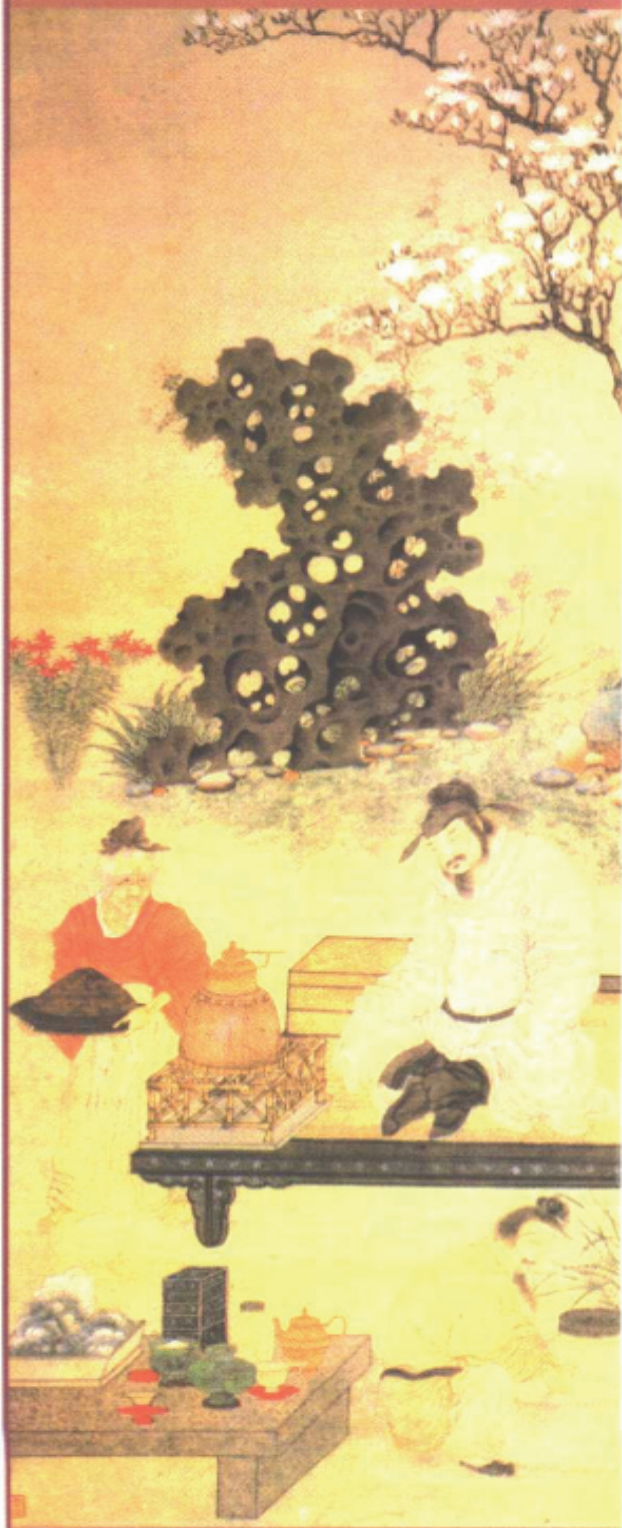




中国历史小丛书

# 中国道教

牟钟鉴◎著



 广东人民出版社

# 中国道教

牟钟鉴 著

广东人民出版社

---

## 图书在版编目(CIP)数据

中国道教/牟钟鉴著. —广州:广东人民出版社, 1996. 7  
ISBN 7-218-02165-4

I. ①中…②历…  
I. 牟…  
II. 道教史—中国  
IV. B959.2

## 中国道教

牟钟鉴 著

广东人民出版社出版发行

肇庆新华印刷有限公司印刷

(厂址:肇庆市星湖大道)

787×1092毫米 32开本 5.875印张 120,000字

1996年7月第1版 2001年1月第2次印刷

印数 10,001—13,000册

ISBN 7-218-02165-4/B·50

定价:11.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与承印厂联系调换。

## 作者简介

牟钟鉴，山东烟台人，1939年生。北京大学哲学系中国哲学史专业研究生毕业。1966年至1987年在中国社会科学院世界宗教研究所从事中国哲学与宗教的学术研究。1987年底至今在中央民族大学哲学系从事教学与科研工作。现为中央民族大学教授、中国社会科学院研究生院兼职博士生导师、清华大学思想文化研究所兼职教授。主要著作有：《吕氏春秋与淮南子思想研究》、《中国宗教与文化》、《道教通论》（主编兼作者）、《中华文明史》1—10卷（宗教史分科主编兼作者）、《中国哲学发展史》1—4卷（主要作者之一）、《中 民国宗教史》（合写）等。发表论文百余篇。

# 目 录

## 第一章 早期道教的孕育与诞生

- 一、中国道教的特色 ..... ( 2 )
- 二、道教源于古代文化 ..... ( 4 )
- 三、早期道教经典：《太平经》与《周易参同契》  
..... ( 14 )
- 四、太平道与黄巾起义 ..... ( 25 )
- 五、五斗米道与《老子想尔注》 ..... ( 31 )

## 第二章 魏晋南北朝道教的成长与整顿

- 一、道教一般情况和主要特点 ..... ( 42 )
  - 二、《黄庭经》是内修的经典 ..... ( 43 )
  - 三、道教神学的奠基人——葛洪 ..... ( 51 )
  - 四、寇谦之开创北魏天师道 ..... ( 62 )
  - 五、南朝两大道士：陆修静与陶弘景 ..... ( 67 )
-



### 第三章 隋唐道教的隆盛与嬗变

- 一、皇室推尊道教 ..... ( 78 )
- 二、清修派在理论上融会佛道 ..... ( 83 )
- 三、外丹道向内丹道过渡 ..... ( 87 )
- 四、道教的文化功能 ..... ( 92 )

### 第四章 宋金道教的开展与创新

- 一、宋真宗、徽宗之崇道 ..... ( 98 )
- 二、内丹学理论的系统化 ..... ( 103 )
- 三、符箓道教的新变化 ..... ( 107 )
- 四、道教直接影响了宋代理学 ..... ( 108 )
- 五、全真道、太一教、大道教 ..... ( 110 )

### 第五章 元代道教的分立与融通

- 一、丘处机与龙门派门徒 ..... ( 128 )
- 二、南方正一道的显荣 ..... ( 135 )
- 三、一个儒道结合的新道派——净明道 ..... ( 137 )

### 第六章 明代道教的俗化与散化

- 一、明代诸帝喜爱道教 ..... ( 144 )

- 
- 二、武当道教的兴起与内丹炼养术的发达 …… (150)
  - 三、《正统道藏》与《万历续道藏》的编撰 … (155)

## 第七章 清代道教的衰落与扩渗

- 一、正一道走向衰落 …………… (160)
- 二、王常月中兴全真道 …………… (162)
- 三、道书的整理和著述 …………… (167)
- 四、全真道之晚景 …………… (168)
- 五、道教与民间信仰、文学艺术、学术思想  
…………… (174)

## 早期道教的孕育与诞生

- 道教是中国土生土长的宗教
  - 道教的重要源头：神仙方术与先秦道家
  - 《太平经》是最早的道教经典
  - 《周易参同契》是丹鼎派最早的理论著作
  - “苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。”
  - 五斗米道与“三张”
-



## 一、中国道教的特色

中国历史上具有独立教团组织的大型宗教有五个：佛教、道教、伊斯兰教、天主教（公教）、基督教（新教），其中四个是从国外传进来而后具有了中国特色，只有道教是源于中国古代文化和宗教的土生土长的宗教，它也吸收佛教的营养，但更多表现出来的是中华民族传统信仰的特质。

道教崇拜的最高对象是“道”，道是天地万物的本原和宇宙发展的原动力，它又是沟通万物的宇宙本体和社会人生的最高真理，所以最值得尊贵。按道教的说法，道气化为三清尊神：元始天尊住玉清境，灵宝天尊住上清境，道德天尊住太清境。三清是道教崇拜的最高神灵，其中元始天尊地位最高，但影响最大的却是道德天尊，即太上老君，它是由老子神化而来的；太上老君既被认为是天神，又被认为是创立道教的教主，又著《道德经》为诸道经之首，故受到道教徒的特别尊敬。道教信仰和修炼的最高目标是长生不死、得道成仙，其次是治病健身、驱邪除鬼；同时内以治身，外以救世，强调功（内修之真功）行（积德之真行）两全，所以它对社会生活是关心的。从宗教活动方式来说，道教可以分成两大派别：炼丹派与符箓派。炼丹派又有外丹与内丹之别，其共同点是致力于炼养金丹，以求长生度世。符箓派重符咒、祈禳，为人解除苦难，求得福泰。

道教既有一般宗教的共性，更有独特的内涵和风格。其特色可分述如下。

第一,从宗教发生学的角度看,道教既不是典型的原生型宗教,也不是典型的创生型宗教,而是介于两者之间的宗教。其生成的特点是没有统一的创教教主和集中创教时间,其孕育过程缓慢而分散,经过多种渠道,在不同地区发展,逐渐汇合在一起,所以上限极不易确定。“老子创教”是宗教神话,史家不采。张道陵创建的只是五斗米道(学界尚有争议)。道教信仰中的多神崇拜和自然崇拜,表现了中国古代的宗教意识。

第二,从宗教教义学来看,道教是诸多宗教中最重现实生命的宗教。基督教、伊斯兰教认为今生暂短而苦难,但皈依上帝或真主,死后灵魂可以得救。佛教亦以人生为苦,以“无生”为解脱。只有道教以生为乐,重生恶死,其修道以现实生命为基础,形神相守,性命双修,使现实生命不断升华,最后达到脱胎换骨、性命永固的目的。道教所崇拜的大道,以“生”、“通”、“导”为基本内涵,就是指宇宙生生不息的永恒生命力,所谓“生道合一”,乃是使个体生命与永生之大道一体化。道教提出“我命在我不在天”的口号,最讲究养生修命,发展出一整套健身长寿的养生之道和开发慧命潜能的仙学。

第三,从宗教关系学上说,道教是诸宗教中较少排它性、较多包容性的宗教。它上溯远古,兼综百家,是多种文化融合的产物;在其后来的发展中,亦以开放的姿态,广纳博采,形成“包罗万象,贯彻九流”(陈撄宁语)的特点。孤立地看,道教自身力量不大,但道教通于百家,所以能成为传统社会三大精神支柱之一。道家不是道教,但道教始终依重道

家,在理论上沟通两家,使道教的影响成倍增长。道教又大量吸收佛教、儒学,并把自己的思想渗透到两家中去。历代编修的《道藏》收罗广博,百家之作,多纳其中,由此而成为中国文化史资源宝库。道教被讥为“杂而多端”,但它能汇合众流而不失其主旨。道教表现了中国人多神共信、驳杂不纯的信仰特质。

第四,从宗教文化学的角度看,道教正式教徒人数之有限与道教文化影响之广大成鲜明对比,其他宗教极为少见。道教信徒历来是五大教中最少的,从未超出几十万人。但道教对中国文化的影响却远远超出教徒的范围而达到各阶层、各领域、各地区,是全局性的影响。中国基督教、伊斯兰教人数虽多,其影响基本在教徒范围之内。道教最与民间信仰接近,许多民间宗教脱胎于道教,老君庙、东岳庙、真武庙随处可见。在文学艺术方面,道教仙话是文艺创作的重要源泉,从指导思想、艺术构思到故事情节、语言表述,无不渗透着道教的影响,民间文艺更不乏道教内容。在治病养生方面,道教与中医密不可分,内丹功法衍生出成百上千种气功的功法流行于中国各地,为提高民族体质做出了贡献。由于道教与中国文化、民族性格有密切关系,所以鲁迅先生说:“中国根柢全在道教。”道教文化是中国传统文化的重要组成部分。

## 二、道教源于古代文化

早期道教的主要来源,可以简述如下:

第一,来源于古代宗教和民间巫术。中国古代盛行自然崇拜和鬼神崇拜,它们都是道教滋生的温床。《尚书·尧典》说:“肆类于上帝,禋于六宗,望于山川,偏于群神”;《礼记·祭法》说:“山林川谷丘陵,能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。有天下者祭百神”;又说:“此五代之所不变也。”这可以看作是对早期宗教的回溯。中国以农业立国,农业祭祀占重要地位,故有社稷之神。《史记·封禅书》说:“自禹兴而修社祀,郊社所从来尚矣。”他如日神、月神、星辰之神、山神、河神、风神、雷神、户神、灶神等诸神,皆起源甚古而绵延不绝,形成普遍的民间信仰。《史记·封禅书》还说,汉初“雍有日、月、参、辰、南北斗、荧惑、太白、岁星、填星、二十八宿、风伯、雨师、四海、九臣、十四臣、诸布、诸严、诸逯之属,百有余庙”,可见崇拜风气之盛。上述百神,后来许多被道教所吸收,变成道教的尊神。如天帝演为玉皇大帝,天、地、水三神演为三官,北方七星宿神演为玄武(真武),他如东岳大帝、四海龙王、城隍土地、门神灶神,最初都是民间信仰的神灵,后转而成为道俗共祭的偶像。道教对民间信仰中神灵的吸收改造,不仅在早期,在后来的发展过程中也没有间断,至使这两类神灵混杂交错,很难分得清楚。

先民崇拜神灵,是为了祈福免祸。但神灵奥秘难识,祭神要讲究方式,不是人人都能与神打交道。于是有巫祝出来以宗教为职业,专门负责官方或民间宗教祭祀活动,掌管神与人之间的交通,探知神意,用种种手段调动鬼神之力为人求福消灾。殷商卜文,“巫”字象两手捧玉之形,为事神之状。《说文》谓巫是“女能事无形,以舞降神者也”。《国语·楚

语》谓“在男曰觋，在女曰巫”，巫觋亦合称巫。祝，《说文》谓“主赞事者”，即负责宗教祭祀礼仪者，如迎神、致祷等事项。卜，《说文》谓“灼剥龟也，象灸龟之形，一曰象龟兆之从横也”，卜者专替人决疑难、断吉凶。巫、祝、卜是古代社会生活不可缺少的职业，诸凡降神、解梦、预言、祈雨、医病、占星，都需要他们提供服务。先民以为疾病是恶鬼附体所致，须用巫术加以解除，由此而有符咒驱鬼的法术。《论语·子路》谓“南人有言：人而无恒，不可以作巫医”，《吕氏春秋·勿躬》谓“巫彭作医”，可知古时巫与医不可分。后来道教用符水治病，以及祈禳、禁咒等，皆源于此。殷人尚鬼重巫，以巫咸巫贤为相。《尚书·伊训》又说：“敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风”；孔疏曰：“巫以歌舞事神”，凡巫皆善歌舞，用以取悦鬼神。春秋以降，巫风依旧，尤以荆楚为甚。《国语·楚语》观射父谓“家为巫史”，实际反映了当时楚国的社会风尚。《楚辞·九歌》源于楚地民间祭神歌曲。《离骚》中有巫咸降神，《招魂》中有巫阳下招，皆其证。据《史记·封禅书》，汉初刘邦注意保存传统信仰，增祀五帝，并下诏说：“吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故。”朝廷又在“长安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、云中、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属；秦巫，祠社主，巫保、族累之属；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之属；九天巫，祠九天。皆以岁时祠宫中”。武帝即位以后，“尤敬鬼神之祀”，祠太一神于东南郊，“置祭具以致天神”，及至“病鼎湖甚，巫医无所不致”，礼拜神君，“使人受书其言，命之曰画法”，此“画法”大



约类于后来道教的符文。武帝又封泰山、禅梁父，遍祀五岳四渎。而道教正是直接承袭此种神道巫风而兴起的。尤其符篆派的符咒、斋醮、科仪，多取自古代至汉的鬼神祭祀活动与巫术。

第二，来源于战国至秦汉的神仙传说与方土方术。道教的神仙不同于一般鬼神，不是生活在冥冥之中的精灵，而是现实活人个体生命的无限延伸和直接升华。神仙的最大特点是，其一形如常人而能长生不死，其二逍遥自在，神通广大。神仙崇拜是道教信仰的核心，是道教不同于其他宗教教义的最显著之点。

神仙传说可追溯到战国时期，一出自荆楚文化，一出自燕齐文化。《庄子》书中关于神人、至人、真人、圣人的文字，是对神仙形象最初的生动描述。《逍遥游》说：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”《齐物论》说：“至人神矣，大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒。”这种神人、圣人不食人间烟火，不怕水火侵害，腾云驾雾，来去自由。《楚辞》中也有生动浪漫的神游故事。《离骚》想象自己升天，“前望舒使先驱兮，后飞廉使奔属，鸾皇为余先戒兮，雷师告余以未具，吾令凤凰飞腾兮，又继之以日夜”。《九章》吟道：“驾青虬兮骖白螭，吾与重华游兮瑶之圃。登昆仑兮食玉英，与天地兮比寿，与日月兮齐光。”后来道教描绘的神仙生活，大体上不离乎此。

既有神仙幻境，必有认真的追求者，而关键是如何突破生死大限，实现个体永生，于是有“不死”之方出现。《战国策

·楚策》记载有人献不死之药于荆王。《韩非子·外储说左上》也提到“客有教燕王为不死之道者”。神仙传说流行较广，而神仙方术的热衷者主要是诸侯王，两者同时盛行的地方是北方燕齐一带。燕齐地临大海，海天的明灭变幻，海岛的迷茫隐约，航海的艰险神奇，都引发出人们丰富的联想遐思，因而出现三神山的传说。《史记·封禅书》载，传说蓬莱、方丈、瀛洲三神山在渤海中，能见而难至，有至者谓其上有仙人和不死之药。齐威王、齐宣王、燕昭王都曾使人入求此三神山。秦始皇并有天下后，多次东巡沿海，冀有所得，派遣徐福发童男女数千人入海求仙人仙药，又使韩终、侯公、石生求之，结果用费甚巨而一无所得。虽然“燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也”。《封禅书》又说，汉武帝更热心于神仙方术，如李少君以祠灶谷道、却老方见宠，谓“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也”。少君之后，“海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣”，如少翁、栾大、公孙卿之属，皆齐人。栾大谓“黄金可成，而河决可塞，不死之药可得，仙人可致也”。公孙卿编造了黄帝铸鼎、骑龙升天的神话，谓宝鼎复出，汉主封禅“能仙登天”，引得武帝大发感慨，谓：“吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳。”皇帝一人好之，上下万人趋之，“齐人之上疏言神怪奇方者以万数”，“自此之后，方士言神祠者弥众”。此风沿至东汉不衰。成书于明章之际的《论衡》，有《道虚》一篇，专驳流行的仙道传说，如黄帝铸鼎飞升，淮南王得道升天，卢敖学道成仙，东方朔度世不死，老



子修道成真人，王子乔辟谷不食，可知神仙思想已形成一股社会思潮，广泛传布于世。《后汉书·方术列传》所列方士，已近于早期道士，如王子乔之神术，冷寿光、鲁女生之房中术，费长房之符术，蓟子训之神异，左慈之变术等。只是这时的神仙方术还没有与道家理论相结合，也没有统一的教主和组织，只有分散的神道活动。神仙传说与方术是道教丹鼎派的直接来源，长生成仙说又是整个道教的核心教义，所以它与道教的诞生有最密切的关系。

第三，来源于先秦老庄哲学和秦汉道家学说。老庄与秦汉道家都是学术派别，不是宗教。《老子》、《庄子》、《列子》、《淮南子》等书都是学术著作，不是神学经典。但是道教在理论上却紧紧依托于道家，打起道家的旗帜，与道家结下了不解之缘。这就造成道教与道家非即非离的关系。无论《老子》还是《庄子》，都不讲炼丹和符篆科教，亦反对迷信鬼神和巫术，亦不追求肉体长生不死、羽化成仙。老子只承认“天长地久”（《七章》），认为人体是祸患之源，主张“无身”（《十三章》）。庄子认为“生也有涯”（《养生主》），“以生为附赘县疣，以死为决疣溃痂”（《大宗师》），他所追求的主要是精神上的解脱和自由。道家思想里也确实有一些与道教相通的因素，例如，道家崇尚的“道”，是一种超乎形象的宇宙最高法则，有神秘化的倾向，道教进一步放大“道”的超越性、绝对性，把“道”变成具有无限威力的全知全能至上神的代名词。又如，先秦道家宣扬清净无为，以尘世为糝糠，以富贵为物累，一心向往无何有之乡，有强烈的超世情绪。道教以此为出发点，进一步敷衍，遂形成出世的宗教人生论。再如，道

家极重养生，内中包含着长生的胚胎思想。《老子》谓“谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根”（《六章》），“故能长生”（《七章》），“长生久视之道”（《五十九章》）。《庄子》说神人“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙而游乎四海之外”（《逍遥游》），“无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生”（《在宥》），“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡”（《天地》）。《淮南子》中有“食气者神而寿，食谷者智慧而夭，不食者不死而神”（《地形训》）。这些都是道教可以直接吸收的思想资料。儒家是积极入世的，道家是冷眼旁观的，道教是飘逸出世的。道教正可利用道家作为通向宗教世界的桥梁，所以道教始终依凭道家，两者长期纠缠在一起。

秦汉巫术与神仙方术只能算是世俗迷信，只有在它们依附于道家理论，形成一套独特的道教神学体系以后，才使自己一跃而成为与儒、佛并列的大型宗教。老子既是道家的创始人，道教在发挥道家的过程中也很自然地抬高老子，把他奉为本教教主和尊神。于是神化老子，奉习《老子》书，便成为早期道教产生的重要标志。

西汉的道家及黄老之学，基本上仍是一种社会政治和学术思潮，从《黄老帛书》、《淮南子》、《老子指归》、《论衡》中可以证明。但将神道与道家加以糅合的倾向已经产生，如汉初楚人司马季主，以卜筮闻名遐迩，他“通《易经》，术黄帝、老子”（《史记·日者列传》），用《易》、《老》融通卜术，为宋忠、贾谊预决吉凶。至东汉河上公《老子章句》，其中神仙家思想明显增多，如说：“人能养神则不死也”（《六章注》），“精气不劳，五神不苦，则可以长久”（《五十九章注》）。至东汉后

期,道家转化为神学的倾向加剧。表现之一是黄老之学演变为黄老崇拜。汉桓帝宫中“立黄老浮图之祠”(《后汉书·襄楷传》)、张角“奉事黄老道”(《后汉书·皇甫嵩传》)。边韶《老子铭》神化老子,云:“老子离合于混沌之气,与三光为终始。”(《隶释》卷三)可知黄老崇拜普见于社会上下。表现之二是出现神道与道家融合的理论著作,如《太平经》、《周易参同契》、《老子想尔注》,这些著作的出现,向世人报告了道教的初生。

道教对道家的利用不止在初期,以后仍在持续不断地进行。汉末道教以神化《老子》为主。汉以后又神化《庄子》。唐代尊《老子》为《道德真经》,《庄子》为《南华真经》,《列子》为《冲虚真经》,《文子》(大部分抄取《淮南子》)为《通玄真经》。宋以后编纂的《道藏》,几乎把先秦以来的道家著作网罗无遗,统统算作道教经典,而《老子》始终居于首位。如果说儒家经学在汉代产生了神学经学,那么道家经学亦在汉末出现了神学经学,这就是道教神学。从这个意义上讲,道教是道家发展中出现的一个旁支。

第四,来源于儒学与阴阳五行思想。早期道教,除了张角、李弘等农民起义所利用的民间道教组织外,其他所有上层道教,都不是作为儒学的对立面,而是作为儒学的辅翼者出现于世的,儒学是它们吸取思想营养的重要来源。早期道教神学都把维护礼教作为头等教戒。如《太平经》强调为道要忠君、孝亲、敬长。《老子想尔注》也肯定忠孝仁义。葛洪指出求仙要以忠孝和顺仁信为本。寇谦之建新天师道专以礼度为首。在这方面,道教与儒家经学没有差别。所以后来

的道教大都采取忠于封建宗法制度的立场,其道德信条中有大量规范与儒家道德一致。战国以邹衍为代表的阴阳五行思想在秦汉之际广泛传布,为道家、儒家和方士们共同吸收。《吕氏春秋》有十二纪,《礼记》有《月令》,董仲舒大讲阴阳灾异,而调阴阳、顺四时、序五行、以政令配月令的思想,几乎成为汉人思维方式的普遍特征。早期道教经典中充满着这种思想,如《太平经》以阴阳观考查自然,谓“天地之性,半阴半阳”(《太平经合校》702页)。《周易参同契》以卦爻配阴阳五行,借以说明炼丹用药与火候。《黄庭经》以五脏配五行,以阴阳之气益身炼形。阴阳五行学说是内外丹学的重要理论根据。

第五,来源于古代医学与体育卫生知识。道教修炼长生以体魄健康为初步功夫,故重养生健身之道,注意吸收古代医药学与养生学的思想营养,而在这个方面自古以来就有着丰富的积累。《庄子·刻意》载有“导引之士,养形之人”,云其“吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣”,这就是早期的气功。《楚辞·远游》云:“飡六气而饮沆瀣兮,漱正阳而含朝霞”;李颐注云:“平旦为朝霞,日中为正阳,日入为飞泉,夜半为沆瀣,天玄地黄为六气”;司马彪曰:“六气,阴阳风雨晦明也。”此即服气之法,后来《抱朴子·释滞》有“仙人服六气”,其说即源于此。道教有辟谷说,起源亦较早。《庄子·逍遥游》说神人“不食五谷,吸风饮露”就是辟谷法。马王堆汉墓帛书中有《去(却)谷食气篇》。《史记·留侯世家》说张良功成后欲从赤松子游,“乃学辟谷,导引轻身”。《三国志·华佗传》说:“古之仙者,为导引之事,熊颈鸱顾,引挽腰

体,动诸关节,以求难老。”导引行气与辟谷是互相配合的,这些被道教内丹学所吸收,成为积精累气的重要方法。古医经《黄帝内经》,其《素问》之《上古天真》、《四气调神大论》,其《灵枢》之《根结》、《寿夭刚柔》等篇,论饮食起居、调摄精神之道,是道教养生学的来源之一。道教的房中术亦来自世俗的养生学。马王堆帛书中有房中古籍,《汉书·艺文志》录房中八家,一百八十六卷,云:“房中者,性情之极,至道之际,是以圣王制外乐以禁内情,而为之节文。”是知房中术原旨在节欲养生,属卫生知识类。道教将房中术作为修道的辅助手段,又发展出一套采阴补阳的御女术,为正统人士所讥抨。葛洪认为房中之法“其大要在于还精补脑之一事耳”(《抱朴子·释滞》)。内丹最重气功,道教内丹学的发达,大大促进了气功学的发展,成为中国传统养生学说的重要组成部分。

以上是道教的主要来源。可以看出,道教的主要源头,与古代荆楚文化、燕齐文化靠得更近一些,道家与神仙家这两大源泉主要存在于此两大文化区域中。具体说到五斗米道(因演化为天师道、成为道教正宗而具有其特殊地位),则其来源除上述几方面外,还应加上巴蜀文化。汉中、巴蜀一带,很早就好《老子》及仙道,敬重鬼妖,巫风甚盛。《晋书·李特载记》说:“汉末,张鲁居汉中,以鬼道教百姓。宾人敬信巫覡,多往奉之”。《华阳国志》说,武阳县有王桥、彭祖祠(《汉中志》);江州县北水有铭书,词云“汉初,犍为张君为太守,忽得仙道,从此升度”(《巴志》)。崩江多鱼害,“民失在于徵巫,好鬼妖”(《蜀志》);成都人严遵“专精《大易》,耽于



《老》、《庄》，常卜筮于市，假蓍龟以教”，“著《指归》，为道书之宗”（《先贤士女总赞》上）。五斗米道最初就发生在当地浓厚的鬼神崇拜气氛之中，与当地民俗巫风相结合，故称鬼道，又修习老子五千文，亦因有此风气也。

### 三、早期道教经典：《太平经》与《周易参同契》

《太平经》是流传至今的最早的道教经典。此前西汉成帝时齐人甘忠可作《天官历包元太平经》，书已佚，从《汉书·李寻传》看，该书当是具有道教性质的社会改良理论。今本《太平经》产生于东汉后期，其时朝政趋于腐败，外戚宦干政，民变四起，社会批判思潮活跃。《太平经》中说：“五星失度，兵革横行，夷狄内侵，自虏反叛”（王明《太平经合校》576页，下同书），“人民云乱，皆失其居处，老弱负荷，夭死者半”（188页），“大起土者，是太皇后之宫也”（270页），这些话恰好表现了当时政治昏暗、人民离乱、母后干政的情景。作者明确表示要把此书献给“有德之君”，提出治国兴邦之道。书中处处替统治者着想，坚决维持封建宗法制度，因此它应属于早期上层道教的著作。

《后汉书·襄楷传》说：

初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介青首朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。

而后于桓帝之世，襄楷复献此书，说：“前者宫崇所献神书，

专以秦天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术”，并明白地表示自己所献即“琅邪宫崇受干吉神书”。根据上述记载，我们大致可以断定，该书出自干吉、宫崇等道士之手，时当安、顺之际，但当时未能流布，后经襄楷于桓帝之世复献，才渐为世人所知。《太平经复文序》里有一个传书谱系，帛和以上系宗教神话，姑置不论，而谓帛和授本文，干吉敷衍为 170 卷，则可备为一说。现存明正统《道藏》中的《太平经》有残本 57 卷，但标明总卷数为 170 卷，其卷数与内容皆与《后汉书》所述《太平清领书》相合，可知两者即是同一本书。《襄楷传》李贤注云：“神书，即今道家《太平经》也”，此证唐初即已称《太平经》。

《太平经》的思想要点如下：

第一，神秘的气化学说。它的宇宙论主元气发生说，云：“天地开辟贵本根，乃气之元也”（12 页），“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生”（78 页）。但元气及派生的天地阴阳之气，都带有感情、意志、道德色彩，故又云：“元气自然乐，则合共生天地，悦则阴阳和合，风雨调，风雨调则共生万二千物”（647—648 页），阳气“好生”，和气“好成”，阴气“好杀”（675—676 页）。这种神秘的气化论后来一直是道教理论的重要组成部分。

第二，三名同心的调和论。作者肯定阳尊阴卑君尊臣民卑，但强调中和之道，主张君、臣、民三者协调共处。它说：“中和者，主调和万物者也”（19 页），“阴阳者要在中和”（20 页），天地阴阳只有沟通为“中和之气”，才能相受共养万物。它认为自然与社会各层次中的事物，皆包含阴、阳、和三种



基本成分，凡事都是三名一体，故云：

元气有三名：太阳、太阴、中和。形体有三名：天、地、人。天有三名：日、月、星，北极为中也。地有三名为：山、川、平土。人有三名：父、母、子。治有三名：君、臣、民。（19页）

三名同心的世界，就是作者理想的太平世界：“天地中和同心，共生万物。男女同心而生子，父母子三人同心，共成一家。君臣民三人共成一国。”（149页）董仲舒崇阳贱阴，“屈民而伸君”，《太平经》则注重阴阳相须、三名同心；一个强调矛盾的差异性，一个强调矛盾的统一性。《太平经》处在社会危机时期，它要缓和阶级矛盾，故说法与董氏有所不同。

第三，阴阳五行的灾异说。阴阳之道体现天意，故人要通晓顺应阴阳之理，社会才能太平。它说：“天乃为人垂象作法，为帝王立教令”（108页），人必须“案考于天文，合于阴阳之大诀”（104页）。根据“阴顺于阳，臣顺于君”的原则，敬事其上为顺天之道，反之则是逆天之罪，故云：“小人无道多自轻，共作反逆，犯天文地理”（224页），于此可见《太平经》是维护封建等级制度的，决不是农民起义的经典。但“天道法，孤阳无双”（34页），“天之法，常使君臣民都同，命同，吉凶同”（151页）。不仅君臣民相须，男女亦相须，“同心治生，乃共传天地统”（35页），所以要反对残害妇女、女婴的行为，以顺天道。又根据天道恶杀好生的道理，为政要尚德去刑，“刑者其恶乃干天，逆阴阳”（206页）。富人要散财济贫，“财物乃天地中和所有，以共养人也”（247页）。人间政治清明则天地喜，天地喜则阴阳顺畅；人间政治昏乱则天地怒，

天地怒则阴阳失调。故云：“日月为其大明，列星守度，不乱错行，是天喜之证也；地喜则百川顺流，不妄动出，万物见养长好善也”（322页）；相反，“天下之灾异怪变万类，皆天地阴阳之变革谈语也”（321页），其中日月之蚀“是天地之大怒”（365页），而“凡天下灾异，皆随治而起”（320页），“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异”（17页）。这样，自然界的和顺与灾异就成了社会政治好坏的一面镜子，统治者要经常以此反察自己的行为，改善政治措施。

第四，天人相通的神仙系统。《太平经》的神仙系统是道书中最早出现的，其等级由上而下，共分六等：一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人。这个系统如同云梯，最初两级衔接人间的最高层次，再往上便超出人间，高耸于神仙世界。神人之上还有“无形委气之神人”（88页），“委气神人乃与元气合形并力”（96页）。这样，《太平经》就有了两个神学系统：一个是天地阴阳系统，这与汉儒说法相同；一个是神仙系统，这是它独自的创造。这两个系统最后都归到元气或委气神人上面去，而两者是平行对应关系，故云：“神人主天，真人主地，仙人主风雨，道人主教化吉凶，圣人主治百姓，贤人辅助圣人”，“此皆助天治也”（289页）。这最后一句很要紧，作者把神仙放在助天为治的位置上，而这恰恰就是道教在儒家为主干的中国传统思想文化中的位置。

第五，“承负”说与学道之方。《太平》在《周易》“积善余庆，积恶余殃”说的基础上，提出“承负”说，其论曰：

承者为前，负者为后。承者，乃谓先人本承天心而

行,小小失之不自知,用日积久,相聚为多,今后生人反无辜蒙其过谪,连传被其灾。……负者乃先人负于后生者也。(70页)

承负代代积累的结果,便出现善恶与福祸不相一致的现象,“力行善反得恶者,是承负先人之过,流灾前后积来害此人也。其行恶及得善者,是先人深有积蓄大功,来流及此人也”(22页)。承负不限于家族,还扩大到整个国家,“中古以来,多失治之纲纪,遂相承负,后生者遂得其流灾尤剧,实由君民失计”(151页)。这样,国家的衰乱,上上下下都有责任。且承负之极,报应不辨善恶,“但逢其承负之极,天怒发,不道人善与恶也,遭逢者即大凶矣”,“天其为过深重,多害无罪人”(370页)。“承负”说的目的在于加强社会全体成员挽救社会危机的责任感,激励上下同心,学道为善,但说得过了分,不能不损害天神公正的形象。

《太平经》既承认命运,又主张力为。它说:“人生各有命也,命贵不能为贱,命贱不能为贵也”(289页),神、真、仙、道、圣、贤,六者各自有命,并非人人都能成神仙,度世者“万未有一人”(438页)。但主观是否努力也有很大关系,不力学,“但独愁苦而死,尚有过于地下”(78页);若为善学道,则可以得到命运所允许的最好结果,多数人可以竟其天年,“有天命者,可学之必得大度;中贤学之,亦可得大寿;下愚为之,可得小寿”(289页),“上贤力为之,可得度世;中贤力为之,可为帝王良辅善吏;小人力为之,不知喜怒,天下无怨咎也”(409—410页)。可见《太平经》设计的神仙天国,向着少数上层人士开放,但也不使下层人民失望。

修道的原则是养性与积德并重，“内以致寿，外以致理（739页）。具体地说，有以下几条：第一，忠君、敬师、事亲。“学问以寿孝为急”，“父母者，生之根也；君者，授荣尊之门也；师者，智之所出，不穷之业也。此三者道德之门户也”（310—311页），“不孝而为道者，乃无一人得上天者也”（656页）。第二，守一之法。守一有两种：一是保守身体主要器官，如头之顶，面之目，腹之脐，脉之气，五脏之心（见18页），使之充实；二是守神，使形神不离，“常合即为一，可以长存也”，“人生精神，悉皆具足，而守之不散，乃至度世”（716页）。第三，食气服药。欲要长生，饮食上“第一者食风气，第二者食药味”（717页）。所食乃自然之气，食之“且与元气合”（90页），故寿比天地。“天上积仙不死之药，多少比若太仓之积粟也”（138页），有“大功于天地”者可得之。其它修道之方还有“取决于丹书吞字”（512页），“不敢毁当生之物”，“诚信不敢有所负”，“每见人有过，复还责己”，“叩头自转而啼鸣”，“晨夜自悔”（以上550—551页），以及针灸调脉，祝讖召神，葬宅占选等，这大约就是襄楷所说的“多巫覡杂语”。

《太平经》提出“太平”的社会理想。“太平”，也许是该书留给后人印象最深的美好概念：“太者大也，乃言其积大行如天”，“平者乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也”，“太者大也，平者正也”（148页）。太平世界是和谐公正安宁的世界，“三光为其不失行度，四时五行为其不错”（416页），凡事皆能得其宜，帝王优游，盗贼无有，百姓无怨，颂声不绝（见192页）。这是地主阶级改良派追求的封建理想国。《太

平经》这种向往和平、反对战乱的理想,拨动了乱世中人们的心弦,引起普遍的共鸣,对于汉末民间道教产生一定影响。

《太平经》虽是“安王之大术”,毕竟不是官方正统神学,又对现实多有指摘,故当时执政者对它采取审慎的态度。魏晋以后,逐渐受到重视。据《太平经复文序》说,南朝陈宣帝亲派道士周智响祝请《太平经》,“周智响善于《太平经》义,常自讲习,时号太平法师”。唐释玄奘《甄正论》认为该书是“帝王理国之法”。明代白云笈《道藏目录详注》谓其“皆以修身养性,保精爱神,内则治身长生,外则治国太平,消灾治疾,无不验之者”。后来的道教正是沿着内以炼养长生,外以治国安民的路线发展下去的。加以书中有很多可以同时为符箓派和丹鼎派道教所吸收的内容,《太平经》确实起到了道教理论的肇始者的作用。

《周易参同契》是流传至今的道教丹鼎派最早理论著作。书名《周易参同契》者:“周易”,示此书以《周易》为立论根据;参,三也,即《周易》、黄老、炉火三事;同,通也;契,书契也——明此书乃据《周易》的原理贯通《易》、老、丹三学之书典。书中有云:“大易情性,各如其度;黄老用究,较而可御;炉火之事,真有所据;三道由一,俱出径路。”可视为对书名“参同”的自注。据葛洪《神仙传》称,魏伯阳约《周易》作《参同契》。桓帝时,以授同郡淳于叔通。五代彭晓《周易参同契分章通义序》称,魏伯阳,会稽上虞人,“得《古文龙虎经》,尽获妙旨,乃约《周易》,撰《参同契》三篇”,“复作《补塞遗脱》一篇,继演丹经之玄奥”,“密示青州徐从事,徐乃隐名



而注之，至后汉孝桓帝时，公复传授与同郡淳于叔通，遂行于世。”又据陶弘景《真诰·稽神枢第二》注云：“《易参同契》者，桓帝时上虞淳于叔通受术于青州徐从事”。则可断知：该书由魏伯阳完成，其时在顺帝桓帝之际，稍晚于《太平经》，至于淳于叔通受书于魏伯阳和受术于徐从事，两事并无矛盾，“术”非“书”，不影响魏伯阳作《参同契》的论断。

《参同契》的中心思想是运用《周易》揭示的阴阳之道，参合黄老自然之理，讲述炉火炼丹之事，基本上是一部外丹经。

第一，关于用药。“知白守黑，神明自来，白者金精，黑者水基”，白为铅粉，黑为汞。铅又称河车，其“外黑内怀金华”，为“五金之主”。“白虎为熬枢，汞日为流珠，青龙与之俱”，白虎指铅，青龙指汞，汞具水性其状如珠。“金以砂为主，稟和于水银”，金砂亦指自然铅粉，内含金精，其还原性能与汞同，故两相调和。“二八应一斤，易道正不倾，铢有三百八十四，亦由火候爻象之计”，汞半斤，铅花半斤，合一斤，三百八十四铢，以应三百八十四爻数。然后“水火为伍，四者混沌”，鼎内注水，鼎下起火，此为炼丹之始。

第二，关于火候。火候的掌握是炼丹成败的关键，故该书用主要篇幅加以论述。调正火候的基本要求是：“按历法令，至诚专密，谨候日月，审查消息”，“动静有常，奉其绳墨，四时顺宜，与气相得，刚柔断矣，不相涉入，五行守界，不妄盈缩，易行周流，拙伸反复，晦朔之间，合符行中”，即是说，炼丹的一举一动都要遵阴阳相推之道，顺四时变化之节，合五行相关之序，应晦朔隐显之律，不得有任何错违。火温的

掌握要“始文使可修，终竟武乃陈”，《鼎器歌》又曰：“首尾武，中间文，始七十，终三旬，二百六，善调均”，两说稍有不同。具体说来，调节一月中火候的规则有卦气、纳甲二法。卦气法将汉《易》以六十卦配一年四时改为配一月三十日，以两卦当值一日，自月初至月底，六十卦轮流当值，即是：“朔旦屯直事，至暮蒙当受，昼夜各一卦，用之如次序，既未至晦爽，终则复更始，日辰为度，动静有早晚”，每月初一早用屯卦，晚用蒙卦，初二早用需卦，晚用讼卦，依此类推，至月底早用既济卦，晚用未济卦。每日的早晚两卦，卦画正相颠倒，互为反对之象，表示阴阳、昼夜的对应。一月之内炼丹火候的调节必须适应此卦气的变化。纳甲之法是将一月分为六节，与六卦、十天干相配合。书中说：“三日出为爽，震庚受西方，八日兑丁受，上弦平如绳，十五乾体就，盛满甲东方”，“十六转受统，巽辛见平明，艮直于丙南，下弦二十三，坤乙三十日，东南丧其朋，节尽相禅与，继体复生龙，壬癸配甲乙，乾坤括始终。”此云每月初三，月始生明，只受一阳之光，为震卦之象☳，晨见于西方庚地；初八月为上弦，受二阳之光，为兑卦☱之象，见于南方丁地；十五为望时，月全受日光，为乾卦☰之象，见于东方甲地；十六月下生一阴，为巽卦☴之象，平明见于西方辛地；二十三月下弦生二阴，为艮卦☶之象，见于南方丙地；三十月全变为三阴，为坤卦☷之象，没于东南乙地。至下月初，周而复始。此说与虞翻《易》注大同小异。炼丹时要依此六节阴阳消长来控制火候的升降。一年之火候则以十二消息卦通之。书中说：“朔旦为复☱，阳气始通”，“临☱炉施条。开云正光”，“仰以承泰☱，刚柔并隆”，



“渐历大壮☳，侠列卯门”，“夬☱阴以退，阳昇而先”，“乾☰健盛明，广被四邻”，“姤☱始端绪，履霜最先”，“遯☶去世位，收敛其精”，“否☷闭不通，萌者不生”，“观☶其权量，察仲秋情”，“剥☶烂肢体，消灭其形”，“道穷则反归乎坤☷元”。按虞氏《系辞注》，泰卦配正月，大壮配二月，夬卦配三月，乾卦配四月，姤卦配五月，遯卦配六月，否卦配七月，观卦配八月，剥卦配九月，坤卦配十月，复卦配十一月，临卦配十二月。《参同契》以十一月复卦为正息卦，阳气始生，至来年十月坤卦时，阴阳消长恰好一周，一年火候据此而定。书中又说：“春夏据内体，从子到辰巳。秋冬当外用，自午迄戌亥。赏罚应春秋，昏明顺寒暑。爻辞有仁义，随时发喜怒。如是应四时，五行得其理。”此说以十二地支配四季，即：子丑寅配春，卯辰巳配夏，午未申配秋，酉戌亥配冬。卦有内外二体，内卦应一年之春夏和一日之子时到巳时，外卦应一年之秋冬和一日之午时到亥时。炼丹时应按此季节和时辰的要求进阳火和退阴符。

第三，关于服丹。书中说：

巨胜尚延年，还丹可入口。金性不败朽，故为万物宝，术士服食之，寿命得长久。金砂入五内，雾散若风雨，熏蒸达四肢，颜色悦泽好，鬓发白变黑，更生易牙齿，老翁复丁壮，耆姬成姹女，改形免世厄，号之曰真人。

这里有三层意思：第一层说金丹有不朽之性，故能使人长生；第二层说金丹入体，变成雾状，以其丹气滋润全身；第三层说服食金丹的效果，可使人返老还童。又云：“闭塞其兑，

筑固灵珠，三光陆沉，温养子珠”，“黄中渐通理，润泽达肌肤”，似说行内修之功温养金丹，通过脾胃消化吸收，然后熏陶躯体，成就仙道。

《参同契》行文多恍惚之辞、类比之喻，文字古奥难通。其真义令人不易捉摸，连朱熹都觉得无下手处，不敢轻议。此种写作风格来自一种极复杂的宗教心理，如作者表白的那样：“若遂结舌暗，绝道获罪诛；写情著竹帛，恐泄天之符，犹豫增叹息，俯仰掇虑思”，这太难为作者了，沉默不说，有绝道之罪，明白宣示，又恐泄露天机，反复权衡，只好处于说与不说之间，说而含混，隐而欲露，故意给读者制造麻烦，以寓真道不可轻得之意。其实天机昭示于人有何不好，不过天机本是人机，说出来或极平常，或验之不符，就要失掉信徒，所以天机绝不可泄，使信奉者永远觉得内中神秘莫测、奥妙无穷、高不可究，然后崇拜不止。《参同契》在一千多年中受到学者反复研味，多方诠释，一直不得其实，却推演出许多新的丹鼎学说，这大概正是其模糊性的妙处吧。不论如何，《参同契》奠定了道教丹鼎学说（主要是外丹）的基本理论，被称为丹经之祖，对后世外丹学说影响极大，尔后内丹学者也附会其书，演说内修功法，故《参同契》的注释分化为内外丹两派。宋代理学家亦重此书，朱熹作《周易参同契考异》，对之颇加推崇。有三部书对道教前期影响最大：一是《老子》，经改注后，成为道教神学理论基础；二是《参同契》，成为外丹之经；三是《黄庭经》，成为内丹之经。故清代道士董德宁在《黄庭经发微》中说：“道书之古者，《道德》、《参同》、《黄庭》也。”

#### 四、太平道与黄巾起义

关于太平道,记载最详的史料当推《典略》和《后汉书·皇甫嵩传》。据《三国志·张鲁传》注引《典略》,在灵帝之世,社会上出现了三股较大的民间道教势力:

熹平中,妖贼大起,三辅有骆曜。光和中,东方有张角,汉中有张修。骆曜教民緇匿法。角为太平道。修为五斗米道。太平道者,师持九节杖为符祝,教病人叩头思过,因以符水饮之,得病或日浅而愈者,则云此人信道,其或不愈,则为不信道。

“光和”是汉灵帝年号,当公元178年至184年之间。太平道的主要宗教活动是依托神道为人治病,由太平道师作符祈祷,病者先须叩头思过,类似于忏悔仪式,然后吞食符水,心诚者则灵,否则不灵。看来并无太深奥的教义,方法也颇简单。《皇甫嵩传》说:

初,钜鹿张角自称“大贤良师”,奉事黄老道,畜养弟子,跪拜首过,符水咒说以疗病,病者颇愈,百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方,以善道教化天下,转相诳惑。十余年间,众徒数十万,连结郡国,自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人,莫不毕应。遂置三十六方。方犹将军号也。大方万余人,小方六七千,各立渠帅。讹言“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”。以白土书京城寺门及州郡官府,皆作“甲子”字。

这一段文字为我们提供了太平道活动的更为丰富的情况。

张角是钜鹿(今河北平乡一带)人,他自称“大贤良师”,显然是以解救苦难的善士身分进行活动的,所以称其道为“善道”。符水治病的做法与《典略》的记载完全吻合,同时该传又不得不承认太平道深得人心,“百姓信向之”,故能在十余年间发展到数十万人。说张角“奉事黄老道”,并不是说其教名叫做“黄老道”,“黄老道”是东汉末年流行于社会上的黄老崇拜的泛称。《后汉书·王涣传》说“桓帝事黄老道”,也是后人对桓帝祭拜黄老的一种概括提法。张角与桓帝虽共奉黄老,却没有宗教组织上的联系。《典略》称张角之教为“太平道”,这是该教的正式名称,《皇甫嵩传》称“黄老道”是就张角之教的崇拜对象而泛言的。这里提到张角传道有十余年时间,然后才标揭出武装反叛的旗帜。太平军起事在甲子年,即公元184年,由这一年向前推十年,即公元174年,是灵帝熹平三年,再考虑到“十余年”的余数,那么张角太平道最初建立也许在熹平元年左右,甚至会在建宁年间。这样看,它的创立时间相当早,至少不会晚于三辅的骆曜与汉中张修的五斗米道。当然它最兴盛的时候是在兴和年间,其时该教已遍布八州,即今天河北、河南、山东、江苏、湖北的广大地区,并且已把主要注意力放到准备军事行动上,故建立起军事与教区合一的“方”的组织体制,其方首领不称祭酒或师,而称“渠帅”。太平道提出最震动人心的口号是“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”,这既是一个改天换地的革命政治口号,同时也鲜明地标示出太平道宗教信仰与官方传统天神崇拜的对立。“苍天已死”的“苍天”是指授予和支持君权的昊天上帝,是民间对天神的通俗化称呼。太

平道不承认这官方天神的无上性和永恒性,认为它已经灭亡了,当然也意味着苍天所扶持的政权的灭亡。“黄天当立”的“黄天”是太平道所树立所信奉的天神,它虽然还是神,但不再为统治者服务,而为新的太平军起义和夺取政权服务。太平道用黄老崇拜的眼光看待天神,故称“黄天”,黄主土居中央,“黄天当立”亦含有夺取中央政权而据有天下的意义。“黄天”也是一种通俗化的说法,实际上太平道所信奉的天神叫“中黄太乙”。据《三国志·魏书·武帝纪》注引《魏书》,初平年间,曹操与青州黄巾众百万相抗击,互有胜负,黄巾军乃移书曹操说:“昔在济南,毁坏神坛,其道乃与中黄太乙同。似若知道,今更迷惑。汉行已尽,黄家当立。天之大运,非君才力能存也。”曹操见檄书呵骂之。檄书头两句是说曹操任济南相时曾“禁断淫祀,奸宄逃窜,郡界肃然”(《武帝纪》)。据《武帝纪》注引《魏书》说,当初城阳景王刘章因有功于汉,其封国为他立祠,青州诸郡转相仿效,济南尤盛,至六百余祠,大商人与官吏借祭祀奢侈作乐,曹操到任后皆毁其祠屋,禁止殒民祠祀。所谓“毁坏神坛”,系指此事。“其道乃与中黄太乙同”,是说曹操亦奉信黄老,与黄巾军奉信的中黄太乙神相同。“似若知道,今更迷惑”,是说当初曹操既崇拜黄老,禁绝淫祠,看起来与黄巾军所崇拜的道教相通,现在既与黄巾军作对,便证明曹操并不真正了解“中黄太乙”之神道,其迷乱的程度甚于当初。“汉行已尽,黄家当立”可与“苍天已死,黄天当立”相对照,前者是用新政权取代旧政权,后者是用新神权取代旧神权。书又称“天之大运,非君才力所能存也”,是言黄巾军承认有天运,但不是贵



族中运转,该轮到黄家坐江山了。“太乙”与“泰一”、“泰乙”通,是秦汉之际出现的概念,见于《庄子·天下》、《吕氏春秋·大乐》、《礼记·礼运》、《淮南子·诠言训》等书。汉武帝时太一成为至上神,五帝变太一的佐神,立祠祭拜。自此后,太一崇拜流行不辍,《太平经》中就有“上从天太一”(王明《太平经合校》450页)的说法。太平道将传统的太一信仰与黄老崇拜结合,在“太乙”前加上“中黄”表示居中而行黄道,这样,“中黄太乙”就与传统的太一神有了区别,成为太平道所独有的崇拜偶像。太平道的信仰尚黄,所以起义军“皆著黄巾为标帜,时人谓之黄巾”(《皇甫嵩传》)。

由于太平道在传道发展阶段上着重于符水治病,其黄老信仰又与上层表面相合,起初并未引起官方高度警惕,“郡县不解其意,反言角以善道教化,为民所归”(《通鉴纪事本末》卷八)。不过也有少数政治嗅觉敏锐的大臣发现问题严重,提出对策。司徒杨赐,曾召刘陶告曰:“张角等遭赦不悔,而稍益滋蔓,今若下州郡捕讨,恐更骚扰,速成其患。且欲切赦刺史二千石,简别流人,各护归本郡,以孤弱其党,然后诛其渠帅,可不劳而定。”(《后汉书·杨赐传》)这是针对“天下纒负归之”于张角的形势,提出送归流民、瓦解队伍的策略。杨赐上书未果而去位,接着刘陶与乐松、袁贡联名上疏,谓:“今张角支党不可胜计。前司徒杨赐奏下诏书,切赦州郡,护送流民,会赐去位,不复捕录”,又谓:“虽会赦令,而谋不散。四方私言,云角等窃入京师,觐视朝政,鸟声兽心,私共嗚呼。州郡忌讳,不欲闻之,但更相告语,莫肯公文。”杨赐曾说“张角等遭赦不悔”,此处刘陶又说“虽会赦

令，而谋不散”，可知当时朝廷对张角的太平道活动已有所责难，又因大赦而予免究。地方官吏恐担诬损圣治的罪名，为自身计，皆不向上通报。刘陶提出的对策是：“宜下明诏，重募角等，赏以国土。有敢回避，与之同罪”。（以上见《后汉书·刘陶传》）这是招安笼络的策略。但昏庸的灵帝，皆置若罔闻，直到张角弟子唐周告密，朝廷才开始采取非常措施，但为时已晚。《皇甫嵩传》说：

中平元年，大方马元义等先收荆、扬数万人，期会发于邺。元义数往来京师，以中常侍封谿、徐奉等为内应，约以三月五日内外俱起。未及作乱，而张角弟子济南唐周上书告之，于是车裂元义于洛阳。灵帝以周章下三公、司隶，使钩盾领周斌将三府掾属，案验宫省直卫及百姓有事角道者诛杀千余人，推考冀州，逐捕角等。角等知事已露，晨夜驰救诸方，一时俱起。皆著黄巾为标帜，时人谓之“黄巾”，亦名为“蛾贼”。杀人以祠天。角称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”。所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动。

看来太平道后期已由宗教组织转化为在宗教外衣掩护下的民众军事组织，并与宫廷近臣取得联系，主要活动是准备武装暴动。一方面是社会腐败，人心思变，另一方面是积蓄力量，长期准备。所以虽有叛徒告密，亦未能阻太平军在全国范围内的全面起事，短期内便“天下响应，京师震动”。汉廷采取的对策是：以何进为大将军，率兵保卫京师；派遣皇甫嵩、卢植、朱儁等将领带兵征讨；弥合内部矛盾，“大赦天下



党人，还诸徒者”（《灵帝纪》）。阻止知识分子与黄巾军结合；发动各地地主武装，联合对付起义队伍，后来刘备、曹操与孙权正是从地方武装发展起来的。太平军与官方军队的战斗其大者计有：中平元年，颍川黄巾波才率部与朱儁、皇甫嵩战，互有胜负，又与曹操作战，在合击下失败；南阳黄巾张曼成攻杀太守褚贡，后为秦颉所败；卢植军与张角战，后皇甫嵩军又与张梁战，梁死。角先病死，其尸为戮，又攻张宝，斩之；张曼成余部以赵弘为帅，率十万众，为朱儁所败；黄巾韩忠据宛拒儁，后为朱儁军所破，余部孙夏继续作战，为朱儁、孙策击破。中平五年郭大率黄巾军作战太原、河东一带，益州黄巾马相攻杀刺史郗俭，自称天子，又战巴郡。中平六年，白波与董卓部将牛辅作战。献帝初平二年，青州黄巾 30 万众与公孙瓒作战。初平四年，青州黄巾百万余众进击兖州刺史刘岱而杀之，又与济北相鲍信战于寿张，后为曹操所逐，至济北，遂降曹。曹得降卒 30 万，收其精锐者号青州兵，形成曹操打天下的骨干力量。根据太平军早先与曹操书中有“其道乃与中黄太乙同”的话推断，曹操能收降数十万青州黄巾，非止威力所加，亦有宗教劝说，即保护其黄老崇拜而使其为己所用，故青州兵肯为曹效力。建安十二年，黄巾军杀济南王刘赞。太平军的武装起义遍及全国，而且持续了 20 多年，数败而复起，此息而彼兴，表现了中国被压迫农民的冲天气概和坚毅精神。起义最终失败了，但腐朽的汉王朝也随之被崛起的魏、蜀、吴所瓜分，可以说太平军与刘氏王朝在对抗中同归于尽。应当承认，太平道在动员和组织民众起来反抗腐败和不义的过程中，起了相当重要的作用，它

得到那么多下层民众的拥护,创造出掀翻天地的业绩,实在是早期民间道教史上光彩夺目的篇章。

关于太平道与《太平经》的关系。《后汉书·襄楷传》在谈到《太平经》时说“后张角颇有其书”,可知太平道首领直接接受过《太平经》的影响。

在社会思想方面,太平道的名称很可能是借用了《太平经》的“太平”概念,以表达它所追求的理想社会,但在基本倾向上两者是绝然不同的。

太平道奉行的是暴力革命的路线,它不可能、事实上也没有采用《太平经》的基本社会思想。《太平经》宣扬忠君孝亲敬师和上下同心,太平道则要犯上作乱,改朝换代;《太平经》抑兵恶杀,太平道要诛暴杀官,两者的基本政治路线上针锋相对,不可调和。《皇甫嵩传》里说黄巾“杀人以祠天”,所杀者官吏,所祠者黄天,黄巾军后来全力实行军事对抗,完全抛弃了《太平经》同心奉天的和平改良宗旨,是后者所不允许的。所以《太平经》后来为上层人士所重视,纷纷加以赞许,晋葛洪称“治国者用之,可以长生,此其旨也”(《神仙传》),明白云霁称“内则治身长生,外则治国太平”(《道藏目录详注》卷四);而太平军则遭到贵族武装联合一致的残酷镇压,终致彻底被消灭,太平道随之中绝,后世遂无传者。

## 五、五斗米道与《老子想尔注》

道教的传统说法,作为天师道前身的五斗米道是由张陵在蜀地创始的,张陵传其子张衡,张衡传其子张鲁,号称

“三张”。张陵世称天师，张衡称嗣师，张鲁称系师。道教徒为表尊重起见，在张天师名字上加“道”字，称张道陵，南方符篆派世代奉为教主。道教中自有其传教世系的说法，作为一种信仰应受到尊重。但教外学界在研究天师道起源时，也可以不受道教信仰的约束，依据对史料的辨析，提出另外的学术性的见解，同样也应受到尊重。

关于张陵。张陵是沛国（今江苏）丰人，依照《后汉书》的说法，在顺帝之朝来到蜀地，修道于鹤鸣山，造作符书若干。葛洪《神仙传》说张陵“本太学生”，“学长生之道，得黄帝九鼎丹法”，“闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著道书二十四篇”，“忽有天人下，……乃授陵以新出正一明（盟）威之道。陵受之，能治病。于是百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万”。《太平御览》引《上元宝经》说：张陵“本大儒，汉延光四年始学道，至汉末于鹤鸣山，仙官来降，授以正一盟威之教，施化领民之法，号天师”。看来张陵是位博学的人，在内地时即从儒转道，学长生之道，有了自己一套理论。也许内地社会动乱，促使他来到蜀地传教。他住在鹤鸣山做了三件事：一是假托“天人”、“仙官”之名建立“正一盟威之教”；二是著书立说，建立自己的道教理论；三是用适合当地需要的方式在民众中传道，以神道治病，颇得周围民众信任。张陵的道门叫什么名称，《三国志》只说“世号米贼”，这当然不是自称，也不是一般的教外贬称，而是官方或正统派对于借教门聚众作乱者的恶称。张陵并无反叛行为，全然从事宗教活动，所以我怀疑“米贼”的称号是后来的事，与张陵无涉，受道者出五斗米亦非张陵的教

规。《上元宝经》与《神仙传》皆称“正一盟威之道”，不再有“五斗米”字样，但“正一”的称号出现较晚，有后人增饰的味道。不论如何，张陵所行之道乃是属于早期道教的一种，是一种道教信仰与蜀地巫道相结合的产物。张陵的著作已难细考，后世道书依托张天师者甚多，不可不辨。《文献通考》说：“按道家之说，皆助于后汉桓帝之时，今世所传经典符篆以为张道陵天师永寿年间受于老君者是也”，这当然是道教中的说法。《魏书·释老志》说：“张陵受道于鹤鸣，因传《天官章本》千有二百，弟子相授，其事大行”，内容乃斋祠跪拜之法，表现出符篆派道教的特点。陶弘景《登真隐诀》提到的上章仪书《千二百官仪》，当即是《天官章本》，据学者考证，它保存在今道藏《正一法文经章官品》之中（见卿希泰主编《中国道教史》第一卷 161 页）。其它尚待认真辨析。张陵布道的范围有多大呢？陆修静在《道门科略》中说张天师受太上之令，“置二十四治、三十六靖庐、内外道士二千四百人”。二十四治分布于陕西南部 and 四川，远至洛阳。按情势而言，这是不可能的。如此大范围的宗教活动在史书中并无起码的记载，此其一；张陵仅凭宗教信仰的力量而无相应政治和军事力量作后盾，要在军阀割据的广大地区公开建立类似教区的组织系统，也是做不到的。张鲁在汉中稍稍表现出独立性，就为刘璋所不容，便是证明。比较可信的说法便是张陵当初的活动范围是在成都及其周围蜀郡一带，也许对其他地区有零星影响，但决然达不到巴郡和汉中。因此《张天师二十四治图》（见《云笈七签》卷二十八）显系后人伪撰。陆修静《道门科略》中的二十四治说也只是假托张天师而提出

的整顿当时天师道组织的方案而已。从已有的可信资料看，都不能证明张陵建立了教权世袭制度，否则张衡作为张陵之后的一代道师，必然会留下起码的若干事迹，而今留下的只有“陵传衡，衡传鲁”一句话，令人生疑。据道安《二教论》注引《蜀记》说，张陵于“汉熹平末，为蟒蛇所噬”。张陵死后，其道门便衰落，因此其子张衡无所作为。也许张衡去世过早，他对张鲁的影响微乎其微，而张衡之妻却相当有风采，习道术，故《三国志》、《典略》、《后汉书》在记述张鲁起家过程时，均不提张衡，只讲张鲁如何取代张修。

关于张修。张修的活动年代晚于张陵，按《典略》的说法，与张角同时代，是巴汉一带五斗米道的早期领袖。他的宗教活动大致于太平道相同，都强调叩头思过、符水治病，但又有若干独特的地方。其引人注目的是该道对道家理论的重视，在道教史上首次把《老子》书作为教徒必修的经典，这具有划时代的意义，说明道教活动终于与道家理论正式结合，标志着道教开始脱出世俗迷信和一般民间宗教的层次，向着独立的大教跃进。与重视教义教理相适应，张修的五斗米道创立了“祭酒”的职位，祭酒本是古代享宴和祭神中之尊者，逐渐演为学宫首席和五经博士之首，五斗米道借过来作为一种神职，足见其对于教义训练的重视。在宗教仪式上，张修的五斗米道要比太平道复杂一些，如请祷之法，病家要作三官手书，即写三份悔过书，分别祷于天、地、人三官，说明当时已有三官崇拜。《典略》说：“使病家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。”这一说法比《三国志》的“从受道者出五斗米”的说法更合乎情理，因为治病方受报酬，不能有



事无事遍收谷粮。我倾向于认为张修行道时才开始有五斗米道的称呼。《典略》所述五斗米道师之张修与《三国志》中同张鲁一起攻打流中太守苏固、后为张鲁袭杀之张修当是同一人，因为张鲁袭杀张修并夺其众后才在汉中建立起自己在五斗米道中的教权，这正与《典略》所说“鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之”相一致。张修其人其事不仅有上述确凿史料记载，还有其他史料相佐证。《后汉书·灵帝纪》载，中平元年张角起事不久，“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县”。注引刘艾《纪》曰：“时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，号为五斗米师。”这两条史料十分重要，说明张修是巴郡五斗米道首领，并且配合太平道举行了武装起事，在阶级属性上，张修领导下的五斗米道与太平道基本相同。张修何时死亡史无明载，《后汉书·刘焉传》记载张鲁与张修攻打苏固的事情在益州黄巾马相起事（中平五年）之后，和在初平二年之前，时当桓献之际。看来张修于中平元年在巴郡起事后又依附于向中央闹独立性的益州牧刘焉，当上别部司马，并在桓帝朝之末期，率其徒众与张鲁部一起进击汉中，得手后不幸为张鲁所杀，五斗米道教权遂落于张鲁之手。

关于张鲁。张鲁是张陵之孙，张衡之子，当无问题。他取得汉中五斗米道首领地位却与其祖其父没有直接关系，而与其母大有关系。据《三国志》和《后汉书》的《刘焉传》的描述，张鲁之母很像是当地一位女巫，会一些法术，中年（张鲁已成年）尚能保持青春美貌，深得刘焉宠信，故能经常出入益州牧府。由于有这一层关系，张鲁才得以任督义司马之

职,从而掌有一定军权,这是张鲁起家的关键性一步。这一事实也证明张衡已不在人世,或者并无教权,否则张鲁便可继承父业而立,无须依赖其母与地方势力的来往才得以兴起。张鲁得到汉中后,也许家教的关系,懂得巫教对于笼络民心、安定秩序的重要性,所以首先袭杀张修夺得教权,并在张修早期五斗米道的基础上加以补充发展,促使五斗米道进入兴旺发展的阶段。张鲁在汉中闹独立性,不服从懦弱的益州牧刘璋(刘焉之子)的约束,刘璋便杀害了张鲁的母亲和弟弟(说明其父已不在世)并派兵攻鲁。张鲁打败了益州兵,并进而袭取了巴郡,从此雄据巴、汉 30 余年,依靠着五斗米道的力量,建立了政、教、军合一的割据政权。

张鲁对五斗米道的贡献是很大的。他除了继续实行早期五斗米道传统的宗教活动外,又特别新设了义舍,给流离失所的人提供米肉,吸引他们安居在他的治下。他又自号“师君”,将政教大权集于一身,其下以祭酒代官长,有司法权,用行政力量维护宗教教法,又用宗教教法维护行政统治,这样便于一体化管理。他还用宗教神道推行道德教化,去鄙俗,淳风气,教人诚信不欺,犯法者可以获得三次改正的机会然后才加以刑法。由此一来,在战乱不息的汉末年代里,巴、汉一带却形成相对稳定的社会局面,生产得以正常进行,人民得以正常生活,所以“民夷便乐之”,这是张鲁及其领导下的五斗米道给历史做出的积极贡献。不过,自从教权从张修转入张鲁手中以后,五斗米道再也没有发生过武装反叛朝廷的行为,只是称霸一方,不听朝廷号令。张鲁政权得以长期存在,固然由于汉廷软弱,鞭长莫及,也是由于

五斗米道也未遭到禁绝，这与张角及太平道的悲惨结局实在有天壤之别。张鲁的卒年，按《真诰》陶弘景注的说法，“张系师为镇南将军，建安二十一年亡，葬邰城”。那么那正是在张鲁降曹第二年。看来曹操用调虎离山的办法，把张鲁带回内地，使其空有将军头衔不能发挥作用，不久张鲁死去，五斗米道陷于群龙无首、组织涣散的状态。

我倾向于《想尔注》作者为张鲁，一者《经典释文》较早提到该书，又具有很大权威性，陆德明虽列张鲁、刘表两作者，而实际上倾向于认定张鲁，故为之介绍。而刘表断无可能如此注《老子》，他一生活动于荆州地区，未见到有热心道家、道教和去巴、汉的记载，《后汉书·刘表传》只说他“起立学校，博求儒术，蔡母闾、宋忠等撰立《五经》章句，谓之后定”，绝不提其好《老子》，而且也不会用粗浅的文字去注书。《想尔注》处处用道教的一般教义和术语解说《老子》，不是道教信徒不可能如此注解。二者五斗米道从张修开始即有修习《老子》书的传统，张鲁执掌教权30余年，对《老子》的注说必然积累起更多的内容，形成书注，顺理成章，而且已被世人认定为古本，在社会上流行起来。《想尔注》在内容和文字上的粗俗浅陋，也与五斗米道的活动和水平相符合。当然，该注未必由张鲁单独完成，可能是在众祭酒多年讲解《老子》文本的基础上，由张鲁总其大成。《想尔注》后来佚亡，明《正统道藏》未收入，现仅存敦煌莫高窟所出六朝写本残卷，保存了道经注的绝大部分，它是进一步了解五斗米道教义理论的重要资料。

《想尔注》是中国思想史上第一部站在宗教立场上用神

学注解《老子》的书，它开创了道教系统改造利用道家著作的传统，它是老学与长生成仙说及民间道术合流的早期代表作，因而在早期道教发展史上有着特殊重要的意义。先看它如何改造《老子》的“道”。《老》：“是无状之状，无物之象”；《想》：“道至尊，微而隐，无状貌形象也；但可从其诚，不可见知也”<sup>①</sup>。这样，作为一种终极真理的形而上之“道”，变成了至尊至威、必须服从的至上神了。《老》：“载营魄抱一能无离”；《想》：“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑”。《老子》原意是强调形与神、养生与养性的紧密结合，经《想尔注》的解释，“一”作为道，可以化聚为有形象的叫做“太上老君”的尊神，这是较早的一种对老子的神仙形象的称呼，并成为道教“一气化三清”说之滥觞。《老》：“孔德之容，唯道是从”；《想》：“道甚大，教孔丘为知；后世不信道文，但上孔书，以为无上；道故明文，告后贤”。这里曲解“孔”（原意为“大”）字为孔子，以便扬道抑孔。《老》：“道法自然”；《想》：“自然者与道同号异体，令更相法，皆共法道也”；原文是强调道的无意志无主宰性，注文却把道和自然解说成二物，又归结为自然法道，把道抬高到自然之上。《老》：“执大象，天下往”；《想》：“道尊且神，终不听人”。经此注释，本来无意志的道，变成与人对立，凌驾于人之上的尊神。总之，《老子》的“道”是超乎形象的抽象化了的绝对，《想尔注》的“道”是高高在上的人格化的、支配人间的主宰者，哲学与宗教的区别在这里看得很分明。其次，《想尔注》发挥和借用《老子》若干词

① 引文均据饶宗颐《老子想尔注校笺》，下同。

句,阐扬长生成仙说,而后者正是道教最核心的信仰。《老》:“圣人后其身而身先”;《想》:“得仙寿,获福在俗人先,即为身先”。原文是不敢为天下先而能获得世人爱戴之意,注文曲解为长生成仙之福高出世俗之人。《老》:“生能天”;《想》:“能致长生,则福天也。”《老》:“百姓谓我自然”;《想》:“我仙士也。”《老》:“其中有信”;《想》:“古仙士实精以生,令人失精以死,大信也。”《老》:“其在道”;《想》:“欲求仙寿天福,要在信道。”以上一组,其原文皆无长生成仙的含义,注文则牵强附会地解释成信道宝精以求仙寿的道教观点。注作者为了宣扬长生成仙的宗旨,竟不惜改字作解,如将“道大、天大、地大、王大,域中有四大,而王处一”中的两“王”字,改为“生”字,并注云:“生,道之别体也”;又将“以其无私,故能成其私”的两“私”字,改成“尸”字,并注云:“不知长生之道,身皆尸行耳”,“故能成其尸,令为仙士也”。前者以“生”释“道”,表现出道教对生命的重视;后者将“尸”分成两类,一为普通人之身,不能长久,一为仙士之身,尸解成仙。《老子》原书里,确有一些长生的胚胎思想,如“故能长生”,“长生久视之道”,但《老子》的基本思想是以人身为祸患之源,因此主张“无身”,书中的“长生”乃长寿之义,所以《想尔注》要想借以宣扬道教信仰,不能不加以穿凿改铸。复次,《想尔注》将《老子》书中轻贱仁义忠孝的观点,改释成肯定仁义忠孝。《老》:“大道废有仁义,六亲不和有孝慈,国家昏乱有忠臣。”《想》:“上古道用时,以人为名皆行仁义”,“道用时,家家孝慈”,“道用时,臣忠子孝,国则易治。”原文认为大道不行才产生出仁义教慈忠信,用以救弊,而一经注文的发挥,



认为大道行时才人行仁义孝慈忠信,与《老子》的观点正相反对,肯定了仁义忠孝,将它们与大道统一起来,说明张鲁五斗米道吸收儒家思想,对于宗法等级秩序与伦理规范从根本上是维护的。从《想尔注》以后,道教注释道家的著作,如注《老子》、《庄子》、《淮南子》等,大都采用了“为我所用”、以宗教解学术的方法,不过有学问的道士注释起来要比《想尔注》精致深奥得多。这种做法从研究学问的角度看,固然造成许多误解、困惑,不足为法;然而从道教自身的理论建设看,这正是它的神学得以迅速建立和发展一种有效方式,道教学者乐此而不疲。

# 魏晋南北朝道教的成长 与整顿

- 道书的大量出现
- 构建与佛、儒鼎立的神学体系
- 《黄庭经》：一部宗教思想与养生科学相糅合的著作
- 葛洪：道教的神学家
- 寇谦之：道教的实践家

## 一、道教一般情况和主要特点

东汉末年道教形成时期,较为活跃的主要是民间道教。自从张角的太平道被镇压,张鲁的五斗米道受招抚以后,道教的发展暂时受挫。统治集团担心道教活动掩盖叛乱行为,对道士活动限制极严,如曹操将甘始、左慈等方术道士“聚而禁之”(曹植《辩道论》),孙策在江东诛杀道士于吉。但道教并未因此衰落下去,反而在魏晋之际迅速发展起来,到南北朝时期成为具有全国影响的一股宗教力量和社会思潮,可与佛教、儒学鼎足而立,为后来唐宋道教的兴盛奠定了基础。

魏晋时期道书大量出现。《抱朴子》列所见道书有 282 种,而后造作道书与日俱增。据陈国符《道藏源流考》,晋至隋期间,道书著录情况是:《抱朴子·遐览》记道书 670 卷,符五百数十卷;陆修静《三洞经书目录》记道书 1090 卷;阮孝绪《七录》记道书 425 种,1138 卷;《玄都观经目》(北周天和)云 2040 卷见有其本;《隋书·经籍志》著录为 377 部,1216 卷。

在南北朝发生较大影响的有三部道书:一为《上清经》,二为《灵宝经》,三为《三皇经》。《上清》、《灵宝》系若干同类经书之总称,最初各不过数十卷,后经道士多次增修,卷帙不断加多,仍题以原名,实则各统经书数种或数十种。《三皇经》又称《三皇文》或《三皇内文》,南朝陆续增补,编成 13 卷,为《太上洞神经》所本(以上参看陈国符《道藏源流考》)。

《三皇经》起于魏晋,《上清》、《灵宝》起于东晋而大行于南朝。刘宋道士陆修静总括为《三洞诸经》,并于太始七年上《三洞经书目录》,为尔后《道藏》三洞四辅的分类奠定了基础。

魏晋南北朝的道教,有如下特点。第一,道士们热衷于制作和增修道书,附会老庄,吸收儒学,暗纳佛教,兼容丹鼎与符篆,努力建立足以与佛教抗衡、与儒学并驾齐驱的道教教义、教规与神学体系。第二,道教的主流从民间宗教逐步变为官方或上层宗教,从区域性的宗教变为全国性的宗教,从分散活动的宗教,变为有中心、有基地的宗教。相应地,政治统治者对道教的政策,从防范和保持距离,转变为利用、支持,这是道教得以迅速发展的重要社会条件。第三,道教的理论与实践活动,同化学、医药学、养生学、天文学等自然科学的发展密切相联系。道教给自然科学成果以神学的解释,使其为神学服务;同时又在神学的形式下丰富了自然科学的内容。著名道士葛洪、陶弘景等,著名道书《黄庭经》等,对医药、化学、卫生等学科的发展是有贡献的。第四,道教尚未形成强大的寺院经济,以及由此而来的道教宗派。由于全国处于南北对峙局面,道教无法形成全国统一的组织系统。道教信徒为数较少,远不能与佛教徒相比。道教的社会影响在三教之中也是最弱的。

## 二、《黄庭经》是内修的经典

《黄庭经》最早著录于《抱朴子·遐览》,系上清诸经之

一种,约成于晋。今本《黄庭经》有内外两篇,全名是:《太上黄庭内景玉经》、《太上黄庭外景玉经》。<sup>①</sup>两篇义理相通而风格有别,时代相近而非出一人之手。

《黄庭经》是道教内修派修道之书,是一部宗教思想与养生科学相糅合的著作,它发挥古道书中人身脏腑有主神之说,结合古医书关于脏腑的理论,以七言韵文的形式,阐述积累气、健身长生的道理和方法。其基本内容可概括为以下几点。

第一,“八景二十四真”说。

《太平经》已有“五脏神”的观念。《黄庭经》又进一步将人体分为上中下三部,每部有八景神。《内景经·治生章》说:“兼行形中八景神,二十四真出自然。”《内景经》的《至道章》和《心神章》共载面部七神(发、脑、眼、鼻、耳、舌、齿),胸腹部六神(心、肺、肝、肾、脾、胆),各具名字服色,其名号皆与该器官性状相应。如发神苍华字太元,脑神经根字泥丸,眼神明上字英玄,鼻神玉垄字灵坚,耳神空闲字幽田,心神丹元字守灵,肺神皓华字虚成,肾神玄冥字育婴。这些真神居于各自器官中,支配着该器官的功能。人若能存思诸神,则可消除疾患,健壮脏腑,安顿魂魄,炼精化气,通神入虚,长生登仙。《内景经》说:“宅中有真常衣丹,审能见之无疾患”(《天中章》),“重绝念神死复生”(《肝部章》),“二十四真出自然,高拱无为魂魄安”(《治生章》),“三光焕照入子

<sup>①</sup> 《道藏》中还有《太上黄庭中景玉经》,时代较晚,一般不列属《黄庭经》。



室,能存玄真万事毕,一身精神不可失”(《五行章》)。《外景经》说:“方寸之中谨盖藏,精神还归老复壮”,“闲暇无事心太平,常存玉房神明达,时念太仓不饥渴”,“服天顺地合藏精,九原之山何亭亭,中住真人可使令,内阳三神可长生”。此处所说的“精神”、“神”、“精”非指意识活动,实指精妙之神。

### 第二,黄庭三宫和三丹田之说。

“黄庭”的确切含义,按以往注家的通常解释,黄乃中央之色,庭为四方之中,黄庭喻中空,黄庭之景乃道教修炼内丹的中空景象。从经文看,黄庭无疑有居中之义,又分为上中下三宫,则黄庭是人体三部位之中,与三丹田相一致,所以“黄庭”不过是道教对于体内丹田的另一种称谓而已,“三宫”就是“三田”,又称“三房”。《内景经》说:“三田之中精气微”(《黄庭章》),“若得三宫存玄丹”(《若得章》),“常念三房相通达”(《常念章》)。上黄庭宫和上丹田在脑中部,两眉间入三寸处,又称泥丸。中黄庭宫与中丹田《内景经》有两说:一则以脾为中宫,“是谓脾建在中宫,五脏六腑神明王”(《隐藏章》);一则以心为中宫,“心典一体五脏王”(《心典章》)。《外景经》只以心为中宫,心为赤色,故云:“黄庭中人衣朱衣”,“心为国主五脏王”。按照传统的五行观念,土为五行之主,色黄,居中;心为五脏之主,以五脏配五行,心应配土,色黄,居中。《吕氏春秋》十二纪和《礼记·月令》就是这样搭配的。这样做只考虑了心脏功能而在色调上与实际不符。心血为赤色,应与火配;脾色黄,应与土相配。《黄庭经》根据医学实践和解剖观察的结果,既承认心脏的重要作用,又改正

了《月令》在五脏与五行对应关系上色调的错误。但它仍受土为中央的五行传统观念影响,采取折中态度,同时承认心与脾为五脏,这样原有的矛盾仍未获彻底解决。下黄庭宫与下丹田在脐下三寸处,称为关元,内外经皆同。为什么同样的部位,在称谓上有“宫”、“田”之异呢?大约前者是从真神居处的角度称“宫”,后者是从炼养内丹的角度称“田”。《黄庭经》从人体五脏六腑、七窍百节的复杂生理结构中,找出脑、心或脾、脐下三处,视为人体最重要的三大部位,认为三者维系生命过程中起着关键作用,这是人体生理学上的一大进步。

《黄庭经》把人体看成一个以三宫三田为枢结的彼此连贯的网络,血、精、气皆依此网络而循环运动,畅行则生命旺,阻隔则疾患生。按照《黄庭经》的观点,人体是一个动态系统。

第三,关于积精累气、存神致虚的修炼方法。

积精是修炼初级阶段。从积极方面说,要嗽咽津液,灌育灵根;从消极方面说,要闭关守室,固精勿漏。《黄庭经》认为津液肾水为人体精华,要使之不断产生,用来润养五脏、灵根。口中津液能调和五脏,灌溉丹田,修道者要用升降吐纳之功,干漱之法,使唾液源源而生,然后徐徐吞咽,就能去病延年,《内景经》说:“口为玉池太和宫,漱咽灵液灾不干,体生光华气香兰,却灭百邪玉炼颜,审能修之登广寒”(《口为章》),“舌下玄膺生死岸,出清入玄二气焕”(《天中章》),“含漱金醴吞玉英,遂至不死三虫亡”(《脾长章》),“闭口居吞食胎津,使我遂练获飞仙”(《玄元章》),“取津玄膺入明

堂，下灌喉咙神明通”（《肝气章》），“三十六咽玉池里，开通百脉血液始，颜色生光金玉泽，齿坚发黑不知白”（《肝之章》）。《外景经》说：“玉池清水上生肥，灵根坚固老不衰。”道教称口为玉池，口中津液为玉液、金醴、琼浆、玉英、胎津等，舌下生津之窍叫玄膺，下丹田又称灵根。所谓“闭口屈舌”、“三十六咽”就是干漱口。玄膺是人体津液的上部来源，肾脏是人体津液的下部来源。肾脏又与下丹田相连共为藏精之所。《内景经》说：“肾部之宫玄阙圆，中有童子冥上玄，主诸六府九液源，外应两耳百液津”，“百病千灾急当存，两部水王对生门，使人长生升九天”（《肾部章》），“两肾之神主延寿”（《经历章》），“太上隐环七素琼，溉益入液肾受精”（《隐藏章》）。《外景经》说：“五脏之上肾为精。”道教最重留胎固精，肾生精，而精不可泄漏，所以要戒慎男女房事，留胎止精。若纵欲无节，则精枯气竭，灾病旋至。《内景经》说：“结精育胞化生身，留胎止精可长生”（《呼吸章》），“长生至慎房中急，何为死作令神泣”（《琼室章》），“急守精室勿妄泄，闭而宝之可长活”（《常念章》），“结珠固精养神根，玉芪金篇常完坚”（《玄元章》）。《外景经》说：“长生要妙房中急，弃捐淫欲专守精，寸田尺宅可理生”，“闭子精路可长活。”《黄庭经》在这里表现出一般道教理论强调护持元阳不使泄漏的特色。

累气与积精密不可分，往往是同时进行的。累气主要是调节呼吸，断谷服气，最后做到胎息而仙。《外景经》认为，一般人“食谷与五味”，只能维持普通的生命；修道者“独食太和阴阳气，故能不死天相既”。太和之气又称“元气”、“胎

气”、“精气”、“玄气”，它是自然界阴阳之气融会而成的清真之气，它最忌讳五谷臭腥，所以累气要断绝谷食。早在《黄帝内经》和《淮南子》中就有“食谷者智慧而夭，食气者神明而寿”的话，《黄庭经》承此观点而有发挥。《内景经》说得更为详明：“百谷之实土地精，五味外美邪魔腥，臭乱神明胎气零，那从反老得还婴，三魂忽忽魄糜倾，何不食气太和精，故能不死入黄宁。”累气要靠肺官和鼻腔等呼吸器官功能的合理发挥。《内景经》说：“肺部之官似华盖，下有童子坐玉阙，七元之子主调气，外应中岳鼻脐位，素锦衣裳黄云带，喘息呼吸体不快，急存白元和六气，神仙久视无灾害。”（《肺部章》）肺属火，其数七，故曰“七元之子”。“白元”是肺神之名。“六气”指风寒暑湿燥火之气。以肺为主，加上鼻腔配合，即可调息补气。《外景经》说：“呼吸庐间入丹田”，“幽阙侠之高巍巍，丹田之中精气微”，“象龟引气至灵根”，“服食玄气可遂生”。“庐间”指鼻，以鼻吸气，达于灵根即下丹田，入多出少，使精气结存于丹田之中，久而久之可以返老还童。故《内景经》说：“呼吸元气以求仙”，“结精育胞化生身，三气右徊九道明，正一含华乃充盈”，“延我白首反孩婴”（《呼吸章》）。道教有所谓“胎息”之说，认为修行到一定程度，不用鼻肺呼吸，而能使气息出入和流行全身，如同母腹中的胎儿，此时便成胎息之仙。所谓“琴心三叠舞胎仙”（《上清章》），就是说的三田和通，丹道初成，胎息而仙。炼精化气和累气结精相互扶持而达长生之道，故《内景经》说：“仙人道士非有神，积精累气以为真。”（《仙人章》）

积精累气用于炼形，存神致虚则用于炼神。存神的要求

之一是存想体内真神,它要求修道者把整个心思都集注于真神身上,有如佛教净土宗念佛那样,默念真神名号,在危亡时刻更要急念不已。存思体内诸神,可以培养信徒敬畏神灵的宗教心理,也可以排除杂念,有利于入静。存神的普遍要求是返观内照,把意念从外部世界拉回到体内,使精神进入虚寂状态。《内景经》说:“方寸之中念深藏,不方不圆闭牖窗,三神还精老方壮,魂魄内守不争竞,神生腹中御玉珞,灵注幽阙那得丧”。(《上睹章》)“恬淡闭视内自明,物物不干泰而平”(《琼室章》)。《外景经》说:“方寸之中谨盖藏,精神不归老复壮”,“闲暇无事心太平,常存玉房神明达。”要使精神内守而不外流,必需超脱世俗名位利禄,行无为之道,安于恬淡素朴的生活。所以《内景经》说:“内守坚固真之真,虚中活淡自致神”(《紫清章》),《外景经》说:“虚无自然道之故,物有自然事不烦,垂拱无为身体安”,“扶养性命守虚无,恬淡无为何思虑,羽翼已成正扶疏,长生久视乃飞去。”存神致虚之法也就是道教常说的守一入静,它是发挥《老子》“载营魄抱一”、“至虚极守静笃”的思想而来的。

#### 第四,关于五脏六腑内外相应的生理学说。

五脏是心、肝、肺、肾、脾,六腑是胆、胃、大肠、小肠、膀胱、三焦<sup>①</sup>。《黄庭经》讲内外相应有两层意思:首先是人体构造和生理过程外应天地之道。《内景经》说:“六府五脏神体精,皆在心内运天经”(《心神章》),“运天经”就是依照自然规律而运动。各部器官都与大自然景象相对应,故经文常

① “三焦”是体内的器官还是体内的部位区分,中医学界尚有争议。



用天文地理比喻体内情状：外有“五行”、“五斗”，内有“五脏”、“五气”、“五华”；外有“三光”，内有“三宫”、“三田”、“三关”；外有“七辰”、“七曜”，内有“七液”、“七元”；外日月出入，内有阴阳呼吸。眉间称天庭，鼻称中岳，口称玉池，面称尺宅，目称日月，喉称重楼，胃称太仓，心称灵台，肺称金室，气称云霞，皆仿外部物象而命名之。内调五脏，外合五行；内调阴阳，外顺天地；精、气、神的运行与自然之道相契，人的生命就可以与自然共存，故《外景经》说：“五行参差同根节，三五合气要本一”，“天七地三回相守，升降进退合乃久”，“服天顺地合藏精，九原之山何亭亭。”

其次，内脏器官与体表器官之间也有相应的关系。如肺宫“外应鼻腔”，心宫“外应口舌”，肝宫“外应眼目”，肾宫“外应两耳”，脾宫“外应尺宅”等。这里面包含着器官相关的科学道理，而现代科学直到目前还弄不清其中的机制与细节。以五官、气色诊查内部器官病情的方法，一向为中医所使用，至今仍有着临床价值。

《黄庭经》是一部具有宗教与养生两重性质的著作。它同时受到道教人士和教外人士的欢迎。唐宋间，《黄庭》文学甚盛，郑樵《通志》中著录道家类黄庭门就有 30 部 57 卷之多。唐代梁邱子等人为《黄庭经》作注。宋代欧阳修常玩味该经，并删正《黄庭外经》。苏轼曾手书《黄庭内经》，又仿其文体而作赞辞。陆游写下了这样的赞颂诗句：“白头始悟颐生妙，尽在《黄庭》两卷中。”清代乾隆年间道士董德宁撰《黄庭经发微》，说：“道书之古者，《道德》、《参同》、《黄庭》也”，由此可知《黄庭经》在道教史上的重要地位。

### 三、道教神学的奠基人——葛洪

葛洪字稚川，生于西晋武帝太康四年（公元 283 年），卒于东晋哀帝兴宁元年（363 年），是著名的道教思想家，外丹学和道教神学的奠基人，对于中国医药学和化学也有重要贡献，他在中国道教史、哲学史、自然科学史上都占有显著地位。

葛洪出身于江南名门，祖、父两代在东吴朝廷历任要职。西晋时家境渐衰，年十三而父亡，躬执稼穡，刻苦自学，广览经史百家之书，以至成年。洪从祖葛玄，曾从左慈学神仙之道，并将炼丹秘术授予郑隐传授予葛洪。葛洪复师事鲍靓，兼学道术与医术，又自行“考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣”（《抱朴子·金丹》，以下只注篇名）。他博览群书，又特精于道教神仙金丹之术。太安（302—303）中，葛洪为将兵都尉，随从顾秘等起兵平石冰乱，因功迁伏波将军。葛洪抛弃功名富贵，投戈释甲，广求异书，锐意于修道学仙。遇八王之乱，避居广州，后还乡里，不应征辟，专心著述。东晋初，朝廷追念前功，赐爵关内侯。成帝时，王导召补州主簿，转司徒掾，迁谏议参军。干宝荐洪，选为散骑常侍，领大著作，固辞不就。后至广州止于罗浮山炼丹与撰述，卒年 81 岁。

葛洪的道教著作有《抱朴子》内篇、外篇、《神仙传》、《隐逸传》等，医学著作有《金匱药方》、《肘后要急方》。《抱朴子·自叙》称，他从年青 20 余岁时即“草创子书，会遇兵乱，流

离播越，有所亡失，连在道路，不复投笔十余年，至建武中乃定。凡著内篇二十卷，外篇五十卷”。“其内篇言神仙方药、鬼悸变化、养生延年、禳邪却祸之事，属道家；其外篇言人间得失，世间臧否，属儒家。”《抱朴子·序》说：“余所著子书之数，而别为此一部，名曰内篇，凡二十卷，与《外篇》各起次第也。”《金丹》中提到《内篇》之作时说：“余若欲以此辈事骋辞章于后世，则余所著《外篇》及杂文二百余卷，足以寄意于后代，不复须此。”据此则知：《抱朴子》一书草创于弱冠以后，而改定于40岁之前，历时10多年；《外篇》写在前，《内篇》写在后，最后同时定稿，并确定内外篇之名；全书撰定后，统一作序和自叙；作者兼综道儒，而特重内篇，神仙养生之学是《抱朴子》全书的重心。

现将《抱朴子》的主要思想分述如下：

#### （一）玄道与守一

道教着力神化道家的“道”和“玄”两个概念，葛洪又将这两个概念结合起来，糅入道教守一的学说，建立了他的道教哲学。

葛洪所述“玄”的性质有二：其一，“玄”是宇宙发生的总根源，即所谓“自然之始祖”，故玄“胞胎元一，范铸两仪”；其二，“玄”是万物运动的总规律和内在动力，即所谓“万殊之大宗”，它支配万象万化，而自身又无有形象生灭，日月星辰因之而行，天地云雨因之而成。

按此处所说，“道”涵盖天地万物，又是它们得以存在和变化的内在根据。在这个意义上，“道”与“玄”是同级概念，都具有宇宙本源和本体的性质，表示宇宙最普遍的运动法

则,葛洪合称二者为“玄道”。葛洪认为“道”最初是唯一的存在,故又用“一”加以形容。《抱朴子》关于“玄”、“道”、“一”的说明与《淮南子·原道训》极相似,兼有宇宙本源论和本体论的双重意义,继承了汉代道家的理论,低于魏晋玄学的水平。葛洪与道家不同的地方是把这几个基本概念神学化了。

首先,葛洪把“玄道”与事物的长存、人物的长生联系起来。《畅玄》说:“玄之所在,其乐不穷;玄之所去,器弊神逝”,“其唯玄道,可与为永”,“夫玄道者,得之乎内,守之者外,用之者神,忘之者器,此思玄道之要言也。”得玄道者“咽九华于云端,咀六气于丹霞。徘徊茫昧,翱翔希微,履略蜿蜒,践躅旋玑”,这就是逍遥于天上的成仙得道之士。第二,葛洪把“一”化为人格神,提倡“守一”之法。《地真》说:

仙经曰:子欲长生,守一当明;思一至饥,一与之粮;思一至渴,一与之浆。一有姓字服色,男长九分,女长六分,或在脐下二寸四分下丹田中,或在心下绛宫金阙中丹田也,或在人两眉间,却行一寸为明堂,二寸为洞房,三寸为上丹田也。此乃是道家所重,世世歃血口传其姓名耳。

五脏神与守一之说是道教的宗教特色,葛洪亦不例外,他的三丹田说,比《黄庭经》更清楚明白。葛洪对守一之说有新的发挥,将守一分为守真一和守玄一。守真一可令身体健康长寿,避灾去害;守玄一则念口诀而能分形,并可役使鬼神。《地真》说:“长生仙方,则唯有金丹;守形却恶,则独有真一”,“玄一之道,亦要法也。无所不避,与真一同功”,“守玄一复易于守一”。可知真一高于玄一,它的重要性与金丹相

并。

## (二) 长生说的系统论证

在葛洪之前,道教的长生说缺乏理论性。《抱朴子》首次对长生成仙的可能性和现实性作出认真系统的论证。它的结论诚然荒谬,但从中可以窥视道教神学家的思维逻辑,可以总结思维经验教训,论证的过程中也有许多有价值的推断,颇能引起人们的理论兴趣。它的中心论题是:神仙必有,长生可致。主要理由如下。

第一,神仙之有,虽未必亲闻亲见,但传说已久,典籍多载,不是虚言。《论仙》说:“列仙之人,盈乎竹素矣”,《对俗》说:“前哲所记,近将千人,皆有姓字及有施为本末,非虚言也。”例如“刘向博学则究微极妙,经深涉远;思想则清澄真伪,研核有无。其所撰《列仙传》,仙人七十有余”,“邃古之事,何可亲见?皆赖记藉,传闻于往耳。《列仙传》炳然其必有矣。”(《论仙》)葛洪这里提出了如何辨别史籍记载的真伪问题:历史不可亲闻,把握往事不靠专家记述又当如何呢?葛洪深信好学深思之士不会妄造历史,然而,同是好学深思之士,何以有的信仙,有的不信?葛洪回避了这个问题。

第二,世上物品的多数是有生有灭的,但少数可以长存不朽,其中就有神仙。《论仙》中说有人提出“有始者必有卒,有存者必有亡”的论断,《抱朴子》回答说:

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



地无穷焉。谓生必死，而龟鹤长存焉。

因此“万殊之类，不可以一概断之”。古人靠经验归纳加上天才的猜测，提出事物有成必有毁的科学见解，是很了不起的，但缺乏科学的坚实基础。葛洪抓住若干特殊物类的恒久性，否定万物生灭的普遍性和绝对性，给辩证法和自然科学出了难题。松柏的长青有异于一般植物，龟鹤的长寿为人所不能比拟，而天地的存在远超过人类的生存史，当时人们的知识难以做出合理解释。

第三，若干物类经过加工和合理护养，能由原来易消速朽变得长久不损，同样地，人体经过调理补救，亦可超出生死常期而达于长生久视。《至理》说：

泥壤易消者也，而陶之为瓦，则与二仪齐其久焉。  
柞植速朽也，而燔之为炭，则可亿载而不败焉。辕豚以优畜晚卒，良马以陟峻早毙，寒虫以适己倍寿，南林以处温长茂，接煞气则凋瘁于凝霜，值阳和则郁蔼而条秀。物类一也，而荣枯异功，岂有秋收之常限，冬藏之定例哉？而人之受命，死生之期，未若草木之于寒天也，而延养之理，补救之方，非徒温暖之为浅益也，久视之效，何为不然？

葛洪反对物性不变、寿夭命定，认为物体的脆弱之性可以转化为坚固持久，人的后天调养能延长寿命，这都是合乎科学道理的。他错在把持久夸张为永恒，把长寿发展为长生，这是从有限性向无限性的直接跨越，在逻辑上不能成立，在实践上也没有充分证据。

第四，医术能治病起死，那么仙术也能使人长生；人之

死因有六害，免此六害即可久存。《论仙》说：“若夫仙人以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，旧身不改，苟有其道，无以为难也。”《至理》说，医家之薄伎，犹能解颅剖腹、起死回生，神仙之道可以除掉死因，故能令生者不死，故曰：

夫人所以死者，诸欲所损也，老也，百病所害也，毒恶所中也，邪气所伤也，风冷所犯也。今导引行气，还精补脑，饮食有度，兴居有节，将服药物，思神守一，柱天禁戒，带佩符印，伤生之徒，一切远之，如此则通，可以免此六害。

葛洪这样推论在逻辑上可以站得住。一般人之死，不外乎由外患所伤由内疾所损，罕有无疾而终者。假若能够排除一切死因，人不就可以长生了吗？事实上医生能治病防病而不能使人不死，无疾患者也有死期。但是科学直到如今尚未能揭示人的衰老死亡的全部秘密，这样我们不仅不宜深责葛洪，反要肯定他为探讨长寿之道所作的努力。

第五，金丹大药本身不怕烧炼，坚固不朽，人食之，则可借金丹之性强固身体，使己身如金丹一样不朽。《金丹》说：

夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固。

《对俗》也说：

金玉在于九窍，则死人为之不朽。盐卤沾于肌髓，则脯腊为之不烂，况于以宜身益命之物，纳之于己，何怪其令人长生乎？

葛洪看到盐渍可以防止肉类腐败，推论金丹护养人体也可以使之不朽。但他不懂得金玉是无生物，人体是高级生物；金玉之性不可能如葛洪设想的那样直接转化为人体之性。

第六，从认识的角度说，人所知所见甚少，不知不见者甚多，而仙凡异路，常人难以察觉，不应简单否定神仙的存在。《论仙》说：

浅识之徒，拘俗守常，咸曰世间不见仙人，便云天下必无此事。夫目之之所曾见，当何足言哉？天地之间，无外之大，其中殊奇，岂遽有限？诣老戴天，而无知其上，终身履地，而莫识其下。形骸己所自有也，而莫知其心志之所以然焉。寿命在我者也，而莫知其修短之能至焉。况乎神仙之远理，道德之幽玄，仗其短浅之耳目，以断微妙之有无，岂不悲哉？

葛洪指出人的认识水平还很低，眼前之物尚有许多未被认识，“欲以所见为有，所不见为无，则天下之所无者，亦必多矣”，“夫所见少则新怪多，世之常也”（《论仙》）。葛洪指出，人们不能过于自信，要不断探索未知领域，这是可以说得通的，但所谓神仙的有无，既有争议，而坚信其有，逻辑上陷于武断。

第七，天下之事无奇不有，方术有验，鬼神有灵，仙道亦不应不信。《论仙》说：

夫方术既令鬼见其形，又令本不见鬼者见鬼，推此而言，其余亦何所不有也。鬼神数为人间作光怪变异，又经典所载，多鬼神之据。

《对俗》以幻化之术推证羽化之事可信，说：

若道术不可学得，则变易形貌，吞刀吐火，坐在立亡兴云起雾，召致虫蛇，合聚鱼鳖，三十六石立化为水，消玉为粉，溃金为浆，入渊不沾，蹴刃不伤，幻化之事，九百有余，按而行之，无不皆效，何为独不肯信仙之可得乎？

葛洪所列举的这些非常之事，有的属于魔术，有的属于科学，他混淆了两者的界限。

第八，求仙不易，求而无验，非仙不可得，乃其人不得为仙之法。《论仙》说：“凡世人所以不信神仙之可学，不许命之可延者，正以秦皇汉武求之不获，以少君栾大为之无验故也。”然而“彼二君两臣，自可求而不得，或始勤而卒怠，或不遭乎明师”，况“求长生，修至道，决在于志，不在于富贵也”，高位厚货之人难以涤除嗜欲，做到恬愉澹泊，反成为学仙之累。再者学道须由浅入深，由难及易，志诚器备，拜随明师，蒙艰历险，方能升堂入室。所以《极言》说：“非长生难也，闻道难也；非闻道难也，行之难也；非行之难也，终之难也”，因此“为者如牛毛，获者如麟角”。葛洪面对过去道士或求仙者无一不死的严酷事实，只有散布成仙得道之难以自解，同时把死者说成尸解仙。《论仙》亦有此言。

以上八项可归纳为三大论据：其一，事物的客观性质，有常理，亦有例外；有生有灭是常理，长生不死是例外。其二，天下事未知者正多，浅短之知不足以否定神仙的存在。其三，物性可以改变，人寿可以延续。这三条论据中含有极可贵的真理成分，如肯定世界的多样性和事物性质的变动转化，主张大胆探索特殊情况和反常现象，在养生上坚信人

能回天,认真地追求健康长寿之道。这种违俗精神,正是一个科学家所应当具备的品质。葛洪在化学与医学上的成就,与他努力进取、勇于试验的精神不可分割。从认识论上说,葛洪的论证有几个错误:第一,受以往道书影响,已有宗教成见在先,然后再找长生的根据,只能牵强附会;第二,受时代制约,缺乏科学生理知识,不懂人体奥秘;第三,受经验论的限制,轻信传闻记载;第四,受错误思维方法的影响,滥用类比推理,往往用正确的前提推出错误的结论。

### (三)论学仙修道的方法

葛洪的道教神学,以炼丹成仙为主,同时“借众术之共成长生”,其仙道重心突出而又全面系统。计其修道方法有六。

第一,积善立功。这是道教自《太平经》、《老子想尔注》以来的传统教戒,而《抱朴子》更强调了封建礼教在修道成仙过程中的重要作用。《微旨》说:“览者道戒,无不云欲求长生者,必欲积善立功,慈心于物。”《对俗》说:

或问曰:“道者当先立功德,审然否?”抱朴子答曰:“有之。按《玉铃经中篇》云立功为上,除过次之。为道者以救人危使免祸,人疾病,令不枉死,为上功也。欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。”

积善立功是成仙的必要条件,但不是充足条件,有之不必仙,无之必不仙。

第二,思神守一。《地真》说:“守一存真,乃能通神”,“一”是体内真神,在三丹田中,人当思存不已,守之不失,



“人能守一，一亦守人，所以白刃无所挫其锐，百害无所容其凶，居败能成，在危独安也。”思神守一能却恶卫身，是长生之功，但只可延长年命，不能独致神仙。

第三，草木药饵。《杂应》说：“古之初为道者，莫不兼修医术，以救近祸焉。”《微旨》说：“将服小药以延年命”，《极言》说：“先将服草木以救亏缺”，《仙药》说：“中药养性，下药除病”。葛洪认为医药可以除病健身，病弱之人当须先从调治身体下手，使身体强固起来，才能为施行进一步的功夫打下基础。

第四，屈伸导引。《杂应》说：“朝夕导引，以宣动荣卫，使无辍阙”，《极言》说：“调利筋骨有偃仰之方”，《对俗》说：“真人但令学其道引以延年”。此乃健身之术。

第五，宝精爱气。这一向为内炼家所重。葛洪虽重外丹，亦不忽视积精行气。《微旨》说：“宝精爱气最其急也”，《释滞》说：“欲求神仙，唯当得其至要，至要者在于宝精行气，服一大药便足，亦不用多也”。宝精行气是服用金丹大药的重要辅助方法，其事又可分为宝精与行气二者。宝精之法要求清心寡欲，不为外物的诱扰而有所伤耗，“养生以不伤为本”（《极言》），“养灵根于冥钧，除诱慕于接物”（《至理》）。此外，“又宜知房中之术，所以尔者，不知阴阳之术，屡为劳损，则行气难得力也”（《至理》）。房中之法“其大要在于还精补脑之一事耳”（《释滞》）。房事不可禁亦不可频，“人复不可都绝阴阳，不交则坐致壅阏之病，故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。唯有得其节宣之和，可以无损”（《释滞》），此说较近情理。行气比房中更重要。《至理》认为气是

万物存在的基础,更是生命力的源泉,“夫人在气中,气在人中,自天地至于万物,无不须气以生者也。善行气者,内以养身,外以却恶”,“身劳则神散,气竭则命终。根竭枝繁,则青青去木矣。气疲欲胜,则精灵离身矣。”行气之法,《释滞》有具体说明,谓:“实学行气,鼻中引气而闭之,阴以心数至一百二十,乃以口微吐之,及引之,皆不欲令己耳闻其气出入之声,常令入多出少,以鸿毛著鼻口之上,吐气而鸿毛不动为候也。”最后达到胎息,“得胎息者,能不以鼻口嘘吸,如在胞胎之中,则道成矣”。

第六,金丹上药。《抱朴子》以炼服金丹上药为长生成仙的主要途径,它的外丹学的特色就在这里。《仙药》说:“仙药之上者丹砂,次则黄金,次则白银”,丹砂即朱砂(硫化汞),水银(汞)可以硫化为朱砂,朱砂亦可以还原为水银,故称朱砂为“还丹”,烧炼九次而成之丹叫“九丹”,又称“神丹”。金液神丹合称“金丹”,又称“神药”、“上药”、“大药”。《金丹》篇再三申明炼服金丹乃长生之术,道书“皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事盖仙道之极也,服此而不仙,则古来无仙矣”,“升仙之要在神丹也”,“服神丹令人寿无穷已,与天地相毕,乘云驾龙,上下太清”,“成则可以举家皆仙,不但一身耳”。按葛洪说法,合丹秘方由黄帝而传世,世授贤者。炼丹所用黄金丹砂,价值昂贵,须先从事俗业积累资金。有仙骨之人,得到秘方后,要拜从明师,共行约盟,结伴入山,斋戒沐浴,守种种禁忌,然后按方合之,其丹方成。同时还要在德行、精神、形体各方面修养到一定程度,方可服用金丹,以定无穷(以上见《极言》)。

道教为追求长生而研究养生和医药,它比儒佛更重视生理保健,所以在医学和体育方面颇有建树。葛洪视养生健身为修行的初级方法,视金丹成仙为至道和最高追求。他所留传给后世的有价值的精神财富,并不是成仙之道,而是他的化学实验资料。

#### 四、寇谦之开创魏天师道

寇谦之(365—448)是北魏天师道创始人。如果说葛洪是道教的神学家,其主要活动是从事道教理论建设,那么寇谦之就是道教的实践家,其主要活动是从事上层道教的信条教规和组织系统的建设,使道教成为一种积极干预政治生活、可由上而下统一掌握的社会现实力量。

东晋时五斗米道虽然渗入社会上层,不过仍处在分散活动状态,其活动依附于世家大族的宗法体制,没有为社会公认的相对独立的教内权威,很难形成一种可以控制管理的社会力量,也缺乏一种全国性上层道教应有的规模和新面貌。道教在社会自发流布,政府不能直接控制,对门阀士族阶级的统治,已构成隐患。于是寇谦之作为道教领袖提出了革新、整顿旧天师道、建立正规化的新天师道的历史任务。

北魏诸帝佛道兼崇,至太武帝而偏重道教,这与拓跋氏与汉族士人的关系有关。一方面汉族士族要投靠拓跋氏政权,才能保持其优越的社会地位;另一方面拓跋氏政权必须借重这些世家大族,才能巩固在汉族地区的政治统治。据

《魏书·寇赞传》，寇氏为大姓，替拓跋氏政权出过大力。谦之父修之，曾为苻坚东莱太守，谦之兄寇赞在姚泓灭后，曾率秦雍千余家来归魏朝，后奔归者至万户。北魏朝廷封赞为刺史、河南公，立雍州郡，并分洛豫二州之侨郡以益之，使抚慰远来归附的流民。太武帝依重的朝臣崔浩，出身于北方第一盛门崔氏大族。崔浩虔信道教，师事寇谦之，这给予太武帝的信仰以重大影响。《魏书·释老志》说，崔浩上书颂扬道教与寇谦之，太武帝因而“崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行”。又说：“浩奉谦之道，尤不信佛，与帝言，数加非毁，常谓虚诞，为世费害。帝以其辩博，颇信之。”太武帝灭佛，多出崔浩之意。当太子谏止建造静轮宫时，“世祖深然恭宗之言，但以崔浩赞成，难违其意”。很显然，太武帝扶植道教，固然看到新天师道可以辅治其国，且“帝以清静无为，有仙化之证，遂信行其术”（《魏书·释老志》），同时也是为了取悦于北方崔、寇等汉族大姓，以便得到他们的充分支持。

寇谦之为创立新天师道而采取了几个重大步骤。首先，制造宗教神话，尊奉太上老君，确立自己作为“帝王师”和新天师道首领的地位。《魏书·释老志》载仙人成公兴作寇谦之弟子七年的故事，乃寇氏以此说明自己精诚通仙，其未飞升是由于仙人留他在世间，“政可为帝王师耳”。该《志》又谓谦之于神瑞二年遇大神太上老君，老君授其天师之位，以便上承张陵天师久旷之职，并赐《云中音诵新科之诫》<sup>①</sup>，要他

<sup>①</sup> 据陈国符《道藏源流考》和汤用彤《康华札记》的考证，现《正统道藏》中的《老君音诵诫经》、《正一法文天师教戒科经》、《女青鬼律》三书恐系寇氏著作，当出于《云中音诵新科之诫》。

“清整道教”。这样，寇谦之通过散布宗教神话，假托天神名义，以异姓而入承天师道天师大统，取得了天师道的合法领导权。他又以神意宣示新道规，着手天师道的改革。寇谦之传布的《老君音诵戒经》中引老君的话，云：“吾汉安元年以道授陵，立为系天师之位，佐国扶命”，“从陵升度以来，旷官置职，来久不立系天师之位”。“谦之，汝就系天师正位。”当初张鲁领导五斗米道时，以继承祖陵、父衡的教权相标榜，人称他为系师。寇谦之为了使自己承继张天师的地位合法化，便反对教权世袭，强调“天道无亲，惟贤是授”，又说：“有祭酒之官，称父死子系，使道益荒浊。诚曰：道尊德贵，惟贤是授，若子胤不肖，岂有继承先业有祭酒之官？”（《老君音诵戒经》）。“三张”的传道世系原不确定，张鲁以后，传说其子张盛居江西龙虎山传道。尔后张氏世系隐没不显，故寇谦之得以成为天师。延至隋唐，天师道皆无确定传道世系。<sup>①</sup>

其次，寇谦之将分散于民间、不同系统的天师道，集中统辖起来，变成主要为皇权服务的官方天师道。他宣称新天是师道“专以礼度为首”（《释老志》），把遵守纲常名教视为第一信条。《正一法文天师教戒科经》颂扬“魏氏承天驱除，历使其然，载在河洛，悬象垂天”。《女青鬼律》反对“伐逆师尊，尊卑不别，上下乖离”，“寇贼充斥”。寇谦之借老君玄孙李谱文之口，以“辅佐北方泰平真君”自任。在崔浩协助下，他果为太武帝重用，居国师地位，参谏军国大事，乃使太武

<sup>①</sup> 江西龙虎山的张氏教派，于北宋真宗时，开始得到朝廷封号，历元、明、清各朝，政府承认其世袭地位，领受国家俸给。民国成立，63代张天师为张恩溥。



帝“亲至道坛受符箓”，“自后诸帝，每即位皆如之”（以上《释老志》）。在太武帝扶植下，天师道大盛，“遂起天师道场于京城之东南，重坛五层，遵其新经之制。给道士百二十人衣食，斋肃祈请，六时礼拜，月设厨会数千人”。当时名道士如韦文秀、祁纤、阎平仙、罗崇之、王道翼等，皆受朝廷宠荣。此后，京郊置坛礼拜成为定制，“迁洛移邱，踵如故事”（以上《释老志》）。这样，京郊道坛便成为北方天师道的活动中心。

第三，改革教仪教规。寇谦之总结以往道教各派教义，吸收佛教神学与活动方式，建立新的科戒与组织系统。他对五斗米道旧制的改革，主要是“除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术”（《释老志》）。向信徒敛取租米钱税，本是五斗米道的经济来源。自从该道有了门阀士族的施舍救济，上层道士的生活已有可靠保证。在取得北魏政权支持后，宗教活动更有国家财力作为后盾。例如建造静轮宫，功役万计，经年不成，都是耗费的国库，靠信徒奉献五斗米是兴办不起这样浩大工程的。这是地方性民间道教发展成全国性官方道教后的必然变化。“男女合气之术”即房中术，张鲁时本未张扬，《老子想尔注》有“宝精勿费”、“男女之事不可勤也”之戒，主张节欲。可能后来该道增加了采阴补阳、还精补脑一套内容，随之出现淫荡乱德的流弊，为世人垢病，严重损害了道教的声誉。如《老君音诵戒经》所说的，“妄传陵身所授，黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教”。为了恢复天师道的威信，寇谦之断然摒弃黄赤，说“大道清虚，岂有斯事”（《释老志》）。寇谦之的道教革新，比南方葛洪一派更为彻底，葛洪《抱朴子》不主房中，但仍认为房中术对修炼有辅

助作用,不可全废。新天师道以符篆科戒为主,又包容内外炼养学说。如“服食闭炼”亦即“服气导引口诀之法”,寇氏“遂得辟谷,气盛体轻,颜色殊丽”,又学“销炼金丹、云英、八石、玉浆之法”(以上《释老志》)。

寇谦之以主要力量来修治教戒仪规,这是他与葛洪明显不同之处。《释老志》载,牧土上师李谱文自称“为牧土宫主,领治三十六土人鬼之政”,“云嵩岳所统广汉平土方万里,以授谦之”,又作诰曰:

今赐汝迁入内宫,太真太宝九州真师、治鬼师、治民师、继天师四录。修勤不懈,依劳复迁。赐汝《天中三真太文录》,劾召百神,以授弟子。《文录》有五等,一曰阴阳太官,二曰正府真官,三曰正房真官,四曰宿官散官,五曰并进录主。坛位、礼拜、衣冠仪式各有差品。凡六十余卷,号曰《录图真经》。付汝奉持,辅佐北方泰平真君,出天宫静轮之法。能兴造克就,则起真仙矣。又地上生民,末劫垂及,其中行教甚难。但令男女立坛宇,朝夕礼拜,若家有严君,功及上世。其中能修身炼药,学长生之术,即为真君种民。

以上实际上是寇谦之为新天师道设计的组织活动方案:由他以天师、真师身分统领天下道教,既治鬼道,又治民事;设置各级道官;建造宫观、道场;按时礼拜,斋戒祈祷;一般民间信徒可就地建立坛宇,朝夕礼拜,兼学修身炼药长生。新天师道崇奉天上三十六宫主,最高无极至尊,次为大至真尊,次为天覆地载阴阳真尊,次为洪正真尊(赵道隐)。佛是三十二天延真宫主。老君的地位,似为天神专使。新天师道

重诵戒念经,习修《老子》五千文。《老君音诵戒经》中的《太上老君乐音诵诫令》文说:“诸欲修学长生之人,好共寻诸诵诫,建功香火斋练,功成感彻之后,长生可剋”,“欲求生道,为可先读五千文,最是要者”。并说抱朴子未明此道。《戒经》又云:“汝将宜教诫科律法人治民,祭酒按而行之”,“受其治策诫之人,弟子朝拜之,喻如礼生官位吏礼法等同,明慎奉行,如律令”。可知新天师道继承了张鲁的教内等级制,只是在教诫科律上有所发展而已。

寇谦之新天师道的道官如何有效地管理其社会上层组织,《魏书》中没有清楚的记载。寇氏兼学佛儒。他纳佛为真神,他主持的道教活动在诵经、持戒、礼拜、祈祷等事项上吸收了不少佛教的方式。他敬重儒术,曾对崔浩说:“吾行道隐居,不营世务,忽受神中之诀,当兼修儒教,辅助泰平真君,继千载之绝统”,要崔浩为他撰列王者治典,崔浩因之著书20余篇(以上《魏书·崔浩传》)。崔浩是儒林首领、帝王宠臣,寇谦之是道教宗师。儒道互相扶助,政教互相配合,成为巩固北魏政权的重要精神支柱。后来寇谦之病死,崔浩受诛,但天师道已在北方扎下根基。道教在通常情况下都颇受王者优待,这个传统一直继续到北周。

## 五、南朝两大道士:陆修静与陶弘景

南朝前期道教代表人物陆修静(406—477),出身士族,其宗教活动主要在刘宋朝。元嘉末<sup>①</sup>,他到京师市药,得到宋文帝召见,为帝讲论道法,不舍昼夜。宋明帝令袁粲组织

儒释道三家辩论,陆修静标理约辞,解纷挫锐,大张道教声威。于是,明帝在京城北郊建崇虚馆,使陆修静居之以讲道经。陆修静于此收集整理《上清》、《灵宝》、《三皇》各类道书,总括为《三洞》<sup>①</sup>,遂成为一代道教宗师,道教也因之盛行于南朝。泰始七年(471年),上《三洞经书目录》。后废帝元徽五年(477年)卒,谥简寂先生。弟子最著称者有孙游岳、李果之。孙即是陶弘景的老师。陆修静一生著作甚富,共约三十余种。一类是经目,如《三洞经书目录》、《灵宝经目序》等;一类是讲论,如《明法论》、《陆先生答问道义》等;一类是斋仪,如《金篆斋仪》、《三元斋仪》等。其书大都散佚。《正统道藏》中保存有《陆先生道门科略》、《洞玄灵宝五感文》、《太上洞玄灵宝授度仪表》数篇。唐代释道宣在《广弘明集》的《叙齐高祖废道法事》一文中,述说陆修静叛南梁入北齐,于天保六年(555年)同沙门对校遭败一事,史料不真<sup>②</sup>。但道宣对陆修静一生活动的概括却颇有精到处,他说:

昔金陵道士陆修静者,道门之望,在宋齐两代,祖述三张,弘衍二葛。郅张之士,封门受箓。遂妄加穿凿,广制斋仪,糜费极繁,意在王者尊奉。

陆修静确实上承五斗米道和葛洪,有所发挥,又特重斋仪的修正充实,对南朝天师道的壮大和正规化起了推进作用。陆修静为后世道士所尊崇,宋徽宗时,他被封为丹元真人。

① 当在公元444—452年之间。

② “三洞”的分类法为以后道教著作分类开创了先例。

③ 陈国符《道藏源流考》和汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》已考证此事之虚妄。

陶弘景字通明，丹阳秣陵人，南朝齐梁时著名道教思想家和医学家，生于刘宋孝武帝建三年（456年），卒于萧梁武帝大同二年（536年），谥贞白先生。他出身士族，十岁读葛洪《神仙传》，引发长生之志。博览众书，多才多艺，未弱冠时曾为宋诸王侍读，颇为公卿敬重。齐武帝永明二年（484年）后，从孙游岳学道教符图经法，意所未惬。更游茅山，得杨羲、许謐、许翔手迹。后又东行浙越，谒道士娄慧明、杜京产、法师钟义山和诸僧操，并得真人遗迹十余卷。性爱山水，永明十年（492年）辞禄归居于句曲山（茅山），立馆修道，自号华阳陶隐居。他说：“仲尼云：‘隐居以求其志，行义以达其道。吾闻其语，未见其人’。我今日义达无复其方，请从求志之业。”（贾嵩：《华阳陶隐居传》），这就是“隐居”自称的由来。又说：“秦皇汉祖，楚羽吴策，并势横海外，雄架天维。寸气不续，则为一丘之壤，况乎二三子之徒也。高居之岭，访真幽府，正为此耳。”（同上）可知陶弘景修道如葛洪一样，鉴于人生无常而欲将个体生命延之无限。他在茅山以著述赏景为娱，造浑天象，慕张良为人。他并非不预世事，与萧衍有旧交，乃闻萧衍起兵，遣弟子假道奉表。及萧衍称帝，陶弘景援引图讖及齐末童谣“水丑木”，称“梁”字为应运之符，遂定国号。梁武帝深加优待，屡以礼聘，陶皆婉辞。但国家每有吉凶征讨大事，辄前来咨询，时人称之为“山中宰相”。曾炼合飞丹，七次开鼎，多未成；又善辟谷导引之法。曾梦佛授其菩提记，名为胜力菩萨。于是诣鄞县阿育王塔自誓受五大戒。卒前遗令：死后加冠巾法服，以大袈裟覆衾蒙首足，道人道士左右守灵。弟子遵而行之。



陶弘景不是一位深刻的道教思想家，一生并无宏大理论著作，也不是宗教组织活动家，只重个人修炼而轻于斋醮科仪。但他的影响却超过陆修静，成为南朝道教最重要的代表人物，其地位略与北朝寇谦之相当。这是因为他懂得政治谋略，又能融通儒释道三教，投合了梁武帝的需要和癖好。再者，他博学多才，与名士为友而互相褒扬。还有一个原因，他在道教内部融合外丹内丹，广集诸说，予以整理提炼；在道教外部主张儒释道三教贯通，既推动了道教的发展，也获得教外人士的好评。他的著作中，儒学方面有《孝经、论语集注》、《三礼序》等；道教方面有《抱朴子注》、《合丹法式》、《登真隐诀》、《真诰》等；医药方面有《本草集注》、《肘后百一方》等；其他杂著有《帝代年历》、《古今州郡记》、《撰太公孙吴书略注》、《华阳陶隐居集》等。《正统道藏》收录了《真诰》、《真灵位业图》、《养性延命录》、《登真隐诀》、《华阳陶隐居集》等书，这是研究陶弘景思想的主要资料。

陶弘景的学问上承汉代古文经学和自然科学的传统，重名物训诂、史实考辨和实践经验，鄙夷空谈名理，与南朝玄风迥然不合。他的追求是：知识多多益善，内容务要真实。《南史》本传说他“读书万余卷，一事不知，以为深耻”。《本起录》说他“善稽古，训诂七经，大义备解，而不好立义，异于先儒”。他的经学著作大都是注释或集注。道教著作也多是在收集整理前人成果基础上撰写的。《养性延命录》的序文，明白地说该书是在采集钱彦、张湛、道林、翟平、黄山等人的养生要集后，整理加工而成。《真诰》一书，特重真人口授和三君（杨羲、许谧、许翊）手书，逐条录校铨注，间有自己的发

挥。陈国符《道藏源流考》说该书卷一至卷十八为晋人撰述，卷十九、二十为弘景所述，注为弘景所增。陶弘景不轻信以往的丹书，20年中亲自7次试炼，态度相当认真，虽不能成功，却忠实地记录了试验过程，与假借炼丹以骗取富贵的江湖术士有所不同。他参考图籍标本，订正补充《神农本草》，成《本草集注》，收集民间成方而撰《肘后百一方》，对祖国医药学做出重大贡献。梁朝经过几十年的安定和治理，礼乐隆盛，文化繁昌，同时在士族中增长了迂诞浮华、不屑世务之风，许多人高谈阔论以博虚誉，不能治世应变以取实功，尚柔失刚，居安忘危，国家潜伏着丧乱的危机。陶弘景深忧于此，留下一首《题所居壁》诗，中云：“夷甫任散诞，平叔坐谈空。岂悟昭阳殿，遂作单于宫”（见《南史》本传），预言了梁祚之将终。我们了解陶弘景三教兼修和务实求博的特点，对于理解他的道教思想是有帮助的。

陶弘景师事孙游岳，又不满意符图科仪，遂多方求师，走上了与灵宝派不同的修习途径。对他影响最大的当是《上清经》。《真诰叙录》记述了《上清经》传授本末，《真诰》全书充满了对《上清经》和上清派道师的颂扬，谓“上清上品，事极高真之业”（《翼真检》第一）。以陶弘景为代表的道教上清派思想，有以下特色。

第一，在肯定服药、房中、导引、神丹诸修道方法的同时，更突出诵习道经的神奇作用。《真诰·甄命授》第一说：“食草木之药不知房中之法及行气导引，服药无益也”，“若但行房中导引行气，不知神丹之法，亦不得仙也”，它把得神丹与读真经并列：“若行金为神丹，不须其它术也，立便仙

矣。若得大洞真经(即上清经)者,不须金丹之道也,读之万过毕,便仙也。”《真诰·协昌期》第一说:“太极真人云:读《道德经》五千文万遍,则云驾来迎”,又说:“山世远受孟先生法,暮卧先读《黄庭内景经》一过乃眠,使人魂魄自制,练恒行此二十一年,亦仙矣。”从孟先生法看,读经并非单纯诵习,还要体会躬行,久而久之,自然合道。

第二,养神与养形兼顾,炼养之要,贵在中和。《养性延命录》序说:

生者神之本,形者神之具,神大用则竭,形大劳则毙。若能游心虚静,息虑无为,服元气于子后,时导引于闲室,摄养无亏,兼饵良药,则百年耆寿是常分也。种种护养之道,都贯穿着适中的精神,“能中和者,必久寿也”。中和的要求,一是保持内心平静自足状态,“不以人事累意,不修仕禄之业,淡然无为,神气自满”,“减思虑,捐喜怒”;二是饮食起居避免过度之举,“养性之道,莫久行、久坐、久卧、久视、久听”,“体欲常劳,食欲常少;劳无过极,少无过虚;去肥浓,节咸酸”,“除驰逐,慎房室”(以上《养性延命录》)。

第三,融儒援佛,力促三教会同。《真诰·甄命授》第一论“道”,云“道者混然,是生元气,元气成然后有太极,太极则天地之父母,道之奥也”,“见而谓之妙,成而谓之道,用而谓之性。性与道之体,体将至道,道使之然也”。这基本上是道家的传统说法。对于道与性的关系,陶弘景加注曰:“此说人体自然,与道气合,所以天命谓性,率性谓道,修道谓教。今以道教使性成真,则同于道矣。”这里陶弘景用《中庸》的

性命说作解说,认为天道与人性是一致的,可以合为一体。《真诰》中又强调修道必须遵守封建宗法道德,此为成仙重要途径,如《阐幽微》第二说:“夫至忠至孝之人,既终皆受书为地下主者,一百四十年乃得受下仙之教,授以大道,从此渐进,得补仙官”,“至孝者能感激鬼神”。

陶弘景又致力于会通道佛,《真诰》即为明证。《四库全书总目》指出:

朱子语录云:《真诰·甄命篇》却是窃佛家《四十二章经》为之。至如地狱托生妄诞之说,皆是窃佛教中至鄙至陋者为之。黄伯思《东观余论》则云:《真诰》众灵教戒条,后方圆诸条,皆与佛《四十二章经》同,后人所附。朱黄所指确凿有据,但不必言“窃”,因为当时三教都在互相吸收,蔚成风气,如黄伯思所说:“固不必一一别是非,亦无庸一一辨真伪也。”现举数例以资证。《甄命授》第二说:“要当守志行道,譬如磨镜,垢去明存,即自见形,断六情守空净亦见道之真”,“贪欲恚怒愚痴之毒,处人身中,不早以道除斯祸者,必有危殆。”《运象篇》第三说:“神为度形舟,薄岸当别去,形非神常宅,神非形常载,徘徊生死轮,但苦心犹豫。”上述引文中关于去情存性、铲除三毒、生死轮回等说法,皆佛教要义。陶弘景晚年受佛教五大戒,兼收道人(和尚)、道士为弟子,并非罕见现象。据《真诰·稽神枢》第三载,“裴真人有弟子三十四人,其十八人学佛道,余者学仙道。周真人有十五人弟子,四人解佛法。桐柏有二十五人弟子,八人学佛”。可见以道士身分学佛,已成时尚,以此观陶弘景的佛道双修,就不足为奇了。晋南北朝时,僧人称“道人”,道教徒称

“道士”，佛道两教人士，认为两者相去不远。

陶弘景在理论上主三教均善说。他撰《茅山长沙馆碑》说：“万物森罗，不离两仪所育；百法纷凑，无越三教之境。”又在授弟子陆敬游《十赉文》中说：“崇教惟善，法无偏执。”《华阳陶隐居集》中有《答朝士访仙佛两法体相书》一文，分析三教在形神关系上的客观依据：

凡质像所结，不过形神。形神合时，是人非物；形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄；亦离亦合，仙道所依。

他用形神二元论解说三教神学：形神相合形成现实人生；形神相离形成神灵崇拜；形神非离非合，亦即非人非鬼，而有所谓佛性说；形神亦离亦合则有天仙与尸解仙之道法。他是道教中人物，对佛学并无深透领略，用“非离非合”概括佛学形神观显然不够确切，不过他企图给三教寻找共同的理论基础，将道教的炼形，佛教的澄神，儒家的养德溶为一体，如该文所说：“假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠。众法共通无碍无滞”，这大约是他一生追求的目标。《广弘明集》卷五有沈约《均圣论》与陶弘景《难均圣论》，陶对沈文的驳难，并不表明陶反对沈的三教均圣说，只是不赞成沈约任意夸张佛法，生硬将佛儒比附，以燧人熟食为佛教兴于中国之萌兆，以神农粒食、周孔慈仁为佛教五戒之实行等妄论。陶弘景的学风极重史实的考辨，他指出：“释迦之现，近在庄王（指汉明帝刘庄），唐虞夏殷何必已有”，中国古无天竺佛教，后来有之，“似如时致通闾，非关运有起伏也”，这是史家的态度。



第四,编造新的神仙系统。上清派道士敬称老君为太极真人,但老君不是至上神,老君之上还有太上。《真诰·甄命授》第一说:“太上者,道之子孙,审道之本,洞道之根,是以为上清真人,为老君之师”,“老君者,太上之弟子,年七岁而知长生之要,是以为太极真人。”在《真灵位业图》中,陶弘景列元始天尊为最高尊神,又将神仙等次分七中位,每一中位有一主神,再设左位、右位,有的增设女真位、散位、地仙散位等,将道教神话传说中诸多神仙和大批历史人物(约计四五百人)尽行分次列入。他在序中说:“虽同号真人,真品乃有数;具目仙人,仙亦有等级千亿。”《登真隐诀》提出仙界的三清九宫的结构:

三清九宫,并有僚属,列左胜于右。其高总称曰道君,次真人,真公,真卿。其中有御史、玉郎诸小号,官位甚多也。女真则称元君、夫人,其名仙夫人之秩比仙公也。夫人亦随仙之小大,男女皆取所治处以为署号,并有左右。凡称太上者,皆一宫之所尊。(《太平御览》卷六百六十二引)

上述神仙品级显然是参照了封建宗法等级制而编织出来的。它再一次证明,宗教的幻想世界不过是现实世界的曲折反映,宗教家的想象力尽管丰富宏大,永远也超不出社会和时代所能提供的范围。但陶弘景追求知识、重视验证的求实态度,使他在医药学、天文学、博物学上取得非凡的成就。



### 隋唐道教的隆盛与嬗变

- 神化皇族,李唐崇道
  - 吸收佛、儒,融会三教
  - 外丹道与内丹道
  - 道教丰富了唐代文化
  - 八仙的传说
-

## 一、皇室推尊道教

道教在隋唐时期呈现蓬勃发展的势头,除因其本身长期积累产生质的飞跃的内部因素外,遇到了好的外部社会环境,即统治者的大力倡导,也是重要的促进因素。

隋文帝尊重道教。当他实行禅代之际,道士张宾揣知其意,盛言有代谢之征,又称杨坚仪表非人臣相。杨坚即位后,拔张宾揣为华州刺史,道士焦子顺、董子华等亦被重用。其建国年号“开皇”,即采自道经。开皇二十年,下诏保护佛及天尊像,并下令重修楼观宫宇。但文帝更重佛法,“至于道观,羸靡而已”(《集古今佛道论衡》卷乙)。隋炀帝对道士王远知执弟子礼,置玉清玄坛以处之。炀帝之崇道主要出于个人长生的追求,因而宠信擅长辟谷术的道士徐则、宋玉泉、孔道茂等。大业八年(612年),嵩山道士潘诞为炀帝合炼金丹,帝为之作嵩阳观,华屋数百间,以童男童女各20人充给使,位视三品,常役数千人,所费巨万。发石工凿石深百尺数十处,寻找石胆石髓,以炼金丹。6年不成,又云以童男女胆髓各三斛六斗,可以代之。炀帝发现上当,才把他处死。

唐代皇帝于佛、儒、道三家中特重道教,道教因之大盛。主要是由于道教教主老子姓李名耳,李唐皇室尊之为同姓始祖,谓己为李老君之后裔,来历不凡,以此来神化李姓皇族,巩固李姓之家天下。早在隋唐交替之际,社会上便流行种种道教神话,为李唐革故鼎新制造舆论。《混元圣纪》载:“大业十三年丁丑,老君降于终南山,语山人李淳风曰:唐公





武德七年，唐高祖到终南山谒老子庙，八年造太和宫于终南山。九年，下诏裁抑佛道，而以汰佛为主；且谓“老氏垂化，本贵冲虚，养志无为，遗情物外，全真守一，是谓玄门”，颇为赞扬，只是禁止道士“驱驰世务”而已。旋因玄武门之变而终未实行。

唐太宗为秦王时，道士王远知即以符命祝其为天子。《旧唐书·王远知传》说：“武德中，太宗平王世充，与房玄龄微服以谒之，远知迎谓曰：‘此中有圣人，得非秦王乎？’太宗因以实告。远知曰：‘方作太平天子，愿自惜也。’”与此同时，佛僧法琳则支持太子建成，故太宗即位后常扬道而抑佛。贞观十一年下诏书说，佛道皆有教化之功，“黄君垂范，义在清虚；释迦贻则，理存因果。求其教也，汲引之迹殊途；求其宗也，弘益之风齐致”；但两相比较，道教比佛教更重要，“然大道之兴，肇于邃古，源出无名之始，事高有形之外，迈两仪而运行，包万物而亭育，故能经邦致治，反朴还淳”；可是后来佛教西来，崇信者渐多，道教反被轻视，“滞俗者闻玄宗而大笑，好异者望真帝而争归，始波涌于闾里，终风靡于朝廷”；有唐之建有赖道教，“今鼎祚克昌，既凭上德之庆，天下大定，亦赖无为之功，宜有解张，阐兹玄化”；于是规定：“自今已后，斋供行立，至于称谓，道士女冠，可在僧尼之前，庶敦反本之俗。”（见《广弘明集》卷二八）贞观十五年，太宗对弘福寺主道懿说：“今李家据国，李老在前；若释家治化，则释门居上。”这话的意思很明显，佛道教予扶植，但道教与皇族连宗，故在政治上地位更高一层。

唐高宗于乾隆元年（666年）亲赴亳州参拜老君庙，追

加老君尊号为“太上玄元皇帝”。上元元年，武后“条请王公百僚皆习《老子》。明年，一准《孝经》、《论语》例，试于有司”（《旧唐书·高宗纪》）。高宗谥已故道士王远知为“升真先生”，赠太中大夫。两次召见道士潘师正，立精思院以处之，前后赠诗数十首。潘死后，谥为“体元先生”，亦赠太中大夫。

武则天登帝位后尊佛抑道，削去老子“太上玄元皇帝”的称号，以减削李唐的神学权威。及至中宗登位复大唐国号，一依高宗故事，老君依旧称“玄元皇帝”，贡举人依旧习《老子》。

唐玄宗李隆基崇道教，道教因之发展到有唐一代的最盛时期。玄宗崇道种种，计其大者有：第一遍立庙观。开元十年（722年），诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所。十九年于五岳各置老君庙。二十九年复于两京及诸州各置玄元皇帝庙，画其像，并以高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝之神位配祀，并置崇玄学。据《唐六典》载，开元间“凡天下观总一千六百八十七所”。第二，追加老君尊号。天宝元年，玄元皇帝升入上圣。天宝二年，追加为“大圣祖元皇帝”，崇玄学为崇玄馆。天宝三载，以金铜铸玄元等身天尊及佛各一躯。天宝八年，册为“圣祖大道玄元皇帝”。天宝十三年，上尊号为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。第三，加封真人真经。天宝元年（742年），置崇玄庙，追号庄子为南华真人，文子为通玄真人，列子为冲虚真人，庚桑子为洞虚真人，其四子所著书分别改称《南华真经》、《通玄真经》、《冲虚真经》、《洞虚真经》。两京崇玄学各置博士助教各一员，学生100人。第四，优礼道徒。开元九年遣使迎茅山道士司马承祯入京，亲

受道教法箓，以道士为师。开元二十五年，以道士女冠为宗亲，属籍宗正寺。以道士尹愔为谏议大夫、集贤学士兼知史馆事。天宝年间召道士吴筠入京，敕待诏翰林。第五，尊崇《道德经》，编集道藏。玄宗亲自为《道德经》作注，把它列为诸经之首，颁布天下，令士庶皆习，用老子之道修身治国。《唐明皇再诏下太上老君观》说：

道德者百家之首，清静者万化之源，务本者立极之要，无为者太和之门……夫使天下万姓，饮淳德，食太和，摩然回心而向道，岂予寡薄独能致此？……往年布令各家藏《道德》，冀德立而风靡，道存而用，则朕之陈祖业，尚家书，出门同人，无愧于天下矣。

看来玄宗之崇道，不止于政治需要的考虑，其本人深受道家道教的影响，内心已树立了虔诚的信仰。开元中，发使搜访道经，纂成《三洞琼纲》，总计 3744 卷（一说 5700 卷），名为《开元道藏》，为道教史上第一部道书总集。第六，公主嫔妃入道。睿宗二女出家为女冠，封金仙、玉真。玄宗宠妃杨玉环被度为太真宫女道士，号“杨太真”。大臣亦有起而效法者。此后，唐代诸帝亦皆崇信道教，其中最为狂热者为武宗。如果说玄宗崇道，其重心在推扬道教文化；那么武宗崇道，其重心则在追求个人长生，故醉心于法箓炼丹。开成五年（840 年），招道士赵归真等 81 人入宫，于三殿修金箓道场，并亲受法箓。会昌元年，以衡山道士刘玄靖为银青光禄大夫，充崇玄馆学士，赐号广成先生，令与道士赵归真于禁中修法箓。造望仙观、望仙台、降真台、望仙楼，皆穷极奢丽。会昌四年，以赵归真为左右街道门教授先生，待之以师礼，学

神仙长生之术。在道士赵归真、邓玄起、刘玄靖等怂恿下，于会昌五年下令排佛，拆毁佛寺，勒令僧尼还俗。会昌六年，武宗服食金丹，中毒而死。宣宗即位后，赵归真等被诛杀。武宗所宠之道士，志在献术取宠，猎取富贵，在文化界并无太大影响，对于道教的发展亦无甚积极推动作用。

五代十国的皇帝亦有多人崇道。后晋高祖信奉道释，周世宗崇道排佛，并召华山道士陈抟问飞升黄白之术。闽王延钧好神仙之术。南唐主李昇好神仙方药，服用道士神丹而病死。

## 二、清修派在理论上融会佛道

唐代出现了一批文化素养较高的学者，他们既不像赵归真辈那样热衷政治，出入宫禁，权势显赫，亦不栖身山林，自修自悟，与世无涉，而是用力于道教学术的研究，进行道教义理的探索，著书立说，传布道教思想。这些道教学者许多出身于茅山宗，承陶弘景之祖风，推崇老庄之学，吸收佛教哲学和儒学，融会三教，注重清修，轻符咒之术，善养生之道，对道教理论的发展有重大贡献。

孙思邈，唐代道教学者和医学家，陕西人。《旧唐书》本传称其“弱冠善谈庄老及百家之说，兼收释典”，有驻容之术。唐太宗、高宗授以爵位官职，因辞不受，隐居终南山，又称其“学殫数术，高谈正一”。以其医术高明、热心救人，被后人尊为药王。主要著作有《千金方》、《福禄论》、《摄生真录》、《枕中素书》、《会三教论》、《保生铭》、《存神炼气铭》等。他的

医学理论以阴阳五行与天人一体说为基础,谓“天有四时五行”,“人有四支五藏”,“阳用其形,阴用其精,天人之所同也”,“良医导之以药石,救之以针剂,圣人和之以至德,辅之以人事,故形体有可愈之疾,天地有可消之灾”。其养生术强调调节欲适作,以德济养,合乎情理。他并不相信金丹可以使人飞升成仙,而把炼丹作为制药的手段。

成玄英,唐初道教学者,陕州人。注《老子道德经》2卷、《开题序诀义疏》7卷,注《庄子》30卷、《疏》12卷。其中《庄子》注疏对后世影响巨大。成玄英依据老子之学,提出“重玄之道”,认为道是世界本体,就现象看,道是非无,就本体看,道是非有,而道又不可思议言说,故得道者不仅要排遣“滞于有”和“滞于无”的俗见,还要不滞于滞,亦乃不滞于不滞。这种“遣之又遣”、“玄之又玄”的道就叫做“重玄之道”(见《老子》一章疏)。这是采用了佛教双遣的方式表述道。他所理解的长生不死之方,并非金丹法篆,而是精神解脱法,即通过忘情,了悟“夫万象森罗悉皆虚幻”,“外无可欲之境,内无可欲之心”(《庄子·齐物论》疏),从而使人的精神达到虚静而“与道为一”,则不复生死。从成玄英起,道教的一支开始扭转肉体成仙的传统追求,而偏重于心性炼养,急剧向佛教靠拢。

王玄览,广汉绵竹人,号洪元先生,主要著作为《玄珠录》,武则天时代去世。其学说援佛入道,将道分为“可道”与“常道”;“可道”生万物,万物有生死,“常道”生天地,天地能长久;而“可道”与“常道”又统一不可分,故道是假又真,“道中有众生,众生中有道”;众生非道而能得道,因为人皆有



“道性”，得道之途在修炼心识。《玄珠录》说：“心生诸法生，心灭诸法灭，若证无心定，无生亦无灭。”这是运用法相宗“万法唯识”论解释世界与人生。心识分为识体与识用，“识体是常是清净，识用是变是众生”，修道就是“修变求不变，修用以归体”，从而得到不死清净之真体。王玄览的思路与成玄英同出一辙，而佛教色彩更为浓烈。

司马承祯，河内温县人，法号道稳，自号白云子。事师潘师正，上承茅山宗陶弘景，作道书多种，其中以《坐忘论》和《天隐子》最为重要。一生经历武后至玄宗数朝，数受召见而不以术数邀富贵。睿宗曾问以阴阳术数之事，承祯却说：“道经旨：‘为道日损，损之又损以至于无为。’且心目所见者，每损之尚未能已，岂复攻乎异端，而增其智虑哉？”并申理国无为之道（《旧唐书》本传）。卒后谥贞一先生。司马承祯之学以老庄为主体，吸取佛教止观学说及儒家正心诚意之学，阐发“主静”与“坐忘”的养生修真理论。他认为人心“以道为本”，但“心神被染，蒙蔽渐深，流浪已久，遂与道隔”，所以需要修道，净除心垢，“使道与生相守，生与道相保，二者不可相离，然后乃长久”，而修真之初要在于“安坐收心离境，住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道”，此即“坐忘”，“坐忘者，何所不忘哉？内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗”。以上《坐忘论》《天隐子》亦是发挥“彼我两忘”的思想，并提出“一曰斋戒，二曰安处，三曰存思，四曰坐忘，五曰神解”的修道步骤，总称为“神仙之道，五归一门”。又以敬信、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道为七条“修道阶次”，形成较完备的修道理论。他又把五渐门、七阶次概括

为“三戒”：“一曰简缘，二曰无欲，三曰静心。”谓勤行三戒，道将自来。此种佛道结合的静心坐忘理论一直为后世清修派所遵循，也充分表现了道家学说在道教理论与实践中的牢固地位。

吴筠，华州华阴人，曾入嵩山依潘师正为道士，传上清经法，曾受玄宗召见，后还茅山。既而中原大乱，乃东游会稽，隐剡中。与诗人李白有诗文往来。玄宗令其待诏翰林时曾问以道法，吴筠对曰：“道法之精无如五千言，其诸枝词蔓说，徒费纸札耳。”又问神仙修炼之事，对曰：“此野人之事，当以岁月功行求之，非人主人之所宜适意。”（《旧唐书》本传）其风格亦同于司马承祯，更像道家之士。著《玄纲论》、《神仙可学论》等书，用力于神仙信仰与老庄之学的结合。《玄纲论》说：

或问曰：“道之大旨，莫先乎老庄，老庄之言不尚仙道，而先生何独贵乎仙者也？”愚应之曰：“何谓其不尚乎？……老子曰：‘深根固蒂，长生久视之道。’又曰：‘谷神不死’。庄子曰：‘千载厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡。’又曰：‘故我修身千二百岁，而形未尚衰。’又曰：‘乘云气，驭飞龙，以游四海之外。’又曰：‘人皆尽死，而我独存。’又曰：‘神将守形，形乃长生。’斯则老庄之言长生不死神仙明矣，曷谓无乎！”

老庄确有神仙思想，吴筠言之不谬，但老庄不以神仙为主，而吴筠却夸大老庄的神仙思想，用以论证修仙之可能性与合理性，此乃道教本色。吴筠不赞成佛教重神轻形，而主张形神相守，从炼形着手，进而炼气，进而炼神，“虚凝澹泊怡

其性,吐故纳新和其神,高虚保定之,良药匡辅之”,使“体与道冥”,则可以长生久视。这一说法已为日后内丹学理论开辟了通途。

杜光庭,唐末五代道士,赐号广成先生,传真天师,学问渊博,对道经、史迹、仪则多所论述。著《道门科范大全集》,集以往道教斋醮仪式之大成。撰《道德真经广圣义》,纳儒入道,谓“载仁伏羲,抱道守谦,忠孝君亲,友悌骨肉,乃美之行也”。他主三教融合,在修炼方法上结合佛道,要求灭“三毒”,断华饰、远滋味、绝淫欲,守三元(上元泥丸脑宫,中元心府绛宫,下元炁海肾宫),进一步“炼阴为阳,炼凡成圣”(见《说常清净经注》)。杜光庭与吴筠的学说都是清修派向内丹派的过渡。

唐代还有道士张果、李筌等人注《阴符经》,五代道士谭峭作《化书》,五代道士彭晓著《周易参同契分章通真义》,都较有影响。

### 三、外丹道向内丹道过渡

隋唐时期在帝王与贵族倡导下,黄白之术颇盛。烧炼丹丹,以求长生,在统治者为的是做富贵神仙,在道士为的是实现信仰、证成真道,也有人借此换得尊荣,骗取钱财。在前代积累的基础上,外丹黄白之术至隋唐进入新的发展时期。隋代倡导内丹的道士苏玄朗也烧炼外丹,著《宝藏论》,记载当时炼丹士们所掌握的药金药银近30种,可知黄白术已颇有声色。唐代是外丹道最兴盛发达时期,被称为道教外丹的

“黄金时代”。其一，表现为丹道理论的发展。此时“夺天地造化之功，盗四时生成之务”的丹道思想更为成熟，《周易参同契》大受重视，从中发挥出自然还丹说，用药的相类说，火候的直符说。自然还丹说认为，上仙所服之丹，乃天火所造，人可以在丹炉中浓缩地再现自然成丹过程而炼就金丹。炉鼎如同小宇宙，鼎三足以应三才，上下二合以应二仪，足高四寸以应四时，炭分二十四斤以应二十四气，水火相交以象阴阳二气之交感，故可仿自然而还丹。用药相类说认为配取丹药必须依据相类相补的原则。《参同契》说：“以类辅自然，物成易陶冶”，据此，《太古土兑经》说：“夫论相类者，阴阳和合即变化顺宜也。”《张真人金石灵砂论》用阴阳分类，谓：“阳药有七：金二石五——黄金、白银、雄、雌、砒黄、曾青、石硫黄，皆属阳药也。阴药有七：金三石四——水银、黑铅、硝石、朴硝，皆属阴药也。”用药的原则是相类的药阴阳互补，生成新质，“阳药阴伏，阴药阳制”。《阴真君金石五相类》说：“相类品物，合成雌雄铅汞二名，龙虎双得，坎离不离，相类一物无不成焉”，“若不相类，则事不成，凡万物皆然。”有时也采用中医“君臣佐使”的理论，如以水银为君，以硫黄为臣。火候直符认为，火候的掌握要符合阴阳消长的自然之道。《参同契》说：“圣人不虚生，上观显天符，天符有进退，诎信以应时。”天符就是太阳的运行规律，据此一月内分六候，一年十二月通于十二消息卦，或用文火，或用武火，或进阳火，或退阴符。其二，表现为炼丹流派的众多。唐代外丹道由于用药不同和理论有异而分成许多流派，其中主要有三派：金砂派、铅汞派、硫汞派。金砂派重视黄金和丹砂，代表

人物有孙思邈、孟洗等，上承葛洪，欲假黄金以自坚固，假丹砂以成变化。所谓金、银大多数是金属化合物，表面似金似银。铅汞派主用铅与汞，而排斥其他杂药，如《大还心境》所说：“只论铅汞之妙，龙虎之真，去四黄之非，损八石之参杂。”代表人物有郭虚舟、孟要甫、刘知古、柳泌等人。硫汞派则主用硫黄和水银合炼，“硫黄是太阳之精，水银是太阴之精，一阴一阳合为天地”（《太清玉碑子》）。由于矿物药往往合炼成有毒物质，加以杂质不易清除，危害人体，唐后期的炼丹减少了矿物用药，而逐步增加了动植物用药。各派之间互相攻击，同时互相吸收，而以硫汞派的成就最大。其三，表现为用药范围的扩大。唐代炼丹用药在前代基础上不断扩展种类。《太古土兑经》中有五金四黄八石之说，谓：“金银铜铁锡，谓之五金；雌雄硫砒，名曰四黄，朱汞鹏砒盐矾胆，命云八石”。成书于唐的《真元妙道要略》所记，除上述物类，还有铅、石英、云母、赭石等。梅彪著《石药尔雅》，收集炼丹药名150多种，还注有不少隐名别名，如汞之他名即有21种。此外，在炼丹经书之多、器物设备之新、炼丹之法之精、社会影响之大诸方面，唐代都是空前的。

但是外丹道是需要当世兑现的，它不像佛教三世说那样灵活讲因果，后世之报，死无对证；而服食外丹能否成仙，为人们共睹，其结果自然是失败的。纵然有少数人服丹而病愈或身健，亦不能长生。而大多数服丹的结局不是长生，而是速死。唐太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗皆服丹药中毒而死；诸臣如李道古、李抱真等亦是服食中毒致死。后梁太祖、南唐烈祖亦如之。方士柳泌制金丹药，毒死了穆宗。武



宗服药后,喜怒失常,口不能言,不久死去。在这种严酷的事实面前,道士的“尸解”等托辞已不能对付人们的冷静思考,怀疑和否定外丹的思潮遍布朝野,有识之士纷起抨击。《隋书·经籍志》说:“金丹玉液长生之事,历代糜费,不可胜纪,竟无效焉。”宪宗服丹时,起居舍人裴潏上表切谏,以金石含酷烈之性,加烧炼则火毒难制。南唐主李昇服药中毒,临终时对齐王李璟说:“吾饵金石,始欲益寿,乃更伤生,汝宜戒之!”(《资治通鉴》卷二八三)到死方才醒悟,这种惨局对周围人士不能不有警戒作用。此外一些方术之士,借外丹之名,烧炼假金银,以谋财利,也损害了外丹术的声誉,于是外丹道至唐末五代走向衰落。在这种情势下,道教内部必然要另辟长生之途径,于是便有更多的道士潜心于内养之术,从而促进了内丹学的迅速发展。另外,内丹学的导引、胎息、行气等道术,古已有之,至隋唐时期在理论和实践两方面都积累了较丰富的成果。而道教清修无为派学者早已从高层次上扭转了教内热心黄白的风气,由重外转向重内,在理论方向上为内丹学的崛起铺平了道路。

远在晋代的《黄庭经》和《抱朴子》中即出现人体有上中下三丹田的提法,说明内丹之道发生很早。史家一般把隋朝道士苏元朗看作是内丹道的正式创立者。按《罗浮山志》,元朗居青霞谷,其弟子竞论服芝得仙,元朗笑曰:“天地久大,圣人象之;精华在乎日月,进退运乎水火。是故性命双修,内外一道”,于是借外丹术语以喻内丹,“身为炉鼎,心为神室,津为华池”,天铅、婴儿喻“身中坎”,砂汞、姹女喻“身中离”,黄婆喻“心中意”,黄芽喻“体中脾”,“自形中之神入神中之

性，此谓归根复命”，称为还丹。

唐代内丹托名钟离权与吕洞宾。关于钟、吕民间传说很多，真伪难辨。按李养正先生《道教概论》说法，钟离权乃唐末五代后汉人。吕洞宾乃钟离弟子，号纯阳子，世称吕祖或纯阳祖师。五代另一道士施肩吾（世号“华阳真人”）撰《钟吕传道集》，可以代表这一时期内丹道的理论水平。该书从内丹学角度阐发《参同契》，以天人合一思想为理论基础，以阴阳五行学说为炼养的依据，形成较为完备的内丹道体系。《传道集》认为：“纯阴而无阳者，鬼也；纯阳而无阴者，仙也；阴阳相杂者人也”，人不修道则死而鬼，修道而得纯阳之体则为仙。修道之方在于效法自然天道。“天道以乾为体，阳为用，积气在上；地道以坤为体，阴为用，积水在下”，乾坤交而生万物，天地升降交合，运行不已，故长久坚固；人效法之，便要使肾水与心火升降交合，“上下往复若无亏损，自可延年”。心为离，名曰阳龙，又名朱砂；肾为坎，名曰阴虎，又名铅。心肾交合，龙虎交媾，变出黄芽，得金丹大药，“保送黄庭”（脾胃之下，膀胱之上），即是采药。且须配合以进火（调神御气使归丹田），抽铅填汞，即抽肾中之阳补心中之阴，而养胎仙，真气靠河车搬运，于三丹田中反复进行。“金晶玉液还丹而后炼形，炼形而后炼气，炼气而后炼神，炼神合道，方曰道成”。此外，尚须存想与内观，外以德行相配合，“若外行不备，则化元鹤而凌空无缘而得”。

以上可知，苏元朗已提出“性命双修”的原则，《钟吕传道集》又正式提出心肾交媾、抽铅填汞的原理和炼形炼气炼神的基本步骤，内丹学于是初步形成。其后，经五代末初道

士陈抟到北宋道士张伯端,则内丹道更为系统发达,逐步成为道教发展的主流,道教人士视之为最高妙深奥的修仙之法。

### 四、道教的文化功能

道教对隋唐文化的影响可从三方面说。其一,为李唐皇室提供巨大的精神支柱和教化全国的思想手段,直接服务于巩固大唐帝国的政权。道教在此前此后都受到执政者扶植,但都未如李唐把道教直接作为皇室之宗教,使之与皇权紧密结合,皇亲国戚、大臣文士纷纷崇道入道,道书进入科举必修科目,乃至武宗时道教几成国教,老子地位崇高无上,宫观祠庙遍及全国。这一情势带有两重效果:用宗教加强了对人民的思想控制和愚弄,这是消极的;同时也用宗教加强了社会的稳定,而这一稳定发生在盛唐时具有积极意义。其二,道教的虚妄成分危害社会进步和人们的身心健康。宫观的建造,神像的塑立,以及炼制金丹的花费,都消耗了大量的社会物质财富,加重了劳动人民的负担。道教浓化了民间迷信的空气,许多有才能的人也将宝贵时光白白浪费在对永远达不到的成仙目标的追求上,诗人李白、白居易都曾亲试过飞丹合药。而外丹常含毒性,服丹中毒而死者,以唐朝人为最多,这是愚蠢和可悲的。其三,从积极方面说,道教无形中推动了中国的医药学、化学、冶炼术、体育、哲学和文学艺术的发展,推动了多元文化之间的融合,使道教文化成为盛唐文化的有机组成部分,给后世以深远的影响,道

教在这方面的贡献也是不容抹杀的。

在医药学上。孙思邈是道士兼医学家，其《千金方》集唐以前医学之大成，凡腑脏之论，针艾之法，脉证之辨，食治之宜，妇婴之疾，七窃之病，五石之毒，备急之方，以及导引、按摩等养生之术，莫不毕精，成为中医之经典著作，他炼制的“太一神精丹”，主治“客忤霍乱，腹痛胀满，尸疰恶风，癫狂鬼语，蛊毒妖魅，温疟”。在药物学方面，唐代将陶弘景所注《神农本草经》先增为7卷，以后陆续增为53卷，世称《唐新本草》。道士孟诜亦撰《食疗本草》，推动了药学的发展。

在化学上。外丹道所追求的不死之丹虽不能成功，但炼丹术的发达却极大地推动了有唐一代的古化学学科的发展，积累了关于汞、铅、砷、铅等元素及其化合物的知识，其中尤其是对硫与汞的分解、化合以及汞的提纯，有精确的知识与技术，已达到相当高的水平。火药的发明，前此已有实验，至唐代《真元妙道要略》一书，则有了关于制造火药的最明确的记载，云：“有以硫黄、雄黄合硝石并密烧之，焰起，烧手面及烬屋舍者。”火药是中国四大发明之一，在世界文明史上产生了不可估量的影响。

在金属冶炼上。炼丹有用水法反应者，但此时主要用火法反应，即蒸馏、升华、化合、伏火等法，在密封容器中，以高温促成若干金属溶解形成合金。所成药金药银，大都为非真金银的金属化合物或混合物。所谓“点铁成金”、“点铜成金”，皆是制造铜或铁合金的方法。水法炼铜在唐代已有小规模制作，至宋形成规模作坊。





的成分,但也包含着后世被称为气功的合理内容,确实有利于去病健身。在炼气炼神过程中,人的潜能被调动,发生种种特异功能,从而显示了人体的深层奥妙。内丹道对人体生理学有着特殊的贡献。由于炼养得法,许多道士成为长寿之人。据《唐书》载,孙思邈为百岁之人,孟诜卒年 93 岁,道士叶法善享年 107 岁,为一般人不可企及。

在哲学上。唐代清修无为派道士多为哲学家,对道家哲学有推动深化之功,其论著成为唐代哲学的组成部分。他们都力主三教融合并身体力行之,对于三教合流思潮的发展,有推波助澜之劳。其援佛入道,主要在心性炼养方面,即将佛性说与道性说加以糅合,这不仅是当时哲学发展的新趋势,也为此后宋明儒学的形成开辟了途径。内丹道以阴阳五行观察人体生理,以天人合一论作为内炼的依据,反过来又用内丹的实践丰富了天人一体的理论,加深了人们关于自然与人有内在联系的认识。

在文学艺术上。道教仙话既形成民间故事,又形成传奇文学。唐与五代道士钟离权、吕洞宾、张果等人逐步被艺术化,至宋代形成“八仙”的传说,围绕八仙又产生诸多艺术作品。从“志怪”到“神魔”的大量作品,都表现了道教意识,如《游仙窟》、《枕中记》、《南柯太守》、《柳毅传》等,皆为名作,后世多演变为戏曲。道教关于仙境和仙人的描述,极大地激发了人们的想象力,无拘无束地发奇思怪想,把浪漫主义的创作风格升华到一个新的境地,孕育出一批文艺大家和一流艺术作品。唐代诗词多咏神仙事迹,或借重神仙作艺术构思。大诗人李白相信道教,仙人求不得,便成醉中仙,其诗意

境高雅、美妙绝伦，被称为诗仙。其他诗人，即使是现实主义诗人杜甫，亦多游仙之作。白居易的《长恨歌》借助于道教的想象力，把唐玄宗与杨玉环的韵事描写成美丽动人的爱情故事，因而流传后世。在绘画方面，唐代阎立本的《十二真君像》，吴道子的《送子天王图》、《八十七神仙卷》，张素卿的《龙虎图》，以及五代阮部的《阆苑女仙图》等，在绘画史上都有很高地位。其他道教建筑、雕塑、音乐等皆多有成就。如玄宗时诏道士司马承祯制《玄真道曲》，茅山道士李会元制《大罗天曲》，贺知章制《紫清上圣道曲》，皆清雅不俗。

### 宋金道教的开展与创新

- 宋徽宗崇道误国
  - 陈抟老祖与《无极图》
  - 道教推进了理学的形成
  - 金代新道教：王喆与全真道，太一教、大道教的创立与发展
-

宋代道教继唐之后,形成道教史上一个相当活跃的发展新时期。从道教自身来说,内丹学经过陈抟和张伯端,更加深化和系统,道教哲学趋于成熟;道教教派分化繁衍,出现不少新教派。从社会对道教的态度来说,北宋国力羸弱,版图缩小,南宋更偏安江南,外有异族强敌,内有农民起义。因此,统治者大力提倡道教,以固皇权,以定民心,以摄异邦;民众亦需要带有华夏正宗色彩的道教的抚慰,以安定身心,故而道教得到很大发展,地位日趋提高。金代新道教的出现在道教史上有划时代的意义。

### 一、宋真宗、徽宗之崇道

宋太祖曾召见道士苏澄隐,赏赐甚厚。宋太宗亦好道,太平兴国中两次接见华山道士陈抟,待之甚厚,并向宰相赞美说:“抟独善其身,不干势利,所谓方外之士也。抟居华山已四十余年,度其年近百岁。自言经承五代离乱,幸天下太平,故来朝觐。与之语,甚可听。”后赐号希夷先生,赐紫衣,与之属和诗赋,甚相得。端拱中,加自身尊号“法天崇道皇帝”。淳化中召终南山隐士种放,未至。令人广搜道书,由徐铉、王禹偁等校正,得 3727 卷。但是太宗之尊清修炼养道士,主要是重视他们的清静无为的主张,用以养身,用以治国,欲在政治生活中容纳黄老之术,而他最感兴趣的宗教则是能论证皇权天授和祈福禳灾的道法派道教,宋真宗则发展了这种倾向。太宗承兄而为帝,有“烛影斧声”之说,他为了平息社会私议,制造了翊圣降世显灵的故事,说翊圣是高

天大圣玉帝的辅臣，受命降灵于终南山张守真家，职责是辅佐宋朝，并在宋太祖临终前传言给他：“晋王有仁心，晋王有仁心。”意思是晋王（即赵光义）应即帝位。这则神话显然是为安定人心而制造的，不过翊圣从此就成了宋朝皇室的尊神。宋真宗大中祥符九年（1016年）由宰臣王钦若编成《翊圣保德真君传》，颁之全国，内中宣扬宋朝受命于天，三教并奖以道教为主，并述“剑法”（除妖驱邪之法）和“结坛法”（祈福禳灾之法），张大道教仪法的影响。翊圣，太宗封为“翊圣将军”，真宗加封为“翊圣保德真君”，徽宗又加封为“翊圣应感储庆保德真君”。

北宋皇帝之尊道教，以真宗与徽宗为最盛。真宗与契丹订立了屈辱的澶渊之盟，又要挽回面子，稳定政权。王钦若建议封禅泰山，“可以镇服四海，夸示外国”，封禅当有天瑞，天瑞可以人力为之。于是以神道设教为理由，与王旦串通一气，制造了天书符瑞、天神下临等神迹，将传统的天神崇拜与道教信仰相结合，形成了与众不同的特殊的宫廷宗教。大中祥符元年（1008年）正月，真宗对辅臣说，去年冬夜半见神人来告，宜于正殿建黄箓道场，迎接天书的降临。接着便发现黄帛天书降于宫殿房角，王旦拜而进之，帛上有文曰：“赵受命，兴于宋，付于睿（一作恒）。居其器，守于正。世七百，九九定。”于是群臣入贺，遣官奏告天地宗庙社稷，一时颇有声色。四月，天书再降内中。六月，天书又降于泰山。于是举行各种典礼加以庆贺。又建金箓道场行宣读天书之礼，中位玉皇像，恭上玉皇大帝圣号。玉皇大帝本是道教的天神，至此与传统的天神昊天上帝混为一体，这是宋代天神崇



拜的一大特色。大中祥符五年(1012年),真宗又对辅臣说梦,谓神人传玉皇之命,云:“先令汝祖赵某授汝天书,令再见汝,如唐朝恭奉玄元皇帝。”又梦见灵仙仪卫天尊降临,说:“吾人皇九人中一人也,是赵之始祖,再降,乃轩辕皇帝,凡世所知少典之子,非也。母感电梦天人,生于寿丘。后唐时,奉玉帝命,七月一日下降,总治下方,主赵氏之族,今已百年。”于是布告天下,封号为“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”,圣祖母号“元天大圣后”。于是,道教诸神中又多出一位赵姓的保生天尊,成为赵氏宗室的家族神。真宗抬高玉帝的地位,大中祥符八年,上圣号为“太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝”;同时抬高赵氏尊神,九年上圣号为“圣祖天尊大帝”,来年又上其夫人圣号为“圣祖母元天大圣后”(以上见《宋史·礼志七》)。真宗亦礼敬太上老君,上封号为“太上老君混元上德皇帝”。真宗还在全国大修道教宫观,如天庆观、圣祖殿,在京城建玉清昭应宫,共2610间,铸造玉皇像、圣祖像和真宗御像,耗费大量金银财物。又作景灵宫于京师以奉圣祖。真宗又选录道士校定道藏经典,由王钦若总领,负责整理道籍,成《宝文统录》。张君房加以重修,成《天宫宝藏》,凡4565卷,张又撮其精要为《云笈七签》,享有“小道藏”之美誉。真宗对以祈福禳灾为主的正一派道士亦很重视,曾召龙虎山天师道第24代天师张正随,赐号“真静先生”,立受箓院、上清宫,蠲其田租,封号准其世袭。这是天师受皇廷“先生”封号之始。真宗曾表示“朕奉希夷以为教,法清静以临民”(《宋史·方技列传》),欲以黄老之道致乎升平,但他言多行烦,结果使百姓不胜困扰。

宋徽宗之崇道，又基于真宗，据《宋史·徽宗纪》，崇宁四年（1105年），奠九鼎于九成宫。大观二年（1108年），颁《金篆灵宝道场仪范》于天下。政和五年（1115年），赐嵩山道士王仔昔为冲隐处士。政和六年，会道士于上清宝篆宫，诣玉清和阳宫，上“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”徽号宝册，将昊天上帝与玉皇上帝的名称连为一体。政和七年，会道士2000余人于上清宝篆宫，诏通真先生林灵素谕以帝君降临事，又命林灵素讲道经，接着指示道篆院上章，册己为“教主道君皇帝”。重和元年（1118年）四月，以太上混元上德皇帝二月十五日生辰为贞元节；五月，以林灵素为“通真达灵元妙先生”，张虚白为“通元冲妙先生”，以青华帝君八月九日生辰为元成节；八月，诏颁御注《道德经》；九月，诏太学、辟雍各置《内经》、《道德经》、《庄子》、《列子》博士二员，集古今道教事为纪志，赐名《道史》，诏：视中大夫林灵素，视中奉大夫张虚白，并特授本品真官。宣和元年（1119年），实行崇道排佛，诏：“佛改号大觉金仙，余为仙人、大夫；僧为德士，易服饰，称姓氏；寺为宫，院为观；改女冠为女道，尼为女德”，欲以道教融解佛教；三月，诏天下知宫观道士与监司、郡县官以客礼相见；五月，诏德士并许入道学，依道士法；六月，诏封庄周为微妙元通真君，列御寇为至虚观妙真君，仍行册命，配享混元皇帝。纵观徽宗一生，在位期间与崇道相始终。开始时，宠信茅山第25代宗师刘混康，赐号葆真观妙冲和先生，亦敬重龙虎山30代天师张继先，泰州道士徐守信。政和年间，道士王老志和王仔昔先后得到徽宗崇信。徽宗称梦见老子，得“汝以宿命，当兴吾教”的神示，又发

生所谓天神降临之事。而对徽宗崇道影响最大者是道士林灵素,其人好为大言,他对徽宗说,天有九霄,神霄最高,神霄玉清王是上帝长子,号长生大帝,即是陛下,主南方,东方青华帝君是陛下之弟,又谓蔡京为左元仙伯,王黼为文华吏,盛章、王革为园苑宝华吏,贵妃刘氏为九华玉真安妃。徽宗闻之喜,赐号并赏赐优厚。据说林灵素稍识五雷法,祷雨有小验。在林灵素怂恿下,建上清宝箓宫,普建神霄万寿宫,造青华坛,吏民诸宫受神霄秘箓,朝士趋之若鹜。每设大斋,化费缗钱数万,谓之千道会,灵素升高正坐,皇帝侧居,任其对答。其徒二万多,皆美衣玉食,其教制拟朝制。后升温州为应道军节度,加号元妙先生、金门羽客、冲和殿侍晨,恣横京师四年,傲视太子诸王。由于林灵素的神化,徽宗自认为确是昊天上帝的元子,为大霄帝君,降世为教主道君皇帝,这样,他成了中国历史上独一无二的天神、教主、人君三位一体的皇帝,使神权与君权合二为一。但是这种肤浅器躁的道教活动并没有挽救北宋的衰败,反而加速了政权的灭亡,自己与钦宗共同成为金人的俘虏,死于异国他乡,这就为他崇道的虚妄性和消极性作了最好的证明。诚如《宋史·徽宗本纪》所指出的,他失国之由,一是“恃其私智小慧,用心一偏,疏斥正士,狎近奸谀”,一是“溺信虚无,崇饰游观,困竭民力”,“怠弃国政,日行无稽”。徽宗崇道唯一的积极成果是修成《万寿道藏》(又名《政和道藏》),凡 5481 卷,是为道藏最早的雕版印本。随着北宋的灭亡,以符箓祈禳等道法为主的旧道教渐趋没落,以炼养和劝善为主的新道教逐渐兴起,形成一大转折。

南宋诸帝对道教只有一般性地支持,其中理宗稍重道教。他曾于嘉熙三年(1239年)召见正一道35代天师张可大,命其提举三山(龙虎山、茅山、阁皂山)符篆,赐号“观妙先生”,又有诸多关怀,使正一道成为南方诸道派之首领。理宗在扶道上的-件大事是推荐道书《太上感应篇》,亲题“诸恶莫作,众善奉行”八字,由名儒真德秀代序与跋,宰相郑清之作赞文,由太乙宫道士胡莹微负责刊印,于是此书得到了广泛传播,使该书所宣扬的宗法性道德得以宗教的方式普及到民间,同时也加速了儒道之间的融合。

## 二、内丹学理论的系统化

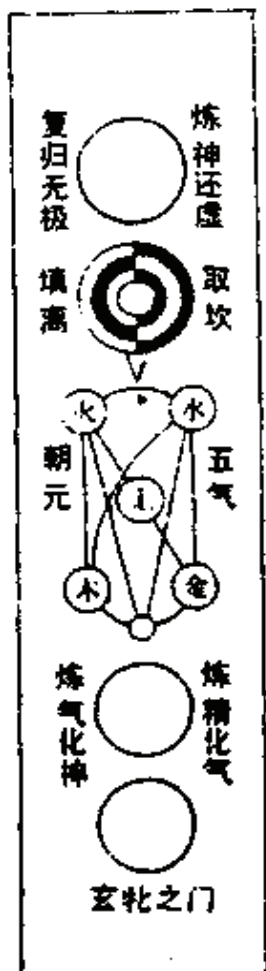
对宋朝内丹学贡献最大的道教学者,一是宋初的陈抟,一是稍后的张伯端,后者成为全真道南宋的始祖。他们的内丹学和道教哲学,皆源于唐末五代的钟吕之学,将内丹与禅学相结合,主张性命双修,在处世为人上将老庄之学与儒学相结合,不干势利,高尚道德以励世风,为世人所敬仰,与林灵素辈截然不同。

据《宋史·陈抟传》,陈抟(871—989)字图南,亳州真源人,通经史百家之言,隐于华山行服气辟谷之术,不喜外丹与斋醮。周世宗好黄白术,曾召见陈而问之,陈答曰:“陛下为四海之主,当以致治为念,奈何留意黄白之事乎?”赐官不受。太平兴国中,陈抟应宋太宗之邀来朝,宰相宋琪因问玄默修养之道,对曰:“抟山野之人,于时无用,亦不知神仙黄白之事、吐纳养生之理,非有方术可传。假令白日冲天,亦何

益于世？今圣上龙颜秀异，有天人表，博达古今，深究治

乱，真有道仁圣之主也。正君臣协心同德，兴化致治之秋，勤行修炼，无出于此。”太宗赐号希夷先生。显然，陈抟认为当朝为君为官者只能以治国为务，不可能静默炼养，故不与谈内丹之学，更不愿诱以金篆登仙之事，仅以治国常经相劝而已，后来道教的清修之士多类此。陈抟自号扶摇子，好《易》，著《指玄篇》等论内丹，而影响最大者当是《无极图》和《先天图》。此两图出于何人，传承如何，《宋史·朱震传》、《宋元学案》皆有说法，但陈抟以上难考，陈抟以后皆源于陈抟，当是史实。《无极图》曾刻于华山，对道教和理学影响最著，开创以图式解析《易》理之新潮。据明末清初黄宗炎《太极图说辨》，该图最下为“玄牝之门”，指“人身命门两肾空隙之处，气由所生，是为祖气”；提其祖气而升之，名为炼精化气，再升为炼气化神，即“炼有形之精，化为微芒

之气；炼依稀呼吸之气，化为出有入无之神”；使之贯通于五脏六腑，名为五气朝元；水火交媾又升一步为取坎填离，“乃成圣胎”；又使复还于元始，而为最上，“名为炼己，次于和合，次于得药，终于脱胎，诚仙真求长期生之秘术也。”陈抟



无极图



的《无极图》有两种解释,顺而言之(自上而下),为宇宙生成与演化过程,即“顺以生人”;逆而言之(自下而上),为炼养内丹的过程,即“逆以成丹”。而炼养内丹的过程分为五阶段,即:得窍、炼己、和合、得药、脱胎,内丹教义于是乎基本确定。《无极图》来自《周易参同契》,糅和了《易》理、《老子》,故而有较重的哲学色彩,从丹法上说是先性后命。陈抟还吸收佛教禅法,教人以观心之道,立五种空义,其“真空义”为:“知色不色,知空不空,于是真空一变而生真道,真道一变而生真神,真神一变而物无不备矣,是为神仙者也。”这是一种佛道结合的内丹哲学。陈抟被世人目为神仙,道教徒称他为“陈抟老祖”,颇受后代敬慕,华山因此而增辉。陈抟之后有张无梦、刘海蟾、种放。

张伯端(987—1082),天台人,生当北宋时期。据《历世真仙体道通鉴·张用诚传》,张伯端于宋神宗熙宁二年(1069年)遇刘海蟾,授金液还丹火候之诀,乃改名用诚,字平叔,号紫阳,修炼功成,作《悟真篇》,行于世。则张乃陈抟再传弟子,其《悟真篇》是道教内丹学的经典之著,与《参同契》齐名。《悟真篇》以《阴符经》、《道德经》为祖经,吸取“三才相盗”和“虚心实腹”的观念,融摄儒学与禅学,形成独具特色的先命后性的丹道理论。首先,《悟真篇》高唱“三教归一”,并认为三教同归于性命之学,其序云:“释氏以空寂为宗”,“老氏以炼养为真”,皆有所得,亦皆有所未达,儒家则“《周易》有穷理尽性至命之辞,《鲁语》有毋意必固我之说”,又略而不详。实乃“教虽分三,道乃归一”,即归于修性修命之道。所以《悟真篇》是站在内丹学立场上贯通三教的。其

次,《悟真篇》以天人合一的原理为依据,提出逆炼归元的炼养方法,以体中真阴真阳为“真铅汞”,通过采药、封固、火候、沐浴等步骤、达到金丹炼成、与道合一、超出生死的目的,其诗云:“一粒灵丹吞入腹,始知我命不由天!”第三,《悟真篇》强调性命双修,先命后性,“命之不存,性将焉存?”“先以修命之术顺其所欲,渐次导之于道。”修命之要,在乎金丹,以先天精气为药,以元神所生真意为火候,炼精炼气,达到脱胎换骨的境地。然后由命入性,以命安性,取法禅宗和庄子,求得本源真觉之性,达于无生空寂、神通妙用之境地,这样就成就了性命圆满、与道合真、变化不侧的神仙。此外还要以行善积德辅助内在的炼养,故《悟真篇》说:“德行修逾八百,阴功积德三千,均齐物我等亲冤,始合神仙本愿。”

张伯端生前未立教团,身后始形成金丹南宗一派。张传石泰,石泰(1022—1158)作《还源篇》,申《悟真篇》宗旨。石传薛道光。薛道光(1078—1191),作《还丹复命篇》,以凝神入炁为入手处。薛传陈楠。陈楠传白玉蟾。白玉蟾(1194—1229)琼州人,曾觐见南宋宁宗,赐号养素真人。张伯端之后,传至白玉蟾,才有了教团和靖庵,并且内丹与雷法并行。白之内丹学更重禅法,以契道之心为金丹,谓“心即是道”(《海琼问道集》),“丹者心也,心者神也”,所以“神是主,精气是客”(《海琼白真人语录》),他虽讲炼形、炼气、炼神三关,实则以炼神贯通全过程,初关炼形,要在忘形养气,中关炼气,要在忘气养神,上关炼神,要在忘神养虚,故而极重性功,将性功与命功打成一片。张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白

玉蟾,被后来全真道奉为南五祖,形成南宗一派。

### 三、符箓派道教的新变化

道教符箓派以符水治病、祈福禳灾为职事,汉末以来,一直盛行不衰。虽然时时显示出种种荒诞和糜费,却又以其实用性得到统治者的欢迎和民间的信奉。宋朝的符箓道教,继承以往正一、上清、灵宝三大教派,也出现了神霄、清微、净明等新教派,其新时期的特点是:融冶佛儒,吸收内丹,兴起各种“雷法”。

正一道自北宋真宗朝见重于世,24代天师张正随受朝廷赐号“真静先生”,立授箓院。直至南宋末35代天师张可大,代代天师都得宋廷“先生”赐号,张可大提举三山符箓,成为南方道教领袖。第30代天师张继先,蒙徽宗多次召见和赏赐,他本人博学能文,以“本来真性”为成仙之本,要教徒通过“休歇”(即放下一切念头)来达到解脱,形成符箓派的道教哲学。又学神霄雷法,认为“雷乃先天炁化成”,“灵光一点便为灵”,可通天、感神、役使鬼神。雷法之所以能求雨祈晴,是因为一点灵光主宰自身阴阳,随意交感,则与自然界阴阳相交感,感动鬼神,发而为风雨雷电。张之后,正一道士留用光,以行五雷法祷雨而闻名。

上清派以茅山为据点,在宋朝其宗师受赐朝廷。第23代宗师朱自英(976—1029),曾为真宗求嗣,赐“国师”号。第25代宗师刘混康(1037—1108)受宠于哲宗徽宗两朝。

灵宝派长于斋醮祭炼,多活动于民间。北宋末,分化出

“东华派”，其代表人物宁全真(1101—1181)常主南宋朝廷醮祭事，封“赞化先生”。

新教派主要是神霄、清微两大派。神霄派创始人王文卿(1093—1153)，北宋末年道士，自称其符法出自高上神霄玉清真王，故名。王文卿受宠于宋徽宗，拜金门羽客，赐号“冲虚通妙先生”。在徽宗倡导下，神霄雷法大行于世，影响到内丹南宗，又用南宗内丹之学，建立雷法的理论基础。王文卿主张“以道为体，以法为用”，雷法中所召之雷神雨吏，实是自身精气神和五脏之气的外化。神霄派认为，内炼成丹，随意主宰身内阴阳与五气之交感，并能感通外界的阴阳五气，达到祈雨求晴、消灾治病的目的，这显然是夸大了人体的功能。

清微派自称其法出于清微天元始天尊，故名。其雷法名目繁多，代表人物黄舜申集清微法之大成，法旨近于神霄派，只是所用符篆不同而已。

#### 四、道教直接影响了宋代理学

道教内丹学的成熟，从一个重要侧面深化了传统的天人之学，揭示了人体小宇宙与生态大宇宙之间若干内在的联系，不仅从理论思维上启发了宋代的理学，而且直接影响了北宋理学的形成。北宋理学的前驱周敦颐和邵雍，都与道教内丹学有极深的渊源。元初张雨《玄品录》说：陈抟以《易》学授穆修，修传李之才，之才传邵雍；陈抟又以《太极图》授种放，放传穆修，修传周敦颐。《宋元学案》说：河上公

本图名《无极图》，魏伯阳得之，以著《参同契》。钟离权得之，授吕洞宾，吕于华山授陈抟。陈抟又得《先天图》于麻衣道士，皆以授种放，放授穆修与僧寿涯。修以《先天图》授李之才，之才授邵天叟，天叟授尧夫（邵雍）。修以《无极图》授周敦颐，周又得先天地之偈于僧寿涯。河上公、魏伯阳、钟离权、吕洞宾之授图世系已渺茫难考，且假托者居多；但陈抟以下，传授关系甚详具，不为无据。周敦颐的《太极图》正是得陈抟所传《无极图》，颠倒其序，重作解说，改换名称而已。上文已述，道教的《无极图》，其意在“逆而成丹”；周敦颐之《太极图》，其意则在“顺而生人”，故从上而下讲之，成就了一种儒家的宇宙生成与演化学说。周敦颐作《太极图说》，从无极讲起，谓：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。”又说：“乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。”这样，道家的宇宙生成说就与《易传》的宇宙论相合，成为最普及的传统宇宙之学。周敦颐又认为“圣人定之以中正仁义而主静（无欲故静），立人极焉”，主静之说亦源于道教。

邵雍的先天象数之学，其框架来自道教的《先天图》，其用途是着重标示六十四卦之间的相生相接关系，用以说明一年四季的变化；同时亦标示太极阴阳之变化，用以说明天地万物的演变历史。他区别“先天”、“后天”，深化了形上形下的哲学范畴，对于理学的正式形成有推进作用。

此外，苏轼对内丹学颇有研究，说过“五行颠倒术，龙从



火里出，五行不顺行，虎向水中生”（《东坡杂记》）的话，足见其熟知的程度。朱熹一生向往内丹之学，著《周易参同契考异》，认为其书深奥，“每欲学之，而不得其传，无下手处，不敢轻议”。理学家皆有静修的功夫，未始不与内丹学的薰陶有关。世人多称理学为道学，以其多取之于道家和道教，故而推重形而上之道也。

### 五、全真道、太一教、大道教

靖康之后，宋偏安于东南，中原与北方大片领土为金朝管辖。一批北方汉族知识分子迫于严酷的政治形势，不愿或不能走官宦闻达之路，儒业治世无望，佛门又非所慕，便进到道家和道教领域里，寻找安身立命之地，并企图通过道教的改革和创新，为社会提供一种收揽人心、稳定秩序、摆脱痛苦的宗教之路。其时金朝并无统一的官方宗教，儒学亦不繁盛，急需新的精神力量作为贵族内心依靠，并抚慰饱经战乱之苦的汉族广大群众；而北方民众处于乱世，承受着民族与阶级的双重压迫，生活在“干戈不息”、“十门九绝”的兵荒马乱的岁月之中，更需要精神的慰藉和社团的资凭。于是一批新道教教派应运而生，它们适应当时文化上多元融合的趋势，对旧有的道教教义有较大的革新，既有深奥的哲理和成仙的境界，又有明白易行的修炼方法和教规，并且有第一流的知识分子作骨干核心，于是产生较大魅力，迅速流行，盛极一时，在中国道教发展史上开辟了一个崭新的阶段。这就是全真道、真大道教、太一教的兴起与发展。从创教时间

上说,后两教稍早,但全真道影响最大,在道教史上地位很高,故先述之。

### (一)全真道

按全真道教内谱系,其传授源流可上溯至东华帝君,其下钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王喆,他们被称为全真北五祖。事实上全真道真正的创始人是王喆。

王喆是咸阳人,原名中孚,字允卿,后应武举,易名德威,字世雄,入道后改名喆,字知明,号重阳子,生于宋政和二年(1131年),卒于金世宗大定十年(1170年)。出身于当地豪门,能文习武,而两无所成,于是慨然入道。自谓于正隆间遇至人而得道。于大定三年(1163年)结茅终南刘蒋村,与玉蟾和公、灵阳李公三人同居,倡道关中。曾在终南南时村掘地穴居,号“活死人墓”,内修丹道,外则佯狂,称“王害风”。数年中收道徒无几,乃于大定七年(1167年)焚其居,只身东游至宁海(今山东牟平)首会马钰于怡老亭。马钰(丹阳,1123—1183)、孙不二(清静,1119—1182)夫妇执弟子礼,又收谭处端(长真,1123—1185)、刘处玄(长生,1147—1203)、丘处机(长春,1148—1227)、王处一(玉阳,1142—1217)、郝大通(广宁,1140—1212),共七大弟子。胶东乃旧齐地,多出方士道士,有仙学的风气。这七大弟子皆出身豪富而又有文才抱负,受习俗薰染而乐于修道,追随王喆之后成为全真道的得力骨干。大定八年(1168年)、九年(1169年)在文登、宁海、福山、莱州一带建立起五个教团会社,即:“三教七宝会”、“三教金莲会”、“三教三光会”、“三教玉华会”、“三教平等会”,正式创立了金丹道的组织形式。大定九

年王喆率领丘、刘、谭、马四大弟子返回关中，死于汴京。七大弟子修道传教于关中及河北河南山东一带，以清节苦行而惊世骇俗，开始引起社会的重视。

其时道教外丹术流行数百年无验证而衰落，符篆派因道士林灵素等横乱北宋朝廷而随着汴京的倾复失去北方民众的信仰，钟离权、吕洞宾的内丹学经北宋陈抟、张伯端的努力而得到进一步的发展。从外部说，三教合流的思潮成为文化发展的主流，由社会功能上的融合进到哲学理论上的融合，出现了吸收佛道的新儒学（宋代道学）和容纳儒道的新佛学（宋代禅学），只有贯通三教的新道教尚未诞生。王喆作为一个有文化教养的道教宗教家，正是在这种内外条件下着手创建新道教的。他所创立的全真道抛弃了符篆与外丹，在钟吕派内丹学的基础上融摄禅学和儒学，以“三教圆融”、“三教平等”为号召，以修炼心性为主要内容，以淡泊刻苦、救难济人为行为准则，在不违背道教得道成仙的基本宗旨的前提下，使道教向道家之学回归，完成了合儒佛于道的历史任务。首先，王喆在创教之初便以三教合一为标榜。他在胶东建立五个会社都冠以“三教”字样。《终南山重阳祖师仙迹记》说：“凡接人初机，必先使读《孝经》、《道德经》，又教以孝谨纯一。及其立说，多引六经为证据。其在文登、宁海、莱州，常率其徒演法会者五，皆所以明正心诚意、少私寡欲之理，不主一相，不拘一教也。”《全真教祖碑》也说：“先生劝人诵《道德》、《清静经》、《般若心经》、《孝经》，云可以修证。”王喆在其著作《金关玉锁诀》中说：“太上（指老子）为祖，释迦为宗，夫子（指孔子）为科牌”，明白地共信三教之祖。又

说：“三教者不离真道也，喻曰：似一根树生三枝也”，把三教看成是一体之三派。他的诗里有“三教搜来做一家”、“释道从来是一家”、“三教从来一祖风”等语，认为在根本原理上三教是相通的。他引述佛教《心经》论证内丹，引述儒家五常而论证丹诀，认为天下终极真理唯一无二，此即全真家所说的“天下无二道，圣人不两心”，只是各家的具体表现形式不同而已。事实上儒佛道三家的理论虽有相通之处，亦有实质上的差异，王喆的三教同源同理之说只是表示了他会通三教的强烈愿望，并不符合历史的实际。王喆有鉴于儒佛远胜于道教的现实，便大倡三教平等之说，《金关玉锁诀》谓“三教者如鼎三足”，缺一不可，三教之徒交游中不应有门户之见，这显然是要抬高道教的地位，争取与儒佛平起平坐。其次，王喆在全真教义上强调心性的修炼，以清静为宗，以识心见性为先，这与当时中国哲学普遍重视心性之学的总趋势相一致。王喆为其新道教起名曰全真，全真之义，按姬志真的解释是“全本无亏，真元不妄”，按李道纯的说法是“全其本真”，《全真教祖碑》谓“识心见性”、“独全其真”，总之是要保全真性，成就一个最完满最真实的人生。按传统道教教义，成仙不仅是精神上的超度，更是肉体上的永生，一切道术之终极目的是使个体生命长盛不衰，经过脱胎换骨，超凡入仙，永享仙寿。王喆在内丹学的基础上，进一步将这个方向扭转了，力斥肉体长生和飞升之说，而极力宣传真性的超度、精神的解脱，这就更加远离神仙道教而接近佛教禅学。王喆说：“欲永不死而离凡世者，大愚不达道理也”（《立教十五论》），又说“真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不

死也”(《重阳授丹阳二十四诀》),因此炼丹修道者应“先求明心”,明心之要在于“清净”,“内清净者,心不起杂念;外清净者,诸尘不染着”(同上);具体地说,要“断酒色财气,攀援爱念,忧愁思虑”(《重阳教化集》),乃至做到“心忘念虑”、“心忘诸境”、“不着空见”,极似于禅宗的“见性成佛”、无念无住之说,又与早期道家清净无为之说相吻合。后来许多学者都看出王喆所创之全真道偏离了符箓与神仙道教之轨道而复归于道家清修之学。王恽《奉圣州永昌观碑》说:“后世所谓道家者流,盖古隐逸清洁之士”,“自汉以降,处士素隐,方士诞夸,飞升炼化之术,祭醮禳禁之科,皆属道家”,“弊极则变,于是全真之教兴焉,渊静以明志,德修而道行”,“不知诞幻之说为何事,敦纯朴素,有古逸民这遗风焉。”徐琰《郝宗师道行碑》说:“道家者流,其源出于老庄,后之人失其本旨,派而为方术,为符箓,为烧炼,为章醮,派愈分而迷愈远,其来久矣。重阳真君,不阶师友,一悟绝人,殆若天授,起于终南,达于昆崙,招其同类而开导之,锻炼之,并立一家之教曰全真。其修持大略以识心见性、除情去欲、忍耻舍垢、苦己利人为之宗。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。老庄之道于是乎始合。重阳唱之,马谭刘丘王郝六子和之,天下之道流祖之,是谓七真,师其一也。”徐琰站在道家立场上,斥符箓烧炼为迷误,实则道家之分化出道教亦属文化史的正常现象,不必特加贬抑;不过他看到全真道与老庄之学相合,



这却是很有见地的。

但是王喆立全真并非简单回归老庄道家，一者他倡导三教合一，在回归道家的同时，向禅宗靠拢，与儒家连袂，具有新的时代特色；二者他仍主张道教成仙说，不失道教本色，不过不是肉体直接飞升，而是内丹炼就的“阳神”，成为不坏之纯阳之体，可以脱离肉体，超出生死，飞升天界（见《金关玉锁诀》）；三者他收徒立会，克己忍辱，传教济世，非老庄隐逸遁世之风，乃宗教家的行径。他是用儒家和佛家的精神提高了道教，又用道教的精神改造了道家，把一种混合型的心性之学，通过一系列修道的方法和教团制度，变成可以实际操作并约束行为的、能够组织民众直接干预社会生活的教化体系。王喆有《重阳立教十五论》，规定了全真道的基本教义教规：1. 凡出家者先须投庵，身依心安，气神和畅；2. 云游访师，参寻性命；3. 学书，不寻文乱目，宜采意心解；4. 精研药物，活人活命；5. 修盖茅庵，以遮日月，但不雕琢峻宇而绝地脉；6. 道人必须择高明者合伴，以丛林为立身之本；7. 凡静坐者须心如泰山，不动不摇，毫无思念；8. 翦除念想，以求定心；9. 调和五行精气于一身，以正配五气；10. 紧肃理性于宽慢之中以炼性；11. 修炼性命；12. 入圣之道，须苦志多年，积功累行；13. 超脱欲界、色界、无色界；14. 养身之法在于得道多养；15. 脱落心地，超离凡世。此外还有不娶妻室，不茹荤腥等教戒。以上教义教规归纳起来不外是：静心以修性，养身以修命，出家以依道，苦行以入圣，积善以成德。这就为全真道的性命双修、功行双全的炼养功夫奠定了基础。

王喆死后，马钰掌教。马钰的继任者谭处端、刘处玄、丘处机、王处一等人，以关陕和山东半岛为重点地区进行活动，亦到达河北、河南。丘处机的重大社会活动在元代，此处从略。七大弟子皆遵循师训，阐扬三教合一、性命双修和真功真行两全的教义。马钰（丹阳真人）写诗劝僧道和合，云：“虽有儒生为益友，不成三教不团圆。”（《洞玄全玉集》）王利用《马丹阳道行碑》说，马钰过济南时，有慕道者问修道之旨，马钰说：“夫道以无心为体，忘言为用，柔弱为本，清净为基。节饮食，绝思虑，静坐以调息，安寝以养气，心不驰则性定，形不劳则精全，神不扰则丹结，然后灭情于虚，宁神于极，不出户庭，而妙道得矣。”其说本于老子清净无为之旨，以静定性，以啬养身，以气修命，绝不提符箓斋醮之事。修道之真功要在事上磨炼，“去嗔怒所以养性，处污辱低下所以养德”（《丹阳真人语录》）。刘处玄（长生真人）亦谓：“三教归一，弗论道禅”（《仙乐集》），他吸收佛教的轮回说，要人们脱离人间苦海，学道成仙，说：“恋恩亲，恩生害，死难逃，气不来，身卧荒郊，改头换面，轮回贩骨几千遭。世华非坚，如石火，火宅难逃”（同上），亲情与荣华都要看破，否则难逃厄运之苦。他认为“万形至其百年则身死，其性不死也”（《至真语录》），所以只要努力修性，使之清净不乱，便可长生不死。谭处端（长真真人）认为修道要在心性上下功夫，其《述怀》诗说：“朝昏懒慢修香火，十二时中只礼心。”（《水云集》）礼心的具体要求是排除一切私心杂念、情感欲望，故云：“如何名见自性？十二时中念念清净，不被一切虚幻旧爱境界朦胧真源，常处如虚空，逍遥自在。”（同上）只要能做到“一念不生，

则脱生死”(同上)。王处一(玉阳真人)进而将“真功”与“真行”结合起来,认为“见性”的功夫有两层:首先要“循悟万有皆虚幻,唯知吾之性是真”,进而要“即知即行,行之至则亦为见性”(《北游语录》)。全真家所谓“行”,即是忍辱含垢、苦己利人、忠孝仁慈,这就为全真家参与社会实际生活树立了教义上的根据。

全真道之所以能够在北方迅速崛起,一个重要原因是王喆与七大弟子皆是士子中第一流人才,有著述,便于结纳士类,相与推扬;同时他们含辛忍苦,有奇行异迹,能受苦,能活生,能轻财仗义,济人之急,故为民众所赞佩,所感动,入教者渐多。如马钰每日乞食一钵面,誓死赤足,夏不饮水,冬不向火。王处一于沙石中跪而不起,其膝磨烂至骨,赤脚往来砺石荆棘中,世号铁脚。丘处机入磻溪穴居,日乞一食,行则一簑,昼夜不寐者6年,其后在陇州龙门山修行7年,一如在磻溪时。郝大通于赵州桥下趺坐6年,持不语戒,寒暑风雨,不舍易其处。王喆立教之初,令出家者结茅庵草舍修行,以云游乞食为生。后来教团增大,开始自己垦荒、耕田、劳动以自养,这种勤劳俭朴的作风受到社会的好评,扩大了全真道的影响。虞集《幽室志》说,全真道士“涧饮谷食,耐辛苦寒暑,坚忍人之所不能堪,力行人之所不能守,以自致于道,亦颇有所述于世”。王恽《奉圣州永昌观碑》说:“其特达者各潜户牖,自名其家,耕田凿井,自食其力,垂慈接物,以期善俗。”辛敬之《陕州灵虚观记》评论全真道人,“其逊让似儒,其勤苦似墨,其慈爱似佛,至于块守质朴,澹无营为,则又类夫修混沌者。”他们既给人们指出一条避灾求福

的新途径，又给社会带来一股清新的好风气，道人士子率先行之，民众妇女翕然从之，不久便形成一种强大的社会力量，“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”（《紫微观记》）。

由于全真道已经形成一种不可忽视的精神力量和社会势力，便惊动了金朝统治者；而全真道又是不以政治为直接目的宗教教派，便促使金朝掌权者采取支持利用的政策，以加强对黄河流域广大汉族地区的思想统治。王喆死后，马钰掌教，仍以无为为主，不与官府联络。马钰死后，金廷开始争取全真道，全真道也希望得到金廷的承认，以便依靠国家的力量进一步发展本教。大定二十七年，世宗召王处一至燕京，问养生和治国之道，王回答说：“保精以养神，恭己以无为”，得到世宗嘉许。次年，世宗又召丘处机进京，屡承接见。问保安之道，丘论以抑情寡欲，养气颐神，世宗大悦而敬之。王丘二人都企图用道家清静无为之旨影响世宗，既是针对世宗色欲过度而发，又是想消减政治的暴虐性，以期缓和社会矛盾，改善社会生活。大定二十八年，世宗再召王处一，次年王至京而世宗已死，章宗留王作醮事，为世宗求冥福。但是全真既起于民间，与其他民间宗教一样，有着一定的民众性，容易发生不利于社会稳定的事件，故统治者常有戒备之心。明昌元年（1190年），朝廷“以惑众乱民，禁罢全真及五行毗卢”（《金史·章宗纪》），丘处机次年东归栖霞，全真受到挫折。如《紫微观记》所说，由于全真流传甚广，“上之人亦常惧其有张角斗米之变，著令以止绝之”。不过全真已超出民间的水平，并与官吏发生密切联系，故禁令不久，“当时将

相大臣有为主张者，故已绝而复存，稍微而更炽”。章宗于是改变态度，认为全真道可用，于承安二年（1197年）召王处一，赐号体玄大师，又召刘处玄，命待诏天长观。从此全真道与金廷达成谅解，变成合法宗教，全真道进入稳定发展时期。章宗泰和元年（1201年）和三年（1203年），王处一两次参加亳州太清宫的普天大醮，为章宗祈嗣。宣宗贞祐二年，山东动乱，驸马都尉仆散安贞请丘处机前去抚谕，“所至皆投戈拜命，二州遂定”（《长春真人本行碑》）。贞祐南迁（1213年）之后，蒙古崛起，金朝衰败，而全真道在动乱中迅猛发展，“河朔之人，什二为所陷没”，“人敬而家事之”（《紫微观记》）。蒙古、金廷、南宋三朝争相派使者召见丘处机，以便联合全真道的强大势力争取中原民众。丘处机不应金、宋，而应诏成吉思汗，为全真道的鼎盛创立了未来的社会政治条件，详情见下章。

### （二）太一教

《元史·释老传》说：“太一教始金天眷中道士萧抱珍，传太一三元符箓之术，因名其教曰太一。”太一教是北方三个新道教教派中唯一崇尚祈禳符箓的，其教风近于南方的天师道，以老氏之学修身，以巫祝之术御世。萧抱珍是河南汲郡人，用太一三元法行化于世，天眷初其法大行。初以家宅为传教中心，后信徒渐众，乃于卫州东三清院故址结茅庵而居。其弟子侯澄在赵州、真定建太一堂，奉持香火，以符药济人。大定二年，出钱得观额，以赵州之第为太清观，真定府之第为迎祥观。每年受箓为门徒者上千人。“太一”之称，“盖取元气浑沦，太极剖判，至理纯一之义”（王若虚：《一



悟真人传》)。事实上,太一崇拜始自汉武帝,历朝奉祀之,以为天神。故太一教亦可视为传统宗教分离出来的民间道教。“三元”,即天、地、水三官,三官大帝分掌众生命籍,向为天师道所崇奉,由此可知太一教又渊源于天师道。皇统八年(1148年),熙宗召萧抱珍至京,礼敬赏赐,敕其居为“太一万寿”,标志金廷正式承认太一教。世宗大定六年(1166年),萧抱珍死于汲郡万寿观。二祖萧道熙,本姓韩,因从教祖之姓而为萧。大定九年,世宗在道熙本观敕立万寿额碑,其后声教大振,门徒增盛,众数万,东渐于海。大定二十二年(1182年),世宗召道熙至内殿,问养生,对云调气守虚乃野人之事,“陛下当允执中道,恭己无为”(《秋涧集》)。大定二十六年(1186年),萧道熙隐遁,立萧志冲为三祖。志冲本姓王,与祖、父并受真人法篆,其承法嗣后,曾受朝廷任命,补住中都天长观,后还卫州,声望既隆,求教者接踵而至,每年传教数千人。泰和初,曾参加亳县太清宫的普天大醮。又曾赴中都太极宫诵经,遂留京城。举萧辅道为四祖,贞祐四年卒。辅道是抱珍之再从孙,字公弼,号东瀛子。《赵州太清观懿旨碑》称作“才德兼茂,名实相符,清而能容,光而不耀。富文学而重气节,谨言行而知塞通”,“阐扬法事,绍述宗风,道助邦家”,是光大太一教门庭的主要人物。时值金元交替,山河破碎,人烟绝灭,辅道哀悯无辜死者,于蒙古兵卫州屠城之后,收葬枯骨,俗称“堆金冢”,又阵前说项,免于再次屠城,一言而活万家,树立了颇高的声望。元世祖在潜邸闻其名,召至和林,询所以为治者,辅道对答以爱民立制,润色鸿业,用隆至孝者。赐重宝不受,赐号“中和仁靖真人”,尊礼

有加。辅道亦广交天下士人，为士林所倾仰，被称为“一世伟人”。五祖李居寿，道号淳然子，嗣为五代祖后更姓为萧，世祖赐号贞常大师。至元十一年，建太一宫于西京，命居寿居之。十三年赐太一掌教宗师印。十六年为世祖作醮事，奏赤章于天，五昼夜毕，向世祖建言：“皇太子春秋鼎盛，宜参预国政。”世祖喜而采纳。可见居寿与元世祖及皇室关系之密切，太一教颇受元廷恩宠。六祖李金祐，继奉太一宫祀事，十年间，受业者众，用度匮乏，元廷赐屯田 4000 余亩，以为宫观恒产。后又赐栗林 5000 株，建太一集仙观，朝香夕火，祈天永命。七祖蔡天祐，曾于延祐二年，与正一大师张留孙、全真大师刘德彧于大都长春宫设建金篆普天大醮，又于泰定元年，同正一道吴全节、刘尚平等著名道士一起，建金篆周天大醮于大都崇真万寿宫，其赐号为太一崇玄体素演道真人。七祖之后，其传法祖师无史料可考。以上情况说明元代太一教与全真道、正一道等教派地位相等，颇受元室重视，元末急剧衰亡，元以后再无史料记载。

太一教虽热心于符篆斋醮，也同时讲究内炼，以心灵湛寂、冲静玄虚、品德坚洁为修道之要，而以符篆为之辅，与祈禳祭祀并行不悖。二祖萧道熙谓仙道只依一“弱”字便是。三祖萧志冲长于静坐，自谓“静中自有所得，非语言可以形容”（《太一三祖墓表》），已得内修的旨趣。四祖萧辅道“体一理而不偏，应众机而靡戾”（《赵州太清观懿旨碑》）。五祖李居寿以忠信孝慈为行身之本，未尝露香火余习，德量弘衍博大，非庸俗道流。由此之故，太一教得以应和士林，上邀皇宠，下服民众，成就一番可观的事业。但与全真道相比，道士

的文化素养和宗教学识相对较低,不能成为道教发展的主流,对中国文化的影响也是有限的。

### (三)大道教(后称真大道教)

《元史·释老传》说:“真大道教者,始自金季,道士刘道仁之所立也。其教以苦节危行为要,而不妄取于人,不苟侈于己者也。五传而至郾希诚,居燕城天宝宫;见知宪宗,始名其教曰真大道,授希诚太玄真人,领教事,内出冠服以赐;仍给紫衣三十袭,赐从者。”按:刘德仁生于金天辅六年(1122年),卒于大定二十年(1180年),其活动在金朝前中朝,故《元史》所谓“始自金季”有误。又据陈垣先生考证,大道教之名早已有之,至元宪宗时始称真大道教。大道教之创立背景,约略与全真、太一同,如《道园学古录》所指出的,“金有中原,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。当是时,师友道丧,圣贤之学泯灭渐尽,惟是为道家者,多能自异于流俗,而又以去恶复善之说劝诸人,一时州里田野,各以其所近而从之。受其教戒者,风靡水流,散于郡县,皆能力耕作,治庐舍,联络表树,以相保守,久而未之变也”。刘德仁之创教,正是由于不愿仕金为官,又不愿陷于宋金之抗争,而以宗教慰心,以教团联络自保,开辟一块自家的天地。刘德仁,沧州人,号无忧子,幼年即出家,游于山东淄州。金皇统二年(1142年),青年的刘德仁便创立了大道教。据载,其时遇神人老者授《道德经》要言,或谓授玄妙道诀,从此玄学顿进,从游者众,远近前来治病求教,教门大兴。大定七年,赐东岳真人之号,弟子嗣守其业,治大都天宝宫,正式得到金廷承

认，郡置道官一人，领其徒属，其地位可与全真、正一并立。

大道教的教义教规，据宋景濂《书刘真人事》说有九义：“一曰视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心。二曰忠于君，孝于亲，诚于人，辞无绮语，口无恶声。三曰除邪淫，守清静。四曰远势力，安贱贫，力耕而食，量入为用。五曰毋事博奕，毋习盗窃。六曰毋饮酒茹荤，衣食取足，毋为骄盈。七曰虚心而弱志，和光而同尘。八曰毋恃强梁，谦尊而光。九曰知足不辱，知止不殆，学者宜世守之。”此九条之要，在清修寡欲、俭约自奉、安分为人，皆老子遗意，既不做抗暴英雄，亦不做帮凶无赖，符合当时多数民众的情绪，故发生感召力。杜成宽《大道教碑》说：“其教见素抱朴，少思寡欲，虚心实腹，守气养神。及乎德盛功成，济生度死，以无为保正性命，以无相驱役鬼神。”其精神与上述九义同，又多出济世和驱鬼两项，更全面地表述了大道教的教义内容。又赵清琳《大道延祥观碑》说：“其教以无为清静为宗，真常慈俭为宝，其戒则不色不欲不杀不饮酒不茹荤，以仁为心，恤困苦，去纷争，无私邪，守本分，不务化缘，日用衣食，自力耕桑贍足之。”此外，还用默祷方式为人除邪治病，不言化炼飞升之事，“惟以一瓣香朝夕恳礼天地”。田璞《重修隆阳宫碑》亦赞美大道教“不尚华美”，“纤毫不乞于人”。刘德仁立教之时，华北地区饱受战争灾祸，民生凋敝，食用匮乏，社会精神生活亦十分紊乱，人心思宁。大道教的教义适应了恢复和发展农业生产、稳定人心、改善社会气氛的客观需要，其教风质朴实用，颇得民心，因而能够在民间广泛传布。由于它有安宁社会的作用，故而也受到金廷的重视和礼遇。

刘德仁掌教 38 年。据宋景濂《书刘真人事》，二祖陈师正，号大通，幼渔于河，德仁挈以入道，掌教 15 年，卒于金明昌五年（1194 年）。三祖张信真，号冲虚，著《玄真集》，收诗文数百篇，传于世，掌教 25 年，卒于金兴定二年（1218 年）。四祖毛希琮，号体玄，当金朝灭亡之时，能于兵革中以柔自存，掌教 5 年，卒于金元光二年（1223 年）。金元之际，社会处在剧烈变动中，真大道教隐于民间，余绪不绝。至元朝宪宗时，五祖酈希诚掌教，真大道教转盛，受到宫廷宠信。据田璞《重修隆阳宫碑》，酈希诚乃妨川水峪人，元初为教门举正，阐教山东，掌教之后，整顿颓纲，“道风大振，巨观小庵，四方有之”。传说他行教至泰安，值天旱，默祷之后，大雨倾盆，他对众人说：“岂知天道必应乎？吾以至诚恳祷而应，天其许教门之畅也。”后在奉先县之怀玉乡建宫观而居，元朝势都儿大王赐隆阳宫额。五祖号太玄，掌教 36 年，卒于元宪宗九年（1259 年）。六祖孙德福，号通玄，至元五年，元世祖命其统辖诸路真大道，赐铜章，成为钦定的宗教领袖。孙掌教 15 年，卒于元至元十年（1273 年）。七祖李德和，号颐真，《元史·世祖纪》记载他在至元十二年代祀岳渎后土，至元十四年，又代祀济渎。李掌教 12 年，卒于至元二十一年（1284 年）。八祖岳德文，号崇玄，涿州人，年十六，入道隆阳宫，受教于五祖太玄酈希诚，于至元二十一年继七祖掌教，统辖诸真大道教事，其时真大道教臻于极盛。御赐以玺书褒护之，丞相安童患病求治于岳真人而愈之，时人神之，诸王争相结纳礼助，势都儿王为其修库藏宫宇，置田产购衣冠，饰以金宝，极其精盛。元贞元年，加封其祖师，赏赐尤厚，同



年奉诏修大内延春阁，赐予遍及其徒。虞道园《岳祖碑》说：“吾闻其徒云：西出关陇，至于蜀，东望齐鲁，至于海滨，南极江淮之表，举其教戒者，皆攻苦力作，严祀香火，朔望晨夕望拜，礼其师之为真人者如神明然。信非有道行福德者，不足当其任。而真人时常使人行江南，录奉其教者，已三千余人，庵观四百，其他可知矣。”则真大道不仅风靡河北，已流行江南矣。九祖张清志（《元史·释老传》误为“志清”，《新元史》改正为“清志”），号玄应，乾州奉天县人，16岁出家，从天宝宫李师学道，李死，师事岳师，继八祖掌教19年，教风日盛。《元史·释老传》说朝廷授他演教大宗师、凝神冲妙玄应真人。其为人，事亲孝，尤耐辛苦，制行坚峻。居临汾时遇地震，救活者甚众。朝廷重其名，任其掌教，张于京师深居简出，不交纳权贵，而乐与道德缙绅先生为友，时人高其风，画图以相传。据虞道园《吴张高风图序》，张与吴草庐为道德之交，张谒吴府见吴子，以杖画地作“诚”字示之而出。据吴草庐《天宝碑》，八祖岳真人死时，清志料理丧事毕，即潜遁，复归华山归隐。天宝宫由二赵（一名赵德松）、一郑（进元）摄掌教事，5年之间，相继殒灭。郑临终囑其徒请张清志出山掌教，乃于华山得之，故张清志犹可视为十一祖。张清志以后，该教传承及活动情况失考，大约亡于元末。

真大道教之宫观，著名者有大都南城之天宝、玉虚，平谷之延祥，房山之隆阳，缙山之先天，许州之天宝等。



### 元代道教的分立与融通

- 丘处机应诏西行
  - 全真道的盛衰
  - 江南正一道：与北方全真道相对峙的教团
  - 净明道：儒道结合的典型
-

## 一、丘处机与龙门派门徒

全真道兴于金，而盛于元。自王喆死后，七大弟子弘扬全真教义，光大道门，其后继者人才辈出，形成若干道内教派，使全真道呈现繁荣景象。马钰创遇仙派，刘处玄创随山派，丘处机创龙门派，谭处端创南无派，王处一创嵩山派，孙不二创清静派，郝大通创华山派。其中以丘处机及其创立的龙门派对全真道发展的贡献最为突出，在后来影响最大，其教派累世传承不衰。

丘处机是全真七真最负盛名的高道。金南迁后，全真道在社会上已成为一支强大的宗教势力，成为蒙古、金、南宋三朝争取的重要对象。1219年，金朝与南宋先后派人去山东栖霞召丘处机，丘皆未应诏。同年，远在西征军中的成吉思汗闻其名，派近臣札八儿、刘仲禄持诏专程邀丘处机朝觐。丘预见到蒙古必兴，进言成吉思汗可借其力以推行全真教义，早日息兵偃戈，去战乱杀戮之祸，便慨然应诺，以73岁高龄之身，于次年偕同弟子赵道坚、宋道安、尹志平、李志常等18人北上，路经燕京到达宣德，又接成吉思汗之诏，邀其西行。他曾写诗给燕京道友，云：“十年兵火万民愁，千万中无一二留。去岁幸逢慈诏下，今春须合冒寒游。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。”此诗表示了他以无为之教化有为之士的心愿，为的是让百姓早日过上太平安生的日子。留宿山北时，先驰表谢，拳拳以止杀为劝。发抚州，经数十国，行经万里。曾喋血战

场,避寇荒域,绝粮沙漠,自昆崙历4年始达雪山(今阿富汗之兴都库什山)。丘处机在途中所写诗中,曾云:“蜀郡西游日,函关东别时,群胡皆稽首,大道复开基”,表示了弘道西域的宏愿。又云:“我之帝所临河上,欲罢干戈致太平”,表示了弭兵救民的济世之志(以上均见《长春真人西游记》)。成吉思汗既欲在政治上对全真道有所倚重,又欲求知长生养身之道,故对丘处机优待礼敬。当时成吉思汗正忙于西征军事,日事攻战,丘处机劝他说:“欲一天下者,必在乎不嗜杀人;及问为治之方,则对以敬天爱民为本;问长生久视之道,则告以清心寡欲为要。”(《元史·释老传》)成吉思汗毕竟是位大政治家,十分欣赏丘处机的建言,说:天赐给我仙翁,开启我的心志,发布了“已许不杀掠”的布告。并命左右将丘之言谈记录下来,用以教训诸子。为尊敬起见,称呼“神仙”,赐以虎符和玺书。有一天雷震,成吉思汗谘问,丘处机回答说,雷是天威,人之罪莫大于不孝,不孝则逆于天,于是天威震动加以警告,听说境内多有不孝者,陛下应以天威之说训导民众,成吉思汗听从之。又一次成吉思汗大猎于东山,马摔倒,丘处机趁机劝诫说:天道好生,陛下年事已高,不宜频繁田猎。于是成吉思汗罢猎很久。丘处机回到燕京,借助成吉思汗的威力和器重,救死济困,做了许多慈善事业,“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”,中州人称道之(见《元史·释老传》)。成吉思汗赐名丘处机所住天长观为长春宫,并派使者慰问,云:“朕常念神仙,神仙毋忘朕也。”丘处机80岁



而卒(1227年),葬于长春宫处顺堂,即今北京白云观。丘处机曾在龙门山(今宝鸡市东南)隐居潜修7年,故其教派称龙门派。丘在世之日,全真达到极盛。元太祖命丘掌管天下道教,诏免道院和道人的一切赋税差役,并先后在燕京建立“平等”、“长春”、“灵宝”等八会,于各地大建宫观,一时道人云集,教门大兴。丘处机对其弟子说:“千年以来,道门开辟,未有如今日之盛!”(《北游语录》卷一)元宋子真《通真观碑》说,当时人们对全真道,“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,而况通都大邑哉!”元遗山《修武清真观记》谓丘处机雪山之行后,“黄冠之人,十分天下之二,声焰隆盛,鼓动海岳”,其教发展势头如火如荼。高鸣《清虚宫重显子返真碑铭》说:“夫全真教之兴,由正隆以来,仅百余载”,时当元世祖执政之初,“今东至海,南薄汉淮,西北历广莫,虽十庐之邑,必有香火一席之奉”,足见元初全真道流行之广,已是“大道汜兮,其可左右”了”

丘处机的思想基本上继承王重阳和马钰而来,又有进一步的发挥。他力主三教合一,有诗云“儒释道源三教祖,由来千圣古今同。”(《磻溪集》卷一)他仿效佛教“众生皆有佛性”之说,宣扬有情皆有道性,云:“凡有七窍者,皆可成真”,“畜生饿鬼,皆堪成佛”(《长春祖师语录》)。他用超生说代替长生说,云:“吾宗所以不言长生者,非不长生,超之也。”(《长春祖师语录》)而超生在于修性,故云:“吾宗唯贵见性,水火配合其次也”,又说其丹功是“三分命术,七分性学”(《长春祖师语录》),其先性后命的主张十分鲜明。性功在于

清心寡欲，“去声色，以清静为娱；屏滋味，以恬淡为美”（《玄风庆会录》），修道者应出家，断除一切尘缘，“一念无生即自由，心头无物即仙佛”。命功以意守下丹田为入手，引出肾中真炁，与心中木液相交，是为龙虎交媾，继而金液还丹，太阳练形等。命功之上转入性功，直修到六根清净，方寸澄澈，便是真丹。丘处机是一位悲世悯人的高道，与王重阳立教之初不同，他传道的重心在济世真行。其弟子《尹清和语录》云：“丹阳师父全行无为古道也。至长春师父，惟教人积功行，存无为而行有为，是执古是谓道纪，无施不可。师父尝云：‘俺今日些小道气，非是无为静坐上得，是以大起尘劳作福上，圣贤付与；得道之人皆是功行到，圣贤自然与之。’”他看到大兵之后人民涂炭，令各地道徒立观度人，以救世为先务，使全真道成为灾民归依的社会组织，这种救世济民的实践是丘处机掌教下的全真道得到广泛赞誉和流行的根本原因。清乾隆皇帝为北京白云观丘祖殿题联云：“万古长生不用餐霞求秘诀；一言止杀始知济世有奇功”，这是对丘处机一生最简练准确的评语。丘处机的主要著作有《大丹直指》、《摄生消息论》、《磻溪集》等。

丘处机之后，全真道历任掌教尹志平、李志常（又称李真常）、张志敬、王志坦、祁志诚、孙德彧等，皆得元室所赐真人号，多出任玄教大宗师，其贵盛远在太一教和真大道教之上。据《秋涧集》中《尹志平道行碑》，尹为掌教，“四方学者辐凑堂下，归依参叩，于于而来”，尹的指教是：“修行之害，食睡色三欲为重，多食即多睡，睡多情欲所由生，人莫不知，少能行之者。必欲制之，先减睡欲，日就月将，则清明在躬，昏

浊之气不生，向上达者，率自此出。人徒知从心为快，不悟制得此心，有无穷真乐也。”他从少睡入手寡欲澄心，亦有其特色。据王鄂《真常真人李志常道行碑》，李志常由学儒而入于道，在燕京掌教期间，见士大夫之流寓于燕京者，托名道籍，李加以招延，供饭于斋堂数十人，为士流所赞赏。李志常曾在即墨东山避寇，未及入窟室而为寇所获，虽捶楚惨毒而不告窟之所在，寇退，数百避难者环泣而谢，争为给养。据王鹿庵《诚明真人道行碑》，张志敬从小以李志常为师，学诗读书；及掌教，大畅玄旨，将原来全真道不资参学、不立文字的传统改变为讲论经典，涵泳义理；及其卒世，京师士大夫，远方道俗，奉香火致尊者填塞街巷，累月不已。据《元史·释老传》，丘处机之四传祁志诚道誉甚著，丞相安童曾访他问政，志诚告以修身治世之要。安童辅佐元世祖以清静忠厚为主，乃受志诚之影响；既而罢相，泰然安处。

全真道兴于北方，在元朝传入江南，以武当山为活动中心。以前张伯端一系内丹派后学，此时纷纷合流于全真道门下，而成为全真南宗。其中著名学者有李道纯、李月溪、金志扬、牧常晷、李钰、赵友钦、陈致虚等，诸人中又以李道纯最著名。李道纯是杰出的内丹大家，著有《全真集玄秘要》、《中和集》等。李道纯力主三教归一，其《中和集》说：“禅宗、理学与全真，教立三门接后人”，“会得万殊归一致，熙台内外总登春”，其《三天易髓》明言：“引儒释之理证道，使学者知三教本一”。他认为儒家的太极，佛教的圆觉，道教的金丹，是名三而实一，修道皆尚静定。他炼养内丹之要：“以太虚为鼎，太极为炉，清静为丹基，无为为丹田，性命为铅汞，定慧

为水火,窒欲惩忿为水火交,性情合一为金木并,洗心涤虑为沐浴,存诚定意为固济,戒定慧为三要。”(《中和集》)足知其内丹学确是将儒佛道熔为一炉,充分表现出全真道的旨要。

在编撰全真道史方面,李道谦贡献最大,他撰《祖庭内传》、《七真年谱》、《甘水仙源录》,收集大量宫观碑刻及传赞,为研究全真历史提供了可靠而又系统的资料。李道谦,汴梁人,生于金,长于元,博学多识,初为提点重阳宫事,至元二年升京兆道门提点。十四年,提点陕西路西蜀四川道教,兼领重阳万寿宫事,卒时送葬者数万人。在道经之刊行方面,宋披云出力甚多。宋为丘处机弟子,莱州掖城人,曾随长春西行雪山,长春以藏经大事付托之。长春谢世后,他令弟子秦志安(通真子)于平阳玄都观总掌藏经编辑之事,并亲自参与,广罗遗籍,历数万里,不遗余力,终于完成重刊《道藏》的浩大工程,凡7800余卷,名《玄都宝藏》。全真道初重炼养,本不尚读经,其说皆独出心裁,不拘门户渊源。但数代之后,方觉无徵不信,欲整理教统,使自身具有来龙去脉,而能为教内外所重。于是有北五祖之说,北七真之说,南五祖之说,于是有《道藏》的重刊,以明全真道起自老子,乃道教之正宗,且用以教诲后之道徒,使道教统绪不至于衰堕。

元朝有焚道经之举。佛道在历史上常有摩擦,在元朝虽皆受尊崇,而以佛教尤其密宗最受宠信。道教徒宣扬老子化胡,以示道在佛先;又道家常侵占已荒芜之佛寺,引起利益上的矛盾。佛教更受朝廷器重,故佛道之争,常以佛胜道败为结局。元宪宗八年(1258年),全真由张志敬掌,佛教以福

格为首，佛徒指摘全真道徒伪造《老子八十一化图》，僧道各集 17 人辩论，结果道士失败，宪宗勒令道士落发，恢复侵寺 200 余所，将《老子化胡》等所谓伪经及雕版尽行焚毁。元世祖至元十七年（1280 年）诏谕祁志诚焚毁《道藏》伪妄经文及雕版。至元十八年（1281 年），听说保定、真定、太原、平阳、河中府、关西等处道藏经版尚存，命僧录司教禅诸僧及文臣诣长春宫，偕正一天师张宗演，全真掌教祁志诚，大道掌教李德和等考证真伪。接着百官集悯忠寺，尽焚《道藏》伪经杂书，惟《道德经》系老子亲著，予以保留。又于至元二十一年诏相哥谕翰林院撰《焚毁伪道藏经碑》，记两次焚经始末，颁布诸路刻石。两次焚经虽使道教受到打击，但全真道及其首领仍继续得到朝廷扶植利用，事态没有扩大。

全真极盛之后，渐渐改变初清静俭朴、苦修厉行之教风，而以华贵为荣。道观极其壮丽，道首奢侈腐化，结纳权贵，与世俗之浊风卑行同流合污。王鹿庵《真常观记》说，今掌玄教者“居京师，住持皇家香火，徒众千百，崇墉华栋，连亘街衢，通显士大夫，泊豪家富室，庆吊问遗，水流而不尽”，道宫成了热闹的社交之地。虞道园《紫虚观记》亦云：“今为道家之教者，为宫殿楼观门垣，各务极其宏丽”，“大抵侈国家宗尚赐予之盛，及其土木营缮之劳而已。”全真道后期外荣而内衰，其掌教人张志仙、孙德彧、蓝道元、孙履道、苗道一等，皆无盛德伟业，且有如蓝道元以罪被黜。泰定三年（1326 年）张珪奏云：“比年僧道往往畜妻子，无异常人，如蔡道泰、斑讲主之徒，伤人逞欲，坏教干刑者，何可胜数”，则其时佛教道教有权势之徒已腐化成风了。元末，太一教与真



大道教渐趋湮灭,全真道虽然继续延流,而教誉已大为跌落。

## 二、南方正一道的显荣

江南正一道汇合与统领诸符箓道教而成为与北方全真道相对峙的另一大教团,在元朝亦呈繁荣活跃景象。南宋原有的茅山、灵宝、清微、神霄、天心、东华等派继续流衍于江南,而由正一天师总掌江南道教。蒙古贵族南下中原,西征诸国,既重视利用全真道,亦相当倚重正一道。早在灭宋之先,元世祖忽必烈就派人入江西龙虎山,访第35代天师张可大。至元十三年(1273年)世祖召36代天师张宗演,提到张可大曾预言“后二十年,天下当混一”,已经应验,赐宗演冠服、银印,命他主领江南道教。后至元十八年、二十五年他两度入觐。世祖取天师世传玉印、宝剑观看,对近臣说:“朝代更易已不知其几,而天师剑印传子若孙尚至今日,其果有神明之相矣乎!”37代天师张与棣袭掌江南道教。元贞元年,其弟张与材嗣为第38代天师,袭掌道教。成宗大德五年(1301年)召见与材于上都幄殿,八年授正一教主,主领三山符箓。武宗时特授其金紫光禄大夫,封留国公,赐金印。仁宗即位后特赐宝冠、组织文金之服。延祐三年,与材卒,其子张嗣成嗣为39代天师,袭领江南道教,主领三山符箓。

在张天师嫡传之外,张留孙与吴全节师徒是元廷最宠信的高道,其荣耀有甚于天师者。张留孙字师汉,信州贵溪人,少时入龙虎山为道士。至元十三年,从天师张宗演入朝,

谈话合世祖心意，遂留在宫中。曾祷止暴风雨，又曾去日月山，为皇后祷治病疾，并替皇后解梦称意，帝后大悦，命留孙为天师，固辞，乃号为上卿，命尚方铸宝剑以赐，为之建崇真宫于两京，由留孙专掌祠事。至元十五年，授玄教宗师，赐银印。留孙曾与世祖讲论治国之道，申述黄老治道贵清净、圣人在宥天下之旨，深契世祖之心。世祖欲任完泽为相，命留孙卜筮，留孙以《易》而占，决为吉事。大德中，加号玄教大宗师，同知集贤院道教事，且追封其三代皆魏国公，官阶品俱第一。武宗即位，封大真人，知集贤院，位大学士之上，又加特进。留孙为帝讲《老子》，推明谦让之道。仁宗即位，常诵留孙之言，并告诉近臣，累朝故旧大德，仅剩张上卿一人，进封开府仪同三司，加号辅成赞化保运玄教大宗师，刻玉为玄教大守师印以赐。死后追赠道祖神德真君。

张留孙门下高徒颇多，而以吴全节最著名。全节字成季，饶州安仁人。13岁学道于龙虎山。至元二十四年从张留孙至京师见世祖。元成宗召见全节，要他每岁侍从行幸。大德十一年，授玄教嗣师，赐银印，视二品。至大元年赐七宝金冠、织金文之服，又封其父祖故里。至治二年，授特进、上卿、玄教大宗师、崇文弘道玄德真人、总摄江淮荆襄等处道教、知集贤院道教事，赐玉印银印。吴全节好结交士大夫，亲推贤才，又能振穷周急，曾为成宗推荐洛阳太守卢挚，谓其平易无为，而民以安靖，于是得拜集贤学士，又曾保护翰林学士阎复，不受陷害，当时人认为朝廷得敬大臣体，而不以口语伤贤者，全节是出过力的。张留孙、吴全节虽擅长符策占卜，但不像林灵素辈一味迎合帝意以攫取富贵，而能讲论学

问,提出积极有益的建议,在当时知识界和朝臣中有较高威望,属于高层次的道士。张留孙为代表的道教派别是龙虎宗的一个支派,形成一个颇具实力的教团,其第二任掌教是吴全节,第三任为夏文泳,第四任张德隆,第五任为于某,已处于元末。该教派思想上推崇儒学,力行忠孝,在宗教内容上杂学各派,表现了元朝江南道教既教派林立又杂糅合流的时代特色。

茅山派以江苏三茅山为中心,其著名道士杜道坚(1237—1318)一生经历宋元两朝,皆受器重。见元世祖,奉玺书提点道教,住持杭州宗阳宫。大德中授杭州路道录、教门高士真人。皇庆中授隆道冲真崇正真人,兼掌湖州报德观、通玄观,撰《玄经原旨》等,深通玄理。另一位道士张雨,以文章诗词名世,撰有《玄品录》等。茅山第45代宗师刘大彬撰《茅山志》33卷,收集茅山历代史资料甚为丰富,是道教史志名著。灵宝派以江西阁皂为中心,其支派东华派以温州为传教中心。神霄派至元朝,支派繁多,不可胜数,最著名道士为莫月鼎,以神霄雷法闻名于世,弟子甚众,元世祖曾予召见。清微派在黄舜申之后有张道贵、张守清等道士,修道于武当山,与全真道十分接近。

### 三、一个儒道结合的新道派——净明道

江南流行的净明道,是儒道结合的典型。净明道奉祀许逊,其信仰可以上溯到唐代以前。许逊是西晋时的道士,据说他得道于吴猛,提倡孝道,在豫章一带传道30余年,形成

教团。其后统绪绵绵不绝。唐高宗时,道士胡惠超、张蕴、郭璞被认为净明道三师。北宋历朝皇帝皆尊崇净明道。宋真宗将南昌西山游帷观升格为玉隆宫,宋徽宗加赐为玉隆万寿宫,禁止樵采,免其租赋,又封许逊为神功妙济真君。宋室南渡之年,有道士周真公在许逊信仰最浓的江西南昌一带,宣传净明教义,称许逊等六真降神于渝水,出示净明灵宝秘法,化民以忠教廉谨慎之教,后许逊高明大师又降临玉隆万寿宫,授飞仙度人经、净明忠孝大法,“真公得之,建翼真坛,传度弟子五百余人”(《净明忠教全书》卷一)。周真公之后传承不明,似即中绝。元初有南昌西山隐居儒士刘玉(1257—1310),自称25岁时遇西山道士胡惠超,胡告知“净明大教将兴,当出八百弟子,汝为之师”(《西山隐士玉真刘先生传》),于是刘玉立腾胜道院,以善道劝化。据说刘玉于元成宗元贞二年得许逊降授《玉真灵宝坛记》,次年又得净明监度师郭璞降授《玉真立坛疏》,得净明法师胡惠超降授道法和三五飞步正一斩邪之旨。又自称得许真君再授《中黄大道》、《八极真诠》,并委刘玉为八百弟子之首。这样,十几年间,道书初备,弟子拱尊,遂正式开出净明道宗,以许逊为第一代祖师,刘玉为第二代,名义上不承认与周真公的传承关系,而事实上是有承前启后关系的。可以说,刘玉是净明道的正式创始人,首次采用净明道作为教派名称。黄元吉(1271—1325)为旌阳(许逊曾为旌阳县令,故又称许旌阳)三传,徐异(1291—1350)为旌阳四传,赵宜真为旌阳五传,刘渊然为旌阳六传,其时已入明初。刘渊然以下传谱不明。据《净明忠孝全书正讹》,有明太祖十五子朱权,学习净明道

法,被明成祖封为涵虚真人,俗称朱真人。又有张真人,系河南杞县人,入南昌西山修净明道,羽化于清顺治十八年(1661年)。又据《逍遥山万寿宫志》卷十三《人物志》,全真道龙门派丘处机第八世法嗣徐守诚于顺治九年入南昌西山研修净明道,见宫观荒废,致力于修复。徐守诚于康熙三十一年(1692年)卒,可知从17世纪末起,净明道法统由全真道接续,徐之后由其弟子谭太智、张太玄、熊太岸等维持,以后衰微无闻。

“净明忠孝”四字是该教的宗旨。刘玉解释说:“何谓净?不染物;何谓明?不触物;不染不触,忠孝自得。”又说:“净明只是正心诚意,忠孝只是扶植纲常”,“本心以净明为要,行制责在忠孝”。(以上《玉真刘先生语录》)“净明”二字本取于佛教心性本净本明、一尘不染之义,用以规定修道者应达到的内心境界。净明家认为人心本来是纯净透明的,但为后天物欲私情所蔽而不净不明,故刘玉说:“人之一性本自光明,上与天通,但苦多生来渐染薰习,纵忿恣欲,曲昧道理,便不得为人之道”。(《净明忠孝全书》卷二)修净明之道,就是教人清心寡欲,正心诚意,不为利欲所动,无贪瞋,无偏狭,不怨怒,做到广大清明。在修心的同时还要践行,即要尽忠尽孝,不仅要忠君孝亲,而且要把忠孝的行为加以扩充。刘玉说:“大忠者一物不欺,大孝者一体皆爱”。(《净明忠教全书》卷三)刘玉全力维护宗法制度,毫不掩饰地说:“忠教只是扶植纲常”,但世儒把这当成陈词加以忽略,净明道“却务真践实履”(《全书》卷二)。净明道功过格中有“救众”的教法,救助饥渴、寒冻之民,埋葬无主之骨、无土之尸,周济行



旅，修桥补路，济生利民，远近闻知，仰向从游者众。由于它强调忠孝践履和行善积德，既得到元朝贵族与学界的赞许、支持，同时也能得到下层民众的广泛崇敬，一时产生颇大的影响。旌阳三传道师黄元吉于元英宗至治三年（1323年）赴京师讲学，公卿士大夫多礼敬之，莫不叹异，朝廷赐之玺书，张留孙留住崇真万寿宫。四传道师徐异亦游京师大行祈禳，朝廷赐号净明配道格神昭效法师。六传刘渊然于洪武二十六年（1393年）得明太祖“高道”之赐号，在永乐年间担任了中央道录司的职务。净明道还受到明代王阳明心学学者王龙溪、罗汝芳等人的赞誉。

但是净明道毕竟还是道教，也要讲修道成仙。不过它鄙薄传统的内丹外丹、辟谷吐纳道术，认为净明忠孝的修养和实践乃上乘内丹之道。《净明大道说》云：“要不在参禅问道，入山炼形，贵在乎忠孝立本，方寸净明。四美俱备，神渐通灵，不用修炼，自然道成。”刘玉说：“片忿则心火下降，窒欲则肾水上升，明理不昧则元神日壮，福德日增，水上火下，精神既济，中有真土为之主宰，只此便是正心修身之学，真忠至孝之道”，修持既久，则“非必长生而长生之性存，死而不昧，列于仙班，谓之长生”（《全书》卷二）。净明道追求的长生，不是肉体永存，而是德性不亏，与儒家的圣贤极为接近。净明道亦讲用符箓祈禳，但主张行符法应以内修为本，以至诚感动天地，消得心中魑魅魍魉，便可使外邪自然息灭。净明道把儒家伦理直接具体化为宗教教义和戒律，用道教的宗教形式去包容儒家修身济世的人本内容，这是一次儒学宗教化的成功的尝试，是道教史上一次相当新颖独特的改

革,但同时也是道教向儒家靠拢的表现,是以丧失道教自身传统特点为代价的。黄元吉、徐异等编辑的《净明忠孝全书》6卷,为研究净明道教义的主要史料。

---

### 明代道教的俗化与散化

- 明代皇帝多好方术、宠道士
- 活神仙张三丰的传说
- 道教文化的扩散,化整为零,无孔不入
- 中华武术,佛有少林,道有武当
- 道藏的编辑

明朝 200 多年,道教的演化又有新的特点。在金元两朝兴盛的全真道走上衰落,甚至沉寂。一者它与元室关系紧密,受到明王室的嫌弃;二者它的后期,道士不热心匡世扶危,而致力于全性葆真,社会影响缩小;三者修命养性之内丹术需要较高的文化层次,曲高和寡,道徒不易发展。所以全真道离开了社会政治舞台的中心,走上了学者式的隐遁清修的道路。与此同时,以斋醮符篆为主要特色的正一道则表现得十分活跃,大受明王室的青睐,进一步与社会政治生活和日常生活相结合,成为支配全国道教的主导势力。道教理论更深地与儒学佛教相融合,道教教义与活动更广地与社会实际生活相贯通,向民间扩散,使明朝思想文化处处带有道教的色彩。

### 一、明代诸帝喜爱道教

明代皇帝多爱好方术,宠信道士,此风始自朱元璋。朱元璋亲近的道士有周颠、张中、张正常、刘渊然等。周颠有异状异行、能预言,为太祖“告太平”,善辟谷,置巨缸以薪煨之无恙,常随太祖同行。洪武中,太祖亲撰《周颠仙传》,纪其事。铁冠子张中善数术,能测祸福,多奇中,太祖因邓愈之荐而召至,张中预言豫章当流血,庐舍毁尽,又预言国中大臣有变,后果如其言。朱元璋与陈友谅鄱阳湖大战,张中曾为元璋军祭风,并预言胜事,深受器重。张三丰名全一,不饰边幅,号张邈邈,能数月不食,并云能一日行千里。太祖闻其名,洪武二十四年遣使觅之不得。张正常为正一道 42 世天



师，世居贵溪龙虎山。太祖召入朝，去其天师号，改授正一嗣教真人，赐银印，秩视二品，为之设置赞教、掌书二寮佐，洪武五年（1372年）敕令永掌天下道教事。其子张宇初，洪武十三年授大真人，领道教事，洪武十六年奉敕建玉篆大斋于南京紫金山，十八年奉诏祈雨，二十三年奉敕重建龙虎山大上清宫。刘渊然幼为祥符宫道士，善雷法。洪武二十六年，太祖闻其名，召至，赐号高道，馆朝天宫。明太祖亲近道士，对正一道士尤有好感，曾在御制序文中说：“禅与全真，务以修身养性独为自己而已；教与正一，专以超脱，特为孝子慈亲之设，益人伦，厚风俗，其功大矣哉。”（《御制玄教立成斋醮仪文序》）可知明太祖崇信正一道，是看到它可以在社会政治与伦常生活中起维护秩序的作用。于是敕礼部会僧道定拟释道科仪格式，使之遵守。洪武十五年，太祖又亲制道教科仪乐章。据《明通鉴》，太祖亲自参加祈雨醮事，“上素服革履，徒步至坛，席藁曝日中，夜卧于地，凡三日”，表现得极为虔诚。但是朱元璋并不放纵道教，对道教活动采取严格管理，不使冒滥的方针。洪武五年，给僧道度牒，下诏说：“天下大定，礼仪风俗，不可不正”，“禁僧道斋醮杂男女恣饮食，违者有司严治之。”（《明通鉴》卷四）洪武六年下诏：“府州县止存大寺观一所，并其徒而处之”（《太祖实录》卷八六），限制僧道出家。洪武十四年（1381年），编“黄册”。洪武十五年置僧录、道录二司，隶礼部，加强管理。二十四年清理释、道二教，凡僧道，府不得过40人，州30人，县20人，民年非40以上、女年非50以上者不得出家。二十八年令天下僧道赴京考试给牒，不通经典者黜之。洪武中有诏，凡火居道士，许

人挟诈银 30 两、钞 50 锭，如无，打死勿论。明太祖态度如此严厉，一是以僧道太奢，“蠹财耗民”，对财政有影响；二是他本人起自民间，曾利用白莲教反元，深知民间宗教具有反叛潜能，故立国后禁断白莲教，并严格僧道管理，不使白莲教和其它民间宗教信徒混入僧道之中；三是因僧道中多有“不循本俗，污教败行”者，有碍国家法律的统一。故须考核整顿，令僧道并而居之，不使与民相混。洪武二十七年（1394 年）下令礼部榜示天下僧寺道观，凡归并大寺，设砧基道人一人，以主差税。每大观道士编成班次，每班由一年高者率之，其余僧道皆不许奔走于外及交结有司、以书册称为题疏、强求人财等，于崇山深谷中修禅学全真者一二人则许，三四人则不许（见《太祖实录》卷一八四），下诏，“令僧道有妻妾者许诸人赶逐，相客隐者罪之。有称白莲、灵宝、火居，及僧道不循祖风，妄为议论、阻令者，皆治重罪”（《留青日札摘抄》）。明显是为防止失控而造成民变。

明成祖永乐帝大体继承了明太祖的爱好与宗教政策。43 代正一嗣教真人张宇初，建文时犯法夺印诰，成祖即位后予以恢复。永乐八年宇初卒，弟宇清嗣位。永乐初，张宇初命正一道士孙碧云为武当山南岩宫住持，永乐十一年敕授孙碧云道篆司右正一，形成武当山本山派，奉祀玄帝为主。永乐大帝最推崇真武神，醉心于有活神仙之称的武当全真道士张三丰，形成他自己的独具特色的道教信仰。真武本于“玄武”，最初是北方七宿的星辰神，它与四灵崇拜相结合，变成龟蛇之神，至宋代被人转化为人格神，宋真宗封之为“真武灵应真君”，为避赵玄朗“圣祖”之讳，改“玄”为

“真”，宋钦宗加封为“佑圣助顺真武灵应真君”。元世祖于大都建大昭应宫以祀真武，元成宗加封为元圣仁威玄天上帝，成为北方最高的神。朱棣在发动“靖难之变”中，宣扬真武显灵，称帝后加封真武为北极镇天真武玄天上帝，下令大修该神之祀地武当山，赐名大岳太和山。前后督夫 30 万，历时 7 年，建成拥有 8 宫 2 观、36 庵堂、72 岩庙、39 桥、12 亭的庞大道教建筑群，在天柱峰顶造起金殿，以铜为质，以金为饰，费以百万计，“天下金几尽”，使武当山成为闻名遐迩的道教胜地。成祖在北京建造宏大的真武庙，成为京师九庙之一，官方以时祭祀。成祖还在御花园中建钦安殿专祀真武，在奉天殿两壁斗拱间，绘有真武神像，并制作《御制大明玄教乐章》，为祭祀真武帝与二徐真君之用。永乐帝自认为是真武的化身，以此张大自身的形象。明成祖还十分仰慕明初已名气昭著的高道张三丰。传说张三丰曾为县令，后弃官出家为全真道士，于终南山遇火龙真人传以丹诀，赴武当修炼多年。永乐五年（1407 年），成祖遣给事中胡濙偕内侍朱祥带玺书香币往访张三丰于武当山，遍历荒徼，十年不获，竟不知其所在。后来英宗赠为“通微显化真人”，宪宗封为“韬光尚志真仙”，世宗封为“清虚元妙真君”，熹宗加封为“飞龙显化宏仁济世真君”，于是张三丰由高道升为神仙。明成祖依据祖训，对僧道亦申管教之令，如永乐十七年（1419 年）下谕云：“天下僧道多不守戒律，民间修斋诵经，辄较利厚薄，又无诚心。甚至饮酒食肉，游荡荒淫，略无顾忌。又有无知愚民妄称道人，一概蛊惑。男女杂处无别，败坏风化。即揭榜申明，违者杀不赦。”（《留青日札摘抄》）可见政府不仅要



位之初尚能励精图治、冷淡斋醮。中年以后专信道教，希求长生，日事斋醮，不理朝政，老而弥笃。世宗最初崇信龙虎山上清宫正一道士邵元节，嘉靖三年征其入京，嘉靖五年封为真人，九年以后步步高升，敕建真人府于城西，以其孙启南为太常丞，曾孙时雍为太常博士，岁给元节禄百石，以校尉40人供洒扫，赐庄田30顷，蠲免其租，嘉靖十五年又封为礼部尚书赐一品服。世宗所宠另一道士陶仲文，由邵元节推荐而入朝，因预言火灾果中而得信任，授神霄保国宣教高士，寻封神霄保国弘烈宣教振法通真忠孝秉一真人，又因祈祷疗疾有功，特授少保、礼部尚书，后再加少傅，仍兼少保，位至三公，恩宠出元节之上。嘉靖二十三年，说仲文祈祷擒获叛臣王三有功，加少师，仍兼少傅少保，一人兼领三公，终明之世，惟有陶仲文一人。世宗对陶仲文恩崇迭加，授特进光禄大夫柱国兼支大学士俸，荫子世恩为尚宝丞，复给伯爵俸，授其徒郭弘经、王永宁为高士。嘉靖二十九年，以平狱功，封仲文恭诚伯，岁禄千二百石，弘经、永宁封真人。后又以功增禄百石，荫子世昌国子生，荫子锦衣百户。陶仲文得宠20年，位极人臣，嘉靖三十九卒，年80余。此外，世宗还宠信过道士段朝用、龚可佩、蓝道行、胡大顺、王金、顾可学、端明、朱隆禧等人。这些佞幸以道术方术邀宠，得封官进爵，直接干预朝政，污浊世风，大失道教清虚本色，皆起因于世宗之昏迷颠狂，上好下阿，势所必然。世宗晚年求方术益急，嘉靖四十一年，命御史姜儯、王大任分行天下，访求方术及符箓秘书，得法秘数千册。世宗又学宋徽宗样子，并且更有过之，为自己父亲上道号仁化大帝，其母为妙化元君，自号



灵霄上清统雷元阳妙一飞玄真君,后又加号为帝君,把自己一家打扮成神仙世家。世宗因好斋醮,而需要撰“青词”,青词是斋醮仪式上写给天神的奏章表文,用朱笔写于青藤纸上,于是大臣争以青词取宠,可位至辅弼之职,一时形成风气。袁炜、严讷、李春芳、郭朴四人有“青词宰相”之称。明世宗一心恋方术斋醮,大臣谏诤者,非贬即死,大权旁落于权臣严嵩手中,弄得朝廷内外乌烟瘴气。后严嵩被贬死,徐阶代为首辅,情况稍有好转。世宗临死前似有所悟,遗诏中有“只缘多病,过求长生,遂至奸人诬惑”(《明通鉴》卷六三)之语。

## 二、武当道教的兴起与内丹炼养术的发达

明代道教仍以北方全真、南方正一为两大主要教派,但全真道隐微,正一道显贵。正一道在元代,它的天师仅限于统领江南诸路道教。从明洪武初年起,正一道天师即掌全国道教事,其地位超出全真道而为主导。第42代天师张正常于明初两度入京朝觐,被授正一嗣教真人,永掌天下道教事。此后,直到明末第51代正一道天师张显庸,代代皆袭封大真人,掌管全国道教事务。世宗朝,由于正一士邵元节显贵一时,正一道的政治地位也达到高峰。但正一道也因此而受到腐蚀,不法犯罪者时有发生,除张宇初、赵宜真外,不复有高道名世。张宇初撰《道门十规》,系统阐述道教教义与教制,颇有重新整顿正一的意愿。他的道教思想已不局限于传统的符篆斋醮,更多地吸收了全真的性命双修之学与严格

的教规教风,表现了道教内部各派互融趋同的潮流,同时又融会儒道,给道教输入更多的外部营养。由于道家的学术声威较高,张宇初便强调道教以老子为宗源,《道门十规》说,道教“虽有道经师三宝之分,而始自太上授道德五千言于关令尹”,认为教内炼之术皆渊自老庄,而后世方术与祈攘被袪之术,脱离老子虚无清静之本,流连而忘返,奔竞于声利,遂被世人目为异端。他主张外法应以内炼为本,“果能抱元守一,御炁凝神,六识净消,一真独露,我即雷霆大法王,当何符咒罡诀云乎哉”,“谈笑风霆,特吾余事耳”(《岷泉集》)。张宇初十分推崇全真南北二宗的内丹之传,以性命双修为一切道教教法之本,《道门十规》说:“近世以禅为性宗,道为命宗,全真为性命双修,正一 则唯习科教。孰知学道之本,非性命二事而何?虽科教之设,亦惟性命之学而已。”他赞赏元代全真的“百日立基、十月胎圆、三年圆毕”的渐进丹法。他以心性为三教共同之源,运用宋儒太极之说解释心性。《岷泉集》说:“太极者,道之全体也,浑然而无所偏倚,廓然无得形似也,其性命之本欤?性本于命,理具于性,心统之之谓道,道之体曰极。”张宇初看到明初正一道戒律松弛、道风颓堕,主张吸收全真的教戒,提倡艰苦俭朴之风,以达到振宗兴教的目的。他认为修道之士应以戒行为先,远离尘俗,草衣木食,以真功苦行磨励身心,宫观要加强管理,住持以精严戒行而服众,不得交结权贵、干与公事、私蓄俗眷,对轻薄之徒要依律惩处。他要道友以赵归真、林灵素辈为戒,不能蹈其骄奢富贵、夸诞语辞而为世人诟责的前辙。赵宜真为元明间名道士,上承全真、清微二派之传,又曾从曾真人受

净明忠孝道法，被净明学者尊为第五代嗣师。他以符箓祈禳闻名于世，在元明间云游至龙虎山，受到正一天师的礼遇，正一道士多有师事者，晚年定居于江西雩都紫阳观。在赵宜真身上，体现着全真、清微与净明的合一，他的丹法略与全真北派同，以“自性法身”为本，以“摄情归性”、“摄性還元”为进修之要，以“粉碎虚空”为最高境界，主张先性后命。他亦信外丹，认为日月精华炼成丹药点化肉身，可以脱胎换骨，白日飞升。他的雷法注重内炼，说：“天地大天地，人身小天地，我之心正则天地之心亦正，我之气顺则天地之气亦顺矣。故清微祈祷之妙，造化在吾身中，而不在登坛作用之繁琐也。”（《道法会元》）明初江南诸派道教合流，江南正一与北方全真亦靠拢，门户的界限是很模糊的。

明代全真道士多隐遁潜修，亦有著书立说者，如无垢子何道全（1319—1399）、混然子王道渊等，而最为世所仰慕的全真高道，当推张三丰。张三丰师事火龙真人，火龙真人师事麻衣先生李和，李和师事陈抟，陈抟以上或为虚拟。张三丰一系属于明初新兴之全真支派。张三丰的著作有《金丹直指》、《金丹秘诀》等，清代道光年间编成《张三丰先生全书》。张三丰身后，形成“自然派”、“邈邈派”、“隐派”等新道派。丘玄清为武当道士，曾师事张三丰，得朝廷赏识，封为太常卿，为全真道士中最荣贵者。全真正宗自元以来分为七派，其中以龙门派势力最大，明代该派出现特重戒律的龙门律宗，以丘处机门下赵道坚为龙门第一代律师，张德纯为第二代，陈通微为第三代，明初周玄朴为第四代。第五代律师分两支，一支张静定，传于赵真嵩为第六代，赵传法于王常月（1522

—1680),为龙门第七代律师。王常月于明末传戒法于伍守阳(1565—1644),为龙门第八代律师。周玄朴门下另一支沈静圆,传于卫真定,卫传沈常敬,为龙门第七代律师。另有崂山道士孙玄清(1517—1569),本为龙门第四代,自立金山派,又称崂山派,属龙门支派。万历间,扬州儒生陆西星(1520—1601)创全真东派。

明代全真道的理论皆以三教归一为时代特色,以性命双修为宗旨;有的偏重于修性,有的偏重于修命;有的强调自身清修,有的强调男女合修。如《三丰全书》认为内丹所谓铅汞即是孔孟所言仁义:“仁属木,木中藏火,大抵是化育光明之用,乃曰仁;义属金,金中生水,大抵是裁制流通之用,乃曰义。”它以儒学心性修养和力行伦常来讲解内丹,谓内以尽性,外以尽伦常,便可成就内丹,全人道方可全仙道,故云:“只要素行阴德,仁慈悲悯,忠孝信诚,全于人道,仙道自然不远也。”又不重视出家弃俗,而倡导“在家出家,在尘出尘,在事不留事,在物不恋物”,近似于禅宗无住无念的思想。在具体炼养步骤与方法上,张三丰一系主张从筑基炼己入手,属修性的“玉液还丹”。《三丰全书·大道歌》说:“未炼还丹先炼性,未修大药且修心,心定自然丹信至,性清然后药材生。”其所谓药,内药指身中元精,外药指虚空中真一之炁,“内药养性,外药立命,性命双修,方合神仙之道”。至一阳初动,及时采药封固,炼化精气,称“金液还丹”。由修心炼性而达精气化神,由有为而达无为,率此天性以复其天命,即可得道。明代内丹家比元代讲先性后命或先命后性又进一步,形成先摄心修性,次炼化精气修命,最后“粉碎虚空”

以了性的“性→命→性”的程式。初期的修性是打基础，最后的了性是最高次第，以修命作为中介手段。在单修与双修的方式上，多数主张单修，少数倡导双修。东派陆西星主张行道双修，限于夫妇同炼，其方口授秘传者多，所著书中无多记载，因受制于中国的礼教传统，难以公开流行。他的《青天歌注》说：“学道初关先须炼己，炼己者克己也，克己去私，私欲净尽，本体湛然，乃见真性。”见性后，采药临炉，取坎填离，炼化精气，这时须男女双修，其《玄肤论》说：“须知彼我之气，同一太极之所分，其中阴阳之精互藏其宅，有不可以独修者”，女体之中藏有真阳，男体之中藏有真阴，故须男女合炼，阴阳互补，共炼同成。

明代道教内丹炼养术的具体化和通俗化，为它扩散到民间创造了有利条件，它的健身养生实效也博得教外人士广泛的爱好。许多文人学者从养生养性角度习学内丹。王阳明曾炼内丹数十年，虽否认它有长命之效，但肯定它的积极作用，《传习录》谓：“只是一件，流行为气，凝聚为精，妙用为神。”林兆恩主三教合一，自称师法张三丰，采内丹性命双修之术。李时珍《本草纲目》肯定任督二脉乃道家从静定功夫中得来，还丹内炼成为医疗术之一。在武术上，拳勇之技，少林为外家，武当为内家，据传内家拳系张三丰所创，有“行如蛇，动如羽”的特点，后来演化出太极拳、八卦拳、形意拳、大成拳等，其路数技法皆以《道德经》“柔弱胜刚强”为依据，着重炼意与气，尚意不尚力，形成独特的风格。道教文化的扩散，加强了民间多神崇拜的风气。一方面道教不断从民间信仰中收编新的神灵，另一方面又将自己的神仙信仰推广



到民间去,使得诸如关帝、玄帝、文昌帝、吕祖、城隍、王灵官、三官、真武等庙宇遍于城乡各地,海神妈祖、东岳神、土地神以及龙王、送子娘娘等神庙更是所在多有。另外,在道教影响下,扶乩与劝善书盛行,明儒李贽、高攀龙等都为《太上感应篇》作序、注疏,《关帝觉世真经》、《文昌帝君阴骘文》、《吕祖功过格》、《文帝孝经》等皆盛行于世。道教观念也大量渗入小说、戏曲、鼓词等通俗文学中去,小说《水浒传》、《西游记》、《封神演义》等,充满了关于佛教佛菩萨、道教神仙道术的描写,一方面写当时社会的佛、道教宗教生活,另一方面借用佛道教的宗教幻想,进行浪漫主义的艺术构思,寄托人们的理想与愿望,同时也宣扬和进下扩散了宗教神鬼思想与宿命论、因果报应等观点。道教还极大地影响了明代民间宗教。道教的扩散,作为一种文化,包含着许多健康合理的成分,如气功、拳术、绘画、雕塑、富有想象力的艺术精神等,丰富了中国民间文化生活,当然,它也带来许多消极的影响,如迷信、认命、浪费、影响生产与科学的发展等等。道教从表面上看,比金元时期地位下降了,声望减弱了,但实际上它通过世俗化的过程大量进入人们的日常生活和广泛渗入社会各文化领域,化整为零,无孔不入,与整个中国传统文化结合得更加紧密了。

### 三、《正统道藏》与《万历续道藏》

明代永乐年间,成祖命 43 代天师(时称嗣教真人)张宇初辑校《道藏》。功未就而成祖死。仁宗、宣宗无暇置理。明

英宗正统间，诏通妙真人邵以正督校，增所未备。正统十年，刊校事竣，共 5305 卷，480 函，以千字文为函目，自天字至英字，每函各为若干卷，卷为 1 册，系经折本（梵夹本），称为《正统道藏》。明神宗万历三十五年，第 50 代天师张国祥刊续《道藏》，自杜字至纓字，共 180 卷，32 函，称为《万历续道藏》。正续《道藏》加在一起共 5485 卷，512 函，经板 121589 叶。由于明代以前的《道藏》多毁坏流散，《正统道藏》（包括《万历续道藏》）便起了续存收佚的作用，成为后世最流行的一部较全的道教文化大丛书。入清以后，经板庋藏于大光明殿，日有缺损。光绪庚子年八国联军攻入北京烧掠，存板尽毁。自《正统道藏》刊行后，明清两代印施各处宫观甚多。但屡经兵燹，存者寥寥可数，《道藏》遂成秘笈。1923—1926 年，上海涵芬楼据北京白云观所藏《正统道藏》、《万历续道藏》影印，缩为六开方册本，共 1120 册，从此而后，学者始得常读明刊《道藏》。现有明《道藏》版本，除涵芬楼本外，还有台湾艺文印书馆据涵芬楼本影印装订为平装本 60 册，台湾新文丰出版公司印行影印精装本 60 册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版的 16 开本《道藏》影印本 36 册，都颇方便查阅。

根据道教经典编辑的惯例，《正统道藏》的经目分类采用“三洞四辅十二类”的编目体例。三洞指洞真、洞玄、洞神。按道教的说法，洞真系天宝君所说经，为大乘，住玉清境，凡托名元始天尊所造作经典收入此部；洞玄系灵宝君所说经，为中乘，住上清境，凡托名太上道君所造作经典收入此部；洞神系神宝君所说经，为小乘，住太清境，凡托名太上老君

所造作经典收入此部。三洞又各分为 12 部,它们是:第一本文,第二神符,第三玉诀,第四灵图,第五谱录,第六戒律,第七威仪,第八方法,第九众术,第十记传,第十一赞颂,第十二章表。每洞 12 部,三洞合为 36 部。四辅指太玄部、太平部、太清部、正一部。太玄部辅洞真,太平部辅洞玄,太清部辅洞神,正一部通贯总成。从内容上看,太玄部收入老庄道家以下及与道教相关的诸子百家著作,太平部收入太平经,太清部收入金丹诸经,正一部收入正一经。但三洞四辅十二部的分类法本身并不科学,存在着一系列的矛盾和混乱,如明版《道藏》的《道德经》不归于太玄部,而归于洞神部玉诀类即是一例。按照陈国符先生的意见,三洞四辅是根据经的来源和传授关系而形成的;洞真经系《上清经》演绎而成,洞玄经系《灵宝经》演绎而成,洞神经则初有《三皇经》,以后增入它经。陈樱宁先生就《道藏》书籍的性质分为 14 类:1. 道家类,2. 道通类,3. 道功类,4. 道术类,5. 道济类,6. 道余类,7. 道史类,8. 道集类,9. 道教类,10. 道经类,11. 道诫类,12. 道法类,13. 道仪类,14. 道总类。陈樱宁先生并不认为《道藏》包罗万象,其取舍自有道教的标准,故凡收入者皆与道教相关,不过分类需要改进而已,故自为类次,层次分明,各有侧重,透视出道教立体化的多层面的结构框架,颇值得我们重视。《道藏》的内容所展示出的,决不仅仅是道教的教义,它表示道教已经成为一种大的文化体系,具有十分丰富的内涵,需要从多方面加以把握。《道藏》如同佛藏,都是我国超大型文化丛书,是我国传统文化宝库的重要组成部分,不仅研究道教需要它,研究整个文化史也离不开

它。目前对它的研究只在开始阶段，今后开发的前景相当广阔。

### 清代道教的衰落与扩渗

- 张天师的声誉与地位已不复显赫
- 王常月中兴全真道
- 道教文化继续扩散
- 道教是典型的多神教
- 道教与《聊斋志异》、《红楼梦》、《绿野仙踪》、《老残游记》



## 一、正一道走向衰落

清代前期之道教,虽仍有众多信徒,但其景况已大不如明代,从总体上出现停滞与衰落的形势。这固然是由于道教在理论上缺乏更新和创造的生机,也是由于清政府对道教态度较为冷淡,视之为汉人的宗教,在保护的同时略有歧视有关。清政府最热心提倡的是儒学和藏传佛教。对于正一道,清代诸帝皆无崇信者,亦不如明代诸帝那样热衷于斋醮祈禳,因而使正一道的原有社会地位有所下降。清初,顺治皇帝晓谕龙虎山正一道天师世家,表示不废正一清静之教,命在世天师袭职掌理道篆,统率族属,约束教徒,不得犯法生事,给一品印,但不得干预教外诸事,只宜法祖奉道,谨德修行,遵守法纪。52代天师张应京授正一副教大真人,掌天下道教事;53代天师张洪任袭封,并敕免本户及上清宫各色徭役。康熙时,54代天师张继宗授正一副教大真人,并授光禄大夫品级。雍正帝较重道教,认为道教不悖儒家存心养气之旨,有济人利物之功验,沿用康熙旧例敕封第55代天师张锡麟,赐银修龙虎山太上清宫并为诸宫购置香火田数千亩。又召白云观道士贾士芳治病,召正一道士娄正垣驱邪。乾隆皇帝开始贬抑道教:五年(1740年),规定嗣后正一真人不许入朝臣班行;十七年(1752年),降正一真人为正五品秩;三十一年(1766年),第57代天师张存义升正三品,后又授通议大夫,不过是略施怀柔而已,张天师的声誉和地位已趋于低微,不复显赫了。

清代各代天师无仙学道术造诣高深者，唯龙虎山正一法官娄近垣能以其学显于世。娄近垣属符篆派道士，整理和重刻《黄箓科仪》，集清初道教醮科仪、牒文、符篆之大成。他又倡佛仙圣三教同道一心之说，认为至道之体无定位，得道之人“无心于物，故心心皆佛心；无心于道，故处处是道体”（《阐真篇》），此乃道、禅融合的思想；他主张从无住无心之性功入手，继而炼化精气，以修命功，最后达到“易彼幻形，成其真体；出此真体，转彼幻形”，逍遥于世外和世间的目的。其时正一道与全真道虽各自保持教派之名义，而在教义教理上多已互相融合，差别越来越小，特别是明清两代的内丹学，已成为道教各派共习同倡的修炼理论和方法。

第60代天师张培源，字育成，号养泉，道光九年（1829年）嗣教。咸丰九年（1859年）督办团练以对抗太平军，同年十月卒。1904年诰赠“光禄大夫”。

第61代天师张仁晟，字炳祥，号清岩，张培源之子，同治元年袭位。曾与弟子编订残乱道书。1903年卒，次年诰赠“光禄大夫”。

第62代天师张元旭，字晓初，张清岩之子，出身庠生，精于道法，光绪二十九年嗣教。以符篆教信徒，以职牒传道士，受度者众。曾补述50代至61代天师传，阐述性命双修，天人合一之旨，以道通儒。民国初年，江西都督府于1912年取消前清给予天师之封号，没收其田产。1914年，张元旭通过长江巡阅使张勋，请于总统袁世凯，乃复其封号，发还田产，重颁正一真人之印，袁政府更赐以三等嘉禾章，及“道契崆峒”匾额。1919年，张元旭被推为“万国道德会”名誉会

长。1920年,又被推为“五教会道教会”会长。1924年卒于上海。

据有关资料记载,天师府全盛时期,田地遍及12个县,仅贵溪县就有田庄12处,占地2283亩,此外还有大规模的山林。天师府规模宏大,占地2.4万多平方米,内建筑面积达1.1万多平方米。但乾隆以后,天师地位日益下降,晚清朝廷不再赐予土地山林,原有地产亦渐渐丧失,天师府和上清宫再未修葺。到40年代末,上清宫只剩下“太上清宫”门楼、“午朝门”、“钟楼”、“下马亭”、“东隐院”等,呈一片残破景象。

据《清朝野史大观》卷一一《贬斥道教之历史》称,清末“张氏(张陵)子孙乃犹有僭用极品仪制,輿从舄奕,声气召摇,游历江浙闽粤诸省,沿途以符箓博金钱,并勒索地方有司供张馈赠”,这就更加损害了天师在人们心目中的形象。政府既不重视,自身又无高才高德,它的衰微自然是不可避免的。

## 二、王常月中兴全真道

明代全真道侧重隐遁清修,忽略济世兴教,因而不受朝廷重视。清代诸帝不喜符箓斋醮,而好理学与禅学,对于全真道的道禅融合及清静无为之道较有兴趣,故而有所褒扬。如顺治对全真道授戒传度提供方便;康熙褒封全真中兴高道王常月;雍正封南宗祖师张伯端为“大慈园通禅仙紫阳真人”,以其《禅宗诗偈》入《御选语录》,乾隆拨款修白云观,两

度亲至白云观礼敬，并为丘处机书楹联，赞曰：“万古长生不用餐霞求秘诀；一言止杀始知济世有奇功。”表示了对全真道宗旨和高人的尊重和仰慕。

全真道于明季道风颓败，邪说流行，教戒松弛。龙门派第七代道士王常月以振兴教脉、恢复全真祖风自任，出来整顿全真道，主要措施是清整戒律，取得了很大的成功，被誉为全真中兴之祖。王常月，号昆阳子，山西潞安府长治县人，生当明末之乱，中年师从赵复阳学道，赵以《天仙大戒》密授之。顺治定都燕京，王常月北上挂单于灵佑宫。顺治十三年（1656年）三月，王奉旨主讲白云观，赐紫衣，三次登台说戒，度弟子千余人，一时各地道流纷纷上京受戒。康熙二年（1669年），王常月率徒南下，在南京、杭州、湖州、武当山等地立坛授戒，入教者甚众。康熙十三年（1680年）（一说康熙十九年），王常月卒，以衣钵授弟子谭守诚，康熙赐号“抱一高士”。王常月诸弟子继续在各地开坛授戒，形成若干龙门支派，如：黄虚堂开苏州太微律院支派，金筑老人开余杭天柱观支派，陶靖庵开湖州云巢支派，吕云隐开苏州冠山支派，黄赤阳二传弟子许青阳开杭州机神殿支派，还有若干弟子四处传道或隐居修道，谭守诚则住持京师白云观，一时全真道龙门派大盛于世。

王常月倡导修道以持戒为首要功行。他开坛说戒的讲稿，由弟子整理成书曰《龙门心法》。这部书对清代全真道影响最大，使全真道由重丹法而转变为重戒律。《龙门心法》共20讲，第一皈依三宝，第二忏悔罪业，第三断除障碍，第四舍绝爱源，第五戒行精严，第六忍辱降心，第七清净身心，第

八求师问道,第九灾慧等待,第十密行修真,第十一报恩消灾,第十二立志发愿,第十三印证效验,第十四保命延生,第十五阐教弘道,第十六济度众生,第十七智慧光明,第十八神通妙用,第十九了悟生死,第二十功德圆满。《龙门心法》认为修道首先要树立信仰,皈依三宝:道、经、师,而皈依三宝之要在于皈依“真三宝”,即身、心、意。善用身者成仙成佛,不善用者成魔成怪。制身须是行持戒律。人心险恶,诸罪皆由心生,制心须是持戒入定。人意变化不测,善用者成真入圣,治国安民,不善者流浪欲河,沉沦苦海,关键在于明了觉悟,先诚此意。制身则能皈依师宝,制心则能皈依经宝,制意则能皈依道宝。身心意化为三宝真身,依戒定慧法门行持不懈,则能成道。王常月认为功德圆满并非肉身不死,“不死者我之法身,长生者吾之元气”,“人皆有死,但要死得好,干干净净,明明白白”。这是《龙门心法》的理论要旨。《龙门心法》的特色是强调戒行精严,把“戒”字看成“降魔之杖”、“护命之符”、“仙丹宝筏”,持戒须一丝不苟,才能功德圆满并振兴教风。全真道自丘处机始,总结道教戒规,仿效佛教戒律,制定“三坛大戒”,即初真戒、中极戒、天仙戒。初真戒包括“三皈依戒”、“五戒”、“十戒”、“女真九戒”。中极戒为“进道之舟航,乃升仙之梯级”,受此戒者为“妙德师”,终身守持即为“妙德真人”。天仙戒是教律中最高层次,共10类,270法,受此戒者为“妙道师”,三坛功德圆满者为“妙道真人。”严格的戒律,使全真道信徒的思想行为纳入道教教义轨道之中,冒滥者不敢入教,散漫者收心谨行,改善了全真道徒在人们心目中的形象。继王常月之后,又出现了陶靖



庵、周明阳等一批有影响的高道，龙门派由此得到较大发展，传遍全国南北各地，其盛况如同禅宗中的临济，故世有“临济、龙门半天下”之说。

明末清初之伍冲虚、柳华阳，建“伍柳派”，属北派清修丹法，借佛教禅法说丹术，寓口诀于其中，其书被众人推为丹功启蒙的好书，对于普及道教内丹学起了显著的作用。柳华阳的《金仙论证》描述“产药”的景象：主观体验是“周身融和，酥绵快乐”，心境“自然虚静，如秋月之澄碧水”，气满而任督自开，“肾管之根，毛际之间，痒生快乐”。这全是练功的切身体会，具体而生动，使炼内丹的玄妙奥隐变得可以感受和捉摸。柳华阳的《慧命经》也是别开生面之作，对后世有巨大影响。康熙时有高道朱元育，著《悟真篇阐幽》等，发挥心得，暗示丹功口诀，会儒佛道三家之宗要，同归一致，尽性命双修之微旨，简易平实，两书同为道经解本中之双绝，为世所推重。张清夜（1676—1763）是雍乾之际的道士，修道于成都青羊宫、武侯祠，他的思想弃繁琐而取简要，斥空修而重践行。其《玄门戒白》云：“道德五千言，总以清静为宗；金丹四百字，惟期守真是务”，又谓“大道出于纲常，纲常外无大道”，“广行方便，多积阴功”。他感慨当时道教的衰弱，说：“近世师愈多而道愈歧，德愈薄而心愈昧”，“仙派源流，于今几绝”，所以以继微存亡自任。

龙门派第11代道士刘一明（1734—1821），号悟元子，别号素朴散人，祖籍山西曲沃，为有清一代内丹学大家，其著作后人刻为《道书十二种》，出入儒释，另创新词，说清修派之丹法，极为透彻，因而颇具名气。他勤修苦练，在丹理上

获取高深造诣,在实践上亦有深厚的功夫,使他的性功命功同时致上乘境地,可称一代宗师,在我国养生史上也占有显赫的地位。在理论上,刘一明融会儒佛道三教,主张性命双修而要渐进次第,《修真九要》分丹功为:勘破世事、积德修行、尽心穷理、访求真师、练己筑基、和合阴阳、审明火候、外药了命、内药了性,共九个步骤,先性后命,最后以“粉碎虚空”为了当。他的哲学,以无形大道为宇宙本原,是道家本色(见《阴符经注》);以逆修之法返本归真,继承了陈抟和张伯端的道教内丹学(见《修真辨难》);其顿悟渐修之道,学习佛教(见《修真辨难》);其尽心穷理之说,则用儒学,所谓“儒即是道,道即是儒,儒外无道,道外无儒”(《三教辨》)。闵小艮亦是龙门派第11代道士,道名一得,乾隆至道光时人,隐于金盖山中,著有《古书隐楼藏书》、《金盖之灯》,多发挥中黄直透之丹功,非北派亦非南派功法,以清修为主,可划为中派。闵小艮论中黄说:“丹家理气,原有三道:日赤、日黑、日黄。赤者心气。黑乃督脉,性润下,法必制之使升,此二道精气所由出,人物赖以生存者。黄乃黄中,径路循赤黑中缝,而统率二气为开合主宰,境则极虚而寂,故听经驻,只容先天,此中黄也。”(《泄天机》按语)据王沐先生说,北京西郊中医研究院用现代仪器测出有赤黑两条上升之路,可以证实闵小艮之说,但尚未测出黄道(见王沐《道教丹功宗派漫谈》,《中国道教》1987年第2期)。

### 三、道书的整理和著述

清康熙年间,彭定求选取《正统道藏》中 200 多种道书,编成《道藏辑要》,按二十八宿字号,分成 28 集,共 200 余册,道教的重要经典,历代祖师、真人著作,重要科仪戒律及碑传谱记,皆有收录,是《道藏》的节本,更易于流行和使用。清嘉庆年间,蒋元庭编《道藏辑要目录》。

清代出现若干新的道书或道教经典的注解,其中较著名的作者及撰述有:

董德宁撰《黄帝阴符经本义》、《太上黄庭经发微》、《仙传宗原》、《悟真篇正义》、《元丹篇》、《丹道发微》、《周易参同契正义》。

刘一明撰《黄帝阴符经注》、《黄庭经解》、《悟真篇直指》、《敲爻歌直解》、《百字碑注》、《修真辨难》、《神室八法》、《无根树解》、《悟道录》、《参同契经文直指》、《参同契直指笺注》、《参同契直指三相类》、《西游原旨读法》。

闵一得撰《黄帝阴符经玄解正义》、《雨香天经咒》、《天仙道戒忌须知》、《道规玄妙》、《栖云山悟元子修真辨难参证》、《订正皇极阖辟证道仙经》、《泄天机》、《管窥编》、《天仙心传》及附录、《天仙道程宝则》、《西王母女修正途十则》、《泥丸李祖师女宗双修宝筏》、《读吕祖三尼医世说述管窥》、《订正廖阳殿问答编》、《三懒心话》、《智慧真言注》、《一目真言注》、《增智慧真言注》、《祭炼心咒注》。

傅金铨撰《天仙正理读法点睛》、《丹经示读》、《道书试

金石》、《新欣镌道书度人梯经》、《道书一贯真机易简录》、《性天正鹄》、《新镌道书樵阳经》、《心学》、《道书杯溪录》、《赤水吟》。

朱珪梭撰《阴鹭文注》、《文昌孝经》、《元皇大道真君救劫宝经》、《真经》。

其他撰者一二种者有：王常月《初真戒律》，惠栋《太上感应篇注》，朱元育《悟真篇阐幽》、《参同契阐幽》，王守上闾《三宝万灵法忏》，张持真辑《忏法大规》，彭定求校正《真铨》，王仁俊辑《灵宝要略》，陶素躬《周易参同契脉望》、《承志录》，李光地《参同契注》、《阴符经注》，袁仁林《古文周易参同契注》，汪绂《读参同契》、《读阴符经》，纪大奎《周易参同契集韵》，俞樾《太上感应篇续义》，王士瑞《养真集注》，江含春《解真篇》、《金丹悟》、《金丹疑》，施守平《碧苑坛经》，陶太定辑《吕祖师三尼医世说述》，薛阳桂辑《梅花问答篇》，李德洽原述《上品丹法节次》，章世乾《元丹篇约注》，刘鸿典《感应篇韵语》，蒋国祚《太上黄庭内景经注》、《太上黄庭外景经注》。

以上作者既有道士，又有教外学者，说明道教文化已经引起学界普遍的关注。

### 四、全真道之晚景

全真道仍以龙门派为主体，以北方为基地，传布于全国各处，借着清初龙门中兴的余威，晚清龙门一系的势力仍相当强大，但教团素质下降，高道极少，吃教者多，民间非正式

道士有所扩大,道教更多地成为一种生活方式。

全真道观有两种:一曰小道院,如北京的吕祖庙,上海的三茅阁;二曰十方丛林,它有传戒的特权,如各省的玄妙观、白云观。道士也有两种:一种是记名出家,往往由于体弱多病,许与小道院为徒弟,仍在家中教养,等到成年时可以跳墙(逃走),然后婚娶;一种是正式出家,终身为道士,不能有妻室。一般是先拜小道院院主为师,结发成髻,改服圆领阔袖之道袍,穿白布高袜,云履青鞋;习字读经外要洒扫炊事,担水负薪,服勤一年;如值白云观受戒之期,便随院主入观,完成应受之戒律,始得道士的正式资格,俗称老道。其中成绩优秀者,留观习道传道,其余戒众,一律发给衣钵戒牒,或归还本观,或挂单(外出游学)于各省之十方丛林。小道院能受徒而不能受戒,大道院能受戒而不能直接受徒。

晚清的全真祖庭北京白云观,出了一位有名的政治道士高仁侗,山东费城人。青年时在青岛崂山出家,后在天津住道观,得到直隶总督荣禄的赏识,来到北京白云观任方丈,是为白云观第20代主持,时在光绪年间。白云观的名誉方丈是宫内太监刘诚印,道号素云道人,据说他是当时内务府总管李莲英的副手。自明以后,宫内太监都自认为是全真道教,故与白云观有密切关系,清宫世是如此。高云溪因与刘诚印、李莲英有交往,故能出入宫廷,见到过慈禧太后,在宫中作过道场,受到清廷的青睐。高云溪在青岛时结识一个外国名叫璞科第,此人是国际间谍,为西方列强服务。八国联军侵华,清廷与之订立丧权辱国条约,条约内容是事前在白云观后花园秘密商订的,高云溪起过联络作用。



高云溪主持白云观期间,白云观势力甚大。直至民国初年,尚有土地 5800 余亩,年收入达 3 万元。晚清白云观香火甚盛,为京城一大节日聚会处。每年元宵节后,开庙十余日,倾城士女皆往游,谓之会神仙。高云溪在宗教事业上并无建树,说明全真道的教团领袖已经完全世俗化了。

晚清全真内丹学也出现了几位有功底有著述的道士,如李涵虚、刘名瑞、赵避尘、黄元吉等人,皆为当时所重,对后世亦有一定影响。

李涵虚为内丹功法西派创始人,生于 1806 年(嘉庆十一年),卒于 1856 年(咸丰六年),四川乐山县人。初名元植,字平泉,咸丰六年得道后,改名为西月,字涵虚,号长乙山人,又称圆峤外史。李拜郑朴山为师,而郑是孙教鸾嫡传高徒。孙真人有《金丹真传》,提出“结丹之法由我而不由人,还丹之功在彼而不在我”,下手功夫重在阴阳双修、彼我合练,此则与东派陆潜虚(陆西星)之学相近。李涵虚受孙、郑的影响,对陆潜虚极为敬佩,在《海山仙迹》自序中说,重订《吕祖年谱》成,有一老人携一扬州俊士莅临,见而悦之,旁批数十行,飘然而去,“老翁必系吕师也,扬州俊士其即陆潜虚乎?”书中托言冷生,谓信仰吕纯阳及张三丰,又云:“纯阳有三大弟子,为群真冠:海蟾开南派,重阳开北派,陆潜虚开东派,吾愿入西方……身为西祖。”寓言自己为陆西星之后身,所以改名西月与之相对,月与星同辉更明亮,改名涵虚与潜虚相对。李涵虚受张三丰丹法影响,与钟吕丹法汇合,所以与陆西星的东派又有不同。李氏著述颇丰,共有两类:一类是注释编订类,如:《太上十三经注解》、《大洞老仙经发明》、

《〈无根树道情词〉二注》，删订《海山奇遇》，改编《三丰全集》等；另一类是论著类，有：《后天串述》、《九层炼心》、《道窍谈》、《三车秘旨》、《圆峤内篇》等。其中《道窍谈》一书最能表现涵虚西派特色，该书着重于成人修道，其论内丹修炼云：

中年学道者，只要凝神有法，调息有度，阴跷气萌，摄入鼎内，勿忘勿助，后天气生，再调再烹，真机自动。乘其动而引，不必着力开，而关自开；不必着力展，而窍自展。真气一升于泥丸，于是而河车之路可通，要皆自然而然。乘乍动而又静之际，微微起火，逼过尾闾，逆流天谷，自然炼精化气，灌注三宫。以后复得外来妙药，擒制吾身之真气，令其交凝，使不散乱。然后相亲相恋，如龙养珠，如鸡抱卵，暖气不绝，同落于黄庭之间，结为朱橘，乃曰“内丹”。则初侯之功成，延年之妙得，全形之道备矣。

此论之精要，在于论开关展窍应自然而然，论制药须取外药以合内药。该书多有创新，如将传统的筑基、练己两步，分作开关、筑基、得药、练己四步，“以开关辟筑基之路，以得药助筑基之需，以炼己了筑基之事”。又将旧说“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”，改造成炼精、炼气、炼神了性、炼神了命、炼神还虚五关。又将传统所说的“河车”，析为三件：“第一件运气，即小周天子午运火也；第二件运精，即玉液河车运水温养也；第三件精气兼运，即大周天运先天金汞，七返还丹，九还大丹也。”该书将道教极为绝密之诀——“两孔穴法”展示给世人，谓一穴有两孔，“空其中，而窍其两端，故称为两孔穴”，此即师徒密传之“口对口，窍对窍”者，为任督交合之

地，阴阳交会之所，乌兔往来之乡。该书论“玄关”亦有独到之处，玄关是体内神气相交而开成的灵光，从虚无中生，不是位于五脏六腑内；黄庭、炁穴、丹田为死窍。而三者之中有神凝炁聚、真机直露，即为活窍；玄关出现时，明灭不定，只有交抱纯熟，才能逐步固结。该书主仙佛同修，云：“夫三教者，吾道之三柱，分而为三，合而为一者也”，“释道言性默言命，仙道传命默传性，儒道则以担荷世法为切，言性难闻，言命又罕，并性命而默修之”，总之皆不离性命之道，皆为道脉。《道窍谈》确十分精妙，近代道教学者陈撄宁给予很高评价。李涵虚之弟子，有江西周道昌，福建李道山。

刘名瑞(1839—1931)为同治、光绪时道士，为南无派20代宗师，号盼蟾子，隐居于北京郊外天寿山桃源观，著有《道源精微歌》、《敲趺词章》、《易考》等书，阐发丹功清修秘者，为该派宗师中自元明以来唯一有著作传世者。刘名瑞自称“演法于龙门，受法于南无”，可见他的师承是兼两派而受之，其学主忘情绝念，心不外游，处静室之中，以正念治萌生之情欲，炼神于两乳之间；妇女炼功必须先暂赤龙(月经)而后清修。赵避尘自称是刘名瑞弟子，光绪宣统时道士，1927年卒。他的丹功师承北宗，名震一时，其学融道佛而成。他著有《性命法诀明指》，谓入手功夫先观两眉之间的祖窍，并看鼻难，这是佛家功法；坐式以“两手和合扣连环，四门紧闭守正中”为口诀，则是北派功法。他自认为北派支流，自称千峰老人，创千峰派。该派流传不绝，港台至今仍有存留。

黄元吉，名裳，清末光绪时道士，丰城人，著有《乐育堂语录》、《道德经注释》等书。他的内丹功法承中派绪统而有

创新,不用后升前降,他在《道德经注释》第二十六章注中说,丹功“始用顺道”,以神入气中,适“火蒸水沸”(即以神引动元精)，“水底金生”(即元精发现);这时便“玄窍”开而真信至,“是为真阳生而子药产”,称为“外药”,又称“小药”,因为它生在肾管外,其气小。接着“木载金升”(即神携精上升),切切催之,至“乾鼎”(即泥丸),以真意引之下入丹田,即入“坤腹”,“再候真阳火动,为内药生”,此药生于气根根内,故曰内药。然后“内外交炼,结为金丹,此即《悟真篇》所言‘化成一片紫金霜’是也”。黄元吉的丹法,发挥南宗《悟真篇》的思想,其论内外药合用又近于西派李涵虚,而本质上是中黄直透,不讲开合,汇合各派而行中派之功,是其丹法特色。黄元吉受儒学影响,认为理气合一而生万物,是谓“仁”;元气又叫“真一之气”,人与物、仙与佛皆由之而生;性即是理,命即是身中之元气;性命双修就是以性立命,以命了性,性命合一,其秘诀是:动处炼性,静处炼命,他认为修丹不过守仁慈而已,故极重性功。

清末,湖北武昌长春观着屋千间,道友万数,与西安八仙庵、成都二仙庵并称天下龙门派大丛林。龙门第15代道士齐守本,字金辉,立龙门支派“金辉派”;山东福山县道士张宗璇,属龙门第23代,于光绪年间开“霍山派”;此外还有“金山派”、“华山派”、“先天派”、“紫阳派,以及龙门以外其它全真支派,至清末皆传续不绝。

## 五、道教与民间信仰、文学艺术、学术思想

清代的道教文化也像明代一样,继续向民间扩散,进一步加强了民间多神崇拜的风气;劝善书更加广为流行;民间宗教有更多的新教门摄取道教营养;民间文学和文人文学在指导思想、艺术构思和故事情节上多表现出儒、佛、道三教合流的倾向,道教人物,道教故事、道教丹术法术、道教理想,常成为文学创作的专门题材。

道教是很典型的多神教,它的神仙谱系庞杂多端。一方面它不断地造神,把其中许多神传布到社会上,逐渐成为民间信仰中的神,如太上老君、玉皇大帝、吕祖、真武大帝等;另一方面它又不断地从民间信仰中吸收新神,编入其神仙谱系之中,并为之塑像建庙,对之膜拜,如龙王、土地、泰山神(碧霞元君)、送子娘娘等,其中尤以关圣帝君,为清代官方、民间和道教所特别尊崇。关帝在明代即已取代了姜太公而成为与“文圣人”孔子并肩的“武圣人”,尊封为大帝或帝君。清代皇帝继续追封:顺治敕封为“忠义神武关圣大帝”;雍正追封关公三代(曾、祖、父)公爵,大臣祭祀要行三跪九拜礼;乾隆将“壮缪”原谥更命“神勇”,加号“灵佑”;嘉庆加封“仁勇”;道光加“威显”;咸丰加“护国”、“保民”,列为中祀,祭礼如帝王庙仪,又加“精诚绥靖”封号,御书“万世人极”额;同治加号“翊赞”;光绪加号“宣德”。于是关帝的封号长达 26 字,成为官方宗教中的显神,京城与直省关帝庙一岁三祭。在民间,关帝被认为具有司命禄、佑科举,治病去



灾、巡察冥司等多种功能，是一位义气千秋、正直无私的大神，他通过《三国演义》的流传而家喻户晓，成为民众尊敬的偶像。清代关帝庙几遍全国各地，连西藏和内蒙也都有他的庙，关帝被汉地佛教奉为护法神，被藏传佛教奉为八部神之一，在寺院为之立殿或加塑神像，如北京雍和宫有关帝殿，杭州灵隐寺有关帝神像。据《京师乾隆地图》载，当时北京城内关帝庙有 116 座，为京城庙宇之冠，全国的情形就可想而知了。在全国关帝庙中，以关羽家乡山西解州的关帝庙规模最大，壮观宏伟，乾隆时状元素洞泉为之作对联云：“三教尽皈依，正直聪明，心似日悬天上；九州隆享祀，英灵昭格，神如水在地中。”反映出当时关帝崇拜之盛。此外洛阳的关林，亦叫关帝冢，建于明，增修于清，有殿堂 150 余间，形成规模宏大、壮丽精美的古建筑群，亦说明关帝在人们心目中的崇高位置，人们把许多美好的希望寄托在他的身上。

明清两代，作为道教道德信条通俗化形态的各种劝善书在民间广为流行，成为儒家伦理的重要补充和民间风俗淳化的重要手段。撰成于宋代的《太上感应篇》，不仅自发在民间传布，而且得到皇帝、王公大臣、名儒文士的关心，如顺治帝有《劝善要言序》，黎士弘、梁宪、耿介、施闰章、周灿、彭定求、陈廷敬、张叔珽、汤来贺、彭绍升、陆陇其、惠栋、朱珪、伍崇曜、丁晏、俞樾、丁丙等，皆为《太上感应篇》作注或序或疏，官绅富者捐资印施者各地所在多有。《道藏辑要》所收的《关帝觉世真经》、《文昌帝君阴骘文》、《吕祖功过格》、《文帝孝经》等，皆是当时盛行于世的劝善书。“阴骘”是积阴德之义，《阴骘文》以天人感应和因果报应为指导思想，宣传儒家

道德规范和道、佛宗教戒条,以文昌帝君的经历等故事,说明广行阴德,将获善报,列出忠主、孝亲、敬兄、信友、矜孤恤寡、敬老怜贫、不谋人财产,不淫人妻女,不恃富欺穷、不倚权势辱善良等数十项信条作为立身处事的准则,依此而行,则百福并臻,千祥云集,近则善报个人,远则福泽子孙。普通民从受其影响者甚多。

从教外来看,道教思想也影响到儒家学者。龚自珍是清代前后期转换时刻的大思想家,是开近代学术新风气的人物,他信仰儒佛而不信道教,但他那首有名的《己亥杂诗》:“九州生气恃风雷,万马齐喑究可哀;我劝天公重抖擞,不拘一格降人材。”却是一首道教斋醮用的祷词。其自注云:“过镇江,见赛玉皇及风神、雷神者,祷词万数,道士乞撰《青词》。”可见龚自珍的名诗是从迎神赛会上获得灵感而创作的,它是所有《青词》中最好一首。

近代四川著名经学家廖平,生于1852年(咸丰二年),卒于1932年。廖平兼通今古文经学,他的经学思想先后经历过六次变化,愈变愈奇。前三变皆讲今古之学,后三变皆讲天人之学。他认为孔子所作的六经,有“人学”和“天学”两部分,人学只明六合之内,天学则言六合之外,圣人之外,尚有进境,即神人,真人之境界,这是廖平的经学四变,佛道教由此引入其中。他说:“若再加数千年,精进改良,各科学继以昌明,所谓长寿服气,不衣不食,其进步固可按程而计也。”(《四变记》摘本)他在《释典》条下云:“将来世界进化,归于众生皆佛,人人辟谷飞身,无思无虑,近人伦之详矣。特未知佛即出于道,为化胡之先驱,所言即为将来实有之事,

为天学之结果。一人为之则为怪，举世能之则为恒。”廖平所理想的人格，实为佛仙兼于一身者，因此“道释之学，亦为经学博士之大宗矣”（《经学四变记》自叙）。廖平的经学五变，渐舍佛典而愈重《易经》，以《易经》说《诗》，认为《诗》乃神游学，《易》为形游学。经学六变进一步讲述《诗》、《易》天学，阐发五运、六气、小大天地的天人合发之学。闻一多先生称其神游形游之学为神仙之学（《神话与诗》），这是不错的，廖平晚年，已经把仙学放在儒学之上，把神仙视为人类最高境地，足证他受道教影响之深。

康有为（1858—1927）是清末改良派政治家和思想家，戊戌维新运动的发起者和组织者，又是经学大家，复兴今文经学的代表。他的思想多受廖平启发，认为“大同之世，惟神仙与佛学二者大行”，他进而论述道：“盖大同者，世间法之极，而仙学者，长生不死，尤世间法之极也；佛学者，不生不灭，不离乎世而出乎世间，尤出乎大同之外也。至是则去乎人境而入乎仙佛之境，于是仙佛之学方始矣。”（《大同书》）他的理想国演进的程序是：大同太平→仙学佛学→天游之学。所谓天游之学是仙佛的最高境地，人人皆为仙佛神圣，不必复有仙佛神圣，“则有乘光、骑电、御气，而出吾地而入他星者，此又为大同之极致而人智之一新也”（《大同书》）。这不过是把仙佛的神通和逍遥，加上星际旅游而已，这时候的人不再是地球人，而是宇宙人了。由此可知，康有为理想的大同世界，是儒佛道三教结合的产物，道教理想是其不可缺少的组成部分。

道教文化对世俗文学的深广渗透可从《聊斋志异》、《红

楼梦》、《绿野仙踪》、《老残游记》等著作中略见一斑。刘鹗写的《老残游记》成于1906年，是晚清小说中一朵奇葩。书中着力推崇一位山间隐居的人物黄龙子，其人亦道亦佛亦儒，其诗有“曾拜瑶池九品莲，希夷授我《指元篇》”、“菩提叶老《法华》新，南北同传一点灯”等句，提出“势力尊者”决定宇宙万物的一生一杀，用《易》预测社会事变，颇像位大预言家，而其气质属道家人物。泰山碧霞宫一位道士的女儿玳姑，转述黄龙子的话说：“儒、释、道三教，譬如三个铺面挂了三个招牌，其实都是卖的杂货，柴米油盐都是有的。不过儒家的铺子大些，佛、道的铺子小些，皆是无所不包的。”又说：“凡道总分两层：一个叫道面子，一个叫道里子。道里子都是同的，道面子就各有分别了。”作者用生动形象的话，表述了当时相当多的人士对三教的看法，即三教是名异实同，异枝同根，殊途同归，很有典型性。玳姑认为先儒公到极处，但其精神失传已久，汉儒拘守章句，韩愈颠倒是非，宋儒存理灭欲自欺欺人，至时儒不过乡愿而已，对后儒进行了极为辛辣的讽刺。该书揭露当时吏治的黑暗，许多大官是杀民邀功、用人血染红顶子的刽子手。作者有感于社会家国之破败，民生之艰辛，寄哭泣于《老残游记》，对现实进行控诉和鞭笞，其思想成就未始不得力于佛道教的批判精神，其艺术成就亦未始不得力于道教的丰富想象力。道教思想的流传，是同儒佛道三教合流思想的全面扩散联系在一起的，通过这些通俗文学作品的流传，改编为戏曲、评弹、绘画，使得包括道教在内的三教思想进入了千千万万民众的头脑中，接受其影响的人数远远超过了它的教徒，差不多带有全民性了。