

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

(第四卷)


E-BOOK
网络资源 免费下载

概述

儒、释、道三家，是中国传统文化思想舞台上三支主要力量，也是造就中国传统文化的三大支柱。它们各以自己特有的宗旨为导向，逐步形成各具特点的文化思想体系，同时又互相融摄，共同铸造中国传统文化的总体。长期以来，它对人们的道德观念、思维方式、生活习俗，以及情感爱好等等，曾产生深刻的影响。但就中国传统文化的总体看，儒家文化是重要的，佛、道文化同样也是不容忽视的。过去人们受儒家正统观念的影响，只重儒家文化，轻视佛、道特别是道教文化，认为道士只会装神弄鬼，画符念咒，别无思想可言。事实证明，这种看法是片面的。应该说，道教文化确有不少糟粕，但也有相当的精华部分。如果实事求是地加以分析鉴别，去粗取精，还是可以从其中汲取许多对我们有益的文化养料。

哲学

毋庸讳言，从总体看，道教哲学的思辨性和细密程度不如佛教，更不如后期儒学——宋明理学，但在某些方面却有其独到之处。如道教为求长生不死，十分注意研讨人和宇宙的关系及其本原，意欲探究出宇宙和人产生的原因及其本质。

因此宇宙生成论成为道教始终关心的研究课题。早期道教对此作了许多概括，最具价值的是道教第一部经典《太平经》汲取两汉元气说所作的解释。其基本观点是以《老子》的“道”为宇宙本原。但它有时将道与元气相联系，说明道、气化生天地万物，如称：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。”“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地。……比若地上生草木，岂有类也，是元气守道而生如此矣。”有时又将道解释为“一”，使之与元气相联系，作为宇宙化生之本原。什么是“一”呢？“一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也”。“一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也”。有时又直接以元气解释宇宙之化生，称“天地开辟贵本根，乃气之元也”。“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生”。又据《老子》道生一、一生二，二生三的模式，描绘元气生天地万物的状况，曰：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”或将此元气分为太阳、太阴二气，以论天地万物之化生，曰：“天，太阴也；地，太阳也；人居中央，万物亦然。天者常下施，其气下流也；地者常上求，其气上合也。两气交于中央，人者，居其中为正也。两气者常交用事，合于中央，乃共生万物。万物悉受此二气以成形，合为情性。无此二气，不能生成也。”如此描绘宇宙万物的化生，自然与科学相距甚远，但在那科学尚不昌明的汉代，能以物质性的气作为宇宙化生的基础，还是难能可贵的。

以上这种道、气化生宇宙的思想，被后世道教长期继承、发扬，并将它广泛用于修炼方术中，作为诸如行气、导引、吐纳、胎息、内丹等术的理论基础，从而使这些方术被赋予一定的唯物论含义。

魏晋以降，以王弼、裴危页、郭象等一批哲学家为代表，不满足于宇宙万物如何化生的描绘，进而探求决定宇宙万物之本根、本体，即探究宇宙万物之所以产生、存在和变化的总根据。他们据《老》《庄》《易》学，或以“无”为万物之本体，或以“有”为万物之本体，造构出思辨性很强的哲学体系——玄学，使中国哲学的理论思维水平得到很大提高。在这场哲学大辩论中，道教学者直接加入者很少，丧失了一次发展道教哲学的大好机会，但其所论主题（本体论）在某些道教著作中也有所反映。如葛洪《抱朴子内篇》就通过对“玄”“道”“一”等范畴的讨论，阐述了宇宙万物的本体。

认为：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”它“胞胎元一，范铸两仪”。

“玄之所去，器敝神逝”。“其唯玄道，可与为永”。又说：“道者涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉。”AB“道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。”AC 可见葛洪是把玄、道、一作为产生宇宙万物、决定其存在、发展的精神性本体的。只是他的理论很不成熟，较之同时代的玄学家大为逊色。

至隋唐，中国思想界又发生了一次大变化，即探讨的问题由本体论转入心性论。在这方面，佛教天台宗、华严宗及禅宗等宗派开了风气之先，宣扬“一切唯心所造”，提出“心为正因佛性”、“即心是佛”等等唯心主义命题，掀起一股强大的理论热潮。在此思潮影响下，唐初一批道教理论家如成玄英、李荣、王玄览、司马承祯等，都将心性学作为研究的主题。他们运用老子“涤除玄览”、“致虚极，守静笃”和庄子“坐忘”、“心斋”等直觉主义的认识论方法，去探究人心所具的“道性”，试图从中找到世人成仙的原因和根据。重玄派成玄英、李荣等提出要用有、无双遣、不断否定的方法，去掉一切妄心、执著，才能与“虚通妙理”的“道”相契合，而入“不死不生”之境界。AD 王玄览认为众生万物皆禀道而生，“众生有生灭，其道无生灭。”AE 这个不生不灭的道，并不在人心之外，而在人心之中，即人心中所具的“道性”。因此，修道不用外求，而应内求于心。所谓“道”生万物，也就是“心”生万物。故又说：“空见与有见，并在一心中，此心若也无，空有之见当何在？……是故心生诸法生，心灭诸法灭”，AF“十方所有物，并是一识知”。AG“一心一念里，并悉含古今”。AH 司马承祯《坐忘论》所讲的修炼方法，关键也是修心。

他认为：“心为道之器宇，虚静至极，则道居而慧生。”AI 谓“心者，一身之主，百神之帅，静则生慧，动则成昏”。AJ 故提出一套“主静去欲”的修炼方法，包括信敬，断缘、收心、简事、真观、泰定、得道七步骤，始终围绕着“心”的修炼下工夫，最终达到“无心于定，而无所定，故曰泰定”的境界，到那时：“形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至”。AK 此之谓“坐忘”。由此可见，心性论的探讨，也是唐代许多道士关心的课题。

至宋代，一批儒家如周敦颐、程颢、程颐等，汲取佛、道的心性学，与儒家治国平天下的封建政治说相结合，造构出一套颇为精致的思想体系，此后，再经朱熹等人的发展补充，形成思辨性更强、体系更完备的宋明理学，成为学术界占统治地位的哲学，佛道哲学退居次要地位。可是自五代以后兴起的道教内丹学，仍以自己特有的思维方式，为中国哲学继续提供不少有新意的思想资料。由此可见，在中国思想史各个发展时期，道教和佛教一样，都曾积极参与，并提出了某些有价值的东西，为创建、发展中国哲学作出了

自己的贡献。

应该指出，道教哲学是为神仙说服务的，其思想体系无疑是唯心的，但在这个唯心主义大框架中，常夹杂着许多自发的唯物论和朴素辩证法的成分，如上举元气说及许多未曾提及的物类变化观点就是例证。不仅如此，它还写出过一些唯物论或辩证法观点颇为鲜明的篇章，如北朝所出的《黄帝阴符经》和五代所出的《化书》，就是这方面的代表作。《黄帝阴符经》作者朦胧地认识到物质第一性、意识第二性，意识来源于物质、又受物质条件所制约的真理，因此将其书取名《阴符》，即寓人之行动必须与客观条件和规律相暗合，否则就要失败。本书第一句“观天之道，执天之行，尽矣”，即点明了这个主题。“天之道”，即指自然法则，人们在它面前只能“观”（即认识）和“执”（即掌握），作到这两点，即“尽矣”。认识和掌握了自然法则，使自己的行动与之相符合，经过努力，就有成功的希望，即“天人合发，万变定基”。指出：“天之无恩而大恩生，迅雷烈风，莫不蠢然。”意谓“天”（即自然界）是无意志的，它的运动变化有自身的规律，不论你喜欢它也好，不喜欢它也好，都要按自己的规律运行。

比如迅雷烈风，对人类具有很大破坏力，它不会因为人们不喜欢它而停止，仍要按时“蠢然”而动。因此，人们在自然规律面前，不能凭愿望办事，只能认识和掌握其发展规律，才能找到趋利避害的办法。另一方面，作者又在一定程度上认识到发挥人的主观能动作用的必要性，说：“圣人知自然之道不可违，因而制之。”意谓人们应根据对规律的认识，学会利用、驾驭规律的本领，使之为社会谋福利。这是认识规律的目的。

作者甚至强调说：“五贼在心，施行于天，宇宙在乎手，万化生乎身。”这里虽将主观能动性夸大到不适当的地步，但它所透露的积极运用规律的思想，却仍有可取之处。此外，本书的辩证法思想也很丰富，诸如对人与天地万物之对立依存，五行的相生相克，生与死、恩与害、私与公的对立统一关系等，都有精到的论述。因此，尽管此书在很多表述中有严重缺陷，但它所蕴藏的许多唯物辩证法思想因素在当时却是不可多得的。故此书成为中国哲学史上颇有影响的著作，引起许多人的注意和研究。

唐末五代道士谭峭所作的《化书》，也是很有影响的道教哲学著作。该书结合儒家伦理观念，以类推比附的手法，从事物的变化中，阐述修道成仙的思想，探寻社会治乱的原因。

其核心是一“化”字。认为天下万事万物，每时每刻都处在运动和物物转化过程中，没有穷尽；万化的本原为“虚”，由虚化生天地万物，又由天地万物再化还为虚，虚又是万物的归宿。声称世界永远处在虚化形、形化虚这样两个化生过程中，前一个是道顺而生物的过程，后一个是物逆向还原于虚的过程。这是谭峭化生说的总纲。他对死、生问题所作的分析，是此说的具体运用，他说，人的生命过程是：“虚化神，神化气，气化血，血化形，形化婴，婴化童，童化少，少化壮，壮化老，老化死，死复化为虚。虚复化为神，神复化为气，气复化为物，化化无间，由环之无穷。夫万物非欲生，不得生；万物非欲死，不得死。”如此描绘人的生死，虽然十分幼稚，但他提出人的生死不随人之“欲”（愿望）而转移，乃由人体的自然发展所决定的观点，是很有意义的唯物论思想。《化书》的可贵之处，还在于它以化生理论对当时社会的演化和治乱原因作了深刻的分析。它揭示统治者的穷奢极欲、横征暴敛是造成社会贫富不均、群众缺衣少食和社会动乱的根源，

指出民众的作乱和盗贼的兴起是统治者残酷剥削、压迫的结果，提出了均食、尚俭等社会主张，表现出作者的社会历史观中有不少进步因素。

文学艺术

道教为了生存和发展，曾广泛调动诸如散文、诗词、小说、戏曲、音乐、绘画、雕塑等多种艺术手段，以宣扬教义、展现道士生活和教务活动，在这过程中，逐渐形成有别于一般文学艺术样式的道教文学艺术。就其总体水平而言，某些领域的艺术深度和感染力不如纯文艺，而在另一些领域则有新的开拓，使某些艺术主题得到深化，为中国传统的文学艺术的发展作出了贡献。

在散文方面，无论是议论文、记叙文、赋体散文，都曾在道书中得到运用。如葛洪的《抱朴子》，陶弘景的《真诰》，北朝隐者的《阴符经》，司马承祯的《坐忘论》，吴筠的《玄纲论》《心目论》，谭峭的《化书》，白玉蟾的《玉隆集》《上清集》《武夷集》，张宇初的《岷泉集》等，是其中的代表。它们在辩难、议论、叙事、写人、状物、写景等方面，都有各自的特色。

诗词方面的体裁也很多样，除游仙诗、咒语诗、步虚词、青词外，最多的有自《参同契》《悟真篇》以来，历代道士所写的大量内丹诗词，其中诗、词、歌、谣样样俱全。

其次，斋醮科仪中亦有大量赞颂词章，其中既有诗，又有词，既有道士作品，又有文人和帝王的作品，如宋太宗、真宗、徽宗就曾撰写《步虚词》《散花词》《白鹤赞》《玉清乐》《上清乐》《太清乐》等数十首，后人集为《金篆斋三洞赞咏仪》，收入《道藏》。

近人刘师培评之曰：“虽系道场所讽，然词藻雅丽，于宋诗尚称佳什。”LD 再次，还有一批道士所创作的类似文人诗的诗篇。如南宋为官、入元隐为黄冠的董嗣杲有诗集《庐山集》五卷，《英溪集》一卷，《西湖百咏》二卷，宋季入道的马臻有《霞外诗集》十卷，元道士陈义高有《秋岩诗集》二卷，皆收入《四库全书》别集类。元道士朱思本的诗作被誉为“六朝庾、鲍，而唐太白之流也”，LE 被集为《贞一稿》，为《宛委别藏》所收载。张雨的诗作更以“清声雅调”，与“凌跨一代”的诗文大家杨载、袁桷、虞集、范木亨、黄丕晋等之诗作相媲美，难分轩轻，LF 被集为《句曲外史集》，为《四库全书》所收载。薛玄曦的诗作被评为“飘飘有凌云之风”，LG“如霜松雪桧”、“如豪鹰俊鹞”、“如空山流泉”，LH 被集为《上清集》《樵者问》《琼林集》，惜已不存。可见道教诗词在文坛上曾据有一席之地。

在戏曲方面，以塑造神仙和道教人物形象为题材的道教戏曲，在元、明戏文、杂剧中占有很大比重。据对《录鬼簿》《元曲选》《元曲选外篇》所录五百余种元明戏文、杂剧的统计，道教戏曲约占十分之一。可见元明时，道教戏曲曾盛极一时。据《元曲选》载，元代有演八仙的剧目，如《吕洞宾度铁拐李岳》《吕洞宾三醉岳阳楼》《邯郸道省悟黄粱梦》LI《吕洞宾三度城南柳》LJ；有演著名道士的剧目，如《张天师断风花雪月》LK《西华山陈抟高卧》MB《马丹阳度脱刘行首》《马丹阳三度任风子》《萨真人夜断碧桃花》；MC 还有其他神仙道化剧，如《刘晨阮肇误入桃源》《沙门岛张生煮海》。MD 至明代，上述道教戏曲题材更有扩大。随着八仙人名在明代的确定，演唱吕洞宾的剧目急剧增加，如《吕洞宾桃柳升仙梦》《吕洞宾花月神仙会》《吕翁三化邯郸店》《吕纯阳点化度黄龙》《吕洞宾戏白牡丹飞剑斩黄龙》《吕真人

九度国一禅师》，ME 前后十余种。

其后，如《韩湘子引度升仙会》《铁拐李度金童玉女》《瑶池会八仙庆寿》《争玉版八仙过沧海》MF 等有关八仙的剧目也相继出台；还出现了八仙以外的神仙戏如《淮南王白日飞升》《周武帝辩三教》《瑶天笙鹤》《紫阳仙三度常椿寿》《东华仙三度十长生》《昆仑奴剑侠成仙》《李云卿得道悟升真》《边洞玄慕道升仙》等等。MG 神仙戏以外，演唱道士的剧目也在增多，如《丘长（疑下脱一“春”字——引者注）三度碧桃花》《张天师明断钩辰月》《许真人拔宅飞升》《孙真仙南极登仙会》《萨真人白日飞升》等等。MH 以上戏曲的作者多为文人，仅《淮南王白日飞升》《周武帝辩三教》《瑶天笙鹤》为净明道所尊的朱真人（朱权）MI 所撰。

在小说方面，除历代所出多种带传奇性质的神仙、道士传记外，明代兴起的章回小说中，即有许多以神佛鬼怪为主题的作品，被称为“神魔小说”，是小说分类之一大目。

其代表作为《西游记》，以佛教为主题，而以道教为题材者则有多部。据孙楷第《中国通俗小说书目》卷三载，明清所出者则有：《阴鹭积善》《张子房慕道》《真宗慕道记》《刘阮仙记》《郭翰遇仙》《孙真人》《吕祖全传》，MJ 卷五又有：《许仙铁树记》《吕仙飞剑记》《萨仙咒枣记》《八仙出处东游记》《五显灵官大帝华光天王传》《北方真武玄天上帝出身志传》《封神演义》《韩湘子全传》《绿野仙踪》《七真祖师列仙传》《升仙传》《金莲仙史》等。MK 其中最著名的是一百回的《封神演义》。

此书作者，旧以为明人许仲琳，张政火良、孙楷第先生从他书中发现为明道士陆西星所作之记载，已启其疑，后经柳存仁等先生考证，认定系陆西星所作。该小说流传很广，影响很大，为道教小说的代表作。

在音乐方面，其主体为斋醮音乐。始于寇谦之《云中音诵》之“乐音诵”，经过千余年的发展，不断汲取宫廷和民间音乐的养料，使其演唱形式、音乐曲调和乐器使用等日益丰富完备，形成独具特色的道教音乐样式。现存较古的乐曲专书，一为北宋所出的《玉音法事》三卷，收有唐宋道教曲谱五十首，用曲线法记谱；二为《大明御制玄教乐章》，收道曲十四首，用“工尺”法记谱。是早期斋醮音乐曲谱难得的资料。各地斋醮音乐在传播过程中，又受地方音乐的影响，逐渐形成略有差异的各派道教音乐。流传至今者，有北京白云观全真音乐，苏州玄妙观道教音乐，茅山道教音乐，武当山道教音乐等。除斋醮音乐外，历史上又曾出现道曲、道情等道教音乐样式。道曲始于唐，唐高宗曾令乐工制作道调，唐玄宗除自作道曲外，又诏道士、大臣广制道曲。著名者有：“诏道士司马承祯制《玄真道曲》，茅山道士李会元（疑为李含光，——引者注）制《大罗天曲》，工部侍郎贺知章制《紫清上圣道曲》。太清宫成，太常卿韦縯制《景云》《九真》《紫极》《小长寿》《承天》《顺天乐》六曲。”NB 后将此道曲作为宫廷音乐之一部分，在宫廷中演奏。再后，从这些道曲的基础上，演变出曲艺的一个类别——道情，以道教故事为题材，宣扬出世思想。至南宋，用渔鼓、筒板等乐器击节伴奏，故又称“道情渔鼓”。元人杂剧《岳阳楼》等，即有道情的穿插演唱。明代道情作品有《蓝关记》等。随着道教的衰落，道情演唱的道教故事渐为民间故事，神话、传奇、小说所取代。此外，神仙思想和道教音乐又曾对历代音乐家的创作以广泛影响，因此有不少音乐家创作出表现神仙意境和道教情趣的作品。如南宋毛敏仲作琴曲《列子御风》《庄周梦蝶》，明以前又传琴曲《八极游》（又名《挟仙游》），

明沈音作《洞天春晓》，明《古音正宗》琴谱收有《羽化登仙》，明张德新纂琴谱《三教同声》，其中除佛曲《释谈章》、儒曲《明德引》《孔圣经》外，又有道教曲《清静经》等。

在绘画方面，中国画经过长期的发展，形成了许多流派，也出现了许多画种，佛、道画就是其中之一。此画种始于晋，盛于唐、宋。宋郭若虚曾对这类画家作了撮述，云：“晋顾恺之、戴逵，宋陆探微，梁张僧繇，北齐曹仲达，隋郑法士、杨契丹、唐阎立本、阎立德、吴道子、周日方、卢楞伽之流，及近代侯翼、朱繇、张图、武宗元、王瓘、高益、高文进、王霭、孙梦卿、王道真、李用及、李象坤，蜀高道兴、孙位、孙知微、范琼、勾龙爽、石恪、金水、石城、张玄、蒲师训，江南曹仲玄、陶守立、王齐翰、顾德谦之伦，无不以佛、道为功。”^{NC} 唐宋佛、道画最盛，擅长此画者，远比上列为多，见于《历史名画记》卷九至十和《图绘宝鉴》卷二至四著录者，在百人以上。他们除用纸笔作画外，又在佛、道寺观作壁画，使佛、道画成为当时最有影响的一个画种。其中尤以唐阎立本兄弟、吴道子和宋武宗元最为知名。五代时，四川出过一位著名道士画家张素卿（或作清）。《图画见闻录》曰：“道士张素卿，仙人也。曾于青城山丈人观画五岳四渎真形，并十二溪女数壁，笔迹遒健，神彩欲活。见之者，心悚神悸，足不能进，实画之极致者也。”ND“兼有《老子过流沙》并《朝真图》《八仙》《九曜》《十二真人》等像，传于世”。^{NE} 宋后，佛道画转衰，盛行山水画，但工佛道画者亦代不乏人。

据《图绘宝鉴》卷五所列元代画家，即有刘贯道、杨说岩、道士丁清溪、王景升、萧月潭等“工画道释人物”、“神佛”。^{NF} 又有道士画家郑思肖、黄公望、张与材、张嗣成、张嗣德、方方壶、赵元靖等工其他画种。^{NG} 明初著名画家戴进对佛、道画尤精，据称所画“神像之威仪，鬼怪之勇猛，衣纹设色，重轻纯熟，亦不下于唐宋先贤。画尊老（或作“道释”——引者注）用铁线描，间亦用蓝叶描。……远出南宋以后诸人之上，临摹精博，明朝画流第一”。其他见于《明画录》卷一所载道释画家，还有蒋子诚、胡隆等二十人。^{NH} 以上历代画家所画佛、道画，受儒家正统思想的影响，保存至今者已为数不多，壁画更少，现存山西永乐宫元代壁画，遂成为稀世珍品。

在雕塑方面，南北朝时，道教已开始注意神像的塑造，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》已对神像仪容、衣著等的塑造法作了若干规定，^{NI} 大约出于唐代的《太上洞玄灵宝国王行道经》又对制作神像的材料作了说明，谓“随其所有，金银珠玉，绣画织成，刻木范泥，凿龕琢石，雕牙镂骨，印纸图画”等均可。^{NJ} 因此，历代的石雕、玉雕、木雕及泥塑、铜铸神像均有制作。保存至今者，除散见各处的单件作品外，以各地道教摩崖石刻道像和宫观泥塑、铜铸像为两大宗。道教摩崖石刻造像遍布于全国各地，创作时间，上起南北朝，下至明清。仅据四川统计，现存一百余处摩崖造像中，道教造像占有二十八处。分布于大足、绵阳、剑阁、安岳等十余县中。简阳长松山所存《北周强独乐为文王造像碑》，在左右角上用线条刻佛、道像，是年代较早者。造于唐宋者最多。^{NK} 太原西南的龙山石窟也很著名，窟内雕刻三清、虚皇、张天师及北七真等石像多尊，创作于元元贞六年（1295）。各地宫观所存的泥塑彩绘神像，更难以数计，大都创于明清、此前者不多见。武当山现存明代铜铸饰金神像及供器颇多，有较高的艺术价值，有的还是稀世珍品。

此外，道教建筑的建造手法和风格来源于皇室宫殿，又有创新，是研

究中国古建筑的重要实物，它既有工程建筑学的研究价值，又有工程艺术学的研究价值。

古科技

儒家重视礼义道德，轻视生产与科技进步；佛教追求“涅槃”，对现世社会的科技发展也不甚关心。而道教却重视人生现世，需要从社会实践中寻找长生成仙的途径和方法，因此，便自觉或不自觉地涉足于某些古科技领域。为求健身延年，道教注意对古代遗留之行气、导引、服食、房中等术的研究和实践，乃逐渐形成道教养生理论和方法；为防病、治病，广泛探求药物性能和治病方法，乃逐步形成道教医药学；认定服食金石药可以长生，特别注重矿石炼丹，乃逐步形成与古化学相联系的炼丹学；认定人体的本质为精气神，特别重视气功和内丹修炼，乃逐步形成道教内丹学。凡此都在一定程度上与某些科技领域发生关系，并对那些领域作出了有益的探索。关于矿石炼丹和内丹修炼，已在本书第三卷《外丹》《内丹》诸篇中作了介绍，这里仅就道教养生学、道教医药学作简单的说明。

道教养生术涉及道教早期许多修炼方术及其理论，要之，不外两个途径：一为外服，即为服食药物，包括服食草木药及金石药；二为内炼，即用行气、导引等方法锻炼身体。

锻炼的要点，一在炼形，二在炼神，并把二者结合起来。在此思想指导下，形成较为丰富的养生理论，包括饮食之道，行气之道，导引之道，养神之道，房中节欲之道等。其中许多理论和方法，在今天仍具实际意义。

道教医药学从祖国传统医药学中汲取营养，经许多道教医学家的医疗实践，提出不少有创新意义的医疗思想和医方、药方，从而丰富了祖国传统医药学。包括：普济众人和为病家着想的医德观，着重研究简易有效的医方和廉价方剂，辨证施治的医疗态度，重视预防医学和将养生方法运用于临床，重视丹药的运用等。因此道教医药学有其突出特点，至今仍具研究价值和实用价值。

注：《太平经合校》16页，21页，12~13页，60页，12页，78页，305页，694页，中华书局，1960年 ABAC《抱朴子内篇校释》（增订本）1页，170页，185页，中华书局，1985年 AD 蒙文通校辑《成玄英老子义疏》，四川省立图书馆《图书集刊》第7期，1946年 AEAFAGAHAIAJAKLBLCNINJ《道藏》第23册621页，623页，627页，623页，第22册896页，892~893页，896页，第1册821页（下引未注者皆出《阴符经》），第23册592页，第24册747~749页，662页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 LD《刘申叔先生遗书》卷六十三：《读道藏记·金篆斋赞咏仪》刻印线装本 LE 范木亨《贞一稿·序》，《宛委别藏》本 LFLG 《景印文渊阁四库全书》第1216册352页，第1207册649页，台湾商务印书馆，1986年 LH 《四部丛刊》第240册（《弘文裕德崇仁真人薛公碑》），上海书店翻印，1989年 LILJLKMBMCMD 《元曲选》集2册490~511页、614~631页、777~793页，第3册1187~1199页，第1册175~192页，第2册720~732页，第4册1321~1334页、1670~1683页、1684~1703页，1353~1367页、1703~1715页，中华书局，1958年 MEMFMGMH 《明代杂剧全目》41页、65页、250页、251页、259页、272页，38页、41页、65页、241页，50页、50页、52页、62页、63页、131页、251页、252页，43页、69页、249页、250页、273页 MI 朱权为明

太祖朱元璋第十六子（或云第十七子），被封宁王，卒谥献，世称宁献王。永乐元年（1403）改封南昌后，因政治上受猜忌，转而信道，“托志冲举，自号月瞿仙”。净明道尊其为朱真人。此人博学多才，著作甚丰。据载，撰有多种道书，并作杂剧十二种，其中道教剧除上述三种外，还有《冲漠子独步大罗天》，有人认为，冲漠子为其自号云云。

此外，尚有音乐方面的作品。

MJMK 《中国通俗小说书目》91~102页，194~207页，人民文学出版社，1982年NB《新唐书》第2册476页，中华书局，1975年NCNDNENFNGNH《丛书集成初编》第1648册37~38页，250页，60页，第1654册84页、86页、91页、91页、91页，83页、86页、90页、91页，第1658册2~4页，中华书局，1983年NK 参阅《道教论稿》51~87页，巴蜀书社，1987年

道教哲学

什么是道教哲学？要回答这个问题，我认为必须先从宗教哲学谈起。

宗教哲学，从不同的角度审视可以有不同的内涵。从宗教主体自身去考察，所谓宗教哲学就是宗教信仰的理论基础。

宗教在本质上是种信仰，宗教信仰具体表现为教义，要使这些教义让人相信，就必须有思辨的哲学论证，即成系统的哲学理论。宗教信仰展示的是人类精神生活的深层面，追求的是某种神圣的体验，这种体验的升华与结晶就是宗教哲学。黑格尔说：“宗教哲学作为对于宗教的思维着的考察，就包括了宗教全部确定的内容。”他认为，由于一些杰出教父的哲学修养，基督教教会才破天荒第一次有了基督教教义的一个内容的开端；安瑟伦和阿伯拉尔这些伟人从哲学出发进一步提高了信仰的规定。这说明了哲学对于宗教信仰升高的理论保证作用，也说明哲学被宗教家吸取改造演化为宗教哲学。宗教史也表明，犹太教与古希腊哲学完全对立，它没有采纳希腊哲学的思想材料。而基督教成为一种世界宗教的重要原因之一，就是因为它顺应时势，与希腊罗马的哲学进行了一定的结合。基督教的最初教义只是一些从犹太教来的教条，后来加上希腊哲学的各种理论才形成宗教哲学体系。这是从宗教本身审视。换一个视角坐标，站在宗教研究和评价的地位上，宗教哲学就是从某种哲学的立场和方法出发去研究宗教的本质和价值，即对宗教进行哲学思考，探索宗教现象中的哲学问题。这样，宗教哲学就成为宗教研究的一个分支。

根据宗教哲学的含义，我们同样可以从内外两个不同角度去透视道教哲学。从内在说，道教哲学是为其教义服务的，是其教义的思想理论基础。宇宙论、人生观、认识论和伦理学是道教哲学的基本范围和构成成分。神仙不死之“道”，是道教哲学的中心范畴，神仙存在和人能成仙不死是其基本命题，论证人有无成仙的内外根据、人成仙取何途径是其思想体系中最主要的一面。从外在说，道教哲学就是从一定的哲学立场出发探讨道教的信仰、其人与神仙的关系等，从哲学的高度加以阐释。黑格尔指出：“在古代东方，宗教与哲学是没有分开的，宗教的内容仍然保持着哲学的形式。”道教教

义与中国哲学特别是和道家哲学的结合及对其改造的历史过程，我将在后面谈到，这里只想指出：道教哲学的思想素材来自中国哲学，主要是道家哲学；道教教义的许多内容“仍然保持着哲学的形式”，舍此道教将无法立足于世。

界定道教哲学，确认它的研究对象，一个很重要也是很棘手的问题就是：道教与道家的联系和区别，道教哲学与道家哲学的同和异。

欧美的汉学研究，通常使用 Taoism 以概括道家与道教，但前者习惯用“早期道家”(earlyTaoism)或“哲学的道教”(PhilosophicalTaoism)以表示先秦的老庄，后者则称为“新道家”(NewTaoism)或“宗教的道教”(ReligiousTaoism)。老庄思想与原始宗教本有渊源，法国学者马伯乐、葛兰特、康德谟都有这种看法。康德谟曾指出，道家和道教并不如一般人所说的那么不同，他们彼此来自同一种极古老的宗教的根源，两者关系极为密切，纵使道家和道教真的有显著的不同点，但是这些不同并不足以使我们认为他们代表着两股截然不同的思潮，相反地，我们以为道教是道家思想的延续。有位美国学者认为：道教起初是种哲学学派，后来发展为宗教。作为哲学思想，道教寻求合一，从而把统一与和平带到他们生活于其中的乱世来。而作为一种宗教，道教则寻求一种通过巫术并由“道”起中介作用的超自然和超人的力量。日本学者木村英一主张把哲学道教和宗教道教区分开来，但他和大多数日本学者一样，认为哲学的道教是老庄学说，而宗教的道教是公元初起千百年来产生的各种道家学派和派别的信仰。日本学者不承认宗教的道教是哲学的道教蜕化的产物，因为他们通常把道教看做充分反映中国民族心理特点的中国民族宗教，因而认为宗教的道教和哲学的道教本质上是统一的道教世界观的层次上有联系的两表现。第一、二届国际道教大会对宗教的道教和哲学的道教之联系问题给予了较多讨论。一般说来，“欧美学者将以老庄思想为中心的道家与作为宗教的道教视为一体，而在日本则区分为道家与道教。”在中国，自魏晋以来对道家和道教这两个概念的使用便是混乱的，大多不加区分。葛洪《抱朴子·自叙》：“其内篇言神仙、方药……属道家。”这里的“道家”准确地说应是“道教”。刘勰《灭惑论》有时说：“道家立法”，有时又说“道教炼形”，也把二者混为一谈。此外，《魏书·释老志》《文献通考》《四库提要》等都将二者混用，这就使一般人误以为道教与道家是一回事。实际上，道教与道家，道教哲学与道家哲学既有联系又有区别。联系是讲二者的异中之同，区别是指二者的同中之异。老子是道家创始人，又被后世奉为道教的通天教主“太上老君”，而老子与老君又是迥然不同的，一是人，一是人造的神。

《道德经》和《庄子》既是道家的典籍，又是道教的真经、真言，当然对其解释是大异其趣的。蒙文通先生说：“魏晋而后，老、庄诸书入道教，后之道徒莫不宗之，而为道教哲学精义之所在，又安可舍老、庄而言道教。”

明确指出了老庄与道教哲学的密切关系及二者发生关系的时代，可谓一语中的。

道教对道家既有继承又有改造，继承是联系，改造是不同。比如道教哲学中“阴柔”有突出的地位，强调道的母性地位，充分注意事物的反面等都是承续老庄而来。道教哲学的许多范畴和命题的符号形式取之于道家，但其内容不尽相同。道教从宗教哲学的角度改造发展了道家哲学思想，将其神秘化宗教化了。例如，老子关于宇宙创生的理论，否定了殷周的宗教天道观，破除了神创说，用“道法自然”对世界的生成作了新的有系统的解释，是自

然主义天道观。而道教虽借用了老子哲学的语言符号，却将其自然天道观否定，把“道”人格化，使之成为有意志、有感情的造物主。这种对老子天道观的否定既向殷周宗教神学回归又有所超越，从而使道家哲学宗教神学化。可见，道教与道家的价值取向从根本上说还是不同的，仅在某些个别观点上，二者有雷同处。另外，中国宗教思想有较强的人文精神，祭祖及先贤崇拜的人文意义也夹杂于宗教中，神界类似人界，神与人距离不大，故道家与道教极难完全区分开来。总之，要确认什么是道教哲学，我们必须排除传统的积习，明确区分道家与道教，区分道家哲学与道教哲学。

道教哲学的个性是由其特征体现的，它有何特点？它的特点是在与道家、儒家和佛教哲学的比较中显现出来的。通过比较，可以更加看清道教与道家的同异，认识什么是道教哲学。道教继承了老庄哲学的特点，受儒家思想和佛教哲学影响，发展出自己的特色。这些特色总括起来有以下几点：（一）以人生哲学为主，以宇宙本体论为辅。以个人为本位，追求个体生命的永恒性。

徐复观在《中国人性论史》中说：“老学的动机与目的，并不在于宇宙论的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上推求，推求到作为宇宙根源的处所，以作为人生安顿之地。因此，道家的宇宙论，可以说是它的人生哲学的副产物。他不仅是要在宇宙根源的地方来发现人的根源，并且是要在宇宙根源的地方来决定人生与自己根源相应的生活态度，以取得人生的安全立足点。”AB 道教继承了道家的这一“动机与目的”，并发展为套宗教的生命哲学。这种生命哲学不仅要取得“人生的安全立足点”，而且要求得生命的永恒。长生不死是道教解决人生问题的最终途径，这在道教中体现为“神仙不死”学。神仙学从人的生命冲动出发，企图突破死亡局限，将自我生命从死亡的现实中超拔飞升，飞升到与宇宙精神——永恒之“道”同一的位置，再从这种天人合一的境界中把握自我的生命存在，以体究人生真谛。老庄的“道”是非人格的、自然运作的宇宙本体，道教则将其人格化、神圣化、超自然化，成为化生宇宙现象的最高神祇，具有永恒不灭性。

这样，得道者即与道同体的人便具有道的不死属性，飞升成仙。人生的终极关怀就是肉体生命的不死，为达此目的就须效法神仙之“得道”。这就是道教之“道”与道家之“道”的根本不同处。另外，道家之道本具有超越性且内在于万物，这样一种有神秘蕴味的“道”为道教的重塑提供了方便。在仙化“道”的同时，道教又将老子本体化，将他雕塑成天本体与人本体合一，具有神仙性的典型，作为人效法的楷模。

老庄的生命观与道教这套神仙学实在是迥异其趣的。老子曾讲：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”AC 庄子要人丧我，形如槁木，心如死灰，尤显出肉体之不足道，并主张齐一死生。老庄养生法是取法天地自然而归于自然无为。这些和道教修炼肉身不坏，讲究我命在我等都不大相同。但道家某些修养法如庄子的“心斋”、“坐忘”，老子的“涤除玄览”以及长生久视等神秘语句又被道教沿袭下来。

总的来说，道教以对人生不死的信仰作为基本观点，循此去证取宇宙本体论的解释。

道教构造的宇宙模式无非是为其人生的终极追求大开方便之门，找到一块生命的安顿之地。故在道教哲学里，宇宙论和认识论是其人生论的装饰品和论证工具，而人生论的核心就是神仙学。中国哲学有重人生哲学的传统

和特色，道教与此相同，所不同的是对人生的终极追求独树一帜。

（二）从成仙不死之目的出发解决人生问题，以积极探索自然界奥秘的精神，发展了我国古代的自然哲学，从而推动了古代自然科学的进步。

中国哲学不重视纯知识的追求，基本上以政治伦常为本体。儒学关心人，深究人伦关系，但对大自然并不重视，不像古希腊人那样在对自然奥秘的深入探求中发展哲学。

这种缺陷在道教哲学中多少有些弥补。道教把人生、社会和自然都置于“道”的大系统中加以认知，在认识不死之道中，歪打正着，发展了中国古代的自然哲学和科学。道教的自然观和生命观紧密相连，认为自然是个大宇宙，人身是个小宇宙，自然界的阴阳和人身上的阴阳气脉息息相关，生命就是阴阳的变易，人类生命不能离开万物自然而完成永久的形态。道教从神仙不死的生命观出发去认知自然，试图用道术驾驭自然征服自然，找到控制自身生命的方案。这种精神推动道教到自然界去寻找不死的药方，寻找中的副产物便是前科学形态的产生。因此，道教对前科学的追求源于其生命观。神仙学具有一定的可操作性，它把老庄、周易和古代天文、地理、化学、医药等糅为一套身心修炼理论，虽不免体系庞杂，但却既有古朴的实证手段（如外丹），又有形上意义的玄理（如内丹理论），这些穿着神秘主义外衣的内外丹正是前科学形态的表现。道教练内外丹推进了古代化学、医药学、养生学、矿冶学、生态学等科学的发展，深化了对人体自身生命现象的认识。

道教与道家都重视自然，承认自然规律存在。但道家是“顺天”即顺其自然，是自然主义，而道教则是“逆天”，试图通过自我修炼战胜自然，主宰人的自然生命，是超自然主义。不过，道教所谓“我命在我不在天”面对死亡采取主体性精神，似乎又有荀子“人定胜天”的意蕴，在某种程度上克服了道家消极的自然无为观，是种积极的生命观。

（三）自然与名教结合是道教政治哲学的特征，这是儒家伦理型哲学和道家自然型哲学结合的产物。

道家从人的自然本性去构筑理想社会，希图超越社会礼教伦常，以虚静复归自然真实。老子把道作为世界本原时，也把道规定为人生道德修养的最高境界，主张见素抱朴、无知无欲、绝圣智弃仁义，与儒家伦理观是对立的。道教的道德价值系统与道家不同，它承认儒家礼教并将其道德价值观组合进自己的思想体系。道教承认忠孝节义，甚至最先提出“天地君父师”的伦理序列，AD 后演为“天地君亲师”在中国社会广为流传。道教的观念是：“名教即自然”，这是道教不同于道家的一大特征。

中国哲学重视治道，不仅儒家，道家亦如此。自老子以降，道家被统治阶级所改造，汉初的黄老道家成为君人南面之术。在汉代经黄老学、春秋公羊学传给早期道教哲学，使之具有了较多的政治哲学成分，表现了强烈的政治实践性。葛洪《抱朴子》的内圣外王之学进一步结合儒道两家政治思想，形成道教政治哲学体系。此外，以太平为表征的乌托邦思想，以道教符讖为标志的政治宣传心理学都是道教政治思想的主要内容。

（四）在认识论和思维方式上，继承了道家的特色，汲取了佛家的长处，具有较丰富的辩证法思想。在总体上，和中国哲学天人感应、天人合一的思维方式是一致的。

道家没有形成外向型的认知思维方式，而是表现为内向型的意向思维，即在自我情感体验和自我观照直觉中与自然冥合，在向内开辟精神境界中实

现人生的价值和意义。

道教继承了这种思维方式，既把人当作认识主体又把入作为认识客体，采取内省体验法，建立了一套性、命双修理论。道教中也有辩证思维的因子，如流动性思维，强调变化和化生；逆反思维，认为“正为人，逆则成仙”（此源于《老子》“反者道之动”）等等。

佛教“中观论”对道教也很有影响，特别是道教重玄派，基本上是运用中观的否证方法证明重玄之道。另外，中国哲学较少讨论理想的“有”，探讨的多是实实在在、具体的“有”，这种认知方式对道教“肉体永远存有”生命观的产生起了促进作用。按照这种方式思考人的生命现象，出现道教神仙学就不足为怪了。

（五）围绕神仙学，形成了一套独特的范畴和命题。这些范畴命题的符号形式多源于道家，也有取自儒佛二家的，如论证道性的存在即摹仿佛性说。神仙不死之“道”、玄、重玄、有无、动静、三一、元气、精气神、一、心性等是道教哲学的重要范畴。神仙不死存在，人能长生成仙是道教哲学的核心命题。如果说中世纪基督教哲学的主题是上帝存在的证明，那么中古道教哲学的母题就是神仙存在的证明。

（六）学术上的包容风格和超越精神。司马谈论六家要旨指出，道家“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”。AE 道教哲学也是如此，它在文化上兼收并蓄，不拘一格。如兼合易与老庄，推陈出新，以之作为炼丹学的理论指导。又如吸取佛教中道观和大量名词术语以充实自己。道教哲学本身就是吸取先秦两汉各派哲学思潮以及后来佛学的基础上形成的综合性思想体系，是中国哲学的组成部分。注：《宗教哲学讲座》27页，19页，山东人民出版社，1988年 参见《基督教哲学》37~38页，四川人民出版社，1987年 《哲学史讲演录》第1卷64页，商务印书馆，1959年 参见《中国文化新论》193~194页，台湾联经出版事业公司，1983年 《宗教学研究》1987年第3期，1988年2~3期合刊，四川大学出版社 参见《中国文化》第1辑479页，复旦大学出版社，1984年 《古学甄微》317页，巴蜀书社，1987年 AB 转引自《老庄论集》86页，齐鲁书社，1987年 AC 《道德经》第13章 AD 《太平经合校》135页，中华书局，1960年 AE 《史记》第10册3289页，中华书局，1959年

道教文学

道教文学是以宣传道教教义、神仙出世思想以及反映其宗教生活为内容的各种文学作品。此类作品既见于《道藏》内，又见于《道藏》外。其作者既有道士，又有文人。

从总体上看，道教文学可分为道教散文、道教小说、道教诗词、道教戏曲四大类。

散文 《道藏》五千多卷经书，大半属于道教散文。另外，在其他许多中国古代丛书，诸如《四库全书》子部道家类、《四部丛刊》《四部备要》中，均收有不同数量的道教散文作品。按体裁分，道教散文包括议论散文、叙事散文、赋体散文三种。

道教议论散文是阐述道教教义的一种文学体裁。由于道教乃以先秦道家为母体，列子、庄子等先秦道家学派的散文作品逐成为道教散文之祖。道教创立之初，教派领袖一方面号召信徒们学习先秦道家典籍，另一方面又亲自动手创作散文作品，以建立教义，弘扬道法。为了使信徒们便于理解，早期道教议论散文大多采取语录体形式。如《太平清领书》基本上属于语录体散文。作者既摘录前贤语录，又收集流行于民众中的口头语言，然后加以整理成书。后来，随着逻辑思维的发展，对话的成分逐渐减少，最后形成了一种以阐明道义的畅玄体散文，这在魏晋时期已略见端倪，隋唐之后更有大发展。

与议论散文形成鲜明对照，道教叙事散文以记述为本。在这种体式中，虽偶有说理之处，但其主体却是记叙描述，有的篇章则纯粹是描述，从表面上捕捉不到“义理”的影子。不过，在里层，却往往又寄托着道教的哲理。如白玉蟾的《涌翠亭记》即是如此。

其略云：“嘉定戊寅，琼山白玉蟾携剑过玉隆，访富川，道经武城，双鳧凌烟，一龙批（披）月，憩武城之西，望大江之东，抚剑而长呼，顾天而长啸，环武城皆山也。苍崖翠壑，青松白石，寒猿叫树，古涧生风，峭壁数层，断岸千尺，翼然如舞天之鹤，婉然如罩烟之龙者，柳山也。白蘋红蓼，紫竹苍沙，鱼浮碧波，鸥卧素月，琉璃万顷，舳舻千梭，窈然如霞姬之帔，湛然如湘娥之毂者，修江也。山之下而江，江之上而亭。亭曰‘涌翠’，盖取东坡‘山为翠浪涌’之句。观其风物，披其景象，如章贡之郁孤台，如浔阳之琵琶亭者，涌翠亭也。飞翬际天，倒影蘸水，天光水色，上下如镜，烟柳云丝，高低如幕……”在这里，作者根据视线的变更来描述涌翠亭景观。先是交待自身道经武城的背景，接着笔锋一转，视线由远而近，引出了“涌翠亭”的地理位置，通过“柳山”与“修江”面貌的勾勒，以烘托的笔法，呈现出涌翠亭沁人心脾的景色。其文辞都是描述性的，但由于作者是以一个道士的眼光来观赏记述涌翠亭的，故而景色描述的字里行间又寄托着“效法自然”的思想情趣。另外，还有一些叙事散文侧重于故事的记述，例如记录某位道士的某项活动，介绍某所宫观的建造变迁情况等等。这类散文作品在道教经籍中为数不少，除具有相当资料价值外，某些篇章亦具有较高的文学价值。

至于赋体散文在道教经籍中虽然比较少见，但却也别具一格。赋体散文的重要特点或功能之一就是铺排描写。它适合于道士们表现自己对大自然的体验和修道生活，所以一些道教学者也采用了这种写作形式，或以描写炼丹性状，或以铺叙读经感受，等等。

有的作品在标题上明确标出“赋”的字眼，有的作品虽未明言为赋，却仍属赋体散文一类。如萧廷芝的《读参同契作》，尽管未自称之为“赋”，却具备了赋体散文的铺叙描写的基本特征。他写道：“复临泰壮夬乾兮，六阳左旋；女后遁否观剥坤兮，六阴右转。百八十阳兮，日宫春色；百八十阴兮，月殿秋光。

月不自明，由日以受其明；日之有耀，因月以发其光。”这一段主要是表达作者对《周易参同契》以“十二消息卦”象征金丹火候事的理解，作者抓住了“日月”的基本意象，再现金丹火候阴阳升阳的情状。当然，道教的赋体散文也并非都是铺排描写，有些作品往往将赋体作为明理的手段。《螭玄赋》就是典型的一篇。此篇分《还丹》《道生一》《道源》《龙虎》《秋石》

《河车》《五行》《胎息》《盗机》等节，以介绍修炼还丹的方法与道理，作者在遣词造句过程中，注意句式的对仗等修辞手法的应用。在《道生一》一节中写道：“漠漠玄玄，浩浩无边。生自无名之始，发当太一之前。交错施为，作化物之玄母；氤氲含孕，遂结象于先天。水含其一，火生其二。囊籥动而生风，阴阳媾而凝地。屯蒙初判，布两曜而创形，昼夜既分，体三才而建位。”这种句式保持了六朝时代“四六骈文”的风格，文笔较为优美。

小说 作为道教文学的一大类型，其作品内容丰富多彩。

正像其他形式一样，道教小说也有一个形成演变发展过程。

从渊源上看，道教小说的孕育可追溯到先秦时期的神仙传说。诸如《山海经》《穆天子传》一类作品，已有不少神仙传说内容。两汉以降，随着道教的建立和道教活动的逐步展开，各种新的神仙传说、道人故事不断产生。道教领袖人物为了树立理想典型，为信徒们提供效法的楷模，遂注意收集整理各种故事传闻，编撰成书。较早的有托名刘向的《列仙传》，继之有葛洪的《神仙传》，以及不知撰者的《三茅真君传》《洞仙传》等，都是在这种气候下产生的。从目的上看，作者在编撰此类作品时，尚未有小说创作的自觉意识，他们基本上采用了史传文学的笔法；但由于其搜集来的素材大多出于民间传说，本身已带有某种夸张、虚构成分，故而一旦被整理成篇，也就具备了小说的基本要素。《神仙传》卷二所写吕恭的故事就是一例：吕氏好服食，带一奴一婢入太行山采药遇仙，随之入仙界。三天后返乡里，仅见旧日空宅，子孙无复一人。经过多方寻找，最后才找到“二百年后”的后裔吕习。

此篇故事首尾呼应，情节离奇，引人入胜。该书卷七记叙麻姑仙女下降蔡经家，言东海三为桑田事，也颇带奇幻色彩。作者虽然并未着意于人物性格的刻划，但因素材本身的奇幻性质，所以，其笔下的神仙人物形象更多秉异质，栩栩如生。在这类传记体作品中，作者还常常把有关史料同神仙故事汇缀在一起，重新编排，从而使故事更加完整，情节更为曲折。如流行于六朝间的《汉武帝内传》，杂采《史记》《汉书》有关汉武帝刘彻求仙的资料，因袭《汉武故事》之框架，将古老的西王母传说纳于其间，构成了武帝见西王母的基本线索；同时作者又采用了其他许多神仙传说，遂使作品之层次更为丰富，故事更具有趣味性。在情节推进过程中，作者还注意到肖像描写、场面描写手法的应用，如西王母出场一段已写得颇有情趣，谓：“二唱之后，忽天西南如白云起，郁然直来，遥趋宫廷间。云中有箫鼓之声，人马之响。复半食顷，王母至也。县（悬）投殿前，有似鸟集，或驾龙虎，或乘狮子，或御白虎，或骑白麟，或控白鹤，或乘科车，群仙数万，光耀庭宇。”在作者笔下，西王母不仅能飞，而且随从仙人成千上万，其驾临场面颇为壮观。这种气氛的渲染和场景描写，不仅丰富了故事情节，而且也使神仙人物的形象更为鲜明突出。当然，从总的来看，南北朝以前道教小说基本未脱离“偏记短书”的志怪格局，有些以场所为线索的“地理博物体”的道教小说甚至还显得驳杂，故事缺乏完整性，其艺术表现手法也较单调。

隋唐开始，中国小说进入重要发展阶段，在志怪小说的基础上出现了传奇小说。一些道士和奉道文人借鉴传奇家之笔法，创作了道教传奇小说。鲁迅先生指出：“小说亦如诗，至唐代而一变，虽尚不离于搜奇记逸，然叙述宛转，文辞华艳，与六朝之粗陈梗概者较，演进之迹甚明，而尤显者乃在是时则始有意为小说。”就道教小说的发展状况而言，也是如此。隋唐阶段，描写神仙道士的小说作品大量产生。除了道士本身注意继续编撰神仙传

记之外，许多文人也广泛搜罗当时流行于民间的各种神仙故事传闻加以创作。例如李复言《续玄怪录》中的杜子春；谷神子《博异记》中的阴隐客；陈翰《异闻集》中的仆仆先生；李隐《潇湘录》中的益州老父；皇甫氏《原化记》中的冯俊、采药民、柏叶仙人；戴孚《广异记》中的刘清真、麻阳村人；薛用弱《集异记》中的李清；段成式《酉阳杂俎》中的卢山人等等。在这些作者所撰的故事中，无论是酒徒、园叟、药贩、工匠、乞丐、胡人、书生、逸人，还是臣僚与豪富，只要虔诚信仰道教，努力修炼，都会成为有高超道术的神仙。例如唐皇甫枚《三水小牍》写道士赵知微结庐于凤凰岭，幽夜练志，有“分杯结雾之术，化竹钓鲙之方”，能使阴霾笼罩的黑夜变成明月当空朗朗之夜，还能使浓阴馱雨停止等等，颇为神奇。此外，还有一些以梦或历史为题材的作品往往也通过各种故事情节来表现道教的思想观念。诸如沈既济的《枕中记》、李公佐的《南柯太守传》以梦为框架，宣传荣华富贵乃虚幻不足求的道教人生观，穿插了道士催梦、解梦以及仙女下降奏乐的种种情节，故事的发展有起有伏，扑朔迷离。再如唐无名氏《李林甫外传》写一丑陋道士劝李林甫当宰相“慎勿行阴贼”，当为阴德，广度世人，无枉杀人，如此则三百年后“白日上升矣”。此浸透了道教关于“欲修仙道，先修人道”的观念。文中还有道士授林甫以竹杖，令其腾空飞行的描绘，具有浓厚的道术气味。与此同时，唐代道士、道教学者在撰写神仙道人传记时也注意搜奇述异。无论是《墉城集仙录》《神仙感遇传》，还是《道教灵验记》都有鲜明的传奇笔法。例如《道教灵验记》所写《木文天尊验》一节，记叙邈邈道人赴斋会潜入佛殿隐形殿柱的故事，波澜起伏，有较强的趣味性。唐以降，道教传奇小说继续得到发展。宋代有吴淑《江淮异人录》、王陶《谈渊》、蔡襄《龙寿丹记》、苏辙《游仙梦记》等，都有搜奇猎异空气中产生的作品，故多怪异之谈，其故事的梦幻色彩颇浓，并保存了一些特异功能的传闻资料。

道教小说的鼎盛时期是元明清三代。在这一历史时期中，作家们不仅继续创作道教志怪传奇体作品，而且注意其通俗化的工作，于是出现了为民众讲故事的“话本体”道教小说。

究其源，道教话本小说与南北朝阶段流行的“变文”、“俗讲”一类说唱文学作品有一定的关系。随着讲唱需要的发展，说书人更加注意以情节取胜的问题，他们从古文献中采撷资料，以当时民众流行的口头语言进行创作。说书的范围很广，神仙鬼怪是其内容之一。此类作品往往将民间传说系统化，对一些关键性的细节进行加工，以道教的法术描写警示世人。如《西湖三塔记》《定州三怪》着力描述精灵鬼怪，字里行间笼罩着浓厚恐怖气氛。在这一时期中，还出现了模拟小说话本之体制进行创作的作品。如冯梦龙的《喻世明言》《醒世恒言》《警世通言》以及凌濛初的《初刻拍案惊奇》与《二刻拍案惊奇》。文学史上将五部作品称之为“三言”、“二拍”。此类拟话本小说题材多种多样，其中亦不乏表现神仙道教思想观念或反映道教生活的篇章。例如《吕洞宾飞剑斩黄龙》《旌阳宫铁树镇妖》等等。拟话本道教小说往往采撷历史上影响广泛的神仙故事，将文献资料通俗化，寓教化于故事情节的展开过程中，体现了作者广博的历史知识和对道教掌故的熟谙。尤其值得注意的是，明清之际还出现了一大批以道教生活为题材、以宣扬道教思想为宗旨的长篇章回体小说，如《封神演义》《吕仙飞剑记》《四游记》《韩湘子全传》《绿野仙踪》等。这些作品或者将道门、民间流传的神仙故事加以

系统化，进一步幻想化，或者借用历史故事的框架以阐发道教信念。此外，还有一些作品本是用以宣传佛教思想，但其中亦深受道教影响，如《西游记》即是如此。至于由此衍化而出的《唐三藏西游释厄传》《西游记传》一类“西游续书”，则更有浓厚的道教色彩。

诗词 这也是道教文学的一大门类。中国是一个诗歌发达的国度。中国文学史上，诗歌占有很大分量和重要地位。在道教文学中，诗歌数量之多，也是引人注目的。早在东汉行世的《太平经》中，即可找到有关修身养性的“七言歌谣”。

如该书卷三十八所载《师策文》就是一篇。这篇歌谣在用韵上“句句连押”，可视为七言诗的雏形。差不多与《太平经》同一时代问世的《周易参同契》则有四言诗与五言诗的句式。

魏晋时代，道教诗词的种类随着道教活动的扩大和神仙传说的流播而增加。此时，用以暗示炼丹方法的七言炼丹诗以及四言咒语诗在道门中秘行。七言炼丹诗的主要代表作有《黄庭内景经》与《黄庭外景经》。该书企图以人体五脏六腑作为诸意象联结的链条，通过对各脏腑神明形象的描绘，以唤起修习者的内在感觉图像，达到内炼金丹的效果，但作者又怕“泄漏”天机，故又大量使用隐语，如以“娇女”指代耳朵，以“重堂”指代喉咙、以“灵台”为心脏等等，行文具有臂喻、隐喻的特性。至于咒语诗尽管比较缺乏语言的修饰，但却注意气氛的渲染。像《太上洞渊神咒经》卷十二所载《三天真王说清除瘟疫星宿变度神咒》，描述五帝及天兵天将各执兵器绞杀妖精的场面，颇有战斗的火药味。AB 当然，就文学的艺术手法角度考察，无论是七言炼丹诗，还是咒语诗，都比较缺乏艺术感染力。与之相比，游仙诗的艺术造诣则略高一筹。所谓游仙诗即是一种歌咏神仙漫游之情的诗歌作品，其体裁多为五言，句式不一。魏晋南北朝间，不仅道士作游仙诗，许多著名的文人也创作游仙诗，如曹操及其子曹丕、曹植，还有嵇康、阮籍等也有各自的作品行世。此外，这一时期，随着道教斋醮法事的开展，道门中还注意创作仙歌道曲词，配乐演唱。有些仙歌道曲的体式还为文人们所雅好，如步虚词即是其中之一。步虚词属乐府文学，唐代吴兢《乐府古题要解》称步虚词为“道家曲”，“备言众仙缥缈轻举之美”。AC 步虚词一般为五言十首，演唱时依八卦九宫方位，绕香案“安徐雅步，调声正气”，循序而歌，以象征天上神仙绕“玄都玉京山”斋会之情景。供演唱用的步虚词主要见于《太上洞渊神咒经》卷十五《步虚解考品》，AD 还有收入《洞玄灵宝玉京山步虚经》中的《空洞步虚章》，也在道门的斋醮法事中广为应用。文人创作步虚词之杰出者，首推北周之庾信。他的十首此类作品模拟道门步虚之韵律，且有重辞采、工对仗之特色。如第一首“混成空教立，元始正涂开。赤玉灵文下，朱陵真气来。”AE 遣词造句既能化用古书典故，又进行了一番锤炼。与步虚之类仙歌道曲存在着一定关系的“玄歌”、“变文”，在唐前也为道门传法布教服务。今所见敦煌写本《老子化胡经》卷十即收有玄歌、变文若干首。玄歌即“玄道”之歌；变文则是演述神变之事的一种体式，玄歌、变文可咏可唱，前者一般为五言，后者则多为七言，融叙事与描绘于一体，且有故事性，语言较为通俗，故易于民间流行。

南北朝以降，道教诗词勃兴，不仅一般能文之道士热心诗词创作，而且许多文人也运用诗词体裁以歌咏道事。从隋唐诗人王绩、王勃、张九龄、李白、李贺、李商隐等文集中都不难找到反映道教生活、创造神仙境界的作

品。作为中国文坛上的一位天才诗人，李白自少年起便仰慕道教。他与上清派道士司马承祯、吴筠结方外之游，“与霞子元丹，烟子元演，气激道合，结神仙交，……同栖烟林，对坐松月”^{AF}。由于同道士的特殊关系，李白不仅熟悉神仙典故，道教教义，而且运用超凡的想象力以描绘仙人风姿。当他游泰山时，仿佛看到了“玉女四五人，飘飘下九垓”；^{AG}在恍惚之中，他“举手弄清浅，误攀织女机”。^{AH}他登山观赏自然景色，脑海中不仅出现了仙人神女之遨游情景，甚至出现了攀上织女织布机的幻觉，足见其怀仙遐思感情的真挚。在老庄道教思想影响下，李白不仅养成了傲岸清高的个性，使其作品具有飘逸豪放的艺术风格，而且还对自己所熟悉的道人生活进行独特的艺术表现，塑造了许多颇具魅力的道人形象。他的《赠嵩山焦炼师》一诗描写了游行若飞、倏忽万里的女道人，运用了譬喻、对偶多种修辞手法，将仙话典故与奇特的想象结合起来，作品充满了浪漫气息。^{AI}此等作品在李白文集中可谓比比皆是。

例如《江上送女道士褚三清游南岳》《元丹丘歌》《题随州紫阳先生壁》等表现了男女道人的生活情趣，意象飞动，颇有传神处。李白之后另一位唐代大诗人李贺也写了许多脍炙人口的神仙诗。如《兰香神女庙》以道教神仙传记中关于仙女杜兰香的记载为素材，结合观庙感受，以崇敬心情描写了杜兰香的美貌，通过庙外幽静景色的铺陈和上下飞翔的“弄蝶”的衬托，使一位仙女的形象跃然纸上。^{AJ}还有《梦天》一诗把丰富的想象与道教神仙故事编织在梦境里，具有强烈的艺术感染力。像这样的诗作在唐朝不胜枚举。

唐代的许多大诗人积极创作神仙诗，宋代的为数不少的诗人也是如此。两宋三百多年中，诗人灿若群星，在众多诗作中，回旋着一股股的仙风道气。从西昆体诗人到江西派诗人，从陈与义到文天祥，都或多或少地写下了神仙诗。大诗人苏轼歌罢“大江东去”，也吟唱《宿九仙山》，力图通过神仙境界的描绘以排遣心中之苦闷。他的《读道藏》一诗不仅描写了太平宫中道藏的安放与保管情形，而且结合道教修行法式的叙述，表达了自己读书的体会。^{AK}他还根据自己与道人接触的经历，创作了《张先生》《送乔全寄贺君六首》等意境清新的作品。宋代的另一位大诗人陆游也写了一些表现道人生活的作品，例如《钟离真人赞》《钱道人赞》《幽居》等，他在隐居山林期间写了许多表现游山玩水、修道炼丹情趣的诗，如云：“江上穷秋日，庵中独夜时。丹灵欧竖子，神定出婴儿。”

梁熟犹余梦，柯摧未毕棋。神仙元可学，往矣不须疑。”^{LB}字里行间不时流露出对玄道的感悟思絮。

事实证明，唐宋时期，诗人们对道教生活是关注的，对道教神仙故事的应用也是颇为娴熟。所以，唐宋诗中有大量的表现道教理想世界，描绘道教神仙胜境，反映道人生活的作品。再看与唐宋诗有密切关系的“词”这一文学奇葩，我们仍旧可以发现其中所具有的道教蕴含。首先，有相当一部分词牌之得名即起于道教的有关神仙故事或成语、俗语和掌故。不论是《瑶池宴》《解佩令》，还是《华胥引》《献仙音》，其背后都有一段生动多趣的仙话。根据清康熙五十四年刻印的《钦定词谱》所罗列的词牌进行分类统计，可知出于神仙故事或与道教活动有关的词牌至少有四十二种，足见词的诞生的确与道教结下了不解之缘。其次，从词的内容看，亦不难发现，为数不少的作品潜藏着深刻的道教思想，融汇着神仙故事、道人神迹。在晚唐五代词牌声调与主题基本上是吻合的。道教词也是如此。例如温庭筠之《女冠子》：“含

娇含笑，宿翠残红窈窕。……寄语青娥伴，早求仙。” LC 这首词以道姑为描写对象，作者通过窈窕身段的刻划，表现道姑的娇态，其本事与《女冠子》这一词牌一致。再如苏东坡的《鹊桥仙·七夕》将缙山仙人传说与牛郎织女传说结合起来，以银河之微浪象征行程之艰难。在这里，“七夕”的主题与“鹊桥仙”之词牌也是相一致的。LD 随着词的发展，主题与词牌声调表现出不相一致的情形；但是，即便如此，反映道教生活、散发神仙胜境奇丽风光的词作仍是林林总总，琳琅满目。无论是晏殊的《珠玉词》、柳永的《乐章集》、黄裳的《演山先生文集》，还是周邦彦的《清真集》《片玉集》都可以找到此类作品。像黄裳的《瑶池月》以自己“幽怀逸思”之所见，表现道教存想炼气的境界，具有一种理趣与情境交融的艺术氛围。

在道教诗歌天地中，还应该叙及的是“道情”。按照传统分类法，道情入散曲之列，为乐府歌词之一种，故《太和正音谱》将其与步虚词并列。道情多为游方道士所演唱，其言辞较通俗，所以能在民间流行。历史上有许多道士曾利用“道情”形式来宣传教义，表达自己的修道感受。考《张三丰全集》卷三中有《道情歌》一首，《无根树道情》二十四首，《四时道情》四首，《青羊宫留题道情》四首，《五更道情》二十五首，《九更道情》九首，《叹出家道情》七首，《天边月道情》九首，《一扫光道情》十二首。

道士写的“道情”不拘一格，或七言，或四言，或杂言，重在以通俗语言点破玄机，启人了悟。如张氏之《道情歌》所云：“道情非是等闲情，既识天机不可轻，先把世情齐放下，次将道理细研精。” LE 用语明白如话，却有一种感召的力量。明清之际，随着道教在民间的传播，道情也为民众所喜爱，一些文人也仿道情之体作诗，如徐大椿作有《洄溪道情》一卷，郑燮作有《板桥道情》一卷，袁学澜作有《柘湖道情》一卷，其声调婉转，情理融通，别具风味。

戏曲 在道教文学中也占有不可忽视的地位。过去，文学界尚未有人使用“道教戏曲”这一概念，但类似的概念却早已有之。明代戏剧家朱权在《太和正音谱》中将元戏分为十二科，第一科为“神仙道化”，第二科为“隐居乐道”。这两科之所谓“道”即隐遁修真、神化度人之道。道教戏曲的概念乃是在此基础上通过概括抽象提出的。它是以修炼成仙或隐居乐道为主导思想的。

道教戏曲的发端当在元代以前。宋代的“优伶箴戏”有许多道、儒、释演说经旨的内容，可视为道教戏剧的萌芽。据陶宗仪《南村辍耕录·院本名目》记载，金代流行的院本戏曲甚多，其中属于道教方面的有《庄周梦》《瑶池会》《蟠桃会》。至于南戏中的传统剧目尚有《老莱子斑衣》，此亦出于道教的神仙故事，足见元代之前已有道教戏剧行世。不过，其鼎盛时期是元朝。据钟嗣成《录鬼簿》所载，元杂剧至少有四百种，就其题目、正名来看，属于道教戏曲一类的至少有四十种，约占总数的十分之一。明代臧懋循所编《元曲选》，收录了九十四种元人的作品和六种明初人的作品。今人隋树森于本世纪 60 年代又据脉望馆抄校本《元明杂剧》等资料，成《元曲选外编》，收入元杂剧六十二种。在这两部作品集中属于道教戏曲的有《陈抟高卧》《岳阳楼》等十七种，亦约占流传总数的十分之一。从题材与思想上看，道教戏曲的类型可分为：传道度人、点化精怪，断案明戒、隐居修真。

传道度人是道教戏曲中的重头戏。最有名的是马致远《邯郸道省悟黄粱梦》。该剧的宗旨在于表现全真道祖师钟离权通过梦的形式来度化吕洞宾，

告诉世人出世超凡、皈依大道的全真旨趣。作为一条主线，梦贯穿了全剧。钟离权在煮黄粱饭时，让吕洞宾在梦中享受荣华富贵，又让他在梦中体验一下酒色财气的牵累，然后又让他经历一番罢官和发配沙门岛、颠沛流离的过程。等到吕洞宾从梦中醒来后，钟离权便针对梦中诸事启发吕洞宾要明了人生虚幻的道理。经过这一番梦事和钟离权的启迪，吕洞宾终于了悟大道，遁入玄门。当然，道教神仙启人悟道方式是多种多样的。像《汉钟离度脱蓝采和》采取的则是灾难谴告，即让主人公经过一番灾难，遭受痛苦，然后才晓之以道教大义。

但不论是哪种方式，作者创作此类戏剧作品乃是要宣传道教神仙信念，警示世人不要被凡尘事迷了本性。

与传道度人密切相关的是点化精怪。从宏观的立场出发，道教认为神仙的来源有多种途径，精怪经过一定时间的修炼，在仙人点化之后也能长生成仙。这种观念也成为道教戏曲作家们的指导思想，故而有一些作品便以点化精怪为主题，如《吕洞宾三醉岳阳楼》即是。该剧写吕洞宾成仙之后，领师父之旨，从天而降，到岳州的岳阳郡点化柳树精与梅花精。在吕洞宾的指点下，这两个精怪行善积德，终于转世投胎为人，累积阴功，脱离“六道轮回”。像《吕洞宾三醉岳阳楼》之类戏剧作品常常采取拟人化的手法，让精怪也和人一样有思想、有语言，通过情节的推进，劝人为善，具有明显的道德教化色彩。

道教戏曲另一重要题材内容是演述神仙断案故事，从而宣传道教天条戒律。如《张天师断风花雪月》便是如此。该剧以桂花仙子思凡与书生陈世英相会为开端，继而写陈世英得了相思病之后，张天师如何作法审理桂花仙子犯天条戒律的事。在作品中，张天师命令天上“直符神将”将有嫌疑的荷花、菊花、梅花、桃花、封十八姨、雪天王之魂一一勾出审问，最后才弄清是桂花仙子下凡，致使陈世英得相思病，作品反映了道教戒律实施的一些情况，其“纲常名教”的观念也较明显。

除了上述三种之外，道教戏曲还注意表现道人的隐居修真的生活情趣。这方面的代表作有《西华山陈抟高卧》。作品演述华山道士陈抟不贪名利、专心修行的故事。宣扬了道教关于“清静”、“寡欲”、“不争”等教义思想。

总之，道教文学体裁多样，内容丰富，源远流长，在中国文学史上占有一定的地位。注：ABAC《道藏》第4册751~752页，650页，584页，第5册48页，第10册814页，第6册44页，55~59页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年《神仙传》10~11页，上海古籍出版社，1990年《鲁迅全集》第9卷70页，人民文学出版社，1981年《三水小牋》卷上《赵知微雨夕登天柱峰玩月》，载《云自在龛丛书》第二集，光绪十七年刊《开元天宝遗事十种·李林甫外传》149~151页，上海古籍出版社，1985年AC《乐府古题要解》卷下，《学津讨原》本，上海博古斋据明汲古阁本影印AE《乐府诗集》第4册1099页，中华书局，1979年AFAGAHAI《李太白全集》下册1293~1294页，中册922页，926页，上册508页，中华书局，1977年AJAKLBLC《景印文渊阁四库全书》第1078册469~470页，第1107册67~68页，第1162册140页，第1489册12页，台湾商务印书馆，1986年LD《全宋词》第1册345页，中华书局，1965年LE《张三丰全集》27页，江苏古籍出版社，1990年LFLG《全元戏曲》第二卷第186~212页，157~186页，人民文

学出版社，1990年

道教散文

道教散文是道教文学的一大类型，在道教文学史上占有突出的地位。

道教散文以先秦道家散文为基础，尤其是庄子的散文创作对道教散文更有深刻的影响。虽然，老子是一个哲学家，但他在创作《道德经》时，却颇讲究文学手法的应用。

《道德经》的文句错落有致，自然成韵，善于运用意象，具有鲜明的象征意味。在揭示道的功用时，老子运用了车轮、器皿、窗户、水等一系列人们所熟悉的事物作比喻，这就不但显得新颖、生动，而且富有感染力和含蓄性，令人百读不厌。老子的这种写作风格由庄子所继承并大大发展了。明末清初的文学评论家金圣叹曾将《庄子》列入“六才子”书之一，认为“庄生之文放浪”。鲁迅先生说庄子的文章“汪洋辟阖，仪态万方，晚周诸子之作莫能先也。”足见其评价之高。首先，庄子的散文想象奇特，文势磅礴，富有强烈的浪漫色彩。如《庄子·秋水》篇对河伯与北海神“若”的描写：“秋水时至，百川灌河。泾流之大，两涘夹渚崖之间，不辨牛马。于是焉，河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。顺流而东行，至于北海，东面而视，不见水端。于是焉，河伯始旋其面目，望洋向若而叹。”这里先写秋水灌河的气势，河伯洋洋自得的神情，然后笔锋一转，写河伯见大海茫茫无边，顿生自惭之念，文势起伏曲折，颇显佳妙。其次，庄子的散文广设寓言，理趣横生，蕴含深刻的象征意味。与《战国策》《孟子》等书的寓言相比，《庄子》之寓言更有理趣，内容更为活泼多样。在作者笔下，无论是小虫、小鱼、小鸟还是风树花草，一切生动植物有形无形者均会说话、辩论、叙理，使读者走进了一个五彩缤纷的寓言世界，心不暇虑，目不胜收。

老子、庄子的散文著作在道教创立之后成为道教的主要经典。早在东汉末道教便已提倡《道德经》的学习，各种注本纷出。今见于《正统道藏》中的《道德经》注本有四五十种。《庄子》的注本也甚多。道教中人注释老子、庄子的著作并非是为了研究其文学价值，但他们在注释过程中必然受到其熏陶；老子、庄子的文学表现手法必然也会对道教中人发生潜移默化的作用。除此之外，由于早期道派的创立者大多有一定的文学修养，对于先秦及西汉时期的散文著作有一定的了解。故而，早期道教领袖采用散文体式来创作道教经典以供教徒习学这也是势在必然的。经过近两千年的漫长发展，道教散文蔚然可观。这类著作在道教经书总集中占有相当分量。

从形式上看，道教散文主要包括三类：议论散文、叙事散文、赋体散文。

道教议论散文是阐述道教教理的一种文学体裁。在早期，道教议论散文主要是语录体散文，这种散文采取了“天师”与“真人”等神仙人物问答的方式来表达道教关于自然、社会、人生的看法。例如《太平清领书》（即《太平经》）大体上属于这种形式的散文。试看该书乙部的一段对话：“真人问神人：‘吾生不知可谓何等而常喜乎？’神人言：‘子犹观昔者博大真人邪？所以先生而后老者，以其废邪？人而独好真道，真道常保而邪者消。凡人尽

困穷，而我独长存，即是常喜也。’” 这种对话不同于小说中的人物对话，语录文作者的目的并不在表现人物个性，而只是借神仙人物之口来论述教理。所以其行文一般是问话短，而答语长，旨在说理。这种作品当是适应早期道教师徒共探教理的需要而产生的。当然，《太平清领书》中的语录体散文还有一些是通过辑录古书而来的。该书卷四十一谈及道派首领发动有一定文化水准的道教信徒拘校古书之事。同时，他们还注意记录群众中的“善辞诀”、“人情辞”，作为“洞极天地阴阳之经”。这种通过摘录编辑而成的文章也属语录文。

其特点是语言比较质朴，就当时来说，算是比较口语化的。例如《太平经》卷四十七《上善臣子弟子为君父得仙方诀》就使用了不少“噫”、“唯唯”之类流行口语，增加了对话的气氛。与此相联系的是类比手法的广为应用。为了深入浅出地阐述教理，早期道教领袖注意通过类比以说明问题。从类型上看，有具体类比与抽象类比；从对象上看，有物比人、有人比物等等。像《太平经》卷四十五《起土出书诀》将地皮比人皮，以地下水比人皮出血，认为人皮虽有薄有厚，但不能因为皮薄把他刺出血来就无罪；同理，地皮也有薄有厚，乱挖一通，不惜遗力想见其水，其过与伤人见血无异。这种类比虽然浅近，但对于阐明保护生态平衡观点来说则有一定说服力。《太平经》的这种语录体散文对后代的道教经典创作影响颇大。魏晋以后，以“语录”为名的道教典籍层出不穷。

诸如《灵宫法语》《晋真人语录》《丹阳真人语录》《无为清静长生真人至真语录》《盘山栖云王真人语录》《清庵莹蟾子语录》《三十代天师虚静真君语录》《虚静冲和先生徐神翁语录》《真仙真指语录》等等。这些名为“语录”的典籍虽然也包含一些诗歌作品在内，但基本上则属语录体散文。当然，语录体散文也有其局限性，它没有较严密的体系，结构也较为松散。

为了使得说理更富有逻辑性，体系更加完善，道教中的许多作家注意议论散文艺术水准的提高，在语录体散文的基础上创造了“畅玄体”散文。这是一种逻辑推理与事例论证相结合的散文体式。它肇始于晋代著名道士葛洪，至唐宋而大兴。“畅玄体”虽然脱胎于语录体，但已有较大演进。在语录体散文中的“问”往往是“真问”，即徒弟因不明事理而向“师尊”发问。而在畅玄体散文中的“问”往往是“设问”，即根据某一议题作一假设性的提问，然后围绕设问展开论述。故而畅玄体散文的“论说”特征较为明显。到后来，畅玄体散文之作者有的干脆连设问也不要，直接就论题展开论述，如唐代司马承祯《天隐子》以及五代谭峭《化书》即是直论性的畅玄体散文。顾名思义，畅玄体散文就是为了阐明道教深奥的玄理。但既然玄理高深，要使之能为道教中人所接受，这就需要“形象”的材料，所以，畅玄体散文并不是把人们引入纯推理的云雾之中，而是寓理于“象”，明“象”而发理。

中国传统的象征思维在畅玄体散文中得到了发展。试看葛洪《抱朴子内篇·畅玄》的一段阐述：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇目未乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄，其旷则笼罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰。

或倏烁而景逝，或飘兮毕而星流。或兮晃漾于渊澄，或霏霏而云浮。因兆类而为有，托潜寂而为无。沦大幽而下沉，凌辰极而上游。金石不能比其刚，湛露不能等其柔。” 这里，作者先对“玄”作一定性说明，像今日下定义一样简明地道出“玄”的性质，接着从各个侧面揭示“玄”的功用、

性状，揭示“玄”在时空中的种种关联，将“无象”的“玄”寓于“有象”的时空存在之中。他运用了一系列的排比、对偶句，将“理”与“象”融为一体，充分显现了“内理外象”的思维特色。

与道教议论散文比肩的是道教叙事散文。这类散文以描述为基本特色。从反映的对象上看，这类散文主要有三种类型：一是道教名山志与游记。为了更好地修炼，道教中人提倡进山居住，回到大自然中去。于是他们选择了许多风景秀丽远离世俗干扰的名山作为居住场所，号之曰“洞天福地”。

有了美好的自然环境，有利于修行。道人们一进山便深有感触，产生了记载名山特点、抒发人与天地相合的感受与愿望。

于是游记与山志应运而生。道人在游览名山后，往往结合自己的修道感想记叙游历过程，描述所游之处风景之宜人，把自然景观当作自己修行感想的寄托。像南宋道士白玉蟾的《游仙岩记》就是融感受于景象描述之中的一篇作品。作者一开始先交待自己蓬发垂颐，黧面赤足，由琼州来访武夷的过程；接着写自己拜访云谷君，开怀对诗的情节。

当中插上这样一段景物描写：“猿啸黄昏，月横枯树，虎吼清夜，风号万窍，疏钟入云房，持瓢访丹井……”，寥寥数笔，即勾勒出武夷山独特的夜景图，读来逸趣横生。

像这种作品在道教经书总集中为数颇可观。除了道士写名山游记之外，许多教外人士也写道教名山游记。诸如姚鼐《登泰山记》、李云麟《游中岳记》、田雯《游桐柏山记》、袁枚《游武夷山记》、江锡龄《青城山行记》等作品，不仅对于了解道教洞天福地的历史沿革有一定史料价值，而且多有情趣，富有欣赏价值。与游记密切相关的是道教名山志。“志”的范围较广，内容也较杂。

其形式不全是散文，但以散文居多。如唐李冲昭所撰之《南岳小录》就是一部较早的以散文体裁写成的山志，再如唐杜光庭的《洞天福地岳读名山记》也是一部散文体山志。这两部作品代表了道教名山志的两种类型。前者专记一山；后者则总录道教诸名山之状况。与个人游记那种融修道情感或观感于景中的风格不同。一是山志用语一般较朴素，侧重在描述其地理位置、形状。二是以记载历史沿革和道教活动为主的宫观碑志。

道教中人入山并不是短暂的活动，他们把山当作自己修道的地盘。出于生活起居的需要，各地兴建了大批的宫观，为道教活动的开展提供了最基本的条件。但随着时间的推移和社会的变化，原有宫观要修缮，新的宫观又在建造。而宫观的修缮、兴建，便成为道教活动的重要内容之一。

有关宫观历史沿革的记载又往往包含着许多富有道教色彩的故事。为了广为传播，道教中人往往将发生于宫观内外的有趣故事收集起来写成碑文，以显示其“神迹”。这种作品尽管杂有不少作者的议论或其他说明性文字，但“记叙”仍是其主要特色。对于那些带有神异性的故事，碑志作者一般都较留心，加以记载。如《庆唐观碑铭》描述景德二年二月二十五日该观的一次斋醮情形，通过斋醮前后神坛气象景观之对比以说明其“天人感应”。其中有许多渲染气氛的文字，有一定的趣味性、可读性。三是有关道士生平的功德碑。这一类作品用以记叙个人道绩、道行，为信众树立楷模，从而为扩大道教之影响服务。这种作品属于“神道碑”，仍以“叙”为基本手段，要求比较全面地反映道士一生的基本活动、主要事迹，说明道士在道派中甚至在整個道教集团中的地位、作用和影响，对其道绩作出某种评价。功德碑

一般由道法传人撰写，也可请熟悉内情的文人撰写。其措辞一般也较朴实、稳重，但由于道人的修道试验往往带有传奇色彩，而功德碑之作者又注意对其传奇细节的加工，于是这种散文作品也就较有形象性。例如《茅山志》所收录的《茅山第二十三代上清大洞国师乾元观妙先生幽光显扬之碑》，在介绍了“大洞国师”的姓名、籍贯之后，选取了“出笛引鹤”和“过目成诵”的情节对其性格作了刻画，这就使其人物形象更加饱满。

除了议论散文、叙事散文之外，赋体散文在道教文学中也有一定的地位。众所周知，“赋”在《诗经》诞生的时代还只是一种表现手法。战国时期，赋成为一种文学体裁，但在此时期的赋并非散文，而是诗歌。到了汉代，“不歌而颂”之赋应运而生，文人们相继作赋，铺采摛离文，赋遂逐渐散文化。

素有“万古丹经王”之称的《周易参同契》这部早期道教典籍，已深受汉赋的影响。

从总体上看，《周易参同契》的文体并非纯一，它采用了四言诗、五言诗及辞赋多种形式，但明显表现出汉赋那种铺叙的特征，有些句式与西汉时的大赋颇为类似。在汉大赋创作中，作家们一般喜用“于是”作转折，如班固《东都赋》即是如此。《参同契》也采用了这种手法。

某些段落可视为赋体散文。不过，通篇以赋体散文作为体裁进行创作的道教文学作品，乃产生于魏晋以后，据《抱朴子》等书所载，晋代道士葛洪曾作有碑颂诗赋百卷。

他所作的赋当系散文之赋。葛洪之后，道教赋体散文逐渐增多，成为道人或道教作者表达思想、抒发感情的一种重要的文学手段。与议论散文叙事散文不同，道教赋体散文由于同诗歌有密切的关系，在遣词造句上较注意对称，富有节奏感。像萧廷芝的《金液还丹赋》一开始便说“求道至近，学仙岂难？采玉壶之大药，炼金液之还丹。探赤水之玄珠，龟蛇吐咽；运西方之至宝，龙虎盘旋。粤自紫府开而海峤云生，黄河翻而泥丸浪滚……”这种句式颇具南北朝时骈文的风格。其象征旨趣，也耐人寻味。注：《鲁迅全集》第9卷364页，人民文学出版社，1981年；《庄子集释》第3册561页，中华书局，1961年；《太平经合校》24页，中华书局，1960年；《抱朴子内篇校释》（增订本）第1页，中华书局，1985年；《道藏》第4册772页，635页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年。

道教诗词

道教诗词是反映道教生活、表现神仙理想或借助道教神仙意象来抒写超凡脱俗情感的诗词。

经过长期的发展，在道教的大量经籍中，有不少是采用诗词形式撰写的。有些经籍虽然并非全书或全文均采用诗词体裁，但往往也掺合某些诗词篇章或片断。另外，随着道教的传播，许多文人也关注道教活动、神仙故事，并采用诗词形式进行此类题材的创作，从而使道教诗词逐步丰富，成为道教文学的一大门类。具体可分为诗、词、玄歌变文、仙歌道曲四种。

道教诗的发端甚早。在东汉的《太平经》中，便可略见端倪。该书卷三十八载有一篇九十三字的《师策文》，除了开头“师曰”二字外，全用七字一句，其中有云：“治百万人仙可待，善治病者勿欺给。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。”虽然这是一种修身养性的口诀，但作者已注意用韵，似为七言诗的雏形。与《太平经》同时代的《周易参同契》多用四言、五言及骚体赋。四言者如：“真人至妙，若有若无。仿佛大渊，乍沉乍浮。”五言者如：“岁月将欲讫，毁性伤寿年，形体为灰土，状若明窗尘。”其为骚体赋者如：“白虎倡导前兮，苍液和于后；朱雀翱翔戏兮，飞扬色五彩。”《参同契》的文体虽然不纯，但运用诗歌形式以论炼丹的特点却也是显而易见的。

东汉以降，道教组织逐步壮大，道教诗也随之增加和日趋成熟。魏晋南北朝间，不仅在道门中秘传着炼丹诗、咒语诗，而且在社会上流行着游仙诗。

炼丹诗是以炼丹为内容的诗歌作品。从形式上看，炼丹有外丹、内丹之分，故而炼丹诗的内容也有内丹、外丹之别，或主内丹、或主外丹，或内外兼而有之。《正统道藏》中有《太清金液神丹经》一部，该书卷上载有一篇五百零四字的歌谣，其中有云：“六一合和相须成，黄金鲜光入华池。名曰金液生羽衣，千变万化无不宜。”该书在抄录了这首歌谣之后称此为《太清金液神丹经文》，本上古书，不可解，阴长生“作汉字，显出之”。由此推测，魏晋以前或许已有初始形态的炼丹歌谣。魏晋以来，出于炼丹实践的需要，道人们又加以整饬，遂有七言炼丹诗的秘行。从内容上看，这首七言炼丹诗主要在于暗示外丹炼法，描述外丹形象和炼丹人所处的境界。同时，魏晋间还流传着两部以描述修炼内丹的作品，这就是《黄庭内景经》与《黄庭外景经》。二经均以七言诗的形式写成，其意象的运用颇为隐晦，但其比喻与象征手法则又增加了作品的生动性。

在炼丹诗秘传之际，道门中还注意创作咒语诗。咒语本是一种祝告之辞。相传黄帝时已有咒语传世。道教产生之际，咒语成为道士们召神驱鬼、治病求道的一种形式。到了魏晋时期，咒语更加发展起来。咒语有散文体和诗体两种，但以诗体居多。较著名者有《真文咒》《三皇咒》《洞渊神咒》等。

咒语诗不仅注意模拟自然声响与节奏，而且表现出明显的爱憎情绪；同时咒语诗也注意典故的应用与气氛的渲染。如《真人咒》中便应用了碧霞元君传说的典故。再如《太上洞渊神咒经》中的许多咒语诗也广涉道教典故并有一定的场面描绘。

除了炼丹诗、咒语诗外，魏晋南北朝的游仙诗在社会上也有较大的影响。游仙诗是一种歌咏神仙漫游之情的诗篇，它的渊源可以追溯到战国时代的《楚辞》，如屈原的《远游》，也不乏仙人漫游的描绘，颇多浪漫色彩。还有秦始皇时期博士所作《仙真人诗》，也是游仙诗的源头之一。在道风盛行的背景下，游仙诗遂应运而生。具体裁多为五言，句数不等。梁萧统《文选》首列游仙诗为文学体裁之一。从作者身份来看，游仙诗可分为道人游仙诗和文人游仙诗。前者的主要作者有葛玄、吴猛、杨羲、许谧、许岁羽；后者的主要作者有：曹操、曹丕、曹植、嵇康、阮籍、何劭、张华、张协、郭璞、陆机、梁武帝、沈约、江淹、张正见、颜之推等。道人游仙诗与文人游仙诗有共同点，也有不同点。其共同点是：不论是道人的游仙诗或文人的游仙诗都表现出“冲举飞升，遨游八极”的浪漫色彩和奇幻的想象力。不同点是：

道人的游仙诗往往是崇道思想与神游境界的结合；而文人的游仙诗则多借神仙意象和神游广阔恢宏空间，寄托自我理想的追求。如曹操《秋胡行》第一首想象自己居于昆仑山之上：“名山历观，遨游八极，枕石漱流饮泉。沉吟不决，遂上升天。”全诗“歌以言志”，表达自己求贤的愿望和对成就霸业的宏愿。再如郭璞的《游仙诗》中云：“吞舟涌海底，高浪驾蓬莱。神仙排云出，但见金银台。……女巨娥扬妙音，洪崖颔其颐。升降随长烟，飘飘戏九垓。……”他以大胆想象和高度的夸张，渲染了自己所向往的神仙世界，抒发“高蹈风尘外，长揖谢夷齐”的超然物外的思想。

唐宋时期，道教昌隆，反映道教生活和追求成仙的诗歌也繁荣起来。一方面是道人们热心于诗歌创作，如著名道教学者、道士叶法善、吴筠、吕洞宾、施肩吾、陈抟，张伯端、张继先等积极投身于诗歌创作，他们或者以“洗心”、“醉吟”为题，结合山水名胜的描写，表现自己对道教宗旨的见解和神仙信念；或者通过修道方法的描述和介绍修道的感受，以昭示玄理。另一方面，许多文人在受到道风濡染或者观察体验了道教生活之后，也创作了一些此类题材的诗歌作品。从隋末唐初的诗人王绩、王勃、杨炯、卢照邻、骆宾王，到盛唐诗人沈佺期、宋之问、孟浩然、张九龄、李白，从中唐诗人白居易、李贺到晚唐诗人李商隐；从北宋西昆派代表杨亿、张咏到南宋诗人杨万里、刘克庄、朱熹，都有吟咏道事、游仙畅玄的诗作行世。在这些诗人中，有的思想旨趣基本上与道教的神仙理想合拍；有的虽然并不那么虔诚相信道教，甚至有时还批评道教，但在他们的创作中又往往表现出追求道教神仙的意境。

此外，青词在道教文学中也是重要的一支。它是道士在斋醮仪式中上奏天神的表章。

因用朱笔书于青藤纸上，故又名绿章。但多为骈文，间或也有诗体。

词起于唐五代而盛于两宋。其创作与道教活动也有不解的因缘。不少词牌都源于神仙故事而得名，就此可见一斑。据《钦定词谱》称，《凤凰台上忆吹箫》词牌本于《列仙传拾遗》所载故事。据载：萧史擅长吹箫，能吹出鸾凤之音。秦穆公女弄玉也善于吹箫。秦穆公将女嫁给他，他就教弄玉学凤鸣。经过十多年，凤凰飞来止宿。秦穆公为此修建凤台，供萧史夫妇居住。以后弄玉乘风，萧史乘龙飞升。又如始于温庭筠的《女冠子》，因咏女冠（道姑）情态而得名。词曰：“含娇含笑，宿翠残红窈窕，鬓如蝉。寒玉簪秋水，轻纱卷碧烟。雪肌鸾镜里，琪树凤楼前。寄语青娥伴，早求仙。”其他如《解佩令》《望仙门》《献仙音》《金人捧露盘》《迷仙引》《潇湘神》《月宫春》等等，莫不与道教神仙故事有牵连。从内容上看，宋代许多词作具有鲜明的道教蕴含。不少大作家也创作了一定数量的神仙词。诸如柳永、韦骥、晏幾道、苏轼、李之仪、范祖禹、了元、丁仙现、黄裳、黄庭坚、晁端礼、秦观、仲殊、晁补之、周邦彦等都有此类题材的词作。这类作品常常把仙话典故同神游的心绪相糅合。例如柳永一阕《巫山一段云》：“清旦朝金母，斜阳醉玉龟。天风摇曳六铢衣，鹤背觉孤危。贪看海蟾狂戏，不道九关齐闭。相将何处寄良霄。还去访三茅。”该词先写朝夕朝拜西王母之事，接着笔锋一转，引入了求仙人穿着又轻又薄的六铢衣，随着天风摇曳，骑在鹤背上升太空的情景。作者着意刻划了求仙人在鹤背上的心理状态，写出了居高俯视下界的孤危之感；又以贪看仙人刘海蟾“狂戏”而耽误了行程，结果因天门齐闭，不得不从太空中返回，到曲句山访问三茅真君去了。

道教的玄歌变文别具一格。所谓“玄歌”也就是“玄道”之歌，其源盖出于《老子》“玄之又玄，众妙之门”；不过，它不是专以演述玄理的散文或韵文，而是通过对道教神仙奇异故事的讲述来宣传道教信仰。从形式上看，玄歌属于道教说唱曲艺作品中的唱词之类。为了吸引听众，玄歌作者往往以第一人称手法叙述故事。例如《老子化胡经》卷十所收的《化胡歌》第五首：“我昔化胡时，西登太白山。修身岩石里，四向集诸仙。

乐女担浆酪，仙人歌玉文。天龙翼从后，白虎口驰鬪。玄武负钟鼓，朱雀持幢幡。化胡成佛道，丈六金刚身。时与决口教，后当存经文。吾升九天后，克木作吾身。”AB 这里的“我”代表老子，作者以叙事的口吻，描绘了老君修道场所的仙家景色，讲述了“化胡成佛道”的故事，具备了叙事诗的基本特征。

在《老子化胡经》中还收有《老君十六变词》十八首，此即属于道教变文之类。所谓“变文”是演述神变故事的一种体式。“道教变文”即演述道教神变故事的一种体式。

适应说唱的需要，变文往往是韵散结合。当然，就具体篇目而论，有的以散文为主，有的以韵文为主；有的则纯粹是韵文，如《老君十六变词》便是纯韵文。从描述老君神变的特点看，《老君十六变词》也和“玄歌”一样，具备了叙事诗的基本品格。作者按照方位的变更来组织情节，其场所转换亦依据《易》的九宫八卦方位。八卦代表八方，轮转两周，便有十六变词。最终两首，套用晋代丁令威歌，以示一世（五百年为一世）终了，二世还归之意。

除了上述种种，仙歌道曲也是道教诗词的重要组成部分。

仙歌道曲是一种配乐演唱的道教诗词。它的产生与道教斋醮仪式的建立与流行有密切的关系。为使仪式的进行更加隆重，道人们便将赞颂与歌咏结合起来，于是有了各种唱词的出现。

《无上秘要》卷二十引《道迹经》称：西王母为茅盈作乐，……命侍女于善宾、李龙孙歌《玄云之曲》。其辞曰：“大象虽云寥，我把九天户。披云泛八景，倏忽适下土。大帝唱扶宫，何悟风尘苦。”AC 尽管西王母为茅盈作乐事乃出于道教传说，但从《道迹经》的描述不难看出魏晋间“仙歌”已在道门中流行。《无上秘要》卷二十尚录有仙歌若干首。其中有“上元无英帝君”所唱《上元洞门变真内章之曲》；“中元黄老帝君”所唱《中元洞化内真章曲》；“下元白元帝君”所唱《下元洞虚化真章句》以及《阳歌九章》《阴歌六章》等等。从体例来看，《无上秘要》在摘录这些“仙歌”时都略加说明，指出其来历及何位仙人所唱。其体裁皆为五言，句数不一。

表现了早期道教“以诗为词”的创作特点。

与仙歌相媲美的是道曲。其主要体式有步虚词、赞咏词、道情。

步虚词是乐府文学形式之一。唐吴兢《乐府古题要解》谓：“步虚词，右道观所唱，备言众仙缥缈轻举之美。”AD 由此可知，步虚词在内容上亦离不开神仙之事；在形式上，它属于曲调一类。步虚词之缘起，历来传说不一。晁公武《读书志》尝云：“《步虚经》一卷。右太极真人传左仙公。其章皆高仙上圣朝玄都玉京，飞巡虚空之所讽咏，故曰步虚。”AE 所谓“太极真人”系指徐来勒；“左仙公”系指葛洪从祖葛玄，为汉末三国人。据此，则三国时期当有步虚词行世。此后，历代皆有人为之。考之典籍，影响较大的步虚词有晋代《太上洞渊神咒经》卷十五所列之《步虚》以及《洞玄灵宝玉京山

步虚经》中的《空洞步虚章》，他如北周庾信所作步虚词，在文学史上亦有一定影响。作为一种与音乐、舞蹈紧密结合的文学样式，步虚词的歌唱节奏是以《易》的八卦九宫方位的阴阳回复韵律为本的。步虚诵咏过程有一定路线，要求精神专注，念唱、步法、道具和谐统一。

与步虚词一脉相承，唐宋以来的赞咏词也是一种配乐的歌词。在道教斋醮仪式盛行之际，道士、文人乃至皇帝官宦广制道曲，遂有各种赞咏词之诞生。今所见《金篆斋三洞赞咏仪》与《玉音法事》中便收录了不少赞咏词。如宋真宗的《白鹤赞》《散花词》，宋徽宗的《玉清乐》等。从形式上看，赞咏词虽然尚保存了步虚词的入乐法式，但也具备了一些新的特点。最重要的就是长短句的出现。例如《金篆斋三洞赞咏仪》卷上所录《太清乐》：“太清乐，太清乐，太清乐处以逍遥。太清乐，紫微瑞色驾青龙。……”AF 作者在七言诗的基础上加入许多衬句，这就形成了长短不一的格式，具有独特的风格。

与步虚词有关的道曲还有“道情”。《太和正音谱》把道情与步虚并列，作为唱曲的门类之一。道情多为游方道士所演唱，主要流行于民间。故其言辞较通俗易懂。例如张三丰《无根树道情二十四首》，其一曰：“无根树，花正幽，贪恋红尘谁肯修？浮生事，苦海舟，荡去飘来不自由。无边无岸难泊系，长在鱼龙险处游。肯回首，是岸头，莫待风波坏了舟。”AG 作者通过一系列比喻，以浅显的语言启人悟道，形象生动，富有情趣。注：《太平经合校》62 页，中华书局，1960 年 ACAF 《道藏》第 20 册 74 页，78 页，92 页，第 18 册 750~751 页，第 25 册 52 页，第 5 册 765 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《曹操集》7 页，中华书局，1959 年 《古诗源》181 页，180 页，中华书局，1963 年 AE 《景印文渊阁四库全书》第 1487 册 55 页，第 674 册 408 页，台湾商务印书馆，1986 年 AB 《先秦汉魏晋南北朝诗》下册 2249 页，中华书局，1983 年 AD 《乐府古题要解》卷下，《学津讨原》本，上海博古斋据明汲古阁本影印 AG 《张三丰全集》66 页，浙江古籍出版社，1990 年

道教戏曲

道教戏曲的产生与神仙人物故事在社会上的流传有千丝万缕的联系，故脚本都以神仙为主角。自六朝以来，由于封建帝王颇多信奉道教，作为道教徒修炼的最高目标的神仙，在社会中具有很大的魅力。于是神仙传说被改编成“说唱”形式，“道教变文”就是说唱形式之一。在“敦煌遗书”中有《老君十六变词》一篇，叙述老君变化的神迹，带有故事情节，已具有了戏曲的部分功能。当然，从总体上看，道教变文仍是一种说唱的叙事诗。不过，它却为道教戏曲的创作准备了初步基础。

道教戏曲发端于宋代，洪迈《夷坚志·优伶箴戏》载：“俳优侏儒，固伎之最下且贱者，然亦能因戏语而箴讽时政，有合于古目蒙诵工谏之义，世目为杂剧者是已。”又说：“尝设三辈为儒、道、释，各称诵其教。儒曰：‘吾之所学，仁义礼智信，曰五常。’遂演畅其旨，皆采引经书，不杂媿语。次至道士，曰：‘吾之所学，金木水火土，曰五行。’亦说大意。未至僧，僧抵

掌曰：‘二子腐生常谈，不足听。吾之所学，生老病死苦，曰五化。’……”

洪迈书中所说的“优伶”是一种戏曲角色。从其记载来看，宋代儒、道、释三教都借戏曲形式来张扬自己的教义，其中有唱有白，基本具备戏曲的特点。

到了元代，许多文人热衷于杂剧的创作。《都城纪胜·瓦舍众伎》称：“散乐，传学教坊十三部，唯以杂剧为正色。”杂剧有一定的角色和演出程序，其内容风格也有严格定制。由于它具有“说、唱、演”的综合功能，一般民众颇欣赏，一时引为时髦。

据钟嗣成《录鬼簿》的记载，元代的杂剧至少有四百余种。从其所著录的剧目名称来看，以道教活动为题材、以神仙人物为主角的作品约有四十种，占总数的百分之十。明人朱权《太和正音谱》将元杂剧分为十二科。其中第一科“神仙道化”与第二科“隐居乐道”基本属于道教戏曲。

从明人臧晋叔编《元曲选》、今人隋树森《元曲选外编》以及《古本戏剧丛刊》等书中，可知现存之元代道教戏剧作品尚有十七种之多。其中包括吴昌龄《张天师断风花雪月》，马致远《西华山陈抟高卧》《邯郸道省悟黄粱梦》《马丹阳三度任风子》《吕洞宾三醉岳阳楼》，岳伯川《吕洞宾度铁拐李》，王子一《刘晨阮肇误入桃源》，谷子敬《吕洞宾三度城南柳》，贾仲名《铁拐李度金童玉女》《吕洞宾桃柳升仙梦》，史九敬先（一作仙）《老庄周一枕蝴蝶梦》，宫大用《严子陵垂钓七里滩》，范子安《陈秀卿误上竹叶舟》，杨景贤《马丹阳度脱刘行首》，无名氏《萨真人夜断碧桃花》《汉钟离度脱蓝采和》，关汉卿《望江亭中秋切鱼会》。另外，还有一些作品，诸如《桃花女破法嫁周公》虽然不是以神仙人物为主角，但也深受道教思想的影响。

元代道教戏曲的大量产生，有其思想背景和社会条件。元初，统治者歧视汉族知识分子，废除科举制度，知识分子原先那种读书做官的进身之路被堵塞，知识界普遍存在所谓遗民意识。为了抒发心中的不满情绪，不少知识分子遂投身于道教戏曲的创作。

从题材上看，元代的道教戏剧以“度脱”和隐居求道为主。前者主要是描写道教神仙对凡人以及动植物的“点化”过程；后者则主要是描写道人在洞天福地的隐居生活。

剧作者通过已有神仙传说的改编，一方面表现人间的黑暗和无可留恋；另一方面表现神仙世界的美好。这两者构成了元代道教戏曲内容的主要特征。

道教修炼的目标是要超凡入圣。表现在元代道教戏曲中，超凡入圣的思想追求便进一步具体化了。诸如剧中的汉钟离、吕洞宾、铁拐李、王重阳等都有一套非凡的本领，或能起死回生，或能免灾除难，度脱凡人、点化动植物脱离人间苦海。

铁拐李（正末）《十二月》唱词有云：“唬的我忘魂丧魄，谢吕洞宾免难除灾。阎罗王饶过我性命，你把岳孔目烧毁了尸骸。一灵儿无处可划，空教人两泪盈腮。”这说的是岳孔目死入阴府，吕洞宾作法相救，使之借李屠儿子尸首还魂之事，表现了吕洞宾的高超法术。像这种情节在元代的道教戏曲中几乎比比皆是。在剧作者的笔下，道教神仙人物不但法术高超，而且居住的场所也是人间所不可比拟的。试看《西华山陈抟高卧》中宋朝使者的一段道白：“这些时不觉来到华山，端的是好山也。则见云台观中，一缕白云，上接丹霞，想必是那先生隐居的去处。”这段文字取材于道教山志，

目的在于渲染陈抟的生活环境，刻划陈抟矢志归道的个性，但在客观上却表现了道教洞天福地的美妙宜人。

为了与对神仙圣界的歌颂相对照，元代道教戏曲中对人世的宦海悲剧也颇多揭露。

例如《邯郸道省悟黄粱梦》一剧中即借钟离权的口说出：“俺闲遥遥独自林泉隐，恁虚飘飘半纸功名进，你看这紫塞军黄阁臣，几时得个安闲分，怎如我物外自由身。”在钟离权看来，求功立名不过是半张纸的价值而已。他以黄阁臣的终身忙碌不得安闲为例，劝人早悟人间之烦恼，追求至道之乐。这虽然是藉神仙之口说出，但实际上正反映了当时许多知识分子对社会黑暗的不满。此等情况在《西华山陈抟高卧》一剧中更有深刻的表现。陈抟熟知千百年中达官显宦的各种结局，他以总结的口吻说：“三千贯二千石，一品官二品职，只落得故纸上两行史记，不过是重裊卧列鼎而食，虽然道臣事君以忠，君使臣以礼，哎！这便是死无葬身之地，敢向那云阳市血染朝衣。……”

在这里，剧作家通过隐居道人陈抟对朝廷中的君臣虚伪关系，宦海的残酷斗争作了无情的揭露，与吕洞宾在《赠刘方处士》中所吟咏的“耳闻争战还倾覆，眼见娇华成枯槁。”具有同样的思想内涵。

元代以后，道教戏曲创作有了进一步的发展。丹邱先生撰有《独步大罗天》，朱有火敦撰有《紫阳仙三度常椿寿》《东华仙三度十长生》《群仙庆寿蟠桃会》《瑶池会八仙庆寿》《吕洞宾花月神仙会》《洛阳风月牡丹仙》《张天师明断辰钩月》《南极星度脱海棠仙》，杨慎撰有《洞天玄记》，陈自得撰有《太平仙记》，无名氏撰有《雷泽遇仙记》《许真人拔宅飞升》《孙真人南极登仙会》《吕翁三化邯郸店》《吕纯阳点化度黄龙》《李云卿得悟升真》《太乙仙夜断桃符记》《边洞玄慕道升仙》《时真人四圣锁白猿》。值得注意的是明代教坊不仅创作道教戏曲，而且组织演出。现存剧目《众神仙庆赏蟠桃会》《众天仙庆贺长生会》《贺升平群仙祝寿》《庆千秋金母贺延年》《感天地群仙朝圣》可能即出自明教坊。

与元代中期以前相比，明代以来的道教戏曲对社会矛盾的揭露趋于淡化，剧中情节大体保持原有神仙传说的面貌，在思想上有较明显的说教成分。剧中神仙人物劝人入道，更多地是从宣传人生短促方面着眼。这在元末明清盛行的《吕洞宾桃柳升仙梦》以及《吕洞宾三度城南柳》中已经显露出一定的迹象。这时候的吕洞宾已不像马致远笔下的吕洞宾那样对官场愤愤不平。他劝人入道的理由是：“觑百年浮世，似一梦华胥，信壶里乾坤广阔，叹人间甲子须臾，转眼间白石已烂，转头时沧海重枯……看了这短光阴，则不如且入无何去。”这种人世光阴易逝，仙界永恒的观念完全出自道教求仙的理想。

如果说元初作家们创作道教戏曲带有对社会不合理现象的批判倾向，那么元末明初以来的道教戏曲，则更多地是从修行的境界上来表现道教的宗旨。

到了清代，随着道教的衰落等种种原因，道教戏曲的创作遂一蹶不振，作品甚少。注：《夷坚志》第2册822~823页，中华书局，1981年；《景印文渊阁四库全书》第590册7页，台湾商务印书馆，1986年；《元曲选》第2册508页，778页，727页，第3册1188页，中华书局，1979年；《道藏》第36册470页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年。

道教小说

道教小说是道教信仰与小说形式的结合，也是道教情感的一种艺术表达。内容既有直接以道教生活为题材以神仙思想为宗旨的作品，又有将神仙思想、道教情感融贯于世俗生活题材之中的作品。

道教小说的形成与演变，不仅与道教组织的发展状况密切关联，而且与中国文学史上小说的发展休戚相关。它经历了汉魏两晋南北朝的草创，隋唐五代两宋的发展，至元明清，出现了空前繁荣的局面。

从大体上说，道教小说可分为志怪体、传奇体、话本体、章回体四大类。

志怪体在道教小说诸体式中出现最早。“志怪”一词，首见于《庄子·逍遥游》：“齐谐者，志怪者也。”按照前人的看法，庄子的“志怪”尚未有文体的意义。不过，后世将记异谈怪的小说书称为“志怪”，却正由此而来。志怪小说的范围颇广。道教志怪小说是中国志怪小说的一种。就其内容来看，道教志怪小说主要有：神仙道人传记体小说、反映道教思想的地理博物体小说、表现道教观念叙述梦幻奇异现象的杂记体小说。

顾名思义，神仙道人传记体小说，是以神仙故事、道人事迹为基本内容的。在体裁上，它采取了传记的方式，采撷有关史料，杂以民间怪异传闻，故入志怪之列。此类小说的萌芽状态见于汉代的《列仙传》。到了魏晋南北朝时期，随着道教活动的逐步展开，各种神仙道人故事不断产生，以此为内容的传记体小说也日渐增多。较著名的有葛洪的《神仙传》《西王母传》《汉武帝内传》《洞仙传》等。这类作品，或专载一位神仙人物事迹；或将几位神仙人物事迹穿插汇缀；或广泛搜罗各种神仙传闻资料及有关史料、汇编成书。从总体上看，神仙道人传记体小说，语言大多比较质朴，每一则的篇幅大多不大，基本上保持着“偏记短书”的格局，尚未有创作小说的自觉意识。但由于内容的怪异，故而作品便富有趣味，其所记之故事甚至被后世文人作为吟诗弄文的典故。

反映道教思想的地理博物体小说是道教志怪小说的又一体式。所谓“地理博物体”，乃是以地域方位为基本框架，以叙述诸方名产、珍贵物品及由此演成的奇闻异事为其主要内容。其源头乃发端于先秦《山海经》一类地理神异书。汉代以来，此类书籍逐渐增加，且演成志怪之一体。地理博物体志怪小说，不全是反映道教思想的，但有许多作品的确是以宣传道教思想为宗旨，像出于六朝托名东方朔撰的《神异经》《十洲记》以及托名东汉郭宪撰的《洞冥记》均如此。这类作品，一般都以旅行家的口吻叙述各地的神仙传说、洞府异境传说。如《洞冥记》卷四称：“武帝末年，弥好仙术，与东方朔押呢。

帝曰：‘朕所好甚者不老，其可得乎？’朔曰：‘臣能使少者不老。’”这里便贯穿着长生不死观念。再如《十洲记》，以东方朔向汉武帝介绍十洲见闻，描述了海中仙岛灵药奇禽，真仙神官，具有浓厚的志怪色彩。

道教志怪小说还有杂记体。此类作品，不像传记体及地理博物体那样有较清晰的构架。就全书而言，作者往往杂采史料、传闻，内容驳杂。杂记

体志怪小说亦非全是道教小说，但包含道教小说的作品。例如干宝《搜神记》当中的许多篇章记载天上星宿神明、卜筮占候、仙凡婚配故事，用以“发明神道之不诬”，即是以道教观念立意的。此外，还值得一提的是，杂记梦事的《周氏冥通记》，记述周子良许多梦幻故事，以反映一个道教徒修道的曲折经历，不但情节奇异，而且注意人物形象和心里的描绘，已初具小说写作的技巧。

传奇体是道教小说的又一大类型。传奇小说是志怪小说的流变，它一方面继承了六朝时期语怪述异的风气，另一方面则“作意好奇”，在传闻基础上进行虚构，体现了小说创作的自觉意识。唐宋是传奇小说鼎盛时期，各种传奇作品大量产生。其中反映道教生活、表现道教观念的作品也占有一定分量。诸如《逸史》中的罗公远、瞿道士故事，《会昌解颐录》之峡口道士，《三水小牍》中的九华山赵知微道士故事，《广异记》中的张李二公故事等。这些作品是直接以神仙道士为题材的，可视为道教传奇小说的大宗。

此外，还有一些作品没有直接以神仙道士异闻为题材，而是以梦幻故事、历史故事、人情世事为题材，但却以道教的思想观念为主题思想，如沈既济的《枕中记》，李公佐的《南柯太守传》，无名氏《李林甫外传》等，它们或者贯穿着道教的人生观，或者暗示道教法术的力量，可视为道教传奇小说的“变格”。从篇幅上看，道教传奇小说比南北朝前的道教志怪小说来，已有一定扩展；同时，道教传奇小说之情节也较曲折、复杂，在表现技巧上注意语言的提炼与润饰，有些描写还比较生动。例如《南柯太守传》写仙姬奏乐的情节，称“有仙姬数十，奏诸异乐，婉转清亮，曲调凄悲，非人间之所闻听。”寥寥数笔，将梦中仙姬奏乐场面及特点明快地显示出来。

宋元时期，中国小说的发展进入了一个重要的转变期，原先“变文”、“俗讲”一类说唱文学，发展为“话本”小说。所谓“话本”，就是说故事的底本。故事取材多样，神仙鬼怪是重要内容之一。道教话本小说即指以神仙鬼怪为内容、以道教信仰为宗旨的一类小说。如《西山一窟鬼》《西湖三塔记》《定州三怪》，着力描述精灵鬼怪，渲染恐怖气氛，这是道教神仙鬼怪思想在市井生活中的一种反映。道教话本小说在明代中叶以后有了较大发展。同时，一些文人还模拟小说话本的体制创作反映道教生活的作品，其中影响最大的是冯梦龙的《醒世恒言》《警世通言》《喻世明言》，和凌濛初的《初刻拍案惊奇》与《二刻拍案惊奇》，合而简称“三言二拍”。这些白话短篇小说取材广泛，内容多样，表现道教神仙观念或道教生活的篇目有《灌园叟晚逢仙女》《勘皮靴单证二郎神》《吕洞宾飞剑斩黄龙》《杜子春三入长安》《李道人独步云门》《庄子休鼓盆成大道》《陈可常端阳仙化》《李谪仙醉草吓蛮书》，《一窟鬼癫道人除怪》《旌阳宫铁树镇妖》《唐明皇好道集奇人》《武惠妃崇禅斗异法》等。从内容上看，这些作品主要包括四大方面：一是敷衍道家人物事迹，表现超凡出世思想。例如《庄子休鼓盆成大道》即是。该篇采撷《史记》有关庄子生平资料以及《庄子》中“庄周梦蝶”等故事，加以扩展，并构想新的情节，把道家人物庄周神仙化，说他“遇老子于函谷关，相随而去，已得大道成仙矣”，宣传了道家与道教逍遥自乐的思想，劝人不要迷恋功名富贵，以求清心寡欲。二是以道教宫观遗迹为线索，杂采神仙故事，铺叙道教法术，以娱耳目。《旌阳宫铁树镇妖》可视为这方面的代表。

该篇以西山（今南昌附近）玉隆万寿宫的铁树为净明道法的象征，广

泛搜罗晋唐以来道门及民间流行关于许逊修道传教、杀蛇斩蛟等故事，将宋代以前道教的传记类作品《十二真君传》等材料口语化，描述了许逊及其弟子为民治病、屡斗“孽龙”的事迹，反映了民众以善制恶的愿望。三是讲述浪子回头、修道成仙的故事。如《杜子春三入长安》即为此类。杜子春本是富家子弟，生活奢靡，数年间便把家产耗尽，以致亲朋离散，无颜见人。后遇一位老者，两次赠以巨金，不出数年又挥霍殆尽。最后终于回头，并随老者（太上老君）上华山修道，结果道成白日升天。 四是通过凡人遇仙的情节，表现诚心得道的信念。如《灌园叟晚逢仙女》就是一例。本篇描写唐时处士崔玄微爱花惜花感动花仙降世的故事，表达了道教关于爱护大自然、正心诚意的思想。一方面对崔玄微爱花的种种举动作了细微的刻划，一方面揭露了张委等作践花木的丑恶行径。同时又点明居家修行亦能得道成仙的修行观。 比起传奇体道教小说来，话本体道教短篇小说无论在驾驭材料方面，还是在人物形象、思想刻划方面都较成功。在情节结构上虽然大多是单线的，但故事有头有尾，脉络分明，故事进展中场景的映照衬托，伏笔的使用，又使情节更加曲折生动。语言基本上保持口语化的优点，通俗易懂，故易于流行。

明清时期，中国小说创作更加繁荣。此时在话本及拟话本小说基础上，出现了长篇章回体小说。其中也有一批作品是以道教生活为题材、以道教思想为宗旨的作品。如《封神演义》《四游记》、《韩湘子全传》《吕仙飞剑记》《绿野仙踪》等。这类作品可称为长篇章回体道教小说。其特点有三。第一，把历史故事和神仙故事融汇在一起。

例如《封神演义》，以武王伐纣为主线，杂糅各种神仙传说加以展开。作者既揭露纣王设炮烙、置肉林、剖孕妇、宠信群小、杀戮忠良的无道，又有武王及八百诸侯奋起反商的过程以及井然有序的神仙体系。如老子、元始天尊、南极仙翁、太乙真人、广成子、杨戩等都可从道教典籍中找到他们的神迹仙踪。至于那些云游道客、炼气士等，也是以道教神仙传记为蓝本的。第二，将民间流行的神仙故事进一步加工。神仙故事在中国古代并非仅出于道门，有相当一部分本起于民间，后来才被道教所收录。另外，道教中人记载的神仙故事在传播过程中也流向民间，并不断发生变化，如八仙的传说便是如此。

早在宋元时期，民间便已广泛流传着八仙的故事，同时道教学者也注意搜集记录整理，诸如苗善时所编《纯阳帝君神化妙通记》就是在这样的背景下产生的。而这些资料在明清时期又为小说家们所利用。当然，小说家在撰写此类作品时并不是简单因袭，而是大胆进行想象和虚构，故在情节上往往变化无常，引人入胜。第三，作品的字里行间渗透着道教修炼成仙的义理。

不论是以历史故事为线索，还是以民间传说为蓝本，章回体道教小说作品都贯穿着道教的信仰。例如《吕仙飞剑记》第四回在描述神剑来历时说：“此剑，用昆仑山所产之铜，女蜗炼石之炭，老君却魔之扇，祝融烧天之火煅炼而成，秉阴阳之纯粹，凜雪霜之寒金芒，一断烦恼，二断色欲，三断贪嗔。” 此段话源于《纯阳帝君神化妙通记》卷二《密印剑法》。另外，《吕祖志》卷一所录吕洞宾《自记》也谈了这些内容，有些句子甚至基本相同。可见，章回体道教小说在宣传道教教理方面具有特殊作用。作者在熟读道教经籍的情况下，改编、重组或创造神仙故事，寓理于形象之中，使道教思想的宣传进一步通俗化，易为民间所接受。 注： 《庄子集释》第1册

4 页，中华书局，1961 年 《笔记小说大观》第 13 编第 1 册 61 页，台湾新兴书局有限公司，1984 年 《搜神记》卷首，中华书局，1978 年 《唐宋传奇集》卷三，北新书局本 冯梦龙《警世通言》上册 21 页，人民文学出版社，1956 年 《醒世恒言》下册 785~807 页，上册 74~94 页，人民文学出版社，1956 年 《八仙全书》307 页，春风文艺出版社，1987 年

道教音乐

道教音乐是道教在斋醮等仪式上使用的音乐。《云笈七籤·翊圣保德真君传》云：“扣鼓集神，恳祷而告。”《要修科仪戒律钞》卷八引“太真科”称，“斋堂之前，经台之上，皆悬金钟玉磬……非唯警戒人众，亦乃感动群灵”。道教徒认为在祈福求愿的斋醮仪式中，道教音乐有“感动群灵”的作用。

中国古代民间就有巫舞、巫风。中国古代礼仪也采用音乐礼宾和祭祀。《礼记·乐记》称，“祀天祭地，明则有礼乐，幽则有鬼神”。早期道教科仪比较简单。《太平经》中虽有关于音乐的论述，但科仪中只有诵念，并无音腔。北魏神瑞二年（415）寇谦之所得的云中音诵，即“华夏颂”、“步虚声”，是道教音乐较早的书面记载。从隋末起，道教“斋醮，似俗酒脯棋琴行之”。琴、阮等乐器用于神前，用于斋醮之中，表明当时道教音乐与黎民及方士的祭祀音乐已经完全不同。

唐代道教音乐曾得到朝廷的重视，高宗曾令乐工制作道调；玄宗不但诏道士、大臣广制道曲，还亲自教道士“步虚音韵”；同时，又吸收和融合了民间音乐、西域音乐以及佛教音乐，使其得以发展和提高。五代时，《玄坛刊误论》载：“广陈杂乐，巴歌渝舞，悉参其间。”北宋时，朝廷曾设云王敖部主管道乐，并出现了现存第一本道教音乐的谱集《玉音法事》，其中共记录从唐代至宋代的道曲谱共五十首，由于该谱采用的是曲线记谱法，因此，至今尚未能确译其音调。金世宗时，王重阳创立全真道，金元以后，全真道得到了广泛传播，同时，形成了适应其清修科仪需要的全真道乐。同时，在南宋地区，正一道派的音乐仍在民间广泛流传。《无上黄箓大斋立成仪》卷五十七云：“时俗……工习声音以为悦。”此时道教音乐对于声乐形式（声）和器乐形式（音）的运用已经比较讲究悦耳动听。由于宋徽宗在政和二年（1112）三月颁《金箓灵宝道场仪轨》四百二十六部，四年三月又诏诸路各选宫观道士十人，遣发上京，赴道录院讲习科道、声赞等，习熟之后，遣还本处。这些措施既为统一仪轨准备了条件，也使各地道教音乐有机会进行交流并进一步提高。

明太祖朱元璋设立专门的音乐机构“神乐观”，斋醮乐官皆用道士，乐舞生也由道童充任。由于洪武七年（1374）道门科仪去繁就简、立成规进的编定，不但更加规范和统一，而且又有新的发展，进入了定型时期。此时出现的道教音乐谱集——《大明御制玄教乐章》，采用传统的“工尺”记谱法记谱，记录道曲十四首。另据《大明玄教立成斋醮仪》《大明御制玄教乐章》及《圣母孔雀明王经》有关记载，明代道教音乐既承袭唐、宋、元三代之旧

乐，又吸收南北曲音乐的新制道曲，甚至连民间音乐如“清江引”“变地花”“采茶歌”等等曲调皆为道教音乐所吸收。清初叶梦珠辑《阅世编》卷九中谓道教法事“引商刻羽，合乐笙歌，竟同优戏”，推崇道教音乐已有一定的艺术水平。近代道教音乐，基本上承袭明代以来的传统，音乐上一直分为正一、全真等两大道乐乐派继续发展。

此外，中国古代还有一些具有道家思想的音乐理论，如嵇康的《声无哀乐论》、阮籍的《乐论篇》等。道家的音乐作品，如汉代的大曲《黄老弹》，唐代的法曲《霓裳羽衣曲》；明代古琴谱中收录的宋、元、明的大曲《庄周梦蝶》《羽化登仙》以及《逍遥游》《八公操》《颐真》等，都反映了道教乃至道教音乐对古代中国音乐的影响。

道教音乐的形式有声乐和器乐两类。声乐形式有独唱（通常由高功、都讲担任）齐唱和散板式吟唱。器乐形式又有鼓乐、吹打乐以及管弦合奏等。器乐形式常用于法事的开头、结尾、唱曲的过门以及队列变换、禹步等场面，而声乐形式则是斋醮音乐的主要部分。其声乐体裁主要有“颂”“赞”“步虚”“偈”等格式。据《无上黄箓大斋立成仪》和《道门科范》等书的记载，前蜀（907~925）时，颂、赞、步虚等已经在斋醮中应用，偈约始于元代。道教有关斋醮科仪的典籍中，涉及演唱的多用“吟”“咏”。

颂、赞、步虚和偈，就其单独形式来看，是一首歌，结构短小的为上下句式或起承转合四句式；大型的曲调常有多段，甚至十余段用于不同场合的词。这种一腔多用的组合变化，同念白、诵经腔、禹步等常在法事中合用。道教斋醮名目繁多，有禳水灾、旱灾、虫灾、雷击、瘟疫、伤病以及悼亡和延寿等各种法事；音乐以法事内容的需要，组合串连各种颂、赞、步虚、偈等道曲。法事不同，音乐的组合也随之变化。

道教音乐的诵唱和乐器伴奏，均由道士担任，信众不参加音乐活动。从音乐角度来看，斋醮实际上是按照科仪经本（脚本），在信众面前，进行一场宗教仪式的“演出”，有赞美“三清”、神仙的颂歌；有表现神的应召而来的飘拂飞翔之声；有表现镇煞驱邪的庄严威武的曲调；有表现众神抵达或功成庆祝的喜庆欢乐之乐；有表现引上仙界的缥缈恬静的旋律等等。经过千余年斋醮科仪的传承发展以及长期以来吸收民间音乐的养料，道教音乐愈益丰富。20世纪50年代之前，江浙及南方诸省中，看道场欣赏道教音乐是农民文化生活中的盛事。

道教音乐是具有地方性特点的宗教音乐。表现之一：同一法事中采用同一旋律的音乐，但各地的行腔、旋律装饰（加花）都带有本地地方音乐特点而各不相同。表现之二：同一法事中的同一首词，各地选用本地音调配曲。以正一派道乐为例，江西龙虎山天师府是正一道派的祖庭，天师府道乐吸收了不少江西民歌小调和曲艺、赣剧的成分；苏州玄妙观道乐同苏南吹打一脉相承；上海道教音乐具有浓郁的江南丝竹韵味，委婉、清丽和典雅；台湾中南部道乐受到福建南音影响。以全真派道乐为例，北京白云观采用北京韵，崂山道乐具有胶东地方音乐风格，沈阳道乐具有东北民间音乐特点，川西道乐同四川清音、扬琴以及川剧高腔音乐也有紧密联系，武当道乐则有明显的混融南北音乐的色彩。

道教音乐还由于受到历代帝王的重视，有时还直接作为宫廷祭祀音乐进入皇家生活。

因此，道教音乐和中国宫廷音乐关系甚密。在道教音乐中，相对稳定

地保存了不少宫廷音乐的素材。

早期道教音乐所用的乐器，以道书称之为“法器”的钟、磬和鼓等打击乐器为主。

隋唐时代，增加吹管、弹拨乐器，宋代以后，加入拉弦乐器。明代《茅山志》记载国醮演奏乐器的道士达三十名。近代虽然吹管、弹拨、拉弦、打击等乐器并用，但在演奏中，特别是全真道派，仍以吹管、打击乐器为主。

除了斋醮科仪用的音乐之外，还有表现道教思想内容的器乐曲和声乐曲。例如唐代司马承祯所作的《玄真道曲》，李含光的《大罗天曲》，贺知章的《紫清上圣道曲》，以及现代民间曲艺“道情”的前身——道教的道情等。

在乐谱方面，除《正统道藏》中的两种乐谱外，清代康熙年间道士彭定求编修的《道藏辑要》收有《全真正韵》一卷，辑录全真经韵五十六首，采用“当清”记谱法，在经文旁注有“当、清、鱼”等字样，标示打击乐器。该谱并无曲调标识，因此，诵唱时仍需师傅口授。清乾隆年间娄近垣在苏州刊刻《太极灵宝祭炼科仪》，后附《隔凡》《金字经》等七种曲牌的工尺乐谱。另外，苏州道士曹希圣在清嘉庆四年（1799）将吾定庵收集整理的乐谱刊印为《钧天妙乐》（分为上中下三册）、《古韵成规》《霓裳雅韵》等三种。江南一带道士称之为“曹谱”。1956年前后，有关音乐舞蹈的研究部门，曾在湖南长沙、江苏苏州以及陕西西安等地，搜集、整理道教音乐，编印了《湖南宗教音乐》《苏州道教艺术》《葭县白云山道教经韵及笙管曲》等谱集。近十年来，随着道教文化研究的深入，北京、湖北、上海以及香港、台湾等地的学术界和道教界通力合作，大力开展对于道教音乐的收集整理工作，先后出版了《中国武当山道教音乐》《全真正韵谱辑》等著作以及大量的音乐论文，出版并发行了多种道教音乐的音带、唱碟和录像带。香港中文大学曹本治博士还以中英文文字发表了《香港全真道科仪音乐》和《道科度幽乐谱》等，使中国道教音乐文化登上了国际音乐学术论坛。注：《道藏要籍选刊》，第1册697页，第8册429页，上海古籍出版社，1989年；《十三经注疏》下册1530页，中华书局，1980年；《道藏》第32册627页，第9册727页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年；《阅世编》卷九202页，上海古籍出版社。

道教美术

道教美术是体现道教教义，反映神鬼思想和道士修道生活内容的美术作品，一般分为道家思想的壁画、墓室石刻，道教庙宇中的道教始祖、神仙鬼属的石刻造像、道祖故事画，举行道教仪式悬挂的水陆画以及道教修道生活画等。

中国自古祭政一致，史载舜巡狩四方，祭天下名山大川，殷汤周武也有出师祭天的记载。在祭祀中，已有把鬼神怪兽雕刻在青铜礼器上，以示威严，借以加强人民对天子的信仰，垂范于后世的用心，这类宗教观念表现在器物的意匠和图案方面。三代铜器上的夔龙形象，《山海经·大荒东经》有黄帝降伏夔，以其皮为鼓，用兽骨打鼓，以威天下的内容。道教美术中龙的图形，是从铜器上夔龙的图形演变过来的。

中国古代宗教重巫术，《汉书·地理志》载：楚人“信巫鬼，重淫祀”。《庄子·逍遥游》已有“藐姑射之山，有神人居焉，……吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，神仙生活，鲜明生动。

汉初崇尚道家，加以盛行厚葬，藻饰宫殿、陵墓的美术作品大量出现，而古代的神仙、怪兽、卜筮等内容和形式均成为道教美术的最初表现。

文献记载，汉代宫廷盛行壁画的风气。王延寿《鲁灵光殿赋》记载：“图画天地，……杂物奇怪，山神海灵。写载其状，托之丹青。”《后汉书·西南夷传》也有宫廷神仙壁画的记载。而现存的汉代墓室壁画和画像砖实物，为我们提供了最初的道教美术作品。

辽宁金县营城子汉墓壁画，可以认为是道教绘画的最初表现，壁画上端云气中一人身披羽毛，右上端一龙昂头相向，并有一个戴三山冠佩剑的人，其前站立一个白发老翁，墓主人和神仙似在交谈，下部画三人执笏拜跪祭祀的情景。这幅壁画既是汉代祭祀仪式的反映，又是早期道教人物装束、祭祀仪式和神仙故事的生动写照。后世道教美术作品中仙人的持剑、羽衣、留须、云气等，都是由此演化而来。自唐代开始，道教美术作品又吸收佛家表现佛、菩萨的方法，用圆光来表现仙人。元代永乐宫壁画中诸天神众头部加圆光，就是借鉴佛教美术的表现形式。营城子汉墓壁画线条古朴随意，人物的描绘概括力强，为两晋时期顾恺之的人物画奠定了基础。

道教美术中诸天神众出巡仪仗，也可以在汉墓壁画中找到依据。辽阳棒台子屯汉墓壁画，有一幅出行的仪仗图，画幅上旌旗招展，武士在前开道，一大群簇拥出行的人，各执其仪，车马疾驰，场面壮阔。这一出巡场面与道教美术表现天神出巡仪仗，有明显相似之处。到了宋代，道教出巡仪仗在道教美术中已得到了完整的表现。

较为完整表现诸神仙的作品，朝鲜出土的汉王光墓内的漆盘为一件优秀作品。盘有东汉永平十二年（69）纪年铭，盘中一部分画神仙像，二位立于岩上，岩下有一麒麟奔跑，正面仙人端坐于树下，仙人旁有西王母像，其间配以龙虎，漆盘彩绘，生动雅致，人物姿态各不相同，形象古拙，这个盘子以及表现道教情节性故事画，与晋代顾恺之画云台山张天师七试弟子的巨构，有其一脉相承之处。

早期道教并无神像，祭祀时仅供神主。道教神灵塑像或画像的出现，曾经受到佛教艺术一定的影响。唐释法琳《辩正论》引王淳《三教论》云：“近世道士，取活无方，欲人归信，乃学佛家制立形像，假号天尊，及左右二真人，置之道堂。”唐太宗为王远知建太平观，以及王轨重建茅山华阳观，其内殿塑造元始天尊像一躯，都取左右二真人夹侍的形式。

道教美术中制作神像，形式多样。《太上洞玄灵宝国王行道经》称造像“随其所有，金银珠玉，绣画织成，刻本范泥，凿龕琢石，雕牙镂骨，印纸图画”等均可，只要“一念发心，大小随力，庄严朴素，各尽当时”。但具体制作，皆有定式。

据道书《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》规定，造像必须“依经具其仪相”，“衣冠华座，并须如法”。天尊“帔以九色离罗或五色云霞、山水杂锦”等，“不得用纯紫、丹青、碧绿”。真人“不得散发、长耳、独角，并须戴芙蓉、飞云、元始等冠”。左右二真“或持经执简，把诸香华，悉须恭肃，不得放诞手足，衣服偏斜”等。现存道教石刻造像有泉州北郊清源山宋代老君像巨型石刻，晋祠彩塑以及元代的龙山石窟，大足石刻中也有部分宋代三

圣像等。其中泉州巨型石刻老君像，背松倚望，意态谦恭，两眼平视，慈祥和蔼，美须大耳，左手依膝，右手靠几，全身线条遒劲有力，洗炼概括。石像高五米余，以整块天然巨石雕成，宏伟壮观，是道教造像艺术中的珍品。太原晋祠圣母殿创建于北宋天圣（1023~1032）年间，有圣母、宦官、女官及侍女像共四十三尊彩塑，以皇后、群臣、官女的生活形象为范本，脸型、体态和感情流露都近于世俗生活的原型。

龙山石窟，在太原西南约二十公里处，始建于元元贞六年（1295）年以前，窟内雕有三清、虚皇、张天师、三皇、玄真子、披云子和北七真的石像。主要修建者为随邱处机西游的十八行者之一的宋披云。他还增修龙山石窟五个洞，使其“殿阁峥嵘，金碧丹雘，如鳌头突出”。大足石刻在四川省重庆东北二百余公里处，其中石篆山、舒成岩等处，有老君像、玉皇大帝、三皇等造像，具有宋代雕塑的造型，宽袖大袍，脸型圆长，满腮长髯，老君像旁左右有真人护侍，龕门上镌有题记：“时元贞六年癸亥，闰六月二十二日记”。为典型的道教造像。

神仙画像，历代不绝，既运用中国传统的绘画手法，又力图体现道教的教义。以“画以立意”为宗旨，采用“以形写神”和“以神写形”的方法、在创作中不仅调动“出水”、“当风”等多种艺术手段，而且体现了道教对绘制神像的种种要求。唐开元二十九年（741），画玄元皇帝（太上老君像），并以高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗等五帝陪祀。画家吴道子兼擅道释画，创作有五帝、五官、星宿像等，其中画于河南鹿邑太清宫的太上玄元皇帝像，史载系绢本，即绘画单幅绢上，不施裱褙，供奉时悬挂于壁间架上，后刻石于苏州玄妙观，才得以传世。

以道教故事为题材的道画，自晋代画家顾恺之始，历久不衰，画家辈出。顾恺之是东晋大画家，崇尚老庄，以龙为题材作道画，附会老子犹龙之说法，其后画云龙遂成为道画的特色之一。据《贞观公私画录》，顾恺之还画过《刘仙像》《三天女像》等，并且著有《画云台山记》，叙述他的道祖故事画的内容和构思。画面上丹崖险峻高大，颜色红紫，显示其为神仙之境。张天师脸型瘦削，飘然若仙，于丹崖上七试弟子，其弟子王长穆然坐答，赵升神爽气怡。另二弟子则魄散神飞，汗流失色。唐代画家张素卿本人就是道士，乾符（874~879）中居四川青城山常道观，史载画有《老子过流沙图》《五岳朝真图》《九皇图》《五星图》《老人星图》《二十四化真人像》《太无先生像》等。

前蜀主王建修青城山丈人观，请其于真君殿上画五岳、四渎、十二溪女、山林、溪沼、树木及岳渎曹吏。蜀主诞辰时，张素卿画十二仙真，备受赞赏。

凡有醮斋，开悬供奉。据《图画见闻志》称，五代时有名画家二百五十余人，其中以道释画为主者达一百十三人。

唐宋时，道教壁画已相当普遍。现存泰山岱庙天贶殿的巨幅壁画《泰山神启跸回銮图》，以皇家宫廷生活为模式，描绘泰山神东岳大帝出巡和回銮的情景，场面浩大，人物众多，生动逼真，山水人物相互衬托，艺术的世俗化倾向浓厚，虽然经明、清画工重加彩绘，工匠制作痕迹较重，但尚能体现宋代道画的特色。元代时设有“诸色人匠总管府”，专门管理修建宫廷庙宇的各种工匠，彩塑家刘元统领“梵像提举司”，各地著名画工还加“待诏”衔。元代初期道教全真教盛极一时，山西永乐宫道教壁画就是集唐宋道画传

统的中国美术史上的杰作。永乐宫壁画画面长九十米余，高四米余，实绘大小神像共二百八十六尊。三清殿壁画以三清为中心，组成层次井然的仪仗，表达出“三清譬如北辰，居其所而群神拱之”的意思。全画分成多组，有雷公雨师、南斗六阙、北斗七星、八卦神君、十二生肖神君、二十八星宿、三十二天帝君等群像。每位帝君和圣母左右均有十余名玉女侍奉。云气缭绕，壮丽浩荡，金碧辉煌，显示出元代道画画工们的巨大构图能力。线条圆润流畅，色彩浓淡相谐，宁静飘逸，庄严肃穆。纯阳殿另有《纯阳帝君神游显化之图》壁画共五十二幅，七真殿有叙述全真教创始人王重阳诞生、得道、成仙和历次度化马丹阳、孙不二、邱处机等北七真事迹的故事画共四十二幅。这些壁画把山水、花鸟、鞍马、界画和人物糅合在一起，以表现人物情节为主。永乐宫壁画是由元代民间画工集体绘制而成的，他们堪称十四世纪中国绘画史上最具有创造性的民间艺术家。

与永乐宫壁画有血脉相关的宋代武宗元的《朝元仙仗图》实为道教壁画的先声，对永乐宫壁画有巨大影响。《朝元仙仗图》原来就是壁画粉本，描绘南极天帝和东华天帝君率领仙官、侍从和仪仗朝谒玄元皇帝的场面，共有神仙人物八十七名，其中男仙十一名，神将八名，余皆为手捧供品、仙果、乐器的仙女。画幅以手持宝剑的护法神开道，以甲卒、神将殿后，其中二天帝君都略高大于其他神仙，其处理手法与唐阎文本《历代帝王图》、周日方《簪花仕女图》相类，以人物的比例大小来突出主要人物，此手法在道释画，以及宋元以降的文人画中也常有运用。如《韩熙载夜宴图》等。各神仙头上或身旁都有一个长形墨线描绘的题名牌框，并标上该神仙的尊号，如“东华天帝君”、“扶桑大帝”等。全图主次分明，各具神态，具有线描艺术的韵律感。而画家武宗元曾在宋真宗营造玉清昭应宫时，居三千名应召画殿画匠之首，史载他十七岁就画北邙山老子庙壁，颇称精绝。

中国道教题材的石刻、道画，对中国宋元文人画曾产生过很大的影响。宋元以降，文人崇尚道家思想，追求清静无为，淡泊自身，常以道教题材抒写自己的心胸。宋元以后文人作画崇尚卷轴、册页、扇面，或有以道教题材结合山水、花鸟的内容，追求“清静无为”的境界，形成了文人画超逸、淡泊的艺术风格。宋代马远的《琴堂深趣图》等，具有小品的隽永的艺术情趣，及淡泊超逸的艺术境界。元代有些画家，如黄公望、倪瓒、王蒙、张彦辅、马臻、方从义等本人就是道士。张渥所作《九歌图》《太乙真人像》等，以白描手法描绘太乙真人手执如意，乘舟荷叶，舒展飘逸的“仙风”。元代画家颜辉有传世之作《李仙像》轴，画八仙之一的李铁拐，侧坐石上，神情肃穆，笔法精劲，人物与山水融合，表现了画家超脱的情趣。明代画家吴伟所作《北海真人》像，写骑龟仙者悠然泛海，昂首天外，无拘无碍。清代扬州画派金农所作的张天师像，更以古拙的文人笔墨趣味，表现画家超凡脱俗的情思。而与金农同时代的画家黄慎，也有以狂草笔法画铁拐李的像，更是笔墨飞动，具有呼之欲出的“仙态”。当代画家张大千早年曾久居四川青城山，所绘王母、麻姑、陈抟、纯阳和张陵等道教人物画，刻石于山，至今犹存。

宋元以后，儒释道三教合一的思想渐渐盛行，在艺术上也有所展现，文人道画与民间画工广泛从事于壁画、版画、年画，以及用于道教醮斋活动中的水陆画，明代永宁寺保存的水陆画是这一时期的代表作品。道教醮斋仪式中则广泛使用民间木雕、刺绣，以及纸扎工艺的艺术品，作为法器或陈设。

各道观、民居、园林中也普遍采用民间广为流传的八仙、麒麟、万年

青等吉祥辟邪的装饰图案。木版印刷的门神、灶君、关帝、财神、寿星等神像，在民间流传尤盛。

中国道教美术随着道教的盛衰，有其产生、发展的历史过程，在中国美术史上写下了辉煌的一页。注：《汉书》第6册，1666页，中华书局，1962年 《道藏要籍选刊》第2册271页，第8册518页，上海古籍出版社，1989年 《艺文类聚》1123页，上海古籍出版社，1982年 《大正藏》第52册535页，1934年 《道藏》第24册662页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年

道教建筑

道教的宫观庵庙等建筑是供奉、祭祀神灵的殿堂，又是道教徒长期修炼、生活和进行斋醮祈禳等仪式的场所。它是社会经济和文化的综合反映，又是宗教哲学思想和信仰的体现。其建筑的门类很多，有宫、观、殿、堂、府、庙、楼、馆、舍、轩、斋、廊、阁、阙、门、坛、台、亭、塔、榭、坊、桥等，这些建筑按其性质和用途，可分为供奉祭祀的殿堂、斋醮祈禳的坛台、修炼诵经的静室、生活居住的房舍和供人游览憩息的园林建筑五大部分。

起源 道教奉祀系统的建筑源于华夏先民的墓葬祭祀活动。根据考古发掘资料，以血缘纽带联结起来的原始先民，相信人死后进入另一个世界生活，因此在墓葬中埋入随葬品，产生并形成了祭祖的习俗。随着人类文明程度的提高，先民们除在祖先墓地进行祭享活动外，又向象征祖先神灵的“神主”或曰“庙主”（或称牌位）祭祀。从夏、商、周到春秋战国时期形成的所谓“右社稷、左宗庙”的祭享制度，在整个中国封建社会中一直延续不断。反映在建筑上，儒家的殿堂宗庙和道教的殿堂祠庙以及其他一些附属建筑逐步发展，并日臻完备。

道教奉祀系统建筑的第二个来源，是秦汉的神仙思想，作为与神沟通的普通建筑，逐渐发展演变成为祀神之所。

道教最早的道观相传是陕西终南山的楼观。《楼观本起传》称：“楼观者，昔周康王大夫关令尹（喜）之故宅也。以结草为楼，观星望气，因以名楼观，此宫观所自始也。”楼观成为沟通天人的场所正是道教建筑又一来源的反映。《史记·封禅书》也有大量记载，如“《周官》曰，冬日至，祀天于南郊，迎长日之至；夏日至，登地祇。皆用乐舞，而神乃可得而礼也”；“周公既相成王，郊祭后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。自禹兴而修社祀……郊社所从来尚矣。”至汉武帝时“作建章宫，度为千门万户……其北治大池，渐台高二十余丈，命曰太液池，中有蓬莱、方丈、瀛洲、壶梁，象海中神山龟鱼之属。”公孙卿还对武帝说“今陛下可为观，如缙城，置脯枣，神人宜可致也。且仙人好楼居”；于是武帝下令在长安“作蜚廉桂观，甘泉则作益延寿观，……将招来仙神人之属”。由此可见，宫、观之名在道教产生以前就有了。《说文》：“宫，室也。”“室，实也，从宀从至，至所止也。”宫室原指普通的房屋，秦汉以后，随着中央集权制的加强，宫和殿才成了帝王居处的专名。《汉书·黄霸传》颜师古注：“古者室之高严，通呼为殿，不必宫中也。”由于封建帝王要突出“君权天（神）授”的至

高无上性，就将祭祀神灵的祠宇升格为“宫”为“殿”，原意在以示区别，后来凡天下寺庙的一些重要建筑也就同此称呼了。

至于“观”，据《尔雅·释宫》称：“观谓之阙。”郭璞注：“宫门双阙”，邢昺疏：“雉门之旁名观，又名阙。”是宗庙或宫廷大门外两旁的高建筑物，乃取其高峻，可登临观望之义。

《新唐书·李叔明传》：“臣请本道定寺为三等，观为二等。上寺留僧二十一，上观留道士十四。”AB至此，“观”似已成为道教庙宇的专称了。

演变和发展 东汉末年，道教初创，山居修道者，大都沿袭道家以“自然为本”的思想，结舍深山，茅屋土阶，甚至栖宿洞穴，反映了他们顺乎自然、回归自然的旨趣。

汉张道陵在巴蜀汉中创五斗米道时，设二十四治所，建筑规模也是不大而简陋的。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》称：“立天师治，地方八十一步，法九九之数，唯升阳之气。治正中央名崇虚堂，一区七架六间十二丈，开起堂屋，上当中央二间上作一层崇玄台。当台中安大香炉，高五尺，恒火贲香。开东西南三户，户边安窗。两头马道。厦南户下飞格上朝礼。……崇玄台北五丈起崇仙堂，七间十四丈七架，东为阳仙房，西为阴仙房。玄台之南，去台十二，又近南门，起五间三架门室。门室东门南部宣威祭酒舍。门屋西间典司察气祭酒舍。其余小舍，不能具书。二十四治，各各如此。”AC所谓堂、室、间、架等都是指木构架结构为主的中国传统建筑。中国古建筑在平面布局方面具有简明的组织规律。

就是以“间”为单位构成单座建筑，再以单座建筑组成庭院，进而以庭院为单元，组成各种形式的组群。不管是抬梁式或穿斗式梁架结构，四柱落地即可构成最简单的一间；从承托中央脊檩的梁柱，到承托前后两檩的梁柱，即可构成最简单的三架梁。早期道教的生活修炼和进行宗教活动的房舍，都是此类传统建筑。

五斗米道的治所，有的也称静室，或单言靖，是供道师修炼或为人治病、闭门思过之用的，取其安静之义。与静室相类似的是江淮一带道士的精舍。《三国志·吴志·孙破虏讨逆传》裴松之注引《江表传》：“时有道士琅邪于吉，先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香读道书制作符水以治病，吴会人多事之。”AD此精舍当与儒家的书斋、学舍、集生徒讲学之所以及佛教云房等同类。如《晋书·孝武帝纪》称：“帝初奉佛法，立精舍于殿内，引诸沙门以居之。”AE此外还有其他一些名称，如李宽的道室称庐，许逊则称馆。

魏晋南北朝时，北方寇谦之、南方陆修静分别整顿改革道教，创立了新的南、北天师道，以适应儒家的礼法制度，受到了统治阶级的欢迎，很多崇道皇帝在京邑为道士大兴道观。

如北魏太武帝为寇谦之建五层重坛道场；南朝宋建崇虚观；齐梁建兴世馆、朱阳馆；北周改馆为观等。当时道教建筑已达到相当的规模，并趋于定型。

唐、宋两代是道教的鼎盛期，恰好这一时期以高台基、大屋顶、装饰与结构功能高度统一为主要特色的中国木结构建筑，经过两汉和魏晋南北朝的发展，不论从建筑形制到组群布局还是工艺水平等方面，都达到了相当成熟的阶段。帝王宫殿陵寝以至王公官吏和庶人的住宅，门厅的大小，间数、架数以及装饰、色彩等都有严格的规定，这就为道教建筑的大规模发展奠定

了基础，据《唐六典·祠部》记载，当时天下宫观总一千六百八十七所。道教建筑统称为宫观，就是从这一时期开始的。

《旧唐书·高宗本纪》载：乾封元年（666），尊老子为“太上玄元皇帝”，下诏各州设一观一寺；《玄宗本纪》载：开元二十九年（741），在东、西两京和各州置玄元皇帝庙；天宝二年（743），将西京东京及各州玄元庙分别改为太清宫、太微宫和紫微宫，并在太清宫立玄宗像，侍立于老子塑像之右。

后来更以高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝陪祀老子。此后，规模较大的道观多称宫。

宋太宗赐华山道士陈抟为“希夷先生”，在全国各地大修宫观。宋真宗加封老子为“太上老君混元上德皇帝”，又建玉清昭应宫，“总二千六百一十区”。从宋真宗起，道教在宫观内才开始普遍塑像供奉。

历唐、宋两朝六百六十多年间，也是儒、佛、道三教建筑相互影响、彼此吸收的大圆融时期。儒家的宫、殿、堂、厅、门、阙等官方建筑固然已被佛道大量移入神堂佛殿建筑，即佛道的山门、藏经楼、牌坊等也和孔庙、书院等的同类建筑，在形制和布局组合上都有相似之处。

元明以后，道教衰落，在建筑上也墨守成规，没有大的发展。十二世纪中叶，全真道在北方兴起，后来扩及到南方。

全真道主张出家清修，因而它的宫观建筑也多仿照佛教禅院，并且建立起子孙庙和十方丛林两个系统。庙中师傅即住持，收授弟子，称道童。十方丛林不招收弟子，只为各小庙推荐来的弟子传戒。教规和财产管理都有严格的制度。

形制和布局 道教宫观建筑的平面组合布局有两种形式。一种是按中轴线前后递进、左右均衡对称展开的传统建筑手法；另一种就是按五行八卦方位确定主要建筑位置，然后再围绕八卦方位放射展开具有神秘色彩的建筑手法。前一种均衡对称式建筑，以道教正一派祖庭上清宫和全真派祖庭白云观为代表。山门以内，正面设主殿，两傍设灵官、文昌殿，沿中轴线上，设规模大小不等的玉皇殿或三清、四御殿。

一般在西北角设会仙福地。有的宫观还充分利用地形地势的特点，造成前低后高、突出主殿威严的效果。膳堂和房舍等一类附属建筑则安排在轴线的两侧或后部。

第二种五行八卦式建筑，可以江西省三清山丹鼎派建筑为代表。三清山的道教建筑雷神庙、天一水池、龙虎殿、涵星池、王祐墓、詹碧云墓、演教殿、飞仙台八大建筑都围绕着中间丹井和丹炉，周边按八卦方位一一对应排列。而它的南北中轴线特别长，所有其他建筑都在这条中轴线的两端一一展开，构成一个严密的建筑体系。这是由道教内丹学派取人体小宇宙对应于自然大宇宙，同步协调修炼“精气神”思想在建筑上的反映。

在风景名胜点建筑的道观，除了奉祀系统的建筑为服从宗教需要显得比较刻板外，大都利用奇异的地形地貌，巧妙地构建楼、阁、亭、榭、塔、坊、游廊等建筑，造成以自然景观为主的园林系统，配置壁画、雕塑和碑文、诗词题刻等，供人观赏。

这些建筑充分体现了道家“王法地，地法天，天法道，道法自然”的思想，或以林掩其幽，或以山壮其势，或以水秀其姿，形成了自然山水与建筑自然结合的独特风格。

装饰 道教建筑的装饰，鲜明地反映了道教追求吉祥如意、延年益寿和羽化登仙的思想。如描绘日月星云、山水岩石以寓意光明普照、坚固永生；以扇、鱼、水仙、蝙蝠和鹿作为善、（富）裕、仙、福、禄的表象；用松柏、灵芝、龟、鹤、竹、狮、麒麟和龙凤等分别象征友情、长生、君子、辟邪和祥瑞。另外还直接以福、禄、寿、喜、吉、天、丰、乐等字变化其形体，用在窗棂门扇裙板及檐头蜀柱、斜撑、雀替、梁枋等建筑构件上，其对民间民俗传统文化的影响，十分深远。又如八宝图、福寿双全图，这些源自道教思想和神仙故事的图案都远远越出了道教的范围，深入到千家万户的各类建筑构件和日常器具中。至于八仙和八仙庆寿的道教故事和图案更是家喻户晓。

道教现存宫观 道教宫观遍布全国各地，唐宋以前的古建筑已很少见，现存的木构建和石构建道教宫观大多修建于明清。较著名的现存宫观，本卷已分别作了介绍，不赘。

其他还有为数甚多的民俗奉祀之庙，如关帝、土地、文昌、城隍、妈祖、龙王、药王等庙，也是道教建筑的一部分。

道教建筑在中国古建筑的园林内，占有很突出的位置，是我国传统文化中的重要组成部分，其中一些重要建筑已列为国家级和省级文物保护单位。它对于我们深入研究中国古代的宗教哲学思想，解剖民族传统文化的深层次结构，建设有民族特色的新文化，都有重要的历史和艺术价值。注：

AC 《道藏》第 19 册 543 页，第 8 册 437 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《史记》第 4 册 1357 页，1357

页，1402 页，1400 页，中华书局，1959 年 《说文解字》152 页，150

页，中华书局，1963 年 《汉书》第 11 册 3633 页，中华书局，1962 年

《十三经注疏》下册 2597～2598 页，中华书局，1980 年 AB 《新唐书》

第 15 册 4758 页，中华书局，1975 年 AD 《三国志》第 5 册 1110 页，中华

书局，1959 年 AE 《晋书》第 1 册 231 页，中华书局，1974 年

道教医药学

道教以长生不老、修炼成仙为最终目标，为此特别重视医药学及保命延生之术。在道教创立以后的较长历史过程中，不少有识之士在继承和汲取中国传统医学基本理论和优良技术的基础上，通过自身的不断实践，自成一派，创建了与传统医学同步发展、既有联系又独具特色的道教医药学。

一东汉中后期道教创立之际，社会动乱，战火连绵，灾害频仍，疫病流行。当时社会生产力发展水平低下，人民缺医少药，横死者载道。道教乃从其教义和信仰出发，利用符、咒以及跪拜首过等法，企图解救民众的危难，并以此为传教的手段，扩大影响。符、咒治病源于古代巫、医不分，流行于民间已有一定的基础，是在特定历史条件下的一种特殊现象。

从现代医学心理的角度来看，可能在某种程度上能起缓解患者潜在的心理困扰，满足其某种心理需要，达到暂时宁其心志的作用，但无实际上的医疗意义。

随着社会生产力的发展和道士文化素质的提高，他们对人的生理现象和各种疾病的认识也在逐步加深。早期道教经典《太平经》有关医论部分指

出：“人生百二十上寿，八十中寿，六十下寿，过此皆夭折。此盖神游于外，病攻其内也。” 阐明了人生死的必然性和对寿限的认识。又云：“天道三合而成，故子三年而行。三三为九，而知道究竟。……天数五，地数五，人数五，三五十五，而内脏气动。四五二十，与四时气合而欲施，四时者主生，故欲施生。五五二十五，而五行气足而任施，五六三十而强。故天使常念施，以通天地之统，以传类，会三十年而免。老当衰，小止闭房内……。” 即认为人三岁会走路，九岁明事理，十五岁生理发育完善，二十岁具有生育能力，至三十岁而极盛，此后渐次转衰，应当节欲保精以养生。这样的年龄划分虽不免牵强，但与一般生理现象也大体相似。该经还继承《黄帝内经》“天人一体”和“脏腑学说”等方面的理论，认为人体疾病的形成，与外界因素（自然界和社会条件）内在因素（脏腑机能、精神状态等）是密切相关的。东晋著名道教学者葛洪在他的医著中对致病的内因、外因及其相互作用又作了进一步的发挥。南朝齐梁间杰出道士陶弘景则将先秦道家关于精气一元论的思想用以阐发人的生理和病理，并提出了按病分类的主张。他认为：病虽千种，不外三条，一则腑脏经络因邪生疾，二则四肢九窍内外交媾，三则假为他物横来伤害。总之，从葛、陶有关医著涉及致病因素的分析，大体可分为自然、生物、物理、化学和精神等方面，而致病后又多涉及人体的呼吸、消化、神经、循环等系统的病变，以及诸如皮肤科、五官科、妇儿科等等。唐代著名道士孙思邈更在全面分析致病的主客观因素后，又提出“形体有可愈之疾，天地有可消之灾” 的积极医学思想。

在病因的认识上，陶弘景早就指出“尸瘵”（肺结核病）具有传染性。北宋成书的道书《无上玄元三天玉堂大法·断除尸瘵品》进一步总结了实践经验，肯定该病有“屋传”、“衣传”、“食传”三条传染途径：“屋传”是病室幽暗郁结，邪气不散，患毒常存；“衣传”是人与患者同卧，或患者已死，吝惜之家将其衣、帷、卧具、器皿留为己用；“食传”乃误食病人饮食，汤菜余残之物。强调只有“斩断死根，庶可复还生气”。

据了解，18世纪时，欧洲才由法律规定，以烧毁病人用具的方法，作为对该病的消毒措施；直到19世纪中，始由法国人确定其具有传染性。可见中国道士对肺结核病的认识所得的结论，比欧洲学者要早六七百年。

此外，早期道教有些道书中还有关于“三尸”（或称三虫）“九虫”的记载。三尸称上尸、中尸和下尸，分别寄生在人的头、腹、足部，九虫即蛔肠、白虫、肺虫、胃肠、膈虫、赤虫、蜚虫等，认为这些“尸”、“虫”为万病之源。由于当时道士尚不了解菌类、菌源体的具体情况，除了作一些宗教性的解释外，还根据实践经验，列举了若干医治因“尸”、“虫”致病的方剂或单味药。这也是难能可贵的。

二道教医药学家在继承中国传统医学，探索与研究人体生理结构和致病原因的同时，结合自己的实践，在医药学方面卓有成就，并形成了有别于“儒医”和历史上官办医疗机构的“道医”形象和特点。

东晋葛洪是“道医”的第一位代表人物。他认为：“古之初为道者，莫不兼修医术，以救近祸焉。” 又说：“为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死为上功也。” 继起的齐梁道士陶弘景，博学多才，承先启后，在道教医药学发展史上起了纽带作用。

唐代道士孙思邈，一生不慕荣利，始终隐居学道，以行医为事。他们都在医药学上为后世作出不可磨灭的贡献，影响至深。

道教医学家重视实践经验和医学理论，为后世留下了可贵的医药学文献。葛洪不仅熟读仲景、元化等人医著近千卷，还深入实际，广泛收集民间医疗成果，辑集《玉函方》百卷。

但又感内容繁杂、卷数过多，难以尽写，遂再搜集、钻研历代诸家备急方书，采其要约，编撰《肘后备急方》三卷，计八十六篇（现存六十八篇）为道教医药学在急症临床方面的先河。

陶弘景曾撰《效验方》五卷（已佚）。他一方面赞赏《肘后备急方》对病家深为有益，一方面又感到葛洪旧方“至今已二百许年”，“阙漏未尽”，于是“采集补阙凡一百一首，三卷，以朱书甄别于葛文之后”，是为《补阙肘后百一方》。该书无论在医学理论上或实践经验的总结上，均较前书有所提高，成为上承东晋，下启隋唐道教医药学发展的纽带。

孙思邈现存医学专著《千金要方》《千金翼方》各三十卷。

他在论及前者书名时称：“人命至重，有贵千金，一方济之，德逾于此，故以为名也。”《千金要方》总结了唐代以前，特别是东汉以来的许多医论、医方、用药、针灸兼及服饵、食治、导引、按摩等养生内容，共二百三十二门，合方论五千三百首。

《千金翼方》取“羽翼交飞”之意，对前书作了全面的补充，并新增“辟谷”、“飞练”、禁经等专卷，但实用价值稍次于前书。以上两书在传统医学史上均有重要地位，北宋治平三年（1066）曾刻印发行，还多次传入日本、朝鲜，对亚洲医学界也深有影响。

唐末五代以后，道教内丹渐次兴起，道教医药学虽不如前此时期名家辈出，但在民间，继承先代“济世救人”优良传统者，也代不乏人，且有不少著名医著验方问世。

从道教学者的医著和实践来看，他们继承《黄帝内经》关于“圣人治已病治未病”的思想，十分重视疾病的预防。葛洪在《抱朴子内篇·地真》中指出：“至人消未起之患，治未病之疾，医之于无事之前，不追之于既逝之后。”孙思邈更将预防思想贯彻在整个医疗活动过程中。称“善养性者，则治未病之病。”他告诫世人，平素居家“凡有少苦，似不如平常，即须早道，若隐忍不治，冀望自善，须臾之间以成固疾，小儿女子益以滋甚”。^{AB}他还特别向老人指出：“自觉十日已上康健，即须灸三数穴，以泄风气，每日必须调气补泻、按摩导引为佳，勿以康健为常然，常须安不忘危，预防诸病也。”^{AC}道教医学家在强调预防的同时，十分重视摄生养性。葛洪曰：“善摄生者，卧起有四时之早晚，兴居有至和之常制；调利筋骨，有偃仰之方；杜疾闲邪，有吞吐之术，流行荣卫，有补泻之法；节宣劳逸，有兴夺之要。忍怒以全阴气，抑喜以养阳气。”^{AD}孙思邈认为：“人之寿夭在于樽节，若消息得所，则长生不死，恣其情欲，则命同朝露。”^{AE}他又本着“易则易和，简则易从”^{AF}的原则，将静功与运动，起居与卫生，名利与无为，房中与节欲相结合，就人们的日常生活、饮食、劳逸、情志等方面作了诸多精辟的论述。同时他还细致地观察了人的衰老过程以及老年人的生理、病理特征，进一步将养性学说与老年疾病的防治结合起来。一方面强调老年人应注意活动，以疏导关节，畅通气血，一方面又告诫进行这种活动时，应与自身生理状况相适应：“常欲小劳，但莫大疲及强所不能堪耳。”^{AG}道教医药学家与一般医家不同还在于他们博医通药。这既避免了“医不识药”、“药不通医”的弊病，而且从理论和实践上推动了本草学的发展。

在早期道教经典《太平经》中，即有关于药物和方剂的记载。可见当时已广泛应用植物、动物两类药物，且十分重视单味药或配伍使用的疗效高低。配伍后和合而立愈者，“名为立愈方；一日而愈者，名为一日愈方；二日而治愈者，名为二日方；三日而治愈者，名为三日方”。AH 东晋葛洪除在《肘后备急方》中总结了当时一些特效药的应用外，特别强调要重视若干同名异物的药草，以免误用或中毒。认为“唯精博者能分别之，不可不详也”。AI 齐梁道士陶弘景在本草学上的贡献更为突出。他将汉魏以来名医在《神农本草经》中的增益部分，整理为《名医别录》，这是继《神农本草经》后又一部本草学重要文献。更为重要的是，他针对《神农本草经》“三品混糅……草石不分，虫兽无辨”AJ 的情况，以《神农本草经》三品的三百六十五种药物为主，加上《名医别录》副品三百六十五种，辑成《本草集注》七卷。

当《本草经》失传后，《集注》就成为保存古代《本草经》的重要传世文献，而为明、清学者重辑《神农本草经》创造了条件。

唐代孙思邈的本草学造诣更深。他在《千金要方》中明确指出：“方药本草，不可不学。”AK 他以“古之善为医者，皆自采药”自勉，一生坚持自种、自采、自己炮制的原则，从而获得十分宝贵的实践经验：药物采集过早，则药势未成，采集过晚则药性已过，故十分重视适时采药。《千金翼方》为首三卷，专论本草，涉及九百多种药物的入药部分、采集时节、同物异名以及阴干、曝干诸方面。他还从考察药性出发，根据《神农本草经》中药物的七情和合原则，总结了近二百种常用药物的相使相畏、相须相恶、相反相杀的药性关系，供后世处方参考。他的用药范围，比《神农本草经》多一百四十余种，与唐代颁布的国家药典《唐本草》正经（二十卷）相比，还多二十多种。故为后世尊为“药王”。

此外，历代道教医药家还注意金石药的应用。无论是葛洪的《肘后备急方》还是陶弘景的《肘后百一方》、孙思邈的《千金要方》中，都有不少的记载。

重视医德是道教医学的优良传统。《太平经》曾强调治病用药为“救命之术，不可易，事不可不详审也”，必须“慎之慎之”。LB 葛洪身体力行，认为“人能救之者，必不为之吝劳辱而惮卑辞也。必获生生之功也”。LC 他精心选用民间验方、秘方和偏方，以求“必可以救人于死者”。在他所处的时代，巫风盛行。他一再批判那些妄说祸祟、专以祭祷问卜为业的巫、祝小人，讽刺一些不修疗病之术的平庸道士。陶弘景也广泛收集民间良方，并将其分为“累世传良”、“博闻有验”和“自用得力”三大类，分别陈述其来历、用法和疗效。这既体现了他在医疗活动中的高度责任心，也是他的崇高医德的表现。

孙思邈是重视医德的一代典范。他在《千金要方》中一开始就以“大医习业”、“大医精诚”为题，系统论述了医家必须具有的医德规范。告诫为医者必须“博及医源，精勤不倦，不得道听途说，而道医道已了”。LD 他强调医家必须“志在救济”，对病人要有高度责任心：“大医治病，必当安神定志，无欲无求，光发大慈恻隐之心，誓愿普救含灵之苦。”LE 对前来求医者，“不得问其贵贱贫富，长幼妍蚩，怨亲善友，华夷愚智，普同一等，皆如至亲之想”。LF 临床诊断时，强调精神专一，周密思考，不得轻率从事。此外，他还提出若干医家必须注意的事项，诸如不得多语调笑，道说是非；不得议论人物，訾毁他人；不得恃己所长，掠人财物；不得见人富贵，处以贵药，

等等。他的医德为道教医学的精华，至今为人所景仰。

三道教医药学家虽然受到当时自然科学发展水平的制约和自身世界观的局限，但经过刻苦努力和不断的实践，对传统医药学的贡献还是很大的。他们在内科、外科、妇科、儿科以及传染病、急症诸多方面，颇有建树，并留下许多至今仍有实用价值和可供进一步研究提高的资料。

葛洪曾有以青蒿治愈疟疾的经验。按青蒿为常见的菊科植物，现经研究，含有抗疟有效成分“青蒿素”。20世纪80年代中，我国以其制取一种新型的具有高效、速效、低毒的植物类抗疟新药。无独有偶，孙思邈在《千金要方》中记载了他在蜀中炼制“太一神精丹”的经过。“太一神精丹”是由丹砂、曾青、雄黄、雌黄、磁石、金牙组成的丹方；已知雄黄、雌黄为硫化砷化合物，磁石（四氧化三铁）为氧化剂，这是一个利用磁石等氧化剂从雄黄、雌黄中制取砒霜（三氧化二砷）的方子。也是世界医药史上最早利用砒霜制剂治疗疟疾的良方。由于砒霜含剧毒，为了减轻毒性，孙思邈还进行了一系列的研究，针对疟疾的不同症状，对剂量作了细致的分析研究。已知欧洲在18世纪末，才有人利用砒霜制剂治疗疟疾，孙思邈足足领先了一千多年。孙氏还突破封建社会男尊女卑的思想束缚，十分重视妇婴疾病的治疗。无论在妊娠、产程、分娩以及乳母须知、婴儿护理等方面，都有不少合理的创见，并为其后妇、儿专科的建立，奠定了基础。陶弘景对虏黄病（急性黄疸性肝炎）、恶脉病（急性淋巴管炎）、恶核病（急性淋巴结炎）、瘰疬病（颈淋巴结结核）的病因、症状、治疗方法，都有详细的论述。在距今一千多年前，陶弘景和孙思邈便分别应用竹管和葱管作导尿手术。如此等等，不胜枚举。注：AHLB 《太平经合校》723页，218~218页，173页，173页，中华书局，1960年 《旧唐书》第16册5096页，中华书局，1975年 ADAEAILC 《抱朴子内篇校释》（增订本）271页，53页，326页，245~246页，476页，197页，259页，中华书局，1985年 AJ 《道藏》第23册647页，648页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 ABACAGAKLDLELFLG 《备急千金要方》6页，476页，157页，481页，478页，6页，1页，1页，1页，230页，人民卫生出版社，1982年 AF 《千金翼方》141页，人民卫生出版社，1982年

道教养生术

道教养生术是道教继承和汲取传统的养生方法，在内修外养的过程中，形成的一套完整的养生理论和技术，以求实现长生不死、羽化登仙的最高目标。

长生不死的思想，早在老庄的著作中就已有所阐述。《南华真经》的《逍遥游》和《齐物论》等篇中，有关于神仙的描述，称“肌肤若冰雪，绰约如处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，《南华真经》还说到这些神仙，大火烧着不觉得热，江河冰着不感到冷，雷电飓风打着也不会惊慌。《战国策·楚策》中还有奉献不死之药的故事，尽管它是讽刺楚王，揭露进药人“欺王”的，但是它反映我们的祖先早就在寻找长生的方法，探索生死的奥秘了。

《史记·始皇本纪》和《汉书·郊祀志》里都有秦始皇和汉武帝热衷于寻求仙药的记载。

历史上的帝王将相都是位尊处优的，他们追求长生都是企望永远享受人世间的荣华富贵。但是道家术士则多位卑处陋，结茅为居，靠山产和布施为生，他们追求长生是为了实践对于“道”的信仰。道教以“道”名教，“道”就是道教徒的最高信仰。道的概念是由先秦的道家提出来的。道教沿用了道家的观念，将“道”解释成物质世界和精神世界的本原，先天地生的神灵，天下万物的造物主，同时，又将道家的“深根固柢，长生久视”之道衍化为人的长生不死，认为道可以因修而得，与天地永存。道教在东汉形成后，就逐渐把神仙方士们的一系列追求长生的方术都吸收为实践“长生久视”之道的道术，并且作了种种探索和发展，大致经历了四个时期：第一，从东汉到魏晋南北朝时期。这时许多道教养生大师承前启后，完成了许多重要的养生著作。如魏伯阳的《周易参同契》，张陵的《老子想尔注》，葛洪的《抱朴子内篇》，魏华存传《黄庭经》，陶弘景的《养性延命录》等等。道教的养生思想逐渐系统化，提出了“重人贵生”、“天人合一”、“我命在我”、“形神相依”和“众术合修”等一系列的命题，为道教养生术的发展奠定了较完整的理论基础。

第二，隋唐时期。这一时期的道教养生著作，有名医道士孙思邈的《千金要方》《千金翼方》《摄养枕中方》，司马承祯的《坐忘论》，崔希范的《入药镜》等。道教的养生术在理论上吸收了部分佛教和医家的内容，进一步发展和完善，并且出现了一些新的养生方法。

第三，宋元时期。除了外丹术的衰落以外，道教的各种养生方法继续得到发展，特别是内丹术成为各种养生方法中的主流。这一时期的许多道教养生大师，吸收融会吐纳、导引和存思等方法，完成了许多内丹名著。如《修真十书》和张伯端的《悟真篇》，陈虚白的《规中指南》，邱处机的《大丹直指》，孙不二的《孙不二元君法语》，俞琰的《周易参同契发挥》，李道纯的《中和集》等等。

第四，明清直至现代。道教逐渐衰落，内丹家派系虽多但发展迟缓。而道教养生术却逐渐为社会所认识，从而在社会上广泛传播并得到利用。在流传过程中，又同佛教禅、密修持方法以及近现代的体育方法相结合，道教养生术中的神秘主义部分逐渐淡化。较有影响的著作有张三丰内炼著作《全集》，陆西星的《方壶外史》，李西月的《道窍谈》《三车秘旨》，伍守阳的《天仙正理直论》，柳华阳的《慧命经》《金仙证论》，刘一明的《道书十二种》，闵小良的《古书隐楼藏书》，陈撄宁的《道教和养生》等等。

养生是先秦道家思想的实践，也是后世道教徒的宗教行为。如果说，道教的教义包括着道教徒对于人、对于人和自然、精神和肉体等等的认识，那么道教养生术就是在教义指导下，道教徒的行为体现。

“重人贵生”是道教养生术的哲学基础。《道德经》称“道大，天大，地大，人亦大”，将“人”放在与“道，天，地”同等重要的地位。道教继承了这一宝贵传统，将“重人贵生”作为自己教义思想的重要组成部分，认为人应当重视躯体和热爱生命。

因此，炼养身躯以求得长生成仙就成了道教徒的目标。

“天人合一”也是道教养生术的重要思想。《淮南子·天文训》称“虫支行喙息，莫贵于人；孔窍肢体，皆通于天。天有九重，人亦有九窍。天有四

时以制十二月，人亦有四肢以使十二节，天有十二月以制三百六十日，人亦有十二肢以使三百六十节。故举事而不顺天者，逆其生者也。” 道教将“天人合一”作为自己的宇宙观，并将养生实践放在这一基础上，追求人的生活同自然的和谐，注意年龄变化、季节变化、环境变化对人体的影响，在一些丹家的著作中，甚至将人身视作一个小宇宙，追求小宇宙同身外的大宇宙的配合一致，并将大小宇宙的统一作为“返归自然”的目标。

“我命在我”是中国文化的宝贵的传统思想。道教继承了这一思想，虽然面对莫测的天命和自然，但是在人生态度上，主张“我命在我不在天”，以主观能动的态度寻求长生的途径，使自身的小宇宙积极地配合大宇宙，以得道成仙。

形神关系是中国哲学的重要命题。道教对于形神的探索，是从养生方法的理论基础出发，沿着形神关系发展的，因而具有自己的特色以及较强的实践意义。《南华真经·知北游》认为：“正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。” 神能守形，形就长生。因此，道教始终认为神形相依，而在养生实践中，既注意锻炼形体，又注意精神的健康。

众术合修是道教养生方法的重要原则。先秦时期，先人为了寻求长生已经实践过大量方法。道教由于有较系统的教义思想和明确的长生目的，因而能全面继承这些养生方法，博采众长，不偏执一家。并且在自身的修炼实践中全面推进各种养生方法。

内修外行，指的是道教徒在为修炼自己形神，以求长生成仙的时候，也要求具备积善立功的道德修养，并将忠孝和顺仁信作为道德修养的核心。它将养生方术同人的社会活动结合在一起，并且认为道德行为同养生实践有密切关系的思想，对于今天也仍然富有启迪意义。

道教养生术的主要内容有：一，守一。在身心安静的状态中，将意念集中于对“一”（即“道”）的信仰，以求得长生的养生方法。大约在东汉时就曾广泛流行过。魏晋以后，逐渐同存思、吐纳、导引等方法融合在一起，成为后来内丹修炼的一个重要环节。

二，存思。在高度入静的情况下，将意念存放在体内或体外的某处，以求得到长生。

魏晋时期，曾广泛流行。有的称体内各部分各有神灵居住，将意念存于体内，称为存神，存神而与神合一，即可登临仙界。有的主张，存思中应以意念内观自身脏腑，就可获得自身脏腑之形象，这就是内视。

三，导引。是伸屈、俯仰、行卧、倚立等各种人的肢体运动。它与气息调节相配合，求得血脉畅通、延年益寿和祛除百病。大约在秦汉时已经流行。其后，导引之势越来越多，并与气息调节的关系越来越密切，成为后来的内丹修炼的一个内容。

四，吐纳。是在呼吸调节中，吐出胸中的浊气，吸进新鲜空气，以求长生延年。大约秦汉时已在流行。后来的内丹功夫也十分重视气息，强调在呼吸中获得先天之气以补后天之气。

五，胎息。是在呼吸调节达到一定程度时，神气相结，鼻息若有似无，呼吸似在脐部进行，如同胎儿在母腹中一样。大约秦汉时已在流行。魏晋以后，逐渐同吐纳、导引等方法融合在一起。调节呼吸达到似胎息之状，成为后来内丹功法的一个重要环节。

六，服食。是通过服用特定的食物或药物来求得长生成仙。早在战国

时期就已形成并流传，在魏晋和唐代曾两度成为养生的主要方法。服食的对象大致又有两类，即草木药和金石药。草木药的功效在于补救“亏缺”，就是中医家们常说的补养元气，调理五脏，滋养精血，治疗疾病的意思。金石药石因为采自天地之间，古人以类附比认为服金石药即可长存不朽。

七，外丹。是用炉鼎烧炼铅、汞等矿石，炼制不死丹药，以求长生。大约形成于西汉时，到唐代达到鼎盛。由于服食丹药致死者甚多，因此一直受到朝野的批评，唐以后即衰微。

从历史实际和现代科学的角度审视，矿物烧炼的丹药对于人的长寿延年是没有意义或者意义极微的，有些则是有毒的，服用过量即可致死。但是它在道教养生术的发展史上却是一项有影响的客观存在，并在客观上对于中国古化学史和古医药史产生过相当大的影响。

八，内丹。是以人体比作炉鼎，以人的精、气、神作为对象，运用意念，经过一定步骤，以求精、气、神在体内凝聚成“丹”，以求长生。内丹与外丹相对。内丹之说大约始于南北朝的后期。在外丹术衰微以后，内丹术逐渐成为道教养生的主要方法。从宋元直至明清，道教内丹术内容逐渐丰富，融会贯通了古代的守一、存思、导引、吐纳和胎息等各种方法，并且形成了南宗、北宗、中派、东派和西派等派系，各派功法也各有侧重。

九，房中。指男女性生活的节制和谐，还精补脑等房事方法，以求长生。战国时期，房中术已经形成。两汉时就已有较系统的理论。早期道教并不禁欲，还将房中术纳入道术之中。后因流于淫靡，在南北朝时期被斥出道术。从现存少量文献看，其中包含的性卫生的内容至今仍不失其科学的意义。

十，起居。指人的生活方式和环境要求，包括饮食、言语、作息、穿着、房舍等等，要求取法自然，适应变化，顺乎天时地理，以求健康长生。对于起居摄养之道，春秋战国时期的思想家们多有论述，道教综合继承并加以系统化，形成了一套较为完整的颐养生息的起居之道。

养生术是整个道家文化遗产中的瑰宝，也是中国传统养生方法的主干。英国著名学者李约瑟在《中国科学技术史》的第二卷中曾经高度评价说：“道家思想从一开始就迷恋于这样一个观念，即认为达到长生不老是可能的。我们不知道在世界上任何其他一个地方有与此近似的观念。这对科学的重要性是无法估量的”。对于长生的追求，客观上推动了中国医药学、养生学、古化学等的发展，也包括了中国保健体育技术的发展。

其中，一些领域的理论和实践对于中东和西方曾经产生过直接的影响。道家养生术的发展，也为奥秘的人体科学的研究，积累了大量的实践材料。正因为如此，道教的养生术也就成了世界传统养生方法中的宝贵财富。当然，从现代科学和医学观点来认识，道家的养生术中确实存在着某些糟粕和杂质，同时，也确实包含着许多有科学价值的，当时适用，现时并不适用的以及至今仍然适用并广泛流传的东西。人们无法证明，一个健康的人通过养生锻炼，能够延长多少年月日的寿命。但是，实际证明许多有慢性疾病的人通过养生锻炼，得到防病和保健的功效。因此，道教养生术已经受到卫生界、体育界以及一切企望健康长寿的人的普遍重视。注：

《道藏要籍选刊》第2册271页，218页，第5册27页，第2册598页，上海古籍出版社，1989年 《道藏》，第11册484页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《中国科学技术史》，第2卷154页，

科学出版社、上海古籍出版社，1990年

道士服饰

道士服饰，古无定制。大约从南朝宋陆修静起，始据古代衣冠之制，结合宗教需要，定为制度。《陆先生道门科略》曰：此前，道士也有法服，“旧法服单衣袷帻，箕生袴褶，所以受治之信，男赉单衣墨帻，女则紺衣”。现在则改以巾褐裙帔为道士之法服，“巾褐及帔，出自上道（盖指上清法——引者注），礼拜着褐，诵经着帔。……夫巾褐裙帔，制作长短，条缝多少，各有准式，故谓之法服”。此后，逐渐增修，至南北朝末，基本形成一套完整的服饰制度。即按道士入道年限及学道之深浅，分为若干等级，对每个等级道士的衣服、冠巾、靴履，应该使用什么布料、应采的颜色、应取的样式等，作出具体的规定。每个等级的道士皆须按此着装，不得混淆。

据南北朝所出之《传授经戒仪注诀》载，道士服饰有：“葛巾、单衣、被（帔）履、手板。”据时间大体相同之《洞真太上太霄琅书》载，则有：“葛巾、葛单衣、布褐、布裙、葛帔、竹手板、草履。”参照同时期的其他道书，其服饰不外法服、冠巾、靴履三大项。此三项的形制、颜色及制作方法，略如下述：法服 南朝宋时所出之《洞玄灵宝道学科仪》卷上《制法服品》曰：“内外法服，须有条准。若始得出家，未渐内箕，上衣仙褐法帔，皆应著条数。……若受神咒五千文，皆合着二十四条，通二十四气；若年二十五已上，受洞神灵宝大洞者，上衣仙褐合著三十二条，以法三十二天中之尊，法帔二十八条，以法二十八宿宿中之神。亦听二十四条。随道学之身，过膝一尺。皆以中央黄色为正。若行上法，听著紫。年法小，为下座者，勿著紫。若中衣法衫、筒袖、广袖，并以黄及余浅净九色为之。皆大领两向交下，揜心已上覆内衣六寸。若内衣、法裙，听以余浅深色为之，……皆垂及踝。若女冠具上法者，听以轻紫纱为褐，若裙必用深黄，不得辄用余浅色。其上、中、下之衣，不可计缘之内外，皆大幅帖缘为之。”《洞玄真一自然经诀》规定灵宝道士所穿之法服为：“褐皆长三尺六寸，三十二条。若鹿皮巾褐至佳，皮褐无条数也，黄裳对之。”《洞真四极明科》规定上清道士之法服为：“帔令广四尺九寸，以应四时之数；长五尺五寸，以法天地之气。表里一法，表当令二十四缝，里令一十五条，内外三十九条，以应三十九帝真之位。……凡女子学上清，……当冠元君之服，用紫纱作褐，令用二丈四尺，身袖长促（《要修科仪戒律钞》卷九引此文‘促’作‘短’，是——引者注），就令取足，当使两袖作十六条，身二十二条（当为二十三条——引者注）。又作青纱之裙，令用四十五尺，作八幅，幅长四尺九寸，余作攀腰，分八幅（《要修科仪戒律钞》卷九作‘分幅’——引者注）作三十二条，此则飞青之裙元君之服也。”由上可见，道士法服的基本形制为：上著褐，下著裙（裳），外罩帔。

此实为沿袭古代上衣下裳之制。同时，在褐、帔等之制作上，又采取条块剪裁与缝制的方法。上云“二十四条”、“三十二条”之“条数”，即指衣料被剪裁之条块（幅）数，亦即将此条块加以缝合而成衣的“条缝”数。此法亦源于古制。《礼记·深衣》即规定“深衣”须裁剪成十二幅后加以缝

合，谓：“制十有二幅，以应十二月。”另外，“长裙大袖”是道教法服的一大特点，其道袍、戒衣等，袖口宽一尺八寸，或二尺四寸，故旧时有民谣云：“二可怪，两只衣袖像口袋。”冠巾 《洞玄灵宝道学科仪》卷上《巾冠品》云：“若道士，若女冠，平常修道，戴二仪巾。巾有两角，以法二仪；若行法事，升三篆众斋之坛者，戴元始、远游之冠。亦有轻葛巾之上法，元始所服，……亦谓玄冠。”梁或隋代所出之《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三引南北朝所出之《科》书曰：“道士、女冠，皆有冠、帻，名有多种，形制各殊，……并用谷皮笋箨或乌纱纯漆，依其本制，皆不得鹿皮及珠玉采饰。”AB 大体说来，平时戴巾、帻，作法事时戴冠，而巾冠之名称、式样则有多种。

靴履 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三引南北朝所出之《科》书曰：“道士、女冠履制皆圆头，或二仪像，以皮、布、絁、绢装饰，黄黑其色，皆不得罗绮锦绣。……其袜并须纯素，絁、布、绢为之。其靴圆头阔底，鞋唯麻而已。自外皆不得著。”AC 又云：“《科》曰：凡道士、女冠，履、屨，或用草，或以木，或纯漆布、帛、絁、绢。”AD 《洞玄真一自然经诀》《洞玄太极隐注经》又规定灵宝道士著草履。AE 以上布鞋、草履盖为平时所穿，高功法师作法事时，则穿靴或舄（复底靴）。

《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五《法服图仪》，还将各阶道士之不同著装绘制成图，并逐一作了解释：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、紫帔青裹，表二十四条，里十五条；大洞法师，元始冠、黄裙、紫褐加上清法，五色云霞帔；三洞讲法师，元始冠、黄褐、绛裙、九色离罗帔。又云：“女冠法服、衣褐，并同道士，唯冠异制，法用玄纱，前后左右皆三叶。”AF 以上就是南北朝时期形成的道士服饰在用料、颜色、形制及制作方法等方面的制度的大概情形。

道教十分珍视自己的服饰，称其传自黄帝或老君，要道士依制穿著，以有别于普通百姓。南北朝所出的一些道书中，还借服饰名称解释的机会，赋予以宗教道德意义，用以勉励道士修道立德。《洞真太上太霄琅书》卷四《法服诀第八》云：“法服者何也？伏也，福也，伏以正理，致延福祥。济度身神，故谓为服。”AG“夫冕者，勉也，勉励立德，免诸尘灾。冠者观也，德美可观，物所瞻睹。巾者洁也，敛束洁净，通神明也。

帽者焘（通帙，意谓覆盖——引者注）也，覆焘身首如云雾也。……龙衣华服，明德所堪，单衣通著，本是深衣。衣此深衣，学以正心，心得深理，终入道源。……褐者遏也，遏恶扬善。帔者披也，披道化物。裙者归也，万福所归。一名曰裳，裳者常也，虑迷夫道，常存得常。女子袿，道继真，以防诸恶，义与褐同。……履者何也？理也，非礼不动，非礼不行，行则善理，唯礼是从，从礼得理，入道成真。舄者释也，解除滞踪。准此而思，触长无惑矣。”AH 为了使道士珍惜道服，道教还制定了一套道士入道时授受道服的仪式。此制不知始于何时，现见载于北宋贾善翔所作《太上出家传度仪》中。据该书载，仪式开始，由保举师引入道弟子先拜三清大道，次拜度师，礼皇帝，谢先祖，辞父母，辞亲友，然后进入授衣正仪。略谓：“次保举师与脱俗衣，先着履。度师赞云：汝先足躡双履，永离六尘。……愿汝一心奉道，履践灵坛，凡所行游，不步凶恶之地，常登法会，径陟仙阶……次

系裙。度师赞云：裙者群也，以群统为意，群于道友，统以清净。又谓之裳。盖在上为衣，在下为裳，以表守谦下为常行之法则。能如是者，灾害不生，诸圣佑护。……次着云袖。度师赞云：轻剪黄云，裁成法服，上以衬霜罗之帔，下以统飞霄之裙，为中道之衣，不可须臾离体。……次披道服。度师赞云：道服者，乃天尊老君之法服也，真圣护持，人天赞仰。……行住坐卧，常须护持。……次顶簪冠。度师持于手中赞云：汝顶是冠，冠者冠也，一身之上，最处崇高，总括众发，斗星灿烂，岳势巍峨，像列真之朝元。……AI 道士入道，须举行仪式授以道服，实为道教服饰制度之又一内容。

再次，南北朝时期还对法服的使用、存放等作出种种规定。《洞玄灵宝道学科仪》卷上《敬法服品》曰：“若道士，若女冠，上衣褐帔，最当尊重。……一者，未著之前，函箱盛之，安高净处；二者，既著之后，坐起常须护净；三者，暂解之时，勿与俗衣同处；四者，虽同学同契之人，亦不许交换；五者，不得乞借俗人非法服用，直至破敝，皆须护净焚弃。”AJ 这也是道教服饰制度之又一内容。

道教十分重视自己的传统，凡是已经形成的信仰、制度，总是长期坚持不渝。其服饰制度就是如此。据唐朱法满《要修科仪戒律钞》、北宋刘若拙《三洞修道仪》等所载，唐、宋的道教服饰，即据南北朝所定之制度。《三洞修道仪》所规定的各阶道士之法服、冠、履，与《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》所定者大同小异。今人周锡保《中国古代服饰史》第九章“宋代服饰”中叙及宋代道士服饰，曰：“道士的服饰有法衣、褐、被和常服的道袍、大衫。法衣是法师执行拜表、戒期、斋坛时穿的，指的如全真派中的霞衣、净衣、信衣、鹤氅（又名羽衣）等，以及正一派中的行衣、罡衣、混元衣、班衣、忤衣之类。其中法衣、鹤氅等，一般以直领对襟为多。常服即是道袍，所着的大小褂衣，或名大小衫，这是平常穿的，大多是用交领斜襟的。这种外衣和内衣，大致同一般人相似。”又云：“道家的服色有褐、青和绯，是指法服而言。自唐开始赐李泌紫色之后，宋代也有赐林灵素以紫服的。”“道家著衣，是先穿道袍之类，然后在道袍之外束以环裙，即下裳，再把鹤氅、罡衣等加罩在外面”。宋时道士所戴之冠，“同一般人戴者相似，如黄冠、金冠、芙蓉冠、五岳灵形图冠、二仪冠等。……道家平时穿履，法事时穿舄，舄、履用朱色”。“至于女道士的冠服，大体也同男者相似，也是束发戴冠巾而衣道服”。

AK 该书作者经此考察后认为，道教冠服“不同于僧侣们源于天竺的佛教的服饰，而道服是源出于本土的服饰。所以《学斋占毕》载：‘然冠、履两事，反使今之道流得窃其所以，坚持不变。凡闲居则以巾覆冠，及谒见士大夫并行科开章，则簪冠而彻巾穿舄，是三代之制，尚于羽士见之。’这就是说，我国早期的服式（饰）制度，在道家者流还保持着遗制，也就是说，宋时道士还保持着古人上衣下裳的簪冠的形制。”LB 元代后期，道教诸派合并而为全真、正一两大派，此后，两派的着装大同小异，皆大体沿袭古制。

今人沈从文《中国古代服饰研究》第一三节，据永乐宫纯阳殿元代壁画择取五道童服饰加以研究，认为：“五道童衣着近似一般宋、明道童式样，青绿绢衣，长才过膝，用丝绦系腰，衣左衽交领加沿，和宋代‘道服’小有同异。”LC 并称：“据元明间通俗读物《碎金》记载，道服中即有星冠、交泰冠、三山帽、华阳帽、漉酒巾、接篱巾等等名目，必然具备不同式样。又元明读书人戴的纯阳巾，也和道家传说吕洞宾有关系。”又据《绿云亭杂

言》称，明太祖初有天下，一夕至神乐观，见一道士于灯下结纲巾，后即下旨将此纲巾推行天下，从而使道教服饰“影响到明代巾裹制度。”LD 朱元璋第十六子宁王朱权所著《天皇至道太清玉册》中，曾记明代道教冠服制度，其所记上清法服、女真衣等，即南朝所出《洞真四极明科》所规定的上清道士服制；所记道袍、鹤氅及雷巾、纲巾、靴、履之形制，亦与古制大同。LE 可见至明代，道教服饰仍无多大变化。

至清代，全真龙门派道士闵一得在《清规玄妙》中，记载了清代全真派的服饰，曰：“全真所戴之巾有九式：一曰唐巾，二曰冲和，三曰浩然，四曰逍遥，五曰紫阳，六曰一字，七曰纶巾，八曰三教，九曰九阳。所谓唐巾者，唯唐朝吕纯阳祖师之派裔可戴。

其或者戴冲和，少者戴逍遥，或冷时用幅巾，雪夜用浩然，平时用紫阳、一字，各从其宜。上等有道之士，曾受初真戒者，方可戴纶巾、偃月冠；中极戒者，三教巾、三台冠；天仙戒者，冲虚巾、五岳冠。巾皆用元色布缎所置。盖元为天，头圆象天；天一生水，水色属元，元机于道，以元色顶于首，尊道也。”LF 又称：“凡全真服式，唯青为主。青为东方甲乙木，泰卦之位，又为青龙生旺之气，是为东华帝君之后脉，有木青泰之喻言，隐藏全真性命双修之义也。朝参公服，顶黄冠，戴玄巾，服青袍，系黄绦，外穿鹤氅，足缠白袜，脚纳云霞朱履，取五行俱备之故耳。若宗、律两师，加中单礼足，方谓合式。”LG 现代道士之服饰，“约有六种：(1)大褂。袖宽一尺四寸，袖长随身。

(2)得罗(俗称道袍——引者注)。袖宽一尺八寸，长随身，大礼服。以上衣服均蓝色。

(3)戒衣。袖宽二尺四寸，袖长随身，受戒用，黄色。(4)法服。方丈大典用，紫色。

(5)花衣。出外念经用，杂色。(6)未受戒道士之大褂及得罗均应为黄色。”LH 冠巾大体与清代同，其名目如《清规玄妙》所载。平时，“道士一般著白布袜、云履或青鞋。”LI 注：

ABACADAEAFAGAHAIJLE 《道藏》第 24 册 781 页，第 32 册 173 页，第 33 册 661 页，第 24 册 767~768 页，第 25 册 144 页，144~145 页，第 24 册 768 页，754 页，754 页，761 页，第 25 册 144 页，第 24 册 760~761 页，第 33 册 661 页，664 页，第 32 册 163 页，第 24 册 768 页，第 36 册 413 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《十三经法疏》下册 1664 页，中华书局，1980 年 LCLD 《中国古代服饰研究》381 页，374 页，375 页，商务印书馆香港分馆，1981 年 AKLB 《中国古代服饰史》314 页，314 页，中国戏剧出版社，1984 年 LFLG 皆见《藏外道书》第 10 册 598 页，巴蜀书社，1992 年 LHLL 《道教概说》285~286 页，286 页，中华书局，1989 年

道士称谓

道士之名源于战国、秦汉时的方士，即有方术之士。道教创立之后，道士则专指从道修行者。《老子想尔注》云：“是以帝王常当行道，然后乃及

吏民，非独道士可行，王者弃捐也。”葛洪《抱朴子内篇》所谓“道士”亦具此义；偶尔使用术士一词，则带贬义，以别于道士。但是道士一词的含义仍很宽泛，例如约作于魏晋间的《老君中经》以道士为炼水银以作神丹，期得长生之人。葛洪《神仙传》更谓：“自伏羲至三代，显名道士，世世有之，其老子者，盖得道尤精者也。”自东晋末南北朝以后，道士一词的意义便逐渐固定，杂见于这一时代新造的众经之中。如舍凡出家、居住道馆、诵经持戒、修斋行道，这些含义是方士一词所没有的。《太上太真科经》《洞真太上太霄琅书》并谓以道为事，则称道士。

《太上洞玄灵宝出家因缘经》谓出家有三种义：一出家，二入道，三舍凡，“总此三者，名为道士。所以名为道士者，谓行住坐卧，举心运意，唯道为务；持斋礼拜，奉诚诵经，烧香散花，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，唯行道业”。《太霄琅书》按奉道之迹精粗不同，把道士分为在世、出世、在家、出家、游涉、幽居六种。《出家因缘经》分道士为七阶：“一者天真，谓体合自然，内外淳净；二者神仙，谓变化不测，超离凡界；三者幽逸，谓含光藏辉，不拘世累；四者山居，谓幽潜默遁，仁者自安；五者出家，谓舍诸有爱，脱落器尘；六者在家，谓和光同尘，抱道怀德；七者祭酒，谓屈己下凡，救度危苦。”稍后，《三洞奉道科诫》亦按此划分，唯无“幽逸”；并云道士“乃方外之士也”，“今之道士即出家道士也”。唐道士朱法满按道士出家年龄分为五阶：“从七岁至十一名蒲车道士，十二至十四名清信道士，十五至十九名施惠道士，二十至六十名弘护道士，七十至九十名住持道士。”

另一种流行于隋唐（实发端于南朝梁代）的划分法，则按所受经策法服之高低分为正一、高玄、洞神、升玄、洞玄、洞真、大洞、三洞、居山、洞渊、北帝太玄等类道士，其中三洞道士因经初盟、中盟和大盟，遍受三洞经策而居于最高地位。传洞渊、北帝太玄二法者较少，故另外列类。居山道士则不一定传受法策，亦另列一类。这种分法见于《三洞奉道科戒》和唐道士张万福所撰《传授三洞经戒法策略说》等书中，而为宋初道士孙夷中集《三洞修道仪》所承袭。

隋唐道士，习惯上男称道士、黄冠、男官，女称女道士、女冠、女官、女真。稍晚，女道士则称道姑。更为晚近，则分别称男、女道士为乾道和坤道。

南北朝时代道士已多出家，但直到北宋，道士蓄妻室者仍多。宋人王木永说：“黄冠之教，始于汉张陵，故皆有妻孥，虽居宫观，而嫁娶生子，与俗人不异。奉其教而诵经，则曰道士。”宋皇朝曾严令禁止。至金元全真道兴起后，规定道士须出家住宫观。

“火居道士”乃指在家的正一道道士，以别于出家的全真道道士。

道士只是一般的通称。在历史上，或因受中国传统文化的影响，或因道教认为道士修行程度和教理造诣各有深浅和高低，或因担任教职的不同，道士便有各种不同的称谓。

择要简述如下：道人 最初与方士同义。《汉书·京房传》和《五行志》记西汉京房易法云：“道人始去，寒，涌水为灾。”“道人始去兹谓伤。”诸家注皆云“道人”即“有道术之人”。《三国志·魏书·董二袁刘传》注引《献帝起居法》亦记有道人及女巫歌讴击鼓下神事。王充《论衡·道虚》云：“夫文摯，道人也，入水不濡，入火不爇。”此处道人即谓有仙道者。道教创

立之后，道人一词曾专门指道士，见于东汉至西晋间道书。例如《太平经》和《老子想尔注》多处提到道人，即具此义。《妙真经》云：“道人图生，盖不谋名。”AB《老君家令经》云：“道人百行当备，千善当著。”AC亦均指道士。南北朝时代，乃以道人专指沙门，而区别于道士。唐以后，又以道人泛指道术之人，或指道士。宋元以降，常以“某某道人”为道士道号，如“林间羽客樗栎道人”等等。文人亦多取以为号，但以道人指道士更为常见。

黄冠 黄冠一词始见于《礼记·郊特牲》指祭时所戴之冠。早期道教徒尚黄。《后汉书·滕抚传》载，汉顺帝末年，马勉反，“皮冠黄衣，带玉印，称黄帝”。AD《后汉书·皇甫嵩传》谓张角黄巾军“皆著黄巾为标帜，时人谓之黄巾”AE。北朝佛教徒也说，张角、张鲁等始服黄衣。《南史·沈庆之传》谓：“僧昭别号法昭，少事天师道士，常以甲子及甲午日夜著黄巾衣褐，醮于私室。”AF故世人根据道士衣冠颜色，称道士为黄冠。

羽客 也作“羽士”、“羽人”。语出《楚辞·远游》：“仍羽人于丹丘兮，留不死之故乡。”AG本义为仙人，以鸟羽比喻仙人可飞升上天，引申为神仙方士，进而专指道士。《史记·封禅书》记载方士栾大穿着羽衣，即象征能升仙。后世道士多取以自号。

居士 此称盛于南北朝。《老君存思图》云：“出俗居道，居道化俗，涅而不缁，故号居士。一曰道士，士即事也，习事超伦，谓之大觉。”AH但后世多不用此名，一般用以指称在家奉道的信众，如同佛教所称。或谓“道民”。

先生 是道士的尊称或谥号、赐号。《三国志·吴书·孙破虏讨逆传》注引《江表传》称，时有道士琅邪于吉往来于吴会，人多师事之，孙策母尊其为“于先生”。AI《三国志·魏书·王卫二刘傅传》注引《魏氏春秋》及《晋阳秋》皆称嵇康尊道士孙登为“先生”。AJ《真诰·真胄世谱》称东晋道士许迈“即先生也”，后世道书即共尊其为“许先生”。

自东晋以后，道士也可自称先生（但须盟誓于神或经众道士认可），并依其本命干支所属五岳方位而称“某岳先生”，或以其志向、道行而称“某某先生”。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》（以下简称《敷斋威仪经》）规定：“学士若能弃世累，有远游山水之志，宗极法轮，称先生，常坐高座读经，教化愚贤，开度一切学人也。假令本命寅卯属东方二辰，称东岳先生。四方效此辰，（如）戌丑未生，称中岳先生。若复清真至德，能通玄妙义者，随行弟子同学为称某先生。某人钩深致远，才学玄洞，志在大乘，当称玄称先生，或游玄先生、远游先生，或宣道先生、畅玄先生。略言其比，不可逆载。须世有其人，学者称焉。大都法如是耳。言名上清，清斋七日。先生位重，不可妄称，鬼神不承事，以天考考人。先生者，道士也。”AK这在道教中成为定例。南朝宋以后，称某道士某某先生，多系朝廷赐予高道的谥号，如“简寂先生”（陆修静）、“贞白先生”（陶弘景）、“升真先生”（王远知，原谥“升玄先生”）、“体玄先生”（潘师正）、“贞一先生”（司马承祯）；也有生前赐号，如“玄静先生”（李含光）。

宋代赐“先生”号，是表示一种殊荣，其名位高于大师。但道教内部一般仍以先生尊称道士，例如称褚伯玉为“褚先生”，陶弘景为“陶先生”，黄知微为“养正先生”，李志方为“李先生”等。

真人 是一种尊称或修行名位。真人一词见于《庄子·大宗师》，指不惧水火、不知悦生、不知恶死、异于常人者。

《史记》载方士所谓真人“陵云气，与天地久长”LB，即仙人的别称。道教亦用此义，但用以指道行甚高的道士。如东晋南北朝道士已称张陵为“正一真人”，许谧为“上清真人”。《敷斋威仪经》谓道士称先生后，“于此学仙道成，曰真人。体道大法，谓之真人矣”LC。唐代道士也有称真人的，如称王远知为“王法主真人”，孙思邈为“孙真人”，叶法善为“叶真人”。北宋神宗时曾定神仙封号，先“真人”，后“真君”。

元代则用以封道教首领和高道。“真君”品级高于“真人”一等，但通常不用于尊称在世的道士。

天师 是个别道士的尊称。狭义专指张陵或其嗣号之后裔。但后世也有个别道士称“天师”，如北魏寇谦之、隋焦子顺、唐胡惠超、叶法善、薛季昌、刘处静等等。

前期正一道又有“师君”一号，意谓首领，称张鲁、寇谦之（分别见《三国志·张鲁传》和《中岳嵩高灵庙之碑》）。

另有“鬼卒”、“祭酒”、“治头大祭酒”诸号。祭酒本为古代宴飨时的主持人，三张借以为教职。

大师 道士尊称和名位。唐宋间封建王朝为了加强对道士的控制，增强道士的荣誉感，赐予道士紫衣、师号，称“某某大师”。如聂师道号“逍遥大师”，王栖霞号“玄博大师”，刘从善号“全素大师”，贾善翔号“崇德悟真大师”。一些被认为道品高尚、为朝廷所尊礼的个别道士，如王远知、申仙翁、朱自英、邱处机等，则赐号“国师”。

法师 精通经戒、主持斋仪、度人入道、堪为众范的道士。始见于东晋末南朝宋初。

《太上洞玄灵宝真一劝戒法轮妙经》借太上玄一真人告葛玄说，往昔受此经，“今复被师命，为子作三度法师”。又云：“太上命太极真人徐来勒保汝为三洞大法师。”LD 陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》“法师”条称：“经云：当举高德，玄解经义。

斯人也，道德内充，威仪外备，俯仰动止，莫非法式。三界所范，鬼神所瞻，关启祝愿，通真召灵，释疑解滞，导达群贤。”LE《太清五十八愿文》亦云：“能养生教化，为人轨范，是法师也。”LF 这一时期已称张陵为“正一真人三天法师”。后又按所受经篆整备为各种法师，如正一法师高玄法师、洞神法师、洞玄法师、洞真法师、大洞法师、三洞法师等。

炼师 修炼高深的道士。起初多指修习上清法者。《唐六典》卷四云：“道士修行有三号：其一曰法师，其二曰威仪师，其三曰律师。其德高思精，谓之炼师。”LG 这反映了唐统治者推崇上清修炼法的情况，因为上清派道士偏重于个人修炼。例如，唐睿宗、玄宗皆称司马承祜为“司马炼师”。《龙鹤山成炼师植松柏碑》谓上清派女道士成无为（丹棱人）“调形炼骨，却粒茹芝”LH。《茅山志》记北宋茅山二十三代宗师朱自英曾与明真张炼师（即张绍英）居积金山顶试辟谷术。后又泛称行内丹等修炼法者，例如称宋修绝粒之女道士陈琼玉为“妙靖炼师”，金元修内丹的全真道士李志源为“圆明真人李炼师”。

炼师与法师的主要区别在于：法师侧重于传授经篆、修斋行道，炼师侧重于修炼内外丹。

律师 传授戒律之师。早期道教戒律是与经教一并传授，由法师兼此任，故无律师专名。自唐以后始有律师一号。后世全真道重视戒律，律师称

号颇尊。《金盖心灯》载，全真龙门派称其各代主要传人为律师，如第七代王昆阳（名常月）律师，第八代伍冲虚律师等。《白云观志》所载历代住持，多由律师担任。

祖师、宗师 祖师为各道派的创始人。例如正一道称张陵为“祖天师”，全真道称王嘉为“重阳祖师”。宗师则为各派传道的首领，如茅山宗尊历代传宗人为“第若干代宗师”，全真道、正一玄教皆称首领为“某某大宗师”。又泛指师之师。

《要修科仪戒律钞》卷三云：“师之师准祖师，祖师之师准曾祖，曾祖之师准高祖，高祖之师，一号宗师。宗师至弟子身，是为五代祖师。”LI 住持、方丈 宫观首领或主持人。南朝时代称“馆主”，如陆逸冲、丁景达、冯法明称华阳馆主，许灵真称嗣真馆主。

唐代以后则称“观主”，如黎元兴称至真观主。又号“法主”，如孟静素称至德观法主。《唐六典》卷四云：“每观观主一人，上座一人，监斋一人，共统众事。”LJ 唐以后多称观主为住持，后世则住持亦号“方丈”。“方丈”一名较晚出，实由“上座”嬗变而来，实际上是一种荣誉职称。全真道重视传戒，故方丈多由律师担任，平日不管观中事务，传戒之后就退居后院。此外，还有监院、都管、知客、都讲等各种名号。 注： 《老子想尔注校证》44页，上海古籍出版社，1991年 《太平御览》第3册2943页，中华书局影印本 ABACAHAKLCLDLELFLI 《道藏》第6册139页，139页，第24册728页、729页，第6册983页，979页，982页（按：“著”原作“苦”，今据《正一法文天师教戒科经》校改），第22册300页，第9册872页，872页，第6册172页、171页，第9册825页，第3册454页，第6册933页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《燕翼诒谋录》卷三，《学津讨原》本，上海博古斋据明汲古阁本影印 《汉书》第10册3164页及第5册1422页，中华书局，1962年 《论衡注释》第2册421页，中华书局，1979年 ADAE 《后汉书》第5册1279页，第8册2300页，中华书局，1965年 AF 《南史》第3册970页，中华书局，1975年 AG 《屈骚指掌》卷四，北京古籍出版社影印本 AIAJ 《三国志》第5册1110页，第3册606页，中华书局，1959年 LB 《史记》第1册257页，中华书局，1975年 LGLJ 《景印文渊阁四库全书》第595册49页，49页，台湾商务印书馆，1986年 LH 《道家金石略》143页，文物出版社，1988年

道教节日

道教以与自己信仰关系重大的日子和所奉神灵、祖师之诞辰日为节日。某些重大节日，将举行盛大斋醮，以示庆祝。

由于各个节日庆祝的对象不同，其始年并不一样。据现存资料看，三会日、三元日、五腊日等是较早的节日，其余皆后起。由于各派在信仰上的差异，所崇奉的神灵和祖师即有同有异。一般说来，各派共尊的最高神三清、最高天神玉皇，及历史悠久的三官、社会影响很大的西王母、东岳大帝、文昌帝君、真武大帝等之“诞辰”日，是各派共奉的节日。各派所奉的祖师，

如正一派的张陵、三茅真君、许真君，全真道的吕洞宾、王重阳、邱处机等之诞辰日，则是分奉的节日。

由于道教派别的纷繁和地域世俗信仰的影响，各个地区众多小派所崇拜的神灵、祖师更为繁多，节日也相应增多。现仅就节日之重要者简述如下：三会日 据陆修静《道门科略》等载，三会日为农历（下同）正月七日，七月七日，十月五日。 据称，此三日为“三官考核（道民）功过”的日子，也是早期正一道（即五斗米道和天师道时期）道民聚会的三个日子。在此三日里，道民须赴本师治所，申报家口户籍，听道官宣讲科戒，接受三官考核功过，以定受箠之等次。此制盛行于张鲁统治汉中时期，此后由于条件的变化，制度逐渐废弛。南朝宋陆修静改革、整顿天师道时，曾经重申科戒，意欲使三会日制度长期坚持下去，但收效甚微，此后，即不再实行。

三元日 一称三元节。三元指天、地、水三官，是五斗米道初创时信奉的主要神灵。

三张时的“三官手书”，即上章给此三神。魏晋南北朝时，此信仰盛行不衰，出现了所谓天官赐福、地官赦罪、水官解厄之说。 认为三官掌握人之生死命籍，它们将于一年的特定三天中分别下降人间，考校人之功过，以定人之寿命。南北朝所出的《三元玉京玄都大献经》云：“一切众生生死命籍、善恶簿录，谱皆系在三元九府。

天地水三官考校功过，毫分无失。所言三元者，正月十五日为上元，即天官检勾；七月十五日为中元，地官检勾；十月十五日为下元，即水官检勾。” 以后，此三个考校世人功过的日子又演变而为三官的生日，此见明代所出的《诸神圣诞日玉匣记等集目录》之《圣诞令节日期》，谓：正月十五日，上元天官圣诞；七月十五日，中元地官圣诞；十月十五日，下元水官圣诞。 从此，三元日作为道教节日，一直留传至今。

五腊日 道教据古代“腊日”祭先祖、百神之制， 创五腊日。称正月一日为天腊，是“五帝校定生人神气时限长短”之日；五月五日为地腊，是“五帝校定生人官爵、血肉衰盛”之日；七月七日为道德腊，是“五帝校定生人骨体枯盛”之日；十月一日为民岁腊，是“五帝校定生人禄科官爵”之日；十二月（缺日——引者注）为王侯腊，是“五帝校定生人处所，受禄分野”之日。 此节日兴起既早（南北朝成书的《赤松子章历》已载此），至今亦为道教所奉行。特别是正月一日的天腊之辰，仍为今日道教之重要节日，届时要按传统设醮祭天，祭先祖，以求福寿。

三清圣诞 三清作为道教最高神，在唐初已经确立。其中的元始天尊、灵宝天尊本为“道”之化身，是无始无先的，本无所谓生日，但后世道教经过解释，仍给它们定了生日。据称，元始天尊象征混沌，为阴阳初判的第一个大世纪，因此以阳生阴降、夜短昼长的冬至日为其诞辰；灵宝天尊象征混沌始清，为阴阳开始分明的第二个大世纪，因此以阴生阳消、昼短夜长的夏至日为其诞辰。 第三位道德天尊，即老子，历史上实有其人。但因留下的记载太少，仅能推知其为春秋时人，无从知晓他的生年月日。在两晋南北朝佛、道斗争中，道教为推崇其教，不断将老子生年提前，南北朝时，已将其提至周初。唐王悬河《三洞珠囊》卷九《老子为帝师品》曰：“太平部卷第八《老子传授经戒仪注诀》云：老子者，得道之大圣，……近出世化，生乎周初。……文王之时，仕为守藏史。” 其《老子化西胡品》曰：“生殷周之际。” 其时尚无具体出生年月日。唐末杜光庭《道德真经广圣义》再将老

子生活年代推至殷商，并认定了年月日。其卷二《释老君事迹氏族降生年代》云：“老君降生年代，即殷武丁九年庚辰岁二月十五日也。”AB 此老子生日，为后世老子传记著作如北宋贾善翔《犹龙传》、南宋谢守灏《混元圣纪》《太上老君年谱要略》、元陈致虚《金丹大要仙派》等所沿袭，成为老子生日的定论。三清中之老子生日虽定于唐，但其余二位之生日定于何时，现难论断。

玉皇圣诞 玉皇大帝信仰在宋代很盛，《高上玉皇本行集经》已称其“于丙午岁正月九日午时诞于王宫”。AC 此经未著撰人，南宋晁公武《郡斋读书志》卷五上已见著录，曰：“《玉皇本行集经》三卷，右嘉熙四年临安府承天灵应观所刻蜀本也。”AD 按宋无嘉熙，晁公武于乾道（1165～1173）中任临安府少尹，所云嘉熙或为嘉祐或淳熙（1174～1189）之误。如然，玉皇生日在宋代已被认定。此后，源出于元、成书于明的《搜神记》卷一所载与此同，明中叶成书的《诸神圣诞日玉匣记等集目录·圣诞令节日期》亦云玉皇生于正月初九。

王母圣诞 西王母神话起源很古，但直至唐末杜光庭《墉城集仙录》杂糅诸记为之作传时，尚谓其为西华至妙之气所化生，并无生年月日之说。再至明《搜神记》和《三教搜神大全》（源出元代），始称其为“七月十八日生”。AE《圣诞令节日期》亦云：“七月十八日，王母娘娘圣诞。”AF 可知此诞日也为明代所认定。

东岳圣诞 东岳信仰起源也很早，至唐宋屡封为王、为帝，信仰更为普遍。但至元代成书的《东岳大生宝忏》，尚称其“应乎造化，生于混沌之初”。AG 而无生日之说。

源出于元而成书于明的《搜神记》卷一，始谓其于“三月二十八日生”。AH 明中叶成书的《诸神圣诞日玉匣记等集目录·圣诞令节日期》和明田汝成《熙朝乐事》、明沈榜《宛署杂记》等作了同样记载。可知东岳圣诞亦在明代始被认定。

文昌圣诞 文昌帝君又名梓潼帝君，或称元皇天帝。是合文昌星与梓潼神二者为一体的复合神。其信仰在宋代已很盛行。南宋理宗时成书的《太上无极总真文昌大洞仙经》已谓其生于二月初三日。AI 元末成书的《清河内传》谓其白云“生于周初，后七十三化”，于“西晋末降生于越之西、雋之南两郡之间，是时丁未年甲子辛亥二月三日诞”。AJ 此后，《搜神记》卷二，《诸神圣诞日玉匣记等集目录·圣诞令节日期》所载同。

真武圣诞 宋以后，人们对真武神的信仰愈加普遍，其神格愈来愈高，被称为真武大帝，又称玄天上帝。上述《搜神记》卷二，谓玄天上帝“三月初三日生”。AK 明初朱权《天皇至道太清玉册》亦谓三月初三日，北方镇天真武诞生。LB 元末明初之《玄天上帝启圣录》及明中叶《诸神圣诞日玉匣记等集目录》所载同。此日即成为道教重要节日之一。

张天师诞辰 张陵被称为祖天师，为正一派道士所尊奉。

早出的张陵传记无生日记载，最早记其生日的是元道士赵道一所编《历世真仙体道通鉴》，其卷十八《张天师传》谓其“于东汉光武建武十年甲午正月望日（十五日），生于吴地天目山”。LC 明初朱权《天皇至道太清玉册》卷一《道教源流章》《诸神圣诞日玉匣记等集目录》所载同。此后即为正一道重要节日之一。

三茅君诞辰 《茅山志》卷二十所录梁碑《九锡真人三茅君碑文》和卷五《三神纪》，及《历世真仙体道通鉴》卷十六《茅盈传》皆云茅盈“生

于汉景帝中元五年丙申岁”。

LD 皆未言月日。《搜神记》卷二始称：“三茅真君，三月十八日生。”LE 此后即为正一道重要节日之一。

许真君诞辰 唐宋间，江南盛传许逊神异事，但至南宋白玉蟾作《旌阳许真君传》、南宋施岑编《西山许真君八十五化录》，皆仅云：“吴赤乌二年己未，母夫人梦金凤衔珠坠于掌上，玩而吞之，……有娠而生真君焉。”LF 《历世真仙体道通鉴》卷二十六《许太史传》所记同，皆未言月日。元代成书的《许真君仙传》和《许太史真君图传》始记生日，谓其生于“吴赤乌二年正月二十八日”。LG 明朱权《天皇至道太清玉册》所记同。此后即为正一道重要节日之一。

吕祖诞辰 最早记吕洞宾诞日的为元初秦志安《金莲正宗记》，其卷一《吕纯阳真人传》谓其于“唐德宗兴元十四年丙子四月十四日生于林禽树下”。LH 苗善时于元至大（1308~1311）间作《纯阳帝君神化妙通纪》谓生于“唐德宗贞元十四年四月十四日巳时”。LI 元泰定（1324~1327）间成书的《金莲正宗仙源像传》则谓“生于唐德宗贞元丙子（十二年）四月十四日”。LJ 元末陈致虚《上阳子金丹大要列仙志》又谓“生于（唐）天宝十四年乙未（755）四月十四巳时；一云生唐德宗贞元丙子。”LK 所云生年有四：兴元十四年（按兴元仅一年，无十四年——引者注），贞元十四年，贞元十二年，天宝十四年；而月日则一（四月十四日）。此日即定为吕洞宾诞日，为全真道重要节日之一。

重阳祖师诞辰 元初秦志安《金莲正宗记》、至元（1264~1294）间李道谦编《甘水仙源录》所收王嘉早期传记，无生年月日记载，至元间李道谦作《七真年谱》，始谓其生于宋徽宗政和二年壬辰十二月二十二日。MB 泰定间成书的《金莲正宗仙源像传》所载与此同，从此即定为王嘉诞辰日，是为全真道重要节日之一。

邱祖诞辰 《金莲正宗记》《甘水仙源录》所收邱处机早期传记，无生年月日记载，李道谦作《七真年谱》始谓其于金熙宗皇统八年正月十九日生于登州栖霞县。MC 泰定间成书的《金莲正宗仙源像传》所记同。从此即作为邱处机诞辰，而为全真道重要节日之一。

由上可见，除三会日、三元日、五腊日出现较早，老子诞辰、玉皇诞辰分别于唐末和宋代才被认定外，其余无论神灵或祖师诞辰之确认，皆在元、明。由此似可推断，早期道教，节日尚少，其多数节日皆为元明时（主要为明代）所定。

其原因或许与当时道教处于由盛而衰的转折时期有关。因入明以后，道教逐渐失去上层统治者的支持，不得不转向民间寻求发展，使道教世俗化，大量增加斋醮节日，以适应民间的需要。 注：

ABACAEAFAGAHAI AJAKLBLELDLELFLGLHLILJLKBMC 《道藏》第24册780页（《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》、《云笈七籋》卷三十七《阴阳杂斋日》所记与此同；《赤松子章历》卷二和《犹龙传》卷五引《旨要妙经》所记稍异），第2册36页，第6册266页，第36册317~318页，第11册187页（又见《云笈七籋》卷三十七《阴阳杂斋日》），第25册354页，355页，第14册320页，第1册697页，第36册256页，318页，第10册1页，第36册257页，第1册503页，第3册286页，第36册259页，426页，第5册200页，630、576页，第36册263页，第4册755页及第6册816

页，809、717页，第3册346页，第5册705页，第3册370页，第24册74页，第3册380页，381页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《风俗通》引《礼传》曰：“夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大腊，汉改曰腊。腊者猎也，因猎取兽祭先祖也。”汉以冬至后第三个戌日为腊日，后改以十二月八日为腊日，在此日祭先祖、百神。

《中国道教》1990年第1期39页，中国道教协会编辑出版 AI 《景印文渊阁四库全书》第674册332页，台湾商务印书馆，1986年

概述

道教创立后较长一段时间，皆以山区野地作道士修真地。

如张陵二十四治，即在川西北和陕南诸县山地中。因那里远离尘嚣，空气清新，是采药炼丹、呼吸吐纳的理想场所，故为道士修行地的首选之区。至南北朝，统治阶级渐奉道教，通都大邑遂立宫观，道士修真地又扩展到城市。但在那以后，各地名山仍为道士修行的主要场所，为多数道士所居止。

道士修行于名山，又与其仙境信仰密不可分。道教认为，神仙不同凡人，其所居之处不与世人相杂，一在海中，二在山中，三在天上。神仙居海中，盖出于海市蜃楼之启示。早在战国时，即有方士宣称：“海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。”“此三神山者，其传在渤海中，去人不远，盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。”在方士们的鼓动下，齐威王、宣王、燕昭王及秦皇、汉武，先后派人入海求之。皆不得。道教成立后，接过方士的遗产，继续信仰海上神山说。东晋或稍后，有人将三神山加以扩充，成“十洲三岛”说，具载于托名汉东方朔所撰之《十洲记》中。称海中有瀛洲、玄洲等十洲和昆仑、方丈、蓬丘等三岛，皆为神仙栖息之地。

这是最早的道教仙境说。第二，认为神仙也居人迹罕至的名山，称“洞天福地”。“洞”言通也，一方面称洞室可以通达上天，另一方面又认为居山修道可以成神通天；“福”指福祥，谓就地修道可得福度世。依其等次，又有十大洞天、三十六小洞天、七十二福地等名目。此说从东晋开始造构，集成于唐代司马承祯之《天地宫府图》，杜光庭《洞天福地岳渎名山记》略有增改。第三，认为神仙所居之最佳境界在云天之上。

此说亦始于东晋间，《度人经》先据中国古代已有的思想资料，汲取佛教三界（欲界、色界、无色界）思想，提出三十二天说，此后经多人的阐释增饰，逐步完成“三十六天”说，是为天上仙境的完整图画。此说集成于唐代道士潘师正，具见《道门经法相承次序》所录潘师正之答语。

以上三种仙境，海中十洲三岛可望而不可及，三十六重天亦在虚无飘渺中，只有地上的十大洞天、三十六小洞天和七十二福地除少数未详所在外，皆有实处。因此，道士大多立足于洞天福地诸名山中修炼，而以海中仙境和天上仙境作为得道成真的最后归宿。

上述三种仙境，地上的洞天福地自然以山为依托，可望而不可及的海中仙境和虚无飘渺的天上仙境亦离不开山，十洲三岛本身即为一群神奇美妙的仙山所组成，三十六天据说为梵气所显现，但神仙所居之宫殿仍然只能建在山上。道书称，三十六天之最高处有“玄都玉京山，冠八方诸罗天，列世

比地之极上中央矣。山有七宝城，城有七宝宫，宫有七宝玄台也”。可见三种仙境皆贯穿着一个“山”字，它一方面表明道士在造构海中仙境、天上仙境这些超世间的仙人世界时，无法全凭子虚，必须借助于世间的某种现成物；另一方面，又表明“山”在道士修行观中占有十分重要的地位。由此也可看出，道教名山之区别于佛教名山，即在于它被赋予了神仙仙境的内涵，由此决定它的人文景观必具浓厚的神仙意境。事实上，无论哪座道教名山都有很多历史悠久的神仙传说和遗迹。人们将它和美丽的自然风光相融合，而得到一种美的享受。

道教初创时期，道士多入山修道，大都居山洞，或于其旁立茅舍。张陵的二十四治即如此。唐释明概曰：张陵“杀牛祭祀二十四所，置以土坛，戴以茅屋，称二十四治。

治馆之兴，始乎此也。”至晋，或称治，或称庐，或称靖（又作“静”）。许谧曰：“所谓静室者，一曰茅屋，二曰方溜室，三曰环堵。……此法在名山大泽无人之野，不宜人间。”至南北朝，道教取得统治者的信奉，皇室和贵族等为道士所建之居所始渐扩大，被称为馆、观，既有祭神之所，又有道士生活用房。唐代由于皇室大力扶持道教，道士之居所进而被建筑为“如王者之居”，称为宫、观。从此开始，宫观作为道士祭神和居所之名被确定下来，不再使用治、靖、庐等名称。此后，规模较小，或未被皇帝敕封者，仍有精舍、道院、庵、庙等称谓，但宫观始终是它们的代表名称。

为了区分和确指的需要，众多宫观又各有具体名称。其命名之根据，或据经书，如玉隆万寿宫、常道观等；或据道教尊神名，如玉清宫、上清宫、太清宫、天宝宫、灵宝宫、玉皇观等；或据其他神祇名，如太一宫、紫微宫、东岳庙、西岳庙、南岳庙、文昌宫、真武庙、斗姆宫、碧霞元君祠等；或据道士名号，如纯阳宫、海蟾宫、重阳宫、长春宫等；或据地名、山名，如桐柏观、紫霄宫、龙泉观等；或据历史传说故事，如铁柱宫、酆醪观、九仙观、二仙庵、黄庭观等。诸如此类，难以具述。但如此命名之宫观，难免同名，只能依据所在地名加以区别。

从南北朝起，道教开始注意宫观之营造，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》即对此有所规定。此后不断积累经验，形成一套宫观营造法式。但所建宫观大小不一，布局也难强求一致。只有一点则是共同的，即在总体上由两部分建筑组成，一为奉祀神灵之宫殿，此为主体建筑，形制较大；二为道士居室，包括方丈室及道士各种生活用房，此为附属建筑，一般较简。主体建筑中，必有一二座主殿，处于突出位置。此主殿奉祀何神，有同有异。唐宋以后，许多宫观皆以三清殿为主殿，元《天坛十方大紫微宫懿旨及结瓦殿记》云：“凡修建宫观者，必先构三清巨殿，然后及于四帝二后，其次三界诸真，各以尊卑而侍卫，方能朝礼圆全，无嫌于焚修夤奉之心。”

明代修建的武当山宫观建筑群，则以奉祀各式真武神像之殿堂为主，其他神灵皆居次要地位，这在道教宫观中颇具特色。

历史上究竟创建过多少宫观，没有也难有确切的统计。北齐文宣帝高洋曾有“馆舍（指道观）盈于山藪，伽蓝（指佛寺）遍于州郡”之说，表明那时的宫观已经很多，至于崇道更甚的唐宋元明，所建宫观更是难以计数。经过千余年的屡废屡兴，延至近代，再经兵燹和人为破坏，留存至今者，仅为其中很少的一部分。唯其留存甚少，更弥足珍贵。它为今天保存了一批可贵的古建筑实物，是研究中国古建筑的营造方法和建筑艺术难得的材料；所

保存的大量古文物和艺术品，是文物考古和艺术学难得的研究材料。旧时有“无寺不成山”之说，一谓山山有寺，言其数量之多；二谓寺可为山增色，是山量不可缺少的一部分。道教宫观在数量和规模上不如佛教寺庙，但仅是相对而言。道教宫观不仅是祖国文化遗产中的宝贵财富，也是当今旅游业中宝贵的资源。注：《史记》第1册247页，中华书局，1959年 《汉书》第4册1204页，中华书局，1962年 《道藏》第11册51~55页，第24册726页，第20册596~597页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《广弘明集》卷十二，卷二十七，《四部备要》单册线装本 《道家金石略》481页，文物出版社，1988年

三十二天与三十六天

道教的基本信仰是长生成仙。自战国神仙家兴起以后，人们逐渐形成一种观念，即：神仙是一些能轻身飞举的超人，他们居处于天界，常“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。“天”是神仙居处与活动的主要场所，是“仙境”最重要的组成部分。但“天”究竟是什么样子？其结构如何？有哪些神仙居于其中？他们有多长的仙寿？这些问题，在道教出现以前，尚没有具体详细的解答。汉末道教产生以后，经历了较长时期的发展过程始形成三十六天说，以解答此问题。时间大约从晋代至唐初。其最早的雏形是约于晋代成书的《度人经》提出的三十二天说。关于三十二天，该经开头便有一段描绘“天真大神、上圣高尊、妙行真人、无鞅数众乘空而来”的情景：“飞云丹霄，绿舆琼轮，羽盖垂荫，流精玉光，五色郁勃，洞焕太空。”又言：“七日七夜，诸天日月星宿，璇玑玉衡，一时停轮，神风静默，山海藏云，天无浮翳，四气朗清。”薛幽栖注曰：“凡言诸天者，皆三十二天也。”经中又云：“道言：行道之日，皆当香汤沐浴，斋戒入室东向，叩齿三十二通，上闻三十二天，心拜三十二过。”“三十二天”之名，亦载于此经中。但当时提出的三十二天是按东西南北（各为八天）沿横向平面向四方展开的四大块。四块之间，各各平行，并无高下等次之分。

至南北朝，南齐道士严东，在注《度人经》时，引进佛教三界（欲界、色界、无色界）和三天、大罗等说法，将《度人经》的三十二天分割为欲界六天、色界十二天、无色界十天、无色界上四天四个层次，并在三十二天之上，再加黄、苍、青三天，成三十五天。曰：“三十二天，位在四方，方有八天，合三十二天也。三天罗其上。……有自然五霞，其色苍黄，号曰黄天；黄天之上，其色青苍，号曰苍天；苍天之上，其处玄空，积空成青，号曰青天。凡有三十五天。”至唐初，大约活动于唐太宗贞观（627~649）年间或稍前的李少微，在注《度人经》时对三十二天又作了重新划分，即：欲界六天，色界十八天，无色界四天，种民天四天。在经文“上明七曜摩夷天”注中云：“以上六天，谓之欲界。”在经文“无极昙誓天”注中云：“以上十八天，谓之色界。”在经文“太素秀乐禁上天”注中云：“以上四天，谓之无色界。”在经文“太极平育贾奕天”注中云：“以上四天，为四民天，亦谓之种民天。”同时在四种民天之上，再加三清天和大罗天，成三十六天。他说：“三界之上，犹有四梵三清，然后至于大罗。”AB又云：“上元天

官，隶玉清境，……中元二品地官者，隶上清境，……下元三品水官，隶太清境。”AC 但将三十二天增为三十六天，不始于李少微。北齐魏收于天保二年至五年（551~554）间所撰之《魏书·释老志》中已见此提法，他说：道教言“二仪之间，有三十六天，中有三十六宫，宫有一主。”AD 不过《释老志》未述其结构。李少微在划分三十二天的层次后，又称其上有三清、大罗，且把太清、上清、玉清置于一个层次上，并有各天所居天人的寿数及修道者升入各天的条件。他声称，居于“太黄皇曾天”中的天人为“九百万岁”，居于“太明玉完天”中的天人为“一千八百万岁”，……，天界越高，年寿越长，从几千万岁到几亿岁。并称，居四种民天的天人，“出二气之外，无年寿之限，喜乐清净也”。AE 又说，人们要想升入天界，获得长寿，乃至不死，必须修道积功。“《道教经》云：凡人口业净，有十善功以上，生欲界之天”。AF“《道教经》云：身业净，有三百善功，得生色界”。AG“《道教经》云：心业净，有六百善功，生无色界四天”。AH“无观转妙，结习都忘，若洞入自然，即升居种民天也”。AI 比李少微略晚的茅山道士潘师正，在回答唐高宗的提问时，对以往诸说进行修正补充，提出了系统完整的三十六天说。云：“谨案灵宝诸经及三界图箓，道有三清、三界。其三清境者，则玉清、上清、太清；三界者，则欲界、色界、无色界。其下欲界有六天，其中色界有十八天，其上无色界有四天；三界之上，复有四种人天，合有三十二天。……其三清境中，各有一天，则清微天、禹余天、大赤天。此三清、三界，各有诸王帝皇真仙，品格僚属极多，非可具述。又有大罗天弥盖三清之上。合三清、大罗、三界等为三十六天。”AJ 又称：“六天欲界，阴阳胎生，年积万岁”；“十八天色界，……年积亿岁，不残不伤也”；“四天无色界，阴阳有形，身长数百里，不以为累，能隐形入微”；“四种人天，名四梵天，寿命无有大期”；“无上三天，皆是证果极地”。

AK 并云：“从四人天已下，三界之中，犹未免于三灾劫坏；从无色界已上，则三灾所不及，劫会所不干。”LB 即万劫不坏，长生久视。

至此，三十六天始从下到上定型为：（一）欲界六天（太皇黄曾天、太明玉完天、清明何童天、玄胎平育天、元明文举天、七曜摩夷天）；（二）色界十八天（虚无越衡天、太极、蒙翳天、赤明和阳天、玄明恭华天、耀明宗飘天、竺落皇笏天、虚明堂曜天、观明端靖天、玄明恭庆天、太焕极瑶天、元载孔升天、太安皇崖天、显定极风天、始黄孝芒天、太黄翁重天、无思江由天、上揲阮乐天、无极昙誓天）；（三）无色界四天（皓庭霄度天、渊通元洞天、翰宠妙成天、秀乐禁上天）；（四）四梵天，即四种民天（无上常融天、玉隆腾胜天、龙变梵度天、平育贾奕天）；（五）三清天（太清境大赤天、上清境禹余天、玉清境清微天，或称太清天、上清天、玉清天）；（六）大罗天。

LC 此外，在天人寿命及修道者上升天界所需条件方面的论述，也较前人更为明确。后世道教亦以此说为定论，长期沿袭不变。

此外，与《度人经》提出三十二天说大体同时，《洞玄灵宝自然九天生神章经》又根据《老子》“道生一、一生二、二生三、三生万物”的思想，提出了九天说。LD 略谓元始祖气化生玄、元、始三气和天宝、灵宝、神宝三尊神；三气又合生九气、九天。九天之名为：郁单无量天、上上禅善无量寿天、梵监须延天、寂然兜术天、波罗尼密不骄乐天，洞元化应声天、灵化梵辅天、高虚清明天、无想无结无爱天。LE 其后虽有人加以引用并希图将其和三十六天说相糅合，终因得不到后人的阐发而中断了。 注： 《庄

子集释》第 1 册 28 页，中华书局，1961 年
ABACAEAFAGAHAIAJAKLBLCLE 《道藏》第 2 册 189~190 页，198 页，226 页，
214 页，216 页，216 页，217 页，234 页，210~211 页，213~217 页，231
页，233 页，234 页，216 页，第 24 册 787 页，795~796 页，787 页，795~
796 页，第 5 册 843~847 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联
合出版，1988 年 以三界划分三十二天，或许不始于严东，但现存资料
中可明确断代者，以严东为最早。

AD 《魏书》第 8 册 3052 页，中华书局，1974 年 LD 敦煌卷子陆修
静《元始旧经紫微金格目》云：“《九天生神章》，一卷，已出。”《广弘明集》
卷九甄鸾《笑道论·太上尊贵十六》云：“今据《九天生神章》，太上住在玄
都宫也。”可见该经亦出于南朝宋前。

三清天

三清天又称三清境。是道教所称最高神（三清）所居之最高天界。即
元始天尊所居之清微天玉清境，灵宝天尊所居之禹余天上清境，道德天尊所
居之大赤天太清境。其理论基础是《老子》的道论和汉代的元气说。《老子》
第一章称：“道，……无名，天地之始；有名，万物之母。”第四十二章云：
“道生一，一生二，二生三，三生万物。”东汉王充《论衡·谈天》篇曰：
“元气未分，浑沌为一。”《言毒》篇曰：“万物之生，皆禀元气。”道教初
创时，即以上述思想阐发自己的宇宙观和修道论。如《太平经》在论述天地
万物的起源时，曰：“夫物始于元气。”“元气恍惚自然，共凝成一，名为
天也（按上下文义，本句‘一’与天字当互换——引者注）；分而生阴而成
地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”在论述人
的生命本原时，亦据此一分为三的思想模式，将其分为精、气、神三者，曰：
“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者共一位也。”
“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。”道教在塑造最高神及其居处时，亦运用上述思
想模式，将其分为三尊而分居三个最高天界。

据诸书所记，“三清天”之说经过两晋南北朝至唐代始最后形成。晋代
成书的《九天生神章经》提出了此说的最初构想。略谓天地万物，皆本于三
元、三气，由此化生出三尊神：“天宝君者，则大洞之尊神，……是混洞太
无元高上玉皇之气，……至龙汉元年化生天宝君。出书时，号高上大有玉清
宫。”“灵宝君者，则洞玄之尊神，……是赤混太无之气……至龙汉开图化生
灵宝君，……出书度人时，号上清玄都玉京七宝紫微宫。”“神宝君者，即洞
神之尊神，……是冥寂玄通元无上玉虚之气，……至赤明元年化生神宝
君，……出书时号三皇洞神太清太极宫。

此三号，虽年殊号异，本同一也，分为玄、元、始三气而治三宝，皆
三气之尊神”。此处对玄、元、始三气及三清境的表述尚不十分明确。南
北朝以后，许多道士继续对此问题加以阐发。大约成书于南北朝的《上清太
上开天龙蹻经》曰：“宁君告黄帝曰：窃寂法身而生空洞，空洞之内而生太

源，太源之化，三气生焉，上气曰始，中气曰元，下气曰玄。……玄元始气，三境玄根，上应三境而立三尊。” “于龙汉劫时，应为天宝大洞圣君，上生玉清十二圣天；……赤明劫时，应为洞玄灵宝真君，次生上清十二真天；……上皇劫时，应为神宝洞神仙君，次生太清十二仙天”。隋代成书的《洞玄灵宝玄门大义》曰：“《九天生神章》云：‘天地万物，自非三元所育、九气所导莫能生也’。……三元者，一曰混洞太无元，高上玉虚之气；二曰赤混太无元，无上紫虚之气；三曰冥寂玄通元，无上清虚之气。” AB 唐代成书的《道门经法相承次序》卷上对上述思想作了概括：“原夫道家由肇，起自无先，垂迹应感，生乎妙一；从乎妙一，分为三元；又从三元，变成三气；又从三气，变生三才。三才既立，万物斯备。其三元者，第一混洞太无元，第二赤混太无元，第三冥寂玄通元。从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。大洞迹别，出为化主，治在三清境。其三清境者，玉清、上清、太清是也。亦名三天，其三天者，清微天、禹余天、大赤天是也。天宝君治在玉清境，即清微天也，其气青始；灵宝君治在上清境，即禹余天也，其气白元；神宝君治在太清境，即大赤天也，其气黄玄。

故《九天生神章经》云：‘此三号年殊号异，本同一也。’此三君各为教主，即是三洞之尊神也。” AC 此书卷下再对“三清境”、“三天”作出解释：“三清境，从下第一大赤天，第二禹余天，第三清微天。……三天，一曰始气，化为清微天，二曰玄气，化为禹余天，三曰元气，化为大赤天。” AD 大约活动于唐高宗和则天朝的孟安排，在所作《道教义枢》中，对上述思想作了更为明确系统的阐释：“《太真科》云：三天最上号曰大罗，是道境极地。妙气本一，唯此大罗生玄、元、始三气，化为三清天也。一曰清微天玉清境，始气所成；二曰禹余天上清境，元气所成；三曰大赤天太清境，玄气所成。从此三气各生三气，合为九气以成九天，九天名号具在洞真经中。九天各生三天，三九二十七天，就本九天，合三十六天，名号出《外国放品经》下。” AE 由上可见，“三清天”说与“三十六天”说大体上皆于唐初基本形成。其主要内涵有三：第一，三清天由原始态的玄、元、始三气所化生。即玄气化为大赤天太清境，元气化为禹余天上清境，始气化为清微天玉清境。《九天生神章经》等称此三气为三元，即认为它们是天地万物之源头，故云：“天地万化，自非三元所育、九气所导莫能生也。” AF 《元始无量度人上品妙经四注》和《道门经法相承次序》等则称此三气源于“妙一”，由妙一分化而来；但既给它们以玄元始之名，无疑仍然认为它们是元气“妙一”初分时的形态，仍具初始性质。

因此，无论哪种说法都在于说明三清天是天地之原始，万化之根本。第二，三清天位于天界之最高处。据《九天生神章经》的“三元”思想，无疑已赋予三清天以无先、无上的意义，自然居于天界最高处。而《元始无量度人上品妙经四注》和《道门经法相承次序》等所阐述的三十六天说，则称三清天之上弥盖大罗天；但他们又称三清天为“无上三天，皆是证果极地”。AG“大罗天，元始天尊居其中施化行教。” AH 似又将大罗天与三清天视为一体，皆为三清尊神所统的最高天界。

第三，三清天为道教最高神（三清）所居之地。即天宝君居清微天玉清境，灵宝君居禹余天上清境，神宝君居大赤天太清境（此三清尊神，后改称元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）。诸天仙圣皆需至此请求教化，故为神

仙世界的最高层次。注： ABACADAEAFAGAH 《道德》第 11 册 474、478 页，第 5 册 843 页，第 33 册 732 页，731 页，第 24 册 736 页，782 页，796 页，829 页，第 5 册 843 页，第 24 册 796 页，784 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《论衡注释》第 2 册 607 页，第 3 册 1295 页，中华书局，1979 年 《太平经合校》第 254 页，305 页，728 页，96 页，中华书局，1966 年

昆仑山

昆仑山又名昆仑丘，昆仑墟，是中国古神话中的神山，道教奉为神仙所居的仙山。

昆仑山的神话起源很古。在先秦许多文献中，皆曾留下记载。《穆天子传》卷二有“戊午，……天子（指周穆王——引者注）已饮而行，遂宿于昆仑之阿，赤水之阳”；“吉日辛酉，天子升于昆仑之丘，以观黄帝之宫”；“癸亥，天子具鬯齐牲全，以禋 P 昆仑之丘”等记载。《竹书纪年》曰：周穆王十七年，“西征昆仑丘，见西王母”。战国大诗人屈原，在所著《楚辞》中，又多处引进昆仑山神话，以抒发自己的悲愤之情。其《离骚》有“朝发轫于苍梧兮，夕余至于县圃”；“朝吾将济于白水兮，登阆风而縹马”；“邅吾道夫昆仑兮，路修远以周流”之句。《九歌·河伯》云：“登昆仑兮四望，心飞扬兮浩荡。”《天问》云：“昆仑县圃，其尻安在？增城九重，其高几里？四方之门，其谁从焉？西北辟启，何气通焉？”《九章·涉江》云：“驾青虬兮骖白螭，吾与重华游兮瑶之圃。”

登昆仑兮食玉英，与天地兮同寿，与日月兮齐光。”《山海经》之《西次三经》《大荒西经》《海内西经》等，更对昆仑山的位置、形貌、景物等作了详细的描绘。

至汉代，《史记》《尔雅》皆曾记述昆仑。《淮南子》及《河图》等讖纬书对昆仑山的描绘更多。可以说，昆仑山神话至秦汉时已经流传很广了。其后，魏晋南北朝所出之《博物志》《拾遗记》《神异经》《十洲记》，以及道书《上清外国放品青童内文》《洞真太霄隐书》等，又对之再加增饰，使昆仑山神话更加瑰丽多姿。

据诸书所记，昆仑山之状貌大体如下：（一）位置。据较多文献记载，昆仑山在中国之西方。如《竹书纪年》谓：“周穆王西征昆仑丘。”《山海经》之《西次三经》谓：“西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都。”《大荒西经》谓：“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。”《海内西经》谓：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。”但《海内南经》《海外北经》等又称昆仑山在东南方、西北方。其后，汉魏两晋南北朝所出之书，说法更为纷歧。《河图括地象》云：“地中央曰昆仑，昆仑东南，地方千里，名曰神州。”又云：“昆仑者，地之中也。”AB《十洲记》云：“昆仑号曰昆陵，在西海戎地，北海之亥地，去岸十三万里，……咸阳去此四十六万里。”AC 郦道元《水经注》卷一云：“昆仑墟在西北，……去嵩高五万里，地之中也。”AD 于是古人在注《山海经》时，提示昆仑山有多处的说法。晋郭璞谓，除海内昆仑外“海外复有昆仑山”。清郝懿行更称：

“荒外之山，以昆仑名者盖多焉。” AE 清人毕沅也称：昆仑实非一地，“高山皆得名之。” AF 实际上，诸书所记之昆仑山，源于古代神话传说，并非地理上某山之真实记录，是无法确定其地理位置的。这一点，西汉大史学家司马迁已有卓见。他在《史记·大宛列传》中云：“安息长老传闻条枝有弱水、西王母，而未尝见。” AG 篇末又云：“《禹本纪》言‘河出昆仑，昆仑其高二千五百余里，日月所相避隐为光明也。其上有醴泉、瑶池。’今自张骞使大夏之后也，穷河源，恶睹《本纪》所谓昆仑者乎？故言九州山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》《山海经》所有怪物，余不敢言之也。” AH 因此，根据传闻或神话描写的昆仑山，似非实指地理上之某山，而是超世间的仙山、乐土。

(二) 形貌。《山海经·海内西经》云：“昆仑之虚，方八百里，高万仞。……面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之。”又云“赤水出东南隅”，“河水出西北隅”，“洋水、黑水出西北隅”，“弱水、青水出西南隅”。 AI 《大荒西经》云：“其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然（燃）。” AJ 《淮南子·地形训》曰：“中有增城九重，其高万一千里百一十四步二尺六寸。”又曰：“旁有四百四十门，门间四里，里间九纯，纯，丈五尺。旁有九井，玉横维其西北之隅。北门开，以内（纳）不周之风。倾宫、旋室、县圃、凉风、樊桐，在昆仑闾阖之中，是其疏圃。疏圃之池，浸之黄水，黄水三周复其原，是谓丹水，饮之不死。河水出昆仑东北陬，……赤水出其东南陬，……弱水出自穷石，……洋水出其西北陬，……凡四水者，帝之神泉，以和百药，以润万物。” AK 《河图括地象》曰：“昆仑者，地之中也。地下有八柱，柱广十万里，有三千六百轴，互相牵制。” LB 又称“昆仑有铜柱焉，其高入天，所谓天柱也。围三千里，周围如削。” LC 以及“昆仑山，广万里，高万一千里，……出五色云气，五色流水。”

其泉东南入中国，名曰河水。其山中应于天，最中，八十城布绕之”。 LD 等等。晋干宝《搜神记》卷十三云：“昆仑之墟，……其外绝以弱水之深，又环以炎火之山。山上有鸟兽草木，皆生育滋长于炎火之中，故有火浣布。” LE 前秦王嘉《拾遗记》卷十云：“昆仑山有昆陵之地，其高出日月之上。”

山有九层，每层相去万里。有云气，从下望之，如城阙之象。” LF 南朝宋时所出之《玄中记》也有“天下之弱者，昆仑之弱水焉，鸿毛不能起”及“昆仑西北有山，周回三万里，巨蛇绕之得三周，蛇为长九万里。蛇居此山，饮食沧海” LG 之说。酈道元《水经注》卷一曰：“昆仑说曰：昆仑之山三级，下曰樊桐，一名板桐；二曰玄圃，一名闾风；上曰层城（即增城），一名天庭，是为太帝之居。” LH 六朝所出之《洞真太霄隐书》曰：“昆仑山高平地三万六千里，上有三隅，面方万里，形似偃盆。其一隅正北，主于辰星之精，名曰闾风台；一隅正西，名曰玄圃台；一隅正东，名曰昆仑台。又有北户山、承渊山，并是其枝干。” LI 可见诸书对昆仑山的形貌、地理结构有很多描写，但都千奇百怪，使人很难得到一个确切的概貌。不过，上有闾风台或玄圃台，有醴泉、瑶池，周围有弱水环绕等，则是留在人们心目中比较典型的形貌特征。

(三) 景物。战国至秦汉之书，大都极力状写昆仑山鸟兽草木之奇。如《山海经·西次三经》云：昆仑山“有兽焉，其状如羊而四角，名曰土蝼，是食人。有鸟焉，其状如蜂，大如鸳鸯，名曰钦原，惹鸟兽则死，惹木则枯。有鸟焉，其名曰鹑鸟，是司帝之百服。有木焉，其状如棠，黄华赤实，其味

如李而无核，名曰沙棠，可以御水，食之使人不溺。有草焉，名曰 草，其状如葵，其味如葱，食之已劳”。LJ《海内西经》云：“昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。开明西有凤皇、鸾鸟，皆戴蛇践蛇，膺有赤蛇。开明北有视肉、珠树、文玉树、琪树，不死树。凤皇、鸾鸟皆戴 。又有离朱、木禾、柏树、甘水、圣木曼兑，一曰挺木牙交。开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之。……开明南有树鸟，六首；蛟、虺、蛇、蝮、豹、鸟秩树，于表池树木，诵鸟、鸮、视肉。”LK《淮南子·地形训》曰：昆仑山“上有木禾，其修五寻。珠树、玉树、璇树、不死树在其西，沙棠、琅 在其东，绛树在其南，碧树、瑶树在其北”。MB 魏晋以后，诸书在状写昆仑山鸟兽草木之奇的同时，又渐多宫室楼台的描写。前秦王嘉《拾遗记》卷十曰：昆仑山“四面有风，……四面风者，言东南西北一时俱起也。又有祛尘之风，若衣服尘污者，风至吹之，衣则净如浣濯。甘露 蒙注蒙似雾，著草木则滴沥如珠。亦有朱露，望之色如丹，著木石赭然，如朱雪洒焉；以瑶器承之，如饴。昆仑山者，……上有九层，第六层有五色玉树，荫翳五百里，夜至水上，其光如烛。第三层有禾穉，一株满车。

有瓜如桂，有奈冬生如碧色，以玉井水洗食之，骨轻柔能腾虚也。第五层有神龟，长一尺九寸，有四翼，万岁则升木而居，亦能言。第九层，山形渐小狭，下有芝田蕙圃，皆数百顷，群仙种耨焉。旁有瑶台十二，各广千步，皆五色玉为台基。最下层有流精霄阙，直上四十丈，东有风云雨师阙，南有丹密云，望之如丹色，丹云四垂周密。西有螭潭，多龙螭，皆白色，千岁一蜕其五脏。此潭左侧有五色石，皆云是白螭肠化成此石。

有琅 谬琳之玉，煎可以为脂。北有珍林别出，折枝相扣，音声和韵。九河分流。南有赤陂红波，千劫一竭，千劫水乃更生也”。MC《上清外国放品青童内文》曰：昆仑山“一处有积金为天墉城，面方千里。城上安台五所，玉楼十二。

其北户山、承渊山，并其支辅。又有墉城，金台玉楼，相似如一。流精之阙，光碧之堂，琼华之室，紫翠丹房，景云烛日，朱霞九光，西王母之所治。……上生金银之树，琼柯丹宝之林，垂苏瑰以为枝，结玉精以为实。……上楼紫燕、凤鸾、白雀、朱鸮、鸱鸡、灵鹄、赤鸟、青鹄，下则飞禽游兽，与昆仑同生”。MD（四）所居神仙。《山海经》之《西次三经》和《海内西经》皆曰昆仑山为“帝之下都”；《淮南子·地形训》谓为“太帝之居”。此“帝”或“太帝”，似指《书·洪范》所云：“帝乃震怒，不畀洪范九畴”之天帝（最高天神），也有可能指黄帝。若然，则居昆仑山之主神当为天帝或黄帝。而据《山海经·大荒西经》等所载，主宰昆仑山之主神又为西王母。

该篇云：“赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，文尾，皆白处之。……有人戴胜，虎齿，豹尾，穴处，名曰西王母。”ME 故《十洲记》和《上清外国放品青童内文》皆云昆仑山为“西王母之所治也”。昆仑山又是诸仙荟萃之区。

《河图括地象》曰：“昆仑山，广万里，高万一千里，神物之所生，圣人仙人之所集也。”MF 王嘉《拾遗记》曰：“群仙常驾龙乘鹤，游戏其间。”MG 由此更可证明，昆仑山并非世间的凡山，而是超世间的仙山胜境。 注：

ACA KLIMBMD 《道藏》第5册38页，第11册54页，第28册28页，28页，第25册9页，第34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 LELG 《笔记小说大观》第4编第1册623页，第2册927页，第19编第1册214页，台湾新兴书局有限公司，1984年

《楚辞新注》16~17页、18页、26页，46页，60页，99页，上海古籍出版社，1980年 AIAJLJLKME 袁珂《山海经校注》47页，407页，294页，294~298页，407页，47页，298~303页，407页，上海古籍出版社，1980年 ABLBLCLDMF 《重修纬书集成》卷六，31、33页，33页，34页，37页，37页，日本明德出版社，昭和53年 ADLH 皆见《景印文渊阁四库全书》第573册14~15页，台湾商务印书馆，1986年 AE 从袁珂《山海经校注》294页注(1)转引 AF 从袁珂《中国神话传说词典》236页转引，上海辞书出版社，1985年 AGAH 《史记》第10册3163~3164，3179页，中华书局，1959年 LFMCMG 《拾遗记》221页，221~222页，221页，中华书局，1981年

十洲三岛

十洲三岛是两组意义相似的道教仙境名称。源于战国秦汉间方士们的“三神山”说。

据《史记·封禅书》等记载，东方燕齐方士传称蓬莱、方丈和瀛洲三神山在渤海中，山上有仙人和不死之药，仙人宫阙皆黄金白银构造。齐威王、宣王、燕昭王和秦始皇先后派人入海求之，汉武帝亦望祀蓬莱，冀求仙人。此说之出现，盖受更古老的西方昆仑仙山神话的影响。托名东方朔集的《十洲记》，所谓“汉武帝既闻西王母说八方巨海之中有……十洲”，其基本结构是以中国为核心，列出相关洲、岛的方位、范围及离中国若干万里，生仙芝，出醴泉，有仙人主治，岛上的人如何长生不老，等等。也有以昆仑为中心者，如《洞天福地岳渎名山记》云：“十洲三岛、五岳诸山皆在昆仑之四方、巨海之中，神仙所居，五帝所理，非世人之所到也。”“十洲三岛”说大约形成于东晋以后。葛洪《抱朴子内篇·对俗》称“或弃神州而宅蓬瀛”，

犹承秦汉旧说；《金丹》篇称，若不得登名山合药，海中大岛屿亦可，“若会稽之东翁洲、亶洲、纒屿，及徐州之莘莒洲、泰光洲、郁洲，皆其次也”。

而《明本》所云“或造玄洲” 《祛惑》所云“造长洲而伐木”，即为十洲中的二洲。

托名葛洪撰、大约作于南朝宋初的《元始上真众仙记》也提到“扶桑”、“玄洲”、“方丈”、“蓬莱山”、“昆仑玄圃”等名，并谓“玄洲、万丈，诸群仙未升天者在此”。

具体描述十洲三岛的则为《十洲记》。所记十洲是：祖洲。在东海之中，地方五百里，离西岸七万里。上有不死之草。

瀛洲。在东海中，地方四千里，大抵对会稽（今浙江绍兴），离西岸七十万里。上生神芝仙草，又有玉石。出醴泉，饮之数升辄醉，令人长生。洲上多仙家，风俗似吴人，山川如中国。

玄洲。在北海之中戌亥之地，地方一千二百里（一作“七千二百里”），离南岸三十六万里。多丘山，饶生金芝玉草。

炎洲。在南海中，地方二千里，离北岸九万里。上有风生兽似豹，取

其脑和菊花服之，尽十斤，得寿五百年。又有火林山，山中有火光兽大如鼠，取其毛以缉为布，号为“火浣布”。亦多仙家。

长洲。一名青丘，在南海辰巳之地，地方五千里，离岸二十五万里。多山川、大树，仙草灵药、甘液玉英，靡所不有。有紫府宫，天真仙女游于此地。

元洲。在北海之中，地方三千里，离南岸十万里。上有五芝、玄涧，水如蜜浆，饮之长生，与天地相毕；服五芝亦得长生不死。

流洲。在西海中，地方三千里，离东岸十九万里。上多山川，积石为昆吾，作剑光明洞照，如水精状，割玉如泥。亦多仙家。

生洲。在东海丑寅之间，接蓬莱十七万里（一作“七十万里”），地方二千五百里，离西岸二十三万里。天气无寒暑，芝草常生地。上有仙家数万。

凤麟洲。在西海之中，地方一千五百里。洲四面有弱水环绕，鸿毛不浮，不可超越。

洲上多凤麟，数万各自为群。又有山川池泽，神药多种。亦多仙家。

聚窟洲。在西海中未申地，地方三千里，北接昆仑二十六万里，离东岸二十四万里。

上多真仙灵官，宫第比门，不可胜数。又有各种奇兽。大山形似人鸟之像，故命名为“人鸟山”。山多反魂树，能自作声，如群牛吼，闻之心震神骇；伐其根心煮汁为丸，名为“惊精香”或“震灵丸”、“返生香”、“震檀香”、“人鸟精”、“却死香”。

三岛是昆仑、方丈、蓬丘（即蓬莱山），加上沧海岛、扶桑，实为五岛：沧海岛。在北海中。岛中有紫石宫室，九老仙都君所治，仙官数万人。

方丈。在东海中，正方形。三天司命所治，群仙不愿升天者，皆往此受太玄篆。仙家数十万，耕田种芝草。

扶桑。在东海之东岸，太帝官，太真东王父所治处。地多林木，叶皆如桑，故名扶桑。

蓬丘。即蓬莱山。在东海之东北岸，其中高山当心，有似于昆仑。乃天帝君总九天之维处。

昆仑。号昆陵，在西海戌地、北海亥地，乃西王母所治。关于昆仑，诸道书多有所记，如《抱朴子内篇·祛惑》便有绘声绘色的描述：“天不问其高几里，要于仰视之，去天不过十数丈也。……有珠玉树沙棠琅碧瑰之树。每风起，珠玉之树，枝条花叶，互相扣击，自成五音，清哀动心。……昆仑山上，一面辄有四百四十门，门广四里，内有五城十二楼，……真济之快仙府也。”此外，《十洲记》又称：“其北海外又有钟山，……之南有平邪山，北有蛟龙山，西有劲草山，东有束木山，四山并钟山之枝干也。”AB《洞天福地岳渎名山记》又于十洲外增一穆洲，三岛则增千辰山、方壶山、连石山、沃焦山、钟山、岱舆山、酆都山；并谓海中亦有五岳：东岳广桑山在东海中，青帝所都；南岳长离山在南海中，赤帝所都；西岳丽农山在西海中，白帝所都；北岳广野山在北海中，黑帝所都；中岳昆仑山在九海中。

注：AB《道藏》第11册51页，56页，第3册270页，第11册51~55页，54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）52，85，189，345，349~350页，中华书局，1985年

洞天福地

洞天福地是道教仙境的一部分，多以名山为主景，或兼有山水。认为此中有神仙主治，乃众仙所居，道士居此修炼或登山请乞，则可得道成仙。分而言之，“洞天”意谓山中有洞室通达上天，贯通诸山。东晋《道迹经》云：“五岳及名山皆有洞室。”所列十大山洞名与十大洞天一一对应。《真诰·稽神枢》谓句曲山（茅山），“洞虚内观，内有灵府，……清虚之东窗，林屋之隔沓，……真洞仙馆也”。陶弘景注云：“清虚是王屋洞天名，言华阳与比，并相贯通也。”二书皆言句曲山又称为句金之坛，“以洞天内有金坛百丈，因以致名”，即以“洞天”指谓山洞。“福地”则意谓得福之地，即认为居此地可受福度世，修成地仙。《道迹经》云，句曲山（又为地肺山，七十二福地之一）“居月弗地，必度世，见太平”。多为山洞泉源，与风水观念不无关系。道书所列福地，多为地仙、真人所主宰，是次于洞天一级的仙境。

“洞天福地”的观念大约形成于东晋以前，編集上清派仙人本业的《道迹经》《真诰》均已提到有“十大洞天”、“地中洞天三十六所”，《道迹经》还称引道书《福地志》和《孔丘福地》。战国以来盛传“三神山”说和“昆仑山”说，但三神山是海中仙境，昆仑山则远在西方。道教形成以后，随着道士入山隐居、合药、修炼和求乞成仙，群山壮丽的景色，奇峭的峰峦，幽奥的洞壑，从洞中涌出的溪流，和山中变化的万千气象，都足以引起共鸣并激发他们的幻想，加之原有的种种传说，从而逐渐形成大地名山之间有洞天福地的观念。早期道经如《抱朴子内篇》《真诰》等都讲到，欲求神仙，须登山请乞、入山居住或合药。葛洪按引仙经，其中提到华山、泰山、霍山、恒山、嵩山、少室山、长山、太白山、终南山、女儿山、地肺山、王屋山、抱犊山、安丘山、潜山、青城山、峨眉山、縵山、云台山、罗浮山、阳驾山、黄金山、鳖祖山、大小天台山、四望山、盖竹山、括苍山等二十余座，并谓：“此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人。

上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也，”而其中不少就被道教认为是洞天福地。

按照道教观点，天、地、水乃至于人皆一气所分；仙境也是“结气所成”，它们相互感通，构成纵横交织的立体网络；但因气质清浊之异，而上下有别。故《天地宫府图序》称：“道本虚无，因恍惚而有物；气元冲始，乘运化而分形。精象玄著，列宫阙于清景；幽质潜凝，开洞府于名山。……诚志攸勤，则神仙应而可接；修炼克著，则龙鹤升而有期。至于天洞区畛，高卑乃异；真灵班级，上下不同。”《洞天福地岳读名山记序》亦云：“乾坤既辟，清浊肇分，融为江河，结为山岳，或上配辰宿，或下藏洞天。皆大圣上真主宰其事，则有灵宫闕府，玉宇金台。或结气所成，凝云虚构；或瑶池翠沼，注于四隅；或珠树琼林，疏于其上。神凤飞虬之所产，天麟泽马之所栖。或日驭所经，或星缠所属；含藏风雨，蕴蓄云雷，为天地之关枢，为阴阳之机轴。”按照这一理论，不仅天上有仙境，而且地上海中皆有仙境；不仅地上海中有仙山，而且天上亦有仙山。

天上仙山乃真气所化，又下应人身官府。

洞天福地就是地上的仙山，它包括十大洞天、三十六小洞天和七十二福地，构成道教地上仙境的主体部分。除此之外，道教徒还崇拜五镇海渎、三十六靖庐、二十四治等，中国五岳则包括在洞天之内。

洞天福地多系实指。历代道士多往其间建宫立观，精勤修行，留下不少人文景观、历史文物和神话传说。

十大洞天

《天地宫府图》云：“十大洞天者，处大地名山之间，是上天遣群仙统治之所。”东晋道经《道迹经》（编集东晋上清派“仙人本业”，实为《真诰》别本）胪列十大山洞及与此相应的十大洞天，后为唐司马承祯《上清天地宫府图经》和杜光庭《洞天福地岳渎名山记》等道书所据。它们是：第一，王屋山洞，号“小有清虚天”。在王屋县（今山西垣曲、阳城和河南济源等县之间）；第二，委羽山洞，号“大有空明天”（“空”，一作“虚”）。在黄岩县（今属浙江）；第三，西城山洞，号“太玄总真天”。未详所在，陶弘景《登真隐诀》疑在终南太一山，杜光庭云在蜀州；第四，西玄山洞，号“三玄极真天”。亦莫知其所在。杜光庭云在金州；第五，青城山洞，号“宝仙九室天”。在青城县（今四川都江堰市）；第六，赤城山洞，号“上玉清平山”（《天地宫府图》作“上清玉平之洞天”。在唐兴县（今浙江天台）；第七，罗浮山洞，号“朱明耀真天”（“耀”，一作“辉”）。

在博罗县（今属广东）；第八，句曲山洞，号“金坛华阳天”。在句容县（今属江苏）；系上清道坛，茅山宗本山；第九，林屋山洞，号“左神幽虚天”（《天地宫府图》作“龙神幽虚之洞天”）。在洞庭湖口，而杜光庭则称在苏州吴县（今属江苏）；第十，括苍山洞，号“成德隐玄天”。在乐安县（今浙江仙居。主峰在临海县境内）。

三十六小洞天三十六小洞天是相对于十大洞天而言。《天地宫府图》云：“三十六小洞天在诸名山之中，亦上仙所统治之处也。”《洞天福地岳渎名山记·序》引《龟山玉经》则谓，三十六洞天“别有日月星辰灵仙宫阙，主御罪福，典录死生，有高真所据，仙王所理”。AB 三十六洞天一词，始见于东晋上清派道书。《真诰·稽神枢》云：“大天之内，有地中之洞天三十六所。”AC 据道书所载，它们是：第一，霍桐山洞，名“霍林洞天”。在福州长溪县（今福建霞浦县南）；第二，东岳太山洞，名“蓬玄洞天”。在兖州乾封县（今山东泰安），自汉以来认为系考校死魂鬼神处；第三，南岳衡山洞，名“朱陵洞天”。在衡州衡山县（今属湖南），《元始上真众仙记》谓赤帝祝融氏治衡霍山。又云魏夫人（魏华存）治南岳山。按安徽霍山，古名衡山，一名天柱山。《抱朴子内篇》所谓“衡霍正岳”指此。第四，西岳华山洞，名“总仙洞天”，亦号“极真洞天”。在华州华阴县（今属陕西）；第五，北岳常山洞，名“总玄洞天”。在恒州曲阳县（今属河北），明清以后改祀于山西浑源；第六，中岳嵩山洞，名“司马洞天”。在登封县（今属河南）；第七，峨眉山洞，名“虚陵洞天”。

在嘉州峨眉县（今四川峨眉山市）；第八庐山洞，名“洞灵真天”。在

江州德安县(今江西九江);第九,四明山洞,名“丹山赤水天”。在越州上虞县(今属浙江)。

山实在宁波市西南);第十,会稽山洞,名“极玄大元天”。在越州山阴县(今浙江绍兴)镜湖中,或云为蜀郡阳平山;第十一,太白山洞,名“玄德洞天”。在京兆府长安县(实在今陕西周至、眉县、太白等县间);第十二,西山洞,名“天柱宝极玄天”。

在洪州南昌县(今江西南昌);第十三,小洑山洞,名“好生玄上天”。在潭州醴陵县(今属湖南)。按小洑山洞,一作大围山;第十四,潜山洞,名“天柱司玄天”。在舒州怀宁县(晋置,治今安徽潜山);第十五,鬼谷山洞,名“贵玄司真天”。在信州贵溪县(今属江西),传为张陵炼丹处;第十六,武夷山洞,名“真升化玄天”。在建州建阳县(今福建崇安,晋属建阳县,南唐置崇安场);第十七,玉笥山洞,名“太玄法乐天”。在吉州永新县(今属江西);第十八,华盖山洞,名“容成大玉天”。周回四十里,在温州永嘉县(今温州市),按此与江西华盖山同名异地;第十九,盖竹山洞,名“长耀宝光天”。在台州黄岩县(今属浙江);第二十,都峤山洞,名“宝玄洞天”。在容州普宁县(今广西容县);第二十一,白石山洞,名“秀乐长真天”。在郁林州(今广西郁林)南海之南,或云和州含山县(今属安徽);第二十二,句漏山洞,名“玉阙宝圭天”。在容州北流县(今属广西),传为葛洪炼丹处;第二十三,九疑山洞,名“朝真太虚天”。在道州延唐县(今湖南宁远);第二十四,洞阳山洞,名“洞阳隐观天”。在潭州长沙县(今湖南浏阳县西北);第二十五,幕阜山洞,名“玄真太元天”。在鄂州唐年县(今湖南、湖北、江西三省边境处);第二十六,大酉山洞,名“大酉华妙天”。

在辰州(今湖南沅陵)西北;第二十七,金庭山洞,名“金庭崇妙天”。在越州剡县(今浙江嵊县);第二十八,麻姑山洞,名“丹霞天”。在抚州南城(今属江西);第二十九,仙都山洞,名“仙都祈仙天”。在处州缙云县(今属浙江);第三十,青田山洞,名“青田大鹤天”。在处州青田县(今属浙江);第三十一,钟山洞,名“朱日太生天”。在润州上元县(今江苏南京);第三十二,良常山洞,名“良常放命洞天”。在润州句容县(今属江苏),近小茅山;第三十三,紫盖山洞,名“紫玄洞照天”。在荆州当阳县(今属湖北);第三十四,天目山洞,名“天盖涤玄天”。在杭州余杭县(今属浙江);第三十五,桃源山洞,名“白马玄光天”。在玄洲武陵县(今湖南桃源);第三十六,金华山洞,名“金华洞元天”。在婺州金华县(今属浙江)。

七十二福地《天地宫府图》云:“七十二福地,在大地名山之间,上帝命真人治之,其间多得道之所。”AD“福地”一词,其出现甚早,编集东晋上清派仙人本业的《道迹经》引有《福地志》和《孔丘福地》。AE“七十二福地”一词亦见于南北朝道书,《敷斋威仪经》有“二十四治、三十六靖庐、七十二福地、三百六十五名山……”AF云云,具体名目则载于唐道士司马承祯所编《天地宫府图》等书中。它们是:第一,地肺山(即茅山),在江宁府句容县(今属江苏);第二,盖竹山,在衢州仙都县(按唐代衢州未置仙都县),或谓与第十九洞天同址;第三,仙磴山,在温州梁城县十五里近白溪镇(按唐代温州未置梁城县,疑是唐之“乐成县”,即今乐清,其境内名胜北雁荡山有白溪镇,是否,未详);第四,东仙源,在台州黄岩县(今属浙江);第五,西仙源,在台州黄岩县峤岭;第六南田山,在东海东。传说舟船可至,据《舆地纪胜》称,在浙江青田县南田,为古称七十二福地之一;

第七，玉溜山，在东海近蓬莱岛上；第八，清屿山，在东海之西，与扶桑仙境相接；第九，郁木洞（“洞”或作“坑”），在玉笥山（今江西永新境内）南；第十，丹霞洞，在麻姑山（今江西南南城境内）西；第十一，君山，在洞庭青草湖（今湖南洞庭湖）中；第十二，大若岩，在温州永嘉县（今属浙江）。传为陶弘景修《真诰》处；第十三，焦源，在建州建阳县（今属福建）北；第十四，灵墟，在台州唐兴县（今浙江天台）北。

曾是唐道士司马承祯隐处；第十五，沃州，在越州剡县（今浙江嵊县）南；第十六，天姥岑，在剡县（今浙江嵊县）。李白《梦游天姥吟留别》：“越人语天姥”，“天姥连天向天横，势拔五岳掩赤城”，指此；第十七，若耶溪，在越州会稽县（今浙江绍兴）南；第十八金庭山，在浙江嵊县东，上有金庭洞。唐裴通记云：剡中山水，金庭洞天为最。或曰别名紫微山，在庐州巢县（今属安徽）；第十九，清远山，在广州清远县（今属广东）；第二十，安山，在交州（今广东、广西）北；第二十一，马岭山，在郴州郭内（今湖南郴县）水东；第二十二，鹅羊山，在潭州长沙县（今属湖南）；第二十三，洞真墟，亦在潭州长沙县，一作“洞真坛”；第二十四，青玉坛，在南岳祝融峰西；第二十五，光天坛，在衡山西源头；第二十六，洞灵源，在南岳衡山招仙观西；第二十七，洞宫山，在建州关隶镇五岭（今福建政和、周宁、屏南等县间之洞宫山）；第二十八，陶山，在温州安国县（当为安固县，今浙江瑞安）。陶弘景曾隐居此处；第二十九三皇井，在温州横阳县（今浙江平阳）；第三十，烂柯山，在衢州信安县（今浙江衢州市）；第三十一，勒溪，在建州建阳（今属福建）东；第三十二，龙虎山，在信州贵溪县（今属江西）。系正一道坛所在；第三十三，灵山，在信州上饶县（今属江西）。一作“灵应山”，在饶州（治在今江西波阳）北；第三十四，泉源，在罗浮山（今广东博罗境内）；第三十五，金精山，在虔州虔化县（今江西宁都）；第三十六，阁皂山，在吉州新淦县（今江西清江）。系灵宝派道坛；第三十七，始丰山，在洪州丰城县（今属江西）；第三十八，逍遥山，在洪州南昌县（今江西南昌）。许逊修道处；第三十九，东白源，在洪州新吴县（今江西奉新）东；第四十钵池山，在楚州（今江苏淮安）；第四十一，论山，在润州丹徒县（今属江苏）；第四十二，毛公坛，在苏州长洲县（今江苏吴县）。或云在苏州洞庭湖中包山七十二坛；第四十三，鸡笼山，在和州历阳县（今安徽和县）；第四十四，桐柏山，在唐州桐柏县（今属河南）；第四十五，平都山，在忠州酆都县（今四川丰都）；第四十六，绿萝山，在朗州武陵县（今湖南桃源）北；第四十七，虎溪山，在江州南彭泽县（今属江西）。

晋陶渊明隐居处。一说即庐山虎溪；第四十八，彰龙山，在潭州醴陵县（今属湖南）北；第四十九，抱福山，在连州连山县（今属广东），或云在南海交州。

一作“抱犊山”，在潞州上党（今山西长治）；第五十，大面山，在益州成都县（今属四川都江堰市）；第五十一，元晨山，在江州都昌县（今属江西）；第五十二，马蹄山，在饶州鄱阳县（今江西波阳）。一作“马迹山”，或说在舒州（治所在今安徽怀宁），或说在润州丹徒县（今属江苏）；第五十三，德山（一作“地德山”），在朗州武陵县（今湖南桃源）；第五十四，高溪蓝水山，在雍州蓝田县（今属陕西）；第五十五，蓝水，在西都蓝田县（今属陕西）；第五十六，玉峰，在西都京兆县（今陕西西安）。或作“玉峰山”，在河中府（治在今山西永济县蒲州镇）；第五十七，天柱山，在杭州于潜县

(今浙江临安境);第五十八,商谷山,在商州(治在今陕西商县)。

第五十九,张公洞,在常州宜兴县(今江苏宜兴市);第六十,司马悔山,在台洲天台(今属浙江);第六十一,长在山,在齐州长山县(今属山东邹平);第六十二,中条山,在河中府虞乡县(今山西永济)。或云在河中永乐(山西芮城县永乐镇),实指一山;第六十三,菱湖鱼澄洞,在西古姚州(治在今云南姚安)。一作“鱼湖洞”,在四明山(浙江宁波西南);第六十四,绵竹山,在汉州绵竹县(今属四川);第六十五,泸水,在西梁州(指《禹贡》所说梁州,今雅砻江及与金沙江汇合后一段);第六十六,甘山,在黔南(泛指今贵州),一说在黔州(今四川彭水、黔江等县邻近贵州处);第六十七,王晃山(一作“瑰山”),在汉州(治在今四川广汉);第六十八,金城山,在古限戍,又云石戍。一说在云中郡(治在今山西大同);第六十九,云山,在邵州武刚县(今湖南武冈);第七十,北邙山,在东都洛阳县(今河南洛阳);第七十一,卢山,在福州连江县(今属福建);第七十二,东海山,在海州(今江苏连云港海州镇)东二十五里,即云台山。

以上据唐道士司马承祯《天地宫府图》次序排列。杜光庭《洞天福地岳渎名山记》和李思聪《洞渊集》所说,顺序及具体名称均多与此异。兹录北宋道士李思聪所编《洞渊集》,所列宋代七十二福地名于下,聊以备考:地肺山、盖竹山、青远山、安山、石磕山、东仙源、青屿山、郁木坑、赤水山、麻姑山顶后、君山、桂源、灵墟、沃洲、天姥岑、若耶溪、金庭山、马岭山、鹅羊山、真墟、清玉坛、光天坛、洞宫、陶山、洞灵源、三皇井、烂柯山、勒溪、龙虎山、灵山、白水源、逍遥山、阁皂山、始丰山、金精山、东白源、钵池山、论山、毛公坛、鸡笼山、桐柏山、平都山、绿罗山、彰县山、抱福山、大面山、虎溪、元辰山、马迹山、地德山、蓝水、玉峰山、天目山、商谷山、张公洞、鱼湖洞、中条山、地灵墟、绵竹山、甘山、瑰山、金城山、地灵山、北邙山、武当山、女儿山、少室山、庐山、西源山、南田山、玉溜山、抱犊山。

附记 本文所列古地名皆引自较早的有关道书。为方便读者,作者又根据道书记载分别括注相应的今地名。但我国历史悠久,古今行政区域的划分屡有变易;加以幅员辽阔,异地同名或同地异名及一地数名者,亦不在少数;且道书几经流传,或由于编校的不慎,誊抄的疏忽,所载古地名也多不一,致使括注的今地名难以完全准确无误,请读者注意并不吝赐教。 注:

ABACADAEAF 《道藏》第25册11页,第20册553页,第25册11页,11页,第22册198页,第11册55页,第22册199页,199页,第11册55页,第20册555页,第22册201页,第25册10页,第9册867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)85页,中华书局,1985年

泰山

泰山古称岱山,亦称岱宗。为中国五岳之东岳。地处山东中部,津浦铁路东侧,绵亘于济南市与泰安、历城、长清三县之间。总面积四百二十余平方公里。主峰在泰安县城北,海拔一千五百三十多米。高度次于华山和恒

山，居五岳第三位。古人以东方为万物交替、初春发生之地，认为它在五岳中地位特别重要，推尊为“五岳之长”。《风俗通义》曰：“东方泰山。《诗》云：‘泰山岩岩，鲁邦所瞻。’尊曰岱宗。岱者长也，万物之始，阴阳交代，……故为五岳之长。”明成化兖州《重修东岳庙记》曰：“五岳众山之宗，泰山又诸岳之宗也。”故古代帝王多在即位之初，或太平之岁，去泰山举行封禅大典，祭告天地，以祈福祥。

道教视泰山为神仙所居之洞府和道士理想的修行地，称其为三十六洞天第二洞天。

六朝所出之《茅君传》称：“仙家凡三十六洞天，泰山周回三十余里，名三官空洞之天。”唐司马承祯《天地宫府图·三十六小洞天》曰：“第二东岳太山洞，周回一千里，名曰蓬玄洞天。在兖州乾封县属，山图公子治之。”

因此泰山成为道教名山，由来已久。

但道教何时进入泰山，已难确考。明查志隆《岱史》卷八《遗迹纪·列仙遗迹》所列西汉及其前之仙人，如泰山老父、稷丘君、安期生、崔文子等，虽见之于神仙传记，但因所记“事迹”，皆在道教产生之前，姑且不论。其中所记晋道士张忠事，则见于史传。

《晋书》卷九十四《隐逸传》称：“张忠，字巨和，中山人也。永嘉（307～312）之乱，隐于泰山。恬静寡欲，清虚服气，餐芝饵石，修导引之法。……不修经典，劝教但以至道虚无为宗。其居依崇岩幽谷，凿地为窟室。弟子亦以窟居，去忠六十余步，五日一朝。……立道坛于窟上，每旦朝拜之。”后苻坚遣使征至长安，欲留为官，辞还归山，行至华山而逝，谥“安道先生”。这是目前所知居泰山最早的道士。

泰山何时始建宫观，也难稽考。据现有资料，泰山庙宇以岱岳庙肇建最早。《重修东岳庙记》曰：“古之祠祭岳神，设以坛土遗，自魏始立以庙。”此“魏”盖指北魏。

北魏酈道元《水经注》记有该庙的早期情况，其卷二十四引《从征记》云：“泰山有下、中、上三庙，墙阙严整，庙中柏树夹两阶，大二十余围，盖汉武所植也。……门阁三重，楼榭四所，三层坛一所，高丈余，广八尺。树前有大井，极香冷，异于凡水，不知何代所掘。……中庙去下庙五里，屋宇又尝丽于下庙。庙东西夹涧。上庙在山顶，即封禅处也。”当时住庙者是否为道士，此处没有记载。《重修东岳庙记》云：唐因魏之归，“各立一庙于其岳之麓”。此即泰安城北之下庙和泰山东南麓之中庙。中庙后称老君堂，成为唐代皇帝醮祀泰山神之处所。该处现存唐碑二块（合束为一，称鸳鸯碑），记载其事。清顾炎武《金石文字记》卷三《岱岳观造像记》云：“泰山之东南麓王母池有唐岱岳观，今存小殿三楹，土人称为老君堂。其前有碑二，高八尺许，上施石盖，合而束之。其字每面作四五层，每层文一首或二首，皆唐时建醮造像之记。”所记唐代六帝一后派遣道士建醮造像事十七则，最早一则为唐高宗显庆六年（661）所记，文曰：“显庆六年二月二十二日，敕使东岳先生郭行真弟子陈兰茂、杜知古、马知止，奉为皇帝皇后七日行道，并造素像一躯，二真人夹侍。”AB 王昶《金石萃编》卷五十三收载此文，按曰：“郭行真称东岳先生者，道士而主东岳也，未有赐号，但谓之先生。”AC 即是说，郭行真是唐显庆（656～660）年间主持东岳观的道士，且有弟子多人，证明至迟在唐高宗时，东岳观（岱岳庙）已成为道教宫观。

除东岳观外，泰山还有很多道教宫观。明查志隆《岱史》卷九《灵宇

记》、清聂钦《泰山道里记》等，曾胪列泰山宫观二十余所，清乾隆《泰安
县志》卷三，又对它们的位置作了简要记述：“泰山在府城北五里，亦曰岱
宗，一曰东岳。

……其前一坊曰岱宗，凡登岱者自此始。坊之东为酆都庙，西为升元
观，又西为青帝观。坊之北为三皇庙，其北为玉皇阁，又北为金龙四大王庙。
庙之东为后土殿，又东为老君堂，又东为瑶池，其旁有古洞，又东为眼光殿。
庙之北为关帝庙。……涧北为三阳庵。红门北为万仙楼，其北一山曰龙泉，
旁有斗母观。……迤东为凤凰山，其阳有白云洞，洞之北为今上驻蹕行宫。
又迤东为碧霞元君庙。其旁有玉女池，一名圣水池。

又迤东折而上为东岳庙。……”AD 正如《岱史》所谓：“佛老之宫，群
灵之府，倚岩缘谷，比比而是。”AE 以上宫观，除东岳庙建造最早外，大都
建于唐宋，少数建于元明。据《岱史》《泰山小史》等载，建于唐宋者，有：
青帝观、王母池（古称群玉庵）、升元观、天书观（即乾元观）、斗母宫（古
称龙泉观）、碧霞元君祠、玉帝观、会真宫等，建于元明者，有：长春观、
三阳观、酆都庙、万仙楼、灵应宫等。

历代住山道士缺少记载，唯元代之全真道士訾守慎、张志纯略有记述。
女道士訾守慎，李志源（马钰之徒）之弟子。

癸未（1223）秋，闻邱处机西觐回，迎而师礼之，遂置观住于燕。丙
申（1236）受命去泰山，与赵守渊等营建长春观，历二十余年，至丁巳（1257）
落成。“张志纯，号天倪子，泰安埠上保人。六岁能诵五经，十二岁入玄门，
居会真宫数载，道行起群辈。

初名志伟，元主改今名，赐号崇真保德大师，授紫服。重建岱岳、升
玄二观及上岳庙。”AF 徐世隆《岳阳重修乾元观记》载其重修升玄观事，该
碑立石于元世祖至元二十二年（1285），重建时间当在此年前。AG 张志纯又
曾重修嵩里山神祠，亦有徐世隆所作《重修东岳嵩里山神祠记》载其事，该
碑立石于元世祖至元二十一年（1284），重修年亦在至元间。

至明清，除东岳庙、碧霞元君祠屡经修葺外，其余宫观多年失修，渐
次废圮。明万历年间成书的《岱史》卷九《灵宇记》叙曰：泰山宫观“大都肇
构于隋唐宋元间，今其存者不及十半，然亦倾颓甚矣。唯岳巅诸宫观，当世
严奉不废。乃绝无翼室以居黄冠，黄冠固甚贫，率散处麓下觅食。则神明香
火之谓何，即居守安所借也。”AH 今仅存东岳庙、红门宫、万仙楼、斗母宫、
碧霞元君祠、玉皇殿等处。注：《景印文渊阁四库全书》第 862

册 409 页，第 573 册 380 页，第 683 册 748 页，台湾商务印书馆，1986 年
ABACAF 《道家金石略》1262 页，126 页，126 页，56 页，58 页，536
页，文物出版社，1988 年 AEAGAH 《道藏》第 35 册 682 页，第 22 册 199
页，第 35 册 724 页，723 页，724 页，文物出版社，上海书店，天津古籍出
版社联合出版，1988 年 《晋书》第 8 册 2451～2452 页，中华书局，1974
年 AD 清乾隆《泰安县志》卷三

衡山

衡山在湖南中部衡山县。为中国五岳之南岳。南宋陈田夫《南岳总胜

集》卷上引《湘中记》云：“衡山，朱陵之灵台，太虚之宝洞，上承轸宿，铨德钧物，应度玑衡，故名衡山。下踞离宫，摄位火乡，赤帝馆其岭，祝融宅其阳，故曰南岳。”又引《述异记》云：“南岳者盘古之左臂，至汉武南巡，以南岳辽远，乃徙其祭于庐江。”陆增祥《八琼室金石补正》卷五十六云：“汉武以潜之天柱山为南岳，北周以慈利之天门山为南岳，至唐贞观中，始定祀衡山于衡州。”衡山山势雄伟，盘纡数百里，有大小山峰七十二座，以祝融、天柱、芙蓉、紫盖、石廩五峰最高。祝融峰海拔 1290 米，为诸峰之冠。

道教以衡山为神仙洞府所在地，是道士修行理想之地。称其为三十六洞天之第三洞天。唐司马承祯《天地宫府图·三十六小洞天》云：“第三南岳衡山洞，周回七百里，名曰朱陵洞天。在衡州衡山县，仙人石长生治之。”

道教从西晋起，即进入衡山，在两晋南北朝时已有相当的发展。唐末李冲昭《南岳小录》所记“前代九真人”，即此时期在南岳修道的九位著名道士。其文曰：“陈真人兴明，居元阳宫，晋武帝太（泰）始元年（265）三月一日上升。胡浮先生姓施名存，居洞门观，西峰构虚阁，晋惠帝永康九年（永康仅一年，似为元康九年之误——引者注）四月上升。尹真人道全，居岳观溪，晋怀帝元嘉（怀帝无元嘉，当为永嘉——引者注）元年（307）正月九日上升。徐真人灵期，居上清宫，宋元徽二年（474）九月九日上升。陈真人惠度，居古玉清宫，齐武帝永明二年（484）五月十三日上升。张真人昙要，居招仙观，齐延兴元年（494）七月三日上升。张真人始轸，居九仙宫，梁天监三年（504）七月十三日上升。王真人灵舆，居中宫，梁天监十一年（512）七月十三日上升。邓真人郁之，字玄寂，居洞门观，梁天监十年（511）十二月三十日上升。”后世道教称以上九道士为“南岳九真人”，北宋廖亻先为作《南岳九真人传》，现存《道藏》第六册。除以上九人外，此期居南岳之著名道士尚多。南朝宋初道士刘凝之，字志安，南郡枝江人。“居衡山之阳，采药服食，受天师化民之道。”褚伯玉，字元墟，吴郡钱塘人也。隐南岳瀑布山，……齐高祖诏吴会二郡以礼资迎，又辞以疾。俄而高逝。高祖追悼，乃诏于瀑布山下立太平馆。初，伯玉好读《太平经》，兼修其道，故为馆名也。”“北齐由吾道荣，幼而少语，不通文，常爱独处，因游南岳，遇赤君授符水禁咒纬候之数，无不毕备。”“邓欲之，字彦达，隐于南岳洞台，夜诵大洞经，上感魏夫人降告之曰：君有仙分，特来相访。”清乾隆《南岳志》卷四称其为邓郁之（南岳九真之一）之子，“与徐灵期为友，周游灵山，以天监十一年（512）升举。”两晋南北朝时，衡山已建起一批宫观：衡岳观，徐灵期、邓郁之于晋武帝太康八年（287）建，梁天监二年（503）扩建。招仙观，或云晋咸亨间徐真人建，AB 或云“肇基刘宋，分宇萧齐”，即宋齐间建。九真观，邓郁之于晋太康（280~289）中建徐真人祠，唐开元（713~741）始改建观宇。西灵（或作灵西）观，梁天监五年（506）建置，本女真住持。中宫，梁天监（502~519）中建，原为王灵舆修行处。北帝院，梁天监末女冠徐炼师修行处，贞观（627~649）末张惠明再修。九仙宫，梁天监中建。普贤院，齐永明（483~493）中，道士许嗣先、张志昙开山，至梁，周静真住持。玉清观，齐永兴（疑当作永明——引者注）初建，陈惠度居此修道，永明三年（485）卒。太平观，在瀑布山下，齐福伯玉（当作褚伯玉——引者注）于此诵《太平经》兼行太平之道，奉敕建太平观。西台观，相传周穆王建，陈改太初观。AC 至隋唐，衡山道教十分兴盛。有一

大批知名道士居此山修道。“双袞祖，字仲远，居南岳，潜心学道，……作黄庭观，以贞观元年（627）四月升举。”AD 张惠明，赵郡人，结庐于中条山，受法于元真观，后往长安，遇混元子受高奔之道。唐太宗曾诏之内殿，后乞归山林，敕住南岳，封妙济大师。据说，一夕遇南岳右英夫人传以道要。行之一纪复诏之西岳，后尸解云云。萧灵护，字天佑，庐陵人。壮遇至人传金液胎息。

后游南岳，夜遇真人传火鼎之术，居招仙观，炼化黄白，鬻之以修观宇，侯王礼敬，请为法主。贞观五年（631）创寻真阁。后炼神丹于山北，经三坛，方始炼就，服之，于高宗弘道二年（弘道仅一年，当为元年——引者注）卒。廖冲，字清虚，梁武帝大通三年（529）居连山郡，以才德见称，为本郡主簿。后辞其印绶，游探道要，居嵩高山久之。

后至南岳，于祝融峰遇太平真君传道要，据说年一百余岁，卒于唐先天元年（712）。AE 司马承祯，字子微，开元（713~741）初，自海上乘桴炼真南岳，结茅九真观北，名白云庵。AF 后返天台，再去王屋，开元二十三年（735）卒。薛季昌，汉州绵竹人（或云河东人——引者注），世皆宦族，幼不好荣，不茹葷。一日游青城，父母谓不远而从之，遂南游桃源，后遇正一先生（司马承祯——引者注）于南岳，受三洞秘篆。明皇召问，谈辩通博，喜之。久乞还山，居九真降圣观，复华盖旧隐修炼。

尝撰《道德玄枢》。一日，外出不回。田虚应，字良逸，齐国人。开皇（581~600）时，侍亲于攸县，以喧冗，迁于南岳，躬耕于紫盖峰下，凡五十余年。母去世，乃放志自适。龙朔（661~663）中，州牧田侯于衡岳观建降真堂以居之。后从薛季昌受上清大洞法篆。既承道要，涉历云水。元和（806~820）中，东入天台不复出，宪宗时召不起。

入室弟子冯惟良，字云翼，湘人，修道于南岳中宫，与徐灵府、陈寡言为烟霞之友。久之，就降真堂师田虚应受三洞秘篆。于元和中，侍师入天台山而得道。李思慕，成纪人，周游三湘名山，后居南岳。玄宗召问称旨，及归，厚赐钱行。注《清静经》行于世，卒于紫盖峰。AG 汪子华，蔡州汝阳人，七八岁通经义，十三岁知天文地理之学，开元中，屡举进士不第，弃去，与颜真卿同学长生术。安禄山之乱时，举家南游，爱南岳之胜，结庵祝融峰下，修道九年不出，世传仙去。AH 薛幽栖，蒲州宝鼎人，开元间及进士第，年始弱冠，调官陵郡尉。秩未满，有林泉之兴，乃去服冠褐，出入青城峨眉间。久之，游鹤鸣山，修行仅一纪，而道气愈充。天宝（742~755）初，复游南岳，卜栖真之地，乃晦其名氏，于五老峰之下，游心于自得之场。

于三洞真诰，靡不该览。进《玄微论》三卷，玄宗称其达悟。

未几，尸解于墨山，尝注《灵宝度人经》，见行于世。AI 张太空，隐衡岳上清宫修行得道，大历七年（772），为唐相李泌之师，后隐元阳宫，于贞元四年（788）尸解于灵隐峰，赠玄和先生。AJ 刘元靖，武昌人。师王道宗授正一篆，师逝，泛洞庭，游武陵，复入南岳，师田良逸，于魏夫人坛上六十五里筑阁以居，名曰会仙阁。敬宗宝历（825~826）初，诏入思政殿问长生事。会昌（841~846）中，复诏入禁中，赐银青光禄大夫、崇玄馆大学士，号广成先生，别筑崇玄馆以居之。乞还山，诏许，大中五年（851）卒。

AK 此外，俞灵王贵、轩辕弥明、聂师道等亦居南岳、享誉于当时。

唐代除对衡山原有宫观如衡岳观等进行修葺外，又新建有一批宫观：黄庭观，唐初道士双袞祖建。LB 真君观，本注生真君庙，开元中改建为观。

圣寿观，唐咸通（860～873）中建。田真院，唐宝历（825～826）时建。凌虚宫，唐天宝初建。降圣观，旧号白云庵，司马承祯修行处，承祯卒，其弟子王仙舟请改庵为观，玄宗亲篆额。紫虚阁，唐天宝间建。另有上清宫、元阳宫、洞灵宫、寻真观、洞阳宫、洞门观、紫盖院、石室隐真岩，不明始建年，盖皆隋唐时所建。LC 入宋，衡山道教渐呈衰降趋势。知名道士甚少。

率子廉，本南岳之耕民，开宝（968～975）中，投衡岳观李尊师出家，未几，披戴为道士，后众举为紫虚阁住持。苏轼作《率子廉传》记其事。兰方，字元道，接物以和，人称笑先生。好施药，救人疾苦。仁宗召见，馆于芳林园，告去，赐号南岳养素先生，住南岳招仙观。LD 陈崇政，修道于辰谿大酉观，据称有奇术，能致雨，辟谷不食者三十年，唯饮清泉瓜果。年八十，行走如飞。政和（1111～1117）中，往游南岳，委蜕于祝融峰。

LE 宋代衡山许多宫观，因年久失修，已渐废圮，《南岳总胜集》著明废圮者，即有：中宫、洞真宫、紫盖院、石室隐真岩、北帝院、安宝观、太平观、西台观等。LF 历元至明清，衡山道教更加衰落。清乾隆重修《南岳志》卷四载明道士二人：许演空，号洪阳，沛人，游南岳，访九仙观古迹，结茅以居。李常庚，号皓白，青州人。明天启（1624）出游，遇异人，潜心老氏学。先入武当，后卜居衡麓之朱陵洞口九仙台，建飞椽数间，买山田若干亩以居之。LG 明清时，衡山原有宫观，仅南岳庙、黄庭观、九仙观数处得到修葺，至今尚存，其余皆废圮。注：AEAGLCLDLF 影印宋刊《南岳总胜集》卷上，卷下，卷下，卷中，卷下，卷中，清光绪三十二年叶氏校刊本

《道家金石略》122页，文物出版社，1988年 ACAIAJAK《道藏》第22册199页，第6册865页，第25册296页，第24册878页，第5册290页，289页，第6册862～864页，第册324页，292页，328～329页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 ADAFAHLBLG 皆见清乾隆重修《南岳志》卷四 AB 《南岳小录》和《南岳总胜集》皆云晋咸亨间建，但晋无咸亨，有咸宁、咸和、咸康，不知为何年之误。

LE 《湖南通志》第10册5025页，台北华文书局，1967年

华山

华山在陕西华阴县城南。为中国五岳之西岳。汉班固《白虎通》云：“西方为华山者何？华之为言获也，言万物成熟可得获也。”（《初学记》引此文，作：少阴用事，万物生华，故曰华山。）以其西临少华山，又称太华。山高2200米。

有落雁（南峰）、朝阳（东峰）、莲花（西峰）、玉女（中峰）、五云、云台（北峰）诸峰，前三者为其主峰。道教列为三十六洞天之第四洞天，名总仙洞天。

旧时华山有许多神话传说。元《西岳华山志》称：老子见周之衰，西迈流沙，至函谷关，为关令尹喜著书上下篇，后隐华山昭文馆。有修羊公者，魏人，隐华山石室中修道，后以道干汉景帝。有壶公者，莫知其姓名，东汉费长房从之学，携入岳西孤峰石室，设诸险以考验之。又有东汉张楷，字公超，善作五里雾，所居之处后名张超谷。还有晋清虚真人裴君，居西岳石室，

感西王母数降，授以道要。明隆庆《华州志》卷二十四《隐逸考》、清道光《华岳志》卷二《仙真》条，所载古仙神迹更多，不胜备举。

道士之住华山者，较早的有北魏著名道士寇谦之。《魏书·释老志》载，谦之少修张鲁之术，服食饵药，历年无效。后遇仙人成公兴，随之隐遁。先随公兴入华山，食公兴所采药，不复饥。此后再去嵩山修道。据该书所记，他居华山在北魏明元帝神瑞二年（415）之前。北魏后期又有韦节居华山。

《历世真仙体道通鉴》卷二十九载：韦节，字处元，京兆杜陵人。十四岁，北魏宣武帝擢为东宫侍读，孝明帝初，出守鲁郡，庄帝立，复为阳夏守。既至，辞官入道。师嵩山道士赵静通，受三洞灵文神方秘诀。不久，赵静通嘱其去商洛，乃卜居华山之阳，人因号华阳子。日饵黄精、白术，行黄庭内景智慧消魔经法。曾撰《三洞仪序》，注《妙真》《西升》等经，又作老子、周易《别论》八十余卷，《续楼观内传》一卷，北周武帝时卒。北周武帝时，又有道士焦旷（又名道广）居华山。《仙苑编珠》卷下引《楼观传》曰：“茅山道士焦旷，字大度。周武钦仰，拜为帝师。于华阴造宫，岩间涌土，用足乃尽。……每有外人来谒，尝有青鸟二头来报。”元《西岳华山志》云：“云台峰，岳东北，……周武帝时，有道士焦道广独居此峰，辟粒餐霞，常有三青鸟报未然之事。周武帝亲诣山庭，临轩问道，因而谷口置云台观。”其弟子王延亦曾居华山。《云笈七籋》卷八十五云：“王延，字子玄，扶风始平人也。九岁从师，西魏大统三年丁巳（537）入道，依贞懿先生陈君宝炽，时年十八，居于楼观。……又师华山真人焦旷，共止石室中，餐松饮泉，绝粒幽外。后周武帝钦其高道，遣使访之，……延来至都下，久之，请还西岳，居云台观。周武诏修所居观宇。”后周武帝灭佛道时，“仰其道德，又召至京，探其道要。乃诏云台观精选道士八人，与延共弘玄旨。”

华山道观以西岳庙为最古，据说建于汉武帝时。北周天和二年（567）重修，以后历代均有修葺。

其后，北周武帝为焦旷建云台观，亦为较古之著名道观。此后几经兴废，清初仍有修葺。

据元《西岳华山志》载，与云台观同时兴建者，还有另外二观，后称三宫，即上方白云宫，中方太极宫，下方云台宫。“上方、中方、下方，此三宫皆因羽人焦道广兴建。

唐天宝（742~755）中，命右补阙集贤学士卫包撰《修三方记》。”唐宋间，华山道教开始兴盛。清李榕《华岳志》卷二载，杜怀庆，贞观中道士，居云台峰之长春石室，断谷不食。姚得一、张公弼、韦集等，亦先后来居华山。又谓吕岩居华山文仙谷，易姓名姬洞明，结庵四十年，人无识者。南宋绍兴二十六年（1156）秋，怡然卧化。此为吕岩诸传说中之又一说。元《西岳华山志》又记五代宋初有四高士先后居华山：郑遨，字云叟，南燕人。至碧云洞隐居。后唐天成（926~929）中，以拾遗诏不起，赐号逍遥先生。罗隐之，原为玉笥山玉梁观道士，来居华山。后晋天福（936~942）中，赐号希夷先生。翟士端，字表正，齐人。博通九经，大中祥符（1008~1016）中，真宗诏不起，无疾而逝。郑隐，字明处，衮州奉符人。常居王刁三洞口，大中祥符中，真宗祀后土还，驻蹕驿下，诏赐号贞晦先生。AB五代宋初居华山最著名的道士为陈抟。据《宋史·隐逸传》载，陈抟于后唐长兴（930~933）中，举进士不第，遂不求禄仕，以山水为乐。先入武当山九室岩，“服气辟谷历二十余年”。后“移居华山云台观，又止少华石室。每寝处，多百

余日不起。”AC 从该传所云后周世宗以“显德三年（956）命华州送至阙下”来看，至迟于此年已移居华山。而从该传称太平兴国九年（984）复来朝，对宰相宋琪等说“抟居华山已四十余年”之语推断，其移居华山，似在后晋开运元年（944）之前。至端拱二年（989）逝世，居华山近五十年。陈抟弟子张无梦、刘海蟾也久居华山。

彭耜《道德真经集注杂说》卷上引《高道传》称，张无梦“好清虚，穷老、易。入华山与刘海蟾、种放结方外交，事陈希夷先生。

无梦多得微旨。久之，入天台山。”AD《历世真仙体道通鉴》卷四十九云：刘操，字昭远，得道后，改名玄英，字宗成，号海蟾子。仕燕为相，遇钟离权点化后，易服从道，“陶真于泰华之前，遁迹于终南之下”。“一云为燕相，一旦遽悟，弃官学道，后遇吕洞宾得金丹之秘旨，自此往来终南泰华间，复结张无梦、种放，访陈希夷先生为方外友。”AE《宋史·隐逸传》又记道士丁少微，“亳州真源人。……尝隐华山潼谷，密迩陈抟所居，与陈抟齐名。”AF 唐宋时期，华山增建了一批宫观：王母观，原在大罗峰下，古有庙，唐贞观（627～649）中修建于华山之下。素灵宫，不明始创年，贞观中，马周曾为该宫仙官。仙宫观，金仙公主飞升后，奉敕建。太平兴国观，原在关谷内，北宋绍兴（1131～1162）中，道士焦虚请额，修建于华山之下。休粮院，不知始创何年，太平兴国（976～983）间，住此观之休粮道者赴阙，帝赐经一藏。玉泉院，相传宋皇祐（1049～1053）中为陈抟建。西岳真君庙，崇宁（1102～1106）间改为崇真万寿观，绍兴间改报恩广孝观。鹿圈观，原在竹谷岭西，大观（1107～1110）中请额，建于华山下。

拱极观，宣和（1119～1125）间建。AG 紫微观，有祥符碑。AH 至金元，华山道教仍很兴盛。有大批全真道士来此修炼。

刘道宁，云中白登人。初师浑源隐士刘柴头，居华山上方白云宫，后师邱处机，加号真常。元太宗和乃马真后朝，奉命主云台观，并加修葺。AI 毛养素，字寿之，号纯素子。金贞祐（1213～1216）初，师田无碍（马钰之徒），得丹书秘诀。清修二十年，与门人常志久修葺洛阳朝元、栖霞二宫及华阴清华观。元太宗十三年（1241），尹志平命为栖霞提点兼领披云都宝藏八卦局。海迷失后二年（1250）退居清华观。未几，复领朝元、栖霞宫事，宪宗九年（1259）卒。AJ 贺志真，字元希，德顺人。初师吕通明（邱处机之徒），又复学于綦志远。元世祖至元十二年（1276）来华山，于玉泉院西凿岩以居，号全真观。再于太华之巔凿朝元洞。既而还长安之栖真庵，大德三年（1299）卒。AK 史志经，字天纬，金兴定五年（1221）礼恒岳刘真常为师，元光二年（1223）与刘真常同礼邱处机。元太宗八年（1236），尹志平遣门人葺云台观，请其作住持，至十三年始就任。在此期间，博采诸记，作《华山志》十四卷。LB 褚志通，字伯达，早年受学于刘真常，居无定所。后真常主华阴云台观，始从之居。真常逝后，留弟子居云台，自徙上方白云宫。后得赐真人号。LC 王处一（非七真中之王处一——引者注），字子渊，号莲峰逸士。隐于云光洞。金大定二十三年（1183），据旧藏《华山记》等编《华山志》一卷（即本文多次引用之《西岳华山志》）。元仁宗诏赴阙，奏对称旨，不久，复返华山，延祐五年（1318）卒。LD 金元时，除对已有道观西岳庙、云台观等进行修葺外，又新建有一批宫观：希夷先生祠，金贞祐四年（1216）冬，北兵至潼关，华山云台观被毁，希夷先生（陈抟）像不存。正大三年（1226），道士某建此祠以祀陈抟。LE 清华观，原为马钰弟子田无

碍修行处，初名南庵，金季毁于兵。其弟子毛养素经十二年重建，定名清华。LF 真常观，元中统（1260~1263）间建。LG 全真观，即朝元洞，原为贺志真修行处，志真始建，其徒姚道常完成于皇庆元年（1312）。LH 至明清，仍有一批道士先后居此山修道。高蓬头，山阴人。明万历诸生，弃而为道士，改名演元，自号还虚子。先隐河南灵宝元真庵，后徙居华山谷中。萧太后召入讲秘义，并得神宗优礼。留数年还山，太后赐道藏，敕于上方建楼贮之。

程化乐，富平人。久应童子试不售，弃而入华山，华渭人士奉之如陈抟，著作甚富。

据称言未来事多奇验。刘虚中，字长倩，号翠峰，麟游人。喜读老子书，弃家居华山王刁洞。蒲州进士陈凝延讲《道德经》于河海祠，为儒林所重。祝仙翁，失名，明宗室，清太平天国革命后，来华山为道士，居二十余年，八十余岁卒。李仙翁，失名，榆林人。

止岳庙之东庑十余年，康熙二年（1663）卒。LI 马真一，不明里籍，居华山王刁洞。不事斋醮，亦不炼丹，唯以清静全真为教，问答吉凶。LJ 范养民，号湖滨，襄阳人。明崇祯朝太监，明亡，以黄冠居华山西峰莲花坪，结茅峰顶，曰复庵，顾炎武为之记。后延任全真观主，有著作，多散佚不传。LK 明清时，华山宫观大部年久失修，渐至废圯。现仅存数所：西岳庙，经历朝修葺，至今建筑仍很宏伟。玉泉院，在华山北麓，传为陈抟所造，清乾隆时重修，中华人民共和国建立后又数次整修。镇岳宫，即古上方白云宫，依峭壁构筑而成，现存建筑为清末民国初年重修者。东道院，原名九天宫。现存建筑为清康熙五十三年（1714）重修。华山由于奇峰峭壁，险径危石，道观依山而建，规模不大，但独具风采。

近十年来，宗教信仰自由政策得到贯彻落实。山下的西岳庙、玉泉院、山上的东道院、群仙观、王母宫、镇岳宫、玉女祠、翠云宫等均已修复，其中玉泉院、东道院、镇岳宫被列为全国重点道教宫观，并有扩建，现由华山道教协会统一管理。注：《丛书集成初编》第238册154页，中华书局，1985年 ABADAEAGAIJLBC 《道藏》第5册745~752页，266~267页，第11册39~40页，第5册749页，第22册602页，第5册751页，750页，第13册255页，第5册382页，751~752页，第19册722~723页，777~779页，788~789页，787~788页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《魏书》第8册3049~3050页，中华书局，1974年 AHLDLGLILK 清李榕《华岳志》卷二，卷一，卷二，卷一，卷二，卷二，清光绪九年刻本 ACAF 《宋史》第38册13420页，第39册13512页，中华书局，1977年 AKLELFLH 《道家金石略》第769~770页，1072页，687页，769页，文物出版社，1988年 LJ 《长春道教源流》卷七，荔庄藏板刊本

恒山

恒山，在今河北曲阳县西北与山西接壤处。中国五岳之北岳。自汉至明，皆祀北岳于此。汉、宋时，因避文帝和真宗讳，曾改名常山。唐、宋又名大茂山，神尖山。明弘治六年（1493），改以山西浑源县之玄岳（即浑源

县东南之玄武峰)为北岳,但秩祀仍在曲阳。至清顺治十七年(1660),始改祀于浑源。道教视恒山为神仙所居,是道士修行的理想地区,称其为三十六洞天之第五洞天,名总玄洞天。司马承祜《天地宫府图·三十六小洞天》曰:“第五北岳常山洞,周回三千里,号曰总玄洞天。在恒州常山曲阳县,真人郑子真治之。”现存恒山道教资料很少,难以详述。相传茅山派祖师茅盈“年十八,遂弃家委亲入于恒山,读老子《道德经》及《周易传》,采取山术而饵服之。……仰希标玄,与世永违”。唐道士张果曾隐于恒山。《旧唐书》卷一百九十一云:“张果者,不知何许人也。则天时,隐于中条山,往来汾、晋间。时人传其有长年秘术,自云年数百岁矣。尝著《阴符经玄解》,尽其玄理。则天遣使召之,果佯死不赴。后人复见之,往来恒州山中。开元二十一年(733),恒州刺史韦济以状奏闻,又遣中书舍人徐峤赍玺书以邀迎之,果乃随峤至东都。……后恳辞归山,……(赐)银青光禄大夫,号曰通玄先生。……乃入恒山,不知所之。”金元时,有更多道士住恒山。陈志益,号重显子,单州琴台人。金大定(1161~1189)间,由马钰之徒灵真子李大乘引度为道士。后又师邱处机。曾住持葛公山清虚宫,后来恒山,于大定九年(1169)建渊静观以居。大定十二年卒,年八十一。此外,见于金元碑刻者,又有任恒山各宫观之提点道士多人,如杜志寥在蒙古宪宗时任真君观(庙)提点,于宪宗二年(1252)至世祖至元二年(1265)间重建真君观。孙道微、赵道祥、彭正忠在元英宗(1321~1323)、泰定帝(1324~1328)间任北岳庙住持、提点,代皇帝建醮祭祷北岳。曲阳恒山旧时建有一批宫观。最早者为北岳观(或称庙)。清雍正《山西通志》卷二十一云:恒山“巖名天峰岭,下建北岳观”;“岳庙创自元魏太武帝太延元年(435),宣武帝景明元年(500)灾,唐武德(618~626)间复建,唐末圯,金复建,天会、大定(1123~1189)间重修,金末毁于兵,元复建,元末毁,明洪武(1368~1398)中……复建,成(化)弘(治)(1465~1505)间……重修,弘治十四年(1501)敕扩修。”改祀北岳于浑源后,此庙渐圯。

其次,又建有真君观(庙),乃祀灵宝派祖师徐来勒者。据《北岳真君叙圣兼再修庙记》,最初“敕建于大茂之幽谷足下西北五十里,……至天宝十一载(752),复禀P山纶旨,迁此嘉禾山前,椒兆土选胜,造院四所。”至懿宗未加以重修,“(乾符)三年(876)五月十八日,斤斧事毕。”元姬志真《大朝曲阳县重修真君观碑》云:“今嘉禾山之阳,古立真君观。汉唐以来,传袭古迹,是名监岳,以镇北方。”宪宗时,“廊庑殿堂,倾圯殆尽”,全真掌教李志常命杜志寥任提点主持重修,“太岁壬子(1252),方经始之年,乙丑(1265)冬十月,其功告成。

殿而像之,斋堂厨库,奂然惟新”。AB在金代,曲阳恒山又建有渊静观。高鸣《渊静观记》云:“大茂峰之绝顶……谓之神尖。

距神尖而东不两舍,抵石门,有谷曰带耳。……全真重显子(陈志益)筑观于其中,额曰渊静。……岁己丑(1169),(张)玮割世业膏腴田三十亩始基之,输币入粟者道路不绝,乃庀工董役,火西流而载甸三浹而成。”AC山西浑源之恒山,古时亦有道观。

清雍正《山西通志》卷一百六十九《浑源州》条载:“得一庵,在恒山虎风口上,陡崖剝削,庵距其前。龙泉观,有二,上观在恒山上,山有二泉,唐开元二年(714)建,敕赐额;下观在东门外,明洪武(1368~1398)间置道正司,并上观入焉。”AD今该山尚存道教建筑朝殿、会仙府、九天宫及

佛教悬空寺等。 注： AD 《景印文渊阁四库全书》第 542 册 669 ~ 671 页，669 ~ 671 页，第 548 册 261 页，台湾商务印书馆，1986 年 AC 《道藏》第 22 册 199 页，707 ~ 708 页，第 19 册 807 页，807 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《旧唐书》第 16 册 5106 ~ 5107 页，中华书局，1975 年 AB 《道家金石略》585 ~ 586 页，1156 ~ 1157 页，185 ~ 186 页，585 ~ 586 页，文物出版社，1988 年

嵩山

嵩山古名外方出，又名嵩高山。为中国五岳之中岳。在河南登封县西北。汉班固《白虎通》卷三上曰：“中岳为嵩高者何？嵩言其高大也。”（《初学记》引其文曰：“中央之岳独加高字者何？中央居四方之中而高，故曰嵩高山。”）由太室山（1440 米）和少室出（1405 米）组成。戴延之《西征记》云：“东谓太室，西谓少室，相去七十里，嵩高总名也。”嵩山属夏禹建国之区，后世有禹妻生启化为石的传说，故其地有启母石、启母庙等遗迹。它位居中原，是古帝王游幸之地，据说汉武帝登太室山时，从官听到山呼“万岁”之声，故后世称此峰为万岁峰，又于其地建万岁亭，万岁观。

道教视嵩山为神仙洞府所在地和道士修行佳处，称其为三十六洞天之第六洞天。司马承祯《天地宫府图·三十六小洞天》云：“第六中岳嵩山洞，周回三千里，名曰司马洞天，在中都登封县，仙人邓云山治之。”杜光庭《洞天福地岳渎名山记》和佚名氏《名山洞天福地记》则称司真（或思真）洞天。

道教何时进入嵩山，已难确考。清景日畛《说嵩》卷二十称汉之张陵，三国魏之左慈、郗鉴住嵩山，似于史无证。所云西晋鲍靓，或许为道士入嵩之较早者。《云笈七籤》卷四《三皇经说》云：“晋武皇帝时，有晋陵鲍靓，官至南海太守，少好仙道，以晋元康二年（292）二月二日登嵩高山，入石室清斋，忽见古三皇文皆刻石为字。尔时未有师，靓乃依法以四百尺绢为信，自盟而受。后传葛稚川，枝孕相传，至于今日。”同书卷六《三洞并序》和《道教义枢》卷三《三洞义》作了类似叙述。这种记载虽具传说色彩，或许亦有所据。至北朝，先后有寇谦之、赵静通、韦节、潘弥望等住嵩山修道。

《魏书·释老志》载，寇谦之于北魏初，在成公兴带领下，先隐华山，后栖嵩山。

至北魏始光（424 ~ 427）初，始离开嵩山去平城、改革天师道。《历世真仙体道通鉴》卷二十九《韦节传》载，韦节十四岁时，被北魏宣武帝擢为东宫侍书，至孝庄帝立（528），“复为阳夏守，以可近嵩山隐真道士赵静通法师也。既至，遂还簪绂于朝，而谒法师，受三洞灵文神方秘诀”。此后去华山。北魏末，道士潘弥望亦住嵩山。《北史》卷五载，当高欢拥立孝武帝元修，逼迫废帝元朗逊位时，“诸王皆逃匿，帝在田舍。先是，嵩山道士潘弥望见洛阳城西有天子气，候之，乃帝也。于是造帝密言之”。北魏时，嵩山已建嵩岳庙。太安二年（456）所立之《中岳嵩高灵庙之碑》即记嵩岳庙创建事。

《道家金石略》引《金石文字记》云：“魏太武因道士寇谦之奏请，更

造嵩岳新庙，立碑纪事。碑中直称谦之为天师，为师君，以太武奉道，亲受符篆，故云然。……嵩山碑刻，自汉二石阙铭外，无古于此者。”景日畛《说嵩》卷二十称，嵩山南麓，汉时曾建万岁观，唐代更名太乙观，宋易名崇福宫。如此说属实，当是该山最早之庙宇。

隋唐是嵩山道教的兴盛时期。有大批著名道士居此修道。

《资治通鉴》卷一百八十一载：“初，嵩山道士潘诞自言三百岁，为帝（炀帝——引者注）合炼金丹。帝为之作嵩阳观，华屋数百间。……凡六年，丹不成，……斩之。”AB《茅山志》卷十一载，潘师正，字子真，贝州宗城人，隋大业（605~617）中，礼王远知为师，从之入茅山。后远知嘱其去嵩山修道，乃入嵩山，与道士刘道合共居双泉岭十许年，复深入逍遥谷，邈与世绝。唐上元三年（676），高宗幸东都，礼嵩岳，请之作符书，辞不解。调露元年（679），再礼嵩岳，敕于逍遥谷建隆唐观，别于岭上起精思院以处之。永淳元年（682）卒。AC《唐嵩岳太一观蝉蜕刘真人传》云：刘道合，一名爱道，陈宛丘人。武德（618~626）中，入嵩山与潘师正同居双泉岭，勤其师王远知。高宗闻其名，降诏于所隐立太一观使居之。咸亨（670~673）中卒。AD《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》载，司马承祯年二十一岁时，入嵩山师潘师正，后离此去天台山。AE《旧唐书》卷一百九十二载，吴筠举进士不第，“乃入嵩山，依潘师正为道士，传正一之法（实为上清经法——引者注），……开元（713~741）中，南游金陵，访道茅山。

久之，东游天台”。AF《玄品灵》卷四和《茅山志》卷十一载，李玄光曾“居嵩阳二十余年”，于开元十七年师从司马承祯于王屋山。据陈国符考证，李玄光居嵩山二十余年，大致在神龙（705~706）至开元十七年（729）之间。AG《神仙感遇传》卷一载：“李筌，号达观子，屋少室山，好神仙之道。常历名山，博采方术，至嵩山虎口岩，得《黄帝阴符经》本。”AH《历世真仙体道通鉴》卷三十九云：谭峭，字景升，唐国子司业洙之子，幼聪慧，父训以进士业，不喜。后遍历名山不复归。

先“师于嵩山道士十余年，得辟谷养气之术，惟以酒为乐。……后居南岳，炼丹成，服之，入水不濡，入火不灼，亦能隐化。

复入青城山去。”AI此外，景日畛《说嵩》又载唐道士白道猷、薛玄同、焦道士、冯炼师、孙太冲，五代道士杨讷、李元光等居嵩岳。

隋唐间，嵩山兴建有一批道观。据上述，隋炀帝为道士潘诞建嵩阳观，时在大业八年（612），唐因之。唐高宗为潘师正于逍遥谷建隆唐观，时在调露元年（679），后避玄宗讳，改名崇唐观，宋时复名隆唐。大体同时，又为潘师正于岭上建精思院，至宋犹存。唐高宗时，据传因道士刘道合祈祷有验，又于其所居地建太一观。据《说嵩》卷二十，永淳元年（682），将封嵩岳，复建奉天宫于嵩山之阳。唐又建天封观，宋易名为宫。

AJ至宋元，嵩山道教续有发展。住山道士之著者，有宋道士许昌龄、贺兰栖真，元道士乔志高等。《宋史》卷四百六十二称，贺兰栖真，不知何许人，“始居嵩山紫虚观，后徙济源奉仙观，张齐贤与之善”。景德二年（1005）召赴京，真宗赋诗二韵赐之。大中祥符三年（1010）卒。AK乔志高，居嵩山崇福宫三十余年，为该宫宗主，弟子甚众，赐栖云虚静真人号。

宋元间，嵩山又增建有一批宫观。紫虚观，在嵩山南紫谷中，贺兰栖真曾居此，或云即唐奉天宫址。天封宫，即唐天封观，宋易名为宫。崇福宫，即汉万岁观、唐太一观，五代间毁，宋复建，易名崇福宫。承天宫、金大定

(1161~1189)间建,为唐隆唐观故址,金崇庆(1212)间再建。此外,宋代还建有颐真观,元代又建有土德观、长春庵等。

LB 明清以后,嵩山道教渐趋式微。除中岳庙屡经重修外,其他宫观大都失修,连原来“为屋二百三十间”之崇福宫,至清代也已颓废。清潘耒《游中岳记》云:“去(启母)石百武为崇福宫。嵩山昔多道观,今自岳庙外,唯此宫尚存;然荒寂甚,黄冠无可与语者。”LC 中华人民共和国成立后,崇福宫仅存房屋十数间。保存较完好的只有中岳庙,计存楼、阁、宫、殿、台、廊、碑楼等建筑四百余间,是河南现存最大的道观。注:《丛书集成初编》第238册第154页,中华书局,1985年 《艺文类聚》第1册131页,上海古籍出版社,1965年 清马驩《绎史》卷十二引《隋巢子》曰:“禹娶涂山(氏),治鸿水,通轘辕山,化为熊。涂山氏见之,惭而去,至嵩高山下,化为石。禹曰:‘归我子!’石破北方而生启。”ACAEAHAI《道藏》第22册199页,21页,第5册266页,601页,第19册706~708页,第10册885页,第5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 《北史》第1册170页,中华书局,1974年 AD《道家金石略》11页,717页,1030页,文物出版社,1988年 AJLB 《说嵩》卷二十,台北文海出版社,1971年 AB 《资治通鉴》第12册第5658页,中华书局,1956年 AF 《旧唐书》第16册第5129页,中华书局,1975年 AG 《道藏源流考》上册60页,中华书局,1963年 AK 《宋史》第39册,13515~13516页,中华书局,1977年 LC 《小方壶舆论丛钞》第4帙第1册,上海著易堂印行

千山

千山原名千华山,又称积翠山,千朵莲花山。在辽宁鞍山市东二十余公里、辽阳东南三十公里处。占地面积约四十余平方公里,海拔七百余米。以仙人台最高,五佛顶次之。据称,该山“奇峭插天,青嶂壁立,共九百九十九峰,以其近千,故名千山云。”明程启充《游千山记》云:“兹山之胜,宏阔秀丽,奇怪幽阒,险绝孕结,磅礴盘结,态状变幻,不可殚述。置之中州,当与五岳等,其博厚过之。”千山是东北地区三大名山之一。佛、道二教并存。佛教大约起于金元,道教大约起于清初。据现存资料,最早开创此山道教的是明末清初之全真龙门派道士郭守真及其弟子刘太琳。《奉天通志》卷二百二十二《郭守真传》载,郭守真字致虚,号静阳子。原籍江苏丹阳,后徙辽郡。

为九顶铁刹山八宝云光洞开山阐教之始祖。生于明万历三十四年(1606)。

幼读儒书,长好黄老。崇祯三年(1630)隐于辽东本溪县之铁刹山,清修十余年。

清顺治四年(1647),下山访道,先去山东即墨县马鞍山聚仙宫,学道于龙门派第七代李常明。顺治八年,诣北京白云观,受龙门派第七代传人王常月传授戒律。次年,复归铁刹山。康熙元年(1662),收度弟子王太祥、高太悟等八人,次年,被请去沈阳祈雨,据称有验,赐地于该处建三教堂。

又收度秦太玉、高太护等六人。不久，遣弟子刘太琳等去关东各名山建观传道。千山东北部之无量观即由刘太琳于康熙六年所创建。

据载，佛教在千山建有五寺、八庵，道教在千山建有九宫、十二观。“咸在重峦绝壁、老桧苍松、杂花异卉之间。”“九宫之名曰：西海、斗姥、圣仙、东极、太和、太安、朝阳、五龙、圣清；十三观之名曰：青云、普安、无量、玄真、园通、慈祥、双泉、凤朝、宝泉、三清、白云、双塔、武圣。其中或创建，或废圯，今昔之名亦有不同焉。”以上宫观中，无量观最为有名（详见本卷《无量观》篇）。五龙宫，位于千山之中心，创建于乾隆四年（1739）。由前殿、后殿、钟楼、书房等组成。前殿供奉真武大帝，后殿供奉观世音。普安观，位于千山第二高峰五佛顶下，始建于乾隆二十六年。

有东西二殿，东殿名老爷殿，内奉关公、岳飞及药王；西殿是二层楼，名老君楼，内奉“道德天尊、圆通自在天尊、吕纯阳祖师”。老君楼后有一天然石洞，名曰玉皇洞，内奉玉皇大帝。

千山九宫十三观，经多年变迁，除以上三座尚存处，其余皆废圯。

注：《奉天通志》第2册2197页，第5册4709页，第2册1716页，2203页，沈阳古旧书店（缩印），1983年 《辽海丛书》第1册356页，辽沈书社（影印）1984年，又收入《奉天通志》，个别字有小异

茅山

茅山原名句曲山、地肺山，又名冈山。在江苏省西南部，地跨句容、金坛、溧水、溧阳等县境。主峰高四百余米。相传西汉景帝（前156～前141）时，有茅盈、茅固、茅衷三兄弟在此修道成仙，号三茅真人，故改名三茅山，简称茅山。道教将其列为十大洞天中的第八洞天，号金坛华阳洞天，又是七十二福地中之第一福地。

从西晋起，茅山逐渐成为江东道教圣地。西晋时，女冠魏华存修道茅山，后被尊为茅山宗开山太师。东晋许谧、许岁羽父子曾在茅山之雷平立宅，与杨羲合造《上清经》。

晋末至宋、齐、梁诸朝，茅山修道者颇众，以马朗、马罕、陆修静、孙游岳、陶弘景等最为著名。

齐梁之际，陶弘景创建茅山上清道团，对茅山道教的发展影响甚大。他与众弟子披荆斩棘，相继在茅山建起了一批道馆，主要者有：华阳上、中、下三馆，在积金山；陶隐居道靖，在积金山，梁天监初建；朱阳馆，在雷平山，天监十三年建；郁冈玄洲斋室，天监十四年建；嗣真馆，天监三年建；燕洞宫，在中茅山，女真钱妙真修炼处。又有清远馆，梁南平王萧伟建，陶弘景弟子桓法闾居之；崇元馆，在华阳洞南，齐建元二年建；林屋馆，陶弘景弟子杨超远建，聚徒众近千人。据笮蟾光《茅山志》载：“齐梁之际，知名之馆凡五十余，精舍十余，皆羽流居，宫观盛筑。”隋唐五代，是茅山道教的兴盛时期。有大批道士居此山修道，相继嗣法为茅山宗宗师。其著者有：第十代宗师王远知、十一代宗师潘师正、十二代宗师司马承祯、十三代宗师李含光（以上诸人事迹见本书第一卷）。此后相继嗣为宗师者，有韦景昭、黄洞元、孙智清、吴法通、刘得常、王栖霞等。此时期来茅山修道学

经者常达数千人。

隋唐时期，茅山重要道观有太平观、崇元观和紫阳观。皆为唐太宗敕建。天宝七年（748），唐玄宗赐紫阳观居民二百户，太平观和崇元观各一百户，免除租税科徭，长充修葺洒扫。宋元时期，茅山道教仍很兴盛。其嗣法宗师从二十代成延昭至四十五代刘大彬，相继受到朝廷尊礼。尤以二十五代刘混康（见本书第一卷）二十七代徐希和、三十八代蒋宗瑛最知名。徐希和字仲和，金陵溧水人，幼从宗师笮净之，尝从入朝，敕为道士。笮净之逝世，奉旨嗣教。政和四年，诏赴阙，及秋还山，赐丹台郎，转太素大夫、凝神殿校籍，宣和三年，复诏入内廷，次年还山，敕有司礼送。建炎元年卒。

蒋宗瑛，字大玉，毗陵人。幼习举子业，长游四方，居越之金庭山二年，尝于石壁间得《登真隐诀》一书，异之，遂挟书入茅山，从三十七代宗师汤志道游。后继汤为三十八代宗师。据传理宗时久雨，诏诣阙祷之，乃大霁，赐钱十万缗缮修宫宇。开庆改元，托疾游庐山，遇鄂渚之乱，乃过天目山，往来永嘉山水间，注《大洞玉经》十六卷。元至元十八年诏赴京，比至燕都，无疾而逝。宋元时期，茅山建有大批宫观。原陶弘景道靖故址，至宋代为刘混康所居之处，宋哲宗诏加改建，赐名元符观，崇宁五年落成后，改额元符万宁宫。原唐太宗为王远知所建太平观，中和间被焚，天祐间邓启遐重建，宋改赐崇禧观额，建炎中复被火焚，后重建，元延祐六年，奉敕改宫。

唐代敕建的紫阳观，北宋大中祥符元年改名玉宸观。唐代所建崇元观，大中祥符七年改额崇寿观。

唐天宝间于华阳上馆故址所建华阳宫，后毁于兵，宋政和中重建。AB 唐代李含光所居之处，曾敕建栖真堂，宋大中祥符二年，朱自英于此建九层坛行道，天圣三年赐名集虚庵，不久改名乾元观。AC 天圣观，在积金山上，唐王远知曾庵居于此，肃宗至德（756～757）中赐名火浣宫，唐末废，宋景德三年张绍英庐其处，天圣三年，赐名延真庵，五年，改赐观额。AD 原陶弘景华阳中馆，宋宣和中改建，赐额栖真观。AE 此外，宋代还建有五云观、清真观、白云崇福观、抱云观，元代建有德祐观、仁祐观等。AF 后世所称茅山“三宫五观”，皆肇于唐，建成于宋元。

明清时期，茅山仍是江东道教圣地。明代“天下乞灵于名山者，东岱岳，南武当，东茅峰，奔走士女，地无远近，而岁无宁息。”AG 洪武十六年（1383），明太祖在茅山设立华阳洞灵官和副灵官。灵官例定在元符宫道士中选授，副灵官在崇禧宫道士中选授。

曾任华阳洞灵官的茅山道士有邓自名、薛明道、陈德星、任自垣、王克玄、吕景暘、杨震清、支克常、朱崇润、沈祖约、蒋德王宣、徐祖谏、戴绍资、任绍绩等。AG 明洪武初崇禧宫高道王宗旦选神乐观供祀，永乐间预修《永乐大典》。永乐（1403～1424）时，下泊宫道士王文礼任南京神乐观天坛奉祀。天顺（1457～1464）时，下泊宫道士许祖铭任道录司左玄义。成化（1465～1487）时，崇禧宫道士胡德海历任武当山紫霄宫提举。

茅山元符宫道士任自垣选任武当山玄天玉虚宫提举，主持编撰《大岳太和山志》。清代茅山道士致力于宫观修复，道士笮蟾光撰成《茅山志》。

茅山高道辈出，香火隆盛，被称为“秦汉神仙府，梁唐宰相家”。元代文士赵世延《茅山志·序》评价茅山“诏诰之隆，仙真之异，洞府之邃，坛篆之传，人物之伟，楼观之盛”，AH 不失为第八华阳洞天，第一地肺福地。茅山宫观庵院素以甲天下著称，最盛时多达二百五十七房，有房屋五千余间。

太平天国时，曾遭兵燹，至清末，尚存“三宫五观”，即元符宫、九霄万福宫、崇禧万寿宫和乾元、玉晨、白云、德祐、仁祐五观。抗日战争期间，陈毅、粟裕率新四军一支队进驻茅山，司令部设于乾元观松风阁。1938年9月，日寇扫荡茅山，焚毁茅山道院房屋约百分之九十以上。几十名道士惨遭杀戮。

1982年，国家拨款修复茅山宫观。目前，元符宫修复了灵官殿、太元殿、三清殿，装塑了神像，“镇山四宝”也回归道院。九霄万福宫的太元宝殿、灵官殿、藏经楼、宝藏库、龙王殿、三天门、二圣殿、怡云楼花厅、迎旭楼等均已修复竣工，各殿神像全部彩塑，殿堂油漆一新。新修盘山公路，亦直达山巅。1985年3月10日，成立了茅山道教协会，会址在九霄万福宫。现茅山每逢香期庙会（农历腊月二十四日至来春三月十八日）和道教尊神的祀典日，信众游客云集，香火颇盛。注：AGAH 笪蟾光《茅山志》第2册709~796页，827页，833页，第1册494页，第2册1131~1132页，台北文海出版社，1971年 ABACADAEAF AI 分见《道藏》第5册601~626页，文物出版社、上海书店、天津文物出版社联合出版，1988年

天台山

天台山在浙江省东部，绵亘于天台、临海、宁海、新昌、嵊县五县之间。在天台县境内则包括天台、赤城、桐柏诸山。

元末明初所出之《天台山志》云：“今言天台者，盖山之都号，如桐柏、赤城、瀑布、佛垆、香炉、华顶、东苍，皆山之别名。《大清一统志》卷二百二十九云：“天台山，自县北二（疑“二”当为“之”——引者注）神迹石起，历国清、赤城、桐柏，至于华顶，皆名天台，实一邑诸山之总号，一名大小台山。”华顶为其主峰，海拔一千零九十四米。唐徐灵府《天台山记》曰：“《真诰》云：‘天台山高一万八千丈，周回八百里，山有八重，四面如一。’当斗牛之分，以其上应台宿，光辅紫宸，故名天台，亦曰桐柏栖山。”道教以天台山为神仙所居之洞天福地，亦为道士修行佳处。司马承祯《天地宫府图》称其赤城山洞为十大洞天之一，其灵墟洞和司马悔山为七十二福地之一。《天地宫府图·十大洞天》曰：“第六赤城山洞，周回三百里，名曰上清玉平之洞天。在台州唐兴县（即天台县）属，玄洲仙伯治之。”

《天地宫府图·七十二福地》曰：“第十四灵墟，在台州唐兴县北，是白云先生隐处。”“第六十司马悔山，在台州天台山北，是李明仙人所治处”。

据明释传灯《天台山方外志》载，第十四福地在天台县北六十里，第六十福地司马悔山，在天台县北十三里。可知天台山为道教神仙窟宅荟萃之区。

道教何时进入天台山，已难确考。三国吴之葛玄，或许是居天台山较早之道士。明释传灯《天台山方外志》卷十载，葛玄年十八九，仙道渐成，入天台赤城精思念道，遇左元放授以九丹金液仙经。行持三年，广积功效，光和二年（179）正月朔，感太上老君敕真人徐来勤（或作勒）等同降于天台，授灵宝经三十六部及上清斋法二等，并三策七品斋法。此记载，可与出世较早的道书相印证。陶弘景《吴太极左仙公葛公之碑》云：“公（指葛

玄) 驰涉川岳, 龙虎卫从, 长山、盖竹、尤多去来, 天台、兰风, 是焉游憩。”

《云笈七籤》卷四《灵宝经目序》谓:“老君降真于天师, 仙公授(受)文于天台。”除去教内传说不论, 葛玄之居天台修道, 不为无据。

《天台山方外志》卷十列有晋代神仙、道士袁根、柏硕、班孟、魏夫人、王玄甫、许迈、羊叔音、白云先生, 南朝道士褚伯玉、徐则等居天台, 所列晋代道士, 已难确证, 所列褚伯玉, 是居天台, 或居南岳, 诸书则有分歧。该书卷十云: 褚伯玉, 钱塘人, 年十六, 父为娶妻, 不从, 逾垣而出, 隐于天台中峰二十年, 齐高帝征之, 不起, 乃移居大霍山仙去。类似记载, 早见于《南齐书》卷五十四《褚伯玉传》。但据《上清道类事相》卷一《仙观品》引《道学传》和《南岳总胜集》所记, 褚伯玉所隐乃南岳瀑布山, 所建太平观亦在南岳瀑布山下(见本卷《衡山》篇)。两说相较, 似以后者所记为是。

因南岳确有齐高帝敕建的太平观, 而天台山瀑布岩下所建者则为葛玄之天台观。至陈代, 著名道士徐则又居天台山。

《北史》卷八十八《隐逸传》云: 徐则, 东海剡人。幼沉静, 寡嗜欲, 受业于儒者周弘正。善三玄, 精于议论, 名擅都邑。

怀栖隐之操, 杖策入缙云山。陈太建(569~582)中, 应召来憩至真观, 期月, 又辞入天台山。太傅徐陵为之刊山立颂。AB 徐陵所作《天台山馆徐则法师碑》, 收入《徐孝穆集》卷九、《艺文类聚》卷七十八。

魏晋南北朝时, 天台山已建有一批道观(馆)。最早者是孙权为葛玄所建之天台观, 唐徐灵府《天台山记》云:“天台观, 在唐兴县北十八里、桐柏山西南瀑布岩。旧《图经》云: 吴主孙权为葛仙公(玄)所创, 最居形胜。”AC 后徐则亦居此观。

齐永泰元年(498), 又有齐梁名士沈约于桐柏山建金庭馆, 沈约所撰《桐柏山金庭馆碑》记其建馆隐居之经过, 文载《金梁文》卷三十一。

入唐, 天台山道教进入鼎盛时期。有大批知名道士相继入居此山。最著者是司马承祯及其所传之弟子。据卫《唐王屋山中岩台先生碑碣》等载, 司马承祯在嵩山礼潘师正为师后, 曾遍游名山, 不久即往天台山, 留居时间大致在武周朝至开元十二年(724)间。其间, 在开元初, 又去南岳住过短暂时期。在天台山期间, 传有女道士谢自然、焦静真等; AD 在南岳时, 传有薛季昌等。此后, 薛季昌传田虚应, 田传冯惟良、陈寡言、徐灵府、刘元静, 冯惟良再传应夷节、叶藏质, 陈寡言再传刘介, 徐再传左元泽, 应夷节再传杜光庭。以上除薛季昌、刘玄静长居南岳外, 田虚应和冯惟良则先居南岳, 元和(806~820)中同去天台, 其余如陈寡言、徐灵府及其以后诸人皆长住天台。这实际是上清道士司马承祯传衍的一个支派, 刘咸火斤《道教征略》称之为“南岳天台派”。上述诸人大都颇为知名。陈寡言, 字太初, 越州暨阳人, 隐于天台玉霄峰, 受学于田虚应。

天台科法有阙略者, 拾而补之。

徐灵府, 号默希子, 钱塘天目山人。通儒学, 入天台师田虚应, 居天台云盖峰虎头岩石室十余年。会昌(841~846)初, 武宗诏, 不赴。卒年八十二。著《玄鉴》五篇, 注《通玄真经》十二篇, 又撰《天台山记》《三洞要略》《寒山子集序》等。

应夷节, 字适中, 汝南人, 十三岁入道士籍。久之游天台, 师冯惟良受上清法。武宗会昌中, 就天台桐柏观之西别建静坛以居, 诏赐名道元院。

栖真此地五十余年，师礼者甚众。卒于昭宗乾宁（894～897）间。叶藏质，字含象，处州松阳人。

初隶安和观为道士，后诣天台师冯惟良授三洞经箓，于玉霄峰建道斋号石门山居，日诵《道德》《度人》二经，晚年尤精符术。唐懿宗诏石门山居名玉霄观，年七十四卒。

左玄泽，永嘉人。师徐灵府，居香林峰石室，后居玉霄峰，绝粒不语，每出访其友应夷节谈论清虚。杜光庭于唐懿宗咸通（860～873）间应九经举不第，亦入天台学道，师应夷节。AE 此外，五代道士朱霄外也颇知名。居天台崇道观，后周广顺二年（952）建藏经院。题云：吴越两街道统天台道门威仪、栖真明德大师通玄先生正一天师、特进检校太傅守太保上柱国、吴郡开国公食邑一千五百户朱霄外建。AF 唐代兴建之宫观亦不少。桐柏观，唐崔尚《桐柏观碑》云：“故老相传云，昔葛仙翁始居此地，而后有道之士，往往因之。

……洎乎我唐，有司马炼师居焉。景云（710～711）中，天子有命，于下新作桐柏观。”AG 后徐灵府、叶藏质重新之，五代梁开平（907～910）间，改桐柏宫。AH 元明宫，唐长庆元年（821）徐灵府定室于此，宋大中祥符元年（1008）改名元明宫。洞天宫，唐咸通（860～873）间叶藏质于玉霄峰创道斋名石门山居，十三年（872）奏改玉霄观，宋大中祥符元年改洞天宫。福圣观，原为三国吴赤乌二年（239）孙权为葛玄所建之天台观，唐咸通中于其处建老君殿，宋大中祥符间改名福圣观。白云昌寿观，唐大中六年（852）建，名白云庵，宋乾道四年（1168）改名白云昌寿观。圣寿观，旧名延寿，后周广顺元年（951）朱霄外建，宋治平三年（1066）改名圣寿。

法轮院，吴赤乌元年葛玄住庵于此，后汉乾祐（948～950）间重新修葺，宋大中祥符元年改名法轮院。法莲院，唐咸通六年（865）叶藏质建。昭庆院，旧名佛窟，唐大中六年（852）建。AI 宋元时，天台道教续有发展。所居亦多著名道士。张契真，字齐一，钱塘人。嗜文，擅草隶，善弈。幼从胡法师游赤城，时朱霄外居天台，度为道士，又受正一盟威灵宝法箓于樊先生，由是名震江湖。钱忠懿王命总三箓斋事，宋太宗命主醮，又命刊正道书，赐号元静大师，真宗景德三年（1006）卒。王茂端，南宋道士，行上清大洞法，人呼为“灵宝”，其弟契真亦行大洞法，号“小灵宝”。所著《灵宝教法秘箓》十卷，留桐柏观，契真编《上清灵宝大法》六十六卷，存《道藏》。皇甫坦，字履道，善医，四处诏命为显仁太后治目疾，甚验。南宋隆兴（1163～1164）间游天台，乾道（1165～1173）初，游武当，还青城。张云友，邑人，元明宫道士，甚为白玉蟾所器重，并授其道要。祝通玄，桐柏观道士，专事修炼，有修真诗五首，藏桐柏观。王中立，字定民，号足庵，桐柏观道士。后住杭之西太一宫。宋理宗宠锡优渥。元至元（1264～1294）间赐号仁靖纯素真人，有《语录》藏桐柏观。AJ 此外，北宋著名道士张无梦、陈景元师徒二人，皆曾修真于天台山（见本书第一卷）。

宋元间，除对已有之桐柏观、福寿观进行修葺外，又新建有一批宫观：玉京观，宋政和八年（1118）赐额建观。熙宁道院，宋咸淳七年（1271）道士徐自明建。AK 玄静观，宋末贾似道施宅建。LB 仁靖纯素二宫，元至元间桐柏道士王中立遇世祖授仁靖纯素真人，乃于桐柏观右旧白云观基建纯素宫，于柏桐观左冲啬庵基建仁靖宫。桃源道院，至元间道士陈贯道建。养素道院，至元间道士王中立建。思真庵，至元间道士石好问建。卧云庵，至元

间道士周正中建。鹤峰全真道院，元大德九年（1305）道士徐光孚建。LC 明清以后，天台山道教日趋衰落。所有宫观，至明末，几乎全废。明释传灯《天台山方外志》卷四《桐柏宫》条云：该宫于元末火焚，化为丘墟。洪武中重建，永乐十年（1412）再修，“其间架规模，崇饰艳丽，去旧为远。至今（万历时）且百余年，道众贫匮，殿宇日就颓坏。宫中碑刻，无虑十数，……今亦无存矣！”LD 其余宫观，或废，或改为僧寺。清潘耒《游天台山记》云：“又南十余里，得桐柏宫遗址，是道家金庭洞天也。……自葛仙公、司马子微之徒居之，人主加以隆礼，而宸翰天章，照耀山谷。璇题霞栋，填溢涧阿。今皆鞠为茂草，惟存三清殿一间，雨淋天尊面，泪下苏苏。”LE 光绪时有道士加以重建，香火渐盛。抗日战争中，遭日机轰炸，仅存零星破屋十余间，今已不存。注： ADAEAG 《道藏》第11册90页，第22册199页，202~203页，第6册854页，第22册19页，第5册83、92页，328~331页，第11册93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479册273页，台湾商务印书馆，1986年 AC 《丛书集成初编》第2998册1页，7页，中华书局，1985年 AFAHAIAJAKLCLD 《天台方外志》卷十，卷十，卷十，卷四，卷四，卷十卷四，卷四，卷四，上海集云轩校印，1912年 AB 《北史》第9册2915页，中华书局，1974年 LB 《道家金石略》972页，文物出版社，1988年 LE 《小方壶舆地丛钞》第4帙第1册，上海著易堂印行

大涤山

大涤山古名大辟山。在浙江余杭县西南。宋潜说友《咸淳临安志》卷二十四《大涤山洞天》条云：“或言：此山清幽，大可以洗涤尘心，故名。”

道教将其列入三十六洞天之第三十四，名大涤玄盖洞天。元邓牧《洞霄图志》卷三《大涤洞》条引《茅君传》曰：“第三十四洞天，名大涤玄盖之天，周回四百里，内有日月分精，金堂玉室，仙官校灾祥之所，姜真人主之。”

司马承祯《天地宫府图·三十六小洞天》曰：“第三十四天目山洞，周回一百里，名曰天盖涤玄天，在杭州余杭县属，姜真人治之。”杜光庭《洞天福地岳渎名山记·三十六洞天》云：“天柱山大涤玄盖洞天，一百里，在杭州余杭县天柱观。”据此，道书将余杭的大涤山、天柱山（与大涤山相对）和临安的天目山视为同一洞天。七十二福地又列天柱山为第五十七福地。

据记载，从晋代起，已有道士居大涤山修道。《洞霄图志》卷五载，郭文，字文举，河内轵人。年十三，历华阴山，石室中得石函，即神虎内真紫元丹章。后晋室乱，乃入余杭大涤山，依林为舍，独居十余年。《晋书·隐逸传》亦载其事，曰：余杭令顾颺与葛洪共造其舍，携与俱归。颺赠以物，不纳，辞归山中。王导闻其名，遣人迎之，居导园七年，未尝出入。一旦忽求还山，导不听，逃归临安，结庐舍于山中。

病卒，葛洪、庾阐并为作传。《洞霄图志》卷五又记许迈，称许迈字叔玄，一名日英（多作映——引者注），后改名玄，字远游。与许逊、许穆为再从兄弟。初立精舍于垂霭，永和二年（346）移入临安西山。登岩茹芝，渺然自得，有终焉之志，即今大涤山。后莫测其所终。至唐代，大涤

山道教开始兴盛。除张整、叶法善、司马承祯等游历此山外，住山道士亦多著名者。潘先生，不详名字，遍游山川，止于天柱山。唐高宗闻其名，敕建天柱观使居之。朱君绪，字法满，余杭人。年十八入道，居玉清观，后拂衣入天柱山。数年而道成。暨齐物，字子虚，师玉清观朱君绪受法箓，随入大涤山精思院。创垂象楼三间，又名书楼，积书数千卷，日以著述为事，后不知所之。吴筠，字正节，华阴人。开元（713~741）间南游，后止于余杭天柱山。常行教于江汉，大历十三年（778）卒，归葬天柱山西麓。白元鉴，西川成都人。玄宗幸蜀时，为威仪道士，住上皇观。后周游山川，止于余杭天柱观。居四十年而逝。夏侯子云，从峨眉山来，师从司马承祯十数年。承祯卒，乃于大涤山中筑药圃，种芝术之属。天复（901~903）间归隐东峰，不知所在。闾丘方远，字大方，舒州人。年二十九，师香林左元泽，既得道，乃遍游名山，后止于余杭天柱山。钱武肃王师事之，号玄同先生。唐景福二年（893），为筑室以居之。乾宁二年（895），钱繆与之相度地势，改建天柱观。昭宗屡诏不起，赐号妙有大师。曾撰《太平经钞》二十卷行于世。郑元章，字博文，十五岁入道，依真系大师李归。景福二年（893），与闾丘方远同居天柱山精思院。昭宗赐号正一大师冲素先生。后卒于精思院。AB 大涤山之宫观，当以天柱观为最早。邓牧《洞霄图志》卷六《天柱观记》云，汉武帝元封三年（前108），于大涤洞前建坛，唐高宗弘道元年（683），命道士潘先生于其地建天柱观。五代末，改名天柱宫。宋大中祥符五年（1012）改称洞霄宫。AC 宋代，大涤山道教十分兴盛。《洞霄图志》卷五列有宋代列仙、高道二十余人。

其著者有：冯德之，字几道，河南人。

少习儒业，书无不读，京师号冯万卷。后弃家入道，被旨住杭州洞霄宫。宋真宗敕修《道藏》，令知郡戚纶、漕使陈尧佐，选其与冲素大师朱益谦等修校成藏以进，张君房辑其精华曰《云笈七籋》。唐子霞，政和（1111~1117）间入道洞霄宫。性嗜读书，尤长著述。政和二年（1112）撰成《大涤洞天真境录》。后远游，不知所终。喻天时，字齐仲，号蟾华子。自幼肄业洞霄宫。政和间，以诗科试中选，精天文历数讖纬医药之学。宣和（1119~1125）间，敕住信阳军神霄万寿宫，淳熙三年（1176）卒，归葬于大涤山栖真洞侧。陆维之，字永仲，一名凝之，字子才，余杭人。隐于大涤山之石室，人因以石室称之。高宗召见，辞疾不赴，高宗览其所作诗，甚为称许。此外，石自方、叶彦球、李明素、陈希声、俞延禧、王思明、龚大明等，曾先后主持洞霄宫。AD 两宋时，除洞霄宫不断修葺扩建外，又新建若干宫观。洞晨观，南宋道士贝大钦建，景定三年（1263）赐额。冲天观，初名上清道院，后经扩建，咸淳九年（1273）赐此额。AE 入元，大涤山道教续有发展。著名道士有郎如山、沈多福等。郎如山，字鲁瞻，自号一山，世为余杭望族。幼礼大涤山杨、刘二先生为师。年十八，任事于洞霄宫，元世祖至元二十二年（1285），升本道道录、洞霄宫提举知宫。元贞元年（1295），被旨提点住持洞霄宫兼管本山诸宫观事，大德元年（1297）卒。AF 沈多福，字介石，至元（1264~1294）间住大涤山，大德（1297~1307）初，住持洞霄宫，对修复大涤山宫观出力甚多。AG 元代除对大涤山原有之洞霄宫、冲天观等进行修葺外，又新建有若干宫观：元清宫，始建于至元三十一年（1294），落成于大德三年（1299），有寥阳殿、璇玑阁等。AH 白鹿山房，初为唐吴筠所构石室，宋道士陆维之筑舍，元道士沈多福扩建为道院，成于大德九年

(1305)。AI 清真道院，建于至元二十六年(1289)，有屋五六十楹。AJ 明末清初，有龙门派道士相继居此山。金筑老人，失名，桐城人。明末进士，隐天柱观，卒葬大涤山。潘太牧，字牧心，吴兴世家子。明末入天柱山九金筑坪，康熙三年(1664)受戒律于金筑老人，越二十一年逝。AK 贝本恒，字常吉，淮阳人。年十七，礼武当袁正遇为师，后去北京受龙门派王常月戒律。康熙三十四年结茅武康之高池山。乾隆十年(1745)，余杭人延主洞霄宫。于易学颇有造诣，著有《周易参义》《黄老旨归》二书，乾隆二十三年(1758)卒。LB 明清后，大涤山道教渐趋衰微。其主宫洞霄宫，元末被毁，明洪武(1368~1398)初重建，至清乾隆时，已颓废不堪。住持贝本恒于乾隆十六年(1751)重建，但是年冬无尘殿再遭火，从此无力修葺而废圮。

注： ABACADAEAF 《景印文渊阁四库全书》第490册286页，第587册422页，433页，433~434页，434~438页，452页，439~449页，463~465页，第1194册465页，台湾商务印书馆，1986年 AGAHAI AJ 《道藏》第22册201页，第11册58页，第22册201页，第5册92~93页，第18册161、163~164页，第18册161~162页，161页，164页，文物出版社、上海书店、天津文物出版社联合出版，1988年 《晋书》第8册2440~2441页，中华书局，1974年 AK 《道教文献》第10册，台北丹青图书有限公司，1983年 LB 《长春道教源流》卷七，荔庄藏板刊本

武夷山

武夷山位于福建崇安县城南十五公里处。方圆六十公里，四面溪谷环绕，不与外山相连。有“奇秀甲于东南”之誉。山名之由来，道教中有二说：张宇初《武夷山志·序》称：“昔有神人受帝命统录地仙，尝降于山巅，自称武夷君，山因以名。”白玉蟾《武夷重建止庵记》称：古仙钱铿（即彭祖）居此山，“有子二人，其一曰铿武，其次曰铿夷，因此遂名武夷山。”

道教将其列入三十六小洞天之第十六洞天。司马承祯《天地宫府图·三十六小洞天》曰：“第十六武夷山洞，周回一百二十里，名曰真升化玄天。在建州建阳县，真人刘少公治之。”杜光庭《洞天福地岳渎名山记·三十六洞天》则称升真化玄洞天，张宇初《武夷山志·序》则称升真玄化洞天。

据清初董天工《武夷山志》卷十八载，陶唐时有彭祖，秦时有皇太姥、武夷君、控鹤仙人、十三仙人等居武夷，当属古代传说。但武夷山有道教，大概始于唐代。该书同卷记有道士许石昔，云：“许石昔唐时高阳人，自称酒徒。少举进士不第，学仙于王屋山。遍游名山，尝至武夷绝顶，题云：‘许石昔自峨山寻偃月子到此’，又题诗，……后忽乘云去。”南唐沈汾《续仙传》卷上记此人，谓其“少为进士累举不第，晚学道于王屋山。周游五岳名山洞府，后徙峨眉山，经两京，复自荆襄汴宋，抵江淮，茅山、天台、四明、仙都、委羽、武夷、霍桐、罗浮，无不遍历。到处，皆石崖屋壁人不及处题云：许石昔自峨眉山寻偃月子到此。”看来他是个游方道士，并非久居武夷山者。

五代则有道士李良佐长居此山。《武夷山志》卷十八云：“李良佐，字元辅，南唐元宗（李）王景之弟也。性冲淡，保大八年（950），辞王景访道

入武夷，遂居焉。旧观在洲渚间，王景敕有司移创今址，赐额会仙，册封演道冲和先生。……居武夷三十七年，坐化于观之清虚堂。其弟元真适至，藏蜕于观后。今武夷祀之，以为开山之祖。”唐代，武夷山建有一所道观、初名天宝殿、武夷观，后称冲佑观，俗称武夷宫。清董天工《武夷山志》卷五载，“冲佑观，溪北大王峰左，前临溪岸。初，汉武帝设坛以干鱼祀武夷君，唐天宝（742~755）中，始创屋于洲渚，曰天宝殿。

伪闽王审知增饰之，称武夷观。南唐保大二年（944），元宗李王景为其弟良佐辞荣入道，在观修持，册封演道冲和先生，敕有司移建今址，名会仙观。”这是武夷山建立最早的一所宫观。

宋代是武夷山道教的兴盛期。《武夷山志》卷十八载有宋道士多人。徐熙春，郡武人，宋熙宁（1068~1077）时业市酒，遇铁冠道人（姓蔡）遗以五花草，食之，遂绝粒。

寻至武夷修炼，后坐化于大王峰东壁。李陶真，东京人。熙宁（1068~1077）未至武夷，居一曲止庵。好吹铁笛，每作穿云裂石之音。后又居建平里之通仙岩，一日留诗别众，不知所适。黄朴，樵川人，绍兴（1131~1162）初，访道武夷。遇仙授，能绝粒，后坐化于三仰峰。郭道人，失其名，自称卧云子。绍兴间，至湖州收葛行正（号洞阳子）为徒，后俱入武夷。乾道（1165~1173）间同日坐化。白玉蟾遍历名山，也曾于南宋宁宗（1195~1224）时至武夷，自称武夷散人，讲法于冲佑观之采隐堂，后居止庵。有自赞诗云：“千古蓬头赤脚，一生服气餐霞。笑指武夷山下，白云深处吾家。”嘉定（1208~1224）间召对称旨，馆太一宫。后不知所往，诏封紫清明道真人。著作甚丰，记武夷山事者，主要有三篇：《云窝记》云：道士陈丹枢，不知何许人。于五曲造庐名云窝，辟谷不粒，年已七八旬，其颜如童。常披一破衲，终日凝神，不语不寝，笑谈与常人异。《橘隐记》云：道士陈洪范，字天锡，号造斋，生平于琴书外，多种橘，名其居曰橘隐堂。平居暇日，惟杜门养静。AB《棘隐记》云：女道士刘妙清，礼陈丹枢为师于其所居云窝堂附近，筑茅屋数椽，取名棘隐，志心修道。AC宋代，武夷山建有大批宫观。南唐主李王景为李良佐所建之会仙观，“迨宋真宗，赐额冲佑。诏广观基，增修屋宇至三百余间。中有三清殿；前有汉祀亭、拜章台；后为宾云亭、玉皇阁、法堂、东西两廊；外为道院、为堂为祠、为轩为庵为仓”。AD“元符元年（1098），赐钱八十万，又赐建阳田十顷。自唐宋以来，皆有赐田，通计一万一千余亩。绍定二年（1229），道录江师隆重加修建，增广殿宇，堂厨廊庑一新”。AE会真观，在幔亭峰麓。据说，秦时武夷君于此峰置酒以宴乡人，后人即于山麓立祠以祀之，匾曰同亭。至宋徽宗政和五年（1115），乡人以此事上奏，得赐庙额为会真。明代重修。AF止庵，在大王峰麓。北宋时已有茅庵，后废圮，南宋嘉定九年（1216）詹琰夫重建，延白玉蟾居之。不久离去。

后又有程斯道、黄咸中居此。AG清微洞真观，在水帘洞内右，宋道士江成真建。明嘉靖（1522~1566）间重建，称水帘道院，寻改名白龙观。AH此外，云窝道院、橘隐堂、棘隐庵，皆创于宋代。

至元代，武夷山道教续有发展。元初有茅山派道士张德懋（号希微子）居武夷山天游道院。宪宗四年（1254），赵嗣祺（号虚一）又来此师张德懋。黄丕晋《玄明宏道虚一先生赵君碑》曰：赵嗣祺“年二十四学道于武夷山天游道院高士张君德懋，凝神宴坐，未尝出山。张君携之至钱塘，诣其师真人杜公（名道坚）于宗阳宫。……遂令张君居通玄（观），先生（赵嗣祺）居

升元(观)。”AI 成为元代著名茅山派道士。《武夷山志》卷十八载,“陈冲素,字虚白,时地皆不可考。修道武夷,著《规中指南》,尽发内丹三要之旨。尝与樵者饮,忽仆地,梦入一洞食青灵芝,即绝粒。后仙去。”AJ《道藏》第四册收《陈虚白规中指南》二卷,其《后记》未署“武夷升真玄化洞天真放道人虚白子陈冲素序”,AK 当为此人。书中多引张伯端、白玉蟾等南宗人之说,亦引有全真道马钰之语,当为元人。彭日隆,号隐空,崇安人。稍长学仙,能飞步武夷诸峰。元世祖至元二十五年(1288),在武夷九曲建清微太和宫。LB 金志扬,号野庵,人称金蓬头。永嘉人。初隐龙虎山先天观,“元统癸酉(1333)复隐武夷山,居玉蟾之止止庵,……至元丙子岁(1336)卒。”LC 其再传弟子方邱生亦曾居武夷山,《江西通志》卷一百二十五云:“有蒲衣道者曰方邱生,早游临川吴文正(吴澄)之门,既而师事李西来于武夷山,学全真之学。西来者,故金蓬头之高弟也。久而去之,居龙虎圣井山之天瑞庵。”LD 后止于江西兴国县之长春道院。

元代,武夷山除冲佑观经增修,于泰定五年(1328)改观为宫,称冲佑万年宫外,LE 又新建有一批道观:天游道院,在第六曲仙掌岩顶,“创始丁酉岁(1237),以癸卯(1243)既工,……张德懋实开山,承规以翼者,其徒赵嗣琪。”LF 升真观,在冲佑观后,世祖至元(1264~1294)间建,“三十六代天师(张宗演)……请改观额。前建太清殿,后为法堂。堂上有楼以居仙像。殿之东南为通天台。门庑厨寮毕具。……经始己巳(1269)之夏,告成己卯(1279)之冬。”LG 灵峰观,在灵峰右麓,元人余药坡创建。

初名灵峰道院,太守李真峤奏请易名元都观,赵孟 书匾。后圯,明成化十八年(1482)重建。LH 明清时期,武夷山道教渐趋衰微。《武夷山志》卷十八列有明道士蔡双髻、王广、草鞋仙等,皆只具薄技,无他能。前代所建宫观,有的在明代虽得修葺,但至清代几乎全废。其主观冲佑万年宫,明初改名冲玄观,正统四年(1439)正月失火,后又遭兵燹,天顺、成化(1457~1487)间虽屡有修葺,皆未复其初。弘治(1488~1505)末,道会詹文皓募众修理,嘉靖四年(1525)冬又火,明年(1526)本观提点詹本初复创,所费浩繁,阅两年始成。LI 至清代中期,逐渐倾圮。

现仅存道院一座,龙井两口。其余道观类此。明代也新建有少数道院,至清中后期亦皆废。如清真道院,在隐屏峰顶,又名清微真馆。明万历五年(1577)建。寻毁,清顺治十五年(1658)重建,LJ 后又废圯。犹龙道院,在百花岩东,万历(1573~1619)间道士汪清慧建,清乾隆时已废。LK 注:

ABACAGAKLC 《道藏》第33册208页,第4册797页,第22册200页,第5册80页,第4册772~776页,772~776页,772~776页,797~799页(参《武夷山志》卷六:《止止庵》,第4册391页,第5册448页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988年
ADAEFAHAJLELGLHLILJLK 《武夷山志》第3册1151~1152页、1152页,第1册338~339页,第3册1158页,第1册336页,339~340页,393~394页,第3册931页,1156页,第1册340页,413~414页,第2册860页,第1册340页,第2册676页,第3册936页,台北文海出版社(影印)1971年AI 《四部丛刊初编》第240册,上海书店(据1926年商务印书馆本重印)LB 《道家金石略》970页,文物出版社,1988年LD 《江西通志》第6册2635页,台北华文书局,1967年LF 《景印文渊阁四库全书》第1196册495页,台湾商务印书馆,1986年

龙虎山

龙虎山在江西贵溪县西南部。其名之由来有二说：一谓以山形得名。清雍正《江西通志》卷十一云：“龙虎山在贵溪县南八十里，两峰对峙，状若龙虎。”二谓据张陵故事得名。

清娄近垣《龙虎山志》卷二云：“龙虎山在江西广信府贵溪县西南八十里之仁福乡，……本名云锦山，第一代天师于此炼九天神丹，丹成而龙虎见，因以名山。”后说自然是道教中人的识见。道教称其为第三十二福地，司马承祯《天地宫府图·七十二福地》云：“第三十二龙虎山，在信州贵溪县，仙人张巨君主之。”龙虎山是天师道发展至龙虎宗时张陵后嗣世居之地，是龙虎宗、正一道的中心，在道教诸名山中居重要的地位。该山以张陵后嗣入居最早，据天师道士称，张陵第四代孙张盛在三国或西晋永嘉（307～312）间已赴龙虎山，即龙虎山之有道士和天师道演变为龙虎宗在三国或西晋。此说疑点很多，缺乏佐证，很难当作信史。从古碑刻文字看，龙虎山最早的道教庙宇是南唐保大八年（950）所建的张天师庙，最早居龙虎山的张陵子孙为二十一代张秉一，此见五代南唐陈乔所撰之《南唐新建信州龙虎山张天师庙碑铭》：“道之将行，必先于崇奉，乃诏执事建天师新庙于信州龙虎山。……二十一代张秉一，体备清和，气凝元寂，钩深致远，……再光先构，不亦宜乎！”从道教资料看，龙虎山最早的道教庙宇是唐会昌（841～846）中所建的真仙观，最早居龙虎山的张陵子孙为第二十代张谌，此见娄近垣所撰之《龙虎山志》卷二。该卷《上清宫》条称上清宫原为“第四代天师自汉中归龙虎山（所）建传箬坛，唐会昌中，赐额真仙观。”卷六《张谌传》曰：“二十代谌，字子坚，唐会昌中，武宗召见，赐传箬坛额曰真仙观。”张盛建传箬坛不尽可信，张谌时武宗赐额传箬坛，似近史实。

从唐会昌至五代末，在龙虎山嗣教的张陵子孙为二十代张谌，二十一代张秉一，二十二代张善，二十三代张季文。他们皆无重要事迹可述。此期所建宫观，即上述之真仙观、张天师庙，和另一座三清观。

入宋以后，张陵后嗣渐受朝廷重视，龙虎山道教随之兴盛。在宋元时期成为与茅山、阁皂并立的三山符箓之一。此期嗣教的张陵后嗣为二十四代至三十五代，其名依次为张正随、张乾曜、张嗣宗、张象中、张敦复、张景端、张继先、张时修、张守真、张景渊、张庆仙、张可大。从二十四代张正随起，每代都曾被诏赴阙，赐“先生”号，表现了宋室对龙虎宗的重视和支持。其中三十代张继先和三十五代张可大尤得朝廷恩宠。张继先，字嘉闻，一字道正，号翛然子。徽宗崇宁三年（1104），“赴阙，召见，问曰：‘卿居龙虎山，曾见龙虎否？’对曰：‘居山，虎则常见，今日方睹龙颜。’”所答十分乖巧。

又问修丹之术，对曰：“此野人事也，非人主所宜嗜。陛下清静无为，同夫尧舜足矣！”

上悦。”崇宁四年（1105）赐号虚靖先生。“十二月还山，凡父兄皆赐爵有差。四方从学者恒数千（《龙虎山志》作“十”——引者注）百人。”

与林灵素、王文卿同显于徽宗朝。喜属文作诗，善内丹术，“雅善书法，

尝书《道德经》以进御，……书《茅山宣和御制化导碑》，时称其工”。张可大，字子贤。端平（1234～1236）间累召赴阙。嘉熙三年（1239）“七月召见，赐号观妙先生，敕提举三山符箓，兼御前诸宫观教门公事。”^{AB} 据此记载，宋初鼎立的三山符箓，经过二百年之发展，龙虎宗竟跃居为三山符箓之首，表明其力量之壮大。

两宋时期，龙虎山除各代嗣教天师外，又出现了大批有名道士。娄近垣《龙虎山志》卷七“人物”目列有宋道士二十六人，其中有王道坚者，贵溪人，上清宫道士，就学于张继先。政和（1111～1117）间赴召，“馆于太乙宫，徽宗问以轻举延年之术，对曰：‘清静无为，黄帝所以致治；多欲求仙，汉武所以罔功，修炼非天子事也。’授太素大夫，号凝妙感通法师。”^{AC} 又有留用光，字道辉，贵溪人，师蔡元久。通法术，据称多次祷雨有验，宋孝宗“授左右街都道录，太乙宫都监，号冲静先生。宁宗为出内帑钱帛修上清宫，新而广之，……嘉泰甲子（1204）得请还山，校定黄箓科仪。”^{AD} 今《道藏》第九册收有蒋叔舆编集的《无上黄箓大斋立成仪》五十七卷，除部分为陆修静、张万福、杜光庭之遗作辑录外，大部皆题“留用光传授，蒋叔舆编集”，证明留用光是继杜光庭之后道教黄箓斋仪的重要整理、修订人之一。

宋代龙虎山道教拥有大批宫观。一是旧有几座宫观得到扩建、赐额。主宫上清宫在唐会昌中名真仙观，宋祥符（1008～1016）间敕改上清观，经几次扩建，政和三年（1113）改名上清正一宫。后再经扩建，至南宋时规模已甚为可观。原张天师庙，宋崇宁（1102～1106）中改名演法观，咸淳（1265～1274）间重建，明嘉靖乙卯（1555）重修，改额正一观。南唐保大（943～957）中赐名的三清观，元至大（1308～1311）间升冲虚至道宫。二是新建了大批宫观。据元明善和娄近垣所撰两种《龙虎山志》的粗略统计，可确定为宋代新建的宫、观、庵、院，近二十所。计有：建于嘉祐（1056～1063）间的凝真观，崇宁（1102～1106）间的静应观、祈真观，大观（1107～1110）间的灵宝观，宣和（1119～1125）间的逍遥观，嘉定（1208～1224）间的金仙观，嘉熙（1237～1240）间的紫霄宫、真元宫、真应观，南宋宁宗朝（1195～1224）的归隐庵，^{AE} 咸淳（1265～1274）间的瑞庆观，北宋徽宗朝（1101～1125）的浑沦庵、靖通庵。^{AF} 另有建于宋，而不明具体创建年代之云锦观、仙隐观、归隐庵、蒙谷庵、天乐道院等，亦分别见于二种《龙虎山志》。

元代是龙虎山道教的鼎盛时期。此期嗣教的张陵后嗣为三十六代至四十一代，其名依次为张宗演、张与棣、张与材、张嗣成、张嗣德、张正言。从张宗演起，代代被元室封为天师、真人，主领江南道教。至三十八代张与材时，更封为正一教主，主领三山符箓，位居诸符箓派之首。龙虎山因此也成为此后诸符箓派众山之首。

此期龙虎山出现了大批著名道士。一是输送了一批道士至大都（燕京），由张留孙组成一个规模较大的龙虎宗支派——玄教，主领江南广大地区之道教事务，其主要骨干如张留孙、吴全节、夏文泳、陈日新、陈义高、薛玄曦等，不下数十百人，皆出身龙虎山。二是留居龙虎山者，亦不乏杰出之士。李宗老，达观院道士，吴全节之师，世祖至元（1264～1294）间授江东道教都提点，住持本山上清宫。吴元初，龙虎山高士，就学于道教学者雷思齐，所著诗文集为《元元赘稿》，虞集为之叙。略云：“元初服黄冠以自隐，无所营于时，故无所争于人，交游天下名士，诗文往来，皆一时之盛。其言温而

肆，清而容，杂而不厌，几于道者之为乎？”AG 刘思敬，卢陵人，长游蜀中，从灵宝陈君受丹砂诀，遍历名山，年五十，始入龙虎山为道士，自号真空子。寻主郁和道院。炼铅汞为丹砂。世祖至元十八年（1281），奉诏赴阙，并进六甲飞雄丹治世祖足疾。居八年，乞还山，结八卦庵于琵琶峰之右。AH 金志扬，号野庵，人称金蓬头，永嘉人。游龙虎山，居先天观，复构蓬莱庵于圣井山，又命其徒李全正、赵真纯筑天瑞庵于峰顶。四方闻其道者，无远近，皆往礼叩问。AI 张彦辅，龙虎山道士，精绘事，虞集曾为其所作《江南秋思图》赋诗，又为方方壶作《圣井山图》，危素为之作序。AJ 元代龙虎山除对原有宫观多有修葺外，又新建有大批宫观。据元明善和娄近垣所修两本《龙虎山志》的不完全统计，共新建宫、观、庵、院达三十七所。计有：建于元世祖至元间的文惠观、乾元观、会真道院、望仙道院、紫霄道院、清溪道院，AK 冲和观、慈寿观、八卦庵、止止庵、寄庵、太极庵、西华道院、东山道院、云山道院、云溪道院、瑶峰道院，LB 建于元贞（1295~1296）间的龙泉观、通真道院，建于大德（1297~1307）间的崇文宫、元成宫，LC 怡云道院，LD 建于延祐三年（1316）的元禧观，建于至治（1321~1323）间的仁静观，建于泰定元年（1324）的明成观，建于至正（1341~1368）间的繁禧观、蓬葦观。另有建于元，而不明具体创建年代之玉隆宫、元都观、神德观、明胜观、先天观、佑圣观、桃源观、招真观。LE 还有仙源道院，元明善谓建于至元间，娄近垣谓建于大德间；紫云庵，元明善谓建于大德间，娄近垣谓建于至正间。

明前中期，龙虎山道教续有发展。此期嗣教的张陵后嗣为四十二至四十九代，其名依次为张正常、张宇初、张宇清、张懋丞、张元吉、张玄庆、张彦颢、张永绪。最初，朝廷仍沿旧习封张正常为天师，不久，取消“天师”号，只称大真人。但其领导的正一派，仍为明室所承认和扶持，故至嘉靖末，其教仍能维持不坠。其中张宇初除熟谙家传符篆教法外，亦通内丹术，且较熟悉儒经子史，是张陵子孙中的佼佼者。有《岷泉集》二十卷行于世。此期有大批道士如吴葆和、林靖乐、傅同虚、曹大镛等不下二十人，先后被征召入京任道录司官职。原为龙虎山达观院道士的邵元节，在嘉靖中更受尊宠，位至三公。随其入京的邵启南、陈善道、王用佐、吴尚礼等，也得显位。此期住山道士中，亦有杰出者。方从义，字无隅，号方壶子，贵溪人。出家于混成道院，学仙于金蓬头。

工诗文，善古隶章草，尤精于画，写山水，极潇洒。卢大雅，贵溪人，混成院道士。工诗为顾元等所称道。吴伯理，号巢云子，龙虎山道士。永乐（1403~1424）中任上清宫提点。随四十三代天师张宇初访张三丰，入蜀居鹤鸣山。博通经史，工诗文，精篆隶，亦能作枯木竹石。LF 明前中期除对龙虎山原有某些宫观作过修缮外，新建者寥寥无几。

计有：北真观、南极观。另有冲元观，或谓明洪武（1368~1398）初建，或谓元元贞间建。LG 明中叶后，特别是清代，朝廷对张陵后嗣的待遇多加贬抑，以龙虎山为中心的正一道渐趋衰落。至1936年，其主宫上清宫之建筑已全被破坏，“只空余危楼一角”。张陵子孙世居之天师府，亦“经贵溪县政府利用，开办完全小学一所。天师亦不常驻此。”LH 近十年来，宗教信仰自由政策在龙虎山得到认真贯彻落实。1990年，江西省政府出资百余万元，迁出占用天师府的中学，重修天师府。“南国无双地。西江第一家”重又展现气势雄伟的建筑风貌，海内外道众参访者络绎不绝。注：《景

印文渊阁四库全书》第 363 页，台湾商务印书馆，1986 年
ACADAEAFAGAHAI AJAKLBLCLDLLEFLG 《道教文献》第 2 册 63~64 页，第 3 册 537~541 页，第 2 册 95~96 页，178 页，188 页，236 页，244 页，118~128 页，第 1 册 39~42 页，第 2 册 251~252 页，252~253 页，270~271 页，273 页，118~128 页，第 1 册 39~42 页，第 2 册 118~128 页，第 1 册 39~42 页，第 2 册 118~128 页，276~279 页，118~128 页，台北丹青图书有限公司，1983 年 AB 《道藏》第 22 册 202 页，第 34 册 826~829 页，826~829 页，826~829 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 LH 《逸经》第 15 期：《嗣汉天师府访问记》，1936 年 10 月 5 日出版

阁皂山

阁皂山在今江西清江县。“旧隶吉州新淦县（1957 年改名新干县），逮临江析军，乃属清江。”以其“形如阁，色如皂，故名。”道教称之为第三十六福地，司马承祯《天地宫府图·七十二福地》云：“第三十六阁皂山，在吉州新淦县，郭真人所治处”。

阁皂山是道教灵宝派的祖山，灵宝派道士称其祖师葛玄在游历诸名山之后，“最后于阁皂山东峰卧云庵筑坛立灶，以炼金丹。”道成，于此升天。又传晋代道士丁令威“豫章人，尝于阁皂山修真得道。今山北高峰为丁真人坛，又名丁仙峰。”南北朝至隋唐间，阁皂山已建有道观。宋周必大《记阁皂登览》引唐道士许玄真《山记》云：阁皂山旧有“灵山（或作灵仙——引者注）馆，焚于隋。唐有道士程信然望气至此，掘地得铁钟一口，下有玉石尊像一座，高尺余，遂立草堂。先天元年（712），孙道冲始立台殿，赐名阁皂观。……山北有金仙观，相传丁令威修道之所，宝应元年（762）亦移于此。令威坛井及石上履迹存焉。咸通（860~873）间遭火，惟古钟、玉像存。寻有处士杨荐父子次第葺之。”据明隆庆《临江府志》卷三载，南北朝至隋唐间，除上述阁皂观（后名崇真宫）外，还建有仙人、路山、郭公、卧云四庵。宋代是阁皂山道教的兴盛时期，有大批道士来此修道。虞集《苍玉轩新记》记阁皂道士陈元礼，云：“阁皂山崇真宫中，有竹轩曰苍玉轩者，宋淳熙（1174~1189）中陈宗师元礼之所作也。宗师文雅名一时，凡公卿大夫士，无不与之游，为之赋诗者，多至三百人。其尤著者，平园周必大，……晦庵朱公熹，……皆见于宗师墓铭。”刘克庄《后村集》卷三十七记阁皂山道士杨固卿，其《阁皂道士杨固卿墓志铭》曰：“固卿，杨氏，名介如，丰城县梅仙乡人。父名广，母徐氏。幼入阁皂山为道士，宝庆元年（1225）卒，年六十八，葬南园之麓。固卿学通伦类，道书外，禅宗方技之说皆探骨髓，听者竦动。开禧（1205）间，薄游边，画策不售，归山不复出。拾墮薪，煮三脚铁铛。或遗衣履、皆不受。尝主清江相堂观。

……有诗百余，号《隐居集》……余观固卿介洁高远，冻饿自守，乐而不改，殆黔娄原宪之伦。”白玉蟾《心远堂记》又记阁皂山道士朱季愈，曰：“阁皂黄冠朱君季愈，即清江之邑人。父兄皆簪纓人，独君辽然而老氏。……两辇官事。数携琴剑诣京华，所至，权贵皆倒屣之。上方紫其裙，

赐其冲纱之号，今太极葛仙翁四十代剑印符篆之坛属以之。凡于金汞龙虎之书，六壬八门三甲五雷之文，尤所精炼。” AB 白玉蟾《牧斋记》又记阁皂道士刘贵伯，曰：“阁皂黄冠师刘贵伯，以牧名斋，属予为记。……贵伯诗甚骚，而以懒辞；酒甚宽，而以醉辞；棋甚敏，而辞以不智；琴甚清，而辞以不古；能炼内丹，能役五雷，皆以不知为辞，其谦谦如此。” AC 《道藏》收有《勿斋先生文集》二卷，署“敕赐高士右街鉴义、主管教门公事、阁皂山杨至质撰”，书无序，不知成于何时，但卷上《太一宫清心斋谢陈提举》文中，有“当建（炎）绍（兴）乾（道）淳（熙）之际，多巢由园绮之臣”句，卷下《代临安尹卒章谢宰执》文中，有“远若熙宁，坡老居于是席；近而嘉定，谏臣出于此途”句，AD 证明杨至质大约在南宋宁、理宗时任上述道职，“勿斋”或为其号。可见两宋时，阁皂山道士中颇多有才之士。

在宋代，阁皂山主要宫观阁皂观（崇真宫）也很兴盛。光绪《江西通志》卷二百二十二载，唐代赐名的阁皂观，“南唐又名元都观，宋祥符（1008～1016）中赐名景德。” AE 周必大《临江军阁皂山崇真宫记》云：“天禧庚申（1020），熙宁丙辰（1076），再焚再葺，政和八年（1118），始赐号崇真宫。” AF 至南宋乾道九年（1173），周必大游阁皂山时，所见到的崇真宫已是殿堂林立的大宫观，“道士数百人环居其外，争占形胜，治厅馆，总为屋千百间，江湖宫观未有盛于斯者。” AG 元代，阁皂山道教续有发展。但元以后，渐趋衰微。元至正十二年（1352），该山主宫崇真宫，遭“山寨邓克明之变，台基殿俱毁”。“明洪武（1368～1398）初，道士徐麟洲复之。

十七年（1384），授五十代孙李半仙为灵官，王圭石副之。二十七年复授张尊礼为灵官。宣德（1426～1435）初，授黄谷虚第五十二代也。至八年（1433），岁饥，有采厥者遗火，延毁宫观，谷虚稍修复之，嗣后教典不坠。至嘉靖（1522～1566）中，积负虚税，黄冠星散，仅存一二人。万历（1573～1619）间，道士刘开化欲还旧观，未果”。

时“惟仙公殿、东岳殿、丹井尚存。其余琳宫绛阁，弥望丘墟矣”。 AH 至清初，“所存者惟八景坛基。” AI 阁皂山道教的衰落情况，于此可见。

注： AFAGAI 《景印文渊阁四库全书》第 1147 册 825～826 页，第 516 册 434 页，第 1149 册 65～66 页，第 1207 册 123 页，第 1180 册 402 页，第 1147 册 825～826 页，第 1149 册 65～66 页，第 516 册 677 页，台湾商务印书馆，1986 年 天一阁藏明代方志选刊第一册：明隆庆《临江府志》卷三 ABACAD 《道藏》第 22 册 202 页，第 6 册 849 页，第 4 册 753 页，753 页，第 25 册 542、554 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 AE 光绪《江西通志》第 6 册 2551 页，台北华文书局影印本 AF 转引《道藏源流考》下册 273～274 页，中华书局，1963 年

崂山

崂山古称劳山、牢山、辅唐山、鳌山。在山东半岛西南，青岛市区东部。绵亘于崂山县境内，面积约三百平方公里。主峰名巨峰，又称崂顶，海拔一千一百余米。山名之由来，相传与秦始皇登临此山有关。清张道浚《游劳山记》云：“《寰宇记》言：始皇登劳盛，望蓬莱，以劳于陟，即名劳；又

以驱之不动，称牢。”明顾炎武引申此意云：“秦皇登之，是必万人除道，百官扈从，千人拥挽而后上也。……是必一郡供张，数县储待，四民废业，千里驿骚而后上也。于是齐人苦之，而名曰劳山也。”元道士邱处机以其名不佳，易名鳌山。

并赋诗云：“牢山本即是鳌山，大海中心不可攀。上帝欲令修道果，故移仙踪近人间。”因其“僻于海曲，举世鲜闻”。故道教十大洞天、三十六小洞天、七十二福地，皆未列其名。然该山“三围大海，背负平川，巨石巍峨，群峰峭拔，真洞天福地、一方之胜境也”。道教何时进入崂山，已不可考。唐前记载亦缺。见诸记载居崂山最早者为宋代道士乐正子长、刘若拙、甄栖真等人。

明黄宗昌《崂山志》卷五载，乐正子长，不知何许人。尝遇仙于崂山，授以巨胜赤散方，服之，年过百八十，颜如童。入崂深处，不知所终。臧励和等《中国人名大辞典》称其为宋人。《崂山餐霞录》云：刘若拙，蜀人。后唐庄宗同光二年（924）云游至崂山，在太清宫旁自修一庵，供奉老子。宋太祖建隆元年（960），敕封华盖真人。奉敕重修太清宫，永为修真之所。《历世真仙体道通鉴》卷四十七称，刘若拙自号华盖先生。在宋太祖开宝（968～975）中，任左街道录。每水旱，必召于禁中致祷。乾隆《山东通志》卷三十载，甄栖真，字道渊，号神光子。单州单父人。博涉经传，工诗赋，举进士不第，访道于崂山华盖真人。久之，入建隆观为道士。后遇许元阳授炼形养元诀，行之二三年，渐返童颜。与海蟾子以诗往还，著《还金篇》二卷，以论养生秘术。乾兴元年（1022）卒。AB 宋代崂山已建有大批宫观。最著者为太清宫。又名下清宫、下宫。

《太清宫志》谓建于西汉建元元年（140），他书皆谓建于宋初。明汪有恒《游崂山记》曰：“其太平、太清、上清三宫建于宋，聚仙（宫）建自元，天门后夹岭河巨峰诸庵，则近日创之。”AC 或谓原是宋太祖为华盖真人刘若拙所建道场。后为崂山最大之宫观。

上清宫，一名上宫，在太清宫西北明霞洞下，建于宋初。后被山洪冲毁，元大德（1297～1307）间，华山派道士李志明重建于今址。太平宫，在崂山东部上苑山北麓，系宋太祖为华盖真人刘若拙敕建之道场。后历代皆加修葺。百福庵，在不其山东麓，宋宣和（1119～1125）间建。石佛庵，在烟游涧海滨，宋建。AD 元代是崂山道教的兴盛时期。

有大批道士先后来此山修道。最著者为全真道北七真之一的邱处机。他本登州栖霞人。

先于当地师王重阳入道，后于金大定（1161～1189）间入陕西磻溪、龙门山修道十余年。至明昌元年（1190），金章宗下令禁罢全真道，乃于明昌二年东归栖霞，居留登州、莱州等地二十余年。在此期间，他曾两次去崂山。第一次在金明昌六年。《崂山餐霞录》云：“南宋庆元元年乙卯（即金明昌六年），邱长春与刘长生（刘处玄）同其他道侣五人，由宁海昆嵛来游崂山，止于本宫（指太清宫），讲道传玄，宏阐教义。

道众大悦，各受戒律。”并称：“邱长春这次来崂山留诗二十一首（实二十首——引者注），改‘牢山’为‘鳌山’。”AE 不久，即回莱州昊天观。而刘处玄继续留居太清宫讲道，太清宫许多道士皆入其门下。后来形成尊刘为祖师的“随山派”，崂山即为该派的发源地。AF 第二次在金大安元年（1209）先后在太清宫、上清宫、鹤山神清宫等处讲道，居留数载。此期

又作诗二十首，后被镌刻在太清宫、上清宫的山石上，AG 又为《礮溪集》卷二所收录。李志明，全真道王重阳之再传。元大德初来崂山，见上清宫将圯，与其徒重葺殿宇，居此宫十二年，复居明霞洞（崂山南部昆仑山腰）二十五年。

年八十，步履轻健。度弟子近五百人，后不知所终。刘志坚，号云岩子，博州人。弃家入道，师事东平郭至空，后至崂山，即山麓南阿茅茨而居，凡二十年。逝年六十六，葬华楼之凌烟菴。AH 王嘉禄，新城人。少入崂山，遇道士授以五禽之术，久遂不食，或食松柏叶。一日思母归，复火食。母逝后，复入崂山。AI 元代崂山又增建了一批宫观。据《崂山志》卷三载有：寓仙宫，元世祖至元二十一年（1284）建。迎真观，在柳子口，至大三年（1310）建。通真宫，在山北，皇庆二年（1313）建。

华楼宫，在王乔菴下，元泰定二年（1325）建。黄石宫，有上宫、下宫，在华楼山北十里许，元时建。众仙宫，在南天门下二十里，元时建。遇真庵，在鹤山，元时建。

圣水庵，在三标山西南麓，元时建。AJ 明清时期，崂山道教续有发展。相继又有一批道士居此修道。《崂山志》卷五载，徐复阳，号太和子，尝师李灵仙得秘传。元元统（1333~1334）间，隐居鹤山遇真庵。锻炼功成，阳神静出。顺帝召见，赐锦斓之衣，卒于明初。张三丰，尝自青州来崂山居止。留有张仙塔、邈邈石等遗迹。齐道人，佚名。青州寿光人。来崂山居南天门之先天庵，重新庵宇三楹。明天启二年（1622）卒。崔道人，佚名。修真黄石宫。后与其徒结茅古迹岛，隐不复见。AK 乾隆《山东通志》卷三十又记：李守真，滕县人。少游牢山，遇异人授以修炼术。还隐雪山。成化（1465~1487）间征至京师，授太常博士，不受。

诏居显祐宫，勘校道藏，主持法篆二年。恳请还山，赐号冲虚妙悟太极涵真子李隐仙。张道人，不知何许人。自言姓张，来住崂山上清宫，貌如少壮，而历叙所经皆百年以上事。凡事颇能前知，有问之者，佯狂不答。LB 陈铭王圭《长春道教源流》卷七又载孙玄清，号海岳山人，籍青州寿光县。自幼在崂山明霞洞出家，礼李显陀为师。后游铁茶山云光洞，遇通源子授以升降天门运筹之法。年十九，即墨县太和真人携住黄石宫，于此苦炼二十余年。嘉靖三十七年（1558）至京白云观坐钵一载。隆庆三年（1569）卒。

玄清本龙门派四代孙，后别立法派名金山派，因在崂山修真，又称崂山派。LC 明清时期，崂山除对旧有宫观作过修葺外，未新建宫观。

一些宫观，如太清宫、上清宫、太平宫、华楼宫等，经过历代修葺，至今尚存。太清宫在明万历（1573~1619）间倾圯，憨山（德清）和尚于宫前建海印寺，寺旋毁，后复建此宫，并有扩大。现存三清殿、三官殿、三皇殿等。上清宫，自元代华山派道士李志明重建后，历代均有修葺，现存殿宇若干楹。

太平宫，自宋初创建后，金明昌（1190~1196）及其后屡有修葺，现存正殿三清殿，配殿三官殿和真武殿。华楼宫，自元泰定二年（1325）创建后，明、清、民国均曾重修，现存老君殿、玉皇殿、关帝殿等。注：《丛书集成初编》第2001册第1页，中华书局，1985年。但这段话并非宋乐史《太平寰宇记》之原文，而是张道浚引申者。《太平寰宇记》卷二十原文为：“阴山……东，石有马蹄迹，又有五石人。广数围，高一丈。古老相传云：秦始皇幸琅琊，因至牢威山（另一本作牢山——引者注）望蓬莱，盖立于

此。又遣石人驱牢山不得，遂立于此。” ACADAHAJAK 《崂山志》10页，49~52页，94页，41~43页，49~52页，41~43页，49~52页，台北文海出版社，1961年 《道藏》第25册819页，819页，819页，第5册372页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《中国人名大辞典》1502页，商务印书馆，1931年 AEAFAAG 《中国道教》1988年第1期：从吉云《访邱祖在崂山留下的遗迹》ABA1LB 《景印文渊阁四库全书》第541册91页，95页，98页，台湾商务印书馆，1986年 LC 《长春道教源流》卷七，荔庄藏本刊本

王屋山

王屋山在河南济源县城西北四十五公里处。山名之由来，一谓“山中有洞，深不可入，洞中如王者之宫，故名曰王屋也”。一谓“山有三重，其状如屋，故名”。主峰之巔有石坛，据说为轩辕黄帝祭天之所，“黄帝于此告天，遂感九天玄女、西王母降授《九鼎神丹经》《阴符策》，遂乃克伏蚩尤之党，自此天坛之始也”。故又称天坛山。魏华存《清虚真人王君传》称其师王褒（字子登）得道后，被封为“太素清虚真人，领小有天王、三元四司、右保上公，治王屋山洞天之中”。故王屋山又称小有清虚之天，被列为十大洞天之首。杜光庭《天坛王屋山圣迹记》云：“元始天王曰：夫小有洞天者，是十大洞天之首，三十六小洞天之总首也。”司马承祯《天地宫府图·十大洞天》曰：“第一王屋山洞，周回万里，号曰小有清虚之天，在洛阳河阳两界，去王屋县六十里，属西城王君（王褒）治之。”道教何时传入王屋山，已难稽考。南北朝以前，仅见若干道士居此山服丹成仙的传说，《真诰》卷五云：“毛伯道、刘道恭、谢稚坚、张兆期，皆后汉时人也。学道在王屋山中，积四十余年，共合神丹。毛伯道先服之而死，道恭服之又死，谢稚坚、张兆期见之如此，不敢服之，并捐山而归。去后，见伯道、道恭在山上。二人悲愕，遂就请道，与之茯苓持行方，服之皆数百岁。”唐代是王屋山道教的兴盛时期。有一大批道士居此修道。

最著者为司马承祯。据唐卫《唐王屋山中岩台正一先生碑碣》载，司马承祯年二十一，师潘师正于嵩山，大约在武周时去天台山，居天台桐柏观，直至开元十二年（724）。该年奉召入京师，旋命于王屋山置阳台观以居之，曾于此处著《修真秘旨》十二篇行于世。至开元二十三年卒，享年八十九，葬于王屋山西北之松台。其弟子李含光，广陵江都人。神龙（705~706）初为道士，居龙兴观。开元十七年从司马承祯于王屋山。

司马去逝，玄宗召李诣阙，与语甚契，诏居阳台观，以继承祯。主阳台观岁余，称疾乞归茅山。张探玄，字体微，南阳人。文明（684）时入道，隶本郡明山观道士。开元（713~741）初，补西京景龙观大德，二十一年（733），诏为东都道门威仪使，寻兼圣真、玄元两观主。后游历海岳，止于王屋山，营缙灵都观以居之。天宝元年（742）卒，享年七十六，门人私谥贞玄先生。AB女道士柳默然，字希音，河东虞乡人。世出宦族。

三岁父母俱亡。年十四，归赵氏。历二十年，夫死，乃入道。初受正一明威箓灵宝法于天台，又进上清大洞三景毕箓于衡岳，继居王屋山司马承

祜故居阳台观。精勤斋戒，谨严操履，于开成五年（840）卒，年六十八。AC 燕真人，失其名。

号烟萝子，王屋里人，居阳台观之侧。后晋天福（936~942）间，得烟霞养道之诀。

据传宅边井中得灵异之参，举家食之，遂获上升。内丹著述甚丰，《修真十书》卷十八收有多种，是五代时重要内丹家。AD 王屋山在唐代建有大批宫观。主要者有：上方院，传说轩辕黄帝曾于此处访寻四山，故原称上访院。司马承祜初来王屋时，居紫霄峰，唐睿宗诏其居此，遂改名上方院。金末重修。AE 奉仙观，在济源县城西北，唐垂拱二年（686）创建。

宋道士贺兰栖真居此。元世祖至元（1264~1294）间重建。AF 阳台观，唐开元十二年（724）为司马承祜敕建，亲书寥阳殿榜。内塑五老仙像，壁画神仙、龙、鹤、云气等。

AG 白云道院，为纪念司马承祜（号白云子）而建，始建于唐，至明尚存。AH 灵都观，唐玄宗于天宝二年（743）为玉真公主（睿宗之女）所建，御书灵都观额。金明昌三年（1192）升观为宫，蒙古海迷失后二年（1250），加灵都万寿宫。AI 清虚观，创于唐，后升观为宫，元世祖至元二十五年（1288）至大德五年（1301）间重修。AJ 此外，还有青罗仙人观，三清殿，山神庙，太山庙等，盖皆建于隋唐。

宋代，王屋山道教续有发展。此期最著名的道士是贺兰栖真。《宋史》本传谓“不知何许人”，履历也有阙略。《赐贺兰栖真敕书并赠诗序碑》则多增补，谓其谯国人。

始事骊山白鹿观冯洞元，洞元去世后，访道于终南，结茅于岩曲。后居嵩山紫虚观，再徙王屋山奉仙观。深于老庄，善辟谷服气。

景德二年（1005），真宗诏至阙下，礼遇甚厚。未几，请还山，真宗作七言诗赐之，赐号宗玄大师，特免观之田赋，度其侍者。大中祥符三年（1010）卒。AK 除原有宫观外，宋代又新建紫微宫。据雍正《河南通志》卷五十载，紫微宫在济源县西北一百里王屋山下，宋绍圣（1094~1097）初创建，元大德（1297~1307）间重修，明天顺元年（1457）再修。LB 金元是王屋山道教又一兴盛期。先后有大批全真道士居此修道。王志祐，号栖神子。少业儒，长慕玄理。金正大四年（1227）至王屋山。时阳台观已遭贞祐二年（1214）兵火，尽为废墟，邑令请其主持重建。经十二年，工成而卒，年八十八。LC 张志谨，字伯恭，号宁神子，温县人。金泰和（1201~1208）间，泛海为商。后辞亲学道，礼邱处机为师。云游各地二十年，于正大三年（1226）至晋阳，友人告以天坛佳境可居。次年至王屋，居灵都宫，仅月余，受业者五十余人。

见殿堂废坏，率徒修葺。不久卒。诸弟子举孙志玄代掌观事，完成该宫之修复，道众至百人。蒙古海迷失后二年（1250）五月，追赠张志谨为广玄真人，升灵都观为灵都万寿宫。LD 周某，失其名，号莹然子，密州胶西县人。十六岁礼刘处玄为师，金正大六年（1229）栖太古观，蒙古太宗九年（1237），被疏请住持天坛上方院，率徒修葺宫殿，十二年卒。有弟子多人作王屋各宫观知宫、知观。LE 申志贞，字正之，泽州高平县人。

幼业儒，入道后，礼李志常为师。太宗十二年任宫门事。宪宗四年（1254），以提举教门事从李志常遍祀岳渎。六年李志常逝世，祁志诚嗣教，命主天坛上方紫微宫事。世祖至元七年（1270）调任他职，始离王屋山。LF 刘道清，号纯清子，幼年出家。任阳台宫住持多年，元至正七年（1347）前

退休，有弟子多人继任该宫住持提点。LG 金元时期，对王屋山原有宫观进行重修，又增建有若干宫观。金正大四年（1227）至蒙古太宗十一年（1239），道士王志祐重建阳台观，工成改观为宫，称阳台宫。LH 金泰和、崇庆（1201～1212）间，又于阳台宫之左，新建通仙观。元好问《通仙观记》曰：“通仙观者，初为泰和道院，郝志朴实居之。崇庆癸酉（1213），以恩例得今名。始大为崇建，堂宇廊庑，斋厨库廐，以次而具。”LI 蒙古太宗十三年（1241）宋德方去王屋山，见许多宫观残坏，乃选派弟子住此山，相继重修了天坛、三清殿、上方紫微宫，其再传弟子陈志忠又在其后重修了清虚宫。LJ 明清时期，住山道士不见记载。清雍正《河南通志》卷五十载，明天顺元年（1457）重修紫微宫。明嘉靖时人李濂作《王屋山记》，对该山宫观之现状作了记述，除记有阳台宫、白云道院、紫微宫等外，又记有烟萝子祠、玉皇殿、虚皇观等。并对紫微宫的建筑作了较详叙述：“至门，金书榜曰‘王屋山朝真门’。门内为天王殿，榜曰‘天下第一洞天’。又上一层曰三清殿，面对华盖山如几案然。又上一层曰通明殿，设昊天上帝像。殿中环列朱龕，贮国朝御赐道藏经若干函。有碑数十通，皆宋金元时物。”LK 证明至明代中期，王屋山主要道观尚大致完好。

此后，经历道教衰落期，大部宫观废圮。至今仅存阳台宫、奉仙观若干建筑。阳台宫内有玉皇阁、三清殿等。奉仙观内有山门、玉皇殿、三清大殿等。注：AEAGAHJLF 《道藏》第19册703页，702页，第22册721～722页，第19册703～704页，第22册199页，第20册518页，第19册706～708页，第5册602页，第19册703页，703页（参《道家金石略》1074～1075页）703页（参《重刊道藏辑要》轶集四：《王屋山记》），703页（参《道家金石略》790～791页），793～794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）107页，中华书局，1985年 ABACAI AKLCLDLELGLHLJ 《道家金石略》136～137页，179～180页，139、1053、585页，236～238页，1074～1075页，584～585页，488～490页，1210页，1074～1075页，505～507、790～791页，文物出版社，1988年 AD 《道藏源流考》下册284页，中华书局，1963年 AFLBLI 《景印文渊阁四库全书》第537册89页，89页，第1191册413页，台湾商务印书馆，1986年 LK 《重刊道藏辑要》轶集四

武当山

武当山位于湖北丹江口市（原均县）境内，有七十二峰、三十六岩、二十四涧。主峰天柱峰海拔一千六百余米。唐李吉甫《元和郡县志》卷二十一曰：“武当山，一名山，一名太华山。在县南八十里。”元刘道明《武当福地总真集》卷上曰：“传记云，武当山，一名太和，一名大岳，一名仙室，中岳佐命之山。应翼轸角亢分野，在均州之南。……地势雄伟，非玄武不足以当，因名之曰武当。”唐末杜光庭《洞天福地岳渎名山记》已列武当山为道教七十二福地之一。据记载，晋代有谢允、尹轨，南朝有刘虬，唐代有姚简，相继入山修道。陶弘景《真诰·稽神枢》载：谢允“历阳人，少英毅，历仕罗邑宰，博览群书，道学尤精。……晋太康中，表辞官入道，

诏许之，西上武当山，……结茅于石室，不数年得冲寂之妙。”又有尹轨者，陶弘景《真诰》称其为周大夫关令尹喜之弟子，《云笈七籥》卷一百四《太和真人传》称其为“文始先生（尹喜）之从弟”。

但据东晋葛洪《神仙传》载，亦为晋代居太和山的道士。该书卷九《尹轨传》虽有尹轨“年数百岁，而颜色美少”之说，但不云尹轨为尹喜之弟子或从弟，而云尹喜是尹轨之“远祖”，并谓尹轨于“晋永康元年（300）十二月，道洛阳城西一家求寄宿”。后天下大疫，常以丹药、符济人，又以丹药化锡为金解人之难，“后到南阳太和山升仙去矣”。

因此尹轨为周令尹喜之弟子或从弟，实乃后世道教之附会。至南朝宋时，又有刘虬居武当。《武当福地总真集》卷下载：“刘虬，字灵预，天资颖悟，博究坟典，宋泰始中为晋王记室，解官辟谷入武当山，仙去。”据晋王韶《南雍州记》云，当时“武当山，……学道者常百数，相继不绝”。

《武当福地总真集》又载，姚简“字易夫，隋人也。佐唐太宗为武当节度。贞观中，天下大旱，……被命诣武当肃醮，……雷电霖雨，遍布天下。……解印之后，挈家隐居武当，志慕玄虚，成真证道”。魏晋至隋唐是武当山道教的初传时期。南北朝以前，武当山尚未出现道观，修道者皆居石室或茅庵。至唐代始建道观，据《太岳武当山》载称，唐贞观年间（627～649），因姚简祷雨有应，唐太宗令建五龙祠。大历年间（766～779）又建太乙、延昌等庙，乾宁三年（896），又更新神威武公庙。宋元两代皇室皆崇信北方玄武（真武）神，故以真武信仰为主的武当道教在此两朝间逐渐兴盛，大批道士居住武当修道，据载，宋有陈抟、房长须、田蓑衣、谢天地、孙元政、邓安道、曹观妙、唐风仙，元有汪思真、鲁大宥、张道贵、叶云莱、刘道明、张守清等，皆其著者。陈抟是五代宋初著名道士，元张栻《太华希夷志》卷上载：陈抟“长习举业，后唐长兴中，试进士不第，隐居武当山九室岩，辟谷炼气二十余年。”AB 入宋后，乃去华山，成为华山著名道士。其余道士分属三个派系，第一，房长须、田蓑衣、谢天地等，是南宋原居武当山的道士，可称为本山派。第二，孙元政至曹观妙为五龙神霄派，据《武当福地总真集》卷下载，孙元政，号寂然子，先“嗣业茅山清真观，得上清五雷诸法之妙”，当北宋末，“江汉罹金兵之厄，武当殿宇为之一空。绍兴辛酉（1141），再登武当，兴复五龙，开辟基绪，以符水襁褓为民除疾，众皆归之。数年之间，殿宇悉备。高宗诏赴阙庭，以符水称旨，敕度道士十人。后还山无疾而逝。”AC 其弟子邓安道，“尽得其师上清五雷诸法之妙，……奉敕位五龙兴建正殿，……嘉泰（1201～1204）中，预告徒众，奄卧而逝。”AD 其后之曹侍德“幼入道，居武当，嗣五龙之派。……道法阴阳，靡不博究，膺观妙之号，领住山之职。……后移领三茅崇禧之任。……端平三年（1236）……罹兵难”。AE 以上实为南宋时期传承于武当的神霄支系。第三，汪思真以下为全真清微派。据《武当福地总真集》卷下载：“汪真常名思真，号寂然子，贞常所赐之号也。家世徽人，宋丞相汪伯彦之后。生于安庆，嗣全真教法，入武当山，至元乙亥（1275），领徒众六人开复五龙，……兴建殿宇，改观为宫，四方师礼之，度徒众百余人，任本宫提点。吉凶预知，后无疾而逝。”AF“鲁洞云，名大宥，号洞云子，随州应山人也。家世宦族，幼入武当学道，遍历南北，至元乙亥偕汪真常开复武当，住紫霄岩，年八十有余，以道著远近。”AG 汪真常在至元间传弟子张道贵，张道贵“同（叶）云莱、洞阳（刘道明）谒雷渊黄真人（指元代清微派传人黄舜申——引者注）得先天之道，潜行利济，

门下嗣法者二百余人。” AH 其后又有张守清，先礼鲁大宥为师，继由张道贵、叶云莱、刘道明传以清微法，皇庆元年(1312)“赐号体玄妙应太和真人，……延祐元年(1314)，奉旨还山致祭，管领教门公事”。 AI 以上实为元代传法于武当的全真兼清微派道士。是黄舜申清微派北传的一个支系。由上可见，宋元时期武当山道教是相当繁盛的。

宋元时期，武当山建有大批宫观，仅宋代武当山已有五龙观、紫霄宫、王母宫、紫虚宫、延长宫、紫极宫、琼台宫、大顶圣坛、云霞观、元和观、太玄观、三茅观、玉仙观、紫霞观、接待庵、冲虚庵、日月庵、白云庵、大道庵、洞云庵、云窟庵、榔梅仙翁祠、黑虎祠、玉虚岩庙、隐士岩庙、灵应岩庙、桃源道域、纯斋道院等。其最具代表性的有五龙观、紫霄宫、威烈观、太上观、佑圣观。五龙观原为唐太宗敕建的五龙祠，元揭傒斯《大五龙灵应万寿宫碑》云：“贞观中，均州守姚简祷雨是山，五龙见，即其地建五龙祠。宋真宗时，升祠五龙观，赐额曰五龙灵应之观。其后废于靖康之祸，孙真人元政兴之，又废于金乌珠之兵。皇元受命，与天地合德，大兴老氏之教，……有道之士汪思真奋然特起，辟草莱，剪菑翳，悉举而新之。……至元二十三年(1286)，诏改其观为五龙灵应宫，以(叶)希真主之。……仁宗皇帝天寿节，……遂加赐其额曰大五龙灵应万寿宫。” AJ 紫霄宫，“宋宣和(1119~1125)中创建。

其敕额文据，甲午(1174)劫火，主者挈之南游，庚申(1200)之前，迁州于此，人民皆卜居焉。” AK 佑圣观建于宋真宗年间，北宋末毁于金兀术兵火。“至元戊寅(1278)，有道士赵守节号碧云，以道法数术著，领其徒众(重修)，数年之间，殿宇仪像悉成。” LB 太上观位于太上岩，宋天圣九年(1032)高道任道清、王道兴用工开凿岩龛，造成太上尊像，尊前创建殿宇，毁于宋末兵火。威烈观，位于紫霄宫东，宋初太宗(为姚简)宣敕建立。” LC 据许有壬《武昌路武当万寿崇宁宫碑铭》载，宋末元初，武当山又建冲霄坛，已而改建为崇宁观，元世祖至元二十七年(1290)升万寿崇宁宫。至正四年(1344)毁于兵火，九年略有恢复。 LD 据程钜夫《元赐武当山大天一真庆宫碑》载，世祖至元二十一年，张守清至武当，率徒于南岩建虚夷宫，历二十余年乃成。至大三年(1310)，因被召至京建醮祷雨，除赐其真人号外，又诏改宫额为天一真庆万寿宫，延祐元年(1314)加号为大天一真庆万寿宫。 LE 在宋金对峙时期，武当山处于双方争战之区，宫观屡有兴废。以后再经南宋末和元末的兵火，宋元所建宫观多已毁坏无存。

至明代，因太祖、成祖声称其所创基业曾得真武神助，更加崇敬真武，于是在明皇室的支持下，武当道教发展至鼎盛。

此期有大批道士住武当，其中不乏知名道士。最著者为明初张三丰。明太祖、成祖曾屡次遣人诏聘不得，后民间遂流传诸多神异传说。《明史》卷二百九十九载：明初，张三丰“尝游武当诸岩壑，语人曰：‘此山，异日必大兴。’时五龙、南岩、紫霄俱毁于兵，三丰与其徒去荆榛，辟瓦砾，创草庐居之，已而舍去。太祖故闻其名，洪武二十四年(1391)遣使觅不得。后居宝鸡之金台观，……乃游四川，见蜀献王。复入武当，历襄阳，踪迹益奇幻”。 LF 明傅维麟《明书》卷一百六十亦云：“洪武初入武当，登天柱峰，遍历名胜，使其弟子邱玄清住五龙，卢秋云住南岩，刘古泉、杨善登(或作澄——引者注)住紫霄，乃自结草庐于展旗峰北，曰遇真，营草庵于土城曰会仙馆，令弟子周真得守之。洪武庚午(1390)，拂袖长往，竟不知所之。

明年，太祖遣三山道士请玄玄（张三丰号——引者注）造朝，了不可见。”LG 其弟子邱玄清，“幼为道士于均州武当山，宗全真之学，往来汉淝河洛间。年及五十，有司以其有治才，荐入京，初授监察御史，超擢太常卿，为人持重有守。……至是（洪武二十六年二月）以疾卒”。LH 邱玄清又传弟子蒲善渊，洪武十五年（1382）除均州道正，永乐（1403~1424）间奉使四方。LI 所传另一弟子燕善名，长居武当，永乐十八年卒。LJ 除张三丰一系外，原传于武当的全真兼清微派亦在明代继续传承，其中有张守清所传弟子张悌、黄明佑、彭通微、单道安，曾仁智所传弟子李德渊等，皆在明初兼传清微法。LK 此外，著名道士还有李素希，“元末弃家来游武当，洪武初，住持五龙宫，后退隐于自然庵”。永乐四年至京，“赐坐便殿，……礼待甚厚，赐还本山。”MB 孙碧云，幼年入华山为道士，“洪武二十七年，高祖征至京师，……永乐十年，成祖复召至……敕授道录司右正一，又敕授（武当）南岩宫住持”。MC“任自完（按“完”当作“垣”——引者注），幼颖悟，读书晓大义，出家三茅山元符万寿宫为道士，遂知名，永乐九年，授道录司右正义（按当为右正一或右玄义——引者注），永乐十一年，选授太和山玉虚宫提点，宣德三年（1428），升太常寺丞，提调本山（指太和山——引者注），所著《太和山志》行于世，宣德五年以寿终”。MD 武当山原有宫观，元末悉毁。明成祖朱棣夺取皇位后，为了巩固政权，宣称其父朱元璋和自己之取得天下，是武当真武神的“阴翊”，为报答神恩，乃于永乐十年，遣隆平侯张信等率二十多万军夫工匠，以十二年功夫，在元代宫观旧址上，建成宫观三十三处。ME 或云建有八宫二观、三十六庵堂、七十二岩庙。继成祖之后，明朝历代皇帝、贵戚、地方官吏，又在这里不断兴建和扩建宫观。明世宗朱厚熜又于嘉靖三十一年（1522）遣臣率湖广军民进行一次大规模重建，使武当道教宫观空前宏大。到隆庆（1567~1572）时，仅太和、南岩、五龙、紫霄、玉虚、遇真、迎恩、净乐等八大宫统计，大小为楹六千二百六十六间，各大宫观道士少则三四百人，多则五六百人。全山计有道官、道众、军队、工匠等一万余人。MF 规模之大，是其他名山无法匹敌的。

入清以后，武当道教渐衰，但在前期续有知名道士入居武当山。如白玄福，号柱峰，“年不惑，以明经擢职官，未几，挂官不仕，径入太和七真洞。后为诸当事强起岩穴，修复武当宫庵桥梁，嗣修明真庵为聚徒讲肆之所”。MG 杨常炫，“山西人，庚辰进士，明末弃官登华山，顶礼皇老大神，修真悟性。

复迁嵩岳，养气中方。以门生故吏往来杂遝，乃三迁于武当之北岩，与住山白玄福相友善。饵精服术于洞者六年。嗣是预知山中劫数将至，出游江汉间。……刊刘洞阳《总真集》行世”。MH 竺野鹤，“明嘉靖（1522~1566）间人，遍游天下名山。

康熙初修道武当明真庵。尝与客曰：无身何处修道，得道又要弃身，正欲弃此身不能耳。”MI 清代前期曾增建和维修了一些宫观。据1992年出版的《太岳武当山》载，康熙（1662~1722）年间曾建磨针井（纯阳宫）。康熙元年（1662）二十三年、二十九年重修太子坡（复真观），三十年重建二年前毁于火灾的净乐宫。后期各宫观大部失修，有的渐至废毁。

尽管清代、民国废毁的建筑甚多，但明代所建之规模宏大的建筑群，仍有不少被保存下来，加以中华人民共和国成立以后的维修，至今该山的自然景观和人文景点基本完好。

1982 年国务院决定将武当山列为国家级重点风景名胜区，除修建道路外，又修葺太子坡、磨针井、回心庵、紫霄宫、太和宫、泰山庙等古建筑二十九处，面积达一万三千平方米，并将紫霄宫、太和宫列为全国重点宫观。现存大部宫观庵庙为明代建筑，数量之多，观模之大为国内所罕见。至于所存元明文物更是不可胜计，其中许多铜铸鎏金神像及铜制、玉制供器、饰物等，具有很高的文物、艺术价值。注：《元和郡县图志》上册 544 页，中华书局，1983 年 ABACADAEAFAGAKLBLE 《道藏》第 19 册 648 页，第 11 册 58 页，第 20 册 573 页，第 19 册 665 页，665 页，第 5 册 734 页，第 19 册 666 页，666 页，666~667 页，667 页，667 页，655 页，656 页，643 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《神仙传》51~52 页，上海古籍出版社，1990 年 《说郛》第 6 册 2822 页，上海古籍出版社，1988 年 MEMF 《太岳武当山》5 页，5 页，5~6 页，湖北人民出版社，1991 年 AHLILJMCMD 《古今图书集成》第 51 册 62673 页，62683 页，62684 页，62685 页，62685 页，中华书局、巴蜀书社，1986 年 AILKMBGMGMH 《长春道教源流》卷七引光绪刻本《武当山志》AH 民国《湖北通志》第 5 册 2394 页，台北华文书局，1967 年 LC 《武当》1992 年第 6 期 42 页 LD 《景印文渊阁四库全书》第 1211 册 444 页，台湾商务印书馆，1986 年 LF 《明史》第 25 册 7641 页，中华书局，1974 年 LG 《丛书集成初编》第 3929 册 58 页，中华书局，1985 年 LH 《明实录》第 5 册 3298 页，民国中央研究院历史语言研究所校印本 MI 光绪《续辑均州志》卷十一

罗浮山

罗浮山在广东省南部，横跨博罗、增城二县。《艺文类聚》卷七引《罗浮山记》曰：“罗，罗山也；浮，浮山也。二山合体，谓之罗浮。在增城、博罗二县之境。”道教称其为十大洞天之第七洞天，名朱明耀真之洞天。又列为七十二福地之第三十四，名泉源福地。

旧时罗浮山有许多神仙传说，称周灵王时，有浮丘公偕王子晋上嵩山，后适罗浮得道。秦时有安期生卖药东海，时称千岁翁，尝于罗浮山涧中采菖蒲服之，今菖蒲涧因此得名，后于此飞升。秦时有桂父、霍龙，汉时有朱隐芝、阴长生、华子期、东郭延年等，皆于此山得道升举。凡此，皆出于《列仙传》《神仙传》，而为后世《志》书所收采者。

道教何时进入罗浮山，已难确考。明陈木连《罗浮志》卷四和清宋广业《罗浮山志》卷四称：三国吴葛玄于罗浮飞云顶炼丹成仙，后以其术传郑思远（名隐）。《罗浮志》卷四又称：葛洪之师郑思远，“字子华，少为书生，善律历候纬，晚师葛孝先（玄），于罗浮泉源福地修炼得道”。此记与他书之说相左：《抱朴子内篇·遐览》谓郑隐在“太安元年（302）知季世之乱，江南将鼎沸，乃负笈持仙药之扑，将入室弟子，东投霍山，莫知所在”。

《仙苑编珠》卷上谓郑隐“隐于括苍山，仙去”。《洞仙传》和《历世真仙体道通鉴》卷二十四谓郑隐“入庐江马迹山居”。何者为是？已难判定。

《罗浮志》卷四又称鲍靓为南海太守，“以道术见称。……时葛稚川（洪）居罗浮，与稚川善，常往来山中，或语论，达旦乃去。”《仙苑编珠》卷

下称鲍靓“于罗浮山（与葛洪）俱得道”。东晋道士葛洪晚年居罗浮山，是有史可征的。《晋书》卷七十二《葛洪传》载，葛洪晚年闻交趾产丹砂，求为句漏令，以便就近采料炼丹。后行至广州，为刺史邓岳所留，“乃止罗浮山炼丹”。

《东晋方镇年表》载。晋成帝咸和五年（330），邓岳始领广州刺史，康帝建元二年（344），岳卒。据此，葛洪去罗浮炼丹之始年，在公元330~344年之间。此后，一直居罗浮，直至逝世。其逝年则因有六十一和八十一及不出六十等三说，现尚无定论。葛洪又有弟子（或谓葛洪之隶）黄野人随之炼丹，亦是居罗浮较早的道士。据传，葛洪死后，他得葛洪仙丹一粒，服之成为地行仙。东晋时，又有单道开来居罗浮。《晋书》卷九十五《艺术传》云：单道开，敦煌人。晋穆帝“升平三年（359）至京师，后至南海入罗浮山，独处茅茨，萧然物外。年百余岁，卒于山舍。”AB在两晋南北朝时，罗浮山尚无正规的道观，只有简陋的庵舍，主要是葛洪所建的四庵：都虚（后称冲虚，即南庵），孤青（西庵），白鹤（东庵），酥醪（北庵），其后皆加扩建，称观。

至隋唐，罗浮山道教有较大发展。有一批著名道士居此修道。苏元朗，先学道于句曲，隋开皇（581~600）中，来居罗浮，隐于青霞谷修炼大丹，自号青霞子。为发明大易丹道，作《宝藏论》。为训弟子，作《旨道篇》。又以《古文龙虎经》《周易参同契》《金碧潜通诀》三书文繁义隐，纂为《龙虎金液还丹通元论》，AC是隋唐重要内丹家。

据其所著《龙虎元旨》载，他在唐贞元五年（789）、十九年、开成三年（838），先后向人传道。果如此，其年寿是很长的。轩辕集，里籍不详。武宗会昌三年（843），居京师。宣宗即位，诛赵归真，流集于岭南，遂居罗浮。人传数百岁，颜色不老。大中十一年（857），宣宗召见，问长生可致否？对曰：“绝声色，薄滋味，哀乐一致，德施无偏，自然与天地合德，日月齐明。”留数月，乞还山。AD罗万象，不明里籍，有文学，明天文，尤精于易。布衣游行天下，居王屋山久之，后至罗浮山，于山下结庐以居。常饵黄精，餐霞服气数十年，后不知所在。AE陶八八，不明里籍。颜真卿早年典郡江南，遇八八授以刀圭碧丹，他日相待于罗浮山。AF隋唐时，罗浮山已建起一批宫观。其最早者，当推冲虚观。宋霍日韦《冲虚观记》曰：“今冲虚观，乃（葛洪）都虚（庵）之遗址，（晋）义熙（405~418）初，始置祠以祀之。逮唐天宝（742~755）中，令守者十家，已而为观。……视罗浮二山诸观为甲。”AG九天观，在冲虚观东，五代南汉时建。宋改名明福观，苏东坡书额。长寿观，原葛洪西庵基，五代南汉时建，名天华宫，俗呼南天华，宋改长寿观。AH酥醪观，葛洪北庵基，建观年不详。宋苏轼有《怀酥醪观安期生诗》，或许唐时已建。AI会仙观，在增城县南凤凰台，传为何仙姑旧居，唐大历（766~779）间改建为观，于观左立仙姑祠。AJ宋元续有大批道士隐罗浮，知名者亦不少。《历世真仙体道通鉴》卷四十九载，南宗五祖之一的陈楠，于“宋徽宗政和（1111~1118）中，擢提举道录院事，后归罗浮，以道法行于世”，“有《翠虚妙悟全集》行世，及作《罗浮翠虚吟》，以丹法授琼山白玉蟾”。AK《逍遥山万寿宫志》卷五《玉隆正书白真人传》又记白玉蟾居罗浮，曰：白玉蟾于“开禧丙寅（1206）冬，又师事翠虚于罗浮，学其太乙刀圭之妙，九鼎金丹之书，长生久视之道”。陈楠死后，玉蟾佯狂游海上，多年后，“复归于罗浮，绍定己丑（1229）冬，或传真人（白玉蟾）解化于阡

江”。LB《罗浮志》卷四和卷五又载宋代居罗浮之道士多人：邹葆光，少隶罗浮山冲虚观道士籍，宋徽宗宣和（1119～1125）中，名达九重，召至凝神殿，试以道术，拜金坛郎。邹师正，能诗文，尝主冲虚观。郡文学掾王胄修《罗浮图志》成，送冲虚观，师正募资刊行。张月窗，一号复斋，一号湛然，尝住罗浮，从白玉蟾游，玉蟾传安乐法与之。梁真素，宋人，冲虚观道士。道行峻洁，有诗名。尝于双髻峰下建元元观，不成，今有遗址。此外，又有崔羽、邓守安、王宁素、何宗一等，皆于宋代居罗浮修道。LC 宋元时期，罗浮山又建有一批庵观。广莫庵，原罗浮道士莫洞观修道处，莫卒后，史东岩捐金营建，成于绍定五年（1232）。见日庵，创建于南宋，道士王宁素曾居此修道。LD 明清时，罗浮山续有道士隐修。萧集虚，元末为琪林观道士，自号止庵道人，后居罗浮修炼，能诗文。徐子明，博罗人，明福观道士。明洪武二十二年（1389）选至京，居神乐观，供祀事三十余年。永乐十年（1412），以年老诏许还山。

梁可澜，字元叔，顺德人。博学能诗，隐居罗浮，自号三十二峰太狂长啸仙。所著有《狂仙诗》、《修真要语》，行于世，卒年八十。LE 清代有龙门派一个支系传法于罗浮山酥醪观。陈铭王圭《长春道教源流》卷七记云：曾一贯，号山山，师李清秋，为龙门派第十代孙。康熙（1662～1722）间入罗浮，筑道场于紫霄洞。后被委主冲虚观，其余四观（酥醪、九天、黄龙、白鹤）亦延为住持。传弟子柯阳桂，递传童复魁、江本源、赖本华、余明志，至光绪（1875～1908）间，传至陈铭王圭。陈铭王圭，字友珊，东莞人。晚学道，名教友，号罗浮酥醪洞主，曾任酥醪观住持。著有《长春道教源流》、《浮山志》及诗文集若干卷。LF 罗浮山旧有九观十八寺二十二庵之说，明清之后，许多已经废圮，现尚存五观五寺。道教五观，即冲虚观、酥醪观、九天观、白鹤观、黄龙观。

其中冲虚观被国务院定为全国重点宫观之一。注：《艺文类聚》第1册139页，上海古籍出版社，1965年 AFAGAHLC LD 《丛书集成初编》第3000册27页，25页，30页，58页，10页，35～42页，63～67页，中华书局，1985年 《抱朴子内篇校释》（增订本）338页，382页（附录：《晋书葛洪传》王明注），中华书局，1985年 AEAK 《道藏》第11册23页，第22册751页，第11册43页，第5册88页，385页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《道藏源流考》上册97页，中华书局，1963年 AB 《晋书》第8册249页，中华书局，1974年 ACAD 《景印文渊阁四库全书》第564册614页，614页，台湾商务印书馆，1986年 AI 同治重刊《广东通志》第6册3827页，台北华文书局 AJLE 清宋广业《罗浮山志》卷三，卷四，康熙五十五年刊本 LB 《道教文献》第6册326页，台北丹青图书有限公司，1983年 LF 《长春道教源流》卷七和卷首，荔庄藏板刊本

青城山

青城山在四川都江堰市（原灌县）西南十五公里处，距成都市六十八公里。杜光庭《青城山记》云：青城山“一名赤城山，一名青城都，一名天

国山，亦为第五大洞宝仙九室之天”。明曹学佺全《蜀中广记》卷六引《名山记》曰：“益州西南青城山，一名青城都山，形似城，其上有崖舍赤壁，张天师所治处。……《玉匮经》曰：青城山为第五大洞宝仙九室之天，一名赤城山。”唐司马承祯《天地宫府图》和杜光庭《洞天福地岳读名山记》亦列其为道教十大洞天之第五洞天，名宝仙九室之洞天。道教创立后，在此修道者历代不绝。据葛洪《神仙传》载，五斗米道创始人张陵，入蜀居鹤鸣山隐居，遇老君传道后，又去青城驱逐白昼为疠的魔鬼，“与之誓曰：人主于昼，鬼行于夜。……于是幽冥异域，人鬼殊途。今西蜀青城山，有鬼市并天师誓鬼碑石。”所云驱鬼与鬼相誓，虽属神话，但张陵去青城山传道则是可能的。张陵修道于蜀之鹤鸣山，《后汉书·刘焉传》与《三国志·张鲁传》均有记载，而鹤鸣山与青城山相连，张陵由鹤鸣去青城传道，事在情理之中。据此，青城山当为早期道教发祥地之一。

从汉末至南北朝，继张陵之后到青城山修道的有李阿、陈勋、范长生、杨超远等人。

据葛洪《抱朴子内篇·道意》载，蜀人李阿，号八百岁公，吴孙权时，常乞于成都市。

朝来夜去，有人见其暮宿青城山中。《张天师二十四治图》“平冈治”条称蜀州江津平冈治为李阿学道得仙处；“昌利治”条又载李八伯（百）学道于金堂昌利治，“常自出戏于成都市，暮宿于青城山上”。据上所记，李阿与李八伯似为一人；葛洪《神仙传》卷三为李阿、李八百分别列传，则视其为二人。但无论如何，都住过青城山。三国吴时，有一人名李宽，自称李八百，由蜀去江东传道授徒，“布满江表，动有千许”。

形成一个道教小派别，人称李家道。考其源流，即与上述李阿或李八百有关，故青城山又似为李家道的发祥地之一。继李阿之后又有陈勋。《历世真仙体道通鉴》卷二十七云：“陈勋，字孝举，蜀川（应为蜀州——引者注）人，博学洽闻。时钟会、邓艾伐蜀，刘禅降。孝举尚少，已有出尘之志，入青城山，师谷元子，求度世之法。后离青城山，随许逊得道，宋徽宗政和二年（1112）诰封正特真人。”后世净明道尊为十二真君之一。至晋代，青城山最著名的道士为范长生。《舆地纪胜》载：“范寂，字无为，刘先主（刘备）时；栖止青城山中，以修炼为事。先主征之不起，就封为逍遥公。得长生久视之道。”AB 清光绪《增修灌县志》卷九引《旧志》云：“范友，字子元，涪陵人，隐居西山，蜀人敬之，号曰长生。晋惠帝时，李雄攻成都，百姓皆保险自守，长生率千余家依青城后山。雄得成都，以长生有道，欲迎为主，长生固辞，乃拜为丞相，……尊曰范贤，于湔氏村筑为长生税驾之所，进太师西山侯，不受，归青城山，后仙去。”AC 至南朝“宋大明中，道士杨超远、秀才费元规，亦居此山”。AD 最早的山居道士，大多穴居山洞。或于洞旁结茅舍，“置以土坛，戴以草屋”。AE 至晋代，青城山始建道馆（观），计有洞天观、上清宫、上皇观、碧落观（后名长生宫）等。南宋《舆地纪胜》曰：“自延庆观上二三里，有观曰洞天，肇建自晋时。（南朝）宋大明中，有逸士费元规读书于此。唐天宝七载，有道士薛昌饮章陆酒得道，……宣和间改曰清观观。”AF 明曹学佺全《蜀中广记》卷六载：“《胜览》云：晋朝起天官于高台山丈人祠侧，号曰上清宫，……晋时又于丈人峰前建上皇观。《蜀志补罅》云：亦名玄真观。”AG1991年新修《灌县志》卷二十二“灌县主要道观简表”载：“长生宫，在青城乡青景村，晋建，祀范长生，旧名碧落观。”

AH 隋唐两宋时期，青城山道教兴盛。先后有大批道士居此修道。光绪《增修灌县志》引《龙城录》云：“赵昱字仲明，与兄冕俱隐青城山，事道士李珣。炀帝知其贤，征召不起，督让益州太守强起。昱至京师，糜以上爵，不就，乞为蜀太守，帝从之，拜嘉州太守。”AI 并记述他在任时曾入水斩蛟之神异事迹，州人事为神明。“隋末大乱，以隐去，不知所终。……上皇（唐玄宗——引者注）幸蜀，加封赤城王，又封显应侯”。AJ 唐有道士王柯，字仙柯，青城横源人。在西峰，助炼丹道士以薪炭，奉事三年，道士嘉其志，授以丹诀，于唐高宗仪凤三年（678）得道。AK 此外，道士薛昌、刘无名等皆在青城山修道，《历世真仙体道通鉴》均有传。唐末五代著名道教学者杜光庭，原为天台山应夷节弟子，后随僖宗入蜀，居青城山白云溪多年，对道教理论特别是斋醮科仪的制定贡献甚大。

卒后葬于白云溪。LB 唐末五代道教学者谭峭，原师事嵩山道士十余年，得辟谷养气之术。最后复入青城山。LC 迨至两宋，入山道士仍不乏人。民国《灌县志》据《文献通考》《舆地纪胜》诸书及《崇道观道藏记》《五岳真君殿记》等记有多人，其中皇甫士安、古藏用、张随、仇宗正、王文正等，皆一时之秀。南宋又有道士皇甫坦，曾在绍兴二十七年为显仁太后治目疾，有验，甚受宠信。“凡四处召命，灵迹甚著，隆兴中游天台，……至乾道初，方游武当，还青城，拱手垂足，坐绳床而化。”LD 河北霸州人张宗元，“入青城大面山中峰紫板岭结茅，耿介有守，居山五十年，……宋孝宗淳熙十四年（1187）八月二十九日无疾而化。”LE 值得指出的是盛行于宋元时期的道教新符箓派——清微派和神霄派有早期几代传人为青城山道士。据《清微斋法》卷上“道宗统系”载，清微派由祖舒“会四派而一之”后，经六传（《清微仙谱》为七传——引者注）至“青城通惠真人朱洞元，成都人，二月初一日生，乃神霄玉枢使清微洞卫上卿，隐青城山”。

下传“云山保一真人李少微，房州人。三月初五日生。乃五雷院使清微都元右卿，隐青城山”，下传南毕道。LF 此处未记朱洞元、李少微的生活年代，但李少微下传之南毕道为南宋理宗时人，据此推之，他二人亦当是南宋人。宋道士王文卿创神霄雷法，盛传于江淮地区，但他和弟子萨守坚曾出入于青城山。虞集《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》云：“有萨守坚者，亦酷好道，见侍宸于青城山，而尽得神秘，游东南，祷祈劾治，其神怪有过于侍宸者。”LG 据宋景濂《元莫月鼎传碑》载，宋元之际，神霄派还有另一传人徐无极住青城山，莫月鼎曾亲往受教，该文云：“（莫月鼎）入青城山丈人观，见徐无极受五雷之法。”LH 可见宋代青城山，不仅是天师正一道的基地，也是衍生孕育新符箓派的基地之一。

隋唐两宋时期，青城山新建有大批宫观。清徐昱《三诣青城记》云：“昔志载，青城一百八景，唐宋时，自长生宫入山，抵上清宫十余里间，庵堂不下数十所。”LI 现有记载可征者，仅知隋代建有常道观，唐代建有建福宫、金华宫、冲妙观、玄都观等。

《舆地纪胜》云：“自会庆宫西行一二里，有观曰常道，乃古黄帝祠址。《青城山记》云，在黄帝授经坛下，隋时建。”LJ 清彭洵《青城山记》卷上云：“在云师洞者，为常道观。观为大业间建，始名延庆，唐改常道，宋名昭庆，今则概言天师洞矣。”LK 唐初为飞赴寺僧侵占，唐开元十二年（724）敕令“移飞赴寺依山外旧所，观还道家”。MB1991年新修《灌县志》卷二十二“灌县主要道观简表”载：“建福宫，在青城山丈人峰下，建于唐代，名

丈人祠，宋改会庆建福宫。”MC《灌县文征》卷三收《置丈人观碑》云：“开元十八年闰六月十八日，敕于青城置祠室，又奉今年八月二十一日敕青城丈人山宜令所管州县，拣本山幽静处与立祠庙。”MD明曹学佺《蜀中广记》卷六引《蜀木寿机》云，前蜀王衍于咸康元年（925）偕母太后、太妃同游青城，……住山中旬日，设醮祈福，太后太妃又谒王先主铸像，已，幸丈人、玄都二观及金华宫。”ME由此知唐代青城山尚建有玄都观、金华宫。玄都观无考，金华宫，据清徐昱《青城山金华宫记》，原是就晋代所置之上皇观（一名玄真观）改建而成，唐睿宗女玉真、金华公主居此修道。

该文又称：“证以唐宋人福唐观、本竹观、仙居观、储福观诸诗，知公主院宇开旷，非若时流所栖之琐琐也。”MF由此又知唐宋时尚建有福唐等观。彭洵《青城山记》又称“天仓山有威仪观，今亦废不可考，宋文同有威仪观诗”。MG可见隋唐两宋时期青城宫观之多。

元明时期，青城山道教呈衰微趋势。见于记载的道士极少，且无可称者。在宫观方面，除明万历年间重建圆明宫、上元宫外，MH过去已建之宫观，在明代大都失于维修，明焦维章《游青城山记》曰：“午后憩长生观，观久废，颓垣败础，与灌莽为伍。……建福亦荒墟不治。”MI1991年新修《灌县志》称：“明末清初，长期战乱，青城山道士逃走一空。”MJ其后，因有几位武当山全真龙门派道士来青城，使青城山道教又趋复兴。比较有名的道士有陈清觉（1606~1705），字寒松，又号烟霞，湖北武当人。明末为少年名进士，入庶常，除东宫侍讲。后弃官入武当山太子坡，从詹太林（王常月弟子——引者注）讲求养生术。明亡，于康熙二十六年（1687）入蜀，游峨眉，定居青城，料理常道观事，后交张清湖作住持，去青羊宫养静，……康熙四十四年辞世。”MK与陈清觉先后到青城的有其师兄弟穆清风、张清湖、张清云等人。

“穆清风，号玉房子，四川忠县人，系陈清觉师兄，康熙五十三年始来成都梓潼宫，雍正七年退隐青城白云观，兼主眉州重瞳观。张清湖住青城山文昌宫。张清云住三台云台观。”NB康熙四十一年，赐常道观“丹台碧洞”匾额，后世乃尊陈清觉为碧洞真人，称其所传为碧洞宗，系龙门一支派。此派亦按龙门谱系进行传承。传至易心莹为二十二代，现已传至二十五代。其中不乏有名的道士，如：陈仲远，别号云峰羽客，青城道士，渊博能文，曾校正《广成仪制》数十种，著有《雅宜集》，清乾隆（1736~1795）间，邑人患疫，建水陆斋醮，敕赐“南台真人”号。NC李太浩，康熙初入青城山，始居八卦台下真武庵。康熙五十年购回天台寺基业，易名本洪庵（即上元宫），时上皇观因久已荒芜，复于康熙五十八年接理上皇观观务，加以培修，于雍正五年（1727）羽化。ND骆永喜，号小尹，灌县人，道光（1821~1850）间入圆明宫为道士，见该宫颓废，立志修复，经二十年，焕然改观。此外，在清代还陆续重建、修缮了常道观、长生观、祖师殿（又名洞天观）上清宫、建福宫等。《灌县文征》等书皆有记载。

中华人民共和国成立后，青城山道教宫观保存完好。当代著名道士易心莹长期住守常道观，对保存青城山文物古迹颇有贡献。注：AD《全唐文》第10册9709页，9710页，中华书局，1982年AGLGME《景印文渊阁四库全书》第591册78页，82页，第1207册370页，第591册84页，台湾商务印书馆，1986年AKLBLCLELF《道藏》第22册199页，第11册57页，第22册208页，206页，第5册255页，324~325页，330

页，326页，442页，第4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 《神仙传》30页，上海古籍出版社，1990年

同见《抱朴子内篇校释》(增订本)173~174页，中华书局，1985年 ABAFLJ
同见《舆地纪胜》第2册752页，台北文海出版社，1962年 ACAIAJMI 光绪《增修灌县志》卷九，卷九，卷九(按《龙城录》旧题柳宗元撰，但唐志未著录，柳宗元《柳河东集》也未收录，或云为宋人所伪托)，卷十三 AE 《广弘明集》卷十二：唐释明概《决对傅奕废佛僧事并表》，线装本 AHMCMHMJMKNB
《灌县志》693页，693页，679页，690页，691页，690页，四川人民出版社，1991年 LD 《天台山方外志》卷十，光绪原刻，民国上海紫云轩校印本 LH 《四部丛刊》第246册，上海书店翻印本，1989年 LIMDMFND 《灌县文征》卷五，卷三，卷五，卷三，民国木刻刊本 LKMG 《道藏辑要》翼集 MB 《道家金石略》110页，文物出版社，1988年 NC 民国《灌县志》铅印本，卷十二，1933年

巍山

巍山又称巍宝山。在云南巍山彝族回族自治县东南约十公里处。位于云岭山脉四大分支之一的乌蒙山起点，洱海盆地之南。海拔一千七百三十米。为唐初南诏(蒙舍诏)王细奴罗耕牧和发迹之地，亦为云南著名的道教名山。

据现存资料研究，巍山道教起于唐，盛于明清。据道教传说，南诏时期，太上老君曾下降巍宝山，点化南诏始祖细奴罗。其后，王朝后裔和道士在巍宝山建老君殿(清微观)以祀老子。道教从此传入巍宝山。相传唐代著名道士杜光庭，曾到大理、巍山传教。

并书《南诏德化碑》，深受南诏王族的礼遇。吕洞宾也曾到过巍山，现今民间尚流传着许多吕洞宾在巍山传教的故事。明清时期，巍山道教比较兴盛。据《云南通志》卷二十五载称，此时有许多道士相继入居巍山修道。王旻，蜀之华阳人。永乐(1403~1424)初，寓居蒙化，遇异人授道术，能役使鬼神，召致风雨。邓川孽龙为祟，请旻制之，旻至，而龙遁去。成化十年(1474)，预知化日，应期不爽，蒙化人咸以为尸解云。清道士何太和，蒙化人。为避吴三桂之乱，隐居巍宝山。特探玄理，卓然有得。每短筇蓑笠，独游咏于松梅雪月之间。冯应魁，字亦九，道号尚元。有隐德，安贫乐道。精医药，治人甚多。得孙真人安乐仙方，刊存巍宝山朝阳洞，人争重之。据近人调查研究，明清以后，巍山所传道教，“以甸中街为界，分为两支：南部以县城镇为中心的是清微教，由巍宝山龙门派传授；北部以大仓镇为中心的是灵宝教，由江西龙虎山西河派传授”。

从明代起，巍山相继建起大批宫观，总计达二十余所。最早者为玄(或作悬)珠观。

民国《新纂云南通志》卷一百二十云：“悬珠观，在城东五里，创自蒙诏，明成化(1465~1487)间拓建，为近城诸刹之冠。”它是“巍山道观群中的历史最悠久者。……现存殿宇多为清季重修。观内有关圣殿、玉皇阁、三官殿、天王殿、吕祖殿、财神殿、天师楼等建筑。近年来，玄珠观和与之

相邻的另一佛寺联通，故又称玄龙寺。”文昌宫，始辟于明代，最初是当地祭龙的场所，到清乾隆（1736~1795）间改建成道观。由关圣殿、金甲殿、文昌殿等组成。青霞观，一名清微观。观内《重修巍山青霞观碑记》云：此地是道教始祖太上老君降化细奴罗之所。清康熙二十二年（1683）创为道观，后不断增修。玉皇阁，巍山境内有数处玉皇阁，以灵官殿背后者规模最大，建筑年代也最早。建于康熙二十二年以前。由四帅殿、玉皇殿、天师殿、三官殿、吕祖殿、依云阁等建筑组成。每年农历二月初一到十五日，是巍山传统的朝山庙会，各地艺人皆汇集此处演奏洞经音乐（属道教音乐）。

培鹤楼，祀八仙之一的吕洞宾，初建于乾隆二十五年（1760），此后以它为中心，在其前建含真楼，北建元极宫，东建云鹤宫，西建道源宫，形成一组规模宏大的道教宫观群。AB 长春洞，建于康熙（1662~1722）年间。由前殿、正殿、两厢和花园组成。殿壁内绘有很多图画，门上有许多精致雕刻，诚为一座壁画雕刻的宝库。AC 斗姥阁，踞巍宝山之巅，清乾隆四十年（1775），郡人孙怀仁捐建。

AD 此外，还有主君阁、灵官殿、三师殿、三官殿、三皇殿、朝阳洞、财神殿、祖师阁、依云阁、报恩殿等，皆建于清代。据说，盛时住山道士多达数百人。注：《中国道教》1989年第2期：《西南道教名山——巍宝山》《景印文渊阁四库全书》第569册90页，台湾商务印书馆，1986年 AD《新纂云南通志》卷二百六十二，卷一百二十，卷一百二十，1949年铅本印《民族调查研究》1989年第1、第2期：《巍山洞经音乐》 ABAC《巍山揽胜》17页，20页，21页，27页，29~31页，云南教育出版社，1986年

终南山

终南山在陕西省西安市南部。古名太一山、地肺山、中南山、周南山。是秦岭西自武功县境，东至蓝田县境的总称。

秦岭主峰之一。包括翠华山（古名太一山）、南五台、圭峰山、骊山等山峰。宋程大昌《雍录》卷五称：“毛氏曰：‘终南，周之南山中南也，中南即终南也。’《关中记》曰：‘中南，言居天之中，都之南也。’又曰：‘终南、太一，左右三十里，内名福地。’”道教洞天福地中未列终南山，但东晋葛洪《抱朴子内篇·金丹》已将其列为“合作神药”的名山之一。北宋宋敏求《长安志》卷十一引晋皇甫谧《高士传》曰：“秦有东园公、夏黄公、绮里季、角里先生，时呼四皓，共入商洛，隐地肺山，以待天下定。及秦败，汉高帝召之，四人乃深自匿终南山，不能屈之。”这是旧时终南山流传的仙话传说。《晋书·王嘉传》曰：“王嘉，字子年，陇西安定人也。

……隐于东阳谷，凿岩穴居。弟子受业者数百人，亦皆穴处。

石季龙之乱，弃其徒众，至长安，潜隐于终南山，结庵庐而止。门人闻而复随之，乃迁于倒兽山。苻坚累征不起。”这是现在所知居终南山较早的道士。南朝宋时有李和隐居终南，清雍正《陕西通志》卷六十五载“麻衣子姓李名和，钳发美姿。

入终南山，遇道者遗以道。刘宋大明（457~464）初，百有一岁坐逝。”

唐有金可记居终南山，南唐沈汾《续仙传》曰：“金可记，新罗人。性沉静好道，博学强记，属文清丽，举动言谈有中华之风，擢第进士。俄居终南山子午谷，常焚香静坐，若有思念，又诵《道德经》及诸仙经不辍。

居三年，思归本国，航海而去。复来，衣道服，却入终南，务行阴德。大中十一年（857），忽上表言臣奉玉皇诏为英文台侍郎，宣宗遣使征召，固辞不就。”终南山在唐代已建起一批宫观。《新唐书·地理志》载，长安“太和谷有太和宫，武德八年（625）置，贞观十年（636）废，二十一年（647）复置，曰翠微宫”。宋敏求《熙宁长安志》卷十一载，四皓庙，在终南山，去县五十里，唐元和八年（813）重建。广惠公祠，唐开成二年（837）册终南山为广惠公，令长安县令杜火造于终南山下置祠宇，以季夏土王日致祭。

唐时又建会灵观。《终南山重建会灵观记》曰：“会灵观者，乃唐开元（713～741）中明皇感梦玄元（老子）玉象出现之地，观以是而立也。……观有唐苏灵芝所书《老君应见碑》具述其事。”唐末五代后，内丹术兴起。盛传于世的钟吕金丹派诸道士（后南北二宗尊为祖师），与终南山有很深渊源。宋释志磐《佛祖统纪》卷四十三曰：“钟离权，字云房，自称汉时遇王玄甫，得长生之道。避乱入终南山，于石壁间得《灵宝经》。

悟阴中有阳，阳中有阴，为天地升降之宜；气中生水，水中生气，即心肾交合之理。

乃静坐内观，遂能身外有身。唐吕岩，字洞宾，三举进士不第，于长安酒肆遇云房，将洞宾入终南山，授《灵宝毕法》十二科。”AB 据考，钟离权为五代时人，所云“汉时遇王玄甫”之“汉”，并非秦汉之“汉”，而是五代刘龚所立之“南汉”；所云授吕洞宾之《灵宝毕法》，现存《道藏》，似为依托之作。雍正《陕西通志》卷六十五亦记吕洞宾遇钟离权传道事，曰：“吕岩，初名绍先，蒲州人，一云关右人。屡举进士不第，后于长安道中遇真阳（钟离权被称为真阳真人或正阳真人——引者注），语绍先曰：‘予所居终南山有洞，可从行。’顷刻到一峰，真阳饮绍先以元和之酒，坐石谈玄。曰：‘子从予奉道，当名岩，字洞宾。’遂将洞中书朝夕观览。真阳授以上真玄诀，道成仙去。

今洞在楼观说经台左。”AC 又云：“刘哲，字元英，号海蟾子。事燕王刘守光为相。喜黄老。一日，有道人自称真阳子（点化之），……海蟾大悟，遁迹终南山下。丹成尸解，有白气自顶门出，化鹤冲天。”AD《金莲正宗仙源像传》谓刘海蟾受钟离权点化后，“解相印，易道衣，……遁迹于终南、太华之间，不知所终。”AE《历世真仙体道通鉴》卷四十九所载略同。

至金、元，全真道宗祖钟、吕，其创教祖师王嘉最初又修道于终南山附近之刘蒋村、南时村，终南山遂成为全真道最早的发祥地。因此，当邱处机际遇成吉思汗，大兴全真道以后，即用大力开拓终南山之宫观，使终南山道教走向鼎盛。

元杨天初《大元奉元路终南山增修通仙万寿宫碑》云：“夫天下名山，惟终南为瑰奇，粤古之博大真人恒居于兹，故谓之神仙之窟宅者而良以为宜也。金大定间，重阳祖师结庐山下，已而东之，度弟子七人，辟全真之教于四夷。厥后，其徒兴祖庭于山之阴、甘水之湄。由是为其教者，莫不左右筑庵而羽翼之。”AF 据载，从元初起，终南山相继建起了以重阳万寿宫为中心的大批宫观。重阳万寿宫，在今户县祖庵镇（旧名刘蒋村），金代名灵虚观，经十余年之营建，蒙古乃马真后三年（1244）赐额重阳万寿宫。AG 重阳成

道宫，在终南山南时村，即王嘉所掘“活死人墓”处。太宗七年（1235）营建，有三殿、五堂，宪宗二年（1252）改观为宫。AH 遇仙观，在终南山之蔡村，传为王嘉甘河遇仙处。创建于元初。AI 此外，见于诸书记载者，还有通仙万寿宫、栖云观、集仙观、太一观、玉华观、白鹿观、筠溪道院、纯阳演化庵等，皆建于元代。元王守道《玉华观碑》云：“当是时也，山林城郭，宫观相望，十百为居，甲乙授受，靡然不劝而自勉。道化之行，自三代而下，未有如是之盛也。”AJ 此时出身于或活动于终南山的道士，更不胜数，《终南山祖庭仙真内传》所载即不下数十人。

明清时期，续有道士居终南山修道。《长春道教源流》卷七载，江本实，号活死人。

四川人。“家素封，明亡，散家财，弃妻子，入终南山学道。十年得其道，遂遨游四海，既而止妙高峰，从阎老人结庐炼金丹，又十年丹成。”AK 但明清时期道教已趋衰落，终南山原建各宫观，除少数外，大多年久失修而废圮。注：ACAD 《景印文渊阁四库全书》第 587 册 325～326 页，153 页，第 554 册 971 页，第 587 册 157～158 页，第 554 册 979～970 页，982 页，台湾商务印书馆，1986 年 《抱朴子内篇校释》（增订本）85 页，中华书局，1985 年 《晋书》第 8 册 2496 页，中华书局，1974 年 AEAHAJ 《道藏》第 5 册 81 页，第 19 册 560～561 页，第 3 册 371 页，第 19 册 711～712 页，562 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年 《新唐书》第 4 册 962 页，中华书局，1975 年 AB 《续藏经》第一辑第二编乙第四套第三册 268 页 AFAI 《道家金石略》751～752 页，544～545 页，文物出版社，1988 年 AG 详见本卷《重阳宫》篇 AK 《长春道教源流》卷七，荔庄藏板刊本

白云观

白云观在北京市西便门外滨河路。其前身为唐代天长观，金代十方天长观和元代的长春宫。天长观，创建于唐开元二十七年（739）。后几经废兴，至金大定十四年（1174）重修，命名十方大天长观。泰和二年（1202）毁于火，次年重建，改名太极宫。元太祖十九年（1224），邱处机西游返京后居此，改名长春宫。二十二年，邱处机逝世，其弟子买长春宫东下院，以葬邱处机，从此称此下院为白云观。

元末，长春宫毁于兵火。明洪武二十七年（1394），燕王朱棣命中官进行修复，因其遭破坏严重，乃就白云观基址进行重建。“重建前后二殿、廊庑厨库及道侣藏修之室，落成于次年正月十九日”。其后续加扩建，宣德三年（1428），建三清殿，正统三年（1438），建玉皇阁。“正统五年（1440），重建处顺堂，以奉长春真人。及营方丈、道舍、厨库、钵堂，以居四方修真之士。正统八年（1443）五月，建衍庆殿于玉皇阁之前，奉侍玄天上帝。重修四帅殿及山门，仍建灵星门于外”。至此，“规模廓大，雄伟壮丽，金碧交辉”。景泰七年（1456），道士邵以正又建“（长春）殿三楹，既像（邱）真人于其中，复图十八大师及祖师、先师之像于其壁。经始于景泰丙子（1456），落成于次年”。此后，正德、嘉靖时再加修葺。明末清初，因年

久失修而衰败。清初王常月住持白云观时，请得内帑进行重建。至康熙四十五年（1706），“玉皇殿、三清殿、长春殿、七真殿、灵官殿、四圣殿、山门、牌楼、石桥、旗杆、钟鼓楼、垣墙，并及钵堂、厨库、东西祠堂、道舍，焕然一新”。据乾隆《御制重修碑记》，清高宗弘历曾于乾隆十一年（1746）和四十一年（1776），赐内帑两次修葺白云观。光绪十三年（1887），又重修吕祖殿。中华人民共和国成立后，于1956年和1980年进行过两次大修。现存主要建筑，分布在中轴线上，依次为：牌楼、山门、灵官殿、玉皇殿、老律堂（即七真殿）、邱祖殿、四御殿、戒坛和云集山房等。邱祖殿为主要殿堂，内供奉邱处机的塑像，塑像下埋有邱处机遗骨。

明清及民国，白云观是全真道第一祖庭，是该派道士首领居住地。现在既是全真派祖庭，又是中国道教协会所在地。

1989年11月，白云观恢复方丈制和全真道的传戒制度，新任方丈王理仙为传戒律师。注：《道家金石略》1256页，文物出版社，1988年；《日下旧闻考》第5册1582页，北京古籍出版社，1983年；《藏外道书》第20册586页，587页，594页，巴蜀书社，1992年。

东岳庙

东岳庙在北京市朝阳区朝外大街。初名东岳仁圣宫。始建于元至治元年（1321），落成于泰定二年（1325）。主祀东岳大帝。因元世祖至元二十八年（1289），封东岳神为天齐大生仁皇帝，故以名庙。元虞集《东岳仁圣宫碑》记述其创建始末，曰：“延祐（1314~1320）中，故开府仪同三司上卿玄教大宗师张留孙，买地于大都齐化门外，规以为宫，奉祀东岳天齐仁圣帝。……方鸠工，而留孙歿（按：其徒吴全节继之），……至治壬戌（1322），作大殿，作大门。殿以祀大生帝，前作露台以设乐，门有卫神。明年，作东西庑。东西庑之间，特起如殿者四，以奉其佐神之尊贵者。列庑如官舍，各有职掌，皆肖人而位之。筑馆于东，以居奉祠之士，总名之曰东岳仁圣宫。……泰定乙丑（1325），鲁国大长公主……出私钱巨万，俾作神寝，象帝与其妃夫人女果侍之容。天历建元（1328），今皇帝（文宗）既即大位，……乃赐神寝名曰昭德殿云。”当时在北方的正一道，除其首脑机关所在地之大都崇真万寿宫外，以此宫之规模为最大。

明正统十二年（1447），“益拓其宇，两庑设地狱七十二司，后设帝妃行宫。宫中侍者十百，或身乳保领儿婴以嬉，或治具，妃将膳，奉匜帚为妃装”。据明英宗御制碑记，前殿名岱岳，后殿名育德。明万历三年（1575）和二十年，又两次修葺、增建。

万历三年张居正代撰之《敕修东岳庙碑》云：“百余年来，庙湮颓圯，圣母慈圣皇太后捐膏沐资若干，皇上亦出帑储若干，工始于万历乙亥（1575）八月，周岁而落成。”万历二十年赵志皋代撰之《敕修东岳庙记》云：“都城朝阳门外里许，有东岳庙，正统（1436~1449）中敕建，英宗皇帝御制碑在焉。越百余年，而我皇上（神宗）以圣母……旨拓新之，惟时万历丙子（1576）。迄今壬辰（1592），又十七年矣，皇上……复出帑储，……缮葺藻饰，更于寝殿左右作配殿，……赐额曰宏仁锡福。经始于二月二十六日，落

成于次年三月十一日。” 清康熙三十七年（1698），东岳庙毁于火，只存左右道院，三十九年重建，乾隆二十六年（1761）复加修葺。康熙《御制东岳庙碑》曰：“京师朝阳门外，向有东岳庙，自元明迄今，历有年所。康熙三十七年，居民不戒而毁于火。其明年，朕发广善库金（重修），……经始于三十九年三月，讫工于四十一年六月。” 乾隆《御制东岳庙重修落成碑记》云：“乾隆辛巳（1761）嘉平之望，重葺朝阳门外东西庙葺工”。东岳庙为清代道教管理机关道录司所在地，其各代住持世袭为道录司官，统辖京师各宫观。故该庙得到历朝维修，至 20 世纪二三十年代，殿堂建筑尚称完好。有人在当时曾对东岳庙作过调查，所记建筑规制如下：中轴线上设大门，左右钟鼓楼、碑楼，后为主殿岱岳殿、育德堂，东西两边有：斗姆殿，文昌殿、玉皇阁、娘娘殿、关帝殿、真武殿，灵官殿、药王殿等，规模是很大的。其西间火神殿之东西配殿有灵济先祠，内祀本庙开山张（留孙）吴（全节）二祖师，及明清两代诸方丈。在张、吴二神主牌后，有一牌位书“清微派第一代始祖明故朝天宫道录同右玄义禹祖讳贵羹之霞灵”，下为“皇清羽化清微派第四代讳守谊刘公霞灵之位”（缺第二、三代），此后按代列祀，至第二十一代止。证明清代主持道录司者为清微派道士，该庙自然成为清代清微派之祖庭。

现该庙建筑尚存，唯殿内神像、神主等已毁。庙内所存元明清三代碑石百余方，是研究该庙历史的重要资料。其中元赵孟頫《张留孙神道碑》（俗称道教碑），书法古朴遒劲，是我国元代书法艺术的珍品。注：《景印文渊阁四库全书》第 1207 册 334～335 页，台湾商务印书馆，1986 年 《帝京景物略》第 64 页，北京古籍出版社，1963 年 《日下旧闻考》第 5 册第 1491 页，1491 页，1491 页，1487 页，1487 页，北京古籍出版社，1983 年 日人小柳司气太《白云观志》卷五附《东岳庙志》第 216～219 页，日本开明堂东京支店，昭和 9 年

无量观

无量观或称无梁观。在辽宁千山东北部。创建于清康熙六年（1667）。民国《奉天通志》卷九十六引《辽阳县志》云：“旧或称为无梁观，踞千山东北部。创始于清康熙年（1662～1722），刘道人大琳开山于此。其所葬石塔尚巍然于观外集仙台旁。其先仅有罗汉洞、玉皇阁，相传建于唐代，至今犹存。考之阁外石刻，其形六面，似金元时物，惜字迹模糊，不能辨认，据道人言，亦系唐之遗石。观内除玉皇阁、罗汉洞外，有观音殿、老君殿、三官庙、大仙堂殿。下院有玄真观、刘家庵、白云观、五圣观四处。玄、刘二观庵在山内，余在山外。

本观内，有道士百余人，皆朴质茹素，各有职事，乃道教之正派也。”

现该观保存大体完好，1983 年，国务院将其定为全国重点宫观之一，加以维修保养。注：刘道人大琳应是刘道人太琳。

《奉天通志》第 2 册 2198 页，沈阳古旧书店缩印，1983 年

朝天宫

南京和北京各有朝天宫一座。

南京朝天宫 在江苏南京市水西门内。相传该处原为吴王夫差所筑之冶城，晋建冶城寺，唐改太清宫，五代吴王杨溥于其地建紫极宫。宋大中祥符（1008～1016）间，改名祥符宫，续改天庆观，元元贞（1295～1296）间，改额玄妙观，寻升大元兴永寿宫。

明洪武十七年（1384）重建，易今名。前有三清殿，后有大通明殿，另有飞霞阁、景阳阁等。内有习仪亭，为文武官员演习朝贺礼仪之所。清乾隆二十九（1764），皇太后发帑重修，为金陵道观之最。咸丰（1851～1861）中被毁，同治四年（1865），于旧址改建孔庙，并迁鸡鸣山江宁府学于此。

北京朝天宫 在北京市皇城西北阜成门内。

原址为元之天师府，明宣德八年（1433），诏仿南京朝天宫改建而成。成化十七年（1481）重修。该年所立之《御制重修朝天宫碑》云：“洪武甲子（1384），即皇城（金陵）西北建朝天宫，规模宏敞，视他观宇特异。

凡遇朝廷三大节令（指元旦、冬至、圣寿节——引者注），百官预习礼于此。……及宣宗章皇帝践祚之八年，因仿南京之规，亦于皇城西北建朝天宫。……嗣是以至于今日，又五十载矣，殿宇画像，不得不敝者。……遂命官一一新之。以成化庚子（1480）二月为始，至辛丑（1481）六月讫工。首三清殿以奉天尊，通明殿以奉上帝，次普济、景德、总制、宝藏、佑圣、靖应、崇真、文昌、玄应九殿，以奉诸神。又万岁、东西具服殿，以伺驾幸之所。祠、堂各二。钟楼、鼓楼二。碑井亭五（疑为“三”——引者注）：紫虚、朝天、玄都。门三，并蓬莱真境牌楼。他若道录司、斋堂、方丈、诸羽流栖息、厨浴、仓库、厢房，通数千间。神座、阶道以石，周围垣墙以土，崇深广大之观，金碧辉华之饰，既坚且美，实完实足，较之前有加矣！”明刘侗、于奕正《帝京景物略》引明宪宗诗曰：“禁城西北名朝天，重檐巨栋三千间。”可见其规制之宏伟壮丽。清于敏中等《日下旧闻考》卷五十二云：“朝天宫本元代旧址，盛于明嘉靖时，……考《名山藏》所纪，其崇奉与大高玄殿相埒。”“天启六年（1626）六月二十日夜，朝天宫灾，……十三殿齐火，不以次第及，烬不移刻，无所存遗”。此后再无兴复。《日下旧闻考》卷五十二云：“今阜成门东北虽有宫门口、东廊下、西廊下之名，其实周回数里，大半为民居矣。西廊下有关帝庙，乃土人因其余址而葺之者，然止大殿三楹。殿前甬道，绵亘数百武，砌石断续，犹见当时规制。宫后向存旧殿三重，土人呼为狮子府，盖即元天师府也，今皆废。”上述二处朝天宫现皆为历史遗迹。注：《景印文渊阁四库全书》第492册415页，第508册387页，台湾商务印书馆，1986年 胡祥翰《金陵胜迹志》卷七，民国十五年刻本 《宛署杂记》196页，北京古籍出版社，1983年 《帝京景物略》185页，北京古籍出版社，1983年 《日下旧闻考》第3册836～837页，北京古籍出版社，1983年

玄妙观

玄妙观在江苏省苏州市观前街。“创自晋咸宁二年（276），名真庆道院。唐元宗二年（714），更名开元宫，钦赐内帑重修。北宋祥符五年（1012），赐额天庆观。南宋建炎（1127~1130）兵毁，绍兴十六年（1146），郡守王重建。淳熙六年（1179）复毁，郡守陈岷复修。宝祐、景定（1253~1264）间，住持严守柔、蒋处仁重修”。何年改称玄妙观，诸书记载不一。或谓蒙古至元元年（1264），或谓元元贞元年（1295），仅乾隆《长洲县志》谓至元十八年（1281）改今名。元程钜夫《扬州重建玄妙观碑》称：“至元中诏赐天下天庆观额曰玄妙。”表明天下天庆观改称玄妙观是至元间的诏令，而非元贞元年；而至元元年，忽必烈尚未下江南，此年改额，似也不可能。唯乾隆《长洲县志》所云至元十八年改额，较为可信；但元牟巘《平江府重建三清殿记》云：“又三十四年，为今至元戊子（二十五年，1288），县稽郡乘改赐额。”据此，其改额年当在至元二十五年。故究竟为至元十八年或二十五年，尚难断定。

据乾隆《长洲县志》载，玄妙观在北宋改额天庆观时，已具较大规模。该志称：“宋大中祥符间，屡降天书，诏改为天庆观，敕道士李志升为左街道策（录）司，赐帑建东西南北四庑，中绘三天天宫胜景。于玉皇、天医、高真、三茅、转藏、酆都、十王等殿（外），建净乐宫、八仙堂、灵宝院。官道三百名，无牒道童不下千人。……皇祐（1049~1053）间，新作三门，尤峻壮。宣和七年（1125），赐昆山县田五十顷充香火田。”后虽几经兴废，至元代，规模仍然颇大。《百城烟水》载，“左有玉皇、神州、五路、天医、真官、真武、三元、梓潼、张仙、三茅、机房、关帝、东岳、酆都、十王、净乐等殿；右有雷尊、五雷、观音、三官、八仙、灵宝、转藏等殿；后有蓑衣、贤圣、高真、方丈等殿。其所辖基周广五百亩”。“遂甲吴中”。明清屡有修葺，但已渐不如前。乾隆《长洲县志》载：“至元（当为至正——引者注）末兵毁，明洪武四年（1371），清理道教，更为正一丛林，置道纪司，革香火田以充军饷。……宣德（1426~1435）间，道士张宗继募建弥罗宝阁，供祀玉皇。正统（1436~1449）间，巡抚侍郎周忱、知府况钟因旱祷有验，捐建成阁，请赐道藏经，分三茅殿地为机房殿。正德元年（1506），分东岳殿地为文昌殿，辟三元阁。万历三十年（1582），弥罗宝阁圯，本朝顺治（1644~1661）间，三清殿圯，康熙（1662~1722）初，道士施道渊力新之，并建雷尊殿，道纪陶宏化募建东岳殿庑，构五岳楼。十二年（1673），布政慕天颜重建弥罗阁，复还旧观。”乾隆年间又有修葺，彭绍升《重修灵宝祖院记》曰：“庚寅岁（1770），创建水府殿，乙未岁（1775），改建斗姆阁，其后又建灵宝、星主、文昌三阁。”AB 嘉庆十九年（1814），又重修弥罗阁。AC 此后，直至道光时，仍屡有修葺。其后，规模逐渐缩小。

玄妙观极盛时，有殿宇三十余座。现存的三清殿主体结构为南宋所建，是国内很少的宋代古建筑之一，被定为国家重点文物保护单位。其西墙上，有一块老子画像石碑，为唐吴道子画、玄宗御书赞，颜真卿手书，宋代张允迪摹刻，是国内仅存的两块半中最完整的一块。1981年重修正门和三清殿，同年全部竣工，正式对外开放。1986年，再次维修正三门和三清殿。注：

ABAC 《藏外道书》第20册458页，456页、457页、459页，456页、457页、458页，458页，486页，458页，458页，458页，501页，501页，巴蜀书社，1992年 《道家金石略》899页，文物出版社，1988年

元符宫

元符宫又称“印宫”。在江苏句容县茅山积金峰。初有梁道士陶弘景曾于此结庐，唐至德（756～758）年间始造道观。

北宋熙宁（1068～1077）初，著名道士刘混康庵居于此。哲宗闻其名，召至京师，赐号“洞元通妙大师”，元符元年（1098）秋，敕于茅山故居，重修道观，赐名元符观。

但终哲宗之世，元符观尚未竣工。徽宗即位后，敕命江东转运司，凡土木工费，悉为之调度。并委官督修，于崇宁五年（1106）秋建成，徽宗赐名“元符万宁宫”。有主要殿宇七座：正中天宁万福殿，祠三茅君；左为玉册殿；右为九锡殿；东庑景福万年殿，祠皇帝的本命宿相；西庑飞天法轮殿，藏朝廷恩赐之书；此外还有宝篆殿和北极阁。为茅山最宏伟的宫观。元符宫落成后，徽宗敕命公卿大臣、文人学士撰颂作记，达一千余篇。南宋建炎四年（1130），元符宫毁于兵燹。绍兴二十八年（1158），高宗赐金重建，并御书宫额。宋理宗（1225～1264）朝，再次敕修元符宫，并御书“上清宗坛”、“圣德仁祐之殿”二榜。至元代，此宫逐渐倾毁，明初仅存部分殿宇，供奉茅君。明弘治年间（1488～1505），元符宫道士陈真福募款重新修葺，至嘉靖十五年（1536）完工，有东秀、西斋、观云、启明、野隐、勉斋、栖壁、东斋、乐泉、览秀、云林、真隐、监斋十三道院。太平天国时期，元符宫迭遭兵燹，十三房道院仅存四房。

1924年，元符宫道士募资重建三清大殿。1939年，日寇扫荡茅山，元符宫焚毁殆尽。

元符宫现存灵官殿、太元殿和一房道院，三清殿、三天门等建筑也在修复中。

宋皇室曾赐元符宫玉印等八物，被称为八宝，现存其四：（一）九老仙都君玉印；（二）玉圭，此圭顶部纹如蝙蝠，下部纹如山峦重叠、又似茫茫海浪，光莹澄澈；（三）哈砚，哈气舔笔即有丹珠润笔，内有两条游鱼花纹，置入水池，游鱼栩栩如生；（四）玉符，又称镇心符，上刻“合明天帝日敕”篆体阳文。

此四宝今转藏于茅山道教协会所在地九霄万福宫。注：
笪蟾光《茅山志》，第1册387页，441～442页，455页，第2册745页，台北文海出版社，1971年

崇禧万寿宫

崇禧万寿宫在江苏茅山。是茅山宫观建筑群中最早创建者。初建于南朝梁，名曲林馆，后为陶弘景之华阳下馆。《茅山志》卷十七载：“崇禧万寿宫在丁公山前。隐居（陶弘景）华阳下馆。唐贞观九年（635），太宗为王法主（指王远知——引者注）建，号太平观。天宝七载（748），玄宗敕李玄静

取侧近百姓一百户，并免租税科徭，长充修葺洒扫。中和（881~884）间，（为）盗火所焚。天祐（904~907）间，邓启遐重建。”明弘治《句容县志》卷五则谓：“南唐升元（937~942）初重建。

宋祥符元年（1008），因祈祷改名崇禧观。”至宋哲宗时，“岁月因循，屋颠而不持，榱故而不革，圯废而不兴，垣颓而不作”。何君表倡议重新之。据张商英《江宁府茅山崇禧观碑铭》所记，重修后的崇禧观为：南面建三门，先玉皇殿，次三清殿，次北极殿，左本命殿，……南宋“建炎四年（1130）复废于火，绍兴（1131~1162）中再创。其祈嗣获应，每岁建金篆道场，命句容县宰充代拜官设醮于此，由是总辖诸山，此观为甲”。

元仁宗时，因玄教大宗师张留孙之请，于延祐六年（1319）诏升观为宫，改今名。据有关记载，该宫盛时，有殿十二座，其名为：复古、威仪、四圣、葆真、三茅、天师、南极、玄坛、东华、三清、七真、三官等。顺帝至元二年（1336）火灾，“高栋广宇，峻极崇台皆化荆榛瓦砾之场”。明正统十四年（1449）重建，景泰四年（1453），三清殿告成，“以间计者七，以高计者六十六尺，以广计者九十六尺。而金碧辉映，盖不减于昔。”其余各殿修复情况不详。

至清末，此宫尚存。1938年9月，被日本侵略军焚毁。注：

《道藏》第5册624页，662~663页，675~676页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年弘治《句容县志》卷五，上海古籍书店影印，1964年《道家金石略》1259页，文物出版社，1988年

洞霄宫

洞霄宫在浙江余杭县大涤山中岭下。据载，汉武帝元封三年（前108），始建宫坛于大涤洞前，以作祈福之所，唐高宗弘道元年（683），敕本山道士潘先生于其地建天柱观。

中宗朝赐观庄一所。乾宁二年（895），吴越武肃王钱镠与道士闾丘方远相度地势，进行重建。吴筠于大历十三年（778）曾撰《天柱观碣》，记此宫前身天柱观之创建与兴盛情况，略谓：昔高士郭文举创隐于兹，以云林为家，遂长住不复。……及我唐弘道元祀（682），因广仙迹，为天柱之观。……贞观（627~649）初，有许先生曰迈，怀道就闲，荐召不起。后有道士张整、叶法善、朱君绪、司马子微、暨齐物、夏侯子云，皆为高流，或游或居，穷年忘返。宝应（762）中，群寇蚁聚，焚蕪城邑，荡然煨烬，惟此独存。

吴越王钱镠又于光化三年（900）作《天柱观记》，述乾宁二年与闾丘方远“创建殿堂，兼移基址”事，谓“其大殿之内，塑天尊、真人、龙虎二君，侍卫无阙。其次，别创上清精思院，为朝真念道之方。建堂厨及陈鼎击钟之所，门廊房砌，无不更新”。宋大中祥符五年（1012），始改天柱观为洞霄宫。并赐仁和县田一十五顷，悉蠲租税。天圣四年（1026），诏道院详定天下名山洞府凡二十处，杭州洞霄宫大涤洞为第五。政和二年（1112），以宫宇颓圯，奉旨赐度牒三百道以兴复之。后因方腊起事，废于兵火。高宗南渡，绍兴二十五年（1155）出内帑重建。淳祐七年（1247），诏赐钱以置恒产，

山门规制更加崇广。 陆游于嘉泰三年（1203）撰《洞霄宫碑记》，除历述洞霄宫之兴革历史外，又特别强调了它的重要地位，称它在宋时“与嵩山崇福宫独为天下宫观之首。……其地望之重，殆与昭应、景灵、醴泉、万寿、太一、神霄宝篆为比，他莫敢望。” 并谓南宋时，朝廷常以去位之宰辅大臣提举该宫。

《余杭县志》卷十六云：“洞霄之名始于宋，而其迹实肇于汉，恢于唐，至宋南渡而称极盛。”此点可由当时之规模得到证明。据载，南宋时，其规模大体为：“宫门之外，旧有汉武帝宫坛，许远游升天坛，虚皇坛，有祠山张大帝祠，有叶天师（法善）讲堂，闾丘先生玄同草堂。门以内，有寿星堂（在大殿西），有三清殿，璇玑殿（在庠院东），佑圣殿（在大殿左），有龙王祠，福地真官祠（在东庠），钱武肃王祠，有昊天阁，有郭真君祠，朱法师祠，闾丘先生祠（并在昊天阁右），……有演教堂（在后院），有上清、精思、南陵三道院，后分为一十八斋（名略——引者注），有选道堂，云堂（并在西庠）。又有见于昔贤题咏，而今莫详所在者。……兹不更列。”南宋度宗咸淳十年（1274）被灾，延燎一空。元世祖至元十三年（1276）后重建。未完工，二十一年（1284）之夏复毁。后再建，规模视昔为壮。家铉翁于元贞元年（1295）撰《重建洞霄宫记》，述其重建情况，谓“先建庖帑，乃筑大殿，以及余屋，元贞乙未（1295）之三月壬子告成。金碧瑰丽，照映林谷，神运鬼工，殆不是过”。《浙江通志》卷二百二十七云：“至正（1341～1368）间兵毁，明洪武（1368～1398）初重建。”AB明王达《重建洞霄宫记》云：“洪武庚午（1390），提点贾力以恢复自任。……不三载，贾化去，副知宫资深吴公（继之）……至己未（此纪年有误——引者注），门庠庐室，庖廩坛土遗，次第用完。丹台绀殿，琼楼璇室，视昔不异。”AC清嘉庆《余杭县志》卷十六云：“清康熙元年（1368），道士孙道元栖真于此，克绍宗风，弟子吴象严亦复不染尘。凡宫坛为之一新。乾隆辛未（1751），道士贝本恒以殿宇颓废，方谋募建，是冬无尘殿毁于火。今所存者，惟方丈三楹及斗阁、丹室数处而已。”AD 注：《道藏》第18册142页，156页，155页，142页，142页，160页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 以许迈为唐人，误。

AB 《景印文渊阁四库全书》第1163册433页，第525册208页，台湾商务印书馆，1986年 ACAD 嘉靖《余杭县志》卷十六

上清正一万寿宫

上清正一万寿宫简称上清宫，在江西贵溪县上清镇东端。

是张陵历代子孙奉祀香火之地，道教正一派之祖宫。据说由张陵第四代孙张盛建于西晋永嘉（307～312）年间，初名传篆坛。唐会昌（841～846）中，赐额真仙观，宋大中祥符（1008～1016）间，改额上清观。天圣（1023～1031）间，迁于龙虎山之南，元祐元年（1086）重加修缮。北宋贾善翔《上清观重修天师殿记》曰：“旧塑系、嗣师（张衡、张鲁），王（指王长）赵（指赵升）二真人及灵官等环侍，亦复雅饰。

……今上清观，天下道俗遇三元（节），诣此登坛传度法篆，以二十八

代天师为度师也。” 崇宁四年（1105）请于朝，迁建今所在地。“政和三年（1113），道君皇帝眷礼虚靖天师（即张继先），改上清观为上清正一宫。拨赐江东徐氏绝产，计米万余斛”。

建炎、庆元、嘉定间，皆赐钱拓新，其規制未详。

端平二年（1235），再度拓新，“为殿六：曰三清，曰真风，曰昊天，曰南斗，曰北斗，曰琼章；为阁二：曰皇帝本（或曰景）命，曰宝奎；为楼一：曰琼音；为馆三：曰宿觉，曰蓬海，曰云馆；为堂二：曰斋堂，曰正一。堂之左曰方丈，东西创道院各数百楹。栋宇翬飞，牖户宏敞，……实为海内琳宫之冠”。元世祖至元二十四年（1287），敕命重建三清殿、坛楼及三门。二十五年七月，“寥阳殿成。……广旧制为坛楼四檐，为门七十楹，坛之前为拜亭，门之前为碑亭二。……起二十四年六月，迄三十年十月”。

大德二年（1298），上清宫被火焚毁，吴全节奏请重建，至仁宗皇庆二年（1313）建成，规模较前更大：“为殿十有三：曰三清、玉皇、真风、真庆、太一、璇玑、琼章、南斗、雷霆、五岳、三官、旌阳、玄坛；为堂七：曰正一、寿星、正（疑此处缺一字——引者注）纪仪、蓬海、宿云、方丈；为楼三：曰玄坛、钟（缺一字——引者注）宝奎。至于厨漏库庾、诸亭诸门诸厅事（疑此处有脱文——引者注）东西寮。曰道院者，凡三十有一。悉视旧右加加（疑为“有加崇”之误——引者注），命曰大上清正一万寿之宫”。“至治壬戌（1322），彗存厄于灾，重纪至元丁丑（1337）又复修如故，虞集记之。而又不戒于火，以至正辛卯（1351）毁”。明清时期又经多次重建、修葺。

首先是明洪武二十三年（1390）进行大规模重建，至二十六年（1393）完工。“首建真风殿、元帝殿、元坛祠，而次第从事余者。……中为阁，阁之上为玉皇殿，下为经堂，其前为真风殿。真风殿者，祖师祠也。祠之前有三清殿，又前为元坛，覆以重屋。坛之前为三门，门之前为虚皇坛，坛之前为棊星门，而东西各属以周庑，表以层楼，左楼悬大钟，右楼悬大鼓。东为东庑，内外方丈、上下库司、元坛祠、蓬海堂、宿云堂在焉。

西为西庑，寿星堂、元帝殿、斋堂、藏室、上下官厅在焉”。其后，永乐元年（1403）十四年、正德十三年（1448）嘉靖十一年（1532）万历三十七年（1609），都曾相继作过修葺改建。娄近垣《大上清宫建置沿革》记载颇详。清康熙五十二年（1713）曾赐金修葺上清宫，世宗宠信龙虎山道士娄近垣，又于雍正九年（1731）赐银十万两进行大修，至次年告竣，建制多有更新。清光绪《江西通志》卷二百二十四云：“雍正九年赐御书额，御制碑文。置香田膳田，增广道院，额设法职。

乾隆、嘉庆间，俱特旨动帑修葺。” AB 清中后期未有大的修葺，加之火灾兵毁，至中华人民共和国成立之初，仅存大上清宫门楼、午朝门、钟楼、下马亭等破败建筑。其后，江西省人民政府拨款维修，并列为重点文物保护单位。注：

皆载《龙虎山志》，见《道教文献》第1册258~259页，267~268页，267~268页，287页（文中二十四年、二十五年、三十年，雕板时漏刻一横，现参考其他资料改），294~295页，第2册95~100页，578~579页，95~100页，95~100页，台北丹青图书有限公司，1983年 AB 《江西通志》第6册2593页，台北华文书局，1967年

铁柱宫

铁柱宫又名妙济万寿宫。在江西南昌市翠花街西。始建于晋，祀净明道所尊祖师许逊。宫左有井，与江水相消长。中有铁柱，传为许逊所铸以镇蛟螭之害者。唐咸通（860～873）中，赐名铁柱观。北宋真宗大中祥符二年（1009），改额景德观，政和八年（1118），改名延真观。南宋嘉定（1208～1224）间，改名铁柱延真宫。景定元年（1260），毁于兵火，元大德七年（1303），再遭火灾。后重修，经四年，于大德十一年（1307）建成。元泰定三年（1326）又火，后再以次重建。明正德（1506～1521）间，赐金修葺。嘉靖（1522～1566）中，再遭火焚，两赐帑金助修。嘉靖二十六年（1547），赐额妙济万寿宫。万历二十八年（1600），再遭火焚，当即重修，明张位《重建万寿宫记》述其重建经过。称：万历二十八年冬十二月兴工，“首创真君殿一重，高若干，方广若干，悉从旧制。……继前门、二门；继诸仙（殿）两廊、铁柱池、钟鼓楼；又继圣像，易铜以塑；继画四壁仙迹；继建玉皇阁；继前街门，外用墙围之，左右开瓮门；又前辟小沼，深三尺，宫以内诸水皆潴焉。至万历戊申（1608）冬告成”。

至清代，康熙十四年（1675），雍正二年（1724），乾隆四十六年（1781），道光二十三年（1843），同治九年（1870），光绪二年（1876），皆曾重新加修葺。道光二十三年之重修，曾历时六年，至二十八年（1848）始告竣。据说，重修后宫殿“宏壮瑰丽，倍逾于旧”。光绪二年之重修，还于谯母殿后添造逍遥别馆一所。其后，则年久失修，至今只存一殿二院，余皆废圮。注：皆载《逍遥万寿宫志》，见《道教文献》第7册391～394页，第6册133页，第7册369～370页，第8册759～765页，第7册391～394页，台北丹青图书有限公司，1983年 《道家金石略》1195页，文物出版社，1988年

玉隆万寿宫

玉隆万寿宫在江西新建县逍遥山（亦称西山）。净明道之祖庭。原为净明道祖师许逊故宅。许逊逝世后，里人于其地建许仙祠。南北朝时，改名游帷观。白玉蟾《续真君传》曰：“真君（指许逊——引者注）飞升之后，里人与真君之族孙简，就其地立祠。……隋炀帝时，焚修中辍，观亦寻废。至唐永淳（682）中，天师胡惠超重新建之，明皇尤加夤奉。”五代南唐复重修，徐铉书额，俱以游帷名。“宋真宗大中祥符三年（1010），升观为宫，改赐额曰玉隆（白玉蟾《续真君传》则称“政和六年改观为宫，仍加‘万寿’二字”，与此异——引者注）。徽宗政和六年（1116），诏以西京崇福宫为例，敕建大殿六，小殿十二，五阁七楼、三廊七门。复赐御书额曰：‘玉隆万寿宫’。旁起三十六堂以处道众，护山田亩以作香火。

玉隆创修，于斯为盛。”据考，六大殿为：正殿、三清殿、老祖殿、谯母殿、兰公殿、玄帝殿。五阁为：玉皇阁、紫微阁、三官阁、敕书阁、玉

册阁。十二小殿为：轮藏殿、刘仙殿（余殿失名）。七楼有：四鹤楼（余失考）。规模甚大。故元柳贯《玉隆万寿宫兴修记》云：“观肇兴于晋，而盛于唐，尤莫盛于宋。”此后，南宋宝庆元年（1225），重加修葺，元仁宗延祐三年（1316）重修大殿。泰定二年（1325），改建十一大曜殿、十一真君殿及祖师祠堂。柳贯《玉隆万寿宫兴修记》称，该宫住持朱思本“见十一大曜、十一真君殿、祖师祠堂，摧剥弗治，位置非据，……乃相藏室之北，撤故构新，作别殿六楹，东以奉十一曜真君之像，西以奉吴（猛）、黄（仁览）十一真君之像。……又即于十一真君殿旧址，筑重屋一区，上为青玄阁，下为祠”。以供奉唐以来对该宫有功绩之官僚、住持之神主。“经始于泰定二年（1325）之八月，阅三年而考其成”。可见当时该宫仍保持较大的规模。元至正十二年（1352），在红巾军起义中，宫被焚毁。

明初，草率数椽，薄修祀事。至万历十年（1582）重修。

经三年，始成大殿一座。清康熙二年（1663），复大规模重修，道士徐守诚募资先后修成正殿、谶母阁、三清殿、玉皇阁。募修三官殿、关帝殿。此后乾、嘉间，续有兴建。咸丰十一年（1861）又毁于兵燹。同治七年（1868）重修。《重建逍遥山玉隆万寿宫记》云：“于七年戊辰二月雇工，……于闰四月念四日兴工，至八年己巳（1869）四月十五日而正殿告成。……展至十年（1871）五月，而夫人殿、谶母殿、洎玉皇、关帝、三清、三官各殿，以及西山祠宇、妙道、全真堂，先后一律建讫。惟三官殿甫经落成，旋毁于火，仍择吉补建。各殿告竣，次及逍遥靖庐、明塘、戏台、云山、苍翠亭。凡向来所有，无不兴复；即仙衢、道岸二坊，及四周垣墙，向所未有者，亦肇造而新之。”规模仍然很大。

其后几经祸乱，特别是日本侵略军的焚掠，损毁十分严重。中华人民共和国成立后，人民政府曾于1950、1952、1959年相继拨款进行维修，特别是1984年，新建县成立西山万寿宫修复领导小组，对之作较大的修复，经过三年时间，修复了五殿、三门等。五殿即：高明殿、谶母殿、三清殿、三官殿、关帝殿。它是目前江西省著名大道观。注：《道藏》第4册第761页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联出合版，1988年皆载《逍遥万寿宫志》，前四注见《道教文献》第7册第355～365页，后一注见第6册22～23页，台北丹青图书有限公司，1983年《景印文渊阁四库全书》第1210册416页，416～417页，台湾商务印书馆，1986年

太清宫

道教以“太清”命名之宫观，多不胜数。兹记其二：鹿邑太清宫 在河南鹿邑县城东五公里处。原属楚国苦县地，传为老子之故里。汉桓帝延熹八年（165），遣中常侍左卜官于该地祀老子，设华盖座，用郊天乐，命陈边韶作铭以纪之。隋文帝开皇六年（586），诏亳州刺史杨元胃，考其古迹，营建宫宇，敕内史舍人薛道衡作《祠庭颂》。唐尊老子为圣祖，太宗贞观元年（627），敕修其宫，给人户五十，以供洒扫。高宗乾封（666～667）中，亲诣道宫，追加老子玄元皇帝尊号，宫殿坛宇，并令修创，名紫微宫。置令、

丞各一员，岁时荐飧。玄宗开元三年（715），亲书《道德经》刊石，立于宫内。天宝二年（743），诏改紫微宫曰太清宫。文宗太和七年（833），宫遭水潦，敕宣武军节度使李程兼太清宫使，加以修葺，寻复完美。杜光庭《道教灵验记》卷二记唐时该宫之情状，曰：“亳州真源县太清宫，圣祖老君降生之宅也。”

……唐高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗、明皇六圣御容，列侍于老君左右。两宫二观（指祀老子之太清宫和武后时所建祀老子母之洞霄宫——引者注），古桧千余树，屋宇七百余间，有兵士五百人镇卫宫所。”宋代亦崇祀老子，建隆元年（963），遣使诣宫致祭，太宗淳化四年（993）和真宗咸平五年（1002），两度遣使修葺。

大中祥符五年（1012），册上老子尊号曰太上混元上德皇帝，增修其宫，改名明道宫。北宋末，靖康之乱，宫被焚毁。入金以后，相继兴复。大定二十四年（1184），“创为三清、玉帝两大殿，灵宝、五师、九曜、十二元辰、四圣、三官诸小殿宇”。大定二十六年再立前后三门，“至丁未岁（1187），复建洞霄先天太后大殿。……其宫中已就者，前后三 PP 虚无殿，西转 PP 廊一十间；太极殿之东，创为七元殿，殿南北转角行廊一十三间；太极殿之西，立南北殿，殿南北转角行廊二十间。东立五岳殿，诸位并已完成”。规模仍然颇大。

金末，太清宫又毁于兵乱中，“复值河、涡合流，向之仙宫，漂荡无遗”。

蒙古宪宗六年（1256）重修，经约十二年，再具规模：“像太上于其中，东华、文始列于左右，洞灵、通玄、冲虚、南华次之，仙貌俨然，见者加敬。虽余者未完，已足以奉香火之供。”元末再毁于兵火。明万历七年（1579）和清康熙十七年（1678）重修，但皆难以恢复旧貌。清《鹿邑县志》卷十一云：太清宫经“历代增修，有紫极、广灵、太清三宫以祀老子。紫微为元末韩林儿所毁，础石尚存”。清朱书《游濂乡记》云：“古苦县濂乡，在今河南归德府鹿邑县境，太清宫在焉，祠老子也。……尝考太清宫之祀，始盛于唐，再盛于宋，金元仍之，代有增饰，盖千年矣。小明王韩林儿撤毁荒废，迄今不复。”又云：“度旧制宏巨，占地数百亩，为前后两宫，今皆禾黍矣！”

1981年，河南人民政府拨款修复，建成太极殿、三圣母殿、娃娃殿、围墙、山门等。1988年，重雕玉石老君像，置于太极殿中。

沈阳太清宫 在辽宁沈阳市。初由全真龙门派道士郭守真创于清康熙二年（1663），名三教堂。《奉天通志》卷二百二十二郭守真传曰：“郭守真，字致虚，号静阳子，九顶铁刹山八宝云光洞开山阐教之始祖也。……康熙元年（1662），收度弟子王太祥、高太悟等八人。二年（1663）春旱，将军乌（库礼）请郭（守真）祈雨，立应。爰赐地基，于外攘关角楼西隅玄武池，撤水筑基，建筑三教堂，堂北起高阁三楹。……泊雍正七年（1729），其弟子高太悟、嗣法孙赵一尘重修三教堂，更名为太清宫”。

该书卷九十二“太清宫”条又谓：乾隆（1736~1795）间，监院赵一尘重修。有殿宇八十八楹。内有老君殿、关帝殿，及玉皇阁、吕祖楼、十方堂等。为关东道教十方丛林，关东道教总分会设于宫内。AB1983年，国务院将其定为全国重点宫观之一。注：《道藏》第19册715~716页，第10册804页，第19册715~716页，715~716页，715~716页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年《道家金石略》1047页，文物出版社，1988年 清乾隆《鹿邑县志》卷十一，

木刻线装本 《小方壶舆地丛钞》第四帙，第16册1690页，上海著易堂
木刻本 AB 民国《奉天通志》第5册4709页，第2册2102页，沈阳古旧
书店缩印，1983年

中岳庙

中岳庙在河南登封县城东四公里太室黄盖峰下。黄久约《大金重修中岳庙碑》云：“旧有庙在东南岭上，年祀绵邈，莫知其经始之由。（北）魏大安（即太安，455~459）中，尝徙于神盖山。唐开元（713~741）间，始改卜于此。”清景日昡《说嵩》卷四“中岳庙”条称：“岳之有庙，从来久矣。《汉书》：武帝礼登，诏令加增其祠，则庙盖建于元封（前110~105）以前。《唐书》载：元魏徙庙于东南岭上，大安中迁神盖山。

今黄盖峰上之庙是已。”现庙内存有《中岳嵩高灵庙之碑》，是该庙最古之碑刻。中云：“天师寇君谦（缺四字）高（缺二字）志，隐处中岳卅余年，岳（缺二十字）是（缺二字）降临，授以九州真师，理治人（缺四字）国（缺二字）辅导真君，成太平之化，……以旧祠毁坏，奏请道士杨龙子更造新……”一般认为此碑建于北魏，也有认为是唐碑者。

据《说嵩》载，该庙在唐代曾经修葺，有李方郁《修中岳庙记》记其事。宋太祖乾德二年（960），也曾修葺，有骆文蔚《重修中岳庙记》记其事。最大的一次修葺在金大定十六年（1176），黄久约《大金重修中岳碑》云：“遭宋靖康兵革之难，……庙之基构仅存，而缮修不时，上漏旁穿，……殆不能支。”从金大定十四年起，即谋求恢复，大定十五年正式下达重修之命，于是“诹日鸠工，众作毕举。庙制规摹，大小广狭，位置像设，悉仍其旧。……总为屋二百三十有八间，其西斋厅以待每岁季夏遣使祭祀之次舍不与焉。始事于十六年四月丁未，绝手于十八年六月戊子。”承安五年（1200）所立之《大金承安重修中岳庙图》刻石，记载此庙重修后之规制，计有：“正阳门、东偏门、西偏门、中三门、东P门、西P门、火池、钟楼、府P殿、土P殿、南岳殿、西岳殿、山灵公、二郎殿、井亭、东华门、西华门、上三门、东P门、西P门、PP房、PP位、亭子、亭子、P食门道P、九子夫人之殿、玉P圣后之殿、玉仙殿、金P夫人之殿、王母殿、角楼、角楼（余漫灭）。”

《说嵩》卷四云：据“金承安间图，廊房八百余间，碑楼七十余所，可以想见其盛”。此后，金正大五年（1228），又曾作过修葺，李子樗为作《中岳庙记》。元代不见重修记载。

元末兵乱中曾遭严重破坏。明杨守陈《中岳庙碑》云：“元末兵荒之后，仅存百数间，余皆隳矣。

存者，累岁风雨震凌，漭殆于敝，惟寝殿七间尤甚。”又云：“（明）成化丁酉（1477），大风雨，寝殿之瓦坠几尽，栋榱亦多挠崩。”成化十七年（1481），决定重建，“购材佣匠，悉撤寝殿而重构之，如旧间数，且加壮伟，其余亦皆缮葺可久。

经始于壬寅（1482）五月朔，至癸卯（1483）十二月望日毕工”。AB 清初也曾修葺。

景日昡《说嵩》卷十五云：“国初，邑人王贡募建正殿、寝殿、峻极门、

左右廊、四岳殿，余俱补葺。

历数十年，稍稍损落矣。康熙五十二年（1713）。中丞鹿佑以祈醮贲此，捐俸重修，增饰补葺，糜三千金，属予记其梗概，观察使张伯琮书，立碑于崇圣门外东庭。”AC 较之金元，“壮丽稍减，规模犹存”。AD 其后，历经二百余年，又有废损。现存之中岳庙，较之清初，已有所缩小，但规模仍然甚大。人们可以看到，从中华门起，经遥参亭、天中阁、配天作镇坊、崇圣门、化三门、峻极门、崧高峻极坊、中岳大殿、寝殿，到御书楼，共十一进，长达里余，面积十余万平方米。现存楼、阁、宫、殿、台廊、碑楼等建筑四百余间。其中中岳大殿占四十五间，红墙黄瓦，气势雄伟。为河南现存最大的寺庙殿宇。注：《道家金石略》1030 页，10 页，1030 页，1054 页，文物出版社，1988 年 ABACAD 《说嵩》第 1 册 256~258 页，第 3 册 1249~1252 页，第 4 册 1284~1286 页，第 1 册 256~258 页，第 4 册 1301~1304 页，1337~1341 页，第 2 册 782~783 页，第 1 册 256~258 页，台湾文海出版社，1971 年

紫霄宫

紫霄宫在湖北武当山天柱峰东北展旗峰下。始建于北宋宣和（1119~1125）年间。

元刘道明《武当福地总真集》云：“紫霄宫，……在大顶之北，展旗峰之东，威烈庙之西，太子岩之南。……宋宣和中创建。其敕额文据，甲午（1174）劫火，主者挈之南游，庚申（1200）之前，迁州（指均州——引者注）于此，人民皆卜居焉。”南宋末，此宫荒芜，元世祖至元十二年（1275），全真道士鲁大宥“与道士汪真常等修复五龙、紫霄坛宇”，命名为紫霄元圣宫。明永乐（1403~1424）间重建。“永乐十年（1412），敕建玄帝大殿、山门、廊庑、左右圣旨碑亭、神厨、神库、祖师殿、圣父母殿、方丈、斋堂、钵堂、云堂、厨室、仓库、池亭等一百六十间，赐额曰太玄紫霄宫。嘉靖三十一年（1552），本宫已扩大到八百间。”其建筑规模和制式相似于当时武当山最大宫观五龙宫。后历清代、民国，未遭大的破坏，是现存武当山宫观中保存最完整的一座。

现存主体建筑仍为明代所造构。其中路建筑有四进，依次为龙虎殿，十方堂、紫霄殿、父母殿。两侧为东宫、西宫、方丈堂、监院堂等。紫霄殿为主建筑，面阔五间。殿内供奉明代铜铸鎏金真武坐像四尊，一为武身，三尊分别为老年、中年和青年真武坐像。

两旁侍立金童、玉女、赵天君、关天君、马天君，温天君、水火二将等，亦为铜铸鎏金。

殿的左右供奉二十八尊不同规格的真武神像，殿中挂有四盏御赐彩灯，香案上的宝鼎、香瓶、蜡钎、大海灯等，亦为永乐皇帝所赐。大殿后之父母殿，面阔五间，系清光绪年间募化重修，中奉真武神之父母，左龛奉观音，右龛奉三霄娘娘。楼上供奉斗姆、玉皇。

1982 年，国务院确定紫霄宫为全国重点宫观之一，近年来又作了修葺，已恢复道教活动并开放供游客观赏。注：《道藏》第 19 册 656

页 643 页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版,1988 年 《大岳武当山》29~30 页,湖北人民出版社,1991 年

冲虚观

冲虚观位于广东罗浮山北麓朱明洞南。原址为东晋道士葛洪所建四庵之一的南庵,初名都虚,后改冲虚。宋广业《罗浮山志》卷三云:“朱明洞南有冲虚观。《山记》:即都虚观故址,晋咸和(326~334)中,葛洪至此炼丹,从观者众,乃于此置四庵。山南曰都虚,又曰玄虚,又改名冲虚。洪歿,唐天宝(742~755)初,置守祠十家,仍度道士二人。南汉铸铜玉皇像及二侍从像。宋元祐二年(1087)赐额。”宋前,“观中有澄虚阁,其左曰诸仙祠,……中座:朱灵芝、华子期;左座:鲍靓、苏元朗、罗万象;右座单道开、轩辕集、黄励。

后祠毁,改塑钟离权、吕岩。复毁,宋时改观云堂,惟祠洞宾。其右曰葛仙祠,……正座塑葛洪,旁有黄野人侍立”。历唐至宋,“因循不葺,三清殿与仙圣祠像,风摧雨漏,罅挠弗支者过半”。北宋政和五年(1115)重加修葺,霍玮为作《冲虚观记》,云:该观在宋代,“视罗、浮二山诸观为甲。

圣朝每遣使祭醮降香,或府郡监司非时祈禳,莫先于此”。表明该观在宋代规模颇大,香火很盛。至明永乐(1403~1424)中,赐以玉(或作“御”——引者注)筒,作玉筒亭覆之。清初,因年久失修,建筑多废圯。清潘耒《游罗浮记》云:“(冲虚观)故葛稚川所居,唐置祠,宋立观,往时宏丽甲一山。今蓬莱阁、遗履轩皆废,唯三清殿存。其御筒亭、葛仙祠、则提督许公、郡守吕侯所新葺也。黄冠皆散处村落。……观后有稚川丹灶遗址,灶下泥,云可以疗病。观东有涧,循涧行百余步,有巨石,刻‘朱明洞’三大字。石上有庐,称黄野人庐云。观前白莲池,今废为田。西南一峰峭拔,名麻姑峰,有岩名麻姑坛,又有朝斗坛,皆在榛莽中,不可到。”清嘉庆十三年(1808),道士陈圆王官募资重修。清光绪二十六年(1900),再重修。1983年,被国务院列为全国重点宫观之一。1985年,重修三清殿、灵官殿。其后二年,续修葛仙殿、黄大仙殿、吕祖殿和寮房,合建面积约三千多平方米。是目前广东省著名道观。注:清《罗浮山志》卷三,清康熙五十年木刻本 《丛书集成初编》第3000册58~59页,中华书局,1985年 《景印文渊阁四库全书》第564册580页,台湾商务印书馆,1986年 《小方壶舆地丛钞》第四帙第8册457页,上海著易堂印行 《广东通志》第6册3826页,台北华文书局,1967年

青羊宫

青羊宫在四川省成都市西通惠门外。原名玄中观,始建年不详。唐僖宗中和二年(882)重建,命名青羊宫。据唐杜光庭《历代崇道记》载,中

和二年“八月二十九日夜，诏帝房宗室李特立与道士李无为，于成都府青羊肆玄中观混元降生旧地设醮祈真，忽见虹光如弹丸许，渐渐明大，出于殿基东南竹林中。”据称，后于其下掘得一“宝砖”，上有古篆文六字：“太上平中和灾”。于是买观侧田地二百顷，重建殿堂屋宇，改号为青羊宫。“又敕翰林学士承旨尚书兵部侍郎知制诰乐朋龟撰碑立之”。乐朋龟《西川青羊宫碑记》颂扬所建观宇的壮丽，曰：“冈阜崔嵬，楼台显敞，齐东溟圆峤之殿，抗西极化人之宫，牵剑阁之灵威，尽归行在，簇峨眉之秀气，半入都城。”

宋代一些文人也留下若干描写青羊宫的诗句，宋何耕诗云：“缥缈百尺台，突起凌半空。凭栏俯修竹，决眦明孤鸿。信哉神仙宅，不受尘垢蒙。……西骑白鹤背，往访青羊踪。”至明代，成都蜀王府屡次修葺扩建，使之更加雄伟壮丽。明何宇度《益都谈资》卷中云：青羊宫“殿宇宏丽，宴会多往焉。”

又云：“仙宫佛院，成都颇盛，半创自献王之国时。”

累代藩封，中贵从而增益之，殿宇廊庑，华丽高敞。观如元天、云台，寺如昭觉、金像、净居、净因（俗名福万）、金沙，庙如昭烈，宫如青羊，俱不减西都规模，足供游眺。”据清张德地《重修青羊宫碑记》称，清前，该宫“有殿曰青羊、三清、五凤、万寿，有台曰紫金、八卦、降生、说法，有堂曰真武、纯阳、三官，以及左右庑、山门、垣墉之属”。明崇祯（1628～1644）末，青羊宫毁于兵燹。清康熙时，巡抚张德地捐资重建，“循其旧以次而新之。始康熙丁未（1667）之秋，成于辛亥（1671）之春”。其后乾隆、嘉庆时续有修建。现存建筑即清代所遗，有灵祖殿、混元殿、八卦亭、三清殿、玉皇阁（斗姥阁）、降生台、说法台、唐王殿（紫金台）等。其中以三清殿、八卦亭最具特色。三清殿又名无极殿，建于清康熙七年（1668），光绪元年（1875）重建，面阔五间，进深五间，为该宫主要建筑，内供三清塑像。殿前有石砌平台，原陈列明代铁铸鼎一个，花瓶二个，烛台一对。殿中有铜羊二支，各长九十厘米，高六十厘米，俗称青羊。一为单角铜羊，造型奇特，融十二生肖动物特征于一体。

是清大学士蜀人张鹏翮于雍正元年从北京古董市场购得后所赠。另一支为双角铜羊，系清道光九年云南工匠所铸。八卦亭在三清殿南，始建年不详，重建于清同治、光绪间。

亭基呈四方形，有八根镂雕盘龙石柱，刻技精湛，流畅生动，是不可多得的艺术品。

青羊宫是全国重点宫观之一，现为成都市道协所在地。有道士数十人。原毗邻的二仙庵藏有道教第二大丛书《重刊道藏辑要》经板，解放后移入青羊宫保存，前几年曾刷印发行若干部，对保存和提供道教研究资料作出了贡献。

注：皆见《道藏》第11册6～7页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《藏外道书》第20册532页，巴蜀书社，1992年 《景印文渊阁四库全书》第591册18页，台湾商务印书馆，1986年 《丛书集成初编》第3190册16页，20页，中华书局，1983年 嘉靖《成都县志》卷五，同治《重修成都县志》卷十四，皆收此文。

常道观

常道观俗称天师洞。在四川都江堰市青城山白云溪和海棠溪之间的山坪上。始建于隋大业（605～618）年间，原名延庆观。唐代改称常道观。宋代又名昭庆观，或称黄帝祠。宋文同《昭庆观》诗曰：琳岩盘玉霄，彩翠接步武。云霞不可画，泉石固难谱。神幢逾百寻，帝辙历万古。灵瀑谁与穷，长飞六时雨。

常道观在唐末经道士张素卿主持重修，曾得唐僖宗手敕褒美，编其事于国史及幸蜀碑内。其现存建筑，系清康熙（1662～1722）年间由住持陈清觉主持重建。1920年至1939年间，住持彭椿仙再次修缮改建。1980年以来，青城山道教协会又陆续加以维修。

主要殿宇有：三清大殿。是供奉三清尊神的主殿，为重檐歇山顶楼阁式建筑。该殿为1923年重建，建筑面积2650平方米。殿前通廊九级石阶，前檐排列六根大石圆柱。重檐飞甍，古朴宏伟。楼上为“无极殿”，有传为明代的木雕屏花八扇，楼正中有八角形“楼井”。三清大殿正中悬有清康熙皇帝御书“丹台碧洞”匾额。殿左有高约五十余米的古银杏树一株，传为东汉张陵手植。

天师殿。清光绪十年（1884）重建。所处地形高耸而又狭窄，建筑前低后高，旁低中高，纵横组合连成一体。最上层为洞窟，内有隋代石刻张陵天师像，龙虎山历代天师选定后都要来此朝拜。

三皇殿。内有《大唐开元神武皇帝书碑》，是青城山著名唐碑。该碑由唐玄宗朝常道观观主甘道荣书写，吴光逵刻石，历代传为镇山之宝。殿内还有《龙门派碧洞宗道脉渊源碑》、《椿仙彭真人重修常道观碑》等碑刻。殿右侧有白云阁，旁有宋代松三株。

该殿供奉伏羲、神农、轩辕石像各一尊。背有铭文。

黄帝祠。是常道观最早的殿宇，初创于隋代。殿宇重檐回廊，横额上有“古黄帝祠”四个金字。祠旁有“古六时泉”，又名潮泉。祠内供奉轩辕黄帝金身像。

清后期迄今担任常道观住持的有：万本圆、李合邦、徐教升、萧永平、何元清、程明星、杨至益、彭至国、易心莹、宁理正、胡理松、陈理元、傅元天。现常道观有道士数十人，为青城山道教协会所在地。注：《景印文渊阁四库全书》第812册485页，台湾商务印书馆，1986年《青城山志》27页，四川人民出版社1989年

云台观

云台观在四川省三台县安居乡云台山。始建于南宋开禧二年（1206），创建人赵法应，别号肖庵，人称赵肖庵真人。

南宋嘉定三年（1210），赵肖庵与徒众募资建成大殿一楹，后称玄天宫。宫内供奉铁铸真武神像。历宋元两朝，香火不断。明代是云台观的兴盛时期。永乐十一年（1413）九月初九，封藩四川的蜀献王朱椿遣承奉长史司修云台观拱宸楼，并重修正殿。天顺五年（1461），云台观住持谢应玄、何玄澄募资重建因兵燹毁废的拱宸楼。成化二年（1466），蜀王府为云台观造琉璃瓦结盖宝殿。隆庆（1567～1572）初年，蜀王府又重造琉璃瓦结盖宝殿。

正德十年（1515），明武宗遣内臣造金玉帝像、帐幕纹炉、府花爵盖，赴云台观朝谒，并为云台观修砌碧瑶阶，阶下造玉玺台，台上建八角楼，题其额曰“天乙阁”。万历十六年（1588），蜀王府又赐金创石合门三重。

万历三十二年云台观火灾，天乙阁及两廊被焚毁，神宗发内帑，遣太监驻云台观监督修复。据明人万安《重修云台观碑记》载称，明代十多次培修云台观，因之殿宇宏伟，规模庞大，郭元翰《云台胜记》，盛赞其殿宇之壮丽。明代蜀王府和明帝王宗室多次派人赴云台观斋醮。正德十五年（1520），武宗钦赐绿幡，上书“大明皇帝，喜舍宝幡”八字，张挂于观中。嘉靖四十三年（1564），肃王朱模铸渗金帝像一尊及执旗捧剑之灵童、玉女和辛、勾、毕、杨、王、殷、温、关、马、赵灵官十像，送云台观供奉。明神宗于万历二十七年（1599），钦赐云台观《正统道藏》一部并敕谕一道。

此《道藏》，后经兵燹，部分散失，剩余道经在20世纪40年代移交四川大学保存至今。

清康熙八年（1669），陈清觉自武当山来青城山传全真龙门派，随陈氏入川五道友之一的张清云住持云台观，此后云台观成为子孙丛林。光绪十二年（1886）火灾，烧毁前殿及拱宸楼，三台及周围八县绅耆，捐金培修，于前殿及拱宸楼基址改建为降魔殿，光绪十五年（1889）完工，其制虽未复原，但仍雄壮华丽。

云台观现存明清古建筑有：玄天宫、三皇观、城隍殿、观音阁、青龙殿、白虎殿、十殿、九间房、灵官殿、降魔殿、藏经阁、梓潼殿、茅庵殿、香亭、木牌坊、钟楼、鼓楼、回龙阁、长廊亭、石华表、券洞门、三合门、三天门、玉带桥等。

从山门至玄天宫绵延二里余，是四川省现存规模最大的道教建筑群。

玄天宫为单檐歇山式，六柱五开间，斗拱木梁全施彩绘，至今色彩鲜艳。殿顶黄绿二色琉璃瓦覆盖，组成三块菱形图案，虽历时数百年，仍然色彩绚丽，耀眼夺目。大殿正中供奉三尊铁铸神像，其中高约一丈二尺的真武祖师神像为赵肖庵真人所铸。玄天宫大殿左侧为茅庵殿，塑有赵肖庵真人像；为云台观道众的祖堂。降魔殿气势宏伟，有十米高、两人合围的圆柱三十根，梁栋雕刻精细。正殿泥塑降魔神像高三米，怒发跣足，手执长剑。左边配殿供奉雷神、火神等塑像；右边配殿供奉鲁班塑像，匾曰“巧夺天工”。

1981年5月，三台县人民政府将云台观列为县级文物保护单位。1986年5月正式开放为道教活动场所，三台县道教协会即设于此。注：

嘉庆《三台县志》卷七，卷八，卷八，嘉庆十九年刻本

楼观

楼观又名宗圣宫、顺天兴国观，在陕西周至县城东南二十公里的秦岭山麓。相传为西周关令尹喜之故宅，老子出关前向尹喜讲说《道德经》处。被视为建造年代最古之宫观和道教之祖庭。《终南山说经台历代真仙碑记》引《楼观本起传》曰：“楼观者，昔周康王大夫关令尹之故宅也。以结草为楼，观星望气，因以名楼观。此宫观所自始也；问道授经，此大教所由兴也。”《云笈七籟》卷一百零四《太清真人传》引《楼观先师传》和《楼观本记》

谓：周昭王时，老子出关过此地，尹喜候之，请求道教，老子为之讲说《道德经》，此后，随老子出关西去。周穆王乃就其宅“建祠修观，召幽逸之人置为道士。自尔相承，于今不绝”。欧阳询《大唐宗圣观记》又谓：“始皇建庙于楼南，汉武立宫于观北，……秦汉庙户，相继不绝。”凡此记载，皆渺茫难稽。但自三国以后，相继有道士居楼观，并在北朝逐渐形成一个道派（楼观道），则是有史可征的。据载，魏元帝咸熙（264~265）初，道士梁谡师事法师郑履道于楼观，至晋惠帝永兴二年（305），感真人尹轨下降楼观，授以经典。北魏孝文帝太和（477~499）中，道士王道义将门弟子六七人来楼观，“大修观宇，兴土木工，丁将就役，日常百数。……由是楼殿坛宇，一皆鼎新。”其后，道士严达又在“隋开皇初，重修宫宇，度道士满一百二十员”。从而使楼观成为南北朝道教在北方之重地。

至唐代，因皇室认老子为祖宗，大兴道教，楼观受到特殊重视，更因李渊起兵时，曾得到楼观观主岐暉的物资赞助，故李渊即位后，对楼观赏赐有加：“诏修楼观，坛宇尊像，一皆鼎新，仍以蓝田充焚修之费。”李渊认为，“纂胄所先，启族承家，鼻于柱史（指老子——引者注）”，故“以武德三年（620），诏赐嘉名，改楼观为宗圣宫”。

从此楼观步入兴盛期。

宋太平兴国三年（978），敕改宗圣观为兴国观，端拱元年（988），加“顺天”二字，名顺天兴国观。AB 至金末，“金天失驭，戈革炽兴，累代宏规，例堕灰劫”。

“遗址其存者，惟三门、钟楼并二亭耳。”AC 元初，全真道掌教尹志平命李志柔率徒重建，从丙申（1236），“逮于壬寅（1242），稍克就绪。建殿三：曰金阙寥阳，曰文始，曰玄门列祖；为楼三：曰紫云衍庆，曰景阳，曰宝章；为堂二：曰真官，曰斋心。宾有馆，众有寮，焚诵有室，山门、方丈、厨库、蔬圃、水轮，至于下院别业，以次而具。

丹雘藻绘，赫然一新”。“中统元年（1260）夏六月，以朝命易观为宫，仍旧宗圣之名，作大斋以落（成）之”。AD 即复楼观“宗圣”之旧名，并升观为宫。其后，续有兴建，至元二十一年（1284），重修说经台启元殿，“绘历代注经仙哲名德俱显者四十八员于两壁。创四子堂，新灵官祠，前山门，后客位。台之次级构希声堂，及云房厨库等室，以居道众。且以玄逸真人所付古文《老子》，鑿诸贞石，与旧碑列峙殿前。方之旧制，盖倍蓰矣！”AE 经过全真道士多年的努力，使楼观所具之规模更为扩大，成为它的鼎盛时期。

《八琼室元金石偶存》据元代“宫图”对其众多的楼、台、亭、阁、堂等建筑，作了记录：“宫图题榜曰宗圣宫。曰三门，曰望气楼，曰三清殿，曰元始殿，曰四子殿；右曰宝章，曰常善堂，次左曰官厅；其右一榜漫漶，曰P宗，曰育心，曰祖堂，曰考P。

树曰方丈，曰道院；宫之南曰衙林，曰说经台，曰炼丹峰，曰P阿庵（下略）。”AF 明清以后，几经废毁，但屡有修葺。修葺工程较大者有三次：第一次，明嘉靖三十一年（1552），用了两年时间，重修寥阳殿东之五祖七真殿，更换梁木，重修墙垣，重绘五祖五真像于壁。AG 第二次，嘉靖三十四年（1555）地震，三清殿圯，住持许明宫募资重建，经十九年，至万历二年（1574）告完。AH 第三次，清雍正七年至十三年（1729~1735），道士梁一亮募资修葺启光（“光”疑或为“元”——引者）殿、四子堂、灵官祠，改建迎仙门，创建藏经阁、待储洞等。AI 此后，乾隆五十七年（1792）和

嘉庆十四年（1809），又两次由私人出资进行修葺。AJ 其后不见大的修缮，以致大部建筑逐渐废圯，惟存说经台几重殿宇。中华人民共和国成立后，对之作过多次修缮，被列为陕西省重点文物保护单位之一。注：

ACAD 《道藏》第 19 册 543 页，第 22 册 707 页，第 19 册 550 页，第 5 册 270 页，272 页，第 11 册 41 页，第 5 册 268 页，第 19 册 550 页，554 页，544 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 587 册 220 页，台湾商务印书馆，1986 年 ABAEAF 《道家金石略》228 页，643 页，577 页，文物出版社，1988 年 AGAHAIAJ 《古楼观志》31 页，26~27 页，39~41 页，42 页、37~38 页，手抄影印本，1982 年

永乐宫

永乐宫本名纯阳万寿宫，在山西省芮城县永乐镇（旧属永济县），俗称永乐宫。为八仙之一吕洞宾出生之地。吕卒后，唐代就其故宅建吕公祠。金袁从义于兴定六年（1223）所撰《有唐纯阳吕真人祠堂记》云：“永乐镇东北隅行百步许，曰招贤里，通道之北，即有唐得道吕君之故居也。乡人慕其德，因旧址而庙貌之，岁时享祀甚谨严。”至金末，因其地狭隘而加以扩建，改祠为观。元王鹗《大朝重建大纯阳万寿宫之碑》云：吕公祠“每遇毓秀之辰，远近士庶毕集其下，张乐置酒，终日乃罢。近世土官以隘陋故，增修门庑，以祠为观，择道流高洁者主之。”元初，全真道兴起，以吕洞宾为第三祖，为崇奉其教，乃大肆营建，将吕公祠改建为规模巨大的纯阳万寿宫。肇其事和出力最多者为邱处机弟子潘德冲和宋德方，有许多碑刻记叙其事。建造时间很长，其主体建筑，大约从蒙古定宗元年（1246）开始动工，至世祖中统三年（1262）方告结束；无极门（亦称龙虎殿）到元世祖至元三十一年（1294）才竣工。至于各殿壁画，直到至正十八年（1358）始告完成，几与元代相始终。

宫殿规模很大。在由南向北的主轴线上，建造五座主体建筑：宫门、无极门、三清殿、纯阳殿、重阳殿。其后有邱祖殿。西部有披云（宋德方封披云真人——引者注）道院、吕祖祠、潘公（潘德冲）祠、玉皇阁、报功祠，书院、三官殿、城隍殿等，成并排横列。三清殿是主殿，形制最大。殿前有七条并列的人造水渠。据碑刻和殿壁题记，永乐宫建成后，在明洪武、嘉靖、崇祯，清康熙、乾隆、嘉庆、光绪等朝，皆有不同程度的修葺。

维修工程最大的有四次：第一次在明嘉靖三十八年（1559），主要是髹饰各殿的门柱槛框；第二次在明天启四年（1624）至崇祯九年（1636）间，重修七真殿、玉皇阁、潘公祠、二仙楼、邱祖钵堂，及山门、墙垣、甬道、神牌、供桌等；第三次在清康熙二十八年（1689），除一般维修外，更换了三清、纯阳两殿的梁架，历时三年；第四次在光绪十六年（1890），除对三清殿、纯阳殿、真武阁等三座主体建筑进行修缮外，又对三清、纯阳、龙虎三殿的壁画进行了修补。经此多次大小维修，该宫历经七百余年之久，除一些次要建筑圯毁无存外，主体建筑，即无极门、三清殿、纯阳殿，重阳殿等，保存仍较完好；其内部装饰、塑像、图书等虽已破坏无存，而壁画仍大

体被保存。这在全国众多宫观中，是十分罕见的。1959年，因兴修水库，遂将四座元代建筑连同壁画照原样迁建于芮城县北龙泉村五龙庙附近。

现存的永乐宫，无论对宗教学或其他相关学科皆具有很大的研究价值。其建筑物基本保存了元代建造时的面貌，这在道教宫观乃至全国古建筑中，都是不可多得的，它为古建筑学的研究提供了宝贵的实物资料。其次，现存四殿的元代壁画，也十分珍贵。三清殿的《朝元图》，绘制各种天神、地祇图像二百九十多尊，纯阳殿的《纯阳帝君仙游显化图》，绘制吕洞宾故事画五十二幅，重阳殿绘制王重阳故事画四十九幅，无极门（龙虎殿）绘制神荼、郁垒等画像多幅，都是绘画史上的珍品。它不仅为研究宋元时期道教神仙谱系提供了实物例证，又为研究我国古代绘画史提供了宝贵的资料。注：

《道家金石略》448页，文物出版社，1988年 《文物》1963年第8期：《永乐宫的建筑》 参见《道家金石略》所收之《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑并引》《冲和真人潘公神道之碑》及《大朝重建大纯阳万寿宫之碑》等。

杜仙洲《永乐宫的建筑》谓大修三次，兹参考其他资料，改为四次。此见《道家金石略》所收之《永乐宫重修诸神牌位记》《重修潘公祠堂记》《纯阳万寿永乐宫重修墙垣记》《重修邱祖吕真二殿碑记》等。

重阳万寿宫

重阳万寿宫简称重阳宫，在陕西户县西十公里之祖庵镇（旧名刘蒋村）北。原为全真道创建人王嘉之修行地，亦为其埋骨处。初名祖庵，祖庭。金承安二年（1197），请额名灵虚观。金天兴（1232~1234）间，遭兵燹。蒙古太宗八年（1236），尹志平重新草创。十年（1238），李志常奏请得旨改灵虚观为重阳宫，命于善庆等率徒大力营修扩建。从太宗十二年（1238）起，经约十年，“雄宫杰观，星罗云布于三秦之分矣，其祖庭制度，为海内琳宫之冠”。乃马真后三年（1244），降玺书“增以重阳万寿宫额”。此后，其徒众续有营建。邓文原《孙公（德或）道行之碑》云：“宫自甲午（1234）营构，历时五十有九，而殿阁坛宇，讫未完美。”元世祖至元二十九年（1292）孙德或任该宫提举时，又加增修，“图绘黝垩，陶甃墁之工，悉增旧观”。重阳宫的制度规模，未见详细记载，但据介绍，该宫盛时，宫殿楼阁达五千余间，道士近万人，规模甚为宏大。

故与山西永乐宫、北京白云观合称为全真三大祖庭。

至明清，道教转衰，重阳宫得不到大的维修，大部建筑渐废，现仅存清代重修的纯阳殿和灵官殿等。原有七十余通元代碑刻，仅留存三十余通。中华人民共和国成立后，政府拨专款，建房屋十余间，作碑刻陈列室。近几年，又重建了山门，维修了殿堂。注：《道藏》第19册533页，536页，538页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年 《道家金石略》787页，文物出版社，1988年

八仙宫

八仙宫原称八仙庵。位于西安市东关长乐坊。初创于宋，建于唐兴庆宫局部旧址。

其名之由来，源于八仙故事。相传此处为唐代“长安酒肆”，吕洞宾在此饮酒，遇钟离权点化而得道。后人于其地立“长安酒肆”石碑。题“吕纯阳先生遇汉钟离先生成道处”。

又有传说，宋时，此处地下常闻隐隐雷鸣之声，遂建雷神庙以镇之。宋末有郑生憩于雷神庙，忽遇八仙游宴于此，后人建八仙庙以祀之。元代全真道兴起，尊钟离权、吕洞宾为北宗五位祖师中的两位，遂于其地大兴土木，建成颇具规模的宫观，名曰八仙庵。明时为该地著名道观。清康熙（1662～1722）初年，著名道士任天然重修殿宇，扩建东跨院，并开坛传戒，辟为全真道十方丛林。嘉庆十一年（1806），道士董清奇住持八仙庵，复加修葺，并建西跨院。

道光十二年（1832）所立之《八仙庵十方丛林》碑记云：董清奇之后，“继而有华山韩合义，又继而有律师刘合仑开坛演教，后遂传戒于朱教先”。

一直保持丛林传戒制度。光绪二十六年（1900），八国联军侵占北京，光绪帝和慈禧太后逃难至西安，驻蹕于八仙庵西花园内，赐银千两给当时方丈李宗阳“增修牌楼”，并颁赐观额，名“敕建万寿八仙宫”。于是八仙庵改名八仙宫。民国二十三年（1934），监院唐旭，在杨虎城、邵力子资助下，对宫内殿宇房舍进行全面修整。在六七十年代的大动乱中破坏殆尽。1983年，国务院确定其为全国二十一座重点宫观之一，并据明清布局进行全面重修。

其建制分中东西三路及西花园。中路有灵官殿、八仙殿（主殿）、斗姆殿；东路有吕祖殿、药王殿等；西路有邱祖殿、监院房等。总共占地近百亩。是目前西安市最大之宫观，为陕西省道教协会所在地。注：此碑现立于八仙宫内。

见立于八仙宫内之《慈禧端佑康颐昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后万寿碑》。

台湾首庙天坛

台湾首庙天坛在台湾省台南市。因台湾民众称玉皇大帝为天公，故原称“天公埕”、“天公坛”或“天公庙”，1983年改为今名。台南市旧名“赤嵌”。从清康熙二十三年（1684）至光绪十三年（1887）的二百余年中，台南一直是台湾的首府，在台北市定为省城以前，是台湾的政治、经济、文化中心。南明桂王永历十五年（1661）郑成功收复台湾奉明正朔，即在天坛原址祭告天地。此后每年农历正月初九即于天公埕西设厂举行玉皇上帝圣诞庆典。

清咸丰四年（1854），由地方乡绅发起、官民集资在天公埕和埕东吴姓宅基上兴工建庙，定名“天公坛”。翌年，又增建后殿。光绪二十五年重修，

更名为天坛。1945年台湾光复后，天坛又着手重修，1951年落成。1979年增建武圣殿。

天坛供奉主神为玉皇大帝，同祀斗母、三官、南斗、北斗、张天师、圣母、观音、三清、关圣、文昌、岳武和延平郡王等。全庙建筑为三进宫殿式。庙门前有小广场，广场上有照墙，上雕双龙抢珠图。庙的正山门有石狮雄踞左右，两侧偏门则有石鼓各一对。

前殿与正殿天井间，各有石雕龙柱两对。前殿龙柱为咸丰五年（1855）所造，正殿龙柱为同治年间所镂。石材来自大陆，雕刻细密，造型古朴，堪称精品。

正殿中央置神龛一座，奉玉皇大帝圣位，无神像。神龛周围雕有龙型图案，雕金饰玉，金帐黄幔。殿顶木雕精巧，色彩雅丽。外殿楹柱上还悬有“一”字匾，为台南古都三大名匾之一。天坛后殿，中央主奉三清、斗母和三官，并配祀南斗和北斗。左侧祀奉张天师、普化天尊、东斗星君等；右侧祀奉西斗、太乙、天医、灶君等。天坛道士举行日常宗教仪式也在后殿。天坛三进的左厢的另有武圣殿，重檐歇山式，琉璃瓦顶。武圣殿的前殿奉祀关帝，后殿奉祀文昌、观音、孚佑、圣母、月老、魁斗等神。天坛中存有乾隆四十一年（1776）台湾知府蔡元枢所献之四脚香炉，多面清代古匾以及三古碑。

每年农历正月初九玉皇大帝诞辰为天坛主要庆典。六月二十四关帝诞辰以及九月初九九皇寿诞，亦有盛大的祭祀活动。

清咸丰八年，天坛创立“如兰堂会”作为其管理机构。1974年由信徒代表大会选举产生台湾首庙天坛管理委员会。据1990年的资料，第四届管理委员会由郑添池任主任委员。

指南宫

指南宫俗称仙公庙，在台湾省台北市东南约十二公里的文山区木栅东郊指南山，被认为是台湾的道教大本山。清光绪八年（1882）淡水知县王彬林自大陆至台湾赴任，同时迎奉山西永乐宫吕纯阳神像到台。起初供于艋舺甲（今万华）玉清斋，后又分灵奉祀于景尾的肫风社、深坑的集文堂、淡水的行忠堂、新竹的普济社、兰阳的唤醒堂等处。

光绪十六年在现址建指南宫。1920至1959年间曾多次扩建重修。

指南宫地处指南山腰，从山下至宫门前，须登山阶千余级，然后可俯瞰台北全市景色。该宫按照吕祖“三教同体”的教义，殿堂设置以尊道为中心，兼祀儒释，建有孚佑帝君大殿、凌霄宝殿、大雄宝殿和大成殿等，殿宇颇为宏伟。孚佑帝君大殿奉祀主神吕纯阳祖师。凌霄宝殿依山叠建三层最上层为凌云殿，供奉玉皇大帝、三官大帝和吕祖、关帝、文昌等神；中层为三清殿，供奉元始、灵宝和道德天尊以及东华帝君、瑶池王母、最下一层原是“梦告所”，传说吕祖常对祈求他的善男信女托梦应答，常有信徒到此求梦以决疑难。据传，原在下层设有许多“托梦屋”，或大或小，按捐资多少分配。信徒们须先在神前掷筊获允后才可进入托梦屋。只许女眷入屋，不准男

子进入。二十世纪五十年代以后，求梦习俗已逐渐废止。大雄宝殿的正殿奉祀佛祖释迦世尊，阿弥陀佛与药师佛，圆通宝殿供奉观音菩萨。大成殿奉祀至圣先师孔子。

指南宫的主要庆典有玉皇礼斗法会（正月初一至初九）、年斗（正月十五）、安太岁（正月十五）、光明斗（正月十五、六月十五）、浴佛大典（四月初二至初六）、皈依仪典（四月十四）、孚佑帝君成道祝寿礼斗法会（五月十六至十八日）、九皇礼斗法会（九月一日至九日）、护国祈安大清醮（十月廿一至廿九日）、普度阴阳的佛灯祈愿（正月十五，以上均为农历）等。其中尤以孚佑帝君成道日及八月初二日指南宫建庙日，最为热闹，烧香信徒扶老携幼，络绎不绝。

指南宫设有管理委员会，主持宫内日常事务和全年的宗教法会活动。现任管理委员会主任委员为道教会理事长高忠信。

北港朝天宫

北港朝天宫，在台湾省西部云林县北港镇，因供奉天后妈祖，亦称北港妈祖庙。相传创建于清康熙三十三年（1694）。是年，佛教临济宗第三十四代僧树璧奉迎福建湄州祖庙的妈祖神像到台湾，在笨港（即今北港）登岛。笨港为海陆交通要地，船只云集，船民大多来自福建，素有崇奉妈祖的习俗。树璧初抵时，租借简陋民房，供奉神像。康熙三十九年，编竹葺茅，成一小祠。雍正八年（1730），易茅为瓦，焕然一新，其后又多次修葺，香火愈盛。

光绪三十一年（1905），发生地震时，朝天宫大殿破损，亭台倒塌。后经民众募得巨资，于光绪三十四年重修，始成今日之规模。该宫为中国宫殿式建筑群，四进。宫门前有一广场，石地石墙，设有正、左、右等出入口。正面入口两侧置一对小石狮，墙头有四海龙王石像。宫门一分为三，中为山川门，右为龙门，左为虎门。山川门前，立有一对蟠龙巨柱，另有一对石狮。龙虎二门楹柱下各置一对石盾。三门的墙壁上，装饰有种种雕刻。第二进为正殿，是妈祖圣母殿，进深近十三米，分为前后两段。从殿外观看，正殿顶似有三层，琉璃瓦顶，前段屋顶翘脊上塑有麒麟送子及二只凤凰。东西两厢供奉注生娘娘、而境主公和福德正神。第三进中室为观音佛祖殿，供奉观音菩萨，右室为三界公殿，供奉三官大帝。

左室为五文昌殿，供奉五文昌。观音殿有石刻龙柱一对，刻有“乾隆乙未年腊月敬立”字样。五文昌殿阶前有双龙丹墀一块，刻有“道光庚子年阳月立”字样。最后一进是圣父母殿和供奉历代住持神主的开山厅。宫内至今还保存着康熙年间制作的妈祖天妃冠。1972年，朝天宫被定为台湾省宗教纪念物观光区。1985年，台湾当局定其为二级古迹。

妈祖崇拜是台湾省民众的主要信仰。台湾省境内，妈祖庙也不计其数。但是每年赴北港朝天宫拜天后和游览的有五百万人次之多，每年农历正月十五日，都要举办上元祈安法会，入夜，由当地各业团体和学校共同举办花灯会。各地来此参观者，人山人海，将宫前广场和附近街坊挤得水泄不通。

农历三月十九妈祖成道日，各地到此进香的队伍，长达数里。

妈祖“出巡”即抬妈祖塑像巡行时，沿途还设有路祭，接送之人手执长香，在出巡路线上守候。盛况历年不衰。

北港朝天宫在 1921 年即成立管理委员会。1974 年改管理委员会为财团法人，成立北港朝天宫董事会。董事会由北港朝天宫的信徒代表大会投票选举。现任第五届董事会的董事长是曾蔡美佐女士，她是该宫三百年来第一位女性负责人。

圆玄学院

圆玄学院在香港九龙西北部的荃湾三叠潭。由赵聿修等人初创于 1951 年，1953 年正式建立。院名含三教合一之意，即圆指佛，玄指道，学指儒；而非学术机构或高等院校。

其道统传于五师之系，即关圣、吕祖、济佛、华佗和郑金山诸圣。道派溯源于广东罗浮山冲虚观，崇奉三教圣祖。主要殿堂建筑是三教大殿，仿北京颐和园沉香阁，上下二层。

上层为三教大殿，供奉太上道德天尊、至圣先师和释迦牟尼。下层为元辰殿，环壁一周供奉六十甲子神，神像按北京白云观的绘画像塑制。三教大殿前两侧建有钟楼、鼓楼。

另有关帝殿、吕祖殿，奉祀关帝、吕祖和济公等。院内还建有观音池，有长约三米的汉白玉净水观音像。

院内办公楼“养真轩”一侧的围墙上，书有“南无天元太保阿弥陀佛”十个大字。

据称，南无（n mó）是梵文的音译，用以表示敬礼之意；天元指日月星，包含道教三元（天、地、人）的思想；太保包含着儒家三公（太师、太傅、太保）的意思；阿弥陀佛指佛教西方极乐世界的教主，隐含佛教的西方三圣（阿弥陀佛、大势至菩萨、观世音菩萨）。因此，这十个字就是圆玄学院崇信三教合一思想的具体反映。

圆玄学院的管理制度，采用董事会形式。现任主席汤国华也是香港道教联合会主席。

四十年来，圆玄学院致力于社会公益事业，建有安老院、西医诊疗所，以及资助两所中学、两所小学和四所幼稚园办学。另外，该院建有香港道教界最大的图书馆，藏有儒、释、道经典及各种研究书籍、期刊数万册。在香港道教界和学术界都具有较高的地位。

青松观

青松观在香港九龙西部屯门的青山麒麟围。由陆吟舫等人创立于 1949 年，属全真龙门派，道派溯源于广东广州至宝台。该观初建于九龙伟晴街，

1952年迁至弥敦道，1960年在屯门青山麒麟围再建新观。大殿建筑华丽精巧，前有拜亭与大殿相连。殿顶为两重卷棚式，覆以黄色琉璃瓦。殿内供奉主神为吕纯阳，两侧有王重阳和邱处机祖师塑像陪祀。神龕雕刻精美，饰品古朴典雅，配以繁花灯彩，别有岭南情趣。

全真道以王玄甫、钟离权、吕纯阳、刘操、王重阳为北五祖，以全真道创始人王重阳的七个弟子马钰、谭处端、刘处玄、邱处机、王处一、郝大通、孙不二为“北七真”。

青松观选择吕纯阳、王重阳、邱处机三祖神像供奉于主殿，充分说明了全真道对于岭南和香港道教的影响。元明以后，南方对于吕纯阳的信仰日盛，修炼的道士崇信钟吕金丹道法，符箓的道士崇信吕祖诰诀降妖去邪。因此，岭南道观和港台以及东南亚道观多有以吕祖为主神的。王重阳和邱处机都是全真教派历史上有地位的祖师，青松观以他们陪祀吕祖，显示其全真龙门派的正宗地位与不忘祖师恩德之意。

青松观近年来致力于道教徒的培养和道教文化研究工作，创办了香港道教学院和《道家文化研究》丛刊。现任青松观住持和香港道教学院院长为侯宝垣道长。《道家文化研究》主编为原台湾大学教授、现北京大学教授陈鼓应。

黄大仙观

黄大仙观原名啬色园，在香港九龙东北部的竹园区，狮子山南麓。1921年道士梁仁菴、梁钧转父子自广东西樵来港时创建。此处原是私家修道场所，1956年正式向公众开放。该观崇奉赤松黄大仙，因此又称“赤松黄仙祠”。传说黄大仙原名黄初平，东晋时浙江金华人。八岁时放牧于赤松山，十五岁时遇仙翁指点，授以静修和草药之术。在山修炼四十年成仙。葛洪《神仙传》有记其神异事迹。

黄大仙观在1965年注册为一慈善团体，内部管理实行董事制，并无道徒经忏事务。

但是由于崇奉的神灵属于道教神祇，因此，黄大仙观也是香港道教联合会的团体会员。

该观经过七十年来的增修扩建，颇具规模。主殿于1971年重建完成，上悬“赤松黄仙祠”的匾额，殿内供奉黄大仙师神龕，神像以珠砂绘于黄纸之上，无雕像。神龕之后有一描写黄大仙生平事迹的木刻。平时殿门紧闭。仅殿前一露天庭院，铺满蒲团，烧香的信众都在院中叩头礼拜，手捧签筒，摇签卜问吉凶。

《黄大仙签》共百枚。每枚签的本文都是一首七言绝句诗。

据词意定为上上、上吉、中吉、中平、中下、下下等六级，并以古人的吉凶故事作为“占验”。在“仙机”栏内，还对财、病、宅、行、谋、婚、名等项作出“判断”。

据分析，在一百枚签中，属于上签的有十三枚，属于下签的有十九枚，约占百枚中的三分之一。其他六十八枚都是“中”签。因此，从总体上看，

求签人得到或上或下、或进或退、或吉或凶、模棱两可的判词者，约为三分之二，得“上”、“下”签的可能性约为六分之一和五分之一。

在主殿的右侧有“三圣堂”，供奉关帝、观音和吕祖。

“飞鸾台”传为黄大仙休息处所，女眷禁入，是香港唯一的全铜铸成亭台，代表五行中的“金”；“经堂”代表“木”；“玉液池”是放生池，建有喷水装置，代表“水”；“盂香亭”中供奉燃灯佛，代表“火”；“照壁”代表“土”。五建筑物紧挨相连，象征五行相生相克，循环不息。另有“麟阁”供奉孔子及其弟子。殿宇之后，有五千六百平方米的花园一座，称“从心苑”，已于1992年开放。苑内设有长廊小桥，亭台水榭，假山水池，飞瀑流泉，以及仿北京故宫的九龙壁。现在该观不仅香火旺盛，而且也是香港东北部的一个游览胜地。

附录一 中国道教大事年表

说明一、本大事年表采用公元纪年与中国历史纪年对照的方式编排。

二、标有S号者，为具体年份尚难确定的大约年代。

附录二：国际道教研究概况

陈耀庭

海外对于道教的研究开始于19世纪初期，研究者大部分是来华的传教士。他们大多认为自己信仰的宗教优于其他宗教，对道教持鄙视或敌视的态度，因此往往不能作出实事求是的论述。近百年来，随着来华学人的增加，特别是二次大战以后，随着宗教学科的发展，国外不少学者对我国固有的宗教——道教越来越感兴趣。近三四十年里，法国、日本和美国等都涌现了一批研究道教的学者。并且先后举行了三次国际道教研究会议以及各种双边和多边的道教研究讨论会。

法国的道教研究

在哥伦布发现新大陆以后，最初抵达中国的西洋人，是1514年的葡萄牙传教士。但是从17世纪后半叶起，欧美汉学研究的主导权一直操在法国的汉学家手里。著名的思想家伏尔泰（1694～1778）的《哲学词典》有《中国的教理问答》一章，以“老君的宗派”来指称“道教”。著名的汉学家亨利·马伯乐（1883～1945）为法国的道教研究奠定了基础。马伯乐是位语言学家和史学家，1911年任法国远东学院（河内）教授，1920年起任法兰西学院（巴黎）教授，著有《古代中国》《中国宗教·历史杂考》等。《中国宗教·历史杂考》第二卷有中国六朝时代人的宗教信仰和道教，关于嵇康和竹

林七贤，关于公历初几个世纪的道教研究，老子和庄子以及圣人的生的神秘体验等内容；1971年又以《道教和中国宗教》为名重新出版。《不列颠百科全书》称该书为“关于道教的最优秀的先驱者的著作”，“西方权威著作”。马伯乐称道教是“世界上最奇妙的宗教之一”。他在《老子和庄子以及圣人的生的神秘体验》一文中认为道家“致力于创造一个对世界的科学化的表象”，并把“神秘性实践之加于理论的思辨中”，因而，其结论是“道家和道教并不如一般人们所说的那么不同，他们彼此来自同一种极古老的宗教的根源”。日本京都大学已故著名学者川胜义雄曾经评价马伯乐“是通晓欧亚，唯一独立探索道教的历史及其道术的内部体系的人”。马伯乐的道教研究观点为后来的法国研究家们所继承。

马伯乐的学生卡顿马克（康德谟）曾在中国从事研究工作，广泛接触过中国文化、历史和民俗。1957年就任巴黎的法国高等研究院第五组导师，讲授中国道教思想史，主要著作有：《老子和道教》和《列仙传》。《不列颠百科全书》称前者为“关于道家哲学和道教的较好的一般性概论”，后者为“现存最早的道教徒传记的翻译”，其注文中还包括许多神话知识。此外，康德谟还著有《灵宝五符经考》《太平经的思想》等。斯坦安（石泰安）教授也曾在中国从事研究工作，1951年任法国高等研究院教授，研究道教及西藏，其主要著作有《公元二世纪中国道教活动的政治意义》。

现任法国高等研究院第五组导师是康德谟和石泰安的弟子施博尔（施舟人，1934~ ）。施舟人自1958年以来专事道教研究，1962年以法国远东研究院研究员的身份，赴台湾作关于道教之田野调查。

他以台南道士陈荣盛为师，研究台湾南部灵宝清微宗科仪、制度。1970年回法国后，任法国高等研究院教授。1975年出任欧洲研究中国协会的秘书长，并且主持了国际规模的《道藏索引和提要》的编制工作，参加这一系统审核《道藏》中各种经籍的作者、流派、年代和内容以及编制索引工作的专家有法国、意大利、丹麦、荷兰、瑞士、德国和美国的汉学家。施舟人的主要著作有：《汉武帝的内传研究》《道教的分灯》《黄庭经索引》《抱朴子内篇通检》《抱朴子外篇通检》《云笈七籤索引》《道藏通检》《道教的总体》等等。《不列颠百科全书》称《汉武帝的内传研究》是“对于道教徒传记小说的翻译以及对茅山派宗教仪式背景的研究”。日本学者福井文雅评价施博尔教授“不仅是法国，也是欧洲站在世界道教研究第一线上的人物”。1989年，施博尔就任法兰西学院汉学研究所所长。

目前法国还有一些道教研究学者分别在法国远东学院和有关大学工作。普鲁旺斯大学的伊莎贝拉·奥比奈教授专攻道教思想。她的《七世纪以前对《道德经》的评注》一书，系统地阐述了严遵、河上公、王弼、梁武帝、周弘正、成玄英对《道德经》的评注。

她认为，严遵的注“属于‘哲学的’道家学说”，但由于同佛教学说的对抗而作出了一系列调整。她又认为“由于河上公的缘故，《道德经》成了既是一本讲统治术的教科书，又是一本讲长生不老方法的教科书。因此，河上公的评注摆脱了庄子、淮南子、韩非子或严遵等把《道德经》看作是掩盖政治上的考虑那种本体论，也完全不同于后来的王弼对《道德经》所作的那种形而上学的解释”。而王弼的注是“代表称之为第三世纪玄学的新道学派派的看法”。奥比奈教授的巨著《道教历史上的上清派的革命》，对茅山上清派历史、人物和经典作了详尽的研究，并因此获得了法国国家博士的称号。法国

远东研究院的约翰·拉格威（劳格文）也是一位很有前途的中年学者。他毕业于哈佛大学，并在哈佛获得了东西语言和文化博士学位，1977年后成为法国远东研究院成员。他曾多次访问中国台湾和大陆。他编写的《无上秘要引书索引》对于汉魏道教的研究有重要的使用价值。近著《中国社会和历史中的道教仪式》，是第一本用英文为学者和普通读者写的关于道教仪式的综合导论，全书分为“道教仪式的源流”、“基本的道教仪式”以及“仪式的道教和中国社会”等三个部分，提出三个中心问题：什么是道教仪式？它在运用中国人的宇宙论中做了些什么？仪式和思想这两者在中国历史的发展中又做了些什么？劳格文认为道教是深深扎根于中国社会生活中的宗教的象征和行为系统，仪式就是以行为和音乐对这一系统的表示，因此其中反映着中国人的宇宙论、命理学、生死观等等，并且同中国社会的政治、历史和民俗等具有密切关系。由于这一专著从社会学、历史学和人类学的角度系统阐述了道教仪式的丰富内容，学风严谨，颇有新意，因此发展了法国学派对于中国道教的研究。

1991年，法国著名的道教史学家安娜·塞德尔在美国逝世，是法国道教研究的巨大损失。安娜·塞德尔是法国远东研究院教授，长期留居日本京都，编辑出版法国远东研究院学报。从60年代末就发表了大量论文和著作。《汉代道教中老子的神的地位》被《不列颠百科全书》称为是“关于民间道教的初步研究”。1990年发表的《1950年至1990年，西方的道教研究纪事》被公认是权威的综述。

日本的道教研究

日本学者对于道教的研究已有百余年的历史，大体上可分为四个时期：第一时期是从明治到大正，直到昭和初期，也就是从19世纪后期至20世纪20~30年代；第二时期是从30年代到第二次世界大战结束；第三时期是从战后到1972年；第四时期是从1972年至今。

第一时期为开创期。当时的道教研究工作者，一般都是一些汉学家和“中国通”。

他们主要感兴趣的是中国儒家的经典、佛教和佛教史。

由于日本资本主义经济的迅速发展，日本统治集团把目光投向世界，特别注意隔海相望、幅员辽阔的中国，因此日本学术界也开始关注和研究中国的社会、文化和宗教。

他们把中国和日本的文化看成在本质上是相同的，并且认为中国文化是日本文化的先驱，称中国过去的文化为“日本文化的源泉和灵感”。由于道教是中国文化的一个组成部分，于是成为学者们的研究重点之一。作为开创期的道教研究家及其代表著作，主要有：武内义雄的《老子原始（其人和著作）》，津田左右吉的《道家思想及其发展》，幸田露伴的《道教思想》，小柳司气太的《东洋思想研究》《白云观志·附：东岳庙志》《东洋思想研究编篇》及《老庄思想和道教》等等。

小柳司气太（1870~1940），1894年修业于东京帝国大学文科大学汉学科。1921年以《朱子的哲学》取得文学博士学位，同年来中国考察。1923年他以讲课的讲义为底本写成《道教概说》，并在几年以后就被介绍到中国，由商务印书馆出了中文版。小柳司气太在中国期间为了取得关于道教宗教生活的第一手材料，还住进了道教全真龙门第一丛林——北京白云观，编印了

《白云观志》。他的主要贡献就在于开始运用较为科学的研究方法，像研究其他宗教一样，不带偏见地研究道教和道教史，收集整理了大量关于道教神学和教理的历史资料，并且提出了许多值得注意的、至今仍有影响的论点。如：道教起源于神仙家、上古宗教和民间信仰的结合；道教发展史可以区分为开创期、完成期、唐宋期、分派期和衰亡期的说法等等。但是其研究方法上的明显缺点，如同其他早期研究者一样，只把对于道教的研究局限在道教自身的范围里，很少去探索道教和社会政治的关系，道教和哲学、道教和文化科学的关系，道教和其他宗教的关系等等。他们还没有把道教作为社会现象来研究和论述。

就在这一时期结束的时候，上海商务印书馆以涵芬楼的名义出版了《正统道藏》和万历《续道藏》。同时，巴黎和北京收藏的敦煌文献中与中国道教有关的文献也被介绍到了日本学术界。这就大大刺激了日本和全世界的道教研究家们，并为他们进一步研究创造了条件。

第二时期可称为“为政治、军事服务期”。这时的道教研究离开了原来发展的轨道，而服从侵略战争的需要。从 30 年代起，日本军国主义加紧了侵华步伐，把日本的政治、经济和学术都纳入他们对外扩张的需要，战争要求提供有关中国文化和风土人情的知识情报。这种新的道教研究以“南满洲铁道株式会社”和“东亚研究所”为中心。“满铁”是日本军国主义对旧中国进行殖民侵略的机构，它的调查部专门从事搜集我国政治、经济、社会、历史、文化、风俗、宗教等情报的活动。他们对中国北部、中部城乡人民的宗教生活作了广泛的调查研究，从社会现象的角度对道教在民众中的影响作了一系列的论述。在战争时期出版了永尾龙造的《中国民俗志》（多卷本）、泷泽俊亮的《满洲城乡的信仰》等等。这些对于中国民间宗教信仰（包括道教）所作的调查的代表性成果几乎全部被包含在战后写成出版的 6 卷本《中国农村风俗调查》里。

不过，还应指出，当时在日本从事宗教研究的人中，有些还是坚持了严肃的态度的。

并且，出现了历史地研究佛教和道教，以及从中国历史的纵向联系上观察道教变化的新趋势。其间发挥作用的组织是成立于 1936 年的“中国佛教史学会”。作为这一时期的主要代表人物和著作有：平野义太郎的《道教的经典》和《功过格》；五十岚贤隆的《太清宫志》；橘朴的《中国思想研究》《道教和神话传说》；福井康顺的《太平经的一个考证》《道教的基础研究》《东洋思想史研究》；吉冈义丰的《道教的实态》《道教研究》《道教经典史论》《道教和佛教》（多卷本）《永生的愿望·道教》等等。尽管其中有些著作出版在战后，但是它们在研究方法和理论体系上却是一贯的。

福井康顺（1898～1991），毕业于早稻田大学文学部哲学科，并在该校大学院修业完毕后到中国留学，师承日本著名历史学家津田左右吉（1873～1961）。津田左右吉当时在“满铁调查部·东洋协会学术调查部”任研究员，后因著作中比较客观地论述日本古代史实，被诬侵犯皇室尊严而判罪，他的《古代史研究》等 4 种著作被禁止发行。他的历史学观点以及治学方法对于福井康顺有明显的影 响，而福井康顺的道教研究观点和方法又为吉冈义丰所承继。吉冈义丰（1916～1981），毕业于智山专门学校（今大正大学），在中国学习期间也曾继小柳司气太之后住进了北京白云观，他写的关于道教宗教生活的回忆，被其他专家认为是具有珍贵意义的亲身体验。不论是福井康顺

或者是吉冈义丰，他们都比较彻底地摈弃了传统的儒、佛观点，把道教作为一个独立的真正的宗教信仰系统来研究，并且从个别的研究发展为带有一定的综合性的研究。他们对道教和道教经典的研究也从道教本身扩大到了历史、考古、文献、方志和年表等领域。他们的治学方法比较严谨，明显地受到我国乾嘉学派的影响。他们对于《道藏》的历史以及《灵宝经》《周易参同契》《列仙传》等经典研究都是旁征博引，互相参照，细致考证，钩稽异同，言必有据，多有发见的。但是，他们的研究目标着眼在经典中和宫观中的道教，方法也过多使用考据和引证，他们也还没有把道教作为一种社会现象来研究，未曾触及道教在政治、文化和科技领域中的作用等内容。

第三时期为战后恢复期。这个时期继承了过去已经开始的系统研究的方法，继承了已经取得的历史和经典研究的成果，又利用战争时期在中国大陆劫取到的大量有价值的材料（例如宝卷和善书），扩大了研究范围。加上社会科学理论的发展，某些边缘学科的建立，对道教的内容以及历史的认识也越来越深入。因此，这个时期的大部分著作不只限于对道教从思想、哲学、宗教、文学和科学等方面进行研究，而且注意到道教在历史上的变化和社会作用。

随着人文科学理论的发展变化和综合研究趋势的加强，1950年日本成立了道教学会。

学会在它的成立声明中明确地宣布了他们的研究方向，声明说：道教被认为是一种渗透在中国人的全部生活之中的宗教。对每个东亚专家来说，特别是汉学家，它的重要性无疑是明显的。考虑到对于中国作系统研究的趋势正在发展，道教研究不能再被忽视了，所以，我们和我们的同事组织了日本道教学会。学会的任务是艰巨的。道教研究本身是一个庞杂的领域，但是，如果没有对东亚其它宗教的广泛研究以及对其它学科的相应研究，那么就不可能对道教有任何透彻的理解。在详细调查了道教研究的现状以后，我们决定采取将各个方面综合在一起的方法。

日本道教学会的成立，把原来属于著名的中国佛教史学会的道教学者都输送到并固定在这个组织之中。据报道，作为日本道教学会的会员约有500人。学会成立后的第二年，就出版了机关刊物《东方宗教》，持续刊行至今。

作为这一时期研究工作者的代表和著作，除了福井康顺、吉冈义丰及其著作以外，还有：金谷治的《老庄的世界——淮南子的思想》，木村英一的《中国民众的思想和文化》，宫川尚志的《六朝史研究·宗教编》《六朝宗教史》，大渊忍尔的《道教史研究》《敦煌道经目录》，酒井忠夫的《近代中国的宗教结社研究》《中国善书研究》，泽田瑞穗的《增补宝卷研究》《校注破邪详辩》，福永光司的《庄子》《老子》《气的思想》《道教与日本文化》《道教与日本思想》《道教与古代日本》《道教中的镜与剑》，洼德忠的《庚申信仰的研究》《庚申信仰的研究——岛屿篇》《道教史》，等等。从大量的研究成果中，可以看到战后恢复期的日本道教研究出现了前所未有的四个特点：第一，对道教历史的研究已从一般的文化研究深入到从政治和社会的角度进行观察研究。像著名的六朝史专家宫川尚志教授对五斗米道和太平道的研究以及大渊忍尔的《黄巾的叛乱和五斗米道》，洼德忠对全真教的出现所包含的政治和社会内容所作的探索（见《中国的宗教改革》），以及其他作者写的关于民间宗教和秘密会社的研究文章等，都把宗教现象作为农民阶级或者士大夫阶级的叛逆者的社会运动来研究讨论，结果就加强了对大规模群众运动

的宗教外衣的分析。宫川尚志就分析过道教之所以称为庶民宗教，是因为六朝时代的道教的传道人，用当时的话来说，大多出身寒门，这个寒门阶层中有一些叛逆者，利用图讖自称为帝，六朝时代佛教和道教都曾发生过这类叛乱，以张陵、张鲁、张角为代表的道教教团也是如此。宫川尚志的论点代表了一种关于道教社会作用的有意义的新论点。有的著作还指出了宗教教团的基础是在农民和一般群众的社会组织之中。

第二，对道教的历史研究已从一般的书面文献研究深入到从它同现实的民间信仰、迷信、风俗、节庆等联系的角度进行观察研究。像著名的洼德忠教授对民间道教信仰所作的许多有趣的调查，例如对灶神、城隍、土地、后土信仰的调查研究，就加深了人们对中国的普通人民特别是农民群众的认识。当然，战后的宗教民俗调查和上述第二个时期的调查在目的是完全不同的。洼德忠（1913~ ），1937年毕业于东京大学文学部，战后曾任东京大学东洋文化研究所教授，现任驹泽大学教授，在他的已经七次印刷的《庚申信仰》一书中就“守庚申”的民俗进行了广泛调查和比较研究，指出流传在冲绳、朝鲜南部和日本本土的“守庚申”风俗起源于中国的道教。洼德忠对于冲绳的神主牌位、丧祀、探病、婚姻等民俗的研究，指出冲绳民俗也来源于中国大陆，只是有了变化。这些论著不仅从民俗学角度深入研究了道教，而且对道教以及中国民俗在东北亚、东南亚传播的研究也作出了重要的贡献。洼德忠教授在他独特研究的基础上吸收各家之说编写了《道教史》。这本道教史收在山川出版社《世界宗教史丛书》中，并已由上海译文出版社出版了中译本。由于它更多地从中国民俗和中国文化发展的角度进行论述，因此，同以前的道教和道教史专著比较更加生动具体。

第三，对道教的历史研究，已从一般的文化角度深入到对道教所包含的多种多样的实用方术，诸如：医学、药理学、炼丹术以及道教的法术，连同占星、占卜、堪舆等等，进行了观察和研究。道教的这些科学和非科学的方术同道教教义都是紧密联系着的。例如：炼丹术就是道教追求长生的一种方法。而另一方面，非科学的方术经常看来他是宗教的一个独立内容，同实用的方术一样在活动着。这些非科学的方术通常称为迷信。战后时期日本对中国科学史的研究涉及到许多关于科学和道教的内容，虽然它强调的是科学史。日本这一时期的道教史研究也涉及到关系道教和科学的内容，并对加深对于道教的本质的认识起了很大的促进作用。前京都大学人文科学研究所教授薮内清以及他周围的专家学者，这一时期发表的《中国古代科学技术史研究》《中国中世纪科学技术史研究》《宋元时代的科学技术史》《明清时代的科学技术史》等许多著作，为道教发展史增添了新的有意义的篇章。例如关于陶弘景的研究，在30年代，小柳司气太认为陶弘景的学说大多来自佛教，《真诰》一书，有的出自《四十二章经》，有的脱胎于“如是我闻”之句。在60年代宫川尚志的著作里，这个观点发展成为陶弘景不是一个独创的深邃的思想家而是一个佛教、道教和神仙家等各家学说的综合家；在70年代，由薮内清主持的研究室编辑的《中国的科学和科学家》文集里发表了赤堀昭《陶弘景和集注本草》一文，他从医学史的角度对陶弘景的思想作了进一步探索，指出陶弘景的隐居不过是一般地追随六朝时代的社会潮流，而不是完全与世隔绝，他只是利用隐士的名声来达到列身于官僚生活的目的，陶弘景的思想体系不仅是佛教思想渗进了道教的体系，而且是由道、佛、医、药和天文等等范围广阔的思想所构成的。

第四，对道教的历史研究已经从一般文化的角度深入到了中国同东北亚、东南亚邻国的历史关系和文化影响的比较研究。道教历来被认为是中国的土生土长的宗教。以往日本学者在历史研究中尽管已经研究到了中日两国的关系史，研究了佛教对东亚佛教的影响，但几乎都未曾触及到道教的外传史。二次大战后，随着宗教学特别是比较宗教学研究的进展，以及现代社会的国家和地区关系的加强，日本学者们也开始注意到了道教的海外影响问题。前京都大学人文科学研究所所长、著名学者福永光司（1918~ ）发表了一系列关于这个课题的论文和演讲，出版了《道教和日本文化》《道教和古代日本》《道教和日本思想》等书。其中有关天皇和道教、天皇和真人等文章，无论在日本或者在中国，都引起了很大的震动。例如，关于天皇的研究，30年代津田左右吉有《天皇考》的论文，但是他否认“天皇”的称号同中国大陆思想文献有关连，并且对于道教持否定的态度，否定道教曾经进入过日本。而福永光司在京都大学哲学系研究中国哲学史时，就注意到了道教具有宗教哲学的体系。他说：“在对于道教神学或者教义作为基轴进行思想史的分析考察时，我们坚持认为道教神学同中国思想史的不同时代的发展有着不可分割的密切关系。它是中国的民族的具有超时空的绝对的皈依宗教的感情、信仰和祈求、思维和思辨的历史的博大的蓄积，也是他们的传统的综合成果”（《中国中世纪的宗教和文化·道教的天神降临授诫》）。正是从这一研究立场出发，福永光司一反过去日本学术界鄙视道教立场，对于道教的神学思想、仪式和象征物同日本“天皇”和神道的神学思想、仪式和象征物作出了客观的令人信服的研究。这一研究尽管赞同者有之，批评者有之，但是，无可否认的是，它对于中日关系史的研究以及日本思想史、日本政治史、道教外传史的研究都具有不可磨灭的贡献。

第四时期为高潮期。1972年9月日中邦交恢复，日本学者的研究视野、兴趣和目的都有一系列的发展，道教研究进入高潮，其主要特点是：一，研究的国际化。1972年以前，日本的道教研究学者和欧、美学者接触得很少。

1968年在意大利举行的首届国际道教研究会议就没有日本学者参加。1972年在日本召开第二次国际道教研究会议以后，日本的道教学者开始进入国际学术交流的行列，同欧美各国的道教学者有了广泛的接触，日本道教研究的国际交流非常兴盛。日本学者承认，欧洲人对于道教的研究起步甚早，积累了大量材料，并且建立了很好的学术传统，有不少第一流专家。研究的国际化扩大了日本学者的视野和思考领域。

二，研究学者增加。日中邦交恢复后日本国民对中国的历史和社会关心程度大增，因此，对道教感兴趣的中青年学者越来越多。在日本道教学会成立35周年纪念讨论会上作现状和问题的主要发言的7名学者的年龄在55岁以下，其中40岁以下的4名，最年轻的只有32岁。近年来，除日本道教学会以外，还成立了一些新的团体，如大正大学的“道教谈话会”，关西地区的“中国古代养生思想研究会”以及“道教文化研究会”等等。

三，道教学的独立。日本道教研究长期依附于中国哲学和佛教研究之中。直到1974年，京都大学福永光司教授受聘于东京大学，担任该校中国哲学中国文学第三讲座“道教”的讲席，首次开设了“道教学”专业课程，培养了一批新一代学者。到了1983年，在第31届国际东洋学会上建立了“儒教和道教”作为独立的第四部会。1985年，在巴黎大学举行了题为“道教和日本文化”的日法学术讨论会，在香港中文大学又召开了“道教仪轨及音

乐国际讨论会”。所有这些都表明，不论在日本或者是在世界范围，道教研究作为一个学科已经从其他学科中独立出来。

四，新材料的发现。多次重印《道藏》《续道藏》和《道藏辑要》，为道教研究得以展开提供了重要的条件。关于敦煌文书的目录和图录也相继整理出版，特别是马王堆汉墓帛书《老子》以及其他帛书文献的发现和出版，对道教研究产生了决定性的影响。

五，研究范围扩大。日本道教研究原来多集中于历史和经典。在这一时期中，中国大陆道教、台湾道教、香港道教以及马来西亚、新加坡华人社会中的道教都已成为道教研究的新对象。其次，开始重视对道教“仪礼”的研究。

这一时期的代表人物和著作，目前可以列举的有：早稻田大学教授福井文雅：《中国思想研究和现状》《欧美的东方学研究和比较论》等；东京大学教授田仲一成：《中国乡村祭祀研究》《中国的宗族与演剧》等；东京大学教授蜂屋邦夫：《中国道教的现状——道士、道协、道观》《金代道教研究》等；京都大学副教授麦谷邦夫：《道家、道教中的气》《大洞真经三十九章及其它》《老子想尔注索引》《真诰索引》等。

日本的道教研究经过近百年的积累，按照道教文化综合体的特点，其独立的道教学大致已形成 10 个门类：(1) 关于道教的一般著作；(2) 道教史；(3) 道教和民俗、信仰、历法，道教和文学；(4) 道教和科学；(5) 道教和儒教、佛教；(6) 道教思想和哲学；(7) 道教经典和文献研究；(8) 道教的传播；(9) 道观、道士和科仪、节庆；(10) 学术动向。在战后道教研究的高潮期，日本道教研究的重点，在思想史方面是三教关系史的研究、“气”的研究、道教定义研究；在道教经典方面是道藏研究、道藏目录编制、道教文献、敦煌出土文书、道教史材料和新修道藏问题；在道教文学方面是确定定义和范围、方法；在道教民俗方面是重点调查中国大陆民俗、道教仪礼以及文献和仪礼实际的比较；在道教和中国科技史方面是加强炼丹术和养生术的研究。因此，这一时期的日本道教研究的规模无疑将远较过去来得宏大。

1983 年日本平河出版社出版了由福井康顺、山崎宏、木村英一和酒井忠夫监修的《道教》三卷本，可以视为日本新时期道教研究的起点和历史总结。上海古籍出版社在 1990 年出版了中译本。

英国的道教研究

英国研究道教最著名的学者，当推李约瑟（1900～ ）。李约瑟从 40 年代末开始对中国科学技术史进行研究。从 1954 年起出版多卷本的《中国之科学与文明》（中译本名为《中国科学技术史》），全书原拟出七册，现在计划出版二十册。其中与道教有密切关系的有第 2 卷《科学思想史》（1956）、第 3 卷《数学与天、地科学》（1959）中的地科学部分、第 4 卷《物理学和物理技术》中的第 1 分册《物理学》（1962）、第 5 卷《化学与化学工业》的第 5 分册《炼金术上的发现和发明·生理学的炼金术》（1983）、第 6 卷《生物学和生物技术》的第 1 分册《植物学》（1986）。李约瑟不仅详细说明了中国科学技术的世界史意义，而且在前无古人的领域里全面介绍了道教在世界科技发展中理当占据的历史地位。李约瑟在《人和他的地位》中认为，道教

“实际上是在中国古老的和中世纪科学的进展中做事最多的，确如冯友兰已经正确地说过，它是世界上曾经看到的唯一的基本上不反科学的神秘主义的体系”。道家、道教是自然神秘主义的思想体系，“世界的历史上，促使实验科学发展的，有时候正是否认权威的神秘主义而不是理性主义”。道家具有一整套复杂而微妙的概念，这些正“是中国后来产生的一切科学思想的基础”。在相当一段时间里，李约瑟曾经使用过一个简单的公式表示研究结果，这个公式就是：对于李约瑟的道教研究，日本和美国学者曾经从不同角度提出过批评，但是，他的《中国科学技术史》第2卷“科学思想史”被公认为“关于道教对科学思想贡献的地位，最完善的文献和书目”（《新不列颠百科全书》）。此外，英国牛津大学隆彼德教授对于道教经目作了广博的研究，著有《宋代馆阁及私藏道书研究》，受到欧美和日本学术界的高度评价。

美国的道教研究

美国的道教研究具有比较广阔的领域，包括道教经典的翻译、道教哲学和道教史、外丹术的科学认识以及不同的宗教仪式和宗派。但是，美国学术界对道教的兴趣，主要是非学术性的并且多具个人兴趣的色彩。从50年代起兴旺起来的道教研究，事实上是美国社会由于精神空虚而注意到东方思想潮流的一部分。已故的哈佛大学宗教研究所所长霍姆斯·威尔奇的《道的分裂：老子和道教运动》（1957），既是对于《道德经》的解释，又是对于早期道教的简要而清晰的说明。前加利福尼亚大学教授斯特里克曼，曾经撰写《大不列颠百科全书》中有关道家、道教、道家（教）文献、道家（教）史的条目，他的《茅山的启示——道教和贵族社会》《陶弘景的炼丹术》以及有关《度人经》的《最长的道经》等等，都得到国际道教研究者公允的评价。前夏威夷大学教授麦埃考·萨梭，曾在台湾拜师学道，著有《庄法师的教义》，编辑了二十五册的《庄林续道藏》，收集了大量源于福建、现流传于台湾的藏外道书。《庄林续道藏》分为金篆——五朝醮事，黄篆——午夜丧事，文检——符咒秘诀，小法——闾山神霄小法，共计104种。这些都为国际道教研究领域作出了贡献。宾夕法尼亚大学的席文一直想把他的大学变成研究中国科学史的另一中心，他的《中国的炼金术：初步研究》被认为是“关于中国炼金术研究的学术性最强的导论”，但是，目前席文的研究兴趣似已转移。

加拿大的道教研究

加拿大的道教研究在70年代才形成一定的规模，主要的研究者有麦克马斯特大学的冉云华、多伦多大学的秦家懿以及萨斯喀彻温大学的帕丝（包士廉）。在不列颠哥伦比亚大学的丹尼尔·奥弗迈耶教授的倡议下，1975年成立了中国宗教研究会。当时只有四十四名会员，现在已发展为包括加拿大、美国、德国、荷兰、比利时、英国、法国、瑞典、意大利、日本、马来西亚、新加坡、澳大利亚、中国和南朝鲜以及香港、台湾等地区近二百名学者的国际学术组织。该研究会编辑出版年刊《中国宗教杂志》以及不定期刊物《通讯》。近年就曾刊登《中国道教史提纲》（中国道教协会研究室）、《天隐子的教义》（米金根大学的利维亚·孔）、《舞狮》（南加利福尼亚大学的劳伦斯·汤普逊）、《现代中国的宗教和艺术》（约克大学的乔登·佩珀）等文章。

澳大利亚的道教研究

澳大利亚的道教研究最著者当推华裔学者、前国立大学中文系主任柳存仁(1917~),他于1935年考入国立北京大学国文系,后在伦敦获博士学位。从60年代起发表了许多关于道教史和道教文献的论文,较著名的有《研究明代道教思想中日文书目举要》《明儒与道教》《三教大师林兆恩》《道藏本悟真篇三注辨误》《道藏本三圣注道德经之得失》《论道藏本顾欢注老子之性质》《道教对明代新儒家精英之渗透》《十二世纪道士的结核病知识》《道藏本三圣注道德经会笺》(甲、乙、丙篇)《张伯端与悟真篇》《道藏的编纂和历史价值》《唐以前许逊考》等等。1991年上海古籍出版社出版了柳存仁历年论文几十篇的结集《和风堂文集》三册。柳存仁知识渊博,治学谨严,在宗教和社会等问题上视野广阔,立论公允。1971年他在荷兰《通报》杂志上发表一篇关于道教和中国医学史的专文,题为《十二世纪道士的结核病知识》,介绍了12世纪中叶出现的一部道经《无上玄元三天玉堂大法》,表明那时的道士已经认识到结核病是有多种传染途径的传染病,并且是一种由专门的原因或者寄生虫引起的传染病。道士们还对结核病的预防和治疗进行了讨论。柳存仁通过查考中国不同时期的著作以及比较西方医药史中的大量记载,判定“中国道教的道士们在这个特殊领域里所获得的知识,比起同时代的其他国家来说要早上几百年”。他在多篇关于明代思想研究的论文中,认为“道教影响实在是明代思想中的一股特色。且与宋学比较来说,其受过道教影响则同,其所受道教影响的深度及阔度,则远非宋代儒教所能望其项背”,“道教的思想经过了儒家的学者的利用,儒道交流的趋势之下,对实际社会也产生过几点有意义的改进。……道教的本质却也因为有了儒家的学者的参加而起若了若干程度的澄净化的作用。”(《和风堂文集》《明儒与道教》)应该指出的是,柳存仁幼年习儒,有深厚的中国文史哲传统文化的根底,青年时期又受过严格的现代科学文化教育,因此在60年代的文章中对佛、道教都持激烈的批判态度,称道教是“最卑俚、最无内容、最浅薄贫弱的”等等。70年代末以后,柳存仁怀着对故国的眷恋、故友的挚情多次回国游览、考察和参加学术会议,其对于宗教的看法渐趋公允,并多有精辟的见解。他在谈到民国以后的道教时曾说:除了前中国道教协会会长陈撷宁有些思想上的成就外,恐怕民国时期没有什么有影响的道学家;台湾今天出版的一些“仙学”杂志,戴源长编的《仙学辞典》《道教辞典》都是讲个人修仙之类的事,编得不好,解释得也不可信,因此不值得去读它;30年代陈撷宁搞过《扬善》杂志,还讲“兼利天下”,普渡众生,一个人活在世界上总要为别人做些事,陈撷宁就这样做了;现在一些人只想自己成仙,连起码的道德也谈不上了;当代道教的教义实在不成一个系统,除非再出现几个有成就的高道,像基督教吴耀宗那样的人物。1986年6月柳存仁应邀对上海道教协会道学班受业的小道士讲话,他勉励他们要有一种“新的道教精神”,当他谈到《度人经》中“情同慈爱,异骨成亲”8个字时又说:“道教尽管是中国人自己的宗教,但是,它同佛教、基督教一样,爱人、牺牲自己等等的思想却是共通的。我们的道教已经有了几乎二千年的历史了,我们有灿烂的庙宇,有古老的经典。我们今天要建设的道教应该不是为自己的,而是为大众的。”这种新的道教精神正是道教适应现代生活必备的内容。

道教研究的国际会议

国际性的道教研究会议，是在第二次世界大战以后，道教研究受到国际普遍重视，而且人才济济、成果累累的情况下，首由美国学术团体委员会发起召开的。会议全称英语为 International Conference on Taoist Studies，日译为国际道教学会议。会议要求在各国轮流召开，旨在交流成果，促进研究。参加的都是各国著名的道教学者，会议的基本形式是到会代表先向会议提交论文散发与会学者。会上，每位专家对自己的论文再作扼要的介绍，接着由另一位专家作主要的评论性发言，然后，由其他学者提出问题进行讨论，最后，由原作者解答问题或表示意见。

第一次国际道教研究会议于 1968 年 9 月在意大利的佩鲁贾举行，由当时的哈佛大学东亚研究中心副主任韦尔奋主持。出席会议的都是欧美各国的专家学者。这次会议的论文发表在美国芝加哥大学出版的《宗教史》杂志第 9 卷第 2~3 期上（1969~1970），其中主要是关于老庄思想和道教，关于道家和道米的关系，关于新道教，关于道教思想对佛教的影响等等。参加第一次会议的代表一致认为对于道教以及整个中国文化的研究，各国都已取得一定的成果，应对继续进行研究提出规划。规划的内容有十四项，即：（1）道教的宫观制度；（2）道教和民间宗教以及会道门；（3）道教徒和现代化潮流（特别是与基督教）的冲突；（4）1949 年以后中国本土的道教；（5）道教和佛教，特别是与密宗的关系；（6）正统的道教和占卜术、占星术、医术之间的关系；（7）道教在艺术史上的地位（关于诗、绘画、陶器、音乐等等）；（8）道教在政治史上的地位；（9）道教的“来世”观念；（10）道教在降灵术、召魂术中的地位；（11）古今道教仪礼中存思术的地位；（12）房中术及其作为道教方术的历史；（13）道教各宗派的关系（清谈派和炼丹士，炼丹士和道教正统教派）；（14）道教思维方式的特点。

第 2 次国际道教研究会议在得到日本政府和三菱公司资助后，于 1972 年 9 月，在日本长野县蓼科举行。参加会议的学者共十四人，其中除了欧美的李约瑟、卡顿马克、施博尔、塞德尔、斯特里克曼、韦尔奇等人外，还有日本的宫川尚志、酒井忠夫等。会议有英、日语翻译，还有专家担负道教术语翻译和会议录音整理。提交给第 2 次国际道教研究会议的论文共十三篇，另有背景文章二篇。其中有《道教练丹术的社会内容》（李约瑟）、《晚明和前清社会的善书和平民教育》（酒井忠夫）、《儒教思想家中的道教倾向》（杜尔）、《“功过格”的作用的考察》（施博尔）等 6 篇先期发表，另有 9 篇文章收入美国耶鲁大学出版的《道教的多面性——中国宗教论文集》一书中，包括《太平经的思想》（卡顿马克）、《论陶弘景的炼丹术》（斯特里克曼）、《孙恩叛乱时代庐山周围的民间信仰》（宫川尚志）、《从二世纪到七世纪的道家宗教化和民间宗教》（石泰安）等。第 1、2 次国际道教研究会议上都没有中国代表参加，尽管道教是中国的宗教。

各国与会代表对此都感到遗憾。在筹备第 2 次会议时，由于许多专家提议邀请中国学者参加，当时的美国学术团体委员会主席弗兰德里克·伯卡特脱曾为此两次写信给中国有关主管单位。但是，当时中国正处于“文革”动乱之中，所以这次邀请并未得到应有的回应。

1979 年 9 月，第 3 次国际道教研究会议在瑞士苏黎世举行。这次会议是由瑞士促进学术研究基金组织、苏黎世大学和巴黎法国远东学院主办的。出席会议的有中、美、日、英、法、联邦德国、瑞士、荷兰八个国家的专家

共三十人。会议的中心议题是：道教与科学。主要论文有：《道教与科学》（席文）、《刘一明的哲学——道教精神修炼之研究》（宫川尚志）、《道教与中国历史上的反迷信运动》（酒井忠夫）、《抱朴子的科学思想》（村上嘉实）、《上清派运动及方士和不死探索者的传统关系之研究》（奥比奈）、《道教与免疫学的起源》（李约瑟）、《无上秘要 导言》（劳格文）、《宇宙模式及其社会影响——太平经 中的自然科学》（坎德尔）、《中国道家到道教的演变和若干科学技术的关系》（王明）、《中国外丹黄白术考》（陈国符）等等。在会议讨论过程中，关于道教、道教史和研究方法等，学者们提出了一系列的问题。一是有人认为道教中某些迷信思想是与理性主义相对立的，但有人却认为历史上某些神秘主义对科学的发展比理性主义更有价值；二是对于如何确定某些道教经典的年代问题，有人认为可以用韵文的韵脚和地理名称确定年代，但也有人认为还需要用其他的考证方法。

70年代末，国外在研究道家转化为道教中非常注意《老子想尔注》和河上公《老子章句》这两部著作。对于前者的成书年代，有人认为是东汉张陵所作，有人认为是六朝人所作；对于后者，有的认为是东汉末期的作品，有的则认为是六朝人的作品。讨论尽管十分热烈，但是大部分问题并未充分展开。

随着拨乱反正，中国大陆宗教信仰自由政策得到正确的贯彻，中国道教的宗教活动逐渐恢复，宫观修复开放，道教研究工作迅速开展。

从1981年至1985年，国外一些著名的学者相继到中国进行考察。国际道教研究活动也有了新的进展。

1985年9月30日至10月12日在巴黎召开了“道教和日本文化”国际讨论会，参加者除了法国、日本以外，还有中国、联邦德国和美国的学者。其主要论文有：《关于“天皇”名称确立的问题》（福井文雅）、《替身小考》（施博尔）、《关于“东方朔置文”的考察》（高桥稔）、《医心方 养生篇的道教的性格》（坂出祥伸）、《四川省的道教——历史和现状》（李远国）、《中国菩萨的变化——弥勒和布袋》（金冈照光）、《江户时代 五岳真形图 信仰的一个侧面》（山田利明）、《“祈安醮”的仪礼》（施博尔）、《道教的“性”的概念和儒教的“性”的概念的关系》（奥比奈）、《关于“老君百八十戒”》（汉斯·霍尔曼·西贝尔）、《关于“十牛图”的禅的寓意的道教解释》（卡特林·塞斯皮克斯）、《临水夫人祭祀——福建道派一例》（珀里奇脱·帕鲁丝）等等。从法国和欧洲的研究来看，主要有三个方面的内容：仪礼研究、民间祭祀研究和宋代道教特别是全真教研究。

1985年12月11日至15日，由香港中文大学和香港中华文化促进中心联合主办的“道教仪轨及音乐国际研讨会”在香港中文大学举行。应邀的学者有35人，来自法国、美国、加拿大、澳大利亚、英国、日本、中国和香港地区。其中有施博尔、萨梭、劳格文、柳存仁、冉云华、包士廉、宫川尚志、田仲一成、陈国符、饶宗颐、卿希泰、陈耀庭等。

香港报纸认为与会学者“俱为国际上研究精英”。研讨会专场放映了由上海道教协会和上海音乐学院联合摄制的《中国道教斋醮》（上海卷）录像片，受到全体代表和香港中文大学师生的热烈欢迎。提交研讨会的主要论文，宗教理论方面：《宗教仪式的文献整理与分析》（白克京）；《火坛：世界最古老的仪式》（司塔尔）；《人与宇宙之沟通：道教音乐的哲学基础》（冉云华）。

道教仪式方面：《上海道教斋醮及其“进表”科仪概述》（陈耀庭）；《道

教礼仪与祀神戏剧之间的关系》(田仲一成);《消灾仪式》(包士廉);《宿启科仪:乐谱和录像以及安灵宝真文、收真文舞蹈》(萨梭);《台湾北部的法场》(劳格文);《八仙贺寿:象征和仪式》(凯根)。

道教史方面:《关于道教斋醮及其形成问题》(卿希泰);《步虚小考》(施博尔);《南戏戏神咒“啰哩嚩”之谜》(饶宗颐);《秦始皇与方士徐福和卢生》(宫川尚志);《二十世纪道教大师陈撷宁》(韩涛)。

香港道教研究方面:《香港农村醮场器乐曲》(陈永海);《道教传统及其在新界农村中的位置》(福勒);《新界的道教科仪经文》(徐佩明)。

当代宗教研究方面:《关于社会主义时期宗教问题的研究》(阮仁泽);《闽南道教》(丁荷生)。

道教音乐方面:《琴曲中道教影响》(梁铭越);《同一道曲在各地流传中的变化》(陈大灿);《道藏乐谱及其今日之演奏习惯》(波尔滋);《“玉音法事”线谱过解举例提要》(陈国符)。

这是第一次在中国土地上举行的世界性的研究中国道教的会议。

会上讨论了道教对于中国文化及其传统道德的影响等一系列的问题。

日本松本浩一在《中国和台湾的道教研究现状》中评述这次会议时认为:“上海社会科学院陈耀庭发表的关于上海道教仪礼的研究报告,以及斋醮录像的介绍引起了普遍关注”。因为,报告“介绍了上海道教的系统,上海进行的斋醮,特别论述了进表科仪的渊源,并且将其同苏州进行的该仪式的内容以及《庄林续道藏》介绍的台湾的拜表内容相比较,指出了它们在思想上和结构上的基本一致,只是受到地方习惯上的影响多少有些变化,它们是在同一传统中发展出来的”。松本浩一指出道教仪礼研究是中国学术研究的缺门,以这次会议为契机,这一领域的今后发展是“令人注目”的。

1986年4月11日至13日,美国夏威夷大学宗教系又举行了“全真道教斋醮仪式国际讨论会”,参加会议的有美国、日本、中国和香港的学者。会议的主要论文有:“全真教团史”(洼德忠),《论“先天斛食济炼幽科仪”的历史发展及其社会思想内容》(陈耀庭)等。讨论会特别邀请香港圆玄学院道长们赴夏威夷设坛行斋仪三天,向海外学者介绍了道教斋仪的全过程,并且由香港中文大学音乐系曹本冶教授介绍了道教音乐的形式和特点。会议气氛活跃,议论风生,具有鲜明的当代学术研究的特点。

可以认为,关于道教研究的国际会议在80年代以后,不论是多边的或是双边的,都渐趋活跃。这一现象是同道教在中国大陆得到恢复以及道教研究的国际化趋势相一致的。

国内和国外的学者们都在期待着在中国道教的发源地举办新的国际会议的时机。1992年10月,在中国西安召开的中国道教文化研讨会上,就有日本和法国的学者参加。

现在看来,实现这一愿望的时机即将到来。

附录三:本书主编、副主编及作者简介

(附:为本书撰写的篇目)

主编

卿希泰，男，1928年生。1954年中国人民大学哲学研究生毕业。

现任四川大学宗教学研究所所长，教授，博士生导师，中国宗教学会副会长。为《宗教词典》与《中国大百科全书·宗教》卷编委兼道教分支学科主编。编著有《中国道教史》《中国道教思想史纲》《道教文化新探》《道教与中国传统文化》等著作。

为本书撰写的篇目：第一卷：历史概要。

副主编

陈耀庭，男 1939年生。1963年北京大学中文系毕业。现任上海社会科学院宗教研究所所长，宗教研究中心主任，上海社联委员，中国宗教学会理事。副研究员。著有《中国道教》（三联版）合著《道家养生术》《道、仙、人——中国道教纵横》、合编《道藏要籍选刊》《藏外道书》等；并撰有《论宗教系统》《论道教的实体化》《论先天斛食济炼幽科仪的历史发展及其社会思想内容》《上海道教斋醮和进表科仪概述》《论道教仪式的结构——要素及其组合》等学术论文。

为本书撰写的书目：第二卷：教义规戒概述，道，德，玄，一，自然，无为，清静，寡欲，不争，柔弱，抱朴，命，盗，机，坐忘，九守，三元，太平，承负，八卦，太极，三十六天。

第三卷：科仪方术概述，斋醮，三篆七品，醮坛执事，内外斋，诵经，礼拜，步虚，步罡踏斗，化坛卷帘，分灯，解冤释结，礼三师，散花，进表，灯仪，炼度，施食，经典文检，五供，法器，冠服。

第四卷：道教养生术，台湾首庙天坛，指南宫，北港朝天宫，圆玄学院，青松馆，黄大仙观，国际道教研究概况（附录）。

副主编曾召南，男，1927年生。1955年中国人民大学马列主义研究班毕业。四川大学宗教学研究所副教授。参与撰写《中国大百科全书·宗教》卷，《中国道教思想史纲》第二卷，《中国道教史》第一、三卷，《道教与中国传统文化》，以及合著《道教基础知识》等。此外，还有《尹轨和 楼观先师传 考辩》《龙虎宗支派玄教纪略》等学术论文二十余篇。

为本书撰写的篇目：第一卷：宗派源流概述，五斗米道（合），帛家道（合），李家道（合），灵宝派，楼观道，阁皂宗，天心派，神霄派，清微派，东华派，太一道，真大道，全真道，玄教，正一道，龙门派。

人物传略概述，顾欢，宁全真，刘德仁，萧抱珍，尹志平，李志常，雷时中，黄舜申，莫月鼎，林灵真，张留孙，吴全节，金志扬，张雨，陈致虚，赵宜真，冷谦，刘渊然，张宇初，邵以正，陆西星，卓晚春，王常月，张清夜，娄近垣，刘一明，闵一得，傅金铨，李西月，易心莹。

第二卷：经籍书文概述，《古文龙虎经》《道门科范大全集》《中和集》《灵宝玉鉴》《道法会元》《方壶外史》《道书十二种》《古书隐楼藏书》《道书十七种》《太上玄灵北斗本命延生真经》。

第三卷：神仙谱系概述（合），四御（合），五老君（合），五星七曜星君（合），北斗七星君（合），四灵二十八宿（合），真武大帝（合），三官大

帝(合), 轩辕黄帝, 东王公, 西王母, 九天玄女, 三茅真君(合), 鬼谷先生, 骊山老姆, 麻姑, 王灵官(合), 东岳大帝, 碧霞元君, 土地, 财神, 雷神, 灶神, 门神, 药王, 瘟神, 蚕神, 厕神, 妈祖, 临水夫人, 保生大帝, 开漳圣王, 三山国王符篆, 咒术, 守一(合), 存思(合), 按摩, 服食, 房中, 导引, 辟谷, 守庚申, 胎息, 禁术, 雷法, 禹步, 尸解(合)。

第四卷: 文化艺术概述, 道士服饰, 道教节日。

仙境宫观概述, 三十二天与三十六天, 三清天, 昆仑山, 泰山, 衡山, 华山, 恒山, 嵩山, 千山, 天台山, 大涤山, 武夷山, 龙虎山, 阁皂山, 崂山, 王屋山, 武当山(合), 罗浮山, 青城山(合), 巍山, 终南山。白云观, 东岳庙, 无量观, 朝天宫, 玄妙观, 崇禧万寿宫, 洞霄宫, 上清正一万寿宫, 铁柱宫, 玉隆万寿宫, 太清宫, 中岳庙, 紫霄宫, 冲虚观, 青羊宫, 楼观, 永乐宫, 重阳万寿宫, 八仙宫, 中国道教大事年表(附录)。

作者(以姓氏笔画为序)

丁贻庄, 女, 回族, 1927年生。1950年毕业于四川大学农学院。

现任四川大学宗教学研究所教授。曾参与编写《中国大百科全书·宗教》卷、《中国道教思想史纲》《中国道教史》以及《道教与中国传统文化》等书, 另发表论文二十余篇。

为本书撰写的篇目: 第一卷: 上清派, 金丹派南宗, 魏伯阳, 葛玄, 魏华存, 狐丘, 王嘉, 伍守阳, 陈撄宁。

第二卷: 《西升经》《葛仙翁肘后备急方》《养性延命录》《孙真人备急千金要方》《铅汞甲庚至宝集成》《崔公入药镜》《悟真篇》《修真十书》《金丹大要》《庚道集》《重阳全真集》《磻溪集》《海琼白真人语录》。

第三卷: 外丹, 黄白术。

第四卷: 道教医药学。

丁培仁, 男, 1953年生。1982年毕业于四川大学历史专业。现为四川大学宗教学研究所讲师。发表有《试析道教的“长生不死”信仰》《华阳子施肩吾的丹道思想》《陈抟的“易龙图”》《北宋内丹道述略》《“天人之道远而应近”——蹇昌辰“黄帝阴符经解”哲学浅析》《关于黄巾起义时间的几个问题》等论文, 并参加编著《中国道教史》《世界七大宗教》等书。

为本书撰写的篇目: 第一卷: 老子, 张陵, 张鲁, 张角, 施肩吾, 吕岩, 陈抟, 张伯端, 张无梦, 陈景元, 刘混康, 张继先, 林灵素, 王文卿。

第二卷: 道藏, 《正统道藏》《万历续道藏》《道藏阙经目录》《道藏目录详注》《道藏辑要》《云笈七籋》《无上秘要》《三洞珠囊》《黄庭经》《上清大洞真经》《度人经》《真诰》《化书》《灵宝毕法》《道枢》《茅山志》。

第三卷: 彭祖, 河上公, 王乔, 阴长生, 安期生, 容成公, 存神。

第四卷: 道士称谓, 十洲三岛, 洞天福地。

石衍丰, 男, 1933年生。1961年毕业于四川大学历史系。现任四川大学宗教学研究所副研究员、副所长, 《宗教学研究》杂志副主编。

与人合编《道教基础知识》。发表《道教奉神的演变与神系的形成》《浅谈道教神学与传统文化》《明世宗崇尚道教之特点》《道教“三清”源流识微》及《浅析宗教和迷信的关系》等论文二十余篇。

为本书撰写的篇目: 第一卷: 帛家道(合), 李家道(合), 孟景翼,

孟智周，贾善翔，谢守灏，邵元节，陶仲文。

第二卷：《重阳立教十五论》《三教搜神大全》《张三丰先生全集》。

第三卷：神仙谱系概述（合），三清（合），四御（合），五老君（合），五星七曜星君（合），北斗七星君（合），四灵二十八宿（合），三官大帝（合）。

汪波，男，1969年生。1992年毕业于福建师范大学中文系。现在福建晋江市养正中学任教。曾在《福建日报》《文化春秋》等报刊发表过散文、随笔、评论等作品。

为本书撰写的篇目：第四卷：道教文学（合），道教散文（合），道教诗词（合），道教戏曲（合），道教小说（合）。

李刚，男，1953年生。1986年毕业于四川大学宗教学研究所，获哲学硕士学位。现为研究员。参与编写《中国道教史》《道教与中国传统文化》《简明道教辞典》。另发表《道教哲学刍议》《唐代江西道教考略》《道教老学的孕育和发生》等论文三十余篇。

为本书撰写的篇目：第一卷：李荣，张万福，李含光。

第二卷：《道德真经》《南华真经》《老子化胡经》《阴符经》《老子河上公章句》《老子想尔注》《老子义疏》《玄珠录》《道教义枢》《道德真经藏室纂微篇》《道德会元》《道德玄经原旨》《太上感应篇》《文昌帝君阴骘文》《坐忘论》《玄纲论》。

第三卷：真武大帝（合），八仙，三茅真君（合），王灵官（合），酆都大帝。守一（合），存思（合），行气，内视，尸解（合）。

第四卷：道教哲学。

陈兵，男，1945年生。1981年毕业于中国社会科学院研究生院，获哲学硕士。现任四川大学宗教学研究所副研究员。出版有《道教气功百问》《佛教气功百问》《佛教禅学与东方文明》等专著，发表有道教、佛教、气功方面的论文六十余篇。

为本书撰写的篇目：第三卷：内丹。

陈大灿，男，1944年生。上海音乐学院附属中等音乐专科学校毕业，后任上海音乐学院民乐系讲师，音乐研究所研究人员，主要学术论文有：《应当重视道教音乐的搜集和整理》《茅山道教音乐考》《同一道曲在各地流传中的变化》，主持编辑《中国道教音乐》的上海卷和茅山常熟卷的出版，主持制作《中国道教斋醮》的上海卷（净坛科仪、进表科仪、全真坤道科仪）、香港卷（关灯散花科仪、先天斛食济炼幽科仪）、茅山常熟卷等。现为伦敦中国国乐团团长，出版过《中国民间音乐》激光唱片。

为本书撰写的篇目：第四卷：道教音乐。

杨光文，男，1952年生。1976年四川师范大学中文系毕业。现任四川大学宗教学研究所副所长，馆员。参加国家重点项目《汉语大字典》《中国道教史》的编写，与人合著《中国宗教名胜》等。

为本书撰写的篇目：第一卷：葛洪，寇谦之，陆修静，陶弘景，王远知，孙思邈，成玄英，王玄览，潘师正，叶法善，司马承祯，吴筠，薛幽栖，李筌，邱处机，白玉蟾，俞琰，雷思齐，杜道坚，李道纯。

第二卷：《列仙传》《神仙传》《三洞群仙录》《金莲正宗记》《清微仙谱》《历世真仙体道通鉴》。

第三卷：赤松子，广成子，宁封子。

吴亚魁，1963年生。1986年毕业于北京大学哲学系，后在上海社会科

学院研究生部获哲学硕士学位。现在上海社科院宗教所从事近代中国道教的研究。助理研究员。撰有《陈撄宁的生平和思想》《台湾的轩辕教概观》《台湾理教掠影》《福建道教与民间信仰状况一瞥》和《关于基督教的福音广播》等论文。

为本书撰写的篇目：第二卷：老君想尔戒，老君说一百八十戒，全真清规，三堂大戒，功过格。

张泽洪，男，1955年生。历史学硕士，四川大学宗教学研究所副研究员。曾发表《许逊与吴猛》《五斗米道命名的由来》《净明道简论》《唐代道藏的编纂与传写》《古代少数民族与道教》等三十余篇论文。

为本书撰写的篇目：第一卷：五斗米道（合），太平道，茅山宗，龙虎宗，净明道，孙恩，许逊，刘玉，张三丰，黄元吉。

第二卷：《净明忠孝全书》《抱朴子内篇》《太平经》《汉天师世家》《长春真人西游记》。

第三卷：文昌帝君，关圣帝君，城隍。

第四卷：茅山，武当山（合），青城山（合），元符宫，常道观，云台观。

赵宗诚，男，1931年12月生。1961年毕业于四川大学历史系，现任四川大学宗教学研究所副研究员。曾参加编写《中国大百科全书·宗教》卷、《中国道教思想史纲》《中国道教史》《道教与中国传统文化等书》。

为本书撰写的篇目：第一卷：赵归真，杜光庭，彭晓，谭峭，闾丘方远，聂师道，曾慥。

第二卷：《洞灵真经》《通玄真经》《冲虚真经》，《参同契》《清静经》《太上洞渊神咒经》《老君音诵戒经》《混元圣纪》《洞天福地岳渎名山记》《武当福地总真集》《甘水仙源录》。

曹齐，1942年生。中央美术学院美术史系毕业。现为中国美术家协会上海分会会员、上海宗教学会会员，上海人民美术出版社编辑，著有《品壶》（台湾艺术图书公司版）一书，并曾发表《刻印技法图解》《中国历代名画欣赏》《篆刻之美》《天地吾庐》等学术论文多篇。

为本书撰写的篇目：第四卷：道教美术。

黄上祈，1941年生。曾就学于江西共大武夷山分校，后在上饶行署农垦处调查设计队从事测绘工作，现任职于江西省上饶市文化馆。

馆员。

为本书撰写的篇目：第四卷：道教建筑。

詹石窗，男，1954年生。1982年厦门大学哲学系毕业；1986年四川大学哲学硕士；现为福建师范大学易学研究所教授，福建中华易学研究中心理事，国际中国哲学会会员。

曾参加编写国家重点项目《中国道教史》以及《道教与中国传统文化》等书。专著有《道教文学史》《南宋金元的道教》《道教与女性》等。另发表《易学与道教文化的融通关系略论》等论文四十余篇。

为本书撰写的篇目：第二卷：《正易心法 注》《易图通变》《周易集说》。

第四卷：道教文学（合），道教散文（合），道教诗词（合），道教戏曲（合），道教小说（合）。

