

中国道教

· 第一卷 ·

序

中国道教是中国的一种具有悠久历史的社会现象，是中国文化的一个不可缺少的有机组成部分。

翻开东汉以后的中国历史，到处都可以看到中国道教留下的斑斓史迹。

踏遍祖国的大好河山，到处都可以看到道教的名山、宫观、碑刻，记录着道教对中国民众生活的深刻而久远的影响。

鲁迅先生说过：“中国的根柢全在道教”（1918年8月20日，《致许寿裳》）。按我的理解，这个根柢就是在社会深层之中，在绝大多数民众之中，在中国文化的核心之中。

当然，对中国文化也产生过重大影响的，同道教有不解之缘的，还有哲学史上的道家。道家和道教，在西方语言中是一个词，英语是 Taoism。但是，现在人们分得很清楚：道家是一个哲学流派，一种思想；而道教则是宗教，它有教徒组织、宫观设施、崇拜礼仪乃至一定的经济实力。道教在它的教义思想中借用了许多道家的概念和思想；道家也因道教而扩大了影响。如果说，道家的影响原来仅仅局限在士大夫阶层中间，那么，道教的影响就要大得多了，它曾深入到底层民众之中。正是在这个意义上，道教和道家才成为中国文化巨鼎的三足之一，才成为“中国的根柢”。

对于道教的研究，我们起步较晚。1949年以前，只有寥寥可数的几本论著，几篇论文。从1949年至1979年的三十年中，中国大陆也只发表过近七十篇论文，而且大多与《老子》的讨论、农民起义的讨论有关。可是，从本世纪初起，外国的学者却十分重视道教的研究，多方挖掘其宝藏。我的名字叫“道静”，有些朋友就说我同道教有缘。但是，我的专业研究领域是中国科技史，特别是农业史。直到我同老博士李约瑟有了交往，发现他的巨著《中国之科学与文明》（又译《中国科学技术史》）引用了大量的道教经典总集《道藏》的材料，还提出一个著名的论点，即“道家思想是中国科学和技术的基础”，这才推动我的学术研究的注意力也转到“道教”上来。

道教是个学术的宝库。近十年来，据不完全统计，我国出版的道教研究著作已有二十多种，发表的有关道教的论文和文章也有六百余篇。中国学术界对于道教的研究已达到相当的水平。一些重要的著作和论文已经受到国际学术界的惊叹和赞赏，有的已被翻译成多国语种出版。现在上海知识出版社约请国内道教研究专家，由卿希泰和陈耀庭、曾召南等同志主持编写四卷本《中国道教》，既是十年来道教研究的总结，又为今后的道教研究张目，这是可庆可贺的学术界大事。四卷本内容涉及道教的历史概要、宗派源流、人物传略、教义规戒、经籍书文、神仙谱系、科仪方术、文化艺术、名山宫观等方方面面，堪称大观。

对于道教这样一种历史悠久的社会现象和文化现象的研究，恐怕不是一代学人就能达到“透彻”的高度的。对道教

的研究,在日本从小柳司气太开始,在法国从马伯乐开始,至今都已经过三四代学者的辛勤耕耘。我有信心,我们中国学者经过几代努力,一定会做得更加完整、更加深入、更加透彻。

太上曰:天长地久。我深信:我们今天对道教所作的一切研究也将如此。

胡道静

1991年春,病中

目 录

第 一 编

历史概要

引言.....	2
道教的产生.....	3
历史背景	3
思想渊源	8
汉魏两晋南北朝道教	18
汉魏道教的初创	18
两晋南北朝道教的分化	20
隋唐五代北宋道教	32
隋代佛道兼容下的道教	32
唐代道教的勃兴	36
承唐余绪的五代道教	51
北宋的崇道	53
南宋金元道教	65
南宋偏安时期的道教	65
金代道派的纷起	68

元代的全真道与正一道	71
明清民国道教	78
由盛转衰的明代道教	78
江河日下的清代道教	86
在苦难中支撑的民国道教	88

第 二 编

宗 派 源 流

概述	93
五斗米道.....	101
太平道.....	110
帛家道.....	114
李家道.....	117
上清派.....	123
灵宝派.....	126
楼观道.....	136
茅山宗.....	142
龙虎宗.....	145
阁皂宗.....	148
天心派.....	155
神霄派.....	161
清微派.....	169
东华派.....	178

金丹派南宗.....	185
太一道.....	189
真大道.....	196
全真道.....	204
净明道.....	220
玄教.....	225
正一道.....	233
龙门派.....	242

第 三 编

人 物 传 略

概述.....	251
老子.....	257
张陵.....	264
张角.....	267
张鲁.....	269
魏伯阳.....	272
葛玄.....	274
许逊.....	276
魏华存.....	279
狐丘.....	281
葛洪.....	283
孙恩.....	287
寇谦之.....	289

陆修静.....	293
顾欢.....	297
陶弘景.....	300
孟景翼.....	304
孟智周.....	306
王远知.....	307
孙思邈.....	309
成玄英.....	312
李荣.....	314
王玄览.....	318
潘师正.....	320
叶法善.....	323
司马承祯.....	325
张万福.....	328
李含光.....	331
吴筠.....	334
薛幽栖.....	337
李筌.....	339
赵归真.....	341
杜光庭.....	343
彭晓.....	345
谭峭.....	347
阎丘方远.....	350
聂师道.....	351
吕岩.....	352

陈抟.....	355
施肩吾.....	359
张伯端.....	363
张无梦.....	367
陈景元.....	369
刘混康.....	373
贾善翔.....	375
张继先.....	376
林灵素.....	379
王文卿.....	382
曾慥.....	384
宁全真.....	388
王嘉.....	390
刘德仁.....	392
萧抱珍.....	394
谢守灏.....	395
邱处机.....	396
尹志平.....	398
李志常.....	401
白玉蟾.....	404
雷时中.....	406
黄舜申.....	408
莫月鼎.....	410
俞琰.....	412
雷思齐.....	414

杜道坚.....	416
李道纯.....	420
林灵真.....	422
张留孙.....	424
刘玉.....	427
吴全节.....	430
黄元吉.....	432
金志扬.....	434
张雨.....	435
陈致虚.....	437
赵宜真.....	441
张三丰.....	444
冷谦.....	446
刘渊然.....	448
张宇初.....	450
邵以正.....	453
邵元节.....	454
陶仲文.....	456
陆西星.....	458
卓晚春.....	460
伍守阳.....	462
王常月.....	464
张清夜.....	466
娄近垣.....	468
刘一明.....	470

闵一得.....	472
傅金铨.....	474
李西月.....	476
陈撷宁.....	478
易心莹.....	480

第 一 编

历史概要

引 言

道教是以“道”为最高信仰的中国本民族固有的传统宗教，它是在中国古代宗教信仰的基础上，沿袭方仙道、黄老道某些宗教观念和修持方法而于东汉时逐渐形成。它相信人经过一定修炼可长生不死，成为神仙。将老子及其《道德经》加以宗教化，尊老子为教主，奉为神明以《道德经》为主要经典，并对之作宗教性的解释。创始时主要流行于民间，并成为某些农民起义的组织者和旗帜。魏晋以后，部分社会影响较大的道教徒因受封建统治者的扶植和利用，导致道教逐渐上层化并与儒家纲常名教观念相结合；在有些朝代还卷入了宫廷政治活动。而在民间则继续传播通俗形式的道教，从中还衍化出一些秘密宗教组织，在有些农民和平民的反压迫、反剥削斗争中，继续发挥其组织和纽带的作用。

道教在其长期发展过程中，随着派别的不断繁衍增多，同时也积累了大量的经籍书文，后多汇编入《道藏》，其中许多有历史价值的文献，对于中国社会的政治、经济、哲学、文学、艺术、音乐，以及医学、药理学、养生学、气功学、化学、天文、地理和社会心理、社会习俗等各个方面曾产生过不同程度的积极影响，在中国传统文化中占有重要的地位。

道教的产生

道教形成于东汉的中后期。它之所以产生，不是偶然的，而有其所以产生的历史条件和社会思想渊源，并经长期的酝酿和积累的必然结果。

历史背景

第一，中国封建社会由战国进入秦汉时代，建立了统一的中央集权的封建国家，政治、经济和文化的发展，都达到了前所未有的水平，在当时的世界上居于发达的领先地位。但是，秦汉的社会发展，又受到封建生产方式的制约，呈现时起时伏的波浪式延展的趋势。即使在秦汉鼎盛时期，社会矛盾也很尖锐。在封建生产关系的基础上，地主阶级和封建国家对广大农民进行残酷的剥削和压迫，土地兼并也日益加剧，使得“富者田连阡陌，贫者无立锥之地”，“贫民常衣牛马之衣，而食犬彘之食。重以贪暴之吏，刑戮妄加，民愁无聊，亡逃山林，转为盗贼，赭衣（囚徒）半道，断狱岁以千数”。农民阶级与地主阶级的矛盾日益突出，农民对地主阶级的反抗也日益增多。封建统治者如何对付农民的反抗以巩固自己的统治，是摆在他们面前的一个迫切问题。秦王朝以法家思想为指导，实行严刑峻法，仅凭暴力镇压以加强其统治，又迷

信神仙方士，大搞鬼神祠祀，梦想由一世至万世，但却转瞬之间即为农民大起义的怒涛所覆灭，从而震撼了整个地主阶级，迫使继起的汉王朝统治者不得不从中吸取教训，结合实际，重新调整其所谓“治国理民”的理论和策略，实行约法省禁与清静无为相结合的“黄老政治”，以安定社会秩序。于是，社会经济得到了较快的恢复和发展，出现了“文景之治”的繁荣景象。汉武帝即位之后，他凭借几代经营积蓄起来的雄厚资财，连续发起反击北方匈奴的侵扰和开拓西南疆域的大规模战争，扩大和巩固了边防阵地。中国封建社会，处于空前强盛时期。但同时却“多杀士众，竭民财力，奢泰亡度，天下虚耗，百姓流离，物故者半。蝗虫大起，赤地数千里，或人民相食，畜（蓄）积至今未复，亡德泽于民”。封建社会的固有矛盾愈来愈尖锐。到武帝晚年，“郡国盗贼群起”，农民纷纷起义。“南阳有梅兔、白政，楚有殷中、杜少，齐有徐勃，燕赵之间有坚卢、范生之属。大群至数千人，擅自号，攻城邑，取库兵，释死罪，缚辱郡太守、都尉，杀二千石，为檄告县趣具食；小群以百数，掠卤乡里者，不可胜数也”。西汉王朝在农民起义的打击下，便由盛而衰，最后终于灭亡。光武虽号中兴，但这个东汉王朝却是建立在农民起义的火山上的，只有光武、明帝和章帝三代，社会稍为安定。从和帝开始，世家大族和地方豪强势力迅速膨胀，并在政治上逐步形成外戚与宦官两大集团，彼此争夺政治权力，把持朝政；地方官吏则贪残专恣，不奉法令，侵冤小民。东汉王朝的统治日益腐朽和黑暗，整个社会一直动荡不安，给广大劳动人民带来莫大的痛苦。特别是在外戚、宦官两大集团激

烈争夺政权的过程中，豪强地主大量兼并土地。广大农民丧失土地后，一部分沦为依附豪强地主的佃农或雇佣，受着极其残酷的剥削，更多的农民则变成无家可归、辗转道路的流民，处境尤其悲惨，被迫起为“盗贼”，甚至出现“贫困之民，或有卖其首级以要酬赏，父兄相代残身，妻孥相视分裂”等目不忍睹的悲惨景象。加以当时自然灾害频仍，疫病流行，广大人民陷于水深火热之中。

造成人民深重苦难的现实世界，是宗教赖以滋生的气候和土壤。一方面，生活在社会底层的广大人民群众，在摆脱秦王朝的奴役之后，又受到新建的汉王朝日益沉重的压榨而痛苦不堪。但他们当时受自给自足的自然经济的局限，生产规模小，生产力水平低下，科学知识十分贫乏，人民群众既无法避免、也无法理解封建压迫和自然灾害所造成的社会不平与人世苦难的根源，他们渴望摆脱苦难，而又找不到出路。因此往往幻想有一种超人间的力量来伸张正义，并帮助他们改善处境，于是就把希望寄托在神灵的护佑上。这是产生宗教的内在条件；另一方面，统治阶级在面临严重的社会危机的时候，也极力企图利用宗教来麻痹人民反抗的意志，宣扬君权神授，借以消弭随时都可能发生的人民抗争的风暴，同时也希望宗教成为他们统治的后盾，祈求“长治久安”和个人的福寿康宁。在上列两种条件下，宗教的产生，就成了客观的社会需要。

第二，汉代统治思想的宗教化，也直接为道教的生产提供了有利的社会条件。

秦王朝的覆灭，暴露了单靠严刑峻法和暴力镇压，并不

能解决社会矛盾，治国安民。汉初奉行黄老之术，虽然使社会矛盾得到了缓解，也未能防止封建社会固有矛盾的发展，以致到汉武帝时，又面临“盗贼群起”、农民以暴力反抗官府的事件“不可胜数”的严重社会问题。为了在不可避免的社会矛盾中巩固自己的统治地位，他们鉴于历史上“圣人以神道设教而天下服矣”的经验，企图借助鬼神的威力，加强“文武并用”的“长久之术”，以使黎民百姓成为规规矩矩的顺民。《淮南子》明确主张“因鬼神为襍祥，而为之立禁”，“借鬼神之威，以声其教”。汉武帝更是身体力行，他即位之后，“尤敬鬼神之相”，重用神仙方士，大搞祠神求仙活动。为适应封建统治阶级利用神权维护皇权的需要，董仲舒的宗天神学也应运而生。他援引阴阳五行学说，重新解释儒家经典，建立了一套以“天人感应”为核心的神学体系，把“天”说成是有意志、有目的、能支配一切的最高主宰，具有无上的权威，是“百神之大君”。认为自然界日月星辰的运行，春夏秋冬四季的更替，人类社会的治乱兴衰，吉凶祸福，都是由这个“大君”的意志所决定的。而帝王则是“承天意以从事”。^①当帝王的行为体现了天意，积善累德，天就降符瑞任命他、嘉奖他；当帝王违反了天的意志，有了过失，天就降灾异警告他，让他改过；如果屡告不改，就要受到天的惩罚。这种“天人感应”思想，实际上是一种“善恶报应”思想的表现，是宗教思想的核心内容，它为封建专制中央集权的统治提供了理论依据。这种宗天神学，纵贯于昭、宣、元、成、哀、平各代，在政治生活中起了极为重要的作用。董仲舒不仅是一个宣扬“天人感应”、阴阳灾异的宗天神学家，而且还是神仙

方术的鼓吹者。他在《春秋繁露》这一著作中，不仅以神秘的阴阳五行学说附会儒家经义，而且还创造求雨、止雨仪式，登坛祈祷作法，集儒生、巫师、方士于一身。他将儒学加以宗教化，促使儒生与方士合流。以董仲舒为前导，在汉王朝的支持下，谶纬之学逐渐兴起。“谶”是一种假托神意制造的政治预言，“诡为隐语，预决吉凶”，^①源出巫师和方士，由来已久。“纬”是以神意来对儒家经典所作的解释，把儒家六经宗教化，把孔子神化为超人的教主。二者的形式虽然不同，但就其宗教神秘主义的实质来说，则是一样的。所以，“迨弥传弥失，又益以妖妄之辞，遂与谶合而为一”，^②合称谶纬之学。西汉末年，这种谶纬之学极为盛行。汉光武也是靠图谶起家的，即位以后，更是大力提倡，使之成为占统治地位的官方之学，于是整个社会都笼罩在浓厚的宗教神秘主义气氛之中。这种气氛，显然是孕育道教极为重要的气候和土壤。再加上佛教在汉代的传入，也给某些神仙方士创立道教提供了启示，成为道教产生的助产剂。可见道教的产生，乃是当时客观的社会历史条件所决定的。

当然，有了这种气候和土壤，还必须要有产生道教的种子。没有这种种子，也不可能无缘无故地凭空产生。道教既是中国本民族的传统宗教，因而这种种子的来源也只能从中国固有的传统文化中去寻找。为了弄清这个问题，就有必要进一步考察它的思想渊源。

思想渊源

道教的思想渊源是“杂而多端”的，大体有以下几种主要因素：

首先是道家思想。道家和道教，本来是有区别的。先秦道家，是以老、庄为代表的哲学派别，而道教乃是东汉形成的一种宗教。但二者又不是毫无联系的。道教创立的时候，奉老子为教主，以老子《道德经》为其主要经典，规定为教徒必须习诵的功课。《道德经》的基本思想是“道”，并把道视为超时空的天地万物的根源，既有本体的意义，也含有规律的意义，其界属模糊不清，“玄之又玄”，十分神秘，不同的人可以作出不同的解说。《庄子》更把道解释成为：“有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”并谓“黄帝得之，以登云天；颡顛得之，以处玄宫；禹强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。”^①这种以道为万古常存、得道以后便可以长生久视、成为神仙的思想，为后来的道教所汲取。道教的基本信仰也是道，它从宗教的角度把道说成是神异之物，灵而有信，“为一切之祖首，万物之父母”，^②并与神秘化了的元气说结合起来，认为道是“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源”，“其大无

外，其微无内”，无形无名，有清有浊，有动有静，“万象以之生，五音以之成”，^⑬宇宙、阴阳、万物，都是由它化生的。道教还把老子看作是道的化身，这种思想在道教产生之前就有了。东汉明帝、章帝之际，益州太守王阜作《老子圣母碑》称：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽明，观混合之未别，窥清浊之未分”，把老子与道合而为一。道教继续发挥了这种思想。《太平经》曰：“老子者，得道之大圣，幽显所共师者也。应感则变化随方，功成则隐沦常住。住无所住，常无不在。不在之在，在乎无极。无极之极，极乎太玄。太玄者，太宗极主之所都也。老子都此，化应十方。敷有无之妙，应接无穷，……周流六虚，教化三界，出世间法，在世间法，有为无为，莫不毕究。”传为张陵（或为张鲁）所作的《老子想尔注》，也把老子作为道的化身，称“一者，道也”，“一散形为气，聚形为太上老君”。其后《混元皇帝圣纪》又称：“老子者，老君也，此即道之化身也，元气之祖宗，天地之根也。”于是老子与道便被神化为众生信奉的神灵。道是天地万物之源，因而作为道的化身的“太上老君”，也就成为“混沌之祖宗，天地之父母，阴阳之主宰，万神之帝君”。这说明哲学家老子和哲学范畴“道”在道教中已被神化为天上的神灵。因此，信道也就变成了信神，崇奉老子亦即崇奉天神。修道成仙思想乃是道教的核心，道教的教理教义和各种修炼方术，都是围绕着这个核心而展开的。道教的命名，也与它的基本信仰有着密切的关系。由此可见，道家思想乃是道教最为重要的思想渊源之一；道家哲学乃是它的理论基础之一。《魏书·释老

志》在谈到道教的本源和宗旨时便称：“道家之原，出于老子，其自言也，先天地生，以资万类。上处玉京，为神王之宗；下在紫微，为飞仙之主。千变万化，有德不德，随感应物，厥迹无常。……其为教也，咸蠲去邪累，澡雪心神，积行树功，累德增善，乃至白日升天，长生世上。”这里所说的道家，就是指道教。正因为道教的形成和发展，与道家老子确有不解之缘，所以人们习惯上常常把道教也称为道家。

先秦道家后来演变为黄老之学。这种黄老之学是以道家的清静养生、无为治世为主，但汲取了阴阳、儒、墨、名、法各家的部分内容，已不完全是先秦的道家，而是被称为黄老术的新道家。后来，黄老养生之术演变为道教的修炼方术，奉黄老术的黄老道家便是道教的前驱。司马谈在“论六家要旨”中，对道家思想曾作过这样的评述：“道家使人精神专一，动合无形，瞻是万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”他所说的道家，就是指黄老道术的新道家。司马谈的这种观点，被东晋道士葛洪所采用。葛洪依据司马谈的这种观点，从神仙道教的基本立场出发，阐述了他的道本儒末、道高于儒的思想，以为道家之教“务在全大宗之朴，守真正之源”，主张“包儒墨之善，总名法之要”，吸收各家之长，来建树其神仙道教的理论体系。^⑩在修道方法上，他也主张“内宝养生之道，外则和光于世，治身而身长修，治国而国太平。以六经训俗士，以方术授知音，欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举”。^⑪这就是他的“外儒内道”和儒道双修、内外两得的两重人格的本质表现，也

是上层化的士族贵族神仙道教的一个显著特点。

其次，道教还汲取了儒家的伦理纲常思想。这种伦理纲常的核心是“三纲五常”，这是封建社会中最主要的道德规范。这种伦理纲常思想，是儒家导其源，道教缵其绪，作了继承和发展。在道书中，虽然很少提到三纲五常的名称，但宣扬这种伦理道德思想颇力；在宣扬这些伦理道德的时候，往往与它的长生成仙思想结合起来，而且以“神”的威力驱使人们去奉行，这对维护封建社会的伦常和秩序，更容易发挥其特殊的作用。《荀子·礼论》提出“礼有三本”之说，认为“天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡，焉无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”董仲舒则认为“王道之三纲可求于天”，^⑩把三纲五常说成是天经地义。《太平经》汲取了这些思想，提出“人亦天地之子也，子不慎力养天地所为，名为不孝之子也。”并称：“子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦。令天甚疾之，地甚恶之，以为大事，以为大咎也。鬼神甚非之，故为最恶下行也。”又谓：“子不孝，则不能尽力养其亲；弟子不顺，则不能尽力修明其师道；臣不忠，则不能尽力共事其君，为此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下，名为三行不顺善之子也。”^⑪《太平经》不仅继承儒家旨趣，大肆宣扬天、地、君、父、师信仰的重要，而且还第一次将“天地君父师”合为一体，这在当时儒家的经典中尚未如此，而这正是后来社会上“天地君亲师”信仰的由来，其影响尤其深远。《正一法文天师教戒科

经》亦说：诸欲修道者，务必“臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺，内无二心。”它特别强调“事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠，……仁义不可不行。”《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》中，更把儒家的许多封建伦理道德规范都包括进去了，它说：“与人君言，则惠于国；与人父言，则慈于子；与人师言，则爱于众；与人兄言，则悌于行；与人臣言，则忠于君；与人子言，则孝于亲；与人友言，则信于交；与人妇言，则贞于夫；与人夫言，则和于室；……与奴婢言，则慎于事。”这样，把处理人与人之间的各种关系的道德规范都讲到了，用“忠”、“孝”、“慈”、“爱”、“惠”、“悌”、“和”、“贞”、“信”、“慎”等道德规范来调整各种不同的人与人的关系，比儒家讲得更集中，更全面。

先秦儒家思想，到西汉董仲舒为之一变。董仲舒以“天人感应”为核心的宗天神学以及随之而起的讖纬神学，均为道教直接所吸收，成为道教的重要渊源。如《河图纪命符》说：“天地有司过之神，随人所犯轻重以夺其算纪。……又人身中有三尸。三尸之为物，实魂魄鬼神之属也，欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，飧食人祭醮。每到六甲穷日，辄上天白司命，道人罪过。过大者夺人纪，小者夺人算。故求仙之人，先去三尸，恬淡无欲，神静性明，积众善，乃服药有益，乃成仙。”这类神秘的东西，几乎原封不动地为后来的道教所吸收，并加以发挥。其他如“少室山有玉膏，服即成仙”；昆仑山为仙人集聚之所；西王母为赐授仙经、指导修道之神；黄帝原本北斗黄神，即位后即“一道修德，唯仁是行”，最后乘龙上天；五岳四海和人的耳、目、鼻、齿、发皆

各有神；以及星象预示吉凶之说和召神劾鬼之术，如此等等，均是便于道教利用的资料。

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

道教也汲取了墨家思想。章太炎先生早就指出过：道教思想是“本诸墨氏，源远流长。”^②墨子提倡尊天明鬼，这种思想显然是被道教所吸收，这方面无须多加说明。此外，墨子还站在小生产者的立场上，提倡自食其力和互利互助。墨子在《非乐》上提出“赖其力者生，不赖其力者不生”。在《天志》下又反对“不与其劳获其实”。《太平经》亦强调“人各自衣食其力”，反对“强取人物”。墨子在《兼爱》中主张人与人之间应当实行“兼相爱，交相利”的原则；在《尚贤》下又认为“为贤之道”就是“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”，只有这样，才可以使“饥者得食，寒者得衣，乱者得治”；反之，他在《尚同》上说，若“至有余力，不能以相劳；腐朽余财，不能以分；隐匿良道，不以相教”那就会使“天下之乱，若禽兽然”。《太平经》亦强调这种人与人之间的互助互利思想，主张有财物的人应当“乐以养人”，“周穷救急”。它认为天地间的一切财物都是“天地中和之气”所生，应属于社会公有，不应为私人所独占。认为“此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，

比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也；少（小）内（指帝王的私库）之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万尸（户）之委输，皆当得衣食于是也”。又称：“或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。”有道德的人也应当以道德教人，否则也是犯了“不可除”的弥天大罪。认为“人积道无极，不肯教人开蒙求生，罪不除也。……人积德无极，不肯教人守德养性为谨，其罪不除也”。它也反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”。说“或多智，反欺不足者；或力强，反欺弱者；或后生，反欺老者，皆为逆，故天不久佑之。何也？然智者当苞养愚者，反欺之，一逆也；力强者当养力弱者，反欺之，二逆也；后生者当养老者，反欺之，三逆也。与天心不同，故后必有凶也。”《太平经》的这些思想，显然都是墨子有关思想的继承和发展。道教的有些神仙方技和变化方术，也依托墨子。葛洪《抱朴子内篇·金丹》记有《墨子丹法》，《遐览》记有“变化之术”的《墨子五行记》，称“其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方”。《神仙传》又记载孙博、封衡皆宗墨子，孙博“治墨子之术，能令草、木、金、石皆为火光，照耀数里，亦能使身成火，口中吐火”；封衡自幼学道，有《墨子隐形法》一篇。葛洪还把墨子列入《神仙传》，说他外治经典，内修道术，精思道法，想象神仙，后得神人授书，“乃得地仙”。可见，墨子在道教信仰中的吸引力是不小的。

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

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

道教对战国的神仙思想和神仙方术也作了继承，并有所发展。早在《庄子》和《楚辞》里，有关神仙思想的言论已屡见不鲜。稍后，在燕齐和荆楚等地均出现了鼓吹长生成仙的方术。这种神仙方术原无系统的理论，后来，这些方士利用战国时齐人邹衍所论终始五德之运的五行阴阳学说加以解释，从而形成了所谓的神仙家，即方仙道。秦皇、汉武对此都“莫不甘心”，求之“如恐弗及”，以致“自言有禁方、能神仙”之徒多到“不可胜数”的地步。传说崇尚方仙道的宋毋忌、郑伯侨等都向往神仙、“形解销化，依于鬼神之事”。以后神仙家的神仙信仰和方术皆为道教所承袭，神仙方术衍化为道教的修炼方术，神仙方士也逐渐衍化为道士。

由此可见，道教和我国传统文化的许多领域都有血肉相连的密切关系，它的产生，乃是中国传统文化直接孕育的结果。但从孕育到最后形成，经历了一个较长时间的逐步衍化的酝酿过程。早在战国之末，已有鼓吹长生成仙的所谓方仙道的渐次兴起。西汉末年，由于谶纬神学的盛行，黄老学向宗教化的方向发展，随即又有黄老学与方仙道相结合的所谓黄老道的出现。这些可视为道教的胚胎。不过它仍属于类似

宗教的信仰，尚未正式形成为宗教组织，行其术者一般谓之方士，还未称为道士。到了前后汉交替的时候，开始出现方士又称道士的情况。《汉书·王莽传》说：“先是卫将军王涉，素养道士西门君惠，君惠好天文讖记，为涉言孛星扫宫室，刘氏当复兴，国师公姓名是也。涉信其言。”这个鼓吹王涉造王莽反的西门君惠，在桓谭的《新论·辨惑》中仍称方士。又据《后汉书·祭遵传》记载，鼓动涿郡张丰造汉光武反的，也是道士：“初，丰好方术，有道士言丰当为天子，以五彩囊裹石系丰肘云：‘石中有玉玺。’丰信之，遂反。”《后汉书·许曼传》载：“许曼……祖父峻，……行遇道士张巨君授以方术，所著《易林》，至今行于世。”《后汉书·第五伦传》称：第五伦“自以为久宦不达，遂将家属客河东，变姓名，自号王伯齐，载盐往来太原、上党，所过辄为粪除而去，陌上号为道士”。这个第五伦看来并不是教徒方士，但因其隐姓埋名于民间，热心为民众公共卫生事业服务，经常为他们扫除垃圾，受到人们的尊敬，人们便以为他是道士，遂以道士称之。说明道士之名在当时已为民间所熟知，而且视为一种尊称。当时民间不仅有个别道士的活动，而且开始近于有组织的活动。如《后汉书·马援传》说：“初，卷人维汜，詖言称神，有弟子数百人，坐伏诛。后其弟子李广等，宣言‘汜神化不死’，以诳惑百姓。十七年（指汉光武建武十七年，公元41年），遂共聚会徒党，攻没皖城，杀皖侯刘闾，自称‘南岳大师’。”同书《臧宫传》云：“十九年（43），妖巫维汜弟子单臣、傅镇等复妖言相聚，入原武城，劫吏人，自称将军。”同书《桓帝纪》又称：建和二年（148）“冬十月，长平陈景自号‘黄帝

子’，署置官属，又南顿管伯亦称‘真人’，并图举兵，悉伏诛”。从这些起义的组织者相信“神化不死”以及自称“南岳大师”、“黄帝子”、“真人”和封建史学家称之为“妖巫”等事实来看，表明当时民间已有类似于道教的组织存在了。

由于上述各种条件已经具备，因而在经过了从方仙道到黄老道的长期酝酿之后，到东汉中后期，早期道教的五斗米道和太平道便相继正式出现。

注：

⑩ 《汉书》第4册1137页，第10册3157页，第9册2887页，第8册2505页，中华书局，1962年

《史记》第10册3151页，第2册451页，中华书局，1959年

《资治通鉴》第4册1780页，中华书局，1956年

《十三经注疏》上册第36页，中华书局，1980年

⑭⑮ 《道藏》第28册108页，第23册674页，第24册271页，文物出版社、上海书店、天津文物出版社联合出版，1988年

《春秋繁露·郊义》

⑪⑫ 《四库全书总目提要》卷六

⑬ 《庄子集释》第1册246~247页，中华书局，1982年

⑯⑰ 《抱朴子内篇校释》（增订本）第184页，148页，中华书局，1985年

⑱ 《春秋繁露·基义》

⑲ 《太平经合校》第405~406页，中华书局，1960年

⑳ 《章太炎全集》第3册449页，上海人民出版社，1984年

汉魏两晋南北朝道教

从东汉道教的诞生到魏晋南北朝，属于道教的创建和改造时期。这个时期的主要特点，是民间的比较原始的早期道教逐渐分化，并向上层化的方向发展，使与当时农民起义相结合的民间早期道教逐步被改造，并转化为维护封建统治阶级利益的上层化的士族贵族道教。

汉魏道教的初创

东汉时候的早期道教有两大派别，即五斗米道和太平道。五斗米道又称天师道或正一盟威之道。其创立者为沛国丰（今江苏丰县）人张陵，道教徒称之为张道陵、张天师、祖天师、正一真人等。创教的时间大约在东汉顺帝（公元126～144）时，创教的地点在西蜀鹤鸣山。它奉老子为教主，以老子《五千文》（即《道德经》）为主要经典，因从其受道者须纳五斗米而得名，其宗教特征不少与太平道相似。其召神劾鬼、符箓禁咒等道术，均直接继承了汉代方士的方术。太平道是奉事黄老道的巨鹿人张角于东汉灵帝（167～189在位）时所创，因奉《太平经》为主要经典而得名，以“中黄太一”为其奉祀之至尊天神。张角自称“大贤良师”，以“跪拜首过，符水咒说”为人疗病的方式传教。由于当时疾疫流行，

广大群众纷纷求治，且“病者颇愈”，因而信奉其道。张角在灾情特别严重的冀州布道成功之后，便派遣弟子八人到四方传教。十余年间，其教徒便达到数十万，遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。于中平元年（184）发动了黄巾起义，其口号是“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，预定在甲子年（184）三月五日各地同时起义，张角还自称“黄天太平”。不料在预定的起义日期之前，张角的一个弟子济南唐周向灵帝上书告了密，打乱了张角原来的部署，只好提前发难，于是“八郡同时俱发”，“天下响应”，“京师震动”。张角称“天公将军”，其弟张宝称“地公将军”、张梁称“人公将军”。东汉王朝随即采取了一系列军事、政治措施，全力以赴地进行了残酷的镇压，使太平道组织受到严重的破坏，从此传授不明。在太平道发动起义期间，巴郡五斗米道张修，亦与之东西呼应。随后，张陵之孙张鲁还在汉中建立了政教合一的地方政权，“不置长吏，皆以祭酒为治”，统治了将近三十年。他自号师君，道徒们称之为系师。“其来学道者，初皆名‘鬼卒’，受本道已信，号‘祭酒’，各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传；又置义米肉悬于义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼道辄病之。犯法者三原，然后乃行刑”。“有小过者，当治道百步，则罪除；又依《月令》，春夏禁杀；又禁酒”。上述措施，都和《太平经》的思想一致，受到劳动群众的普遍欢迎，并扩大了道教的势力。史称“民夷便乐之”，朝廷“力不能征”。至建安二十年（215），为曹操所灭。

靠镇黄巾起义起家的曹操，深知下层人民可以利用道教来进行宣传和组织起义，他汲取东汉王朝的教训，对道教采取了镇压与利用、限制和改造相结合的政策，把一些道徒方士“集之于魏国”，以防止他们“挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民”。^①张鲁投降之后，一方面对张鲁及其五子和他的臣僚都拜官封侯，利用他们的影响来笼络群众；另一方面又采用调虎离山之计，把张鲁及其子女和臣僚以及汉中人民大量北迁，瓦解了五斗米道的根据地。

在张鲁及其臣民北迁之后，天师道内部也开始分化。张鲁迁到邺城后的第二年去世，五斗米道便失去了统一的领导。于是，北迁后的诸祭酒主者便“人人称教，各作一治，不复按旧道法”办事，各自立治传教。这样，一方面使天师道的势力扩展到北方，在中原地区广泛传播开来；另一方面又同时陷入了组织涣散、规戒松弛、思想紊乱的状态，有些教徒开始腐化堕落，从此便逐渐产生分化现象。

两晋南北朝道教的分化

两晋南北朝时期，这种分化现象日益加剧，出现了向上层化方向发展的明显趋势。首先表现在一部分道教徒受统治者的利用和扶持，奔走于权贵之门，攀龙附凤，直接参与封建统治阶级内部争夺政治权力的斗争，并各为其主出谋划策，起了重要的作用。例如西晋初期，先后一度把持朝政的杨骏和贾后，都曾利用道术士来巩固他们的统治地位。其中最突出的是赵王伦之与孙秀。赵王伦是西晋初年八王之乱的中心

人物，其谋士孙秀即为五斗米道的信徒。他甚得赵王伦的宠信，“事无巨细，必咨而后行。伦之诏令，秀辄改革，有所与夺，自书青纸为诏”。据《真诰》卷十六《阐幽微》载称：“晋宣帝为西明公宾友”，乃道教中之神仙。当赵王伦篡夺帝位时，“秀使牙门赵奉诈为宣帝语，命伦早入西宫。又言宣帝于北芒为赵王助佐，于是别立宣帝庙于北芒山，谓逆谋可成”。及成都王颖、河间王颙、齐武闵王罔起兵声讨赵王伦时，孙秀又“使杨珍昼夜诣宣帝庙祈请，辄言宣帝谢陛下（指赵王伦——引者注），某日当破贼。拜道士胡沃为太平将军，以招福佑。秀家日为淫祀，作厌胜之文，使巫祝选择战日。又令近亲于嵩山着羽衣，诈称仙人王乔，作神仙书，述伦祚长久以惑众”。一切行动都完全乞灵于神仙道士。结果，孙秀和赵王伦仍以失败被杀告终。参加八王之乱的道徒方士除孙秀外，还有步熊和黄道士。熊好卜筮数术，门徒甚众，为成都王颖的掾属。“永兴（304~305）初，左卫将军陈胗、殿中中郎逮苞、成辅及长沙故将上官已等，奉大驾（指晋惠帝——引者注）讨颖，驰檄四方，赴者云集。军次安阳，众十余万，邺中震惧。颖欲走，其掾步熊有道术，曰：‘勿动！南军必败。’……颖从之，乃遣奋武将军石超率众五万，次于荡阴。……超众奄至，王师败绩”。说明步熊在成都王颖的军事决策上起了极其重要的作用。成都王颖在荡阴获胜之后，遂挟持惠帝于邺城，独揽朝政。时安北将军王浚率胡、晋兵骑二万攻邺，卢志等“劝颖奉天子还洛阳。……而程太妃（颖母）恋邺不欲去，颖未能决。……时有道士姓黄，号曰圣人，太妃信之。及使呼入，道士求两杯酒，饮讫，抛杯而去，于是志

计始决”。再次说明在成都王颖军事行动的紧要关头，道士起了非常重要的作用。道徒方士参与上层政治活动，不仅汉族为然，在当时的少数民族中时亦有之。前秦苻坚和后秦姚萇，均曾礼遇道士王嘉（字子年，陇西安阳人，《晋书》卷九十五、《云笈七籤·洞仙传》《历世真仙体道通鉴》有传），每有征讨之事，皆有所咨询。

晋代道士上层化的另一表现，是道教传播于世胄高门，使大批高级士族加入道教，成为它的信徒，出现了一些所谓的天师道世家。陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》一文中，曾对此作过考证。如钱塘杜氏，琅邪孙氏、王氏、徐氏，吴兴沈氏，高平郗氏，陈郡殷氏，东海鲍氏，范阳卢氏，会稽孔氏，丹阳葛氏、陶氏等。这些高级士族大量涌进道教以后，必然将其思想也带到道教中来，引起道教内部在思想和组织上的变化。于是，道书的造制日益增多，新的道派也相继出现。丹阳葛洪在这个转变关头，对战国以来的神仙方术思想作了系统的总结，在《抱朴子内篇》中为道教构造了种种修炼成仙的理论和方法，提出以神仙养生为内、儒术应世为外的主张，将道教的神仙方术与儒家的纲常名教相结合，建立了一套长生成仙的理论体系，使道教的神仙信仰理论化，丰富了道教的思想内容，为上层化的士族贵族道教奠定了理论基础，对后世道教的发展有较大的影响。他强调要想长生成仙，不能只靠内修外养等方术，还须积善立功，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”。为使封建秩序神圣不可侵犯，他还假借鬼神的威力，来对人们实行严格的监督。他说：“按《易内戒》及《赤松子经》及

《河图记命符》皆云：天地有司过之神，随人所犯轻重以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死。”^⑩他还认为，不但天地有司过之神，每个人的身中还有上、中、下“三尸”。“三尸之为物，虽无形而实魂灵鬼神之属也，欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，享人祭酹。是以每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失。又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪，纪者三百日也。小者夺算，算者三日也”。他指出：“诸应夺算者有数百事”，其中包括“憎拒忠信，不顺上命，不敬所师”等等，“凡有一事，辄是一罪，随事轻重，司命夺其算纪，算尽则死。”他把“不忠不孝”和“诸横夺人财物者”说成是重大的“罪过”和“恶事”。并指出，不仅做了这种“恶事”的要“夺纪”，而且“但有恶心而无恶迹者”，也要“夺算”。^⑪为了使道教徒遵守封建秩序，不要犯上作乱，他又称：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。……积善事未满，虽服仙药，亦无益也；若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。”^⑫这里所谓“善事”，就是一切皆应按照封建伦理行事，不能犯上作乱，以维护封建剥削制度的长存。可见，葛洪的神仙道教理论，乃是反映封建统治阶级的利益和愿望的。葛洪还认为，由于仙药有上、中、下之分，故神仙也因服药的不同而有上、中、下之别。又认为在众仙之中，因新老资格的不同，其地位亦有尊卑，位卑者必须奉事位尊者。不但如此，他还指出：在众仙之上，有一个统率众仙的“元君”，他说：“元君者，老子之师也，……大神仙之人也，能调和阴

阳，役使鬼神风雨，骖驾九龙十二白虎，天下众仙皆隶焉。”^⑬这个天上的“元君”，实际就是地上君主的化身，神仙世界这种森严的等级，正是人间世界的封建等级制度的反映。葛洪站在士族贵族道教的立场，将民间道教极为异端，称之为“妖道”、“邪道”，把信奉这些道教的人称为“杂散道士”或“杂猥道士”，咒骂他们“与彼穿窬之盗，异途而同归”。^⑭尤其对太平道首领、黄巾起义领袖等切齿痛恨。他说：“曩者，有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，坐在立忘，变形异貌，诳眩黎庶，纠合群愚，进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱，……威倾邦君，势凌有司，亡命逋逃，因为窟蔽。”^⑮认为当时“诸妖道百余种”，派别繁多，“皆宜在禁绝之列”。主张坚决禁止这些民间道派的存在，并加以镇压。他说：“淫祀妖邪，礼律所禁，然而凡夫，终不可悟，唯宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟，购募巫祝不肯止者，刑之无赦，肆之市路，不过少时，必当绝息，所以令百姓杜冻饥之源，塞盗贼之萌，非小惠也。”^⑯他力图从宗教方面为封建统治者镇压民间道派提供理论依据。葛洪的这些思想，正是士族贵族思想在道教内部的反映，说明当时道教内部的派别分化，实际是阶级分化的表现，上层化的神仙贵族道教与民间“诸妖道”的对立，在一定程度上也反映了士族贵族与农民群众的对立。

由于高级士族的大量参加道教并把他们的思想带到道教中来，因而反映这种思想的上清、灵宝等派别也相继出现，并迅速得到了发展。上清派是从天师道分化而来，以奉《上清经》而得名。其开创人物魏华存、杨羲、许谧等，均系高门

士族出身，有较高的文化修养，和封建统治的上层人物有密切联系，属于士族知识分子，有的本身即是封建王朝的官吏。但东晋司马氏政权对江南士族始终抱有戒心，甚至持歧视态度，因此他们在政治上也并不得意，于是他们便以老庄为精神寄托，并由此而信奉道教。他们加入道教，一是为了精神寄托，二是为了利用道教为封建统治服务。因此，他们对原来民间道教反映下层群众的那些思想和科仪教戒感到不满，所以他们加入道教之后，便按自己的意志和爱好来对原来的旧天师道进行改造，使之适应士族贵族的需要。他们制造了《上清经》等许多经典。在这些经典中，已经完全排除了早期道书中反映农民群众的愿望和要求的思想，在修炼方法上强调存思之法，着重个人修炼，因而为封建统治阶级所乐于接受和赞赏，这正是他们之所以不断壮大和发展的重要原因。

灵宝派是以传洞玄灵宝部经而得名，也是代表上层统治阶级利益的。在他们所奉的主要经典《元始无量度人上品妙经》里便强调“言无华绮，口无恶声，齐同慈爱，异骨成亲，国安民丰，欣乐太平”的思想。在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中又提出了“三合成德”的理论。其中有云：“夫道，三合成德，自不满三，诸事不成。三者，谓道、德、仁也。仁，一也；行功德，二也；德足成道，三也。三事合，乃得道也。若人但作功德而不晓道，亦不得道；若但晓道而无功德，亦不得道；若但有道德而无仁，则至理翳没，归于无有。譬如种谷，投种土中，而无水润，何能生乎？有君有臣而无民，何宰牧乎？有天有地而无人物，何成养乎？故《五千文》曰：‘三生万物’。”可见，“三合成德”的思想，正是

为了君、臣、民各安其位，以维护封建统治。为了维护封建统治，他们还制定了一些规戒，规定其信徒“不可得乱语，论及世务”，必须奉公守法，不许妄言朝政得失，更不许参加反抗封建统治的活动。如《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》的《三元品戒罪目》中，便列有“不忠于上”、“私蓄刀仗兵器”、“合聚群众”、“评论国事”、“轻凌长官有司”、“论议世间曲直”、“妄论国家盛衰”等各种“罪目”，其中心思想就是不准犯上作乱。灵宝派的修炼方法主要是符篆科教，它注重斋仪，同时又受到上清派的影响，也讲思神、诵经，对金丹、房中之术甚为轻视。从其重视符篆科教方面来看，它比上清派更接近于旧天师道，故甚至有认为《灵宝经》系由张陵所造者。但实际上它和旧天师道那种搞画符念咒以“驱鬼降魔”、“祈福禳灾”的方式并不完全相同；它又比较强调济世度人，因而也与上清派着重个人存思有一定区别。由于灵宝派既吸收了旧天师道能够吸引群众的某些思想和宗教活动形式，又剔除了它的那些反映农民群众愿望和要求的内容，在修持方法上也比上清派更简便易行，故能适合中上层人士的口味，发展也很快。

道教在上层化的同时，民间仍然传播着通俗形式的道教，并不断发动反抗统治阶级的起义。西晋时，道士陈瑞首先在巴蜀犍为地区发难。据《华阳国志》卷八记载：“瑞初以鬼道惑民，其道始用酒一斗，鱼一头，不奉他神，贵鲜洁，其死丧产乳者不百日不得至道治。其为师者曰祭酒，父母妻子之丧不得抚殡入吊及问乳病者。转奢靡，作朱衣素带朱帻进贤冠。瑞自称天师，徒众以千百数。”这个陈瑞之道既然被称为

“鬼道”，大师者称“祭酒”，陈瑞又自称“天师”，无疑是属于天师道的组织，陈瑞便是这派组织的首领。咸宁三年（277），益州刺史王 以“不孝”罪，“诛瑞及祭酒袁旌等，焚其传舍。”继之而起的李特、李雄所领导的流民起义，亦与天师道有密切关系。他们在青城山天师道首领范长生的支持下，于永兴元年（304）十月在成都地区建立了成汉政权，以范长生为国师，尊为四时八节天地太师。在范长生的辅佐下，刑政宽和，事役稀少，百姓富实，“由是夷夏安之，威震西土。时海内大乱，而蜀独无事，故归之者相寻”。^①凡经六世四十三年，至东晋永和三年（347）方被桓温所灭。和天师道有一定渊源的李家道，三国时从蜀中传到江南，并在江南地区传播，其徒众上千，“布满江表”。从东晋太宁元年（323）开始至隋大业十年（614）上下二百余年间，以李弘名义起事者连绵不绝，遍及安徽、山东、四川、湖北、陕西、甘肃、河南各地，且从汉族到少数民族皆有之，与这个道派在民间的发展有密切的联系。在晋代，杜子恭一派的天师道在江南也颇有影响。开始主要在上层士族中流传，到其弟子孙泰时，便在下层群众中广收徒众。东晋末，孙恩、卢循利用这个组织发动了起义，并提出了“诛杀异己”的口号，诛杀了高级士族中“世奉张氏五斗米道”的道徒王凝之。表明虽同为道教信徒，也会因阶级利益不同而互相对抗，可见这时道教内部在改造过程中存在着激烈的斗争。

对民间早期道教改造的成功是在南北朝。北魏太平真君（440~450）年间，嵩山道士寇谦之在崇信道教的魏太武帝拓拔焘和宰相崔浩的共同支持下，自称奉太上老君的意旨，授

以天师之位，赐他《云中音诵新科之诫》二十卷，令他“宣吾《新科》，清整道教，除去三张（张陵、张衡、张鲁）伪法，租米钱税，及男女合气之术。……专以礼度为首，而加之以服食闭练”。^⑬寇谦之所谓“专以礼度为首”，就是要严格奉行封建的道德伦常，不许犯上作乱。他特别仇视当时各地以李弘、刘举的名义发动农民起义的领导者，指责他们是一些“诳诈万端”、“惑乱万民”的“父不慈、子不孝、臣不忠”的“愚人”和“恶人”；诬蔑他们所聚集的是一些“逋逃罪逆之人”和“奴仆隶皂”之类的贱民；甚至咬牙切齿地咒骂他们为“下俗臭肉，奴狗魍魉”，“当疫毒临之，恶人死尽”。^⑭可见“以礼度为首”，无非就是要求道教徒必须做到父慈、子孝、臣忠，作封建统治者的顺民。这是寇谦之改革道教的总纲，目的在于杜绝农民利用道教号召起义。经过寇谦之改革后的新天师道被称为北天师道。这种北天师道果然得到了魏太武帝的尊崇，“乃使谒者奉玉帛牲牢祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者。于是崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行”。^⑮又在魏都平城特为他建天师道场，“重坛五层，邀其新经之制”，^⑯集道士 120 人，每日祈祷六次，“月设厨会数千人”^⑰，又改元太平真君，并“亲至道坛，受符箓，备法驾，旗帜尽青，以从道家之色也”。^⑱复以寇谦之为国师，许多军国大事，都先征求他的意见之后方作决定。这样一来，魏太武帝既是国君又是“太平真君”，寇谦之既是天师又是国师。几乎使北魏政权变成了政教合一的道教王国。继寇谦之之后，南朝宋，则有庐山道士陆修静，“祖述三张，弘衍二葛（葛玄、葛洪）”，搜罗经诀，尽有上清、灵宝、三皇各派经典，遂“总括三洞”，

汇归一流，并编制了《三洞经书目录》，这是道教史上第一出道经目录，为编制道教经典创立了体例和原则，这对以后整理和保存道教经典起了重要作用。又在总结自天师道以来原有各种斋仪的基础上，吸收佛教的修持仪式和儒家的封建礼法，为道教广制斋醮仪范，以应对道教进行改革的需要。他认为，“斋直是求道之本”，“上可升仙得道；中可安国宁家，延年益寿，保于福禄，得无为之道；下除宿愆，赦见世过，救厄拔难，消灭灾病，解脱死人忧苦，度一切物，莫有不宜矣”。^②因此，“圣人以百姓奔竞五欲，不能自定，故立斋法，因事息事，禁戒以闲内寇，威仪以防外贼。礼诵役身口，乘动以反静也；思神役心念，御有以归虚也。能静能虚，则与道合”。^③可见，他是从修身与治国相统一的观点出发，以“劝善戒恶”为宗旨，使斋醮仪范既成为整顿道教使之合于封建礼法的要求，又是得道成仙的根本。他在《道门科略》中也就组织制度方面对天师道提出了一套改革方案，其中包括建立和健全“编户著籍”和“三会日”的制度以严密组织，扭转已经涣散的组织状况；建立和健全道官祭酒依功受箓和按级晋升的制度，废除父死子系的陈规，禁止道官自行署职，以对道官祭酒进行认真的整顿，改变当时道官祭酒良莠不齐的局面，强调必须“精察施行功德，采求职署，勿以人负官，勿以官负人。”为了巩固道教内部的等级制度，他还用服装样式的不同，把封建等级制的一套服式制度应用到道教中来，提出“夫巾褐裙帔制作长短，条缝多少，各有准式，故谓之法服，皆有威神侍卫。”“道家法服犹世朝服，公侯士庶各有品秩，五等之制以别贵贱。”如此等等。所有这些改革，其目的

是“意在王者遵奉”。经过陆修静所改革后的天师道被称为南天师道。道教的教规教戒、斋醮仪范经过寇谦之和陆修静修订之后，便逐步定型，各种规章制度更为健全，道教组织也较为严密了。在此基础上，齐梁时茅山道士陶弘景继续接收儒、释两家的思想以改造和充实道教的神仙学说和修炼理论。他又“搜访人纲，究朝班之品序；研综天经，测真灵之阶业。……埽其高卑，区其宫域”^⑲，撰写了《真灵位业图》，仿照人间的等级制度构造了道教的神仙谱系，认为“虽同号真人，真品乃有数；俱目仙人，仙亦有等级千亿”。^⑳又通过编著《真诰》一书，对道教的传授历史作了整理。通过以上各种改造，使道教作为一种宗教团体得以逐步成熟，教理教义、科仪规范等也更加完备，从而改变了早期道教那种比较原始的状态，并由民间宗教转化为上层化的为封建统治服务的土族贵族道教。

注：

《三国志》第1册263页，同页注引《典略》，中华书局，1959年

《全上古三代秦汉三国六朝文》第2册1151页，中华书局，1958年

^{⑲⑳㉑㉒㉓㉔} 《道藏》第18册238页，211页，第9册824页，822页，第3册272页，272页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

^㉕ 《晋书》第5册1602页，1603页，1618页，第4册1257页，第10册3040页，中华书局，1974年

⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯ 《抱朴子内篇校释》(增订本)第 53 页, 125 页, 126 页, 53~54 页, 76 页, 346 页, 173 页, 172 页, 中华书局, 1985 年

⑰⑱⑲⑳㉑㉒ 《魏书》第 8 册 3051 页, 3052~3053 页, 3053 页, 3053 页, 3053 页, 中华书局, 1974 年

隋唐五代北宋道教

自从民间道教逐步演变为上层的士族道教以后，道教就一直受到封建统治者的崇奉和扶植，隋唐到北宋，道教便进入兴盛时期。其主要特点表现在，这个时期道教的社会地位大为提高，道士人数大增，道教组织更为强大，道教宫观不仅遍布全国，且规模日益宏大。特别是由于这个时期国家基本上是统一的，虽然有五代十国的分裂，但为时不久，中国封建时代的经济，在唐宋时期也较为繁荣，这就为整个文化的发展提供了有利条件。道教在经过南北朝与儒、释之间的大辩论之后，进一步汲取儒释各家的思想来充实其理论，道教内部的南北不同派别亦互相交融，再加上统治者的大力倡导，使对道教的研究蔚然成风；道教学者辈出，道书数量益增，并汇编成藏，正式刊行；修持方法特别是道教在理论上的大发展，为唐宋道教的一大显著特征。

隋代佛道兼容下的道教

隋王朝的建立，结束了我国三百余年的南北分裂局面，重新获得了统一。尽管它的统治时间很短，一共不到四十年，但其政治经济制度和思想文化政策多为唐所沿袭，为唐代的繁荣奠定了基础。从道教发展史看，隋代道教正处于一个转折

点，为唐以后道教的兴盛与理论大发展作了准备。这种转折是道教自身发展的结果，也与隋代统治者对道教的扶持有关。

隋代虽以崇佛为主，但对道教也甚为重视，实行道佛并容政策。隋文帝杨坚在夺取政权时，即利用道士为其大造舆论，即位后又对其加以重用。《隋书·来和传》称：“道士张宾、焦子顺、雁门人童子华，此三人，当高祖龙潜时，并私谓高祖曰：‘公当为天子，善自爱。’及践阼，以宾为华州刺史，子顺为开府，子华为上仪司。”《隋书·律历志》又称：“时高祖作辅，方行禅代之事，欲以符命曜于天下。道士张宾，揣知上意，自云玄相，洞晓星历，因盛言有代谢之征，又称上仪表非人臣相。由是大被知遇，恒在幕府。及受禅之初，擢宾为华州刺史”。可见张宾等人正是因为向杨坚密告“符命”，才“大被知遇”而受到提拔重用的。焦子顺也是如此。《唐会要》卷五十《尊崇道教》载：“隋开皇八年（588），为焦子顺能役使鬼神，告隋文受命之符，及立，隋授开府柱国，辞不受。常咨谋军国，帝恐往来疲困，每遣近宫置观，以五通为名，旌其神异也，号焦天师。”可见焦子顺也是因曾向杨坚密告符命而受到重用，以至军国大事常要和他商议。为避免其往来疲困，又特在皇宫附近建立五通观供其居住，并尊之为天师，其恩遇之隆，可想而知。建国之初，不但重用焦子顺、张宾等道士，还把他的开国年号命名为“开皇”，这个名称即采自道教经典中所谓开劫的年号之一。杨坚又造道观、度道士，以扶持道教发展。开皇元年（581），修复陕西周至县的老子庙。“迁都龙首原”时，“乃于都下畿内造观三十六所，名曰玄坛，度道士二千人”；又下令重修楼观宫宇，度道士一百

二十人，并亲幸道场以表崇奉。特置玄都观，以“田谷十老”之一的楼观道士王延为观主，并于开皇六年亲自召见延于大兴殿，以提高其声望。开皇七年又为道士吕师立清虚观和为道士孙昂立清都观。八年征道士孟静素至京师，居至德观；又征魏郡道士仇岳至京都。杨坚晚年，更是“深信佛、道、鬼神”，开皇二十年，专门下诏禁止毁坏佛、道等神像，违者“以不道论”或“以恶逆论”，反映了他对佛道二教的关心和护持。综上可知，道教在杨坚所建立的新政权中占有重要地位，杨坚执政期间，道教宫观及道士的数量都有所发展。

炀帝杨广与其父一样，既笃信佛教，又利用和扶持道教，史称“大业中，道士以术进者甚众”。当其还在作晋王时，即对道士徐则甚为钦崇，请受道法，并想依靠徐则帮他夺取帝位。《隋书·徐则传》载其召徐则的手书中，有对徐则以“商山四皓”和“淮南八公”相期之语，便是这种意图的流露。同书又称：“时有建安宋玉泉、会稽孔道茂、丹阳王远知等，亦行辟谷，以松水自给，皆为炀帝所重。”王远知是茅山宗的宗师，杨广即位之后，于大业七年（611）召见，并以帝王之尊，“亲执弟子之礼”，敕令于都城起玉清玄坛以处之。杨广的崇道之笃，可想而知。此外，又将道士薛颺“引入内道场，亟令章醮”。将道士马贇“引入玉清观，每加恩礼，召令章醮”。大业八年，他还诏请蔡天师法涛、李天师法超住衡岳观焚修，兴行道法，衡州府库田畴什物，并赐观用。据《历代崇道记》称：“炀帝迁都洛阳，复于城内及畿甸造观二十四所，度道士一千一百人。”建立崇玄署，设令丞，加强对道、佛二教的管理；又于内道场集道、佛经，别撰目录。史称炀帝“以

天下承平日久，士马全盛，慨然慕秦皇、汉武之事”，迷信金丹，幻想长生不死。为使道士潘诞为他合炼金丹，便“为之作嵩阳观，华屋数百间，以童男童女各一百二十人充给使，位视三品，常役数千人，所费巨万”；“在两都及巡游，常以僧尼道士女官（冠）自随，谓之四道场”。并仿照“仙山琼阁”在宫内兴建西苑，“每日于苑中林亭间盛陈酒馔，敕燕王佺与钜、晶及高祖嫔御为一席，僧、尼、道士、女官（冠）为一席，帝与诸宠姬为一席，略相连接，朝罢即从之宴饮，更相劝侑，酒酣殢乱，靡所不至，以是为常。杨氏妇女之美者，往往进御，晶出入宫掖，不限门禁，至于妃嫔、公主皆有丑声，帝亦不之罪也”。

隋的统一也促进道教的南北融汇，这种融汇以茅山宗为主流。在陶弘景之后，茅山宗传往北方的上清经法，已经纳入灵宝、三皇及召神劾鬼之类的道经，并与北方的楼观道相结合。从茅山道士焦旷入居华山，楼观道士王延前往师之，得其传授三洞秘诀真经；楼观道士侯楷“行三奔术，诵《大洞经》及《三皇内文》劾召之法”；以及王延“校讎三洞经法、科仪戒律飞符篆”、撰写《三洞珠囊》等事观之，不难发现当时南北融汇的蛛丝马迹。王远知在北方的积极传道，加上受隋炀帝殊宠，对茅山宗在北方的传播和发展具有极重要的意义。《隋书·经籍志》在谈到隋代受道之法时称：“初受《五千文策》，次受《三洞策》，次受《洞玄策》，次受《上清策》。”表明上清经法在当时已被确认为上品道法。

由于隋统治者道佛并重，独轻儒生，隋末参加农民起义的儒生较多，道士较少。尽管如此，但在波澜壮阔的隋末农

民大起义中，有些道士眼看隋王朝行将覆灭，便抛弃旧的统治者，或者暂时躲进山林，坐以待变；或者在逐鹿中原的群雄中物色新的政治靠山，如东都道士桓法嗣认为王世充“当代隋为天子”，便投靠王世充；泰山道士徐洪客则寄希望于李密，向李密献进取天下之策；道士魏徵亦“进十策以干密”，密“虽奇之而不能用”。及密败，魏徵乃随密归唐，成为唐太宗时的名臣。在隋末道士中，比较多的人认为李渊父子能取得天下，故纷纷投其麾下，为建立李家王朝效劳。其中尤以楼观道士歧晖和茅山宗领袖王远知为甚。歧晖在大业七年即称“天道将改，当有老君子孙治世，此后吾教大兴”。大业十三年，当李渊起兵反隋至蒲津关时，兴奋之情溢于言表曰：“此真君来也，必平定四方矣。”乃改名平定，发道士八十余人向关接应，尽以观中粮资唐军。

唐代道教的勃兴

李渊称帝后，认为歧晖资助兴唐有功，遂于武德二年（619）五月，敕令楼观鼎新修营老君殿、天尊堂及尹尊人庙，凡观内屋宇务令宽博，称其瞻仰，并以隋尚书苏威庄田二百顷赐观，仍于观侧立监，置官检校修造，即以歧平定主观事。三年春，又亲诣老君于祠庭，召见平定及法师吕道济、监斋赵道隆。乃降诏：“改楼观曰宗圣观，赐白米二百石，帛一千匹，以供观中修补。”王远知本和隋炀帝杨广交往甚密，杨广曾“亲执弟子礼”，但在炀帝晚年，他眼见天下兵起之势，便又自称“奉老君之旨”，向李渊“预告受命之符”。故李渊登

位后即拜授他为朝散大夫，并赐金缕冠、紫丝霞帔。王远知不仅向李渊密告符命，同时还恭维李世民是“圣人”，预言他“方作太平天子”，要他“自惜”。在李世民与其长兄李建成争夺皇位的斗争中，佛教徒以法琳为首拥护李建成，而道教徒以王远知为首拥护李世民，结果李世民取得胜利，故即位后十分器重王远知。《旧唐书·王远知传》载：“太宗登极，将加重位，固请还山。至贞观九年（635），敕润州于茅山置太受观，并度道士二十七人。”又降玺书以褒奖之。王远知历经齐、隋、唐三朝更替而恩宠不衰，为茅山宗在唐代成为道教主流的格局奠定了基础。道士薛颐也是如此，武德（618～626）初，当李世民作为秦王时，他即向其密告符命：“德星守秦分，正当有天下，愿王自爱。”李世民登基后便为他“置紫府观于九纒山，拜颐中大夫，行紫府观主事”。

唐代统治者之所以尊崇道教，还有一个特别的原因，就是唐初门阀士族的传统势力还很强大，若非系出名门，就得不到社会的重视。李唐统治者为了提高其门第，神化其统治，乃利用道教所奉的教主老子姓李，唐皇室也姓李的关系，即尊老子叙为始祖，宣称自己为“神仙苗裔”。这样，既可借神权提高皇朝地位，又可借此宣称李氏取代隋朝为“奉天承运”。因此，当歧晖、王远知等道士宣称奉老君之旨，向他们密告符命之时，便大肆渲染与赞赏。以后这类神话更是有增无已。据《旧唐书·高祖纪》《混元圣纪》《历代崇道记》等书记载：大业十三年（617），李渊与隋牙郎将宋老生交战于霍邑，“会霖雨积旬，餽运不给”，在即将退兵时，忽有“霍山神称奉太上老君命”告之曰：“汝当来，必得天下”。于是

李渊遂在太上老君的帮助下，“引师趋霍邑，斩宋老生，遂平霍邑”。与此同时，据称老君又“降于终南山，语山人李淳风曰：‘唐公当受天命’。淳风由是归唐”。《唐会要》卷五十《尊崇道教》载称：“武德三年（620）五月，晋州人吉善行于（浮山县）羊角山见一老叟，乘白马朱鬣，仪形甚伟，曰：‘为吾语唐天子，吾汝祖也，今年贼平后，子孙享国千岁。’”李渊即在羊角山建老君庙，祠祀其祖老子。宣称自己和老君乃一脉相承。武德八年，李渊正式颁布《先老后释诏》：“老教孔教，此土先宗，释教后兴，宜崇客礼，令老先、孔次、末后释。”明确规定道教在佛教之上，制定了有唐一代奉道教为皇家宗教的崇道政策。次年五月，他又“以京师寺观不甚清静”为由，下诏沙汰僧尼道士。诏书一一历数佛教徒的种种罪恶，对道教徒则轻描淡写笼统谓之“驰驱世务，尤乖宗旨”；最后规定：“京城留寺三所，观二所；其余天下诸州，各留一所，余悉罢之。”^⑩表面上是道释二教都要进行沙汰，实际却是打击佛教，扶持道教的。因为当时佛教徒和寺院数目远较道教徒和道观为多。按照诏书规定，就是要使道佛二教的教徒和庙宇大体相等，显然是执行抑佛崇道的政策。诏书宣布后不久，即发生李世民诛杀其长兄李建成的“玄武门之变”，从此李世民掌握了政权，在宗教上按照其父李渊的既定政策，继续大力扶持道教。

唐虽承隋的道佛并容政策，但隋以崇佛为主，而唐则以崇道为主。道佛二教则互相排挤，彼此都想一教独尊，而唐初社会上仍有重佛轻道的积习。李世民为使“尊祖之风，贻诸万叶”，遂于贞观十一年（637）继李渊之后再次下诏，规

定道士、女冠在僧尼之上，宣称：“大道之行，肇于邃古，源出无名之始，事高有外之形，迈两仪而运行，包万物而亭育，故能经邦致治，返朴还淳。至如佛法之兴，基于西域，爰及东汉，方被中华。……洎乎近世，崇信滋深。……遂使殊俗之典，郁为众妙之先；诸华之教，翻居一乘之后。流连忘返，于兹累代。朕夙夜寅畏，緬惟至道，思革前弊，纳诸轨物。况朕之本系，起自柱下，鼎祚克昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功。宜有改张，阐兹玄化。自今已后，斋供行立，至于称谓，道士女冠可在僧尼之前。庶敦本之学，畅于九天；尊祖之风，贻诸万叶。”^①这个诏书显然是崇道抑佛的命令。因此，诏下之后，佛教徒智实、法琳并约集法常、慧净等诣阙，上表力争，李世民令岑文本宣敕严诫，众僧饮气而还。唯智实固执不奉诏，乃遭杖责于朝堂，次年病卒。这是唐代道佛二教互争地位高低，道教在政治上得到李唐皇室支持，而取得第一次优势的地位。贞观十三年，道士秦世英又控告法琳毁谤皇宗老君，李世民派人严行勘问，将其流放益州而死于途中，再次给予佛教徒以沉重的打击。

高宗李治，昏庸无能。嗣位之初，政权执掌在长孙无忌、诸遂良等贞观老臣之手，遵守贞观遗规，继续奉行崇道抑佛的政策。永徽五年（654），他从尼寺里召太宗时的才人武则天入宫为昭仪。次年废皇后王氏，立武则天为皇后，并参预朝政，后称天后。显庆五年（660）以后，政权已全归武则天掌握，她欲以周代唐，便依靠佛教大造篡权夺位的舆论。因之，佛道轻重关系逐渐发生变化。但李治为维护唐王朝的统治，仍采取了以下一些崇道措施：

(一) 据《旧唐书·高宗本纪》下载：乾封元年（666）二月，他亲到亳州拜谒老君庙，追号老君为“太上玄元皇帝”，立祠堂；其庙置令、丞各一员，并改阳谷县为真源县，县内宗姓特免除徭役一年。

(二) 以《老子》为上经，令王公百僚皆习，并将其列为科举取士的考试内容。上元元年（674）十二月，天后上表，以为国家圣绪出自玄元皇帝，请令王公百僚皆习《老子》，每岁明经一准《孝经》《论语》例试于有司。仪凤三年（678）五月，高宗下诏：“自今已后，《道德经》并为上经，贡举人皆须兼通。”^⑫

(三) 提高道士地位和优宠道士。据《佛祖统纪》卷三十九载：仪凤三年（678），高宗李治令道士隶宗正寺，班在诸王之次。唐代的宗正寺是管理皇室宗族事务机构，将道士归它管理，即视男女道士为自己的本家。高宗对王远知的弟子潘师正甚为崇敬，不仅亲切召问“山中有何所须”，还在他隐居的高山逍遥谷造崇唐观一所，岭上别起精思观以处之。又在谷口特为之开一门，号游仙门，于苑北置寻真门。时太常奏新造乐曲，高宗又令以《祈仙》《望仙》《翘仙》为名。前后赠诗凡数十首。其对道士的恩宠之隆，可见一斑。

(四) 兴建道观。高宗时，各地兴建道观较多。如显庆元年（656）立“昊天观”和“东明观”；显庆二年（657）立“宏道观”；乾封元年（666）于兖州界置紫云、仙鹤、万岁观，天下诸州皆置观一所。直到临死前，还于永淳二年（683）十二月四日下诏：“朕之绵系，兆自元元。常欲远叶先亲，光宣道化，变率土于寿域，济苍生于福林。……可大赦天下，改

永淳二年为宏道元年，仍令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所，每观度道士七人，以彰清静之风，佇洽无为之化。主者施行，是则奉先尊祖，复朴还淳之旨也。”^⑬据说他在宣诏时，已经“气逆不能上马”，是夕，即“崩于真观殿。”^⑭可见至死不忘尊奉老君，扶持道教，以维护李唐“绵系”。

但武则天为欲依靠佛教势力，取李唐而代之，并且掌握了实权，故高宗李治已不能像太宗李世民那样给道教以强有力的支持。显庆元年（656）五月，以玄奘为首的佛教徒要求调整道先佛后的关系，李治于次年六月召集二教代表对此进行辩论，朝中大臣也有附和佛教者。到上元元年（674）八月，李治只好下诏宣布：“公私斋会及参集之处，道士女冠在东，僧尼在西，不须更为先后。”^⑮道佛二教平起平坐。武则天上台后，一面对佛教徒厚加赏赐，大肆营造佛堂、佛像，尽力扶持佛教；一面又毅然改变高祖李渊以来的崇道政策，下令削去太上老君的“太上玄元皇帝”尊号，规定“释教在道法之上，僧尼处道士女冠之前”。接着又罢贡举人习《老子》的规定，自制《臣轨》两卷，令贡举人为业。神龙元年（705）正月，宰相张柬之与崔玄暉、敬暉等以恢复李唐为号召，诛杀武则天的嬖臣张易之、张昌宗，迎立中宗李显复位。中宗复位后，立即于同年二月“复国号，依旧为唐。……老君依旧为玄元皇帝。……令贡举人停习《臣轨》，依旧习《老子》。”^⑯但中宗李显也是庸懦无能之辈，即位不久，皇后韦氏干预朝政。韦氏复仿效武则天，依靠佛教势力，并与武氏集团相勾结，阴谋篡夺政权。于景龙四年（710）六月，毒死中宗李显，

临朝称制。道士冯道力“善于占兆”，向李隆基密布“诚款”，李隆基帅兵“斩关而进”，尽诛韦、武党羽，拥立李旦为帝，是为睿宗。睿宗在位不久，即传位李隆基。

玄宗李隆基鉴于武氏、韦氏均依靠佛教势力篡夺李家王朝的事实，自即位之日起，便大力推进开国以来的崇道政策，以提高道教地位，促进道教的发展，从而形成了唐代道教的全盛时期，这在道教发展史上具有重大影响。玄宗采取的措施主要有以下几个方面：

第一，尽量神化“玄元皇帝”，掀起崇拜狂热。首先，他本人多次亲到玄元皇帝庙谒拜，并不断提高老子封号。天宝二年（743）追尊为“大圣祖玄元皇帝”，天宝八载又尊为“圣祖大道玄元皇帝”，天宝十三载再次尊为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。同时并为高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝加“大圣皇帝”之字，太穆、文德、则天、和思、昭成皇后加“顺圣皇后”之字。这样，使唐代开国以来的帝、后均和“大圣祖”老子更加紧密地联系在一起，借以维护李唐王朝的统治。其次，一再令天下诸州普遍建立玄元皇帝庙，并给其庙改名。开元十年（722），下诏令两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，每年依道法斋醮。开元十九年五月，令五岳各置老君庙，开元二十九年正月，又诏令两京及诸州各置玄元皇帝庙一所。在玄宗的一再诏令之下，全国各地都兴建了玄元庙，其建筑也极其富丽堂皇。又多次下令给玄元庙更改名称，加西京改太清宫，东京改太微宫，诸州改紫极宫，并为之选配道士，赐赠庄园和奴婢等。再次，大肆制作玄元皇帝神像，分布天下。据《唐鉴》卷九记载，开元二十九年正月，

玄宗自称梦见玄元皇帝，并告之曰：“吾有像在京城西南百余里，汝遣人求之，吾当与汝兴庆宫相见。”玄宗遂遣使求得于周至楼观山间，闰四月，迎置兴庆宫。五月，令图写玄元真容，分送诸州开元观安置，并诏令所在道士女冠等皆具威仪法事迎候，像到七日夜，设斋行道，仁各赐钱用，充斋庆之费；自今以后，常令讲习道经，以畅微旨；所置道学，须加倍敦劝，使有成益。诏书又令：“今者真容应见，古所未闻，福虽始于邦家，庆宜均于士庶，其亲王、公主、郡主、县主及内外文武官等，并量赐钱，至休假之辰，宜以酒食，用申庆乐，诸道节度使及将士等亦且准此。”^①他不仅图写“真容”，而且还于天宝三载三月，令两京及天下诸州于开元观以金铜铸玄元等身天尊各一躯。太清宫成，又命于太白山采白玉为玄元圣容，又以白玉作玄宗圣容侍立于玄元之右。天宝八载又于太清、太微宫圣祖前，更立孔子及“四真人”像以列左右；并以高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝之像作为玄元的陪祀，从而树立了老君无与伦比的崇高地位。天宝元年正月，陈王府参军田同秀上言：“玄元皇帝降见于丹凤门之通衢，告赐灵符在尹喜之故宅。”^②玄宗即派人就函谷关尹喜台西发得之，乃置玄元庙于大灵坊，并以函谷宝符潜应年号，改元“天宝”，又改桃林县为“灵宝县”，晋升田同秀为朝散大夫。时人皆疑宝符为同秀所作，而玄宗却大加赞赏。此后，人称亲见玄元皇帝者不绝。正如范祖禹《唐鉴》所称：“上之所好，下必有甚者矣。明皇崇老喜仙，故其大臣谏，小臣欺，盖度其可为而为之也。不惟信而惑之，又尝以劝之，则小人孰不欲为奸罔哉？”

第二，尽量提高道士的社会地位。首先，他于开元二十五年（737）七月，再次下令重申：“道士女冠宜隶宗正寺，僧尼令祠部检校。”并规定：凡道士女冠有犯法者，须按道格处分，州县官吏一律不得擅行决罚，违者处罪，借以维护道教的尊严。其次，他经常召见道士，拜官赐物，甚至亲受法箬，以道士为师。开元九年，玄宗遣使迎天台道士司马承祯入京，亲受法箬，前后赏赐甚厚。及还山，玄宗赋诗相赠。十五年又召至都，并令其于王屋山自选形胜，为之建阳台观，玄宗亲自题额，并赐绢三百匹，以充药饵之需。又令玉真公主及光禄卿韦韬至其所居修金箬斋，复加赠赐。对其弟子李含光也甚尊宠。天宝四载十二月，玄宗命中使赉玺书征之入京，馆于禁中，每欲咨询，必先斋沐。含光还山，乃敕杨、许故宅紫阳观居之，并明令禁止樵采。天宝七年三月十八日，玄宗受《上清经箬》于大同殿，先遣使至茅山告含光受经箬之期，遥礼度师，赐号玄静先生，并赐法衣，以伸师资之礼。

第三，规定天下诸州均须遵守道教节日制度。开元二十二年十月十三日，玄宗下令：“道家三元，诚有科戒……今月十五日是为下元斋日，禁都城內屠宰，自今已后，两都及天下诸州，每年正月、七月、十月三元日，起十三日至十五日并宜禁断屠宰。”^⑬开元二十五年又下令规定：每年道教教主玄元降生日，天下诸州皆须设祭祀。天宝七载又下令规定：“自今已后，天下每月十斋日，不得辄有屠杀。”并且对道教代表人物和各地的灵山仙迹，都规定了崇礼醮祭制度。

第四，设置崇玄馆，规定道举制度，以“四子真经”开科取士，并设置玄学博士。开元二十一年正月，制令士庶家

均须藏《老子》一本，每岁贡举人量减《尚书》《论语》两条策，加《老子》策。开元二十五年正月，初置玄学博士，每岁依明经举。二十九年正月，制令两京及诸州各置崇玄学，置生徒，令习《老子》《庄子》《列子》《文子》，每年准明经例考试，称为“道举”。另外又“降制”：“诸色人有能明《道德经》及《庄子》《列子》《文子》者，委所由长官访择具以名闻，朕当亲试，别加甄奖”。^②天宝元年二月又规定将庄子号为南华真人、文子、列子、庚桑子分别号为通玄真人、冲虚真人和洞虚真人，四子所著书改为真经。崇玄学置博士、助教各一员，学生一百人。次年正月，又将崇玄学改为崇玄馆，博士为学士，助教为直学士，更置大学士员。并规定大学士以宰相为之，领两京玄元宫及道观。

第五，规定以《道德经》为诸经之首，亲自为之作注，颁示天下。开元二十一年，玄宗亲注《道德经》，二十三年又修《义疏》。天宝二年，诏令崇玄馆学士于三元日讲《道德》《南华》诸经，群公百辟，咸就观礼。为了突出《道德经》的地位，天宝四载十月下诏规定：其坟籍中有载玄元皇帝、南华等真人犹称旧号者，并宜改正；宜以《道德经》列诸经之首，其《南华真经》等，不宜编在子书。天宝十四载十月，颁示《御注老子》并《义疏》于天下，令学者习之。

第六，搜集天下道书并进行整理和传播。玄宗在即位之初，即先天元年至二年（712~713），命太清观主史崇玄及昭文馆、崇文馆学士崔，湜，卢藏用、沈佺期、员半千、薛稷等修《一切道经音义》及《妙门由起》等共约150卷，玄宗亲自为《一切道经音义》作序。开元中，又发使搜求道经，纂

修成藏，目曰《三洞琼纲》，总三千七百四十四卷（或谓五千七百卷），这是历史上第一次编纂的《道藏》。为了使道经广为流布，天宝八载下敕：今内出《一切道经》，宜令崇玄馆即缮写，分送诸道采访使，令馆内诸郡转写，其官本便留采访郡太一观持诵。天宝十载又命写《一切道经》五本（部），颁赐诸观。

第七，大力倡导斋醮和道教乐曲。《旧唐书·礼仪志》称，玄宗御极多年，尚长生轻举之术，于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山，令道士中官合炼醮祭，相继于路。投龙奠玉，造精舍，采药饵，真诀仙迹，滋于岁月。因为玄宗崇尚斋醮，故特别爱好各种斋醮乐曲，并组织创作。据《新唐书·礼乐志》载，开元九年，玄宗命司马承祯制《玄真道曲》，李含光制《大罗天曲》，贺知章制《紫清上圣道曲》。开元二十九年及天宝四载，他还先后自制《霓裳羽衣曲》《紫微送仙之曲》等奏于太清宫。天宝十载还在内道场亲自教诸道士步虚声韵。

由于玄宗的崇道，当时一些公主妃嫔，多有入道为女真者，杨贵妃也被度为太真宫女道士。朝臣中如宰相李林甫等，皆请舍宅为观，太子宾客贺知章清为道士，诗人李白也加入道教。仅长安城中的道观就有三十所之多。王公大臣对他的“尊道教”，“表贺无虚月”，道士升官进爵者颇不乏人。

安史之乱一度波及“仙山琼阁”，遂使“正教凌迟，两京秘藏，多遇焚烧”。^②许多“洞天福地”，也被侵占。尽管如此，唐代的崇道政策并未根本动摇。在肃宗李亨平息了安史之乱后，直到僖宗李儂，无不继续“尊祖”、“崇本”，采取许多崇

道措施，使道教在中唐以后逐步恢复并继续发展。其中，尤以武宗李炎在位时最为突出。

武宗李炎是继玄宗之后又一个热烈崇道者。他“在藩时”即“颇好道术修摄之事”。开成五年（840）正月，刚即位便下敕规定：二月十五日大圣祖玄元皇帝降生日为降圣节，令两京及天下诸州府设斋行道作乐，赐大酺三日，军期急速亦不在此限，永为常式。是年秋，召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金篆道场，武宗亲至三殿于九天玄坛受法篆，以归真为师。会昌元年（841）六月，又以衡山道士刘玄靖（一作静）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篆。会昌三年夏，作望仙观于禁中。四年三月，以赵归真为左右街道门教授先生。五年又迎罗浮道士邓元起（一作超），复造望仙楼于禁中，同时还建降真台，均极尽奢侈豪华。由于武宗的崇道，道士赵归真、刘元靖、邓元起等人的怂恿排佛，加以宰相李德裕的赞同，遂酿成会昌灭佛事件。武宗下令检括天下寺院及僧尼人数，并省天下佛寺，以“惩千古之蠹源，成百王之典法”，“将使六合黔黎，同归皇化”。表明他的废佛，是为了扶持道教。结果“天下所拆寺四千六百余所，还俗僧尼二十六万五千人，收充两税户，拆招提、兰若四万余所，收膏腴上田数千万顷，收奴婢为两税户十五万人”。^②时五台僧人多亡奔幽州，李德裕命人封锁居庸关，凡有游僧入境则斩之。这是唐代开国以来对佛教最大的一次打击。

安史之乱以后，藩镇割据日益严重，与盛唐时期相比，道教也相对由盛而衰。但唐玄宗以后的统治者仍然奉行崇道政

策，继续扶植道教，不断给道教上层人士封官晋爵，馈赠财帛，乃至延入宫闱侍奉，亲受法箓，并不断兴建宫观，发展道徒，促使道教在新的历史条件下仍然继续得以恢复和发展。据杜光庭于中和四年（884）十二月十五日的记载，唐代从开国以来，“所造宫观约一千九百余，所度道士计一万五千人，其亲王贵主及公卿士庶或舍宅舍庄为观并不在其数”。^②

在道教理论建设方面，唐代许多道教学者汲取儒释的一些思想，对教理、教义和修炼方术作了全面的发展，它不仅为宋元道教理论的拓展创造了条件，而且在中国思想史和哲学史上占有重要的地位。这个时期，涌现了许多著名的道教学者，如孙思邈、成玄英、王玄览、李荣、司马承祯、吴筠、李筌、张万福等，特别是以成玄英、李荣为代表的重玄派，对当时和以后道教理论的发展都产生了重大的影响。自曹魏时道士孙登“以重玄为宗”解释《道德经》以来，道教中逐渐形成一个重玄派。发展到唐初，经成、李等人的系统论述并汲取佛教中观思想，遂成为当时《老子》学中最有影响的流派。该派阐释《老子》有两大特征：一是援《庄子》入《老子》，二是援佛学入《老子》。因此，重玄派也给佛教思想以影响，如佛教三论宗著作中即多次提到“重玄”的概念。唐玄宗注疏《老子》吸收了重玄派的某些观点；王玄览的《玄珠录》明显受重玄派思想方法影响；孟安排《道教义枢》集道教教义之大成，其中多为重玄派阐说的义理；重玄派阐释《老子》的一些哲学范畴如“理”、“心”、“性”等对宋明理学的形成具有相当的影响。经重玄派和其他道教思想家的阐发，唐代道教思想更为思辨化，更富哲理性。

道教科仪，在唐代也有较系统的发展。随着大量宫观的兴建和道士人数的增多，对斋醮仪式和科律的需求日增，《全唐文》中所收名目繁多的各种斋词、醮词、青词、叹道文、忏文等，正是当时道教科仪繁荣的记录。唐玄宗时，道士张万福编撰科仪经文《传授三洞经戒法箴略说》《三洞法服科戒文》《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箴择日历》《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》《醮三洞真文五法正一盟威箴立成仪》等，是继陆修静之后的进一步发展。与张万福大致同时的玉清观道士朱法满则编《要修科仪戒律抄》十六卷，摘抄五十余种道书，实为当时道教科仪戒律的缩影。唐末五代的杜光庭著《道门科范大全集》八十七卷，将道教主要道派的斋醮仪式加以统一并使之规范化，集唐代道教斋醮科仪之大全，他制定的道门科范，至今仍为道教所沿用。当时道教界十分注重宗教戒律的传授，斋醮仪式也更趋完备和规范化。

唐代对宫观经济也予以扶持。按唐制，“凡道士给田三十亩，女冠二十亩”。^①可见唐初道士可分得口分田。朝廷先曾规定：“道士通《三皇经》者，给地三十亩”，后改为“道士通《道德经》者，给地三十亩”。^②除口分田外，对一些著名宫观还别有赏赐。武德二年（619）赐楼观台土田十顷及仙游监地充庄。弘道元年（683），诏叶法善天师，封岳地方四十里，充观长生之地，禁樵采，断田猎。唐玄宗赐西京太清宫、东京太微宫近城庄园各一所，并量赐奴婢等，使宫观占有了一定量的田产。另外，宫观还通过继承遗产、购置、“官人百姓将庄田宅舍布施”等方式获得田庄。贺知章记述龙瑞宫周围方圆几十里都为其所管山界，表明某些大的道教宫观拥有的田

产十分可观。但当局对于限外占田，也有所限制，对多占的土地，则予以收回。宫观除经营田庄而外，还通过营构宫观建置房产。有的以敕赐财物造宫观，如中和三年（883）郭遵泰监在青羊宫，土木之工并用内库宣赐；有的将香灯斋醮所得财施崇葺观宇，兴置像设。这些房地产成为宫观经济的主要支柱之一。

宫观对社会经济也产生一定影响，出现了围绕宫观开展的经济活动，如生产、贩卖道教法事所需的器物，专业的写经、铸像等。如唐末五代四川成都的“蚕市”，就是道教节日或重大法事活动时在道观周围形成的临时集市。据杜光庭《道教灵验记》记述，蚕市一般是三月三日在宫观周围进行，并有受箒活动等。实为近代庙会经济之雏形。

唐代道教对社会生活的影响亦不容忽视，社会各阶层都有信仰道教的。除唐皇室崇道外，大臣百官中也有不少人信奉道教，向往神仙。有的自愿弃官为道士，有的则居官学道，有的与道流过从甚密。由于向往神仙长生，上层社会中服食道教丹药蔚然成风。尉迟敬德晚年笃信仙方，飞炼金石，服食云母粉；李德裕好服药，有道士李终南授以丹砂丸；李抱真晚年好方士，以冀长生，有孙季长为之炼金丹。高处庙堂之上者如此热衷道教，退居山林的隐士更与道教有不解之缘。当时不少著名隐士实为“道隐”，虽未正式隶身道流，实则行径与道士无异，多以道教思想、方术自慰自娱。文人学士将崇尚道教、与高道作方外游视为风雅。陈子昂“早爱赤松游”，颜真卿“德惭好道”；李白、贺知章干脆受箒入道。在寻常百姓日常民情风俗中道教的影响更是比比皆是。

在广泛表现社会生活的文学艺术作品中，更能感受到道教的深远影响。唐诗中有许多以宫观、道士为素材的题咏，咏叹神仙世界的奇谲瑰丽，渴望飞升入仙班成为唐诗的一大主题。唐人传奇小说中亦充满道教神仙故事。唐代文人画多取材于道教神仙人物。吴道子在洛阳老君庙画“老子化胡经变相”等壁画。宪宗时曾刻板印行《老子化胡八十一化图》。道教对神仙世界的想象，启发了唐代宫廷建筑的设计，道教音乐不绝于皇宫之中。可见，道教对唐代文学艺术的发展也颇具影响力。

道教的影响还远播海外。高祖李渊曾派使臣到高丽送天尊像，又派道士到高丽宣讲《老子》。道教还传入真腊，当地人“尤信道士”。^②日本也传入道教经书，故王维在《送秘书晁监还日本国并序》中有“金简玉字，传道经于绝域之人”。唐太宗令道士成玄英等与玄奘合作将《道德经》译为梵文，王玄策在印度建碑文宣传道教自然无为思想。这些都表现出盛唐时代道教的兴盛景象。

承唐余绪的五代道教

五代十国是晚唐藩镇割据的继续和进一步发展。在五代的“五十三年之间，易五姓十三君，而亡国被弑者八，长不过十余岁，甚者三四岁而亡”。^③出现“置君犹易吏，变国若传舍”^④的局面，各国各代王朝统治的时间都很短促。但帝王中仍有不少因袭唐代风气，崇信道教者。如后唐明宗李嗣源，鉴

于“天下宫观，久失崇修”，为了“复我真宗”、“期上玄之福佑”，于天成（926～929）中曾大力修复道教宫观，四方凡有玄元皇帝宫殿处，均整饰一新，并给上清宫崇道观重制牌额。长兴四年（933），又召道士二十人于中兴殿修金篆醮，七日而罢。后晋高祖石敬瑭也“素尚玄元”，即位之初，曾屡召道士张荐明，问以治国之道，请其宣讲《道德经》，并拜他为师。天福五年（940）十一月，又“令以道德二经雕上印板，命学士和凝别撰新序冠于卷首，俾颁行天下”。^{②③}后周世宗柴荣，大力推行崇道抑佛政策，在毁佛的同时，又亲切召见华山道士陈抟，问以黄白、飞升之术，赐号“白云先生”。闽主王瞓（原名延钧），颇好神仙之术，对道士陈守元极为信任，造宝皇宫，以守元为宫主，并拜之为师，亲自受箓，取道名玄锡。其子昶即位后，拜道士谭紫霄为正一先生；又拜陈守元为天师，赐号洞真先生，对其更为宠信，“乃至更易将相，刑罚选举，皆与之议。守元受贿请托，言无不从，其门如市”。^④天福二年（937）四月，造作紫微宫，饰以水晶，土木之盛，倍于皇宫。天福四年（939）四月，又作三清殿于禁中，以黄金数千斤铸宝皇大帝、天尊、老君像，昼夜作乐，焚香祷告，求神丹，政无大小，皆由宝皇命决之。前蜀王建，拜道士杜光庭为金紫光禄大夫，左谏议大夫，封蔡国公，进号广成先生。其子王衍继位后，更是大修宫殿，仿效李唐尊老子为圣祖，于乾德五年（923）“起上清宫，塑王子晋像，尊以为圣祖至道

玉宸皇帝，又塑建及衍像侍立于其左右；又于正殿塑玄元皇帝及唐诸帝，备法驾而朝之”。^①其他如吴王杨行密，宠信道士聂师道，尊为“问政先生”。卒后，追赠银青光禄大夫、鸿胪卿。吴越王钱鏐，亲往余杭大涤洞拜访道士闾丘方远，并为其筑室宇居住。广顺二年（952），吴越钱弘俶在位，为道士朱霄外修建天台桐柏崇道观，筑室于上清阁西北用以收藏道经，并赐金银字经二百函及三清铜像。南唐李暉对道士王栖霞，李煜对道士谭紫霄，均甚表崇敬。李煜曾召谭紫霄至建康，赐以道号，阶以金紫，紫霄皆让而不受。燕主刘守光曾以道士刘哲（即刘海蟾）为相。

事实说明，五代十国的封建统治者在兵荒马乱之中尽管自顾不暇，但不少人对道教仍然崇奉和扶持。他们尊宠道徒，兴修宫观，收集散失的道书，命道士宣讲道经等，这对道教的继续维系和发展，不能不产生一定的影响。

北 宋 的 崇 道

经过五代十国的动乱和分裂，北宋王朝建立后，又归于统一。北宋的封建统治者继承唐代儒道佛兼容和对道教的崇奉扶持政策。真宗和徽宗时期是前后两个高潮，然而这一政策的奠基者，乃是开国君主太祖和太宗两兄弟。

太祖赵匡胤在未作皇帝之前，便与道士有所交往。他在夺取后周政权时，也曾利用“符命”为其制造舆论。特别是

华山道士陈抟，曾以此帮助他积极争取群众。称帝以后，尽管尚在戎马倥偬之际，即对发展道教给予极大的关注。他亲自召见道士苏澄（一作苏澄隐）、王昭素等人，并登门请教“治世养生之术”，赐赠封号财物。他还集京师道士对其学业进行考核，并斥退品学不良者，以提高道教的素质；又对张陵以后道教的“寄褐”等陋习作了整顿，这些对道教本身的发展都大有好处。太宗赵光义召见道徒的活动更为频繁，并对黄白等术颇感兴趣。在他统治时期，陈抟、丁少微、王怀隐、陈利用、郭恕先、张契真、赵自然、柴通玄等人均曾受到尊宠。他还不断地兴建宫观，又积极搜集道书，命散骑常侍徐铉、知制诰王禹偁等校正，删去重复部分，共得三千七百三十七卷，写演分赐宫观。本来由于五代之乱，造成“道教微弱，星弁霓襟，逃难解散，经籍亡逸，宫宇摧毁”^③的衰败局面，经过宋初太祖和太宗的大力扶持之后，遂使道教得以逐渐恢复，并为它的进一步发展奠定了基础。到真宗赵恒时，便把这种崇道政策推向了一个高潮。

真宗时，赵宋王朝的统治已日益巩固，社会经济也比较繁荣。“澶渊之盟”以后，外部威胁暂告缓和，使得他有更多的精力和物力来扶持道教。他欲仿效唐代宗祖老子的作法，但因自己姓赵，不便奉老子为圣祖，于是从道教中另立一位赵姓者作为圣祖，由此天神降临并赐语以维护赵宋王朝统治之类的神话故事迭出。据《续资治通鉴》卷二十七载，大中祥符元年（1008）正月，真宗于崇政殿之西序，告诉宰臣王旦、知枢密院事王钦若等人说：去年十一月二十七日夜将半，他忽见神人星冠绛袍来告之曰：“来月三日，当降天书《大中祥

符》三篇，勿泄天机。”此后，他接到皇城司的报告：左承天门屋之南角，有黄帛曳于鸱吻之上。他遣中使往视，其帛长二丈许，緘一物如书卷，缠以青缕三周，封处隐隐有字，盖神人所谓之天书。王旦等听后，皆再拜称万岁；并同步至承天门，焚香望拜，命内侍周怀政、皇甫继明升屋取书，由王旦跪奉进。真宗再拜受书，置輿上，复与王旦等步导至道场，授知枢密院陈尧叟启封。上有文曰：“赵受命，兴于宋，付于恒，居其器，守于正。世七百，九九定。”既去帛启緘，命尧叟读之，其书黄字三幅，词类《尚书·洪范》、老子《道德经》，始言真宗能以至孝至道治世，次谕以清净简俭，终述世祚延永之意。读讫，藏以金匮。群臣入贺，于崇政殿赐宴。遣吏部尚书张齐贤等奏告天地、宗庙、社稷及京城祠庙。大赦改元，百官并加恩，改左承天门为左承天祥符门。同年四月，又称天书复降于大内之功德阁；六月八日，又有天书下降于泰山。真宗备法驾诣殿拜受之后，仍授陈尧叟启封宣读，其文曰：“汝崇孝奉吾，育民广福。锡尔嘉瑞，黎庶咸知。秘守斯言，善解吾意。国祚延永，寿历遐岁。”史称：“自天书议起，四方贡谀者日多，帝好之弥笃。”^{③①}以至“一国君臣如病狂然。”^{③②}大中祥符五年十月，真宗赵恒又告诉辅臣：他梦见原先降临的那位神人传玉皇之命云：“先令汝祖赵某授汝天书，令再见汝，如唐朝恭奉玄元皇帝。”翌日，复梦神传天尊言：“吾坐西，斜设六位以候。”是日，即于延恩殿设道场。五鼓一筹，睹灵仙仪卫天尊至。天尊就坐后，命真宗前，语曰：“吾人皇九人中一人也，是赵之始祖，……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。皇帝善

为抚育苍生，无怠前志。”言罢，即离坐乘云而去。³⁹真宗讲完之后，立即召王旦等至延恩殿，指示他们参观天尊降临之所，并以此布告天下。闰十月，真宗遂上圣祖号曰：“圣祖上灵高道九天司命保生天尊上帝”，圣母号曰：“元天大圣后”，并下诏：“圣祖名：上曰‘元’（玄），下曰‘朗’，不得斥犯。”⁴⁰于是一个道教神人、赵氏始祖便这样有名有姓地产生了。为了避赵玄朗之讳，大中祥符六年八月，又将老子的太上玄元皇帝称号改封为“太上老君混元上德皇帝”，七年九月，尊上玉皇大帝圣号曰“太上开天执符御历含真体道玉皇大帝”。就此将道教与赵宋王室紧密地连在一起。

由于“天书下降”，真宗更热衷于兴建宫观。大中祥符元年四月，便决定修建玉清昭应宫以供奉“天书”，并任命丁谓为修宫使，林特为副使，专总其事。每天役使的军民工匠达数万人，大中祥符七年十月建成，总二千六百一十区。令宰相王旦为玉清昭应宫使。此外，大中祥符二年十月（一说七月）又昭令天下并建天庆观。七年十二月，又于京城左承天门天书下降处建元符观。至于所谓赵氏“圣祖”，除了大中祥符五年闰十月已决定以玉清昭应宫玉皇后殿为圣祖正殿和天下州府军监天庆观并增置圣祖殿之外，同时还改兖州曲阜县为仙源县，蓬景灵宫、太极观于寿丘，以奉圣祖及圣祖母。同年十二月又决定在京城择地再新建景灵宫以奉圣祖，以参知政事丁谓为修景灵宫使，权三司使林特副之，并以宰相向中敏为景灵宫使。天禧二年（1018）闰四月，奏称皇城拱圣营西南真武祠侧出“灵泉”，病者饮之多愈。真宗即命于其地建祥源观。在大兴宫观的同时，又铸造玉皇、圣祖等“圣像”，

并制定许多节日：(一)正月三日为天庆节。即托称天书下降于左承天门之日。规定休假五天，两京及诸路州、府、军监前七日建道场设醮，断屠宰，节日中，士庶特令宴乐，京师燃灯。(二)六月六日为天贶节。即托称天书下降于泰山之日，令兖州及其余诸州皆建道场设醮，京师断屠宰，百官行香上清宫。(三)四月一日为天祯节。即托称天书下降于大内功德阁之日，其庆祝活动的规定与天贶节同。宋仁宗后因避仁宗赵祯之讳而改称“天祥节”或“天祺节”。(四)七月一日为先天节。即托称“圣祖”赵玄朗下降日。(五)十月二十四日为降圣节。即托称“圣祖”降临延恩殿之日。

此外，真宗还亲自制定了有关朝拜圣祖、玉清昭应宫、景灵宫等敬神乐章，造作道书。

真宗召见道流的活动也特别多，或赠诗，或赠送钱物，或赐名封号，或授以官爵，或为之兴建道观，诸如此类，史不绝书。如赵自然、秦辨、赵抱一、贺兰棲真、柴通玄、郑荣、张无梦、王鼎、张正随等，均曾受到他的恩宠。天禧三年八月，他还大会道、释于天安殿，建道场，参加者达一万三千余人。他非常重视对道书的收集和整理，命王钦若领校道经，任张君房为著作佐郎，专修《道藏》。到天禧三年编成《大宋天宫宝藏》，四千五百六十五卷。张君房又撮其精要，辑成《云笈七》一百二十二卷。大中祥符二年二月，诏令道士不得以亲属住宫观，犯者将加严惩，即对道教继续进行整顿。

由于真宗兴修宫观，大搞崇道活动，远近不堪其扰，加以天禧以来，日侈一日，已成“国用不足”的原因之一。当时朝臣如孙奭即对真宗提出批评：“天何言哉？岂有书也？”以

后仁宗继位，将“天书”陪葬真宗，在崇道活动上稍有节制，但对开国以来的崇道政策并无根本改变。宫观的兴建与道场斋醮仍甚频繁；宠信道士如故，封官赐号不绝。神宗赵顼于熙宁（1068～1077）中，更增神仙封号，初真人，次真君。又补道职，差官考试，以《道德经》《灵宝度人经》《南华真经》等命题，仍试斋醮科仪祝读。

徽宗赵佶即位后，是北宋第二个崇道的高潮。主要表现在以下几个方面：

（一）他和真宗一样，也托称“天神下降”而兴道。据《续资治通鉴》卷九十一记载：徽宗还在藩邸时，即自称曾梦见老君面谕：“汝以宿命，当兴吾教”。政和三年（1113）十一月，又宣称他看见玉津园东有天神降临，并亲自作《天真降临示现记》颁示天下。道士林灵素迎合旨意，于政和七年二月，称青华帝君夜降宣和殿及火龙神夜降内宫，“假帝诰、天书、云篆”。徽宗乃会道士二千余人于上清宝篆宫，俾灵素宣谕其事。林灵素又宣称：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也。既下降于世，其弟号青华帝君者，主东方，摄领之。己乃府仙卿曰褚慧，亦下降佐帝君之治。”^①于是，徽宗便以道教教主自居，同年四月授意道录院正式册封他为“教主道君皇帝”，“令天下归于正道”，道教几成国教。

（二）为了发展道教，徽宗不顾国家财力的匮乏，大兴宫观。崇宁元年（1102）七月，建长生宫于京师，以祠荧惑。大观元年（1107）九月，在赵匡胤举兵反周的陈桥建显烈观。政和三年四月，在他出生地福宁殿东建玉清和阳宫，后因他自

称为神霄玉清王下凡，于政和七年五月又改名玉清神霄宫。政和五年四月，于京师建葆真观。六年四月又在皇宫附近建上清宝箓宫，并于城上作复道使与皇宫相通，以便他经常前往作斋醮和授箓等事。又铸神霄九鼎，以奉安于该宫之神霄殿。同年九月，又令天下洞天福地普遍修建宫观，塑造圣像。七年，又令将全国天宁万寿观改建为神霄玉清万寿宫，仍于殿上设长生大帝君、青华帝君神像。凡改建“不虔”或执行不力者，均先后受到惩处。宣和元年（1119）八月，京师神霄宫建成，徽宗亲自撰文并书写《神霄玉清万寿宫记》，令京师神霄宫刻于碑，以碑本赐天下摹勒立石。于是神霄玉清之祠遍天下。在崇宁、大观年间，还于茅出建元符万宁宫，龙虎山迁建上清观，增建靖通阁、灵宝观等。继唐代之后，宫观又盛极一时。

（三）为神仙人物加封赐号。政和六年九月，加封玉皇为“太上开天执符御历含仁体道昊天玉皇上帝”。次年五月，又上地 徽号为“承天效法厚德光大后土皇”。宣和元年六月，又诏封庄周为“微妙元通真君”，列御寇为“致虚观妙真君”，配享混元皇帝。此外，对三茅兄弟（茅盈、茅固、茅衷）、张道陵、陆修静、陶弘景、翊圣、真武、关羽等或赐“真人”、“真君”，或加封二字；并对岳渎、城隍、山神、龙神以及江河神等神也加大加封赐。

（四）仿照朝廷官吏的品秩，设立道官道职。据《宋史·徽宗本纪》载，重和元年（1118）十月，置道官二十六等，道职八等，有诸殿侍晨、校籍、授经等，相当于朝廷的待制、修撰、直阁等官吏。其中职位最高者为“金门羽客”，身带金牌，

出入禁闕。

(五) 徽宗多次下诏令天下郡县搜访知道法、有道术的道士。当时如刘混康、魏汉津、徐神翁、王仔昔、王老志、张虚白、王文卿、张继先、王允诚等均受到徽宗的亲切召问与封赐，其中尤以林灵素权势最为显赫，以至“出入呵引，至与诸王争道”，他与王允诚被称为“道家两府”。^{③④}为提高道士的社会地位，除了给道士以各种封赐之外，大观元年(1107)二月，徽宗还下诏规定道士序位在僧上、女冠在尼上。政和三年十月，下诏规定凡冬祀大礼及朝景灵宫，并以道士百人执威仪为前导。政和七年正月，令天下道士免阶墀迎接衙府，与郡官监司相见，依长老法。宣和元年三月，又诏令天下知道观道士与监司、郡县官以客礼相见。徽宗本人在接见道士时，也常以客礼相待。当时一些道教首领的实际地位已超出一般大臣之上。许多道士不仅授有道官道职，均享有俸禄，而且每一斋施，动辄数十万，每一观给田亦不下数百千顷。

(六) 提倡学习道经，并设立道学制度和道学博士。政和七年八月，徽宗根据宣和殿大学士蔡攸建议，将《亢桑子》《文子》列入国子学，与《庄子》《列子》并行。又亲自为《道德经》作注。重和元年因知兖州王纯奏请，令学者治《御注道德经》，间于其中出题。同时又下诏规定：“自今学道之士，许入州县学教养，所习经以《黄帝内经》《道德经》为大经，《庄子》《列子》为小经，外兼通儒经，俾合为一道，大经《周易》，小经《孟子》。”^{③⑤}凡初入学称为道徒，以后每年进行考试，根据其考试的成绩分别授以元士、高士、上士、良

士、方士、居士、隐士、逸士、志士等名号，按五品到九品拨放。又依儒学贡士法，学道之士可通过考试升为贡士，到京入辟雍（北宋末年太学之预备学校，或称“外学”）学习，然后每三年参加“大比”，殿试合格者即为有道之士，可授以道官道职。为了普及道经的学习，又令道录院选择道经数十部，镂板颁之州郡。同年九月，又下诏规定：太学、辟雍各置《内经》《道德经》《庄子》《列子》博士二员。后又规定“诸州添置道学博士，择本州官兼充。”^④通过以上措施，促使道、儒合一。到宣和二年正月，遂下令“罢道学，以儒、道合而为一，不必别置道学也。”^⑤

（七）编修道教历史。据《宋史·徽宗本纪》载：重和元年九月，“用蔡京言，集古今道教事为纪、志，赐名《道史》。”其体制仿照《史记》《汉书》分为纪、志、传三部分。据《混元圣纪》卷九记载：“道纪断自天地始分，以三清为首，三皇而下，帝王之得道者，以世次先后列于纪。以天地、官府、品秩、舆服、符篆、仪范、禁律、修炼、丹石、灵文、宝书等为十二志。男真自风后、力牧而下，女真自九灵元君而下，及臣庶之得道者，各以世次先后为传。”又谓《道史》起自龙汉（道教年号），止于五代，宋代部分则称为《道典》。这当是我国官修的第一部全面叙述道教历史的巨著。今已失传。

（八）访求道经和编修《道藏》。崇宁（1102~1106）中，徽宗即诏令天下搜访道教遗书，令道士校定，至崇、观间，大藏已增至五千三百八十七卷。政和三年十二月，又诏天下访求道教仙经。编修《万寿道藏》，总五千四百八十一卷，镂板完毕，即进板于东京。将全藏刊板刷印，这在我国历史上还

是第一次。

北宋统治者的崇道，原为巩固赵宋王朝的统治。但正当崇道之事方兴未艾之际，金人已经兵临城下。徽宗这位自称天神下凡的教主道君皇帝连同他的儿子钦宗赵桓以及全家妇孺，被金人“悉虏以去”，成为金人阶下囚。但他犹常身穿紫道袍，头戴逍遥巾，保持道士装束，表明他的崇道思想始终未变。

综上所述，隋唐至北宋，道教受到封建统治者的利用和大力扶持，道教在各个方面都有很大的发展，是道教史上的兴盛时期。南北道派在互相交融的基础上，茅山宗一直处于主流的地位。楼观道在隋唐之际也有较大的发展，而其教义方术亦颇受茅山宗的影响。这一时期，道教在理论方面的发展尤其突出。许多著名的道教学者，如唐之孙思邈、成玄英、李荣、王玄览、司马承祯、吴筠、李筌，五代十国时的杜光庭、彭晓、谭峭、闾丘方远，北宋时的陈抟、张伯端、陈景元、贾善翔等，都是道教史上或学术史上有较大影响的人物，大多出自茅山宗。他们或著书立论以阐述自己的学说，或通过整理注释道经以发挥自己的思想，研究范围相当广泛。在道教的教理、历史、修持方法和医学、药物学、养生学以及哲学思想、政治思想、军事思想等许多方面，都作出了贡献。其中许多著作不仅对当时道教思想的发展有重要的意义，且对中国古代学术文化也有相当的影响。特别是道教的“重玄”之学，经过隋唐诸多道教学者的阐发，建立了一套相当系统化的道教哲学体系，形成为一个独具特色的学派，对于推进道教的教理教义和中国哲学思想的发展，都有不容忽视

的作用。隋唐时代，道教的外丹术特别兴盛，著名的炼丹术士和创作的外丹经诀特别多，其所产生的社会影响也特别大，故被称为道教外丹术的“黄金时期”。但在晚唐、五代以后，以钟吕为代表的内丹思想有了较大发展，为南宋金元金丹道派的兴起奠定了基础。

注：

②①②③③② 《道藏》第 11 册 1 页，第 6 册 862 页，第 17 册 855 页，第 9 册 346 页，第 11 册 7 页，第 32 册 166 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

⑩⑫⑭⑯⑰⑱⑲ 《旧唐书》第 16 册 5089 页、5089 页，第 1 册 17 页，第 3 册 918 页，第 1 册 112 页，136、137 页，214 页，第 2 册 606 页，中华书局 1976 年

⑳ 《册府元龟》第 10 册 9768 页，第 1 册 609 页，中华书局，1960 年

㉑ 《隋书》第 1 册 94 页，第 6 册 1837 页，中华书局，1973 年

㉒ 《资治通鉴》第 12 册 5650 页，第 19 册 9137 页，中华书局，1956 年

《续高僧传·释慧乘传》

①① 《唐大诏令集·道士女冠在僧尼之上诏》

①③ 《全唐文·改元宏道大赦诏》

①⑤ 《唐会要·僧道主位》

①⑦⑲ 《唐大诏令集·玄元皇帝临降制》

①⑨ 《唐会要·杂记》

- ②④ 《唐六典》卷三
- ②⑤ 《集古今佛道论衡》卷丙
- ②⑦ 《欧阳文忠公全集》卷五十九：《本论》
- ②⑧ 《二十五史》第6册 5071页，上海古籍出版社、上海书店，1986年
- ③① 《新五代史》第3册 792页，中华书局，1974年
- ③③③⑥③⑨④⑩④① 《续资治通鉴》第2册 677页，678页，第5册 2401页，2403页，2417页，中华书局，1957年
- ③④③⑤③⑦③⑧ 《宋史》第1册 172页，第8册 2541~2542页，第39册 13528页，13529页，中华书局，1977年

南宋金元道教

南宋以后至明代中叶，道教在封建王朝扶持下仍然继续发展。但由于出现了南宋偏安，形成与金、元南北对峙的局面，民族矛盾异常尖锐。在这种形势下，道教内部宗派纷起，互争领导权，从而形成了与上一阶段显著不同的特点，这是道教史上又一个转折时期。

南宋偏安时期的道教

南宋统治者对待道教的态度，和北宋基本一致。由于这时国力羸弱，递受金人和蒙古人的侵袭，为求消灾免难，保国延祚，更寄希望于神灵的护佑。故高宗赵构仓皇南渡后，即积极营建宫观，延揽羽流，并常去宫观参拜。他在战败之余，惊魂未定，即在钱塘修建了显庆观以处羽流。绍兴十七年（1147）又再度重修，并派专人主管教门公事，复赐缗钱，为之置田产以增斋供之费。建炎元年（1127）五月，在他即位之日，即效法宋真宗下令于江宁府建景灵宫“以奉圣祖及圣祖母”；及定都临安（今杭州）之后，又于十三年二月，在都城修建景灵宫用以奉安累朝神御。次年在杭州西湖修建延祥观以奉四朝真君。绍兴十六年，高宗下令在全国各地广建报恩光孝观，以奉佑陵神御。十七年十月，诏建太一宫于行在。

次年，又增建了明离殿。住宫道士每岁给粮五百斛，其后又诏市嘉兴田三十顷，以为道粮。二十五年，高宗奉皇太后之命，调动军队修复临安洞霄宫，建昊天殿、钟楼、经阁；修建三茅观，并派道士蔡大象专门管理观事。高宗还常亲自召见道流，或赐钱物，或赠封号，或授官爵，或书写道经以赐。他还任命许多大臣为宫观使或宫观提举。这一作法又为南宋诸帝所承袭。孝宗赵昚还以自己的模样作为塑造道教神像的“样板”。据李心传《建炎以来朝野杂志》甲集卷二记载：“佑圣观，孝宗旧邸也……淳熙三年（1176）建，以奉佑圣真武灵应真君，十二月落成。或曰真武像，盖肖上御容也。”据《宋史·孝宗本纪》载：自佑圣观落成以后，孝宗几乎每年都要前往参拜一次。光宗赵惇在位时间很短，他登极之后，即急忙兴建玉清昭应宫，规模务求宏大，工艺务求精致。宁宗赵扩对道士张道清、包道成、张成果、王景温、张可大等均甚宠爱，他还亲自为显庆观题额，继孝宗之后进一步掀起对真武的崇拜。嘉定二年（1209），颁布《诰词》以宣扬其神威，并特封为“北极佑圣助顺真武灵应福德真君”。

在理宗赵昀当政时，蒙古已统一了北方，并向南方步步逼近，南宋王朝处于“疆土日蹙”、“国势阽危”之中，为了维护赵宋王朝的统治，他在崇尚理学的同时，仿效其前代君主加强崇道措施。其办法也不外乎为一些神仙人物和道派祖师以及死去的重要道士赐赠封号，对于当时健在的一些道派首领，除赐赠封号外，还委以官职，以示崇敬。如嘉熙三年（1239）召见三十五代天师张大可，命其提举三山符篆兼御前诸宫观教门公事，主领龙翔宫，赐号“观妙先生”。对茅山道

士易如刚特赐“妙宝先生”等等，并不顾民穷财匮，继续兴建和扩建宫观。

理宗对道书《太上感应篇》特别感兴趣。绍定六年(1233)，在他的授意下，由太乙宫道士胡莹微负责刊印，理宗亲自书写“诸恶莫作，众善奉行”八字列于卷首，并由名儒真德秀代作序和跋，宰相郑清之作赞文，广为传播。后来道教劝善书的兴起，当与此直接有关。

度宗赵禔即位之后，赵宋王朝已面临土崩瓦解之势。而度宗仍在宫中设内道场，为僧道大发度牒。咸淳六年(1270)八月，蒙古军攻围襄樊甚急，宰臣贾似道仍“日坐葛岭，起楼阁亭榭，作半閒堂，延羽流塑己像其中，取宫人叶氏及倡尼有美色者为妾，日肆淫乐”。而道士安世通、徐通明、饶松等，则在此危亡关头挺身而出，以捍卫赵宋王朝为己任，置生死于度外，为之奔走呼号，最后甚至不惜以身殉国。他们斥责当时那些屈膝求荣的“士大夫皆酒缸饭囊，不明大义”。他们的忠义行为自然不免带有时代的局限性，但也反映了道教上层化以后与封建统治者的血肉联系。

南宋道教除旧有的龙虎天师、茅山上清、阁皂灵宝等三山符箓之外，其时自称独得异传而别立宗派者甚多，主要有从天师道衍化而来的神霄派，由上清派衍化而来在民间影响较大的清微派，由天师道衍化而来的天心正法派，从灵宝分化而来的东华派和净明派。此外，还有白玉蟾所创的所谓金

丹南宗者。入元以后，分别与金真道和正一派相合并。

金代道派的纷起

金人属女真族，本来居住在长白山和黑龙江流域。以渔猎为生，同时也从事农业。公元 1115 年，金太祖阿骨打即皇帝位，正式建立起奴隶主的国家，国号大金。紧接着，金太宗完颜晟于天会三年（1125）灭辽，天会五年灭北宋。随着其统治地区的扩大，由于社会政治制度和经济制度的差异，不能不发生尖锐的社会矛盾，广大人民，特别是广大汉族人民反奴隶制统治的斗争风起云涌，面对这种形势，金统治者一面进行政治制度和经济制度的改革，一面大力倡导女真族学习汉文化，通用汉语言，允许女真族与汉族通婚，使女真族与汉族在共同的经济生活的基础上，加强彼此间的文化交流，促进民族间融合。他们还大力提倡尊孔读经，兴办学校，以科举取士，把大批汉族士人吸收到他们的统治集团中去，担任朝廷的重要官职。但是，也有一些汉族士人既不愿在皇朝作官、在政治上与金统治者合作，又不去参加抗金斗争，而是走上了消极隐遁的道路。在这种背景下，先后于山东、河北一带由汉族士人所创立的新道派，如萧抱珍创立的太一道，刘德仁创立的真大道，王重阳创立的全真道等，便相继产生，并受到了在野汉族士人的拥护和向往而纷纷参加。虞集《道园学古录》卷五十《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》在谈到这一情况时称：“昔者金有中原，豪杰奇伟之士，往往不肯婴世故，蹈乱离，辄草木衣食，或佯狂独往，各立

名号，以自放于山泽之间。当是时，师友道丧，圣贤之学湮泯渐尽，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，散在郡县，皆能力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守，久而未之变也。”王恽《秋涧集》卷五十八《奉圣州永昌观碑》亦称：隐逸清洁之士“翕然从之，实繁有徒。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，……敦纯朴素，有古逸民之遗风焉。”由此可见，这些新道派既是一种宗教团体，也是一些在野汉族士人相互联络的组织，一经建立，便得到了迅速的发展，从而引起金朝统治者的密切关注。金统治者为了争取在野汉族士人的支持，便千方百计地对这些道派的首要人物进行笼络，对他们表示亲善，并对他们所代表的道派也给予扶植。

金熙宗完颜亶于皇统八年（1148）亲自召见了太一道祖师萧抱珍，并为他的道观赐额。世宗完颜雍即位不久，便于大定（1161~1189）初，将真大道祖师刘德仁召居京城天长观。大定九年又为太一道二祖萧道熙敕立万寿额碑于他所住的道观。十四年因天长观灾，命有司修复，并率领太子和百官前往庆贺，作道场三日夜。二十八年，他两次召见全真道的首领之一王处一，并为他建立修真观，赐金书篆额及金帛巨万。同年又多次召见邱处机，问以至道，赐钱十万，并命塑纯阳、重阳、丹阳三师像于其所居之宫庵正位。世宗还曾召见道士郭志空，并为其徒所创庵赐额曰“栖真观”。

章宗完颜璟“尊玄重道”更甚，他与太一道三祖萧志冲往来甚密。明昌（1190~1195）间，尝请其醮于太清宫，又

在中都为其兴建太极宫。他与全真道的交往更多。明昌元年(1190),邱处机东归栖霞,大建琳宫,章宗敕赐其额曰“太虚”。承安二年(1197)七月,召见王处一于便殿,问以养生之道和性命之理,以及治国和边境之事,对其表示钦佩。次年,王处一乞还侍养其母,章宗赐观额及“体玄大师”之号,赏赐甚厚。承安二年(1197)冬,又召刘处玄赴阙,敕寓天长观,问以玄旨,并赐以“灵虚”、“太微”、“龙翔”、“集仙”、“妙应”等五观额。次年又遣使征之,“以鹤板蒲轮接于紫宸,待如上宾,赐以琳宫,名曰‘修真’,官寮士庶,络绎相仍,户外之屦,无时不盈。明年三月,乞还故山,天子不敢臣,额赐灵虚,宠光祖庭”。他还十分重视道书的收集和整理。即位伊始,即命天长观提点孙明道主持搜访天下遗经,编印《大金玄都宝藏》六千四百五十五卷。经过两宋之际道书遭受毁损之后,这次的搜集整理对道教的继续发展具有极为重要的意义。

随着新道派的不断发展,特别是在下层群众中的发展,也引起金统治者的猜疑,故章宗曾对这些道派采取过一些限制措施。明昌元年(1190)十一月,“以惑众乱民,禁罢全真”。次年十月,又“禁以太一混元受策私建庵室者”。元遗山的《紫微观记》在谈到全真道的发展时即指出:“故情窳之人,翕然从之,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。上之人亦尝惧其有张角斗米之变,著令以止绝之。”陈垣先生认为,所谓“著令绝之,即指明昌禁令。”可实际上不但“禁”而不止,却反而更加发展了。正如姚牧庵《重修玉清万寿宫碑》所说:“欲

辄其说以叛涣其群”，却“势如风火，逾扑愈炽”，以至“羽服琳宫，日新月盛乎金之世”。金代道教之兴盛，可想而知。

卫绍王完颜永济嗣位以后，金朝统治已处于急转直下之势，他在位时间很短，但金代敬道之制犹存。如受到章宗宠遇的道士李大方，到卫绍王执政期间仍然活跃于朝廷。大安（1209~1211）初被召，赐云锦衣，佩金符，加号“通玄大师”。宣宗完颜珣即位不久，燕都便告失守。在这岌岌可危的形势下，他对道教仍十分关心，为一些宫观赐名，以资保护，对道士仍给以礼遇，向他们赐号封官。但他在征召邱处机、李处静时，邱、李等人眼见金朝统治大势已去，均拒不奉召。哀宗完颜守绪在位仅十年，便被元太宗窝阔台所灭（1234），国破身亡。

元代的全真道与正一道

入元以后，元统治者同样面临如何争取汉族士人支持的问题，故对道教亦同样表示崇奉。公元1219年，当成吉思汗还在率军西征时，就迫不及待地遣使臣前去登州宣召当时全真道首领邱处机，邱处机当时已先后拒绝金、宋的邀请，正在山东观望形势。接到成吉思汗的召命之后，便不辞“冒雪冲霜”，万里跋涉，率领弟子赴召。他在见到成吉思汗之后，即积极为其统一天下献策，从而受到殊宠，为全真道在元代的大发展奠定了基础。成吉思汗下诏将他所居之太极宫更名为“长春”，并遣使劳问：“朕常念神仙（按指邱处机），神仙毋忘朕也。”

元太宗窝阔台在即位之前,便于公元1229年七月在乾楼辇接见了全真道士李志常。同年八月窝阔台即位之后,李志常便一直受其尊宠,屡被征聘,赐号“玄门正派嗣法演教真常真人”,并为他修建终南山祖庭重阳宫以及其他许多宫观。

在宪宗蒙哥执政期间,更加频繁地召见李志常,令其掌道教事,咨以治国保民之术,前后赏赐甚多,彼此亲密无间。而且李志常周围的其他道士如纂志远、王志坦、李克柔等,皆受到宠信。

由于从成吉思汗以来,全真道一直受到蒙古统治者的重视,到宪宗蒙哥时便已有较大的发展。孟樊鳞在《十方重阳万寿宫记》中盛称:“历观前代列辟重道尊教,未有如今日之极;教徒蕃衍,道门增广,未有如今日之盛。兴作之日,四方奔走,而愿赴役者从之如云。”由此可见,在蒙古统一全国之前,全真道的势力已经相当强盛。

真大道教的五祖郝希诚,亦见知于宪宗,被授以“太玄真人”之号,令其领道教事。据《洛京缙山改建先天宫记》记载:“五祖当教之日,值大元立国之初,……自戊戌(1238)以来,化因以洽,南通河岳,北极燕齐,立观度人,莫知其数。”表明此时真大道也有很大的发展。

在元世祖忽必烈当政期间,对北方新道派继续予以尊崇。至元六年(1269),下诏增封全真道崇奉的神仙人物王玄甫为“东华紫府少阳帝君”,钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳皆赐“真君”之号,王重阳的七大弟子马钰、谭处端、刘处玄、邱处机、王处一、郝大通、孙不二均封为“真人”。对其他一些道教徒亦不断地赐赠封号,如中统二年(1261),诏赠全真

道嗣教六祖尹志平为“清和妙道广化真人”；追赠清贫道人夏志诚为“抱道素德真人”；特赠全真道宗师王栖霞为“惠慈利物至德真人”；玄门掌教大宗师李志常为“真常上德宣教真人”。中统三年，赠玄门掌教真人张志敬为“光先体道诚明真人”，并赐金冠云罗法服一套，仍命翰林词臣作《瑞应记》，勒石立碑。至元十年，又召王志坦袭教，加号真人。至元二十二年，赐徐志根为“崇玄诚德洞阳真人”。

忽必烈即位之前，便与太一道四祖萧辅道有交往，即位之后，对五祖李居寿更是尊崇备至，眷顾频繁。至元元年召赴阙，特赐号“太一演化贞常真人”。至元十一年，为其建太一宫于两京，命居寿主领祠事。甚至连皇太子是否应参预国政之类的大事，也先征求他的意见然后行事。《秋涧集》卷三十八《清跸殿记》称：“居寿等遭际圣明，显异家教，其临幸之荣，又为前代希阔之遇。”

对真大道六祖孙德福也异常器重。至元五年，赐号通玄真人，命其统辖诸路真大道。七祖李德和、八祖岳德文，也都受其宠遇。据虞集《岳祖碑》的记载，到岳德文掌教时，“西出关陇至于蜀，东望齐鲁至于海滨，南极江淮之表”，皆有奉其教戒者，甚至江南亦有“三千余人，庵观四百”，说明真大道已传到全国各地。忽必烈为了消灭南宋，统一全国，至元十一年决定大举伐宋，并加紧争取江南道教的支持。至元十二年七月，便遣使去江南搜访僧、道。次年攻下南宋首都临安后，即确定江南名山仙迹之宜祠祀者，江西玉隆宫即居其一，净明道士在此时受到很高的礼遇。此后，又亲自召见武当派道士叶云莱和茅山宗三十八代宗师蒋宗瑛及四十三代

宗师许道杞等，委以道职。因龙虎山天师道是江南很有势力的道派，故天师道特别得其关怀。据《元史·世祖本纪》载：忽必烈在至元十三年四月，召嗣汉天师张宗演赴阙，特赐玉芙蓉冠、组金无缝服，赐号为“演道灵应冲和真人”，命其领江南诸路道教，仍赐银印。次年，张宗演还江南，以其弟子张留孙留京师。十五年五月，制授张留孙江南诸路道教都提点，并建汉祖天师正一祠于京城，诏张留孙居之。十六年诏谕张留孙悉主淮东、淮西、荆襄等处道教，从而使天师道的势力发展到华北和华中广大地区，成为龙虎宗的一个支派，称为玄教。此后，又多次召张宗演赴阙。至元二十四年二月，他又遣使持香币诣龙虎、阁皂、三茅设醮，表示他对三山符箓派的顶礼。忽必烈不仅对南北新旧道派的首领十分尊重，对其他不甚知名的道教人物也给予礼遇。如中统二年（1261）七月，曾为炼师王道妇筑道观于真定，赐名“玉华”。在位期间，与道教有关的各种醮事活动十分频繁，建造或培修的宫观亦甚多。事实表明，忽必烈把成吉思汗所奠定的崇道政策作了全面的发展。

成宗铁穆耳“承天下混一之后”而“善于守成”，继续奉行忽必烈的崇道政策，对江南天师道特别重视。他即位伊始，便于元贞元年（1295）加封张陵为“三天扶教辅元大法师正一静应显佑真君”，并赐嗣汉三十七代天师张与棣等十三人玉圭各一，以表示他“不忘祖天师之遗烈”。元贞二年正月，又授张与材为“太素凝神广道真人”，管领江南诸路道教。大德五年（1301），召见张与材于上都幄殿。八年授正一教主，主领三山符箓，这对江南符箓各派的融合起了促进作用。成宗

对张留孙特别尊宠，大德（1297~1307）中，加号为“玄教大宗师”，同知集贤院道教事，且追封其三代皆为魏国公，官阶品俱第一。大德十一年又授吴全节为玄教嗣师，赐银印，视二品。

成宗在给天师教徒授封赐物的同时，还于大德七年加封真武为“元圣仁威玄天上帝”，又加封许逊为“至道玄应神功妙济真君”。此外，与道教有关的一些民俗神也受到了他的加封。

武宗海山在位时间很短，登极之后立即召见张留孙，升他为大真人，知集贤院，位大学士上，寻又加特进。又赐吴全节七宝金冠，织金文之服，并赠其祖昭文馆大学士，封其父司徒、饶国公，母饶国太夫人，名其所居之乡曰荣禄、里曰具庆。

仁宗爱育黎拔力八达崇尚儒学，对道教亦继续尊崇。即位之后，特赐三十八代天师张与材以宝冠及组织文金之服。延龄三年（1310）张与材去世，又授嗣汉三十九代天师张嗣成“太玄辅化体仁应道大真人”号，继续主领三山符篆，并掌江南道教事。玄教宗师张留孙加授特进上卿，开府仪同三司，加号“辅成赞化保运玄教大宗师”，刻赐玄教大宗师玉印。

英宗硕德八剌在位仅三年余，即为其臣下所弑，元代统治亦到了盛极而衰，急转直下，难以收拾的地步。对道教仍实行利用与限制相结合的政策。除对嗣汉天师张嗣成继续加以尊宠之外，至治二年（1322）五月，又以吴全节为玄教大宗师，特进上卿。但在尊宠的同时，也有一定限制。同年十二月，“以掌道教张嗣成、吴全节、兰道元各三授制命、银印，

敕夺其二。”特别是对道士中有图谋不轨或敢于犯上作乱者，如济南道士李天祥、郟阳道士刘士先、凤翔道士王道明等，则予以坚决镇压。这种利用与限制相结合的政策一直维持到元代灭亡。

总之，元代统治者对道教也是十分尊崇的。其所尊崇的重点则前后略有不同。在灭南宋之前，主要是对北方的全真道、真大道教和太一教等道派的大力争取和利用，尤以争取利用全真道最为突出。这是由于全真道的影响远在大道教和太一道之上，特别是在山东地区，成为蒙、金、宋三方争夺的对象。在灭南宋以后，其重点转为争取南宋统治区内最有影响的天师道。这种前后重点的不同，是从建立和巩固其统治出发的。而道教在元代统治者的崇奉下也获得很大发展。在元统一全国之后，天师道在北方得到迅速传播，全真道则在江南有较大发展。其他力量较为薄弱的各派道教则逐渐分别与天师道和全真道相融合，符篆各派融入天师道之后统称为正一派，从而形成正一道与全真道两大派别，在明以后继续流传。在南宋与金、元对峙及元统治的历史背景下，当时文士入道者较多，形成汉族士人与道士的结合，许多道教领袖人物均具有较高的文化修养，与名士交往密切，这对提高道教的素质和促进道教的发展，都提供了有利的条件。道教的教理、教义在道教内部各派相互融合以及道、儒、释融合的基础上，以内丹学说为主流，呈现蓬勃发展的趋势。但在元末，道教也逐渐暴露出教徒发展过滥、素质有所下降、上层日趋腐化的弱点，这在全真道方面更为明显。

注：

《续资治通鉴》第 10 册 4897 页，中华书局，1957 年

《宋史》第 38 册 13470 页，中华书局，1977 年

《金莲正宗记》卷四

《金史》第 1 册 216、219 页，中华书局，1975 年

《元史》第 15 册 4525 页，第 3 册 626 页，中华书局，1976

年

明清民国道教

中国封建社会发展到明清时，已进入了末期，随着整个社会的演变，道教也经历了一个由盛而衰的演变过程。

由盛转衰的明代道教

明代统治者和唐宋以来的历代统治者一样，在他们夺取政权和巩固政权的过程中，都曾利用道教为他们服务。因而在明中叶以前，道教仍继续处于兴盛时期，到嘉靖（1522～1565）年间达到高潮。

明太祖朱元璋在夺取政权时，便利用道教制造舆论。先是宣扬道士之说，称他的祖坟风水好，“当出天子”；继称在他降生前，其母吞服道士的丸药，故降生后即与众不同；同时还说他在贫病无依之时，常有神人为之护理。在起兵征战过程中，道士周颠仙和铁冠道人张中等常为他出谋划策。洪武（1368～1398）中，他亲自撰写了《周颠仙传》以纪其事。朱元璋还在即位的头年自称他曾梦游天宫，见到“道家三清”，又有紫衣道士授以真人服和剑，从而把自己打扮成为“奉天承运”的“真命天子”，并撰写《御制纪梦》大肆宣扬。

在元代的中后期，由于正一道的影响相当大，特别是在江南一带颇有势力。在元至正二十一年（1361）朱元璋“统

大将亲取江南”之际，便积极争取正一道首领的支持，命有司访求招聘正一教主四十二代天师张正常。张正常遂“遣使者上笺，陈‘天运有归’之符”，以示臣顺之意，朱元璋又立即“以手书赐答”。至正二十五年，张正常亲自去朝觐朱元璋，朱元璋一见甚欢，下诏褒美，一再赐宴，赠以金缙。明洪武元年（1368）春，朱元璋即皇帝位，张正常入贺，朱元璋赐宴于便殿，即日降制书授以“正一教主、嗣汉四十二代天师、护国阐祖通诚崇道弘德大真人”之号，仍命其领道教事，给以银印，视二品；并设僚佐赞教、掌书。陛辞之日，赐白金十二镒。以后几乎每年均有召见和赐赠。洪武三年特敕吏部改赠其父嗣成为“正一教主、太玄弘化明成崇道大真人”，改封其母胡氏为“恭顺慈惠淑静玄君。”五年，敕令永掌天下道教事。此后，直至明末第五十一代天师张显庸，代代皆袭封“大真人”，掌天下道教事。洪武十年夏，张正常率群弟子汪弘仁等入觐，朱元璋赐宴于午门之城楼，举杯祝酒，敕内侍出示其亲自所撰《历代天师赞》，并说：“他日当书以赐卿”。及张正常去世，朱元璋闻之，不胜嗟悼，亲制文一通，遣使吊祭，仍令其长子张宇初袭掌教法，并于洪武十三年二月，授以“正一嗣教道合无为阐祖光范大真人”之号，领道教事，恩宠如故。除正一道的首领外，其他如宋宗真、邓仲修、张友霖、黄仲理、王默渊、刘渊然等，均受到朱元璋的礼遇。朱元璋在优宠道士的同时，亦亲自为《道德经》作注，以示推崇。他还撰有《释道论》《三教论》等著作，其中明确指出：“三教之立，虽持荣俭之不同，其所济给之理非一，然于斯世之愚人，于斯三教，有不可缺者。”这既阐明了他利用和扶植

道教的指导思想，也为整个明代三教并用政策奠定了理论基础，对其后继者具有重大的影响。

鉴于元末道教的发展较滥，致有道士腐化堕落者，朱元璋因而建立管理道教的机构和制度。在京师设道录司，作为管理道教的最高机关，隶属于礼部，下设左、右正一二人，正六品；左、右演法二人，从六品；左、右至灵二人，正八品；左、右玄义二人，从八品。在地方政权中，府设道纪司，都纪一人，从九品，副都纪一人，州设道正司，道正一人；县设道会司，道会一人，分别掌管府、州、县道教事，均归道录司统辖。此外，在龙虎、阁皂、三茅、武当等道教名山，均设有不同的道官，分掌各山道教事。各机构的道官，俱选精通经典，戒行端洁的道士担任，其任务是编制道士的户籍，任命道观的住持，发放度牒，管理道士的日常生活等等。同时还制定了对道士的种种管理制度。他的这些措施，比以往任何时候都完备，虽然不少措施到后来成了一纸空文，但它在一定时期内对于整理道教仍起了一定作用。

明成祖朱棣，是通过“靖难”之变夺得皇权的。他在夺权过程中，也利用道徒方士如甄土、袁珙、袁忠彻、金忠等人帮他制造舆论，出谋划策。在夺得皇位之后，仍利用道徒方士如故。正一道首领张宇初继续受到尊重，常被召见，命他举行各种斋醮祈祷。张宇初卒后，朱棣即制授其弟张宇清为“正一嗣教清虚冲素光祖演道大真人”，领道教事。他在永乐元年（1403）、十四年两度赐缙钱修葺龙虎山上清宫，十三年在龙虎山敕建真懿观。他还亲自撰写玄教乐章，以示向道之诚。

特别值得一提的，是朱棣对于玄武的崇奉。据《鸿猷集》卷七载：在朱棣将举兵“靖难”时，屡与僧人道衍商讨举兵日期，道衍均言未可。直至举兵之前一日，道衍始称：“明日午召天兵应，可也”。及期，“众见空中甲兵，其帅玄武也。成祖即披发仗剑应之。”此与李渊举兵时的所谓“霍山神使”之类的神话相似。朱棣在夺取帝位之后，便特别尊奉玄武神，曾撰有《真武庙碑》以歌颂其功德，并于京城及武当山营建宫观供奉，其中武当山的营建规模最为庞大。从永乐十年开始，动用了丁夫三十余万人，费以百万计，修造了玄天玉虚宫、太玄紫霄宫、兴圣五龙宫、大圣南岩宫。十一年八月，这些宫观尚未完工，即任命道录司右正一孙碧云为南岩宫住持，又命四十三代天师张宇清为其他三个宫观选拔出色的道士任住持。十六年，武当山宫观建成，赐名曰大岳太和山，于天柱峰顶冶铜为殿，饰以黄金，供奉玄武像于其中；选道士二百余人供洒扫；给田二百七十七顷，并耕户以赡之；仍选道士任自垣等九人为提点，秩正六品，分主宫观，严祀事，设官铸印以守，并亲制碑文以纪之。通过这些措施，从而大大促进了武当道派的发展。

在太祖和成祖之后，明朝的历代统治者均一直奉行三教并用和对道教的优宠政策。关于道书的修纂，成祖虽十分积极，但终于功未就即崩殁。仁宗、宣宗相继嗣位，为期甚短，对此未暇顾及。及英宗朱祁镇即位，明代的统治由于经过数十年的经营，已“海内富庶，朝野清晨”，英宗乃继承成祖遗志，于正统九年（1444）命邵以正督校，始重加订正，增所未备，刊板流布，至正统十年告成，共五千三百零五卷，称

《正统道藏》，颁赐天下。这对于道书的保存和传播起了巨大的作用。到宪宗朱见深统治期间，僧道常因统治者的优宠而躐等超擢，道士李孜省等权倾一时，“缙绅进退，多出其口。”以至“僧道滥恩泽者数千”，“羽流加号真人、高士者，亦盈都下”。

在明代诸帝中崇道最笃者，乃世宗朱厚熹。在他入承大统之后，毁佛寺，逐僧人，专以扶植道教为事，使明代道教的发展达到了高潮。其崇道行为日甚一日，老而弥笃。主要表现在以下几个方面：

第一，宠信道徒方士，授以高官厚禄。除正一道的首领张彦颢、张永绪仍然受到尊重之外，其他受其宠信的道士甚多，其中最突出者为龙虎山上清宫道士邵元节。嘉靖三年（1508）邵元节被召入京，封为“清微妙济守静修真凝玄衍范志默秉诚致一真人”，统辖朝天、显灵、灵济三宫，总领道教，锡金、石、银、象牙印各一，班二品。后又赠其父太常丞、母安人，并赠文泰真人，赐元节紫衣玉带。敕建真人府于城西，以其孙启南为太常丞，曾孙时雍太常博士。岁给元节禄百石，以校尉四十人供洒扫，赐庄田三十顷，蠲免租赋。遣中使建道院于贵溪，赐名仙源宫。嘉靖十五年，拜礼部尚书，赐一品服。孙启南、徒陈善道等咸进秩，赠伯芳、太初为真人。嘉靖十八年（1539）元节逝世，追赠为少师，溢曰“文康荣靖”。启南官至太常少卿，善道亦封“清微阐教崇真卫道高士”。其后，又宠信邵元节推荐之道士陶仲文。嘉靖十八年授“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”。以其子世同为太常丞、子壻吴濬、从孙良辅为

太常博士。十九年特授少保、礼部尚书。后加少傅，仍兼少保。二十三年加少师，仍兼少傅、少保。史称“一人兼领三孤，终明之世，惟仲文而已”。以后又续有封赠晋爵，并恩及其徒郭弘经、王永宁。三十九年陶仲文卒。得宠二十年，位极人臣，其子孙及门徒皆受恩宠。

第二，广建斋醮，崇信乩仙。他嗣位伊始，即“好鬼神事，日事斋醮”，虽“谏官屡以为言”，均拒而“不纳”。甚至发展到“经年不视朝”，深居西苑，日夕但以斋醮为事。他特别爱好扶乩，据《明史·世宗纪》载，嘉靖二十四年七月，他“于禁中筑乩仙台，间用其言决威福”。对于这种“焚修、斋醮之事”耗费巨大。据载：宫中每年要用黄蜡二十余万斤，白蜡十余万斤，香品数十万斤，以供皇家斋醮之用。而朝臣只能奉承，不能持任何异议。奸臣“严嵩，以虔奉焚修”，遂“蒙异眷者二十年”，凡敢于进谏者，即其宗亲也将受到严厉惩处。

第三，建宫筑室，不惜劳民伤财。嘉靖二十一年八月，用陶仲文言，建岭国康民雷殿于太液池西，所司按其意旨，务宏侈，工程峻急，工部员外郎刘魁上疏：“一役之费动至亿万，土木衣文绣，匠作班朱紫，道流所居拟于宫禁”。《明史》卷十八称：世宗崇尚道教，营建繁兴，府藏告匮，百余年富庶治平之业，因以渐替。

第四，爱好青词。举行斋醮需用青词，世宗因“益求长生，日夜祷祀”的需要，便“简文武大臣及词臣入直西苑，供奉青词”。顾鼎臣、夏言、严嵩等，皆先后以青词获宠，甚至有“青词宰相”之称。

第五，迷信丹药。千方百计地四处寻觅。于是道徒佞倖遂以进仙方丹药而获宠者，有邵元节、陶仲文、顾可学、盛端明等数十人。他相信服芝可以延年，嘉靖三十五年八月，派人到五岳及太和、龙虎、三茅、齐云、鹤鸣等道教名山广为采集。三十七年十月，礼部将四方进献的“瑞芝”一千八百多本一起报上，但他仍嫌不足，“诏广求径尺以上者”。更有甚者，据《万历野获编》卷二十一称：“嘉靖间，诸佞倖进方最多，其秘者不可知，相传至今者，若邵、陶用红铅，取童女初行月事，炼之如辰砂以进。”称为“先天丹铅”。

此外，世宗还为其父母和自己加封道号。《明史·陶仲文传》载称：嘉靖三十五年，上皇考道号为“三天金阙无上玉堂都仙法王玄元道德哲慧圣尊开真仁化大帝”，皇妣号为“三天金阙无上玉堂总仙法主玄元道德哲慧圣母天后掌仙妙化元君”，自号为“灵霄上清统雷元阳妙一飞玄真君”，后又加号为“九天弘教普济生灵掌阴阳功过大道思仁紫极仙翁一阳真人元虚玄应开化伏魔忠孝帝君”，再加号为“太上大罗天仙紫极长生圣智昭灵统元证应玉虚总掌五雷大真人玄都境万寿帝君”。比宋徽宗赵佶有过而无不及。

世宗逝世之后，其子穆宗朱载堉继位，在徐阶的辅助下，崇道暂时有所节制，曾去正一道首领的“真人”号，降为上清观提点，秩五品，改给铜印。但到神宗朱翊钧统治期间，又全面恢复了崇道政策。万历五年（1577）十一月，下诏恢复五十代天师张国祥正一真人封号，仍予金印，又赐玉刻“宗传”之印及金冠玉带，并敕修朝天宫内赐第，御书“真人府”额，奉旨聘驸马都尉谢公诏之女为配。三十七年张国祥

死后，赠封太子太保。

神宗在位期间，对道书的整理和传播曾起了有力的推动作用。他曾命所司印道藏四百八十函，施舍在京及天下名山诸道观，用广其传。万历三十五年，又敕张国祥编印《续道藏》一百八十卷，称为《万历续道藏》。这是继《正统道藏》之后又一道书的汇辑，对道教文化的保存和传播，具有积极的历史意义。

此后，熹宗朱由校，思宗朱由检，虽处于明王朝大势已去的情况下，但对道教仍甚推崇。

综上所述，从太祖朱元璋奠定三教并用的基本政策开始，后继者均按照这一旨意行事。终明之世，朝廷对道教的尊宠甚于金元，亦不逊于两宋。有明一代，道士被授予真人、高士乃至赐爵封官者为数甚众。尤其在宪宗、世宗当政期间，一些道士位极人臣，威福在手，恩渥终身，且其廕子孙，致使“天下士大夫靡然从风”。其时道教的社会影响之大，地位之高，前所未有。在开国君主朱元璋扬正一抑全真的政策下，受殊宠的道士，绝大多数皆属于正一派。自封四十二代天师张正常为“大真人”并主领天下道教事起，一直到明末五十一代天师张显庸，代代皆袭封如故。但自明中叶以后，中国社会的资本主义因素已开始萌芽，封建社会已处于岌岌可危的境地，植根于封建社会的道教，其教理教义适应于封建制度，具有浓厚的封建性和保守性，而其首领们面临大变动的形势又只知贪求富贵，且骄奢淫逸，日益腐化，不能适应新的潮流对道教进行自我革新，故不得不随它所依附的封建社会的衰落而衰落。尽管封建王朝仍然继续崇道，但已无法挽救其

由盛而衰的厄运了。

江河日下的清代道教

入清以后，由于清代统治者素无道教信仰，便逐步采取种种限制措施，从而加速了道教衰落的进程。清初顺治、康熙、雍正三朝，从宠络汉人的需要出发，对道教仍沿明例加以保护，到乾隆时期，即一再加以贬抑。据《续文献通考》卷八十九记载：乾隆四年（1739），敕令“嗣后真人差委法员往各省开坛传度，一概永行禁止。如有法员潜往各省考选道士、受箓传徒者，一经发觉，将法员治罪，该真人一并论处”。限制天师只能率领本山道众。五年，规定正一真人嗣后不许入朝臣班行。十二年，“复准张氏真人名号……前因无案可稽，两遇覃恩，加至光禄大夫，封及三代，邀荣逾分，理应更正。……应将正一真人亦授为正五品，从前所用银印缴部换给，……至于朝觐为述职大典，筵宴实惠下隆恩，未便令道流厕身其间，即一概停止，以肃体制。”至五十四年，更限制正一真人朝觐次数，敕令嗣后五年来京一次。嘉庆二十四年（1819）又规定：“正一真人系属方外，原不得与朝臣同列，嗣后仍照旧例朝觐，筵燕概行停止。”道光元年（1821），敕令第五十九代天师、正一真人张钰“停其朝觐，著不准来京。”

明清之际，全真道经过长期沉寂之后，以龙门派为主体出现了一批高道，又呈复甦之势。清初，龙门派第七代律师王常月，以振宗兴教、光复全真祖风自任，采用清整戒律为中兴龙门的主要措施，建立了公开传戒制度，并得清廷的支

持，于顺治十三年（1656）“奉旨主讲白云观，赐紫衣凡三次，登坛说戒，度弟子千余人。”一时南北道派纷纷来京求戒。康熙二年（1669），王常月卒，弟子詹守椿、邵守善等南下，于南京、杭州、湖州、武当山等地立坛授戒。与王常月同辈的沈常敬及其弟子，在江浙一带亦颇有影响。在甘肃，龙门第十一代道士刘一明，著书阐发内丹之道，流传甚广，亦卓然成家。在广东，清末有龙门派道士陈铭珪，住持罗浮山酥醪观，撰有《长春道教源流》八卷，为研究全真道历史作出了重要的贡献。此外，还有万历时扬州之陆西星和道光时乐山之李西月，并非正式的全真道徒，皆著书立说，在道教修炼方面各自形成一个流派，世称前者为“东派”，后者为“西派”。各地龙门派道士多兼行斋醮祈禳，以香火收入为谋生之一途，在宗教行持方面与正一道没有多少差别，表明它们之间相互融合的倾向。全真一系虽经一批高道的努力曾一度有复兴之象，以至在清末时仍有相当的势力，其宫观庵院遍布全国各地，田产收入也相当多，但其教团素质仍江河日下，道士中道行可称者越来越少，个别上层道士亦日益腐化，终于不能不随着封建社会的衰落而衰落。

明中叶以后，道教在上层地位日趋衰落的同时，民间通俗形式的道教仍很活跃。以各种宗教互相融合为特点的民间秘密宗教，虽然派别繁多，思想渊源亦很复杂，但其中有些派别在思想上、乃至在组织上，同道教仍有一定的关系，演化为如清初的八卦教等民间宗教组织，而后来的义和拳，和道教也有一定的关联。

在苦难中支撑的民国道教

从鸦片战争至 1949 年的百余年中，中国社会政治动荡，战火连绵，民生疾苦，名山胜地的道教宫观建筑得不到维修保养，殿堂衰颓，道士离散。只有广州、温州、上海、天津等辟为商埠的沿海城市，或者人口比较集中的沈阳、武汉、成都等都市，道教仍稍有发展。民国期间，道教尽管没有得到政府的财政支持，但道教与统治阶级之间仍互相利用。全真道在北京、沈阳和武汉等地道观曾举行过约六次全国性放戒活动，署名赞助放戒的有大总统黎元洪，伪满洲政府国务院总理张景惠，以至省长、将军、督办、知事、商会会长、学校校长等。在放戒活动中，声称“道教今后应与社会发展相结合”。1936 年 12 月西安事变后，蒋介石被迫同意停止内战、联共抗日，各地道教也都举行所谓祝蒋委员长平安返京的祈愿道场。日本军国主义侵华期间，上海个别道观进行过“追悼中日阵亡将士”和“追悼汪精卫”等活动。辽宁沈阳太清宫某些道士还举行过投降卖国的“圣战必胜祈愿”道场，而为广大中国道教徒所不齿，也受到日本的仁人学土的鄙弃。

但是，绝大多数受剥削受压迫的道教信徒是反帝爱国的。本世纪 20 年代，沈阳太清宫住持葛月潭将宫内收入结余全部周济奉天百姓，办学校，开粥厂。冀鲁大旱时，葛月潭夜以继日作字画千余幅，将义卖所得全部赈济两省灾民。30 年代初，红三方面军在贺龙军长率领下进入武当，武当山道总徐本善以紫霄父母殿和西道院作为贺龙的司令部和后方医院，

帮助红军送情报、截军火和医护伤员。红军转移北上后，武当山道观遭到空前劫难，道总徐本善被暗杀，精于医道的王教化被打得遍体鳞伤。一些沦陷区的道教宫观都曾腾出殿堂作安顿难民的场所。江苏茅山更成了新四军江南抗日根据地，乾元观还曾一度成为陈毅将军的新四军一支队的司令部所在地。在抗日战争中，茅山的道士有的直接参加新四军，为民族解放事业流血牺牲，有的为新四军作向导，传情报，抬担架，护理伤员，备粮筹款等等。1938年在日寇的清乡扫荡中，乾元观、元符宫等道院被焚烧殆尽，几十名道士遭到杀戮。

民国初年，道教为了适应近代社会的变化，也曾企图仿效西方教会组织，建立全国性的道教教会组织系统，以维护自身的利益。1912年在北京和上海先后成立了两个全国性的道教总会：北京的中央道教总会和上海的中华民国道教总会。中央道教总会的发起人和领导人是清一色的各地全真道观的住持，因此，它只能说是全真道的全国组织。中华民国道教总会以江西龙虎山天师府为本部，以上海为总机关部，参加其成立大会的尽管有数千人，还有外国传教士李佳白等人的捧场，但其实质上也只是一个龙虎山企图重建其权威的正一道的全国组织。两个全国组织都制订了一套复兴道教的计划，但是由于缺乏经济实力和权威领导，也未形成从上至下的组织系统，因此，两个组织都未能开展有影响的活动。

中国道教的教义思想未能适应近代社会的飞速发展，道教界也没有涌现出有远见卓识的高道哲人。近代中国最有影响的道教期刊，一般认为是由道教居士翼化堂主张竹铭等主办的《扬善》半月刊和《仙道月报》。作为这二个期刊的主要

撰稿人陈樱宁是最有影响的道教思想家。但他不是道士，并且多次表白自己不是“宗教家”。30年代，陈樱宁提出了独树一帜的“仙学”。他认为仙学是一种独立的专门学术，可以补救人生之缺憾。他在《又与某道友论阴阳工夫》一文中说：“如此世界，如此人生，自然以修道学仙为最高尚”，并且公开提出“你若救国，请先研究仙学”的主张，因此，这里的“仙学”，与其说是鼓吹“离尘出世”，不如说是在沦为亡国奴隶的情势下，追求不染污浊、独善其身的一种曲折的表现。陈樱宁称其“仙学”不同于释、儒，与道家和道教虽有联系而有区别。不过，其“仙学”内容只是传统“炼丹术”的“内丹”，即道教方术的一部分。

在资本主义商品经济的侵蚀之下，近代中国道教逐渐失去固有的本色。一些宫观殿堂变成了赚钱的场所，为信徒做功德也成了一些道士糊口度生的手段，做道士成为一种职业。道教信徒一方面出钱雇道士作道场，冀求登升仙界，一方面又从音舞结合的道场中获得娱乐上的满足。在世俗化潮流之中，向来口口相传的道教内修秘术，也逐渐流向社会。

以上仅对道教的产生、发展和演变作一粗具轮廓的简要综述。至于道教的宗派源流、人物传略、教义规戒、经籍书文、神仙谱系、科仪方术以及文化艺术诸多方面的具体内容，将另有专门论述。

注：

《明太祖文集》卷十

《明史》第 1 册 160 页，第 26 册 7882 页，7885 页，7897 页，7897 页，7897 页，7876 页，中华书局，1974 年
《白云观志》

第 二 编

宗 派 源 流

概 述

道教是诸多道派的集合体。最早是东汉顺帝（126～144）时出现的五斗米道，灵帝建宁、熹平之际（168～177），又有太平道的建立。这是世人最初认识的道教。时至东晋南北朝，又产生了上清、灵宝、楼观等派别。道教的派别渐多，影响也逐渐扩大。至南宋与金对峙时期及其前后，北方又兴起了全真道、真大道、太一道等新道派；南方则出现了天心派、神霄派、清微派、东华派、净明道等诸多符篆新派；是为道教发展史上宗派繁衍最盛的时期。在整个道教发展史中，随着社会条件的变化，一些宗派衰亡了，另一些宗派又繁衍了；在某种条件下，若干小宗派联合成一个大宗派，在另一种条件下，一个大宗派又分化为若干小宗派。这种宗派兴衰分合的现象，与道教一千八百多年的历史相始终，是道教发展史的重要构成部分。

尽管道教各宗派出现的时间有先后，产生的主客观条件也有差异，但有一点却是大体相同的，即大都出现在人民苦难深重，社会矛盾激化的时期。五斗米道和太平道产生于东汉末政治腐朽黑暗、经济危机深重的年代；上清、灵宝派则出现于东晋羸弱、十六国分争时期；北方三个新道派和南方诸符篆新派，则于北宋徽、钦二帝被俘、南宋孱弱和民族矛盾空前尖锐的时期，先后面世。究其原因，除了剥削阶级需

要利用宗教作为麻醉和控制群众的手段以外，更在于人民处于苦难倍于往昔的境地时，往往想从宗教信仰中寻求暂时的慰藉和生活的希望，于是各个道派就随所处的时代应运而生了。

道派创建之初，大多数创教人皆以神降经书相张扬，借以耸动听闻，吸引群众。太平道创建时，宣扬张角获得了神人于曲阳泉水上降授给于吉的神书一百七十卷，号《太平青领书》（即《太平经》）；五斗米道创建时，宣扬太上老君亲降鹤鸣山授张陵新出正一盟威之道；上清派创建时，宣扬魏夫人和诸仙真降授杨羲、许谧以《上清真经》；灵宝派创建时，宣扬葛巢甫获得了元始天尊降授给葛玄的《灵宝经》。如此等等。因此这些道派都以自称神授的经书之名称其派，张角据《太平经》称太平道，张陵据正一盟威之道称正一道（五斗米道、天师道皆为俗称），杨羲、许谧据《上清（大洞）真经》称上清派，葛巢甫据《灵宝经》称灵宝派。这种自造经书而托名神授的创教方式，为其后许多年代的创教者所沿用。如饶洞天于北宋时宣称，在地下掘得神书《天心经正法》而肇建天心派；王文卿、林灵素于北宋末宣称，汪君火师降授飞神谒帝之道和赵升（张陵弟子）降授《神霄天坛玉书》而建神霄派；刘德仁于金初宣称，一须眉皓白的老人（隐喻老子）亲授《道德经》要言和一支笔而创大道教（后改名真大道）；何真公、刘玉相继在南宋和元代宣称，许逊降授《飞仙度人经》《净明忠孝大法》和《中黄大道》《八极真诠》而创净明道。连注重内丹修持的全真道，在初建时也宣扬王喆在甘河遇仙，亲授内丹口诀。以上各派创教祖师的神授经书故

事，虽然皆属神话传说，但却容易引起苦难群众的内心共鸣，故而都能成功地建起各自的道派。

除很多以道教经书命名的道派以外，还有不少以创教地区命名的道派，如楼观道、龙虎宗、茅山宗、阁皂宗，以及后来的龙门派等。另外还有根据教义主旨命名的道派，如全真道以实行真功、真行为“全真”，故因以名其派。太一道如以传太一法篆命名，仍属据经书命名的一类，如以信仰太一神命名，则与全真道相类。又有据祖师之名命名的道派，如三丰派、萨祖派等。

尽管道教诸派出现的时间不同，名称各异，但其基本信仰和追求的目标则是大体相同的。其基本信仰是老子的“道”，终极目标是长生成仙。老子的“道”，原是一种哲学世界观和方法论，道教从宗教立场加以继承和改造，使之变成道教教义的思想基础和指导修炼的理论。同时把它和神仙思想结合起来，构成道教追求的理想世界的图景，得道、成仙成为个人理想归宿的实现。因此，信仰老子的“道”和追求长生成仙，是各个道教宗派的共性，舍此不得谓道教宗派。

与此同时，各个宗派又各有其个性。这种个性源于对基本信仰和目标的不同理解，和实现基本目标所采取的不同手段与途径。在早期道教，各派在追求长生不死的目标上，没有区别，只是在实现此目标的途径上各有不同。大略言之，一种是企图借助符篆咒术、祈禳、斋醮，辅以行气、导引、存神、守一等炼形手段，以期达到长生成仙的目的；一种是企图借助服食外丹，修炼内丹等途径，达到成仙得道的目的。主修前一类道术的道派，被称为符篆派，主修后一类道术的道

派，被称为丹鼎派、炼养派。实际上，外丹术很早即为符箓派所修习，随着内丹术的发展，外丹术逐渐被视为邪道而排除于炼养派之外，只称修内丹者为炼养派。一般说来，早期道教各派，无论是主修符箓的符箓派，或主修内、外丹的丹鼎派，所追求的长生成仙的目标，皆以肉体与精神共存、肉体不死为特征。所修方术虽有各种名目，皆不外为了炼神和炼形，以期达到形神共存，即“形神俱妙”，而“肉体飞升”。但经过若干年代的努力，各种方术都达不到肉体不死的目的。于是许多道派不得不在信仰目标上作出修正，即不再强调“形神俱妙”、“肉体飞升”，而只追求成仙证道的笼统目标。后起的全真道更干脆抛弃这个目标，批评“肉体不死”为“大愚，不达道理”；而只追求“真性”解脱和“阳神”升天，把不死的意义缩小为“真性”不死，即精神不死。这是道教后期在信仰上的一个转变。这一转变虽在一定程度上解决了信仰与实践的矛盾，但却淡化了道教固有的特性。

尽管道教诸派在基本信仰上大体相同，但如五斗米道、太平道、帛爱道、李家道等前期出现的一批道派，却与后期道派在性质上有较大的差别。一方面，这批道派处于道教初创时期，教义教规很不完备，在发展方向上，带有较大的盲目性。另一方面，更主要的是它们都起自民间，在一定程度上反映了劳动群众对社会不公的不满情绪和要求改变现状的愿望；加上当时的统治阶级还来不及用封建礼法对它们进行思想约束，加强组织管理，因而每当社会动乱、阶级矛盾激化时，这些道派往往成为组织和发动农民起义的旗帜和纽带。如张角利用太平道发动了规模巨大的黄巾起义，张修领导的一

支五斗米道在汉中加以响应。汉末三国间出现的帛家道、李家道，也时刻准备待机而动，至东晋初，终于发生了李脱弟子李弘在安徽霍山的起义。此后托称李弘（据说李弘是老君应世的化名）的起义，在东晋南北朝期间，更是“岁岁有之”。五斗米道在三国时期，更被张鲁利用在汉中建立政教合一政权，割据巴、汉近三十年。张鲁政权覆灭后，陈瑞领导的五斗米道又企图在蜀中起义而未果；李特、李雄领导的流民起义，却在蜀中五斗米道首领范长生的帮助下，占领成都，建立起成汉政权，立国四十余年。当五斗米道传入江南后，在晋末又爆发了规模更大的孙恩、卢循起义，加速了东晋的灭亡。所有这些起义，都是史书具载的重大事件，也是早期道教史上重要的一页。但是，汉末以后出现的小道派和起义事件，远不止此。葛洪《抱朴子·道意篇》载：“诸妖道百余种，皆煞生血食。”又称：“曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，……遂以招集奸党，称合逆乱。”据考，柳根（似即刘根）、王歆、李申等，和张角一样，都是汉末起义领袖。可见早期道教出现的许多道派皆具有较强的叛逆性，使道教和统治阶级的关系经常处于对立状态之中，而不能取得封建统治者的支持，这便严重地影响当时道教的生存和发展。因此至南北朝初，如寇谦之、陆修静等一些出身士族的道士，相继对早期道派进行改造。他们以儒家伦理纲常为准则，去除其叛逆性和可能被起义者利用的思想因素，增加其封建伦理内容，以期达到与封建制度相适应的目的。经过寇、陆等人改造后的五斗米道（天师道），虽在宗教内容上得到了充实，但在性质上却发生了很大的变化，即由过去具有叛逆

性的民间宗教变成适合封建制度需要的土族宗教。与此同时，原由土族知识分子在东晋中期创建的上清派、灵宝派，以及受上清派影响的楼观道等，亦在教义教规中充实了封建伦理纲常的内容。从此道教各派完全被纳入封建制度的轨道。尽管此后仍有一些道士在民间继续从事反苛政等等活动，但以教派为旗帜的武装起义，已不见史传了。

道教各派在理论、教义方面的差别较小，因此各派之间几乎没有理论上的纷争，只在修习方术上互有贬斥；相反，各派之间的互相汲取，却是比较突出的。不仅符篆派之间互相汲取，符篆派与炼养派之间也互相汲取。这种现象在南宋以后特别明显。如南宋时期出现的神霄派、清微派以及当时的龙虎宗都十分重视内丹修炼，甚至强调内炼是行法的基础，使之和符篆咒术结合起来。全真道至后期也兼习符篆斋醮。这样互相汲取的结果是各派特点的进一步融合。这也是后期道教各派能互相联合为两大派的原因之一。

道教各派善于兼收并蓄，除各派彼此汲取外，又多汲取儒、释思想（与儒释又有斗争的一面，但主要集中在南北朝和隋唐时期）。早期的五斗米道和太平道虽未汲取佛教思想，但却汲取儒学。其后各派则既汲取儒学，又汲取佛教。而且在唐宋盛行的三教合一的社会思潮的推动下，其汲取融合儒释就更为广泛而深入。无论在教理教义、教制教规，以及斋醮科仪等方面，都在不同程度上相互汲取，从而使道教各派无不被打上三教合一的烙印。后期的全真道、净明道表现尤为突出。三教合一思想实际成为全真道立教的主旨，其成仙信仰和修炼理论尤具禅宗特色。净明道用儒家忠孝伦常思想

阐发教义，更带浓厚的理学色彩。

道教各派在组织建设上有一个逐步完善的过程，后期出现的道派，其组织制度较前期更完备。据称，张陵创五斗米道时，设立了二十四治，作为教民组织和传教点。其后，张鲁统治汉中时，实行政教合一的祭酒制度，祭酒既是宗教首领，又是政权首领，在巴、汉那块独立王国里，自不失为较好的道教组织形式。但当汉中政权被消灭、五斗米道北迁以后，条件变了，祭酒制度就日益松弛而难以继续维持。东晋末，上清、灵宝派出，创造了道馆（观）制度，以所建道馆（观）为道士集中生活和进行宗教活动的场所，道士之间仅有师徒传承的宗教关系，而无祭酒制的官民关系。在此基础上逐渐形成道馆（观）的管理制度和戒律制度。此道馆（观）至隋唐改名宫（观之大者）、观，逐渐定型化为道教的基层组织。大约在南北朝中后期，统治阶级建立管理道教的机构，南朝梁设大、小道正，以掌道教；北齐太常寺设崇虚部，掌道士簿帐，北周有司玄中士、下士掌道们之政。后历经唐宋的发展，至金代，“于帅、府置司，正曰道录，副曰道正，择其法篆精专者授之，以三年为任，任满则择人”（《大金国志》卷三十六）。至元代，从上到下的领导体制更趋严密，元室中央设集贤院总领道教各派，各派首领则分级管理本派教务。各派皆按元代的行政区域，路设道录司，掌其事者为道录、道判；州设道正司，掌其事者为道正、道判；县设威仪司，掌其事者为威仪；最基层为宫观，设住持、提举、提点。各级道官皆以道士任之。明代加强中央集权，强化了对道教的管理，京师设道录司以领天下道教，府设道纪司，州设道正司，

县设道会司。明中叶后，道教衰落，全真、正一两大派的组织制度也无发展。

下面介绍的五斗米道等二十二十道派，其中既有大派（如全真道、正一道），也有一些小派（如帛家道、李家道），还介绍了一些支派（如玄教、龙门派、天心派等），目的是想从较多的角度勾划出道教宗派的发展变化。其次，五斗米道、龙虎宗、正一道，本是一个道派发展的几个阶段，也可以合为一个道派来阐述，但因它们各个阶段各有特色，区别较大，分派（分阶段）介绍，脉络可能更为清晰。上清派和茅山宗，灵宝派和阁皂宗，同属这种情况。最后，还有一些道派，如武当道、崂山派、三丰派、萨祖派，以及自全真道中分衍出来的龙门、随山、南无、遇仙、华山、崱山、清静七个支派，除龙门派外，皆因资料不足，只能暂付阙如，有待史料的进一步发现和研究的不断深入，再同读者见面。至于明代出现的陆西星内丹东派，清代出现的李西月内丹西派，皆是从内丹学说上加以区分的称谓，尚不足构成一个宗派，故只在《全真道》篇中涉及，未另撰专文。

五斗米道

五斗米道是早期道教派别之一。创始人张陵（34~156），沛国丰（今江苏丰县）人。东汉顺帝时（126~144）入蜀，居鹤鸣山（今成都市大邑县境）学道，并造作道书（或称符书）以教百姓，倡言天人下降，授以正一盟威之道，以为人治病开始传教，据称“百姓翕然奉事之以为师”。他为了统率教民，设立二十四个传教点，称“二十四治”，以其中的阳平治（在今四川彭县）、鹿堂治（在今四川绵竹）、鹤鸣治（在今成都市大邑）为传教中心，因入道者需交纳信米五斗，故俗称“五斗米道”。又因创教之初，曾受巴蜀少数民族原始宗教的影响，巫术色彩浓厚，时人或称“米巫”。

张陵死后，其子张衡继续传道。衡歿、孙张鲁继之。祖孙三代，世人称为“三张”；道内则称“三师”：张陵称“天师”，张衡称“嗣师”，张鲁称“系师”。张衡事迹未见记载，张鲁《三国志》有传，是五斗米道的重要建设者。史载，刘焉为益州牧时，曾以张鲁为督义司马，初平二年（191），命其与别部司马张修率部共同进取汉中。后刘焉之子刘璋杀鲁母家室，鲁遂据汉中建立政教合一政权。东汉政府无力征讨，乃命张鲁为镇南中郎将，领汉宁太守。于是，张鲁遂以政权、教权首领的双重身份，在巴、汉地区大力推行五斗米道，在教义、教仪、方术以及组织建设上都有很大的发展。

第一，在他统治的区域不设长吏，而以五斗米道各级首领管理政务和教务。入道者初名“鬼卒”；入道已久并笃信其教者，号“祭酒”，任统辖教民之职；统领教民多者称“治头大祭酒”。张鲁则自号“师君”，为五斗米道的最高首领。这样，在巴、汉地区内，五斗米道建立起由鬼卒——祭酒——治头大祭酒——师君的组织系统，其组织制度渐趋完备。

第二，教民诚信不欺诈，有病自首其过，为此设“静室”，作为病者思过修善之所。并设“鬼史”，主为病人请祷。“请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通（文书），其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水。谓之‘三官手书’”。据《无上秘要·涂炭斋品》和释道安《二教论》载，张鲁又创制了道教最早的斋法“涂炭斋”，作为为人谢罪祈福的请祷仪式。其斋法虽较简陋，但却为制订道教斋醮仪式开创了先例。

第三，设奸令祭酒，向教民宣讲《老子》，张鲁并为之作注，名《老子想尔注》。他从宗教立场出发，在注解《老子》时，阐述了五斗米道的信仰与教义。其基本信仰是老子的“道”。他把老子的“道”人格化为有意志、能创生天地、主宰一切的至高无上的神，称：“一者道也，……一散形为气，聚形为太上老君。”其基本教义是通过守一、守道诚，达到长生不死。“人不行诚守道，道去则死”。“奉道诚，积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为身宝矣”。

第四，《老子想尔注》表明，五斗米道除以符篆咒术为人治病，以祈禳斋醮为人谢罪除灾外，还行守一、行气、房中等道术。谓“守诚不违，即为守一”；“仙士有谷食之，无则

食气”；“阴阳之道，以若结精为生。”“精结为神。欲令神不死，当结精自守。”

此外，他还在境内设立“义舍”，置义米肉以供行人量腹取食，以及实施宽刑，禁酒等利民措施，史称“民夷便乐之”。因而在汉末天下大乱之际，张鲁统治的巴、汉成为比较安定的地区。五斗米道之所以能在那里得到较大发展，与这种政治环境不无关系。

张鲁统治汉中近三十年，是五斗米道在政教合一的特殊组织形式下兴旺发达时期。至建安二十年（215），曹操攻汉中，张鲁降曹，这一发展阶段遂告结束。此后，五斗米道虽面临若干严重问题，但却继续向民间，且向上层社会发展，并从巴蜀的狭小范围传播到北方和江南广大地区。

张鲁政权覆亡后，巴蜀地区五斗米道曾有过短暂（三国时期）的沉寂。但入晋以后，又渐趋活跃。西晋初，犍为人陈瑞在蜀中传播五斗米道，“初以鬼道惑民，其道始用酒一斗，鱼一头。不奉他神，贵鲜洁。其死丧产乳者，不百日，不得至道治。其为师者曰祭酒。父母妻子之丧，不得抚殡入吊，及问乳病者。”师称“祭酒”，传道之所称“治”，与张陵时相同，显然属于五斗米道的分支。据载，信奉其教者颇多，“徒众以千百数”，连巴郡太守唐定也成为教徒。后来势力愈来愈大，陈瑞自称“天师”，“作朱衣，素带，朱帻，进贤冠”，被认为有图谋不轨之嫌；咸宁三年（277），益州刺史王濬以“不孝”罪，下令“诛瑞及祭酒袁旌等，焚其传舍。”

陈瑞被杀不久，西晋惠帝永宁、太安（301～303）间，四川又发生了李特、李雄领导的流民起义。这支起义队伍中多

是信奉五斗米道的賸人。他们进攻成都时，得到五斗米道首领范长生（时居青城山）的支持，最后夺得成都。李雄于永兴元年（304）称成都王，改元建兴，于306年即皇帝位，国号大成，改元晏平，史称成汉。拜范长生为丞相，加号“天地太师”。范长生死后，其子范贲继任丞相。成汉政权存在四十余年，至东晋永和三年（347），始被桓温所灭。

陈瑞和范长生所代表的是西晋初年两个比较有名的五斗米道支派，他们先后在犍为、蜀郡的活动，表明五斗米道在四川确有深厚的基础，也表明经过三国时期短暂的沉寂，在西晋又开始复苏了。

张鲁政权覆灭后，不仅巴蜀地区的五斗米道未被消灭，而且随着张鲁及其部曲的北迁，又把五斗米道传播到中国北方。史载，张鲁投降后，曹操将他和家属带回北方，令居邺城，并封张鲁为镇南将军、阆中侯，邑五万，其五子也封侯，并让自己的子女与张鲁的子女互为婚配，结为姻亲。当时被迫北迁的不止张鲁一家，《三国志·张既传》载，张鲁降后，“太祖（曹操）拔汉中民数万户以实长安及三辅。”而且北迁汉中民不止一次，继上次之后，杜袭留督汉中军事时，又“开导”汉中百姓“出徙洛、邺者八万余口。”张鲁及大批汉中教民被迫北迁到三辅（长安、洛阳、邺城）之后，他们利用曹魏政权宽待张鲁家族之机，在它实行限制、利用的宗教政策夹缝中，或明或暗地向社会下层和上层传播五斗米道。经历曹魏和西晋，至东晋时，五斗米道取得了很大的发展。主要表现是在许多豪门士族中有了信徒，出现了许多著名的天师道世家，如琅邪王氏、孙氏，陈郡谢氏、殷氏，高平郗氏，会

稽孔氏，义兴周氏，丹阳许氏、葛氏、陶氏，东海鲍氏等。《晋书·王羲之传》载称：“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。”同书《殷仲堪传》称仲堪“少奉天师道，又精心事神”。同书《何充传》亦称：“郗愔及弟昙奉天师道，而（何）充及弟准崇信释氏。”以上传记中，史家已称五斗米道为天师道，表明大概在东晋中期人们对该教派已作了这样的改称。有学者认为，“五斗米道”本是俗称，其教徒自称正一道或天师道，如东汉嘉平二年（173）所立《米巫祭酒张普题字碑》即有“祭酒约施天师道”之语。如此，在东晋中期世人改称其教为天师道，只是从其教内的称呼而已。

在以上众多的土族信徒中，钱塘人杜子恭是其重要首领。他有很多弟子，其著名者皆出身江南世家大族。《南史·沈约传》载：“钱塘人杜子恭，通灵有道术，东土豪家及都下贵望，并事之为弟子，执在三之敬。”沈约的高祖沈警即“累世事道，亦敬事子恭。子恭死，门徒孙泰，泰弟子恩传其业，警复事之。”杜子恭在世时，门徒众多，影响很大；死后，其天师道信仰为其子孙所继承。史载，其子运，运子道鞠，道鞠子京产，京产子栖，“世传五斗米道不替”。而且他死后很久，仍受人景仰。《南齐书·孔稚珪传》称：孔稚珪之父孔灵产，在宋明帝泰始中罢晋安太守，随即隐居钱塘，每“东出过钱塘北郭，辄于舟中遥拜杜子恭墓。自此至都，东向坐，不敢背侧。”

史载杜子恭死时，将教事付弟于孙泰，后孙泰与其侄孙恩、孙恩妹夫卢循等，以五斗米道为旗帜，发动了一次规模巨大的武装起义。《晋书·孙恩传》载：“孙恩，字灵秀，琅

邪人，孙秀之族也。世奉五斗米道。恩叔父泰，字敬远，师事钱塘杜子恭。……子恭死，泰传其术。然浮狡有小才，诳诱百姓，愚者敬之如神。”孝武帝时，“稍迁辅国将军，新安太守，……黄门郎孔道、鄱阳太守桓放之、骠骑咨议周勰等皆敬事之，会稽世子元显亦数诣泰求其秘术。泰见天下兵起，以为晋祚将终，乃扇动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。于是朝士皆惧泰为乱，以其与元显交厚，咸莫敢言。会稽内史谢輶发其谋，道子诛之。”孙泰死后，弟子孙恩继之，于隆安三年（399）袭会稽，江东八郡，“一时俱起，杀长吏以应之，旬日之中，众数十万。”“于是恩据会稽，自号征东将军，号其党曰‘长生人’。……朝廷震惧，内外戒严。”后孙恩攻临海失败，赴海自沉。其妹夫卢循领其众继续战斗，又经若干年，至安帝义熙七年（411）广州战斗中失败，卢循投水死，起义最后结束。尽管后世史家对这次起义的评价各不相同，但都一致承认它是受五斗米道影响下的起义，因而它是五斗米道发展史上的一件大事。

可见，张鲁政权覆亡后，五斗米道（即天师道）不仅未被消灭，反而从巴蜀一隅发展到北方、南方，成为全国性的大教派；教徒成分，除有众多下层群众外，又有不少豪门士人。应该说，两晋是五斗米道的深入发展时期。但也逐渐暴露出一些亟待解决的问题，最主要者有二：（一）与封建统治者的关系。五斗米道原起自民间，主要成分是小下层群众，早期经书中即有一些批评社会不公、要求改变不合理现状、建立太平世界的言论，如以“三天正法”战胜“六天故气”（邪气）等。因此在社会矛盾尖锐时，五斗米道常成为发动起义

的旗帜。在太平道组织黄巾起义时，汉中的五斗米道徒张修起而响应；西晋李特、李雄通过起义建立成汉割据政权；东晋孙恩、卢循起义更是加速东晋灭亡的大事件。至于以所谓老君化名李弘发动的起义，更是“岁岁有之”。所有这些起义不能不使五斗米道和封建统治者的关系处于紧张状态。（二）组织涣散，科律废弛。建安二十年，张鲁降曹，随曹操回到北方，次年卒于邺城。此后，五斗米道失去统一领导，各级道官、祭酒各自为政，随意“置职”和“授箬”，组织十分紊乱；原有的制度和戒律也被废弃，道官乱收道民财帛，道民不去师治赴会等现象，十分普遍。

因此，南北朝初年，世家大族出身的寇谦之和陆修静，分别在北方和南方对天师道进行整顿和改造，以求问题的解决。寇谦之在北魏初年，宣称太上老君授他天师之位，赐以《云中音诵新科之诫》，命他宣此《新科》，“清整道教”。清整的重点就是调整天师道与封建制度的关系，制止天师道徒利用天师道“犯上作乱”，使之与封建制度相适应。他对过去已经出现的各次起义，包括多次的李弘起义，严加斥责。称他们是“父不慈、子不孝、臣不忠”的“愚人”和“恶人”，犯了亵渎太上老君、叛逆君父的大罪，“当疫毒临之，恶人死尽”。表示坚决制止同类事件的继续发生，为此要“以礼度为首”，即用儒家礼法改造天师道，用臣忠子孝的原则充实它的戒律，使之完全符合封建制度的需要。其次，要“除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。”还要整顿组织，加强科律等。经过寇谦之整顿、改造后的天师道，史称北天师道。南朝宋道士陆修静在南方也对天师道实行了整顿和改造，据《陆先生

道门科略》记载，其重点是组织整顿。提出整顿二十四治，健全“三会日”和“宅箓”制度，以及严格实行道官按功升迁制度等。经过陆修静整顿改造后的天师道，史称南天师道。

天师道在南北朝经过寇、陆二人的整顿和改造后，发生了重大变化。主要是摒除原来它所包容的某些反映下层群众要求、有违封建礼制的成分，增添了儒家伦理纲常的内容，使它由一个民间宗教变成符合封建统治阶级需要的土族宗教。与此同时，其组织得到相应的整顿，教规、教仪得到一定充实。自此以后，天师道进入一个新的历史时期。

经寇谦之改革后的北天师道，得到北魏统治者的大力支持，在北魏境内大为兴盛。《魏书·释老志》载：太武帝“崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行”，并“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”。太延六年（440），太武帝听从寇谦之建议，改元太平真君。三年（442），太武帝“亲至道坛，受符箓”。此后北魏历代皇帝即位时，都至道坛受符箓，成为定制。太和十五年（491）秋，孝文帝元宏因京城“里宅栉比，人神猥凑”，下令将原在城内的道坛迁至南郊。六世纪中期，北魏分裂为西魏、东魏，分别迁都洛阳和邺城，各将天师道场迁至新都，崇奉天师道如故。不久，高氏取代东魏建北齐，宇文氏取代西魏建北周。天师道在北齐曾一度遭取缔，但在北周却继续受到支持。

经陆修静改造后的南天师道，亦有相当发展。主要表现是两晋时期天师世家的子孙仍继续奉道。如杜子恭的玄孙杜京产及子栖，仍“世传五斗米道不替”。《南齐书·高逸传》载：

“京产少恬静，闭意荣宦，颇涉文义，专修黄老。”《南史·隐逸上》称其子杜栖亦续奉天师道，至于萧梁之世。另一天师道世家会稽孔氏，至孔灵产时继续奉道，他在宋明帝泰始中罢晋安太守后，有隐遁之怀，“宋明帝于禹穴之侧立怀仙馆，诏使居焉。”此外，南郡枝江人刘凝之，于宋文帝元嘉（424～453）年间，“居衡山之阳，采药服食，受天师化民之道”，^⑩而“王公赠遗，一无所受”。^⑪

隋统一全国后，南北天师道合而为一。但直至唐代，史书缺乏记载，情况不明。唐代中后期，张陵子孙在江西龙虎山续传天师道，逐渐形成传播中心，世称龙虎宗。从此结束其早期发展历史，而进入新的发展阶段。

注：

《三国志》第1册264页，注引《典略》，第3册666页，中华书局，1959年

《老子想尔注校证》第12页，第46页、16页，第12页、27页、9页、9页，上海古籍出版社，1991年

《华阳国志》卷八：《大同志》

《魏书》第8册3051页，中华书局，1974年

⑩⑪ 《道藏》第24册875页，第25册296页，第304页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

太 平 道

太平道是早期道教派别之一。酝酿时间较早，如以于吉上《太平青领书》算起，则肇始于东汉顺帝时（126~144）。但当时尚未形成教团。直至东汉建宁、熹平（168~178）年间，巨鹿（今河北宁晋）人张角为组织黄巾起义，始创太平道。

东汉后期政治黑暗，豪强兼并，小农破产，加以自然灾害频仍，社会矛盾极其尖锐。张角顺应时势，据《太平经》“以善道教化天下”之宗旨，开始以“跪拜首过”向神忏悔的方式布道，用“符水咒说”为下层民众治病，备受欢迎，史称“病者颇愈，百姓信向之”，但在《后汉书》中，仅称张角“奉事黄老道”，“以善道教化天下”，并无“太平道”一词。在《三国志·张鲁传》注引魏郎中鱼豢所撰《典略》中，始有“光和中，东方有张角，……角为太平道”等语。实际上太平道之名源于《太平经》：“太平道，其文约，其国富，天之命，身之宝。”“急教帝王，令行太平之道”。《三国志·孙坚传》载：张角“以善道教化天下，而潜相连结，自称黄天泰平。”表明“太平道”又是张角“潜相连结”起义时的自称。

太平道以阴阳五行、符篆咒语为根本教法，与《太平经》所谓奉天地、顺阴阳五行而杂以巫术的思想基本吻合。它的传教方式是：“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。”其教人“叩头思过”亦源于《太平经》卷九十七：“今欲解此过，常以除日于旷野四达道上四面谢。叩头各五行，先上视天，回下叩头于地。”认为人有过失，天必有所明察而施加惩罚，要得到天神宽宥，可在旷野四达道上叩头，气候之神便会将其所请上通于天，下通于地，而得免罪。《太平经》卷九十二称：“以丹为字，以上第一。次下行将告人，必使沐浴端精，北面西面南面东面告之，使其严以善酒，如清水已饮，随思其字，随病所居而思之，名为还精养形。”卷一百八又称：“欲除疾病而大开道者，取决于丹书吞字也。”太平道认为符是天神的文字，饮符水则天神的命令入人体中，神使心正自觉，便可除病去疾，与《太平经》所载，如出一辙。

据《三国志·武帝纪》注引王沈《魏书》称，东汉初平三年（192），青州黄巾军曾致书曹操：“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，天下大运，非君才力所能存也。”观此文之意，黄巾军是奉祀“中黄太乙”神的，这或许也是太平道奉祀的神灵。“太乙”即“太一”。《太平经》称：“天地之道所以能长且久者，以其守气而不绝也。……乃上从天太一也，朝于中极，受符而行。”秦汉时期，“太一”被看作在天中央主宰四方的最高神。在《黄帝内经》《参同契》《老子铭》等与早期道教有关的文献、碑铭中，亦出现“太一”信仰，并有“太一”位于中央的观念。太平道在“太一”信仰上加“中黄”二字，既与“太一”居中的观念有关，又与五行土居中，色尚黄，黄为大吉之色的意义相通。

太平道据《太平经》创教，亦据《太平经》组织黄巾起义。史称张角自号“大贤良师”，倡言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下太平”，其所言“大贤”“黄天”等词，以及选甲子为起义之年，皆可在《太平经》中找到根据。《太平经》卷九十载：“治国欲乐安之，不得大贤事之，何以得一旦而理乎？”《太平经》以奉天地、顺五行为主旨，按金、木、水、火、土五行相生相克的运序，汉以火德王，汉运衰，代汉而兴者当为土德，土色黄，故张角自称“黄天”，以示将承汉祚而王天下。《太平经》卷三十九又称：“甲子岁也，冬至之日也，天地正始起于是也。……凡物生者，皆以甲为首，子为本，故以上甲子序出之也。”该经复有“三五气和，日月常光明，乃为太平”之语，可见张角选择甲子年（184）三月五日作为黄巾起义的日期，显然是受《太平经》的影响。

张角在创教过程中同时准备武装起义，十余年间，徒众发展至数十万，遍布青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之境。张角以“方”为单位组织教徒，大方万余人，小方六七千人，共建立三十六方，每方设渠帅统领。准备就绪，乃命大方马元义等调集荆州、扬州数万人，北上冀州邺城，准备在邺城发动起义。由于叛徒唐周告密，朝廷车裂马元义，京城洛阳一千多太平道徒被杀，原定于甲子年三月五日起义被迫提前于二月发难。张角自称天公将军、弟张宝称地公将军、张梁称人公将军，八州太平道徒同时俱发，“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。”经过十个月的激烈战斗，在东汉王朝重兵围剿下，黄巾主力虽然被歼，但到中平五年（188），中原地区黄巾余部

再次发动起义，其中青、徐两州黄巾竟发展至百万之众。在黄巾起义中，大批太平道骨干多在战斗中牺牲，太平道组织无形解体，残余的信徒大都融入五斗米道中。

太平道虽在黄巾起义后瓦解，但对后世仍有相当的影响。如太平道三十六方的术数观念，为后世道教所继承；后世道士持九节杖、着黄衣、戴黄冠，用符水、咒语等道术为人治病消灾，等等，也都承袭太平道的规制。唐宋时期的“明教”更尊张角为其教主；清代中期川陕白莲教起义宣扬“黄天将死，苍天当生，大劫在迩，人民有难”的谶语，亦明显受太平道的影响。

注：

《后汉书》第8册2299页，2300页，中华书局，1965年
《三国志》第1册264页，注引《典略》，中华书局，1959年

帛家道

帛家道是早期道教派别之一，流行于魏晋。

该派尊帛和为祖师，世人以其祖师姓氏名其派。据葛洪《神仙传》载，帛和，字仲理、辽东人。其师董奉为三国吴孙权时人，以行气、服术法授帛和。后到西城山，事王方平，受命入山，于石室中，视壁三年，见古人所刻《太清中经神丹方》，及《三皇天文大字》《五岳真形图》。最后入林虑山（一名隆虑山），为地仙。据此，帛和为三国时道士。另据《水经注》卷十五灋水条称：“灋水西南有帛仲理墓，墓前有碑云：‘真人帛君之表’。仲理名护，益州巴郡人。晋怀帝永宁（嘉）二年十一月立”。此与《神仙传》所载不同，盖为西晋帛家道士所为。

至西晋，有人假托帛和之名在北方传教。《抱朴子·祛惑》云：“乃复有假托作前世有名之道士者。如白和者，传言已八千七百岁，时出俗间，忽然自去，不知其在。其洛中有道士已博涉众事、冶炼术数者，以诸疑难咨问和，和皆寻声为论释，皆无疑碍。……后忽去，不知所在。有一人于河北自称为白和，于是远近竞往奉事之，大得致遗至当。而白和子弟闻和再出，大喜，故往见之，乃定非也。此人因亡走矣。……又《仙经》云：‘仙人目瞳皆方’。洛中之见白仲理者，为余说其瞳正方，如此果是异人也”。

由上可见，在西晋时，已有道士假托帛和之名创教，且在河北、洛中有一批弟子，不过，看来当时的组织规模不会很大，他们以帛和所得《太清中经神丹方》《三皇天文大字》《五岳真形图》相传承。另据《太平经》和天师道方面的经典宣称，《太平经》由太上老君于周末授于吉，于吉授帛和；上清派方面的经典宣称，金阙后圣帝君，先以《素书》二卷（即《太平经复文》）传上相青童君，青童君传西城王君，王君传弟子帛和，而后再传于吉，使演为甲乙十部，一百七十卷。帛家道又称“俗神祷”，即奉祀俗神，以“煞生血食”为祀。修炼方术有炼丹服气、召劾厌胜等。

至东晋，帛家道传入江浙一带，为不少士族所信奉。如丹阳许映（即许迈）“本属事帛家之道，血食生民，通愆宿责，列在三官，而越幸网脱，奉隶真气”。“华侨者，晋陵冠族，世事俗祷”。“俗祷”，即指帛家道。后华侨“背俗入道”，于“丹阳许治受奉道之法”，成为《上清经》传人。陶弘景弟子周子良家族“本事俗神祷，俗称是帛家道”。“（周）子良祖母姓杜，为大师巫，故相染逮。外氏徐家，旧道祭酒，姨母化其父一房入道”。所谓“旧道”指天师道。表明帛家道与天师道信徒之间互相交参。另外，据葛洪《抱朴子内篇》《晋书·葛洪传》及《鲍靓传》载，葛洪之师郑隐及其岳父鲍靓都曾以神丹经及《三皇文》《五岳真形图》传授葛洪，并十分重视这批经典。葛洪曾谓：“余闻郑君言，道书之重者，莫过于《三皇内文》《五岳真形图》也。”表明郑隐、鲍靓、葛洪可能也曾信奉帛家道。

东晋后，不见帛家道的记载，据上述它与上清派、天师

道的关系看，盖已融入上清派、天师道中。

注：

《道藏》第 20 册 513 页，610 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

《抱朴子内篇校释》（增订本）第 336 页，中华书局，1985 年

李 家 道

李家道为早期道教派别之一，流行于魏晋。

该派托始于仙人李八百，并尊之为祖师，世人乃以其祖师姓氏名其派。李八百，葛洪《神仙传·李八百传》云：“李八百，蜀人也，莫知其名，历世见之，时人计其年八百岁，因以为号。或隐山林，或出市廛。”因见唐公房有志于道，历试之，最后以《丹经》一卷授之，入云台山仙去。李八百又作李八伯。《云笈七 》卷二十八《二十四治》“中八品”第一昌利治注云：“山在怀安军金堂县东四十里，去成都一百五十里，昔蜀郡李八伯初学道处。八伯，唐公房之师也，游行蜀中诸名山，常自出戏于成都市，暮宿于青城山上，故号为八伯也。”以上记载，皆未著明李八百的时代，盖为两汉时期流传于四川民间的神话人物。在流传中，或云其“年八百岁”，或言其“动辄八百里”，故号李八百。因为流传较广，且为世人信向，故有道士假托其名以创李家道。

李家道创始于何时何人？葛洪《抱朴子·道意》断为三国时蜀人李阿。该篇云：“或问李氏之道起于何时？余答曰：吴大帝（孙权）时，蜀中有李阿者，穴居不食，传世见之，号为八百岁公。人往往问事，阿无所言，但占阿颜色。若颜色欣然，则事皆吉；若面容惨戚，则事皆凶；若阿含笑者，则有大庆；若微叹者，即有深忧。如此之候，未曾一失也。后

一旦忽去，不知所在。”葛洪所作《神仙传·李阿传》也作了同样的叙述，只在上文之后加了一段有关古强之事，曰：“有古强者，疑阿异人，常亲事之，试随阿还所宿，乃在青城山中。……强年十八，见阿年五十许；强年八十余，而阿犹然不异。后语人，被昆仑山召，当去，遂不复还也。”《云笈七》卷二十八《二十四治》曾记李阿在平冈治修道，其“下八品”第五平冈治注云：“山在蜀州新津县，去成都一百里，昔蜀郡人李阿于此山学道得仙，白日升天。”葛洪《神仙传》分李八百、李阿为二人，人各为传，表明葛洪认定他们为二人，前者为李八百，后者李阿之号“八百岁公”，实为李阿对“李八百”的假托。之所以假托，是欲借李八百之盛名以创教。

托名李八百去吴中传道的不止李阿一人，《抱朴子·道意》继李阿事之后，又记有李宽，云：“后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水治病，颇愈，于是远近翕然，谓宽为李阿，因共呼之为李八百，而实非也，自公卿以下，莫不云集其门，后转骄贵，不复得常见，宾客但拜其外门而退，其怪异如此。于是避役之吏民，依宽为弟子者恒近千人，而升堂入室高业先进者，不过得祝水及三部符、导引日月行气而已。……余亲识多有及见宽者，皆云宽衰老羸悴、起止咳噫，目瞑耳聋，齿堕发白，渐又昏耗，或忘其子孙，与凡人无异也。……吴曾有大疫，死者过半。宽所奉道室，名之为庐，宽亦得温病，托言入庐斋戒，遂死于庐中。……余所以委曲论之者，宽弟子转相教授，布满江表，动有千计。”此李宽“到吴而蜀语”，显然又系蜀人。

据葛洪所记，李宽所传李家道与五斗米道相似，以祝水

为人治病，用三部符，并事导引、行气；所居道室名“庐”。葛洪又称：“诸妖道百余种，皆煞生血食，独有李家道无为为小差。然虽不屠宰，每供福食，无有限剂，……或数十人厨，费亦多矣。”即是说它不像帛家道那样“煞生血食”，但要举办厨会（道士为人祈福治病的宗教集会），参加者有时达数十人。葛洪认为，如此耗费，“亦皆宜在禁绝之列”。举行厨会的作法，亦与天师道同。李宽所传李家道在吴中形成了一股不小的力量，“自公卿以下，莫不云集其门”，“依宽为弟子者恒近千人”，“宽弟子转相教授，布满江表，动有千计”。

至东晋初，又有李脱号称李八百去中州和江东传道。《晋书·周札传》云：（王敦作乱）“时有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百。自中州至建邺，以鬼道疗病，又署人官位，时人多信事之。”李脱既号李八百，又以鬼道疗病，自属李家道人物。其署人官位的作法，与天师道相同，表明与天师道关系密切。

此李脱究系何人？史载不详。《太平御览》卷六百七十引《集仙录》记有此前之李脱，云：“李脱居蜀金堂山龙桥峰下修道，蜀人历代见之，约其来往八百余年，因号曰李八百。初以周穆王时来居广汉栖玄山，合九华丹成，去游五岳十二洞二百余年，于海上遇紫阳君授水五之道，又来龙桥峰作金鼎炼九丹，丹成。三于此山学道，故世号此山为三学山，亦号为栖贤山。”《混元实录》和《混元圣纪》卷五作了同样的记载。《三洞群仙录》卷十七引《野人闲话》亦记李脱，云：“汉州昌利山李真人讳脱，自西周之初于此山中炼水玉及九华丹，三往三反八百余年，人谓之李八百。丹成，涂石成玉，变

砂为珠，至今因雨往往拾得五色真珠者。后汉建武中，饵药骑龙上升。炼丹之处依然存在，其石壁药气所逼，尽成金玉之色，光彩异常。”《三洞群仙录》卷十二又引《列仙传》云：“李真多者，神仙李脱之妹也。随兄修炼，而兄授之以朝元之要，行仅百年，状如二十许，遇太上降授以飞升之道，今蜀中有真多治是也。”据此记载，与上述《神仙传》所记李八百相似：因为来往蜀中八百年，人称李八百；修炼之处既有广汉，又有金堂。只是事迹很不相同。或者最初原型只是一个，几经流传之后，事迹愈增愈多，以致传说各异，现皆难于稽考。不过有一点是很清楚的，即此李脱大约也是两汉时期流传于蜀中的神仙人物，其所云“周穆王时来居广汉”固不可信，其所云“后汉建武中骑龙上升”，或许道出了他的真实时代。若此，《晋书·周扎传》所记之东晋李脱只能是假托，不仅“李八百”之号是假托，其“李脱”之名也是假托。至于他本人的真实姓名、履历，就难以查考了。《周扎传》谓其“自中州至建邺”，表明他是先在中州传道，后去建邺活动。据上述很多个号称李八百的李家道道士，都是出自四川，此东晋李脱，或许也是从四川去中州，再去建邺的。

《晋书·周扎传》又称，李脱有“弟子李弘，养徒灊山（今安徽霍山），云应讖当王。故（王）敦使庐江太守李恒告扎及其诸兄子与脱谋不轨。时蕙（周扎兄周靖第二子——引者注）为敦咨议参军，即营中杀蕙及脱、弘。又遣参军贺鸾就沈充，尽掩杀扎兄弟子，既而进军会稽袭扎。”按以上王敦杀李脱、李弘及周扎一门事，又见《晋书·明帝纪》及《周嵩传》。时在东晋太宁二年（324）。

继此李弘起义之后，从东晋至南北朝，发生了无数次李弘起义，据《晋书》有关人物传记记载即有：后赵建武八年（342），山东贝丘人李弘自言姓名应讖，举行起义；东晋永和十二年（356），江夏相刘蛄、义阳太守胡骥讨“妖贼”李弘，破之；东晋太和五年（370），广汉“妖贼”李弘与益州“妖贼”李金根聚众反，李弘自称圣王；后秦弘始十六年（414），“妖贼”李弘反于陕西贰原，贰原氏仇常起兵应弘。此外，《魏书》《宋书》《南史》还记有多次发生在南北朝时期的李弘起义。正如北魏道士寇谦之《老君音诵诫经》所云：“但言老君当治，李弘应出，天下纵横，反逆者众，称名李弘，岁岁有之”，“称刘举者甚众，称李弘者亦复不少。”为什么在连绵二百余年间，会在全国广大地区内发生如此之多的李弘起义？李弘之名为什么会有这样大的号召力？原来是魏晋时期所出的道书中宣传李弘是太上老君降世的化名。如《老君变化无极经》：“老君变化易身形，出在胡中作真经，……胡儿弭伏道气隆，随时转运西汉中，木子为姓讳弓口，居在蜀郡成都宫。”《太上洞渊神咒经》称他为真君，谓“真君者，木子弓口，王治天下，天下大乐”。“木子弓口”是民间惯用的拆字法，“木子”合为“李”，“弓口”合为“弘”，谓李弘王治天下，天下就将太平，人民享受大乐。在东晋南北朝那种连年战乱、人民朝不保夕的年代里，这种号召自然深受群众欢迎。因而以李弘之名发动起义，前仆后继、连绵不绝。

由上可见，前面那个“养徒灊山”、图谋“不轨”的李弘，很可能就是依据道书所作的托名。这个行动，表明他已放弃了他师父李脱所用的“李八百”那个老旗号，而改用了“太

上老君”这个更具号召力的新旗号。从这个意义上说，尊李八百为祖师的李家道，到东晋明帝时，已被灊山李弘结束了它的历史，此后的多次李弘起义，已不是李家道旗帜下的起义，而是真君木子弓口旗帜下的起义，只是李家道多年的活动为其后的李弘起义准备了群众基础。

上 清 派

上清派为早期道教派别之一。是东晋中期杨羲造作的“上清经”逐渐传播后形成的。

关于“上清经”的来源，《云笈七 》卷五李渤撰《真系》，及陶弘景《真诰》卷十九《真诰叙录》均称：东晋兴宁二年（364），有魏华存等众仙真下降，魏将清虚真人王褒所授“上清”众经三十一卷并诸仙真传记、修行杂事等授弟子琅琊王司徒公府舍人杨羲（331～386），杨得魏华存所传，用隶书写出，传护军长史丹阳句容许穆（305～376）。许穆再传子许翊（341～370）。《真诰叙录》云：“凡三君手书。今见在世者，“经”、“传”大小十余篇，多掾（许翊）写。《真授》四十余卷，多杨（羲）书”。由此可见上清派始创过程中，杨、许经书造作之一斑。实际上“上清”众经、诸仙真传记、并修行杂事等即扬羲的扶乩降笔。二许去世后，翊子临沮令黄民（361～430）收集先世所写经符秘篆，于东晋元兴元年（402）奉经入剡，为马朗、马罕礼敬供养。至东晋末，有道士王灵期等向许黄民求经。王等遂在所得几卷经书基础上，窃加损益，盛其藻丽，再次造撰，凡五十余篇。这是继杨、许扶乩降笔之后，又一次“托言真授”的造经活动。从此“上清经”流传甚广，“举世崇奉”。于是，一个以皈依上清经篆的新道派——上清派渐次形成。

此时许黄民见王灵期经书卷帙丰厚，门徒殷盛，乃“鄙闭自有之书，而更就王求写”，致使“许王齐轡，真伪比踪”。南朝宋元嘉六年（429），许又封其先世真经一橱留马家。后又为嘉兴爰季真所得，以付陆修静。陆又兼得《灵宝经》《三皇文》，遂总括《三洞》为世宗师。泰始七年（471），陆撰《三洞经书目录》，继又“撰经义百有余篇”，于是上清派“孙经宗坛，教法大备”。后陆又以“三洞”并杨、许真书授弟子孙游岳（398~489）。至梁代，陶弘景（456~536）又师事孙游岳。于永明六年（488）在茅山获杨、许手书。八年，传又得真人手迹十余卷。十年，陶弘景隐居茅山，自称华阳隐居。为弘扬上清经法，他在顾欢《真迹》的基础上，以“真人口授之诰”为名，编《真诰》一书，其《真诰叙录》对“上清经”之源流及传授过程作了较详细的叙述。陶更广集上清法术，纂《登真隐诀》二卷，使上清经诀较之陆修静时更为完备。由于陶弘景为陆修静二传弟子，对上清派又作出较大贡献，遂成上清派的著名代表人物。此后“茅山”成为上清派的中心，世人改称上清派为“茅山宗”，而进入上清派发展的新阶段。

上清派最早崇奉的主要经典是《上清大洞真经》（一称三十九章经），谓读之万遍即可成仙，被誉为“仙道之至经”。《正统道藏》收《上清大洞真经》六卷，系南宋茅山上清三十八代宗师蒋宗瑛之校勘本。谓“苦斋三年，乃得读之”，而诵咏万遍即可“乘云驾龙”而升天，是谓“上登上清”。盖道教认为：天有玉清、太清、上清三境，皈依上清派修行得道、即可升入“上清”，比天师道的“太清”更高。该经首叙修炼者

登斋入靖，诵咏《大洞真经》前，应经叩齿、咽津、行气，存思（一称存想）、咒祝等一套程序，以及“存思日月法”、“存思二十四星法”等。“存思”，乃早期上清派的典型修炼法，出于魏晋间的《黄庭内景经》。该经也是上清派崇奉的另一重要经典，是一部以中国医学脏腑学说为理论基础，认为人体百脉关窍各有主神，需用“存思”法以存守身神的修炼专著。尽管经中缺乏具体作法，功理、功效也多有不实之辞，但借“存思”身内诸神、身外诸物来集中意念，达到精神内守，神不外驰，正体现了上清经法的根本。

上清派尊元始虚皇天尊、太上玉晨大道君、太微天帝大道君、后圣玄元上道君、上相青童道君、上宰总真道君、小有清虚道君为“上清经策圣师七传真系之谱”。奉魏华存为开派祖师，“嗣上清第一代太师”。杨羲为第二代玄师，许穆为第三代真师，许翊为第四代宗师，马朗、马罕为第五、第六代宗师，陆修静为第七代宗师，孙游岳为第八代宗师，陶弘景为第九代宗师。

上清派的开创人物均为士族出身，有较高的文化修养，和统治阶级上层亦有联系，但东晋王朝对江南士族怀有戒心，因而仕途多不得志，而崇道入教。上清派多重于个人精、气、神的修持法，不重符篆、斋醮和外丹、贬斥房中术，易为士大夫和统治阶级所理解和接受，也正是该派能较快发展、壮大的重要原因。上清派的出现，反映了民间道教转向士族道教发展的变化。后经陶弘景的阐扬，形成茅山宗之后，由于人才辈出，成为隋唐时期影响最大的道教派别。

灵 宝 派

灵宝派为早期道教派别之一。由东晋末年葛巢甫在古《灵宝经》传授基础上进一步造作“灵宝”类经典之后所肇建。

葛巢甫是东晋著名道士葛洪的从孙，生当东晋晚期。在此之前很久，即有灵宝经书的造作与传授。东汉袁康所作《越绝书》，载有神人授夏禹《灵宝五符》经的神话故事，略谓：“昔禹治水于牧德之出，遇神人授以《灵宝五符》。后藏于洞庭之包山（今太湖西洞庭山）。”“至吴王阖闾时，有龙威丈人得符献之，吴王以示群臣，皆莫能识，乃令（使者）赍符以问孔子。”孔子告之乃《灵宝五符》云云。葛洪《抱朴子·辨问》有类似的记载。并谓：“《灵宝经》有《正机》《平衡》《飞龟授荚》，凡三篇，皆仙术也。”其《遐览》篇即著录《正机经》《平衡经》《飞龟振经》各一卷，盖以一篇为一卷。葛洪《遐览》篇所录之书出自其师郑隐所藏，证明在郑隐、葛洪之前，确有《灵宝经》问世。现《正统道藏》所存《太上灵宝五符序》卷上，亦载有上述授经故事，所述《灵宝经》渊源，大致与《越绝书》《抱朴子·辨问》之说合，只是略有增益，其书名亦同于《越绝书》之《灵宝五符》。据刘师培《读道藏记》考证，此序及文与北周甄鸾《笑道论》及《御览》所引《五符经》文合，证明它确是古《五符经》。此《太上灵宝五符序》共三卷，只上卷之首段方为序文，其余为经，现将

三卷皆标作序，“乃标题之讹也”。刘师培又据《太上灵宝五符序》卷上之“《五帝官将号》章，详析五方帝名及五色；《太清五始法》章，以五藏、五常配五行，并及孤虚王相之法”认为“均汉人遗说，即出自汉季，亦未可知。”由上可见，在东汉末，至迟到汉、魏之际，已有“灵宝经”如《灵宝五符经》的出现，只是道士们为了神秘其书，将其托为夏禹或帝尝所授或所传。其托始之辞虽不可信，而出世年代较早，却是可以从书中反映的时代思想特征来断定的。

尽管灵宝经书出现的时间较早，但其卷帙一直较少，流传也不广。直到东晋中叶，继杨羲、许谧造作“上清经”之后，葛巢甫以古《灵宝经》为基础，加以附会引伸，造作出大批“灵宝”类经书，才使其卷帙有所增加。也正是在葛巢甫等大量造作“灵宝经”的基础上，才逐渐形成以此经书命名的灵宝派。葛巢甫造作“灵宝经”书的时间，大致在杨、许造经之后，到其以经书传弟子任延庆、徐灵期之前。杨、许造“上清经”始于晋哀帝兴宁二年（365），葛巢甫以经书传弟子任、徐在安帝隆安（397~401）末。葛巢甫所造“灵宝经”，在社会上很快得以流传，当王灵期诣许黄民求受“上清经”时（在许黄民于元兴三年奉经入剡后），已是“风教大行”。据日本学者小林正美考证，葛巢甫造作的“灵宝经”，主要有《灵宝赤书五篇真文》《灵宝赤书玉诀妙经》等。

葛巢甫及其后继者在造作“灵宝经”时，勾划出一个上自元始天尊，下至葛玄及其后嗣的传经谱系。《云笈七》卷三《道教所起》称：“今传灵宝经者，则是天真皇人于峨眉山授于轩辕黄帝，又天真皇人授帝尝于牧德之台，夏禹感降于

钟山，阖闾窃窥于句曲。其后有葛孝先之类，郑思远之徒，师资相承，蝉联不绝。”《灵宝略纪》更进而称：“经一亿劫，天地乃开，劫名赤明，有大圣出世，号曰元始天尊，以灵宝教化，其法兴显。”又经若干劫，太上大道君出世，“元始天尊下降，授道君灵宝大乘之法。”并赐道君“太上”之号。“帝尝时，太上遣三天真皇赍《灵宝五篇真文》以授帝尝，……帝尝将仙，乃封之于钟山。……至夏禹登位，乃登山巡狩，度弱水，登钟山，遂得帝尝所封《灵宝真文》。……禹未仙之前，乃复封之镇乎北岳及包山洞庭之室。”后吴王阖闾登包山得之，群臣不识，以问孔子，谓是《灵宝五符真文》。因阖闾“侈性慢易，不能遵奉道科，而真文乃飞上天，不知所在。后其子夫差嗣位，乃登劳山复得之，奉崇供养，自尔相承，世世录传。至三国时，吴主孙权赤乌之年，有琅琊葛玄字孝先，……入天台山学道，精思遐彻，未周一年，感通太上遣三圣真人下降，以灵宝经授之。……孝先凡所受经二十三卷，并《语稟》《请问》十卷，合三十三卷。孝先传郑思远，又传兄太子少傅海安君字孝爱，孝爱付子护军悌，悌即抱朴子之父，抱朴从郑君（思远）盟，郑君授抱朴，于罗浮山去世，以付兄子海安君，至从孙巢甫，以隆安之末传道士任延庆、徐灵期等。世世录传，支流分散，孳孕非一。”类似上述传经谱系，在陆修静《灵宝经目序》《道教义枢》卷二《三洞义》《云笈七》卷六《三洞并序》等书中，皆有记述。其所云元始天尊降授太上大道君，再遣三天真皇降授帝尝、夏禹、吴王阖闾云云，自属虚构的神话，所谓葛玄于天台山得“灵宝经”三十三卷，亦为造经者的依托。因葛玄乃葛洪从祖，其所撰

《抱朴子》和《神仙传·葛玄传》，以及《道藏》所引《抱朴子》佚文，皆未载其事，仅提到葛玄、郑思远等传授《太清丹经》及《三皇文》。元谭嗣先造《太极葛仙公传》，录有陶弘景《吴太极左仙公葛公之碑》，亦未记其事。因此，陈国符《道藏源流考》曰：“盖本无其事，因六朝吴、会间，盛传葛玄神迹，故造经者依托之耳。”有学者提出，既然汉末已经造出“灵宝经”，葛玄传授其中某些部分，并不是完全不可能的。这种推测不无一定道理。但即使这样，葛玄所得仅是古《灵宝经》的某些部分，绝不会有《灵宝略纪》所云三十三卷，只能是葛巢甫及其后继者所造作。如真有其事，葛洪《抱朴子内篇》是不会不载的。

从上述葛巢甫及其后继者所编造的传经谱系中，可以看出，灵宝派尊奉的最高神是元始天尊，祖师是三国吴道士葛玄。晋末至南朝宋时期所出的许多“灵宝经”，大多托称元始天尊所说，并以太极左仙公葛玄“语稟”、“请问”的形式加以铺叙。其中如《洞玄灵宝本行宿缘经》，原名为《太极左仙公请问经》，《洞玄灵宝本行因缘经》，原名为《仙人请问众圣难经》。据《灵宝略纪》载，葛玄所受三十三卷“灵宝经”中，即有“《语稟》《请问》十卷”。将这么多经书依托于葛玄“语稟”、“请问”，自非祖师不具如此资格。

灵宝派所奉经典，以较早出世的《灵宝五符序（经）》《灵宝赤书五篇真文》，和稍后出世的《灵宝无量度人上品妙经》（简称《度人经》）为最重要。但因《度人经》强调劝善度人，标出了该派立教的主旨，故被后世灵宝派道士所特别重视，并被《正统道藏》收作第一部经书，因此后来《度人

经》就成了灵宝派的祖经，许多道士皆为之作注。劝善度人确是灵宝教义的重要内容，也是它区别于其他道派的重要特点，与它同时出现的上清派着重个人修炼，即与它有区别。后出的不少《灵宝经》不断对此主旨进行阐发。陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》称：“圣人传授经教，教于世人，使未闻者闻，未知者知，欲以此法桥，普度一切人也。”《太上洞玄灵宝本行因缘经》还假葛玄之口告戒地仙三十三人说：“子辈前世学道受经，少作善功，唯欲度身，不念度人；唯自求道，不念人得道，不信大经弘远之辞，不务斋戒，不尊三洞法师，好乐小乘，故得地仙之道。”即只念度身，不念度人，只能成为地仙，不能成为天仙。

灵宝派的基本信仰，仍是长生成仙。但因南朝时期所出的“灵宝经”大量汲取佛教教义，起因果报应，三世轮回，涅槃度等，故而使它的成仙思想被染上浓重的佛学色彩。如《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》云：“当知三界之中，三世皆空；知三世空，虽有我身，皆应归空。明归空理，便能忘身。能忘身者，岂复爱身？身既不爱，便能一切都无所爱，唯道是爱。”这是佛教“以有生为空幻，故忘身以济物”的思想，与道教原来提倡的爱身养生的宗旨大异其趣。既不爱身，也就不再追求肉体不死，即身成仙，而只追求积功累德，死后升入仙堂，或来世成仙。因此不少“灵宝经”宣扬所谓“灭度”“轮回”的成仙步骤，即要经过几死几生、若干轮回之后才能成仙。如《九天生神章经》云：“夫学上道，希慕神仙，及得尸解，灭度转轮，终归仙道。形与神同，不相远离，俱入道真。”《升玄内教经》云：“泥丸灭度，得免地官，魂神澄

正，得升天堂，或补仙品，或生圣王，更相转轮，储积德行，行满福立，云舆乃迎。受度积功，非唯一生，志意不倦，克成仙王。”《诸天内音经》更假托天真皇人现身说法，叙述他经过六道轮回、九灭九生之后，才“凌超三界，位登天真。”《洞玄灵宝智慧定志通微经》又称道教最高神乐静信，也是经过多次轮回，累世积德之后才成高仙。葛洪《抱朴子·道意》云：“夫神仙之法，所以与俗人不同者，正以不老不死为贵耳！”今灵宝派宣扬所谓“灭度”、“轮回”，即几死几生后成仙，无疑是对原有神仙说的修正。

灵宝派的修炼方法，主要是符篆咒术，用它来召神役鬼，消灾除病，也用它上通天神，使修道者名登仙籍。又特别重视斋醮科仪，疑为葛巢甫所撰的《敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》云：“夫学真仙白日飞升之道，皆以斋戒为立德之本矣。”陆修静也谓“斋直是求道之本”。因此他为道教撰写了大批斋醮科仪书，特别是灵宝斋仪。此外，受上清派的影响，也讲存神，服气，叩齿，咽津。从其重符篆科仪方面说，它与天师道相接近，而与上清派有区别；从其强调劝善度人方面说，又与天师道和上清派都不完全相同。

《灵宝略纪》称，葛巢甫在隆安末，将“灵宝经”“传道士任延庆、徐灵期等，世世录传，支流分散，孳孕非一。”《道教义枢》卷二《三洞义》作了同样的记载。任延庆事迹不详，徐灵期在《南岳九真人传》《南岳小录》《南岳总胜集》等中皆有记载。《南岳总真集·衡岳观》称其为吴人。但《南岳九真人传》与《南岳小录》皆称他于西晋武帝太康八年（287）去南岳建衡岳观，盖误。《南岳九真人传》称其为“宋

时人”，以南朝宋“元徽二年甲寅（474）九月九日于上清宫白日升举。”（《南岳总胜集》谓元徽元年九月九日冲举），盖得其实。

除任延庆、徐灵期传“灵宝经”外，与其同时的陆修静（406~477）则是更为重要的传人。他是南朝著名道士，对改造旧道教、建立土族新道教有很大的贡献。他与天师道、上清派、灵宝派皆有渊源，但皆无直接的师承关系，自称“三洞弟子”。唐道宣《广弘明集》卷四对其评述曰：“昔金陵道士陆修静者，道门之望，在宋齐两代，祖述三张（张陵、张衡、张鲁），弘衍二葛（葛玄、葛洪）。郗张之士，封门受箒。遂妄加穿凿，广制斋仪，糜费极繁，意在王者遵奉。”这一段评语是比较中肯的。

陆修静对灵宝经的弘扬和灵宝派建造确有突出的表现。第一，他对灵宝经书进行系统整理。因为自葛巢甫造构“灵宝经”以后，不少人又将它和“上清经”等相杂糅，继续造作灵宝经典。“或删破《上清》，或采摭余经，或造立序说，或迥换篇目，裨益章句，作其符图，或以充旧典，或别置盟戒”。陆修静认为必须彻底改变当时“精粗糅杂，真伪混行”的状况。为此他对当时流行的五十五卷“灵宝经”，逐一进行辨别，剔除伪经，编出《灵宝经目》，于元嘉十四年（437）上呈宋文帝。在奏呈的表文中称：“即今见出元始旧经，并仙公所禀，臣据信者合三十五卷。”此《灵宝经目》已佚，他所考订的是哪三十五卷，目前已难确切判定。

第二，对某些灵宝经进行阐释。陶弘景《真诰》卷二十《真诰叙录》称陆修静“既敷述《真文赤书》《人鸟五符》等，

教授施行已广。”按《真文赤书》即《五篇真文》，载于《道藏》者不止一处，此指《元始五老赤书玉诀》，见《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷上，据日本学者考证，为葛巢甫所造。《人鸟五符》，在今本《五符经》（即《太上灵宝五符经》）无其文，是早已亡佚的古《灵宝经》。陆修静对它们作了“敷述”，使之扩大了传播范围，至陶弘景时，其“教授施行已广”了。

第三，系统撰订斋醮科仪。据记载，三张五斗米道时期，曾制作了部分道教斋仪，如涂炭斋、旨教斋。寇谦之改革天师道，和葛巢甫肇建灵宝派时，也曾增制了某些斋法，或撰写了某些斋仪书。但内容都较简单。陆修静总结了已往经验，重新造作了大批斋仪，使之从内容到形式都得到了充实和提高。据他所著《洞玄灵宝五感文》记载，他把原天师道的一二种斋仪，扩充为包括天师、上清、灵宝各派斋仪在内的“九斋十二法”。即上清斋二法；灵宝斋九法：金箓斋、黄箓斋、明真斋、三元斋、八节斋、自然斋、三皇斋、太一斋、指教斋；洞神斋一法，即涂炭斋。据《无上黄箓大斋立成仪》记载，陆修静撰写了除黄箓斋外的上述各种斋仪书。据其他资料记载，他又撰有多种斋醮乐章，如《升玄步虚章》《灵宝步虚词》《步虚洞章》等。《茅山志》卷十称陆修静“所著斋法仪范百余卷”。经过陆修静的大量撰著，道教的斋醮仪式基本上形成了完整的体系。其后隋唐道士张万福和唐末道士杜光庭继续撰著斋仪，皆以陆修静之书为本。斋醮法事是道教进行宗教活动的重要方式，又是交通朝廷、影响群众的重要手段，对社会的影响很大。陆修静的上述建树，自然获得后世

道士的赞誉。

由于陆修静从事了上述工作，“于是灵宝之教，大行于世。”可以说，灵宝派虽为葛巢甫所肇建，但它的真正弘扬者则是陆修静。或者说，经过陆修静的弘扬之后，灵宝派才大行于世。

其“大行于世”的情况，陶弘景《真诰》的两条注文从侧面作了反映。该书卷十一注曰：在齐初，上清道士王文清曾在大茅山下建崇元观，二十年内，“远近男女互来依约，周流数里，廨舍十余坊。而学上道者（指修上清经篆者——引者注）甚寡，不过修灵宝斋及章符而已。”同书另一注文说：茅山每年“三月十八日辄公私云集，车有数百乘，人将四五千，道俗男女，状如都市之众。看人唯共登山作灵宝唱赞，事讫便散，岂有深诚密契，愿睹神真者乎！”可以看出，从齐到梁，作为茅山宗祖山的茅山，上清法反而不被人们所重视，群众感兴趣的倒是灵宝派的斋醮法事，灵宝信徒超过了上清信徒。这是陆修静弘扬灵宝经法的结果。

陆修静虽对灵宝派的发展有很大贡献，但未见有弟子传承其灵宝经法者。因此灵宝派在陆修静之后的情况已不甚明了，且直至隋唐，也无灵宝道士显名于世者。大约至北宋初，方见灵宝派在江西清江县阁皂山形成传授灵宝经篆的中心，被称为阁皂宗，使灵宝派再次显名于世。

注：

《道藏》第9册824页，第22册19页，第9册839页，

第 6 册 376 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，
1988 年

楼 观 道

楼观道为早期道教派别之一。形成于北朝北魏时期，流传至隋唐间。

楼观道尊尹喜为祖师。尹喜的原型是春秋时代与老聃齐名的道家关尹。《庄子·天下》将其与老聃并列，叹为“古之博大真人哉”！关尹主张“在己无居，形物自著”，做人要“其动若水，其静若镜，其应若响”。所以他“未尝先人，而常随人。”《吕氏春秋·不二篇》在论诸家学术特点时，称“老聃贵柔”、“关令贵清”。高诱注云：“关尹，关正也，名喜，作《道书》九篇。”司马迁为老子作传，有曰：“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”于是关尹遂成为关令尹喜，道德五千言之《老子》遂成为老子为尹喜所写之书。传为刘向所著之《列仙传》曰：“关令尹喜者，周大夫也。善内学，常服精华，隐德修行，时人莫知。老子西游，喜先见其气，知有真人当过，物色而遮之，果得老子。老子亦知其奇，为著书授之。后与老子俱游流沙化明（‘明’为‘胡’字之误——引者注），服苴胜实，莫知其所终。尹喜亦自著书九篇，号曰《关令子》。”此传除将尹喜之官阶由函谷关令升为周大夫外，又增加了他善内学、隐德修行的行谊，特

别是增加他与老子俱游流沙化胡的内容。其后道士们据此加以增饰、渲染，敷衍成系统的老子化胡成佛的故事。其中除西晋王浮作《老子化胡经》以外，东晋、南北朝时，又有《玄妙内篇》《出塞记》《关令尹喜传》《文始内传》等许多有关老子和尹喜的传记，加以渲染。在这些经、传中，尹喜始终是老子化胡（实为化佛）的随行大弟子和得力的助手或代理人，成为老子化胡故事中最显赫的人物。因此在这个时期逐渐形成的楼观道就选择这个显赫人物作为自己的创派祖师。《楼观本起传》：“楼观者，昔周康王大夫关令尹之故宅也。以结草为楼，观星望气，因以名楼观。此宫观所自始也。问道授经，此大教所由兴也”。《楼观先师传》和《楼观本记》亦称：昔周康王闻尹先生有神仙大度之志，乃拜为大夫，并赐嘉名，因号此宅为楼观焉。次昭王时，大夫遇老君，因遂得道。其次，穆王乃钦尚遗尘，为建祠修观，召幽逸之人，置为道士。自尔相承，于今不绝。意即楼观道是在周康王时开创的，尹喜为其创教祖师。这无非是为了托之古远，在佛道斗争中以抬高自己的身价而已。事实上，该派在南北朝时期，也是力主老子化胡之说，为排佛教思想之最烈者。

尽管楼观道尊奉尹喜为祖师，但不能证实楼观道在周康王时就已创立。因为道教所尊奉的始祖老聃是春秋末期人，如果真有一个关令尹喜，也只能与他同时，怎能在他们出生之前很久的西周康王时会产生出一个道教派别来？因为道家老子之变为道教老子，道家学派之演变为道教，是在他们以后很久的事。楼观传记作者为了使人相信尹喜在西周初年确已创立楼观道，又在尹喜之后，安排了十二名所谓周秦道士：尹

轨、杜冲、彭宗、宋伦、冯长、姚坦、周亮、尹澄、王探、李翼、封衡、张皓（见《仙苑编珠》所引《楼观传》）。称他们相继住楼观，续传尹喜之道。当然，这些记载，皆非信史。

据其他有关资料核查，陕西周至县楼观，自三国末期起，始有道士隐居修道。最早者为三国末的郑法师（履道）。继之者有其弟子梁谶，活动于西晋，卒于东晋初。接着又有王嘉、孙彻、马俭等，活动于东晋十六国时。截至东晋末，楼观道士仍然很少，对社会影响甚微。表明在那之前，楼观道尚未形成一个有一定特征和一定内聚力的道派。它正式形成为一个对社会产生影响的道派，始于北魏太武帝拓跋焘之时。据有关资料记载，太武帝始光（424~428）初，道士尹通事马俭法师于楼观，其后道术精进，渐获令誉。“太武好道，钦闻其名，常遣使致香烛，俾之建斋行道。自是四方请谒不绝。嗣后，道士牛文侯、尹法兴等人才接踵而至，道士增至四十余人。北魏孝文帝太和（477~499）中，道士王道义又从姑射山率门弟子六七人来楼观，并大修观宇，土木工匠就役者，日常百数。楼观坛宇，一皆鼎新。王道义又“令门人购集真经万余卷”，置楼观。再后，西魏文帝又钦敬楼观道士陈宝炽，召入延英殿问道，太师安定公及朝士大夫皆从而师之。大统十五年（549）卒，诏谥正懿先生。又召其弟子李顺兴至都城，试以法术，“有验，由是朝野钦信。”由是观之，在北魏时期，楼观道在封建统治者的支持下，始正式形成为一个拥有相当数量的徒众、并对朝野上下有一定影响力的道派。

楼观派尊奉的经典主要是《道德经》，因为传说此书是老子应尹喜之请而作，故为该派道士必修的经典。其次，因该

派坚主老子化胡说，故敷衍老子化胡最鲜明的某些经书，如《老子化胡经》《老子西升经》《老子开天经》和《妙真经》等，皆为该派所重视。《道教义枢》卷二《七部义》引《太玄经》云：“无无曰道，义枢玄玄。而尹生所受，唯得《道德》《妙真》《西升》等五卷。”《甄正论》卷中云：“（老子），后遂西之流沙，至函谷关，为关令尹喜演《道德》二篇上下两卷，论修身治国，戒刚守雌，挫锐解纷，行慈俭谦下之道，成五千余言。尹喜录老子谈论言旨为《西升记》，其中后人更增加其文，参糅佛义，大旨略与道经微同。多说人身心情性禀生之事，修养之理，夭寿之由。后人改记为经。”此外，据《仙苑编珠》所引《楼观传》和《历世真仙体道通鉴》卷三十所编楼观道士诸传讯载，楼观道士除修习上述诸经外，又传习多种上清经，如《大洞真经》《黄庭内景经》《上清琼文帝章经》《太上素灵洞玄大有妙经》《太上隐书》《灵书紫文》等，和少数灵宝经和三皇文。上清经和灵宝经皆肇造于东晋中叶，至东晋末和南北朝初始广泛流播，楼观道士传习上述经书，当在北朝初叶以后。由此又从另一个侧面证明楼观道确实形成于北魏时期。

楼观道传习的修炼方术，表现了杂采兼收的特点，即符箓与丹鼎皆习。如梁谌“食炁吞符，大尽其妙，又广索丹砂，还而为饵”。马俭既晓遁甲占候之法，又断谷、服药、行气、导引，还能役使万灵，制役群邪，驱使六丁二十四神。尹通“服黄精、雄黄、天门冬数十年”，又能为人治病。其他楼观道士大都如此。不过，两者相比，服食药物在楼观道士中更为普遍。

楼观道发展至北周及隋，进入其鼎盛时期。道士王延，字子元，扶风始平（今陕西兴平）人。西魏大统三年（537）入道，师陈宝炽于楼观。与李顺兴相友善。后访华山云台观，复师茅山道士焦旷，得三洞秘诀真经。北周武帝闻其名，遣使召之，王延至都久之，复还西岳云台观，诏增修该观以居之。其后武帝下诏废佛、道，建立通道观。命王延于通道观校讎三洞经图，凡八十卷；又作《三洞珠囊》（非现存王悬河之《三洞珠囊》）七卷，奏贮于通道观。隋文帝即位，置玄都观，诏以延为观主，复以延为道门威仪。据说隋文帝还从之受智慧大戒，大臣苏威、杨素等皆北面执弟子礼。王延于仁寿四年（604）卒于通道观（《历世真仙体道通鉴》卷三十《王延传》）。又有道士严达（字道通），北魏末入道，师楼观道士侯楷，“学穷琼韞，博通妙术”，也驰誉于周、隋之际。北周武帝建德中沙汰佛教，正议同废道教时，诏严达入便殿，问佛、道二教优劣。严达答曰：“主优客劣”。谓释出西域，是客，道在中夏，是主。并谓：“客归则有益胡土，主在则无损中华。去者不追，居者自保，又何送乎。”^①表现了明显的排佛思想。据说“上嘉其对”，然迫于形势，不得不二教同时俱废。武帝废除佛、道二教后，决定建通道观于田谷之左，选释、道二教中人以居之。其中选有楼观道士严达与王延、苏道标、程法明、周化生、王真微、史道乐、于章、张法成、伏道崇等十人。他们“以道术相忘，同乎出处，世号曰‘田谷十老’”。^②隋文帝开皇（581~600）初，严达又重修楼观宫宇，度道士满百二十员，羽流精炼，“朝野宗奉”。^③

进入唐代，因唐宗室认道教始祖老子为圣祖，相应大力

尊崇道教，特别是因楼观道士岐晖（字平定）曾赞助李渊起义，故李渊作大唐皇帝后，对楼观道特予青睐。武德（618～626）初，敕修楼观宫宇，并赐田土十顷以充基业；又令改楼观为宗圣观，以岐晖为观主，诏赐粟帛以充斋给。武德七年（624）十月，李渊又亲诣楼观，祀老子。岐晖于贞观四年（630）羽化后，高宗即位，命原宗圣观道士尹文操任昊天观主兼知宗圣观事。尹文操又曾奉敕撰《玄元皇帝圣纪》一部，凡十卷，总百十篇。高宗览卷大悦，授尹文操银青光禄大夫、行太常少卿事。此后又著《祛惑论》《消魔论》三十卷，续《楼观先师传》一卷，表现出强烈的排佛思想。

总之，直至唐前期，在唐王朝的支持下，楼观道一直处于向上发展阶段。天宝（742～755）年间爆发安史之乱，此后楼观道趋于衰落。中经两宋，终于默默无闻。北宋太宗端拱元年（988），曾改楼观（宗圣观）为顺天兴国。至金哀宗天兴（1232～1234）间，因遭兵燹，楼观焚毁殆尽。至元代，全真道加以修复，变为全真观宇，原楼观道士亦转为全真道士。

注：

《史记》第7册 2141页，中华书局，1959年

⑩⑪⑫ 《道藏》第19册 543页，第22册 707页，第5册 271页，272页，272页，274页，270页，271页，第32册 307页，第5册 275页，275页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

茅 山 宗

茅山宗是以茅山为祖庭而形成的道教派别。它宗承上清派，是上清派以茅山为发展中心的别称。它的实际开创者是陶弘景。南齐永明十年（492），陶弘景归隐茅山，自号“华阳隐居”。他继承杨羲、许谧所传上清经，悉心搜求散失的杨、许手书上清经诀真迹，编纂了专门记述上清派早期教义、方术及历史的《真诰》以及《登真隐诀》《真灵位业图》等二百余卷道经，弘扬上清经法。经他及众弟子数十年的苦心经营，上清派的教理和组织逐渐完备。实际上，当时茅山已成为道教上清派的中心，后来上清派即被称为“茅山宗”。

自陶弘景以后，茅山宗人才辈出，其影响日渐扩大，唐宋时期益盛。唐代茅山道士王远知、潘师正、司马承祯、李含光等，极得唐宗室的尊崇。他们时被礼请入京，或问道，或建醮，出入禁中，备受礼遇。朝廷又常为茅山宗建观、赐田产，敕封茅山长生之林，禁止樵采、田猎。唐代社会上最重要的道士多来自茅山。当时有“茅山为天下道学所宗”之誉。

宋代茅山宗历代宗师多得宋室所赐“先生”称号，至刘混康任嗣法宗师时臻于极盛。哲宗曾召他为皇后孟氏治病。绍圣四年（1097），敕命江宁府将其所居茅山潜神庵扩建为元符观。徽宗即位后，敕令扩建元符观为“元符万宁宫”，并赐刘混康九老仙都君玉印、玉剑，又亲书《度人经》《清净经》

《六甲神符》赐之。刘混康死后，徽宗追赠为“葆真观妙冲和先生、太中大夫”。“三茅崇奉之严，未有盛于斯时也”。

茅山宗从南朝梁至北宋，鼎盛数百年，一直为道教主流。南宋以后，逐渐衰微，但仍传承不绝，且时有高道名于世。至元代，名道士杜道坚入觐元世祖，奉玺书提点道教，住持杭州宗阳宫，皇庆元年（1312），仁宗授号“隆道冲真崇正真人”。其后，又有茅山道士张雨，以能诗善画享誉于元后期。元成宗大德八年（1304），元室封三十八代天师张与材为正一教主，总领三山符箓，茅山宗上清宗坛归并入正一道。它作为道教的一宗，虽仍有传承，但已是强弩之末了。

据《茅山志》载，茅山宗共有嗣法宗师四十五代。第一代称太师，第二代称玄师，第三代称真师，其后各代皆称宗师。嗣法宗师的绝大多数皆出身茅山附近的句容、丹阳、溧水、金坛等县世代崇道的隐逸之家，自幼受道教的熏陶。嗣法宗师的传授，宋徽宗以前，一般以杨羲、许穆、许翊所传上清经箓为凭。自刘混康获得朝廷赏赐的九老仙都君玉印和玉剑后，嗣法宗师的传法信物增添了印剑。现九老仙都君玉印、玉圭、哈砚、玉符四宝仍藏茅山道院，为“镇山四宝”。

茅山宗崇奉元始天尊为最高神。主要传承、修习杨羲、许谧、许翊所造的《上清大洞真经》，同时也兼习灵宝经、三皇经及天师道经戒法箓。修持方法以思神，诵经为主，修炼理论在陶弘景时已基本形成，后经王远知、潘师正、司马承祯、李含光等人的弘扬而渐定型。

茅山宗也提倡炼丹。该宗历代修习的《真诰》载有不少炼丹服食成仙的故事。茅山华阳宫附近有陶弘景炼丹遗址，梁

武帝曾服食陶弘景所炼丹药，唐玄宗、宋徽宗亦对茅山道士炼丹极感兴趣。历代达官贵人、文人学士有吟咏茅山炼丹遗址的诗篇近二百首。

茅山道士在道内称上清弟子，或三洞弟子，以出家居道观修炼为主，并注重文化和宗教道德修养。钻研道经，遵守法戒，施行斋醮多依古法。茅山宗有比较系统的教理和规范化的宗教仪轨。不少道士长于撰述，直到宋元时期。还有杜道坚、张雨以玄理诗文名世。笮蟾光《茅山志·真人著述经忏道书》收有《上清大洞宝经篇目》百部，《上清二十四高真玉篆》一部，《上清大洞宝篆篇目》三十五部，《众真所著经论篇目》六十二部；郑樵《通志·艺文略》著录茅山道书目四十部。该宗著述宏富，为前期诸道派之冠。

在中国道教史上。茅山宗有着重要地位，它不仅在隋唐时期成为道教的主流，而且对道教理论和修炼方术也有较大贡献，组织制度也较健全。因而它在诸符篆派合并为正一道之前，能与龙虎宗、阁皂宗鼎立为符篆三宗之一，合并以后，又能以小宗单独承传直至近代。

注：

《全唐文》卷三百四十，中华书局，1982年

《道藏》第5册669页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

龙 虎 宗

龙虎宗是由张陵后裔以龙虎山为传播中心的符箓派。关于龙虎宗的创建时间，道书曾有两种不同的记载：《汉天师世家》称建安二十年（215），张鲁降魏，张盛南奔龙虎山嗣教；《历世真仙体道通鉴》则称西晋永嘉中，张盛入龙虎山嗣教。但二说皆不足信。据魏晋史籍所记：张鲁率全家降魏，张鲁五子被封为列侯，享受“命婚帝族”的荣宠，似不可能离魏去吴地龙虎山创教。且史籍所载张鲁五子中，根本未见张盛之名。至于说西晋永嘉（307~312）中，张盛去龙虎山创教，更不可能。姑且承认张鲁确有一子名张盛，假设建安二十年，张鲁降曹时，年为十岁，至永嘉元年（307），已九十八岁，即使健在，也无力跋出涉水去江西龙虎山创教了。

按常理推测，永嘉之乱后，张鲁子孙可能随晋室南迁，但因缺乏史料，不能考定。直至南朝时，始见史籍有张陵子孙之名和事迹的记载，如刘大彬《茅山志》卷十五记有张陵九世孙张玄真、十世孙张景遯等十人。《道学传》和梁简文帝《招真馆碑》记载张陵十二世孙张裕居虞山（今江苏常熟县西北）招真馆事，但这些天师子孙皆不居龙虎山。直至唐代中后期，始有张陵后嗣居龙虎山的记载。《全唐诗外编下》有唐元和（806~820）初进士信州人吴武陵《龙虎山》诗中有“五斗米仙真有道”之句；徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》称，

茅山道士邓启霞于唐咸通十二年（871）“诣龙虎山十九代天师，参授都功正一法箓”。十九代天师是张修，这说明龙虎宗开创时间约在唐中后期。

至北宋，龙虎宗开始显露声势，其间有六位天师，受封为“先生”：二十四代天师张正随为真静先生，二十五代天师张乾曜为澄素先生，二十六代天师张嗣宗为虚白先生，二十八代天师张敦翔为葆光先生，二十九代天师张景瑞为葆真先生，三十代天师张继先为虚靖先生。至南宋，又有三十二代天师张守真、三十五代天师张可大先后受封为正应先生和仁静先生。

元代更以政府名义承认了张陵子孙的“天师”称号，并授予管领江南道教的职权。元世祖忽必烈为灭南宋，曾派人密赴江南与龙虎宗三十五代天师张可大联系，张可大预言二十年后忽必烈将统一天下。忽必烈灭南宋后，为安定江南，于至元十三年（1276），召三十六代天师张宗演入朝，赐号演道灵应冲和真人，给二品银印，命主领江南道教，以资笼络。此后三十七代张与棣，三十八代张与材，三十九代张嗣成，四十代张嗣德，四十一代张正言，代代被封天师、大真人，主领江南道教。其职权主要是荐举任免江南诸路各级道官及宫观提点，奏请新建宫观的赐额，还有权出牒度人为道士等。皇朝的宠幸为龙虎宗的发展提供了有利条件，使它在元代获得较大的发展。特别是它的支派玄教发展更盛。至大德八年（1304）元成宗封三十八代天师张与材为正一教主、主领三山符箓后，龙虎宗合并其他符箓派而为正一道，即进入它发展的另一阶段。

龙虎宗以符箓见长，为道教的“三山符箓”（茅山的上清箓，阁皂山的灵宝箓，龙虎山的正一箓）之一。元代由龙虎宗正一教主统领“三山符箓”后，统称正一符箓，江南民间信奉者颇众。

龙虎宗亦以斋醮仪式著称，宋元时期，许多代天师都不时奉命为皇室设醮，或与其他道派首领共同主领醮典，以为皇室祈福禳灾。这一时期所出的斋仪之书，亦多出于龙虎宗道士之手，如出身龙虎宗的南宋道士留用光即撰著《无上黄箓大斋立成仪》五十七卷。

元代中后期，龙虎宗虽与其他符箓派合并为正一大派，但至明中叶以后即衰落不振。

阁 皂 宗

阁皂宗为符箓三宗之一。形成于北宋，流传至元明。

阁皂宗是灵宝派发展到以阁皂山崇真万寿宫为传播中心时代的别称。它本是灵宝派，但又是灵宝派发展过程中的一个特定历史阶段。至于灵宝派发展到何时，才形成以阁皂山为传播中心的阁皂宗，目前由于资料缺乏，尚难肯定，只能根据一些侧面资料进行分析推断。首先，从阁皂宗推尊的历代祖师进行考察。《道德会元》卷二百四十四《玉清灵宝无量度人上道·灵宝源流》载有东华派所尊奉的历代祖师，其前段所列元始上帝、灵宝天尊、太华天帝，……徐来勒、葛玄、郑思远、葛洪、高敛之、陆修静等，与道书所载灵宝经的传授系统大致相符，故亦可视为灵宝派和阁皂宗所尊奉的祖师。其中，所谓元始上帝、灵宝天尊、太华天帝俱在神灵之列，徐来勒其人亦无考，皆可不论。但葛玄是灵宝派和阁皂宗十分推崇的祖师，据谭嗣先《太极葛仙公传》载：“最后于阁皂山东卧云庵，筑坛立灶，以炼金丹。”似乎葛玄已在阁皂山传授灵宝经箓了。但这是较为后起的说法，比此先出的陶弘景《吴太极左仙公葛公之碑》则只云：“公（指葛玄——引者注）驰涉川岳，龙虎卫从，长山、盖竹，尤多去来，天台、兰风，是焉游憩。时还京邑，视人如戏。”并无涉足阁皂山的记载。因此谭嗣先之说是否可靠，是个问题。郑思远（名隐）是

葛玄之徒，葛洪之师，不详籍贯，据传记，其活动地有庐江马迹山，霍山。葛洪，江苏句容人，据传记，其活动地有丹阳、洛阳、广州等。陆修静，浙江吴兴人，入道后，先隐云梦山，继隐仙都山，曾游历衡、熊、湘、九嶷、罗浮、巫峡、峨眉，晚隐庐山简寂观。凡此数人的足迹，皆与阁皂山无涉。因此，在南北朝以前，灵宝派是否传入阁皂山，尚不清楚；但可断定，即使已经传入，也未形成传播灵宝经箓的中心，即阁皂宗在那个时期尚未出现。

其次，从阁皂山崇真万寿宫的发展历史来考察。周必大于南宋乾道九年（1173）登临阁皂山，其《记阁皂登览》中云：“按古碑，此（指崇真宫——引者注）本灵山（或作仙——引者注）馆，焚于隋。唐有道士程信然，望气至此，掘地得铁钟一口，下有玉石尊像一座，高尺余，遂立草堂。先天元年（712），孙道冲始立台殿，赐名阁皂观。……咸通（860～873）中遭火，惟古钟、玉像存。寻有处士杨荐父子次第葺之。[原括注云：以上并见唐广明元年（880）道士许玄真记中。所谓玉石天尊像甚小而重，又有两躯侍立，亦玉石也。钟在殿旁，视其文，乃咸通十三年铸，而云隋开皇十四年铸，何也？岂别有钟而不存耶？]……大概言，此观在江南李氏（指南唐——引者注）号玄都，至真宗祥符元年（1008），避讳改景德观，天禧庚申（1020）尝经火，熙宁丙辰（1076）又火，政和八年（1118）五月，用守臣之请，改赐崇真宫为额，给元始万神铜印一，授法箓则用之。盖天下授箓惟许金陵之茅山、信州之龙虎山，与此山为三院。”庆元二年（1196），周必大作《临江军阁皂山崇真宫记》，所述崇真宫历史与此同。据上

记，隋前，阁皂山建有灵山（仙）馆，随时又毁于火。结合上述灵宝祖师之足迹来考虑，似可印证隋与南北朝前，阁皂山尚未形成传授灵宝经箓的中心之说大体可信。其后，唐初道士程信然仅在灵仙馆废墟上建立草堂，至唐玄宗先天元年孙道冲再立台殿，赐名阁皂观，该观始具规模。不见程、孙二人的传记，故不知他们属于何派道士。即使他们是灵宝道士，已在阁皂山传授灵宝经箓，但该观规模较小，似乎尚未能成为传授灵宝经箓的中心。此后咸通中，观又被焚毁，南唐修复后，更名玄都观，仍未改变上述状况。所以，唐至五代时期，阁皂宗尚未形成。入宋以后，真宗改此观为景德观，后又经天禧四年（1020）和熙宁九年（1076）两次大火，再焚再建，至政和八年（1118），始赐名崇真宫，并赐给铜印，准许和茅山、龙虎二宗一样单独传授法箓。据此，在政和末年阁皂宗已被官方承认为符箓三宗之一，和茅山、龙虎宗鼎足而三了。但据常理推断，能取得官方承认，一般应在道派的发展已经相当成熟，社会影响已经比较大之后。那末，该宗之形成似应在此前的某一阶段。《茅山志·刘混康传》称，宋哲宗嗣圣（应为绍圣）四年（1097），“别敕江宁府句容县三茅山经箓宗坛，与信州龙虎山、临红军（今江西清江县——引者注）阁皂山，三山鼎峙，辅化皇图”。确实证明在政和之前的绍圣四年，宋皇室已经承认阁皂宗了。前面提到的周必大《记阁皂登览》中，还记载他在乾道九年游览阁皂山崇真宫时，曾亲眼看到宋太宗、真宗、仁宗、英宗四朝赐给该宫的“四朝御书”，证明该宫曾经得到宋太宗后几朝的支持，估计自宋太宗朝起，阁皂山崇真宫就逐渐形成为传授灵宝经箓

的中心，即阁皂宗大体形成于北宋前期。

阁皂宗既从灵宝派传衍而来，其基本信仰及所奉经书和方术，都与灵宝派相同。崇奉神灵，已如前述。《灵宝度人经》仍是遵奉的主要经典。斋醮科仪仍备受重视。

因为资料缺乏，其承传谱系目前所知甚少。周必大写于南宋庆元二年之《临江军阁皂山崇真宫记》中，提到当时该宫之管辖王自正，知宫邹时亿，副刘惟允，度师陈处和等，但未记他们的传代。《正统道藏》收有《勿斋先生文集》上下二卷，题曰：敕赐高士右街鉴义主管教门公事阁皂山杨至质撰。文集中不见杨至质履历，其卷下《代临安倅章谢宰执》中，有“远若熙宁坡老居于是席，近而嘉定谏臣出于此途”之句，嘉定为南宋宁宗年号，可知杨至质是宁、理宗时道士。此时他已任南宋王朝道教管理机构的右街鉴义，主管教门公事，地位是比较高的，推测他可能是阁皂宗的某代嗣法者或重要传人，但因史阙有间，一时无从证明。

南宋时期，阁皂宗的传播情况，所知亦少。周必大在乾道九年所见到的阁皂山崇真宫，除殿堂外，有“道士（住屋）数十房”。他在庆元二年所写的《临江军阁皂山崇真宫记》中，再记了崇真宫的情况，建有金阙寥阳殿，昊天殿，正一堂，靖应堂，祖师殿，藏经殿，玉像阁等，并称：“凡殿于旁翼以修廊，道士数百人环居其外。争占形胜，治厅馆，总为屋千百间，江湖宫观未有盛于斯者。”可见在南宋孝宗、宁宗时，阁皂山崇真宫的规模甚大，道士人数也颇多，阁皂宗在当时是比较兴盛的。

南宋诗人刘克庄曾为宁、理宗时一名阁皂宗道士杨固卿

写过一篇墓志铭，曰：“固卿，杨氏，名介如，丰城县（今属江西——引者注）梅仙乡人。幼入阁皂山为道士。……学通伦类，道书外，禅宗方技之说，皆探骨髓，听者竦动。开禧（1205~1207）间，薄游边，画策不售，归山不复出。拾堕薪，煮三脚铁铛。或遗衣履，皆不受。尝主清江相堂观。一日，诸文士集观中倡酬，视固卿一黄冠师，蓬鬓垢衣，置之坐隅，甚易之。句至固卿，朗吟曰：‘酒量春吞海，诗肩夜耸山。’坐皆骇伏。有诗百余，号《隐居集》。……固卿介洁高远，冻饿自守，乐而不改，殆黔娄原宪之伦。”“宝庆元年（1225）卒，年六十八，葬南园之麓。”由此也可窥见当时阁皂宗道士的情况。

入元以后，在元统治者的支持下，阁皂宗仍在传播。《大元圣政国朝典章》卷三十三《阁皂山行法箴》条云：“圣旨节：该张天师奏，临江路阁皂山有万寿崇真宫葛仙翁八景玄坛里住持李宗师，每年正月十五日一番做好事行法箴有来”云云。元封张陵子孙为天师始于三十六代张宗演。元世祖至元十三年（1276）接见，次年封天师、真人。上文所云张天师，或许即活动于元世祖至元（1264~1293）年间的张宗演；所奏阁皂山万寿崇真宫住持李宗师，不知何名，也不知他是阁皂宗的几代传人。袁楠《清容居士集》卷三十七载有一通代皇帝草写的加封阁皂宗四十六代宗师杨伯晋为真人的制文：“临江路阁皂山万寿崇真宫住持四十六代传箴嗣教宗师杨伯晋升加太玄崇德翊教真人。”既未叙杨伯晋的事迹，也未署年月。考袁楠于元大德（1297~1307）初，被荐为翰林国史院检阅官，后升侍讲学士。他为皇帝所草的上述制文，当在其在职

期间，即元成、武、仁宗期间，可知阁皂宗在此时已传至四十六代杨伯晋。

宋末元初有一著名阁皂宗道士郑所南（1241～1318），字思肖，号忆翁，又号三外野人。福州人（或云福建连江人）。原为南宋太学生，博学多技能。宋亡，客寓吴中（今苏州市），誓不仕元。由儒入道，兼好禅学。善为文，喜画墨兰而不画土。谓土已为番人夺去矣。因常在诗文中表露其亡国之痛和对宋臣仕元之讥。赵子昂才名重当世，郑所南恶其宗室而受元聘，遂与之绝。子昂数往候之，终不得见，叹息而去。据卢熊《郑所南小传》载，所南著有《太极祭炼》一卷，《释氏施食心法》一卷，《谬余集》一卷，《文集》一卷，《自叙一百二十图》，《诗》一卷，与菊山先生诗行于世。《正统道藏》收其《太极祭炼内法议略》三卷，属灵宝斋法的阐述著作。第四十三代天师张宇初曾为之作序曰：“灵宝斋法，始徐（来勒）、葛（玄）、郑（隐）三师流于世，迄汉唐宋元以来，蹊殊径异，纷纠交错，不啻千百。……世传则有丹阳、洞阳、通明、玉阳、阳晶诸派，而莫要于仙公丹阳者也。丹阳本乎南昌，而南昌乃灵宝一名也。得丹阳之要者，莫详于所南郑先生《内法议略》。……其言首主于诚学之大本，何莫非诚，故曰诚者天之道，诚之者人也。”据此，郑所南是灵宝斋法的重要传人。元末黄公望弟子王玄真又根据郑所南等人所著之书撰成《丹阳祭炼内旨》，其序云：“夫祭炼者，祭所以祭鬼神，炼所以炼自己也。苟不炼己，则鬼神不能升度，……必先以志诚为体，慈悲为用，悯兹六道之沉魂，念彼九泉之滞魄，……”始能为济。表现出融会内丹修炼于符篆斋醮的思想倾

向。

进入明代，阁皂宗传承未绝。俞策《阁皂山志》卷上云：“壬辰（1352），山寨邓克明之变，（崇真宫）台基殿俱毁。明洪武（1368~1398）初，道士徐麟洲复之。十七年（1384），授五十代孙李半仙为灵官，王圭石副之。二十七年（1394），复授张尊礼为灵官。宣德（1426~1435）初，授黄谷虚，第五十二代也。至八年（1433），岁饥，有采蕨者遗火，延毁宫观。谷虚稍修复之，嗣后教典不坠。”说明至宣德年间，阁皂宗仍有传绪，其教仍有相当传播，但在此后即趋衰落，以致一蹶不振。上书云：“至嘉靖（1522~1566）中，积负虚税，黄冠星散，仅存一二人。万历（1573~1619）间，道士刘开化欲还旧观，未果。”时“惟仙公殿、东岳殿、丹井尚存，其余琳宫绛阁，弥望丘墟矣。”至清代，雍正《江西通志》卷一百十一曰：“今所存者惟八景坛基，有碑记及诗。”光绪《江西通志》卷一百二十二亦云：“今所存者为八景坛基。”祖宫凋零如此，其教之不振，可想而知。

注：

《文忠集》卷一百八十三：《记阁皂登览》

《后村集》卷三十七：《阁皂山道士杨固卿墓志铭》

《道藏》第30册312页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

天 心 派

天心派为符箓三宗分衍的支派之一。创始于北宋，流传至元代。

天心派肇始于北宋道士饶洞天，被称作“天心初祖”。饶洞天，抚州临川（今属江西）人。初为县吏。据称，某夜梦神人告曰：“汝用心公平，执法严正，名已动天矣！”梦觉见华盖山上有五色宝光，上冲霄汉。寻光掘地，乃获金函一枚，开视，有玉箓仙经，题曰：《天心经正法》。据邓有功《上清天心正法序》称，此事发生在北宋淳化五年（994）。该序云：“淳化五年八月十五日，有肉身大士夜观山顶之上，有五色宝光冲上霄汉，翌旦寻光起处，……遂掘三尺许，得金函一所，开见金板玉箓天心秘式一部，名曰‘正法’。……大士者，饶公处士也，名洞天。”据教内传说，饶洞天虽获天心正法“灵文”，但不识其文字，莫知其妙。后遇神人指点，令去找谭紫霄（南唐道士），可以解迷。“自兹数年寻历，获遇先生于南丰。既蒙教导，顿悟玄理。仍携处士谒见东岳帝君。帝曰：奉三仙（指浮丘王郭三真君——引者注）道旨，令授子宝印、阴兵。处士受已，再历诸涂、制命阴魔馘灭凶妖，祈禳水旱，啸命风雷，役神使灵，救人利物。于是四方慕道者，凡数百人从游”。声称仙人授天书，或掘地得神书，往往是道教诸多派别创始者创立道派的舆论准备。或许饶洞天自己撰写了一本

名《天心正法》的经书，为了取信于人，才加以渲染和神化。《饶处士传》又称：“一日，率诸弟子登华盖之巅，授以至道。而誓曰：护气希言，绝利声色，立功为上，谢过次之。救人疾病、灾荒水旱为上功，忠孝和顺仁信为本行。行此者，道合阴鹭，虽未拜太上，亦居仙矣。……挥手别诸弟子，鼓风扬尘，行及奔马，倏忽不知所之。”以上一段，可视为饶洞天为天心派制定的立教宗旨和教规。邓有功在为《上清天心正法》所作的序中，又列有饶洞天的传法谱系，谓饶洞天“升天时，以法传弟子朱监观仲素，仲素次传游道首，道首传通直郎邹贵，邹贵传臣本师符法师名天信，至臣有功，传于今矣。”由上可见，饶洞天既为天心派写了经书，又为之立了教义教规，还有传法谱系，虽说弟子数百人仅为空泛之词，但可认定天心派业已建立。只是在较长一段时间内，仅为单传，规模很小。金允中《上清灵宝大法》卷四十三云：“自汉天师宏正一之宗，而天心正法出矣。……天心卷帙，历魏晋之变迁，经南北之分治，散失沦坠，几不可考。五季之后，有谭先生（紫霄）、饶先生（洞天），相继祖述而成书。”《上清北极天心正法》亦称“天心法者，自太上降鹤鸣山日授天师，指东北极之书，辟斥邪魔，救民是务”。太上降授张陵天心法，张陵传天心正法，当属假托，但它是从正一派龙虎宗分衍的一个支派，似乎可信。据上述二书所记，天心派在最初只传天罡大圣、黑煞、三光等三符，北极驱邪院、都天大法主等二印，用以行法，可见其初建时法术很简略。

至北宋末、南宋初，有道士路时中者，以传天心正法名于世。方勺《泊宅编》卷七：“朝散侍郎路时中行天心正法，

于驱邪尤有功，俗呼路真官。”他编有《无上玄元三天玉堂大法》《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》二书。他与饶洞天一样声称掘地得书的故事：“闭心内朝，……入室存真，异香降，回首见祖师于金光梵气中，谓余曰：余吴之赵升也，今传阙下焉。吾昔生于天目山中，有秘书，临上升之时，藏于江南句曲山三茅大山之顶，汝其往取。余后数年被命通守金陵，专谒峰顶，夜半，神光亘天，入深开掘可三丈许，得石函一，帛书一卷，约长六七丈，杂以蓬莱细沙。余得之，因厘为二十四品以传世。”这段话载于《无上玄元三天玉堂大法》卷一，末署“上清大洞三景法师路时中记”，实为路时中为此书所作之序。为了神化其书，卷中又称：“已上七品格言，并大观元年（1107）正月十五日至七月七日，屡受大教主天君密降口诀。自后至宣和元年（1119），品书禁书并降，笔以传真，在绍兴戊寅（二十八年，1158）也。天君降靖中如婴儿声，惟时中与弟子翟汝文亲闻笔记也。”去其神话成分不论，可以看出此三十卷的《玉堂大法》，大体写作于北宋大观至南宋绍兴年间。金允中《上清灵宝大法》卷四十三亦云：“绍兴之初，路真官再编天心法，则用世法以定之者尤众。路君高才博达之士，撰传度科文，又于其法十卷之首，各作一序，极为精确。”

由于受神霄等派的影响，路时中在所著《无上玄元三天玉堂大法》中汲取了新义，强调作法者应以内炼为基础，以道为本，法为末。如该书卷一称：“道在我身，修之久则可以成真，吾之真元既成，将有余而补不足，所以莫非法也。”卷三十论炼度亡魂时，也强调须以自己的玄功成就为基础，作

法时只要“使内气以合外气，外神以符内神，则一瞬之间，报应如响矣。”

据《道法会元》卷二百四十六《天心地司大法》，南宋末期又有廖守真传行天心法。该书彭元泰所作《法序》云：“昔宗师廖真人修大洞法，诵《度人经》，……（北帝敕）殷郊护助真人修炼大丹，所到则瘟疫消灭。后真人得道，遍历江湖。”“真人今为南昌仙伯，昔授萧君安国，即余之度师之父也。余昔受度师萧君道一先生，凡十有五年。……咸淳甲戌（1274）菊节星沙彭元泰稽首。”据下列师派所记，廖真人，名守真，蜀人。此书又有陈一中所撰《后序》，略云：“前件密法，仆昔得之于文亨费先生，先生得之于白云史先生，史公得之于彭真人。”又称：“仆近……会竹窗傅道判，谓得之于姑苏张湖山，湖山亦出于冲阳真人之门。……延龄丙辰（1316）下元日龙沙后学陈一中顿首谨书。”冲阳真人，即彭元泰，曾被元朝封为冲阳普惠诚正真人，见此书所载彭元泰《后序》。据以上二文，可图表如下：

廖守真—萧安国—萧道—彭元泰—	—史白云—费文亨—陈一中
	—张湖山—傅道判

按诸序所署之年甲推之，这是传承于南宋末期至元延龄间的一个天心支派。不见诸人传记，尚难考知其传播详情。

在元代，又有雷时中（1221～1295）传天心道法。据《历世真仙体道通鉴续编》卷五《雷默庵传》载，雷时中，字可权，号默庵，又号双桥老人。其先豫章（今江西南昌）人。后家于湖广（今湖北）之武昌金牛镇。早业儒，后绝念功名，弃儒入道。宣称：在宋咸淳六年庚午（1270）玄帝诞辰日

(三月三日), 当其正具表焚香, 朗诵《度人经》时, 路祖师亲降其坛祠, 授以“混元六天如意道法”之书一卷; 随后, 辛天君又奉昊天敕命降临其坛, 教他“开闡雷霆之教”, “大兴吾教”。并说此路祖师实非别人, 而是“晋时亲遇太上老君授以此法”者。查《历世真仙体道通鉴》卷二十一, 确有一个姓路的道士, 名光, 又名大安。生于东汉顺帝汉安元年(142), 于晋武帝太康五年(284), 遇一老叟授以“六天如意大法经箓”, 至惠帝永熙二年(实为永平元年), “梦太上老君命右侍玉童赐玉钥匙十事”。“自此书符行功, 布气治病、驱邪, 无不应验”。于太安元年(302)白日冲天。显然, 这是一个被神化的道士。雷时中只是为了独树一帜, 另开天心道法的新局面, 才上攀这个路祖师。

根据《雷默庵传》所述, 雷时中的天心道法确是不同于宋代的。第一, 它既不祖述掘地得书的北宋人饶洞天, 又不祖述南宋人路时中, 而是迳直找了一个在晋时受太上老君传法的路大安作祖师; 第二, 不再称所传之教为“天心正法”, 而称“混元六天如意道法”, 并受昊天上帝之命“开闡雷霆之教”; 第三, 以《度人经》为主要经典。所有这些都表明雷时中所传的天心法, 既非饶洞天一系所传, 又非路时中一系所传, 而是雷时中独创的所谓“混元法”, 是宋代天心派所分衍的又一个支派。

雷时中在打出新的旗号以后, 果然影响很大, “四方闻其道行卓异, 及其门者日众。”他本着“专以《度人经》为主”的宗旨, “每化导世人及开度弟子, 皆先令其精心诵经, 各获果报。且尝论《度人经》旨以开后学。”并博采儒释二家,

“贯彻混融归于一致”。据说，经他这些努力后，收有“弟子数千人，分东南、西蜀二派，首度卢、李二宗师，及南康查泰宇。由是卢李之道行乎西蜀，泰宇之道行乎东南。混元之教，大行于世”。据上述记载，雷时中所创的天心支派在元代是比较盛行的。

《道法会元》卷一百五十四《混元六天妙一炁如意大法》，是雷时中支派所撰的经书。该书除载众多符、咒外，又有署名双桥老人，即雷时中所写的《修炼直指》一文。指出，修真之事，在于修炼自己的本真，不假外物而成。主旨在于“收心养气”、“拘制魂魄而已。”他批评不在收心养气上下功夫，而专务旁门小道的人。认为“咽龙虎精气，吞日月精华”，“补脑还精，行气咽液”，“淫少女阴中之精，采室女口中之唾”，“纳清吐浊，叩齿集神，导引按摩，存想呼吸”等，只能耗精费神，不利收心养气。作诗曰：“人人尽有本然真，何必勤劳向外寻，但把精神如宝玉，免教魂魄乱商参。”

上书又列有其师派，为：混元开教大慈普惠路真君大安，混元演教一气妙道雷真人时中，天隐卢真人，仙真雷使查真人，天全张真人。卢真人，当为上文所述传行于西蜀的卢某，查真人即传行于东南的查泰宇，张真人不知为谁。此后及明清，未见天心派的记载，可能在元代中后期归并入正一道后不再独立传授了。

注：

《道藏》第18册69页，第10册607页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

神 霄 派

神霄派为符箓三宗分衍的支派之一。产生于北宋末，流传于南宋至元明。

“神霄”之名，来源于《灵宝无量度人上品妙经》。该经根据古代天有“九霄”、“九重”之说，指认其中最高一重为“神霄”。并对之作了如下的描绘：“高上神霄，去地百万。……神霄之境，碧空为徒。不知碧空，是土所居。……况此真土，无为无形。不有不无，万化之门。积云成霄，刚气所持。履之如绵，万钧可支。玉台千劫，宏楼八披。梵气所乘，虽高不巍。内有真土，神力固维。太一元精，世不能知。”可见神霄是指道教神仙所居的最高仙境，神霄道士以此名其派，盖取其高远尊贵之义。

神霄派的创始人，为北宋末道士王文卿。据《冲虚通妙侍宸王先生家语》称，王文卿，字予道（或曰字述道），号冲和子，江西建昌南丰人。自称早年遇火师汪君于扬子江，授以飞神谒帝之道，后游清真洞天（或曰在水泽），遇一老姬（据说是电母），授以嘘呵风雨之文，再经汪君指点，乃能役鬼神，致雷电。此后，除旱治疾，济人甚众，名闻江湖间。据赵与昔《宾退录》卷一《林灵素传》载，永嘉道士林灵素曾向宋徽宗推荐王文卿。该《传》云：政和六年（1116年），京师大旱，上命林灵素乞雨，未应。蔡京奏其妄。林灵素奏请

徽宗急召建昌军南丰道士王文卿，谓文卿是神霄甲子之神兼雨部，与之同告上帝，可以奏效。文卿既至，执简敕水，果得雨三日。上喜，拜文卿太素大夫、凝神殿侍宸，赐号“冲虚通妙先生”。徽宗末年，王文卿数以修政练兵为请，徽宗不纳，乃拂袖还南丰。高宗即位于江南，闻文卿犹在世，累遣使征召，不赴。于绍兴二十三年（1153）卒。

在神霄派创建过程中，林灵素对该派亦有建树。据称，他游西洛时，路遇一道人，姓赵，与之交游数载。一日，道人去世，遗囊中有书三册，名曰《神霄天坛玉书》，或称《五雷玉书》，写明“付与林某”。后复见赵道人，告之曰：“予乃汉天师弟子赵升也。向者所受《五雷玉书》，谨而行之，不可轻泄，即日为神霄教主雷霆大判官”云云。据说该书“有神仙变化法言，兴云致雨符咒”，林灵素得此书后，“豁然神悟，察见鬼神，诵咒书符，策役雷电，追摄邪魔，与人禁治疾苦，立见功验。”政和六年（1116），因徐知常引荐，被徽宗召见。为了迎合徽宗私意，大言曰：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，号长生大帝，陛下是也。”徽宗大喜，诏将福宁殿东所建之玉清和阳宫，改名玉清神霄宫，诸州之天宁观改名神霄玉清万寿宫，中祀长生大帝君（实为徽宗）、青华大帝君像。由是神霄派声势益盛。

张陵第三十代孙张继先亦对创建神霄派有贡献。张宇初《道门十规》称：“神霄自汪、王二师而下，则有张、李、陈、白、萨、潘、杨、唐、莫诸师，恢弘犹至。”其中的张，即指张继先。张继先撰有《明真破妄章颂》，以阐发雷法理论。

神霄派为了标榜其教之古远，称其教源出于神霄玉清真

王，或玉清圣境元始法王，火师汪真君则为阐教之祖师。宣称王文卿之法术即为火师汪真君亲传。但火师汪真君何许人也？据《历世真仙体道通鉴续编》卷五《火师汪真君传》载，汪真君，名子华，字时美。唐玄宗开元二年（714）生于蔡州汝阳县（今属河南）。年四十，而三举不第，乃弃儒学道，与颜真卿同师白云先生李约，再师赤城先生司马承祯。后遇安禄山之乱，弃家南游，住南岳祝融峰下修道，九年不出山。再遇紫虚元君幸南岳，授以至道。再修二十八年，丹成道备，于德宗贞元五年（789）飞升。据此，火师汪真君虽有其人，但无传习神霄雷法之事迹；然而有关王文卿之传记皆云其于北宋末亲授王文卿劾召雷雨之术。但此时去汪真君逝世已三百余年，何得亲授？由此可见王文卿辈劾召雷雨之术，并非出于火师汪真君，实乃王文卿辈之自创，因而神霄派之历史，也只能始于王文卿。

神霄派以传习五雷法为事，谓行此法可役鬼神，致雷雨，除害免灾。这是神霄派区别于其他道派的主要特点。其理论基础是天人感应与内外合一说。谓天与我同体，人之精神与天时、阴阳五行一脉相通，此感必彼应；而其基础又在于行法者平时的内修（内丹修炼），行法者内修功行深厚，风云雷雨可随召而至。王文卿云：“斩勘五雷法者，以道为体，以法为用。内而修之，斩灭尸鬼，勘合玄机，攒簇五行，合和四象，水火既济，金木交并，日炼月烹，胎脱神化，为高上之仙。外而用之，则新除妖孽，勘合雷霆，呼吸五气之精，混合五雷之将，所谓中理五气，混合百神。以我元命之神，召彼虚无之神，以我本身之气，合彼虚无之气，加之步罡诀目、

秘咒灵符，斡动化机，若合符契。运雷霆于掌上，包天地于身中，日暘而暘，日雨而雨，故感应速如影响。”

继王文卿之后，有萨守坚者，以神霄雷法闻名于两宋之际。倪岳《青溪漫稿》和《明史·礼志》谓其为蜀人，在宋徽宗时，从王文卿、林灵素学法；清雍正《山西通志》卷一百五十九则谓其为山西汾阳人，自称汾阳萨客。虞集《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》称他“见侍宸（王文卿）于青城山，而尽得神秘，游东南，祷祈劾治，其神怪有过于侍宸者。”他撰有《雷说》《内天罡诀法》《续风雨雷电说》等文，以阐述神霄雷法。其《雷说》云：“法本诸道，道源诸心。能以吾之精神，融会一气之精神，以吾之造化，适量五行之造化，则道法妙矣！”“学者无求之他，但求之吾身可也。夫五行根于二气，二气分而为五行，人能聚五行之气，运五行之气为五雷，则雷法乃先天之道，雷神乃在我之神，以气合气，以神合神，岂不如响斯答耶？”“会此之道，参此之理，则二气不在二气，而在吾身，五行不在五行，亦在吾身。吹而为风，运而为雷，嘘而为云，呵而为雨，千变万化，千态万状，种种皆心内物质之。”因此神霄派道士都非常重视内丹修炼，以之作为行法的基础。

至南宋，神霄派在江南地区十分流行。有称传自王文卿者，有称传自林灵素者，有称传自张继先者。虞集《正侍宸记》谓王文卿于南宋初逝世后，得其传者，唯新城高子羽，子羽传临江徐次举，次举传金溪聂天锡，天锡传临川谭悟真，人称谭五雷。入元后，谭悟真仍活动于人间。宋洪迈《夷坚丙志》卷十四云：建昌王文卿既以道术著名，其徒郑道士得其

五雷法，往来筠、抚诸州，为人请雨治祟，招呼雷霆，若响若答。

南宋理宗时道士刘玉（字清卿）为《神霄金火天丁大法》作《后序》，记有林灵素所传一系，称：“火师传与玉真教主林侍宸，林传与张如晦，后传陈道一，下付薛洞真，卢君野。次以神霄派脉付徐必大，徐亦不得其文，卢君化于剑江，将解，而枕中出其书以付玉。法传卢君，而派继徐君。”

《道法会元》卷二百五十三《地 绪余论》又记张继先所传一系，称：“地 一司之法，实起教于虚靖天师（张陵第三十代孙张继先——引者注），次显化于天宝洞主王宗敬真官，青城吴道显真官，青州柳伯奇仙官，果州威惠钟明真人，相继而为宗师。其后如江、浙、闽、蜀、湖广，嗣法者何限，姓名昭揭宁几人。”以上所列诸人的事迹皆不祥。

南宋时期的金丹派南宗亦兼传神霄五雷法。白云蟾《翠虚陈真人得法记》称，火师汪真君命其弟子辛忠义传法给陈楠，陈楠传之白玉蟾。《海琼白真人语录》卷一曰：“真师（指白玉蟾——引者注）告元长曰：……向者天真遣狼牙猛吏雷部判官辛汉臣授之先师陈翠虚，翠虚以授于我，今以付子，子宜秘之。”《道法会元》卷一百四《高上景霄三五混合都天大雷琅书》所列师派即为：玉清圣境元始法王，玉清真王长生大帝，……火师真君汪康民，辛忠义，陈楠，白玉蟾。《道法会元》卷八十三《先天雷晶隐书》所列师派稍有不同，为：李亚，汪守真，王文卿，白玉蟾、金逵……。说明南五祖之陈楠、白玉蟾确系神霄雷法的重要传人。

由上可见，南宋时期传习神霄雷法的支派甚多，神霄派在当时传法颇盛。不仅如此，当时各个支派中又随时分衍出若干小支系，使该派的传衍既盛且杂。《道法会元》卷二百五十三《地 绪余论》称，起于虚靖天师的地 一法，传至后来，“则有苏道济派，温州正派，李蓬头派，遇曜卿派，玄灵续派。如此等类，数之不尽。千蹊万径，源析之分，使学者莫之适从。”明张宇初说：“神霄则雷霆诸派始于玉清真王，而火师汪真君阐之。次而侍宸王君、虚静真君、西河萨君、伏魔李君、枢相许君。倡其宗者，林灵素、徐神翁、刘混康、雷默庵、万五雷、方贫乐、邓铁岩；而上官、徐、谭、杨、陈、唐、莫而下，派亦衍矣。”又称“神霄自汪、王二师而下，则有张、李、白、萨、潘、杨、唐、莫诸师，恢弘犹至。凡天雷、酆岳之文，各相师授，或一将而数派不同，或一派而符咒亦异，以是讹舛失真，隐真出伪者多，因而互生诱惑。”可见神霄派在南宋时期传播十分繁盛，但也十分杂乱。

入元以后，传林灵素、张继先者转衰，传王文卿者较盛。其主要传人为莫月鼎（名起炎）。吴兴（今浙江湖州市）人。约生于南宋理宗宝庆（1225~1227）年间，卒于元世祖至元末（1290~1294）。初从四川青城山丈人观徐无极受五雷法，继闻邹铁壁（或作笔）得王文卿斩勘雷书，秘不传，乃委身童隶事之，终获受其书。于是“召雷雨，破鬼魅，动与天合。虽嬉笑怒骂，皆若有神物从之者”。元世祖曾召见试其术“有验”，有旨令掌道教事，以老耄辞，遂给驿南旋。此后，佯狂避世，浪迹江湖。莫月鼎之弟子甚众，但所得王文卿之秘籍，一如邹铁壁，不轻易授人，因此得其真传者，唯王继华与潘

无涯二人。后“继华授张善渊，善渊授步宗浩，宗浩授周玄真。皆解狎雷致雨云，而玄真尤号伟特”。周玄真，字玄初，世居嘉禾（今浙江嘉兴），后迁姑苏（今江苏苏州市）。从步宗浩受五雷秘文后，祈雨治疾，颇有奇验，享誉于元明之际，明初卒。前引虞集《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》又记王文卿所传高子羽一系，传至谭悟真时，已由宋入元。后谭悟真传庐陵罗虚舟，虚舟再传萧雨轩、周立礼二人。周传其子，萧则传胡道玄。道玄，波阳人，人称“神霄羽客”，行道于关、陕、荆、襄、江、汉、淮、海、闽、浙之间。此外，又有金善信（1273~1331），字实之，吴之长洲（今江苏苏州市）人，曾得莫月鼎不传之秘，被三十八代天师张与材起为广德路道录，元室赐号体仁守正弘道法师。还有王惟一亦传莫月鼎之学。王惟一（？~1326），号景阳子，括苍（今浙江丽水）人。其所著《道法心传》称，曾得莫月鼎和邹铁壁之秘法。该书对雷法多所阐扬。

元代神霄派除莫月鼎一系十分昌盛外，还有其他一些支系同时活动。《历世真仙体道通鉴续编·莫月鼎传》云：莫月鼎“与同郡西野沈震雷真人同师事铁壁邹真人”。“自侍宸王真君演道以来，惟真人（指莫月鼎——引者注）与西野沈真人二派支流衍迤，盛于西江，昌于东吴。”即莫、沈两系皆分别传衍于苏、浙、赣、闽、广等地。唯沈震雷一系不见其他记载，故未得其详。

入明以后，仍有神霄道士的活动。除前述莫月鼎一系传至周玄真，享誉于元明之际外，又有周思得显名于永乐间。据钱谦益《列朝诗集》载，周思得，字养真，钱塘（今杭州

市)人。“行灵官法，先知祸福。文皇帝(成祖)北征，召扈从，数试之不爽。招弭祓除，祈雨禳兵，咸如影响。乃命祀灵官神于宫城西，……思得历事五朝，年逾九十，赐谥弘道真人”。据《万历野获补遗》卷四和《明史·礼志》载，周思得所行灵官法，是萨守坚弟子王灵官(名善)传下的。因周思得行之有验，成祖乃封萨守坚为崇恩真君，王灵官为隆恩真君，并建庙祀之。此后传奉萨守坚道法的道士，继续传行，称“西河派”，或“天山派”，其详无考。

注：

《道藏》第29册165页，213页，第30册258页，第33册187页，第32册149页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

《宋学士文集》卷十一《莫月鼎传碑》

《古今图书集成》卷二百五十七，中华书局、巴蜀书社，1985年

清 微 派

清微派为符箓三宗分行的支派之一。形成于南宋，流传于元至明初，清初间有传承。

清微道士为了将自己的道派托之古远，宣称传自元始天尊。陈采《清微仙谱》序云：“其传始于元始，二之为玉晨（大道君）与老君，又再一传，衍而为真元、太华、关令、正一之四派。十传至昭凝祖元君（名舒），又复合于一。继是八传，至混隐真人南公（名毕道）。公学极天人，仕宋为显官，遇保一真人（陈少微）授以至道。遂役鬼神，致雷雨，动天使，陟仙曹。晚见雷渊黄先生（黄舜申），奇之，悉以其书传焉。”该序作于元世祖至元三十年（1293），是目前所见到的清微派源流和历史最早的记载。所云元始天尊传衍为二，再衍为四派等语，事属教内传说。但所云：“十传至昭凝祖元君，又复合于一”云云，是否可信呢？赵道一《历世真仙体道通鉴续编》卷五《祖元君传》云：“祖舒，又名遂道，字昉仲，唐广西零陵永川祈阳县人。……九月九日生。寿一百三十二岁。遍游名山，师事许真君（许逊）、郑真人（郑隐）、灵光圣母，……遇太玄夫人降于溪滨，又从而师之。乃授以元始大道。……由是会四派而一之。职位清微元上侍宸。复化身为清微察令昭化无君，又号通化一辉元君，统辖雷霆，变相不一。……功成冲举，居金阙昭凝宫，主清微洞照府。”观此，

即使唐代有祖舒其人，已被完全仙化，是清微派道徒所奉的一代祖师，似不可能是清微派的创始人。即清微派在后代尚未出现。该书又谓：从祖舒以后，八传而至“混隐真人南公”，据该书和《清微神烈秘法》《清微斋法》等所记，系指祖舒下传的休端、郭玉隆、傅央焯、姚庄、高爽、华英、朱洞元、李少微、南毕道等九代宗师（实为九传。诸书所记名字略有差异）。诸书对李少微以上八人的事迹所记极简，且未注明其活动的时代，故难据以判定清微派在当时已经成立。对南毕道的记载稍详，但仍多歧异而仿佛。《清微仙谱》云：南毕道，“本复姓东南，名珪，丙辰十一月初三寅时生于眉山（今属四川——引者注），幼擢儒科，登仕版。尝倅湖右。夜梦神人语以师至，达旦郊迎，果肖梦中之相，询其姓名，即保一真人（指李少微——引者注）也。迎归待以师礼，数以难事试之，坚心如金石，遂悉付以隐奥。……后佐宋理宗，数谏不从，归隐不知所在，人以为仙去。”《清微斋法》云：“南毕道，字斗文，乃清微保元仙卿，眉州人，丙辰十一月初三日寅时降生眉山，性淡荣利，学通天人，仕宋累官至广西宪。尝遇保一真人授至道，能役使神。……隐青城山。”《道法会元》卷二云：“讳毕道，号西滨，眉州人。……十月初三日生。……李真人数试之，不怠，以四派玄奥授之。……后西滨仕至广西宪司，休官入青城山。”略其歧异之文不论，南毕道盖生于宋理宗之前的丙辰年，即宁宗庆元二年（1196），至理宗即位之甲申（1224），已三十岁。他在理宗朝仕至广西宪司。曾受李少微传清微法，后隐青城山，不知所终。观南毕道一生，除传授弟子黄舜生外，别无二人，故尚未形成为一

个道派。清微道派的形成，盖始于南毕道之弟子黄舜申时。黄舜申（1224~？），名应炎，字晦伯，舜申为其法名。福建建宁人。出身闽中世家，少通经史百家之学。年十六，侍父于广西幕府。某日染疾，遇官于广西的南毕道，以符疗之。病愈，授以清微雷法。宝龄（1253~1258）中，出任检阅。理宗召见，御书“雷渊真人”四字赐之。元世祖至元二十三年（1286）应诏赴阙，奏对明敏。未几，乞请还山，制授“雷渊广福普化真人”。黄舜申有弟子近百人，使清微道法大行于世。可以说至黄舜申时，其教派组织始正式宣告成立。

黄舜申既是清微派的组成者，又是清微法理论的集大成者。陈采《清微仙谱》序云：黄舜申“覃思著述，阐扬宗旨，而其书始大备。”张宇初《道门十规》也称：“清微自魏（华存）、祖（舒）二师而下，则有朱（洞元）、李（少微）、南（毕道）、黄（舜申）诸师，传衍犹盛。凡符章经道斋法雷法之文，率多黄师（舜申）所衍。”《正统道藏》中所存的清微道法著作，如《清微元降大法》《清微神烈秘法》《清微斋法》《清微丹法》《清微玄枢奏告仪》等，盖皆出于黄舜申及其门人之手。

清微派亦以行雷法为事，其雷法理论，亦类于神霄派。仍主天人合一，内（炼）外（法）结合，而以内炼为基础。强调诚于中，方能感于天；修于内，方能发于外。《清微斋法》卷上云：“盖行持以正心诚意为主。心不正，则不足以感物；意不诚，则不足以通神。神运于此，物应于彼，故虽万里，可呼吸于咫尺之间。”又：“将吏只在身中，神明不离方寸。”将吏、神明，皆指施行雷法时所劾召的鬼神。意谓能劾召鬼神，

全在于心诚意正和深厚的内炼工夫。《道法会元》卷一《法序》也称：“五行之妙用，寂然不动，感而遂通。夫天地以至虚中生神，至静中生气。人能虚其心则神见，静其念则气融。……凡气之在彼，感之在我；应之在彼，行之在我。是以雷霆由我作，神明由我召，感召之机在此不在彼。”故该宗著《清微丹法》，专言内丹修炼之道。其《发用章》引雷渊真人（黄舜申）之言曰：风、云、雷、雨、火等，皆以行法者深厚的内炼工夫为基础，待临场时，靠运气从体内发放出来：“耳热生风，眼黑生云，腹中震动即雷鸣，汗流大小皆为雨，目眩之时便火生。入息静定良久，神息既调，直待内境不出，外境不入，但觉身非我有，天地虚无入定光中，……次复收敛运一气七遍之妙，……酿成五事，临坛之际，拨动关捺，随窍而发也。”

清微派在南宋形成之后，至元代，取得很大发展，名目甚多。郑所南《太极祭炼内法序》：“正一法外，别有清微法雷，名逾数百。”元代清微派，仍以黄舜申一系所传最盛，他的弟子分为两支向南、北发展，一支以福建建宁为中心，传行于南，一支以武当山为中心，传行于北，从而使清微道法很快传播于大江南北。南传一系为黄舜申弟子西山熊道辉（号真息），道辉传安城彭汝励（或作砺），汝励传安福曾贵宽（号尘外），贵宽传浚仪赵宜真（号原阳）。因未见熊道辉、彭汝励、曾贵宽等人的传记和其他资料，唯知赵宜真活动于元未明初，故此系在元代的发展情况不详。北传一系的主要传人是黄舜申弟子张道贵，其主要特点是全真道士兼传清微法。张道贵先为全真道士汪真常的门徒，《武当山志》载，张道贵，

名云岩，号雷翁，长沙（今属湖南）人。至元（1264～1294）间入武当，礼汪真常为师。随后又“同（叶）云莱、洞阳（刘道明）谒雷渊黄真人（黄舜申）得先天之道。归五龙宫，潜行利济，门下嗣法者二百余人。行其奥旨，唯张洞渊（张永清）焉，终于自然庵。”可见张道贵是兼传全真与清微的道士。

叶云莱与刘道明也是黄舜申弟子，同样是兼传全真和清微的道士。据上书所载，“叶云莱，名希真，号云莱子。辛亥年（1251）三月初五日巳时生，唐天师叶法善之后裔。生于建宁（今属福建），得清微道法之妙，避兵迁古襍，入武当山。至元乙酉（1285），应诏赴阙。……至元丙戌（1286），钦受圣旨领都提点，任武当住持。”“刘道明，号洞阳，荆州（今属湖北）人。与叶云莱同师雷渊黄真人，授以清微上道，居五龙（观），搜索群籍，询诸耆旧，纂为一书，命曰《总真集纪胜录》。”

张、叶、刘等人下传张守清，清微法由此更盛。张守清也是一身而二任的道士，先为全真道士鲁大宥（或作宥）弟子。陈友珊《长春道教源流》卷七云：张守清，“名洞渊，号月峡叟，宜都（今属湖北）人。幼习举子业，未成，弃去，更为县曹掾。年三十一，……闻鲁洞云（大宥）名，投礼出家。洞云传以道要。……后由张云岩（道贵），复得叶云莱、刘洞明之道。至大三年（1310），皇后闻其道行，遣使命建金篆醮。皇庆元年（1312）春，京师不雨，召守清至，禱而雨。逾年春不雨，禱而雨，又禱又雨。两京大悦，赐号体玄妙应太和真人。赐虚夷宫额曰：天一真庆万寿宫。置提点甲乙住持。延

岭元年（1314）春，奉旨还山致祭，管领教门公事。”由于张守清在当时颇有名望，所传弟子又多，故被后世清微派北系道士尊为一代祖师，《清微神烈秘法》所列“师派”，在黄舜申之后，即列：叶云莱、张道贵、张守清，张守一。

张守清弟子最著者有张悌、黄明佑、彭通微、单道安等。从他们开始，清微派的传法即由元入明。张悌，字信甫，号无为子。浙江象山人。奉亲能备孝养，早从方士学。既壮，出游南粤北燕，后止武当，师张守清。守清启以道要，署为首众。三年而化。黄明佑，字太霞，潭州（今湖南长沙市）人。“早岁抗志烟霞，历诸名岳，礼武当太和张真人（张守清），嗣清微法派，凡有祈祷，无不感应。”彭通微，“原名宏大，号素云，河南汝阳人。大德十一年（1307）二月十五日生。年十二，事刘月渊为师。至正四年（1344）游武当山，时太和张真人主紫霄宫，素云服劳执役三年，得真人授炼气栖神之旨。……明洪武十四年（1381），始至细林山，结茅居之。……明太祖遍求天下高人，有司以闻。二十七年（1394）秋八月返真。是岁中使入山宣召，以羽化闻”。单道安，“均州人，从南岩张真人（张守清曾住南岩天一真庆宫——引者注）学，精究道法，执弟子礼，勤恳弗怠。……洪武初，游西华、终南诸山，仍居重阳万寿宫。一日，以所授玄秘付与门人而去，弟子李素希携冠履葬于五华仙茔”。但此后传承情况缺乏记载。

明初除张守清弟子传清微法外，还有其他武当道士传清微雷法。如金台人李德渊（号古岩），“自幼入陕西重阳万寿宫出家，《道德》《南华》三教经书，得其要旨。壮年游武当，

于紫霄宫礼高士曾仁智为师，授以清微雷法，明先天之理，知体用之源。徙居元和观。洪武二十三年（1390），湘王来谒武当，嘉其有修炼之功，赐住荆州长春观。一日，谓人曰：吾将返矣。作颂曰：“八十余年光阴，不染不著”。黎一泉，均州人，“幼出家于紫霄宫。元末游江右诸名山，访道寻师，……再谒毛公坛、张公洞，得林屋洞天王无伪授以太极上道清微底（法）妙，仍归紫霄宫，八十余倏然蜕去”。简中阳，字钦和，武昌人。“不喜荣达，得异人授以中黄上道清微秘法。洪武辛未（1391）来武当，居紫霄之巅，辟谷坐忘，葆和养素，江右学人闻风而至，见其才器，可入道者必纳之，于是道价益增。永乐丙戌（1406）召见，问以玄帝（真武）升真事迹，一一奏陈，赐以祠部护身符牒。还山后隐于福地峰之上，杜门守静，凝神太漠。一夕，……端坐而去”。

前述南传一系，至元末，传至赵宜真（？~1382）。宜真，号原阳子。其先浚仪（今河南开封）人，元时徙安福（今属江西）。早业儒，后入道。初师清微派道士曾贵宽（号尘外，黄舜申嫡传），嗣清微法；继师道教南宗和全真道士，得南、北派内丹之学；又师徐异，得净明忠孝之道。师承多途，所传亦杂，但他对上述诸派的理论多有所阐扬。如他曾据师传，再补以他书，对清微雷法、斋法，加以整理，疏解，并对其理论加以阐发，作《玉宸登斋内旨》《玉宸经法炼度内旨》等篇。强调道为体，法为用，道与法皆具于我心。心地诚明，就能通天感神，“天人合德，此感彼应”。如奏章斋科，首在于存思凝神，方能感通天地，如果相反，“但以宣科念咒、掐诀烧符、令色华音、驰心外想为务，徒以乱其神思，困其肢体，

……尚何望有所感格哉！”超度亡灵也如此，“矧鬼神之于人，非可以声色相通，惟可以心诚相感。若我悟，他亦悟；我迷，他亦迷。其幽冥境界，亦随心念化现。我心昏昧猥小，则幽冥之境亦成夜府穷乡，我心广大光明，则幽冥亦成天宫净界，我能修持正道，则鬼神感悟，亦返邪归正矣”。由于赵宜真对清微道法多所阐扬，故后世清微派南系道士奉之为一代祖师。如《道法会元》卷三十二《上清龙天通明炼度大法》和卷四十六《上清神烈飞捷五雷大法》等中，皆在黄舜申之后，列熊道辉、彭汝砺、曾贵宽、赵宜真。

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

《东岳庙志》之“灵济先祠神牌表”，列有明代清微派的历代祖师，为：故始祖南京朝天宫道录司右玄义禹贵黄，称为“明朝清微派第一代”。其下有“皇清羽化清微派第四代”

刘守谊，第五代都全龄、李全安、朱全龄，直至第十五代庞源本等。据上面第四代神牌所书“皇清”二字推测，从四代至十五代，盖皆为清代清微派的传人。但皆无事迹可考。且此“神牌表”中称道士禹贵羹为清微派第一代和始祖，又与上述南毕道、黄舜申等不相接，或许是清微派传至明、清时所分衍的支派。

闵一得《金盖心灯》卷二《吕云隐律师传》中，又记有清微派第二十三、二十四两代传人。该传云，全真龙门派第八代律师吕守璞（号云隐）之父吕贞九，在明末清初弃儒为道，嗣清微法，为第二十三代法师。吕守璞在十七岁时，受其父传清微法，其后才拜龙门派七祖王常月为师，入龙门派。故该传曰：“师（吕守璞）于清微为二十四代，于龙门为八代律师。”他下传弟子吕徽，为龙门派传人，但不知并传清微法否。且此二十三、二十四之代数，又不知上承何人。明中叶后，道教衰落，清微派详情也就难以考知。

注：

《古今图书集成·神异典》卷二百八十六，中华书局、巴蜀书社，1987年

即《道藏》所收《武当福地总真集》

以上皆见《长春道教源流》卷七引《武当山志》

以上见《长春道教源流》卷七及《古今图书集成·神异典》卷二百八十七引《武当山志》

《道藏》第28册745页，772~773页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

东 华 派

东华派为符箓三宗分衍的支派之一。形成于南宋初，流传至元代。

东华派自称其教始于元始上帝和灵宝天尊，祖述灵宝道士徐来勒、葛玄、郑思远、葛洪，尤以南朝宋道士陆修静为其宗祖。据此，可知该派乃是从灵宝、阁皂宗分衍出来的一个支派。灵宝派盛于南朝，唐以后衍变为阁皂宗，在两宋时虽与茅山、龙虎二宗并称“三山符箓”，但一直不如其他二宗之兴盛。故常有灵宝道士另辟蹊径，企图独树一帜以振宗风，东华派即是从中分衍的支派之一。

据《灵宝领教济度金书》所载之《宁全真传》看，东华派的肇始者为王古和田灵虚（名思真），创建人为宁全真。据称，北宋末，有尚书王古，“嗣丹元真人东华嫡传”。又有道士田灵虚“遇陆简寂于庐山，玄受三洞经教，与东华丹元玄旨会合。”陆修静逝世后，被谥为简寂先生，宋徽宗教封为丹元真人，故上文所云丹元真人、简寂先生，皆指陆修静。陆修静是南朝宋时的道士，故北宋末的田灵虚所谓“遇陆简寂于庐山”者，纯属伪托，作为创教的准备。但他二人并未创立东华派，而是把创教任务交给了他们的弟子宁全真。

宁全真（1101～1181），名立本，字道立，法名全真。河南开封人。幼养于裴氏家，长犹从裴姓。“资禀纯异，敏于记

忆。凡诸子百家、医药卜筮之书，无不该贯融会。善察天文躔度，犹工风角鸟占卜术”。家贫，无以自给。尚书王古曾嗣丹元真人东华嫡传，知全真有道，乃檄充史椽。又闻田灵虚遇陆简寂于庐山而得道，遂延请于家，命宁全真典侍抄录。宁全真心与道契，对经策秘文，一见辄悟。“一日，灵虚言于尚书曰：‘裴氏子（指宁全真——引者注）根器深重，骨相合仙，异日当负大名，然振起吾东华教者，必此人也。欲以上道授之，俾其掌教可乎？’尚书亦欣然曰：‘此吾志也’，遂授焉。自是修持不怠，能通真达灵，飞神谒帝，名振京师”。此后不久，北宋灭亡，宋室南迁，宁全真亦奉其生母到南方，又得仕子仙所授“灵宝玄范四十九品五府玉册符文”。生母亡后，复为宁姓。绍兴（1131~1162）中，以斋醮祈祷有功，被赐号洞微高士，继加“赞化”二字。朝廷凡有醮礼，皆命其主典。孝宗（1163~1189）朝，遭左街道录刘能真嫉妒陷害，被囚十余日后黥隶军籍。此后，即晦迹深遁，益勤修炼，士夫慕其道而归之者如市。浙右（浙西道）诸处士庶率多请其建醮。晚年住婺州（今浙江金华市）弟子何淳真家，于南宋孝宗淳熙八年（1181）逝世，享年八十一。宁全真所传弟子甚众，知其名者有：赵义夫、宋扶、何德阳、王承之、章友直、宗妙道、胡元鼎、胡次裴、赵怀政、胡仲造、杜文豫等。可见在宁全真周围已集合起大批弟子，他所创建的东华派已初具规模了。

东华派以元始上帝、灵宝天尊为最高神，以《灵宝度人经》为主要经典，崇尚斋醮科仪。编纂有道法与斋醮方面的经书，《正统道藏》第五十一册所收的《上清灵宝大法》六十

六卷，题宁全真授，王契真纂；第十二册所收的《灵宝领教济度金书》三百二十卷，题宁全真授，林灵真编，是后人在林灵真所撰的《济度之书》十卷基础上扩充编写的。

东华派在南宋初形成后的传播情况在《道法会元》卷二百四十四《玉清灵宝无量度人上道·灵宝源流》中，列有其传系：王真人，讳古，字贤孙；田真君，讳思真，字清夫；宁真人，讳全真，名本立，字道立；王真人，讳洪，字光宝；赵真人，讳德真，字义夫；宋真人，讳存真；张真人，讳洞真；孔真人，讳敬真；卢真人，讳湛真；薛真人，讳熙真。上列宁全真之后的王、赵、宋、张、孔、卢、薛诸人，不见他书记载，其事迹不详。

张宇初《岷泉集》卷一谈诸符篆派的源流时，曾谈到灵宝派分衍为东华派及东华派的承传谱系：“灵宝始于玉宸，本之度人经法，而玄一三真人阐之。次而太极徐君（徐来勒）、朱阳郑君（郑隐）、简寂陆君（陆修静）。倡其宗者，田紫极（田思真）、宁洞微（宁全真）、杜达真、项德谦、王清简、金允中、高紫元、杜光庭、寇谦之、锱冲靖，而赵、林、白、陈而下，派亦衍矣，是有东华、南昌之异焉。”所述田思真、宁全真为东华派的开教祖师，已如上述。其后诸人中插入寇谦之、杜光庭，是时序颠倒，可以不论；金允中、锱冲靖二人可作简略介绍。

金允中，南宗道士，于理宗（1225~1264）时编著《上清灵宝大法》四十四卷，该书卷十七有云：“允中经师高君，自京南渡。绍兴之初，化行江淮间，所行上清灵宝大法乃古书也，自唐末五代时流传者。高君归老于新安，……其法则

主于《度人》一经，其斋则遵广成（杜光庭）之科。先籍师唐君受传，以付刘副观，刘君受传以付金允中。”“允中度师刘君再行奏受斋法于正一宗坛蒋君九思，奏法于田君居实。”卷二十三又云：“允中先经师高君章本云，臣姓高，属徽州祁门县紫元庵焚修。”看来从绍兴初的高某，传至刘某，再传至金允中，是南宋东华派传承的一个分支，但因资料缺乏，其传播情况尚不得其详。他编著《上清灵宝大法》时，十分强调封建伦常对行法的作用：“惟忠惟孝，遵守礼法，是科教之本也。”又称：“求仙之道，礼法为先，灵宝乃孝道明王之教，以孝悌为主。忠直孝敬，自可动天地，感鬼神’。又十分强调善恶报应，要修道者行善远恶。说：“夫欲学道慕生，上隶真人，玄心栖邈，恭诚高灵者，当得世功相及，祸恶不侵，阴德流根，仁心下逮，乃可步真索仙，度名青府耳”。

《岷泉集》所云留冲靖，实为宋宁宗、理宗时道士留用光，曾封冲靖先生、冲靖至德昭应真人。《无上黄箓大斋立成仪》卷末，元明善《龙虎山志》卷上，和张雨《玄品录》卷五皆有其传，所记略有出入。留用光，字道辉，江西贵溪人。《无上黄箓大斋立成仪》之《留用光传》谓其“少解悟玄学，受法于（龙虎山）上清正一宫道士蔡元久。元久，宣和间太素大夫凝神殿校籍王道坚三世孙也。既入道，……诸法书靡一不练，专以玉府五雷法正一法为宗主”。元明善《龙虎山志》卷上《留用光传》则谓其年壮时遇汉天师传法，所得为“天心五雷法书”。该传云：“既壮，无所闻道，往游南岳，至抚州临川县（今属江西），道逢一道人，自言是张辅元，与用光偕行。……次长沙（今属湖南），张谓曰：‘子事吾勤亦至矣，

向吾慢子，观子之变，子益加敬。吾今入蜀，有一编书授子，子其秘之！’遂去。启视，乃天心五雷法书。”张雨《玄品录》卷五《留用光传》所记同此，只“五雷书”讹为“吾雷书”，且前无“天心”二字。《龙虎山志·留用光传》又称：“宋庆元（1195~1200）间，衢州（今浙江衢县）旱甚，郡守沈作砺……延命祷雨，而雨。郡上有事，后复祷雨于朝，亦雨。用光年四十，未得度为道士，至是即御前赐冠服，制三授至左右街都道录，太一宫都监，赐号冲靖先生。宁宗为出内帑钱帛，撤（龙虎山）上清宫新而大之。嘉定（1208~1224）间，得请还山，校定黄箓科仪。后理宗立，复召用光，（辞谢）……越旬余……而化。向之张辅元者，或谓为汉天师也。”《无上黄箓大斋立成仪·留用光传》谓，光宗时授冲靖先生，升左街道录。元代追封为“五雷宗师冲靖至德昭应真人”。观上面诸传所记留用光的行谊，很像神霄派道士，其得“天心五雷法书”又似天心派道士。但张宇初为明初正一道首领，其《岷泉集》将留用光归入东华派道士，或许是有根据的。

入元以后，东华派的主要传人为林灵真（1239~1302）。灵真，名伟夫，字君昭，法名灵真，自号水南，人称水南先生。世为温州（今属浙江）平阳人。出身官宦世家。经纬史传、诸子百家、若方外之书，靡不洞究。而于四辅、三奇、阴符、毕法之旨，犹为加意。因累举不第，乃弃儒为道，舍宅为观，投礼提点复庵先生戴公熠为师，匾其宅曰丹元观。曾自谓：“予学道于虚一先生林公，东华先生薛公，于兹有年矣。

幸造道域，参玄律，讵可韞所学而不济于世？乃绍开东华之教，蔚为一代真师。以度生济死为己任，建普度大会者不一。”其所云虚一先生林公，不详，东华先生薛公，即前举《灵宝源流》所列之薛熙真，亦不详其事迹。《灵宝源流》在薛熙真之后，继列水南先生林真人，讳灵真，证明后世东华派道士确已承认其为“绍开东华之教”的“一代真师”了。大约在元世祖至元末，被三十七代天师张与棣表荐其为温州路玄学讲师，继升本路道录。此后，“退居琳宇，尽三洞领教诸科，及历代祖师所著内文秘典，准绳正一教法，撰辑为篇目，为《济度之书》一十卷，《符章奥旨》二卷”。即对灵宝斋醮科仪书进行整理增补，写成《济度之书》等，是东华派著作的撰述人。

林灵真于逝世前，所传弟子甚众，“在州里不下百余人。在方外则天师门下高闲董公，宗师堂下闲闲吴公，金华谢公，括苍雨峰周公，武林 隐王公，吴门静境周公。派孙有庐山钟岳于公，赤城天乐赵公，武陵麴隐方公，练溪岩谷周公，虚舟平公，竹外张公。此玄门之表表尤著者。……可谓一时授受之盛”。上列诸人，除闲闲吴公为吴全节外，余皆不详。

林灵真临终前，贻书弟子林天任，命嗣其教。林天任，《仙都志》卷下有传，号横舟，昆阳（今河南叶县）人。曾出仕为修职郎，后归心玄学作道士，尝“采摭道典，黼黻教科，屡阐黄策大斋”，曾被授命为凝和通妙观明法师、玄学讲师。

林天任虽被授命嗣教，但《玉清灵宝无量度人上道·灵宝源流》所列东华历代宗师名单中，却未列其名，而是在林灵真之后，列：太极高闲先生董真人，讳处谦，字巽吉；三十九代天师太玄真人，讳嗣成。这是该书所列的最后两代祖师。《林灵真传》称“高闲董公”（即董处谦）是天师门下弟子，即正一派龙虎宗道士；而三十九代天师张嗣成，于元延龄三年（1316）嗣教作正一教主，表明此后东华派即融入正一道而不单传。

注：

《道藏》第7册17页，17页，第31册442、489页，380页，第30册498页，499页，499页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

金丹派南宗

金丹派南宗为南宋时期形成的道教内丹派别，与北方的全真道相对。因地处江南，故称“南宗”。该派祖述五代至北宋间道士钟离权和吕洞宾，谓其丹法传自钟、吕。以北宋张伯端为开派祖师，并提出张伯端——石泰——薛道光——陈楠——白玉蟾的传法谱系。从该派丹法思想看，渊源于钟、吕是可信的，但张伯端不一定得自吕洞宾的亲传。上述传法谱系，有学者疑是白玉蟾的伪造，也有学者不认为伪。但白玉蟾以前的四传，皆为单传，并未形成道派，只有到白玉蟾时才传了众多弟子，始形成为道派，似可以肯定。上述传法谱系中之五人，被后世道士尊为南五祖。

张伯端（987~1082）字平叔，号紫阳。他自述云：“熙宁己酉岁（1069），因随龙图陆公（诜）入成都……遂感真人授金丹药物火候之诀”。薛道光、翁葆光认为所遇真人为“青城丈人”；陆诜之孙思诚于乾道五年（1169）所作《悟真篇记》，则谓张伯端在成都所遇真人为刘海蟾。据称：“有以金丹之术见授者……复序其所从来，得之成都异人者，岂非海蟾耶？”“因取此书读之，始悟其说，又考世之所传吕公《沁园春》及海蟾诗词，无一语不相契者，是知渊源所来，盖有自矣。”石泰（1022~1158），字得之，号杏林，一号翠玄子，常州人。以缝纫为业，曾自称：“素慕真宗，遍游胜境，参传

正法，愿以济世为心，……尤以善生为重。作《还源篇》五言绝句八十一首，以咏内丹修炼之术。薛道光（1078～1191），一名式，字太源，陕西鸡足山人，尝为僧，法号紫贤，一号毗陵禅师。据《陕西通志》载，宋崇宁五年（1106）冬，寓郟县，遇石泰，得授口诀真要。后来京师，弃佛入道。靖康元年（1126）秋作《还丹复命篇》五言绝句十六首，七言绝句三十言，续添《西江月》九首，又撰《丹髓歌》三十四首，歌颂内丹法要。陈楠（？～1213），字南木，号翠虚，广东惠州博罗县人。以盘栊箍桶为业，自云：“道光禅师薛紫贤，付我归根复命篇”。又云：“嘉定壬申（1212）八月秋，翠虚道人在罗浮……还以金丹火候诀，说与琼山白玉蟾。”既自称为薛道光弟子，又是白玉蟾之师。据传能捻土为丸治病，人称“陈泥丸”。有《翠虚篇》传世，并兼行雷法。

白玉蟾（1194～？），是南宗的实际创立者。字如晦，号琼琯，自称神霄散史，海南道人，琼山老人，武夷散人。本姓葛，名长庚。定居福建闽清。自称幼从陈楠学丹法，嘉定五年（1212）八月秋，再遇陈楠于罗浮山，得授金丹火候诀并五雷大法。他曾云游罗浮、武夷、天台、庐山，阁皂等地，寻师访友，学道修炼，经历过食不果腹、衣不蔽体的艰辛岁月。他在云游途中，先后收留元长、彭耜、陈守默、詹继瑞为徒。据称“四方学者，来如牛毛”，影响日益扩大，自此打破自张伯端至陈楠以来南宗的单传历史。旋即复归武夷止止庵传道授法，正式创立金丹派南宗。

张伯端以禅宗顿悟圆通释内丹还虚之境，白玉蟾则深究禅学，融会于内丹理论之中，谓“至道在心，即心是道，六

根内外，一般风光”。纯以禅理入道为其特色。在南宗活动方面，他除建庵立坛外，还取汉天师“二十四治”法，按“师家曰治，民家曰靖”传统，立“靖”为建宗传法之所。彭耜曾语其徒林伯谦曰：“尔祖师（白玉蟾）所治碧芝靖、予今所治鹤林靖、尔今所治紫光靖，大凡奉法之士，其所以立香火之地，不可不奏请靖额也。”可见南宗初建时，其传人都曾立“靖”，以为香火之地，作内月修炼、行诸法术、传道讲授之用。

南宗一派奉张伯端《悟真篇》为祖经，并以之为该宗内丹修炼的理论基础。该书继承钟、吕内丹思想，在“三教合一”思想影响下，以道禅结合、摄禅释性、先命后性独树一帜之学，修炼则从传统命功着手。行功之前，先须“筑基炼己”为入手功夫。即对人体已亏损的精、气、神进行修复，待精满、气足，神全之后，才进入正式炼丹阶段。白玉蟾继承张伯端丹法思想，在内丹传统宇宙生成论基础上，糅合道禅之学，在“神为主；精气是客”，“丹者、心也；心者、神也”的前提下，强调心性修炼。深信修炼金液大还丹，可以，主宰死生。

声宗从陈楠起，兼行神霄雷法（又称五雷大法）。白玉蟾承其师业并授其弟子。他还寓内丹于雷法之中，使南宗修持具有“内炼成丹、外用成法”的特点，谓修炼中气机发动，阴阳交媾时，意念与自然界风雨雷电相契合，便有面赤、耳热、汗出、眼黑等生理效应，顷刻之际，代天行法之功便成。

南宗一派禀承《悟真篇》“混俗和光”、“大隐居廛”的思想，也主张“大隐混俗”，不提倡出家。陈楠“招邀徒弟走市

廛，醉酒饱肉成群火。”夏宗禹在《悟真篇讲义》中称：“有志之士若能精勤修炼，初无贵贱之别，在朝不妨为治国平天下之事，在市不失为士农工商之业。”而白玉蟾也是“时又蓬头赤足以入廛市，时又青巾野服以游宫观”的云游道士。他曾指出：“吾所以混俗和光者，不欲自异耳。鱼欲异群鱼，舍水跃岸则死；虎欲异群虎，舍山入市则擒。”由于南宗多居家道士，无意仕途，故始终未得朝廷扶持。入元以后，全真道南下，南宗与全真道接触中，逐渐产生与之合并的要求，在陈致虚等人的推动下，在元代中后期实现了两北二宗的合并，从此金丹派南宗即成为全真道的南宗。

金丹派南宗作为一个独立的炼养道派的时间并不长，但影响较大。首先，它的内丹理论对全真道有较大影响，使全真道的内丹理论，在吸收南宗内丹成就后更加充实和完善；其次，促进了符篆派的改革，将内丹修炼引入斋醮活动中，一改旧符篆派只行符设法的传统。新出现的神霄、清微、净明等道派，也都以“内炼成丹，外用成法”为其宗旨；第三，南宗人留下了大批内丹专著，是我国优秀文化的组成部分，对气功学、医学，以及人体科学的发展有一定的贡献。

太 一 道

太一道为金初中国北方兴起的三道派之一。流传至元代，后并入正一道。

太一道，或称太一教，创始于金熙宗天眷（1138～1140）初，创始人为卫州（今河南汲县）萧抱珍（？～1166）。早年“既得道，即以仙圣所授秘篆济人，祈禳诃禁，罔不立验。天眷初，其法遂大行，因名之曰太一教”。之所以称“太一”，说法有二：一为前碑所云，“盖取元气浑沦，太极剖判，至理纯一之义”。一为《元史·释老传》所云，“传太一三元法篆之术，因名其教曰太一”。该教“以老氏之学修身”，“以巫祝之术御世”，重视符咒秘篆，祈禳诃禁，为人去厄求福。属于符篆道教。

太一道创立后，于天眷初即“远迩响风，受篆为门徒者，岁无虑千数”。“寻以所居湫隘，不可揭香火斋洁之虔，乃于州东三清院故址，葺茆而庵”。其后，弟子侯元仙又在赵州及真定的家中，“各建太一堂，奉持香火，以符药济人”。将太一道传至河北赵县、正定一带。金皇统八年（1148），熙宗闻萧抱珍之名，召赴阙，赐所居之庵名“太一万寿观”。于金大定六年（1166）逝世。死前留下遗嘱，其后非萧姓嗣教者，必改姓萧。元宪宗二年（1252），追赠其为“太一一悟真人”。

太一道二祖萧道熙，字光远，本姓韩氏，其先汴州（今

河南开封)人,五代祖徙居卫州。金正隆(1156~1161)间,韩氏举族修太一教。“才免怀,留养道宫,受度为道士,复先训也。再命而受清虚大德之号。大定六年冬十有一月,真人(萧抱珍——引者注)羽化于万寿丈室,……时师(萧道熙——引者注)甫满十祀耳。既窆师,乃陈宝篆、法物,具香火升堂,以二代嗣事谕众”。遂改姓萧,为二代祖。“九年,朝廷歆其行异,敕立万寿额碑于本观。是后声教大振,门徒增盛,东渐于海矣”。“十一年,时师殆十有四腊,门人巨鹿李悟真者,造请:‘何为仙道?’师曰:‘做仙佛不难,只依一弱字便是尔,曰、弱者道之用也’”。大定十四年(1174),应金世宗诏,居中都天长观,明年春,辞归乡里。后四年,复住赵州太清观。大定二十一年,又被征至内殿,问以摄生之道,对曰:“嘘噏精气,以清虚自守,此野人之事,今朝廷清明,陛下当允执中道,恭己无为而已”。大定二十六年秋,忽思栖真岩壑,乃将教事付王志冲,去而游历名山,不知所终。

第三祖萧道冲(1151~1216)。本姓王,讳志冲,字用道,博州(今山东聊城)堂邑人。祖与父并受太一法篆。幼颖悟,年十六,不从父见为议婚,诣卫州参二代师萧道熙为门弟子。大定十六年,朝廷普试僧道,中选。十七年授度牒,保充卫州管内威仪、领教门事。大定二十六年(1188),萧道熙将退席,密语萧道宗曰:“吾门徒数万,而试经具戒者,完颜志宁及王某而已。志宁资虽明敏,而颇轻肆,非主教之才,不如王某纯粹廉法为可属”。乃付以教事,为三代祖,改姓萧。不久,有司选奏四方高德住天长观,以萧志冲应之。既而河犯郡城,居人往往他徙,汲县太一观殿宇亦頽毁俱尽,萧志冲

闻而还汲县。明年河复，次第缮完，四方“求教者接迹而至，岁所传无虑数千人”。^⑩金泰和（1201~1208）年间，因设醮祈皇嗣及依科作醮驱蝗“有验”，诏赐号元通大师。大安二年（1210），自京师归。一日集众，令弟子萧辅道嗣教，己则退处西堂，不复以世务关意。贞岭四年（1216）逝世。

以上三祖皆当金代。至四祖萧辅道，始由金入元。萧辅道（？~1252），字公弼，号东瀛子，卫州人。太一道初祖萧抱珍之再从孙，于金大安二年至贞岭二年（1210~1214）间嗣教。不久，元兵攻占燕京，金都南迁开封。贞岭二年（1214）春，元兵分道而南，卫州被围，三日城破。时萧辅道以智逸至河南鹿邑主亳之太清宫。其后主河南柘城延祥观十余年。开兴、天兴（1232~1233）间元兵进攻柘城，乃不得不北渡返河北，先后主新卫昭顺圣后祠和赵州太清宫。为给今后太一道的恢复和发展作准备，1234年后，在其弟子张善渊、张居龄等的辅助下，费时将近十载，修复被战火焚毁的祖庭汲县太一万寿观。

元世祖忽必烈在即位前，很重视收罗人才，闻萧辅道名，于1246年以安车征之。既至，雍容问答，誉之如梁之陶弘景和唐之司马承祯，赐号太一中和仁靖真人。这次召见，说明太一道已获元室的承认，为其在元代的发展开辟了道路。至宪宗二年（1252），忽必烈再次召见萧辅道，并下诏追封太一道初祖萧抱珍真人号，升太一万寿观为太一广福万寿宫。同年，萧辅道逝世。

继萧辅道掌太一道的是五祖萧居寿（1221~1280），本“姓李氏，讳居寿，字伯仁，道号淳然子。卫之汲县西晋里人。

生有淑质，沉默寡言笑。自幼喜道家之学。年十三，拜太一四代祖中和仁靖真人为师。……戊戌岁（1238），受戒为道士，命典符篆科式等事。……壬子岁（1252），圣主（忽必烈）居潜邸，驻驛岭上，以安车召中和真人于卫。既至，燕见之次，荐师（指李居寿——引者注）才识明敏，志行淳和，请传嗣为五代祖。仍从誓约，易姓为萧。既蒙允可，赐号贞常大师，仍授紫衣。其年冬，中和谢世，……师嗣挈玄纲，以简重坚洁，持守成规，洞洞属属，若恐失坠。及其张皇道纪，酬酢事宜，其应如响。由是徒众厌服，听约束惟谨”。^①

萧居寿掌教期间，所受元室的尊宠超过萧辅道。宪宗九年（1259），忽必烈南巡，曾亲临汲县太一万寿宫，周历殿庑，询慰者久之。中统元年（1260）秋特赐太一演化贞常真人号。元世祖至元十三年（1276），赐太一掌教宗师印。至元十一年还在两京为建太一广福万寿宫，岁给道众粟帛。两京太一万寿宫的兴建，标志着太一道的首脑机关由汲县迁至京城，对太一道的发展十分有利。而且根据元世祖的命令，太一道掌教还要兼承刘秉忠所传之术，禋祀太一六丁神。元世祖又在萧居寿的请求下，封赠其先祖及若干徒众。

元世祖有时还采纳萧居寿在政治上的进言。《元史·释老传》云：“（至元）十六年十月辛丑，月直元辰，敕居寿祠醮，奏赤章于天，凡五昼夜。事毕，居寿请问曰：‘皇太子春秋鼎盛，宜参预国政。’且又因典瑞董文忠以为言。世祖喜曰：‘行将及之’。其后诏太子参决朝政，庶事皆先启后闻者，盖居寿为之先也。”可见萧居寿所受之宠遇已超过甚先辈。

继萧居寿之后掌太一道者为萧全龄，是为第六祖。据刘

因《洛水李君墓表》，萧全龄原姓李，父名守通，洛水（今属河北）人。受父命拜萧辅道为师。据《演化真常真人行状》称，至元三年，受封观妙大师，至元十七年萧居寿临终时，受命嗣主法席。后加封承化纯一真人。至元末、元贞初（1294~1295），有司奏请赐顺州（今河北顺义）地四千余亩和宛平县京西乡栗林给全龄，以作太一道之恒产，全龄在元贞二年（1296）于其地建太一集仙观一所。据陈垣先生考证，萧全龄在延龄三年（1316）尚在世，卒于此年至泰定元年（1324）之间。

继萧全龄掌太一道者为萧天龄，是为第七祖。原姓蔡。于延龄三年至泰定元年间嗣教。延龄二年与张留孙、孙德彧等参加大都长春宫所建金篆大醮时，未明著嗣教，但被称为太一崇玄体素演道真人。泰定元年与吴全节等人参加崇真万寿宫所建金篆大醮时，即明称太一道嗣教七祖蔡天龄。据有关资料记载，他与玄教大宗师吴全节相友善，而且年岁相若。掌教至何年，已不可考。

太一道留存资料极少，许多问题已难俱知。其宫观、道徒大都在河南、河北，间有及于山东者，如磁阳太玄观。其教区组织，除两京所设太一广福万寿宫为其首脑机关外，其下亦设路、州、县等各级地方宗教组织。不过记载甚少，仅见萧辅道弟子张善渊在定宗、宪宗时期，先后任过真定路提点和卫辉路提点。另一弟子张居龄在至元间任过卫辉路都提点。在此之前，三祖萧道冲在未掌教之前，于大定十七年任过卫州管内威仪。

太一道传至七祖萧天龄，其后不见嗣教者，也不见太一

道之活动。陈垣先生根据危素《送郭真人还玉笥山序》所记，在惠宗至元四年（1338），顺帝敕玉笥山道士郭宗纯为第八代祭遁真人，主六丁神之祠事，据推测，“则其时太一之法虽存，恐亦合并于正一矣”。^⑫因为早在至元十一年，元世祖即命萧居寿继刘秉忠主六丁神祠，此后该祠事就成为太一道之专职，现改由正一道士担任，似可表明太一道已合并于正一。不过改由正一道士主六丁之祠祀，并不由第八代郭宗纯始。在此之前的第六代就是正一道士了。该序云：“至顺初，第六代真人毛君退休于龙虎山。”查《顺天府志》卷七引《析津志》亦有“六代毛”的记载。其文曰：“元自开国，始创于西山，赐上名额（指灵应万寿宫额——引者注），实自太保刘文正公之主也。其祖坛在上都南屏山，即太保读书处，有碑文纪事。而此坛天下有二焉（即大都西山和上都南屏山——引者注）。因著其开坛阐教之名氏次第于后：第一代宗师刘秉忠太保文正公，第二代李，三代张，四代林，第五代林，六代毛，七代谢，八代郭，九代刘，十代谭，十一代潘。”除第一代刘秉忠外，各代皆只着姓氏，未列名，但与《释老传》和《送郭真人还玉笥山序》相比勘，可知第二代李为李居寿，第八代郭为郭宗纯。而“六代毛”和前《序》之“第六代真人毛君”，究为何人，据有关资料分析，应为玄教大宗师张留孙之弟子毛颖达。袁桷《玄教大宗师张公家传》所列留孙弟子五十四人，和赵孟頫《玄教大宗师张公碑铭》所列留孙弟子七十五人中，皆有其名。袁桷《清容居士集》卷三十七有“毛颖达封真人制”，未署年月，真人号也未署明，但注：“主祭丁甲神”。虞集《河图仙坛之碑》则明确记载，延龄元年（1314），

“制授公（张留孙）弟子毛颖达正德弘仁静一真人，嗣掌遁甲之祠事，赚银印，视二品。”可知《清容集》之封毛颖达真人制在延龄元年，并受命主祭遁甲六丁之神。由此可以证明，《送郭真人序》和《析津志》所记灵应万寿宫第六代真人毛君即毛颖达。《元史·文宗纪》又载天历二年（1329）八月庚子，“遣道士苗道一、吴全节修醮事于京师，毛颖达祭遁甲神于上都南屏山、大都西山。”证明毛颖达在天历二年仍任此职。直到至顺元年（1330），始“退休于龙虎山”。^⑬

由上可见，从延龄元年起，主六丁神祠事即改由正一道士担任。时当太一六祖萧全龄掌教末期。此后继任掌教的为七祖萧天龄。由此看来，自六祖萧全龄之末，至七祖萧天龄掌教期间，太一道和正一道关系已十分密切（萧天龄与吴全节即十分交好），萧全龄和萧天龄虽仍掌太一道教务，而六丁之祠却交由正一天师统一安排了。经过这两代与正一道的进一步交融，在萧天龄之后不另设掌教，在组织上最后似也并入正一道。

注：

见《道家金石略》第845页，文物出版社，1988年
《秋涧文集》卷六十一

⑩ 见《淳南文集》卷四十二

⑪ 见《秋涧文集》卷四十七

⑫ 《南宋初河北新道教考》第132页，中华书局，1989年

⑬ 《说学斋稿》卷三

真 大 道

真大道是金初中国北方兴起的三道派之一。流传至元代，后并入全真道。

真大道，初名大道教，创始人为刘德仁（1122~1180）。号无忧子，沧州乐陵（今属山东）人，宋靖康之乱，徙居河北盐山太平乡。他宣称金熙宗皇统二年（1142）某日，有一须眉皓白的老叟乘青犊车过其家门，携《道德经》要言授之，并嘱其“善识之，可以修身，可以化人”。然后投笔一支而去。显然，他是暗指老子授《道德经》令其创教。果然“一时州里田野，各以其所近而从之。受其教戒者，风靡水流，散在州郡”。

刘德仁根据《道德经》义，加以演绎，为大道教订立规戒九条：“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：远势利，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，衣会取足，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”。这是糅合老子、儒家、佛教思想为一体的立教宗旨。

《大道延祥观碑》对其立教宗旨又作了如下的表述：“其教则大率以无为清静为宗，以真常慈俭为宝。其戒则不色、不

欲、不杀、(下缺)不饮酒、不茹荤。以仁为心，恤其困苦，去其纷争。无私邪，守本分，而不务化绿，日用衣食，自力耕桑。为瞻道之(下缺)。有疾者，符药针艾之事，悉无所用，惟默祷于虚空，以至获愈。复能为世人除邪治病，其亦犹是，……彼言飞升化炼之术，长生久视之事，则曰吾不得而知。惟以一瓣香朝夕恳礼天地。”可见该教颇重视清静自守，救民利物，以恬淡寡欲，苦节危行律己，以慈悲宽仁、恤苦救贫对人，又不强词个人的炼养飞升，但以治病救人为务。这在当时战乱频仍、群众生活十分困苦的情况下，确是很受欢迎的。他行教三十八年，住世五十九载，于大定二十年(1180)去世。此后，继任掌教者为：二祖陈师正，三祖张信真，四祖毛希琮。据《书刘真人事》和《先天宫记》载，陈师正，“幼渔于河，德仁穆以入道。能预知吉凶事”，“阐教垂十五年，法寿莫得而识”。张信真，于明昌(1190~1195)中任掌教，“有诗文数百篇，号《玄真集》传于世”，“处世五十五年，阐教二十五载”。毛希琮，嗣教之时，“当金之亡，兵戈俶扰，希琮能以柔而存”，“掌教五星有奇”。

以上几代，皆在金代，所留资料极少。刘德仁的出生地是山东的乐陵，后徙河北盐山，于其地创教。此后又去山东的淄川、棣州等地活动。上述山东、河北等地就是大道教的发祥地。大定十四年后，刘德仁应诏居中都天长观，又把大道教传播至今北京及其周围。三祖张信真掌教时，其弟子邢希德即在平谷县建延祥观，举师赵希元又在奉先县(今北京市房山县)建灵泉观。可见终金之世，大道教的传播不出河北、山东。

金、元之交，大道教内部分裂为天宝宫和玉虚宫两派，各自进行传法。《先天宫记》云：“四祖（毛希琮）见性达聪，罔愆成法，心厌尘世，不永斯年，掌教五星有奇，得年三十八岁，复以教法逊与五祖太玄真人酈君（希成）”。近年陈智超新发现的《玉虚观大道祖师传授之碑》则云：“四祖毛希琮号纯阳子，复得希夷子（张信真）之传，丁亥（1227）葺玉虚观以居之。戊子（1228）乃立李希安为五祖，号湛然子”。这样，毛希琮似将掌教职位分别传给了酈希成和李希安两人，都被称为五祖。按一般通例，教权只能传予一人，毛希琮怎会传予两人呢？究竟是只传一人，但因未受传者要争正统，也谎称受传；或是先传一人之后，由于种种原因改变初衷，或受另一人之胁迫再传第二人呢？因资料缺乏，尚难判断。但《先天宫记》为“真大道门人、崇道广演法师、前进士杜成宽撰”，立石于元世祖至元十五年（1278）；《玉虚宫传授之碑》为参知政事杨果撰文，立石于至元七年（1270），皆为名人手笔，且去毛希琮不远，似不可能任意伪造。所以尽管不知究竟出于何种原因，事实上毛希琮之后确有两个五祖，一住天宝宫（酈希成），一住玉虚宫（李希安），使大道教分成了两派。

在元代宗教政策比较宽松的情况下，大道教两派都得到元室的承认，分别进行传法。但玉虚宫一派传法时间较短，连李希安在内，只传了三代。《玉虚观大道祖师传授之碑》云：“戊子（1228）乃立李希安为五祖，号湛然子。修葺琳宇，庄严圣像，焕然一新。岁在辛丑（1241），被征命，辞老不起，完宗皇帝以法服赐之。乙卯年（1255），世祖皇帝在王邸，闻

其道行，赐以真人之号。中统二年（1261）命之掌管大道。至元三年（1266）羽化。河间莫州（今河北任丘）人刘有明号崇玄子传其道，是为六祖。是年冬，玺书授崇玄体道普惠真人。”杨果撰此碑时，六祖刘有明尚在世，故不见传法于七祖的记载。据祥迈《至元辨伪录》卷五《焚毁诸路伪道藏经之碑》记载，参加元世祖至元十八年（1281）佛道大辩论的道教一方，大道教有两人，一为李德和，一为杜福春，李德和是已知的大道教掌教第七祖，其余的道教参加者皆是各派的首领，如全真道掌教祁志诚，正一道首领张宗演等，因此杜福春必不是一般道士，很可能是大道教玉虚宫派的七祖。如此，大道教玉虚宫派只传了李希安、刘有明、杜福春三代，此后未见记载。

天宝宫派的传法较玉虚宫派为长。五祖为酆希成。《重修隆阳宫碑》云：“第五祖师太玄真人酆君，讳希成，妣川（今河北怀来县）之水峪人也。……圣朝创业之初，为教门举正，而阐教山东。四祖毛君，暑月病剧，速召而来燕。既承其法，拂袖有深山之隐。”他为何刚接任掌教即想隐遁深山呢？《先天宫记》则称：“五祖当教之日，值大元立国之初，法令未行，逆魔乱起，始终一十五载，遭逢十七大魔。”所谓“逆魔”、“十七大魔”，乃指教内出现了与之抗衡的反对派势力，看来除了玉虚宫一派外，还有其他派系。所以在这种宗派纷争的严重局面下，酆希成无法掌教而退隐深山了。王恽《秋涧文集》卷五《游妣川水谷太玄道宫》诗之注文，反映了当时斗争之尖锐。其“云封石上体”句注云：“初，大道酆五祖者，逃难此山。众追及，弃衣钵石上而匿，其物重，众莫能举。众

(以)为异，遂请主其教，今道院盖酈生所创也。”有多人追逐他，欲夺其衣钵，或欲置之死地，足见其斗争之尖锐。此处说众人举不起他的衣钵，以为神异，“遂请主其教”，《先天宫记》则说：“以五祖道德崇高，威灵显赫，魔不胜道”，经过十五年之后，“寻乃自平”。不管什么原因，酈希成经过十五年的斗争之后，终于克服玉虚宫一系以外的其他反对力量，回到燕京天宝宫，登上了大道教掌教的宝座。时间大约在元太宗十年（1238）左右。

酈希成正式掌教以后，受到元室的支持，元宪宗曾封他为太玄广惠真人。在他掌教期间，组织有所发展。《先天宫碑》云：“自戊戌（1238）以来，化因以洽，南通河岳，北极燕齐，立观度人，莫知其数。”这种说法，十分笼统，只能理解为：南面传到山东泰山一带，北面传到河北一带，比刘德仁创教时扩展不多。但据近年新发现的《汴梁路许州长社县创建天宝宫碑》记载，在酈希成掌教期间，真大道由原来的河北、山东，发展到了河南许州（今河南许昌）一带。该碑云：“先是大道一宗，其所崇尚不过河北有焉。自五祖太玄广惠真人命举师卢德清往河南典教，其后教法流行。”许州天宝宫即建于元太宗十二年（1240）。

道派发展以后，酈希成特请元室批准他将“大道教”改名为“真大道”，以示正统。“宪宗皇帝即位之四年（1254），特降玺书，赐名‘真大道’，中宫赐之冠服”。真大道名称从此正式确立。

酈希成“阐教三十六年，享寿七十八岁，将法传付六祖通玄大师孙君（德福）”。是为第六祖。孙德福再传法给李德

和，是为第七祖。以上三代皆处在与玉虚宫派相对峙的时期。七祖李德和掌教时，真大道又传到了陕西。此见吴澄所撰《天宝宫碑》。该碑称张清志“年十六，从天宝宫李师（德和）为道流，锡名清志。然获归养父母。年十八，辞家入太白山，……久之，辞亲入终南山。……年二十六，创长安明道观，又适凤翔扶风县立天宝宫。”

继李德和之后掌教的为第八祖岳德文（1235～1299），始合玉虚宫、天宝宫两派而为一。岳德文，涿州（今河北涿县）人。年十六，辞亲入道隆阳宫。年十八，受教于五祖酆希成。元世祖至元十九年（1282），李德和付以教事。二十一年，宣授崇玄广化真人、掌教宗师、统辖诸路真大道教事，赐玺书护持之。在他掌教期间，真大道教获得了较大的发展。“西出关陇，至于蜀，东望齐鲁，至于海滨，南极江淮之表，皆有奉其教戒者”。岳德文“尝使人行江南录奉其教者，已三千余人，庵观四百。其他可概知矣”。

但在岳德文之后，真大道内又出现了波折。即岳德文于大德三年（1299）逝世前，将教事付与张清志，作为九祖，但当岳德文“丧毕”，他却“潜遁”山西临汾，后又返华山归隐，并没有接替掌教。此后，相继由赵真人（亡名）、赵德松、郑进元摄掌教事。五年之间，“二赵一郑”，“相继殒灭”。其徒众根据郑进元临终时的嘱咐，去华山请回张清志，仍举其为九祖（如算上二赵一郑，则为第十二祖）。

张清志，乾州奉天县（今陕西乾县）人。第七祖李德和之徒，掌教前，长期在陕西、山东、山西等地传教。掌教后的第一件事是废除教内的刑罚。他面对徒众，称“吾教以慈

俭无为为宝，今听狱讼，设刑威，若有司然，吾教果如是乎？继今以始，凡桎梏鞭笞之具尽废之”，“自是众安害息，五年宿弊（指二赵一郑摄教之五年——引者注），一旦悉除”。张清志平时自奉简朴，“深居寡出，入或不识其面，著书以名其学，文多奇奥。贵人达官来见，率告病伏卧内。虽有金玉重币之献，漠如也”。他这种淡泊清高的作风，与当时各派首领居则宫室、出则华冠艳服、日与贵官相往来的作风，形成鲜明对比。因此得到吴澄等文人学士的称赞和敬仰。

张清志于元成宗末掌教，历武宗、仁宗、英宗至泰定帝，深受尊崇，授以演教大宗师、凝神冲妙元应真人，统辖诸路真大道教事。“掌教将二十年，教风日盛”。其所居大都天宝宫，“日食数千指”，其盛况可见一斑。

真大道在长期的掌教传承中，逐渐形成了一套比较完整的从中央到地方的领导体制。首脑机关是大都天宝宫，为历代掌教所居之地，设诸路真大道教都提点，教门都举正等以辅助掌教工作。其下据元代的行政区划设立各级地方组织。第一级，行省设提点都举正。如王清贵曾任河南江北、陕西、四川等处都举正提点。第二级，路设道录、道判。如陈德元曾任大都路道录，赵德松曾任汴梁路道录，郑进元曾任卫辉路道录等。第三级，州设道正、举师。如《隆阳宫碑阴》记有涿州道正，固安州道正，雄州道正，易州道正，顺州举师，易州举师等。第四级，县设威仪，如《隆阳宫碑阴》所记房山县威仪黄德元等。最基层为宫观，设提点、提举、知观。

吴澄于泰定二年（1325）为天宝宫作碑时，张清志尚在世，张何年逝世，何人嗣教，不见记载。可能此后不久，真

大道即归并入全真道。

注：

《道园学古录》卷五十：《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》

《宋学士文集》卷五十五：《刘真人事》

《顺天府志》卷七：《大元创建天宝宫碑》

《金石萃编未刻稿》：《先天宫记》

《道园学古录》卷五十：《岳公之碑》

《吴草庐集》卷二十六、《金石萃编补正》卷三：《天宝宫碑》

全 真 道

全真道是中国道教后期的两大派别之一。创建于金初,后再与其他丹鼎小派合并而成。大派一直流传至今。

全真道的创始人王嚳(1112~1170)。原名中孚,字允卿。入道后,改名嚳,字知明,号重阳子。陕西咸阳人。金正隆四年(1159),声称于甘河镇遇仙,改儒为道。曾居终南山修道。金世宗大定七年(1167)去山东传教,先后在文登、宁海、福山、登州、莱州等地建立三教七宝会、三教金莲会、三教三光会、三教玉华会、三教平等会,传道说法。在这期间,先后收马钰、谭处端、刘处玄、邱处机、王处一、郝大通、孙不二等七人为徒,创立全真道。

(一)

全真道建立后的相当长段时间内,以其本身所具有的活力和统治阶级的支持,保持着向上发展的势头。与此同时,又保持着清楚的传承体系和集中统一的领导体制。在金元时期,经历了王嚳、马钰、谭处端、刘处玄、邱处机、尹志平、李志常、张志敬、王志坦、祁志诚、张志仙、苗道一、孙德彧、兰道元、孙履道、完颜德明等十数代掌教的传承。它整个发展的历史,大略经历了四个时期。

初 传 时 期

全真道从初建至金末，是初传时期。王嚳经过多年努力，于大定七年（1167）把教派建立起来之后，于大定十年死于从山东返回陕西的途中。马钰嗣教，七大弟子分别在秦、冀、鲁、豫等地修炼、传教，而以马钰所活动的关陕一带为传播中心。尹志平《北游语录》称，马钰掌教时期，遵行“以无为为主”的教旨。所谓无为，指全真道的个人内修之“真功”，即以很大精力从事个人修炼，而不以太多的精力与时间去发展教徒，营造宫观。此时期他们大多过着清修苦练、云游乞食的生活。但却逐渐吸引了一部分信徒，也赢得了一些中下层官吏的敬信和保护。此时与金廷上层统治者也无直接关系，组织规模和力量也比较小。

自刘处玄于金大定二十六年、邱处机于金泰和四年（1204）相继掌教以后，始逐渐重视创立宫观和收徒活动。《北游语录》称刘处玄遵行的教旨是“无为、有为相半”，至邱处机则“有为十之九，无为虽有其一，犹存而勿用焉”。所谓有为，即指创观收徒活动。在此时期，他们以山东半岛为活动中心，收了相当数量的信徒，建起了一批宫观。从而引起了金廷的重视。大定二十七年，王处一被召至京，世宗问以养生之道。次年又召邱处机进京，命庵于万宁宫之西，以便皇帝召见问道，并命他主持万春节醮事。翌年，又召王处一。王抵京时，世宗驾崩，章宗即位命王处一为世宗设醮冥福。

皇帝的一再征召问道，抬高了全真道士的身价，促进了

全真道的发展。元好问《紫微观记》描述了当时全真道传播的盛况：“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。”明昌元年（1190），金廷“惧其有张角斗米之变”，虽“以惑众乱民”为由，下令“禁罢全真及五行、毗卢”，但一直未能遏制其发展，以致“已绝而复存，稍微而更炽”。这样经过二三十年的发展之后，全真道组织已具有相当的规模，它在鲁、豫、秦、冀等地，已有了相当深厚的组织基础。

鼎盛时期

金元之交，直至南宋覆灭的数十年间，是中国大地铁骑纵横、血火纷飞，生民涂炭的苦难年代，但也是全真道的鼎盛时期。鼎盛局面的积极推动者为邱处机，转变的契机则是成吉思汗对他的召见。在金世宗、章宗两朝（1161～1208），经过刘处玄、邱处机的努力，全真道在民间已拥有了较大势力，金贞岭二年（1214），邱处机又应山东驸马都尉之请，出而招安杨安儿的起义军。于是邱处机及其全真道，成为蒙古、金、南宋三方交相争取的对象，在金贞岭、兴定（1213～1221）年间，三方先后派遣使臣征召邱处机。邱处机审时度势，鉴于金王朝行将灭亡，南宋十分屠弱，唯有蒙古力量方兴未艾，乃作出：却金使，谢宋聘，独赴正在西征西域的成吉思汗之召的重大决定。他不辞年届七十三岁的高龄，甘冒风沙大雪之苦，于1219年率十八随行弟子登上征途，经历两年多的万里跋涉，终于在1222年到达西域大雪山（今阿富汗境内都库什山）成吉思汗的军营。成吉思汗对邱处机的到来

慰勉有加，亲自两三次召见并作长谈。邱处机对其所问为治之方及长生久视之道，皆作了仔细的回答。深得成吉思汗的礼敬，尊称其为“邱神仙”。当他于1223年请准东归时，令他“掌管天下的出家人”，并敕免全真门下道士的差役赋税。1224年邱处机返抵燕京，被请住大天长观（后改名长春宫），他顿时身价百倍，成为北方道教的风云人物，所居长春宫从此成为全真道活动的中心。“由是玄风大振，四方翕然，道俗景仰，学徒云集”。邱处机乃不失时机地着手全真道的大发展工作。实际上，他早在西觐东归途中，即大约在1223年五六月之某日，夜宿盖里泊（抚州之丰利县境内）时，就语其随行弟子曰：“今大兵之后，人民涂炭，居无室，行无食者，皆是也。立观度人，时不可失。此修行之先务，人人当铭诸心”。故在此后，全真弟子们大建宫观，广收门徒的活动，就以空前的规模开展起来了。

全真道大建宫观、广收门徒的活动，从邱处机住长春宫起，一直持续到尹志平、李志常掌教期间。在这三十余年里，到底建了多少宫观，收了多少门徒，现已难于详考。仅就《顺天府志》所引《析津志》和《元一统志》所记之宫观作粗略统计，燕京及其附近地区即有宫观百余所，其中绝大部分为全真道宫观，又皆属邱处机至李志常掌教期间所建。其次，在河北、河南地区，李志柔及其弟子根据邱处机“立观度人”的意旨，先后在河北的大名、磁州等地“起建大小庵观殆三百区，化度道流称是”。刘志源也在大名路“建宫立观，亦二百余所”，“度门弟子三千余人”。赵志源也在河北“大名、磁、相之间，度学者凡数百人，立庵观十有余所”。李志

远则在河南卫州胙城等地建立庵观。又其次，在山东、山西地区，张志渊在山东“主东平郛城白云观，度弟子千余人，庵观称是”。潘德冲则在山西芮城县建了全真道三大祖庭之一的纯阳万寿宫。俗称永乐宫。宋德方利用在山西平阳编《道藏》的机会，“犹假余力，即莱州神山开九阳洞及建立宫观，自燕至秦晋，凡四十余区”。^⑩薛知微也“度门弟子数百人”，“立观度人于河东云、应”之间。^⑪再次，在陕西、甘肃地区，于善庆（后改名志道）根据邱处机的安排，长期活动于陕西陇县、凤翔一带，“诣门求度为道士者数百人，俱立观院于凤翔、汧、陇之间”。^⑫綦志远在李志常掌教期间，提点陕西教事，曾“度门弟子数百人，建立宫观二十余所”。^⑬冯志亨在尹志平嗣教后之庚子年（1240），随志平去陕西改葬王嘉的路途中，“自燕至秦三千余里，凡经过道家宫观，废者兴之，缺者完之，至百余所”。^⑭

在邱处机的“立观度人”的号召下，大约经过三十余年的经营，全真道的宫观、弟子遍布于河北、河南、山东、山西、陕西、甘肃等广大地区。《清虚宫重显子返真碑铭》称：“东尽海，南薄汉淮，西北历广漠，虽十庐之聚，必有香火一席之奉。”《修武清真观记》称：自“邱往赴龙廷之召，……自是而后，黄冠之人，十分天下之二。声焰隆盛，鼓动海岳。”

1228年安葬邱处机，和1241年会葬王嘉，可说是对全真道力量的一次大检阅。据载，安葬邱处机时，“四方来会之道俗逾万人，至有司卫之以甲兵”。^⑮会葬王嘉时，“时陕右虽甫定，犹为边鄙重地，经理及会葬者，四方道俗云集，常数万人”。^⑯不仅如此，据《尹宗师碑铭》记载，当尹志平于1236年，

去陕西营建祖庭时，“时陕右甫定，遗民犹有保栅未下者，闻师至，相先归附，师为抚慰，皆按堵如故”。不久，在去云中化度道士的返回途中，“道经太行山，群盗罗拜受教，悉为良民。出井陘，历赵魏齐鲁，请命者皆谢遣。原野道路设香花，望尘迎拜者，日千万计，贡物山集。”这些描写，难免夸大，但全真道及其首领在群众中影响很大，当是事实。

尽管尹志平利用宗教的号召力，为元统治者效劳，但因其影响过大，却引起元统治者的猜忌。因此在元宪宗时期的佛、道“化胡经”之争中，元统治者持明显的袒佛立场，使全真道在（宪宗八年和至元十八年）佛道大辩论中两次败北，予全真道以沉重的打击。全真道发展的鼎盛局面，亦随之宣告结束。

南北归宗时期

自元宪宗八年（1258），全真道在《化胡经》斗争中失败以后，处境十分困难，教徒的发展受到限制，斋醮被禁止举行。中经张志敬、王志坦、祁志诚、张志仙四人相继掌教，一直处于发展的低谷。直至成宗即位后的元贞元年（1295），始宣布大弛禁：“梗其道者（指权臣相哥）除之，取其业者（被僧人侵占的宫观）还之”。^①方使全真道从艰难处境中解脱出来。

全真道的发展尽管有低谷，但并没有停滞。特别值得指出的是，元朝实现了南北统一，为原在北方的全真道提供了南传的条件，当然也为原在南方的道教南宗提供了北上的机会。据现在所知，最早进入黄河以南传道的全真道士是吉志

通，他是陕西郃阳人。“师乔潜道及潘清容。博学多闻。后居武当山，十年不火食。”于中统甲子（1264）逝世。^⑬乔潜道是马钰弟子，吉志通即是马钰之再传。推其居武当山的时间，当在元宪宗时。比吉志通稍晚，武当山又有鲁大宥和汪真常相继成为全真道士，此后全真弟子日众，武当山遂成为全真道的重要据点。继武当山之后，全真道继续南传至苏、浙、闽、赣等地区，如居江苏仪征的李道纯（或谓居凤阳盱眙），居浙江杭州的徐弘道、丁野鹤、黄公望，居浙江黄岩委羽山的赵与庆，活动于江西、福建一带的金志扬、桂心渊，以及活动于江西、浙江、福建一带的李珣至陈致虚一系等。他们大多是南宗道士而加入全真道者。

全真道的南传，使原来互相隔绝、但却同源於钟吕金丹派的南、北二宗（南宗与全真道）增加了接触的机会。由此经过接触，彼此认同，逐渐产生了合为一宗的要求，特别是组织松散、势力弱小的南宗更有会归全真道的愿望。为了使二宗合为一宗，必须对二宗原来各自尊祀的祖师传系作必要的调整，使之合为一个双方都能接受的祖师系统，以便合宗后共同崇祀。这是二宗合并必不可少的工作。在这过程中，陈致虚是积极的推动者，他根据二宗已有的成说，在《金丹大要》和《金丹大要列仙志》中，提出了如下的祖师系统：

王玄甫—钟离权—吕岩	—刘海蟾（下传张伯端、石泰、薛道光、 陈楠、白玉蟾） —王嘉（下传马钰等北七真）
------------	--

这种安排，显然是抬高了北宗，降低了南宗，但在当时元室已封王玄甫、钟离权、吕岩、刘海蟾、王嘉等为“真

君”、“帝君”的条件下，这是最好的安排，故终被双方所接受，完成了二宗的合并。时间大约在元代中后期。

全真道除合并南宗以外，元代中后期又合并了真大道、楼观道和部分净明道，成为唯一的一个丹鼎大派，与符篆大派正一道平行发展。

自元成宗即位，解除了对全真道的禁令以后，苗道一、孙德彧、兰道元、孙履道、完颜德明等相继掌教。自苗道一起，每任掌教皆授封为真人、演教大宗师、知集贤院道教事。这是除玄教以外，其他道派掌教皆未获得过的褒封。他们在此褒封宠遇下，都相继由清静恬淡之士变为道士官僚。他们所居之地，早已不是王羲为之设计的远离尘嚣的茅庵，而是置诸京城的雕梁画栋的豪华宫室。平时所为，除为皇室建斋祈福外，则是忙于与通显豪家相往还。陈垣先生称全真道上层的这种变化为“末流之贵盛”。上层贵盛了，教务随之却退步了。前期人才济济的景象不存在了，渐显出人才凋零的景象，前期那股朝气不见了，渐显出衰老的暮气来。

衰落时期

入明以后，全真道步入衰落时期。这有它本身活力大半丧失的原因，也有明王朝所施政策的原因。明太祖为《大明玄教立成斋醮仪》所作的御制序文中说：“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！”表现出只支持正一，不支持全真的意向。后来的实际作法确是如此。朱元璋及其继任者召见的大多是正一天师及其门徒，道录司各级道官也大

都以他们充任，全真道士被召见和受委任者极少。全真道首领并不住在白云观，出现群龙无首的局面。

在上述情况下，全真道分裂为诸多小派进行独自的活动，其正宗为“七真派”。即宗邱处机的龙门派，宗刘处玄的随山派，宗谭处端的南无派，宗马钰的遇仙派，宗王处一的崧山派，宗郝大通的华山派，宗孙不二的清静派。其中以龙门派势力最大，记载也较多，其余六派所知甚少。至清初，龙门派经王常月之中兴，龙门派更盛于其他各派。除此全真嫡系七派外，又有明初张三丰所传的支派，万历间陆西星所传内丹东派，清嘉、道间李西月所传内丹西派，盖皆属全真道之旁系。以上派系再经繁衍，在明清时期，又分化出更多的小派。据《诸真宗派总簿》所载，即有八十六派，（含全真、正一两系），每派均有取名排辈用字。派系分衍愈多，并不表明道教的强大，恰恰反映它的衰微。

（二）

全真道是金初在中国北方相继兴起的三个新道派之一。它与原有的道教旧派有显著的不同。

三教合一的思想

六朝以后，三教合一论逐渐成为思想界的主要潮流，儒、释、道三家，不时有头面人物出来打此旗帜，以推行其学说。王羲之在创立全真教时，也宣扬三教合一的思想作为创教的宗旨。他在山东文登等地所建立的五个会，皆冠以“三教”二

字。传教时，又劝人诵读佛教《般若心经》、道教《道德经》《清静经》及儒家《孝经》。在他的言论、著作中，三教合一论更是俯拾皆是。如在《金关玉锁诀》中说：“三教者，如鼎三足，……不离真道也。喻曰：似一根树生三枝也。”在《示学道人》诗中说：“心中端正莫生邪，三教搜来做一家。义理显时何有界？妙玄通后更无加。”又有诗云：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。”在《答战公问先释后道》中称：“释道从来是一家，两般形貌理无差。”他的这种思想亦为其弟子所接受，而加以广泛宣传。如马钰有诗劝僧道合同，勿相诽谤，其《赠李大乘兼呈净公长老》诗云：“虽有儒生为益友，不成三教不团圆。”《丹阳真人语录》称他“在东牟道上行，僧道往来者，识与不识，必先致拜。”其他弟子也如此。邱处机《磻溪集》卷一有诗云：“儒释道源三教祖，由来千圣古今同。”刘处玄《仙乐集》卷三也称“三教归一，弗论道释”。

全真道的创建者在教义、教制、教规以及内丹修炼等方面都贯彻三教合一的思想。全真道的教义集中体现于“全真”二字。对此二字有过多种解释，或谓使“真性”保全，或谓使“精气神”三全，或谓个人内修的“真功”与济世利人的“真行”兼备而两全。后者是全真道创建者们十分强调的。他们以“忍辱含垢”为“真功”的重要内容，但为什么要忍辱含垢？则引进了佛教的因果报应思想。尹志平的《北游语录》中称：“凡人无故遭人欺罔困辱，甚或杀害，莫非还宿债也。”郝大通弟子王志谨说：“乃至大小喜怒、毁谤、打骂、是非，见面相嫌，皆是前因所结旧冤，现世要还。须当欢喜承受，不敢辩证。承当忍耐，便是还讫。但有争竞，便同抵债

不还，积累更深，冤冤重结，永无了期。”^{①⑨}他们以“苦己利人”为“真行”，所谓苦己，就是实行绝对的禁欲主义，把生活欲求降到最低限度，实行苦行生活。他们又以履行儒家的伦理纲常为修炼“真功”、“真行”的前提。这是对道教传统的积功累行的修行原则的继承和发展。王嘉教在家修道者尽伦常之道，“与六亲和睦，朋友圆方，宗祖灵祠祭飨频，行孝以序思量”。^{②⑩}又谓修炼内丹，必以“忠君王，孝顺父母师资”^{②⑪}为首务。马钰入道的《立誓状文》也以“遵依国法为先。”总之，在教制、教规、内丹修炼方面，无不汲取儒、释。可以说，三教合一全真道立教的主旨，是比其他旧派道教更为鲜明的特征。

成仙证真的信仰

长生成仙是道教的基本信仰，它是区别于其他宗教的根本标志。全真道的基本信仰也是如此。但是它和旧道派有很大的不同，旧道派大都认为，经过修炼，形、神皆可不死，故其信仰是肉体与精神一起长存，即所谓“白日飞升”。全真道则不然，它在成仙信仰上，不再追求“肉体不死”，只追求“真性”解脱和“阳神”升天。他们认为，人的肉体是要死灭的，人的真性或阳神则可以长存。王嘉谓：“修行须借色身修，莫滞凡躯做本求。假合四般终是坏，真灵一性要开收。”^{②⑫}又谓“唯一灵是真，肉身四大是假”。^{②⑬}因此他批评肉体长生的追求者，曰：“离凡世者，非身离也，言心地也。……今之人欲永不死而离凡世者，大愚，不达道理也。”^{②⑭}刘处玄的《至真语录》亦称：“万形至其百年则身死，其性不死也。”又：“真我

者，人之性也，……无形之道也。”“无形之道则真也”。“伪我，则养身之道，则假也。”全真道放弃肉体不死的信念，只追求“真性”解脱和“阳神”升天，虽与旧道教相区别，但却与佛教追求的“涅槃”相近似。实际上他们所谓的真性，或叫本来一灵，元神，元性，真心等概念，即源于佛教。

既然肉体是要死的，只有“真性”、“阳神”得到解脱后可以长存、升天，因而他们乃视人的肉体为桎梏，意欲其毁灭，以便真性、阳神的早日解脱。所以人们在王勣及其弟子们的诗文中，能见到许多破斥肉体、否定人生的言论。邱处机斥肉体为“臭皮囊”和“烂肉”，“一点如如至性，扑入臭皮囊，游魂失道，随波逐浪，万年千载不还乡。”“一团臭肉，千古迷人看不足，万种狂心，六道奔波浮更沉。”“一团脓，三寸气，使作还同傀儡。”^{②③}谭处端认人体“本是一团腥秽物，涂搽模样巧成魔”。^④王勣等又斥人体为“走骨尸”、“骷髅”。曾画骷髅警马钰，又作《叹骷髅》诗。谭处端云：“骷髅骷髅颜貌丑，只为生前恋花酒。”^⑤邱处机又谓“子羽潘安，泉下骷髅总一般”。^⑥又斥人生为“苦海”、“火宅”，视父子、夫妻亲情为“冤业”。如此等等。

全真道还援引禅宗的见性成佛说，宣称只要做好内省功夫，便能顿见真性，超出生死，得到阳神解脱。谭处端称“一念不生，则脱生死”。^⑦邱处机称“一念无生即自由”。^⑧王勣进一步宣称：“心忘念虑即超欲界，心忘诸境即超色界，不着空见即超无色界。”他认为这种精神上超出“三界”的人，就像莲根在淤泥而花在虚空，“身在凡而心在圣境”，虽然身居一室之内，却“性满乾坤”，谓之“法身”。“法身者，无形之

相也，不空不有，无后无前，不下不高，非短非长，用则无所不通，藏之则昏默无济”。^③这里所谓的“法身”，大概就是全真道所追求的那个不死的“真性”和“阳神”的形象，但它和佛教所谓的离言绝相的“法身”却十分相似的。

先性后命的内丹学说

全真道以修习内丹为成仙证真的基本法门，认为道教其他修炼术皆为“区区延年小术”，只有该派所倡的内丹术为“天上大道”。^④他们的内丹术渊源于钟、吕，以性命双修为基本内容但与道教南宗修持的路线相反，不是先命后性，以修命为主，而是先性后命，以修性为主。王雱云：“冥者是命，主者是性。”^⑤邱处机称：“吾宗惟贵见性，水火配合（指炼气修命——引者注）其次也。”又说该派内丹功是“三分命术，七分性学”。^⑥其《大丹直指》所述九节丹功，前三节为命术，后六节为性学。所谓先性后命，大略是教人先收心降念，做对境不染的明心见性功夫，使心定念寂，然后静坐调息，按钟吕派传统内丹法程序，依次炼精化气，炼气化神，炼神还虚。全真道首领从这种先性后命、以性为主的基本路线出发，有时又宣扬一种以性兼命的丹法，谓只要修性，或直接炼神还虚，即可自然了命。《丹阳真人语录》称，做清净心地工夫，“屏绝万缘，表里清静，久久精专神凝气充，三年不漏下丹结，六年不漏中丹结，九年不漏上丹结，是名三丹圆备，九转功成。”李道纯《中和集》卷二《试金石》分所有丹法为三乘九品，以直接修性而自然了命之法为“最上一乘”之顿法。牧常晁《玄宗直指万法同归》卷二也分丹法为顿、渐二乘，称

直接修性者为顿法。很显然，全真道这种先性后命、以性为主、或以性兼命的丹法是受禅宗影响很深的结果，故牧常晁称之为“释氏金仙之道”，可谓一语破的。

森严的教制教规

全真道倡导道士必须出家住宫观。他们为了贯彻成仙证真的信仰，曾经大力破斥肉体 and 人生；同样，为了实现出家、建立宫观制度，又宣称家庭、亲情的虚妄。他们称家庭为“牢狱”、“火宅”，称父子夫妻亲情为“金枷玉锁”，教人捐妻舍子，“跳出樊笼”，出家修道。王嚳曰：“儿非儿，女非女，妻室恩情安可取！总是冤家敌面仇，争如勿结前头苦。”“莫骋儿群，休夸女队，与公便是为身害，脂膏刮削苦他人，只还儿女从前债”。^③谭处端云：“茫茫苦海，逐浪随波，便宜识取抽头。恩爱妻儿，都是宿世冤仇”^④将“这冤亲系脚绳儿一刀两断。”^⑤所以马钰宣称“家”、“道”不能两全，应该及早觉悟，“莫待丰都追帖至，早归物外住云庵”。^⑥

王嚳立教之初，令出家者须住庵修行，居住条件力求俭朴。《重阳立教十五论》谓：“茅庵草舍，须要遮形，……雕梁峻宇，亦非上士之作为，大殿高堂，岂是道人之活计。”在这期间，全真道士亦仿佛教倡修苦行，王嚳七大弟子皆以头陀式苦行著称。如马钰修道时，每日仅乞食一钵面，并誓死赤足，复不饮水，冬不向火。王处一“曾于沙石中跪而不起，其膝磨烂至骨。山多砺石荆棘，赤脚往来于其中，故世号铁脚云”。^⑦邱处机“入磻溪穴居，日乞一食，行则一蓑，虽箪瓢不置也，……昼夜不寐者六年。既而隐陇州龙门山七年，如

在磻溪时”。^④郝大通于赵州桥下趺坐六年，持不语戒，儿童戏触亦不动。“寒暑风雨，不易其处”。^④

全真道初期，还信奉绝对的禁欲主义信条，王勰把人的七情五欲视为成仙证真的障碍，生死轮回的根由，要人“把七情五欲都消散”，“脱人之壳”而“与天为徒”。^④邱处机奉答成吉思汗时称：“学道之人，……世人爱处不管，世人住处不住，去声色，以清静为娱；屏滋味，以恬淡为美。……眼见乎色，耳听乎声，口嗜乎味，性逐乎情，则散其气。”而气散则体衰夭亡，死后还要“沉于地为鬼”。^④王重阳规定：“凡人修道先须依此一十二个字：断酒色财气，攀援爱念，忧愁思虑。”^④尹志平更进一步规定道徒要尽量减食、省睡、断色欲，宣称“修行之害，食、睡、色三欲为重，多食则多睡，多睡情欲所由生”。^④

随着组织的扩大，特别至元初进入鼎盛以后，原来简朴的草庵，变成雕梁画栋的大殿高堂，宫观又拥有不少的田产，这时乞食苦行的生活恐已难实行。但是宫观的管理制度和清规戒律却随之逐步完善。其制度和规戒，大部仿效佛教，制度之完整和实行的严格，在道教诸派中是首屈一指的。

经过王勰及其弟子们对全真道教义、教规以及理论方术等的全面阐释后，使全真道具有了较新的面貌而屹立于诸道派中，为后来发展为道教两大派之一打下了基础。

注：

《金史》第1册 216页，中华书局，1975年

《遗山先生文集》卷三十五：《紫微观记》

⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝
 ③⑥③⑦③⑧③⑨④⑩④⑪④⑫④⑬④⑭ 《道藏》第 25 册 414 页，第 19 册 809 页，558 页，791 页，712 页，540 页，530 页，537 页，540~541 页，770 页，796 页，743 页，第 23 册 721 页，第 25 册 713 页，798 页，741 页，799 页，第 32 册 154 页，第 25 册 838 页，849 页，851 页，841 页，852 页，843 页，第 32 册 154 页，第 25 册 807 页，736 页，853 页，792 页，595 页，第 33 册 172 页，第 19 册 734 页，第 25 册 866 页，731 页，第 3 册 388 页，第 25 册 780 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

《道家金石略》第 520 页，文物出版社，1988 年

《秋涧文集》卷五十三：《卫州胙城县灵虚观碑》

⑰ 《牧庵集》卷十一：《长春宫碑》

⑱ 《续文献通考》

③②③④ 《长春祖师语录》

④⑤ 《秋涧文集》卷五十六：《大宗师尹公道行碑》

净明道

净明道是宋元间在南昌西山兴起的一个道教派别，由灵宝派分衍而成，全称“净明忠孝道”。该派尊奉许逊为祖师，称其法箓出于许逊之传。据称许逊于西晋太康（280～289）年间曾任旌阳县令，故人称许旌阳。后弃官返归乡里，以南昌西山为中心传道。其主要弟子有吴猛、时荷、甘战、周广、陈勋、曾亨、盱烈、施岑、彭抗、黄仁览、钟离嘉。世称许逊及其十一弟子为十二真君。

许逊死后，其后代在西山许宅立游帷祠，后改为观，继续传道。隋炀帝时，“焚修中辍，观亦寻废”。至唐永淳（682～683）年间，道士胡惠超重建。北宋历代皇帝皆尊崇西山道教。大中祥符三年（1010），将西山游帷观升格为玉隆宫，政和二年（1112）诰封许逊为“神功妙济真君”，吴猛等十一人为“真人”，加赠玉隆宫为玉隆万寿宫。宋王朝敕令：禁名山樵采，免除玉隆宫租赋徭役。黄庭坚等二十六位文官相继担任玉隆万寿宫提点、提举、管局、主管等职。

南宋初，由于民族矛盾尖锐，兵连祸结，生灵涂炭。玉隆万寿宫道士何真公根据客观形势，宣称绍兴元年（1131）八月十五日，许真君“自天而下”，降临玉隆宫“降授《飞仙度

人经》《净明忠孝大法》，……建翼真坛，传度弟子五百余人，消穰厄会，民赖以安”。何真公假托许逊降授经典，建立了五百人的庞大教团，实为这一道派的形成之始。但何真公一系的净明道传承未久，似即湮没无闻。

至宋末元初，西山道士刘玉又重新进行创教活。据《西山隐士玉真刘先生传》载：元世祖至元二十年（1283），刘玉二十五岁，自称遇西山道士胡惠超，胡告知“净明大教将兴，当出八百弟子，汝为之师”，刘玉遂在孝行里立腾胜道院，以善道劝化，自至元二十年（1283）至大德元年（1297）的十四年间，自称先后得许逊降授《玉真灵宝坛记》《中黄大道》《八极真诠》；郭璞降授《玉真立坛疏》；胡惠超降授道法和三五飞步正一斩邪之旨，另行开创净明道。

刘玉开创的净明道以许逊为第一代祖师（旌阳公一传），刘玉为第二代传人（旌阳公二传）。元至大三年（1310），刘玉去世，传法于黄元吉，为旌阳公三传。黄元吉于西山造玉真、隐真、洞真三坛以授弟子，并在至治三年（1323）挟其学游于京师，“公卿士大夫多礼问之，莫不叹异”。其后有旌阳公四传徐异、五传赵宜真、六传刘渊然等。

《逍遥山万寿宫志》卷五《净明嗣教四先生传》有黄元吉、徐异、赵宜真、刘渊然四人的传记。刘渊然以下的传承系谱不明。《净明忠孝全书正讹》附载了许迈、许穆、吕洞宾、白玉蟾、傅大师、朱真人、张真人等七人的传记，前四人显非

净明道人物。傅大师为宋代豫章人，其名不详，为铁柱宫道士，小有名气，曾得朱熹赠诗。朱真人是明太祖第十五子朱权，因对封藩不满，转而学习净明道法，后被明成祖封为涵虚真人。张真人，《古今图书集成》卷二百五十九称张逍遥，河南杞县人，慕净明之旨，入南昌西山修道，死于顺治十八年（1661）。据《逍遥山万寿宫志》卷十三《人物志》载：明末清初之际，全真道龙门派邱处机的第八代嗣法弟子徐守诚于顺治九年（1652）入南昌西山研修净明忠孝道，感叹玉隆万寿宫的荒废，曾致力于宫观的修复。康熙三十一年（1692）徐守诚死后，净明道的法统就由其弟子谭太智、张太玄、熊太岸继续维持。以后，净明道的历史已难查考。

净明道的“净明”二字应作何解释？据《玉真刘先生语录》内集称：“何谓净？不染物；何谓明？不触物，不染不触，忠孝自得。”刘玉认为：“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常”，“本心以净明为要，行制贵在忠孝”。《太上灵宝净明法序》亦称：“净明者，无幽不烛，纤尘不染，愚智皆仰之为开度之门，升真之路。以孝悌为之准式，修炼为之方术，行持为之必要。”净明二字还取佛教常言心性本净本明之义。净明道认为修炼首先要达到内心一尘不染、不触之思想境界，忠孝则是日常行为活动的准则，二者缺一不可。倡言净明，旨在教人清心寡欲，使心念和行为符合封建伦理规范，做忠臣孝子良民。

净明道的宗教伦理据称以许逊所谓忠、孝、廉、谨、宽、

裕、容、忍的“垂世八宝”为依据，尤以忠孝为首，即“忠孝大道之本也”，认为恪守净明忠孝即可修仙得道。《净明大道说》曰：“人能弘道，非道弘人，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。”

净明道的基本宗旨是“以忠孝为本，敬天崇道、济生度死为事。”忠孝是儒家的传统思想，可见净明道和儒学之间的密切思想渊源。它还融合道、儒、释，倡导三教归一。刘玉认为“太上之净明，夫子之忠恕，瞿云之大乘，同此一也”。

净明道与正一等符篆派一样，道士不一定出家。黄元吉说：“道由心悟，玄由密证，得其传者，初不拘在家出家。……而吾师玉真先生遇都仙（许逊），亦以在俗之身焉。”刘玉对西山道教教法进行了更新，改革了符咒、斋醮、告斗等修炼方术，提倡孝道，不重祈祷仪式中的繁文缛节，制定了“日知录”、“功过格”，作为教徒日常生活的规范。

元明时期净明道在社会上颇有影响，元代官僚士大夫对其教义极为赞赏。知经筵事张珪、国子司业虞集、国史院编修滕宾和曾巽申、建昌路儒学教授彭野分别为净明道基本经典《净明忠孝全书》作序，称赞“大道至德之要其在兹”。明代阳明学派的王龙溪、罗近溪、高攀龙、屠龙等人与净明道士过从甚密，对其学说评价甚高。高攀龙认为“仙家惟有许旌阳最正，其传只净明忠孝四字”。^①实际上，净明道的忠孝教义也颇具理学色彩。元明统治者对净明道也颇重视。黄元吉至治三年（1323）赴京师讲学，极得公卿的赞誉。徐异游学

京师大行祈禳，得“净明配道格神昭效法师”之赐号。刘渊然于洪武二十六年（1393）被明太祖称为“高道”；并在永乐（1403~1424）年间担任道录司。

净明道所存经典颇多，主要的有《太上灵宝净明洞神上品经》《净明枢真经》《净明正印经》等。《净明忠孝全书》还载有刘玉、黄元吉语录，是研究净明道教义的重要资料。

注：

《道藏》第5册253页，分见第24册620~653页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

《道园学古录》卷五十：《中黄先生碑铭》

⑩ 《高子遗书》卷五

玄 教

玄教是符箓三宗分衍的支派之一。创始于元初，流传至元末。

该派直接从龙虎宗分衍而来，其创始人为元初龙虎山道士张留孙（1248~1321）。他在至元十三年（1276），随三十六代天师张宗演赵闾觐元世祖，留侍闾下。此后以祈祷术“有验”，为元世祖所信任。十四年，赐号上卿，铸宝剑与之。十五年，赐号玄教宗师，授道教都提点，管领江北淮东淮西荆襄道教事，佩银印。此后历成宗、武宗、仁宗等朝，宠遇不衰，屡蒙加封，由上卿加特进上卿；由知集贤院事到领集贤院事；由玄教宗师到玄教大宗师，并加开府仪同三司。至延龄二年（1315），头衔为“开府仪同三司、特进上卿、辅成赞化保运玄教大宗师、志道弘教冲玄仁靖大真人、知集贤院事、领诸路道教事。”张留孙从至元十五年作玄教宗师以后，即陆续从龙虎山征调道士到两都崇真宫（后升崇真万寿宫），或委以京师道职，或派至江南各地管理教务，以这批人为骨干，逐渐发展组织，最后形成一个规模较大、辖域较广的一个道派，时人称之为玄教。

玄教的组织规模是比较大的。单就其领导骨干而言，即有几十人至百余人。袁楠《玄教大宗师张公家传》中，即载其主要弟子五十四人；首为继任玄教大宗师吴全节；其次，以

真人佩银印者三人：夏文泳、毛颖达、王寿衍；以真人制书命者三人：余以诚、孙益谦、陈日新；以玺书命者九人：何恩荣、李奕芳、张嗣房、薛廷凤、舒致祥、张德隆、薛玄曦、徐天麟、丁应松；其他弟子三十八人：上官与龄、何斯可、……等。显然这是玄教最主要的骨干。赵孟瞞《玄教大宗师张公碑铭》谓张留孙有弟子七十五人。元明善《大元敕赐上清正一万寿宫碑》谓张留孙弟子中，“制授主名宫观者百许人。”由此可以推知其规模之大。

据玄教宫观的分布情况看，其传播范围也很大。现存资料记载，除张留孙坐镇京师崇真万寿宫外，又选派大批弟子主持各地宫观。如余以诚领镇江路诸宫观。孙益谦领杭州佑圣观、延祥观。陈日新除提点大都崇真万寿宫外，又领龙兴路玉隆万寿宫，还领杭州宗阳宫。何恩荣提点信州真庆宫。李奕芳提点南岳庙，兼领潭州路衡山昭圣宫、寿宁宫住持提点。张嗣房提点潭州岳麓宫。徐懋昭主常州路宜兴州通真观，并在信州龙虎山建仙源观、神翁观。上官与龄任常州路通真观住持提点。王寿衍提举杭州开元宫，兼领杭州路道教诸宫观。薛玄曦住持镇江乾元宫，又住持杭州佑圣观，兼领杭州诸宫观。薛廷凤领镇江马蹟山紫府观，后领杭州四圣延祥观，再后兼领镇江道教。徐天麟、冯志广住持龙虎山仙源观。何斯可主信州仙岩元禧观等。以上这些，仅是现存资料中的部分记录，分别见于有关传记、碑刻。实际上玄教弟子所领主要宫观，遍布今江苏、浙江、江西、湖南、广东等省，加上在北方两京附近的宫观，可见传播地域是比较广的。组织规模、社会影响都超过当时南方诸符祭派和北方的真大道、太一道，

较之北方的全真道也毫不逊色。

玄教之所以能在短期内发展成如此大的规模，主要是因为得到了当时统治者的大力支持。其原因，一方面是，蒙古族世奉萨满教，在思想上较易接受龙虎宗和玄教奉行的符箓道术；另一方面，更主要的是因元前期全真道势力发展过猛，对群众影响过大，引起了统治者的疑忌，从其统治的利益着想，必须对其略加制约，而把扶植道教的重点转到张陵听创道教这方面来。其得到元朝统治者的大力扶持，具体表现在玄教首领所受的尊宠上。前面说到，玄教创始人张留孙，从元世祖起，受到历代皇帝的尊宠，其政治地位之高，道教权力之大，在当时道教诸派首领中是独一无二的。不仅如此，他与他的弟子吴全节（玄教第二任掌教）还参与了元朝的政治，“朝廷有大谋议，必见咨询”。多次受诏外出访贤，向朝廷推荐官员；官吏间发生矛盾纠纷，又主动为之疏解。赵孟頫《玄教大宗师张公碑铭》说，张留孙“每进见，必陈说古今治乱成败之理，多所裨益。士大夫赖公荐扬，致位尊显者，数十百人。及以过失获谴，赖公救解，自贷于死者，亦如之”。他们的这些活动，一方面取得了皇帝更大的信任，将他们“比于亲臣”；另一方面，交结大臣并在其中获得令誉。当延龄四年（1317），张留孙年满七十时，仁宗为之大举祝寿，“赐宴崇真宫，内外有司各以其职供具，宰相百官咸与焉”。元惠宗至元四年（1338），吴全节年满七十，庆典一如张留孙。张留孙死后，送回龙虎山安葬，“自京师至其乡，水陆数千里，所过郡县，迎送设奠，不约而集。比葬，四方吊问之使交至”。“自王公以下，治丧致客，未有若此盛者”。张留孙辈利

用元室对玄教首领的尊宠和优越的政治地位，使玄教获得很大的发展。

玄教是从龙虎宗分裂出来的，张留孙和他的许多弟子，都出身龙虎山，其基本信仰和主要方术，亦与龙虎宗无异。但是，它有自己的传承系统，有独立的组织体制。因而它是一个独立的道派，与原龙虎宗有别。

其传承系统共历五代。第一代掌教张留孙，掌教四十四年。其生前所受的封号，除开府仪同三司以外，其余各项，皆为其后历代继任者所承袭。第二代掌教吴全节（1269～1346），字成季，号闲闲。龙虎山道士。于张留孙逝世之次年，即至治二年（1322），继任掌教二十五年，于至正六年（1346）逝世。第三代掌教夏文泳（1277～1349），字明适，号紫清。龙虎山道士。延龄七年（1320），张留孙预将教事付吴全节时，命夏文泳继吴之后嗣教。至顺二年（1331），吴全节告老，夏即遵嘱嗣教。至正六年（1346），吴全节逝世后，正式继任掌教。但仅四年，于至正九年逝世。第四代掌教张德隆（生卒不详），字元杰，自号环溪。张留孙从子。早年学道龙虎山。至正九年继夏文泳掌教。时已至元代末期，至正十一年，韩山童的白莲教和刘福通的红巾军相继起事，天下大乱，元统治处于风雨飘摇中。张德隆掌教至何年，未见记载。一般学者皆以张德隆为玄教最末一任掌教。但从王祯《马迹山紫府观碑》和苏伯衡《梁道士传》的记载中，发现继张德隆之后，还有一个于大宗师掌领玄教，而据《汉天师世家》卷

三《张正言传》考之，此于大宗师当为于有兴。他先后拜师何恩荣、薛廷凤、薛玄曦，为张留孙之再传。考上述诸文所记，至正十四年，于有兴已任掌教，至正十八年仍在掌教任中。此时离元亡已不到十年，他可能是玄教最末一代掌教了。

在玄教掌教的嬗递过程中，逐渐形成了一套掌教传承制度。主要的有：第一，除第一代掌教张留孙由元世祖直接任命外，其后的几代掌教皆由前任掌教选定，推荐给皇帝，由皇帝降“玺书”加以任命。第二，继任掌教在接任时，除必须有皇帝正式任命的“玺书”外，又须以张留孙遗下的大宗师印和宝剑相承传，以为内部凭证。据袁桷《玄教大宗师家传》记载，宝剑为至元十四年由元世祖所赐，上刻“大元赐张上卿”；印则是皇庆二年（1313）仁宗所赐，上刻“玄教大宗师”，手授曰：“以是传教俾永远”。这种以印、剑象征教权的传承办法，是模仿历代天师以张陵都功印和佩剑相传承的制度而来。但玄教大宗师的印、剑都来自皇帝所赐，比张陵的印、剑更具有权威性。玄教掌教所受的玺书和印、剑，又明确表明其教权直接来自皇帝，他们可以凭借这些象征教权、皇权之物，独立自主地行使对该教派的管理权，不必再听命于天师。因此，无论该教派所辖区域道官的任命、宫观的建立，以及道士的吸收等，都是由玄教历任掌教独自处理。

玄教又有独立的组织领导体制。其首脑机关在大都崇真万寿宫，最高首领是玄教大宗师。下设玄教嗣师、崇真万寿

宫提点、江淮荆襄道教都提点等职，以辅助大宗师工作。其下根据元朝的行政区划，设立各级地方组织。路设道录司，职其事者为道录、道判；州设道正司，职其事者为道正、道判；县设威仪司，职其事者为威仪；最基层是宫观，设住持、提点、提举。可见其组织体系已经相当完备，这是多年经验积累的结果。

玄教在元代虽然兴盛，但它在道教理论上却无建树，倒是有不少弟子在儒学方面有相当造诣。其中以玄教第二代掌教吴全节最为突出。其师张留孙“每与廷臣议论，及奏对上前，及于儒学之事，必曰：‘臣留孙之弟子全节深知儒学，可备顾问。’是以武宗、仁宗之世，尝欲使返初服，而置诸辅弼焉”。当时大儒吴澄也对吴全节的儒学十分称赞，谓：“吴真人全节寄迹道家，游意儒术，明粹开豁，超出流俗。”（吴澄《题吴真人封赠祖父诰词后》）许有壬曾奉敕给吴全节的画像写赞语，其中有两句云：“人以（公）为仙，我以（公）为儒。”（许有壬《特进大宗师闲闲吴公挽诗序》）吴全节自幼向空山道士雷思齐学《易》，对《易》学有相当修养；又十分推崇陆学，向文宗皇帝进陆九渊《语录》。第三代大宗师夏文泳对“三教九流之书无所不读，而深明于先儒理学之旨。又尝受《河图》于隐者，有昔人未睹之秘。而于《皇极经世》之说，亦了然胸臆间”。在文学上有造诣的弟子则更多，如吴全节、陈义高、朱思本、陈日新、薛玄曦等，皆工诗能文，尤以诗

著名当世。吴全节有诗集名《代祠稿》（现已不存）；陈义高有诗文集名《沙漠稿》《秋岩稿》《西游稿》《朔方稿》（四库全书现存其《陈秋岩诗集》二卷）；朱思本有诗文集名《贞一稿》（现存《委苑别藏》中）；陈日新诗文集不存；薛玄曦有侍集《上清集》《樵者问》（现仅《茅山志》存诗几首）。他们的诗文皆博得当时许多诗文大家的好评。

玄教在修习方术上杂采兼收。除承袭龙虎宗的符箓斋醮外，杂采众家。如吴全节既向南宗道士陈可复学雷法，又向东华派首领林灵真学道法，还向南宗道士赵淇学内丹。夏文泳对“道法、斋科悉加考订、折衷，下至医药、卜筮，莫不精究”。徐懋昭“游衡庐名山，遇真人授异书，能役鬼神致雷雨，祭星斗，弭灾沴，所至，人迎候之唯恐不及”。陈日新“道书丹经，大洞玉诀，灵宝黄箓斋科等书，皆极精诣。”“又能论人生甲子，推之以言其祸福寿夭，奇中”。陈义高“旁通百家，用于致雷雨，役鬼神，于卜筮、推步，俱有大过人者”。

玄教随元世祖统一江南而兴，随元亡而亡，历世既不长，对道教的建树也不多，但在促成江南诸道派在元后期合并为正一道中，却发挥了巨大的作用。一方面，历代天师虽然受命掌管江南道教，但他们却长期住在远离京城的江西龙虎山天师府，而把联系皇室和联络各派的在京据点崇真万寿宫，交给玄教历代掌教居住。因而历代玄教首领实际成了天师在京

的常住代表和代理人，由他们担当起联系皇室和联络各派的责任。通过他们的工作，帮助江南各派解决了需要解决的问题，协调了它们之间的关系，加强了它们的团结，为江南诸派最后联合成正一道大派作了必要的准备。另一方面，玄教组织的发展，又壮大了龙虎宗的力量，为正一道的形成提供了必要的组织基础。因此元代后期正一道的出现，不能忽视玄教所发挥的作用。它在道教发展史上的地位，也应予以应有的肯定。

注：

《道园学古录》卷五十：《张宗师墓志铭》

《道园学古录》卷二十五：《河图仙坛之碑》

《黄金华文集》卷二十七：《夏公神道碑》

《贞一稿》卷上：《故保和通妙崇正真人徐公行述》

《道园学古录》卷五十：《陈真人道行碑》

《养蒙文集》卷四：《秋岩先生陈尊师墓志铭》

正 一 道

正一道是中国道教后期两大派之一。是在天师道、龙虎宗长期发展的基础上，以龙虎宗为中心，集合各符箓道派组成的一个符箓大派。于元代中后期形成后，一直流传至今。正一道的形成，以元成宗大德八年（1304）敕封张陵第三十八代孙张与材为“正一教主”为标志。该年元成宗在已授张与材管领江南诸路道教的基础上，加授其为“正一教主，主领三山符箓”。

元成宗之所以会有此封，以及正一道之所以会在此时形成，都不是偶然的，这是各种错综复杂的历史条件长期酝酿、发展的结果。第一，正一道以龙虎宗为核心，以张陵后嗣为首领的领导核心已经形成。龙虎宗大约形成于唐代后期。两宋时，与茅山、阁皂二宗并称“三山符箓”，宋室对三宗首领的礼遇和支持几乎不分轩輊，三宗的势力也在伯仲之间，茅山宗的发展还常常略胜一筹；且彼此都是平等的，并无隶属关系。从张陵起，其子孙虽代代被称为“天师”，但那只是教徒对首领的尊称，或流行民间作为一般民众的口头称呼而已，官方从未正式承认，连最尊崇道教的宋真宗和徽宗，也仅赐张陵子孙以“先生”称号，加封第三十代孙张继先为虚靖先生等。然而至元代，情况却发生了很大的变化。蒙古贵族以武力威震欧亚，入主中原后，亦以强权政治作为维护统治的

主要手段。但为了笼络人心和软化人民的反抗意志，不得不利用其他意识形态的手段，特别是宗教作为强权统治的补充。除利用佛教外，在道教方面，早期大力扶植全真道，进据江南后，深感其社会影响过于强大，重点便转向扶植张陵后嗣主领的龙虎宗，而对全真道采取适当限制的政策。因为张陵子孙世居江南，他们信奉的天师道、龙虎宗源远流长，在江南地区有较大的影响。蒙古族又世奉萨满教，思想上也较易接受道教的符箓派。因此在元世祖统一江南后，张陵后嗣及其龙虎宗特受荣宠。从至元十三年（1276）元世祖召见张陵第三十六代孙张宗演起，直到元末第四十一代张正言止，代代被封为天师、真人，或大真人，并受命掌领江南道教。以官方名义封张陵子孙为“天师”，并命其掌领江南诸路道教，都是仅见于元朝特有的制命，反映出元室崇奉张陵后嗣及其龙虎宗的用心。天师封号是尊贵的桂冠，掌领江南诸路道教又是很大的实权，张陵子孙获此荣宠，立即身价百倍，在整个道教界，特别是在众多符箓道派中，地位便显得十分突出和显要。诸如江南地区各级道官的任命，各派宫观的赐额，各派之间矛盾的解决，以及各派有重大事务须向元室请示等，都须首先报告天师，或请天师转达。这样一来，历代天师自然成为江南诸符箓派共同的首领，龙虎宗也就成为各符箓派的核心，这就为日后正一道的成立准备了领导核心。

第二，组织基础逐步建立。历代天师既然在道教中居于十分显要的地位，龙虎宗自然获得十分有利的发展条件。事实上，元代龙虎宗的发展，不仅远远超过它历史上的任何一个时代，也大大超过其他任何符箓派别。除其祖山龙虎山地

区道教空前繁盛外,它的支派道教的发展规模显得尤为突出。宫观遍布于江苏、浙江、江西、湖南、广东等省区及燕京一带,且有大批弟子担任上述地区路、州、县的道教官职。其组织发展规模是当时任何一个符箓道派所不能比拟的,从而为各符箓派集合到龙虎宗周围组成一个大派正一道准备了组织基础。

第三,各符箓派在思想、组织上的交参融合渐趋成熟。由于各符箓派的教义、方术甚为接近,它们的思想交融早已有之。但在元代,由于历代天师掌领江南诸路道教,各派之间接触频繁,从而彼此间的交融更加广泛而深入。如道教大宗师吴全节既向陈可复学雷法,又向东华派首领林灵真学道法,还向南宗道士赵淇学内丹。玄教另一弟子陈日新既精诣黄箓斋科,又研究道书丹经。茅山道士赵嗣祺参学玄教,张雨拜玄教道士王寿衍为师。武当全真道士张道贵、叶云莱、刘道明等都向清微派宗师黄舜申参学清微法。徐异既嗣净明道为第二祖,又向全真掌教兰道元参学全真。赵宜真先学正一法,次师全真道士金志扬之徒张铁玄、李玄一学内丹,复向净明道士学净明忠孝之道,被尊为净明道第四祖,如此等等。各符箓派的互相参学交融,为组成正一道大派准备了思想条件。思想、方术上的互相交参,进一步导致各派组织上的会归与合一。如原由太一道主持的六丁之祠,至延龄初(1314),已由玄教道士毛颖达主持,惠宗至元(1336~1340)初,又由玉笥山道士(属正一道)郭宗纯主持,表明太一道在延龄后已逐渐会归于正一道。传至武当山的清微法(北系),早在至元年间即与全真道合流,而其南传之系则可能渐合于正一。东

华派在林灵真以后，已由龙虎宗弟子董处谦和三十九代天师张嗣成相继作了它的两代宗师，证明东华派在林灵真之后已成为正一道的一部分。所有这些，又表现在元代中后期诸符篆派在组织上逐渐合而为一了。因此到元成宗大德八年（1304），以敕封三十八代天师张与材作“正一教主”为标志，宣告了正一道的成立。

正一道的特点是：第一，以张陵后嗣为首领。自三十八代天师张与材于大德八年作“正一教主”后，后继的历代天师皆袭此职。张与材于仁宗延龄三年（1316）卒，“（延龄）四年，子嗣成嗣，为三十九代（天师），袭领江南道教，主领三山符篆如故”。其后第四十代张嗣德、四十一代张正言皆相继受命作正一道首领。明清时，天师封号虽被取消，正一教主之名也非皇帝敕封，但在其教内仍把张陵子孙视为当然的首须。第二，在组织上，由原有的新旧各符篆派组合而成。包括龙虎宗、茅山宗、阁皂宗、太一道、净明道，以及神霄、清微、东华、天心诸小派。其组织比较松散。组成大派之后，原有的小宗派或因承传乏人而彻底融入大宗，有的则只以天师为大宗主，各自的小宗承传如旧。如龙虎宗、净明道、清微派等，直至清代，仍各自承传不绝。第三，以《正一经》为共同奉持的主要经典，主要法术是画符念咒、祈禳斋醮，为人驱鬼降妖，祈福禳灾。第四，正一道士可以不住宫观，可以娶妻生子，被称为“火居道士”。其宫观规模较全真道为小，戒律也不很严格。明初四十三代天师张宇初鉴于“吾道自近代以来，玄纲日坠”，意欲整顿其教之纲纪，著《道门十规》以加强其教规，但收效甚微。

入明以后，统治者对宗教加强了管理与约束，道教的发展受到了一定的限制。但在明代前中期，由于诸帝都不同程度地尊崇道教特别是崇奉其中的正一道，故正一道在那时期仍能获得一定程度的发展。首先，张陵后嗣继续被尊宠。洪武元年（1368），朱元璋登大明皇帝位，张正常入贺，被授予“正一教主、嗣汉四十二代天师、护国阐祖通诚崇道弘德大真人”之号，俾领道教事，给以银印，视二品。其后，令取消天师称号，只称大真人，爵位仍视二品。洪武十年（1377）张正常逝世后，张宇初、张宇清、张懋丞、张元吉、张玄庆、张彦颢、张永绪等相继嗣教，代代被封为正一嗣教大真人，爵位视二品。张宇清的大真人号为十四字，张元吉的大真人号达十八字，张彦颢的大真人号更达二十字。据弘治十七年内阁大学士刘健等言：“盖祖宗庙号不过十六字，亲王及文武大臣有功德者，谥号止一二字”。张陵后嗣的大真人号字数竟超过皇帝庙号的字数，其受尊宠的程度可见一斑。不仅如此，张陵第四十六代孙张元吉嗣教后，恃宠骄恣，横行乡里，强夺民女，诈人财物，私设牢狱，杀害无辜达四十余人。于成化五年（1469）事发后，械至京，有司拟罪凌迟，妻子流放，绝其荫封。但宪宗却一再加宽宥，由凌迟减至充军肃州卫，仅三年即放回。成化八年（1472）又命其子张玄庆袭封正一嗣教真人，并传旨聘成国公朱仪之女为配，成了明王朝的皇亲国戚，地位反较其先辈更加显赫。明陆容《菽园杂记》卷八载成化年间朝廷给张真人待遇超过衍圣公（孔子后嗣）之事，文曰：“袭封衍圣公，每岁赴京朝贺，沿途水陆驿传，起中马站船廩给；回日，无马快船装送。而张真人往回，水陆

起上马站船廩给，且有马快船之从。”四十八代张彦颖又奉“诏聘安远侯柳文之女为继室，敕留都内外守备官陪往亲迎。”四十九代张永绪奉“诏聘定国公徐延德女为配，敕成国公朱希忠、遂安伯陈鏞议行婚礼”。以上种种，皆可证明张陵后嗣（正一道首领）在明代前中期所受的尊宠并不亚于宋元。

其次，许多正一道士亦受明王室的尊崇。洪武四年（1371）龙虎山道士邓仲修随张正常入觐，次年应诏入京，留居南京朝天宫，主祀祠之事。傅若霖屡随张正常朝京，洪武初被诏留京师，授格神郎、五音都提点、道录司左正一，掌神乐观事。卒赐祭葬。洪武七年明太祖以灵宝斋仪失于文繁，又命邓仲修、傅若霖与南京朝天宫住持宋宗真等删繁摭要，重新修纂，并“设筵以宴享之”。明太祖为新纂之书（即《大明玄教立成斋醮仪范》）所作的御制序文中称：“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！”表现了明太祖对正一道的偏爱及其崇奉正一道的用意。洪武二十六年（1393），又闻赣县祥符宫道士刘渊然“颇能呼召风雷”，遣使召至，赐号高道，馆朝天宫。以后刘渊然在仁、宣之世被赐号真人、大真人，给二品印诰，与正一真人等，成为明代著名的高道。太祖以后诸帝继续崇奉正一道。据娄近垣《重修龙虎山志》卷七所载，仅从龙虎山调赴京师任道录司官员的道士就有林靖乐、曹大镛、邓景韶、操克宏、颜福渊、黄嘉佑、龚继宗、连克章、王时佐、方定相、陈善道、吴尚礼、邵启南等十余人。至于明世宗之宠信道士邵元节，更是历史上著名的事例。据《明史·邵元节传》等载称：邵元节（？~1539），江西贵溪

人，龙虎山上清宫道士。嘉靖三年（1524）征召入京，嘉靖五年（1526）封清微妙济守静修真凝玄衍范志默秉诚致一真人。赐银印，领道教事。寻赠其父太常丞，母安人。嘉靖十五年，为世宗建祈嗣醮，该年皇子诞生，录其祷祀功，授礼部尚书，赐一品服，孙、徒、师咸进高秩。嘉靖十八年逝世，赠少师，赐祭十坛，有司营葬，用伯爵礼，谥“文康荣靖”。接替其事的道士陶仲文（？~1560），所受宠信更超过邵元节。除授封真人、礼部尚书外，相继授少师、少傅、少保，一人兼领三孤，得宠二十年，位极人臣。陶仲文虽非出身龙虎山，但亦属正一派道士。

值得特别指出的是，在明统治者的支持下，正一派道士还编纂成一部《道藏》。成祖即位初年，曾敕令第四十三代天师张宇初重编《道藏》，永乐四年（1406），又“敕真人张宇初，前者命尔编修道教书，可早完进来，通类刊版”。永乐八年，张宇初去世，诏令第四十四代天师张宇清继续主持编修。宣德二年（1427）张宇清卒，未完成。明正统年间又继续纂修，到正统九年（1444）始行刊板，十年竣事，命名《正统道藏》，计四百八十函，五千三百零五卷。明神宗万历年间，第五十三代天师张国祥又奉命续补《道藏》三十二函，名《万历续道藏》。以上正、续《道藏》共五百十二函，五百四十八卷，即现今所存唯一的一部《道藏》，为保存道教文化作出了很大的贡献。

明中叶以后，由于中国资本主义开始萌芽，封建制度的动摇崩溃，原来产生于封建社会并为之服务的道教难以自我调整，加上此后的封建统治者大多不崇尚道教，故正一道从

此进入衰落时期。正一道首领、即历代“天师”在明中叶后所处的境遇就是最好的说明。嘉靖中嗣教的四十九代天师张永绪，“嘉靖末卒，无子。吏部主事郭谏臣乘穆宗初政，上章请夺其世封。下江西守臣议，巡抚任士凭等力言宜革，乃去真人号，改授上清观提点，秩五品，给铜印，以其宗人国祥为之”。至五十二代张应京，由明入清。清初顺治、康熙、雍正三朝，为笼络汉人计，从五十二代张应京至五十五代张锡麟，尚能大体承袭先爵而不坠，续封正一嗣教真人，光禄大夫。但好景不长，乾隆、嘉庆以后，其境遇即每况愈下。乾隆四年（1739），命“嗣后真人差委法员往各省开坛传度，一概永行禁止。如有法员潜往各省考选道士，受篆传徒者，一经发觉，将法员治罪，该真人一并议处”；乾隆十二年（1747），“覆准张氏真人……前因无案可稽，两遇覃恩、加至光禄大夫，封及三代，邀荣逾分，理应更正。……应将正一真人亦授为正五品，从前所用银印，缴部换给。……至于朝觐，为述职大典，筵宴实惠下隆恩，未便令道流厕身其间，即一概停止，以肃体例”；乾隆三十一年谕“正一真人向系承袭一品，……未免太优，遽降五品，亦未免过于贬损，著加恩视三品秩，永为例”；乾隆五十四年谕“正一真人，嗣后著五年一次来京”；^①嘉庆二十四年（1819）谕“正一真人系属方外，原不得与朝臣同列，嗣后仍照旧例，朝觐、筵燕概行停止”；^②道光元年（1821）谕“瑞弼奏，正一真人张钰恳请来京叩谒一揭，张钰前经停其朝觐，著不准来京”。^③中国封建时代，皇权至高无上，教权必须绝对服从皇权。“不依国主，则法事难立。”（佛徒道安语）明中叶后历代皇帝对正一道首领的态度

如此，其教之衰落不问可知。

注：

《元史》第 15 册 4526 页，4527 页，中华书局，1976 年

《明孝宗实录》卷二百八

《道藏》第 34 册 841 页，792 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

《明史》第 25 册 7656 页，中华书局，1974 年

⑩⑪⑫ 《续文献通考》卷八十九，商务印书馆，1936 年

龙 门 派

龙门派是全真道分行的支派之一。它承袭全真教法，处于道教衰落的明清时代。

该派尊全真七子之一的邱处机为祖师。尊邱处机弟子赵道坚为创派宗师。赵道坚（1163~1221），原名九古，祖籍檀州（今河北密云），父任平凉府同知时，徙居平凉（今属甘肃）。李志常《长春真人西游记》载其事，《终南山祖庭仙真内传》列有其传。金大定十七年（1177）入道，十九年，师马钰于华亭（今属甘肃）。二十年，马钰还终南，命其往龙门山师事邱处机，易名道坚。元太祖十四年（1219），处机应成吉思汗之诏赴西域，选赵道坚从行，为十八随行弟子之一。途经一年余，于1221年五月渡陆局河，七月越阿不罕山，十一月至赛兰城。道坚谓尹志平曰：“我随师在宣德时，觉有长往之兆，颇倦行。后尝蒙师训，道人不以死生动心，不以苦乐介怀，所适无不可。今归期将至，公等善事父师。”数日示疾而逝。邱处机命门弟子葬九古于东郭原上。观上述赵道坚行谊及其所处的时代背景，他似无创立龙门派的行为和打算；而龙门派以之为宗主者，恐系出于依托。

后世龙门派道士为了证实赵道坚为该派创建人，却另有一番描写。《金盖心灯》卷一《赵虚静律师传》曰：“师姓赵，名道坚，号虚静，南阳新野人。……闻七真演教，独携瓢笠，

谒长春邱祖，诚敬精严执弟子礼。邱祖与语而奇之，曰：‘此元门柱石，天仙领袖也。他日续心灯，而流传戒法者，必此子矣。’遂侍祖游燕阐教，……祖乃传以清虚自然之秘，栖隐龙门者多载。复出侍祖于白云观，统大众。师于至元庚辰（1280）正月望日，受初真戒、中极戒，如法行持，无漏妙德。祖乃亲传心印，付衣钵，受天仙戒，赠偈四句，以为龙门派，计二十字。……师谨识之，未敢妄泄。是为第一代律师。……修持凡三十年，功圆行满，将示化，始以戒法口诀，于皇庆壬子年（1312），十月望日，郑重其礼，亲授河南道士张碧芝名德纯。”此传本之王常月《钵鉴》，其文稍简。将此传与《长春真人西游记》《祖庭仙真内传》比较，除改变籍贯外，主要是略而不提赵道坚的真实经历，而将其时代延后，着重叙写他在元世祖至元十七年（1280），如何受邱处机传三戒，付衣钵等事。意在标榜龙门派的建立是出于邱处机的旨意，他所选定的赵道坚是邱处机衣钵的继承人，即龙门派的创建人。但邱处机和赵道坚已分别于1227年和1221年逝世，怎会在此之后五十余年发生传授经戒、衣钵之事！而且即使他们在世时，因二人生当金末全真道尚处于发展初期，在那种历史条件下，他们也不会有另创支派的企图。因此《钵鉴》和《金盖心灯》的上述传记并无事实根据。

据《钵鉴》《金盖心灯》等所记，赵道坚下传第二代律师为张德纯，号碧芝，河南洛阳人。元皇庆元年（1312）受教，隐华山，元至正二十七年（1367）以教付陈通微，不知所终。第三代律师陈通微，号冲夷子，山东东昌（今聊城）人，原为正一派道士，受教后，周游各地多年，隐入青城山，于明

洪武二十年（1387）以戒法传周玄朴。第四代律师周玄朴，号大拙，陕西西安人，受教后，仍居青城。明景泰元年（1450）以后他适，不知所终。

此后，龙门派第五代分张静定和沈静圆两支传播。张静定，号无我子，浙江余杭人，受教后，还隐天台，于嘉靖元年（1522）以教传赵真嵩。第六代律师赵真嵩，号复阳子，山东琅琊人，于天台受教后，隐王屋山，后传法与第七代律师王常月，于崇祯元年（1628）逝世。

另一第五代宗师沈静圆，号顿空氏，江苏句容人，正统十四年（1449）受教，隐浙江金盖山，成化元年（1465）以教授卫真定，后无人见之者。第六代宗师卫真定，号平阳子，浙江嘉兴人，受教后，云游各地，至于蜀，传法与第七代宗师沈常敬，传说卒于清顺治二年（1645），住世二百有五岁。

以上第一代赵道坚为上托的开教祖师，第二代张德纯活到元末，其事迹难以全部凭信，第三代以后进入明代。据此，明代实为龙门派的肇建时期。在那个时期中，徒众甚少，还未形成独立道派。如第四代律师周玄朴于洪武二十年（1387）受教，其传记曰：“是时玄门零落，有志之士，皆全身避咎。师隐青城，不履尘世五十余年，面壁内观，不以教相有为之事累心，弟子数人，皆不以阐教为事，律门几致湮没。”第五代宗师沈静圆于明天顺三年（1459）至金盖山，挂单于书隐楼，亦发出：“慨仙踪之不振，吊逸绪之无承”的浩叹，而“有终焉志”其后，终明之世，不见起色。

明至清初，形势有所变化。清统治者为了笼络汉人，在顺治康熙雍正三朝，实行较为宽松的宗教政策，为道教的发展

展提供了较好的政治条件。加上当时民族矛盾尖锐，使一批怀着国破家亡之痛，又耻于剃发易服的明遗民，不愿事清，而愿隐居山林或遁入佛道，为道教的复兴扩大了道士来源。在上述情况下，龙门派第七代律师王常月从华山北上京师，挂单于灵佑宫，不久移住白云观，在那里传戒收徒，方使龙门派一度获得复兴，一改明代衰落的旧观。

王常月，号昆阳子，潞安府长治（今属山西）人。两遇赵真嵩传道，居华山多年。清顺治二十年（1655）离华山上北京。“丙申（1656）三月望日奉旨，主讲白云观，赐紫衣凡三次，登坛说戒，度弟子千余人，道风大振”。康熙年间，王常月又率弟子詹守椿、邵守善等南下，先后至南京隐仙庵、杭州宗阳宫、湖州金盖山、湖北武当山等地传戒收徒。二十余年间，度弟子甚众，使久衰的全真道顿呈中兴之象。王常月被誉为龙门“中兴之臣”。

王常月死后，其弟子更在各地开山授徒，形成许多龙门小支派。如黄虚堂（派名守正）启苏州浒墅关太微律院支派，门下有孙碧阳。陶靖庵启湖州金盖山云巢支派，门下有陶石庵——徐紫垣——徐隆岩递相嗣传。金筑老人盛律师启余杭金筑坪天柱观支派，门下有潘牧心——王洞阳——潘天厓递相嗣传。黄赤阳（派名守圆），住持杭州大德观，下传周明阳，启杭州金鼓洞支派。吕云隐（派名守璞），启苏州冠山支派，门下有吕全阳、鲍三阳、樊初阳、翁朝阳、金玉衡，徐良阳、邱寅阳、钱函阳、孙则阳、归南阳、邵悟真、徐鹤岭、潘无尽等，十分兴盛。其中邱寅阳又启嘉善长春宫支派，钱函阳又启无锡长春宫支派。另外王常月还有不少弟子，或云游四

方传道，或隐居一地修炼。谭守诚（？~1689）则得王常月衣钵，住持京师白云观。后来吕云隐门下鲍三阳继任该观住持。

与王常月同辈的沈常敬一系，门庭亦盛。沈常敬门下有孙玉阳、黄赤阳，黄赤阳又从王常月受戒，合王、沈二系传承于一。孙玉阳住持茅山乾元观、下传阎晓峰、周明阳（派名太朗）、范青云（派名太青）。周明阳又从黄赤阳受戒，开杭州栖霞岭金鼓洞支派，一时影响颇大，从学者千余人。其中高东篱（1621~1768）晚年继范青云主持天台桐柏观，门下有方谿阳、沈轻云、闵懒云（派名一得），门庭最盛。

以上是龙门派传衍繁盛之区，集中于江、浙一带，是为龙门派传播的中心。除此之外，在全国各地，乃至东北、西南、西北等边远地区，皆有龙门派的传播。如东北辽阳道士郭守贞（？~1673），隐于本溪九顶铁刹山八宝云光洞修炼三十余年，为关东全真道始祖。康熙初，盛京将军乌库伦迎请至盛京，尊为师长，建三教堂以居之，后扩建，改名太清宫，即今沈阳太清宫。据《太清宫丛林历史法略》载，从道光三年至光绪五年，该宫就传戒四次，受戒者每次递增，前后凡数百人。

后有陈清觉（1606~1705），道号寒松，又号烟霞，湖北武昌人。辞官去武当山太子坡，礼龙门第九代詹太林（名守椿）为师。康熙八年（1669），入川至青城山，后去成都青羊宫。康熙三十四年（1695），成都府臬宪赵良壁见而异之，捐银命建二仙庵，请其住持。后又得康熙帝召见，于康熙四十一年（1702）敕号碧洞真人。从此开龙门派碧洞宗支派。二

仙庵成为龙门派著名丛林。从清初传至现在已历二十四代,成为近代四川道教的主要派别。

据《长春道教源流》卷七载,有龙门第十一代道士曾一贯,于康熙间入广东罗浮山。任冲虚观住持。其徒柯阳桂(1619~1671),度弟子百余人。清末,有儒士陈铭珪(1824~?)嗣其传,派名教友,住持罗浮山酥醪观。撰有《长春道教源流》八卷,收集全真道史料颇富,为研究全真道史的重要资料。其卷七云:“今粤东罗浮及会城诸道观,询其派,又皆全真也。”

在西北地区,有龙门派第十一代刘一明(1734~1821),号悟元子,山西曲沃(今闻喜县东北)人。出家后,云游晋、陕、川、甘一带,遇龛谷老人传丹术以后,隐甘肃榆中县栖云山修炼,并著书立说,所写丹书被辑为《道书十二种》,流传颇广,成为清代内丹学一大家。

在云南,还有被称为“龙门西竺心宗”的特殊支派。据《金盖心灯》所述,该派祖师鸡足道者,自云月支国人,名野怛婆阁,自印度来华,居鸡足山修炼。顺治十六年(1659),赴京师谒王常月,受其戒法,赠名黄守中,为龙门第八代。该派以鸡足山为活动中心,下传管天仙(派名太清)、大脚仙(王太原)。再传金怀怀(王清楚)、白马李等。

此外,湖北武昌长春观,在清末,“著屋千间,道友万数”,与西安八仙庵、成都二仙庵等并称天下龙门大丛林。山东福山县道士张宗璿,为龙门派第二十三代,于光绪十年(1884)赴白云观传法,开霍山派。又有龙门派第八代徐守诚(1632~1692),于清初去江西南昌西山,兼传净明道,成为

当时净明道的重要传人。

综上所述，自清初王常月先后在北京白云观，以及南京、杭州、湖州、武当山等地传戒收徒以后，龙门派确有很大的发展。发展中心在江、浙，遍及全国许多省区。尤以顺治、康熙、雍正、乾隆、嘉庆几朝为最盛。其间支派繁衍，不少支系更流传至近现代。因此它是中国封建社会后期最昌盛的道教派别，几乎成为全真道的代表。其盛况与佛教禅宗五家中的临济宗相类似，故世有“临济、龙门半天下”之说。

龙门派承其祖派全真道之余绪，以精于内丹学著称于世。其门下拥有许多著名内丹理论家，如伍守阳、谢凝素、柳华阳、刘一明、闵一得，为其中的佼佼者。他们所著的内丹书，较其前辈，有承袭，也有发展，总的特点是功法更细致，更浅明。

龙门派传播的中心在江南（与初期全真道在北方不同），不能不受南方本位道教正一道的影响，表现出与正一道融合的倾向。如铁竹道人施亮，本从王常月受戒，为龙门第八代，后改宗正一，启苏州穹窿山支派。八代孙守一门下阎晓峰，住茅山乾元观，其所传后人改皈茅山派。八代徐守诚，参礼南昌西山净明道士孔玄微，兼传净明道，其徒张太玄亦兼师净明道士周德峰。十代王洞阳晚住余杭大涤山，济人作福无虚日，延请祈祷无不立应，《金盖心灯》谓其“名誉籍甚”。十一代徐隆岩，后归正一道，法名汉臣，精于道法，其徒蒋雨庵、陈樵云、朱春阳，皆得正一法，蒋雨庵并传承正一派。其后还有沈一炳、闵一得、曾一贯、王来因、陈来干等等。至清末，各地全真派龙门道士，大都兼行祈禳斋醮，以香火收

入为谋生之一途,全真与正一在宗教行持方面渐无多大区别。

注：

《道藏》第 34 册 488 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

《金盖心灯》卷一：《周大拙律师传》

同上书《沈顿空宗师传》

《白云观志》卷四：《昆阳王真人道行碑》

《长春观志》卷一

第 三 编

人 物 传 略

概 述

中国道教在一千八百余年的发展过程中，出现了不少杰出道士和道教学者（大多也是道士）。他们有的是道派的创立者；有的从事道教方术（包括医药、养生、炼丹及其他）的研究；有的则致力于道教教理的阐述；有的还是农民起义的领袖。因此，张陵、张鲁、张角、寇谦之、陆修静、陶弘景，邱处机以及魏伯阳、葛洪、孙思邈、司马承祯、吴筠、成玄英、王玄览、谭峭、陈抟、俞琰、雷思齐、杜道坚、李道纯等，皆名著道教史册，成为道教史上的中坚人物。

中国道教初创时，主要流行于民间，曾同当时的农民起义相结合。东汉灵帝时（168~188），太平道创始人张角，利用太平道教义发动黄巾起义；张鲁也利用五斗米道与封建王朝相抗衡，在汉中建立政教合一政权近三十年之久；东晋孙恩、卢循的起义，义军十余万众，转战沿海南北十余年；都在不同程度上打击封建王朝的统治。魏晋以后，一部分道教徒因受封建统治阶级的扶植和利用，使道教趋于上层化，有时并或多或少地卷入宫廷政治，而使一批道士以见知时主而闻名于当世。如齐梁道士陶弘景是茅山宗的创始人，深受梁武帝萧衍的尊崇，“国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询”，“时人谓之山中宰相”。隋唐道士王远知，以曾向唐高祖李渊密告符命，深得唐高祖和唐太宗的尊礼。其后潘师正、司马

承祜等，亦因受高宗、玄宗的尊礼而名闻天下。宋、元、明各代受尊崇的道士也很多。

在道教的发展过程中，又与儒、释相互斗争、相互融合。绝大多数道士皆在不同程度上融合儒、释，唐宋以后道士更为普遍。但也有少数道士以和佛徒争论而著称于世。如齐梁时之顾欢、孟景翼、孟智周，隋唐时之刘进喜、李仲卿、李荣等。他们都在道教理论上有所建树，但又以与佛徒辩论而知名。

道士们在进行宗教活动的同时，许多人还致力于研究某些问题（如道教理论、方术等），其实际效果却超出了道教范围，而涉及许多学科领域，他们所取得的成就，对那些领域都或多或少地作出了贡献。举其大者，有下列几个方面：

（一）中国哲学。道教十分重视《老子》和《易经》，以之作为阐发教义、制定方术的理论基础。道教的宇宙观、人生观和方法论，无不植根于此。故历代有很多道士致力于此二书的研究与阐发。杜光庭《道德真经广圣义》所列唐前《老子》注疏六十余家中，即有道士三十六家。《易》学用作道士炼丹理论，不晚于东汉，被尊为“丹经王”的《周易参同契》，即成书于东汉魏伯阳。五代北宋道士陈抟更将《易》《老》相结合，写出《无极图》《太极图》《先天图》《正易心法·注》《易龙图》等易学、丹道著作，使易学得到了发扬。他所建立的先天易学思想体系，不仅为道教南、北二宗及明清内丹各家的理论指导，而且促进了宋明理学的发展。开理学之基的周敦颐《太极图说》，即是据陈抟《无极图》衍化而来；邵雍的象数学亦承陈抟《先天图》而创立。其后二程、朱

熹等理学大家无不深受陈抟易学的影响。继陈抟之后，发明易老学的道教学者代不乏人。其著者如雷思齐作《易图通变》《易筮通变》《老子本义》，李道纯作《道德会元》《三天易髓》，杜道坚作《道德玄经原旨》《玄经原旨发挥》，俞琰著《周易集注》《读易举要》《易传考证》《易外别传》，刘一明作《周易阐真》《孔易阐真》等。他们对易、老的阐述，都或多或少地为中国古代哲学增添了新的成分。

(二) 医药、养生。为了长生成仙，道教创造了许多炼形养神的方术，并很注重对古代养生、医药学的研究与发扬。许多道士为此付出了毕生的精力。葛玄、葛洪、陶弘景、孙思邈、司马承祯、吴筠等是其中的杰出者。葛玄以擅长胎息而知名。葛洪主外丹，但又是魏晋诸方术的集大成者，且是医药学家，著有《金匱药方》《肘后备急方》等医药书。陶弘景是大医学家，既作有养生学专著《养性延命录》，又撰有《本草集注》《陶隐居本草》《药总诀》《补阙肘后百一方》等医药学著作。孙思邈更以医术高超和作《千金方》《千金翼方》而闻名天下，被后世尊为药王。司马承祯作《坐忘论》《修身养气诀》《服气精义论》，吴筠作《玄纲论》《形神可固论》等，从理论上对道教方术进行总结。

(三) 炼丹与化学。为了长生成仙，又有许多道士从事炼丹，企图通过冶炼矿石制成“不死药”，用之服食而成仙。从事炼丹的道士很多，最著者有魏伯阳、狐丘、葛洪、陶弘景、孙思邈、陈少微、张果等。魏伯阳作《周易参同契》，被誉为“万古丹经王”。狐丘作《五金粉图诀》《出金矿图录》《河车经》《玄珠经》。葛洪的《抱朴子》有金丹篇和黄白篇。陶弘

景作《合丹药诸法式节度》《集金丹黄白方》《太清诸丹集要》。孙思邈作《太清丹经要诀》。陈少微作《修伏灵砂妙诀》《九还金丹妙诀》。张果作《玉洞大神丹砂真要诀》等。尽管炼丹家们的长生不死愿望终是幻想，不死药也未炼成，但他们却炼出了一批可供内服与外用的颇具疗效的丹药。特别重要的是他们的炼丹活动是在不自觉地进行化学试验，他们以及许多不知名道士写出的大批外丹书，实际是中国古化学的原始记录，为后世研究中国古化学提供了丰富的资料。

(四) 气功与人体科学。同样为了长生成仙的目的，又发展了古代气功术，形成了独具特色的道教内丹学。因它是五代以后许多道派专习或兼习的方术，故研究者颇多，最著者有崔希范、陈朴、陈抟、张伯端、王禹、白玉蟾、李道纯、陆西星、伍守阳、柳华阳、李西月、刘一明等。对他们留存的大批内丹书进行研究，有助于发展现代气功，为人们健身治病服务，甚至有助于人体科学的探讨与研究。

(五) 星历、地理学。道教从宗教需要出发，对天文、地理亦多涉足。一些道士为此写出了星历学和地理学著作。如元代道士赵友钦，曾作有易学著作和兵家书，已亡佚；所作星历学著作《革象新书》，原为五卷，经王祜刊订为二卷，已收入四库全书。宋濂为之作序，谓其“当与《历经》并行无疑”。元代道士朱思本，从至大四年（1311）到延龄七年（1320）间，利用奉诏代祠名山大川之便，实地考察了河北、山西、山东、河南、江苏、安徽、浙江、江西、湖北、湖南等十省的许多地方，花了十年时间，取得大量调查资料，绘成《舆地图》二卷，刊行于世；又写有《北海释》《和宁释》

《西江释》等地志考辨文章。至于李志常随邱处机西觐元太祖后，写成《长春真人西游记》二卷，实为当时西北、中亚地志与民俗的实录，为后世研究元代中亚史地和中西交通史提供了重要资料。

(六) 文学艺术。许多道士出入三教，儒学根柢较深，因而他们中擅长诗文、绘画、音乐、书法者，代不乏人。以诗文著称者，仅宋元间即有董嗣杲、马臻、陈义高、吴全节、朱思本、张雨、薛玄曦等人，尤以张雨、薛玄曦最负盛名。他们皆有诗文集传世。除亡佚者外，董嗣杲之《庐山集》五卷、《英溪集》一卷、《西湖百咏》二卷，马臻之《霞外诗集》十卷，陈义高之《陈秋岩诗集》二卷，张雨之《句曲外史集》(诗)八卷，皆收入《四库全书》。朱思本之诗文集《贞一稿》被收入《委宛别藏》。以绘画著称者，张陵后嗣也大有人在，三十八代张与材善画龙，三十九代张嗣成除画龙外，也擅山水，画有《庐山图》面世，虞集为之题词。四十代张嗣德善画墨竹、禽鸟。龙虎山道士方从义(号方壶)、太一道士张彦辅尤负画名。方从义画有《青山白云图》，虞集为之题句，《钟山隐居图》，宋濂为之题词，《山庵图》《仙岩图》，危素为之作序。张彦辅亦擅山水，曾作《圣井山图》《江南秋思图》等，享名当时。入明以后，张陵第四十三代孙张宇初，善画墨竹，自成一家，又精兰蕙，兼善山水，有《秋林平远图》传世。四十七代张玄庆善画兰蕙、竹石。《无声诗史》《明画录》所收道士画家即有多人。清代道士傅金铨亦善画，其《道书十七种》中收《自题诗画》一卷，为诗画合璧之作，有诗有画者，上百，有画无诗者二百六十以上，可见画稿之丰。

以音乐著称者，除许多道士擅斋醮音乐外，明初出了一位杰出的道士音乐家冷谦。明太祖闻其知音律、善鼓琴，任为太常寺协律郎，命其考正四庙雅乐，校定音律编钟，成为明代郊庙音乐的奠基者。他又作琴谱《太古遗音》一卷，《琴声十六法》一卷，前者已佚，后者仍存。傅金铨亦擅音乐，时人称其“工词翰，解声律、善画能琴，俊绝一时”。以书法著称的道士亦不少。《贵溪县志》云：张与材“作大字有法，草书亦佳。”张嗣成善草书，方从义善古隶章草。张雨亦工书，姚绶《句曲外史小传》曰：“饮酣伸纸作大草，尤妙；小楷变率更（欧阳询）家数，世称工绝。”

总之，道士们不仅创造了一种宗教，也创造了道教文化，其中涉及哲学、科技、文学艺术等方面，当然也包含某些宗教性的内容。但它们仍是祖国古代文化遗产的一个组成部分。为了批判地继承这份文化遗产，认真研究有关道士的生平、著作是很有必要的。

老 子

老子为春秋时代的思想家。道教将其神化，奉为祖师。相传著有《老子》，即《道德经》。他生活的时代，先秦时众说一致。《礼记》和先秦诸子书或称他“老聃”，或称他“老子”。《礼记·曾子问》载孔子语“吾闻诸老聃”云云，说明老子与孔子同时但稍前于孔子。但自西汉司马迁为老子作传持存疑的态度时起，至今学术界对于老子其人其书的年代以及姓氏等等，看法仍有分歧，兹不细述。至于籍贯也有异说。但汉代以后，一般都认为老子是苦县（今河南鹿邑东）人，并在此地设其庙祀。

老子的生平事迹，先秦书仅有零星记述，其中如《庄子》记老子之死，前人以为寓言。比较可信的是有关孔子问礼于老子的记载。《史记·老子韩非列传》称孔子至周问礼于老子，老子答曰：“子之所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲、恣色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”事后，孔子盛赞老子其人曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！”老子修道德，其学以自隐无名为务。见周衰，

于是离去，至关（函谷关），应关令尹喜之请，著书上下篇五千余言，言道德之意而去，莫知其所终。大体上说，老子活动于公元前6世纪前后。

一般认为老子是道家创始人。他的思想以“恒无名”之“道”为核心，以动反、用弱为法要，以清静自然、返朴归淳为旨归，兼有治国和治身两大方面内容。不过司马谈《论六家要指》讲的“道家”实包括“有法”与“无法”两大派；《汉书·艺文志》叙道家学说，也区分“知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术”与“及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治”两种情况。前者指战国黄老学派，后者则为后人所说老庄道家。老子本反对法令，而申不害、慎到、韩非等皆学黄老道德而主于刑名法术。庄子以放任的态度解说老子的思想，韩非则以权势的法家观点阐释、批评《道德经》，作有《解老》《喻老》篇。战国时代，由老子的某些思想结合刑名法治观点而形成黄老之学。西汉初，黄老之学盛行，陈平、张良、盖公、曹参、吴公、王生、黄子、张释之、司马谈等人皆治黄老术，统治者也奉行黄老清静因循之治。西汉时代还出现了专门解说老子思想的著作，见录于《汉书·艺文志》就有《老子邻氏经传》《老子傅氏经说》《老子徐氏经说》和刘向的《说老子》；成帝时蜀隐士庄遵（即严君平）著有《老子指归》，京兆长陵人安丘望之著《老子章句》。

道教形成于东汉中期，它主要源于上古巫术神道和战国秦汉方仙道，但并非与老子毫无关系。道教以老子为祖师，这是因为：

第一，老子书中本有清静寡欲、养神致寿之理。这也是黄老之学的一大特征，故司马谈特别提到道家的“神者生之本也，形者生之具也”，必“先定其神”，而后“有以治天下”。马王堆汉墓帛书《十六经·五正》也说，要“始在于身，中有正度，后及外人”。这在阐发老子思想的《淮南子》等书中有更明显的体现。庄遵进而指出：“游心于虚静，结志于微妙，委虑于无欲，归指于无为，故能达生延命，与道为久。”《史记》又称“老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也”，表明老子身行其修道致寿思想。即使相信《庄子》所言，非“不知所终”，据今人马叙伦《老子校诂》考证，“孔子五十一岁见老子，为周敬王十八年（前502），盖已八九十岁”，也是长寿者。这些都与道教贵生之旨相吻合。《老子》书中又有“谷神不死”等语，极易被作宗教化的解释：修道成仙。

第二，任何比较成熟的宗教都有比较完备的宗教哲学和道德规范，而巫术或神仙方术都缺乏这方面内容，只有老子既具本体论和宇宙论，又有慈善、谦退、俭约、清静、质朴、寡欲等等道德主张，可以作为道教据以成立的基础。老子的《道德经》采用极富感染力的韵语形式，又不失其思辨色彩，西汉时就被视为“经”。其文句洗练、含蓄，便于作多种解释。尤其是老子提出那玄奥的、不可言说的“道”是无始无终的、绝对的大全，就给道教修炼提供了终极的价值目标和精神支柱，它符合追求肉体的或精神的永恒存在的需要。

第三，推崇老子并非始于道教，《庄子·天下》篇中尊称他为“古之博大真人”，而《庄子》对真人的描写原带有神化

色彩。神仙家最早托名黄帝。老子素与传说中的黄帝并列，合称“黄老”，威信极高，其地位在孔子之上。故至晚在两汉之交，老子也被仙化和宗教化。例如，《庄子·寓言》篇说“老聃西游于秦”，西汉末刘向把老子收入神仙传记，说：“老子西游，关令尹喜望见有紫气浮关，而老子果乘青牛而过也”云云，实为后世“化胡”说张本。至东汉初，桓谭《新论·祛蔽》又有“老子用恬谈养性，致寿数百岁”这种夸张之说。明帝、章帝之际，益州太守王阜作《老子圣母碑》，又说：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元；浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分”，将老子等同为先天而生的神灵之“道”。与此几乎同时，讖纬书中有《老子讖》，表明已将老子视为宗教预言家。就历史的连续性而言，道教乃顺应这种仙化和神化老子的趋势，故东汉早期道教概称“黄老道”。其时，崇尚神仙道术之人，均将老子当作神仙。桓帝延熹八年（165），陈相边韶作《老子铭》，谓老子“当幽王时三川实震，以夏殷之季阴阳之事鉴喻时王”。“世之好道者触类而长之，以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作讖，□（升）降升（斗）星，随日九变，与时消息，规矩三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房，道成身化，蝉蜕渡世。自牺、农以来，世为圣者作师”。

儒家尊崇孔子，道教自创教始便祖述老子，主要是为了跟儒家相抗争。例如，据信为张鲁所作的《老子想尔注》贬斥儒家为“大伪”，“其《五经》半入邪”。又注“孔德之容，唯道是从”说：“道甚大，教孔丘为知；后世不信道文，但上

孔书，以为无上；道故明之，告后贤。”正如前辈学者所指出的那样，佛教初入中国，常自附于黄老神仙方术，当时社会上流传“老子入夷狄为浮屠”之说，原非道士有意贬抑佛教。但晋代以后佛教大盛，道教徒坚执“老子化胡”说，则是为了同佛教相抗衡。

道教奉老子《道德经》为主要经典，其教法或经书多托言太上老君降授，对于老子也有种种神奇的传说。《老子想尔注》称“一者，道也”，“一散形为气，聚形为太上老君”。《抱朴子内篇·杂应》继说：“老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，锋鋌之剑，从黄童百二十人，左有十二青龙，右有二（三）十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武，前道十二穷奇，后从三十六辟邪，雷电在上，晃晃昱昱，此事出于仙经也。见老君则年命延长，心如日月，无事不知也。”《神仙传》《玄妙内篇》《高上老君内传》等并云老子从李母左腋而生。诸如此类，不一而足。神化老子的经书、仙传不少，经书以《太上老君开天经》《天尊老君名号历劫经》《老子化胡经》等为代表；纪传中影响较大者有托名尹喜作的《高上老君内传》、唐尹文操撰《太上老君玄元皇帝圣纪》、北宋贾善翔撰《犹龙传》、南宋谢守灏撰《混元圣纪》等。当然，老子虽为道士所共奉，但在道教各派中的地位却略有等差。例如，在南天师道的神仙系统中，太上老君仅次于太清玄元无上三天无极大道，而上清、灵宝派则将太上老君排名于元始天尊（上清派称“元始天王”）和太

上道君（即灵宝天尊，上清派称“太上高圣玉晨大道君”）之后。上清派还有一位上清金阙后圣九玄帝君（上清派道书《灵书紫文》即全称《皇天上清金阙帝君灵书紫文上经》），姓李，简称“后圣李君”。在陶弘景《真灵位业图》中，这位金阙帝君排在第三中位，谓“壬辰下教太平主”。另有老聃，排在太极右边后位。而太清太上老君则降在第四中位，为太清道主（上清派称旧天师道为“太清家”）。北魏道士寇谦之也声称太上老君授其道经而创北天师道。诸派之中，楼观道尤推崇老子，大倡“化胡”说，对老子在唐代地位的上升起了推进作用。

历代帝王崇奉老子，初立庙祠祀，后又专设道宫，加号册封。汉代始立祠（一说始于秦）。东汉延熹八年（165），桓帝派遣中常侍管霸到苦县祠老子，次年又亲祠老子于濯龙宫，设华盖之坐，用郊天乐。至唐代，对老子尤加崇奉。武德三年（620）五月，晋州人吉善行声称曾于羊角山面见老子，并要他：“语唐天子，吾、汝祖也。今年平贼后，子孙享国千岁”。高祖乃立庙于其地。太宗即位后，诏称：“朕之本系，起自柱史”，奉老子为其祖先。高宗乾封元年（666）二月至亳州谒老君庙，追封老子为“太上玄元皇帝”。其后，玄宗又于天宝年间一再加号为“大圣祖玄元皇帝”、“圣祖大道玄元皇帝”、“大圣祖高上金阙玄元天皇大帝”，并于西京、亳州升设太清宫。宋真宗为避宋室圣祖赵玄朗讳，改称老子“真元皇帝”。大中祥符六年（1013）八月，诏加号为“太上老君混元上德皇帝”，次年亲至亳州真源县朝谒太清宫，奉上册宝。此封号在道教中沿用至今。唐玄宗时以二月十五日为老子诞辰，

宋徽宗重和元年（1118）四月，又诏以混元皇帝二月十五日生辰为贞元节（一作“真元节”）。此日至今为道教重大节日。

注：

《史记》第10册3292页，第7册2141页，“集解”引《列仙传》，中华书局，1959年

《道藏》第22册229页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

《全后汉文》卷三十二

《隶释》卷三

《后汉书》第4册1082页，中华书局，1965年

《唐会要·尊崇道教》

《唐大诏令集》卷一百十三：《道士女冠在僧尼之上诏》

张 陵

张陵为正一道（东汉时俗称“五斗米道”）创始人。字辅汉，沛国丰（今江苏丰县）人。道教徒称“张道陵”，尊奉为“天师”。生卒年不详。《汉天师世家》说他生于东汉建武十年（34），卒于永寿二年（156），七岁即学道。但《太平御览》卷六百七十二引《上元宝经》称：“太清正一真人张道陵，沛国人。本大儒，汉延光四年（125）始学道。”与《汉天师世家》所载相差八十四年。根据《蜀记》，张陵大约卒于东汉熹平（172~178）末。

关于张陵的生平事迹，《后汉书》和《三国志》记载都十分简略，而后起神仙传则神化色彩愈益浓厚。据较早的记载，张陵本大儒，博通“五经”，晚乃叹曰：“此无益于年命”，遂学长生之道。得黄帝九鼎丹法，欲合之，然其家素贫，难以成就其事；营田牧畜治生，又非其特长。闻蜀人多纯厚，容易教化，且多名山，乃于东汉顺帝时（126~144）入蜀，居鹤鸣山（一作“鹄鸣山”，在今四川省成都市大邑县北）修道，造作道书，声称太上老君授以新出正一盟威之道。张陵适应当地习俗，吸收巴蜀巫术为人治病。葛洪《神仙传》称“百姓翕然奉事之以为师，弟子千余人”。据说创教时曾设二十四治（教区），立祭酒（教职）分领道民，有如官长。又使徒众出米绢、器物等以奉道。《三国志·张鲁传》谓“从受道者出

五斗米，故世号米贼”，《华阳国志·汉中志》亦称“世谓之米道”。张陵以廉耻教人，乃立条制，令有疾病者疏记其生身以来所犯过错，手书之投水中，与神明盟誓，以身死为约，不得复犯，谓之“首过”。道民因惧怕患病，皆遵守戒约。张陵还借用神的名义设置命籍，要求教徒在一定时候会集治所，核实户籍，检查教徒有无违反禁约行为。有王长、赵升两弟子很得他的信任，乃传其九鼎丹法。

张陵声称其教“正一盟威之道”要用“道气”取代“故气”。故其教法以上章招神、符咒劾鬼为主，反对杀生血祀和淫祠，而兼修行气、导引、房中、金丹诸术。著有道书二十四篇，当包括《米巫祭酒张普题字碑》所说“微经十二卷”和《魏书》所说《天官章本》（又名《千二百官仪》，保存在《正一法文经章官品》）等。《魏书·释老志》说：“及张陵受道于鹄鸣，因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行，斋祠跪拜，各成法道，有三元九府百二十官，一切诸神，咸所统摄。”相传张陵又有《黄书》，《正统道藏》收《洞真黄书》即属三张正一系《黄书》，误题“洞真”者（另有《洞真太微黄书九天八策真文》一卷，则是上清系许远游所受《太微黄书》）。关于张陵的传说，有《张陵别传》《正一真人三天法师张君内传》等，均已亡佚。

张陵历来被视为得道成仙者，葛洪《神仙传》就说“后陵与升、长二人皆白日冲天而去”。明《汉天师世家》汇集其仙化事迹甚众。他死后，子孙后代世传其教，他也为道教徒和唐宋元明诸朝帝王所崇奉。南朝道士已尊称他为“正一真人三天法师”。据《唐会要》卷五十记载，天宝七载五月十三

日，唐玄宗册赠他为太师。《佛祖统纪·历代会要志》载称，宋徽宗敕封为“正一静应真君”（《历世真仙体道通鉴》作“正一静应显佑真君”，盖误）。《汉天师世家》补充说：唐僖宗中和四年（884）封“三天扶教大法师”，宋神宗熙宁年间（1068~1077）加号“三天扶教辅元大法师”，徽宗大观二年（1108）册封“真君”，理宗嘉熙三年（1239）册封“三天扶教辅元大法师正一等应显佑真君”，元成宗元贞元年（1295）加封“正一冲元神化静应显佑真君”。

张 角

张角（？～184）为东汉太平道创始人和黄巾起义领袖。冀州巨鹿（今河北平乡）人。他因得到道士于吉等人所传《太平清领书》（即《太平经》），遂宗教救世为己任，利用其中的某些宗教观念和社会政治思想，组织群众，约于灵帝建宁（168～172）初传道。他自称“大贤良师”，拳事黄老道，以阴阳五行、符篆咒语为根本教法，信“中黄太一”之道，“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”。收养弟子，在灾情特别严重的冀州传道成功后，便派遣8名弟子到各地传教，十余年间，徒众发展至数十万，连结郡国，青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。

起初，张角的活动似乎仍属普通的宗教活动。但到熹平年间（172～177），随着汉王朝内部宦官集团和外戚士人清议集团间斗争的加剧，他借机发展势力，不少人“弃卖财产，流移奔赴，填塞道路……，郡县不解其意，反言角以善道教化，为民所归”。于是约在光和二年至四年（179～181）之间，张角按照军事编制，将道徒分为三十六“方”，大“方”万余人，小“方”六七千，各设渠帅统领。另有“神上使”等首领称号。他和其弟张宝、张梁则依据汉代流行的天、地、人“三正”（或“三统”）观念，分别称“天公将军”、“地公将军”和

“人公将军”。并用讖语形式，四出散布“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，以“黄天泰平”鼓动群众反抗东汉王朝。又用白土书写于京城寺门、州郡官府，皆作“甲子”字，预定在甲子年（184）三月五日各地同时起义，以应“甲子大吉”和“三五复反”之期。

张角原定至期即发难于邺城，并收买宦官为京师内应。未及起事，其弟子济南唐周（一作“沛阴人唐客”）上书告密。张角知事已泄露，星夜驰敕诸方，令提前举行起义。于是，除青、徐二州以外，六州一时并起，其众“皆著黄巾为标帜，时人谓之黄巾”，“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”。是年，张角病卒，黄巾主力也被官军镇压。但张角的影响却延及后世，据《鸡肋编》等记载，宋代摩尼教徒即以张角为教祖，讳言“角”字。清代川陕五省白莲教起义，以“黄天将死，苍天当生，大劫在迩，人民有难”相号召，显系模仿张角讖语。

注：

《三国志》第1册10页注引《魏书》，264页注引《典略》，中华书局，1959年

《资治通鉴》第5册1864页，中华书局，1956年

《后汉书》第8册2299页，中华书局，1965年

张 鲁

张鲁（？～216）为张陵之孙，五斗米道系师。字公祺（一作“公旗”），沛国丰（江苏丰县）人。张陵死后，其子张衡继行其道。衡死，张鲁继为首领。其母好养生，“有少容”，“兼挟鬼道”，往来益州牧刘焉家。他通过其母跟刘焉家的关系，得到信任。东汉初平二年（191）刘焉任命他为督义司马，与别部司马张修带兵同击汉中太守苏固。张修杀苏固后，张鲁又杀张修，夺其兵众。刘焉死，其子刘璋代立，以张鲁不顺从他的调遣，尽杀鲁母家室。张鲁遂割据汉中，以“五斗米道”教化人民，建立起政教合一的政权。史载，张鲁在汉中，因袭张修教法，并“增饰之”。自称“师君”。来学道者，初称“鬼卒”，受本道已信，则号“祭酒”，各领部众；领众多者为“治头大祭酒”。不置长吏，以祭酒管理地方政务。继承其祖的教法，教民诚信不欺诈，令病人自首其过；对犯法者宽宥三次，如果再犯，然后才加惩处；若为小过，则当修道路百步以赎罪。又依照《月令》，春夏两季万物生长之时禁止屠杀，又禁酗酒。他还创立义舍，置义米肉于内，免费供行路人量腹取食，并宣称，取得过多，将得罪鬼神而患病。

东汉末年，群雄蜂起，社会动乱，不少人逃往相对安定的汉中地区，如关西民从子午谷逃奔汉中的就有数万家。张鲁还得到巴夷少数民族首领杜濩、朴胡、袁约等人的支持。他

采取宽惠的政策统治汉中，“民夷便乐之”。“流移寄在其地者，不敢不奉”。五斗米道凭借政权的力量扩大了影响。

当时曹操把持的东汉政权无暇顾及汉中，遂封张鲁为镇民中郎将（一作“镇夷中郎将”），领汉宁太守。张鲁统治巴、汉近三十年。建安二十年（215），曹操亲率十万大军西征汉中，张鲁弟张卫以数万人马据阳平关坚守，为曹操所破，张鲁避走巴中，不久降操。因本有降意，拜镇南将军，封阆中侯（一作“襄平侯”），邑万户。其五子皆封侯，且与曹操联姻。后世道教徒称张鲁为“张镇南”。次年，张鲁卒，谥原侯，葬于邳城（今河北临漳）东。他投降曹操后，大量徒众北迁，使五斗米道的势力发展至北方和中原地区。

张鲁以《道德经》为该教的主要经典，为便于向其徒宣讲《道德经》，乃为之作注，名《老子想尔注》。提出“道”“散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑”；认为“道精”“分之与万物，万物精共一本”；主张君臣民皆须“顺道意，知道真”，“行诚守道”。又认为，“生”是“道之别体”，道人“但归志于道，唯愿长生”。“道设生以赏善，设死以威恶”。只有“奉道诚”，将“积善成功”和“积精成神”二者结合起来，才能不死成仙。主张“治国之君务修道德，忠臣辅佐在行道”，指出如此一来，“道普德溢，太平至矣。吏民怀慕，则易治矣。悉如信道，皆仙寿矣”。还抨击儒家五经“半入邪”，“大伪不可用”；反对淫祀，认为“天之正法，不在祭餼祷祠”；对宣扬“圣人天所挺生，必有表”，“仙自有骨，非行所臻”的《河》《雒》纬书也予以否定，提出道徒“忠孝至诚感天”、通过修行自臻“仙寿”的观点。因此他尤其重视道徒的自身修

养，倡导诚信，有病则忏悔己过。相传他又创涂炭斋等斋醮仪式。

元武宗至大元年（1308），追封他为“太清昭化）广德真君”。

注：

《华阳国志·汉中志》

《后汉书》第9册2432页，中华书局，1965年

《三国志》第1册264页注引《典略》，263页，264页注引《典略》，中华书局，1959年

魏 伯 阳

魏伯阳为东汉炼丹理论家。生卒年不详。其事迹最早见于晋葛洪《神仙传》，称：“魏伯阳者，吴人也，高门之子，而性好道术，不肯仕宦，闲居养性，时人莫知其所从来，谓之治民，养身而已。”曾与弟子“入山作神仙丹”，丹成，“服丹，丹入口即死……”又记“伯阳作《参同契》《五相类》凡二卷。”迨及五代后蜀彭晓著《周易参同契分章通真义序》指出：“真人魏伯阳者，会稽上虞人也，世袭簪裾，唯公不仕。修真潜默，养志虚无，博瞻文词，通诸纬候，恬淡守素，唯道是从，每视轩裳如糠粃焉。不知师授谁氏，得《古文龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》撰《参同奏》三篇。”至南宋曾慥《道枢》卷三十四《参同契》下篇，又记有关魏氏之事云：“魏翱，字伯阳，汉人，自号云牙子。”又“云牙子游于长白之山，而遇真人告以铅汞之理、龙虎之机焉，遂作书十有八章，言大道也。”关于《参同契》之行世，南朝梁陶弘景在其所著《真诰》卷十二有一注云：“《易参同契》云：桓帝时上虞淳于叔通，受术于青州徐从事，仰观乾象，以处灾异，数有效验，以知术故，郡举方正，迁洛阳市长。”对此，余嘉锡《四库提要辨证》认为：“弘景所引，盖《参同契》序中之文……今本《参同契》无此篇，殆传写佚脱，否则后人以其非本文而削之也。”并说：“弘景此注叙《参同契》源流本之旧序，最明白

可靠。”又《开元占经》卷一百二十引《会稽典录》：“淳于翼字叔通，除洛阳市长。桓帝即位，有大蛇见德阳殿上，翼占曰，以蛇有鳞甲，兵之应也。”可知上虞淳于叔通即淳于翼，乃魏伯阳之同郡人。而淳于翼占蛇妖事，屡见于其他典籍中，故余嘉锡再次指出：“叔通深通方术，能占知蛇妖，仰观乾象，以处灾异，故又从徐从事受《参同契》。陶弘景所引必汉魏人旧序，非无稽也。”

《参同契》以内炼为主，谓修丹与天地造化同途，故托易象而论之。尔后为道教三元丹法中人元金丹内炼法奉为祖经，誉为“万古丹经王”。魏伯阳本炼丹术士，故该书也兼及炉火烧炼，而总结了东汉前炼丹术中一些化学知识，虽则内容不多，但却是现存世界讨论炼丹术的最早文献，曾被英译，刊载在1932年出版的文化史杂志“Isis”上。而魏伯阳也被世界公认为留有著作的一位最早的炼丹家。

葛 玄

葛玄（164~244）为三国吴人，葛洪从祖。字孝先。人称太极葛仙翁。本琅琊人，后迁丹阳句容。高祖庐为汉骠骑大将军，封下邳侯，祖矩仕汉为黄门侍郎，父德儒历大鸿胪登尚书，素奉道法。故葛玄出身宦族名门。自幼好学，博览五经，十五六岁名震江左。性喜老、庄之说，不愿仕进。后入天台赤城山修炼，遇左元放得受《白虎七变经》《太清九鼎金液丹经》《三元真一妙经》等，后遨游山川，周旋于括苍、南岳、罗浮诸山。后汉室倾覆，三国战乱，于是删集《灵宝经诰》，精心研诵“上清”、“灵宝”诸部真经；曾嘱其弟子郑思远，在他死后将“上清”、“三洞”、“灵宝”中盟诸品经箓付阁皂宗坛及家门弟子，世世箓传。据说，吴嘉禾二年（233），葛玄径往阁皂东峰建庵，筑坛立炉，修炼九转金丹。还称《灵宝经箓》传自葛玄，故后世灵宝道士奉他为阁皂宗祖师。《三国志·吴书》记载：孙权好道术，葛玄尝与之游，得权器重，特于方山立洞玄观。《舆地志》也有赤乌二年（239）建立方山观的记载。北宋崇宁三年（1104）封“冲应真人”；南宋淳岭六年（1246）封“冲应孚佑真君”。

《抱朴子内篇·金丹》载称：葛玄师事庐江左元放，受《太清丹经》三卷、《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷。葛玄又以其书并炼丹秘术传郑隐，郑隐再传葛洪。上述丹经均

属“太清经”系统。考《太清丹经》即今《太清金液神丹经》，《九鼎丹经》即今《黄帝九鼎神丹经》，两者卷数亦同，皆成书于西汉末、东汉初，是现存道教最古的丹经，主讲金丹服食之道。又据《云笈七 洞仙记》载：“郑思远晚师葛孝先，受《正一法文》《三星内文》《五岳真形图》《洞玄五符》等。”考《三皇内文》本符书，与《五岳真形图》均为召神劾鬼之属，后归“洞神经”系统。在修持活动方面，道书还有关于葛玄能服术、辟谷，行诸奇法的种种传说。

许 逊

许逊（239~374）为东晋道士，净明道尊奉的祖师。字敬之，南昌人。据道书记载，少以射猎为业，一日入山射鹿，鹿胎堕地，母鹿舔其崽而死。许逊怆然感悟，折弩而归，始栖托西山金氏之宅修道。闻豫章（南昌，或泛指江西）人吴猛得术士丁义神方，乃拜大洞君吴猛为师，传三清法要。后乡举孝廉，于晋太康元年（280）出任旌阳令，人称许旌阳。元康元年（291）爆发八王之乱，许逊以晋室纷乱，乃弃官东归，与吴猛在豫章地区传播孝道。据说许逊的西山教团有上百人的规模，教团骨干有十二人，称十二真君，即许逊、吴猛、时荷、甘战，周广、陈勋、曾亨、盱烈、施岑、彭抗、黄仁览、钟离嘉。其中五人为许逊的家族或姻亲。他以南昌西山为中心，传教活动遍及豫章及附近地区，岳州平江（今湖南平江）亦有许逊传教遗迹。豫章各地多有许逊斗蛟斩蛇、为民除害的神奇故事。道教传说，东晋宁康二年（374）八月十五日许逊“合家飞升，鸡犬悉去”。西山道士乃以许逊故宅建游帷观为祭祀所。据《孝道吴许二真君传》载：每当许逊升遐之日，“四乡百姓聚会于观，设黄箬大斋。邀请道流，三日三夜，升坛进表，上达玄元，作礼焚香，克意诚请，存亡获

福，方休暇焉。”

宋代，许逊极得北宋皇室尊崇。大中祥符三年（1010），将西山游帷观升格为玉隆宫。政和二年（1112），遣内使程奇请道士在玉隆宫建道场七昼夜，诰封许逊为“神功妙济真君”。后又仿西京崇福宫規制，在洪州西山改建玉隆万寿宫。建筑宏伟壮观，为宋代著名道观。南宋时，“真君垂迹，遍于江左湖南北之境，因而为观府、为坛靖者，不可胜计。”

宋代民间对许逊的信仰已很盛行。“每岁夏季，诸卿士庶，各各香华，鼓乐、旗帜，就寝殿迎请真君小型像幸其乡社，随愿祈禳，以蠲除旱蝗。”据传每年仲秋“净月”，前往西山玉隆万寿宫朝拜者，扶老携幼，肩舆乘骑，肩摩于路。因此，南宋何真公、元初刘玉都假托许逊神灵降授，并尊为净明道祖师。

许逊事迹正史无传，道书所载，也多不一。如关于许逊得道，至少有三种说法：（一）许逊得道于吴猛。《云笈七》卷一百六《许逊真人传》称：“（吴）猛升仙去时，语其子云：‘吾去后，东南方有人，姓许名逊，应来吊汝，汝当看重之，可以真符授也。’至时，逊果来吊，其子以父命将真符传逊，奉修真感有愈于猛。”（二）许逊得道于兰公。据《十二真君传》载：兰公系孔子故乡兖州曲阜县人，因“精专孝行”，斗中真人特降授“孝悌之教”、“至道秘旨”，并预示晋代有真仙许逊，当传此“孝道之宗”，为“众仙之长”。果然，

兰公死后，其孝道秘法、宝经金丹、铜符铁券，为许逊所得。

(三) 吴猛、许逊皆得道于谌母。《墉城集仙录》称谌母“密修道法，积数十年，……吴猛、许逊自高阳南游，诣母，请传所得之道，因盟而授之。孝道之法，遂行江表。”关于许逊的籍贯，《云笈七 》说是南昌人。《十二真君传》记许逊籍贯为汝南，《孝道吴许二真君传》谓许逊“望本高阳”。汝南许氏是汉代主持“元旦评”的名流，高阳许氏是魏晋北朝的名门。这或许是为了神化许逊而有意的攀附。

注：

《道藏》第6册843页，第4册763页，763页，文物出版社、上海书店，天津古籍出版社联合出版，1988年

魏 华 存

魏华存（251~334）为晋代女道士，上清派所尊第一代太师。字贤安，道士称她紫虚元君南岳魏夫人。任城人。晋司徒魏舒之女。据《魏夫人传》载，魏华存“幼而好道，静默恭谨，读庄老，五经百氏，无不该览。志慕神仙，味真耽玄，欲求冲举，常服胡麻散、茯苓丸，吐纳气液，摄生夷静……常欲别居闲处，父母不许。年二十四，强适太保掾南阳刘文（一作刘七），字幼彦，生二子，长曰璞，次曰瑕。……二子粗立，乃离隔宇室，斋于别寝”。据《云笈七 上清经述》《茅山志》卷十载：魏华存居修武县（夫为修武令）时，因“冥心斋静，累感真灵”，谓于西晋太康九年（288）三十七岁时，忽有众真下降，清虚真人王褒为其师，并授以《太上宝文》《八素隐书》《大洞真经》《灵书紫文八道》《紫度炎光》《石精玉马》《神真虎文》《高仙羽玄》等经三十一卷，并称“此书昔授之西城总真君，今以付子，且语以存思指归行事口诀”。于是《上清经》从此而行世。后又有景林真人别授《黄庭内景经》。考清虚真人王褒字子登，范阳襄平人，安国侯七世孙，学道华阴山。但王褒生于汉元帝建昭三年（前36），则下距魏华存之生为二百八十七年，故所述王、魏间经书授受事，当不足信。至于《黄庭内景经》授受之说，涉及该经撰者及出世源流问题。今人王明先生曾对此详加考辨，认

为：魏晋之际，民间似已有秘藏七言韵文的《黄庭》草本，约在西晋太康九年左右，魏华存得此草本，并予注述；或有道士口授，华存记录，详加诠次，撰为定本。

关于《上清经》之下传，《真诰》卷十九《真诰叙录》载：“晋哀帝兴宁二年（364），南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒舍人杨羲，杨以隶书写出，又传护军长史句容许谧，并第三息上计椽许翊，二许又更起写，修行得道。”所谓“降授”乃扶乩降笔，且兴宁二年魏夫人“降授”上清经篆，已是魏华存死后三十年的事，当不可信。《上清经》实为杨羲所造。

上述三事，皆魏晋时期道教造经者之托辞，魏华存经此神化后，被上清派尊为第一代太师。

狐 丘

狐丘，亦称狐刚子。炼丹家。正史无传。不详其生卒年与里籍。据今人陈国符先生考证，为晋代人，约与葛洪同时，撰《五金诀》，称狐刚子为“最大之外丹黄白师”。又据赵匡华先生考证：狐刚子名丘，又作胡罡子、狐罡子。东汉末年炼丹黄白术的杰出代表，魏伯阳似为其师，三国吴人葛玄似为其弟子。其著述反映了汉末我国炼丹术所达到的高度，是我国古代一位卓越的化学发明家。惜其著述未能完整地保存下来，以致他的名字长期湮没无闻，所幸成书于唐初的《黄帝九鼎神丹经诀》及唐代黄白术专著《龙虎还丹诀》《太古土兑经》中，保留了他在黄白术方面的一些重要佚文。虽然零散，但可知其著述有《五金粉图诀》（又称《粉图经》《粉图》《五金诀》，又名《狐刚子万金诀》）《出金矿图录》《河车经》《玄珠经》等。此外《通志·艺文略》还著录狐刚子撰《金石还丹术》一卷。

我国古代有服饵金丹，长生不死之说，因而服食金丹成为一时风尚，狐刚子为此撰《出金矿图录》，对金、银的性状、地质分布、寻矿采集、冶炼工艺等均进行了实地考察和深入研究，表明早在汉代我国金银地质学、冶金学所达到的先进水平，其中“作炼锡灰坯炉法”（即“吹灰法”），原为古代冶炼贵金属的原始形式，但长期以来，未明其出世时期，狐刚

子这一记载，弥补了此一空白。再者“炼石胆取精华法”，是用干馏法从石胆（ $\text{CuSO}_4 \cdot 5\text{H}_2\text{O}$ ）中提取硫酸的世界最早记录，它比8世纪阿拉伯炼金家提出加热矾，可蒸馏出“矾精”（硫酸），要早五六百年。此外为杀金、银毒，而有“作金银粉法”，此法堪称绝妙：先使黄金成液态汞齐、再与盐末共研，黄金分散后附于盐末表面，再蒸去水银，洗其盐末，即得极细的金粉。此法为历代炼丹家所沿用，直至明《本草纲目》中还有记载。

《五金粉图诀》中，记载了他在水银制炼史上的成就。我国早期使用简易氧化焙烧法提炼水银（挥发大回收率低），狐刚子又最早提出改焙烧法为密闭抽汞法，从而导致了我国炼制水银史上一个重大转折。他根据炼丹术中水银的不同用途，将其分为雄汞、雌汞、神飞汞三种，制炼法也随之而异。他不仅发明了这些炼汞法，难能可贵的是他还对该法的水银提炼率进行了定量研究。按现代化学理论计算，一斤品位较纯的朱砂（丹砂），可提炼水银的理论数字是十三两八钱（一斤十六两制），而狐刚子的实验是“好朱（朱砂）一斤，可得十二两”，说明他实际提炼的水银数量已达理论数字的百分之八十七。在古代简陋、原始的设备条件下，这个数字是个了不起的成就。其次“九转铅丹法”，记载了他对铅化学的贡献，这也是炼丹史上关于制取“铅丹”（ Pb_3O_4 ）的最早文献。此外，狐刚子在古代合金学方面也很有成就。所以化学史家赵匡华认为：中国的炼丹家，到了东汉末年，对五金彼此间形成合金的倾向及其合金的性能已有如此深入、系统的认识，这在中国汉晋时期的典籍中是极罕见的科技资料，较之“九转铅丹法”具有较高的学术价值，更值得进一步深入研究。

葛 洪

葛洪（283~363）为东晋道教学者、著名炼丹家、医药学家。字稚川，自号抱朴子。丹阳句容（今属江苏）人。三国方士葛玄之侄孙，世称小仙翁。出身江南士族。其祖在三国吴时，历任御史中丞、吏部尚书等要职，封寿县侯。其父悌，继续仕吴。吴亡以后，初以故官仕晋，最后迁邵陵太守，卒于官。葛洪为悌之第三子，颇受其父之娇宠。年十三，其父去世，从此家道中落，乃“饥寒困瘁，躬执耕耜，承星履草，密勿疇袭。……伐薪卖之，以给纸笔，就营田园处，以柴火写书。……常乏纸，每所写，反复有字，人眇能读也。……”十六岁开始读《孝经》《论语》《诗》《易》等儒家经典，尤喜“神仙导养之法”。自称：少好方术，负步请问，不惮险远。每以异闻，则以为喜。虽见毁笑，不以为戚。后从郑隐学炼丹秘术，颇受器重。谓“弟子五十余人，唯余见受金丹之经及《三皇内文》《枕中五行记》，其余人乃有不得一观此书之首题者”。西晋太安元年（302），其师郑隐知季世之乱，江南将鼎沸，乃负笈持仙药之朴，携入室弟子，东投霍山，唯葛洪仍留丹阳。太安二年，张昌、石冰于扬州起义，大都督秘任洪为将兵都尉，由于镇压起义军有功，迁伏波将军。事平之后，洪即“投戈释甲，径诣洛阳，欲广寻异书”了不论战功。”但因“正遇上国大乱（指“八王之乱”——引者注），

北道不通，而陈敏又反于江东，归涂隔塞”。在此去留两难之际，恰逢其故友嵇含为广州刺史，表请他为参军，并担任先遣。葛洪以为可藉此避乱于南土，遂欣然前往。不料嵇含又为其仇人郭劭所杀，于是滞留广州多年。深感“荣位势利，譬如寄客，既非常物，又其去不可得留也。隆隆者绝，赫赫者灭，有若春华，须臾凋落。得之不喜，失之安悲？悔吝百端，忧惧兢战，不可胜言，不足为矣”。乃绝弃世务，锐意于松乔之道，服食养性，修习玄静。遂师事鲍靓，继修道术，深得鲍靓器重。建兴四年（316），还归桑梓。东晋开国，念其旧功，赐爵关内侯，食句容二百邑。咸和（326~334）初，司徒王导召补州主簿，转司徒掾，迁咨议参军。干宝又荐为散骑常侍，领大著作，洪皆固辞不就。及闻交趾产丹砂，求为句漏令，遂率子侄同行。南行至广州，为刺史邓岳所留，乃止于罗浮山炼丹。在山积年，优游闲养，著作不辍。卒于东晋兴宁元年（363），享年 81 岁。或云卒于晋康帝建元元年（343），享年 61 岁。

葛洪继承并改造了早期道教的神仙理论，在《抱朴子内篇》中，他不仅全面总结了晋以前的神仙理论，并系统地总结了晋以前的神仙方术，包括守一、行气、导引和房中术等；同时又将神仙方术与儒家的纲常名教相结合，强调“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”。并把这种纲常名教与道教的戒律融为一体，要求信徒严格遵守。他说：“览诸道戒，无不云欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，矜人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见

人之得如己之得，见人之失如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妬胜己，不佞谄阴贼，如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。”主张神仙养生为内，儒术应世为外。他在《抱朴子外篇》中，专论人间得失，世事臧否。主张治乱世应用重刑，提倡严刑峻法。匡时佐世，对儒、墨、名、法诸家兼收并蓄，尊君为天。不满于魏、晋清谈，主张文章、德行并重，立言当有助于教化。

葛洪在坚信炼制和服食金丹可得长生成仙的思想指导下，长期从事炼丹实验，在其炼丹实践中，积累了丰富的经验，认识了物质的某些特征及其化学反映。他在《抱朴子内篇》中的《金丹》和《黄白》篇中，系统地总结了晋以前的炼丹成就，具体地介绍了一些炼丹方法，记载了大量的古代丹经和丹法，勾画了中国古代炼丹的历史梗概，也为我们提供了原始实验化学的珍贵资料，对隋唐炼丹术的发展具有重大影响，成为炼丹史上一位承前启后的著名炼丹家。

葛洪精晓医学和药物学，主张道士兼修医术。“古之初为道者，莫不兼修医术，以救近祸焉”，认为修道者如不兼习医术，一旦“病痛及己”，便“无以攻疗”，不仅不能长生成仙，甚至连自己的性命也难保住。在其所撰《肘后备急方》中，保存了不少我国早期医学典籍，记载了许多民间治病的常用方剂，系古代随身常备急救之手册，并在东南亚各地广为流传，为研究魏晋南北朝医学的重要史料。该书关于天花病的记载，是医学史上现存最早的科学文献，对结核性传染病的认识，也比国外早一千多年。据载，葛洪还撰有《肘后救卒方》和《玉函方》。“余所撰百卷，名曰《玉函方》，皆分别病名，以

类相续，不相杂错，其《救卒》三卷，皆单行径易，约而易验，篱陌之间，顾眄皆药，众急之病，无不毕备，家有此方，可不用医。”葛洪在《抱朴子内篇·仙药》中对许多药用植物的形态特征、生长习性、主要产地、入药部分及治病作用等，均作了详细的记载和说明，对我国后世医药学的发展产生了很大的影响。

葛洪一生著作宏富，自谓有《内篇》二十卷，《外篇》五十卷，《碑颂诗赋》百卷，《军书檄移章表笺记》三十卷，《神仙传》十卷，《隐逸传》十卷；又抄五经七史百家之言、兵事方技短杂奇要三百一十卷。另有《金匱药方》百卷，《肘后备急方》四卷。惟多亡佚，《正统道藏》和《万历续道藏》共收其著作十三种，以后人误题或伪托者居多。

注：

《抱朴子内篇校释》（增订本）第370~371页，333页，375页，376页，53页，126页，272页，中华书局，1985年

孙 恩

孙恩（？~402）为东晋五斗米道道士和起义军首领。字灵秀。祖籍琅琊（今山东胶南县境南），家族世奉五斗米道，是永嘉南渡世族。其叔父孙泰（字敬远）奉吴郡钱塘五斗米道首领杜子恭为师。杜子恭死后，孙泰继传杜子恭道法，受人敬信。东晋黄门郎孔道、鄱阳太守桓放之、骠骑谘议周勰等皆敬事孙泰。东晋隆安二年（398），爆发王恭之乱，孙泰以为晋祚将尽，乃以讨王恭为名，私合徒众数千人，准备起事。事未发，司马道子父子诱斩了孙泰及其六子。孙恩逃入海岛，聚众百余名立志为孙泰复仇。

隆安三年，会稽王世子、扬州刺史司马元显发东土诸郡免奴为客者，号曰“乐属”，移京师充兵役。孙恩趁民心骚动之际，率众从海岛攻克上虞，乘胜破会稽（今浙江绍兴），杀会稽内史、五斗米道徒王凝之。会稽、吴郡、吴兴、义兴、临海、永嘉、东阳、新安八郡人民群起响应，“旬日之中，众数十万”。孙恩起义军占领了会稽八郡。孙恩据会稽，自称“征东将军”，置立官职，号其徒众为“长生人”，上表请诛会稽王道子和元显父子。东晋畿内诸县，“盗贼处处蜂起，恩党亦有潜伏在建康者，人情危惧，常虑窃发，于是内外戒严。”东晋王朝派谢琰率重兵讨伐孙恩，浙东八郡起义军汇聚于会稽，“其妇女有婴累不能去者，囊籩盛婴儿投于水，而告之曰：

‘贺汝先登仙堂，我寻后就汝’”隆安三年十二月，谢琰率军攻下义兴，击杀起义军头领许允之。接着进兵吴兴；屯兵乌程（今浙江吴兴县南）。分兵配合刘牢之，向钱塘江推进。孙恩见东晋官军将渡钱塘江，乃率男女二十余万口向东撤退。后又退入海岛。

隆安四五年间，义军与东晋官军继续激战，并一度逼近建康，攻破广陵（今江苏扬州）。后因东晋政府加强沿海防务，起义军给养困难，加以疫病流行，“死者大半”。元兴元年（402）三月，孙恩进攻临海失败，乃赴海自沉，五斗米道信徒认为他已成“水仙”，投水从死者百有余人。义军余众数千人复推孙恩妹夫卢循为领袖，继续斗争，后卢循义军占领广州，一度大举北伐，直至义熙七年（411）终告失败。

孙恩五斗米道徒信奉长生久视之道，信仰天、地、水三官，尤其相信水仙。孙恩以五斗米道组织起义，动摇了晋室的封建统治，也引起了南北朝时期道教上层人物冠谦之、陆修静对道教的“改革”和南北天师道的出现。《隋书·经籍志》著录有《孙恩集》五卷，已佚。

注：

- 《晋书》第8册 2632页，2633页，中华书局，1974年
《资治通鉴》第8册 3498页，中华书局，1956年
《宋书》第1册 3页，中华书局，1974年

寇 谦 之

寇谦之(365~448)为北魏著名道士和天师道的改革者。原名谦,字辅真。祖籍上谷昌平(今属北京市),后徙居冯翊万年(今陕西临潼北)。自称东汉雍奴侯寇恂之十三世孙。其父修之,苻坚东莱太守;兄寇讚在北魏初任南雍州刺史。寇谦之“早好仙道,有绝俗之心;少修张鲁之术,服食饵药,历年无效。”后遇“仙人”成公兴,随之入华山,采食药物不复饥。继隐嵩山,修道七载,声名渐著。

天师道(俗称五斗米道)自张陵之后,常被农民用作组织和发动起义的旗帜,统治阶级对它怀有戒心,也深为当时士大夫所不满,寇谦之趁北魏太武帝崇道抑佛之机,对天师道进行改造和整顿以迎合统治阶级的需要。早在北魏神瑞二年(415),他诡称太上老君亲临嵩岳,授以天师之位,赐以《云中音诵新科之戒》二十卷,传其服气导引之法;令其宣此“新科”,清整道教,除去三张(张陵、张衡、张鲁)伪法,租米钱税及男女合气之术,专以礼度为首,而加之以服食闭炼。泰常八年(423),又称太上老君玄孙李谱文临嵩岳,再授《录图真经》六十余卷,及劾召鬼神与金丹诸秘法,命其辅佐北方太平真君(指北魏太武帝拓跋焘),统领“人鬼之政”。始光元年(424),至魏都平城(今山西大同),献道书于太武帝。最初,太武帝对谦之献书之举漠然处之,“令谦之止于张曜之

所，供其食物”。左光禄大夫崔浩以其“辞旨深妙”上疏盛赞。“世祖欣然，乃使谒者奉玉帛牲牢，祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者”。翌年，于平城南立天师道场，重坛五层，尊其新经之制，集道士一百二十人，每日祈祷六次。太延六年（440），寇谦之声称太上老君复降，授太武帝以太平真君之号，帝遂改元为太平真君。又二年，亲至道坛受箓，封寇谦之为国师。至此，天师道乃大盛。终北魏之世，崇信不衰。后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧。太平真君九年（365）寇谦之逝世，享年 83 岁。

寇谦之改革天师道的原则是“以礼度为首”，即保留和增加适合儒家礼教的内容，革除和废弃违背儒家礼教之制度。首先摒弃可被农民起义利用的教义和制度，反对“称官设号、蚁聚人众、坏乱土地”，“谋害国家”等。认为农民领袖是“诬诈万端”、“惑乱万民”的“父不慈，子不孝，臣不忠”的“愚人”和“恶人”，他们所领导的农民起义军则是一些“逋逃罪逆之人”和“奴仆隶皂”之类的贱民，“下俗臭肉，如狗彘”，咒骂“当疫毒临之，恶人死尽”。要求兼修儒教，并教生民，佐国扶命。主张臣忠子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，安贫乐贱，信守五常。并将此列为道教规戒之内容，遂使儒家之道德规范成为道士的行动准则。天师道“从天师升仙以来，旷宫置职，道荒人浊，后人诸官，愚暗相传，自署治箓符契，气候侧错，不可承准”，出现组织涣散，科律废弛的混乱局面，寇谦之乃致力于天师道之组织整顿。首先，他以太上老

君口吻对某些道官祭酒乱取民财的违科行为进行了严厉的批评和指责：“吾初立天师，授署道教治箬符，岂有取人一钱之法乎？”继而宣布：“吾今并出新法，按而奉顺，从今以后，无有分传说愿输送，仿署治箬，无有财帛，民户杂愿，岁常保口厨具，产生男女，百灾疾病，光怪众说厨愿，尽皆断之！……若有道官浊心不除，不从正教，听民更从新科正法清教之师。”其禁止道官过分索取道民财帛之措施，既减轻了道民的经济负担，又缓和了二者之间的矛盾。针对某些道官妄传张陵所授黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教的犯戒情况，决定废除房中黄赤之法。在组织制度上，主张简贤授明，唯贤是授，改革道官祭酒的世袭制度。

寇谦之十分重视道教斋醮仪范。他认为，若仅修服食、辟谷、导引之术，只可得除病寿终，“诸欲修学长生之人，好供寻诸诵诫，建功香火，斋练功成，感彻之后，长生可克。”“男女官努力修斋，寻诸诵诫香火建功，仙道不远”。故此，他为天师道增订了道官受箬、道官道民求愿、道民犯律解度、为人治病、为亡人超度、为祖先亡灵解厄之斋仪，且为各种斋仪制定了仪式，亦为后世道教斋仪奠定了基础。经寇谦之改革后的天师道，后人称新天师道或北天师道。

《正统道藏》所收《老君音诵戒经》一卷，一般认为，即《云中音诵新科之戒》的残本。近人汤用彤先生等则认为，现存《太上老君戒经》《太上老君经律》《太上经戒》《三洞法服

科戒文》《正一法文天师教戒科经》《女鬼青律》等书，亦为《云中音诵新科之戒》中的内容。它们保存了该书之骨骼，唯在辗转抄录中，或有文句错落，或有后人增改。

注：

《魏书》第 8 册 3049 页，中华书局，1974 年

《道藏》第 18 册 212 页，212 页，216 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

陆修静

陆修静（406~477）为南朝宋著名道士，早期道教的重要建设者。字元德，吴兴东迁（今浙江吴兴东）人。三国吴丞相陆凯之后裔。少宗儒学，博通坟籍，旁究象纬。又性喜道术，精研玉书。及长，好方外游，遗弃妻子，入山修道。初隐云梦，继栖仙都。为搜求道书，寻访仙踪，乃遍游名山，声名远播。宋元嘉（424~453）末，陆修静市药至京师，宋文帝刘义隆钦其道风，召入内宫，讲理说法。时太后王氏雅信黄老，降母后之尊，执门徒之礼。后因避太初之乱南游。于大明五年（461），至庐山，在东南瀑布岩下营造精庐，隐居修道。宋明帝刘彧即位，思弘道教，泰始三年（467）召见于华林园延贤馆，“先生鹿巾谒帝而升，天子肃然增敬，躬自问道，咨求宗极。先生标阐玄门，敷释流统，莫非妙范，帝心悦焉”。明帝乃于北郊天印山筑崇虚馆以居之。在此期间，他“大敞法门，深弘典奥，朝野注意，道俗归心。道教之兴，于斯为盛”。元徽五年（477）卒，时年七十二岁。弟子奉其灵柩还庐山。诏谥简寂先生，以庐山旧居为简寂馆。宋徽宗宣和（1119~1125）间，封为丹元真人。其弟子最著者为孙游岳、李果之等。

东晋南朝时期，道教在组织形式上发生了重大变化，其主要表现是祭酒制的衰落和道官制度的兴起。祭酒制度为早

期五斗米道之旧制，其基本特征是“立治置职”，道官祭酒“领户化民”，实行政教合一之统治。为实现道官祭酒与道民的统属关系，天师道制定了三会日、宅录和缴纳命信等制度。规定在三会之日，道民必须到本师治所参加宗教活动，登记检查“宅录命籍”（近似封建国家编户齐民的户籍簿），听道官宣布科禁，考校功过。道官凭此向天曹启告，请天神守宅之官保护道民家口安全，禳灾却祸。自魏初天师道北迁至晋宋之际，出现了组织混乱，科律废弛的严重局面。当时许多道民在三会之日不赴师治参加集会，不报户籍，不交租米命信。一些道官更“妄相置署，不择其人，佩箬惟多，受治惟多，受治惟大，争先竞胜，更相高下”，“纵横颠倒，乱杂互起，以积衅之身，佩虚伪之治箬。身无戒律，不顺教令，越科破禁，轻道贱法。恣贪欲之性，而耽酒食，背盟威清约之正教，向邪僻袄巫之倒法”。祭酒制度的腐朽败落，就失去了“清约治民”，使“道化宣流，家国太平”的作用。在这种情况下，陆修静乃提出一套整顿和改革的措施。

首先，陆修静禁止道官自行署职，实行按级晋升的制度。他认为，普通民众须有功德，才能受箬为道民；道民受箬之后，有功者才能升迁。从受十将军箬依次升至受五十将军箬，再从箬吏依次晋升散气道士、别治道官、下治道官、配治道官，以及下、中、上八治道官。其最高者，即“能明炼道气，救济一切，消灭鬼气，使万姓归伏”的道师，才能拜署上八治中的阳平、鹿堂、鹤鸣三治道职。强调“采求道官，勿以人负官，勿以官负人”的组织措施。为健全三会日制度，他重申，三会日“民各投集本治师，当改治录籍，落死上生，隐

实口数，正定名簿。三宣五令，令民知法。其日，天官地神咸会师治，对校文书。师民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟，民还家，当以闻科禁威仪教敕大小，务共奉行”。同时，他还针对“宅录”制度严重混乱的状况，规定每年三会日之最后一日，作为登记、审核宅录的最后期限，其日，每个道民都须赍信至本师治所，由本师给以注籍，以便道官“领户化民”。

第二，陆修静十分重视道教斋仪的作用，认为“斋直是求道之本”，主张“身为杀盗淫动，故役之以礼拜；口有恶言，绮妄两舌，故课之以诵经；心有贪欲嗔恚之念，故使之以思神。用此三法，洗心净行，心行精至，斋之义也。”他在总结前代斋仪的基础上，制定了“九斋十二法”的斋醮体系。并撰述一系列斋戒仪范之书。他汲取儒家的封建礼法、道德规范以及佛教的“三业清净”的思想，从而使道教斋法不仅有了系统的仪式戒科，而且使斋戒仪范的理论更加完备。

第三，陆修静不仅整顿组织、完善斋醮仪式而且还对道教经典进行整理和分类。他早年便注意采访搜集道教经典，曾“南诣衡湘、九疑，访南真（魏夫人）之遗迹；西至峨眉、西城，寻清虚（王褒）之高躅”。元嘉十四年（437），即着手刊正《灵宝经》，编撰《灵宝经目》。泰始三年（467）从庐山入京，居崇虚馆，又得当时朝廷收藏的杨羲、许谧手书上清经真诀。相传由鲍靓所造之《大有三皇经》亦为其所得。于是他“总括三洞”，校理卷数目录，于泰始七年奉敕撰《三洞经书目录》献上。据云，陆修静共著录道家经书并药方、符图一千二百二十八卷，内一千九十卷已行于世，一百三十八卷

“犹在天宫”。针对当时《灵宝经》错乱糅杂，使后来学者难辨真伪，“视听者疑惑，修味者闷烦”的情况，于是对之整理考证，编成了《灵宝经目》一书，从而大大地推动了灵宝派的发展。陆修静在整理道教经典的同时，又创造了三洞四辅十二类的道教典籍分类体系，为隋唐以后历代整理道书，编修“道藏”所沿用。

陆修静一生著作甚丰，有关斋戒仪范者尤多。刘大彬《茅山志》谓其“著斋戒仪范百余卷”，今《正统道藏》存有《太上洞玄灵宝众简文》《洞玄灵宝五感文》《陆先生道门科略》《太上洞玄灵宝授度仪》《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》各一卷。另有《灵宝经目序》《古法宿启建斋仪》《道德经杂说》《三洞经书目录》《陆先生答问道义》《陆先生黄顺之问答》，均佚。《灵宝道士自修盟真斋立成仪》《三元斋仪》、《然灯礼祝威仪》《金箓斋仪》《玉箓斋仪》《九幽斋仪》《解考斋仪》《涂炭斋仪》等也已亡佚，某些内容散见于《无上黄箓大斋成立仪》中。《通志·诸子类·道家略》中著录有《服御五芽道引元精经》《升元步虚章》《灵宝步虚词》《步虚洞章》等。在唐法琳《辩正论》中，尚见其著有《必然论》《荣隐论》《遂通论》《归根论》《明法论》《自然因缘论》《五符论》《三门论》等，《破邪论》中又见其著有《对沙门记》。

注：

《道藏》第25册306页，306页，第24册780页，782页，第9册821页，第18册118页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

顾 欢

顾欢为南朝齐著名道教学者。生卒年不详。字景怡，一字玄平。吴郡盐官（今浙江海宁县西南）人。父、祖皆业农。顾欢自幼好学，家贫，无力就学，乡中有学舍，欢于舍壁后倚听。八岁时，即诵《孝经》《诗》《论语》。及长，笃志于学。年二十余，就豫章雷次宗咨玄、儒诸义。母亡，据称水浆不入口者六七日，庐于墓次，遂隐遁不仕；于天台山聚徒开馆，受业者常近百人。齐高帝萧道成辅政时，征为扬州主簿，并遣中使迎欢。及践阼，乃至，称山谷臣顾欢上表。“谨删撰《老氏》（即《老子道德经义疏》），献《治纲》一卷”。旋辞谢荣禄，曰：“臣志尽幽深，无与荣势，自足云霞，不须禄养。”其“辨章治体”很受齐高帝之景仰。东归之日，乃赐麈尾、素琴。永明元年（483），又诏征欢为太学博士，仍不就。史称顾欢“晚节服食，不与人通。每旦出户，山鸟集其掌取食。事黄老道，解阴阳书，为数术多效验。”齐永明（483~493）中卒于剡山，时年六十四。齐武帝萧赜诏欢诸子撰欢《文议》三十卷。

据史籍记载，顾欢前半生治儒学，撰有《王弼易二系注》《尚书百问》和《毛诗集解叙义》等。晚年服食，事黄老，崇奉道教，是上清派的信奉者和重要传人。陶弘景云：“孔璪贱时，杜居士京产将诸经书（指杨羲、许谧手写上清经——

引者注)往剡南墅大墟住,始与顾欢、戚景玄、朱僧标等数人共相料视。顾先已写在楼间经(指道士楼慧明所得上清经——引者注),粗识真书,于是分别选出,凡有经传四、五卷,真七、八篇。”以后顾欢还根据搜集到的杨、许真迹加以整理,编纂成《真迹经》。陶弘景的《真诰》就是以《真迹经》为底本,加以增删改写并注释而成。《真迹经》,一名《道迹经》,已佚,今《无上秘要》中尚有其不少佚文。另外,顾欢还撰有《上清源流经日》,《云笈七》卷四收有《上清源统经目注序》,陈国符《道藏源流考》,认为是顾欢所作。

顾欢是老子学一大家,《南齐书·顾欢传》载,顾欢撰有《老子义纲》《老子义疏》。唐末道士杜光庭在论述前代诠释笺注《老子》六十家时称:“梁朝陶隐居(弘景)、南齐顾欢,皆明理身之道”;“顾欢以无为为宗。”《正统道藏》收有题名顾欢的《道德真经注疏》八卷,近人蒙文通先生在《校理成玄英疏叙录》中,证其非顾氏撰,是宗顾氏学派之徒所作。但他指出:“隋唐道宗之盛,源于二孟(指孟景翼和孟智周——引者注),……孟氏之传,出于顾氏,而道士之传此为最早,诚以景怡所造之宏也。”“其径题顾欢作者,应自有故”。

顾欢是南朝释道斗争中的著名人物。他见释、道二家互相非毁,欲辨其是与非,于宋末作《夷夏论》,以论释、道二家的是非、优劣。论中虽有调和二教之辞,如云:“二经所说,如合符契”,“道则佛也,佛则道也”。但重点是强调二者之异,说道教是产生于华夏的圣教,佛教则是出于西戎的戎法。虽然二教皆可化俗,但只能各自适用于自己的国度,即道教适用于中国,佛教只适用于西戎。谓:“虽舟车均于致远,而有

川陆之节；佛、道齐乎达化，而有夷夏之别。若谓其致既均，其法可换者，而车可涉川，舟可行陆乎？”同时，他还进一步指出，产生于西戎的佛法，有些思想是与中国的礼教不相容的。他认为佛教“下弃妻孥，上废宗祀。嗜欲之物，皆以礼伸；孝敬之典，独以法屈。悖礼犯顺，曾莫之觉。弱丧忘归，孰识其旧？”意思是说，对一切鸟兽虫蚁，皆以慈悲为怀，不得伤害，而独对父母不存孝敬之心，这怎能让它在中夏传播下去？因此他问：“舍华效夷，义将安取？若以道耶？道固符合矣。若以俗耶？俗则大乖矣。”此外，他又对佛道二教信仰及其他特点论述了二者的差异，目的都是论证华夏之邦只能施行道教，不能“述效”戎法，佛教应该回到它的本土去。

由上可见，顾欢是站在道教立场上，用中国传统的尊夏卑夷观点来反对佛教的。正如《南齐书》所说：“欢虽同二法，而意党道教”。所以此文一出。立即遭到佛徒及其信仰者的强烈反对，纷纷著文反驳，形成南朝齐初一场规模颇大的释道斗争。

注：

《南齐书》第3册930页，931~932页，中华书局，1972年

《道藏》第20册606页，第14册340、341页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

陶 弘 景

陶弘景（456～536）为南朝齐梁时著名道士、医药学家、炼丹家。字通明，自号华阳隐居。丹阳秣陵（今江苏南京）人。生于江东名门。祖陶隆，于南朝宋时侍从孝武帝征战有功，封晋安侯。父陶贞宝，深解药术，博涉子史，官至江夏孝昌相。史称陶弘景幼有异操，年四五岁乃好书，“恒以荻为笔，书灰中学字”。九岁开始读《礼记》《尚书》《周易》《春秋》《孝经》《毛诗》《论语》等儒家经典，颇以属文为意。十岁得葛洪《神仙传》，“昼夜研寻，便有养生之志”。及长，“神仪明秀，朗眉疏目”，“读书万余卷，一事不知，以为深耻”。十五岁作《寻山志》，倾慕隐逸生活。十七岁以才学闻名，与江歆、褚炫、刘侯合称升明四友。宋升明元年（477）二十二岁时，领军将军萧道成（即齐高帝）发动兵变，除宋后废帝刘昱，控制朝政，后二年代宋称帝，建南齐王朝。齐高帝萧道成及其子萧贲在位时（477～493），陶弘景曾先后出任巴陵王、安成王、宜都王等诸王侍读；兼管诸王室牒疏章奏等文书事务的书记职务。由于官场的倾轧，仕途不利，三十六岁时，仍任六品文官“奉朝请”，心甚快快。遂于齐永明十年（492），上表辞官，挂朝服于神武门，退隐江苏句容句曲山（茅山），不与世交。梁武帝萧衍即位（502）后，屡请不出。但念其旧功，“恩礼愈笃，书问不绝”。天监三年（504），遣人送黄金、朱

砂、曾青、雄黄等物，以供炼丹之用。天监十三年，敕于茅山为之建朱阳馆以居之。天监十五年又为其建太清玄坛，“以均明法教”。且“国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询，月中常有数信，时人谓之山中宰相”。隐居茅山达四十五年之久，享年八十一岁。梁武帝诏赠中散大夫，谥贞白先生。

据记载，陶弘景于永明（483~493）初，曾师事孙游岳。受上清经法、符图；后又广搜道经，遂为上清经之重要传人。永明十年（492）正式归隐茅山后，便着手整理弘扬上清经法，撰写了大量重要的道教著作，并对天文历算、地理方物、医药养生、金丹冶炼诸方面也都有所著述，据统计，全部作品达七八十种。惜多亡佚。至今尚存者有《真诰》《真灵位业图》《登真隐诀》《肘后百一方》《本草集注》《陶隐居本草》《药总诀》《导引养生图》《养性延命录》《合丹药诸法节度》《集金丹黄白方》《太清诸丹集要》；以及《天文星算》《帝代年历》《华阳陶隐居集》等。

东晋末年以来，杨羲及许谧，许翊等人造作的上清经诀，在江东已广泛流传，但在传播过程中，多有散失伪谬。南朝宋齐时道士顾欢，曾对杨、许旧籍进行过搜集和整理，但仍有不少漏失和谬误。陶弘景以顾欢《真迹经》为蓝本，参考自己搜访所得之上清经诀及有关见闻，加以增删改写，注解诠次，遂成《真诰》一书。该书详细记载了东晋以来《上清经》出世之源及传布过程，杨羲与二许之家世生平等，引用众多道经，提及大量道教历史人物、神话故事、仙宫鬼神名称，具体修行方术等等，实为早期道教上清派教义和历史之集大成者。陶弘景所著之《登真隐诀》一书，是一部抄撮诸

《上清经》中有关方术秘诀，专论上清派养生登仙之术的重要著作。该书继承和总结了东晋以来上清派思神内视及导引、按摩等内修养生之术，并保存了部分天师道的请神上章、符咒驱鬼的方术。《真灵位业图》乃系陶弘景构造道教神仙谱系之著作。该书将道教信奉之天神、地、人鬼及诸仙真排定座次，构成了一个等级有序，统属分明的庞大完整的道教神仙谱系。

陶弘景十分重视道教养生学的研究，主张道士的修炼应从养神、炼形入手。为总结道教在养神、炼形方面的修炼经验，撰写了《养性延命录》一书。强调养神当“少思寡欲”，“游心虚静，息虑无为”，调节喜怒哀乐情绪，防止劳神伤心；炼形则要“饮食有节，起居有度”，避免过度辛劳和放纵淫乐，辅以导引、行气之术，方能延年益寿，长生久视。

医药学是与道教养生学密切相关的学科。陶弘景精通医药学，主张治病应因人之虚实、男女老幼、苦乐荣瘁而异。撰有《本草集注》《效验方》《补阙肘后百一方》《药总诀》等著作，尤以《本草集注》最为著名。陶弘景首创以玉石、草木、虫兽、果菜、米实等分类方法。书中并对各种药物的名称、产地、性状、主治疾病、配制保存方法等等皆一一注明，内容丰富，条理分明，对隋唐以后本草学的发展产生重大影响，在中国医学史上占有重要地位。

服饵炼丹是道教的重要修炼方术。陶弘景对此非常重视，积极从事炼丹活动。史载，他从梁天监四年（505）至普通六年（525），进行了长达二十年的炼丹实践，在梁天监（502～519）中曾献丹于武帝。在获得丰富炼丹经验的基础上，他撰

写了《太清诸丹集要》《合丹药诸法式节度》《服饵方》《服云母诸石药消化三十六水法》《炼化杂术》《集金丹黄白方》等炼丹服饵著作。其炼丹成就，为充实和丰富我国后世本草学，推动原始化学的进展具有积极作用，是继魏伯阳、葛洪之后又一著名炼丹家。

注：

《南史》第6册 1897页，1899页，中华书局，1975年

孟 景 翼

孟景翼为南朝齐梁著名道士。佛道辩论中的重要人物之一。字辅明（或曰字道辅），平昌安丘（今属江苏）人。一说吴兴人。性至孝。在南齐（479~502）时，应文惠太子“召入玄圃，众僧大会”，竟陵王子良“使景翼礼佛，景翼不肯。子良送《十地经》与之，景翼造《正一论》。”大略云：“《宝积》云‘佛以一音广说法’。《老子》云‘圣人抱一以为天下式。’”“一为之妙，在佛曰‘实相’，在道曰‘玄牝’，道之大象，即佛之法身。”“旷劫诸圣，共遵斯一。老释未始于尝分，迷者分之而未合。亿善遍修，修遍成圣，虽十号千称，终不能尽。终不能尽，岂可思议”！足见，孟景翼是为调和佛、道矛盾，主张二教“归一”的。另据《三洞群仙录》载：“齐竟陵王盛洪释典，广集群僧，与景翼对辨二教邪正。景翼随事剖析，辞理无滞”，“蔑以加焉”。可知，当时景翼与僧人辨佛道是非，是相当激烈的。

梁天监二年（503）置大小道正。景翼“时为大正，屡为国讲说”。天监四年，建安王伟（他“崇信佛理，尤精玄学。”）于座问曰：“道家经教科禁甚重，《老子》二篇，盟誓乃授。岂先圣之旨，非凡所说耶？”景翼曰：“崇秘严科，正宗妙化，理

在相成，事非乖越。”以上所述，表明孟景翼精于道教教义，时人称之为大孟。

注：

《南史》第6册 1879页，中华书局，1975年

《太平御览》第3册 2973页，中华书局，1960年

孟 智 周

孟智周为南朝齐梁著名道士。丹阳建业（今江苏江宁县境）人。在南朝宋（420～479）时于崇虚馆讲说《十方忏文》。智周“多所该通”，曾作《老子经通题目》云：“千二百《老子》，此即其数千二百，《老子》自别有经也。”又云：“后学所成伯阳是也，故知伯阳尊号始乎隆周也，此号隐显难可详究矣！”可见，在南朝时对老子其人、其书已是“难可详究”的课题。又作《老子义疏》五卷（或称四卷）、《道德玄义》三十三卷，均佚。唐末杜光庭概括诠疏笺注《道德经》各家意向时，列梁朝道士孟智周为“明重玄之道”。

梁静惠王请智周讲道。光宅寺僧法云来赴。“发讲，法云渊解独步，甚相凌忽。及交往复，盛其词辩。智周敷释焕然，僧众叹伏之”。时人称之为小孟。

注：

《道藏》第24册877页，第25册355页，第14册340页，第25册306页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

王 远 知

王远知（530~635）为隋唐著名道士。一作“远智”。字广德。祖籍琅琊临沂（今属山东），后徙扬州（今江苏江西南）。其祖景贤为梁江州刺史，父昙选为陈扬州刺史。少聪敏，博综群书。弱冠师事宗道先生臧矜。道书说他曾师事陶弘景，传其道法。南朝陈宣帝闻其名，召入重阳殿，“令讲论，甚见嗟赏”。隋开皇十二年（592），晋王杨广镇扬州，使王子相、柳顾言相次召之，乃出山谷，旋复还归。大业七年（611）炀帝杨广遣崔凤举迎请，见于涿郡之临朔宫，炀帝亲执弟子礼，请教神仙之事。后于京师洛阳置玉清玄坛以居之。唐高祖以其曾密告符命，授朝散大夫，赐金缕冠、紫丝霞帔。武德（618~626）中，唐太宗为秦王时，与房玄龄微服谒之，从其受三洞法。太宗即位后将加重用，远知固请归山。据《旧唐书·王远知传》称，太宗李世民曾降诏书云：“先生操履夷简，德业冲粹，屏弃尘杂，栖志虚玄，吐故纳新，食芝饵术，念众妙于三清之表，返华发于百龄之外，道迈前烈，声高自古。非夫得秘诀于金坛，受幽文于玉笈者，其孰能与此乎！朕昔在藩朝，早获问道，眷言风范，无忘寤寐。近览来奏，请归还山，已有别敕，不违高志，并许置观，用表宿心……”乃诏洛州资给人船，并施法服。贞观九年（635）又于茅山为其造太平观（《旧唐书》作“太受观”），并度道士二十七人，观

未毕，即逝世。调露二年（680），追赠太中大夫，谥曰升真先生。中宗嗣圣元年（684）又赠金紫光禄大夫，改谥升玄先生。唐玄宗时，令道士李含光于太平观造影堂，写真像，以旌仙迹。其弟子以潘师正、徐道邈等最著名。《历世真仙体道通鉴》谓其著有《易总》十五卷。

孙 思 邈

孙思邈(541或581~682)为唐代著名道士,医药学家。京兆华原(今陕西耀县)人。幼聪颖好学。自谓“幼遭风冷,屡造医门,汤药之资,罄尽家产”。及长,通老、庄及百家之说,兼好佛典。年十八立志究医,“颇觉有悟,是以亲邻中外有疾厄者,多所济益”。北周大成元年(579),以王室多故,乃隐居太白山(在今陕西郿县)学道,炼气、养形,究养生长寿之术。及周静帝即位,杨坚辅政时,征为国子博士,称疾不就。隋大业(605~618)中,游蜀中峨眉。隋亡,隐于终南山,与高僧道宣相友善。唐太宗李世民即位,召至京师,以其“有道”,授予爵位,固辞不受,再入峨眉炼“太一神精丹”。显庆三年(658),唐高宗又征召至京,居于鄱阳公主废府。翌年,高宗召见,拜谏议大夫,仍固辞不受。咸亨四年(673),高宗患疾,令其随御。上元元年(674),辞疾还山,高宗赐良马,假鄱阳公主邑司以属之。永淳元年卒,遗令薄葬,不藏明器,祭去牲牢。宋徽宗崇宁二年(1103)追封为妙应真人。

据传孙思邈擅长阴阳、推步,妙解算术。终身不仕,隐于山林。亲自采制药物,为人治病。他搜集民间验方、秘方,总结临床经验及前代医学理论,为医学和药物学作出重要贡献。后世尊其为“药王”。他汲取《黄帝内经》关于脏腑的学

说，在《千金要方》中第一次完整地提出了以脏腑寒热虚实为中心的杂病分类辨治法；在整理和研究张仲景《伤寒论》后，将伤寒归为十二论，提出伤寒禁忌十五条，颇为后世伤寒学家所重视。他搜集了东汉至唐以前许多医论、医方以及用药、针灸等经验，兼及服饵、食疗、导引、按摩等养生方法，著《千金要方》三十卷，分二百三十二门，已接近现代临床医学的分类方法。全书合方、论五千三百首，集方广泛，内容丰富，是我国唐代医学发展中具有代表性的巨著，对后世医学特别是方剂学的发展，有着明显的影响和贡献；并对日本、朝鲜医学之发展也有积极的作用。《千金翼方》三十卷，属其晚年作品，系对《千金要方》的全面补充。全书分一百八十九门，合方、论、法二千九百余首，记载药物八百多种，尤以治疗伤寒、中风、杂病和疮痍最见疗效。

他坚持辨证施治的方法，认为人若善摄生，当可免于病。只要“良医导之以药石，救之以针剂”，“体形有可愈之疾，天地有可消之灾”。他重视医德，不分“贵贱贫富，长幼妍蚩，怨亲善友，华夷愚智”，皆一视同仁。声言“人命至重，有贵千金”。他极为重视妇幼保健，著《妇人方》三卷，《少小婴孺方》二卷，置于《千金要方》之首。

孙思邈将道教内修理论和医学、卫生学相结合，把养生学也作为医疗内容。认为人到暮年，体态特征和生理、病理都有变化。欲求长寿，须注意饮食起居等养生之道。他在《千金要方·养性序第一》中特别强调老年人“唾不至远，行不疾步，耳不极听，目不极视，坐不久处，立不至疲，卧不至愞。先寒而衣，先热而解。不欲极饥而食，食不可过饱；不

欲极渴而饮，饮不欲过多”，并“兼之以导引、行气”及“房中补益”之术。他对人之衰老过程和表现，心理特征和变化，以及老年疾病、保健、医疗等都有全面的观察和深透的分析。认为老年人当从事诸如调气、按摩、导引、行气以及散步等适合老人特点的活动，从而丰富了道教内修的内容与方法，并对炼丹服食以求长生成仙的道教方术作了探索。认为服食金丹而成仙是“神道悬邈，云迹疏绝，徒望青天，莫知升举”。但他把炼丹作为制药的手段，其目的在于救急济危。他炼制的“太一神精丹”，即“主客忤霍乱，腹病胀满，尸疰恶风，癡狂鬼语，蛊毒妖魅，温症”。

史载其著作计三十余种，唯多亡佚。现存之《千金要方》和《千金翼方》各三十卷，系我国著名医学著作。其他如《摄养论》《太清丹经要诀》《枕中方》等数种，尚有部分佚文可见。

成 玄 英

成玄英为唐初著名道教学者。字子实。陕州（今河南陕县）人。生卒年不详。贞观五年（631），唐太宗李世民召其至京师，加号西华法师。高宗永徽（650~655）间，被流放郁州（今江苏云台山）时，曾致力于注疏老、庄之学。他对《道德经》《庄子》推崇备至，在注疏中着重发挥“重玄之道”的思想，进一步深化了道教的哲理。他解释：“玄者深远之义，亦是不滞之名。有无二心，微妙两观，源乎一道，同出异名。异名一道，谓之深远。深远之玄，理归无滞。既不滞有，亦不滞无。二俱不滞，故谓之玄。”又释“玄之又玄”为：“有欲之人，唯滞于有；无欲之士，又滞于无。故说一玄，以遣双执。又恐行者，滞于此玄。今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣，故曰玄之又玄。”并谓“重玄之道，本自无名”，故“重玄”又为“道”所决定。“道者，虚通之妙理，众生之正性也。”要“以一中之玄，遣二偏之执”，“二偏之病既除，一中之药还遣，唯药与病，一时俱消”。以为这是对“道”之全面而正确的认识。

他又按照“重玄”的观点，阐发其修养长生之道，提倡无欲无为的静养方法。认为“静是长生之本，躁是死灭之原”，“静则无为，躁则有欲。有欲生死，无为长存”。故当“去躁为静”，无欲无为。无欲无为之要在于摈弃名利欲望。称

“善恶两忘，刑名双遣，故能顺一中之道，处真常之德，虚夷任物，与世推迁。养生之妙，在乎兹矣”。如此就“能保守身形”，“尽其天命”。并引进佛教三业、六根之说，认为重静之人应当做到“三业清静”，“六根解脱”。声称：“以无行为行，行无行相，故云善行。妙契所修，境智冥会，故无辙迹之可见也。此明身业净。”以“不言之言，言而不言，终日言，未尝言，亦未尝不言，故谓之善言也”，“语默不异，故无口角之责也”，“此明口业净”。“妙悟诸法，同一虚假，即假体真，无劳算计，划然明了，此明意业净。”而“外无可欲之境，内无能欲之心，恣根起用，用而无染”，则“六根解脱”。又称“修道之初，先须拘魂制魄，使不驰动”，“次须守三一之神，虚一凝静”，“三一者乃一身之灵宗，百神之命根”，“欲得虚玄极妙之果者，须静心守一中之道，则可得也”。其守静去躁以修炼长生的思想，对后来的司马承祯、吴筠等有一定影响，在道教的思想发展史上，具有承先启后的作用。其著作有《老子道德经注》二卷、《开题序诀义疏》七卷，均已亡佚。近人蒙文通曾辑其佚文，为《道德经义疏》，大体复其旧观。

李 荣

李荣为唐初著名道教学者。道号任真子，绵州巴西人（今四川绵阳市）。唐代道教重玄派的代表人物之一。生卒年不详，约活动于唐高宗（650~683）时。近人蒙文通疑其为成玄英的弟子。关于他的籍贯，有这样几条材料可资佐证。一是他自称蜀人：“荣在蜀日，已闻师名”；“道门英秀，蜀郡李荣”。二是佛徒斥其为“区区蜀地老，窃号道门英”。三是《绵阳县志》卷七引旧志说：唐驸马蒋曜登富乐山别李道士荣诗。该诗收入《全唐诗》卷八百八十二，作者为薛曜，题名《登绵州富乐山别李道士策》。看来二者各有笔误，前者“蒋”当作“薛”，后者“策”当作“荣”，可能皆因形近在传抄中出现的讹误。四是《全唐诗》卷八百六十九所收李荣《咏兴善寺佛殿灾》有注称：“荣，巴西人”。据《元和郡县图志》：富乐山在巴西县东五里。这些都表明李荣当为绵州巴西人。

李荣的生平，史料少而零散。骆宾王《代女道士王灵妃赠道士李荣》诗中有云：“自言少小慕幽玄，只言容易得神仙”；“漫道烧丹止七飞，空传化石曾三转”。就是他向人透露的早年学道生活及经过苦修，丹术日精的一些情况。他受到唐高宗的征召，大约就在此时，在蜀中与他有过从的著名诗人卢照邻曾以诗相赠：“锦节衔天使，琼仙驾羽君。投金翠山

曲，奠壁清江瀆。圆洞开丹鼎，方坛聚绛云。宝祝幽难识，空歌迥易分。风摇十州影，日乱九江文。敷诚归上帝，应诏佐明君。”赞扬李荣的道术与文采。

进京以后，李荣活动于长安和洛阳两地，主要是代表道教与佛教论辩，成为“老宗魁首”。显庆三年（658）四月，高宗敕召僧道各七人入内论义，李荣为其中之一。当时李荣“主道生万物义”，与大慈恩寺僧慧立争辩。显庆五年（660）八月，敕召僧静泰与李荣于洛阳宫中就《老子化胡经》进行辩论，荣辩败。他曾在与佛教的论战中“屡遭劲敌，仍参胜席”，不料败于静泰，“由是失厝，令还梓州。形色摧恹，声誉顿折。道士之望，唯指于荣，既其对论失言，举宗落采。”

贬回蜀地后，李荣可能收到了驼宾王代女道士王灵妃写的诗。李荣在长安时，与灵妃“台前镜影伴仙娥，楼上箫声随风史”；“仙桂丹花重迭开，双重绰约日游陟。三鸟联翩报消息，尽言真侣出遨游。”遭贬后，他“不能京兆画蛾眉，翻向成都骋骝引”，年去年来，灵妃“春来春更思”，恰逢骆宾王于姚州平叛回到长安，便托骆写了这首缠绵悱恻的长歌寄给李荣。

在蜀中过了几年，龙朔三年（663）五月他再度奉敕入长安。六月十二日，敕令于蓬莱殿论义，荣与灵辩同奉见。李荣开《升玄经》题说：“道玄，不可以言象诠”，“玄道安绝言，假言以诠玄。玄道或有说，玄道或无说，微妙至道中，无说无不说。”以他惯用的中观方法作答辩。到总章（668~670）中，李荣尚住东明观，在长安颇有声名，后不知所终。

李荣颇有诗才，喜与骚人墨客交游，性诙谐，好与人辩争。《大唐新语》卷十三载：京城僧道经常互争二教优劣，递相排斥。总章（668～670）中兴善寺被火灾所焚，尊像烧尽。东明观道士李荣因作咏曰：“道善何曾善，云兴遂不兴，如来烧亦尽，唯有一群僧。”时人虽欣赏荣诗，但声名从此而减。《太平广记》卷二百四十八引《启颜录》称：唐有僧法轨，身材短小，在寺中开讲，李荣前往参与讨论，相争数番。僧有旧作诗咏荣，于高座上朗诵：“姓李应须李，言荣又不荣。”李荣未等他说下一句，即应声道：“身長三尺半，头毛犹未生。”四座佩服其才思敏捷。据《旧唐书》卷一百八十九《罗道琮传》载：道琮在高宗末，官至太学博士，常与太学助教康国安、道士李荣等讲论，为时人所称。可见李荣为当时道教中领袖群伦的人物。

李荣以重玄思想解释《老子》而著称。其重玄思想极受佛教中观论的影响，特别是初唐盛行的佛教三论宗，给其重玄说以许多理论上的启发。当时蜀地三论宗颇为盛行，入蜀讲“三论”（《中论》《十二门论》《百论》）的僧人甚多，讲论之地多离李荣住地不远，对其必有一定影响。因此，他常借助佛教哲学解释《道德经》，提高了道教哲学思想的思辨性。

李荣曾注《西升经》，主要著作有《老子注》。杜光庭《道德真经广圣义序》存录“任真子李荣注上下二卷”；《宋史·艺文志》有“李荣《道德经注》二卷”。宋人尤袤《遂初堂书目》也存“李荣注老子”。宋高似孙《子略》卷二“老子注”中录“《任真子集注》，李荣，道士”。今《正统道藏》残

存李荣《老子注》。敦煌曾出李荣《老子注》唐高宗时写本，现藏于法国巴黎国立图书馆。近人蒙文通于本世纪40年代末据《道藏》残本、北京图书馆和巴黎图书馆所藏敦煌本辑成李荣《老子注》四卷，据称基本恢复了李荣注的原貌。1947年由四川省立图书馆石印刊行。以后严灵峰也有辑校本，收入《无求备斋老子集成》初编第三函。

注：

参见《古学甄微》第347页，巴蜀书社，1987年

参见《集古今佛道论衡》卷丁：《上以西明寺成召僧道入内论义》《大慈恩寺沙门灵辩与道士对论》

均见《全唐诗》第3册838页，中华书局，1979年

《卢照邻集》卷一：《赠李荣道士》第10页，中华书局，1980年

《集古今佛道论衡》卷丁：《今上召佛道二宗入内详述名理事》

《集古今佛道论衡》卷丁：《今上在东都，有洛邑僧静泰，敕对道士李荣叙道事》

《集古今佛道论衡》卷丁：《大慈恩寺沙门灵辩与道士对论》

王玄览

王玄览（626~697）为唐初著名道教学者。俗名晖，法名玄览。广汉绵竹（今四川绵竹）人。王太霄《玄珠录·序》云：王玄览“年十五时，忽异常日，独处静室，不群希言。自是之后，数道人之死生，童儿之寿命，皆如言，时人谓之‘洞见’。”三十多岁时，好为人卜筮吉凶，看相算命。曾“注老经两卷，及乎神仙方法、丹药节度，咸心谋手试。”一度会同二三乡友造访茅山。但半路又觉同行者皆非仙才，而回归乡里。乃“叹长生之道无可共修。此身既乖，须取心证。于是坐起行住，唯道是务。……亦教人九宫六甲、阴阳术数。”四十七岁时，益州长史李孝逸召见，深受礼爱。五十岁左右度为至真观道士。年六十余，渐不复言灾祥。曾为他事所累系狱一年，于狱中作《混成奥藏图》。晚年又著《九真任证颂道德诸行门》两卷。益州（今四川成都）高道及诸弟子“请释老经，随口便书，记为《老君口诀》两卷，并传于世”。所作之《遁甲四合图》《真人菩萨观门》《老经口诀》《混成奥藏图》《九真任证颂道德诸行门》等，皆已亡佚，唯弟子所辑其论录《玄珠录》二卷，收于《正统道藏》，为研究王玄览思想的重要资料。

王玄览的思想渊源于道家，而兼有浓厚的佛教色彩。他在《玄珠录》中，仿照佛学中“佛”与“众生”非一非二的

命题，认为“道”先于“众生”而存在，“众生未死，已先有道，有道非我道，犹是于古道。”并认为：“众生有生灭，其道无生灭”，众生虽死，道仍长存。他又把“道”分为“可道”和“常道”，认为“常道”生天地，“可道”生万物。万物有生有死，而天地则永恒不死，故“可道”无常，而“常道”是实。此乃因袭老子之“道，可道非常道”之说而来。认为欲得“道”，不应外求，当为内求。因为“道”不在人心之外，而是在人心中具有的“道性”。道生万物，即是心生万物。“心生诸法生，心灭诸法灭”，“心之与境，常以心为主”。他以事物之动静为例，“眼摇见物摇，其物实不摇；眼见其物静，其物实不静。为有二眼故，见物有动静，二眼既也无，动静亦不有。”又称“法本由人起，法本由人灭，起灭自由人，法本无起灭”；“一心一念里，并悉含古今”，“十方所有物，并是一识知”。所以，他认为修道成仙的要旨，是要达到一个清静不变的“实体”。既要坐忘修心，又要定慧双修。此又接近佛教法相宗唯识论的观点。

王玄览思想的内核是道体的求证和修道的论述，其思维方式和论证方法则取自于佛教中道观。由于他对《道德经》的某些观念作了新的诠释，援佛入老，从而使老学披上了一套佛学的外衣。同时，道教传统的神仙长生思想经他的发展和充实后，亦发生了重大变化，不再是早期道教所注重的“炼形”，而是强调“炼神”，其生死观不在执着于肉体的永恒，而趋于接近佛教的“无生”，从六道轮回中解脱。所以，王玄览又是继李荣、成玄英之后进一步发展“重玄”思想的道教学者。

潘 师 正

潘师正（586~684）为唐代著名道士。字子真。上清派第十一代宗师。贝州宗城（一说赵州赞皇，均属河北）人。出身仕宦之家。自幼熟读六经，并得母口授《道德经》。年十三丧母，庐于墓侧，以至孝名于世。隋大业（605~618）中，道士刘爱道见而器之，谓之曰：“三清之骥，非尔谁乘之？”时王远知为炀帝所尊礼，刘爱道劝其师事王远知，远知尽以道门隐诀及符篆授之。未几，随远知至茅山。后又与刘爱道迁居于嵩山双泉顶，最后隐于逍遥谷，潜心修炼，清静寡欲，邈与世绝。据传，他隐居山中二十余年，唯以薜荔绳床为寝，青松涧水为食而已。上元三年（676），高宗巡洛阳，礼嵩岳，对其甚为礼重。请作符书，辞以不解；问其所需，答曰：“茂松清泉，臣之所须，此中不乏”。高宗甚为叹异。调露元年（679），高宗再祀嵩岳，复召见，并以车舆迎送。又诏于逍遥谷建崇唐观，岭上别起精思院以处之。前后赐诗数十首。潘师正虽受高宗尊宠，数应召对，但仍以山野之人自处，尝谓弟子曰：“吾实无用，接见帝王，惊扰灵岳。汝等学道，不厌深眇，则无累矣。”卒于永淳元年，享年九十八岁。卒赠太中大夫，谥体玄先生。有弟子多人，以韦法昭、司马承祯、郭

嵩真为最著。

南北朝之际，佛教诸家讨论最为热烈的是所谓“佛性”问题。当时道教受佛性说的影响，也提出了“道性”的概念，以与佛教佛性说相颉颃。所谓道性，指众生禀赋于道或与道同一的不变之性，谓其为修道而得道的根本依据和可能性。潘师正在《道门经法相承次序》中答唐高宗问曰：“一切有形，皆含道性。”实源于佛教众生皆有佛性。他极为重视道教戒律的研究，并将道教戒目分为“有得戒”和“无得戒”两种：“所言戒者，法有二种，一者有得戒，二者无得戒。有得戒者，即《太玄真经》所谓三戒，五戒，九戒，十戒，百八十戒，三百大戒之例是也。无得戒者，即谓上机之人，灵识惠解，业行精微，离诸有心，不婴尘染，体入空界，迹蹈真源。不求常乐而众善自臻，不厌人间而诸恶自息，本自无持，今即不犯，无犯，是名无得。既其无得，亦复无失无得，故谓为真。上机之人，其戒如此。”认为一切血性之物，皆有灵性，即有道性，由于其悟性有早、迟之分，故其修道阶次亦有快、慢之别。对于聪颖信徒（上机之人）不必拘泥于文字戒条，只用点悟的办法，即可得道成真。对于一般信徒，按道门阶次，经法浅深，循序渐进地给以开导疏通，也可位登上乘。其所谓“有得戒”，即有文字可寻持的戒目；“无得戒”，即没有文字可把持，纯靠道性的悟解，此划分理论，与佛教顿悟，渐修的佛法思想有相类之处。

据今人陈国符考证，《正统道藏》收《道门经法相承次序》三卷，内有唐天皇于中岳逍遥谷与潘师正之问答，即唐高宗与潘师正的对话录。

注：

《道藏》第5册245页，601页，第24册786页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

叶 法 善

叶法善为唐代著名道士。字道元。括州括苍县（今浙江丽水）人。出身于道教世家，自曾祖三代为道士，皆有摄养占卜之术。法善少不茹荤，传符篆，据称尤能厌（压）劾鬼神。显庆（656~666）中，唐高宗闻其名，征诣京师，将加爵位，固辞不受，求为道士，因留在内道场，供待甚厚。高宗笃信长生之术，令广征诸方道术之士，合炼黄白。据《旧唐书·方技传》载：法善为此上言曰：“金丹难就，徒费财物，有亏政理，请核其真伪。”高宗纳其言，令罢其事，遣出方术士九十余人。自高宗、则天、中宗历五十年，常往来名山，数召入禁中问道。尝力诋佛法，议者或讥其向背。睿宗即位，称法善有冥助之力，先天二年（712），拜鸿胪卿，封越国公，仍依旧为道士，居于京师之景龙观，又赠其父为歙州刺史。所受尊宠，时罕有其匹。卒后，玄宗降诏追赠“越州都督”。

传其有弟子百余人，唯暨齐物、尹愔为入室。

其生卒年莫能定。《旧唐书·方技传》谓：“生于隋大业之丙子，死于开元之庚子，凡一百七岁。八年卒。”既云“死于开元之庚子”，又云“八年卒”，已属自相矛盾；且开元无“庚子”。如不据开元庚子，而据开元“八年卒”，则是年为“庚申”（720），寿数为一百零五岁，而非“一百七岁”。《历世真仙体道通鉴·叶法善传》，似已查知其误，企图予以修正。

谓“开元八年尸解于景龙观。或言生隋大业丙子，卒壬戌，盖百有七岁。”其所云开元八年尸解，如上所说，解决不了“凡一百七岁”的矛盾；所云“卒壬戌”，是对《旧唐书》“开元庚子”的修正，显然是据寿“一百七岁”推出的，并非另有所据，因此不足为凭。

司马承祯

司马承祯（647~735）为唐代著名道士。字子微，法号道隐。河内温（今河南温县）人。晋彭城王权之后。其祖晟，仕隋为亲侍大都督，父仁最，曾任唐之襄、滑二州长史。司马承祯“少好学，薄于为吏，遂为道士。事潘师正，传其符篆及辟谷导引服饵之术。师正特赏异之。谓曰：‘我自陶隐居传正一之法，至汝四叶矣。’”按陶弘景传王远知，王传潘师正，潘传司马承祯，适为四代。后游名山，隐于天台山之玉霄峰，自号“白云子”或“白云道士”。武则天闻其名，召至京都，降手敕以赞美之。及将还，遣麟台监李峤饯之于洛桥之东。唐睿宗景云二年（711），又奉召入宫，睿宗问以阴阳术数及治国之事，承祯所答甚合睿宗之意，乃赐宝琴及霞纹帔而遣之。公卿赋诗以送者百余人。卢藏用早隐终南山，后登朝居要官；见承祯将还山，手指终南山曰：“此中大有佳处，何必天台？”承祯乃云：“以仆所视，乃仕宦之捷径耳。”开元九年（721），玄宗遣使迎入京都，亲受法篆，赏赐甚厚。开元十五年，又召至都，玄宗令于王屋山自选形胜，特筑阳台观以居之。又命玉真公主及光禄卿韦韬至其所居，修金篆斋。从其所请，敕五岳各置真君祠一所。承祯善篆，自为一体，号“金剪刀书”。玄宗令以三体写《老子》，刊正文句，定著五千三百八十言，为真本。卒谥贞一先生，玄宗为之制碑文。弟

子七十余人，以李含光、薛季昌最著。

司马承祯汲取儒家的正心诚意和佛教的止观、禅定学说，阐述道教修道成仙理论，认为“神仙亦人”。人的禀赋本有神仙之素质，只要“修我虚气”，“遂我自然”，与道相守，即可成仙。在其所著《坐忘论》中，提出了修道的七个“阶次”，即七个步骤，曰“信敬”，即对修道成仙信仰，深信不疑；曰“断缘”，即断绝俗事尘缘，不与世人交；曰“收心”，即收心离境，守静去欲；曰“简事”，即安分守己，不求分外之物；曰“真观”，即善于观察，不为外物所迷；曰“泰定”，即形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至；曰“得道”，即形随道通，与神合一。他从人人都可成仙这一思想出发，主张修道成仙，应当“易简”。“凡学神仙，先知易简，苟言涉奇诡，适足使人执迷，无所归本，此非吾学也”。又把修道成仙的过程分为五道“渐门”：一曰斋戒（澡身虚心）；二曰安处（深居静室）；三曰存想（收心复性）；四曰坐忘（遗形忘我）；五曰神解（万法通神）。总称为“神仙之道，五归一门”。并云：“一斋戒谓之信解，二安处谓之闲解，三存想谓之慧解，四坐忘谓之定解。信、定、闲、慧，四渐门通神，谓之神解。”他把五渐门、七阶次概括为“三戒”：“一曰简缘，二曰无欲，三曰静心”。声称“勤行此三戒而无懈退者，则无心求道而道自来”。认为学道者达到“内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遣”，“彼我两忘，了无所照”的境界，即成为神仙。其静心无欲的修道理论，对后世道教修炼理论的发展和北宋理学的形成，皆有一定影响。

著作有《修真秘旨》十二篇，《修真秘旨事目历》《坐忘

论》《修真养气诀》《服气精义论》《采服松叶等法》《洞玄灵宝五岳名山朝仪经》各一卷，《上清天地宫府图经》二卷，《天隐子》八篇，《太上升玄经注》以及《太上升玄消灾护命妙经颂》，《上清含象剑鉴图》《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》《素琴传》《道体论》各一卷。其中《坐忘论》《天隐子》为其代表作，是研究其思想的主要资料。

注：

《旧唐书》第16册5127页，中华书局，1975年

参阅《新唐书·卢藏用传》及《大唐新语·逸隐》。谓卢藏用举进士，有意当世而不得调，乃隐近于京师之终南山，易为时君所征召，寻果被召入仕。所谓“此中大有佳处”被司马承祯一语道破：“乃仕宦之捷径耳。”故世人称易于入仕之道为“终南捷径”。

《道藏》第21册699页，700页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

张 万 福

张万福为唐代著名道士，活动年代约当唐玄宗在位时（712~755）。据道士史崇玄《一切道经音义妙门由起序》称，张万福在玄宗时以京太清观大德的身分参加编撰《一切道经音义》。张在其辑录的道教斋仪中多自署“三洞弟子京太清观道士张万福编录”，或自称“京三洞弟子清都观张万福”。其《传授三洞经戒法箓略说》末尾题记称：大唐先天元年（712）十二月十二日太清观道士张万福谨记。卷下又称：窃见金仙、玉真二公主以景云二年（711）春正月十八日于大内归真观中，诣三洞大法师金紫光禄大夫鸿胪卿河内郡开国公上柱国太清观主史尊师受道。据上可知，张万福在睿宗时即为京城道士，玄宗时曾为太清观大德，并参与编撰《一切道经音义》，此外其籍贯、身世便鲜为人知。他对道教的贡献，根据现存资料，主要在于编撰科仪经文。计有《传授三洞经戒法箓略说》《三洞法服科戒文》《洞玄灵宝道士受三洞经戒法箓择日历》《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》等。另外，宋人陈景元《度人经集注》收有张万福《洞玄灵宝无量度人经经诀音义》的一部分；《道藏目录详注》则认为《洞玄灵宝度人经大梵隐语疏义》是张万福所作。张万福既然注重发展道教斋醮科仪，对灵宝派经典的注意疏解也是可能的。他的斋醮科仪思想主要

体现于《传授三洞经戒法箴略说》《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箴择日历》《醮三洞真文五法正一盟威箴立成仪》《三洞法服科戒文》等之中。

《传授三洞经戒法箴略说》分上下二卷，简述道教的经戒，根据信教对象的品位不同而分别传授。他认为人的禀气有清浊之分，出生后便有贤愚之别，既然人的根性不同，天尊开演经戒时便因材施教，于是教分三乘，法门也有顿、渐。这样就产生了针对不同修道对象的种种戒律。他强调指出：这些戒律是修道者首先必须进行的科目，否则不能得仙，因为只有持戒才能断除情欲，修善止恶，获得仙缘。这种思想为后世道教所继承，如《云笈七 》卷三十八《说戒》便称：“夫学道不受大智慧道行本愿上品戒，无缘上仙也。”他又按照修道者功力深浅及正一、三皇、灵宝、上清等不同道派传戒的需要而设置了一系列戒目，以供各种对象选择。在对三洞经戒作了举例说明后，他指出了传授经戒的程序，这个程序把正一、三皇列于较低的品位，而以上清的品位为最高，反映了当时上清经法在道教中的主流派地位。张万福特别主张“修道即修心”，因为心是身神之主，修心可保持形神不离，保身长生。唐代道教已出现从传统的“炼形”转向“炼神”，着重从内在心性去发掘成仙之道的趋势，张万福对当时道教经戒的总结正体现了这一趋向。

《醮三洞真文五法正一盟威箴立成仪》是张万福对道教坛醮仪式所作的整理。他首先对醮仪的意义及应注意的事项作了说明，强调修醮的关键是一个“诚”字，不诚则不灵。同时指出建醮地点、器物供品等都须考究，然后对醮仪的全过

程依次作了叙述，从中可见唐代醮仪的大致状况。另外在《三洞法服科戒文》中，描述了唐代道教的服饰制度；在《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》中，记录了唐代道教参师的仪式。

张万福编录整理的斋醮科仪散佚较多，但仅从现存的材料看，也足以说明他是继陆修静之后、杜光庭之前道教科仪的重要整理者和发展者。他为杜光庭的集道门科仪之大成准备了一些条件，也为今天研究唐代道教的斋醮科仪提供了珍贵的文献。

李 含 光

李含光（682~769）为唐代著名道士。本姓宏，后改姓李氏。广陵江都人（今江苏扬州）。其生平事迹主要载于颜真卿《茅山玄靖先生广陵李君碑铭并序》、柳识《唐茅山紫阳观玄静先生碑》等。其父孝感，博学好古，雅修彭聃之道，与天台司马承祯为方外之交，谥正隐先生。母瑯王氏，亦出于信道之家。含光少好读异经，诵习坟典，喜静处。年十八，志求妙道，师事同邑李先生。神龙（705~707）初，以清行度为道士，居龙兴观，尤精老、庄、周易之旨趣。开元十七年（729）从司马承祯于王屋山，传受大法。

开元（713~741）中，唐玄宗从茅山得杨羲、许谧众真及陶弘景所写上清诸经真迹，但缺经文十三纸，令王旻赍玺书信币诣紫阳观请李含光补书。玄宗得知含光得司马承祯之道，诏居王屋山阳台观以继承其道业。开元末，玄宗召含光问理化天下事，答称：“《道德》，君王师也。昔汉文行其言，仁寿天下。”又问及金鼎，复答：“《道德》，公也；轻举，公中私也。时见其私，圣人存教。若求生徇欲，乃似系风耳。”越年，他求居茅山，纂修经法。玄宗有《命李含光建茅山坛宇敕》，称“炼师李含光，道高紫府，学总黄庭，赅然来思，式敷至妙。既而属念茅岭，言访真经。近出咸泰，远游方外。朕载怀仙境，延伫勤修，将使九有之人，同归玄教，三清之

众，俯鉴遵行”，对李含光整理“真经”表示赞同。后累征不出。玄宗仍敕曰：“朕每重清真，亲乎有道，而览兹诚请，义在难违，俾遂乃怀，以就医药。亦既痊损，当早来旋。”天宝四载（745），又命中官赉玺书征之：“尊师道德之重，仙真所钦，足以修斋，必有精感。”含光一到，即延入禁中，每欲咨询，必先斋沐。后含光以茅山灵迹将坠，真经秘策亦多散落，请归修葺。于是特诏于杨羲、许谧旧居紫阳观以宅之，并赐绢及法物。

天宝六载（747）含光回到茅山，当年诏书三至，资奉相续，渥泽频繁，及公卿祈请，往来无虚月。山中原有上清真人许谧、扬羲、陶弘景自写经书，历代传宝，时遭丧乱，散佚无遗，含光捧诏搜求，悉备其迹而献上。到天宝七载春，玄宗又欲受三洞真经，乃拜李含光为师，尊为玄静先生，“以昭懿德彰高行”，并诏刻石于华阳洞宫。同年夏，又诏以紫阳观侧近两百户，太平、崇玄两观各一百户，并蠲官徭以供香火。秋七月，含光又被征至京，居道观以养病。天宝九载春，辞归茅山。同年冬，又征含光于紫阳别院馆之。十载秋，含光恳辞告老，御制序诗以饯之。次年，含光奉诏与门人韦景昭等于紫阳东面郁冈山别建斋院，立“心诚斋”。

肃宗李亨也多次褒奖李含光。称他“深通道妙，久著名闻”，“久契真要，深通元微，游逍遥之境，得朝彻之道。”并谓“加意坛场，洁清香火，广上皇之福寿，俾六合之康宁，静正道门，当在师也”，以肯定他精修愿力以助李唐的宗教活动。正由于此，遂使茅山宗盛传于李唐时期。

大历四年（769）冬十一月，李含光卒于茅山紫阳别院。

颜真卿作碑铭曰：“先生识思真淳，业行高古，道穷情性之本，学冠天人之际……又博览群言，长于著撰。尝以本草之书，精明药物，事关性命，难用因循，著《音义》两卷。又以老、庄、《周易》为洁净之书，著《学记义略》各三篇，《内学记》二篇，以续仙家之遗事。皆名实无违，词旨该博。”《新唐书·文艺志》也著录：“李含光《本草音义》二卷”，“道士李含光《老子庄子周易学记》三卷”。《真系》称含光撰《仙学传》及《论三玄异同》，又著《真经》并《本草音义》，都备载阙遗，穷颐精义。上述著作今已佚，仅存《表奏十三通》及《太上慈悲道场消灾九幽忏序》，收入《全唐文》。

李含光的《太上慈悲道场消灾九幽忏》是融汇三洞而又汲取佛教思想的产物，主要思想是导人趋善去恶，拯救群生，反映了茅山宗对各派宗教思想的汲取与贯通。颜真卿称含光“能于阴阳术数之道，而不以艺业为能；极于转炼服食之事，而不以寿养为极。但冥怀素朴，妙味玄津。非夫博大之至人，孰能尽于此”？显然，李含光是位注重玄学义理的道士，保持了茅山宗宗师的传统作风，被尊为茅山宗十三代宗师。总之，李含光整理上清经法，注重教理发展，又充当“帝师”，比其师司马承祯更为唐统治者所优宠，从而在统治集团中进一步扩大了茅山宗的影响。

注：

《全唐文》卷三十六

《全唐文》卷四十四

《颜鲁公集·茅山玄静先生广陵李君碑铭并序》

吴筠

吴筠（？～778）为唐代著名道士。字贞节（一作“正节”）。华州华阴（今属陕西）人。少通经，善属文。性高洁，不随流俗。因举进士不第，乃入嵩山，师事潘师正为道士，传上清经法。开元（713～741）中，南游金陵，访道茅山。后又游天台，观沧海，与名士相娱乐，文辞传颂京师。玄宗闻其名，遣使召见于大同殿，令待诏翰林。问以道法，答曰：“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，答以“此野人之事，当以岁月功行求之，非人主之所宜适意”。天宝（742～750）中，李林甫、杨国忠用事，纲纪日紊，知天下之将乱，乃坚求还嵩山，屡请不许，乃诏于岳观别立道院。不久，安禄山欲称兵，又求还茅山，玄宗许之。既而中原大乱，筠乃东游会稽，隐于剡中，逍遥泉石，与李白、孔巢父等相酬和。代宗大历十三年（778），卒于越中。弟子邵冀元等私谥为“宗玄先生”。

吴筠对道教基本理论多所阐发。所著《玄纲论》，上篇明道德；中篇辩教法；下篇析凝滞。自谓因“重玄深而难躋其奥，三洞秘而罕窥其门，使向风之流，浩荡而无据，遂总括枢要，谓之《玄纲》”。他将“道”解释为“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源，其大无外，其微无内，浩旷无端，杳冥无对，至幽靡察而大明垂光，至静无心而品物有方，

混漠无形，寂寥无声，万象以之生，五音以之成，生者有极，成者必亏，生生成成，今古不移，此之谓道也”。而“德”则为“天地所禀，阴阳所资，经以五行，纬以四时，牧之以君，训之以师，幽明动植，咸畅共宜，泽流无穷，群生不知谢其功，惠加无极，百姓不知赖其力，此之谓德也”。他又以“天、地、人、物、灵、仙、鬼、神，非道无以生，非德无以成”来阐发“道”与“德”的关系；以“生者不知其始，成者不见其终，探奥索隐，莫归其宗，入有之末，出无之先，莫究其朕，谓之自然。自然者，道德之常，天地之纲也”，来表述“道”、“德”、“自然”三者的关系。他继承和发挥了老庄自然无为的哲学，认为“道”为宇宙万物之根源，称“道”生成宇宙万物是一个自然的过程。进而认为道德、天地、帝王三位一体。“道德者，天地之祖；天地者，万物之父；帝王者，三才之主。然则，道德、天地、帝王一也”。他把社会治乱的原因，归结为“天地之道，阴阳之数”和人情世风是否淳朴，主张加强封建道德教育。强调“父不可不教于子，君不可不治于人。教子在乎义方，治人在于道德”。

在修炼方术方面，吴筠认为，人依靠自身体内的精气、神而生存，若要长生成仙，就必须注意精、气、神的修炼。认为修炼精、气、神，应当“守静去躁”，把“躁动”的原因归结于“情欲”，故去躁又当去除情欲。声言“欲不可纵，纵之必亡”，“但能止嗜欲，戒荒淫，则百骸理，则万化安”。在其所著《神仙可学论》中，谓“远于仙道”者有七，“近于仙道”者亦有七，认为只要采其“七近”，避其“七远”，“惩忿窒欲，齐毁誉，处林岭，修清真”，“以摄生为务”，“虚凝淡

泊怡其性，吐故纳新和其神，高虚保定之，良药匡补之”，表里兼济，形神俱超，就能“挥翼于丹青之上”，成为神仙。其守静去躁思想，与司马承祯“收心离境”，守静去欲的理论基本一致。他提出的惩忿窒欲、迁善改过等主张，对宋代理学有一定的影响。

其主要著作有《玄纲论》和《神仙可学论》。此外，《通志》卷六十七又载其所著《心目论》《复淳论》《形神可固论》《坐忘论》《明真辩伪论》《辅正除邪论》《契真刊谬论》《道释优劣论》《辩方正惑论》各一卷。今《宗玄先生文集》分为上中下三卷，收有《神仙可学论》《心目论》《形神可固论》等。《玄纲论》则单独成篇，亦分为上中下三卷，凡三十三章。

注：

《道藏》第23册673页，674页，676页，664页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

薛 幽 栖

薛幽栖为唐代著名道士。蒲州宝鼎（今山西荣河县）人。生卒年不详。约活动于开元、天宝间。《历世真仙体道通鉴》云：性沉静，有敏识卓见。修举业之暇，好闻方外事。唐开元（713~741）中，及进士第，年始弱冠。调官陵郡尉，秩未满，有林泉之兴，遂拂衣去服，出游四川青城、峨眉，后又赴鹤鸣山，访汉天师治所。天宝（742~755）初，复游南岳，卜栖真之地，乃晦其名氏，修行于五老峰之下。《三洞群仙录》卷十一引《高道传》曰：“其于三洞经教，靡不该览，故幽人逸客，响风稟受。”卫琪《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷六注云：住南岳时，“修诵《大洞经》，弟子数百，日集左右。”不久尸解。

曾著《玄微论》三卷，唐玄宗“称赏其达悟”。又注《灵宝度人经》行于世。《玄微论》，已佚；《灵宝度人经注》，被陈景元收入《灵宝度人经四注》中。该书曾收薛幽栖所写注释序文，文末署：“甲午岁庚午月，衡岳道士薛幽栖序。”考此甲午岁，当为天宝十三载（754）。薛幽栖认为《灵宝度人经》的主旨是申明“大梵之理”。称“此经义旨冥奥，音韵隐秘，皆申明大梵之理，非化诱常途之辞”。又谓：“既元始所说，太上所敷，皆诸天秘章，灵魔隐韵，固宜大梵之至理，岂世上寻常之辞也。”“大梵”一词，据《长阿含经》解释，与

《老子》所谓“道”之不可名、不可相、先天地生，并为万物母之意相近。薛幽栖等人借此词语喻元始天尊所说之道，意谓元始天尊所说《度人经》是道之至理、妙理，非寻常之文可比。薛幽栖又十分强调诵读《度人经》，谓“非寂然则莫能契道，非敷诵则无以弘经。”“讽诵之篇，则此卷为首。上消天灾，保镇帝王；下禳毒害，以度兆民；中拔祖宗，己身得道。斯则巍巍大范，独步三清者哉”！又谓：“转诵此经，令周十遍，福德之报立应，不祥之祸自消。故知灵文功用弘普，广济天下者也。”“同盟同学，至人至友，能为精心修斋，诵经十遍，临终之际，共度尸形，则存者获济拔之功，亡者得度魂之福”。

注：

《道藏》第2册 188页，188页，237页，238页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

李 筌

李筌为唐代著名道士。号达观子。陇西(今甘肃境内)人。生卒年不详。约活动于唐玄宗至肃宗时。早年好神仙之道,据传“至嵩山虎口岩,得《黄帝阴符经》本经,素书朱漆轴,緘以玉匣,题云:‘大魏真君元年(440)七月七日上清道士寇谦之藏诸名山,用传同好。’抄读数千遍,竟不晓其义理。因入秦,至骊山下,逢一老母,……与筌说《阴符》之义”。唐肃宗时出仕,先为荆南节度副使(或荆南节度判官;一说江陵节度副使),后为邓州刺史(或云仙州刺史)。此后,“竟入名山访道,后不知其所”。

李筌认为天地万物均为阴阳二气所化生。“天圆地方,本乎阴阳。……夫天地不为万物所有,万物因天地而有之。阴阳不为万物所生,万物因阴阳而生之”。但他认为阴阳化生万物也有其条件,人们可以利用它来达到自己的目的。从而强调人们必须“执天之道”,“奉天而行”,根据阴阳五行的“自然之理”行事。故又谓“阴阳既形,逆之则败,顺之则兴”。但并不认为“自然之理”会自然而然的实现,更不能迷信鬼神的作用,必须依靠与发挥人的作用。他在《太白阴经》中,以战争的胜负为例,强调“凡天道鬼神,视之不见,听之不闻,索之不得,指虚无之状不可以决胜负,不可以制生死。”战争的胜负,主要决定于人事。

李筌在人事方面也有他的独到见解。除主张任贤使能、知人善任，且须“贵功赏劳”外；又将人才分为“通才”和“偏才”两种。称“英不能果敢，雄不能智谋”者为“偏才”；“能柔能刚，能翕能张，能英而有勇，能雄而有谋，圆而能转，环而无端，智周乎万物，而道济于天下”者为“通才”。“通才”可为“大将军”，为“人之司命，国家安危之主”，当慎重加以选择。又强调“任才之道”，要任其所长，各有所用：“计谋使智能之士；谈说使辩说之士；离亲间疏，使间谍之士；深入诸侯之境，使乡导之士；建造五兵，使技巧之士；摧锋捕虏，守危攻强，使猛毅之士；掩袭侵掠，使躡捷之士；探报计期，使疾足之士；破坚陷刚，使巨力之士；诳愚惑痴，使技术之士。”指出“任才之道”乃事关国家存亡之大事，必须郑重从事。国家“得其道而兴，失其道而亡”。这些思想至今仍有其一定的积极意义。

其著作有《阴符经注疏》三卷，《骊山母传阴符玄义》《青囊括》各一卷，《太白阴经》《中台志》《闽外春秋》《六壬大玉帐歌》各十卷，《孙子注》二卷等。

注：

《道藏》第10册885页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

《太白阴经》卷一

赵 归 真

赵归真（？～846）为唐代道士。曾在敬宗朝（825～826）充两街道门都教授博士，出入宫掖，人呼赵炼师。向敬宗“说以神仙之术，宜访求异人以师其道。”武宗好道术修摄之事，对赵归真更为宠信。据《旧唐书·武宗本纪》载：开成五年（840）九月，武宗初即位，便召道士赵归真等八十一人入禁中，修金篆道场，武宗到三殿，“于九天坛亲受法篆”。右拾遗王哲上疏，言王业之初，不宜崇信过当，但疏奏不省。会昌元年（841）六月，武宗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，令与赵归真“于禁中修法篆”。左补阙刘彦谟上疏切谏，被贬为河南府户曹。会昌四年八月，“以道士赵归真为左右街道门教授先生。”时武宗志学神仙，以归真为师。《剧谈录》称归真“请于禁中筑望仙台（《旧唐书》称‘筑望仙观于禁中’——引者注），高百尺，以为鸾骖鹤驭可指期而降”（即《东观奏记》所云：“大明宫筑望仙台，势侵天汉”）。从会昌三年五月至五年六月，修成“望仙楼及廊舍五百三十九间”。建筑和陈设十分讲究，《杜阳杂编》称“春百宝屑以涂其地，瑶楹金栱，银槛玉砌，晶荧炫耀，看之不定”；武宗“每斋戒沐浴，召道士赵归真已下共探希夷之理”。会昌五年正月，武宗又敕造望仙台于南郊，赵归真特承恩宠，引起大臣的不满和非难。武宗则托称：“朕

宫中无事，屏去声技，但要此人道话耳。”宰相李德裕进言曰：“臣不敢言前代得失，只缘归真于敬宗朝出入宫掖，以此人情不愿陛下复亲近之。”武宗则认为归真“在敬宗朝亦无甚过。我与之言，涤烦尔。至于军国政事，唯卿等与次第官论，何须问道士？非直一归真，百归真亦不能相惑”。尽管武宗亲自出面说服宰臣，但“归真自以涉物论，遂举罗浮道士邓元起有长年之术，帝遣中使迎之”。

唐代是佛教鼎盛时期，寺庙庄园经济膨胀，国家赋税收入减少，僧侣不事生产，蠹耗天下。与封建王朝矛盾逐渐激化，至武宗会昌五年（845）发生大规模废佛事件，此事与赵归真等道士的极力鼓动也有一定关系。会昌四年三月，“归真乘宠，每对，排毁释氏，言非中国之教，蠹耗生灵，尽宜除去，帝颇信之。”会昌五年春，赵归真与其举荐至京的罗浮道士邓元起，充崇玄馆学士的衡山道士刘玄靖紧密配合，“排毁释氏，而拆寺之请行焉”。会昌六年，武宗因日服赵归真等所炼之丹药，中毒致死，赵归真遂被杖杀，或云“窜逐岭表”。

注：

《旧唐书》第14册4517页，第2册604页，中华书局，1975年

杜 光 庭

杜光庭（850~933）为唐末五代著名道教学者。字宾圣（一云宾至），号东瀛子，处州缙云（今属浙江省）人（一曰括苍人，或云京兆杜陵人）。青少年时代，勤奋好学，博览群书。唐懿宗朝应九经举，赋万言不中，乃弃儒入道，师事天台道士应夷节，为司马承祯五传弟子（司马承祯传薛季昌、季昌传田虚应，虚应传冯惟良，惟良传应夷节）。尝谓汉天师、陆修静撰集的道门科教，因岁久废坠，乃考定真伪，条列始末，为天下道流遵行。郑畋荐其文于朝，僖宗召见，赐以紫服象简，充麟德殿文章应制，为道门领袖。时人盛赞其为“词林万叶，学海千寻，扶宗立教，天下第一”。中和元年（881），随僖宗避难成都，遂留于蜀。受到前蜀高祖王建赏识，命为太子元膺之师。王建曰：“昔汉有四皓，不如吾一先生足矣”。光庭荐儒者许寂、徐简夫以侍东宫，颇与议政事，相得甚欢。永平三年（913），为金紫光禄大夫、左谏议大夫、封蔡国公，进号广成先生。通正元年（916）迁户部侍郎。乾德五年（923），后主王衍受道箓于苑中，以杜光庭为传真天师、崇真馆大学士。

不久，杜光庭隐于青城山白云溪。尝建飧和阁，奉行上清紫虚吞日月气法。他与诗僧贯休友善，每相戏谑。一日，二人并骑于道上，而贯休马忽坠粪，光庭连呼：“大师大师，数珠落地！”贯休应曰：“非数珠，盖大还丹耳。”

杜光庭学识渊博，攻读有方。尝谓蜀相徐光溥曰：“余初学于上库，书笈皆备，一月之内，分日而习，一日诵经书，二日览子史，三日学为文，四日记故事，五日燕闲养志，一月率五日始，不五七年轻籍备熟。”以五日为一周期，每日安排不同的学习内容，而以第五日为游憩时间；循环往复，周而复始，有张有弛，劳逸适度，遂得精进。他精通儒、道典籍，又对道教作过不少实地调查，生平著述极丰。收入《正统道藏》的有二十七种，《全唐文》收有三百二篇（其中《历代崇道记》亦见于《正统道藏》，可知有所重复）。主要有《道德真经广圣义》五十卷，《道门科范大全集》八十七卷，《太上黄箓斋仪》五十八卷，《广成集》十七卷，《序太上洞渊神咒经》二十卷，《道教灵验记》十五卷，《神仙感遇传》五卷，《墉城集仙录》六卷，《洞天福地岳渎名山记》一卷，《太上老君说常清静经注》，《历代崇道记》一卷，《太上宣慈助化章》五卷，《集陆修静、张万福、李景祈、留用光、蒋叔舆等无上黄箓大斋立成仪》五十七卷，以及其他斋、仪、表、序、记、传、颂、赞等等。对道教的教理教义、神话传说、斋醮科仪等，进行了系统的整理和阐发，对道教的建设有过多方面的贡献。他的大批著作，不仅反映了他所处时代的道教面貌，也为道教在北宋的再度复兴准备了一定条件，为道教文化史上的一位承前启后的重要人物。

注：

《道藏》第32册8页，第5册330页，第32册8页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年
《十国春秋》第2册674页，中华书局，1983年

彭 晓

彭晓(?~954)为唐末五代著名道士。本姓程,字秀川,号真一子,西蜀永康人。少好修炼,与击竹子何五云善。五代后蜀时,明经登第,迁金堂令。据传遇异人得丹诀,修炼于县内飞鹤山,自称“昌利化(二十四治之一)飞鹤山真一子”。常以篆符为人治病,号铁扇符。能长啸,为鸾凤声。蜀主孟昶屡召,问以长生久视之道,晓曰:“以仁义治国,名如尧舜,万古不死,长生之道也。”昶善其言,以为朝散郎、守尚书祠部员外郎、赐紫金鱼袋。

彭晓倡导性、命双修,在修炼养生、阐发内丹(他称为“金液还丹”、“真一之道”)思想方面有引人注目之处。他认为人可以修炼成仙,年寿无限,提出了建立在阴阳理论基础上的“仙道”、“鬼道”学说。认为生成万物的乾坤之气,有阴有阳,有清有浊。清阳者主生,积之者成神仙;浊阴者主死,积之者成散鬼。而人通过修炼还丹,以天地无涯之元气,续个人有限之形躯,使自身成为纯阳真精之形,就可以与天地同寿,长生不死,即身成仙。他要求修炼志士,“又须彻声色,去嗜欲,弃名利,投灵山,绝常交,结仙友,隐密漕溪,昼夜无怠,方可期望”。彭晓的修炼成仙思想,顺应了唐末五代道教方术由外丹转向内丹的历史趋势,而又继续坚持被世人怀疑和诘难的长生不死、即身成仙说,有其自身的特点。特

别是发挥《参同契》原理解说内丹修炼思想，对后世道教有一定影响。

今存其炼丹著作有《周易参同契分章通真义》三卷。该书分魏伯阳《周易参同契》为上中下三卷共九十章而加以注释；《鼎器歌》一篇：复为图八环，以解《参同契》，谓之《明镜图诀》，均收入《正统道藏》。另撰《还丹内象金钥匙火龙水虎论》，《云笈七 》卷七十有节录其《黑铅水虎论》《红铅火龙论》两部分；皆为研究彭晓内丹修炼思想之重要资料。

注：

《道藏》第5册348页，第20册161页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

谭 峭

谭峭为唐末五代道教学者。字景升，泉川（今属福建）人。幼读经史，属文清丽。父唐国子司业洙，训以进士业，而峭爱好黄老、诸子及《穆天子传》《汉武帝内传》《茅君列仙内传》等书，立志修道学仙。后辞父出游终南山、太白山、太行山、王屋山、嵩山、华山、泰山等名山而不复返。其父驰书责之，乃复信曰：“茅君昔为人子亦辞父学仙，今峭慕之，冀其有益。”父知其求道心坚，亦无可奈何；而心常念之，每遣家童寻访，并寄以衣物钱帛。峭将父所寄衣赠贫寒人家，钱帛存放于酒肆。于嵩山师事道士十余年，得辟谷、养气之术。惟以酒为乐，常处醉乡中；夏日穿乌裘，冬著绿布衫，或整天卧于霜雪中，人以为已死，视之，呼吸如故。状类疯癫。每行吟诗曰：“线作长江扇作天，鞞鞋抛向海东边，蓬莱信道无多路，只在谭生拄杖前。”据南唐沈汾《续仙传》载：谭峭后居南岳，炼丹成，入水不濡，入火不灼，入青城而去。

唐末五代社会动乱，谭峭不求仕进荣显，而以学道自隐。但他十分关心世道治乱，民生疾苦。乃著《化书》六卷一百十二篇。他认为统治者的剥削、压迫，是造成人民痛苦，社会动乱的基本原因，统治者的骄奢淫逸、享乐腐化，是加重剥削压迫，激化社会矛盾的内在因素；提出统治者应用道化、术化、德化、仁化、食化、俭化，以医治社会弊病，实现天

下太平。在一定程度上反映了人民企求安定生活的愿望。

谭峭本老庄思想,认为世界万事万物皆源于虚,“虚化神,神化气,气化形”,最后复归于虚。他写成《化书》后,交南唐宋齐丘,请其作序传世。宋齐丘遂占为己有,一时《化书》被名为《齐丘子》,以致南唐沈汾《续仙传》为谭峭立传时,未述及撰《化书》事。后陈抟揭露宋齐丘欺世盗名的丑行,称:“吾师友谭景升始于终南山著《化书》,因游三茅,经历建康(今江苏南京),见齐丘,……乃出《化书》授齐丘曰:‘是书之化,其化无穷,愿子序之,流于后世’,于是杖屨而去。齐丘夺为己有而序之耳。”自此,始正名为《谭子化书》,或称《化书》。元人赵道一编纂《历世真仙体道通鉴》的谭峭传,即在《续仙传》的基础上补叙了陈景元所述陈抟揭露宋齐丘夺《化书》一事。

据《泉州府志》载称,南唐主曾赐谭峭以紫霄真人之号。明万历(1573~1619)年间,王一清(号体物子)作《化书新声》时,在其序中称“紫霄谭真人《化书》”。表明道门中亦称谭峭为紫霄真人。故后遂出现将作《化书》的紫霄真人谭峭与正一先生谭紫霄相混淆。南唐沈汾《续仙传》未载谭紫霄事迹,所列谭峭传,也未记在闽活动及受尊号之事。唯北宋末马令撰《南唐书》,始于《方术传》中提及“道士谭紫霄,泉州人也,与陈守元相善,事王昶,封正一先生,闽亡,寓庐山栖隐洞”,并有诸多神奇传说。南宋陆游所著《南唐书》,在方士传中所记“谭紫霄”,与马令所记大体相同,并增益“白云得道陵天心正法,劾鬼魅,治疾病”等内容。可见两者所记谭紫霄,是传天心正法的符篆派道士,闽王昶尊

号金门羽客正一先生，晚隐并终卒庐山栖隐洞。而五代沈汾《续仙传》所记谭峭，为丹鼎派道士，在南岳炼丹，后入青城仙去。二人互不相涉。因此，《历世真仙体道通鉴》已将谭峭与谭紫霄分别立传。称“金门羽客姓谭氏名紫霄，一云子雷，其先北海人也”。并明确指出《化书》为谭峭所著。到了清初，则又出现《化书》为谭紫霄所著及将两谭事迹相混淆之事。为康熙二十三年（1684）刻本《福建通志》卷五十一《仙释》栏载：泉州府“谭紫霄，幼聪警，及长嗜黄老，得辟谷养气之术。尝作《化书》，授宋齐丘令为序，齐丘因攘为己作。”乾隆二年《福建通志》卷六十《方外》栏所记谭紫霄，则仅摘录马令《南唐书》，而不言作《化书》事。和坤等所撰的《大清一统志》在《泉州府·仙释》栏则又称“谭紫霄……尝作《化书》，授宋齐丘，后尸解去”。到民国二十七年（1938）所编《福建通志》中的“谭紫霄”只综述马令《南唐书》和陆游《南唐书》关于谭紫霄的资料，而不言作《化书》及有关谭峭的经历，才又恢复元以前的状况，将符篆派的谭紫霄与作《化书》的谭峭分别开来。

注：

《化书后序》

《道藏辑要》危集

閻丘方遠

閻丘方遠（？～902）為唐末五代著名道士。字大方，舒州宿松（今屬安徽）人，年十六，通經史，學《易》於廬山陳元晤，二十九歲，問大丹於香林左元澤，復詣仙都山隱真岩事劉處靜，學修真出世之術。三十四歲受法箒於天台山玉霄宮葉藏質。據稱得真文秘訣。方遠在守一行氣之暇，篤好子史群書，常自言葛稚川、陶貞白吾之師友也。銓《太平經》為三十篇，備盡樞要，將卷帙浩繁之《太平經》（一百七十卷）精選節錄為簡明讀本，名之曰《太平經鈔》。唐景福二年（893），錢塘彭城王錢蠶籠絡高道，訪方遠於余杭大滌洞，築室宇以居之。錢蠶在所撰《天柱觀記》中，贊揚方遠“實紫府之表儀，乃清都之輔弼”。昭宗李晔降詔褒異，並頒命服，賜號妙有大師玄同先生，由是顯聞吳楚。南唐沈汾《續仙傳》載稱：遠近從學弟子二百多人，其中會稽夏隱言，譙國戴隱虞，荊陽鄭隱瑤，吳郡凌隱周，廣陵盛隱林，武都章隱之，皆傳道要而升堂奧者。廣平程紫霄，應召於秦宮，新安聶師道行教於吳國，安定胡謙光，魯國孔宗魯，十人皆受思真煉神之妙旨。

閻丘方遠是弘揚道教南岳天台派的重要人物，特別是他輯錄的《太平經鈔》，作為一部較完好的《太平經》節鈔本，在《太平經》已經嚴重散失之後，還能大体上顯其原貌。

聂师道

聂师道为五代道士。生卒年不详。字通微，新安歙州（今安徽歙县）人。少居问政山师事道士。年十三即披戴冠裳，十五传法篆修真之要。后出游绩溪山、南岳，礼玉清及光天碧玉二坛，又游止玉笥山清虚观，据称遇异人谢通修，授以《素书》。后还问政山故地，居三十余年。唐给事中裴枢任歙州刺史期间，田頔、陶雅举兵围之累月，食尽援绝，议以城降，而城中杀外军过多，无人敢领命出城，师道乃自告奋勇请求前去，枢曰：“君道士，岂可游兵革中邪？”令易服以往，师道曰：“吾已受道法科教，不容易服”。乃缒城而出，田頔、陶雅初亦怪之，及与语，大喜曰：“真道人也。”随约誓遣还。歙州平，吴太祖杨行密闻其名，召至广陵，建紫极宫居之。褒为逍遥太师问政先生。居三十年，有弟子五百余人，其中邹德匡、王处讷、杨匡翼、汪用真、程守朴、曾景霄、王可儒、崔繹然、杜崇真、邓启遐、吴知古、范可保、刘日祥、康可久、王栖霞等，皆传上清法，散于诸州府，传道行教，朝廷皆授以紫衣，光其玄门。

吕 岩

吕岩（一作崑）为五代宋初著名道士。世传“八仙”之一。号纯阳子。一说名洞宾，一说字洞宾。其里籍、生卒年均不详。较早的宋代记载，称他为“关中逸人”或“关右人”，元代以后比较一致的说法，则为河中府蒲坂县永乐镇（今属山西芮城）人，或称世传为东平（治在今山东东平）人。他大约生于唐末，卒于宋初，与陈抟为同时代人。至于后人将他的生活时代上推至唐开元（713~741）中，则是附会唐人沈既济《枕中记》所记道者吕翁事。此外尚有颇多传说，纷纭不一。比较可信是《国史》的记载：吕洞宾本儒生，因科场不利，而转学道，遇五代隐士钟离权授以内丹道要，隐居终南山，活动于关中等地。“年百余岁，而状貌如婴儿。世传有剑术，时至陈抟室”，与陈抟、李琪（一作“李奇”）等传奇人物交往。好以诗言内丹旨要，对钟吕金丹道的形成作出了贡献。有弟子北宋施肩吾（华阳子）传其道。

吕洞宾以内丹为修仙径路，兼摄禅宗，自称“幼习儒业，长好性宗，修天爵而弃人爵，鄙顽空而悟真空。天爵止于人事，真空不离因缘”。指出：“修炼丹者，先正其炉。”身为丹炉，神气精液为药物，目、耳、口、鼻为炉之八门，“常固守之”，勿伤内真，“然后于天地之炉、造化之鼎，调和药物，匹配阴阳，制炼神气”。认为“顺天道者，常存其身之元阳真一太和纯粹之气，则坐致长生”，并说“其要在乎变炼五行而

已”。主张一日当一年，昼法春夏，夜法秋冬，“升降阴阳，运行四序”，昼夜终始修炼。又认为，“性命根源，归乎一气。其来也，有一夫一妇焉；其去也，有三男三女焉。金男采黄芽于九宫之台，玉女收白雪于十二楼。水中起火，以分八卦；阴内炼阳，以别九州。于是三田和会而火龙出于昏衢，千日功成则游于蓬岛矣。其要盖十有八焉：小成之道七，中成之道六，大成之道五”。提出修炼当从消除六欲七情着手，泻心之积气而集其神。行肘后之法，即透过尾闾将药物搬上背以入脑，要存想龙虎河车，使上起，但应防止肾之虚阳入顶而引起上壅生热，故须震、坎、艮三男和巽、离、兑三女“俯仰开辟，节次升存，过关勿急”。继行飞金晶，“一撞三关”，直入上宫。炼之既久，如虑太过，则吐玉液炼其形。另尚有金液还丹炼形等法。其诗词，如“一粒粟中藏世界，二升铛内煮山川”、“饮海龟儿人不识，烧山符子鬼难看”等，奇谲诡异，尤脍炙人口。

北宋以后，历代有人假托吕洞宾之名（或称“回道士”、“回客”、“回山人”等），行种种异事，故神化事迹迭出。民间信仰吕洞宾者甚盛。宋代道教学者曾慥编《集仙传》，称唐五代成道之士中“独纯阳子吕公显力广大”。托名吕洞宾的“自传”即称其遇钟离、苦竹真人，得金丹、驱鬼之道。“吾得道年五十，第一度郭上灶，第二度赵仙姑”，“常游两浙、汴京、谯郡。尝著白襦角带，右眼下有一痣，如人间使者，筋头大。世言吾卖墨，飞剑取人头，吾闻晒之。实有三剑：一断烦恼，二断贪嗔，三断色欲，是吾之剑也。世有传吾之神，不若传吾之法；传吾之法，不若传吾之行。何以故？为人若反是，虽握手接武，终不成道”。元代道士苗善时更编为《纯

阳帝君神化妙通纪》七卷，汇集一百零八化故事。因而吕洞宾也为帝王所崇奉，宋宣和元年（1119）敕封“妙通真人”，元世祖至元六年（1269）赠“纯阳演正警化真君”，至大三年（1310）加封为“纯阳演正警化孚佑帝君”。

相传吕洞宾传有钟离权所授《灵宝毕法》十二科，为钟吕金丹道教典。自著《九真玉书》一卷（《宋史·艺文志》著录，即《道枢》卷二十六之一篇）、《肘后三成篇》一卷（《直斋书录解题》著录，即《道枢》卷二十五之一篇。《直斋录》又著录《纯阳真人金丹诀》一卷，谓即此篇，略有不同）。其丹道思想尚散见于《道枢》之《五戒》《众妙》《指玄》等篇中；诗词有南宋夏元鼎编《金丹诗诀》，与杨亿所说“世所传者百余篇”吻合，其中一些诗句为杨亿所引，依托之作较少；单行本《沁园春丹词》有数家注本。《正统道藏》所收《纯阳真人浑成集》为元道士何志渊所编，真伪杂糅。《吕祖志·艺文志》又增添《敲爻歌》、杂曲十首等，更不可信。《吕公窑头坯歌》虽见录于《直斋书录解题》，然其中竟有“富郑公”（富弼），“张尚书”（张商英），“赵枢密”（赵鼎）等名，显系南宋人伪作。《道藏辑要》收录署名吕著的作品，多为后人依托或扶乩降笔。《吕祖全书》绝大部分也是伪作。

注：

《道藏》第4册422页，第20册738页，729页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年
《能改斋漫录》

陈 抃

陈抃（？~989）为五代宋初著名道教学者。字图南，自号“扶摇子”。亳州真源（今河南鹿邑）人，一说“普州崇龛（在今潼南县境）人”（又有陕西人、西洛人、四川夔州府人诸说）。据宋人王称《东都事略·隐逸传》记载，陈抃“始四五岁，戏涡水”，则亳州真源县似为其出生地。而北宋太宗、真宗时（976~1021）人李宗谔又称陈抃为“普州崇龛人。”王象之指出：“又《别传》一编，乃钦真观道士谢道缘所传，其徒相传盖二百余年矣，亦以先生为崇龛寨人。”按钦真观即在安居县崇龛镇。或许崇龛乃其祖籍，亦未可知。

陈抃生于唐末（根据道教徒中的说法推算，当生于唐咸通十二年（871），与魏泰所说“生唐末”大体吻合），年少时，好读经史百家之书，一见成诵，悉无遗忘，颇有诗名。五代后唐长兴（930~933）中，举进士不第，遂不求仕进，从后晋至后周，娱情山水，凡二十余年。自言曾遇孙君仿、麀皮处士二人，谓武当山九室岩可以隐居。因入武当山，服气辟谷，但日饮酒数杯。据北宋人文同称，他于后晋天福（936~944）中曾入蜀，从邛州天师观都威仪何昌一学睡功“锁鼻术”。魏泰谓其“或一睡三年”。陈抃本有大志，然“数举不第”，且厌五代之乱，又所交往者多高道隐士，因此逐渐形成“出世”思想。天福二年（937）在蜀时，有诗云：“我谓浮荣

真是幻，醉来舍轡谒高公。因聆玄论冥冥理，转觉尘寰一梦中。”

大约在后周或稍前，陈抟移居华山云台观，又止少华石室。“每寝处，多百余日不起”。据宋朝《国史》称，大约在此期间，他与另外两位传奇人物吕洞宾、李琪（或作“李奇”）交往甚密。再传弟子陈景元又称其与谭峭为师友。自此，其名大振。后周显德三年（956）十一月，世宗“以四方未服，思欲牢笼英杰，且以抟曾践场屋，不得志而隐，必有奇才远略，于是召到阙下”，问以飞升黄白之术。抟答曰：“陛下为天子，当以治天下为务，安用此为？”命为谏议大夫（一说“拜左拾遗”），固辞不受。赐号“白云先生”（此据王闢之《澠水燕谈录》。一说学者又称白云先生），放归山；又命陶穀草诏，令华州刺史每事须供，岁时存问。显德五年（958），成州刺史朱宪陛辞赴任，世宗令赍帛五十匹、茶三十斤赐抟。

陈抟将五代十国的统一寄希望于赵匡胤。据说赵氏登极，他闻讯大笑坠驴曰：“天下这回定叠也！”入宋后，太宗赵光义曾两次召见。第一次在太平兴国初年，太宗待之甚厚。第二次在太平兴国九年（或雍熙元年，984）。据《太宗实录》《续资治通鉴长编》《东都事略》等书记载，陈抟复至汴京，以羽服见于延英殿，太宗甚为礼重。因语宰相宋琪等人曰：“抟独善其身，不干势利，所谓方外之士也。入华山四十年，度其年近百岁人，且言天下安治，故来朝觐，此意亦可念也。即令引至中书，卿可试与之语。”宋琪问：“先生得玄默修养之道，可以授于人乎？”陈抟答曰：“抟山野之人，于时无用，亦不知神仙黄白之术，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，博达今古，深究治乱，真有道仁圣之主也。正是君臣协心同德、兴化致治之秋，勤行修炼，无出于此。”宋琪等表上其言，太宗更加敬重。十月下诏，赐号“希夷先生”，并令有司增葺华山云台观。数月后放还山。端拱二年（989）卒于莲花峰下张超谷中。

《宋史·陈抟传》称陈抟“能逆知人意”，“好读《易》”。隐居武当山时作诗八十一章，名《九室指玄篇》，言修养之事。又撰有《入室还丹诗》五十首、《易龙图》《赤松子诫》（或作《赤松子八诫录》）《人伦风鉴》（或作《龟鉴》）各一卷；另有《三峰寓言》《高阳集》《钓潭集》及诗六百余首。相传他传有《无极图》《先天图》等。《全宋文》收入其数篇文章。《正统道藏》题名陈抟的作品有《阴真君还丹歌注》。南宋吕祖谦编《皇朝文鉴》，收入其《龙图序》；元张理《易象图说内篇》并收《易龙图》之序及数图式，可考见其易学象数思想。曾慥《道枢·观空》录其论说，又可见其观“五空”思想。他继承汉代以来的象数学传统，并把黄老清静无为思想、道教修炼方术和儒家修养、佛教禅观会归一流，对宋代理学有较大影响。

注：

《輿地纪胜》卷一百五十八

《东轩笔录》卷一

《五代史补》卷五

《老学庵笔记》卷六

《东都事略》卷一百十八

《资治通鉴》第 20 册 9561 页，中华书局，1956 年

施 肩 吾

北宋道士施肩吾，字希圣。自号华阳子。九江（一说湓浦，今江西九江一带）人。生卒年不详。少年习佛，博学经史，工词章。后转而学道，隐居西山（在今江西南昌）。其活动时代约当 10 世纪下半叶至 11 世纪上半叶的北宋初中期。李竦作于大中祥符七年（1014）之后的《指元（玄）图序》中有“仆游江南，于南京应天府遇华阳施真人肩吾希圣者”之句，仁宗时好道之士晁迥曾引及华阳子施肩吾的《三住铭》，而其本人所作《西山群仙会真记》不避“玄”字（真宗称宋室圣祖赵玄朗之讳），又当在大中祥符六年之前。上述资料皆可作为其生活年代的佐证。

据赵道一《历世真仙体道通鉴》与苗善时《纯阳帝君神化妙通纪》记载，施肩吾初得一托名晋代道士许逊者授其五种内丹诀及神丹诸方，后再遇吕洞宾传授内炼金液还丹大道，于是隐居西山。道成之日，作诗曰：“重重道气结成神，玉阙金堂逐日新。若记西山学道者，连余即是十三人。”白玉蟾跋《施华阳文集》云：“李真多以太乙刀圭火符之诀传之钟离权，钟离权传之吕洞宾，吕即施之师也。施有上足李文英。昔施君授李一十六字，世罕知者：‘一灵妙有，法界圆通，离种种

边，允执阙中。’予偶得之，故并以告胡栖真，使补其遗云。”

华阳子施肩吾的丹道思想上承钟离权、吕洞宾，并有所发挥。主要内容如下：

(一) 推崇“阳神”的生死观和神仙思想。他认为，人的本原为得之道的阳神（又名“法身”），人有了质体就“阴承阳生”，渐渐阴盛阳消而病老衰亡。为免于轮回死亡，就应当修阳仙。“纯阴而无阳者，鬼也；纯阳而无阴者，仙也；阴阳相杂者，人也。唯人可以鬼，可以为仙”。知此修炼，便可以“超凡入圣，而脱质为仙”。他把仙分为鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙；按其修炼形、气、神的高低划分，并贬斥佛教的修行证果为“阴灵之鬼”，“虽曰仙，其实鬼也”。

(二) 识正道、真法和“传道”思想。他不但认为“三教中太上为先”，而且指出钟吕金丹道才是仙道正宗，并在“炼形化气”、“炼气成神”、“炼神合道”之前增加一项“炼法入道”，特别强调“得尊师之一言，自知真伪”的重要意义。

(三)“三住”和“五行颠倒”、“三田反覆”的修炼思想。他主张“万形之中所保者，莫先乎元气”，认为“元气住则神住矣，神住则形住矣。三者住，则命在于我，岂在天耶”；“取真气以炼气，于是乎气中有气，其气生神”，如此可“炼神合道”。又称：“水、火、木、金、土五行也，相生而为子母，相克而为夫妇，举世皆知也，明颠倒之法，知抽添之理者，鲜矣！上中下、精气神三田也，精中生气，气中生神，举世皆知也；得反复之义，见超脱之功者，鲜矣！知五行颠倒，

方可入道，至于抽添，则为有道之人也。得三田反复，方为得道，至于超脱，则为成道之人也。”除了提出识道、识法、识人，还提出识时、识物（水火、龙虎、丹药、铅汞、阴阳）等，对抽添、河车、还丹、炼形、朝元、超脱、内观、魔难、证验多所论列，并对“性”、“命”、“心”、“魂”、“魄”、“精”、“神”、“灵”、“道”诸范畴作了诠释。

著作有《钟吕传道集》（《直斋书录解题》著录为《钟吕传道记》）三卷、《西山群仙会真记》五卷、《华阳真人秘诀》一卷、《三住铭》一卷和《座右铭》等。此外，《直斋书录解题》又有《真仙传道集》三卷，不著撰者，而《宋史·艺文志》题施肩吾撰，作二卷；又传钟吕金丹道重要典籍《灵宝毕法》。

注：

唐代也有一道士施肩吾，字希圣，自号栖真子。睦州（治所在今浙江建德）分水人，世家严陵七里瀨（一说“洪州人”，乃是就其隐居地而言）。生卒年不详，生当9世纪，历宪宗、穆宗、敬宗、文宗诸朝。习《礼记》，有诗名。趣尚烟霞，慕神仙轻举之学。诗人张籍称他为“烟霞客”。唐穆宗元和十五年（820）登进士第（一说宪宗“元和十年进士”）。长庆（821~824）中，隐于洪州西山（在今江西南昌）学仙（或说“文宗太和中，乃自严陵入西山访道”）。他在《与徐凝书》中自谓“仆虽幸忝成名，自知命薄，遂栖心玄门，养性林壑。赖先圣扶持，虽年迫迟暮，幸免龙钟，其所得如此而已”。又在《述灵响词序》中称“慕道年久”，览《三静经》而行“三静关”法，以开成三年（838）正月一日“闭户自修，不交人事”，后“此三者皆应”。著有

《西山集》十卷、《闲居诗》百余首。《全唐文》收有《养生辨疑诀》（或作《辨疑论》）等，《全唐诗》也收入其诗作。其养生之说亦见于《道枢》。《全唐文》将北宋施肩吾的《西山群仙会真记序》等编入其作品中，盖误。北宋末、南宋初道教学者曾慥在其所编《道枢》中，凡引唐施肩吾则称栖真子，引北宋施肩吾则称华阳子或华阳真人。

《道藏》第4册657页，422页，第20册762页，659~660页，第4册422页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

张 伯 端

张伯端（？~1082）为北宋道士，金丹派南宗五祖之一。一名用成（或谓得道后改名用成），字平叔，天台（今属浙江）人。人称“悟真先生”，传为“紫玄真人”，亦有称其“号紫阳”，因尊为“紫阳真人”。据翁葆光《悟真直指详说三乘秘要》称，他享年九十六岁，由其卒年上推，当生于北宋雍熙四年（987）。而据《历世真仙体道通鉴·张伯端传》“住世九十九岁”一语，又当生于太平兴国八年（984）。自谓“仆幼亲善道，涉猎三教经书，以至刑法、书筭、医卜、战阵、天文、地理、吉凶死生之术，靡不留心详究。惟金丹一法，阅尽群经及诸家歌诗论契”。少业进士后为府吏，因触犯“火烧文书律”而被遣戍岭南。治平（1064~1067）中，在他谪岭南期间，龙图阁学士陆诜镇桂林，取置帐下典机事。陆后移镇他地，伯端皆随行。据张伯端自述，熙宁二年（1069），因随陆诜入成都，“以夙志不回，初诚愈恪，遂感真人授金丹药物火候之诀。其言甚简，其要不繁”，“校之仙经，若合符契”。于是在熙宁八年之前，“罄所得成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》”。

熙宁二年，陆诜死，张伯端转徙秦陇，又去河东依随扶风人马默，后转往南方。据《佛祖统纪》《历世真仙体道通鉴》等书记载，马默漕广南，张复从之游。然陆彦孚（陆诜

之孙)所撰《悟真篇记》则说,马默被召,临行,张以《悟真篇》授之,曰:“生平所学,尽在是矣,愿公流布,当有因书而会意者。”又似未随其南游。在张伯端元丰元年(1078)所撰《悟真篇后序》中称,自陆诜死后,“三传非人,三遭祸患,皆不逾两旬。近方追忆师之所戒云:‘异日有为汝解纆脱锁者,当直授之,余皆不许尔。’后欲解名籍而患此道人不之信,遂撰此《悟真篇》,叙丹药之本末,既成而求学者凑集而来”,“乃释而授之”。然所授非人而“罹祸患”,乃三省前过。“自今以往,当钳口结舌,虽鼎镬在前,刀剑加项,亦无复敢言矣”。“倘好事者夙有仙骨,睹之则智虑自明,可以寻文解义,岂须仆区区授之矣”。据此序,张伯端似有人所未知的难言之隐。此序所言,与陆记“因书会意”说相合,并可确定授书于马默在元丰元年之后。又据张弟子所编《玉清金笥清华秘文金宝内炼丹诀》卷上称:“张子野人,身披百衲,自成都归于故山,……且夫奔涉山川、逾越险阻者,于兹十年而貌不衰、形不疲者”,可以断定张晚年确返回江南活动。元丰五年卒。

张伯端以内丹为修仙途径,其丹道思想比较突出的有两大相互关联的方面:

第一,高倡三教归一,尤推崇禅宗“明性”为最高境界。他认为:“释氏以空寂为宗,若顿悟圆通,则直超彼岸,如有习漏未尽,则尚徇于有生;老氏以炼养为真,若得其要枢,则立跻圣位,如其未明本性,则犹滞于幻形;其次,《周易》有穷理尽性至命之辞,《论语》有毋意、必、固、我之说,此又仲尼极臻乎性命之奥也。”又称:“教虽分三,道乃归一,奈

何后世黄缙之流，各自专门，互相非是，致使三家宗要迷没邪歧，不能混一而同归矣。”《佛祖统纪》卷四十六称其“尝遍参禅门，大有省发。后读雪窦《祖英集》，顿明心地，作歌偈以申其旨；且言独修金丹而不悟佛理者，即同楞严十仙，散入诸趣之报”。他自谓，《悟真篇》成后，感觉“于本源真觉之性有所未究，遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂诗曲杂言三十二首”；并且声称“仆得达磨、六祖最上一乘之妙旨，可因一言而悟万法”。

第二，与内丹炼精气神相适应，引禅宗心性之说入内丹，其丹法以先修命、后修性为基本特征。他继承钟吕一派观点，认为道自虚无生万物是顺生过程，内丹修炼则反此，当复归虚无，与道合一：“大丹妙用法乾坤，乾坤运兮五行分。五行顺兮常道有生有死，五行逆兮丹体常灵常存。”他将道教修炼形气作为修命，又将禅宗“明心见性”同内丹中的“炼神返虚”调和起来而当作修性，主张：“先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源。”

其著作除《悟真篇》（又名《通玄秘要悟真篇》《金液还丹悟真篇》）外，《正统道藏》还收入署名张伯端撰的《金丹四百字》一卷（可能为白玉蟾托名之作，考白玉蟾乱笔《谢张紫阳书》可知）和《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》三卷（其弟子所编）。有马默、张履、陆师闵和刘永年、翁葆光等人传其道，相传石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾一系得其正宗。

注：

《道藏》第 2 册 914 页，914 页，914 页，914 页，914 页，968 页，第 3 册 30 页，第 2 册 1030 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

《临海县志》

张 无 梦

张无梦是北宋著名道士。字灵隐，号“鸿濛子”。凤翔盩厔（今陕西周至）人，永嘉开元观道士。生卒年不详。据记载，大中祥符五年（1012）王钦若为宰相之后不久，宋真宗曾召见他并给官俸以养老，则此时已有六七十岁。据此推断，大约生于后周广顺（951～953）前，卒于宋皇昞（1049～1053）前。出身于儒生家庭，幼“好清虚，穷《老》《易》”，笃孝闻于乡里。及冠，委资产于其弟，出家为道士，入华山师事陈抟，多得微旨。后“游天台，登赤城，庐于琼台，行赤松导引、安期还丹之法”。十余年间，以修炼内事形于歌咏，累成百首，题名《還元篇》。夏竦入山见之，得其诗归京。时王钦若执政，夏竦以《還元篇》奉献，不久，王钦若又奏闻真宗，真宗遂召至京，问以长久之策，张无梦答称：“臣野人，但于山中诵《老子》《周易》而已，其他不知也。”令讲《易》，即讲谦卦。真宗不解，遂问：“独说谦何也？”答曰：“方大有之时，宜守之以谦。”真宗善其说，除著作佐郎，固辞不受，曰：“陛下德如尧舜，山林中岂不容一巢父、许由耶？”一日，复召讲《還元篇》，张无梦先称：“国犹身也。心无为则气和，和则万神结矣；心有为则气乱，乱则英华散矣。此還元之大旨也。”继又略说十余篇而退。真宗大悦，赐饮酒，并遣使赠金帛，皆不受，乞还山。复赐“处士、畅饮先生”号，

亦不受。真宗即以歌赐行：“混元为教含醇精，视之无迹听无声。唯有达人臻此理，逍遥物外事沉冥。浮云舒卷绝常势，流水方圆靡定形。乘兴偶然辞涧户，谈真俄尔谒王庭。顺风已得闻宗旨，枕石还期适性情。玉帛簪纓非所重，长歌聊復宠归程。”次日，有旨令台州给著作郎俸以养老。

张无梦有黄白术秘而不言。居琼台又十余年，转隐于终南山鹤池。后游嵩山，泛湘汉，抵金陵保宁寿宁佛舍，杜门不出。士人有见而问之者，则答以耳聋，而后近废人事。有二经生侍儿案，后度为道士。年九十九，终于金陵（今江苏南京）。陈景元为其高徒，得老庄宗旨。《道门通教必用集·历代宗师略传》《历世真仙体道通鉴》《玄品录》等有传。

张无梦“博通古今百家之学，至于图经小史，记之历历无遗”。有《琼台诗集》行于世。其内丹思想和功法体现于《还元篇》中，《道枢·鸿濛篇》摘其要者十二首。张无梦的内丹道以《老》《易》为其根本理论，尤重“抱朴守静，静之复静，以至于一”。他说：“一者，道之用也；道者，一之体也。一之与道，盖自然而然者焉。是以至神无方，至道无体，无为而无不为，斯合于理矣。故得其道者，见造化之功，颐鬼神之妙，而无所不变焉。”以比喻的方法细微地描述了内丹修炼中的自我感受，其丹法以黄庭（“中黄”）结丹为始。

注：

《道藏》第13册255页，第32册263页，第5册376页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

陈 景 元

陈景元（1024 或 1025 ~ 1094）为北宋著名道士。字太初（一说字太虚），自号“碧虚子”。建昌南城（今属江西）人。父陈正擢进士第，解胸山令，寓居高邮，以疾终。母贫不能归。有子四人，陈景元为季子。才除服，而长兄、次兄继夭，乃有方外志。庆历二年（1042），拜高邮天庆观道士崇道大师韩知止为师。次年，试经为道士。辞别其师，负笈云游，入天台山阅三洞道经，遇鸿濛先生张无梦，遂得其《老子》《庄子》微旨。后隐逸于江淮间，以琴书自娱。大约在此时期，始精研《老子》，为其作解。久之，为开阔眼界，欲观光京辇，礼部侍郎王琪推荐于翰林承旨王岐，使隶籍东京道流。初居醴泉观，众请开讲《道德经》与《南华经》，于是公卿士夫无不愿与之交识。醴泉观提总特奏请朝廷，令其充本观修撰。遇邳王谒真君祠，召问道教事，服其该通，奏赐紫衣。宋神宗闻其名，诏设普天大醮，命撰青词，复令预修奉同天节斋醮，得旨召对天章阁，赐号“真靖大师”。熙宁五年（1072），进所注《道德经》，神宗极为赞赏，谓陈景元所进经，剖玄析微，贯穿百氏，厥旨详备。任命其为右街都监同签书教门公事。谒告还高邮葬亲，神宗诏命中使赐白金三十缗为助。及还京，令选举精洁道士同焚修于太一宫。熙宁六年十一月十六日，神宗诣宫朝谒，于延祺殿召见，特转额外右街副道录，并度弟

子三人，命本宫每岁许度弟子一人，月给斋粮米及缗钱，给庄田以贍众。熙宁八年，以事累稠遽，乞归庐山，不允，有旨令官吏不干预其本宫事，每岁增赐度牒二道。续奉敕旨，以九等斋科讹舛，普天醮位升降无序，令有司置局，选道士三人备检讨，使陈景元考校。据传他曾奏请在京道官补员，乞试《道德》《南华》《灵宝度人》三经十道义，神宗准其奏。此事李焘《续资治通鉴长编》记在元丰三年（1080）十月十六日：“右街道录张居善等乞自今补道职，试《道德经》《灵宝度人经》《南华真经》等义，并宣读斋醮科仪祝读等为兼经，依迁补僧职差官考试。从之。”或许是由他建议，与张居善等人一道奏请。元丰六年，罢本宫事，归隐茅山，刊正三洞经法。后游嵩少，卜炼丹之所。元岭三年（1088），过京师。不久，朝廷复其右街道录职。

陈景元虽数任道官，却颇厌身为官事所累。乞归隐庐山时，行李无他物，百担皆经史之书。临别时，王安石问其乞归之意，答曰：“本野人，而今为官，身有吏责，触事遇嫌疑，不若归庐山为佳。”王安石韵其语，书于太一宫壁间：“官身有吏责，触事遇嫌疑。野性岂堪此，庐山归去来。”由于他学问渊博，大臣王安石、王珪皆喜与共游，自吴奎、蒲宗孟、王岐而下硕儒大夫，与之唱酬诗歌者甚众。至垂暮之年，右仆射苏颂曾感喟地对他说：“真靖当以所业授门弟子，不尔，则恐陶、葛之学不传于来世。”

陈景元自幼好学，至老不倦，所藏内外书数千卷，皆素所校正。居处以道、儒、医书各为斋馆而藏，四方学者从其游，则随类校雠，于是人人得尽其学。又喜作正楷，祖述王

羲之《乐毅论》《黄庭论》，下逮欧阳询《化度寺碑》。其著述甚多，仅《正统道藏》即收载其《道德真经藏室纂微篇》十卷，《南华真经章句音义》十四卷，《章句余事》一卷，《余事杂录》二卷，《冲虚至德真经释文补遗》二卷，《西升经集注》六卷，《上清大洞真经玉诀音义》一卷，《元始无量度人上品妙经四注》四卷。近人蒙文通将其有关《老》《庄》的注解加以校勘、整理，撰《陈景元 老子 庄子 注校记》。

陈景元对道教学术颇有贡献，时人即称他兼有司马承祯之坐忘、吴筠之文章和杜光庭之扶教。他在《上清大洞真经玉诀音义叙》中自称：“景元……欲诵洞经，讵敢开耜，于是澡雪身心，静务恭洁，广求古本，先自考详，沉默披寻，反复研构，一句一字，未尝越略。”其信仰之虔诚、为学之认真，于此可见一斑。陈景元的道论主重玄宗说，特别强调人的名言的局限性，认为“常道”“不可以言传，不可以智索，但体冥造化，含光藏晖，无为而无不为，默通其极耳”。他又在《南华真经章句音义·序》中指出，读《老》《庄》经书，“斯乃道家之业务，在长生久视、毁誉两忘，而自信于道”。其修道论主于清静说，以“顺从自然之道”，“忘缘无累”，“归于虚静”为旨要。

注：

刘惟永《道德真经集义·诸家姓氏》于“陈碧虚”下小注云“乙未造解”，则当至和二年（1055），见《道藏》第14册60页
《临川文集》卷二十六：《代陈景元书于太乙宫道院壁》

《道藏》第 13 册 731 页，656 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

刘 混 康

刘混康（1036~1108）为北宋著名道士。字混康，一字志通，人称“华阳先生”。晋陵（今江苏常州）人。十三岁，从本郡泰和观道士汤含象受业。嘉佑五年（1060），试经为道士。后闻茅山宗师毛奉柔有道，遂往依之。毛悉授以大洞经篆，乃庵居积金峰。自此勤行利人，远近宗仰。

刘混康于神宗在位时（1068~1085）即已名著于世。《皇朝通鉴纪事》称其“有节行，颇为神宗所敬重”。据《墨庄漫录》等书记载，王安石病重时，其婿蔡卞曾诣茅山谒刘混康问状。元龄元年（1086），哲宗赐号“洞元通妙法师”，令住持东京上清储祥宫。绍圣四年（1097），敕江宁府，即所居潜神庵为元符观，别敕江宁府句容县三茅山经篆宗坛，与信州龙虎山、临江军阁皂山，三山鼎峙，辅化皇图。鲍慎辞所撰《茅山元符观颂碑》称，“茅山上清三景法师刘混康以道业闻于东南，乃遣中谒者致礼意，欲必起之。混康不得辞，既朝，遂住持上清储祥宫。恩数频频，为国广成。已而求还故山，许之，赐所居为元符观。”徽宗即位后，更为信重，数召至京，并赞曰：“尔冲和养气，得其妙道，学术精深，博通奥旨。救危难以积善，观德业以养高。小大之事，常所访问，尽规极虑，颇勤忠恪。济人利物，功莫大焉。”来往书信不绝，诏书在崇宁（1102~1106）年间凡四十一通，在大观（1107~

1110)的一年余中就多达三十一通。崇宁二年，刘混康告归，琢玉印赐之，并赐号“葆真观妙先生”；徽宗又为亲书《度人经》《清静经》和《六甲神符经》；所赠之物，不可胜计。五年七月，加号为“葆真观妙冲和先生”。徽宗还加封三茅君；绍述哲宗之志，续造宫观，委官护作。同年八月，茅山元符观落成。徽宗“度其弟子为道士者十余人，其上皆赐紫衣师名以宠之”，亲书额“元符万宁宫”。“又作《庆成颂》及赐《归山诗》以宠之”。“大观改元（1107），诏屡趣召，先生固辞，许之。于是有旨，命其传篆弟子守静凝和法师笮净之入见，喻德意焉”。

大观二年（1108），在徽宗一再催促下，刘混康赴召出山。据道教传说，行前，所畜之鹤尽去；启程时群鹿遮道，一鹿触车而毙。乃叹道：“鹤去鹿毙，吾无还期。”四月至京，馆于上清储祥宫新造元符别观。后一病不起，徽宗亲至储祥宫慰问。乃以平日所存之《大洞真经》献上。十天后倏然而卒，年七十二岁。徽宗特赠太中大夫，谥“静一”；敕遣使护柩还山，葬叠玉峰，诏建藏真观于葬所。其徒笮净之袭其教。又有高徒傅希列转从笮净之，后被召为右于都监，官至左街道录。

注：

《道藏》第5册562页，667页，669页，605页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

贾善翔

贾善翔为北宋道士。生卒年不详。字鸿举，号“蓬丘子”，蓬州（今四川蓬安）人。善谈笑，好琴，嗜酒，尝与苏东坡交游。据记载，曾于亳州太清宫，讲解《太上洞玄灵宝度人经》。任道官左街都监同签书教门公事，赐号“崇德悟真大师。”宋哲宗朝（1086~1100）著《犹龙传》《南华真经直音》《太上出家传度仪》，均收入《正统道藏》。另著有《高道传》十卷，已佚，《宋书·艺文志》《遂初堂书目》《道藏阙经目录》均列其书目。宋正一道士陈葆光編集《三洞群仙录》引《高道传》共八十二人。据南宋道士吕太古《历代宗师略传》（载《道门通教必用集》卷一）称：“自东汉而下，迄圣朝之初，蓬丘子贾善翔集以斯道鸣世者百余人，为《高道传》。”太古列“其尤者十数”，有张天师、葛仙公、王纂、陆天师（修静）、寇天师（谦之）、王道义、正一先生（司马承祯）、李含光、吴宗元（吴筠）、刘知古、傅练师（仙宗）、闾丘先生（方远）、杜天师（光庭）、苏澄隐、张无梦、刘先生（从善）计十六人。《说郭》所收《高道传》仅七人。北宋少保张商英《真游纪》载其事。元赵道一《历世真仙体道通鉴》有传。

张 继 先

张继先（1092~1127）为北宋末著名道士。字遵正（或说字嘉闻，又字道正），号“翛然子”。道教徒奉为第三十代天师。五岁尚不能言，据传一日闻鸡鸣，忽笑赋诗，“人皆称异，（以）为真仙”。九岁袭教。为人“渊默寡言，清癯白皙”。徽宗崇宁（1102~1106）以后，凡四次被召至东京，建醮内廷，赐号“虚靖先生”。视秩中散大夫，并赐昆玉所刻“阳平治都功印”。不久，进封正一真人张陵为“正一静应真君”，诏有司就开封东建下院安置继先，赐额为“崇道”。又赐缗钱修龙虎山上清宫，拨步口庄五万以饭其众，改赐“上清正一宫”额。追封其祖及父“先生”号，度其祖母陈氏、冯氏、妹葆真皆为道士，建真观以居之。

据称张继先在京时，宋徽宗曾召问：“卿居龙虎山，曾见龙虎否？”答称：“居山虎则常见，今日方睹龙颜。”徽宗大喜，令作符进。徽宗览毕，笑问：“灵从何来？”答曰：“神之所寓，灵自从之。”问：“能书否？”则对以“臣尝书《道德经》”，遂取至进献。又问：“修丹之术若何？”答道：“此野人事也，非人主所宜嗜。陛下清静无为，同夫尧舜足矣。”后又问及道、法同异，答曰：“道本无为而无不为，体即道也，用即法也，体用同源，本无同异。若一者不立，二者强名，何同异之有？”

张继先志在冲淡，屡乞还山。作庵于上清宫后，为心斋坐忘之所，徽宗亲书“静通庵”赐之，有亭名“翛然”。并建灵宝、云锦、真懿三观，改祖师祠为演法观。又因祖传云锦山龙虎丹灶而修炼外丹。大观元年（1107），徽宗遣使命醮于山中，并召其赴京。次年，与刘混康、徐神翁等一时复会于上清储祥宫。在京以符水驱邪疗病。徽宗遣使问道要，乃作《大道歌》授使进献。是年还山，继游蜀、秦等地。政和二年（1112），徽宗遣使复召，以疾辞，令弟子王道坚入京奉谢。据称他“预知”国难，托王道坚转告徽宗当“修德弥灾”。在山中旷逸自怡，养生修性。有著作《大道歌》《心说》传世。其论说、书信、诗歌，明张宇初编次为《三十代天师虚靖真君语录》行世，收入《正统道藏》。另外，《正统道藏》又收有署题“虚靖张真君著”的《明真破妄章颂》。

张继先以道、法不二，会通禅宗，除继承其家传符箓道法之外，亦兼修内外丹。他认为：“心者，万法之宗，九窍之主，生死之本，善恶之源，与天地而并生，为神明之主宰。”或名“真君”，或名“真常”，或名“真如”。“用之则弥满六虚，废之则莫知其所。大无外，则宇宙在其间，而与太虚同体矣；其小无内，则入秋毫之末，而不可以象求矣。此所谓我之本心，而空劫以前本来之自己也”，勉强名之为“道”、“神”、“心”。人之所以轮回于三界，出入于生死，乃是由于“一念萌动于内，六识流转于外”。故须“斋戒以神明其德”，“慎言语，节饮食，除垢止念，静心守一，虚无恬淡，寂寞无为，收视返听，和光同尘”，使“一真澄湛，万祸消灭”。论说内丹云：“道不远，在身中，物则皆空性不空，性若不空和

气住，气归元海寿无穷。”认为“神驭气，气留形，不须杂术自长生”；“神若出，便收来，神返身中气自回。如此朝朝还暮暮，自然赤子产真胎”。又称：“吾家法策，上可以动天地，下可以撼山川，明可以役龙虎，幽可以摄鬼神，功可以起朽骸，修可以脱生死，大可以镇邦家，小可以却灾祸。然得之在修，失之在堕。”劝来拜受天师秘策者脱去世网，反求诸己，“俱登道岸”。

张继先与林灵素等人同得宋徽宗恩宠，但他却屡召屡隐。时林灵素权倾内外，乘宠进废佛之议。张继先因贻书劝其韬晦，晓以知足不辱之意，曰：“金门红雾，漫为天上之游；白石清泉，方保山中之适。”指出：“万象有杀有生，春花秋落；一气互消互息，夜露朝晞。……升高须远，就下无难，不昧先机，方为达者。”

其弟子吴真阳、王道坚等皆有名于世。元至大元年（1308）武宗封其为“虚靖玄通弘悟真君”。

注：

《道藏》第34册826页，第18册138页，第34册826页，第32册368~369页，372页，369页，370页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

林 灵 素

林灵素为北宋末著名道士。初名灵噩（一作“灵龔”）字岁昌（一说字通叟），温州永嘉（今属浙江）人。家世寒微，少依佛门为童子。据《历世真仙体道通鉴·林灵素传》载，少时曾为苏东坡书僮，东坡问其志，笑而答曰：“生封侯，死立庙，未为贵也。封侯虚名，庙食不离下鬼。愿作神仙，予之志也。”但据《家世旧闻》记载，“少尝事僧为童子，嗜酒不检，僧笞辱之，发愤弃去为道士”。《宋史·林灵素传》并谓其“往来淮、泗间，丐食僧寺，僧寺苦之”。《老学庵笔记》又载其为会稽天宁观老何道士所拒之事。早年贫困可知。改从道教后，志慕远游，至蜀，从一自称赵升之道人数年，后得其书（一说即《五雷玉书》），由此能行五雷法。

关于林灵素何时至京、何以得宋徽宗宠信，历来异说多端，矛盾迭出。综观各书所记，以《宋史·林灵素传》所载“政和末，王老志、王仔者既衰，徽宗访方士于左道录徐知常，以灵素对”等语，比较与事实相近。林灵素既得召见，徽宗问：“有何术？”答曰：“臣上知天宫，中识人间，下知地府。”又进言：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也，既下降于世，其弟号青华帝君者，主东方，摄领之。己乃府仙卿褚慧，亦下降佐帝君之治。”并称权臣巨阉如蔡京、王黼、童

贯等皆为仙官。时贵妃刘氏有宠，则奉为九华玉真安妃。徽宗信其言，又视其貌如旧识，为之改名“灵素”，赐号“通真达灵先生”，授以金牌，任其非时入内，并筑通真宫以居之。请治宫禁怪，因建上清宝箓宫，密连禁省。政和七年二月，林灵素受命于上清宝箓宫宣讲青华帝君夜降宣和殿事，与会道士多达二千余人。又建仁济亭，施符水；开神霄宝箓坛，令吏民受神霄秘箓。诏天下皆建神霄玉清万寿宫，无观者，以寺充，并于殿上设长生大帝君、青华大帝君等神霄系神像。林灵素领修道书，改正诸经醮仪，校对丹经灵篇，删修注解；每逢初七，则讲说三洞道经与玉清神霄王降生记。由此京师士民信道者日众。四月，徽宗自称“教主道君皇帝”，林灵素升为温州应道军节度。在京期间，先后被封赐、加号为“金门羽客”、“通真达灵元妙先生”、“太中大夫”、“凝神殿侍宸”、“蕊珠殿侍宸”、“冲和殿侍宸”等。据赵与时《林灵素传》，徽宗每以“聪明神仙”呼之，亲笔赐“玉真教主神霄凝神殿侍宸”，立两府（“道家两府”）班上。

林灵素既得势，遂纵言“释教害道，今虽不可灭，合与改正，将佛刹改为宫观，释迦改为天尊，菩萨改为大士，罗汉改尊者，和尚为德士，皆留发顶冠执简”。徽宗依奏，于宣和元年（1119）正月下诏，改佛为道，易服饰，称姓氏；左右街道录院改作道德院，僧录司改作德士司，隶属道德院。不久又改女冠为女道，尼为女德。据说皇太子上殿争之，令胡僧立藏等十二人和五台僧二人、道坚等与林灵素斗法，僧不胜，情愿戴冠执简。太子乞赎僧罪，有旨放胡僧，道坚系中国人，送开封府刺面决配，于开宝寺前示众。此前，重和元

年（1118）四月，林灵素曾上《释经诋诬道教议》一卷，乞颁降施行。

宣和元年（1119）五月，都城暴雨，林灵素登城厌胜，遭到役夫袭击，徽宗始知其为众所怨。他又与皇太子争道，终触怒徽宗，以为太虚大夫，斥归故里。一说：他登城治水，水势不退，回奏令太子设四拜。是夜水退尽，京城之民皆仰太子圣德，他因而上表乞归。九月，全台上言：“灵素妄议迁都，妖惑圣听，改除释教，毁谤大臣。”十一月，与宫祠，温州居住。不论何说为是，但他因触帝怒而被斥还，当属事实。

放林灵素归山，《东都事略》《续资治通鉴长编》皆称在宣和元年十一月。至于他死于何时，官修史书均无记载。其他各书又多牴牾。据史料推断，约死于宣和二年至七年间。死前，仅有弟子皇城使张如晦随行。据赵与时《林灵素传》，南宋时，温州天喜宫尚有徽宗亲笔题字：“太中大夫冲和殿侍宸金门羽客通真达灵元妙先生在京神霄玉清万寿宫管辖提举通真宫林灵素。”

林灵素的著述情况，今已难于详考。除《释经诋诬道教议》一卷外，还有《归正议》九卷，李霖《道德真经取善集》引及他曾注《老子》，但卷数不详。

王 文 卿

王文卿（1093~1153）为北宋末著名道士，神霄派创始人。字予道（一说字述道），号“冲和子”。建昌南丰（今属江西）人。据《临川府志》等书记载，自幼慕道，能诗，自称“红尘富贵无心恋，紫府真仙有志攀”，告其父有方外之志。父歿，辞母远游。渡扬子江，行野泽中，雨暝迷路，遇异人，得致雷电、役鬼神之术，名闻江湖间。《历世真仙体道通鉴·王文卿传》将此事系于宣和初，并谓“每克辰飞章，默朝上帝，召雷祈雨，叱咤风云”。张宇初《妙灵观记》称其“已而还军峰，密修大洞回风含景之道，飞神玉京”。

他何时、为何事进京，历来说法不一。宋赵与时《林灵素传》称其在宣和元年（1119）得林灵素荐举入京祈雨；《历世真仙体道通鉴》则谓在宣和元年以前林灵素荐与宋徽宗，宣和四年至京，据《夷坚丁志》卷六所载，“在政和、宣和间”，“以道术显”。比较可信的说法是：林灵素在京时，已向朝廷荐举，但他并未至京。后皇叔廉访使巡历至高邮军得病，遇之而求符水，遂奏于朝。于是诏真州守臣贾公望以礼聘之，初力辞不赴。宣和四年七月，徽宗遣侍宸董仲允（一说为道录董冲元）同本路监司守臣具礼延聘，候送赴京。赐馆于九阳总真宫。赏赐甚厚。皆不受。后封为“冲虚妙道先生”，命在宫中，筑雷坛三层以“缚鬼”。宣和七年特授太素大夫、凝神

殿校籍、视朝请大夫、右文修撰，参联从橐。不久，升为凝神殿侍宸，后加同管辖九阳总真宫、提举司命府事。父肇始赠承事郎，母江氏赠太宜人。

同年即辽保大五年二月，辽天祚帝耶律延禧为金所俘。王文卿上表乞还山林，徽宗不允。又敕五日一次，佩金方符入大内诸宫阁呪水涂秽，除邪治病，讲明道德。复遣中使黄瑶命就广德宫行持南昌受炼司大法，拔度亡魂。十一月，因祈晴有功，即命赐诰，依前太素大夫、凝神殿侍宸再除两府侍宸、冲虚通妙先生，视太中大夫、特进徽猷阁待制，主管教门公事。父、母、叔、妻、弟皆得封赠。十二月，金军大举南侵。徽宗禅位于太子，自称“教主道君太上皇帝”。靖康元年（1126）四月，王文卿复乞还侍母，钦宗准其奏。及还，唯怡神山水间。后活动于南方各地，行禁劾之术。南宋绍兴十三年（1143），高宗诏书来召，王文卿不应。越十年而卒。

王文卿传神霄五雷法，为神霄派创始人。据《道园学古录》卷二十五载：“昔侍宸在汴京居宫观，见为黄冠者多谄事权贵以自衒，恶之，故多不得其说”。有弟子朱智卿、熊山人、平敬宗、袁庭植等。又有萨守坚，见之于青城山，尽得其秘。其在乡，得其传者则有新城高子羽。甥上官氏亦传其法。此外，尚有别传弟子多人。元代，封为“冲虚通妙真人”，至顺三年（1332）夏，加赐为“冲虚通妙灵惠真人”（一说加赠“灵惠真君”）。《正统道藏》所收《冲虚通妙侍宸王先生家话》，为他与弟子的对话录。

曾 慥

曾慥为南宋初道教学者。字端伯，号至游子，晋江（今福建泉州）人。生卒年不详。北宋靖康（1126）初，任仓部员外郎。金人陷京师后，曾随其岳父翰林学士吴玠降金，充事务官。绍兴九年（1139），秦桧当权，起为户部员外郎，十一年（1141）擢大府正卿。不久，奉祠除秘阁修撰，提举洪州玉隆观，寓居银峰。

曾慥晚年学养生，潜心至道，相信道教神仙之说。继刘向《列仙传》、葛洪《神仙传》、沈汾《续仙传》之后，采前辈所录神仙事迹，并所闻见，于绍兴二十一年（1151）编纂《集神仙传》（简称《集仙传》）。其编列顺序为：异代之事得于碑碣者，以其世冠于卷首，其年不可考者次之，其著见于宋朝者又次之，至于亡其姓名者皆附于卷末。他将神仙分为炼形、气、神而成的轻举仙，坐脱立亡的尸解仙，植有宿根的火解仙，炼丹功成的住世仙以及不假修为的缘份仙（即遇至人，饵丹药得要诀者）等不同类别。《直斋书录解題》称其书十二卷，“自岑道愿而下一百六十二人”。原书已佚。今《说郭》所载，仅为简记岑道愿以下至侯道姑共一百三十七人。

为研究和进行养生修道，曾慥从众多道书中，选录大量

修道养生术资料，编成《道枢》四十二卷，共一百零八篇（一篇分上、中、下篇或上、下篇者，均作一篇计）。一般都辑录原文，加以串写，定以篇名。又在每篇篇名下，以四言四句，提示该篇内容要点或传授原委，从中可见编者的观点。如《玄轴》篇提要曰：“心劳神疲，与道背驰，冥心湛然，乃道之几。”表明其以安心养神为道教修炼之主旨；又如《内德》篇提要曰：“三业七情，既澄其源，五神守脏，三一永存。”表明其佛道结合的思想；再如《碎金》篇提要曰：“漆园之玄，竺乾之空，均乎正心，与儒同功。”反映其三教合一的思想。任《道枢》中，坐忘下、容成、周天、水火、坎离、火候、甲庚、昆仑、服气、呼吸、修真、真一、五行、众妙、入药镜等十五篇，每篇文内均用“至游子曰”的形式，直接表示编者自己的见解。如在《众妙》篇中有“至游子曰：吾有性命之宗，世未之知也，上纳于气，下勿泄于精，于是运之与玉池之渊相合，久而斯为丹矣，斯吾之性命也”。说明他编《道枢》，并不完全是将前人的资料进行简单的选录编纂，而是包含自己的心得和体会。又如在《容成》篇中，曾慥驳斥御女之术，谓“魏伯阳曰：割肉以内于腹不可以成胎，则外物不可以为丹也明矣。是知学道以清净为宗，内观为本者也。于是深根固蒂，使纯气坚守，神不外驰，至于坎离交际，而大药可成矣。善乎庄子之论曰：必净必清，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生，未闻有以御女而获仙者也。”可见曾慥是主张内丹修炼术者。

《道枢》卷一至卷六的二十三篇又独立编为《至游子》二卷（卷上十一篇，卷下十二篇）。不著名氏。明姚汝循于嘉靖丙寅（1566）作序传世。《四库全书总目提要》谓“大旨主于清心寡欲，而归于坎离配合，以保长生，且力辟容成御女之术，言颇近正。”但《提要》作者却将《玉芝》篇中关于朝元子的注文：“陈举宝元中人”误作“陈举宝，元人”。以致疑为明人姚汝循托名之作。后徐时栋《烟屿楼读书志》及胡玉缙《四库全书总目提要补正》均已指出，应为“陈举，宝元（北宋仁宗年号之一）中人”，错讹已得纠正。但他们都没有将《至游子》与《道枢》联系起来考察，因而，虽认定《至游子》二卷为曾慥所作，但不知即为《道枢》的一部分。如将《至游子》二十三篇的篇目和内容，与《道枢》比较，即可发现原来它与《道枢》的卷一至卷六完全相同（仅与卷六之篇目顺序略异）。从而更有力地证明《至游子》二卷，确实是曾慥所著。至于《道枢》一至六卷，为何独立编成《至游子》上下二卷，编者又将是谁？如果认为是他人从《道枢》辑出，又为何只辑录前二十三篇，而舍弃其余八十五篇？实难以解释。最大的可能是曾慥先编录道教炼养资料二十三篇，集成《至游子》二卷。然后在此基础上，继续拓展为一百零八篇的《道枢》一书。因为《至游子》二十三篇是先编成的，故列在《道枢》前面的第一至第六卷；又因《道枢》已包含了《至游子》二卷的全部内容，就没有必要再以曾慥撰《至游子》二卷的名义单独流传。《至游子》的出现，只是反映他从事道术研究工作的阶段性成果，其终结性成果则是一部容量甚大的、保留了南宋以前道教内丹养生学的大量资料的《道

枢》。明《正统道藏》和清《道藏辑要》，皆收录。

此外，曾慥又从二百五十二种笔记小说中，辑录出“可以资治体、助名教，供谈笑，广见闻”的资料，编为《类说》五十卷。又撰《高斋漫录》一卷，“上自朝廷典章，下及士大夫事迹，以至文评诗话，诙谐嘲笑之属，随所见闻，咸登记录”。还有《乐府雅词》三卷、《宋百家诗选》五十卷、《通鉴补遗》一百篇等。

注：

《类说·序》

《四库全书总目》第1197页，中华书局，1965年

宁 全 真

宁全真（1101~1181）是南宋初东华派创始人。俗名立本，字道立，法名全真。河南开封府人。因幼养于裴氏家，长犹从裴姓。“资禀纯异，敏于记忆。凡诸子百家、医药卜筮之书，无不该贯融会。善察天文躔度，犹工于风角鸟占卜术”。家贫，无以自给。尚书王古曾嗣丹元真人东华嫡传，知全真有道，乃檄充史椽。又闻田灵虚遇陆修静得道，延请于家，命宁全真典侍抄录。宁全真心与道契，对经策秘文，一见辄悟。“一日，灵虚言于尚书曰：‘裴氏子根器深重，骨相合仙，异日当负大名，然振起吾东华教者，必此人也。欲以上道授之，俾其掌教可乎？’尚书亦欣然曰：‘此吾志也’，遂授焉。自是修持不怠，能通真达灵，飞神谒帝，名振京师。”从这段文字看，田虚真和王古可能是灵宝派道士，因见灵宝阁皂宗教风不振，遂将道法传予宁全真，希望他另立名目，肇开东华派，以开创灵宝新局面。后来宁全真不负所望，经过若干曲折，终于开创了东华派。

宁全真在受田、王传授后不久，因遭靖康之变，亦奉其生母随宋室南迁。有杨司命者得道于华阳，临终时，将灵宝玄范四十九品五府玉册符文付于嗣法仕子仙，嘱其后遇绯衣人则传付之。仕子仙遇宁全真（当时仍从裴姓），始悟绯衣人者，宁全真也，乃“以图策心印付度。”不久母亡，复为宁姓。

绍兴（1131~1162）中，据称以斋醮祈祷有功，被赐号洞微高士，继进“赞化”二字。朝廷凡有醮祀，皆命其主典之。孝宗朝（1163~1189），遭左街道录刘能真嫉妒陷害，被囚十余日后黥隶军籍。此后，即晦迹深遁，益勤修炼，慕其道而归之者如市。浙右（浙西道）诸处士庶率多请其建斋醮。晚年住婺州（今浙江金华市）何家，有弟子赵义夫、何淳真、宋扶、何德阳等多人。卒后，其弟子赵义夫嗣教。

《正统道藏》收《上清灵宝大法》六十六卷，署“洞微高士、开光救苦真人宁全真授，上清三洞弟子灵宝领教嗣师王契真纂”；又收《灵宝领教济度金书》三百二十卷，署“洞微高士、开光救苦真人宁全真授，灵宝通玄弘教水南先生林灵真编”，是东华派的两部重要经书，虽然经过后人的增纂，但基本体现了宁全真的思想。

注：

见《道藏》第7册17页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

王 嘉

王嘉(1112~1170)金初全真道创始人,北五祖之一。始名中孚、字允卿。其先世本陕西咸阳大魏村人,后徙居终南县刘蒋村。自幼不群,性倜傥,尚义气,善属文,不拘小节。曾修进士业并应试举,但皆无成。后宋室南渡,家遭劫难,慨然入道,改名嘉,字知明,号重阳子,隐于终南。曾于南时村“凿塘丈余,高数尺”,自名“活死人墓”,中置“王害风(狂者之意)”灵牌,墓四隅各植海棠一株,以示“将来使四海教风为一家”。金正隆四年(1159)传于终南甘河镇遇异人,授修真口诀;次年再遇于醴泉,授《金丹秘诀》五篇,遂捐弃妻孥,行乞鄠杜终南间,举止亦若狂者。大定七年(1167),忽自焚其庵,携铁罐乞食而去。后抵宁海(今山东牟平)收马钰为徒,马为之立寓曰“全真庵”,“全真”之名盖始于此。继又收谭处端、王处一、邱处机、郝大通、刘处玄、孙不二为弟子,即后来所称“北七真”,乃传全真大法、金丹之道。大定八年挈马钰、邱处机、谭处端、王处一等入昆崙山石门口,开烟霞洞居之。后郝大通来,遂携五弟子至文登县立“七宝会”。大定九年迁居宁海金莲堂立“金莲会”,又诣福山县立“三光会”,蓬莱县立“玉华会”,掖县立“平等会”。远近与会者千余人。遂以“三教圆融、识心见性、独全其真”为宗旨,在北方创立了“全真道派”。大定十年卒于

大梁（河南开封）。弟子扶枢归葬终南刘蒋村故庵。大定二十五年由邱处机主持在故居建宫观，马钰手书“祖庭”悬宫内。承安（1196~1200）年间再次修建，赐名“灵虚观”。元代改称“重阳宫”，后再增建名“重阳万寿宫”与北京长春观、山西大纯阳万寿宫并称为全真“三大祖庭”。元世祖至元六年（1269）褒赠“重阳全真开化真君”，至大三年（1310）加封为“重阳全真开化辅极帝君”。

王重阳融通、佛、儒思想于一炉，声称“儒门释户道相通，三教从来一祖风”。主张三教平等、三教合一，并以《道德经》《般若心经》《孝经》为全真道徒必修经典，王重阳不尚符箓，不事黄白，不信白日飞升，以修炼内丹为成仙证道的手段。其丹法下手功夫重在“清静”二字，认为专主清静才能返朴存真，识心见性。他主张性命双修，以炼心、炼性为始基，即“先性后命”。尝谓“大凡学道人，先要炼性。盖性本先天之物，必须将其炼得圆陀陀、光灼灼方为妙用。”又称：“性与情连，性情发动，如龙虎之猖狂、若不炼之降伏，焉能去其猖狂而归于虚无？”强调“炼性之道，要混混沌沌，不识不知，无人无我，炼之方得入法。”修持法上重清修，主张修道者必须出家，除情去欲，忍耻含垢、苦行苦修。传世著作有《重阳全真集》《重阳立教十五论》《重阳教化集》《重阳分梨十化集》《重阳金阙玉锁诀》等。

刘 德 仁

刘德仁（1122～1180）为金初大道教（后改名真大道）创始人。号无忧子，沧州乐陵（今属山东）人，后徙河北盐山。早年丧父，事母克尽孝道。读书稍通大义。据称，一日晨起，见一须眉皓白之老叟乘青犊车过其家门，抚《道德经》要言授之曰：“善识之，可以修身，可以化人。”投笔一支而去。实借乘青牛老叟，以喻老子，作为其创立道派制造神授根据。后来他根据《道德经》意旨，加以演绎，订出大道教的教义和规戒九条，并以此传教收徒，创立大道教。他在传教过程中，常以召神劾鬼之术为人除妖治病，深得群众信仰，教徒发展甚快，“一时州里田野，各以其所近而从之。受其教戒者，风靡水流，散在郡县”。“金大定（1161～1189）初，诏居京城天长观，赐号东岳真人，传其道者，几遍国中”。刘德仁“行教三十八年，住世五十九载，以法传付二祖大通真人陈君（陈师正）”。卒后被追封为无忧普济开明洞微真人。

注：

《道园学古录》卷五十：《真大道教第八代崇玄广化真人岳公

之碑》

《宋学士文集》卷五十五：《书刘真人事》

《金石萃编未刻稿》：《洛京缙山改建先天宫记》

萧抱珍

萧抱珍（？～1166）为金初太一道创始人。卫州（今河南汲县）人。生年及创教事迹皆未见记载。元王鹗《重修大一广福万寿宫碑》据金王若虚《一悟真人传》，仅记其创教后之简略事迹。该碑略云：初，萧抱珍既得道，即以仙圣所授秘篆济人，祈禳诃禁，罔不立验。金天眷（1138～1140）初，其法大行，因名之曰太一教。盖取元气浑沦，太极剖判，至理纯一之义也。寻以所居湫隘，乃于卫州东三清院故址，改建太一庵堂。王恽《故太一二代度师先考韩君墓碣铭》亦谓：“天眷初，太一始祖真人，以神道设教，远迩响风，受篆为门徒者，岁无虑千数。”不久，太一道由汲县传播到赵州、真定一带。皇统八年（1148），熙宗闻其名，召赴阙，受到礼遇，赐名所居之庵为“太一万寿观”。金大定六年（1166）逝世，曾封微妙大师。入元，忽必烈追赠其为太一一悟传教真人，改其所居太一万寿观为太一广福万寿宫。所创太一道流播于金、元。

谢 守 灏

谢守灏（1134~1212）为南宋道士。字怀英，绍熙初朝廷赐号“观复大师”。永嘉（今浙江温州）人。年少时，博览群书，励精儒业。上庠后，馆于曹忠靖公府。时遇清虚皇甫真人（即皇甫坦，《历世真仙体道通鉴》续编有传），因仰慕真人道德，遂脱儒冠参礼真人，为入室弟子。后游江海，历名山，尝遇道士沈若水，授以《许真君石函记》（或称《许真君石函秘文》），前有序云：“西山玉隆高士谢观复，洎高弟清虚羽衣朱明叔，东嘉郑道全等，递相授受传至于今。”游天台，从皇甫坦十余年，随坦入见孝宗。淳熙十三年（1186）领西山玉龙万寿宫，绍熙初任寿宁观管辖高士。绍熙四年（1193）再任玉隆万寿宫住持。嘉泰元年（1201）复任焚修，管辖宫事。他认为：“天下无二道，万殊同一初，至理昭然，何疑之有？”对金丹之理，愈造妙门，内焉养真，外焉混俗。光宗与宁宗两朝（1190~1224）眷遇优渥，平生交友，皆当代大贤，超群拔俗，人莫能逮。曾居庐山清虚庵。于绍熙二年著《太上老君混元圣纪》（当时亦名《太上老君混元皇帝实录》），陈傅良为之作序，称“脱儒冠去为道士，以推尊孔氏者尊老，于是为书若干卷”。并著有《太上老君年谱要略》《太上混元老子史略》，后门人私谥修文辅教观复先生。《历世真仙体道通鉴》续编和《古今图书集成·神异典·方士部》皆有传。

邱 处 机

邱处机（1148~1227）为金、元之际著名道士，金真道北七真之一。龙门派尊奉之祖师。字通密，号长春子，世称长春真人。登州栖霞（今属山东）人。金世宗大定六年（1166）入道，次年拜王嘉为师，为其七大弟子之一。大定八年，随师及马钰、谭处端等在宁海、福山、登州、莱州等地传道，创立全真道。大定九年，与马钰、谭处端、刘处玄等随王嘉返陕西终南，至开封，王嘉染病，次年逝于旅舍。大定十二年，与马、谭、刘等扶柩归葬终南故地，庐墓三年。大定十四年，与马、刘分手，西入陕西磻溪，隐居六年。大定二十年又去陇州龙门山，隐居潜修七年。“道既成，远方学者咸依之”。大定二十八年，奉金世宗诏，至燕京（今北京市）主持“万春节”醮事。未几，仍回陕西。明昌元年（1190），金章宗以“惑众乱民”为名，下诏禁罢全真道等，处机即回栖霞，建太虚观以居。贞岭二年（1214）秋，请命招安山东杨安儿义军成功，名噪一时。兴定三年（1219），居莱州（今山东掖县）昊天观，南宋及金先后遣使来召，均未应命。他审时度势，唯应元太祖成吉思汗之请，于次年正月，率弟子十八人从莱州出发，于元太祖十七年（1222）到达西域大雪山，行程万余里。《元史·释老志》称：“太祖时西征，日事攻战，处机每言欲一天下者，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。”元太祖待之甚厚，尊其为神仙。请准东归时，元太祖赐以虎符、玺书，命其掌管天下道教，诏免道院和道人一切赋税差役。回燕京后，居太极观（后改名长春宫）。从此邱处机成为北方道教风云人物，长春宫成为北方道教中心：“由是玄风大振，四方翕然，道俗景仰，学徒云集。”士庶之托迹，“四方道侣之来归依者，不啻千数，宫中为之嗔咽。”全真道成为北方道教最大之派别。邱处机开创全真道鼎盛局面四年后逝世。元世祖至元六年（1296）诏赠“长春演道主教真人”。至大三年（1310）又加封为“长春全德神化明应真君”。

邱处机对传播全真道功绩甚著，道教中人常将他与王重阳相提并论，谓“是教也，源于东华，流于重阳，派于长春，而今而后，滔滔溢溢，未可得而知其极也。”全真七子死后，亦以邱处机门徒最盛，以他为祖师的龙门派，在明清至近代，一直是全真道之主流。邱处机的修炼思想以断情绝欲为修道的前提，以清静无为为修炼要旨。认为“一念无生即自由，心头无物即仙佛。”主张性命双修，但与金丹派南宗相反，倡先性后命，以性为主，谓“吾宗惟贵见性，水火配合其次也。”其著作有《大丹直指》《摄生消息论》《磻溪集》等，均收入《正统道藏》。

注：

《道藏》第19册734页，第25册414页，第19册809页，第3册344页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

尹志平

尹志平(1169~1251)为元初著名全真道士。字太和,祖籍河北沧州,宋时徙居莱州(今山东掖县)。生于金大定九年(1169)。幼颖悟,读书日记千余言。年十四遇马钰,遽欲弃家入道,父不允,遂伺机潜往。后被追还,锁闭静室。无何,复遁去。逃之再三,父始从之。初住昌邑(今属山东)之西庵。金明昌二年(1191),参邱处机于栖霞(今属山东),遂执弟子礼。久之,尽得邱之“玄妙”。此后,又问《易》于郝大通,受箓法于王处一。于是道名四播,远近尊礼,参道者不绝。继住潍州(今山东潍坊市)之玉清观,主盟齐东者二十年。元太祖十四年(1219),成吉思汗自乃蛮派使臣刘仲禄征召邱处机,闻志平为处机之上足,乃假道潍州,偕同志平去莱州昊天观见处机。对于邱处机之绝金、宋就元聘,起了赞画的作用。第二年,随邱处机北上燕京,西觐成吉思汗于大雪山,为处机十八随行弟子之冠。元太祖十九年,随处机返燕京,居长春宫。当是时,全真道声名远播,四方尊礼者云合。志平曰:“我无功德,敢与享此供奉乎!”乃退居德兴(府治今河北涿鹿)之龙阳观,寻隐烟霞观。邱处机卒时遗命志平嗣教(或云遗命宋道安嗣教。待处机丧事终,宋以年老请志平代),是为全真道第六代掌教宗师。

尹志平掌教后,元统治者之支持如故。全真道的鼎盛局

面得以继续发展。太宗四年（1232），窝阔台南征还燕京，志平迎见于顺天，帝令皇后代祀香于长春宫。太宗六年，皇后遣使劳问，赐道经一藏。太宗七年春，去沁州（今山西沁源）主黄箬醮事。九月，达平阳（今山西临汾），命宋德方率众编纂《大元玄都宝藏》，志平为之请旨并筹措经费。同年，为尊显其祖师，又去陕西兴复佑德、云台二观，太平、宗圣、太一、华清四宫，以翼祖庭。“时陕右甫定，遗民犹有保栅未下者，闻师至，相先归附，师为抚慰，皆按堵如故。”太宗八年秋，奉旨试经云中，度千人为道士。返燕京途中，“道经太行，山间群盗罗拜受教，悉为良民。出井，历赵魏齐鲁，请命者皆谢遣，原野道路设香花，望尘迎拜者，日千万计，贡物山积”。以上所记，难免有所夸大，但表明尹志平掌教时期，全真道的影响是很大的。姬志真《南昌观碑》云：“长春真人应召之后，大阐门庭，室中之席不虚，户外之屣常满。及嗣教清和真人（指尹志平——引者注）作大宗师，宠膺上命，簪裳接迹，宫观相望，虽遐方远裔，深山大泽，皆有其人。”

太宗十年春，尹志平年届七十，将教事付李志常，而归隐于大房山之清和宫。定宗三年（1249）春，特旨赐“清和演道玄德真人”号，又赐金冠法服。宪宗元年（1251）春逝世。中统二年（1261），诏赠“清和妙道广化真人”。至大三年（1310），加赠“清和妙道广化崇教大真人”。

他平生所作咏怀、遣兴、唱和、劝戒等诗词歌颂甚多，结为《葆光集》三卷。其弟子段志坚编辑《清和真人北游语录》四卷，为其平时与弟子讲道之言论。其中多勉励弟子忍

让谦恭、苦己利人、行善远恶、积行累功之语。告诫弟子于教门兴盛之际，尤须努力修行，不能安享其成而无所作为。他认为圣人设教，是为诱人为善，修道者唯有积行累功，克己济人，方能得道，勿以“小善为无多益而不为，见小恶为无甚伤而不去。”他勤于诲人，严于律己。一生不慕荣利，甘居淡泊，连当时人所共慕之掌教职位，亦持谦让态度。当邱处机居长春宫，四方请谒不绝之时，以“我无功德”，不敢享此供奉为辞，而退隐于僻处；当邱处机逝世，遗命其继任掌教时，则欲绝迹远遁，只因众人敦请，始勉从之；当掌教十一年后，又以年老为辞，请李志常代主教席，而隐居修炼。这在元代“二教”（指佛、道——引者注）设官如有司，“道官出入，驺从甚都，前诃后殿，行人辟易，视都刺史、郡太守无辨”之时，尤为难得。

注：

《道藏》第19册743页，743页，第25册420页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

《吴文正集》卷四十七：《抚州玄都观藏室记》

李志常

李志常(1193~1256)为元初著名全真道士。字浩然,其先洺州(治所在今河北永平)人,宋季徙居开州观城(今山东范县)。幼孤,养于伯父家。年十九,不从伯父为之议婚,负书曳杖作云水游。初隐东莱之牢山,复徙天柱山之仙人宫,宫之主者嘱其往从邱处机。元太祖十三年(1218),闻邱处机自登州(今山东牟平县)转居莱州(今山东掖县),乃束装往拜席下,赐号真常子。次年,邱处机应召西觐元太祖,被选为十八随行弟子之一。迨处机东返,随师居燕京长春宫。“凡教门公事,必与闻之。”元太祖二十二年处机逝世,尹志平嗣教,委之为都道录兼领长春宫事。太宗元年(1229)七月,“见上于乾楼辇。时方诏通经之士教太子,公进《易》《诗》《书》《道德》《孝经》,且具陈大义,上嘉之。冬十一月,得旨方还”。次年冬,“有诬告处顺堂(邱处机埋骨处——引者注)绘事有不应者,清和(指尹志平——引者注)即日被执,众皆骇散,公(指李志常——引者注)独请代之,曰:‘清和,宗师也,职在传道,教门一切,我悉主之,罪则在我,他人无及焉’。使者高其节,特免扭械,锁之入狱”。不久,讼事息,乃还。

太宗(窝阔台汗)时期(1229~1241),汗庭鲜有儒家士人,太宗知李志常博通儒学,遂命创建国子学,选汉族教师

以教蒙古贵官子弟。时在太宗五年（1233）。志常承旨后，荐冯志亨（亦是邱处机弟子）佐其事。志亨乃于蒙古贵官子弟中选十八人为学员，课读《孝经》《论语》《孟子》《中庸》《大学》等书；其后又令添选汉人子弟习蒙古语言和骑射。当时京城残破，国子学即设于长春宫内。太宗曾为此事颁发过两通“宣谕”圣旨，后立碑于国子学内，称《宣谕夺罗 等圣旨碑》《通谕夏学子弟员等圣旨碑》，文中除具列蒙、汉学员名（蒙人十九，汉人二十八）外，即列有：宣授蒙必阁赤（意为书生）四牌子总教冯志亨，宣授金牌提举国子学事中书杨维中，御前宣议国子学事仙孔八合识（意为师傅）李志常。说明蒙古贵族入主中原，亟须学习“汉法”以治汉地，全真道首领适逢其会，成为蒙古族学习“汉法”之师。这无疑是全真道获得统治者支持而取得很大发展的重要原因之一。李志常也因此受到太宗的殊遇。

元太宗十年（1238）春，尹志平以年老荐李志常继任掌教，同年三月，奉朝命加封为“玄门正派嗣法演教真常真人”。四月赴阙，奏请扩建其祖师王重阳修真之所终南山灵虚观，得旨赐重阳宫号，命大为营建。海迷失后二年（1250），李志常及随邱处机赴西域的其余十七人，皆奉旨封大师。宪宗元年（1251），奉命遍祭岳渎。三年，受命作金篆大斋，并随路给散道士、女冠普度戒牒。五年，宪宗数次召见，咨以治国保民之术。问曰：“朕欲天下百姓安生乐业，然与我同此心者，未见其人，何如？”志常答称：“自古圣君有爱民之心，则才德之士必应诚而至。因历举勋贤并用，可成国泰民安之效。”宪宗称是。

李志常掌教期间，不少士大夫因金亡之后流离失所，或沦为贱隶，或冻饿街头。李志常则“委曲招延，饭于斋堂，日数十人。或者厌其烦，公（指李志常——引者注）不恤也”。其中不少人因此去儒为道。此举深得士大夫们的称赞，王恽说：“全真教倡于重阳王尊师，道行于邱仙翁（指邱处机——引者注），逮真常李公，体含妙用，动应玄机，通明中正，价重一时，可谓成全光大矣！”

李志常掌教十八年，全真道仍方兴未艾。但到晚年，因佛道矛盾激化，宪宗五年爆发了关于《化胡经》和《老子八十一化图》之争，全真道在辩论中失败，被勒令焚毁道经，全真道遭到严重打击，其鼎盛局面从此结束；李志常在感到屈辱与愤懑中，于次年六月将教事付张志敬后去世。中统二年（1261），追赠“真常上德宣教真人”。至大三年（1310），加封“真常妙应显文弘济大真人”。

著作有《又玄集》二十卷，已佚。《长春真人西游记》二卷，现存于《正统道藏》中。该书对研究我国西北和西亚史地以及中外交通史具有重要参考价值。

注：

皆见《道藏》第19册745~746页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

《畿辅通志》卷一百三十九：《金石二》

《秋涧集》卷三十九：《真常观记》

白玉蟾

白玉蟾（1194~？）为南宋道士。本名葛长庚，字如晦，又字白叟，号海琼子，又号海南翁、琼山道人、武夷散人、神霄散史。祖籍福建闽清，生于琼州（今海南琼山）。少年即谙九经，能诗赋，且长于书画。幼举童子科，因“任侠杀人，亡命之武夷”。及长，游方外，师事陈楠，学内丹，并相从浪游各地。陈楠死后，又游历于罗浮、武夷、龙虎、天台诸山。时而蓬头赤足，时而青巾野服，“或狂走，或兀坐，或镇日酣睡，或长夜独立，或哭或笑，状如疯颠”。嘉定十年（1217），收彭耜与留元长为弟子。次年宁宗降御香，建醮于洪州玉隆宫，玉蟾“为国升座”，后又于九宫山瑞庆宫主国醮。嘉定十五年四月，赴临安（今浙江杭州）伏阙上书，“沮不得达，因醉执逮京尹，一宿乃释”。此后隐居著述。其著作甚多，生前有《玉隆集》《上清集》《武夷集》行世。后由彭耜纂辑为《海琼玉蟾先生文集》。又有谢显道等编《海琼白真人语录》、彭耜编《海琼问道集》等。另据俞琰《席上腐谈》称，张紫阳《金丹四百字》、石泰《还源篇》、薛式《复命篇》、陈楠《翠虚篇》等，皆为白玉蟾托名之作。

白玉蟾为金丹派南宗五祖之一，是内丹理论家。其内丹学说的中心为“精、气、神”说。据称：“人身只有三般物，精神与气常保全。其精不是交感精，乃是玉皇口中涎。其气

即非呼吸气，乃知却是太素烟。其神即非思虑神，可与元始相比肩。……岂知此精此神气，根于父母未生前。三者未尝相返离，结为一块大无边。”他主张性命双修，先命后性。其理论多融佛家与理学思想。他在《无极图说》中谓：“道也，性与命而已。性无生也，命有生也。无物万物之始也，有者万物之母也。一阴一阳之谓道，生生不穷之谓易。易即道也。”此即纳儒家《易》学以阐丹法。又称“圣即仙之道”，“心即佛之道”，前者指道教修命之术，后者指佛教养神之方，欲将佛教的养神之术纳入内丹修炼中。故人称其“心通三教，学贯九流，多览佛书，研究禅学。”

白玉蟾师承陈楠，兼行神霄雷法，人称“能呼召雷雨，馘摄精魔”。他主张以内炼为基础，实行雷法与内丹术相结合。认为雷法符咒的灵验与否，主要以行法者之内炼工夫高下而定，而内炼工夫，全赖心之作用。他称“法是心之臣，心是法之主，无疑则心正，心正则法灵，守一则心专，心专则法验，非法之灵验，盖汝心所以。”且认为符咒召役的神灵实为行法者的精气所化。

注：

《道藏辑要》娄集《海琼白真人全集》卷六：《跋修仙辩惑论·序》

《道藏》第4册783页，第33册135页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

《逍遥山万寿宫志》卷五：《玉隆正书白真人传》

雷 时 中

雷时中（1221~1295）为元代天心派的重要传人。字可权，号默庵。其先豫章（今江西南昌）人。后家于湖广（今湖北）之武昌金牛镇，所居溪水，回环东西二桥，故又号双桥老人。幼习词赋，后通诗、经，三领乡荐，精心道学，专务性理。后绝念功名，专注道法。于金牛镇置坛祀事。据道教传说，在咸淳六年（1270）三月三日玄帝（玄武神）诞辰之日，他正具表焚香，朗诵《度人经》之际，忽有相貌异常之道人，自外而入，口称“贫道有一阶道法，特来授汝。”乃出袖中书一卷授之。道人去后，焚香启视，乃“混元六天如意道法”。随后，辛天君来告：“前日授卿之文者，乃祖师路真君也。”又称：“吾奉昊天敕命，付卿开阐雷霆之教，普济众生。”“卿名在仙籍，七世为儒，三世行法，并无纤过，当大兴吾教”。据称所谓路祖师乃晋时亲遇太上老君授此法之路大安，而非宋人路时中。教内传说之神话故事，意在借以宣扬雷时中之道法来自神仙所授，以扩大其影响。同时也反映出雷时中所传的天心道法，已与宋代不同：第一，不再祖述宋人饶洞天，而是以晋人路大安为祖师；第二，不称所传之法为“天心正法”，而称“混元六天如意道法”，且要“开阐雷霆之教”；第三，专以《度人经》为主。可见雷时中编造上述神话，是意欲独树一帜，别开门户。

果然，此举影响甚大，“四方闻其道行卓异，及其门者日众”。他亦遵行以《度人经》为主之宗旨，“每化导世人及开度弟子，皆先令其精心诵经，各获果报。且尝论《度人经》旨，以开后学”。并且博采儒释二家，“贯彻混融归于一致”。据称，经此努力后，传有“弟子数千人，分东南、西蜀二派。首度卢、李二宗师及南康查泰宇。由是卢、李之道行乎四蜀，泰宇之道行乎东南，混元之教，大行于世”。可见雷时中是宋末元初天心派的重要传人。著有《心法序要》《道法直指》《原道歌》等。

注：

本篇引文均见《历世真仙体道通鉴续编·雷默庵传》

黄 舜 申

黄舜申（1224~？）为宋末元初清微派主要传人。俗名应炎，字晦伯，舜申为其法名。福建建宁人。出身闽中世家，少通经史百家之学。年十六，侍父于广西幕府，遇官于广西的清微派一代宗师南毕道，授以清微雷法。南宋宝岭（1253~1258）中出任检阅，以清微雷法名世。理宗召见，御书“雷渊真人”四字赐之。元世祖至元二十三年（1286），应诏赴阙，奏对明敏。未几，乞请还山，制授“雷渊广福普化真人”。弟子甚众。分南、北两支传播清微雷法。一支以福建建宁为中心，由其弟子熊道辉传彭汝励，再传曾贵宽，再传赵宜真，传行于南。一支以湖北武当山为中心，传行于北，由其弟子张道贵、叶云莱、刘道明传张守清，再传张梯、彭通微等。这一支实为全真道士兼行清微法者。

黄舜申既是宋末元初清微雷法的主要传人，又是清微雷法之集大成者和理论大师。陈采《清微仙谱》序云：黄舜申“覃思著述，阐扬宗旨，而其书始大备。”张宇初《道门十规》也说：“清微自魏（华存）、祖（舒）二师而下，则有朱（洞元）、李（少微）、南（毕道）、黄（舜申）诸师，传衍犹盛，凡符章经道斋法雷法之文，率多黄师（舜申）所衍。”《正统道藏》中所存的清微雷法著作，如《清微天降大法》《清微神烈秘法》《清微斋法》《清微丹法》《清微玄枢奏告

仪》等，盖皆出于黄舜申及其门人之手。其基本理论是主张天人合一，内炼与外法相结合，而以内炼为主。认为诚于中，方能感于天；修于内，方能发于外。只有精于内炼，才能此感彼应，才能呼召风雷，役使神明。故主张修习法术以修炼精、气、神为基础，《清微丹法》即是专谈内炼之书。

莫 月 鼎

莫月鼎为元代神霄派主要传人。关于他之名、字、籍贯和生卒年，诸书记载不一。盖名起炎、月鼎为其字或号。其籍贯，或谓吴兴，或谓归安，或谓苕溪，或谓霅溪，霅川，皆指吴兴，即今之浙江湖州市。或谓山阴人，钱塘人，盖误。生卒年，众说纷纭，莫可考定，大约生于南宋宝庆（1225～1227）间，卒于元世祖至元（1264～1294）末。出身宦宦之家，幼习科举，三试不利，乃弃家为道士。初入四川青城山丈人观，从徐无极受五雷法。又闻南丰（今属江西）邹铁壁（或作笔）得王文卿斩勘雷书，秘不传，乃委身童隶事之，终获受其《九天雷晶隐书》，尽得其术。因此名重当时。南宋宝庆六年（1258），浙河东大旱，其时马廷鸾方守绍兴，迎致月鼎建坛祷之。据称雨立至。理宗闻之，赐诗一章，谓其为神仙云。由是道价益隆，求学者甚众。元世祖至元二十六年（1289），遣御史中丞崔彧求异人于江南，得之，遂见帝于滦京内殿。据道书记载，召雷唤雨，莫不立验。帝大悦而厚加赏赐，月鼎不受。寻有旨令掌道教事，则以老耄辞。遂给驿南旋。自是踵门求授道者日众。

元鼎尝避世佯狂，日以醉酒遣怀，放浪江湖间。其接门人，多致叱斥，试其诚怠之心而进止之。有疾患求治者，或书符与之，或嘘气授之，“无不立验”，人常称之为“莫真

官”。莫月鼎所得王文卿秘籍，一遵其师邹铁壁之嘱，不轻易授人，弟子虽多，据称得其真传者，仅王继华与潘无涯二人。王继华授张善渊，善渊授步宗浩，宗浩授周玄真。此外，又有金善信、王惟一传莫月鼎之学。王惟一曾作《明道篇》阐发神霄派之雷法，载《正统道藏》中。

俞 琰

俞琰为宋末元初道教学者。字玉吾，号全阳子、林屋山人、石涧道人。吴郡（今江苏苏州）人。其生卒年诸说不一。《四库全书总目提要》谓其“生宋宝岭（1253~1258）初……至延龄（1314~1320）初始卒”。余嘉锡据《万姓统谱》和纳兰成德容若《周易集说》序等分析，认为“非生于宝岭初”，当生于宋端平（1234~1236）前后。其卒年，据《周易集说》干寿道序称，俞琰在延龄二年（1314）尚在世，与《四库全书总目提要》所谓“延龄始初卒”不符。明卢熊《苏州府志》谓其“卒于元贞（1295~1297）间，年七十”，又与干寿道之说有出入。故现尚难考定。

俞琰幼好博览，闻友人有奇书异传，必求借抄录，以致废寝忘食而成疾。后专业科举之学。业成而时异事殊，自叹“平时刻苦竟为画饼”、“时不我逢，奈之何哉？”入元，隐居不仕，著书立说。以词赋见称，尤好鼓琴、作谱。元世祖至元（1264~1294）间曾作《玄牝之门赋》，在道友中传诵。著作有《周易集说》《易图纂要》《周易参同契发挥》《易外别传》《阴符经注》《吕纯阳真人沁园春丹词注解》《炉火监戒录》以及《林屋山人集》《书斋夜话》《月下偶谈》《席上腐谈》等。

俞琰得其家传，潜心《周易》，旁及丹道三十余年。《四

库全书总目提要》谓其于周易之学“覃精研思，积三四十年，实有冥心独造，发前人所未发者”。“意所独契，亦往往超出前人”。其易学本于朱熹《周易本义》，又力图有所创新。认为易之义理与象数密不可分，他在《周易集说·序》中称：“夫《易》始作于伏羲，仅有六十四卦之画，而未有辞。文王作上下经，乃始有辞。孔子作《十翼》，其辞乃备。当知辞本于象，象本于画；有画斯有象，有象斯有辞。《易》之理尽在于画，讵可舍六画之象而专论辞之理哉？舍画而玩辞，舍象而穷理，辞虽明，理虽通，非《易》也。”故他每每先释卦象、爻象，次之明理，由乾、坤父母之象，而震、坎、艮、巽、离、兑六子之象，推之六十四卦，无不如此。《易外别传·叙》云：“《周易别传》者，《先天图》环中之秘，汉魏伯阳《参同契》之学也。人生天地间，首乾腹坤，呼日吸月，与天地同一阴阳。《易》以道明阴阳，故伯阳借《易》以明其说，大要不出先天一图。是虽《易》道之储余，然亦君子养生之切务，盖不可不知也。”他认为，易之大要在《先天图》，传自魏伯阳。不明白先天图环中之秘，就难以究《易》。而《先天图》中本具太极，故在《易外别传》中从太极开始，全面介绍《先天图》，以发其秘；又将其贯穿于《周易参同契发挥》中。《周易参同契发挥·序》云：“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。此乃造化之妙，神之所为，道之自然者也。”

雷 思 齐

雷思齐（1231~1303）为宋末元初道士、道教学者。字齐贤。临川（今江西临川县）人。幼业儒，后去儒服为黄冠师，弃家居乌石观。宋亡，独居空山，著书立说，人称“空山先生”。元世祖定江南后，召三十六代天师张宗演入朝，未几，奉旨掌道教，礼请雷思齐为玄学讲师。晚年讲授于广信山中。临终，复归乌石观，卒年七十二岁。其著名弟子有吴全节、傅性真、周维和。

雷思齐勤奋好学，“于书无不读”。袁桷称其著书，“援据切至，感厉奋发，不蹈世俗绳墨，合神以穷变，尽变以翼道，申言广指”。他对《老子》、《周易》尤深有造诣。“四方名士大夫慕其人，往往以书疏自通。或闻其学，莫不爽然自失。”当时著名文士吴澄、袁桷、曾子良等皆与之相友善。吴澄“与谈《老子》甚契；又称其诗精深工致，豪健奇杰有杜韩风。”他之《易》学自成体系。既有别于清儒，又有别于陈抟之徒范谔昌、刘牧等。刘牧以“五十五数”为“洛书”，而他则反之以“河图”，谓圣人作《易》本于河图，并称河图四方四维四十之数为“本数”，“天五地十虚用，以行其四十”。其“图说”合于“筮法”；其“筮法”亦合于“图说”。图中有筮，筮中有图，图筮合一，图为象，象为图，象中有数，数中有象，象之于数如同形之于影，形影相随，构成整体，为

宋元道教象数学代表之一。

著有《易图筮通变义》《老子本义》《庄子旨义》凡数十卷以及诗文等二十多卷。《正统道藏》中仅存《易图通变》五卷、《易筮通变》三卷。

注：

《清容居士集》卷三十一：《空山雷道士墓志铭》

《道藏》第20册335页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

杜道坚

杜道坚(1237~1318)为元代著名道教学者。字处逸,号南谷子。安徽当涂人。“年十四,得异书于异人,即嗜老氏学,(年)十七,寄迹郡之天庆观,师蒙庵葛师中。宋淳岭(1241~1252)为御前道士。蒙庵师虚白陈元实,是为陆修静裔孙”。赵孟頫《隆道冲真崇正真人杜公碑》则谓“师石山耿先生”。“继入茅山,阅道藏,宗师蒋玉海(蒋宗瑛)见而器之,授大洞经法”,为茅山宗嫡传弟子。时当南宋宝岭未至开庆年间(1258~1259)。继而远游各地,至宜兴隐居三年。宋度宗时(1265~1274),赐号辅教大师。后至钱塘,“杨和武恭王孙颖(应为“颀”——引者注)祖延主吴兴(今湖州市)计筹山升玄报德观。兴玄学,饬轨范,举废坠”,徒众悦服。元世祖至元十三年(1276),元兵南渡、所至震慑,道坚冒石矢,叩军门见太傅淮南王巴延(即伯颜),为民请命,以不杀无辜相请。王悦其言,禁将士下未附者勿劫掠。时人深感之。江南既平,有诏命太傅选用人才。明年,太傅朝上都,偕道坚入觐。道坚首陈当务之急,在于求贤、养贤与用贤,疏上,帝嘉纳之。屡次召对便殿,莫不称旨。所举将相之才,后皆为名臣。帝欲委道坚以执政,力辞不拜。诏乘传江南求有道之士,事竣还京。至元十七年冬,被玺书冬还,凡杭州之宗阳宫、纯真观、湖州之升玄报德观,皆归其住持。大德七年

(1303), 授杭州路道录、教门高士。复有旨改其所建披云庵为通玄观, 听其徒甲乙主之。玄教大宗师张留孙又疏请其主杭州四圣延祥观。所至创立制度, 修饬宫宇, 咸为改观。平时博览群书, 曾于升玄、宗阳二山筑二真馆, 储书数万卷, 岁时往来其间。赵孟頫《杜公碑》则谓“作揽古之楼于通玄(观), 聚书数万卷, 《道德》注疏何啻千家”。皇庆元年(1312), 宣授“隆道冲真崇正真人”, 依旧住持杭州宗阳宫, 兼领湖州计筹山升玄报德观、白石通玄观事。不久, 告老, 奉玺书以弟子姚志恭为升玄观提点, 徒孙孙拱真为提举, 以弟子薛志亨、林德芳先后主持通玄观。

杜道坚深于玄理、晚年所著《道德玄经原旨》四卷为其主要著作。该书对《老子》的注释与发挥, 不是以方术解《老子》, 而是糅合儒家思想以阐发《老子》的政治思想。谓“玄经之旨, 本为君上告。”“老圣作玄经, 所以明皇道帝德也”。即《老子》立论之主旨为“皇道帝德”, 是总结古代君主之统治经验, 即君人南面之术。他认为, 中国上下几千年的天道和入道, 已被《老子》包罗无遗。称“道德五千余言, 包络天地, 玄同造化, 君臣民物, 罔不赅备”。又称“老圣之言, 纪无始有始开天立极之道, 太古上古皇道帝德之风, 下至王之功, 伯之力, 见之五千文, 囊括天人之道, 上下几千百代, 历历可推。”他认为:“古之君天下者, 太上无为, 其次有为。是故皇以道化, 帝以德教, 王以功劝, 伯以力率, 四者之治若四时焉。天道流行, 固非人力之能强, 然则时有行, 道无终否。”

他多方调和儒、道。指出老子轻仁义, 并非否认忠孝仁

义，只是以道德为主，而反对巧诈。“亲和则孝之名隐，而孝未尝不在也；世治则忠之名晦，而忠未尝不在也”；“圣智仁义，天下之大本也，其可绝弃乎？”又用孟子之“仁政”解《老子》，认为《老子》所云“民不畏死，奈何以死惧之”，实与孟子“仁政”合。“孟子谓杀人以刃与政，亦此意。”又将《大学》修身齐家治国平天下思想与《老子》相比附：“盖自天子至于庶人，一是皆以修身为本。……修之身，其德乃真，慎厥身，修思永，真其在矣。修之家，其德乃余，能克家，则善有余庆也。修之乡，其德乃长，斯友一乡之善士也。修之国，其德乃丰，国人皆好之也。修之天下，其德乃普，天下慕之也。”^⑩

综上所述，杜道坚在阐发《老子》思想时，虽无多大创见，但他强调儒道融合的倾向却显而易见。因此获得不少儒家学者的赞赏。如牟巘为《道德玄经原旨》作序时称：“自司马子长以老、韩（非）同传，千载不满。河上公注《老子》，颇及导引吐纳之类；其后孙登、陶弘景、松灵仙人，唐道士成玄英、张君相辈，亦皆注《老子》，又近神仙家；王辅嗣以《老子》解《易》，人或非之，然其解《老子》，则初不及《易》；至苏子由直以是谓袭明为释氏之传灯，老子亦岂意其未流之至此也！今杜君乃求之以帝王之书，参之以帝王之事，譬如披蒙昧，出幽深，明白正大，气象顿殊，岂不甚黠！”徐天岭也在该书序中称：“南谷杜君之为是学也，不以道家说训老氏书，独援儒以明之，章研句析，而前后相蒙，不喜为破碎引类比义，悉举五三帝王、孔孟之道传诸其说，……诸微言眇旨，与六经合者，不可一二举。”

著作除《道德玄经原旨》外，尚有《玄经原旨发挥》二卷，《关令阐玄》三卷，《文子赞义》十二卷等。另有诗若干卷，藏于白石山中。《文子赞义》收入《正统道藏》，名《通玄真经赞义》。

注：

《白云稿》卷三：《杜南谷真人传》

⑩ 《道藏》第12册727页，770~771、772页，第16册755页，第12册728、733页，756页，第12册748页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

李道纯

李道纯为宋末元初道士。生卒年不详。字元素，号清庵，别号莹蟾子。都梁（今湖南武冈）人。为白玉蟾再传弟子。其学以全真南宗为主，兼取北宗。在其所撰《中和集》中，论及性命之说和内丹要旨。他主三教合一，援儒入道，始终以“守中”为要诀。认为“中”乃乾坤之所生成，故先天地而存在。在人身即为心性，亦称“玄关”。又称性命本一而用二，性无命不立，命无性不有。故主张性命双修，先性后命。先持戒、定、慧而空其心，后炼精、气、神而保其身。以臻性命双全，形神俱妙。并根据性命之理，对各种修炼方法作了摘要总结。先辟“傍门九品”，包括房中、服饵、采补、辟谷、吞霞服气、瞻星礼斗、定观杂思、闭息导引、搬精运气等，谓其下品为邪道，中上之品也不过是只可却病的外道。次分内丹为顿、渐二种。渐法又分三乘，下乘为安乐法，中乘为养命法，上乘为延生法；根机浅薄者，宜从修命入手，循序渐进。顿法为最上一乘，乃夙有根机者所宜修，只须一了了性，则自然了命，其法“以太虚为鼎，太极为炉，清静为丹基；无为为丹母，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，中为玄关，明心为应验，见性为凝结，三元混一为圣胎，性命打成一片为丹成，身外有身为脱胎，打破虚空

为了当。”其学自成一家。

著有《太上升玄消灾护命经注》《太上大通经注》《无上赤文洞古真经注》《太上老君说清净经注》《全真集玄秘要》《道德会元》《中和集》《三天易髓》《周易尚占》等。其门人又集其言论成《清庵莹蟾子语录》。

林 灵 真

林灵真（1239~1302）为元代东华派主要传人。俗名伟夫，字君昭，灵真为其法名。自号水南，人称水南先生。世为温州平阳（今属浙江）人。出身官宦世家，既长，博通经纬史传、诸子百家及方外之书，而于四辅、三奇、阴符、毕法之旨，尤加精究。累举不第，乃弃儒为道，舍宅为观，投礼提点戴熠为师，匾其宅曰丹元观。尝自谓：“予学道于虚一先生林公，东华先生薛公，于兹有年矣。幸造道域，参玄律，诃可韞所学而不济于世。”“乃绍开东华之教，蔚为一代真师。以度生济死为己任，建普度大会者不一”。查《道法会元》卷二百四十四《玉清灵宝无量度人上道·灵宝源流》所列东华派历代宗师中，林灵真之前，有“东华先生薛真人，讳熙真”，当即林灵真所谓之“东华先生薛公”，故知林灵真之师为薛熙真（其所谓“虚一先生林公”，尚不明）。此系谱已将林灵真列为一代宗师，证明其后之清微派道士确已承认其为“绍开东华之教”的“一代真师”了。三十七代天师张与棣慕其学，表荐其为温州路玄学讲师，继升本路道录。时当至元二十八至三十一年（1291~1294）。此后，闭门著述，撰成《济度之书》十卷，《符章奥旨》二卷。正一教主三十八代天师张与材命雕板印行，以广其传；并授以灵宝通玄弘教法师、教门高士、住持温州路天清观事。

《正统道藏》所收署宁全真授、林灵真编之《灵宝领教济度金书》三百二十卷，已非林灵真《济度之书》十卷之旧，是明代道士据上书增补扩充而成。

林灵真是元代东华派的主要传人，弟子甚众，“在州里不下百余人”，正一龙虎宗的董处谦，玄教大宗师吴全节都曾投其门下，“可谓一时授受之盛”。

注：

《道藏》第7册19页，20页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

张 留 孙

张留孙(1248~1321)为元代龙虎宗支派道教创始人。字师汉，信州贵溪(今属江西)人。幼从伯父张闻诗学道于龙虎山上清宫，继师李宗老。后以所学游江淮间。至元十三年(1276)，元世祖召三十六代天师张宗演赴阙，选其从行。第二年，张宗演返龙虎山，张留孙留侍阙下。据传其能请祷止雨、疗疾，世祖命为上卿，铸宝剑，镂其文曰：“‘大元赐张上卿’，敕两都各建崇真宫，朝夕从驾。”至元十五年，赐号道教宗师，授道教都提点、管领江北、淮东、淮西、荆襄道教事，佩银印。次年，奏复宫观，令自别为籍。此后，“宠遇日隆，比于亲臣”，或奉命外出祠名山大川，或奉旨到江南访求逸遗，又相继受命为武宗、仁宗取名。至元二十八年更以卜筮之术，参预任命宰相的重大决策。此后历经成宗、武宗、仁宗、英宗等朝，“朝廷每有大谋议，必见咨询”。随着政治宠遇日隆，皇帝赐予道教职衔与权力也逐步上升。由道教都提点到道教宗师、道教大宗师；由上卿到特进上卿；由法师到真人、大真人；由知集贤院(元代管理儒、道的机构)道教事，到领集贤院道教事，位大学士上，再加开府仪同三司。爵位也由三品到二品，再到一品。至仁宗延龄二年(1315)，所得头衔多达四十三字，曰：“开府仪同三司，特进上卿、辅成赞化保运道教大宗师、志道弘教冲玄仁靖大真人、知集贤

院事、领诸路道教事。”既有勋号，又有实际职掌，其政治地位之高，道教权力之大，居当时道教诸派首领之冠。

张留孙在其政治地位日益显赫、道教权力日益扩大的过程中，陆续从江西龙虎山征调道士到两京崇真宫（后升崇真万寿宫），或委以京师道职，或派至江南各地管理教务，从而在他周围集合起大批道士，逐渐形成一个以他为中心的道教派别，即龙虎宗支派玄教。这个道派是元代龙虎宗的核心，其组织规模和社会影响，不仅超过了江南诸道派，而且较之北方的全真道也毫不逊色。

张留孙除领导玄教外，又在整个道教事务中拥有很大的发言权。如元初集贤与翰林院同一官署，张留孙向元世祖建议分置两院。世祖即专设集贤院，掌管提举学校，征求贤良、隐逸，凡国子监、玄门道教、阴阳祭祀、占卜祭遁之事皆隶属之。此后他和他的继任者即受命知集贤院道教事，参与管理全国道教。又如至元十八年，全真道在与佛教斗争中失败，道教经书面临全被焚毁的厄运，张留孙密启裕宗（太子真金）云：“黄老书，汉帝遵守清静，尝以治天下，非臣敢私言，愿殿下敷奏。”裕宗启奏世祖，乃“集儒臣论定所当传者，俾天下复崇其教。”从而减少了焚经的损失。

张留孙历仕世祖、成宗、武宗、仁宗、英宗五朝，领导玄教四十余年。除宗教活动外，并参预不少政治活动。赵孟頫《玄教大宗师张公碑铭》称，张留孙“每进见，必陈说古今治乱成败之理，多所裨益。士大夫赖公（指张留孙——引者注）荐扬，致位尊显者，数十百人。及以过失获谴，敕公救解，自贷于死者，亦如之”。可见张留孙在襄赞朝廷政治与

调和官吏矛盾方面，曾作过不少工作，起过不少作用。因此，一方面更加取得了皇帝的赏识和信任，另一方面在大臣和士人中结交了许多朋友，“大臣故老心腹之臣，莫不与开府（指张留孙——引者注）有深契焉”。从而使他领导的玄教能盛极一时。

延龄四年（1317），张留孙年满七十，仁宗为之大举祝寿。“上使国公画公像，诏翰林学士承旨赵孟頫书赞进入，上亲临视，识以皇帝之宝，以赐公生日”。并以之永“镇崇真宫”。“是日，赐宴崇真宫，内外有司各以其职供具，宰相百官咸与焉。”英宗至治元年（1321），张留孙逝世，皇帝又为之大办丧事，将其遗体送至龙虎山安葬，“自京师至其乡，水陆数千里，所过郡县，迎送设奠，不约而集。比葬，四方吊问之使交至。自王公以下，治丧致客，未有若此盛者。”天历二年（1329）加封“辅成赞化保运神德真君”。

注：

见《元史·释老传》及袁楠《有元开府仪同三司上卿玄教大宗师张公家传》

《吴文正集》卷六十四：《张公道行碑》

《道园学古录》卷五十：《张宗师墓志铭》

《清容居士集》卷三十四：《有元开府仪同三司上卿玄教大宗师张公家传》

《道园学古录》卷二十五：《河图仙坛之碑》

刘 玉

刘玉(1257~1308)为元初净明道的革新者。字颐真,号玉真子。南康建昌(治所在今江西南城)人,后随父迁隆兴新建(今江西南昌)。弱冠父母相继亡故,居丧尽礼,家贫力耕而食。后厌弃尘世,笃志于神仙之学。

南昌西山盛传许逊净明忠孝大法。至元十九年(1282)秋,刘玉自称在西山泻油冈遇洞真天师胡慧超,告之曰:“龙沙已生,净明大教将兴,当出八百弟子,汝为之师。”据说,次年,于玉隆禁山再遇胡慧超,向其传许逊之旨:“可寻西山中黄堂山乌晶原建玉真坛以栖隐。”此后道学愈益精进,在孝行里立腾胜道院,开始传道。至元三十一年十一月,刘玉自称遇郭璞教以经山纬水之术,遂游黄堂山乌晶原寻访,果得昔日许逊修真之所,建玉真坛。据教内传说,元贞三年正月,许真君降临黄堂山乌晶原玉真坛,面授刘玉真言:“中黄大道,八极真途,子当敬受,吾八百弟子,汝为首。”刘玉假托许逊、郭璞、胡慧超等众真降授道法后,遂“开阐大教,诱诲后学”,弘扬净明道法,遂开新的净明道。

刘玉的净明道,“其法以忠孝为本,敬天崇道,济生度死为事,简而不繁。”弟子问:“昔何真公所传稍繁,今先生所授极简,何其不同?”刘玉曰:“昔绍兴之时,仙期悬隔,权以救世,以法弘教,故繁。今龙沙已生,仙期迫近,急于度

人，以道弘教，故约。”刘玉时期，净明道十分隆盛，相继兴建了隐真、洞真等靖庐。相继向弟子授受诸品秘要，为人祈禳禳解。刘玉虽声名日隆，而益自韬晦。

刘玉在何真公的净明道的基础上，对净明忠孝道法进行了改革。何真公时期的符咒较为繁琐，动辄百十道符。刘玉仅存炼度一符。何真公所传斋醮之法也十分繁琐，刘玉以为不当，倡行修斋贵在和淡，和而躁心释，淡而欲念平，方才正心诚意，合乎无为，与天地同一。刘玉还对告斗（即向星辰祷告）之法进行改革，革除设斗灯这一程序。刘玉又将修炼放在次要地位，认为何真公所传法术都是后天之学，主张要返后天而复先天，返真还元，同归太极，而归无形。认为净明大道是先天之宗本，净明大道“欲使学者从博而约，从修而证，回后天而先天，复有名而无名，符净明无为，一也。”经刘玉改革之后，修炼、斋醮、符法等方术已降居次要地位，修习的中心是封建的忠孝伦理道德观念。

刘玉认为，“净明”主要是指心性。《净明大道说》曰：“净明者，无形大道，先天之宗本也。在上为无上清虚，在天为中黄八极，在人为丹元绛宫。此三者同出而异名，同谓之玄。……明此理者净明也。清则净，虚而明，无上清虚之境，谓之净明。”刘玉还强调欲修仙道先修人道，人事尽时，天理自见，故净明之道不废人事。刘玉斥责出尘绝俗、抛家舍业而修炼者为名教罪人，声称净明道士，“或仕宦或隐游，无往不可。所贵忠君孝亲，奉先淑后，至于夏葛冬裘，渴饮饥食，与世人略无少异。只就方寸中用些工夫，非比士俗所谓修行，殊形异服，废绝人事，没溺空无。所以此学不至洁身乱伦，害

义伤教。”故净明道士同正一派道士一样，可居家修行。

刘玉倡儒释道三教同源之说：“何谓一？太上之净明，夫子之忠恕，瞿昙之大乘，同此一也。”他认为三教并立相辅，化人归善，缺一不可。但主要是会和儒家，将其忠孝思想作为净明大道之本。

至大元年（1308）正月，刘玉以教事付黄元吉。二月，逝世。有其弟子所辑《玉真语录》传世。

注：

本篇引文散见《道藏》第24册620~650页（《净明忠孝全书》），文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

吴全节

吴全节(1269~1346)为元代著名道教道士。字成季,号闲闲,饶州(今江西波阳)人。十三岁学道于龙虎山上清正一宫之达观堂,师李宗老。闻空山先生雷思齐深明《周易》《老子》,遂往师之。后李宗老延请雷思齐至龙虎山,全节等多人同受其业。至元二十四年(1287),张留孙征之至京师崇真宫,成为倚侍留孙左右的大弟子。曾多次奉诏出祀岳渎山川,又数次奉诏去江南访求遗逸。成宗即位,奉敕每岁侍从行幸,并继续奉命外出祠祀。元贞元年(1295),制授冲素崇道法师、南岳提点。大德二年(1298),制授冲素崇道玄德法师、大都崇真万寿宫提点。此后,或奉诏设醮,或被请祷雨,或奉旨降御香于江南。大德十年,制授江淮荆襄等处道教都提点。次年,武宗即位,制授玄教嗣师、总摄江淮荆襄等处道教都提点、崇文弘道玄德真人,佩玄教梁师印,视二品。至大三年(1310),封赠其祖及父,奉命归乡荣亲。至治二年(1322),继张留孙之后,任玄教掌教,制授特进上卿、玄教大宗师、崇文弘道玄德广化真人、总摄江淮荆襄等处道教、知集贤院道教事,佩一品印。

他在掌教前后,一如其师张留孙,参与宫廷政事,举荐贤能,疏解朝臣之间的龃龉。特别是自金以来,孔子之嗣失统,吴全节于延龄(1314~1320)中力言于朝廷,遂以其五十四代孙孔思晦袭封衍圣公;元统(1333~1334)初,思晦

卒，有乘间觊觎者，吴全节复言于朝，乃以思晦之子克坚袭封。另一方面，由他参与政治活动，既得元室之信任，又广交大臣显贵，为其道教的发展提供了良好的政治环境。

吴全节儒道兼修。其师张留孙在向皇帝奏对或与廷臣议论时，必曰：“臣留孙之弟子全节深知儒学，可备顾问。”元代大儒吴澄称：“吴真人全节寄迹道家，游意儒术，明粹开豁，超出流俗。”许有壬曾奉敕给吴全节的画像写赞语，其中有两句：“人以（公）为仙，我以（公）为儒。”吴全节善诗，有诗文集《看云录》若干卷，《代祠稿》诗二百余篇。吴澄赞其诗曰：“其诗如风雷振荡，如云霞绚烂，如精金良玉，如长江大河。”（吴澄《吴闲闲宗师诗序》）李存谓其诗“和而庄，丰而安，婉而不曲，陈而不肆，其正始之遗音乎！”

吴全节对道教各种方术兼收并蓄，他出身龙虎宗，熟知符箓斋醮，在燕京崇真宫期间，又向南宗道士陈可复学雷法，向东华派首领林灵真学道法，又向南宗道士赵淇学内丹。他鉴于灵宝斋法，授受既久，渐失宗旨，乃集诸家所传，手为删定，类为二十四门，总为十卷，题曰《灵宝玉鉴》。这是道教道士仅有的一部道教著作。

注：

《道园学古录》卷二十五：《河图仙坛之碑》

《吴文正集》卷五十八：《题吴真人封赠祖父诰词后》

《至正集》卷三十五：《特进大宗师闲闲吴公挽诗序》

《俟庵集》卷十八：《和吴宗师滦京寄诗序》

黄元吉

黄元吉（1271~1355）为元代净明道士。字希文。在净明道系谱中称净明嗣教、旌阳三传。出身豫章丰城（今属江西）望族。十二岁入西山玉隆万寿宫师事清逸堂朱尊师，朱尊师死后，又得朱师王月航之教。王卒，复得刘玉器重。黄元吉事刘如父，刘玉临终前嘱其嗣教，乃于西山择地立玉真、隐真、洞真三坛以授弟子。

至治三年（1323），黄元吉游京师，极得公卿士大夫赞誉。泰定元年（1324），三十九代天师张嗣成朝京师，向元廷推荐黄元吉并称“宜表异之”。元廷因之赐号“净明崇德弘道法师、教门高士”，为“玉隆万寿宫焚修提点”。未行，玄教大宗师张留孙挽留其住崇真万寿宫。次年卒于京师。遗嘱火葬，弟子负遗剑归西山，由徐异嗣教，为第三代传人。

黄元吉毕生以阐扬刘玉学说为己任，其阐释发挥净明忠孝学说的言论，由弟子陈天和編集为《中黄先生问答》，收入《净明忠孝全书》卷六。他认为“只要除去欲念便是净，就里除去邪恶之念，外而便无不好的行检”；并认为居处端庄、斋戒沐浴、以崇香火，仅是外貌之净，应内外交养，以达真净。“学者但当行持能净、能明、能忠、能孝，久久至于真净、真明、真忠、真孝”。他对修道之士崇尚的“真人”。阐释为：“净明教中所谓真人者，非谓吐纳按摩休粮辟谷而成真也，只

是惩忿窒欲，改过迁善，明理复性，配天地为三极，无愧人道，谓之真人。”认为十二真君皆慕孝道之教而成真，说明道由心悟，关键是内心的修炼。弟子问及有无罪福因果之事，则答称：“作善降之百祥，作不善降之百殃，积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。……大凡人作善者，譬如下五谷种子，分明是春种秋收，作恶者譬如弯弓入阵，决定有报箭来。”黄元吉继承和弘扬刘玉的净明忠孝思想，并将刘玉生平言行辑为《玉真先生语录》（分内集、外集、别集）三卷。由黄元吉編集，净明道第三代传人徐异校正的《净明忠孝全书》，是净明道的基本经典。

注：

本篇引文散见《道藏》第24册620~653页（《净明忠孝全书》），文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

金 志 扬

金志扬（1276~1336）为元代道士。号野庵。常蓬头一髻，人呼金蓬头。永嘉（今属浙江）人。慕道出家，师道士李月溪。赵道一《历世真仙体道通鉴续编》卷五《金蓬头传》谓月溪为全真道李志常之徒裔，张宇初《岷泉集》卷四《金野庵传》则谓月溪为南宗白紫清（白玉蟾）之徒裔，盖为南宗入全真之道士。李月溪对金志扬甚为器重，命其游学燕、赵、齐、楚，求正于先德。志扬南至袁州（今江西宜春），遇守城校尉颠军子，状貌甚伟，素日不与世接，夜宿神祠间，遂异而师之。既久，语益有得。继游江西龙虎山，先天观主傅师正馆之于蓬莱庵。庵据圣井山，当诸峰之会，志扬攀陟岩壑，日以为常。又命其徒李全正、赵真纯筑天瑞庵于峰顶。四方闻其道，参礼者日众。据传能“召龙兴雨”，以解旱。元统元年（1333），去武夷山，隐于白玉蟾之止止庵。浙东元帅李太平闻而礼之，谓曰：“命严则君治，心清则虑寡。”李益叹服。惠宗至元二年（1336）卒。他与桂心渊（隐庐山）皆以道法名当世，人称为“真仙”。弟子甚众，其杰出者有劳衍素、郭处常、李西来、殷破衲等。

张 雨

张雨（1277~1348）为元代茅山派道士。又名天雨，字伯雨，法名嗣真，别号贞居，又号句曲外史。吴郡（今江苏苏州）人。年二十弃家，遍游天台、括苍诸名山。后去茅山礼四十三代宗师许道杞弟子周大静为师，受大洞经箓。又去杭州开元宫师玄教道士王寿衍，命名嗣真。皇庆二年（1313），随王寿衍入京，居崇真万寿宫。由于素有诗名，京中士大夫和文人学士，如杨载、袁桷、虞集、范梈、黄溍、赵雍等，皆争相与之交游。延龄（1314~1320）初离京返杭之开元宫。至治元年（1321），开元宫毁于火，次年回茅山，主崇寿观及镇江崇禧观。惠宗至元二年（1336）辞主观事，日与友人饮酒赋诗以自娱。

张雨多才多艺，能诗文，善书，工画，尤以诗享盛誉于元末文坛。徐达左称：“贞居以儒者抽簪入道，自钱塘来句曲，负逸才英气，以诗著名，格调清丽，句语新奇，可谓诗家之杰出者也。当是时，以诗文名世者，若赵松雪（孟頫）、虞道园（虞集）、范德机（范梈）、杨仲弘（杨载）诸君子，以英伟之姿，凌跨一代，谐鸣于馆阁之上，而流风余韵，播诸丘壑之间。贞居以豪迈之气，超然自得，独唱于丘壑之间，而清声雅调，闻诸馆阁之上。诸君子亦尝与其唱酬往还，虽出处不同，而同为词章之宗匠，譬如轩轻，讵知其孰先而孰后

耶？”姚绶评其诗文曰：“诗宗杜（甫），惟肖古选，类大历间诸子；文学韩（愈），而冷语类汉。”张雨又善书法，姚绶称其“饮酣伸纸作大草，尤妙；小楷变率更（欧阳询）家数，世称二绝”。但却谓张雨“独于画未工”。此评似不确，张雨好友倪瓒《题张贞居书卷》曰：“贞居真人，诗、文、字、画皆为本朝道品第一”。可见画亦未必不工。

著有《外史山世集》三卷，《碧岩玄会灵》二卷，《寻山志》十五卷，皆不存。又著《玄史》，即《玄品录》五卷，现存于《正统道藏》中。此为道士传记之书，除有张陵以后至两宋众多方士、道士之传记外，又有老子、尹喜等人之传记。收于《正统道藏》之《茅山志》十五卷，署名刘大彬撰，而钱大昕《元史艺文志》卷二所著录《茅山志》十五卷，则署为张天雨撰，《成化杭州府志》卷十五亦云：“张天雨，……尝屏居修《茅山志》，因号句曲外史。”故今人陈国符先生《道藏源流考》称，现《正统道藏》中署名刘大彬之《茅山志》，“实为张天雨所修，刘大彬窃取其名而已。”张雨又有诗集《句曲外史集》若干卷，收于《四库全书》。

注：

《句曲外史集·徐达左序》

《句曲外史小传》

《清闕阁全集》卷九

陈致虚

陈致虚（1290~？）为元代著名内丹家。字观吾，号上阳子。江右庐陵（今江西吉安）人。好道，通群籍。天历二年（1329），遇赵友钦（字缘督）于湖南衡阳，受其所传金丹之道。其后，又遇青城老仙，传以“先天一气坎月离日金丹之旨”。于是精研道要，勤于著述，成为元代著名的内丹理论家。著有《金丹大要》十六卷，《金丹大要图》一卷，《金丹大要仙派》一卷，《元始无量度人上品妙经注解》三卷，《参同契分章注》三卷，《悟真篇注》若干卷。后人将其后一著作与薛道光（实为翁葆光）陆墅注合为一书，称《悟真篇三注》。

陈致虚将儒释道三教，归宗于老子，称三教皆以老子之道为法。“天以清，地以宁，三光以明，万物以荣，圣人、仙、佛以修以成。……孔子而佛，皆明此道，非别有一道也，后来乃分三教”。这实际是以老子为三教的始祖，以老子之道为三教的正宗。他又将老子之道归结为金丹之道，认为如《道德经》所云“仿佛中有象有物，杳冥中有精有信”，“不贵难得之货”等，皆直指金丹大道，显露玄机。至于“众甫”、“神器”、“玄牝”、“橐籥”之类，皆为经中所隐八十余金丹术语之异名。然后又将老子的金丹之道去会合儒释：“夫金丹之道，先明三纲五常，次则因定生慧。纲常既明，则道自纲常而出，非出纲常之外而别求道也。”目的为说明三教义理皆

归宗于老子之金丹之道，从而将金丹大道作为三教一贯的唯一正宗，强调以道为主的三教融合。

陈致虚的内丹理论，本于南宋的张伯端、白玉蟾，十分重视精、气、神的作用。认为修炼内丹，“不外神气精三物。是以三物相感，顺则成人，逆则生丹。何谓顺？一生二，二生三，三生万物，故虚化神，神化气，气化精，精化形，形乃成人。何谓逆？万物含三，三归二，二归一。知此道者，怡神守形，养形炼精，积精化气，炼气合神，炼神还虚，金丹乃成，只在先天地之一物耳”。

他除宗承南宗张伯端、白玉蟾的内丹清修说外，又宗承南宗刘永年、翁葆光一系的阴阳双修丹法。主张第一步男女合炼以成“外药”，进至第二步，方在己身中造化，以成“内药”。“内药只了性，外药兼了命；内药是精，外药是气，精气不离，故为真种，性命双修，方证天仙”。这就是他在《悟真篇三注》中的基本思想。这种阴阳双修丹法，很难与唐宋以来流行的三峰御女邪术划清界限，故时遭世人所诟病。明王世贞《书悟真篇三注后》云：阴阳双修，男女交媾之术，“不敢遽谓其无，而其事甚鄙，其机甚危，其品甚卑，其效甚难。薛、陆二子之注释，犹显晦相杂，至于上阳子陈致虚者，而无余蕴矣。且其辞旨之放浪狂诞、滑稽陋褻，灭天道，伤人理，而其罪之尤大者，曰侮圣言”。

陈致虚是南宗道士（亦融有北宗之学），但鉴于当时金丹北派（全真道）的势力远盛于南宗，故而将自己师承之系统与全真道相联系。自谓：“我黄房公（宋德方）得于丹阳（马钰），乃授太虚（李珣），以传紫琼（张模），我缘督子（赵友

钦) 得于紫琼。” 又称：“金丹之道，三十四传而得双玉翁(李珣)，又三传至于予。” 宋德方后为邱处机弟子，曾受邱处机遗命编纂《大元玄都宝藏》，是元代有名的全真道士。陈致虚谓其号黄房公，是李珣至陈致虚一系的始祖，此事于史无据。陈铭珪《长春道教源流》已疑其为陈致虚之假托。

入元以后，金丹派南、北(全真道)二宗，经过较长时期的认同，已逐渐产生合并二宗的要求，至元代中期以后，二宗合并的条件业已成熟。本属南宗、而自认为北宗正统的陈致虚，自然成为南、北二宗合并之中介与积极推动者。他在《金丹大要》里构造了一个金丹法统，为二宗合并提供了共同尊祀的祖师谱系，谓：“华阳玄甫、云房、洞宾授受以来，深山妙窟，代不乏人，……燕相(刘)海蟾受于纯阳(吕洞宾)，而得紫阳(张伯端)，以传杏林(石泰)，紫贤(薛道光)、泥丸(陈楠)，海琼(白玉蟾)，接踵者多。我重阳翁(王嘉)受于纯阳，而得丹阳(马钰)，全真教立，长春(邱处机)、长真(谭处端)、长生(刘处玄)、玉阳(王处一)、广宁(郝大通)、清静(孙不二)诸老仙辈，枝分接济，丹经妙诀，散满人间”。他将全真道祖师王重阳刘海蟾并列(同师吕洞宾)，而把南宗尊奉的张伯端等南五祖作为王重阳的晚辈，显然含有抬高全真、贬降南宗之意。但这种排列却真实地反映了当时全真势强、南宗势弱的现实，又符合元代皇帝早已封王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳为“真君”、“帝君”的“皇命”，因而后为南北二宗人所接受，成为二宗合并后共祀祖师的基础。可见陈致虚对南北二宗的合并作用颇大。

陈致虚弟子甚众。较著者有王冰田（初阳子）、潘太初（一阳子）、车兰谷（碧阳子）、明素蟾（宗阳子）、欧阳玉渊（元阳子）、余观古（心阳子）、李天来（来阳子）、张毅夫（四阳子）、夏彦文（得阳子）、赵仁卿（扶阳子）、邓养浩（南阳子）、赵伯庸（致阳子）、陶唐佐（东阳子）等，多为元代擅长金丹之道士。

注：

《道藏》第24册7页，8页，17页，2页，47页，2页，第3册366~367页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

《弇州续稿》卷一百五十八

赵 宜 真

赵宜真（？~1382）为元末明初清微、净明派重要传人。号原阳子。原为宋宗室，其先居浚仪（今河南开封），父仕元为安福令，乃徙安福（今属江西）。幼喜读书，博通经史百家言。长习进士业，因久病不愈乃弃儒入道。初师清微派宗师黄舜申之徒曾贵宽（号尘外），嗣清微法要。继师金志扬弟子张天全，或云师全真道邱处机徒裔张广济。复师道士李玄一（亦金志扬徒裔）。初居江西庐山，四方闻其能致雷雨之术，辄不远千里，云集座下。元至正十二年（1352），携弟子西游，经湘、蜀，历武当，谒龙虎，访汉天师遗迹。四十二代天师张正常深加礼敬，龙虎山道士多师事之。明洪武（1368~1398）初，还居江西雩都（今于都）紫阳观，从事著述，弟子益众。“或以诗歌以自警，犹以医济人。且绝交处，寡言笑，闻者愿礼不获，其高行伟操，为时所推。”封崇文广道纯德法师、教门高士。景泰六年（1455），追赠崇文广道纯德真人。

赵宜真师承多元，所传亦多途。既传全真和南宗金丹之学，又传清微雷法，兼及净明忠孝之道，且皆有较深造诣。《原阳子法语》中，即多内丹阐发言论，《道法会元》中，多见其对清微法的考订、阐述之文，对“净明忠孝道法，间有阙文，悉加订正”。故被清微派尊为一代宗师，又被净明道尊为第五祖。

赵宜真对净明道法的补阙，订正文字，现已不存。其对

内丹术、清微法的阐述文字，具载于《原阳子法语》和《道法会元》中。所论丹法，大体与全真北派一致，以“自性法身”为内丹之本，强调无为为采炼诀要。《原阳子法语·还丹金液歌》序云：“自性法身本来具足，不假于外，自然之真；其进修则摄情归性，摄性還元，有为之为出于无为，无证之证所以实证。”同书《真道归一偈》总括内丹大要，称：“摄情还性归一元，元一并忘忘亦去，囊括三界入虚空，粉碎虚空绝伦伍”。与禅宗思想颇相近似。

其对清微法的理论，一本于宋元清微派。以内炼为基础，以心诚感物为主旨，不重仪式上的繁文缛节。谓：“清微祈祷本无登坛，……所谓天地大天地，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，而不在于登坛作用之繁琐也”。又谓炼度之法，依赖于炼度者的内炼工夫，不依赖于仪节之繁琐。“外而讽扬经法，开悟幽冥，内而涵育精神，摄炼魂魄，体用兼备，详略得宜”；“炼度之法，盖……运吾身纯阳之道气，而点化纯阴之鬼魂，则是以我之阳，而炼彼之阴，阴阳交感，幽显潜通，其超度可必矣”。“矧鬼神之于人，非可以声色相通，惟可以心诚相感。若我悟，他亦悟，我迷，他亦迷。……我能修持正道，则鬼神感悟，亦返邪归正矣”。

著作有《灵宝归空诀》一卷，《原阳子法语》二卷（为其子弟所辑），《仙传外科秘方》十一卷。

注：

《道藏》第33册232页，第28册715页，772~773页，

文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年
《净明忠教录》

张 三 丰

张三丰为元明之际著名道士，活动时期约由元延龄(1314 ~ 1320) 年间到明永乐十五年(1417)。辽东懿州(今辽宁彰武西南)人，据《明史·张三丰传》载称，他“名全一，一名君宝，‘三丰’其号也，以其不饰边幅，又号张邈邈。”在各种张三丰的传记或有关他的材料里，还有全式、玄玄、三侔、三峰、三丰邈老、通、玄一、君实、居宝、昆阳、保和容忍三丰子、喇闼、邈邈张仙人、蹻仙等诸多名号。史称张三丰身材魁伟，龟形鹤背，大耳圆目，须髯如戟，寒暑唯一衲一蓑，一餐能食升斗，可数日一食，也可数日不食。读书过目不忘，漫游天下，行踪莫测。曾游武当山，预言武当山异日必大兴。张三丰与其徒在武当山披荆斩棘，创草庐以修道，不久又离武当山云游四方。明太祖朱元璋晚年身有疾患，欲求张三丰合仙药，于洪武二十四年(1391)，遣人四处寻访无着。其间又派张宇初等寻访，皆无结果。永乐五年(1407)，明成祖朱棣即位不久，遣给事中胡滢带人携玺书，寻访十年，终不得见。

张三丰一生行踪不定，不慕荣利，遁世清修，声望弥高。据张三丰自述，他曾任中山博陵县(今河北定县境)令，后弃官出家为全真道士，曾于终南山遇火龙真人传以丹诀，赴武当修炼多年，后居陕西宝鸡金台观，不久入四川见蜀献王

朱椿，后复入武当，云游襄汉，……

据《三丰全书·道派》记载，张三丰弟子中，有曾助朱元璋军饷的秦淮富户沈万三，沈传其婿余十舍及富户陆德原等，为居家道士。武当山全真道士丘玄清，洪武初师张三丰，后被明太祖召至京师，任太常卿，封三代，成为明代全真道士中最荣贵者。武当道士卢秋云、周真得、刘古泉、杨善登，同师张三丰，被称为“太和四仙”。淮安人王宗道亦师事张三丰，后封为“圆德真人”。

明英宗于天顺三年（1459），封张三丰为“通微显化真人”。宪宗于成化二十二年（1486），封为“韬光尚志真仙”。世宗于嘉靖四十二年（1563），封为“清虚元妙真君”。天启三年（1623），嘉宗称张三丰降坛显灵，加封为“飞龙显化宏仁济世真君”。明代帝王的慕求与褒封，道门的神化，使张三丰的神仙传说历久不衰，托称曾遇张三丰传道之说，直到清代仍时有所闻。

张三丰的著述，《明史·文翰类》著录有《金丹直指》《金丹秘诀》各一卷。清雍正元年（1723），汪锡龄以所见张三丰丹经二卷，诗文若干篇，附张三丰“显迹”三十余条，辑成《三丰祖师全集》。道光年间，李西月据汪氏残本补辑，编成《张三丰先生全书》八卷。

冷 谦

冷谦为明初道士。生卒年不详。字启敬，或曰起敬，道号龙阳子。钱塘（今浙江杭州）人，或曰嘉兴（今浙江嘉兴市）人，或曰武陵（今湖南常德）人。道士行藏不详，现存记载仅见其从事音乐、绘画之事。《明史·乐志》载，吴元年（1364），明太祖“置太常司，其属有协律郎等官。元末有冷谦者，知音，善鼓瑟，以黄冠隐吴山（在今浙江杭州市）。召为协律郎，令协乐章声谱，俾乐生习之。……乃考正四庙雅乐，命谦较定音律及编钟、编磬等器，遂定乐舞之制”。是明代郊庙乐章的奠基者。曾著《太古遗音》琴谱一卷，宋濂为之作序，书已佚；又著《琴声十六法》，今存。是明初很有影响的音乐家。

许多中国绘画史籍又记其为元、明大画家，且加以仙化。其中以明末清初人姜绍书所撰之《无声诗史》记载最详，其卷一谓：“仙人冷谦，字起敬，武陵人，道号龙阳子。洪武初以善音律仕为太常协律郎，盖百余龄矣，……（元）中统（1260~1263）初，与邢台刘秉忠从沙门海云游，书无不读，尤邃于《易》及邵氏《（皇极）经世》，天文、地理、律历、众技皆能通之。至元间，秉忠入拜太保，参中书事，君乃弃释业儒，游于霅川（今浙江吴兴县南），与赵子昂（孟頫）游四明卫王府，睹唐李将军画，忽发胸臆效之，不月余，山水、

人物，悉臻其妙，……由此以丹青名于时。隶淮阳，遇异人，授中黄大丹，出示平叔（张伯端）《悟真》之旨，悟之如己作。至明百数十岁，绿鬓童颜，如方壮时。所画《蓬莱仙弈图》，尤为神物，图后有张三丰题识，二仙之迹，可称联璧。先生于永乐中有画鹤之诬，隐壁仙去。”清人徐沁《明画录》卷二《冷谦传》谓：“世传其化鹤入瓶，事甚诡异。”可见在明清时，人们对冷谦之绘事已有许多神异传说。所传张三丰对冷谦《蓬莱仙弈图》之题识，收入《道藏辑要》的清道士李西月重编之《张三丰真人全集》中有抄录，从中可以看出，时人对此题识已提出质疑。

明清间传冷谦神异事甚多。《古今图书集成·神异典》引《巳疴编》云：冷谦曾“遇异人传异术。有友人贫，不能自存，求济于谦。谦曰：‘吾指汝一所往焉，慎勿多取。’乃于壁间画一门，一鹤守之。令其人敲门，门忽自开，入其室，金宝充牣，盖朝廷内帑也。其人恣取以出”。后被查出，官差逮冷谦，谦隐身入瓶中。逮者“以瓶至御前，上问之，辄于瓶中应如响。上曰：‘汝出，朕不杀汝。’谦对：‘臣有罪不敢出。’上怒，击其瓶碎之，片片皆应，终不知所在。”云云。

刘 渊 然

刘渊然（1351~1432）为明代著名道士。号体玄子。其先萧县（今属安徽）人，祖父伯成，任赣州路总管，遂家赣县（今属江西）。年十六为道士，受符法于胡、张二师，复师赵宜真。《逍遥山万寿宫》卷五称，刘渊然“每与同辈处，语及修行，辄举忠孝为本。”赵宜真甚为赞赏，乃携之归金精山，授以玉清宗教玉宸黄篆。《龙泉观长春真人祠记》称其能“呼召风雷，役治鬼物，济拔幽显，立有应验。既而又受金火返还大丹之诀，栖神炼气，玄悟超然。”洪武二十六年（1303），应召至阙下，试以法术，有验，赐号高道；命建西山道院于朝天宫以居之。旋受命乘驿传游庐山，上鄂渚，至武当，召还后，擢任道录司右正一。永乐（1403~1424）初年，随驾至北京，迁左正一，与公卿士大夫多相往还。未几，被谪置龙虎山，寻移滇南龙泉观，居三载。仁宗洪熙改元（1425），召命还京，赐号“冲虚至道玄妙无为光范演教长春真人”，寻赐诰，加“庄静普济”四字，给二品银印，与正一真人等，领天下道教。宣德元年（1426），召至内庭，赐法衣、宝剑，进大真人。乃奏请立云南、大理、金齿三道纪司，宣宗从之，命其徒为道纪，阐化南诏。宣德七年（1432）二月，以老乞归

朝天宫西山道院，半年后卒。《明史》云：“渊然有道术，为人清静自守，故为累朝所礼”。后被净明道尊为第六代祖师。有弟子邵以正，在英、代之世亦受明室尊崇；第四十三代天师张宇初亦从之学道术。

张 宇 初

张宇初（1359~1410）为明代正一派著名道士。字子璿，别号耆山，张陵第四十三代孙，江西贵溪人。幼习百家之书。明洪武十年（1377）嗣教。十一年入朝，次年授正一嗣教道合无为阐祖光范大真人。十六年命建玉篆大醮于紫金山。十八年命祷雨于神乐观。二十三年奏准降敕重建龙虎山大上清宫。二十四年旨谕礼部严禁伪造符篆者，赐正一玄坛之印。建文（1399~1402）中，居乡恣肆不法，被撤印诰。成祖即位诏令复职。永乐元年（1403），命陪祀天坛。四年命编修道教书以进。五年命就朝天宫建荐扬玉篆大斋。此后曾一再受命寻访张三丰，皆无结果。

张宇初在张陵后嗣中是一位较有道学修养的道士。著有《岷泉集》十二卷，《道门十规》一卷，《元始无量度人上品妙经通义》四卷，辑录其祖《三十代天师虚靖真君语录》七卷等。所著《岷泉集》，道藏本析为十二卷，四库本析为四卷。所收诗、文，互有详略。道藏本之诗多于四库，文少于四库；四库本收有道士碑文多篇，道藏本则全阙。王绅为《岷泉集》作序云：“（宇初）天资颖敏，器识卓迈，于琅函蕊笈，金科玉诀之文，既无不博览而该贯，益于六经子史百氏之书，大肆其穷索。至于词章翰墨，各极其妙。”《列朝诗集》张宇初小传曰：“唐宋以来，释道两家并重，有元末高道，如吴全

节、薛（玄）曦之流，皆显于朝廷。国初名僧辈出，而道家之有文者，独宇初一人。厥后亦寥寥矣。”

张宇初具有明显的三教合一思想。人称其“贯综三氏，融为一途”。《四库全书总目提要》称其《岷泉集》中之“《太极释》《先天图论》《河图原》《辨荀子》《辨阴符经》诸篇，皆有合儒者之言；《问神》一篇，悉本程朱之理。”他在以上诸文及《元始无量度人上品妙经通义》等中，融会理学家的言论，俯拾皆是。如“太极散而为万物，则万物各一其性，各具一太极。……合言之，万物统体一太极也；分言之，一物各具一太极也。……未分之前，道为太极；已形之后，皆具是理，则心为太极。……万事万化皆本诸心，心所具者，天地万物不违之至理也”。又如“人道者心，收之则万殊一本，放之则一本万殊。物物各具一太极，莫非此心也”；“盖心统性情，而理具于心，气囿于形，皆天命流行而赋焉。……是曰心为太极也，物物皆具是性焉”。这是南宋以后，宋明理学居于哲学思想统治地位时代的反映。张宇初著作中又时常融合佛学。如《灵宝炼度普说》中，即借用佛教涅槃解脱之说以超度亡魂。如“经曰：三界众生本无轮转，真一道气本无生灭。苦海无边，回头是岸。故曰：了即业障本来空，未了应须还宿债。……只为息此一念，一灵妙有，亘古长存。盖由结爱为根，积想成业，故有种种受生，种种偿报。”他要“座下四众受度亡魂”，“猛烈悟来，毕竟不落万缘，超出万幻，则三业六根，一时净尽。”

在方术修炼上，张宇初也博采众家，除熟谙其世传的符箓斋醮术外，又向刘渊然学净明法，还向丹鼎派学内丹。其

《岷泉集》中即有内丹诗文若干篇。如他在《与倪孟冲论火候书》中，自称对内丹火候，“凡参讨数十载，往来方外之士，靡不讨论。”并在龙虎山筑室（名曰“了圆”）修炼内丹。在《道门十规》中则称：“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。”规戒道士注重内丹修炼，潜心研究《石壁记》《龙虎经》《周易参同契》《悟真篇》等丹书。认为内外二丹是仙道的根本，不可不学。因此他承袭宋元间新符箓派的义理，将内丹术引入符箓派，使符箓咒术与内丹术相结合，并强调以内炼为主，符箓道术为辅。在《岷泉集·授法普说》中，他强调行法的关键是先明“性天道法”、“心地雷霆”，内炼成就，方能“静则金丹，动则霹雳”。而最上之士，“果能抱元守一，御气凝神，六识净消，一真独露，我即雷霆大法王，当何符咒罡诀云乎哉！……其为济利之功，泥丸蓑草皆可寓气栖神，是故谈笑风霆，特吾余事耳”！

张宇初还着力于整顿纲纪，专作《道门十规》，以加强教内的规戒。他告诫道士：“其初入道，先择明师参礼，开发性地，恪守初真十戒，……收习身心，操持节操。”“凡行持之士，必有戒行为先。”要“择山水明秀、形全气固之地，创立庵舍，把茅盖头，聊蔽风雨，风餐露宿，水迹云踪，……草衣木屨，箪食瓢饮，……真功苦行，槁木死灰，乃磨励身心分内之事。”企图仿效全真道的“真功”“真行”以整顿正一道之纲纪，且对不守戒规者予以处罚。但由于当时正一教已“玄纲日坠，道化莫敷，实丧名存”，收效甚微。

邵以正

邵以正（？～1462）为明代道士。别号止止道人，又号承康子。世家姑苏（江苏吴县）。洪武中，父母徙滇南。离家入道后，初从道士王云松。永乐（1403～1424）末刘渊然倡道于滇，遂往师之。渊然嘉其勤恳，悉以道秘相授。洪熙元年（1425），渊然奉召还京。不久，因渊然荐举，赴京为道录司左玄义。正统（1436～1449）中，迁左正一，领京师道教事。景泰（1450～1456）间，赐号“悟玄养素凝神冲默阐微振法通妙真人”。凡朝廷有大禳祈，多命其主持。英宗复辟，具疏辞职，闲住未几，复职复封如初，仍掌道教事。因邵以正之师祖赵宜真是承袭南宗与全真之道士，以正本人即属全真道之流裔，故当北京白云观日就倾圮时，乃于景泰七年（1456），新建三殿三楹，以祀邱处机，并图其十八弟子于壁。天顺六年（1462）邵以正卒后，其弟子喻道纯，在成化（1465～1487）间亦封真人。道纯在成化十二年（1476），为邵以正建祠堂于滇南龙泉观。陈垣之《道家金石略·龙泉观通妙真人祀堂记》有云：“真人（指邵以正——引者注）以澹泊存心，以简静处己，以平易接物，迹其所为，非有离世绝俗之异，亦惟本于诚焉。……此真人所为名冠羽流，望隆缙绅，而致远迩敬信，无存歿之间者，庸非诚为之本乎？”

邵元节

邵元节（1459~1539）为明代著名道士。字仲康、号雪崖。江西贵溪（一说安仁，即今江西余江）人。居龙虎山上清宫。师事范文泰、李伯芳、黄太初。不应宁王朱宸濠之召，放浪形骸于江湖间。明世宗好鬼神事，日夜斋醮。嘉靖三年（1524）征之入京，召对便殿，颇得世宗赏识。使居显灵宫，专司祷祀。嘉靖五年封“秉诚致一真人”，统辖朝天、显灵、灵济三宫，总领道教，给玉、金、银、象印各一。因“祷祀”有功，累加封赏。嘉靖九年“班二品”，十一年敕建真人府于城西，岁给禄百石，以校尉四十人供洒扫，赐庄田三十顷，蠲其租赋。封赠其父母、师文泰，官其孙、曾孙。世宗为祈皇嗣，“数命元节建醮”。嘉靖十年十一月，“建祈嗣醮钦安殿，以礼部尚书夏言充醮坛监礼使，侍郎湛若水、顾鼎臣充迎嗣导引官。文武大臣递日进香，上亲行初、终两日礼”。嘉靖十五年十二月，“以皇嗣生，录致一真人邵元节祷祀功，加授礼部尚书，给一品服俸，赐白金、文绮、宝冠、法服、貂裘。授其徒邵启为等禄秩有差。”邵元节受世宗宠信十五年，位极人臣，但他谨小慎微，很少干预朝政，专心祷祀。时称“元节无他方术，只因帝好斋醮，而元节勤事不懈，遂眷顾不衰”。死后，“帝为出涕，赠少师，赐祭十坛，遣中官锦衣护丧还，有司营葬，用伯爵礼。礼官拟谥荣靖，不称旨，再拟

文康。帝兼用之，曰文康荣靖”，可见世宗尊崇之深。隆庆初，削去其秩谥。著作有《太和文集》。

注：

《明史》第 26 册，7894 页，7895 页，中华书局，1974 年

《明史纪事本末》第 2 册 784 页，786 页，中华书局，1977

年

《古今图书集成》第 51 册 62687~ 62688 页，中华书局、巴

蜀书社，1985 年

陶 仲 文

陶仲文（1479~1560）为明代著名道士。初名典真，湖北黄冈县人。少为县掾，喜神仙方术，尝受符水诀于罗田（今属湖北）万玉山。嘉靖（1522~1566）中，由黄梅县（今属湖北）吏为辽东库大使，秩满至京师，暂寓邵元节邸舍。据称，其时宫中黑眚见，元节年老治之无验，仲文举以自代。“试宫中，稍能绝妖，帝宠异之”。嘉靖十八年（1539）世宗南巡，仲文随御。因“祷祀”有功，授“神霄保国宣教高士”，寻封“忠孝秉一真人”，领道教事，给诰印，许携其家于官。嘉靖十九年十一月“上以久疾有瘳，嘉陶仲文祈祷有功，进少保、礼部尚书”。再加少傅，食一品俸。嘉靖二十三年十一月，大同获谍者王三，“上以为修玄获神佑，归功于真人陶仲文，特加仲文秩少师。”“仲文起管库，不二岁骤登峻秩，恩宠出元节上，朝野骇异”。史评“一人兼领三孤，终明世，惟仲文而已”。嘉靖二十四年八月，“诏追赠其三代，给予诰命，荫其孙入国子监”。嘉靖二十九年封为恭诚伯，岁禄一千二百石。为此后人评论“陶仲文于真人之外，加至少师兼少傅少保并拜三孤，带礼部尚书封恭诚伯，则文武极品矣”。

陶仲文得宠二十年，位极人臣；干预朝政，趋奉权臣、勾结藩王。其所创二龙不相见之说，以致青宫虚位二十年。当

刑部郎中徐学诗疏劾权臣严嵩，世宗览疏颇为感动时，陶仲文密言：“嵩孤立尽忠，学诗特为所私修隙耳。”“上于是发怒，下学诗诏狱，削其籍”。但陶仲文“亦小心，惮帝威严，不敢他有所干”。当徽王载 ，被南阳人梁高辅“乘间言载 过失，上疑之，夺真人印。仲文知衅已成，不敢言”。史评“仲文以方术事上，被恩宠，不次迁擢，前后凡二十年，竟以考终。死后赠谥赙赠，恩礼有加，自来方士所未有也”。^⑩在隆庆元年（1567）陶仲文秩谥被追削。

注：

《明史纪事本末》第2册787页，792页，中华书局，1977年

⑩ 《明通鉴》第5册2172页，2213页，2220页，2275页，第6册2361页，2411页，中华书局，1980年

《明史》第26册7896~7897页，中华书局，1974年

《万历野获编补遗》下册914页，中华书局，1980年

陆 西 星

陆西星（1520～1606）为明代内丹东派开创者。字长庚，号潜虚子。扬州兴化（今属江苏）人。擅文词，兼工书画。尝为诸生（秀才），颇有名望；但九次参加乡试，皆不中。乃弃儒为道，入山隐居。后声言吕洞宾降临其北海草堂，住二十日，亲授丹诀。自称：“嘉靖丁未（1547），以因缘得遇吕祖于北海子池之草堂，弥留款洽。嗣后常至其家。……既以上乘之道勉进潜虚，并授以结胎之歌，入室之旨，及吕公自记数十则，终南山人集十卷。……研寻二十载，流光如箭，甲子（嘉靖四十三年，1564）嘉平（阴历十二月），潜虚乃遯于荒野，……遂大感悟，由是入室求铅，不数载而事毕。”后将此授受情况，写成《宾翁自记》《道缘汇录》。自称得吕洞宾真传，著书立说，阐发内丹之旨，遂开内丹东派，被后世道士尊为内丹东派之祖。

著作有《方壶外史》八卷，包括经典注释及丹法十五种，《南华附墨》八卷；晚年参禅，又作《楞严述旨》十卷，《楞严经说约》一卷。《四库全书总目提要》卷一百四十七《道家类存目》著录其《南华经副墨》八卷云：“大旨谓南华祖述《道德》，又即佛氏不二法门，盖欲合老释为一家。其言博辩恣肆，词胜于理。其谓《天下篇》为即《庄子》后序，历叙古今道术，而以己承之，即《孟子》终篇之意，则颇为有见，

故至今注《庄子》是篇者，承用其说云。”此外，中国著名神怪小说《封神演义》一百回，其明舒载阳刊本卷二题云“钟山逸叟许仲琳编辑”，本世纪三十年代孙楷第、张政烺先生根据《曲海总目》所记，已指出此书实为明道士陆西星所作，近人柳存仁又根据陆西星行谊，结合《封神演义》的思想内容作了进一步论证，证据确凿，似可定讞。鲁迅《中国小说史略》认为此书根抵，“则方士之见而已”。

卓 晚 春

卓晚春为明代道士。号无山子，亦号上阳子。福建莆田人。生于明嘉靖间。幼孤，行丐于市。据传八岁即善算筹，言休咎皆奇中。十四能诗，十六善草书。当道闻其名而召见，辄与抗礼。每得财帛，皆以施人。有善衣，辄脱置道旁，任人持去。邀请者少拂其意，虽华筵不往。平时跣双足，著黑麻布裙，虽寒冬霜夜，必露宿石上。时浴于溪，日饮水十余瓯，曰“漂我紫金丹也”。人或有所问，所答皆奇诡难解。嘉靖四十一年（1562）后逝世于杭州净慈寺。

卓晚春修习内丹，其种种诡秘言行，在当时福建莆田一带流传甚广，人呼“小仙”。他对林兆恩及其所创之三一教曾产生很大影响。林兆恩（1517~1598），嘉靖、万历间人，他如何由一位儒家学者蜕变而为宗教教主，原因很多，但受卓晚春的影响却不容忽视。据记载，嘉靖二十七年（1548），卓晚春拜访林兆恩，从此二人结成方外交，“晨夕谈讨，纵饮行歌”，形影不离。至嘉靖四十年前后，始别林兆恩而云游天下。后林兆恩曾“摘其遗言，拾其遗诗”编辑成集，名《寤言录》，附于己作《林子三教正宗统论》之后。尽管此录只留下卓晚春的只言片语，但仍可从中窥见其对林兆恩的影响。第一，林兆恩“人身乃一天地”的思想，直接来源于卓晚春。第二，林兆恩所创的《九序》内丹理论之前五序，渊源于卓晚

春。所以林兆恩的三传弟子董史谓卓晚春“有功于师门”，并建无山宫专门祭祀卓晚春。此后各地三教堂（祠）正殿中所供奉的三尊偶像，正中是林兆恩，左即为卓晚春，右为张三丰。可见卓晚春对三一教的影响颇大，而为三一教徒所景仰。

注：

见《古今图书集成》卷二百五十八：《卓晚春传》，中华书局、巴蜀书社，1985年

《林子行实》

《林子三教正宗统论·寤言录卷端》

《东山集草·瑶岛三教祠记》

伍 守 阳

伍守阳（1565~1644）为明代著名内丹家。原名阳，字端阳，江西吉安人。自幼持身高洁，好性命之学，志在成仙，人称其“由儒悟道、因道证果”，为龙门派嫡嗣。自谓于万历二十一年（1593）师事曹老师（名常化、号还阳），后又师事李泥丸，得授《东老遗书》并“五雷法”，兼习内外丹。后赵真嵩劝其至王屋山谒王常月。据称一见契合，并受三大戒。相处有年，返服还丹，自号冲虚子。为龙门派第八代律师。撰有《天仙正理》《仙佛合宗语录》以阐扬内丹。清代柳华阳加以发挥，形成丹法中颇有影响的伍柳派。

伍守阳在其《天仙正理》《仙佛合宗语录》中，将佛学引入仙学，再以佛证仙，仙佛互释，阐发仙宗秘旨。《天仙正理》论述先天后天二气、药物、鼎器、火候、炼己、筑基、炼药、伏气、胎息凡九章。强调“仙道”秘在“神、气”修炼。谓人从“先天气”得生，亦应修此“气”而长生。但“神”为长生之主，“气为长生之本”，须元神（性）、元气（命）双修，少一不得，“少神则气无主宰不定，少气则神坠顽空不灵。”故曰：“是气也、神也，仙道之所以为双修性命者也。”然后本此神、气一以贯之。如以“先天后天二气”之论，明生人生仙佛之理；“药物”之论，明真精元气脱死超生之功；“鼎器”之论见神、气之互相依存；火候为经，乃集古众圣之略

言；“炼己”乃炼真我（元神）之本来面目；“炼药”喻二气会合、火药适均以结胎；“伏气”戒气散而神无所依归；“胎息”乃“胎其神，息其气”，合神气归其妙，化神而还其虚。

《仙佛合宗语录》系由为门人讲习修道之集录。《伍真人丹道九篇序》云：“斯录阐发仙宗，而以佛宗为印证，故名合宗，无非使后世知性命双修为要也。”该书内容甚为广泛，凡道之药物、水源、采炼、火候、沐浴、鼎器、炼精、炼气、炼神、还虚等，皆有详尽之论述。该“语录”除有关内丹问题的答问外，还涉及外丹诸问题。他一方面力斥点石成金外丹术的虚妄，另一方面又肯定仙家有外丹之秘传，并称自己已有实践经验。此外，还著有《金丹要诀》《丹道九篇》各一卷。《丹道九篇》详载内丹功诀，功夫分为九段，均以阐发仙宗为旨，而参以佛宗为证；强调丹法步骤应从炼性入手，再逐次进入炼精、炼气、炼神之全过程。

伍柳丹法比较烦琐，但其理论比较浅近，较之北宗传统丹法，援佛入道之处更为突出。

王 常 月

王常月（?~1680）为清初著名龙门派道士。俗名平，法名常月，号昆阳。潞安府长治（今属山西）人。生当明季之乱，慨然有出尘之心。年甫弱冠，即遍游名山，参求大道。迨至中年，始于王屋山（山西阳城县西南）遇龙门六祖赵复阳（名真嵩，号复阳），一再求为弟子。赵授以戒律，命名常月。嘱之曰：“成道甚易，然亦甚难。必以苦行为先，种种外务，切须扫除。依律精持。潜心教典，体《道德》自然之元奥，探《南华》活泼之真机，方为稳当。”辞师后，周流诸山间，搜览三教经书，孜孜不倦。八九年间，参师二十余处，印证五十余人。闻九宫山（湖北通山县南）有隐士，亟往访之，仍为其师赵复阳。复阳问其别后持心应物，何得何失？常月历叙玄风颓敝，罹诸艰苦，求师指示。复阳曰：“君子穷于道谓穷，通于道谓通；道备我身，何忧穷通？若违时妄行，安能免世俗之妄议，匪类之妬忌哉！”遂以天仙大戒密授之。别师后，隐居华山多年。

清顺治十二年（1655）秋，北上至北京，挂单灵佑宫。适全真道祖庭北京白云观，在明末李自成破北京后已荒芜，仅一俞姓居士留居其中。俞居士请常月住白云观，任方丈。次年三月，奉旨说戒于白云观，开坛说戒凡三次，收弟子千余人。陶守贞（号靖庵）、黄守元（号赤阳）等先后入其门下。

晚年曾先后南下至南京隐仙庵、杭州宗阳宫、湖州金盖山等地收徒传戒，再到湖北武当山收徒传戒，度弟子甚众，使久衰的全真龙门派逐渐复兴，被后世道士誉为龙门中兴之臣。卒后敕赠抱一高士。

他在南京收徒传戒，后辑有说戒记录《碧苑坛经》（或称《龙门心法》）二卷，既讲修炼次第，又讲修炼方法。提出入道学仙，须按皈依三宝、忏悔罪业、断除障碍、舍绝爱缘、戒行精严、忍辱降心、清净心身、求师问道、定慧等持等二十要，依次修行；并须严持初真、中级、天仙三级道戒，以戒、定、慧为渐进之基。其内丹修炼法，标榜“无相法门”，反对“看相修行”，破斥拘于炼化精气的金丹命术。认为只要了性，不愁命不立。尤其反对通过炼化精气以求却病延年。认为肉体总是要死的，不死的只是真性法身。“所说延生，不是却病延年，长生不死，乃是万劫不坏真性，亘古长存之法身”。又说：“如来亦有灭度之时，老聃亦有飞升之日。”“色身纵留千年，止名为妖，不名为道。法身去来常在，朝闻道夕死可也。”道教长生成仙信仰却被他彻底抛弃了。

他的卒年（康熙十九年，1680），诸书记载皆同，而生年则各执一词。其弟子吕守璞（号云隐）所撰《王昆阳传》谓生于明万历二十二年（1594），据此，常月寿为八十八。其徒孙范太清（号青云）所纂《钵鉴续》则力辩其非，谓生于明嘉靖元年（1522），据此，常月寿则为一百五十九。

著作有《钵鉴》五卷，记述明清全真道史实。又有《初真戒律》一卷，收入《道藏辑要》。《碧苑坛经》收入《古书隐楼藏书》。

张清夜

张清夜（1676～1763）为清代道士。初名尊，字子还，号自牧道人。原籍长洲（今江苏吴县）。少为诸生，博学工诗，又善书法。尝游历四方，至武当山太子坡，从余太源为黄冠。雍正元年（1723），溯江入蜀，遍览峨眉、青城之胜，先后居成都临江寺、惜字宫。雍正七年起，主武侯祠事。此后谢绝尘俗，涵习清虚，暇则展读《阴符经》。乾隆八年（1743），成都青羊宫重修告竣，县令重其高隐，请其出主青羊宫。清夜命其徒汪一萃代任，己则不时往来于青羊宫与武侯祠之间。越二年，青羊宫成为十方大丛林，一时道众闻声云集，清规复振。

著作有《玄门戒白》《阴符发秘》，现存手抄本。《玄门戒白》作于乾隆八年，为告诫道士之语。以勉励道士“尽力乎孝弟忠信，黽勉乎礼义廉耻”为主旨。谓“孝弟忠信，为三教之主宰；礼义廉耻，实列圣之纲维”；“须知大道出于纲常，纲常外无大道。广行方便，多积阴功，庶几修内丹者，龙虎伏而鬼神钦，专炉火者，魔障消而福缘凑”。表现明清道士强调三教合一的普遍思想特点。《阴符发秘》成书于乾隆十九年。主要以内丹之义解《阴符》，谓前人将《阴符经》之“阴”作“暗”字解，“谬矣”，“乃‘时’字之义也”。谓《阴符经》之“经旨”，全在“时动知修”四字。“夫时动者，即天人合发之

时也。故时之动，介乎先天、后天之际，作圣作凡之间，或因其时之动也，则情扰乎其中，变先天为后天，此时动必溃之诫也；或因其时之动也，能运我自然之杀机，可以返后天为先天，岂非万化定基之始乎！至于知之者，即是知此时之动机也，修之者，即于机动之际，及时下功行，一得永得之道也。”据传张清夜还著有《潭东集》，但迄今未见。

娄近垣

娄近垣（1689~1776）为清代正一派道士。字三臣，号朗斋，又号上清外史。松江娄县（今上海市松江县境）人。祖与父皆为道士。自幼出家龙虎山，拜上清宫提点周大经为师，尽传其五雷法及诸家符秘。清雍正五年（1727），随五十五代天师张锡麟儒入京，奉命礼斗祈雨。八年，据称因治雍正帝疾有验，封四品龙虎山提点、钦安殿住持。后随雍正学佛典，著《性地颂》等诗。雍正十一年，谕修大光明殿，赐其居住，封妙正真人。乾隆继位，封通议大夫，食三品俸，带管道录司印务，住持北京东岳庙。一时京华冠盖，竞与往还。当其五十岁生日时，王公大臣纷纷赠诗，后辑成《知非赠言集》。不喜炼气养真之术，据《啸亭杂录》卷九载称，他认为“此皆妖妄之人，借以谋生理耳”！先恭王延至邸，问其养生术。真人曰：“王今锦衣玉食，即真神仙中人”。因席上有烧猪，真人因笑曰：“今日食烧猪，即绝好养生术，又奚必外求哉！”

著作有《南华经注》一卷，《御选妙正真人语录》一卷，《重修龙虎山志》十六卷，删定《黄箓科仪》十二卷，校订《先天奏告玄科》一卷等。清代正一派道士有著作传世者不多见。道士中能以文字入清世宗《御选语录》者，唯娄近垣一

人。其《语录》有会归三教及阐述内丹修炼的内容，可见他之所学不囿于正一派。其《重修龙虎山志》亦编排有序，文字流畅，表明他确是能文之道士。

刘 一 明

刘一明(1734~1821)为清代著名内丹家。号悟元子,别号素朴散人。山西平阳府曲沃县(今山西闻喜县东北)人。龙门派第十一代传人。其所著《会心内集》自述云:年十七(乾隆十五年,1750),身患重病,百药不效。次年赴甘肃南安养病,愈医愈重,喜遇真人赐方,沉痾尽除。十九岁外游访道。二十二岁在榆中(今属甘肃)遇龛谷老人授以内丹秘诀,遂师之。此后,为求参证,居京师四年,河南二年,尧都(今山西临汾县南旧平阳县,为古之尧都)一年,西秦(今甘肃靖远县)三年,来往不定者四年。十三年间,三教经书,无不细玩。然于疑难处,总未释然。乾隆三十七年,复游汉上,又遇仙留丈人,经其指点,十三年疑团始被解释云云。后半生一直隐居甘肃榆中县栖云山、兴隆山修道,设坛传教,著书立说,成为晋、陕、甘、宁一带颇具影响之全真龙门派道士。

他精通内丹、《易》学,兼通医理,撰著有《周易阐真》《悟真阐幽》《修真辨难》《象言破疑》《修真九要》《阴符经》注等,以发挥内丹之道。后被辑为《道书十二种》,流传颇广,为清代内丹学一大家。又撰有医书《沙胀眼科》行世。其内丹学具有浓厚的三教合一思想。其《指南针序》以中正之道为“贯通三教之理”,谓中正之道,“在儒谓之中庸,在释谓

之一乘，在道谓之金丹。”他撰《周易阐真》《孔易阐真》，以易学论金丹，以金丹释儒门易学。其《修真辨难》称：“大学中庸，俱身心性命之学，其中有大露天机处，特人不自识耳。至于赞易十传，无非穷理尽性至命之学。”故其内丹理论中，颇多融合儒释、特别是理学思想的言论。

刘一明对内丹学的阐发颇为全面。主张性命双修，循序渐进。分丹法为上中下三等，分药物为内外，谓内药生于自身，为元性，外药乃虚空中真一之气，为元命，并采理学之说，谓性分天命之性与气质之性。对《参同契》《悟真篇》《阴符经》等的注疏有独到之处，对火候的分别尤称细微，但其说较伍柳一派为隐晦。

闵 一 得

闵一得（1758~1836）为清代著名内丹家。字小艮。道名一得，自号懒云子。浙江吴兴（今湖州市）人。龙门派第十一代传人。二十岁左右礼全真龙门派第十代高东篱（名清昱，字东篱）为师。乾隆三十三年（1768）高东篱逝世，又以师礼侍高东篱弟子沈一炳（号轻云），为龙门派第十一代。后服官滇南，在此期间，曾于乾隆五十五年（或云五十七年），访云南鸡足山鸡足道者（月支人，拜王常月为师），受其西竺斗法。在此前后，又与鸡足道者之徒裔金怀怀（王清楚，云南人）、白马李（李清纯，湖北江夏人）、李蓬头（名字、里籍不详）辈相往还。约于乾隆末年去官归吴兴，隐金盖山，主持纯阳宫，并从事著述。

著作颇丰。嘉庆间撰著《金盖心灯》八卷（约成书于嘉庆十五年），卷前，首列《道谱源流图》，以老子为道祖，以吕岩为道宗。在吕岩之下，分列刘海蟾、张伯端至白玉蟾等南五祖之传系，和王重阳至北七真之传系；继列龙门派第一代至第十四代之传系。全书以六卷篇幅，重点记述龙门派第一代至第十四代传人的事迹，人各为传，共九十九人，加女道，共一百零六人，后两卷为金盖山名贤、高人、善士、高僧等之传记，共六十四人。所据资料，主要有王常月所纂《钵鉴》、范青云所纂《钵鉴续》，以及陶石庵所纂《金盖云

笺》等。是研究明清龙门派的重要参考资料。道光中，又编纂《道藏续编》，内收明清内炼著作二三十种（包括闵一得自撰者）。又纂《古书隐楼藏书》，收清人和自撰的内丹书三十八种。以上二书是研究明清道教内丹学的重要参考资料。

傅 金 铨

傅金铨为清代著名道士。字鼎云，号济一子，又号醉花老人。江西金溪人。据其《心学》自序末署道光二十四年（1844），和朱虎臣为其诗画题词有“皤然一老得得来”、“八十读书有神解”等推测，约生于清乾隆三十年（1765）左右。享年八十以上。

阿应麟为傅金铨《杯溪录》作序时，曾叙及他的事迹。中有云：济一道人“以孝行闻乡里，居善亲，与善邻”；并“自言受训于纯阳吕祖，应八百之谶，首先忠孝，若尧舜禹文周孔，道统相承。为君止仁，为臣止敬，为父止慈，为子止孝。各止至善，即各证厥修矣。……其平居训俗，多功德之谈”。其所著《道海津梁》中，对净明忠孝教义多所阐发。认为“欲学神仙，先为君子。人道不修，仙道远矣。人道是仙道之阶，仙道是人道之极。不有人道，安求仙道！正心修身，徙义崇德，此庸行也；孝弟忠信，忍让慈惠，此庸德也。庸德之行，庸言之谨，真学志士，必自此始”。同书又谓：“出世必基于入世，欲求出世之功，先讲入世之道，儒其大宗矣。”以上说法，实是对刘玉净明教义的阐发。据此，傅金铨乃净明道流裔。

曾游历江西、江苏、湖南、四川等地。于嘉庆二十二年（1817）寄居四川巴县，设坛传教。据《巴县志》卷五所载：

“从游者众。其门下最知名者，有临川纪大奎，时官合州（今四川合川县）知州。”又有弟子周鸾书、姚一智等。

著作有《道书十七种》传世。其中除收自撰著作外，又收有明、清时人著作，或照书辑录，或加己注。甚至收有元代净明道祖师刘玉的《玉真语录》，署名《樵阳子语录》，这是其他资料未见的名目。其自撰著作中，既有阐述净明教义与会合三教理论的篇章，又有阐述内丹旨义的专文，还有少数诗词，是研究清代道教思想的重要资料。

傅金铨多才多艺。前举阿应麟《杯溪录·序》云：“道人淹贯经史，工词翰，解声律，善画能琴，俊绝一时。”阿应麟作广丰县（今属江西）知事时，曾向傅金铨学琴。《道书十七种》又收其《自题诗画》一卷，是诗画合璧之作。粗略计之，有诗有画者，上百；有画无诗者，二百六十以上，可见其画稿之丰。周正儒为其诗画册作序云：“其诗力健声高，如戛石金；画宗北苑，飞毫走墨，逸韵天成。……有作必加咏赞，以诗题画，以画作诗。深自秘惜，不轻染翰。”张霭瑞序云：“济一先生，天姿超逸，博学工文章，于画得荆关三昧，结构幽深，运笔古雅。……信文人笔墨，非俗工所能仿佛。”

李西月

李西月为清代内丹西派开创者。名平权，号涵虚，又号长乙山人。四川乐山人。《乐山县志》卷九《李平权传》云：“李平权，号涵虚，乐邑诸生也。住凌云乡之李家河。河故浅狭，舟楫不通，平权书舍近焉。一夜月明，偕友散步其处，见溪中一渔舟，有老翁对月仰卧而歌。平权默计此地向无渔人，何来此翁？因与友人同诣之。问对间，知非常人，遂邀至馆，师事之。居年余，颇有所得。时李嘉（或作迦）秀主讲九峰书院，平权为其门人。久之，嘉秀知其（指李西月——引者注）有异，转师之。著有《无根树》，临终时，与族人宴座联句，结云：‘儿女英雄债，从今一笔勾。’吟毕，偈曰：‘清风明月，才知是我。’溘然而逝。”该《传》记载既简，又无年甲记录。他曾据雍正本重编《张三丰真人全集》，其自序末署：“道光甲辰七夕长乙山人涵虚生叙”，“道光甲辰”为道光二十四年（1844），推之，当为清嘉庆、道光时人。

据道教传说，他曾遇张三丰祖师，得其秘传丹法。后又于峨眉山遇吕洞宾，密付真旨。因此倡言开内丹之新派，称隐仙派，或犹龙派，被后世道士称为内丹西派。盖与明陆西星之内丹东派相对。东派始祖陆氏名西星，李氏称西月；陆氏号潜虚，李氏则号涵虚，二者之名、号皆有相似之处，似为李西月有意仿效，以表示其西派可与前代之东派分庭抗礼。

东、西两派称谓的由来，盖就地理位置而言，东派流行于江、浙，故称东派；西派流行于四川，故称西派。二派所主丹法的内容亦有前后相承之关系，均为阴阳双修，但西派更加强调整清静自然，力辟三峰采战邪术。

著作有《无根树注解》《道窍谈》《三东秘旨》《后天串述》等。皆为内丹著述。其丹法功诀，较东派更为繁琐复杂，理论亦较多层次。虽有其弊，但亦不乏精微之处。

陈 攸 宁

陈攸宁（1880~1969）为当代著名道教学者。安徽怀宁县人。清末秀才。道号圆顿子。自幼受家庭私塾教育，儒学根基深厚。年十五因病改学中医，并慕出家人清修法，因萌“学仙”之志。1905年入安徽高等政法学堂，未几因病退学，遂遍游名山寻师访友，开始步入“仙学养生”领域。民国初寄居上海，曾以三年时间通读白云观所藏《正统道藏》一遍。同时又阅读大量其他养生、天文、哲学、医学、佛学等书籍，对养生之学兴味更浓。抗战期间，在沪行医，并积极救治伤员和难民。上海沦陷时，家中书物，荡然无存。1956年参加筹建中国道教协会工作，翌年当选中国道教协会副会长。1960年后任全国政协二、三届委员。1961年任中国道教协会第二任会长，在协助政府贯彻宗教政策，团结道教徒参加社会主义建设、以及在开展道教学术研究方面作出积极贡献。

陈攸宁对儒、释、道三家之学，皆有较深的造诣，且擅“仙学”。他认为“仙学”自古以来便自成一家，故应独立发展；“仙学”的现实意义是“益寿延年”，而其最高境界则是追求“长生久视”。他认为所谓“仙人”，“乃是精神与物质混合团结锻炼而成的长生者”。

陈攸宁认为“仙学”养生术虽多，而主要是道教内、外丹道。认为“仙学”正宗方法有三，即：天元神丹服食，指

李清虚、陈虚白、伍守阳、柳华阳之丹法；地元灵丹点化，指外丹烧炼之法；人元金丹内炼，指《参同契》《悟真篇》之类丹经。他曾偕道友从事外丹烧炼，未取得积极成果，乃从地元丹法转为人元内炼，即由外丹转为内丹，以老、庄“深根固蒂”、“守一处和”之说为其理论基础，从炼养人体精、气、神入手，主张“性命双依，命为重”。谓“性无命则不可立，离命即不足以见性，有命而性自在其中矣，故曰：命为重也”。自称其炼养要旨是：“神、气合一，动静自然。”即主张由后天神、气合一，返还先天性命，再使先天性命合一，归本于清静自然。晚年推行“静功疗养法”，为其“仙学”养生术中较为实用的部分。

陈撷宁从事道教研究六十余年，治学精勤。他不同意前人所谓“道家之学，杂而多端”之说，将《正统道藏》所收各书按内容分为道学，道通、道功……等十四大类，并著《论四库全书总目提要 不识道家学术之全体》《道藏书目分类》等。其他论著尚有《黄庭经讲义》《孙不二女丹诗注》《灵源大道歌白话注解》《最上一乘性命双修廿四首丹诀串述》《论性命》《辩楞严经十种仙》《老子第五十章研究》《南华内外篇》《口诀钩玄录》等。晚年撰《神经衰弱静功疗养法》《静功总说》，并主编《道教知识汇编》《中国道教史提纲》等。

易 心 莹

易心莹（1896～1976）为当代著名道教学者。俗名良德，字综乾，法名易理，字心莹。四川遂宁人。世代为农。自幼体弱多病，常闻道家强身保国之术，蓄意向道，于1913年弃家，只身至青城山天师洞（即常道观）求为道徒，时年十七。年余，其兄来山中促其返家，中途私遁，再至成都青羊宫二仙庵蚕桑传习所作杂役。1917年，天师洞道士魏松遐去二仙庵，见其能耐劳苦，感其虔诚，将其领回天师洞收为弟子。时观中住持彭椿仙正大力振兴观务，鉴于道众文化低下，乃命心莹束修往本山朝阳庵拜吴君可门下就学。吴固儒而深于道者，心莹锐进不已，得涉猎经史，学有所得。1926年成都名儒颜楷来游青城山天师洞，见心莹勤学好问，益加奖掖，观主彭椿仙亦以文化培植相付托，心莹遂得投拜颜之门下。同年夏，随颜至成都，入颜崇德书屋深造。越三年，颜病故，而心莹之学业亦猛进。回观后，道众推为知客。在职三年，彭椿仙乃另选他人充知客，俾心莹专作道教学术研究。1942年7月，彭椿仙逝世，以心莹继主天师洞事。越年即去职，仍专心从事道教学理研究。建国后，心莹率道众致力农业生产。1955年，选任青城山天师洞住持。1956年，参加筹建中国道教协会工作，次年当选中国道教协会副会长，又任四川省道教协会会长。

易心莹爱好典籍，广蓄道书，今青城常道观所存《正统道藏》《二十四史》《道藏辑要》（皆有残缺）等数千册，皆其平日搜罗度藏。平时虚心求教，曾与道教学者陈撷宁、西南联大教授陈国符、四川大学教授蒙文通等有书翰往来，商榷学术。

著作有《老子通义》《老子道义学系统表》《道教系统表》（即《老君应化图说》），《道学课本》《道教三字经》等，现多散佚。又辑《女子道教丛书》以及道教炼丹、养生等事，多在观中刊行。