

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

(第三卷)

 **E-BOOK**
网络资源 免费下载

概述

神仙是道教基本信仰“道”的形象化体现，得道成仙是道士修行的目标和最后归宿。

因此道教历来十分重视神仙的造构。随着时代的发展和传播的需要，吸收和造构的神灵愈来愈多，有的被淘汰了，有的被保留下来，最后形成一个复杂庞大的体系。研究剖析这个神仙谱系，是认识道教的重要方面。

一、道教神仙谱系的渊源

道教根植于中国文化土壤中，其崇奉之神灵数量众多，但无一例外地都能从这块土壤中找到它的源头。归纳起来，不外四端：第一，对中国古代“天神、地祇、人鬼”信仰的继承和改造。早在战国时，《周礼·大宗伯》已概括出“天神、地祇、人鬼”的崇拜系统。其天神有昊天上帝、日月星辰、风伯、雨师；地祇有社稷、五岳、山林川泽，四方百物；人鬼主要为祖先。道教成立时，供奉神灵的数量不多，并且多与古代宗教的神灵相异，如：太上老君、三官等。东晋以后，崇奉的神灵虽愈来愈多，但仍不出《周礼》所概括的“天神、地祇、人鬼”的格局。

约出于南朝宋的《洞玄灵宝道学科仪》卷下记载了当时的醮神科仪，略称：凡是学道者，皆须修学醮神仪节，而醮“有九品（据下文，应为十品——引者注）：一者五帝醮，二者七星醮，三者六甲醮，四者三师醮。此四醮皆请天神。当修饌时，尤须洁净果具，并令丰新。……又有五者五岳醮，六者三皇醮，七者三一醮，八者河图醮，九者居宅醮，十者三五醮。此六醮并请地神。当修饌时，尤须洁净果具，并令丰新。”现在留存的南北朝部分斋科书，如北周《无上秘要》卷四十八至五十七所辑之“三皇斋”、“涂炭斋”、“盟真斋”、“三元斋”、“金策斋”、“黄祇斋”等，其所醮之神，即承古之“天神、地祇、人鬼”的崇拜而来。如卷五十四“黄祇斋品”有：“谢十方”（指东、南、西、北、四隅及上、下十方之天尊、天帝、真人），“谢日月星”（指日、月及诸天星宿大神），“谢五岳”（指东、南、西、北、中五岳神君、灵官），“谢水官”（指三河四海九江水帝、十三河源河伯河侯）。可见自南北朝初年以来，道教即按古之“天神、地祇、人鬼”的格局来创造和礼拜自己的神灵，其中也继承了许多神名，如四御、玉皇大帝、五老君、五星七曜、北斗七星、四灵二十八宿、真武大帝、雷神及东岳、城隍、土地等，无不或多或少地表现出从中蜕变的痕迹。

第二，对神话传说人物的继承和改造。中国古代有丰富的神话传说。在流传中，有些神话人物最后变成被人们顶礼膜拜的神灵。道教继承了其中的少部分，有的是基本承袭，加工甚少；有的在承袭基础上加以改造，使之成为富有道教色彩的神灵。如民俗神中之大部分属于前者；黄帝、东王公、西王母、九天玄女等仙真属后者。

第三，取材于战国秦汉间流传的神仙人物。如《庄子》所记的广成子、彭祖，《淮南子》所记的赤诵子，以及《史记》《列仙传》《神仙传》等所载的神仙和方士等。

第四，对讖纬的承袭。两汉纬书在重点神化儒家圣人及儒家经典的同

时，又制造了许多仙话。除有仙山、仙人食白玉膏等描述外，又对一些古代神话人物进行仙化，主要的有黄帝、西王母、九天玄女等。还给日月五星、北斗、五岳、河湟众神取名、描状貌、配服饰。这后一点为纬书的开创之举，成为后世道教广泛承袭的对象。

应该指出，道教神仙谱系中的神灵，虽然大部分承袭了中国古代神灵的模式，但也有一部分为道教所新创，除道书所载名目繁多的诸仙真外，本书所述的三清、三官、酆都大帝等是其最著者；玉皇大帝可算为半承袭半新创的神灵。尽管如此，道教在新创这些神灵时，仍然脱离不了传统文化的影响，仍然要汲取中国已有的文化养料。三清尊神之一的元始天尊的塑造就是具体的例证。元始天尊最早的雏形是元始天王，首见于南北朝所出的《元始上真众仙记》。该书云：“昔二仪未分，……天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王游乎其中。……经四劫，天形如巨盖，……复经四劫，二仪始分，相去三万六千里。……元始天王在天中心之上，名曰玉京山。”复经二劫，忽生太元玉女。

元始天王与之通气结精，而生扶桑大帝东王公与西王母，再生天皇，天皇生地皇，地皇生人皇，伏羲、神农等五帝是其后裔云云。很显然元始天王是天地万物人类的始祖神，脱胎于盘古神话。盘古神话最早见于三国吴人徐整之《三五历纪》，此书已佚，《太平御览》卷二引有其中一则文字：“天地浑沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。”

两相对比，模仿之迹，显然可见。其他对三官大帝、酆都大帝、玉皇大帝的塑造，无不借助于古已有之的神话传说。

二、道教造构神仙谱系的教理依据和基本原则

道教神仙谱系虽然表现出继承传统的明显特色，但是又对所选取的神灵进行必要的加工，并根据需要新创一些神灵。

其对已有神灵的加工和新神的创造，遵循了共同的教理依据——“道”和“气”，以及共同的基本原则——“化”。

“道”是道教的最高信仰和教义枢要，也是道教创神的基本依据。不赋予神灵以道性，无从成其为道教神仙。早期道教在塑造祖神老子时，即谓：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽明，观混合之未别，窥清浊之未分。”视老子为道的体现者和化身。

《老子想尔注》亦云：“一者道也，……一散形为气，聚形为太上老君。”

其后，宋谢守灏集历代各类神仙传记中有关太上老君之事迹，编成《混元圣纪》，其中有云：“太上老君者，大道之主宰，万教之宗元，出乎太无之先，起乎无极之源，……终乎无终，穷乎无穷者也。”六朝时，道教各派根据发展的需要，扩大了神灵体系，在新创最高神三清时，同样运用了“道”的原则。《云笈七签》卷二引《太真科》曰：“混沌之前，道气未显，于恍莽之中，有无形象天尊，谓无象可察也。……又经一劫，乃生元始天尊，谓有名有质为万物之初始也。极道之宗元，挺生乎自然，寿无亿之数，不始不终，永存绵绵，消则为气，息则为人，不无不有，非色非空，居上境为万天之元，

居中境为万化之根，居下境为万帝之尊，无名可宗，强名曰道。”把道的体现者的角色转由三清承担，盖以为只有道教最高神才能最完美地体现道的神性，才是道的化身。

最高神之下的众神仙，分别按其位次的高低，拥有相应的道性。总的说来，“尊神”、“仙真”道性多些，“俗神”道性少些。

“气”是道教塑造神灵的另一教理依据。道教从成立之日起，即受两汉元气说之影响，十分重视气的作用，认为原始之气生天生地生万物。道书中，“气”与“道”，有时被视作相异、相关之二物，有时被视作一物，皆具天地本始之意。道教用此概念造神时，与“道”一样具有十分玄妙的作用。南朝宋时所出的《三天内解经》即用之以写老子之化生，其卷上曰：“幽冥之中，生乎空洞，空洞之中，生乎太无，太无变化玄气、元气、始气，三气混沌相因，而化生玄妙玉女。玉女生后，混气凝结，化生老子。……老子者，老君也。”^{AB}《云笈七签》又用之以写三清之产生，其卷三《道教三洞宗元》曰：“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，又从三元变生三气，……三元者，第一混洞太无元，第二赤混太无元，第三冥寂玄通元。从混洞太无元化生天宝君，从赤混太无元化生灵宝君，从冥寂玄通元化生神宝君。”^{AC}既然三元变生三气，又化生三位天神，此三位天神自然即为三气所化或为三气之体现者。这三位天神实即后世所称之三清尊神。故后世有“一气化三清”之说，表明“气”是构造道教最高神的基本要素。

同样，最高神之下的众神仙，也由“气”所构成。如“玉帝，在道教即三清之化。”^{AD}即三清祖气所化，“五老上帝者，五气之根宗，五行之本始也。”^{AE}表明玉皇大帝、五老君的“气”是直接源自根宗。

用“道”与“气”造构神灵时，道教遵循其“化”的原则，即变化的思想。这是道教的一大特色。无变化即难以设想人能经过修炼变成长生不死的神仙，人们称由人变仙者为“羽化登仙”，即指出了化的作用。《太上业报因缘经》借元始天尊之口论其化身过程，曰：“始有天地龙汉之初，吾号‘无形’，化在玉清境，出大洞真经下世教化，……延康之时，吾号‘无名’，化在上清境，出洞玄宝经下世教化，……赤明开运，吾号‘梵形’，化在太清境，出洞神仙经下世教化。”^{AF}三清之下的众神，亦由道或气所化生。《洞神经》云：“大道降神，应接一切，或有名无字，有字无姓，或有位号，姓名亦无，各由感致，参差不同，是谓正神皆道应化。”^{AG}

三、造构神仙与编制神仙谱系的历史进程

造构神仙与编制谱系经历了一个由少到多和由纷杂无序到较有系统的演变过程：（一）汉魏两晋是道教神仙谱系的初创时期。其早期经典《太平经》既确定神仙、真人为崇拜对象，又将儒家的圣人、贤人纳入神仙谱系，将它们分为六等：“一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人。”谓“此皆助天治也。神人主天，真人主地，仙人主风雨，道人主教化吉凶，圣人主治百姓，贤人辅助圣人，理万民录也，给助六合之不足也。”^{AH}此时的神仙谱系比较粗疏，呈现初创时期的原始状态。

这时期活动的主要道派五斗米道，除称老子为太上老君，又造构了天、地、水三官，此外，则不见造构他神。这与当时五斗米道不重视偶像崇拜有

关。如张鲁（或云张陵）所作《老子想尔注》十分强调《老子》道“无名”、“无象”的观点，反对给“道”取姓名，设状貌，因此，这时期所创神灵是很少的。

（二）南北朝是道教大量造构神仙和进行初步整理的时期。陆修静在改造南天师道（原五斗米道）时，仍然坚持三张传统，认为“大道虚寂，绝乎状貌。”AI 道士祀神的主要场所“靖室”应该注重“清虚”，“洒扫精肃，常若神居，唯置香炉香灯、章案书刀而已。”AJ 但寇谦之在改造北天师道时，却与此观点完全相反。一方面借太上老君之名，自立“天师之位”，表示仍尊太上老君为该教教主，另一方面，又另造新神，为其神权张目。除制造太上老君之孙李谱文授予《录图真经》神话外，“又言二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主。

最高者无极至尊，次曰大至真尊，次天覆地载阴阳真尊，次洪正真尊，……”AK 造神最多者，是东晋中后期新出现的上清派和灵宝派，它们在南北朝时所撰著的经书中，另辟蹊径，造构新的至上神，主要有元始天王、元始天尊、太上大道君、太上玉晨大道君、太上灵宝天尊等，声称上清、灵宝派经书都是这些尊神在天宫中讲说而传于世者。

次于尊神的新神，更是不胜枚举。北周所出道教类书《无上秘要》卷八十三和八十四，对南北朝时所创神仙作了汇集，中列鬼官七十八，地仙一百三十九，地真二十二，九宫真仙四十一，太清自然神九十九，太清真仙八十五，太极真仙九十三，共五百五十七名，LB 天神、地祇、仙真、人鬼，样样俱全。

以上表明，南北朝所造神仙既多且杂，又漫无统序，使信众无所适从，于道教传播不利。南朝梁道士陶弘景有鉴于此，遂作《真灵位业图》，意欲将此杂乱无章的诸多神灵，清理出一个较有次序的谱系来。他根据世俗“朝班之品序”和“高卑”原则，将五百多名天神、地祇、仙真、人鬼，用七个阶次组织排列起来。第一中位（即第一神阶，下同）以玉清元始天尊为主神，第二中位以玉晨玄皇大道君为主神，第三中位以太极金阙帝君为主神，第四中位以太清太上老君为主神，……最后第七中位以酆都北阴大帝为主神。每一中位之下，分列左位、右位、女真位、散位、地仙散位，分别容纳若干天神、地祇、仙真、人鬼，LC 编制出道教史上第一个神谱。

虽然此神谱并未完全系统化，但它将十分庞杂的神仙群纳入七个系列，无疑比原来的漫无统序前进了一大步，并为后来的神谱编制奠定了基础。

南北朝神谱整理中还有一个各派所奉最高神不一致，需要加以协调的问题。五斗米道（天师道）、楼观道一直奉太上老君为最高神，而上清派、灵宝派则奉元始天尊、太上大道君（或称灵宝天尊）为最高神。这种情况也是不利于道教传播的。一些道士乃仿照佛教的“三身”说，将各派所奉的最高神糅合在一起，组成能共同接受的最高神，此即后来的三位一体的最高神“三清”。陶弘景的《真灵位业图》即表现了这种倾向。其第一中位元始天尊之下，所列全为“天帝”、“道君”、“元君”，并无地祇、人鬼；而第二中位玉晨大道君之下，则纳入了魏华存、许穆、许翊等上清派创始人；第三中位金阙帝君之下，纳入了徐来勒、葛玄等灵宝派所尊的创始人；第四中位太上老君之下，纳入了以张陵为代表的天师道创始人。四个中位综合成一个最高神，即可解决各派原有的矛盾。事实上，这四位主神的名目和突出地位，已经具备了其后“三清”的特征，它实为“三清”的雏形。因此，《真灵位

业图》在道教神谱形成过程中，具有重要的历史意义。较此稍后的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》（日本吉冈义丰《道教经典史论》认为该书出于六朝末或隋代，最晚在唐初已经问世）在讲造像注意事项时，又特别强调了元始天尊等三神的崇高地位，其卷二《造像品》云：“造像有六种相，宜按奉行：一者，先造无上法王元始天尊，太上虚皇玉晨大道（君），高上老子太一天尊；二者造大罗已下、太清已上三清无量圣真仙相；三者……”LD 认为造头三个神像是第一重要的。此三神恰好就是后来的三清，由此可见三清尊神在南北朝末或稍后已逐渐形成。但并未最后完成，因为现存的南北朝塑像及造像记中，只见有单个的元始天尊像或老君像，而无三清像，LE 宫观中更无三清殿；《隋书·经籍志（四）》在述道教源始时，亦只称元始天尊，而不称三清。LF（三）隋唐五代是三清最高神地位最后确立和神仙谱系继续编定时期。唐代崇奉道教，尊祖老子，封老子为“玄元皇帝”、“圣祖大道玄元皇帝”、“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”，圣祖庙（老子庙）遍及天下。因此，唐代前、中期道教宫观中，仍只有元始天尊殿或老君殿，而无三清殿。中叶以后，三清殿、三清观之名始见于记载。徐铉《筠州清江县重修三清观记》载，该观原为纪念吴（猛）、许（逊）二真君而作，始为草堂道院，“年世弥远，增修益崇。开成（836~840）中，始诏赐号三清之观。自时厥后，又逾十纪，……建三清之殿，造虚皇之台，设待宾之区，敞饭贤之室。”LG 三清之名，亦见于唐代道教斋神名单，《茶香室丛钞》卷十四《三清》条云：“唐杨钜《翰林学士院旧规·道门青词例》云：谨稽首上启：虚无自然元始天尊、太上道君、太上老君、三清圣众。”LH 杜光庭删定的《道门科范大全集》，在卷一至卷三之请神名单中，首列“斗极祖师洞真大道元始天尊，斗极宗师洞玄大道太上道君，斗极真师洞神大道太上老君。”LI 卷四至卷六首列：“虚无自然元始天尊，无极大道太上大道君，大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝。”LJ 可见三清尊神的地位在唐代已最后确立了。

与此同时，其余众神的次序也正在编定中。如杜光庭《道门科范大全集》卷一至卷三，在三清之后所列神灵为：玉皇、紫微大帝、北斗九星君、三官、五帝、九府四司诸君、六十甲子本命星君、玄中大法师、三天大法师等；LK 卷四至卷六则列：高上玉皇、三十六天帝、东华、南极、西灵、北真、玄中大法师、三天大法师、日月九曜、南辰北斗、三官、五帝、本命星君、东岳司命、名山洞府得道神仙、三界应感一切真灵等。MB 其余各卷大体类此。

（四）两宋是道教神仙谱系最后编定时期。北宋真宗、徽宗是著名的崇道皇帝，他们搞了很多降神和天赐的闹剧。为了醮神的需要，曾命令大臣和道士整理道教醮仪，《宋史·王钦若传》记王钦若曾撰著《列宿万灵朝真图》《罗天大醮仪》等。MC《历世真仙体道通鉴·林灵素传》载林灵素曾“被旨修正一黄箓青醮科仪，编排三界圣位，校正丹经子书。”MD 林灵素所作的“编排三界圣位”的工作，对道教神仙谱系的最后定型起了重要作用，南宋金允中《上清灵宝大法》编制的黄箓大斋醮神名单即据此改成，其卷三十九所列三百六十分位神仙名单，按其性质、品第，可分为以下十一个等次：（1）三清、四御；（2）南极长生大帝、东极救苦天尊、木公道君、金母元君及三十二天帝；（3）十太一、日月五星、北斗、二十八宿星君；（4）五帝、三官、四圣；（5）历代传经著名法师；（6）魔王、神王、仙官；（7）五岳及酆都地府诸神；（8）扶桑大帝及水府诸神；（9）天枢院、驱邪院雷府等部主宰及诸

神；(10)各种功曹、使者、金童、玉女、香官、吏役等；(11)城隍、土地及所属神众。ME 经过如此整理后，十分庞杂的神仙“队伍”算是较有系统了。当然道教各科仪书所载神仙系统并不完全统一，但南宋留用光《无上黄箓大斋立成仪》、宁全真传授之《灵宝领教济度金书》等所载神仙系统，其主要神策及其等次皆差别不大，故金允中《上清灵宝大法》所载不失为神仙谱系的代表，是道教神仙谱系最后编定的标志。注：

ABACADAEAFAGAIAJLBLELDLILJLKMBMDME 《道藏》第24册774页，第25册198~202页，第3册269页，第17册780页，第22册8页，第28册413页，第22册13页，第34册632页，第31册617页，第24册724页，第24册724页，第24册779页，第24册780页，第25册233~244页，第3册272~281页，第24册747页，第31册759页，766页，761页，768页，第5册408页，第31册609~616页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 较早的一些道书如《真灵位业图》将元始天王与元始天尊分为二神，经过一段时间的演变后，二者神性合一，只提元始天尊，而不见元始天王之名了 《四部丛刊》三编第36册，上海书店，1985年根据1935年商务印书馆原本重印 《全汉文》第11册王阜《老子圣母碑》 《老子想尔注校证》第12页，上海古籍出版社，1991年AH 《太平经合校》第289页，中华书局，1960年AK 《魏书》第8册3052页，中华书局，1974年LELG 参见《道家金石略》第35~45页，第208页，文物出版社，1989年LF 《隋书》第4册1091~1094页，中华书局，1973年LH 《笔记小说大观》第34册82页，江苏广陵古籍刻印社，1984年MC 《宋史》第27册9563页，中华书局，1977年

三清

《云笈七签》卷六：《三洞并序》云：“三清者，言三清净土无诸染秽，其中宫主，万绪千端，结气凝云，因机化现，不可穷也。”据此，“三清”既指天神所居之三处胜境，即玉清圣境（在清微天）、上清真境（在禹余天）、太清仙境（在大赤天），合称三清境；又指分别居住在上述三清境的三位至高神，即元始天尊（也称玉清大帝）、灵宝天尊（也称太上大道君、上清大帝等）、道德天尊（也称太上老君、混元老君、降生大帝、太清大帝等）。

“三清”之称始于六朝，开始仅指“三清境”。“三清”之作为道教尊神，是伴随着道教三洞经书说逐步形成的。《道教义枢》卷二云：“但知洞真法天宝君住玉清境，洞玄法灵宝君住上清境，洞神法神宝君住太清境。故《太上苍元上录经》云：三清者，玉清、上清、太清也。”《九天生神章经》称：“天宝君者则大洞之尊神。”

注曰：‘天宝君玉清元始天尊也。’灵宝君者则洞玄之尊神，注曰：‘灵宝君上清天尊也。’神宝君者则洞神之尊神，注曰：‘神宝君太清天尊也。’

但此“三宝尊神”开始并非“三清尊神”，按唐武宗时（841~846）的道教神灵排列，先为元始天尊，太上大道玉晨君，太上老君（即三清尊神），其后为“玉清大有天宝君，上清妙玄灵宝君，太清太极神宝君三宝尊神”。

另《业报经》《应化经》并云：“天尊曰：吾以道气，化育群方，从劫到劫，

因时立化。吾以龙汉元年号无形天尊亦名天宝君，化在玉清境，说洞真经十二部以教天中九圣，大乘之道也。……吾以延康元年号元始天尊亦名灵宝君，化在上清境，说洞玄经十二部以教天中九真，中乘之道也。……吾以赤明之年号梵形天尊亦名神宝君，化在太清境，说洞神经十二部以教天中九仙，小乘之道也”。还有《元始上真众仙记》称：玄都玉京七宝山，在大罗之上，有上、中、下三宫。上宫是盘古真人元始天王，太元圣母所治。

中宫太上真人，金阙老君所治。下宫九天真皇，三天真王所治。”这些不同派别的不同解释，虽有差异，但都促成了“三清尊神”的最终定型。唐《老君圣纪》称：“此即玉清境元始天尊，位在三十五天之上也，”“此即上清境太上大道君，位在三十四天之上也，”“太清境太极宫即太上老君，位在三十三天之上也。”南宋金允中在探讨与总结以上三清、三宝、三洞之间的关系后，认为：“三尊之号在经中只称元始天尊、太上道君、太上老君；其别号则曰天宝君、灵宝君、神宝君；以三境之名而称之则曰玉清、上清、太清；以三洞之书而名之则曰洞真、洞玄、洞神。”在“三清尊神”中，以太上老君出现最早。东汉末五斗米道成立时，即以太上老君为至高神。至东晋上清、灵宝派出，其《上清》、《灵宝》经中，始相继出现元始天王、元始天尊、太上玉晨大道君、太上大道君等新的至高神。鉴于各派新出现众多神灵，梁陶弘景《真灵位业图》，企图予以系统化，其中“三清尊神”的雏形已基本确立。在此前后，诸书在言及三清尊神时，又有种种不同说法。如说：“道不可无师尊，教不可无宗主，故老君师太上玉晨大道君焉，大道君即元始天尊之弟子也。”“说经教主元始天尊，抱送玉帝道君（灵宝）天尊，流演圣教降生（道德）天尊”。“元始乃道中之祖为灵宝祖师，道君乃法中之祖为宗师，老君乃教中之祖为真师。”若从它们出现之先后为序，先为“老君”，次为“元始”，后为“道君”。此外，五代闽主供奉“三清”为宝皇大帝、天尊、老君。

AB 元始天尊居“三清尊神”之首，在宫观“三清殿”里居中。其名最早为元始天王，晋葛洪《枕中书》云：“昔二仪未分，溟滓鸿濛，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王。”虽然道书中有将元始天王与元始天尊当作两位尊神，但正如宋代道士宁全真所说，元始天尊者“故称云元始天王者是也”。AC《云笈七签》卷一百一，撰列诸尊神传记，亦首列《元始天王纪》，可见宋时已当作一位尊神了。南朝梁陶弘景撰《真灵位业图》，共分七个神阶，元始天尊列为第一神阶的中位，《隋书·经籍志》也载：“道经者云：有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。”道书认为：“玉清元始天尊也，本玄一之气，凝结至高曰天，上有主宰谓之帝，道居帝之先，故为元始。”AD 唐末道士杜光庭于广明二年（881）进《三界混元图》于朝，其中叙曰“天尊者极道之宗元，挺生自然，消则为气，息则为形，不无不有，非色非空，不终不始，永存绵绵。居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万化之尊，无名可宗，强名曰天尊，盖世人尊之如天，仰之则弥高，攀之则无阶，杳杳冥冥……生万物而不为主宰，御万化而不为言，至尊、至极，故曰天尊也。”AE《云笈七签》卷一百一《元始天王纪》云：“元始天王禀天自然之胤，结形未沌之霞，托体虚生之胎，生乎空洞之际。时玄景未分，天光冥远，浩漫太虚，积七千余劫，天朗气清，二晖缠络，玄云紫盖映其首，六气之电翼其真……进登金阙，受号玉清紫虚高上元皇太上大道君……元皇位在

玉清，掌括上皇高帝之真。”总之，从两晋到南北朝时，元始天尊已逐步驾临于太上老君之上，成为道教第一位至高神。

灵宝天尊居“三清尊神”第二位。南北朝时《上清》《灵宝》经相继出现太上玉晨大道君、太上大道君。梁陶弘景《真灵位业图》列第二神阶中位，名“上清高圣太上玉晨玄皇大道君”为万道之主。《云笈七签》卷一百一的《太上道君纪》《上清高圣太上玉晨大道君纪》所记略同，但又稍有差异。

据《灵宝略纪》称：“太上大道君以开皇元年托胎于西方绿那玉国，寄孕于洪氏之胞，凝神琼胎之府三千七百年，降诞于其国郁察山浮罗之岳丹玄之阿侧，名曰器度字上开元，及其长乃启悟道真，期心高道，坐于枯桑之下，精思百日。而元始天尊下降，授道君灵宝大乘之法十部妙经。……元始乃与道君游履十方，宣布法缘，既毕，然后以法委付道君，则赐道君太上之号，道君即为广宣经策，传乎万世。”AF 又据《洞渊集》称：“玉晨道君者，乃大道之化身也。言其有不可以随迎，谓其无复存乎恍惚，所以不有而有，不无而无，视之无象，听之无声，于妙有妙无之间大道存焉。道君即审道之本，洞道之元，为道之气，即师事元始天尊，称受道弟子焉。犹是老君稟而师之矣！居上清真境禹余天中，降金科宝篆、三洞仙经，付经师郁罗翘真人，传教于万国焉！”AG 上清、灵宝派新造作的太上道君，依然以“道”为根，体现了道教以“道”为最高信仰的思想。

后之灵宝天尊即由太上大道君衍化而来。

道德天尊即太上老君，居“三清尊神”的第三位，是道教初期崇奉的至高神。原为春秋时思想家、道家学派创始人老子。东汉明帝、章帝之际(58~88)，益州太守王阜作《老子圣母碑》云：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥浊清之未分。”将老子神化为先天地之神物，并与“道”相等同。顺帝时(126~144)张陵在巴蜀鹤鸣山创立五斗米道，即奉老子为教主。据传张陵在传教布道时作的《老子想尔注》称：“一者道也。……一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳。……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。”AH 首次在道书中出现了太上老君的名号。

至魏晋南北朝，太上老君之名益显。北周武帝建德三年五月“初断佛、道两教，经像悉毁，罢沙门、道士，并令还民”。据道书称，当时太上老君曾遣使显灵。时过一月，武帝即又下诏曰：“至道弘深，混成无际，体包空有，理极幽玄。……今可立通道观于都城……并宜弘阐，一以贯之。”AI 说明当时已经开始利用太上老君干预朝政了。

至唐，太上老君之威灵更盛。他不仅被奉为李唐王朝的始祖，帮助唐高祖李渊平定天下，据称当武则天篡夺李唐王朝后，又显灵降世，谓“武后不可革命”，AJ“不得辄立异姓。

……武后亦终惧此言，不敢立武三思”。AK 因此，天宝年间，玄宗最后为他上“大圣祖高上金阙玄元天皇帝”尊号。宋大中祥符六年(1013)八月加号为“太上老君混元上德皇帝”。

虽然历代帝王和民间传统都奉太上老君为道教始祖，但在道教三清尊神中仍居第三位。 注：

ACADAEAFAGAJAK 《道藏》第22册32~33页，第6册464~465页，第9册470页，第22册32~33页，第25册340页，第31册478页，第18册5页，第3册527页，第30册731页，第30册730页，第6册464~465页，第31册478页，第22册

14~15页,第23册836页,第17册792页,第17册858页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年AB《资治通鉴》第19册9202页,中华书局,1956年AH《老子想尔注校证》第12页,上海古籍出版社,1991年AI《周书》第1册85页,中华书局,1971年

四御

四御是仅次于三清尊神的主宰天地万物的四位天帝。即玉皇大帝、中天紫微北极大帝、勾陈上宫天皇大帝和后土皇地祇。

四御中最受崇拜的是玉皇大帝,又称玄穹高上玉皇大帝,昊天金阙至尊玉皇大帝。

全称昊天金阙无上至尊自然妙有弥罗至真玉皇上帝。为道教所奉的总执天道的大神,位居三清之后的四御之首。

“玉皇”之名,首见于梁陶弘景《真灵位业图》它在所列神谱第一中位“玉清元始天尊”之下,列“玉皇道君”,位居右位第十一;又列“高上玉帝”,位居右位第十九。

《三洞珠囊》卷二引南朝陈马枢《道学传》第七云:“陆修静……初至九江,九江王问道佛缘失同异,先生(指陆修静)答:在佛为留秦,在道为玉皇,斯亦殊途一致耳!”留秦即梵文 krakucchanda 音译拘留秦,一译拘留孙,为部派佛教以后所称过去的七佛之一,这里将道教的“玉皇”与佛教的“留秦”相类比,表明玉皇在道教神系中的地位是不低的。《道学传》谓此言出自陆修静之口,是否如此,已难考证,至少证明南朝陈时道教神系中确有地位不低的玉皇。唐史崇等编《一切道经音义妙门由起》径称玉皇天尊是道教最高神元始天尊之别号或三世之一,其《明天尊第二》引《天师请问经》云:“道为最尊,常在三清,出诸天上,以是义故,故号天尊。或号玉帝,或号高皇,随顺一切也。”又引《灵宝斋仪》云:“过去高上玉皇天尊,未来太极天尊,见(现)在元始天尊。”又引《宝玄经》称天尊有十号,“一号自然,二号无极……九号玉皇,十号陛下。”《云笈七签》亦有类似说法,其卷三《道教本始部·道教三洞宗元》云:“三代天尊者,过去元始天尊,见在太上玉皇天尊,未来金阙玉晨天尊。……三代天尊亦有十号,一曰自然,二曰无极,……九曰玉皇,十曰陛下。”以上说法,皆出于南北朝至唐代。唐诗人李白、杜甫、韦应物、韩愈、柳宗元、白居易等,亦多有吟咏玉皇之句。如韦应物《学仙二首》诗,其一云:“昔有道士求神仙,灵真下试心确然。千钧巨石一发悬,卧之石下十三年。存道亡身一试过,名奏玉皇乃升天。云气冉冉渐不见,留语弟子但精坚。”白居易《梦仙》云诗:“人有梦仙者,梦身升上清。……须臾群仙来,相引朝玉京。安期羡门辈,列侍如公卿。仰谒玉皇帝,稽首前致诚,帝言汝仙才,努力勿自轻。却后十五年,期汝不死庭。再拜受斯言,既寤喜且惊。……”在诗人们笔下,玉皇大帝是神仙世界的最高神,得道成仙者都须向它朝拜,群仙犹如世上皇帝之公卿,皆列班随侍其左右。

两宋崇道,对玉帝的尊崇尤甚。宋真宗于大中祥符五年(1012)“十一月丙申,亲祀玉皇于朝元殿”。七年九月“辛卯,尊上玉皇圣号曰太上开

天执符御历含真体道玉皇大天帝”。徽宗于“政和六年（1116）九月朔，复奉玉册、玉宝，上玉帝尊号曰太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”。AB 道教亦为之编写经书，制定斋仪。《高上玉皇本行集经》卷上有玉皇修道证果的故事。略云：古有光严妙乐国王无嗣，其皇后梦见太上道君抱一婴儿与之，觉而有孕，生为王子。后嗣位有道，复舍国入山修行，历三千二百劫，始证金仙，顿悟大乘正宗，又经亿劫，始证玉帝。AC 南宋宁全真授、王契真纂之《上清灵宝大法》曰：“昊天上帝，诸天上帝，仙真之王，至尊之主。掌万天升降之权，司群品生成之机。三洞四辅禁经之标格，大梵至妙无为之神威，乃三界万神、三洞仙真之上帝君也。……以形象言之谓之天，以主宰言之谓之帝，故曰玉真天帝玄穹至圣玉皇大帝。”AD 尽管其地位如此崇高，但仍不超过最高神——三清。在道教经书中，它总是作为元始天尊的僚属聆听讲经（如《高上玉皇本行集经》所示），在斋醮请神仪式中，也只有在奏请三清之后才被请到。

道教的如此安排，曾遭到儒家学者们的非议。朱熹说：“道家之徒欲仿其（指佛教——引者注）所为，遂尊老子为三清：元始天尊，太上道君，太上老君。而昊天上帝反坐其下，悖戾僭逆，莫此为甚！”AE 面对儒家的批评，道士们曾作过许多解释。《高上玉皇本行集经注·玉帝尊次考》云：“玉帝，在道教即三清之化，道家先三清者，先虚无而后妙有，所谓无极而太极，非有尊卑之殊。”AF 林灵真所编的《灵宝领教济度金书》醮神时先列三清，后列四御的安排作了具体解释，曰：“醮坛即醮筵也。中间高设三清座，……又设七御座（七御座之首为玉皇）……盖玉清为教门之尊，昊天为三界之尊，各居一列，各全其尊故也。”AG 意思是说，醮坛中间是两列神位，是两个首席，并无尊卑之别。

次为中天紫微北极大帝，传为协助玉皇执掌天经地纬、日月星辰、四时气候之神。

据《上清灵宝大法》卷十称：“北极大帝则紫微垣中有大帝座是也。按《天文志》，南极入地三十六度，北极出地三十六度，天形倚侧，半出地上，半还地中，万星万气悉皆左旋，南北极为之枢纽，惟此不动，故天得以转也。世人望之在北，而实居中天，为万星之宗主，三界之亚君，次于昊天，上应元气是谓北极紫微大帝也。”三为勾陈上宫天皇大帝，传为协助玉皇执掌南北极与天地人三才，统御诸星，并主持人间兵革之神。“天皇大帝乃北极帝座之左有星四座，其形联缀微曲如钩，是名勾陈，其下有大星正居其中，是为天皇大帝也。其总万星为普天星辰宿曜之帝，位同北极，而北极却为枢纽，而天皇亦随天而转，上应始气，三气之下，万天之上，三界之中，莫不尊于此三帝。”AH 四为后土皇地祇，传为掌阴阳、生育万物之美与大地山河之秀的女神。

“后土”之称始于春秋，“土正曰后土，……共工氏有子曰句龙，为后土。”AI“中央土……其帝黄帝，其神后土。”AJ 古代奉祀为男像，唐武则天前已为女像。宋真宗潘皇后在嵩山建殿，奉后土玄天大圣后像。并于大中祥符五年（1012）诰封“后土皇地祇”。AK 徽宗政和六年（1116）上徽号曰“承天效法厚德光大后土皇地祇”。LB 自是以后，后土皆为女像。

四御又有另一不同解释，称之为“四极大帝”，北方曰北极紫微大帝总御万星，南方曰南极长生大帝总御万灵，西方曰太极天皇大帝总御万神，东方曰东极青华大帝总御万类。四御的出现，大概不早于宋。《修真十书》卷

七《丹诀歌》曰：“九九道至成真日，三清四御朝天节。”《道藏辑要》柳守元《三坛圆满天仙大戒略说》“赖我三清道祖，玉帝至尊，五老四御，九极十华以及古圣高真递传妙道”。从这两条资料对于四御的不同排列，可看到“四御”内涵确有两种解释，《丹诀歌》将三清与四御相连，此四御即为以玉皇大帝为首的四位天帝；柳守元将五老与四御相连，则四御即为四极大帝。不过前说更为普遍，为道教塑造神像和斋醮中普遍采用。注：

ACADAFAGAH 《道藏》第25册305页，第24册724页，第24册762页，第24册762页，第22册14页，第1册717页，第30册730页，第34册632页，第7册28页，第30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 《全唐诗》第6册2001页，第13册4655页，中华书局，1960年 ABLB 《宋史》第1册152页，第1册157页，第8册2543页，第8册2543页，中华书局，1977年 AE 《朱子语类》第8册3005页，中华书局，1986年 AIAJ 《十三经注疏》下册2123~2124页，上册1371~1372页，中华书局，1980年 AK 《三教源流搜神大全》卷一《后土皇地祇》

五老君

五老君是早期道教尊奉的五位天神：东方安宝华林青灵始老君（简称青灵始老苍帝君），南方梵宝昌阳丹灵真老君（简称丹灵真老赤帝君），中央玉宝元灵元老君（简称元灵元老黄帝君），西方七宝金门皓灵皇老君（简称皓灵皇老白帝君），北方洞阴朔单郁绝五灵玄老君（简称五灵玄老黑帝君）。

此五位天神，盖源于古之“五帝”传说。

战国成书的《周礼·天官·大宰》云：“祀五帝”。唐贾公彦疏云：“五帝者，东方青帝灵威仰，南方赤帝赤嫫怒，中央黄帝含枢纽，西方白帝白招拒，北方黑帝叶光纪。”贾疏实据两汉纬书，《河图》云：“东方青帝灵威仰，木帝也；南方赤帝赤嫫怒，火帝也；中央黄帝含枢纽，土帝也；西方白帝白招拒，金帝也；北方黑帝叶光纪，水帝也”。

《诗含神雾》等有类似记载。由此可见经学家以纬解经之真面。

道教出现后，对纬书之五帝略加修饰而成五方五老。南朝宋前所出之《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷上云：“东方安宝华林青灵始老，号曰苍帝，姓闾讳开明，字灵威仰。头戴青精玉冠，衣九气青羽衣。常驾苍龙，建鹞旗，从神甲乙，官将九十万人。……上导九天之和气，下引九泉之流芳，养二仪以长存，护阴阳以永昌”；“南方梵宝昌阳丹灵真老，号曰赤帝，姓洞浮，讳极炎，字赤嫫怒。头戴赤精玉冠，衣三气丹羽飞衣。

常驾丹龙，建朱旗，从神丙丁，官将三十万人。

……上导泰清玄元之灵化，下和三气之陶镕，令万物之永存，运天精之南夏”；“中央玉宝元灵元老，号曰黄帝，姓通班，讳元氏，字含枢纽。头戴黄精玉冠，衣五色飞衣。常驾黄龙，建黄旗，从神戊己，官将十二万人，……上等自然之和，下旋五土之灵，天地守以不亏，阴阳用之不倾”；“西方七宝金门皓灵皇老，号曰白帝，姓上金，讳昌开，字曜魄宝，一字白招拒。头戴白精玉冠，衣白羽飞衣。常驾白龙，建素旗，从神庚辛，官将七十万人。……

上导洪精于上天，下和众生于灵衢”；“北方洞阴朔单郁绝五灵元老，号曰黑帝，姓黑节，讳灵会，字隐侯局，一字叶光纪。头戴玄精玉冠，衣玄羽飞衣。

常驾黑龙，建皂旗，从神王癸，官将五十万人。……上导五帝之流气，下拯生生之众和，护二仪而不倾，保群命以永安。”《五符本行经》也作了类似的叙述，并云：“五老帝君皆天真自然之神，故曰元始五老，非后学而成真者。”道书称，有“赤书玉篇真文”五篇，由此五老君掌管。

南宋道教学者金允中在论述五老君的存在时，以道教气说加以解释。他说：“五老上帝者，五气之根宗，五行之本始也。及其见于天文者，则为五星，或为五帝座。……凝质具体，遂为五岳，……是为五岳之帝。……下至于物，为金木水火土，于事为帝，于人为五脏，皆此五气也”。故“以理言之，莫若随五气之所寓而称，在天中则称五老上帝，在天文则称五帝座及五方五星，在神灵则称五方五帝，在山岳则称五岳圣帝，在人身则称五脏神君，岂不通理而易行。”注：此处所记全名见《元始五老赤书玉篇真文天书经》，简称见《太上洞玄灵宝五帝醮祭招真玉诀》《重修纬书集成》卷六第166页，日本明德出版社，昭和53年《道藏》第1册784~785页，第2册208页，第31册617页，618页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

五星七曜星君

道教崇奉的七位星神。指日、月及五星。五星为岁星（木星）、荧惑星（火星）、太白星（金星）、辰星（水星）、镇星（土星）。五星又称五曜，和日、月合称七曜，尊之为星君。

日、月及五星之崇拜，起源很古。西汉以前，雍州即有专门祭祀它们的祠庙。《史记·封禅书》曰：“雍有日、月、参、辰、南北斗、荧惑、太白、岁星、填星（辰星）、二十八宿，……之属，百有余庙”。两汉时，多据星象以占验人事。现存纬书辑文中，即多以日、月、五星运行之位置及表露之颜色等，以预言人事之吉凶。道教在此基础上进一步给以姓氏、服色，赋予威权职掌，使之具有完全的拟人神（Anthropomorphic God）表征而崇拜之。道教以日为大明之神，称为日宫太丹炎光郁明太阳帝君，或称日宫太阳帝君孝道仙王，作男像，以金色太阳为饰。以月为夜明之神，称名月宫黄华素曜元精圣后太阴元君，或称月宫太阴皇君孝道明王，作女像，以白色月光为饰。

《玄门宝海经》曰：“阳精为日，阴精为月，分日、月之精为星辰。”《云笈七签》卷二十四《总说星》云：“五星者，是日月之灵根，天胎之五藏，天地赖以综气，日月系之而明。东方岁星真皇君，名澄澜，字清凝。……南方荧惑真皇君，姓皓空，讳维淳，（字）散融。……（西方）太白真皇君，姓皓空，名德标。……（北方）辰星真皇君，名启咍，字积原。……（中央）镇星真皇君，名藏睦，字耽延。”此名目又见于《太上五星七元空常诀》及《太上飞步五星经》等书中。

《太上洞真五星秘授经》则径直以木、金、火、水、土称五星君，并对其服饰、职掌作了如下描述：“东方木德真君，主发生万物，变惨为舒。如世人运气逢遇，多有福庆，宜弘善以迎之。其真君戴星冠，蹑朱履，衣青

霞寿鹤之衣，手执玉简，悬七星金剑，垂白玉环佩”；“西方金德真君，主就斂万物，告成功肃。如世人运气逢遇，多有灾怪刑狱之咎”（服饰略）；“南方火德星君，主长养万物，烛幽洞微。如世人运气逢遇，多有灾厄疾病之尤，宜弘善以迎之”（服饰略）；“北方水德真君，通利万物，含真娠灵，如世人运气逢遇，多有灾滞劫掠之苦。宜弘善以迎之”（服饰略）；“中央土德真君，主四时广育万类，成功不愆。如世人运气逢遇，多有忧塞刑律之厄，宜弘善以迎之”（服饰略）。《太上洞神五星诸宿日月混常经》又将五星和儒家五常相配，得出十分吉祥的结论。

略云：“木，岁星之精，其性仁，……有所求者，但以心事白之，无不从允”；“火，荧惑之精，其性礼，……好人求心事，俯对以礼，是人皆得从志”；“土，镇星之精，其性信，……遇者子孙富贵，钱财日自资（滋）长”；“金，太白之精，其性义，……识者求之，无不称遂”；“水，辰星之精，其性智，……识者求之，以文书术数授与人”。又谓“日者，太阳之精，……有遇者，必得仙术”。“月者，太阴之精，……所求皆得，有所得者即是度世不死之术。”注：《史记》第4册1375页，中华书局，1959年《道藏》第22册178页，180页，第1册870~871页，第11册429页，430页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

北斗七星君

北斗七星君是道教崇奉的七位星神，即北斗七星。

中国是世界上天文学发展最早的国家之一，对北斗七星的观察早有记录，但七星之名最完整的记载，始见于汉代纬书。最初有两种名称，一为《春秋运斗枢》所记。曰：“第一天枢，第二璇，第三玑，第四权，第五衡，第六开阳，第七摇光。第一至第四为魁，第五至第七为标，合而为斗。”道教形成后，以北斗为天神加以崇拜，并对之作种种神学解释。

《云笈七签》卷二十四《总说星》曰：七星第一星“名曰天枢，魂神斗次；第二星名曰天璇，魂神斗次行；第三星名曰天机，魄精斗次行；第四星名曰天权，魄精斗次行；第五星名曰玉衡，魄灵斗次行；第六星名曰闾阳，魄灵斗次行；第七星名曰摇光”。同时又称北斗有九星，为九皇之神，谓“北斗九星，七见（现）二隐”。《云笈七签》卷二十四《北斗九星职位总主》云：“《黄老经》曰：北斗第一天枢星，则阳明星之魂神也；第二天璇星，则阴精星之魂神也；第三天机星，则真人星之魄精也；第四天权星，则玄冥星之魄精也；第五玉衡星，则丹元星之魄灵也；第六闾阳星，则北极星之魄灵也；第七摇光星，则天关星之魂大明也。”（下第八、九星略）其后又引《河图宝录》叙述九星之姓讳及职掌。以上《云笈七签》所述北斗七星之名，即据纬书《春秋运斗枢》。

二为《洛书》所记。它除记上述七名外，又记有另外七个名称，曰：“开阳重宝，故置辅翼，易斗中曰北斗：第一曰破军，第二曰武曲，第三曰廉贞，第四曰文曲，第五曰禄存，第六曰巨门，第七曰贪狼。”另一批道书则据此以述北斗七星，只把次序作了颠倒。如《北斗治法武威经》所云：第一天

枢，名魁，字贪狼，第二天任，名 ，字巨门，第三天柱，名 ，字禄存，第四天心，名 ，字文曲，第五天禽，名 ，字廉贞，第六天辅，名 ，字武曲，第七天冲，名鸷，字破军，……”并各有具体职掌。《玉清无上灵宝自然北斗本生真经》《太上玄灵斗姆大圣元君本命延生心经》等，亦称“贪狼”、“巨门”等为北斗七星之名，并有紫光夫人感莲花化生北斗七星的故事流布民间。

略云：龙汉时有一国王名周御，其妃名紫光夫人。某日，夫人于莲池中沐浴，忽感莲花九朵化生九子。长为天皇大帝，次子为紫微大帝，其余七子为贪狼、巨门，禄存、文曲，廉贞、武曲、破军七星。“二长帝君居紫微垣太虚宫中勾陈之位。”“紫光夫人亦号北斗九真圣德天后，道身玄天大圣真后，……庆华紫光赤帝。”即他书所称之斗姆元君。《太上玄灵北斗本命延生真经》及《上清灵宝大法》卷三十九等，即据此称北斗七星为：北斗阳明贪狼星君，北斗阴精巨门星君，北斗真人禄存星君，北斗玄冥文曲星君，北斗丹元廉贞星君，北斗北极武曲星君，北斗天关破军星君。再加八、九二星，为九皇星君。古代很重视北斗七星的作用。

《史记·天官书》说：“北斗七星，所谓‘旋、玑、玉衡、以齐七政’。……斗为帝车，运于中央，临制四乡。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”所谓“七政”，据《索隐》引《尚书大传》，指：春、秋、冬、夏、天文、地理、人道。

即是说，自然界天地的运转、四时的变化、五行的分布，以及人间世事吉凶否泰皆由北斗七星所决定。其后的纬书更对此作了发挥。

《河图帝览嬉》曰：“斗七星，富贵之官也；其旁二星，主爵禄；其中一星，主寿夭。”“斗主岁时丰歉。”《尚书纬》说：“七星在人为七瑞。北斗居天之中，当昆仑之上，运转所指，随二十四气，正十二辰，建十二月，又州国分野、年命，莫不政之，故为七政。”AB 道书承此说，除继续论述其对自然界和社会的影响外，着重强调其对个人生命的决定作用。《太上玄灵北斗本命长生妙经》云：“北斗司生司杀，养物济人之都会也。凡诸有情之人，既禀天地之气，阴阳之令，为男为女，可寿可夭，皆出其北斗之政命也。”AC 一些道书又说，根据人的出生时辰，人们的生命被分属于七个星君所掌管：“贪狼太星君，子生人属之；巨门元星君，丑亥生人属之；禄存真星君，寅戌生人属之；文曲纽星君，卯酉生人属之；廉贞纲星君，辰申生人属之；武曲纪星君，己未生人属之，破军关星君，午生人属之。”AD 各人根据自己的生辰，即可找到自己的主命星。

据称，“凡人性命五体，悉属本命星官之所主掌”；“凡有男女于本命生辰及诸斋日，清净身心，焚香持此真文，自认北极本命所属星君，随心祷祝，善无不应，灾罪消除”。AE 注：《史记》第4册1291~1292页（索隐），1291页，中华书局，1959年 ACADAE 《道藏》第22册179页，181页，第18册695页，第1册872页，第11册347页，349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

AB 《重修纬书集成》卷六204~205页，76页，卷二71页，日本明德出版社，昭和53年

四灵二十八宿

道教崇奉的星神。指“四象”和“二十八宿”。

二十八宿，亦称“二十八舍”，或“二十八星”。我国古代为了观测天象及日、月、五星的运行，选取二十八个星官作为观测时的标志，称为“二十八宿”。它又平均分为四组，每组七宿，与东、西、南、北四个方位和苍龙、白虎、朱雀、玄武（龟蛇合称）等动物形象相配，称为“四象”，道教名之为“四灵”。二十八宿在四象观念的形成很早，至战国初已见于记载。稍晚的《礼记·曲礼上》云：“行前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎。”孔颖达疏：“朱鸟、玄武、青龙、白虎，四方宿名也。”汉代纬书《尚书考灵曜》云：“二十八宿，天元气，万物之精也。故东方角、亢、氐、房、心、尾、箕七宿，其形如龙，曰‘左青龙’。南方井、鬼、柳、星、张、翼、轸七宿，其形如鹑鸟，曰‘前朱雀’。西方奎、娄、胃、昂、毕、觜、参七宿，其形如虎，曰‘右白虎’。北方斗、牛、女、虚、危、室、壁七宿，其形如龟蛇，曰‘后玄武’。”道教对此天象加以拟人化，为之定姓名、服色和职掌，顶礼膜拜。《云笈七签》卷二十四《二十八宿》称：“甲从官阳神也，角星神主之，阳神九人，姓宾名远生，衣绿玄单衣，角星宿主之。

乙从官阴神也，亢星神主之，阴神四人，姓扶名司马，马头赤身，衣赤缙单衣，带剑，亢星神主之。”其余二十六宿类此。《太上洞神五星诸宿日月混常经》又对二十八宿之状貌、行为作了描述。曰：“角星之精，常以立春后寅卯日游于寺观中，形少髭鬣，参问禅礼，……或游于酒肆自饮，……识者求之，多示人养生播种之术。”“亢、氐、房三星之精，常以寅卯日同行，衣青苍衣，……游于人众中或大斋会处，……即是求之，多与人救世之术”。

其余二十四宿类此。

二十八宿合成的四象（四灵）更受道教尊崇。主要特点是以之作为护卫神。葛洪《抱朴子内篇·杂应》即以之为太上老君的侍卫，称老君“左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武”；并谓“此事出于仙经中也”。《北帝七元紫庭延生秘诀》更为之取名，曰“左有青龙名孟章，右有白虎名监兵，前有朱雀名陵光，后有玄武名执明，建节持幢，负背钟鼓，在吾前后左右”。此又以之为道士行法时的守护神了。后世道教宫观又于山门前塑青龙、白虎神像，以之为宫观守护神。清姚福钧《铸鼎余闻》卷一云：“宋范致能《岳阳风土记》云：‘老子祠有二神像，所谓青龙、白虎也。’明姚宗仪《常熟私志》叙寺观篇云：‘致道观山门二大神，左为青龙孟章神君，右为白虎监兵神君。’”四方四灵，自古以来只被作为守护神，地位是不很高的。

但其中的玄武神自宋以后却独受尊崇，成为赫赫有名的真武大帝、玄天上帝，作为道教大神加以崇奉。在明代地位尤为显赫。这与明太祖，特别是明成祖利用它以神化皇权有关。注：《重修纬书集成》卷二，第51页，日本明德出版社，昭和50年 《道藏》第22册第180页，第11册430页，第32册186页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《抱朴子内篇校释》（增订本）273页、274页，中华书局，1985年

真武大帝

真武大帝又称玄天上帝，民间和道教尊奉的北方玄武神。

玄武本二十八宿中北方七宿之总名。战国典籍已有记载。

《楚辞·远游》有“召玄武而奔属”之句，洪兴祖《楚辞补注》卷五曰：“玄武谓龟蛇，位在北方，故曰玄，身有鳞甲，故曰武。”《礼记·曲礼》云：“行，前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎。”注曰：“行，军旅之出也。朱鸟、玄武、青龙、白虎，四方宿名也。……军行法之，作此举之于上，以指正四方，使戎阵整肃也。”《淮南子·天文》将此四方神与四天帝相配，称玄武为颛顼之僚佐，曰：“北方水也，其帝颛顼，其佐玄冥，……其神为辰星，其兽玄武。”纬书《河图》则视玄武为黑帝之精，称：“北方黑帝，神名叶光纪，精为玄武。”又曰：“北方黑帝，体为玄武，其人夹面兑头，深目厚耳。”尽管玄武作为神的地位，在汉代比前有所提高，但在此后较长一段时间内，人们仍视玄武之形象为龟蛇，仍视玄武为四方护卫神之一。如东晋葛洪《抱朴子内篇·杂应》称老君李聃“左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武，”为之作护卫。唐段成式《酉阳杂俎》中之玄武形象仍为龟蛇，该书《续编》卷三云：“朱道士者，太和八年，常游庐山，憩之涧石，忽见蟠蛇如堆缯锦，俄变为巨龟，访之山叟，云是玄武。”五代于邈《灵应录》又记人锄死龟蛇得祸的故事，据称此龟蛇即“玄武神也”。可见直到唐末五代，玄武神的地位还是不高的。

玄武信仰之兴盛和玄武神地位之提高始于宋代。盖因北宋开国之初，即受到北方外族契丹、辽国的威胁，为了提高防御入侵的自信心，乃乞灵于北方大神玄武的护佑。据杨亿《谈苑》载，“开宝中，有神降于终南山，……言：‘我天之尊神，号黑煞将军，与真武、天蓬等列为天之大将。’太宗即位，筑宫终南山阴。太平兴国六年，封翊圣将军。”宋真宗大中祥符七年加号“翊圣保德真君”。从此以后，玄武与翊圣、天蓬、天猷合称“四圣”。大中祥符（1008～1016）间，为避圣祖（即赵玄朗）讳，改玄武为真武。AB宋《大诏令集》卷一百三十六载，宋真宗天禧二年（1018）诏加真武为真武灵应真君。AC《真武灵应真君增上佑圣尊号册文》载，宋徽宗大观二年（1108）“增上尊号曰：佑圣真武灵应真君”。AD《文献通考》卷九十《郊社考》载，“钦宗靖康元年，诏：佑圣真武灵应真君加号佑圣助顺真武灵应真君”。AE道教自来崇拜星斗，尤其崇拜北斗，倡言“南斗注生，北斗注死”，所谓南斗即指玄武七宿之首宿。在北宋帝王为了政治军事目的大倡玄武崇拜之时，道教也趁机推波助澜，为玄武制造种种神迹。其中最突出的是编造玄武身世。

《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》曰：“昔大罗境上无欲天宫，净乐国王善胜皇后，梦而吞日，觉乃怀孕。其母气不纳邪，日常行道，既经一十四月，乃及四百余辰，于开皇元年甲辰之岁三月三日午时，降诞于王宫，相貌殊伦。后既长成，遂舍家辞父母，入武当山修道，四十二年功成果满，白日升天。玉皇有诏，封为太玄，镇于北方。显迹之因，自此始也。”AF南宋陈元靓《岁时广记》卷十九“降真圣”条所引《玄天大圣本传》之文，与此相同，只个别字句有异，证明上段文字出于宋代所撰之《玄天大圣本传》。《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》在叙述真武身世之前，又称真武为太上老君之化身，云：“玄元圣祖八十一次显为老君，八十二次变为玄武，故知玄武者，老君变化之身，武曲显灵之验。”AG经此描写后，玄武遂由古代之四

方护卫神之一上升为道教大神。并将象征真武的龟蛇改为真武所收之二魔，故自宋代起，真武画像与塑像皆为“被发黑衣，仗剑蹈龟蛇，从者执黑旗”。AH 元朝以北方女真族入主中原，视北方真武为王朝的保护神而加以崇奉。元代开国之初，在北京等地创建真武庙、昭应宫。至元七年（1270），徐世隆撰《元创建真武庙灵异记》云：“我国家肇基朔方，盛德在水，今天子观四方之极，建邦设都，属水行，方盛之月，而神适降，所以延洪休，昌景命，开万世太平之业者，此其兆欤！”AI 同年王磐撰《元创建昭应宫碑》云：“国家肇基朔方，奄有四海，今京邑告成，而是瑞来格，神理不言，应以象类，盖昭昭矣！”AJ 为此，元代皇帝将真武之“真君”号升格为“帝”，《续文献通考》卷七十九《群祀三》云：“元大德七年十二月，加封真武为元圣仁威元天上帝。”AK 明成祖时崇奉真武尤盛。因明成祖朱棣原为北方一藩王（燕王），意欲举兵夺取帝位，须借助北方大神真武为其出师“正名”，谋士姚广孝遂造作玄武助战的神话。傅应麟《明书》卷一百六十《姚广孝传》载，朱棣决定举兵“靖难”时，曾问师期于姚广孝，广孝对曰：“未也，俟吾助者至。曰：‘助者何人？’曰：‘吾师。’又数日，入曰：‘可矣。’遂……祭纛。见披发而旌旗蔽天，太宗（朱棣）顾之曰：‘何神？’曰：‘向所言吾师玄武神也。’于是太宗仿其像，披发仗剑相应。”LB 故朱棣继位以后，十分崇奉真武，除在京城建真武庙外，又于永乐十年（1412）命隆平侯张信率军夫二十余万大建武当山宫观，使崇奉真武的香火臻于极盛。

此时，崇奉真武的道教经书也愈来愈多。仅现存于《道藏》者，即有此时期所出的《玄天上帝说报父母恩重经》《玄天上帝启圣录》《玄天上帝启圣灵异录》《大明玄天上帝瑞应图录》《玄天上帝百字圣号》《太上玄天真武无上将军策》等。

上述诸书除宣扬真武种种灵异事迹外，并进一步突出真武在道教诸神中的地位。两宋时已称真武为老君之化身，元明时则进一步称之为“金阙化身”，《玄天上帝启圣录》卷一云：“按《混洞赤文》所载，玄帝乃先天始气、太极别体。上三皇时，下降为太始真人；中三皇时，下降为太初真人；下三皇时，下降为太素真人；黄帝时，下降符太阳之精，托胎于净乐国王善胜皇后，孕秀一十四月，则太上八十二化也。”LC 其地位几乎与道教最高神三清相当。万历《续道藏》所收《玄天上帝百字圣号》，将历代皇帝和道士加给真武的封号排成一百字，其封号之长，无论在皇帝中或其他神灵中，再也找不出第二个能和它相比拟的。后经元明诸代之倡导，真武庙祀几遍天下。

注：《景印文渊阁四库全书》第 1062 册 208 页，台湾商务印书馆，1983 年 《礼记》第 13 页，上海古籍出版社，1987 年 ADAFAGAI AJLC 《道藏》第 28 册 19 页，第 18 册 42 页，第 17 册 111~112 页，38 页，第 19 册 641 页，642 页，第 19 册 571~572 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《重修纬书集成》卷六第 138、167 页，日本明德出版社，昭和 53 年 《抱朴子内篇校释》（增订本）273 页，中华书局，1985 年 LB 《丛书集成初编》第 0278 册 194 页，第 1209 册 59 页，第 3957 册 3156~3157 页，中华书局，1983 年 转引自《古今图书集成·神异典》卷十七 《朱子语类》卷一百二十五《论道教》曰：“今乃以玄武为真圣，而作龟蛇于下，已无义理，而又增天蓬、天猷及翊圣真君作四圣，殊无义理。”AB 避圣祖讳，见于《朱子语类》和《云麓漫钞》等。《朱子语类》卷一百二十五《论道教》曰：“真武，本玄武，避圣祖讳，故曰真武。”

《云麓漫钞》卷九云：“祥符间避圣祖讳，始改玄武号为真武。”除此说之外，《续文献通考》又称为避真宗讳，曰：真武“本号玄武，宋避庙讳，改曰真武。”因据《宋史》，宋真宗生于太祖开宝元年，初名德昌，太宗太平兴国八年，改名玄休，端拱元年，改名玄侃，至道元年，又改名恒。此说于理不通，因宋真宗已于至道元年改名恒，在后祥符间改玄武为真武，自非避其讳而为，故当以前说避圣祖玄朗讳为是。

AC 转引自《全宋文》第7册16页，巴蜀书社，1990年AE 《文献通考》第824页，中华书局，1986年AH 《笔记小说大观》第6册114页，江苏广陵古籍刻印社，1983年AK 《续文献通考》第3495页，商务印书馆，1936年

三官大帝

三官大帝是早期道教尊奉的三位天神。指天官、地官和水官。

《三国志·张鲁传》称五斗米道“师君”张鲁“雄据巴汉垂三十年”，裴松之注引《典略》，言其为病者请祷时，曰：“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。”此请祷之法，盖仿效古代仪礼。战国成书的《仪礼·觐礼》曰：“祭天燔柴，祭山丘陵升，祭川沉，祭地瘞。”唐贾公彦疏云：“案《尔雅》云：祭山曰悬，祭川曰浮沉，……祭天曰燔柴，祭地曰瘞埋。”“瘞”亦埋藏之意。

至南北朝时，“三官”与“三元”相结合而为三位天帝。

据《元始天尊说三官宝号经》，此三位天帝之名及其职掌为：“上元一品赐福天官，紫微大帝；中元二品赦罪天官，清虚大帝；下元三品解厄水官，洞阴大帝。”并称“得道神仙，皆从三官保举；下方生人，但持三官宝号，能除厄难”。为了推尊此三位天帝，南北朝所出的多种道书，又以两汉流行的元气论对其神格进行刻画。《三元品戒经》称“上元天官隶玉清境，结青黄白三气置上元三官，……总主上真自然玉虚皇上帝、诸天帝王、上圣大神”；“中元二品地官者，隶上清境，结元洞混灵之气，凝极黄之精而成，……总主五帝五岳诸真人，及诸地神仙已得道者”；“下元三品水官隶太清境，结风泽之气，凝晨浩之精而成，……总主水帝汤谷神王、九江水府河伯神仙，水中诸大神及仙篆簿籍”。据南北朝所出之《因缘经》等所载，三官大帝的主要职责是于三元日考校人间善恶，给以罪福，曰：“正月十五日，上元宫主一品九气赐福天官紫微大帝，于是日……同下人间，校定罪福也；七月十五日，中元宫主二品七气赦罪地官清虚大帝，于是日……同出人间，校戒罪福也；十月十五日，下元宫主三品五气解厄水官扶桑大帝，于是日……同到人间，校戒罪福也。”《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》，即具述三官大帝分设三宫三府三十六曹以考校世人之事。元代所出之《太上洞神三元妙本福寿真经·开明三景章》曰：“三元帝君职任宰御，巡历考校，凡仙官真人天神地祇，水母三界万灵君臣人物善恶，悉主隶焉。”据此，天上地下、三界十方之万类种种，皆归三官大帝管辖。

三官信仰兴盛于魏晋南北朝，唐宋犹存其余绪。现存《太上灵宝上元天官消愆灭罪忏》《中元地官消愆灭罪忏》《下元水官消愆灭罪忏》，即出之唐宋间。

旧时各地有三官庙、三官殿、三官堂。以正月十五、七月十五、十月十五为三官生日。清顾铁卿《清嘉录》卷一云：“遇三元日，士庶拈香，骈集于院观之有神像者。郡（指吴郡——引者注）西七子山有三官行宫，释氏奉香火，至日，輿舫络绎，香湖尤盛。归持灯笼，上御‘三官大帝’四字，红黑相间，悬于门首，云可解厄。或有人以小机插香供烛，一步一拜至山者，曰拜香。”注：《三国志》第1册264页，中华书局，1959年 《十三经注疏》上册1094页，中华书局，1980年 《道藏》第2册26页，36页，210~211页，第17册98页，第11册414页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 此二书实为南朝宋前所出灵宝古经《三元品戒经》之一部分。

《笔记小说大观》第23册113页，江苏广陵古籍刻印社，1983年

黄帝

黄帝是传说中的远古帝王，道教尊奉的古仙。其原型大概是华夏族一个酋长国首领，因其对本民族的发展有很大贡献，为后世长期传颂。但因其年代太久远，留下来的传闻，大多扑朔迷离，难详究竟。可是至战国百家言黄帝时，许多人对那些传闻进行编联增纂，终于造就出一代帝王形象。据称，黄帝姓公孙，名轩辕，有熊国君少典之子。曾败炎帝于陂泉，诛蚩尤于涿鹿，诸侯遂尊之为天子，代神农氏而为黄帝。接着，又立百官，制典章，命群臣造宫室，作衣裳，制舟车，定律历，文字、算数、音乐等皆相继发明，于是形成“田者不侵畔，渔者不争隈，道不拾遗，市不豫贾”的盛世局面。

与百家塑造黄帝帝王形象同时，一些典籍又在塑造黄帝的仙人形象。《山海经·西山经》云：“又西北四百二十里，曰崆峒山。……其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飧。”《庄子》多记黄帝访道、论道事，《在宥》篇记黄帝去崆峒山问道于广成子，广成子教以“无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。”《徐无鬼》篇记黄帝去具茨之山访大隗君，路遇牧马童子教以治天下之道，曰：“夫为天下者，亦奚以异乎牧马者哉，亦去其害马者而已矣！”《知北游》记黄帝讲道的话，曰：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”又称：“为道者日损，损之又损之，以至于无为，无为而无不为也。”《大宗师》篇说：“夫道，有情有性，无为无形，……黄帝得之，以登云天。”秦汉方士更以黄帝为帝王成仙的样板，鼓动秦皇、汉武以之为楷模修炼长生。李少君对汉武帝说：“祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。”

公孙卿更编造了一个有名的黄帝鼎湖升天的神话，曰：“黄帝且战且学仙，……百余岁然后得与神通。”“黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝。”

黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人，龙乃上去。余小臣不得上，乃悉持龙髯，龙髯拔，堕，堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与胡髯号，故后世因名其处曰鼎湖，其弓曰乌号。”可以说，历战国至汉初，黄帝基本上已具有帝王兼仙人的形象。

道教在形成初期，人们称其前身为黄老道，视黄帝与老子同为道教的祖师。张陵创立五斗米道，独尊老子为教祖，而尊黄帝为古仙人。由此遂被沿袭。所以此后道书仍然以黄帝为古仙人继续进行增饰。葛洪《抱朴子内篇·微旨》云：“黄老玄圣，深识独见，开秘文于名山，受仙经于神人，蹶埃尘以遣累，凌大遐以高跻，金石不能与之齐坚，龟鹤不足与之等寿。”AB同书《辩问》篇夸说黄帝是自古以来唯一的治世而兼得道的圣人，曰：“俗所谓圣人者，皆治世之圣人，非得道之圣人，得道之圣人，则黄老是也。治世之圣人，则周孔是也。

黄帝先治世而后登仙，此是偶有能兼之才者也。”AC《极言》篇则历叙黄帝遍历名山、访真问道、以至最后得道升天的故事。

略云：“昔黄帝生而能言，役使百灵，可谓天授自然之体也，犹复不能端坐而得道。

故陟王屋而受丹经，到鼎湖而飞流珠，登崆峒而问广成，之具茨而事大隗，适东岱而奉中黄，入金谷而咨涓子，论道养则资玄、素二女，精推步而访山稽、力牧，讲占候则询风后，著体诊则受雷岐，审攻战则纳五音之策，穷神奸则记白泽之辞，相地理则书青乌之说，救伤残则缀金冶之术。故能毕该秘要，穷道尽真，遂升龙以高跻，与天地乎罔极也。”AD南北朝至隋唐间，续有史籍增益黄帝成仙事迹。《泰一杂子》曰：“黄帝诣峨眉见天真皇人，拜之玉堂，曰：敢问何为三一之道？皇人曰：而既己君统矣，又咨三一，无乃朗抗乎？……圣人欲治天下，必先身之立权以聚财，葵财以施智，因智以制义，由义以出信，仗信以著众，用众以行仁，安仁以辅道，迪道以保教，善教以政俗，……制礼以定情，原情以道性，复性以一德，成德以叙命，和命以安生，而天下自尔治，万物自尔得，神志不劳，而真一定矣。”AE《黄帝内传》又模仿《穆天子传》《汉武帝内传》，编造西王母向黄帝讲道、授图像的故事，曰：“王母授帝七昧之术。帝曰：何谓七昧？王母曰：目昧即不明，耳昧即不聪，口昧即不爽，鼻昧即不通，手昧即不固，足昧即不正，心昧即不真。但心不乱即真矣，目不昧即明矣，耳不昧即聪矣，……是知七昧其要在一，一之稍昧，六昧俱塞，则一身不治，近于死也。”AF又曰：“王母饮帝以碧霞之浆，赤精之果，因授帝白玉像五躯，曰：此则元始天尊之真容也。又授帝二仪本形图，还丹十九首。帝乃作礼，置于高观之上，亲自供养，后妃臣妾莫得睹之。其观上常有异色云气，奇香闻数百步，时人谓之道观，道观之号自此始也。”AG《云笈七签》卷三《道教所起》又称黄帝是灵宝经的传人，曰：“今传灵宝经者，则是天真皇人于峨眉山授于轩辕黄帝。”AH唐僖宗广明二年（881），王瓘对诸书所记黄帝修道事进行整理，成《广黄帝本行记》，是黄帝修道成仙的系统总结。

称：“黄帝以天下既理，乃寻真访隐，问道求仙，”于是历访诸山问道，最后道成，“有黄龙垂胡髯迎帝，帝乘龙登天。”AI道教奉黄帝为古仙人，陶弘景《真灵位业图》称之为“玄圃真人轩辕黄帝”，列于第三中位太极金阙帝君之下的左位。道士多托黄帝之名以著书，现《道藏》除收医书古籍《黄帝内经》外，托名黄帝之《阴符经》是其最著名者。托名黄帝的方术书则更

多，如述外丹术的有《黄帝九鼎神丹经诀》；论占卜的有《黄帝龙首经》《黄帝金匱玉衡经》《黄帝宅经》；论选择嫁娶吉日的有《黄帝授三子玄女经》；论杂法仙术的有《黄帝太乙八门入式诀》《黄帝太一八门入式秘诀》《黄帝太一八门逆顺生死诀》等。

旧时一些地区尝建黄帝庙或轩辕庙，多以之为古仙而奉祀之。《山西通志》载有多处黄帝庙，其“一在曲沃县城中，明正统间里人掘地得古碑，……其阴赞文曰：‘道德巍巍，声教溶溶，与天地久，亿万无穷。’因立庙。”AJ 河南、陕西等地亦有黄帝庙，《河南通志》云：“黄帝庙有二，一在宜阳县西，一在阌乡县东南，世传轩辕黄帝铸鼎于此，故立庙焉。”AK 道教宫观中尝有黄帝殿、轩辕祠。如四川青城山常道观既有三皇殿祀伏羲、神农、黄帝，又有轩辕祠专祀黄帝。注：AFAGAHAI 《道藏》第28册第45页，第32册302页，278页，第22册12页，第5册32~35页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《山海经校注》第41页，上海古籍出版社，1980年 《庄子集释》第2册381页，第4册833页，第3册731页，731页，第1册246~247页，中华书局，1982年 《史记》第4册1385页，1393~1394页，中华书局，1959年 ABACAD《抱朴子内篇校释》（增订本）第122页，224页，241页，中华书局，1985年 AE《景印文渊阁四库全书》第365册109~110页，台湾商务印书馆，1985年 AJAK《古今图书集成》第49册60360页，60364页，中华书局、巴蜀书社，1987年

西王母

西王母简称王母，又称金母、金母元君，俗称王母娘娘。

原为中国古代神话中的女神，后经道教增饰奉为女仙领袖。

西王母之名，始见于战国至汉初写成的《山海经》。其《西山经》曰：“玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。”其《大荒西经》曰：“西海之中南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，有文有尾，皆白处之。”

……有人戴称，虎齿，有尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。”其《海内北经》又云：“西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食。”据上所述，西王母是介于人兽、人神之间的怪神，其职掌“司天之厉及五残”，又属凶神。与此相反，战国初成书的《归藏》和汉初成书的《淮南子》中，西王母则是掌不死之药的吉祥神。

《文选》卷六十《祭颜光禄文》注引《归藏》曰：“昔嫦娥以西王母不死之药服之，遂奔月为月精。”《淮南子·览冥篇》曰：“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月。”西晋咸宁五年（279，或说太康元年、二年），从汲冢战国墓出土的先秦古书（《汲冢书》）《竹书纪年》和《穆天子传》中，西王母又是人王。《竹书纪年》曰：“舜九年，西王母来朝。”“穆王十七年，王西征，至昆仑丘，见西王母。其年西王母来朝，宾于昭宫。”《穆天子传》卷三曰：“吉日甲子，天子宾于西王母，乃执白圭玄璧，以见西王母。……西王母再拜受之。”又：“0 乙丑，天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天

子谣曰：‘……将子无死，尚能复来’。”《庄子·大宗师》又将西王母写成得道之人，曰：“夫道，有情有信，无为无形。……西王母得之，坐乎少广，莫知其死，莫知其终。”总上可见，从春秋战国至汉初，西王母或为凶神，或为吉神，或为人王，或为有道者，形象不一。

两汉之际，西王母已统一为人格神。西汉司马相如《大人赋》曰：“吾乃今日睹西王母，皓然白首。”AB 西王母成为白首老姬。扬雄《甘泉赋》曰：“想西王母欣然而上寿兮，屏玉女而却虚妃。”AC 西王母又似一寿星。哀帝时，京师曾掀起一次“传行西王母筹”及“祠西王母”的活动。《汉书·哀帝纪》曰：“（建平）四年（公元前三年）春，大旱。关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师。民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。”AD《汉书·五行志》亦记此事，曰：“哀帝建平四年正月，民惊走，持槁或楸一枚，传相付与，曰行诏筹。……经历郡国二十六，至京师。其夏，京师郡国民聚会里巷仟佰，设（祭）张博具，歌舞祠西王母。”《太平经》曰：“乐莫乐乎长安市，使人寿若西王母，比若四时周反始，九十字策传方士。”AE 通过以上描写，西王母半人半兽的形象已经改变，但究竟是哪一种神，说法似乎仍然不一。司马相如和扬雄将其描绘为吉祥寿星，而在《后汉书》中又像恶神。

两晋南北朝时期，西王母进而又被奉为女仙的领袖。西晋张华《博物志》卷三云：“汉武帝好仙道，祭祀名山大泽，以求神仙之道。时西王母遣使乘白鹿告帝当来，乃供帐九华殿以待之。七月七日夜漏七刻，王母乘紫云车而至……有三青鸟，如乌大，使侍母旁。时设九微灯。帝东面西向，王母索七桃，大如弹丸，以五枚与帝，母食二枚。帝食桃辄以核著膝前，母曰：‘取此核将何为？’帝曰：‘此桃甘美，欲种之。’母笑曰：‘此桃三千年一生实。’……时东方朔窃从殿南厢朱鸟牖中窥母，母顾之谓帝曰：‘此窥牖小儿，尝三来盗吾此桃。’”AF 此故事成为东晋南北朝时所出《汉武帝内传》写蟠桃宴会之张本。不过《汉武帝内传》在铺张描写蟠桃宴会后，又以更大篇幅讲汉武帝拜请西王母授长生之道及西王母传道授书故事。中云：西王母是元始天王弟子，曾亲受元始天王教诲。西王母向汉武帝说：“曾闻天王曰：‘夫欲长生者，宜先取诸身，但坚守三一，保尔旅族。’”她教汉武帝不要恣情淫欲，要保养精气。并亲手授以《五岳真形图》及《灵光生经》，又命上元夫人“授六甲灵飞招真十二事”，即《内传》中所列的《六甲左右灵飞符》《六遁隐化八术方》《入火九赤班文符》等十二篇经书。AG 据《汉武帝内传》所反映的思想内容看，此书作者当为早期上清派道士。第一，所谓西王母之师元始天王，为早期上清派所奉的最高神，这从早期上清派所出的经书中可得到证明。

陶弘景《真灵位业图》第四中位下之“左位”中，即列“元始天王”，标明为“西王母之师”。第二，《内传》所云西王母降授之经书，如上举之《五岳真形图》及《六甲左右灵飞符》等十二篇，亦为早期上清派所传之经书。上述两点证明，东晋南北朝时上清派道士已将西王母纳入自己的神仙谱系。

与《汉武帝内传》大体同时，托名葛洪所撰的《元始上真众仙记》（附题《枕中书》）AH 称，在二仪未分，天地混沌之时，已有元始天王“游乎其中”。至二仪始分以后，元始天王与太元圣母通气结精，生出扶桑大帝东王公和九光玄女，“九光玄女，号曰西王母”。二人皆为“天地之尊神”。又说，西王母治昆仑玄圃之墟城，“众仙或有日三朝扶桑公，或三朝西王母。”西王

母的地位，又比《汉武帝内传》内所述更高了。

比上两书出现略晚的《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》继续加以增饰。

其卷上首次称西王母讳婉衿。又说，开皇（此为神仙纪年号，非隋之开皇——引者注）元年正月上寅之日，有天真大神，奉元始天王之命，降授西王母号曰“西元九灵上真仙母”，封西龟之岳。命其“总领仙籍，承统玉清”。“一月三登玉清，再宴昆仑，五校众仙。”又赐以“青琼之板，给九天凤衣，飞青羽晨婴玉冠，凤云之舄，神凤紫轮飞行羽盖二十四乘，五色仗幡命灵之节”。还以“上官金华玉女七百人”作其侍卫，其中主要有王子登、董双成等。AI 据《上清七圣玄纪经》说，上清派曾撰著有七圣传，即：上清太上大道君传，紫清太素三元道君传，白玉龟台九凤太真西王母传，中央黄老君传，扶桑大帝君传，金阙圣君传，东海青童君传。将西王母作为七圣之一，与太上大道君并列。

隋唐时期，人们对西王母形象的描绘更进了一步。《太平广记》卷五十引《纂异录》记“嵩岳嫁女”，内容并非嵩岳嫁女，实为记述西王母宴会周穆王、汉武帝。略云，唐元和癸巳（813）中秋夜，田璆、邓韶二人外出赏月，被仙人卫符卿、李八百引入仙境，亲见西王母宴会周穆王、汉武帝的场面。见西王母与周穆王、汉武帝共坐一席，本来还请了轩辕黄帝，因他正在主领月宫宴会，才未能赴会。会上刘纲、茅盈作侍者，麻姑弹箏，谢自然击筑，丁令威唱歌，王子晋吹笙以和。其场面比与周穆王觴于瑶池或与汉武帝宴于承华殿更为热闹。

在这里，已无人间的时空观念，上下千余年的人物都出现在一个宴会上。所谓：“天上只一日，世上几千年，”正是神仙家向往的神仙境界。

对西王母作综合记载的是唐末五代道士杜光庭的《墉城集仙录》。该书卷一《金母元君传》（又收入《云笈七签》卷一百一十四），收入《太平广记》卷五十六，未署出《集仙录》，当为《墉城集仙录》的略称。《说郛》收《西王母传》（仅摘抄其前半部分），署名汉桓麟撰，当为误记或伪托。该传除抄录了《穆天子传》《汉武帝内传》《枕中书》《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》等有关内容外，又据《龙鱼河图》，加进西王母派九天玄女授轩辕黄帝符图以破蚩尤；还据《尚书帝验期》，铺叙王褒、茅盈赴白玉龟台，受西王母授道书及封号；AJ 以及西王母亲降魏华存处，授以《玉清隐书》等情节。举凡以往有关西王母的传说、纪闻、无不罗具、关于神性、地位和职掌的叙述更加明确。该文云：道气在凝寂混沌、湛体无为之时，“先以东华至真之气，化而生木公”，“又以西华至妙之气，化而生金母”。

当金母结气成形以后，遂“与东王公共理二气，而养育天地，陶钧万物矣”。即是说，西王母与东王公都是最原始的道气直接化生而来，比起《枕中书》所谓由元始天王与太元圣母通气结精而成的说法，又高了一步。该文又云，西王母“体柔顺之本，为极阴之元，位配西方，母养群品，天上天下，三界十方，女子之登仙得道者，咸所隶焉”。又说：诸仙在“升天之时，先拜木公，后谒金母，受事既讫，方得升九天，入三清，拜太上，觐奉元始天尊。”AK 表明其地位仅次于以元始天尊为首的“三清”。上举《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》称西王母号“西元九灵上真仙母”，《上清七圣玄纪经》称西王母名“白玉龟台九凤太真西王母”，杜光庭《西王母传》称“西王母者，九灵太妙龟山金母也，一号太灵九光龟台金母元君”；诸书

所记西王母这些大致相同的名目，与陶弘景《真灵位业图》中位于第二中位（玉晨玄皇大道君）下“女真位”中之“紫微元灵白玉龟台九灵太真元君”十分相似，它在《真灵位业图》中仅次于七大主神，是位居第二等的仙真。陶弘景在此书中已将西王母定为元始天王之弟子，列入第三等，其所列第二等的“紫微元灵白玉龟台九灵太真元君”，当是另属一神，并非属于西王母。

上述诸书给西王母拟出与之相似的名目，将西王母由第三等提高到第二等，这样她的女仙领袖地位便更加鲜明了。

尽管如此，但在唐和北宋的斋醮科仪书中，尚未将西王母列入启请神灵名单，至南宋始被列入。如南宋道士仲励《祈嗣拜章大醮仪》，在启请的长串神灵名单中，于第十九位列东华木公道君，第二十位列西灵金母元君。南宋道士金允中《上清灵宝大法》卷三十九《散坛设醮品上》所开三百六十分位真灵名单中，于第十位列东王公，第十一位列西王母（即白玉龟台九灵太真金母元君）。上述两书虽将西王母列入第二十位或十一位，实际相当第二神阶，因其前面所列都是第一等大神三清、四御。金元时期的全真道十分推崇东王公、西王母，将东王公认作其派的始祖，将西王母尊与重要的大神。如全真道三大祖庭之一的山西芮城永乐宫之三清殿，有一幅《朝元图》壁画，围绕三清的众多仙真中有八大主神像，其中二位即为东海上相木公青童道君，和白玉龟台九灵太真金母元君。八大主神的造型比其他仙真大，皆著冕旒帝王装，可见其地位之高。

旧时西王母在社会上也有很大影响。首先，在民间很早就有西王母庙。如《太平御览》卷一百二十四引崔鸿《十六国春秋》：前凉《张骏录》曰：酒泉太守马笈上言，请在酒泉南山立西王母祠，张骏从之。又据《隋书》卷七十一《诚节传》载，张祥于隋开皇中迁并州司马，仁寿末，汉王谅举兵反，遣其将刘建略地燕赵至并陞，纵火焚烧城郭，“（张）祥见百姓惊骇，城侧有西王母庙，祥登城望之，”再拜，请神降雨相救。言讫，“庙上云起，须臾骤雨，其火遂灭。”^{LB} 其他地区想来亦有西王母庙的建立。其次，在张华《博物志》和《汉武帝内传》的影响下，宋元明时期，许多文学家皆以西王母蟠桃会为题材，写入小说、戏曲中，据庄一拂《古典戏曲存目汇考》卷二称：“宋官本杂剧，即有《宴瑶池爨》。金元院本有《王母祝寿》一本，《蟠桃会》一本，《瑶池会》一本。

元钟嗣成、明朱有燬俱有《蟠桃会》杂剧，情节皆类似。”如朱有燬《群仙庆寿蟠桃会》，“内容谓瑶池蟠桃结实，西王母召东华、南极、八仙，以及人间香山九老，洛下耆英等，开蟠桃大会。”小说中涉笔西王母事的也很多，《西游记》所写孙悟空大闹蟠桃会故事，也是据此演化而来。注：

AGAIK 《道藏》第21册793页，840页，835页，第28册47页，第5册40页，40页，49、52页，第34册177页，第18册168、169页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《景印文渊阁四库全书》第1329册1043页，台湾商务印书馆，1985年 《丛书集成初编》第3679册6页、45页，中华书局，1983年 《庄子集释》第1册第246~247页，中华书局，1982年 ABAC 《全上古三代秦汉三国六朝文》第244页，第404页，中华书局，1958年 ADAE 《汉书》第1册342页，第5册1476页，中华书局，1962年 AF 《百子全书》第7册，浙江人民出版社，1984年 AH 《枕中书》记有上清派道士许穆、许玉斧事，是东晋末人，皆在葛洪之后。据内容推测，当出于东晋末至南北朝。

AJ《重修纬书集成》卷二第67页，日本明德出版社，昭和50年LB《隋书》第6册1657页，中华书局，1973年

东王公

东王公又称木公、东王父，扶桑大帝，东华帝君。原为中国古代神话中的男神，后经道教增饰奉为男仙领袖，南、北二宗则奉为始祖。

东王公之名的出现比西王母晚几个世纪。《汉尚方镜铭》虽曾有其名，但无事迹记述；最早记其事者为《神异经》。此书托名汉东方朔撰。《四库全书总目》卷142云：“此书既刘向《七略》所不载，则其为依托，更无疑义。《晋书》张华本传，亦无注《神异经》之文，则并华注亦似属假借。（陈）振孙所疑，诚为有见。然《隋志》载此书，已称东方朔撰，张华注，则其伪在隋以前矣。观其词华缛丽，格近齐梁，当由六朝文士影撰而成，与《洞冥》《拾遗》诸记先后并出。”此书模仿《山海经》体例，分《东荒经》《东南荒经》等九个篇目，其《东荒经》云：“东荒山中有大石室，东王公居焉。长一丈，头发皓白，人形鸟面而虎尾，载一黑熊，左右顾望。恒与一玉女投壶，每投千二百矫，设有入不出者，天为之嘘；矫出而脱悟（误）不接者，天为之笑。”《中荒经》云：“昆仑之山，有铜柱焉，其高入天，所谓天柱也。围三千里，周围如削。下有石室，方百丈，仙人九府治之。上有大鸟，名曰希有，南向，张左翼覆东王公，右翼覆西王母。背上小处无羽，一万九千里。西王母岁登翼，上之东王公也。”东王公之名的出现，可能与中国传统文化密切相关。按照中国阴阳五行观念，有了一个阴神，必然有一个阳神。女神称西王母，西方属金，又名金母；与之相对，男神就应称东王公，东方属木，故又称木公。在这种文化意识支配下，西王母的对偶神东王公就出现了。从此以后，凡是描写西王母的书，必然要相应提到东王公，且常常将他摆在西王母之前，这种后来居上的现象，恐怕又是中国文化中天尊地卑，男主女从意识在起作用。

托名东方朔的另一本书《海内十洲记》说：“扶桑在东海之东岸，……在碧海之中，地方百里，上有大帝宫，太真东王父所治处。”从此“扶桑”就与东王公相联系，成为东王公的居处，正像“昆仑”与西王母相联系，成为西王母的居处一样，故东王公亦称“扶桑大帝”。

与上书大体同时的《元始上真众仙记》（附题葛洪《枕中书》）说：在二仪未分，天地混沌之时，已有元始天王。二仪始分以后，元始天王与太元圣母通气结精，生出“扶桑大帝东王公，号曰元阳父”，然后又生出西王母。“众仙或有日三朝扶桑公，或三朝西王母”。又说：“扶桑大帝，元始阳之气，治东方，故世间帝王之子应东宫也”。

“扶桑大帝住在碧海之中，宅地四面，并方三万里，上有太真宫。……众仙无量数，玄洲、方丈诸群仙未升天者在此”。与西王母相较，东王公的“事迹”是很少的，且大多如上所引的空泛语。据《上清七圣玄纪经》载，上清派大约在南北朝至隋唐间，曾为之写过传记，名《扶桑大帝君传》，把他视为七圣之一，其神格是很高的。此传已佚，无从寻觅。

《太平广记》卷一收有《木公传》，未署出《仙传拾遗》。

该书作者不详，前蜀冯鉴《续事始》已引此书文叙蚕丛事，当出唐代。该传所记内容，大约不出上引诸书。中云：“木公，亦云东王父，亦云东王公。盖青阳之元气，百物之先也。冠三维之冠，服九色云霞之服，亦号玉皇君。……故男女得道者，名籍所隶焉。昔汉初，小儿于道歌曰：‘著青裙，入天门，揖金母，拜木公。……’盖言世人登仙，皆揖（原作揖，误——引者注）金母而拜木公焉。”成书于元代而经明人增纂的《三教搜神大全》卷一《东华帝君传》，是东王公篇幅最长的传记。基本内容仍未超出以上诸书，明显特点是抄撮《墉城集仙录·金母元君传》而成。

如说：“在道气凝寂，湛体无为”时，“先以东华至真之气，化而生木公于碧海之上，苍灵之墟，以主阳和之气理于东方，亦号王公焉。……与（西）王母共理二气，而育养天地，陶钧万物。凡天上天下，三界十方男女之登仙得道者，悉所掌焉。”最后云：“又考之仙经，或号东王公，或号青童君，或号东方诸，或号青提（当为“童”字之误——引者注）帝君。名号虽殊，即一东华也。圣朝至元六年正月上尊号曰‘东华紫府少阳帝君’。”由前面几句话，使我们知道历代道士曾经给东王公取了各种名称，最后一句话，向我们证明此传作者是元朝人。

总之，东王公“事迹”远不如西王母“事迹”具体，仅因他是西王母的对偶神，西王母既是女仙领袖，那么，东王公自然也成为男仙领袖了。

与西王母一样，在唐与北宋时，道士的醮神名单中，未曾列有东王公，至南宋始被列入，且一直居西王母之前。在南宋仲励《祈嗣拜章大醮仪》的醮神名单中，位列第十九，名“东华木公道君”；在南宋金允中《散坛设醮品上》三百六十分位真灵名单中，位列第十，名“东华上相木公青童帝君”；在南宋吕元素《黄箓罗天一千二百分位》（载《道门定制》卷三）中，作为第九状所请的第一位神灵，名“水府扶桑大帝”，位居水府诸神之首。

尽管东王公之名的出现后于西王母，但因他是男性，在道教中的地位却比西王母更高，到南宋金元时尤甚。南、北二宗准备合宗时，都争相寻祖，最后一致以东王公为共同祖师。元道士秦志安《金莲正宗记》卷一《东华帝君传》赞曰：“全真之道，酝酿久矣！自太上传之金母，金母传之白云，白云传之于帝君。”此“帝君”指东华帝君，即东王公。接着称：“帝君姓王氏，字玄甫，道号东华子”，“在人间数百岁，殊无衰老之容。开闡玄宗，发挥妙蕴，阴功济物，玄德动天，故天真赐号曰东华帝君，又曰紫府少阳君。授度门人正阳真人钟离云房（钟离权），嗣弘法教，所有圣远（当为“迹”），不能其（当为“具”）述。全真之道，由此温（当为“滥”）觴，故立之以为全真第一祖也。”秦志安给东华帝君（东王公）取了一个世俗名字王玄甫，称他为全真第一祖，将道传给（据称为汉时人）钟离权。但后出的《金莲正宗像传》，却又采取比较含混而不肯定的说法：“帝君姓王，不知其名，世代、地理皆莫详。得太上之道，隐昆崙山，号东华帝君；复居五台山紫府洞天，或称紫府少阳君。后示现于终南山凝阳洞，以道授钟离子。

又按《仙传拾遗》云：帝君盖青阳之元气，万神之先也。居太晨之宫，紫云为盖，青云为城，仙僚万亿，校录仙籍，以禀命于老君。所谓王姓者，乃尊高贵上之称，非其氏族也，斯言盖得之欤！元世祖皇帝封号东华紫府少阳帝君，武帝皇帝加封东华紫府辅元立极大帝君。”AB柯道冲《玄教大公案》序云：“道统之传，其来久矣！始太上混元老祖，以……《道德》授关令尹子。其十子各得其妙。……自周汉以来，惟尹子嗣祖位，金阙帝君继道统，

授东华帝君，帝君传正阳钟离仙君，钟传纯阳吕仙君，……” AC 吕后分传为二，成南北二宗。元邓锜在《道德真经三解·大道正统》中说了大致相同而稍异的话，称元始天尊下授老子，经安期生九传而至华阳真人李亚，再递传正阳真人钟离权，纯阳真人吕岩，海蟾真人刘玄英，以后再分二支传南北二宗。在这里，东华帝君王玄甫变成了华阳真人李亚，实际也是指东王公。

尽管东王公后来居上，取得了比西王母更加尊贵的地位，但其对民间的影响，却远不及西王母，它除了在道观中享受香火外，世人知之者并不太多。注：《四库全书总目》下册第 1205~1206 页，中华书局，1964 年 四库全书所收《神异经》为删节本，未标篇目。此处所引据台湾本《笔记小说大观》第 13 编第 1 册。此段引文和下引《东荒经》《中荒经》二段文，皆为四库本所无。

道书中仅将东王公和西王母作对偶神，并未作配偶神。仅后世小说、戏曲中，有将西王母作玉皇大帝之配偶神对待者。

此书载《四库全书》子部小说家类和《笔记小说大观》等丛中。《四库总目提要》云：刘向所录东方朔书无此书名。观其引卫叔卿事，知出《神仙传》后；引《五岳真形图》事，知出《汉武帝内传》后。

然《隋书·经籍志》已见著录，盖六朝词人所依托。

ABABAC 《道藏》第 3 册 269~270 页，344 页，344 页，370 页，第 23 册 889 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《太平广记》第 1 册 5 页，中华书局，1961 年 据叶德辉宣统元年翻刻《三教搜神大全》

九天玄女

九天玄女简称玄女，俗称九天玄女娘娘。原为中国古代神话中的女神，后经道教增饰奉为女仙。

道教历史上曾有两位玄女，一为常与素女并称、讲房中术的玄女。葛洪《抱朴子内篇·极言》云：黄帝“论道养则资玄、素二女”。《云笈七签》卷一百《轩辕本纪》云：黄帝“于玄女、素女受房中之术”。二为讲行军战阵之术的玄女，即为本文所说的九天玄女。

九天玄女之名，始见于汉代之纬书。《龙鱼河图》云：“黄帝摄政前，有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额，食沙石子，造立兵仗刀戟大弩，威振天下。……黄帝仁义，不能禁止蚩尤，遂不敌，乃仰天而叹。天遣玄女下，授黄帝兵信神符，制伏蚩尤。”又说：“帝伐蚩尤，乃睡梦西王母，遣道人，被玄狐之裘，以符授之曰：‘太乙在前，天乙备后，河出符信，战则克矣。黄帝寤，……立坛祭以太牢，有玄龟衔符出水中，置坛中而去。黄帝再拜稽首受符，视之，乃梦所得符也。广三寸，袤一尺。于是黄帝佩之以征，即日禽蚩尤。”其后，又有《黄帝问玄女战法》一书，对上述故事进行演绎。《旧唐书·经籍志》兵家类著录《黄帝问玄女法》三卷，盖即此书，可能出于南北朝。其中有云：“黄帝与蚩尤九战九不胜。黄帝归于太山，三日三夜，天雾冥。有一妇人，人首鸟形，黄帝稽首再拜，伏不敢起。妇人曰：‘吾玄女也，子欲问何？’黄帝曰：‘小子欲万战万胜，万隐万匿，首当从

何起？’遂得战法焉。”明董斯张《广博物志》卷九曾引《玄女兵法》文，亦记上述故事。文曰：“蚩尤幻变多方，征风召雨，吹烟喷雾，黄帝师众大迷。帝归息太山之阿，昏然忧寝。

王母遣使者被玄狐之裘，以符授帝，符广三寸，长一尺，青莹如玉，丹血为文。佩符既毕，王母乃命一妇人，人首鸟身，谓帝曰：‘我九天玄女也。’授帝以三宫五意阴阳之略，太乙遁甲六壬步斗之术，阴符之机，灵宝五符五胜之文，遂克蚩尤于中冀。又数年，王母遣使白虎之神，乘白鹿集于帝庭，授以地图。”此文比《黄帝问玄女战法》增益甚多，有较多的道教色彩，出书年代应在其后，或许出于隋唐。

唐末五代道士杜光庭，将上述资料加以综合，写成《九天玄女传》，收入《墉城集仙录》卷六（又载《云笈七签》卷一百一十四）。该传亦主述玄女向黄帝授符书以破蚩尤故事，但明确将玄女作为道教神仙加以叙写。该传首句即云：“九天玄女者，黄帝之师，圣母元君弟子也。”继云：“王母遣使，披玄狐之裘，以符授帝曰：‘精思告天，必有太上之应。’”当玄女下降，帝再拜受命时，玄女曰：“吾以太上之教，有疑可问也。”当黄帝告以求授战法之愿时，“玄女即授帝六甲六壬兵信之符，灵宝五符策使鬼神之书，制妖通灵五明之印”等，于是“遂灭蚩尤于绝轡之野，中冀之乡，分四豕以葬之。”经过如此叙写之后，九天玄女遂成为上古之女仙，而被纳入道教神谱中。

九天玄女对中国古代社会亦曾产生过影响。《水浒传》第四十一回《还道村受三卷天书，宋公明遇九天玄女》，叙述宋江被官兵追赶时，躲进九天玄女庙，被九天玄女所救，并授其兵书三卷之故事。注：《抱朴子内篇校释》（增订本）第241页，中华书局，1985年 《道藏》第22册683页，第18册195页，195页，195页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《重修纬书集成》卷六第89~91页日本明德出版社，昭和53年 此书已佚，清严可均辑其佚文收入《全上古三代秦汉三国六朝文·三代文》卷十六。《艺文类聚》卷二、《太平御览》卷十五、《路史后纪》卷四，皆曾征引此段文字，唯《艺文类聚》征引书名作《黄帝玄女之宫战法》。

《景印文渊阁四库全书》第980册192页，台湾商务印书馆，1985年

赤松子

赤松子，一作“赤诵子”。传为神农时雨师。能入火自焚，随风雨而上下。记载其事之典籍，当以《淮南子·齐俗》为最早，继以《列仙传》而详其事。刘安云：“今夫王乔、赤诵子，吹呕呼吸，吐故纳新，遗形去智，抱素反真，以游玄眇，上通云天。”高诱注曰：“赤诵子，上谷人也。病历入山，寻引轻举。”《列仙传》谓：“赤松子者，神农时雨师也，服水玉以教神农，能入火自烧。往往至昆仑山上，常止西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙俱去。至高辛时复为雨师，今之雨师本是焉。”是书作者又赞曰：“眇眇赤松，飘飘少女，接手翻举，冷然双飞；纵身长风，俄翼

玄圃，妙达巽坎，作范雨师。”除《列仙传》谓炎帝少女随赤松子修道成仙外，尚有皇初平遇赤松子修道成仙的传说。据宋人倪守约《金华赤松山志》载，皇初平曾在赤松山中遇赤松子，修道于石室中，能叱石成羊，汲井愈疾，坐起立亡。

赤松子修炼成仙的故事有诸多传说，且屡为古籍所载。郭璞云：“水玉冰体，潜映洞渊 赤松是服，灵蛻乘烟 吐纳六气，升降九天。”葛洪称：“火芝，常以夏采之，叶上赤，下茎青，赤松子服之，常在西王母前，随风上下，往来东西。”《艺文类聚》称“赤松子好食柏实，齿落更生”。从上述记载来看，赤松子乃传说中之服食成仙者。

后世某些道士为了将所撰之书托之远古，曾假赤松子之名以名书，如《赤松子中戒经》《赤松子章历》。据今人研究，此二书皆出于魏晋南北朝。《道藏提要》称：《赤松子中戒经》“盖六朝古籍也”；《赤松子章历》“约出于南北朝”。又如《上清太上帝君九真中经》，“原题太虚真人南岳上仙赤松子传”；《上清九真中经内诀》“原题赤松子述”，为早期上清派著作，而托于赤松子所传者，盖皆出于魏晋南北朝。注：《道藏》第28册84页，第5册64页，64页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年。

《山海经图赞》 《艺文类聚》卷九八引《抱朴子》（佚文）
《道藏提要》第136、443页

宁封子

宁封子传为黄帝时陶正（掌管烧陶事务）。能积火自焚，随烟气而上下。其传说始见于《列仙传》，后亦为《搜神记》《拾遗记》《广黄帝本行记》《仙苑编珠》《历世真仙体道通鉴》诸书所载。归纳其内容，大凡有三。

其一，宁封子修炼成仙。《列仙传》云：“赤松子者，黄帝时人也，世传为黄帝陶正。有人过之，为其掌火，能出五色烟，久则以教封子。封子积火自烧，而随烟气上下。

视其灰烬，犹有其骨。时人共葬于宁北山中，故谓之宁封子焉。”东晋王嘉《拾遗记》又云：“涓流如沙尘，足践则陷，其深难测。大风吹沙如雾，中多神农鱼鳖，皆能飞翔。

有石蕖青色，坚而甚轻，从风靡靡，复其波上，一茎百叶，千年一花。其地一名沙澜，言沙涌起而成波澜也。仙人宁封食飞鱼而死，二百年更生。故宁先生游沙海七言颂云：‘青蕖灼烁千载舒，百龄暂死饵飞鱼。’则此花此鱼也。”其二，黄帝向宁封子问“龙飞行”之术。相传，宁封子升仙后，栖于蜀之青城山，黄帝曾往见问以“龙躡飞行”之道。南宋诗人范成大说：“三十里至青城，山门曰宝仙九室洞天。夜宿丈人观，观在丈人峰下。五峰峻峙如屏，观之台殿上至岩腹，丈人自唐以来号五岳丈人。《储福定命真君传记》略云：姓宁，名封，与黄帝同时。帝从之问龙躡飞行之道。”元赵道一亦谓：“宁封先生栖于蜀之青城山北岩，黄帝师焉。

请问三一之道，先生曰：‘吾闻天真皇人被太上敕，近在峨眉，达三一之源，可师而问之也。’因以《龙躡经》授黄帝。黄帝受之，能荣（乘）云

龙以游八极。乃筑坛其上，拜宁君为五岳真人。……黄帝封宁君主五岳，上司岳神，以水报刻漏于此，是谓六时水。阴时即飘然而洒，阳时即无。”其三，民间流传的宁封子神仙故事。四川灌县青城山建福宫后丈人山，传说是轩辕黄帝向宁封丈人问道处。宁封因封于此，故名宁封。

其时洪水泛滥，人居洞穴，每到山下取水，无盛水器，以山下湿泥为器易碎。宁封偶于烧野兽火中得硬泥，遂悟作陶之理，故传说宁封为黄帝陶正。某次烧陶，宁封升窑添柴，因窑顶柴塌，遂陷火窟，人见灰烟中有宁封形影，随烟气冉冉上升，便谓宁封火化登仙。

宁封便成为一个为发展人类文明而牺牲自己的仙人了。注：

《道藏》第5册64页，114页，文物出版社、上海书店、天津古籍书店联合出版，1988年 《拾遗记》卷一 《吴船录》卷上 见《中国神话资料萃编》第82页，四川省社会科学院出版社，1985年

广成子

广成子传为黄帝时人，居崆峒山石室中，千二百岁不尝衰老。其传说首见于《庄子·在宥》，其后之《神仙传》《广黄帝本行记》《仙苑编珠》《三洞群仙录》《历世真仙体道通鉴》和《消摇墟经》等均有所载。《庄子·在宥》云：黄帝“闻广成子在于空同之上，故往见之，曰：‘我闻吾子达于至道，敢问至道之精。吾欲取天地之精，以佐五谷，以养民人，吾又欲官阴阳，以遂群生，为之奈何？’广成子曰：‘而所欲问者，物之质也，而所欲官者，物之残也。自而治天下，云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光益以荒矣。而佞人之心翦翦者，又奚足以语至道哉？’”于是黄帝闲居三月，不问政事，然后再见广成子，问以修身之道。广成子告以“至道”，曰：“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳汝形，无摇汝精，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。

慎汝内，闭汝外，多知为败。我为汝遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为汝入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏，慎守汝身，物将自壮。

我守其一以处其和，故我修身千二百年矣，吾形未常衰。”接着，广成子对“至道”作了进一步的发挥：“彼其物无穷，而人皆以为有终，彼其物无测，而人皆以为有极。

得吾道者，上为皇而下为王；失吾道者，上见光而下为土。今夫百昌皆生于土而反于土，故余将去汝，入无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常。……人其尽死，而我独存乎！”其实，这是庄子借广成子之口，发挥自己对“至道之精”和“修身”的见解。

后出之书又有广成子向黄帝授书、授药的故事。葛洪谓黄帝“过崆峒，从广成子受《自然之经》” 又称：“昔圆丘多大蛇，又生好药，黄帝将登焉，广成子教之佩雄黄，而众蛇皆去。” 《历世真仙体道通鉴》则称广成子“一号力默子，作《道成经》七十卷”，“授帝《阴阳经》”。唐代著名道士杜光庭又把广成子说成是老子或其化身，将黄帝置于老子弟子之列。

他在《道德真经广圣义》中称：“黄帝时，老君为广成子，为帝说《道德经》及五茹之法。”又谓，“黄帝时，老君号广成子，居崆峒山，黄帝诣而师之，为说《道戒经》，教以理身之道，黄帝修之，白日升天。”传说中广成子隐居修道之地在崆峒山（在今河南临汝），“即黄帝访道地，广成子所隐也。其颠洞穴如盎，将有大风雨，则白犬自穴出，田夫以为候。亦名山曰玉犬峰。”但广成子升仙之所，则未见诸文字。注：以上所引见《庄子集释》第2册379~384页，中华书局，1982年 《抱朴子内篇校释》（增订本）第324页，第304页，中华书局，1985年 《道藏》第5册112页，第14册340页，319~320页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《广博物志》卷五引《三水小牋》

容成公

容成公是道教兴起前后传说中的神仙，早期的记述与房中术的传播直接相关。葛洪《神仙传》谓或称容成子，字子黄，道东人。曾栖太姥山炼药，后居崆峒山。寿二百岁。

《广黄帝本行记》称黄帝慕其道，乃造五城十二楼以候神人。

房中家最早多祖述容成公。《列仙传·容成公》载称：“容成公者，自称黄帝师，见于周穆王。能善补导之事，取精于玄牝。其要谷神不死，守生养气者也。髮白更黑，齿落更生。事与老子同。亦云老子师也。”“玄牝”、“谷神不死”语出《老子》第六章，本喻道，此处则成了房中家术语。《列仙传·老子》中有“好养精气，贵接而不施”之语，李贤在《后汉书·方术传》注中加以引用，并解释说，“御妇人之术，谓握固不泻，还精补脑。”

战国诸子多托黄帝以入说，这位“自称黄帝师”的容成公，便是那时神仙家、房中家推崇的仙人。到了汉代，又说容成公和老子均行房中术以致寿，容成公又成为老子之师。此外，他还是一位阴阳家。《汉书·艺文志》除著录《容成阴道》二十八卷列为房中家之外，另有《容成子》十四篇归入阴阳家，与邹衍等人为俦。

汉晋间，盛传房中术，容成公的声望亦最盛。据《后汉书·方术传》记载，汉末方士甘始、东郭延年、封君达、冷寿光等，皆行容成公御妇之术，爱畜精气。东晋葛洪在《神仙传》中称其“行玄素之道，延寿无极”。玄素之道也就是房中术。《抱朴子内篇·释滞》称房中十余家，容成公居其一。

《遐览》著录《容成经》一卷，可知汉代以后仍有依托容成公之作出世。但容成法渐有被彭祖法取代之势，随着上清、灵宝等新道派对房中术的反思、批评，容成公亦成为有争议的仙人。南宋曾慥編集《道枢》，撰有《容成》一篇，独辟其“御女之术”。

道教有关容成公的传说，很少超出《列仙传·容成公》者。集历代仙传之大成的元代《历世真仙体道通鉴》亦不例外，但该书编者赵道一认为，容成公所得“炼精于玄牝”之道实非房中。“后世不得其道，而流于傍蹊曲径，抑末矣！又极而至于为御女之术，乃托容成公以为辞，误也”。注：

《景印文渊阁四库全书》第1058册490页，490页，第1059册293页，台湾商务印书馆，1985年 《后汉书》第10册2741页，李贤注，

中华书局，1965年 《道藏》第5册116页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

彭祖

彭祖，一作彭铿，或云姓箴名铿，传以长寿见称。原系先秦传说中的仙人，后道教奉为仙真。

彭祖传说与先秦典籍所谓老彭有关。《论语·述而》：“子曰：‘述而不作，信而好古，窃比于我老彭。’”老彭为何人，历来有不同的说法。有的说，老彭是殷贤大夫，好述古事，有的认为，“老彭”指的正是彭祖；有的则认为，“老”指老子，“彭”是彭祖，等等。因《大戴礼记》也有所谓老彭，系商初人，马叙伦确信“老子与《论语》之老彭是一人，与《大戴礼记》之老彭非一人”。彭祖养生致寿之事，《庄子》记载甚多。《大宗师》在极称“道”的永恒玄妙后，继称得其道者的种种玄妙，其中有云：“彭祖得之，上及有虞，下及五伯。”《刻意》又称：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此导引之士、养形之人，彭祖寿考者之所好也。”此外，《逍遥游》《齐物论》诸篇都涉及彭祖其人。《荀子·修身》也把他描写为“治气养生”之人。

屈原《天问》曰：“彭铿斟雉，帝何飧？受寿永多，夫何久长？”清王夫之注曰：“旧说以彭祖烹雉献尧，尧食而美之。未详是否。彭，彭铿。导引服食而寿，尧飧其献，寿八百岁。”长沙马王堆三号汉墓出土的竹简《养生方》，还有彭祖答王子巧（乔）问养生的描述。大概最初传称他以导引行气修身致寿，后来则把服药、房中等种种道术集于一身。

《列仙传》载：“彭祖者，殷大夫也，姓箴名铿，帝颡项之孙、陆终氏之中子，历夏至殷末寿八百余岁。常食桂芝，善导引行气。历阳有彭祖仙室，前世祷请风雨，莫不辄应。常有两虎在祠左右，祠讫，地即有虎迹云。后升仙而去。”在汉代，有关彭祖的记载，还未与房中术相联系。《汉书·艺文志》著录房中八家，尚无以彭祖名其书者，至晋代，葛洪《抱朴子内篇·释滞》称：“房中之法十余家”，其中便有了彭祖；在《微旨》篇中论房中术，则称“彭祖之法，最其要者”，《遐览》篇还著录《彭祖经》一卷，并在《极言》篇引用其文。《神仙传》增加了服云母粉、麋鹿角，盛赞金丹，擅长房中术，并传授道术于采女、殷王等情节。云：“彭祖者，……少好恬静，不恤世务，不营名誉，不饰车服，唯以养生治身为事。殷王闻之，拜为大夫。……常有少容，然其性沉重，终不自言有道，亦不作诡惑变化鬼怪之事，窈然无为。时乃游行，人莫知其所诣。伺候之，竟不见也。有车马而不常乘，或百日、或数十日不持资粮，还家则衣食与人无异常。闭气内息，从平旦至日中，……其体中或有疲倦不安，便导引闭气，以攻其患。……王自诣问讯，不告之，致遗珍玩前后数万，彭祖皆受之，以恤贫贱，略无所留。……乃令采女乘轻辇而往问道于彭祖。……彭祖曰：‘欲举形登天，上补仙官者，当用金丹。……其次当爱精养神。服饵至药，可以长生，但不能役使鬼神，乘虚飞行耳。不知交接之道，虽服药无益也。’……采女具受诸要，以教王。王试为之，有验，欲秘之，乃令国中有传彭祖道者诛。又欲害彭祖以绝之。”

彭祖知之，乃去，不知所在。其后七十余年闻人于流沙之西见之。……彭祖去殷时，年七百七十岁，非寿终也。” 道教各派常以教义的差别而对某些仙真作出不同的评价。东晋中期出现的上清派虽独斥房中，但因彭祖有服食炼气的一面，故上清派有其传记，且其地位与四皓、安期生相当。《元始上仙众真记》云：“广成丈人今为钟山真人九天仙王。汉时四皓、仙人安期、彭祖今并在此辅焉。” 而灵宝派则贬低彭祖一类“唯自求道”的仙人。《太上洞玄灵宝本行因缘经》称彭祖寿八百岁，只得小乘地仙，乃因前世学道，“少作善功，唯欲度身，不念度人”。此外，还有将彭祖与带“彭”字的地名联系起来的传说，如彭祖因进雉羹于帝尧而得封地，后谓之彭城：彭祖曾过彭蠡之滨，遍游洞府，垂钓于台上，双鲤化为双龙，冲天而去；等等。或称彭铿乘风御气，腾身踊空，年七百七十七岁时解化。在《真灵位业图》中，彭铿列在第四左位。道书依托彭祖撰者不少，除前述外，尚有《彭祖养性经》《彭祖摄生论》《彭祖导引法》《彭祖导引图》等等。注：《十三经注疏》下册第2481页，中华书局，1980年 《老子校诂》（修订本）第13页，古籍出版社，1956年 《庄子今注今译》第181页、393页，中华书局，1983年 《道藏》第5册66页，第3册270页，第24册671页，第3册276页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《景印文渊阁四库全书》第1059册259~261页，台湾商务印书馆，1985年

王乔

王乔，道教崇奉的神仙。杜光庭《王氏神仙传》云：“王乔有三人：有王子晋王乔，有叶县令王乔，有食肉芝王乔，皆神仙，同姓名。” 其实，王乔不只三人，见于文字记载的至少有四人。

（一）越人王乔。《云笈七签》卷二十八《二十八治》云：“第五北平治，在眉州彭山县。……中有神芝药草，食之，与天相久。昔越人王子乔得仙，治应室宿。” 考王乔的传说最初出于南方，是吐纳、导引、行气的养生家。

屈原《远游》云：“春秋忽其不淹兮，奚久留此故居？轩辕不可攀援兮，吾将从王乔而娱戏。餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。顺凯风以从游兮，至南巢而壹息。见王子而宿之兮，审壹气之和德。” 清王夫之注曰：“见王子，谓服王乔之教也。” 长沙马王堆三号汉墓出土的汉初竹简《养生方》有王子巧（乔）向彭祖问养生的记述。《淮南子·泰族》云：“王乔、赤松，去尘埃之间，离群慝之纷，汲阴阳之和，食天地之精，呼而出故，吸而入新，蹀虚轻举，乘云游雾，可谓养性矣。”

王乔、赤松子皆属南方楚越神仙，后来传称王乔即太子晋，越地神仙王乔遂隐。然晋人葛洪犹言吴越间行气事，后世道书有《王子乔导引法》《王子乔导引图》等，仍约略可见其影响。

（二）太子王乔。传为周灵王太子晋。《历世真仙体道通鉴》云：“王君名晋，字子乔。亦名乔，字子晋。周灵王有子三十八人，子晋太子也。生而神异，幼而好道。虽燕居宫掖，往往不食。端默之际，累有神仙降之，虽左右之人弗知也。” 后得天台山浮丘公降授道要，修“石精金光藏景录神”

之法，又于灵王二十二年，接之登嵩高山。

后数年之七月七日，“乘白鹤谢时人，升天而去。远近观之，咸曰：‘王子登仙。’……升天为右弼，主领五岳司侍帝晨，号桐柏真人，理金庭洞天。”

《元始上真众仙记》称其位居“金阙侍中”。《云笈七签》在释尸解法时，特别提到王子乔墓在京陵，战国时复有发其墓者，唯见一剑在室。则视王乔为尸解仙。又传王子晋曾从浮丘公受丹道，故金丹道士亦尊奉之。

因王子晋在几位王乔中声名最盛，五代时受封为“元弼真君”，宋徽宗政和三年（1113）又封“元应真人”，高宗绍兴（1131～1162）年间加号“善利广济真人”。

（三）叶县令王乔。《后汉书·方术传》载：“王乔者，河东人也。显宗世，为叶令。乔有神术，每月朔望，常自县诣台朝。帝怪其来数，而不见车骑，密令太史伺望之。

言其临至，辄有双凫从东西飞来。于是候凫至，举罗张之，但得一只焉。乃诏尚书课视，则四年中所赐尚书官属履也。每当朝时，叶门下鼓不击自鸣，闻于京师。后天下玉棺于堂前，吏人推排，终不摇动。乔曰：‘天帝独召我邪？’乃沐浴服饰寝其中，盖便立覆。宿昔葬于城东，土自成坟。其夕，县中牛皆流汗喘乏，而人无知者。百姓乃为立庙，号叶君祠。牧守每班录，皆先谒拜之。吏人祈祷，无不如意。若有违犯，亦立能为祟。……或云此即古仙人王子乔也。” 河东在今山西。

相传他在汉明帝时为尚书郎，出为叶县令。道教奉之为神仙，《洞仙传》《历世真仙体道通鉴》卷二十皆有其传。《洞仙传》称：“汉法，畿内长吏节朔还朝，每见子乔先生至，不见有车马迹而怪之。明帝密使星官占候，辄见双凫从东南飞来，乃罗得一只履。时人异之。” 与《后汉书》稍异。

（四）蜀人王乔。传为犍为武阳（今四川彭县）人。《淮南子·齐俗》注云：“王乔，蜀武阳人也。为伯入令，得道而仙也。” 杜光庭《王氏神仙传》载云：“益州北平山上有白虾蟆，谓之肉芝，非仙才灵骨，莫能致之。王乔食之，得道。今武阳有灵仙祠。” 《历世真仙体道通鉴》所述略异，谓“武阳有北平山，在益州南一百四十七里，高一千三百丈，上有白虾蟆，谓之肉芝，食者长生，非仙材灵骨，莫能致也。乔好道，望山朝拜，积十余年。登山感致，因得食之，身轻力倍，行及走马。” 并称：“今武阳有乔仙祠”。
AB 此当本之《王氏神仙传》而突出言其成仙之难。 注： 《王氏神仙传》，《说郭三种》第132页，上海古籍出版社，1988年 AB
《道藏》第22册207页，第28册161页，第5册118页，118页，第22册755页，第28册80页，第5册138页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《后汉书》第10册2712页，中华书局，1965年

鬼谷先生

鬼谷先生原是中国古代传说人物，言其为战国时苏秦、张仪之师，后被道教奉为古仙。《史记·苏秦列传》曰：“苏秦者，东周雒阳人也。东事师于齐，而习之于鬼谷先生。” 《张仪列传》曰：“张仪者，魏人也。始尝与

苏秦俱事鬼谷先生，学术……” 唐司马贞《索隐》曰：“鬼谷，地名也。扶风池阳，颍川阳城并有鬼谷墟，盖是其所居，因为号。又乐一注《鬼谷子》书云：‘苏秦欲神秘其道，故假名鬼谷。’” 盖唐前世人已疑鬼谷先生之“乌有”；信之者，亦仅推知其为某人之号，其姓名、生平，皆付阙如。

但是道教很早就视之为仙人。东晋南北朝时托名东方朔所著的《海内十洲记》即为他编写了一段“仙话”。云：“昔秦始皇大苑中多枉死者横道，有鸟如乌状，衔此草（指上云“不死草”）覆死人面，当时起坐而自活也。有司奏闻，始皇遣使者，赍草以问北郭鬼谷先生。鬼谷先生云：‘此草是东海祖洲上有不死之草，生琼田中，或名为养神芝，其叶似菰苗，丛生，一株可活一人。’始皇于是慨然言曰：‘可采得否？’乃使使者徐福，发童男女五百人，率摄楼船等入海寻祖洲，遂不返。” 故托名葛洪的《枕中书》（实出于南北朝）即将鬼谷先生纳入道教神仙谱系，称：“鬼谷先生为太玄师，治青城山。” 南朝梁陶弘景《真灵位业图》又于第四中位“太清太上老君”下“左位”中，列入鬼谷先生。南北朝所出之《文始先生无上真人关令内传》，又署名鬼谷先生撰。

杜光庭《录异记》卷一所记鬼谷先生，对之作更多的增益。称鬼谷先生为“古之真仙也。云姓王氏。自轩辕之代，历于商周，随老君西化流沙。洎周末，复还中国，居汉滨鬼谷山。受道弟子百余人，惟张仪、苏秦不慕神仙，好纵横之术。时王纲颓弛，诸侯相征，陵弱暴寡，干戈云扰。二子得志，肆唇吻于战国之中，或遇或否，或违或泰，以辩譎相高，争名贪禄，无复云林之志。先生遗仪秦书”以责之。据此，其生活年代，竟上推至黄帝殷周时代，且是太上老君西行化胡的随从者之一。更重要的是将其传授纵横术的纵横家身份，改变为传授神仙道术的神仙家身份，所传授的不是纵横术，而是神仙术，因此才遗书谴责“不慕神仙，好纵横之术”的苏秦、张仪。经此改造后，鬼谷先生就成为地道的古仙了。

《正统道藏》太玄部收有《鬼谷子》三卷，讲“知性寡累”，和揣摩、捭阖等术，自是后人伪托；洞神部方法类又有《鬼谷子天髓灵文》二卷，讲隐形藏体，驱神入室等术。其开篇所云：“水帘洞主鬼谷子”，以“秘密天文大道”“传孙子（盖指孙臆）、庞公（盖指庞涓）”云云，更不知何所据而云然。 注： 《史记》第7册第2241页、2279页，2241页，中华书局，1959年 《道藏》第11册51页（文中作“有司闻奏”，《太平广记》卷四《鬼谷先生作“有司上闻”，据此意改为“有司奏闻”），第3册271页，第25册355页，第10册856页，第18册671页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

安期生

安期生是秦汉间传说中的仙人。关于他的记载，以《史记》为最早。司马迁在《乐毅列传》后评述汉初黄老之学的师承体系时说：“乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。” 曹相国即汉初平阳侯曹参。按这一记述推知，

安期生约当战国末期，似齐人，传齐国黄老刑名之学。黄老学者本重养生，而齐地学术最为活跃，燕、齐一带又是神仙传说盛行之地，也许正是这一原因，安期生遂被齐方士目为神仙。

据《史记·封禅书》的记载，方士李少君曾语汉武帝曰：“臣尝游海上，见安期生，安期生食臣枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。”于是武帝“遣方士入海求蓬莱安期生之属”。后李少君病死。虽求蓬莱安期生不得，“而海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣”。齐方士栾大，亦自称“臣常往来海中，见安期，羡门之属。”《神仙传》称李少君亦齐人，于安期先生得神丹之方。据此，安期生确系齐地方士心目中的神仙。

《列仙传·安期先生》的描述比较简朴。称安期生为琅琊阜乡（今属山东）人。

“卖药于东海边，时人皆言千岁翁。秦始皇东游，请见，与语三日三夜，赐金璧度数千万”。秦始皇离去后，委弃金宝不顾，留书始皇：“后数年求我于蓬莱山”。

始皇得信，“即遣使者徐市（音福）、卢生等数百人入海。未至蓬莱山，辄遇风波而还。立祠阜乡亭并海边十数处”。按《列仙传》“数年”，《云笈七签》本及《仙鉴》皆作“千年”，盖宋本如此，然于理不通。而赵道一据此云：“秦始皇以穷奢极侈惨刻之君，安足以语道？安期生委金璧而去者，所以示之廉；曰‘后千年求我于蓬莱’，所以示之仙不可学矣。”《列仙传》称安期生本是卖药翁。后葛洪则说他服金液长生，“非止世间，或延千年而后去尔”。仙传又谓，有王老，与鲁女生、封君达为友，访道名山，于东岳遇一神仙乘白鹿，与侍女约十人，自山中而下，自称安期生，教以胎息存真一之诀，言讫升天而去。南宋谢守灏编《混元圣纪》言安期生后以道授马明生，马明生又传于阴长生。可见在道教中，安期生主要是一位好仙药、行气功的神仙形象。

因道教视安期生为重视个人修炼的神仙，故上清派特盛称其事。传说他得太丹之道、三元之法，而升昆仑，或在玄洲三玄宫；并奉之为上清八真之一，其仙位或与彭祖、四皓相等。灵宝派因倡普度，故贬斥他“前世学法、功德薄”。但安期生跟彭祖一样，在道教中的影响还是比较大的，在《真灵位业图》中列在第三左位，被奉为“北极真人”AB；司马承祯《天地宫府图》称他治在七十二福地之一的元晨山，其得地仙果位乃是共通的说法。

注：《史记》第7册2436页，第4册1385页，1386页，1390页，中华书局，1959年 AB 《道藏》第5册68页，175页，175页，175页，第24册671页，第3册274页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

阴长生

阴长生相传为东汉和帝永元八年（96）所立皇后阴氏之曾祖。新野（今属河南）人。

生富贵之门而不好荣位，潜居隐身，专务道术。闻马鸣生得度世之道，乃入名山寻求，后于南阳太和山中，得与相见，执奴仆之役。马鸣生只朝夕

与之高谈世务，不教其度世之道。如此二十余年，终不懈怠。与阴长生一起奉事马鸣生的十二人已先后离去，独有他敬礼弥肃。马鸣生为其至诚所感，偕赴蜀青城山中，立坛盟誓，授以《太清神丹经》。

阴长生得其术，归家后合丹，举门皆寿。

相传在世一百七十年，颜面如童子。后于平都山白日升天。

《神仙传》《云笈七签》《历世真仙体道通鉴》等有其传。

《神仙传》又载所谓“阴君自序”（一作“阴真君自叙”）云：“维汉延光元年（122），新野山北，予受和君神丹要诀。道成去世，副之名山。如有得者，列为真人，行乎去来，何为俗间。不死之道，要在神丹。行气导引，俯仰屈伸，服食草木，可得少延。不能永度，以至天仙。子欲闻道，此是要言。积学所致，无为为神（《云笈七签》作‘不为有神’）。上士为之，勉力加勤；下士大笑，以为不然。能知神丹，久视长存。”此文反映出阴长生是像葛洪那样的外丹家，并且十分强调后天的“积学”。葛洪在《抱朴子内篇·金丹》中也可看到类似观点：“长生之道，不在祭祀事鬼神也，不在道引与屈伸也，升仙之要，在神丹也。……”并说：“近代汉末新野阴君，合此太清丹得仙。其人本儒生，有才思，善著诗及丹经赞并序，述初学道随师本末，列己所知识之得仙者四十余人，甚分明也。”据《道学传》《云笈七签》等书记载，葛洪岳父鲍靓从阴长生得道诀，而阴长生之师马鸣生系齐地临淄（今属山东）人，后世又传闻马鸣生得道于琅琊（在今山东胶南县境）仙人安期生，故葛洪承自这一系金丹道亦可上溯至齐地神仙方术。但阴长生的活动远及巴蜀，对当地道教的兴盛影响甚深。

道书中有不下十种题阴长生修撰，如今本《太清金液神丹经》卷中、《金碧五相类参同契》《周易参同契》阴真人注、《忠州仙都观阴真君金丹诀》《阴真君五精论》《阴真君金木火丹论》等等。注：《神仙传》卷五，台湾商务印书馆景印文渊阁《四库全书》第1059册278~280页，按“和君”，《云笈七签》本作“仙君”。“少”，稍也；《云笈七签》作“小道”。

“不能永度”，今本《神仙传》作“不求未度”，意思不明。《云笈七签》作“不能永度于世”，兹据改。

《抱朴子内篇校释》（增订本）第77页，中华书局，1985年

河上公

河上公亦号“河上丈人”，实由传说中的黄老学者河上丈人敷衍而来。

《史记·乐毅列传》太史公曰：“乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人”并胪列其传承系统，自河上丈人凡六传至汉初曹参。据此，生当战国时代，其传承体系亦出自齐地黄老学者。汉文帝好黄老刑名之言，东汉方士遂敷衍出河上公传道于汉文帝的一段传说，后经两晋人葛洪整理而成为《神仙传》中的内容，并由灵宝派吸收于托称“太极左仙公葛玄造”的《老子道德经序诀》中（二者及诸本文字大同小异）。这一传说的定型当在东汉全面神化老子和《老子河上公章句》成书之后，道教创立后的神仙传记大都本此。

据今本《神仙传》载：“河上公者，莫知其姓名也。汉孝文帝时结草为庵于河之滨，常读老子《道德经》。时文帝好老子之道，诏命诸王公大臣、

州牧、在朝卿士，皆令诵之，不通老子经者不得升朝。帝于经中有疑义，人莫能通。侍郎裴楷奏云：‘陕州河上有人诵《老子》。’即遣诏使赍所疑义问之。

公曰：‘道尊德贵，非可遥问也。’帝即贺（驾）幸诣之，公在庵中不出，帝使人谓之曰：‘溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王民。域中四大，而王居其一。子虽有道，犹朕民也。不能自屈，何乃高乎？朕能使民富贵贫贱。’须臾，公即拊掌坐跃，冉冉在空虚之中，去地百余尺而止于虚空。良久，俯而答曰：‘余上不至于天，中不累人，下不居地，何民之有焉！君宜能令余富贵贫贱乎？’帝大惊悟，知是神人，方下攀稽首礼谢曰：‘朕以不能忝承先业，才小任大，忧于不堪，而志奉道德，直以暗昧，多所不了。唯愿道君垂愍，有以教之。’河上公即授素书《老子道德章句》二卷，谓帝曰：‘熟研究之，所疑自解。余著此经以来千七百余年，凡传三人，连子四矣。

勿示非人！’帝即跪受经。言毕，失公所在。遂于西山筑台望之，不复见矣。”《老子道德经序诀》称：“论者以为，文帝好《老子》大道，世人不能尽通其议，而精思遐咸，仰彻太上，道君遣神人下教之便去耳。恐文帝心未纯信，故示神变，以悟帝意，欲成其道真。时人因号曰河上公焉。”按：陕州系北魏以后建制。今本《神仙传》无“世人不能通其议……太上道君……便去耳”云云，疑《神仙传》“道君”一词亦系灵宝派道士所改。从这一故事透露出道教创立前期，某些道士蔑视专制君权、向往个人自由的情操，超脱君权羁绊，故有此河上公的形象。而随着封建专制的加强，道士们对河上公其人其事的评论遂迥异其趣。

元道士赵道一称：“厥后文帝以恭俭化天下。

后世议者谓汉文帝有三代之风，岂非河上公道德之化耶？”并记“有河上公庙，在陕府之北，并文帝望仙台遗迹存焉”。道教崇奉河上公为“河上真人”。《太极隐诀》规定诵《道德经》仪式，首先烧香整服礼十拜，心存玄中大法师老子、河上真人、尹先生，然后念开经蕴咒、叩齿，咽津，等等。注：《史记》第7册2436页，中华书局，1959年 《景印文渊阁四库全书》第1059册299~300页，台湾商务印书馆1985年 黄永武主编《敦煌宝藏》第1册407~409页S.57《老子道德经序诀》 《道藏》第5册175页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

三茅真君

三茅真君是道教尊奉的三位仙人——茅盈、茅固、茅衷。

宋代敕封真君。

茅盈之名，始见于汉代纬书，《尚书帝验期》云：“王母之国在西荒，凡得道受书者，皆朝王母于昆仑之阙。……茅盈从西城王君，诣白玉龟台，朝谒王母，求长生之道。

王母授以玄真之经，又授宝书。”葛洪《神仙传》卷五《茅君》云：“茅君者，名盈，字叔申，咸阳人也，高祖父濛字初成，学道于华山，丹成，

乘赤龙而升天，即秦始皇时也。有童谣曰：‘神仙得者盈初成，驾龙上天升太清，时下玄洲戏赤城，继世而往在我盈，帝若学之腊嘉平。’”秦始皇闻之，“以为己姓符合谣讖，当得升天，遂诏改腊为‘嘉平’。”“茅君十八岁入恒山学道，积二十年，道成而归，父母尚存，见之怒曰：‘为子不孝，不亲供养，而寻逐妖妄，流走四方，！举杖欲击之。君跪谢……父怒不已，操杖击之，杖即摧折而成数十段，……父惊即止。”父问：“汝言得道，能起死人否？”君曰：“死人罪重恶积不可复生者，即不可起也，若横受短折者，即可令起也。”《神仙传》记其事，并称有验。后茅君与父母宗亲辞别，登羽盖车而去，至江南治于句曲山。山下之人，为立庙而奉事之。远近之人，赖君之德，无水旱疾病螟蝗之灾，时人因呼此山为茅山。茅君弟名固，字季伟，次弟名衷，字思和，仕汉位至二千石。“后二弟年衰，各七八十岁，弃官弃家，过江寻兄，君使服四扇散，却老还婴，于山下洞中修炼四十余年，亦得成真。太上老君命五帝使者持节……加九锡之命，拜君为太元真人东岳上卿司命真君，主吴越生死之籍。……又使使者以紫素策文拜固为定录君，衷为保命君，皆列上真，故号三茅君焉。”《太平广记》卷十三和《广汉魏丛书》皆收《神仙传》，但其《茅君传》皆称：“茅君者，幽州人，学道于齐”，则为舛错之文。《云笈七签》卷百零四有《太元真人东岳上卿司命真君传》，署“弟子中候仙人李道字安林撰”。陈国符先生据《真诰》卷八、九、十一诸注考证，认定此传即晋代所出之《茅三君传》。据《真诰》卷八注：“李中候，名遵，即撰《茅三君》者”，其作者当为李遵，《云笈七签》传所署之“李道”，盖误。又据卷十一注考证，该传似又“出自长史（指许谧——引者注），故亦于晋代出世。”总之，作者为上清派道士。该传内容本葛洪《神仙传》，但有增益。（一）增写了三茅祖、父辈之履历。谓：“高祖父讳濛，字初成，……知周之衰，不仕诸侯，乃师于北郭北阿鬼谷先生，遂隐遁华山。……曾祖父讳偃，字泰能，濛之第四子也，仕秦昭王之世，位为舍人，稍迁车骑校尉长平恭侯。……祖父讳嘉，字正伦，仕秦庄王为广信侯，始皇即位，嘉辅帝室，……以嘉为德信侯。”父“讳祚，字彦英，不仕不学，志愿农巷”。（二）增写了茅盈从师学道事迹。谓：“盈年十八，遂弃家委亲，入于恒山，读老子《道德经》及《周易传》采取山朮而饵服之，……盈于恒山积六年，思念至道，诚感密应，（神告之）曰：‘西城有王君得真道，可为君师’……明辰……径到西城……卒见王君。后二十年，从王君西至龟山见王母，……口告盈以玉佩金珰之道，太极玄真之经。”《茅山志》卷二十收载上清派道士张绎于梁普通三年（522）所立之《九锡真人三茅君碑》，所记三茅事较简约，系年稍异。

约于唐代成书的《集仙传·大茅君》称，汉元寿二年八月己酉，南岳真人赤君、西城王君及诸青童并从王母降于盈室，顷之，天皇大帝、太微帝君、太上大道君、金阙圣君分别派使者赐茅盈以衣冠、玉玺、金铃、神芝及爵位，并告盈曰：“食四节隐芝者，位为真卿，食金阙玉芝者，位为司命，……子尽食之矣，寿齐天地，位为司命上真、东岳上卿，统吴越之神仙，综江左之山源矣。……五帝君各以方面车服降于其庭，传太帝之命，赐紫玉之版，黄金刻书九锡之文，拜盈为东岳上卿司命真君太元真人。”又说，在此之后，“王母命上元夫人授茅固、茅衷《太霄隐书》《丹景道精》等四部宝经，……事讫，西王母升天而去。”至此，三茅君的事迹也基本定型，此后元赵道一《历世真仙体道通鉴》卷十六《茅盈传》、张雨《玄品录》卷二《三茅君

传》、《茅山志》卷五《三神纪》等，皆据上述诸传以成篇，无大增益。

至宋代，三茅君始得皇帝封号，宋徽宗崇宁元年（1102），封大茅君为“太元妙道真人东岳上卿司命神君”，中茅君为“定录右禁冲静真人”，小茅君为“三官保命冲惠真人”。宋理宗淳祐九年（1249），加封大茅君为“太元妙道冲虚圣祐真君东岳上卿司命神君”，中茅君为“定录右禁至道冲静德祐真君”，小茅君为“三官保命微妙冲惠仁祐真君”。总称三茅真君。注：

《重修纬书集成》卷二，第67页，日本明德出版社，昭和50年 《景印文渊阁四库全书》第1051册280~282页，台湾商务印书馆，1983年 《四库全书·神仙传》提要云：“此本为毛晋所刊，……征引此书，以《三国志》注为最古，然悉与此本相合，知为原帙。《汉魏丛书》别载一本，其文大略相同，而所载凡九十二人，核其篇第，盖从《太平广记》所引抄合而成，《广记》标题，问有舛错，……其本颇有讹漏。” 《道藏源流考》上册9~10页，中华书局，1963年 《道藏》第22册707~710页，第5册561~562页，572~573页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《太平广记》第1册78~79页，中华书局，1961年

麻姑

麻姑为道教所尊的女仙。葛洪《神仙传·麻姑传》曰：“汉孝桓帝时，神仙王远，字方平，降于蔡经家，……与经父母、兄弟相见。独坐久之，即令人相访（麻姑）。”继云：“麻姑至，……是好女子，年十八九许。于顶中作髻，余发垂至腰。其衣有文章，而非锦绮，光彩耀目，不可名状。入拜方平，方平为之起立。坐定，召进行厨。……麻姑自说云：‘接待以来，已见东海三为桑田。向到蓬莱，水又浅于往者会时略半也，岂将复还为陵陆乎？’方平笑曰：‘圣人皆言海中复扬尘也。’”又说：“麻姑鸟爪。蔡经见之，心中念言，背大癢时，得此爪以爬背，当佳。”

方平已知（蔡）经心中所念，即使人牵经鞭之。谓曰：‘麻姑神人也，汝何思谓爪可以爬背耶？’但见鞭著经背，亦不见有人持鞭者。”“宴毕，方平、麻姑命驾，升天而去，箫鼓、道从如初焉。”杜光庭《墉城集仙录·麻姑传》全抄上文，仅在传前冠一句云：“麻姑者，乃上真元君之亚也。”《神仙传·王远传》所记内容略同。但上述二传皆无王远与麻姑有亲属关系的记述，而《历世真仙体道通鉴后集》却谓：“麻姑乃王方平之妹，修道得仙。”

自为后人所增益者。

葛洪《麻姑传》以其所具有的丰富想象力而闻名于后世。

其“东海三为桑田”和“海中复扬尘也”，更成为后世著名的“沧海桑田”和“东海扬尘”典故的来源。

在此《麻姑传》和后世文人称引的影响下，许多地方又有称名麻姑的女仙出现。如《太平广记》卷一百三十一引《齐谐记》所记麻姑，为东晋孝武帝太元（376~396）时人，称“太元八年，富阳民麻姑”，后因吃蛇肉，“呕血而死”。《古今图书集成·神异典》卷二百七十引《太平清话》所记麻姑，“姓黎，字琼仙，唐放出宫人也。”同书卷二百三十七引《登州府志》所记麻姑，为“后赵麻秋女，或云建昌人，修道于牟州东南姑余山，飞升，

政和中封真人。”，以上麻姑皆偶然同名，或有意附会而取此名。其次，一些地方又出现麻姑山、麻姑洞、麻姑庙。唐颜真卿《抚州南城县麻姑山仙坛记》云：“按《图经》，南城县有麻姑山，顶有古坛，相传云麻姑于此得道。”

《古今图书集成·神异典》谓江西宁国府东有麻姑山，“麻姑尝修道于此，丹灶尚存。

又尝居建昌，山故亦号麻姑。”宋洪迈《夷坚丙志》卷四称：“（四川）青城山相去三十里，有麻姑洞，相传云亦麻姑修真处也。”《异苑》卷五载：“秦时丹阳县湖侧有梅（一作麻）姑庙。姑生时有道术，能著履行水上。后负道法，婿怒杀之，投尸于水，乃随流波漂至今庙处铃（岭）下。”大都亦为托名麻姑而来。

《神仙传》中之麻姑，原是亲见“东海三为桑田”的仙人，是长寿不死者，故后世多以之象征长寿，至迟在明代即有画家作“麻姑献寿图”，以为人祝寿之礼品。注：《太平广记》第2册369~370页，第3册926~927页，中华书局，1961年 《道藏》第5册465页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《古今图书集成》第51册62140页，62500页，62186页，中华书局、巴蜀书社，1986年 《全唐文》第4册3424页，中华书局，1982年 《夷坚志》第1册391页，中华书局，1981年 《景印文渊阁四库全书》第1042册520页，台湾商务印书馆，1985年

骊山老母

骊山老母一作“骊山姥”，或“黎山老母”。道教崇奉的女仙。《太平广记》卷六十三引《集仙传》记其事。略云：“骊山姥，不知何代人也。李筌好神仙之道，常历名山，博采方术，至嵩山虎口岩石室中，得《黄帝阴符》本，……筌抄读数千遍，竟不晓其义理。因入秦，至骊山下，逢一老母，鬢髻当顶，余发半垂，敝衣扶杖，神壮甚异。路旁见遗火烧树，因自言曰：‘火生于木，祸发必尅。’筌闻之惊，前问曰：‘此《黄帝阴符》秘文，母何得而言之？’母曰：‘吾受此符，已三元六周甲子矣。三元一周，计一百八十年，六周共计一千八十年矣。’”于是命李筌坐树下，为其说《阴符》之义。谓“《阴符》者，上清所秘，玄台所尊，……乃至道之要枢，岂人间之常典耶！”

遂对《阴符经》之出世和内容，进行长篇解说。“言讫，谓筌曰：‘日已晡矣，吾有麦饭，相与为食。袖中出一瓢，令筌于谷中取水，飘忽重百余斤，力不能制而沉泉中。却至树下，失姥所在，唯于石上留麦饭数升。’”筌乃食麦饭而归。此从绝粒求道，注《阴符经》，著《太白阴经》行于世。

清俞樾《小浮梅闲话》云：“骊山老母，实有其人，非乌有也。《史记·秦本纪》：‘申侯言于孝王曰：昔我先，酈山之女，为戎胥轩妻。生中湣，以亲故归周，保西垂。

西垂以其故和睦。’……《汉书·律历志》载张寿王言：‘骊山女亦为天子，在殷、周间。’考骊山女为戎胥轩妻，正当商、周之间，意其为人，必有非常材艺，为诸侯所推服，故后世传闻有‘为天子’之事，而唐、宋以后遂以为女仙，尊为‘老母’。

《神仙感遇传》载唐少室书生李筌常游嵩山，得《黄帝阴符经》，遇骊山老母，指授秘要。宋郑所南有《骊山老母磨铁杵欲作绣针图》诗。小说所称，非无自矣。”按俞樾是从典籍角度，指出骊山老母之所本，并非认定为实有其人。骊山老母为道教尊奉的神仙，则由来已久。注：皆见《太平广记》第2册394~396页，中华书局，1961年 《春在堂全书》：《曲园杂纂》卷三十八

八仙

民间广为流传的道教八位神仙。八仙之名，明代以前众说不一。有汉代八仙、唐代八仙、宋元八仙，所列神仙各不相同。至明吴元泰《八仙出处东游记》始定为：铁拐李、汉钟离、张果老、何仙姑、蓝采和、吕洞宾、韩湘子、曹国舅。

相沿至今，再无变动。

在道教形成之前，汉代有“淮南八公”，此即汉代八仙。

《艺文类聚》卷七十八引《列仙传》曰：“汉淮南王刘安言神仙黄白之事，名为《鸿宝万毕》，三卷，论变化之道，于是八公乃诣王，授丹经及三十六水方。”《抱朴子内篇·仙药》称：“昔仙人八公，各服一物，以得陆仙，各数百年，乃合神丹金液，而升太清耳。”《抱朴子内篇佚文》云：“伍被记八公造淮南王安，初为老公，不见通，须臾皆成少年。”据高诱《淮南鸿烈解叙》所载，淮南八公是：苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌。《神仙传》卷四《刘安》载：刘安招接天下道术之士，“乃有八公诣门，皆须眉皓白，”安初不欲见，后八公皆变为年约十四五之童子，安乃足不履，跣而迎。八公自称：“吾一人能坐致风雨，立起云雾，画地为江河，撮土为山岳；一人能崩高山，塞深泉，收束虎豹，召致蛟龙，使役鬼神，一人能分形易貌，坐存立亡……一人能乘云步虚，越海凌波，出入无间，呼吸千里；一人能入火不灼，入水不濡，刃射不中，冬冻不寒，夏曝不汗；一人能千变万化，恣意所为……一人能防灾度厄，辟却众害，长生久视；一人能煎泥成金，凝铅为银，水炼八石，……浮于太清之上。”后刘安与八公一道成仙，时人传八公和刘安临去时，遗药器于中庭，鸡犬舐啄，尽得升天，此即“一人得道，鸡犬升天”典故的出处。

到唐代，淮南八仙的故事仍在社会上广为流传，文人墨客的诗文中亦多以此为典故说神仙长生之事。武则天《升仙太子碑》提到“淮南八仙”。

卢照邻《益州至真观主黎君碑》自谓“未遑八仙之术”。此后，八仙传说起了变化：一是人称李白、贺知章、崔宗之等八位骚人墨客为饮中八仙。

《历世真仙体道通鉴》卷三十七《李白传》曰：“公（指李白）乃浪迹纵酒以自昏秽，咏歌之际，屡称东山与贺知章、崔宗之等，自为八仙之游。”

二为蜀中八仙。宋郭若虚《图画见闻志》记唐末道士张素卿曾画“八仙图”，

“蜀主（孟昶）诞日，忽有人持素卿所画八仙真形，以献蜀主，蜀主观之，且叹曰：‘非神仙之能，无以写神仙之质。’遂厚赐以遣。”注云：“八仙者，李阿、容成、董仲舒、张道陵、严君平、李八百、长寿仙、葛永瑰。”AB《太平广记》卷二百十四引《野人闲话》所记内容亦同，唯：“李阿”作“李已”，

“葛永瑰”作“葛永瓚”。

AC 宋元之际，八仙之说再次发生变化，逐渐形成今日民间流传的八仙。这种变化，与金元时全真道之兴起有关。全真道所奉的北五祖中有钟离权和吕洞宾，而钟、吕二仙在八仙故事中占有重要地位。《道藏》有《钟吕传道集》，钟吕金丹道风行宋元，在社会上有很大影响。南宋李简易《玉溪子丹经指要》卷首有《混元仙派图》，列出钟吕的传承世系，第一代钟离权传吕洞宾，后以吕洞宾所传为多，有曹国舅、何仙姑、李铁拐等。

这说明钟吕金丹道的兴起与元明八仙故事的形成有密切关系，后者的许多原型来自前者。

清代赵翼《陔余丛考》卷三十四“八仙”条指出：“按《太平广记》《神仙通鉴》等书，胪列仙迹，纤悉不遗，并无所谓八仙者。胡应麟谓大概起于元世。王重阳教盛行，以钟离为正阳，洞宾为纯阳，何仙姑为纯阳弟子，因而展转附会，成此名目云。”AD 翟灏《通俗编》也说：“元人杂剧如马致远《岳阳楼》、范子安《竹叶船》、谷子敬《城南柳》，皆举称仙者八人，与世俗所绘符其七，唯无何仙姑，……则其起于元世，又何疑焉？”AE 元代的八仙名目不尽相同，如有的无何仙姑，而有余仙翁；有的无张果老、何仙姑，而有风僧哥、玄壶子。直到明代才大体上定型，但也还有个别不同的说法。据道书记载及民间传说，八仙“事迹”如下：铁拐李，又称李铁拐。相传名叫李凝阳，或名洪水，小字拐儿，自号“李孔目”。

《混元仙派图》称其为吕洞宾弟子。

元岳百川杂剧《吕洞宾度铁拐李岳》也持此说。《历代神仙通鉴》载：李凝阳从老子和宛丘生魂游华山，嘱弟子曰：“倘游魂七日不返，方化我尸魄。”不料弟子因母病危，提前将其尸体焚化，游魂无依，附于林中一饿死的乞丐身上，变得形极丑恶，跛右脚。老子舍以真道不可着相，只须功行充满，便是异相真仙。AF 后奉为东华齐阳启元帝君。一说铁拐李生而有足疾，西王母点化升仙，封东华教主，授以铁拐。文艺作品中铁拐李的形象通常是拄铁拐，背葫芦，游历人间，解人危难。道教名山崂山流传“铁拐李摔葫芦”的故事，崂山“金液泉”、“酒槽”等地名，传说因铁拐李葫芦里的酒流溢而得名。

汉钟离，名钟离权，全真道尊称“正阳祖师”，奉为“北五祖”之一。

《道藏》有《灵宝毕法》三卷，题钟离权著，吕岩传。另外还有一些托名钟离权著的经书。《宣和书谱》和《宋史》都提到其事迹。据《历世真仙体道通鉴》卷三十一说：他的道号是“和谷子”，一号“正阳子”，又号“云房先生”。

生时有异相，及壮仕晋为大将，后回心向道，一老者“授以长生真诀，赤符玉篆，金科灵文，金丹火候，青龙剑法”，从此领悟玄旨。后点化吕洞宾，应上帝之召而去。

他与吕洞宾对神仙之道的问答，经施肩吾编为《钟吕传道集》行于世。

“宋钦宗靖康初封为正阳真人，元至元六年（1269）正月褒赠正阳开悟传道真君。”AG 钟离权自称“天下都散汉”，艺术形象为手拿扇子，袒露大肚，乐呵呵的胖子，以突出其散仙的风度。

张果老，道教称为果老仙师，由唐代道士张果衍化而来。

据《大唐新语》卷十载：“张果老先生者，隐于恒州枝条山，往来汾晋，时人传其有长年秘术。”唐玄宗迎之入宫，倍加礼敬，自称是“尧时丙子年

生”，曾为尧的侍中。

“善于胎息，累日不食。”玄宗诏赐为“银青光禄大夫，仍赐号通玄先生。”后尸解。

AH《旧唐书·张果传》与此略同，只是更多一些神异事迹。中唐以后，张果的传说日益增多。《太平广记》卷三十引《明皇杂录》《宣室志》《续神仙传》称：果“常乘一白驴，日行数万里。休则重叠之，其厚如纸，置于巾箱中，乘则以嚼之，还成驴矣。”AI此条亦见于《三洞群仙录》卷十五引《高道传》，当系后来张果老倒骑毛驴形象的雏形。

何仙姑，据《历世真仙体道通鉴后集》卷五、《历代神仙通鉴》卷十四载称：何系“广州增城县何泰之女也，唐天后时，住云母溪。年十四五，一夕梦神人教食云母粉，……誓不嫁，常往来山顶，其行如飞。……唐中宗景龙中，白日升天。”AJ诸书所记何仙姑事，颇多歧异。清俞樾《茶香室丛钞》卷十四引宋《东轩笔录》《乐善录》《独行杂志》及清人《杂录》等所记何仙姑之事多不同。AK蓝采和，《续仙传》载称：“不知何许人也，常衣破蓝衫，……每行歌于城市乞索。持大拍板，长三尺余，常醉踏歌，老少皆随看之。……似狂非狂。行则振靴言曰：‘踏踏歌，蓝采和，世界能几何？红颜一椿树，流年一掷梭。’……后踏歌濠梁间，于酒楼乘醉，有云鹤笙箫声，忽然轻举于云中，掷下靴衫腰带拍板，冉冉而去。”LB《历世真仙体道通鉴》卷三十七抄录此文，无大异。

后来传说中，有时变成挎着花蓝的姑娘，直到清代的戏文中还是女妆打扮。也有仍将其定为男性的，为一少年。

吕洞宾，五代宋初著名道士吕岩，号纯阳子。全真道兴起后，奉为北五祖之一。其人其事见本书第一卷。世传八仙中之最负盛名者。传说中颇多神异事迹。元明以来文艺作品及民间传说的八仙故事中，多以他为中心，并将其塑造为手持宝剑，能解救人间苦难的游侠形象。

韩湘子，字清夫，据说是唐吏部侍郎韩愈之侄，或外甥、侄孙。《列仙全传》卷六载：遇纯阳先生而从游，登桃树堕死而尸解。来见韩愈，愈勉之学，则答曰：湘之所学与公异。曾作诗自称：“解造逡巡酒，能开顷刻花。”韩愈不信，即为开樽，果成佳酝；又聚土，一会儿开碧花二朵，花间拥出金字一联说：“云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前”。愈读之不解其意，后因谏佛骨事谪官潮州，途中遇雪。韩湘子冒雪而来，问道：“公能忆花间之句乎？”愈询其地名即蓝关，感叹不已，方信湘之不诬。LC（《历世真仙体道通鉴》卷四十二《韩湘》与此同）这个故事较早的见于《三洞群仙录》卷三所引宋刘斧《青琐高议》中，则韩湘子在宋代已行为道教神仙。后来关于他的传说颇多，有《韩仙传》增演其故事。又传说他系吕洞宾弟子，被吕度为仙人，由此名列八仙。

曹国舅，《混元仙派图》载其为吕洞宾的弟子。《列仙全传》卷七称其为宋曹太后之弟，每不法杀人，以后隐迹山岩，精思慕道，得遇钟离、洞宾，引入仙班。LD遂为八仙之一。

传说八仙分别代表着男、女、老、幼、富、贵、贫、贱；俗称八仙所持的檀板、扇、拐、笛、剑、葫芦、拂尘、花蓝等八物为“八宝”，代表八仙之品。文艺作品中以八仙过海、八仙献寿最为有名。今西安市有八仙宫（古称八仙庵），其主要殿堂八仙殿内奉八仙神像。注：《艺文类聚》第4册1327页，上海古籍出版社，1965年《抱朴子内篇校释》（增

订本) 208 页, 365 页, 中华书局, 1985 年 《百子全书》第 5 册, 浙江人民出版社, 1984 年 见《广汉魏丛书》。《四库全书》本《神仙传》文字与此异。

《全唐文》第 1 册 1007 页, 第 2 册 1707 页, 中华书局, 1983 年 AGAJLB 《道藏》第 5 册 315 页, 276~277 页, 478 页, 78 页, 文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版, 1988 年 ABAH 《丛书集成初编》第 1648 册 60 页, 251 页, 第 2742 册 112 页, 中华书局, 1983 年 ACAI 《太平广记》第 5 册 1641 页, 第 1 册 192 页, 中华书局, 1961 年 AD 《陔余丛考》第 743 页, 商务印书馆, 1957 年 AEAFLCLD 转引自 1987 年河北人民出版社出版的《中国民间诸神》第 780 页, 783 页, 817 页, 830 页 AK 《笔记小说大观》第 34 册 85 页, 江苏广陵古籍刻印社, 1984 年

王灵官

王灵官是道教所奉的雷部、火部天将及护法神。最早记其事者为《明孝宗实录》和《明史·礼志》。《明孝宗实录》卷十三云：“所谓崇恩真君、隆恩真君者，道家相传以崇恩真君姓萨名坚，西蜀人，宋徽宗时尝从王侍宸、林灵素学法有验。

而隆恩真君，则玉枢火府天将王灵官也，又尝从萨真君传符法。永乐中，以周思得能传灵官法，乃于禁城之西建天将庙及祖师殿。宣德中改庙为大德观，封二真君。成化初，改观曰显灵宫。……夫萨真君之法，因王灵官而行，王灵官之法，因周思得而显，而其法之所自，又皆林灵素辈所附会。”

据此，王灵官是宋徽宗时道士萨坚（或萨守坚）之弟子，王侍宸（即王文卿）林灵素之再传。萨守坚之名，屡见于此前诸书；而王灵官之名，则于此始见，盖如上文所云：“王灵官之法，因周思得而显。”据载，永乐中所建的天将庙，曾塑天将二十六，玉灵官为其首。清赵翼《陔余丛考》卷三十五“王灵官”条云：“孙国敕《燕都游览志》谓：永乐间有周思得者，以王元帅法显京师。元帅者，世称灵官，天将二十六居第一位。文皇（成祖）禱辄应，乃命祀于宫城西。”据前引《明孝宗实录》（《明史·礼志四》与此同），王灵官天将之名，全称为“玉枢火府天将”，似又以王灵官为火神。明刘侗、于奕正《帝京景物略》卷一“火神庙”条载：“北城日中坊火德真君庙，唐贞观中址，元至正六年修也。我万历三十三年，改增碧瓦重阁焉。前殿曰‘隆恩’，后阁曰‘万岁景灵阁’，左、右‘辅圣’、‘弼灵’等六殿。”“隆恩”当指隆恩真君，即宣德中对王灵官的封号，证明明代已祀之为火神了。

明清所出的萨守坚、王灵官传记中，又称王灵官姓王名善，为湘阴县之邪神或城隍，后被萨守坚收作部将。元代成书明代增纂的《三教搜神大全》卷二载，萨守坚真人“继至湘阴县浮梁，见人用童男童女祀本处庙神。真人曰：‘此等邪神，即焚其庙！’言讫，雷火飞空，庙立焚矣，人莫能救。但闻空中有云：‘愿法力常如今日！’自后庙不复兴。

真人至龙兴府，江边濯足，见水有神影，方面黄巾金甲，左手拽袖，右手执鞭。真人曰：‘尔何神人也？’答曰：‘吾乃湘阴庙神王善，真人焚吾庙后，今相随一十二载，只候有过，则复前仇。今真人功行已高，职隶天枢，

望保奏以为部将。’真人曰：‘汝凶恶之神，坐吾法中，必损吾法。’其神即立誓不敢背盟。真人遂奏帝，收系为将，其应如响。”明王世贞《列仙全传》卷八作了类似叙述，但称：“我王善，即湘阴城隍也。”《历代神仙通鉴》卷二十所述大致相同，但自称：“吾先天大将火车灵官王，久值灵霄殿，奉玉敕庙会湘阴，以惩此方恶业”云云。

《茶香室续钞》卷十九“王灵官”条亦叙此故事，但称“我乃湘阴庙神王善”。

《西游记》又以王灵官为雷部神将，第七回云：“那猴王打到通明殿里，灵霄殿外，幸有佐圣真君的佐使王灵官执殿。

两个在灵霄殿前厮浑一处，这个太乙雷声应化尊，那个是齐天大圣猴怪。”明清道教宫观常以王灵官为护法神，有如佛教之伽蓝、韦驮。道观内或山门前塑其像，通常为红面、三目，披甲执鞭。

今四川成都青羊宫，山门内即是灵官殿，匾书曰“雷火总司”。所塑王灵官像，一手执铜鞭，一手拿吐着火焰的眼睛，塑像前供一“先天王灵祖师”牌位，亦为镇守山门之神。注：《明孝宗实录》第311~312页，中央研究院史语所校印，1962年 《陔余丛考》第770~771页，商务印书馆，1957年 《帝京景物略》第41页，北京古籍出版社，1983年

文昌帝君

文昌帝君为民间和道教尊奉的掌管士人功名禄位之神。

文昌本星名，亦称文曲星，或文星，古时认为是主持文运功名的星宿。其成为民间和道教所信奉的文昌帝君，与梓潼神张亚子有关。东晋宁康二年（374），蜀人张育自称蜀王，起义抗击前秦苻坚，英勇战死，人们在梓潼郡七曲山为之建张育祠，并尊奉他为雷泽龙神。其时七曲山另有梓潼神亚子祠，因两祠相邻，后人将两祠神名合称张亚子，并称张亚子仕晋战歿。实为《晋书》所载张育之事。

梓潼神张亚子，又作张亚子，或张恶子。《华阳国志》卷二载：“梓潼县，郡治，有善板祠，一名恶子。”民间盛传梓潼神张恶子显灵的神异故事。《太平寰宇记》卷八十四剑州梓潼县条引《郡国志》载：“恶子昔至长安见姚萇，谓曰：‘劫后九年，君当入蜀，若至梓潼七曲山，幸当见寻。’”

《十六国春秋辑补·后秦录》载：前秦建元十二年（376），姚萇至梓潼七曲山，“见一神人谓之曰：‘君早还秦，秦无主，其在君乎？’萇请其姓氏，曰：‘张恶子也’，言讫不见。至据秦称帝，即其地立张相公庙祀之”。安史之乱，唐玄宗入蜀，途经七曲山，有感张亚子抗击前秦之英烈，遂隆重祭祀，并追封为左丞相。据传唐玄宗驻蹕七曲山时，曾梦见张亚子显灵，言玄宗不久将当太上皇。现七曲山尚有唐玄宗“应梦仙台”遗迹。唐广明二年（881），僖宗避黄巢起义入蜀，行至七曲山，又亲祀梓潼神，追封张亚子为济顺王，并解佩剑赠神。梓潼神张亚子因唐帝王的崇拜，声名远播，逐渐由地方神成为天下之通祀的大神。

北宋咸平三年（1000），益州都虞侯王均起事，官军进讨，“忽有人登梯冲，指贼大呼曰：‘梓潼神遣我来，九月二十日城陷，尔辈悉当夷灭！’”

射之，倏不见。及期，果克城”。宋真宗遂敕封张亚子为英显武烈王，并为之修葺祠宇。南宋时期，由于兵连祸结，梓潼神更受崇祀。宋高宗赵构于绍兴十年（1140），敕大修梓潼神庙，敕封庙额为灵应祠。光宗追封张亚子为忠文仁武孝德圣烈王，理宗追封张亚子为神文圣武孝德忠仁王。元仁宗延祐三年（1316），敕封张亚子为辅元开化文昌司禄宏仁帝君，并钦定为忠国、孝家、益民、正直之神，至此，梓潼神与文昌星遂合二为一，称文昌帝君。

宋代还盛传梓潼神显灵祐庇士人中举之灵异故事。陆游《老学庵笔记》卷二载：“李知几少时，祈梦于梓潼神。是夕，梦至成都天宁观，有道士指织女支机石曰：‘以是为名字，则及第矣！’李遂改名石，字知几，是举过省。”

宋蔡絛《铁围山丛谈》卷四载：“长安西去蜀道有梓潼神祠者，素号异甚。

士大夫过之，得风雨送，必至宰相；进士过之，得风雨则必殿魁。自古传无一失者。”自是民间奉祀益盛。南宋吴自牧《梦粱录》卷十四载：“梓潼帝君，在吴山承天观，此蜀中神，专掌禄籍，凡四方士子求名赴选者悉祷之，封玉爵曰惠文忠武孝德仁圣王。”南宋末期，各府州亦立梓潼帝君祠。元仁宗延祐三年（1316），封梓潼神为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”。奉祀更盛。虞集《广州路右文成化庙记》谓“缙绅大夫士多信礼之，而文昌之祠，遂遍郡邑”。道教早有文昌信仰，《老君音诵戒经》即有“当简择种民，录名文昌宫中”AB之说。至元明时，道士利用民间信仰文昌帝君之习俗，降笔作《清河内传》《梓潼帝君化书》等，以叙文昌帝君神迹；谓其本吴会间人，生于周初，后七十三化，累为士大夫，西晋末降生蜀地，姓张名亚，字霏夫，并称玉皇大帝命其掌管文昌府和人间禄籍等。AC《道藏辑要》又收有清代崇德弟子纂述的《文昌帝君本传》，谓文昌帝君姓张讳善勋，称其灵异甚著，凡禳灾祛疹，祷雨祈嗣，有感必通，能镇伏妖魔，疫疠鬼神。谓帝君为文章司命，贵贱所系，文武医卜、士农工贾，凡一民一物之枯荣贵贱，皆隶文昌帝君之造化。谓文昌帝君居紫微垣文昌宫，常降乩直书，现梦隐示，可分身应化，救劫保生。等等。AD《道藏》和《道藏辑要》中以文昌降笔的经典颇多，其中流行最广的是宋元时所出的《文昌帝君阴骘文》，该书宣称：文昌帝君“救人之难，济人之急，悯人之孤，容人之过，广行阴骘，上格苍穹”，其训于人曰：“行时时之方便，作种种之阴功，利物利人，修善修福。正直代天行化，慈祥为国救民，忠主孝亲，敬兄信友。或奉真朝斗，或拜佛念经，报答四恩，广行三教。”AE 此为道教三大劝善书之一，旧时对民间影响颇大。

元明以后，各地多建有文昌宫、文昌祠、文昌阁。四川梓潼县七曲山之文昌宫，颇具规模，至今犹存。台湾省现亦存文昌帝君庙二十九座。道教以二月初三为文昌帝君诞辰，旧时各地士人皆于是日举行文昌会，相沿成俗。注：《梓潼县文史资料》第8集：《张亚子为何被追封成文昌帝君》《华阳国志校注》第145页，巴蜀书社，1984年 《太平寰宇记》第1册643页，台北文海出版社，1962年 《新校本晋书并附编六种》第6册379页，台北鼎文书局，1983年 《文献通考》上册第823页，中华书局，1986年 《老学庵笔记》第18页，中华书局，1979年 《笔记小说大观》第6编第2册664页，台北新兴书局，1985年 《梦粱录》第131页，浙江人民出版社，1984年 《十驾斋养新录》第458页，上海书店，1983年 ABAC 《道藏》第18册211页，第3册286页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 ADAE 《道藏辑要》星集七，清光绪三

东岳大帝

东岳大帝是道教因袭民俗崇奉的泰山神。泰山古称东岳，自古受着人们的崇拜。其后，人们将其拟人化，给它取姓氏名讳，定婚配子女。汉代纬书称：“东方泰山君神，姓图名常龙。”《太平御览》卷三百九十七引张华《博物志》称泰山神有女，“嫁为西海之妇”。《魏书》卷五十二《段承根传》又称泰山神有子与段晖同学。宋吴曾《能改斋漫录》卷十八更称东岳有子五人，“惟第三子，后唐封威权（或作“威雄”——引者注）大将军，本朝封炳灵侯。”特别重要的是：民间认为泰山是人死后灵魂的归宿之地，泰山神是阴间鬼魂之最高主宰。此信仰盖起于西汉。汉代纬书《孝经援神契》曰：“太山天帝孙，主召人魂。”“东方万物始，故主人生命之长短”。近代于东汉墓出土的“镇墓券”中，亦有“生人属西长安，死人属东太山”，“生属长安，死属太山，死生异处，不得相防（妨）”之语。此外，史籍中又多记人死后赴泰山任泰山府君、泰山令、泰山录事等事。《南史》卷三十七《沈庆之传》称，沈僧昭少事天师道，“时记人吉凶，颇有应验。自云为泰山录事，幽司中有所收录，必僧昭署名。”历代帝王出于神道设教的需要，一方面十分重视对泰山神的祭祀，甚至亲登泰山封禅祭拜；另一方面不断崇封泰山神爵。《文献通考》卷八十三载：唐玄宗开元十三年（725），封泰山神为天齐王；大中祥符元年（1008），封禅礼毕，诏加号泰山天齐王为仁圣天齐王；五年，诏加上东岳曰天齐仁圣帝。《续文献通考》卷七十四载：至元二十八年（1291），诏加东岳为齐天（或作“天齐”——引者注）大生仁圣帝。AB 道教亦很早崇奉泰山神。南北朝时托名东方朔的《洞玄灵宝五岳古本真形图》曰：“东岳泰山君，领群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帅也，血食庙祀宗伯者也。俗世所奉鬼祠邪精之神而死者，皆归泰山受罪考焉。……泰山君服青袍，戴苍碧七称之冠，佩通阳太明之印，乘青龙，从群官来迎子。”AC 道教斋醮科仪中，常以之为主管鬼魂的地祇大神被祈祷，南宋《道门定制》卷二《申东岳状》，即有“谨具状申闻东岳天齐仁圣帝，……乞体行符命，告下有司，释放亡魂来临法会，庶令幽爽得遂超生”AD 等语。随着泰山神之封号由王晋升为帝，道教赋予它的威权也愈来愈大。约出于明代的《东岳大生宝忏》曰：“东岳天齐大生仁圣帝，应乎造化，生于混沌之初，立自阴阳，镇彼幅员之域，与天齐久。……奉行天令，宰御阴司，……知人寿之短长，设七十五司，以掌权衡。有三十六岳以惩凶恶，永绥邦社，大庇民区。”AE 《元始天尊说东岳化身济生度死拔罪解冤保命妙经》曰：“泰山元帅累朝节封东岳大生天齐仁元圣帝，气应青阳，位尊震位，独居中界，统摄万灵。掌人间善恶之权，司阴府是非之目，案判七十二曹，刑分三十六岳，惩奸罚恶，录死注生，化形四岳四天圣帝，抚育六合万物群生。”AF 由只管鬼魂的阴王变为“掌人间善恶之权”“注死录生”的大神。《三教搜神大全·东岳传》为了推尊东岳大帝，更为之编造了一个离奇的谱系，曰：“昔盘古氏五世之苗裔曰赫天氏，赫天氏（子）曰胥勃氏，胥勃氏（子）曰玄英氏，玄英氏子曰金轮王。金轮王弟曰少海氏，少海氏妻曰弥轮仙女也。弥轮

仙女夜梦吞二日，觉而有娠，生二子，长曰金蝉氏，次曰金虹氏。金虹氏者，东岳帝君也。金蝉氏即东华帝君也。金虹氏有功在长白山中，至伏羲氏封为太岁，为太华真人，掌天仙六籍。遂以岁为姓，讳崇。其太岁者，乃五代之前无上天尊所都之地，今之奉高是也。”AG 经此改造后，东岳大帝便成为“掌天仙六（录）籍”的古仙。由此反映出东岳大帝在道教中地位之崇高。

旧时各地皆有东岳庙，大都以道士奉祀香火。传说三月二十八日为东岳大帝生日，该日，各地皆于庙中举行盛大庆典。明田汝成《熙朝乐事》云：“三月二十八日，俗传为东岳齐天圣帝生辰，杭州行宫凡五处，而在吴山上者最盛。士女答赛拈香，或奠献花果，或诵经上寿，或枷锁伏罪。钟鼓法音，嘈振竟日。”AH 明沈榜《宛署杂记》卷十七云：“（顺天府宛平县）城东有古庙，祀东岳神，规模宏广，神像华丽。国朝岁时敕修，编有庙户守之。三月二十八日，俗呼为（神）降生之辰，设有国醮，费几百金。民间每年各随其地预集近邻为香会，月敛钱若干，掌之会头。至是盛设鼓乐幡幢，头戴方寸纸，名甲马，群迎以往，妇女会亦如之。是日行者塞路，呼佛声振地。甚有一步一拜者，曰拜香庙。”AI 清顾铁卿《清嘉录》卷三云：“（三月）二十八日，为东岳天齐仁圣帝诞辰。

城中玄妙观有东岳帝殿。俗谓神权天下人民死生，故酬答尤虔。或子为父母病危，而焚疏假年，谓之‘借寿’，或病中语言颠倒，令人殿前关魂，谓之‘请喜’。祈恩还愿，终岁络绎。

至诞日为尤盛。虽屯隅僻壤，多有其祠宇。在娄门外者，龙墩各屯人，赛会于庙，张灯演剧，百戏竞陈，游观若狂。……俗以诞日前进香者，乡人居多，呼为草鞋香。”AJ 注：泰山神姓名，各书记载不一，道书说姓岁名崇，《氏族博考》又云姓元丘，名目陆。此说引自《重修纬书集成》卷六：《尤鱼河图》。

《太平御览》第2册1835页，中华书局，1959年 《魏书》第4册1158页，中华书局，1974年 AJ 《笔记小说大观》第8册302页，第23册124页，江苏广陵古籍刻印社，1983年 《重修纬书集成》卷五，29页，日本明德出版社，昭和46年 从《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》一文转引，载《文物》1981年第3期。

东汉都城已由西汉之长安迁入洛阳，此“生属长安，死属太山”之语，当为沿习西汉时的说法，表明泰山主死思想在西汉已经流行。

《南史》第3册976页，中华书局，1975年 《文献通考》上册757，758页，中华书局，1986年 AB 《续文献通考》第3465页，商务印书馆，1936年 ACADAEAF 《道藏》第6册735页，第31册671页，第10册1页，第34册730页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 AG 叶德辉翻刻《三教搜神大全》卷一 AH 《说郭续》卷二十八 AI 《宛署杂记》第191页，北京古籍出版社，1983年

酆都大帝

道教信奉的主宰地狱的最高神灵。其形成与演变，经历了一个漫长的过程。《论衡·订鬼篇》引《山海经》云：“北方有鬼国，……沧海之中，有

度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北叫鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一叫神荼，一叫郁垒，主阅领万鬼。”《太平经》多土府、土主召人灵魂、考人魂魄之说，如卷一百十二称：“大阴法曹，计所承负，除算减年。算尽之后，召地阴神，并召土府，收取形骸，考其魂神。”卷一百十四又云：“为恶不止，与死籍相连，传付土府，藏其形骸，何时复出乎？精魂拘闭，问生时所为，辞语不同，复见掠治，魂神苦极，是谁之过乎？”

晋葛洪《枕中书》载：“鲍靓为地下主者，带潜山真人。……蔡郁垒为东方鬼帝，治桃丘山。张衡、杨云为北方鬼帝，治罗酆山。”这些是道教关于地狱及其主宰神较早的说法，为其后丰都大帝的滥觞。

到南朝时，道教对酆都大帝的描绘比较成系统了。陶弘景《真灵位业图》所排神仙座次的第七中位即为“酆都北阴大帝”，称其：炎帝大庭氏，讳庆甲，天下鬼神之主，治罗丰山，三千年而一替。陶弘景《真诰》卷十五“阐幽微第一”载：“罗酆山在北方癸地，山高二千六百里，周回三万里。……其上其下并有鬼神宫室。

山上有六宫，……第一宫名为纒绝阴天宫，以次东行，第二宫名为泰煞谅事宗天宫，第三宫名为明晨耐犯武城天宫，第四宫名为恬昭罪气天宫，第五宫名为宗灵七非天宫，第六宫名为敢司连宛屡天宫。凡六天宫是为鬼神六天之治也。”注云：此六天宫“是北丰鬼王决断罪人住处，其神即应是经（今）呼为阎罗王所住处也，其王即今北大帝也。……凡生生之类，其死莫不隶之至于地狱。”又云：“炎庆甲者，古之炎帝也，今为北太帝君，天下鬼神之主也。”《真诰》卷十三也说：“鬼官之太帝者，北帝君也，治第一天宫中，总主诸六天宫。是总生杀大权的鬼官。上述说明南北朝时道教已形成酆都大帝主管地狱的信仰，当时多称为北帝君，简称北帝。

魏晋南北朝时，佛教地狱说在社会上广泛流传，有所谓十八层地狱及十殿阎罗治鬼之说，道教汲取了这些思想，逐步形成了酆都鬼狱并塑造了酆都大帝的形象。《道藏》洞真部本文类《元始天尊说酆都灭罪经》的十斋功德十王名号与《佛说地藏菩萨发心因缘十王经》同。正一部又有《元始说度酆都经》。

道教的酆都大帝，原说住在北方的罗酆山，称为北帝；而后世却以今四川的酆都县为鬼城，系酆都大帝的治所。这一转变大约发生于宋代。清俞樾《茶香室丛钞》卷十六引宋范成大《吴船录》说：“忠州酆都县，去县三里有平都山。碑牒所传，西汉王方平、后汉阴长生皆在此得道仙去，有阴君丹炉。……阴君以炼丹济人，其法犹传。”俞樾按：“酆都县平都山，道书七十二福地之一，宜为神仙窟宅，而世乃传为鬼伯所居，殊不可解。读《吴船录》，乃知因阴君传说，盖相沿既久，不知为阴长生，而以为幽冥之主者，此俗说所由来也。”同卷“罗酆山”条又云：“按罗丰山为北方鬼帝所治，故有罗酆治鬼之说，而世俗乃指今四川酆都县。《夷坚志》云：‘忠州酆都县有酆都观，其山曰盘龙山，即道家所称北极地狱之所。’盖南宋已有此说。AB清方象瑛《使蜀日记》说：“酆都县城倚平都山，道书七十二福地之一，素以‘鬼国都城’闻名。传说汉王方平、阴长生先后于平都山修道成仙，白日飞升，后人误读‘王、阴’为‘阴王’，讹传为‘阴间之王’。酆都乃成阴曹地府。”AC酆都城的阎罗殿被误传为酆都大帝的宫殿，地藏菩萨讹传为酆都大帝。

我国传统信仰的地狱主宰有东岳大帝、地藏和酆都大帝，前者源于汉

族民间信仰，中者源于佛教，后者则源于道教，在中国南方及东南亚一带有一定影响。注：《论衡注释》第3册1283页，中华书局，1979年
《太平经合校》第579，615页，中华书局，1960年 《道藏》第3册271页，280页，第20册579页，580页，566页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 AB 皆见《笔记小说大观》第34册95页，江苏广陵古籍刻印社，1984年 AC 《昭代丛书》（道光本）丁集新编补

关圣帝君

关圣帝君简称关帝，俗称关公，即中国民间和道教尊奉的三国蜀将关羽。关羽，字云长，河东解（今山西临猗西南）人，为蜀国统兵镇守荆州，后败死麦城，谥为壮缪侯。

传说关羽死后身首异处，头葬洛阳，身葬当阳玉泉山，荆州人感其德义，立玉泉祠祀之。

《云溪友议》称：“蜀前将军关羽守荆州，荆州有玉泉祠，……祠曰三郎神，三郎即关三郎也。”宋孙光宪《北梦琐言》卷十载：“唐咸通乱离后，坊巷讹言关三郎鬼兵入城，家家惊悚”。说明唐代尚视其为人鬼之流。宋洪迈《夷坚支志》甲卷九载：“潼州关云长庙，在州治西北隅，土人事之甚谨。偶像数十躯，其一黄衣急足，面怒而多髯，执令旗，容状可畏”。表明宋代已被庙祀为神。

关羽受到统治者的崇祀，始于北宋末期。当时金军不断南进，北宋江山岌岌可危。

宋徽宗认为可以关羽的“忠勇义气”，激励士气和民心，乃于崇宁元年（1102）至宣和五年（1123）的二十余年间，三次追封关羽为忠惠公、武安王、义勇武安王。南宋建炎三年（1129）又加封壮缪义勇王，称壮缪义勇武安王。淳熙十四年（1187），加封英济王，称壮缪义勇武安英济王。孝宗敕曰：“生立大节，与天地以并传；没为神明，亘古今而不朽。”在宋王朝的褒崇下，关羽已成为既能以忠义气节相号召的人间楷模，又是求雨祈晴、拯救生灵劫难之神。

元明统治者继续崇奉关羽。元文宗天历元年（1328），加封关羽为壮缪义勇武安显灵英济王，遣使祠其庙。明洪武二十七年（1394），朱元璋敕建关公庙于南京鸡鸣山，每岁四孟及岁暮遣应天府官祭，五月十三日诞辰，又遣南京太常寺官祭。明成祖永乐元年（1403）建关公庙于北京。万历十八年（1590），神宗敕封关羽为协天护国忠义大帝，由王而晋为帝。

万历四十二年，敕封为三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君，并将关羽定为武庙的主神，与崇祀孔子的文庙并列为文武二圣。

清统治者对关羽的崇奉有增无已。入关之前已在盛京（今辽宁沈阳）建关帝庙，皇太极赐额“义高千古”。入关以后，清世祖于顺治九年（1652）在北京敕封关羽为忠义神武关圣大帝。雍正三年（1725），追封关羽父祖三代公爵，并授洛阳、解州关氏后裔五经博士。乾隆三十三年（1768），加封为忠义神武灵佑关圣大帝。至光绪五年（1879），已加封为：忠义神武灵佑

仁勇显佑护国保民精诚绥靖翊赞宣德关圣帝君。封号长达二十六字。

在关羽崇拜极盛的明清两代，更盛传关圣帝君显灵的故事。大都为佑助官军剿灭异己或农民起义。如关羽显灵助战，使朱元璋在鄱阳湖大胜陈友谅，正德（1506~1521）时镇压刘六、刘七起义，天启（1621~1627）间镇压徐鸿儒起义；清军镇压甘肃苏四十三起义、湘西苗民起义、川陕楚白莲教起义等等，都有关羽显灵的神异故事。

旧时，关圣帝君被视为神通广大的神灵而受到各阶层的广泛崇祀。广大群众以其信义耿介，奉之为驱邪除恶、扶正保民的大神；士人以其忠义正直，奉之为道德偶像；将士以其神武善战，奉之为克敌制胜的军神；商贾又奉之为招财进宝的福神。关帝之所以能取得如此广泛的信仰，除历代帝王的褒扬崇封外，明代《三国演义》的广泛传播起了很大作用。

清何刚德《客座偶谈》卷四云：“京中茶馆唱大鼓书，多讲《（三国）演义》，走卒贩夫无人不知三国。北人好听戏，尤好武戏，武戏多演三国也，……甚矣《演义》魔力之大也。但三国人才多矣，而独注重于关壮缪，或称关公，或称关老爷，南人则又称曰关帝，……北人崇拜者，视南人为甚，而关外为尤甚。”道教亦崇奉关圣帝君，约成书于北宋末南宋初的《太上大圣二郎上将护国妙经》假托关帝传经说咒，称“义勇武安王汉寿亭侯关大元帅”，受玉帝敕命，为“三界都总管雷火瘟部冥府酆都御史”，宣示信众，要“宁为忠臣”，“宁为孝子”，“无论纲常伦理，无论日用细微，皆当省身寡过，不可利己损人。一念从正，景星庆云；一念从邪，厉气妖氛”。明万历以后成书的《三界伏魔关圣帝君忠孝忠义真经》称关羽为三界伏魔大帝，并提高其神权，谓其“掌儒释道教之权，管天地人才之柄。上司三十六天星辰云汉，下辖七十二地土垒幽酆。

秉注生功德延寿丹书，执定死罪过夺命里籍，考察诸佛诸神，监制群仙群职。”几乎成为统管三界十方、佛仙人鬼的大神。

明清以后关帝庙祀几遍天下，南达岭表，北极寒洹，虽山陬海角，乃至海外，皆建有关帝庙。多数关帝庙，皆由道士住持，其祖庙解州关帝庙亦然。俗以五月十三为关帝生日，各地关帝庙皆举行祭祀。吴郡（今苏州市）地区，在“十三日前，已割牲演剧，华灯万盏，拜祷维谨。行市，则又家为祭献，鼓声爆响，街巷相闻。又相传九月十三日，为成神之辰，其仪一如五月十三日制。俗以此二日雨，为关王磨刀雨，主人口平安。”注：

《古今图书集成》第49册60407页，60218页，中华书局、巴蜀书社，1987年 《笔记小说大观》第3编3册1534页，台北新兴书局，1985年 《夷坚志》第2册782页，中华书局，1981年 《客座偶谈》15~16页，上海古籍书店，1983年 《道藏》第34册746页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《道藏辑要》星集七，清光绪三十四年二仙庵刊本 《笔记小说大观》第23册133页，江苏广陵古籍刻印社，1983年

碧霞元君

中国古代传说中的女神。一说东岳泰山女，一说非是。

泰山有女说，见于《太平御览》所引张华《博物志》。其卷三百九十七引文曰：“太公为灌坛令，于时文王梦见一妇人哭于道，因问其故，答曰：‘吾是东岳之女，嫁为西海之妇。’”

吾行往来，必以暴风疾雨。今灌坛令当吾道，吾不敢以暴风疾雨过也。’梦觉，遂召太公。”此引文与今本《博物志》有异。今本《博物志》皆作“吾是东海神女，嫁于西海神童”。

据王嘉《拾遗记》称，张华最初撰著之《博物志》为四百卷，晋武帝嫌其采言多浮妄，乃芟截为十卷。其后，此十卷本佚亡，后人乃辑成为今本。《四库全书总目提要》云；南朝及唐人所引《博物志》文，多为今本所无，唯《艺文类聚》《太平御览》所引则往往相符。不仅如此，《太平御览》除上卷引用此文外，又在其他卷次多处引用此段文，文字皆略有出入。卷一百九十五引作“我东山女，嫁为西海妇”；卷二百零九引作“吾泰山之神，嫁为西海妇”；卷三百九十七引作“吾是太岳之女，嫁为西海之妇”；卷四百八十七引作“我东太山女，嫁作西海妇”。观此众多引文，皆与卷三百九十七所引“东岳之女”很相近，而与今本之“东海神女”相去甚远，故可认定《太平御览》之引文近于张华原文，而今本则非是。纵然如此，《太平御览》引《博物志》所记的泰山女仍然只是一个泰山神女的影子，故只能是泰山神女传说的萌芽。

元马端临《文献通考》卷九十《郊社》记有一则泰山玉女故事，为泰山神女传说提供了附会的条件。云：“泰山玉女池，在太平顶。池侧有石像，泉源素壅而浊。（宋真宗）东封先营顿置，泉忽湍涌，上徙升山，其流自广，清冷可鉴，味甚甘美。经度制置使王钦若请，浚治之。象颇摧折，诏皇城使刘承珪易以玉石，既成，上与近臣临视，遣使砻石为龕，奉置旧所，令钦若致祭，上为作记。”据此记载，宋真宗命人重雕了玉女像，并造石龕加以供奉；但并未称之为泰山之女，更未说加以封号。但因泰山有女的传说，早已流传民间，而此玉女像及祠又恰在泰山顶，所以人们很自然地将二者联系起来，指认她就是东岳泰山之女。

明代一些文人以此说不经，提出辨驳。明王之纲《玉女传》曰：“泰山玉女者，天仙神女也。黄帝时始见，汉明帝时再见焉。按《玉女考》、李谔《瑶池记》曰：‘黄帝尝建岱岳观，遣女七，云冠羽衣，焚修以迓西昆真人。玉女盖七女中之一，其修而得道者。’《玉女卷》曰：‘汉明帝时，西牛国孙宁府奉符县善土石守道妻金氏，中元七年甲子四月十八日子时生女，名玉叶，貌端而性颖，三岁解人伦，七岁辄闻法，尝礼西王母。十四岁忽感（王）母教，欲入山，得曹仙长指，入天空山黄花洞修焉。天空盖泰山，洞即石屋处也。三年丹就，元精发而光显，遂依于泰山焉。泰山以此有玉女神。”作者认为，泰山玉女，即黄帝所遣七玉女之一，亦即汉明帝时再现世之玉叶，宋真宗东封时所奉祀的玉女即指此。又说：“国朝成化（1465~1487）间拓建，改为宫，弘治（1488~1505）间更多灵应，嘉靖（1522~1566）再更碧霞，碧霞宫之名始此。”即是说，碧霞元君的封号是赐给黄帝玉女（玉叶）的，而不是泰山女；赐封的时间不是宋代，而是明嘉靖。

清顾炎武《日知录》不同意上述说法，认为以碧霞元君为黄帝玉女是附会，碧霞元君实指泰山之女，宋真宗“当日褒封，固真以为泰山之女也。”

其封号亦出自宋真宗，不是明代。并说，封泰山女为碧霞元君是有根据的，“今考封号虽自宋时，而泰山女之说，则晋时已有之”，并举张华《博物

志》之文以证之。

清张尔岐同意顾炎武之说，并加以论证。其《蒿庵闲话》卷一引《帝京景物略》云：“按稗史，（碧霞）元君者，汉时仁圣帝（即泰山神）前，有石琢金童玉女。至五代，殿圯像仆，童泐尽，女沦于池。宋真宗东封，还次御帐，涤手池内，一石人浮出水面，出而涤之，玉女也。命有司建祠奉之，号为圣帝之女，封天仙玉女碧霞元君。后祠日加广。”上引《帝京景物略》文不见今本，不知何故。

以上两种分歧意见，何者为是？已难定论。不过泰山神女说出现在前，黄帝玉女说出现在后，前说在民间的影响似较大些。民间多以碧霞元君为保护妇女生产之神，其塑像侧常塑一抱婴儿之侍者，故称之为泰山娘娘或送子娘娘。

道教也崇信碧霞元君，《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》谓其原为上界天仙，已证太一青玄之位。见众生遭遇沉沦，乃分身化气，陟降泰山，化为玉女之身。后被册封碧霞之号，统领岱岳之神兵，掌管人间之善恶，护国安民，普济群生。明清时之民间秘密宗教，又写有《泰山宝卷》备述泰山娘娘灵迹，广为传播。注：《太平御览》第2册1835页，中华书局，1959年 《文献通考》上册823页，中华书局，1986年 皆见《古今图书集成》第49册60016页，中华书局、巴蜀书社，1987年 皆见《日知录》第1855页，上海古籍出版社，1984年 《丛书集成初编》第0347册17页，中华书局，1983年

城隍

中国民间和道教信奉的守护城池之神。《说文解字》曰：“城，以盛民也”，“隍，城池也。有水曰池，无水曰隍。”《周易》亦有“城复于隍，勿用师”之语。“城隍”一词连用，首见于班固《两都赋·序》：“京师修宫室，浚城隍。”城隍神的奉祀，古人有始于尧，始于汉，始于三国诸说，然所据不足，无可凭信。有史可征者，约在南北朝。《北齐书·慕容俨传》载：北齐文宣帝天保六年（555），慕容俨镇守郢城，被南朝梁军包围，梁军以荻洪截断水路供应，形势危急，“城中先有神祠一所，俗号城隍神，公私每有祈祷。于是顺士卒之心，乃相率祈请，冀获冥祐。须臾，冲风歛起，惊涛涌激，漂断荻洪”。这是关于城隍神显灵护城的最早记载。

唐代奉祀城隍神已较盛行。《太平广记》卷三百三“宣州司户”条引《纪闻》称，唐代“吴俗畏鬼，每州县必有城隍神”。唐代地方守宰多有撰祭城隍文，祭祀城隍神者。开元五年（717），张说首撰《祭城隍文》，其后，张九龄、许远、韩愈、杜牧、李商隐等继之。李阳冰、段全纬、吕述等撰有“城隍庙记”，杜甫、羊士谔有“赛城隍诗”。

唐代信仰城隍神已成习俗，以致“水旱疾疫必禱焉”。五代十国时期，城隍神已有封号。据《册府元龟》卷三十四《帝王部崇祀三》载：后唐末帝清泰元年（934），诏杭州护国庙，改封崇德王，城隍神改封顺义保安王，湖州城隍神封阜俗安成王，越州城隍神封兴德保闾王。汉隐帝乾祐三年（950），海贼攻蒙州，州人禱于神，城得不陷，故封蒙州城隍神为灵感王。

宋代城隍神信仰已纳入国家祀典。据《宋史·礼志八》载：自开宝、皇祐以来，凡天下名在地志，功及生民，宫观陵庙，名山大川，能兴云雨者，并加崇饰，增入祀典，州县城隍，祷祈感应，封赐之多，不能尽录。宋赵与时《宾退录》谓宋代城隍：“今其祀几遍天下，朝家或赐庙额，或颁封爵，未命者或袭邻郡之称，或承流俗所传，郡异而县不同”。赵与时还就闻见所及，列举有庙额封爵的城隍神达数十个之多。

元朝继承宋的祀典。元世祖至元五年（1268），上都建城隍庙。至元四年，兴建大都。至元七年，大都城建成，立城隍神庙，设象而祠之，封曰祐圣王。元虞集《大都城隍庙碑》曰：“自内廷至于百官庶人，水旱疾疫之禱，莫不宗礼之”。元文宗天历二年（1329），加封大都城隍神为护国保宁王，夫人为护国保宁王妃，城隍夫人之封赐始见于此。元余阙《安庆城隍显忠灵祐王碑》记曰：“今自天子都邑，下逮郡县，至于山夷海峤、荒墟左里之内，无不有祠。”明代城隍神信仰趋于极盛。洪武二年（1369），封京都城隍为承天鉴国司民升福明灵王，开封、临濠、太平、和州、滁州城隍亦封为王，秩正一品；其余府为鉴察司民城隍威灵公，秩正二品；州为灵祐侯，秩三品；县为显祐伯，秩四品都、府、州、县城隍各赐王、公、侯、伯之号，并配制相应的袞章冕旒。朱元璋敕封城隍的用意，据明余继登《典故纪闻》卷三载，太祖谓宋濂曰：“朕立城隍神，使人知畏，人有所畏，则不敢妄为。”AB 洪武三年，又定庙制，府州县城隍庙与各地官署正衙高广相当。《大明会典》卷九三载每岁仲秋祭都城隍神，“遣官诣庙致祭，国有大事则告”。AC 明代府州县新官到任，必先宿斋城隍庙，以与神誓；并称城隍神于冥中司民命，且有监视纠察官吏之任。

清代亦崇祀城隍神。据《清史稿·礼志》载：清都城隍庙有二，一在北京，一在沈阳。清初定制，凡祭三等，城隍为群祀之一。清承明制，以城隍主厉坛，每岁仲秋祭都城隍。

每月朔、望有司诣都城隍庙上香，二跪六拜，旸雨愆期则禱。

从隋唐开始，逐渐以“正人直臣”或被认为有功于民者为城隍神。《通典》卷一百七十七“襄阳郡”条引鲍至《南雍州记》云：“城内见有萧相国庙，相传谓为城隍神”。

AD《太平广记》卷三百三“宣州司户”条载，宣州司户死，引见城隍神，府君曰：“吾即晋宣城内史桓彝也，为是神管郡耳。”AE 宋赵与时《宾退录》卷八云：城隍“神之姓名具者，镇江、庆元、宁国、太平、襄阳、兴元、复州、南安诸郡，华亭、芜湖两邑，皆谓纪信；隆兴、赣、袁、江、吉、建昌、临江、南康，皆谓灌婴；福州、江阴，以为周苛 真州、六合，以为英布；和州为范增 襄阳之谷城为萧何；兴国军为姚弋仲；绍兴府为庞玉……；鄂州为焦明……；台州屈坦……；筠州应智瑛……”AF 时代愈后，所祀之人愈多。明清时期的杭州城隍周新、上海城隍秦裕伯，是城隍神之著名者。

民间奉祀城隍最初以为城池、地方的保护神，前引《北齐书·慕容俨传》所记城隍帮助慕容俨退梁军，即是一例。稍后，人们又奉城隍为主管阴司冥籍之神，《茶香室丛钞》卷十六谓：“《太平广记》引《报应录》云：‘唐洪州司马王简易，常暴得疾，梦见一鬼使，自称丁郢，手执符牒云，奉城隍神命来追，王简易即随使者行，见城隍神。

神命左右将簿书来检，毕，谓简易曰：犹合得五年活，且放去。’是唐

时城隍之神，已主冥籍，如今世所传矣。”AG 道教至迟在唐代即奉祀城隍。它因袭民俗，亦视城隍为保护地方、主管当地水旱疾疫及阴司冥籍的神灵。杜光庭删定的《道门科范大全集》卷十二至十七之祈求雨雪斋仪中，启请神灵之一，即为城隍社令。南宋吕元素《道门定制》卷二“诸司文牒”中，有“城隍牒”，为关照城隍将所管亡魂押送坛场，听候超度。明代所出的《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》，将其神职加以概括，称其职责为：代天理物，剪恶除凶，护国安邦，普降甘泽，判定生死，赐人福寿。又称其属下有十八判官、分掌人之生死疾疫、福寿报应等事。AH 旧时各地城隍庙多由道士住持。道书《诸神圣诞日玉匣记等集》以五月十一日为都城隍圣诞日，该日城隍庙即举行祭祀。注：《说文解字》第 288、306 页，中华书局，1963 年 《周易通义》第 27 页，中华书局，1981 年 《全上古三代秦汉三国六朝文》第 1 册 602 页，中华书局，1958 年 《北齐书》第 1 册 281 页，中华书局，1972 年 AE 《太平广记》第 7 册 2400 页，中华书局，1961 年 《全唐文》第 5 册 4461 页，中华书局，1983 年 《笔记小说大观》第 6 编 4 册 2140 页，台北市新兴书局，1985 年 《景印文渊阁四库全书》第 1207 册 335 页，第 1214 册 401 页，台湾商务印书馆，1983 年 AB 《典故纪闻》47 页，中华书局，1981 年 AC 《大明会典》第 3 册 1463 页，台北渊文丰出版公司，1976 年 AD 《通典》943 页，中华书局，1984 年 AF 《丛书集成初编》第 0315 册 94~95 页，中华书局，1983 年 AG 《笔记小说大观》第 34 册 96 页，江苏广陵古籍刻印社，1984 年 AH 《道藏》第 34 册 747~748 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

土地

中国旧时信奉的村社守护神。《礼记·郊特牲》曰：“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。”比较朴素地表达了上古人们酬谢土地负载万物、生养万物之功的心情。其后，又出现了以整个大地为对象的抽象化的地神崇拜，这种地神被称为“后土”，是封建皇帝的专祀；而各个地区及村社仍奉祀该地区该村社的地方小神。这种地方小神初称社、社公，后称土地。

纬书《孝经援神契》曰：“社者，五土之总神，土地广博，不可遍敬，故封土为社而祀之，以报功也。”《乐稽耀嘉》也说：“社，土地之主，地阔而不可以尽祭，故封土为社，以报功也。”《汉书·五行志》注曰：“旧制，二十五家为一社。”《礼记·祭法》在“大夫以下成群立社曰置社”下注云：“大夫以下包土庶，成群聚而居，满百家以上，得立社。”此二十五家或一百家所立之社，为地方行政小单位，所祀之神即称社公或土地。社公和土地之称皆见于东汉。《后汉书·方术传》称费长房得卖药翁之符后，“遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公。”王充《论衡·讥日篇》曰：“如土地之神不能原人之意，苟恶人动扰之，则虽择日何益哉！”此后典籍中有相沿称社公者，但更多的则称土地。

最初人们崇敬社公、土地，是因为它能生长五谷，负载万物，养育百

姓，更多是从它的自然属性方面着眼的。随着社会生产力的提高和文化的发展，这种自然崇拜便转变为人格神崇拜。人们用以象征它的不再是“封土为社”的那一方土，而是一个具有人格特征的拟人神。甚至随着封建国家从中央到地方各级政权制度的完善，更将它视为与封建政权最下层官吏相当的一级小神。

在土地神人格化的过程中，各地土地神又先后有了各自的姓氏和名讳。此以道书所载为最早。约出于六朝之《道要灵祇神鬼品经·社神品》曰：“《老子天地鬼神目录》云：京师社神，天之正臣，左阴右阳，姓黄名崇。本扬州九江历阳人也。秩万石，主天下名山大神，社皆臣从之。河南社神，天帝三光也，左青右白，姓戴名高，本冀州渤海人也。秩万石，主阴阳相运。……

《三皇经》云：豫州社神，姓范名礼；雍州社神，姓修名理；梁州社神，姓黄名宗；荆州社神，姓张名豫；扬州社神，姓邹名混；徐州社神，姓韩名季；青州社神，姓殷名育；衮州社神，姓费名明；冀州社神，姓冯名迁；稷姓戴名高。右九州，上应天九星之根，九宫阶在领九州，……可使之赏善罚恶，救济苍生也。”《太上正一盟威箓》卷三所记九州社神名大同小异。

东晋以后，民间多奉一些生前作善事者或被认为廉正的官吏作土地。最早一例为《搜神记》卷五所载之蒋子文，其文曰：“蒋子文者，广陵人也。……汉末为秣陵尉。

逐贼至钟山下，贼击伤额，因解绶缚之，有顷遂死。及吴先主（孙权）之初，其故吏见子文于道。……（子文）谓曰：‘我当为此土地神，以福尔下民。尔可宣告百姓，为我立祠。不尔，将有大咎。’是岁夏，大疫，百姓窃相恐动，……议者以为鬼有所归，乃不为厉，宜有以抚之，于是（孙权）便使封子文为中都侯，……为立庙堂。”至宋代，洪迈《夷坚志》记此类神话尤多。其《夷坚支志》乙卷九称，南朝沈约因将父亲的墓地捐给湖州乌镇普静寺，寺僧们遂祀沈约为该寺土地。其《夷坚丙志》卷一，记李允升死后作东桥土地；《夷坚支志》甲卷八，记陈彦忠死后作简寂观土地；《夷坚支志》戊卷四，记王仲寅死后作辰州土地；《夷坚支志》癸卷四，记杨文昌死后作画眉山土地；《夷坚三志》辛卷十，记黄廿七父死后作湖口庙土地等。《古今图书集成·神异典》亦多记人死为土地之事。

明清以来，民间又多以历代名人作各方土地。《茶香室续钞》卷十九引明郎瑛《七修类稿》云：“苏郡西天王堂土地，绝肖我太祖高皇帝。闻当时至其地而化，主杨氏异焉，遂令塑工像之。后闻人言，像太祖，即以黄绢帐之于外，不容人看。”AB 清赵翼《陔余丛考》卷三十五云：“今翰林院及吏部所祀土地神，相传为唐之韩昌黎，不知其所始。……又《宋史·徐应鑣传》：临安太学，本岳飞故第，故飞为太学土地神。

今翰林、吏部之祀昌黎，盖亦仿此。”AC 清俞樾《茶香室丛钞》卷十五云：“国朝景星杓《山斋客谈》云：吾杭仁和北乡有瓜山土地祠，俗戏惧内者曰：‘瓜山土神，夫人作主。’吾友卢书苍经其祠，视碑，始知为汉祢衡也。祢正平为杭之土地，已不可解，乃更有惧内之说，则更奇矣。”AD《茶香室三钞》卷十九云：“国朝徐逢吉《清波小志》云：清波门城西二图土谷祠，在方家峪口，祀大禹皇帝。……按：吾邑乌山土地，称尧皇土地，亦此类。”AE 清姚福均《铸鼎余闻》卷三云：“今世俗之祀土地，又随所在以人实之。如县治则祀萧何、曹参，翰林院及吏部祀唐韩愈，黟县县治大门内祀唐薛稷、宋鲜于侁，常熟县学宫侧祀唐张旭，俱不知所自始。”AF 从诸书所记看，宋

以后，无论城乡、学校、住宅、寺观、山岳皆有土地庙，凡有人烟之处，皆有供奉的香火。人们对土地的信仰，并不亚于城隍。且因其与人民最接近，对它颇有几分亲切感。人们希望它保佑五谷丰登、家宅平安，添丁进口，六畜兴旺。凡是在世间很难得到满足的愿望，都希望从它那里得到。

旧时的土地庙，一般都供一男一女两个神像，男的多为白发老叟，称土地公公，女的为其夫人，称土地婆婆。有的地区又称田公、田婆。土地配祀夫人，不知起于何时。

宋洪迈《夷坚志补》卷十五《榷货务土地》载，临安土地之夫人甚美。证明至迟到南宋，土地已配祀夫人。《古今图书集成·神异典》卷四十八更记一则趣事云：“中丞东桥顾公璘，正德间知台州府，有土地祠设夫人像。公曰：‘土地岂有夫人！’命撤去之。郡人告曰：‘府前庙神缺夫人，请移土地夫人配之。’公令卜于神，许，遂移夫人像入庙。

时为语曰：‘土地夫人嫁庙神，庙神欢喜土地嗔。’既期年，郡人曰：‘夫人入配一年，当有子。’复卜于神，神许，遂设太子像。”AG 民间以二月二日为土地生日，到时，“官府谒祭，吏胥奉香火者，各牲乐以献。村农亦家户壶浆，以祝神釐。”AH 注：《礼记》第 145 页，253 页，上海古籍出版社，1987 年 《重修纬书集成》卷五第 38 页，卷三第 94 页，日本明德出版社，昭和 46 年 《汉书》第 5 册 1413 页，中华书局，1962 年 《后汉书》第 10 册 2744 页，中华书局，1965 年 《论衡注释》第 4 册 1364 页，中华书局，1979 年 《道藏》第 28 册 385~386 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《丛书集成初编》第 2692 册 31 页，中华书局，1983 年 ABADAEAH 《笔记小说大观》第 34 册 230 页，90 页，358 页，第 23 册 116 页，江苏广陵古籍刻印社，1984 年 AC 《陔余丛考》第 773 页，商务印书馆，1957 年 AF 《藏外道书》第 18 册 629 页，巴蜀书社，1992 年 AG 《古今图书集成》第 49 册 60346 页，中华书社、巴蜀书社，1987 年

雷神

雷神又称雷公或雷师。古代神话传说中的司雷之神，道教奉之为施行雷法的役使神。

雷神信仰起源很古。至战国，《山海经》中描绘的雷神形象为：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹则雷也。”其《大荒东经》则曰：“状如牛，苍身而无角，一足，……其声如雷。”皆为半人半兽形。东汉王充《论衡·雷虚》所记雷神形象有了变化，曰：“图画之工，图雷之状，累累如连鼓之形。

又图一人，若力士之容，谓之雷公。使之左手引连鼓，右手推椎，若击之状。”基本上已是拟人化了。

民间自古崇敬雷神，流传许多雷神故事，尤以唐宋为甚。

唐宋文人笔记中，多记大雷雨，雷神、雷鬼从空而降，雷神霹打不孝子和不法商人，及雷神娶妇等故事，反映出人们对雷神既存敬畏心理，又寄托主持正义的愿望。在这些故事中，唐沈既济《雷民传》所记雷公育子事更引人注目，该传称：“昔（雷州民）陈氏因雷雨昼冥，庭中得大卵，覆之

数月，卵破，有婴儿出焉。自后日有雷扣击户庭，入其室中，就于儿所，似若孵哺者。岁余，儿能食，乃不复至。遂以为己子。

（陈）义即卵中儿也。”元代成书明代略有增纂的道藏本《搜神记》和《三教搜神大全》将上述故事略加改造增益，写成雷神陈文玉的故事。《搜神记》卷一曰：“旧记云：陈太建（569~582）初，（雷州）民陈氏者，因猎获一卵，围及尺余，携归家。

忽一日，霹雳而开，生一子，有文在手，曰‘雷州’。后养成，名文玉，乡俗呼为雷种。

后为本州刺史，歿而有灵，乡人庙祀之。阴雨则有电光吼声自庙而出。宋元累封王爵，庙号‘显震’，德祐（1275）中，更名‘威化’”据清《续文献通考》卷七十九，“宋宁宗庆元三年加封雷州雷神为广佑王。庙在雷州英榜山。神宗熙宁九年，封威德王，孝宗乾道三年，加昭显，至是封广佑王。理宗淳祐十一年，再加普济，恭帝德祐元年，加威德英灵”。道教亦尊奉雷神，杜光庭删定的《道门科范大全集》卷十二、十八等，已将风伯雨师、雷公电母作为乞求雨雪的启请神灵，北宋后的雷法道士又以之为施行雷法的使役神。后者肇始于唐，杜光庭《神仙感遇传》卷一《叶迂韶传》载，一次雷雨中，雷公被树枝所夹，不能脱身。后为叶迂韶所救出，雷公“愧谢之”，“以墨篆一卷与之曰：‘依此行之，可以致雷雨，祛疾苦，立功救人。我兄弟五人，要闻雷声，但唤雷大、雷二，即相应。然雷五性刚躁，无危急之事，不可唤之。’自是行符致雨，咸有殊效”。

北宋末兴起的神霄，清微诸派，以施行雷法为事。声称总管雷政之主神为“九天应元雷声普化天尊”，雷师、雷公为其下属神。《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》即假托普化天尊之口，向雷师皓翁讲经说法，命对“不忠君王，不孝父母，不敬师长”者，“即付五雷斩勘之司，先斩其神，后勘其形，……以至勘形震尸，使之崩裂”云云。

旧时各地多有雷神庙，清末黄斐然《集说诠真》云：“今俗所塑之雷神，状若力士，裸胸袒腹，背插两翅，额具三目，脸赤如猴，下颏长而锐，足如鹰鹫，而爪更厉。左手执楔，右手执槌，作欲击状。自顶至旁，环悬连鼓五个，左足盘蹶一鼓，称曰雷公江天君。”注：《史记》第1册33页注三引《括地志》，中华书局，1959年。“鼓其腹则雷也”句，今本《山海经·海内东经》作“鼓其腹，在吴西”。

《山海经校注》第361页，上海古籍出版社，1980年 《论衡注释》第1册394页，中华书局，1979年 《丛书集成初编》第2698册1页，中华书局，1985年 《道藏》第36册258页，第10册882页，第1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 《续文献通考》第3493页，商务印书馆，1937年

门神

门神系道教因袭民俗所奉的司门之神。民间信奉门神，由来已久。《礼记·祭法》云：王为群姓立七祀，诸侯为国立五祀，大夫立三祀，适士立二祀，皆有“门”、“庶士、庶人立一祀，或立户，或立灶。”可见自先秦以

来，上自天子，下至庶人，皆崇拜门神。

由于中国历史悠久，地域辽阔，门神的具体崇拜对象，常因时因地而异。概言之，大别有三：最早的门神是神荼郁垒。首见于王充《论衡·订鬼》所引《山海经》：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，二曰郁垒。主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。于是黄帝乃作礼，以时驱之，立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御凶魅。”此段引文，不见今本《山海经》，不知何故。

与上述引文大体类似的文字，屡见于汉代诸书。纬书《河图括地象》云：“桃都山有大桃树，盘屈三千里，上有金鸡，日照此则鸣。下有二神，一名郁，一名垒。并执苇索，以伺不祥之鬼，得则杀之。”应劭《风俗通义》卷八云：“谨案黄帝书，上古之时，有神荼与郁垒昆弟二人，性能执鬼。度朔山上章桃树下，简阅百鬼，无道理妄为人祸害（者），荼与郁垒缚以苇索，执以食虎。于是县官常以腊除夕，饰桃人乘苇茭，画虎于门，皆追效于前事。”蔡邕《独断》云：“海中有度朔之山，上有桃木，蟠屈三千里，卑枝东北有鬼门，万鬼所出入也。神荼与郁垒二神居其门，主阅领诸鬼，其恶害之鬼，执以苇索食虎。故十二月岁竟，常以先腊之夜逐除之也。

乃画荼、垒并悬苇索于门户，以御凶也。”可见以神荼、郁垒为门神是汉代流行的风俗。

以上诸书皆以神荼、郁垒为二人，应劭《风俗通义》更以为昆弟二人。清俞正燮对此加以辩驳，认为最初应是一人，或即一桃木人。其《癸巳存稿》卷十三云：“晋司马彪《续汉书·礼仪志》云：‘大傩讫，设桃梗郁垒。’是专有荼垒或郁儡一桃木人，而不云神荼神蔡。晋葛洪《枕中书》云：‘元都大真王言：蔡郁垒为东方鬼帝。’语虽不可据，然可知汉魏晋道士相传，神荼郁垒止是一神，姓蔡名郁垒。汉时宫廷礼制，亦以为一人。”此说虽然有据，亦只能反映风俗之演变，不能据此断定作二神之非；在汉代，神荼、郁垒分为二神，已经成为当时风俗。

至南北朝，除托名葛洪的《枕中书》将其作为一神（蔡郁垒），列入道教神谱，称之为东方鬼帝（五方鬼帝之一）治桃丘山外，《玄中记》又记云：“今人正朝，作两桃人立门旁，以雄鸡毛置索中，盖遣勇也。”历南北朝至唐宋，记载神荼、郁垒者，代不乏人。南朝梁宗懔《荆楚岁时记》曰：“造桃板著户，谓之仙木。绘二神贴户左右，左神荼，右郁垒，俗谓之门神。”隋杜台卿《玉烛宝典》卷一亦引诸书记画神荼、郁垒于门户之习俗。宋陈元靓《岁时广记》卷五在引录诸书之后，写《辨荼垒》一条，谓：“荼垒之设，数说不同。……然今人正旦书桃符，多用郁垒、神荼。”其《写桃板》条又引《皇朝岁时杂记》云：“桃符之制，以薄木板长二三尺，大四五寸，上画神像狻猊、白泽之属，下书左郁垒、右神荼，或写春词，或书祝祷之语。岁旦则更之。”宋高承《事物纪原》卷八，在引录《山海经》《玉烛宝典》等之后，又对其起源时代作出推测，谓：“立桃板于门户上，画郁垒以御凶鬼，……盖其起自黄帝。故今世画神像于板上，犹于其下书，‘右郁垒、左神荼’，元日以置门户间也。”AB可见以神荼、郁垒为门神，至宋代犹然。

继神荼、郁垒之后，唐代又出现钟馗捉鬼的故事，钟馗亦被作为门神以驱鬼魅。事见明陈耀文《天中记》卷四引《唐逸史》（已佚）之文曰：“（唐）明皇开元（713~741）讲武骊山翠华，还宫，上不悦，因疾作昼（卧），

梦一小鬼，衣绛犊鼻，跌（跛）一足，履一足，腰悬一履，搢一筠扇，盗太真绣香囊及上玉笛，绕殿奔戏上前。上叱问之，小鬼奏曰：‘臣乃虚耗也。’上曰：‘未闻虚耗之名。’小鬼答曰：‘虚者，望空虚中盗人物如戏，耗即耗人家喜事成忧。’上怒，欲呼武士。俄见一大鬼，顶破帽，衣蓝袍，系角带，鞞朝靴，径捉小鬼，先剗其目，然后劈而啖之。上问大者：‘尔何人也？’奏云：‘臣终南山进士钟馗也。因武德（618~626）中，应举不捷，羞归故里，触殿阶而死，是时奉旨赐绿袍以葬之。感恩发誓，与我王除天下虚耗妖孽之事。’言讫梦觉，痼疾顿瘳。

乃诏画工吴道子曰：‘试与朕如梦图之。’道子奉旨，恍若有睹，立笔成图进呈，上视之，抚几曰：‘是卿与朕同梦耳！’赐与百金。”AC《唐逸史》所记未必可信，但自唐代开始，人们相信钟馗能捉鬼驱邪却是事实。据记载，唐吴道子确曾作过钟馗画，唐孙逖、张说文集即有《谢赐钟馗画表》，唐刘禹锡又有《代杜相公谢赐钟馗历日表》和《代李中丞谢赐钟馗历日表》可证。除唐宋皇室于岁末赐臣下钟馗画像外，民间亦多画其像以作御鬼之神灵。或悬于室内，或贴于门上被视为门神。此俗一直延续到明清，《清嘉录》卷五引明《杨慎外集》云：“钟馗即终葵，古人多以终葵为名，其后误为钟馗。俗画一神像，帖于门，手持椎以击鬼。”AD明史玄《旧京遗事》云：“禁中岁除，各宫门改易春联，及安放绢画钟馗神像。像以三尺素木小屏装之，缀铜环悬挂，最为精雅。先数日，各宫颁钟馗神于诸亲皇家。”AE清顾炎武《日知录》卷三十二“终葵”条云：“今人于户上画钟馗像，云唐时人，能捕鬼者。”AF可见以钟馗为门神，亦流行颇久。

元代以后，又曾以唐秦叔宝和胡敬德（或作尉迟敬德）为门神。此说见于元代成书明代略有增纂的《正统道藏·搜神记》和《三教搜神大全》。《搜神记》卷六“门神”条曰：“神即唐之秦叔宝、胡敬德二将军也。按传：唐太宗不豫，寝门外抛砖弄瓦，鬼魅号呼，六院三宫，夜无宁刻。太宗惧以告群臣。叔宝奏曰：‘臣平生杀人如摧枯，积尸加聚蚁，何惧小鬼乎！愿同敬德戎装（立门）以伺。’太宗可其奏，夜果无警。

太宗嘉之，谓二人守夜无眠，命画工图二人之像，全装怒发，一如平时，悬于宫掖之左右门，邪祟以息。后世沿袭，遂永为门神云。”AG此记载仅见于此二书（实源于一书），不见其前之典籍。其所云秦叔宝二人虽为唐人，但不能证明此俗起于唐代，不过北宋末已出现戎装门神，是否出于北宋末，谨录此以俟考。南宋佚名氏《枫窗小牋》卷下云：“靖康已前，汴中家户门神多番样，戴虎头盔，而王公之门，至以浑金饰之。”AH宋赵与时《宾退录》云：“除夕用镇殿将军二人，甲冑装。”AI他们皆未指明戎装门神姓甚名谁，或许根本就未有特定者（如秦叔宝等），仅因为戎装像很威严，更易对鬼神起震慑作用而采用之。明清时期则有明著戎装门神为秦叔宝、尉迟敬德者，清顾禄《清嘉录》卷十二《门神》条云：“夜分易门神。俗画秦叔宝、尉迟敬德之像，彩印于纸，小户贴之。”又说：“或朱纸书神荼、郁垒，以代门丞，安于左右扉；或书钟馗进士三字，斜贴后户以却鬼。”AJ表明历代出现的三个主要门神，在清代都受到同样的供奉。

除以上三个影响较大的门神外，旧时苏州地区又曾以温将军、岳元帅为门神。《吴县志》云：“门神彩画五色，多写温、岳二神之像。”AK此“温”神或谓晋代之温峤，或谓东岳大帝属下之温将军，“岳”神即指岳飞。又有所谓文门神、武门神、祈福门神。

文门神即画著朝服的一般文官像；武门神除秦叔宝、尉迟敬德外，也有并不专指某武官者；祈福门神，即以福、禄、寿星三神像贴于门者。另外，又有一些地区以赵云、赵公明、孙膑、庞涓为门神的。据清姚福均《铸鼎余闻》卷一载，道教则有专祀之门神，谓“宋范致能《岳阳风土记》云：‘老子祠有二神像，所谓青龙白虎也。’……明姚宗仪《常熟私志》叙寺观篇云：致道观山门二大神，左为青龙孟章神君，右为白虎监兵神君。”LB 应该指出，以上三个主要门神的相继出现，并不完全表现为新陈代谢形式，即不都是新的出现后，就立即代替了旧门神的地位（只有部分情况如此），而更多的则是新的出现后，旧的仍然沿用不改，或新、旧同时供奉。如前所述，宋陈元靓《岁时广记》、宋高承《事物纪原》均说当时民间所奉的门神，仍为神荼、郁垒，而此时已是钟馗出现很久了。甚至到了清代，每逢元旦，贵戚家仍悬神荼、郁垒。此见《日下旧闻考》卷一百四十七引《北京岁华记》，《清嘉录》亦有所记。

此现象说明，一种习俗形成后，是很难加以改变的。另一种情形是新旧门神同时供奉，前引《清嘉录》卷十二所记最为典型。清李调元《新搜神记·神考》亦反映此情况，他说：“今世俗相沿，正月元旦，或画文臣，或书神荼、郁垒，或画武将，以为唐太宗寝疾，令尉迟恭、秦琼守门，疾遂愈。”LC 这些都反映出民间信仰的多样性，道教只是因袭民俗而崇奉之而已。

注：《礼记》第 254～255 页，上海古籍出版社，1987 年 《论衡注释》第 3 册 1283 页，中华书局，1979 年 《重修纬书集成》卷六第 39 页，日本明德出版社，昭和 53 年，《荆楚岁时记》引此作《括地图》 ABAC 《景印文渊阁四库全书》第 862 册 399 页，第 850 册 83 页，第 920 册 219 页，第 965 册 164～165 页，台湾商务印书馆，1985 年 《丛书集成初编》第 0364 册 381 页，中华书局，1983 年 《太平御览》第 1 册 137 页，中华书局，1960 年 ADAFAHAIAJ 《笔记小说大观》第 4 编 2 册 1127 页，第 20 编 4 册 2222 页，2221 页，第 1 编 9 册 5654 页，第 9 编 8 册 5120 页，第 3 编 3 册 1691 页，第 6 编 4 册 35 页，第 1 编 9 册 5758 页，5759 页，台北新兴书局，1985 年 AF 《日知录》中册第 2417 页，上海古籍出版社，1984 年 AG 《道藏》第 36 册 292～293 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 AK 从《铸鼎余闻》卷四“门神”条转引 LB 《藏外道书》第 18 册 567 页，巴蜀书社，1992 年 LC 从《中国民间诸神》第 223 页转引，河北人民出版社，1987 年

灶神

灶神又称灶君、灶王，中国古代神话传说中的司饮食之神。晋以后则列为督察人间善恶的司命之神。

自人类脱离茹毛饮血，发明火食以后，随着社会生产的发展，灶就逐渐与人类生活密切相关。崇拜灶神也就成为诸多拜神活动中的一项重要内容了。故《礼记·祭法》中“王为群姓立七祀”，即有一祀为“灶”，而庶士、庶人立一祀，“或立户，或立灶”。

自是承袭古俗而来。

先秦两汉典籍，对灶神的由来有两种说法。一是将火神与灶神合二为一。《淮南子·汜论》曰：“炎帝于火，而死为灶。”高诱注曰：“炎帝神农，以火德王天下，死托祀于灶神。”许慎《五经异义》曰：“颛顼氏有子曰黎，为祝融火正也，祀以为灶神。”皆以火神为灶神。二是以灶神为先炊。《史记·封禅书》有“先炊之属”语，唐张守节“正义”曰：“先炊，古炊母神也。”《礼记·礼器》曰：“燔柴于奥，夫奥者，老妇之祭也。盛于盆，尊于瓶。”注曰：“其神则先炊也，故谓之老妇。惟盛食于盆，盛酒于瓶，卑贱之祭耳。虽卑贱而必祭之者，以其有功于饮食，故报之也。”灶神的姓名，也各说不一。许慎《五经异义》称灶神姓苏名吉利。《艺文类聚》卷八十和《后汉书·阴识传》注引《杂五行书》曰：“灶君名禪，字子郭，衣黄衣”；

唐段成式《酉阳杂俎》卷十四则曰：“灶神名隗，……又姓张名单，字子郭。……一曰灶神名壤子也。”灶神是男是女？古时也有不同说法。一般经学家以灶神为老妇，《庄子·达生篇》司马彪注称“灶神著赤衣，状如美女”。其余诸书皆以灶神为男，且有妇有女。

隋杜台卿《玉烛宝典》卷十二引《灶书》曰：“灶神姓苏名吉利，妇名抎颊。”许慎《五经异义》云：“灶神妇姓王，名抎颊。”唐段成式《酉阳杂俎》卷十四云：灶神“夫人字卿忌，有六女，皆名察（一作‘祭’）洽。”AB《太上感应篇》注引《传》曰：“灶神状如美人貌，有六女，即六癸玉女也。”AC 灶神的职责，最初以为管人间之饮食，其后则称其代天监察人间善恶，按时向天帝上报。《太平御览》卷一百八十六引《万毕术》曰：“灶神晦日归天，白人罪。”AD 此《万毕术》当为《淮南万毕术》，茆泮林辑《淮南万毕术》即辑有此条。葛洪《抱朴子内篇·微旨》曰：“又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪，纪者，三百日也。小者夺算，算者，三日也。”AE 因此，至迟从魏晋起，人们即认为灶神负有代天监察人间善恶的使命，有给人祸福的大权，故皆谨慎祀之。其后，《太上感应篇》注引《传》曰：“灶之为神，号曰司命，司人一家良贱之命。过无隐露，纤悉皆言。……月晦日诣天曹白人罪，大者夺纪，小者夺算。一云：灶有三十六神，能转祸为福，除死定生，驱逐妖邪，迁官益禄。”AF 据此，灶神竟成为掌管人间祸福生死的大神了。

以后某些道书又进一步加以发挥。《东厨司命灯仪》曰：“灶神职重，秉下民倚伏之权。……在天为七元之使者，递日奉万事于宸庭。一灶各立一名，五方或称五帝，群分部属，迭主阴阳，虽善善恶恶，均在修为，然是是非非，必恭纪录。”AG《太上灵宝补谢灶玉经》又称灶神为“种火老母”，是奉元始天尊之命，下界监察人间的。曰：“昆仑之山，有一老母，独处其中。……天尊曰：惟此老母是名种火之母，能上通天界，下统五行，达于神明，观乎二气，在天则为天帝，在人间乃为司命。又为北斗七元使者，主人寿命长短、富贵贫贱，掌人职禄。又为五帝灶君，管人住宅，十二时辰，普知人间之事。每月朔日，记人造诸善恶及其功德，录其轻重，夜半奏上天曹，定其簿书，悉是此母也。”AH 正因灶神有那样大的权威，归时人们都勤加祭祀。祭祀的日子多，名目亦不少。清顾铁卿《清嘉录》卷六云：“（六月）初四、十四、念四（即二十四）日，比户祀司灶，谓之谢灶。谚云：‘三番谢灶，胜做一坛醮。祀时，以米粉作团，素羞四簋，俗称谢灶素菜。’”AI 据称，六月祀灶，是合乎古礼的，《礼记·月令》即有孟夏之月、仲夏之月“其祀灶”的记述。AJ 但是多数地区祭灶皆不在五六月。南朝梁宗懔《荆楚岁时记》和

隋杜台卿《玉烛宝典》皆谓十二月初八，“并以豚酒祭灶神”。证明南北朝至隋祭灶已不是六月，而在腊月初八。

唐宋以后，多数地区又移于十二月二十四日（少数地区为十二月二十三日）。明沈榜《宛署杂记》、明刘侗等《帝城景物略》、明田汝成《熙朝乐事》、清于敏中《日下旧闻考》等，皆谓十二月二十四日祭灶，名曰“送灶上天”。即谓该日是灶神上天白人罪状的日子，因此都于当日设献礼祭之。所献祭品，古时曾用黄羊或豚酒，明清时，多以“糖剂饼、黍糕、枣、栗、胡桃、炒豆”，AK或以“胶牙饧、糯米花糖、豆粉汤”LB等祭之。

祭时祝曰：“好多说，不好少说。”LC或祝曰：“辛甘臭辣，灶君莫言。”LD可见送灶上天是比较重要的祭祀。除夕夜或正月初一（也有延至上元夜者），又设祭如前，迎灶君下界，名曰“接灶”或“迎新灶”。除送灶、迎灶外，一些地区又于八月初三“灶君生日”举行祭祀。送灶、迎灶皆在家宅灶前，祭灶君生日则在庙中。清顾铁卿《清嘉录》卷八云：“（八）月初三日，为灶君生日，家户具香蜡素羞，以祀天王堂及福济观之灶君殿。进香者络绎终日。有集男、妇嗜斋为会者，谓之灶君素。”LE注：AJ《礼记》254~255页，136页，88~89页，上海古籍出版社，1987年AB《景印文渊阁四库全书》第848册663页，第1047册721页，721页，台湾商务印书馆，1985年AILDLE《笔记小说大观》第4编2册1142页，第1编9册5671页，5746页，5699页，台湾新兴书局，1984年《史记》第4册第1378、1379页，中华书局，1959年《艺文类聚》第3册1375页，上海古籍出版社，1965年《丛书集成初编》原拟出司马彪《庄子注》，后未出，此从《癸巳存稿》卷十三转引《丛书集成初编》第1339册420页，中华书局，1985年ACAFAGAH《道藏》第27册11页，11页，第3册581页，第6册248页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年AD《太平御览》第1册903页，中华书局，1959年AE《抱朴子内篇校释》（增订本）第125页，中华书局，1985年AKLBLC《说郭续》卷二十八：清顺治三年，宛委山堂刊本

财神

财神又称赵公元帅，赵玄坛。中国古代民间信奉的司财之神。但唐宋及其以前诸书如干宝《搜神记》《真诰》《太上洞渊神咒经》等，皆以为五瘟之一（见本卷《瘟神》）。

直至元代成书明代略有增纂的《道藏·搜神记》和《三教搜神大全》始称之为财神。

《三教搜神大全》卷三云：“赵元帅，姓赵讳公明，钟（终）南山人也。自秦时避世山中，精修至道。

功成，钦奉玉帝旨，召为神霄副帅。按元帅乃皓廷霄度天慧觉昏梵气化生，其位在乾，金水合气之象也。其服色：头戴铁冠，手执铁鞭者，金遘水气也；面色黑而胡须者北气也；跨虎者金象也。故此水中金之火，体则为道，用则为法，法则非雷霆无以彰其威，泰华西台其府乃元帅之主掌。……元帅上奉天门之令，策役三界，巡察五方，提点九州，为直殿大将军，为北

极侍御史。昔汉祖天师修炼仙丹，龙神奏帝请威猛神吏为之守护，由是元帅上奉玉旨，授正一玄坛元帅。……元帅飞升之后，永镇龙虎名山。厥今三元开坛传度，其趋善建功谢过之人，及顽冥不化者，皆元帅掌之。……驱雷役电，唤雨呼风，除瘟剪疰，保病禳灾，元帅之功莫大焉。至如讼冤伸抑，公能使之解释，公平买卖求财，公能使之宜利和合。

但有公平之事，可以对神祷，无不如意。故上天圣号为高上神霄王府大都督、五方之巡御史、三界大都督、应元昭烈侯，掌土定命，设帐吏二十八宿都总管上清正一玄坛飞虎金轮执法赵元帅。” 据此记载，赵公明身兼数职：既是神霄副帅，要掌管驱雷役电，唤雨呼风；又是张天师炼丹守护神（玄坛元帅），要掌管玄坛传度，训导建功谢罪；又是瘟神，要掌管除瘟剪疰，保病禳灾；又是财神，要掌管公平买卖，使人得利；其作为财神的面貌，还不很清楚。

《封神演义》第四十七、四十八回，写峨眉山道人赵公明助商，五夷山散人萧升、曹宝助周。双方交战，各显道法，姜子牙最后用巫祝术才将赵公明弄死。以后姜子牙封神，封赵公明为金龙如意正一龙虎玄坛真君，统率招宝天尊萧升，纳珍天尊曹宝，招财使者陈九公，利市仙官姚少司。显然，作者是把赵公明作为财神来写的。给他安排了诸如招宝、纳珍、招财、利市等部下后，其作为财神的形象就较为清楚了。

明清时期，各地建庙塑像以祀之。其像头戴铁冠，一手执铁鞭，一手执翘宝，黑面浓须，身跨黑虎、全副戎装。俗以三月十五日为神诞日，设献祭之。清顾铁卿《清嘉录》卷三云：“（三月）十五日），为玄坛神诞辰，谓神司财，能致人富，故居人塑像供奉。” 但也有以阴历正月初五日财神生日的。届时，许多地方商家都置办鱼、肉、水果、鞭炮，供以香案，迎接财神。明清时一些地方志，如《姑苏志》《浙江通志》等，又称赵公明为三国蜀将赵子龙之从兄弟。

由于中国历史悠久，地域辽阔，除许多地区奉赵公明为财神外，又有一些地区以春秋战国时之范蠡或五路神何五路为财神的。《铸鼎余闻》卷四云：“五路神俗称为财神。

其实即五祀门行中霤之行神，出门五路皆得财也。”又云：“《无锡县志》载，或说云神姓何名五路，元末御寇死，因祀之。”或云：“此又一神，与财神无涉。”此外，还有文财神、武财神之称，说者以殷代忠臣比干为文财神，关帝为武财神。注：叶德辉翻刻《三教搜神大全》卷三 《笔记小说大观》第23册124页，江苏广陵古籍刻印社，1983年 皆见《藏外道书》第18册660页，巴蜀书社，1992年

瘟神

瘟神一称五瘟使者。中国古代民间信奉的司瘟疫之神。

即：春瘟张元伯，夏瘟刘元达，秋瘟赵公明，冬瘟钟仕贵，总管中瘟史文业。

瘟疫，古人或单称瘟、温、或疫，是一种急性传染病。在古代民智未开，医疗条件低劣的情况下，人们对这种可怕疾病，恐惧至极，很容易认为

是鬼神作祟。因此乞求神灵保护，当是很早就出现的行为。

最早的疫鬼始见于纬书，为三人。《礼稽命征》云：“颛顼有三子，生而亡去，为疫鬼：一居江水，是为疢鬼 鬼；一居若水，为魍魎；一居人宫室区隅，善惊人小儿，为小鬼。”高承《事物纪原》卷八引《礼纬》亦记此三疫鬼，称为高阳之子。《龙鱼河图》又有“五湿鬼”之名，曰：“岁暮夕四更，取二十豆子，二十七麻子，家人头发，少合麻豆，著井中，祝敕井吏，其家竟年不遭伤寒，辟五温鬼。”此后，若干著作即按比“三”、“五”之数，相继写出三鬼、五瘟故事。首先是干宝《搜神记》卷五之“三鬼”。略云：“散骑侍郎王祐，疾困，与母辞诀。既而闻有通宾者，曰：‘某郡某里某人’。尝为别驾，祐亦雅闻其姓字。有顷，奄然来至。曰：“……今年国家有大事，出三将军，分布征发。吾等十余人，为赵公明府参佐。……’祐知其鬼神。……初有妖书云：‘上帝以三将军赵公明、钟士季，各督数鬼下取人。’莫知所在。

祐病差，见此书，与所道赵公明合。”这里出现的是三个散播疾病取人魂魄之鬼王，三鬼中，有一个隐名，有姓名者为赵公明、钟士季二人。南朝梁陶弘景《真诰·协昌期》载建吉冢埋圆石文，曰：“天帝告土下冢中王气五方诸神赵公明等，某国公侯甲乙，年如（若）干岁，生值清真之气，死归神宫，翳身冥乡，潜宁冲虚，辟斥诸禁忌，不得妄为害气。”这里出现的是主管地下冢中的五方神，五神中，有姓名者，只赵公明一人，其余四人皆隐名。大约成书于两晋南北朝的《太上洞渊神咒经》卷十一云：“又有刘元达、张元伯、赵公明、李公仲、史文业、钟任季、少都符，各将五伤鬼精二十五万人，行瘟疫病。”这里出现的是七个主瘟疫病的瘟神，后来的五瘟神之名已全具，只钟仕贵作钟仕季，且多出李公仲、少都符二人。其后《正一瘟司辟毒神灯仪》中有云：志心归命：东方行瘟张使者，南方行瘟田使者，西方行瘟赵使者，北方行瘟史使者，中央行瘟钟使者。这里已明确称五瘟神为五瘟使者，其张姓、赵姓等又大体与后世五瘟相符，只是此处是按五方而不是按四季加总管中央为名，且南瘟姓田不姓刘，钟、史二人又易位，是与后世不同者。此书未著撰人，为道教正一部经书，估计成书年代不晚于隋唐。

南宋天心派道士路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷十三《斩瘟断疫品》论述瘟神行瘟之由及制瘟之法，略云：“但今末世，时代浇薄，人心破坏，五情乱杂”，故“东方青瘟鬼刘元达，木之精，领万鬼行恶风之病 南方赤瘟鬼张元伯，火之精，领万鬼行热毒之病；西方白瘟鬼赵公明，金之精，领万鬼行注气之病，北方黑瘟鬼钟士季，水之精，领万鬼行恶毒之病；中央黄瘟鬼史文业，土之精，领万鬼行恶疮痲肿”，据说，“若能知瘟鬼名字，鬼不敢加害，三呼其名，其鬼自灭。”元代成书明代略有增纂的《三教搜神大全》又为五瘟神作传，其卷四“五瘟使者”称：“昔隋文帝开皇十一年六月，内有五力士，现于凌空三、五丈，于身披五色袍，各执一物。

一人执杓子并罐子，一人执皮袋并剑，一人执扇，一人执锤，一人执火壶。帝问太史居仁曰：‘此何神？主何灾福也？’张居仁奏曰：‘此是五方力士，在天上为五鬼，在地为五瘟，名曰五瘟（神）。春瘟张元伯，夏瘟刘元达，秋瘟赵公明，冬瘟钟仕贵，总管中瘟史文业。如现之者，主国民有瘟疫之疾，此天行时病也。’帝曰：‘何以治之，而得免矣？’张居仁曰：‘此行病者，乃天之降疾，无法而治之。’于是其年国人病死者甚众。是时帝乃立祠，于六月二十七日，诏封五方力士为将军。青袍力士封为显圣将军，红

袍力士封为显应将军，白袍力士封为感应将军，黑袍力士封为感威将军，黄袍力士封为感威将军。隋唐皆用五月五日祭之。后匡阜真人游至此祠，即收伏五瘟神为部将也。”旧时各地建庙祀瘟神，有些地区称瘟祖庙。祭祀日期各说不一。《三教搜神大全》谓隋唐时五月五日祭之，宋陈元靓《岁时广记》卷七引《岁时杂记》则谓元旦祭之，曰：“元日四鼓祭五瘟之神，其器用酒食并席，祭讫，皆抑（遗）弃于墙外。”AB《诸神圣诞日玉匣记等集》又称，九月初三为五瘟诞辰，该日为其祭祀日。注：《重修纬书集成》卷三第35页，卷六第96页，日本明德出版社，昭和53年《搜神记》第63~64页，中华书局，1979年，又文内“各督数鬼”，《太平广记》作“各督数万鬼”。

《道载》第20册550页，第6册41页，第4册39~40页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年叶德辉于宣统元年翻刻之单行本AB《笔记小说大观》第20编第4册2255页，台北新兴书局，1984年

药王

药王是古代对精于医术的名医和有关传说人物的景仰并加以神化，而后奉为主司医药之神。主要者有三：一，扁鹊。战国时医学家，善诊脉。姓秦，名越人。渤海郡鄆（今河北任丘）人。

据传饮长桑君药，并尽得其禁方，从此能见人五脏症结。遍游各地行医，在齐号卢医，在赵名扁鹊。擅长各科，过邯郸（赵）为“带下医”（妇科）；过洛阳（周）为“耳目痹医”（五官科）；入咸阳（秦）为“小儿医”（儿科）。医名闻天下。后为秦太医令李醯所忌杀。后世推崇为脉学的倡导者。《史记》《战国策》除记其事外，又记有若干病案。观其所治病人之年代，相距甚远，疑非出其一人之手。有人推测，扁鹊乃古代良医之称号，《史记》《战国策》将其他良医之病案也归之秦越人了。《汉书·艺文志》著录《扁鹊内经》《外经》，已佚。现存《黄帝八十一难经》七卷，是后人托名秦越人的著作。

二，孙思邈。唐代道士、著名医药学家。京兆华原（今陕西耀县）人。一生行医，有医学名著《千金方》《千金翼方》传世（其生平事迹见本书第一卷256页）。因其医术高明，死后不久，即被神化。唐段成式《酉阳杂俎》卷二云：“孙思邈尝隐终南山，与宣律和尚（即道宣）相接，每来往互参宗旨。时大旱，西域僧请于昆明池结坛祈雨，诏有司备香灯。凡七日，缩水数尺。忽有老人夜诣宣律和尚求救。曰：‘弟子昆明池龙也。’

无雨久，匪由弟子。胡僧利弟子脑，将为药，欺天子言祈雨，命在旦夕，乞和尚法力加护。’宣公辞曰：‘贫道持律而已，可求孙先生。’老人因至思邈石室求救。孙谓曰：‘我知昆明龙宫有仙方三千首，尔传与予，予将救汝。’老人曰：‘此方上帝不许妄传，今急矣，固无所吝。’有顷，捧方而至。孙曰：‘尔第还，无虑胡僧也。’自是池水忽涨，数日溢岸，胡僧羞恚而死。孙复著《千金方》三千卷（实为九十三卷——引者注），每卷入一方，人不得晓。及卒后，时有人见之。玄宗幸蜀，梦思邈乞武都雄黄，乃命中使

赀十斤，送于峨眉顶上。中使上山未半，见一人幅巾被褐，须鬓皓白，二童青衣丸髻，夹侍立屏风侧，手指大盘石曰：‘可致药于此，上有表录上皇帝。’使视石上，朱书百余字，遂录之，随写随灭。写毕，上无复字矣。须臾，白气漫起，因忽不见。”明王世贞《列仙全传》卷五，将上述救老龙故事，改编为替泾阳龙王之子（时化为青蛇）医伤；并将原索要老龙王之“仙方三千首”，改为泾阳龙王自愿赠与孙思邈“龙宫奇方三十首”，报其救子之恩。此外，又在后面加一则孙思邈送成都僧“秣饭一盂、杞菊数瓯”的故事，谓该僧食此后，自此身轻无疾，至宋真宗时，僧已二百余岁，后莫知所之。由此可见，唐宋以后，孙思邈不断被神化，民间奉之为药王，并非偶然。

三，韦慈藏。唐人。《旧唐书·方伎传》曰：“张文仲，洛州洛阳人也。少与乡人李虔纵、京兆人韦慈藏并以医术知名。”又“慈藏，景龙（707~709）中光禄卿，自则天、中宗已后，诸医咸推文仲三人为首”。《新唐书·方伎·甄权传》曰：甄权后，“以医显者，清漳宋侠，义兴许胤宗，洛阳张文仲、李虔纵，京兆韦慈藏”。以上三人，后世皆尊其为药王。但各地奉祀扁鹊、孙思邈者多，奉祀韦慈藏者少。据部分方志看，河北、河南等地多祀扁鹊，陕西、山西等地多祀孙思邈。道教尊祀扁鹊，为之写经书《元始天尊说药王救八十一难真经》，曰：“扁鹊为神最罪（当为灵字——引者注），积功无量，敕封灵应药王真君。玄默通乎天地，妙用动乎鬼神，普济群生，名传天下。有救八十一难真经，当传世人流通看诵。”奉祀扁鹊的药王庙，以其故里河北任丘之庙为最早。然未详始建于何年。但知至明清其庙犹存，且被扩建为诸药王的群祀庙。明朱国祯《涌幢小品》曰：“郑（误，应为郑——引者注）州土城无门扉，相对如阙，中有药王庙。王即扁鹊，州人也，封神应王。

神庙（指明神宗朱翊钧——引者注）玉体违和，慈圣皇太后祷之，立奏康宁。为新庙，建三皇殿于中，以历代之能医者附焉。”清高士奇《扈从西巡日记》亦曰：“鄆州城遗址，城东北有药王庄，为扁鹊故里。……药王庙专祀扁鹊，香火最盛。

每年四月，河淮以北，秦晋以东，各方商贾，辇运珍异、菽、粟之属，入城为市。妙技杂乐，无不毕陈。云贺药王生日。……游览阅两旬方散。万历年间，慈圣太后出内帑增建神农、轩辕、三皇之殿，以古今名医配享。”继河北任丘药王庙后，其他省区亦多有祀扁鹊之药王庙。

《宋史·方伎·许希传》曰：“许希，开封人。以医为业，补翰林医学。景祐元年（1034），仁宗不豫，侍医数进药，不效。

冀国大长公主荐希，希……遂以针进，而帝疾愈。命为翰林医官，赐绯衣、银鱼及器币。希拜谢已，又西向拜。帝问故，对曰：‘扁鹊，臣师也。今者非臣之力，殆臣师之赐，安敢忘师乎？’乃请以所得金与扁鹊庙。帝为筑庙于城西隅，封灵应侯。”祀孙思邈之药王庙，以其故里陕西耀县孙家原村之庙为最早，但亦未详始建于何年。据清雍正《陕西通志》载，各州县多有孙真人庙。清光绪《山西通志》卷一百六十四等载，洪洞县、永乐州皆有孙真人庙，称“安乐庙”；卷一六六载，猗氏县亦有孙真人庙，则称“药王庙”。立于唐马燧（封庆武王）庙后。据说马燧平河中李怀光时，孙思邈曾随军医疗其军士，故立庙于其后以祀之。明清时期，各地虽仍有单祀扁鹊或孙思邈之药王庙存在，但京师和其他一些地方的药王庙，则改建为历代名医的群祀庙了。明刘侗、于奕正《帝京景物略》卷三云，“天坛之北药王

庙，武清侯李诚铭立也。庙祀伏羲、神农、黄帝，而秦汉来名医侍。伏羲尝草治砭，以制民疾。厥像蛇身鳞首，渠臂达掖，夔目珠衡，骏毫翁鬣，龙唇龟齿，叶掩体，手玉图，文八卦。神农磨唇，鞭芟察色，嗅尝草木而正名之病正（症）四百，药正三百六十有五，爰著《本草》，过数乃乱。厥像弘身牛颐，龙颜大唇，手药草。黄帝咨于岐、雷而《内经》作，著之玉版。厥像附函挺朵，修髯花瘤，袞冕服。左次孙思邈，曾医龙子，出《千金方》乎龙藏者。右次韦慈藏，左将一丸，右蹲黑犬，人称药王也。……” AB 清代《畿辅通志》之“药王庙”条全抄此文，证明所祀依旧。清顾铁卿《清嘉录》卷四又记吴郡（今苏州市）药王诞日祭祀情况，曰：“（四月）二十八日，为药王生日（据载，此为扁鹊生日——引者注），医士备分烧香，骈集于洙泗巷之三皇庙，即医学也。郡县医学官司香火。卢家巷亦有药王庙，诞日，药市中人，击牲设醴以祝嘏，或集众为会，有为首者掌之，醮金演剧，谓之药王会。” AC 注：《史记·扁鹊仓公列传》作“渤海郡郑人”。唐司马贞“索隐”曰：“渤海无郑县，当作郑县。”宋裴骈“集解”曰：“郑当为郑。郑，县名。”按：郑为战国赵邑，汉置县，治所在今河北任丘。唐开元时改“郑”为“莫”，宋熙宁六年（1073）废入任丘。

《丛书集成初编》第 0276 册 16~17 页，中华书局，1983 年 《旧唐书》第 16 册 5099 页，5100 页。唐时除此韦慈藏外，另有韦善俊、韦古道，亦被世人称为“药王”，见《续仙传》《列仙全传》《茶香室丛钞》。

《新唐书》第 18 册 5799 页，中华书局，1975 年 《道藏》第 34 册 741 页，文物出版社、上海书店、天津文物出版社联合出版，1988 年

AC 《笔记小说大观》第 13 册 139 页，第 23 册 128 页，江苏广陵古籍刻印社，1983 年 《景印文渊阁四库全书》第 460 册 1165 页，台湾商务印书馆，1985 年 《宋史》第 39 册 13520 页，中华书局，1977 年 马燧为唐德宗时人，后孙思邈百余年，孙思邈为其军士疗疾，无此可能。

AB 《帝京景物略》第 100~101 页，北京古籍出版社，1983 年

蚕神

蚕神在民间有蚕女、马头娘、马明王、马明菩萨等多种称呼，为中国古代传说中的司蚕桑之神。

中国是最早发明种桑饲蚕的国家。在古代男耕女织的农业社会经济结构中，蚕桑占有重要地位。汉以前，蚕已被神化，称其神曰先蚕，意指始为蚕桑之人神。东汉称“菀窳妇人，寓氏公主”，见《后汉书·礼仪志》注引《汉旧仪》；北齐改祀黄帝，北周又改祀黄帝元妃西陵氏（即嫫祖），均见《隋书·礼仪志》。这都是官方祀典中所记的蚕神，并未被百姓所接受。

民间祀奉的蚕神，则是蚕马神话演化而来的蚕女、马头娘。其远源是《山海经·海外北经》所记的“欧丝”女子，该书谓：“欧丝之野在大踵东，一女子跪据树欧丝。”这是蚕神的雏型，一开始即为女身；尚未与马相联系。《荀子·赋篇》有赋五篇，其四《赋蚕》中有云：“此夫身女好而头马首者与？”言蚕身柔婉而头似马。但《周礼注疏》卷三十《夏官·马质》郑玄引《蚕书》解释：“蚕为龙精，月直大火，则浴其种，是蚕与马同气。”贾

公彦疏谓：“蚕与马同气者，以其俱取大火，是同气也。”后人据此将蚕与马相糅合，造出人身马首的蚕马神。最早记其事者，据称为三国吴张俨所作之《太古蚕马记》，一般学者疑是魏晋人所伪托。其事具载于干宝《搜神记》卷十四，云：“旧说，太古之时，有大人远征，家无余人，唯有一女。牡马一匹，女亲养之。穷居幽处，思念其父，乃戏马曰：‘尔能为我迎得父还，吾将嫁汝。’马既承此言，乃绝*而去，径至父所。……（父）亟乘以归。为畜生有非常之情，故厚加刍养。马不肯食，每见女出入，辄喜怒奋击，如此非一。父怪之，密以问女，女具以告父，……于是伏弩射杀之，暴皮于庭。父行，女与邻女于皮所戏，以足蹙之曰：‘汝是畜生，而欲取人为妇耶？招此屠剥，如何自苦？’言未及竟，马皮蹶然而起，卷女以行。……邻女走告其父。……后经数日，得于大树枝间，女及马皮尽化为蚕，而绩于树上。其茧纶理厚大，异于常蚕。邻妇取而养之，其收数倍。因名其树曰桑。桑者，丧也。由斯百姓种之，今世所养是也。”此后，百姓据此为之塑像，奉为蚕神。宋戴埴《鼠璞》卷下《蚕马同本》条云：唐《乘异集》载，蜀中寺观多塑女人披马皮，谓马头娘，以祈蚕。……俗谓蚕神为马明菩萨。

《太平广记》卷四百七十九引《原化传拾遗》所记“蚕女”事，基本据干宝《搜神记》，但对之有所增益。云：“蚕女旧迹，今在（蜀）广汉，不知其姓氏。”并在故事中增加蚕女之母，改《搜神记》之“女戏于马曰”为“母誓于众曰”；且谓女化为蚕后，“父母悔恨，念之不已。忽见蚕女垂流云，驾此马，侍卫数十人，自天而下。谓父母曰：‘太上以我孝能致身，心不忘义，授以九宫仙嫔之任，长生于天矣，无复忆念也。’乃冲虚而去。”杜光庭《墉城集仙录》卷六“蚕女”，全文抄《原化传拾遗》，只个别字句稍异。中云：“今其（指蚕女）冢在（蜀）什邡、绵竹、德阳三县界，每岁祈蚕者，四方云集，皆获灵应。蜀之风俗，诸观画塑玉女之像，披以马皮，谓之马头娘，以祈蚕桑焉。旧时除四川有蚕神庙外，其他省区也有蚕神庙祀马头娘。

明田汝成《西湖游览志》卷十云：“北高峰，石磴数百级，……山半有马明王庙，春月，祈蚕者咸往焉。”在干宝《搜神记》后不久，南朝宋东阳无疑之《齐谐记》又记另一蚕神，云：“正月半，有神降陈氏之宅，云是蚕室（疑为“神”字——引者注），若能见祭，当令蚕桑百倍。”梁吴均《续齐谐记》和梁宗懔《荆楚岁时记》记载更详，《续齐谐记》云：“吴县张成夜起，忽见一妇人，立于宅上南角（《荆楚岁时记》作宅东南角），举手招成。成即就之。妇人曰：‘此地是君家蚕室，我即是此地之神，明年正月半，宜作白粥泛膏于上祭我也，必当令君蚕桑百倍。’言绝失之。成如言作膏粥，自此后大得蚕。今正月半作白膏粥，自此始也。”这里没有记载其姓名，又出于吴县，当与蜀地之蚕马说异源，是另一蚕神。其后，隋杜台卿《玉烛宝典》、宋陈元靓《岁时广记》、明陈耀文《天中记》等，均转录此文，但均未言塑像祭祀之事。

道教也崇奉蚕神，但称其为“玄名真人”所化。《太上说利益蚕王妙经》云：“有一真人名曰月净，……上白（灵宝）天尊曰：‘今见世间人民苦乐不均，衣无所得，将何救济？’天尊悯其所请，乃遣玄名真人化身为蚕蛾，口吐其丝，与人收什，教其经络机织，裁制为衣。”据此，蚕神不仅管蚕桑，还管机织成衣之事。注：《山海经校注》第242页，上海古籍出版社，1980年 《百子全书》第1册《赋篇第二十六》，浙江人民出版社，1984年 《十三经注疏》上册第842页，中华书局，1980年 《搜神

记》第 172~173 页，中华书局，1979 年 《太平广记》第 10 册 3945 页，中华书局，1961 年 《道藏》第 18 册 196 页，第 6 册 249 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《景印文渊阁四库全书》第 585 册 168 页，第 1042 册 558 页，台湾商务印书馆，1985 年

厕神

中国古代传说中的司厕之神，亦称紫姑。但民间传说及有关记载不一。《白泽图》云：“厕之精名曰依倚。”《杂五行书》云：“厕神名后帝。”南朝宋刘敬叔《异苑》同此说，卷五记陶侃如厕，遇厕神后帝指示其未来事。唐牛僧孺《幽怪录》云：“厕神名郭登。”盖六朝时，厕神尚无一致的说法。此后，由于民间信仰紫姑的流行，逐渐共称紫姑为厕神。

紫姑之记载，亦首见于刘敬叔《异苑》卷五，曰：“世有紫姑神。古来相传，云是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之。祝曰：‘子胥不在，是其婿名也，曹姑亦归，曹即其大妇也，小姑可出戏。’捉者觉重，便是神来。奠设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳躑不住。能占众事，卜未来蚕桑。

又善射钩，好则大舞，恶便仰眠。”继《异苑》之后，南朝宋东阳无疑《齐谐记》、梁宗懔《荆楚岁时记》、隋杜台卿《玉烛宝典》等，皆有关于紫姑的记述。《齐谐记》云：“正月半，……其夕则迎紫姑以下。”《荆楚岁时记》云：“其夕（正月十五日）迎紫姑，以下将来蚕桑，并占众事。”

《玉烛宝典》卷一云：“其夜迎紫姑以下。”他们除引录《异苑》所记紫姑事外，又皆引录《洞览》《杂五行书》等所记后帝（帝鬻女）事，似将紫姑与厕神后帝合二为一。《荆楚岁时记》仅作疑是之辞，云：“将后帝之灵，凭紫姑而言乎？”《玉烛宝典》则作肯定之语，云：“将后帝之灵，凭紫姑见女言也。”AB 可见从南朝初至隋代，在迎紫姑习俗的传播过程中，已渐将紫姑与厕神后帝合二而一，紫姑也就成为厕神了。

大约至唐代，又出现了有关紫姑身世的描述。《茶香室续钞》卷十九引《东坡集》叙述一则紫姑降神与苏东坡之问答，曰：“《东坡集》有仙姑问答一则云：‘仆尝问三姑（即紫姑之别称——引者注），是神耶仙耶，三姑曰：曼卿之徒也。欲求其事为作传，三姑曰：妾本寿阳人，姓何名媚，字丽卿，父为廛民，教妾曰：汝生而有异，他日必贵于人。遂送妾于州人李志处修学，不月余，博通九经。父卒，母遂嫁妾与一伶人，亦不旬日，洞晓五音。时刺史诬执良人，置之囹圄，遂强娶妾为侍妾。不岁余，夫人侧目，遂令左右擒妾，投于厕中。幸遇天符使者过，见此事，奏之上帝，敕送冥司理直其事，遂令妾于人间，主管人局。余问云：甚时人？三姑云：唐时人。又问名甚，不敢言其名。

又问刺史后为甚官，三姑云：后入相。又问甚帝代时人，姑云，则天时。”AC《茶香室续钞》作者俞樾曰：“按此即世所谓坑三姑也，俗以正月望日迎紫姑，即其神也。”AD 陈耀文《天中记》卷四引《显异录》记有夫婿之名，曰：“唐紫姑神，莱阳人也。姓何氏，名媚，字器卿（他书皆作丽卿），自幼读书辨利。唐垂拱三年（687 年），寿阳刺史李景纳为妾，妻妬杀之于

厕，时正月十五日也。后遂显灵云。”AE 在南朝宋时即已出现的紫姑（据《异苑》云“古来相传”看，此故事的出现可能还在此前），到了唐后却有一个在唐代作刺史的夫婿，并有了籍贯、姓名等，无疑为后人所增益。不仅如此，又改《异苑》所云“感激而死”为被其“妻妬杀之于厕”，似更能引起人们的同情而益加敬仰。清俞正燮《癸巳存稿》亦引《显异录》上段文字，但又加了“上帝悯之，命为厕神”的结语。于元代成书明代略有增纂的《道藏·搜神记》和《三教搜神大全》，采用以上记载为紫姑作传，《搜神记》在其基础上添写紫姑灵异事迹。云：“其（指李景）妻妬之，遂阴杀之，置其尸于厕中。魂绕不散，如厕，每闻啼哭声，时隐隐出现，且有兵刀呵喝声。自是大著灵异。”AF 旧时民间对紫姑神的信仰很普遍，许多地方都有“迎紫姑”的活动。不过迎请的方式各不相同。《异苑》《齐谐记》皆称：于正月十五日夜，作其形，衣以败衣，于厕间或猪栏边迎之。《稽神录》云：“正月望夜，江左风俗，取饭箕，衣之衣服，插箸为嘴，使画粉盘以下。”AG《游宦纪闻》云：“请紫姑，以箸插笱箕，布灰桌上画之。”AH 明刘侗等《帝城景物略》云：“望前后夜，妇女束草人，纸粉面，首帕衫裙，号称姑娘（即紫姑），两童女掖之，祀以马粪，打鼓歌马粪芎歌。”AI 迎请的地点各地也不尽一致，但大都在厕间，故皆以“厕”命名。

如山东邹县曰“邀厕姑”，广东曰“请厕坑姑”，杭州曰“召厕姑”，苏州、绍兴称“坑三姑娘”。绍兴有的是在灰仓里迎请，故称“灰接姑娘”，苏州有些是在门角边迎请，故叫“门角姑娘”。有的则因取象之物不同，而给以不同名称，如江西用瓜瓢象征紫姑，故称之为“瓜瓢姑娘”，同样道理，浙江宁波称“笱箕姑娘”，浙江海宁称“箩头姑娘”，还有称“笱帚姑”、“针姑”、“苇姑”者。湖北监利、陕西凤翔等地则直称“紫姑”。AJ 总之，因迎请紫姑的方式、地点不同，紫姑厕神有种种不同的名称。

各地迎请紫姑的内容和目的不外两点。一是占卜蚕桑及众事。刘侗等《帝城景物略》谓“三祝”后，“神则跃跃，拜不已者，休（吉）；倒不起，乃咎也。”AK 福建有些地区，从占卜吉凶之义又形成另一习俗。清施鸿宝《闽杂记》云：“闽俗，妇女多善扶紫姑神。上诸府则在七月七日，称为姑姑，下诸府则在上元夜，称为东施娘。又下（诸）府未字少女，多于是日潜揭门前所贴春联，于紫姑前焚之，以为他日必得读书佳婿。”LB 二是作“射钩”之戏。具体作法已不详。据《酉阳杂俎》《梦溪笔谈》等载，还有请紫姑作诗、写字、下棋等游戏。

从以上各地迎紫姑的活动看，紫姑的职责主要不是司人家之厕，而是代卜人事的吉凶和与人一起游乐了。注：此书已佚，清马国翰《玉函山房辑佚书·子编五行类》有辑本，此从《太平御览》卷 886 转引 此书已佚，清马国翰《玉函山房辑佚书·子编五行类》有辑本，此从明陈耀文《天中记》卷四“迎紫姑”条转引。

AE 《景印文渊阁四库全书》第 1042 册 521 页，522 页，第 965 册 175 页，台湾商务印书馆，1985 年 《说郛》卷一百十七，宛委山堂本 《笔记小说大观》第 19 编 1 册 197 页，第 4 编 2 册 1132 页，1132 页，台北市新兴书局，1985 年 ABAGAH 《丛书集成初编》第 1338 册 57 页，58 页，第 0364 册 417 页，417 页，中华书局，1985 年 ACAD 《笔记小说大观》第 34 册 232 页，江苏广陵古籍刻印社，1984 年 AF 《道藏》第 36 册 293 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 AIAK

《说郭续》卷二十八，宛委山堂本 AJ 参见《民俗学集隽》之《紫姑的姓名》一文。又，俞正燮《癸巳存稿》卷十三谓：“今苏州有田三姑娘，嘉兴有灰七姑娘，皆紫姑类。”疑上引《紫姑的姓名》文中之“灰接姑娘”当为“灰七姑娘”。

LB 《小方壶斋舆地丛钞》第九帙

妈祖

妈祖又称天妃、天后、天妃娘娘、天上圣母。中国旧时神话传说中的女神，东南沿海及台湾、琉球等地所奉的航海保护神。

妈祖的奉祀起于北宋。记其事最早的有宋人李俊甫《AE*田比事》、绍兴间进士黄公度《题顺济庙》诗、黄岩孙《仙溪志》卷九、丁伯桂《顺济圣妃庙记》、潜说友《咸淳临安志》卷七十三等。诸书皆只云妈祖为湄洲林氏女，死而为神，未言其名及生卒、身世等。如丁伯桂《顺济圣妃庙记》：“神AE*阳湄州林氏女，少能言人祸福，歿，庙祀之，号通贤神女，或曰龙女也。”

后世诸书对其生卒年，记载分歧，生年有六说，卒年有四说。近人经过分析比较，多数学者认为生于宋太祖建隆元年(960)。死于太宗雍熙四年(984)，死时二十八岁，此说较为可信。其名字称“默”或“默娘”，是明清以后才出现的，明末僧昭乘《天妃显圣录》云：妈祖“自始生至弥月，不闻啼声，因命名曰默。”清《台湾县志》云：妈祖“以宋太祖建隆元年庚申三月二十三日……方诞，红光满室，异气氤氲。生弥月，不闻啼声，故名默娘。”

其父母之名，母王氏，记载一致，父名则多分歧，或云都巡检林愿（如明黄仲昭《八闽通志》等）；或云都巡检林孚（如元倪中《天妃庙记》等）；或云都巡检林惟懿（如明《天妃显圣录》、清《天上圣母源流因果》等）。据一些学者研究，妈祖本为湄洲屿一女巫，因为后来被人信奉为神，为了提高人们对神灵的尊崇和增加林氏宗族的荣耀，人们才称其为官宦之女。

《台湾县志》又记其生平事迹云：“八岁就塾读书，辄解奥义。喜焚香礼佛。十三岁，得道典秘法。年十六，观井得符，能布席海上济人。雍熙四年丁亥（987）九月九日升华（或云二月十九日），年二十有八。是后常衣朱衣，乘云游岛屿间。里人祠之，有祷辄应。宣和间赐顺济庙号，自是屡征灵迹。”此《志》虽较晚出，但所记妈祖的神异事迹尚不突出，而较其先出的《三教搜神大全》，所述则多神异。该书卷四《天妃娘娘》条将妈祖生年大大提前，称唐天宝元年（742）三月二十三日诞，但未记其卒年。其中记述一段她瞑目出神救助其兄弟于千里之外的海难异迹，曰：妈祖“兄弟四人业商，往来海岛间。忽一日，（天）妃手足若有所失，瞑目移时，父母以为暴风疾，急呼之。

妃醒而悔曰：‘何不使我保全兄弟无恙乎！’父母不解其意，亦不之问。及兄弟羸胜而归，哭言前三日，飓风大作，巨浪接天，弟兄各异船，其长兄船飘没水中耳。且各言当风作之时，见一女子牵五两（舡蓬桅索也）而行，渡波涛若平地。父母始知妃向之瞑目乃出元神救弟也。其长兄不得救者，以其呼之疾而神不及护也。懊恨无已。”妈祖之所以受东南沿海及台湾人民的敬祀，视之为航海保护神，就是因为传说她能救助航海者于危难。这种

传说，在北宋中后叶即开始了。《咸淳临安志》卷七十三《顺济圣妃庙》条引丁伯桂所作《庙记》曰：“神莆阳湄州林氏女，少能言人祸福，殁，庙祀之，号通贤神女，或曰龙女也。莆海有堆，元祐丙寅（1086）夜现光气环，堆之人一夕同梦曰：“我湄洲神女也，宜馆我。”于是有祠曰‘圣堆’。宣和壬寅（1122），给事路公允迪载书使高丽，中流震风，八舟沉溺，独公所乘，神降于橈，获安济。明年（1123）奏于朝，锡庙额曰顺济。绍兴丙子（1156）以郊典封灵惠夫人。”从此以后，妈祖救助航海船只的传说，历代不绝。除说她“常衣朱衣，显圣海上，帆船遭风难，呼神无不救应”^{AB}外，又每传闻她在海上救助遇难的出使外国的朝廷使者。因此继北宋之后，历代帝王屡次加封，封号字数愈来愈长。概言之，西宋敕封凡九次，至南宋光宗绍熙元年（1190），由夫人进爵为妃，敕封字数已达“灵惠昭应崇福善利助顺显卫英烈”共十四字。^{AC}到元世祖至元十五年（1278），再进爵为“天妃”，后经几次加封，到顺帝至正十四年（1354），乃封为“辅国护圣庇民广济福惠明著天妃”。^{AD}明清两代亦多次加封，《陔余丛考》卷三十五“天妃”条引何乔远《闽书》载，“洪武五年（1372），又以护海运有功，封孝顺纯正孚济感应圣妃。”^{AE}据《日下旧闻考》卷八十八引《使琉球杂录》载，明成祖再加封为“护国庇民妙灵昭应宏仁普济天妃”。^{AF}《噶玛兰厅志》卷三载，清康熙二十三年，再进爵为“天后”，嘉庆五年（1800），更由康熙时十二字积至二十八字。^{AG}道教也崇信妈祖。《太上老君说天妃救苦灵验经》称妈祖为斗中妙行玉女所化。谓太上老君见世间“翻覆舟船，损人性命，横被伤杀，无由解脱。……乃命妙行玉女降生人间，救民疾苦，乃于甲申之岁三月二十三日辰时降生世间。生而通灵，长而神异，精修妙行，示大神通，救度生民。……功圆果满，白日上升。土地社主奏上三天，于是老君敕下辅斗昭孝纯正灵应孚济护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃”。^{AH}并称天妃听了老君宣唱法音后，立下誓言：“自今以后，若有行商坐贾，买卖求财，或农工技艺，种作经营，或行兵布阵，或产难，……或疾病……但能起恭敬心，称吾名者，我即时应时孚感，令得所愿遂心，所谋如意。”^{AI}旧时沿海各省区奉祀妈祖之风很盛，所建妈祖庙、天后宫很多。

清修《续文献通考》卷七十九载，在宋宁宗时，“神之祠不独盛于莆，闽、广、江、浙，淮甸皆祠焉。”^{AJ}明代以后，更传至澎湖、台湾、琉球及南洋等地。庄德《妈祖史事与台湾的信奉》一文，对台湾各地妈祖庙和天后宫作了一个统计：有确实年代可考者三十九座，建于明者二，其余为清代，其他仅知大概情形者三十五座，共计七十四座。其信奉者之众，可见一斑。元代，一些地区的天妃庙由僧人主持，明代由皇帝钦定天妃为道教神，许多天妃庙归入道观。注：清赵翼《陔余丛考》卷三十五引张学礼《使琉球记》又云：“天妃姓蔡，闽海中梅花所人，为父投海身死，后封天妃。”清黄斐然《集说真铨》引《琅琊代醉编》又称：“天妃宫，江淮海神多有之。其神为女子三人，俗称为林灵素之女。”以上二条皆与闽地传说相异，亦与宋代典籍不符，盖为后世之讹传或另一传说。

皆见《景印文渊阁四库全书》第490册748页，台湾商务印书馆，1985年 参阅《厦门大学学报》1986年第2期朱天顺《妈祖信仰的起源及其在宋代的传播》；《台湾文献》第八卷第二期庄德《妈祖史事与台湾的信奉》 从《厦门大学学报》1986年第2期《妈祖信仰的起源及其在宋代的传播》一文转引 ABAG 从《台湾文献》第八卷二期《妈祖史事与

台湾的信奉》一文转引 叶德辉翻刻《三教搜神大全》卷四 后世民间亦有奉天妃为送子娘娘者 ACAJ 皆见《续文献通考》第 3493 页，商务印书馆，1937 年 AD 《元史》第 3 册 916 页，中华书局，1976 年 AE 《陔余丛考》第 760 页，商务印书馆，1957 年，《日下旧闻考》卷八十八引《使琉球杂录》谓“明太祖封昭孝纯正孚济感应圣妃”。

AF 《日下旧闻考》第 5 册 1483 页，北京古籍出版社，1983 年 AHAI 皆见《道藏》第 11 册 409 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

临水夫人

临水夫人又称大奶夫人、顺懿夫人。福建和台湾闽南籍民崇奉的女神。

据传，神姓陈名靖姑，或名进姑。一说福建古田人，一说福州人。生平事迹，记载纷歧。吴任臣《十国春秋》、梁 AE*林《退庵随笔》等谓其为五代十国闽王璘（或作璿）时人。

《十国春秋》卷九十九云：“陈守元，闽县人。”“靖姑，守元女弟也。常饷守元于山中，遇馁姬，发箪饭之，遂授以秘篆符箓。与鬼物交通，驱使五丁，鞭笞百魅。

永福有白蛇为孽，数害郡县，或隐迹宫禁，幻为人形。惠宗（王璘）召靖姑驱之，靖姑率弟子作丹书符，夜围宫，斩蛇为三。蛇化三女子溃围出，飞入古田井中。靖姑围井三匝，乃就擒。惠宗诏……封靖姑为顺懿夫人，食古田三百户，以一子为舍人。靖姑辞食邑不受，乃赐宫女三十六人为弟子。后数岁，逃居海上，不知所终。”《退庵随笔》云：“夫人名靖姑，古田县临水乡人。闽王璘时，夫人兄守元有左道，隐居山中。夫人尝饷之，遂受秘篆符箓，役使鬼神。曾至永福诛白蛇怪，璘封为顺懿夫人。后逃处于海上，不知所终。”清同治十年《福建通志》《西洋宫碑记》《台湾县志》等谓其为唐时人。《福建通志》卷二百六十三云：“临水夫人，古田人。唐大历二年（767）生。归刘杞。夙慕元修，年二十四卒。邑临水有白蛇洞，常吐气为疫病。一日，有朱衣人执剑，索蛇斩之，乡人诘其姓名，曰：‘我江南下渡陈昌女也。’遂不见。乃知其神，立庙洞上。凡祷雨暘，驱疫求嗣，无不灵应。宋淳祐（1241~1252）间，封崇福昭惠慈济夫人，赐额顺懿，八闽多祀之。”《台湾县志》云：“夫人名进姑，福州人陈昌女。唐大历二年生，嫁刘杞。孕数月，会大旱，脱胎祈雨，寻卒，年只二十四。卒时自言：‘吾死必为神，救人产难。’建宁陈清叟，子妇孕七月不娩，神见形疗之，产蛇数斗。古田临水乡有白蛇洞吐气为疫病，一日，乡人见朱衣人仗剑斩蛇，语之曰：‘我江南下渡陈昌女也。’言讫不见。乃立庙于洞侧。自后灵迹甚著。宋淳祐中封崇福昭惠慈济夫人，赐额顺懿。后又加封天仙圣母青灵普化碧霞元君。”《三教搜神大全》卷四《大奶夫人》条，所记更与上大异。

称其祖籍福州府罗源县下渡，生于唐大历元年（766），“父谏议，拜户部郎中，母葛氏，兄陈二相。”陈二相曾用瑜伽法破蛇怪，不幸为蛇所困。时进姑年十七，为救其兄，乃往闾山学法，得“洞王女即法师传度驱雷破庙罡法，打破蛇洞取兄，斩妖为三。”又称：“唐王皇后分娩艰难，乃至危殆，

奶乃法到宫，以法催下太子。宫娥奏知，唐王大悦，敕封都天镇国显应崇福顺意大奶夫人。建庙于古田，以镇蛇母不得为害也。”又有记载说，她与林纱娘、李三娘结义，同学法于闾山许真君，故称“大奶夫人”。

还说她们三人创立三奶教，为台湾红头司公之教主。据以上记载，陈靖姑之事迹，不外斩蛇和保护妇女生产二事，故旧时福建和台湾民众多以之为地方守护神和送子娘娘，立庙奉祀之。同治《丽水县志》卷十三云：“顺懿庙在太平坊鹤鸣井者，香火尤盛。凡求子者，必赴庙虔祷。儿生，自洗儿及弥月、周岁，必设位于家，供香火。招警者唱夫人遗事，曰‘唱夫人’。每岁上元前二日，司事择妇人福寿者数人，为夫人沐浴更新衣。

次日平明升座，各官行礼。士女焚香膜拜，络绎不绝。至夜，昇夫人像巡行街市，张灯结彩，鼓吹喧阗。小儿数百人，皆执花灯跨马列前队，观者塞路。至元夕，南国管痘夫人出，亦如之。”现台湾仍有多座临水夫人庙，以在台南市者香火最盛。信奉者多为福州籍民。当地民众称其为台南助国夫人，顺天圣母，或称临水奶，夫人妈。传说正月十五日为神诞日，是日庙中举行祭典，十分隆重。注：《十国春秋》第3册1423~1424页，中华书局，1983年 皆见《藏外道书》第18册641页，巴蜀书社，1992年 《福建通志》卷263，同治十年重刊本 从《铸鼎余闻》卷三转引《台湾县志》；《福建通志》卷二百六十三附注引《西洋宫碑记》，谓其为“唐大历中巡检黄公之配”，又引《罗志》，谓“其夫为南湾巡检黄演”。

叶德辉翻刻辑《三教搜神大全》 《台湾文献》第十三卷第四期：《台南各祠庙祀神之调查研究》，台北华隆印刷部，1940年

保生大帝

保生大帝一称大道公，吴真君。福建泉州和台湾闽南籍民所奉的地方守护神。

据载，神姓吴名本，宋代名医。清同治十年《福建通志》卷二百六十三云：“吴本，生于青礁（今海澄县地），世所称吴真君也。少超悟，长得道术。不茹荤，不授（受）室。

业医活人，按病与药，如矢破的。或吸气嘘水以饮病者，虽沉痾奇怪叵晓之状，亦就痊愈。于是病人交午于门，无贵贱悉为视疗。景祐六年（景祐无六年——引者注），蜕化于同安之白礁。乡人肖像祀之。水旱疾疫，款谒如响。部使者以庙额请，赐名‘慈济’。开禧三年（1207），草寇骚扰境上，忽睹旗帜，惧不敢入。事闻，封英惠侯。后累封普祐真君。”撰《志》者按曰：“《同安志》云：吴真人本名，由贡举授御史。

仁宗时，医帝后愈，炼丹救世。景祐（1034~1037）间蜕化于漳州白礁，乘鹤升天。

此全与《闽书》所载互异。《闽书》不言（吴）本官御史，亦无医仁宗后事；惟记明永乐中，文皇后患乳，梦道人献方，牵红丝缠乳上，炙之，后乳顿瘥。问其居，对在某所。

明日，遣使访之，云：有道人自言福建泉州白礁人，姓吴名本，昨出试药，今未还也。

既不得道人所在，遂入闽求而知之。皇后惊异，敕封吴天医灵妙惠真君保生大帝，仍赐龙袍一袭。”由此可见传说之分歧。

《台南市宗教志》所记更多神异。曰：“（吴）本，泉州同安县白礁村人。宋太宗太平兴国四年（979）三月十五日生。

幼习医术，曾遇异人，授与神方济世，兼授驱魔逐邪等术，遂成神医。曾中进士，任御史，以治愈仁宗皇后痼疾，著称于世。寻退隐行医，时有神异，为时人所钦服。后收同安令江仙官、主簿张圣者为左右侍从，借上帝公侍卫康、赵二将军为左右护卫，黄医官、程真人、鄞仙姑等为门徒。四出行医除妖，著医书内外科十三册。仁宗景祐三年（1036）五月初二日，与父、母、妹、妹夫、仙官、圣者、书僮等，一齐骑白鹤飞升。

时年五十八。世人感其恩德，建祠祀之，敕封为慈济宫。飞升后，神迹屡现，降魔解厄，逐寇安邦，医疾疗伤，受庇佑沐恩者难以计数。宋高宗时，封大道真人号，宁宗时封忠显侯。明太祖时，敕封为昊天御史医灵真君。”

旧时福建泉州多建庙奉祀。传入台湾后，建庙亦多，为当地医师及泉州籍民所信奉。庙宇中心在台北。《台南市宗教志》云：“府城（今台北市）的居民，主要来自泉州，故祀大道公的庙宇很多，其中以建于明万历年间的开山宫最早。规模大者，除开山宫外，尚有兴济宫（顶大道）、良皇宫（下大道）、水仔尾元和宫、市仔头福隆宫、安平妙寿宫、广济宫，安南区海尾寮朝皇宫等地。”注：《福建通志》卷二百六十三，清同治十年重刊

《台湾文献》第32卷4期，台北市华隆印刷部，1940年

开漳圣王

开漳圣王，一称陈圣王，圣王公。福建漳州及台湾闽南籍民信奉的地方守护神。

据载，开漳圣王姓陈名元光，唐代漳州刺史。因开拓漳州有功，死后被漳州人奉为神明，立庙祭祀。清同治十年《福建通志》卷百二十一载：“陈元光，字延炬，光州固始（今属河南）人。父政，当（唐）高宗时，统岭南行军总管，进屯梁山外之云霄镇渡云霄江。……卒官，元光代领父众。中宗嗣圣三年（686），疏言：‘周官七闽，宜增为八，请建一州泉、潮间。’得旨建漳州漳浦郡，令元光世守刺史。元光疏部曲许天正、马仁等干略，请授为司马等职，从之。乃率仁等剪除荆棘，营农积谷，奏立行台，四境无枹鼓之声。后以讨潮贼蓝奉高，战死。百姓相与制服，权葬于绥安溪之大峙原。

诏赠右豹韬卫大将军，立庙漳浦。开元四年（716），进封颍川侯，谥昭烈。贞元二年（786），徙州治龙溪，改葬州北高陂山，春秋飨祀。”《台南宗教志》所载陈元光之履历年代、谥号等稍有出入，曰：“开漳圣王，又称圣王公，即唐武后时漳州刺史陈元光。

元光，光州人。高宗仪凤（676~678）中，以鹰扬将军衔，佐父陈政镇闽，父死，代为帅。永隆（680）初，以泉州辖地过广，乃上书请增设漳州，以控制岭表。朝廷答允，并派为首任刺史。后以讨贼战歿，谥忠毅。”

据载，陈元光之所以被漳州民崇拜，不仅因他之请，始开漳州立下功劳，还因他在任时保境安民，仁爱百姓，为地方修建道路等以造福当地人民，故

死后漳州民奉祀不辍。此后，随着漳州人民的足迹传至台湾，在台湾亦立庙奉祀。姚汉秋《开漳圣王考》云：“开漳圣王虽仅及于漳州，泉州并未涉及，但今日台湾各地，凡闽南籍的较大聚落，不分漳州、泉州，几乎都有开漳圣王庙的存在，成为台湾乡土神明之一。”又说：“开漳圣王，台湾妇孺皆知。”“台湾各地，接受闽南籍移民的崇拜，几乎与‘开台圣王’郑成功并驾齐驱。”俗以二月十五日为开漳圣王寿诞，该日于庙中举行祭祀，十分隆重。注：《台湾文献》第32卷第4期，台北市华隆印刷部，1940年同第30卷第3期。

三山国王

三山国王是广东潮州及台湾潮州籍民所奉的地方守护神。指潮州独山、巾山、明山三位山神。据称，宋太宗封此三山神为国王，故有此称。

清同治三年重刊《广东通志》卷一百四十八引元编修刘希孟《记略》云：“我元统一四海，怀柔百神。……考潮州西北百里有独山，……（与巾山、明山）三山鼎峙。英灵之所宗，不生异人，则为神明，理固有之。世传，当隋时，失其甲子，以二月下旬五日，有神三人出巾山之石穴，自称昆季，受命于天镇三山，托灵于玉峰（独山一峰名——引者注）之界石，因庙食焉。地旧有古枫树，降神之日，树生莲花，绀碧色，大者盈尺，咸以为异。乡民陈姓者，白昼见三人乘马来招己为从，忽不见。未几，陈遂化。众尤异之。乃谋于巾山之麓置祠合祭。前有古枫，后有石穴，水旱疾疫，有祷必应。既而假人以神言封陈为将军，声灵日著，人称化王，共尊为界石之神。唐元和十四年（819），（韩）昌黎刺潮，淫雨害稼，祷于神而霁，爱命属官以少牢致祭。……宋艺祖（太祖赵匡胤——引者注）开基，刘鋹拒命，王师南讨，潮守侍监王某诉于神，天果雷电以风，鋹兵大败，南海以平。逮太宗征太原，次城下，见金甲神三人，操戈驰马突阵，师大捷，刘继元降。凯旋之夕，复见于城上。或以潮州三山神奏，诏封明山为清化盛德报国王，巾山为助政明肃宁国王，独山为惠威宏应丰国王，赐庙额曰‘明祝’，敕本郡增庙宇，岁时合祭。”《台南市宗教志》所记神之封号稍异，曰：“三山为潮州府揭阳县阿婆墟的独山、明山、巾山等三座山。以显灵助地方官除害，佐宋君平南汉，受封为国王。

各王的封号及神诞日为：惠威弘应丰国王独山，三月十六日寿诞，助政明肃宁国王明山，二月二十八日寿诞；清山威德报国王巾山，三月二十四日寿诞。”上引《广东通志》谓元时“潮及梅、惠二州，在在有庙，远近士人，岁时走集。”《台南宗教志》谓“府城（今台北市——引者注）小北门内有三山国王庙，建于雍正七年（1729），系潮州籍移民集会所兼宿舍，为府城唯一广东式建筑。”注：《广东通志》卷一百四十八，同治三年重刊《台湾文献》第32卷4期，台北市华隆印刷部，1940年

概述

道教的仪式和方术是道教徒在宗教教义思想支配下的宗教行为的重要组成部分。从非道教界人士的目光看来，道教仪式就如同一场“演出”，道士们穿着金丝银线的绣花道袍，吟唱着古老的曲调，在坛场里集体演出一场场科仪，犹如一出折子戏。方术中如念咒、掐诀、画符、禹步等，也穿插在坛场上演出的“折子戏”中。然而，对于道教徒来说，仪式和方术都是神圣的。在仪式中，道教徒寄托自己的信仰，倾诉自己的感情，满足自己的信仰要求。在方术中，道教徒沟通人神关系和人鬼关系，寄托自己控制命运、消灾辟邪、长生成仙的愿望。在这些宗教行为中，道教徒们相聚一起，他们的社交愿望得到了补偿，他们的奉献也成为道教宫观、道教团体和道士们经济收入的重要来源。

科仪的传统分类道教仪式即科仪，它的传统分类是以科仪的功能和举行仪式所需的时间、规模作为标准的。据《洞玄灵宝玄门大义》称，科仪有二种：“一者极道，二者济度。极道者，《洞神经》云心斋坐忘极道矣。济度者，依经总有三策七品。三策者，一者金策斋，上消天灾，保镇帝王；二者玉策斋，救度人民，请福谢过；三者黄策斋，下拔地狱九幽之苦。七品者，一者三皇斋，求仙保国，二者自然斋，修真斋道；三者上清斋，升虚入妙；四者指教斋，禳灾救疾，五者涂炭斋，悔过请命；六者明真斋，拔幽夜之魂，七者三元斋，谢三官之罪。此等诸斋，或一日一夜，或三日三夜，或七日七夜，具如仪轨。”另据《金策大斋启盟仪》称：“斋法之说，有内有外，……内斋者，恬淡寂寞，与道翱翔。昔孔子以心斋之法告颜渊，盖此类也。外斋者，登坛步虚，烧香忏悔，即古人祷祀之余意也。”这里的内斋就是极道，外斋就是三策七品的济度。

道教科仪如此繁复多样，不是一朝一夕形成的，它有一个漫长的发展过程。南宋金允中在《上清灵宝大法》中称：“斋法起于中古，晋宋之间简寂先生始分三洞之目，别四辅之源，疏列科条，校迁斋法。又，唐时张清都经理之余，尚未大备。至广成先生荐加编集，于是黄策之科仪典格灿然详密矣。”这是说由简至繁的过程。明太祖御制《大明玄教立成斋醮仪范》“去繁就简，立成定规”，其《序》激烈批评“今之教僧、教道非理妄为，广设科仪，于理且不通，人情不近。其愚民无知者妄从科仪，是有三五七日夜讽诵经文”。《大明立成玄教斋醮仪》改黄策斋名为“度亡醮”，规定了“三日节次目录”、“一书夜节次目录”、“一日节次目录”等，这又将其繁改简。道教科仪的内容和名目的发展一直处在由简入繁和由繁入简的变化过程中。

据考证，早期道教多称其崇拜仪式为“斋”，以“斋醮”一词指称道教科仪的，是唐以后才渐趋普遍。而现代则多称“醮”，如建醮、打醮、火醮、祈安醮、灵宝禳灾保境清醮，等等。但是，道教界仍以“斋醮”指称科仪，保持着它特有的传统。如图所示。

这一传统分类方法除了表明各种斋法的规模和作用，也表明了它们适用于不同等级、层次的教徒。大约成书于南宋的《灵宝玉鉴》称，上元金策“皆天子事，非有朝旨不可为也”，中元玉策“诸王公侯为之，可以固本宁邦”，“大臣将相为之，可以敛福锡民”，“非庶人所可为也”；下元黄策“自天子至于庶人皆可建也”。张宇初《道门十规》称“大小各依分数，不可僭乱定规”。这是神权屈从于王权在道教仪式规格上的表现。

斋醮内斋（极道）心斋坐忘存思，等等外斋（济度）三策金策斋玉策斋黄策斋七品上清斋自然斋三皇斋指教斋涂炭斋明真斋三元斋科仪的要素和结构道教科仪包含着大量的象征因素。例如：步罡踏斗时铺设的罡单上布满了星宿图像以象征浩瀚的天庭，法师在进表时焚烧疏文象征通达神灵。但是，所有这些象征都是通过科仪活动“实现”的，因此，仪式不仅是象征的集聚，而且是一种宗教行为系统。

道教以科仪内容和形式的结合来体现它的教义思想和教徒的信仰行为。广义地说，这一系列的信仰行为，包括一般教徒的烧香叩头，跟随转坛等；狭义地说，就是专指道士进行的斋醮仪式。这些仪式包括“静态”的和“动态”的两种要素。静态的要素有：坛场设置。《玄坛刊误论》称“凡修斋上至三清上境，次乃十极诸真，下及五帝三官神仙灵官之属。三日三夜，香灯幡花，列位供养”。所谓：“香灯幡花，列位供养”，指的就是仪式坛场布置。它们随不同时代、不同地区和不同仪式有所变化。至于坛场设置的香、花、灯、水、果等供献也各有规定，在仪式中必须献祭如法。

法服冠饰。法服指道家祀天之服。《天皇至道太清玉册》称：“黄帝见天人冠金芙蓉，冠有俯仰于上，衣金星斗云霞之法服，执玉圭而前曰：帝劳心天下，为生民主，可谓德矣。帝始体其像，以制法服。”法服之尺寸各有规定和意义。如“上清法服”的内帔广四尺九寸，“以应四时之数”，长五尺五寸，“以法天地之气”。道士无法服“不得妄动”，无女真衣（法服之一种）“不得咏于上清宝经”，“通天服乃帝王得道飞升冲举之冠服也，及奉天祀神用之，非常人所宜也”。经典文检。道教科仪使用的文字，包括科仪经典和文检两部分。经典是固定的，是道士进行仪式的文字脚本，大致有三个部分组成，即：散文体或骈文体的经文；韵文体的赞颂或吟偈以及提示道士礼拜仪节的规定。散文和骈文体的经文，大多用于启请、召请天神，申奏举斋目的，或者代神宣教民众。韵文体的经文，大多系五言、七言诗体，多用于步虚、绕坛时的诵唱，它们多作为仪式程序间的过渡。至于一些礼拜仪节的规定大多是简单的散体文字。经过历代仪式实践的反覆磨练，道教科仪经文既表达教义思想，又在文体安排上错落有致。这就使仪式的组织安排富于变化，也使欣赏仪式的信徒不感到单调乏味。文检是按时按地按信徒的要求书写的文书总称，始见于敦煌文书《本际经》卷三。其主要形式是章、奏、表、申、牒札、关，等等。这些文检的体裁和格式都源于社会文书。据《灵宝玉鉴、奏申关牒文字论》称：“斋法之设，必有奏申关牒，悉如阳世之官府者，以事人之道事天地神祇也。……故闾事之先，必请命于上天之主宰，与夫三界分治之真灵，曰府、曰司、曰宫、曰院。

凡有关世人死生罪福之所，必一一虔诚以闻，或奏、或申、或关、或牒，又当随其尊卑等第为之。”动态的要素又有个人和集体的两种。个人的动态行为，概括起来，同一名中国戏曲演员的基本功是相同的，即：唱、念、做，讲究声韵、手足动作和身段。

唱。南宋吕太古的《道门通教必用集》述及学道顺序时就谈到童蒙入道必须经过“发愿持戒”、“点授”等阶段，“童子长成，教习音韵，单声诵念，赞助行持”，只有“歌雍诗，颂清庙，使声成文谓之音”，才“可以通于神明，祷于上下，唱步虚，咏洞章”。AB念。道士的念，除了无音乐伴奏的吟唱以外，主要指诵经。南宋金允中《上清灵宝大法》述及“诵经之法”时称：“有心祝、微祝、密祝。故心祝则心中神存意而祝也，微祝则自己可闻

其声也，密祝口言而已，使外人莫晓其声也。又有神诵、心诵、气诵，所谓上中下三田也。此外有意诵，各随事之轻重，分所诵之内外，耳诵则下声而诵之。”AC 做的要素就是手印、步罡等等。

手印。道士行法诵咒时，以手所结之印诀。清娄近垣作序的乾隆版《祭炼科仪》，就有狮子诀、泰山诀、莲花诀、青灵诀、巡逻诀、水火诀、金桥诀、剑诀、五黑诀等。

其中剑诀的指法为“右手大指掐酉纹，名指屈于大指之下，食指中指俱伸直”。AD 点弹。

点即点指，弹指弹指，都是手的动作。弹指又常作“剔”。《道法会元》卷一百六十九“斗罡四圣法”，有“天帝伏魔上坛飞斗建罡咒”，注称“右咒，双手掐太清诀至上清印上，一剔便过，玉清诀上掐定”；另有称“剔出，用北气吹之，能捉飞天走地、播土扬尘之祟”；“剔向北方，一气吹之”。AE 点弹和诀咒相连，点弹的方向都同施法内容有关。

步罡踏斗。即步罡躡纪。罡，指魁罡。斗，指北斗。假十尺大小的土地，铺设罡单，作为九重之天。法师在罡单之上，脚穿云鞋，随着道曲，沉思九天之象，按斗宿之象、九宫八卦之图，以步图之。道教称可神飞九天，奏达表章。法师的踏步为禹步。

绝大多数道教科仪都是集体进行的。参与仪式的道士们有较严格职务规定，如：高功、都讲、监斋等法师，侍经、侍香、侍灯等执事，以及一般的道士等。在集体的“动态”行为要素中，较有代表性的有步虚、旋绕、散花，等等。

步虚。步虚原是指道教音乐的一种曲调，传说其旋律宛如众仙飘缈步行虚空，故名“步虚声”。现在道教科仪中的步虚辞乐大多舒缓悠扬，平稳优美，一般均同道士们的缓步绕坛、交叉穿行结合在一起，在云步中诵唱。

旋绕。道教科仪中，常有道士们在坛中旋绕的，据王契真《上清灵宝大法》卷三十一《威仪章》称“今之斋法，登坛朝奏，步虚旋绕，盖取于玄都玉京也”，“太上三尊居玄都玉京之山，七宝玄坛，紫微上宫，十方世界，上圣高尊，一日于寅、午、戌三时旋行朝谒，执符把箒，建节持幢，吟咏洞章，烧香散花，奏钧天广乐，鸾唱凤舞，万真称庆，三界庆欢”。AF 因此，旋绕是模拟仙真在天宫朝谒的场面。旋行有“常旋行”和“旋”至某些特定位置，如“中坛之东面”、“中坛西北”等区别。AG 旋绕的形式又有升坛、破狱中的队列旋转式旋绕，也有瑶坛吟诵中的分列穿插式的旋绕。

散花。道教的“散花”，来自佛教仪式。佛教的法会古时就有“佛前散花，又诵伽陀，唱散花乐”的做法，诸佛经多有“散华”（即花）一品。南宋道士吕太古《道门通教必用集》收有“古散花乐”和“散花词”等三首，均为韵文。词称：“散花林，散香林。散香花，满道场。上真前供养，玉京山上朝真会（散花林），十仙齐奏步虚音。满道场，至真前供养。”AH 其词意同佛教散花古义完全相同。

道教音乐是科仪的“动”要素中的重要部分。不论是个人的唱念或者集体的旋绕，也不论是有伴奏的唱赞或者无伴奏的吟诵，都离不开音乐。早期道教的《太平经》中，就十分重视音乐的作用，称音“非空也，以致真事，以虚致实，以无形身召有形身之法也”，“故举乐，得上意音，可以度世；得其中意者，可以致平，除凶害也得其下意者，可以乐人也”。AI 这也正是道教音乐“非唯警戒人众，亦乃感动群灵”AJ 的本意。

以上从结构角度对于道教科仪要素的分析，如图示：道教科仪要素静态要素坛场设置法服冠饰经典文检，等等动态要素个人行为念唱手印点弹步罡踏斗，等等音乐集体行为步虚旋绕散花，等等这一结构的分析是企图从形式上将道教科仪分解为最基本的行为成分。这些最基本的行为方式都渊源于人们的日常生活方式，唱赞来自于人的歌唱，念诵来自于朗读，手印和弹指来自于手势，旋绕来自于队列，步虚来自于慢步，文检来自于公文，等等。当这些行为方式一旦被选择同一定的道教教义结合起来就成为教义的外在形式，也就成为道教科仪的基本行为成分，并且经过日积月累的加工和提炼，又使其同一般生活方式有了某些差别，从而抹上了宗教色彩。

当然，道教的仪式行为都建筑在中国传统文化的土壤里，并且同中国社会发展的水平相联系。因此，道教的科仪行为的要素也具有中国历史文化的鲜明个性。

各种道教科仪的动态和静态、个人和集体的要素组合的最终结果，就是我们在道观中看到的一个个完整而具有特定神学意义的科仪，例如：《关灯散花仪》《先天斛食济炼幽科》《九幽灯仪》《早午晚朝科》等等。这样一些完整而具有特定神学意义的科仪，无论在各地各派道教的演习时在语言和音乐上有多大差别，其基本内容却是相同的，其基本形式也是相对稳定的。这一最终组合为道教科仪可以称为仪式体。

这一个个道教仪式体，在非道教圈内的人看来，就是独立而有固定程式的“折子戏”。

许多独立的仪式体，按照教徒的特定要求以及演习时间长短安排，进一步组合成为具有一定规模的仪式群，例如：举行九天的九皇金篆大斋，一般举行三天的下元黄篆大斋以及祈祷世界和平金篆大斋等等。仪式群相当于一个斋醮大斋包含的全部科仪，它体现了举行大型仪式活动的某时某地道教徒的完整的神学要求。据《大明玄教立成斋醮仪》，建度亡醮三日的安排，第一日包括“发直符，扬幡，安监斋，敷座演经，灵前召请，立寒林所”，第二日“发直符，礼忏，灵前咒食”，第三日“发直符，济孤，设醮”等等。AK在非道教圈内的人看来，这道教仪式群犹如有许多出“折子戏”组成的一堂大戏。

然而，在分析各种道教仪式体的过程中，人们不难发现，在不同的仪式体中往往有些共同的成分，例如：署职、发炉、洒净、金钟玉磬、分灯、说戒、三礼、举愿，等等。

它们在不同科仪的演习中，其内容和形式大致相同。这些成分可以称为道教仪式元。只是因为有了这些仪式元才使渊源于普通生活的仪式行为要素具有了固定的道教仪式意义。

而不同的道教仪式元的组合，才形成了具有不同的仪式对象和目的的独立的道教仪式体。

以杜光庭编纂的《道门科范大全集》LB所收的约十九种仪式体为例，各仪式体所包含的仪式元有共同的，也有相异的，它们都同科仪需要表述的神学思想有关。即使在相同名称的仪式体内，仪式元的组合方式又略有区别。例如“设醮行道”中大多间有散花、奏乐等内容，而“早、中、晚朝与道”中一般就没有。这又同演习该仪式体的目的有关。

《道门科范大全集》中的内容，包括了分别归属于黄篆、金篆、玉篆的三类仪式群，它们的意义和目的是有很大区别的。如果我们再比较一下《道

藏》洞玄部威仪类所收录的一组金箓斋和玉箓斋的仪式，我们还可以发现在三类仪式群的不同仪式体中都有升坛、发炉、署职、上香、三启、三礼、举愿等等的仪式元。当然，金箓和玉箓的仪式体中也有一些在黄箓斋的仪式体中没有的仪式元，如：放生、上疏、进状、宣表、焚灯、降圣、云舆、送圣、开经、题经等等。这样一种在不同的仪式群和仪式体中包含有共同的仪式元以及不同的仪式元的现象，说明这些仪式的结构组合是有某些规则的。

道教科仪的结构组合规则，《灵宝玉鉴》称为“酌古准今，通前继后。由内达外，推己济人”。LC这一组合规则，明显的是从思想内容出发的。

所谓“酌古准今，通前继后”，可以理解为汉文化模式的传统影响以及道教仪式的历史蓄积。道教科仪是由道教徒演习的，道教徒也是普通人。在金箓、玉箓斋当中，各种仪式体大多反映着道教徒（人）同神的关系，而在黄箓斋当中，各种仪式体大多反映的是道教徒（人）同神以及鬼的关系。这些仪式的组合方式同汉文化中对人神、人鬼关系的认识以及道教历史上蓄积起来的对人神、人鬼关系的看法，有十分密切的关系。汉族社会一直是崇拜天地和崇拜祖先的。敬天尊祖而不敢怠慢三教神仙是汉文化中对人神关系的基本态度，但是汉文化的传统信仰又注重现实性和直接性。在道教史上有过无数神灵的降授经戒的传说，正是直接性观念的表现；有过无数长生不死、白日飞升、登临仙界的传说，也正是现实性观念的体现。在这样一种博大的历史蓄积的背景上，道教的仪式在组合方式上都有请圣、降圣，或者面对神灵陈述斋意，或者祈求神灵转达斋意。

蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十六称：“建斋设醮，自发炉至复炉，忏悔之词，皆仗仙灵传奏。故发炉未称‘令臣所启速达经御太上无极大道至真玉皇上帝御前’。复炉未亦称‘传臣向来所启经御太上无极大道至真玉皇上帝御前’。”LD张云光《玄坛刊误论·论发炉品》则认为：“发炉者，即高功法师对三清秉炉关启修斋之旨也。其词云：无上玄元始三气无极大道元始天尊、太上大道君、太上老君，自然玉陛下。然后云：臣今奉为大道弟子某官姓名为某事修某斋。此乃法师面觐元皇之祖也。以上更无上于三清也，故不兼称诸圣矣。”LE蒋、张两人的分歧在于蒋为传奏，张为面奏。但无论如何，不管是怎样的“神”都可以奏请的，这种人神相互对立又相互依存的神学思想，导致在仪式中安排组合一系列仪式元，如：洒净，金钟玉磬，瑶坛，卷帘等等，意在幻化醮坛为神仙所居之处。这些仪式元所体现的正是“神”即将光临或者已经光临的思想内容。

在汉族的信仰文化之中，或者在道教的神学思想之中，这些对神仙所居之处的设想，以及关于对神灵启奏的程序、方式和内容，事实上都是皇帝所居之处以及宫廷启奏礼仪的投影。

在人鬼关系上同样如此。在汉民族文化模式和道教教义思想中，鬼是居于地下的，他们同样有苦乐，有社会生活，有鬼官管理。人鬼相互对立，但又可以相互沟通。在这样一种教义思想的支配下，道教黄箓类仪式体中，都安排组合了另外一类仪式元，如：破狱，召请、施食、调治、解冤结、水火炼度、九戒、送亡等等，这些仪式元所体现的都是亡灵被召请到醮坛上听取说戒归依道门，经过水火交炼，出离幽狱，升登仙界。炼度之仪，南宋以后逐渐盛行。王契真认为：“斋法莫难于炼度，乃超凡入圣，脱胎换质之道。苦魂沉九夜，乘晨希阳，翹得其理，则水火交济，阴尸秽质，一时生神。”LF水火炼度，后以独立存在和被包含在他种仪式体中两种形式同时并存。它以

鲜明的汉民族文化模式的内容以及道教史的背景吸引着人们的注意。以“气”为天地万物构成的基础，并且“通天下一气耳”的思想是道教的重要观念。人身为形，魂魄为气，人死成鬼，形亡而气游。在道教史上，唐代以后内丹术渐盛。内丹家炼气以求长生，在仪式组合上自然就出现了为鬼炼气以求超度。王契真明确要求施炼度仪的道士要“运一己之神气，合二象之生津，炼化枯骸，形神俱妙”。LG 所谓“由内达外，推己济人”，可以理解为道教思想体现于仪式行为之中以及道教徒对教义思想的普及宣传。对于道教仪式的整理搜集最力的陆修静，在《洞玄灵宝五感文》中就曾说过：“道以斋戒为立德之根本、寻真之门户。学道求神仙之人，祈福希庆祚之家，万不由之。”LH 道教徒以行仪为立德之根本、寻真之门户，也将自己的追求作为仪式的内容向参加仪式的普通教徒宣传。在金篆、玉篆大斋的仪式中，除了有专门的“说戒仪”外，另外，还在许多仪式体中包含有“说戒”的仪式元，高功以代元始天尊向道君说戒的形式，“普宣法音，开悟一切，解灾却祸，请福祈安，修斋行道，皆当一心奉遵十戒”。在其他的仪式体中间或也有忏悔、发愿、许愿的仪式元，这些内容也大都同道教规戒有关。在黄篆大斋的仪式体中，大多有“三皈依”和“九戒”、“十戒”等内容。三皈依指归依道经师三尊，幽魂要归命三尊，授持大戒，并要求“早悟真如”。只有归依和受戒的才能“升入九天”，不然就要“堕入九地”。从仪式元的形式和内容来看，这些都是对冤鬼幽魂提出的道德要求，并且作为幽鬼升仙的条件。但是，体现的却是道教的以“道德”为基准的鬼神转化，以及鬼人转化的思想。当然，从仪式中接受道教的规戒教育的，并不是幽魂，而是活生生的道教徒，普通道教徒才是真正听说“戒律”、许愿归依的人。当道德戒律不仅是社会行为的规范，而且是死后拔度升仙的条件时，将大大增强道教的道德观对教徒的约束力和吸引力，从而也达到了“由内达外，推己济人”的目的。

除了上述由内容决定形式的组合规则以外，道教仪式体乃至仪式群的组合还有一些从演习和欣赏审美要求出发的规则。例如：以念、唱、做等不同要素为主组成的不同仪式元或仪式体相互搭配的规则，首尾以唱，做为主的规则，高潮铺垫和构成的规则，等等。由于道教仪式元大多是程式化的语言和动作，因此道教仪式元和仪式体的形式组合与中国传统戏曲的某些形式组合，往往有许多相通之处。

方术的种类和构成要素方术，在道教中也称法术，即道法和道术。宋代道士白玉蟾曾经解释过“法”和“术”，称“风符雨印，龙兵虎骑，济生度死，通真达灵，此所谓法。噀蜂化鸽，诱蚁呼龟，飞剑斩星，投简挠龙，此所谓术”。LI 据此，道术当是指的一些具体的操作行为，而道法所指则是沟通人神或人鬼关系的方法，但习惯上法术二字常常连用。

道教方术，种类很多。广义的方术也将斋醮科仪包括在内。一般认为，道教方术可以区分为二类，一类是与道士自身修炼有关的，例如：守一、黄庭、内视、吐纳、导引、辟谷、房中、黄白、金丹、服食、内丹，等等；另一类是与道士济世度人的活动有关的，例如：符、咒、灵图、降妖、摄魂，等等。道士实行各种法术，有的是由道士个人在修持中进行的，如守一等，有的则是在道士的集体行动中进行的，如降妖摄魂等。某些方术在功能上或者实行方式上，或者二者兼而有之，而某些方术在实行中也要举行跪拜、念诵和礼师等简单的仪式，因此，科仪和方术常常结合在一起，组成道教徒的宗教行为系统。

P P P 作为宗教行为系统之一的道教法术，是道教教义思想的体现。《云笈七籋》卷四十五《秘要诀法·修真旨要》称：“道者，虚无之至真也，术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人；人有灵，因修而会道。人能学道，则变化自然。”LJ，指出法术的济人功能就是道的功能，人的修习法术就是入道的途径。法术与道教信仰就是互为表里的关系。元末编集的宋元各派道法总集《道法会元》，就更为明确地将道和法的关系视作“体用”关系，称“道乃法之体，法乃道之用”。LK 元代道士王惟一的《道法心传》有《体用两全》诗一首：“道乃法之体，法乃道之用。体用两全行，三界归一统。”MB 这里的“体用两全”就是教义思想和法术行为的统一。修道人如果能做到“体用两全”，就达到了“三界归一统”，也就是得道的最高境界。

守一是东汉和魏晋时期曾经广泛流行的一种修炼方术。

其修炼要领就是守住身中的魂神或精、气、神，使之不向外散逸而长驻体内。《太平经》称：“夫守一者，可以消灾，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不穷困，可以理病，可以长生，可以久视。”MC 守一之法的教义思想依据，正出自《道德经》第三十九章和第十章，“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以生，侯王得一以为天下正”，“载营魄抱一，能无离乎”。

服食，也是一种源起秦汉时代后被道教吸收利用的修炼方术。其修炼要领就是服食草木药和丹药以求长生不死。《抱朴子内篇·仙药》称“上药令人身安命延，升为天神，遨游上下，使役万灵”，“中药养性，下药除病，能令毒虫不加，猛兽不犯，恶气不行，众妖并辟”。MD 服食之法的教义思想依据，正如《云笈七籋》卷四十五引“秘要诀法”所指出的：“药者，五行之华英，天地之精液也。”ME《洞神八帝元变经》也称：“药之为用，广矣，大矣。然则含灵通识，莫不资之所以存身。”

故还丹玉液，神仙之秘道；异草灵芝，养生之要路。故药者，可谓流形之命，圣达之心。”MF 符篆，也是一种道教用以修炼和济世的方术。符是一种笔画屈曲、似字非字的图形，而篆是记天曹官属佐吏之名并有符错杂其间的秘文。道士用符篆来治压、镇邪、驱鬼和召神等。《洞神八帝元变经》称：“符者，盖是天仙召役之神文，学者灵章之秘宝。”

然则，符文于术，无所不宗。故云：玄文垂象，王者当有衰盛 坤文兆灵，百姓所以存亡；变怪见微，室家必有善恶；龟莢呈文，筮者岂无臧否：符文已彰，鬼神何能隐伏。”MG 符篆之法的教义思想依据，也如《云笈七籋》卷四十五引“秘要诀法”所称的：“符者，三光之灵文，天真之信也。”MH《道法会元》称：“符者，阴阳契合也。唯天下至诚者能用之，诚苟不至，自然不灵矣。故曰：以我之精，合天地万物之精；以我之神，合天地万物之神。精精相附，神神相依，所以假尺寸之纸，号召鬼神，鬼神不得不对。”MI《道法心传》引用萨守坚真人诗亦称“一点灵光便是符，时人错认墨和朱。元精不散元阳定，万怪千秋一扫除”。

MJ 道教法术尽管经过历代的发展衍生，门类众多，但是据《秘要诀法》所述，其共同的要素有三，即“道之要者，深简而易知也；术之秘者，唯符与气、药也”。

MK 上举符篆、守一和服食三种，即从符、气和药三方面指出法术要素同道教教义思想的体用关系。体用统一的关键则在于心。《道法会元》卷五

称“道乃法体，法乃道用。

体用一致，不外此心。所谓道外无心，心外无道，道皆心法，心通法通”。QB《道法心传》中也有诗称“万法从心起，万法从心灭。晓得起灭处，生死事方决”，QC 强调心是一身之主，道法的根本。人的修道学法，归根结底是修心，从一个意义上说，就是道士无论是画符、服药和内修，如同白玉蟾在《道法九要》中所要求的；“必光明心知理，了了分明，不在狐疑。”QD 道教法术和道教科仪都是道教的行为系统的内容。由于它们是道教教义思想的行为表现，因此它们是一种宗教行为，自然包含着某些神秘主义成分。

但是，它们又是源于人类的普通行为，所以又能为人们所理解，为道教徒所认同。

法国著名汉学家、现任法兰西学院汉学研究所所长施舟人教授曾在为法国高等研究院宗教学部创立一百周年的纪念论文集《关于仪式的论文集》（第一卷）所作的序言中曾这样说过：“仪式是文化的真正的纪念碑。”QE 这话不无道理。同样，道教科仪也是道教文化的真正纪念碑，而道教文化又是中国文化历史长河的重要支流之一，因此，道教科仪中包含的文学、音乐、美术、舞蹈等因素，既是中国文化的组成部分，它的历史产物，又对它的发展有过自己的贡献。

至于道教方术的科学意义，在英国著名学者李约瑟教授的巨著《中国科学技术史》中已经得到了充分的注意和肯定。

李约瑟认为，“由于这样或那样的原因，道家思想曾几乎完全被大多数欧洲翻译家和作家误解了。道教被人们所忽视，道家方术被视为迷信而被一笔勾销”，而“道家思想乃是中国的科学和技术的根本”，“道家思想在整个中国科学思想发展史上的巨大重要性”，“科学与方术在早期是不分的。道家哲学家由于强调自然界，在适当的时候就必然要从单纯的观察转移到实验上来”，炼丹术、医学和药物学的开端都是道家思想和巫术合流而形成道教以后产生的。QF 这些独具只眼的论述，对于进一步探索道教方术的科学史价值无疑具有十分重要的意义。注：

ACAEAFAGAKLDLELFLGLHLKMBFMIMJQBQCQD 《道藏》第 24 册 739 页，第 9 册 73 页，第 31 页、608 页，第 9 册 1 页，第 32 册 149 页，626 页，第 36 册 413 页，第 30 册 875 页，87 页，936 页，第 31 册 203 页，第 9 册 1 页，471~472 页，第 32 册 64 页，第 31 册 250 页，217 页，第 32 册 619 页，第 28 册 674 页，第 32 册 416 页，第 28 册 399 页，第 28 册 398 页，674 页，第 32 册 421 页，第 28 册 706 页，第 32 册 420 页，第 28 册 678 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 ABAHAJLBLCLJMEMHMK 《道藏要籍选刊》第 8 册 555 页，551 页，324、323 页，336 页，429 页，111~320 页，556、557 页，第 1 册 319 页，319 页，319 页，319 页，上海古籍出版社，1989 年 AD 《道教和佛教》第 1 卷（日文版）567 页，国书刊行会，1970 年 AIMC 《太平经合校》708、634 页，743 页，中华书局，1960 年 LI 《道藏辑要》娄集第 4 册 50 页，巴蜀书社，1986 年 MD 《抱朴子内篇校释》（增订本）196 页，中华书局，1985 年 QE 《关于仪式的论文集》（法文版）第 1 卷 1~8 页，巴黎朗文出版社，1988 年 QF 《中国科学技术史》第 2 卷 36、145、67、36 页，科学出版社、上海古籍出版社联合出版，1990 年

斋醮

斋醮是道教对其崇拜仪式的传统称呼，俗称“道场”。

《无上黄箓大斋立成仪》称，“烧香行道，忏罪谢愆，则谓之斋；延真降圣，乞恩请福，则谓之醮。斋醮仪轨不得而同”。而“行住坐卧，举念运心，惟道是修，惟德是务，持斋礼拜，诵经烧香，奉戒修身，然灯忏悔，布施愿念，讲说大乘，教导众生，发大道心，造诸功德，普为一切，后己先人，不杂尘劳，惟行道业。故得天上地下，六道四生，礼拜皈敬，最为尊胜。不朝天子，不揖诸侯，作人天福田，为三界依怙”，是道士修道行道的重要内容。

斋（齋），《说文》称“戒洁也，从示”，是斋戒、洁净之意，指的是在祭祀前，必须沐浴更衣、不饭酒茹荤、不行房事，以示祭祀人的诚敬。《礼记》说到将祭时，“君子乃齐（斋）”，“防其邪物，讫其嗜欲，耳不听乐。故记曰：齐（斋）者不乐，言不敢散其志也。心不苟虑，必依于道。手足不苟动，必依于礼。是故君子之齐（斋）也，专致其精明之德也”。醮，《说文》中有二义，一作冠娶之礼解，一作祭仪解，而“祭，从示，以手持肉”，意思是献肉以祭。宋玉《高唐赋》称：“有方之士，羨门高溪，上成郁林，公乐巨谷，进纯牲，祷旋宫，醮诸神，礼太一”。醮神意即祭神。

中国古代宗教有众多的斋戒仪礼以及等级森严的祭仪规定。《礼记·曲礼下》称“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先”。只有王有祭天地的权利，而大夫以下的庶人只有祭祀其祖先的权利。并称“非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福”。“天子以牺牛，诸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊豕”，对于祭献之物，不同等级也有明确的区别规定。

道教产生于东汉末年封建统治腐败、社会动乱之际，一开始它就以与统治阶级相对抗的姿态出现，因此，它构造了自己的天地神灵系统，并且创造了自己的祭祀“天、地、水”三官的仪式。但是道教仪式仍然同古代祭祀仪式有密切关系。韩混成在《道门通教必用集·序》中称，“天师因经立教，而易祭祀为斋醮之科。法天象地，备物表诚，行道诵经，飞章达款，亦将有以举洪仪、修清祀也”，指出道教斋醮仪式是古代宗教祭祀仪的改易。早期道教多用“斋”名。北魏寇谦之的《老君音诵戒经》称：“斋功不达，无有感彻之理”，AB“诸欲修学长生之人，好共寻诸诵诫，建功香火，斋练功成，感彻之后长生可剋”。AC 南朝宋时的《三天内解经》也称，“夫为学道，莫先乎斋，外则不尘垢，内则五藏清虚，降真致神，与道合居，能修长斋者，则合道真，不犯禁戒也。故天师遗教为学，不修斋直，冥冥如夜行不持火烛，此斋直应是学道之首”。AD 另外，《正一威仪经》在“正一奉斋威仪”外，又有“正一醮请威仪。醮者，祈天地神灵之享也。亦有多种，所有饼果，并须清洁，不得肉脯荤秽，三官不佑”。AE“斋”和“醮”仍是分别使用。约成书于两晋之际的《太上洞渊神咒经》则将“斋”和“醮”对举，称“修斋设醮，不依科仪之考”。AF 大约到了唐代才普遍流行“斋醮”连称。

道教创立斋醮仪范，其目的有三。一是为修道。《海琼白真君语录》引用白玉蟾的话说：“古之圣人以道学难入，世欲易迷，设科戒仪范之文，以

一齐其外；著注念凝神之法，以正其心。复以炼气胎元之方，制其食味。又以祈真朝谢之品，涤其过尤。然后趋于学。无学之徒，臻乎冥寂，栖于损又损之府，契乎无为，则邪譎之关键不开，镇静之淳和可致。”AG 二是为通神。

《金箓大斋启盟议》称“道家所先，莫近于斋。斋者甚多，大同小异，功德甚重，实能贯通乎上下，以归于最上一乘也。其威仪节度总二百四十条，秘于三元宫中，造端举要，以诏后学。由此观之，则所谓动天地、感鬼神，福邦家，济幽显，舍此道，则何以哉”。AH 三是为供养。早期道教在行仪后，收取五斗米，就是供养。明代的《金瓶梅词话》第六十六回，有西门庆为李瓶儿亡后五七建“水火炼度荐扬斋坛”的细节，在斋功圆满后，西门庆酬谢黄真人“一匹天青云鹤金缎，一匹色缎，十两白银”，酬谢吴道官“一匹金缎，伍两白银，又是十两经资”。AI 十两经资，当是给参加仪式道士们的供养。

道教斋醮仪式具有复杂的结构。它由各种独立的科仪组成，每个科仪又都具有特定的神学意义和作用。例如，《先天斛食济炼幽科》，就是由“炼度”、“济幽”和“斛食”三仪组成的大型仪式，每次演习时间长达四小时。演习此仪就是运道士一己之神气，合二象之生津，炼化亡灵之枯骸，使之超度入圣。每个科仪又由具有独立意义的仪式元组成，例如：升坛、发炉、署职、唱方等等，而许多种科仪组合在一起，形成为具有一定规模的仪式群，即斋醮法会。例如仪式过程需历时九天的九皇金箓大斋、三天的下元黄箓大斋等等。据《大明玄教立成斋醮仪》，建度亡醮的三天安排，第一天包括“发直符、扬幡、安监斋、敷座演经、灵前召请、立寒林所”等，第二天包括“发直符、礼忏、灵前咒食”等，第三天有“发直符、济孤、设醮”等。AJ 所有的独立科仪组合在一起，以达到某时某处举行大型斋醮法会的神学要求。

据统计，现存《道藏》和《万历续道藏》中的科仪经籍共有一百七十二种，其中包括各种斋醮仪、授度仪、灯仪、坛仪、格式等著作。AK 就其威仪内容和功能分析，已经覆盖了明代社会生活的各个方面，表达了明代道教徒多方面的信仰需要，例如：悼亡、追荐、延寿、解厄、解过、祈福、祈嗣、净宅、醮墓、祈雨雪、止雨雪、断瘟、灭蝗，等等。但在道教一千余年历史中，仪式有个由简趋繁，再由繁趋简的演变过程。宋代的《道门定制》称，“古仪尚简而实，今也好奇而烦”。LB 其演变的复杂过程，就是后世道士按照教徒需要、仿照人间礼仪而增设的。吕元素的《道门定制序》指出：“道门斋醮简牍之设，古者，止符篆朱章而已，其他表状文移之属，皆后世以人间礼，兼考合经教而增益者，所在无定式。或得之详备而失简易之旨，使力所不逮者，不可跂及；或失之卤莽而使尽敬事天者，无所考定，不惬其意。”LC 明太祖在《大明玄教立成斋醮仪文序》中批评“今之教僧教道，非理妄为，广设科仪，于理且不通，人情不近。其愚民无知者，妄从科仪，是有三、五、七日夜讽诵经文”，“糜费家资”，“精神疲倦”。LD 因此，由礼部会同道门中人，去繁就简，立成定规。明代以后，这一由简趋繁和由繁趋简的演变过程仍在继续之中。

在道教史上，天师道派由于教派传统和历史蓄积的原因，比较注重斋醮仪式。一般认为金元时创立的全真道派，注重内修，不重斋醮，其实这是误解。全真教派从一开始就有自己的仪式。王重阳在《重阳全真集》中多有醮仪的诗篇，称“抵良辰集众仙，将玉篆遂同编。丝不断依从古，口相传各取闾。字金书谁敢悟，田丹诀我惟先。然水木火金土，一灵符便奏天”。又

称“谈心应遇佳时，下修成大醮仪”，“怀道德洪禧助，拔先宗胜广施。谢圣贤多拥护，人名姓已天知”。LE 王重阳的弟子中，刘处玄、王玉阳和邱处机等都比较重视科仪，并对全真科仪的发展起过重要作用。《金莲正宗记》记载王玉阳于泰和二年（1202）在亳州太清宫主行普天醮事，“万鹤翱翔，太上现于云中”，记载邱处机“既住持长春宫，而教化大行。

全真之道，翕然而兴。主持醮坛，祈风祷雨，刻期不差，如影响焉”。LF 王玉阳的《云光集》中，多有《赞黄箬精严》《黄箬醮抄亡灵》等诗篇，称“递相随处广抄灵，正直无私绝爱憎。孝子顺孙同荐福，拔亡解苦尽超升”。LG 邱处机的《磻溪集》中，也有不少醮仪的诗篇，“华灯羽服”，“绛节霓旌”，“传符受戒”，“心开地府”，“力动天关”，“法事升坛千众集，香云结盖万神集”等。LH 全真教派的仪式在吸收传统仪式的基础上，逐步形成了简洁、朴素、以诵念为主的特点。明清以后的全真道派对于仪范愈加重视，并作为入道人必修的内容。

《全真清规》中规定：“有志之人，亲奉明师，朝参暮礼，听而从之，习学经典，遵守清规，日至黄昏。烧香上灯，礼谢天地，朝拜圣贤，侍奉师尊。”LI 今存于四川青城山古常道观的《广成仪制》，汇集了全真教派的仪范有二百七十余种。其斋醮规模之大和种类之多并不亚于正一教派。

道教在斋醮仪式的演变过程中，对于仪式演习也形成了一系列规定。例如：建醮的六斋和八节。规定“六斋月：正月、三月、五月、七月、九月、十一月也。又有三长斋月，即正月、七月、十月是也。十直者，月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日是也。八节，所谓立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至”，其他还有“本命、百日、千日等斋”。LJ 建醮与天气。白玉蟾称“若曰拔亡度魂，必须阴雨而后可；若曰禳灾度厄，必须晴明而后可，故凡醮祭准此也”。LK 建醮必须至诚。《无上黄箬大斋立成仪》引用杜光庭语称：“常情所见，皆以露坛为宜。殊不知诚之所感，则九天非遥，志所不通，则跬步为隔。若丹襟动于真圣，注念合于神明，岂屋宇之能蔽乎？”MB 要求建醮的道士心无杂念，身无杂务，至诚守一，方能感天。

斋法精严。《道门通教必用集》引用唐代道士张万福语称：“夫斋法精严，诸天上圣并垂降鉴，每事须合法度，不得迟留稽废法仪。”MC 要求登坛前以洁为先，香汤洗垢，香水盥漱；演仪中，以诚为先，兢兢业业，诚惶诚恐，斋仪毕，递相致贺，互相交礼。注：AEAHAJLDLELGLHLILJMB 《道藏》第9册478页，第18册257页，第9册72页，第9册2页，第9册1页，第25册699、700页，第25册657、659页，第25册814页，第32册156页，第24册739页，第9册386页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 ABACADAFBLCLFCMC 《道藏要籍选刊》第8册375页，第8册323页，第8册380页，第8册381页，第8册388页，第8册713页，第8册54页，第8册3页，第6册655、653页，第8册370页，上海古籍出版社，1989年 《说文解字》第8页，中华书局，1963年

《十三经注疏》1603页，1268页，1268页，1268页，中华书局，1980年 宋玉《高唐赋》AGLK 《道藏辑要》娄集第7册22页a，娄集第7册21页b，巴蜀书社，1986年 AI 《金瓶梅词话》913页，人民文学出版社，1985年 AK 引自朱越利《道教答问》97页，华文出版社，1989年 三策七品三策七品是斋醮仪式的使用范围和不同功能的传统分类。三策指金

策斋、玉策斋、黄策斋，七品指三皇斋、自然斋、上清斋、指教斋、涂炭斋、明真斋、三元斋。

据宋代道士白玉蟾《海琼白真人语录》称：“三策者，一者金策斋，上消天灾，保镇国王，惟帝王用之；二者玉策斋，救度人民，请福谢过，惟后妃臣寮用之；三者黄策斋，济生度死，下拔地狱九幽之苦，士庶通用之。七品者，一者三皇斋，求仙保国；二者自然斋，修真学道；三者上清斋，升虚入妙；四者指教斋，禳灾救疾；五者涂炭斋，悔过请命；六者明真斋，拔九幽之魂；七者三元斋，谢三官之罪。此等诸斋，或一日一夜，或三日三夜，或七日七夜，具如仪范，要之皆有所本也。”中国古代宗教对于祭祀仪式有严格等级规定和种种不同的名称。据《周礼》称大祝掌六祈和九祭。六祈指类、造、禴、禋、攻、说，皆是祈祷之事。其中类祭于上帝，造祭于先祖，禋为日月星辰山川之祭，禴是除去灾变之祭，攻、说则是以辞责之。九祭指命祭、衍祭、炮祭、周祭、振祭、擗祭、绝祭、繇祭、共祭。据贾公彦疏：周祭以上，皆是祭鬼神之事，振祭以下，皆是生人祭食之礼。另外，祈和祭又区分为大、中、小三种，祈祭对象和规格等也有明确不同。天子祭祀天帝的仪式称为郊祭、庙祭和封禅。郊祭是每年按季例祭，殷时“凡祭有四时，春祭曰禴、夏祭曰禘、秋祭曰尝、冬祭曰烝”。早期道教的仪式十分简单，魏晋南北朝时期，日趋繁冗，并且创立了各种斋名。《上清灵宝大法》称：“斋法起于中古。晋宋之间简寂先生始分三洞之目，别四辅之源，疏列科条，校迂斋法。又唐时张清都经理之余，尚未大备。至广成先生荐加編集，于是黄策之科仪典格灿然详密矣。”陆修静在收集和清理道教斋醮之法的基础上，将仪式区分为九斋十二法，《洞玄灵宝五感文》称：“一曰洞真上清之斋，有二法：其一法，绝群离偶，无为无业，寂胃虚申，眠神静气，遗形忘体，无与道合；其二法，孤影夷豁。二曰洞玄灵宝之斋，有九法：其一法，金策斋，调和阴阳，救度国正；其二法，黄策斋，为同法，拔九祖罪根；其三法，明真斋，学士自拔亿曾万祖九幽之魂；其四法，三元斋，学士一年三过，自谢涉学犯戒之罪；其五法，八节斋，学士一年八过，谢七玄及己身宿世今生之罪；其六法，自然斋，普济之法，内以修身，外以救物，消灾祈福，适意所宜；其七法，洞神三皇之斋，以精简为上，单己为偶，绝尘期灵，沐浴玄云之水，烧皇上之香，燃玄液之烛，服上元香丸；其八法，太一之斋，以恭肃为首；其九法，指教之斋，以清素为贵”，另外又有“三元涂炭之斋，以苦节为功，上解亿曾道祖无数劫来宗亲门族及己身家门无鞅数罪，拯拔忧苦，济人危厄，其功至重，不可称量。”其中对于各种斋法的形式和功能，都已有较为详尽的说明。但其区分标准，首要的是不同教派的不同斋法，而斋法的功能和使用范围则被认为是次要的。经过唐及五代的铺陈整理，又出现两种分类，即《云笈七籋》卷三十七引用《玄门大论》的“十二斋”和《道门大论》的六种斋。所谓十二种斋指的是金策斋、玉策斋、黄策斋、上清斋、明真斋、指教斋、涂炭斋、三元斋、八节斋、三皇子午斋、靖斋、自然斋。其斋法区分仅以不同功能和范围作为标准，而把灵宝和上清的不同略为其中的一种。所谓六种斋指的是上清斋、灵宝斋、洞神斋、太一斋、指教斋、涂炭斋，不过灵宝斋内又包括金策、黄策、明真、三元、八节、自然等六斋的内容。其斋法区分仍是以不同教派的不同斋法为主，与《洞玄灵宝五感文》不同的，只是将后者的灵宝九法中的三法，即：洞神斋、太一斋、指教斋，单独列出与“灵宝斋”相并列而已。这可能表明此三种斋法已为上清、灵宝

各派共同采用而失去了原属的某些特点。随着灵宝、上清等派同天师道派逐渐融合的进程，各派斋法也相互吸收和渗透，并列“十二种斋”的区分方法遂成为主导。到宋末时，在“十二种斋”中，前三种是从使用范围的角度区分的，独立出来，即成为“三篆”。后九种斋法中，“八节斋，学士谢过求仙”之用，“靖斋，如千日、百日、三日、七日修真之用”。因此，均系个人修持之斋，同“三篆七品”大多用于为他人消灾祈福、济生度死之功能不同，当另立。

南宋道士吕元素编集的《道门定制·斋品》称：“广成先生曰斋有二十七等，备在三洞经中。”但《斋品》所录仅“三篆七品”共十种，吕元素指出“右十品斋法皆有科仪，其余一十七品，详在广成黄篆序事仪中，或虽有名题，科仪不备”。科仪是一种仪式行为，既无行备，当名存实亡。元代以降，“三篆七品”之说遂成为流行的斋醮仪式分类，一直流行至今。虽然华南及港台地区道教常以“醮”代斋，但就整体而言，道教仍以三篆之斋作为大型的道教会名称。素来被视为正一道之斋法全书的《灵宝玉鉴》称：“大斋之格，其品有三，一曰上元金篆，可以清宁两仪，参赞天地，祈天永命，致国休征，衍百世之本支，培万年之社稷，皆天子事，非有朝旨不可为也。二曰中元玉篆，诸王公侯为之，可以固本宁邦。藩屏王室、大臣将相为之，可以敛福锡民，安镇寰宇。或资以调和鼎鼐，或藉以燮理阴阳，非庶人所可为也。三曰下元黄篆，星宿错度，日月失昏，雨暘愆期，寒燠失序，兵戈不息，疫病盛行，饥馑荐臻，死亡无告，孤魂流落，新鬼烦冤，若能依式修崇，即可消弭灾变，生灵蒙福，幽壤沾恩，自天子至于庶人皆可建也。其有孝子顺孙，义夫节妇，报亲追远，锡类推恩，倘竭一诚，如谷答响，故申之以三日正斋，九时朝奏。”三篆七品各斋。其坛场设置，行仪次序因功能和使用范围之不同而有所不同。据陆修静《洞玄灵宝五感文》载称：金篆斋。于露天设玄坛，广三丈。坛立重坛，广二丈，围栏，上下设十门。重坛中央安一长灯，长九尺，上安九灯。围坛四面安色灯，共三十六灯。坛外可燃千百灯。以五案放五方金龙五枚，枚重一两，盛五方天文，文用五色，纹缯随方，匹数合三十六之数。士结众行道，春则九日，夏则三日，秋则七日，冬则五日。四季之月十二日、一日、六日。事竟，焚天文，散龙缯，为功德也。

黄篆斋。设坛与重坛，广狭门户同于金篆，但围坛四面安十灯、十门、三香火。十方纹缯之信，庶人一百三十六尺，诸侯丈数，天子匹数。金龙十枚，枚重一两。行道礼谢二十方，日数如金篆，随四时之制，事竟，投龙于水，又埋于山，余纹缯散为功德。

明真斋。于露地燃一长灯，上有九火，如金篆灯法，但不立坛和门户之式。绕香灯行道，一日一夜，六时礼谢十方。

三元斋。以正月、七月、十月，皆用月半，一日三时沐浴，三时行道，于斋堂中礼谢二十一方。

八节斋。以八节日，于斋堂内，六时行道，礼谢十方。

自然斋。可以由众徒或由一人，礼谢十方。可以一日、三日，也可百日、千日。可三时，也可六时。

三皇斋。先合众名香，炼为香珠，和作香丸，又香汤沐浴。燃三十六油灯，又安三十六香炉，以相开次。侍灯侍香，昼夜不辍，或百日四十日，注心密念烛灯行香咒、愿清妙真辞，凡三十二言。欲召神祇，尽皇文召之，

所召所问，求仙求生，在意所欲。

太一斋。契同洁己，励志施为，不杂异学。跪拜揖让同法，罄折尽节。

指教斋。祭酒篆生共应用，随巨细，无苦时，遭饥食，唯菜蔬。向王之菜则不得噉。

中食之后，水不过齿，思经念道，不替须臾。

涂炭斋。露地立坛，斋人皆以黄土泥额披发，系著栏杆，反手自缚，口中啣壁，覆卧于地，开两脚，相去三尺，叩头忏悔。昼三时，向西；夜三时，向北。斋有上中下三元相连，一元十二日，合三十六日。AB 玉篆斋是隋唐以后才有的，其法略同于黄篆，则是在数量上略有差异。 注：

AB 《道藏》第33册122页，第31册608页，第32册620页，620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808页、810页，1606页，中华书局，1980年 《道藏要籍选刊》第1册260、261页，261页，第8册62页，555页。上海古籍出版社，1989年

醮坛执事

醮坛是为举行斋醮仪式而布置的祭坛。在仪式进行中各有一定职守的道教徒，统称为执事，即醮坛执事。由于道教的斋醮仪式总是由某个施主为某一特定目的举行的，因此，醮坛执事也是一个临时职务。但因不同职务有不同的要求，所以，醮坛执事要分别由水平相当的道士担任。

据陆修静撰《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，南朝宋时，醮坛执事已有细致的区分，其中有：法师，都讲，监斋，侍经，侍香，侍灯等。唐末五代时，据杜光庭的《太上黄篆斋仪》，法师、都讲、监斋等三职改称高功法师、监斋法师和都讲法师，另外又增设知磬和知钟等职。高功法师居于各执事之首。“金篆大斋补职说戒仪”称，担任高功法师的道士必须“道德内充，威仪外备，天人归向，鬼神具瞻”，就是既要有充分的道德修养，又要具备庄严的仪表，才能使天人归向，鬼神俱服。高功法师在仪式中要“躡景飞晨，承颜宣德，惠周三界，礼越众官”，就是既能步罡踏斗，沟通神人，又能代神宣教，拔度人鬼，其仪式中的地位超越于“众官之上”。监斋法师仅次于高功法师。《金篆大斋补职说戒仪》称，监斋的职守，一是“总握宪章，典领科禁，纠正坛职，振肃朝纲”，就是监督斋醮仪式按科进行，从事仪式的道士严遵职守；二是“周密察非，从容授简，有严有翼，毋滥毋堕”，就是对于亏犯之人，绳纠愆违，授简告之。秉执科宪，毫无私心，“外能合礼，以全济济之仪；内不欺心，免抱忡忡之恨”。

《要修科仪戒律钞》引《升玄经》又称，监斋有“十事”，一，了解斋主心愿，请斋人姓名道位和人数；二，令斋主斋洁，全身口意；三，令斋主不以不洁之物供养；四，令斋主不取外来听经者饮食费用；五，令斋主于静室烧香；六，令斋主不辞托；七，令斋主布施；八，斋主不得缓带裙裳；九，令斋主不迎送道士；十，道士不得贪利惜费。

都讲法师同高功、监斋等合称“三法师”。《金篆大斋补职说戒仪》称，担任都讲的道士必须“洞辅该通，法度明练，赞唱仪矩，领袖班联”，

就是通晓和精究科仪的程式和唱赞，辅助高功，成为全班道士之首。同时，“玄坛步趋，升座讲说，昭符国命，默契天心”，也能演教弘道，沟通人神。

唐代道士朱法满称：“以建斋行事，都讲要用明能，一则参详法师，二则知主人斋意，三则先定时节，四则击鼓鸣钟。”在道教仪式中，“三法师，各有明确职能，相辅相承，共同发挥对于仪式的主导作用。

侍经、侍香、侍灯、知磬和知钟等，都是参加仪式的道士的特定职务的执事名称。

据《金箓大斋补职说戒仪》称，侍经的职务一是“严洁几褥，整齐卷轴，开函启奏，收椽敷陈”，就是陈列、布置和收藏经卷；二是“调和众音，表仪庶职，观听允睦，幽显交欢。”即为诵经作好定音、调音和表仪的准备工作。

侍香的职务一是清洁香炉和香案，二是在仪式中保持焚香不致中断。“精饰鼎彝，严洁案席，巡行爇炷，始终芬芳，玄鉴昭彰，丹诚露达，毋或中绝”。依朱法满的说法，即“毕夜烟流，终朝火续，以法事之所先，宜晨昏而勿怠”。AB 侍灯的职务一是整理和清洁点灯用的器具，二是在仪式中保持灯烛辉照不致中断。“整办缸篝，精严灯烛，高下照彻，内外辉华，际夜续明，乘晨收焰，光明道境，辉耀斋坛”。AC 知磬和知钟的职务，当是主管击磬和击钟。磬钟之声直接规定了诵唱经文和仪式进行的节奏。

醮坛执事的名称和分工，有个发展过程。中国古代宗教的祭祀和丧葬礼仪十分繁复，执事礼仪各有专职官员，《周礼·春官·宗伯》称，春官宗伯“帅其属而掌邦礼，以佐王和邦国”，礼官之属有“大宗伯卿一人，小宗伯中大夫二人，肆师下大夫四人，大司马中士八人，大司寇中士十有六人，大行人下士三十有二人，大司农下士六人，大司宫下士十有二人，大司乐下士十有二人，大司农下士十有二人，大司宫下士十有二人，徒百有二十人”。AD 各官各有职守，以适应古代宗教的祭祀和丧葬仪式的森严的等级规定。早期道教的仪式甚简，因此，仪式由祭酒等主持，祭酒既是为道教徒下三官手书者，也是受道领部众者。佛教传入后，佛教徒尊称常修梵行并能下为物师的僧人为法师。魏晋南北朝的道教典籍也出现法师及都讲、监斋之类的执事名称。南朝宋时的陆修静撰有《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，列举法师、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯等六种执事名称及其职能。AE 其中并无高功法师之名，各执事之职能比起唐宋经籍的阐述亦较为简单。唐宋时期，道教仪式规模渐大，执事的分工也渐趋细致和繁复。高功法师之称也流行开来。据《唐六典》，各种从事斋醮仪式的执事，又统称为“威仪师”。AF 在斋醮仪式的日常演习过程中，执事分工经常会出现混淆和不规范的情况，历代科仪著作中多有批评。例如：杜光庭的《太上黄箓斋仪》指出：“今蜀地高功，止于发炉、复炉两称名位，其他宣读皆委他人。虽云先唱后随，何异龙吟鼉应，此盖不惧冥谴，自掇罪尤。”可知唐末五代时四川一带的道教仪式中，高功法师已不复宣读。而在吴中江表荆楚之间，“近年，或都讲年德稍高，不欲一一劳止，即于众官之内差一人执磬开礼。盖事出一时，原非古制，详其执简，颇谓旷官。

更有后学生情，妄为臆断，于六职之外，置一人持磬，殊无经据，讹谬益深”。AG 就是都讲法师常因年迈而不复开礼。南宋道士吕太古在《道门通教必用集》中也指出，因为都讲“年德稍高，不欲一一劳止，即于众官之内，补一人执磬唱礼，盖事出一时，原非古制”。另在侍经之外，为“整饰坛筵，别置直坛之号，六职之外，颇有冗员”。

AH 当代道教的道士举行仪式时，在榜文中仍然沿用醮坛执事的分工名称，但大多是职称性质。除三法师外，在坛场中大多由不参加仪式的值坛人员负责香、经、灯的布置和整理工作，这是因为当代道教仪式的坛场布置十分繁琐，仪式过程变化繁多，已非参与仪式的道士所能兼任。 注：

ACAG 《道藏》第9册825、346页，74页，74页，347页，74页，74页，74页，74页，346页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 ABAEAH 《道藏要籍选刊》第8册429页，428页，430页，507，358页，上海古籍出版社，1989年 AD 《十三经注疏》第752页，中华书局，1980年 AF 《最印文渊阁四库全书》第595册49页，台湾商务印书馆，1985年

内外斋

内外斋是道教斋法的不同功能和使用范围的一种分类名称。内斋指道士内修的斋法，由个人进行，注重内心无思无欲，外观无言无行，主静。外斋指道士为他人他事举行的斋法，大多由集体进行，唱念做齐全，主动。《金篆大斋启盟仪》称：“斋法之说，有内有外，请备论之。内斋者，恬淡寂寞，与道翱翔，昔孔子以心斋之法告颜渊，盖此类也。外斋者，登坛步虚，烧香忏谢，即古人祷祠祭祀之余意也。”孔子以心斋之法告颜渊之说，出自《南华真经》的《人间世》篇。颜回问：“敢问心斋”。仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”斋是戒洁，心斋就是保持精神虚静，不接外物的状态。内斋之法，本无程式。早期道教的守一之法，亦是内斋一类，《太平经》只是要求守一之人“安卧无为，反求腹中”，“百日为小静，二百日为中静，三百日为大静”等等。南北朝时，道教仪式渐趋繁复。陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》称：“以人三关躁扰，不能闲停，身为杀盗淫动，故役之以礼拜，口有恶言，绮妄两舌，故课之以诵经；心有贪欲嗔恚之念，故使之以思神，用此三法，洗心净行，心行精至，斋之义也。”以礼拜、诵经等动行为来约束人的三关，使人心静，就将内外斋结合了起来。北宋道士陈碧虚注“心斋”曰：“祭祀之斋，涉迹心斋，则悟本也。”他指出道士的内修为斋醮仪式的根本。

陆修静编辑的《洞玄灵宝五感文》中有“洞真上清之斋”，其一法为“绝群离偶，无为为业，寂胃虚申，眠神静气，遗形忘体，无与道合”。其文有注称“舍朋友之交，无妻奴之累，孤相独宴，泊然穷寂，形影相对”，“虚息不食，则泊然寂定”，“神司外，务躁动，今既无事，怡静内藏，故谓之眠”，“内无饥寒之切，外无缠缠之累，洞遂虐漠，故不知四大之所在”，“道体虚无，我有故隔。今既能忘，所以玄合”。

其二法为“孤影夷豁”。上清之斋，虽然与金篆、黄篆等斋法并列为九斋十二法，但据其内容当属内斋。

大约成书于明代的《灵宝无量度人上经大法》则称，“内斋者有四，一则心斋，二则常斋，三则清净斋，四则长斋”。

心斋，指“谨守天戒，心意同符，内外同仪，无思无欲，无虑无恐，

儻然坐忘，德同真人，道合仙格”常斋，指“绝辛去厌，断荤戒欲”；清净斋，指“断五谷，绝人事，居山林，饮元气，持戒律，忘尘根，散胞胎，杜交友”；长斋，指“并持以上三斋之法，或一月、两月，一岁、两岁，十年、二十年是也，以至终于飞升，始于立意是也”，前三种是内斋之法，各有特点，后一种是内斋的时间要求。

隋唐时期成书、后经历代增补的《洞玄灵宝玄门大义·释威仪》则称：“论斋功德者，宋师旧举六条，今家大明二种：一种极道，二者济度。极道者，《洞神经》云：心斋坐忘，极道矣。济度者，依经总有三策七品。”据此，内斋即极道，即道的最高境界，外斋即济度，包括三策七品（见另文）。注：《道藏》第9册72页，第32册620页，第3册618页，第24册738页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年《道藏要籍选刊》第2册322页，第8册503页，第2册324页，上海古籍出版社，1989年《太平经合校》第741、742页，中华书局，1960年

诵经

诵经就是诵念经文，是道教斋醮中最普遍最常见的一种仪式元。一个道教徒在入道后初习仪式时就要学习诵经。《道门通教必用集》称“童子长成，教习音韵。单声诵念，赞助行持。传闻舛差，蹈袭芜鄙，悉加厘正，俾就谨严”，就是通过诵念经文，帮助“行持”，修习道学的意思。

诵念方法同一般诗文的朗读不同。诗文朗读一般按文意抑扬顿挫，节奏变化，但诵念经文大多呆板平稳，与意无涉，其节奏往往由某种打击乐器控制。诵念时，有个人单独诵念的，也有多人集体诵念的，有诵念一遍而止者，也有反复诵念多遍的。

道教认为，通过诵经万遍，道士可以达到修道成仙、与神沟通的目的。据《无上秘要》引“洞玄空洞灵章经”称：“善信男女，香灯供养，见世光明，身入无为，受福自然。若能长斋，诵经灵章，万遍道成，身生水火，立致飞行，其道高妙，不得漏泄。”因为，“千遍通神，万遍通真”，通神就可以“逆知吉凶”，通真就可以“经灾履厄，腾景三清”。正由于如此，在天地运终，星宿错度，日月失昏，四时失度，阴阳不调，国主有灾，兵革四兴，疫毒流行，兆民死伤，师友命过等事发生时，都要诵经，“上消天灾，保镇帝王；下禳毒害，以度兆民”。宋代的白玉蟾在《赞救苦经辞》中则认为讽诵《太上灵宝天尊说救苦经》的人，就是“莫不代天尊而演说经教，体大道以引接浮生”。代天说教就是宣传教义。

历代道教科仪文献，对于诵念经文的选择、时间安排、同众术之关系等，多有所阐述。

经文的选择。道教一直重视《道德经》的诵念。《洞玄五称经》称：“太上玄一真人曰：道德五千文，经文至微，宣道之意，正真之教，焕乎奇文，诵之千日，虚心注玄，白日升仙，上为西华真人，此高仙之宗也，亦能致庆于七祖。”《洞真太霄琅书琼文帝章经》则称：“凡修众经，以《琼文》为先，诵咏寂室，静庆霞轩，群魔伏使，万试敢前，随意所修，乃得道真，万

遍道备，腾身太清。”成书于隋末唐初的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，则称诵念“三洞宝经”者，“形陟绛霄”，而听到诵念者，“乃神生碧落”，“莫不人天仰赖，生死依凭，为群品之津梁，实众真之户牖”。时间的安排。道教认为不同时间诵念有不同功能。《灵宝无量度人上经大法》称：“正月为上元，自十一月、十二月、正月，皆存在上宫天尊诵经；七月为中元，自二月、三月、四月、五月、六月、七月，皆存在中宫天尊诵经；十月为下元，自八月、九月、十月，皆存在下宫天尊诵经。凡诵经时，须是行定法，后著耳彻听，天尊诵经之声，琅琅然如钟声。”文内注云：凡祈禳在上宫，凡炼气在下宫，凡为亡灵在中宫。就是在上元时期诵经有祈禳功能，在下元时期诵经有炼气功能，而为祈禳亡灵的则在中元时期诵经。至于在本命之日，即生日诵经，则“魂神澄正，万气长存，不经苦恼，身有光明，三界侍卫，五帝司迎，万神朝礼，名书上天”，AB 即有长生之功能。

诵经作为道教斋醮仪式中的一种，往往同道教的一些方术相联系，在《无上秘要》中引用的《洞真金房度命经》和《洞真素奏丹灵六甲符经》，都谈到诵经要同服符相结合。在诵念《金真金房度命经》十遍后，就要服金房保命符，连续诵念一百遍，即服十次，“此则通神致真，坐见八方，条理百关，节度纳灵，万气总归，则能长生寿极，天地三光同年”。

在修六甲之道时，每逢“甲日入室服符，诵咏六宫歌章”，经过连续六年诵念，就有“玉女降房，与兆面言，运龙飞霄，上升兆身”，AC 而在《灵宝无量度人上经大法》之中，诵经要与佩符相结合，“皇人曰：凡诵经行道须佩真符，而行此道则万神敬从也”。

诵经又与存思和内炼相结合，“每遇诵经行持日，先洒扫净室，斋戒身心，入室东向平坐，烧香，叩齿十通，勿令耳闻，默念（净口咒）。次瞑目静存，东方青龙吐两合月华白气及肾水，如大海中浴洗，去五脏秽浊，良久，存南方，降真火同日精赤气，合于心火，烧身并道室灰烬，并无纤毫烟秽，即觉大风吹尽尘垢，即存丹田内婴儿，自地户步斗登坛，默念（净天地咒）。微吸四方真方，略吹遍身，从东方为始，默礼十方，东向想丹田内婴儿，默念（开经玄蕴咒）。”AD 诵经的轨度。道教认为，诵经时必须遵守戒律，《洞真智慧观身大戒经》称：“太微天君曰：道学不奉观身大戒，而诵经万遍，隐处山林，升仙之举恐未可希耶。”《洞真四极明科》则规定男女同室诵经，“当令男在东，女在西，不得座起卧息，混同一席，三犯断功废事，不得成仙。五犯身被左官所拷”，还规定入室诵经时要束带严整，不得与外人交言，“当令心目相应，目无他视，心无异念，披卷言句周竟，不得中住越略”。在“读天皇、地皇、人皇大字，修行其道”时，“不得交接阴阳，履掩入秽，轻慢天文，触犯真灵”。AE 中国的古代宗教并无诵经仪式。

道教初有诵经仪式，可能与佛教的诵念有关。例如：道教诵经有“三诵”：神诵、心诵和气诵，即诵经时各用发自上、中、下三丹田不同之气，随事之轻重而诵之。另有“三祝”：心祝、微祝、密祝。心祝指诵经中，心神存意而祝；微祝则自己可闻其声；密祝指口中有音而外人莫晓其声。此类区分诵祝的说法与佛教诵念之法的区分相类似。佛教诵念有音声诵金，即发声诵念；金刚诵念，即合口默诵；摩地诵念，即定心无声而念；真实诵念，即定心而观文字之实相。佛教徒的诵经语腔也是呆板平稳，与意无涉，也与道教诵经类同。它们的节奏控制一般均使用木鱼和钟磬。只是道教的诵经方法同道教教义、规戒和方术以及诵经曲调和汉语音韵结合了起来，最终使道

教诵经仪式具有了与佛教不同的鲜明特点。注： ABACAE
《道藏要籍选刊》第 8 册 324 页，第 10 册 148 页，第 10 册 150 页，149 页，
149 页，150 页，第 8 册 526 页，第 10 册 149 页，149、150 页，150、147、
148 页，上海古籍出版社，1989 年 《道藏辑要》娄集第 4 册 14 页 b，
巴蜀书社，1986 年 AD 《道藏》第 3 册 870 页，621、620 页，文物出版
社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

礼拜

礼拜是斋醮中最普遍最常见的一种仪式元。一个信仰道教的人，进入宫观对神像叩头作揖，这就是礼拜。道教徒初习仪式首先就要学会礼拜。宋代道士朱法满在《要修科仪戒律钞》卷九中称：“入道启真，朝谒为本。登斋逊谢，礼拜为先。整肃一心，虔恭五体。从粗入妙，仰赖于斯。历下登高，必资于此。”强调指出礼拜是入道的根本和首要之事。

中国古代在祭祀和日常生活中早有礼拜之仪。《周礼》中的拜礼区分为九种：“一曰稽首；二曰顿首；三曰空首；四曰振动；五曰吉拜；六曰凶拜；七曰奇拜；八曰褒拜；九曰肃拜。”郑玄注称，稽首拜，头至地；顿首拜，头叩地；空首拜，头至手，所谓拜手也；振动，指两手相击之拜；吉拜，指拜而后稽顙；凶拜，指稽顙而后拜；奇拜，指持节持戟，身倚之以拜，或谓一拜也；褒拜，即再拜；肃拜，即作揖。各种拜礼各有使用对象和场合。贾公彦疏称，稽首是“臣拜君之拜”，顿首是“平敌自相拜之拜”，空首是“君答臣下拜”。早期道教继承了古代中国的拜礼用之于仪式中。太平道在传教中，“畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病”。在《太平经》中，也多有“真人稽首再拜”，“纯稽首战栗再拜”等词句。其中稽首礼仅使用于对神的场合中，表示一种敬仰和畏惧的感情。而“跪拜首过”，则又含有以跪礼来表示一种忏悔的意思。随着道教礼仪逐渐完备，道教的礼拜之仪也渐趋完整。

据宋代道士朱法满编纂的《要修科仪戒律钞》称，道士礼拜之仪有四：“一稽首，二作礼，三遵科，四心礼”。稽首礼，指的是“开两手，将头首稽留至地，故云稽首。

经言五体投地者，四支并头为五体也”。“凡言稽首，皆有三意：一则激令大众，使有回向；二则示有宗仰，非为专擅；三则法有珍贵，令其宝重”。稽首有一礼、再礼和三礼之别，礼数越多，则是崇仰之意越重。《升玄经》称，“天师作礼，长跪脱巾，以头顶叩地九过”。作礼，即拜礼。“其拜之时，或一，或三”，“一拜则表大道无二，三拜明三宝圆成”。心礼，指的是“升玄法师自可朝暮行心礼，不必劳形于风尘。

平旦正中，日入人定，夜半鸡鸣，六时常正坐，东西南北，务在闭目叩齿，如朝法回心，随方想礼，心念口言，便足感降天真矣”。意即礼拜不必形之于体，只要“随方想礼，心念口言”，就可以感动神灵。

遵科，指的是遵守礼拜的科条。这些科条有对礼拜行仪的种种规定和违反科条的处罚。

关于礼拜需于低床上行仪的规定，“《千真科》曰：朝晡礼拜三宝，得

作低床。礼拜坛上，若行道叹愿，得于地铺席上，不得于高床、广平床、长床、方床上礼拜，并不合宜，深庄崇敬。譬如：见世间尊贵，尚不床上相闻，何况谒圣朝真而于床上启白，此犯冥考一百日”。关于礼拜时无床行礼的规定，“若于路相逢，无席得于地上礼。地上礼时，手至地得屈指，指背着地，不使尘污掌心，名为护净四明”。AB 关于礼拜方向的规定，“《黄篆简文》云：礼拜之时，东方九拜，东南方十二拜，南方三拜，西南方十二拜，西方七拜，西北方十二拜，北方五拜，东北方十二拜，下方十二拜，上方三十二拜，日宫三拜，月宫七拜，星宿九拜，五岳再礼”。AC 对于不作礼拜的道士要予以处罚，“《玄都律》云：若男女富不朝拜，决杖二十，罚算一纪，佩仙灵篆童子不朝拜，决杖一十，罚算百日；篆生道民不朝拜，考病一年”。AD 对于礼仪不周的道士，“《因缘经》云：礼拜，腰不申，来生得背馭报”。AE 《明真科》特别指出，一些“少壮庸人”对于礼拜的规定是“闻之而不在意”的，因为他们“一则返生我慢；二则无轨励物；三则事庄勤苦；四则信敬无从”，然而“信向之士，心口相应，舍香礼愿，已彻诸天，生罪死时，靡不释然”，就是采用“屈折礼拜，叩头自持”的方法，自可达到“意尽精诚”、“自然感彻”的境界。AF 注： ABACADAFAF 《道藏要籍选刊》第 8 册 432 页，432 页，432 页，432、433 页，433 页，433 页，433 页，433 页，433 页，433 页，433 页，433 页，上海古籍出版社，1989 年 《十三经注疏》上册 810 页，中华书局，1980 年 《后汉书》第 7 册 2299 页，中华书局，1965 年 《太平经合校》第 63、187 页，中华书局，1960 年

步虚

步虚是道士在醮坛上讽诵词章采用的曲调行腔，传说其旋律宛如众仙缥缈步行虚空，故得名“步虚声”。据南朝宋刘敬叔《异苑》称：陈思王曹植游山，忽闻空里诵经声，清远遒亮，解音者则而写之，为神仙声。道士效之，作步虚声。但其时之“步虚声”腔，现已不得而知。现存各地道教仪式中的步虚音乐大多舒缓悠扬，平稳优美，适于道士在绕坛、穿花等行进中的诵唱。

根据步虚音乐填写的字词，称为“步虚词”。《乐府诗集》卷七十八引《乐府解题》称：“步虚词，道家曲也，备言众仙缥缈轻举之美。”后步虚词成为诗体之一种，或五言，或七言，八句、十句、二十二句不等。其中有帝王之作，也有文人和道士之作。

中国古代宗教和早期道教并无步虚仪式。陆修静的《洞玄灵宝说光烛戒罚灯祝愿仪》中有“步虚”一词，指出道士的“步虚”是对天宫中神仙巡行时吟诵之声的模仿，称“圣众及自然妙行真人，皆一日三时，旋绕上宫，稽首行礼，飞虚浮空，散花烧香，手把十绝，啸咏洞章，赞九天之灵奥，尊玄文之妙重也。今道士斋时，所以巡绕高座，吟诵步虚章，正是上法玄根，众圣真人朝宴玉京时也。行道礼拜，皆当安徐，雅步审整，庠序俯仰，齐同不得，参差巡行，步虚皆执板当心，冬月不得拱心，夏月不得把扇，唯正身前向，临目内视，存见太上在高座上，注念玄真，使心形同”。要求道士在步虚时安徐雅步，执板当心。宋代道士吕太古则在《道门通教必用集》中

称：“陆天师曰：诵步虚经词，先叩齿三通，咽液三过；心存日月，在己面上；从鼻孔中入洞房金华宫，光明出项后，焕然作九色，圆象薄入玉枕，彻照十方，随我绕经旋回而行，毕叩齿三通，咽液三过。”指出道士在步虚时，要用叩齿法、存念法，似乎神仙随身旋回而行。

大约成书于南朝梁陈时的《洞玄灵宝玉京山步虚经》收有《洞玄步虚吟》十首，当是道教仪式中最早使用的步虚词，词作五言，句数不一。其中有的是对天上仙境的描绘，如：“嵯峨玄都山，十方宗皇一。岌岌天宝台，光明焰流日”，“寥树玄景园，灿烂七宝林。天兽三百名，狮子巨万寻”，“控辔适十方，旋恚玄景阿。仰观劫仞台，俯盼紫云罗”，“严我九龙驾，乘虚以逍遥。八天如指掌，六合何足辽。众仙诵洞经，太上唱清谣。香花随风散，玉音成紫霄”。有的又是对坛场上道士举行步虚仪式的描绘，如“稽首礼太上，烧香归虚无。流明随我回，法轮亦三周”，“俯仰存太上，华景秀丹田。

左顾提爵仪，右盼携结璘”，“故能朝诸天。皆从斋戒起，累功结宿缘。飞行凌太虚，提携高上人”，“积学为真人，恬然荣卫和。永享无期寿，万椿奚足多”。此经十首《洞玄步虚吟》，后人亦称之为“灵宝步虚”。后世道教编撰的多种科仪经籍多有将其编收在内的。

隋唐以后，“步虚词”成为一种独立的诗体，隋炀帝作过《步虚词二首》，有曰“俯临沧海岛，回出大罗天”，“总辔行无极，相推凌太虚”等。唐代诗人刘禹锡也有《步虚词二首》，有“阿母种桃云海际，花落子成二千岁”，“华表千年鹤一归，凝丹为顶雪为衣”之句。金代诗人元好问也有《步虚词》称“阆苑仙人白锦袍，海山宫阙醉蟠桃。三更月底鸾声急，万里风头鹤背高”。这些步虚词大都寄托了作者对神仙世界的向往或者对修道生活的追求，曲折地反映了作者对现实世界的不满。但是，大多并未进入后世的道教仪式，为道士在步虚中所吟唱。宋代张商英编有《金篆斋三洞赞咏仪》三卷，内录有宋太宗御制《步虚词》十首，宋真宗御制《步虚词》十首和宋徽宗御制《步虚词》十首，都是道士举行金篆斋仪时诵唱的步虚词。其中徽宗的十首步虚词都为宋代道教音乐谱集《玉音法事》下卷所采集，可知该十首词已被道士诵唱，并且编入了后来的道教仪式中，有的至今仍在使用。例如：“昔在延恩殿，中霄降九皇。六真分左右，黄雾绕轩廊。

广内尊神御，仙兵护道场，孝孙今继志，咫尺对灵光。”另外多首步虚词都是描写神仙境界，词语典雅，亦属上品，但是在后代道教的仪式中使用不多。

根据法国汉学研究所所长施舟人教授的研究，道教的步虚形式同印度教轮回仪式有关，步虚曲腔同传入中国的“梵呗”有关。这一说法虽然至今仍未被大多数中国学者接受，但它对深入研究“步虚”的形成仍有重要参考价值，值得重视。注：

《道藏要籍选刊》第8册506页，第8册371页，上海古籍出版社，1989年 《道藏》第34册626页，第5册771页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

《古今图书集成》第51册62457页，62466页，62474页，中华书局、巴蜀书社，1985年 《步虚研究》（英文），《国际道教科仪及音乐研讨会论文集》第110页，香港中文大学，1989年

步罡踏斗

步罡踏斗是斋醮仪式组成中常用的仪式元。罡，原指北斗星的斗柄。《抱朴子内篇·杂应》称“又思作七星北斗，以魁复其头，以罡指前”，后以天罡泛指北斗星。斗，指北斗。

步罡踏斗，就是高功法师假十尺见方的土地，铺设画有二十八宿星象的罡单，作为九重之天，然后在罡单之上，脚登云靴，随着道曲，沉思九天，按斗宿之象，默念咒诀，徐步踏之，以召请神将、伏魔降邪或者神飞九天、奏达表章。明代诗人张元凯曾描写过当时宫内行步罡踏斗仪的场面，十分壮观：“宫女如花满道场，时闻杂佩响琳琅。玉龙蟠钏擎仙表，金凤钩鞋踏斗罡”。道士行步罡踏斗时的踏斗，称为禹步。据《洞神八帝元变经·禹步致灵》称：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，以为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水，不可预测高深；故设黑矩重望，以程其事。或有伏泉磐石，非眼所及者，必召海若、河宗、山神、地祇，问以决之。然禹届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。

禹遂模写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。末世以来，好道者众，求者蜂起，推演百端。”因此，在道教创立前，方士们就已行步罡之术，道教将其吸收为道术之一种并作为一种仪式元。道经称从淮南王刘安以降到北魏时，罡法已“触类长之，便成九十余条种”。

唐宋以后，道教科仪典籍中的罡法更是五花八门，有以功能来命名的，如回尸起死罡、伏御地祇罡、群魔束形罡、鬼精减爽罡、束缚魔灵罡、普扫不祥罡等；有以召请对象来命名的，如：召炼度司官吏罡、召灵宝官吏罡、召黄箬院官吏罡、召三鬼魔王罡、召五帝罡、召八方威神罡、召十方飞天神王罡法等；也有以步法图形来命名的，如交泰罡、二十八宿罡、五行超脱罡、旋斗历箕罡等等。尽管罡法繁多，但道士的踏步仍是有规律的。据《云笈七籤》卷六十一称：“其法，先举左，一跬一步，一前一后，一阴一阳，初与终同步，置脚横直，互相承如丁字，所亦象阴阳之会也。踵小虚相及，勿使步阔狭，失规矩。”灵宝罡步则“诸罡并丁立，起住皆左先右从，单步”。

以《洞神八帝元变经》的禹步法为例，如图所示：“人立在地户巽上，面向神坛坐之方，鸣天鼓十五通即闭气。步之先，举左足践离。右足践坤。左足践震。右足践兑。左足从右并兑，乃先前右足践艮。左足践坎，右足践乾。左足践天门，右足践人门，左足从右足，并在人门上立。”各种罡法的步法是不同的，但又是固定的。宋代白玉蟾称：“凡步斗之法，切忌干纲犯纪，如脚步横截而过，是谓之干纲；如脚步误踏而进，是谓之犯纪。如干犯之时，随即就其星首谢可矣。”《洞神八帝元变经》称各种罡法“举足不同，咒颂各异”，说明步罡踏斗总是同一定的符、咒、诀结合使用。《灵宝无量度人上经大法》称：“凡步一罡，内有一将主之，须先黄纸朱篆，其符章置于圣前，然后步罡，次毕，即焚符于香炉前，其君将立降目前。”AB 所谓立降目前，就是行步罡的法师要边踏步边存想。执事们要随步焚符。法师在步罡时还要念咒，掐诀。例如：步二十八宿罡，就要焚日直功曹符，念总罡咒和日直功曹符咒，以及掐二十八宿诀，“左右手飞二斗于两边”，“左手飞南斗于前，右手击令一下”。AC 据称，罡咒符诀的结合使用，就可以“召日直功曹，疾速赴坛，依律奉行”。AD 不过，步罡时与存想配合的咒诀都是默念，并不出声。宋代白玉蟾批评“今之邪师，杂诸道法之词而又步罡捻诀，高声

大叫，胡跳汉舞，摇铃撼铎，鞭麻蛇，打桃棒，而于古教甚失其真”。AE 注：
ACAD 《道藏要籍选刊》第5册236页，第1册429页，第8册601页，
601页，上海古籍出版社，1989年 《古今图书集成》第51册62008页，
中华书局、巴蜀书社，1985年 AB 《道藏》第28册398页，第
3册830页（亦见《道藏要籍选刊》第8册600页），830页，第28册398
页，第28册398页，第3册832页，文物出版社、上海书店、天津古籍出
版社联合出版，1988年 AE 《道藏辑要》娄集第7册24页a，8页b，巴
蜀书社，1986年

化坛卷帘

化坛卷帘是科仪中相续的两个程序。化坛指道士将举行斋醮的坛场幻化为瑶坛仙境、神仙世界；卷帘指启请仙真降临坛场时，如同人世君王临朝听政，卷帘听取高功面陈奏疏。

化坛卷帘可以作为一种仪式元被包含在其他仪式体之中，也可以作为一种独立的科仪。《灵宝领教济度金书·开度黄箓斋五日节目》记述了建斋第一日“入夜，请光分灯，次关金箓灯，次宿启告斋”以及“行卷帘仪，上表入坛”的内容。这里的“卷帘仪”当是独立的仪式体，而江南地区目前演习的进表科仪，就将化坛卷帘包含在进表科仪之中，作为一种仪式元。

化坛卷帘科仪，在早期道教和魏晋南北朝乃至唐五代的道教科仪典籍中均未见记载。据现存资料推断，将斋醮坛场幻化为神仙世界的“化坛”，约始于两宋时期。在南宋时编纂的各种科仪总集中，已有关于“化坛”的记述。如《灵宝领教济度金书》卷二百八十二有“开启变坛”的内容，变坛当即化坛，它是一种仪式元。经过元明清时期的发展，化坛似乎一直没有成为一种独立的科仪。在上海道教的进表和苏州道教的全表科仪中，化坛都是以焚符和诵赞的形式进行并完成的仪式元。焚化“金阙玉陛化坛真符”，并诵唱：“郁罗霄台，玉山上京。上极无上，大罗玉清。渺渺劫仞，若亡若存。金楼倩炜，玉殿森严。光范巍峨，降临启真。驭景龙舆，玄晃仙居。阴阳凝室，万气齐居，一如诰命，风火驿传。”但是，将坛场幻化为神仙所居的内容在唐代道教科仪中却早已有之。杜光庭编纂的《道门科范大全集》卷七和卷十九的“消灾星曜仪”和“文昌注禄拜章道场仪”，均有“启坛行道”仪，其中在奏请众神降临时都有坛场变化的言辞：“香官使者，左右龙虎君，侍香众灵官，当令臣向来静夜行道之所，自然生金液丹碧芝英，百灵众真交会在香火炉前。”道士幻觉坛场已是百灵众真交会的所在，只是这样的幻化仅仅是依靠高功的祈愿启白。而南宋时期的科仪就要求高功法师作大量存思幻化，称“面天门，上香，存天门有素车白马，千乘万骑，十方各有天尊大神大将军，浮空而来，鉴观修奉，面天门口奏，依式扬幡。化建坛立幡之所为太溟水府之宫，净莹无翳，上结宝盖，如芝幢，日月流光，照透水府。内化一大旌幢，四畔灵风鼓荡，直接盖上。存一似莲花于水之中，芬馥无尽，上有金光祥云，梵气周回，首脚花幡，风散十方，如细雨密雾，青玄上帝居盖之下，手持枝水，随幡洒布，作法雨祥云，升接阴魂，并赴幡下，以伺开坛，朝礼上帝，受化更生”。南宋时编成的《灵宝领教济度金书》有《宣

表卷帘》一节，内称：“法师存金阙寥阳殿内，隐隐群真，侍卫元始，星斗飞芒，龙灯凤烛，并在帘里，惟遥迎而已。帘之外，无景光也。宣表后，举稽首虚皇天尊前，法事毕，忽然卷帘内外，华灯璀璨，宛如浮黎土矣。”

该书卷三百二十又称：“诸分灯毕，然后升坛宿启，至都门外，行卷帘仪，宣通真表，徐徐入门，此旧法也。今人每于分灯后，垂帘遮蔽华夏，再出坛前，行卷帘仪，宣通真表，入坛法事，左旋一匝，出都门，方入靖室，行宿启仪，失之矣。卷帘非古式，后世欲威仪可观，始为之。”由此可见卷帘科仪在两宋时期已逐渐形成和流行。王契真《上清灵宝大法》卷五十五称卷帘是“九清上帝乃虚无百千、万重道气之上，凡升御座不可以目瞻仰，谓如阳间，帝王登殿以扇八柄遮之，升御座毕，方开扇引班，故先垂帘。行持想上帝升殿，次宣文仪，方许卷帘”。据施舟人的《分灯——道教的仪式》一书所附光绪己丑年（1889）《金篆清醮卷帘科仪》的抄本，卷帘的过程分三步，即“珠帘卷起一分”、“珠帘卷起二分”和“珠帘揭起三分”。珠帘卷起以后，醮坛就成了神仙世界：“琳琅振响，十方肃净，河海静默，山岳吞烟，万灵振福，招集群仙，天无氛秽，地绝妖尘。”同卷帘相连接的是“金钟玉磬”仪式元。其形成时代大约同卷帘相当。钟磬是中国古代的打击乐器。

宋高承撰《事物纪原》引《月令章句》曰：“上古圣人，本阴阳，别风声，审清浊，不可以文载口传，于是始铸金作钟，以主十二月之声”，引《皇图要纪》曰：“帝尝造钟磬。”AB 钟磬一开始就是帝王使用的礼仪乐器，是权势和地位的象征。道教科仪的鸣钟击磬，一方面是为了渲染群神降坛，感动群灵。金允中《上清灵宝大法》卷二十称：“坛场将肃，钟磬交鸣。韵奏均天，仿佛神游于帝所；音高梵唱，依稀境类于玄都。”AC 王契真《上清灵宝大法》卷五十五则称：“《太真科》曰：奉行上道，讲演经典，建斋行道，悉先叩击钟磬，非惟警戒人众，亦乃感动群灵。仙真神人相关，同时集会，弘道济物，盛德交归，谛心存神，与己相见，调槌上击，从微至著，数一十二、二十四、三十六，手执钟磬槌，先祝曰：圆槌震法器，流声遍十方，入下通长夜，登高响玉房，九幽闻离苦，七祖上仙堂。”AD 另一方面，据称鸣钟击磬又是为了召集高功自身身中的阴阳二神。《上清灵宝大法》卷五十五又称“钟之形，上圆而势俯，其声清远，其顶蟠龙，其从金钟，曰阳。磬之形，下圆而势仰，其声重浊，其座虎伏，其从磬，曰阴”，“金钟玉磬之法，召集高功身中阴阳二神，和合天地，驱逐厌秽，招集真灵，启格十方，通幽达明，追摄魂魄，调集息度，无致妄耗，有二神以主之。故开坛之初，必鸣钟磬以召集之，交鸣者乃互出合为一，所以炼阴成阳，秉志纯诚，无妄想，无乱志，则可招灵”。

AE 叩击钟磬的次数多少，其意义亦不相同。“先鸣三下，发长芽之音，应阳数，生于一成于九。次引九下，震琼瑶之响，三下者上闻清微、禹余、大赤之三天，又三下中应欲、色、无色之三界，又三下警地狱、饿鬼、畜生之三途界也。长斂二十七下，九下通九天之道君，九下觉九宫之真帝，又九下招九幽之苦爽，合四九三十六下，上闻三十六天帝，中应三十六部尊经，下彻三十六狱”。AF 《金篆清醮卷帘科仪》光绪己丑年抄本则按次序，一是振金钟二十四声，再振本命一声；二是击玉磬二十九声，再振本命一声；三是钟磬齐交各各三十六声；四是振金钟九声，击玉磬六声，称“金钟交彻，玉磬和鸣，召十方阳德之灵，集九地阴冥之宰，普临法会，共证斋功”。AG 由化坛、卷帘和金钟玉磬等三项科仪元组合起来，成为道教科仪开坛和启请

部分的主要内容，一直沿用至今。注：ACADAEAFAG 《道藏》第7册34页，第8册482页，第31册206页，第8册486页，第8册819页，第31册208页，第31册467页，第31册209页，第31册208页，第31册209页，第31册206页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 余尚清：《苏州道教艺术集》第7页 《道藏要籍选刊》第8册153页，上海古籍出版社，1989年 《分灯——道教的仪式》（法文版），法国远东研究院院刊，1975年 AB 《事物纪原》（丛书集成本）69、71页，商务印书馆，1937年

分灯

分灯是斋醮中燃点坛场灯烛的常用仪式元，起初是独立的仪式体，后来则被包含在别的仪式体中，作为某种斋仪的一项内容。

据《上清灵宝大法》称：“欲荐拔阴灵照破幽暗之灯，须得慧光之法，方能降三光之慧，以接凡火之光，方能追摄受度。如无此法，只是凡火之光不能超脱矣。”它认为坛场灯烛之火非同凡火，必须取得日月星三光之“慧火”才能使灯烛具有上照天庭、下彻地狱、拔度亡灵的功用。

宋金时期，分灯仪式的程式是：取火，分点和念颂。

取火。在正斋日午时，面南，对太阳焚香，口奏，吸气，吹笔，以黄纸九寸朱书慧光符一十二道，玉清诀，东方气，以蜡封作炬子，用于应发灯光。在太阳正南时，以阳燧（凸透镜），聚焦于炬子上，念“太阳辉神咒”，意为取太阳正气，点燃烛炬。然后，由法师点燃一灯于坛正中元始天尊神位前。

分点。高功法师出班，至元始天尊神位前，上香三礼，默诵“明灯颂”。侍灯立左，侍香立右，高功执符炬于元始天尊神位前，请降宝光，存思元始允奏，想象金光透彻宝篆之上，百色光明混合于一身，结化为大日圆轮。然后，高功以符炬于中灯光内点。侍灯三礼，受灯于师前点。侍香也三礼，受符炬。遍十方点，分班点毕。三师回，各三礼，纳余炬并为一。高功三礼焚于元始前炉中，又存思宝光上彻九天、下辉九州九地。

念颂。法师默诵灭灯颂，称“太上散十方，华灯通精诚。

诸天悉开耀，地狱皆朗明。我身亦光彻，五脏生荣华。炎景照太无，遐想通玉京”。

分灯仪式的构成，体现了道教的教义思想。法师在元始天尊神位前“以符炬于灯光内点，先运一生二，二生三”，侍灯侍香各执一符就高功手中分光，然后点遍十方，正是《道德经》的“一生二，二生三，三生万物”教义的象征。其次，在取火和分点等阶段，法师都要念咒、存想和运动自己的内气，例如：高功在分点时，执符于元始天尊神位前，存想金光如流，百色光明混合于一身，结化为大日圆轮，法师要运自身一气上接丹霄，两气交合，口中吐金光，若日升透转下坛，直至玄境之前、虚皇之下，隔于侧存，宝光运动，想金楼朱户，龙虎交盘。高功在符炬点遍十方后，存想“诸天上圣同布祥光，进彻十方，内外上下，山林河海，官舍人门，水火阴牢，阳治关岳，上彻九天，下辉九州九地，重阴极恶，逐处皆承宝光，洞照开破，悉为异境。

至于建斋之所，内外人物，一切皆在宝光之内”。最后，“以鼻目收光，徐徐引吸，入真中之形，回丹房上泥丸之内”。分点过程贯串于法师的存想和内炼外接。

由于从阳燧取火受到阴雨天气的条件限制，后世对取火的方法作了许多因地制宜的改变。南宋道士金允中在《上清灵宝大法》中曾经指出：“浙东有数郡却亦先点一灯在高功手中，长跪致词，道众却受之以进入三清天尊前，逐位宣白文，点之方行分光。”金允中认为这是“理大不通”的。但是，毕竟演习方便，遂流传至今。上海道教《进表科仪》的“分灯”，就是高功喝白道：“夫灯者，一生二，二生三，三生化九，九九化为八十一灯，无幽无烛，无暗不明。”以虚的分灯程式，实的喝白经文，加上晃动火束的动作制造气氛。接着，高功大声问道：“灯光明否？”众答：“灯光明！”再问：“灯光变否？”众再答：“灯光变。”接着在众举“灯光朗耀天尊”声中结束，达到“进表”科仪“启坛”部分的高潮，既体现了分灯的教义思想，又适应了上海地区无以阳燧取火的社会条件，同样达到了吸引信众的效果。

注：《道藏》第31册210页，210页，466页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

解冤释结

解冤释结在科仪中占有重要的地位。所谓冤结，主要指世间种种人际冤对，引起了阴讼牵连、人鬼牵连，阴鬼受难，阳世受报等，认为须用科仪和符文，解冤释结，以求阴鬼升仙，阳世平安。宋代王契真《上清灵宝大法》卷四十三称：“凡人处世，多因躁心害物，或欠命负财，积诸冤结，以致阴讼牵连，无由托化，既承天恩开度，得领荐修，但其间怨气切齿，因邂逅生紊乱，当依斋法用符文，随事与之解释，使回心向道，解结和冤，庶可同登乐土矣。”在道教科仪中有独立的解冤释结斋仪，也有将解冤释结的内容包含在某些科仪中，前者如《太上道君说解冤拔度妙经》《太上三生解冤妙经》和《元始天尊说东岳化身济冤保命玄范诰咒妙经》等，后者如炼度仪和施食仪。不论是独立的斋仪或是被包含在某些科仪中，解冤释结都属于黄箓类的内容。

早期道教的《太平经》认为，以道德准则为指导思想的社会是无冤结社会，称“道兴者主生，万物悉生，德兴者主养，万物人民悉养，无冤结”，认为“君为父，象天 臣为母，象地 民为子，象和。天之命法，凡扰扰之属，悉当三合相通，并力同心，乃共治成一事，共成一家，共成一体也，乃天使相须而行，不可无一也。一事有冤结，不得其处，便三毁三凶矣”。而神仙世界，也是“诸神相爱，有知相教。有奇文异策相与见，空缺相荐相保，有小有异言相谏正，有珍奇相遗”。以这样一种无冤结的太平社会理想作为追求的目标，反映了两汉社会绝大多数民众在被压迫，被剥削的冤对中寻求出路的一种美好愿望。但是，据现存的史料，早期道教的科仪似乎尚未有解冤释结的内容。

《云笈七籤》卷一百一十七至一百二十二有《道教灵验记》，记载了许多修道学道获验的故事，其中《赫连宠修黄箓斋解父冤经》《李承嗣解妻儿

冤修黄箬斋验》《公孙璞修黄箬斋忏悔宿冤验》《徐翥为父修黄箬斋验》和《鲜于甫为解冤修黄箬道场验》等大都与解冤释结的内容有关。 这些故事大多发生于隋末唐初，皆称由于人世的杀戮冤对，致使生人或后代灾疾不断，经过修建黄箬道场后，永解冤结，生人消灾平安，亡人升登仙界。但在这些记载中，也未见单独的解冤释结科仪的内容。

《道藏》收有《太上道君说解冤拔度妙经》，全文仅三百余字，说太上道君在玉京山所见众鬼在地狱受苦，皆因生前不忠、不仁，不慈、不孝，杀害众生所致。只有专志入静，持斋行道，诵念此经，才能解冤拔度，各获超升。文字古朴，仪式简便，便于个人诵念行持；再从其用“太上道君”神号这一点来看，估计此经出于六朝时期。《道藏》另有《太上说通真高皇解冤经》，经文与《太上道君说解冤拔度妙经》大致相同，当系重出之误。但其中神号已改为“天尊”、“太上”，当指道德天尊与太上老君，疑为唐代以后道教中人所改。

唐末五代杜光庭编撰的《无上黄箬立成仪》和《道门科范大全集》等收有大量道教科仪经文范本，虽无独立的解冤释结科仪，但在科仪中多包含解冤释结的内容。如《忏悔疾病仪》的《清旦行道》祈请众圣“为弟子某削除死籍，汪上生名，解厄祛灾，和冤释对，宿瑕清荡，积过销平，星辰回临照之文，年运息刑冲之咎”。《午朝行道》称“沥恳披心，立斋祈福，按灵仙品格，开八景坛场，精备香灯，虔伸忏悔”，“伏冀玉清万圣，金阙众真，鉴纳丹诚，降流玄佑”，“地无简对，水绝盟言，鬼断冤仇，人销谋议。星辰行度，无临照之凶；本命行年，无刑妨之咎”。《晚朝行道》则忏悔“前生今世，宿罪深尤，或违天地覆载之仁，或亏日月照临之德，犯二气五行之性，伤三光六纪之和，前冤未除，后罪重结，故杀误伤，肆意任心，不识因缘，罔知忌讳，六情所起，于犯幽明，三业所犯，负越经训，成兹报对，构此灾危”。

所有这些解冤释结的经文，都是以道士表白祈奏，请求神灵宽恕，解除冤对的形式表现出来的。在北宋末年形成而在南宋时期起广泛流传的炼度、祭炼、施食仪中一般都有解冤释结的内容。

至今仍在香港地区演习不衰的《先天斛食济炼幽科仪》中，将人生的冤对概括为十种，即“十伤”：杀伤、自缢、溺水、药死、产死、伏连、冢讼、狱死、邪妖、积生。

其中“积生”冤对是因为“纵幸免于人间，必萦缠于地下”的人际冤对的延续，只有“邪妖”冤对是非人际的内容。北宋末年和南宋时期，阶级矛盾和民族矛盾相互交织，“累世仇讎，历推迁而不释”的人际关系，便成为科仪经文中有关“冤结”的主要内容。

至于解除冤结的方法，除了祈请神灵宽恕以外，还采用符、咒、诀等方术化解冤结。

《灵宝领教济度金书·符简轨范品》有“解诸类冤结”的内容，除了同上述“十伤”相对应的解杀伤冤符、解缢死冤符、解溺死冤符、解药死冤符、解产死冤符、解伏连冤符、解冢讼冤符、解狱死冤符、解妖邪冤符、解三世冤符外，还有解冤释结符、和冤释对符、解咒诅符以及拔罪解冤符等。

在《灵宝玉鉴》中也有“解冤符”，全称灵宝解冤释结升度真符，符文包含“解释冤结”和“升度朱陵”等八个字，称“神符告下，解冤释结，永脱仇讎，执对分别，衅缘俱尽，不生恶业，出离寒庭，罪根消灭，一如告命”。

近代上海道教有独立的解冤结科仪，形式是两名道士坐于灵位前，边念白

边唱赞，旁有乐队伴奏，类似说唱。上海道教协会藏有光绪三年（1877）道士康友梅的该科仪抄本，据抄本附记称“丁未生人海上闲鸥道作于听经山房之最华堂”，该科仪可能出于清末。科仪经文讲述了虞舜、汉文帝、曾参、丁兰等二十四孝故事，申述斋主以香钱忏之罪愆，“求解冤结，阳上报恩”之意，历数人生二十、三十、四十、五十、六十、七十、八十、九十和百岁的追求目标和伦理规范，感慨“人生好似一张弓，终朝每日逞英雄，忽然一日弓弦断，两头着地一场空。生也空，死也空，生死如同一场梦。生如百花逢春景，死如黄叶遇秋风。天也空，地也空，天长地久不相同。

日也空，月也空，来来往往各西东。田也空，屋也空，几番换了主人翁。金也空，银也空，死后何曾在手中。妻也空，子也空，鬼门关上不相逢。佛教经中空自色，道教经中色自空。

空即是色，色即是空，世人识得真解悟，到头终是一场空”。

以生死、财帛、妻儿皆空的思想来化解人生冤对。 注： 《道藏》第31册93页，第6册278、313、第34册729页，752页，第8册326页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《太平经合校》第219、150、539页，中华书局，1960年 《道藏要籍选刊》第1册836、837、838、840、844页，第8册119、122页，808页，上海古籍出版社，1989年 《中国人的宗教仪礼》（日文版）第893页，日本福武书店，1983年

礼三师

礼三师是科仪中的一个重要内容。所谓三师即度师、籍师和经师，有天上和人间二种。“天上三师者，太上老君为度师，虚皇大道君为籍师，元始天尊为经师也”。人间三师者，“所为师者曰度师，度师之师曰籍师，籍师之师曰经师”。在科仪中，道士要先存念人间三师，次存念天上三师，“乘青黄白三气下降，心礼三拜，次五方卫灵诀，随方掐卯午酉子中，内思五脏、五岳、五星、五帝，各统从官兵马，备卫身中，四灵列侍，五色庆云，满身直射，五方罩覆，坛所吻合。内外之境，无感不通”。故唐代道士张万福在《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》中称：“先存三师，然后行道。凡厥读经、讲诵、行道、烧香、入室、登坛，皆先礼师存念 次当起愿，开度九祖，及以己身。此法不遵，真灵靡降。”即将“礼三师”置于行仪之先的地位。

尊重师长是道教的传统。《道德经》第二十七章有云：“不贵其师，不爱其资。虽智大迷，是谓要妙。”意思是不尊重他的老师，不珍惜老师的借鉴作用，而自以为聪明的人，其实是最大的迷误。早期道教的《太平经》将师长与父母、君王同称为“道德之门户”和“性命之门户”，认为“古者圣贤皆事明师，以解忧患”，如果“弟子不顺，则不能尽力修明其师道”，“罪名不可除也”。葛洪《抱朴子内篇·勤求》也称：“夫人生先受精神于天地，后禀气血于父母，然不得明师，告之以度世之道，则无由免死，凿石有余焰，年命已凋颓矣。由此论之，明师之恩，诚为过于天地，重于父母多矣。”南北朝时期成书的《无上秘要》卷四十二，其《事师品》，引《洞玄隐注经》

称“经不师受，则神不行”，强调道士受经必须通过师尊，不然经就不灵验；引《洞玄法轮经》称：“师者宝也。”

为学无师，道则不成，非师不度，非师不仙，故师我父也。”指出学道升仙都要依靠师尊，不然不能成道，不能登仙，又引《升玄经》，指出择师应不分贵贱高下，年岁长幼，待师要谦下，即“求法事师，莫择贵贱，勿言长幼”。

不然就是“怀死生俗闲之态，不解至真平等之要”。因为“人无贵贱，有道则尊，所谓长老不必耆年，要当多识多见”。一个道士可能有不止一个师长。《升玄经》要求道士对“先师后师，并皆有敬。”

所以尔者，本师者，学之根也。譬如为山，由于一匮之土，渐渐得其高大，本师者亦复如是，乃为发蒙之基。后师者，备成也。喻如严装服饰，众事已办，唯未加冠，不可以行。人事后师，亦复如是”。三师之说，大约形成于南北朝时期。《无上秘要》卷三十四，引用的《洞玄金篆简文经》有三师的说法，称“奉师威仪，经师则经之始，故宜设礼，三曾之宗；籍师则师之师，故宜设礼，生死录籍所由；度师则受经之师，度我五道之难，故应设礼。为学不尊三师，则三宝不降，三界不敬，鬼魔害身。”至唐代，三师之说已广泛流行。唐代成书的《洞玄灵宝三师记》称“受道尊奉其为度师”，“度师之师曰籍师，籍者嗣也，嗣籍真乘，离凡契道。籍师之师曰经师，经者由也，由师开悟，舍凡登仙。三师之重，媿于祖宗”。同时，将三师确定为“经师南岳上清大洞田君讳虚应”，“籍师天台山桐柏观上清大洞三征君冯君讳惟良”，“度师天台山道元院上清大洞道元先生赐紫应君讳夷节”。但是唐代道士张万福的《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》中另有“正一师讳”、“五千文师讳”、“神祝师讳”、“洞神师讳”、“升玄师讳”、“洞玄师讳”、“上清师讳”等名目，要求存念三师名讳、形状、住观和方所，并不确定三师的名号，因此，将三师确定为田虚应等，可能是江浙一带灵宝和上清派道士的做法。

在道教仪式中，安排礼三师的内容，是在南北朝至唐代时期出现并形成规制的。据唐五代道士杜光庭《太上黄箓斋仪》，各种黄箓仪式均在上香后有“礼师存念如法”的内容。

杜光庭自注曰：“法师临目存见，太上三尊乘空下降，左右龙虎，千乘万骑，三界尊灵，群真侍卫，罗列在座，乃为弟子奏陈斋意。次思经师，侍太上之右，心拜三过，愿师得仙道，我身升度。次思籍师，次思度师，愿念如初夜法。次思青云之气，布满斋堂，青龙狮子，备守前后，仙童玉女，天仙、地仙、飞仙，日月星宿，五帝兵马，九亿万骑，监斋直事，三界官属，罗列左右。次思青气从师肝中出，如云之升，青龙狮子在青气中，天仙、地仙、飞仙，五方五帝，兵马匝覆斋主家大小之身。又思五脏五岳五帝，如初夜法。”据此，礼三师之法在仪式中主要是法师的存念和心拜而并无唱、念、做的动作。在南宋道士编纂的一些科仪总集中，礼三师仍是科仪的重要内容，只是灵宝三师已经进入神仙谱系，并已列入神位。王契真的《上清灵宝大法》卷十总录高真上圣，称灵宝经师、灵宝籍师和灵宝度师，“共度三职，总掌于三十六部尊经，符图集成，中盟宝诰，流演尘凡，载度天人”。AB在道教的传度类科仪中，另有三师，指传度师、监度师和保举师。宋代贾善翔编纂的《太上传度出家仪》规定，道士出家需由传度师带领和主持下，进行礼三师等仪序，由保举师为弟子脱去俗衣，披道服和系裙、顶簪冠等。

AC 经过三师引举，才能成为道士。 注： 《道藏要籍选刊》第 8 册 644 页，644 页，第 10 册 115，116 页，16 页，上海古籍出版社，1989 年 ABAC 《道藏》第 6 册 754 页，751 页，第 9 册 181 页，第 30 册 730 页，第 32 册 163~165 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《太平经合校》第 311、346、405 页，中华书局，1960 年 《抱朴子内篇》(增订本)第 255 页，中华书局，1985 年

散花

散花是斋醮仪式组成中常用的仪式元。陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》称，天上神仙临降醮坛时，“皆驾飞云绿辇，八景玉舆。从真人玉女手把花幡，前导凤歌，后从天钧，白鹤狮子，啸歌邕邕，烧香散花，浮空而来”。因此，散花原是想象中神仙銮驾行仪的一部分。道教仪式常把醮坛幻化为神仙居处的瑶坛，存想自身为神仙临坛弘道，因此，遂以散花作为颂赞神仙和幻化醮坛的仪式内容之一。

中国古代祭仪中并无“散花”的形式。道教的“散花”源于佛教，但又有自身的特点。佛教的《大般若波罗密多经》和《华严经》中，都有“散花”一品，称“散花于佛上，是为供养佛宝”。认为在佛前散花为对佛的供养，据传，魏世祖曾在四月初八浴佛节时亲临门楼观看行佛，散花敬礼。现在南亚地区仍有撒花瓣以迎尊贵的民俗，当是古时散花礼俗的遗风。佛教的散花，多用鲜花，后也有改用纸花的。

道教的“散花”，并不实地抛撒鲜花，只是诵唱。陆修静的《太上洞玄灵宝授度仪》有在巡行中咏唱的步虚词多首，如“诸天散香华，倏然灵风起”，“灵风扇奇奇，清香散人衿”，“香花随风散，玉音成紫霄”，“真人把芙蓉，散花陈我愿”等。

“每诵步虚一首讫，弟子唱‘善散花’，礼一拜”。在道教科仪中，散花多与瑶坛、云舆、五献等内容相联系，多为行进中的诵唱，间亦有立定念诵的。其词有五言、七言与词曲类三种，和步虚词相似。现存较著的散花词有宋真宗作五言散花词十首、七言散花词十首和宋徽宗作五言散花词十首等，均收于明《道藏》的《金篆斋三洞赞咏仪》中，其词多为赞咏仙都美景和瑶台奇葩。例如：宋真宗的“天上春常在，花开不计日”。

瑶坛沾瑞露，芳气更蕃滋”，“昆丘绝顶有龟台，台上奇花四序开。不是群仙朝玉帝，何由散到世间来”；宋徽宗的“绛节徘徊引，天花散漫飞。高真不染著，片片不沾衣”等等。也有祈愿天神赐福、降临醮坛的，例如：宋真宗的“玉宇千门启，金炉百和然”。

芬芳盈法座，祇慄待群仙”，“洞中三十六天春，仙境由来异世人。采得名花何处去，将来宫馆奉高真”，宋徽宗的“圣境三千岁，仙花始一开。如何金篆会，并奉列真来”。

几席延飏馥，香灯建宝坛。丹心无何献，碎锦洒云端”等等。宋代道士吕太古的《道门通教必用集》收集了多种散花词，其中有较古的散花乐词：“散花林，散香林。散香花，满道场。上真前供应，玉京山上朝真会(散花林)，十仙齐奏步虚音，满道场，至真前供养。空同一声来月下，步虚三

唱入云间。”明确将散花与步虚联系在一起，散花词只是以散花为特殊内容的步虚词。《灵宝领教济度金书》则称“凡散花每两句为一首，上一句吟毕，继吟‘散花礼’三字，方吟下一句，吟毕，继吟‘满道场，圣真前供养’八字”，指出散花乐有领唱和伴唱的形式。另一题为《古散花乐》的都是七言诗句：“元始传言齐受箓，道君开教尽皈依。小有洞中三秀草，玉京山上万年桃。五色彩云中呈綵凤，一炉香里见朱鬃。三真玉女持花节，一双童子捧金炉。五色彩云来覆地，九天真气绕香坛。九龙阙上集真圣，八仙台畔听清谣。三岛羽人朝象阙，九天仙子下瑶台。”

五色彩云随步起，六铢仙服著身来。三岛羽人来入座，十洲鸾鹤引冲天。太上散花陈我愿，扣钟鸣鼓会群仙。万朵莲灯开夜月，满坛香雾杂天花。”其词的内容犹似一首神话故事诗，一幅神仙行空彩画。

香港道教全真派科仪中有《散花科》，使散花这一仪式元独立为仪式体，但在演习中又常和《五方关灯科》相连。《散花科》是一种以赞颂香花，解除冤结、拔度亡灵的黄箓类科仪。举行仪式时，在一长桌上陈列香花灯水果等五供以及花盘、米盘和古钱九枚供高功法师行仪使用。法师和众职事自始至终坐于桌边诵唱经文。经文包含由《返魂香赞》《太乙赞》《四颂花》《万事休》《叹人生》《叹四季》《散奇花》《解冤结》等大段唱词组成，文词优美。例如：《四颂花》中有“君不见，好年华，时来枝上好开花。可怜风雨经过后，处处游人叹落花”之句；《万事休》中有“劳心劳力为谁谋，父母妻儿转眼休。纵得脱青更换紫，也须白了少年头。一旦无常万事休”；《叹人生》中有“色相果然空，花残今又红。笑语梦魂中，叹人生不再逢”；《叹四季》中有“秋来篱菊绽金黄，风送花香月满廊。三径萧条谁送酒，教人宁不倍凄凉”；《散奇花》中有“散一朵，菊花新，愁眉不展对芳辰。扶蝶纷纷花下过，不见花前月下人”，等等。

《解冤结》是全仪的核心，称“解结解结解冤结，惟愿亡灵罪消灭。今生前世有冤仇，随此经功尽断绝”。由于歌唱文字占据《散花科》的绝大部分，因此，全仪音乐性极强。香港道教演习该仪时，多采用广东地区民乐的古典名曲和民间小调，适合民众的欣赏情趣，因此，使散花科的思想内容更富有感染力。注：《道藏要籍选刊》第8册506页，336页，336页，上海古籍出版社，1989年 《大智度论》卷五十五 《道藏》第9册853页，第5册768~770页，第7册94页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《中国人的宗教仪礼》（日文版）874页，福武书店，1983年

进表

进表是斋醮中一种重要的科仪，无论是金箓、玉箓或者黄箓类斋仪中都必行此仪。

道教认为，通过进表，可将书写信众祈愿的表文送达天庭，祭告上苍，众圣光临醮坛，赐福延龄，先灵受度。

进表科仪的程式是启坛、请圣和拜表。

启坛。法师和职事们全体入坛烧香，跪奏祝告。在各人各恭敬的一再

启奏中，醮坛被幻化为瑶坛仙境，以分灯法点燃全坛灯烛，击金玉之声，敕水，洒净坛场。

请圣。奉安五方天神，请圣，降圣，法师于各天尊像前拈香，恭祝圣寿。

拜表。此系进表科仪的核心部分。高功法师和众职事奉请三师相助，降临坛场，高功默念熏表咒，行祭礼于司表仙官，以劳动仙官递送表文于天庭。然后封表，法师虚画符文于表上以示封缄。行“送表”，送表于焚炉之中，化行。同时高功法师步罡踏斗，以元神飞升天庭，默念表文，禀告上苍。

高功在踏表后，收敛元神，众法师和职事致谢众神，献供，上表结束，退堂。

中国古代宗教祭神用祝词，《周礼》称大宗伯祀大神，“诏大号”，贾公彦疏云“诏大号者，谓大宗伯告大祝，出祝词也”。早期道教的进表类仪式比较简单。《三国志·张鲁传》引《典略》称：“角为太平道，修为五斗米道。……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。”手书写有病人姓名和服罪之意，当是早期道教的表文之类，而为病人请祷的则是已信道的“祭酒”。南北朝时期，道教流布日广，科仪由简趋繁，三官手书被淘汰，章表杂乱。南朝宋的陆修静《陆先生道门科略》称当时斋仪已能“下千二百官”，有章文“万通”，一些“愚伪道士”“入靖启奏，不辩文句，是其所识，则洪声鼓响。

闻于四邻，其所不解，则咳咤吟呀，抹略而过”。可见南朝道士在启奏表章时，已有鼓伴响并作大声朗读。北魏寇谦之在《老君音诵戒经》中言及“章奏”时称：“香火在靖中，民在靖外，西向散发叩头，谢写愆违罪过，令使皆尽，未有藏匿，求乞原赦。若过一事不尽，意不实，心不信，法章奏何解。师亦自别启事云：民某甲，求乞事及病者，亦道首过。若过尽者，师亦得好感应；若过不尽，师亦不得好感应。”可见北朝道士已有章奏之称，并将道士和信众的奏启区分开来，仪式渐趋繁复。

唐宋二代，道教科仪的制定规范和道士的音诵舞步都曾受到王朝的关怀，敷衍愈甚。

唐末五代道士杜光庭编定的《道门科范大全集》，对于祈禳、消灾、祈嗣、延生，文昌注禄、祈求雨雪、安宅和谢罪等仪的拜章道场均有详列。以《文昌注禄拜章道场仪》《祈嗣拜章大醮仪》和《东岳济度拜章大醮仪》为例，三仪分属金策和黄策两类，行仪目的不尽相同，但其结构大致都是：入坛，礼师、宣卫灵咒、鸣法鼓二十四通，发炉，请称方位，唱方、忏方、三礼、重称法位、宣誓、举十二愿、复炉、出堂颂和出户等等。

三仪结构之不同处仅是散花、忏悔、三启和烧香等仪式元是否安排或安排程序相异。三仪的词章大多雷同，只是在“请称法位”和“重称法位”时，据行仪之不同目的而有不同内容之表奏上苍。

“祈嗣”仪中表奏的是：“某德修罔觉，善积而彰始也，期庆嗣之克谐终也。冀斯男之永保，并结形于九气，同禀命于三元。生神唱奉而唱恭，司敬诺而敬顺。悉考诞弥之月，大恢生化之功，调六气于洪钧，开八荒于寿域，庶获绵绵之庆，载严翼翼之心。”而“文昌”仪中表奏的是“某自揆凡庸之质，均蒙化育之恩，业儒术以操修，冀科名之利达，黜明诚意，敬设华坛”，或“某安居浊俗，业习儒冠。执古御今，以待熙朝之网罗；研精覃思，以应

有司之科目。念得失之有命，知富贵之在天。求而弗获者，下愚夙障之缠惑，而必从者，至尊大慈之泽是”。这种同异之处反映了，道教科仪为了适应不同需要而日趋繁复，也为了方便道士们的学习和演习而日趋程式化、规范化以及简易化。南宋道士吕元素在《道门定制·序》中称：“至简易者道而详备者礼。凡人之所以事天者，道也。因事天而起至诚之心者，有礼存焉。此圣人垂世立教之本旨也。然于繁简之间，当有所折衷而不可过也。”同一进表科仪，由于师承系统不同以及使用地域的社会经济文化乃至语言、风俗习惯的差异，也会有许多演习之不同。例如：台湾道教的拜表科仪中已经没有化坛、卷帘、瑶坛、分灯、金玉和敕水等仪式元的内容。据美国苏海涵编《庄林续道藏》的《登坛拜表科仪》，在启师、跪奏、三献以后，立刻进入降圣、烧香等仪式程序。但是上海的进表科仪和苏州的全表科仪则仍保留着原来的程式内容，只是在演习时略有差异。苏州全表的分灯沿用古法，坛前法师连续四段唱念，分别赞咏玉清圣境天尊、上清真境天尊、太清仙境天尊和流光法界天尊。同时，坛后一法师点起三支烛，三法师持烛吟诵，一一将坛场灯烛全部点燃，意为恭请神光分照四方。

上海道教进表科仪中的分灯则是采用高功执火束虚晃和喝白，众职事持小火答白的形式，将启坛部分推向高潮。苏州和上海在进表科仪中的小区别，当是因为上海地区早就使用煤油灯或汽油灯，现今坛场普遍装有电灯。传统的烛光或油盏，无论数量增加多少，均无法与之匹敌。如果沿用古法，在上海，进表科仪无法体现神光普照的神学思想，也不能达到吸引信众、“感动神灵”的艺术效果。当然，不论各地的进表科仪有何变异，但就其框架结构而言，却是相同的，其中某些经句也是相同的，例如，各地“进表”科仪中都有焚表颂和祝香咒，其字句也是一致的。注：《十三经注疏》上册第763页，中华书局，1980年 《三国志》第1册234页，中华书局，1959年 《道藏要籍选刊》第8册477、479页，382页，167页，154、156页，3页，上海古籍出版社，1989年

灯仪

灯仪是道教斋醮中一种常见仪式，它以行仪的道士手持光辉朗明的“灯”为特征，以象征上照诸天，下照地狱。灯仪一般都在日落以后举行。现存《道藏》中的灯仪约有二十种，分属金箓和黄箓两类。例如：金箓类的《玉皇十七慈光灯仪》《上清十一曜灯仪》《三官灯仪》《南斗延寿灯仪》《北斗七元星灯仪》《北斗本命延寿灯仪》等，黄箓类的《黄箓九阳梵气灯仪》《黄箓九扈灯仪》《黄箓破狱灯仪》《黄箓五苦轮灯仪》等。宋代道士朱法满的《要修科仪戒律钞》引《金箓简文》称：“燃灯威仪，功德至重，上照诸天，下明诸地，八方九夜，并见光明。侍灯之官，勤为用意，每令灯光，竟夕明真。”

中国古代祭仪中有火祭的记载，《周礼》称“凡祭祀，则祭祀”，燿即火。

但是并无灯仪。据文献记载，大约秦汉时的帝王宫室中就已有“青玉五枝灯”、“百华灯树”和“芳苾灯”等。两晋南北朝时，灯开始进入士大夫阶层的生活。西晋傅玄有《灯铭》，北周庾信有《灯赋》，梁江淹也有《灯赋》，还分述大王之灯的华艳，庶人之灯的穷朴。东汉早期道教并无有关灯仪的记

载，将灯引进斋醮坛场约在南北朝时期。

南朝宋道士陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》述及醮坛执事就有“侍灯”之职，称其职能为“景临西方，备办灯具，依法安置，光滔火燃，恒使明朗”，并称如使“灯火中灭，罚香一斤”。北周武帝宇文邕编集的《无上秘要》述及三皇斋等各种斋法时，各有醮坛设灯的记载，例如，三皇斋设坛方二丈四尺，四方各列九灯，共三十六枚；金篆斋法在四季燃灯时数量各有不同，少则三灯，多则一千二百灯；太真上、中、下元品燃灯也有不同，其中，上元斋法燃灯上极九十灯，中可六十灯，下可三十灯，中下元斋法燃灯数略少，另外还须在太岁、年命上二处燃灯，令昼夜恒，余灯则白日不须明，如逢天雨仅于斋堂燃太岁、本命二灯便足，余者可缺。盟真斋“于家中庭，安一长灯，令高九尺，于一灯上燃九灯火，每令光明，上照九玄诸天福堂，下照九地无极世界”，以使“九幽之中，长徒饿鬼，责役死魂，身受光明，普见命根”。因此，灯在醮坛上的作用仅仅是照彻幽暗的作用。

同时，道士在斋仪中，除了燃灯、礼灯以外，也将燃灯同内修结合起来，认为燃灯能使神归于形，《无上秘要》引《洞真天关三图七星移度经》称：“子学神真之道，处虚宫之上、琼宫之内，不知明灯以自映通玄光于五脏之内，因得明矣，形体之神因得归也。子若能暮明灯于本命，朝明灯于行年，恒明灯于太岁上，三处愿念，即体澄气正，真光内照，万神朗清，元君奉法，施行三年，即致夜光，……行之九年，身体光明，彻视万里。”另外，也将燃灯同念诵和叩齿等仪式或方术结合起来，《无上秘要》引《洞真智慧大戒经》，有“明灯颂”五言、二十六句以及叩齿三通的提示，称“徒燃灯而不知此诵，六天魔府不过人死命，八方诸天不遣玉童玉女，飞天神人不降于子矣。十方三界，不度兆仙名于东华南宫，不受子七祖父母化生之道”。

约于唐末杜光庭时代，礼灯之法已经形成，杜光庭在《无上黄箓大斋立成仪》卷十九“礼灯仪”一节中，有注称，“燃灯威仪”，法师率众每夜旋绕灯下，依位咒祝。在南宋时期，灵宝斋法中首先出现了九幽灯仪、血湖灯仪等与“破狱”有关的黄箓类灯仪，然后在元明时期敷衍出了大量灯仪。

明朱权的《天皇至道太清玉册》卷五称“醮坛所用灯图，古有一百余样，其式繁多”，该书所列灯图，计有十一种，诸如：玉皇灯图、周天灯图、本命灯图、北斗灯图、南斗灯图、十二曜灯图、九天玉枢灯图、火德灯图、九宫八卦土灯图、血湖地狱灯图、炼度灯图等。现存的金箓类灯仪的程式，大致是：入坛、启白（通意），归命和赞颂，讽经，宣疏，回向。各灯仪的主要内容和区别，在归命和赞颂部分。例如在《九天三茅司命仙灯仪》中，有归命太玄妙道冲虚圣佑真应真君，赞咏冲虚圣佑真君 归命定录右禁至道冲静德佑妙应真君，赞咏冲靖德佑真君；归命三宫保命微妙冲惠仁佑神应真君，赞咏冲惠仁佑真君。归命文辞是散文体，赞咏文辞是诗体。《玄帝灯仪》则重复三次归命北极镇天真武玄天上帝，三次赞咏。三次文辞略异。AB散文体是念诵，诗体当是唱赞。唱念错落有致，加上坛场灯烛辉煌，表现灯仪“上照诸天”的景象。

现存的金箓类灯仪的程式，也是入坛，启白（通意），举天尊之号和赞颂，讽经，宣疏，回向。在举天尊之号和赞颂部分，都同破狱拔亡有关。例如在《黄箓破狱灯仪》中，高功举玉宝皇上尊，破东方风雷地狱；举好生度命尊，破东南方铜柱地狱 举玄真万福尊，破南方火翳地狱；举太灵虚皇尊，破西南屠割地狱；举太妙至极尊，破西方金刚地狱；举无量太华尊，破西北

方火车地狱 举玄上玉晨尊，破北方溟冷地狱；举度仙上圣尊，破东北方镬汤地狱 举上下方救苦尊，破中央普掠地狱。AC《黄箓五苦轮灯仪》以举寻声救苦天尊开始，举转轮圣王天尊结束，中破五轮回之苦，即五轮回之道：色累苦心门，受累苦神门，贪累苦形门，华竞苦精门，身累苦魂门等。AD在散文式的文辞中，每个内容均间有诗体文辞，其念唱结合的方式与金箓类灯仪相同。

宋元以后黄箓九幽灯仪演习十分普遍。据《灵宝无量度人上经大法》称：“昔祖师所说三元简文，燃灯科式最为禁重，而重阴一照，万苦停辛，铁狱无穷，蒙光开爽。黄箓科九幽斋仪，有回耀轮灯、九扈神灯、九狱神灯，破昏暗于长夜，照苦爽于三途，假天象之慧力，分上圣之威光，照彻寒局，普开冥壤。”AE 法师于日中时分，以符咒从阳燧取火，点天尊前明烛一炬。入夜，法师与侍灯在天尊前分请灯光于坛，“燃灯光，照彻于冥阴，使幽爽立度于开泰”。然后，行摄召之法，明九幽之狱而能破其幽暗，可度亡魂。九幽者指“北斗九元之所化幽狱也，分布九维，东曰幽冥，南曰幽阴，西曰幽夜，北曰幽酆，东北曰幽都，东南曰幽治，西南曰幽关，西北曰幽府，中央曰幽狱”。法师破幽之法，就是“左手掐中指中，随方化身，取本方气而吹弹”，心中存自身为破狱各方之高真，同时东方步丁罡九步，南方三步，西方七步，北方五步，四维并五步，中央则丁罡一十二步。AF 据现存九幽灯仪破狱时，法师由南顺时钟绕坛一周，执灵宝策杖，在各方以策杖击地，象征击破地狱，“八方都毕，至中央，并烧二符二幡”，“掐玉清诀，存黄色之云覆于一方，存自己作天尊之形仪。每狱皆叩齿九通于咒前后，如此，则地狱开，亡爽登真也”。AG 最后祷以收灯祝文，称：“请覆金莲之焰，恭愿亡过某千生罪垢，随落烬以俱消 万劫殃缠，逐倾光而尽灭。身度光明之界，永离黑暗之乡。”由于在夜间举行，坛场灯烛辉煌。元代马祖常有诗云：“炬焰天无夜，熏焚树有烟。”AH 但坛场设置历代并不一致。《要修科仪戒律钞》卷八称：“于中庭燃九灯于竿上，以照九幽，坛四面各燃九灯，合三十六灯。露经中庭，巡绕九幽灯，烧香行道礼忏也。”AI 也有坛中立一梓轮，上中下三层，上层灯十二，中层灯十六，下层灯二十一，共四十九盏。也有坛中筑一沙坛，外方内圆如车轮共三围，外围灯二十四，中围灯十五，内围灯九，中央又燃灯一盏，共四十九。AJ 另有以土九石作坛九所，每坛二尺见方，合之坛共六尺见方。每坛灯三炬，九坛共灯二十七炬。AK 由于坛场狭小，火烛不便，也有不安灯坛而改用白米铺灯的。据《道书援神契》称：“古者仓颉制字而天雨粟，鬼夜哭。故道法划地为狱，以米为界，后世凡铺灯，皆用米，本诸此也。”LB 可知铺灯用米也系古法，至少有七百年的历史。

地狱之说，是佛教轮回教义的组成部分。在南北朝时期，道教就已吸收作为自己教义的一部分。但是将它同道教固有的“我命在我不在天”的教义结合以后，对于地狱和轮回的态度又不是消极的。黄箓类灯仪，就是为了体现光照地狱、拔度亡魂，解脱轮回的愿望。《无上黄箓大斋立成仪》卷十九称：“幽冥之界，无复光明，当昼景之时，犹如重雾，及昏瞑之后，更甚阴霾，长夜罪魂，无由开朗。众生或无善业夙有罪根，歿世以来，沉沦地狱，受诸恶报，幽闭酆都，不睹三光，动经亿劫，我天尊大慈悲愍，弘济多门。垂燃灯之文，以续明照夜，灵光所及，罪恼皆除，更乘忏悔之缘，便遂往生之愿。若有善男子、善女人，发无上道心，依按科格，来诣斋所，斋备香油，为国主、帝王、君臣、父子，三途九夜，若幽若明，依法燃灯，照烛内外，

上映诸天之上、福堂之中，下照九地之下、地狱之内，使苦魂超度幽爽开光，九祖升天，三途黑暗，福霑一切，功德无穷，当知此人积劫善缘，必得成道。”
LC 注： AI 《道藏要籍选刊》第8册431页，507页，第10册176页，222页，223页，第8册431页，上海古籍出版社，1989年 《十三经注疏》上册843页，中华书局，1980年 ABACADAEAFAGAJAKLBLC《道藏》第9册501页，第36册409页，第3册573页，572页，591页，594页，892页，894页，895页，900页，895页，第32册145页，第9册499页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 AH 《古今图书集成》第51册62008页，中华书局、巴蜀书社，1985年

炼度

炼度是超度亡灵的黄箓类科仪的一种。炼，指以真水和真火交炼亡者灵魂；度，就是修斋行道，拔度幽魂。

炼度要旨 《灵宝玉鉴》卷三十八《炼度更生门》对炼度的要旨有一个完整的说明：“灵宝大法，有受炼更生之道，外则置设水火，内则交媾坎离，九气以生其神，五芽以寓其气，合三光而明景，周十转以回灵，亦各依其本法而然耳。然必以妙无真阳之气，以具无质之质，以全真中之真，成此圣胎法身，蜕然神化，超出于二气五行之外，不生不灭之表者，实由夫即身之妙也。苟达即身之妙，则自然成真矣，在得鱼而后忘筌可也。

况道者神之主，神者气之主，气者形之主。故炼形合气，炼气合神，炼神合虚，则唯道为神，形同太虚矣。

所谓金液炼形，玉符保神，形神俱妙，与道合真者是也。其炼度更生之道，确乎无以议焉。”意思是，炼度科仪是灵宝斋法的一种，炼度醮坛上要设置水池和火沼，亡魂被召来后通过水池和火沼中的交炼，以涤除秽垢，内外莹彻，百骸流光，婴成升仙。

所谓“内则交媾坎离”，指的是行仪法师的内炼，《太极祭炼内法》指出：“炼度是炼自己造化，以度幽魂。未能炼神，安能度鬼。全仗真心内事，其符其咒乃寓我之造化耳。”所谓“即身之妙”，指的是生者行持之士，内炼交媾坎离，通过炼形合气，炼气合神，炼神合虚，与道合真，以生者之妙无真阳之气，度化亡魂，使亡魂具无质之质，全真中之真，炼成圣胎法身，度化自然成真，达到以生度死，以己度人的目的。

炼度源流 明永乐四年（1406），四十三代天师张宇初在《太极祭炼内法序》中称：“炼度魂爽，犹为灵宝之要，而炼度之简捷，犹以祭炼事略而功博，自仙公葛真君藏其教，位证仙品。”意即炼度是重要的灵宝斋法，祭炼是炼度的一种，简便可行，它是由葛仙公（葛玄）创立，他也因此而得道升仙。宋明之间道教文献大多认定炼度仪是由葛玄传法于后的。

北宋郑所南（1241～1318）在《太极祭炼内法》卷下说到葛仙公在若耶山“精思精处”，使天上三真人感应而降，授以《法轮经》，“开阐仙公济度幽真之心”，称“今天台山桐柏观侧有法轮观，正仙公祭炼古迹”，并且说到，当时“或云有大威鬼王稽首长跪，谓仙公度鬼八十万数，皆得受生，三年之后，位证大仙，后仙公上升，留祭鬼径于冲虚靖坛，今竟莫考”。郑所

南曾经查考了葛玄的传记，无可奈何地称“葛玄传所纪甚多，却不载祭炼感应事”。因此，可以推测炼度仪是灵宝派道士编成的科仪，只是托古称由葛玄所创。灵宝派早期经典《度人经》有云：“死魂受炼，仙化成人。”但是，唐代以前，死魂之受炼，只是指死魂受到神灵的炼化。北齐严东注称：“南宫者，长生之宫也，度命君治在其中，讳吁员。得入南宫之中，吁员即炼度朽骸，生童即灌其生津，著生契于四极，给自然之羽童。生童者，日中灵童也。”唐薛幽栖注则称：“死魂举度于南宫，则以流火之膏，炼其鬼质，从兹改化，便得仙也。”因此，古灵宝法中并无以生度死之意。

一般认为，唐五代道士杜光庭是道教科仪的集大成者，明《道藏》收有杜光庭编定的《道门科范大全集》（八十七卷）《太上黄箓斋仪》（五十八卷）等斋仪著作约十九种，经查考，在这些著作中，却并无炼度仪的记载。但是，在北宋末年出现了郑所南关于炼度的专著《太极祭炼内法》。同时，南宋时期编纂的几部斋醮仪范总集，都有关于炼度仪的专篇，例如由宁全真授、林灵真编的《灵宝领教济度金书》三百二十卷，关于炼度仪轨的记载就有二十多处。其中，卷二十五至二十六有“开度通用”的炼度醮仪，卷八十有“生神开度斋用”的炼度醮仪，卷八十一有“生神开度斋用”的炼度仪，卷九十五有“青玄黄箓斋用”的炼度醮仪，卷一百六有“明真斋用”的炼度仪，卷一百十四有“迁拔道场用”的太极心法祭炼仪，卷一百三十有“度星斋用”的经法炼度仪，卷二百六十三至二百六十五有炼度品，等等。另外，宁全真授、王契真纂的《上清灵宝大法》六十六卷和金允中编的《上清灵宝大法》四十五卷，也有大量关于炼度仪轨的记载。

因此，可以肯定，在北宋末年和南宋时期，炼度仪已广泛流传于南宋政权控制的地区内。

从这些记载来看，炼度仪似乎并非一时一地一人所创，各种炼度仪式程序和召请神将也或有异同。值得注意的是，金允中在《上清灵宝大法》卷三十七称：“炼度之仪，古法来（应作未——引者注）立，虽盛于近世，然自古经诰之中，修真之士莫不服符请气，内炼身神，故刘混康先生谓生人服之可以炼神，而鬼魂得之亦可度化，是炼度之本意也。”

混康，即宋朝三茅山宗师观妙冲和先生，乃华阳道士。大观二年（1108）再赴，解化于阙下，是以炼度之符莫非法师自炼度之法。”金允中以推测的语气提出炼度之符出自刘混康之手，但现存有关刘混康的史料，并无刘混康参与炼度仪编撰演习的细节。不过，金允中相距刘混康为时不远，因此，刘混康可能对于炼度仪的发展有过重要影响。

炼度程式 金允中的《上清灵宝大法》卷四十四列有南宋末年经过他校订的“炼度”科仪文本，炼度的程式包括：祝香，启闻上帝；焚降真召灵符，高功就座召将吏，存将吏降临，次念五帝真讳 收召亡魂，水火交炼，焚符九章，使亡魂之脏腑生神 说戒 赞道经师三宝 鬼神十戒，九真妙戒，举奉戒颂 读符告简牒 高功下座，送魂度桥 焚燎，举三清乐，等等。其核心部分是“收召亡魂，水火交炼”。据《杭俗遗风》载：“道士超度道场，法师于寒林台前，画符掐诀。

由一道士以竹梢挂纸幡一首，持向法师。法师于寒林台前，列水火盆各一，以竹梢纸幡烧去，然后一抖，则更出一首，再烧再抖，左右向水火盆作四五度后，随后抖出数十丈长白纸一条，供于正荐桌上，名曰水火炼度。”

这一记载显示该仪的特色是设有“水火盆各一”。

水盆，即水池。火盆，即火沼。据王契真《上清灵宝大法》卷五十九称：“火池用圆炉盛真火，水池用方器盛真水。”

立水池、火沼二牌。火池用绯幡，水池用黄幡，五方用五色幡，书五帝符于上。”其中的真水，取自拂晓时“东井中，人未汲者”，经焚请水符后，在烛光下，汲水入净器内，即是真水。真火是在正午时，“面日，截竹取火，下用印香引之”，火着后，焚请火符，引火烧炭，即是真火。AB 各种炼度仪的异同 从南宋末年到明代，炼度仪式种类明显增多。明代编成的《灵宝无量度人上经大法》汇集了多种炼度仪式，诸如：三光炼度、南昌炼度、灵宝炼度、混元阴炼和九炼生尸，等等。现存的全真道派仪范总集《广成仪制》中还有“九天炼度”、“九天生神”、“玉清炼度返生玉符”、“铁罐斛食”等。但这些仪式的程式，主干部分大致相同。

各种炼度仪不同的地方，主要是仪式召请的神将有所不同，对于亡魂再生形质的构想有所不同，并因此使之具有不同特点。三光炼度的三光指日月星。请召的神灵有太阳日君、太阴月君和南昌朱宫的炼度官将等。认为“元始开图，本自然之一气；朱陵度命，法总出于三天”，亡魂经过水火交炼，就可以“炼三气于三光，视九阳于九道，魂魄宫阙，耳目精神，当从此更生，使神迁而受化”。AC 南昌炼度的南昌即南昌受炼司，神仙世界中主管炼度亡魂的机构。白玉蟾称：“南昌宫所摄二宫，一曰上宫，一曰下宫。上宫主受炼司事，下宫主受度司也。”AD 召请神灵除三清等外，主要是南昌炼度真人、南昌朱陵上帝、开光尊神、火府高尊、水宫仙圣、炼度司主宰等。认为亡魂经过水火交炼后，摄召五方五帝之气，即：东方青帝（青气）护魂，南方赤帝（赤气）养气，西方白帝（白气）侍魄，北方黑帝（黑气）通血，中央黄帝（黄气）中主，就可以“五回三转，气通太灵”，“九孔纳冥，解脱本形”。AE 灵宝炼度召请的同于南昌炼度，但以太乙救苦天尊为主神。在亡魂经水火交炼后，焚化十二经络符，摄召十二气，即一气生肾，二气生心，三气生肝，四气生肺，五气生脾，六气生膀胱，七气生小肠，八气生胆，九气生大肠，十气生胃，十一气生三焦，十二气生心胞络，经十二气炼化，亡魂“五脏六腑，胞络根元”。另又据人生禀受九天之气的理论，奏请郁单天气降为胞、禅善天气降为胎、梵监天气降具真魂，寂然天气降具魄，波罗尼密不骄乐天气降化胆，洞玄天气降化腑，灵化天气降明窍，高虚天气降具三部八景之形，无想无结无爱天气降具神，“以阳气为魂，阴气为魄，阴阳既济，形神化生”，“三关五脏，六腑九宫，金楼玉室，十二重门，紫户玉阁，三万六千关节，根源本始，一时生神。令神布气满，声尚神具，毛发生神”。

AF 混元阴炼的混元是元气之始的意思，指“混元合气，聚而合灵。三元九数，周分十二。”

在天，则十二宫；分野在人，则十二经络脏腑，以应六阴六阳，表里化生成形也”。AG 以茭草作人形，穿上亡者死时衣样，引于炼度坛下。经水火交炼后，焚化十二经络符和十二大将军真形符，称“一气生肾，六元运阳化阴大将军杨文光；二气生心，七变混景大将军丁忠”，等等，并给付焚化“保举升天合同大券”，以“使骨肉同飞，过度天门”。

AH 紫皇炼度的紫皇当是紫微之尊称，即玄天上帝。召请的神灵，除主神玄天紫皇上帝外，同于灵宝炼度。根据十二气混元能生十二经络的理论，亡魂经水火交炼后，焚化十二经络符，召请十二气化生大将军，更生亡魂之肾、膀胱、心、小肠、肝、胆、肺、大肠、脾、胃、三焦和心胞络等，“九

天之气生其神，三元之真保其命”，“千和万合，自然成真”。AI 九炼生尸的九指九天，即郁单天、兜率天、不骄天、禅善天、梵辅天、应声天、须延天、高虚天和无想天。“气清高澄，上积阳而成天界。气浊凝宰，下积阴而成地位。二气交降，阴阳相索，冲气凝和，以生人道”。在水火交炼亡魂以后，焚化九天九气自然符，更生亡魂之胎、魂、魄、脏腑等。另有在坛场建立九坛，每坛布九灯，共灯八十一盏，称九天生神灯。每坛各安神水一瓶和九炼符一道，随着科仪进行，按次焚符，“先告九天阳符，生魂生神 次告九阴符，以全魄全性，次告灵宝五符，以生万神”等。两种“生炼九尸”仪，均以“九章诵彻，五体生成”为结束。AJ 九宫八卦炼度的八卦是《易经》中以阴阳二爻组成的八种基本图形。前人以八卦配八个方位，加上中央，称为九宫。

九宫八卦是术数家在命相、堪舆等广泛使用的概念。台湾地区道教《灵宝炼度宗旨全集》的经文中有“布列朱陵九宫八卦炼度以周受斋主”之语。AK 九宫八卦炼度仪中已无水池、火沼之设，而以《易》学义理派理论为依据，以“坎”为水，以“离”为火，称“濯炼以坎水离火，灌溉以乌精兔华，必使三景八部整具形神，六府九宫了无塞碍”。

九宫八卦炼度也无摄召真气和神灵炼化之程序，称“按卦气而分布，炼魂魄以成形，集三元而道化，使九气以会神”。全仪以诵念和唱赞为主，大为简化。《庄林续道藏》中另有《灵宝炼度宗旨》和日本大渊忍尔编《中国人的宗教仪礼》一书亦收有《无上炼度宗旨科》，它们与元明时期的炼度科仪比较，亦已简化。据载，仪式上设有度桥，孝男要手持“灵炉”和“魂身”，在度桥上反复通过七次以至九次，口中还要说“死魂受炼，炼化成人”等语。LB 因此可以认为，这些炼度已经失去“水火炼度”的原义，而与度桥仪相融合。

各种炼度仪的不同，多与师承系统和流传地区的不同有关。但是大多数仪式的核心部分却是相同的，显示了道教教义思想和道教仪式的稳定性。

南宋以来，炼度一直是黄箬斋醮的主要仪式。明代《金瓶梅词话》第六十六回，为李瓶儿设的五七度亡道场，醮坛名称就是“青玄救苦、颁符告简、五七转经、水火炼度荐扬斋坛”。醮坛门对联的下联“南丹赦罪，净魄受炼而径上朱陵”，都点明五七道场与炼度相关。道场直到晚夕，才行炼度大仪，“大厅棚内搭高座，扎彩桥，安设水池火沼，放摆斛食。

李瓶儿灵位另有几筵帷幕，供献齐整，旁边一首魂幡：一首红幡，一首黄幡，上书：‘制魔保举’，‘受炼南宫’。《金瓶梅词话》用了近一千四百字篇幅详细描写炼度仪式的过程，细节周详、毫无缺漏。炼度已毕，则“门外化财，焚烧箱库。回来斋功圆满，道众都换了冠服，铺排收卷道像”。LC 炼度仪式是明代道教斋仪的压轴戏。炼度仪式结束，一场斋醮仪式也就宣告结束。直到当今，无论是大陆本土或港台，在黄箬类道场中炼度仪式皆一仍其旧。注：《道藏要籍选刊》第 8 册 808 页，第 4 册 478 页，上海古籍出版社，1989 年

ABACADAEAFAGAHAI AJ 《道藏》第 10 册 449 页，439 页，471 页，第 7 册 1 页，第 31 册 582 页，647 页，251、252 页，第 3 册 950 页，953 页，958 页，962 页，966 页，第 34 册 763 页，第 3 册 970 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 AK 《杭俗遗风》AD 《道藏辑要》娄集第 7 册 4 页 b，巴蜀书社，1986 年 AK 《庄林续道藏》第 16 册 4457 页，台湾省成文出版社，1974 年 LB 《中国人的

宗教仪礼》(日文版)565页,日本福武书店,1983年 LC 《金瓶梅词话》
907页,人民文学出版社,1989年

施食

施食是道教科仪的一项重要内容。《灵宝领教济度金书》称:“诸鬼神久处幽阴,形体饥渴,想念世间饮食,无顷刻忘,故施食一事,所以慰其想念,济其饥渴。”《上清灵宝大法》称其“宣说灵章,咒施法食,三途五苦,尽得沾濡,十类四生,悉皆饱满,即超阴境,共涉仙乡”。道教认为,在科仪中经过“咒施法食”,阳世的食物已变为醍醐甘露,兰饈珍馐,玉液琼浆,使幽魂深味无为,永出轮回,证无上道。施食可以作为一种仪式体,如《灵宝施食法》;也可以是组成其他仪式体的一项仪式元,如《先天斛食济炼幽科仪》就是由施食和济幽、炼度等仪式元共同组合而成的。

早期道教并无施食科仪,但是在南朝宋时成书的《正一法文经章官品》称“北曹五千君官将一百二十人,治朱阳室,主收天地父母从民责饮食之鬼”,该经已有称鬼“从民求饮食者”,“从民取食鬼者”,“从民求饮食之鬼”等等。

鬼有饥而求食的,这就为道教的施食仪的形成和流行准备了条件。至迟在唐代,道教的施食仪已经有了相当的规模 and 影响。《艺文类聚》卷四称:“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。”尽管玄都大献玉京山,场面浩大,道士众多,但是其仪只是“日夜讲诵是经”,比较简单。南宋道士王契真和金允中分别编集的二种《上清灵宝大法》以及林灵真编的《灵宝领教济度金书》,都有施食科仪的名目和内容。例如:“开度黄箓斋五日节目”的第二天“夜中,召摄正度魂灵及七祖九幽,亡者身后冤仇,赴坛沐浴,全形医治,解结,咒献法食”,第三天夜中“修设玄都大献玉山净供,普召六道四生,诸类幽魂,飧食受炼,传戒往生”;“明真斋三日节目”的第二天入夜“修设玉清溟滓大梵甘露净供,普召六道四生诸类幽魂,飧食受炼,传戒超生”另外,“九天生神斋三日节目”、“灭度五炼生尸斋三日节目”和“度星灭罪斋三日节目”等也都有“修设青玄普度净供,普召六道四生,诸类幽魂,飧食受炼,传戒超生”等内容。根据南宋时期道教科仪文献总集的记载,道教的施食科仪,名目既有差别,内容也甚繁复。《灵宝领教济度金书》卷三百一十称“诸施食,所谓玉山净供,所谓甘露净供,所谓祭炼,均一法耳,特科仪有详略也”。

因此,较详的施食仪中也包含了炼度的部分内容。

据王契真的《上清灵宝大法》称,施食科仪的程序是:传戒,施食请降,开通鬼路,召孤魂,焚追众魂符,升座,宣天皇宝诰,召六道,焚天道符,焚神道符,焚人道符,焚地道、鬼道、畜道符,普摄三恶道赴筵朝上帝咒,召亡魂、焚召亡魂符,咒献,灌化,五厨经,圆成。据金允中《上清灵宝大法》,则是立香案,茆廓前高功上香,望阙,口奏,道众举幡歌斗章先

召六道，次召孤魂，举大圣黄华荡形天尊，引至浴室，宣沐浴科，高功存变浴室，请降生气灌注身中，讽中篇，三礼；引孤魂，赴茭廓，次第咒食；咒食文，道众咒食；次讽中篇，以多为度；回向。《灵宝领教济度金书》卷九十六和九十七的“科仪立成品”（青玄斋用）也有“普度净供品”，其施食科仪的程序较之王契真和金允中的记载都要复杂得多。它的程序是，步虚，洒净，普献颂，祝香 焚降真召灵符，请太乙和三清；众诵中篇，旋绕，洒净；焚玉字真符，焚梵气、甘露、变食等符，焚达冥、破狱等符，焚召六道、四生、追魂、寻魂等符，持幡往门外行召魂仪；法师在坛行普度伤亡复旧还形法，焚召广度沉沦真人等三十九真人符，引亡魂至浴所，入浴，焚改貌还形、解秽除尘和仙衣等符，引幡绕斛筵，洒水，焚甘露和开咽喉等符，引众魂受食 召水火炼形天尊，焚建水池和火府等符，移幡于水火两池之间，焚水炼和火炼等符，焚生肝、生心、生脾、生肺、生肾以及全形、成形等符，诵青玄炼魂玉章 移幡于法座前，智慧颂，皈依道经师三宝，奉戒颂 生天篆，宣超生符，托生符，宣功德牒 启谢，回辘颂，宣护送牒，送魂，焚仙魂。南宋时期三种施食科仪都包含开通鬼路、召六道孤魂赴筵、变化法食、开通咽喉、施食众魂、宣戒亡灵、皈依三宝的内容。

这是它们的共同点。不同之处则是有的在坛场布置上除置孤魂香案外，还要立茭廓 有的召孤魂仅召六道，而有的却要分别召请二十二类孤魂 有的奉请神灵赴坛仅指主神，有的除主神外还要奉请三十九名真灵降坛 有的除施食外，还要加上水火炼度、全形成形的内容。

各种施食仪的孤魂香案上，均置有斛食。金允中《上清灵宝大法》卷十三称斛食的制作，“用米一升或二升至数升，皆随力制为净饭，切忌荤秽，乘熟装成一小斛，不必用面食之类。有力者自从其厚，于其日晚间方造”。AB 另外，施食仪中的孤魂香案都置于坛场外的空地上，“务令宽广，仍戒喧杂”，香案上安香炉、净水和灯烛，旁置斛食，“盖以食祭鬼，不宜人气及灯烛逼近”。AC 施食仪的斛食，既是阳世饭食，在施给众魂食用时，就要“变化”为法食。高功法师于咒食之所，执手盂，焚变食符，念启请咒，手结五岳印，请五方气入手中。存想各方真气，下灌斛筵，于每方烧真文。次念三光咒，取日光九芒、月光十芒和黄芒之气等三光气，吹于食上，又念三尊号，吹三天气于食上。

左右手，玉清诀，存身为元始天尊，启召溟滓大变神王下降变食，次以杨枝水洒食，诵诸秘咒，为亡灵开通咽喉，胃管生津，旋绕斛筵，“变化法食，皆是云厨甘灵，异品珍饈，果是交梨火枣、丹李蟠桃之类，品味香美，遍满无边，馁腹皆充，食之无尽”，AD“存斛筵广大，可以遍迥无穷所”。AE 《灵宝玉鉴》对于高功法师在变食中的存想有明确的要求，称“变食之法师，存为救苦天尊，坛众为诸大真人，法筵为三层宝坛。斛中红光紫气，上冲天际，三宝上帝、太一慈尊、十方救苦真人、日月星斗三界真宰，在空玄之中为作证明。天门金光，道气百千万重，绵绵而降，灌注己身及斛食水盂之中，内外映彻”，在存想中，“天尊光明遍照天上地下，十方世界无不洞明，天尊洒光露，灌注法食，光明瑞气，流注无穷”，“其斛摄化无碍，香气馥郁，充塞虚空，广大无量”。

AF 在施食仪中，受食的除了有黄篆斋供的亡主以外，还有四生六道中的一切孤魂。因此，各种施食仪都包含召四生六道和各类孤魂的内容。金允中的《上清灵宝大法》列举的孤魂有二十二类，孤魂的范围覆盖了南宋社会

的各个阶层，其中有“历代帝王，前朝君主；尊而后妃，下而嫔御”乃至“寇攘之辈，劫掠之徒；犯刑徒众，法死伤魂”。还有各行各业和各种社会层次之人，例如：“千古英雄，历代将帅；戎门率众，军阵兵行；文场秀士，学海儒生；九流之士，杂艺之伦；江上渔人，溪头钓叟；耕稼之民，农桑之众；川陆经商，江湖贩鬻；割烹之众，宰屠之行”乃至“街衢游子，市井闲徒；伶人乐部，俳客倡流；路歧市艺，南北杂能”。还有佛道教徒和隐士、摩尼教徒，例如：“真祠羽士，琳馆黄冠；山林逸士，岩谷幽人；宫观女冠，寺院尼众”乃至“绝荤之众，吃菜之徒”等等。AG 无论在阳世的尊卑贵贱，在斛食仪中一律都是孤魂，都沉沦于饥渴幽暗之中，同样享受法食，都经过符咒之化而升登仙界。因此，在这个局部内容上，道教的神权突破了王权对它的控制，使阴世的王公贵族服从于自己。

如同炼度仪一样，施食仪对于高功的要求甚严。《上清灵宝大法》称高功凡欲至晚施食，“此日先须炼形，存神发真，依法朝奏三天金阙，存玉皇在紫庭之左，青玄在紫庭之右，此二宫乃左右目上出日入月之所，真道所居也。三宫脑上乃捷神之府也。兆早朝默奏，先请降玉皇慈悲吉祥，甘露下降，变炼斛食，自请降之后，举心运意，行住坐卧，皆是大献管要，心机归一，不可妄想”，AH 在科仪中，也要焚符、念咒、结印和存想，将自身之气与日月星三光之气、五方之气，内外贯彻，普度众魂。

一般认为，道教的施食科仪来自佛教的“焰口”仪。但是，道教的“施食”和佛教的“焰口”有很多不同之处。

佛藏中现存最早的关于焰口的经典是唐代沙门不空翻译的《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》和《施诸饿鬼饮食及水法并手印》等。不空译经之始大约晚于《艺文类聚》成书一百余年，因此，道教的玄都大献于玉京山，以清膳饮食使囚徒饿鬼俱饱满的仪式，至少要早于佛教焰口约一百余年。

佛教的焰口仪的要义是，阿难初入佛教时，忽见名曰焰口的饿鬼，其形丑陋，焰口对阿难说：“却后三日，汝命将尽，即便生于饿鬼之中。”阿难惊问，何方可免。焰口称：“汝于明日，若能布施百千那由他恒河沙数饿鬼，并百千婆罗门仙等，以摩伽陀国所用之斛，各施一斛饮食，并及为我供养三宝，汝得增寿。”AI 阿难晨诣求佛，佛言有无量威德自在光明如来咒，诵此咒者，令诸饮食变少成多，变粗为精。又说甘露咒，诵此咒者，水变甘露，清凉美味，广大如海。阿难闻之，备净饭净水，众鬼触之食之，皆得六根清净，超生善道，阿难亦得延寿。因此，《施诸饿鬼饮食及水法》主要是三个部分：一是破地狱门及开咽喉；二是无量威德自在光明如来咒；三是甘露咒。AJ 兴慈的《蒙山施食要意十则》称，蒙山施食仪是“宋不动梵师，居蜀蒙山，爰集救拔焰口饿鬼经，水施食法，并以二咒为主，集诸密部成文”而作成。此仪“一人多人，僧坊林野，皆可遵施，自后禅门日诵，编入晚课，以为日诵常规，由是各方丛林，大小庵居，晚课必施。唯此施食，功满华夏，今古同遵，遍利无穷”。AK 由此可知，佛教的焰口仪是一种个人或集体都可进行的以念诵和观想为主的仪式，无论在内容上和规模上都同道教施食科仪有很大差别。

类似于《蒙山施食法》的，道藏中另收有《灵宝施食法》一种。《灵宝施食法》成书的时代已不可考，但其行仪方式和内容结构和“至夜静，望空默念”，所念的有净三业咒、土地咒、救苦经、普照鬼神咒、甘露开咽喉咒、化食咒、五厨咒（《五厨经》）、解冤咒，逐一宣传三皈依、九真戒和四大誓

愿，最后以散食咒结束，称此施食功德令“ 宗亲师资并眷属，普及诸众生，皆成无上道”。LB《灵宝施食法》中的咒语多有仿效梵音，但与佛教蒙山施食的梵音咒语亦不同。至于南宋时期道教科仪总集中的施食科仪，则多具道教自身的特点。注： ABACADAEAGHLB 《道藏》第 8 册 820 页，第 31 册 419 页，第 28 册 548 页，第 7 册 34、35、36 页，第 8 册 820 页，第 31 册 246~249 页，589~608 页，第 7 册 455~470 页，第 31 册 412 页，598、414 页，246 页，607 页，600~604 页，247 页，第 34 册 772~773 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《艺文类聚》第 1 册 80 页，上海古籍出版社，1965 年 AF 《道藏要籍选刊》第 8 册 797 页，上海古籍出版社，1989 年 AIAJ 《道藏》闰集第 14 册 78 页 b，80 页 aAK 《蒙山施食念诵说法仪》第 3 页，上海佛教协会，1987 年

经典文检

经典文检指道教斋醮仪式使用的书文，包括科仪经典和文检两部分。

科仪经典是道士演习仪式的文字脚本，文字固定，世代传承，大致由三个部分组成，即：散文体和骈文体的经文，韵文体的赞颂或吟偈以及提示道士礼拜仪节的规定。散文或骈文体的经文，大多用于启请、召请天神、申奏举斋目的，或者代神宣教民众。韵文体的赞颂或吟偈，大多是五言或七言诗体，多用于步虚、绕坛或法师行术时的诵唱或伴唱，它们多作为大段经文念白之间的过渡。至于一些礼拜仪节的规定大多是简单的散文，类似于剧本中的表演提示。现存的科仪经典都经过历代仪式实践的反复磨练，因而在表达教义思想和仪式组织安排等方面都比较完整并且错落有致。仪式要素的组织安排也富于变化，使欣赏仪式的信徒不感到单调乏味。

道士学习科仪经典，代代都以抄写经文作为入门的第一步。

《要修科仪戒律钞》称：“抄写经文，令人代代聪明，博闻妙蹟，恒值圣代，当知今日，明贤博达皆由书写三洞尊经，非唯来生得益，及至现在获福。”其中所称“三洞尊经”，包括科仪经典在内，抄写经典不仅促使道士熟悉经典和研习经典，也促使道士代代相承，不断努力使斋醮仪式能够适应不断变化的社会生活和信徒要求。

文检是道士演习仪式时根据当时当地信徒的要求而书写的仪式文书的总称，其格式大致固定而部分文字却因时因地有所变化。根据日本大渊忍尔的研究，文检一词首见于唐代敦煌文书巴黎第 2795 号《本际经》卷三，在南宋以后的科仪典籍中已经普遍使用。

文检在斋醮仪式中有重要作用。《道门定制》称：“醮无大小，所重奏章，幽明倚为莫大之利益。”认为文检在斋醮仪式中是祈福度亡的最大利益所在。《灵宝玉鉴·奏申关牒文字论》则称：“斋法之设，必有奏申关牒，悉如阳世之官府者，以事人之道，事天地神祇也，所以寓诚也。

是假我之有，以感通寂然不动之无也。然后见其洋洋乎，如在其上，如在其左右，以明其不敢以上下神祇为无也。所以尽事人之道，以事天地神祇也。故闡事之先，必请命于上天之主宰与夫三界分治之真灵，曰府，曰司，曰官，曰院。凡有关世人死生罪福之所，必一一膺诚以闻，或奏，或申，或

关，或牒，又当随其尊卑等第为之。”中国古代宗教祭祀之仪中就已有关有祝祷之词。早期道教也有“三官手书”用于请祷，内“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”。《太平经》中也说到天上有“神祝”，地上有“书文”，“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也”，而“书文凡事，各自有本，按本共以众文人辞叶共因而说之如此矣。俱合人心意者，即合神祇；不合人心意者，不合神祇”。但是，它们同世俗文书不同。魏晋南北朝以后，道教斋醮仪式敷衍滋生，文书形式也渐趋增多。

南宋道士金允中《上清灵宝大法》认为：“大块未判，至道混融。简策不形，无名可别。

中古以降，科教宏敷，因世定仪，遂有关奏。”吕元素《道门定制·序》称：“道门斋醮简牍之设，古者止符篆朱章而已，其他表状文移之属，皆后世以人间礼，兼考合经教而增益者。”所谓“因世定仪”和“以人间礼”，就是指道教文书的产生和形式，都是按照人间的礼仪文书而仿制增益的。金允中认为“天人一理，幽明一致”，因此，人间的尊卑左右的礼仪同样适用于祭祀神祇，人间的文书形式也适用于沟通人神，但是要贯串天人，通达幽明，还必须仰赖道士的德行，认为“建坛之式，具存古典，而行移关申，所以寓形其词而达其事。然行之有经用之合宜则不在乎过繁，倘德不足以动幽冥，学未至于通教冥，纵使千辞万幅亦为徒然”。AB 道教文检的主要形式包括：章奏、表申、牒劄和关牒等。

这类文书形式原来均系世俗文献。《后汉书·胡广传》注引《汉杂事》：“凡群臣之书，通于天子者四品：一曰章，二曰奏，三曰表，四曰駁议。”AC 汉蔡邕《独断》中也有类似的记载。魏晋南北朝时期，道教在趋奉统治阶级的同时，陆续将世俗文书形式引进了道教仪式，在文书中将臣对君的格式应用于对天神地祇，如同其教义思想的变化也从属于统治阶级的需要一样。《上清灵宝大法》称：“凡有请祈，须仗文檄，然须言辞有理，亦要典格无亏，有如朝廷疏状，尚有定格，高天上帝、无极至尊，岂可妄乱褻渎。主领斋醮，职在关宣，通达悃诚，利济幽显，即在练达科教，要在少通文词。况黄箓大斋，人天所重，全在高功立意，措词不当，随顺俗情，卤莽备奏，于理窒碍，决难感通”。AD 道教常用文检有：章奏 道教仪式中给帝尊的文书。《无上黄箓大斋立成仪》有《启告玄穹解秽章》《酆都赦罪章》《开道路章》《炼度沐浴章》《升度亡灵章》等，奏告三清、昊天、天皇、北极、后土、太乙、九幽、南极、十方天尊等等。AE 表申 道教仪式中给一般神祇的文书。明刊《事物纪原》称：“尧咨四岳，舜命九官，并陈词不假书翰，则敷奏以言，章表之义也。汉乃有章、表、奏、駁四等，则表，盖汉制也。《苏氏演义》曰：‘表者，白也，言以情旨表白于外也。

按衣外为表，论语必表而出之，以披露于意。’《杂事》曰：‘汉定礼制，则有四品’。”AF 据《无上黄箓大斋立成仪》，申发于灵宝三师、三官、日宫、月宫、五星四曜五斗、南斗、北斗、天曹、三洞经箓符命灵官将吏，等等。

AG 关牒 道教仪式中给神司的文书。明刊《事物纪原》称：“《唐会要》曰：‘唐制诸司相质问，三曰关，开通其事也。’盖始于唐，宋朝神宗行官制用唐事。”AH 据《无上黄箓大斋立成仪》载，关牒有《将吏关》《司命劄》《发奏状四直功曹关子》《发申状功曹符使关子》《普召牒》《追取关》《九真戒牒》《功德坛牒》等，关牒关于都城隍，州城隍、县城皇、诸狱、十方道、

冥关幽路主者、土地里域真官、六道都案，等等。AI 榜文 在斋醮坛场前告贴的文书。据《无上黄箓大斋立成仪》载，榜文有《开经榜》《古法十戒榜》《告谕誓言榜》《告谕斋官榜》《知职榜》《约束将吏榜》《约束孤魂榜》《宣谕亡灵榜》《法事节次榜》等，其中有的是告谕信众的，如《开经榜》罗列斋会念诵的全部经典目录，《斋坛节次榜》叙述斋会演习的全部科仪名目和程序。有的则是告谕神鬼的，如《将吏榜》通知神将仙吏来坛供职，《孤魂榜》晓谕各路孤魂来坛受度。AJ 南宋道士金允中对众榜文曾加批评，指出：“斋坛旧榜文旧科所有者，不甚繁杂。若随俗增益，恐徒费纸割，于事无备。”AK 因此元明以降，各榜渐合而从简。一般每个斋会都发一榜文，包括了告谕信众和神鬼的多种内容。

港台地区大型醮会还流行《功德榜》，榜上列举全部参加斋会的善信名单，其篇幅往往长达几十米，类似于民间捐款芳名录。

青词 道教仪式中的诗体祝文。亦称绿章。唐李肇《翰林志》称，“凡太清宫道观，荐告词文，皆用青藤纸朱字，谓之青词”，LB 其事约始于唐天宝四载（743）。青词多为骈文，对仗工整，文辞瞻丽。其格式类似于章奏文书，首叙上青词者姓名和道阶官位，次述祈祷神祇尊号，以及奏述事由。《道门定制》卷一称：“青词止上三清、玉帝，或专上玉帝为善。或有自九皇而下，至于十极诸天三界真灵，皆列于词中。”LC 由于青词是因时因地因人的即兴之作，因此，多产生于大型的斋会，流传至今的不少名家青词之作，如王安石、苏轼、虞集等，大多奉帝王之命写于宫廷的斋醮之中。

道教仪式的各种文检在形成和发展过程中，曾受到世俗文书的深刻影响，但是一旦作为斋醮仪式的组成部分，道教徒都力图减少其尘世气息，而使其具有道教特点。宋代道士吕元素《道门定制》称：“道家奏状文牒，要须清净典雅，蝉蜕挾法作成之语，方称太上所以立教劝善之意。近有专从事于文字者——模仿官府行移，造为文牒、公据之类，言词芜鄙，凌胁神祇，后署天师高功衔，其实出于己意，神明聪直岂可欺哉。不知奉道事天理趣，与法官考召治鬼之义大不同，况于官府文法尤不相干也。”LD 另外，对于文检的写作和书写，也形成了一些代代传承的规定，例如：在文体风格要求方面，《道门定制》称：“章词之体，欲实而不文，拙而不工，朴而不华，实而不伪，直而不曲，辩而不繁，弱而不秽，清而不浊，正而不邪，简要而输诚，则可以感天地，动鬼神，径上天曹，报应立至也。”LE 在章表称谓方面，关于神号采用，《道门定制》称：“凡称扬天尊及旛上所题，不可私意随宜为一时新奇，须是出诸经忏法中方可。”LF 关于下称，要须“典格无亏”，宋代道士白玉蟾批评在文书中自称“真人”的作法时称：“岂有凡俗以真人为职衔，公然妄用。LG《上清灵宝大法》则指出，“奏申之格，名分所关，不可轻也。于人间而以臣为君，是乱天下也；于高真而以臣为君，岂非乱天上乎。乱天下平，其罪不容于诛；乱天上者，为无罪乎？”LH 在文检书写方面，关于表章书写，《道门定制》称：“凡书章，北向施案，笔砚悉异，不可使杂用者。闭气书写，不得与人言，字未竟不得放笔。黄素勿令破损，飞落床席地土上。 注： LCLDLELFLI 《道藏要籍选刊》第8册396页，6页，551页，3页，4页，7页，4页，4页，7页，上海古籍出版社，1989年 《中国人的宗教仪礼》（日文版）第212页，日本福武书店，1983年 《三国志》第一册264页《张鲁传》注引《典略》，中华书局，1959年 《太平经合校》第181、354页，中华书局，1960年 ABADAEAGAI AJAKLH

《道藏》第31册517页,517页,538页,513页,第9册390页、424页,407页,418、447页,447页(亦见第31册538页),第31册535页,517页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年AC 《后汉书》第6册1507页,中华书局,1965年AFAH 《事物纪原》(丛书集成本)第43页,44页,商务印书馆,1937年LB 《景印文渊阁四库全书》第595册295页,台湾商务印书馆,1985年LG 《道藏辑要》娄集第7册26页a,巴蜀书社,1986年

五供

五供也称五献。在拜表、炼度、施食等仪式中都有五供一节。其法乃是将五种献祭品,即香、花、灯、水、果献于神坛之上,道士称:五献皆圆满,奉上众真前,志在求忏悔,亡者早生天。

道教对这五种供品,各有专门的解释:香 《要修科仪戒律钞》引《登真隐诀》称:“香者,天真用兹以通感;地祇缘斯以达言,是以祈念存注,必烧之于左右,特以此烟能照玄达意。”意思是香可上达于三境十天,下彻于九幽五道。王重阳《咏烧香》诗云:“身是香炉,心是香子,香烟一性分明是。依时焚爇透昆仑,缘空香袅透祥瑞。”

上彻云霄,高分真异,成雯作盖包玄旨 金花院里得逍遥,玉皇几畔常参侍。”盛赞香烟上透云霄,参侍玉皇的功效。据《道门通教必用集》,奉献于诸天的名香有:返魂香、返风香、逆风香、七色香、天宝香等。花 《道门通教必用集》称,奉献诸天异境奇花有“九灵太妙真花,五灵小妙奇花,碧蕊黄金艳花,黄蕊紫金耀花,阆苑青琼瑶花,琼林流光宝花”。称花能舞动阳气,熏沐金容,花光灿烂,映照十方。

灯 《要修科仪戒律钞》引《登真隐法》称“真人摄日晖以通照,役月精以朗幽”。

灯的功用就是“诸天悉开耀,地狱皆朗明。我身亦光彻,五脏生华荣”,而灼透幽冥,照开泉路。

水 《道门通教必用集》称奉献诸天七种宝浆为“日精宝浆、月华宝浆、星光宝浆、甘露宝浆、金液宝浆、灵光宝浆、玉匱宝浆”,称“混沌未分,元是一壶灵液;神奇已具,散为九醞清糟”,“倘饮三杯,必通大道”,“饮之无尽,周流十方”,能涤炼阴魂,恢复真形。

果 《道门通教必用集》称奉献诸天的琼林珍果为“空洞灵瓜,万岁仙桃,金紫交梨,元光素,赤灵火枣,飞丹紫榴”等,称“香气布浓,食之无尽”,可结果而收,早登仙界。

但道教中对五供也有不同的解释。例如朱权在《天皇至道太清玉册》中对于五供的说明便略有不同。他称五供“当用五行金木水火土,以表天地造化,相生相尅之治而合神明之德”。金“以铜铁造成锭”,贴以金箔;木“香是也,以香刻成假山供之”;水“净水是也,以盂盛之”;火“灯是也”;土“以黄土取方一块,八方刻以八卦供之”。另有供香用“降真香”,供花用“桐木刻之”,供果“当用木雕”等等。均象瑞应之物。

中国古代祭祀向有献祭的牺牲。《礼记·曲礼》称:“天子以牺牛,诸

侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊豕。” AB 但早期道教斋醮仪式甚简，并无献祭的记载。宋代道士白玉蟾称：“古者，交神之道，诚敬为先。后之诚敬不足乃备物以为仪。苟使将诚，果能备物，犹可言哉。物且未备读莫甚焉。” AC 科仪中对于神坛献祭之物的要求，历代因时因地有异。其原则，一是献祭要量力而行。据明朱权《天皇至道太清玉册》称：“凡建醮须是量力所为，富则备物，贫则随宜。所市醮需，毋用非义之财及与人争较价直之物。

及力有余而苟且营办，力不及而勉强经营者，皆为不诚，难于感格。” AD 二是祭品须精致洁净。南宋金允中《上清灵宝大法》称：“时新果实，切宜精洁。

旧仪建斋则逐日易之，不用石榴、甘蔗之类及秽泥之物，枝上净果为佳。上帝三宝前列茶汤果实供养如法，六幕并将吏神祇前备斋馔净食之类供陈之上。及荐献神真，下及道众，饮食并须洁净，不用酥乳、醍醐、酢酪等物，皆为葷。或六畜皮毛爪甲，毋堕饮食中。禁猫犬禽兽之畜污犯坛中”。 AE 注： 《道藏要籍选刊》第 8 册 430 页，355 页，355 页，430 页，355 页，356 页，上海古籍出版社，1989 年 ADAE 《道藏》第 25 册 731 页，第 31 册 211 页，第 36 册 405 页，381 页，第 31 册 442 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 AB 《十三经注疏》上册 1268 页，中华书局，1980 年 AC 《道藏辑要》娄集第 7 册 23 页 a，巴蜀书社，1986 年

法器

法器是科仪中的用具。主要有两类，一类是专供布置科仪坛场之用的幡等物，另一类是科仪过程中使用的法尺、法剑和九节杖等。《道书援神契》和《上清灵宝大法》等书，屡有记述其制作和要义。

幡 道教“建斋之始，近斋坛空隙地，立长竿，预期扬幡，启闻穹厚，普告万灵”，使得“显幽共睹，鬼神遥瞻”。幡的种类很多，据《灵宝无量度人上经大法》称，有引魂明光之幡、接魂洞照之幡、威灵拔度之幡。玉皇赦罪之幡等二十四种。但据南宋道士金允中称，古幡仅二种，即迁神和回耀。迁神宝幡以“绛缙七尺或四十九尺，造幡一首，以朱砂雌黄合研，书日月斗形于幡首，书幡名于幡身，左手书三天内讳，右手书三天隐讳。亡魂睹此则得罪障解脱，神迁南宫”。回耀灵幡以“白素黄缙，造幡长二十四尺或四十九尺，幡身书青玄全号。左足书太微回黄旗，无英命灵幡。右足书摄召长夜府，开度受生魂。左手书茫茫酆都中云云，右手书功德金色光云云。以长竿悬于坛下，任风吹扬，十方幽魂，睹此灵幡，一念皈依，则夙生罪障，应时消灭，以至尘劳大罪，皆得原除，上生南宫，地狱开泰，死魂更生”。

但是明代的《天皇至道太清玉册》认为“世制之幡，皆以荷叶为顶，莲花为坠，鄙亦甚矣”，因此，朱权“更其古制，幡顶用桐梓之木为之，上用日月星辰云霞，内画天尊于二，以表天也。幡腹书天帝之名，脚俱用龙凤。两边带取象于手，皆以云龙飞凤为副之，取象于人也。坠脚亦用桐梓之木，画山河大地，五岳四渎，取象于地也”。不过，此幡的制作并未流传于后。

法尺 古人祓除不祥，用桃枝。传说后羿死于桃棒，所以后世驱鬼均

用桃木长枝，称法尺。

法剑 古之学道者，都有好剑随身。因为宝剑难于铸造，剑身如流矢，故传有神异。

唐齐己《古剑歌》云：“古人手中铸神物，百炼百淬始提出。”《洞玄灵宝道学科仪》介绍作大剑之法，要“斋戒百日，乃使锻人用七月庚申日、八月辛酉日，用好铤若快铁，作精利剑。镗圆二寸六分，柄长一尺一寸七分，剑刃长二尺四寸七分，合长三尺九寸”。

剑身左右面和镗背上均以金银镂字，要求“此剑恒置所卧床头上栉被褥之间，使常不离身以自远也”。眠卧之时，要祝呼剑之名字，则“神金晖灵，使役百精，令我长生，百邪不害，天地相倾”。道教科仪中常用法剑召遣神将。

九节杖 亦称策杖。《洞玄灵宝道学科仪》称：“凡是道学，当知九节杖，辅老救危，各有名字，不可不知。”九节各以星为名，其顺序为太皇星、荧惑星、角星、衡星、张星、营室星、镇星、东井星、拘星等。《上清灵宝大法》载有九节杖制作之法，并称：“须择名山福地、净域灵墟，用吉日取向南净竹一枝，长五尺五寸，通有九节者，奉安净所，选甲午、丙午、丁卯或三月三日、五月五日、七月七日、九月九日。将竹第一节左微曲一曲、右微曲一曲，于第三节下四面开四窍，纳以四岳内名，于顶中开一亢，安中岳内名。又实以灵书中篇，各以蜡封固，或专意佩持修用者，则用五帝符入杖中。”

以黄纹之缯作袋用，长短小大仅可容杖。”在科仪中使用九节杖时，于第二节下悬一小黄幡，长七寸，幡上书十方救苦天尊号及十方玄化符。平时佩受，则去幡。九节杖的功用是“以杖指天，天神设礼；以杖指地，地祇待迎；指东北方，万鬼束形”。现代道教九幽灯仪，即以九节杖作为召请天尊和破狱之用。

手炉 古人灌献之礼用圭瓚。瓚之形如盘，柄像圭。盛酒其中，执瓚则不执圭。道教科仪中多有发炉一项，道士执手炉，内不盛酒而燃香。执炉时则不执筒，以行朝礼。

筒 俗称朝板，有竹制、木制、象牙制等多种。道士在科仪中执之，以行朝礼。其仪法源自古礼，古之公侯皆执圭朝谒，《周礼》有桓圭、信圭、躬圭等说。

令牌 即古人之虎符。古军队有铜虎符，上圆下方，刻五牙文，若垂露状，背文作一坐虎形，铭其旁曰：如古牙璋，作虎符。道士在科仪中用令牌画符或击桌喝白以召天将，即沿用古制。

印 科仪中的章表奏申、关牒符檄，都要用印。印者信也，因也。《上清灵宝大法》称：“隆古盛时，人鬼各安其所，阴阳不杂其伦，故道之用唯见于修真炼本，以致轻举飞升。中古以降，慢真日益，正道日晦，邪伪交驰，上下反覆，于是出法以救其弊，表章以达其忱，付降印篆以为信志。故用印之义近同世俗，亦道运因时损益者也。”早期道教五斗米道区分巴蜀为二十四治时，传称张陵就有印，其文作“阳平治都功印”，其功用类似于衙门公印。随着道教的发展，“印，则各有师传者，欲天地神祇人鬼知所行之法，有所受之也”。于是，印的种类和内容遂趋多样。金允中《上清灵宝大法》称，印分为通章印，“以此印通诚祖师也”；神虎总印“七玉女之名也，用以印召魂幡而已”；黄神印和越章印“用以布气治病之间而已”；“灵宝大法师

印”，其文为天章云篆，六字不可皆识，合经二寸五分周尺，灵宝之斋执法之用。AB 注： AB 《道藏》第 31 册 435 页，第 3 册 908 页，第 31 册 435 页，第 30 册 405 页，第 24 册 776 页，776 页，第 31 册 569 页，398 页，398、399 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《全唐诗》第 24 册 9586 页，中华书局，1960 年

冠服

冠服指道士平时穿戴的冠裳和免冠的簪披以及在斋醮中穿着的衣披。《要修科仪戒律钞》称“夫超出尘累，依庇法城，晨夕勤修，离邪归正，以法法服，乃可朝真。秽黷袞裳，如何谒圣？然褐是日月之象，帔为气数之衣，出入行来，弥须贵敬。一人有失，能败法徒，总以浇讹，从何取则。今时之辈，或以净衣秽慢，或以法服借人，或坐地而染尘泥，或藉床而当氈席，使神童而靡卫，令道俗以警嗟”。据此，道教颇为重视教徒平时的穿着。至于在斋醮中教徒的冠裳，更被认为与仪式的效果密切相关，《要修科仪戒律钞》引《千真科》称：“道众威仪，事在严整，衣服清洁，轨行可观，则生世善心，诸天称叹。若形仪慢黷不喜，众心不堪，就请毁辱道法，即是道宝有亏，断大慈种。

若为众仪轨，人所钦慕，即是道宝光显，法门有寄。”中国古代礼仪至为重视以冠服。

《礼记·冠义》云：“凡人之所以为人者，礼义也。礼义之始，在于正容体，齐颜色，顺词令”，只有“冠而后服备”，冠服齐备了，才能“容体正，颜色齐，词令顺”。因此“冠者礼之始也，嘉事之重者也”。孔颖达于《冠义》下疏引《世本》云：“黄帝造火食，毓冕，是冕起于黄帝也。但黄帝以前，则以羽皮为之冠，黄帝以后乃用布帛。”秦汉以后，随着礼仪等级制度愈来愈严，不同阶层的世俗冠服也有了明显的区分。太平道以裹黄巾与世俗服饰相异，《后汉纪》称“角党皆著黄巾，故天下号曰‘黄巾’贼”，《太平经》在述及神衣时称，“皆随天法，无随俗事”，并且认为“衣者，随五行色也”。衣区分为五重，大重之衣五层，“象五行气相合”；中重之衣四层，“象四时转相生”；小重之衣三层，“象父母子阴阳相合”；微重之衣二层，“象王相气相及”，六重之衣则“象六方之彩杂”。可见当时道教已将衣饰同教义思想相联系。魏晋南北朝时期，道教已逐渐参照世俗社会的服制形成等级。陆修静《陆先生道门科略》称：“道家法服，犹世朝服，公侯士庶，各有品秩，五等之制，以别贵贱，故《孝经》云：非先王之法服不敢服，旧法服单衣袷，箕生袴褶，所以受治之信，男赆单衣墨帻，女则绀衣。

此之明文，足以定疑。巾褐及帔，出自上道。礼拜著褐，诵经著帔。夫巾褐裙帔，制作长短，条缝多少，各有准式，故谓之法服，皆有威神侍卫。太极真人云：制作不得法，则鬼神罚人。既非分僭滥，祸可无乎？”同是成书于南北朝之际的《无上秘要》，其卷十七、十八有《众圣冠服品》，记述了“众圣”的冠服，包括：道君、元君、五相帝君、五帝玉司君、五方帝、灵童等等。大约成书于南北朝末期的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》，卷五有《法服图仪》一节，列举各类道士的法服规定：正一法师。玄冠，黄裙，

绛褐，绛帔二十四条；高玄法师。玄冠，黄裙，黄褐，黄帔二十八条；洞神法师。玄冠，黄裙，青褐，黄帔三十二条；洞玄法师。芙蓉冠，黄褐，黄裙紫帔三十二条；洞真法师。元始冠，青裙，紫褐，紫帔三十四条；大洞法师。元始冠，黄裙，紫褐，五色云霞披；三洞讲法师。元始冠，绛裙，黄褐，九色离罗披；大洞女冠。飞云凤气之冠；山居法师。二仪冠，上下黄裙帔三十六条；凡常道士。平冠，上下黄裙帔二十四条；凡常女冠。玄冠，上下黄裙帔十八条。

书称“服以象德仪形，道士女冠，威仪之先参佩经法，各须具备一如本法，不得叨谬。违夺算三千六百”。对于披、裙、褐等的尺寸，也有明确规定，并与教义思想相联系。“帔，令广四尺九寸，以应四时之数；长五尺五寸，以法天地之气。里青表紫，当全二十四条，里全十五条，内外三十九条，以应三十九帝真之位”。《要修科仪戒律钞》还对道士的冠服穿着有所禁忌，指出“勿贪细滑、华绮、珍奇、宝冠纓络。当服法服，粗涩而已，净以周身，不得广大，敬形止寒，不得重厚，过三通者，即以施人也”。

AB“若斋堂，衣冠履笏不整，罚油五升”。AC 道教徒的玄冠、芙蓉冠、元始冠、飞云凤气之冠等都是科仪中使用的。平时，正一派道士戴九梁巾，亦称九转华阳巾，早期的全真道士也戴九梁巾，王重阳的《洞玄金玉集》称：“重阳悯化妙行真人，时在昆仑山居庵，用三尺半青布，造成一巾。顶排九叠，九缝。言梦中曾见，名曰：九转华阳巾。”AD 后来全真道士多以簪代巾，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》称：“簪用牙角、竹玉，任依时制，皆不得雕镂为异形象。”AE 全真教派的《全真清规》还有弃俗入道者的“簪披次序”，称“弃俗簪披，先将簪冠道具等置于祖师案上，大众圆坐，拜辞俗亲，更换衣服鞋袜等事，跪在祖师之前，引度之师梳头簪披”，然后在大殿和真官堂上，诵经行礼，听从本师之授道。AF 平时道士女冠的鞋，“或用草，或以木，或纯漆、布帛、絁绢，漫饰衣帔，皆二仪或山像内外，朴素不得綵饰、华绮”。AG 现代道士平时穿着道衣，亦称海青，多为棉制品，斜襟，直领，蓝紫色。

在科仪中，一般穿着道袍，亦称八卦袍，大袖，袍身绣有八卦图，红色、蓝色等均有。

在发表、步罡踏斗时、高功法师常穿着绛衣，绛衣往往金绣辉煌，图案精美，两手横向平伸，其袖宽大着地，绛衣展开即成四角形，象地之四角。

注： ABACAEAG 《道藏要籍选刊》第 8 册 431 页，431 页，478 页，第 10 册 40 页，第 8 册 530 页，432 页，432 页，432 页，532 页，531 页，上海古籍出版社，1989 年 《十三经注疏》1679、1680 页，中华书局，1980 年 转引自《秦汉农民战争史料汇编》337 页，中华书局，1982 年 《太平经合校》460 页，中华书局，1960 年 ADAF 《道藏》第 25 册 559 页，第 32 页 156 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

守一

守一是道教早期修炼方术之一。其主旨为守持人之精、气、神，使之不外耗，不外逸，长期充盈体内，与形体相抱而为一。以为修习此术，可以

延年益寿，乃至长生久视。

守一术源于老庄。《道德经》第十章云：“载营魄抱一，能无离乎？”许多注家皆释“营魄”为“魂魄”，“营魄抱一”即魂魄合一，形神合一。《庄子·刻意》云：“纯素之道，唯神是守，守而勿失，与神为一。”《庄子·在宥》谓广成子云：“目无所见，耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生。

……我守其一，以处其和，故我修身千二百余岁矣，吾形未尝衰。”道教因袭老庄思想创造守一术。早期许多道教经书皆强调修习它的重要意义。

《太平经》云：“欲解承负之责，莫如守一。”“人知守一，名为无极之道。……圣人教其守一，言当守一身也。念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也。”《老子想尔注》云：“身为精车，精落故当载营之。神成气来，载营人身，欲全此功无离一。”《西升经》云：“天地物类，生皆从一，子能明之，为知虚实，……丹书万卷，不如守一。”《抱朴子内篇·地真》云：“余闻之师云：人能知一，万事毕。知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也。……故仙经曰：子欲长生，守一当明。思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。”《三元真一经》云：“子能守一，一亦守子，子能见一，一亦见子。……不能恒守，故三一去，则正气离，夫失正气者故气邪，气邪则死日近也。”《五符经》云：“存一至勤，一能通神，少饮约食，一乃留息，临危不疑，一为除灾，天祸在前，思一得生。”尽管各派皆重视守一术，但由于各自对“一”之解释不同，因而所守之内容或侧重点即不尽相同。归纳之，主要有四：（一）守神。《太平经钞壬部》云：“人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。常患精神离散，不聚于身中，反令使随人念而游行也。故圣人教其守一，言当守一身也。”

《太平经圣君秘旨》云：“守一之法，乃万神本根，根深神静，死之无门。”

《抱朴子内篇·至理》云：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。……气疲欲胜，则精灵离身矣。”AB同样认为形体不能没有精神，故云“形须神而立”。其结论是：“遏欲视之目，遣损明之色，杜思音之耳，远乱听之声，涤除玄览，守雌抱一，……以全天理尔。”AC即遏制过多的欲求，保持精神的清静，使形神合一而长生。《太上智慧消魔真经》云：“一无形象，无欲无为，……贪欲滞心，致招衰老；得喜失嗔，致招疾病；迷著不改，致招死殁。……治救保全，唯先守一。……守一恬淡，夷心寂寞，损欲折嗔，返迷入正，廓然无为，与一为一，此乃上上之人先身积德所致也。”AD《道教义枢》卷七引《老君戒经》曰：“凡存一守神，要在正化，心正由静，静身定心，心定则识静，识静则道会也。”AE《道枢·虚白问篇》曰：“抱一者，炼神也。……夫能抱一守中，则神气不散，名真人矣。”AF以上诸书所论之“守一”即守精神，是对老子之“营魄抱一”和庄子之“唯神是守，……与神为一”思想的继承，也是守一术最基本的内容。但是与此同时，道教又将此“精神”人格化，认为它们居于人体内和天地间，名身内身外诸神，以为存守和存思它们，人可长生不死，此名存神、思神。

这就远离老庄思想而纯具宗教意义了。

（二）守气。一些道书又将“一”释为“气”（或称精气，或称元气），

故守一即为守气。《老子河上公章句》云：“人能抱一，使不离于身，则长存。一者，道德所生太和之精气也。”

……一之为言，志一而无二也。”“专守精气使不乱，则形体能应之而柔顺。”AG“人能自胜，除去情欲，则天下无有能与争者，故强。”“人能自节养，不失其所爱(受)天之精气，则可以久。”AH“人能以气为根，以精为蒂，……深藏其气，固守其精，使无漏泄，”“深根固蒂者，乃长生久视之道。”AI《老子想尔注》反对“指五脏以名一”(即将“一”释为人体之某部位)，称“一”为“道”和“道诫”，但它对“道”的解释实为“气”或先天元气。曰：“一者道也，今在人身何许？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。一散形为气，……”AJ 故守一守道实为守气。《抱朴子内篇·地真》云：“一人之身，一国象也。……神犹君也，血犹臣也，气犹民也。……夫爱其民所以安其国，养其气所以全其身。民散则国亡，气竭即身死，……故审威德所以保社稷，割嗜欲所以固血气，然后真一存焉，三七(指三魂七魄——引者注)守焉，百害却焉，年命延矣。”AK 唐道士尹谿《老子说五厨经注》云：“人之受生皆资一气之和以为泰和，然后形质具而五常用矣。……则守本者，当……内存一气以和泰和，(泰积)和一而性命全矣。”又云：“得一者，言内存一气以养精神，外全形生以为居泰，则一气冲用与身中泰和和也。……老子曰：万物得一以生。”LB(三)守精气神。一些道书又认为精气神为人体生命不可或缺的三个要素，是由一(或道)所生且合而为一者，故守一即守精气神三者，又称守三一。《太平经》云：“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。……故人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。”LC《太平经圣君秘旨》云：“欲寿者当守气而合神，精不去其形，念此三合以为一。”LD《道教义枢》卷五引《洞神经三寰诀》云：“一者精气神也。释曰：精神气三混而为一。……亦曰夷希微。”LE(四)守三丹田。一些道书又称三一为三丹田，故守一，守三一即为守三丹田。《太平经圣君秘旨》云：“夫欲守一，乃与神通，安卧无为，反求腹中。”LF《云笈七签》卷三十三“守一”云：“夫守一之道，眉中却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田，中丹田者心也，下丹田者脐下一寸二分是也。”LG《三元真一经》云：“真人所以贵一为真者，上一为一身之天帝，中一为绛宫之丹皇，下一为黄庭之元王，并监统身中二十四气，……若能守之弥固，则三一可见。”LH 此外，还有守真一、守玄一之说。所谓守真一，《三元真一经》云：“气结为精，精感为神，神化为婴儿，婴儿上为真人，真人升为赤子，此真一也。”LI《道枢·虚白问篇》则曰：“真一者，在北极太渊之中，其前有明堂，其一有绛宫，于是华盖金楼，左杓右魁，龙虎分卫焉。”LJ 所谓玄一，《抱朴子内篇·地真》云：“守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，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。”LK 据此，所谓守真一、玄一，或许是守一时所存守的某个真人、仙境之状貌或显现的某种幻觉。

守一属道教修炼术之静功，其侧重点不在炼形而是炼神，目的是通过它排除心中杂念，保持心神清静，使神经获得良好的休息条件，达到提高人体免疫能力及强身健体。

它所积累的经验，为后世内丹术所吸收，成为内丹修炼的一个环节而

继续被充实、发展。 注： LCLDLF《太平经合校》第60页，716页，716页，741页，728页，738页，741页，中华书局，1960年 AJ 同见《老子想尔注校证》第12页，上海古籍出版社，1991年 ADAEAFAGAHAILBLELGLHLILJ《道藏》第11册501页，第4册549页，第6册343页，第22册341页，第24册826页，第20册637页，第12册3页，第12册10页，第12册17页，第17册213页（《云笈七籤》卷六十一引此经，“和一”前有“泰和”二字，故据补），第24册825页，第22册239页，第4册548页，549页，第20册637页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 ABAKLIK《抱朴子内篇》（增订本）第323页，110页，111页，326页，325页，中华书局，1985年

内视

内视又称内观。为道教早期方术之一。《洞玄灵宝定观经》说：“内观心起，若觉一念起，须除灭，务令安静。”注云：“慧心内照，名曰内观。”即不以目视而以“心视”，以灭动心。

此术早见于《太平经》。《太平经钞王部》云：“上古第一神人、第二真人、第三仙人、第四道人，皆象天得真道意。眩目内视，以心内理，阴阳反洞于太阳，内独得道要。犹火令明照内，不照外也，使长存而不乱。今学度世者，象古而来内视，此之谓也。”《太平经》卷七十云：“思养性法，内见形容，昭然者也；外见万物众精神者，非也。”这一内见形容法又往往和存思五脏神联合运用，以收治病之效。卷七十二说：“四时五行之气来入人腹中，为人五脏精神”。画之为人，使王气色、相气色、微气色三合，斋戒居善靖处思念之，“思之当先睹是内神已，当睹是外神也，或先见阳神而后见内神，睹之为右此者，无形象之法也。”内视术在魏晋南北朝至隋唐有进一步发展。葛洪《抱朴子内篇·地真》云：“吾闻之于师云，道术诸经，所思存念作，可以却恶防身者，乃有数千法，……思见身中诸神，而内视令见之法，不可胜计，亦可有效也。”《遐览》篇即著录《内视经》一卷。陶弘景《真诰》卷九引《丹字紫书三五顺行经》论内视法：“坐常欲闭目内视，存见五脏肠胃，久行之，自得分明了了也。”又引《紫度炎光内视中方》曰：“常欲闭目而卧，安身微气，使如卧状，令旁人不觉也。乃内视远听四方，令我耳目注万里之外。久行之，亦自见万里之外事，精心为之，乃见百万里之外事也。”唐孙思邈《千金要方》卷八十一引《黄帝内视法》云：“存想思念，令见五脏如悬罄，五色了了分明。”可见内视和存思一样，要求所观之对象比较形象地反映在心中，通过具体形象的感觉达到收心入静。

内视又有不动心，即心不为外物所扰的意思。《庄子·列御寇》云：“贼莫大乎德有心而心有睫，及其有睫也而内视，内视而败矣。”俞樾注曰：“心有睫，谓以心为睫也。”内视者，非谓收视返听也，谓不以目视而以心视也。”

对此，《太上老君内观经》论之甚详。它说：“心者，禁也，一身之主，禁制形神使不邪也”；“人常能清静其心，则道自来居，道自来居，则神明存身，神明存身，则生不亡也”；“内观之道，静神定心，乱想不起，邪妄不侵，周

身及物，闭目思寻，表里虚寂，神道微深，外观万境，内察一心，了然明静，静乱俱息，念念相系，深根宁极。湛然常住，窈冥难测，忧患永消，是非莫识。”AB这里，道教的内观修心已引进了佛教义理，颇具理论色彩，由此“内观形容”的内视术即演变为“静神定心”的修心术，当是此术的高层境界。

内视作为净心止念的方术，不失为气功入静的有效方法。

唐末以后被内丹术所吸收，成为其重要成分之一而被继续运用。

注： AB 《道藏》第22册129页，第20册538页，第26册533页，第22册127、129页，文物出版社、上海书店，天津古籍出版社联合出版，1988年 《太平经合校》709页，277页，292页，293页，中华书局，1960年 《抱朴子内篇校释》（增订本）324页，中华书局，1985年 《庄子集释》第4册1057~1058页，中华书局，1982年

存思

存思，一名“存想”，简称“存”。道教修炼方术之一。要求闭合双眼或微闭双眼，存想内观某一物体或神真的形貌、活动状态等，以期达到集中思想，去除杂念，进入气功能境界。

存思对象很广泛，包括存思天象（日、月、五星，云雾）、景物（气、炎火）、人体（五脏、丹田）及神真（身内神和身外神）等。单存身内、身外诸神者名“存神”。

存思术起源很早，《太平经》已多论述。《太平经钞》戊部称：“入室存思，五官转移，随阴阳孟仲季为兄弟，应气而动，顺四时五行天道变化以为常矣。”卷九十八云：“入室思道，自不食与气结也。”卷七十一云：“神游出去者，思念五脏之神，……念随神往来，亦洞见身耳”。葛洪《抱朴子内篇》具体记载了存思老君、存思己身形体、五脏等方法。《杂应》篇云：“但谛念老君真形，老君真形见，则起再拜也。老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身長九尺、黄色、鸟喙、隆鼻、秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，……见老君则年命延长，心如日月，无事不知也。”

同篇又述存思身、心、发及五脏以辟瘟疫的方法：“思其身有五玉。五玉者，随四时之色，春色青，夏赤，四季月黄，秋白，冬黑。又思冠金巾，思心如炎火，大如斗，则无所畏也。又一法，思其发散以被身，一发端，辄有一大星缀之。又思作七星北斗，以魁覆其头，以罡指前。又思五脏之气，从两目出，周身的云雾，肝青气，肺白气，脾黄气，肾黑气，心赤气，五色纷错，则可与疫病者同床也。”东晋中朝，上清派形成，以存思为主要修习方术。其重点是存思身内身外诸神，但也存思身外景物，或以身外景物如气、云、星等与之相结合，使此术得到较大发展。其《黄庭内景经》存思人体上、中、下三部八景二十四真，以存思五脏神为主。在存思五脏神的同时，又主张吸食五方之气以与五脏之气相会合，谓吸食东方青气与肝气共结为肝神，吸食南方赤气与心气结为心神等。《黄庭内景经·上有章》又讲存思日月与养目炼目相结合，言存想日月入于两目，使日月光与目合，久久存想，人便可与日月星光融为一体。《上清大洞真经》卷一讲存思日月星辰与身内神相合，谓：“口吸日月一息气，分三九咽，结作二十七帝君，……令日光使

照一身，内彻泥丸，下照五脏肠胃之中，皆觉洞照于内外，令一身与日月之光共合。”上清茅山派主要传人陶弘景之《真诰》亦屡述存思，其卷五述存五神：“当存五神于体。五神者，谓两手、两足、头是也。头想恒青，两手恒赤，两足恒白者，则去仙近矣。”卷九述心存日、月法，曰：“直存心中有象大如钱，在心中赤色，又存日有九芒从心中，上出喉，至齿间而芒回还胃中。如此良久，临目存见心胃中分明，乃吐气，嗽液三十九过，止。一日三为之，行之一年疾病除，五年身有光彩，十八年必得道行。”卷十述存思三气，曰：“旦，坐卧任意，存泥丸中有黑气，存心中有白气，存脐中有黄气，三气俱生，如云气覆身，因变成火，火又绕身，身通，洞彻内外，如一旦行，至向中乃止，于是服气一百二十，都毕。道正如此，使人长生不死。”又云：“初存出气如小豆，渐大冲天，三气缠绕身，共同成一混，忽生火在三烟之内，又合景以炼一身，一身之里，五脏照彻，此亦要道也。”AB 经魏晋南北朝直至隋唐，存思术一直很盛行。《云笈七签》卷四十二至四十四用三卷篇幅收载此时期之存思术数十种，基本反映了它的概貌。现举数例以见一斑：（一）存思三洞法。《云笈七签》卷四十行：“常以旦思洞天，日中思洞地，夜半思洞渊，亦可日中顿思三真。”其法是存思三气化三洞，并与叩齿、祝咒相结合。AC（二）存思三宝法。三宝指道宝、经宝、师宝。首存道宝，“先存见斋堂为太玄都玉京山七宝城，宫台宝盖师子之座”，“常见太上在高座上，老子在左，元君在右，……次见十天光仪侍卫，文武伎乐，各从方来，朝礼太上”；次存经宝，“仍存玄台之里，在于太上之西，有七宝庄严光明帐座，座有玉案，案有宝经，绛绡之巾……镇覆经上；玉童玉女侍卫……”；再存师宝，“仍存玄台之里，在于太上之东，有七宝庄严光明帐座，座上有玄中大法师，即是高上老君妙相……仙真侍侧，左右肃然”。AD（三）存思五脏法。“第一见肺，红白色，七叶，四长三短，接喉咙下。第二见心，如芙蓉未开，又似悬赤油囊，长三寸，在前。第三见肝，苍紫色，五叶，三长二短，九寸，在心下。第四见肾，苍色，如覆双漆杯，长五寸，侠肋两臂著脊。第五见脾，黄苍色，长一尺二寸，揜太仓胃上”。AE（四）存思云气兵马法。“清旦，先思青云之气匝满斋堂中，青龙师子备守前后。正中，思赤云之气，匝满斋堂，朱雀凤凰悲鸣左右。日入，思黄云之气匝满斋堂，黄龙黄麟备守四方。人定，思白云之气匝满斋堂，白虎麒麟备守内外。夜半，思玄云之气匝满斋堂，灵龟螭蛇备守上下。向晓，思紫云之气匝满斋堂，辟邪师子备守隐显。”又云：“凡师思云气各从方来，……翁郁氤氲，充溢堂宇，然后思己身中藏气，又出与云色采合，……神官灵兽齐整参罗，前后左右，四方内外，上下隐显，六时转隆，神灵普遍也。”AF（五）存玄一老子法。

“存帝君之左有玄一老子，服紫衣、建龙冠，又存帝君之右，有三素老君，服锦衣、建虎冠。……玄一老子名林虚，字灵时道，三素老君名罕张上，字神生道。”AG 存思常和内视、内观结合运用。《三洞珠囊》卷五引葛仙公《五千文经序》云：“静思期真，则众妙感会，内观形影，则神气长存。”AH 《云笈七签》卷四十三云：“凡存思之时，皆闭目内视。”AI 《真诰》卷九即载有存思、内视结合运用的方法。

道教认为存思又可与服药相辅而行。《三洞珠囊》卷五引《裴君内传》曰：“寻药之与存思，虽致道同津，而关源异绪，服药所以保形，形康则神安；存思所以安神，神通则形保，二理乃成相资，……其有偏用能通者，亦同臻道岸，而未若兼善，使药与思交用，形与神相入，则指薪日续，游刃无

阻，生涯自然而立，死地何从而来也。”AJ 存思术虽有许多牵强附会、神秘不经之论，但在集中意念、调动内气方面，对我国古代气功学的发展起过相当的作用。唐末以来，始渐被新兴的内丹术所吸收和取代，而中断其独立的发展。注：《太平经合校》309 页，450 页，283 页，中华书局，1960 年 《抱朴子内篇》（增订本）273~274 页，275 页，中华书局，1985 年 ABACADAEAFAGAHAI AJ 《道藏》第 5 册 908 页，第 1 册 518 页，第 20 册 519 页，544 页，545 页，第 22 册 300 页，301 页，302~303 页，304~305 页，308 页，第 25 册 322 页，第 22 册 302 页，第 25 册 322 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

存神

存神亦名思神，意谓存思人体之中、天地之间各种“神灵”。存神一词，首见于《太平经》。卷一百五十四至一百七十有曰：“万神……皆随人盛衰”；“若以神同城而善御之，静身存神，即病不加也，年寿长矣，神明祐之。”原意是将真神守住己身之内，因此又称：“天地立身以靖，守以神，兴以道。

故人能清静，抱精神，思虑不失，即凶邪不得入矣。其真神在内，使人常喜，欣欣然不欲贪财宝，辩讼争，竞功名，久久自能见神。”道教除认为“神生于内”，似人，有长短、形色、居处、名号之外，还相信天地精神可进入人体，聚为身神，而身神亦可出游于外。例如“四时五行精神，入为人五藏神，出为四时五行神精”。人用意念可以内观身神镇守某一位，同时也能感降外神入镇体内，开生门，塞死户。其效次则安魂制魄，调节机体，消灾治病，延长寿命；上则致天仙前来接引，飞游虚宸，或白日升天，成仙不死。

存神种类甚多，仅上清一派即多达数十种，比较重要的有存思《大洞真经》三十九真法（大洞回风混合帝一之法类此）、帝一混合三五立成法（存思三一守太一精，并存思九宫五神。按：三一，三丹田神。九宫，头部天庭、明堂、极真、洞房、玄丹、泥丸、太皇、流珠、玉帝九宫之神。五神，指符籍之神，即太一、公子、白元、司命、桃康君）、存五方气五神法（五神又名“五帝”，即肝、心、肺、肾、脾五脏神。

灵宝派存思五老法类此）、存三部八景二十四神法（灵宝派类此）、解胎十二结法等。此外，还有存思日月法、七童卧斗法、奔辰飞登五星法、存二十四星法、大存图法等等。

存神方法，一般要求了解神真的讳字、形长、服色、光气、文彩、变形（如乘何色云、由何色光气变化而来，又化作何色气，以及四时改易）。将神真的名字、形长和服色记录在符篆上，吞符念咒，服气咽液，被认为有助于神真的出现。

整个过程大都有选择时日沐浴入室，选择方向烧香朝拜，叩齿若干通，呼神名若干次，然后存神、叩齿、咽液、微祝（或诵经咒）等程序。要领是“常当安身静心，正气夷行，闭目内视，忘体念神”，注意力完全集中于冥想神真。

身神观念，即认为人体各部位均有神真护卫，乃是存神的重要思想依

据之一。就目前的资料来看，最早的身神观念可能是所谓“五神”。《汉书·郊祀志》载谷永言“化色五仓之术”，颜师古注引李奇云：“思身中有五色，腹中有五仓神；五色存则不死，五仓存则不饥。”《老子河上公章句》更明确指出：“人能养神则不死，神谓五藏之神”；“怀道抱一，守五神也”。《太平经》亦言五行精神进入体内则为五脏神，并说“神长二尺五寸，随五行五藏服饰”，人能存思不止，“五藏神能报二十四时气，五行神且来救助之，万疾皆愈”。稍后，才出现了三丹田神、上中下三部之八景神（共计二十四真），乃至各部位均有神灵的观念。例如，纬书《龙鱼河图》提到呼发、耳、目、鼻、齿神名却邪法。东汉边韶奉桓帝之命所撰《老子铭》称：“世之好道者”以为老子“存想丹田太一紫房”而“蝉蜕度世”。魏晋之际成书的《黄庭外景经》更谓“观志游神三奇灵”；略述黄庭、中池神真服色。晋葛洪在《抱朴子内篇》中也描述了“一”在三丹田的服色、形长和居处，并著录关于存神的道书多种，其中《二十四生经》大概就是上清派所传《太微帝君二十四神回元经》和灵宝派所传《洞玄灵宝二十四生图经》的蓝本。他所说的“一”实际上是有形色的身内三丹田神。

存神法起于汉代，而盛于东晋南北朝时期。东晋时形成的上清派多注重个人修持成仙，故而力倡存神，并系统地继承和发展了存神法。存神遂成为上清派的主要特征。

《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》卷上说：“上清之道、高玄宝经，以存思为感，咽气为会。”由于存神和符咒的共同特点都在于招致神灵，因此，存神法亦为灵宝、正一、楼观等符篆派所接受和传承，对后世修炼方术有着深远的影响。在宋代天心派、神霄派的修真法和符咒道法中尚可发现存神的因素。存神又是内丹的渊源之一。

一方面，某些标题为“内丹”的道书（唐代人依托吴筠所造《南统大君内丹九章经》等），实质上讲的仍然是存神另一方面，存神的某些概念和观念还被后世内丹家加以改造，吸纳于内丹的功理体系。例如，在某些存神书中诸如身内“丹”、“三丹田”之说，以及三五归一，精气神互化、精化成丹结会命门、神化为婴儿等等观念，都为后世内丹家所接受，从而形成内丹所谓炼精化气、炼气成神、丹田命门结丹、养圣胎、三田反复、五气朝元等等一系列的理论和功法。

然而，存神既不等同于一般存思，也毕竟不同于内丹。

“存思”内涵比较广泛，任何客体包括日月星辰、自然景物都可成为存思的对象，而“存神”范围比较确定，专指存思被认为有形象的神灵。至于存神与内丹的区别就更为明显：第一，内丹家把精、气、神区分为先天的和后天的两种，所谓“元神”意为自己得之原始虚无的精神；而存神的“神”专指身内和身外的有形色的似人的神灵，并没有刻意区分先天的和后天的精、气、神。第二，内丹术以自觉有如外丹的丹药在体内流行为基本特征；而存神以观见似人的神真为主要特征。第三，内丹术炼精为气，炼气为神，炼神为虚，炼虚合道，以返归天地未分之前的虚无为极致；而存神则招致神灵，以神真接引、飞升上天为最终目标。因此，存神和内丹是不能混为一谈的。

注：《太平经合校》722页，14页，292页，722页、4页，中华书局，1960年 《道藏》第34册774页，第12册1、2页，第5册913页，第34册179页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《汉书》第4册1260、1261页，中华书局，1962

行气

行气亦称炼气、食气、服气。道教早期修炼方术之一。是指一种以呼吸吐纳为主，而往往辅向导引、按摩的养生内修方法。一般又分外息法和内息法两大类。其重点在以我之心，使我之气，养我之体，攻我之疾，从而延年益寿。

道教十分重视气对人体的作用，《太平经》卷四十二说：“神者乘气而行，故人有气则有神，有神则有气，神去则气绝，气亡则神去。故无神亦死，无气亦死。”卷五十六至六十四认为：“元气，阳也，主生，自然而化，阴也，主养万物。”《云笈七籤》卷五十六《元气论》认为：“人与物类皆禀一元之气而得生成，生成长养，最尊最贵者莫过人之气也。”由此道教形成了一整套的行气法。这套行气法也是对古代方士行气的继承和发展。现存战国时的石刻文《行气玉佩铭》记载了古代方士的行气法，郭沫若用今天通用的文字译述为：“行气，深则蓄，蓄则伸，伸则下，下则定，定则固，固则萌，萌则长，长则退，退则天。……顺则生，逆则死。”并指出：“这是古人所说的‘道引’，今人所说的气功。”《庄子·刻意篇》：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸，为寿而已矣。此道引之士、养形之人、彭祖寿考者之所好也。”

可证战国时代，确实有这一派讲究气功的养生家。蒙文通先生在《晚周仙道分三派考》中认为：古之仙道，大别为三，即行气、药饵、宝精 其中以王乔、赤松为代表的行气派“于古为最显”。道教行气即承此派而来。

《太平经》卷四十二提到“食气”，认为：“夫人，天且使其和调气，必先食气；故上士将入道，先不食有形而食气，是且与元气合。”此所谓调气、食气即早期道教的行气法。到晋代，道教对行气的论述愈益增多。《抱朴子内篇·至理》论行气的功用时说：“服药虽为长生之本，若能兼行气者，其益甚速，若不能得药，但行气而尽其理者，亦得数百岁。……善行气者，内以养身，外以却恶……。吴越有禁咒之法，甚有明验，多气耳。知之者可以入大疫之中，与病人同床而不染。”《抱朴子内篇·释滞》也说：“欲求神仙，唯当得其至要，至要者在于宝精行气，服一大药便足”；“行气或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止疮血，或可以居水中，或可以行水上，或可以辟饥渴，或可以延年命。”《释滞》篇还讲了行气的具体方法、行气的时间以及注意事项。它说：行气的大要在于胎息。“得胎息者，能不以鼻口呼吸，如在胞胎之中，则道成矣。初学行气，鼻中引气而闭之，阴以心数至一百二十，乃以口微吐之，及引之，皆不欲令己耳闻其出入之声，常令入多出少，以鸿毛放于鼻口之上，吐气而鸿毛不动为候也。渐习转增其心数，久久可以至千”；“行气当以生气之时，勿以死气之时也。……一日一夜有十二时，其从半夜以至日中六时为生气，从日中至夜半六时为死气，死气之时，行气无益也”，“行气大要，不欲多食，及食生菜肥鲜之物，令人强气难闭。又禁忌怒，多恚怒则气乱”。魏晋至隋唐，是道教行气术最盛行的时期，出了许多著名气功家，创造了许多行气法。仅《云笈七籤》即用了七卷的篇幅收载宋以前诸家气法，加上《道藏》的其他气法书，数量

甚多。现择数种略述于后，以见一斑：(一)陶弘景六字诀。陶弘景《养性延命录·服气疗病》篇云：“凡行气，以鼻纳气，以口吐气，微而引之，名曰长息。”

纳气有一，吐气有六。纳气一者谓吸也，吐气六者，谓吹、呼、唏、呵、嘘、咽，皆出气也。凡人之息，一呼一吸，元有此数，欲为长息吐气之法时，寒可吹，温可呼，委曲治病。吹以去热，呼以去风，唏以去烦，呵以下气，嘘以散滞，咽以解极。凡人极者，则多嘘咽，道家行气，多不欲嘘咽”；“心脏病者，体有冷热，呼、吸二气出之。”

肺脏病者，胸膈胀满，嘘出之。脾脏病者，体上游风习习，身痒疼闷，唏气出之。肝脏病者，眼痛，忧愁不乐，呵气出之。……此即愈病长生要术也。” AB 这是道教以疗病为目的的行气法，且种类甚多。

(二)龟鳖行气法。《云笈七签》卷三十四载此法为：“以农复口鼻，不息，九通，正卧，微微鼻出气，愈塞不通，反两手据膝上，仰头，像鳖取水，致元气至丹田。……大拇指急捻鼻孔，不息，即气上行，致泥丸脑中，令……血脉气各流其根，闭巨阳之气，使阴不溢信明，皆利阴阳之道也。” AC 这是模仿动物的行气法。另外还有虾蟆行气法、雁行气法、龙行气法等。

(三)服元气。《云笈七签》卷五十八《尹真人服元气术》云：“人身中之元气，常从口鼻而出，今制之令不出，便满丹田。丹田满即不饥渴，不饥渴盖神人矣。” AD 同卷《服元气法》云：“服元气于气海，气海者是受气之初，传形之始，当脐下三寸是也。……气海者与肾相连，属于癸水，水归于海，故名气海。气以水为母，水为阴，阴不能独生成，必以阳相配。心属南方丙丁火，是盛阳之主。既知气海，以心守之，阳既下临，阴即上报，是以化为云雾，蒸熏百骸九窍，无所不达，亦能为津液如甘雨，以润草木，正气流行，他气自匿。” AE 卷六十《幻真先生服内元气诀法·行气诀》云：“每三连咽，即速存下丹田，所得内元气，以意送之，令入二穴，因想见两条白气，夹脊双引直入泥丸，熏蒸诸宫，……想身中浊恶结滞邪气瘀血，被正荣气荡涤，皆从手足指端出去，谓之散气。……如此一度则是一通，通则无疾。则复调之……如前闭气鼓咽至三十六息，谓之小成。……至一千二百咽，谓之大成，谓之大胎息。” AF 这是与存思结合的行气法。

(四)墨子闭气行气法。《云笈七签》卷五十九载：“长生之道，唯在行气。……行气名炼气，一名长息。其法：正偃卧，握固，漱口咽之，三日，行气，鼻但纳气，口但出气，……初为之时入五息已一息可吐也，每口吐气欲止，辄一咽之，乃复鼻内气，……凡内气则气上升，吐气则气下流。” AG 道教行气法即今日之所谓气功，其内容十分丰富。实践证明，经初步整理后，推广于社会，确有治病健身的效果。今后进一步加以发掘整理，将对增强人民体质，提高健康水平作出贡献。 注： 《太平经合校》第 96、220 页，90 页，中华书局，1960 年 ABACADAEAFAG 《道藏》第 22 册 383 页，234 页，242 页，405 页，406 页，422 页，411 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《奴隶制时代》262~263 页，人民出版社，1973 年 《庄子集释》第 3 册 535 页，中华书局，1982 年 《古学甄微》336~337 页，巴蜀书社，1987 年 《抱朴子内篇校释》(增订本)第 114 页，149 页，149~150 页，中华书局，1985 年

胎息

胎息是行气法中的一种。意谓炼气至深入程度，可以不用鼻口呼吸，全靠腹中内气在体内氤氲潜行，如婴儿在母胎中不用鼻口呼吸一样。《太清调气经》说：“胎息者，如婴儿在母腹中十个月，不食而能长养成就，骨细筋柔，握固守一”者。《延陵先生集新旧服气经·修养大略》说：“人能依婴儿在母腹中自服内气，握固守一，是名曰胎息。”道教从逆返先天的理论出发，认为炼气到无鼻息出入、返还到婴儿在母胎中之状态时，就能返本归元，长生不死，故视胎息功为修仙之至要与最高之鹄的。

胎息是行气术发展到一定阶段后的产物，其出现时间当晚于行气术。现在所知实行此术之最早者为东汉末之王真、郝孟节。《后汉书·方术传》云：“王真、郝孟节者，皆上党人也。……悉能行胎息、胎食之方。……又能结气不息，身不动摇，状若死人，可至百日、半年。”其后，三国吴道士葛玄亦善胎息术，葛洪《抱朴子内篇·释滞》云：“予从祖仙公（葛玄），每大醉及夏天甚热，辄入深渊之底，一日许乃出者，正以能闭气胎息故耳。”

从此以后，胎息术渐普及于道教内（连修习内丹者亦以此为功夫深入之表现），胎息著作亦不断面世。《抱朴子内篇·遐览》著录《胎息经》一卷，《宋史·艺文志》著录《养生胎息秘诀》《太上老君服气胎息诀》《少玄胎息歌》《胎息诀》《胎息根旨要诀》各一卷。现存于《正统道藏》者有：《太上养生胎息气经》《诸真圣胎神用诀》《胎息精微论》《高上玉皇胎息经》《胎息经注》《胎息秘要歌诀》各一卷，《摄生纂录·胎食胎息法》《延陵先生集新旧服气经》之《胎息口诀》《胎息精微论》《胎息杂诀》《秘要口洪》，《云笈七签》卷五十八《胎息根旨要诀》、卷六十《中山玉柜服气经·胎息羽化功》等。以上各书大都为唐代或北宋作品。

修习胎息的方法各家不同，常见的有：闭息法。如《抱朴子内篇·释滞》云：“初学行气，鼻中引气而闭之，阴以心数至一百二十，乃以口微吐之，……常令入多出少，以鸿毛著鼻口之上，吐气而鸿毛不动为候也。渐习渐增其心数，久久可以至千。”《幼真先生服内元气诀》所述亦为闭息法，略云：先叩齿三十六通，集中精神，随即转颈一匝，舒展喉管，接着调整呼吸，闭气不息。闭到闷极不能再闭之时，方可微微吐出或呵出口中浊气。然后调气再闭。

闭气之后，可以咽气。这样闭气、咽气，长久修习，自然成功。多纳少出法。如梁丘子《黄庭内景经注》所述，其法为：纳五六息而吐气，至十吐气，稍作频伸，从头吐纳，久久行之，渐至不吐不纳之胎息。咽内元气法。如《胎息精微论》所述：“从夜半后服内气七咽，每一咽即调气六七息，即更咽之。”纳元气毕，“关节还闭，徐徐鼻出纳外气，自然内外不杂，胎中气亦不出。但潜（心）屈指数息，从十至百数，从一百至二百、三百，此为小通。”“从夜半后服七咽，……至五更又服七咽，平旦又服七咽，三七都二十一咽止。”“久久习惯自然，内外之气不相混杂也，渐渐关节开通，毛发疏畅，气自来往，亦不假鼻中徐徐通外气也，胎息之妙穷于此也。”存思服气法。如《云笈七签》卷五十八《胎息口诀》所述，其法为：端坐宽衣，两手握固（屈拇指于四小指下握成拳），调息、咽气、闭息，存想三丹田神人，次存五脏各出青赤白黄黑五色气，与三丹田所出素云合而为一，想自身在气中，想气海中胎气出入。闭息至不可忍时，从鼻中微微放气出。候气平，

依前闭息存想。“久久行之，口鼻俱无喘息，如婴儿在胎以脐相通，故谓之胎息矣。”AB胎息功追求的不以鼻口呼吸，只有内气氤氲全身的境界，实即鼻息微微、若有若无的高度入静境界，类似于动物冬眠状态。达此境界时，人体各部生理机能将极大限度的减缓运用节奏，新陈代谢过程将极度放慢，身体各部器官将得到全面彻底休息，其结果必将使人体生理机制得到调节，各部器官功能得到改善与增强，从而收到延年益寿的效果。注：

AB《道藏》第18册406页，424~425页，444页，第6册540页，429页，第22册406~407页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《后汉书》第10册2750~2751页，中华书局，1964年

《抱朴子内篇校释》(增订本)第150页，149页，中华书局，1985年

《云笈七签》卷五十八至六十收有多篇胎息功法，有的已被收入《延陵先生集新旧服气经》中，故此处不再列。

导引

导引是修炼者以自力引动肢体所作的俯仰屈伸运动(常和行气、按摩等相配合)，以锻炼形体的一种养生术，与现在的柔软体操相近似，属气功中之动功。道教根据古人所谓“流水不腐，户枢不蠹”的道理，认为人体也应适当运动，通过运动，可以帮助消化，通利关节，促进血液循环，达到祛病延年的目的。唐道士司马承祯《服气精义论·导引论》云：“夫肢体关节本资于动用，经脉荣卫实理于宣通，今既闲居，乃无运役事，须导引以致和畅，户枢不蠹，其义信然。”导引术起源很早。《吕氏春秋·古乐》称：“昔陶唐氏之始，阴多滞伏而湛积，水道壅塞，不行其源，民气郁阏而滞著，筋骨瑟缩不达，故为舞以宣导之。”此古人为通利筋骨所制之舞蹈，实为导引之雏形。此后，至迟在战国时期，医学家和神仙家分别从治病和养生目的出发，相继将它发展为导引术，使之流传于世。《黄帝内经·素问·异法方宜论》云：“中央者(按指中原地区——引者注)，其地平以湿，……故其病多痿厥寒热，其治宜导引按蹠。”蹠按即按摩，表明医学家将它和按摩术相结合为人治痿厥寒热病。

《庄子·刻意》云：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣，此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”表明神仙家将它和行气术相结合进行养生，且出现了像彭祖那样长寿的人物。

1973年长沙马王堆汉墓出土的帛画《导引图》，绘有四十四个演练导引动作的人物图像，图中人物多著庶民衣冠，男女老少均有，表明导引术在汉初已普及于社会。

早期道教承袭方仙道纳入此术，为各派共同修习的方术之一。《华阳国志·汉中志》称，张鲁“以鬼道见信于益州牧刘焉，鲁母有少容，往来焉家。”

鲁母之有“少容”，盖为修炼行气、导引术所致。曹操招致的方士群中，甘始善导引行气。在他的影响下，曹营“众人无不眦视狼顾，呼吸吐纳。”

此后各派中多有以此术名世者。《魏书·释老志》称，太上老君授寇谦之“服气导引口诀之法，遂得辟谷，气盛体轻，颜色殊丽。”

弟子十余人，皆得其术。”《续文献通考》谓楼观道士马俭“从孙彻学道，授五符真文、断谷服水、行气导引，遂役使万灵，制御群邪。”唐代著名茅山道士司马承祯更是研究导引行气术之大家，《旧唐书·隐逸传》称其“事潘师正，传其符策及辟谷、导引、服饵之术。”所著《服气精义论》主论行气，又辟专节《导引论》以述导引。直至宋代，导引和行气等术一起，一直为道教各派所共习。此后，内丹术兴起，一些内丹家排斥行气、导引，称之为外道、邪术，方在道教内渐趋衰落，但社会其他各界人士仍继续传习并得发展。

现存《正统道藏》中收有不少记载导引术的著作。葛洪《抱朴子·杂应》篇记录过“龙导”、“虎引”、“熊经”、“龟咽”、“燕飞”、“蛇屈”、“鸟伸”、“虎据”、“兔惊”等九种导引术势名称，但未记录具体作法。梁陶弘景《养性延命录·导引按摩篇》除记录几种按摩术外，对“狼踞鸱顾”、“五禽戏”等几种导引术势作了具体记载，并绘制过《导引养生图》一卷（已佚）。唐孙思邈《千金要方》卷八十二《养性》篇记有“天竺国按摩法”、“老子按摩法”，虽题名按摩，实为导引。唐代又出有导引专书《太清导引养生经》，

其中收载有“赤松子导引法”，“宁封子导引法”，“虾蟆行气法”（为行气与导引相结合），“彭祖卧引法”，“王子乔导引法”，“道林导引要旨”等多种，皆详载具体作法，或十势，数十势不等。北宋张君房《云笈七签》卷三十六又收“玄鉴导引法”，除具载十三势的作法外，又指明某势治甚病。宋道士蒲虔贯著《保生要录》，分“养神气”、“调肢体”等六门，调肢体门提出“小劳术”导引法，简便易行，为后世所推崇。宋人托名许真君之《灵剑子》，有《导引势第八》载导引十六势，写明每势补益某脏腑，于何季节施行。以上诸书所记导引法，可谓千姿百态，式样繁多，为我国导引术之一大宝库，宋代出现的八段锦、十二段锦、十六段锦及太极拳等，就是在它们的基础上发展演化出来的。

在以上众多导引术中，有不少曾对当时社会产生过很大影响，有的还广泛流衍于近现代。其中最早的要数被陶弘景《养性延命录》所记的华佗“五禽戏”，它模仿虎、熊、鹿、猿、鸟等五种鸟兽活动形态，编制出一套导引程式，用以健身，确有很好的效果。

《正统道藏》所收《太上老君养生诀》亦录此“五禽戏”，署华佗授广陵吴普。这套导引术一直流传下来，明人周履靖在所著《赤凤髓》和《万寿仙书》中，将它加以改进，减少动作难度，并与行气相结合，除了文字说明外，还绘制出程式图谱。清人更于五种术势之外，加入向后顾望的“鸮顾势”和摇头摆尾的“狮舞势”，称作“七禽戏”。可见“五禽戏”对后世影响之大。

其次，孙思邈《千金要方》所记“老子按摩法”（共四十九势）、“天竺国按摩法”（共十八势）和司马承祯《服气精义论·导引论》所记“养生操”（共十七势），都曾在当时社会上广为流传。前二者还被明人高濂收载于所著《遵生八笺》之《延年却病笺》中。

再次，约北宋末出现的“八段锦”，也曾社会上长期流传。其术势口诀（八句），最先被北宋末南宋初人曾慥《道枢》所记录。其后称名许旌阳的《灵剑子引导子午记》，将其口诀整饬为句子整齐而有韵的八句。《修真十书》卷十九除所记口诀为三十六句（有韵）外，又记八段的具体作法，且绘制术势图像配于每段之下，称名“钟离八段锦法”。至清代，《易筋经图说·附录》再将《灵剑子引导子午记》之口诀进行修饬，成为更加通畅易懂的八句。

不仅如此，此八段锦又在明初演化为十二段锦、十六段锦，明初道士冷谦的《修龄要旨》和其后的几种书中皆有记载。可见八段锦影响之广泛和流传之久远。

中华人民共和国成立后，医疗、气功界在这方面进行过大量的整理工作，创制出很多的导引术势，向社会推广。实践证明，它们对提高人民的体质，促进身体健康，有不可忽视的作用。这是教较有科学价值的方术之一，有进一步加以整理创新的必要。注：《道藏》第22册397页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《百子全书》第5册，浙江人民出版社，1984年 《黄帝素问直解》第二卷89页，科学技术文献出版社，1980年 《庄子集释》第三册535页，中华书局，1982年 《丛书集成初编》第3187册16页，中华书局，1983年 《三国志》第3册805页裴松之注引曹丕《典论》，中华书局，1959年 《太清导引养生经》，《通志·艺文略》著录，当出于唐代。

《灵剑子》《宋史·艺文志》著录，似为北宋末南宋初净明派道士托名之作。

《灵剑子引导子午记》同此。

《三国志·华佗传》只记华佗创“五禽戏”，未记具体作法，陶弘景最早记录其作法，当有所本。班固《白虎通》言“禽为鸟兽之总名”，故名“五禽戏”，简称“禽戏”。

按摩

按摩又名按跷、按蹻、扶形、推拿，是用手捏摩皮肤肌肉，促进血液循环，调整神经功能和人体机制的却病延年术。

按摩术源于战国巫医。最早记载此术的是《黄帝内经·素问》。其《血气形志》篇有“治之以按摩、醪酒”，《异法方宜论》有“导引按蹻”，《调经论》有“按摩无释”等语。《韩诗外传》卷十言扁鹊为魏太子治病时，让弟子“子游按摩，子仪反神，子越扶形，于是世子复生”。可见按摩术在先秦时已为医家所采用。《汉书·艺文志》著录《黄帝岐伯按摩》十卷，是汉前按摩术专著，现已失传。1973年长沙马王堆三号汉墓出土的帛书《五十二病方》中有《按摩医癰病方》，为现存最早的按摩医方。其后，汉代名医张仲景在救缢死者时，曾用按摩术，云：将缢死者“徐徐抱解，不得截绳”，“一人以手按据胸上，数动之；一人摩捋臂胫，屈伸之。若已僵，但渐渐强屈之，并按其腹。如此一炊顷，气从口出，呼吸眼开，而犹引按莫置。”华佗为人医头眩病，将病人倒悬，以刀决脉，去其五色血后，“乃下，以膏摩被覆”。亦兼用按摩术。可见按摩术已被汉代医家广泛采用。

道教引进此术，和导引、咽津、行气、存思等相辅行，意欲用此达到却病延年以至长生的目的。葛洪《抱朴子·遐览》著录《按摩经》一卷，已佚（仅《养性延命录》有节录）。陶弘景《真诰》曾引《太素丹景经》《消魔上灵经》等记有许多按摩法，其《养性延命录·导引按摩》篇又记有多种按摩法，为现存最早的道教按摩术的具体记录。

其后，历唐、宋至元、明，道书中不断有按摩术的记载，仅收载于《正统道藏》的，有孙思邈《枕中记·导引法》（多属按摩法），《云笈七签》卷四十八“按天庭法”，宋人蒲虔贯《保生要录·调肢体门》之“掩目摩面”等法，唐宋著作《三洞枢机杂说·啄咽按摩法》，南宋托名许旌阳《灵剑子引导子午记》（主要记按摩），元人李鹏飞《三元延寿参赞书》卷四《导引有法》（实为按摩法）等。此外，明初道士冷谦所著《修龄要旨·却病八则》中，亦记有“擦涌泉”、“擦肾俞”、“摩耳目”等按摩法。

诸书所记按摩法归纳起来，不外以手按摩两目内眦（四眼角）、熨眼，按摩天庭（两眉间骨凹处）、华庭（两眉下骨凹处）、山源（鼻下人中左侧）、颧骨，以手提耳或摩耳轮，以手指梳发或总提发，摩腹，擦肾俞（背部腰中肾俞穴），摩足心涌泉穴，摩揩全身等。如《道藏》所收《养性延命录·导引按摩》篇、《摄养枕中方》《枕中记·导引法》等载，有“平旦以两手掌相摩令热，熨眼三过，次又以指搔目四眦，令人目明”；“次又啄齿漱玉泉，三咽，缩鼻闭气，右手从头上引左耳二七，复以左手从头上引右耳二七止，令人延年不聋”；“次又引两鬓发举之一七，则总取发，两手向上极势抬上一七，令人血气通，头不白”；“又法，摩手令热以摩面，从上至下，去邪气，令人面上有光彩”；“夜欲卧时，常以两手指摩身体，名曰干浴，辟风邪”；“常以手按两眉后小穴中，三九过；又以手心及指摩两目、颞上；又以手旋耳，三十过，皆无数时节也。毕以手逆乘额三九过，从眉中始，乃上行入发际中”，等等。

行以上按摩时，常结合行导引，有的道书署名“导引法”，实多为（或包含）按摩法，有的道书署名“按摩法”，又多为（或包含）导引法，可见二者联系之密切。又行按摩时，常与咽津、行气、存思等相结合，已见上述。

按摩与导引等术的作用一样，虽不如道书所云能致长生，但确有除病延年的效果。

因按摩可使毛细血管扩张，使静脉血液回流加快，提高各组织间氧的利用率，促进营养物质的吸收和废物的排泄，加强肌肉纤维活动能力，帮助淋巴运行，从而使全身经络疏通，气血调和，阴阳平衡而达到扶正祛邪、除病延年的目的。注：《黄帝素问直解》第176页、89页，科学技术文献出版社，1980年；《丛书集成初编》第0525册130页，中华书局，1983年；《新编金匱要略方论》第88页，中华书局，1985年；《三国志》第3册804页裴松之注引《华佗别传》，中华书局，1959年。此书收入《云笈七签》卷三十三，名《摄养枕中方》，文字略有异同。

辟谷

辟谷又称“却谷”、“断谷”、“绝谷”、“休粮”、“绝粒”，即不食五谷杂粮。

道教认为，人食五谷杂粮，要在肠中积结成粪，产生秽气，阻碍成仙的道路。《黄庭内景经》云：“百谷之食土地精，五味外美邪魔腥，臭乱神明胎气零，那从反老得还婴？”同时，人体中有三虫（三尸），专靠得此谷

气而生存，有了它的存在，使人产生邪欲而无法成仙。因此为了清除肠中秽气积除掉三尸虫，必须辟谷。为此道士们模仿《庄子·逍遥游》所描写的“不食五谷，吸风饮露”的仙人行径，企求达到不死的目的。

辟谷术起于先秦，大约与行气术同时。集秦汉前礼仪论著的《大戴礼记·易本命》说：“食肉者勇敢而悍，食谷者智慧而巧，食气者神明而寿，不食者不死而神。”是为辟谷术最早的理论根据。《淮南子·地形》也有类似的记载。而《人间》还载有实例，如记述春秋时鲁国人单豹避世居深山，喝溪水，“不衣丝麻，不食五谷，行年七十，犹有童子之颜色。”是为史籍所载最早之辟谷实践者。1973年长沙马王堆汉墓出土的帛书中有《去（却）谷食气篇》，则是现存汉前辟谷服气术最早的著作。有云：“去（却）谷者食石韦。……首重、足轻、体軫，则响（响）炊（吹）之，视利止。”意谓初行辟谷时往往产生头重脚轻四肢乏力的饥饿现象，须用“吹响”食气法加以克服。这里将辟谷与行气联在一起，和《庄子·刻意》将行气与导引联在一起一样，似皆表明此三术在先秦时最初存在的状态，即表明它们之出现是大体同时的。

道教创立后，承袭此术，修习辟谷者，代不乏人。《汉武帝外传》载，东汉方士王真“断谷二百余年（当为“日”之误——引者注），肉色光美，徐行及马，力兼数人”。

《后汉书·方术传》载：“（郝）孟节能含枣核、不食，可至五年十年。”曹植《辩道论》载郝俭善辟谷事，谓曾“躬与之寝处”以试之，“绝谷百日，……行步起居自若也”。曹操招致的方士群中，甘始、左慈、封君达、鲁女生等皆行辟谷术。东晋道士葛洪反对单行辟谷可致仙的观点（主张择仙术之善者而兼习之，尤其必修金丹），认为单行辟谷可成仙是行气家“一家之偏说”，但并不怀疑辟谷术的健身延年效果。他在《抱朴子内篇·杂应》中说：“余数见断谷人三年二年者多，皆身轻色好。”并举出具体例子以证之：三国吴道士石春，在行气为人治病时，常一月或百日不食，吴景帝闻而疑之，“乃召取锁闭，令人备守之。春但求三二升水，如此一年余，春颜色更鲜悦，气力如故。”又“有冯生者，但单吞气，断谷已三年，观其步陟登山，担一斛许重，终日不倦。”《魏书·释老志》载，北魏道士寇谦之托言太上老君授以导引辟谷口诀，弟子十余人皆得其术。又谓东莱道士王道翼隐居韩信山，断谷四十余年。《云笈七签》卷五载，孙游岳“茹术却粒，服谷仙丸六十七年，颜彩轻润，精爽秀洁。”AB《南史·隐逸传》载，南岳道士邓郁“断谷三十余载，唯以涧水服云母屑，日夜诵大洞经。”AC陶弘景“善辟谷导引之法，自隐处四十许年，年逾八十而有壮容”。AD《北史·隐逸传》称陈道士徐则“绝粒养性，所资唯松术而已，虽隆冬沍寒，不服棉絮”。AE《旧唐书·隐逸传》载，唐道士潘师正居嵩山二十余年，“但服松叶饮水而已”。AF其徒司马承祯亦传其辟谷导引服饵之术。《宋史·隐逸传》载，宋初道士陈抟居武当山九室岩，“服气辟谷历二十余年，但日饮酒数杯”。AG《宋史·方技传》载，赵自然辟谷“不食，神气清爽，每闻火食气即呕，唯生果，清泉而已”。柴通玄“年百余岁，善辟谷长啸，唯饮酒。”AH史籍、道书所载，不胜枚举。可知从汉至宋，辟谷术在道教内一直十分流行。

道士在传习辟谷术过程中，曾写有辟谷术专著，论述与阐发辟谷诸法。《抱朴子内篇·遐览》著录《休粮经》三卷。

《通志·艺文略》著录《太清断谷法》《无上道绝粒诀》《休粮诸方》《太

清经断谷诸要法》《断谷诸要法》《停厨圆（或作“丸”）方》各一卷。《正统道藏》收载尤多。但诸书所载，归纳起来，不外“服气辟谷”与“服药辟谷”两大类。

（一）“服气辟谷”即以服气与辟谷相配合，并以服气为基础，通过服气达到辟谷的目的。具体说法不一，有的主张服气之初，即行辟谷，饥时饮一两盏胡麻汤或酥汤，或一两杯酒，渴时唯饮清水。有的主张服气之初渐减食物，每日减食一口，递减至十日而全断。有的主张不强行辟谷，待服气功深，至三年后，便会自然断谷。具体方法多见于诸家气法书中，据《抱朴子内篇·杂应》篇载，即有食十二时气法，食岁星气法，食六戊精气法，思神食气法等。

（二）“服药辟谷”即用服食药物以代替谷食。药方甚多，有取高营养而消化慢的豆、枣、胡麻（芝麻）、栗、酥、及茯苓、黄精、天门冬、术、人参、蜂蜜等配伍，制成丸膏，于断谷后口服一二丸，以代谷食。有取高营养而难消化之物配方，一顿饱餐后即绝谷，可辟谷很长时间。又有作美食饱餐一顿，再服药以养所食之物，据说可辟谷三年。还有用草木药熬煮特定的石子，以石当饭者。具体药方见《太清经断谷法》及《云笈七签·方药部》。

史书记载辟谷之人如此之多，辟谷时间或几月、几年甚至几十年，其中难免有夸大不实之处，但恐非纯属子虚。1988年1月7日《人民日报》第三版以《麻城农家女十年粒米未进言行自如》为题，报道湖北省麻城市熊家铺区月形塘村二十五岁姑娘熊再定，十五岁时突染重病，生命垂危，脱险后即不复进食水，至今已十年粒米未进。令人惊异的是，她染病卧床八年后，竟能独立行走，谈笑自如，且能做些家务。这真是人间奇迹。

如果当今科学能对之作出解释，将个中原因弄个明白，这对人体科学、现代养生学将有巨大的贡献。注：AB 《道藏》第6册511页，第5册63页，第22册28页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《丛书集成初编》第1028册228页，中华书局，1983年 《二十二子》1294页，上海古籍出版社，1986年 《后汉书》第10册2751页，中华书局，1965年 《三国志》第3册805页，裴松之注，中华书局，1959年 《抱朴子内篇校释》（增订本）268页，269页，268页，中华书局，1985年 ACAD 《南史》第6册1896页，1899页，中华书局，1975年 AE 《北史》第9册2915页，中华书局，1974年 AF 《旧唐书》第16册5126页，中华书局，1975年 AGAH 《宋史》第38册13420页，第39册13512页、13516页，中华书局，1977年

服食

服食又名服饵，指服食药物以养生。道教认为，世间和非世间有某些药物，人食之可以祛病延年，乃至长生不死。葛洪引《神农四经》说：上药令人身安命延，升为天神，中药养性，下药除病。道士在这种信念的驱动下，在实践中逐渐积累起一套采集、制作和服食长生药的方术，即为服食术。

服食术起源于战国神仙家，为晚周仙道三流派之一。《史记·封禅书》载，神仙家倡言：海中有蓬莱、方丈，瀛洲三神山，上有仙人和“不死之药”，

人如求得此药服之，可长生不死。于是齐威王、宣王、燕昭王派方士入海求之，不得。其后，秦始皇派人率童男女入海求之，未能至。再后，汉武帝除继续“遣方士入海求蓬莱安期生之属”外，又听方士李少君的怂恿，“亲祠灶”、“而事化丹砂诸药齐（剂）为黄金”，即令方士从事炉火烧炼，企图用人工炼制出不死药，促成了炼丹术的产生。从此，“不死药”即包括人迹罕到之处的奇药（实即野生菌类、草木药），又包括金石药和用金石炼成的丹药（道士称金丹）。《汉书·艺文志》著录《黄帝杂子芝菌》十八卷，《太乙杂子黄冶》三十一卷，就是当时服食著作的代表。

道教承袭此术，不少道士皆修服食。《历世真仙体道通鉴》卷二十九和三十载，韦节“卜居华山之阳，……饵黄精、白术、胡麻、茯苓、丹砂、雄黄”田仕文“常饵服白术、茯苓，久而有益”；梁谏“广索丹砂，还而为饵”；马俭“断谷服水，饵枣膏、天门（冬）”；尹通“服黄精、雄黄、天门冬数十年，体渐清爽”；王延“唯松餐涧饮，以希真理”；于章“啸咏林泉，饵黄精、茯苓、山地黄”。《南史·隐逸传》载，刘凝之隐居衡山之阳，“采药服食，妻子皆从其志”；顾欢“晚节服食，不与人通”。入唐以后，道士除服草木药和金石单味药外，又多服金石烧炼而成的丹药。此风还普及于上层社会，不少皇帝如太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗，和大臣杜伏威、李抱真、李虚中，以及许多文士都争相服食丹药。但多数丹药皆有毒，致使很多服食者中毒而死。因此引起很多人的反对，唐以后，外丹术和服食外丹之风逐渐衰落，而服食草木药和单味金石药则继续流传。

与上述服食术发展情况相适应，服食书在历代不断出现。

《抱朴子内篇·遐览》著录有《木芝图》《菌芝图》《肉芝图》《石芝图》《大魄杂芝图》各一卷，《服食禁忌经》一卷，《小饵经》一卷，《采神药治作秘法》三卷。

《隋书·经籍志》医方类著录《神仙服食经》《神仙服食方》《论服饵》等二十余种。

《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》除著录多种外丹烧炼书外，又著录服食书《太清神仙服食经》《神仙服食药方》《太清诸草木方集要》等十余种。《通志·艺文略》著录《神仙长生药诀》《服饵保真要诀》《古今服食药方》《摄生服食禁忌》等四五十种。《正统道藏》收载《神仙服食灵草菖蒲丸方》《种芝草法》《神仙服饵丹石行药法》《太上肘后玉经方》各一卷，《云笈七签》卷七十四至七十八专列《方药部》。

用作服食的草木药，据《抱朴子·仙药》篇记述，有五芝（其中之一为灵芝草）、茯苓、地黄、麦门冬、木巨胜、重楼、黄连、石韦、楮实、枸杞、天门冬、黄精、甘菊、松柏脂、松实、术、菖蒲、桂、胡麻、柠木实、槐子、远志、泽泻、五味子等。其他书中还有人参、甘草、大枣、杏仁、桃仁、竹实、苡蓉、干姜、覆盆子等。前苏联学者用电子计算机对中草药成分配方进行研究，筛选出其中最有价值的三十种，绝大多数都包括在《抱朴子·仙药》篇所举草木药中。以上诸药大都可单服，《千金要方》卷十二“服地黄方”、卷十四“造生干地黄法”、“造熟地黄法”即载地黄的制法、服法。

《千金翼方》卷十二“服天门冬丸方”又载天门冬的制法、服法。诸草木药又可复方配伍服食，如司马承祯《服气精义论·服药论》列有“安和脏腑丸方”、“治润气液膏方”即为草木药复方。唐人卢遵元《太上肘后玉经方》亦为草木药复方配方，它按乾、坤、艮、巽、离、兑、坎、震等八卦次

序，列出八个服食方，绝大多数为草木药之复方配方，药性大都平和，极少或没有副作用。

用于服食的金石药，常见的有丹砂、雄黄、雌黄、石硫黄、曾青、礬石、云母、慈石、戎盐、石英、钟乳石、赤石脂、太乙禹余粮等。以上诸药有单服者。隋人京里（或作京黑）先生《神仙服饵丹石行药法》即载有丹砂、雄黄、石钟乳、石脂等单方的制法与服法，其中饵服丹砂二十一方，饵服雄黄十一方。《云笈七签》卷七十五载“炼云母法”十方，“服云母法”二十六方。孙思邈《枕中记》又载“饵云母法”、“饵雄黄法”。

此外，又有将诸金石药配伍服食者，较早的有魏晋名士普遍服用的“五石散”，又名“寒食散”，为五种未经烧炼的石药合研而成的散剂，主要成分为砷类化合物，有兴奋末梢神经、引发性冲动的作用。最多的是若干石药经烧炼而成的丹药（金丹）其配方、制法散见于众多外丹书中，《云笈七签·方药部》所列诸方，亦多为此类金石药复方。

作为冀图长生不死的道教服食术，已成为历史陈迹，但它所积累的众多服食方，尤其是草木药方，仍具有可供药用的研究价值。据《动物学杂志》1959年第4期载文称：1959年，中国科学院动物研究所从《肘后备急方》《千金要方》《外台秘要》《本草纲目》等二十余种道书、中医药典中，筛选出抗衰延年药方一百五十余种，按功用分为十二类，计耳目单方类十一种，耳目复方类八种，齿发单方类六种，齿发复方类十八种，诸风单方类六种，诸风复方类二种，悦泽方类八种，补虚单方类八种，补虚复方类四十种，延年不老单方类六种，延年不老复方类三十六种，其他二种。可谓我国古代服食养生药研究的一种总结。注：《抱朴子内篇校释》（增订本）第196页，中华书局，1985年 《史记》第4册1369~1370页，1385页，中华书局，1959年 《道藏》第5册第266~275页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《南史》第6册1869页、1874页，中华书局，1975年 《中国古代养生之道》117页，山东教育出版社，1990年 《抱朴子内篇·金丹》说：“五石者，丹砂、雄黄、白礬、曾青、慈石也。”《晋书·裴秀传》注、孙思邈《千金要方》卷二十四，对“五石”的解释互有异同。近人余嘉锡和王奎克对“五石散”的考证，意见又互有分歧。

房中术

房中术或称阴道，黄赤之道，混气之法，男女合气之术，为道教倡导在男女性生活方面的养生术。道教认为，精、气、神为人生“三宝”，精足则气充，气充则神旺。如人能时常保持精足、气充、神旺的状态，必然健康长寿，乃至长生；反之，不断耗损三宝，必罹病夭亡。为此以“爱气、尊神、重精”为宗旨，讲求重精、宝精的修炼之术。

房中术源于战国神仙家。据今人蒙文通先生考证，晚周仙道分行气（含导引）服饵、房中三派，行气导引源于巴蜀，尊彭祖、王乔、赤松子为始祖 服饵兴于齐鲁，以羨门、安期生为中坚房中起于秦中，以容成、务成子

为代表。《汉书·艺文志》著录房中书八家百八十六卷，计：《容成阴道》二十六卷，《务成子阴道》十六卷，《尧舜阴道》二十六卷，《汤盘庚阴道》二十卷，《天老杂子阴道》二十五卷，《天一阴道》二十四卷，《黄帝三王养阳方》二十卷，《三家内房有子方》十七卷。表明战国至秦汉间，房中术是十分盛行的。以上诸书早佚。1973年，长沙马王堆三号汉墓出土了大批帛书和部分竹、木简，经整理，发现医学著作15种，其中有5种为房中术著作，被定名为：《十问》《合阴阳》《天下至道谈》《养生方》《杂疗方》。这是我国现存最早的房中术著作，据此可以概见先秦至汉初房中术的基本内容。

早期道教在全面继承方仙道术时，即将房中术纳入其道术系列中。最早创立的五斗米道，即引进此术，以之和行气、符咒术等配合修习。魏晋期间，方士道士多习此术。

在曹操招致的大批方士中，“甘始、左元放、东郭延年行容成御妇人法，并为丞相所录”。

后左元放（即左慈）传郑隐，郑隐传葛洪。葛洪《抱朴子·遐览》著录房中书多种，计有《玄女经》《素女经》《彭祖经》《子都经》《天门子经》《容成经》等。可见汉魏两晋时，房中术也很盛行。东晋以后，一些道派和道士相率反对房中术，如东晋中期出现的上清派，崇尚存思、行气，贬斥黄赤北魏寇谦之改革北天师道时，称房中术为“三张伪法”，要男女道官策生“断改黄赤”。但是历晋至南北朝，不论道教内外，房中术并未断绝。南朝梁大医药学家著名道士陶弘景在所著《养性延命录》中即辟专章《御女损益篇》阐述房中术。《隋书·经籍志》道经类称有房中书十三部，三十八卷，但未著录书名，而在医方类却著录房中书《玉房秘诀》十卷，《素女秘道经》一卷，《素女方》一卷，《彭祖养性经》一卷，《彭祖养性》一卷（似重出），《序（玉）房内秘术》（葛氏撰）一卷，《玉房秘诀》八卷（似重出），徐太山《房内秘要》一卷，《新撰玉房秘诀》九卷。可知南北朝至隋代，房中术照样盛行不衰。至唐代，著名道教医学家孙思邈在其名著《千金要方》中又辟专节阐述“房中补益”，王焘在医书《外合秘要方》中又引录《素女方》。

《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》又在医术类著录房中专书葛氏《玉房秘术》一卷，冲和子《玉房秘录诀》八卷。可知房中术在唐代亦继续流行。直至宋代，由于理学的兴起，在理学家“存天理、灭人欲”的倡言下，房中术成为首先被冲击的对象，加上当时有人专事张扬房中术之糟粕，使其沦为玩弄妇女的淫秽之术。在此情况下，房中术遭到社会的摒弃，很多人不敢或不屑于修习和研究；《宋史·艺文志》等再无房中新书的著录，唐前古书亦大多亡佚，房中术渐趋湮没。直至清末，叶德辉始从10世纪日本学者丹波康赖所著的《医心方》及唐人医方中，辑录出《素女经》《素女方》《玉房秘诀》（附《玉房指要》）《洞玄子》《天地阴阳交欢大乐赋》等各一卷，载入《双梅景闇丛书》。人们通过这些残篇，才得以略窥唐前房中古籍之面貌。

房中术的本旨是调协阴阳以养生，有其某些合理内核：节欲慎施。房中家一般都不主张绝欲，只主张节欲。他们从阴阳说出发，认为男女交合是天道之常，施之以法，有益于身心健康；如果强制禁欲，反而有害。葛洪认为“人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅阏之病”；但又不可纵欲，必须加以节制，如果“任情肆意，又损年命。唯有得其节宣之和，可以不损”。

孙思邈说：“此方（按指房中术——引者注）之作也，非欲务于淫佚，苟求快意，务存节欲以广养生也。”

非苟欲强身力行女色以纵情，意在补益以遣疾也。此房中之微旨也。”他又提出加强意志控制的办法，说：“善摄生者，凡觉阳事辄盛，必谨而抑之，不可纵心竭意以自贼也。”据说，彭祖曾提出“上士别床，中士异被，服药千裹，不如独卧”和“一岁之忌，暮须远内”的主张，其中心思想就是断绝异性接触，减少性欲冲动。

房中术不仅要求节欲，更要求慎施，即不任意施泄精液。

葛洪称之为“节宣”，即对宣泄精液实行节制。孙思邈将精液比作燃灯之油，谓油料充足，则灯火旺盛，不注意节油和添油，随意耗费，终至油尽灯灭。房中家忖度“节宣之宜”，根据人的年龄、健康状况，及气候变化等条件，提出不同的施精次数。《素女经》提出：人年二十岁者，四日一泄；年三十者，八日一泄；年四十者，十六日一泄；年五十者，二十日一泄；年六十者，即闭精勿泄，若体力犹壮者，一月一泄。道士刘京提出：春三日一施精，夏及秋一月再施精（两次），冬常闭精勿施。孙思邈则提出：一月再泄（两次），一岁二十四泄。目的都是为了控制施精次数，防止施精频率过高，影响身体健康。房中家还提出数交一泄或多交少泄的原则。《养性延命录》说：“数交而时一泄，精气随长，不能使人虚损；若数交接则泻精，精不得长益，则行精尽矣。”数交而一泄，意味着多次交接中不能泄精，如何才能作到交接而不泄精呢？房中家曾提出若干交接方法与姿势，这些内容是否有益于性生活和性卫生，尚须科学论证。

房中禁忌 为了保精养生，诸书都强调房中禁忌。《养性延命录》提出“奸淫使人不寿”，谓其不寿，并非鬼神所为，实因其人用意俗琐，竭力无厌，又因心理不安，惊惶恐惧，只能导致惊狂或生恶疮。《素女方》和《玉房秘诀》提出日月晦朔、雷电风雨、饱食后、体疲劳，及大汗未干等不宜房事之七忌。据说彭祖加以归纳为三大忌：大寒、大热、大风、大雨、大雪、日月蚀、地震、雷鸣等自然变化强烈时，为天忌；醉饱、喜怒、忧愁、悲哀、恐惧、疲劳、远行初归、金疮未愈、女子月事未绝、忍小便交接等，为人忌；神庙、寺观、井灶等处为地忌。诸书并对违犯上列禁忌之恶果作了详细说明。

如《素女方》谓，日月晦朔时合阴阳，“令人临敌不战，小便赤黄”；雷电风雨时合阴阳，“生子令狂癫，或有聋盲瘖症”；饱食后合阴阳“六腑损伤，腰脊疼痛”。AB《养性延命录》和《千金要方》谓，忿怒中交接，令人发痈疽；忍小便以交接，令人得淋病，或茎中痛；远行疲劳行房，则五劳虚损；妇人月事未绝以交接，生白驳等。

还精补脑 房中家主张交而不泄或多交少泄，不仅是为了避免耗精过多，导致疾病，更重要的是为了还精补脑。葛洪说：“房中之法十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴补阳，或以增年延寿，其大要在于还精补脑之一事耳！”AC道书说，贮精之所为肾（此说不科学），它与大脑有经脉相连，人们可以采取方法不让精液外流，而迫使其循上述连通之脉返归大脑，使大脑获益。此说载于《胎息精微论》之《胎息神会内丹七返诀》，又名“留精回气补脑”。它说：“缘肾中精属水，常被脑脉来克，脾气应脑为泥丸，泥丸是土，有两条脉下彻肾精，其精在肾谓精，流入泥丸则为脑，脑色黄，故象于土也。脑有两条脉，夹脊降到脐下三寸，是名气海，脑实（满实）则气海王（旺），王则元气盛，盛则清，清则神生。

故水能长养万物，水竭则万物枯干。”AD上述理论和方法是否正确，或

如何正确理解，值得进一步研究。

以上是房中术较有积极意义方面的内容，元人李鹏飞在《三元延寿参赞书》中曾将其归纳为如下几句话：欲不可绝（指不能禁绝正当的性生活），欲不可早（指性未成熟的青少年不宜房事），欲不可纵（指必须节欲），欲不可强（指不能用暴力强迫对方及情绪不佳、精力不足时勉强行房），欲有所忌（指房中禁忌），欲有所避（指避开气候不佳之时和神庙寺观之处）。并引证诸书逐条加以解释。AE 这可说是对房中术主旨的基本概括，也是值得加以科学总结的内容。

房中术产生和发展于古代社会，主要的修习者和研究者又大都是方士、道士，必然受到社会条件和思想条件的限制，不可避免地会带来许多糟粕。首先，房中术是在以男人为主体、女人为实验对象的思想指导下创造出来的（故又称御女术），它的着眼点是如何使男方不损和受益，对女方是否有益或有害则不在考虑之列。尤有甚者，为了企求补益男方，更不惜采取损害女方的所谓“广御众女”以“采阴补阳”。这种作法，不仅缺乏科学依据，而且为社会道德所不容；它只迎合了封建统治者的欲求，为他们纵欲和广置姬妾提供了理论依据。

房中术虽然精华糟粕杂呈，但就其主体说，实为我国性医学性心理学最早的记录。

它所记述的性卫生知识、治疗性机能障碍的方法、以及注意男女情绪的和谐、促进性高潮到来的方法等，都有研究的价值。注：蒙文通《晚周仙道分三派考》，载四川《图书集刊》第八期，该文认为房中术祖容成，非彭祖。

《博物志校证》65页，中华书局，1980年 AC 《抱朴子内篇校释》（增订本）333页，150页，150页，中华书局，1985年 ADAE 《道藏》第26册545页，第18册483~484页，484页，447页，529~532页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《素女经》已佚，此为叶德辉所辑，载《双梅景闇丛书》。

AB 《素女方》《玉房秘诀》亦为古房中术佚书，为叶德辉辑入《双梅景闇丛书》。

符箓

符箓是符和箓的合称。符指书写于黄色纸、帛上的笔画屈曲、似字非字、似图非图的符号、图形；箓指记录于诸符间的天神名讳秘文，一般也书写于黄色纸、帛上。道教声称，符箓是天神的文字，是传达天神意旨的符信，用它可以召神劾鬼，降妖镇魔，治病除灾。

符箓术导源于巫覡，始见于东汉。《后汉书·方术传》载：“河南有魏圣卿，善为丹书符，劾厌杀鬼神而使命之。”又记：费长房向卖药翁（被称为壶公）学道，卖药翁“为作一符，曰：‘以此主地上鬼神。’……遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公”。“后失其符，为众鬼所杀。”近代考古发掘中，又曾多次在东汉墓葬中发现符箓。如西北大学历史系藏一陶瓶，上有：

“初平元年，地下小墓岁月……丘丞墓伯，地下二千石……”等语，文末即附有符篆。又如《贞松堂集古遗文》卷十五收一铅券，上有文曰：“元嘉元年十月十一日 00 袁孝刘冢，如律令。”文后也附符。其他未记年代的东汉符篆，在洛阳、定州、高邮等地的东汉墓葬中均有发现。证明符篆的出现不会晚于东汉桓帝元嘉元年（151），时在道教创立之前。

早期道教承袭此术，五斗米道和太平道，就是以造作符书和以符水为人治病来吸引信徒创建组织的。此后符篆术一直是天师道、正一道的主要修习方术。东晋中期出现的上清派虽主存思，亦兼符篆；灵宝派更以符篆术为主。唐末宋初，天师道和上清、灵宝派分别以龙虎山、茅山、阁皂山为活动中心，形成著名的“三山符篆”。南宋金元之际，更在“三山符篆”基础上，分衍出神霄、清微等众多符篆派。可以说，宋元以前，符篆道法是道教的主流。金元之际，全真道内丹兴起，但擅长符篆之正一道仍在南方与之鼎足而立。直至明清，重符篆的正一道和主内丹的全真道一直分统着道教。符篆术之发展史实与道教的历史相始终。

道教在长期传习符篆术的过程中，创造了纷繁的符篆道法，造作了众多的符书，历代《道藏》皆在“三洞”部中分出“神符”一类加以收载，其他道法书亦兼载很多符篆。

《三天玉堂大法》《上清灵宝大法》《道法会元》等，是符篆咒术的大丛书。所创符篆难以数计符篆样式千奇百怪。归纳起来主要有如下四类：（一）复文。多数由二个以上小字组合而成，少数由多道横竖曲扭的笔划组合成形。

主要见于《太平经》，其卷一百零四至一百零七，共载复文一千五百四十余（中有少数重复者），如：作者在造作这些字时，或许曾赋予它们以某种意义，但现已难于知晓。观其组合诡秘，难于认识，无非是让人产生神秘感而崇信其术而已。

（二）云篆。据说是天神显现的天书，实即模仿天空云气变幻形状或古篆籀体而造作的符篆。主要见于《灵宝无量度人上品妙经》，其卷五称“真文”，卷九称“天文”，卷十称“灵文”，每个云篆之下或旁皆注楷字。如卷五“东方真文”有：卷九“禹余天玉律天文一百六十一字”有：《道法会元》卷七十三至七十四所载之“天书雷篆”（数百字）亦属此类。《三洞神符记·太上敷落五篇》亦为云篆，但形体更为复杂。

（三）灵符、宝符。由更为繁复的圈点线条构成的图形。

这是数量最多、使用最广的一种符篆。其中除屈曲笔画外，又常夹有一些汉字，如日、月、星、敕令等字样。

（四）符图。由天神形象与符文结为一体的符篆。这类符篆也很多，在古墓葬发掘中，亦曾发现过这类符篆。（一）《抱朴子·登涉》之“入山符”（二）《云笈七籟》卷八十之“玉符”（三）《上清灵宝大法》卷四十三之“召溟滓大梵神王符”（四）《道法会元》卷六十一之“张使者符”道教十分重视符篆的书写方法，认为：“画符不知窍，反惹鬼神笑；画符若知窍，惊得鬼神叫。”主要强调两点：一是心诚。诚则灵，不诚则不灵。《道法会元》卷一《道法枢纽》称：“符者，阴阳符合也，唯天下至诚者能用之，诚苟不至，自然不灵矣。”

故曰，以我之精合天地万物之精，以我之神合天地万物之神。精精相附，神神相依，所以假尺寸之纸号召鬼神，鬼神不得不对。”二是运气书

符。即要求书符者平时有内炼工夫，书符时发放精气于笔端，使符篆上附着气功家的精气。《云笈七籋》卷七《符字》说：“以道之精气，布之简墨，会物之精气。”宋元以后诸符篆派更加重视这原则，认为：“符朱墨耳，岂能自灵；其所以灵者，我之真气也。故曰，符无正形，以气而灵。”直认符篆只是形式，起作用的是附着其上的精气。

道教符篆使用十分广泛。有用于为人治病者：或丹书符篆于纸，烧化后溶于水中，让病人饮下；或将符篆缄封，令病人佩带。有用于驱鬼镇邪者：或佩带身上，或贴于寝门上。

有用于救灾止害者：或将符篆投河堤溃决处以止水患，或书符召将以解除旱灾等。

至于道士作斋醮法事，更离不开符篆，或书符于章表，上奏天神；或用符召将请神，令其杀鬼；或用符关照冥府，炼度亡魂。整个坛场内外，张贴、悬挂各式符篆。

符篆术的思想基础是鬼神信仰，称其有召神劾鬼、镇魔降妖之功效者，自不可信，而用以治病偶尔称有“小验”者，也并非其驱逐了致病之“鬼”，可能别有原因。据推测，某些病本轻微的患者，因相信符篆，饮符水后，造成一种鬼已驱去、病已脱身的心理态势。这类似于医学上的心理疗法，起作用的不是符篆本身，而是符篆所引发的积极心理状态，促使人体调动防御机制克服了疾病。另一种可能是气功的作用。

如某些书符道士有很好的内炼工夫，书符时运气于符上，以之治病，而产生一定疗效。现代气功已经证明能治某些疾病，这种以符载气治病的方法，或许对某些病人有效。

道书所谓“符无正形，以气而灵”，正是指此。注：《后汉书》第10册2749页，2743~2745页，中华书局，1965年 转引自《文物》1981年第3期《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》一文 1959年10月，新疆博物馆在吐鲁番阿斯塔那古墓葬区303墓内，发现道教符篆一纸，最上为图，中间为符，下面四行咒文。上图绘制一左手执刀，右手执叉的武士神像。

《道藏》第28册674页，674页，第22册41页，第28册674页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

咒术

咒术是道教应用咒语祈请神明、诅咒鬼蜮的一种方术。被认为可以感通天帝，役使鬼神，达到除邪消灾、逢凶化吉的目的。

咒语导源于巫覡。《尚书·无逸》有“厥口诅祝”，《正义》曰：“以言告神谓之祝，请神加殃谓之诅。”其书面形式，最初发现于东汉墓葬中，与符篆连为一纸，表明在东汉时符篆与咒语已经合并使用。故道教在承袭符篆术时，同时也承袭咒术，此后道士作法时，符咒并用一直成为定制。道教在长期传习过程中，对咒语作了很大的发展，创制了各式各样用于各种场合的咒语。它们散见于众多的符篆、道法书中，又有一些咒语专书加以结集。如《太上三洞神咒》十二卷，即收有长短咒语七百三十六首，数量是很多的。

道教咒语与符篆一样，使用十分广泛。有用于治病者，加《咒枣治病

咒》《咒水治咽喉咒》《治寒病咒》等。有用于内丹修炼者，如《净口咒》《净身咒》《净天地咒》《安魂定魄咒》《坐炼咒》等。有用于驱逐邪祟者，如《六合咒》《役遣咒》《禳童稚多灾符咒》等。有用于雷法者，如《起风咒》《起云咒》《起雨咒》《起雷咒》等。就其语言内容而言，有向天神或大神祈求者，大多为陈述心愿、颂扬威德之词；有向一般神灵进行呼召役遣者，大多为命令之语；有向鬼蜮进行诅咒、呵责者，大多为斥责，威吓之词。其语言形式，大多为三言、四言、五言、七言组成的韵语（以四言为最多），少数为长短不齐的无韵语，还有一些夹有梵文译音或纯为梵文译音的咒语，如“唎吽啰吒”等。咒语的文末，一般都以“急急如律令”作结。宋赵彦卫《云麓漫钞》卷一说：“急急如律令，汉之公移常语，犹今云符到奉行。张天师，汉人，故承用之，而道家遂得祖述”。兹举道书所载数例，以见一斑：《天蓬敕咒》：天蓬天蓬，万神之宗。威严大道，游行太空。坐南斗内，立北斗中。

紫微大帅，天皇赐功。……金阙玉房，大有神功。怒动天地，日月失光。气吞五岳，倾摧四方。顺吾咒者，速来伏降。违吾咒者，倾死灭亡。急急如律令。《净身神咒》：灵宝天尊，安慰身形。弟子魂魄，五藏玄冥。青龙白虎，队仗纷纭。朱雀玄武，侍卫我真。《致雨咒》：五帝五龙，降光行风。广布润泽，辅佐雷公。

五湖四海，水最朝宗。神符命汝，常川听从。敢有违者，雷斧不容。急急如律令。

道士念咒，有出声的念，有不出声的默念（称心咒、密咒）。念咒时，常配合掐诀。

所谓掐诀，即将手指的指根、指节、指头、指甲背等处，分别与天干、地支、五行、七政、八卦、二十八宿相配，按五行相生相克的关系，或模仿某种形象，作出伸、屈、拉、勾、交等各种手势，即成各种诀。《无上玄元三天玉堂大法》卷二十六云：“诀有七百余目”，“凡掐诀者，所以通真制邪，役将治事。”意谓以此手诀，上通神真，役使神将，治伏群邪。

咒语的思想基础，与符篆一样是鬼神论。但也有人认为气功师如运用这一形式与存思，行气相配合，或许有助于集中精力，诱导意念，使其容易进入气功能状态。不过，这也有待实践的检验。注：《十三经注疏》第222页，中华书局，1980年 《笔记小说大观》第6册108页，江苏广陵古籍刻印社，1983年 《道藏》第2册第67页，第1册499页，第2册55页，第4册104页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

禁术

禁术又称“禁法”。“禁”有禁止、禁锢、遏制之意。道教认为用此可遏制鬼物、毒虫猛兽和驱治疾疫。

禁术盖由早期气术、符法派生而来，始见于东汉末。《后汉书·方术传》载，徐登、赵炳善越方（即禁术），徐登以气“禁溪水，水为不流；炳复次禁枯树，树即生萑”，以及其他禁火、禁虎诸异事。葛洪《抱朴子内篇·至理》篇亦记其事，唯赵炳作赵明，谓左慈、赵明等能以气禁水、禁火、禁沸

汤、吹拔入木之钉等。《抱朴子内篇·遐览》著录禁术专书：《入温气疫病大禁》七卷，《断虎狼禁山林记》《召百里虫蛇记》各一卷。表明魏晋时，禁术十分流行。

禁术可大别为“气禁”、“咒禁”两类。《抱朴子内篇·至理》记气禁，其文曰：“吴越有禁咒之法，甚有明验，多气耳。

知之者可以入大疫之中，与病人同床而已不染。又以群从行数十人，皆使无所畏，此是气可以禳天灾也。或有邪魅山精，侵犯人家，以瓦石掷人，以火烧人屋舍。或形见往来，或但闻其声音言语，而善禁者以气禁之，皆即绝，此是气可以禁鬼神也。入山林多溪毒蝮蛇之地，凡人暂经过，无不中伤，而善禁者以气禁之，能辟方数十里上，伴侣皆使无为害者。又能禁虎豹及蛇蜂，皆悉令伏不能起。以气禁金疮，血即登止。

又能续骨连筋。以气禁白刃，则可蹈之不伤，刺之不入。若人为蛇虺所中，以气禁之则立愈。”其《释滞》篇亦有类似记载，曰：“善用气者，嘘水，水为逆流数步；嘘火，火为之灭；嘘虎狼，虎狼伏而不能动起；嘘蛇虺，蛇虺蟠而不能去。若他人为兵刃所伤，嘘之血即止；闻有为毒虫所中，虽不见其人，遥为嘘祝我之手，男嘘我左，女嘘我右，而彼人虽在百里之外，即时皆愈矣。又中恶急疾，但吞三九之气，亦登时差也。”《抱朴子内篇·登涉》在记述气禁之外，还记咒禁。谓“入山宜知六甲秘祝。祝曰：‘临兵斗者，皆阵列前行’，凡九字，常当密祝之，无所不辟。”涉江渡海则祝曰：“卷蓬卷蓬，河伯导前辟蛟龙，万灾消灭天清明。”又谓：“若道士知一禁方，及洞百禁，常存禁及守真一者，则百毒不敢近之，不假用诸药也。”

《葛仙翁肘后备急方》还有治病之禁咒。如《治寒热诸药方》《治目赤痛暗昧刺诸病方》《治为熊虎爪牙所毒病方》等，皆用咒语治病，其法与咒术无异。注：《后汉书》第10册2741~2742页，中华书局，1965年《抱朴子内篇校释》（增订本）第114页，150页，303页，307页，307页，中华书局，1985年

禹步

禹步是道士在祷神仪礼中常用的一种步法动作。传为夏禹所创，故称禹步。因其步法依北斗七星排列的位置而行步转折，宛如踏在罡星斗宿之上，又称“步罡踏斗”。道教崇拜日月星辰，尤重北斗七星，认为以此步态祷神，可遣神召灵，获七星之神气，驱邪迎真。道士行气或入山林，亦多用之以聚气、驱邪。

禹步之名，来源较古。《尸子》云：“古时龙门未辟，吕梁未凿，……禹于是疏河决江，十年未阡（《太平御览·皇王部》引作“窥”——引者注）其家，手不爪，胚不毛，生偏枯之疾，步不相过，人曰禹步。”西汉扬雄《法言》卷七《重黎》云：“巫步多禹”。李轨注曰：“姒氏禹也，治水土，涉山川，病足，故行跛也。……而俗巫多效禹步。”表明禹步最早为巫祝采用。道教承袭此术，作《洞神八帝元变经·禹步致灵》以申明之，曰：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，以为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水，……届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作

是步。禹遂模写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。” 称此术为夏禹所创，自是依托，无非为了托之古远以神其术而已。

葛洪《抱朴子内篇·登涉》引《遁甲中经》曰：“往山林中，当以左手取青龙上草，折半置逢星下，历明堂入太阴中，禹步而行”，可辟“百邪虎狼”。“又禹步法：正立，右足在前，左足在后，次复前右足，以左足从右足并，是一步也。次复前右足，次前左足，以右足从左足并，是二步也。次复前右足，以左足从右足并，是三步也。如此，禹步之道毕矣。” 其《仙药》篇又记禹步法曰：“前举左，右过左，左就右。次举右，左过右，右就左。次举右，右过左，左就右。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。” 《云笈七籤》卷六十一《服五方灵气法》记服气时所行之禹步，云：“诸步纲起于三步九迹，是谓禹步。……其法先举左，一跬一步，一前一后，一阴一阳，初与终同步，置脚横直，互相承如丁字，所以象阴阳之会也。” 《太上除三尸九虫保生经》又记以禹步配合服气灭三尸，其法为：闭气，先前左足，次前右足，以左足并右足，为三步。 据《洞神八帝元变经·禹步致灵》说，自夏禹创禹步以来，后人“推演百端”，“触类长之，便成九十余条种，举足不同，咒颂各异。” 南宋后诸符篆派多以内炼配合符法，施行禹步时，亦强调配合内气。路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷十九《三五步罡品》云：“夫步罡者，飞天之精，蹠地之灵，运人之真，使三才合德，九气齐并，……九步象九灵万罡之祖也。”“凡步星之际，先运出三元五行之神，然后蹠履也。” 注： 《百子全书》第3册，浙江人民出版社，1984年 《景印文渊阁四库全书》第696册324页，台湾商务印书馆，1985年

《道藏》第28册398页，398页，第22册427页，第18册705页，第4册63~64页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《抱朴子内篇校释》（增订本）302~303页，209页，中华书局，1985年

雷法

道教声称可以呼召风雷，伏魔降妖，祈晴雨、止涝旱的一种方术。起于北宋，兴盛于南宋、金、元。创始者为神霄派之王文卿、林灵素等，为神霄、清微及道教南宋等派所传习；东华、天心、正一派亦兼习之。其法主要载于《道法会元》《清微丹诀》《法海遗珠》等书中。

该法将内丹与符篆咒术融为一体，既讲存思、存神、内丹修炼，又讲祈禳斋醮、符篆咒法，是道教诸方术的融合体；但强调以内丹修炼为本，以符篆咒法为用。其思想基础是天人感应论，认为人身是小天地，人体各部分皆与大天地相符相应，其头象天，足象地，四肢象四季，五脏象五行，其精气神无不与天地相通相感。但此相通相感是建立在先天元气基础上的，人一降世，即入后天，其精气神便逐渐染着种种情欲滓质，不能与天地相感，必须通过修炼，去除其滓质，回复到先天纯净的状态中去，即达到内丹修炼的最高境界，才能起感应作用，即以我之气合天地之气，以我之神合天地之神。如此，呼召风雷，求雨得雨，求晴得晴，无往不可。《道法会元》卷一《道法枢纽》云：“道贯三才为一气耳，天以气而运行，地以气而发生，阴阳以

气而惨舒，风雷以气而动荡，人身以气而呼吸，道法以气而感通。善行持者，知神由气，气由神，外想不入，内想不出，一气冲和，归根复命，行住坐卧，绵绵若存，祈以养其浩然者。施之于法，则以我之真气合天地之造化，故嘘为云雨，嘻为雷霆，用将则元神自灵，制邪则鬼神自伏。通天彻地，出幽入明，千变万化，何者非我！”明确说明之所以能“以我之真气合天地之造化”，“嘘为云雨，嘻为雷霆”，全在于平时善“养浩然”之气，即平时的苦炼内丹。倘若平时不抓住这个重点进行修持，专靠符咒，到“行持之际，徒以符咒为灵，侥幸于万一，吾见其不得也矣！”《清微大道秘旨》也强调了精气修炼为本的思想：“一从溟涬流传至今，绵绵不绝，人人具足，凡圣同真，无欠无余，不增不减。修之内，则遂成至宝，得为至人；施之外，则和天安地，福国裕民。至于呼沆濯，吸风云，役鬼神，驱雷电，皆此一真之妙用，出方寸之经纶。”元末明初清微派道士赵宜真称：“清微祈祷之妙，造化在吾身中，而不在乎登坛作用之繁琐也。倘平居能加修德辨惑之功，身中之造化明了，静里之功夫又到，至行坛之际，发号施令，倒取横拈，莫非妙用。”上述以道为体、法为用，内炼为本、符篆咒术为末的思想，是雷法各派道士的共同主张。

雷法道士根据天人感应的思想，不仅设想出人的精神可以感通天地，影响自然，而且还进一步设想可以主宰天地、创造自然。《道法会元》卷一《法序》说：“了一心而通万法（按指自然界的万事万物——引者注），则万法无不具于一心，返万法而照一心，则一心无不定于万法。”认为只要行法者有很深的内炼工夫，就可随心所欲地要风得风，要雨得雨，并可以自己的先天元气变现出雷神将吏来。白玉蟾《玄珠歌》注云：“雨者肾水也，运动自己阴海之气，遍满天地，即有雨也，晴者心火也，想遍天地炎炎大火，烧开自身气宇，乃晴也。”又说“心为邓帅，肝为辛帅，脾为使者。意诚则使者至，肝怒则辛帅临，心火奋发则飙火降。”《清微丹诀·发用章》云：“耳热生风，眼黑生云，腹中震动即雷鸣，汗流大小皆为雨，目眩之时便火生。……临坛之际，拨动关捺，随窍而发也。耳热则双手玉文运起，从腰肾间上升至耳，一拂而上，即南风；下，北风；前东（风）而后西（风）也。眼里即如上运升，以目光直视长空，散云沥黑，目动而止。腹震动，即以局运，从腰间上升至耳，以局提提耳三。按而发，汗流不止，或大小迸急，则以身振动，窍穴俱开，大雨如注。……已上关捺，在大静定中，所谓无中生有，不可以为无心作，不可以有心求。

平日工夫纯熟，至此自然而神，不知其所以神。”雷法道士所作的一切法术，无论是求雨、祈晴、召神降妖等，无不是在上述思想指导下进行。

《道法会元》卷七十七有求风、云、雷、雨、晴等术的记载，如《起西北方风诀》《起云诀》《起雷诀》《祈雨诀》《祈晴诀》等。其《祈雨诀》云：“先存神，运祖气归肝宫，九周，令木气盛，运行至绛宫，生心火，三周，令火旺盛。先教阳极，庶几阴生也。然后以此火生土，土生金，金生水，七周，要令水旺。方以此水克火，五周，克得火都消灭尽浑，无一些火气。五行之气都化水，归黄庭，升上风池，透出两耳，则为风；升上山岳，透出神庐，则为云；以雷局作用，升上顶门，吸喝出，则为雷；升上泥丸，入华池，运神水喷嚏，则为雨；升上绛宫，闪目出，则为电。

五事都只从黄庭一个作用中化出来。”在雷法道士们眼里，风云雷电晴雨等自然现象，完全可以用自己的存思气功制造出来。呼风唤雨、翻江倒海，

似乎都在指顾之间。以此作为神话小说，无疑会引人入胜，但视此为现实，却很难令人置信；而对气功的作用，也被过分地夸大和神化了。 注：

《道藏》第 28 册 674 页，675 页，676 页，715 页，673—674 页，第 29 册 235、236 页，第 4 册 962 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

尸解

道教认为道士得道后可遗弃肉体而仙去，或不留遗体，只假托一物（如衣、杖、剑）遗世而升天，谓之尸解。《后汉书·王和平传》李贤等注云：“尸解者，言将登仙，假托为尸以解化也。”《无上秘要》卷八十七云：“夫尸解者，形之化也，本真之练蜕也，躯质之遁变也。”故又喻之为“蝉蜕”，“如蝉留皮换骨，保气固形于岩洞，然后飞升成于真仙。”但《洞真藏景灵形神经》又云：“尸解之法，有死而更生者；有头断已死，乃从旁出者；有死毕未殓而失骸者；有人形犹存而无复骨者；有衣在形去者；有发既脱而失形者。”可知失去骸骨或仅留骨或衣者，皆称尸解。

尸解之说在汉代十分流行。《仙苑编珠》卷下载：“倩平者，沛人也。汉高卫卒也。

得道，至光武时，不老，后托形尸，假百余年却还乡里。”《抱朴子内篇·论仙》引《汉禁中起居注》称：李少君病死，“久之，（汉武）帝令人发其棺，无尸，唯衣冠在焉。”葛洪曰：“按《仙经》云：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。今少君必尸解者也。”又称费长房、李意期“皆尸解者也”。

南北朝至隋唐亦流行尸解之说。《无上秘要》卷八十七所引《洞真藏景灵形神经》《洞章琼文帝章经》《洞真太上隐书经》《洞真八素真经》《真迹经》等，即出于南北朝，书中多论尸解术。《历世真仙体道通鉴》卷三十一《万振传》称万振“龙朔元年尸解于京师，数日启棺，惟有一剑一杖而已。”道教发展出许多所谓“尸解之方”。

《云笈七籤》卷八十五《太一守尸》称：“夫解化之道，其有万途。……或坐死空谷，或立化幽岩，或髻发但存，或衣结不解，乃至水火荡炼，经千载而复生，兵杖伤残，断四肢而犹活。”同卷《太极真人遗带散》称：“凡夕解者，皆寄一物而后去，或刀，或剑，或竹，或杖，及水火兵刃之解。”

据《无上秘要》卷八十七和《云笈七籤》卷八十四至八十六所载，即有尸解法十种以上，较著者有：（一）火解。《无上秘要·尸解品》云：“以药涂火炭，则他人见形而烧死，谓之火解。”《云笈七籤》卷八十五《太极真人飞仙宝剑上经叙》也称：“以录形灵丸涂火炭，则他人见形而烧死，谓之火解。”（二）水解。《道迹灵仙记》说：“段季正，隐士也，晚从司马季主学道，渡秦川溺水而死，盖水解也。”又称：“王进贤者，琅琊王衍之女也。遭石勒略……赴黄河，自誓不受辱，即投河中。时遇嵩山女仙韩西华出游，……救而度之，外示沉没，内实密济矣。”（三）兵解。《无上秘要》卷八十七和《云笈七籤》卷八十五《太极真人飞仙宝剑上经叙》皆称：“以一丸和水而饮之，抱草（一作木）而卧，则他人见已伤死于空室中，谓之兵解。”《云笈七籤》

卷八十五《王嘉兵解》称，陇西安阳人王嘉及二弟子为姚所杀。姚苻“先使人陇右，逢嘉将两弟子，计已千余里，正是诛嘉日也。嘉使书与苻，苻令发嘉及二弟子棺，并无尸，各有竹杖一枝”。

（四）杖解。《云笈七籤》卷八十四引《赤书玉诀》云：“当取灵山阳向之竹，令长七尺有节，作神杖，使上下通直，甘竹乃佳。书黑帝符著下第二节中，白帝符第三节中，次黄帝符第四节中，次赤帝符第五节中，次青帝符第六节中。空上一节以通天，空下一节以立地。蜡封上节，穿中印以元始之章，又蜡封下节，穿中而印以五帝之章。绛文作韬，长短大小足容杖。卧息坐起常以自随……当叩齿三十六通，思五帝直符吏各一人，衣随方色，有五色之光流焕杖上，五帝玉女各一人合共卫杖左右。微祝曰：‘太阳之山，元始上精；开天张地，甘竹通灵。……’毕，引五方气各五咽，合二十五咽，止。行此道九年，精谨不慢，神真见形，杖则载人空行。

若欲尸解，杖则代形，倏欻之间，已成真人。”此即所谓“尸解神杖法”。

（五）剑解。《云笈七籤》卷八十四《尸解次第事迹法度》讲“修剑尸解之道”，即“以曲晨飞精书剑左右面。先逆自托疾，然后当抱剑而卧。又以津和飞精作丸如大豆，于是吞之。又津和作一丸如小豆，以口含缘，拭之于剑环，密呼剑名字。祝曰：‘良非子干，今以曲晨飞精相哺，以汝代身，使形无泄露。……’祝毕，因闭目咽气九十息。

毕，开目忽见太一以天马来迎于寝卧之前，于是上马，顾见所抱剑已变成我之死尸在彼中也。”另外尚有太清尸解法、太一守尸法、太极化遯法、鲍靓尸解法、太阴炼形、水火荡炼尸形、阴阳六甲炼形质法等，名目繁多。道教又称：白日去谓之上尸解，夜半去谓之下尸解，向晓暮之际而去者，谓之地下主者。但后世道教认为，总的说来，尸解为成仙之道的下品。杜光庭

《墉城集仙录叙》云：“夫神仙之上者，云车羽盖，形神俱飞；其次，牝谷幽林，隐景潜化；其次，解形托象，蛇蜕蝉飞。然而冲天者为优，尸解者为劣。”尸解术是早期道教信奉的成仙术，多遭世人非议，王充《论衡·道虚篇》即称之为“虚妄”之术。一些道士也在逐渐修改看法，隋唐道士已视之为成仙之下品，金元全真道更在基本否定肉体成仙的基础上，加以彻底摈弃。

注：《后汉书》第10册2751页，中华书局，1965年 《道藏》第25册245页，第5册77页，第25册246页，第11册40页，第5册279页，第22册597页，595页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《抱朴子内篇校释》（增订本）19~20页，中华书局，1985年 AB 此处及下述尸解法，皆出《无上秘要》卷八十七和《云笈七籤》卷八十四至八十六，分别见《道藏》第25册245~248页和第22册第593~608页。

守庚申

守庚申亦称“守三尸”，“斩三尸”。指于庚申日通宵静坐不眠，以消灭“三尸”。

“三尸”又称“三虫”，其概念源于汉代纬书。《河图纪命符》曰：“天地

有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算纪。恶事大者，夺纪，纪一年也；过小者，夺算，算一日也。……又人身中有三尸。三尸之为物，实魂魄鬼神之属也。欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，飧食人祭醮。每到六甲穷（当为庚）日辄上天白司命，道人罪过。过大者，夺人纪，小者，夺人算。故求仙之人，先去三尸。恬淡无欲，神静性明，积众善，乃服药有益，乃成仙。”道教承袭此说，以治三尸为成仙之要。一方面，给三尸取名，并描述其各种罪行；另一方面，提出种种治三尸的方法。

东晋葛洪《抱朴子内篇·微旨》已引《易内戒》《赤松子经》及《河图纪命符》言三尸之性质及危害，又在《遐览》中著录《三尸集》一卷，表明魏晋道教已视灭三尸为修道所必需。其后，南北朝至隋唐间，又有不少道书专论三尸及守庚申，《云笈七籤》引录为“庚申部”，载卷八十一至八十三。其《太上三尸中经》云：“人之生也，皆寄形于父母胞胎，饱味于五谷精气，是以人之腹中，各有三尸九虫，为人大害。常以庚申之日，上告天帝，以记人之造罪，分毫录奏，欲绝人生籍，减人禄命，令人速死。……上尸名彭倨，在人头中，伐人上分，令人眼暗、发落、口臭、面皱、齿落。中尸名彭质，在人腹中，伐人五藏，少气多忘，令人好作恶事，噉食物命，或作梦寐倒乱。下尸名彭矫，在人足中，令人下关搔扰，五情勇（涌）动淫邪，不能自禁。”

《中山玉柜服气经》则称上尸名青姑，中尸名白姑，下尸名血姑。所述罪过大同小异。

许多道书载有消灭三尸的方法，除以辟谷服气、符咒、服药以驱除三虫外，主要为守庚申。《三尸中经》云：“凡至庚申日，兼夜不卧，守之，若晓体疲，小伏床数觉，莫令睡熟，此尸即不得上告天帝。……经曰：三守庚申，即三尸振恐，七守庚申，三尸长绝。”《神仙守庚申法》云：“常以庚申日彻夕不眠，下尸交对，斩死不还；复庚申日彻夕不眠，中尸交对，斩死不还；复庚申日彻夕不眠，上尸交对，斩死不还。”守庚申以除三尸，在唐宋十分流行。唐段成式《酉阳杂俎》卷二云：“庚申日，伏尸言人过，本命日，天曹计人行。”

三尸一日三朝，上尸青姑伐人眼，中尸白姑伐人五藏，下尸血姑伐人胃命。……七守庚申，三尸灭，三守庚申，三尸伏。”宋叶梦得《避暑录话》卷下云：“凡学道者未有不信其说，柳子厚最号强项，亦作骂尸虫文。”

又说：唐末某日，朝士会终南山太极观守庚申，独道士程紫霄持反对态度，笑曰：“三尸何有？此吾师托是以惧为恶者尔！”此外，唐末五代所出之《太上除三尸九虫保生经》，除讲三尸和守庚申外，着重讲腹中九虫：伏虫、回虫、白虫、肉虫、肺虫、胃虫、鬲虫、赤虫、蜚虫；并附图说明该九虫所能导致的各种病变及灭九虫的药方。以现代医药学的眼光来看，所述虽与科学距离尚远，但将三尸九虫从“魂灵鬼神之属”变为类似蛔虫等九虫，却多少具有一些进步意义。注：《重修纬书集成》卷六第 113~114 页，日本明德出版社，昭和 53 年 《道藏》第 22 册 581~582 页，582 页，583 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年

《丛书集成初编》第 0276 册 11 页，2787 册 98 页，98 页，中华书局，1983 年

外丹

外丹原称炼丹术。道教为避免其与内丹相混淆，改称外丹。这是以炉鼎烧炼矿物类药物，制取“长生不死”仙丹（又称金丹、灵丹等）的一种实验方术。

丹砂（即朱砂，又称硫化汞 HgS ）和汞（ Hg ，即水银）是炼丹的重要原料。据载，远在战国时，民间即有以采掘丹砂而致富者。西汉成书的《神农本草经》列丹砂为上品药，已知其能化为汞（分解出水银）；列水银为中品药，言其“熔化还复为丹（可还原为硫化汞）。秦汉时，我国金属冶炼技术有了进一步的发展，医药学又提供了使用矿物类药物以疗病的经验，由此可见，我国的外丹术最迟在秦代已经出现。在外丹著作方面，除现存的《三十六水法》是早期水法炼丹的重要文献外，尚有成书于西汉末、东汉初的《黄帝九鼎神丹经》一卷和《太清金液神丹经》三卷。前者强调唯有服食金丹才能“与天相毕”，又记载炼丹注意事项。它对东晋道教著名炼丹家葛洪“假求于外物以自坚固”的金丹理论的形成有重要影响。后者体现了早期炼丹中水法与火法并重，内养与外功结合的特点，其作“霜雪法”的生成物是合成氯化亚汞（甘汞 Hg_2Cl_2 ）的最早文献。

道教创立后，道士从方士手里继承了炼丹遗产，为制取“长生不死”药的需要，遂发展为秘传的实验技术。虽然“长生不死”的主观愿望未能实现，但在千余年的实践中，却积累了不少古化学知识。8世纪时，我国炼丹术经阿拉伯传入欧洲，成为近代化学的前驱。

汉晋南北朝是炼丹术的发展时期。东汉末魏伯阳撰《参同契》，总结了已往的炼丹成就。如关于黄金的化学稳定性，水银易挥发、又易与硫黄化合，胡粉（铅粉）遇碳（ C ）可还原为铅等。从世界化学史上来看，魏伯阳实为世界上最早的炼丹家。约与葛洪同时的炼丹家狐丘，其“九转铅丹法”是制取铅丹（ Pb_3O_4 ）的最早文献，也是认识和实现化学上可逆反应的创举。他的“炼石胆取精华法”，用干馏法从石胆（ $\text{CuNSO}_4 \cdot 5\text{H}_2\text{O}$ ）中提取硫酸（ H_2SO_4 ），比8世纪阿拉伯国家制取硫酸要早五六百年。东晋道士葛洪的炼丹成就，集中反映在《抱朴子内篇》中。他总结了水法炼丹中金属间的置换现象；记载了从砷化合物中提炼单质砷的方法。虽然他未能对此生成物作出有关形质的描述，但他的方法确比西方国家一致公认的最早发明家13世纪的日耳曼炼金家马格鲁斯要早九百年。

南北朝时，不少皇室大臣向往服金丹以致长生。梁道士陶弘景自天监四年（505）至普通六年（525），历经炼丹实践，曾撰专著多种。虽已失传，但历代本草学援引了不少他的论述。以李时珍《本草纲目》卷八至卷十一“金石类”为例共载有关药物一百三十四条，引自陶氏《本草经集注》卷二“玉石类”原文的五十七条，几近半数。陶氏特别重视总结金石类药物的产地、形质、分类、用途及疗效，是其运用炼丹术成就于医药学的表现。

此时期制药化学也随着炼丹术的发展而临床应用。东汉时为治外科疮疡，曾以石胆、丹砂、雄黄、砒石、磁石合炼成“五毒药”。葛洪亦用雄黄解毒；盐水引吐、清洗疮口。

陶弘景则在医著中保存了不少早期化学制药的方法，且合药治痈肿、恶疮、蛊毒等。

唐代是炼丹术的极盛期。唐代皇室崇信金丹，虽有太宗、宪宗、大臣

李道古等服丹致死的教训，但炼丹术仍盛传不衰，专题性、总结性论著大为增多。如玄宗时陈少微撰《灵砂七返篇》《九还金丹篇》，前者载：“光明砂一斤，抽出水银得十四两，含石气二两。”所谓“石气”为“火石之空气”，即丹砂加热后产生的 SO_2 ，可见陈氏实验所得水银数字已与理论数据极相近似。说明初唐时炼丹实践中的定量研究水平较之狐丘又有所提高。后者“抽汞诀”设计新颖，方法简便，收汞率高，是唐代“抽砂出汞”的新成就。另有楚泽编《太清石壁记》三卷，载丹方三十余种，其氯化汞的制取是对无机合成化学的重要贡献。托名郑思远撰《真元妙道要略》，记载了炼丹见闻三十余则，有的记录了炼丹时发生的烧手、灼面，甚至引起丹房着火的现象，第一次用文字揭示了火药的发明是与炼丹化学密切相关的事实。药物学专著则有《金石薄五九数诀》《白云仙人灵草歌》《丹方鉴源》等。晚唐梅彪撰《石药尔雅》，针对炼丹中药物之隐名、异名、一物数名、一名数物等混乱现象予以清理，成为道教炼丹文献中的重要工具书。

此时期制药化学也有发展。道士孙思邈于大业（605~618）年间所制“太一神精丹”（丹砂、曾青、雄黄，雌黄、磁石、金牙制“砒霜”），是世界医学史上最早使用砒霜治疟疾的良方。欧洲到18世纪末才以砒霜治疗疟疾，比孙氏晚了一千年。《太清石壁记》则记录用氯化汞（ HgCl_2 ）治疥癣、内痛。唐末《通玄秘术》总结了二十七个用于济世疗疾、辟寒除暑、绝谷休粮、取箭拔镞的丹方。

宋代是炼丹术渐次衰弱时期。以服食为目的的外丹术已很少有人问津，炼制黄金白银的黄白术还在继续，炼丹工具还有很大改进。如《感气十六转金丹》保留了“炉式”、“水鼎式”、“丹台式”诸图。《丹房须知》总结了以往丹房设备的经验，并绘有“龙虎丹台”、“抽汞之图”、“既济炉灶”、“未济炉”、“镇定”、“压石”（似研磨药末用）六图。而《金华冲碧丹经秘旨》上卷绘有类似“冷却”用的“水海”图；又有“甑图”一幅，表明对“火气”的控制有所改进。下卷共有六十余幅工具图，有由“磁石馏罐”和五十两甘塌子组成的“蒸馏器”装置，可用以“朱砂取汞”。

宋以后，炼丹术全面衰落，其有用的知识和技术，被历代医药学家所继承和发展，推动了中医丹药的发展。历经元、明，至清康熙五十七年（1718）有师成子著《灵药秘方》，集丹方三十个，是道教晚期的珍贵医著。据已故张觉人先生介绍，现传中医丹药的炼制有升、降、烧三种，丹药的组成有硫化汞、氯化汞、氧化汞三类，皆由炼丹遗法衍化而来，并长期成为中医外科主药。

黄白术黄白术是炼丹术的重要组成部分。古代以黄喻金，以白喻银，总称“黄白”。

企图通过药物的点化，变贱金属（铜、铅、锡等）为金黄色、或银白色的假金银，又称“药金”或“药银”（即各种合金）。制取“黄白”的方技，即称“黄白术”。

我国黄白术的起源、发展与外丹术同步，源于战国燕齐方士之神仙方技。史载，西汉文帝时，造假黄金者甚多，景帝前元六年（前151）曾下诏：“定铸钱伪黄金弃市律”。

武帝时淮南王刘安撰《中篇》八卷，言神仙黄白之术二十余万言。

另传方士李少君能化丹砂为黄金。检索史书，东汉皇室及新莽均拥有大量“黄金”，社会上颇多造“药金”致富或制“延年药”的故事。清赵翼

《廿二史劄记》有“汉代多黄金”之说。可知两汉乃黄白术盛行时代，尤以“药金”的制取为其特色。千余年来，虽然没有实现变贱金属为贵金属的设想，但经长期的实践，却对我国古代冶金学、合金学作出了贡献。西汉成书的《神农本草经》曾总结出：水银“能杀金、银、铜、锡毒”，即指水银能与多种金属生成合金。

道教创立后，继承了以往的黄白术成就，与外丹术同步发展。在魏伯阳《参同契》中，就多次隐喻了铅与水银生成铅汞齐（铅汞合金）的事实。而著名的黄白师狐刚子在其《出金矿图录》中，对金银矿种类、分布、品位、真伪辨识、冶炼等方面均有详细的论述。为减少金、银毒，首创了“炼金银粉”法，并相沿至明代，后因医学禁用而被淘汰。早期黄白术中使用的“点化药”是“三黄”，即三种含砷的硫化物——雄黄、雌黄、砒黄。狐刚子在其《五金诀》中，总结了“三黄”经“伏火处理”，可提高点化效果，且描述了其与五金合炼为合金时的物件变化。东晋葛洪在《抱朴子内篇·黄白》中指出，当时有《神仙经黄白之方》二十五卷，千有余首。他先从其师郑隐受《金银液经》，后复求受《黄白中经》五卷。《黄白》篇还叙述了道士李根、程伟妻等造“药金”、“药银”的故事。更重要的是葛洪第一次详细记录了从武都雄黄等物冶炼一种金黄色的“铜砷合金”（简称“砷黄铜”）的方法和技术。前述两汉时期所拥有的大量“黄金”中，必有相当部分由此法制得（药金）。梁陶弘景撰有《集金丹黄白方》一卷，惜早已失传，但其《名医别录》中曾指出：砒石“火炼百日……不炼服，则杀人及百兽”。这是继狐刚子之后又一次关于“伏火处理”的论述。

唐代是黄白术的极盛期。唐皇室迷恋丹药，亦耽于黄白。

相传道士叶法善、刘道古均冶黄白，田佐之等能变瓦砾为黄金。唐代黄白术代表著作，首推金陵子《龙虎还丹诀》，它记载了不少“黄白丹方”，其“点丹方”是先制得卧炉霜（即砒霜），再用以点化丹阳（铜），得到了砷白铜，这是较砷黄铜（药金）点化技术更难的一种铜砷合金，因其外表似银，故称砷白铜（药银）。它是有别于古代“镍白铜”而自成体系的另一类白铜。砷白铜的制得，是唐代黄白术的新成就。此外书中还有多种“炼红银法”，实际是一种小规模水法提炼纯铜的技术。上述两项成就，为我国合金学、冶金学作出了贡献。

其次是《太古土兑金》，该书保存了上述狐刚子在有关“转化”五金的一些重要佚文。其他文献重申了“伏火处理”，即将某些具毒金石类药，用火烧到一定程度，可改变或减少原有毒性。于是唐代出现了多种“伏火法”，如雄黄经伏火后，简称“伏雄”。

实践中还发现“伏火”还具“提净”、“防爆”和促进物性变化的作用。《铅汞甲庚至宝集成》卷四列“雄黄金、雌黄金……瓜子金”等“药金”二十种，可见唐代黄白术之盛。

宋代是黄白术发展仅存余绪时期。北宋初黄白术仍盛行，太祖曾诏令“伪作黄金者弃市”。开封府曾捕得伪造黄金、白金王玄义等十二人，被流放海岛。太宗、真宗则视伪金、银为珍宝。当时黄白术不仅为道士所秘传，还为大臣、方士、锻工、文士等所掌握。称“药金”为鸦觜金、金宝牌、神霄宝轮、紫磨金等。又史载，这类“白金”，不仅皇室用于赏赐，民间还广泛用于贿赂、借贷、余米赈贫等。但“白金”决非砷白铜（制取难度大，性不稳定，且易变黄），有人认为系铜镍合金的镍白铜，但是否为黄白术的另

一产物，检索《道藏》尚未发现这类文献，尚待继续查证。宋代黄白术代表著作，有托名为《纯阳吕真人药石制》一卷，系黄白师专用本草学著作，共记载六十六种本草在黄白术中的作用。程一著《丹房奥论》一卷共十六论，概括了黄白术制作的要点及过程。认为唐代伏火法，“虽易制伏，惟难真死”，所谓“真死”解释为“不见其形，方为真死”，可见“死”是一种特殊处理（用草煮制，再以火养）使原有形质分解，“死去”，从而获得新的形质。因而宋代文献中，便在“伏”的基础上，进一步研究达到“真死”的方法和技术。又如南宋成书的《修炼大丹要旨》，乃黄白术丹方专集，亦屡见各种“真死法”。可见“死”是“伏”的发展，含义也更为广泛。迨及元明所纂的《庚道集》，系古代黄白术的大总结，其丹法之可考者，多为唐代，更多为宋代。该集以“丹阳术”为主，记载了不少“伏砒法”、“死砒法”之类炼制“药银”的技术。宋以后道教黄白术逐渐泯灭不传。

内丹内丹亦称“还丹”、“金丹”、“内金丹”、“大丹”，为道教重要的炼养方术。丹，原指用铅汞等矿物炼制而成的红色或丸状的药物，被认为服之能长生不死，羽化成仙。据称，道教信徒炼制这种理想中的长生不死药的过程，须经“七返九还”，最后复归于“道之初始”，故称“还丹”，《周易参同契》云：“金来归性初，乃得称还丹”。又此丹以金（实为铅、汞）为主要原料，故称“金丹”，并取“金性不朽败”之义，以喻还丹能令人永生不死。内丹，指在人体内炼成的长生不死药，其所需原料精、气、神，亦用外丹术语喻称铅汞，其炼制过程亦如外丹之经七返九还而复归本初之道，故亦称还丹、金丹。张伯端《金丹四百字》释云：“以火（喻神）炼金（喻气），返本还源，谓之金丹也。”内丹炼养之道，渊源于先秦以来的行气、守一等术，是此类方术在实践和宗教化过程中发展成熟的产物。汉末魏伯阳宗古《龙虎经》，参合大易、黄老，撰《周易参同契》，隐晦而又系统地阐述了内外丹炼化之道，被尊为“万古丹经之祖”。该书明确区分还丹与其他炼养术，认为还丹之外的内视历藏法、阴道（房中术）、食气、步斗宿、祭祀等，皆“悖逆失枢机”、“前却违黄老”，属不堪得长生不死的旁门小法。

《周易参同契》奠定了中国传统内外丹学的理论基础。其炼化的主导思想，是糅合易、老哲学于一炉的天人合一论。认为炼丹应遵循自然界天地日月生成运转之法则，以乾坤（阴阳）二卦为本，逆自然之易，夺造化之功，由阴阳和合而返本归元，复归于虚无之道。就内丹而言，应先追究人生命之本元，所谓“将欲养性，延命却期审思后末，当虑其先。人所禀躯，体本一元，元精云布，因气托初，阴阳为度，魂魄所居。阳神日魂，阴神月魄，魂之与魄，互为室宅。”虚无乃人生命之本元，精气神（魂魄）为人身之阴阳，炼丹之药物，取法乾坤二卦，“乾动以直”、“坤静以翕”，令气布精流，摄情归性，而归根返本，为结丹之要。具体修炼，则先“筑垣城郭”（摄情归性），固塞耳目口三宝，意守“规中”，“委志归虚无，无念以为常”，专心不二，渐臻身体强健，面容润泽，阴邪辟而正阳立，内气周流于身中，“淫淫若春泽，液液象解冰，从头流至足，究竟复上升，往来洞无极，怫怫被容中。”对修炼中内气周流等体验，描述颇为真切；并运用卦象易理，对修炼中用意的火候法度和精、气、神生发变化的轨迹，作了相当详尽的阐述。后世内丹学逆炼归元的理论模式，及筑基、三关炼化等修炼法则，无不本于此书而发挥。

魏伯阳之后，从魏晋至南北朝，外丹与服气、服食等方术盛行，内丹

之道似乎隐而不彰，大概只在民间秘传。至中唐，魏伯阳一系的内丹说有了进一步的发展，唐玄宗朝道士张果、罗公远，修炼内丹被认为卓有成效。张果《太上九要心印妙经》，运用《阴符经》哲理，对内炼法则作了更为明晰的阐述。罗公远、叶静能注《真龙虎九仙经》所述的内丹法，有佛教密法影响之迹。但直到此时，道教界和社会上盛行的炼养之道，仍为外丹与服气，内丹相对沉寂。一类题为内丹的道书，如《道藏·太玄部》所收的《南统大君内丹九章经》，其所言内丹，实际上是上清派的集神存想之道，与魏伯阳一系内丹不同，有些服气类道书中，也称服气为内丹。

魏伯阳一系内丹的盛行及其学说的发达，是晚唐以后的事。晚唐五代，大概由于盛行数百年之久的外丹服食成仙实验的多次失败，及服气一类炼养术的深化发展，加上佛学的刺激推动，“会昌法难”之后佛教的衰弱等外在原因，内丹开始盛行，呈总摄和取代道教的一切传统炼养方术之势。钟离权、吕洞宾、施肩吾、崔希范、彭晓、刘海蟾、陈抟、张无梦等一批内丹家活跃于山野民间，传法授徒，著书立说，掀起了一股“内丹热”，把魏伯阳一系的内丹学发展到一个新的水平。这批内丹家的丹法皆渊源于钟离权。

钟离权的内丹思想，直承《周易参同契》，依道教传统的“人身一小天地”的天人合一论，以逆炼归元为结丹成仙之诀要。认为人生命之形成，亦如道、真气之造化天地，“乾坤相索而生六气，六气交合而分五行，五行交合而生万物，”万物各“阳中藏阴，其阴不消，乃曰真阴”，“阴中藏阳，其阳不灭，乃曰真阳”。人亦各以禀自父母真气的真阴真阳为性命之本，元阳真气藏于肾府，元阴真液源于心海，阳升阴降，气液传导，水火既济，推动人的生命活动。炼丹之士盗取了逆转生命之机，以真阴真阳为药物，摄心离境，保守性命之本不令耗散，始则法天地升降之理，取日月生成之数，从守窍、静定入手，引出肾海中所藏元阳真气，“先要识龙虎，次要配坎离，辨水源清浊，分气候早晚，收真一，察二仪，列三才，分四象，别五运，定六气，聚七宝，序八卦，行九州，”认为必须严循法则度数，令精气沿任督二脉，运转于下中上三丹田中，阴阳顾恋和合，五气（五脏气）朝元，三华（元精、元气、元神）聚顶，凝成胎仙，返归虚无之道，“阳神”能从顶门上自由出入，从而生死自在，与道合真，获得永恒的仙寿。具体修炼，入手有少年、中年、老年之不同；修炼次第，分小、中、大“三成”法：小成法从炼形入手，按摩导引，坚固下田，得安乐延年之果；中成法肘后飞晶，还精补脑，得返老还童，留形住世之果；大成法五气朝元、三阳聚顶，得脱质升仙之果。总之，从炼形入手，以精、气、神为药，依次炼精化气，炼气化神，炼神合道，为基本的修炼路径。

晚唐以来，三教合流，成为整个中国文化发展的总趋势。

儒、道二家，都不能不受已与中国文化相融合的佛学尤其是禅宗之学的影响。钟离权一系的内丹学，也不能不以与禅宗融合为其发展的基本路线。内丹与禅，在修习的基本原则“无念”上，本来就多有相通，《钟吕传道集》就以佛家术语“真空”为修炼之要，有云：“若以绝念无想，是为真念，真念是为真空，真空一境，乃朝真迁化而出昏衢超脱之渐也。”至钟离权的门人吕洞宾，更以禅、道融合为其内丹说的基本特质。

据传吕曾参黄龙晦机禅师，此后对禅宗深为服膺，倡禅、道双融。其《敲爻歌》等总结内丹之纲宗为“性命双修”，修性谓明心见性，了彻禅宗所谓心源性海；修命指炼化精，气为内丹入手路径。单修性或单修命，皆失

于偏颇，单修性不修命，“万劫阴灵难入圣”，单修命不修性，“恰如鉴容无宝镜”，只有性命双修，方为稳当。此所谓性命双修，实际上含有禅、内丹双修，或在内丹修炼的基础上参究禅宗的意味。

吕洞宾性命双修、禅道双融的思想，成为后世内丹学发展的基本路线。北宋以后的内丹学诸家，几乎无不渊源于吕洞宾。性命双修、禅道双融的内丹学，至北宋神宗朝的张伯端趋于成熟。张伯端先作《悟真篇》丹词，发挥钟吕一系的传统丹法，后又参究禅宗，撰《禅宗诗偈》言明心见性之事，作为《悟真篇》的续篇。《悟真篇》（包括续篇）被公认为《周易参同契》以后影响最大、水平最高的内丹撰述，古今注疏发挥者达数十家之多。

吕洞宾后学的内丹思想，总的来说，以进一步深受禅宗、理学的影响为基本特征。

虽然皆以“性命”二字为理论纲宗，但多数对修性较修命更为重视。张伯端《悟真篇后序》强调“欲体夫至道者，莫若明乎本心”，AB以归于禅宗所谓“究竟空寂之本源”为内炼归宿。王嘉《金丹诗》谓“本来真性唤金丹”，强调修行须先识心见性，其识心见性的法要“清净”，颇近禅宗的“无念行”。内丹诸家对性命、精、气、神的先后天之分及相互关系等理论问题，进行了深入探讨，进一步完善了内丹学的理论体系。诸家丹法的区别，主要表现在两个方面：一，修性、修命的次第及侧重点不同，有先修性后修命、先修命后修性、性命齐修、以性带命等歧异。二，清修与双修二途，有主张阴阳具足于自己一身，强调一己清修者；有主张阴阳分禀于男女，倡男女双修者。从这两方面着眼，近代的内丹学者，把宋代以来的丹法，按主张与风格的差别，分为南、北、东、西、中五派。

南宗一派，指张伯端后学。此派丹法的共同特点，是修习次第上，先命后性，即先从传统内丹法入手，循序炼化精、气、神，至炼神还虚阶段，参究禅宗，了彻性源。在修行方式上，又分为清修、双修二系。清修一系以白玉蟾为代表，以张伯端《青华秘文》阐述丹法最为详明。其法从闭息入手，渐入静定，于恍惚杳冥之际用忘心、觅心法体认真心、元性，从真心中生“真意”炼化精、气、神。宋白玉蟾更以一“忘”字为炼形、炼气、炼神三关的诀要，初关炼形忘形养气，中关炼气忘气养神，上关炼神忘神养虚。

其《海琼传道集》分修炼全程为采药、结丹、烹炼、固济、武火、文火、沐浴、丹砂、过关、温养、防厄、工夫、交媾、大还、圣胎、九转，换鼎十九诀。AC南宗双修一系，源出广益子刘永年，（据传出张伯端门下）有翁葆光、若一子、陈致虚等传承其学，主张“真铅”须采之于同类之女体，采药之后，炼化精、气、神之法，与清修派略同。代表作有《悟真篇三注》。

北宗一派，即王嘉所创全真道及祖述王嘉门下七大弟子之七真派。该派在修炼次第上与南宗相反，主张先性后命，先做除情去欲、摄心守念、明心见性的功夫，以清净心地、不受欲尘污染为诀要。此后从真心中生真意，循序炼化精、气、神。北派皆主清修，提倡出家、禁欲、苦行。北派丹法，在元代以后融摄南宗、理学之说，以明末伍守阳、清代刘一明、闵一得等阐述最为明晰。伍守阳的《仙佛合宗语录》《天仙正理直论》等所述丹法，分筑基、初关炼精化气、中关炼气化神、上关炼神还虚四阶。筑基以炼己为要，炼己即做对景无心的功夫，以识心见性，次则循序炼化精、气、神。AD闵一得的《古书隐楼藏书》搜罗诸多内丹撰述，于炼丹中黄直透、活子活午、阴等密义，指陈甚详，并有从意注顶门等入手的方法。清初中兴全真道龙

门派的王常月，则强调修丹以持戒为先，须严循戒定慧的次第，以伦理修养和明心见性为要。

内丹中派，指元初从南宗合流于全真道的李道纯之说。李氏总结南北二宗之学，宗承发挥陈楠之说，将道教的全部炼养术分为旁门九品、渐法三乘、最上一乘三大类。其中后二类属内丹。渐法三乘者，下乘“以身心为鼎炉，精、气为药物，心肾为水火，五脏为五行，肝肺为龙虎，精为真种子，以年月日时为火候，咽津灌溉为沐浴，口鼻为三要，肾前脐后为玄关，五行混合为丹成”。AE 此为安乐延年之法。中乘“以乾坤为鼎器，坎离为水火，乌兔为药物，精、神、魂、魄、意为五行，身心为龙虎，气为真种子，一年寒暑为火候，法水灌溉为沐浴，内境不出、外境不入为固济，太渊绛宫精房为三要，泥丸为玄关，精神混合为丹成”。AF 称此属养命之法，可得长生久视之果。上乘“以天地为鼎炉，日月为水火，阴阳为化机，铅汞银砂土为五行，性情为龙虎，念为真种子，以心炼念为火候，息念为养火，含光为固济，降伏内魔为野战，身心意为三要，天心为玄关，情来归性为丹成”。AG 称此为上乘延生之道，可证仙果。这种丹法，即是白玉蟾所传融有禅法的性命双修之道。最上一乘“以太虚为鼎，太极为炉，清净为丹基，无为为丹田，性命为铅汞，定、慧为水火，窒欲惩忿为水火交，性情合一为金木并，洗心涤虑为沐浴，存诚定意为固济，戒、定、慧为三要，中为玄关，明心为应验，见性为凝结，三元混一为圣胎，性命打成一片为丹成，身外有身为脱胎，打破虚空为了当”。称此为上品天仙之道，修习成就，可“形神俱妙，与道合真”。AH 这种最上一乘，有浓厚的佛教禅之气味。李氏认为三乘渐法，分别宜于下、中、上三士修炼，最上一乘，“至士”可以行之，并谓夙有根器的至士，可不经修命之渐道，而“一直了性，自然了命也”。

中下之士宜修先了命后了性的渐道。李道纯的内丹说，标志着南北宗内丹说在元初融合后，已臻于高度成熟。

内丹之东派，指明代陆西星之说。陆氏自称得吕洞宾亲传，所撰《方壶外史丛书》论述内丹，颇多独到见解。主张从筑基炼己、摄心修性入手，见性后男女双修，采药临炉，取坎填离，循序炼化精、气、神，实际发挥了北宗与南宗双修一系的丹法。

内丹之西派，指清代四川嘉州李西月之说。李氏自称遇张三丰、陆西星等得法，撰《三车秘旨》等阐扬内丹。其丹法主要宗承张三丰、陆西星，统摄诸派精义，主张双修，对炼心、炼气之法，发挥甚为精到。

除上述五派外，内丹自成一家风格者，还有陈抟所开创的老华山派丹法，及统摄龙门、崂山等多家丹法的崂山金山派丹法等。

另外，自唐宋以来，内丹家即根据男女生理之别，强调女子修丹应与男子不同，创编了专用于女子修丹的“女金丹”。金代王嘉弟子孙不二开创的全真道清静派，专传女丹。

历代的女丹撰述，如《孙不二女丹诗》《坤元经》《女金丹》等，多达三十余种。

一般都认为女子炼丹应从炼形始，先作“斩赤龙”的功夫，炼血化气，然后或可依男丹法炼气炼神。

内丹之学，源远流长，阐发于汉末，盛行于晚唐，博采佛、儒、医诸家之长，不断趋于成熟，并逐步形成了完备的理论体系和多种多样的修炼途径。它宗依《道德经》《阴符经》等经典，融摄道、禅、易、儒、医等学，

实践体验，形成了基于人体生命顺逆升沉的独特理论，对气功、医疗、人体科学诸方面，都有广泛的影响和启发作用。注：

ABACAEAFAGAH 《道藏》第 20 册 124 页，第 24 册 16 页，第 20 册 126 页，第 20 册 127 页，第 4 册 659 页，第 4 册 659 页，第 4 册 657 页，第 4 册 678 页，参见第 4 册 362~378 页，第 33 册 150 页，第 4 册 491 页，第 4 册 492 页，第 4 册 492 页，第 4 册 492 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《道书十二种·敲爻歌直解》，上海集成书局，1925 年 AD 《仙佛合宗语录》载《道藏辑要》毕集一至三，《天仙正理直论》载《道藏辑要》毕集四

