡、介子推、李冰、华佗等人，亦非道士出身。张雨撰《玄品录》在择取人物上也有这一倾向。其中的张良、曹参为汉代名相，司马谈、杨雄系汉代大儒，阮籍、嵇康、向秀等人，在思想上倾向于道家，但未有道士身世。四库馆臣批评张雨将神仙、方士、隐士、逸人，“乃至范蠡权谋之士，鬼谷捭阖之师”，“溷而一之，已昧老氏之宗”。^①虽然《玄品录》收录杂芜，但恰恰反映出道教包罗广泛，兼收博采的特征。《新编连相搜神广记》^②最能反映道教兼收并蓄、涵盖三教九流的包容性。该书首录《儒教源流》、《释教源流》、《道教源流》，分述孔子、释迦牟尼、太上老君事迹及元赐封号，加之以道教擅长的颇多灵迹，如云孔子诞生时有“二龙绕空，五老（五星）降庭”等。次为各类神仙之传记，近七十余仙，皆佩图。涉及的神仙五花八门，如东华帝君、三茅真君、梓潼帝君、玄天上帝、西王母、玉皇大帝等源于道教信仰，泗州大圣、卢六祖、宝志禅师、普庵禅师、傅大士等属于佛教人物，义勇武安王是世俗将军，又有四岳、四渎、灶神、福神等民间神灵。庞杂的各路神仙汇于一书，充分表明三教混一的思想被三教人士广泛接受，并深深地渗透到民间的各个阶层。

其次，收录大量儒者、僧人有关道教的作品，显示元代道教史籍兼收博采的一面。《茅山志》、《仙都志》、《古楼观紫云衍庆集》、《四明洞天丹山图咏集》、《宫观碑志》等元代道教史籍所录许多诗文作品出自著名儒者，如《茅山志》有齐梁萧纶、沈约等，唐代顾况、韦夏卿、綦毋诚、韩愈、李德裕、李端、权德舆、李商隐、陆龟蒙、皮日休等，宋代范仲淹、王安石、周邦彦、蔡卞、周必大、尤袤等，元代卢挚、赵世延、揭傒斯、元明善、赵孟頫、仇远等。在《甘水仙源录》中，亦有金元琚、刘祖谦、张子翼、陈时可、姚燧、弋穀、王鹗、杨奂、元好问、王磐、王恽、商挺等一批金元时期著名官僚、学者，皆当时儒家阵营的杰出代表。他们有的为高道撰写墓铭碑记，有的是赞咏仙山胜景、洞天福地，处处洋溢着儒道融合的气氛。^③

① 《四库全书总目提要》卷一百四十七，《子部·道家类存目》。

② 收于《绘图三教源流搜神大全》（外二种）。上海古籍出版社，1990年版。

③ 道士与儒者交往事例前文已有讨论，参见本文第四章《元代道教史籍的史学价值》之《道教对士人的影响》。

除了收录儒家学者的著述外,元代道教史籍还录有一些僧人的作品。《四明洞天丹山图咏集》录唐时僧人雷崖(圆丘)之《咏瀑布》诗,用“满目飞晴雪,丹山见白虹”来描写天丹山飞瀑的壮观气势,以“人间何处著,应直到龙宫”^①来表达诗人对自然美景的热爱及对神仙生活的向往。诗中,道释因信仰上的分歧没有任何流露,僧道俨然融为一体。《图咏集》尚收元代僧人白云之《题白水宫》诗,有“前年因过仙翁宅,曾看岩西飞白水”之句,^②不经意间透漏出他曾拜访过仙翁宅道士的经历,两人或许曾于此处谈禅论道,并一起在仙翁宅旁远眺“岩西飞水”。《茅山志》也采录了多首释人之作,有释觉思《寄梁中砥》三首、《伤中砥》一首。梁中砥是元代茅山道士,名大柱,“其先湘州人,徙镇江,学道句曲山”。^③觉思与其交从甚密,从《寄梁中砥》几首诗中可以窥见两人屡有书信往来,且常在一起吟诗作画。《伤中砥》当是梁中砥去世后,觉思为怀念旧友而作。其云“犹忆去年长别处,一蓬春雪让王城”,^④表达了对中砥的真挚思念之情。《茅山志》亦收梁中砥的诗两首。其一为《与存此山上人山行》(原诗配有赵孟頫绘诗意图),更有情趣:“一声两声松子落,三片五片枫叶飞。夕阳下山新月上,道人相送一僧归。”^⑤此处之道人是梁中砥,僧人当是释觉思,在轻松明快的诗句中,僧道关系之亲密融洽尽显无遗。还有僧大价《初发金陵夜泊龙湾寄华阳道士》一首,凡一百四十言。从“去年独宿丹井下”,“今年许入玉柱洞”,及“愿为茅山十日客,山僧坐列群仙图”等诗句可见,诗人是茅山道观的常客,而且与茅山道士的交往很深。另有僧智圆《登三峰》一首,用“茅氏初成子,三分地肺颠”和“黑虎啸清月,斑龙驭紫烟”,^⑥叙述三茅真君于茅山得道为仙经历及其巡游时的盛况。又录僧惟则《登大峰》两首,其中,“山北山南看更好,烟吹朵朵是仙家”一句,^⑦直抒胸臆,表达了僧人对山中仙家自然恬适生活之倾慕。

宋元时,这种僧道互访,往来交游的现象十分普遍。唐代剑说:“道士出游,

① 《四明洞天丹山图咏集》。《道藏》第11册,第106页下。

② 同上,第107页中。

③ 《御选宋金元明四朝诗·御选元诗·姓名爵里二》。《四库全书》本。

④ 《茅山志》卷三一。《道藏》第5册,第694页下。

⑤ 《茅山志》卷三〇。《道藏》第5册,第692页下。

⑥ 《茅山志》卷三一。《道藏》第5册,第695页上。

⑦ 同上。

只要持有有效度牒，可在寺院食宿；僧人亦常访道士，与之谈经论道，交流修行体会”。^①道出了当时僧道关系真实的一面，类似事例在元代道教史籍中还有不少。如张伯端（？—1082），后改名用成，号紫阳。《仙鉴》记述了他与僧人“为莫逆之交”的故事：“尝有一僧修戒、定、慧，自以为得最上乘禅旨，能入定出神……一日，与紫阳相遇，雅志契合”，“遂与僧为莫逆之交”。^②《仙鉴续编》记载了孝宗乾道二年（1166），著名道士张道清遍览襄汉名山，至洪山谒主寺僧木阁老之事，“因与之讲究玄寂之道，喜木阁有慧性定力，罄所得乡里酬施金帛回施之”。张道清不仅与木阁讲道谈玄，还向他馈赠金帛物品，足见二人交情甚笃。有时僧道之间互相邀请对方前去做客。淳熙四年（1177），有僧人祖超自天台国清寺来请张道清，师即往。^③道教中人与儒释往来频繁，表明在三教融合的大背景下，儒者、僧人与道士关系的融洽。从道教角度来看，是道教包容性在现实生活中的具体体现。

（二）三教圆融的会通观念

道教有兼收并蓄的传统，但自身理论相对贫乏，吸收本教以外思想充实自己就变得非常必要。从道教的发展历史来看，在其逐渐走向成熟和进一步发展的过程中，吸取儒释两家思想，力主“三教合一”是其显著特征。元代道教史籍从一个侧面揭示了道教三教圆融思想的发展历程及其在元代发展的情况。

1. 对儒家思想的吸收

儒家思想包含许多范畴，忠孝、诚敬等思想则是其中重要内容。这些思想也分布在元代道教史籍之中，充分显示出道教与儒家思想的融合及对儒家思想的吸收。

第一，吸收儒家忠孝思想，丰富道教理论。儒家以忠孝为核心，而吸收儒家

① 唐代剑：《王嘉·丘处机评传》，第95页。南京大学出版社，2000年版。

② 《仙鉴》卷四九，《张用成》。《道藏》第19册，第383页上。

③ 《仙鉴续编》卷五，《张道清》。《道藏》第5册，第443页中、下。

这一思想最为显著的道派当属净明道。^①《净明忠孝全书》是反映净明道思想的重要典籍，其中吸收了很多儒家思想尤其是理学家们的思想，^②而对忠孝思想的吸纳则是《净明忠孝全书》的鲜明特色。所谓“忠孝”，本是儒家提倡的一种伦理规范，用指对君主的忠诚及对父母的孝顺。事实上，早期净明信仰的核心是“孝”，其崇拜者皆推崇祖师许逊的“孝悌”之行，而尚未强调其“忠”。托名胡惠超的《净明大道说》已经“忠孝”并提：“忠孝，大道之本也，是以君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本欤”！^③表明净明派教义得到充实，且信仰中心向“忠”偏移。何真公在南宋打出了“净明忠孝”旗号，并正式创立了净明忠孝道。为何该教以“忠孝”为名？元代复兴净明道的刘玉称：“别无他说，……忠孝只是扶植纲常。但世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去，此间却是真践实履”。^④忠孝虽是儒家最为习见的思想，世儒却常常停留在口头，因此，净明道从宗教实践的角度强调这一思想，以正心诚意教导人们去执行三纲五常。

净明道强调“以忠孝为本”，^⑤意思是说忠孝为修道的根本，可以说是净明教义的大纲，为何要以忠孝为本？因为忠孝是为“人道”的根本，修好了人道，才可以修仙道。为了说明忠孝的重要，刘玉对其神圣意义大力宣扬：“入吾忠孝大道者，皆当祝国寿、报君恩为第一事，次愿雨暘顺序、年谷丰登、普天率土同庆升平”。^⑥刘玉对理学诸儒十分推崇，其忠孝思想也深受儒家理学影响。因而《净明忠孝全书》中充斥了许多理学术语。如其云：“净明大教，始于忠孝立本，

① 关于净明道思想，学界已经有很充分的研究。仅笔者目力所及即有论著：（日）秋月观英著，丁培仁译《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》（中国社会科学出版社，2005年版），郭武《〈净明忠孝全书〉研究——以宋、元社会为背景考察》（中国社会科学出版社，2005年版），任继愈主编《中国道教史》（增订本，中国社会科学出版社，2001年版）下册第十六章，卿希泰主编《中国道教》第一卷（东方出版中心，1994年版）“净明道”条及其主编《中国道教史》（四川人民出版社，1993年版）第三卷第八章第六节、第九章第七节相应部分。论文：孙亦平《论净明道三教融合的思想特色》（《世界宗教研究》2001年第2期），章伟文《净明道的忠孝思想及其形成原因初探》（《江西社会科学》2003年第6期），曾召南《净明道的理学特色》（《宗教学研究》1988年第2、3期），吕锡琛《论净明道吸纳儒家伦理的方式及其意义》（《世界宗教研究》2003年第3期）等。本文涉及净明道吸收儒家思想的内容，参考了诸家之说。

② 《净明忠孝全书》在宇宙观及修行方法上受朱熹、陆九渊学说影响很深。有关这一问题，可参考郭武《〈净明忠孝全书〉研究》，第四章第一节。

③ 《净明忠孝全书》卷二，《净明大道说》。《道藏》第24册，第633页下。

④ 《净明忠孝全书》卷三，《玉真先生语录内集》。《道藏》第24册，第635页上。

⑤ 《净明忠孝全书》卷一，《西山隐士玉真刘先生传》。《道藏》第24册，第630页中。

⑥ 《净明忠孝全书》卷四，《玉真先生语录外集》。《道藏》第24册，第640页中。

中于去欲正心，终于直至净明”，^① 此处的“忠孝”、“去欲正心”、“净明”等词，都有理学色彩。刘玉还用“良知”、“天理”说来阐释忠孝的含义：“忠孝者，臣子之良知良能，人人具此天理，非分外事也”。^② 在净明教义中，信教者不需要花很多心思去搞符篆斋醮，只需一心一意地去修持忠孝大道即可。这种不重视传统道教的修持内容，而主修儒家伦理道德的派别在道教史上独一无二。

在净明道看来，以忠孝为教义将会对社会大有裨益。何真公曾说：“吾之忠孝净明者，以之为相，举天下之民跻于仁寿，措四海而归于大平，使君上安而民自阜，万物莫不自然；以之为将，举三军之众而归于不战以屈人之兵，则吾之兵常胜之兵也”。以忠孝教义教化世人，也会收到儒家意想不到的效果：“以吾之忠，教不忠之人，尽变为忠；以吾之孝，教不孝之人，尽变为孝，其功可胜计哉！”^③ 使不忠者为忠，不孝者为孝，这都是儒家梦寐以求而未能达到的目标，而净明道却可以做到，难怪儒家学者每谈起净明道必大加赞赏了。张珪在《净明忠孝全书·序》中称赞：“净明之道必本于忠孝。匪忠无君，匪孝无亲，八百之仙，率是道矣”。又说：“非忠非孝，人且不可为，况于仙乎？维孝维忠，仙犹可以为，况于人乎？”对净明道之忠孝说可谓倍加推崇。赵世廷也是赞不绝口，说净明道以忠孝为名，含义深远：“设教名义，得无类吾儒明明德、修天爵之谓欤！”认为其提倡忠孝是抓住了纲常伦理的根本：“夫臣职忠、子职孝，万古良知有不可泯者，……纲三纲、常五常，其惟忠孝乎！”他更进一步地提出忠孝之道即是古代圣哲贤人之道，而净明道已得圣贤真谛：“尧舜之道，孝悌而已矣；夫子之道，忠恕而已矣。是知大道至德之要，其在兹乎？”滕宾更是说始于许逊的忠孝道派“其功不在禹下”，净明道的忠孝说为“民彝世教之大纲大领”。推而行之，“上以续都仙忠孝之传，下以达天下后世，莫不为忠臣孝子”。^④

净明道的忠孝说教与儒学的忠孝伦理，在忠君及扶植纲常方面是一致的。但是，它毕竟是道教的一个派别，这就决定了其与儒家的忠孝主张有不同之处。郭武先生在其论著中指出：“元代净明道所言之‘忠孝’有着两个层次上的含义，一为相当于儒家‘忠孝’本义上的社会伦理规范，确属‘人道’之范畴；二则

① 《净明忠孝全书》卷五，《玉真先生语录别集》。《道藏》第24册，第647页下。

② 《净明忠孝全书》卷五，《玉真先生语录别集》。《道藏》第24册，第647页中。

③ 《净明忠孝全书》卷五，《玉真先生语录别集》。《道藏》第24册，第646页上。

④ 《净明忠孝全书》序。《道藏》第24册，第620页中—622页中。

是作为一种可与神灵沟通的、超世俗的宗教实践,实属‘仙道’之范围”。^① 此说纠正了以往学界对“忠孝”一词的片面认识,抓住了“忠孝”作为宗教教旨的真实含义。

与《净明忠孝全书》侧重从教理教义上直接宣讲忠孝思想不同,《甘水仙源录》等全真教史籍则是把这一理念贯穿于对全真道士行迹的记载中,因此更为直观、更为生动,也更有说服力。^② 元代道教史籍揭示的全真道忠孝思想主要侧重于“孝”的一面。王嘉初接道徒,令其必读的经典就有《孝经》:“凡接人,必先使读《孝经》、《道德经》,又教之以孝谨纯一”。^③ 全真弟子多有孝行,刘处玄、^④ 孟志源、^⑤ 李志源、^⑥ 曹瑱、周全道、李冲道、陶彦明、吕道安^⑦等人,皆以孝闻。丘处机对孝道极为重视,在给成吉思汗讲道时还谈到“三千之罪,莫大于不孝”,希望其改变国俗,使人知道“孝养父母”。^⑧ 道教本不讲出家修行,全真道借鉴佛教教制与戒律,建立了道士出家制度。出家与奉行孝道当然会构成矛盾,为此,全真教采取了一些补救办法,如允许道士侍亲、省亲即是其中的一种。刘处玄出家后,曾于金世宗大定六年(1166),回老家“往拜母氏,相见甚欢”。^⑨ 贞祐元年(1213),孟志源家人被兵乱荡散,其昆弟不知去向,家中二老无人奉养,孟志源“扶二亲就养于己所居,致孝养之力三载”。后来兄弟还乡,志源也经常回家省亲,“诚敬之礼未尝缺”。^⑩

在徒师之间,王嘉创造性地提出了“物外亲眷”的概念,他劝弟子“结为

① 郭武:《〈净明忠孝全书〉研究——以宋、元社会为背景考察》,第251—252页。中国社会科学出版社,2005年版。下同。

② 关于全真教的忠孝思想,唐代剑《王嘉·丘处机评传》第六章、第十一章论述较详。笔者对此有所参照。

③ 《甘水仙源录》卷一,刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》。《道藏》第19册,第725页下、726页上。

④ 《甘水仙源录》卷二。秦志安《长生真人刘宗师道行碑》。《道藏》第19册,第733页上。《金莲正宗记》卷四,《长生刘真人》。《道藏》第3册,第357页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷六,李鼎《重玄广德弘道真人孟公碑铭》。《道藏》第19册,第772页下。

⑥ 《甘水仙源录》卷七,李道谦《终南山园明真人李练师道行碑》。《道藏》第19册,第779页中。

⑦ 曹瑱、周全道、李冲道、陶彦明、吕道安,均见《终南山祖庭仙真内传》。《道藏》第19册,第520、526、527、528、531页。

⑧ 《长春真人西游记》卷下。《道藏》第34册,第493页上。

⑨ 《金莲正宗记》卷四,《长生刘真人》。《道藏》第3册,第358页中。

⑩ 《甘水仙源录》卷六,李鼎《重玄广德弘道真人孟公碑铭》。《道藏》第19册,第771页中。

物外真亲眷，摆脱人间假合尸”，“尽知常与道为邻，搜得玄玄便结亲”，^①实际上把世俗社会的“孝”道巧妙地转移到了教内。王嘉以后，其弟子恪守师训，大力宣扬师恩重于父母恩，在教内形成了尊师重道的良好氛围。所以在元代道教史籍中，我们经常看到这样的记述：全真弟子为其师数年扫洒劳役，毫无怨言；跟随其师云游讲道，任劳任怨；为师守丧、会葬、迁葬，情同父子；请名臣硕儒为师撰写碑铭墓志，不辞劳苦。所以出家修行制度并未影响全真道对儒家孝道思想的吸收。全真重“孝”，也含有“忠”的含义，晚清学者陈铭珪评论全真教“孝”的思想时说，重阳之学虽奉老子为依归，“而其教则以《孝经》称首。《孝经》言孝，始于事亲，中于事君，终于立身。……故，忠孝本一贯之也”。^②显然，全真教对孝的重视，在客观上也可以培养教徒忠君的思想。

《梓潼帝君化书》以自传的口吻叙文昌帝君历世显化事迹，吸收了不少包括忠孝在内的儒家思想。其序文云：“延祐三年（1316），中书因太常定议……录予为忠国孝家益民正直祀典之神”，^③可见梓潼帝君是带有宣扬忠孝思想性质的神灵。该书通过宗教故事的形式对忠孝思想极力阐发。如“宁亲”条云，文昌帝君之母染恶疾，疽发于背后。帝君为母吮疽，出大脓血。后又自剔股肉，烹而供之。^④此处，《梓潼帝君化书》移植世俗社会“吮疽”及“自剔股肉以奉父母”等传说，宣传忠孝思想。^⑤其他如“尽忠”条云帝君多次冒死谏君，^⑥“忠显”条云其为国效忠，^⑦“刑赏”条云有孝子吴宜肩尝为父疾，刺血写佛经卷，^⑧“训逆”、“诛悖”条云其对不孝者进行惩罚，^⑨等等。其客观效果比单纯说教要明显得多。

《庐山太平兴国宫采访真君事实》为唐、五代、宋、元时期有关太平兴国宫

① 《金莲正宗记》卷二，《重阳王真人》。《道藏》第3册，第349页下；350页上；下。

② 陈铭珪：《长春道教源流》卷三，《丘处机事迹汇编》，第128页。《道教研究资料》（第二辑），台北艺文印书馆，1974年版。

③ 《梓潼帝君化书》序。《道藏》第3册，第293页上。

④ 《梓潼帝君化书》卷一。《道藏》第3册，第295页下。

⑤ 相传吴起爱戴士卒，曾有“吮疽”之举；《东雅堂昌黎集注·外集注》卷四之《鄆人对》题注云：《新史·孝友传》：唐时陈藏器注《本草拾遗》谓人肉治羸疾，自是民间以父母疾，多割股肉以进，或给帛，或旌门闾。

⑥ 《梓潼帝君化书》卷二。《道藏》第3册，第301页下。

⑦ 《梓潼帝君化书》卷四。《道藏》第3册，第321页下。

⑧ 《梓潼帝君化书》卷二。《道藏》第3册，第303页上。

⑨ 《梓潼帝君化书》卷四。《道藏》第3册，第323页上、下。

采访真君事迹之汇编。采访真君为庐山之神，或称九天使者、庐山使者等，教内认为其为“监御万灵之贵神，巡查三界，赏善罚恶之总司”。^①其中也吸收了许多忠孝思想，如其强调为人臣子者，应该“尽事君之忠，事亲之孝”。^②“建炎退张遇寇”、“开禧诛逆曦事”两条，通过采访真君帮助政府剿灭叛乱，宣扬了忠君报国的思想。“文孝子取肝救父”宣讲的则是孝道思想：江州文彪笃学至孝，“元丰七年（1085）父病垂死，彪诣采访殿祷告。归家剖腹取肝为剂二十四粒，杂他药进之，父病即愈”。又，“乾道五年（1170），彪之兄子解亦刳股以愈母疾。时司马知白为二人作《文孝子传》”。当然，孝道也是有条件的，如果违背了社会公德，同样是不应提倡的。书中讲了这样一则故事：庐山下有鬻油者养母颇孝，但因其往油中掺假而谋利，遭到采访真君的惩罚，被暴雷震死。^③

由此可见，元代道教史籍中，有关忠孝思想的内容很多。道教汲取了本属于儒家的忠孝思想并加以消化，从而充实了本教的理论。

第二，对“诚”的思想的吸收和借鉴。“诚”是儒家思想的重要范畴。从词源上来看，“诚”字在先秦时期已为人们所广泛使用。^④作为范畴而言，由《中庸》最先提出，^⑤在孟子、荀子的思想体系中得到了深化。^⑥唐宋儒者李翱、周

① 任继愈主编：《道藏提要》，第1016页。中国社会科学出版社，1991年版。

② 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷六。《道藏》第32册，第694页上。

③ 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷七。《道藏》第32册，第699—701页。

④ 先秦时多家著述谈到了“诚”。《论语·子路》：“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。诚哉是言也。”《老子》二二章：“古之所谓‘曲则全’者，岂虚言哉！诚全而归之。”《墨子·明鬼下》：“若使鬼神诚有，是得其父母弟兄而饮食之也，岂非厚利哉？若使鬼神诚亡，是乃费其所为酒酸染盛之财耳。”《庄子·杂篇·渔夫篇》：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。”《管子·枢言》：“先王贵诚信。诚信者，天下之结也。”

⑤ 《四书章句集注·中庸章句》第二〇章云：“诚者天之道也，诚之者人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也”。此处之“诚”已属于德目之一种。

⑥ 《四书章句集注·孟子集注》卷四《离娄上》云：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”“至诚而不动者，未之有也。不诚，未有能动者也”。孟子继承了《中庸》之说，又作了发展。《荀子》卷二云：“君子养心莫善于诚”。

敦颐、张载、朱熹等对其作过更深入的阐释。^①但儒家之“诚”，仅限于道德层面的构筑，而缺乏制度化建设，其说教显得苍白无力。道教融合儒家“诚”的思想，纳入自己的教义之中，强化了其约束功能。早在三张创五斗米道教时，已把“诚信不欺诈”写入科戒。^②东晋葛洪《抱朴子·内篇》一书始终把诚心立志皈依神仙道教，当作长生成仙的前提。^③流行于北朝的《玄都律》亦云：“奉道之民誓心至死归道，不得两心犹豫，违背道德，悔道还俗。此罪不轻，祸至灭门”。^④也是强调信道者必须要诚心向道，否则会遭致灾祸。北周时期敕修道教类书《无上秘要》引《洞真太上隐书经》也谈到：“仙者心学，心诚则成仙；道者内求，内密则道来”。^⑤唐代司马承祯《坐忘论》论及修道步骤，首推“敬信”，其云：“信道之心不足，乃有不信之祸及之，何道之可望乎？”又云“修道之要，敬仰尊重，加之勤行，得道必矣”。^⑥也是在说诚敬修道，才可得道。南宋白玉蟾亦云：“一念之诚，与道合真，故可感召真灵无疑矣”。^⑦强调须以极端虔诚、专一不二的心祈祷作法，才能感召神灵。四十三代天师元末明初的道教理论家张宇初以“诚”作为回复本有之善的途径，要人诚身，存诚返自然。其云：“存诚返自然，修己推时中”，“大哉圣贤心，体诚恣无适”。对张宇初来说，存诚是光复自我的修养方法。^⑧元代道教史籍也在宣扬“诚”的思想，而且较之以往更加重视“诚”在宗教实践上的意义，因之更有研究价值。

① 李翱把“诚”看作圣人的特性、人生最高境界；在信、实、纯一、本然等含义基础上，加入新内涵，以“动静皆离”的“寂然不动”来规定“诚”；认为在达到诚的境界、超凡成圣的修养实践中，克尽情欲是必然手段和途径。见林耘《李翱论“诚”》（《孔子研究》2003年第3期）。周敦颐认为“诚”是“纯粹至善者也”，提出“诚者圣人之本”，又说“圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之源也”。诚既是最高道德原则，也是圣人所以为圣人的境界，又是成为圣人的主要方法。见陈来《宋明理学》第42—43页（华东师大出版社，2004年版）。张载认为“诚”就人来说，在于“行实事”、能“践行”。而行之要在思，只要“思诚”，即可与天道合一。见陈俊民《论张载哲学的逻辑范畴体系》（《哲学研究》1983年第12期）。在朱熹那里，“诚”含义有四：实或真实无妄，这是就诚之本义讲；实理，天理之真，自然之实理，这是就诚的哲学意义讲；以诚为性，即是以理为性，这个意思，基本可以看作“性即理”说的延伸或运用；方法论意义上以诚为实心、实意，此意义上的诚与自欺、私伪相对。但从根本上讲，后三义皆源自第一义。见杨柱才、杨爱群《朱子关于“诚”的义理疏解》，《南昌大学学报》2004年第2期。

② 《三国志》卷八，《张鲁传》，第263页。中华书局，1959年版。

③ 参见胡孚琛《魏晋神仙道教——〈抱朴子·内篇〉研究》，第140页。人民出版社，1989年版。

④ 参见丁培仁《道教戒律书考要》。《宗教学研究》2006年第2期。

⑤ 参见李刚《重选之道开启众妙之门——道教哲学论稿》，第57页。巴蜀书社，2005年版。

⑥ 司马承祯：《坐忘论》。《道藏》第22册，第892页。

⑦ 转引自卿希泰主编《中国道教史》第三卷，第126页。四川人民出版社，1993年版。

⑧ 参见李刚《重选之道开启众妙之门——道教哲学论稿》，第526—527页。

《净明忠孝全书》对“诚”格外重视，刘玉称：“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常”。^①“净明”只是“正心诚意”，意味着净明道将儒家的内心道德修养引进了自己的修道实践和终极理想。“正心诚意”才能“真忠真孝”以扶植纲常，才能达到无私欲、心澄明之理想境界。赵世廷引用先儒之论云：“凡一意弗诚则非忠，一念不敬则非孝，由存诚持敬为入道之门”，认为净明道以诚“导民忠孝，有吻乎大中至正之道”。^②黄元吉初收徐慧为徒时，令其读《净明忠孝（全）书》，后数日问其心得，徐慧以“万法为空，一诚为实”作答，黄则“首肯之良久”，并谓之曰：“子资质颇近道，当宏吾教”。^③徐慧独以此句赢得了黄的赞赏，是因为其把握住了净明道学说的真谛——外事外物的形态不过是一种不值得执著的假相，重要的是“诚”的态度。为《净明忠孝全书》作序的彭埜对“万法皆空，一诚为实”的说法非常推崇，他说：“斯言也，是真能体认都仙之旨以为教矣”，又云：“抑岂特为都仙之旨，正吾夫子之旨也，亦尧舜以来精一执中之旨也”。^④都仙即许逊，彭埜认为“诚”最能体现净明教旨，这一思想是许逊、孔夫子，乃至尧舜思想的精华。

吕锡琛指出，刘玉将“诚”这一儒家所强调的个体道德作为行持道教方术的基础，认为一切斋醮科仪均可简略，只要求行法者具有诚意。为了打破人们过于迷信符箓、科法的弊端，他甚至否定法术，认为“万法皆空，一诚惟实”。这样，“道德的功能就不仅限于精神的领域，而且对道教方术祈福消灾等功能性活动具有关键的调节作用，这对于提高道徒进行道德修养的自觉性和持恒性是十分有益的”。^⑤吕说极是，如传统的道法多讲究画符念咒的形式，而刘玉则重“心法”，其云：“凡我法子臻精真之极者，当于未举笔以先体究，一念才动，便属后天。盖天人相与靡间，一息至诚，所感知如矢中的”。又云：“科法中建斋行道，只是积诚，以期醮祭之时天人应答”。^⑥刘玉将道法都转向心中的至诚一念，而不借助于外在的符箓科仪，无疑是对传统的一种变革。不过，刘玉并不完全否定科

① 《净明忠孝全书》卷三。《道藏》第24册，第635页上。

② 《净明忠孝全书》序。《道藏》第24册，第620页下。

③ 《净明忠孝全书》序。《道藏》第24册，第622页中。

④ 《净明忠孝全书》序。《道藏》第24册，第622页上。

⑤ 吕锡琛：《论净明道吸纳儒家伦理的方式及其意义》，《世界宗教研究》2003年第3期。

⑥ 《净明忠孝全书》卷五，《玉真先生语录别集》。《道藏》第24册，第646页上、下。

仪、符法，只是本着“简而不繁”^①的原则革新其内容，而突出“诚”的作用罢了。^②

从元代道教史籍中可以看出，全真道十分重视“诚”的作用。著名全真道士张好古评价说：“全真之道，一言可以尽之曰：诚而已。诚者，实之谓也”。他还说：“历观重阳祖师以下诸仙真，或立观度人，或扶宗翊教，所以积功累行而令名无穷，非诚实无妄，其孰能与于此乎？”^③元代著名学者王奂评论全真“其要自正心诚意始”。^④在全真教看来，“诚”是一种修持方法，全真道士李道纯云：“所谓全真者，全其本真也。全精、全气、全神，方谓之全真。欲全其精，先要身安定；欲全其气，先要心清静；欲全其神，先要意诚。意诚则心身合而返虚也”。^⑤其中，“意诚”是“三元至要”之一，是学神仙之法的必要环节，其重要性显而易见。佚名撰《重阳成道宫记》指出，重阳祖师以下，得其传者，一动一静，皆“诚而已。诚者，心斋也，古之人修胸中之诚，以应天地之情，而天地之神不违者，其得所应之枢乎？”^⑥将“诚”视为王嘉之真传，是“应天地之神”的修道方法。全真道士特别重视“诚”在宗教实践中的作用。金哀宗正大五年（1228），全真高道王志谨经镇市，应帅曹德禄邀作黄箓大斋，远近会者不下数千，其井仅供二三十人。德禄忧之，请于师（王志谨）。师命具茶果躬祭井上，以静席覆之。历一昼夜启，其泉汹涌，用之不竭。四方传诵，师不以为异，曰：“无他，彼以诚告，我以诚应。诚意交孚，天地可通，况其余乎？”^⑦王志谨祭神的方式虽然很简单，却能感召神灵，主要是“诚”的作用。可见，关于全真教以诚立教、传教、修道的思想，已成为教内外人士之共识。

对修道者而言，“诚”之与否，是有无造化、能否得道的关键。因此，仙真高道在度化弟子时常以“诚”试其心，唯其通过各种各样的关口与磨难，才会向其秘授道要乃至传授法印。《仙鉴》记载，魏伯阳率领三弟子入山作神丹，丹成，

① 《净明忠孝全书》卷一，《西山隐士玉真刘先生传》。《道藏》第24册，第630页中。

② 净明道革新道法科仪内容，见郭武《〈净明忠孝全书〉研究——以宋、元社会为背景考察》，第二章。

③ 《甘水仙源录》卷八，张好古《清平子赵先生道行碑》。《道藏》第19册，第791页中。

④ 《甘水仙源录》卷一〇，王奂《重修太清观记》。《道藏》第19册，第807页上。

⑤ 李道纯：《中和集》卷三，《全真活法》。《道藏》第4册，第502页上。

⑥ 《宫观碑志》之《重阳成道宫记》。《道藏》第19册，第712页下一713页上。

⑦ 《甘水仙源录》卷四，王鹗《栖云真人王尊师道行碑》。《道藏》第19册，第756页上。

令弟子试，两弟子因心不诚，未得成仙；另一弟子诚心服之，与师俱得仙。^① 这里，宣传的是诚则为仙、不诚为俗的观念。据说钟离权（云房）传道吕洞宾前，为其设定了多种假象。吕洞宾面对“家人皆病死”、“盗匪将家财洗劫一空”、“美貌女子自愿以身相许”、“船至中流，黑风巨浪打翻渡船”、“无数恶鬼杀伐不止”等五次考验，心如止水，不动声色，顺利通过测试。钟离权慨叹“仙材难得”，遂下决心度其为仙。^② 全真道士收徒时也经常以“诚”试之。王嘉在山东传教时，“愿礼师者云集”，王嘉“诃骂捶楚，以磨练之”，大多数求道者心无诚意，纷纷散去，最后得道者仅“马、谭、丘而已”。^③ 张志素等人一同到东莱拜丘处机求道，丘氏“嚼齿大骂，漫不加省”，“二三子大惧，皆逡巡遁去”，唯有张志素“留请益恭”，长春矍然笑曰：“孺子可教”，遂以备庖爨之列。^④ 丘处机看重的就是张志素难得的“诚”的品质。

茅山道士朱象先则把历史上国运兴衰与统治者向道“诚”之与否联系在一起。他认为“人之诚愚，有感通天地之理”，“商高宗恭默思道，梦帝赉之良弼，果求而得；传说明皇每礼谒真容，故感而见梦，此其诚之形而著者也”。至于“唐玄宗开元中，治几三代，且多善瑞，而天宝后以逸豫致乱，国步阽危。何先后大戾邪？”在朱氏看来，皆君主诚或不诚所致。其云：“先贤有言，‘有其诚则有其神’，此政尚清静，亲注老经，研精覃思，故有是非常之应。又曰‘无其诚则无其神’。此诚人或衰，衰则殆生，故灾乱亦以之而作。必然之理也”。^⑤ 认为同为唐玄宗，开元时诚心向道，故大治；天宝时诚意渐衰，故大乱。

在世俗社会中，许多信道者并无系统炼养工夫，也未见入道修仙经历，只是为了现实功利而奉道求仙。对这些人灌输“诚”的观念，对道教的传播更为有

① 《历世真仙体道通鉴》卷一三，《魏伯阳》。《道藏》第5册，第179页中、下。

② 《纯阳帝君神化妙通纪》卷二，“历试五魔”条。《道藏》第5册，第707页中、下。此传说后来被演绎为“云房十试吕洞宾”的故事。增益者为：卖货于市，议定其值，市者反悔，止酬其值之半，洞宾无所争论；元日出门，遇丐者到门求施，洞宾与以物，而丐者索取不厌，且加淬焉，洞宾惟再三笑谢；牧羊山中，遇一饿虎奔逐群羊，洞宾独以身当之，虎乃释去；遇卖铜器者，买之而归，见其器皆金也，即去寻卖主而还之；有疯狂道士陌上市药，自言服者立死，再世可以得道，旬日无人敢买，惟洞宾买之，服之，全然无恙。

③ 《甘水仙源录》卷一，金源铸《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》。《道藏》第19册，第724页中。

④ 《甘水仙源录》卷四，孟祺《应缘扶教崇道张尊师道行碑》。《道藏》第19册，第757页中。

⑤ 《古楼观紫云衍庆集》，朱象先《终南山重建会灵观记》。《道藏》第19册，第560页下、561页上。

利。《玄天上帝启圣录》记述了一百多件民间信士崇奉真武的事例，绝大多数是在揭示“心诚则灵”的理念。如卷六“天赐青枣”记述饶州乐平县江州团练判官朱牧并无男女，其父临终时嘱告他必供奉真武。牧谨遵遗命，“凡遇每月下降，至诚供养，如遇三月初三、五月初五、七月初七、九月初九，此四日每备供养三份，精虔祭献”。^①终感动真武，如愿得子。在大量的虔诚信众得到神灵帮助或福祉的事实面前，人们自然会产生“对神仙的依赖感、敬畏感、对神圣力量的惊异感、接受神仙保护的安宁感、违教褻神的罪恶感、与神交通合一的神秘感”。^②通过《玄天上帝启圣录》的神异故事，我们可以体会到“诚”的思想在道教乃至民间信仰中的重要地位。

除了“忠孝”和“诚”之外，道教从儒家思想宝库中还吸收了多方面营养。如金元之际出现的太一道“专以笃人伦、翊世教为本”，^③《净明忠孝全书》规定净明“八宝”除了忠、孝外，尚有廉、谨、宽、裕、容、忍，多为儒家学说。^④元代道教史籍对这些思想有不同程度的反映。此处不再一一论述。

2. 对佛教思想的融摄

佛教与道教自汉魏之后一直处于一种既相互斗争、又相互融合的复杂关系。^⑤佛道之间的斗争虽然一直很激烈，但互相吸收利用，特别是道教模仿佛教的地方甚多，从宗教理论到修持方式，乃至宗教礼仪规范等，都从佛教那里吸收了不少东西。这一思想倾向从元代道教史籍中可以明显地反映出来，尤以普度众生思想及重视心性修炼、提倡禁欲主义等方面最为突出。

(1) 对佛教普度众生思想的融摄 普度众生是佛教提倡净化人间，使六道众生悉皆度化、脱离苦难的一贯宗旨。在道教产生之前的方士和神仙家一般只热衷于个人成仙，或者帮助帝王、贵族成仙，而对救度普通人没有多少兴趣。道教产

① 《玄天上帝启圣录》卷六。《道藏》第19册，第615页上、中。

② 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家、道教、丹道》，第265页。社会科学文献出版社，2004年版。

③ 王恽：《太一三代度师先考王君墓表》。《秋涧集》卷六一，《四库全书》本。

④ 《净明忠孝全书》卷五，《玉真先生语录别集》。《道藏》第24册，第646页中。

⑤ 以心性论为例：一方面，道家的道、自然、无为而无不为、静观、得意忘言等思想对佛教的影响，为佛教尤其是禅宗提供了本体论、方法论和认识论的理论基础；另一方面，佛教的轮回果报、万法皆空、心生万法、明心见性等思想对道教的影响深远，对道教在转变对人的形体、生命、人生思想的想法上起了巨大的推动作用，使之转向于心性修养。中国佛道两家心性论思想呈现互动互补、交融会通的思想特色。参见方立天《道佛互动：以心为中心》，台刊《哲学与文化》第25卷第11期。

生后,这种追求“自度”的神仙思想发展成为一种更为精致的、对成仙充满自信的“自力本愿”的神仙思想。然而,作为一种旨在济世救民的宗教,仅仅局限于“自力本愿”的“自度”,是很难赢得信徒,扩大宗教影响的。^①因此,道教吸收佛教普度思想,融入自己教义中。如灵宝派重要经典《度人经》宣扬“普度天人”,^②把道教历来以自己修炼功成得道为主的教义,发展成必须积德行善,普度众人后才能成为神仙的思想,显系受佛教大乘经戒的影响。从此以后神仙便也有了救苦救难的责任,更能号召一般民众了。元代道教史籍中的普度思想更为丰富,尤以道教神仙传记和碑铭集最为集中。

“度人成仙”一直是道教传记的一个重要主题,而神仙度人时大都不考虑受度对象的出身,而以“仙缘”、“道性”为依据,基本上符合“普度”的特征。《仙鉴》继承了《神仙传》、《续仙传》、《洞仙传》、《墉城集仙录》等道教传记的这一主题思想,以道教中人的角度记述了大量的官宦、商贾、平民、隐逸、道士乃至奴婢得道为仙的故事,其中不少是被先天真圣或后世神人度化成仙的。如卷三五太上真人度唐若山,卷二二多位神仙度王可交,卷三七许宣平度老嫗为仙等,^③不一而足。《纯阳帝君神化妙通纪》汇集吕洞宾的各种显化传说,基本上也是普度主题,只不过受度之人多是得到现实实惠,而非羽化升仙罢了。吕仙曾说,愿“度尽天下众生,方上升未晚”,^④足以显示其普济群生的情怀。而其度化重点又集中在客商、郎中、小商人、妓女等社会中下层民众,拥有更为广泛的信众,也更能体现普度众生的思想。

全真道史籍所彰显的普度思想也比较突出。有关全真道士建观度人、苦己利众的事迹充溢于《甘水仙源录》、《金莲正宗记》等书之中。丘处机西觐成吉思汗途中主持了数次斋醮活动,表现出其救济苍生的愿望。在大雪山,规劝成吉思汗“不嗜杀人”^⑤是丘处机的重要话题。^⑥东归路上,他谓道众曰:“今大兵之后,人民涂炭,居无室,行无食者,皆是也。立观度人,时不可失”。^⑦其中虽

① 参见黄永《“度人”思想与道教笔记小说》,《中国道教》2005年第2期。

② 参见卿希泰主编《中国道教》第二卷第70页,《度人经》。东方出版中心,1994年版。

③ 分见《道藏》第5册,第300页;第226页下—227页上;第313页上、中。

④ 《纯阳帝君神化妙通纪》卷三,“肥遁华峰第八化”条。《道藏》第5册,第711页上。

⑤ 《元史》卷二〇二,《释老传》。

⑥ 丘处机西行事迹俱载于《长春真人西游记》、《玄风庆会录》中。

⑦ 《甘水仙源录》卷一〇,商挺《大都清逸观碑》。《道藏》第19册,第809页中。

有发展本教的用意，但悲天悯人的情怀显而易见。此后，为了救民众于刀兵之中，全真教徒四处营造道观，传戒度民。^①全真道士度人的方式多种多样，或从精神和肉体上拯救教化世上之人，为之清心疗疾；或建斋设醮，超度荐拔死去的亡魂；或著书立说传播道教义理，运用智慧悟性为他人指点迷津。当然，度人的同时，也包含度己，即通过自身的修炼，广积善德以达与道合真，得道成仙。对于“普度”的意义，全真道士有深刻的认识。元代著名儒者王鹗曾向王志谨询问，为何年已八十，仍为度化信众四处奔走，王志谨曰：“我全真者流，不敢失前辈遗嘱，富贵者召之亦往，贫贱者召之亦往；一日十请亦往，千里来请亦往。急于利人，不敢少安以自便耳”。王鹗又担心所接触之人，多不知底细，“岂无恶少博徒，无乃为累乎”？王志谨答：“全真化导，正在此耳。使朝为盗跖，暮为伯夷，则又何求？”^②由此可见，全真道士已经把普度众生的思想扎扎实实地落实到其宗教实践之中，这也正是全真教由无到有、由全真七子到万朵金莲，再到“黄冠之人，十分天下之二”^③盛况的内在原因。

(2) 借鉴佛教思想，渲染业报因果之说 依佛教观念，在无限的生命流里，不论是处境的不同，或者是受用的不同，全是本于种种“业”的性质不同。佛教所说的业，其本意为“造作”，即指由众生内心之思维活动和由思维引发的一切语言行动的总和所产生的一种力量趋势。从各种不同角度来分析，业有许多不同的种类区分。从佛教伦理的角度来说，业有善恶的区别；从业的表现形式来说，又可分为身业、语业和意业三种，等等。^④佛教认为自种业因，自收业果。亦即造业是感果的因，受报是造业的果。善业善果脱离苦海，能进天堂；恶业恶果永遭轮回之苦，要进地狱。道教对这种思想早有吸收，如南北朝时期所出的“灵宝经”，宣扬所谓“灭度”、“轮回”的成仙步骤，即要经过几死几生、若干轮回之后才能成仙。^⑤受此影响，元代道教史籍也充斥着丰富的业报轮回思想，^⑥较前

① 全真教建观度人的具体情况，见卿希泰主编《中国道教史》第三卷第九章第一节。本文第四章亦有论述。

② 《甘水仙源录》卷四，王鹗《栖云真人王尊师道行碑》。《道藏》第19册，第756页下。

③ 《甘水仙源录》卷九，元好问《怀州清真观记》。《道藏》第19册，第798页上。

④ 参见业露华、董群《中国佛教百科全书·教义、人物》。上海古籍出版社，2000年版。

⑤ 如《九天生神章经》、《升玄内教经》、《诸天内音经》、《洞玄灵宝智慧定志通微经》等，均有类似思想。参见卿希泰主编《中国道教》第一卷“灵宝派”。东方出版中心，1994年版。

⑥ 道教之承负说，亦宣扬因果报应，但与佛教业报轮回说颇有差异。关于二者之区别可参见萧登福《道家道教与中土佛教初期经义发展》之附录二《佛道二教之善恶报应说》（上海古籍出版社，2003年版）。

世道教史籍更为生动。这种思想以《梓潼帝君化书》最为典型，该书通过梓潼神话，宣讲扬善惩恶、因果报应观念。如卷三“口业”条云：龟城之民祝期生有口才，常讥笑、疵毁、轻侮、鄙薄他人，对别人过失增饰传扬，以一为十，当众侮辱、诅骂。有如此恶业，自然有恶报。祝氏中年得舌黄之疾，使人砭刺出血。不数日又作，寻复治之。大约一岁之间，疾五七作，不下出血一二升。梓潼帝君命功曹又严惩之，令其“自以手探舌出，以爪犁之，涎血淋漓，如屠狗彘，流溢于地，观者千百。使自宣其过曰‘人之口业，不可作也’。如此月余，舌枯不能食而死”。^①该故事旨在阐扬人生在世，口业非轻，切莫妄语邪言的思想，否则不需死后入地狱，眼前即会遭受砭石、犁舌之苦。同卷“东郭”条云：东郭人黎永正以造权衡为生，有智数、多机变，巧于求利，“有欲深斗重衡为嘱者，倍取其值而与之；其欲减勺为升、减合为斗、省铢为两、省两为斤者，亦如之”。因久业于此，不欲顿废，终有恶报，“育有二子，生而即盲”，其本人亦“双目失明，别无生理。五指朝伤暮残，脓血甫干，肌肤未平。寻复指节零落，不能执持”。二子亦相继死去。^②此等故事在《梓潼帝君化书》中尚有不少，如“回流”、“驯雉”、“感生”、“返火”等条讲善报，“天威”等条讲恶报等，主要思想不离乎佛家善恶有报、因果轮回之套路。这些思想在其他元代道教史籍中也有反映。如《长春真人西游记》记述丘处机西行路上以诗示道众云：“生死暂别犹然可，死后长离更不堪。天下是非心不定，轮回生死苦难甘”。^③他还填词一首，有“日月循环无定止，春去秋来多少枯荣事。五帝三皇千百祀，一兴一废常如此。死去生来生复死，生死轮回变化何时已”之句。^④词中丘处机阐述了天道、社会轮回报应之说，慨叹生死轮回不停的痛苦。《净明忠孝全书》也宣扬罪福因果思想。有弟子问：“罪福因果之事，有之乎？”黄元吉答道：“大凡作善者，譬如下五谷种子，分明是春种秋收；作恶者，譬如弯弓入阵，决定有报箭来”。^⑤此说与佛教自种业因，自收业果之说如出一辙。由此可见，佛教业报思想对道教影响很深，亦足证元代道教史籍对佛教思想摄取之普遍。

① 《梓潼帝君化书》卷三，“口业”条。《道藏》第3册，第311页中、下。

② 《梓潼帝君化书》卷三，“东郭”条。《道藏》第3册，第312页上、中。

③ 《长春真人西游记》卷上。《道藏》第34册，第483页中。

④ 《长春真人西游记》卷上。《道藏》第34册，第489页上。

⑤ 《净明忠孝全书》卷六，《中黄先生问答》。《道藏》第24册，第652页上。

(3) **受佛教禅宗影响,重视心性修养** 中唐时期,中国哲学思想发生了一重大变化,即由讨论有无、体用问题的本体论转入探讨心性问题的“心性论”。一般认为,道教的心性论是受佛教心性论影响而产生的。^① 这种影响又直接促成了道教修仙理论向重心性修养改变。这一倾向可以从元代道教史籍中显现出来。《净明忠孝全书》受儒学影响很深,但也吸收了佛教心性思想。基于净明道对终极理想的设计,其修道过程可分三步骤:“始于忠孝立本,中于去欲正心,终于直至净明”。^② 即以儒家的忠孝伦理作为修道之基,然后再采用去欲正心的修道方法,最后以复归人的本心净明之境为修道的终极理想和最高境界。在其修道三步骤中,以“去欲正心”为核心的修道方法显然深受佛教的影响。^③ 禅宗比较强调道不可修,佛无待求,无心任自然即一切圆满。受此影响,净明道也对传统道教所执著的种种修道方法作出变革,强调“正心”的重要性,而所谓“正心”,就是“夙兴夜寐存着忠孝一念在心”,认为只要“平居暇日,存守正念”,时刻以忠孝德性立本,就可使“心如镜之明,如水之净”。^④ 如此,则欲自然去,道自然成,方寸自然净明。因此,净明道的“去欲”以“正心”为要。心正,欲即可去。正心去欲,即谓解脱真人。根据这种“正心”而“明理复性”的内在超越理路,净明道也像惠能禅宗那样,破除对出家、诵经等各种外在化、形式化的修行方式的执著,强调修道应该在心上下工夫,追求心的解脱。所谓“道由心悟,玄由密证,得其传者,初不拘在家出家”。^⑤ 因为在家、出家仅是修道者生活方式的差异,关键在于修道者是否能够以忠孝立本,是否能够“去欲正心”,从而觉悟本心之净明。又云:净明之道“贵在乎忠孝立本,方寸净明”。^⑥ 可见,净明道“去欲正心”的修道方法飘逸着浓厚的禅化色彩。

① 有学者提出“中唐时期的心性学是由道教与禅宗共同创发的”(张广保:《论道教心性之学》,《道家文化研究》第七辑,上海古籍出版社,1995年),此说尚未得到学界认可。杨维中专门撰文反对此说(《心性本体与道性道体:中国佛教心性论对道教心性论的影响》,《世界宗教研究》2003年第2期),认为佛教心性论无论是在酝酿、形成,还是在成熟的时间上,都具有绝对的优先性。本文依通常说法。

② 《净明忠孝全书》卷五,《玉真先生语录别集》。《道藏》第24册,第647页下。

③ 此处借用孙亦平的观点,见其文《论净明道三教融合的思想特色》,《世界宗教研究》2001年第2期。

④ 《净明忠孝全书》卷三,《玉真先生语录内集》。《道藏》第24册,第636页上;第637页上;第638页中。

⑤ 《净明忠孝全书》卷六,《中黄先生问答》。《道藏》第24册,第652页中。

⑥ 《净明忠孝全书》卷二,《净明大道说》。《道藏》第24册,第634页上。

佛教将贪、嗔、痴视为众生沦于生死苦海不得解脱的根本原因,《净明忠孝全书》也将“忿欲”看作人达到净明之境的主要障碍。其云:“人之一生,本自光明,上与天通,但苦多生以来渐染熏习,纵忿恣欲,曲昧道理,便不得为人之道。”^①即是说人的心性本自净明,但人生活在尘世之中,因“纵忿恣欲”而受蒙蔽难以显现。其中论述“人性本明”的思想带有佛教的痕迹。此外,黄元吉在释“净明”时云:“若能深明性地,不染一尘,动静俱定,应酬无伤,是名真净”;“澄湛心愿,冰壶水月,映彻万象,寤寐恒一,是谓真明”。^②既然心地已经“不染一尘”,恐怕忠孝德性也没有附着之地,这与其师忠孝立本,纯然天性的思想是相背离的。^③但是,引进佛教性空思想来解释“净明”的迹象非常明显。

除了《净明忠孝全书》外,其他元代道教史籍也部分地论及道教心性学说。如《仙鉴》卷四九《张用成》,^④比较道释性命之学,言简意赅:“道家以命宗立教,故详言命而略言性;释氏以性宗立教,故详言性而略言命”。又云:“性命本不相离,道释本无二教。彼释迦生于西土,亦得金丹之道,性命兼修,是为最上乘法,故号曰金仙傅大士”。^⑤张用成不仅道出了道释性命学的差异,而且指明道释合一,别无二致,揭示了二者的联系,堪称的论。《纯阳帝君神化妙通纪》汇集吕洞宾传说故事,因吕氏修仙路径,兼摄禅宗,故《妙通纪》不可避免地夹杂着一些禅道思想。书中极力阐释死生之说,性命之理:“万里融通则心朗徹,七情宁息则性圆明。此心澄息,自然本性玉虚”,“性一太空,寂明寥廓。了无生灭,何死生之虑?”字里行间透露出禅家意蕴。又说吕洞宾经过神秘羽士点化愚蒙,“顿然彻悟,万幻皆空,一真洞晓”。^⑥在“慈济阴德”条中,吕仙慨叹凡人“自心昏迷本性,致使贪恋幻物、悭吝钱财,而生嗔怒憎爱”,并主张佛教抛弃名利,潜心修性之说。所谓“十载文章尽饼,三场事业空花”,为人当“粉碎幻化形骸,冰消音声色相”,“拂开名利网,超出是非丛”,以求得“清净法身,圆明

① 《净明忠孝全书》卷三,《玉真先生语录内集》。《道藏》第24册,第635页中。

② 《净明忠孝全书》卷六,《中黄先生问答》。《道藏》第24册,第649页下。

③ 参见卿希泰主编《中国道教史》第三卷,第358页。

④ 张用成,即张伯端(?—1082),北宋著名道士,金丹派南宗五祖之一,后改名为成,人称“悟真先生”,传为“紫玄真人”,号紫阳,因尊为“紫阳真人”。代表作《悟真篇》,被道教推为内丹术之正宗。

⑤ 《仙鉴》卷四九,《张用成》。《道藏》第19册,第383页上。

⑥ 《纯阳帝君神化妙通纪》卷一,“黄粱梦觉”条。《道藏》第5册,第706页上、中。

坚固”，使本来之心“亘古亘今，真常不坏”。^① 其说皆禅宗明心见性的法要。

重视心性修炼是全真教义的突出特点，全真高道留下了许多著作，对心性之学多有论述。在元代道教史籍中，直接阐述本教心性理论的内容不多，但在一些碑铭集中留下了一些大儒或高道的评论性文字，可以帮助我们对全真心性学说及其与佛教的关系有更深刻的认识。如徐琰概括全真教宗旨说：“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”。^② 基本上指出了全真教道禅合一的特性。王磐亦云：“全真之教以识心见性为宗，损己利物为行，不资参学，不立文字”。^③ 其对全真教的认识与徐琰大体一致。元好问记述秦志安事迹云：“正大中（1224—1233），通真子遂置家事不问，放浪嵩少间。稍取方外书读之，以求治心养性之要，既而于二家之学有所疑”。^④ 此可印证秦志安的心性思想主要来源于道释二家。李国维对毛养素评价甚高，认为其“识性命之理，了斯生之事”，堪为“百年以来，能继重阳、七真之风”者。^⑤ 王利用评价全真高道然逸期时说“弃智忘言，识心见性”。^⑥ 可见，当时有识之士对全真高道“明心见性”的特色都很认同，并以其为得道的重要标志之一。

（4）吸收佛教禁欲主义思想，提倡忍辱苦修 世界上许多宗教都视人间的物质诱惑和生理欲望为罪恶的根源，佛教即是其中之一。它以禁欲主义为修持手段，要求人们克制欲望，绝欲弃智，习作苦行，以摆脱生死轮回，进入涅槃境界。道教神学理论承接老庄思想，与道家无为之旨本来相通，具有清静寡欲的特征，主张节欲，但不倡导禁欲。南北朝时陆修静、寇谦之等整顿、改革道教，已经汲取佛教禁欲之说。但道教史上真正奉行禁欲主义修持方式的只有全真教，其教制规定教徒须断酒色财气、忍辱苦修。《重阳立教十五论》明确规定：“入圣之道，须是苦志多年，积功累行”。^⑦ 王嘉本人及全真道士正是此教义忠实的执行者，元代道教史籍通过记述全真高道言行的方式对此作了充分的印证。

全真道士苦修的重要表现之一是把物质生活降到最低水平，摒弃一切物质欲

① 《纯阳帝君神化妙通纪》卷一，“慈济阴德”条。《道藏》第5册，第706页中、下。

② 《甘水仙源录》卷二，徐琰《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》。《道藏》第19册，第740页上。

③ 《甘水仙源录》卷五，王磐《玄门掌教宗师诚明真人道行碑》。《道藏》第19册，第758页下。

④ 《甘水仙源录》卷七，元好问《通真子秦公道行碑铭》。《道藏》第19册，第783页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷七，李国维《颐真冲虚真人毛尊师蜕化铭》。《道藏》第19册，第777页下。

⑥ 《甘水仙源录》卷七，王利用《洗灯子然先生道行碑铭》。《道藏》第19册，第783页上。

⑦ 《重阳立教十五论·论圣道》。《道藏》第32册，第154页中。

望，以磨炼意志。王嘉对马钰说过：“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”。^① 全真教视食、睡、色三种基本生理需求为修道障碍，对其刻意减少，甚至禁绝。王嘉度化马钰，即以此历练其心志：“祖师令师锁庵，斋居百日，日止一餐。虽隆冬祁寒，唯笔砚几席、布衣草履而已”。^② 马钰不但自己勤苦修炼，还要求其他修道者：“不得着好衣，不得吃好饭”，“饥则餐一钵粥，睡来铺一束草，缁缁缕缕，以度朝夕”。^③ 全真七子之一的郝大通也是“人馈之食则食，无则已”，“虽祁寒盛暑，兀然无变，如是者六年”。^④ 王处一的苦修一向为人称道，其“志行确苦，尝俯大壑，一足跂立”，致使“观者目瞋毛竖，舌舐然而不能下”，时人称为“铁脚仙”。他曾洞居十年，制练形魂。丘处机对其苦修精神深深折服，赠诗颂曰：“九夏迎阳立，三冬抱雪眠”。^⑤ 丘处机本人在磻溪穴居期间，日乞一食，行则一蓑，虽箪瓢不置，人谓之“蓑衣先生”。^⑥ 后来的全真道士也继承了这种禁欲苦修的修持方式。王志坦行化之时，“日丐一食，虽蚊蚋嘬败，亦不屑弃。匪茆而居，不计何地，遇昏暮则止”。^⑦ 王志谨“盛暑不笠不扇，严冬不裘不帽”。^⑧ 于道显“丐食齐鲁间，虽腐败委弃，蝇蚋之余，不少厌”，而且“不置庐舍为定居，计城市道途昏暮即止，风雨寒暑不恤”。^⑨ 这些都是全真教徒奉行苦修思想的例证。

① 《甘水仙源录》卷一，王利用《丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》。《道藏》第19册，第727页中。

② 《甘水仙源录》卷一，王利用《丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》。《道藏》第19册，第729页中。

③ 《丹阳真人语录》。《道藏》第23册，第704—705页。

④ 《甘水仙源录》卷二，徐瑛《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》。《道藏》第19册，第739页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷二，姚燧《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭并序》。《道藏》第19册，第737页中。

⑥ 《甘水仙源录》卷二，陈时可《长春真人本行碑》。《道藏》第19册，第734页中、下。

⑦ 《甘水仙源录》卷七，高鸣《崇真光教淳和真人道行之碑》。《道藏》第19册，第776页上、中。

⑧ 《甘水仙源录》卷四，王鹗《栖云真人王尊师道行碑》。《道藏》第19册，第755页下。

⑨ 《甘水仙源录》卷四，元好问《离峰子于公墓铭》。《道藏》第19册，第750页上。

全真教以禁睡为修炼功夫,^①丘处机在磻溪修道时,“昼夜不寐者六年”,“既而隐陇州龙门山七年,如在磻溪时,其志道如此”。^②即使在西行讲道路上,仍然恪守禁睡教规,丘处机写道:“日中一食哪求饱,夜半三更强不眠”。^③据说李志明事长春真人后,至诚修道,“至肋不沾席者十余年”。^④云阳子姚玄得马钰真传后,“目不交睫,肋不沾席十有余年,深入大妙”。^⑤蒲察道渊在汧阳期间,“于吴岳五峰山凿石以处,日只一餐,昼夜不寐者七年”。^⑥这些全真高道都以禁睡修持闻名于世。元好问亦云:“吾全真家禁睡眠,谓之练阴魔,向上诸人有肋不沾席数十年者”,并记述了离峰子于道显在许昌时“通夕疾走,环城数周,日以为常”^⑦的情况。可见,减少睡眠确为全真道士的重要修道方式。全真道士的苦修对儒者触动很大,几乎颠覆了他们心目中已有的道士形象,也赢得了世人的尊重。元好问甚至认为全真道的苦修已经与苦行僧无异。其云:“予闻之,今之人全真道有取于老佛之间,故其寒饿憔悴,痛自黔劓,若枯寂头陀然。及其有得也,树林水鸟,竹木瓦石之所感触,则能事颖脱,戒律自解,心光烨然,亦与头陀得道者无异。”^⑧

受佛教思想的影响,全真道认为色欲为修道之大碍,马钰曾云:“盖色者甚于虎狼,败人美行,损人善事,亡人精神,故为道人之大孽也”,^⑨极力主张出家修行。此与早期道教及同时期的正一、净明教义甚为不同。毋庸置疑,元代道教史籍中全真高道皆为出家者,对禁绝色欲的教规贯彻得十分彻底。许多记述全

① 道家有以入睡为修炼功夫者,相传此法乃华山高道陈抟所授。《仙鉴》卷四七“陈抟”条对此有明确记述。据说陈抟每睡“或半岁,或三四月,近亦不眠月余”。他认为,“饥而食,倦而卧,鼾声闻于四远,一夕辄数觉者,为世俗之睡”。而至人之睡,“留藏金息,饮纳玉液,……真气运转于丹池,神水循环于五内。呼甲丁以直其实,召百灵以卫其室。……故其睡也,不知岁月之迁移,安愁陵谷之改变”?这里讲的“至人之睡”,就是道教的一种内丹修炼法,通过安卧静养,凝神聚气,使元气自运于体内,阳神出游于碧空。陈抟以其至人之睡道,炼就惊人的睡功。这表明陈抟在内丹学方面不仅有理论,而且在实践上亦有成效。(参见卿希泰《中国道教思想史纲》第二卷,第711页)笔者以为,陈抟之至睡与全真之禁睡,其实并无矛盾。前者重内炼精气,后者重抑制欲望,最终目的皆为超凡入圣。

② 《甘水仙源录》卷二,陈时可《长春真人本行碑》。《道藏》第19册,第734页中、下。

③ 《长春真人西游记》卷上。《道藏》第34册,第489页上。

④ 《甘水仙源录》卷六,王博文《栖真子李尊师墓碑》。《道藏》第19册,第774页中。

⑤ 《终南山祖庭仙真内传》卷上。《道藏》第19册,第520页上。

⑥ 《终南山祖庭仙真内传》卷下。《道藏》第19册,第537页中。

⑦ 《甘水仙源录》卷四,元好问《离峰子公墓铭》。《道藏》第19册,第750页上。

⑧ 《甘水仙源录》卷四,元好问《离峰子公墓铭》。《道藏》第19册,第750页中。

⑨ 《丹阳真人语录》。《道藏》第23册,第701页下—702页上。

真高道的传记、碑铭特别强调这些道徒在入道前都誓不婚娶，以彰显其禁欲向道的决心和与生俱来的仙缘道性。如然逸期素有向道之心，“及其长也，淡然寡欲，乐慕玄风”，父母欲妻之，反而激发其出家为道：“誓而弗许，遂礼清阳子桃花陈先生为师”。^① 孟志源提及婚事即悄然离去：“父母与议婚事，公遁去”。^② 潘德冲在家人为其娶妇前，也是偷偷逃走：“潜往栖霞滨都观，请谒长春”。^③ 类似的全真高道还有王志谨：“甫冠将娶，不告而出”。^④ 夏志诚一心为道，父母只好默许：“甫弱冠，不愿有室。自求出家，父母亦知不能夺其志，从之”。^⑤ 周全道要照料母亲，对婚事婉言谢绝，而未即刻出家，待到母亲过世后，“径往终南拜谒丹阳为师”。^⑥

（三）以三教合一为旗帜，创立新教派

南宋金元时期，道教流派繁多，无论是北方的太一、真大、全真，还是南方的神霄、清微、净明，各派在秉承传统教义、融会三教思想的基础上，都程度不同地显现出创新的特征。这种创新可以从两个方面理解，一是对传统道教流弊的摒弃。传统道教在修仙理论、方式以及传播理念等方面有许多与时代要求不相吻合之处，需要剔除，道教在这方面做了很多努力。关于这一问题，我们将在下文进一步展开。二是补充新思想，改革或创立新教派，以服务于道教自身的发展和社会的需要。所谓新思想之补充，主要指对儒、释思想的吸收与借鉴，前文已有充分论述。这里只根据元代道教史籍所提供的材料，对此时道教的开宗立派的情况作简要分析。

长期以来，道教在三教中力量最小，即使在唐宋道教鼎盛时期，亦难与儒、释比肩，经北宋徽宗崇道误国，声誉更坏。面对此等窘境，欲使道教重新兴盛起来，在三家中拥有一席之地，并在社会中发挥作用，高扬三教合一、三教平等旗帜，无疑是最好的选择。所以南宋金元之际成立的教团组织，多持此论调。其

① 《甘水仙源录》卷七，王利用《洗灯子然先生道行碑铭》。《道藏》第19册，第782页下。

② 《甘水仙源录》卷六，李鼎《重玄广德弘道真人孟公碑铭》。《道藏》第19册，第771页中。

③ 《甘水仙源录》卷一〇，商挺《大都清逸观碑》。《道藏》第19册，第810页上。

④ 《甘水仙源录》卷四，王鹗《栖云真人王尊师道行碑》。《道藏》第19册，第755页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷五，姬志真《无为抱道素德真人夏公道行碑记》。《道藏》第19册，第763页下。

⑥ 《甘水仙源录》卷四，李道谦《终南山全阳真人周尊师道行碑》。《道藏》第19册，第753页上。

中，最为典型的要数全真、净明两派。

全真教祖王嘉早有合一天下诸教的宏愿，其曾于所居“活死人墓”四隅各植海棠一株，曰：“吾将来使四海教风为一家耳”。结合王嘉“始于业儒”，^①又深究佛学义理，自称“七年风害，悟彻《心经》无挂碍”来看，^②此处所云“四海教”不是道教诸派，而是包括儒、释在内的所有宗教派别。后来，王嘉到山东接连创立五个教派：大定八年（1168）八月，于文登建三教七宝会，九年（1169）四月，于宁海建三教金莲会，至福山又建三教三光会，至登州建三教玉华会，至莱州建三教平等会，都是立足于儒释道三家，而未囿于道教。金元琚对此颇有感慨：“凡立会，必以三教名之者，厥有旨哉”。所谓“有旨”，即其“冲虚明妙，寂静圆融”^③的胸襟气度和洞达的见识，及其“不主一相，不拘一教”^④的创教宗旨。这一宗旨还可以从王嘉不独奉道教经典中体现出来，他劝道徒诵读的经典包括“《般若心经》、《道德（经）》、《清静经》及《孝经》”。^⑤所列皆三教基本经典，可知王嘉对三教思想都非常重视。但是，全真教以三教合一为立教宗旨，并非三家思想的简单拼凑，亦非重复早已为各派学者广为接受的口号，而是基于三教又高于三教，即“全真”之教。^⑥关于“全真”二字的含义，当时的学者就有过不同角度的理解。金元琚释为“摒弃幻妄，独全其真”，^⑦是从全真重视心性修炼的角度而论；姬志真理解全真为“以重玄向上为宗，以清静无为为常，以法相应感为末，摭实去华，还淳返朴”，^⑧是从全真教追溯先秦道家主旨立论；俞应卯说：“祖师重阳以全真名教者，即‘无极之真，二五之精，妙合而凝’，

① 《甘水仙源录》卷一，刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》。《道藏》第19册，第726页上；第725页下。

② 《重阳全真集》卷五。《道藏》第25册，第719页下。

③ 《甘水仙源录》卷一，金源琚《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》。《道藏》第19册，第724页中、下。

④ 《甘水仙源录》卷一，刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》。《道藏》第19册，第726页上。

⑤ 《甘水仙源录》卷一，金源琚《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》。《道藏》第19册，第725页上。

⑥ 全真教继承道家、道教清静无为之旨及钟吕内丹之学，融摄佛教的六道轮回、因果报应、普度众生等思想和禅宗心性之学，乃至效仿禅宗丛林制度、出家形式，采纳儒家伦理思想，组成一套具有独自特色的、内容丰富庞大的教义教制体系，并首次创立了内丹派群众性大教团，使内丹道教学说和教团实力方面都大大提高了地位。参见卿希泰主编《中国道教史》第三卷，第91页。

⑦ 《甘水仙源录》卷一，金源琚《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》。《道藏》第19册，第723页上。

⑧ 《云山集》卷七，《终南山栖云观碑》。《道藏》第25册，第412页下。

所以为万善之源也”。^①又是以其社会伦理作用而言。不论从什么角度去认识，全真教融合三教，别创一家的特点都甚为鲜明。

毫无疑问，王嘉等人高扬三教合一旗帜开宗立派，既符合当时学术思潮的主流，也适应战乱时期的社会心理需求，因而迅速得到社会各阶层的认同。金元璋把王嘉与释教之达摩、儒家之子思相提并论，说三者同为得本教真谛之人：“三教各有至言妙理，释教得佛之心者达摩也，其教名之曰禅；儒教传孔子之家学者子思也，其书名之曰《中庸》；道教通五千言之至理，不言而传，不行而至，若太上老子无为真常之道者，重阳王真人也”。^②学人对其他全真道士融通三教的特点也是盛赞有加。杜仁杰论全真道士崔道演云：“先生教戒精严，又过于释氏者；其业履忠孝，又出乎先儒”，是将“前圣之万法辙混而为一区间者”。^③这种评价对于一个新兴教派及其教内中人而言实为莫大荣誉。

在南方道教诸派中，净明道是融合三教的典型，该教虽不如全真教那样直接打出三教合一的旗号，但从《净明忠孝全书》看，三教合一思想也是其立教的重要教旨。刘玉本人“于三教之旨了然解悟”，^④其解释“一”这个道教常用概念时，便三家术语一并使用：“何谓一？太上之净明，夫子之忠恕，瞿昙之大乘，同此一也”。^⑤在论及三教的社会作用时，刘玉说：“大概三家之学皆是化人归善，世间皆缺不得；但二氏之教若过剩，则于纲常之教未免有所伤，如乘舟之偏重，则须移身而正之。舟平始可行，道亦犹是也”。身为净明教祖，站在纯客观的立场品评三教，足见净明已视三教合一为常理。但他又说，诸如周敦颐、二程、朱熹等人，皆由仙佛中来。二氏真人、真僧皆是人欲净尽，纯然天性之人。但是现实社会中这样的人很少，于是周、程、朱等人“以实理正学振饬之，既振饬已，憊然而逝，复归天人境中矣”。^⑥可见，在刘玉这里，仙佛无甚区别，且所谓真儒终究还是要“复归天人境中”，三教殊途同归，在修行目的与结果上完全一致。有的弟子问道：“世间止存儒家，可乎？”刘玉即刻驳斥：“是何言欤！

① 《甘水仙源录》卷九，俞应卯《鄂县秦渡镇重修志道观碑》。《道藏》第19册，第794页下。

② 《甘水仙源录》卷一，金源璋《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》。《道藏》第19册，第723页上。

③ 《甘水仙源录》卷五，杜仁杰《真静崔先生传》。《道藏》第19册，第760页下。

④ 《净明忠孝全书》卷一，《西山隐士玉真刘先生传》。《道藏》第24册，第631页上。

⑤ 《净明忠孝全书》卷五，《玉真先生语录别集》。《道藏》第24册，第645页上。

⑥ 《净明忠孝全书》卷四，《玉真先生语录外集》。《道藏》第24册，第642页上。

若二氏之教可灭，则天灭之久矣，何至于今日？”又云：“大概仙佛自是累劫修积大福大德之人，于救世护生不可谓之无功，未庸轻议之也”。^①刘玉从历史上道释二教对社会的救助功能上说明其存在的必要性，若从思想性上看，并无太多新意。过去的学者提出三教合一学说，大多也是从三教的社会作用角度立论。但将其作为教义，写入本教经典，其影响力是可想而知的。

以上，我们通过元代道教史籍，对道教吸收儒释思想及道教以三教合一为宗旨开宗立派的情况作了简要分析，以发掘其中潜藏的思想价值，从而为结合其他形式的道教典籍，更好地认识道教历史提供更多的材料。这些思想虽然在以往道教史籍中也或多或少地存在，但远没有元代道教史籍阐述得集中、丰富。必须指出，儒释道三家思想的影响是相互的，道教思想吸收儒释思想的领域也极为广泛，此处只是举其大者而已。道教吸收儒释思想又是兼而有之、兼综博采的，只是为了便于讨论，笔者采取了分而述之方式。在三教融合的历史进程中，道教对前世思想的继承，始终是最主要的，这是道教之所以成为道教的根基。在此前提下，我们讨论三教融合、道教吸收儒释思想及创立新教派等问题才有意义。

二、修道成仙的主要思想及其在元代的发展

道教成仙理论形成于东汉创教之初，《太平经》、《老子想尔注》已经确立了道教长生成仙的主旨，但其理论颇为粗糙，甚至有许多矛盾之处。魏晋南北朝时期，以葛洪为代表的教内学者对道教神仙实有、神仙可学等问题作了系统的阐述，从而使长生成仙说得到了较大发展并逐渐走向成熟。唐宋时期，鉴于以往成仙说的种种流弊，加之儒释二家的影响，道教对其成仙理论作了较大修改，由追求外丹修炼向内丹修炼以求灵魂成仙发展。元明时期，全真道的兴盛把这一理论推向了鼎盛。^②通过研究元代道教史籍，可以对历来修道成仙的主要思想及其在元代的逐渐发展情况有更深的了解。

^① 《净明忠孝全书》卷四，《玉真先生语录外集》。《道藏》第24册，第642页下—643页上。

^② 参见郭武《论道教的长生成仙信仰》，《世界宗教研究》1994年第1期。

（一）仙道理论向先秦道家思想归复

魏晋以后，道教成仙理论屡遭世人诟病，实践上也频繁受挫。中唐以来，道教内部开始寻求新的成仙理论，而向先秦道家思想的归复即是其中的重要内容。道教以道家为重要思想来源，二者在理论上本来就血脉相通。道教在与道家渐行渐远之后回头向道家汲取思想营养是顺理成章的事，也是其自身变革的必然选择。葛兆光先生曾把道教向老庄归复视为中唐以来影响最重要、最有力的三大社会思潮之一，^①足见其意义之深远。下面就以元代道教史籍为中心，对道教向道家归复的倾向作一分析。

首先，金元时期的道教大多以老氏为宗。太一教本老子之说，以“弱”为道要。二代度师萧道熙曾云：“欲作仙佛不难，只依一‘弱’字便是，曰：‘弱者道之用也’”。^②将柔弱用之于宗教修持，与老子原旨契合。陈垣先生说太一“盖以老氏之学修身，以巫祝之术御世者”。^③可谓道出了太一教义之宗要。与太一教大体同时的大道教多取《老子》之说为教旨，在当时士大夫眼里，大道教是老子之道的实践者。程钜夫谓大道教是“守慈俭不争之宝者”，^④该教主张见素抱朴、少私寡欲、虚心实腹，不侈言飞升。其创始人刘德仁“平日恬淡，无他计，彼言飞升化炼之术，长生久视之事，则曰‘吾不得而知’”。^⑤基本上符合老庄的精神。较多地融合儒家忠孝思想的净明道亦“以老氏为宗”。^⑥全真教更是归复先秦道家的典型，无论是教内学者，还是教外鸿儒都认为全真教是深得道家要旨的教派。徐琰说道教自产生后，渐失老庄本旨，重阳创全真教，复归正途。其云：“老氏所谓‘知其雄守其雌，知其白守其黑，知其荣守其辱，为道日损，损之又损，以至无为’。庄生所谓‘游心于淡，合炁于漠，纯纯常常，乃比于狂。外天地、遗万物，深根宁极，才全而德不形者’，全真有之，老庄之道于是乎始

① 另外两大思潮是：传统经学向思孟学派转化、早期佛教向禅宗演变。参见葛兆光《道教与中国文化》，第219页。上海人民出版社，1987年版。

② 王恽：《秋涧集》卷四七之《太一二代度师赠嗣教重明真人萧公行状》。陈垣：《道家金石略》，第859页。

③ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，第112页。科学出版社，1958年版。

④ 程钜夫：《雪楼集》卷一七之《郑真人碑》。陈垣：《道家金石略》，第826页。

⑤ 赵清琳：《大道延祥观碑》。陈垣：《道家金石略》，第822页。

⑥ 《净明忠孝全书》卷一，《西山隐士玉真刘先生传》。《道藏》第24册，第631页上。

合”。^①王恽亦有类似看法，其诗云：“道之大原出于天，柱史首探玄中玄。后人依假土苴传，腾口取悦书百千。祈禳服食金鼎铅，栖居紫清致神仙”。又云：“全真独挾龟玉筌，径以方寸为福田”。^②认为后世道教只重外在的服食炼养，完全曲解了老子原旨，而全真教的创立则纠正了道教偏离大道的谬误。

其次，重视虚静自然、清静无为的炼养方式。道家主张“致虚极，守静笃”，^③强调自然、无为。而虚静无为工夫亦是道教修炼的一贯主张，即使在外丹术盛行的隋唐时期，许多经典亦高唱清静无为之旨。如《太上老君内观经》云：“人能常清静其心，则道自来居”，《老君清静心经》云：“人能清静，天下贵之”等。^④由元代道教史籍可知，金元道教诸派尤其是全真教特别重视这种修道手段。虚静自然、清静无为是王嘉对弟子的基本要求，他在收留谭处端为徒后，赠其诗云：“清虚本是真仙路，只要安居养内颜”，^⑤希望其铭记此道。此处，王嘉提倡的“安居养内”的修仙方法不同于魏晋以降的外在求仙，而是向内追求清静明澈，其理路与先秦道家是一致的。金源琇说谭处端“道用冲虚，处心清寂”，“虚心明道”，“能明祖师之道”，^⑥也是强调他在修炼方法上贯彻了王嘉倡导的清虚无为思想。事实上，王嘉几大弟子在修持上皆倡导此道。马钰曾向人传授道要云：“道以无心为体，忘言为用，柔弱为本，清静为基。节饮食、绝思虑，静坐以调息，安寝以养气”。他认为，道的本体是“无心”，而“柔弱”、“清静”则是修道的根本和基础。“忘言”、“节食”、“绝思虑”、“静坐”、“安寝”等，都是体现道的具体修持手段，本质上都不离先秦道家学说。又云：“心不驰则性定，形不劳则精全，神不扰则丹结。然后灭情于虚，凝神于极，不出户庭，而妙道得矣”。^⑦通过修持达到性定精全、内炼成丹，以及灭情凝神、形神俱妙的状态，其中的法要即是“心不驰”、“形不劳”、“神不扰”；心驰则性不定，形劳则精不全，神扰则丹不结，归结到一点，就是要修道者效法老庄，恪守

① 《甘水仙源录》卷二，徐琰《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》。《道藏》第19册，第740页上。

② 《甘水仙源录》卷九，王恽《卫州胙城县灵虚观碑》。《道藏》第19册，第799页中。

③ 《老子》第一章。

④ 转引自戈国龙《道教内丹学溯源——修道·方术·炼丹·佛学》，第65页。宗教文化出版社，2004年版。

⑤ 《金莲正宗记》卷四，《长真谭真人》。《道藏》第3册，第357页上。

⑥ 《甘水仙源录》卷一，金源琇《长真子谭真人仙迹碑铭》。《道藏》第19册，第731页下。

⑦ 《甘水仙源录》卷一，王利用《丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》。《道藏》第19册，第730页上、中。

清静自然的原则。至于王处一在答金世宗、章宗问卫生之道时答以“舍精以养神，恭己以无为”，^①以及丘处机在会见成吉思汗时，大讲“去声色以清静为娱，屏滋味以恬淡为美”之类，^②无不体现着全真高道吸收先秦道家思想精华，以清静虚空为修道成仙门径的思想。

李志远将一生修道的经验凝练为“一”和“虚”两字，是以清虚为特色的全真教修道思想的集中体现。其云：“吾学道有年，印于心者，一与虚而已。盖生之所恃精与神也，神之所安虚与静也。一则为营魄之主，虚则乃万物之本。故经云：‘天得一以清，地得一以宁，神得一以灵。致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复’。惟其虚则能灵，灵则自虚矣”。^③“一”和“虚”都是老子思想的重要范畴。“一”是数的起始，也象征万物的初始；“虚”是天地本体，万物的起源、根本。在这层意义上，“一”和“虚”都和“道”具有同等的含义。李志远强调“一”和“虚”是修道的基本方法，守住了“一”和“虚”，也就守住了道，这些本来都是先秦道家的固有思想。而后世道教的种种服食炼养法术与先秦道家对“守一”、“虚静”的理解相去甚远，根本不可能达到“道”的境界。所以，李志远引用《道德经》原文重申“守一”和“守虚”的重要性，在修仙理论上既有回归先秦道家的特色，又融入了唐宋以来风靡道教内部的内丹心性学说。此外，郝大通、尹志平、李志常等全真高道无不以此为圭臬，潜心修道。这方面材料备载于《甘水仙源录》、《终南山祖庭仙真内传》之中。全真教这种回归先秦的修道理念，得到了教内外学者的一致肯定。王恽赞赏李志远“禀性虚静”，^④深得道家精髓。他还称赞全真教“修真绝俗，远引高蹈，灭景山林，如标枝野鹿，漠然不与世接”。^⑤真实地反映了全真道虚静自然的修道思想。

再次，全真道还奉行见素抱朴、为而不争的修身之道。在道家理论中，“朴”是道的一种表现形式；在道教的理论中，它又是修道目标。道教所憧憬的“朴素”人格美，就是要求修道者全性保真、不慕荣利，远离物欲，达到“返朴归

① 《甘水仙源录》卷二，姚燧《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑》。《道藏》第19册，第737页中、下。

② 《玄风庆会录》。《道藏》第3册，第388页上。

③ 《甘水仙源录》卷九，王恽《卫州胙城县灵虚观碑》。《道藏》第19册，第798页下。

④ 《甘水仙源录》卷九，王恽《卫州胙城县灵虚观碑》。《道藏》第19册，第799页中。

⑤ 《甘水仙源录》卷九，王恽《卫州胙城县灵虚观碑》。《道藏》第19册，第799页上。

真”的境界。回到“朴”的状态，就与道合一、得道成仙了。^①为而不争是道家的重要思想，《老子》讲“天之道，不争而善胜”，^②提倡不争之德，这里不争的对象包括功名利禄、是非曲直等。元代道教史籍中的全真道士多恬淡自持、率性自然，以朴为美、以不争为德，与道家提倡的思想颇为吻合。

王嘉即具有道家以朴为美、以朴为阳的品格。麻九畴赞王嘉说：“朴非愚也，朴犹素也，未败于五色；朴犹淡也，未爽于五味，此冲阳之阳也。苟舍是而求阳，击鼓而求亡子者也。求阳以朴，终南王重阳岂其人耶？”^③“朴”的品格如同未被五色浸染的素娟，又好像没有被五味干扰的美味，是本真的、纯粹的、自然而然的状态，是“冲阳之阳”。“冲”即虚也，“冲阳之阳”，即是宇宙初始时阴阳二气中的纯阳之气，是最原始的造物之气。欲求得道成仙，与这种冲阳之气相契合，最好的办法就是保持与生俱来的“大朴”之美，舍此而求其他，无异于“击鼓而求亡子”，终为徒劳。王重阳是真正以“大朴”求“纯阳”的得道真人。这个评价可以看作是时人对王嘉乃至整个全真教见素抱朴修道思想的最好诠释。辛愿还用“块守质朴，澹无营为”来评价全真道士，^④十分中肯。全真嗣教尹志平系丘处机十八弟子之一，德望素重，为全真教的发展作出了巨大贡献，但其功而弗居，“素厌冗据，喜山林”。丘处机之后，数次推托不愿为掌教，最终还是将教权让给了李志常。^⑤弋穀为其撰写的《碑铭》还记述了数件反映尹志平为人“高洁、不累于物”的言行。这些都是其见素抱朴、为而不争美德的生动体现，也是全真“以柔弱谦下为教”^⑥的最好例证。尹志平之后的掌教李志常也用自己的行动诠释了这种品格：“贞祐丧乱，土寇蜂起。山有窟室，可容数百人，寇至则避其中。众以公后，拒而不纳，俄为寇所获。问窟所在，捶楚惨毒，绝而复苏，竟不以告”。^⑦陈垣先生曾说：“全真何以能得人信服乎？窃尝思之，不外三

① 参见潘显一《大美不言——道教美学思想范畴论》，第67页。四川人民出版社，1997年版。

② 《老子》第七十三章。

③ 《甘水仙源录》卷九，麻九畴《邓州重阳观记》。《道藏》第19册，第800页上。

④ 《甘水仙源录》卷九，辛愿《大金陕州修灵虚观记》。《道藏》第19册，第807页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷三，弋穀《清和妙道广化真人尹宗师碑铭并序》。《道藏》第19册，第742页中、下。

⑥ 《金莲正宗记》序。《道藏》第3册，第343页下—344页上。

⑦ 《甘水仙源录》卷三，王鹗《玄门掌教大宗师真常真人道行碑》。《道藏》第19册，第745页上。又见《终南山祖庭仙真内传》卷下，《真常真人》。《道藏》第19册，第534页下。

端：曰异迹惊人，畸行感人，惠泽德人也”，李志常即“所谓畸行感人也”。^①李志常在被人置于死地的情况下，能忘不纳之怨，以死救人，其高尚情怀远甚于常人，正是其为而不争、以德报怨思想的生动写照。

对怪诞行为与言论的自觉摒弃，也是全真教以见素抱朴为修身之道的具体表现。金源琇云：“其教名之曰全真，屏去幻妄，独全其真”，^②为允当之论。李道谦云：“其（李志柔）教人不倦，皆蓄养精气神之秘，……诞惑幻怪之语不道也”。^③全真道士率真朴实，少有虚妄怪诞之语，大大提高了全真教在社会上的威信，赢得了更多的信众。如，綦志远“寻常以恬淡自持，未尝出怪诞之语以诱愚俗。一时达官闻人翕然归仰，四方学徒不可胜数”。^④范圆曦“尤遽于玄学，神怪幻惑之术略不挂口。其尝受戒篆称为弟子者不可胜数，四方请益之士多乞为歌诗及其手字”。^⑤这也是时人对全真教思想向道家归复的肯定。

通过对元代道教史籍的分析可知，中唐以来仙道理论有明显的向老庄归复的倾向。但是，这并不等于说道教完全回到道家，二者根本旨趣的不同决定了道教只能是吸收道家的思想来完善自己的修道成仙理论。^⑥修仙理论向先秦思想归复，只是中唐以后修道理论的一个特点，除此之外，成仙思想的革新也是其中的重要内容。

（二）对传统道教成仙思想的革新

道教成仙说主要有两种，一为肉体成仙说，盛行于魏晋南北朝时期；另一种为灵魂成仙说，在唐代以后盛行。^⑦无论是哪一种理论，都有一套与之相适应的修仙方法和成仙标准。作为以记录历代仙真行迹为主的元代道教史籍，一般很少直接论述道教成仙理论，但其中也蕴含着丰富的道教成仙思想，尤其是对唐代以

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》，第37页。科学出版社，1958年版。

② 《甘水仙源录》卷一，金源琇《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》。《道藏》第19册，第723页上。

③ 《甘水仙源录》卷七，李道谦《楼观宗圣宫同尘真人李尊师道行碑》。《道藏》第19册，第782页上。

④ 《甘水仙源录》卷五，李挺《玄门弘教白云真人綦公道行碑》。《道藏》第19册，第766页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷四，宋子贞《普照真人玄通子范公墓志铭》。《道藏》第19册，第755页上。

⑥ 道家只是强调爱身贵生，道教追求不死成仙，这是二者根本的不同。

⑦ 参见戈舞《道教成仙说的流变及其原因浅探》，《中国道教》1992年第2期；郭武《道教长生成仙说的几个发展阶段》，《宗教学研究》1992年第3—4期。

后道教成仙说变化的反映,值得系统总结。

1. 反对服食、炼丹等求仙术,提倡内丹、心性修炼

欲得道成仙,首先遇到的是修持方法问题。道教修持方法种类繁多,^①但总体上可分为外养和内修两类。唐以前,服食药饵、烧炼仙丹等外养之术在求仙诸法中备受青睐,^②宋以后,修仙术由外而内,心性修炼渐次形成潮流。其中,最为主要的即是内丹术的兴盛。^③

作为对前世道教史籍的继承,元代道教史籍记录了不少仙真热衷于外丹的言论。《仙鉴》卷三《主柱》已有烧炼丹砂的记载。^④卷六之李少君、王兴、戴孟、桐君等汉代方士都有炼丹经历。卷一三魏伯阳、卷二四陶弘景、卷二九刘道合、卷三五唐若山等都是精通炼丹术的道士。然而,无论道士们如何吹嘘丹药多么神奇,也无论以帝王为首的官僚阶层多么迷恋于此,“服食丹药中毒反应以致毙命的痛苦和惨烈毕竟是活生生的现实”。^⑤在外丹术异常鼎盛的唐代,多位皇帝之死与服食金丹有关的事实使人们开始反省,反对炼丹术的观点逐渐流行开来。元代道教史籍更多的是记述反对服食、外丹修炼的言行。《仙鉴》中,李含光、^⑥吴筠、^⑦叶法善^⑧等人在回答帝王询问炼丹升仙术时,都有明确反对外丹修仙的言论。《太华西夷志》亦载周世宗向陈抟问黄白之术,抟曰:“陛下为天下君,

① 如心斋、守一、坐忘、导引、存想、踵息、服气、辟谷、服食、行炁、吐纳、房中、外丹、内丹等。

② 服食又名服饵,指服食药物以养生。服食术起源于战国神仙家,为晚周仙道三流派之一。道教认为,世间和非世间有某些药物,人食之可以祛病延年,乃至长生不死。道士在这种信念的驱动下,在实践中逐渐积累起一套采集、制作和服食长生药的方术,即为服食术。外丹是从服食的基础上发展起来的,原称炼丹术,道教为避免其与内丹相混淆,改称外丹。这是以炉鼎烧炼矿物类药物,制取长生不死仙丹的一种实验方术。外丹术在秦代已经出现,道教创立后,炼丹术在道士手里得到继承。经汉晋南北朝的发展,到唐代炼丹术走向鼎盛,宋代以后逐渐衰弱。

③ 所谓“内丹”就是人体之内的“金丹”,与“外丹”相对而言。外丹是采取地中的矿物石炼制而成的一种外在药物,内丹则是从人体自身寻找基本原材料,通过特殊的程序操作而得到的一种内在药物。道门把人体的精、气、神当作内在的原材料,通过此等原材料的加工与炼制,形成可以滋补人体的大药。由此形成炼制内丹的方法和理论。从广义上说,内丹既指体内之丹,也指炼制体内之丹的程序理论。前者是从物的角度说的,后者是从理法的角度说的。

④ 《水经注》卷二四云:“山泽深固多怀神智,有仙者涓子、主柱并隐碭山得道。汉高祖隐之,吕后望气知之,即于是处也”。则主柱当系汉高祖时人物。

⑤ 金正耀:《道教与科学》,第203页。中国社会科学出版社,1991年版。

⑥ 《仙鉴》卷二十五,《李含光》。《道藏》第5册,第247页下。

⑦ 《仙鉴》卷三十七,《吴筠》。《道藏》第5册,第313页下。

⑧ 《仙鉴》卷三十九,《叶法善》。《道藏》第5册,第321页中。此条当出自《新唐书·方技传》。

当以苍生为念，岂宜留意于此乎？”^①直接表达了身为帝王应该以百姓为念，自觉远离黄白小术的态度。外在的修持手段备受质疑的同时，内丹之术悄然兴起。^②宋、金、元道教在教义上的共同特点是内丹说空前盛行。^③元代道教史籍除了拥有很多反对服食、炼丹术的思想之外，还宣扬内丹致仙的思想。然而，与专门的内丹学著述不同，元代道教史籍并不侧重于内丹学理论的阐发，而是着眼于内丹思想的传播与推广。

一是重视以简明通俗的语言阐释内丹术语。一般而言，内丹学是道学文化中最核心的学问，^④其理论系统完备，逻辑严密，但含义隐晦、深奥，加之历代丹家对丹书多秘而不宣，内炼之术唯在少数方士、道士师徒间口口相传，难于在更大范围内推广。全真道是首次创立的内丹派群众性大教团，^⑤推广内丹学基本知识是促使本教良性发展的需要。因此，金元时期全真道士在编纂了很多内丹专书的同时，也通过神仙传记的形式，以较为通俗化的形式传播内丹思想。如《妙通纪》围绕吕仙度化故事，直接阐扬了内丹学的修炼思想。尤其是“明玄体道第六化”以钟、吕二人问答的形式对内丹学的基本概念作了诠释，将内丹主旨和盘托出，是元代道教史籍直接宣扬内丹思想较为集中的地方。如其释金丹云：“金，坚之喻；丹，圆之喻，即尔本性圆明坚固是也”。^⑥金丹有内丹、外丹之分，含义较为复杂，如张伯端《金丹四百字》释云：“以火炼金，返本还原，谓之金丹也”。^⑦意思不甚明晰。《妙通纪》借用外丹术中“金丹”的内在性质与外部特征，以“坚”喻金，以“圆”喻丹，释金丹为圆明坚固之本性，既非常清楚地点明了外丹、内丹之间的传承关系，又准确地阐明了内丹术中“金丹”的基本内涵，较《金丹四百字》的解释要简明精炼。此外，《妙通纪》对“坎离”、“火候”、“药物”、“炉鼎”、“水火”等术语，都作了简明扼要的诠释。这种在神仙传记中穿插着解释丹经术语的做法，对内丹思想的传播是有积极意义的。

① 《太华希夷志》卷上。《道藏》第5册，第734页下。

② 以思想渊源而论，内丹学可追溯至先秦。作为独立学说，其学初成于隋唐，成熟于以《悟真篇》为标志的北宋。见戈国龙《道教内丹学溯源——修道·方术·炼丹·佛学》诸章节。宗教文化出版社，2004年版。

③ 参见卿希太主编《中国道教史》第三卷，第2页。

④ 胡孚琛、吕锡琛：《道学通论——道家·道教·丹道》（增订版），第528页。

⑤ 卿希泰主编：《中国道教史》第三卷，第91页。

⑥ 《纯阳帝君神化妙通纪》卷二。《道藏》第5册，第709页中。

⑦ 《金丹四百字》。《道藏》第24册，第161页上。

二是结合仙真传教故事，以生动、直观的形式传播内丹思想。元代道教史籍还把内丹思想融入更为通俗的故事中。如《妙通纪》之“度曹仙姑第十八化”云：吕洞宾遇圆寂僧甲元，二者携往某人家设斋。吕仙告诉斋主备斋两份，并食用了自己的一份，而僧人无阳间身形，难以食用。斋主责问吕为何备二人斋饭，仅见一人。圆寂僧大悟，求吕仙点化。吕令其投胎为曹皇后女，最后“得性命双融、形神俱妙”之道，羽化升仙。^①此传说揭示了内丹学性命双修的基本思想。禅宗以精神解脱为终极目的，只修性，即使功成，亦仅能阴神出窍，终为阴灵，所以人们难以看见僧人；道教内丹术以肉体、精神双重解脱为信仰鹄的，性命双修，所以吕仙形神俱妙、来去自如。排除佛道争衡的因素，《妙通纪》宣扬道教内丹性命双修思想的用意是十分清楚的。此外，《妙通纪》“度张和尚第一百〇八化”和《仙鉴》卷四九《张用成》，与此故事相仿，都是在批评禅宗见性而不见命，偏执一方，难以究竟；而道教内丹术性命双修，终能进入圣域，为修道之最上乘法。

除了《妙通纪》、《仙鉴》外，其他元代道教史籍也以仙真故事形式传布内丹修炼的思想。如《金莲正宗记》之《重阳王真人》及《甘水仙源录》之《全真教祖碑》等史料皆云王嘉曾于甘河遇钟、吕二仙密授道要，^②显系证明全真教秉承钟吕内丹学说。吕仙授王嘉密语云：“好餐霞于碧峤之前，堪练气于松峰之下。斡旋造化，反覆阴阳，聚列宿于九鼎之中，聚万化于一壶之内”。又云：“铅是汞药，汞是铅精，识铅识汞，性住命停”。此处的“餐霞”，指外采天地之气；“炼气”指内炼元阳之气；“阴阳”指真阴和真阳，身中一点元精为真阴，一点元气为真阳；“九鼎”代指人心，内丹学以身为炉，心为鼎，包括“铅汞”、“性命”诸说，皆为内丹术习见说法，无外乎强调内丹修炼当性命并重、性命双修。又云：“一朝九转神丹就，同伴蓬莱去一遭”。^③指以内丹宗旨修炼方能至神仙境界，又暗指欲创立专以内丹炼养为主旨的群众性教团必须到山东（蓬莱）去发展。王嘉在山东传教时创立的“七宝会”名称，也透露出内丹思想。“七宝”是内丹炼养的名词，《元始天尊说得道了身经》云：“精炼成日精，血炼就月华，炁炼成黄金，髓炼就白玉，脑炼成丹砂，肾炼就砵磬，心炼成珊瑚，此是七宝。

① 《纯阳帝君神化妙通纪》卷三。《道藏》第5册，第714页中、下。

② 钟离权本汉朝将军，吕洞宾是唐代进士，所以此说不在于造说真正的师承关系，而在于标示其教法之思想渊源及主旨。参见卢国龙《道教哲学》，第582页。华夏出版社，1997年版。

③ 《金莲正宗记》卷二，《重阳王真人》。《道藏》第3册，第348页下。

居身不散，功成行满，跨凤乘鸾，飞升金阙，上朝玉帝，永为真神仙矣”。^① 所以，“七宝”指由人身内的精、血、炁、髓、脑、肾、心所炼化而成之类似日精、月华、黄金、白玉、丹砂、砒磬及珊瑚般的美妙物质。以“七宝”作为第一个设立会社之名，自然点出内丹修炼的基础及目标。至于玉华、金莲、三光等会的名称都蕴含着内丹修炼的根本，以及所追求的目标。^②

《凝阳董真人遇仙记》也是以道教常用的神人降授方式宣传内丹思想的。如钟离权授董守志修仙之术：“垢腻者，乃心垢也”，“大抵修行只要除垢，上念灵台，无物自得，性命相守，炼成金丹”。^③ 意谓修炼内丹当以除去心中污垢、内心清静、性命相守为要，实为心性学说之常谈。又赠诗云：“清静真无为，纤毫尘不扰；墨云一点无，湛然明月皎”。^④ 意谓心无杂念方能六根尽除、心性明澈。董守志出家后，始终以三仙所授内丹思想为圭臬，自此功行益进，终于登真。

三是视内丹的修炼为生活日用之道，强调整理心地，重视性功修炼。全真高道的内丹思想多保留于各自的丹经专著或文集中，^⑤ 而在全真史籍中则较为零散，但仔细挖掘，仍可窥见一二。二代宗师马钰曾向人谈及自己的修炼体会：“行则措足于坦途，住则凝神于太虚；坐则匀鼻端之息，卧则抱脐下之珠”，^⑥ 把内丹的修炼看成修道之人的分内事，贯彻于日常生活的行、住、坐、卧之中，不离左右。本来复杂多变的内丹修炼术在这里被马钰化繁为简，使之作为一种思想文化与社会发生更广泛的关系，而不只是神仙信仰者的特殊修持方法。全真道内丹术的文化价值在一个更大的思维空间里得以彰显出来。另一位全真大师赵志渊弥留之际，将自己的修炼感言凝练为四句话：“修行端的要工夫，炼就丹砂不用炉；罢手便归云外路，高穹风月自如如”。^⑦ 也是强调内丹术似繁实简，其中关键在于心地工夫，倘若得此要领，识心见性，自然可以徜徉天外，造夫大妙。元代净

① 《元始天尊说得道了身经》。《道藏》第1册，第807页下。

② 参见萧进铭《光、死亡与重生——王重阳内丹密契经验的内涵与特质》，收录于高雄道德院与如实佛学研究室2002年11月主办“第五届心灵改革研讨会”之论文集。

③ 《凝阳董真人遇仙记》。《道藏》第5册，第755页上。

④ 同上，第755页中、下。

⑤ 全真道士留下著述颇多，其中多蕴藏着极为丰富的内丹学思想。如王嘉《金关玉锁诀》、《授丹阳二十四诀》、《全真集》、《分梨十化集》，马钰《渐悟集》、《丹阳真人语录》，丘处机《大丹直指》、《磻溪集》，郝大通《太古集》，王处一《云光集》，侯善渊《上清太玄鉴诫论》、《晋真人语录》等。

⑥ 《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》。《道藏》第19册，第730页中。

⑦ 《甘水仙源录》卷八，《清平子赵先生道行碑》。《道藏》第19册，第792页上。

明道代表人物刘玉是当时力主内丹说的代表，他多处申明其重视心性修炼的立场：“净明大教是正心修身之学，非区区世俗所谓修炼精气之说也”。又云：“间有慕道者，不就本元心地上用克己工夫，妄认修炼精气以为无上之妙”。“世俗于克己工夫多是忽略，别求修炼方术，殊不知，不整心地，只要飞腾，可谓却行而求前者也”。^①显然，刘玉对内修极为重视，甚至对本属于传统内丹命功范畴的“修炼精气”也加以反对。可见刘玉倡导内丹修炼的同时，又与传统有别，他不求精气而更为重视“性功”之修炼。那么，如何“正心修身”、“整理心地”呢？刘玉主张“惩忿窒欲，明理不昧天心”，他对此解释说：“惩忿则心火下降，窒欲则肾水上升，明理不昧天心则元神日壮、福德日增。水上火下，精神既济，中有真土为之主宰（原注：真土者，即是明黄中之理），只此便是正心修身之学、真忠至孝之道。维持久久，复其本净元明之性，道在是矣”。^②此处之“心火”、“肾水”、“水火”，皆内丹惯用名词，^③刘玉实际上是结合儒释常言的惩忿窒欲，提倡内丹修炼。

宋以后道教提倡内丹修炼还与心性学说的滋生相关，全真教心性学说的重要内容之一即是倡导不立文字的修持方法。^④世俗学者王磐说：“全真之教，不资参学，不立文字”^⑤，确属实情。全真教明确反对多读书，王嘉云：“学书之道，不可寻文而乱目，当宜采意而合心。……若不穷书之本意，只欲记多念广，……无益于修行，有损于神气”。^⑥提倡精读而意会。马钰更为彻底：“学道者不须广看经书，乱人心想，妨人道业。若河上公注《道德经》、金陵子注《阴符经》，二者时看亦不妨。亦不如一切不读，鬻卢都地养，最为上策”。^⑦要读书，也只

① 《净明忠孝全书》卷三，《玉真先生语录内集》。《道藏》第24册，第637页上、中。

② 《净明忠孝全书》卷三，《玉真先生语录内集》。《道藏》第24册，第635页下。

③ 内丹学以心为离主火，以肾为坎主水，强调由心火与肾水相交媾而炼丹。因常人的心火上炎，意念总是向外驰骋，而肾水则向下流，从而使身心分离，坎离不交。修炼内丹则要使心火下降，肾水上升，从而使心肾相交，水火既济，达到身心交媾和炼精化气的目的，使生命能量不能耗散而向上升华。此即内丹学所谓“颠倒术”、“逆返成仙”之术。参见戈国龙《道教内丹学溯源——修道·方术·炼丹·佛学》，第56页。

④ 全真教内丹学有明显的禅化倾向，不再以传统的道教命功为特长，尤重性功之觉悟。故深受禅宗不立文字、顿悟超彼岸思想之影响。

⑤ 《甘水仙源录》卷五，王磐《玄门掌教宗师诚明真人道行碑铭》。《道藏》第19册，第758页下。

⑥ 《重阳立教十五论·论学书》。《道藏》第32册，第153页上、中。

⑦ 《丹阳真人语录》。《道藏》第23册，第704页中。有关论述参见卿希泰主编《中国道教史》，第66页。

能读些最为经典的道经，但也不如不读，只是从心性上体悟。在此教义影响之下，早期全真教徒多以不立文字、直指心性为修行妙法。如李志源：“生平不读书，凡视听言动，吻合经旨……其修炼之功，亦无时少辍。……终日块座，殆若与世相忘者”。^① 夏志诚“不读世间书，然进修道德之语，日记千言，恒若不识不知者，但躬勤庶务而已”。^② 吕道安去世之前，留颂云：“平生不解道诗篇，锹镬为朋四十年。稍通《阴符》三百字，粗明《道德》五千言。般般放下般般悟，物物真忘物物捐”等，^③ 都是明证。卢国龙先生认为全真教之“不资参学，不立文字”，“并非绝对地束书不观，而是针对现实生活所迫切要求解决的问题，提倡向自我根性处了证清静自然的本来面目，彰显出主体精神，而非稽淹于言教之踈蹄”。^④ 此说可谓深得全真之精髓。自丘处机雪山应聘之后，全真教发展迅猛，教内人员素质参差不齐，早期不立文字、以心传心的教风难以为继，故需要加强文化建设，借助经书导引徒众。李志常掌教后，教内渐兴读书风气。王磐云：“自重阳王真人至李真常，凡三传，学者渐知读书，不以文字为障蔽。及师（张志敬）掌教，大畅玄旨。然后学者皆知讲论经典，涵泳义理，为真实入门”。^⑤ 表明研习经典之风在道门已蔚然兴起。其实，早期不立文字与后来讲论经典只是角度不同而已，前者以点化感悟入门，后者以经典义理着手，在心性修炼这个问题上并无矛盾。

顿悟思想也是全真教心性学说的主要内容。在全真教史籍中，顿悟思想较为丰富，如《妙通纪》云：“纯阳帝君因黄粱梦了彻本元，顿然彻悟；万幻皆空，一真洞晓”。^⑥ 即是说吕洞宾便是以顿悟的形式超凡脱俗的。后来吕洞宾周游各地，度化众生，受度者同样多以顿悟为入道门径。如王嘉经吕洞宾“以性点省，顿然开悟”。^⑦ 此事在《全真教祖碑》等全真史籍中也被多次提及，但点化者成

① 《甘水仙源录》卷七，李道谦《终南山圆明真人李练师道行碑》。《道藏》第19册，第780页上。

② 《甘水仙源录》卷五，姬志真《无为抱真素德真人夏公道行碑记》。《道藏》第19册，第764页上。

③ 《甘水仙源录》卷五，赵九渊《终南山灵虚观冲虚大师吕君墓志》。《道藏》第19册，第760页上。

④ 卢国龙：《道教哲学》，第606页。

⑤ 《甘水仙源录》卷五，王磐《玄门掌教宗师诚明真人道行碑》。《道藏》第19册，第758页下；第759页上。

⑥ 《纯阳帝君神化妙通纪》卷一，《黄粱梦觉》。《道藏》第5册，第706页上、中。

⑦ 《纯阳帝君神化妙通纪》卷七，《度王祖师》。《道藏》第5册，第732页中。

了钟、吕二仙，其云王嘉于甘河遇钟、吕二仙点化愚蒙，饮之神水，遂冲开智藏、顿悟得道。全真教徒及世俗学者多认为王嘉这段“甘河证道”的经历是其人生里程之重大转折，也是王嘉得道的标志。如《甘水仙源录·序》云，王嘉“遇真仙于终南甘河镇，饮之神水，付以真诀，自是断尽诸缘，同尘万有”。^①李鼎将此事视为王嘉创教的开端：“原其始动之机，实自此水遇二仙，饮以一杯之力而发之”。^②当然，吕洞宾点化之说，显系教内自神其教之说，不可深究。但王嘉借此事所标榜的师承吕洞宾之说及洞彻本元、直指心性的思想被纳入全真教修持体系之中，被时人广泛接受。中统二年（1261），许多著名学者作《题甘河遇仙宫诗》，诗中充溢着这种顿悟思想。如张微云：“琼浆一涤谜云散，醉眼初开道日新”，意谓王嘉一饮神水，即悟透玄机。陈邃云：“一瓢神羹开玄境，万古中原拜祖庭”，也是说王嘉饮甘河水后，悟彻玄境，并由此开创了全真教鼎盛的局面。王利用云：“海蟾一照重阳即仙，道以水悟水乃道筌”，将刘海蟾也视为王嘉的祖师，认为王嘉乃是得刘海蟾诱导而悟道成仙的。姚燧亦云：“自从一饮天瓢水，回首西风已悟真”，盛赞王嘉之凭借顿悟工夫得仙证道。他还指出历史上的魏伯阳、费长方等人苦苦炼丹求长生，皆为求仙之歧途，“争如一滴甘河水，便有超凡入圣功”，^③意思是说只有王嘉之全真教悟透本真，方才抓住了根本。

元代道教史籍中关于道教修持手段的内容较为丰富，而反对传统求仙术，提倡内丹心性修炼的思想是其中的重要组成部分。由此可见，元代道教史籍能够抓住时代特征，自觉地记述宋元道教修道思想的重大变化，从而为人们更全面地认识修道思想的发生、发展提供新的视角。

2. 由肉体飞升，到精神成仙

中唐以来道教修仙理论的变化不仅表现在修仙手段上，还表现在成仙的标准上，意即从汉魏南北朝时期的肉体成仙向宋元时期的精神永恒转变。各个时期的高道大德是元代道教史籍重点记述对象，历世仙真体道成仙的经历又是其中的重点内容。通过研究元代道教史籍，可以完整地把握不同时期的成仙标准，发现其变化的特征。

① 《甘水仙源录·序》。《道藏》第19册，第722页上。

② 《甘水仙源录》卷一〇，《终南山甘河镇遇仙宫诗序》。《道藏》第19册，第812页下。

③ 以上引文俱见《甘水仙源录》卷一〇，《题甘河遇仙宫诗》。《道藏》第19册，第813页。

(1) 元以前肉体成仙的思想 元代道教史籍继承前世道教史籍而来,在采撷、编纂过程中,虽然有不同程度地修改、增补,但整体布局及基本面貌未变。比如收录仙真最多的《仙鉴》正编多采自历世神仙传记,有的原书已经亡佚,如《洞仙传》、《仙传拾遗》、《高道传》、《王氏神仙传》等,仅存今人辑本,依靠《仙鉴》方使前世仙真总貌得以再现;有的虽然存世,但《仙鉴》又有增补,如《列仙传》、《神仙传》等。故元代道教史籍为考察传统道教成仙思想的绝佳资料。

早期道教长生成仙思想包括两个方面,一是人生命的长寿甚至不死,二是人能力的超凡甚至无限。以《仙鉴》为代表的元代道教史籍继承前世道教史籍而来,因而这两方面的思想都有体现。如卷三之彭祖“历夏至殷、周末,八百余岁”,邛疏“数百年往来入太室山中”,稷丘君“发白返黑,齿落更生”,桂父“累世见之”等,体现的是长生不死观念;卷三之赤松子、赤将子舆“能随风雨上下”、偃佺“能飞行逐走马”等,体现着能力超凡的思想。概言之,早期成仙的方式五花八门,但不论是白日升天、长生不死、隐遁山林,还是尸解为仙,归根到底都是肉体成仙思想的具体反映,都是道教对超越人能力局限的追求,其心理根源是人们对自由的渴望。早期神仙道教主张超越自然力量和社会力量的束缚,认为道士通过修炼可以夺天地造化之功,达到长生不死永远享受人间的幸福快乐,最终肉体成仙,这一思想在《仙鉴》等道教神仙传记对仙境及修道者成仙后美好生活的描述中显露无遗。但是,长生不死、肉体成仙是不可能的,这是道教实践面前最大的障碍,也是中唐以后,道教成仙思想发生变革的根本原因。

(2) 反对肉体成仙,提倡灵魂成仙观念 唐五代以后,神仙思想发生动摇,^①但神仙信仰为道教之核心思想,亦道教所以别于他教之根本点,断然不可放弃。所以道教内部渐渐改变成仙的标准、调整神仙的内涵,以心性学说为理论基础,确立了灵魂成仙说。^②包括《仙鉴》在内的元代道教史籍中有许多灵魂成

① 参见任继愈主编《中国道教史》(增订本)第十二章。中国社会科学出版社,2001年版。

② 道教心性学说普遍认为“心”、“性”、“神”是内在于人体的东西,与“道”的性质相同。由于“心”中有至灵之神栖于其间,这就使“心”、“性”有了某种神秘的实体意味,令“心”、“性”有了作为成仙主体的可能。道教学者推崇“心性”,宣扬明心见性,其实不过是欲使此“神”得到凝止、显现;而这个“神”,说白了就是“灵魂”,它与人的“形”是相对的。所以说这种明心见性的心性论神学之确立,已为道教灵魂成仙说的兴起与发展奠定了坚实的理论基础。参见郭武《〈净明忠孝全书〉研究》,第232—233页。

仙思想,^①有的是从侧面论述的,如反对传统长生久视、直面生死等;也有的是从正面直接论述的。以下分而述之。

首先是反对传统长生久视之说。中唐以后,反对传统肉体成仙之说已经在道教内部形成共识,许多道教知名人士借帝王征召之机,从不同角度阐发这一思想。有的是向帝王进言,劝其效法古代圣贤明主,不应热衷于长生小术。如唐明皇召罗公远问长生术,公远曰:“陛下宜袭唐虞之无为,既文景之简约。岂可以四海之尊、万乘之贵、宗庙之重、社稷之大,而轻徇小术耶?”^②程晓在答蜀王孟昶问以长生久视时,曰:“以仁义治国,名如尧舜,万古不死长生之道也。”^③蜀王问的是个人长生术,本系往日道教最标榜之学,但程晓却答非所问,把问题引向治国之术,充分显露出对以往成仙学说的不屑态度。蒙古汗国时期,宪宗向全真道士王志坦访问身体康宁、寿数长久之说,王志坦答曰:“此山林枯槁之士为一己之务,非天子之急务也”,同样以委婉方式反对了肉体长生之说。有的是向帝王阐述道家少思寡欲之理,对所谓长生说避而不谈,从而间接否定旧说。如唐敬宗宝历初年(825),召刘元靖入思正殿,问长生事。对曰:“无利无营,少思寡欲,修身世世之旨也”。^④刘元靖所答的养生之道,本先秦道家常谈,并非魏晋以来道教所宣扬的长生不死之术,实际上表明了自己反对肉体成仙说的立场。有的高道则认为肉体成仙之说于世无补,对其加以直接否定。如宋太宗召陈抟问修养之道,对曰:“抟遁迹山野,无用于世,修炼之事不知,无所传授。设使白日飞升,何益于治?”^⑤陈抟作为内丹学的代表人物,反对白日飞升之说是很自然的。全真教创始人王嘉也说:“今人欲永不死而离凡世者,大愚不达道理也”。^⑥直接批评持不死成仙说观念的人为“大愚”、“不达道理”之人,从根本上否定了肉体长生之旧说。有的则从修仙的内涵上论证,世人并不看重所谓飞升拔宅等种种仙迹,猥琐道人编造怪诞神话,反而贬低了修道者的形象。如全真道

① 《仙鉴》搜罗的人物时间跨度很大,由上古至宋元,因而所体现的修道成仙思想也十分丰富。一般而言,魏晋以前的仙真,多表现为肉体成仙思想;唐代以后的仙真,则明显地表现为灵魂成仙观念。这一倾向和道教神仙信仰发展轨迹是一致的。正是从这一意义上,我们才说《仙鉴》是体现道教修道成仙思想的资料库。

② 《仙鉴》卷三九,《罗公远》。《道藏》第5册,第324页上。

③ 《仙鉴》卷四三,《程晓》。《道藏》第5册,第348页上。

④ 《仙鉴》卷四〇,《刘元靖》。《道藏》第5册,第329页上。

⑤ 《太华希夷志》卷上。《道藏》第5册,第737页中。

⑥ 《重阳立教十五论·论离凡世》。《道藏》第32册,第154页中、下。

士王道明说：“世人所贵乎修仙者，……岂直以乘云气、跨箕尾、解水火、遗冠舄，拔宅升举、坐脱立亡，而后为得道之证耶？”^① 王道明的观点在教内有识之士中帶有一定的普遍性。全真道士姬志真强调，所谓怪诞长生之事，在道教中人看来也是狡狴之类，不值得提倡。其云：“世人所谓得仙者，必议事之怪诞；所谓长生者，必欲留形住世而已。殊不知神变出异，幻惑靡常，乃好奇者之所慕，诚道家之所谓狡狴也”。^② 就是说肉体长生之说乃是好奇者所慕，并非真正修道者之主张。

道教中人这些思想，得到了世俗学者的首肯，辛愿评论全真教说：“今所谓全真氏，……异于畔岸以为高，黠滑以为通，诡诞以为了，惊聒眩瞽，盗取声利，抗颜自得，而不知愧耻者远甚”。^③ 此处涉及往世道教种种劣迹，包含长生、飞升之类，与姬志真所言之“狡狴”性质相同。辛愿认为全真道能摒弃这些糟粕，回归本真，是对全真教修仙学说的肯定。元代净明道的修道成仙思想更为直接，有弟子问：“都仙真君拔宅飞升之事，有之乎？”刘玉答道：“非谓血肉之躯、厨宅鸡犬高入九霄也”。^④ 认为所谓许真君“飞升”绝不是常人理解的肉体飞升。刘玉还直截了当地说：“忠孝之道，非必长生”。^⑤ 有弟子问净明宗师黄元吉：“净明之道尚神奇变化否？”他答道：“世俗所谓神怪之事，实非所尚也”。^⑥ 二人都指明净明道不主肉体长生之说。可见，元代道教史籍中有着丰富的反对肉体飞升的思想。

其次，直面生死，提倡灵魂成仙学说。与早期道教笃信神仙实有、神仙可学相吻合，早期道教史籍亦极力渲染肉体成仙之说，各种形式的成仙事例充斥于神仙传记之中，自然也就没有对生命死亡的记述。伴随着教内教外对肉体成仙说的否定，元代道教史籍的内容发生了很大变化，最为突出的是记述仙真形迹时，不再讳言生命的终结，如《仙鉴》、《仙鉴续编》所录绝大部分唐宋金元时期的人物都如实地写明传主去世的时间、享年。在《甘水仙源录》等史籍中，高道去世后，其同门、弟子邀请教内名人或教外官僚、学者撰写的行记、碑铭，更是对葬

① 《终南山祖庭仙真内传·序》。《道藏》第19册，第516页下。

② 《云山集》卷七，《重阳祖师开道碑》。《道藏》第25册，第412页中。

③ 《甘水仙源录》卷九，辛愿《大金陝州修灵虚观记》。《道藏》第19册，第803页下。

④ 《净明忠孝全书》卷四，《玉真先生语录外集》。《道藏》第24册，第640页下。

⑤ 《净明忠孝全书》卷五，《玉真先生语录别集》。《道藏》第24册，第646页中。

⑥ 《净明忠孝全书》卷六，《中黄先生问答》。《道藏》第24册，第651页下。

礼的举行、参加者、埋葬地点、迁葬、撰写墓碑等情况描写得十分详细。这些内容在世俗史籍中皆为常见内容，但对于以追求长生不死为目标的道教而言，可谓巨大变化。它标志着道教中人已经走出虚无缥缈的肉体成仙的幻境，真正面对现实，承认肉体死亡的必然性，进而走向追求内在精神超越的灵魂成仙之路。

在元代道教史籍中，全真道的灵魂成仙说十分典型。一些以钟、吕、刘为全真教祖的著述，如《凝阳董真人遇仙记》借三仙之口宣扬灵魂成仙的思想。书中记述钟离权授董真人修仙秘诀云：欲为真仙，必须“除垢止念，性命相守”，最终“炼成金丹，脱壳飞升，遨游仙阙”。又让董真人牢记“惜气养神”，“固蒂深根”、“清静无为”，“与道合真”之法，坚定“性停命住”，“遨游轻举”之信念。刘海蟾亦授秘法云：“全神养气得身安，汞结铅宁合自然。入圣超凡归物外，何愁不做大罗仙”。诗中涵盖了以内炼精气神为手段，以阳神出窍、超凡入圣、灵魂永存为归宿的基本思想。刘海蟾还传授了不少类似的修仙秘诀，如：“洞中雪飘飘，炉鼎自然造。炼成无价珍，同赴蓬莱岛”。此处，借用外丹术语，设喻人体为仙山中炼丹之炉鼎，身为炉、心为鼎，反映了内丹学炼丹成仙的根本信仰。吕洞宾则要求董真人领悟修仙真诀，并劝化世间一切男女，“返真归道，可炼大丹。运用真水、真火，汞铅凝结，烹炼成丹”。内丹术中，以肾为铅为水，“真水”即是元精，又叫真阴；以心为汞为火，“真火”即是元炁，又叫真阳。所谓“汞铅凝结”，即是真阴与真阳相结合、心火与肾水相交媾而炼丹成仙。此外，修仙者还要遵循“万缘不染，真清真静”的原则，如此则“性命自然相守，大丹自然凝结，圣贤自然接引”。^①《纯阳帝君神化妙通纪》及《金莲正宗记》的部分内容，也以钟吕等神仙的名义传布了内炼金丹、拔俗成仙的思想。

实际上，全真教灵魂成仙思想是王嘉等人创立的。王嘉提出了“真性即仙”的成仙理念。其云：“真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也。”^②就是说保全真性即可长生，此处之长生指无形无质、不生不灭的心性、真性永存，而非有形之肉体不死。王嘉以“全真”名教，意即在此。李道纯释云：“所谓全真者，全其本真也。全精、全气、全神，方谓之全真”。^③这里的精、气、神，是指先天元精、元气与元神。后天的精、气、神都是与人的肉体紧密相关的，随

① 《凝阳董真人遇仙记》。《道藏》第5册，第755—757页。

② 《重阳真人授丹阳二十四诀》。《道藏》第25册，第807页下。

③ 《中和集》卷四。《道藏》第4册，第501页下。

肉体的生灭而生灭，但元精、元气、元神，源于太虚一点灵明，是具有超越性的，尤其是元神，为人之真性所在。王嘉于甘河得钟、吕二真仙密授真诀后，赋诗云：“一粒金丹色愈好，玉京山上显殷红”；后吕仙又授密语云：“斡旋造化，反复阴阳。灿列宿于九鼎之中，聚万化于一壶之内。千朝功满，名挂仙都”；“一朝九转神丹就，同伴蓬莱去一遭”。^①皆云通过炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚合道的内炼金丹过程，即可使元神脱离肉体，上升天界而得永驻。其临终留颂云：“一灵真性在，不与众人同”，^②也是说只要本性、真性不失，即可摆脱众人生死轮回，成为灵魂自在之神。故全真道主张的“真性即仙”、“全真而仙”，实际上是一种精神的超越方式。

王嘉“全真而仙”的成仙理念，在其弟子那里得到继承。丘处机也像佛教那样鄙弃肉体，他为道众写偈颂道：“生下一团腥臭物，种成三界是非魔”，^③直接否定肉身的存在意义。丘处机说：“吾宗所以不言长生者，非不长生，超之也”。^④指出全真教追求的是超出生死，而非肉体长生。金大定二十八年（1688），金世宗召丘处机赴阙，问以延生之理，他对以“惜精全神，修身之要。……诚能久而行之，去仙道不远。诞诡幻怪，非所闻也”。^⑤丘处机强调为君之要，贵在养生，保全精气神，乃求仙之基础，不可求助于虚妄的延年之术。他还三次向成吉思汗宣讲至道，提出了“外修阴德，内固精神”的养生、修仙理论：“学道之人，知修炼之术，去奢屏欲，固精守神，惟炼乎阳，是致阴消而阳全，则升乎天而为仙，如火之上炎也”。内丹修仙术视元精、元气、元神称为阳，就是要内炼元阳，以致升天为仙。又云：“神为真己，身是幻躯”，“幻身假物，若逆旅蛻居耳，何足恋哉！真身飞升，可化千百，无施不可”。^⑥丘处机认为人的肉身并无价值，只有“真身飞升”，才是仙学追求鹄的，即向内求真，体认本来真性，做精神上超出生死的神仙。

《净明忠孝全书》中刘玉引何真公语云：“长生之性存，死而不昧。列于仙班，谓之长生”。所谓“性”，实即人之灵魂，此处“列于仙班”，虽然仍需要

① 《金莲正宗记》卷二，《重阳王真人》。《道藏》第3册，第348页中、下。

② 《甘水仙源录》卷一，金源璋《全真教祖碑》。《道藏》第19册，第725页上。

③ 《长春真人西游记》卷上。《道藏》第34册，第483页下。

④ 《丘祖全书》之《丘祖语录》。赵卫东辑校《丘处机集》，第149页。齐鲁书社，2005年版。

⑤ 《金莲正宗仙源像传》。《道藏》第3册，第376页中、下。

⑥ 《玄风庆会录》。《道藏》第3册，第390页下。

“死”这一环节，但其所谓“死”却并非一般意义的死亡，而是“自性”获得净明（不昧）后的“死”，实际上是生命（自性）以新的形式再生。至于晋以来广为流传的都仙真君（许逊）拔宅飞升之说，刘玉作了新的解释，认为所谓许逊飞升，“盖得道之士炼之又炼，内炼既精，阴滓消尽，通体纯阳，聚则成形，散则成气，飘然上征，轻清者归于天，无可疑者”。^① 此处，刘玉解释成仙一事的承担者不是“血肉之躯”，而是能“聚则成形，散则成仙”的东西，这明显是接受了唐末五代以来兴起的灵魂成仙观念。^② 刘玉认为：“人性之灵明知觉，非父母之灵，乃自性之灵也”。^③ 这里的“自性”，即是灵魂的意思。又云：“人之一性，本自光明，上与天通，但苦多生以来渐染薰习，纵忿恣欲，曲昧道理，便不得为人之道”。^④ 在刘玉看来，人之“自性”本来净明，只因纵忿恣欲而暗昧，以致连人道也难以做成，遑论仙道。只要使“自性”恢复本来状态，便是得道成仙了。所以，修仙之道：“要不在参禅问道、入山炼形”，贵在乎“方寸净明”。方寸（自性）若明，“自然道成”。^⑤ 这是十分典型的灵魂成仙思想。黄元吉的修仙思想更为直接，他说：“当知九霄之上岂有不净不明、不忠不孝的神仙也？”“净明教中所谓‘真人’者，非谓吐纳按摩、休粮辟谷而成真也，只是惩忿窒欲、改过迁善、明理复性、配天地而为三级、无愧人道，谓之真人”。^⑥ 即是说神仙首先是本性净明、忠孝两全的，传统的求仙方式断然难以成真，必须遵循惩忿窒欲、改过迁善、明理复性等修炼之路，方可由人而仙，修成正果。

我们说元代道教史籍提倡灵魂成仙说，并不意味着对肉体成仙说彻底否定。前面已经说过，《仙鉴》记述早期仙真时多保留肉体成仙说法，其他如《玄天上帝启圣录》、《梓潼帝君化书》、《纯阳帝君神化妙通纪》、《金莲正宗记》等元代道教史籍也有很多记载元以前道者肉体飞升之说，此现象恰为道教历史之真实反映。当然，一方面，肉体成仙说并没有因灵魂成仙说的出现而退出历史舞台，以外丹术为支撑的肉体成仙梦想一直流绪不断，直到近代陈撄宁先生仍致力于外丹

① 《净明忠孝全书》卷四，《玉真先生语录外集》。《道藏》第24册，第640页下。

② 此处借用郭武之观点（参见郭武《〈净明忠孝全书〉研究》，第240页）。

③ 《净明忠孝全书》卷五，《玉真先生语录别集》。《道藏》第24册，第647页上。

④ 《净明忠孝全书》卷三，《玉真先生语录内集》。《道藏》第24册，第635页中。

⑤ 《净明忠孝全书》卷二，《净明大道说》。《道藏》第24册，第634页上。

⑥ 《净明忠孝全书》卷六，《中黄先生问答》。《道藏》第24册，第650页上。

之实验。^① 另一方面,在某些道教史籍中保留肉体成仙说也是自神其教的需要。如《金莲正宗记》追溯正阳钟离真人(钟离权)、纯阳吕真人(吕洞宾)为全真祖师,仍取其肉体飞升的说法,主要是为了抬高全真教历史地位,而不是说全真教仍提倡肉体成仙之说。另外,钟、吕等神仙在道教甚至整个社会影响很大,其飞升故事已深入人心,正如秦志安所云:“钟、吕之名,独显于世,虽樵童牧竖、妇人女子皆知之”。^② 记述他们时,继续采纳肉体飞升说也体现了对既定历史传说的尊重。

(三) 元代道教的民间传播理念

产生于汉末的道教以救灾、济贫、疗疾、劝善为教旨,本来就具有面向民众的特征。从南朝到北宋,由于各种原因,道教日益呈现上层化趋势,而民间品格有所削弱。南宋金元时期社会动荡不安,广大民众生活在极度痛苦之中,客观上为道教的下层化提供了土壤。神仙可成思想的动摇,促使道教调整神仙内涵,降低成仙标准,从而大大拉近了道教与俗世的距离,使其具备了重新融入民间社会的可能。内丹取代外丹成为道教修炼方术的主流,使简单易行的内丹修持术容易被人们接受,直接促进了道教向民众的传播。宋代以来,道教的神仙思想已经基本变成一种入世的宗教。^③ 过去那种只注重个人修炼成仙的道教呈式微态势,新道派多有面向民众的特征,主要解决如何度世、拯救尘世苦难的问题。元代道教史籍也反映出此时道教向民间传播的理念。道教要向民间传播,不仅需要一整套适应民众的宗教理论,更需要一套扎扎实实的宗教传播实践和方法,金元时期道教中人为此做了许多工作,并收到很好的效果。

1. 重视建立宫观,度化普通民众

初期的全真教未得到政府认可,属非法组织。^④ 王嘉只得采用“住庵”的形式在民间传教,随着全真势力的扩大及官方的认可,全真道更多地利用宫观吸纳道众。关于全真道建观度人的具体情况,本文在第四章已有充分论述。此处仅结

① 参见卢国龙《道教内丹学溯源——修道·方术·炼丹·佛学》,第127页。

② 《金莲正宗记》卷一,《纯阳吕真人》。《道藏》第3册,第346页下。

③ 任继愈主编:《中国道教史》(增订本),第520页。

④ 自唐以来,中央政府对释道二教管理甚严,宫观寺院有系籍赐额制度,僧道有度牒制度,僧道出游要持牒经地方官批准,度牒每年要核对并不定期更换,僧道每至一处传教收徒或路过关隘均要检验度牒。金承宋制,前期管理松散,但度牒等制度仍在实行。参见唐代剑《王嘉·丘处机评传》,第155页。

合元代道教史籍对全真教建观度人的思想作一分析。

首先，全真道士将建观度人视为立教之迹、修行之先务。丘处机西行讲道之后，全真道获得了在成吉思汗统辖之地，任意建观度人的特权。^①此后，全真教官观建设进入空前高涨的时期，这当然得益于帝王的崇道政策，但与全真高道建观度人的思想也是分不开的。丘处机非常重视建观度人，东归路上，他对道众曰：“今大兵之后，人民涂炭，居无室，行无食者，皆是也。立观度人，时不可失；此修行之先务，人人当铭诸心”。^②丘处机抓住了金元之际“人民涂炭”，对宗教的需求加强及政治上优渥的有利时机，号召全真道众大建宫观、广收门徒，要把这一工作当成“修行之先务”，“人人当铭诸心”，把建观度人的重要性抬到前所未有的高度。丘处机还多次在其他场合重申建观度人的思想。元太祖十八年（1223），丘处机途径宣德朝阳观，不忘叮嘱迎接他的李志柔“立观度人，将迎往来阐化为务”。^③要求李志柔全身心投入到建观度人事务中。李志柔谨遵师命，先后在河北、河南等地“建大小庵观三百区，度化道流称是”。^④丘处机还告诉重显子陈志益：“修行之要，独善其身，不若广建道场为大利益”。^⑤认为修道者应该摆脱以往道流只关心个人长生久视、独善其身的观念，要积极建立道观，做有益于社会的“大利益”。

在丘处机的影响下，其他全真高道也自觉地传播建观度人的思想。如洞真真人于善庆（后易名志道），“每至朔望，必设斋集众，教以修身养性为功，立观度人为行”。^⑥于善庆每到月初、月中都向弟子们宣讲建观度人的道理，对于这一思想的发扬光大无疑大有裨益。栖真子李志明则从历史上论证建观度人的合理性，并把这一思想同创建宫观、教化门徒的实践结合起来。他对弟子们说：“度道士以守宫观，虽近代之制，然……其来远矣。吾道家者流，虽恬然无为以治其心，可不以分祉祝釐为立教之迹乎！是则以营缮之事，不得不尽心力而为之也”。在栖真子率领下，各阶层的信众同心协力，修缮了久废的太原天庆观，使之“规

① 《长春真人西游记·附录》云：“朕所有之地，爱愿处即住”。

② 《甘水仙源录》卷一〇，商挺《大都清逸观碑》。《道藏》第19册，第809页中。

③ 《古楼观紫云衍庆集》卷中，《大元宗圣宫主李尊师道行碑》。《道藏》第19册，第558页。另见《甘水仙源录》卷七，《终南山楼观宗圣宫同尘真人李尊师道行碑》。《道藏》第19册，第781页中。

④ 《古楼观紫云衍庆集》卷中，《大元宗圣宫主李尊师道行碑》。《道藏》第19册，第558页。

⑤ 《甘水仙源录》卷一〇，《渊静观记》。《道藏》第19册，第807页中。

⑥ 《终南山祖庭仙真内传》卷下，《洞真真人》。《道藏》第19册，第538页中。

制雄硕俊整为一方之冠”。^①应该说，丘处机及其后继者建观度人的思想为全真教走向鼎盛起了重要作用。

道教宫观的创建很早，但在全真道以前，宫观更多的是作为祀神、做法事的场所。所谓：“道家者流，必创宫殿，集徒侣，崇奉玄昊，晨曦焚修，以为皇家祈天永命之地，此乃天保上报下之遗意”。^②就是说道教官观上奉神灵，下保国运，专为皇家祈天永命而设。而全真教赋予道教宫观新的内涵，将宫观视为全真道士立身之本，又使之成为救助百姓的中心，将建立宫观和救助世人有机地联系在一起，这是全真道立观度人思想最为闪光之处。

其次，不择贵贱贤鄙、不异山林城市、俱以道化的思想。全真道的教旨体现了新道教的平民化特征，为了争取社会大众，全真道人援取禅宗“众生皆有佛性”说，声称人人皆可修道成仙，所谓“凡七窍者，皆可成真”^③的观点成为教内有识之士的共同主张。这对全真教创教伊始，在度化弟子时注意不分贵贱、一并吸收思想的形成有很大影响。正如陈垣先生所说：“全真家好结纳，然不独对士流然也，对凡人皆然”。^④在这一思想背景之下，全真教吸纳了大批中下层人士，著名者如丘处机、赵悟玄、任守一等本身即来自农民家庭。泰和改元（1201）及三年（1203），王处一在亳州太清宫度民为道士千余人，^⑤绝大部分是下层平民。谭处端传教以“不择贵贱贤鄙，不异山林城市，俱以道化”^⑥著称于世，许多人愿意拜之为师，一时间“门众大集”。^⑦郝大通弟子范圆曦与王志谨“当中原板荡，国朝隆兴之初，一居东平，一往来乎燕汴，建琳宇，开玄坛，聚徒讲学，贵贱钦仰”。^⑧即使对那些所谓的俘虏、盗贼、暴民，全真教也全力教化，尽量吸收其入教。李志远很重视劝诱暴民，并争取吸收部分俘虏加入本教。金哀宗天兴二年（1233），“比年（蒙古军）南征，俘挚来者不绝。公（李志远）

① 《甘水仙源录》卷六，《栖真子李尊师墓碑》。《道藏》第19册，第774页下—775页上。

② 《甘水仙源录》卷七，《清虚大师把君道行录》。《道藏》第19册，第780页中。

③ 《丘祖全书·丘祖语录》，收于赵卫东辑校《丘处机集》，第150页。

④ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，第39页。科学出版社，1958年版。

⑤ 《甘水仙源录》卷二，姚燧《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭并序》。《道藏》第19册，第737页下。

⑥ 《甘水仙源录》卷一，金源琦《长真子谭真人仙迹碑铭》。《道藏》第19册，第732页中。

⑦ 《金莲正宗记》卷四，《长真谭真人》。《道藏》第3册，第357页中。

⑧ 《甘水仙源录》卷二，徐琰《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》。《道藏》第19册，第740页中。

询其主有好善者，多端劝谕，引而归道”。^① 元太宗八年（1236），蒙古军攻略南宋统治下的四川，陕西遗民筑堡垒而居，尹志平兴建祖庭至此，民“相率归依，师为抚慰安堵如故”。回途中，“道经太行山间，群盗罗拜受教，悉为良民”。^② 时人对全真教这种举动非常赞赏，弋穀云：“风化所过，暴者仁、夺者让、泰者抑，上下怙然，此于纲常之功，岂易量哉”。^③ 如果全真不面向民众进行传教，是很难起到这样的化导时俗作用的。王奂云，全真之属“重道尊师，化其邻里，真履实践”。^④ 元好问说全真教：“虽凶暴鸷悍，甚愚无闻知之徒，久与俱化。”^⑤ 可见，全真教化的重点在“邻里”之间，信众中有大量“凶暴鸷悍”、“甚愚无闻知”的下层民众。事实上，李志远、尹志平等入吸收俘虏中的好善者入教，不仅起到化导民风的作用，还尽最大能力保护了普通民众的生命，这种情况在当时较为普遍。在这层意义上，全真教不分贵贱、俱以道化的思想有着更为深远的意义。

其三，积极发挥全真教骨干在建观度人过程中的作用，重视在边远、落后地区发展信徒。王嘉创教伊始，在关中传教，但效果甚微，这使他意识到必须培养更多的骨干力量，扩大传教队伍。因此，他不仅先后收下全真七子为徒，成立教团核心，还注意扩展势力，发展道众。传教问题是王嘉临终最为关心的大事，他“呼马钰附耳密语，使向关中化人入道”。^⑥ 马钰没有辜负王嘉的临终嘱托，他不仅自己身体力行，培养出曹瑱、雷大通等众多全真骨干，^⑦ 还把他们派往各地，建观度人。马钰告诉爱徒刘真一：“汝缘在北方，可往矣”。让他到燕冀等地阐化度人。刘真一遵照恩师意愿，“迤邐北游平滦之境，所至请益者，户外屡满”。先在河北抚宁县，“筑重阳观居之”，“厥后，度门众数千余，创宫观大小谨三百区”。^⑧ 丘处机掌教后，全真教迎来发展良机，他命令大批全真高道奔赴全国各

① 《甘水仙源录》卷六，何道宁《重阳万寿宫无欲观妙真人李公本行碑》。《道藏》第19册，第768页中。

② 《甘水仙源录》卷三，弋穀《清和妙道广化真人尹宗师碑铭》。《道藏》第19册，第742页中；第743页下。

③ 《甘水仙源录》卷三，弋穀《清和妙道广化真人尹宗师碑铭》。《道藏》第19册，第744页上。

④ 《甘水仙源录》卷一〇，王奂《重修太清观记》。《道藏》第19册，第806页下。

⑤ 《甘水仙源录》卷九，元好问《怀州清真观记》。《道藏》第19册，第798页上。

⑥ 《甘水仙源录》卷一，《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》，《道藏》第19册，第725页上。

⑦ 《甘水仙源录》卷一，《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》。《道藏》第19册，第731页上。

⑧ 《终南山祖庭仙真内传》卷上，《刘真一》。《道藏》第19册，第521页下。

地，履行建观度人的使命。如命曹瑱与云中苏公、无染柳公“同飞鸕燕蓟，演化度人”，曹瑱等人“应缘接物，十有余年，玄化大行”。^①又让苏铉“演教燕蓟，住崇福观”，于是苏铉“道缘日兴，从游者众”。^②丘处机对于通清说：“圣贤教门方欲开阐，汝可分适北京等处，弘扬吾道”。于通清“承命至霁都，环居三载，参玄问道者不可胜计”。^③还命柳开悟“演教燕蓟”，^④命乔潜道、李冲道一同“弘化河东”，二人“于临汾筑冲虚观居之”。^⑤丘处机游陇川日，爱汧阳县东之石门嘉胜，筑全真堂，命弟子蒲察道渊居之。又劝陈志益在恒山之带耳谷立观度人等。^⑥重视骨干作用的思想是全真教发展的重要因素，可以毫不夸张地说，没有这些骨干分子的努力，就没有全真教在金末元初的鼎盛与繁荣。

越是边远落后地区，对宗教的需求往往越为强烈，在建观度人过程中，全真教特别重视在这些地区发展信徒。马钰曾对弟子周全道说：“邻近边鄙，教化难通，汝当往居，以弘吾道”。周全道“承命而行，卜庵玉峰山下，颐神养浩，积德累功”，他结合具体情况，“与人子言教之孝，与人弟言告之顺。贫者海以廉，懦者谕以立，各因其根性浅深，皆蒙启发。至于疲癃残疾，茕独嫠寡而无告者，收养于庵中。由是闾里士庶，日益敬仰”。^⑦周全道因地制宜、因人而异发展道众，取得了很好的效果。可见，全真道面对民众传教十分耐心。丘处机在西行途中，经阿不罕山，发现此处有汉人居住，虽距汉地万里之遥，仍命李志常等人于此创立栖霞观。^⑧这种有计划地到包括边远地区在内的全国各地发展道众的思想及其实践，对于全真道的下层化十分有利。

2. 适应宗教下层化的需要，简化科仪法式

按照宗教学的理论，祭祀是宗教活动的核心，祭祀仪式又是祭祀活动得以顺利进行的前提保障。纵观道教一千多年的斋醮历史，其科仪的格式内容，从汉魏

① 《终南山祖庭仙真内传》卷上，《曹瑱》。《道藏》第19册，第520页中、下。

② 《终南山祖庭仙真内传》卷上，《苏铉》。《道藏》第19册，第523页上。

③ 《终南山祖庭仙真内传》卷上，《于通清》。《道藏》第19册，第523页中。

④ 《终南山祖庭仙真内传》卷中，《柳开悟》。《道藏》第19册，第525页上。

⑤ 《终南山祖庭仙真内传》卷中，《乔潜道》、《李冲道》。《道藏》第19册，第527页下；第528页上。

⑥ 《甘水仙源录》卷一〇，高鸣《渊静观记》。《道藏》第19册，第807页中。

⑦ 《甘水仙源录》卷四，李道谦《终南山全阳真人周尊师道行碑》。《道藏》第19册，第753页上、中。

⑧ 《甘水仙源录》卷三，王鹗《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》。《道藏》第19册，第745页中。并见《终南山祖庭仙真内传》卷下，《真常真人》。《道藏》第19册，第535页上、中。

之际直至南宋时期,呈现出由简趋繁的趋势;自元以后,又逐渐由繁趋简。斋醮科仪的这种发展趋势,是客观需要使然,也是道教自身兴衰历史的反映。^① 道法科仪的简化是元代道教向民众传播理念的具体表现。在元代道教史籍中,《净明忠孝全书》关于科仪简化的思想比较清晰。

首先,大音希声、大礼必简的思想。“大音希声”、“大礼必简”的思想早已有之,^② 它成为元代净明道简化科仪法式的指导思想。刘玉非常明确地指出:“吾净明大教,示人以简易之理”。^③ 鉴于传统净明道的斋醮科仪过于繁琐,不利于传播,而且还影响斋醮的效果,故刘玉主张简化仪式的过程。他说:“化财设供,不过表诚;贫士志诚,酌水亦可。所谓‘大音希声’、‘大礼必简’”;又云:“科法中建斋行道,只是积诚,以期醮祭之时天人应答。每见朝醮行事太繁,则斋主法众诚意以怠,修斋之士可不审之?”因之,刘玉主张“无声之乐”、“无体之礼”,所谓“块桴土鼓,汙尊坏饮,礼乐存焉”。他批评“今人未明此理,叩击音声务求宏厉,悒埋心耳”,“令人欲动情胜,宜其天人间隔矣”。^④ 刘玉还简化了符篆道法。有弟子提出“净明法中,符命何其简而又简”、^⑤ “何为符命减少”^⑥ 等问题。刘玉答道:“符命,契合之意。先天符命,下笔多尚轻清,又不须执泥篆文联结者,方谓之符。此中作用契合于道,便谓之符”。^⑦ 此处之“符命”,指符篆,^⑧ 导源于巫觋。道教在长期传习符篆术的过程中,创造了纷繁的符篆道法,常人殊难掌握。刘玉从便于传播的角度对之进行简化,并对其作了新的解释,认为设符的本意在于契合于道,而不在于形式上篆文的多少,为其改革寻找理论依据。又有弟子问:“净明告斗之法,何为不设斗灯?”^⑨ 由此,我们知

① 张泽洪:《道教斋醮符咒仪式》,第151页。巴蜀书社,1999年版。

② 《道德经·同异第四十一》云:大音希声;《汉上易传》卷三云:大礼必简。

③ 《净明忠孝全书》卷五,《玉真先生语录别集》。《道藏》第24册,第648页上。

④ 《净明忠孝全书》卷五,《玉真先生语录别集》。《道藏》第24册,第646页中、下。

⑤ 《净明忠孝全书》卷四,《玉真先生语录外集》。《道藏》第24册,第641页下。

⑥ 《净明忠孝全书》卷四,《玉真先生语录外集》。《道藏》第24册,第648页上。

⑦ 《净明忠孝全书》卷四,《玉真先生语录外集》。《道藏》第24册,第641页下。

⑧ 符篆是符和篆的合称。符指书写于黄色纸、帛上的笔画屈曲、似字非字、似图非图的符号、图形;篆指记录于诸符间的天神名讳秘文,一般也书写于黄色纸、帛上。道教声称符篆是天神的文字,是传达天神意旨的符信,用它可以召神劾鬼,降妖镇魔,治病除灾。参见卿希泰主编《中国道教》第三卷,第305页。

⑨ 《净明忠孝全书》卷四,《玉真先生语录外集》。《道藏》第24册,第648页上。所谓“告斗”,盖为道教徒为祈求延寿获福而祷告诸斗星君的一种科仪。而“斗灯”则是象征诸星神的法具。参见郭武《〈净明忠孝全书〉研究》,第119页。

道刘玉对传统净明道法科仪的法具也作了裁减。

其次，一念精诚、感而遂通的思想，也是元代净明道简化科仪法式的理论依据。刘玉认为，宗教修持，要义不在形式的复杂或规范与否，而在于修持者内心是否“精诚”。在这一思想基础上，刘玉对净明道的科仪改革十分彻底，甚至对传统净明道的上章内容，也作了改革。^① 传统道教之上章程式非常繁冗，刘玉却将其改为“家书”。对于“道法旧用奏申文字，今只上家书，无乃太简乎”的疑问，刘玉答道：“古者忠臣孝子，只是一念精诚，感而遂通。近代行法之士，多不修己以求感动，只是烧化文字，所以往往不应”。又云：“若平时恣忿纵欲，违天背理，一旦有求，便写奏申之词百十纸烧化，也济不得事”。刘玉反对上章在形式上的过分繁冗，提倡“一念精诚”、“惩忿窒欲”、“不昧于天”，他甚至认为，“精诚”到极致，连“家书”也不需要了：“今此大教之行，学者真个平日能惩忿窒欲、不昧天心，则一旦有求于天，举念便是”；“异时法子行持精熟时，但是默奏，自有感通，家书不须亦可”。^② 此外，刘玉还简化了传统道教的炼度方法。有弟子问及：“诸家炼度，动是百十道符完形续体，今净明只是炼度一符，无乃太简乎？”刘玉同样告以“至道不繁”之理，以为炼度不过是“以善化恶”、“以阳制阴”，行法者依“收万归三，收三归一”之理，则可达到炼度亡魂的目的。所谓“收万归三，收三归一”，无外乎让修持者摆脱传统繁琐科仪的窠臼，在“精诚”二字上下功夫。可见，以净明道为代表的元代道教对传统道教的斋醮过程、符箓道法、上章炼度等内容作了改革，使之具有了“简而不繁”^③ 的特点，为道教面向民众的传播提供了可能。^④

元代道教诸派多以面向民众为传播理念，以争取信徒，扩大本教在社会中的影响，当时道教迅速走向繁荣与这一理念是分不开的。全真教，“东尽海，西迈蜀，南踰江汉，北际大漠。莫不家奉人敬，从风而靡。自昔道化之行，未有如是翕然之盛也”。^⑤ 尤其是丘处机雪山讲道之后，“天下翕然宗之，由一以化百，由百以化千，由千以化万。虽十族之乡，百家之间，莫不有玄学以相师授，而况大

① 上章，即道士在科仪中向神灵上奏的奏章。

② 《净明忠孝全书》卷三，《玉真先生语录内集》。《道藏》第24册，第639页下。

③ 《净明忠孝全书》卷一，《西山隐士玉真刘先生传》。《道藏》第24册，第630页中。

④ 关于净明道简化科仪法式的论述参照了郭武《〈净明忠孝全书〉研究》第二章第三节之（二）《修仙方式的变革与道法科仪的简化》之观点（第112—126页）。

⑤ 朱象先：《古楼观紫云衍庆集》卷中。《道藏》第19册，第562页上。

都大邑者哉”?^①“遂使真风遐布于世间,圣泽丕敷于海内。开辟以来,道门弘阐未有如斯时之盛”。^②可见,向民众传播理念的确对元代道教迅速走向繁荣起到了至关重要的作用。这些思想都是前世道教史籍中不曾论及的。

以上,我们通过梳理元代道教史籍的部分材料,从仙道理论向先秦道家思想归复、元代道教对传统道教成仙思想的革新、元代道教的民间传播理念几个侧面,探讨了修道成仙的主要思想及其在元代的发展情况。一方面,可以使我们更深刻地把握道教修仙思想发展、变革的规律,理解元代道教走向繁荣的深层原因;另一方面,也可以更好地认识元代道教史籍所蕴含的丰富思想价值。

三、元代道教史籍主要社会思想的积极因素

元代道教史籍所体现的社会思想较为驳杂,其中蕴藏着很多积极因素。如道教提倡的“一切有形,皆有道性”的平等精神,周穷济急、救人救物的向善观念,尊重生命、反对杀戮的重生思想等皆有不同程度的体现。此处择其要者,略作陈述。

(一) 元代道教史籍中的平等思想

“平等是人类在久远的古代就开始追求,但迄今都没有完全实现的理想。因此,对于平等问题的探讨几乎一直伴随着人类文明的发展史”。^③在先秦文化中,很多学派从不同角度提出了平等学说,^④庄子更是站在宇宙高度,提出“以道观之,物无贵贱”、“万物齐一”的思想。在宗教世界里,人在上帝神灵面前是平等的,道教吸收道家和佛教的有关“一切众生悉皆平等”,“一切众生悉有佛性”

① 《甘水仙源录》卷一〇,宋子贞《顺德府通真观碑》。《道藏》第19册,第805页下。

② 《甘水仙源录·序》。《道藏》第19册,第722页上。

③ 杨荔薇:《佛教的众生平等思想及其现代意义》,《河北大学学报》2005年第2期。

④ 晏婴从经济利益角度提出“权有无,均贫富”;孟子从道德修养角度提出“人皆可以为尧舜”;孔子在教育方面主张“有教无类”;墨子在伦理方面主张“爱无差等”,“不避亲疏”;韩非从政治角度坚持的“赏罚不阿”,“法不阿贵”等思想。参见唐坤《论庄子万物一齐的平等境界》,《江汉论坛》2005年第7期。

等观念,形成独具特色的平等思想。^①在六朝道经《洞玄灵宝本相运度劫期经》、^②梁宋文明《道教义》、^③唐潘师正《道门经法相承次序》^④等道经中,都有论述。我们知道,道教的平等观念并不停留在思想理论的层面上,而是有各方面的宗教实践。作为记录道教中人宗教实践的主要文献,元代道教史籍对道教的平等思想有充分的反映,尤其是仙格平等、人与动植物之间道性平等的思想,较前世道教史籍更为集中、丰富。

1. 反映了人无贵贱、仙格平等的思想

元代道教史籍中反映的道教人无贵贱、仙格平等思想大致有如下含义。一是将平等视为道德之祖、清静之源。王嘉创立全真教的一个重要的理念就是追求“平等”。“平等”二字,正是王重阳一生思想的最后总结及最为强调者,是他在道教理论上的独特贡献。^⑤一方面,追求道教与儒、释在社会地位的平等,这层含义,我们在前文已做了讨论;另一方面,追求全社会成员得到平等的救助机会,王嘉在山东所创的“五会”,主要是基于这一理念。他解释其中的“平等会”云:“窃以平等者,为道德之祖,清静之源,乃‘金莲’、‘玉华’之本,‘三光’、‘七宝’之宗。普济群生,遍超庶俗。银焰充盈于八极,彩霞蒸满于十方,人人顾吐于黄芽,比比不游于黑路”。^⑥也就是说,“平等”思想是道教理论的源头,是“金莲”、“玉华”等其他全真教团的根本。这一思想体现着全真教“普济群生,遍超庶俗”、使每个人都得到救助的创教宗旨。

二是人无贵贱、有道则尊的思想。《无上秘要》卷三四《师资品》引《升玄

① 关于道教的平等思想,可参乐爱国《道教生态学》(社会科文献出版社,2005年版)第二章第三节;(日)蜂屋邦夫《初期全真教思想的现代教义》和卢国龙《道教伦理观的一点启示》,载郭武主编《道教教义与现代社会》(国际学术研讨会论文集,上海古籍出版社,2003年版);孙亦平《杜光庭思想与唐宋道教的转型》(南京大学出版社,2004年版)。

② 其云:“一切众生,皆有道性”(《道藏》第5册,第853页中),亦即从“道性”角度看,众生平等,为每个人敞开了修道成仙的大门。

③ 其云:“一切含识,皆有道性”(《藏外道书》第24册,第345页)。认为人及有心识的动物都有道性,将道教平等思想又向前推进了一步。

④ 《道门经法相承次序》卷上云:“一切有形,皆含道性”(《道藏》第24册,第786页上)。把人类和自然界一切动物、植物置于同一参照系中,表明人与人之间、人与自然万物之间在具有道性这一点上是生而平等的,享有同等权力。

⑤ 有关王重阳的“平等”观,萧进铭在《重阳思想六说》中的《说平等》一文,有较为详细之论述。详参萧进铭主编《丹道文化》第26期《王重阳专辑》,第74—77页。台北丹道文化教育基金会,2002年版。

⑥ 《金莲正宗记》卷二,《重阳王真人》。《道藏》第3册,第347页中。

经》云：“学道之人，莫择贵贱，勿言长幼。人无贵贱，有道则尊”。^① 在道教中人看来，修持者之间，没有世俗社会的贵贱、长幼之别，只有道性高低之分。元代道教史籍以许多生动的记述阐释了这种思想。《仙鉴》收录仙真近 900 人，来自社会的各个阶层，世俗所谓高贵者如王室贵族，卑微者如街头乞丐，在求仙证道的条件、历程上，皆一视同仁。即使贵为天子，倘道性不足，也未必修成正果。历史上的很多皇帝，如汉武帝一生求“仙”若渴，耗尽心机，但穷兵黩武，滥杀无辜，终难列入仙班；相反，遭受帝王压迫、陷害者，升为仙真的却不在少数。如秦统一后，始皇屡征王次仲入秦，不至。始皇复命使谓之日：“吾削平六合，一统天下，孰敢不宾者？次仲一书生，而违天子之命，以轭车载之，不尔，当杀之；持其首当以正风俗，无肆其悖慢”。诏使至山致命，载轭车中，次仲忽化一大鸟，翻然出车，使者惊拜曰：“无复命，必见诛，惟神人悯之”。鸟徘徊空中，拨坠三翻，使者得之以进。始皇素好神仙之道，闻其变化，亦甚悔恨。^② 此处，始皇虽久慕仙道，然体道不深，只有悔恨而已。王次仲所求并非事秦之荣耀，故对始皇之征召无积极反应，虽遭囚车之苦，终有成仙的归宿。变化飞腾之说，当然无根无据，但道教所张扬之精神已经跃然纸上。即便出身低微，若条件具备，亦可得道成仙。此等思想于元代道教史籍之中，不胜枚举。如《仙鉴》卷三之宋来子为“楚庄公时市长（勤杂人员）”，商丘子胥为牧豕之人，嘯父以补履为业，冠先以钓鱼为生，阴生常求乞于长安市中等，卷五之皇初平为丹溪牧羊人，卷三七之蓝采和原本是个叫花子，皆为下层社会成员。由是观之，成仙与否，仙阶几何，完全依据一个“道”字，除此之外，别无其他标准；而“道”之取得，又皆赖于求道之人修道、体道之程度。元代道教史籍很好地贯彻了这一思想。

三是道性人人具足、不分长幼，修道之人要平等待人的思想。王嘉以后的很多全真教徒都能把平等的思想贯彻于自己的宗教实践之中。栖云真人王志谨则提出“道性人人具足，奚分长幼乎”？“凡隶玄门者，皆太上之徒，吾之昆季也”的观点，^③ 认为人人都道性具足，不分长幼，还视隶道门者为兄弟。这一思想要求修道之人应该平等地对待各个阶层的人，直接促进了全真教的传教度人活动。

① 《无上秘要》卷三四，《师资品》。《道藏》第 25 册，第 113 页下。

② 《仙鉴》卷四，《王次仲》。《道藏》第 5 册，第 129 页中、下。

③ 《甘水仙源录》卷四，《栖云真人王尊师道行碑》。《道藏》第 19 册，第 756 页上。

王志谨在燕蓟传教时，“达官著姓，白叟黄童，山林缙素之流，闺闾笄纓之子，莫不罗拜于前”，影响甚大。即使是丫童之拜，王志谨也作耐心解答。他还经常到各地讲经说法，不论何时何地、何种阶层，召之即往。他说：“我全真者流，不敢失前辈遗嘱，富贵者召之亦往，贫贱者召之亦往；一日十请亦往，千里来请亦往。急于利人，不敢少安以自便耳”。^① 用直接行动诠释了平等度人的思想。夏志诚在传教过程中，同样“不择乞儿、皂隶及门弟之未行者”，“虽狂童对坐，尔汝谈笑，与贵戚大人不分等类，盖其心无彼此也”。^② 正是这种不分等类、心无彼此的观念，使全真教争取到了各阶层的信众，在短时期内实现了迅猛发展。

《纯阳帝君神化妙通纪》中的许多吕仙故事，对平等待人思想作了最好诠释。在“石肆求茶”条中，吕洞宾“诡为丐者，衣衫褴褛，血肉垢污，殆不可近”，茶肆女“殊无厌恶意，益取上茗待之”。吕以富贵、长寿佑之。^③ 在“再度郭仙”条，吕洞宾也是诡称乞丐；“神警陈公”、“游大庾岭”、“游戏虹桥”、“成都施丹”诸条，吕洞宾皆以衣衫褴褛、垢面鹑衣的道士身份出现；“度黄莺妓”中又成了褴褛垢污的秀才。对于道教仙真这种“以脏试人”的现象，法国学者洪怡沙(Isabelle Ang)说：“赞成污垢就是认同同样的社会地位”。^④ 的确，吕洞宾以贫穷、低俗、脏乱的形象出现，而受测试者并没有任何歧视举动，而是一视同仁，这与道教平等待人的思想是十分吻合的，反映着道教对平等的追求。

2. 人和动、植物平等的思想

茅山道士朱象先直接阐述了“人”与“物”（动、植物）相互平等的思想：“人与物，林然在大化中，性一而已。特禀之于形气者，有正偏通塞之异耳”；“尝闻大钧播物，非厚木而薄稊稗也。圣人博爱，亦非尚贤而鄙愚也。一视同仁、理惟公共”。^⑤ 意思是说“人”与“（动、植）物”只有形气的不同，而无道性之差异。修道之人应该像圣人那样对人贤愚互爱，对“人”与“物”一视同仁，这一思想显然是基于先秦道家“万物齐一”和唐代潘师正“一切有形，皆有道性”而来，但如此鲜明地提出人和动、植物平等的思想，在前世道教史籍中还是

① 《甘水仙源录》卷四，王鹗《栖云真人王尊师道行碑》。《道藏》第19册，第756页下。

② 《甘水仙源录》卷五，姬志真《无为报道素德真人夏公道行碑记》。《道藏》第19册，第764页中。

③ 《纯阳帝君神化妙通纪》卷三，《石肆求茶》。《道藏》第5册，第712页中、下。

④ 洪怡沙(Isabelle Ang)：《南宋时期的吕洞宾信仰》，载于《法国汉学》第七辑，第362页。

⑤ 《古楼观紫云衍庆集》卷中，朱象先《古楼观系牛柏记》。《道藏》第19册，第559页下。

不多见的。《妙通纪》讲了一则吕洞宾在岳州巴陵县度化老松精的故事。老松精因累积阴功，有了灵气，具备了成仙的条件，所以得到吕仙的度化。在早期道教故事模式中，松精是精怪之一，属于恶势力的代表，不但不能度化为仙，反而是严厉镇压的对象。吕洞宾度化老松精，说明道教神仙度化范围的扩大，将动植物也纳入度化对象。詹石窗说：“道教不仅要把苦难中的人们引渡到祥和清静的彼岸世界，而且也希望一切有灵之物也能成就正果”。^①《金莲正宗记》也提到吕仙度老松精的事：“老松之精，无情之物也，犹且区区训海，使成无上神仙，况于人为万物之最灵者乎？”^②说明所谓“无情之物”也能成仙的观念在道教乃至民间已经颇为流行。

道教以万物皆有道性的观点阐明了万物平等的主张，自然界中的一切并不是为人类而存在，而是各有其自身的价值，从而否定了人类凌驾于万物之上的特权。所以，人与自然的合理关系就是共存共荣，融合为一体。元代道教史籍中反映出许多仙真尊重自然，尊重动物、植物，反对杀食动物，否则将遭到报应的思想。如借真武之口宣扬：“恣杀物命，以充口腹，冤家业鬼相随，无由解脱”，^③“凡好食生命，不悟因业等人，难免殃咎嗣昌”^④等。基于这样一种人和动植物平等的思想，元代道教史籍中的许多道者对动植物非常爱护。如陈安世“禀性慈仁，行见鸟兽下道，避之不愿惊动，不践生虫，未尝杀物”。^⑤牛文侯“每冬寒则布谷于地，使禽兽有所食”。^⑥梁时隐者孔祐居天丹山，“有鹿中矢，来投祐；祐为牧豢，愈而后去”。^⑦这些仙真都把动物当作人类的朋友来对待，给它们喂食、疗伤。正是因为善待动物，动物才不伤害人类。郭文举居深山十余年而无患，丞相王导迎至京师问曰：“猛兽害人，先生独不畏耶？”文举曰：“吾无害兽之心，故兽不害人”。^⑧对此，我们不可作机械理解，追究郭文举到底有无与野兽相安无事的经历，而应该看到道教中人准确地说出了人与动物应有的和谐关

① 詹石窗：《南宋金元道教文学研究》，第297页。上海文化出版社，2001年版。

② 《金莲正宗记》卷一，《纯阳吕真人》。《道藏》第3册，第346页下。

③ 《玄天上帝启圣录》卷八，《王袞烙鼈》。《道藏》第625页上。

④ 《玄天上帝启圣录》卷八，《华氏杀鱼》。《道藏》第625页下。关于元代道教史籍中，伤害生物，因果报应等思想将在下文集中论述。

⑤ 《仙鉴》卷一二，《陈安世》。《道藏》第5册，第173页上。

⑥ 《仙鉴》卷三〇，《牛文侯》。《道藏》第5册，第272页上。

⑦ 《四明洞天丹山图咏集》。《道藏》第11册，第99页上。

⑧ 《仙鉴》卷二八，《郭文举》。《道藏》第5册，第263页上。

系，以及人类在处理和动物之间关系时应有的“无害兽之心”的态度。世俗爱鸟者，将鸟置于狭小的笼子里，对鸟而言，实为最大之不幸。得道之人爱鸟、养鸟，不是养之以笼，而是完全放归自然。宋代道士塗定辞“好饲群鸟，或临风一呼，则千数翔集，驯狎左右”。^① 完全是一幅人与动物和谐相处、其乐融融的美妙图画。

元代道教史籍还有反对滥割草木，提倡爱护自然、种植树木的思想。潘师正奉敕修建宫观后，谓弟子曰：“兴动土工，屠割草木，惊扰禽兽，吾罪人也”。^② 虽然兴建工程受帝室支持，但潘师正还是为破坏了本来和谐的自然环境而痛心。一些高道为种植树木，美化自然做出了自己的努力。如展上公曾于小茅山北种白李树，郭四朝曾使人植树于郭干塘。^③ 董奉“居（庐）山间，呪水治病，不取钱物，使人重病愈者，栽杏五株；轻者一株。如此数年，计得七万余株，郁然成林。而山中百虫群兽，游戏树下”。杏子成熟后，董奉又将杏子变卖成粮食，用来救济庐山贫苦百姓和南来北往的饥民。^④ 这就是医学历史上著名的“杏林”故事，“杏林”一词便渐渐成为医家的专用名词。董奉行医济世的高尚品德，赢得了百姓的普遍敬仰；他让人在山上种植杏树，在绿化、美化自然方面也功不可没。北宋武陵道士龚元正“手植松杉数十万株”，^⑤ 以一人之力，植树数十万株，其精神尤为可贵。相比之下，大涤山洞霄宫的植树绿化则是众多高道持久不懈努力的结果，反映了道教中人热爱自然、美化山川的群体意识。“宋淳熙三年（1176），同知宫事章居中，凡宫山冈阜，与民境接者，悉数以松，亲董工役”。此后，历世道众累年植树，到元代大德九年（1305），历经一百二十余年。此时的大涤山“四山虬枝龙形，环列森立”，树木“围皆丈许”，景色“真图画所不能到”。可见，知宫及植树众道士“经始培植之功，不可泯也”。^⑥

总之，元代道教史籍拥有丰富的平等思想，在人与人之间，既有追求身份平等的思想，又有平等待人的观念；在人与物之间，既有人和动物和谐相处的举动，又有人与植物自然融合的实践。如此集中、丰富地展现道教的平等思想，在

① 《仙鉴》卷四八，《塗定辞》。《道藏》第5册，第376页中。

② 《仙鉴》卷二五，《潘师正》。《道藏》第5册，第246页上。

③ 《茅山志》卷七，《括神区》。《道藏》第5册，第587页上、下。

④ 《仙鉴》卷一六，《董奉》。《道藏》第5册，第192页上。

⑤ 《仙鉴》卷五二，《龚元正》。《道藏》第5册，第405页上。

⑥ 《洞霄图志》卷四，《古迹门·四山界松》，第34页。《丛书集成初编》，中华书局，1985年版。

以往道教史籍中是没有过的。而全真教以平等作为创教理念,更是对道教理论的一大贡献。当然,我们说道教具有平等思想,不是说道教能够做到完全的平等。道教的神仙谱系也像世俗社会的官僚体系一样,是等级森严的;道教中的女仙无论在数量上,还是在影响力上,与男性仙真相比都有差距,这也反映了道教不平等的一面。我们只是说,相对于儒、释而言,道教的平等思想更有特色,对平等的追求更为直接、炽烈而已。

(二) 元代道教史籍中的向善思想

善与恶的命题,是贯穿一切宗教内容的一根“红线”。“一切神学宗教不论谈到崇拜上帝、安抚灵魂也好,还是侈谈什么天堂地狱也好,都是围绕着善恶的伦理观念展开和延伸的”。^①就社会取向而言,佛教就是一种劝善宗教。^②其宗教道德立足于一个“善”字,主张大慈大悲,并以戒律的形式作出了“五戒十善”等许多规定,力图以此来达到扬善惩恶的目的。^③道教也有鲜明的向善思想,认为积善修德是一切修道活动的基础,是成仙的基本条件之一。《抱朴子内篇》强调:“人欲地仙,当立三百善;欲天仙,立千二百善”。^④道教所说的“善”,含义十分广泛,^⑤元代道教史籍中有关道教向善思想的内容也很丰富。其中,社会意义最大、最值得称道的是那些以“普济群生”为宗旨,以社会中下层的普通百姓为施与对象的向善思想。如高道大德向统治者宣扬亲民爱民,利用自己高超的医术、道术为民众治病、救死扶伤,关心百姓疾苦、赈济贫民,主持斋醮,为百姓祈雨祷晴等言行,都是这种向善思想的集中反映。

首先,借帝室、主要官僚召见之机,向其灌输亲民爱民的思想。元代道教史籍中保留很多统治者征召高道的内容。^⑥受征召道士们谈论的话题很多,借机规

① 参见陈麟书、陈霞主编《宗教学原理》(新版修订本),第67页。宗教文化出版社,2003年版。

② 参见段玉明《佛教劝善理念研究》,《云南社会科学》2005年第5期。

③ 佛教的“五戒”为不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒;“十善”是在五戒基础上,另加不两舌、不恶口、不绮语、不瞋恚、不邪见。

④ 王明:《抱朴子内篇校释》,第53页。中华书局,1985年版。

⑤ 教内把道教的善举概括为“五戒十善”。五戒:一不得杀生,二不得嗜酒,三不得口是心非,四不得偷盗,五不得淫色;十善:一孝顺父母,二忠事君师,三慈心万物,四忍性容非,五谏净黜恶,六损己救穷,七放生养物,种诸果林,八道边舍井,种树立桥,九为人兴利除害,十读三宝经律,恒奉香花供养之具。

⑥ 参见本文第四章“道教得到政府的尊崇”、“道教对治国方略的广泛影响”。

劝统治者以民为本的思想是其中的重要内容。如丘处机在与成吉思汗的谈话中就涉及关爱百姓、休养生息的问题。他说：“山东、河北，天下美地。……今尽为陛下所有，奈何兵火相继，流散未集，宜选清干官为之规划，量免税赋，使军国足布帛之用，黔黎复苏息之期，一举两得，兹亦祈福之一端尔。”^① 丘处机生于山东栖霞，作为土生土长的农民子弟，^② 深知金末蒙元之际，中原人民所受的种种苦难。他在西行的路上曾赋诗一首：“十年兵火万民愁，千万中无一二留。……不辞岭北三千里，仍念山东二百州”，^③ 表达了其悲天悯人、心念百姓的情怀。这种宗教情怀也是他不顾七十多岁高龄，历尽千辛，行程万里，毅然西觐的精神动力。因此他有勇气直言劝谏，希望成吉思汗能适当免除当地人民的税赋。

由于此后全真道发展很快，主要成员接触帝室的机会相应增多，为全真道士更多地向统治者进言提供了机会。如元宪宗二年（1252）冬，“是时西蜀未全归附，一妄人诬告道众与蜀人相通，有司率兵大加按治，道众骇散。明年夏四月，圣天子在藩邸行宫六盘，师（秦志远）往谒见，以实哀诉，蒙降玺书抚慰始安”。^④ 元宪宗三年（1253）冬，王志坦借元宪宗召见之机表达了对民瘼的关注，希望君主能为民兴利除害：“惟天地，万物父母；惟人，万物之灵。爱民不能独治，遂立之君；皇帝代天治民，当于民兴大利、除大害，以奉承天心，则天降之福寿，如影响之映矣”。^⑤ 元宪宗五年（1255）十月，宪宗召见李志常于行宫，李志常劝宪宗应效法古代圣君，有爱民之心。^⑥

全真道士除向皇帝陈词，直言以民为本、关心百姓外，还经常对重要官僚阐述这样的思想。“时金运将终，徭役丛出，民大不堪。征及道释，师（于志道）每于执政者方便启导，屡寝其议，四方缁黄，多赖以安”。^⑦ 于志道系丘处机高

① 《仙鉴续编》卷二，《丘处机》。《道藏》第5册，第427页中、下。

② 关于丘处机的家世，诸书皆有记载。如《长春真人内传》（《道家金石略》，第634页）、秦志安《金莲正宗记》、金源璋《全真教祖碑》、陶宗仪《南村辍耕录》等，但诸书说法不一。经唐代剑考证，丘处机祖、父辈世代为农，幼小父母双亡，无名字，过着孤独的生活。参见唐代剑《王嘉·丘处机评传》，第158页。

③ 《长春真人西游记》卷上。《道藏》第34册，第483页下。并见《金莲正宗记》卷四，《长春丘真人》。《道藏》第3册，第359页下。

④ 《终南山祖庭仙真内传》卷下，《白云真人》。《道藏》第19册，第540页下。

⑤ 《宫观碑志》，《敕建普天黄箓大醮碑》。《道藏》第19册，第713页上、中。

⑥ 《终南山祖庭仙真内传》卷下，《真常真人》。《道藏》第19册，第536页中。

⑦ 《终南山祖庭仙真内传》卷下，《洞真真人》。《道藏》第19册，第538页上。

徒，是当时名满天下的高道，在京师及关中地区与众多高官友善，^①他的话对当时的地方官应该有所作用。全真道士向统治者进言救助了大量的黎民百姓，对此，时人早有赞赏。李冶云：“自重阳始祖开真筌于金源氏正隆、大定之初，长春老仙翁（翊）真风于我国启运降极之际，中间陶铸群生，使之保合太和，各正性命，盖千万数。而俘卤之于齿、冻馁之残喘、狴犴之假息，所以起尸肉骸膏枯已痛，俾人蒙安乐之福者，又莫得而周知”。^②认为全真教不但“陶铸群生”，使人“各正性命”，还救民于水火，“俾人蒙安乐之福”。这些情真意切的言辞是对全真道士普济众生、系念民众思想的最好褒奖。

其次，为民治病、积善成仙的思想。道教长于医术，施药治病、救死扶伤是道教诸多善举中的重要内容，也是修道者得道成仙的条件之一。如唐代隐士李云卿每旦焚香祝曰：“云卿以医药救民疾苦，不务财利，尽未（为）来世，永无退心。神明灵通，必蒙加护”。^③在这里，治病救人被赋予了更为神秘含义，修道者可以通过自己的医术将救人与修仙完美地结合在一起，从而增加了道教中人为人治病的外在动力。元代道教史籍中有大量的历世高道治病救人的记述，集中反映了道教的救人修己的善德思想。如唐代道士尔朱洞，“尝呕丹于其井中曰：‘后当为良药’，至今炎夏病者饮之必差”。^④唐代道士刘玄和“自植松桧，凿丹井汲水，以疗人之疾，多获痊愈”等，^⑤都是这种善德思想的集中反映。

从济人救苦的精神出发，全真道也非常重视医药，把行医施药、救治病苦作为积累“真行”的重要内容之一，“假医术筑所谓积善之基”，^⑥道出了全真教以医救世思想的实质。王嘉说：“药者，乃山川之秀气，草木之精华”，“肯精学者，活人性命；若盲医者，损人之形体”，“学道之人，不可不通”。^⑦明确阐明医药对人的重要性，对之精通与否，关系到人命的存亡，要求全真道士在内的学道之人应该掌握医药之术，救人活命。因此，许多全真高道都有较为精湛的医

① 《甘水仙源录》卷三，杨奂《终南山重阳万寿宫洞真于真人道行碑》。《道藏》第19册，第748页下。

② 《甘水仙源录》卷一〇，李冶《七真传序》。《道藏》第19册，第811页上。

③ 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷七，《李云卿医道有功》。《道藏》第32册，第697页中。另见《仙鉴》卷四六，《李云卿》，《道藏》第5册，第364页下。

④ 《仙鉴》卷四五。《道藏》第5册，第361页中。

⑤ 《仙鉴》卷三八，《刘玄和》。《道藏》第5册，第316页中。

⑥ 《甘水仙源录》卷五，《真静崔先生传》。《道藏》第19册，第760页中。

⑦ 《重阳立教十五论·第四论和药》。《道藏》第32册，第153页中。

术,王嘉本人便精于此道,^①元代道教史籍中的其他全真高道也大多医术高明。如谭处端、^②王处一、^③马志希、^④陈知命、^⑤毕知常、^⑥金蓬头、^⑦杨明真、^⑧董守志等人,^⑨都以施医给药远近闻名,受其惠泽者众多。

再次,周急济困、救世成仙的思想。道教一向以周急济困、赈济百姓为善举。《太上感应篇》强调为人应该“悯人之凶”、“乐人之善”、“济人之急”、“救人之危”;^⑩《文昌帝君阴骘文》云:“济急如济涸之鱼,救危如救密罗之雀”,^⑪把济急救危比作济涸之鱼,救罗之雀。元代道教史籍的周急济困思想也是与修道成仙联系在一起的,认为济世积善,终可成仙。如鄂州富商刘德本于唐僖宗乾符六年(879),“以米万硕散施饥贫”,庐山九天采访使闻其事,访之曰:“汝捐家财巨万以赈饥民,善行可嘉,故许一造神府,当刊名九天仙篆(录)”。^⑫唐末,京兆人王琳多有善举,如放生葬死,资助贫妇等,九天使者化作凡人语琳曰:“公放生葬死多矣”,“当享长年之福”。王琳因得长寿,且福及数代。^⑬此处

① 王嘉对医术很精通,曾治愈马钰严重的头痛病(见《甘水仙源录》卷一,《无为真人马宗师道行碑》。《道藏》第19册,第729页中);还治愈了谭处端的重病(《甘水仙源录》卷一,《长真子谭真人仙迹碑铭》。《道藏》第19册,第732页上)。

② 谭处端也颇精医术,“洺州白家滩一农夫病累月,治疗无方”,谭处端与之红瑶药,服之立愈(见《仙鉴续编》卷二,《谭处端》。《道藏》第5册,第423页上)。

③ 《体玄真人显异录》记述了王处一为普通百姓消灾治病的多条事例,如“木神作祟”、“瓦兽为灾”、“抱阳身安”、“主妇食狗”、“王公落马”等(见《道藏》第11册,第7—10页)。

④ 马志希“北踰居庸,涉武川,乞食昌州境中,见营幕错居,感疾者众,类乏医疗。公慨念畴昔,即发其所秘三折肱之艺,煮散饵之,病者四起”。见《甘水仙源录》卷九,《燕京创建玉清观碑》。《道藏》第19册,第800页下。

⑤ 陈知命“每以医药救人,多种阴德,其道众多赖庇荫”。见《终南山祖庭仙真内传》卷中,《陈知命》。《道藏》第19册,第530页下。

⑥ 毕知常“尤喜医药,闻人之疾,不择贫富,必往救之”。见《终南山祖庭仙真内传》卷中,《毕知常》。《道藏》第19册,第532页上。

⑦ 全真弟子金蓬头于龙虎山传教,凡病患者辄叩之即应,以所供果服之,无不愈。见《仙鉴续编》卷五。《道藏》第5册,第448页上。

⑧ 《终南山祖庭仙真内传》对杨明真的记述有些神秘:“蒲城老苏,两膝拘挛,不能步履,先生以水喂之,奔走如故。厥后里人之疾者,竟来求水,先生厌其烦冗,咒水一杯,注之井中,有声如雷。自此疾者汲而饮之,无不痊差。迄今号曰‘法水井’”。见《道藏》第19册,第526页上。

⑨ 董守志往来于德顺秦陇间,随寓行缘,信从者众。请药而药降,疗病而病愈。见《凝阳董真人遇仙记》。《道藏》第5册,第753页下。

⑩ 《太上感应篇》卷三。《道藏》第27册,第20—23页。

⑪ 转引自安荣《道教劝善书的伦理思想及其教育方法》,《中国道教》2006年第3期。

⑫ 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷七,《刘德本捐财赈济》。《道藏》第32册,第698页中。

⑬ 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷七,《王琳放生葬死》。《道藏》第32册,第699页上。

两例，都借神灵之口，宣讲了济物利生、必获救度的思想。

全真教同样将帮贫济困视为修仙过程中的“真行”之一。《晋真人语录》云：“若要真行，须要修仁蕴德，济贫拔苦，见人患难，常怀拯救之心，或化诱善人入道修行；所为之事，先人后己，与万物无私，乃真行也”。^①此语实为全真教修道大纲，明确指出济贫拔苦、救人危难是全真教“真行”的具体内容，道门中人当铭记于心。许多全真高道用自己的言行对这一思想作了准确阐释。如丘处机再传弟子李志远，屡有救助百姓之举，金卫绍王大安二年（1210），秦境大旱，居民阻饥。李志远谓其属曰：“饿殍如此，安忍坐视？”李志远至同邑富户赵三郎家中，备诉田里艰棘之状。在他的劝说下，赵“乃发廩粟付公赈赈”。^②李志远不忍坐视饿殍惨状，正是其“见人患难，常怀拯救之心”的生动写照；他至赵氏家中，劝诱化导，是其“化诱善人入道修行”思想的具体表现。金哀宗天兴二年（1233），汴京纳款，城中绝粮，人争北渡。李志远“继达汲郡，因以阴陟开谕津人创灵虚、天庆二观，以济南来之众”。^③创观救人，足见李志远“先人后己，与万物无私”的情怀。全真道士于善庆经常教育徒众说：“学仙者，存乎积累，赴人之急，当如己之急”。说明于善庆深得救人之急、积善求仙思想之精髓。正大二年（1226），汧陇饥荒，于善庆以观中粮赈济灾民，过客无别。有的道士担心长此以往，本观生计将会受到影响，建议停止赈济。于善庆曰：“吾门一见其难而遽如许，不广甚矣”，意思是说，因为行善事有难度而即刻停止，是善德不广的表现，乃道门中之大忌。于善庆用自己的言论表达了全真道先人后己、济贫扶弱的思想，使道众深受教育，也令“言者怩愧”。^④可见，全真道士的周急济困思想以真行践履为基础，是切切实实的，远胜于那些空洞说教。潘德冲住持纯阳宫时，“中条东西居民，每岁初或有贷粟于宫者，数踰千石。适时凶荒，道侣不瞻，众议欲征之。师曰：‘岁荒人饥，夺彼与此，是岂仁人之用心哉’”。^⑤潘德冲在本宫“道侣不瞻”的情况下，并未征回贷给民众的粟米，体现

① 《晋真人语录》。《道藏》第23册，第697页。

② 《甘水仙源录》卷六，何道宁《重阳万寿宫无欲观妙真人李公本行碑》。《道藏》第19册，第767页下。

③ 《终南山祖庭仙真内传》卷下，《无欲真人》。《道藏》第19册，第541页中。

④ 《甘水仙源录》卷三，杨奂《终南山重阳万寿宫洞真真人道行碑》。《道藏》第19册，第748页上。

⑤ 《甘水仙源录》卷五，徒单公履《冲和真人潘公神道之碑》。《道藏》第19册，第762页下。

了其修仁蕴德、济贫拔苦的思想。在元代道教史籍中全真高道的此种“真行”不胜枚举，元代著名学者王磐说：“全真之教以识心见性为宗，损己利人为行”，^①反映了全真教的向善思想，是对全真教周急济困、救世成仙思想的高度评价。

元代道教史籍中有许多高道举行斋醮活动的记录，其中许多与祈雨祷晴有关，颇能反映道教惠及民生的思想。丘处机西觐路上及返燕京后，主持了很多醮事活动，多以为民祈雨祷晴为目的。如元太祖十五年（1220），道众请斋醮于天长观，“时方大旱，既启醮事，雨大降”。^②二十年（1225）九月，宣抚王公以荧惑犯尾宿，主燕境灾。将请师作醮，问所费几何。师曰：“一物失所，尚怀不忍，况闾境乎！比年以来，民苦征役，公私交罄。我当以观中常住物给之”。于是约作醮两昼夜，“师不憚其老，亲祷于玄坛”。二十一年（1226）五月，“京师大旱，农不下种，人以为忧。行省差官赉疏请师为祈雨，醮三日两夜。斯须雨降”。二十二年（1227），“自春及夏又旱，师作祈雨醮，雨乃作”。^③其他全真道士为祈雨祷晴也主持了不少斋醮活动。当然，不论是水旱蝗灾，还是风调雨顺，都与斋醮活动本身没有联系。但是，高道大德通过虔诚祷告，表达出民众的生存需求和美好愿望，寄托着人们的宗教幻想，也折射出埋藏于道教中人内心深处的惠恩于民的宝贵思想。

（三）元代道教史籍中的重生思想

道家哲学以重生为特色，老子思想中的“道”本质上是一种生命之道，老子对“道”的崇拜实际上是一种生命崇拜；^④道教是热爱生命的宗教，重生观念是道教思想的重要内容。我们从道教经典中可以找到很多有关重生的论述。《太平经》云：“天地之性，万二千物，人命最重”，又云：“要当重生，生为第一”。^⑤《抱朴子》说“生可惜也，死可畏也”。^⑥司马承祯云：“一切万物，人为最贵”。^⑦《道藏》第一部经典《度人经》提出“仙道贵生，无量度人”的思想。^⑧

① 《甘水仙源录》卷五，《玄门掌教宗师诚明真人道行碑铭》。《道藏》第19册，第758页下。

② 《长春真人西游记》卷上。《道藏》第34册，第482页上。

③ 《长春真人西游记》卷下。《道藏》第34册，第497页上；第497页中；第498页上。

④ 参见李霞《生死智慧——道家生命观研究》，第57—58页。人民出版社，2004年版。

⑤ 王明：《太平经合校》，第34页；第613页。中华书局，1960年版。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），第326页。中华书局，1985年版。

⑦ 司马承祯：《坐忘论·序》。《道藏》第22册，第892页。

⑧ 《灵宝无量度人上品妙经》。《道藏》第1册，第5页。

这些重生贵生的思想，是道教与其他宗教相比最有特色之处，它不仅影响着人们对人生、生命的态度，也促进了道教对所有生命体价值的认知。元代道教史籍中有许多重生思想，既有对自己生命的珍惜，也有对他人生命的尊重；既有对人类生命的关爱，也有对动植物等生命体的爱护，较前世道教史籍的重生思想要丰富得多。

1. 对自身生命的注重

道教自创立以来，就十分强调个人现实人生的重要性，其独特的养生术、修仙术都是围绕着个体生命的健康长寿、不死成仙而展开的。早期道教借用神仙家、道家 and 医家的养生修炼方法，形成了一套众术合修的修道方法，诸如行气、辟谷、胎息等，不一而足。《仙鉴》记述的众多仙真，大多长于养生，精通各种各样的延年保命之术。其中，外丹服食也好，内丹修炼也罢，都是为了自身肉体的延续或精神的永恒，都能体现道教“我命在我不在天”、力图把人生的命运掌握在自己手中的可贵思想和探索精神。

《太华希夷志》是关于五代宋初高道陈抟最为翔实的传记，其中不少言论集中地反映了道教重视个人现实生命的思想。其云：“调和四气凭烧炼，修炼千方只要安”，^①直言千般调气烧炼道术，唯一目的就是身体康健，益寿延年。其答宋太宗诗云：“臣今得道几经年，每日常吞二气丹。仙醪饮时添漆鬓，蟠桃食后注童颜”；“陛下问臣修养法，华山深处可清闲”。^②其中既有神秘的内丹修仙术，也有多食水果、气定神闲、接近大自然等通常养生之道。可见，道教的种种道术是建立在重视个体生命的基础上的。而流传最广、最为脍炙人口的是陈抟答太宗问养生之道时作的《睡歌》：“臣爱睡，臣爱睡，不卧毡，不盖被。片石枕头，蓑衣覆地，南北任眠，东西任睡。轰雷掣电泰山摧，万丈海水空里坠，骊龙叫喊鬼神惊，臣当恁时正鼾睡。闲想张良，闷思范蠡，说甚曹操，休言刘备。两三个君子，只争些小闲气。争似臣，向清风岭头，白云堆里，展放眉头，解开肚皮，打一觉睡。更管甚，（玉兔东升），红轮西坠”。^③此歌一气呵成，音韵铿锵，节奏明朗，描述了睡仙陈抟的超然心态，以及与大自然打成一片，逍遥自在的豪放逸致。在陈抟眼里，历代帝王将相纷争时的智慧谋略、刀光剑影，只不过是两三

① 《太华希夷志》卷上。《道藏》第5册，第736页上。

② 同上，第737页上。

③ 同上，第738页上。

个君子“争些小闲气”，不足称道。此歌虽然隐含着悲观厌世的情绪，也有淡化社会治理问题的倾向，但其中显示出的道教中人的独立人格，以及尊重个体生命价值，视现实生命高于一切的独特思想，还是十分难得的。

2. 对他人、乃至整个人类生命的尊重

道教的特点是“身国同治”，既要求超世的长生不死，又要求现世的治国安民；前者体现为道教对个人生命价值的尊重，后者彰显道教对群体生命意义的关注。因此，道教重视个体生命价值的同时，也非常尊重他人的生命价值。广义地讲，苦己利人、救贫济困等善举本质上都体现着道教对他人生命的尊重；狭义而言，对生命的尊重当指重视他人的生命价值，反对伤害他人。向佛教一样，道教将“不杀生”作为五戒之首，此处的“不杀生”应该从两个层面来理解，一是“不杀”，就是说修道者本人不能侵害他人生命，这是最起码的要求；一是“止杀”，就是说抱道之士要努力规劝杀生者或者直接解救别人于被杀戮之中。元代道教史籍的不杀生思想兼有这两层含义，具体表现为如下几点。

一是人命最重，不可轻杀的思想。唐代道士杨泰明为汾阳王郭子仪幕客，每劝子仪曰：“军政虽曰尚严，然人命至重，不可轻杀”。历史上，军队首领动辄杀戮部下的情况并不少见，杨泰明能适时提醒郭子仪不可轻杀，体现着道教中人对他人生命的尊重。“以故子仪掌兵二十余年，不妄诛戮军士，爱之如父兄，皆泰明之力也”。^① 此说或许有夸大之处，但作为幕僚的杨泰明向郭子仪进言，当有一定效果，至少可以在一定程度上“止杀”。扬州老兵官莫敌，自解名籍，家居奉道，并反省自己从前的行为：“吾平生忏悔，杀人罪耳……吾束发从军，大小百战，杀千百人，今年七十三矣，老来颇以为恨”。吕洞宾见其诚心忏悔，又多有善举，度其为地下主，寿百余岁。^② 官莫敌身为军人，自然要杀敌立功，故从军以来，“杀千百人”，亦属常情，但本质上仍有悖于对生命的尊重。吕洞宾度化其为“地下主”，仍是对不可轻杀思想的宣扬。邓之镇防营偏校王立，“幼尝受诲于王嘉弟子，执干戈数十年。今老矣，思昔玄言，乐于恬退”。遂于家之南建观演道。^③ 王立之老而入道，与官莫敌解籍奉道相同，都是受了道教止杀思想的影响。正如陈垣先生所说：“王立者武人，幼闻重阳之风，老而忏悔，投戈学道，

① 《仙鉴》卷三八，《杨泰明》。《道藏》第5册，第316页下。

② 《纯阳帝君神化妙通纪》卷七，《丹度莫敌第一百〇七化》。《道藏》第5册，第733页中、下。

③ 《甘水仙源录》卷九，麻九畴《邓州重阳观记》。《道藏》第19册，第800页上。

此全真消除杀盗之教也”。^①

二是从“抵死求生、人之常情”的思想出发，避免杀戮。元代道教史籍对全真道士“止杀”言行的记述很多，直接反映了道教重视他人生命的思想。明昌初年（1190），山东饥荒，即墨人高翔啸聚劫掠，诏命孟志源父讨之。孟志源乃曰：“食者民之天，得之则生，弗得则死。抵死求生，小人之常情，讨而诛之，恶在其为民父母也？”“遂宣布主上之德，赈以仓廩，不戮一人，寇为之平”。^② 此处孟氏父子以其言行制止了一场无情的杀戮，阐释了生命最贵的思想。元太宗十二年（1240）七月，“河北郝公总管家隶百余阴谋南通。得其显状，尽欲刑之”。李志远闻之，“连夜驰至其门，以善言诲导亡者，皆免”。明年（1241），“城中群小数百接连私逸，权府韩渊密知其情，议尸诸市以令众。感公一言，但歼其魁渠”。^③ 李志远以自己的努力解救了多人性命，是重生止杀思想的最好体现。全真道士还以建立宫观的方式，为人提供避难之所，使人免遭杀戮。金哀宗天兴二年（1233），汴京被蒙军攻破，城内百姓流离失所，死亡无数。李志远慨然叹曰：“厄会乃尔，人发杀机，复至于此耶。吾拏舟而来，本行化北游，兹焉不格，安往而施其道哉？”李志远创建灵虚观，演教度人，使百姓免遭杀戮之苦。王恽说李志远“扑杀心于已炽”、“夷天险为坦途”。“非好生至德决于人心者，若能是哉”？^④ 李志远创观救人，是其重生思想的具体体现。

三是借助“天道好生”之说，宣扬重生止杀思想。丘处机在讲道时，曾经多次规劝成吉思汗少杀戮，“处机每言欲一天下者，必在乎不嗜杀人”。^⑤ 丘处机还向成吉思汗宣讲“天道好生”思想。“上猎东山”，“马踏失御”，“遂罢猎”。丘处机闻之，谏曰：“天道好生，今圣寿已高，宜少出猎”。上曰：“朕已深省”，“神仙之言在我衷焉，自是乃简出”。^⑥ 此处，丘处机的“天道好生”思想一览无遗，其借天意劝谏成吉思汗少田猎，深居简出，仅是浅层目的，更深的意蕴是劝其少征伐、少杀戮；而成吉思汗也深深地明白了丘处机的用意。在很大程度上接

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》，第12页。科学出版社，1958年版。

② 《甘水仙源录》卷六，李鼎《重玄广德弘道真人孟公碑铭》。《道藏》第19册，第771页上。

③ 《甘水仙源录》卷六，何道宁《重阳万寿宫无欲观妙真人李公本行碑》。《道藏》第19册，第768页中。

④ 《甘水仙源录》卷九，王恽《卫州胙城县灵虚观碑》。《道藏》第19册，第798页中。

⑤ 《元史》，第4524页。中华书局，1976年版。

⑥ 《仙鉴续编》卷二，《丘处机》。《道藏》第5册，428页上。

受了这些主张,如他曾对左右说:“但神仙劝我语,以后都依也。”^①又曾下诏禁止蒙古军队滥杀无辜。这对深受蒙古军队蹂躏之苦的广大人民无疑是有利的。丘处机不仅向成吉思汗宣扬止杀理念,对其他蒙古高官也时时以不杀为劝,并极力救人之命。东归燕京后,“凡将帅来谒,必方便劝以不杀人。有急必周之,士有俘于人者,必援而出之,士马所至,以师与之名,脱欲兵之祸者甚众”。^②

丘处机等全真道士的止杀言行得到了时人的一致称赞。孟棋云:“当乾坤板荡之际,长春老仙征自海滨,首以好生恶杀为请,一言之功,既足以感九重而风四海”。^③《元史·释老传》对丘处机的功勋亦给予充分肯定:“时国兵践蹂中原,河南、北尤甚,民罹俘戮,无所逃命。处机还燕,使其徒持牒招求于战伐之余,由是为人奴者得复为良,与滨死而得更生者,毋虑二三万人。中州人至今称道之”。^④元好问说:“所谓全真家者,乃能救之荡然大坏不收之后,杀心炽然如大火,聚力为扑灭之。呜呼,岂非天耶?”^⑤认为不仅是丘处机,整个全真道徒都能在中原版荡之际,担负起救民生于水火的重任。当代学者陈垣先生亦云:“全真之教,本以不杀不争为尚,王立之投戈,犹是个人感悟,李志远之立观,已化导一方矣,丘处机之止杀,岂非泽及天下乎!”^⑥

3. 对动物等生命体的爱护和尊重

道教的重生思想不仅体现于人与人之间,还表现在对动物等生命的爱护上。爱护动物的先决条件是对其施以仁慈之心,不杀害动物,与之和谐相处。《老君说一百八十戒》云:“不得以足踏六畜”、“不得渔猎伤煞重生”、“不得冬天发掘地中蛰藏虫物”、“不得妄上树探巢破卵”、“若人为的已杀鸟兽鱼,皆不得食”。^⑦这一系列的规定都体现了保护动物的思想,元代道教史籍中的许多仙真,用自己的言行阐述了这些思想。

一是尊重动植物生命个体的思想。道教认为,动物与人类同为母体所生,应当得到尊重。所谓“猪羊犬豕、羽毛鳞介、湿化卵胎,皆受父母生成,因差一

① 《长春真人西游记》卷下。《道藏》第34册,第493页中。

② 《甘水仙源录》卷二,陈时可《长春真人本刑碑》。《道藏》第19册,第735页下。

③ 《甘水仙源录》卷四,孟棋《应缘扶教崇道张尊师道行碑》。《道藏》第19册,第757页中。

④ 《元史》,第4525页。中华书局,1976年版。

⑤ 《甘水仙源录》卷九,元好问《怀州清真观记》。《道藏》第19册,第798页上。

⑥ 陈垣:《南宋初河北新道教考》,第13页。科学出版社,1958年版。

⑦ 《云笈七签》卷,《老君一百八十戒》,第284—287页。书目文献出版社,1992年版。

念，见出万形”。^①即是说动物和人都受之于父母，从生命体的角度讲，只有形体差异，没有本质的不同。因此，动物应该像人类一样得到同等的尊重和爱护。元代道教史籍中的许多仙真爱护、救助动物的事例，都是基于这种思想的。在《仙鉴》中，虽然巨蛇吸吞人畜、覆溺舟船，大为民害，应予斩除。但巨蛇腹内小蛇并无过错，故许逊曰：“彼未为害，不可妄诛”。^②反对杀害无辜小蛇。孙思邈“偶出路行，见牧牛童子杀小蛇，已伤血出。思邈求其童脱衣，赎而救之，以药封裹，放于草内”。^③不论是许逊，还是孙思邈，都基于小蛇为“母亲所生”这一基本理念，对之实施了救助。

元代道教史籍中许多真武帝君、梓潼帝君传说汇编，故事本身并无太多真实性，但其中的爱护动物思想，即使在今天也有积极意义。如潭州年例，众户率钱起置三月三日、四月八日、六月六日、八月十八日放生会；宿州朝元观常举行放生迎引社会，放鲤鱼、鳖鰼之类，以表无残害之心，忏罪消灾，求恩获福等。^④说明在道教及民间，爱护动物的思想还是深入人心的。

二是伤害生物，将遭恶报的思想。道教认为人和包括动物在内的自然万物有种因果报应关系，所谓善有善报，恶有恶报，也存在于人和动物之间。《梓潼帝君化书》中有连篇累牍的杀害动物将遭恶报的内容，与《老君说一百八十戒》的内容别无二致，但要生动、有说服力得多。如不许食牛肉，更不准杀牛，否则万劫不赦：“凡食牛肉者，上天有太牢星，地下有太牢山，专治食牛之人，受苦万劫；杀牛之人，万劫无赦，多遭疫病而死”。^⑤这种伤害动物遭到惩罚的言论在元代道教史籍中非常普遍。如“宿州官员王衮贪嗜滋味，常将活鼈用火烙，生取其肉，却入磁器烹饌。妻儿多次劝告诫食，终不允从”。“后染恶疾，医理不差；四肢痛楚，坐卧不得”，被真武神损折二十年寿禄。事后，“王衮奏闻朝廷，陈请致仕，誓诫荤杀，修奉香火，诵《真武妙经》十万遍，并写道藏经典，捨入东京太清延福宫”。^⑥又如：“邛有杜章，父母好宴乐，会集以为常。凡烹割之事，章躬亲之，饌无虚日”。终于“灾祸相继，家道零替”；“寻有癩疾，肌肤破

① 《梓潼帝君化书》卷四，“放生”条。《道藏》第3册，第325页上。

② 《仙鉴》卷二六，《许太史》。《道藏》第5册，第250页中。

③ 《仙鉴》卷二九，《孙思邈》。《道藏》第5册，第268页中。

④ 《玄天上帝启圣录》卷八，《元晏悟化》，《王衮烙鼈》。《道藏》第19册，第624页上、下。

⑤ 《梓潼帝君化书》卷四，“放生”条。《道藏》第3册，第325页上。

⑥ 《玄天上帝启圣录》卷八，《王衮烙鼈》。《道藏》第19册，第624页下—624页中。

裂，脓血流溃”。梓潼帝君“既知其造业之由，又复悯其受苦之酷，乃遣功曹易其心志，使以手揭疮皮，以自食之”，又“以指点脓血，吮咀求味；宣言于人曰：‘母作杀生业，以我为戒’”。^① 两则故事都用很多笔墨渲染伤害动物者所受惩罚之严酷，从而强化了杀生者造恶业，必遭恶报的教化效果。

南宋度宗咸淳元年（1265），峡境妖蝗，梓潼帝君通过调查发现蝗灾之诱因：“郡民多于溪涧或于山泽撷取蚌口，渔猎鱼鳖，甚至断剥蛙鳖，供应主需，枉杀螺蟹，以给口累”。作者借帝君之口批评人们的错误做法：“百千之命，不供一饱；亿万之灵，始克一食”；“是致积累物命，冥漠无归。气化生蝗，复害田稻，以绝民命”；最后得出结论：“此盖物命相偿之报，而人未知之也”。^② 当时道教中人尚不可能从生态平衡的高度以严密的逻辑科学地说明问题，只能以物命偿报来解释。但也部分地抓住了“峡境妖蝗”问题之结症所在：人类过分的捕捞是蝗灾的直接起因。实际上，作者向人们发出了这样的拷问：天灾何尝不是源于人祸？

三是善待动物，救物放生，可以获福延寿的思想。在宣扬恶业恶报的同时，元代道教史籍还以大量的言行来阐述善待动物，获得善报的观念。如唐代京兆人王琳“每过市必鬻鱼鳖而放之”。以此得九天采访使褒奖，“享寿百有余岁，二子六孙亦皆耆髦”。^③ 元代道教史籍中多数仙真对动物的尊重、救护皆源于自发，并无求得回报之图谋，但每个善待生命的人，或由此升仙，或遇困难时得到动物们的护佑，都有良好的结局，实际上宣扬了这样一个命题：人对动物的尊重换来动物对人的友好与保护。那些从前未能善待动物者，只要改悔，仍可将功补过。李冲元本好食鱖，在梓潼帝君感化下，舍其鱖，获福无量；帝君又告诉巨商阳序，若放鱼子，等于救得十万生命，可延一纪之寿。序不惜己财，赎鱼卵投放水中。帝君信守诺言，为其延寿一纪，且使其子孙世代荣昌。^④ 兴化军程嗣昌，多食鸚鵡、鸬鹚、喜鹊，每日街市脍剥无数。后发心蔬食，命工刊板印施《戒杀图》一千本。被真武认为是“最上善行”，终究得真。^⑤

本章对元代道教史籍所反映的三教圆融思想、修道成仙思想及其在元代的发

① 《梓潼帝君化书》卷四，“杀生”条。《道藏》第3册，第315页上、中。

② 《梓潼帝君化书》卷四，“弥蝗”条。《道藏》第3册，第325页下。

③ 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷七，《王琳放生葬死》。《道藏》第3册，第699页上。

④ 《梓潼帝君化书》卷四，“放生”条。《道藏》第3册，第325页上。

⑤ 《玄天上帝启圣录》卷八，“华氏杀鱼”条。《道藏》第19册，第625页中、下。

展和社会思想的积极因素等三个问题作了探讨，旨在揭示元代道教史籍在道教思想史上的多方面学术价值。其中的三教圆融思想，可以从道教的包容性是道教三教圆融思想的基础；道教立足于自身，吸收儒释二教思想，提出三教圆融的会通观念；元代道教又以三教圆融思想开宗立派三个角度来理解。关于修道思想及其在元代的发展，包含仙道理论向先秦道家思想归复、对传统道教成仙思想的革新、元代道教的民间传播理念等几层意思。元代道教史籍中社会思想较为复杂，我们主要对其中的积极因素作了探讨，如平等思想、向善思想、重生思想等。事实上，单单从以上这些方面去挖掘元代道教史籍的思想价值，显然是不够的，其中的道教哲学、道教伦理乃至文学等方面的思想都有系统整理的必要，需要我们认真研究。

结 语

本书各章探讨了元代道教史籍的产生背景、编纂与流传、体裁与体例、史学价值及思想价值,最后需要对元代道教史籍的学术地位与影响、元代道教史籍自身存在的不足以及利用元代道教史籍时应该注意的问题等,作一简要总结与说明。

一、元代道教史籍的学术地位与影响

前辈学者虽然对某一种或几种元代道教史籍的学术价值早就有所阐发,^①但作为一个整体,元代道教史籍的学术地位与影响一直少有学人关注。基于前面各章节的研究,笔者以为,元代道教史籍在整个道教史籍中占有举足轻重的地位,对道教史、古代史的研究起着不可替代的作用,在思想史、文学史等领域的研究中也具有重要意义。

(一) 在道教史籍中的地位与影响

作为道教文献的一种,元代道教史籍是道教史籍发展链条中重要的一环。道教史籍的撰述于两汉时期便已发轫,以《列仙传》为代表,但当时道教尚未形成,所以不是严格意义的道教史籍。魏晋南北朝时期,道教传播至大江南北,教理教义亦较为精致。道教内部高道辈出,如南方有葛洪、陆修静和陶弘景,北方有寇谦之等;加之佛教亦羽翼丰满,客观上给道教不少压力。这些都促使道教史籍的编纂向更深层次延伸,如干宝《搜神记》、葛洪《神仙传》、陶弘景《周氏冥通记》等,都很有影响。许多道教中人直接参与道教史籍的撰述,也使道教色彩愈发突出。唐宋时期,道教史籍的撰述日益走向繁荣。较之以往,道教史籍在

^① 如陈垣先生在《南宋初河北新道教考》中特别强调《甘水仙源录》、《终南山祖庭仙真内传》对于全真教史的作用;卢仁龙《〈道藏〉本〈茅山志〉研究》(《社会科学战线》1992年第2期)阐发了《茅山志》学术价值;王国维等人对《长春真人西游记》的多方面学术价值也作过详细探讨。

数量上增长很快,道教中人也成为道教史籍撰者的主体,如《后仙传》、《续仙传》、《十物志》、《犹龙传》、《混元圣迹》、《三洞群仙录》、《南岳小录》等,都出自道士之手。尤其是唐末五代高道杜光庭所撰甚富,有《道教灵验记》、《录异记》、《神仙感遇记》、《墉城集仙录》、《洞天福地岳渎名山记》等问世。

元代是道教史籍编纂的繁荣时期,其一表现在作品种类较多、卷帙较繁等方面。单是《正统道藏》和《万历续道藏》“谱录”、“记传”两类,即收录道教史籍33种177卷,分别占《道藏》所收道教史籍种数、卷数的38%和62%。^①其二,体裁较为丰富,谱录、仙传、山志、碑传集、游记、目录等,都有代表性作品。编纂义例方面,元代道教史籍在处理材料的来源与详略、摆脱虚妄追求直书、内容结构的安排、语言的风格等问题时,借鉴世俗史学的优良传统,形成自己的编纂特色。其三,较之以往,元代道教史籍在内容方面拥有较为丰富、集中的史料价值和思想价值。

元代道教史籍为后世道教史籍的编纂提供了借鉴。明清神仙传记的编纂、体例与内容,明显地受元代道教史籍的影响。明末清初徐道述《三教同源录》(又名《历代神仙通鉴》),分首、二、三集,首集“仙真衍派”(卷一至八),录道教神;二集“佛祖传灯”(卷九至一六),录释教神;三集“圣贤贯脉”(卷一七至二二),录儒家神。目录后有图像一百二十页,勾勒颇生动。明代佚名撰《三教源流搜神大全》七卷,收儒、释、道三教诸神181人,具载姓名、字号、爵里、谥号、神异事迹,诸神多配以画像。非常明显,这两部书是在元代秦子晋《新编连相搜神广记》的基础上编纂而成的,只不过收录人物有所增加而已。叶德辉说《三教源流搜神大全》就是《新编连相搜神广记》的翻刻,缪荃孙甚至认为该书为《新编连相搜神广记》之异名。^②《万历续道藏》所收佚名《搜神记》六卷,与此颇为相类,录三教众神165人,只不过无图像而已。足见后世神仙传记受《新编连相搜神广记》影响之深远。明王世贞辑《列仙全传》,所集仙真起于上古,迄于弘治末年,侧重于搜集历代事迹不显但在民间广为流传的神仙,共580余人。明张文介撰《广列仙传》,收录由上古至明代万历年间,共得304人。从这两部书的内容与形式中,也颇能见到赵道一《仙鉴》的痕迹。再如,元代以后有关玄武的传记,佚名《搜神记》、任自垣编《大岳太和山志》

① 参见拙稿《道教史籍刍议——以元代为中心》,《图书馆理论与实践》2006年第3期。

② 见卿希泰主编《中国道教》第二卷,第205页。

等,内容大多沿袭《玄帝实录》、《武当福地总真集》、《启圣录》等书,显示出元代道教史籍对后世道教史籍的深刻影响。此外,后世编纂的有关文昌帝君的传记同样深受《梓潼帝君化书》的影响。^①清光绪年间《重刊道藏辑要》收《文昌帝君本传》,谓文昌帝君灵异甚著,凡禳灾祛疹,祷雨祈嗣,有感必通,能镇伏妖魔,疫疠鬼神。又谓帝君为文章司命,贵贱所系,文武医卜、士农工贾,凡一民一物之枯荣贵贱,皆隶文昌帝君之造化。^②所云与《梓潼帝君化书》类似。

明清时期,道教宫观山志发展很快,《藏外道书》录宫观山志20余种、《中国道观志丛刊》收历代宫观山志50种、《中国道观志丛刊续编》收录道教山志及道教神庙观志47种,大部分编纂于明清时期。在内容与编纂体例上,不少著述受到元代道教宫观山志的直接影响。如明嘉靖二十九年茅山玉晨观刊本《茅山志》仅是首卷增入明代序文、诏诰、宫观考、道秩考,末附金石后卷、金蕤后卷,分录皇明碑、皇明诗,其他完全与元本《茅山志》同。清康熙十年刊本竺蟾光撰《茅山志》虽体例与元本《茅山志》迥异,但内容全袭元本,只是稍增辑明清文献而已。清人娄近垣撰《龙虎山志》体例上以元明善奉敕编纂《龙虎山志》为基础,只不过据实际需要,增加部分类目,使类目设置趋于完备;在内容上又增入了近期材料。娄近垣自序所云“爰稽往籍,并述新恩”,^③就是说充分利用旧志、旧材料,再增加帝室崇奉的新内容,基本上说明了新书与旧志的密切关系。

(二) 对道教史、古代史研究的作用

元代道教史籍最为直接的作用体现在道教史、古代史研究上。首先,元代道教史籍记载了历世仙真的事迹,为道教史研究提供了基本素材。《仙鉴》、《玄品录》等重点记述历世仙真的总貌,《太华希夷志》、《凝阳董真人遇仙记》、《云阜山申仙翁传》、《体玄真人显异录》等详细记述了某一高道情况,《金莲正宗记》、《终南山祖庭仙真内传》、《清微仙谱》、《净明忠孝全书》、《茅山志》、《仙都志》

① 近期学者撰文指出《清河内传》、《梓潼帝君化书》等书主体部分成于南宋,参见王兴平《刘安胜与文昌经》(《中国道教》2003年第5期)、丁培仁《〈明道藏〉有关梓潼帝君文献考述》(《宗教学研究》2004年第3期)。但两书毕竟收入一些元代内容,说明后人有过增修,所以我们还是将其视为元代道经加以考察。

② 参见卿希泰主编《中国道教》第三卷,第94—95页。

③ 娄近垣:《龙虎山志·序》。《藏外道书》,第19册,第423页下。

等则是研究某一道派或某一区域仙真概貌的绝佳材料。

其次，元代道教史籍还记述了许多教内重要事件及有关活动，其中对于道教主要派别及其传承的记述较为详细，如《甘水仙源录》、《七真年谱》、《金莲正宗记》等是考察全真教史不可缺少的史料，《净明忠孝全书》是考察净明教史最为重要的典籍，《清微仙谱》是了解清微宗之源流及谱系的直接史料等。《仙鉴》、《甘水仙源录》、《终南山祖庭仙真内传》、《茅山志》、《洞霄图志》等保留了丰富的宫观的创建与沿革的材料，有益于道教宫观发展史之研究。元代道教史籍还保存了许多教内高道度化弟子的重要信息，记载了道教与现实社会的关系，诸如道教中人积极参加政治活动，道教得到政府的尊崇等，对于深入了解道教的发展有着很大作用。

再次，元代道教史籍对社会政治、经济、民间信仰等问题有所反映，从而为人们更好地认识道教与政治、经济、民间信仰的关系，提供了新资料。在社会政治方面，记述了道教对治国方略的广泛影响、道教对士人的影响，并以道教中人的视角记述了金元社会的动荡局面，为研究社会政治提供了丰富内容。在经济方面，从侧面反映社会经济的某些状况，尤其是从多方面记述了道观经济的概貌，有助于人们认识道观经济的来源、经营、管理及其与世俗经济的关系。在民间信仰方面，反映了国家和普通民众对民间诸神的尊奉与利用情况，为学人探讨民间崇拜的产生与嬗变、世俗神的职能与特征、道教神和世俗神的关系等问题，提供了依据。

（三）在思想史、文学史等领域中的研究价值

元代道教史籍不仅是研究道教史、古代史的重要资源，也是整个传统文化研究的资料宝库，它可以为许多领域的研究提供宝贵材料。

首先，元代道教史籍包含丰富的思想史资料。其一，道教立足于自身，吸收儒家、佛教思想精华而形成的三教圆融思想。其中的有容乃大的思想、三教圆融的观念及金元时期道教以三教合一为旗帜，创立新教派的思想，在元代道教史籍中都很突出，是研究儒、释、道诸家思想史的重要资料。其二，元代道教史籍蕴含着丰富的修道成仙理论，尤以宋元时期的修道成仙思想最为丰富和集中。具体表现为修道理论向先秦道家思想归复，反对服食、炼丹等求仙术，提倡内丹、心性修炼，反对肉体飞升，提倡灵魂成仙学说等几个层面。修道成仙理论的变革还表现在面向民众的传播理念上，如重视建立宫观、强调度化普通民众和适应宗教

下层化的需要、简化科仪法式等思想。其三，元代道教史籍所体现的社会思想虽然较为驳杂，但其中也包含着很多积极因素。如道教提倡的“一切有形，皆有道性”的平等精神，周穷济急、救人救物的向善观念，尊重生命、反对杀戮的重生思想等皆有不同程度的体现。这些思想不仅在思想史上独具魅力，在当今社会也有重要的现实意义。

其次，元代道教史籍收录大量的文坛巨子的碑文、诗赋等文学史料，在文学史上占有重要地位。^①《茅山志》的《录金石》、《金薤编》两门，《洞霄图志》的《碑记门》，《仙都志》之《碑记》、《题咏》，《四明洞天丹山图咏集》等书，都有丰富的诗文作品，很多被收于《全唐文》、《全唐诗》、《全宋诗》、《全元文》等大型诗文中。《甘水仙源录》卷一〇《题甘河遇仙宫诗》以及《金莲正宗记》、《金莲正宗仙源像传》、《长春真人西游记》、《纯阳帝君神化妙通纪》等书，存有全真道士的词作很多，唐圭璋编《全金元词》便收录多条。^②

此外，元代道教史籍在绘画、书法等艺术领域也有一定的史料价值。在绘画方面，《金莲正宗仙源像传》、《玄元十子图》、《新编连相搜神广记》、《许太史真君图传》、《长春大宗师玄风庆会图》、《启圣嘉庆图》等书，都配有许多插图，^③是研究中国绘画史的难得资料。在书法方面，《茅山志》为书法史提供了不少宝贵的资料。^④《仙都志》、《甘水仙源录》等收录许多书法名家作品，《玄元十子图》更是由大书法家赵孟頫编绘的。这些都是研究书法史最为难得的资料。

因此，元代道教史籍是道教史籍的重要组成部分，在道教史、古代史及思想文化史等领域有重要的研究价值，其学术地位应该得到确认。

① 事实上，很多神仙传记、宫观山志、游记作品首先是被当作文学作品来研究的，已被学界广为认同的“道教文学”即以此为研究对象，足见这些作品具有很高的文学价值。

② 唐圭璋《全金元词》：马钰《暮山溪·赠萧真人》（第266页）、《炼丹砂·赠清静散人孙不二》（第398页），皆出自《金莲正宗记》；谭处端《南乡子》（第422—423页），出自《金莲正宗仙源像传》；郝大通《南柯子·示众》（第423页），出自《金莲正宗记》；丘处机《点绛唇》、《贺圣朝》两首、《凤栖梧》三首、《恨欢迟》（第478—479页），皆出自《长春真人西游记》；《瑶台第一层》（第479页）出自《金莲正宗记》；苗善时《步蟾宫》、《望江南》（第1238页），出自《纯阳帝君神化妙通纪》。中华书局，1979年版。

③ 事实上，《洞霄图志》、《四明洞天丹山图咏集》元本皆有图，但现存《道藏》等通行本皆无；据学者考证，元本《玄元上帝启圣录》亦有图（参见王光德、杨立志《武当道教史略》，第138页）。

④ 参见卢仁龙《〈道藏〉本〈茅山志〉研究》，《社会科学战线》1992年第2期。

二、元代道教史籍的不足

尽管元代道教史籍有着重要的学术地位和影响,但是,作为宗教文献,不可避免地存在一些不足之处。这种不足,既反映在体裁体例方面,又体现在内容方面。

在体裁体例方面。首先,元代道教史籍体裁种类偏少。与元代世俗史书的纪传、编年、传记、方志等体裁丰富、卷帙浩繁相比,^①同一时期的道教史籍的体裁种类相对单一,卷帙也少得多。元代道教史籍以谱录、传记、碑铭集、宫观山志为主,缺少纪传体这种最为重要的史书体裁,编年体也仅有《七真年谱》等少量史书。纪传体史书,包举历史的各个侧面,巨细无遗,洪纤靡失;编年体最大的优点是对同一时间内各方面的大事兼载并蓄,上下若干年的历史进程如线串珠,既便于考察一代之兴衰,也便于纵观一时之大势,“理尽一言,语无重复”;^②而占元代道教史籍主体的谱录、传记、碑铭集等体裁,都只是长于一帮一派或某一仙真事迹的记述。宫观山志则囿于一山一观的历史沿革、山水物产、人物事件。难以全面反映一个时代道教发展的全貌,这是元代道教史籍的缺憾。^③

其次,元代道教史籍有叙事情节相对简单、过于程式化的弊病。这一缺点主要体现在仙传类文献之中。早期神仙传记《列仙传》收录七十余人,不论人物的轻重缓急,道性高低,都同等处理,少者三五十字,多者百余字,分量相差不大,存在叙事单一、情节简单之弊;又用力过于平均、重点人物难于彰显之憾。元代道教史籍对这一缺陷有所克服,但还没有彻底纠正。如《仙鉴》卷六之

① 元代纪传体史书以官修《宋史》、《辽史》、《金史》为代表,合计650多卷。编年体史书很多,据钱大昕《补元史艺文志》卷二“编年类”记载,单是《资治通鉴》的注、论、补、续之作,即有16种,计650多卷。历朝实录计15部,更是编年体史书中的鸿篇巨制。典志体史书在元代史书中占重要地位,如《元典章》60卷、《经世大典》880卷、《大元通制》88卷、马端临《文献通考》348卷等。方志体史书如《元一统志》700余卷等。还有大量的传记、杂史、谱牒、目录等。

② 见杨燕起、高国抗主编《中国历史文献学》(修订本),第393页。北京图书馆出版社,2003年版。

③ 道教本有编撰纪传体、编年体史书之传统,据《资治通鉴后编》卷一〇一云:宋徽宗曾“御笔提举道录院见修《道史》:表不须;设纪,断自天地始分,以三清为首,三皇而下帝王之得道者,以世次先后列于纪;志为十二篇;传分十类”。可见,此《道史》乃是一部贯通古今的官修纪传体道史,惜乎亡佚。北宋贾善翔《犹龙传》、南宋初谢守灏《混元圣纪》等,单从体裁上看,都是十分出色的编年体道教史书。元代道教学者没能继承前世传统,创造性地编纂多种体裁的道教史籍,是很遗憾的。

九元子、上黄先生、常生子、长存子等十余位仙真传记，每传只有一句，难以成文。卷二七关于净明派仙真的叙述，事迹雷同、形式呆板。李剑国先生曾批评道教传记：“内容的单一、雷同，形式的粗糙，使之成为最乏艺术美感的东西”。^①李先生批评的虽然是唐、五代时期的道教传记，但这种缺憾在元代道教史籍中也不同程度地存在。笔者并不赞成以文学性、艺术性的高低作为评判道教传记价值的唯一依据，但这种相对乏味的形式，还是折射出道教史籍在撰述理论和手法上缺乏创新的不足。

复次，辑录不著出处，也是元代道教史籍的一个显著缺点。如《仙鉴》及其《续编》、《后集》收录仙真近九百人，系辑录大量前世史传、神仙传记而成。唐宋以来，道教传记散失甚多，赖此书保存不少道教史资料，具有很大的辑佚价值。但因其辑录诸书多未著明出处，也使其辑佚价值大打折扣。如六朝见素子撰《洞仙传》一〇卷，久佚。中国台湾学者严一萍据《云笈七签》得七十七人，他在辑佚本《洞仙传》序文中说：“《洞仙传》十卷，当不止七十七人”，“元道士赵道一撰《历世真仙体道通鉴》，辑录诸仙传皆不著出处，然据《云笈七签》本加以核对，知《洞仙传》亦在辑录之中。惜于七十七人之外，未能加以指证也”。^②严一萍辑唐末五代杜光庭撰《仙传拾遗》、《王氏神仙传》、宋贾善翔撰《高道传》时，同样遇到了这一问题。这实在是一件令人十分惋惜的事。否则，利用《仙鉴》可以辑佚更多的亡佚道书，最大程度地揭示它们的原貌，其学术价值将大得多。比较而言，《茅山志》征引文字时绝大多数都标明来源，遗憾的是，此例并未得到一贯坚持，如卷六《括神区篇》和卷一三、一四《仙曹署篇》取资、化用陶弘景《真诰》之处甚多，多数没有写明出处。当然，并不是所有的元代道教史籍都有辑录不著出处的不足，《仙都志》、《武当福地总真集》在征引时，皆明确标明出处，甚为可取。

再次，编纂人员为了神化本教，或称道教典籍降自天宫，或称授于上古仙真，或者干脆不加署名。所以考察道书的作者、年代是一件很费力气的事，从而影响了该书的使用。元代道教史籍也存在这种情况，《梓潼帝君化书》、《清河内传》，以梓潼神鸾坛降笔写成；《庐山太平兴国宫采访真君事实》、《天台山志》、

① 李剑国：《唐五代志怪传奇叙录》，第31页。南开大学出版社，1993年版。李先生是把道教传记当作道教小说来研究的，因此，更为看中其艺术性。

② 见素子撰、严一萍辑《洞仙传》序。《道教研究资料》（第一辑），台北艺文印书馆，1992年版。

《启圣录》、《宫观碑志》等多种著述，未标明作者。其中，只有少数作品，大致可以确定著者身份，大多数则成了不解之谜。这些都是人们研究、利用元代道教史籍的不利因素。

此外，元代道教史籍在材料详略的处理上，也存在着一定问题。对那些有利于道教的材料不厌其详，不利于道教发展的材料尽量从略，甚至避而不谈。这种方式显然与史家强调的实事求是的原则相背离。

在内容方面，元代道教史籍也存在着明显的不足之处。首先，道教典籍掺杂着许多虚妄的内容，世俗学者对此多有诟病。较之以往，元代道教学者虽有崇实求真的努力，但作为宗教文献，元代道教史籍仍然多有虚妄之处。尤其是谱录、传记类文献，半真半假，无根无据、子虚乌有的内容随处可见。其次，各教派史籍在元代道教史籍中分布不均，总量偏少，不能充分反映宋元时期道教流派众多的事实。其中，全真教史籍最多，有《甘水仙源录》等十余种，还有净明道之《净明忠孝全书》、茅山宗之《茅山志》、清微派之《清微仙谱》、龙虎宗之《龙虎山志》等。而在宋元时期活跃于南方的阁皂宗、天心派、神霄派、东华派，以及活跃于北方的太一道、真大道等道派，基本没有专门史籍，给学人全面认识各派的历史带来很大困难。

三、利用元代道教史籍应注意的问题

对元代道教史籍存在的这样和那样的不足，应该有充分的认识。在使用之前，首先要考虑到这些不足，并尽可能地通过考证、推理、论证的形式加以解决，以免得出不严密甚至错误的结论。在这一过程中，我们要特别注意以下问题。

（一）加强辑佚、版本、校勘等问题研究，利用时注意与其他道教典籍和教外史籍的结合

利用元代道教史籍之前，首先要做好辑佚、版本和校勘工作。现存元代道教史籍大部分收录于《道藏》中，但《道藏》在编修方面存在着明显不足。一是收录不全。修藏之时，福建龙溪县玄妙观还度有宋代《政和道藏》，编修者竟然没有据此增补成藏。对此，陈国符指斥修《道藏》之道士不仅“学术浅陋”，而

且“搜访道书，亦未周遍”。^①即便对元代焚经后的新出道教史籍，《道藏》仍有遗漏。如元代武当道士编《启圣嘉庆图》（又名《武当嘉庆图》），清黄虞稷《千顷堂书目》尚有著录，说明该书在清初尚有刻本传世，若收入丛书中，断然不至于散佚，《道藏》居然没有收录。所以，为了尽可能地了解元代道教史籍的全貌，辑佚工作是必不可少的。二是对原书任意删削。刘道明编纂《武当福地总真集》，曾请承务郎襄阳路均州达鲁花赤兼管本州诸军奥鲁、劝农事息刺忽为该书作序，明初把该书编入《道藏》时，将该序删掉。元版《洞霄图志》、《启圣录》、《四明洞天丹山图咏集》、《徐仙翰藻》都是有图像的，《道藏》也给删掉了。又将《洞霄图志》六卷删节成三卷，易名为《大涤洞天图记》。幸亏有单行本《洞霄图志》存世，使其免成残卷。所以，我们见到的不少《道藏》本元代道教史籍并非原貌，使用前需加考辨。三是校勘不精。如《玄品录》五卷，收录自周之尹喜至宋之留用光，凡一百三十五人，是一部重要的道教史籍。惜《道藏》刊刻不精，颇多伪讹。赖今人严一萍校勘，“使向之疑难不可通读者，涣然顺适”。^②另外，一些元代道教史籍诡称天神口授，如《梓潼帝君化书》就是梓潼神的“自传”，对此教内神话虽不必究诂，但对这样的道书的产生年代加以考辨还是应该的。

其次，还要注意与其他道教典籍和教外史籍相结合。对任何类型文献的研究，只局限于这些文献本身肯定是不够的，都需要结合其他相关材料，向深度和广度挖掘、拓展，以便从更广阔背景下对所研究的文献有更准确的认识。鉴于元代道教史籍存在的体裁单一、总量偏少、对不利于本教的事件讳莫如深等局限，这一点显得尤其重要。除了道教史籍之外，《道藏》及藏外道书存有大量的诗文集、语录、表奏、赞颂等文献，其中蕴藏着丰富的道教史材料，可以弥补元代道教史籍体裁及总量上的不足。元代道教史籍对王朝抑道和佛道争衡等重大事件缄口不提，不利于人们全面、准确地了解道教与政治、佛教的关系。在利用这些典籍时，还需要结合世俗和佛教史籍的相关记载。

① 陈国符：《道藏源流考》，第177页。中华书局，1963年版。

② 张雨撰、严一萍校《玄品录》序。《道教史研究资料》（第一辑），台北艺文印书馆印行，1992年版。

（二）辩证地看待虚妄的内容，处理好教内神话（仙话）、民间传说与信史的关系

在文本中充斥着许多虚妄不实的文字，是元代道教史籍的一大弊病；如何看待、处理这些内容，也是我们利用元代道教史籍时的一大难点。笔者以为，对其采取简单地否定或回避的处理方式，都是不正确的。只有遵循具体问题具体分析的原则，辩证地对待这些内容，才是唯一正确的选择。对于歪曲事实、捏造假象而产生的虚妄文字，当然要予以纠正或删除。如《启圣录》称，唐武则天时赠真武为“武当山传道真武灵应真君”，据可靠资料记载，宋真宗始封真武为“灵应真君”。故这条资料纯属伪造，不足为据。^①又如，《仙鉴》卷二九云孙思邈卒于唐永徽三年（652），还专门对此作了“考证”，说这一记载与《唐书》相同，而《释氏通鉴》记载孙思邈卒于唐永淳元年（682）是错误的。^②可是，真实情况是，《旧唐书》卷一九一记载与《释氏通鉴》完全相同，皆云孙思邈卒于永淳元年，错误的是自己而不是别人。《仙鉴》为了证明《释氏通鉴》的“不严谨”，竟然不顾事实，颠倒黑白，实不足取。类似这种为了抬高本道、排斥他教而杜撰的虚妄不实内容，在元代道教史籍中属个别现象，理应摒弃。但是，更多的“虚妄不实”内容属于教内神话（仙话）和民间传说，则应区别对待。

教内神话、民间传说与信史三者并非孤立存在，彼此之间是紧密地融合在一起的。如《妙通纪》，述吕洞宾世家及悟道、受道、隐化、神显、警世、济世、点化、戏弄之事，旨在尊奉吕洞宾为祖师，将其纳入全真教神仙系统。书中各种灵异多属教内神话，但主要内容皆有依据，多取材于两宋“信史”资料和大量的民间传说。^③由此，吕洞宾由史书和民间传说中的“散仙”变为“吕祖”，从而拥有了宗教祖师的威严性及神圣性。经过这样系统而大规模的宗教宣传，原来混杂不一的史书记载和民间传说逐步固定下来，并且因宗教祖师的威严性和神圣性而不可更易。显而易见，在《妙通纪》中，教内神话、民间传说与信史之间是一种同生共长、绵密互渗的关系。其他如《梓潼帝君化书》、《启圣录》以及林林

① 参见杨立志《真武——玄帝历代封号考》，《中国道教》1995年第2期。

② 《道藏》第5册，第269页中。

③ 两宋时记述吕洞宾事迹的史料很多，如杨亿、王旦《国史》、杨亿《谈苑》、江少虞《宋朝事实类苑》、王铎《默记》、陈师道《后山集》、郑景壁《蒙斋笔谈》、曾敏行《独醒杂志》、吴曾《能改斋漫录》、洪迈《夷坚志》等。参见欧明俊《神仙吕洞宾形象的演变过程》，《中国典籍与文化》2002年第2期；党芳莉《吕洞宾传说的早期形态及其在宋元之际的拓展》，《上海财经大学学报》2001年第4期。

总总的神仙传记，无不体现着这种关系。从这种意义上说，元代道教史籍中历世仙真的种种灵异，就是道教学者立足于本教神话，结合信史和民间传说，延伸、增饰而成的。

既然如此，我们该如何对待元代道教史籍中普遍存在的教内神话及民间传说呢？千百年来，古今学者大多认为道教神话与“信史”格格不入，动辄以“荒唐悠谬之谈，真伪亦无足深辨”、“神怪之说，不足据为典要”为由，^①弃之如敝屣。而历史学之主流也习惯于把传说与“信史”对立起来，视其为随意性、杜撰、人云亦云以及不可信的同义语。刘勰在提出“文疑则阙”、“贵信史”的治史原则的同时，又说：“然俗皆爱奇，莫顾实理，传闻而欲伟其事，录远而欲详其迹”，“此讹滥之本源，而述远之巨蠹也”。^②明确反对追求新奇而采用传闻的行为。到刘知几的《史通·采撰》中，则更明确表示史学家应“恶道听途说之违理，街谈巷议之损实”，^③基本上否定了传说在历史撰述中的意义。^④

实际上，这种对道教神话和民间传说的简单态度并不可取。首先，教内神话、民间传说与信史，是相对而言的。一方面，教内神话和民间传说也有一定程度的历史性与可信性。前文对《妙通纪》的分析，已经证明这一点。另一方面，没有绝对“真实”的历史文献，通常被人们奉为信史的正史，包括《史记》在内，也融入了大量的宗教信仰和传闻资料。^⑤从“真实性”意义上讲，信史与教内神话、民间传说只有程度的不同，应加以一定的重视和利用。其次，对待道教史籍中的教内神话、民间传说，应以一种全新的方式去解读，而不应执拗于对“真伪”问题的探究。在《梓潼帝君化书》、《启圣录》、《妙通纪》、《徐仙翰藻》、《庐山太平兴国宫采访真君事实》、《茅山志》、《净明忠孝全书》和诸多神仙传记中，梓潼帝君、真武帝君、纯阳帝君、二徐真君、采访真君、三茅真君、孝道许真君和无数得道仙真的灵异未必是真实可信的，但当时社会各阶层人士以各种方式对这些神灵的崇拜，却是真真切切的。剥离灵异故事的神秘色彩，这些道教史籍呈现出来的是丰富多彩的现实生活状态，尤其是精神信仰方面的实态。

① 《四库全书总目提要·子部·道家类存目》，《道教灵验记》、《墉城集仙录》条。

② 刘勰：《文心雕龙·史传》，第23页。《丛书集成》，中华书局，1985年版。

③ 刘知几撰、浦起龙释：《史通通释·采撰》，第76页。上海书店，1988年版。

④ 参见赵世瑜《传说·历史·历史记忆——从20世纪的新史学到后现代史学》，《中国社会科学》2003年第2期。

⑤ 参见陈虎、满涛《略论〈史记〉对远古传说的采用》，《山东大学学报》2003年第4期。

所以，刻意去探寻每一神话和传说人物在细节上的真伪，对于元代道教史籍的研究显得并不十分重要，更有意义的是去考察这些神话和传说是如何形成、为何形成的。譬如，以往学术界对净明道祖师许逊的研究往往着重探讨其形象的虚实，并过于肯定“实”的意义。对此，郭武先生指出：“‘真实’与否，对于许逊何以能被奉为净明道的祖师这一问题并无太大意义，因为对于道教信徒来说，他们并不十分关心自己所崇拜的神仙是否如世人所说的一般是‘真’还是‘伪’，而是关心神仙有多大的神通，有多少‘神迹’”；“甚至，我们还可以说，许逊之所以能被视为‘孝悌’和‘神圣’的象征而被奉为净明道的祖师，恰恰是因为那些在当今历史学者看来是‘虚构’的材料不断问世起了促成作用，是许逊‘虚像’不断丰富结果。因此，可以说这种‘虚构’，或称‘神化’、‘塑造’、‘改变’等，对于许逊崇拜的形成和发展有着巨大的意义”。^① 笔者以为，这一论述对于包括元代道教史籍在内的宗教文献的研究带有普遍的指导意义。即是说，利用元代道教史籍等宗教文献时，既要充分注意“实”的作用，也要从一个特殊的角度去看重其“虚”的意义。唯其如此，才能跳出传统史学对道教史籍设定的牢笼，揭示其底蕴和内涵，深化和丰富历史研究。

总之，普遍存在于元代道教史籍中的教内神话和民间传说，尽管与人们通常所说的信史有一定区别，但这并不是我们轻视它们的借口。在学术研究中，它们有着不同于信史的独特作用。

综上所述，包括元代道教史籍在内的宗教学文献，同其他的古代文献一样，也是宝贵的历史文化遗产。鉴于宗教的复杂性和历史性，我们利用宗教文献进行科学研究时，应该坚持以历史唯物主义的科学方法为指导原则，既要谨慎地剔除其中消极的、非理性的因素，又要充分肯定其积极的、合理的内容；即使对那些“虚妄不实”的文字，也要辩证地分析，从而揭示宗教史发展以及社会史、思想文化史发展的面目。这是利用任何宗教典籍时都要特别注意的问题。

^① 郭武：《〈净明忠孝全书〉研究》，第147—148页。

主要参考文献

一、道教典籍

- [1] 禄昭闻 凝阳董真人遇仙记 [M] 道藏 [Z] 北京, 上海, 天津: 文物出版社, 上海书店, 天津古籍出版社 (以下缩写为北京: 文物出版社), 1988。
- [2] 赵道一 历世真仙体道通鉴, 续编, 后集 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [3] 刘大彬 茅山志 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [4] 苗善时 纯阳帝君神化妙通纪 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [5] 张 轸 太华希夷志 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [6] 王处一 西岳华山志 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [7] 佚名 天台山志 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [8] 秦志安 金莲正宗记 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [9] 刘天素 金莲正宗仙源像传 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [10] 李道谦 七真年谱 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [11] 耶律楚材 玄风庆会录 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [12] 赵孟頫 玄元十子图 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [13] 陈 采 清微仙谱 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [14] 佚名 清河内传 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [15] 陈性定 仙都志 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [16] 曾 坚 四明洞天丹山图咏集 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [17] 佚名 庐山太平兴国宫采访真君事实 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [18] 佚名 体玄真人显异录 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [19] 佚名 云阜山申仙翁传 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。

- [20] 佚名 许真君仙传 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [21] 佚名 许太史真君图传 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [22] 李道谦 终南山祖庭仙真内传 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [23] 朱象先 终南山说经台历代真仙碑记 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [24] 朱象先 古楼观紫云衍庆集 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [25] 佚名 玄天上帝启圣录 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [26] 佚名 玄天上帝启圣灵异录 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [27] 刘道明 武当福地总真集 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [28] 佚名 宫观碑志 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [29] 李道谦 甘水仙源录 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [30] 张雨 玄品录 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [31] 邓牧 大涤洞天图记 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [32] 陈致虚 金丹大要列仙志 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [33] 陈致虚 金丹大要仙派 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [34] 黄元吉 净明忠孝全书 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [35] 李志常 长春真人西游记 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [36] 陈梦根 徐仙翰藻 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [37] 佚名 道藏阙经目录 [M] 道藏 [Z] 北京: 文物出版社, 1988。
- [38] 丘处机 丘处机全书 [M] 藏外道书 [Z] 成都: 巴蜀书社, 1994。
- [39] 元明善 龙虎山志 [M] 藏外道书 [Z] 成都: 巴蜀书社, 1994。
- [40] 秦子晋 绘图三教源流搜神大全 [M] 上海: 上海古籍出版社, 1990。
- [41] 守一子 道藏精华录 [M] 杭州: 浙江古籍出版社, 1989。
- [42] 邓牧 洞霄图志 [M] 丛书集成初编 [Z] 北京: 中华书局, 1985。

二、相关古籍

- [1] 李焘 续资治通鉴长编 [M] 北京: 中华书局, 1990。
- [2] 李昉 太平广记 [M] 北京: 中华书局, 1981。

- [3] 李昉 太平御览 [M] 北京: 中华书局, 1960。
- [4] 脱脱 宋史 [M] 北京: 中华书局, 1977。
- [5] 脱脱 辽史 [M] 北京: 中华书局, 1974。
- [6] 脱脱 金史 [M] 北京: 中华书局, 1975。
- [7] 马端临 文献通考 [M] 北京: 中华书局, 1986。
- [8] 虞集 道园学古录 [M] 四部丛刊初编 [Z] 上海: 商务印书馆, 1935。
- [9] 宋濂 元史 [M] 北京: 中华书局, 1976。
- [10] 永瑆 四库全书总目提要 [M] 海口: 海南出版社, 1999。
- [11] 钱大昕 补元史艺文志 [M] 二十五史补编 [Z] 北京: 中华书局, 1955。
- [12] 倪燦, 卢文昭 补辽金元艺文志 [M] 二十五史补编 [Z] 北京: 中华书局, 1955。
- [13] 金门诏 补三史艺文志 [M] 二十五史补编 [Z] 北京: 中华书局, 1955。
- [14] 陈铭珪 长春道教源流 [M] 道教研究资料 [Z] 台北: 艺文印书局, 1974。
- [15] 刘鉴泉 道教征略 [M] 推十书 [Z] 成都: 成都古籍书店影印本, 1996。
- [16] 丁谦 元长春真人西游记地理考证 [M] 道教研究资料 [Z] 台北: 艺文印书局, 1974。
- [17] 王国维 长春真人西游记注 [M] 道教研究资料 [Z] 台北: 艺文印书局, 1974。

三、今人论著

- [1] 刘师培 读道藏记 [M] 道藏要籍选刊 [Z] 上海: 上海古籍出版社, 1989。
- [2] 陈垣 道家金石略 [M] 北京: 文物出版社, 1988。
- [3] 陈垣 南宋初河北新道教考 [M] 北京: 科学出版社, 1958。
- [4] 陈国符 道藏源流考 [M] 北京: 中华书局, 1963。
- [5] 孙克宽 宋元道教之发展 [M] 台中: 东海大学, 1966。

- [6] 孙克宽 元代道教之发展 [M] 台中: 东海大学, 1968。
- [7] 潘雨廷 道藏书目提要 [M] 上海: 上海古籍出版社, 2003。
- [8] 傅勤家 中国道教史 [M] 上海: 上海书店, 1990。
- [9] 任继愈 道藏提要 [M] 北京: 中国社会科学出版社, 1991。
- [10] 任继愈 中国道教史 [M] 北京: 中国社会科学出版社, 2001。
- [11] 陈鼓应 道家文化研究 [M] 上海: 上海古籍出版社, 1994。
- [12] 胡孚琛 中华道教大词典 [M] 北京: 社会科学文献出版社, 1995。
- [13] 卿希泰 中国道教史 [M] 北京: 四川人民出版社, 1996。
- [14] 卿希泰 中国道教 [M] 上海: 东方出版中心, 1994。
- [15] 卿希泰 中国道教思想史纲 [M] 成都: 四川人民出版社, 1985。
- [16] 崔竹筠 元史艺文志辑本 [M] 北京: 北京燕山出版社, 1990。
- [17] 李养正 当代道教 [M] 北京: 东方出版社, 2000。
- [18] 朱越利 道经总论 [M] 沈阳: 辽宁教育出版社, 1991。
- [19] 胡孚琛, 吕锡琛 道学通论 [M] 北京: 社会科学文献出版社, 2004。
- [20] 李养正 道教概论 [M] 北京: 中华书局, 1989。
- [21] 道教协会研究室 道教史资料 [M] 上海: 上海古籍出版社, 1991。
- [22] 郑素春 全真教与大蒙古国帝室 [M] 台北: 学生书局, 1987。
- [23] 郑素春 元朝统治下的茅山道士 (1260—1368) [M] 台北: 蒙藏委员会, 1999。
- [24] 周绍贤 道教全真大师丘长春 [M] 台北: 台湾商务印书馆, 1982。
- [25] 唐代剑 王嘉丘处机评传 [M] 南京: 南京大学出版社, 2000。
- [26] 周晓红 丘处机传 [M] 北京: 京华出版社, 2002。
- [27] 赵益 丘处机 [M] 南京: 江苏人民出版社, 1999。
- [28] 赵卫东 丘处机与全真道 [M] 济南: 山东文艺出版社, 2004。
- [29] 纪流 成吉思汗封赏长春真人之谜 [M] 北京: 中国旅游出版社, 1988。
- [30] 王兴平, 黄枝生, 耿熏 中华文昌文化 [C] 成都: 巴蜀书社, 2004。
- [31] 詹石窗 南宋金元的道教文学研究 [M] 上海: 上海文化出版社, 2001。
- [32] 詹石窗 南宋金元的道教 [M] 上海: 上海古籍出版社, 1989。
- [33] 黄小石 净明道研究 [M] 儒道释博士论文丛书 [Z] 成都: 巴蜀书

社, 1999。

- [34] 郭武 净明忠孝全书研究 [M] 北京: 中国社会科学出版社, 2005。
- [35] 孔令宏 宋明道教思想研究 [M] 北京: 宗教文化出版社, 2002。
- [36] 干春松 神仙信仰与传说 [M] 北京: 中国人民大学出版社, 1992。
- [37] 杨玉辉 道教人学研究 [M] 北京: 人民出版社, 2004。
- [38] 郭武 道教教义与现代社会 [C] 上海: 上海古籍出版社, 2003。
- [39] 杨建波 道教文学史论稿 [M] 武汉: 武汉出版社, 2001。
- [40] 峰屋邦夫 金代的道教研究王重阳和马丹阳 [M] 东京: 汲古书院, 1992。
- [41] 蜂屋邦夫 金元时代的道教——七真研究 [M] 东京: 汲古书院, 1998。
- [42] 溁德忠 道教诸神 [M] 成都: 四川人民出版社, 1988。
- [43] 福井康顺 道教 [M] 上海: 上海古籍出版社, 1990。
- [44] 溁德忠 中国の宗教改革——全真教の创立 [M] 京都: 法藏馆, 1967。
- [45] 秋月观暎 中国近世道教的形成——净明道的基础研究 [M] 北京: 中国社会科学出版社, 2005。

四、今人论文

- [1] 唐明邦 一言止杀, 功垂万代——读长春真人西游记 [J] 宗教学研究, 2004, (1)。
- [2] 钟婴 长春真人西游记述评 [J] 杭州师范学院学报, 1995, (1)。
- [3] 孙王成 元版茅山志的作者究竟是谁 [J] 中国道教, 2001, (1)。
- [4] 朱越利 读茅山志札记五则 [J] 世界宗教研究, 1998, (4)。
- [5] 卢仁龙 道藏本茅山志研究 [J] 社会科学战线, 1992, (2)。
- [6] 徐建勋 茅山志及其版本初探 [J] 道教学探索, 1994, (8)。
- [7] 徐建勋 茅山志作者考证及其内容 [A] 道教的历史与文学 [C] 嘉义: 南华大学宗教文化研究中心, 2000。
- [8] 姚道冲 道藏全真著作的历史价值 [J] 食货月刊第八卷, 1978, (5)。
- [9] 赖依缦 元代道藏概述 [J] 道教学探索, 1991, (4)。
- [10] 张应超 李道谦与全真道 [J] 中国道教, 1996, (3)。

- [11] 肖燕翼 张雨生卒年考 [J] 故宫博物院院刊, 1998, (1)。
- [12] 孙克宽 元代的一个文学道士张雨 [J] 寒原道论, 1972: 285—311。
- [13] 徐建勋 元道士张雨研究 [D] 成功大学历史研究所, 1997。
- [14] 徐建勋 亦道亦儒话张雨 [J] 道教学探索, 1992, (6)。
- [15] 徐建勋 张雨及其文学造诣研究 [A] 宗教与心灵改革研讨会论文集 [C] 高雄: 高雄道德院, 1997。
- [16] 唐代剑 王嘉生平事迹考述 [J] 宗教学研究, 2001, (1)。
- [17] 张晓松 论马钰在全真教中的作用和地位 [J] 中国道教, 2004, (3)。
- [18] 李远国 长春济世有奇功——论丘处机对全真道的贡献 [J] 中国道教, 1997, (1)。
- [19] 舒天啸 长春丘真人磻溪六年述略 [J] 中国道教, 1995, (3)。
- [20] 舒天啸 长春丘真人龙门七载述略 [J] 中国道教, 1996, (3)。
- [21] 舒天啸 长春丘真人振教祖庭述略 [J] 中国道教, 1999, (4)。
- [22] 晓红 论丘处机与成吉思汗论道的历史特质 [J] 山西师大学报, 1998, (4)。
- [23] 申喜萍 丘处机的美学思想试探 [J] 宗教学研究, 2002, (3)。
- [24] 吕锡琛 丘处机西行论道及其社会意义探析 [J] 中国道教, 2003, (1)。
- [25] 张应超 简论丘处机传道中对全真道发展的贡献 [J] 世界宗教研究, 2000, (4)。
- [26] 郭武 丘处机道教思想述评 [J] 宗教学研究, 1994, (1)。
- [27] 刘焕玲 全真教丘处机行道救世及其贡献 [J] 道教学探索, 1991, (4)。
- [28] 刘焕玲 全真教初期的困境与王玉阳之贡献 [A] 道教的历史与文学 [C] 嘉义: 南华大学宗教文化研究中心, 2000。
- [29] 刘焕玲 全真教体玄大师王玉阳之研究 [D] 成功大学历史研究所, 1994。
- [30] 刘焕玲 斋醮与全真教初期之传布——以王玉阳为例 [A] 宗教与心灵改革研讨会论文集 [C] 高雄: 高雄道德院, 1997: 551—569。
- [31] 郭武 全真大师李志常传略 [J] 中国道教, 1998, (1)。

- [32] 赵荣响 道教七真刘谭孙传道洛阳考 [J] 中国道教, 2001, (5)。
- [33] 张邦建 略论陈抟在中国文化史上的地位 [J] 安徽史学, 1998, (2)。
- [34] 徐兆仁 宋史陈抟传旁考 [J] 史学月刊, 1999, (1)。
- [35] 康豹 元代全真道士的史观与宗教认同——以玄风庆会图为例 [J] 燕京学报, 2003, (15): 95—107。
- [36] 贺次君 文昌帝君考 [J] 逸经, 1936, (9)。
- [37] 张泽洪 道教文昌帝君述略 [J] 文史杂志, 1993, (4)。
- [38] 唐代剑 试论梓潼神在宋代之发展 [J] 中国道教, 1995, (4)。
- [39] 李桂红 文昌帝君劝善思想探析 [J] 中国道教, 2002, (5)。
- [40] 卿希泰, 姜生 文昌帝君的信仰及其神仙思想的道德决定论 [J] 江西社会科学, 1996, (6)。
- [41] 许道龄 玄武之起源及其蜕变考 [J] 史学集刊, 1947, (5)。
- [42] 杨立志 真武——玄帝历代封号考 [J] 中国道教, 1995, (2)。
- [43] 曾召南 宋元明皇室崇信真武缘由刍议 [J] 宗教学研究, 1996, (2)。
- [44] 唐代剑 论真武神在宋代的塑造与流传 [J] 中国文化研究, 2000, (3)。
- [45] Grootaers, Willem A, The Hagiography of the Chinese God Chen—wu: The Transmission of Rural Tradition in Chahar, Folklore Studies, 1952: 139—181。
- [46] 马晓宏 吕洞宾神仙信仰溯源 [J] 世界宗教研究, 1986, (2)。
- [47] 欧明俊 神仙吕洞宾形象的演变过程 [J] 中国典籍与文化, 2002, (2)。
- [48] 李刚 唐代的许逊崇拜与宋元净明道的发生 [J] 中国道教, 1990, (3)。
- [49] 苟波 道教仙传和神魔小说中的去欲就善思想 [J] 宗教学研究, 1996, (3)。

后 记

这部书是在我的博士论文的基础上修改完成的，也是河北省教育厅科学研究计划项目《道教史籍研究——以元代为中心》和唐山师范学院博士基金项目《元代道教史籍研究》的最终成果。

二〇〇四年九月，我负笈京华，考入北京师范大学古籍研究所，承蒙业师周少川先生不弃，忝列为周门弟子。先生学识广博，眼界宏阔，分析问题高屋建瓴，尤其是对学术的热情以及做学问的气度和格局，使我深深折服。我秉性鲁钝，虽亲炙教泽，却难以理解先生之万一，这是我十分遗憾的。但三年的门下受教，将是我一生的财富。

入学后，经过一段时间的阅读和思考，在先生的指导下确定元代道教史籍为论文选题。在选题过程中，先生给了我极大的指导和帮助。从事道教史籍的研究，不仅需要历史文献学的相关知识，还涉及宗教史、哲学史等许多领域。这使我一度十分迷茫，无从入手。先生多次指点迷津，方使我理清思路，走入正轨。在搜集资料时，先生竭尽全力，为论文的撰写扫清障碍。现在还清晰地记得先生从台湾讲学归来，为我带回一大摞研究资料。这些资料不仅对撰写论文大有帮助，更重要的是精神上的鼓舞。对于论文的撰写，先生更是关怀备至，从谋篇布局，到遣词造句，都倾注了极大的心血。得知论文要出版，先生又欣然为序。在付梓的同时，我首先要感谢先生，没有先生手把手的教导、不厌其烦的讲解和无微不至的关怀，这部书是根本不可能完成的。

在论文撰写、开题、评审、答辩过程中，中国社会科学院历史研究所陈祖武研究员、施丁研究员、陈高华研究员，北京师范大学历史学院吴怀祺教授、汪高鑫教授、向燕南教授、张涛教授，中国人民大学历史学院牛润珍教授，北京师范大学古籍研究所邓瑞全教授，中国军事科学院刘庆研究员，北京社会科学院历史所王岗研究员，对论文提出了许多中肯的意见和建议；首都师范大学历史学院的王永平教授、北京师范大学哲学与社会学院宁俊伟博士、中国社会科学院哲学研究所姜守诚博士等人，为我的论文提供了不少材料。人民出版社的邵永忠博士为本书的出版付出了大量艰辛的劳动。论文出版前，对诸位师友表示诚挚的谢意。

几年来，我一心求学，无暇他顾，每每疏于家事，我的家人默默地承担了照顾家庭的重任。此时此刻，我真的不知道用什么样的语言来表达我的感激之情。俗话说，大恩不言谢，那就让我以今后更加努力的工作来报答老师、朋友、同门、亲人们的关心和爱护吧。

刘永海

二〇〇九年十一月十九日