

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

# 中国道教

(第二卷)

 **E-BOOK**  
网络资源 免费下载

## 概述

中国道教在一千八百年的发展过程中，除了先后揽收先秦道家典籍《老子》《庄子》《文子》以及后出的《列子》、《亢仓子》奉为诵习的经典外，经过长期的宗教实践活动，在教理教义、教规教戒，修炼方术、斋醮科仪以及传教等方面，积累了种种经验；又经若干代的努力，将这些笔之于书，形成了卷帙浩繁的经籍书文。现存《正统道藏》的主体，就是这些经籍书文的基本结集。它以自己特有的内容，表现为独具一格的文化样式，与儒、释两家的文化互相区别又互相交融，成为祖国传统文化的重要组成部分之一。

道教经籍书文的造作与结集，有一个历史发展过程。五斗米道创建时期，除以《老子》五千文为祖经，并为之作注释（如《老子想尔注》），以为教徒诵习之课本外，新创作的经书只有先出的《太平经》和张陵所写的道书若干篇。此后，经书日有增益，至东晋初，葛洪《抱朴子·遐览》即著录道书六百七十卷，符书五百余卷，共一千二百余卷。东晋中后期，上清、灵宝派出，在佛经广为传播的影响下，道书造作的规模日益扩大，创作了上清、灵宝两大部类经书各若干卷，加上三皇经系统的经书、正一派的经书，篇卷已甚为可观。因而要求结集成帙，以广传播。所以在南北朝时期，相继有一些道士对当时零散的道书进行搜集与整理。但因受人力、物力和传播手段的限制，无法将结集的经书进行大量抄写传播，仅能辑录经书目录传世。相继编成的经书目录，主要的有：南朝宋陆修静《三洞经书目录》，齐梁孟法师《玉纬七部经书目》、梁陶弘景《陶隐居经目》《太上众经目》《三十六部尊经目》、北周玄都观《玄都经目》、王延《三洞珠囊》等。这些经目现皆已不存。据北周甄鸾《笑道论》称，陆修静《三洞经书目录》已著录道书一千二百二十八卷（实有者一千零九十卷），《玄都经目》则著录道书六千余卷（实有者二千零四十卷）。可见至南北朝末，道教经书较东晋葛洪时有了较大增加。

道士们在整理经书、编制经书目录的过程中，创造并逐步完善了道教独特的经书分类法，即三洞四辅十二类分类法。

上述各种经书目录按此法分类，以后的各部道藏亦以此法分类，沿用千余年未作改变。

道书之正式结集成“藏”，始于唐开元（713~741）时。

玄宗诏令天下搜访道书，经过整理，按三洞四辅十二类分类法进行编纂，最后成中国第一部“道藏”，名《开元道藏》，目曰《三洞琼纲》，共三千七百四十四卷，或曰五千七百卷，诏令传写，以广流布。后经五代之乱，这部道藏因遭兵燹而散失不全。至宋代，从太宗至徽宗间，几经修“藏”，编成传写者有宋真宗大中祥符（1008~1016）初之《宝文统录》，真宗天禧三年（1019）的《大宋天宫宝藏》，徽宗政和（1111~1118）间的木板刻印《政和万寿道藏》。至金元，在《政和万寿道藏》残板基础上，又相继于金明昌元年（1190）修成《大金玄都宝藏》，元乃马真后三年（1244）修成《玄都宝藏》。最后一部道藏是明正统九年（1444）刊竣之《正统道藏》及其续书《万历续道藏》（刊成于万历三十五年）。正、续两部道藏共收道书一千四百七十六种，合五千四百八十五卷。

它是道教文献的大集成，也是祖国传统文化的宝库之一。

明万历之后，虽无道藏之大结集，但规模较小的道教丛书，却时有编纂。最重要的有清初彭定求所编之《道藏辑要》（后经增补再刊为《重刊道藏辑要》），它除选收正续《道藏》之书外，又增收明末清初著作一百一十种。此外，明、清、民国间，又相继编成《道藏精华录》《道藏续编》以及道士个人专集，如《方壶外史》《道书十二种》《古书隐楼藏书》《道书十七种》等。其他如敦煌遗书、长沙马王堆西汉墓帛书，及《永乐大典》等中，还有不少散见道书。如果将上述已经小结集和尚未结集的分散道书加以收集整理，数量一定十分可观（目前巴蜀书社正在着手将它们编纂成《藏外道书》）。

这些藏外道书和正、续道藏之书加在一起，将是目前所存道教经籍的全貌。

道教经籍包含的内容十分广泛，涉及的方面很多。有被作为礼拜诵读或传习的经典，如《道德真经》（即《老子》）、《南华真经》（即《庄子》）、《通玄真经》（即《文子》）、《冲虚真经》（即《列子》）、《洞灵真经》（即《亢仓子》）以及道士所撰之《太平经》《黄庭经》《西升经》《大洞真经》《度人经》《清静经》《阴符经》《玉皇经》等；有阐发教理教义的著述，如《真诰》《道教义枢》《玄珠灵》《化书》《重阳立教十五论》《净明忠孝全书》等；有医学养生著作，如《养性延命录》《幻真先生服内元气诀》《服气精义论》《枕中方》《肘后备急方》《千金要方》《千金翼方》《急救仙方》《仙传外科秘方》等；有外丹黄白术著作，如《太清金液神丹经》《黄帝九鼎神丹经诀》《修伏灵砂妙诀》《铅汞甲庚至宝集成》《诸家神品丹法》《庚道集》等；有炼养著作，如《周易参同契》《崔公入药镜》《诸真圣胎神用诀》《钟吕传道集》《悟真篇》《青华秘文》《陈先生内丹诀》《大丹直指》《中和集》《金丹大要》《天仙正理直指》《道书十二种》等；有符篆道法著作，如《灵宝五符序》《上清豁落七元符》《自然真一五称符上经》《上清灵宝大法》《灵宝玉鉴》《道法会元》等；有斋醮科仪著作，如《正一威仪经》《玄门十事威仪》《太上出家传度仪》《三洞修道仪》《道门科范大全集》《灵宝领教济度金书》等；有教规教戒著作，如《太上老君戒经》《老君音诵戒经》《正一法文天师教戒科经》《赤松子中戒经》《玄都律文》《洞玄灵宝上品成经》《灵宝天尊说十戒经》《要修科仪戒律钞》《道门十规》等；有神仙、道士传记，如《列仙传》《神仙传》《南岳九真人传》《三洞珠囊》《三洞群仙录》《仙苑编珠》《金莲正宗记》《清微仙谱》《甘水仙源录》《终南山祖庭仙真内传》《终南山说经台历代仙真碑记》《玄品录》《历世真仙体道通鉴》《汉天师世家》等；有宫观山志著作，如《洞天福地岳渎名山记》《金华赤松山志》《仙都志》《天台山志》《南岳总胜集》《武当福地总胜集》《武当纪胜集》《茅山志》《岱史》《西岳华山志》《宫观碑志》等。

以上仅是道教经籍构成的几个重要方面，也是道藏收书的主体。除此之外，道藏又收有若干非道教之书，至元《道藏尊经历代纲目》云：“儒书、医书、阴阳、卜筮、诸子百家皆与焉。”儒书大抵指扬雄《太玄经》、邵雍《皇极经世》《伊川击壤集》、鲍云龙《天原发微》，以及一批儒家《易》学著作，如《易因上下经（李氏易因）》《易林上下经（焦氏易林）》《古易考原》《周易图》《大易象数钩深图》《易数钩隐图》《易象图说》内、外篇等；医书大抵指《黄帝内经素问》《黄帝内经灵枢略》《黄帝八十一难经》《图经衍义本草》等；阴阳卜筮书大抵指《黄帝龙首经》《黄帝宅经》《黄帝金匱玉衡经》

《玄妙白猿真经》《六阴洞微遁甲真经》《遁甲缘身经》《六壬明鉴符阴经》《卜大象星历经》等；诸子百家书大抵指除《老子》《庄子》《文子》《列子》《亢仓子》外，所收之《墨子》《鬻子》《鹞冠子》《公孙龙子》《尹文子》《孙子》《韩非子》《鬼谷子》《子华子》《素履子》《无能子》《刘子》等；此外，还收有《山海经》《穆天子传》《汉武帝内传》《汉武帝外传》等。道藏收书之杂，曾为儒家和佛教徒所诟病。

应该说，道藏的出格收书，并非全无理由。如上举《易经》，虽被儒家列为六经之首，但是否即为儒家之专书，还是值得探讨的。实际上，祖述《易》是道教的传统，从它建立起，即把《易》和《老子》一起作为方术修炼，特别是内、外丹修炼的理论指导，自东汉魏伯阳作《周易参同契》起，直到后世外丹、内丹各派无不祖述《易》。因此许多道教学者皆视《易》研究与《老子》的研究一样重要，且不时有颇有见地的《易》学著作问世。五代道士陈抟在《易》学上的成就，不仅深刻影响道教内丹学，也深刻影响宋代儒学。其他如宋元道士俞琰、雷思齐等，在《易》学上的成就也较大。因此道藏在收道教《易》学著作的同时，兼收一些儒家《易》学书，似乎不无道理。又如医书，道教从长生不死的宗教目的出发，一直重视医药学的研究，一方面借以祛病延年，另一方面以之济世利人。因此在历史上出现了不少著名道教医学家和医学著作。道藏在收这些道教医学著作的同时，兼收《黄帝内经》和《图经衍义本草》等，似也不无道理；何况黄帝是道教所尊之祖师，收托名黄帝的医书，在道教看来也是顺理成章的。尽管如此，但是道藏收书过滥，乃是客观存在的事实。因为其中不少书都与道教无关或关系极少的。

不过，由于收书超出道教典籍的范围，却意外地为后世的学术研究提供了重要条件。

首先，它保存了部分古佚书。如《黄帝龙首经》《黄帝金匱玉衡经》《黄帝授三子玄女经》《广黄帝本行记》等，皆是早佚的古书，幸赖《正统道藏》加以保存。清代著名学者孙星衍从中发现后，遂于嘉庆年间收入其所刻《平津馆丛书》中。清代另一著名学者严可均在辑录《全上古三代秦汉三国六朝文》时，也曾广泛利用《正统道藏》，以辑校逸文、遗书。其次，现存明《正统道藏》上承元《玄都宝藏》和《大金玄都宝藏》，而金、元二“藏”又是在宋《政和万寿道藏》版片的基础上修补而成的（元藏则加了全真道著作），因此保存了不少宋版书，所以在版本学和校勘学上都具有较高的价值。清代著名学者惠栋说：“道藏多儒书古本。”最著者如《墨子》《淮南子》《山海经》等。

清著名学者毕沅曾取“道藏”本以校《墨子》，庄逵吉亦据“道藏”本以校《淮南子》。

今《正统道藏》之《山海经》，虽不一定出自宋版《道藏》，但却出于宋《中兴书目》所录“每卷有赞者”，它不仅保存了一种南宋刻本，而且每卷附有《图赞》（不全），更是现存《山海经》版本中的孤本。故毕沅《山海经新校正》、郝懿行《山海经笺注》，皆以《正统道藏》本作为重要参考本。

道教经籍之价值，远不止上述两端。除它是宗教特别是道教研究的基本资料外，对其他许多学术领域也有重大研究价值：（一）中国哲学。在封建时代，儒家学者一直视儒学为正统，认为只有儒家才是中国传统文化的代表，儒家哲学才是中国哲学，佛、道二教既非中国传统文化的代表，其哲学也不能登大雅之堂。这种观点在新中国成立后亦有相当影响。事实证明，这

是一种偏见或误解。从中华民族传统文化的总体来看，佛道哲学与儒家哲学同样是中国哲学不可分割的一部分。道教自东汉末产生以来，即参与中国传统文化的形成与发展的过程，并同儒家一样，广泛影响着中华民族的文化生活、家庭生活、社会生活，以及政治生活。

为了树立和巩固自己长生不死的宗教信仰，宣扬宗教教义，曾对其宗奉的《老子》和《易》进行了大量的诠释，并在实践中努力寻求达到这种宗教目的的各种方术。通过对《老子》《易》的诠释和各种方术特别是内丹术的阐扬，逐渐建立起一套系统的宇宙观、本体论、人生观和道德观，从而形成自己独具特色的哲学思想体系。如在许多道书中，主要是大量关于《老子》《易》的注疏中，有许多哲学“本体论”的阐释，在众多的内丹著述中，有许多“心性论”的阐释。其中也不乏深刻的见解。应该看到，道教哲学的发展离不开儒、释，它汲取了许多儒、释思想；同样，儒、释两家哲学的发展也有赖于道教，也不同程度地汲取了道教思想。单就儒家的宋明理学而言，它的产生和发展就有赖于对释、道思想的汲取。众所周知，理学开山祖师周敦颐的《太极图说》，就是在汲取了佛、道思想的基础上写成的，其中除吸收了佛教思想外，主要是吸收了《老子》和道教内丹学。其后的程、朱各家无不从佛、道汲取思想养料。儒、释、道三家既互相斗争，又互相汲取，是中国哲学发展史上的基本事实，它们从不同的侧面丰富和发展了中国哲学，共同铸造了中华民族的传统。因此，如果只研究一家两家，而不同时研究三家，就很难对中国哲学和传统文化有一个全面的了解。这一点，已经成为目前学术界许多人的共识。

（二）养生和医药学。道教徒为求长生不死，一直在实践中创造和发展养生方法，如它承袭了古代的行气、导引、按摩等术，并在实践中加以发展，使之在理论上、具体方法上不断丰富和完善。其长生不死的目的虽不能达到，但对健身延年却颇多成效。许多方法在今天仍有借鉴价值。现存《正统道藏》中的这类著作，为现代养生学提供了重要研究资料。

与此同时，为了同样目的，道教又很重视对医学和药学的研究，并取得了很大的成就。在道教发展史上，出现了不少著名医学家，最著名的有东晋葛洪、梁代陶弘景和唐代孙思邈。

他们在医药学上的成就，是同时代医学家中之佼佼者，在中国医药学史上占有不可忽视的地位。他们或者以精湛的医术救治世人，或者以医学巨著留存后世。这些著作现虽大半失传，但留存在《正统道藏》中的，尚有葛洪的《葛仙翁肘后备急方》（包含有陶弘景《补阙肘后百一方》的内容），孙思邈的《千金要方》《千金翼方》等，皆是中国医药学史不朽之作。唐以后，卓有成就的道教医学家及其著作，也代不乏人，如宋佚名道士之《急救仙方》，元末明初著名清微派道士赵宜真之《仙传外科秘方》，以及清代著名龙门派道士刘一明之《经验杂方》《经验奇方》《眼科启蒙》《杂疫症治》等，是各代道教医学家和医学著作的重要代表。道教医学的成就和发展，虽然离不开中国传统医学，但它从宗教要求出发，又在某些方面作出独特的贡献。如他们强调济世度人，因此十分重视医德，医生对病人应具有高度的同情心和责任心，不分贫富贵贱，怨亲善友，一律以“大慈恻隐之心”“一心赴救之”。从普救众生的观点出发，又十分重视对下层群众和妇女儿童疾病的研究，注意医方的大众化和药物的就地取材与廉价。

（三）中国古化学。道教徒为了长生不死的宗教目的，又继承古代炼

丹术，并在实践中加以发展。他们以为通过矿石药物（或加草木药）的冶炼，可以炼成“仙丹”，用以服食，即可长生不死。故许多道士以毕生精力从事药物的选择、配制、烧炼，经过一代接一代的努力，不知作过多少次试验，研究过多少种药物的性质，炼就多少种矿石化合物。这种炼丹活动虽为宗教目的所驱动，但实际是在不自觉地从事化学实验。“仙丹”虽然没有也不可能炼成，但却观察到了许多矿石药物的化学变化，认识了许多矿石药物的性质，为中国古化学积累了丰富的资料。因此一般化学史家都称道教炼丹术为中国古化学的先驱，《正统道藏》所载大量外丹黄白术著作是中国古化学史的重要资料。中国三大发明之一的黑色火药就是道士在炼丹中首先发明的，时间至迟在唐宪宗元和三年（808）。其根据见之于《铅汞甲庚至宝集成》卷二《伏火矾法》。中国冶金史上最早的水法炼铜，也是道教外丹书首先记录下来，时间在唐肃宗乾元元年至宝应年间（758~762），上书卷四之《丹房镜源》也记载其事。至于道士在炼丹中制造出具有实际疗效的内服和外用丹药，扩大了医药来源，更是不在少数。

此外，《正统道藏》所收的大量内丹书，不仅包含了丰富的哲学史料，也是研究气功学、人体科学的直接资料。《正统道藏》中还有若干地理、文学、音乐方面的著作，也很有研究价值，如李志常《长春真人西游记》，所记邱处机西觐元太祖途中的地理、民情，就是研究当时中亚地理、民情和中西交通史的重要资料。

总之，收入《正统道藏》及其他散存的道教典籍，既是道教活动的记录，又是祖国传统文化的一个宝库，如能遵循实事求是的原则，对它进行科学的分析鉴别，剔除其封建糟粕，汲取其精华，将可为建设具有中国特色的社会主义物质文明和精神文明作出一定的贡献。

## 道藏

### “藏”的由来与演变

道藏是道教经籍的总集。“藏”（zàng）字之本义为储藏东西的地方。《汉书·文三王传》所说“藏府余黄金尚四十万余斤”，就是此意。道教使用这个字，原专指储存道书的处所或容器。东晋上清派杨羲等人所造《上清太上八素真经》称：“后圣李君……上登上清宫，受书为金阙帝君。临去之日，及手书五星中皇上真道君、君夫人讳字及太上五通吉日，以白玉为简，丹玉书之一通，封以云囊之函，印以三光之章，以付西岳华阴山素石笥之内，又刻题笥上，其文曰‘天地之宝珍，名山之绝藏’。”成书于南朝宋以前的《上清太极隐注玉经宝诀》说道士登斋入室，三拜经前，“乃开八色之蕴，陈无上之宝藏，而执读《大洞》《洞玄》《道德尊经》《八素隐篇》《金真玉光》《消魔散灵》《招仙步虚》《飞行羽经》”。此处乃称藏经之容器为“宝藏”。稍后，《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》称之为“大藏”：“若见大藏，当愿一切除其灾害，施为福田。”道士收藏经书，短卷杂道书多使用葫芦，卷数较多的大卷经书则用箱篋、橱柜。一橱或一箱便是一藏。直到隋唐间，“藏”

仍是指这种收存道教典籍的箱柜。

“道藏”一词，其出较晚。据可考的文献记载，始见于唐弘道元年十二月二十三日（公元684年1月15日）道士王悬河在成都所刻《道藏经序碑》（序有二：一为高宗制，一为武则天制）。此处“道藏”与前述“藏”、“宝藏”、“大藏”同义，而“道藏经”即相当于今日所称的道藏，在唐代或称“一切道经”。宋代以后，道藏经才略称为“道藏”、“宝藏”和“大藏”。然而仍继续使用“道藏经”一词。

### 道藏的编纂体例

《道藏》不是道书的杂汇，而是按照一定的编纂意图、收集范围和组织结构，将许多经籍编排起来的大型道教丛书。其组织结构原则为“三洞、四辅、十二类”。“三洞”即洞真、洞玄、洞神。其说在东晋时已经萌芽，南朝宋道士陆修静总其成，于泰始七年（471）撰成《三洞经书目录》，正式作为道书分类法。实际包括以《上清大洞真经》《灵宝五篇真文》和《三皇经》为首的三组道经。道教声称，此三组经书出于三清境的三位尊神：“天宝君者，则大洞之尊神，……出书时号高上大有玉清宫。灵宝君者，则洞玄之尊神，……出书度人时号上清玄都玉京七宝紫微宫。神宝君者，则洞神之尊神，……出书时号三皇洞神太清太极宫。”又将此三洞经书分为上、中、下“三品”，或大、中、小“三乘”，称《上清道经》《太丹隐书》等洞真部书为“上品”，《灵宝洞玄》等洞玄部书为“中品”，《三皇内文》《天文大字》等洞神部书为“下品”。但是按三洞分类法，并不能包含全部道经（如已出的天师道正一类经书，太平道之经书等），于是继有四辅分类法的出现。“四辅”指太清、太平、太玄、正一四部辅经，即以太清辅洞神，以太平辅洞玄，以太玄辅洞真，正一则贯通三洞和三太（太清、太平、太玄）。

此四辅分类法，至迟出于梁代，梁代已有孟法师《玉纬七部经书目》的出现，即是证明。按其思想，太清部以葛洪所传《太清神丹经》为主，一切外丹黄白书属之；太平部主要为《太平经》；太玄部则以《道德经》为首，包括注释、阐发《道德经》之书，也包括《庄子》《列子》等道家书；正一部则收六朝时代流传的《正一法文》等天师道典籍。

三洞之下各分十二类（四辅不分类），合为三十六部。即：本文类，指经教的原本真文；神符类，指龙章凤篆之文，灵迹符书之字；玉诀类，指对道经的注解和疏义；灵图类，指对本文的图解或以图像为主的著作；谱录类，指记录高真上圣的应化事迹和功德名位的道书；戒律类，指规戒科律书；威仪类，指斋醮仪法及科仪制度著作；方法类，指论述修真养性和设坛祭炼等方法之书；众术类，指外丹炉火、五行变化及术数等书；记传类，指神仙、道士传记及宫观志书；赞颂类，指赞咏歌颂圣真的词章；表奏类，指设坛祭祷时上呈天帝的章奏、关文。十二类分类法，大约在南北朝后期形成，其时已有《三十六部尊经目》的出现，就是证明。

三洞四辅十二类分类法的形成及其被用以组织众经，标志着道教经书已被集结成“藏”。只不过限于当时的条件，还不能大量传播。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》反映了隋代前后道经作“藏”的情况：“凡藏有二种：一者总藏，二者别藏。

总藏者，三洞四辅同作一藏，上下或左右前后作重级，各安题目《三洞宝经藏》。

别藏者，三洞四辅各作一藏，凡有七种：一者《大洞真经藏》，二者《洞玄宝经藏》，三者《洞神仙经藏》，四者《太玄经藏》，五音《太平经藏》六者《太清经藏》，七者《正一经藏》。皆明题目，以相甄别，若次安之。”同书还记载了经函、经帙等规制。帙是盛装经书的丝囊，每一帙或十卷，或五卷，长卷经书则分在几个帙中，短卷经书则数部为一帙。若干帙合为一函。此外，从敦煌遗书中，可看到唐代的写经格式，先写经名，空一行书写经文，经文毕，再空行复写经名，每一行为十七字。现存《正统道藏》的格式大致相同。

## 历代道藏

历史上曾编纂过多种“道藏”。开始只是道士个人或某一宫观进行集结活动，从六朝所出多种道经目录中反映出这种情况。北周武帝开始以官方力量参与集“藏”活动，建德三年（574）命置通道观，令道士王延校定三洞经书，得经传疏论八千零三十卷，奏贮于通道观。隋朝官方也进行过收集整理道书的工作，《隋书·经籍志》记载，隋炀帝即位后，“又于内道场集道、佛经，别撰目录”。《隋朝道书总目》载，共三百七十七部一千二百一十六卷，这个数字远不能反映当时道书的真实数量。

唐代继而大规模集结道经、编纂道藏。如前述，在唐弘道元年，道士王悬河曾在成都立《道藏经序碑》，其中《一切道经序》（见敦煌遗书S. 1513），为唐高宗所撰，似表明唐高宗曾以官方力量主持编纂过一部道藏名《一切道经》。

唐玄宗即位不久，敕道士史崇玄等与昭文馆、崇文馆学士，据长安京中藏内见在经书二千余卷，修成《一切道经音义》一百四十卷，后又撰《道藏音义目录》一百一十三卷（《新唐书·艺文志》《通志·艺文略》著录。包括音义目录和藏经目录两部分）。

此二千余卷是所音道书，不包括易解之“余经仪传论疏记等文”。唐玄宗、史崇（即史崇玄）序及兼撰之《妙门由起》六篇，今存于《正统道藏》内，余皆亡佚。

《开元道藏》 开元年间（713~741），唐玄宗又发使搜访道经，纂修成藏，目曰《三洞琼纲》。《玉海》卷五十二云：“唐明皇撰《琼纲》，裁三千余卷。”似此藏本名《三洞琼纲》。

但《新唐书·艺文志》著录道士张仙庭《三洞琼纲》三卷，当是此藏经目，后人用以指称此藏本身。《开元道藏》卷数有三种不同说法：《宋三朝国史志》（《文献通考》卷二百二十四引）说有三千七百四十四卷；杜光庭删《太上黄箓斋仪》卷五十二则称玄宗著《琼纲经目》凡七千三百卷，复有《玉纬》别目，记传疏论，相兼九千余卷；《道藏尊经历代纲目》又称《琼纲经目》藏经五千七百卷。天宝七载（748）闰六月诏诸道传写，以广流布。

安史之乱，长安、洛阳两京秘藏多遭焚毁。上元（760~761）中，所收经箓六千余卷。至大历年间（766~779），道士冲虚先生殿中监申甫搜访海内，于京中缮写，得七千卷。从长庆至咸通（821~874）间，实际只见五千三百卷定数。此数与开元年间钦定《道德经》本数字恰好相等。这里给后人留下一个问题：《开元道藏》的卷数究竟是多少？是否也是五千三百卷？杜光庭所称七千三百卷是否为五千三百卷之误？金银字《道藏》 经唐末五



代，中原纷扰，道经又多散失或焚毁。道士杜光庭曾多方搜集，致力于重编道藏。吴越王钱弘俶偏安东南一隅，有暇兼顾文化事业，即资助道士朱霄外编成金银字《道藏》二百函，藏于天台桐柏宫。此“藏”乃“拘集道童及僧寺行者，众共抄录，以实其中。碧纸银书，悉成卷轴”。但因“随其境内所有之书，一时欲应限数”，未加精校详考，“故其间颠倒错谬，不可胜纪。有脱字漏句，全不可读；有言辞鄙俚，昭然伪撰者”。在北方，唐藏得以完整保存者，仅有亳州太清宫。直到北宋，茅山宗师朱自英尚往亳州校勘太清宫唐代写本。

### 《大宋天宫宝藏》

北宋时代，道藏编修工作进入一个新阶段。端拱二年至淳化二年（989~991）之间，求得道书七千余卷，命散骑常侍徐铉、知制诰王禹偁校正，删去重复，得三千七百三十七卷（一说三千三百三十七卷，盖误）。大中祥符二年（1009）真宗诏左右街选道士十人校定道藏，次年又令崇文院集馆阁详校，命宰臣王钦若总领其事。据《云笈七籟·序》载，真宗“尽以秘阁道书、太清宝蕴（太清宫唐写本道藏——引者注），出降于余杭郡，俾知郡故枢密直学士戚纶、漕运使翰林学士陈尧佐选道士冲素大师朱益谦、冯德之等专其修校”。王钦若在宋太宗时道藏的基础上，按照三洞四辅经目增补六百二十二卷，共得四千三百五十九卷，于大中祥符九年三月撰成篇目上进。

真宗赐此目录名《宝文统录》。据《佛祖统纪》卷四十四，《宝文统录》有真宗序冠其首。《宋三朝国史志》（《文献通考》卷二百二十四所引）载七部分类卷数如下：洞真部：六百二十卷，洞元（玄）部：一千零十三卷，洞神部：一百七十二卷，太真（玄）部：一千四百零七卷，太平部：一百九十二卷，太清部：五百七十六卷，正一部：三百七十卷，合计四千三百五十卷，比总目少九卷。《秘书省续编到四库阙书目》《通志·艺文略》著录王钦若等撰《三洞四辅部经目》七卷，一般认为这就是《宝文统录》。但加上分类卷数，仍差二卷。是计算有误，抑是有其他附录，不详。

在王钦若献篇目前的大中祥符五年，由于此藏纲条漫漶，与《琼纲》《玉纬》之目参差不同，其时适值张君房谪官宁海，戚纶等遂共荐之于朝。翌年冬，张君房正式被任命为著作佐郎，俾专任修校。除所降到道书之外，又续取苏州、越州、台州旧“道藏经”各千余卷，以及福建等地道书、《明使摩尼经》等，与诸道士依三洞纲条、四辅录略，品详科格，商较异同，以詮次之。至天禧三年（1019）春，写录成七藏。此藏以千字文为函目，始于“天”，终于“宫”，故题为《大宋天宫宝藏》。凡四百六十六字函，四千五百六十五卷，比《宝文统录》著录的四千三百五十九卷增加了二百零六卷。

张君房的《大宋天宫宝藏》和王钦若主领所修的《宝文统录》实为一藏，所不同的是《宝文统录》是目录，《大宋天宫宝藏》是道藏，是经过张君房的纠谬、调整、增补之后成书的，其篇目不全同于《宝文统录》而已。

《大宋天宫宝藏》已佚，难以详考其编次，但从《云笈七籟》（张君房摘抄《大宋天宫宝藏》之精要而成）中，尚可窥见其内容概貌。此“藏”之首经似为《大洞真经》。

据陈景元约于熙宁五年所撰的《上清大洞真经玉诀音义叙》称，此经

“冠三洞宝经之首。”晁公武《郡斋读书志》卷十六也说“道藏书六部”，“以此书为首”。

《政和万寿道藏》是全藏雕印之始（个别道书之雕印，在唐代已有）。宋徽宗曾于崇宁、大观（1102~1110）间，搜访道教遗书，就书艺局令道士校定，得五千三百八十七卷，比《大宋天宫宝藏》增加八百二十二卷。至政和三、四年（1113~1114）又两次下诏，搜访天下道书，专设经局，差道士详校。知福州黄裳请建飞天法藏。于是送福州闽县镂刻，总五百四十函五千四百八十一卷。事毕，进经板于东京（今河南开封），名《政和万寿道藏》或《万寿道藏》。据史载，重和元年（1118），有数十部颁行各地宫观。

《政和万寿道藏》与现存明《正统道藏》关系密切。资料表明，《度人经》升入洞真部，成为全藏首经，当始于此时。

例如约作于南宋后期的《度人经》青元真人注本，前有清河老人序，称此经“为万法之宗，冠三洞之首”。注文亦言三洞三十六部统天法藏“莫不以此经为首”。作于徽宗政和二年（1112）之后的《灵宝无量度人上经大法》称以《度人经》为主的灵宝大法为“三洞祖教”。此外，《万寿道藏》仍收入摩尼教经典。

《大金玄都宝藏》金代《道藏》是刊补《政和万寿道藏》而成。中都十方大天长观（在今北京白云观西）旧贮藏经，但残缺不全。金大定二十八年（1188），世宗诏以南京（即北宋东京）《万寿道藏》经板付观。明昌元年（1190），提点观事孙明道即据以补刊，印经一藏。复遣道士访遗经于天下，募工补刻。至明昌三年得一千零七十四卷，补板二万一千八百余册，共积册八万三千一百九十八，列库四区，三十五楹，一四十架。

依三洞四辅诠次，编成《大金玄都宝藏》，共六百零二帙，六千四百五十五卷。

元刊《玄都宝藏》距《大金玄都宝藏》刊行仅十年，天长观毁于火，经板亦被焚毁。元初全真道士宋德方有志于恢复，遂于元太宗九年（1237）后令其弟子秦志安于平阳（治所在今山西临汾）玄都观总领其事，据管州（今山西静乐）金藏和他处道经校勘、补完。至乃马真后称制三年（1244）编成全藏，有经七千八百余卷，亦称《玄都宝藏》。

定宗时（1246~1248），经板移至平阳永乐镇纯阳万寿宫。其后因僧、道辩论《老子化胡经》真伪，道经曾两次遭到焚毁。元世祖至元十八年（1281），除《道德经》外，《玄都宝藏》经板悉被焚毁，而其中经典亦亡佚甚多。从《道藏阙经目录》尚可考见。

元刊《玄都宝藏》比《大金玄都宝藏》增加了一千数百卷道书。主要增加全真道士新撰之著作。

以上各种《道藏》均已亡佚，现存者为明《正统道藏》和《万历续道藏》。万历以后所出之大批道书和此前失收之道书，有待于收集编纂。

研究《道藏》的专著，有陈国符《道藏源流考》。日本学者吉冈义丰、大渊忍尔等对道藏的研究也有新的成果。

## 《正统道藏》

中国历史上曾陆续编纂过多种道藏，但多散佚；尤其是元宪宗和元世

祖时，道教因在僧道辩论《老子化胡经》真伪中失败，至元十八年（1281）世祖诏令除《道德经》外，其余道经印板尽行焚毁，致使元修《玄都宝藏》经板也付之一炬，损失惨重。因此道藏亟待重修。明永乐（1403~1424）中，成祖朱棣崇道，因敕第四十三代天师张宇初纂校道藏。据张宇初《紫霄观记》（载《光绪江西通志》卷一百二十三）自述：“永乐四年夏，予承旨纂修道典。”又《皇明恩命世录》卷三《命编进道书敕》云：“敕真人张宇初：前者命尔编修道教书，可早完进来，通类刊板。故敕。”末署日期为永乐四年十一月十九日。张宇初奉命修藏当在永乐四年。其时尚有南昌府玉虚观道士涂省躬等应诏往北京校勘道书。永乐八年张宇初卒，其弟张宇清继领其事，将钁梓以传。

功未就绪而成祖死，其事遂被延搁。至英宗正统九年（1444），乃诏领京师道教事邵以正督校大藏经典，“于是重加订正，增所未备”。参与修纂者有道士喻道纯、汤希文等。

正统十年全藏刊竣。共四百八十函，五千三百零五卷。以千字文为函目，自天字至英字。

《正统道藏》系经折本。每函卷首刊有三清及诸圣像，续有“御制”题识（竖式龙牌）。其文曰：“天地定位，阴阳协和。星辰顺度，日月昭明。寒暑应候，雨暘以时。

山岳靖谧，河海澄清。草木蕃庠，鱼鳖咸若。家和户宁，衣食充足。礼让兴行，教化修明。风俗敦厚，刑罚不用。华夏归仁，四夷宾服。邦国巩固，宗社尊安。景运隆长，本支万世。正统十年十一月十一日。”卷末有护法神像。均粘接经文。现北京白云观、上海图书馆、四川省图书馆、四川大学图书馆等处藏有此原版《正统道藏》（后两处均不完全）。四川大学所藏，版长63.4厘米，5折，每折5行，每行17字；内框26.8厘米，书长约36厘米。北京白云观所藏，经过道光二十五年（1845）重修。帙和封面为黄色，帙的左上角标有某类字号（一字即一帙）。上海白云观旧藏本，亦经同治五年（1866）重新修补。日本宫内厅本存四千一百一十五卷，据说多为正统本。

《正统道藏》所收经书，已重行分卷，原有短卷，则数卷并为一卷，故有数经（或数篇、或数图）同卷者。每函各为若干卷；其中以十卷居多，亦有少至三四卷，多至十五卷者，洪字号甚至多达十七卷。一般每卷均首题经名，经名下标字号数码（如“天一”、“推六”等等）；若合卷，则标于第一书题下。书中亦可见这种标号及版顺序数。

卷末复题经名；若为足卷，或于全书卷末经名下标“终”字；若有残缺，或亦加标识。

有的书在卷末经题后还有反映所据本子的原题识。所收书籍，多避宋讳。

《正统道藏》仍按三洞四辅十二部分类，各部收书共一千四百三十种。计洞真部三百一十六种；洞玄部三百零三种；洞神部三百六十四种；太玄部一百一十七种；太平部六十六种；太清部二十四种；正一部二百四十种。但《正统道藏》分部十分淆乱，如《上清经》当入洞真部，而今大都误入正一部；《度人经》诸家注当入洞玄部，而今误入洞真部；道家诸子注疏当入太玄部，而亦误入洞真部。如此之例甚多。故上列各部收书数，实已不能反映其各部书的真实数字；而上列收书之种数，也只是约数。其中不少类书，只算一种，实际包含多种，如《修真十书》收有南宗诸传人之诗文集《金丹大

成集》《上清集》《玉隆集》《武夷集》等十种以上；《云笈七篆》为《大宋天官宝藏》之辑要书，或节录，或取全文，收书之多更不胜数。因此实际收书之种数比上列数字为多。

《正统道藏》收书的数量大，内容也很庞杂，遍涉道教的教义教理、戒律清规、符箓章奏、斋醮科仪、修炼摄养、灵图象数、名山宫观、神仙谱籍、道士传记等方面。除道教经籍外，还收入一部分医书药方、诸子著作。包含不少中国古代宗教及哲学、历史、文学、艺术、医药学、化学、天文、地理等学科的重要史料。它与后来增补的《万历续道藏》习惯上略称《道藏》，是现存研究道教不可或缺的资料。

《正统道藏》刊竣后曾陆续印行颁赐各地宫观。但因屡经兵燹，原藏存世甚少。清代经板度于北京大光明殿，日有缺损。1900年八国联军入侵北京，存板尽毁。1923年10月至1926年4月，商务印书馆以涵芬楼名义，借用北京白云观《道藏》，补以他观所存，将经折本改为六开线装小方册本影印出版，凡印三百五十藏，每藏一千一百二十册。涵芬楼影印本沿自北京白云观本，仍稍有缺卷。由于此本印量很少，现已不易寻阅。通行有数本是根据此本翻印。其中，台湾艺文印书馆本共六十册，每册前附目录，每页分上下各二十行。三十二开，字小。偶有沿涵芬楼本错简之处和小字模糊的现象。

新文丰出版公司本是由台湾中华道教会于1957年开始编印，1977年印成。每部亦六十册，但已增辑了明清以来散佚道书十五种插入。此本十六开，比较清楚；并附清郑永祥、孟至才《白云观重修道藏记》、明白云霁《道藏目录详注》等。日本也多次出版了《正统道藏》和《万历续道藏》的翻印本。

1988年，北京文物出版社、上海书店和天津古籍出版社共同协作，出版了影印本《道藏》。在涵芬楼影印本前，北京白云观藏本已有残缺，未曾觅补。此本借用现藏上海图书馆的上海白云观旧藏本补足，共计补缺一千七百余行，纠正错简十七处，还描补缺损字五百余个。此书十六开精装，共三十六册。第一册有前言和目录，最后一册附印上海图书馆藏缪荃孙旧藏清刻本《道藏目录详注》。每页分上中下各二十行，字迹清楚悦目。为影印本《正统道藏》（包括《万历续道藏》）中较好的本子。

《正统道藏》卷帙浩繁，兼之其实际内容多与三洞四辅十二部分类法不合，检索十分不便，1935年，翁独健编《道藏子目引得》，以《正统道藏》和《万历续道藏》的影印本为主，又加入《道藏阙经目录》和《道藏辑要》，内容分为《分类引得》（《道藏辑要新增道经目录》附其后）、《经名引得》（有去冠经名与简称经名之互见引得）、《撰人引得》《史传引得》等四部分。为检索《正统道藏》提供了方便。此外，法国学者施博尔编有《道藏通检》，并主持了大型的《道藏索引和提要》的编制工作。《正统道藏》所收经籍多依托三清尊神所说或历代仙真所撰，作者、年代不明；书名既长，且多异名（尤其是六朝道经）。据说施博尔等多国学者所编制的综合索引，包括了作者、流派、年代和经符导名等因素，方法更加细密。

## 《万历续道藏》

《万历续道藏》是《正统道藏》的续集。明正统十年（1445）编成的《正统道藏》，因搜访未周，缺漏甚多。加以该藏编成后的一二百年间，又有新的道书问世。故至万历三十五年（1607），明神宗第五代天师张国祥刊“续道藏”。

仍以千字文为函目，自杜字至纓字，得三十二函，一百八十卷。称《万历续道藏》，是为《正统道藏》的续集。正、续《道藏》合计五百一十二函，五千四百八十五卷，十二万一千五百八十九页，皆刊于内府，而板藏于京师灵佑宫，入清代以后移于大光明殿。

《正统道藏》和《万历续道藏》自万历合印后，习惯上或简称《道藏》。明刘若愚《明朝宫史》云：“道经一藏，五百十二函。”《明史·艺文志》道家类著录：“《道藏目录》四卷。

《道经》五百十二函。”即合指二书。今通行本《正统道藏》末《大明道藏经目录》四卷附有《续道藏经目录》一卷，亦系万历续刊时补入。此书未有题识：“大明万历三十五年，岁次丁未，上元吉日，正一嗣教凝诚志道阐玄弘教大真人掌天下道教事张国祥奉旨校梓，灵佑宫供奉。”《万历续道藏》所收数种道书末，皆附类似识语，时间或同此，或在二月十五日，止于纓字号《庄子翼》卷末附录前。

《万历续道藏》首收《太上中道妙法莲华经》，未收焦竑所撰《庄子翼》，共补收道书五十六种，不再分类。绝大部分为元明道书，其中以明代新出道书居多。但也有一些早出的经籍，如《上清元始变化宝真上经》一卷、《太微帝君二十四神回元经》一卷、《北斗九皇隐讳经》一卷、《太上洞真回玄章》一卷、《上清金章十二篇》一卷等，当归洞真部；《洞玄灵宝玉京山步虚经》一卷（此书异名《升玄步虚章》《无上秘要》引作《洞玄玉京山经》），《太上洞玄济众经》一卷，当入洞玄部；《太上老君开天经》一卷、《太上老君虚无自然本起经》一卷，当入太玄部。还收入《易林》十卷（旧题焦贛撰）《谭子化书》六卷（紫极宫碑本）。晚出之作也很有参考价值。例如《高上玉皇本行经注》，为明五峰山全真道周玄真注，附有不少序（其中多扶乩之笔），倡言三教同尊道，反映了当时的三教关系。《皇明恩命世录》和《汉天师世家》是研究正一道历史的重要资料；《紫皇炼度玄科》系神霄派道书；《先天斗母奏告玄科》为清微派作品。余如《元始天尊说东岳化身济生度死拔罪解冤保命玄范诰咒妙经》《太上元阳上帝元始天尊说火车王灵官真经》《元始天尊说药王救八十一难真经》《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》《太上大圣朗灵上将护国妙经》《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》《太上洞玄灵宝五显观华光本行妙经》《逍遥墟经》《徐仙翰藻》《赞灵集》《徐仙真录》《搜神记》《许真君玉匣记》《依托许逊》《玄帝感应灵签》（前附“玄天上帝百字圣号”）《吕祖志》等，颇能反映元明时代民间道教信仰之盛况。其中《搜神记》虽编于元代，但引有《宋国朝会要》《宋真宗实录》和宋真宗亲制《灵遇记》等，对诸神仙封号大多标明时间，颇有资料价值。

《无生诀经》摘引佛教释迦牟尼及诸大师、和尚语，尤体现出道、释二教融合的趋势和道教成仙观念的转变。同时代人焦竑的《老子翼》和《庄子翼》，附录有王安石《庄子论》、苏轼《庄子祠堂记》、王雱《杂说》、李士表《庄子九论》等文章，对研究老、庄哲学均有参考价值。

《万历续道藏》亦系经折本。经板已不存。现通行本均为与《正统道藏》合印的影印本。

## 《道藏阙经目录》

《道藏阙经目录》，上下两卷。不著撰人。《正统道藏》收入还一部。卷上书题下小注云：“于旧目录内抄出”。据该《目录》最末所列为《烟霞录》《绎仙传》《婺仙传》等书，是秦志安纂修元《玄都宝藏》时所增入，可知上云“旧目录”系指元《玄都宝藏》目录，而此《阙经目录》自是明刊《正统道藏》时，参校元《玄都宝藏》时所得之缺经目录。陈垣先生说：“今本《阙经目录》，即明正统刊藏时校元藏所阙之目录，其次第同也。”明《正统道藏》于正统九年（1444）刊板，此《阙经目录》当成于此前不久。

《目录》上下二卷共著录道书七百九十三种，除三种重出不计外，实著录道书七百九十种（上卷三百八十五种，下卷四百零五种）。每种书或著录卷数，或不著录，如以未著录卷数之书每种为一卷计，则卷上三百八十五种共八百三十九卷（其中《北帝神咒妙经》千卷当为十卷之误），卷下四百零五种共一千二百十九卷，总为二千零五十八卷。

此数近于元《玄都宝藏》（七千八百余卷）与《正统道藏》（五千三百零五卷）之差数。

就是说，经过元代禁经，致约二千五百卷道书被禁佚失了。

此《目录》仅分上下卷，而未分类，但仔细分辨，仍可看出元藏是按三洞四辅分类法排列的：卷上自《洞真太上紫微始青道经》至《玉清丹阳性元真一妙经》，计百余种，主要著录洞真部典籍，间杂部分洞玄部和太玄部书。其中有多种六朝古籍，如《洞真上清变化七十四方经》《洞真上清太上真人八素阳歌九章经》《洞真上清琼宫五帝灵飞六甲内文经》《上清真迹题秩目》《上清高上元始玉真谱录》《上清中央黄老君太丹隐书流金火铃篆》，以及《玉纬经》《众经目录》（即《太上众经目》）等。又有部分唐代道书，如司马承祯之《修真秘旨》和《修真秘旨事目历》、张仙庭《三洞琼纲》等。

自《太上洞玄灵宝真文度人本行妙经》至《希夷先生直解周易》，计一百二十余种，大多为洞玄部道书，只间杂有数种注《易》象数书。其中有《灵宝三部八景二十四生录》《洞玄灵宝太上高上太真科令》三卷、《洞玄灵宝玄门宝海》一百二十卷等灵宝要籍。

所录之《太上洞玄灵宝真文度人本行妙经》《升玄内教经》等多种，曾有唐人写本，藏于敦煌卷子中。

自《洞神大有录图》至《太上洞神三皇上元六直斋仪》，计六十三种，系洞神部（包括洞渊、北帝类）道书。

自卷上之《自然经》至卷下之《一切道经音义》，计一百零七种，多为太玄部书。

其中多种经书冠以“太上混元上德皇帝”之名，可见元藏沿袭朱藏之痕迹。这部分著录有很多重要道书，如《陆先生（修静）答问道义》《陆先生黄顺之问答》《妙门枢要》（即杜光庭《玄门枢要》）《玄门大论》《神仙传》《高士传》《续高识传》《洞仙传》《真系传》《道学传》《众仙传》等。又著录有多种道士与佛教徒的论战书，如《辅正除邪论》《十异九迷论》《辨方正

惑论》《诸家优劣论》《齟邪论》《辨仙论》《显正破邪论》《钦道明证论》《三教论》《三破论》，以及《濂乡记》《太上老君出塞记》等，见于至元禁断道经目录的就有九种。

自《太清金液神符经音义》至《叶天师杖中记》，计九十五种，除混杂有三种太平部书和一种洞神部书《三皇经》外，著录者多太清部道书。主经为《太清经》六十二卷，余皆养生服食书及内、外丹书，如《太清神仙服食经》《太上老君法食禁戒经》《逍遥子内指通玄诀》《玉皇圣胎神用诀》《参同契金碧潜通诀》《参同契太易至图经》等。

自《正一修真玉经》以下，系正一部道书，有《正一法文》六十卷等六朝古籍。

此后，分属不明，多为宋元作品。其要者有：宋贾善翔《高道传》、陈景元《度人宝珠妙义》、夏有章《丹台新录》、陈抟《九室指玄篇》和《陈希夷先生三峰寓言诗》、陈举《朝元子五太论》、杨谷《金华真人授道志》（以上宋人），以及金李大方《辩讹三教摭实根源图》、元李志全《修真文苑》等。

由上例举，可概见元《玄都宝藏》之编纂轮廓，将此《目录》与《正统道藏》书目相加，除去明人著作，大体就是元《玄都宝藏》所收之道书。故此《目录》对考证已亡的元《玄都宝藏》具有不可替代的价值。另一方面，据此《目录》又可考见大批道教历代所出之书及其亡佚的时代，这对道教史研究亦具重大意义。

最后，应该指出，由于检索不精等原因，该《目录》著录者有少数书并未亡佚，或存于《正统道藏》，或为《万历续道藏》所补入。如《上清高上元始玉皇谱录》《上清高圣太真玉帝四极明科经》《上清太上回元九道飞行羽经》《上清太上九真中经》《上清洞真玄经五籍符》《洞玄灵宝五符经》（即《太上灵宝五符序》）《太上洞玄灵宝五方真文经》《太极真人敷灵宝文斋诫威仪诸要经诀》《太上混元上德皇帝虚无自然本起经》（即《万历续道藏》所收名《太上老君虚无自然本起经》）（即《元始五老赤书玉篇真文天书经》）《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经旁通图》以及《太平经》残卷等。注：《遗山文集》卷三十一《通真子墓碣铭》说，通真子受命于平阳玄都观总纂元藏，“其于三洞四辅万八千余篇，补完订正，出于其手者为多。仍增入《金莲正宗记》《烟霞录》《绎仙》《婺仙》等传附焉。”《南宋初河北新道教考》第28页，中华书局，1962年

## 《道藏目录详注》

《道藏目录详注》四卷，明道士白云霁撰。白氏字明之，号“在虚子”，上元（治所在今江苏南京市）人。明嘉宗时南京冶城道士。书成于天启六年（1626）。见收于徐世昌退耕堂单行影印文津阁《四库全书》，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》。

北京文物出版社、上海书店和天津古籍出版社联合出版的《道藏》也附此书，系据上海图书馆藏缪荃孙旧藏清刻本补入。《四库全书》本无《道教宗源》《凡例》和《道藏总目》三篇，而此本有之。此本与丁氏八千卷楼旧藏均题“明冶城白云霁详注”。而清刻《道藏精华录》亦有《道藏目录详

注》四卷，署题“辽左李杰若之详注”，但其提要却云：“明道士白云霁撰。”此本前附《凡例》《道藏总目》《道教宗源》《白云观重修道藏记》；其卷次、注文与前数本大略相同。

则《道藏精华录》所谓李杰若《道藏目录详注》实即白云霁《道藏目录详注》之别本。清孙星衍《孙氏祠堂书目》著录明李杰若撰《道藏目录》十二卷，卷数多出三倍。

《道藏精华录》本题“辽左李杰若之详注”是冒名，抑是误题，未详。

《道藏目录详注》（下简称《详注》）与《大明道藏经目录》大体相当。卷一洞真部，卷二洞玄部，卷三洞神部（各分为十二类），卷四太玄部、太平部、太清部、正一部。首录部类，次标字号及各字号重编卷数，再提行著书名、原卷数和《道藏》重编卷数。有数种道书合为一卷者，则于末种下注明。有符、图、像者，亦于书名下标出。或著撰人，略附子目。有的摘录原书序文，或加简单的注释。又于正一部《大明道藏目录》四卷下注云：“已上天字号起，至英字号止。

已下皆系《续藏》。”《四库全书》本此后附《万历续道藏》杜字号至将字号。繆藏本少二字号，止于府字号，罗字号以下无文。《四库全书》本也有短缺，如缺《洪恩灵济真君集福宿启仪》《天枢院都司须知法令》等。影印文渊阁本于《续道藏》部分所缺尤多，无《太上洞玄灵宝五显观华光本行妙经》《中天紫微星真宝忏》《灵宝施食法》《北斗九星隐讳经》《太上洞真徊玄章》《上清金章十二篇》《太上洞玄济众经》。

《道藏精华录》本格式有所不同：先著书名，录卷数于其下，字号在每书提要后。

从天字号起，止于英字号。后附《大明续道藏经目录》，亦题“正一部”。但自杜字号至纓字号，无解题。

该书作者既为道士，故多以道教观念作注。如对《灵宝度人直音》，《详注》云：“已上《度人经》出自空洞浮光、浑沦未判。大道之将化，故玄文发于中天；虚无之乍凝，乃妙气结乎碧落。字方一丈之广，势垂八角之芒。……天真皇人规模盘屈，仿佛夺真，疏成诸天隐书，遍作五方灵范，纪混元龙汉之载，藏郁罗紫微之宫，演为六十一卷尊经，分为万二千种图录。天章云篆八会之书，莫不祖焉。……”许多书之注皆类此。

注重道书的宗教意义是《详注》一大特色，然而对于书之撰作时代、撰人名氏反而不甚重视。有些书，《道藏》题有撰人，而《详注》反不著录。例如《洞玄灵宝五感文》《正统道藏》笱字号题“陆修静集”。《详注》不加著录，仅言“内五感文乃是道士修六斋之法，皆出三洞大经”。著录之撰人，则多依《道藏》所题，而不加考证，例如《高上玉皇本行集经》，照题“天枢上相张子房注”。但偶而有《道藏》未题撰人，而《详注》著录者。如《受箓次第法信仪》，《详注》除标明“有符”，又云“十三世孙、梁武陵王府参军张辩撰”。

此书名为“详注”，实乃简注。不少道书只著录书名、卷数及所在字号而无注解；即有注文，大多亦甚简略。例如《道体论》，仅言“论清静至理。”关于《坐忘论》，则云“司马子微得道之语”。关于《大道论》，则云“虚玄渊静之论”。

《心目论》，既不著录撰人，注文亦仅“性命兼该”四字。其中亦不乏言简意赅，能揭示某书主旨的注解，如关于《神气养形论》，说：“言神气附



形者生，神气离形者死。”还有一些注文，如关于《金碧五相类参同契》，云“言外丹法”；《阴真君金石五相类》，云“言药物所产之源、神丹秘旨”，虽寥寥数语，却将该书的性质充分揭示。

某些易于混淆的书名也予指出，或略示区别，如宋息斋李嘉谋注《元始说先天道德经》五卷，《详注》云：“此经妙、元、神、真、道五千秘言，当与《太上道德经》互参，方明有、无妙窍，道法自然，与天生之数十有三七六水火之妙。盖先天之学，超于理、气之外。”其实，《道藏目录详注》是《正统道藏》和《万历续道藏》的总目提要。从中既能了解道教有关道书的观念，略得读“藏”门径，又能获得有关道书的知识，以为考据之资。实为阅览《道藏》之重要目录参考书。然该书亦多讹误。部分为沿袭《道藏》之讹。

例如《正统道藏》才字号《道德真经疏》四卷并附《疏外传》一卷，误题“唐玄宗御制”。

此疏与效字号所收唐玄宗疏大为不同，有部分内容可考为成玄英疏，且杂有《庄子注》，颇多错简。《疏外传》亦非唐玄宗作，而是宋代的作品。

开列注者六十余家名，系抄自杜光庭《道德真德广圣义序》。《详注》失考，以讹传世。还有部分为《详注》本身的舛误。如关于《通玄真经注》（十二卷，《正统道藏》壁字号收，题“默希子注”），《详注》云：“后唐玄宗时有征士徐灵府隐修衡岳，注文子之书上进，遂封通玄真人，号其书为《通玄经》。”徐灵府号“默希子”，唐武宗时道士。武宗距玄宗时上百年，而徐灵府享年82岁，根本与唐玄宗封文子为通玄真人、号其书为《通玄真经》无关。

《宫观碑志》编于元代，集宋金元碑文九种。《详注》只据第一种碑文，即著题“翰林学士陶穀撰”，亦属谬误。《道门经法相承次序》不题撰人，文中有唐天皇（即高宗）与潘尊师（即潘师正）的问答。《详注》却讹作“唐明皇回天师道教经法教诫、证果报应等语”，将唐天皇与唐明皇混为一人。此外，著录书名、卷数亦间有错误。注：《疏外传》中提到“卫真县”，此系宋真宗大中祥符七年正月改真源易置；只提到《道史》，则编于宋徽宗宣和年间。可证。

参阅陈国符《道藏源流考》上册第184~187页，中华书局，1963年

## 《道藏辑要》

继明《正统道藏》和《万历续道藏》之后收书最多的道教丛书。纂辑者有二说：（一）清末贺龙骧校理《重刊道藏辑要》谓此书系清康熙（1662~1722）间彭定求撰辑；（二）《道藏精华录》称此书系蒋元廷编纂于清嘉庆（1796~1820）年间（经考查，以此说为是）。后书板被焚，书亦留存甚少。

光绪十八年（1892），四川成都二仙庵住持阎永和首倡重刊，至光绪三十二年刊成《重刊道藏辑要》，板存成都二仙庵。近年巴蜀书社用二仙庵板重印发行。

《道藏辑要》系方册本，共二百一十八册，按二十八宿字号分集辑录道书二百九十七种，其中辑自明正、续《道藏》者二百零四种，新增九十三

种。《重刊道藏辑要》虽称“悉照原本式样”刊刻，但在原刊本基础上又增刻二十余种（有“增刻”、“续刻”字样），除去几种目录，实增刊十七种。新、旧相加，共三百一十四种，集成二百四十四册（或作三十二套二百四十五册）。现见两种印本，收书稍有出入。

《道藏辑要》所收道藏已有之书，不尽按原貌转录，或不分卷，或删除甚多。例如《云笈七籤》不分类，且删去数十卷之多。它认为道书“但贵发明妙蕴，不在多著文词”，而不收录《太平经》《无上秘要》《道法会元》《灵宝领教济度金书》等大部道书。所辑是否道藏之要或已尽道藏之要，自当别论。《道藏辑要》的主要价值在于增收了正、续道藏以外之百余种道书（包括重刊本续入的部分），其中绝大部分是明清时代新出的著作，为研究明清道教提供了可贵的资料。

《道藏辑要》的选书标准反映了清代道教信仰的特征。

《凡例》首称：“道有宗派，宜分主宾。此编于三清至尊、先天至圣而后，即按道派源流将南北宗祖所传诸经丹诀挨次列入。”又认为“内丹可以超凡入圣，外功只可却病延年”，故内丹书收载尤多；而外丹炉火则“严为摈斥”；“一切符篆专本”，亦“概不列入”。同时，它还反映了当时盛行的吕祖崇拜和乩仙信仰。其云：“古今圣真，未可数计，妙道真传，群推孚佑帝师。非特开南北宗派，传经演典，至大至精，即片语只词，亦必关合道妙，玄微难名。且敕普度，化被四洲。此中所载，不及千万之一。仅就旧传真本，敬谨列入，以惠学者。”故全书收入不少托名孚佑上帝（吕洞宾）的乩降之作，如《太上玄元道德经解》《先天斗帝敕演无上玄功灵妙真经疏解》《九皇新经注解》《玄宗正旨》《玉枢宝经》《十六品经》《金华宗旨》《同参经》《五经合编》（包括《吕帝心经》《先天一气度人妙经》《延生证圣真经》《金玉宝经》《醒心真经》）《吕帝文集》《吕帝诗集》等等。又有文昌帝君降笔之作，如《文帝孝经》《文帝救劫经》等；历代仙真（张陵、葛洪、许逊、陈抟等）降笔的乩仙著作，如《玉诰》等。

提倡三教归一，也是《道藏辑要》的一大特点，除收入明标三教合一之旨的伍守阳《仙佛合宗语录》等书外，又增收周敦颐的《太极图说》《通书》等，还收入诸葛亮、关羽的传记、文集，以及文昌帝君的经书等等。

此外，《道藏辑要》（包括重刊本），又收入一些新出的忏法和清规戒律书，如《忏法大观》《三宝万灵法忏》《太上灵宝朝天谢罪法忏》《道门功课》《十戒功过格》《警世功过格》等。

以上内容特征，使《道藏辑要》一书成为正、续道藏的重要补充资料，堪称“续续道藏”。有此一书，可使人略窥道藏之精要，并得览其后所出之大批道书。这对研究明清道教信仰、南北宗派、内丹秘法、功课戒律、乩坛活动，以及宫观焚修实况、三教合流思潮等，尤具重要价值。

## 《云笈七籤》

《云笈七籤》是择要辑录《大宋天宫宝藏》内容的一部大型道教类书。北宋天禧三年（1019），当时任著作佐郎的张君房编成《大宋天宫宝藏》后，

又择其精要万余条，于天圣三年至七年（1025~1029）间辑成本书进献仁宗皇帝。道教称藏书之容器曰“云笈”，分道书为“三洞四辅”七部，故张君房在该书的序言中有“掇云笈七部之英，略宝蕴诸子之奥”等语，因名《云笈七篆》；并称编纂此书的目的是“上以酬真宗皇帝委遇之恩，次以备皇帝陛下乙夜之览，下以裨文馆校讎之职，外此而少畅玄风年”。

此书按张君房自序，原为一百二十卷，《中兴书目》（《玉海》引）、衢本《郡斋读书志》、袁本《郡斋读书后志》《宋史·艺文志》《文献通考》皆著录。《遂初堂书目》无卷数。

《直斋书录解题》作一百二十四卷。《正统道藏》《四库全书》《四部丛刊》本皆作一百二十二卷。重刊《道藏辑要》本不分卷，亦无张君房自序，缺卷甚多。则此书有百二十卷本，百二十四卷本，百二十二卷本等多种。百二十二卷本为今通行本。载《正统道藏》太玄部。

张君房虽称此书乃“掇云笈七部之英”而成，但这仅指它的内容是掇《大宋天宫宝藏》七部之英，而不是体例也按七部分类，实际上它是将摘录的七部内容按性质加以归类的。

如卷一道德部，采摘《老君指归》《韩非子》《淮南鸿烈》《混元圣纪序》《唐开元皇帝道德经序》中之语，以总论老子的道德概念，即道教的立教之旨；卷二混元混沌开辟劫运部，引“道君曰”及《太始经》《太真科》《上清三天正法经》之语，以论宇宙生成变化，并特引《太上老君开天经》详述老君开天辟地及累世下降作王者师；卷四道教经法传授部，引《上清源统经目注序》《灵宝经目序》《上清经述》《三皇经说》《云台治中内录》等，以论上清、灵宝、三皇诸家的传授系统。

其他各卷无不以纲带目，在一个总题目下引录若干道书。有的题目内容较多，如杂修摄、说戒、诸家气法、金丹、内丹，符图，以及仙籍语论、纪传等，则各列若干卷，以摘录多种道书。可见此书引录的道书虽多，但纲目颇为清晰。至于引录道书的具体数字，已难作出准确统计，因为所引之书，有的标出原名，有的只是某书中的篇名，有的甚至是张君房所拟之名。不过“大都摘录原文，不加论说”，基本上保留了原书的面貌。

这是它最具历史价值之所在。

《云笈七篆》以上清派为正统，故收载该派道书尤多，叙上清经传授系统和上清修真方法甚详，体现出上清派占居显学地位的时代特征。此外，收录唐代著作也比五代宋初新出的其他道书为多。然而本书除了继续承认老子的教主地位之外，特别突出宋真宗时代出现的圣祖（赵玄朗）崇拜。例如将真宗所制《先天纪叙》和《轩辕本纪》列于纪之首，位居《元始天王纪》《太上道君纪》《混元皇帝圣纪》之上。传则首录宋真宗制序、以宣扬宋朝君王权神授为主要特征的《翊圣保德真君传》，然后继以上清众真传记。

本书在体例上，明显继承了《无上秘要》以“道”为首，以“验”为足，以“法”为主干的格式特征，但结构更为紧凑，分类愈趋合理。《四库全书总目提要》称此书“类例既明，指归略备，纲条科格，无不兼该。道藏菁华，亦大略具于是矣”。此书虽属抄录，实具概论性质，对道教的各个方面均有所论述。其价值尤其体现在卷三至卷九，这部分论道藏源流，条分缕析，叙说清楚，《灵宝略纪》《上清源统经目注序》和陆修静所撰《灵宝经目序》等珍贵资料亦因此得以保存。书中还增加了“语论”和“内丹”两大内容，这对于研究唐宋时代道教的历史，全面了解道教理论，均有重要的意义。

本书所收今佚道书有很高的资料价值，即尚存之书亦颇具参校之用。例如《翊圣保德真君传》虽系摘录，然序题宋真宗制，文内黑杀神封号仅“翊圣保德真君”六字，可正今本署“宋仁宗御制《翊圣应感储庆保德传序》”之误。此书收宋真宗《天童护命经序》以及《太上天童经灵验录》记唐昭宗景福元年（892）诵经灵验事，足证《天童护命经》早出于唐代，北宋徽宗大观三年（1109）四月茅山梁悟真所得确系加句本（据洪迈《夷坚志》，梁加句本凡二百九十二字，多出一百零七字）。

《云笈七箓》素为道教界和学术界所重视。《大宋天宫宝藏》早已亡佚，幸赖此书得以考见其概貌。因此书具有系统、全面和简明等优点，故而人称“小道藏”，是了解和研究道教必备的资料。

## 《无上秘要》

《无上秘要》为目前所知最早的道教类书。北周武帝宇文邕敕纂。据载，宇文邕曾七次召集道士、名僧和文武百官量定儒、释、道三教优劣。力主道教居儒、释之上，因群臣、沙门反对而未果。后定议以儒教为先，道教为次，佛教为后。但佛教徒仍持异议，僧道论争空前激烈。乃于建德三年（574）并废佛、道二教，勒令僧人、道士还俗。因其崇信道教，乃下诏立通道观，设学士，选著名道士、僧人百二十人到通道观研究《老子》《庄子》《周易》。又令道士王延校理三洞经图，撰《珠囊经目》。又据《续高僧传·释彦琮传》称，建德六年亡齐后，宇文邕在通道观道士的帮助下，“自撰道书，号《无上秘要》”。

《无上秘要》原一百卷二百九十二品。《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》《通志·艺文略》《宋史·艺文志》均著录为七十二卷；《崇文总目》著录仅一卷；衢本《郡斋读书志》作九十五卷，并云：“右题曰元始天尊说，《艺文志》止七十二卷，不知何时析出二十三通也。”可见唐代已有残缺，至两宋，先后有七十二卷本、一卷本、九十五卷本传世。

明《正统道藏》太平部所收为其残本，计六十七卷，实缺三十三卷。而所存诸卷中又有缺品。此本多避宋讳，可推知所据为宋本。书前有目录，止于一百卷，凡缺卷、缺品皆不录品目。正文或一卷一品，或一卷数品，或数卷一品。另《宝颜堂秘笈续集》《丛书集成初编》《雪堂丛刻》收载该书一卷残本。

除上述刊本外，尚有敦煌唐写本。据北珍二十卷末题识，系“开元六年二月八日，沙州敦煌县神泉观道士马处幽并姪道士马抱一奉为七代先亡及所生父母、法界苍生敬写此经供养”。P. 2821 为写本目录，详列二百九十二品目，并分义类品例四十九科，阐释编纂次第之义理。据此可考见原书结构及《正统道藏》本所缺品目。S. 80 系《正统道藏》缺卷（卷十）。

该书始于《大道品》，终于《洞冥寂品》（写本作《归寂寂品》），采撷三洞四辅之精要，分类编纂。其内容遍涉道教宇宙观、生死观、伦理政治主张、神仙信仰及修道成仙思想、规则、方法等诸方面，大致可分为如下几大部分：第一部分包括道、气、天地人物、劫运、帝王、洲国、德政、慎兵、

循物丧真、善恶、众难、诸患、阴阳交隘，阐发“至道无形，混成为体”，“变无化有，皆从气立”；“气之所分，生天生地”，“众类推迁，循环不息”；“劫运交驰，部域弘广”，“惟王建国，光宅天下，布德为政，在于慎兵”；“人之禀生，各有崖限，违分广求，则乖理伤性”，以及善恶自招、运会吉凶等思想，说明大道流行和立教之根据。

第二部分陈述神仙信仰，包括天曹科第、地司考录、水官料简等三界赏罚、灵官升降、众圣会议、生死、地狱、圣应和光、真灵位行、仙尊本迹及众圣冠服仪驾、歌乐宫治。

第三部分叙道教经籍图文，包括三宝真文、天瑞地应、符图章颂，经文出所、经符异名、经德、经文存废、遇经宿分、传经法度及次第等事项。

第四部分言修炼方法，包括投简通灵、事师请业、修道冠服、诵经、诫、斋、宝经灵卫、封经秘所、仙相、业报、攘灾谢过、转祸成福、入道防累、修道禁忌、专诚柔弱、山居违俗，似及沐浴、入室、明灯、烧香、叩齿、咒请、起居、思五帝、修步罡、存五行、拘三魂、制七魄、安形神、守三一、疗众病、去三尸、宝一身、履三福、尽忠孝、布功德、发心启愿、辟谷、服气、咽云牙、饵玄根、行胎息、延老住年、彻视听、明六通和灵药神丹诸术。

第五部分包括观试、朝谒、得道人名、升仙灵所，以及变神景、体兼忘、会自然、归冥寂诸事项，意在体现“行穷上道、位极高真，易景通灵，陶形变质。混同物我，则天地等遗；莫识其由，则视听无寄：斯乃自然之妙旨、冥寂之玄宗。造化神途，于兹验矣”的得道成仙思想。

《无上秘要》今存残本除去同书异名外，实摘引约一百八十种道书，绝大部分为东晋以后新出道经，尤以上清、灵宝二派道士所造洞真、洞玄部经书居多。其中如《大洞正经注》《道迹经》《真迹经》《洞真太极宝籙上经》《洞真变化七十四方经》《洞真太微黄书经》《太微黄书八卷素诀》《皇人经》《隐元上经》《洞玄黄箓简文经》《灵宝斋经》《洞玄本行妙经》《虚无经》《升玄经》（即《升玄内教经》）《洞玄空洞灵章经》《洞神经》《洞神监乾经》《三皇经》《洞秘神箓经》《传授五千文箓仪》《正一法文》《正一气治图》等等，均系道藏佚书或缺文。此书引录之文，是他书少见者，弥足珍贵。此书按三洞四辅部引录经名及节文，反映出道藏三洞四辅分类结构已经形成，故国外学者誉为“六世纪的道藏”。

历史上一部分道经如《洞真太上灵书紫文上经》等，曾经离合增损，亦赖此书得以考见。书中因部分卷帙残缺而未注明出处，但仍有参考价值。例如卷八十三至卷八十五（《正统道藏》本缺第八十五卷）按得鬼官、地仙、地真、九宫、太清、太极、上清、玉清诸道顺序录列得道人名，与《真灵位业图》分鬼官、地仙、九宫、太清、太极、上清、玉清七阶位大体一致。这对考察陶弘景原书结构和南北朝神仙谱系均有参考意义。

此外，本书引用的经文与明刊道藏本也有出入，可据以校订今本文句。

东晋南北朝道经每多一卷短经，有的书撰于不同时代，后人据虚目合之则为一经多卷。

《无上秘要》列其卷（篇）目，这对了解道经的存佚十分方便，而对了解经符异名也很有帮助。

《无上秘要》在魏晋南北朝众多道书中堪称巨帙，具有很高的文献价值。是研究魏晋南北朝道教和道经不可或缺的参考资料，也是校勘早期道书的重要依据。

## 《三洞珠囊》

《三洞珠囊》，道教类书。该书始见于《太平御览》引道书目著录，不题撰人、卷数。《秘书省续编到四库阙书目》《通志·艺文略》《宋史·艺文志》皆称三十卷。明《正统道藏》太平部所收残缺甚多，仅为十卷。署题“大唐陆海羽客王悬河修”。王悬河为唐高宗、武后时道士，弘道元年十二月二十三日（684年1月15日）于成都建有《道藏经序碑》二通。而书中引录唐代续成的《本际经》、新传的《海空经》和高宗时人尹文操所撰《老君圣纪》，称《庄子》为《南华论》而不名“经”，且不避唐讳，可知该书当编定于武周时期。

《三洞珠囊》道藏本卷次非其旧，分三十五品，按品辑录诸家之文，内容涉及仙真神话、道士业迹、斋戒醮仪、服食养生、修炼禁忌、道教名数、天地时空、劫运仙相、神仙位籍等方面。是研究唐初以前道教的重要参考资料。主要特点如下：一，该书今仅存道藏本，篇幅虽少，但摘引道书却多达百六十种左右，其中有不少为早已散佚之书，故史料价值较高。如已佚之马枢《道学传》，书中征引最多，极有裨于道史之研究。已佚之《文始先生无上真人关令内传》《玄妙内篇》《老君圣纪》《老子化胡经》等，此书多有征引，为研究道、释二教关系不可多得的材料。其他如《老子经通题目》等，亦赖此得以窥其大略。

二，该书引文多注明原书卷数，这不但可以定为辑佚的依据，而且也便于了解他所据本子的内部结构。例如《太平经》，除甲乙十部一百七十卷本之外，还有《太平洞极之经》一百四十四卷本。该书引至第一百四十五卷，可知他摘引的是一百七十卷本。又遍引《太真科》上、中、下三卷，与《道藏阙经目录》的《洞玄灵宝太上高上太真科令》三卷相合，据此知唐代写本《太真科》为三卷，而《正统道藏》正一部所载《玉清上宫科太真文》一卷非《太真科》完帙。引《左玄论》中卷第九品及第十三品，据此知王悬河所见《左玄论》原本三卷，《正统道藏》本《左玄论》四卷，然仅第四、第五品，亦非完帙，且卷篇亦经分析。又如该书卷五《长斋品》引《太玄经》第八《老子传授经戒注诀》，卷六《清斋品》引作《太玄部》第八《老子传授注戒仪注诀》（卷九《老子为帝师品》引同书。“太玄部”误作“太平部”）。此与敦煌遗书六朝写本“太平部第二”相互印证，反映出《太玄经》即《太玄部》其他加《洞真经》《洞玄经》《洞神经》《正一法文经》等等可依此类推。其中某一书分则为一部独立的书，合则为七部经之某一卷或数卷。卷六又引《正一法文》下卷，即知此《正一法文》为另一种传本，并且至少有上、下二卷。此外，注明卷数，亦便于校勘今存道书。

三，据该书所引之内容和王悬河所加按语，可借以考察所辑道书的成书时代和流变。

例如所辑《二教要录》，谓隋亦象号开皇元年，则此书当编定于隋代或唐初。《玄门论》第七引《洞神经》第六云：有前、中、后三皇君，“似梁朝象道家太清境，亦称太清元年也”，则《洞神经》当编定于南朝梁以后，《玄门大论》成书又在其后。引《赵文和传》言三十二牢狱，谓其“寻按天师《一千二百官章》辞，奏诣此狱”云云，可以佐证《千二百官章》确有后人增益。

又如所引《化胡经》，文末加按语云，“《化胡经》乃有二卷不同，今会其异同，录此文出也。”反映出王悬河所见《老子化胡经》有不同写本，此处所录，乃是他“会其异同”之产物。

《正统道藏》太平部又收王悬河《上清道类事相》四卷，亦题“大唐陆海羽客王悬河修”，有《仙观》《楼阁》《仙房》《宝台》《琼室》《宅宇灵庙》诸品，其性质、体例等与《三洞珠囊》完全一致。是否为《三洞珠囊》之一部分，待考。

此外，《历世真仙体道通鉴》卷三十称北周道士王延所撰《珠囊经目》七卷，亦名《三洞珠囊》。

## 《道德真经》

《道德真经》即《道德经》，或称《老子》《老子五千文》。

原为先秦诸子中道家的代表作，后为道教奉为主要经典。唐代尊为《道德真经》。

关于老子和《老子》这部书的时代问题，学术界争论较大，尚无一致的结论，一般认为最后成书于战国时期。《史记·老子韩非列传》载称，老子应关令尹喜之请，“著书上下篇，言道德之意五千余言”。《老子河上公章句》将其分为八十一章，前三十七章为《道经》，后四十四章为《德经》，故名《道德经》。1973年长沙马王堆三号汉墓出土的两种《老子》帛书写本，则皆《德经》在前，《道经》在后，文字亦略有差异。

《老子》历来有多种本于，其影响最大流传最广的是河上公本和王弼本两种，道教以河上本为准。

《老子》采用哲理诗的形式写成，整个哲学思想由“道”展开，“道”是老子思想的主要范畴，“道”字在书中出现了七十余次。他认为：道是一种混沌未分的初始态，是天地之始，万物之母，为化生万物的根源；道常无名，无为而无不为，它像水一样，善利万物而不与万物争，以柔弱胜刚强，是最高的善；道是不可言说的，人的感官也不能直接感知，视之不见，听之不闻，搏之不得。天道自然无为是《老子》一书的主旨。

《老子》包含丰富的朴素辩证法思想，比较系统地揭示了事物互相对立依存的关系。

他认为善恶、美丑、长短、高下、前后、有无等都是对立的统一，失去了一方，另一方也不能存在。他体察到事物的矛盾会相互转化，“反者道之动”是事物运动的规律。在认识论上，老子则主张“涤除玄览”，静观万物的循环演变。他不重视经验知识，认为“不出户，知天下”。在社会政治观上，他主张无为而治，并描绘了一幅“小国寡民”的理想国图画。他反对儒家的仁义道德，主张“绝仁弃义”。

《老子》成书后，从战国末的韩非起，历代注家蜂起。唐末，杜光庭《道德真经广圣义》称，诠释笺注《道德经》者，六十余家，并对各家特点作了论述。元道士张与材称：“道德八十一章，注者三千余家”。今人严灵峰《无求备斋老子集成》初、续编，所收注本共计三百五十四种，八百零一

卷,《正统道藏》存有五十余种。

历代注家因时代之不同,注释思想即各具特点,元道士杜道坚《玄经原旨发挥》卷下说:“道与世降,时有不同,注者多随代所尚,各自其成心而师之。故汉人注者为汉《老子》,晋人注者为晋《老子》,唐人、宋人注者为唐《老子》、宋《老子》。”且各人的理解角度不同,有的视之为君人南面之术,有的视之为兵书,有的视之为养生书。

致使《老子》注释书千姿百态,各有各的理解。

道士以《道德经》为祖经,历代注疏者甚众,在诸家注疏中占有很大比重,但同样因为时尚不同和个人理解的差异,而呈现各自的特点。总的特点是将《老子》宗教化,从中升华出与宗教相通的内容,以之作为道教教理、方术的根据。

西汉初,黄老学大兴,《老子》成为其主要经典。汉武帝以后黄老学逐渐向黄老道演化,老子逐步被神化,《老子》亦开始宗教化。东汉时,河上公《老子章句》首先从宗教角度理解和阐发《老子》,以之作为治国治身和修养成仙的理论依据,这给予当时的神仙方士以启发和影响。早期道教经典《太平经》即有与河上公《老子章句》十分相似的思想,并汲取《老子》中的许多思想作为理论根据。到东汉后期,《老子》便成为道教所奉的经典,写出注释书《老君道德经想尔训》,以道教的观点解释《老子》,并将其作为教科书训育徒众。汉代道教老学的主要特征是黄老神仙长生思想,借用老子的“道”作为其神仙学说的理论依据,理论思维的水平不太高。

魏晋玄学的产生,给道教老学以新的启迪。曹魏时道士孙登“以重玄为宗”解释《老子》,为道教老学重玄派的形成奠定了基石。及发展到唐代,经成玄英、李荣等重玄派学者的发挥,遂成为道教老学中最有影响的学术流派,成为当时道教解老转代表,连唐玄宗注疏《道德经》时也深受其影响。

唐末、五代道士杜光庭对重玄派深为推许,认为“孙登以重玄为宗,宗旨之中,孙氏为妙矣”。重玄派解老有两大特征:一是援《庄》入老,一是援佛入老。运用这种方法解老使道教的教理教义得到了发展,进一步深化了道教理论思维水平。

唐初成玄英的《道德经义疏》、李荣的《老子注》系重玄派代表作,显示了唐道教的理论水平。成、李二人着重阐发“重玄之道”,认为:玄是深远之义,亦是不滞之名;深远之玄,理归于不滞,既不滞有,也不滞无,有无都不执著,故称为玄;人们在不滞于有、无之后得非有、非无,虽谓之玄,但还不是真道,还不能滞着于此玄,必须对此非有非无之玄继续否定,直到永不执著,一无滞碍,“寥廓无端,虚通不碍”时,才是重玄之道。这是种无限否定的思维进程,通过无限否定证成重玄,其思维方法来源于佛学中道观。自魏晋迄唐的发展过程中,道教老学逐渐形成了一些不同的流派,有的明理身之道,有的明事理因果之道,有的明重玄之道,各有学术特色和侧重点,色彩纷呈。

这就给唐代中后期道教老学的集注化创造了条件,这种集注化倾向在蜀中尤为突出。岷山道士张君相集《三十家注老子》;道士强思齐《道德真经玄德纂疏》纂集了成玄英、李荣等多家注解;杜光庭的《道德真经广圣义》更是引用和评论诸家,总结了汉魏以来的道教老学,并在此基础上提出了自己的见解。唐代是道教老学史上最兴盛的时期之一,其基本特征是深受佛教哲学的影响,有较高的思辨性。



宋代道教解老之作仍深受重玄派的影响，但又较多地把易学思想引入到《老子》注解之中，使易、老结合起来，形成了自己的特色。同时，宋代道教老学还继承发展了重玄派对“理”、“心”、“性”等的阐释，给予宋明理学的形成以深刻的影响。

元明以来，道教解老之作仍续有问世。较具代表性的是元道士李道纯的《道德会元》和杜道坚的《道德玄经原旨》。

这些著作中多以理学术语解老，反映其受宋明理学的影响较大，反映了鲜明的时代特征。

总之，《道德经》在历代道士的不断注疏中，逐渐注进了新的内容，这是一个《老子》被逐渐神学化的过程，也是道教思想理论不断深化的过程，其中包含着较丰富的思想内容，是研究道教教理、哲学的一大基本来源。

注：《道藏》第12册725页，第14册341页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 蒙文通辑校本：成玄英《老子义疏》和李荣《老子注》，四川省立图书馆1946年、1947年石印本。

## 《南华真经》

《南华真经》即《庄子》。唐玄宗于天宝元年（742）诏封庄子为“南华真人”，《庄子》一书亦被尊为《南华真经》。道教奉为四子（庄子、文子、列子、亢桑子或称庚桑子）真经之一，在道教经典中的地位仅次于老子《道德真经》。

《汉书·艺文志》著录《庄子》五十二篇。西晋司马彪注《庄子》二十一卷，五十二篇，据唐陆德明《经典释文·序录》有内篇七、外篇二十八、杂篇十四、解说三，此注早已亡佚。现在的通行本为郭象本，共三十三篇，分为内篇七，外篇十五，杂篇十一。

一般认为内七篇（《逍遥游》《齐物论》《养生主》《人间世》《德充符》《大宗师》《应帝王》）系庄周所作，外篇和杂篇是庄子后学所著。

据《史记·老子韩非列传》称，庄子（约前369～前286）名周，蒙（今河南商丘东北）人，曾为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥，但其要归于老子之言，所著书十余万言，大抵为寓言，以明老子之术。

《庄子》大体上继承了《老子》的学说，但也有独自的见解。它和《老子》一样，认为世界的本源是“道”。什么是道？《大宗师》曰：“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。”认为“道”是超越时空的，它无始无终，无处不在；但闻之无声，触之无形，人们无法体认感知，只能靠神秘的直觉体悟。这种关于“道”的学说，为后世道教所继承发挥，并逐渐宗教化。

在认识论上，《庄子》认为从“道”的角度认知，一切都是相对的，物无贵贱，此即彼，彼即此，没有分别，其性质不可认识。如果说万物有差别，那不过是人的主观认识所强加。同时认为认识是没有标准的，因而是非也就

无法判断。

《齐物论》曰：“民湿寝则腰疾偏死，皦然乎哉？木处则惴栗恟惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？”就是说人睡在潮湿的地上，就会腰痛以至半身不遂，泥鳅也这样吗？人在高树上会害怕得发抖，猴子也这样吗？那么，人、泥鳅、猴子三者中究竟谁知道什么才是恰当的住处呢？可见并没有判断事物正确与否的标准。所以它认为当时儒、墨之争“以是其所非而非其所是；欲是其所非而非其所是，则莫若以明”。他甚至主张干脆不去认知，因此《养生主》有曰：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已。”《庄子》还塑造了“神人”、“真人”的形象。《逍遥游》中的神人“肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。《大宗师》中的真人“登高不栗，入水不濡，入火不热”；“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深”；又“不知悦生，不知恶死”。这些描述为后世道教塑造神仙形象提供了依据。

《庄子》中的养生长生思想及某些道术也为后世道教所汲取。《在宥》载黄帝向广成子问道。广成子曰：“必静必清，勿劳尔形，无摇尔精，乃可以长生；目无所见，耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生。”《大宗师》借颜回之口论“坐忘”：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘”。唐道士司马承祯继此而作《坐忘论》。

另外《庄子》中的“卫生之经”、“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申”、“纯气之守”等道术也都为道教所继承和发展。

《庄子》在汉代未引起重视，至魏晋玄学兴起，以之为三玄之一，《庄子》学由此始盛。魏晋以前，学者称“黄老”，此后则“老庄”并称。晋人司马彪、崔譔、向秀、郭象皆注《庄子》，并有李颐作“集解”。现除郭象注本仍存外，其余诸家仅残存于陆德明《经典释文》及某些类书中。自唐代《庄子》被尊为《南华真经》后，益为道教所重，注家渐多。明《正统道藏》洞神部本文类收《南华真经》五卷；玉诀类收郭象注、成玄英疏《南华真经注疏》三十五卷，陈景元《南华真经章句音义》十四卷、《南华真经章句余事》一卷，褚伯秀《南华真经义海纂微》一百六卷，林希逸《南华真经口义》三十二卷，贾善翔《南华真经直音》《南华邈》等。其中武林道士褚伯秀的《南华真经义海纂微》集郭象、吕惠卿、陈景元、范应元等十三家注，并附以己见。

## 《冲虚真经》

《冲虚真经》即《列子》。唐玄宗于天宝元年（742）诏封列子为冲虚真人，尊《列子》一书为《冲虚真经》，道教奉为“四子”真经之一。宋真宗于景德四年（1007）加赠“至德”二字，故又名《冲虚至德真经》。

列子，姓列名御寇，或圉寇，亦作周寇、圉寇。战国郑人。《庄子》中有多篇关于他的传说，称其师事壶子，安贫乐道，虚极无为，能“御风而行”。

《正统道藏》本《冲虚至德真经》前有《列子传》，谓其“居郑圃四十年，人无识者。初事壶丘子，后师老商氏友伯高子，进二子之道，九年而后能御

风而行。弟子严恢问曰：‘所为问道者为富乎？’列子曰：‘桀纣唯轻道而重利，是以亡。’其书凡八篇。”列子这种重道而轻富贵名利的思想及能“御风而行”的神奇传说，使其成为道教崇敬的修道成仙人物。

至于《列子》其书，西汉永始三年（前14），刘向在上所校《列子书录》时称：“孝景皇帝时贵黄老术，此书颇行于世，及后遗落，散在民间，未有传者。”他于内外书二十篇中，校除复重十二篇，定为八篇，即天瑞第一、黄帝第二、周穆王第三、仲尼第四、汤问第五、力命第六、杨朱第七、说符第八。《汉书·艺文志》亦著录《列子》八篇。今传《列子》八篇，与刘向所定之篇目、顺序均相同，系东晋孝武帝（373~396）时，光禄勳张湛收集整理并作注。但从书中多处称“子列子曰”的情况看，当系列子后学所辑。

《列子》关于万物化生，形神聚散的思想；关于华胥氏之国的自然化理想社会，关于周穆王游昆仑之丘会西王母于瑶池之上的故事；关于愚公移山、夸父追日的神话等等，对后世影响颇大，特别受到道教的崇信。注解《冲虚至德真经》的著作，收入《正统道藏》的有：林希逸述《冲虚至德真经虞斋口义》八卷，江遁《冲虚至德真经解》二十卷，宋徽宗《冲虚至德真经义解》六卷，高守元集《冲虚至德真经四解》（即晋张湛、唐卢重玄解；宋政和训；宋范致虚解）二十卷，以及唐殷敬顺撰、宋陈景元补遗之《列子冲虚至德真经释义》二卷等。

## 《通玄真经》

《通玄真经》即《文子》。唐玄宗于天宝元年（742）诏封文子为通玄真人，尊《文子》一书为《通玄真经》，道教奉为“四子”真经之一。

《汉书·艺文志》仍刘向《七略》之旧，著录《文子》九篇，并注曰：“老子弟子，与孔子并时，而称周平王问，似依托者也”。于是，文子其人和他生活的时代，就众说纷纭，莫衷一是。比较普遍的看法为楚平王（前528~前516）时人，老子弟子（其姓名则有多种说法）。有的道士也持此说，并予以仙化。杜道坚《通玄真经缙义·序》云：“文子，晋之公孙，姓辛氏，名弮，字计然，文子其号。家睢之葵丘，属宋地，一称宋斨，师老子学，早闻大道，著书十有二篇，曰《文子》……楚平王聘而问道，范蠡从而师之，勾践位以大夫，佐越平吴，功成不有，退隐封禺之地，登云仙去。”今本《文子》与《隋书·经籍志》《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》均作十二卷（篇）。该书以老子之言为教，特别强调以老子之道德论治国。他在楚平王问及淫乱之世能否行老子之道时答称：“夫道德者匡邪以为正，振乱以为治，化淫败以为朴，淳德复生，天下安宁，要在一人。人主者，民之师也，上者，下之仪也，上美则下食之，上有道德则下有仁义，下有仁义则无淫乱之世矣。”又曰：“故以道莅天下，天下之德也；无道莅天下，天下之贼也。以一人与天下为仇，虽欲长久，不可得也，尧舜以是昌，桀纣以是亡”。据说，“平王信其言而用之，时天下治” 道教对《文子》一书评价颇高。

默希子曰：“其书上述皇王帝霸兴亡之兆，次叙道德礼义衰杀之由，莫不上极玄机，旁通庶品，其旨博而奥，其辞文而真。

故有国者虽淫败之俗可返朴于太素，有身者而患累之质可复至命于自然。”被认为是治国治身的重要典籍。杜道坚亦称：“《文子》归本《老子》之言，历陈天人之道，时变之宜，萃万古为一编，诚经世之枢要也。”《正统道藏》所收注本有：唐默希子《通玄真经注》十二卷，宋朱弁《通玄真经注》七卷（缺《自然》《下德》《上仁》《上义》《上礼》五篇），元杜道坚《通玄真经缙义》十二卷，其自注云：《文子》十二篇，凡一百八十八章，道坚随义析之，增八十一章，章别其旨，题曰《缙义》，以便观览云。

## 《洞灵真经》

《洞灵真经》即《庚桑子》，或称《亢仓子》《亢桑子》。唐玄宗于天宝元年（742）诏封庚桑子为洞灵真人，尊《庚桑子》一书为《洞灵真经》。道教奉为“四子”真经之一。

关于庚桑子其人，《庄子·庚桑楚》称庚桑子，为老聃之弟子，“偏得老聃之道”。

《历世真仙体道通鉴》卷四谓：庚桑子，陈人，得老君之道，能以耳视而目听。居畏垒之山，其臣去之，其妾远之，居三年，畏垒大穰。后游吴，隐毗陵孟峰，道成仙去。

《亢仓子》一书，《汉书·艺文志》《隋书·经籍志》皆不载。《新唐书·艺文志》著录王士元《亢仓子》二卷，注云：天宝元年诏封四子真经，求《亢仓子》不获，襄阳处士王士元谓：“《庄子》作‘庚桑子’，太史公、列子作‘亢仓子’其实一也”。因以《庄子·庚桑楚》篇为基础，取诸子文义相类者编造而成。《四库全书总目提要》指出，“然士元亦文士，故其书虽杂剽《老子》《庄子》《列子》《文子》《商君书》《吕氏春秋》、刘向《说苑》《新序》之词，而联络贯通，亦殊亹亹有理致，非他伪书之比，其多作古文奇字，与卫元嵩元包（经）相类。”《亢仓子》全书，以论道为中心，分为《全道》《用道》《政道》《君道》《臣道》《贤道》《训道》《农道》《兵道》九篇。

多方发挥老子思想。《全道》篇论养性全神之道，曰：“物也者，所以养性也。今世之惑者，多以性养物，则不知轻重也。”

是故圣人之于声也，滋味也，利于性则取之，害于性则捐之，此全性之道也。”又称“故圣人之制万物也，全其天也，天全则神全矣。神全之人，不虑而通，不谋而当，精照无外，志凝宇宙，德若天地，然上为天子而不骄，下为匹夫而不愠，此之为全道之人”。《用道》篇称高士之道为“咽气谷神，宰思损虑，超遥轻举，日精炼仙。”称人主之道为“清心省念，察验近习，务求才良，以安百姓”。《政道》篇谓：“政烦苛则人奸伪，政省一则人醇朴。”皆与《老子》之旨相合，故为道教一并崇奉。注本有何璨注三卷，收载《正统道藏》。

## 《太平经》

《太平经》又名《太平清领书》。东汉后半叶，宫崇，襄楷曾先后分别向顺帝和桓帝进献此书。宫崇称此书为其师干吉（或称于吉）得于曲阳泉水上。故过去有人称此书为于吉或宫崇所作。据近人研究，《太平经》非出一时一人之手，是西汉末至东汉顺帝时期逐渐增益而成，于吉、宫崇等仅是其撰人之一，或为集大成者。

《太平经》分甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十部，每部十七卷，共计一百七十卷，三百六十六篇。《正统道藏》收入太平部时，仅存五十七卷，甲、乙、辛、壬、癸、五部全佚，其余五部各亡佚若干卷。唐末道士闾丘方远以《太平经》卷帙浩繁，乃节录经文，编成《太平经钞》，仍按天干分为十部，每部一卷，合为十卷。南唐沈汾《续仙传》与宋贾善翔《犹龙传》称闾丘方远诠《太平经》三十篇，宋邓牧《洞霄图志》说闾丘方远“钞为二十卷”。其实仅篇卷分法不同。今本《太平经钞》甲部，乃后人伪补，癸部实际上为甲部，故癸部实阙。癸部内容篇目于敦煌钞本斯坦因第4226号《太平经目录》中可见。闾丘方远还从《太平经》中选辑论述精、气、神之关系及守一之法的内容，编成《太平经圣君秘旨》。此外，《三洞珠囊》《上清道类事相》《道德真经广圣义》等二十多种道经中，有《太平经》引文。今人王明以《正统道藏》本《太平经》残卷为底本，辑录《太平经钞》《太平经圣君秘旨》及其他二十六种书之引文，编成《太平经合校》，大体上恢复了《太平经》十部，一百七十卷的面貌。

《太平经》三百六十六篇，每篇皆有标题，末附篇旨，总摄大意。行文以“真人”与“天师”相问答的形式阐述经义。

该经卷帙浩繁，杂采先秦阴阳五行家神仙家、道家、墨家及儒家讖纬之学以成篇，除宣扬神仙信仰方术外，还触及世俗的社会政治问题。其主要内容可分以下四方面：一，“太平世道”的社会政治思想。《太平经》以“太平”名书，有其解释：“太者，大也。乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也。”《太平经》追求的理想世界是无灾异、无病疫、无战争，君明臣贤，家富人足，各得其乐的太平世道。

主张帝王当行道德，黜刑祸，理政应法天地、顺自然。它将帝王分为上君、中君、下君、乱君及凶败之君。认为帝王是天然的统治者，理想的政治是以有道、德、仁治理天下的明君，实行以民为本的治国之道，满足人民生活之急需，方能致太平，得人心而称天心。它还强调君、臣、民三者关系的协调。认为君明、臣良、民顺“三气悉善”，是太平长治的根本条件。“君导天气而下通，臣导地气而上通，民导中和气而上通”，君、臣、民三者相得，上下相通共成一国。还以阴、阳、和比拟君、臣、民，君阳臣阴，应依阳尊阴卑之则，各居其位。阳盛则阴衰，君盛则臣服。阴、阳、和三者相通，道乃可成。“天下立平不移时”，太平盛世即可实现。

《太平经》还主张选贤任能，广开言路，下可革谏其上；反对贱视和残害妇女，提倡人人应力作以获衣食；反对为富不仁，提倡救穷周急；反对以智欺愚，以强欺弱，提倡孝忠诚信，主张断除金兵武备等。它的社会政治主张即襄楷上疏所称的“兴国广嗣之术”，主要反映了当时处于苦难之中的广大农民的向往太平盛世思想。

二，“奉天地顺五行”的神学思想。《太平经》称“天者，乃道之真，道之纲，道之信，道之所因缘而行也。地者，乃德之长，德之纪，德之所因

缘而止也”。告诫信道者当奉天地，法天道，得天心，顺天意。天可顺不可违，顺之则吉昌，逆之则危亡。帝王为天之贵子，尤应顺承天道；顺天地者，其治长久，否则当遭天罚。“天人感应”是《太平经》的基本理论依据之一。天人之感应，表现为自然界之变异灾祥，“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异”。灾异乃天警告人君之“天谏”，若不听从，必降重殃。

认为天是冥冥中的最高主宰，能赏善罚恶，具有无上的权威。

阴阳五行说是《太平经》的主要理论基础。认为：阴阳五行体现天道之理则，恒常不变，人须绝对顺从，不可失其道。“道无奇辞，一阴一阳，为其用也。得其治者昌，失其治者乱；得其治者神且明，失其治者道不可行”。一阴一阳之理，遍于天地，为道之用。事无大小，皆守道而行，故无凶。今日失道，即致大乱。故阳安即万物自生，阴安即万物自成。阴阳之关系可互生互变，阴极生阳，阳极生阴，阴阳相得，道乃可行。

三，善恶报应思想与承负说。《太平经》谓天地及人身中皆有众多之神，受天所使，鉴人善恶，掌人命籍，“善自命长，恶自命短”。对人之善恶，天皆遣神记录在簿，过无大小，天皆知之。天赏罚分明，行善者可得天年，如有大功，可增命益年；若作恶不止，则减其寿算，不得天年；或使凶神鬼物入其身中，使其致病。善恶之标准，最要者为孝、忠。行孝者可被荐举，现世荣贵，天佑神敬，乃至白日升天；不忠不孝者，罪不容诛，天地鬼神皆恶之，令其凶夭，魂神受考。

《太平经》在《周易》“积善余庆，积恶余殃”说的基础上，提出承负说。何谓承负？“承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也”。“负者，乃先人负于后生者也”。即为善可遗福子孙，作恶将遗祸后人。

承负的范围是：承负前五代，流及后五代。如能行大功，可避免先人的余殃。国家政治也相承负，前朝纲纪失堕，后朝遂被其灾。但承负代代积累的结果，也可能出现力行善，反常得恶；或力行恶，反常得善的现象。《太平经》认为，力行善反得恶者，是承负先人之过；行恶反得善者，是先人深有积蓄大功所致。承负说是道教立教的理论依据之一。

四，长寿、成仙、祈禳、治病诸方术。《太平经》认为，天地之间，寿最为善，积德行善，为长寿升天之要道。人之生命须神、气结合，或精、气、神俱备。如长期保守精神与形体的结合，使神不离身，就可达到长生久视。此方法为“守一”，也就是守神。

“守一”可度世，乃至长生久视。此外，还有食气辟谷、胎息养形、守静存神、存思致神等仙道方术，以及尸解和白日升天两种成仙形式。

《太平经》记载的符咒祈禳诸方术有：卜占决吉凶，神咒以使神，佩、吞神符以避邪治病，叩头解过，依星宿而推禄命等。《太平经》中所谓“法”、“诀”，皆与道术有关。《太平经》载后圣李君授青童大君《灵书紫文》，内有二十四经诀，不外符篆禁咒与服食炼养之术。

《太平经》还载有灸刺、生物方、草木方等治病方术。灸刺即针灸，以调安三百六十脉，通阴阳之气而除病。禽兽歧行之属谓之生物方。草木能相驱使，谓之草木方。认为动植物内均含有“精”，具有疗病之神效。它还阐述静功内养及保健之法，其要旨为：乐和阴阳、守柔不争、安贫无忧、慎用饮食、勿犯风寒、清静存神和内视守一。

《太平经》是早期道教的主要经典。它的社会政治思想以及教理教义和方术，对道教的发展具有重要影响。注：本篇引文凡未注明出处者皆引自《太平经合校》，中华书局，1960年

## 《黄庭经》

《黄庭经》分《黄庭内景玉经》《黄庭外景玉经》和《黄庭中景玉经》三种。《中景经》系晚出道书，通常不列于《黄庭经》之内。“黄庭”一词已见于汉代。古人认为，黄为中央之色，庭乃四方之中。五行土居中，色尚黄，在人五脏则脾为主。盖喻身体中央、中空之穴。旧本《黄庭外景经》首句“上有黄庭下关元”即指此。至于“内景”、“外景”，《荀子·解蔽》篇早有“浊明外景，清明内景”之说。唐梁丘子（白履忠）在《黄庭内景玉经》上卷注文中解释内景时称，“内者，心也。景者，象也”，“心居身内，存观一体之象色，故曰内景也”。“外景”一词，大概是上清派根据“浊明外景，清明内景”，取与“内景”相对之义。道书分“内”“外”，代表了传承之异。例如《灵宝升玄内教经》卷八（敦煌遗书 S. 3722）自称“无上灵宝升玄内教”，而称《灵宝五篇真文》为“外教”。《黄庭经》东晋后分为《内景》《外景》或《内经》《外经》，盖与此同意。

国内外学者大多认为《外景经》早于《内景经》。《外景经》托于太上老君所说，为天师道传承的教本。《正一法文天师教戒科经·大道家戒令》称“《妙真》自吾所作，《黄庭》三灵七言，皆训谕本经，为《道德》之光华”，则《黄庭外景经》当出于魏晋之际。《列仙传·朱璜传》所说《老君黄庭经》（《列仙传》亦为魏晋人托刘向撰）与葛洪《抱朴子内篇》称《黄庭经》者，皆指此书。欧阳修据其所见，谓此书有东晋穆帝永和十二年（356）刻石本。王羲之为天师道信徒，所书《黄庭经》即此经。《旧唐书·经籍志》著录，犹称“《老子黄庭经》一卷”。

《黄庭内景经》托称太上大道玉晨君所说，相传系西晋初魏夫人所得，实为上清派传承的教本。其名始见于《真诰》，又见于今本《魏夫人传》（葛洪《神仙传》曾提到范邈撰《魏夫人传》，但据陈国符先生考证，今本为唐人改撰本）。《真诰》卷九《协昌期》第一记言：“山世远受孟先生法，暮卧，先读《黄庭内景经》一过乃眠，使人魂魄自制。”卷十八《握真辅》第二又记“经云：主诸关镜聪明始”，陶弘景注称“此《黄庭经》中语”，而此句见于今本《黄庭内景经》。卷二十《翼真检》第二陶弘景自记许翊抄《魏夫人传》中《黄庭经》，盖即此书。但此书首章云：“上清紫霞虚皇前，太上大道玉晨君，闲居蕊珠作七言，散化五形变万神，是为《黄庭》曰《内篇》。”上清紫霞虚皇和太上大道玉晨君都是上清派崇奉的尊神，其位在太上老君之上。又此书谓“治生之道了不烦，但修《洞玄》与《玉篇》”。《洞玄》，白履忠注说指《洞玄灵宝经》，实非。上清派原有《大洞玄经》，即此书所谓《洞玄》。

《真诰》卷十三《稽神枢》第三记“或讽明《洞玄》”，陶注：“《洞玄》即《大洞玄经》，……非今世所传《洞玄灵宝经》也。”凡此类例，可证《内景经》至晚出于东晋，是经过杨、许等增益而传世者。此后，才有内、外景

经之分，且皆作为上清派重要典籍而流传于世。

二书传本繁多，卷数各有异同。《黄庭外景经》，唐宋书目多著录一卷，《郡斋读书志》作三卷，注本亦有分三卷者。

《黄庭内景经》一名《太上琴心文》，一名《大帝金书》，一名《东华玉篇》，一卷，注本亦有分三卷者。二书皆为七言韵语，在长期传写中，各本文字亦略有差异。

《黄庭经》为道教养生修仙专著，它继承汉代纬书和早期道教的人身各部位皆有神之说，又吸收古代医学有关脏腑、经络、精气的理论，着重阐述存思身神、守固精气的理论和方法。东汉时代，《太平经》、《老子河上公章句》等书已有历观五脏、存思身神的论述。早期五斗米道的教本《老子想尔注》则强调奉道戒，谓守道戒即守一，批评“今世间常伪伎，指形名道，令有服色名字，状貌长短”，“指五藏以名一，瞑目思想，欲从求福”。至魏晋之际，天师道徒也转而讲求内观存神之术，《黄庭外景经》的出现即标志着这种转变。《外景经》的思想结构比较松散，主要讲述了胎息、嗽咽、内观、服气、存神、固精等方法。指出黄庭在关元之上，幽阙（肾）居后，命门在前。黄庭收纳津液，产生精气，为人“灵根”（“灵根”有时又指命门）；丹田或命门（书中说“田下三寸神所居”，盖指命门）乃藏积精气之穴，为人生命之根本所在。

书中提出“观志游神三奇灵”，“头戴白素足丹田，沐浴华池灌灵根，三府相得开命门”的修炼法，已略具“三丹田”思想。尤其强调“长生要妙房中急，弃捐淫欲专守精，寸田尺宅可理生”，认为“仙人道士非有神，积精所致为专年。人皆食谷与五味，独食太和阴阳气，故能不死天相既”。书中还形象地描述了“黄庭中人衣朱衣”、“中池有土衣赤衣”等等身神，主张“历观五脏视节度，六腑修治洁如素，虚无自然道之故”。

其法大致为咽津以养灵根，纳气至丹田又返归黄庭；或纳气丹田以生精，上补昆仑（脑），下过十二重楼（咽喉）、绛宫（心）等关窍，还返丹田；又存观五脏六腑之神，使五神朝会中宫（脾），如此“循环无端”，谓能通利七窍、老而复壮。《外景经》已初具内丹术的雏型。

《黄庭内景经》的内容比《外景经》完备，且多发挥。北宋欧阳修认为，此书乃《外景经》疏义。它将人体分为上、中、下三部，三部各有“八景”，合为“二十四真”。

明确提出“三田”（三丹田）理论，即上部脑中为泥丸，有九宫，九真居之；中部心中为绛宫，主守神有心神丹元；下部二肾之间为命门，“横津三寸灵所居”，是藏精之处。

“三田之中精气微”，人但思一部，即可延寿无穷。又提出人体百节皆有神，《至道章第七》《心神章第八》还给面首五官（发、脑、眼、耳、鼻、舌、齿）及五脏（心、肝、脾、肾、胆）诸神取名，谓“至道不烦决存真，泥丸百节皆有神”。“六腑五脏神体精，皆在心内运天经，昼夜存之自长生”。据称此二章为全经之精要，《黄庭》秘诀皆尽于此。《内景经》的修炼法，主要为“入室东向诵《玉篇》”，存思身神，默念其神名，尤其重视存思三丹田之神。以为长诵《玉篇》，默思身神，自可得“不死之道”。《内景经》中某些文句与《外景经》相同，但它更加强调存思身神，因而更能代表上清派典型的修炼方式。

《黄庭经》系统地提出了三丹田、八景二十四真理论和相应的存真修



炼方法，这对上清派的形成有着特殊的意义。其中有些内容较之《大洞真经》更为接近唐宋内丹术，故而亦被后世内丹家奉为内丹要籍。经中的脏腑、经络、穴位、精气及阴阳五行学说，反映了古代生理、医理知识。如有关黄庭、命门或脾、肾的观点，与传统医书所说“肾为先天之本，脾为后天之本”大意相同；他如脾主中央、心脾一体、肺气起自三焦、五脏开窍体表，三阳（少阳、阳明、太阳）三阴（少阴、太阴、厥阴）相对应、五行合气本一等等，亦与医理相通。历史上有不少书法家、文学家喜好《黄庭经》，或写法帖，或为文作序，王羲之书《黄庭经》换鹅的故事，更传为千古佳话，故此经的持久影响，已远远超出道教范围。

历代为《黄庭经》作注者很多，《崇文总目》著录有关著述八种，《通志·艺文略》道家类专辟“黄庭”一门，著录三十部五十七卷。最有影响的为务成子注《太上黄庭外景经》《上清黄庭内景经》，唐白履忠《黄庭外景玉经注》《黄庭内景玉经注》，皆载《正统道藏》。

## 《老子化胡经》

《老子化胡经》，西晋道士王浮撰。一卷。以后陆续扩增为十卷。《通志·艺文略》即著录为十卷。晁公武《郡斋读书志》卷十六亦录为十卷，并称魏明帝为之序。《文献通考》卷二百二十四著录十卷，并引裴松之《三国志注》、《新唐书·艺文志》等说明化胡成佛故事的发生及对《化胡经》真伪的争议。敦煌写本有此经十卷本残卷，存一、二、八、十等卷，系唐玄宗时写本。按王浮所撰一卷本《化胡经》，早佚，后经增纂的十卷本，也仅存残卷。主要内容是敷衍老子携关令尹喜西入天竺，化为佛陀，立浮屠教，从此才有佛教产生的故事。现存唐玄宗时写本之第一卷，记西域八十一国名称，多与唐代典籍所载相同，当出于初唐。第十卷《老子化胡经玄歌》，则为北魏作品，可见此十卷本非一时一人之作。

老子化胡的故事最初起于东汉。汉桓帝时，襄楷上书提到：“或言老子入夷狄为浮屠，浮屠不三宿桑下，不欲久生恩爱，精之至也。天神遗以好女，浮屠曰：此但革囊盛血，遂不盼之。其守一如此，乃能成道。”三国时，化胡说内容进一步有所发展。

《三国志·魏书》注引鱼豢《魏略·西戎传》称：“《浮屠》所载与中国《老子经》相出入，盖以为老子西出关，过西域之天竺，教胡。浮屠属弟子别号，合有二十九。”可见《浮屠经》以老子为佛陀之师，为《老子化胡经》的形成奠定了基础。到西晋惠帝朝（290～306）末年，道佛之争日益加剧，道士祭酒王浮与沙门帛远辩论二教邪正后，遂撮合历史上的老子化胡说，加上自己的引申发挥，创作《老子化胡经》，以证明道在佛先，道教地位应在佛教之上。

《老子化胡经》产生后，很快成为佛道二教斗争的一大公案，双方围绕此书的真伪，辩论了近一千年。道教方面力证此书之真，并以此为基础，相继造作了许多具有明显化胡内容的道书，如《玄妙内篇》《出塞记》《关令尹喜传》《文始内传》《老君开天经》等，以证明道优于佛；佛教方面除力辩

此书之伪外，也造作伪经进行反攻，如《周书异记》《汉法本内传》等，说释迦为孔子、老子之师。至唐高宗、武周时，佛教方面将此事诉诸朝廷，请求禁毁《老子化胡经》，中间虽有较大争议（如八学士奉敕议《老子化胡经》，回言此经不假），终于两次下令焚毁。但是当时焚毁令不严，《老子化胡经》照样流传。直至元宪宗、世祖二朝，全真道占据了佛教庙宇田产，佛教以《老子化胡经》是伪经为由头，两教再次展开大辩论。全真道在宪宗八年和至元十八年的两次辩论中败北，元朝廷两次下令焚毁道经，《老子化胡经》首当其冲，彻底被焚毁。从此该经亡佚，明《正统道藏》和《万历续道藏》皆无存录。

《老子化胡经》敷衍的老子化胡故事虽属虚构，但在此之前，《后汉书》《三国志》所记老子化胡事，似乎事出有因，或许在两汉前，“老子经”确已在西域流播，因此才有此讹传。

果真如此，倒是中印关系史上的一件大事，值得进一步研究。

以今天的眼光来审视《老子化胡经》，人们所关心的并不是它所谈的内容（老子化胡成佛，自属虚构），而是通过对它的争论回顾佛道二教斗争的一段历史，此书的研究价值也仅在于此。注：《后汉书》第4册1082页，中华书局，1965年 《三国志》第三册859~860页，中华书局，1959年

## 《西升经》

《西升经》为道教阐发《道德经》要义之作。三卷。《正统道藏》收入洞神部本文类。撰人及成书年代不详。托名周大夫关令尹喜据老子所述撰成此书。但此书始见葛洪《神仙传》称引，当是魏晋间道士所假托。现传有宋徽宗御注《西升经》三卷（《道藏辑要》尾集作一卷），宋陈景元（碧虚子）《西升经集注》六卷。均分三十九章，文字略有不同。

该经首先论“道”。谓“道”广大悉备，包裹天地，陶育万物，制御一切。且不终不始，万世不绝。称“道”为虚无之本，但“虚无生自然，自然生道”，则虚无、自然与道同出而异名，实为三位一体。又谓“天地物类皆从一”，“万物共本道之元”，即天地万物皆由“道”所化生。又以“鱼在水中，水在鱼中，道去人死，水干鱼终”以喻人之于道，犹如鱼水关系。又称“道象无形端，恍惚亡若存”，即谓“道”无形象，其存在和变化，皆不能为人所把握，故不可以“有”、“无”论其存亡。故云：“道者，虚无之物”。认为：“古之为道者，莫不由自然。……强然之，即不然矣！……以其有思念，故与道反矣”。强调修道须清虚无欲，无念而作，淡泊无为，则“大道归也”。

反之，若逆其自然，有为强行，则事与愿违。

其次，论摄养。谓人未生，并无我身，“直至积气聚血”，始成身形。但有身、有欲终为大患，故主张“反于未生而无身”，清静无为，体同自然。又云婴儿之生，气专志一，悦泽美好，无心而形成。人若仿婴儿之姿，养醇朴之性，抱元守一，葆神啬精，则无念无欲而长生。当论及形神关系时称：“神生形，形成神，形不得神不能自生，神不得形不能自成，形神合同，更

相生，更相成。”虽云形神相须，不可偏废，且以“形神俱妙”为摄养之上乘，但“神由形用，形为神生”，则是更强调“神”的作用。又谓道有真伪，“真道养神，伪道养形”。盖前者指除垢止念，静心守一，无欲无为；后者指滋味充身，有知动行，有欲有为。故重申人所以不能终其天年而夭折者，“非天地毁，鬼神害，以其有知，以其形动故也”。

故云：“人欲长久，断情去欲，……形神合同，固能长久。”再次，该经还论及治国之道。强调“国以民为本”的思想。认为民劳国废，本固邦宁。主张：“无为无事，国实民富”。反对统治者争地好贪而用兵。指出：“兵者，天下之凶事，……用之者，有亡国失民之患。”宋徽宗认为“是书盖与五千言相为表里”，陈景元亦称“其微言妙旨，出入五千言之间”。

## 《上清大洞真经》

《上清大洞真经》一名《大洞真经三十九章》，简称《大洞真经》《洞经》，或《三十九章经》。其名始见于东晋时造《紫阳真人内传》和梁陶弘景编次之《真诰》。

《真诰·甄命授》篇云：“仙道有《大洞真经》三十九篇，在世。”盖为东晋杨羲等假托降神所造。

此经被上清派奉为诸经之首，比较典型地反映了上清派的修习方术。全书三十九章，以歌诀形式叙述存神法。每章存思一神，三十九章合三十九神。谓诵经者依次诵此三十九章，存思三十九神（辅以服气咽津，念咒佩符等），此三十九神就会相继下降其身中之各“户”，即身体的一定部位。人身得此诸神镇守，即可“开生门”、“塞死户”，谓之“飞升之道”。《真诰》宣称：“若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万过，即便仙也。”后世上清派道士称此书为“仙道之至经”、“道者三奇”（余二奇为《雌一玉检五老宝经》《太上素灵大有妙经》）之第一奇。教徒相传宋代钱塘隐士高云举喜诵此经，忽然升空而隐，即系此经“经德”所致。

此经原本作一卷三十九章，但在其后的传授写演中逐渐增修，形成多种异本。如《无上秘要》所引，即与今本多有不同。唐王悬河《上清道类事相》引此书，或称《大洞玉经三十九章》，简称《大洞玉经》《玉经》；或录《大洞真经》（又作《大洞经》）至中、下卷；或摘《大洞玉经注》《大洞玉诀》文，表明唐代除有《大洞玉经》一卷本外，还有《大洞真经》三卷本传世。实际上这种增衍歧异现象，早在梁代陶弘景时即已出现，其《登真隐诀》卷二《经传条例》云：“《大洞真经》今世中有两本：一则大卷，前有《回风混合之道》，而辞旨假附，多是浮伪；一本唯有三十九章，其中乃有数语，与右英所说同，而互相混糅，不可分别。”

唯须亲见真本，乃可遵用。又闻得杨、许《三十九章》者，与世中小本不殊，自既未眼见，不测是非，且宜缮写，以补品目。”今存于《正统道藏》者，有收入洞真部本文类之《上清大洞真经》六卷，前有北宋仁宗时人茅山上清二十三代宗师朱自英序，卷末又有南宋咸淳八年（1272）嗣法程公端序和明初四十三代天师张宇初序，各卷前题茅山三十八代宗师蒋宗瑛校

勘，盖即宋代茅山宗坛本，经南宋末蒋宗瑛整理，由程公瑞付梓刊行。洞真部本文类又收有《太上无极总真文昌大洞仙经》五卷，据序知为南宋所传梓潼文昌帝君本，最后编定于元代。洞真部玉诀类又收有《玉清无极总真文昌大洞仙经》十卷，为元代卫琪注本，亦属文昌帝君本系统。洞真部本文类还收有《大洞玉经》二卷，据序，是“得茅山宗坛及梓潼文昌经本”后抄撮而成。洞真部玉诀类又收北宋道士陈景元《上清大洞真经玉诀音义》一卷，为现存注本之最早者。此外，《道藏辑要》也收有两种《元始大洞玉经》，一种根据明万历刊本，后附清人撰《洞经示读》；一种系清刊本。

此经在唐宋以前影响很大，其后因内丹术之兴起，影响渐衰。但经中的穴位名称及气血津液、人体结构观念，多与传统医学相通，对研究道教的养生气功有一定参考意义。

## 《度人经》

《度人经》全称《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》，一名《元始无量度人上品妙经》，也有简称《无量经》的。为东晋末至南朝宋初葛巢甫等人所造《灵宝经》之一。

撰人不详。

东晋中叶以后，不少世家大族信奉道教，他们文化素养较高，为了传播道教教义，以扩大道教影响，而大事制作经典。葛巢甫为两晋著名道教学者葛洪的从孙，东晋末，他以葛氏家族所传古道经《灵宝五符》为主要思想素材，“造构《灵宝》”，于是“风教大行”。《灵宝经》是以《元始五老赤书玉篇真文天书经》为主的一组道经。《元始五老赤书玉篇真文天书经》按五方五帝符图模式构造修炼道术，其制作年代稍早。直到南宋末蒋叔舆编次《无上黄箓大斋立成仪》，仍列居《灵宝经》（斋坛安镇经目）道位。《度人经》则较晚出，亦托称元始天尊所说，其讽诵之章依四方各八天或三界三十二天模式排比，属《灵宝经》中另一系统。据研究者认为，宣说三界罪福、劫运轮回和“普度天人”，显系受晋宋间佛教大乘经戒之影响。此书大约自唐代以后，逐渐成为最受重视的经典；宋代以后，又冠于道藏群经之首，而误收于洞真部本文类。按三洞四辅分类法，当入洞玄部。

《度人经》始见录于南朝宋道士陆修静所撰《灵宝经目》，谓“已出”本一卷。

计《云篆度人妙经》本，凡四千五百九十二字。《灵宝无量度人上经大法》谓依宋藏本，加题目计四千五百七十六字。敦煌写本、陈景元集注本、云篆本等较早本子由《道君前序》《元始洞玄灵宝本章》《元洞玉历章》《道君中序》《元始灵书中篇》及《道君后序》六部分组成。

《正统道藏》洞真部本文类所收《元始无量度人上品妙经》六十一卷白文，卷一为经文，余六十卷为神霄派道士据卷一经文敷衍而成。神霄派道士所撰《高上神霄宗师受经式》著录六十一卷《高上神霄太上洞玄灵宝度人经》目，与此本各卷品名大体相同；其述降经本末亦与史传徽宗崇道事迹相合，足证后六十卷为宋代神霄派所造。

此经主要通过元始天尊在始青天中向十方天真大神、上圣高尊、妙行真人、无鞅数众说经的道教故事，宣传“仙道贵生，无量度人”之旨。经文敷叙元始天尊演说经教，令一国男女“皆受护度，咸得长生”；十方仙真、三十二天帝辅佐天尊，使“死魂受炼，仙化成人，生身受度，劫劫长存，随劫轮转，与天齐年，永度三徒，五苦八难，超凌三界，逍遥上清”；三界五帝则监察人们善恶，奏闻上天，以定罪福。又云：《灵宝》“上品妙首，十回度人，百魔隐韵，离合自然，混洞赤文，无无上真。元始祖劫，化生诸天，开明三景，是为天根，上无复祖，唯道为身。五文开廓，普植神灵，无文不光，无文不明，无文不立，无文不成，无文不度，无文不生”。并自称“斯经尊妙，独步玉京，度人无量，为万道之宗”；宣扬“斋戒诵经，功德甚重，上消天灾，保镇帝王，下禳毒害，以度兆民，生死受赖，其福难胜”；进而劝人修斋持戒、诵经立功，“咸行善心，不杀不害，不嫉不妒，不淫不盗，不贪不欲，不憎不嫉，言无华绮，口无恶声”。

劝善度人、斋戒诵经，为灵宝经教最突出的两大特征，这种思想集中体现于《度人经》中，对后世道教徒影响甚大。道教的三十二天说，亦始于此经。奉元始天尊为最高神，更成为道教徒的共同信仰。唐五代道士闾丘方远称《灵宝经》“都五十八卷，其经旨在此《度人经》中”，并谓“近代诵咏此经，感应不少”。宋代传说道士贾善翔为众宣讲《度人经》，“至说经二遍，盲者目明”的故事，即本自此经。故而此书备受推崇，“讽诵之篇，则此卷为首”，是道门必习的功课书，也是研究道教的重要资料。

《度人经》注本甚多，分属两大系统：（一）宋陈景元集齐严东、唐薛幽栖、李少微、成玄英《元始无量度人上品妙经四注》四卷，并附《释音》；元薛季昭《元始无量度人上品妙经注解》三卷；明张宇初《元始无量度人上品妙经通义》四卷。均收入《正统道藏》洞真部玉诀类，《大梵隐语》仅有《灵书中篇》，《释音》极短。（二）宋萧应叟《元始无量度人上品妙经内义》五卷；陈椿荣集注《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》五卷；青元真人《元始无量度人上品妙经注》三卷；元陈致虚《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经注》三卷。均收入洞真部玉诀类（《道藏辑要》收陈椿荣和陈致虚二注本）。

此四种皆有《灵书》上、下篇及《太极真人颂》。诸注各从不同观点解经，至有以易理、内丹义作解者。此外，有唐张万福《洞玄灵宝无量度人经诀音义》等音义，诀法等著作。注：《道藏》第20册604页，第6册376页，第2册188页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

## 《清静经》

《清静经》，全称《太上老君说常清静经》。一卷。作者不详。道教称老君西游龟台之时，为西王母说常清静经。后经仙人转传，为葛玄所得，笔录而传之于世。即葛玄曰：“吾昔受之于东华帝君，东华帝君受之于金阙帝君，金阙帝君受之于西王母。西王母皆口口相传，不记文字，吾今于世书而录之。”因而《清静经》被认为是三国时葛玄依托之作。确否，待考。

《清静经》仅四百零一字。篇幅虽短，内容却很丰富，是道教炼养术

重要资料之一。

它首先阐释无形、无情、无名的大道，具有生育天地，运行日月，长养万物的功能；而道有清、浊、动、静，“清者浊之源，静者动之基”，清、静是浊、动的根源。因此，“人能常清静，天地悉皆归。”接着说明，人神要常清静，必须遣欲澄心，去掉一切贪求、妄想与烦恼，实现“内观其心，心无其心；外观其形，形无其形；远观其物，物无其物，三者既悟，唯见于空”的常寂真静境界。最后指出，“如此清静，渐入真道，既入真道，名为得道”。所以《清静经》，是教人遣欲入静的修炼要领，是道门日常讽诵修持的重要功课之一。道教徒认为：“常清静设教，导俗辅正，扶宗务化，民以归根，使含真而抱一，体洽玄元，炼神合道，羽化飞仙，不为乖谬……乃至千真万圣咸不出于此矣。”《清静经》有杜光庭、王道渊、侯善渊、王元晖、白玉蟾、无名氏、李道纯以及默然子等多种注本，均收入《正统道藏》。注：《道藏》第1册819页，第19册815页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

## 《阴符经》

《阴符经》全名《黄帝阴符经》。旧题黄帝撰，当为假托。

其作者与成书年代，历来学者看法不一。邵雍、程颐、梁启超等认为是战国时书；姚际恒、全祖望等认为是北魏寇谦之所作；朱熹认为是唐李筌所作；今人余嘉锡认为是杨羲、许谧所作；今人王明认为成书年代的上限为公元531年之后，下限为唐初，作者大抵是北朝一位久经世变的隐者。《阴符经》之名，据李筌《黄帝阴符经疏》称：阴者暗也，符者合也。天机暗合于行事之机，故称阴符。任照一在《阴符经》的注解中也认为：明天道与人事有暗合大理之妙，谓之阴符。盖皆谓人事必须暗合天机，不违自然之道。这是此书所阐述的中心思想。

《阴符经》本无章次，李筌本将其分为《神仙抱一演道章》《富国安人演法章》《强兵战胜演术章》三章。上章主要讲天道阴阳之理，让人握其机宜，修身炼行以成圣人。强调“观天之道，执天之行”，按自然规律处理人事。又把传统的五行说成“五贼”，突出了五行相克的一面，指出“五贼在心，施行于天。宇宙在乎手，万物生乎身”，进一步证明按天道行事的必要性。中章主要说明天地、万物与人之间存在相“盗”的关系，只有三盗相“宜”，天地人才能相“安”。所谓“盗”指窃取，人依靠窃取万物以资身，必须知其机宜，合乎自然之理，才能安身立命。下章从用兵之道说起，批评“愚人以天地文理圣”，赞赏“我以时物文理哲”，最终仍归结到顺应天道，随时应物，天人合一。

《阴符经》具有比较丰富的辩证法思想。首先，它比较充分地说明天道（即自然之道）的客观性。指出天道“无恩”（即“无情”），必定要按自身的规律发展，人的意志无法加以改变。因而强调人在天道面前，只能“观天之道，执天之行”，即只能认识它、掌握它，而不能违背它。指出：“天人合发，万变定基。”即人的认识和行动必须与之相符合，才有成功的基础。另一方面，它又在一定程度上，认识到发挥人的主观能动作用的重要性，说：

“圣人知自然之道不可违，因而制之。”即在认识自然之道的基础上，学会掌握、驾驭它的本领。又说：“五贼在心，施行于天，宇宙在乎手，万化生乎身。”这虽然过于夸大了主观能动性的作用，但鼓励人们努力去掌握、驾驭自然规律的精神却是可取的。此外，又以较大篇幅，论述相生相克的道理，强调只有相克才能相生。这些思想，不仅在道教史上，而且在中国哲学史上，都有相当的影响和重要的意义。

此书对后世道教有很大的影响。大约在唐宋以后，一般道教内、外丹家，皆将它和《老子》一起看作炼丹之祖经，用它的思想指导丹术修炼。它对社会的影响也较大，许多儒家学者皆为之作注，注家之多，除《老子》外，道教书中只有《周易参同契》才能与之相比。唐以后，各家注代有所出。宋《通志·艺文略》即著录各家注三十九部，五十四卷。今《正统道藏》留存注本二十余种，其中李筌注有较大影响。不过据刘师培考证，题名李筌的《黄帝阴符经疏》，只有注文的作者是李筌，而“疏”则不是。注：《试论阴符经及其唯物论思想》，1962年《哲学研究》第5期 《道藏精华录》上册，浙江古籍出版社，1989年

## 《太上玄灵北斗本命延生真经》

《太上玄灵北斗本命延生真经》，一卷。与《太上说南斗六司延寿度人妙经》《太上说东斗主算护命妙经》《太上说西斗记名护身妙经》《太上说中斗大魁保命妙经》合称《五斗经》。托名太上老君所说，张陵所受。考《唐书》《宋史》经籍、艺文志及宋代诸家目录，皆未有此书之著录。《道门科范大全集》卷六十三《真武灵应大醮仪·说戒》云：“宋兴之初，成都有燁灰李，置一阁奉事真君香火，真君降于其家，传以《五斗经》，行于世。”真君降授，出于道教传说，但宋初已传此经，当是事实。元、明人傅洞真为此书作注，其序文云：“有愚者便自臆说云：其文类乎汉唐之作，必杜天师（指杜光庭——引者注）为之耳。若非杜天师，则张天师之所为也。”表明元、明人已疑此经为汉唐道士所作。视此书思想内容及行文风格，或许出于南北朝至隋唐间。《正统道藏》收入洞神部本文类。

经文不长，首叙老君于永寿（道教传说中之年号）元年正月七日在太清境上太极宫中，看到世人多受轮回之苦，乃生哀悯之心，下降蜀都，授予天师张陵《北斗本命经诀》，命其“广宣要法，普济众生”。次叙老君教张陵修斋祝愿诵《北斗经》，呼北斗七星君名号之法。中心思想是劝人礼拜北斗，勤诵《北斗经》。谓北辰“为造化之枢机，作人神之主宰，宣威三界，统御万灵”，“凡人间之善恶，阴司之是非，以及人之寿夭祸福，皆归其所掌。教人如遇重病、邪妖及其他厄难，‘急须投告北斗，醮谢真君，及转真经，认本命真君，方获安泰’。如能勤礼北斗，勤诵此经，必能‘外伏魔精，内安真性’，消灾得福，保命延年，甚至‘渐登妙果，……证虚无道，……出有入无，逍遥云际，升入金门，与圣合真’。此书现存三种注本。一为元统二年（1334）徐道龄所作《太上玄灵北斗本命延生真经注》五卷；二为崆峒山玄元真人所作《太上玄灵北斗本命延生真经注解》三卷，前、后有李白和苏轼二序，盖为依托。注文有较成熟的内丹思想，且引有《太上感应篇》

“善恶无门，唯人自召”句，成书当不早于北宋；三为傅洞真所作《太上玄灵北斗本命延生真经》三卷，注文提到郭子仪和杜光庭，卷中径称赵宋为“宋朝”，而不称“大宋”，“本朝”，似为元明时作品。注：《道藏》第31册906页，第17册65页，第11册346页，347页，347页，348页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

## 《老子河上公章句》

《老子河上公章句》旧题西汉河上公作。《正统道藏》本为四卷，收入洞神部玉诀类。

河上公不知何许人。《史记》提到河上丈人。皇甫谧《高士传》云：河上丈人，不知何国人，自隐姓名，居河之湄，著老子章句，号河上丈人，亦称河上公。葛玄《河上公注老子序》也说莫知其姓名，汉文帝时结草为庵于河之滨，常读老子《道德经》。

文帝好老子之言，有所不解数句，遣使问之，公曰：道尊德贵非可遥问。帝即驾从诣之，河上公即授素书《老子道德经章句》二卷。但葛玄此说后世学者颇不以为然。

关于《老子河上公章句》的时代及其作者，众说纷纭，大致有西汉、东汉、魏晋诸说。赞同东汉说的认为，它产生于《老子想尔注》之前，其中有后世道流增饰之处。河上注中糅有儒家思想，如注“圣人常善救人”时，称“圣人所以常教人忠孝，欲以救人性命”（二十七章）。为此有人认为作者系方士化的儒生。

在众多的《道德经》旧本中，河上公本和王弼本流传最广。近人朱谦之认为：王本属文人系统，一般为学者推崇；河上本近民间系统，文句简古。河上本与王本比较，以河上本为优。河上本自身也有不同。据李道纯称：有河上公解注，有二家全解，有章句白本，三本中以章句白本理长。朱谦之又说注本有北方传本与南方传本的不同。北方本以敦煌发现的六朝唐写本为代表，即敦煌本；南方本则以日本奈良圣语藏镰仓旧抄卷子残本及东北大学教授武内义雄所藏室町时代抄本为代表。北方本优于南方本。

河上公注本文字简明，清晰精确，有相当浓厚的养生思想，反映了东汉社会尚黄老神仙的思潮。注中反复讲“自爱其身，以宝精气”（七十二章）；“治身者当爱精气而不放逸”（五十九章）；“深藏其气，固守其精，使无漏泄”，“深根固蒂者，乃长生久视之道”（同上）；“爱精重施，髓满骨强”（一章）；“人能自节养，不失其所受天之精气，则可以久”（三十三章）；特别强调了宝精爱气在养生中的重要地位。河上注本还以“去六情”、“损情去欲”作为养生的一个重要条件。认为：得道之人，损情去欲，五内清静，至于虚极（六十章）；治身当除情去欲，使五藏空虚，神乃归之（十一章）；情欲断绝，德与道合，就能无所不施，无所不为（四十八章）；除情去欲，守中和，就是知道要之门户（一章）。

河上注将治身与治国相结合，主张身国同一。以人君作为养生之道的施教对象，把养生之道和人君的南面术联系起来。它说，治身者爱气则身全，治国者爱民则国安（十章）；圣人治国与治身相同（三章）；效法道的无为，



治身则有益精神，治国则有益万民（四十三章）；人能知止足，则福禄在己，治身神不劳，治国民不扰（四十四章）；治国烦则下乱，治身烦则精散（六十章）；治国当爱民财，不为奢泰，治身当爱精气，不放逸（五十九章）。把治身的原则推而广之，扩充到治国当中，则国无不治；反过来说，把治国的道理运用于治身，则身无不治。身与国是相通的，清静无为、知足俭啬是二者共同的原则。这是对老子原有思想的发挥，后世道教徒解老时也继承了这一观点。

河上注中多有神仙思想，如注“谷神不死”称：谷，养也。人能养神则不死（六章）。

注“及吾无身，吾有何患”称：使吾无有身体，得道自然，轻举升云，出入无间，与道通神，当有何患（十三章）。

反映了东汉黄老思想的特征。

关于“道”，河上注认为是混沌未分的元气，它无形无音无匹双，存在于天地之前，混沌而生成万物。道始生者为一，一生二即一生阴阳，二生三即阴阳生和清浊三气，分为天地人，三生万物即天地人共生万物。道散而为神明，流为日月，分为五行。这就是河上注的宇宙化生论。它把道分为经术政教之道和自然长生之道，说道神通广大，通行天地，无所不入，在阳不焦，托阴不腐，无不贯穿，没有危殆，并将道人格化，赋予其意志力和思维能力。

总之，河上注是东汉方术之士的解老之作，它吸取当时哲学、医学和养生学的成果，着重从养生角度解老，同时阐发治国之道，主张通过自身修炼而长生不老，是道家思想向道教理论过渡的一个重要标志。其思想多为后世道教继承发扬，唐时《传授经戒仪注诀》规定它为道教传授的主要经书之一。河上本通行于道教中，为道士广泛使用，不少道士解老都以它为底本。至今一些学者认为，河上注本有的地方胜过了王弼注本，保存不少精义，可与王注并行，取长补短。它对老子思想，汉代黄老思想和早期道教思想的研究具有参考价值，在版本学上也有其重要价值。注：《道藏》第13册107页，第12册643页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《老子校释》第1、2页，中华书局，1963年

## 《老子想尔注》

《老子想尔注》，全名《老君道德经想尔训》，二卷。据唐玄宗《道德真经疏外传》、杜光庭《道德真经广圣义》所载，作者为东汉张陵。宋代谢守灏《老君实录》、彭耜《道德真经集注杂说》、董思靖《道德经集解》都承袭此说。唐陆德明《经典释文·序录》存《老子想尔》二卷，注称：“不详何人，一云张鲁或云刘表。”《传授经戒仪注诀》称：张鲁得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言，托构《想尔》，以训初回。也以《想尔》作者为张鲁。《云笈七签》卷三十三孙思邈《摄养枕中方》曾引《想尔》的话，注称“想尔盖仙人名”。也有人认为可能是张陵开其端，陵孙张鲁最终完成并托称其祖所作。

该书早佚。《隋书·经籍志》《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》均未著录。

清末敦煌莫高窟所发现的六朝写本《老子道经想尔注》残卷，使其重现于世。但原件已为英国人斯坦因掠走，现藏于伦敦博物馆。今人饶宗颐将敦煌残卷连写的经文与注释分别录出，按《老君道德经河上公章句》的次第，分别章次，并作考证，著《老子想尔注校证》，收入选堂丛书之二。据饶宗颐考证：残卷末题“老子道经上”，下注“想尔”二字分行；起“则民不争”，迄卷终，共五百八十行。

大体上是老子《道经》的注释本。

《想尔注》的思想多与《太平经》相同，并汲取河上公解《道德经》的某些内容。

要求人们信行“真道”，奉持“道诫”，认为“道至尊，微而隐，无状貌形像”。道是至高无上的，神秘的，具有人格意志。道就是“一”，而“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名”。太上老君由此和至尊之道合二为一，被尊为最高之神。

“道”能够“设生以赏善，设死以威恶”，如果人们按道的训诫去做，就可以“积善成功，积精成神，神成仙寿”。它将儒家的伦理价值观和道教的修仙相结合，对后世道教有深远的影响。《想尔注》特别强调“一”和“守一”，从精、气、神去讲修炼长生之道。它指出：精结为神，修道者欲令神不死，就应该“结精自守”，以清静为本；又说：精是“道之别气”，万物都含“道精”，当其“精复”时，都归其根，故人人都应宝慎其“根”。它说：道散形为气，道气常上下，经营天地内外；其所以不见，乃“清微”之故，人若奉行道诫，则“微气归之”。可见神仙长生之道是《想尔注》所追求的终极目的。

为了诠释的需要，它在解《老子》时，数处改易原文。如将第十六章“公乃王，王乃天”句中的“王”字改为“生”字，并解释为：能行道公政，故常生也；能致长生，则副天也；天能久生，法道故也；人法道意，便能长久也。又如将第七章“非以其无私邪？故能成其私”句中的“私”字改为“尸”字，并解释为：不知长生之道，身皆尸行，非道所行，都是尸行。

道人所以得仙寿者，不行尸行，不同于流俗，故能成其尸，得为仙士。这样一改，就使《老子》更接近注者的神仙长生思想。在社会政治思想方面，它和《太平经》一样，强调“太平”，认为治国之君务修道德，忠臣辅佐务在行道，道普德溢，太平就将到来。

隋唐以前，《想尔注》在道教中颇受重视。《传授经戒仪注诀》列举道士当诵习十卷经，第五、第六即是《想尔注》。

唐张万福《传授三洞经戒法策略说》列有“想尔二十戒”，存录《想尔注》上下卷。

《太上老君经律》也有“道德真经想尔戒”。但唐以后《想尔注》在道教中不显。据史载，东汉末张修、张鲁在汉中传播五斗米道，以《老子》为徒众的主要经典，故《想尔注》当是米道祭酒讲解《道德经》的教材，是研究早期道教史及道教思想史的重要文献。

## 《抱朴子内篇》

《抱朴子内篇》是魏晋神仙道教的代表作，也是集魏晋道教理论、方术之大成的重要典籍。晋葛洪著。葛号抱朴子，因以名书。西晋光熙元年（306），葛洪避兵南土，羁留广州，开始着手写作《抱朴子》，于东晋建武元年（317）成书。清人孙星衍有校刊本行世，今人王明有《抱朴子内篇校释》一书刊行。

全书二十卷，每卷一篇，皆有题目。葛洪自称“内篇言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸之事，属道家”。

《抱朴子内篇》主要内容可概括为四个方面：一，神仙理论。《畅玄》篇，论述宇宙观。葛洪以相当于“道”和“一”的“玄”为宇宙本体，称“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也”。由它产生天、地、万物。这是葛洪神仙理论和方术的理论基础。《论仙》《对俗》《至理》《塞难》《辨问》五篇，主要论说神仙之存在与可学。谓仙人“以药物养生，以术数延命，使内疾不生，外患不入”，故可久视不死。

至于世间不见仙人，是因仙人居高处远，清浊异流，非得道者，不能见闻。至于秦皇汉武求仙不得，乃因其“徒有好仙之名，而无修道之实”。神仙不仅存在，且有等级之分，“上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙”。葛洪论证神仙之存在后，又云仙人无种，人人皆可修道成仙。他为人们指示成仙的途径：一要志诚信仙。“志诚坚果，无所不济，疑则无功”。二要择师勤求。

学仙者须善择明师，日夜勤修。学仙者多如牛毛，而成仙者却稀如麟角，皆因不能勤求始终。三要恬静无欲。只有恬静无欲，才能体道成仙，俗人孜孜于名利，终与神仙绝缘。四要积善立功，慈心于物。欲成地仙，当立三百善；欲成天仙，须立千二百善。

又谓“欲求仙者，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”。

二，仙道方术。《金丹》《黄白》《仙药》《微旨》《杂应》《释滞》《守真》诸篇论仙道诸方术，有金丹、仙药、行气、房中等。以行气、房中、服仙药为长生三要，尤以服食金丹为仙道之极，称服食金丹，炼人身体，能令人不老不死。又谓“长生之道，不在祭祀事鬼神也，不在导引与屈伸也，升仙之要，在神丹也”。《仙药》篇分仙药为三类：丹砂等矿石药为上药，玉芝为中药、草木为下药。上药令人身安命延，升为天神，中药养性，下药除病。

《释滞》篇讲行气、房中。谓行气可治百病，辟瘟疫，禁蛇虎，止疮血；或可以居水中，行水上；或可以辟饥渴，延年命。称行气之至妙者为“胎息”，“得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣”。行房中术可以补伤损、治众病、增年益寿，谓“其大要在于还精补脑之一事耳”。但强调指出，专修行气或房中，而不作金丹之大药，不能“以规神仙”，是“愚之甚”者。此外，《对俗》篇还介绍一种效大龟“伸颈吞气”的龟息法，谓行此三年不饥。《杂应》篇又介绍坚齿、聪耳、明目等方法。凡此皆可窥见魏晋神仙方术的概貌。三，道教法术。《抱朴子内篇》记载了魏晋道教中流行的诸种法术。如《杂应》篇除讲辟谷外，又讲不寒之道，不热之道，辟五兵之道，隐沦之道，远行不极之道等。隐沦之道即隐身变形术，谓行法者可以随意隐形变为小儿、老翁，变为鸟、兽、草、木、石、水等，但称此术无益于年命，不可妄行，只可在兵乱危急时行之以免难。远行不极之道即乘蹻道，有三法：一曰龙蹻，二曰虎蹻，三曰鹿卢蹻。

谓知此道者，可日行千里、万里。《登陟》篇还述说辟毒蛇、蚊龙、毒虫、风湿之道及辟百鬼之法；以及遁甲术及禹步。《至理》篇又讲气禁术，即气功师发放外气之术，擅此术者，可以气禳天灾、禁邪祟、禁虎豹蛇蜂、白刃，又能以气止血、连筋骨。

且称“近世左慈、赵明等，以气禁水，水为之逆流一二丈。又于茅屋上燃火，煮食食之，而茅屋不焦。又以大钉钉柱，入七八寸，以气吹之，钉即涌射而出”。《地真》篇又记分形之道，谓习此道可分形为三人，亦可多至数十人，皆如己身。

四，古代科技。葛洪在《金丹》《黄白》篇中系统总结了晋以前的炼丹成就，具体记录了许多冶炼金丹、黄白的丹方。

如《金丹》篇除讲几种重要丹经（如《太清丹经》《九鼎丹经》《金液丹经》）的传授外，又具体介绍了二十多种炼丹法，如岷山丹法、务成子丹法、羨门子丹法等，分别记载了它们所需的药物、份量及作法。《黄白》篇除记有《神仙经黄白之方》《金银液经》《黄白中经》《铜柱经》等文献外，又记录了多种黄白法，如《作丹砂水法》《作赤盐法》《金楼先生作黄金法》《用里先生化黄金法》《作雄黄水法》《务成子法》等。

古代道士的炼丹记录（外丹书），实为古代化学实验的重要资料，在中国化学史上具有重要研究价值。据近人研究，当时的道士已经掌握了汞、铅、砷、铜等多种元素及其化合物的性质，并能制成黄色铜砷合金，所制金液方，又确能溶解黄金。在医药学方面，《仙药》篇记载了许多药名和单方，以及多种草木药的形态特征、生长习性、主要产地，及入药部分和主治范围，为中国医药学积累了宝贵的资料。

## 《真诰》

《真诰》为上清派重要典籍。南朝齐梁间道士陶弘景编撰。

因其大部分内容系东晋杨羲、许谧等人的“通灵”记录，谓是仙真告授，故名《真诰》，或称《真》。这批在不同时间、地点，以杨羲主写的记录，加上其他修行杂记和来往书信，在杨、许死后，流播江东，历经数代，多有散失、增改。在陶弘景之前，道士顾欢曾加以搜集整理，编成《真迹》一书（即《无上秘要》等书所引《真迹经》）。

陶弘景再勤加搜访，乃校之《真迹》，“补罅纠谬”，重新诠次，并加注解，易名《真诰》。

该书七篇，据陶弘景注，每篇本一大卷。《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》《崇文总目》、衢本《郡斋读书志》《直斋书录解题》《宋史·艺文志》等均著录十卷。

《正统道藏》太玄部收此书，又析为二十卷。其篇卷次第及内容如下：一，《运题象》四卷。起于“愕绿华诗”，止于许翊抄写《剑经》论尸解事，多诗歌、问答。述众仙屡降，遗以仙枣等状；列降临诸仙之名，陈三元八会为书本始；说三十六天十方上下；贬斥黄赤房中及帛家道血祀之术，宣谕上清弃世登仙之旨。陶注云：“此卷（篇）并立辞表意，发咏畅旨，论冥数感

对，自相俦会。”二，《甄命授》四卷。自标目“道授”，多“君曰”为段，列《上清经》目，叙历代修道者掌故及神仙传说；戒以学道九患、天下五难、功过标格、宿命罪福，谕以“人生有骨录，必有笃之道使之然”、“道德无形，……断六情，守空净，亦见道之真，亦知宿命”之意。此“并诤导行学，诚厉愆怠，并兼晓分挺，炳发祸福”。卷八“太元真人告许长史”后四条言太上有“枕中之要”，“故当与卿同编仙录”云云，是后人所作，陆修静得之于南阳。

三，《协昌期》二卷。多录经诀，有“太上真人撰所施行秘要”、“清灵真人说《宝神经》”、“紫微夫人喻书”、“东华真人服日月之象上法”、“上清真人冯延寿口诀”、“养性禁忌口诀”等目，说导引、咽液、内视、远听、祈祝、服药、应梦、存二景、守玄白、拘魂制魄、守一斋戒，及避邪鬼、建冢墓等禁忌。此“并修行条领，服御节度，以会用为宜，随事显法”。此篇还言及汉明帝时佛教传入事，并谓“佛驾正轮”，“大方诸之西、小方诸上多有奉佛道者，有浮图，……其上人尽孝顺而不死，是食不死草所致也”云云。

四，《稽神枢》四卷。主要叙述茅山形胜和来山修道者事，旁及诸洞天仙馆、地下鬼官位次：“并区贯山水，宣叙洞宅，测真仙位业，领理所阙”。

五，《阐幽微》二卷。言北方罗酆山鬼事，叙六天宫鬼官位次，并附杨羲通灵所作《辛亥子自叙并诗》（此段另有成书，见录于《新唐书·艺文志》，作《灵人辛亥子自序》一卷），以明“形识不灭，善恶无遗”。

六，《握真辅》二卷。系杨羲、许谧、许翔三人在世时所作修行杂记及书信往来，“非真诰之例”。多记感梦、通神、写经、修行诸事，并录诸禁忌日及造静室法。

七，《翼真检》二卷。为陶弘景自述。由《真诰叙录》和《真胃世谱》两部分组成，并“标明真绪，证质玄原”。《真诰叙录》述《上清经》之源起、传授，以及该书资料之出世、流传、收集、整理等情况，并列举全书之体例。《真胃世谱》则记许氏谱系，并有杨羲、华侨等人传略。

该书叙述上清经、传和《真》源流甚详。书中称引的百二十余种道书，绝大部分属于上清派。《甄命授》所列经目，现多有书存世。其中称某经“在世”，如《八素真经》《九真中经》《除六天之文三天正法》（《太上三天正法经》）《石精金光藏景录形》《飞步七元天纲之经》《大洞真经三十九篇（章）》《曲素决辞》等，即是该书于东晋杨、许书写此语时已造出。其余经书，根据书中其他资料，也有不少造出或初具雏形。这对于上清道书断代具有重要意义。《真诰叙录》述杨、许手迹流传，后王灵期张大造制事，又指出：“自灵期已前，上经已往往舛杂。”并以事实说明：“杨君去后，便以动作。故《灵宝经》中得取以相揉，非都是王灵期造制，但所造制者自多耳。”这都是很有价值的资料。书中还旁及正一、灵宝、三皇、太清等系经书的流传或制作情况。

例如，指出葛巢甫造构《灵宝经》，陆修静敷述《真文赤书》《人鸟五符》，等等，为考察《灵宝经》源流提供了重要线索。

该书奉上清法为“上道”，认为高出旧天师道的“太清家”；尊《大洞真经》为“仙道之至经”，谓“读之万过，毕便仙也”。崇尚诵经、存神、守一、斋戒，独斥房中，集中体现了上清派的教义和修行方法。书中又将老君列为低于上清真人的太极真人，并称“太上”（陶注云“此即谓太上高圣玉晨大道君”）即上清真人，“为老君之师”，反映出上清派信仰特征有异于旧

天师道。此书描述佛及奉佛之人有如神仙，尚保留佛教初入中国时人们对佛教的观念。又将佛教罪福、地狱之说引入道教，以此构筑酆都鬼官阴司。还大量地吸收佛教术语、思想，如说：“欲殖灭度根，当拔生死栽。”“种罪天网上，受毒地狱下。”“芥子忽万顷，中有须弥山，小大固无殊，远近同一缘。”等等。

这些对研究上清派的形成和东晋南朝佛道二教交流的历史，均有相当的参考价值。卷五以功补过一条，陶弘景注称是“功过之标格”，为“功过格”一词之出处。卷一“三十六天”说有别于灵宝派“三十二天”说。卷十一谓“十天之内，有地中之洞天三十六所，其第八是句曲山之洞，周回一百五十里，名曰金坛华阳之天”，也是道教“三十六洞天”之早见于文献者。卷三称得上清道者“将乘龙驾云，白日升天，先诣上清西宫，北朝玉皇，三元，然后乃得东轸执事矣”，更是盛极于后世的玉皇崇拜之滥觞。

《真诰》虽为上清派要典，但对道教其他派别也有所涉及。

如《真胃世谱》提到：“李东者，许家常所使祭酒，先生（按指杨羲——引者注）亦师之。家在曲阿东，受天师吉阳治左领神祭酒。”透露出上清派创始人与天师道的密切关系。书中还有针对葛玄等修道者和《灵宝经》的评论；尤其是陶弘景注，以其亲身所见，直接具体地记述了当时民间的道教信仰和茅山道士修灵宝斋的盛况。是研究东晋南朝道教史不可多得的原始资料。

此书文体杂陈，其中有大量诗歌，皆盛其词藻，文辞华丽，风格多异于魏晋玄言诗和山水诗。书中还论及道士的书法、建靖室法；且其养生法殊多诀窍，至今仍有借鉴意义。

## 《老子义疏》

唐道士成玄英撰。据《新唐书·艺文志》载：成玄英注《道德经》二卷，又《开题序诀义疏》七卷。《大藏经·护教部·甄正论》卷下也说成玄英撰老经疏。成氏《老子》注疏早已散佚，散见于晚唐强思齐《道德真经玄德纂疏》和署名顾欢《道德真经注疏》中。另外，宋李霖《道德真经取善集》也采成玄英《老子义疏》十余条，收存《正统道藏》洞神部玉诀类。近代敦煌所出旧籍中有《老子义疏》一种，仅存六十章“治大国若烹小鲜”至八十一章卷终，马叙伦、蒙文通等考得为成玄英作。蒙氏且据此与《道德真经玄德纂疏》等所录的成玄英《老子义疏》相校勘，合辑成《老子成玄英疏》六卷，1946年由四川省立图书馆石印。以后台湾学者严灵峰也辑校成疏为《道德经开题序诀义疏》五卷，收入其《无求备斋老子集成》初编（三），由台湾艺文印书馆印行。

另有日人藤原高男《辑校赞道德经义疏》，对蒙、严二种辑校本指正辨难，收入1967年《高松工业高等专门学校研究纪要》第二号。

成玄英为唐代重玄派的代表人物，他注解《老子》，上承魏晋玄学之余绪，汲取佛教中观哲学，结合道教传统的养生思想，援《庄》释《老》，重在阐明其重玄之道。他对《老子》中的“玄”、“又玄”、“道”、“动静”等哲

学范畴作了独具特色的解释。

他认为“玄”是深远之义，也是不滞之名，深远的玄，理归于无滞，既不滞有，也不滞无，故称为“玄”。

所谓不滞，即不执著有无，亦即“非有非无”。这是成氏受佛教中道观影响，采取否定式思维，从对“有无”的否证来阐释“玄”。这种解释对此后的道教老学影响较大，如杜光庭《道德真经广圣义》即采此义：“玄，深妙也，亦不滞也。”何谓“又玄”（即重玄）？成玄英解释说：先说玄以遣有欲之人的执著有无，又恐学者执著此“玄”，今说又玄，更祛后病。

从而非但不执有无，也不执著于“非有非无”，这就是遣之又遣，故称玄之又玄。

这就是说，玄虽然否定了有无，但还不能执著这个“玄”，还必须继续否定，才能彰明重玄之理。如果说“玄”是非有非无，那么重玄就是非“非有非无”，经过这样双遣双非的双重否定，才得“重玄之道”。

这种方法也适用于修道。成玄英主张用此非有非无之行，不常不断之心为修道之要术，可以契真。他所要修的“道”是什么呢？他说：道以虚通为义，妙绝分别，在假不假，居真不真。他讲的“虚通”融合了道家的传统解释和佛教的空观。

正因为道自性虚通，故能涵盖一切，作为宇宙万物之源。所以他认为至道虚玄，通生万物。但进一步他又以双遣双非的方法否定道的生成性：虽复能生万物，实无物之可生；故即生而不有，有即有而不有，生亦不生而生，此遣道生也。从空间上说，至道之为物，虽有不有，虽无不无，有无不定，故为恍惚。从时间上说，时乃有古有今，而道竟无来无去。由此证明道具有的超越时空性。他还认为，至道虚寂，妙绝名言；道无称谓，降迹立名，意在引物向方，归根返本。可见，他用否证法赋予“道”虚通空灵的内涵，使之与双遣双非的“重玄”相契合印证，从而描绘出其理想的重玄境界。

在论及“动静”时，成玄英认为：虽复安静，即静而动；虽复应动，即动而静。动静不殊，动静同源。这实际上是继承了僧肇的《物不迁论》的思想。他虽主张动静不二，但更偏向于即动求静一面，特别是在谈到修道时，强调修行者动中求静，以静制动。这与唐代茅山宗学者吴筠的守静去躁思想一致。他还特别阐述了重玄三一之说，结论是：不一而一，散一为三；不三而三，混三归一。他说的不一不三仍是双非双遣的否定法，三一的内涵则是讲精神气、夷希微的同一性与可分性。三一也是种修道的方法，他认为修道之初，先须拘魂制魄，次须守三一之神，虚夷凝静，令不散。

上述为成玄英解老的主要范畴，他从本体论高度出发，最终落实到修道，以解决人的生命存在问题，说到底仍是一种人生哲学，从中并可看出他的人生哲学有两条主线：一是对生死的参悟，一是从心性的内在途径实现人生价值。他因受佛教影响，其生死观与道教传统的神仙长生说相径庭，主张不生不死，生死混一。而要入于不生不灭之境，实现人生的这一最高价值，就须从心性入手，做到不起妄心，复归真性，这与传统道教重视炼形也不同。他在注释《老子》时阐发的心性论融合了儒、释、道三教的思想成分，较成系统，对以后宋代理学家大讲心性有一定影响。

总之，成玄英以重玄之道为宗旨解老，在当时道教老学中独树一帜，最具思辨性和理论价值，对唐以后道教老学产生了极大影响。他所着重讨论的哲学范畴如心性、理等，对宋代理学家不无启发作用。他重视从心性等内

在途径寻求解决生命问题的依据，一反魏晋以来道教传统的炼形长生理论，形成一种新的理论风气，这对宋元道教内丹学的兴起不是没有导向作用的。所以，成玄英的《老子义疏》不仅在道教老学中，甚至在整個道教思想史上都占有重要的地位。

## 《玄珠录》

《玄珠录》，二卷。唐王玄览讲述，门人王太霄集录。《正统道藏》收入太玄部。

此书是王太霄据益州谢法师、彭州杜尊师、汉州李炼师及诸弟子对王玄览日常讲道时所作笔记，加以汇集整理而成。分上下两卷，卷首有王太霄序，记其师生平著述。书为语录体，收录道物、道体、道性、有无、真妄、动寂、心性等理论问题约一百余则。

关于“道物”，王玄览认为“道”普遍地、绝对地存在于万物之中，万物由道所化生，皆禀赋道；道本寂，应物而动，但应物而不为物累，“真体常寂”，就像以印印泥，无论泥中印多少字，印之“本字”始终不变。总之，“道物相依，成一虚一实”，缺一不可。既然万物有道，那末众生当然都具道性，都能得道。“道与众生，亦同亦异，亦常亦不常”，对此应不着二边，作中道观。道与众生互为因缘，故道中有众生，众生中有道，二者相因相成。但众生不等于道，故必经修习才能得道。道也不等于众生，然其具有“感应”性，即能“应物”，故能感应众生修行。这里，道与物、道与众生是同一问题的不同层面，前者外延更广，后者内蕴更深，论述道物最终的落点是众生禀道，道应众生，众生修习方能得道的修道论。

关于“道体”，王玄览说：“道体实是空，不与空同。空但能空，不能应物，道体虽空，空能应物”。道体之空如镜子照物，又不执著于物，所照之物千姿百态，但镜体自身不变动，空空如也。道“空”又是种无差别境界，大千世界，万有诸相，主体客体，都无分别，本质上都是“空”，这叫“空相无分别”。他又把道自体划分为“常道”与“可道”两大类，认为二者的生成功能不同，常道生天地，可道生万物。天长地久，故常道常住不变；万物有生有死，故可道变动无常。可道是表相，常道才是实质，人们当追求“常道”，以获永恒。

他的道体论是在老子哲学的基础上，汲取佛教中道缘起说而形成的，是融佛、老于一炉的产物。

关于“有无”，王玄览发挥佛教非有非无的中道观，运用否定式思维，以否定有、无。他劝人“勿举心向有，勿举心向无，勿举心向有无，勿举心向无有”。又把有无与“生灭”、“常断”等联系起来，最终落脚于“空”，由此进一步证明其道体空寂论，说明神仙之道就在“弃无弃有”、“非有非无”。

关于“心性”，他认为心为主宰，心的生灭决定外界现象的生灭，所谓“心生诸法生，心灭诸法灭”；另一方面，心与境又是相对待而缘起的，主客观是相互作用而存在的。这种思想显然受佛教大乘中观学派缘起说的影响。这是从心境的“合”来讲，进一步又运用佛教中道观，从“离”去说，



从而达到否定主客观，强调“无心无识”，进而“无观无法”。他讲心性多从认识论角度出发，故特别强调对认识的否定。他认为人的心性就是道性，所以人人皆可得道。另外，在修道方法上，他与司马承祯一样，主张坐忘修心，定慧双修。

王玄览援佛入老，对《道德经》的某些观念作了新的诠释，使老学披上佛学的新装，更为思辨化，这也是唐代道教老学的一般取向。与此同时，道教传统的神仙长生思想在他身上也发生了演变，不再是早期道教所注重的炼形，而是重视炼神，其生命观不再执著于肉体的永恒，而接近于佛教的不生不灭，从六道轮回中解脱。这一点完全和当时的道教重玄派思想家一致，甚至在思维方式和论证方法上也相同，从这些方面看来，可以说他是位进一步发展“重玄”思想的道教学者。《玄珠录》实为唐代道教融合佛、老的典型代表作之一。

## 《道教义枢》

《道教义枢》十卷，唐青溪道士孟安排編集。《正统道藏》收入太平部。孟氏身世不详。据陈子昂于武周圣历二年（699）所撰《荆州大崇福观记》载：孟安排于武则天圣历（698～699）年间尽力促成了大崇福观的得名与修饰。这说明他大约活动于唐高宗和武周时代。今人陈国符《道藏源流考》据此也认为孟安排为武周时道士，但又称“此非《道教义枢》撰人”。在《道教义枢·序》中，孟氏引用了《隋书·经籍志》论元始天尊一节，而《隋书》成于唐高宗显庆元年（656），从其成书到流传于社会，在当时条件下，当有一个过程。由此推考，陈子昂所称道士孟安排与《道教义枢》编者当系同一人。

孟安排在该书序言中称，《道教义枢》是以《玄门大义》为底本，“芟夷繁冗，广引众经，以事类之”，借以“显至道之教方，标大义之枢要，勒成十卷，凡三十七条”。

即道德、法身、三宝、位业、三洞、七部、十二部、两半、道意、十善、因果、五荫、六情、三业、十恶、三一、二观、三乘、六通、四达、六度、四等、三界、五道、混元、理教、境智、自然、道性、福田、净土、三世、五浊、动寂、感应、有无、假实三十七条教义。其中三乘、四等、四达、六通、六度今已佚，实存三十二条。

《道教义枢》是唐代道教教义的重要类书，它集此前的道教教义之大成，其中也不乏道教哲学范畴，它对道教教义的阐述正是通过解释范畴和名词术语进行的。择其要者略述如次。

一，关于“道德”。书中定义为：道者理也、通也、导也；德者得也、成也、不丧也。以道为虚无之理，与当时道教重玄派成玄英所说的道为“虚通之妙理”，李荣所谓道为“虚极之理”大体一致，由此可见《道教义枢》在解释道教教义时多援引重玄派的观点。

二，关于“法身”。书中引《升玄经》称“吾以立气周流八极，或号元始，或号老君，或号太上，或为世师，随人所好，为作法身。”孟氏并进一

步解释：法是轨仪，身为气象，至人气象可轨，故曰法身。“法身”本为佛教“三身”之一，佛教一般把法身佛认同为理性化的精神实体，但密教赋予大日如来人格化表征。孟氏讲的法身也是有人格特征的，这便是“至人”的人格。

三，关于“位业”。指登仙学道的阶业不同，证果成真，高卑有别。对位业的解释诸家不一，孟氏依《玄门论》中摇亮、玄靖二法师义旨，认为有“禀生位”和“证仙品”两大系统。禀生位包括“界内有欲观感生凡三十二品”、“界外无欲观感生凡二十七品”。

证仙品始于“发心”，终于“极道”，大体有五位。这些复杂的证道阶梯，每晋升一步都须经过道德修炼，故“业”是至善的德行，非此无以升“位”。

四，关于“道意”。讲入道初心，应归真妙趣，断生死之累，绝有欲之津，证无为之果。归纳为“自然道意”、“研习道意”、“知真道意”、“出离道意”、“无上道意”五种。都是讲“正道之心”，修习者应具备这种无上道心。

五，关于“三一”。主要内容是说：精、神、气三者混而为一。精以虚妙智照为功；神以无方绝累为用；气是方所形相之法。又称夷、希、微，夷即是精，希即是神，微即是气。

孟氏多引重玄派对三一的论说，并从修炼角度引诸经所述如何存三守一。

六，关于“混元”。阐发万物生成说，描绘宇宙天体的构成。所谓“混元”，相当于《易纬乾凿度》说的“浑沦”，是万物混然一体未分离时的状态。孟氏据道经构建了一个天界生成论，即混元一气的大罗天化生玄元始三气，并转化为三清天，此三气各自又生三气，合为九气，成九天，九天各生三天加上本来的九天，构成三十六天。

七，关于“自然”。它与传统道教所讲不同，以佛教的因缘假合说为其底蕴。孟氏诠释“自然”，完全采用佛教中观方法，内容上也汲取了《中论》的《观因缘品》《观作者品》《观有无品》等。这样一来，“自然”的含义便是无自性、无作者、无对待的假设，不过是为着了证因缘和合的方便道。

八，关于“道性”。这是隋唐道教普遍关心的问题，探讨的是悟道成仙的根源。孟氏说，“道以圆通为义，谓智照圆通；性以不改为名，谓必成圆果”，“道性者，理存真极，义实圆通”。道性的圆通性证明众生皆有道性，而众生有道性正是得道的基本依据。孟氏阐述了道性遍寓万物的思想，为人能成仙了道找到了理论根据。

总之，《道教义枢》在涉及道教哲学之处，较多地引用道教重玄派思想，显示了与重玄派的密切关系。其所讲述的道教教义明显受到佛教义理与术语的影响，对佛教的方法论也有所吸收，反映了当时道教积极汲取佛教理论精华以充实提高自身教义的特点。

《道教义枢》在体例上每条首先以“义曰”作提要，然后广引诸种道经加以阐释，使人能大体看到这些教义的历史演变和道教学者对此的不同解释，这对研究南北朝到隋唐的道教教义以及道教哲学范畴具有重要价值。

## 《化书》

《化书》为五代道士谭峭（字景升）撰。《续仙传》载，峭为国子司业洙之子，“洙训以进士为业，而峭不然，迥好黄老诸子。”乃出游终南山，继游太白、太行、王屋、嵩、华、泰岳，不复归宁。陈抟称：“吾师友谭景升始于终南山著《化书》。”则此书当是他早年所作。后游历建康，曾将此书授南唐宰相宋齐丘，与之曰：“是书之化，其化无穷，愿子序之，流于后世。”不意齐丘遂据为己有，题齐丘子撰。故宋代书目多误以为齐丘子《化书》。清钱侗《崇文总目辑释》云：“今本亦题峭撰。宋齐丘攘为己作，故《通志略》诸书并题齐丘撰，误也。”《化书》有多种版本。《正统道藏》太玄部作六卷，《万历续道藏》复收入。《重刊道藏辑要》不分卷。《四库全书》子部杂家类、《道藏举要》第五类、《道书全集》等均作六卷。或题为《谭子化书》《谭子》者，有三卷、一卷诸本。《子汇》本仍题作《齐丘子》。曾慥《道枢》卷一《五化篇》系摘录此书，文字与《道藏》本多异。

此书每卷一“化”，分为《道化》《术化》《德化》《仁化》《食化》《俭化》。

每化下又复分章，计有《蛇雀》《老枫》《大化》《天地》《死生》《虚无》《虚实》《止斗》《清静》《无为》《解惑》等一百零八章。《四库全书总目提要》称“其说多本黄老道德之旨，文笔亦简劲奥质”。有明王一清注《化书新声》。

《化书》作者设想世界由虚化成、又复归于虚，“化化不间，由环之无穷。”谓“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也”。故而认为“古圣人穷通塞之端，得造化之源，忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚。虚实相通，是谓大同”，乃得道之至高境界。

书中力论世间万物、有情无情，均可互化，“乃知形以非实，影以非虚。无实无虚，可与道俱”，“用神合真，可以长存”。

《化书》还认为，由虚化而成形，于是有了人类，由此而有生壮老死、尊卑分别，而有冠冕、车辂、宫室、掖卫、燕享、奢荡、聚敛、欺罔、刑戮、悖乱、甲兵、争夺乃至败亡。

统治者以仁义刑礼猎囚人心，意在“保其国家，而护其富贵”，“故道德有所不实，仁义有所不至，刑礼有所不足，是教民为奸诈，使民为淫邪，化民为悖逆，驱民为盗贼”。

书中提出“俭化”主张，谓“俭者，均食之道也”，“能均其食者，天下可以治”；“俭可以为万化之柄”，“可以即清静之道”。

以虚为本，以俭体虚，复归大同，为此书之大旨。书中对苦难的下层大众寄予深切的同情，并以悲愤的笔调揭露、抨击封建统治阶级的贪婪、残酷和虚伪。但同时又希望有一“大人”出而推行其无为治民之道，以致理想的太平、“大同”，认定“惟大人无所不同，无所不化，足可以与虚皇并驾”。书中隐用《阴符经》并有所发挥，如《天地》章说：“天地盗太虚生，人虫盗天地生，虻盗人虫生。……我其死乎？虻将安守？所谓奸臣盗国，国破则家亡；蠹虫蚀木，木尽则虫死。是以大人录精气，藏魂魄，薄滋味，禁嗜欲，外富贵。虽天地老而我不倾，虻死而我长生，奸臣去而国太平。”其虚化形、形复化虚，以及“蛇化为龟，雀化为蛤”、“老枫化为羽人，朽麦化为蝴蝶”、“贤女化为贞石，山蚯化为百合”等万物互化的观点，除借资于道教有关“化”的思想之外，也折射出唐末五代社会变化的现实。

书中还提出“以形用神则亡，以神用形则康”；“志于虚无者，可以忘生死”；“心同幽冥则物无不受，神同虚无则事无不知”；“疑人者为人所疑，防人者为人所防”；“多感必多怨，多喜必多怒”；“无所不能者有大不能，无所不知者有大不知”等等观点。主张“止人之斗者使其斗，抑人之忿者使其忿”，认为“民不可理而理之愈怨”，指出治民“在不逆万物之情”。并以“心不疑乎手，手不疑乎笔，忘手、笔，然后知书之道和畅非巧也”，喻无为治民之道。

《化书》以黄老道家思想为主，兼论养生成仙之术。其顺则生物成人、逆则返虚复本之论，“元精”、“坎离”、“纯阳”、“神化”等说，同于内丹道。体现出道教典型的哲学、修炼观点，故而历来为道教徒、内丹家和道教学者所重视。

## 《正易心法 注》

《正易心法 注》，五代宋初道士陈抟撰。收入《范氏奇书》《学津讨原》《艺海珠尘》等丛书中。所注之《正易心法》为麻衣道者所作。麻衣道者，姓名生卒年皆不详。据传唐黄巢起义时，曾避乱于终南山，见有数十位道人隐居山中，乃为其“役夫”。

后遇异人得秘传，常服麻缕百结之衣，人遂以“麻衣道者”称之。五代之季，在华山遇陈抟，遂以《正易心法》授抟。

关于《正易心法》一书的来历，古代学者有不同看法。南宋理学家朱熹尝斥为“伪陋”，此后，陈振孙、胡应麟等均沿袭朱说，订为伪书。与朱熹同时人张栻则肯定该书出自麻衣道者。据宋代释志盘《佛祖统纪》卷四三记载，该书当系麻衣道者口述，由陈抟记录、整理并加注释而成。

《正易心法》书名之由来，与“易纬”有关。“正易”一词，乃取《易纬·乾坤凿度·太古文目》“正易大行万汇生”，意即流行变化之“本易”，而“心法”即是以本心悟《易》道之法。该书开篇自释云：“正易者，正谓卦画，若今经书正文也。据周孔辞传亦是注脚。每章四句者，心法也。训于其下者，消息也。”由此可知，《正易心法》之构成包括三个层次，一为卦画，二为心法，三为消息。卦画总图之后，分为四十二章，每章有四句诗体“经文”，此为麻衣道者之口授；每章之下继以一二段训解，称之为“消息”，此系陈抟之手笔。

从内容看，《正易心法》及其注文有两大特点：第一，试图跳出前人卦爻辞范围，直接以“心”领悟卦爻象数本义。如第一章云：“羲皇易道，包括万象，须知落处，方有实用。”“消息”曰：“落处，谓知卦画实义所在，不盲诵古人语也。”《易》之卦画，以乾坤为天地父母，生“六子”：震、坎、艮为三男，卦画阴多而性阳；巽、离、兑为三女，卦画阳多而性阴。乾坤与“六子”合为八卦，重而为六十四卦，以象征天下万事万物。《正易心法》不观卦爻辞，独以心悟，这是道教练心修性的需要。早在汉代，魏伯阳作《周易参同契》，便强调了心性修持的重要性，谓：“将欲养性，延年却期，审思后末，当虑其先。”陈抟继承了魏伯阳的思想，并按修心炼性的需要来领悟

卦象。

第二，以“血气”的观念说卦爻象位。为了使其修持有法可依，《正易心法》引入了医家概念，强调以“心君”控制自我血气之运行。如第二章称：“六画之设，非是曲意，阴阳运动，血气流行。”“消息”曰：“阴阳运动，若一阳为复，至六阳为乾；一阴为姤，至六阴为坤是也。血气流行。”这是以《易》十二消息卦来说明阴阳血气的流转。《易》以复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤为十二消息卦、由复至乾为阳长阴消，由姤至坤为阴长阳消。十二消息卦配十二地支和十二个月，象征天地的时空变化。《正易心法》之注，以人体十二经脉的元气周行现象来证实阴阳运动，这是使《易》卦象数学从抽象回到具体之中，为气功实践活动服务。

除上述两点外，《正易心法》及其注文也融合了佛教思想。

诸如第四十一章：“《易》道弥满，九流可入。当知活法，要须自悟。”其“消息”云：“《易》之为书，本于阴阳，万物负阴而抱阳，何适而非阴阳也？……果得悟焉，则辞外见意而纵横妙用，唯吾所欲，是为活法也。”这一段论述与佛教禅宗的“识心见性”、“即心是佛”论颇为相似。像这种行文在《正易心法》中颇不少，如“心地”、“圆融”、“假合”等一类词汇皆出自佛教。故朱熹说此书中有“佛者之幻语”。

要之，《正易心法》及其注释，乃以道教心学为本，以卦爻象数之心悟为法门，杂采医卜、佛学之说，以成体系。宋元以来，影响颇大。

陈抟是宋初著名道教学者，在《老》学和《易》学方面都有很深的造诣。其《老子》学说，通过弟子张无梦传于陈景元，推动了宋代之后道教教理的研讨。《易》学方面造诣尤深，他打破了儒家传统的《易》学体系，创立了《易》“图书”之学，传有《太极图》《先天图》《易龙图》等，《正易心法注》为其《易》学体系的重要组成部分。

他所创立的《易》学体系，不仅在道教内，也在儒家学者中产生了很大的影响。

## 《道德真经藏室纂微篇》

《道德真经藏室纂微篇》为北宋道士陈景元纂。据彭耜《道德真经集注杂说》卷上、褚伯秀《南华真经义海纂微》及书前杨仲庚序，此书成于北宋神宗熙宁五年（1072）。

该年神宗召见陈景元于便殿，景元因进所作《藏室纂微》，遂诏令“宣附《道藏》”，即附于当时的《天宫宝藏》。至南宋宝祐六年（1258），灵应观住持杨仲庚因“世无善本，流行未博，敬就藏帙，详加校正，募化善士，命工刊梓，以传不朽。”据《宋史·艺文志》《通志·艺文略》及陈景元《藏室纂微开题》等载，此书原为二卷，《正统道藏》则析为十卷，即《道经》五卷，《德经》五卷，载于洞神部玉诀类。

据文中多“今解曰”云云，盖将陈景元之《道德经注》和《藏室纂微》混为一编。

陈景元在《藏室纂微》中把“道”分为“常道”与“可道”，认为“常

道”自然而然，随感应变，不可以言传，不可以智索，但体冥造化，无为而无不为。他认为“常道”无名，凡有名可标，有言可说者便是“可道”；常道是道之体，而可道乃道之用；常道湛然不动，而可道有变有迁；常道是理之妙，可道是事之微，常道与可道有内外深浅之别，但二者并非毫无联系，而系体用同源。他指出：“道”的含义是“通”，“万物得之无所不通”。这与唐代道教重玄派说“道”是“虚通不碍”相一致，显然受到重玄派的影响。这个无形无名、无所不通的道，由于其体用的变化使万物得以生成，亦即他所谓“体用既彰，通生万物”，这是他的宇宙生成论。他解释《老子》“道生一”的“一”为道之子，为太极，而太极即混元，也就是太和纯一之气。“一”又叫“无为”、“冲气”或“元气”，为妙物之用。当此浑沦一气，未相离散时，必有神明潜兆于中，这个神明就是“二”。有神有明，于是有分，所以清、浊、和三气噫然而出，各有所归。因此清气化为天，浊气化为地，和气生为人。三才既具，万物从而资生。这是他描述的宇宙化生过程。

他在解老时，还阐述了治身治国之道的思想。认为治身治国当以厚重为根本，治身的人心安静则万神和悦，故无嗜欲奔躁之患；治国的人无为则百姓乐康，故无权臣挠乱之忧。无论治身治国都应顺从自然之道，息爱欲之心，以归虚静之本。因此他在修炼方式上强调虚静寂寞，独悟，冥览。他指出，治身与治国的方法一致，二者并行不悖，清静无为，既是理身之道，也是爱民治国之术。有道之君，若能垂拱无为，功业就可成而不有，万物将自宾，四民无不服。

在陈景元的解老中，传统的神仙长生思想已起了变化。他解释“是谓深根固蒂长生久视之道”说，积德之君，其治人事天，厚国养民，植根于无为，固蒂于清静，社稷延远，故谓之长生；临御常照，故谓之久视。这是从政治的长治久安角度去解释，不再是传统的长生不死思想。他在序中说，九丹八石，玉醴金液，存真守元，思神历藏，行气炼形，消灾辟恶等，皆老子常所经历救世之术，非至极者也。对传统的神仙术抱看不起的态度，强调此非老子的宗旨。另外，他还常征引《易》《庄子》的思想来解老，体现了他的学术特色。

总之，他认为《老子》一书统论空洞虚无、自然道德、神明太和、天地阴阳、圣人、侯王士庶、动植之类，广大而无所不包，细微而无所不袭。上之首章，明可道常道为教之宗，叙体而合乎妙；上之末章，以无为无不为，陈教之旨，叙用而适乎道，故体用兼忘，始末相贯。下之首章，明有德无德，为教之应，因时之浇淳而次乎妙；下之末章，以信言不信言，为教之用，任物之华实而施乎道。此经以重玄为宗，自然为体，道德为用，其要在乎治身治国。

《道德真经藏室纂微篇》在宋代便产生了一定影响。李庭《道德真经藏室纂微疏抄序》称其所解“中间贯穿百氏，剖析玄微。引证详明，本末兼备，尤为近世所贵。”宋人薛致玄说，自陈景元后，“道家之学翕然一变”。

近人蒙文通认为：宋代解老之家颇重陈景元，于征引之多可以概见，此风会之一变。陈景元之学渊源于陈抟，后人每叹陈抟之学仅于象数图书，读陈景元老子注，而后知二程所论者，景元书中已有之，足见二程之学于景元渊源之相关。这表明陈景元的解老对宋代理学有一定影响。

宋彭耜纂集的《道德真经集注》集引《藏室纂微》较多，董思靖《道德真经集解》亦有所引。今人引用参考此书的有：朱谦之《老子校释》、张

舜徽《周秦道论发微》(作为引用版本)、陈鼓应《老子注译及评介》、张松如《老子说解》。可见其为诸家所重视,是道教解老著作中较为重要的一部。注:《道藏》第13册731页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年 《古学甄微》第369、373~375页,巴蜀书社,1987年

## 《道德会元》

《道德会元》,二卷。元道士李道纯撰。《正统道藏》收入洞神部玉诀类。书前有《道德会元序例》,又有至元二十七年(1290)作者自序。据自序所称:诸家解义,所见不同,各执一端。得之于治道者执于治道,得之于丹道者执于丹道,得之于兵机者执于兵机,得之于禅机者执于禅机。或言理而不言事,或言事而不言理,堕于偏枯,皆失圣人的本意。老子作经之意,立极于天地之先,运化于阴阳之表,覆载之间,一事一理无有不备。有鉴于此,作者“遂将正经逐句下添个注脚,释经之义,以证颐神养气之要。

又于各章下总言其理,以明究本穷源之序。又于各章后作颂,以尽明心见性之机。至于修齐治平,纪纲法度,百姓日用之间,平常履践之道,洪纤巨细,广大精微,靡所不备。

于中又作‘正辞’、‘究理’二说,冠之经首,明正言辞,究意义理,以破经中异同之惑。”此即全书体例,而作者撰此书的目的是:“不堕于偏枯,会至道以归元”。

李道纯解老明显地受到理学思想影响,故重在讲心性、性命之学。他强调,认知“至道”在于破除心迷,于“心”上下功夫,即所谓“至道不难知,人心自执迷”,“欲识混元面,先在赤子心,此心常不昧,法体证黄金”。这种赤子之心,“纯一不杂,无害于物,物亦不能害”。赤子心也就是“无心”,能够“全其至精”,道就是得于“无心”,有心便不能得道。心与性是紧密相连的,尽心还须养性。至于如何做到存心养性,他认为应“以无为正其心,以清静养其性”。“凡事从俭,妙在机先,含德之厚,无所不至,广大悉备”。这显然是以传统的道教思想结合宋儒的心性之学解老。关于性命,他认为,无为则能见无名之妙,从而全其性;有为则能见有名之微,从而全其命。

有与无,性与命,同出而异名,同称为“玄”。玄之又玄,有无交入,性命可以双全。

他说:“天理在我,生生不穷。性海弥深,命基永固,易有终究?”这都反映出理学对李道纯解老的影响。

元代道教老学的总体特征是援儒入道,调和儒道思想,《道德会元》也体现了这一特征。李道纯的思想核心是“中和”,他著有《中和集》,故解老也从这一思想出发。

他说:“有作皆为幻,无为又落空。两途俱不涉,当处阐宗风。”所谓“当处”即“中”,应以守中为要。他引《礼记》“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和”之义来解老,故认为中是“天下之大本”,即“无欲观妙之义”;和是“天下之达道”,即“有欲观其微之义”。认为子思所谓:“致中和,天地位,万物育”,即是老子“玄之又玄之义”;老子的“国之利器不可示人”,

即孔子所谓“可与立不可与权”。在解释“礼者乱之首”时说：“或谓礼不足道，吾独不然。诚能自礼而进于仁义，亦几于道。”这都与其《中和集》所述思想一致，明显地调和儒道。

他还借用禅宗的方法来参道。认为“道”须向“二六时中，舆居服食处，回头转脑处校勘”，“校勘来校勘去，校勘到校勘不得处，忽然摸着鼻孔，通身汗下，方知道这个元是自家有的，自历劫以来不曾变易”。所谓“校勘”即是临济宗看话禅的移用，通过此种参究，猛悟“道”为自家所有，无劳向外追求。他还说过：“道不异于人，人自以为异。一佛一切佛，心是如来地。”援佛入道跃然纸上，充分表现了他的三教合一思想。

他还认为，道虚无空寂，无象无形，无名无质，无声无色，大无不包，细无不入，生育天地，长养万物，运化无穷，隐显莫测，不可智知，不可识识；天地虽大，亦有败坏，惟有这个历劫常在，圣而不可知之者，尽在如如不动中，因而是永恒不朽的。道本无为，故能小能大，放去收来，廓然无碍；道寂然不动，感而遂通，以其无体，故应用无穷；道无所不容，至尊至贵，一切有相皆赖道的荫庇。他还特别强调道的“不争”性，说“只这不争二字，八十章之要”，能纯熟地运用不争，则自然达于混元真常之道的境界。他对“道”的解释具有较高的思辨性。总的看，全书从治国、治身、治心、治丹等多方面去解老，的确不堕偏枯，“会至道以归元”。

《道德会元》是元代道教老学的一本重要著作，对研究元代道教思想颇具参考价值。

至今学者多加引用。张舜徽《周秦道论发微》以之为引用版本和注说。朱谦之《老子校释》以《道德会元序例》为考订书目，所用河上本除宋刊本外，更参考了《道德会元》听用章句白本。可知该书在版本学上亦有其价值。

## 《道德玄经原旨》

《道德玄经原旨》，四卷。元杜道坚撰。《正统道藏》收入洞神部玉诀类。书前牟巘甲午年（1294）序，有南谷杜君，扁舟过余，论议超然，出所为《老子原旨》示余等语；书前还有大德九年黎立武、张与材的序。由此推知，该书约撰成于元至元三十一年（1294）至大德九年（1305）之间。

《道德玄经原旨》是对《老子》的阐释与发挥。其特点之一是援古史以证《老子》。

作者认为：老圣昔事西伯为藏史，仕成王为柱下史，幽王时为太史，屡掌史帙，演著玄经，龟鉴万世。上下几千百代，历历可推，言圣人者三十有二而不名，殆一无名古史也。

杜道坚在另一著作《玄经原旨发挥》中称：“老圣摭古史以著《道德》，孔圣摭鲁史以作《春秋》，一也。”正因为将《老子》看作“无名古史”，所以多用古史发挥其宗旨。

如解“以正治国”为：“正，政也。尧之庶绩咸熙，舜之百揆时序，以正治国也”。解“正复为奇”则称：“禹陟帝位，正也。于其子孙弗率，皇天降灾，假手于汤，正复为奇矣。”特点之二是援儒入老，儒道合一。篇首王



易简序称：杜君出身儒家，从老氏学，能不私所主而折衷二者之间。徐天佑序也指出：杜君之为此学，不以道家说训老氏书，独援儒以明之。引类比义，以孔孟之道传诸其说。通观全书，儒道思想水乳交融，体现了元代道教老学儒学化的特征。该书受理学中“心学”一派的影响较深。认为：“官天地，府万物者，心也。心者道之枢，人莫不有是心，心莫不有是道。”并强调：“未有吾身，先有天地；未有天地，先有吾心。吾心此道也，岂惟吾哉！人莫不有是心，心莫不有是道。知此谓之知道，得此谓之得道。”这和陆九渊的宇宙即吾心，吾心即宇宙异曲同工。他还以理学家的“无极而太极”解释“道生一”。这都显示了他解老的理学化倾向。

杜道坚认为：《道德经》“实一天人之书”；“道德本旨，内圣外王之为要”。因此，他的《道德玄经原旨》就沿着“天人”和“内圣外王”这两条主线进行诠释。他认为《老子》的治人事天和《书》的祈天永命是一个道理，都是观天道以明人道，天道与人道相感相通。循此思路，他主张政治之道、为君之道处处应遵照天道。天道有当为，有不当为，天道有常则为其当为，不为其所不当为，如此则阴阳不忒，四时行，品物亨；天道失常则沴气作，四时乖和，品物伤。君道也是如此，侯王若能守君之当为，不为君之所不当为，则君君而臣臣，厥分罔差，君不言而百官正，万物将自化，社稷人民莫不安定。反之，就会异政起，天下不从王化，不得治理。儒家民本思想对他影响很大，书中充满民为国本的思想，但也是从天人角度加以阐发。如把民喻为天之赤子，君为天之元子，元者善之长，长不伤幼，天必佑之。他把天分为“生物之天”和“自然之天”，前者为形而下，后者为形而上。“天此道，吾此道”，人道也是如此，所以“人能观天道而修人道，未有不入圣人之域”。圣人之心与天地之心相通，观天地之变化无常，而太虚自若，便知圣人日应万机，其心寂然，而天性自若。从人的身体来说，“天地大吾身，吾身小天地”，与宇宙也是相类同的。这些都表明他从天人出发以解老。

从内圣外王出发，他结合先天、后天、无极、太极等理学名词讲老子的内圣之道，又结合古代政治史讲儒家外王之道。他解释老子的“常无”为“先天”，“常有”为“后天”；认为“谷神，太极也。太极中虚，谷神在焉，天此谷神，人此谷神”，“吾心太极，吾身天地之道，与造化者同流而未尝生，未尝死”。他在《玄经原旨发挥》中赞美盖公、曹参以“清静宁一”的内圣之道，开出汉室隆平的外王之治，是“善用老子之道者”。

内圣外王的具体表现之一是修身治国。他说：“国犹身也，身所当养，国所当养。”以养身之道外化为治国之道，则“久长可保”。

《道德玄经原旨》是元代道教老学著作中影响较大的一种，被历代治《老》者所重视。如朱谦之《老子校释》以它为所据版本书目之一，以《玄经原旨发挥》为考订书目；陈鼓应《老子注译及评介》也以它作为参考书目。

## 《易图通变》

《易图通变》，五卷。元初道士雷思齐（1231～1303）撰。

《正统道藏》收入太玄部。此书是在《易》“图书之学”勃兴的背景下

问世的。

“图书之学”其源甚久。先秦史书《尚书·顾命》篇有云：“天球、河图在东序”，这是目前所知最早涉及“河图”的行文，估计“河图”在周代以前是先民传世之宝。可是，到了春秋时期，孔子已不见“河图”，尝慨叹：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”而《易·系辞》则称：“河出图，洛出书，圣人则之。”可知先秦人以为《易》之著作系与“河图”有关。

汉代人更坚信此说。如刘歆谓伏羲氏继天而王，受河图，则而画之，成八卦。由于“河图”系秘传于方外，秦汉以来，儒家学派基本上不知河图为何物，故只能纸上谈兵，争相猜测。到了唐末宋初，华山道士陈抟以“五十五点”之河图授其徒，遂广为流传。与此同时，陈抟还传出“四十五点”的洛书。陈抟称河图、洛书乃《易》之本源。但许多儒者不信此事，遂引起争端。宋以来之学者，除了闹不清河图，洛书的真正年代外，其形状的辨别亦多有分歧，或以为河图乃一至十数之和，洛书为一至九数之和；或以为相反，莫衷一是。此等争论至元代仍未停息。雷思齐的《易图通变》正是此学术之争的产物。

此书以“河图”为纲，开篇首列“河图”，继而解说论证。

其最大特色就是把“河图”的五十五数分为本数与虚数。所谓“本数”，就是布于图之四方、四维之数，共为四十。四方即东西南北；四维即东南、东北、西南、西北。

北方之数为—，东方之数为三，南方之数为九，西方之数为七，东南方之数为四，西南方之数为二，东北方之数为八，西北方之数为六。四个奇数—、三、七、九之和为二十，四个偶数二、四、六、八之和亦为二十，所以称“四方、四维共四十”。

所谓“虚数”，是指居于河图中央的“天五”与“地十”。

本来，这两个数也是一奇一偶，与其他自然数并无区别。谓之“虚”，是说它们既存在，又不存在。从河图的卦位上看，东西南北均无五与十之数；再从八卦之数看，坎为一，离为九，震为三，兑为七，艮为八，乾为六，巽为四，坤为二，亦不见十与五。

这就是所谓“四象无五，八卦无十”。但从八卦阴阳奇偶的内在联系看，五与十这两个“河图”之虚数又是存在的。例如，坎卦之数为—，向乾卦方向运行，成六，中含五。

再如离南—数、坎北九数相合便是十。其余类推。

雷思齐把《易图通变》的“河图”之说应用到《易》学“筮法”的解释之中，认为筮法本身包含着数，数之推演就能导出河图来，这就把占筮之学与《易》的宇宙发生模式统一起来，初步具有世界统一论思想和辩证法思想。他以“图”来演示《易》的象数之学，又由此而抒发其发展的观点，较少神秘成分，对道教方术和教理的建设起了一定的推动作用。

## 《周易集说》

《周易集说》为宋末元初道士俞琰撰。收入《通志堂经解》和《四库

全书》中。四库本共四十卷，通志堂本则分为十三卷。其中包括《周易上下经说》《象辞说》《彖传说》《爻传说》《文言传说》《系辞传说》《说卦说》《序卦说》《杂卦说》。该书草创于元世祖至元二十一年（1284），完成于至大四年（1311），几费俞氏毕生之精力。

时人孟淳、李克宽、白挺、张英、颜尧焕等皆甚推重。

此书以朱熹《周易本义》为宗，尝白云：“幼承父师面命，首读朱子《本义》。”故虽兼采众说，但其本则归于朱学。之所以如此，是因为朱子学说在宋后之影响“几如日中天”，成为思想界之主导。其后学争相宗稟，各类纂疏之作，其去取别裁，惟以朱子之说为断。

俞琰崇尚朱说，不仅表现在论《易》之性质方面，而且贯穿于具体的解释之中。无论是发挥《易》之义理，还是阐述《易》之象数，都继承了朱子《易》说之大旨。

学贵有心得。俞琰在弘扬朱学的基础上，也形成了自己的《易》学特点。由于他长期以来，潜心于《易》外别传，对其象数指趣有独到的见解。他虽然不同意以炉火方外之法附会《易》之本旨，但却也以象数为根。谓《易》始作于伏羲氏，初仅有卦画而未有辞。辞本于象，象本于画，有画方有象，有象方有辞。若舍画而玩辞，舍象而穷理，辞虽明，理虽通，非《易》之学。故俞氏释《易》，着眼于卦象、爻象，次之明理。此与宋代前道教学者的《易》象数学颇多相合之处。

俞琰由卦象伸发义理，非以一卦说一理。他每“并卦取义”，即以两卦互并，倒转反对，释象说理。如释《姤》与《夬》，谓《夬》卦上六之爻倒转即成《姤》卦初六之爻。又谓《升》与《萃》均以坤上坤下取义，“萃”卦三阴爻聚于下，倒转为“升”卦，则三阴升于上，下巽而上顺。诸如此类，甚多。

俞琰一生探研《易》学，颇有成就，仅是易学、丹道著作，就有多部，如《周易参同契发挥》《周易参同契释疑》《易经考证》《易传考证》《读易须知》《六十四卦图》《古占法》《卦爻象占分类》《易图合璧连珠》《易图纂要》《读易举要》《易外别传》《玄牝之门赋》等，《周易集说》则是其代表作。由于他毕生从事《易》学研究，故在接触道教典籍中应用《易》象、《易》理的作品时，便能得心应手，融会贯通。

如他在为魏伯阳《周易参同契》作注时，即广参《易》论，发“先天太极”之微义。

所作《周易参同契发挥》序称：“《易》之为书，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。

仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，千变万化，无往不可。”表明他在《易》学应用上已驾轻就熟。

## 《重阳立教十五论》

《重阳立教十五论》为全真道的初期论著。一卷。作者不详。一说为王重阳撰，一说为王之弟子据其语录编纂而成。该书论述了全真道初创之时

的基本思想，共论十五题，实际讲述三个中心问题：第一，论述全真道士修行生活之准则，包括住庵、云游、学书、合药、盖造、合道伴等。指出道士住庵，是为了“身有依倚，心渐得安，气神和畅”，以入真道；但也只需茅庵草舍遮形而已，反对大殿高堂和雕梁峻宇，否则，既“非上士之作为”，“岂是道人之活计”？很显然这是针对北宋时道教大兴宫观、腐化堕落所采取的俭朴措施。对于云游，认为“遍览天下之景，心乱气衰，此乃虚云游之人”，而“参寻性命，求问妙玄”，“访明师之不倦”，“问道无厌”才是“真云游”。

对于学书，指出“不可寻文而乱目”，要求“采意以合心，舍书探意采理，舍理采趣”，“收之入心”，以达到“心光洋溢，智神踊跃，无所不通，无所不解”。反对“只欲记多念广，人前谈说夸才俊”的清谈，要做到“既得书意，可深藏之”。在合药方面，主张“学道之人不可不通，若不通者，无以助道”。对于交友，提出“立身之本在丛林，全凭心志，不可顺人情，不可取相貌，唯择高明者是上法”。由上可见全真道初创时从严治教的概貌。

第二，阐述全真道内丹修炼理论，包括打坐、降心、炼性、匹配五气和混性命等。

认为打坐者只求形体端然瞑目合眼，还是“假坐”；“真坐者，须要十二时辰住行坐卧一切动静中间，心如泰山，不动不摇，把断四门眼耳口鼻，不令外景入内，但有丝毫动静思念，即不名静坐。能如此者，虽身处尘世，名已列于仙位。”在修炼方面，主张先性后命，认为“性者神也，命者气也。性若见命，如禽得风飘飘轻举，省力易成”。为此，要求道士收心降念，调炼性时，则要体验“得中”自妙之法。总之“性命是修行之根本。”第三，阐述全真道修真成仙之理论，包括圣道、超三界、养身之法，离凡世等。认为“入圣之道，须是苦志多年，积功累行”。要求达到“身居一室之中，性满乾坤”，“寄于尘中，心已明于物外”。提出：“心忘虑念即超欲界，心忘诸境即超色界，不著空见即超无色界。离此三界，神居仙圣之乡，性在玉清之境矣！”又说：“法身者，无形之相也。不空不有，无后无前，不下不高，非短非长，用之无所不通，藏之则昏然无迹。”这些都表现出全真道融佛入道的思想倾向。并明确提出：“离凡世者，非身离也，言心地也”，“得道之人，身在凡而心在圣境矣”。批评“今之人欲永不死而离凡世者，大愚，不达道理”。又表明全真道在汲取佛教思想后，已经放弃肉体不死的成仙理想，而改为追求精神（或“阳神”）不死了。

由上可知，此书既揭示了全真道的基本信仰——“阳神”不死；又阐述了达到此目标的基本手段——内丹修炼；还规定了道士修行的准则——苦己利人；并标榜立教之主旨——三教合一。故此书实为全真教义之大纲和基本内容，在全真道众书中占有十分重要的地位。

## 《净明忠孝全书》

《净明忠孝全书》是净明道的基本典籍。有关净明教义、方术及主要传人生平与活动事迹具载于此。全书六卷，《正统道藏》收入太平部。卷一至卷五题“净明传教法师黄元吉編集，嗣法弟子徐慧校正”。卷六题“净明

法子玉隆陈天和編集，庐陵徐慧校正”。

据该书前序载，元至治三年（1323），黄元吉编成《净明忠孝全书》和《玉真语录》，为全书的前五卷。

元泰定二年（1325），黄元吉去世，弟子陈天和编《中黄先生问答》为卷六。全书经净明道第三代嗣法宗师徐异校正，于元泰定四年成书。

卷一收净明道祖师及传人传记七篇。前四篇为《净明道师旌阳许真君传》《净明经师洪崖先生传》《净明法师洞真先生传》《净明监度师郭先生传》，是许逊和“净明三师”——张氲、胡慧超、郭璞的传记，皆采撷前史和传闻撰成，可资了解净明道神仙谱系。

后三篇即《西山隐士玉真刘先生传》《中黄先生碑铭》《丹扃道人事实》，为净明道宗师刘玉、黄元吉、徐异的传记，述三人生平事迹较详，是研究净明道创教及传承的主要资料。

卷二收阐释净明道法文论五篇。有题许逊撰《玉真灵宝坛记》，胡化俗（即胡慧超）述《净明大道说》《净明道法说》，郭璞述《净明法说》、郭璞撰《玉真立坛疏》，皆系刘玉创教期间，托称众真降授的文字。其中《净明大道说》谓忠孝为大道之本，修道贵在忠孝立本，方寸净明，净、明、忠、孝，四美俱备，不用修炼，自然道成。《净明道法说》称无极清虚曰净明，欲治其外，先正其内，欲正其内，先去其欲，元欲而心自正，心正则道法备。

卷三至卷五收录刘玉语录计七十五条，每卷二十五条。以问答形式写成，为刘玉向弟子传教之言论汇集。如卷三《玉真先生语录内集》，为净明忠孝教义的语录。刘玉称“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常”。谓真忠至孝之道，可概括为三十字：“惩忿窒欲，明理不昧心天；纤毫失度，即招黑暗之愆；霎顷邪言，必犯禁空之醜”。学道者由真忠至孝，可复归本净元明之境。又谓世人若能以孝道二字常蕴在方寸内，则言必忠信，行必笃敬，忿消欲寡，改过迁善，方备人道。净明忠孝，人人分内皆有，学为人之道，当忠君孝亲，奉先淑后。修净明道者，须先除净胸腹间魑魅魍魉。如卷四《玉真先生语录外集》，为净明道法的语录。刘玉谓雷霆一阴一阳，其源实出先天之道，诛击世间不孝恶物；净明道炼度之法仅为一符，不似诸家百十道符之繁；告斗之法不设斗灯，符命绝少。以为通真达灵，贵在得先天之气，返真還元，同归太极，而归无形。欲入道者，只须亲书誓词，当依法付度，不须申奏文字，醮谢不限定仪，不得举债泛费。据此可知净明道法不重斋醮之特点。又如卷五《玉真先生语录别集》，多为阐释净明道义理之语录。谓净明大教使学者从博而约，从修而证，回后天而先天，复有名而无名，符净明无为，以臻于一，亦即三教归一。净明先天大道原于一气，忠孝净明非同何真公符水治药，只能救治一疾一病，而可使人民仁寿，天下太平，君上安而民自阜。谓上士以文立忠孝，以言为天下倡；中士以志立忠孝，以行为天下先；下士以力致忠孝，以身为众人率。忠孝为臣子之良知良能，人人具此天理，只要真履实践，人人皆可成圣成仙。忠孝之道非必长生，死而不昧忠孝之心，即可位列仙班。

卷六《中黄先生问答》。收录黄元吉阐释净明忠孝教义之言论凡十三条。他认为：居处端庄，斋戒沐浴，以崇香火，仅为外貌之净，内外交养，除去欲念，方为真净；聪明睿智，守之以愚，可谓能明；不欺心，不昧理，不妄语，方谓能忠；能养亲、正心、惜身，为最上品的孝道。谓仙道以吐纳按摩，休粮辟谷而成真，净明道以惩忿窒欲，改过迁善，明理复性，无愧人道，方

谓真人。学人必须践履端正，守道专一，临事诚敬，方能获得三界保举，达到圣贤神仙地位。又谓道由心悟，玄由密证，学道者初不拘在家出家，得道至人，亦不在官职崇卑，皆可悟道成真。

## 《老君音诵诫经》

《老君音诵诫经》，一卷。北魏道士寇谦之（365～448）撰。

此书似为其所撰《云中音诵新科之诫》二十卷的节抄本。它伪托老君所授，故全文三十五段，每段均冠以“老君曰”云云。其基本内容是针对北朝天师道组织涣散，戒律松弛，原有之陈规已不适应变化了的新情况，故提出进行整顿，改革的措施，以期与当时封建统治阶级的需要相一致。

第一，明确提出，道教的任务是“佐国扶命”，即辅佐国家，扶助真命天子。谓自张陵升度以后，“旷官置职，久不立天师之位”；“道官诸祭酒愚暗相传，自署治策符契，取人金银财帛”；“妄传黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行”；“祭酒之官称父死子系，使道益荒浊”。从而严重阻碍了天师道的发展。因而他自称受老君之命，就天师之位，负责对它进行改革。提出天师及各级道官祭酒不能继续世袭，称“天道无亲，惟贤是授”，“道官祭酒，可简贤授明”。又禁断房中术的黄赤之法，“吾《诵诫》断改黄赤，更修清异之法”。又禁止道官以各种名义取人钱财，“一从吾乐章诵诫新法”。

这就是《魏书·释老志》所说，寇谦之奉老君《新科》，“清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术”。

第二，以是否忠君孝亲为区分善恶的标准，反对犯上作乱。他指责世人作恶，“惑乱愚民，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。”“称官设号，蚁聚人众，坏乱土地，称刘举者甚多，称李弘者亦复不少。”他称这些犯上作乱者是“父不慈、子不孝、臣不忠”的“恶人”，要坚决取缔，劝世人照他的诵诫经，“努力修善。修善功成，可得遇真，延年益算。”即劝世人对帝王尽忠，就是修善，可得长寿。

第三，鼓励道官祭酒进善举贤。谓进一贤善，除过十年，求仙速达；进一佞一恶，反罪十年，求仙求福，终不可得。又说，投道门之民欲为弟子者，当观望情性与约戒相应者三年，能修慎法教，精进善行，乃可授策为弟子，以保证道徒的质量。

此外，还增订戒律和斋仪。即以儒家的伦常充实戒律内容，效法佛教增订斋仪。如建立厨会制，规定上章奏法、烧香求愿法、谢过去病法、犯科求赦法，以及为亡人设会烧香礼仪等。

寇谦之为改革北天师道，特假借老君之名，作《云中音诵新科之诫》二十卷，现此书已佚，幸赖存此节录本《老君音诵诫经》一卷，使人尚能从其中窥见寇谦之改革天师道的思想和措施之梗概。

## 《太上感应篇》

《太上感应篇》，简称《感应篇》。作者尚无定论。《宋史·艺文志》著录“李昌龄《感应篇》一卷”。《郡斋读书附志》存夹江隐者李昌龄所编《太上感应篇》八卷。

今北京图书馆藏明刻一卷本和元刻八卷本、明刻八卷本。《正统道藏》太清部《太上感应篇》三十卷，署“李昌龄传，郑清之赞”，而宋代名李昌龄者又不只一人。清代惠栋《太上感应篇注》和俞樾《太上感应篇缙义》皆以《宋史》有传的参政李昌龄为作者。

道藏本《感应篇》前有南宋理宗绍定六年（1233）陈奂子序，称蜀士李昌龄为之作注。

近世日本学者吉冈义丰认为真正的作者是南宋初年著《方舟集》的四川人李石，此论似乎证据不足，仍待进一步考证。

《太上感应篇》仅约一千二百余字，以开头的“祸福无门，惟人自召；善恶之报，如影随形”十六字为纲，接着叙说人若想长生多福，必须行善积德，并列了二十多条善行，一百多条恶行，作为趋善避恶的准绳。要求人们“不履邪径，不欺暗室，积德累功，慈心于物，忠孝友悌，正己化人”；声称“欲求天仙者，当立一千三百善，欲求地仙者，当立三百善”；并谓人体中有名为“三尸”的司过之神，时刻都在记录人的恶行，每于庚申日上白天曹，下讼地府，告人罪状，述人过恶，由此而定夺人的寿夭祸福。它特别强调“立善多端，莫先忠孝”，成仙证道的根基就在于此。它将道教的方术和戒律贯穿于道德修养之中，由神来对人作道德上的善恶评判，使人从一念起处下工夫。最后以诸恶莫作，众善奉行，积善天必降福，行恶天必降祸作结。全篇主要宣扬天人相感、因果报应思想，既有儒家伦理规范，又有释、道的宗教信条，融儒、释、道三家思想于一炉。

《感应篇》问世以后，受到封建统治阶级的欢迎，不少皇帝都大力推动它的流布。

南宋皇帝出资官刻；明成祖皇后徐氏还仿之作《仁孝皇后劝善书》，为之推波助澜；清顺治皇帝还御制劝善要言序，以示提倡。在封建帝王的推动下，明清时期民间富有之家都纷纷捐资刊刻，免费散发，从而使此书在社会上广为流传，影响十分广泛，以至边远地区，乃至日本，皆有此书的流布。

## 《文昌帝君阴骘文》

《文昌帝君阴骘文》简称《阴骘文》。作者不详。成书年代也难下定论。清代朱珪校定的《阴骘文注》认为：“《阴骘文》有宋郊之事，当作于宋代。”清代还有些学者也持这种见解。现代日本学者酒井忠夫则以此书为明代末叶下层士人所作。一般认为作者是道士，书成于《太上感应篇》之后，至迟不会晚于元代。《阴骘文》有各种手抄本、刊刻本，清代道士将其收入《道藏辑要》星集，为一卷。另外《昭代丛书别集》有《阴骘文颂》一卷，《三益集》有《阴骘文像》四卷。

此外还有一些仿制品，如《文帝救劫经》《文帝延嗣经》等。

文昌帝君又名梓潼帝君。文昌本为星名，古代占星术士认为它们是吉祥富贵之星，分别命名为上将、次将、贵相、司命、司中和司禄，用之以占人事。相传帝君名张亚子，仕晋战死，人们为之立庙，自晋以后，世代显灵。唐僖宗封为济顺王，宋真宗封英显武烈王。宋元道士造作《清河内传》和《梓潼帝君化书》，有七十三化和九生八化等不同说法，并称玉皇大帝委任梓潼神掌管文昌府和人间禄籍，司文人之命。元延佑三年（1316）七月，加封梓潼神为辅元开化文昌司禄宏仁帝君。“阴鹭”一词出于《尚书·洪范》：“惟天阴鹭下民”，意谓冥冥之天在暗中保佑人们。在《阴鹭文》中，“阴鹭”具有天人感应的含义，要人多积阴功阴德，为善不扬名，独处不作恶，这样就会得到文昌帝君的暗中庇佑，赐予福禄寿。这就是“文昌帝君阴鹭”的含义。

《阴鹭文》也是三教思想相融合的书，而以儒家的三纲五常为核心。开篇即为文昌帝君现身说法，称：“吾一十七世为士大夫身，未尝虐民酷吏，济人之难，救人之急，悯人之孤，容人之过，广行阴鹭，上格苍穹。人能如我存心，天必赐汝以福。”接着列举了几位古代士人行善得福报的事例，说明“百福骈臻，千祥云集”都是从阴鹭中得来。

进一步又阐述“近报则在自己，远报则在子孙”的因果报应论，告诉人们为善为恶虽然一时没有相应的回报，甚至出现行善命运不济、作恶官运亨通的情况，但终究是善有善报，恶有恶报，近一点报在自身，远一点报在儿孙身上，只是时间早迟而已。

《阴鹭文》的影响是仅次于《感应篇》的道教劝善书，它和《感应篇》一样，对当时社会生活产生了深刻影响，明清话本小说多以它为主题思想进行说教；几乎家喻户晓，衍化为民情风俗的一部分。对它进行研究，不仅是探讨道教思想史的课题，而且有助于认识中国封建社会伦理思想的发展轨迹，有助于了解中国民俗和国民心理气质。

## 《周易参同契》

《周易参同契》简称《参同契》，三卷，或称上中下三篇。

东汉魏伯阳撰。全书约六千余字，基本上为四字、五字一句的韵文及少数长短不一的散文体和离骚体。该书之命名，乃指会归《周易》、黄老、炉火三者为一途。该书第八十五章云：“大易情性，各如其度；黄老用究，较而可御；炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。”据俞琰解释：“参，三也；同，相也；契，类也。谓此书借大易以言黄老之学，而又与炉火之事相类，三者之阴阳造化殆无异也。”尽管《参同契》将方士炼丹、黄老养性、和《周易》卦爻三者相掺合，说明炼丹、养性的情理，但各篇的侧重点有所不同。清人董德宁认为，《参同契》“三篇之作，总叙大易、内养、炉火之三道，是以上篇言易道为多，而次之以内养，其炉火则间及之；中篇则内养为多，而易道次之，炉火则又次之；下篇乃炉火为多，而内养为次，易道更为次也。此三篇之中，其三道之详简有不同也如此。”关于《参同契》对《周易》的运用，彭晓曾作这样的概括：“（魏）公撰《参同契》者，谓修丹



与天地造化同途，故托易象而论之，莫不假借君臣，以彰内外；叙其离坎，直指铅汞；列以乾坤，莫量鼎器；明之父母，系以始终；合以夫妇，拘其交媾；譬诸男女，显以滋生；析以阴阳，导之反复；示之晦朔，通以降腾；配以卦爻，形于变化；随之斗柄，取以周星；分以晨昏，昭诸刻漏。故以乾坤为鼎器，以阴阳为堤防，以水火为化机，以五行为辅助，以真铅为药祖，以玄精为丹基，以离坎为夫妻，以天地为父母，互施八卦，驱役四时，分三百八十四爻，循行火候；运五星二十八宿，环列鼎中。乃得水虎潜形，寄庚辛而西转；火龙伏体，逐甲乙以东旋。《易》曰：‘至人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜’，公因取象焉。”说明魏伯阳将炼丹的鼎器，方位，药物，火候，时辰，变化等，都用《周易》卦爻词义来表述。朱熹则认为：“按魏书首言乾坤坎离四卦橐籥之外，其次即言屯蒙六十卦，以见一日用功之早晚；又次即言纳甲六卦，以见一月用功之进退；又次即言十二辟卦，以分纳甲六卦而两之，盖内以详理月节，而外以兼通岁功，其所取于《易》以为说者，如是而已。”这是说，《参同契》用《易》卦，除象征鼎器（乾、坤）药物（坎、离）的四卦以外，其余六十卦和纳甲六卦以及十二辟卦，系用在表明炼丹用功、进退及其时间之掌握上。彭晓和朱熹从不同角度指明了《参同契》用说明天地造化的《易》理，解释炼丹、内养的情状。

《参同契》既谈外丹炉火，又讲内养修炼。它认为，只有服食金丹、内养精气 and 配以服食，才能达到“变形而仙”、长生久视的目的；同时指斥当时流行的存思、食气、房中术以及祭祀鬼神祈福寿等皆为邪门歪道。因此，为道教丹鼎派的重要著作，被尊为“万古丹经之祖”，在中国道教史与古代科技史上均有重要地位。但由于《参同契》运用《周易》的卦爻和隐喻手法解说炼丹、内养术，使得本来就比较复杂的修炼功夫，变得更加神秘难解。朱熹称之为“词韵皆古，典雅难通”。他曾试图予以解释，如说：“《参同契》所言坎离水火龙虎铅汞之属，只是互换其名，其实只是精气二者而已。精，水也，坎也，龙也，汞也；气，火也，离也，虎也，铅也。其法以神运精气，而为丹。

阳气在下，初成水，以火炼之，则凝神丹，其说甚异”关于《周易参同契》的作者，历来颇多歧异。葛洪认为是东汉魏伯阳撰。他在《神仙传》中称：“魏伯阳者，吴人（实为会稽上虞人）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。……伯阳作《参同契》《五相类》凡二卷。其说如似解释《周易》，其实假借爻象以论作丹之意。”其后，托名阴长生所注《周易参同契》之序云：“盖闻《参同契》者，昔是《古文龙虎上经》，本出徐真人。徐真人青州从事，北海人也。后因越上虞人魏伯阳造《五相类》以解前篇，遂改为《参同契》。更有淳于叔通补续其类，取象三才，乃为三卷。”玄光先生则称：“徐从事拟龙虎天文而作《参同契》上篇，以传魏君（伯阳）；魏君为作中篇，传于淳于叔通；叔通为制下篇以表三才之道。”直认《参同契》上中下三篇，为徐从事、魏伯阳，淳于叔通师徒三代相继完成。五代彭晓《周易参同契分章通真义·序》则根据《神仙传》称：魏伯阳“不知师授谁氏，得《古文龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》，撰《参同契》三篇”，“《补塞遗脱》一篇”，“密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至后汉桓帝时，公复传授与同郡淳于叔通，遂行于世。”认为魏伯阳根据《古文龙虎经》结合《周易》，撰《参同契》三篇，徐从事为之作注，淳于叔通为之传世。此与前说又有所不同。宋曾慥《道枢》卷三十三《参同

契中篇》注称：“世传汉娄敬著《参同契》，自号草衣子云”。表明当时还有草衣子娄敬著《参同契》的传说。曾慥也多引草衣子的话，作为该卷所集《参同契中篇》的内容。

而他在同书卷三十四《参同契下篇》则云：“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。”自注云：“魏翱，字伯阳，自号云牙子。”又注：“伯阳既著《参同契》，元阳子注释其义。”然而虽有上述种种歧异，但基本倾向还是肯定《参同契》为魏伯阳所著。

唐宋以来，注解《参同契》者甚众，见仁见智，互有发挥。《正统道藏》收录十一种，主要注本有后蜀彭晓《周易参同契分章通真义》三卷，宋朱熹《周易参同契考异》一卷；陈显微《周易参同契解》三卷及元俞琰《周易参同契发挥》九卷等。注：《道藏》第20册259页，131～132页，131页，122页，192页，736页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

## 《葛仙翁肘后备急方》

《葛仙翁肘后备急方》系以葛洪《肘后备急方》和陶弘景的《补阙肘后百一方》为主体，加上宋唐慎微《证类本草》之附方摘录合编而成。由金汴京国子监博士杨用道于皇统四年（1144）编成刊行。《正统道藏》正一部题名葛仙翁（葛玄），实误。

前有序五篇。称葛洪《肘后备急方》（又名《肘后救卒方》），共八十六首，三卷（或作四卷）。陶弘景加以补充，成《补阙肘后百一方》，共一百一首，三卷。杨用道加上《证类本草》之附方摘录以成此书，分为八卷，六十八篇。

此书既以葛洪《肘后备急方》和陶弘景之补遗书为主体，自不失为我国较早的医学著作之一。不少医例，确开我国医学记录之先声。如以水渍青蒿汁治疟疾；以狂犬脑敷被咬者之伤口治狂犬病；对“尸瘵”（肺结核病）传染性的描述；对“虏疮”（烈性传染性天花）、“黄虏病”（急性黄疸性肝炎）、“恶脉病”（急性淋巴管炎）、“恶核病”（急性淋巴结炎）、“瘰疬病”（颈淋巴结炎）、“皲疽”（干、湿性坏疽）、“乳痛”（急性乳腺炎）的病因、症状、治疗的记载等，都是医书记载中最早的。

作为我国古代医书，它在临床医学方面，具有诸多明显的特点：一，广泛运用灸法和热熨。东晋前医书详于针而略于灸，此书则多用灸术，举凡猝死、中恶、尸蹶、霍乱、寒热症、身面浮肿、咳嗽等，皆采用之，被誉为保存灸法最丰富的文献。

热熨法即原始的物理疗法，多用于心痛、心腹症结、伤寒、虚损、乳痛、蛇螫等方面。如治毒肿急痛，以“柳白皮酒煮，令热，熨上，痛止”。

二，重视症状鉴别与描述。如区别“死亡”和“尸蹶（假死）”时指出：“脉犹动”，“股间暖”，“耳中如啸声”者，当以“尸蹶”救之。又如“癫狂病”：“凡癫疾发则仆地，吐涎沫，无知，强掠起，如狂”，乃癫痫，系发作性精神异常疾病；而“若或悲泣呻吟者……非狂”，表现沉默呆痴，抑郁不

宁，则为癡症，系神经官能症的一种表现；“凡狂发，则欲走，或自高贵称神圣”，表现喧扰不宁，动而多怒，则为精神失常之“狂病”。从当今医学观点看，上述鉴别语均较正确。与此相联系，又重视症状表征的描述。如论足气病：“或微觉疼痺，或两胫小满，或行起忽弱，或小腹不仁，或时冷时热，皆其候也。”关于尸瘵的症状：“大略使人寒热淋漓，怵怵默默，不知其所若，而无处不恶，累年积月，渐就顿滞，以至于死，死后复传之旁人，乃至灭门”。又记黄虜病：“初唯觉四体沉沉不快，须臾眼中黄，渐至面黄及举身皆黄……此热毒已入内、急治之”。重视症状鉴别和描述，尤其是阶段性的描述，在古代急性病的诊断和治疗中具有特殊意义，医学家们认为这是魏晋南北朝时期医学史上光辉的成就。

三，鉴别症状的客观指标。如“若胫已满，捏之没指者”即足气病。“举身皆黄，急令溺白纸，纸即如糞染者”为黄虜病。又如记大腹水：“水病之初，先目上肿起，如老蚕色”；“股里冷，胫中满，按之没指，腹内转侧有节声”；“须臾身体稍肿，肚尽胀，按之随手起，则病已成”。这是从大量临床观察中总结出来的感性素材，是向实验医学迈进的一个起点，可惜在尔后医学中未得到发扬。

四，注意食饮，讲究食疗，以及根据炼丹实践，重视金石类药物的应用，也不乏其例。如“大腹水”者忌盐，愈后应节食勿饮酒等。又据炼丹化学反应的特性，以盐水引吐，清洗伤口；利用雄黄抑菌、杀虫和解毒的作用治疗癣、痈肿，以烧矾石末装入囊中置腋下治狐臭等，都有相应的疗效。此外，针、灸、散、汤、酒、渍、丸等综合并用，以及内外科急救单方，也是该书记载疗病的特点之一。

此书在医学或药学上都有很大成就，特别是它照顾广大下层群众经济负担能力，力求处方的简易实效和药物的大众化，使之具有很大的现实意义。因此为历代医家所重视，被广泛引用于他们的医学著作中。书中所载的许多医理、医方、药方，时至今日，仍有实用价值。此书曾传入日本、朝鲜，对亚洲医学也有一定影响。

## 《太上洞渊神咒经》

《太上洞渊神咒经》简称《神咒经》。二十卷。不著撰人。

唐末五代道士杜光庭则称太上道君“昔在杜阳宫（按其地在今陕西凤翔县杜阳山——引者注）中出《神咒经》授真人唐平等，使其流布，以救于人”；西晋末，复授予金坛马迹（蹄）山道士王纂，“按而行之，以拯护万民”，“纂遂按经品斋科，行于江表，生民康乂，疫毒消弭，自晋及今蒙其福者，不可胜记”。杜称《神咒经》为太上道君所传，自是道教传说，由西晋末道士王纂编辑成书一事，亦难凭信。按该经各卷的体例不尽相同，特别是前十卷与后十卷的体例颇不一致；恐非一时一人之作。据该经内容判断，其初出于两晋之际，王纂为较早的撰人之一，或许比较符合实际。

《太上洞渊神咒经》是乱世思治在道教著述上的反映。它以“遵道、奉经、学仙”和“拯护万民”为中心内容。它所述“西晋之末，中原乱罹，

饥馑既臻，瘟疫乃作”，“毒瘴殒毙者多，闾里凋荒、死亡枕席”的情况，与该经《誓魔品》所说“世人积恶不信道法，但闻有哭尸之音，不闻有仙歌之响，人民垢浊，三洞壅塞，百六之灾，刀兵疫疾，魔王纵毒，杀害良善，门门凶衰，哀声相寻，众生相残，自作苦恼，相率而死，怀愚受苦，了不知出”是一致的。而造成这一苦厄的原因，该经《杀鬼品》称：“大劫垂至，国主贪残，不恤下民，民皆困穷，使役无道，人民苦厄，哭声盈路，死亡盖野，男女失时，不好道法，出门奔亡，六夷纷纭，大贼纵横，以气相伐，父子相疑”。王纂自称“于静室飞章告天，三夕之中继之以泣”，托神意出此《神咒经》，构想出一个“真君出世”，改天换地，建立“道法”兴隆的太平盛世，从一个侧面反映了广大人民乱世思治的愿望。

关于这个太平盛世的情景，《杀鬼品》写道：“真君垂出，恶人不见，天遣杀鬼来诛之，荡除天地，更造日月，布置星辰，改弦易调，神人治法，仙人佐五方，万劫不死，无有刀兵，地皆七宝，衣食自然，无有六畜，男女悉圣，无有恶人之类也。”《誓魔品》也称，“真君出世，无为而治，无有刀兵刑狱之苦，圣人治世，人民丰乐，不贪钱财，无有鸡豚犬鼠牛马六畜也，凤凰白鹤为家鸡，麒麟狮子为家畜，纯以道法为事，道士为大臣，男女贞洁，无有淫心，人民长大”。这个“真君”是谁？它接着说：“真君者，木子弓口，王治天下，天下大乐，一种九收，人更益寿三千岁。”木子口弓即当时民间盛传的为数甚多的农民起义领袖李弘。《神咒经》塑造的李弘及其太平世界的构想，成为鼓舞农民起义的号角，自东晋太宁元年（323）开始，曾出现了多次李弘起义。

直到隋大业十年（614），“扶风人唐弼举兵反，众十万，推李弘为天子，自称唐王”为止的两百多年中，以李弘之名起事者，彼伏此起，遍及山东、安徽、河南、陕西、甘肃、湖北、四川各地，其中又以东晋至南北朝早期为多。由此可见《神咒经》当时在民间所产生的影响。

《太上洞渊神咒经》充满道君、仙人，鬼神符咒语言，属道教符箓派典籍，后世称信奉此经者为洞渊派，并以王纂为此派之创始人，《道藏》中凡标有“洞渊”字样为篇目的经籍，即为洞渊派道书。注：皆见《道藏》第6册1页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《隋书》第1册87页，中华书局，1973年

## 《养性延命录》

《养性延命录》，《正统道藏》收入洞神部方法类。题华阳陶隐居（即梁道士陶弘景）集。前有序，言此书编集之由来，谓此书是据前人所撰《养生要集》删节而成。该书收有“上自农黄以来，下及魏晋之际”诸家养生要语，内容繁多，陶弘景“删弃繁芜，类聚篇题，分为上下两卷，每卷三篇，号为《养性延命录》”。

上卷三篇：《教诫篇》《食诫篇》《杂诫忌禳害祈善篇》。

《教诫篇》引《神农经》《庄子》《列子》《混元妙真经》及其他道书，总论养生的必要性。谓“人所贵者，盖贵为生”。但“生者神之本，形者神之具”。要使人却病延年，以至长生，就必须“养神炼形”，使神、形得到合

理的保养与锻炼。从而引述诸书关于修养身、心的诸多要语。其中心思想是“游心虚静，息虑无为”，使神不劳；去声色，远名利，善摄养，使体不疲；加上服饵良药，“则百年耆寿是常分也”。《食诫篇》讲饮食卫生。谓“百病横夭，多由饮食。饮食之患，过于声色。

……为益亦多，为患亦切”。因声色可绝之逾年，而饮食却是不能一日或缺。有了好的饮食习惯，对身体有莫大益处，而坏的饮食习惯和方法，则会有损健康且引起诸多疾病。特别强调饮食有节，食不过量；提倡多用素食、淡食、熟食；饭后散步等。《杂诫忌褻害祈善篇》讲日常起居的注意事项及禁忌。包括行住坐卧及沐浴等方面。提出不宜久视、久卧、久立、久行、久坐。夜卧不覆头，勿以湿头卧，宜屈膝侧卧。主张冬季温足冻脑，春秋脑足俱冻。大汗勿脱衣，湿衣、汗衣不可久著。醉饱、远行归还，大疲倦，不可行房事等。

下卷三篇：《服气疗病篇》《导引按摩篇》《御女损益篇》。

讲用行气、导引（加按摩）、房中等方术以养神、炼形。《服气疗病篇》讲行气术，记录其法十余条，包括调身、调意、调息等“三调”内容。特别提出行气治病之法：“行气欲除百病，随所在作念之，头痛念头，足痛念足，和气往攻之，从时至时，便自消矣。时气中冷，可闭气以取汗，汗出，辄周身则解矣。”又提出了吹、呼、唏、呵、嘘、咽等“六字诀”，谓“吹以去风，呼以去热，唏以去烦，呵以下气，嘘以散滞，咽以解极。”《导引按摩篇》讲导引按摩术，记录其法近二十条。

包括摩面、熨眼，搔目四眦、揩摩身体（干浴）、扣齿、漱津等。其中还记述了华陀“五禽戏”，谓行此法，“消谷气，益气力，除百病，能行之者，必得延年”。华陀弟子吴普行之，“年九十余岁，耳目聪明，牙齿坚完，吃食如少壮”。《御女损益篇》讲房中术，记录其法十余条。指出男女房室不可不有（阴阳不交，则致病），又不可不慎。谓“房中之事，能生人，能煞人。譬如水火，知用之者，可以养生；不能用之者，立可尸矣”。强调“凡养生，在于爱精”，“精少则病，精尽则死”。故要讲求房中节欲，注意交合方法，还要遵行房中禁忌。

只有如此，才有益无害。特别强调节宣之道，以之“还精补脑”。

这是一本采摭前人养生言论，加以系统归纳提炼而成的养生著作，引述之书，多达三十余种，是汉魏时期养生学之精华。其所谈养生理论和方法，虽出于长生不死的宗教要求，难免有不少糟粕，但其中许多内容是从实践中总结出来的经验之谈，具有某些科学成分，值得今人借鉴。

## 《孙真人备急千金要方》

《孙真人备急千金要方》简称《千金要方》，九十三卷。唐初道士孙思邈撰。他在书前自序中解释此书之命名曰：“人命至重，有贵千金，一方济之，德逾于此，故以为名也。”原书本三十卷，《正统道藏》析为九十三卷，载于太平部。

卷一《医学诸论》，总论医理、药理。凡九条：论大医习业，论大医精

诚，论治病略例，论诊候，论处方，论用药，论合和，论服饵，论药藏。以下各卷分列各科各病之处方，有：妇人方，少小婴童方，七窍病，风毒脚气，诸风，伤寒方，肝、胆、心、脾，肺、肾、胃、小肠、大肠诸病方，消渴、丁肿、痔漏、解毒诸方，以及食治、针灸、养性等法。凡内、外、妇、儿诸科百病之处方，无不备载。孙奇等上奏书中，对全书的内容，作了如下概括：“脏腑之论，针艾之法，脉证之辨，食治之宜，始妇人而次婴童，先脚气而后中风，伤寒痼疽，消渴水肿，七窍之病，五石之毒，备急之方，养性之术，总篇二百三十二门，合方论五百三十首。”可见此书之规模，不愧为集唐前医药学之大成的巨著。

全书内容丰富，对中国传统医学、药学皆有重大贡献，且具有自身的特点：第一，重视医德。首列“大医习业”、“大医精诚”二论，告诫医家“须博极医源，精勤不倦”。应“先发大慈恻隐之心”，“不得问其贵贱贫富，长幼妍蚩，怨亲善友，……普同一等，皆如至亲之想。”如有患疮痍下痢，臭秽不可瞩目，人所恶见者，但发惭愧忧恤之意，不得起一念芥蒂之心。要求“省病诊候，至意深心，详察形候，纤毫勿失，处判针药，勿得参差。”第二，注意医药的简、廉、验。孙思邈长期深入民间行医，深知民众生活困苦，无钱求医服药，故力求医方之简易有验和药物之廉价，往往以贱药代贵药。如卷三十二《伤寒方·伤寒杂治第一》说：“今诸疗多用辛、甘姜、桂、人参之属，此皆贵价难得，……而苦参、青葙、葶苈、艾之属，所在尽有，除热解毒最良，胜于向贵价药也。”如此之例甚多，表明他关心劳动群众疾苦的崇高精神。

第三，重视妇儿科。以“妇人之病，比之男子十倍难疗”，故在医论之后，首列“妇人方”三卷，以述妇人诸病的治疗。特别是妊娠期、分娩前后诸病的治疗。继列“少小婴童方”二卷，以述婴儿的护理及诸种疾病的治疗。在他看来，养育幼儿是生民之大事，“生民之道，莫不以养小为大，若无于小，卒不成大。”第四，将养生与治疗相结合。认为有病求医，不如及早进行身心修养及锻炼，求得无病或少病，故专列“养性”三卷以述养生之道。包括按摩法、调气（服气）法、服食法，以及房中补益和禁忌等。实行这些方法，确可疏通血脉，去除小病，增进健康，体现出孙思邈有明确的预防医学意识。在注意身体锻炼时，又不忘心性修养，且认为是更重要的修养，指出：“养性者，不但饵药餐霞，其要兼于百行。百行周备，虽绝药饵，足以遐年；德行不足，纵服玉液金丹，未能延寿。”第五，注重针灸与汤药相结合。主张“汤药攻其内，针灸攻其外”。有的时候，“针灸之功，过半于汤药。”故专列“针灸”七卷以述针灸疗法。在针灸穴位上，因旧《明堂图》年代久远，传写多误，乃据甄权新撰《明堂经图》，重新绘制《明堂三人图（仰人、背人、侧人）》，明确了针灸穴位。卷中对多种疾病的针灸穴位、疗法作了详明叙述，丰富了祖国传统针灸学的内容。

第六，在药物学上的贡献。卷一中专列《论用药》等数论，以述药物的性质、分类、合和（配制）、熬煮、服食，以及药物的采集、贮藏等。指出用药的先决条件是弄清药物的性质，书中对近二百种药物的性质作了判别，今天亦具参考价值。众多药物中，有些只宜单用，有些可以合用，有些药合用时，可互相补充，相得益彰，有些药合用时，可以毒攻毒，去其害，而有些则反是。种种情况，十分复杂。指出：“有单行者，有相须者，有相使者，有相畏者，有相恶者，有相反者，有相杀者。”

凡此七情，合和之时，用意审视，当用相须相使者良，勿用相恶相反者。若有毒宜制，可用相畏相杀者，不尔，勿合用之。”又指出熬药要注意节度，服食要注意方法。采集药材要注意产地，某些产地所出某种药质量优于其他产地。药物贮藏时要注意干燥、密封、防鼠耗等。由于孙思邈精通药理、药性，在药学上成就很大，故被后世誉为“药王”。

此外，又重视食疗，指出“药性刚烈”、“食物性平和”，“若能用食平疴，释情遣疾者，可谓良工。”又注意对营养缺乏性疾病的防治，如甲状腺肿大的瘰病、缺乏维生素C的足气病等，皆提出有效的治疗药方。

总之，《千金要方》是我国古代的医学巨著，它不仅是中国道教医学的代表作，也是中国传统医学的重要典籍，具有十分重要的研究价值。

## 《坐忘论》

《坐忘论》，一卷。唐道士司马承祯撰。《通志》所录《坐忘论》为三卷，另有吴筠所撰一卷；《续仙传》《历世真仙体道通鉴》《天坛王屋山圣迹记》则不著卷数；《新唐书·艺文志》《茅山志》《文献通考》《道藏目录详注》皆为一卷；《正统道藏》太玄部亦为一卷。此外，《全唐文》卷九二四全文收入，《道枢》卷二摘录。

《坐忘论》集中讲坐忘收心、主静去欲的道教修炼理论和方法，为司马承祯神仙道教理论的代表作之一。全书分七部分，即修道的七个步骤、层次：第一，敬信。认为信是道之根，敬为德之蒂，根深则道可长，蒂固则德可茂；故修道的首要功夫是敬信。

第二，断缘。就是要断有为俗事之缘，要求弃事、无为、心安，旧缘渐断，新缘莫结。这样才能心弥近道，至圣至神。

第三，收心。认为心是一身之主，百神之帅，静则生慧，动则成昏，所以“学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有。”只有这样，才能不著一物，自入虚无，心与道合。在坐忘收心的修炼过程中应避免四种偏差，即：心起皆灭，入于盲定；任心所起，不加收制；不知守根，心无指归；于言甚善，于行极非。只有不断克服这些偏向，真正收束身心，才能进入下一步修炼阶段。

第四，简事。认为修道者应处事安闲，应物而不为物累。

修道者应“知其闲要，较量轻重，识其去取，非要非重，皆应绝之”。这是对坐忘收心的进一步保证。

第五，真观。即要善于洞察事物，不为外物所迷，不为尘世所累。其关键是无欲，不生得失之心。做到“有事无事，心常安泰。与物同求，而不同贪；与物同得，而不同积。不贪，故无忧；不积，故无失。迹每同人，心常异俗。”指出，此乃“实行之宗要”，应“力为之”。

第六，泰定。就是“无心于定，而无所不定。”是在私欲俗念完全消尽之后所达到的境界。此时，“疾雷破山而不惊，白刃交前而无惧，视名利如过隙，知生死若溃痈。”司马承祯称达到这个地步为“出俗之极地，致道之初基”，去“得道”不远了。

第七，得道。得道的标志是形神统一，修成长生不老的“真身”。

在这七个修道阶次之后，司马承祯又附以“枢翼”，提纲挈领地综述其坐忘思想的主旨。认为心归至道须先受三戒，即：简缘、无欲和静心。提示修道的具体方法，指出得道之人心有“五时”，身有“七候”，否则都算不上得道。

所谓坐忘，初见于《庄子·大宗师》，魏晋玄学家解庄进一步发挥此说，后为道教所承袭和发展。如《道教义枢》卷二引《洞神经》《本际经》都对此有所阐说。南宋吴曾《能改斋漫录》卷五“灭动心不灭照心”条引《洞玄灵宝定观经》时指出：司马承祯《坐忘论》取此。曾慥《道枢》卷二引司马承祯话说，“吾近见道士赵坚造《坐忘论》七篇，其事广，其文繁，其意简，其词辩。”《正统道藏》中有赵志坚（即赵坚）《道德真经疏义》，卷五论及真观。这表明赵坚在司马承祯之前也曾作《坐忘论》，其真观一说或对后者有影响。曾慥在《道枢》卷二中又称：“吾得坐忘之论三焉，莫善乎正一”（正一，指司马承祯）。可见道教中讲说坐忘不止一家，而以司马承祯为善，他借鉴别家，更进一步理论化、系统化、简要化，因而在诸家中独得以流传至今。《坐忘论》也受到佛教思想方法特别是天台宗“止观”学说的影响。书中具有道、释、儒三家的思想因素。

在当时道教修炼外丹的风气中，司马承祯以老庄思想为依据，汲取佛教止观方法，力倡坐忘说，对道教修炼术由外丹转向内丹，起了重要的理论推进作用，实开宋元内炼家风气之先。直至近代道教气功诸家对此书仍十分推崇。此外，其“主静”说对周敦颐、程颢、朱熹等宋代理学家也颇有影响。

## 《玄纲论》

《玄纲论》一卷。唐开元至大历间道士吴筠撰。《正统道藏》收入太玄部。《通志·艺文略》著录《玄纲论》为三卷，《文献通考·经籍考》五十二则录为一卷。《道藏》本分为上中下三篇，共三十三章。上篇《明道德》，九章；中篇《辩法教》，一十五章；下篇《析凝滞》，九章。吴筠有上唐玄宗的《进玄纲论表》，说明作此论的由来：“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》”。此表和《玄纲论后序》及《化时俗》章、《明道德》章等收入《全唐文》卷九百二十五、九百二十六，但《道藏》本缺载。

《玄纲论》上篇反映作者的宇宙生成论，修养论和社会政治观。吴筠认为，道是“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源”（《道德章第一》），即“道”是宇宙万物的根源，它具有生成性。道生成万物是个自然的过程，所以“自然”是道德之常，天地之纲。这是他对老庄自然无为哲学的发挥。天地万物生成的根源为自然之道，而其所以具备千姿百态的形状则由于元气。他说：清通澄朗的气浮而成为天，浊滞烦昧的气积而成为地，平和柔顺的气结而成为人伦，错谬刚戾的气散而成为杂类。“自一气之所有，播万殊而种分”，故生天地人物之形者是元气（《元气章第二》）。他进而又从“有无”、“动静”等范畴来论道的生成性以及修道的方法。认为若做到“有”同于“无”，



则“有”不灭，也就是神仙长生；只有“道”能自无生有，化有为无，学道就是要具备道的这一特性，如此方可解脱生死之累。修道者还须超越动静，最终与至静至虚的“道”契合。他的宇宙观和修道论是一体的。

他的社会政治思想表现出天人合一观，从天道阴阳变化推究人世治乱的终极原因。

主张以道家政治观为“心灵”，以儒家政治思想为“容饰”，一本一末，结合运作，可使天下垂拱而化。从宇宙、人生和社会的宏观角度肯定了道德的价值和功用。

中篇则从微观角度具体讲解修道的种种方法。大体包括：(一)“道在至精，靡求其博”，当“周览以绝疑，约行以取妙，则不亏于修习”(《神道设教章第十》)；(二)“道虽无方，学则有序”。其序为：“始于正一，次于洞神，栖于灵宝，息于洞真”(《学则有序章第十一》)；(三)“心静”。心应物而不为物累，不动念，特别是要做到“无为”，无为则心静，有为则心乱(《形动心静章第十五》)；(四)“宝神”。不知宝神的人，即使寿同龟鹤，终不能成仙。宝神的关键是“阳胜”，因为“阳胜则阴销而仙”(《阳胜则仙章第十二》)；(五)“制恶兴善”，“立功改过”。他将伦理与仙道相联系，发挥了《太平经》、《抱朴子内篇》中同类的思想。

下篇用问答体回答了世人的疑问，进一步申述前两篇的思想。如有人问：人心久任之则浩荡而忘返，顿栖之则超跃无垠，修道者怎样才能得静呢？答曰：心将躁时制之以宁，将邪时闲之以贞，将求时抑之以舍，将浊时澄之以清；优哉游哉，不欲不营，以玄虚为境域，以寂照为日月，惟精惟微，不废不越。照此长久坚持修习，则物冥于外，神鉴于内，不思静而已静，不求泰而更泰，即动寂两忘而天理自会。进一步阐明了上中篇的守静去躁思想。

《玄纲论》的主要内容，也是吴筠道教理论的重要组成部分。据唐礼部侍郎权德舆所撰《宗玄集序》称，吴筠献《玄纲论》三篇，得到唐玄宗的“优诏嘉纳”；并称此论“总论谷神之妙”。权德舆《吴尊师传》称其“尤为达识之士所称”。可见《玄纲论》在唐代便有一定的社会影响。吴筠为唐代道教茅山宗重要学者之一，其思想与司马承祯较接近，《玄纲论》与司马承祯《坐忘论》一样，体现了唐代茅山宗的理论水平。

## 《铅汞甲庚至宝集成》

《铅汞甲庚至宝集成》是外丹黄白术书之汇集。《正统道藏》收入洞神部众术类，未著编纂人。全书五卷。卷一收“涌泉匱法”、“圣鼎长生涌泉匱法”等。卷二收“虚源九转大丹朱砂银法”、“太上圣祖金丹秘诀”、“九转出尘糝制大丹”等。

卷三收“子午灵砂法”、“日华子口诀”、“太微帝君长生保命丹”等。卷四收“丹房制炼药材”、“丹房镜源”、“白雪圣石经”等。卷五收“黄芽大丹秘旨”、“石中青取紫庚法”等。

此书所收诸多外丹黄白法，为后世提供了研究中国古代化学的丰富资料。其中最可宝贵的是留下了中国发明火药的最早记录。卷二《太上圣祖金

丹秘诀》中，列有“伏火矾法”，记云：“硫二两，硝二两，马兜铃三钱半。右为末拌匀，掘坑入药于罐内：与地平，将熟火一块，弹子大，下放里面。

烟渐起，以湿纸四五重盖：用方砖两片捺以土冢之，候冷取出。”上面所开药单：硫黄二两、硝石二两、炭（马兜铃三钱半燃烧而成），实即黑色火药之配方。此法为唐宪宗元和三年（808）清虚子所记，表明中国火药的发明至迟在此年。

卷四《丹房镜源》又记载了水法炼铜。其记载云：“今信州铅山县有若泉，流以为涧。挹其水熬之，则成胆矾（天然硫酸铜——引者注），即成铜。煮胆矾铁釜，久久亦化为铜矣。”《丹房镜源》成书于唐肃宗乾元元年至宝应年间（758~762年），表明至迟在唐中期已发明了水法炼铜。长期以来，人们根据北宋沈括《梦溪笔谈》卷二十五所记，认定北宋始发明水法炼铜，据《丹房镜源》所记，可断此说为误。

此外，卷四《丹房制炼药材》中有《金二十种论》，列举了唐中期所制作的二十种“药金”，如“雄黄金”、“雌黄金”，……等。指出其中十五种皆“假”，“只有还丹金、水中金、瓜子金、青麸金、草砂金等五件是真金”。所谓“真假”，盖指药金之物理性质，与真金相近者为真，与真金相去远者为假。

由此可知唐中期不仅能炼出许多种药金，且能对之进行较为细密的技术鉴定，表现出中唐炼丹术的发展水平。

## 《古文龙虎经》

《古文龙虎经》简称《龙虎经》《龙虎上经》，或称《金碧龙虎经》。古代许多丹家认此书为先于《周易参同契》的最古之丹经。如五代道士彭晓《周易参同契分章通真义》序云：魏伯阳“得《古文龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》撰《参同契》三篇”。

即认为《周易参同契》是体会《古文龙虎经》的妙旨之后作出的。南宋朱熹对此提出相反看法，认为《周易参同契》并非据《古文龙虎经》而作，恰恰相反，“盖是后人见《魏伯阳传》有‘龙虎上经’一句，遂伪作此经。大概皆是体《参同》而为，故其间有说错了处。”元初俞琰续申此说，谓“魏公之作《参同契》，乃是假借《周易》爻象，发明作丹之秘，非推广《龙虎经》之说。若果推广《龙虎经》之说，则当曰《龙虎参同契》，不得谓之《周易参同契》也。”朱熹、俞琰虽然指出了《龙虎经》之伪，但尚未对它的来历作进一步考察。近人王明将此书与《云笈七签》卷七十三之《金丹金碧潜通诀》相校读，“校读之下，仅有讹异之文，无出入之句”。始发现“此《诀》即《龙虎经》文所自出”。从而断定此书是借《金丹金碧潜通诀》之文，而改易其书名的冒名书。

陈国符、王明又经过考证，断定《金丹金碧潜通诀》的作者是隋唐人羊参微，而将此丹诀易名为《古文龙虎经》之“作伪年代，约当唐五代间”。

此书虽称名《古文龙虎经》，而其文字确全袭《金丹金碧潜通诀》（只在少数数字句上小有改动），甚至连“诀不辄造，理不虚拟”，“丹术既著，不可更

疑，故演此诀以辅火记焉”之文句，也仍《潜通诀》之旧。上文二“诀”字自然指《潜通诀》，它更表明《龙虎经》文是抄袭《潜通诀》之文而来。

《金丹金碧潜通诀》是为演说《参同契》而作，且其演说，并非对其兴理之阐释，而仅是对其文句作演绎。如《参同契》云：“乾坤者，易之门户，众卦之父母。”《古文龙虎经》则曰：“神室者，丹之枢纽，众石之父母，砂汞别居。”《参同契》云：“既未至晦爽，终则复更始，日辰为时期，动静有早晚，春夏据内体，从子到辰巳，秋冬当外用，自午讫戌亥。”《古文龙虎经》则曰：“变化既未神，终能复更始，初九为时期，阳和准旦暮，周历合天心，阳爻毕于巳，正阳发离午，自丁终于亥。”《参同契》云：“天地设位，易行乎其中矣。天地者，乾坤也；设位者，列阴阳配合之位也。”《古文龙虎经》则曰：“神室设位，变化在乎其中矣。神室者，上下釜也；设位者，列雌雄相合之密也。”《参同契》云：“言不苟造，论不虚生，引验见效，校度神明。”《古文龙虎经》则曰：“诀不辄造，理不虚拟，约文伸奥，扣索神明。”如此等等，几乎逐句对《参同契》作了类似的演绎。如此演绎《参同契》，虽然能为人们阅读《参同契》提供一种理解角度，但终究不能给它增加新的内容，因此它的价值不高。此外，朱熹、惠栋等学者还指出此书在演绎《参同契》时，尚有乖误处。

此书现存三种注本，一为成书于南宋淳熙十二年（1185）之王道《古文龙虎经注疏》三卷；二为佚名氏《古文龙虎经注》一卷，皆载《正统道藏》太玄部；三为明彭好古《金碧古文龙虎上经》一卷，载《道言内外秘诀全书》。以上注家皆认《古文龙虎经》为先于《参同契》之古丹经，故皆引《参同契》文以阐释《古文龙虎经》，实是对历史之颠倒。

此外，《正统道藏》又有佚名氏《读龙虎经》之短文，为《古文龙虎经》的某些名词术语作诠释。注：《朱子语类》第8册3001页，中华书局，1986年；《道藏》第20册264页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年；《周易参同契考证》载《历史语言研究所集刊》第19本，见《道藏源流考》下册287~289页，中华书局，1963年。

## 《道门科范大全集》

《道门科范大全集》是一部斋醮科仪书。八十七卷。大部为唐末五代道士杜光庭撰，其中卷二十五至四十五和六十三至六十八（共二十七卷），署“三洞经箓弟子仲励修（或撰）”。

仲励，不知何许人，其所修《真武灵应大醮仪·说戒》，历叙真武显灵事，所记年代，从唐武德三年（620）迄南宋建炎（1127~1130）间，似为南宋初人。将二人之书合为一编，当在南宋或更后。《正统道藏》收入正一部。

此书收唐宋道教斋仪甚众。主要的有：生日本命仪，忏禳疾病仪，消灾星曜仪，灵宝太一祈雨醮仪，祈求雨雪仪，文昌注禄拜章仪，运星醮启祝仪，南北二斗同醮仪，北斗延生仪，道士修真谢罪仪，上清升化仙度迁神道场仪，东岳济度拜章大醮仪，灵宝崇神大醮仪（以上为杜光庭删定），祈嗣

大醮仪，誓火禳灾仪，安宅解犯仪，解禳星运醮仪，真武灵应大醮仪（以上为仲励所撰）等。各种斋仪，大都分列启坛仪，早朝仪，午朝仪，晚朝仪。各种斋仪繁简虽有不同，但具体仪节不外升坛、鸣鼓、发炉、上香、启请、上章、礼方、奏乐、宣词、说戒、复炉等项。由于上述斋仪出于两个时期，内容便表现出各自所处时代的特点，突出表现在启请神灵上。两者皆首请三清，但杜光庭斋仪中称三清之一的道德天尊为“太圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝太上老君”，仲励斋仪中则只称“太清仙境道德天尊”。卷十三至十八为杜光庭所撰者，则有“太上老君混元上德皇帝”之称谓，当为宋代成书时编纂者所改。其次，三清之后，杜光庭仅列有玉皇（或加紫微大帝），而仲励书中则列有完整的四御神灵：玉皇大帝，紫微北极大帝，勾陈上宫天上帝，后土皇地祇。此外，仲励还在四御之后，列有高上神霄玉清真王长生大帝，高上神霄玉清真王青华大帝，九天应元雷声普化天尊，九天雷祖大帝等宋代所出之神灵。

杜光庭是继陆修静、张万福之后的道教斋醮仪范的集大成者，陆修静、张万福所撰之书留存不多，杜光庭则留存甚富，他所撰的新篇，尚有若干种，如黄箓斋仪等。此书非其新制，而是对唐及唐前斋仪的删定，正因如此，才大体保存了唐及其前多种斋仪的面貌。

## 《灵宝毕法》

《灵宝毕法》，内丹著作。全名《秘传正阳真人灵宝毕法》，又名《钟离授吕公灵宝毕法》。相传为吕洞宾之师、五代道士钟离权撰。钟字云房，道号“正阳子”。此书题“正阳真人钟离云房序”云：“仆志慕前贤，心怀大道，不意运起刀兵，时危世乱，始以逃生，寄迹江湖岩谷，退而识性留心，唯在清静希夷。历看丹经，累参道友，止言养命之小端，不说真仙之大道。因于终南山石壁间获收《灵宝经》三十卷，上部《金诰书》，元始所著；中部《玉录》，元皇所述，下部《真源义》，太上所传。共数千言。

予宵衣吁食，远虑深省，乃悟阴中有阳，阳中有阴，本天地升降之宜、日月交合之理。

气中生水，水中生气，亦心肾交合之理。比物之象，道不远人。

……玄机奥旨，难以尽形方册，灵宝妙理，可用入圣超凡。总而为三乘之法，名《灵宝毕法》。大道圣言，不敢私入一己，用传洞宾足下。”《佛祖统纪》亦言钟离权“将洞宾入终南山，授《灵宝毕法》十二科”。然序言“灵宝经”三十卷数千言，盖系钟吕金丹派所传秘典，非灵宝派之经书。北宋真宗时人华阳子施肩吾编《钟吕传道集》未有“钟曰：仆有《灵宝毕法》凡十卷一十二科，……实五仙之指趣，乃三成之规式，当择日而授于足下（按指吕洞宾——引者注）”等语；又《钟吕传道集》多据此书为说。

则此书至晚已于宋真宗时代以前问世，华阳子施肩吾为其传人。

该书原十卷，始见录于《通志·艺文略》道家类修养目。

《遂初堂书目》无卷数。《正统道藏》太清部所收十篇，即原卷数，合为上、中下三卷，题“正阳真人钟离权云房著，纯阳真人吕崑洞宾传”。《道

藏精华录》第六集亦三卷。《道枢》卷四十二《灵宝篇》系曾慥节选本，文字多异。重刊《道藏辑要》危集所收，格式同于《正统道藏》，唯不分卷。

《灵宝毕法》卷上为“小乘安乐延命法四门”：匹配阴阳第一，聚散水火第二，交媾龙虎第三，烧炼丹药第四。据称，修此小乘法四门，可致人仙。卷中“中乘长生不死法三门”：肘后飞金晶第五，玉液还丹第六，金液还丹第七。此中乘法三门对应于地仙。卷下“大乘超凡入圣法三门”：朝元第八，内观第九，超脱第十。此大乘法三门对应于天仙。

又有“十二科”之说，见于《钟吕传道集》，即玉液、金液二门各分还丹和炼形两项，合十篇十二科。各篇又分“六仪”，即六种编例：“一曰《金诰》，二曰《玉书》，三曰《真原》，四曰《比喻》，五曰《真诀》，六曰《道要》。”《金诰》《玉书》（或《玉书策》）、《真原》（或《真源义》）托于三清所说。《比喻》系以此物比他物，晓喻内丹之旨。《真诀》和《道要》为实质性的练功诀要，解说功法，提挈要领。

书中首言道生万物，有形而后有名。“天地于道一得之，惟人也，受形于父母，形中生形，去道愈远。自胎完气足之后，六欲七情，耗散元阳，走失真气”。人之患病由于“阴阳不和，阳微阴多”。故当法卦象，养元气。静坐导引，咽液搓面，服气搐外肾，使心肾相交，水火相济。又以心肾比天地，以气液比阴阳，以子午比冬夏；谓“肾中生气，气中有真水，心中生液，液中有真气。真水、真气乃真龙、真虎也”。并具体讲述“勒阴关而炼丹药”等法。大致相当于后世所说“筑基”功夫。

论中乘三门之法，是本书的主干部分。书中次第详说“肘后飞金晶”、“玉液还丹”、“玉液炼形”、“金液还丹”、“金液炼形”诸法，并提出防止“太过”。据称，行到此处，“内志清高”，“魂神不游”，“阳精成体，神府坚固”；“阴阳变化，人事灾福，神灵而皆能预知”。神通多端，不一而足。

继而论大乘法三门，谓“万物生成在土，五行生成在一，真元之道，皆一气生也”。

“天地有五帝而比人之有五脏也”，“凡春夏秋冬之时不同而心肺肝肾之旺有月”，“真气随天度运”，修炼亦当依时随运。又言：“观乎内而不观乎外，外无不究而内得明；观乎神而不观乎形，形无不备而神得见矣。”“物物无物，以还本来之象，法法无法，乃全自得之真矣。”认为“道本无也，以言有者非道也，道本虚也，以言实者非道也。既为无体，则问应俱不能矣，既为无相，则视听俱不能矣。以玄微为道，玄微亦不离问答之累；以希微为道，亦未免为视听之累。

希微、玄微尚未为道，则道亦不知其所以然也。”其释“超脱”，谓“须是前功节节见验”而后可行，以致随意出入身躯，“身外有身”。并声称“神出未熟”，则“无由再入本躯，神魂不知所在，乃释氏之‘坐化’、道流之‘尸解’”。

全书要旨，归于明阴阳互含之理，“配合甲庚，方验金丹之有准；抽添卯酉，自然火候之无差。红铅黑铅，彻底不成大药；金液玉液，到头方是还丹。从无入有，常怀征战之心；自下升高，渐入希夷之域。抽铅添汞，致二八之阴消；换骨炼形，使九三之阳长。

水源清浊，辨于既济之时；内景真虚，识于坐忘之日”，如此即可“超凡入圣”。书中还对部分内丹隐名作了解释。

此书是钟吕金丹派的基本教典，阐述了钟吕金丹派的教理、哲学观点，

奠定了宋元以后内丹学的理论基础。为唐宋内丹学的最高水平，故研习内丹者皆视为必读之要典。

## 《崔公入药镜》

《崔公入药镜》简称《入药镜》，一卷。崔希范撰。崔氏生平无考，据《修真十书·天元入药镜》有崔希范自述，题“唐庚子岁望日至一真人崔希范述”，知其为唐人，号至一真人。但唐代有四个“庚子”年，尚不能断定其为哪个“庚子”。但《道枢》卷三十七收有崔希范《入药镜上篇》和《入药镜中篇》，后者篇末云：“其后纯阳子吕洞宾尝闻之于崔公而叹曰：‘吾知修行有据，性命无差，道成其中矣！’”据此可以推知，崔希范生当唐末五代道士吕洞宾之前，或与其同时而稍前。

据宋萧廷芝《解注崔公入药镜》、明王道渊《崔公入药镜注解》，《入药镜》是用诗歌形式写成。三字一句，共八十二句，合二百四十六字。对内丹理论和功法作了全面系统的阐述。开篇云：“先天气，后天气，得之者，常似醉。”描写炼精化气“得药”时的感受。丹家以人生之元始祖气为“先天气”，呼吸往来之气为“后天气”，修炼时，采先天祖气为丹母，引后天呼吸之气归于祖气，“内外混合，结成还丹。自觉丹田火炽，畅于四肢，如痴如醉，美在其中，此所以得之者，常似醉也”。接着说：“日有合，月有合，穷戊己，定庚甲。”用四句话讲了内炼的周天功夫（即“运河车”）、修炼时辰及意念的重要性等三个问题。第三段：“上鹊桥，下前桥，天应星，地应潮。起巽风，运坤火，入黄房，成至宝。”强调“鹊桥”的作用。人在出生之后，任督二脉已被中断，气无法作周天运行，崔希范将连接任督二脉之通道称“鹊桥”。鹊桥共有二处，据萧廷芝注，上鹊桥在舌，下鹊桥在阴跷穴。接通上下鹊桥，才能为采药、行火准备条件，直到结成至宝。第四段：“水怕干，火怕寒，差毫发，不成丹。铅龙升，汞虎降，驱二物，勿纵放。产在坤，种在乾，但至诚，法自然。”讲火候，即运用意念煅炼丹药。下面三段续讲内炼的其他功法及掌握原则。全文字数虽少，而内炼功法全讲到了。因其文字简练，易读易记，成为后世丹家常用之口诀。

《入药镜》除上面八十二句口诀外，又有《道枢》卷三十七所载《入药镜上篇》《入药镜中篇》和《修真十书》卷二十一所载《天元入药镜》。是用散文形式写就，所述丹法更明白具体。

唐末五代是道教方术的转折时期。此前，占主导地位的是行气、导引、外丹等古老方术。此后，内丹术逐渐兴起，不久即取代了那些古老方术而居主导地位。在这个转变过程中，崔希范的《入药镜》起了重大地促成作用，这从后世许多重要内丹家受它之影响中可以看出。宋曾慥说：“纯阳子吕洞宾尝闻之于崔公，而叹曰：‘吾知修行有据，性命无差，道成其中矣。’”吕洞宾曾作诗赞誉：“因看《崔公入药镜》，令人心地转分明。”宋代著名内丹家刘海蟾、张伯端、石泰、白玉蟾及其门人皆用其学，北宗一派亦援引其论，可见此书影响之深广。注：《道藏》第2册881页，第20册812页，第4册653页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出

版，1988年

## 《悟真篇》

《悟真篇》是内丹术的主要著作之一。北宋熙宁八年（1075）张伯端撰。全部由诗词歌曲等体裁写成。其中七言律诗一十六首，绝句六十四首，五言一首；《西江月》词十二首，以及歌曲三十二首。

七言律诗一十六首为总论。以“人生虽有百年期，寿夭穷通莫预知”等来说明光阴易逝，利禄无常，劝世人“修功积德，力行大道”。大道者何？“学仙虽是学天仙，惟有金丹最的端。”强调惟有修炼内丹，才是唯一途径。并以“人人自有长生药，自是愚迷枉摆抛”等语来坚定修炼者的信心。最后阐述内丹修炼种种方法与要点，以为达到“玄珠成象，寿永天地”的目的。

绝句六十四首为分论。内容虽与总论有所重复，但详略主次不同，且每首诗中各有一二句为重点所指。其一，概述丹功的全过程。指出：“先把乾坤为鼎器，次搏乌兔药来烹。”

“药”即“真种子”，亦即“精、气、神”三宝。“此般至宝家家有，自是愚人识不全”。告诫世人须善用“三宝”，切勿枉自抛丢。又以“竹破须将竹补宜，覆鸡当用卵为之”的原则，强调修炼之始，须以先天真一之气同类之物补足已耗损的精、气、神（称“炼己”或“筑基”），然后循序渐进，进入“炼精化气”阶段。其二，记载该书思想渊源。“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文满五千”，并谓自身“尽从此处达真诠”。

如取《道德经》中“道生一，一生二，二生三，三生万物”以及“归根复命”、“祸福互变”之论，以“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合生三体，三体重生万物昌”，阐发顺行万物化生，暗示逆行归原丹法。又取《阴符经》“火生于木，祸发必克”，“生死互根”，“恩害互变”之理，强调内丹修炼重在领悟真诀，适时动机，则阴阳施运，脏腑安宁。书中沿用《参同契》术语，排斥旁门小术，否定外丹烧炼，认为只有“群阴剥尽丹成熟”，“金丹只此是根宗”。其三，阐发丹经要点。首论火候进退。强调“火候”的重要性，严防太过和不及。调其中和，知其“止足”，如知进而不知退，知作而不知止，则反受其害。次论“性命之学”。虽是“性命双修”，但在功法步骤上要“先命后性”：“始于有作人未见，及至无为众始知，但见无为为要妙，岂知有作是根基”。性、命本不相离，但“有作（指命功）”是根基，“无为（指性功）”由之发展而来。“药逢气类方成象，道在希夷合自然，一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天。”谓希夷大道，本出清静无为，而性命双修，可巧夺生死之权，故云我命在我不在天。本篇多讲“炼精化气”阶段，但亦多处涉及“炼气化神”阶段功法。如“四象会时玄体就，五方全处紫金明，脱胎入口身通圣，无限龙神尽失惊”。谓内丹之妙在“和合四象，攒簇五行”，精、气、神凝为纯阳之体，达通神入圣境界，此诗即概括了“炼气化神”全过程。

五言一首总括全部功理：“女子着青衣，郎君披素练，见之不可用，用之不可见，恍惚里相逢，窈冥中有变，一霎光焰飞，真人自出现。”谓阴阳交感，先天真一之气于“恍惚”、“窈冥”之中“无中生有”，霎时之间，内

丹成就。

《西江月》十二首，也多是重复律诗八十一首之意。

书成之后，张伯端认为其中对“炼精化气”、“炼气化神”阶段的传统“命功”阐述较详，而对“炼神还虚”（体现“本源真觉”）的“性功”发挥得不够。因此进而深研佛禅之学，然后形成《歌颂诗曲杂言》三十二首，附之卷末，专门阐发“形神俱妙”“与道合真”的“无为”境界。

《悟真篇》与《参同契》齐名，被道教推为内丹术之正宗。

北宋后，道教之主内丹者，莫不祖述《悟真篇》。张伯端四传弟子白玉蟾于南宋嘉定（1208~1224）年间创金丹派南宗，也奉之为祖经。该书广泛流布后，注家蜂起。据元工部尚书张士弘称：“前后注释可见三十余家。”直至明清，此风不衰，蔚然成为一家之学。传世注本甚多。收入《正统道藏》或《道藏辑要》的有宋翁葆光的《悟真篇注释》《悟真篇直指详说三乘秘要》，宋夏元鼎的《悟真篇讲义》以及翁葆光注、元戴起宗疏的《悟真篇注疏》和元陈致虚的《悟真篇三注》、清朱元育的《悟真篇阐幽》等。

## 《修真十书》

《修真十书》为内丹著作丛书，六十卷。未著编纂人。

《正统道藏》收入洞真部方法类。该丛书所收内丹著作甚众，除钟离权、吕洞宾外，绝大部分为南宗五祖及其弟子的著作，其中尤以白玉蟾为最多。北宗只收郝大通弟子王志谨（号栖云子）之《盘山语录》。其时代最晚者为彭耜之弟子萧廷芝的《金丹大成集》。

何以取名《修真十书》？“修真”谓修炼内丹以成真成圣；“十书”盖即全书所含之篇数：《杂著指玄篇》《金丹大成集》《钟吕传道集》《杂著捷径》《悟真篇》《玉隆集》《上清集》《武夷集》《盘山语录》《黄庭内景五藏（脏）六府（腑）图》《黄庭内景玉经注》《黄庭外景玉经注》。所含篇数实为十二，如将白玉蟾所作之《玉隆集》《上清集》《武夷集》视为一篇，恰为十；或将最后三部《黄庭》著作视为一篇，亦为十。

编纂者虽将此书分为十篇，而实际所含书的种数却是很多的。因此大多数篇目又各分为若干卷。如《杂著指玄篇》与《杂著捷径》皆为八卷，其余各篇皆为数卷不等，仅《盘山语录》和《黄庭内景五藏六腑图》各为一卷。各篇基本内容如下：一，《杂著指玄篇》。主收南宗五祖之内丹著作，计有：张伯端《金丹四百字》，石泰《还源篇》，薛道光《丹髓歌》，陈楠《庭经》，白玉蟾《金丹火候图》《修仙辨惑论》等。《金丹四百字》以五言诗二十首，《还源篇》以五言诗八十一首，《丹髓歌》以七言诗三十四首论述内丹旨要，《庭经》以长歌形式咏内丹，《金丹火候图》以多幅图式，“设象以明大道之奥”，《修仙辨惑论》则为白玉蟾与其师陈楠设问答以论丹道。

另有白玉蟾《谢仙师寄书词》，是白玉蟾获其师陈楠寄书后之答词；又有白玉蟾《谢张紫阳书》，一般皆疑为后人之伪托。

二，《金丹大成集》。彭耜弟子、元道士萧廷芝撰。包含几种类型著作：一以《无极图》《天心图》《玄牝图》《既济鼎图》等十图，解说金丹的修炼。



二以诗、歌、赋，论述内丹，有《橐籥歌》《乐道歌》《金液还丹赋》《金液还丹论》及七言绝句八十一首等。三以问答形式解说何谓“金液还丹”、“铅汞”、“火候”、“真一”、“动静”等内丹名词八十九个。四为《崔公入药镜》《吕公沁园春》的注解。

三，《钟吕传道集》。题钟离权述，吕洞宾集，华阳真人施肩吾传。皆钟、吕二人对论丹道的记述，有《论真仙》《论大道》《论天地》《论日月》《论四时》《论五行》《论水火》《论龙虎》《论丹药》《论铅汞》《论抽添》《论河车》《论还丹》等十八题。是内丹的重要典籍。

四，《杂著捷径》。收有陈楠《翠虚篇》（书题泥丸先生陈朴传，“朴”为“楠”之误），烟萝子《体壳歌》《内观经》、崔希范《天元入药镜》、曾慥《劝道歌》《临江仙》及《钟离八段锦》《吕公缚心猿诗》《吕真人小成导引法》等内丹著作。

五，《悟真篇》。北宋张伯端撰。由诗八十一首、《西江月》十二首及禅宗歌颂三十二首组成，为内丹重要著作。此书主收叶士表之注。

六，《玉隆集》。南宋白玉蟾撰。一为对南昌西山和临江阁皂山宫观所作的碑记，有《阁皂山崇真宫昊天殿记》《玉隆宫会仙阁记》《涌翠亭记》《心远堂记》《牧斋记》等。二是为净明道祖师及所尊仙人所作的传记，有《旌阳许真君传》《续真君传》记许逊，《逍遥山群仙传》记吴猛、陈旰烈、周广、时荷等十二真君，《诸仙传》记兰公、谯母、胡惠超等，另有《御降真君册造表文》记宋代册封许逊的几通文诰。此外，尚有几首赠友人诗。

七，《上清集》。白玉蟾撰。一为游记与题词，如《游仙岩记》《云窝记》《驻云堂记》《题三清殿后壁》《题丹枢先生草庵》等。二为诗、歌、曲、赋，如《九曲杂咏》《九曲棹歌》《云游歌》《快活歌》《必竟恁地歌》《满江红·咏武夷》《念奴娇·咏雪》《水调歌头·修炼》《懒翁斋赋》等。三为赞、疏、醮词，如《朱文公像疏》《赞文公遗像》《自赞》《化修造精舍疏》《为武夷道众奏名传法谢恩醮词》等，纯属杂文。

八，《武夷集》。亦为白玉蟾之杂著，包括诗、歌、题词、杂记等，如《重建止庵记》《赞历代天师》《先生曲肱诗》《怀仙吟》《见鹤吟》等。另有几通上奏天神的奏章，为白玉蟾兼行五雷法时所写。

九，《盘山语录》。为全真道郝大通弟子王志谨与门人论道的语录。涉及道德修养与内丹修炼等多方面的问题。

十，《黄庭内景五藏六府图》。题“太白山见素女胡愔撰”。《正统道藏》洞玄部灵图类载此书，题“太白山见素子胡愔撰”，文字略有异同，为同书之异本。前有序，末署大中二年戊辰（848）。为早期炼养著作。分述肺、心、肝、脾、肾、胆等五脏之修养法、治病法、导引法、吐纳法等。所述五脏之生理、病理、多与医理合。

十一，《黄庭内景玉经注》。梁丘子（唐玄宗时人白履忠）注。《黄庭内景经》盖魏晋人所撰，主述存思法，梁丘子分三十六章注解之。

十二，《黄庭外景玉经注》，梁丘子注。《外景经》盖成书于魏晋，亦主述存思诸神，梁丘子注，不分章。

总之可见，《修真十书》所收道教著作甚多，除《玉隆集》《上清集》《武夷集》等外，多为内丹著作。在众多的内丹著作中，除二三种外，又皆为钟吕一系的内丹著作，主要是道教南宗著作，故是研究该派内丹理论和丹法的基本资料。

虽然所收诸书大都在其他文集中可以找到，但也有仅见于此书者，如崔希范《天元入药镜》、叶士表《悟真篇注》、萧廷芝《金丹大成集》等，弥足珍贵。

## 《道枢》

《道枢》是一部广集道教修炼方术精要之类书。南宋曾慥编撰。“道枢”一词，出于《庄子·齐物论》：“彼是莫得其偶，谓之道枢。”曾慥取之以名书，含有道术精要之义。曾慥于绍兴六年（1136）编《类说》六十卷，晚而好道，绍兴二十一年又编成《集仙传》。《修真十书》录其词《临江仙》，自称“至游居士”，亦序于该年。由是可推知《道枢》的编纂约在绍兴二十一年前后。

《遂初堂书目》著录此书，不著撰人和卷数。陈振孙《直斋书录解题》神仙类著录二十卷，云：“曾慥端伯撰。慥自号至游子。采诸家金丹大药修炼般运之术，为百二十二篇。”明《正统道藏》太玄部收此书四十二卷，百一十二篇，各篇或分上、下，或分上、中、下，共百二十篇，近乎足本。《四库全书》子部道家类存目著录《至游子》“上卷凡十有三篇，下卷凡十有二篇”。是此书残本（四库史臣误断为明人撰）。《重刊道藏辑要》收此书不分卷。

《道枢》分篇辑录诸家之说，或采撷诸家炼养要语，附以评论，联缀成篇。其篇名多取自原作书名，如《坐忘篇》《阴符篇》《玄纲篇》《真诰篇》《黄庭篇》《金碧龙虎篇》《参同契篇》等；或取与书题有关之义，如《五化篇》（谭峭《化书》）、《虚白问篇》（杨谷《授道志》）；或取撰人名号为题，如《鸿濛篇》（鸿濛子张无梦）、《崇真篇》（崇真子晋道成）；或直以义类而名篇，或取义类相似者而汇为一篇，如《百问篇》《容成篇》《颐生篇》《炼精篇》《金丹篇》《大丹篇》《圣胎篇》《运火篇》《返真篇》《金液龙虎篇》等。有些篇中虽取一书之名而实摘数书，如《坐忘》上、中、下篇分录司马承祯的《坐忘论》和《天隐子》；《参同契》上、中、下篇分录三种不同的《参同契》（据考，《下篇》即别本元阳子注《金碧五相类参同契》）。又多改易书名，变通文句；但大体上仍忠于原意，而且每置作者名号于篇首。即曾慥自撰之《周天》《火候》《水火》《坎离》《服气》《五行》诸篇，亦有所据。每篇题下又有四言四句提要，文内或略示传授源流。

此书专论炼养，内容包括内丹、外丹、存思、守一、服气、导引、咽纳、存神、炼精、内观、胎息、房中、摄养等，而以内丹为主。论内丹，则祖述钟吕。其中摘录的书籍，可考者有百余种，而称引钟吕金丹道著作最多，并且以钟吕金丹派三部要典（《西山群仙会真论》《钟吕传道集》和《灵宝毕法》）作结。自撰部分也主要依据钟吕丹道。

认为二十四节气乃升降之期，其于内丹之运用为水火二端。人身自有“三昧之火”：即君火、臣火、民火，分别在心、肾、膀胱。水在人体内，则脑为髓海，心为血海，丹田为气海，脾胃为水谷之海，百骸为百川。“火在心为性者也，水在肾为命者也，二者实相须以济焉。肾之水非心之火养之，

则不能上升矣；心之火非肾之水藏之，则不能下降矣。”“若能明天地升降之运，知日月交合之宜，气中生液，液中生气，阴中有阳，阳中有阴，则坎离成矣”。进而“使龙虎交加，千万遍不止，则大丹于是就矣”。又斥“阴丹”（房中术）为以死求生，如莲在淤泥，犹不免于朽烂；并谓“彼方士以采战之方以惑学士大夫，惧其言之不足取信也，则窃古先至人以名其书。故称《西华》二十有四篇，则曰钟离云房所作也；《西江月》十有八篇，曰张平叔所作也”。

唐宋时代，道教练养著作大量涌现，尤其是晚唐以后内丹术渐次兴盛，这就需要一部大型工具书反映已有的成果，集其精华，提其纲要。《道枢》一书，即应运产生。南宋初年，时变世危。随着宋金对峙之势的形成，士大夫多承前代之风，好言内丹修炼。

曾慥系北宋大臣曾公亮裔孙，他编纂此书，颇能代表一部分士人追求精神寄托而好道的时代风尚。此书所选多唐宋新作，尤能体现道教哲学和修炼方法的新进展，为研究道教练养特别是唐宋内丹术的重要典籍。其中部分资料现已不传或与今本多异，故对辑录佚文、校勘道书和甄别版本也不无裨益。

## 《中和集》

《中和集》为元初道士李道纯所撰内丹理论的结集。门人蔡志颐编。李道纯曾取《礼记》“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”之义，题其所居曰“中和庵”，故门人名其书曰《中和集》。前有元大德十年（1306）杜道坚序，表明此书成于是年。

《正统道藏》收入洞真部方法类。

书分六卷。卷一《玄门宗旨》，绘制《太极图》《中和图》《委顺图》《照妄图》等四图，配合解说全书之主旨。中心点是《太极图》所标之三教合一说，谓儒、释、道三教，派虽分三，其源则一，皆以卦象未画前之太极为本。道教之修炼金丹，就是循太极之道而逆行之，使精、气、神三物凝结为圣胎，而复归无极。为表此意，复作《太极图颂》《画前密意》以发明之。

卷二，列《金丹妙诀》《三五指南图局说》《试金石》等题。《金丹妙诀》以金丹图像阐说修丹之鼎器、药物、火候；并分述炼精化气（初关）、炼气化神（中关）、炼神还虚（上关）等三段工夫。

《三五指南图局说》借析《悟真篇》诗“三五一都三个字”之义，总述金丹生成之理。

谓“丹书云：炼精化气为初关，身不动也；炼气化神为中关，心不动也；炼神还虚为上关，意不动也。……身心意合，即三家相见结婴儿也。作是见者，金丹之能事毕矣，神仙之大事至是尽矣。至于丹书种种法象，种种异名，并不外乎身心意也”。《试金石》对当时流行的种种修炼法进行分类总结，首辟旁门九品。

谓其中之“下三品”，如“御女房中，三峰采战”，“用胞衣为紫河车，炼小便为秋石”，以及“炉火烧熬五金八石（外丹）”等一千余条，为“邪道”；

“中三品”如“休粮辟谷”、“吞霞采气”，“或想身中三气”等一千余条为“外道”；“上三品”如存思、吐纳、按摩、闭息行气、屈伸导引、固守丹田、服中黄气等一千余条，为“旁门”。称下三品只贪淫嗜利者行之，行中、上之品只能却病，皆非正道。次叙丹法正道——渐法、顿法。称渐法有三乘，顿法只一乘。“渐法三乘”者，下乘为安乐之道，中乘为养命之道，上乘为延生之道，是为根基浅薄者所设，以利其循序渐进者。至于顿法则为“最上一乘”，专为夙有根器者所设，据称，此法“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”，到“性命打成一片为丹成，身外有身为脱胎，打破虚空为了当”。

就是大功告成之日。

卷三，列《问答语录》《金丹或问》《全真活法》等题。

《问答语录》为与门人谈丹道之记录，详记与弟子程安道、赵定庵之问答。为“破后人之惑”，“将丹书中精要，集成三十六条”，曰《金丹或问》，对九还、七返、三关、玄关、三宫、玄牝、炉鼎、药物等问题，作出较为明晰的解释。《全真活法》讲保全本真之要。谓“全真者，全其本真也。全精、全气、全神，谓之全真”。三全的前提是身定、心清、意诚，“精气神为三元药物，身心意为三元至要”。炼精之要在乎身，炼气之要在乎心，炼神之要在乎意。“炼精化气，所以先保其身；炼气化神，所以先保其心。身定则形固，形固则了命。心定则神全，神全则了性。身心合，性命全，形神妙，谓之丹成也”。

卷四，以两“论”、两“说”及歌十二首以阐丹道。其《性命论》谓“性之造化系乎心，命之造化系乎身”；“性无命不立，命无性不存”。修炼金丹必须性命双修，才能达到“命基永固”，“性本圆明”，“至于混成圆顿，直入无为，性命双全，形神俱妙也”。《卦象论》谓“丹书用卦用爻者，盖欲学者法象安炉，依爻进火，易为取则也”。

白玉蟾告诫后人“不可泥于爻象”，故云“上品丹法无卦爻”。两“说”有《死生说》和《动静说》。前者谓“一切念虑都属阴趣，一切幻缘都属魔境”，要“于平常——境界觑得破，打得彻，不为物眩，不被缘牵”，久之，“念虑绝则阴消，幻缘空则魔灭，积习久久，阴尽阳纯，是谓仙也”。后者谓天动地静为天道之常，修道之要在于“效天法地”，“一动象天，一静象地，身心俱静，天地合也”；“心法天故清，身法地故静”，“人能常清静，天地悉皆归”。歌有《原道歌》《炼虚歌》《破惑歌》等十二首，其《炼虚歌》序谓“虚者大道之体，天地之始，动静自此出，阴阳由此运，是故虚者天下之大本也”。歌云：“为仙为佛与为儒，三教单传一个虚，亘古亘今超越者，悉由虚里做工夫。”《破惑歌》破“三峰采战”等邪术。

卷五，诗四十九首，卷六，词五十八首，外《隐语》二篇，皆杂论性命及内丹之旨。

其中又多合一三教之篇什，如《满江红》一首述“三教一理”，前半阙云：“三教正传，这蹊径元来蓦直。问老子机缄，至虚静极，释氏性从空里悟，仲尼理自诚中入。算始初立教，派分三，其源一。”又一首“述三教”，前两句云：“教有三门，致极处元来只一。”《隐语·教外名言》更引三教言论以证异流同源。谓“三教唯心”，学佛在乎“见性”，学道在乎“存性”，学儒在乎“尽性”。

由上可见，《中和集》所述的内丹思想核心可以概括为“中和”、“虚静”

四字。

认为“玄关”就是“中”，守中才能致和，致和才能导致身静心虚。持此行之，渐至身心混合，动静相须，乃至心归虚极，身入无为，动静俱忘，精凝气化。故守中是此丹法的第一要着，虚静则是它的灵魂。谓行此功法，不须筑基、炼精、炼气、炼神的渐修，只须从炼神还虚入手，即穷性尽命，一了百了。后世鉴于李道纯这种丹法所具有的特点，称之为内丹之“中派”，《中和集》则是研究这种丹法的主要资料。

## 《灵宝玉鉴》

《灵宝玉鉴》为宋元间灵宝派斋醮仪法之集成。《正统道藏》收入洞玄部方法类。

书无序跋，不著撰人。卷一文中提到萨真人（名守坚）、路真官（名时中）、紫极田真君（名思真）等，皆两宋间道士，故成书当在南宋或以后。虞集《河图仙坛之碑》记元代玄教大宗师吴全节事，有云：“道家之书，有曰灵宝斋法者，授受既久，浸失宗旨，公（指吴全节——引者注）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》，以惠后学。”按此书题名与上記相同，结构亦是分卷分门，与上記相吻合，此书可能即为吴全节（1269~1346）所编撰。唯《正统道藏》所载卷数为四十三，门为二十五，与虞集所记有出入，或为《正统道藏》编纂者对原书结构作了改易。

此书有的一卷为一门，有的几卷为一门。计有：道法释疑门，修斋节次门，灵幡宝盖门，申牒头连门，召役发遣门等。是一部集灵宝斋醮仪范、符篆咒法为一编之书。除卷一《道法释疑门》通论各种斋醮仪法的理论外，其余各卷按门分叙各项斋醮仪法，诸如修斋的程序与仪式，斋坛的建立与布置，幢幡的制作与设置，灯烛的燃放与安置，符篆的篆写与运用，章表的书写与上奏，以及召神遣将、追摄魂灵、沐浴施食、水火炼度、投龙进简等各种斋法。不过上述斋醮仪法，虽源于灵宝，却非直接抄自灵宝派之斋仪书，而是从宋元诸符篆派所传灵宝醮仪法中采摭而来，因而带着明显的宋元斋法以道为体，以法为用，内炼与外法相结合的时代特征。

此书不仅所载斋法繁多，尤重对斋法作理论上之阐述。除第一卷通论斋法理论外，其余各门之首皆冠以专论。其对斋法理论之重视，在现存斋法书中是比较突出的。

一，鬼神信仰和地狱天堂论。谓世人生前行善，“死则魄降于地，魂升于天”而为神；生前行恶，“死则沉沦长夜。其有执而不化者，则未散之气，或依草附木，或为厉为妖”；并“随其恶念以有地狱，以拘其魂，使受报对”。认为这些受苦鬼魂，只有建设斋醮，礼拜神灵，才能获得超度。

二，道为体，法为用，内炼为基说。认为灵宝斋之所以能拔幽拯苦、济生度死，自然要靠法术，但更要靠行法者深厚的内炼工夫。《宿启朝醮门》称：“宝珠神化，太一含真，五气朝元，三花聚顶，此内景之谓也；飞章列符，行科演道，眷词进表，忏悔礼方，此外景之谓也。故凡外景之设，实本乎内景之妙。”《神虎追摄门》亦云：“行灵宝上道，贵在炼气存神，一如元

始天尊真身法性，同此慧力，方遂感召。”因此无论是上章、召将、飞符、破幽、炼度等各个环节，无不依赖行法者的内炼工夫作基础。

三，三教合一思想。这是贯穿全部斋法理论的思想线索。

其生死论曰：“万化本形气也，形气本神明也，神明本虚无也。

……故气化有物，神化无方，及其死者，形气既散，四大归空，其湛然若存者自若也。”又说：“一切有象有形，皆由是气而生成，所谓成象成形者，又各有是气也，亦儒家所谓一物一太极也。”其善恶、凡圣论曰：“一切万法，皆从心起，亦从心灭。……原夫人生之初，特一神之寓耳，未尝有此心也。

及其四大假合，神凝为心，心以神寓，则渐离其本矣。心为离本，而念即随起，一念既着，则百为以生，百为既生，则万缘由是萌矣。是以斯念之起，适于善者，则为天仙人伦神祇；适于不善者，则为地狱、饿鬼、畜生。此无他，良由一念之所致也。”天堂地狱论曰：“天堂地狱之事，实由善恶一念之所致也。”“所谓狱者，皆随死者所积之恶，以有其狱为之报对也，非直截如阳世官府有一定之图圖也。”凡此皆表现出融合儒释的特色。

此书对宋元灵宝斋法作了系统整理，特别是对灵宝斋法的理论作了全面阐述，是研究宋元灵宝斋法及其理论的重要资料。

## 《金丹大要》

《金丹大要》，元陈致虚撰。成书于文宗至顺二年（1331）至惠宗元统三年（1335）之间。原为十卷，收入《正统道藏》时，前七卷各分为二，加卷九、十而为十六卷；另将第八卷析出单成一书，名《金丹大要图》。

这是一部内丹专著，作者为了抬高内丹（金丹）术的地位，奉老子为内丹始祖，称老子之道即金丹之道。该书卷二《道德经序》中称：道始无名，先天地而位天地，始万物而育万物，张良得之以佐汉，文帝得之以治天下，张陵得之以降魔济民，许旌阳（许逊）得之而善摄生，唯有金丹奥理，世人知者甚少。作者认为，《道德经》中所谓仿佛中有象有物，杳冥中有精有信，以及不贵难得之货等，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。“盖深注意于道，使后之人从是而悟，因悟而入，因入而有焉，即有为者金丹也。”作者十分重视精、气、神的作用，且以先天精、气、神为本，后天精、气、神为用。

他说，修行人应先宝其精，精满则气壮，气壮则神旺，神旺则身健而少病。所谓精者，是指先天地之精。“《老子》曰：‘窈窈冥冥，其中有精，其精甚真，其中有信者’，此也。修炼之士先明此精，既若明了，即可仙矣。是号为金液还丹。”气为生成天地万物之本，在人则有先天、后天之分。“世人但知养生止于禁欲，殊不知一念若动，气随心散，精逐气亡。为此，道者当心体太虚，内外如一。……养生之士先资其气，资气在于寡欲，欲情不动则精气自相生矣”。神者通灵玄妙，依形而生。心之本体无思无虑，虚灵变化无穷，即为先天之神。“大修行人先明此神而敬惮之，若能明了即神仙矣”。

他总结说，修炼金丹不外修炼精、气、神三物，只要善于分辨三物之先天、后天，以先天精、气、神为本，后天精、气、神为用，“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，养性炼精，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。”书中对金丹、药物、鼎器、采取、真土、火候、神化等内炼诀要作了详细阐述。在《金丹妙用章》中说，所谓金丹之“金”，非世间金银之金，乃先天之祖气，却生于后天。大修行人于后天已有形质之中，而求先天祖气，以此气炼成纯阳，故名曰丹。“夫纯阳者乾也，纯阴者坤也，阴中阳者坎也，阳中阴者离也。喻人之身亦如离卦，却向坎心取出阳爻，而实离中之阴，则成乾卦，故曰纯阳。以其坎中心爻属金，故曰金丹”。

在《药物妙用章》中公药物为内、外，谓外药为真一精气，内药为真一之液，“大凡学道，必先从外药起，然后及内药。……外药者色身上事，内药者法身上事，外药是地仙之道，内药是天仙之道，外药了命，内药了性。夫惟道属阴阳，所以药有内外”。所谓“色身上事”，指阴阳双修丹法。

《鼎器妙用章》述内丹炉鼎位置，有内鼎、外鼎、阴鼎、阳鼎诸说。据陈致虚解释，内鼎实指下丹田，外鼎实指中丹田。

《采取妙用章》言采取药物的奥秘，《真土妙用章》论述意念在内炼中的作用。

《火候妙用章》言精气升降运行之掌握，《神化妙用章》言丹成神化之妙用。

书中又为金丹修炼提出了七个注意事项，即七个“须知”：运火行符须知、朔望弦晦须知、防危护失须知、卯酉刑德须知、沐浴心虑须知、生杀爻铄须知、脱胎换鼎须知等，提醒修炼者注意掌握。

此书表现出浓厚的三教合一思想。一方面，将老子之道说成是万法之宗、三教之祖，称“孔子而佛，皆明此道，非另有一道也，后来乃分三教”，把老子抬高到三教始祖的地位；另一方面，又将金丹之道与儒、释会通：“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，是谓有为。故云‘和其光、同其尘’也。”又引佛家定慧之说，以证金丹无为之性功，曰：“乃至定慧圆明，是谓无为，故云‘知其雄，守其雌’也。道至无为，则神仙之事备矣。”书中还多处采用禅宗的棒喝、公案手段，以直指人心，明心见性。这种理论上的特征是宋元内丹派的基本倾向，反映了当时思想界普遍存在的三教合一潮流。

该书融南北二宗理论和丹法为一体，并在很多方面作了比前人更系统更精细的论述，是元代最重要的一部内丹书。在道教内丹史上也不失为一部重要著作。注：本篇引文具见《金丹大要》

## 《道法会元》

《道法会元》为道法书文汇编之一。未著编纂人姓氏。

《正统道藏》收入正一部。书中所收道士文论甚多，以元末明初清微

派道士赵宜真（？~1382）之文论最多且最晚；在其他多篇清微法中，已将赵宜真作为清微派一代祖师列入启请神灵中，表明编纂此书时，赵宜真已经作古。故此书成书之年代，当在赵宜真逝世之年至《正统道藏》始刊年（正统九年，1444）之间。

全书二百六十八卷，收载宋元至明初新符箓派之道法甚伙。大体言之，卷一至卷五五，为清微派道法；卷五六至卷一五四，为神霄派道法；以下各卷，为正一、天心、东华、净明及其他小派之道法。所收各种符法、秘诀、隐书、灵文（包括少数斋仪），多达百种以上。是研究宋元明诸派道法的重要资料。在收录众多符法咒术的同时，又收有不少道法论说文字，其撰述人有：白玉蟾、王文卿、邹铁壁、黄舜申、萨守坚、莫月鼎、赵宜真等。故此书又是研究宋元明诸派道法理论的重要资料。

《道法会元》还收录有多篇新符箓派重要传人的传记和传法谱系。如清微派历代传人小传，神霄派祖师汪真君小传，神霄支派传人刘清卿传，东华派重要传人宁全真、林灵真传，丹阳派传人王玄真传以及清微派传法谱系，林灵素所传神霄谱系，陈楠、白玉蟾所传神霄谱系，田思真、宁全真所传东华派谱系，廖守真所传天心支派谱系等，凡此又为研究宋元明符箓派道教史提供了重要资料。

## 《庚道集》

《庚道集》为现存文字最长（约六万余字）、纂集丹法最详的外丹黄白术著作的汇集。编纂人不详。据今人陈国符考证，为元人或明人所纂。所载丹法多出于唐宋，尤以宋代最多。收载《正统道藏》洞神部众术类。

我国古炼丹术称黄金为“庚辛”，“庚道”即炼黄金之道。

全书九卷，每卷各载黄白法（少数为外丹法）十余条，或数十条，可谓集唐宋黄白法之集大成。其中不少记载，作法具体，且可得到今天化学实验之验证。如卷二“抽汞法朱砂”，即“朱砂抽汞法”载：“……炉冷开取，其砂化为真汞，在水瓶内淘出，焙干，若砂好，每一两砂得汞七八钱上下。”从理论上计算，一两朱砂可得真汞八钱六分，上法所得如为八钱，即与理论值甚为接近。

卷六记载制取药银的“丹阳术”（西汉时，炼丹家多以丹阳郡盛产之赤铜为制取“药金”、“药银”的原料，久之，“丹阳”一词遂衍化为“药金”、“药银”的代称。

而制炼“药金”、“药银”的方技也被称为“丹阳术”，先是“制杖子法”，“杖子”又称“骨头”、“赤毛”、“茆”等，即用“开通钱”炼成“赤铜”。其次，制取“点化药”，有“制矾法”、“制砒粉”、“造粉霜”等。最后为制“丹阳银”之法，有“结煨粉霜丹阳换骨法”、“四白头丹阳法”、“制砒粉丹阳法”、“升砒朱粉霜点化法”等。炼丹家因所制“丹阳银”“雪白如银”，故以之冒充“白银”，实为“药银”。

黄白术中之化铜为银法，最早使用的“点化药”为“三黄”。即三种含砷的硫化物：雄黄（ $As_2S_3$ ），雌黄（ $(As_2S_3)$ ），砒黄。西汉时，即出现了用



此三黄点化得到的一种铜砷合金，因系黄色，被冒充作黄金，故有“汉代多伪金”之说。但“三黄”与金属合炼时，在高温条件下容易挥发，后在实践中发现，经过“伏火（煅烧）”处理，即可改变其易挥发的特性，如东汉末黄白大师狐刚子即有“伏火三黄，点化五金”的论述。

唐金陵子《龙虎还丹诀》中的“点丹阳方”更详细记载了用“砒霜（As<sub>2</sub>O<sub>3</sub>）”点化丹阳（铜），从而获得“砒白铜”（另一种白色的铜砷合金）即“药银”的实验。故唐代的炼丹文献中，出现了不少“伏砒法”、“伏X法”。在此基础上，宋代则进一步发展为“死砒法”、“死X法”。所谓“死”，即对“砒”煅烧处理时，不仅改变了其原有特性（即原物“死”了，分解了），并获得了新的形质，用以制炼，更具成效。

卷六又记载有分离“单质砷”的方法。古代所称“砒”，即今化学元素周期表上第33号元素“砷”。已知自然界中以游离状态存在的“砷”很少，大都是以砷的硫化物存在（如“三黄”）。关于最早从化合物中分离出单质砷，西方一致公认归功于13世纪德国炼丹家大阿尔伯特（Albertus Magnus），但我国化学史家赵匡华等按葛洪《抱朴子内篇·仙药》中有关“雄黄”一段文字进行模拟试验，证明葛洪早在四世纪初就曾分离出单质砷，这比大阿尔伯特要早九百多年。

可惜葛洪没有明确记载“砷”的形质，而本卷“葛仙翁见宝砒”，“煅信（信石即As<sub>2</sub>O<sub>3</sub>）法”，“煅信”三法，则有“色如银”，“……甚硬”等关于单质砷形质的确切描述。而当赵匡华等对上述三法模拟试验时，也确实炼制出单质砷。

卷七所记几个“死砒点化法”，其发生的化学变化与上三法同，对反应生成物亦记录为：“亦如玉银，相似可爱”。

综观《庚道集》各卷丹法，都广泛使用了植物药，且剂量小（以两、钱为单位），说明当时对植物类药的药理、药性已有较深刻的认识。书末所载的以植物药为主，兼及极少量的其它类药合和而成的“治大麻癩风药感应大风丸”，标志了黄白术趋于衰微时，已渐次为植物类药所代替。

诸丹法中还广泛使用了“米醋”。考“米醋”系从米类发酵制得，质量较高。由此看出，随着古代作坊的出现和酿造业的进步，使参与黄白术实验的有机酸质量，也相应获得了提高。

## 《方壶外史》

《方壶外史》为明道士陆西星撰著的内丹丛书。早有明刊本，已难觅；现存民国四年（1915）郑观应据明刊之重刻本。

分八卷，收书十四种。可概分为两类：一为注释。计有：《黄帝阴符经测疏》二卷，《老子道德经玄览》二卷，《周易参同契测疏》一卷，《周易参同契B义》一卷，《无上玉皇心印妙经测疏》一卷，《崔公入药镜测疏》一卷，《纯阳吕公百字碑测疏》一卷，《紫阳真人金丹四百字测疏》一卷，《龙眉子金丹印证诗测疏》一卷，《邱长春真人青天歌测疏》一卷，共十种。一为撰著，计有：《玄肤论》一卷，《金丹就正篇》一卷，《金丹大旨图》一卷，《七

破论》一卷，共四种。黄邃《悟真篇注》跋称，明刊《方壶外史》又收陆西星《悟真篇小序》一卷，如然，则明刊《方壶外史》共收书十五种。

十种注释书中，后八种为丹经注释，前两种《老子道德经》和《阴符经》本非丹书，但陆西星认为：“《老子》者，圣人道德之微言，而性命之极致也。”“若夫溯大道之宗，穷性命之隐，完混沌之朴，复真常之道，则孰先《老子》？”即认为《老子道德经》是修道修丹之祖宗。又称世人将《阴符经》分为“神仙抱一之道”、“富国安民之旨”、“强兵战胜之术”等三篇，“固已支离破碎，大失经旨”，“而兵家者流，又窃其八卦甲子神机鬼藏之说，以为兵机，不根甚矣”！他认为：“《阴符经》，固古之丹经也。”基于上述认识，故将《老子道德经》和《阴符经》视为最古最基本之丹经而加注释，并从中发挥了他的内丹思想。

四种撰著为陆西星直接阐述内丹理论和方法的著作。《玄肤论》一卷，二十篇，详论修丹理论、步骤和方法，计有：三元论、内外药论、阴阳互修论、先天后天论、铅汞论、元精元气元神论等。《金丹就正篇》一卷，三篇，阐述阴阳双修理论，称直接得之于吕祖（洞宾）。《七破论》一卷，七篇，批驳世上流行的“邪术”、“愚见”，有《破非论》《破伪论》《破执论》《破邪论》《破疑论》《破愚论》《破痴论》等。

《金丹大旨图》一卷，绘“先天无极之图”、“太极未分之图”等八幅内丹图，解说内丹。

陆西星内丹说，宗承南宗双修派，主阴阳双修。他很推崇元代双修派传人陈致虚，说：“间尝参读诸家真一抱一玉吾之书，分注错经，互有挂漏；而求其心领神会，以得乎立言之旨者，则惟上阳（陈致虚号上阳子）近之。”

因此在《金丹就正篇》中明确标示阴阳双修之旨，说：“金丹之道，必资阴阳相合而成。阴阳者，一男一女也，一离一坎也，一铅一汞也，此大丹之药物也。夫坎之真气谓之铅，离之真精谓之汞，先天之精积于我，先天之气取于彼。何以故？彼坎也，外阴而内阳，于象为水为月，其于人也为女；我离也，外阳而内阴，于象为火为日，其于人也为男。故夫男女阴阳之道，顺之而生人，逆之而成丹，其理一焉者也。”但如何阴阳双修，其关键之处如“开关”、“展窃”、“交气”等，却不著于文字。

另一方面，其丹法中又有许多与清修派相通之处，如《玄肤论》强调修丹之要在于炼神、调息，而炼神的主要步骤，一是澄神（其要为遣欲），二是养神，三是凝神；调息的要诀是勿忘、勿助，顺其自然。

陆西星以其系统的丹法理论，肇开内丹东派，对明代中叶以后的内丹界产生过相当大的影响，其内丹丛书《方壶外史》则是研究此派丹法的基本材料。鉴于此派之后继人不彰，此书更具研究之价值。注：《老子道德经玄览·序》，载《方壶外史》卷二，郑观应等排印本，1915年；《阴符经测疏》后序，载《方壶外史》卷一，版本同上；《周易参同契测疏·序》，载《方壶外史》卷三，版本同上。

## 《道书十二种》

《道书十二种》为清乾嘉时龙门派道士刘一明所撰之道教丛书。有清

嘉庆二十四年（1819）常郡护国庵刊本；民国二年（1913）上海江东书局石印本；民国十四年（1925）上海集成书局石印本；中国中医药出版社据常郡护国庵本，并以上海翼化堂本校勘补缺，于1990年7月出版之影印本，是目前之最佳本。原名《指南针》，收书十二种，后收书增加，但仍沿袭此名。现共收书十七种。刘一明所作之书，除《道德经会要》《心经解蕴》《金丹口诀》《栖云笔记》，及医书《经验杂方》《经验奇方》《眼科启蒙》《杂疫症治》等未收入外，全都汇集在此丛书内。

所收十七种书，可概分为两类。一为注释。计有：《易理阐真》含《周易阐真》五卷，《孔易阐真》二卷），《阴符经注》一卷，《参同直指》（含《参同契经文直指》三卷，《参同契直指笺注》三卷，《参同契直指三相类》二卷），《黄庭经解》一卷，《百字碑注》（附《黄鹤赋》）一卷，《敲爻歌直解》一卷，《悟真直指》四卷，《金丹四百字解》一卷，《无根树解》一卷，共九种。一为撰者。计有：《修真辨难》《修真后辨》各一卷，《修真九要》一卷，《通关文》二卷，《神室八法》一卷，《象言破疑》二卷，《会心集》（含《会心内集》二卷，《会心外集》二卷），《西游原旨》一卷，《悟道录》二卷，共八种。

九种注释书中，后七种为丹经注释。前两种之一的《阴符经》，亦被刘一明视为最古之丹经，以丹道注释之，这与唐宋以后之内丹家无异。别具特色的是对《易》的注释《易理阐真》。《易》被儒家定为六经之首，一般人认其为儒家书；但刘一明认为，《易》之“归根处，总以穷理尽性至命为学”。故断定：“《易》非卜筮之书，乃穷理尽性至命之学也。”在他看来，“丹道即易道，圣道即仙道”，儒家易学与道教丹学是二而一者的。故他把《易》作为丹经来加以阐释。另一方面，他又认为：“丹经子书，千帙万卷，总不外易理。”实际又把《易》作为丹经祖书之一。因此他不仅在注《易》时，以丹道解易学，以易学证丹道，而且在注释其他丹经和撰写其他丹书时，亦多以《易》学为本。丹道与《易》学的紧密结合是刘一明内丹理论的特点之一。

八种撰著书，是刘一明内丹理论和方法的直接表述。《修真辨难》（卷上）之后，又作《修真后辨》（卷下）。前者以师徒问答形式，回答了“何为道”、“阴阳何以分内外”，以及“玄关一窍”、“内药外药”、“真铅真汞”等一系列问题，“其中天道圣功，性命源流，药火是非，无不一一分晰”。后恐前者“头绪散涣，语句冗繁，阅者不能会通一贯”，特再作后者，将内丹要领集中为二十六条，详加阐释。计有：先天精、气、神，后天精、气、神，先天真一之气，真假身心，真假性命等。《修真九要》提出修丹的九个要点与步骤，计有：勘破世事、积德修行、尽心穷理、访求真师、炼己筑基、和合阴阳、审明火候、外药了命、内药了性等，包括了“功”、“行”两方面的内容。为了使人勘破世事，又作《通关文》，将世人最难勘破的世事，概括为五十关（如色欲关、恩爱关、荣贵关、财利关等），劝人一一勘破，以为修丹悟道的起步。从中反映出强烈的佛教思想色彩。刘一明认为修丹的根本在修心，把人心称作神室，特作《神室八法》，劝人把刚、柔、诚、信、和、静、虚、灵等八种德性作为建筑神室的材料，以为修丹的基础。从中又表现出浓厚的糅合儒家理学的色彩。《象言破疑》会合《易》理，以丹道图数十幅，配合解说修丹的义理，重要者有：象言说、顺逆说、火候说、胎中面目、婴儿面目、炼己筑基、天良真心、阴阳混合、太空虚无等题，借以“细分是非，扫旁门而指正道，息邪说而辩真宗”。《会心集》分《内集》《外集》，

《内集》又分上、下卷，一以诗、词、歌、曲若干首，“因物书怀，就事寓意”以解说丹道；二以论说文字十余篇（如大道归一论，真正丹药论、采取药物论、作运火候论、颠倒阴阳论等）以述内丹的具体作法。《会心外集》亦分上、下卷，同样以诗、词、歌、曲加杂文若干篇以论说丹道、杂文中再列《三教辨》，以论三教一家。《西游原旨》以“三教一家之理，性命双修之道”解说《西游记》。《悟道录》则就宇宙和人世间诸现象，拈取八十一条（如天高地厚、日照月临、雷鸣风吹、种黍种麻、松心竹节、婴儿天真、痴汉醉人等），从中点悟出修道修丹应该汲取的道理；并写《叹道歌》七十二首，以破人迷妄，劝人入道，指斥外道，引归正道。

由上可见，《道书十二种》几乎全为刘一明的内丹著作。

其中《悟道录》虽类杂著与劝世文，但主旨却是以己之“悟”劝人入道和修丹；《西游原旨》也是杂著，但仍以三教合一与修丹思想为核心。其余各篇，或以己之丹道思想阐释丹经，或是直接阐述内丹理论和方法，是内丹著作的主体。

以上各书，表现出刘一明内丹理论和方法的两大特点：（一）刘一明虽为全真龙门派道士，但其丹法理论却上承钟吕，主性命双修、先命后性，与道教南宗十分接近。他说：“修性不修命，万劫阴灵难入圣；修命不修性，犹有家财无主柄，此皆为性命双修而言也。”其丹法次第是先了命后了性，首先炼己筑基，其次“锻去后天余阴”，凝结圣胎，再进入性功，“进出清净法身”，复归无极。这种丹法路线，是与全真道的先性后命、以性兼命大不相同的。（二）三教合一思想比其先辈更为浓厚。不仅在不少著作中作专论（如《大道归一论》《三教辨》等）阐述三教同源，而且在修炼的各个环节，诸如药物、鼎器、火候等方面，无不大量融合儒、释，特别融合理学。如他分性、命为两种：“性有天赋之性，有气质之性；命有天数之命，有道气之命。天赋之性，良知良能，具众理而应万事者也；气质之性，贤愚智不肖，秉气清浊邪正不等者也。天数之命，夭寿穷通，富贵困亨，长短不一者也；道气之命，刚健纯粹，齐一生死，永劫长存，天地不违，阴阳不拘者也。天赋之性为真，气质之性为假。道气之命为真，天数之命为假。……修道者若知修天赋之性，以化气质之性，修道气之命，以转天数之命，性命之道得矣。”

其承袭朱熹理学思想之迹甚明。又分身、心为两种，指人之肉身幻化之身，心为幻化之心，是七情六欲所自出，也是丧失性命之根由。另有“真正之身”，曰“法身”，是成道之种；“真正之心”，曰“天心”，是性之所寄。只有这真正之身、心，才是修丹之基础，“知此身心，以修性命，则了了性命，易如反掌”。这又明显带有佛学色彩。如此之论甚多，兹不备举。

刘一明是清乾嘉时龙门派的重要人物，对陕、甘、青影响很大，研究他的《道书十二种》，可以了解龙门派丹法的发展演变。且此丛书在论述内丹理论的同时，全面反映了刘一明的宇宙观、人生观、道德观，它又为研究龙门派的哲学思想提供了重要资料。注：《道书十二种》第1册5页，4页，170页，第3册468页第2册172页，第3册498页，498页，中国中医药出版社，1990年

## 《古书隐楼藏书》

《古书隐楼藏书》为清嘉道时龙门派道士闵一得撰辑之道教丛书。有清光绪三十年（1904）刊本，民国五年（1916）重刊本，前者不分卷，后者分十二卷。共收书三十五种。

丛书内容可概分为三类：一为闵一得之注释书，计有：《栖云山悟元子修真辨难参证》二卷，《阴符经玄解正义》一卷，《皇极阖辟证道仙经》三卷，《泄天机》一卷，《吕祖师三尼医世说述》一卷，《吕祖师三尼医世功诀》一卷，《雨香天经咒注》一卷，《智慧真言注》一卷，《一目真言注》一卷，《增智慧真言》一卷，《祭炼心咒注》一卷，《密迹金刚神咒注》一卷，《大悲神咒注》一卷，《西王母女修正途十则》一卷，《李祖师女宗双修宝筏》一卷，共十五种。二为闵一得撰著，计有：《读吕祖师三尼医世说述管窥》一卷，《天仙心传》一卷，《养生十三则阐微》一卷，《管窥编》一卷，《二懒心话》一卷，《琐言续》一卷，共六种。三为他人著作，计有：张三丰《玄谭全集》一卷，蒋元庭辑《太乙金华宗旨》一卷，王常月《碧苑坛经》五卷，李德洽《上品丹法节次》一卷，闵阳林《金丹四百字注解》一卷，哆律师《持世陀罗尼经法》一卷，际莲《陀罗尼经注》一卷，太虚翁《天仙道程宝则》及《天仙道戒忌须知》各一卷，陆世沈《就正录》及《与林奋千先生书》各一卷，《尹真人寥阳殿问答编》一卷，《如是我闻》一卷，《清规玄妙》一卷，共十四种。

闵一得撰、注之书中，大部为内丹著作。《栖云山悟元子修真辨难参证》是对悟元子刘一明《修真辨难》所作的阐释论证。《阴符经玄解正义》是对范一中《阴符经玄解》的纠谬，谓其书“不轨于正，遗误非细，故述本经之义以正之”。《皇极阖辟证道仙经》据称为尹真人（尹喜）所说，列《添油接命》《凝神入窍》《神息相依》《聚火开辟》《采药归壶》《卯酉周天》《长养圣胎》《乳哺婴儿》《移神内院》《炼虚合道》，共十章，闵一得对每章之义作出阐发。《泄天机》是对无名氏所作丹书之注释，中有《金液大还直指》《筑基全凭橐籥》等节。

《养生十三则阐微》是对古法养生十三则的阐说。《管窥篇》是闵一得据其师授，讲解铅汞、定慧、采取、操持、进退、提防、抽添等内丹概念，指出以身为铅，以心为汞，但身非色身，乃指法身；心“即儒之仁心，释之佛心，吾道谓之天心是也”。《二懒心话》设“一号懒翁，一号太懒”二人之问答，谈论丹道。《琐言续》则是阐述太虚翁所授之丹法。以上各书所叙大体为龙门正宗所传之丹法。另一方面，闵一得又从鸡足道者受西竺斗法，其注、撰之《吕祖三尼医世说述》《管窥》《功诀》《天仙心传》，以及七种经咒、真言注（见上列《雨香天经咒注》《智慧真言注》等七种），盖即传自此系。

《吕祖三尼医世说述》据称是吕洞宾得自孔子（仲尼）、如来（牟尼）、老子（青尼）所传的三尼医世之道，实即据《易》之十二消息卦（大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤、复、临、泰）以言修丹的六步功法理论，闵一得对之作解说。为了进一步加以阐发，又作《读吕祖师三尼医世说述管窥》。

《吕祖师三尼医世功诀》则是修持上述丹法的口诀密语，有“玄蕴咒”、“灵符”、“玉经”、“祝词”等。《天仙心传》之本文，以歌诀形式叙说此丹法的要诀，分《内篇》《外篇》《圆诀》《续篇》《大涤洞音》等各若干章（首）；另有《天仙心传玄科》，含设坛、进坛、退休、告圆、开科偈、熔一真言、圣诰、情词、忏悔真言、云篆、普应真言等。可见将丹功与云篆、真言（佛教咒语）相结合，是这种丹法的突出特点。同时，此丹法除十分重视玄关一

窍外，一般又以三光聚合于梵天（指眉心处）起手（见闵一得订正之《太乙金华宗旨》），这从另一方面表现出释道融合的特色。

《古书隐楼藏书》既然集中了闵一得一派所传的内丹著作，自然为研究此派丹法准备了基本条件；它所收的张三丰《玄谭全集》和王常月《碧苑坛经》等，又为研究张三丰、王常月思想提供了重要资料。

## 《道书十七种》

《道书十七种》原名《济一子证道秘书十七种》，为清嘉庆、道光间（1796~1850）净明派道士傅金铨撰辑之道教丛书。有蜀东善成堂刊本。共收书十七种。可概分为三类：一为傅金铨之注释书，有《吕祖五篇注》《度人梯径》《天仙正理读法点睛》，共三种；二为傅金铨之撰著，有《一贯真机易简录》《丹经示读》《杯溪集》（杯或作抔）《道海津梁》《性天正鹄》《心学》《自题所画》《赤水吟》，共八种；三为他人著述，有《樵阳经》《外金丹》《内金丹》《玄微心印》《三丰丹诀》《邱祖全书》，共六种。

三种注释书中，《吕祖五篇注》五卷，含《黄鹤赋》《百句章》《真经歌》《鼎器歌》《采金歌》等五篇之注。《度人梯径》八卷，署“纯阳吕祖著，傅金铨敬释（或敬录）”，托名吕洞宾向净明八百弟子讲净明教义及丹道，傅金铨为之诠释。

《天仙正理读法点睛》一卷，为傅金铨注释伍守阳《天仙正理》之著，但非按章按句注释，而是抽出要点加以阐释，故谓之《读法点睛》。

八种撰著书中，《性天正鹄》与《道海津梁》各一卷，皆为傅金铨向弟子讲净明教义及修道、修丹之言论杂录，其中多会合三教特别是会合理学之语，《道海津梁》之后部，又附录傅金铨对《入药镜》《吕祖沁园春》《康节邵子诗》《阴真君成道诗》等之注释。《心学》三卷，则广泛引用儒、释、道三家之言论，以证三教“共心共理。虽分三教，实本同源”。《丹经示读》一卷、《赤水吟》一卷，《一贯真机易简录》十二卷，皆为傅金铨讲丹道之著作，《丹经示读》以问答形式讲丹道，《赤水吟》以诗词数十首解丹道，《一贯真机易简录》则引道经、道士语以讲法财侣地，鼎炉符火、明理习静、炼己筑基、知时采药、还丹温养、脱胎乳哺等问题；并在此书之后部收录几部女丹著作：《清静元君坤元经》《孙不二元君功夫次第》、清乾隆八年（1743）兴行妙化真人《坤宁妙经》，及《性功诗》《群真诗》等。《杯溪集》为傅金铨所写之杂文，分人事、物理、性命三个栏目，为文二百三十余条，借物论事，以喻劝世、修身、证道之意。

《自题所画》为傅金铨给自己的画卷所作题词、诗咏之汇集。

六种他人著述中，收有《樵阳经》二卷，为明清净明道士所写之丹经，附有松沙记、龙沙讖记、瀛洲仙籍，以及元代净明道士刘玉之语录摘编（称名《樵阳子语录》）。

《三丰丹诀》一卷，除载张三丰传外，收有《金液还丹歌》《大道歌》《炼铅歌》《了道歌》，以及《金丹节要》（十六篇）《无根树》《青羊留题》《采真机要》等。

《邱祖全书》一卷，为后人所编之邱处机语录，并附有据称为邱处机所作之《证道歌》、王重阳所作之《打坐论》等。《玄微心印》二卷，为喻太真所撰之内丹书。《内金丹》一卷，收冲虚子所撰之内丹书九章。

《外金丹》五卷，则收外丹黄白书三十种（篇），重要者有托名广成子著、葛玄注之《浮黎鼻祖金药秘诀》，明李文烛之《黄白镜》，另有托名太上著之《金谷歌》《明镜匣》、东华帝君著之《金匱藏书》、淮南王刘安著之《火莲经》等。

《道书十七种》收书驳杂，编辑淆乱，校印很差，但仍不失为有用之书：第一，元以后净明道所存资料很少，此书收集有明清时若干净明道资料，具有研究的价值。所收净明资料中，特重吕洞宾，又重内丹、外丹术，似反映了明清净明道的变化特点。第二，此书所收《邱祖全书》为他处所少见，中有永乐十三年（1415）龙门弟子潘静观序，称此书所载邱处机语录原为处机弟子张碧虚所秘藏，后由张手授给潘静观之师“云阳老师”，才得以面世。其真假如何，当需查考，但它为研究龙门派提供了一项资料。其他如所收张三丰丹诀、喻太真和冲虚子之内丹书，也具有一定的研究价值。第三，本书所收之数十种（篇）外丹、黄白书和多种女丹书，很多也为他书所不载，在外丹术早已衰落、女丹术长期不被人重视的情况下，也具有研究的价值。

注：傅金铨：《心学·序》，《济一子证道秘书十七种》，蜀东善成堂刊本《道藏辑要》斗集收此书名《浮黎鼻祖金华秘诀》

## 《列仙传》

《列仙传》，二卷。旧题汉光禄大夫刘向撰。南宋陈振孙《直斋书录解题》称“不类西汉文字，必非向撰”。黄伯思《东观余论》谓“是书虽非向笔，而事详语约，词旨明润，疑东京人作”。《四库全书总目提要》云：“是书《隋志》著录，则出于梁前。”

又葛洪《神仙传》序亦称此书为向作。则晋时已有其本。然《汉志》列刘向所序六十七篇，但有《新序》《说苑》《世说》《列女传图颂》，无《列仙传》之名。又《汉志》所录，皆因《七略》，其总赞引《孝经援神契》，为《汉志》所不载。涓子传称其《琴心》三篇，有条理，与《汉志》《蜎子》十三篇不合。老子传称作《道德经》上下二篇，与《汉志》但称《老子》亦不合。均不应自相违异。或魏晋间方士为之，托名于向耶？”神仙之传说，其源甚古，早期记载，多为片言只语，散见于百家之中。迨及秦汉，方士辈出，宣扬神仙之说，秦皇汉武，笃信寻求，神仙传说，遂屡见于史传之中。道教兴起后，记述神仙事迹之专著应运而生。《列仙传》启其端，《神仙传》继之，而《列仙传》宣传神仙之存在与可学，正与道教追求长生成仙的理想相吻合，于是神仙传记历代迭出，踵事增华。

《正统道藏》洞真部记传类所收《列仙传》，记述上古三代秦汉神仙七十一人。上卷四十一人（内“江妃二女”应作二人）；下卷三十人。此与葛洪《神仙传》序所言相符。首为赤松，终于玄俗，人系以赞，全如《列女传》之体。传末附有总赞一篇。

该书虽系伪托，然其博采诸家言神仙之事，实开神仙传说著作之先河。

自《隋书·经籍志》始，历代书目多予著录，且东汉王逸注《楚辞》、应邵《汉书音义》、东晋葛洪《神仙传》已引其文。晋以后言神仙事多据之；历代文人多用其神仙事迹为典故，屡见于诗文创作之中。

## 《神仙传》

《神仙传》，十卷。东晋道士葛洪撰。葛洪自谓在《抱朴子内篇》撰成之后，因弟子滕升问古仙之有无，乃作此书。书前自序云：“昔秦大夫阮仓所记有数百人，刘向所撰（按指《列仙传》——引者注）又七十一人。盖神仙幽隐，与世异流，世之所闻，犹千不及一者也。……余今复抄集古之仙者，见于仙经服食方及百家之书，先师所说，耆儒所论，以为十卷，以传知真识远之士。”《四库全书》收入子部道家类。

此书始见著录于《隋书·经籍志》史部杂传类，其后，《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》《宋史·艺文志》等并见著录，皆云十卷，与今本同。郑樵《通志·艺文略》道家类著录“《列仙传》十卷，葛洪撰。”其名独异，《四库全书总目提要》、陈国符《道藏源流考》皆谓郑樵著录有误，非书有二名。

全书共录仙人八十四，除容成公、彭祖二人外，皆为《列仙传》所未收。《云笈七签》收载此书，仅录二十一人，且所收蔡经、黄卢子，为《四库全书》本所无。《汉魏丛书》抄合《太平广记》所引，增为九十二人。《道藏精华录》除全收《汉魏丛书》之九十二人外，又增入华子期、卢敖若士（卢敖若士当为二人，王松年《仙苑编珠》即为之各列一传）共九十五人。《三洞珠囊》和《仙苑编珠》曾引录《神仙传》，多有超出今本《神仙传》者，故陈国符《道藏源流考》疑“今通行本”“非全帙”。余嘉锡《四库提要辨证》中称：“《文苑英华》卷七百三十九梁肃《神仙传论》云：‘余尝览葛洪所记《神仙传》，凡一百九十人，予所尚者，惟柱史、广成二人而已。’人数与今两本皆不合，疑葛洪之原书已亡，今本皆出于后人所掇拾。”葛洪为论证“古仙实有”，多据传闻所得，并故神其说。

其中记述颇多，难于征信，但也有不少人和事却言之有据，且与史书相合者。如黄帝与广成子论长生之道，取材于《庄子》；淮南王刘安谋反自杀，李少君病死，具载《史记》和《汉书》。壶公、蓊子训、左慈、甘始、封君达诸人事迹，亦多与《后汉书·方术传》相符，至于所载汉魏道士，如张陵、魏伯阳、马鸣生、阴长生、葛玄、尹轨等人之事迹，属于早期的记录，虽有不尽可信之处，但仍不失为可供研究的原始材料。

《神仙传》曾在社会上产生过相当影响。其所记神仙人物曾被史家所征引，如裴松之注《三国志》，于《蜀书·先主传》中注引李意期，《吴书·士传》注引董奉，《吴范、刘焯、赵逵传》注引介象。此外，一些诗人则作为典故引用，小说家据之演成故事。

## 《三洞群仙录》



《三洞群仙录》，二十卷。南宋江阴静应庵道士陈葆光撰集。收入《正统道藏》正一部。据《三洞群仙录·序》称，该书网罗九流百氏之书，下逮稗官俚语之说，凡载神仙事者，皆汇集入编。全书搜集神仙故事一千五十四则，始自盘古，迄于北宋。所集神仙之故事，皆自注其来源，引书多达二百余种。称其所“集仙之行事”，乃“扬高真之伟烈，以明示向道者，使开卷洞然，知神仙之可学”。考其体例如《仙苑编珠》。

故《四库全书总目提要》言其乃“王松年《仙苑编珠》之续。

然所载但取怪异，不尽仙人事”。

该书所录，虽“不尽仙人事”，但作者对于上古至北宋间之神仙事迹，进行了广泛的汇集，实为这一历史时期神仙事迹之集大成者。道教神仙人物传记著作，自汉刘向《列仙传》问世之后。历代多有所出。但在长期流传中，多有散失，如陈马枢之《道学传》，唐杜光庭之《王氏神仙传》，宋贾善翔之《高道传》等重要著作都已先后亡佚，唯《三洞群仙录》中尚存上述诸书的大量内容。其中，引自《高道传》者达八十二人次。

故此书仍不失为研究道教人物的重要资料。

## 《混元圣纪》

《混元圣纪》为南宋谢守灏编。书前有陈傅良序云：谢守灏“尝为举子，已而脱儒冠，去为道士，以推尊孔氏者尊老子。”此书是谢守灏为老子所写的传记。因宋真宗改上老子尊号为“太上老君混元上德皇帝”，故书名乃取《混元圣纪》。据《历世真仙体道通鉴续编》卷五《谢守灏传》称，此书又名《太上老君混元皇帝实录》，共七卷。而谢氏在书成“进表”中称此书十卷，现存《正统道藏》本则为九卷。全书取编年体例，记叙自开辟以来，迄北宋徽宗间，老子灵迹变化，世作圣师及历代崇敬等事迹。系集各种史籍、老子传记和其他神仙传记中所记之老子神话故事编次而成。卷一记述老君应世年谱，从三皇时代至徽宗政和二年（1112）。卷二记述老君创化天地日月星辰动植万物，“命天人降为人种”，化身行教至于殷末。卷三记述老君试度关令尹喜，著《道德五千言》授之。卷四记述老君携尹喜游观八方仙境，上朝玉晨大道君，继到西域诸国“教化胡人”。卷五记述老君与文始先生尹喜游东海扶桑，会大帝校集诸仙品位，及周穆王为尹喜建楼修观，并延请道士继之修道等事。卷六记述老君门下辛钊（一名计然，道号文子）、阳子居、庚桑楚及孔子师事老君等事。卷七至卷九，记述老君于秦汉到北宋徽宗间化身显灵，及历代崇道事迹。

《混元圣纪》为现存最全面系统的老子神话传记著作：为研究老子如何被神化及其历史过程提供了较详的资料。其中所记老子“化胡”故事，在《老子化胡经》于元代被焚毁（现仅存残卷）之后，读此书及贾善翔《犹龙传》尚可知其梗概。

## 《金莲正宗记》

《金莲正宗记》，五卷。题“林间羽客樗栎道人编”。载《正统道藏》洞真部谱录类。据《通真子秦公道行碑铭》，宋德方之弟子秦志安（字彦容，号通真子，1188~1244）于元太宗九年（1237）受命在平阳（今山西临汾）玄都观领修道藏，所居之处曰“樗栎堂”（后卒于此），故又号“樗栎道人”。《宫观碑志》收《重阳成道宫记》云：“全阳周真人（名全道——引者注，下同）渊虚李公（名志源）洞虚张公（名志渊），生前行事，亦各在秦樗栎彦容《金莲记》《烟霞录》中。”亦证秦志安号樗栎，《金莲记》（即《金莲正宗记》）为其所撰。

此书之命名，盖源于王重阳所造“七朵金莲结子”之故事。据称，金正隆四年（1159）王重阳于甘河镇遇二仙，指东方“见七朵金莲结子”。后来王重阳东去海边（山东）传教收徒，“徜徉数载，接诱训化，既得邱、刘、谭、马、郝、孙、王，以足满七朵金莲之数”（见该书卷二《重阳王真人传》）。“七朵金莲”即喻王重阳所收弟子“北七真”，《金莲正宗记》即记载王重阳收北七真之事。

书前有“辛丑平水长春壶天序”。辛丑为元太宗十三年（1241），当为此书成书之年。平水长春壶天，盖即《重阳成道宫记》之平水毛收达。其卷一载全真道所尊祖师：东华帝君（王玄甫）正阳钟离真人（钟离权）纯阳吕真人（吕洞宾）海蟾刘真人（刘操）之传记。因为全真道自称：“是教也，源于东华，流于重阳，派于长春。”（该书前序）故为了宣示其教之本源，在记述王重阳及北七真之前，须载此四位祖师之传记。卷二为重阳王真人（王嘉，号重阳）玉蟾和真人（和德瑾，号玉蟾子）灵阳李真人（失名，号灵阳子）之传记。后二人为崇敬王重阳并最早居守终南山祖庭之道士。

卷三为丹阳马真人（马钰，号丹阳子）的传记。卷四为长真谭真人（谭处端，号长真子）长生刘真人（刘处玄，号长生子）长春邱真人（邱处机，号长春子）的传记。卷五为玉阳王真人（王处一，号玉阳子）广宁郝真人（郝大通，号广宁子）清净散人（孙不二之号）的传记。每传皆前记生平行谊，后系以“赞”。

由上可见，这是一部全真道五祖七真的专门传记，对于研究全真道的起源和创立，具有重要价值。此书写成年代较早，与后出的《金莲正宗仙源像传》《七真年谱》《甘水仙源录》等相参看，对全真道的创建史和五祖七真事迹，可获得基本了解。虽然出于宗派门户之见，书中难免有夸张不实乃至故作神异之处，但基本事迹仍是可信的。

## 《甘水仙源录》

《甘水仙源录》，十卷。元全真道士李道谦（1219~1296）編集。李氏

字和甫，号天乐道人，汴梁（今河南开封）人。师事高道宽（高师于善庆，于师马钰），为马钰之嫡传。活动于华山、终南山、燕山等地，以居终南祖庭筠溪道院时间最长。曾任陕西五路西蜀四川道教提点，秦蜀九路道教提点。于搜集整理全真教史贡献颇大，所编《七真年谱》《终南山祖庭仙真内传》《终南山记》《甘水仙源录》等，皆属这方面的著作。

《甘水仙源录》于至元二十五年（1288）编成，次年刻印传世。

该书集时人所撰全真道士事略、宫观之碑铭而成。卷一至卷二，首录元世祖至元六年（1269）褒赠全真祖师诏书，王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳赐号“真君”，马钰以下七真赐号“真人”。次录王嘉及其六位弟子（无孙不二）碑文九件，人各一件，惟王嘉、马钰二人各增记一通。卷三至卷八，录七真之弟子及再传弟子共四十四人碑铭，其中以马钰和邱处机门下居多。卷九至卷十，集全真道观碑记十七通，及各式题韵二十余首。

在全真道各种传记书中，以《甘水仙源录》所集传记最多最详（共六十余人），加上《终南山祖庭仙真内传》所集者（三十七人），几乎囊括了全真道由金至元兴盛时期的全部骨干，全真道从创立到兴盛的发展历史从中得到具体的反映。故历来为研究全真道史家所重视。

## 《清微仙谱》

《清微仙谱》，一卷。元初道士陈采撰。陈氏建安人，生平不详。此书前有陈采于元世祖至元三十年（1293）所作之自序，称清微派重要传人黄舜申，“近膺诏命入觐，得旨还山，予始获登先生之门”。可知陈采系黄舜申之弟子。

该书首列“清微道宗”、“上清启图”、“灵宝宗旨”、“道德正宗”、“正一渊源”等目，叙述清微派的渊源，未列“会道”，叙述清微派的传系。“清微道宗”列元始上帝递传玉宸道君、清微真元妙化天帝、九天妙道真运元君，……“上清启图”列上清高圣玉宸大道君递传紫宸太华大天帝、金阙帝宸太平后圣玄元上道君，……“灵宝宗旨”列玉晨道君灵宝天尊递传太玄玄一真人，太玄玄二真人，……“道德正宗”列金阙玄元老君道德天尊递传文始先生关令真人，太玄真人赵隆……“正一渊源”列太上玄元老君递传三天圣师泰玄上相正一真君张道陵，嗣师张衡，……以上所列传授谱系，事属谬悠，显为标榜其教渊源之古远。陈采在自序中对此渊源概括为：清微派之传，“始于元始，二之为玉晨与老君，又再一传，衍而为真元、太华、关令、正一之四派。”按此意，上列四目之传系即此四派之传系。但所云派名“真元”、“太华”不知何据。不过，既然出于虚构，也就不需再费稽考。最后“会道”一目，叙清微派之传授系统，称上述四派“十传至昭凝祖元君，又复合于一。”谓“元君祖舒，一名遂道，字昉仲，月孛化身，降唐昭宗时，广西零陵郡人”。此后递传郭玉隆（宋京师人）、傅央焯（字子方，鄂州人）、姚庄（字淑奇，西京人）、高爽（燕人）、华英（凤翔府人）、朱洞元（成都人）、李少微（房州人）。“继是八传至混隐真人南公”即第九代南毕道（本复姓东南，名珪，1196~？，眉山人），时当南宋理宗朝。南毕道原官广西宪司，其幕僚黄某

(福建建宁人)之子舜申(字晦伯,1224~?)得疾,南毕道治愈之,并授之以雷法,遂为清微派第十代宗师。黄舜申在宝祐中(1253~1258)曾出为检阅,以擅长雷法闻名京师,皇兄赵孟端曾从其学,宋理宗亦召见,御书“雷渊真人”四字赠之。至元丙戌(1286)诏赴阙,未几乞还乡里,隐于紫霞湖沧州之上,元室曾敕授“雷渊广福普化真人”号。黄舜申为清微法之集大成者,《清微仙谱》序称,清微经法经其“覃思著述,阐扬宗旨,而其书始大备”。

以上所记之清微派传系,称起于祖舒,因无他书之参证,已难断其真伪;其后八传,也因资料缺乏,难于稽考。大致在南毕道以后,清微派始显传于世。黄舜申更有详细传记(载《历世真仙体道通鉴续编》卷五)叙其传教收徒事。

据《四库全书总目提要》载,谱后还附有《道迹灵仙记》《上清后圣道君列记》《洞元灵宝三师记》各一卷。今《正统道藏》本概不复存,唯谱前有陈采自序一篇。此书是研究清微派教史的重要著作。

## 《历世真仙体道通鉴》

《历世真仙体道通鉴》简称《仙鉴》。题浮云山圣寿万年宫道士赵道一修撰。载《正统道藏》洞真部记传类。赵氏籍里生平不详。书前有赵道一自序及《进表》,皆未署年月,唯庐陵刘辰翁为此书作序,署年甲午,邓光荐为此书作序,署年阙逢敦牂。据《尔雅·释天》对“岁阳”、“岁阴”之解释:“太岁在甲曰阙逢”,“在午曰敦牂”,可知阙逢敦牂亦为甲午年。但此二序之甲午前,未冠朝代年号,故单据二序甲午尚不能断定属何朝代。考此书对历代道士所作之传记,年代最晚者为续编之金元道士,则二序之甲午,当为元代之甲午。元代有二甲午,一为世祖至元末、即成宗即位之年(1294),一为惠宗至正十四年(1354)。为此书作序之刘辰翁在宋代已入仕,为宋末元初人,他序中的甲午当为至元甲午(1294)。由此推知,此甲午当为成书之年。

书前赵道一自序说明编书的由来及宗旨。他说:“儒家有《资治通鉴》,释门有《释氏通鉴》,唯吾道教斯文独阙。……间因录集古今得道仙真事迹,究其践履,观其是非,论之以大道而开化后人,进之以忠言而皈依太上。务遵至理,不谄虚文。……详审校定,严行笔削。……编成,名之曰《历世真仙体道通鉴》。”全书由《正编》《续编》《后集》三部分组成。《正编》五十三卷,他在《仙鉴编例》中称该卷收录“始自上古三皇,下逮宋末。其间得道真仙事迹,乃搜之群书,考之经史,订之仙传而成。”首为轩辕皇帝传,继记众多古仙,再记汉至宋末诸道士(加神仙传说人物),共计七百四十五人;《续编》五卷,收录包括王嘉和北七真在内的宋末元初诸道士传记,共三十四人;《后集》六卷,专收历代女仙、女道士之传记,共一百二十人。全书共收神仙、道士传记八百九十九人。

此书为现存神仙、道士传记中收罗最富,记述较为平实的一部。收载时限之长(从黄帝到元初),人物之多,为《列仙传》《洞仙传》《续仙传》《三

洞群仙录》诸书所不及。特别是它所收载的除神仙之外的道士传记之多，更非他书可比，这就为道教研究提供了较多的有用资料。虽然书中收有不少神仙传说人物，其他道士传记中，也有某些不切实的记载，但在总体上并非一味猎奇，还是比较尊重事实的。邓光荐在序言中称：“浮云山道士赵全阳（按赵道一号全阳子——引者注）著《仙鉴》，编纂详，考订核，可谓仙之董狐矣。”此论并非溢美之词。

## 《汉天师世家》

《汉天师世家》，四卷。载《万历续道藏》，书末题“五十代孙张国祥奉旨校梓”。

但此书非出于张国祥一人之手，在此之前，已有天师世家谱录，明初四十二代天师张正常据之撰成《汉天师世家》一卷，宋濂等曾为之作序。五十代天师张国祥续修四十二至四十九代天师传记，合成今本《汉天师世家》，于万历三十五年（1607）成书。古时史传记述诸侯王传记方称世家，此书以世家称，亦见明代龙虎山张氏之地位。

《汉天师世家》记张陵、张衡、张鲁三代天师在巴蜀创教事迹，虽有增益附会，但大抵于史有征。第四代张盛至二十三代张季文的传记极为简略，其中第九代天师《张符传》仅六十字，有的与前代文献记载相径庭。如记第十代天师张子祥“仕隋为洛阳尉”，十二代天师张恒为唐高宗时人；但梁普通三年（522）立《九锡真人三茅君碑文》题名载有张陵九世孙张玄真、十世孙张景邈等十人，《道学传》和梁简文帝《招真馆碑》亦载张陵十二世孙张裕事，皆与《汉天师世家》的记载不同。从第二十四代张正随至四十九代张永绪，共二十五代天师的传记，有确切的宗谱和明确的传承世系，天师生平事迹虽带有诸多神异传说，但大体都可与史籍相印证。各《传》除记各人的生平、传道活动外，多记谒见皇帝，讲论道法，得赐号、封赠、赏赐等“显荣”事迹。对宋元明时期统治者扶持正一教，皆有较为翔实的反映。

《汉天师世家》记张陵临终前，以经箒、印、剑付其子张衡，曰：“吾遇太上亲传至道，此文总领三五步罡，正一枢要，世世一子，绍吾之位，非吾家宗亲子孙不传。”据称，作为此后历代天师传承的三件信物（剑、印、经箒）就是张陵所传。

以此三件信物作为承传的凭证，成为后世各代天师遵行的制度。至于只传宗亲的原则也是历世不变的，即天师传子不传弟，传弟不传孙，传孙不传堂弟，传堂弟不传从子，传从子不传叔，传叔不传族人，传族人不传族外人。严格按照亲疏、长幼的宗法制度进行传承，以使教权永远掌握在张陵后嗣手中。

继《汉天师世家》之后，六十二代天师张元旭又于民国年间撰《补天师世家》，增补了五十代天师张国祥至六十一代天师张仁晟之事迹。至1949年，天师传至六十三代，相续近两千年。

## 《三教搜神大全》

《三教搜神大全》全名《三教源流搜神大全》。七卷。撰人不详。前有清人叶德辉序，未有叶德辉跋。跋称“此书明人以元版画像《搜神广记》翻刻。”缪荃孙谓此书即元版画像《搜神广记》之异名。叶德辉于清末据汲古阁旧藏元刻本翻刻，收入《丽全书》。

该书收儒、释、道三教诸神百八十一。具载其姓名、字号、爵里、谥号、神异事迹。

大都杂取小说及二氏之书，其文不见于史乘，亦不足以据为典要，特六七百年民间风俗相沿之故。诸神的绝大多数皆有画像。儒以孔丘为首，释以释迦牟尼为首，道以李耳（即老子）为首，旁及世俗信奉诸神。

卷一所述儒、释、道三教源流，次收玉皇上帝、后土皇地祇、东华帝君、西灵王母、梓潼帝君、三元大帝等，有像十六幅。卷二收四岳、四渎、许真君、三茅真君、卢六祖（惠能）、宝誌禅师、普庵禅师等，有像十七幅。卷三收义勇武安王（关羽）、蚕女、赵元帅（名公明）、钟馗等，有像十八幅。卷四收神荼郁垒、司命灶神、福神、紫姑、南华庄生（庄子）、观音菩萨、天妃娘娘等，有像十九幅。卷五收槃瓠、太岁殷元帅、慧远禅师、鸠摩罗什禅师等，有像十九幅。卷六收玄奘禅师、一行禅师、金刚智禅师等，有像十六幅。卷七收地藏王菩萨、青衣神、张天师、五雷神、电母、风伯、雨师、门神二将军等，有像十七幅。

收三教众神于一书，并不多见。《万历续道藏》所收《搜神记》六卷，与此颇相类，收有儒、释、道三教众神百六十五。与此书相较，互有出入。而《道藏》本《搜神记》无像，此书则大都有像，为宗教研究提供了另一有价值的资料。

## 《洞天福地岳渎名山记》

《洞天福地岳渎名山记》为五代道士杜光庭编录。一卷。

杜在自序中称：“太史公云：大荒之内，名山五千，其间五岳作镇，十山为佐。又《龟山玉经》云：十天之内，有洞天三十六，别有日月星辰灵仙宫阙，主御罪福，典录死生有高真所居，仙王所理。又有海外五岳，三岛十洲，三十六靖庐，七十二福地，二十四化，四镇诸山。今总一卷，用传好事之士。”

其有宫城处所，得道姓名，洞府主张，仙曹品秩，事条繁广，不可备书，聊记所管郡县及仙坛宫观大数而已。”末署“天复辛酉八月四日癸未华顶羽人杜光庭于成都玉局编录”。全书有八方面内容。

一，岳渎众山。首先是天上仙山。指道教三十六天的最高层大罗之中，玉清之上，以玄都玉京山为中心，由四面诸山环绕的三境之山。杜光庭注称：“皆真气所化，上有宫阙，大圣所游之处。”为道教三清大圣居住游历之所。

其次是以昆仑山为中心的天下五岳、十山，再次为十洲三岛。杜光庭注谓“十洲三岛，五岳诸山，皆在昆仑之四方，巨海之中，神仙所居，五帝所理，非世人之所到也。”杜氏所说“十洲三岛”，实际列出的却是十一洲一岛，与《道藏》中托名西汉东方朔集的《十洲记》及《云笈七签》卷二十六《十洲三岛》所记均有所不同。

二，中国五岳。以中岳嵩山为中心，四面环以东岳泰山、南岳衡山、西岳华山、北岳恒山的中国五岳，各列以五岳神名、领仙官玉女之数，山周回面积，所在州县，及所在周围名山（神）为其佐命、佐理。形成“五朵莲花”簇拥神州的壮丽图景。

三，十大洞天。十大洞天分别写明“洞天”顺序、名称、面积、主理仙人姓名，所在州县。杜光庭注称：“十大洞天、五岳，皆高真上仙主统，以福天下，以统众神也。”从其所叙第七罗浮洞天为“葛洪所理”来看，道教十大洞天之说，或许成于东晋以后的南北朝时期。以杜光庭所记“十大洞天”与《云笈七签》卷二十七司马承祯集录的《天地宫府图》中的“十大洞天”相比，内容基本相同，唯个别名称、地点有异。

四，五镇海渎。五镇海渎为唐玄宗天宝十载（751）所封五山、四海、五河神王。杜光庭将其列入该书时，各标以名称及所在地。五山即东南中西北五镇，除东镇沂山封东安王外，其余四镇山均封“公”，如南镇会稽山永兴公，中镇霍山应圣公等。对于五河神王中的长江、淮河、黄河、济水，并分别标明祭祀时间。

五，三十六靖庐。靖庐为道教徒修炼的地方，“三十六靖庐”为有名道徒修炼成仙之处。据《陆先生道门科略》和《汉天师世家》称，“三十六靖庐”系张陵所定，但陈国符先生在《南北朝天师道考长编》中指出，杜光庭所记紫虚庐在南岳魏夫人坛，寻玄庐在江西吴猛观，元阳庐在常熟张道裕宅；但其中魏夫人、吴猛系晋人，张道裕为梁人。

据此，三十六靖庐的定型，应在南北朝时期。

六，三十六洞天。写明各洞天名称及所在地点。杜光庭所记的“三十六洞天”与司马承祯《天地宫府图》的“三十六小洞天”，大同小异，两者似同出一源。

七，七十二福地。杜光庭所记“七十二福地”，实际只有七十一处，名称及各所在地，与《天地宫府图》所述“七十二福地”的顺序番号大不相同，且有名称相同而地点不同，名称不同而地点相同，以及不少名称与所在地点都不同的复杂情况。由此推知道教关于“七十二福地”的传说，可能不只一种，至少《洞天福地岳渎名山记》不完全来源于《天地宫府图》，而有其特殊的史料价值。

八，灵化二十四。即二十四治。传为东汉张陵在蜀境创建五斗米道过程中所设立的二十四处道教活动据点或教区，除北邙治在洛阳城北以外，其余均在四川境内。杜光庭集录的“二十四化”，包括各化（治）名称，所配五行，所属节气，上应星宿、干支人属、所在州县、神仙灵迹等内容。它与《太上三五正一盟威箓》《无上秘要·正一气治图》《三洞珠囊·张天师二十四治图》所记的二十四治各项，均有所不同。特别是它记的六十甲子生人分属各化（治）的资料，为其独家所有，更为可贵。

总之，杜光庭将古神仙家及道教所谓神仙住在天上、海中、山里洞天福地的各种神话传说，统一集录于《洞天福地岳渎名山记》中，实际上是一

部比较全面而又简要的道教地理集，对研究道教宇宙观和道教历史都有重要的参考价值。

## 《武当福地总真集》

《武当福地总真集》，三卷。元道士刘道明編集。刘氏为全真派兼传清微法的道士。

《古今图书集成·神异典》转引《武当山志》云：刘道明号洞阳，荆州（今属湖北）人。

与叶云莱同师雷渊黄真人（名舜申），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》。实此书之异名。书前自序云：“予也覃怀末裔，荆门鄙夫，……退居山林，修真养性。然游人达士登陟者匪一，往往探颐索隐，令指谕蜂峦。……倦于应酬，敬搜摘群书，询诸耆旧，加以耳濡目染，究其的论确辞，笔之曰《武当总真集》。”该书首列“武当事实”（即“概述”）。引传记云：“武当山一名太和，一名大岳，一名仙室。中岳佐命之山，应翼轸角亢分野，在均州之南。周回六百里，环列七十二峰，三十六岩，二十四涧。……七十二福地之一。……地势雄伟，非玄武不足以当，因名之曰武当。”然后分列“峰岩溪涧”、“台池潭洞”、“宫观本末”、“神仙灵迹”、“仙禽神兽”、“奇草灵木”等节，后列宋代对真（玄）武的封号（含《玄武传记》）、“大都昭应宫瑞应”、“录善降日”、“供献仪物”、“四天天帝”、“古今明达”等项。记录了元代初期，武当山的自然风光、道教文物、神话传说，以及仙真和有名道士的事迹等。书中记载的资料，可供研究武当山道教史之用。

## 《茅山志》

《茅山志》原为十二篇十五卷，收入《正统道藏》洞真部记传类析为三十三卷。题上清嗣宗师刘大彬造。刘号“玉虚子”，钱塘（今浙江杭州）人。元至大四年（1311）袭教，为茅山宗第四十五代宗师。白云：“大彬登坛一纪，始克修证，传宗经篆。又五载，而成是书。”但据泰定四年（1327）玄教大宗师吴全节序：“是书前后凡二十年始成。”则此书或非一时一人所造。钱大昕《元史·艺文志》著录张天雨《茅山志》十五卷。张氏为元末茅山著名道士，撰有《山世集》《碧岩玄会录》《玄品录》《老氏经集传幽文》《寻山志》等。至治二年（1322）主茅山崇寿观，正是《茅山志》修撰之时。

因此陈国符认为：“盖此书实即张天雨所修，刘大彬窃取其名而已。”不无根据。

此书成于元泰定元年（1324）。此前，已有若干茅山志书，但甚简略。北宋《崇文总目》著录《茅山新小记》一卷：嘉祐（1056～1063）中，陈倩



知句容县，曾校修《句曲山总记》；南宋绍兴二十年（1150），南丰人曾恂和茅山山门都道正傅霄又重修《茅山记》四卷。所书“山水祠宇，粗录名号而已；考古述事；则犹略焉。”《茅山志》即据旧志增修编纂而成，于元泰定天历（1324~1329）间刊行。元末板毁，明永乐元年（1403）重刊。成化二年（1466）板复毁，六年重刊。《四库全书总目》地理类存目著录之浙江孙仰曾家藏本，亦十五卷，系嘉靖二十九年（1550）玉晨观刊本，续入明事，已非元刊本之旧。

《正统道藏》所收，系据元刊本（只另行分卷）。前有赵世延、吴全节、刘大彬三序，略述撰志之缘起及此书之概要。

卷一至卷四《诰副墨》，录历代诏诰，并附表奏（汉诏诰当是六朝人伪撰）。卷五《三神纪》，记三茅君（茅盈、茅固、茅衷）世系及事迹。将“传”升为“纪”，意在抬高三茅及上清派地位。卷六、七《括神区》，叙茅山地理形胜和自然景观，赋予其道教人文色彩。卷八《稽古篇》，稽考仙真、道士之遗迹。卷九《道山册》，著录茅山道书目。卷十至十二《上清品》，记茅山宗所尊仙真及祖师之谱系印传记。卷十三、十四《仙曹署》，记茅山神仙宫府。卷十五、十六《采真游》，记隐遁茅山之著名道士和隐士的事迹，计百四十一人。所记详略不等。卷十七、十八《楼观部》，记茅山宫观（附庙）二十五处，山房庵院若干处。卷十九《灵植检》，记茅山神芝奇药、名花异卉。卷二十至二十七《录金石》，集录梁、唐、宋、元诸碑铭，大都录碑文，少数只列碑目。

卷二十八至三十三《金薤编》，录齐、梁、唐、宋、元人咏茅山之诗及著作。以上《诰副墨》《录金石》二篇是研究上清派茅山宗以及茅山上层道士与历代封建统治者的关系的第一手资料。其中反映了梁、唐、宋三代茅山宗的鼎盛及至元朝犹久盛不衰的历史事实。《三神纪》《上清品》和《仙曹署》列述茅山宗神灵仙曹体系。《上清品》又记历代嗣派宗师生平事迹，除魏华存以外，大多以《真诰》和历代碑铭、文札等当时资料为据。《采真游》记述部分下层道士的活动；所采栖遁茅山之道士且不限于茅山一宗（例如其中胪列了南朝时张天师九、十世孙若干名）。在黄澄传中还提及北宋徽宗以前，“三山经策各嗣其本宗。先生（黄澄）请混一之。今龙虎、阁皂之传上清毕法，盖始于此”。这些对于了解茅山宗乃至道教各派的活动以及传承制度等，均有重要的参考意义。

《括神区》《稽古篇》和《楼观部》叙述到元代为止的茅山人文地理沿革和宫观庵院建置；后二篇补充了《真诰》等书之缺载。《灵植检》对于茅山药材的形状、性味和药用价值，均有较翔实的记录，有的还备述炮制方法，名木异卉则指出其所植之处，具有较高的科学价值。此外，《道山册》对于考察唐宋茅山宗文献有着特殊意义，《金薤编》则具有文学史资料价值。

此志在体例上也有一些值得注意的特点。如一事可归于数类，则著互见，此略则彼详，并注“见某篇”或“事见某篇”。若所本之书有详细叙述，亦加注云“详具某书”或“事见某书”。由于内容丰富，编排得当，故在道教名山诸志中占有突出地位，甚为道教徒和学者们所重视。

此外，又有清康熙十年刊本《茅山志》十三卷，题“郁冈真隐笈蟾光审编”。光绪三年曾重刊。陈国符说：“是志删节刘志而紊其条贯，除稍增辑明清文献外，无可取者。”注：《道藏》第5册549页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年《道藏源流考》

## 《重阳全真集》

《重阳全真集》，全真道祖师王嘉（号重阳子）撰，由门人编辑。全书原本九卷，《正统道藏》析为十三卷，载于太平部。书前有金宁海州学正范恽作于金大定二十八年（1188）的序言，书盖集于此时。全书为王嘉所作诗、词、歌之汇集，涉及其生平思想及活动的诸多方面，为研究王嘉的重要资料之一。

一，早期活动。文集中有许多“自述”、“述怀”诗，叙述其早期活动情况。有云：“名嘉，排三，本姓王，字知明”，因“见菊花坚操，便将重阳子为号”，又自名“王三风”或“王害风”。素性倜傥，不拘小节，有云：“少无福，早孤独”，悟道后，别妻离子，弃荣华，绝是非，或纸袄麻衣，蓬头垢面，行乞于市；或“葫芦贮药，腋袋经文，拯救人苦”。初离俗，自掘一墓，筑冢高数尺，下深丈余，上挂一方牌，书“王公灵位”，独居两年余。其《活死人墓赠宁伯功》诗三十首，述其“自埋四假”、“活中得死”之因甚详。诗云：“墓中阒寂真虚静，隔断凡间世上尘。”“存神养浩全真性，骨体凡躯且浑尘。”以叙其所得之宗教感受。所传大定间平“活死人墓”、烧“庵所”、携铁罐东行事，有《烧庵诗词》三首、《铁罐歌》十首可证。后到山东传道收徒，特别赏识马钰，誉以“物外闲人云外客，虚中真性洞中仙”。又有大定七年（1167）锁门百日化马钰，及两次分梨化孙不二事，均有诗词多首具载其详。

二，劝道。诗词中多以人生无常、世态炎凉、凡躯易朽等为题，劝人入道。如云：“叹人生，如草露，百载光阴难得住。”“荣华虚劳休自羨，四假凡躯，恰是蚕身缘。”“有钱时，人见爱，及至无钱，亲也全疏待。”故劝世人及早省悟，抛弃尘世的“名利是非”、“妄想奢求”、“酒色财气”、“生老死病”等俗念，“跳出樊笼”，“一心向道不回头”。

三，修持。主张修行前，“先通吉善”，即百事先人后己，六亲和睦，友朋圆方。

既修行，则须捐妻却母，脱离凡俗，渐渐财疏色减，“熟耨三田”，静中调养精、气、神。须知“一灵真性入玄妙”，“气神交结为珍宝”。修炼中强调“性命之事”，不得“稍为失错”，并以“性如灯烛命如油”，“从来性，本来命”之理，阐述性命本不相离，必须“性命双修”。但在修炼次第上，谓“养甲（身）争如养性，修身争似修心”，更着重“修心地”。《答邹公问识心见性》词中，明确指出：“这个玄机奥最深，如何识本心。”虽如此，也十分重视“修命”功夫，《四得颂》云：“得命颠倒至，得性见金丹。”《望蓬莱》中又说：“修炼事，子细好铺陈，外做四肢安乐法，内观五脏颠倒因，便是得全真。”此外，又反复强调锁心猿拴意马的意义，指出：“如要修持，先把心猿锁”，认为只有“猿马牢擒”，尘冗摒除，才能“心中清静”，故说“跳出樊笼寻性命，人心常许依清静，便是修行真捷径。”可见追求心地清静，是全真道修持内丹的基础。

四，三教合一论。和合三教是全真道的立教宗旨，诗词中不乏此类言

论。如说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。”“释道从来是一家，两般形貌理无差。”常以“须早悟，三教理玄幽”勉励道友习三教言论。其中特别重视汲取佛教思想，常与老僧、法师频相往来，又多用佛教语言以喻内丹，如将“仗起慧刀开般若，能超彼岸证波罗”，与“识心见性通真正，知汞明铅类蜜多”并论。至于诗词中采用佛教名词术语，更是比比皆是，如“轮回”、“弥陀”、“菩提”、“佛果”、“禅定”、“无漏”、“妙觉”等等，不一而足。

## 《磻溪集》

《磻溪集》为邱处机早年居磻溪、龙门修道时所作，后由其门人编辑结集。共六卷。

前有四序，写于金大定二十六年（1186）至泰和八年（1208）间，成书当在金末。《正统道藏》收入太平部。

全书多为诗词，其中有不少是关于秦川、磻溪、龙门、虢县、渭南等地风景名胜的纪实与即景抒情者。内容大致如下：一，苦心修炼。认为只有“身心百炼，炼出寸心如铁，才能“把旧习般般从头磨彻”。

为弘扬“全真精神”，以重阳风范自勉，“十年苦志忘高卧”，“十载潜看万卷真”。

平时蓬头垢面，顶笠披蓑（人称“蓑衣先生”），放旷山林，逍遥云水，“虚堂任曲肱，展足和衣寝”。自谓居西虢六年，从无一件新衣履，每逢中秋，专事补缀。曾令人持诗去虢县换布缀衣。又不置箪瓢，沿村乞讨，不管冷热残余，只求“填肠塞肚”。

《岁寒守志》一诗，更描写其三冬独坐，朔风穿户、败袖重披，冻手频呵，饥寒交迫之窘况。自甘如此苦行，是早期全真道士的信条，以为只有如此，才能获得真功真行。

二，研读三教经书。认为三教同源一理，诗云：“儒释道源三教祖，由来千圣古今同。”故兼修三教经书。对佛学禅理有相当造诣，文集中，“色身”、“法身”、“六根”、“圆觉”、“法轮”等词屡见不鲜。尤以儒学根底较深，曾云：“一阴一阳之谓道，太过不及俱失中。”待人应世，强调“愍物恻隐”、“慈悲为怀”，主张修阴德，免灾祸。并以“满口齿先落，终身舌未伤”，譬喻“柔弱胜刚强”，从而指出：学道修真，须以“挫刚锐”为“下手根基”。

三，积极进行斋醮活动。自大定二十八年，金世宗令作高功法师主万春节醮后，参加了无数次斋醮活动。明昌五年（1194）于福山县建醮，并传箬授戒。承安四年（1199）大安元年（1209）又分别于登州修真观和胶西建醮。又相继赴蓬莱狄氏醮、潍州北海醮、虢县朝真醮等。他在“昌阳黄箬醮”中写道：“华灯羽服罗三殿，绛节霓旌下九霄。法事升坛千众集，香云结盖万神朝。从兹降福穰穰满，一县潜推百祸消。”又规劝道友：“幸遇门庭开教化，每逢斋醮莫推辞”。

四，广泛交往。邱处机不仅以诗文与诸秀才就学道、修行事相答问，还常以“劝道”、“乐道”事与达官如定海军、蓬莱州、圣州等地节度使相咏和。在《答京兆统军夹谷龙虎书召》诗中云：“休休道者方归去，赫赫王侯

又到来，自愧中心无道术，空教外迹播尘埃。”综上所述，《磻溪集》是研究邱处机在磻溪、龙门修道时期的思想与活动的重要资料。

## 《长春真人西游记》

《长春真人西游记》，记述邱处机应蒙古太祖成吉思汗之召，于太祖十五年至十九年（1220～1224）赴西域途中的见闻。载《正统道藏》王一部。题“门人真常子李志常述”。该书分上、下两卷。卷前收录邱处机挚友孙锡所作《长春真人西游记·序》，卷后为附录，收成吉思汗致邱处机的诏书、圣旨，燕京行尚书省石抹公谨请邱处机住持天长观的奏疏，侍行门人十八弟子和蒙古护持四人之名录。

上卷述邱处机西游经历。开篇概述邱处机学道经历及审时度势不应金、南宋邀请之事，次详述邱处机应成吉思汗之召，西行传道之经历。邱处机率弟子十八人，于太祖十五年（1220）正月十八日从莱州（治所在今山东掖县）出发，经潍阳（潍县）、青州（益都）、常山（今河北正定）至燕京。然后出居庸关，至德兴龙阳观度夏，八月初抵宣德州（今河北宣化市）朝元观讲道，复南往龙阳观过冬。次年二月八日离朝元观经盖里泊（今伊克勒湖）、鱼儿泺（今内蒙东南的达里诺湖），四月初抵达贝加尔湖北的斡辰大王（成吉思汗四弟）帐下。又西行经呼伦湖，翻越库伦（今蒙古人民共和国乌兰巴托）以南的高山，经长松岭（杭爱山）抵达金山（阿尔泰山）东侧的科布多附近，留门人宋道安等九人筑栖霞观以居。

邱处机继率弟子九人，翻越金山，跋涉准噶尔盆地东侧的白骨甸（博尔腾戈壁滩）、大沙陀（古尔班通古特沙漠），经轮台至回纥昌八刺城。然后翻越阴山（今天山）至阿里马城（今新疆霍城县境）。又西行至寻思干城（撒马尔罕）、赛蓝城。

然后经碣石城，过铁门关（今阿富汗库尔勒城北），于太祖十七年四月五日抵达大雪山（今阿富汗兴都库什山）成吉思汗行宫。成吉思汗嘉其不远万里奉诏而至，问及长生之药，邱处机曰：“有卫生之道，而无长生之药”。成吉思汗赐号“神仙”，并定十月问道。

下卷述邱处机讲道及东归住持天长观事。当年十月十五日、十九日和二十三日，邱处机向成吉思汗三说养生之道，“颇惬圣怀”。（李志常撰《长春真人西游记》时，遵照成吉思汗“勿泄于外”的禁令，未记讲道内容。太宗四年，耶律楚材将讲道内容编录成《玄风庆会录》，也收入《正统道藏》）邱处机扈从成吉思汗东归途中，亦数以“道”劝说成吉思汗。太祖十八年三月十日，邱处机辞别成吉思汗，经蒙古南道，自科布多至金山，偕门人宋道安等东返，于次年春抵燕京，住持天长观。全真道得成吉思汗支持并蠲除赋役，“教门四辟，百倍往昔”，邱处机乃建平等、长春、灵宝、长生、明真、平安、消灾、万莲八会于天长观，开坛说戒，发展道众，并受权处置北方道教事。太祖二十二年七月七日邱处机去世，遗嘱宋道安嗣教。

《长春真人西游记》记录了邱处机以七十三岁高龄，越高山，涉大川，跨戈壁，渡荒漠，崎岖数万里的西游历程，对沿途的自然景观，山川草木，

风土人情，均有详明的记述。书中还记录了邱处机沿途吟咏的近七十首诗词，颇有文学价值。

但此书之价值长期未被发现，直至清乾隆（1736～1795）之季，钱大昕于苏州玄妙观读道藏时，始行表彰。清末著名学者王国维为该书作注，并给予很高评价：“全真之为道，本兼儒释，自重阳以下，丹阳、长春并善诗颂，志常尤文采斐然。

其为是记，文约事尽，求之外典，惟释家慈恩传可与抗衡。三洞之中，未尝有是作也。”《长春真人西游记》是研究邱处机及全真道的重要著述，也是我国十三世纪上叶一部重要的中西交通史文献。此书可与晋代法显的《佛国记》，唐代玄奘的《大唐西域记》相媲美，对研究元史、西域史、地理、民俗等均有参考价值。在世界中世纪的地理游记中，也占有重要地位。国外有俄、法、英诸语种译本。

## 《海琼白真人语录》

《海琼白真人语录》，四卷。由白玉蟾门人谢显道、林伯谦、叶古熙、彭鹤林等纂集白玉蟾语录及部分诗文而成。按书末彭鹤林跋语，当成于南宋淳祐十一年（1251）。

《正统道藏》收入正一部。内容可分为四类。

一，劝道。谓人身中有精、气、神三宝，其中神是主，精、气是客。但“精衰于淫，气竭于嗔”，益己者无多，而丧者不可胜数。精气不存，则神无所附，日月推延，“百骸溃散，四大分离”。于是“启修仙学道之路”。劝人“视锦绣如弊垢，视爵位如过客，视金玉如瓦砾”，当“节饮食，省睡眠，绝笑谈，息思虑”，进而“朝收暮采，日炼时烹，如龙养珠，如鸡抱卵，火种相续，打成一片……”而行内丹修炼。指出如“能喧中得静，浊中得清”，则“如蝉饮露，体自轻清，如龟吸日，寿乃延长”。

二，科仪术语之阐释。谓古圣以“道学难入，世欲易迷”，故“设科戒仪范之文”。

在释“三箒七品”时称，三箒者即金箒斋，上消天灾，保镇国王，帝王用之；玉箒斋，救度人民，请福谢过，妃后臣僚用之；黄箒斋，济生度死，下拔地狱九幽之苦，士庶通用。七品者即三皇斋，求仙保国；自然斋，修真学道，上清斋，升虚入妙；指教斋，禳灾救疾；涂炭斋，悔过请命；明真斋，拔九幽之魂；三元斋，谢三官之罪。凡此诸斋仪范，皆有所本，需照行不误。至于“设醮”，有密醮式，河图醮式等，并有多种禁忌。

认为“行道奉法”应听其自然，强调“凭诚以彻其感，恃法以行其事”。卷四并有《黄箒供职奏状》具陈其事。此外，对“炼度”、“罡步”、“丁步”、“步斗之法”、“五腊”、“圆通大法”、“瑜伽”等均详加阐释。

三，雷法。白玉蟾为金丹派南宗祖师，主内丹。但又兼传雷法。盖“雷法”乃道法之一种，颇似符箒斋醮之类，谓能役使风霆，辅正除邪，体天行化，佐国救民。强调行法须与内炼相结合，并以内炼为主。若仅“行罡作诀，念咒书符”，势将身衰气竭，神气散乱，五雷不生，道法不灵。故强调必须

返求诸己，将雷法寓于丹法之中，主张清静无为，颐神养气，神气混和，然后于静定之中，发动自身元阳真气，使与天地合体，与自然合变，继则阴阳相制，水火相攻，从而发生风云雷雨电。是知“雷霆”亦喻人身精、气、神之修炼。

故云：“雷神亦元神之应化”。呼风召雷，驱役鬼神亦即自身元神使然。还强调行法中“心”的作用：“万法从心生，心心即是法”，“无疑则心正，心正则法灵，……非法之灵验，盖汝心所以。”批判当时“学法之士，不本乎道，不祖乎心。……或以师巫之诀而杂正法，或以鬼仙降笔而谓秘传。……实一盲引众，迷以传迷。”四，佛禅之研究。白玉蟾剖析三教：“孔氏则四端五常，释氏则三乘四谛，老氏则三洞四辅”。认为“孔氏之教惟一字之‘诚’，释氏之教惟一字之‘定’而已，老氏则‘清静’而已”。虽主张三教融合，却更重老氏“洞晓阴阳，深达造化”的内丹之学。

并以薛道光弃佛归道事阐明“天下无二道，圣人无两心”。虽如此，亦深钻研佛禅之学，且造诣较深。在《武夷升堂》《常州清醮升堂》《庐士升堂》等众多答问中，对佛学禅语运用自如，简明得体。他根据自身参禅体验，在《东楼小参》中阐发内丹修炼中，心、神、形、气的相互关系，强调“心”的作用：“心无杂念，意不外走，心常归一，意自如如，一心恬然，四大清适。”又称：“至道在心，即心是道，六根内外，一般风光。”在《冬至小参》中说：“功圆行满，身登紫云，以神会道，道合玄元，凝虚炼静，高超四禅，跳出混沌，法身无边。”《西林入室》一开始即以一首诗说明佛道不二：“有一明珠光砾砾，照破三千大千国，观音菩萨正定心，释迦如来大圆觉。……亦名九转大还丹，谓之长生不死药。”此外，书中又多记白玉蟾平日的思想言行，如自称“物外人。或凡或圣，不以荣辱为心，毁誉为念”，“每日唯以大饮酣歌饯时而已，他无所求，亦无所思”。

## 《张三丰先生全集》

《张三丰先生全集》，八卷。题明张君宝（即张三丰）撰，清李西月重编。载《道藏辑要》毕集。前序称：“其书曾刊于前明永乐时。”清雍正元年（1723）汪锡龄将所藏张三丰“丹经二卷，诗文若干篇”及所记“祖师显迹三十余则”，辑成《三丰祖师全集》家藏之，本欲合此旧本，加搜遗文付梓，未果。李西月得此书“于梦九（即汪锡龄）六世孙名晁者之家，十存七八”，又搜名山碑版、道院抄存者，以补其缺，于清道光二十四年（1844）辑成此书。

此书虽题名张君宝撰，但除收称名为张三丰之著作及其传记（皆有待考证）以外，又多收其弟子传记、道派承传、后世著作及灵异事迹等资料，故它并非张三丰著述之全集，实乃后世张三丰派（隐山派）事迹、著述之汇集。

书前“总目”分八卷，而书内却未分标卷次；且总目与书中篇目、版心标目，又多歧异，如总目为“仙派”，书中篇目为“道派”，版心标目则为“派考记”。如此之例甚多。全书内容可归并为四点。

一，张三丰及其弟子的生平事迹、神话传说及道派承传：《列传》篇（又称《传考记》），辑张三丰传记六种。《道派》篇（又称《派考记》），分老子之道为文始派与少阳派，张三丰为文始派（又称隐仙派）的五传祖师。其《前历祖传》列太上老君、尹文始（名喜）等五人传记，《后列仙传》载张三丰所传弟子沈万三及其后代传人共十一人之传记。《显迹》篇记录张三丰从至元十九年（1359）至康熙（1662~1722）年间之神异事迹三十六则，有“度沈万三”、“寓金台观”、“隐太和山”、“七戏方士”、“诗挫番僧”等。《古文》篇收录陈雷谷等人传记，及“芦汀夜话”、“八遁序”等。《隐鉴篇》则据山人野客所言，收录元至清代百零四名处士、逸士、达士、居士的事迹，即所谓《隐士传》。

二，张三丰的道论和内丹著述：有《大道论》《宣机直讲》《道言浅近说》《正教篇》《玄要篇》等。《大道论》上篇有曰：“夫道者，统生天、生地、生人、生物而名。”又认为：“理综三教，并知三教之同此道也。儒离此道不成儒，佛离此道不成佛，仙离此道不成仙。”“儒也者，行道济世者也，佛也者，悟道觉世者也；仙也者，藏道度人者也。”

各讲各的妙处，合讲合的好处，何必口舌是非哉！夫道者，无非穷理尽性，以至于命而已矣！”而《正教篇》又说：“孔之仁民，老之济世，牟尼之救苦，皆利人也，修己利人，其趋一也。”《大道论》下篇和《玄要篇》多谈内丹修炼理论与功法，认为性命双修，方合神仙之道。

三，张三丰派所著的道教经典：有《斗姆元尊九皇真经》《三教灵妙真经》《三教灵应真经》《三教灵通真经》《洞玄度人真经》《菩提真经》等，从中可以概见武当隐仙派的教义、奉神、斋醮科仪等内容。

四，张三丰及其传人们的诗文著作：有《云水前集》《云水后集》等。据称，《云水前集》是“明永乐时胡广等收入《大典》（按指《永乐大典》——引者）之内，世间少得其本。”明嘉靖中诏求方书，“仍从《大典》中翻出”，才得以流传民间。因此是明清时期较有影响的道教文学作品。从这些诗、词、散文及民间唱词、歌谣中，可以窥见隐仙派道士的修炼思想、训世情怀、个人情趣。

由上可见，此书虽非张三丰所撰，其称名张三丰之作亦有待于考核，但它所收集的大量篇卷，却是研究明清武当隐仙派的重要资料，其历史价值甚明。

## 概述

每一种成熟的宗教都有它的教义思想，表明这一宗教对于宇宙和社会的基本认识；并且由此产生了它的崇拜仪式或方术行为，并规定对教徒的规戒，等等。道教是中国固有的、具有一千八百余年历史的宗教。它当然也有自己的教义思想体系，以及经过长期宗教活动的实践，而产生一系列逐步完备的崇拜仪式和规戒。不能简单地把它看作“杂而多端”的“道家之术”。近年来，随着宗教信仰自由政策的贯彻落实以及中国宗教学研究的不断发展，人们对道教有了比较客观的认识，并开始从总体上对道教教义思想进行

深入的研究。

### 道教教义的核心是道和德

道教以“道”名教，就是以道作为它的基本信仰，因此，道就是它的教义思想的核心。在道教的历史上出现过许多宗派，如：五斗米道、太平道、全真道、正一道和净明道等，各派经文或有差异，科仪方术各有侧重，但是信仰道，以道作为教义的核心却是共同的。

道教的“道”，是秦汉道家的“道”的沿用和继承。从先秦《老子》提出“道”直到东汉末年，道家有了许多发展和变化。东汉延熹年间（158～166）边韶《老子碑》称，“世之好道者”，“以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作讖，降斗星，随日九度，与时消息，规矩三光，四灵在旁，存想丹田，大一紫房，道成身化，蝉蜕渡世，自羲农以来，为圣者作师”。其时，老子和“道”已被神化，朝野都有奉祀老子的。

东汉末年的农民运动，吸收了道家思想及其神秘主义部分，将“先天地生”、“周行而不殆，可以为天下母”的“道”，作为其宇宙观的基础。《太平经》称“道”是“万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也”。《老子想尔注》将作为“天地根”的“玄牝”作为长生不死的方术的理论基础，称“生，道之别体也”，“道教人结精成神”。《太平经》和《老子想尔注》都以道家的小国寡民、清静无为的思想作为社会观的出发点。《老子想尔注》还将“道”和神联系起来，称道散形为气，聚形则为太上老君。于是，“道”就确立了它在道教教义思想中的核心地位。

“德”也是先秦道家的重要概念。《老子》第五十一章称：“道生之，德畜之，物形之，势成之。”因此，一般认为，“德”是道之功，道之用，道之现。《太平经》一脉相承地认为“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养”，“夫道兴者主生，万物悉生；德兴者主养，万物人民悉养，无冤结”，并且，以“德”和“刑”相对立，称“德者与生气同力”而“刑与杀气同力”；“德常与兴同处”而“刑与衰死气同处”。同时，《太平经》在社会观中将德“主养”的观念推衍为帝王之治，以德治为有助于帝王之治十法的第四法。《老子想尔注》则主张道德一体，认为“常德”就是“道德常在”，“玄德”就是天德，一直按道行事。《庄子·天地》篇称“至德者”要“存形穷生，立德明道”，因此，后世的道教徒也就以“明道立德”作为自己信仰的最基本的内容。

从东汉到隋唐五代，以“道”和“德”为核心的教义思想的结构渐趋完整。唐代道士吴筠《玄纲论》认为“天地、人物、仙灵、鬼神，非道无以生，非德无以成，生者不知其始，成者不见其终，探奥索隐，孰窥其宗”，

其中已经包含了将对宇宙、社会的认识区分为四个部分的思想，并且指出了它们是由“道”和“德”生成的。唐末五代道士杜光庭编纂的《道德真经广圣义》总结了前代六十余家的诠释笺注，认为：“《道德经》者乃天地之至妙，有天道焉，有人道焉，有神道焉，大无不包，细无不入，宜遵之焉。”

，杜光庭还分析了以“道”贯穿于天、人、神等二十八方面的内容。可以认为，道教教义思想的结构框架至此大致完成。



## 教义结构的四个要素——天道、地道、人道和鬼道

天道 “天”在上古三代具有至高无上的意义，它有意志，有感觉，知人事，能赏罚。统治者不仅自命代天，也垄断着祭天的权利。道家把天说成是万物之一，不具人格，并且提出了最根本的存在是“道”，这无疑是对传统“天道观”的巨大冲击。但是，秦汉之间，祭天的传统宗教并未消失。道教继承了道家学说，抬出了自己的神灵系统和神学思想与祭天的传统宗教相对抗。因此，在某些外国学者眼里，这一天道观本身就包含着对正统的反叛意义。道教的天道思想，指的是以道来解释与天有关的内容，即：天的形成，天的构成和居于天中的神，等等。

《老子》第四十二章称：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”对于“二”，有的注家认为是天地，有的认为是阴阳。对于“一”，有的认为是气，有的则认为一就是一。《太平经》称“元气行道，以生万物，天地大小，无不由于道而生者也”，意思是道生天地和万物通过元气的运行。又称“一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也”，明确地将“一”解释为气；并将气一分为三，称“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名：天、地、人”。从东汉至唐代，道教一些有关创世的经典，对于“气”的名称和数量多有不同的叙述，但是由气生天、地、人的思想却并无变化。

《太始经》称“气清高澄，积阳成天；气结凝滓，积滞成地”。

《太上老君开天经》也称“清气上升为天，浊气下沉为地”。

直到元明清时期，由于理学的影响，道教大量吸收《周易》的词语，才有人将“一”解释为“太极”，称道为无极，将“道生一”同“无极而太极”比附起来。道教的这种气分清浊、升降为天地的思想正是直接继承汉代的道家思想。《淮南子·天文训》称：“气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。”<sup>CD</sup>不过，道教在发挥这一思想中又加进了神的创造力，《太始经》称，生成三气后，“三合成德，共成玄老”。《太上老君开天经》称，天地形成之前，“太初之时，老君从虚空而下，为太初之师”，等等。<sup>CE</sup>尽管上古三代的宗教以天帝以最高神，十分重视祭天仪式，但是对于天的构成却并无分析。屈原《九歌·大司命》有“登九天兮抚彗星”句，《天问》中有“圜则九重，孰营度之”句<sup>CF</sup>，但是九重天的构造，天帝居于哪重天，却并无说明。

《吕氏春秋·有始》篇称天有九野，即：中央曰钧天，东方曰苍天，东北曰变天，北方曰玄天，西北曰幽天，西方曰颢天（昊天），西南曰朱天，南方曰炎天，东南曰阳天。九天的分布是按方向平面地展开的，显示了华夏民族十分重视方向的农业社会的特点。早期道教的文献中也无关于天的构成的分析。直到南北朝时陶弘景编纂的《真诰》才有“遂播之于三十六天”、“必非三十六天之限”等关于三十六天的说法。<sup>CG</sup>同为北周时编定的《无上秘要》称天有三界，即欲界六天，色界十八天，无色界四天，共二十八天，三界之上另有“四梵天”，合计三十二天。<sup>CH</sup>《无上秘要》所引出自《度人经》，《度人经》中的三十二天仍按方向横向配置，每方八天，同佛教的三界垂直配置不同。

大约到唐代初年，在佛教思想的影响下，垂直配置的天界逐渐代替了横向配置，自下而上，按欲界、色界和无色界顺序罗列二十八天，上为四梵天（四种民天），再上三天为玉清天、上清天、太清天，最高处称为大罗天。

这一对于天的构成的分析，反映了人们对于天的无限深远已有一定认识。道教在构成天的每一天界内都认为有天神居住，认为修道之士可随道行高深而登天。唐代道士潘师正称：“初从凡学，受持法戒，行无缺犯，则名系仙录”，入灵山洞府，然后逐步“进道”，登上诸天，最后登上大罗天，“与道同真，常湛极乐”。CI 南北朝时期形成的道教三十二天，各天均有天神。如：东方八天之一的太黄皇曾天，帝名郁纒玉明；南方八天之一赤明和阳天，帝名理禁上真，等等。

但在东汉五斗米道奉祀的仅是一个混而统之的“天官”。天官与地官、水官合称三官，民间俗称三官大帝。南朝陆修静在《太上洞玄灵宝授度仪》中称“三官所执，生、死、苦”。CJ 意思是天官管理人和万物之生。

天官职能尽管后代有诸多变化，但是“天官赐福”的观念一直延续至今。天上有日、月和星辰，在先秦，中国传统宗教中就有日神、月神和星辰神，并且先后有祭日、祭月和祭祀星辰的仪礼。《书·舜典》称：“肆类于上帝，禋于六宗。”CK 六宗中的“天宗”就是指日、月、星。禋是一种祭法。因此中国传统宗教有奉祀日、月、星的习俗，一直延续到了清末。道教吸收日、月和星辰之神作为自己的神仙谱系的组成部分，只是认为日、月和星辰也是道所化生的。《太上老君开天经》称：“三纲既分，从此始有天地，犹未有日、月。天欲化物，无方可变，便乃置生日月在其中，下照暗冥。”《玄门宝海经》也称“阳精为日，阴精为月，分日月之精为星辰”。

CL 因此，日、月和星辰也是清阳之气和浊阴之气运行的结果。在古代宗教中，日神称为东君、东皇太一，月神称为嫦娥，星辰神的名称甚多。据《史记·天官书》载称，天极星称太一，旁三星称三公，斗魁戴匡六星称为上将、次将、贵相、司命、司中和司禄等等。而道教在将这些天体神灵纳入其神谱时，又给以一些新的神名。《太上玉晨郁仪结璘奔日月图》称日有五帝，月有五夫人，即：青帝讳圆常元，赤帝讳丹灵峙，白帝讳浩郁将，黑帝讳澄澹淳，黄帝讳寿逸阜；青帝夫人讳朱隐娥，赤帝夫人讳翳逸廖，白帝夫人讳灵素兰，黑帝夫人讳结连翹，黄帝夫人讳青营襟，等等。CM 一些与天有关的气象之神，如风神、雨神、雷神，闪电神等等，道教也赋以新的神名。总之，道教的“三十六天”是神仙所居之地。南北朝时期成书的《桓真人升仙记》就称那里“有长年之光景，日月不夜之山川。宝盖层台，四时明媚。金壶盛不死之酒，琉璃藏延寿之丹，桃树花芳，千年一谢，云英珍结，万载圆成”。ND 曲折地反映了道教对于社会生活的理想。

地道 地在上古已受到人们的奉祀。《礼记·郊特牲》称：“地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也，故教民美报焉。”认为人要依赖地才能生存，所以要“亲地”、“美报”。而其祭法也只是“瘞埋于地”，NE 就是将牺牲铺洒在地或者埋注于地。大约到了周代土地之神同方位相联系，并且区分了等级。战国时又出现了“后土”。地神除了有五谷丰登的职能，还增加了一些和人间事务联系起来的内容。道教继承了土地崇拜的习俗，并以“道”贯穿于地和与地有关的山川等中，形成了其教义的“地道”部分，包括：地的形成，地的方向和有关地貌的神灵，等等。

汉代的道家著作已经提出，地是由阴浊之气凝滞而成的。

道教的创世说也继承了道家的说法，称地的形成是浊阴之气的沉降。五斗米道奉祀的“三官”中，就有地官和水官。大约成书于魏晋南北朝时期的《元始天尊说三官宝号经》称：“上元一品，赐福天官，紫微大帝；中元

二品，赦罪地官，清虚大帝；下元三品，解厄水官，洞阴大官。”NF 地官之职是主阴、主管人和万物之死，为死者赦罪。水官之职主中和，为人消灾。地、水两官的功能尽管后来有许多变化，但是，“地官赦罪，水官解厄”的信仰，一直延续下来。随着对天的构成种种说法的出现，道教也按天的方向配置，称地上有三十六土皇。《无上秘要》引用《洞真外国放品经》称地有九垒，每垒有四色、正音、行音、游音和梵音等土皇，九垒土皇各有名讳，分别于立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至以及三月一日、六月二日、九月三日、十二月四日等日期分别上天奏告“地仙得道上学之人”的名字，沟通天地神灵之间的联系。NG 魏晋南北朝时期，道教逐渐将传统山川崇拜的神祇，纳入自己的神谱，并称各司其职，分担了“地官”主死的部分功能。唐末五代道士杜光庭在《洞天福地岳渎名山记》中称：“乾坤既辟，清浊肇分，融为江河，结为山岳，或上配辰宿，或下藏洞天，皆大圣上真主宰其事。”五岳山神各有名号，东岳泰山岳神天齐王，南岳衡山岳神司天王，中岳嵩山岳神中天王，西岳华山岳神金天王，北岳恒山岳神安天王，五岳“皆高真上仙主统，以福天下，以统众神”。五渎水神也各有名号和祭祀时间，即“江渎东广源王在益州，立春祭；淮渎南长源王在唐州，立夏祭；河渎西灵源王在同州，立秋祭；济渎北清源王在洛州，立冬祭；汉渎汉源王在梁州”。NH 土地同人的关系十分密切。由于华夏民族进入农业社会较早，因此在先秦就有聚居的城池和村落。《礼记·郊特牲》称“天子大蜡八”，其中“水庸七”，水即隍、庸即城，一般认为这就是祭城隍的开始。NI 六朝时，城隍之祀逐渐普遍，道教也将其纳入它的神系。《太平御览》卷五百三十二引《礼记外传》称：“国以民为本，人以食为天，故建国君民，先命立社。”NJ 旧制以二十五家置一社，社有神，主土地，生五谷。东汉时，社神又区分为社公和社母，大约在六朝时社公和社母逐渐演化为土地公公和土地奶奶。道教也将他们纳入其神系。

初起时，城隍和土地只是生长万物，以供人食的自然神，后来逐渐演变成成为保护民众安宁健康的保护神。

人道 先秦思想家都重视人，《尚书》称“惟人万物之灵”。NK 但是，道家则将人的地位和作用，提到了与道、天、地平列的高度，称“道大、天大、地大，人亦大，域中有四大，而人居其一焉”。（《老子》第二十五章）当然，道家思想家也看到了人的软弱和脆弱的一面，对于人类社会的不公平也持批评的态度，提出了“人法地，地法天，天法道，道法自然”，以解决人和人类社会不公平的基本思想。道教继承道家的思想，提出了自己的“人道观”，即关于人的形成、人和自然的关系、人神关系等一系列具有中国宗教特色的教义。

道教以“一生二，二生三”之“三”为天、地、人，认为“人”亦是阴阳两气所生，并且与天地有密切联系。《太平经》卷五十四称“天者养人命，地者养人形”，卷三十五称：“人生皆含怀天气具乃出，头圆，天也；足方，地也；四支，四时也；五藏，五行也；耳目口鼻，七政三光也；此不可胜纪，独圣人知之耳。人生皆具阴阳，日月满乃开胞而出户，视天地当复长，共传其先人统，助天生物也，助地养形也。”NL 此一思想直接渊源于《淮南子》，它称“精神者，所受于天也；而形体者，所禀于地也”；“头之圆也象天，足之方也象地。天有四时、五行、九解、三百六十六日，人亦有四肢、五藏、九窍、三百六十六节”。NM 魏晋南北朝时期的道教经典增加了神对于

人的主宰的内容。《洞真九丹上化胎精中记经》称：“人象天地，气法自然。自然之气皆是九天之精，化为人身，含胎育养，九月气盈，九天气普，十月乃生其结胎，受化有吉有凶，有寿有天，有短有长，皆禀宿根。”《洞玄九天生神章经》则称：人之受生于胞胎之中，九月神布气满能声之时，就有“太一执符帝君”来品命，主录勒籍，司命定算。生育之时，又有“五帝监生，圣母卫房，天神地祇，三界备守”，还要有九天司马东向读《生天生神章》九遍，“男则万神唱恭，女则万神唱奉”，于是人才能生养出来。如果“九天司马不下命章，万神不唱恭诺，终不生也”。<sup>0D</sup>这就是说，人尽管是秉阴阳之气而生的，但其寿命长短，一生吉凶，仍是由神主宰的。

同时，它也反映了道教认为人的生养是一件惊天动地的大事，非得由天神唱奉，不然，“终不生也”。

道教认为“一切万物，人最为贵”，“人是有生最灵者也”。<sup>0E</sup>因此，《太平经》称“天道万端，在人可为”。<sup>0F</sup>也就是说，人是可以认识和运用“万端”的“天道”的。

对于人来说，最重要的天道就是生命之道。东晋葛洪在《抱朴子内篇》中引用《龟甲文》称“我命在我不在天。”<sup>0G</sup>《西升经》也称：“我命在我，不属天地。”<sup>0H</sup>这样一种视人的命属于自己的思想，无疑包含着积极能动的意义。《太平经》进而宣称：“人命近在汝身，何为叩心仰呼天乎？有身不自清，当清谁乎？有身不自爱，当爱谁乎？有身不自成，当成谁乎？有身不自念，当念谁乎？有身不自责，当责谁乎？”<sup>0I</sup>正是在这种教义思想的指导下，道教汲取大量中国古代被认为可以延寿的方术，并经过一代一代的实践，创造了外丹术、内丹术、服食、房中等一系列具有古科学意义的长寿之术。

人在生存中也形成了复杂的人际关系，组成了社会。先秦道家尖锐地批评了人类社会的不平等现象，《老子》第七十七章称：“天之道，损有余而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有余。”因此，向往一种：“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”的“小国寡民”社会生活。道教也以这样一种平均主义理想作为“人道”的一项内容。

《太平经》以“太平”名经，称“太者，大也。乃言其积大行如天。凡事大也，无复大于天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也。平者，比若地居下，主执平也，地之执平也”，“天气悦下，地气悦上，二气相通，而为中和之气，相受共养万物，无复有害，故曰太平”。社会之中“立平，立乐，灾异除，不失铢分”。<sup>0J</sup>早期道教就是以社会达到财富平均，君民同乐，灾难消除的“太平”作为其社会理想。

为了维护社会生活的正常运行，人类社会还需要一些共同的行为准则，道教就是以其道德标准和戒律规范着自己的教徒的行为。先秦道家就提出“天道无亲，常与善人”。

道教继承了这一思想，在《太平经》中多次提到“天道无亲，唯善是与”。<sup>0K</sup>道教以人的言行是否合于“道”作为善恶的标准，只有符合天地之道的才是“善”，违反道就是恶。东晋葛洪《抱朴子内篇》要求“慈心于物”，“仁逮昆虫”，就是指的行善之人不要残害生灵，毁坏大千世界。在社会生活中，葛洪也说要“积善立功”，“恕己及人”，<sup>0L</sup>强调忠诚、孝亲、恕人、严己、俭朴、诚恳、守信。对于从道学道的人，道教从它创立之初就制订了严格的规戒制度，例如《老君想尔戒》《老君说一百八十戒》等。金元以后，全真派还仿效佛教制订了十方丛林的《全真清规》，作为道教徒日常行为的

准则以及违反规戒的处罚标准。从维护社会正常生活秩序的角度来看，道教徒的这些道德标准和规戒，是社会道德的一个部分和一定范围内的补充。但是，道教徒这些道德规戒的目的却是为了“积功”和“成仙”，与“道”合一。《玉铃经》说过：“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。”<sup>OM</sup>这样一种行善成仙的标准，是极难达到的，唯其如此，对道教徒也才更具有吸引力。

道教认为，人既是万物中之最灵者，因此，一直是在神灵的护卫和监督之下的。护卫的神灵大致有两类：一类是本命神，道教的大宫观里大多有元辰殿，供奉每年的本命神，神各有名讳，据《六十甲子本命元辰历》所载，甲子本命王文卿，乙未杜仲阳，癸巳史公来等等。<sup>PD</sup> 道教徒奉祀本命神企求其护卫自身，加寿益算，消灾灭祸。另一类是身中神，据《洞真三元品戒经》所载：“凡人身中亦有三官六府、一百二十关节、三万六千神。人身行恶，身神亦奏之三官，人身行善，则庆其仙名。生死罪福，莫不先由身神，影响相应，在于自然。”<sup>PE</sup> 后来三万六千神又简化为“三尸”之神，在庚申之日，趁人熟睡，上天白人善恶。以身神响应于天神，这既是天人感应、人神相通思想的体现，又是对人的善恶行为最有力的监察。

鬼道 对于“鬼”的崇拜，早在三代时就已有之。《礼记·祭法》称：“大凡生于天地之间者皆曰命。其万物死皆曰折。

人死曰鬼。”《左传》曾记载子产的话说，“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂”，“匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉”。<sup>PF</sup> 故鬼也有恶鬼和善鬼之分，并且已有驱鬼禳灾的祭仪。道教继承了古代关于鬼的观念和崇拜仪式，以“道”贯串其中，形成了“鬼道”，包括人死后归宿的设想，鬼的形成和分类，鬼和人的关系等内容。

先秦道家著作中，“鬼”字并不多见，但是承认有“鬼”，《老子》第六十章称：“以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。

夫两不相伤，故德交归焉。”认为只要能以“道”来治理天下，鬼是不起作用的，神也不能伤害人。“道”的地位高于“鬼”和“神”。《淮南子》对于“鬼”的叙述反映了汉代人们关于“鬼”的观念。

鬼是无影无踪的，如果“伤死”成鬼，鬼就会烦扰人，如果不终其命的鬼，也“能为妖怪”，使人得病。同时又指出人之惧鬼，主要是心理的原因，“怯者，夜见立表，以为鬼也”，“以束薪为鬼”等。<sup>PG</sup>《太平经》称“天道以死气为鬼，为物凶咎”，因此鬼属阴，“地，母也。鬼，子也。子母法同行，并处阴道”。人死为鬼，要入“鬼门”，鬼又区分为善鬼和恶鬼、烈鬼两类。善鬼有“地下官舍”。有道之人，死后得封，“为鬼之尊者名为地灵祇”。如果人“反为恶，故使主恶之鬼久随之不解，有解不止，余鬼上之，辄生其事，故使随人不置也”。在《太平经》中，鬼和神一样，都是护佑人的，称“人之所誉，鬼神亦然，因而佑助之”。只在人作恶时，才有恶鬼来凶害他，“遣吏从恶鬼，佐助县官，治无状之人，使入死法，不得有生之望”。<sup>PH</sup> 张陵创五斗米道时，据《汉天师世家》称，青城山“有鬼城鬼市，鬼众分为八部，日为民害，各有鬼帅领之”。

张陵受太上之赐以后，登青城山作法降鬼，“鬼物哀号乞命，请受约束”。<sup>PI</sup> 杜光庭《太上洞渊神咒经·序》称“一阴一阳，化育万物”，人“得

以生者，合于纯阳，升天而为仙；得其死者，沦于至阴，在地而为鬼”。《太上洞渊神咒经》中有大量关于鬼的名称，如：鬼兵、鬼王、小鬼、大鬼、下鬼、疫鬼、杀鬼、恶鬼、赤鬼、黑鬼、黑足鬼、黄身鬼、两头鬼、门户之鬼、井灶之鬼、四篱之鬼等等，不一而足。并称，上百亿万的鬼众闹得天下流离，水旱不调，家宅不宁，令人寒热暴死，于是“太上遣力士赤卒，杀鬼之众万亿”，大魔王、小鬼王等“身斩百碎”，“斩首万段”，还将鬼“收付天一北狱治罪”。PJ《太上洞渊神咒经》中的这些关于鬼的称呼，都是早期道教所没有的。从经书中有关“地狱”、“轮回转世”等叙述来看，道教“鬼道”思想的形成，曾明显受到佛教的影响。

道教教义思想中，人和鬼是有密切关系的，它不仅体现在鬼是人死以后的归宿，而且也表现在人的生前行为对其死后成鬼的类型有决定影响。杜光庭称鬼“自有优劣强弱，刚柔善恶，与世人无异也”，“从来将领者，生为兵统，死作鬼帅；积功者，迁为阴官；残暴者，犹拘魔属”。PK 这就是说，善人成善鬼，恶人成恶鬼，军人成鬼卒，将领成鬼帅，土匪当然就成为魔鬼了。正如有善恶之变一样，鬼也可行善积功，也有升迁，如果活着的人拉“鬼”一把，还能使“鬼”脱离苦海，升登仙界。杜光庭在《墉城集仙录叙》中说到一些“积功未备，累德未彰”而“限尽而终”的“魂神”，如果经过超度，“得为善爽之鬼，地司不制，鬼录不书，逍遥福乡，逸乐遂志，年充数足，得为鬼仙，然后升阴景之中，居王者之秩，积功累德，亦入仙阶”。PL“鬼仙”大概就是道教为普通人设想的死后最佳归宿。

在早期道教的天地水“三官”崇拜之中，鬼是由地官管辖的。《老子想尔注》称“俗人不能积善行，死便真死，属地官去也”，又称“俗人无善功，死者属地官，便为亡矣”。PM 东汉墓中出土的“镇墓券”，又有“生人属西长安，死属太山”的字样，因此，在两汉时期又有鬼属于泰山神管辖的说法，纬书《孝经援神契》称“泰山天帝孙，主召人魂。东方万物始，故主人生命之长短”。QD 认为泰山神是主管世人生死之事的。

魏晋六朝时期，奉祀泰山神盛极一时。唐宋时期，泰山神被封为东岳大帝。尽管佛教的地藏王和阎王信仰日益普遍，但是民间祀奉东岳大帝，却也久盛不衰。

教义四要素的结构关系道教的天道、地道、人道和鬼道等四个教义思想要素，贯串于道教的崇拜仪式、方术行为和社会行为的各个方面。因此，它们是道教思想中最稳定的内容。南宋金允中在《上清灵宝大法》中说到：“立教垂科，度人接物，以法为用，但法出于经而经涵道妙，岂独区区于斋修经咒之间而已哉。倘能深彻玄机，稍窥灵奥，要须因法以知经，因经而悟道，知道中之道，则超三界六极之外也。”金允中的所谓“道中之道”有七条，即：“一明，元始祖气从何先化玉字，而后发生万物；“二明，生育混沌，陶冶万物；“三明，灵宝自然生成图书，总括万象，为三才机纽；“四明，灵宝为三洞祖教，出生一切圣人；“五明，人身体法元始，造立混沌圣胎法身；“六明，元始祖气无形之先作何比拟，降质成气，化生万物；今世作何体状复采炼此气，为丹饵之登真；“七明，得灵宝之道，上则白日登晨，次则长生度世或得尸解，及经中备有万法”。

QE 透过这七条“道中之道”，人们不难看出，它们就是天道、地道、人道、鬼道的内容。

也是道教对于宇宙、社会、人生、生死等问题的认识，只是在具体表

述时都披上了神学的外衣，在非道教徒看来，似乎光怪陆离，但对道教信仰者来说，却是“光辉灿烂”的。

天道、地道、人道和鬼道等四要素既是道和德的全面深入的展开，同时又处在密切联系之中。《太平经》称，道生一气，气分阴阳，阴阳统率天地人鬼。这就把四要素组合在一个结构之中。《太平经》又称“人生，象天，属天也。人生，象地，属地也。天，父也。地，母也”。“生人，阳也。死人，阴也”。QF 父母，就是阳阴，阴阳相互依存，又相互对立。天地，人鬼就是处在一个既依存又对立的结构关系之中。以图示：如果，人们将宋明以后的道教徒采用易理和易图解释道教授义的著述同上图相对照，不难发现其中有某种联系。

道教教义各要素之间的关系，一是体现在它们的相生相克。天地人都由气产生，而人又是由天地生养的。《三天内解经》称：“天地无人则不立，人无天地则不生。天地无人，譬如人腹中无神，形则不立；有神无形，神则无主。故立之者，天；行之者，道。”

人性命神，同混而为一，故天地人三才成德为万物之宗。”QG 这就是说，人依靠天地才得以生，离不开天地；天地依靠人才得以立，也离不开人。当然，人与天地之间也有着相顺相逆的关系。《妙真经》就说过，人如果“动合天心，静得地意，无言而不从谓之善也”；如果“不识元首，不睹本根，诈天轻地，罔鬼欺神，属辞变意，抱嫌履疑，谓之不善”。这里的善就是天地和人关系的相顺，不善就是相逆和对抗。顺的结果是“吉阳之所舍，万福之所往来，流而不滞，用而不绝”，逆的结果则是“动与天逆，静与地反，言伤人物，默而害鬼”。QH 当然关于“善”与“不善”的标准，即相顺和相逆的标准仍是“道”。《太平经》称“道者，乃大化之根，大化之师长也。故天下莫不象而生者也。”QI 二是体现于它们之间的感应关系。天人感应是一种经过董仲舒的提倡而在汉代得到广泛流行的思潮。道教从它一产生就受到天人感应思想的深刻影响。在它的教义体系中，不仅是天和地相感应，而且四个要素都处在相互感应的关系之中。《太平经》说到“人者，天之子也，当象天为行”，“夫有至道明德仁善之心，乃上与天星历相应，神灵以明其行”。QJ 意思是人的行为是同天上星历运动相应的。《三天内解经》称：“日月则有幽明之分，寒暑则有生杀之气，雷电则有出入之期，风雨则有动静之节，人则有贤愚之质、善恶之性、刚柔之气、寿夭之命、贵贱之位、尊卑之序、吉凶之证、穷达之期。”QK 这就是说人的差异和变化同天地日月的差异和变化都是相应的。《太平经》还认为“人君善于内，风雨及时于外，故瑞应反从人胸中来”，反之，如果人君逆阴阳，背天心，那么“水旱气乖逆，流灾积成，变怪不可止，名为灾异”。QL 因此，在道教看来，自然界的祥瑞和灾异，都同人的行为特别是人君的行为相感应的。正因为“天长地久”，永无止境，所以人只要循天法地就可以与道合真，长生不死。至于鬼道与其他三要素的联系，也是十分密切的。唐末五代道士谭峭《化书》称：“虚化神，神化气，气化血，血化形，形化婴，婴化童，童化少，少化壮，壮化老，老化死，死复化虚，虚复化为神，神复化为气，气复化为物，化化不间，由环之无穷。”QM 生死的循环，就是人鬼的循环相生。同时，鬼又可能加害于人，人亦能以术制鬼，这又是人鬼之相克。至于人鬼之间的相应关系、齐梁道士陶弘景称“天地间事理，乃不可限以胸臆而寻之，此幽显中都是有三部，皆相关类也，上则仙，中则人，下则鬼。人善者得为仙，仙之谪者更为人，

人恶者更为鬼，鬼福者复为人，鬼法人，人法仙，循环往来，触类相同，正是隐显小小之隔耳。”

### 教义体系的形成是个历史过程

任何一种思想体系都有一个发端、形成和演进的过程，道教的教义思想体系同样如此。东汉末年，道教在初创时主要是继承两汉道家中有神秘主义色彩的方仙道和黄老道的思想成果，在自己的教义中形成了对于宇宙生成及其运行的认识，即天道、地道、人道和鬼道等四要素的部分基本内容。

《老子想尔注》认为气聚形为太上老君的命题，将其“气”的宇宙论建立在神哲学的基础之上。魏晋南北朝时期，东晋葛洪《抱朴子内篇》和齐梁陶弘景《真诰》等著作，对道教教义的发展重点仍在于全面阐述其宇宙观和神仙观，即充实了四个要素的内容。

隋唐五代和北宋时期，道教教义体系逐渐构建完成，以道和德为核心的四要素结构关系渐趋完整。一些著名的高道，如司马承祯、吴筠、杜光庭和谭峭等，都有著作传世。南宋以后，随着道教内丹术的发展，教义思想则主要以探究人的禀赋为重点，并且采用了儒家的关于性命和心学的某些观点充实人道要素的内容，并在神仙观念上作了巨大的调整，即把不死不灭、肉身永存和白日飞升的神仙扩大为“孝养师长、父母，六度万行方便，救一切众生，断除十恶，不杀生，不食酒肉，邪非偷盗，出意同天心，正直无私”的人，即生活在凡人之中的神仙，全真教派的创始人王重阳称此类人为“天仙”。直到清末，由于社会的演变和发展，道教失去了朝廷的扶持，教义思想又未能适应社会生活的急剧变化，也没有出现新的思想家在四个要素中充实新的内容以回答时代提出的新问题，因此，道教教义体系逐渐缺乏活力，其影响也逐渐减退。

1949年中华人民共和国建立以后，特别是在中国共产党的十一届三中全会以来，随着社会主义物质文明和精神文明建设的不断发展和正常宗教生活的恢复与稳定，道教界的有识之士，越来越认识到道教的教义思想，必须同这一变革时代相适应的重要性；从而提出诸如如何以人类对于宇宙的新认识充实“天道观”，如何以人类社会的科技发展充实“地道观”，如何以适应社会主义社会的新生活的内容充实“人道观”，如何修正“鬼神观”等一系列新课题。人们相信，在正确的宗教信仰自由政策的引导下，本着爱国爱教的精神，道教界一定会随着社会前进的步伐，使自己固有教义的内涵逐步适应社会主义社会的要求和需要，保持宗教生活的健康发展，为国力的增强、社会生活的稳定而发挥有益的作用。

注：《道家金石略》第3页，文物出版社，1989年 NLOF010JOKPHQFQIQJ 《太平经合校》第16页，第218、254、110页，第16、12页，第36页，第339页，第527页，第148、149、152页，第4页，第456、622页，第49页，第662页，第164页；中华书局，1960年 PM 《老子想尔注校证》第33、11、12页，第36、13页，第21、43页；上海古籍出版社，1991年 CICJCMNDNENFPDQEQGQKQLRE 《道藏》第23册674页，第24册787~788页，第9册840页，第6册700~702页，第5册513页，第2册36页，第32册717页，第31册356页，第28册413页，413页，第24册850页，第25册802页；文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年



CECGCHCLNGNHODOEPEPIPJPKPLQHQM RD 《道藏要籍选刊》第2册8页,第1册10、12页,10、12页,第4册570、650页,第10册9页,第1册12页,第10册10、47~48页,第7册187~189页,第10册14、15页,第10册16页,第3册618页,第10册18页,第6册610~611页,第3册655、681页,第3册655页,第1册794页,第10册25页,第5册772页,第4册661页;上海古籍出版社,1989年CDNMPG 《淮南鸿烈集解》第79页,第219~220页,第457页;中华书局,1989年CF 《楚辞补注》第73、86页,中华书局,1983年CKNENINKPF 《十三经注疏》第126页,第1449页,第1453页,第10页,第1588、2055页;中华书局,1980年NJ 《太平御览》第2413页,中华书局OGOLOM 《抱朴子内篇校释》(增订本)第287页,第114页,第53页;中华书局,1985年QD 安居香三、中村璋八编:《重修纬书集成》(卷五,孝经、论语)第29页,日本明德出版社,1973年

## 道

“道”是道教教义思想的核心,也是道教徒信仰的主要思想内容。从东汉末年起,道教出现过许多宗派,如早期的五斗米道、太平道,后来的上清派、灵宝派以及全真道、正一道等等。各派经文略有异同,科仪方术也各有侧重,但是,信仰“道”,以“道”为教义的核心这一点却均无差别。《云笈七签》卷九十称:“学道君子,非路而同趣,异居而同心。”这里的“同趣”和“同心”,就是指的“学道”,即信仰道,实践道。

《太平经》卷十八至三十四中的《守一明法》有曰:“夫道何等也?万物之元首,不可得名者”。卷一百十七称:“夫道者,乃大化之根,大化之师长也。”清嘉庆三年(1798)道士刘一明所著《阴符经注》则称:“自然之道,非色非空,至无而含至有,至虚而含至实”,“自然之道无形,无形而能变化,是以变化无穷也。”上述两书之成书年代相距一千六百余年,道教历经许多变化,然而道教徒对于“道”的信仰和崇拜是一贯的。

“道”这个词,原是“道路”的意思。在先秦哲学中道作为哲学概念被提出来的是在道家的著作中。《老子》五千言,“道”字出现七十四次。任继愈主编的《中国哲学发展史》的《先秦卷》中认为《老子》的“道”有五种涵义:“混沌未分的原始状态”、“自然界的运动”、“最原始的材料”、“肉眼看不见,感官不能直接感知”、“事物规律”等。现代人对于“道”属于精神范畴,还是属于物质范畴,有过多种理解,但是“道”替代了传统宗教的“上帝”而成为最高的主宰和权威,这一点却是公认的。从先秦到东汉,道家的哲学又有许多发展,而与道教关系最为密切的是两汉的方仙道和黄老道。

方仙道,就是方士鼓吹的成仙之道。《史记·封禅书》载称,齐威王和齐宣王时,燕人宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门高等“为方仙道,形解销化,依于鬼神之事”。秦始皇和汉武帝都曾企求方士探寻长生不死之药。黄老道指的是将黄帝和老子联系起来的一种思潮。《庄子》中已将黄帝所述类同于《老子》。《史记·老子韩非列传》则称“申子之学本黄老而主刑名”。

黄老道与刑名法术结合，与阴阳术数结合，也与神仙方伎结合。随着黄老道和方仙道的合流，黄帝和老子均被神化。

东汉末年产生的道教，直接沿袭了黄老道、方仙道的思想，借用“道”这个概念作为教义的核心，将黄老思想作为教义思想的基础，产生了道教教义。

早期道教的基本思想来源于《老子》（即《道德经》）。例如：《老子》第四十二章称：“道生一，一生二，二生三”，而太平道的《太平经》称：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”《老子》第四十章说：“反者道之动”，而《太平经》称：“反其华还其实，反其伪还其真。夫未穷者宜反本，行极者当还归，天之道也。”五斗米道更有能以《老子》的注本《老子想尔注》为初学道者讲解《老子》，作为担任“祭酒”之职的条件。《老子》第二十五章说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”《想尔注》称：“自然者，与道同号异体，令更相法，皆共法道也。天地广大，常法道以生；况人可不敬道乎！迨至魏晋以后，道教教义遂逐渐系统化。

宋天禧三年（1019）张君房编成《大宋天宫宝藏》后，又撮其精要，编成一百二十二卷《云笈七签》。开篇第一卷，即《总叙道德》，其中引唐代道士吴筠的《玄纲论》称：“天地、人物、仙灵、鬼神，非道无以生，非德无以成，生者不知其始，成者不见其终，探奥索隐，孰窥其宗。”道教教义就是按“天地、人物、仙灵、鬼神”四十方面敷衍展开的。

仙灵之道，大致就是神仙观，指的就是造神理论。《老子》中并无“神”的概念，但是《庄子》中就有“真人”、“至人”、“神人”的论述，称古之真人，“登高不慄，入水不濡，入火不热”，“不知说（悦）生，不知恶死”，“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深”。称古之至人，“至人神矣！”

大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒，疾雷破山，风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己”。古之神人，“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。”<sup>CD</sup>但是真人、至人和神人是如何产生的，却并未作出回答。汉明帝时益州太守王阜撰《老子圣母碑》，称：“老子者，道也，乃生于无形之先，起于太初之前。”<sup>CE</sup>《老子想尔注》认为“神”是“道”的化生，称“一者，道也”，“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳”。“道”散而为“气”，聚而为“太上老君”，<sup>CF</sup>这就为先天神灵由“道”化生的造神理论打下了基础。《道教三洞宗元》则称，“道”起自“无”，“生乎妙一，从乎妙一”，分为三元，化生出“天宝君”、“灵宝君”、“神宝君”，三神君主治“三天”，即“三清境”。三清境下二十八天称“三界胜境”其中神灵均断生死之灾。<sup>CG</sup>唐代道教受到佛教教义的影响，称个人禀赋为“道性”，潘师正答唐高宗时，即称“一切有形，皆含道性。然得道有多少，通觉有浅深。”<sup>CH</sup>一个人通过学道、修道而得道，也能列阶仙灵。唐代的司马承祯在《天隐子》中说：“人生时禀得灵气，精明通悟，学无滞塞，则谓之神。宅神于内，遗照于外，自然异于俗人，则谓之神仙。”<sup>CI</sup>这就为人进入神仙之门提供了理论根据。

天地之道，大致是指宇宙观，特别是宇宙生成论。《淮南子·天文训》说：“天坠未形，冯冯翼翼，洞洞灑灑故曰太昭。

道始于虚霏，虚霏生宇宙。宇宙生气，气有汉垠。清阳者，薄靡而为天；重浊者，凝滞而为地。” CJ 道教继承了汉代黄老道，认为天地万物都是由“道”生成的，《太上老君说常清静妙经》就说“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物”。CK 关于道如何“生育”、“运行”和“长养”天地万物的，在一些道家和道教的文献中强调的是“气”的作用，《元气论》中就称“道者，元气也”。明代陆西星《阴符经注》说：“太始太素之前，浑沦一气而已，是谓无极之真，无名之始，圣人不得已而名之曰道”。《老君太上虚无自然本起经》中解释“老君曰：一生二，二生三，三生万物”，此三就是太初、太素和太始。“太初者，道之初也”，“太素者，人之素也”，“太始者，气之始也”。太初者，赤气；太素者，黄气；太始者，白气。赤气是光明之太阳，黄气入骨肉形中成为人，白气是水之精。三气相包，就是气包神，神包精。“元包含神，神得气乃生，能使其形安止其气”，于是万物滋生。因此，道教认为，不仅是人，包括神灵、草木和禽兽都有精、气、神三气，都是“道”的化生。《老君太上虚无自然本起经》就称“神上天为天神”、“神入骨肉形为人神”，“神入禽兽为禽兽神”，而“身神本从道生”。CL 唐宋以后，道教教义从体用的角度认识道与万物的关系，《道体论》称：“就体实而言，物即是道，道即是物。”CM 而刘一明的《修真辨难》更进一步说：“一阴一阳之谓道，是就道之用言；无形无象，是就道之体言。太极未分之时，道包阴阳；太极既分之后，阴阳生道。……道者阴阳之根本，阴阳者道之发挥。所谓太极分而为阴阳，阴阳合而成太极，一而二，二而一也。”ND 人物之道，大致是指以人为中心的社会观。《老子》第七十七章指出：“天之道，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下，唯有道者”。这说明《老子》已经认识到阶级社会贫富不均，存在着“损奉”的不公正现象，并且认为只有有道的人，即能遵行自然规律的人，才能自觉地将“有余”奉献给社会。因此，《老子》的社会理想是平均的社会。《太平经》提出了实现“太平”世界的理想，称：“太者，大也。乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也；平者，比若地居下，主执平也。”道气“行于天下地上，阴阳相得；交而为和，与中和气三合，共养凡物，三气相爱相通，无复有害者。太者，大也；平者，正也；气者，主养以通和也；得此以治，太平而和且大正也。”而要实现太平世界，“三气相爱相通”，指的就是“君明、臣良、民顺”，也就是君、臣和民都要有道、有德。

但是关键是君，因此，《天讖支干相配法》称，“国有道与德，而君臣贤明，则民从也”。

NE《老子想尔注》则认为“人行道，不违诫，渊深似道”，“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿”，NF 将人的行道和遵守戒律联系在一起。五代道士谭峭的《化书》中也以“道”作为核心，认为“道”有“委”（体）和“用”的两重职能。“委”（体）就是“虚”，“虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也”。至于“用”，就是“形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也”。无论是“体”或者“用”，道的作用过程都体现于一个“化”字。谭峭探讨了社会的演化及治理的办法，指出人类社会自从出现“尊卑”后，统治者就“奢荡化聚敛，聚敛化欺罔，欺罔化形戮，形戮化悖乱，悖乱化甲兵，甲兵化争夺，争夺化败亡”。而天下之动乱是起于压迫，盗贼起于

聚敛。

“天子作弓矢以威天下，天下盗弓矢以侮天子”。因此，谭峭主张“能均其食者，天下可以治”，由国君开始尚俭，使国君和民众平等相待，共同享受，没有剥削和压迫，“心相通而后神相通，神相通而后气相通，气相通而后形相通。”NG 这种神气形相通的社会，就是道之“用”的社会，就是以“道”来治国平天下的社会。

鬼神之道，大致就是鬼魂观，指的是道教对于人死以后归宿的一种认识。“鬼”字在甲骨文中就出现过，象形字，犹如一个盖着东西的死人的脸。

《说文》解“鬼”字作“人归为鬼”。归就是死的意思。《礼记·祭法》篇则称：“大凡生于天地之间者皆曰命。其万物死皆曰折。人死曰鬼。”因此，汉民族早就有了人死后变成鬼的观念。《左传》昭公七年又有进一步的记载：“子产曰：人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。”NH 这就是说人既有魄又有魂，魄附在人的肉体，魂附在人的精神。

人死后“魂气归于天，形魄归于地”。《老子》中没有“鬼”这个字，但是作为先秦墨家的著作《墨子·明鬼》下篇，认为鬼神是实有的，而且将天下的鬼分为“天鬼”，“山水鬼神”，“人死而为鬼”三类。其中的“天鬼”和“山水鬼神”，相当于后世的“天神”和“山水神”。墨家还认为，对于人的行为善恶，“鬼神之明必知之”，“鬼神之罚必胜之”。NI 墨家的“明鬼”思想对于道教教义思想的发展也有直接的影响。

《老君太上虚无自然本起经》称“神入薜荔：薜荔者，饿鬼也”，“神入泥黎，泥黎者，地狱名也”，“神有罪过，入泥黎中”，NJ 因此，鬼也是“道”之用。五代道士杜光庭《墉城集仙录·序》说到一些积功未备，限尽而终的“鬼”，称之为“魂神受福者，得为善爽之鬼，地司不制，鬼录不书，逍遥福乡，逸乐遂志，年充数足，得为鬼仙，然后升阴景之中，居王者之秩，积功累德，亦入仙阶矣。”NK 鬼因有道而成“鬼仙”，鬼仙在阴景之中，因得道而“入仙阶”。

道教的“道”，从“天地、人物、仙灵、鬼神”四个方面展开，在历史上经过了很长的发展过程。从汉魏至南北朝时期，道教开创后不久迫切需要从生成论的角度奉立至上神，从社会学的角度推行平均主义的理想以吸引教徒。因此，“道”的教义主要在“仙灵”之道范围里展开，属于神学命题；从社会之道展开，属于社会学命题。从隋至北宋时期，道教开始建立天地人鬼的教义体系，主要在天地、人物和鬼神之道的范围里展开，属于哲学命题。从北宋以后，以探究人的身心禀赋为中心，主要在“人物”和“仙灵”之道的范围里展开，深入地推动了道教的科仪和方术的发展，并且直接指导着一代代教徒的修道实践。这一关于“道”的教义思想的发展既同中国儒释思想的发展紧密相联，同时也是道教自身发展的必然结果。因此“道”的推行和演化，反映着中国古代思想、文化和宗教的一个重要侧面。注：

CDCGCICJCKCLNGNJNK 《道藏要籍选刊》第1册630页，7页，第2册352~355、298、271页，第1册15页，第5册817页，20页，第3册3页，第1册59页，第5册769、771、776、779页，第1册59页，794页，上海古籍出版社，1989年 NE 《太平经合校》第16、662页，第305、95页，第148、264页，中华书局，1960年 ND 《道书十二种》第414页，第471页，中国中医药出版社，1990年 《中国哲学发展史·先秦》第264页，人民出版社，1983年 《史记》第4册1368~1369页，第7册2146

页，中华书局，1959年 CFNF 《老子想尔注校证》第33页，第12页，第7、16页，上海古籍出版社，1991年 CE 《太平御览》第1册第2页，中华书局，1960年 CHCM 《道藏》第24册786页，第22册884页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 NH 《十三经注疏》第1588、2050页，中华书局，1980年 NI 《墨子闲诂》第220~221页，中华书局，1986年

## 德

德和道相对应，组成道教教义的核心。《道教义枢·道德义》称“道德一体，而其二义，一而不一，二而不二”。《道德经》中有“德”字四十一处，提出了“上德”、“玄德”、“孔德”、“积德”等等，但是对于“德”的含义却没有具体的解释。第五十一章称：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”。其中将“道”和“德”两者规定为“生长万物”和“畜养万物”的关系。因此，一般认为“德者，道之功也”（韩非语），“德者，道之用也”（陆德明语），“德者，道之见也”（苏辙语）。《庄子》的《天地篇》就说到：“通于天地者，德也；行于万物者，道也。”并称：“形非道不生，生非德不明。存形穷生，立德明道，非至德者邪？”当代旅美华人学者陈鼓应在分析“德”的概念时认为，它有三个意义：一是“道所显现于物的功能”；二是“内在于万物的道，在一切事物中表现它的属性，亦即表现它的德”；三是“道落实到人生层面时，称之为德”，即通常说的人的“德行”。早期道教沿用了先秦道家的学说。太平道的《太平经》卷五十六至六十四称，“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养。……夫道兴者主生，万物悉生；德兴者主养，万物人民悉养，无冤结”。这里也将道和德两者解释为“生长万物”和“畜养万物”的关系，同《道德经》的思想一脉相承。

太平道从追求“太平”的社会理想出发，将德“主养”的观点推广到社会政治领域，认为“地以德治，故忍辱；人以和治，故进退多便”，“以德治者，进退两度也”。并且将“德治”列为帮助帝王之治的“十法”的第四法，仅次于“元气治、自然治、道治”。

《太平经》认为“德”和“刑”相对立，称“德者与生气同力，故生气出亦出，入亦入；刑与杀气同力，故杀气出亦出，入亦入。德与天上行同列，刑与地下行同列。德常与实者同处，刑与空无物同处。德常与兴同处，故外兴则出，内兴则入，故冬入夏出。刑与衰死气同处，故冬出而夏入。死气者清，故所居而清也。故德与帝王同气，故外王则出阴，内王则入刑；刑与小人同位，故所居而无士众也。物所归者，积帝王德，常见归，故称帝王也；刑未尝与物同处，无士众，故不得称君子”。君子的服人依靠的是“道”与“德”，欲得天地之心的，也要行“道”与“德”，至于行“严畏智诈”之术，只能收服那些言行无状的小人。《太平经》还将德“主养”的观点推广到个人的修养上，批评“人不力学德，名为无德之人”，无德之人必“好害伤”，因此，是“凶败之符”，是“最劣弱困穷小人之名字”。这种人是“天不爱，地不喜，人不欲亲近之”，他们“为王者致害，为君子致灾，鬼神承

天教，不久与为治”。五斗米道的《老子想尔注》中，亦有多处对于“德”的阐述。注“玄德”为“玄，天也。常法道行如此，欲令人法也”；注“常德”为“道德常在”，可见，五斗米道是主张“道德一体”的，“德”就是“道德”的意思。

魏晋南北朝时期，道教教义着重在宇宙观、社会观和神仙观方面的建设。《西升经》就是以体用关系阐述“道”和“德”的关系的，称“道以无为为上，德以仁为主”。刘仁会注解：“宥物于无者，道也；仁物之性者，德也”。“德”也就是“道”体现于“物”之中的属性——“仁”。《西升经》中还有“道非欲于虚，虚自归之；德非欲于神，神自归之”，“无心德留而鬼神伏矣”。这里的“神”，既有人“神”的意思，又有“神灵”之神的意思。唐代李荣注解：“道既虚无，德亦神妙。虚无神梦，必竟清静。而人若能虚心无身，自然归道；抱神守妙，自然归德也。”又注称：“圣人无心，不起贪欲，道在于己，德止于身，故曰：留也。用道，则道流遐迩；怀德，则德被幽明，既为人之所归，亦为鬼神之所伏从也。”因此，人能归道，也就归德。德是人的精神的根本，办使鬼神降伏。但是，同期的江南一带的道教却大多从一般的“道德”观念阐述“德”。葛洪的《抱朴子内篇》要求个人“积善阴德”，这个“德”解释为“积善立功，慈心于物，恕己及人，乐人之吉，愍人之苦，矜人之急，救人之灾”，而治国之君以及忠臣辅佐则应修道德；使“道普德溢”，至于太平。唐代，道教教义体系逐渐充实完备。吴筠在《玄纲论》中称：“尝试论之，天地、人物、灵仙、鬼神，非道无以生，非德无以成”，吴筠认为：“德者，何也？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，咸畅其宜。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。”这就将天地阴阳幽明的一切生成物都视为“德”成之物，包括“灵仙、鬼神”。唐宋以后，道教教义着重探讨人的问题。宋徽宗注《西升经》有《序》称：“万物莫不由之之谓道，道之在我之谓德。道德，人所固有也。”这就将“道”和“德”视为人所共有的禀赋。古时，“德”和“得”相通，因此，混然子王道渊认为：“德者，得也，心之所蓄，性之混融，开物成务之理也。”一些有“上德”的圣人，“未尝显己之有德，藏身潜迹，抱朴含光，专气致柔，如婴儿也”，而“下德”的贤人，“执著其事，唯于世情，是非得失之物，理论扬于己德，以被聪明所蔽”。<sup>CD</sup>因此，有德之人，就应该“含养德性，纯纯朴朴，则比如赤子也，赤子如初生婴儿也”。认为：“太上以此喻修真之士，心切切矣。

我辈欲反本还源，归根复命，以此为则，不亦简妙乎。今心无所主，性不安闲，安得元神凝寂，元气冲虚而比如赤子乎。”<sup>CE</sup>唐代内丹家们多将“道”和个人的内丹修炼相结合，认为“道”与“生”的结合就是“德”。司马承祯说过：“生者，天之大德也，地之大乐也，人之大福也。”又称：“养生者，慎勿失道；为道者，慎勿失生。使道与生相守，生与道相保，二者不相离，然后乃长久。言长久者，得道之质也。”因此，“大人含光藏晖，以期全备，凝神宝气，学道无心，神与道合，谓之得道”<sup>CF</sup>。清代道士、著名的内丹家柳华阳则称：“道者德之用，德者道之体，人能明乎其德，而天性自现，体乎其道，而冲和自运，是之谓寂然不动，感而遂能也。”又称：“古圣云：德者，性能中求之耳。夫德非道则无著，道非德则无主。

道外觅德，其德远矣；培德体道，其功切矣。”柳华阳在内修实践中曾经以“道德体用观”指导其内修实践，自谓：“吾尝自内观而无心，外觅而

无体，飘飘乎寻之不得，恍恍乎觉而虚灵，似鱼之随水，如雾之笼烟，一派冲和，荣卫天地，但人不能深进，故本然之道味却矣。”CG 另一些内丹家则从内修角度认识和解释《道德经》，将内修理论置于道教教义系统之下。清代道士、著名内丹家刘一明在《修真九要》中，强调内丹修炼必须“积德修行”，认为“德”就是“恤老怜贫，惜孤悯寡，施药舍茶，修桥补路，扶危救困，轻财重义，广行方便”，称“道者，为己之事；德者，为人之事。修道有尽而积德无穷”，感叹“德者，自己人世之事；道者，师传成仙之事。不积德而欲修道，人事且不能，仙道怎得成”？CH 刘一明在《修真辩难》中，对“上德下德”则完全从内丹学的角度来解释。他认为：“先天全，则为上德；先天亏，则为下德。”所谓“先天全”，就是“体全德备，乾阳未伤之人”，就是“未伤先天之阳”。所谓“先天亏”，就是“先天已散，五行各分，四象不和，诸般宝物皆失”。刘一明还批评了当时某些内丹家的谬指，即称“精漏者为下德，精全者为上德”。CI 由此可见，在内丹家的修炼理论系统中，“德”已经衍化为“精”和“先天之阳”的同义语了。注：

CE 《道藏》第 24 册 805 页，第 23 册 674 页，895 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 CDCF《道藏要籍选刊》第 2 册 447、452 页，第 3 册 603、624、618 页，629 页，71 页，第 1 册 645、649 页，上海古籍出版社，1989 年 《老子注释及评介》第 152 页，中华书局，1984 年 《太平经合校》第 218~219、143~144、254、110~111、157、159 页，中华书局，1960 年 《老子想尔注校证》第 13、36 页，上海古籍出版社，1991 年 《抱朴子内篇校释》第 112、114~115 页，中华书局，1980 年 CG《中国气功大成》第 893 页，吉林科学技术出版社，1989 年 CHCI 《道书十二种》第 529~530 页，第 509~510 页，中国中医药出版社，1990 年

## 玄

道教教义中的“玄”，相当于“道”。东晋葛洪在《抱朴子内篇》中称“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也”。因此，“玄”是生成宇宙和万物的本体，与“道”相同。道教以“道”名教，后世亦有称之为“玄教”的。明代道教仪式书和御制仪式音乐谱集，就称为《大明玄教立成斋醮仪》和《大明御制玄教乐章》。

道教的“玄”沿袭了道家著作中“玄”的概念。《老子》（即《道德经》）中有“玄”字共十一处。其中最重要的是第一章的“此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门”。两者指的是有无之道，概括而称之为“玄”。

《说文》释“玄”为“幽远也。黑而有赤色者为玄，象幽而入覆之也”。宋代苏辙注：“凡远而无所至极者，其色必玄。故老子常以玄寄极也。”元代的吴澄注称：“玄者，幽昧不可测知之意。”

《老子》中，还有一些“玄鉴”、“玄德”、“玄通”和“玄牝”之类的连用词组，其中的“玄”，大多作为形容词使用，意思是幽深不测、深邃通达。《庄子》中也有一些“玄天”、“玄古”、“玄德”的连用词组。“玄古”，就是远古的意思。“玄德”就是天德，因为天德不可捉摸。“玄天”，指的是

天玄妙莫测。大约成书于秦汉时代的《黄帝内经素问·天元纪大论》称：“变化之为用也，在天为玄，在人为道，在地为化。

化生五味，道生智，玄生神。”“玄”是幽远变化无穷的意思，所以生神。神之为用，触遇玄通，契物化成，无不应也。这里的“玄”成为概括天、地和人的宇宙本体。

西汉哲学家扬雄仿《周易》作《太玄》，提出“玄也者，天道也，地道也，人道也”，以“玄”作为宇宙万物的本原。

称“玄者，幽摛万类而不见形者也。资陶虚无而生乎规，神明而定摹，通同古今以开类，摛措阴阳而发气。一判一合，天地备矣。天日回行，刚柔接矣。还复其所，终始定矣。一生一死，性命莹矣。”认为“玄”就是浑沌未分时无形的元气，由于阴阳的分合才产生了天地万物，这些都是“玄”自身的演化、转化的展开过程。“玄”不仅支配自然界，也支配着人类社会，同时也同人的精神生活联系在一起，“玄者，神之魁也。天以不见为玄，地以不形为玄，人以心腹为玄。天奥西北，郁化精也；地奥黄泉，隐魄荣也；人奥思虑，含至精也”。早期道教五斗米道和太平道，都没有以“玄”代“道”的倾向。《老子想尔注》中释“玄”为“天也”，称“微妙玄通”是“能守信微妙，与天相通”。《太平经》卷一至十七，有“玄”字六处，称：“长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君，姓李，是高上太之胄，玉皇虚无之胤，玄元帝君时太皇十五年，太岁丙子兆气，皇平元年甲申成形，上和七年庚寅九月三日甲子卯时，刑德相制，直合之辰，育于北玄王国、天冈灵境，人鸟阁蓬莱山中、李谷之间，有上玄虚生之母、九玄之房，处在谷阴。玄虚母之始孕，梦玄云日月缠其形，六气之电动其神，乃冥感阳道，遂怀胎真人。”“玄”字都是幽远深妙不可测的意思。

魏晋时期“玄学”兴起，葛洪另树一帜，在《抱朴子内篇》中首列《畅玄》篇，开宗明义地提出：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄，其旷则笼罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰。……因兆类而为有，托潜寂而为无。沦大幽而下沉，凌辰极而上游。金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追。乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范畴两仪，吐纳大始，鼓冶亿类，倏旋四七，匠成草昧，譬策灵机，吹嘘四气，幽括冲默，舒阐粲尉，抑浊扬清，斟酌河渭，增之不溢，挹之不匮，与之不荣，夺之不瘁。故玄之所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝。”他将“玄”说成是天地万物的总根源、总动力，又是超乎物质的精神实体，明确地以“玄”代“道”，玄、道同义。其中，“胞胎元一，范畴两仪，吐纳大始，鼓冶亿类”，就是《老子》所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”的意思。但是葛洪并未否认“道”，只是将“玄”和“道”合在一起，他认为音乐会“损聪”，色彩要“伤明”，美食可“乱性”，美色能“伐命”，只有“玄道”才“可与为永”，即长生成仙。而“玄道之要言”就是“得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器”。能得“玄道”者，就能“乘流光，策飞景，凌六虚，贯涵溶”，“徘徊茫昧，翱翔希微。履略蜿蜒，践跚旋玑”。

CD 唐初道士成玄英承袭魏时的重玄说，将“玄之又玄”衍化为“重玄之道”，他的弟子编有成玄英授的《玄珠录》。成玄英认为：“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，更怯后病，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。”由于“玄”既是“有”又是“无”，因此很易为人所执滞。他既否定“有”，又否定“无”，超然于“有无”之外，因此，称为“双遣”。超然物外，忘掉违顺、毁誉、荣辱、高下、去来、物我、亲疏、利害、贵贱、祸福、寿夭等一切真实的存在，“外无可欲之境，内无能欲之心”，CE 这就是一种彻底的无欲境界。

一般的道教经籍则仍停留在以“玄”代“道”。《西升经》称“守神玄通，是谓道同”。韦处玄注称：“神不离形，故曰守也。神形相保，则通玄而合道也。”CF“玄”和“道”是同义并用的。唐代著名道士吴篇，道号“宗玄”，当是以“玄”为“宗”的意思，著有《玄纲论》；名为“玄纲”，其内容通篇讲的是“道”，其实可称“道纲论”。

在陶弘景的《真诰》中，“玄”则多作修饰语，如“玄心”、“玄宫”、“玄霄”、“玄晨”、“玄真”、“玄风”、“玄唱”、“玄峰”、“玄烟”等，大多作幽远莫测的意思解，但都同道教的修仙成真有关。

北宋以后，道教内丹术逐渐代替了外丹术。内丹术以《道德经》的“玄牝之门，是谓天地根，绵绵若存，用之不勤”作为理论依据。《悟真篇》说过：“要得谷神长不死，须凭玄牝立根基。”CG 由于内丹修炼，可意会而不可言传，幽深而不可捉摸，因此，多以“玄”字命名其术语，如口中唾液称为“玄泉”，肾称为“玄冥”，喉之起点称为“玄膺”，人体的关键重要部位称为“玄关”。清代道士刘一明的《象言破疑》中说：“玄关者，至玄至妙之关口，又名生死户、生杀室、天人界、刑德门、有无窍、神气穴、虚实地、十字路等等异名。

无非形容此一窍耳。玄关即玄牝之别名，因其阴阳在此，故谓玄牝门。因其玄妙不测，故谓玄关窍，其实皆此一窍耳。愚人不知，或以心下肾上处为玄关，或以脐心为玄关，或以尾闾为玄关，或以夹脊双关为玄关，凡此皆非也。盖玄关无定位，若有定位，即非玄关。”CH 既无定位，当然不可捉摸，所以只能称之为“玄”关。注：CD 《抱朴子内篇校释》（增订本）第1页，第1页，第2页，中华书局，1985年 《说文解字》第84页，中华书局，1963年 CE 《道藏》第12册292、780页，第13册361页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《黄帝内经素问》第130页，人民卫生出版社，1956年 《太玄校释》第358、260~261页，第376，北京师范大学出版社，1989年 《老子想尔注校释》第18页，上海古籍出版社，1991年 《太平经合校》第2页，中华书局，1960年 CFCG 《道藏要籍选刊》第3册617页，第1册412页，上海古籍出版社，1989年 CH 《道书十二种》第188页，中国中医药出版社，1990年

## —

道教教义中的“—”，一般认为其义与“道”相当。以“—”作“道”解的，最早见于《道德经》。《道德经》有“—”十四处，其中除作为数词和

“指示代词”外，大部分均作“道”解。第三十九章称“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正”。故宋代林希逸注曰：“一者，道也。”以后随着道家思想的发展和道教的出现对“一”与“道”的理解和解释，又有新的变化。如《庄子·天地》中称“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形”。

郭象注称：“一者，有之初，至妙而未有物理之形。”这里的“一”是从数的角度来阐述“道”的。从无到有要一个过渡，“有”的第一个状态就是“一”。汉代高诱在注解《淮南子·精神训》中的“一生二，二生三，三生万物”时称：“一谓道也，二曰神明也，三曰和气也。或说，一者元气也，生二者乾坤也，二生三，三生万物，天地设位，阴阳通流，万物乃生。”

这里的“一”又是从生成论和元气论的角度来阐述的。早期道教的《太平经》在《五事解承负法》中，曾经这样概括：“一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也。”其中，数之始、生之道和元气所起等三种意义都是从本体论和宇宙生成论等角度对《道德经》“一”的发展，而“天之纲纪”则是从社会伦理意义上对“一”的说明。

从元气的角度理解“一”，使“道生一”的宇宙生成过程得到了具体化。《庄子·大宗师》称：“彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气”。《知北游》也称：“通天下一气耳。”“一气”，就将支配着天地万物的“道”变成了游于天地之间的气。

《太上老君开天经》称“清气上升为天，浊气下沉为地”，一气即化生为二。其时，虽有日月，未有人民，“上取天精，下取地精，中间和合以成一神，名曰人也”，二即化生为三。“生生之类，无形之象，各受一气而生。或有朴气而生者，山石是也；动气而生者，飞走是也；精气而生者，人是也”。

《西升经》，也有“万物抱一而成，得微妙气化”之句。

韦处玄注称：“天地万物皆微妙一气而化生也。”李荣注称：“天地人物，并皆抱真一之道，受微妙之气，所以方得化生。

是知一气者，万物之本也。”意思是“一”作为“气”贯串于天地和人物之中。

《西升经》又称：“一从无生，同出异名。”因此，不论是高天厚地，人伦物类，大小愚智，都是从一产生的，即从“气”产生的。

《庄子·刻意》中，提出了“守一”的概念，并且认为“唯神是守，守而勿失，与神为一”就是“纯素之道”，是“合于天伦”的。因此，“守一”不仅表现在人物之道中，也体现在天地万物之中。《西升经》曰：“亦知天地清静，皆守一也。”徐道邈注称：“天得玄玄之气，故清高在上；地得混黄之气，故浊静在下，二仪虽异，守一同也。”天地二仪，上下相对，就是守“一”，各按“道”的规律运动不已。《三皇经》称：“天能守一，覆而不举。地能守一，静而能处。岳能守一，不避寒暑。海能守一，流而不还。人能守一，必得真仙。”人的“守一”，则在《庄子》的时代就已被认为是“养神之道”。

《太平经》，在《修一却邪法》中称：“一者，乃道之根也，气之始也；命之所系属，众心之主也。当欲知其然，在中央为根，命之府也。故当深知之，归仁归贤使之行。”又称：“上贤明力为之，可得度世；中贤力为之，可为帝王良辅善吏；小人力为之，不知喜怒，天下无怨咎也。”守一不仅是养身之道，也是一种度世、辅国、治身的方法。即“天之纲纪”。

《西升经》称“无心德留，而鬼神伏矣”。CF意思是，守一之人，虚空无心，常德留止，所以能控制天地，治理万物，威震千灵，鬼神畏伏。因此，守一又是一种降服神鬼的方法。

随着道教神仙观念的发展，魏晋时期“一”又幻化为神形，并同传统的脏腑神观念结合了起来。葛洪《抱朴子内篇》称“思神守一”，可以“却恶卫身，常如人君之治国，戎将之待敌，乃可为得长生之功也”。一有所居之处，护卫之列。

葛洪称：“一在北极大渊之中，前有明堂，后有绛宫；巍巍华盖，金楼穹隆；左罡右魁，激波扬空；玄芝被崖，朱草蒙珑；白玉嵯峨，日月垂光；历火过水，经玄涉黄；城阙交错，帷帐琳琅；龙虎列卫，神人在傍；不施不与，一安其所，不迟不疾，一安其室；能暇能豫，一乃不去。”不仅如此，“一有姓氏服色，男长九分，女长六分，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歃血口传其姓名耳”。CG有服色姓氏的“一神”，居于上丹田和中丹田之中，成为人身的守护神，这就同黄庭内修之术联系了起来。《云笈七签·三一服气法》称：“夫欲长生，三一当明。上一在泥丸中，中一在绛宫中，下一在丹田中。人生正在此也。”CH完整地“守一”和“三丹田”内修理论结合在一起。但是，由“一”幻化的男女神灵，姓氏服色却没有流传下来，也没有进入后世的道教神仙谱系，这在很大程度上同天师道派对“守一”有不同的解释有关。

五斗米道对于当时流传的“守一”之法持保留态度。《老子想尔注》批评守身中之神是“伪伎”时称：“守之云何？一不在人身也，诸附身者悉世间常伪伎，非真道也；一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。”五斗米道称一者指的是“气”，或者指的是“诚”。“今布道诫教人，守诚不违，即为守一矣；不行其诚，即为失一也”。CI以“守一”求成仙之法的理论基础是形神二元，也就是认为人的神可以离开躯体而独立活动；当然，也可以运用“守”的方法使人神不离身，而获得长生。这种二元论的必然结果，是人的形也可能看见自己的神，《抱朴子内篇》称这种见到自己身中的“三魂七魄”，乃至“天灵地祇”、“山川之神”的方法为“玄一”。“守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又特益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道”。CJ上清派又有守“真一”之法。

齐梁道士陶弘景的《真诰》称：“守真一笃者，一年使头不白，秃发更生”。这个方法只是要求“凝心虚形，内观洞房，抱玄念神”。CK唐宋以后，内丹术广泛流行，“真一”被解释为“真水”。宋至游子曾慥在《道枢》中称：“大道之真一，在乎气液。炼气液以生龙虎，合龙虎以成变化，使九还七返，混一归真，则神全精复。”气液相生，自无生有，自有返无，就是真一还丹的“根蒂。”“三一”也被解释为“精神气混三为一”CL《玄门大论三一诀》称：“精者，虚妙智照之功；神者，无方施累之用；气者，方所形相之法也。”CM注：《道藏》第12册711页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 CFCHCKCLCM 《道藏要籍选刊》第2册459页，第5册50页，第2册373、595页，第1册12页，第3册610、598页，第2册517页，第3册613页，第3册618页，第1册433页，第4册579页，第10册521页，第1册344页，上海古籍出版社，1989

年 CE 《太平经合校》第 60 页，第 410 页，中华书局，1960 年 CD 《太平御览》第 3 册 2981 页，中华书局，1960 年 CGCJ 《抱朴子内篇校释》第 299、297 页，298 页，中华书局，1982 年 CI 《老子想尔注校证》第 12 页，上海古籍出版社，1991 年

## 自然

自然，在道教教义中是指“道”的存在、运动、变化的一种特性或状态。道教以“道”名教，将“道”作为教义思想的核心。由“道”出发，从不同角度派生出了“朴”、“一”、“柔弱”、“无为”、“不争”等观念，“自然”也是其中之一。“自然”所描述的就是“道”的不加任何强制、不依靠任何外在原因、自己发生、自己存在、自己演化、自己消灭的一种性质和状态。

《通玄真经》卷八《自然》篇，唐代默希子题注称：“自然，盖道之绝称，不知而然，亦非不然，万物皆然，不得不然，然而自然，非有能然，无所因寄，故曰自然也。”即自然是道的最重要的特性，道生万物都是不假外力自然而然的，而且是不得不然的。

“自然”这一概念，首见《道德经》。“域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然”（二十五章）。四大，指道、天、地、人。道法自然，就是说，道是自然而然的。道士杜光庭《道德真经广圣义》称：“疑惑之人，不达经理，乃谓大道仿法自然。若有自然居于道之上，则是域中兼自然有五大也。”又称：“大道以虚无为体，自然为性。”

道为妙用，散而言之，即一为三，合而言之，混三为一，通谓之虚无自然大道归一体耳。非是相生相法之理，互有先后优劣之殊也。非自然无以明道之性，非虚无不以明道之体，非通生无以明道之用。”这就是说，“道”不是由自然派生出来的。《道德经》还称：“功成事遂，百姓皆谓我自然”（十七章），意思是事情成功，百姓都说我们本来如此。杜光庭认为，道是无私的，“不亲其亲，不子其子，有生成遂长之功，不矜于下，不见物得其所，不知上化所为，以为自然而然也”。《南华真经·缮性》篇赞扬古时社会：“阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭；人虽有知，无所用之；此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。”至一，就是至道。

至一的社会就是体现了道的社会。认为在这个社会中，无为而常符合自然。郭象注称：“任其自然，故至一。”《淮南子》较多以“自然”的观念论述天地之道和为政之道，称“天下之事，不可为也，因其自然而推之”。意谓不论自然界或者人类社会，凡事都要循道而行，自然而然，不可勉强。认为天高地厚，昼日夜月，阴阳变化，列星高悬，船浮于水，车行于陆，都是自然而然的事。“两木相摩而热，金火相守而流，圆者常转，窾者主浮，自然之势也”。又称“物有以自然，而后人事有治也”，认为至人之治，“心与神处，形与性调，静而体德，动而理通，随自然之性而缘不得已之化，洞然无为而天下自和，淡然无欲而民自朴，无祥而民不夭，不忿争而养足，兼包海内，泽及后世”，《通玄真经·自然》篇，则从人主之术的角度充分论述了“自然”治政的内容，认为人主推行王道就是“处无为之事，行不言之教，清静而不动，一度而下徯，因循任下，责成而不劳，谋无失策，举

无过事，言无文章，行无仪表，进退应时，动静循理，美丑不好憎，赏罚不喜怒。名各自名，类各自以，事由自然，莫出于己”。当然“所谓无为者，非谓其引之不来，推之不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，卷握而不散，谓其私志不入公道，嗜欲不挂正术，循理而举事，因资而立功，推自然之势，曲故不得容，事成而身不伐，功立而名不有”。但是圣人也要立法以规范社会，“圣人立法以导民之心，各使自然，故生者无德，死者无怨”。立法的目的就是使民众“自然”，生死都心情舒畅。

早期道教继承了道家关于“自然”的思想。《老子想尔注》称“自然，道也”，“自然者，与道同号异体，令更相法，皆共法道也”。《太平经》则称“元气自然，共为天地之性也”，就是说，自然和元气一样，都是高于天地的东西。又称“比若地上生草木，岂有类也。是元气守道而生如此矣。自然守道而行，万物皆得其所矣”。意思是，自然而然地循道而行，万物都可以得到它自身所处的地位，这也是将“自然”视作“道”的一种特性。葛洪《抱朴子内篇》明确指出“自然”是天道的特性，称“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也”，而万物的“变化”又是自然的特性，“变化者，乃天地之自然”。葛洪还在《明本》篇中评论了班固贬司马迁“先黄老而后六经”的公案，认为“迁之洽闻，旁综幽隐，沙汰事物之臧否，核实古人之邪正。其评论也，实原本于自然，其褒贬也，皆准的乎至理”，认为自然就是天道。《黄庭内景玉经》也多有以“自然”代替“道”的经句，如：“兼行形中八景神，二十四真出自然”，“六府修治洁如素，虚无自然道之故”，“还魂返魄道自然”等，据梁丘子注，“三八二十四真人，皆自然之道气”，“虚无十有二气，自然为先”，“拘魂制魄，令不动作。

帝在身中，道以自然”。道教类书《无上秘要·入自然品》，引用一些道教的经典，将“自然”同修道成真相联系。《妙真经》称“自然者，道之真也”，“人为道能自然者，故道可得而通”，意思是，得道的人是懂得道的自然而然的特性的，如果要勉强为之，就不能得道，也就是“不知其所由然”。《洞玄自然经诀》提出所谓真人，就是“体洞虚无，与道合真，同于自然，无所不能，无所不知，无所不通”。

“与道合真”和“同于自然”的意义是相当的，“同于自然”就是得道的意思。

《洞玄空洞灵章经》还描述得道仙真“飞天携提，游宴紫晨，握运留年，永享自然”。

CD《西升经》明确提出“道”的最重要性质是“自然”，称“告子道要，云道自然”。

唐代道士李荣注：“自然者，内无自性，外绝因待，清虚玄寂，莫测所由，名曰自然。不可以自他，分其内外；不可以有无，定其形质；不可以阴阳，定其气象；不可以因缘，穷其根叶。

所谓虚无自然之大道也。”CE他认为自然是一个既无形质，又无内涵，没有因果，不可分析的概念。这个观点在唐代道士孟安排编撰的《道教义枢》中，得到了进一步的说明。卷八《道教义》有“自然义”，称“自然者，本无自性。既无自性，有何作者？作者既无，复有何法？此则无自无他，无物无我。

岂得定执以为常计。绝待自然，宜治此也”，“故自是不自之自，然是不然之然。

不然之然无所不然，不自之自无所不自。

无所不自故他亦成自，无所不然故他亦成然”，“不然之然亦无所不然，故自亦成然，是则自之与他，俱有然义。今但明自然者，以‘他’语涉物，义成有待，自名当己，宜以语绝也”。因此，“自然”是为众生“强立名字耳”。CF 上述文意总的说来就是自然并无自己内在的性质，也没有造成它的“作者”，因而也没有自然的运动法则。自然，就是没有自我，没有外物。为使一般人易于理解，勉强取名为“自然”。王玄览的《玄珠录》中，也有类似的观点，称“无人无所因，所以是自然”，“此是自然生，此是自然灭，不由生者生，不由灭者灭”。CG 道教的外丹和内丹修炼术，也以“自然”之理分析丹法。

东汉魏伯阳的《周易参同契》称“自然之所为兮，非有邪伪道”，“施化之精，天地自然，犹火动而炎上，水流而润下”。CH 他认为丹药的相互作用、变化，都是自然生成的，并非人所能控制的。《黄庭内景玉经》称：“六府修治洁如素，虚无自然道之故。”

物有自然事不烦，垂拱无为身体安。”认为天地之气和人体之气都出自自然，能够懂得“自然”之理的人就是真人，“坐在立忘，万世常存”。CI 宋代张伯端《悟真篇》继承了这一“自然”说，称“谩守药炉看火候，但看神息任天然”，叶士表注：“天地有自然之气，气有自然之数，人禀天地而生，气数与天地等，修真之士穷造化之原，知升降之路，但安神定息，一念不生，湛然无欲，则神气周流，自然造化。”CJ 金元以后内丹术有很大发展，修炼理论也渐趋系统化和精密，但是“自然”仍是内修理论的主要内容。

全真七子之一谭处端有诗云：“大道常清静，无为守自然。自心不回转，何处觅言传。”CK 马丹阳《自然吟——赠陇州萧防判》诗云：“顿觉万缘空，顿觉心开悟。心猿自然停，意马自然住。龙虎自然调，神气自然固。金丹自然结，神仙自然做。”CL 意即“自然”之理要贯串于内丹修炼的全过程，只有一切都自然而然而不勉强，才能够结丹成仙。明清两代内丹家们在“炼己”、“筑基”、“火候”中，也多强调“自然”。清代道士黄元吉在《乐育堂语录》中称：“保养又非别有法也。凡事应得恰好处，得最当，我无喜也，亦无忧；无好也，亦无恶。即顺天地之自然，极万物之得所生，须任理而行，听天安命可矣。”因此，“顺天地之自然”是修身养性的基本方法。又称：“炼丹之道，先要踏踏实实，从守中做起，然后引得本来色相出来，苟不踏实，何以凌空。故三丰云：凝神调息于丹田之中，盖心止于脐下曰凝神，息归于元海曰调息，守其清净自然曰勿忘，顺其清净自然曰勿助。如此久久，心神畅遂，气息悠扬，不假一毫人力作为，自然神无生灭，息无出入，俱是安闲自在。”CM 认为凝神，调息、运气等等，都要“不假一毫人力作为”，一切都要“自然”，这样才是“炼丹之道”。注：CDCECHCICJ 《道藏要籍选刊》第5册477页，第2册111、85页，第2册522页，第5册5、6、161、59页，第5册第478、480、481页，第3册539、551、553页，第10册296~297页，第3册592页，第9册60、57页，第3册551页，第3册399页，上海古籍出版社，1989年 《老子想尔注校证》第30、33页，上海古籍出版社，1991年 《太平经合校》第17、21页，中华书局，1960年 《抱朴子内篇校释》（增订本）第136、184页，中华书局，1985年 CFCKCL 《道藏》第24册831页，第25册850页，第25册589页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 CG 《玄珠录校释》第129、

110 页，巴蜀书社，1989 年 CM 《乐育堂语录》第 191、110 页，上海古籍出版社，1990 年

## 无为

无为是《道德经》中的重要概念。道教以“道”为基本信仰，认为“道”是无为的。

因此，无为便成为道教徒对自然界的运行和人类社会发展的基本认识，以及人的安身立命的基本态度。《明道篇》有诗云：“自然之道本无为，若执无为便有为。得意忘言方了彻，泥形执象转昏迷。身心静定包天地，神气冲和会坎离。料想这些真妙诀，几人会得几人知。”《道德经》中有十二处提到无为。第三章称“为无为，则无不治”。无为是顺应自然，不妄为的意思。杜光庭称：“无为之理，其大矣哉。无为者，非谓引而不来，推而不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，卷握而不散也。谓其私志不入公道，嗜欲不枉正术，循理而举事，因资而立功，事成而身不伐，功立而名不有。”

由此可见，道家的无为，并非不求有所作为，只是指凡事要“顺天之时，随地之性，因人之心”，而不要违反“天时、地性、人心”，凭主观愿望和想象行事。《庄子》则将无为推衍到帝王圣人的治世中，认为“虚静恬淡、寂寞无为者，天地之平而道德之至也。”

故帝王圣人休矣”，不过帝王应该“以无为为常”，而臣下却是要“有为”的。“上必无为而用天下，下为有为为天下用。此不易之道也”。另外，《庄子》又认为养神之道，贵在无为。《刻意》篇称“形劳而不休则弊，精用而不已则劳，劳则竭”，“纯粹而不杂，静一而不变，惔而无为，动而以天行，此养神之道也”。汉初几代王朝，采用“无为”治术，与民休息，对于当时社会的稳定和发展曾经有过一定的作用。《淮南子》在《主术训》《诠言训》中分别称无为者为“道之宗”、“道之体”，《原道训》进而称“无为为之而合于道，无为言之而通乎德”。

认为“所谓无为者，不先物为也。所谓不为者，因物之所为。”

所谓无治者，不易自然也。所谓无不治者，因物之相然也”。遵循事物的自然趋势而为，即是无为。并且批评了“无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往”的消极思想。

五斗米道在《老子想尔注》中，继承了《道德经》的“无为”思想，认为无为是“道性”，不为恶事，“有天下必无为，守朴素，合道意矣”，而“无为”的状态就如同婴儿，“婴儿无为，故合道。但不知自制，知稍生，故致老”，“专精无为，道德常不离之，更反为婴儿”。太平道的《太平经》则认为：“天地之性，万物各自有宜。”

当任其所长，所能为。所不能为者，而不可强也。”“无为”与“道”相连，上古所以“无为而治”，就因为“得道意，得天心意”。人如果能够“入无为之术，身可有也；去本来末，道之患也”。魏晋以后，无为的思想成为道教社会观和道士全身修仙的基础。《云笈七签》卷九十《七部语要》中有一则称：“执道德之要，固存亡之机，无为事主，无为事师，寂若无人，至于无为。定安危之始，明去就之理，是可全身、去危、离咎，终不起殆也。”

因此，事主、事师以及全身都需要以无为作为指导，无为就是“道德”的纲要。东晋葛洪在《抱朴子内篇》中认为“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也”。批评“仲尼虽圣于世事，而非能沉静玄默，自守无为者也”，并称老子曾训诫孔子：“良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。”同时，葛洪还认为求仙之法，也要“静寂无为，忘其形骸”。南朝齐梁时陶弘景的《真诰》指出“喜怒损志，哀感损性，荣华惑德，阴阳竭精，皆学道之大忌，仙法之所疾”，而“仙之要道，生之本业”，就是“知而不为，为而不散”。

CD《西升经》有“道以无为上，德以仁为主”之句。韦处玄注曰：“道无体，无为而无不为，故最为天地人物之上首。”他将“无为”置于天地、人物之最高处。《西升经》还称“人能虚空无为，非欲于道，道自归之”，“无为养身，形骸全也”。徐道邈注曰：“清净无为，抱德养身，和气已复，故形骸保全也。”CE 金元以后道教全真派的一些高道从天道与人道的区别来论述无为和有为。认为：“无为者，天道也；有为者，人道也。”

无为同天，有为同人。如人担物，两头俱在则停稳，脱却一头即偏也”。接着他又说，如果两头和担子俱脱，那就回到原来的状态了。CF 有的则从有和无的角度阐述：“无者，明恍惚之妙也；为者，明变通之理也。”CG《玄教大公案》中批评了将“无为”视作“土木偶人，推之不去，呼之不来，逼之不动，块然一物”的说法，赞颂“无为”是“贵乎一点灵明，圆混混，活泼泼，无心无而为，时止时行，以辅万物之自然”。CH 在《道枢》卷十二《大丹篇》中，称“易成子尝遇至人，谓曰：无为之道莫过于金丹，得道必由乎金符焉。”CI 后世的内丹家更称内修之术是以“有为”作为根基的“无为”。

宋代张伯端的《悟真篇》有诗云：“始之有作无人见，及至无为众始知。但见无为力要妙，岂知有作是根基。”CJ 萧廷芝的《金丹大成集》中也有诗云：“得悟无为是有为，潜修妙理乐希夷。几回日月滩头立，直把丝纶钓黑龟。”CK 内丹家们将丹成以后，炼神返虚的状态称作“无为”，将炼养过程称为“有为”。清代著名道士、内丹家刘一明批评某些内丹家将“子午运气、运转河车，心肾相交、任督相会，聚气脑后，气冲顶门，”等等一些具体操作方法视为“有为”，他认为：“如此类者，千有余条，虽道路不同，而执相则一，以是为有为之道，失之远矣。”刘一明还批评了将“守黄庭，思 门，思鼻端，观明堂或守脐下”等等一些具体操作方法视为“无为”，并认为：“如此类者，千有余条，虽用心不一，而著空则同，以是为无为之道，错之多矣。”刘一明认为“有为”乃“非强作强为”。

盖人自先天埋藏，性命不固，若不得裁接之法，返还之道，焉能延年益寿，完成大道哉。有为者，欲还其所已去，返其所本有，此系窃阴阳，夺造化，转生杀之道”；而“所谓无为者，非枯木寒灰之说。盖以真种不能到手，须假法以摄之，既已到手，则原本复回，急须牢固封藏，沐浴温养，防危险，以保全此原本，不至有得而复失之患”。

当然，在修炼的顺序上，刘一明则认为要“先求其有为之道，后求其无为之道，更求其有无不立之道，则修真之事，方能大彻大悟”。CL 注：

CF CG CH 《道藏》第4册927页，第23册726页，715页，第23册891页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

CD CE CI CJ CK 《道藏要籍选刊》第2册48~49页，第2册477、482页，517页，第5册65、116、4、7页，第1册628页，第4册596页，第3册



603、624、614 页，第 10 册 430 页，第 3 册 413 页，325 页，上海古籍出版社，1989 年 《老子想尔注校证》第 16、13、35 页，上海古籍出版社，1991 年 《太平经合校》第 203、46、470 页，中华书局，1960 年 《抱朴子内篇校释》(增订本)第 136、139、17 页，中华书局，1985 年 CL 《道书十二种》第 510~511 页，中国中医药出版社，1990 年

## 清静

道教认为“道”包含着清和浊，静和动等对立的两个方面，其中清静是本，浊动是流。因为，清是浊的根源，静是动的基础。所以，不论是治国治身都要清静。学道者如能清静，则与天地同寿。

《道德经》中提到“静”字有十处。其中“清静”连用的仅一处。第十六章称“守静笃”，“归根曰静，静曰复命”，意思是要将致虚和守静都做得非常精湛，返回本根叫做静，静了才是复命。第四十五章称“静胜躁，寒胜热。清静为天下正”，阐明了静的作用，能够克服扰动，制服暑热。清静可以成为天下人的模范。第三十七章还称“不欲以静，天下将自正”。说明要做到静的关键是“不欲”，即不起贪欲，清静无为，那么天下自然得到规范。《南华真经·天地》篇称：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。”意即古代之善于治理天下者，没有贪欲而天下能自足，任其自然而万物能自化，心如深池之水那样的平静，百姓也就自然安定。《天道》篇还认为圣人之静，“非曰静也善，故静也，万物无足以挠心者，故静也”而更重要的是因为“天地之鉴也，万物之镜也”，进而将“静”视作观察和衡量天地万物的方法和标准。《淮南子·原道训》称：“清静者，德之至也；而柔弱者，道之要也；虚而恬愉者，万物之用也。”将“清静”和“柔弱”作为道德的至要。在《精神训》和《说林训》中还称“天静以清”，“水静则平”；《原道训》还认为“人生而静，天之性也”，都以“静”作为天地万物的规律和人的行为规范。由此，在阐述人主治国之术时，认为“清静无为，则天与之时，廉俭守节，则地生之财，处愚称德，则圣人之为之谋”。君人之道，就是拿“处静”来约束自己，拿“节俭”而守纪律来约束下属。“处静”，就不会骚扰下属，“节俭”，就不会使民众产生怨恨的情绪。

早期道教继承了先秦和两汉道家清静是“道”之本源的观点。《老子想尔注》认为“道常无欲，乐清静，故令天地常正”，要求“天子王公”，尽管荣华显达，被人尊奉，但是“务当重清静，奉行道诚”，不可妄为。对于学道的人，则“当自重精神，清静为本”。《太平经》中则认为天地有性，“善者致善，恶者致恶，正者致正，邪者致邪”，人只要能够自己“善”和“正”，就能感动天地。声称“人心端正清静，至诚感天，无有恶意，瑞应善物为其出。子欲重知其大信，古者大圣贤皆用心清静专一，故能致瑞应也。”从魏晋至唐代，“清静”一直是道士学道和修道的重要内容。葛洪《抱朴子内篇》称：“仙法欲静寂无为，忘其形骸”。将“静寂”作为学仙之法的基本要求。司马承祯《坐忘论》认为“心”是“一身之主，百神之帅”。学道的第一步就是“安坐收心离境，住无所有”，“法道安心，贵无所著”。收心的标准，就是“是非美恶，不入于心，心不受外，名曰虚心，心不逐外，名曰

安心”。只有收心，才能“各归其根，归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明”。《清静经》充分发挥了《道德经》的清静思想，认为“清者，浊之源；静者，动之基。人能常清静，天地悉皆归”。唐代以后道门注家对此作了充分发挥，杜光庭在《清静经注》中称：“清者，天之气也，浊者，地之气也。”又曰：“清浊者，道之别名也。学仙之人，能坚守于至道，一切万物自然归之。”元初道士李道纯也注曰：“清浊本一，动静不二，流虽浊而其源常清，用虽动而其体常静。清静久久，神与道俱，与天地为一。”《清静经》着重阐述了清静修炼的要求是澄心遣欲，万类皆空，“人神好清而心扰之，人心好静而欲牵之，常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清”。杜光庭在其注本中对此也有所阐释：“遣者，去除之喻也。人能去其情欲，内守元和，自然心神安静，心既安静，世欲岂能生焉？”李道纯认为“遣欲之要”为“悠悠万事，不是空一以贯之，终归元物”，就是经文所述之意：“能遣之者：内观其心，心无其心；外观其形，形无其形；远观其物，物无其物。三者既悟，唯见于空。”身心和万物，都被视作“空”，当然物欲即可摆脱。

《清静经》还认为只是遣欲，还不能真正做到清静，只有“观空亦空，空无所空。所空既无，无无亦无。无无既无，湛然常寂。寂无所寂，欲岂能生！欲既不生，即是真静。

真常应物，真常得性。常应常静，常清静矣”。由此，修炼的“清静”，才是“真道”。“既入真道，名为得道。虽名得道，实无所得”。这样一种“清静”得道，实际上就是追求一种身心精神的完全超脱，绝对自由的境界。既不为物累，也不为心累，不为累而累，也不为不累而累。

宋元以后，清静之道与道教内丹修炼之术逐渐融合。《云笈七签》卷五十六《诸家气法》引《元气论》称“无劳尔形，无摇尔精，归心静默，可以长生。生命之根本，决在此道”。

意思是长生修炼之诀窍在于使形神清静，保持根本。卷九十一《七部名数要记》称，“专精积神，不与物杂，谓之清”，“反神服气，安而不动，谓之静”。卷九十二《仙籍语论要记》称，“专精养神，不为物杂，谓之清；反神服气，安而不动，谓之静。制念以定志，静身以安神，保气以存精。思虑兼忘，冥想内视，则身神并一。身神并一则近真矣”。CD“近真”，就是得道的意思。全真道创立后，“清静”之法，就完全同精、气、神的内修联系在一起了。《纯阳真人浑成集》中有诗两首，一首题名《清》：“一念不起，万缘何生。虚无浩浩，月白风清”；另一首题名《静》：“外境不侵，内神自定。

一点灵光，莹然自静。”CE 这两首诗从“外侵”、“内念”等角度描述了内修中的感受。《真仙直指语录》引全真七子之一马丹阳之语，称：“清静者，清谓清其心源，静谓静其气海。心源清则外物不能挠，性定而神明。气海静则邪欲不能作，精全而腹实。

故澄心如澄水，万物自鉴。养气如护婴儿，莫令有损。气透则神灵，神灵则气变，此清静所到也。”CF 李道纯在《清庵莹蟾子语录》中述及“清静”时，也说“灵源浪息谓之清，性地无尘谓之净。神水本来清，随流便不澄。只今还不动，慧日自西东”，“清静净本无言，才有施为不自然。默识通玄关窍透，性灵神化宝凝坚”。CG 认为内修之中，神水之流转，关窍之通透，都要依靠“清静”功法作为基础。

清代全真道士黄元吉在《乐育堂语录》中，较为辩证地看待内丹修炼

中的“动静”问题。他认为“静处炼命，动处炼性，集义生气，积气成义”，主张“成真作圣，皆从此一动一静，立其基。盖静则无形，动则有象，静不是天地之根，动亦非人物之本，惟此一出一入间，实为玄物之门”。CH认为内修的过程是动静结合的过程。在炼命阶段强调“静”，在炼性阶段强调“动”，只有在“一动一静之中，修道之人才能炼就大丹。

王元晖在其《清静经》的注本中称，修炼之士“当须入三静关”，要大静三百日，中静二百日，小静一百日。在入关期间，要“闭户不出”。CI但是，黄元吉在修炼场所的选择上，并不主张形式上的“静”，认为：“只要在欲无欲，居尘出尘足矣。古云：炼己于尘俗，原不可绝人而逃世，须于人世中修之，方能淡得尘情，扫得垢秽，否则未见性明心，即使深居崖谷，鲜不炼一腔躁气也。”至于玉液已成，炼金液大丹时，为了以山林的天地之气，养己身先天一气，才不得不入山采药，择静地而修之。在修炼过程中，黄元吉也认为动静是结合的，“当夫静坐之时，一心返照于虚无祖窍，务令无知识，无念虑，尘垢一空，清明尝见，庶几混沌沌之中，落出一点真意，即是先天之意。从此有觉，即先天之觉。从此有动，即先天之动”。通过“静坐”的修炼，达到先天之“觉动”。在一静一动之中，“真精真气真神，即从此而生”。CJ 注： CDCI 《道藏要籍选刊》第2册447、477页，第5册9、50、135、66页，第1册645~646页，第3册12、39页，13、40、39页，3页，第1册388、635、638页，第3册26页，上海古籍出版社，1989年 《老子想尔注校证》第47、33页，上海古籍出版社，1991年 《太平经合校》第512~513页，中华书局，1960年 《抱朴子内篇校释》（增订本）第17页，中华书局，1985年 CECFCG 《道藏》第23册690页，第32册433页，第23册761页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 CHCJ 《乐育堂语录》第148、163页，第89、75页，上海古籍出版社，1990年

## 寡欲

道教认为人的欲望是罪恶和灾难的根源，无论是治国理政、个人修养都要对欲望加以抑制。

《道德经》多处说到“欲”，而且都是指私欲和贪欲。第四十六章有“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”的名句，并且以“少私寡欲”（十九章）作为主要的道德规范之一；对治理天下的君王来说，则“我无欲而民自朴”（五十七章）。《南华真经·天地》中所谓“古之畜天下者，无欲而天下足”，也就是这个意思。《淮南子》说得更为透彻，认为“至人之治”，要“约其所守，寡其所求，去其诱慕，除其嗜欲，损其思虑。

约其所守则察，寡其所求则得”。“约守”和“寡求”这两者，成了“至人之治”的主要内容。它认为“为治之本，务在于安民”。安民必须使民“足用”，要使民“足用”就必须不夺其时，不夺时，就必须“省事”，而“省事”就在于“节欲”。

《淮南子》还认为“嗜欲”有害于“人性”，称“好憎者，心之过也；嗜欲者，性之累也”，“欲与性相害，不可两立”等等。因此，“寡欲”也就

自然成为养生的一种要求。认为“肥肌肤，充肠腹，供嗜欲，养生之末也”。

圣人要损欲自养，掌握节制，才能恢复人的本“性”。

早期道教承袭并且衍化了道家的寡欲观，《老子想尔注》中称，“道常无欲，乐清静”、“王者亦当法之”，这就能“令天地常正”。同时，对于世俗的人来说，也应是“道之所说无私，少欲于世俗耳”。这是因为“道性于俗间都无所欲”。但是早期道教，不论是五斗米道或太平道并不一般地否定人的饮食男女和乐舞娱乐。《太平经》上说到：“人莫不悦乐喜，阴阳和合同心为一家，传相生。凡事乐者，无有恶也。凡阴阳乐，则生之始也，万物所受命而起也，皆与人相似。男女乐则同心共生，无不成也。”早期道教还把歌舞之乐同善联系在一起，认为“凡万物尽生善，人人欢喜，心中常乐欲歌舞，人默自相爱，不变争，自生乐，上下不相克贼，皆相乐。故乐生于善以乐善，天使自然如此也。”由此可见，早期道教的“寡欲观”，是有条件的对“欲”的克制。

东晋葛洪在《抱朴子内篇》中阐述“学仙之法，欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心”。但他要求涤除的是“嗜欲”，而对一般的人欲，他并不一律反对，最突出的就是他对房中术的宽容态度。他指出：“人不可以阴阳不交，坐致疾患。若欲纵情恣欲，不能节宣，则伐年命。”《西升经》，则对“欲”持严厉的批判态度。《为道章》称：“欲者，凶害之根；无者，天地之原。莫知其根，莫知其原。圣人者，去欲入无，以辅其身也。”唐代道士李荣注称：“有欲，则伤身，故云：凶害之根。无欲，则会道，故云：天地之原。”他认为“外去贪欲，自守无为，唯有圣人方能”。而一般人“凡情迷乱，蒙昧无知”，不懂得有欲是凶害之根，“今言去欲入无者，亦教凡流以为行也，能依圣行，可以成道”。《清静经》将“清静”视为进入“真道”的得道境界，而有欲就是“清静”的对立物。《清静经》认为：“众生所以不得真道者，为有妄心。既有妄心，即惊其神。既惊其神，即著万物。既著万物，即生贪求。既生贪求，只是烦恼。

烦恼妄想，忧苦身心，便遭浊辱，流浪生死，常沉苦海，永失真道。”王元晖注曰：“人身贱罗绮，口饫珍饈，目惑邪色，耳乱郑声，所慕者荣华富贵，日就沉溺也。”因此，《清静经》称：“常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清。”将“除欲”和“心清”联系在一起。这里所说的“欲”指“六欲”。《清静经》中便有“自然六欲不生，三毒消灭”之句。唐末道士杜光庭注“六欲”为“六根”。六根是佛教概念，指“眼、耳、鼻、舌、身、意”。杜光庭认为：“欲者，染著之貌，情爱之喻。观景而染谓之欲，故眼见耳闻，意知心觉。世人若能断其情，去其欲，澄其心，忘其虑而安其神，则六欲自然消灭，岂能生乎。内神不出，六识不动，则六根自然清静，故不生也”。侯善渊描写“六欲不生”的状态是：“眼观无色，神不邪视。耳听无音，声色不闻。鼻息冲和，不容香臭。舌餐无味，不甘酸甜。身守无相，不著有漏。意抱天真，不迷外境。”要达到这种境界，李道纯在其注释中认为：“有道之士，常以道制欲，不以欲制道。以道制欲，所以清心，所以静至。”金元之际，全真道创立。王重阳在《立教十五论》中就要求学道之人出家住庵，打坐降心，认为：“凡论心之道，若常湛然。其心不动，昏昏默默，不见万物，冥冥杳杳，不内不外，无丝毫念想，此是定心不可降也。若随境生心，颠颠倒倒，寻头觅尾，此名乱心也。速当剪除，不可纵放，败坏道德，损失性命。”并且认为“得道之人，身在凡而心在圣境”。王重阳的“圣境”就是

超越三界（欲界、色界和无色界），称“心忘虑念，即超欲界。心忘诸境，即超色界。不著空见，即超无色界”。如果能够“离此三界，神居仙圣之乡，性在玉清之境矣”。佛教有三界之说，全真道以出离三界，作为得道的要求，因此，对于“欲”的态度，就不是“寡欲”，而是“绝欲”。王重阳的弟子、全真七子之一的邱处机曾有这样的诗句，“无情不作乡中梦，有志须为物外仙”，“一念无生即自由，千灾散尽复何忧”。CD 他的另一弟子郝大通在《金丹诗》中也称“常听壶中金石声，凡情除去道情生”。CE 另一弟子谭处端在《述怀》诗中，更加完整地说明了“断欲”、“绝情”，“寂寥孤淡”的追求，诗云：“欲情巧胜染多言，悟此方离种种边。欲断情忘通妙理，烟消火灭达幽玄。口张舌举功难就，意出心生行怎圆。绝了人情无个事，寂寥孤淡任残年。”在他的《示门人》诗中，更是要求弟子们“情欲永除超法界，痴嗔灭尽离人天”，“灭恶除情作善良，好将名利两俱忘”，等等。CF 全真道重视内丹修炼。内丹修炼都把“断欲”作为入门的第一步。《盘山语录》称，“或问：初学修炼，心地如何入门？师云：把从来私情眷恋，图谋计较，前思后算，坑人陷人底心，一刀两断着。又把所着底酒色财气，是非人我，攀缘爱念，私心邪心，利心欲心，一一罢尽”，内无妄念，外慎言语，节饮食，省眠睡，尘垢净尽，就是个“无上道人”。CG 这种观点一直延续到清代。

清代柳华阳的《金仙论证》在述及“炼己”时，就称“断欲离爱，不起邪见，逢大魔而不乱者曰炼”。而炼己的最高境界就是“寂淡直捷，纯一不二，以静而浑，以虚而灵，常飘飘乎，随处随缘而安止，不究其所在，不求其未至，不喜其现在，醒醒寂寂，寂寂醒醒，形体者不拘不滞，虚灵者不有不无，不生他疑，了彻一心，直入于无为之化境，此乃智者上根之炼法”。CH 注：CG 《道藏要籍选刊》第5册112、9、164页，第3册613页，28页，13、34页，39页，501页，上海古籍出版社，1989年 《老子想尔注校证》第47、24页，上海古籍出版社，1991年 《太平经合校》第648、646页，中华书局，1960年 《抱朴子内篇校释》（增订本）第17、129页，中华书局，1985年 CDCECF 《道藏》第32册153~154页，第25册811、818页，881页，847、848页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 CH 《中国气功大成》第824页，吉林科学技术出版社，1989年

## 不争

道教认为天地万物以及人的处世都要按道行事，无论是天道和人道都是柔弱谦下，彼此相容而不害的，因此，学道者应该返本还元，避而不争。

《道德经》述及“不争”思想的地方很多。最后一章的最后一句曾经高度概括称“天之道，利而不害；人之道，为而不争。”“不争”思想，是与“道”的“柔弱”的特性相联系的。由于道是“柔弱”的，因而“道”也是谦下而不争的。当然，“道”的不争，并非是一种消极逃避，百事退让。因为，《道德经》还称“以其不争，故天下莫能与之争”（六十六章）；“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繹然而善谋”（七十三章）。由此可见，《道德经》中所说的“不争”，是一种“善胜”的“争”，是“天下莫能

与之争”的符合天道之“争”。另外，《道德经》还说到老子的“三宝”，即“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”（六十七章）。这里的三宝，是针对社会存在的“仇恨”、“奢侈”和“争名夺利”的现象而提出的个人道德规范，在治国之策上，他则要求“不尚贤，使民不争”（三章），意思是不尊崇贤才高能，就可以让民众不争夺功名。西汉时的《淮南子·兵略训》称“人有衣食之情，而物弗能足也，故群居杂处，分不均，求不淡，则争。争，则强脆弱而勇侵怯”。《诠言训》还指出“善有章则士争名，利有本则民争功”。意思是世人相争是具有深刻的社会原因的，或因物质财富不足，或因分配不平等，等等。不过在《原道训》中仍然认为“达于道者，不以人易天”，就是说得道的人可以应付外界事物的变化，而内心之中却不能失去按道行事的本性。又称“以其无争于万物也，故莫敢与之争”，则“天下归之，好邪畏之”。

《通玄真经》（即《文子》）认为“好事者，未尝不中；争利者，未尝不穷。善游者溺，善骑者堕，各以所好，反自为祸”，认为过分的追求和争夺，将适值其反，而遭到灾祸。“得在时，不在争；治在道，不在圣。”

土处下不争高，故安而不危；水流下不争疾，故去而不迟。是以圣人无执故无失，无为故无败”。就是说地处于低下的位置不争高势，所以平安而无危险。水从高处向下流，不争速度，然而流而不慢。人要有所得，主要是因为有的时机，而不在人的争利的愿望。治理国家依靠的是道，而不在于是否是圣人。

五斗米道在《老子想尔注》中，继承道家的“不争”思想，称“水善能柔弱，象道。”

去高就下，避实归虚，常润利万物，终不争，故欲令人法则之也”。人如果仿效水的不争，“终不遇大害”。它认为“人”有二类，一类是圣人，一类是俗人，圣人要处柔弱，“不与俗人争，有争，避之高逝，俗人如何能与之共争乎”？这里的“圣人”与儒家的“圣人”不同，乃指学道之人。《老子想尔注》称：“求长生者，不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食五味以恣，衣弊履穿，不与俗争，即为后其身也。”《清静经》有“上士无争，下士好争”之语。杜光庭在为该经作注时认为“争”是为了求得清静。而上士和下士的“争”又是不同的，其区别在于是否“执见”。上士“不执有见”所以“不著于耳目鼻口身意之病，亦不著于咸苦辛甜之味，亦不著于宫商角徵羽之音”，如果“执见”，就是追求“耳目鼻口身意”的享受，就成为“下士好争之理”。

人只要能够“不执”而“无争”，就是“清静”。杜光庭另在《道德真经广圣义》中注解“三宝”时称：“慈以法天，泽无不被也；俭以法地，大信不欺也；让以法人，恭谦不争也。此三者，理国之本，立身之基，宝而贵之，故曰三宝”，意思是慈、俭是天道的特性，而不争是人道的特性，三者都是“道之用”也。金代的侯善渊认为“上士”知道天命，“处于无侣太空，天真妙道，寂然不动，无所争讼”，因此，“静室居闲坐，清空任便行”。而“下士好争强”，“动生人我，竞起是非，发于争讼矣”。如果下士能“闭目凝神室，开睛混太阳。自然知古道，心地得清凉”。元代全真道士李道纯在《清静经》的注解中有明显的三教融一思想，认为“遵儒书不争之言，行释经无争之行，此一法出于无法，洞观冥契，是名上士也。下士则不然。”下士好胜，自满自见，做了一点好事，就“矜伐”而“致争”。李道纯认为上士和下士的最大区别在于各有“照心”和“妄心”，要“常灭妄心，不灭

照心”。所谓“妄心”就是“一切不止之心”；“照心”即“一切不动之心”。认为“妄想一萌，邪正分；枢机一发，荣辱判，可不勉哉。妄心不止，生种种差别因缘。至于涉秽途，触祸机，落阴趣，未有不始于妄心也”；而“妄念始萌，不自知觉，神为心役，心为物牵，纵三尸之炽盛，为六欲之扰攘，岂得不著物耶。著物之故，贪求心生。既生贪求，即是烦恼”，“所以妄想之心，轮回之根本也。众生所以不得真道者，为妄想心不灭，所以然也”。唐代道士王玄览在《玄珠录》中称“上善若水，水性谦柔，不与物争”，仍然承袭《道德经》的思想，同时，又对如何实现“不争”，提出了“行者之用，处物无违，于中万施，详之以遇”的要求，即接触事物要审慎，不可逾限。他认为：“智莫过实，行莫过力，则能互相优养，各得其全。若过则费而且伤，大者伤命，小者成灾。”结果“违天背道，法所不容”。因此“不争”就是要“适足”，这才是“用天之德”。金元全真道的一些高道都将“不争”作为全性保真的重要的行为规范。

王重阳的弟子刘处玄在他的《仙乐集》的《五言绝句颂》中，反复颂赞“不争”，称“善觉不争空，忘尘见道功”，“大悟不争空，至明万事容”，“得道不争空，混尘众垢容”，“坚志不争空，真明万慧通”，“世外不争空，身青如万松”，“无争道性强，保命浊情忘。永免轮回苦，真归蓬岛乡”等等。刘处玄还认为：“上士无争，应物常平。”

不贪外宝，道合真灵。理明正教，敬信来听。方圆随顺，救死哀生。有心忘世，无意生荣。六铢无赐，换却伪形。完全功行，胜殢声名。了真归去，朝现三清。”他对于“不争”的要求就是“应物常平”，同王玄览的“于中万施”一脉相承，但是刘处玄从全真道的“绝欲”出发，进一步提出“有心忘世，无意生荣”，只求“了真归去，朝现三清”。

元以后的全真道士都以不争名利同超脱生死相联系，洞明子《西云集》中有《示众》诗，其中二首意在警戒世人“不争”名利。一曰：“日夜经营名利事，朝昏整顿幻躯身。

直饶紫绶金华贵，争及无名闲道人。”一曰：“生死途中人度岁，轮回路上客流年。可怜错把身心用，不学长生久视仙。”认为把身心耗费在“名利”和“幻躯”上，就脱离不了生死轮回的苦难。只有做个“无名闲道人”，才能“长生久视”，羽化登仙。CD 道士姬志真的《警世》诗说得更为透彻明白，诗道：“春去秋来不暂停，两轮催促太无情。

蜗牛角上争名利，石火星中寄死生。阎老判句难抵当，酆都决去没期程。有条坦坦分明道，争奈迷人不肯行。”CE 争名争利的人都是走向地狱的“迷人”。只有抛弃名利才能走上长生的“坦坦分明道”。

“不争”在道教规戒中也成为道士的一项行为规范。《老君二十七戒》，分道戒为上中下三行，要求行无为，行柔弱，行守雌勿先动，行知足等。每行各有九戒，明确规定：“戒勿与人争，曲直得失，避之”。并且称“九行”（二十七戒）备者神仙，六行（十八戒）备者寿，三行（九戒）备者增年”。

CF 注：CF 《道藏要籍选刊》第5册118、113、4页，458页，第3册16页，第2册235页，第3册36页，40页，第1册271页，上海古籍出版社，1989年 《老子想尔注校证》第10、11、30、10页，上海古籍出版社，1991年 《玄珠录校释》第137页，巴蜀书社，1989年 CDCE 《道藏》第25册448~454、438页，535页，380页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

## 柔弱

道教以“道”为基本信仰，认为柔弱是道的重要特征之一。主张治理国家、社会行为以及内丹修炼等等都应该刚柔相济，以柔克刚。

《道德经》中，关于“柔弱”的论述有七处，指出“反者道之动，弱者道之用”（四十章），认为道的运动是循环的，其作用又是柔弱的，以“弱”形容它的运动特点是持久而不带有压力感的。另外，《道德经》又以“柔弱”和“刚强”相对，认为“柔弱胜刚强”（三十六章）“天下之至柔，驰骋天下之至坚”（四十三章），意思是天下最柔软的东西，却能驾驭天下最刚强的东西。它以水为例，称“天下莫柔于水，而功坚强者莫之能胜”（七十八章）。又以人和草木为例，指出“人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁，故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上”（七十六章）。因此，弱能胜强，柔能胜刚。如果说，刚强和柔弱是道所包含的一组矛盾的特性的话，那么，《道德经》明显地倾向于赞扬柔弱的一面，多次强调柔弱胜于刚强。宋代朱熹在他的《语录》中，曾经评价过这种“柔弱观”，说老子“只要退步，不与你争，如一个人叫哮跳踯，我这里只是不做声，只管退步。少间叫哮跳踯者，自然而屈，而我之柔伏自应有余。老子心最毒，其所以不与人争者，乃所以深争之也，其设心措意都是，如此间时，他只是如此柔伏，遇着那刚强底人，他便是如此待你，如云：惟天下之至柔，驰骋天下之至坚”，“到那柔之极时，才有一毫发露，便是刚，这气便粗了”。《淮南子》对于水的“柔能胜坚”的特性作了广泛而细致的铺陈描写，认为“天下之物，莫柔弱于水，然而大不可极，深不可测；修极于无穷，远沦于天涯；息耗减益，通于不訾。上天则为雨露，下地则为润泽；万物弗得不生，百事不得不成。大包群生而无好憎，泽及蚊虻而不求极；富赡天下而不既，德施百姓而不费。行而不可得穷极也，微而不可得把握也；击之无创，刺之不伤；斩之不断，焚之不然；淖溺流遁，错缪相纷而不可靡散，利贯金石，强济天下。动溶无形之域，而翱翔忽区之上；遭回川谷之间，而滔腾大荒之野。有余不足，与天地取与；授万物而无所前后，故无所私而无所公；靡滥振荡，与天地鸿洞，无所左而无所右；蟠委错，与万物始终，是谓至德”。这就是说，具有柔弱特性的水是天下最高的“德”的体现和代表。

《淮南子》和《文子》（即《通玄真经》），都将“柔弱”之道推衍到治国之中，认为“能成霸王者，必胜者也。能胜敌者，必强者也。能强者必用人力者也。能用人力者必得人心者也。

能得人心者必自得者也。自得者，必柔弱者”。但是汉代的道家并不偏向柔弱，而主张刚柔相济，《淮南子·汜论训》称“圣人之道，宽而栗，严而温、柔而直、猛而仁。太刚则折，太柔则卷，圣人正在刚柔之间，乃得道之本”。早期五斗米道在《老子想尔注》中继承了《道德经》的思想，也赞扬“水善能柔弱，像道”，能够“去高就下，避实归虚，常润利万物”；认为“水法道柔弱，故能消穿崖石，道人当法之”。明确要求学道之人学习水的“柔弱”。魏晋期间成书的道教类书《无上秘要》引用了《妙真经》，



经文与《道德经》和《淮南子》等对水的赞扬和描绘相一致，只是在字句上更加通俗易懂。经文称“水之为物，柔弱通也。平静清和，心无所操；德同天地，泽及万物。大无不包，小无不入；金石不能障蔽，山陵不能壅塞；其避实归虚，背高趣下，浩浩荡荡，流而不尽，折冲漂石，疾于风矣。广大无疆，修远大道。始于无形，终于江海；升而为云，降而为雨；上下周流，无不施与。消而复息，生而复死；是故圣人去耳去目，归志于水。体柔守雌，去高就下；去好就丑，受辱如地；含垢如海，恬淡无心；荡若无己，变动无常，故能与天地终始”。明确要求学道之人“归志于水”，这样才能做到“与天地终始”。《无上秘要》还引用了《虚无经》文，概括了道的十三种特性，其中“七日呼吸中和，滑淖细微，谓之柔；八曰缓形纵体，以奉百事，谓之弱”。《虚无经》认为学习这十三种特性并加力行，“非独治身，平首万国”。

不过，这一“柔弱”的特性，却是从“呼吸”调养和“百事”行为的角度加以描述的，主要是内修和修身的内容。唐末五代道士杜光庭编撰的《道德真经广圣义》却主要是从“平首万国”的角度阐述“柔弱”的作用，称“力强者，人折之；智强者，人害之；势强者，人谋之；气强者，人制之；德强者，人伏之。守弱体柔，不犯于物，其德如此，可谓之强。如道之用，孰敢害之”，“道以至柔，无乎不在，贯通万物，流注群形，得之则生，失之则死，故保养道存则生全而柔弱，驰骋气散则枯槁而坚强。理国有道，则襁负而归仁，无道，则萧墙构敌矣”。金元以后，道教全真派兴起。全真道士追求“全性保真”，出家住庵，因而常以“柔弱”思想指导自己的内炼。

《西云集》有洞明子“述怀”诗五十首，其一称“清贫柔弱做真修，名利浮华事总休。心地了然无别物，清风明月满琼楼”。他以“柔弱”和“清贫”相联系作为真正内修的先决条件。内修家常常以刚柔对比来阐述内气运行以及火候方法等等。清代道士黄元吉在《乐育堂语录》中回答“琴剑者何”的问题时称：“盖以至阳之气，中含至阴。”

学者执著一个阳刚之气，则不能成丹。剑之取义，刚是也。而又加一琴字，取其刚中有柔，健而和顺之义，然在下手之初，不得不知刚柔健顺，方无差错。若到水火调和，金木合并，则刚者不刚，柔者不柔，且至纯熟之候，更不知有刚柔，惟顺其气机之流行，自然天然而已矣。”CD 在内修中在气机流行之中，从下手时知刚柔到纯熟时不知刚柔，这是一个从不纯熟到纯熟，不自然到自然的过程。正是在这一过程中使得水火调和，金木相并。

清代另一个著名道士刘一明在他的《周易阐真》一书中，反复地阐明刚柔相依的道理。在“大壮”中指出“刚而能柔，阴阳混合，金丹已结”；“刚以治内，柔以应外。”

外不足而内有余，不壮而壮，壮之有得于中”。CE 在刚柔之间提出“中”的概念，大致相当于今日常说的对立面之间要保持平衡的意思。在“损”中，即称“刚柔归中，刚中有柔，柔中有刚，刚柔如一。”

二五之精，妙合而凝，還元返本，圣胎有象。由是享自在无为之乐，我命由我不由天”。认为金丹凝合于“刚柔归中”，而不是如同初期道家和道教的著作中，偏于柔弱，强调以柔克刚，这无疑是道教教义思想的一个进步。

注：《古今图书集成》第 60 册 72、243 页，中华书局、巴蜀书社，1988 年  
《道藏要籍选刊》第 5 册 8 页，462 页，102 页，第 10 册 217 页，218 页，第 2 册 177 页，上海古籍出版社，1989 年  
《老子想尔注校证》第 10、46 页，上海古籍出版社，1991 年  
《道藏》第 25 册 533

页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年CD 《乐育堂语录》第186页，上海古籍出版社，1990年CE 《道书十二种》第84、94页，中国中医药出版社，1990年

## 抱朴

抱朴作为道教教义，源于《道德经》第十九章“见素抱朴，少私寡欲”。朴，原是未经加工成器的原材料，又作本真、本性、质朴解。抱，是持守。“抱朴”就是要求学道者持守质朴无华的本真。这样才能与道合一。元代道士李道纯《画前密意·工夫第十一》诗云：“清心释累，绝虑忘情，少私寡欲，见素抱朴，易道之工夫也。心清累释，足以尽理。虑绝情忘，足以尽性。私欲俱泯，足以造道。素朴纯一，足以知天。”知天者，即能与天同寿。

《道德经》还有“朴”字多处，如“敦兮其若朴”(十五章)，“常德乃足，复归于朴”(二十八章)，“朴散则为器”(二十八章)；特别是对第三十二章“道常无名、朴。”这一句，历代注家都十分重视，认为它说明道总是具有“无名”和“朴质”这两个重要的特性。唐五代道士杜光庭注称：“端寂无为者，道之真也，故谓之朴。生成应变者，朴之用也，故谓之道。道、朴，一耳。”《道德经》还提出人治之道也是要“朴”。第三十七章中称“吾将镇之以无名之朴”，第五十七章中又称“我无欲，而民自朴”，统治阶级将“朴”作为治政原则之一，则民众也因此可以保持自然和朴实了。

《南华真经》称“同乎无欲，是谓素朴”。还认为从政的人要“静而圣，动而王，无为也而尊，朴素而天下莫能与之争美”。就是自身要静，行为要随道的规律，动静都要无为。使天下和自身都达到朴素的天然本性，这样天下就无人能与之争夺。从道的人则应“雕琢复朴，块然独以其形立”，就是去其对本性的雕琢，恢复纯朴的本质，以自己本来的形象独立于世。《淮南子》也将“朴”视为“道”的重要特性，称“朴至大者无形状，道至眇者无度量”。在天地初辟，万物未生之时，世界就是“混沌为朴”的。万物生成以后，“朴散而为器”，因此，治政的人要“澹然无欲而民自朴”，从道的人应该“偃其聪明而抱其太素”，“已雕已琢，还反于朴”。早期道教太平道信奉的《太平经》，批评世人品行邪恶，颂扬古人的质朴，称“下古人心邪蔽，不若太上古之三皇，人心质朴，心意专一，各乐称天心，而忠信不欺其上，故可无文也”。并且认为：“虚无者，乃内实外虚也，有若无也。反其胞胎，与道居也；独存其心，悬龙虑也；遂为神室，聚道虚也。但与气游，故虚无也；在气与神，其余悉除也。以心为主，故得无邪也；详论其意，毋忘其书也；得之则度，可久游也；何不趣精，反与愚俱也，凶祸一至，被大灾也；弃其真朴，反成土灰也。”指出，如果能够还返到胞胎之中，与世俗之事毫无牵缠，就是“与道居也”，如果抛弃了人的真正的纯朴之质，那就是“反成土灰”了。

五斗米道的《老子想尔注》也认为“朴，道本气也。人行道归朴，与道合”，并称：“今王者法道，民悉从正，斋正而止，不可复变，变为邪矣。

观其将变，道便镇制之，检以无名之朴，教诫见也。”要求从政之人，按道的规律治国，以“无名之朴”教诫民众，并且以道来锁住邪变。而从道

的人要“勉信道真，弃邪知守本朴。”

无他思虑，心中旷旷但信道”。魏伯阳《周易参同契》在述及写作该书缘由时，自称：“挟怀朴素，不落权荣，栖迟僻陋，忽略令名，执守恬澹，希时安平，远客燕闲，乃撰斯文。”所谓“挟怀朴素”，也就是“抱朴”的意思。葛洪自称“抱朴子”，他并且以《抱朴子》名其书。有《抱朴子》内外篇传世。他在说到“抱朴子”一号的来历称：“洪之为人也，而駸野，性钝口讷，形貌丑陋，而终不辩自矜饰也。冠履垢弊，衣或褴褛，而或不耻焉。俗之服用，俄而屡改。或忽广领而大带，或促身而修袖，或长裾曳地，或短不蔽脚。洪期于守常，不随世变，言则率实，杜绝嘲戏，不得其人，终日默然。故邦人咸称之为抱朴之士，是以洪著书，因以自号焉。”在《抱朴子内篇》中，葛洪提出了一个与“道”相当的“玄”的概念，认为“玄”同“道”一样具有“含醇守朴，无欲无忧，全真虚器，居平味淡”的特点，并且指出“道家之教”就是使人精神专一，“事少而功多，务在全大宗之朴，守真正之源者也”。哲人大才，应该“嘉遁勿用，翳景掩藻，废伪去欲，执太璞于至醇之中，遗末务于流俗之外”，而一些庸才近器，是不可能“开学之奥治，至于朴素”的，他们徒然“锐思于糟粕”，也不能“穷测其精微”。

南朝道士陶弘景在《真诰》中也认为“处无用于器途，乃得真之挺朴；任凡庸以内观，乃灵仙之根始也”。认为在喧嚣烦杂的世事中，无为无用，这就得到真正的“朴”。

《西升经》更进一步认为“损思虑，归童蒙，塞邪智，圣人之朴也”。要求从道的人有意识地减少思想活动，回归到孩提时代无忧无虑的境界，闭塞自己的智慧和邪恶，这才是圣人的朴。冲玄子注称：“蒙，本作朦，不明也。思繁则巧制盛，虑多则谋贼生，奇物来于寇盗，矫诬长于诬衒，故令损之，归于童蒙。童蒙不明无为，膏火自煎，不饰智以惊物。闭塞邪智，开明正慧，则伪法不行，真道流布，去邪取正，圣化之本也”。刘处玄注称：“惩忿窒欲，养蒙以正，分正外智，都去者，是圣人之质朴也。”CD 金元的全真道以全性固真为修道要求，十分重视损思、塞邪、归朴。《重阳立教十五论》在《论降心》中称：“凡论心之道，若常湛然，其心不动，昏昏默默，不见万物，冥冥杳杳，不内不外，无丝毫念想，此是定心。”CE 这一“定心”的状态，正是“抱朴”的写照。全真七子之一的刘处玄在《无为清静长生真人至真语录》中回答“愚者，何也”的问题时称：“愚者，古之达人，要远其世之梦幻，外貌若愚也。儒者颜回，清贫而一箪一瓢；释者释迦，乞食而一饭七家。道者纯阳，无为而鹑居鷓食，返其朴则高者就于下也，有者就于无为，明者似于暗也，言者若其讷也。经云：我独若遗。我，愚人之心也哉。外愚则内抱其道真生也。”CF 全真七子之一郝大通的弟子王志谨在《盘山语录》中批评出家修行之人起初以为性命事大，但日久就被俗物移情，口头伎俩，为奴作婢，“岂是清净无为事”，“凡欲修行，心地明白而守愚拙，则天下之智巧者，皆为之使用矣”。

又称：“为道者，抱朴含醇，潜通默运，除情去欲，损损存存，于物无私，作事明白，曲己从人，修仁蕴德，丝毫之过必除，细微之功必积，是非俱泯，心法两忘，向上之机，自然达矣。”CG 全真道士李道纯有《自得》诗七首，其七云：“静抱无名朴，尘情了不侵。汞铅熔作粉，瓦砾变成金。觑见羲黄面，参同释老心。顿空超实际，无古亦无今。”CH 认为凡是抱朴”的人是不受世俗尘情侵扰的，超凡脱俗，无古无今。只有“抱朴”的人才能尽

理、尽性、造道和知天。李道纯还告诉门人，儒家的“赤子之心”和道家的“婴儿之未孩”是“同此言，其大朴未散，其复不远也”。CI 也就是如果自己达到“婴儿”状态，返朴就不远了。清代刘一明《道书十二种·悟道录》中就有关于“婴儿天真”的叙述：“婴儿初生，无识无知，酒色财气而不着，恩爱牵绊而绝无，富贵穷通而不晓，水火刀兵而不知，无我相，无人相，无众生相，无寿者相，万物皆空，诸尘不染，铁面无情，纯然天真。吾之观此，因悟的返老还童之道矣。人能猛醒回头，脱离万有，居于无事之境，处于无色之界，拔去历劫根尘，扫尽现世习气，头头放下，空空洞洞，清清静静，形虽老而性复初，外虽弱而内实壮，即是返老还童，即是婴儿本面。”CJ 注：  
CECFCHCI 《道藏》第4册486页，第32册153页，第23册708页，第4册514页，第23册735页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年  
CDCG 《道藏要籍选刊》第2册136页，466页，第5册86、111、58、59、14、4页，第9册51页，第4册578页，第3册616页。508、513页，上海古籍出版社，1989年  
《太平经合校》第468、470页，中华书局，1960年  
《老子想尔注校证》第36、47、18页，上海古籍出版社，1991年  
《抱朴子内篇校释》（增订本）第371、3、184、15页，中华书局，1985年  
CJ 《道书十二种》第396页，中国中医药出版社，1990年

## 命

命，指人的寿命。道教认为，人命的寿夭是自然的赋性，但又受到人的善恶行为和欲望多寡的直接影响。通过多建善功和清静寡欲的德行，以及内外丹的修炼功夫，人可以享尽天寿甚至得道成仙，永生不死。魏晋时期的道教经典《太上灵宝五符序》称：“夫人是有生最灵者也，但人不能自知，不能守神，以御众恶耳。知之者，则不求佑于天神，止于其身则足矣。”先秦诸子对于“命”的论述甚多。儒家的《论语》称“死生有命，富贵在天”，认为人的寿夭贫富甚至国之安危治乱，都是天命。孔子说过“五十而知天命”，又说“君子有三畏”，其中之一是“畏天命”即人生的顺逆、吉凶，常不可测，令人生畏。墨家则持反对“命”的观点。《墨子·非命》称：“执有命者之言曰：命富则富，命贫则贫，命众则众，命寡则寡，命治则治，命乱则乱，命寿则寿，命夭则夭”的观点是暴王所作，穷人所述的骗人工具，是“天下之厚害。”但墨子仍然承认有天，即有主宰性的天帝。道家经典《道德经》言及“命”者有二处。其一称“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”（五十一章）它将“命”当作命令、干预来解释；其二称“归根曰静，静曰复命”（十六章），对于“复命”的解释，河上公称“复还性命”，王弼称“复命则得性命之常也”，至于“性命”的根源，则是“虚静”，也就是“道”。《南华真经》也认为“道”是世界的物质基础，不承认有主宰世界和人的天帝、鬼神。《大宗师》篇有曰：“天无私覆，此无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！”虚斋赵以夫注“命”称：“盖谓自然之理，在天地之上。”《德充符》篇有孔子答哀公问，曰：“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖，毁誉、饥渴、寒暑，是事之变，命之行也”。

认为上述生死存亡种种事实都是自然之理，也就是命。

《大宗师》另称：“死生，命也。其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”林疑独注称：“死生之理，命也。”

阴阳之常，天也。真人任其自然，在昼得昼，在夜得夜，以死生为昼夜，岂有所不得与！”虚斋赵以夫更为明确地注称“盖谓自然之理在天地之上，命即自然之理”。汉代的《淮南子》称：“知道者不惑，知命者不忧”，以“道”与“命”对举，意思是，命就是道，就是自然之理。因此，得道的人，就是“倚不拔之柱，行不关之途，禀不竭之府，学不死之师，无往而不遂，无至而不通，生不足以挂志，死不足以幽神，屈伸俯仰，抱命而婉转”。命是天命，即自然之理，有道的人要始终坚持自然之理而不违离。

因此，无论生死、贫富都不计较，“通命之情者，不忧命之所无奈何”，“不耻身之贱，而愧道之不行；不忧命之短，而忧百姓之穷”。《冲虚真经》（即《列子》）有《力命》篇，唐代卢重玄解题称：“命者，必定之分，非力不成。力者，进取之力，非命不就。有其命者，必资其力。有其力者，或副其命。亦有力之不能致者，无命也。”

持命而不力求者，候时也。信命不信力者，失之远矣。信力不信命者，亦非当也。”他认为既要认识自然之理是不可抗拒的，但是又要发挥人的能动作用。无命，不能致之。候时，不力求，也是“非当”的。

道教将老子神化为太上老君，并将太上老君视作“道”的化身，因此，“命”有了神的主宰。但是，由于道家的天命观念的影响，故道教教义中对于“命”的阐述，既有听天由命的消极一面，又有我命在我的积极一面。

《老子想尔注》称：“人为仁义，自当至诚，天自赏之，不至诚者，天自罚之；天察必审于人，皆知尊道畏天，仁义便至诚矣。”意思是天有赏善罚恶的意志和功能。

《想尔注》的天，指的是“天曹”，有“罪成结在天曹”，“天曹左契”等句，天曹就是天庭的职官或部门。《无上秘要》卷五十二《三元斋品》称“三界五帝、三官九府、百二十曹”。人的寿命和行为都受到天曹的控制和监督。另外，《想尔注》又称“知宝根清静，复命之常法也”，认为人只要清静无为，就可以“复命”。

《太平经》称“道乃洞，无上无下，无表无里，守其和气，名为神”，神仙都是命与天连，因此“无穷时”，人的寿命就是由神、仙和鬼所控制，“天遣神往记之，过无大小，天皆知之。”

簿疏善恶之籍，岁月拘校，前后除算减年，其恶不止，便见鬼门”。所遣之“神”，不仅有天神、地鬼，还有人身中的神同天神相配合。另外，《太平经》又称“人有贵贱，寿命有长短，各禀命六甲”。“六甲”指甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰和甲寅，古时以天干地支计算时日的一种方法。卷一百一十有《有德人禄命诀》认为“生命之日，司候在房，记著禄籍，不可有忘。命在子午，其命自长，丑未之年，不失土乡”，“寅申之岁，其人似虎”等等，因此“籍系星宿，命在天曹”，意思是，人的命同出生的时日和天上的星宿有关。以星宿和时日作为“命”的依据的，古已有之，早期道教吸收这些方术作为其内容，也使“天命”的内容渐趋繁杂。同时，《太平经》中又有“天道万端，在人可为”的内容，曰：“人命近在汝身，何为叩心仰呼天乎？有身不自清，当清谁乎？有身不自爱，当爱谁乎？有身不自成，当成谁乎？有身不自念，当念谁乎？有身不自责，当责谁乎？”认为“知命不怨天，行各

自慎，勿非有邪，教人为善，复得天心意者，命自长”。CF 强调人只要符合天道，就可以使寿命自长。

魏晋南北朝时期，道教根据教义造作了一系列神祇，又吸收了大量民间崇拜的英雄神、山川神和功能神，这些天神地祇有的同自然现象有关，有不少又同人的寿命、功名、利禄等有关，因此，“命”也受到一些天神地祇乃至鬼魔的控制和管辖。《度人经》有“但欲遏人算，截断人命门”句，北齐严东注称：“六天魔鬼，常欲遏截命算，断人生门，欲令人死也”；唐薛幽栖注称：“鬼之为理，常刻人算寿，欲人早终，截人生根，断人命门，故上云：鬼道贵终，当人生门也。”CG 意思是六天魔鬼来刻人算寿，断绝人命。

同时，随着道教外丹术和内丹术的发展，与丹术有关的各种经书、典籍又反复强调人对于自己的“命”的能动作用。

东晋葛洪的《抱朴子内篇·黄白》引用了《龟甲文》称“我命在我不在天，还丹成金亿万年”。CH 齐梁陶弘景的《养性延命录》卷上，也称：“仙经云：我命在我不在天。

但愚人不能知此道为生命之要。所以致百病风邪者，皆由恣意极情，不知自惜，故虚损生也。譬如：枯朽之木遇风即折，将崩之岸值水先颓。”CI 《西升经》更称“老君曰：我命在我，不属天地”，后为许多道教经籍所引用，体现了道教徒对于寿夭不受天命摆布的强烈愿望和要求，也为外丹和内丹术的发展奠定了教义基础。南北朝韦处玄在《西升经》注中称“命者，自然也”，“天地与我俱禀自然，一气之所生，各是一物耳。焉能生我，命乎我。但去心知，绝耳目，各守本根之一气，则与道同久矣”。唐代道士李荣也注称“天地无私，任物自化。寿之长短，岂使之哉，但由人行，有善有恶，故命有穷通。若能存之以道，纳之以气，气续则命不绝，道在则寿自长。故云不属天地”。在“不劳于神，受命无期”经句之后，李荣又注称：“养身者，其身清。修心者，其神静。

静则不劳，清者无染，不劳不染，与道同身，身与道同，命无期尽。”CJ 宋张君房编撰的《云笈七签》卷五十六引用《元气论》称：“仙经云：我命在我，保精受气，寿无极也。又云：无劳尔形，无摇尔精，归心静默，可以长生。生命之根本，决在此道。”CK 仍然认为，保精受气，归心静默，是生命长生之道。

唐五代以后的内丹术逐渐替代了外丹术，修炼理论和方法渐趋精密，特别是提出了“性命”理论，并且按先性后命、先命后性以及性命双修的操作步骤的不同，区别为北宗、南宗和中派等。金代王重阳创立全真道派，有《重阳立教十五论》，其十一《论混性命》中称“性者神也，命者气也。性若见命，如禽得风，飘飘轻举，省力易成”，“修真之士不可不参，不可泄漏于下士，恐有神明降责。性命是修行之根本”。CL 王重阳的七个弟子修炼方法，大致属于北宗。在其弟子邱处机所著《大丹直指》中，性命还只是上下丹田之称，“金丹之秘，在于一性一命而已。性者，天也，常潜于顶。命者，地也，常潜于脐。顶者，性根也。脐者，命蒂也。一根一蒂天地之元也，祖也”。CM 而李道纯在《中和集》的《性命论》中已将性命同精、气、神相联系，称“性者，先天至神一灵之谓也，命者，先天至精一气之谓也。精与性，命之根也”，“精神乃性命之本也，性无命不立，命无性不存”，只有“性命双全”，才能“形神俱妙”。ND 清代柳华阳《金仙证论·顾命说》称“古圣有言曰：命由性修，性由命立。命者气也，性者神也，气则本不离神，神则

有时离气”，“命之元气乃月魄，神之灵光乃日魂，以魂伏魄，则先天之气自然发生”。NE 据此，内丹家的“命”尽管同道家 and 道教典籍中的“命”有一定联系，但其内涵已相距甚远。宋代白玉蟾《指玄篇·谢张紫阳书》有解释《道德经》的“归根复命”的文字，称“形中以神为君，神乃形之命也，神中以性为极，性乃神之命也。自形中之神，以合神中之性，此谓之归根复命也”。NF 它与一般的《道德经》释文完全不同。

明代正一道士袁文逸有诗曰：“至简至易神仙道，难遇难逢半句言。若得真师亲诀破，我命在我不由天。”NG 只是“性命双修”的神仙道，事实上并不可能使修道人永生，于是，随着外内丹术相继衰落，“我命在我不由天”的“天命观”，逐渐被儒佛两家的“天命观”和报应轮回观念所替代。牧常晁著的《玄宗直指万法同归》有《分定》诗，认为“今见恶心人，富贵多供奉。此是前世因，今生还他用。今生所为错，后世必堕落，不信久长看，子孙日贫穷。”“今见好心人，平生多祸咎。此是前世因，今生还他受。

今生用心吉，后生断不失，不信久长看，子孙居官职。”NH 清代广泛流传的《太上感应篇》、“功过格”和《阴鹭文》都将人的寿夭、福祸、富贫、安危等视为由天神、地祇、人鬼所控制，冥冥之中，一切自有命运安排。

注：CLCMNDNGNH 《道藏》第 6 册 342 页，第 12 册 5 页，275 页，第 32 册 156 页，第 4 册 402 页，503 页，第 24 册 118 页，第 23 册 956 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《十三经注疏》第 2503、2461、2522 页，中华书局，1980 年 《墨子闲诂》第 239、251、247 页，中华书局，1986 年 CDCGCICJCKNF 《道藏要籍选刊》第 2 册 384、345、360 页，第 5 册 117、54、111、153 页，640 页，第 10 册 192 页，第 4 册 499 页，第 9 册 400 页，第 3 册 594、618 页，第 1 册 286 页，第 3 册 304 页，上海古籍出版社，1989 年 CE《老子想尔注校证》第 24 页，20 页，上海古籍出版社，1991 年 CF《太平经合校》第 567、546、548、549、339、527 页，中华书局，1960 年 CH 《抱朴子内篇校释》（增订本）第 287 页，中华书局，1985 年 NE 《中国气功大成》第 837 页，吉林科学技术出版社，1989 年

## 盗

盗，在道教教义中指天地万物的相互联系、相互“窃取”精气。学道者只要自觉运用“盗”之道，不断汲取天地万物之精华就能长生。清代全真道士刘一明在《悟道录》中，从月借日光的例子出发，浅近地阐述了“盗”的道理。他认为：“人本一身纯阴无阳，须借他家之阳以为阳。所谓他家者，对我者，皆是天地也、日月也、万物也、万事也；所谓他家之阳者，先天虚无真一之气也，即不死之人也。有生以来，此气本具，交于后天，渐次散于天地、日月、万物、万事之中，不为我有，属于他家矣。知的此气在于他家，随时盗来，归于我家，无而复有，失而又得，亦如月借日光而生明，此乃窃夺造化，颠倒阴阳之天机。”先秦道家著作中并无关于“盗”的专门论述。

《道德经》第二章中的“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随”，指出事物间相生相成的关系，并无相互窃盗的说法。但

是，第四十二章中认为“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，则是“气”为万物生成和变化的基础这一思想的先河。两汉时期，在哲学思想上有许多关于“气”的论述。

《淮南子·本经训》称“天地之合和，阴阳之陶化万物，皆乘一气者也”，“古之人，同气于天地，与一世而优游”。意思是天地万物以及它们的产生、变化，都是“气”的作用。这就为天地万物间的互“盗”理论的出现准备了条件。明确提出“盗天地”的是《冲虚真经·天瑞》篇，它说宋国向氏到齐国向国氏请教致富之“术”，国氏告之曰：“吾善为盗。始吾为盗也，一年而给，二年而足，三年大壤。自此以往，施及州闾”。向氏听了以后就去钻墙凿室，不久案发获罪，抄没全部家产。向氏怨尤国氏而再度赴齐。国氏笑曰：“若失为盗之道，至此乎，今将告若矣。吾闻天有时，地有利，吾盗天地之时利，云雨之滂润，山泽之产育，以生吾禾，殖吾稼，筑吾垣，建吾舍，陆盗禽兽，水盗鱼鳖，亡非盗也。夫禾稼、土木、禽兽、鱼鳖，皆天之所生，岂吾之所有？”国氏告诉向氏盗天并没有灾祸，然而盗“人之所聚”就要获罪。向氏又去问东郭先生，东郭先生说：“若一身庸非盗乎？盗阴阳之和，以成若，生载若，形沉外物，而非盗哉！”又称“国氏之盗，公盗也，故亡殃。若之盗，私心也，故得罪。有公私者，亦盗也。亡公私者，亦盗也”。

太平道在《太平经》中，也认为天地万物和人都是由“气”构成的：“然天地之道所以能长且久者，以其守气而不绝也。故天专以气为吉凶也，万物象之，天气则终死也。子欲不终穷，宜与气为玄牝，象天为之，安得死也。”

它认为学道的人只要像天地一样，守气不绝就不会死。《阴符经》称：“天地，万物之盗。万物，人之盗。人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。”认为“盗”就是“天覆地载，万物潜生，冲气暗滋。”“天地，万物之盗”。影响较大的《阴符经》注家唐李筌称：“天地者，阴阳也。阴阳二字，泊乎五行，共成其七”，“天地万物，胎卵湿化，百谷草木，悉承此七气而生长，从无形至于有形，潜生覆育，以成其体，如行窃盗，不觉不知。天地亦潜与其气，应用无穷；万物私纳其覆育，各获其安，故曰：天地，万物之盗。”

“万物，人之盗”。李筌称“人与禽兽、草木，俱禀阴阳而生，人之最灵，位处中宫，心怀智度，能反照自性，穷达本始，明会阴阳五行之气”，“人于七气之中，所有生成之物，悉能潜取，以资养其身，故言盗，则田蚕五谷之类是也”。至于“人，万物之盗也。三盗既宜，三才既安”。李筌又称，“人但能盗万物，资身以充荣禄、富贵，殊不知万物反能盗人以生祸患”；“三义更相为盗者，亦自然之理，凡此相盗，其中皆须有道，愜其宜则吉，乖其理则凶”。所谓盗中之道，就是“见室中之藏，圣也；知可否，智也；入先，勇也；出后，义也；分均，仁也”，“三盗之中，皆须有道，令尽合其宜，则三才不差，尽安其任矣，皆不令越分伤性，以生祸患者也”。“三盗”之时，又有“盗机”。《阴符经》称：“其盗机也，天下莫不能见，莫不能知，君子得之固躬，小人得之轻命”。

李筌称：“缘己之先无，知彼之先有，暗设计谋而动其机数，不知不觉，窃盗将来，以润其己，名曰盗机。”天下人均能见此盗机，而很少人理解它深刻的道理。“君子知至道之中，包含万善，所求必致，如响应声，但设其善计，暗默修行，动其习善之机，与道契合，乃致守一存思，精心念习，窃其深妙，以滋其性；或盗神水华池，玉英金液，以致神仙贤人。君子知此妙道之机，修炼以成圣人，故曰君子得知固躬矣”。而小人则不辞疲瘁追求金



帛、荣华或女色，“暂得浮荣，终不免于患咎，盖为不知其妙道之机以致于此，故曰：小人得之轻命也”。自唐以后，“盗”的思想一直是道教内丹修炼时的重要理论依据。宋夏元鼎在《黄帝阴符经讲义》中，注释“盗机”时称“盗机之喻，妙矣哉！盗者何？不可测知也。机者何？不可御遏也”，“此盗此机，能通三才造化，得阴阳阖辟，一气流布，机缄自应，百姓日用而不知，惟学道者得之以固穷，非曰：特守贫穷也。凡其浮云富贵，不事肥甘，乐清虚，从淡泊，即固穷之义也。小人得之轻命，非曰：事刀兵也。凡其御房采战，嗜酣声乐，饮酒食，逞财气，即轻命之谓也”。尽管对于“盗机”的态度，有君子和小人的区别，但“盗机之发亦何私于有无也”。CD意思是“盗机”的存在和作用是一样的，并不因人而异。

阐述内丹理论与功法的《入药镜》，称内修方法就是“盗天地，夺造化，攒五行，会八卦。水真水，火真火，水火交，永不老”。萧廷芝注称：“修炼莫不盗天地之机，夺造化之妙。

运用则符乾坤否泰，抽添则像日月亏盈。”又称：“倘或火候失时，抽添过度，寒暑不应，进退差殊，即令天地之间，凭何而生万物哉，阴阳之气凭何而生龙虎也。”元代道士王道渊还对“盗夺”作了具体的解释：“一呼一息，能夺造化，人一日有一万三千五百呼，一万三千五百吸，一呼一吸为一息，则一息之间潜夺天运一万三千五百年之数；一年三百六十日四百六十八万息，潜夺天运四百八十六万年之数。于是，换尽阴浊之躯，变成纯阳之体，神化自在，聚则成形，散则成风，出有入无，隐显莫测。”CE宋代张紫阳《悟真篇》有诗云：“三才相盗食其时，此是神仙道德机。万化既安诸虑息，百骸俱理证无为。”CF意思是修道之人掌握“三盗”的时机，是长生成仙的关键。天地万物的各种变化都能按规律运行，人的各种世俗之虑都得到平息，百骸都能得到调畅，那就证明了无为自然之道。清代全真道士刘一明的《阴符经注》，以阐述内丹修炼之道，认为“天以始万物，地以生万物。然既生之，则又杀之。是天地即万物之盗耳。世有万物，人即见景生情，恣情纵欲，耗散神气，幼而壮，壮而老，老而死，是万物即人之盗耳。人为万物之灵，万物虽能盗人之气，而人食万物精华，借万物之气，生之长之，是人即万物之盗耳。大修行人，能夺万物之气为我用，又能因万物盗我之气而盗之，并因天地盗万物之气而盗之。三盗归于一盗，杀中有生，三盗皆得其宜矣。三盗既宜，人与天地合德，并行而不相悖，三才亦安矣。三才既安，道气常存，万物不能屈，造化不能拘矣。”CG刘一明还认为“盗”之秘密，要不失其时，不错其机，“此时即天时，此机即天机”，CH只有深明造化，洞晓阴阳者才能理解和掌握它。注：CH《道书十二种》第586页，第410、411页，中国中医药出版社，1990年 CDCECG《道藏要籍选刊》第5册58、59页，550~551页，第3册第565页、565页，565页，565~566页，567页，577页，331页，416页，上海古籍出版社，1989年《太平经合校》第450页，中华书局，1960年CH《道藏》第2册883页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1989年

## 机

机，是弓上发箭的装置，《说文》称“主发谓之机”。但也含关键、时机、征兆、素质等义。道教将“机”认作天地和万物存在的根据和变化的原因，以及人对于天地万物的存变关键的认识。

《南华真经·至乐》称“列子行食于道，见百岁髑髅，撻蓬而指之曰：唯予与汝知而未尝死，未尝生也”。最后归结为“万物皆出于机，皆入于机”。林疑独注称：“圣人知生不长存，死不永灭，一气之变，所适万形，万形万化而有不化者，存归于不化，故谓之机。机者，动静之主，出无入有，散有反无，靡不由之也。”《冲虚真经·天瑞》篇，亦有同样的故事，也认为“万物皆出于机，皆入于机”，晋张湛注曰：“夫生死变化，胡可测哉。生于此者，或死于彼；死于彼者，或生于此。而形生之主，未尝暂无，是以圣人知生不常存，死不永灭，而一气之变所适万形，万形万化而不化者，存归于不化，故谓之机。机者，群有之始，动之所宗，故出无入有，散有反无，靡不由之。”《淮南子·兵略训》以“机”指行为变化的时机，谓“故上将之用兵也，上得天道，下得地利，中得人心，乃行之以机，发之以势，是以无破军败兵”，又称良将之用兵，“发必中铨，言必合数，动必顺时，解必中揆；通动静之机，明开塞之节，塞举措之利害”，等等。《淮南子》的行为之“机”，同《南华真经》《冲虚真经》的“动之所宗”，是一致的。

大约出于南北朝时期的《阴符经》称“天性，人也。人心，机也。立天之道，以定人也”，“天发杀机，龙蛇起陆；人发杀机，天地反复。天人合发，万变定机。”在说到“三盗”时，又称：“食其时，百骸理，动其机，万化安”，“其盗机也，莫不能见，莫不能知，君子得之固躬，小人得之轻命。”

在这里提出了“机”、“盗机”、“杀机”等一系列重要教义概念。

对于“机”的理解，元代俞琰《黄帝阴符经注》认为历来有二种解释，仁者见仁，智者见智，一种是“权谋知术之士”的解释，一种是“修炼之士”的解释。“虽各言其志，理则暗合”。唐李筌《黄帝阴符经疏》注“天发杀机”和“人发杀机”时称：“天道生杀，皆合其机宜，不妄发动，阴阳改变，时代迁谢，去故就新，此天发杀机，皆至公也。乘天威杀之机，或龙或蛇，沉隐之类，皆能震起于陵陆，顺天应时，畅达于其间，为乘天之机，不失其宜。”又曰：“世间之法，杀人者死，杀生者罪，何也？为非天之合杀，彼人奈何杀之乎？言人不合妄动杀机也。至如奸臣逆节，违背天道，反叛君亲，恣行凶恶，损害于世，擅行屠戮，妄动杀机者，同翻天作地，覆地作天，如此之大乱为逆天之大祸，是名天地反覆，此则人怨神怒，天将诛之，人共杀之，俱合其杀机，是名天人合发，万变定基。

罚叛讨逆，顺天行诛，皆合天杀之机，宜愜至公之正道则万物咸伏，无敢妄动，名曰定基。”李筌对“杀机”的解释，就是从治政权术的角度出发，认为天道公正，人道有私，私情紊乱天地，共发杀机，天道伏私，才得以“定基”。

宋夏元鼎《黄帝阴符经讲义》称“人道即天道，天道即天机，天机即天性，所谓存其心，养其性，所以事天也”。夏元鼎的解释则从修炼之士的角度出发。他在注“机在目”时称：“心目相关，生死相因，物机相应，曾无间断也。人生为万物之灵，日与万物交际，一念之起，随念生于物；一念之灭，随念死于物。然心非自生于物也，其机在目耳；心非自死于物也，其机亦在目。”意思是人的眼睛一见美色，就会生爱，一见恶事，就会生恶。这些“岂是心之本然哉，皆其机在目也”。当然盲者也会有嗜欲，因此，机

并不全在目，所以说“心目相关”。在解释“杀机”时，夏元鼎又称“天发杀机，下除阴邪之气”，“地发杀机，上承阳刚之运”，“人识此机，则潜夺造化，旋乾转坤，翻天覆地，使地天交而为泰，生杀定而为功。‘太白真人歌’曰：五行颠倒术，龙从火里出。五行不顺行，虎向水中生。反覆之机也”。

宋金元以后的道教内丹家们多有以《阴符经》的“机”来解释养命的“法”和“时”。张紫阳《悟真篇》有诗云：“天地盈虚自有时，审观消息始知机”。意思是，天地之间，阴阳化消都是有时间和条件的，人要能够观察掌握变化的道理，就能知道天地造化之“机”了。“须将死户为生户，莫执生门号死门。若会杀机明反复，始知害里却生恩”。谓人如果能够明白人发杀机，天翻地覆的道理，那么就可以转死为生。“祸福由来互倚伏，还如影响相随逐。若能转此生杀机，返掌之间灾变福”。认为祸福从来互相倚伏，如同形影和声响那样相互联系。

人能掌握转变生杀之机，那么翻掌之间灾可成福，死中可生。

元代全真道七子之一刘处玄的《无为清静长生真人至真语录》在对“机者，何也”的答问中称：“机者，智也。无道之人用智，则损于人，安其自己，谓之贼也。有道之人用智，则损其自己，安于人，谓之福也。”他将《阴符经》的“机”和《道德真经》的第六十五章中“善为道者，非以明民，将以愚之”的思想结合起来，认为“自然之智”即“自然之机”，“明道，则无虑”。全真道另一道士李道纯在《画前密意》组诗中，有《神机》一首，称：“存乎中者，神也。发而中者，机也。寂然不动，神也。感而遂通，机也。隐显莫测，神也。应用无方，机也。蕴之一身，神也。推之万物，机也。

吉凶先兆，神也。变动不居，机也。备四德，自强不息者，存乎神者也。贯三才，应用无尽者，运其机者也。”CD诗中叙述了“机”的各种特点，如：发而中，感而通，应用无方，推之万物，变化不居而贯三才，应用无尽者，等等。

明清道士大多以“机”来说明内丹修炼术。清代全真道士刘一明在《道书十二种·悟道录》中，从瓜果的子实说起，称“瓜果中俱有子，子中俱有仁，其仁两瓣，瓣中又有一心，此心乃一点生机。其瓜果生成，皆本于此。所谓天地之心是也。吾之观此，因悟的阴阳生机之道矣”。CE他认为天机运于阴阳，人如果能够掌握阴阳天机，就能，结“瓜果”成大道。注：

《道藏要籍选刊》第2册553页，第5册537页，123、124页，第3册562、563、566页，563页，578页、574页，412、416页，上海古籍出版社，1989年 CD 《道藏》第2册830页，第23册716页，第4册485页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 CE 《道书十二种》第592~593页，中国中医药出版社，1990年

## 坐忘

坐忘是指人有意识地忘记外界一切事物，甚至忘记自身形体的存在，达到与“大道”相合为一的得道境界，也指人在修炼中控制意志、排除杂念的内修方法。《玄宗直指万法同归》称：“坐者，止动也。忘者，息念也。非坐则不能止其役，非忘则不能息其思。”

役不止，则神不静。思不息，则心不宁。

非止形息役、静虑忘思，不可得而有此道也。”宋代曾慥在《道枢·坐忘篇》中称：“坐忘者，长生之基也。故招真以炼形，形清则合于气；含道以炼气，气清则合于神。体与道冥，斯谓之得道矣。”《南华真经》（即《庄子》），有“坐忘”一词，语见《大宗师》，“仲尼蹴然曰：‘何谓坐忘？’颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。’”大通就是道，因此坐忘就是得道。《南华真经》说到“忘”的还有多处，《天地》中称“有治在人。忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天”。能够做到忘物、忘天、忘己的人，也就是做到了“坐忘”。

早期道教太平道与五斗米道的文献中，都没有宣传“坐忘”的记载，但是在太平道的《太平经》中，十分重视“守一”，强调守一要居于闲静之处，平床坐卧，使感官和思想“无所属，无所睹”，“谨守其神”，“与一相保”，这样一种修道的办法，其理论以及操作方法，都同后世所说的“坐忘”十分相似。但是五斗米道对“守一”之法却持批评态度，认为它是伪伎。南北朝时期，“坐忘”和“存思”逐渐兴起，代替了“守一”。上清派以存想、思神、服气为主要修炼方法，主张恬淡无欲，内观于心，存思诸神，乘云飞仙。《黄庭外景玉经》称：“作道优游深独居，扶养性命守虚无。恬淡自乐何思虑，羽翼已具正扶骨。”《无上秘要》卷一百有《会兼忘品》，引有出自《洞玄敷斋经》《洞玄安志经》《洞玄九天经》等三段经文，称“倚伏兼忘，忘其所忘，体与玄同”，“灭念归兼忘，倚伏待长泯”，根据经文意思，可以认为，“兼忘”就是“坐忘”。隋唐时期，“坐忘”逐渐代替了“守一”、“存思”等内修方法。唐代道士王悬河编修的类书《三洞珠囊》卷五有《坐忘精思品》，将“坐忘”和“精思”并列在一起。唐代的《天隐子》称：“坐忘者，因存想而忘也。行道而不见其行，非坐之义乎。”指出“坐忘”和“存想”（存思、精思）的密切关系。

唐代著名道士司马承祯著有《坐忘论》，赞扬坐忘是“信道之要”，自称“恭寻经旨而与心法相应者，略成七条，以为修道阶次”，意思是，坐忘之法要按敬信、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道（参见本书《坐忘论》）七个互有联系的顺序进行操作。

“坐忘”的修道方法，在唐宋两代影响很大，宋代著名诗人苏轼有《水龙吟》词一首，上阕云：“古来云海茫茫，道山绛阙知何处？人间自有，赤城居士，龙蟠凤举。清静无为，《坐忘》遗照，八篇奇语。向玉霄东望，蓬莱晻霭，有云驾、骖风驭。”意思是自从有了《坐忘论》，人的求道成仙理想，就成为可行的事实，道山绛阙、蓬莱晻霭可望了。宋元以后，道教的内丹修炼术逐渐发展，并完全代替了外丹术。内丹家们多以精、气、神的理论解释坐忘，使其与“坐忘”相联接。

《道枢·坐忘篇下》就称：“忘者，忘万境也，先之以了，诸妄次之，以定其心。

定心之上，豁然无复；定心之下，空然无基。触之不动，慧虽生矣，犹未免于阴阳之陶铸也，必藉夫金丹以羽化，入于无形，出乎化机之表，然后阴阳为我所制矣。”另一方面，“坐忘”的修道方法仍然保持着独立而持久的影响。元代道士姬志真《跋坐忘图》诗一首，称“乃公形似榘株拘，坐断遑遑转徙涂。倏忽有无同混沌，乾坤俯仰一蘧庐。忘怀健羨辽东鹤，不肯轻飞叶县凫。聚块积尘体比拟，寥天大地莫非吾。”CD 据诗可知，画中坐

忘之人同于混沌，无天无地也无我，其形似同枯株。直至元代，“坐忘”之法，仍为学道之人视为得道成真的要法。注：CE《道藏》第23册920页，第25册380页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 CD《道藏要籍选刊》第10册377页，第2册382、462页，第1册94页，第10册926页，第5册818页，第1册645~650页，第10册377页，上海古籍出版社，1989年 《太平经合校》第740页，中华书局，1960年 《全宋词简编》第154页，上海古籍出版社，1986年

## 九守

九守，指道教徒的九项修持内容。据《云笈七签》卷九十一《七部名数要记》称，九守即守和、守神、守气、守仁、守简、守易、守清、守盈、守弱。道教认为，修持九守，就能达到“性合乎道”的“真人”境界，“徜徉尘埃之外，逍遥无事之业，机械知巧，弗载于心，审于无假，不与物迁，见事之化而守其宗，心意专于内，通远归于一，居不知所为，行不知所之，弗学而知，弗视而见，弗为而成，弗治而辨，感而应，迫而动，不得已而用，如光之不耀，如景之不炎，以道为循，有待而然，廓然而虚，清静而无为，以死生为一化，以万异为一方，有精而弗使，有神而弗行，守大浑之朴，立至精之中”。也就是“纯粹素朴之道”。《道德经》中并无“九守”，但有“守”字七处。

如：“多言数穷，不如守中”（五章），“致虚极，守静笃”（十六章），“道常无名，朴。虽小，天下莫能臣。侯王若能守之，万物将自宾”（三十二章），“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化”（三十七章）等，所言守中、守静、守道、守无为而无不为等等，都是指持守虚静、持守无为、持守道的意思。

《通玄真经》有《九守》篇，名为九守，实有十项，九系概数。十项标题亦与《云笈七签》所载不尽相同，即：守虚、守无、守平、守易、守清、守真、守静、守法、守弱、守朴。尽管文字大同小异，但分段内容及题目则有较大区别，反映了从早期道教至宋元时期的道教教义思想已有不少发展和变化。

唐代默希子曾对《通玄真经·九守》作过题解：“九者，易之数终，明极则变，变则乖道。守之者，居元龙亢悔，可越三清之表。忽之者，则牝马不利，将沦九幽之下，固宜守道，不可失常也。”但是宋代朱弁在题解中则认为“守者，专一于志，而九备于数极，则物无不在其域，事无不与其成”，“称九守者，盖在用九之义也”。守和 禀承《道德经》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的创世论，认为“圣人法天顺地，不拘于俗，不诱于人”，“负阴而抱阳，冲气以为和”，所以学道者“贵在守和”。守神 称人受天地变化而生，四肢五脏九窍三百六十节均与天地相类，并相互感应。“天地之道至阔且大，尚犹节其章光，爱其神明，人之耳目何能久劳而不息？人之精神何能驰骋而不乏”？所以学道者须“内守而不失”。默希子注称“内保精神，外全形体”。守气 称“血气者，人之华也；五脏者，人之

精也”，“孔窍者，精神之户牖也”，“血气专乎内而不越外，则胸腹充而嗜欲寡”。因此，欲寡就可以“患祸无由入，邪气不能袭”，而“嗜欲使人之气衰杀，好憎使人之心劳倦，疾至即志气日耗也”。故学道者要“因时而安其位，当世而乐其业”，“与道为际，与德为邻，不为福始，不为祸先”，“恬愉虚静，以终其命”。宋杜道坚注称“养生之道无他术，如养马焉。去其害马者而已”。守仁在《通玄真经》中，题为“守无”。汉魏时期思想家们曾有“有无”之争，因此，朱弁题解曰：“游万物而不物，则无我、无物矣。”CD但是，《云笈七箓》收录时，改题为“守仁”，强调“为义者可迫以仁，而不可劫以兵；可止以义，而不可悬以利。君子义死，不可以富贵留。故为仁义者，不可以死亡恐也”。

全段之论“源道德之意，以考世俗之行”，因此，这也是对学道者世俗行为的要求。CE守简在《通玄真经》中，题为“守平”。朱弁题解称“去其所为，道自夷也”。CF认为贪于势利之人必然身贱，故学道者要食以充饥，衣以盖形蔽寒，清目不视，静耳不听，闲口不言，委心不虑，弃聪明，反太素，休精神，去知故，无好无憎，是谓大通，以求“养生之和”。CG守易在《通玄真经》的注解中，朱弁解题称“得自任之理，则易也”。

CH杜道坚又称“多易必多难，此以事言也。以道言则不然，夫古之为道者，治心理性，易其身而后动，定其意而后举，乐道安常，不为难能之事，故制度有法，容止可观，安而行之，是谓守易。CI学道者要“量腹而食，度形而衣，容身而游，适情而行，余天下而弗有，委万物而弗利”，“乐道而忘贱，安德而忘贫”。CJ守清在《通玄真经》的注解中，朱弁解题称“清而不挠，可鉴嗜欲之妄”。CK杜道坚又称：“水清则鉴物，神清则见道。人之受气于天者，固若同然；吾之见道于心者，夫何独异，心清故也。圣人之心，明如止水，物来则见，物去则静，曾何滞于吾心哉！澄鉴不挠，是谓守清。”CL学道者要“神清”，神是“知之源”，“神清即知明”，如果清净如“澄水”，则嗜欲不能留，势利不能诱，声色不能淫，就可以“养生以安世，抱德以终年”。CM守盈在《通玄真经》中，题作“守弱”。朱弁解题称“居众所不敌之地，故成其大胜之道”。

ND杜道坚则称：“弱者，道之用，非怯也，守其冲和而已。天子以天下为家，公侯以国为家，视民犹己，不以势位自强，不以兵甲暴众，远人不服则修文德以来之，大资小而成，众戴寡为主，往而不害安平泰，是谓守弱。”NE《云笈七箓》改题“守盈”，强调“天道，极即反，盈即损”，“物盛即衰，日中则移，月满则亏，乐终而悲”。因此，“聪明俊智守以愚，多闻博辩守以俭，武勇骁力守以畏，富贵广大守以狭，德施天下守以让，此五者先王之所以守天下也”。学道者要“不欲盈，夫唯不盈是以能弊不新成”。

NF守弱在《通玄真经》中，题作“守朴”，朱弁解题称“不加欲于性命之分，而浑乎变化之根，谓之朴也”。NG《云笈七箓》改题“守弱”。认为“天下之要，不在于彼而在于我，不在于人而在于身”，因此，要“无所喜，无所怒，无所乐，无所苦，万物玄同，无非无是”，“不待势而尊，不须财而富，不须力而强，不利财货，不贪势名，不以贵为安，不以贱为危；形神气志，各居其宜”。学道者须“持养其气，和弱其气，平夷其形，而与道沈浮。如此，则万物之化无不偶也，百事之变无不应也”。NH杜道坚认为修持九守，就能“守大浑之朴，游天地之根，同乎大通”，达到无我的境界，因为无我，也就无物，千变万化而没有终极，“与天地俱生”。NI注：

CECGJCMNFNH 《道藏要籍选刊》第1册634页，第5册452页，452页，第1册631页，631页，第5册453页，第1册631、632页，632页，632页，632页，633页，634页，634页，上海古籍出版社，1989年  
CDCFCHCICKCLNDNENGN1 《道藏》第16册837页，768页，839页，840页，840页，770页，840页，770页，842页，771页，844页，772页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

## 三元

三元，在道教教义中原指宇宙生成的本原和道教经典产生的源流，隋唐以后又衍化为道教神仙和道教主要节日的名称，延续至今。

道家著作原无“三元”之说，但是古历法家以农历正月初一为年、月、日之始，称三元日，因为此日为“岁之元，时之元，月之元”，此“元”当系开始之意。古术数家以六十年为一甲子，第一甲子为上元，第二甲子为中元，第三甲子为下元。一百八十年为“天地一变”之周始，合称“三元”，

此“元”又是单元之意。早期道教太平道有“三统”神学思想，称：“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北极为中也。地有三名，为山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民。

欲太平也，此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平，延年不疑矣。”其时尚无三元之说。《三国志·魏书·张鲁传》引《典略》称五斗米道“请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水。谓之三官手书”。也未将三官和三元联系在一起。

大约在北周末年成书的道教类书《无上秘要》中，“三元”一词才见著录。该书卷二十七《上清神符品》引《洞真三元玉检布经》称，受佩“三元玄坛玉检紫文”之人，佩身九年，就有可能“乘三元之辔，上升三元之官”。

该经收入《道藏》洞玄部本文类，全称《上清三元玉检三元布经》。该经所称“三元”，指的是天、仙、地，即上元玉检检天大录、中元玉检检仙真书、下元玉检检地玉文。附有《三元内存招真降灵上法》，其内存之神为“太素元君”以及她的三个女儿，紫素元君、黄素元君、白素元君，三女神又合称为“三素元君”。故上清派的“三元”并非指天地水三官。《无上秘要》卷五十二有《三元斋品》，认为从道之人“生长流俗，五神谗竞，尘深罪秽，永不自觉，与罪同长，山海弥积，前生至今，不知缘来，凡以几劫，逮及今日，罪结天地，在何簿目，为三官执举，拘逮地役，虽自修厉而无感彻，真灵不降，众魔所伐，致思念不专，五神飞越，常恐一旦归命幽壑，弥沦万劫，终天无拔”，因此必须以三元大庆吉日，“清斋烧香，首谢前身及得今日积行，所犯天所不原、地所不赦、神所不哀、鬼所不放亿罪兆过”。据此，南北朝时期已开始将“三官”和“三元”联系在一起。

唐初编成的《艺文类聚》卷四“七月十五”条称：“道经曰：七月十五，中元之日，地官校勾，搜选人间，分别善恶，诸天圣众，普诣宫中，简定劫数，人鬼传录，饿鬼囚徒，一时皆集。以其日作玄都大献于玉京山，采诸花

果，珍奇异物，幢幡宝盖，清膳饮食，献诸圣众。道士于其日夜讲诵是经，十方大圣，齐咏灵篇，囚徒饿鬼俱饱满，免于众苦，得还人中。” 《艺文类聚》所传道经乃《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经》。

《道藏》收入洞玄部本文类。该经有题解和注释，作者不详。注称：“三元者，元，本也。但以上三官为万物之行本，故曰三元。”题解称：“一切众生，生死命籍，善恶簿录，普皆系在三元九府，天、地、水三官考校功过，毫分无失。所言三元者，正月十五日为上元，即天官检勾；七月十五日为中元，即地官检勾；十月十五日为下元，即水官检勾。一切众生皆是天地水三官之所统摄。”在《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》中，叙述更细，称天官有三宫三府三十六曹，地官有三宫三府四十二曹，水官有三宫三府四十二曹，三官共有九宫九府一百二十曹，专司记载人的生死和功过，“责役考对，年月日限，无有差错”。该经还称：“人身中亦有三宫六府百二十关节，三万六千神。

人身行恶，身神亦奏之三官；人身行善，则度其仙名。生死罪福，莫不先由身神影响相应乎自然也。” CD 这就将天神和人身之神联系起来，成为对于人的善恶行为的监察系统。

宋代张君房编撰的《云笈七策》卷五十六《元气论》称：“混沌分后，有天地水三元之气，生成人伦，长养万物。人亦法之，号为三焦、三丹田，以养身形，以生神气。” CE 将人体的三丹田称为“三元”是道教内丹术的说法。

《参同契》称“含精养神，通德三元”。宋末元初道教学者俞琰注“三元”为“上中下之三田也”。 CF 宋曾慥编撰的《道枢》卷三十有《三元篇》，其“三元”所指“上元者，首以上属焉；中元者，首之下脐之上属焉；下元者，脐之下腰之上属焉”。“人有三元，三元塞则六气乱矣”；“三元之中，中元其最尊者也”；“上气入既足，若动而不动于恍惚之间，自然结成寄于气海，故中元注于下元之珠，元气斯定矣。中元者，阳也，雄也；下元者，阴也，雌也”；“中元守乎下元，左白右黑，合而为一”；“外气不入，内气不出，与天地同和，其寿无涯焉”。 CG 张伯端《悟真篇》卷上有“四象五行全籍土，三元八卦岂离壬”句，董德宁注称：“三元者，三才也，其在天为日月星之三光，在地为水火土之三要，在人为精气神之三物也。”这就将内丹修炼同道教教义中的宇宙生成理论联系在一起了。现代道教著名学者陈撄宁还在《黄庭经讲义》中称“三元”为元精、元气、元神。

另据《云笈七策》卷三《道教三洞宗元》，“三元”又有宇宙和道教经籍起源的意思，称“原夫道家由肇，起自无先，垂迹应感，生乎妙一，从乎妙一，分为三元，又从三元变成三气，又从三气变生三才。三才既滋，万物斯备。其三元者，第一混洞太无元，第二赤混太无元，第三冥寂玄通元”。从三元中又分别化生出天宝君、灵宝君、神宝君。

三君分别居于玉清境清微天，上清境禹余天，太清境大赤天。此三君各为道教教主，即三洞之尊神。“天宝君说十二部经，为洞真教主；灵宝君说十二部经，为洞玄教主；神宝君说十二部经，为洞神教主”。 CH 由此衍生出道教三洞系统以及包括其中的各种道教经籍。注：《初学记》卷四“元日第一”注，第 63 页，中华书局，1962 年 参阅《旧唐书》第 8 册 2710 页，中华书局，1975 年 《太平经合校》第 19 页，中华书局，1960 年 《三国志》第一册 264 页，中华书局，1959 年 CECGCH 《道藏



要籍选刊》第10册87页，191~192页，第1册388页，第10册522页，第1册15页，上海古籍出版社，1989年。CDCF《道藏》第6册211~225页，226页，879页，第20册388页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年。《艺文类聚》第1册80页，上海古籍出版社，1982年，新1版。

## 太平

太平，是道教所追求的社会理想。在这种“太平”社会里，君主爱护臣民，臣民忠于君主，没有阶级冲突，利益分配平均，人人感到快乐，没有天灾人祸。“天道无亲，唯善是与。善者修行太平，成太平也”。太平道以“太平”命名，以《太平清领书》（即《太平经》）为主要经典，其“太平”的社会理想集中表现在《太平经》中。“太者，大也。乃言其积大行如天。凡事大也，无复大于天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也。平者，比若地居下，主执平也，地之执平也”，“天气悦下，地气悦上，二气相通，而为中和之气，相受共养万物，无复有害，故曰太平”。太平道认为天、地与“中和”之气相通，并力同心，就能共生万物；男女相通同心，就能生养子女，父母和子三者同心，就能治好家庭；君臣民三者相通同心，就能共成一国。三气相通，就能“立平，立乐，灾异除，不失铢分”。意思就是社会达到财富均平，君民同乐，灾难消除的“太平”理想。

《太平经》产生的年代，社会财富集中在少数豪门贵族手中，民众处在水深火热之中，矛盾激化，极不太平。因此，“太平”的社会理想正是反映了处在社会最底层的民众的善良愿望。《太平经》卷九十六曾连续出现了十三个“喜”字，即“天地得以无病而喜；帝王得以自安而喜；贤者得以自达而喜；百姓得以自解不见冤，家富人足而喜；奴婢得其主，不为非而喜；四时五行得顺行，民谨不犯之而喜；万二十物各得其处所，不见害而喜；鬼神见德君可为积善，亦复悦喜；恶气不复上蔽日月三光亦喜；太上平气得来治，王者用事亦喜；恶气得一伏藏，不伏见使行诛伐亦喜；夷狄得安其处，不复数来为天战斗亦喜；军师使兵器得休止不用，士卒不战死亦喜”。集中如此多“喜”，展现了太平道对于太平社会的全面设想以及表现了他们对实现太平社会的强烈愿望。

太平社会需要有能够致“太平”的国君。《太平经》中将君王分为五类：“上君以道服人，大得天心，其治若神，而不愁者，以真道服人也；中君以德服人；下君以仁服人；乱君以文服人；凶败之君将以刑杀伤服人。”其中道、德和仁都是“善”的东西，所以能够“共治万物”，“欺刑者，不可以治，日致凶矣，不能为帝王致太平也，故当断之也。今真人以吾书付有道德之君，力行之令效，立与天相应，而致太平”。认为只有有道德的上中下君，“与天相应”，才能使社会太平。

《太平经》认为有道德之君“治国之道，乃以民为本也。

无民，君与臣无可治，无可理也。是故古者大圣贤共治事，但旦夕专以民为大急，忧其民也”。民之大急也称“三实”，即：食、饮和衣。如果绝其食饮，阴阳不能相传，人类就会灭亡。

人如果没有衣服穿，就不能御寒暑、防侵害，也会死亡，“是故古者圣人守三实，治致太平，得天心而长吉，竟天年”。在《太平经》中，有道德之君的“太平之治”，称为“天治、地治”。《分别四治法》称“治者有四法：有天治，有地治，有人治，三气极，然后跂行万物治也”。所谓天治，就是君王和臣下能够“合策而平天下”，虽然臣的地位卑下，但是君王尊重臣下的道德，像老师和长者那样对待臣下。所谓地治，就是君王能将臣下视作朋友，同志同心，“和平其君之治”。所谓人治，就是君王将臣下视作儿子，儿子不能为父亲出谋策划，因此，“其治小乱矣”。至于跂行万物治，君王则“视其臣子若狗，若草木，不知复详择臣而仕之”，因此臣下“不为君计”，彼此争权夺利，必然“乱败”，终无成功。太平的社会也需要有良臣和顺民。《太平经》认为“子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦”，因为此系天疾、地恶的大咎。对于良臣的要求，有七件，“臣见君父之衰，救之，使其更兴盛，是大功也；深知其衰也，不救之，或反言而去，名为倡袄，罪不除也。三事，臣知其君有失，将睹凶害而救之，使其更无凶害，是大功也；知而不救，名倡凶，其罪不除也。四事，知君理失其要意，灾害连起，而救助其理之，是其宜也；为晓事之臣，知而不救，其罪不除也。五事，臣知其君年少，其贤未能及事而救之，助其为知，是其宜也；知而不助为贤，反言不及，名为不忠，弱其上，其罪不除也。六事，臣知其君老，有天期而忧之，为其索殊方大贤之助，异策内文，令君更得延年，是大功也；知而不能，反言吉凶者，其过大也。七事，为人下知上有危，有失理，或遗忘，而共救之案之，是为大功；知而不救，自解避而去，为不顺忠孝之人，罪皆及其后”。对于顺民的要求，有三件，“八事，父母有疾，占相之知，能尽力竭精，有以救之；知而不救，天将大罚。九事，父母年老且尽，为子者知父母老期将至，为求贤师异方，令得丁强，孝子之宜也。此由食人之食，以食归之，而有大功也。十事，知人凶衰，有大害患将至而救之，使其更兴，与其奇方异策，内文善事，令无复忧苦，是为大功；知而不为，有罪不除也”。意思是人生一世，为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺，“忠臣、孝子、大顺之人所宜行也”。CD《太平经》尖锐地批评了社会上“积财亿万”的人，“不肯救穷周急，使人饥寒而死”CE，认为“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；少内之钱财，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，不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。爱之反常怒喜，不肯力以周穷救急，令使万家之绝，春无以种，秋无以收，其冤结悉仰呼天。天为之感，地为之动，不助君子周穷救急，为天地之间大不仁人”。CF因为，太平的社会理想主张“天生人，幸使其人人自有筋力，可以自衣食者”。CG太平的社会理想对于后世的道教教义有持久的影响。五代时谭峭《化书·俭化·太平》云：“水火常用之物，用之不得其道，以至于败家，盖失于不简也。饮饌常食之物，食之不得其道，以至于亡身，盖失于不节也。夫礼失于奢，乐失于淫。奢淫若水，去不复返，议欲救之，莫过乎俭。俭者，均食之道也。食均则仁义生，仁义生则礼乐序，礼乐序则民不怨，民不怨则神不怒，太平之业也。”CH意思就是民以食为天，食用平均就是太平之业。但是，在封建社会里，这样一种建筑在等级观念上的太平理想，只是一种不切实际的乌托邦的幻想。注：CDCEFCG 《太平经合校》第4页，第148~149、152页，第420页，第32页，第151页 第38页 第

196~197页,第406页,第685页,第699页,第242页,第247页,第242页,中华书局,1960年CH 《道藏要籍选刊》第5册782页,上海古籍出版社,1988年

## 承负

承负,在道教教义中指善恶报应,因果相关。道教认为任何人的善恶行为都会对后代子孙产生影响,而人的今世祸福也都是先人行为的结果。这一思想主要流行于东汉和魏晋时期。

早期道教太平道信奉的《太平经》中,有大量关于承负的内容,卷十八至三十四和卷三十七还有《解承负诀》和《五事解承负法》等专题章节。所谓承负,“承者为前,负者为后,承者,乃谓先人本承天心而行,小小失之,不自知,用日积久,相聚为多,今后生人反无辜蒙其过谪,连传被其灾,故前为承,后为负也。负者,流灾亦不由一人之治,比连不平,前后更相负,故名之为负。负者,乃先人负于后生者也;病更相承负也,言灾害未当能善绝也”。这一段意思,就是说,今人受到的祸福归结为祖先的行为善恶,同时今人的善恶行为也会使后代得到相应的福祸结果。这种因果关系,从后代的角说是“承”,而从先人的角说是“负”。

秦汉时期的道家著作并无“承负”的观念。在善恶观上,《道德经》认为“天道无亲,常与善人”(七十九章)。据此,行善的人自应得到善报,但是,事实上社会现象却并非如此,“凡人之行,或有力行善,反常得恶,或有力行恶,反得善,因自言为贤者非也”。对于这种善得恶报,恶得善应的现象,道教利用天道循环说作为承负的哲学依据,又利用宗法社会紧密的血缘关系作出解释。《太平经》称:“元气恍惚自然,共凝成一,名为天也;分而生阴而成地,名为二也,因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也。三统共生,长养万物名为财,财共生欲,欲共生邪,邪共生奸,奸共生猾,猾共生害而不止则乱败,败而不止不可复理,因穷还反其本,共名为承负。”

这也就是《道德经》所说的“道生一,一生二,二生三,三生万物”。有物就有欲望,有欲望就产生邪恶,有邪恶就导致乱败,乱败发展到极点又回复到本原,这种天道循环思想就是承负说的哲学基础。另外,在《太平经》卷一百十中又称“天下之事,孝忠诚信为大,故勿得自放恣”,所谓孝、忠、诚、信,都是封建宗法社会的道德规范,以“孝亲”作为善行的行为规范,自然有一个报应结果,这就是承负。

早期道教关于承负的范围,有多种说法,一说是“因复过去,流其后世,成承五祖,一小周十世,而一反初”,即善恶报应,自身要前承五代,后负五代,前后共十代为一个承负周期。另一说是“承负者,天有三部,帝王三万岁相流,臣承负三千岁,民三百岁。皆承负相及,一伏一起,随人政衰盛不绝”。意思是不同地位的人承负时间并不相同,不过共同点就是人的祸福都同先人的善恶有关,而人的行为又是后代的福祸根源。

《太平经》也提出了解除承负、免除厄运的办法,“古者大贤人本皆知自养之道,故得治意,少承负之失也。其后世学人之师,皆多绝匿其真要道之文,以浮华传学,违失天道之要意”,“故生承负之灾”。《五事解承负法》

称“欲解承负之责，莫如守一。”

守一久，天将怜之。一者，天之纪纲，万物之本也。思其本，流及其末”。《太平经》的“守一”，就是“为善”，“外则行仁施惠为功，不望其报，忠孝亦同”，“内常专神，爱之如赤子，百祸如何敢干”。这就将行善、修道同解除承负联系在一起。

“承负”观念出现以后，道教中也有持反对态度的。他们认为，如果人的福祸同现世的善恶行为无关，这就会使人善恶不分。“为善复何益邪？为恶何伤乎哉？乃时运自然，力行善，复何功邪”？这就不可能使“承负”对人的善恶行为产生制约的作用。

另外，它也同道可以因修而得的理想追求，有一定的矛盾。《太平经》中曾称“人命近在汝身，何为叩心仰呼天乎？有身不自清，当清谁乎？有身不自爱，当爱谁乎？有身不自成，当成谁乎？有身不自念，当念谁乎？有身不自责，当责谁乎”，“天道万端，在人可为”。既然人可为“天道”，人应该清自己，爱自己，成自己，念自己，责自己，那么顺理成章的应该是自己的善恶行为决定自己的福祸。稍后，东晋葛洪《抱朴子内篇》就引用《龟甲文》称“我命在我不在天”，CD《西升经》也称“我命在我，不属天地”。

CE 这些都在理论上以及实践上修改了“承负”的道德理论，代之而起的就是“三尸”说。

《太平经》第一百十卷中，说到人间善恶，天自有知，称“天遣神往记之，过无大小，天皆知之。簿疏善恶之籍，岁月拘校，前后除算减年”，“算尽当入土，逝流后生”。CF 这样一种由天神计算人的善恶的说法，无疑比“承负”来得“积极”，同时也为后世的由人体内的“三尸”与天神配合记人善恶的说法，或者民间的由灶君与天神配合记人善恶的说法，准备了神学理论的基础。注：

CF 《太平经合校》第70页，22页，305页，543页，22页，60、55页，743页，374页，527、339页，526页，中华书局，1960年CD 《抱朴子内篇校释》（增订本）第287页，中华书局，1985年CE 《道藏要籍选刊》第3册618页，上海古籍出版社，1989年

## 八卦

八卦，是儒家经典《周易》中的重要概念，又称“经卦”，指的是《周易》中的八种基本图形。卦形由阳爻“—”八卦的起源，有种种揣测，一说起源于结绳改书契时，阳爻代表大结，阴爻代表小结；一说起源于生殖崇拜；一说模仿占卜的龟兆；一说代表一种原始文字；一说起源于蓍草排列的方式。其中，作为占卜的筮具蓍单变化的说法比较合理。

《易传·系辞下》称，“古者包牺氏之王天下也”，“始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”春秋战国时，八卦就已同某些特定的意义相联系，即：乾象征天、光、玉、君、天子、父；坤象征土、帛、马、母、众、顺、温、安、正、厚；坎象征水、川、众、夫、劳、强、和；离象征火、日、鸟、牛、公、侯、姑，等等。

其中最重要的是乾、坤两卦，将它们比类为阳阴、天地、父母，当作

自然界和人类社会的一切现象的初源。

汉代对于《周易》的解释和研究是讖纬学的一部分，形成了卦气说。所谓卦气，据汉郑康成《易纬稽览图》卷上注：“诸卦谓六十四卦也，气谓用事所当效气，温寒清浊者，各如其所者”。即将易卦同气候历法相配合，以坎、离、震、兑配合四方与四时，称为四正卦或四方伯，以四卦的二十四卦爻分别配于二十四节气，将初爻分别主冬至、夏至、春分、秋分。以复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤等十二卦配十二月，称为十二消息卦或十二辟卦。十二月卦共有七十二爻，配七十二候。六十四卦除去四正卦称为六十杂卦，六十杂卦共三百六十爻，配以一年的三百六十五又四分之一日，每卦配以六又八十分之七日，世称六日七分。卦气说的产生和发展，是为了预测天灾、人祸，是为了以《周易》解释正在发生和将要发生的事情，因此，是为“政权神授”的统治阶级的利益服务的。

汉代以后，象数学的发展，逐渐与术数命相之类相结合，《易纬乾凿度》有太乙行九宫之法，南北朝时演化为奇门遁甲术，以十干的乙丙丁为三奇，以戊己庚辛壬癸为六仪，三奇和六仪分别置于九宫，以甲统一，视其加临吉凶，以为趋避。

后世各种命相之术也都以八卦和天干地支相配测算人的天命吉凶。汉代随着以天然磁石琢成的“司南”出现，八卦与四方、五行、二十八宿相配，形成了堪舆的理法和形法。在确定住宅位置、朝向和选择坟墓方位时，也普遍采用了八卦之说。清代盛行的“八宅明镜”，就是按卦图区分住宅朝向，称乾、兑、艮、坤为西四宅，离、震、巽、坎为东四宅。东四宅只能住属于东四命的人，西四宅只能住属于西四命的人。宅内房室布置也按“九星”（即卦爻变化）流布推断，规定门、床、住房配于吉方，厕所和杂室配于凶方，等等。

汉代以后，易的义理学的发展，成为中国哲学思想史的一个组成部分。魏晋时期，王弼提出达意由象、以言明象的主张：“象者，出意者也；言者，名象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。”认为“触类可为其象，合义可为其征”，因此，人是可以“寻言以观象”，“寻象以观意”的，着重于以《老子》之义解释卦的玄虚之意。宋明理学家大多对象数学持批评态度，程颐称：“有理而后有象，有象而后有数。《易》因象以明理，由象而知数。得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家所尚，非儒者之所务也。”理学家们以道德人事阐发《易》理，朱熹认为“盖《易》不比《诗》《书》，它是说尽天下后世无穷无尽底事理”，“又人须是经历天下许多事变，读《易》方知各有一理，精审端正”。他也不同意程颐把乾卦各爻解释为虞舜从平民地位经过闻时、历试而成帝王的说法，指出“程《易》所以推说得无穷，然非《易》本义也”。在《朱文公别集》中，朱熹明确提出要将义理和象数两种研究《周易》的方法结合起来，“要须先以卜筮占决之，求经文本意，而复以传释之，则其命词之意，与其所自来之故，皆可渐次而见矣”。元明清以后，对于作为一种象征符号系统的“八卦”的研究和阐释，基本上是历史上的象数学派和义理学派的延续。

有人认为《周易》思想和道家思想有共同之处，但是《老子》中确实无八卦以及各种卦名的叙述。《庄子》中述及《周易》称“《易》以导阴阳”，是“百家之学”的一种。汉代《淮南子》述及《周易》，称其为“六艺”之一，只是已将“六艺”和“道”联系起来，认为“六艺异科而皆同道”，

在《要略》中又称：“今《易》之乾坤足以穷道通意也，八卦可以识吉凶、知祸福矣，然而伏羲为之六十四变，周室增以六爻，所以原测淑清之道，而摅逐万物之祖也。”意思是人们可以通过八卦的卦象变化来“穷道通意”。在《通玄真经》（《文子》）以及其后成书的《冲虚至德真经》（《列子》）之中，也多有述及《周易》、八卦和《河图》《洛书》的，但也都是借《易》理来“穷道通意”而已。

早期道教太平道，在《太平经》中也以易理八卦来“穷道通意”。卷七十二有《斋戒思神救死诀》称：“八卦乾坤，天地之体也，尚有休囚废绝少气之时，何况人乎？”，意即八卦的卦象变化，体现了天地的生死、壮老的气的兴衰变化。卷一百十七的《天咎四人辱道诫》也称“天者名生称父，地者名养称母，因六甲十二子八卦之气以为纪，更相生转相使，故天道得常在不毁败，是常行施化之功也”，也将八卦作为天地“更相生转相使”的变化之纪。当然，太平道也受到汉代“卦气说”的影响，并将卦象变化的理论吸收作为其表述教义思想的一种手段，卷一百十九的《三者为一家阳火数五诀》称，甲子是天正，乙丑是地正，丙寅是人正，“此三者，俱天地人初生之始，物之根本也。

初生属阳，阳者本天地人元气。故乾坎艮震，在东北之面，其中和在坎艮之间，阴阳合生于中央”。<sup>CD</sup>但是，早期道教另一派五斗米道，在其《老子想尔注》的残卷中却只是以五行相生相克的思想解释道意，并无八卦卦象变化的词语。东晋时，葛洪在《抱朴子内篇》中称“道者涵乾括坤，其本无名”，意思是乾坤两卦被包含在道之中，是道的体现，不过，葛洪同时也认为易只是“弥纶阴阳”，其他“不可复加”，“善《易》者”并不能回答天地之间的一些问题，诸如：“周天之度数，四海之广狭，宇宙之相去，凡为几理，上何所极，下何所据，及其转动，谁所推引”，等等。

据《抱朴子内篇·遐览》著录，东晋时已有《八卦符》，并称其为“大符也”，<sup>CE</sup>可以推测，其时道教中已有人将八卦之卦象神化为遣神克鬼的符图了。易学义理学派的发展似乎在道教教义体系的构架过程中并未留下显著的痕迹。《阴符经》称：“圣人知自然之不可为，因以制之。至静之道，律历所不能契，爰有奇器，是生万象，八卦甲子，神枢鬼藏，阴阳相胜之术，昭昭乎进于象矣”。<sup>CF</sup>唐末五代谭峭的《化书》也称：“陶炼五行，火之道也；流行无穷，水之道也；八卦环转，天地之道也；神物乃生，变化之道也。”<sup>CG</sup>从上引重要经论中的论述可见，在道教教义思想体系中，八卦卦象的意义，始终停留在作为认识和阐述天地之道、变化万状的象征之上。

道教内丹炼养的论著中，八卦的象数学说得到了广泛的使用。成书于东汉的道教“丹经之王”《周易参同契》就是一本将周易、黄老和炼养术结合起来，以象数之学阐述内养外炼的著作。唐宋以后，内丹炼养逐渐替代外丹术，无论南宗、北宗，或者中派、东派、西派，在其内丹著述中大多采用八卦的卦象变化来阐发一些难以言传的问题。李道纯《中和集》中有《自得》诗，其二云：“一切有为法，般般尽是尘。

穷通诸物理，放下此心身。随处安禅定，趋时乐至真。每将周易髓，警拔世间人”。

<sup>CH</sup>他认为只有领会易理的精髓，才能真正放下心身，掌握修炼中的“无为”要领。

坎离，原是两个卦名，其卦形是“离中虚，坎中满”。在内丹炼养著作

中，坎离指的是药物，也就是人的精、气、神。

朱熹说过：“《参同契》所言‘坎离、水火、龙虎、铅汞’之属，只是互换其名，其实只是精气二者而已。精，水也。坎，龙也，汞也。气，火也。离，虎也，铅也。其法：以神运精气结而为丹，阳气在下，初成水，以火炼之则凝成丹。”CI《周易参同契》称“坎离冠首，光耀垂敷”，CJ意思是：认识和掌握坎月离日是内丹炼养中重要的一项，只有置坎离于首，才能使日月光辉垂照。内丹家们通过坎离卦象及其变化，阐发的道理就是：离开内炼药物“精气神”，人的内丹修炼是无法进行的，如同世界失去日月光华一样。

乾坤，也是两个卦名，其卦形是“乾三连，坤六段”。在内丹炼养著作中，乾坤指的是鼎器，也就是人体内部炼养精气的部位，大致相当于上下丹田。《悟真篇》中称“先把乾坤为鼎器，次转乌兔药来烹”，“安炉立鼎法乾坤，锻炼精华制魂魄”。CK意思是，认识和掌握内炼部位也是内丹术中重要的一项。按先天八卦图的方位而言，乾为头部，相当于上丹田的部位；坤为腹部，相当于下丹田的部位。

火候，是内丹术中要认识和掌握的另一项重要内容。《陈虚白规中指南》称：“内丹之要有三，曰：玄牝、药物、火候。”CL古人也说，圣人传药不传火，从来火候少人知。这就是说炼丹家们将火候的理论和操作视作秘密，从不传外人。《悟真篇》中也称：“契论丹经讲至真，不将火候著于文。要知口诀通玄处，须共真仙仔细论。”CM意思是，火候极难以言辞表达，只能意会，也只有同有修炼功夫的“真仙”才能加以讨论，局外人听了或者看了也是不能领悟的。内丹家们述及火候时也多用卦象变化来作种种比喻。

《周易参同契》称：“朔旦屯直事，至暮蒙当受”。ND一般认为，以一月三十日同各卦相配，除去乾坤坎离四卦，屯蒙指的是初一的日夜两卦的卦象。不过，内丹家们以“朝屯暮蒙”作为火候的法则。清代黄元吉在《乐育堂语录》中告诫弟子：“吾见生等阳生之时，进火之际，尚未明得易道朝屯暮蒙真正法则。盖易之屯卦，坎在上为药，以坎中一阳生也。震在下为火，以震下一阳，即所进之火也。

尔等逢阳生时，不管它气机往来何如，略以微微真意，下注尾闾，那真元一气，从前之顺行者，至此不许他顺，且意思向上，而顺行之当道遂阻，顺道既阻，无远可去，自然气机往上而升。自后而上，势必至于泥丸，此自然之理，有不待导之而后升，引之而后上者。暮取蒙之义，何也？蒙坎水在下，中有一阳，即药在下也。艮山在上，上有一阳，阳即所退之符，符即阳气升于泥丸。温养片时，化成甘露神水，实皆阳之所化，非真属阴也。以其行工至此，精化为气，气化为丹，宜行顺道，不宜如前进火时，运刚健之气，故曰阴符。”NE清代道士刘一明在《象言破疑》中曾对内丹家们以卦象阐述丹道的规律作过小结：“丹经皆借六十四卦，为阳火阴符之法象。以乾坤二卦为鼎炉者，取其阳刚阴柔为体也；以坎离二卦为药物者，取其刚柔中正为用也。复姤二卦为阴阳之交界。取其刚柔运用各有时节也。屯蒙二卦为造化之始，取其当进火而须用刚，当退火而须用柔也。既未为造化之终，取其阳火而用刚，不可太过，阴符而用柔，不可不及也。

其余五十四卦皆随乾坤坎离复姤屯蒙既未十卦运用，自然而然。约而言之，总以阴阳相当，两而合一，归于混成之象而后已。”NF刘一明的归纳说明，内丹家著述中言及卦图和卦象，并非是对《周易》的义理和象数学的研究本身有何种创新和突破，充其量只是《易》的象数学的一种应用。因此，

宋代张伯端在《悟真篇》中就提醒过后学：“此中得意休求象，若究群爻谩役情。”NG意思是读丹经学内丹的人，千万不要过分拘泥于象数之学，不然会劳而无功，徒费情思的。注：《十三经注疏》第86页，中华书局，1980年 安居香山、中村璋八编：《重修纬书集成》卷一（上），第122页，日本明德出版社，1981年 《王弼集校释》第609页，中华书局，1980年 《伊川文集》卷五 CI 《朱子语类》第1659页，第1695页，第3002页，中华书局，1986年 《朱文公别集》卷三 CFCGCJCKCMNDNG《道藏要籍选刊》第2册754页，第5册162、171~172页，第3册571页，第5册774页，第9册18页，第3册402页，409页，第9册5页，第3册411页，上海古籍出版社，1989年 CD 《太平经合校》第294、658、676页，中华书局，1960年 CE 《抱朴子内篇校释》（增订本）第170、335页，中华书局，1985年 CHCL 《道藏》第4册514页，387页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 NE 《乐育堂语录》第186页，上海古籍出版社，1990年 NF 《道书十二种》第195页，中国中医药出版社，1990年

## 太极

太极，是儒家经典《周易》中的重要概念。《周易》包括《易经》和《易传》两部分，太极一词见于《易传·系辞上》：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”对于此段文辞，历来有两种解释。一种解为筮法，筮占者执蓍草于将分未分之时，即称太极；一种解为易理，视太极为天地未分的混沌状态。两仪指的是天地，四象和八卦指的是四季和八种自然现象。

易理的解释后来有很多发展。汉代以讖纬解《易》，以卦气讲说阴阳灾异。《河图·括地象》称：“易有太极，是生两仪。两仪未分，其气混沌。清浊既分，伏者为天，偃者为地。”意为天地未分前的太极是混沌一气，气分清浊，升降为天地。《汉书·律历志》中称“太极元气，函三为一”，将太极和元气并列起来。为了解释“元气”之前的世界，《易纬·乾凿度》称：“夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离。

视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。”又称：“有形始于弗形，有法始于弗法。”魏晋时期，韩康伯称：“夫有必始于无，故太极生两仪也。太极者，无称之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也。”他将太极又等同于“无”。宋明时期，周敦颐著《太极图说》，以太极解释宇宙形成的过程：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水、火、木、金、土，五行顺布，四时行焉。

五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。……二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。”周敦颐的“太极”，一方面回复到将太极说成是气，另一方面又提出“太极”本于“无极”，“太极”的“有”产生于无极的“无”。周敦颐的宇宙生成论就是一个从无极至太极，至阴阳、天地，



至五行、四时，至万物的发生形成过程。程颐和程颢则将太极等同于无极，“太极者道也。两仪者阴阳也。阴阳一道也。太极，无极也”，“散之在理，则有万殊：统之在道，则无二致”，认为无极、太极、道和理是无二致的。朱熹也将太极说成是理，称“太极只是一个理字”；“太极非是别为一物，即阴阳而在阴阳，即五行而在五行，即万物而在万物，只是一个理而已”。

同时，朱熹又称“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性。”<sup>CD</sup> 朱熹的“太极”、“理”和“道”，内涵虽然各有侧重，但实际上也是相同的概念。由于朱熹的理学受到官方推崇，宋代以后的儒家哲学中，太极就成为天地万物的根柢和枢纽，是决定一切和派生一切的精神实体。“太极”成了朱熹理学的基础。

有人认为《易传》是道家思想的作品。但是《道德经》中并无“太极”的概念，在第二十八章中，有“为天下式，常德不忒，复归于无极”句，尽管一般认为上述文字系后人所加，但1973年长沙马王堆三号汉墓出土的两种《老子》帛书写本中皆有相同的字句。无极，相当于道。不过在后来的道学著作中很少使用“无极”的概念。《南华真经·大宗师》篇，有“太极”一词：“夫道有情有信，无为无形；……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”。<sup>CE</sup> 有人认为此“太极”指宇宙的本体。但太极和六极对举，六极指东西南北和上下，即可度量空间，而“太极”应解作六极之外的空间，故称“先而不为高”。因此可以认为，《南华真经》的“太极”并非是抽象的“道”的意思。《天下》篇有“太一”一词：“古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一。以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”。<sup>CF</sup> 太一，可作“道”解，因此，后世有人认为“太一”即“太极”。

《吕氏春秋·仲夏纪》称“道也者，至精也。不可为形，不可为名。强为之，谓之太一”。

<sup>CG</sup>《淮南子·览冥训》称：“夫阳燧取火于日，方诸取露于月，天地之间，巧历不能举其数，手征忽恍，不能览其光。然以掌握之中，引类于太极之上，而水火可立致者，阴阳同气相动也”，汉高诱注：“太极，天地始形之时也，上犹初也。”<sup>CH</sup> 显以《周易》的《系辞上》为据。但是，清代俞樾认为高诱注有误，“太极”是“天之上”的意思，指称六极之外的空间。《冲虚至德真经·天瑞篇》，在解释宇宙之发生时称：“夫有形者，生于无形，则天地安从生，故曰：有太易、太初，有太始，有太素。”<sup>CI</sup> 其后关于太易、太初、太始、太素之说明文字与《易纬·乾凿度》全同。可知《易纬》的宇宙发生论已为魏晋南北朝时期的道家所容纳。

太平道的《太平经》有受到五行、八卦学说的明显影响，但将天地起源归结于“一”。

在《太平经》中，有近二十处使用“无极”一词，如“无极之天”，“无极之地”、“无极之国”、“无极之境”、“无极之世”、“无极之术”、“无极之殿”、“无极之道”，等等。“无极”之义大致指极深、极广、极远、极长、极为有效等意思，并未同《易传》的“太极”概念相联系。五斗米道的《老子想尔注》，在解释“复归于无极”时，称“唯有自守，绝心闭念者，大无极也”。<sup>CJ</sup>“无极”相当于“道”，“大无极”即大道的意思。东晋葛洪在《抱朴子内篇》中，二次提及《易》，还曾提及《河图》《洛书》和“八卦”，但是

并无“太极”的说法。

南北朝的道教文献中，特别是南方道教上清派的文献中，突然有大量“太极”字样出现。齐梁道士陶弘景在《真诰·甄命授》中称：“道者混然是生元气，元气成然后有太极，太极则天地之父母，道之奥也。”意为道生元气，元气成然后有太极。即由太极生天地。因此，这一太极观直接源于汉儒。在《真诰》中，太极又有天上仙界的意思，同卷称青鸟公“服金钊，而升太极”，“尸解之仙，不得御华盖，乘飞龙，登太极，游九宫也”。CK在《协昌期》中，太极又是神灵的名称：“大方诸宫，青君常治处也。其上人，皆天真高仙、太极公卿、诸司命所在也。”《稽神枢》称“张激子当为太极仙侯”，“受行《玉珮金钊经》，自然致太极真人”，太极真人就是“太上之弟子也，年七岁而知长生之要”。另外“太极”又是道术的名称，《甄命授》称“服金丹为大夫，服众芝为御史，若得太极隐芝服之，便为左右仙公及真人矣”。《协昌期》称“此太极上法，常能行之，则魂魄和柔，尸秽散绝，长生神仙，通气彻视”。CL根据历代高道的传记，上清派道士有不少是精研过《易》学的，因此，在上清派的《太上玉珮金钊太极金书上经》《上清太极真人神仙经》《上清太极真人撰所施行秘要经》《上清太极隐注玉经宝诀》，等经典中，也有不少论及“太极”的。

唐末五代时，杜光庭在《道德真经广圣义》中，以“太极”解释“道”，将易理和《道德经》明确地联系在一起。在阐发“无名，天地之始”句时，杜光庭疏引《系辞》，注称：“义曰：太极者，形质已具也。形质既具，遂分两仪，人生其中，乃为三才也。”CM金元以后，理学家们的“太极”观，对于道教教义思想的发展有极大的影响。元明清高道的论著中，多以太极与道互为诠释。元代全真道士李道纯《中和集》的《无一歌》云：“道本虚无生太极，太极变而先有一。一分为二二生三，四象五行从此出。无一斯为天地根，玄教一为众妙门。易自一中分造化，人心一上运经纶。”又有《抱一歌》云：“无极极而为太极，太极布妙始于一。一分为二生阴阳，万类三才从此出。本来真一至虚灵，亘古亘今无变易。”ND意思是“太极”由虚无的“道”派生出来，将“道”放在“无极”的意义上，由“无极”产生的“太极”，“太极”就相当于“道生一”之“一”，故称“太极布妙始于一”。李道纯又在“问答语录”中，以“太极”解释天地、阴阳、人身、金丹等，称：“天地即乾坤也，乾坤即阴阳也。阴阳一太极也，太极本无极也。”

以太极言之，则曰天地。以易言之，则曰乾坤。以道言之，则曰阴阳。若以人身言之，天地形体也，乾坤性情也，阴阳神气也。以法象言之，天龙地虎也，乾马坤牛也，阳乌阴兔也。以金丹言之，天鼎地炉也，乾金坤土地，阴汞阳铅也。散而言之，种种异名。

合而言之，一阴一阳也。”NE 而一阴一阳，就是太极。以“太极”代替“一”或者在相同意义上理解“太极”和“一”。

唐代以后，道教的内养术逐渐成为各种长生方术中的主流。内养理论也上承《周易参同契》，而多采用易理。五代北宋时期，道士陈抟“明《易》深造玄妙之理，视人之祸福，物之休咎，其应有如蓍龟”。NF据传他有《先天图》传种放，以《太极图》传穆修，穆修传周敦颐，周敦颐传程颢、程颐。据清代经学家考证，陈抟所传《太极图》本名《无极图》，陈抟曾刻石华山，今已佚。《无极图》是方士之术。因此，陈抟的太极已用于内丹修炼理论。《道藏辑要·玉诠》卷五收有陈抟降坛所述言论五段，降坛事属无稽，所述可录

以备考：“陈真人曰：两仪即太极也。太极即无极也。两仪未判，鸿蒙未开，上而日月未光，下而山川未奠，一气交融，万气全具，故名太极，即吾身未生以前之面目。二仪者，人身呼吸之气也。鸿蒙者，人身无想之会也。日月者，人身知觉之始也。山川者，人身运动之体也。故四者之用，运之则分为四象，静之则总归太极。”NG 他将“太极”视作未生之面目，修炼的目标就是返归太极。北宋张伯端在《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》中，将人身和天地相比类，认为：“以吾身之天地言之，自太极既分，两仪判矣，两仪生四象，四象生八卦，八卦立而天地人之道备矣。天以动为体，地以静为体，天地之气往来不息，而日月行乎其中，盖父母构形育我之后，始生脉络也。

自形完之后生缕络。”NH 意即太极是天地创造的发端，也是人身的初始。天地有太极，人身之中也有太极。

宋代还有一些道士将“太极”实指人身中的某一部位。曾慥编纂的《道枢·太极篇》，其题注称：“身有横津，太极之根；葆其中黄，形可常存。”认为“人受中气以生，与天地同于一禀者也”，“人之有黄庭，即天地之有太极，老氏之谷神”。NI 曾慥称为“太极之根”的“横津”，在“脐之下三寸”，也就是一般所称“下丹田”。因此，人身之横津、黄庭就是人的太极。俞琰在《易外别传》中则主张邵雍“心为太极”的说法，认为“人之一生即先天图也，心居人身之中，犹太极在先天图中”，“在易为太极，在人为心，人之心为太极，则可以语道也”。NJ 但是，南宋末年的雷思齐不以太极实指体内某处，而将太极仅仅称作“特阴阳变化之宗会焉尔”，他从筮法的“太极”意义出发，认为“易有太极。极，中也，一也，中自一也。是生两仪。仪，匹也，二也。匹而二也”，因此“易由太极以标其一，所以为成象之谓”。NK 意思是从筮法和象数的角度出发，“太极”和“中”、“一”是一致的。元代全真道士李道纯的内修理论，以折衷南北两派，开创“中派”理论著称。他在《玄门宗旨》中将太极等同于金丹，称“释曰圆觉，道曰金丹，儒曰太极。所谓无极而太极者，不可极而极之谓也”。因此，三教所说“体同名异”。三者“初非别物，只是本来一灵而已。本来真性，永劫不坏，如金之坚，如丹之圆，愈炼愈明”。“人生于天地之间，是谓三才。三才之道，一身备矣。太极者，元神也。两仪者，身心也。以丹言之，太极者，丹之母也；两仪者，真铅真汞也”。NL 意思是内丹修炼就是通过静定、凝炼，返于“太极”。清代全真道士刘一明《周易阐真》将易理和道教内修完整结合在一起，认为金丹之道就是造化之道，内丹修炼就要法天法地。在《象言破疑》中，刘一明称“无极”为“太空虚无”，是人的“未生身面目”时；称“始极”为“浑然一气”，是人的“婴儿面目”时；称“太极”为“阴阳混合”，是人的“孩儿面目”时。在《周易阐真》中，又称：“古人强图之以，强名之曰道，曰虚无，曰先天一气，曰无极，曰太极。曰道者，无名之名也；曰虚无、无极者，自未生物时言之；曰太极一气者，自方生物时言之。

其实虚无一气、无极太极，总是道之一个物事，非有二件。这个物事，即是金丹，在《河图》《洛书》即中五之中一点，在《先天》《后天》即阴阳相交之中一窍。”NM 清末全真道士黄元吉在《乐育堂语录》中，也认为：“大道非它，不过一太极而已。

天地之间，化化生生，极奇尽变，不可测度。岂后天尸气为之哉，殆先天一元之气而已。”又称“天地间至神至妙，至精至粹而变化无方、隐显莫测者，莫如太虚元气，即无极也。此气浑浑沦沦，实无物象。又曰：虚生

太极是。然古今来，神圣贤豪，及一切飞潜动植、胎卵湿化之灵而异者，无不各得此元气而来，然第曰太极，犹是虚无之端，不可以神变化。迨至气机一动，分阴分阳，迭用柔刚，而太极之功始著。夫太极，理也；阴阳，气也。理气合一，而天地人物生矣。理气合一，而圣贤仙佛之丹成矣。”同时，在谈到修炼之要时，称“道即太极也，心犹阴阳也，精神魂魄意犹五行也”，道“落于人身，成血肉之躯”，“修道岂有他哉，不过教人去其本无之污，以还固有之良己耳。

初下手时，先要认自家太极，太极即本来人也”。本来人的意思就是先天之人，先天之人有先天之气，即元气，“盖此气为太极之气，先乎天地而有者也。

未有天地，先有此气。有此气，然后有天地，故曰先天。人得气于天地，实得此先乎天地之气也，有此气则生，无此气是死，是气也即人之命也。人欲固命，不可不固此气。”OD 先天之气于人为命，于天为太极。因此，太极是天地万物之“根”。

金元以后，道教吸收易理不仅适应了官方哲学的要求，也将易理同道教教义和内修理论相结合，并且在法衣、法器中广泛采用了太极阴阳的图案，于是太极阴阳图，在民间就成了“道”和道教的标志。并且由于道教多有祈禳镇邪的仪式，因此，在民间遂多以太极阴阳图挂于门框积厅堂之中，作为驱邪之用。注：《十三经注疏》第 82 页，中华书局，1980 年 安居香山、中村璋八编：《重修纬书集成》卷六第 34 页，卷一上第 23~24 页，日本明德出版社，1981 年 《汉书》第 4 册 964 页，中华书局，1962 年 《王弼集校释》第 553 页，中华书局，1980 年 《中国哲学史教学资料选辑》下册第 3 页，中华书局，1982 年 《周易程氏传》卷三 《丛书集成初编》第 644 册 1 页，商务印书馆，1936 年 《朱子语类》2371 页，中华书局，1986 年 CD 《朱文公文集》卷五十八 CECFCHCICKCLCMNHNI 《道藏要籍选刊》第 2 册 365 页，766 页，第 5 册 46 页，532 页，第 4 册 592、594、597 页，620、639、684、596、629 页，第 2 册 37 页，第 4 册 375 页，第 10 册 405 页，上海古籍出版社，1989 年 CG 《诸子集成》第 6 册《吕氏春秋》第 47 页，中华书局，1954 年 CJ 《老子想尔注校证》第 36 页，上海古籍出版社，1991 年 NDNENFNJKNL 《道藏》第 4 册 509~510 页，494 页，第 5 册 334 页，第 20 册 312 页，330 页，第 4 册 482、497 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 NG 《道藏辑要》鬼集，卷五 NM 《道书十二种》第 176~177 页、33 页，中国中医药出版社，1990 年 OD 《乐育堂语录》第 140、124、197 页，上海古籍出版社，1990 年

## 三十六天

三十六天是道教根据道生万物的宇宙创世理论，构想出来的神仙所处的空间。它为学道成仙提供了教义依据。

据宋代张君房编撰的《云笈七签》卷二十一“天地部”称，道教构想的地上之天共有三十六层：（一）太皇黄曾天，（二）太明玉完天，（三）清

明何童天，(四)玄胎平育天，(五)元明文举天，(六)七曜摩夷天，此六天合称为欲界。

(七)虚无越衡天，(八)太极濛翳天，(九)赤明和阳天，(十)玄明恭华天，(十一)耀明宗飘天，(十二)竺落皇笏天，(十三)虚明堂曜天，(十四)观明端靖天，(十五)玄明恭庆天，(十六)太焕极瑶天，(十七)元载孔升天，(十八)太安皇崖天，(十九)显定极风天，(二十)始黄孝芒天，(二十一)太黄翁重天，(二十二)无思江由天，(二十三)上揲阮乐天，(二十四)无极昙誓天，此十八天合称为色界。(二十五)皓庭霄度天，(二十六)渊通元洞天，(二十七)翰宠妙成天，(二十八)秀乐禁上天，此四天合称无色界。欲界、色界和无色界合称为三界，共计二十八天。

三界之上又有四种民天：(二十九)无上常融天，(三十)玉隆腾胜天，(三十一)龙变梵度天，(三十二)平育贾奕天。(三十三)太清境大赤天，(三十四)上清境禹余天，(三十五)玉清境清微天，此三天合称三清天。三十六为最高一层，称大罗天，与三清境合称为圣境四天。三界、四梵天、圣境四天共计三十六天。

道家著作中虽然已有了关于宇宙创造的论述，但均甚简略。《道德经》述及“天”的，大多指的是自然之意，如第九章中“功遂身退，天之道也”之类。第十章有“天门开阖，能无雌乎”句，“天门”一词，也并非实指天有门户，一说其比喻鼻孔，一说为心神出入之所，一说指天地间的自然之理。在道教创立前的中国古代宗教中，天一直是指神所居之处，也是得道成仙者的居所。《楚辞·远游》有“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡”之句，并且认为天有九重；《九歌·大司命》就称“登九天兮抚彗星”，但是，在《天问》中，屈原又问：“圜则九重，孰营度之。惟兹何功？孰初作之？”意思是天有九重，谁来管理它和测量它呢？谁有力量制造它？谁是第一个造天的呢？西汉成书的《淮南子》以“气”的哲学思想，发展了“一生二”的道家宇宙论，认为“道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气。气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地”，“天有九野，九千九百九十九隅，去地五亿万里”。但九野之分仍囿于中央和八方，对于天的内部层次并没有进一步的划分。

太平道在《太平经》中说的“天”仅指日、月、星，虽然称天地之间“弥远六极”，但并无对天的内部作进一步区分的经句。直到南北朝时期，陶弘景的《真诰》中才有了“三十六天”的说法。《真诰·运象篇》在说到“为书之本始”和“造文之既肇”时，称“五色初萌，文章画定之时，秀人民之交，别阴阳之分，则有三元八会群方飞天之书，又有八龙云篆明光之章”，形成“六十四种之书”，“遂播之于三十六天，十方上下”。

在《稽神枢》中说到洞室时，自注称“此洞既无所通达，正是地仙栖处，必非三十六天之限也”。尽管《真诰》有“三十六天”之说，但并无三十六天之名或“三界”之称。

同为南北朝时编定的类书《无上秘要》，收有《三界品》。三界指欲界六天，色界十八天，无色界四天，共计三界二十八天，各天的名称以及三界划分，全同于《云笈七签》卷二十一。《三界品》称“欲界，阴阳胎生，年积万岁”，“色界，阴阳有色，与欲界同，不相交接，人皆化生，年积亿岁，不夭不伤”，“无色界，阴阳有形，身长数百里，不以为累，能隐形入微，无复色欲，唯真相知，年岁积劫，虽不事学，而能行善，福报所毕”。道教的

“三界”及其解释，明显受到佛教教义的影响，但是界内诸天的名称则与佛教不同。另在《三界品》中释“无色界”时，又称三界之上，有“常融、玉隆、梵度、贾奕四天”，即“四梵天”，与二十八天合为三十二天。《无上秘要》称《三界品》所引出自《洞玄度人经》。

现存《度人经》有二种，一种为六十一卷的繁本，另一种为宋代陈景元的《元始无量度人上品妙经四注》和元代陈致虚《度人上品妙经注解》的简本。以繁简两种版本作比较，六十一卷繁本的第一卷和简本的本文大致相同，可知，六十一卷本的大部分是后代道士敷衍增添而成。据简本所述，三十二天按东南西北四方配置，每方八天，并有天帝名号。例如：东方八天之一，太黄皇曾天，帝郁监玉明；南方八天之一，赤明和阳天，帝理禁上真，等等。三十二天和三十二天帝君，仍按方向横向配置。同佛教“三界”按垂直配置的方法不同。北齐严东在注《度人经》简本时称“三十二天，位在四方。方有八天，合三十二天也。三天罗其上”，此三天指黄天、苍天和青天，因此“凡有三十五天，各有分野”，基本上仍是按方向配置。但是严东在注“色界”和“无色界”时，又使用了垂直配置的方法。隋唐和宋代间，《度人经》曾经是道士讽诵各经之首，并且一度成为道士考试的主要经典，加上佛教三界说的普遍流行，垂直配置的天界说逐渐代替了横向配置。唐代道士成玄英注称“三十五分者，三十五天分界也。三界有二十八天”，上为四种民天，“最上三天曰玉清、上清、太清天是也”。唐代李少微又注称“三界之上犹有四梵、三清，然后至于大罗”。这大致上就是三十六天垂直配置的完成过程。

唐代初年唐高宗曾召见道士潘师正，问及天尊名号。据《道门经法相承次序》记载，潘师正答称：“道有三清、三界。

其三清境者，则玉清、上清、太清；三界者，则欲界、色界、无色界。其下，欲界，有六天。其中，色界，有十八天。其上，无色界，有四天。三界之上，复有四种人天，合有三十二天。从四人天已下，三界之中，犹未免于三灾劫坏。从无色界以上，则三灾所不及，劫会所不干。其三清境中，各有一天，则清微天、禹余天、大赤天。此三清三界各有诸天帝皇、真仙品格、僚属极多，非可具述。又有大罗天弥复三清之上。合三清、大罗、三界等为三十六天。”潘师正还称“初从凡学，受持法戒，行无缺犯，则名系仙录”，开始入灵山洞府，然后逐步“进道”，登上诸天，最后登上大罗天，“与道同真，常湛极乐”。注：《楚辞补注》第167、73、86页，中华书局，1983年；《道藏要籍选刊》第5册20页，第4册570、650页，第10册9页，第4册492页，493页，500页，上海古籍书店，1989年；《太平经合校》第222页，中华书局，1960年；《道藏》第24册、787页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年。

## 老君想尔戒

老君想尔戒是早期道教的戒律。其戒文分上中下三行，每行三条共九条，即：“行无为，行柔弱，行守雌，勿先动，此上最三行。行无名，行清静，行诸善，此中最三行。”

行无欲，行知止足，行推让，此下最三行。”《云笈七签》卷三十八称，想尔戒是“道舍尊卑同科”的，“九行备者，神仙；六行备者，寿；三行备者，增年”。老君想尔戒是五斗米道《老子想尔注》戒律思想的集中体现。《老君存思图十八篇·坐朝存思第十》称，行存思者要“存《想尔注》”，其所标出的却是老君想尔戒的三行九条。由于想尔戒的条文过简，不便操作践行，因此，又在想尔戒的基础上，衍生出老君二十七戒。戒文亦分三品。上品戒文是：戒勿喜，邪喜与怒同；戒勿费用精气；戒勿伤王气；戒勿食含血之物，乐其美味；戒勿慕功名；戒勿为伪彼，指形名道；戒勿忘道法；戒勿为试动；戒勿杀言杀。中品戒文是：戒勿学邪文；戒勿贪高荣强求；戒勿求名誉；戒勿为耳目口所误，戒常当处谦之；戒勿轻躁，戒举事当详心，勿恻恻；戒勿恣身好衣美食；戒勿盈溢。下品戒文是：戒勿以贫贱强求富贵；戒勿为诸恶；戒勿多忌讳；戒勿祷告鬼神；戒勿强梁；戒勿自是；戒勿与人争曲直，得诤先避之；戒勿称圣名大；戒勿乐兵。二十七戒是想尔戒的具体化和世俗化。《太上老君经律》称，行二十七戒“备者，神仙。持十八戒，倍寿。九戒者，增年不横夭”。魏晋南北朝时期，上清派、灵宝派以及北天师道等道派都制订了一些戒条，将修道与持戒紧密地融为一体，称持戒是修道的首要条件。唐代道士张万福《传授三洞经戒法策略说》列举的戒目有十六种，称“凡人初入法门，先受诸戒，以防患止罪”，其中“想尔二十七戒”是“太上高玄法师所受”之戒。明清时期，道教戒律思想臻于完备。永乐（1403~1424）初，天师张宇初撰《道门十规》一卷，列述“道教源流”、“道门经策”、“坐圜守静”、“斋法行持”、“道法传绪”、“住持领袖”、“云水参访”、“立观度人”、“金谷田粮”、“宫观修葺”十条，一般认为是明代道教的整顿纲领。

《道门十规》篇首即指出：“吾道自近代以来，玄纲日坠，道化莫敷，实丧名存，领袞裘委”，或原有道规道戒，已不敷约束道士之用。身为正一教主的张宇初企图在道教诸派特别是正一道中推广初期全真道的真功实行以及教制和教风，以惩治教团腐败和力纠戒律松弛之弊。张宇初认为，“凡行持之士，必有戒行为先，次以参究为务。”其《道门十规》规戒道士“初入道，先择明师参礼，开发性地，恪守修真十戒、白祖师冯尊师堂规等文，收习身心，操持节操，究竟经典”；“然后择山水明秀，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”，“不得妄贪过取，亦不得假设夸诞之辞，惊世骇俗，务吊虚名，其补破遮寒，乞食化衣，真功苦行，槁木死灰，乃磨砺身心分内之事”。这种参学、苦行之风，承自全真道祖王重阳之《立教十五论》，并为初期全真道士所身体力行。至若“谦和”、“卑下”、“柔弱”、“纯一”、“柔逊”，则一本《道德经》宗旨，不违“想尔戒”规束。

在张宇初看来，“赵归真、林灵素之徒，偶为世主之所崇尚敬礼，即为富贵所骄，有失君臣之分，过设夸诞之辞，不以慈俭自守，亦取议当时后世多矣，是切为后戒。”但他订立的规戒并未得到后世正一道道士的重视。自他之后，正一道也就不再有人撰述阐发规戒之事了。注：《道藏要籍选刊》第1册271页，305页，上海古籍出版社，1989年；《道藏》第18册218页，218页，第32册193、184~185页，146~152页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

## 老君说一百八十戒

老君说一百八十戒，又名长存要律百八十戒，简称老君百八十戒、百八十戒，是早期道教的五斗米道的主要戒律，后成为道教授受传承的大戒之一。《太上老君经律》、《要修科仪戒律钞》卷五、《云笈七签》卷三十九均收有戒律全文。

道教称一百八十戒是周幽王时代的老君授予干吉的，老君对干吉称：“吾遥从千万亿里观之，诸男女祭酒托老君尊位，贪财好色，擅色自用，更相是非。各谓我心正，言彼非真。利于供养，欲人奉己。憎恶同道，妒贤嫉才，骄恣自大。禁止百姓，当来从我，我道最正，彼非真也，皆不当尔。”于是，老君授戒，命于吉“当善听，记录心中，当为后世作法则”。老君授戒之说固属虚妄，但是它反映了早期道教出现的种种混乱情况，亟须整顿，于是道门中人凭借老君的神权和祖师的威名，制作道经，宣设戒条，以期清整纲纪，涤除弊端，保存道门势力，巩固道教的社会地位。老君说一百八十戒就是在这样的社会环境中产生的。

就“百八十戒”的戒条内容来看，有不少属于一般社会公德，如有关人际关系的：不得多蓄仆妾、不得淫他妇人、不得贩卖奴婢；有关处世原则的：不得盗窃人物、不得破人婚姻事、不得言人隐私；有关爱护自然环境的：不得烧野田山林、不得妄伐树木、不得妄摘草花，等等。另有百余戒多是从教义出发规定的价值观念和行为规范，如关于道德信仰的：不得渔猎伤煞众生、不得预人间论议曲直事、常当念清俭法慕清贤鹿食牛饮；关于坚定信仰的：不得轻慢经教、不得向它神鬼礼拜、常当立大意秉志不得杂犯负违三尊教命；关于科仪方术的：不得祠祀鬼神以求侥倖、不得炼毒药著器中、常当勤求长生昼夜勿倦不得懈慢，等等。

一般认为，最早的道教戒律是老君想尔戒。老君一百八十戒是想尔戒的铺陈和展开，具体化和世俗化。学道之人当先诣师门，“奉受七十二戒、百八十戒”。《正一威仪经》称“不受之者，三界四司考罚尔身，名削善簿，字列罪科。生死父母，不免三涂。受之奉行，诸天称庆，鬼神所宗，七祖生天，身登云宫”。《陆先生道门科略》也称：“道士不受老君百八十戒，其身无德，则非道士，不得当百姓拜，不可以收治鬼神，其既暗浊，不知道德尊重，则举止轻脱，贱慢法术也”。据《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》称，早期道教的“祭酒，当奉行老君百八十戒”，“不受大戒，不得当百姓及弟子礼拜也。受此戒者，心念奉行，今为祭酒之人矣”。唐代道士张万福则称百八十戒重律，是“男官、女官、正一道士所受”。男、女官就是祭酒。从三归戒、五戒、八戒、无上十戒、初真戒、七十二戒直至老君百八十戒等，“道士诵习，防非止恶，以制六情，进品上仙，远超三界，自浅之深，非无优劣，从凡入圣，各有等差”。注：《道藏要籍选刊》第1册272页，第8册479页，上海古籍出版社，1989年；《道藏》第18册253页，第9册872页，第32册185页、第3册401页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

## 全真清规



全真清规是金元时期全真道对违犯戒律的道士执行处罚的条例，旨在约束道士、维持道观的正常活动和生活秩序。清规与戒律是相辅而行的。戒律警戒于事前，清规处罚于事后。

全真道初创时期，力倡苦修，离俗出家，教风淳朴，有规戒思想而无制度。《真仙直指语录》有马丹阳“十劝”语录，称一不得犯国法，二见教门人须当先作礼，三断酒色财气，四除忧愁思虑，五遇宠若惊，六戒无明火，七慎言语、节饮食，薄滋味、弃荣华、绝憎爱，八不得学奇异怪事，九居庵不过三间、道伴不过三人，十不得起胜心。

故元人徐琰概括全真教旨为“其修持大略以识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人为之宗。”元初全真道结交权贵，贵盛至极，教风日变，渐离自放草泽、俭朴刻苦之旨，因此，逐仿效佛教清规订立全真清规。

明正统（1436～1449）年间编成的《道藏》收有《全真清规》一卷，内容包括：指蒙规式、簪披次序、游方礼师、堂门戒腊、坐钵规式、祖师则例、三不起身、全真体用、钵室赋、教主重阳帝君责罚榜、了算子升堂文、长春真人规榜和郎然子家书等。其中“指蒙规式”是指导初入道的童蒙的规戒；“簪披次序”厘定“弃俗簪披”的先后次序，“游方礼师”是对游方道士的礼仪规定，“堂门戒腊”是对道士在宫观中行止的礼仪规定；“坐钵规式”是对于全真道士坐钵修持的规定；“祖师则例”和“三不起身”是对于全真道士在宫观内起居安排和礼仪的规定；“全真体用”则是阐述全真清规体现的教义思想，称“祖师设教，仙圣度人，开大乘之门径，通众妙之要津，俾旧元而造理，警心妄以全真，贵忠心于清静，务圆性于淳朴，深明短景，至乐长春”。

“教主重阳帝君责罚榜”明确规定了对于违反清规的道士的处罚标准：“一犯国法遣出；二偷盗财物、遗送尊长者，烧毁衣钵，罚出；三说是谈非、扰堂闹众者，竹篦罚出；四酒色财气食荤，但犯一者，罚出；五奸猾慵狡、嫉妒欺瞒者，罚出；六猖狂骄傲，动不随众者，罚斋；七高言大语、作事躁暴者，罚香；八说怪事戏言、无故出庵门者，罚油；九干事不专、奸猾慵懒者，罚茶；十犯事轻者，并行罚拜”。清道光二十二年（1842）陕西张良庙和清咸丰六年（1856）北京白云观都有《清规榜》的制订，它们是《教主重阳帝君责罚榜》的发展，所责罚的行为更为具体明确，处罚的方式和标准也更加多样，除了罚出、罚斋、罚香、罚油、罚茶、罚拜外，还增加了迁单、顶清规乃至火化示众等。张良庙的《清规榜》还有灸断眉毛、摘去衣领、打扁拐等处罚方式。注：《道藏》第32册434～435页，156～167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673页，文物出版社，1988年

### 三堂大戒

三堂大戒是全真道授受传承之根本戒律。亦称三坛大戒。由“初真戒”、“中极戒”与“天仙大戒”三部分组成。由于受戒道士

须经一百天戒期，故又称“百日圆满三坛大戒”。

《道藏辑要》收录戒律全文。

全真道创立之初，并无繁复戒条。传授戒法，始于邱处机。他订立传戒仪范，迄今已有七百多年历史。据全真龙门第七代律师王常月《钵鉴》载称，邱处机采摭道教传统戒律，乃仿佛教沙弥、比丘、菩萨三戒之制，定初真、中极、天仙“三坛大戒”，惟单传秘授，不得广行。邱处机门下赵道坚为龙门第一代律师，赵传张德纯，张传陈通微，陈传周玄朴，周传张静定、沈静圆，于是龙门律宗遂分张、沈二支流衍，张传赵真嵩，赵传王常月，王常月又传伍守阳。其时，玄门多不知全真有三坛大戒。至明末清初王常月创全真丛林，遂一改旧制，公开传授。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。”康熙二年（1669），又率徒南下，立坛授戒。当时在全真道中，龙门派的社会影响远超其他各派。

初真戒本王常月所撰之《初真戒律》，立持戒、出入、事师、视听、言语、盥栉、饮食、听法、出行、起立、坐卧、作务、沐浴等“威仪”十三种、二百条，从各方面对受戒者加以约束。得受初真戒者称妙行师。只有得称妙行师者，才可进而受中极戒。

中极戒本托称太上老君降授之《中极上清洞真智慧观身大戒经》，戒文凡三百条，故通称“太上老君中极三百大戒”。

据《初真戒律》规定，习初真未熟，不得躐等受中极戒。

中极三百大戒中有将近百条与“老君说一百八十戒”同，余二百戒亦与上述威仪等多有雷同之处。从正念修持以至接人待物，俱有种种规定。有些规戒属于一般社会公德的范围，且多与儒家伦理纲常相一致。如不得恚怒师长、不得不忠其上、不得罔略其下、不得欺罔老幼、不得轻慢老人、不得恃人长短更相嫌恨、不得闻人恶事猜疑百端、不得面誉世人阴毁善人、不得恃威势以凌世人，等等。也有些规戒似与佛教戒律相通。如不得杀害一切众生物命、不得饮酒、不得绮语两舌不信、不得恶口骂詈、不得窥视妇女稍生淫念，等等。当然，更多的规戒则是从道教教义出发规定的道德尺度和价值标准。如不得傲慢三宝轻忽天尊、不得信外道杂术邪见以及当忍人所不能忍、当断人所不能断、当学人所不能学、当容人所不能容，等等。若能“行戒不犯，犯即能悔，改往修来，劝人奉受，念戒不念恶，广度一切，自感神真，吉无不利，保汝成真。”得受中极戒者称妙德师，并可为证盟大师（指授经忏、教典、威仪、规范，调御戒子身心，制谴七情六欲）和监戒大师（监察入戒者，不许犯戒违律，如有不法者，量律轻重，以戒尺责罚忏悔）。

天仙大戒本清柳守元所撰《三坛圆满大戒略说》。道教认为，仙有九品：一曰混元无始金仙，一曰洞天太初金仙，一曰灵元造化金仙，人世修证，则有天仙、地仙、水仙、神仙、人仙、鬼仙。凡有性灵，莫不成真。而要成真，当遵初真、中极戒律，谨慎修行，至天仙大戒，则心地光明，德充道极，无戒可说，无律可持。如是“戒无不戒，不戒乃戒，戒无所戒，乃为真戒”。

又认为，三界诸法，皆从道生，若欲求道，当修观慧诸法。如运身行法、离口过法、除恶想法、拔速根法、绝声色法、俭爱欲法、放玩习法、洗垢秽法、无昏惑法、不淫想法、不追怀法、无犹豫法、忍不可忍法等共二十七法。每法又分智慧、慈悲、含辱、行功、修心、善业、精进、饰身、遣情、普心十类，合计二百七十法。受持此法，即“得生无量智慧，增无量善因，灭无量业障，消无量烦恼，延无量寿算，长无量福田，”一位证天仙。是为“不

戒乃戒”之“天仙”大戒。得受天仙戒者称妙道师、传教本师乃太上继宗演教接化大德之师。不受天仙戒者不得传戒。

1989年11月12日至12月2日（农历十月十五日至十一月五日），全真道在北京白云观重开戒坛。白云观方丈主坛，设证盟、监戒，保举、演礼、纠仪、提科、登篆、引请八大师协理戒坛事项。传戒受戒，目的在益善止恶，归真舍妄。据《中国道教协会关于全真道传戒的规定》，律条以《初真戒》为基础，参照《中极戒》《天仙大戒》为备存戒条。沿用过去的戒条，以不与国家宪法相抵触为原则。全真各派统一传戒，统一律条。

受戒弟子须本人自愿和宫观推荐。字辈仍按照原派谱系。受戒者必须住庙出家三年，爱国爱教，信仰虔诚，蓄发大领，威仪整洁，能诵《早晚功课经》。此次授戒，全国各地名山宫观举荐受戒道士七十五人，其中有乾道也有坤道。戒期中进行了迎师礼、演礼、考偈，审戒、诵皇经、礼斗忏，讨论戒条、传授衣钵、发放戒牒、普表谢神、铁罐施食道场等仪式。中间穿插以讲授《道德经》《太上感应篇》《邱祖垂训文》等。注：清·完颜崇实《昆阳王真人道行碑》 《中极戒》第三百戒 《天仙大戒》

## 功过格

功过格是道士自记善恶功过的一种簿册。善言善行为“功”，记“功格”；恶言恶行为“过”，记“过格”。《太微仙君功过格·序》称：“修真之士，明书日月，自记功过，一月一小比，一年一大比，自知功过多寡。”功多者得福，过多者得咎。道教以此作为道士自我约束言行、积功行善的修养方法。

人的行为善恶自有报应的思想，早在先秦时期就已形成。

《易经》称：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”汉代又衍生出天地神灵监督人的善恶行为，予以报应。《河图·纪命符》称：“天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算纪。恶事大者，夺纪。过小者，夺算。随所犯轻重，所夺有多少也。人受命得寿，自有本数。数本多者，纪算难尽，故死迟。若所禀本数以上，而所犯多者，则纪算速尽而死早也。”道教继承汉代讖纬学说，也将神灵报应人之善恶作为约束道士的方法之一。

《太平经·大功益年书出岁月戒》称：“过无大小，天皆知之。簿疏善恶之籍，岁日月拘校，前后除算减年；其恶不止，便见鬼门。”同经《天神考过拘校三合诀》称，天地诸神共记人之罪过，三年一中考，五年一大考，“过重者则坐，小过者减年夺算”。《赤松子中诫经》称人之寿命都有一百二十岁，以每年三百六十五日计，合四万三千二百天。“天上三台北辰司命司录，差太一直符，在人头上，察其有罪，夺其算寿。若夺一年，头上星无光，其人坎坷多事。

夺算十年，星渐破缺，其人灾衰疾病。夺其算寿二十年，星光殒灭，其人困笃，或遭刑狱。夺其算寿三十年，其星流散，其人则死。时去算尽，不周天年，更殃后代子孙，子孙流殃不尽，以至灭门。”故“为善者，善气覆之，福德随之，众邪去之，神灵卫之，人皆敬之，远其祸矣”。

《抱朴子内篇·对俗》称：人欲求仙，“要当以忠孝和顺仁信为本”，而且具体规定：“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。故善不在大，恶不在小也。” 《玄都律文》亦称：“为善者自天祐之，为恶者天必殃之。”

人有一善，心定体安；人有十善，气力强壮；人有二十善，身无疾病；人有三十善，所求者得。”四十善、五十善以至九十善、二百善、三百善直至千善，各有善应。最高的善应是“后世出神仙真人”。其后的一些道教经籍如《要修科仪戒律钞》《至言总》《墉城集仙录》等，也多有关于善恶果报计数的类似记述，但所有这些善恶计数都是由天地神灵所为。唐五代道士杜光庭在《道门科范大全集》中称仙灵主宰“录善恶之二书，举功过之两簿”，又称南极司录“掌吉凶祸福之文，判长短死生之命，功则添而过还灭，善既录而恶必除”。根据有关记载，自记善恶功过之事始于宋儒。据宋叶梦得《避暑录话》记述，赵中岁常置黄黑二种豆子于几案间，以黄豆记善，黑豆记恶，每兴一善念，则投一黄豆于器皿中，反之则投黑豆。此可谓功过格之滥觞，清石成金《传家宝》称，范仲淹、苏洵等人均备有簿册，记录功过，以鞭策自己，行善去恶。据传，经明袁了凡的大力倡导，遂大行于世。

道士自记功过当是仿效宋儒而来。元代净明道有学道人“自录”功过的规定，《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷一说“十戒”的第三戒要求学者无忘“日录”。“日录者，所以修检善恶之处，”因此，它是“不教之师也，不说之友也，不诏之君父，不约之法度。”净明道的“自录”是后世道教功过格的雏型。

托名古仙或祖师撰述的有关“功过格”的小册子甚多。较著者有成书于金大定十一年（1171）的净明派《太微仙君功过格》以及《警世功过格》和托名吕洞宾的《十诫功过格》等。

《太微仙君功过格》立功格三十六条、过律三十九条。各分四门。其中，功格有救济门十二条、教典门七条、焚修门五条、用事门十二条。过律有不仁门十五条、不善门八条、不义门十条、不轨门六条。要求“受持之道常于寝室床室，置笔砚簿籍，”“临卧之时，记终日所为善恶。”CD《十诫功过格》吸收宋明理学家的修养内容，称“学道乃身心性命之事”，“以十戒定功过”。十戒指的是戒“杀、盗、淫、口恶、口舌、绮语、妄语、贪、嗔、痴”。《警世功过格》认为儒正心，道存心，佛明心，会通三教，修心为本。因此称“变化气质，归于纯粹”为一千功，而“心怀阴险”为五百过。

功过格的各种功和过的规定，其特征就是仁民爱物、忠君孝亲、崇信三宝（道、经、师）。它是道教伦理思想的体现，也是宋明以后中国封建道德价值标准的反映。注：CD《道藏》第3册449页，445页，456页，第10册559页，第3册449页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《十三经注疏》第19页，中华书局，1980年 安居香山、中村璋八编：《重修纬书集成》，日本明德出版社，1978年 《太平经合校》第526、672页，中华书局，1960年 《抱朴子内篇校释》（增订本）第53页，中华书局，1985年 《道藏要籍选刊》第8册282、283页，上海古籍出版社，1989年

