總第29期
2006年第4期

李永明・儒釋道兼通，經史論並長——專訪峰屋邦夫教授
趙之琅・關於長生問題的契認
陳耀庭・道教神學及其門類
張智雄・李豐楙・正一道符釋例
雷曉鵬・道教詩詞和文人道教詩詞
張應超・重陽宮在中國道教史上的地位
<table>
<thead>
<tr>
<th>編者的話</th>
<th>特稿</th>
<th>1</th>
<th>儒釋道兼通，經史論並長 —— 專訪蜂屋邦夫教授 / 李永明</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td></td>
<td>道教論壇</td>
<td>6</td>
<td>關於長生問題的新契入 / 趙之頎</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>14</td>
<td>老子「聖人」觀的當代審視 / 孫君恆</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>22</td>
<td>工業游牧文化 / 張善導</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>道教神學</td>
<td>26</td>
<td>道教神學及其門類 / 陳耀庭</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>道教經典</td>
<td>39</td>
<td>《雲笈七籤》作者及其〈導引篇〉解密 / 魏延利</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>43</td>
<td>閱丘方遠與《太平經文》 / 郭武</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>道教人物</td>
<td>47</td>
<td>老子及其靈驗故事 / 謝敏</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>52</td>
<td>漢初紅廟子與白衣太子肉身像 / 謝明全</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>道教倫理</td>
<td>54</td>
<td>略論道教倫理的關係 / 樂海桐</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>60</td>
<td>「點亮心燈」故事四則 / 郭曉鋒</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>道法科儀</td>
<td>67</td>
<td>正一道符譜例 / 張智雄、李豐稿</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>74</td>
<td>上海正一道進表科儀中的兩齣小型法事 / 張振國</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>83</td>
<td>香港殯儀館的道教科儀 / 王順</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>文學藝術</td>
<td>88</td>
<td>道人道教詩詞和文人道教詩詞 / 雷曉鶯</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>94</td>
<td>陶弘景詩文之精神境界、價值追求及影響 / 劉永霞</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>100</td>
<td>從道教神仙信仰解讀《三官大帝出巡圖》 / 張明學</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>朝山訪道</td>
<td>103</td>
<td>重陽宮在中國道教史上的地位 / 張應超</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>109</td>
<td>北京大光明殿考證 / 孔祥敏</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>圖書評介</td>
<td>115</td>
<td>對語言力量的崇拜 —— 讀《道教符咒選講》 / 李旭玲</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>118</td>
<td>小說中的神聖角色 —— 評黃景春《中國古代小說仙道人物研究》 / 游紅霞</td>
</tr>
</tbody>
</table>

稿約

主編：青松觀香港道教學院
名譽主編：麥子義
名譽副主編：楚雲清、周和來、莫小賢、林志堅、黎業寶慧、林國柱、梁發
主編：楚雲清
副編：楚雲清、鄭國強、李永明
委員：楚雲清、鄭國強、李永明、郭武、陳耀庭、劉仲宇、李剛、黎志添
執編：陳耀庭
封面設計：林燕芳
印刷：信德印製廠有限公司
通訊地址：香港九龍長沙灣元州街 471 號昌華閣一世香港道教學院《弘道》編輯部
通訊電郵：(852) 2370 8870 傳真：(852) 2370 8289
電子郵址：hktec@daoist.org 國際網址：http://www.daoist.org
國際標準刊號：ISSN-1726-1902
版權所有 請勿翻印
古老的道教文化能否經受得住現代文明的衝擊？是否仍然適用於當代社會的人類？這是每一個道教信徒乃至學者都關心的問題。本期《弘道》的「道教論壇」，安排的即是一組從現代角度來討論道教文化的文章。其中，《關於長生問題的新契認》試圖結合現代科學的一些知識如宇宙論、生命學等，來「契認」古老的長生成仙信仰；《老子「聖人」觀的現代審視》則通過剖析老子的「聖人」學說，而凸顯了道家的「聖人」觀的現代價值；《工業游牧文化》又從道家保護「自然資源」與抑制「無度消費」的角度，尖銳地批評了現代西方的工業文明。諸家之說，可謂見仁見智。無論讀者是否同意他們的看法，我們都希望大家今後能積極參與這方面的討論。

從本期起，《弘道》將陸續刊載陳繼庭先生有關「道教神學」的長篇文章。道教是否有「神學」？「道教神學」的內容有哪些？道教神學體系的「結構」是怎樣的……長期以來，道教界和學術界對這些問題的認識實際上很模糊。陳繼庭先生的《道教神學及其門類》一文則明確認為：道教不僅有著自己的「神學」，而且這種神學「作爲中國人的有神論思想體系中的一支，回答了世代中國人曾經面對過的天上地下的各種問題」。不僅如此，其文還對「道教神學」的門類、結構及研究道教神學應注意的問題等進行了詳細論述。陳繼庭先生出身道教世家，又是研究道教的著名學者，其來解答這些問題，實屬「責無旁貸」，而其種種闡釋，也當爲「恰如其分」。所以，讀者今後不妨對「道教神學」欄目多加留意。

此外，本期值得留意的還有「特稿」欄目中對峰屋邦夫教授的專訪，以及「文學藝術」欄目中的一組文章。峰屋邦夫先生是國際著名的道教研究專家，也是我們的老朋友，他不僅精於全真道研究，且著述廣泛涉儒、釋、道三家，並曾培養出了不少學生，故可稱得上是一位「儒釋道兼通，經史論並長」的優秀學者。「文學藝術」欄目中，雷曉鵬的文章《道人》與「文人」的創作，道教詩詞和美術特點上的不同之處及其原因進行了思考與比較，劉永霞的文章對陶弘景詩文之精神境界、價值追求及影響進行了分析，張明學的文章則從道教、藝術的角度對著名的「三官大帝出巡圖」進行了解讀。其他欄目的文章如《正一道符釋例》、《重陽宮在中國道教史上的地位》等，在學術、宗教方面均有很高價值，尤應一讀。

李永明
儒釋道兼通 經史論並長

——專訪蜂屋邦夫教授

■ 李永明 香港道教學院行政主任

編者按：日本大東文化大學教授、原東京大學東洋文化研究所教授蜂屋邦夫先生，是國際著名的道教研究專家，尤精於全真道研究，著有《金代道教研究：王重陽與馬丹陽》、《金元時期的道教：七真研究》、《中國道教的現狀：道士・道協・道觀》、《中國的道教：其活動與道觀的現狀》等有關道教研究的專著，編譯有《儀禮・士冠疏》、《儀禮・士昏疏》等有關儒家文化的典籍，並出版有自選論文集——《道家思想與佛教》，可謂是一位『儒釋道兼通，經史論並長』的優秀學者。蜂屋先生曾多次到中國大陸及港台地區進行調查、訪問和講學、交流，與中國學者及道長們結下了深厚的友誼。2005年8月21日，藉蜂屋邦夫教授赴中國山東參加「全真道與齊魯文化國際學術研討會」之機，本刊副主编李永明在文登縣昆嵛大廈對其進行了一次獨家專訪。以下文字，係根據當時錄音整理出來的內容。蜂屋邦夫先生的高足、四川大學道教與宗教文化研究所的欽偉剛教授承擔了翻譯工作。
李永明（以下簡稱李）：蜂屋
邦夫先生，您好！能否談一下您
是如何對中國文化研究產生興趣
的？

蜂屋邦夫（以下簡稱蜂屋）：
我在東京大學唸本科的時候，有一位老
師跟我們說：如果要學習漢語，不要到
中國哲學系去，因為他們是以日本訓練
方法來讀日本漢文，這種訓練方法只能
適用於以我們日本文化來解讀中國文
化，而這樣是難以學好中國文化的。因
此，我在大學時並沒有產生專門研究中
國文化的念頭。當我繼續在東京大學唸
研究生的時候，修讀的是「比較文
化」，這個專業是將中國文化與其他文
化一同進行研究的；此時，我才開始加
強對中國文化的認識，加上我一直跟隨
上述那位老師學習中文，便漸漸對中國
文化產生興趣。

我在學習中文的過程中，發現古
代漢語中有一種很特別的「反訓」方
法，這使我感到很驚訝又有趣。所謂
「反訓」，就是有一些字，根據解
讀者不同的角度，同一個字可以有不
同，甚至是相反的解釋。例如：
「亂」字除了解釋作「混亂」外，也
可以解釋為「治理」；同一個「受」
字，既可以是「接受」，但也可以是
「授予」。這種同一個字但有不同解
釋的現象，主要是建築於解讀者的立
場。即如「受」字，是授予者與接受
者同在進行一整體動作，但由於立場與
感受不同，意義便不一樣。又如
「亂」的本義是整理很多的線頭，若
從眾多紛亂的線頭來看，當然是很混
亂，但若是從治理、整理的角度來看，
便有收「治」的意思。因此，漢語實
在是一種感覺性很強的語文。

我是因研究宋人話本而學習中
文，並由此發現上述有趣的語文現象。
由於我學習的是比較文化，因此，我開
始時並非研究特別人物的思想，而是希
望通過語言、文字、詞彙所表現出一般
性的中國思維，來探討一般中國人的思
想。後來我在東京大學的《比較文化
研究》第六輯中發表的《關於中國的
心性》（我的碩士論文的一部份），
可以代表我這時期的研究結論。在發表
《關於中國的心性》後，我感到作
為一個真正的中國文化研究者，必須對
中國的歷史、思想有扎實的實的研究，
於是我便投入到最能代表中國人思想的
儒、釋、道思想的研究中去；當然，最
終目的還是希望了解中國人的思想方
法。

李：為甚麼您會對道教研究
有興趣？

蜂屋：為了了解中國人的思想方
法，研究中國的儒、佛、道三教及其相
互關係是必須的。在日本要研究中國的
儒、佛、道三教思想，佛教比較好把
握，因佛教是正式傳入了日本的，而儒
教亦曾傳入日本（孔子），相對來
說，道教是最不好把握的，因為道教基
本上並沒有傳入過日本。另外的原因就
是，在1945年，我們小學一年級的時
候，日本戰敗了，當時日本把一切傳統
都否定，造成了思想上的真空狀態，但
同時也不會有思想上的包袱，一切都可
以來得更自由；於是我便決定研究很少人研究的道教文化。我主要是從進入東京大學東洋文化研究所任教後開始專注研究道教的。

李：能否談一下日本的道教研究概況？

蜂屋：日本的道教研究，在戰前、戰中和戰後都有很大的不同和變化。

戰前，日本的道教研究是由對道家思想的研究發展而來的，方法是由老子思想入手，並視為宗教的產生。

戰時的道教研究，主要是希望知道中國人是如何思考和生活的，並且以此成為日本國家政策的一部份，目的是要了解中國人的民性和民心，具有較大的政治目的。這時期的代表如吉岡義豐，曾專門到北京白雲觀住了一年做研究，五十嵐賢隆也同樣對瀋陽太清宮做過研究。這些學者所做的研究雖然是日本國家政策的一部份，但他們在學術上還是客觀和認真的。

戰敗後，大家意識到對中國的看法要有所改變，不久就成立了「日本道教學會」，並把道教視同中國的民間宗教、本土化的宗教，而「日本道教學會」每年都會出版兩期雜誌，直到今天已經超過一百零四期了。當時的研究主要集中在農民起義、太平道和五斗米道等方面。後來，隨著研究和了解的一步步深入，大家都非常注重道教經典的研究，同時亦形成了兩條研究的主線，就是「道教歷史」和「道教經典」。在多年的成果累積下，現亦從美術、雕塑、石刻、文學、音樂等角度來進行研究。

由於日本本身不存在道教，因此，研究工作都集中在文獻資料上，這或許會使人有「紙上談兵」的感覺。
的確，日本的道教研究仍以經典文獻為主，但也包括對其他科目的研究，尤其是近年來已經有所改變，大家都在意識到道教是活生生的宗教，必須親身作實地考察，甚至是生活在那裏，特別是需要研究有關道教的音樂、科儀方面，因此越來越多人來到中國考察，但即使作實地考察，文獻基礎還是必須的。另外我還得要說明，日本雖然沒有道教，但並非表示日本的道教研究是沒有價值的。

李：刚才您提到，在戰時的中國道教研究是一種國策，並希望通過其來了解中國人的生活和想法，這跟我們中國人傳統認為儒家或儒教才是代表中國人的思想和生活有所不同，為什麼當時的日本政府會選擇道教而非一般人較為認同的儒家儒教？

蜂屋：儒教跟中國人的關係，日本人都是比較理解的，一般人也都認為是比較密切的。其實日本對道教有興趣者也只是集中在一小部份的學者身上，因爲他們認爲道教是中國的民衆宗教，具有一定代表性。

李：但是如果只是部份學者的興趣，為甚麼又會是一種國策呢？

蜂屋：其實當時的國策研究也包括其他方面，三教都有研究，而所謂的國策研究，主要是由政府出錢由學者進行學術研究，對於成果是否會被採納或應用，都是不得而知的。今天日本政府也成立有一種「學術振興會」，供學者申請經費到各地進行調查，但研究內容已非國家指定，而是有一定的空間。至於當時來中國研究是否國家規定則不知道，但這些學者的著作有很多是關於中國民衆生活和思想的，可能都是當時政府想知道的。另外，儒教與政治的關係比較密切，一般老百姓比較難接近，道教則真正地貼近民衆的生活。

李：我知道您很早就已經到中國來與宗教界和學術界交流，能否請您談一下您對中國道教的印象？

蜂屋：中國道教的地方性很強，不同的地方有不同的特色，而且非常熱鬧，色彩也很豐富。這使我想起日本東京的佛教淺草寺，每天很多
人去上香，薰香瀰漫，信眾把香往身上收，聽說有消災祛邪的功效。但中國道教顯得更為強烈，無論是在燒香的數目上、顏色上、人數上、神像數目上都強烈得多。香港的黃大仙廟也是非常熱鬧，同時有一種壓倒的感覺；福建的道觀也有類似的感覺。由此可見，中國人是非常有能量的。此外，道教的宮觀建築、神像的造型也是非常豐富，而百姓的信仰心也是十分的熱切。這使我看到中國人擁有如此強大力量的同時，就顯得日本人相對缺少力量而形成強烈的對比。

李：蜂屋教授您本身有宗教信仰嗎？

蜂屋：我個人並沒有宗教信仰。我雖然沒有宗教信仰，但是卻能理解信仰者的心情，因為有很多事情是說不清的；而且，信仰者通過各自的崇拜活動而得到心靈上的安慰，把不安的狀態祛除，不是很好嗎？

李：您認為中、日兩地學者在道教研究上有甚麼不同？

蜂屋：日本的學者非常重視資料，做研究必先考查資料是否可信，然後根據資料來研究後才會寫出結論；因此，若要把某學者的結論推翻，也就必須提出相反和可信的證據。中國學者的特點是取材很多、視野很寬，重視道教對社會和個人所起的作用，同時充滿熱情，但結論是根據有時不足，容易引發出錯誤的結論。這兩種不同的風格經常可以在學術會議中看到：在中國的學術會議中，發表個人意見的學者非常多，但往往缺乏充足的根據；而在日本的學術會議中，由於大家都保持慎重，不敢說沒根據的意見，往往沒有人發言。我想最好是能在兩種現象中取得平衡，否則過猶不及。

李：最後能否請您以一句話來說出您對道教研究的期望？

蜂屋：廣的方面，我希望文獻研究與實地調查能夠很好地結合起來；具體方面，我希望有人研究王重陽的思想與柳永詞的關係。

李：謝謝蜂屋教授接受我們的訪問，同時亦謝謝欽偉剛教授的翻譯。

蜂屋：謝謝！
關於長生問題的新契機

[加拿大] 趙之璣 香港道教學院客座教授

編者按：這篇文章是旅居加拿大的華人趙之璣先生於2002年底投稿《弘道》編輯部的，編者當時曾有感於此文之「新」而欲將其盡快刊出；但是，可能是因為趙先生旅居國外太久，其中文表述不盡如人意，令人編輯起來很費力，故此文被擱置至今。現為在本期編成一組從現代角度討論道家道教文化的「論壇」文章，特花時間對其文字進行加工，並將其置於本期卷首；讀者不妨用心閱讀，或可從中獲知不少新的「契機」。

一、長生信仰是道教教義的核心問題

站在宗教的角度來看，對於有限生命的惋惜，以及對生命終結後往哪裏去的問題，包含著對生命延續的嚮往和追求。其在各種宗教信仰中的表現為：基督教的「永生」思想（相信復活，相信死後上天堂），佛教的「再生」思想（相信輪迴，相信三世學說）和道教的「長生」思想（相信金丹，相信神仙學說）。基督教教人活在未來，以至此世的行止都是為獲得將來天國的報賞而服務；佛教教人用前生來開解現在，對於很多事情都順受下去，以爲這都是前世的因、今世的報；唯有道教努力當下，說生命本來是完整的，只要保住元氣、不失不損，更使壯旺，便可長生久視。因此，道教教人「還返」，由生那裏來，倒向生的那方去。在道教看來，時間不是增益，而是損損，故其有「為道日損」和「還返
嬰兒」之訓，主張不只要回到嬰兒時的生命狀態，更要回復到胚胎「未生時」生命狀態。道教所倡不吃不喝的「餐風飲露」和「辟穀」，沒有呼吸的「胎息」，以及未有男女性徵的「男女反形」等，都是為了要把握生命最原始階段那股「元陽」生命動力——其在生命發展後期的失落和被陰戶的侵蝕殆盡，乃是使人步向死亡而不能「延天年」的主因。在宗教發展史的角度來看，長生信仰和神仙學說曾慢慢被佛教的傳入所淡化，這由「神仙」一詞之內涵從先秦到宋明的發展便可以窺見一斑¹。而神仙學說與長生問題之被佛教再生信仰「淡化」或取替，乃使道教除齋醮科儀、內外金丹、祝咒符籙、老莊列文思想外，對於宗教最關切的問題（即生命完結後將往哪裹去的問題）便無法在其教義中找到解答。因爲，長生信仰經過漢武帝、漢大帝的故事和魏晉外丹學失敗之經驗²，在進入後巫術思想期之社會後，便經不起理性的檢討，從而使追求長生的想法在文學領域仍被注視外，基本上沒有市場了。

二、神仙是虛無飄渺的嗎？

「道」的真實性建立在虛無飄渺之間。從這個「虛無」概念出發，去追求成為仙和建立神仙學說，是道教對目下這個所謂「實在」的世界作出的一種反思行爲。對存在的真實性產生質疑，是希望對生命獲得一個更真實和更全面的認知追求；而長生信仰和神仙學說，便是在此基礎上產生的。

道教對於目下這個「實在」的反思之一——形上本體的反思，是由事物本源去探索問題的一種態度，即對面前這個的「實在」，從來源處去思索它（如果事物是有來源的話）。這裏假設事物是有本末和原委的，但現在人類對事物發展的思維邏輯之內，排斥了人類學上的原始思維³和宗教上的「不可思議」⁴之非邏輯思維，從而在哲學本體論上建立了「無中生有」的理論，認爲面前這個「實在」是由「無」派生出來的。故從《老子》「無名天地之始」直到守仁先生「無善無惡心之體」的立論，都是對面前這個「實在」作形上反思的表現。這種反思得出來的結論是：對恍恍惚惚的「道」本體的認識，就是能夠把握面前這個「實在」的一個最確切的答案。

對於目下這個「實在」的反思之二——「方外」的反思、「他世界」的反思，在莊周的學說中表現得最淋漓盡致。「他世界」有「他世界」的規律，不盡同於「此世界」的規律，這就是所謂「彼是方生」之說⁵，即建立一系列超越「此世界」（方內）的方法和實在的修煉行爲，以圖獲得「他世界」的規律，來超越生死。所謂「洞天」、「福地」、「佛國」這類概念，即因茲出現⁶。

對於目下這個「實在」的反思之三——經驗背向的反思，乃針對現有生
命能否延續的問題。為了長生而首先背向地獲得死的經驗，這不是由玄理，更不借他境，而只靠自行。本著「知死才知生」、「渡死可超生」的兩極「相反相成」之理論原則，而創出一種「學死」的仙法，亦即道書所謂「活死人」者，我稱之為「背向反思經驗」，其目的是使自己真生命裏純陽的「一靈」超昇。這種粹是道者的實踐信心，附有很多神秘的經驗。

四、「參與造化」的工程

造神（Playing God）這概念在中國並不令人陌生，它是神仙學說的理論基礎。這個信仰並不植根於「神的話語」上，而是透過個人「獨步我真」的歷程，在自體生命中展現，是個步步實地信心的開啓。其「果實」也不是死後昇天堂的「一張欠條」（Rain cheque），乃是此生此世、「當下便是」那個無盡完滿、外在更無別個的地方，如「彼岸」如「天堂」可去，所爭的是當下是否努力去成就和完滿這具現有的生命而已。因此，「當下修行」四字是長生信仰的中心教義。「當下便是」這四個字不知迷惑了少許，也常被故弄玄虛者用作誑人的口頭禪。所指的不是假，能轉說的也未必真，蒙混就在這裏。其所指的「真大道」到底是甚麼呢？乃是參與造化工程的體驗而已。參與造化不等於「造化」（Creator）本身，也不是「受造物」（creation）。一主動一被動，就是所謂「物與物也，勿相物也」的把主動性還給自己的意思，當下的一刻在動，當下的一刻便有個參與造化工程

三、原創型的信仰

相傳有「黃帝定死生之說」。這個信仰及其理論，最遲在黃帝時代已開始，在中國至少有五六千年的歷史。這個原創型信仰發展到文化燦熳的戰國時代，表現在方士文的多種道派道術表面，大抵是用各種「方」和「術」來達至一種「超限存在」－－即在生命上可以超越肉身的限制而成為神仙，能力上可以超越本來的生命強度而達「入火不灼，入水不溺」等奇跡神效。對於這種「超限存在」的信仰和設計，人們想出了很多實行的方法（或稱「仙術」），其中有科學態度和神學態度兩種，或兩種態度結合交叉運用，再加之以術術人和受術人的心理現象、主客體的混一，而使心靈現象和物理現象貫通，產生「信心改變世界」、「幻境成真」、「知之到處便是行」等的既神秘又荒唐的想法。這種企圖使「真如」化作「實如」、使「萬殊」逐入「太一」，令一切物質變作一個「動能」，心世界與物世界之「心物一元」世界得以「重現」的努力，就是道教信仰的核心，也是千經萬論、千法萬法的依據點。
的體驗，注意，這不同於戰略家所謂「爭取主動權」的當下主動，「爭取主動權」的「主動」是勢力的「枯橧俯仰」，是一種對應行爲，是「應機」而不是「玄機」。玄機是自在逍遙的，應機卻是左閃右避，很多學者每把應機當作玄機修，相去何止天壤？其結果反會把自己推入陰謀家的心術世界裏，修出來的是「鬼道」而不是「神仙道」。這裏所說參與造化工程的體驗，筆者強調其是個「工程」，既是個工程，就不一定做便能夠完成，而是需要很多條件來配合。若問：求長生者豈見得長生？這是「買玉成仙」一樣的判斷。假如服食玉屑可以成仙的話，在「買玉」至「成仙」的命題中間應該忽略了很多條件論式。況且，常人心力大抵都在應對日常事情上消耗殆盡，哪來個自主自珍的參與造化的「工程」哩？

五、由「受生」到「自生」達至「長生」

生命的三個歷程，由受生、自生而到長生，道家稱之為「還返天鄉」。這是「有極限」到「沒有極限」的演進程式，包容在太極學說裏。太極由一氣之動，而產生陰陽、四象、五行、萬物；我們這具「四大五行之驅」，逆回復至「生生」的動源，由「受生」的有限制進入「自生」的無限制，這種努力就叫作「長生之學」。

我們每個個體都是「受造物」，生死有個定數，是不能自主的。「自生」是長生大道上的一個必經，「我命由我不由天」指的是已進入長生大道上而參與造化工程的體驗，如前所說，仍未算是得到長生，雖然當前還有些距離，但這時生死是可以自主的了。

這裏說的生死自主，只能在文學和宗教（道佛二教）領域裏找到。今天科學也有使生命延續（prolong）或複製（clone）的技能，但生命的定義和個體生命定義，還要靠哲學家來研究。「自生」的觀念，在仙學中多用「再生」現象來說明，諸如「白骨重」、「枯木重生」及「太陰煉形」等「假死」現象，都是不服從生命規律的一種超限存在。以文學記載李強名妻的故事為例，李妻之再生是否仍是原來那個個體，抑是被他物所「驅依」（possessed）的呢？這裏涉及「主客」和「殊一」的理論問題。大體上，道學看世界是混一的，其理論也是一元的，故所認的現象才是預期的、可控制的。或者說，是先有這種想法，才疑心見鬼地使現象出現。故事只是作者的唯心主義世界觀湧現下的一種記述而已，非必真實，帶有很濃厚的懷疑主義精神。

至於生死自主的「自生」力量，以科學態度來看，是個decode和re-code的過程。在仙學上，其是一種內循「遊帝廷」、「獨步我證」的靈異經驗，是真「受歸」的生命再建構；
如此，生命才進入「自生」的第二階次，然後能「無待」，不作應對報行，逍遙物外，活在「大自在」天上。

六、一個自斷了「天繩」的故事

相傳西藏僧奧王傑赤贊布是拖著天繩到當時擁有西藏的吐蕃國當王，他的子孫襲頂上都抱著條光束繩，壽終時足下生輝，身軀可以緣繩還返天鄉。可惜到了第八代，直貢贊布因與部將瑪桑比鬥時自斷天繩，為瑪桑射殺，從此西藏王便不能再回返他們天上的家鄉了。暮年只有死在地上、埋在地下15。這個因比鬥而自斷天繩的故事，對於一心追求「還返」的道者來說，是個很好的啓示：第一是「和物」與「鬥物」的問題，第二是斷與連繫的問題，第三是「我生」（小我個體小生命）與「生生」（大我整體大生命）的問題，以及主張還返原生太一（reunite to The Great Life）的問題——如果採取鬥物、我生、割斷、順行的態度，結局就是死；相反地，如果採取生生、還返、和物、連繫的態度，結局就是生，而且會是長生。這裏表現了兩種不同的人生形態，也啓示了一條追求長生的路徑，那就是要與物無忤、同好惡、不生是非分別心，才可以稱得上「和物」、「不割斷」、「毋必固我」。但須分清「以白入素」的同好惡與「不知好歹」的同好惡是不一樣的，這裏說的是前者；要時時見得個「大流行」在物質現象中渾渾，而自己又參與這個「大流行」，才是的當處。

七、尋尋太乙真形的恍惚性和實現性

如果上流則生、下流則死的話，「還返」就是一條長生大道。或者可以這樣說，生與死是個背向問題，向前是死路，往後卻是生。意思是：我自生
的那邊來，又向生的那邊去。這是一個「逆行」的工程。整套道家理論，著重點就在這「還返工程」上，為的是求「生生」，即「生命的第一動力」；前面說的「大流行」和「不割斷」，就是與此第一動力這大流行不割斷意。這生命的第一動力，即宇宙生成的第一動力——「太一」是也。

道家（包括道教）把「一」看成是宇宙原始，第一動因，只可以用數字「一」來表示。這種看法用宗教態度來說，就是「太一真神」。太一是太乙，信仰太一及敬祀太一，在我們中國最少也存在了六七千年，在江蘇武進寺墩出土的新石器時代的考古遺址——「良渚文化」玉琮上的「太一神徽」的發現，就是明證。太一神徽（太乙真形的現象）是個豬嘴蛇眼的「外四方」，祂的恍惚性是個上徹下通的「內圓」，是個宇宙模式的啓示。道教創始者張道陵也認為「太一」是先天地而有，也就是宇宙生成前的物質，因此說它是宇宙的第一動力。這樣看來，這個生成宇宙的太一神，是不應有形象的了，而「神徽」上的尊容只是個象徵的模樣吧！

宇宙產生不是「過去式」，宇宙的不斷發展又會是另一個新的「產

生」，這種想法，在太極學說裏產生出「生生」的概念來，並在現今新科學理論中也得到相應的支持。也就是說，宇宙生生的動力，自最初生成之時到現在一直未停息過，孔子說「逝者如斯夫」便是此意。或者說，這太一動力確是流行著，而且時時刻刻在我們身邊。這是道家所謂意識和追尋的事情，它（太一）是既恍惚又實在的。

把宇宙當作一「動力」看待，把一切事物都看成是「動力」的強弱，對物質的傳統概念便基本上被否定了，這是道家「極化」宇宙論和「氣化」世界觀的主要內容。 「物物一太極」的想法，是要將面前一切事物「還原」給宇宙最初混沌演化的動力，而這動力就是「一」。在修證上說，「得一」、「守一」、認識「一」是件不容易的事，不是有一件事物在那裡可作為認知的物件，因爲如果這樣做時，便是把「太一」和「我」、一在「彼」、一在「此」地分開了；況且，祂根本不由「知性世界」開啓，而是「覺性世界」的事情，我們愈想認知祂時，愈是把祂推到邊上去，於是「守一」便成了修道人歷年來的一句空話。在恍惚間，渾沌里，在忘河內，在生命的流轉中，有時不去外找而定下心來時，會使你眼界打開，聽流水聲的地難，「吹萬不同」的天籟，又在偶然之間，或在不著意的地方，比比皆是，處處逢源。正是：路到艱難困惑處，竟在桃花流水中。又是：忙人忙裏不知累，夢回驚覺異鄉人。這是個空間
八、結語

「長生」是個參與造化的工作，還返的道路，接生生的原，暢一氣之動，棄陰尸之殺，握元陽之生，說是一點靈光，本質同於天地初生，其量則自我裁奪，不必存我此四大五行之身內，但卻治從此四大五行之身此，當下修證，一在永在，沒有他生，彼岸與天國可往。一切由性命做起，它是個生物，受物質條件限制，則生老病死，成住壞空在所不免：從另一方面來說，它又是個「真生物」，不受物質條件限制，只有「生生」，沒有老病死，分別在生命的「生生」階段進入「自生」階段成為「真生物」，得太極，入先天，返元陽，使最初生的動力不斷實注，念念生意，處處生機，除去陰煞，煉得純陽。看一切物理現象只是個大元氣的大流行，還原始身只為一股動能，生生不息，與宇宙結合，由「我」化成「觀我」，見得我身是他身亦天地身，變化莫測，此之謂「參天地」，是即長生大道。

1. 鎮國魏漢時期，神人、仙人是指一些肉體有超限能力的人。魏晉以來，神仙分成三類，即能肉體飛昇的天仙、不飛行而在地上長生的地仙、肉體解形不久的尸解仙。皆強調肉體方面的超限成就。隋唐以來，仙的概念抽象起來，範圍也廣泛了，在三仙之上再加精怪成仙的鬼仙和變化莫測的神仙，是肉體生命以外的精神成就，神仙和尸解修行比較多見，而在白日飛昇方面並未有確切的途徑。
2. 史家顧頴剛對武帝求仙失敗的故事有很多苛刻的批評，見其《秦漢史方與儒生》第五章。魏晉南北朝至唐代的外丹學家失敗，詳見任繼愈主編《中國道教史》第十章。
3. 學者稱此思維模式為「前漢諸思維」或「神話思維」，即「把它看作初民時代人們在對自然的感覺中，由人類自身內在力的強烈驅使而對自然產生一種個人的描述，和感情的外射，形成了以幻象為媒介的獨特的思維形態，神話文化便是這思維形態的回響」（《神話文化與高原民族》，頁52－53）。
4. 《無量義經》第十十一記述阿難與世尊討論諸佛世界可至可能的對話：「阿難問世尊四大天王及忉利天依何而住？佛告阿難：夜摩天、兜延至色、無色界一切諸天依何而住？阿難白言不可思議，實所難致，佛語阿難：……諸佛世界亦不思議。」
5. 說見《莊子·齊物論》，意謂物皆有是、皆有非，皆有方言，皆有方言。故注：「物皆有是，故無非是；物皆相彼，故無非彼；無非彼則天下無是汝矣無是則天下無彼矣無彼則是無是矣無非則天下無彼矣無非則是無是矣故名玄同。」（《莊子集釋》頁66）由是與是、彼與此、論至無是無非、無彼無此，無方無生，此乃第一道，再進一步此無再無第二道，此為第二道，此為第二道，稱為雙遣重玄。
6. 張廣達先生說得很詳盡和有條理，參見其《中國的自然觀念》（《中國的自然觀念》）、《中國的生命觀》（《中國的生命觀》）二文，載《弘道》第二十二期。
7. 參見馬元端文《道家正統》頁16。
8. 《史記·五帝本紀》：「順天地之紀，幽明之占，死生之說，存亡之難。」《路史·黃帝紀上》：「知幽明生死之故。」
9. 業高科學理論認為客觀世界不能脫離主觀
世界而獨立存在，猶莊子之「至大無外」的道理，是觀者自觀，觀者在觀內。在大流行中，當觀物時，所觀與能觀俱泯滅了，如《The Life of the Cosmos》一書：“In a quantum theory of the whole universe, the notion of the single-observer objectivity. I know of no other way to understand the desire to posit the quantum state of universe corresponds to reality, in spite of the fact that there can be no observer inside the universe who can observe it. This formulation preserves the idea that there is a single objective view of reality, by the extreme means of making that the view of an observer who does live in the world.”（p.264）這纔是建設心物一元論的重要理論基礎。

道家哲學認真世界是個心物一元的世界，因此說「現象」，即還原這個心物一元的真世界。

李剛先生《論道教生命哲學》一文有如此的看法，見《道家文化研究》第九輯，頁26。

《太平廣記》卷386：“季妻郭氏，甚美，強為南海丞。方署月，妻暴卒，四月既望，其妻死後重生，天帝衣命天君為其妻生，及其妻復生，較前更美，百日後又卒，或謂為物所憑乃復生云。”

《After Death》一書認為生物體之能延續性是個不斷複製的過程：“What we see to day is not the original but a copy of a copy of a copy, despite the randomizing influence of entropy the structure of the copy gene has retained its unmistakable identity, unmarked by the attrition of the age, unscared by decay”（p.55）為要減省精力而放棄複製準確度的檢查，在複製品中放入死亡模式（programmed death），其是在生物本身是長生不老出現死亡的原因。詳見同書第三章“The Gene machine”。

在宗教立場來看，個人的靈異經驗是個成道的重要觸口。

故事見盧氏德《西藏的觀世音》第五章。

很多學者都不敢決定良渚文化玉琮上的神徵是太一形象，如有人曾說其是地母神（見陸德華《神話考異》頁352）。但古天文学家郭守敬《星源流年》則有玉龜玉版的運用與太一等同北斗的天象意義而確切地說：「顯然玉龜玉版應該是一套完整的儀具。玉龜背甲第四形弧拱，象徵天蓋，在這個象徵的天蓋上，先民恰恰在天甲上部中央的位置鑲有四個圓孔，它的形象很像是由斗魁的天樞、天樞、天璇、天樞四星組成的象形，這個象形象徵了與天璇的文、化及良渚文化中常見的斗魁形象完全相同，它們都是天神太一的寫照。」（頁256）

《老子想爾注》十章謂：太一不在人身，先天地而存，能入天地之問，散形為氣，聚而成太上老君。

宇宙學家（cosmologist）及數學理論（M theory）而發展了一種稱為「伊塔諾斯」的理論（ekpyrotic theory），以時間在宇宙中不以直線（linear）進行，而是個不斷重複的圓周（never ending cycle），其與與古代中國哲學理論（注：太極學説）接近。發展這套理論的普林斯頓大學（Princeton University）的史蒂克（Steinhardt）和劍橋大學（Cambridge University）的尼爾托（Neil Turok）解釋說：“the birth the of our universe in the collision of enormous four-dimensional membranes, or branes. Two infinite branes——our own universe and a mirror universe——live a tiny fraction of a metre apart. If you wait long enough, the branes approach one another, said Steinhardt. They collide, and the energy of the collision creates all the matter and energy in our universe. The membranes bounce and separate again, the new born universe, on its branes, then evoloves and eventually burns out. The theorists were surprised to realize that the collapse-and-bounce cycle repeats itself and infinitum.” 論壇消息載2002年5月3日《溫哥華太陽報》。
老子「聖人」觀的當代審視

■ 孫君恒 武漢科技大學文法學院教授

儒家的《論語》僅有四次提到「聖人」，而在道家老子的《道德經》中，則有二十六章、三十二處提到了「聖人」。《道德經》尊崇「自然」、「無為」，主張「聖人」主宰社會，實現無為而治。馬克斯·韋伯十分重視老子的聖人思想，指出：「老子的聖人概念，是一個嚴格的個人主義自我解脫的範疇，堅持的是同儒教那種偏於教育標準及對現存的世界和社會適應的理想背道而馳的路線。」根據五千言的經典文本，認識「聖人」思想，成爲明白老子見解、道家思想的關鍵。聖人的美德，既是古老的理想為人模式，又是每個社會共同追求的最高願望，對於現代社會有重要的參考價值，有普遍推廣的遠大前景。因此，按照聖人的標準，把經過改造的聖人模式，作爲我們培養當代人才的借鑒，應該成爲我們努力的方向。「我們需要新時代的君子和聖賢」，造就聖賢、消滅「小人」，才能有美好的社會。

老子心目中的「聖人」

老子所說的「聖人」，可以通過以下幾個方面進行釐定：

第一，對一般人的要求。人是介於天下、地上的存在者，在宇宙中的地位十分重要。作爲人，必須遵循宇宙的自然法則或者規律，人的行爲應該避免鋒芒畢露，以柔弱勝剛強。老子書中所說的物、萬物、動物（狗、雞）、天、地、人、水（冰）、山、川、谷、五色、五味、五音、江海、草木、食、服、居、衣、宮等，就是自然組成部份。這些名詞、指稱，是老子所言生動形象的自
然存在。人只是自然造化之一，应该遵循自然而行动。马克斯·韦伯说老子：
「尽可能不干预（无为）的要求，以反对经典儒教教义中对臣民进行家族制的
监视，因为，人民的福祉最可靠的是通过宇宙的自然法则和谐地推进。……这种
理论可以非常容易地从世界的天意和谐（道）的思想中推导出来，而且符合
对经济生活进行的实际上很薄弱的断断续续的管理。」

老子对「人」的一般描述和要求

<table>
<thead>
<tr>
<th>序号</th>
<th>《道德经》原文</th>
<th>出处</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td>人法地，地法天，天法道，道法自然。</td>
<td>第二十五章</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔弱，其死也枯槁。</td>
<td>第七十六章</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>人多利器，国家滋昏；人多技巧，奇物滋起。</td>
<td>第五十七章</td>
</tr>
</tbody>
</table>

第二，圣人的品性与德征。圣人之所以伟大，就在于他们对自然之道有深刻
的认识和运用。从下面《道德经》中与圣人有关的话题，以大致看出老子对圣
人品行的论述之一斑：

圣人著述中的「圣人」特征

<table>
<thead>
<tr>
<th>序号</th>
<th>特徵与要求</th>
<th>《道德经》原文</th>
<th>出处</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td>言行</td>
<td>聖人處無為之事，行不言之教。</td>
<td>第二章</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>治本</td>
<td>絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義……</td>
<td>第十九章</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>身體表現</td>
<td>聖人後其身而身先，外其身而身存。</td>
<td>第三章</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>對人和物之態度</td>
<td>是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。</td>
<td>第二十七章</td>
</tr>
</tbody>
</table>
| 5  | 橫的風格 | 橫則為器，聖人用之，則為官長，故
大制不割。 | 第二十八章 |
<p>| 6  | 去甚、去奢、去泰 | 聖人去甚，去奢，去泰。 | 第二十九章 |
| 7  | 不行而知，不見而明，不為而成 | 聖人不行而知，不見而明，不為而成。 | 第四十七章 |
| 8  | 常無心，在天下 | 聖人常無心，以百姓心為心。聖人在天下，敬愛焉，為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。 | 第四十九章 |
| 9  | 方，廉，直，光 | 聖人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。 | 第五十八章 |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th>序號</th>
<th>聖人狀態和要求之描述</th>
<th>《道德經》原文</th>
<th>出處</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td>空間和時間</td>
<td>天長地久。</td>
<td>第七章</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>自然與道德相擬</td>
<td>上善若水。</td>
<td>第八章</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>處世方法</td>
<td>持而盈之，不如其已。揣而銳之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守，富貴而驕，自遺其咎。功成身退，天之道也。</td>
<td>第九章</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>對軌跡與規律的認識</td>
<td>夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明。</td>
<td>第十六章</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>知和曰常，知常曰明。益生曰祥，心使氣曰強。</td>
<td>第五十五章</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>根本之追溯</td>
<td>人法地，地法天，天法道，道法自然。</td>
<td>第二十五章</td>
</tr>
<tr>
<td>6</td>
<td>協調</td>
<td>天地相合，以降甘霑，民莫之令而自均。</td>
<td>第三十二章</td>
</tr>
<tr>
<td>7</td>
<td>漸進</td>
<td>衣養萬物而不為主，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。</td>
<td>第三十四章</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>合抱之木，生於毫末；九層之台，起於累土；千里之行，始於足下。</td>
<td>第六十四章</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td>江海之所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。</td>
<td>第六十六章</td>
</tr>
</tbody>
</table>

第三，聖人對待自然事物和規律的要求。老子《道德經》中的其他論述，也從總體上表達了聖人應有的狀態和要求。

「聖人」對自然的應有態度
<table>
<thead>
<tr>
<th>9</th>
<th>自然與天道</th>
<th>天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繩然而善謀。天網恢恢，疏而不失。</th>
<th>第七十三章</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>10</td>
<td>自然與人的比擬</td>
<td>人之生也柔弱，其死也堅強。卓木之生也柔弱，其死也枯槁。</td>
<td>第七十六章</td>
</tr>
<tr>
<td>11</td>
<td>自然勝利法則</td>
<td>天下莫柔弱與水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。</td>
<td>第七十八章</td>
</tr>
<tr>
<td>12</td>
<td>自然形態下的社會</td>
<td>小國寡民，使有什佰之器而不用，使民重死而不遠征。雖有舟輈，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之，使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。</td>
<td>第八十章</td>
</tr>
<tr>
<td>13</td>
<td>遵循自然的辯證法</td>
<td>信言不美，美言不信。善者不辭，辯者不善。知者不博，博者不知。利不害，聖人之道，為而不爭。</td>
<td>第八十一章</td>
</tr>
<tr>
<td>14</td>
<td>虛懷若谷</td>
<td>上德若谷。</td>
<td>第三十三章</td>
</tr>
</tbody>
</table>

根據老子的見解，我們看到，聖人善於把握自然及其規律、順應自然。自然和事物的生息、自化、自成、自滅，非外在的、非強力的強化。自然是自己、自在、不強求。天地萬物由自然而產生，亦由自然而運化，所以生長、收藏、治亂、安危、成敗、興衰、吉凶、禍福均屬「自然」。山石草木，生長收藏，飛禽走獸，生老病死，無一不在大化中生息。這種造化，是天地之「自然」。自然要求排除人文世界的種種干預，讓萬物順任其可能而且理所當然的樣子各自發展。自然狀態雖有其不可違背的生滅循環，但有著審慎的生殺予奪，所以構成萬事萬物的整體大和諧。這種「自然」，不是站在人文角度所描述的荒蠻、原始、野性狀態，其中所包含的理性涵義，是超越人文世界的異化、物性化而返璞歸真。具體地說，可將包含三個方面：（1）自然是事物自身的表現情況，可以用形容詞來反映。例如素、樸、濁、病、饑、明、亮色、猶、癡、盥、煮、澆、順、即、混等。（2）自然的存在與表現的矛盾。對立統一則是自然事物最顯著的特徵，有無、難易、虛實、強弱、大小、多少、高下、黑白、善惡、生死、禍福等就是明顯的見證。（3）自然是事物運行的規律。可以用「道」、「常」、「常道」、「常德」來說明，人類社會也不例外。陳鼓應、張岱年、李約瑟等都持此
觀點。例如，陳鼓應等認為，老子的自然，「是自己如此，本來如此的意思。……是通過包容這個宇宙的萬事萬物自身不受外界強力干擾的存在與發展而達成和維持的。」張岱年先生強調：「所謂自然，皆係自己所爲之意，並非專名，此處言其一義，不得視同為一種自然。其意謂道最無所取法，道之法是自己如此。」著名的科學歷史學家李約瑟在《中國古代科學思想史》中指出：「天地又是圓滿自足的，自本自根的。我們稱之為自然，因爲宇宙萬物是自發，自動，自然而然的……這種說法就根本肯定了科學的自然主義。」

基於自然是客觀事物這樣的見解，老子思想亦屬唯物主義，如張岱年先生指出：「道是自然的，百姓是自然的，萬物也是自然而然的。老子提出自然概念，是對於『天意』、『天命』觀念的反駁，是對於上帝信仰的譏諷。……從老子反對信仰上帝來看，可以說老子的道論具有唯物主義的意義。老子的『自然』論可以說是中國古代唯物主義的一個重要形式。」詹劍峰先生總結說：「總之，老子的『道』是自然的本質，又是自然的現象，這就是客觀存在的物質世界。由此，人們就有根據根據能夠說老子的『道』不是唯物論呢？」因此，我認為，老子的自然概念，不僅是自然狀態的描述，而且是自然實體的說明，這兩個方面是不能分離的。聖人之偉大就在於善於認識自然，利用自然，如馮友蘭先生指出：「中國的道家哲學，老莊之流，以爲純粹天然境界之自身，即爲最好，自現在世界沒有而爲，即爲至善。」

聖人道德觀的當代價值

老子道家的聖人思想之根本點在於對道德的認識上，是宇宙觀和人生觀，倫理觀的統一，如馮友蘭指出：「道即是萬物之所由來。萬物在生成過程之中，都有『道』在其中。在萬物之中的『道』就是『德』，『德』的含義是『能力』或『品德』，它可以解釋為萬物本有的品質，也可以解釋為人在倫關係中的德行。因此，『德』即是物質的本性。這就是《道德經》第十一章所說的『萬物莫不尊道而貴德』，『道』是萬物的由來，『德』是萬物本性的依據。」

老子的聖人道德思想，突出地表現在以下幾個方面：

第一，道德的出發點和最高道德，是反對固定的、刻意的、標榜的、強制的道德規範，回歸自然。老子認爲既定的道德影響甚至妨害道德：「大道廢，有仁義。智慧出，有大僞。六親不和有孝慈，國家混亂有忠臣。」（《道德經》第十八章）又認爲向傳統挑戰，超越既定意義上的道德（當時的儒家道德規範），才能使道德風尚從根本上改觀：「上德不德，是以有德……故失道而後
德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」（《道德經》第三十八章）對老子這種思想的認識，郭齊勇教授說得好：老子關於道德的根本性的看法是：不事人為，不刻意追求任何目的，不受人類社會一定時空的仁義禮法等規範束縛的自然無為之道，是真正的最高的道德；刻意去追求一定時代的、人為制定的種種倫理規範和標準，受制於名言名教的約束，規行矩步，矯揉造作，虛情假意，博取浮名，道貌岸然，相互標榜，以道德之名掩飾自己，扭曲人的自然本性，失去人的本真狀態，恰恰是最不道德的。」10 著名的科學歷史學家李約瑟（Joseph Needham）將儒家的這種認識歸結為一種陰性思想體系，而把儒家看作是一種陽性思想體系：「儒家和法家的社會倫理思想的複合體是陽性的、管理的、強硬的、統治的、進取的、理性的和賜予的—儒家則是激進地、徹底地破除這一體系，辦法是強調所有那些柔順的、忍耐的、退讓的、放任的、神秘的和承受的……。倘若把陰與陽分開並不是不可思議的話（從中國人的觀點看來），那麼可以說，儒家是一種陰性思想體系，而儒家則是一種陽性思想體系。」11

第二，道德的目標，是實現在個體上的、純粹的、原始的、赤子般的淳樸道德水準，達到在境界上的推崇自然和天人合一的狀態。如老子認爲應當「絕聖棄智」（《道德經》第十九章），對此，韋伯指出：「老子把『聖人』置於儒教的『君子』理想之上。聖人不僅不需要世俗之德，而且認為這有使他偏離自身得救的危險。」12

第三，在道德的總體要求上，主張「絕仁棄義」、「少私寡欲」、「上德若谷」（《道德經》第十九章、第三十三章），嚴格按照道的要求活動。「道是唯一永恆的，因而是絕對寶貴的；它既是秩序，也是萬物的實在根基，也是一切存在的永恆原型的總體。簡言之，道是神聖的唯一」13。而道在老子那裏，和「無」、「自然」是相互通用的概念。日常生活中，需要講究「無」，車、窗戶、器皿，因爲有「無」或者空的地方，才有使用價值；政治生活中，需要「無」，「無」，「自然」，「無事」、「以無事取天下」「夫垂不爭，故天下莫能與之爭」（《道德經》第四十八章、第五十七章、第二十三章）。任繼愈先生認為：「老子首先提出了『無』作爲最根本的範疇，是中國哲學史第一座里程碑。……是認識的一次大飛躍……建立了中國古代辯證法貫徹的體系……老子發現，提出了『無』這個範疇，是一大貢獻，並賦予以肯定、積極意義，功不可沒。」14

第四，善惡標準在於自然無為。人應該像物、萬物、動物（狗、雞）、天、地、人、身、水（冰）、山、川、谷、五色、五味、五音、江海、草木、食、服、居、兌、門等自然的事物那樣，保持自然狀態，自然而然，進行活動，才符合道德要求。如陳鼓應指出：「老子所謂的『聖人』卻沒有留下名字，他們是更為久遠的古代氏族社會時代的政治人物，他們的行爲與天道自然相合，體
現了上古時期人類最淳樸的觀念和最優秀的品質，因而受到了老子的讚揚與誇美。「聖人」的形象融合吸收了上古文化的精華，同時又是對現實人格的理想化和提昇，從多方面體現了天道的基本精神。」

第五，道徳主體的獨立、自由和自覺精神的喚醒。司馬富（Richard J. Smith）強調，道家理論顯然是個人解放的哲學，儒家社會責任之陽乃由道家的退隱自然之陰加以平衡：「道家理論顯然是個人解放的哲學。甚麼地方儒家強調他人，道家就強調自我。甚麼地方儒家尋求智慧，道家就尋求無憂無慮的無知。甚麼地方儒家尊崇現和自我控制，道家就推崇自發性和自然。甚麼地方儒家強調等級制，道家就突出平等，甚麼地方儒家重視文，道家就讚揚朴。對儒家來說是宇宙之德的東西，對於道家來只不過是隨意的附會⋯⋯。前者為中國人的生活提供了構造和目的，而後者則是鼓勵表達上的自由和藝術上的創造性。」

成中英認為，中國思想傳統的主要傾向之一是今世，而道家卻講究出世之道。「道家的突破的最重要的歷史意義」，就在於這樣一個事實：由於有形而上之道存在的『超越之境』，道家哲學給中國人的精神性提供了一個『真實的』世界，這個世界的最主要特徵是自由與自足。因此，對於儒家主要是今世的道徳學說來說，它成以為極好的平衡。

第六，道徳修養的根本是清心寡欲，返樸歸真。或者說，道徳修養的根本途徑、根本方法是清心寡欲，返樸歸真。如老子指出：「致虛極，守靜篤。」、「清靜為天下正」、「我好靜而民自正」（《道徳經》第十六章、第四十五章、第五十七章）。

第七，道徳活動需要一系列的美德，如善、道、德、知足、守雌、貴柔、清靜、無為、虛懷若谷、上善若水、報怨以德、方、廉、直、光、慈、儉、去奢、去泰、不為天下先等等。例如，「知足」特別受老子的強調，其有關「足」的論述包括：

<table>
<thead>
<tr>
<th>知足者富。</th>
<th>第四十一章</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>知足不辱，知止不殆，可以長久。</td>
<td>第四十四章</td>
</tr>
<tr>
<td>禍莫大於不知足，賤莫大於欲得。故知足之足，常足也。</td>
<td>第四十六章</td>
</tr>
<tr>
<td>千里之行，始於足下。</td>
<td>第六十四章</td>
</tr>
</tbody>
</table>

第八，道徳修行普及十分重要。老子從小到大，逐步推廣，說明了優秀道徳蔚然成風的價值：「修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。」（《道徳經》第五十四章）
綜觀以上聖人應該具備的道德，可以看出老子對聖人之道德有特別的要求。這裏，有的是現在我們道德學說裏所說的道德，有的是關於宇宙的知識或者規律。大致說來，老子「聖人」學說之值得肯定並可作爲當代人才培養參考的，有如下三個方面：（1）道德主體應該獨立自主，喚醒自由和自覺精神；（2）美德體系的要點（3）道徳普及推廣應該強調。也就是說，其一，聖人作爲人才的最高表現，他來自凡人又高於凡人，聖人必須具備高度的、清醒的自我意識，有獨立的主體性，他們能夠超越一般民衆，高瞻遠矚，把握世界發展趨勢，與眾不同；其二，聖人之所以是聖人，在於他們具備了美德體系所包羅的條目，而不是如凡人那樣僅僅有幾個方面，雖然從當代道德學說上我們不能完全認同老子的所有美德條目；其三，美德的普及也十分重要，通過推廣，個人才能善惡分明，社會才能形成良好的風氣，國家才能得到治理，人們才能實現美好的理想。任何社會，任何聖賢，都需要主體的自覺，需要完善的美德，需要道德的普及；「聖人」的理想和成功，強烈地依賴著這些。

1. 李夢鴻．香港．中華學術院．《儒道與道教》（北京：商務印書館，1995），頁235，頁317，頁233，頁232。
2. 羅國傑著．《中國傳統道德》（北京：中國人民大學出版社，1995）。
3. 張岱年著．《中國哲學大綱》（南京：江蘇教育出版社，2005），頁36。
4. 魏鈞著．陳立夫等譯．《中國古代科學思想史》（南京：江蘇人民出版社，1999），頁57－58。
5. 張岱年著．《文化與價值》（北京：新華出版社，2004），頁144。
6. 胡適著．《老子其人及其書及其流派》（武漢：湖北人民出版社，1982），頁215。
7. 馮友欽．《人生哲學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁20。
8. 張岱年著．《中國哲學概論》（北京：新世界出版社，2004），頁105。
9. 郭齊勇．《傳統道德問當代人生》（武漢：武漢大學出版社，1998），頁69。
11. 任繼愈．《竹影集》（北京：新世界出版社，2002），頁209－214。
13. 成中英．《哲學突破與中國心智》，載《哲學年刊》(3)，1985，pp.176－177.
工業游牧文化

沈善增 上海作家協會理事

有人對我說，現代西方文化，不應稱之為工業文明、後工業文明，而應該叫「工業游牧文化」或「後工業游牧文化」。

這是因爲，現代西方文化，與歷史上的游牧文化，在本質上是一脈相承的。歷史上的游牧民族，是逐草而生；現代西方民族，則是逐資源而生。歷史上的游牧民族，因為戰爭攻破是生活的常態，隨時有生命危險，所以揮霍浪費掠奪得來的資源與消費品，今日有酒今日醉，不重細水長流與積累，也自然而然的成了他們的生活價值觀；這種生活價值觀，今天突出表現在現代西方民族對自然資源的竭澤而漁式的發掘與開採，與滾雪球式的依靠高消費來刺激的經濟发展模式上。從文化上說，「逐草而生」和「無度消費」，歷史上遊牧民族的最根本的兩條特徵，現代西方民族全盤繼承，青出於藍而勝於藍。

這個觀點乍聽使我不勝驚詫，但越想越覺得有道理。順著這思路想下去，也許這世界迄今為止，從文化上看，以生產生活類型上來分，只有兩大種文化，農耕文化與游牧文化。工業、後工業，只是這兩大種文化在現今更換的時裝。我在《還吾莊子·代序》中說到，東方文化以生命意識爲主流意
識，西方文化以製造意識為主流意識。在《還吾老子》的編寫過程中，我進一步發現，東方文化的生命意識，不僅是「動物」性的，更是「植物」性的。如《老子》中「生」（「道生一，一生二，二生三」、「天下之物生於有，有生於無」），與佛經中的許多「生」一樣，是植物的「化生」（如「種子生芽，芽生葉，葉生花，花生果，果生種子」），而不是動物的「產生」。產生出來的新的生命體，與原來的母體是同等的各自完全獨立的生命個體，有時甚至會構成相互對抗；而「化生」出來的新生命的體，母體則完全消融其中，也可以說是母體的存在形式的變化。將「生」理解為「化生」還是「產生」，在哲理上是極重要的差別的。若把東方文化定義為以農耕文化為原型的文化，那麼，東方文化的「植物」性的生命意識的淵源就很清楚了。

同樣，將西方文化定義為以游牧文化為原型的文化，也有助於看清製造意識的淵源。游牧文化製造業的發達，首先是為了軍事與殖民的需要，造槍炮與遠航的艦船。這一點，直到今天還是如此。現代科技的高速發展，首先是為軍備所需刺激出來的。原子能、電腦、網路，乃至航太技術，無一不是為軍事而研發，軍用之餘才轉向民用。其次是為了用人造的奢侈品交換必需的農副產品。因社會必要勞動時間的尺度來衡量，兩者的交換是嚴重的不等值，所以現代西方民族要用槍炮來打開市場，維護市場。現代西方民族比起古代的游牧民族來，他們對武力更加倚重，他們不僅要靠武力來掠奪資源，還要靠武力來佔領與確保市場。按資本的本性來說，它似乎需要一個公平的，開放的、法制化的市場，即一個理性的市場，講理的市場；但現在的世界上，實際還是崇力的叢林法則在市場上盛行，這就應該考慮經濟因素以外的文化因素。

西方也有農耕文化，東方也有游牧文化，我們進行兩種文化的比較研究，只能注意其以哪種文化為主流、為原型。特別是文藝復興運動以後的西方文化，有意無意的要為殖民主義尋找理論根據，所以從古希臘文明中找來的主要也是強化、美化游牧文化的那部份，給游牧文化披上上了「古來已然」、「天經地義」的莊嚴的道袍。從這種觀念出發，農耕文化變成了「落後」、「必然被淘汰」的代名詞。強盜入室搶劫，倒成了送經上門。但近二三百年來，這種邏輯，成了世界的主導話語。戈培爾說，謊言重複一千遍，就變成了真理，這個謊言又何止重複了一千遍，已到了說謊者也意識不到自己在說謊的地步了。

認識到現代西方文化是工業游牧文化，對中國人來說，第一個好處，是可以糾正一個錯覺。我在《還吾老子
道論》中說到，「因為中國政治的文化本位主義，中華民族的以文化為凝結劑的特性，所以，幾千年來，有幾次大規模的異族入侵乃至入主，結果都以入侵、入主之異族被同化融合而告終。中華國家只是一時在軍事上被打敗，而中華民族在文化上則一直佔據優勢地位，且最終以柔弱勝剛強的方式消化了入侵、入主的異族。中華文化是中華民族的靈魂，是中華民族特別有生命力，以至其在世界四大古老民族中獨長存於世的原因。但自十九世紀第一次鴉片戰爭以來的一系列入侵中國的戰爭，使國人似乎第一次有了在文化上被打敗的感覺。我現在相信，與歷史上一樣，中華民族作爲農耕民族，最近這一次還是在軍事上被游牧民族所打敗，並沒有在文化上被打敗。之所以有在文化上被打敗的錯誤，一是時間相隔太近，現代西方文化的優點還沒有充分暴露出來，國人還沒有從西方中心話語、西方優越論的奴化教育的影響下完全醒過來。大部份人覺醒的還是情感層面上的「民族意識」。真正從理性層面上認識到中華民族文化的優越性的，還是少數。二是西方文化佔優勢的是「工巧明」（《老子》裏說的「奇物」、「難得之貨」），容易刺激、打動人的感官，在一時收到很好的效果。而東方文化追求的精神超越、逍遙自在，是要在有一定生活閱歷經驗以後才可能產生的高層次的需求。前者下里巴人，後者陽春白雪，陽春白雪，和者必寡，但能長期流傳的必是陽春白雪，下里巴人熱得快，也冷得快，換得快。就看西方的領頭羊，最早是荷蘭、比利時，後來是西班牙、葡萄牙，再後來是英、法、德，現在是美國不可一世，但「9.11」已使它露出衰敗跡象；幾百年來，換了幾茬，很像中國的春秋戰國時期。

既然還是被游牧民族打敗，那麼演變下去，是不是還會發生軍事上有強，獲勝的游牧民族結果在文化上主動提出與農耕民族「同化」的要求呢？從美國頑固地拒簽《京都議定書》，可以看出，「可持續發展」、「節約型社會」、「回歸自然」、「環境保護新」、「和諧社會」、「合作雙贏」這些理念不是現代西方文化——工業游牧文化能自然而然的合邏輯的產生出來的。工業游牧文化會「合情合理」的產生的是「中國威脅論」之類的觀點，這在大多數中國人看來，實在是以小人之度度君子之腹的無稽之談。要發展就必須到海外去拓展生存空間，這對思維正常的中國人來說，是種很陌生的思路，很奇怪的邏輯。「環保」、「可持續發展」等理念，可能是西方有識之士首先提出來的，但究其淵源，則來自東方農耕文化。這就顯出了游牧文化主動要求與農耕文化同化的跡象。

中國有句名言，可以在馬背上得天下，不能在馬背上坐天下。游牧文化是一種馳騁奔波競爭的文化，農耕文化
則是安居樂業過日子的文化。因此，中國推崇的是「聖人」，聖人就是通才，是全面組織、管理、領導社會團體進行生產、安排生活的領袖；而西方文化崇揚的是「英雄」，英雄就是戰場上身先士卒、不怕犧牲的指揮官。戰爭時期需要英雄，和平時期需要聖人。崇揚英雄的文化，就意味著以戰爭為常態。人類社會不能以戰爭為常態，人類的理想是保持和平、消減戰爭，這就決定了游牧文化必然要一次次的主動與農耕文化同化。

這樣想來，中華民族保存了最悠久、最純粹、最完整的農耕文化，有責任對這份文化遺產進行認真的整理與再認識，將它貢獻給全人類，在促進地球村新一輪的農耕文化與游牧文化同化方面起到積極作用，變「中國威脅」為「中國善意」，使中華文化遺產成爲世界的大福音。

最後我要說，提出「工業游牧文化」這一概念的，是我的兒子。這樣重要的新概念，即使是我兒子提出的，我也不敢掠美。他是復旦大學數學系的，不久前的復旦百年校慶輪不上他獻禮，也許以後這個概念會是他獻給母校的一份厚禮。我對他能有這樣的發現感到非常高興，甚至覺得比他證出哥德巴赫猜想還要高興（他在高中時就覺得自己證出了哥德巴赫猜想，至今沒有人對他的證明證僞，當然也沒有人表示承認，據說他還在完善這證明）。因爲我從他身上看到今天中國的大學生是有指望的。中華民族要真正的崛起，必須是文化的崛起，必須是知識份子有憂國憂民、獨立思考、堅定踏實的自覺意識。我一直覺得自己悟道太晚，今天的大學生受到比我們這一代好得多的教育，我相信他們比我們這一代幹得更好，活得更好。
道教神学多门类

陈耀庭 上海社会科学院研究员、上海道教学院顾问

编者按：2006年11月16日至12月7日，著名学者陈耀庭先生莅临香港道教学院讲学。讲座的题目为《道教神学》，内容共七讲：一、《道教神学的内涵和外延》；二、《神和道的关联》；三、《道教神灵的神性》；四、《道教神仙的数理和品格》；五、《道教之神人同源的神学思想》；六、《道教的人性和神性之比较》；七、《人怎样才能位列仙班？》。究其宗旨，乃在全面、系统地阐释道教的“神学”。限于时间，陈耀庭先生未能在上述七讲中将其有关“道教神学”的思想全部讲完，但为了尽心地将陈先生的学说公诸世人，本刊特从今期起刊出“道教神学”专栏，连续刊载陈先生的文章。难得的是，陈耀庭先生为方便读者，又专门对其讲稿进行了修订；由此，也可窥知其“大家风范”。

又，此稿发排之后，编者接到了陈耀庭先生的来信。信中谦虚地说他“从事道教研究在学术上并没有甚大贡献”，不过却“一直关心宗教的道教的健康”发展”，并谈及他研究“道教经学”的目的。现将其来信的部份文字节刊于下：“现时代，宗教对宗教的复兴和振兴说的很多，道教宫观的开放也不少。但我一直在想，道教的复兴和振兴的标志到底是些什么？是香火旺盛？是雕梁画栋？是道士云集？是一些领袖出入汽车华堂、出入官场？好像都不是。我想道教的复兴和振兴的标志，是在当代道教徒中培出真正的有神学的道教徒，有坚定的道教思想的高道。有了他们才谈得上有21世纪的新道教，才算得上道教真正复兴和振兴了。我研究“道教神学”这个题目，就是想为这样的高道出现铺垫一个台阶。宗教问题的宗教性问题，也只有这样做了，才（能）为宗教和社会主义社会相适应找到一个平台。”
一、道教神學的界定

說到「神學」一詞，人們就試想
到天主教和基督教，想到信仰總是掛著
微笑的神父和牧師。因爲，在天主教和
基督教中，對於「神學」的研究已經
開始了很多年，有豐碩的研究成果。
「神學」這個詞也是使用了很久，並
且經常掛在神父和牧師的嘴邊。於是，
有人認為只有天主教和基督教才
有「神學」，似乎「神學」是他們的專
利。別的宗教用了，就是刻意模仿，等
e等，等等。

其實，在道教研究中，這些年來
已經有越來越多的人在使用「神學」
這個詞，只是還沒有給道教神學的概念
以明確的界定而已。例如，在上世紀八
十年代，已故的道教研究前輩王明研究
員在他執筆的《中國大百科全書》的
《哲學卷》的「道教哲學」條目中說
到，道教哲學「它把道家的『道』予
以神學的闡釋，結合儒學，融合佛學，
形成了獨特的理論」。九十年代，四
川大學宗教學研究所的石涵教授曾發
表過文章，其題目就是《淺談道教神
學與傳統文化》，標題直接使用了
「道教神學」一詞；山東大學的姜生
教授在他的博士論文中，也有「漢魏
兩晉南北朝道教的神學倫理形態」，
「倫理神學及其社會功能」等標題。
本世紀初，四川省社會科學院李遠國研
究員的論文〈三清、玉皇信仰略考〉
有個副標題，副標題就是〈兼及道教
的神學思想〉；他在 2002 年發表的論
文〈試論道教哲學思想中的三大特
性〉中，又多次使用了「神學」這個
概念，例如：「道教的這種神學觀
點，卻是建立在人間實實在在的人倫理
念之上」，「無論是儒家在宗教上所
主張的祖先崇拜和在倫理道德上提倡的
『孝悌』的觀念，還是道教在神學上
所肯定的『三和會』與『忠孝神
仙』的思想上，都是對其所特有的民
族性的肯定」，「在衆多的真武中，
卻有許多創教開宗的祖師，道行精深的
高道，聖賢烈士，歷史人物，這是道教
神系與神學的一大特色」。世界宗教
研究所盧國龍研究員的《道教哲學》
一書，在論述中國現代宗教思想到時
候，認爲：「現代神學觀念帶有自然
神論的特色，這種特色在後來的道家、
道教中時常有所反映。」在這裹，盧
國龍更是把神學一詞推衍到了道教形成
以前，用「神學觀念」來概括中國古
代全部的有神論觀念，並且指出了道教
的神學思想是中國古代神學觀念的直接
繼承。從以上這些極其不完整的引述
中，人們不難看到，在近二十年來的道
教研究中，使用「神學」和「道教神
學」一詞的研究家越來越多，並且使
用的頻率也越來越高。但是，到底甚麼
是神學，或者甚麼是道教神學？這些問
題卻一直沒有被認真仔細地探討過。

那麼，甚麼是神學？我們還是先
來聽天主教和基督教的專家的解釋。

中國基督教協會現任會長曹聖潔牧師曾經說過：「神學，簡單地說是關於神的學問。歷史上，不同地域的基督徒都融合社會、文化的變遷，對自己不變的信仰做出適時的思考和理論的闡述」。曹會長的解釋是根據的，因爲神學（theology）這個詞源於希臘語theologia，意思就是「關於神的學問」。對於神學就是「關於神的學問」這句話，我的理解是，人類的思想體系，可以以有沒有神的觀念劃分為兩個思想體系，一個是有神論思想體系，一個是無神論思想體系。有神論思想的核心是相信世界上有神。無神論思想體系的核心是認爲世界上沒有神。有神論思想的各種各樣的內容都是從有「神」這一概念生發出來的。從這個意義上說，神學既然是關於神的學問，那麼，神學就應該是有神論思想體系的全部內容。

美國西雅圖大學神學及宗教學系教授陳佐人在《神學研究》一書的《中譯本導言》中說到：「傳統的神學四分法：聖經神學、歷史神學、系統神學與教牧神學」，「傳統上強調神學應以《聖經》為中心的說法，產生將系統神學建基於聖經神學之上的傾向」。這裏說到的神學就是將神的學說分解，相互相關的四個部份。這四個部份用我們習慣使用的語言，那就是經典、歷史、教義思想及教職人員和教會等等。事實上，這些也就是我們在宗教研究中已經展開的全部研究領域。

如果這些基督教研究家們對神學的認識是符合人類思想的實踐的，而神的學問又是一切宗教有神論思想體系所共有的，那麼，道教神學應該就是：以道為中心，以天、地、人和鬼神等為要素的，植根於中國文化土壤中的有神論思想體系的全部內容。道教神學以道教神靈的言和行為基礎，以道教的經籍和歷代道教思想作為資源，是由各個時代的有道之士根據自己的體悟編寫而成的。

二、道教神學的門類

道教神學，作為中國人的有神論思想體系中的一支，回答了世代中國人曾經面對過的天上地下的各種問題。其全部內容可以分解為若干部份，例如，關於道教的天庭和神仙的神學思想，可以稱其為神仙神學；關於道教對於人的社會理想以及對人間社會的種種批評的神學思想，可以稱其為社會神學；關於道教有關儀式和符法的禮儀性聖人關係的神學思想，可以稱其為齋醮神學和符法神學，等等。

概括起來，道教神學至少可以區分為如下九個門類：

Ⅰ、神仙神學

神仙神學的主體問題是道教徒信仰的神仙體系。道教相信除了現實的世
界以外，在冥冥之中還有另外一個世界，就是神靈的世界和地獄的世界。這
兩個部份，一個是天庭，一個是地獄。
在天庭中有神仙，在地獄裏有鬼。但是
不管是天庭或者地獄，它們都在和現實
世界不同的另外一個世界，它們都是在
不可見的冥冥之中。道教的神靈，或者
鬼，它們雖然生活在另外一個世界，但
是又能夠同我們的現實世界相溝通。

在神仙神學中，我們要回答這樣
幾個問題：一、道教有多少神靈？二、
道教的神仙世界是怎樣的世界。三、道
教的眾多神靈是有序的構成，還是無序
的堆砌？四、道教神仙和地獄冥王有沒
有區別，有哪些區別？五、神鬼能不能
同人的世界溝通，如果能夠溝通，又是
怎樣溝通的。

2、道經神學
道教以「道經神」為三寶。道教
神經就是道教的「三寶」之一。因
為，有的道教經典是神靈傳授於世的，
有的經籍則是前輩道教學和修道的總
結。這些經籍，有的是道教溝通神靈的
途徑，有的是道士修身養性、思想行爲
的規範，有的則是道教用來教化道教徒
和民眾的教材。因此，一個學道修道的
人，必須重視經典、愛護經典，天天誦
唸經典。

道教神學要回答的問題有：一、
道經有哪些主要的來源。二、道經有哪
些種類，所謂三洞四輔十二部有甚麼樣
的含義。三、收藏道教經籍的《道
藏》有怎樣的編纂歷史。四、道教徒
應該怎樣尊重道經、崇拜道經。五、在
現代社會中怎樣發揮道經的教化度人作
用，等等。

3、傳承神學
「師」也是道教的「三寶」之
一。近兩千年來，道教的傳承是依靠一
個個宮觀中道士的師徒關係維繫下來
的。在近代社會，道教又依賴宮觀和師
徒關係形成了道教的組織。道教的組
織，在日本學者的著作中經常被用
「教團」這個名詞來稱呼，以表示道
教組織與其他宗教稱為「教會」的組
織不同。道教作爲一種在社會上傳播的
信仰，在現代社會中自然會有組織成教
團的需要。從道教的歷史和目前道教的
實際來看，道教的教團主要有兩種形
式，一種是宮觀式的團體，一種是協會
式的團體。兩種組織形式都有存在的依
據。宮觀式團體主要是處理道教活動場
所的各種事務，其結構樣式也各有不
同。國內大多採用傳統的方丈、住持加
民主管理委員會的模式。香港則多採用
理事會或者董事會的模式。協會式團體
主要發揮聯合道教宮觀的作用，使得
各宮觀能夠共同應付現代社會生活，使
得道教在社會上發揮社會實體的作用。
協會式的結構也是多種多樣的。中國道
教協會是協會式團體，香港道教聯合會
也是協會式團體。

傳承神學要回答的問題有：一、
道教為甚麼重視「師」，甚麼是道教
的「三師」。二、道教徒應該怎樣對待「師」，師徒關係的歷史作用以及它在當今社會中還有否存在價值。三、道教教團組織如何體現天道運行的原則，在組織管理上體現衆生平等的思想。四、道教教團組織如何滿足教徒的信仰要求，發揮教化信徒和組織信徒的作用。五、道教教團組織如何成為教徒積極地投身於建設太平社會的活動。六、道教教團組織如何管理，如何加強自己的神學建設和組織建設，同社會的發展進步保持協調一致。

4、道士神學

道士是道教的神職教徒的專稱。道教徒可以區分為神職教徒和一般教徒兩類。一般道教徒可以祭拜神靈，祈求神靈，但是不能同神靈溝通。在道教中，只有神職道士能夠舉行齋醮儀式，具有同神靈溝通的能力。只有授過齋、放過戒的道士，才能夠行法和施法，祈福禳災和超度亡魂。當然，道士又是現實社會中的人，為保持道士具有神聖的性質，道教也對道士的品行有嚴格的要求，並且為此制定了一系列的清規戒律。

道士神學要回答的問題有：一、甚麼樣的人可以當一名道士。二、道士應該怎樣學道和修道。三、道士應該遵守怎樣的清規戒律。四、甚麼是授齋和放戒制度，道士通過甚麼樣的授齋和放戒，才能獲得同神靈溝通的能力。五、在現代社會中，道士和一般道教信徒應該建立甚麼樣的關係。

5、社會神學

社會神學的主要內容是道教對於人間社會的認識。道教是一個社會實體，它是在中國社會中生長、壯大和發展的。信仰道教的人大多是現實社會中的人，他們必然對自己生存的社會有所評價並且有所要求。道教從創立時候就提出了「太平」社會的理想，這個社會理想是建立在「道」的信仰之基礎上的。太平理想是有歷史意義和現實意義的。因此，道教自始至終都不會改變自己的「太平」理想。不過，社會在發展，社會的不太平的因素也一直在變化；所以，道教的太平社會的理想內容，也在不斷變化中，其對於實現太平社會的方法和手段，也在不斷變化中。

社會神學要回答的問題有：一、人應該有怎樣的人間社會。二、為甚麼說太平社會的理想是「道」在人類社會生活中的體現。三、太平社會的理想有哪些內容，為甚麼說這一理想會隨著社會發展而發展。四、道教怎樣認識和處理社會中一些不太平現象。五、人應該如何對待人生的痛苦和災難，應該怎樣保持逍遙達觀的生活態度。

6、齋醮神學

任何宗教都有專門的宗教儀式。道教作為一種成熟的宗教，自然有他自己自己的有特色的儀式。齋醮是道教儀式的
道教的齋醮儀式是道教溝通神人關係的重要途徑，也是向神靈訴說道教徒的願望的場所。齋醮具有超度亡故祖先靈魂、驅除生人病痛疾苦、祈禱延生長壽等功能。道上舉行齋醮也是為了實現濟世度人的目的，因此，道教齋醮儀式也是道教徒修道學道的方法之一。

齋醮神學應該回答的問題是：
一、道教儀式如何體現「道」的基本信仰。
二、齋醮儀式有怎樣的通靈功能。
三、道教徒應該在齋醮儀式中怎样修道。
四、道教徒怎樣在齋醮儀式中接受「道」的教化。

7、道法神學

道法指的是道教一切神符、靈圖、乃至於呪咒、招訣、步罡踏斗之類的道教法術。道教法術既是道士修道的途徑，又是道士行法的手段。道法是道士修道的工具，又是道士行法的手段。道法是有目的，可以助國安民、濟生度死。道士學習道法有其一定的程式，道士行道法也有其一定的程式；只有按照規定施法，道法才能夠發揮祈福禳災、超度亡魂的作用。

道教神學應該回答的問題是：
一、為甚麼說道法源於道，道不可離法，法不可離道。
二、道法各種種種，各自有其特點。
三、道士學習道法有其規定。
四、道士行道法有其程式。

8、修煉神學

道教以「道」為信仰，以與道合
一、長生成仙為修道的目標。因此，在兩千多年的歷史中，道門中人實踐了許多修煉的方法和手段。這些修煉方法都是道教為探索人類健康長壽所做的貢獻，值得紀念和發揚。但是，人們也一直困惑，一個修煉者如果只是追求自己長生，只是消耗自然給人的恩賜、糟蹋教徒的供養，而不關心自然、不關心社會、不關心他人，這樣的修煉長生對人對已又有甚麼意義，這樣的長壽又有甚麼價值。因此，道教徒在修煉長生時自然要關心社會問題，關心他人的困苦。道教中人修煉的歷史經驗，也應該作出符合時代要求的詮釋。

修煉神學應該回答的問題是：
一、道教徒應該怎樣對待生和死。
二、道教以長生成仙為修煉目標，是道教徒信仰道、追求道合一的體現，當今對此應當如何闡釋。
三、道教徒個人的修煉同道教徒的社會責任以及道教的社會功能有無矛盾。
四、道教徒應該怎樣修煉，才能達到「全其本真」的目標。

9、自然神學

道教的自然神學同基督教的「自然神學」在字面上是相同的，而內容卻不相同。何光濤在《神學與形而上學》的《中華文庫》中說道：基督教「自然神學」是「憑藉人的理性從自然現象推知上帝的一類神學」。而在道教中，「自然」是《道德經》的重要概念，是「道」所要「法」的
內容，大致是「順其自然」的意思。另外，自然又有自然界的意思。道教的自然神學指的是道教應該順應自然，包括了道教對於自然的認識，以及人同自然界的關係的思想。道教的自然神學思想，其中有一部分會有益於解決今天人類面對的資源貧乏問題，解決人類面對的環境污染等問題。因為道教一直要求自己的信徒有「法地」、「法天」的神學觀念，把我們周圍的一切都看作天地運行的結果，人只能「法」天地，而不能去破壞自然。

自然神學要回答的問題有：一、天地萬物是如何順應自然運行的。二、人同天地萬物應該保持一種怎樣的和諧關係。三、應該怎樣認識「人定勝天」和「征服自然」的命題，道教如何推進自己保護自然的活動。四、道教和科學的關係是統一的，還是對立的。五、對於當代自然科學的發展，例如生殖技術研究、改基因技術研究和克隆技術研究，道教應該如何應對。

以上，我們分析了道教神學的九個門類。每個門類都包括有許多需要道教回答的問題。這些問題有的是歷代道長過去已經回答過的。但是，由於時代的發展，這些回答已經不能符合當代社會的要求，不能滿足我們今天道教信徒的要求。有的則是當代社會新提出的。時代要求我們，天道要求我們，根據今天時代的發展和變化作出新的理解和變化。

除了上述一些神學門類以外，在當代道教的實際傳教活動之中，道教神學還有一些不同的名稱出現。例如：對道教內部神職人員即道士的培養而編寫的神學教材，可以稱為道教的教內神學；而為了讓道教神學能夠被社會大衆包括不信仰道教的人士所理解，因而編寫的神學書籍，則可以稱為公共的道教神學。教內神學和公共神學，由於讀者的不同，編寫目的不同，因此，編寫方法也可能有區別。前者是為神職教徒即道士編寫的，因此，必用使用大量道教內部的術語，還可能有許多特別的教派傳承詞語。後者則是為現代社會中一般道教信徒和非道教徒編寫的，因此，使用的大多是現代人文和社會科學的理性語言，以便於一般社會人士能夠理解和溝通。

再例如，以道教為主的比較神學。這裏的比較，指的是以道教神學同其他宗教的神學作比較。隨著對於道教神學內容研究的深入，還可能出現以某一個特定概念為內容的神學名稱，如：以《道德經》的「上善若水」為研究內容的水善神學，以《道德經》中清静無為思想為研究內容的清靜神學。水善神學的主要內容是道教如何認識善和惡，善惡觀念如何隨著社會的發展變遷而發展變遷，如何使道教追求的「善」的境界保持與社會同步發展；清靜神學要回答的問題是如何正確認識道教「清靜」、「無為」、「柔弱」等神學思想，並且以此來正確對待宇宙、社會和人際關係，等等。
三、有關道教神學研究的幾個問題

1、道教神學研究的資料來源和資料整理問題

道教的神學研究，其研究資料主要是道教的經書和神仙傳記中的神靈言行。道教的經書，大部份都收集在明代編纂的《道藏》之中。這些經書有的是神靈降授的，例如：太上降授的五千言《道德經》，這部經典是道教的主要經書。另外就是神靈在歷代降授的重要經典，例如：《南華真經》、《陰符經》、《度人經》等，這些經典的思想都同《道德經》的思想相一致的。再有就是歷代高道在修道中有所體悟而寫下的重要的著述，例如：《抱朴子內篇》、《登真隠訣》、《玄綱論》、《天隱子》等，這些重要經籍也在道教中傳承有千年，都是從某個方面對道教有神論思想的闡發，因此同樣是道教神學研究的重要資料。道教研究資料另一部份是記載道教神靈言行的傳記資料，例如：《軒轅本紀》、《元聖紀》、《太上混元老子史略》、《豫龍傳》以及《列仙傳》、《歷世真仙體道通鑑》、《玄品錄》等。這類神仙言行的傳記，大多是後人記載的，並且經過上千年的傳承。無論是神仙說的話，或者神仙做的事情，都是道教信仰的「道」的體現。儘管同

世界上所有的宗教一樣，神的言行都是後人的記載。也同世界上所有宗教的神學研究一樣，這些後人記載的神靈言行都是神學研究的重要資料。因爲道教是一個神教，因爲道教有眾多的經籍和神仙傳記，因爲這些研究資料可能出現在漫長的歷史上的不同的時代，以及出現在道教的不同派系，所以，在眾多的經籍和神仙傳記中，可能會出現一些不同的聲音，甚至出現一些矛盾，這樣的情況，其實不僅在道教中，而且在世界某些非神教，以及僅有單一經典的宗教中也會有。因此，這種情況的出現是並不令人奇怪的。在世界其他宗教神學研究中都有神學研究家們對於研究資料作出取捨的步驟。在中國道教史上，像魏晉六朝時期的陰修靜，唐代的張懷瓘、杜光庭，明代的張宇初都曾經在道教的經籍整理方面，道教神仙傳記的整理方面，做了大量工作，雖然他們的整理並不是為了開展神學研究。近二十年來，學術界對於道教經籍和道教神仙傳記等都做了大量文獻學的研究，考證其成書的年代和作者，這些工作是服務於一般的人文和社會科學的研究，但是，其成果也為當代宗教神學研究提供了重要的參考依據。當代道教神學研究無疑也必須對於研究資料作出選擇，不過其選擇的依據同一般人文和社會科學研究自然會有所不同，因爲神學研究主要是研究道教有神論思想的內涵，系統及其演變發展，乃至於如何適應當今的時代。一般人文和社會科學重視的是人
如何編造這些經籍和傳記，而道教神學研究則重視神靈如何降臨這些經籍，以及神靈如何應世和教化。

2、「道教神學」和「道教哲學」的關係

道教有沒有哲學？對於這個問題的回答，在今天看來是毫無疑義的了。可是在二十年以前，對於這個問題的回答卻是模稜不清的。因爲，長期以來，社會上許多人一直將道教視為巫術、宋代馬端臨的《文獻通考》就說：「道教之術，雜而多端。」直到民國時期，基督教前輩學者王治心的《中國宗教思想史大綱》中還說：「道教終究不過是一種術數，算不得純粹的宗教。」既然道教連宗教也說不上，那麼道教當然談不上有甚麼思想，更談不上有甚麼道教哲學了。

近二十年來，中國學術界對於道教的研究展開得有聲有色，並且以大量優秀的研究成果雄辯地回答了道教有沒有哲學的問題。二十世紀八十年代，四川大學卿希泰教授的《中國道教思想史綱》第一卷問世，這部著作儘管留有那個時代無可迴避的缺點，但是，它明確地指出道教具有豐富的思想內容，是中國傳統思想的組成部份，因此，卿希泰教授這部著作在中國道教研究史上是功不可沒的。其後，李剛教授的《漢代道教哲學》和盧國龍研究員的專著《道教哲學》相繼出版，「道教哲學」的概念明確替代了過去人們習慣使用的道教「教義思想」或者「教理教義」等辭彙的部份內容。在這二十年裏，中國道教的思想研究明顯地經歷了從「教義思想」到「道教哲學」的發展過程。如果從作者的年齡來分析，可以毫不誇張的說，這個過程經歷了兩代人前赴後繼的持久努力。

至於道教神學，儘管近年來人們已經在說，文章中也不斷有人在使用「道教神學」這個辭彙，但是，能夠全面闡述道教神學問題的文章和著作，還不多。其原因，主要不是研究家們有甚麼顧慮，更不是社會對研究工作有甚麼限制。主要原因恐怕是，在從事道教研究的學者，絕大部份是在以無神論教育為主流內容的大學或研究機構中培養出來的，他們大多數不知道或者也不願意知道道教神學研究的內容，更不清楚用甚麼方法來認識和研究道教神學。自然，也很少有人來關心道教神學和道教哲學的關係了。

甚麼是道教哲學？盧國龍在《道教哲學》的「導論」中說：「道教哲學是中國傳統哲學的一個有機組成部份，是傳統哲學大系統中的一個子系統。中國傳統哲學作爲人類一大文明體系的理論性的結晶，有其獨特的思想主題，而道教則是推開這個思想主題的一種理論形態，同時也是首徵於這個主題的一段探索歷程。」盧國龍的說法正是王明先生「道教哲學」概念的發展和延伸。王明先生在《中國大百科全書》的《哲學卷》的「道教哲學」
條中，給道教哲學的定義是：「產生於中國東漢晚期的一種以神化為的『道』為宇宙本原的宗教哲學，它把道家的『道』予以神學的闡釋，結合儒學，融合佛學，形成了獨特的理論。」

比較王明先生和盧國龍說法，人們可以看到，儘管文字不同，其基本思想卻是一致的，即認為道教哲學是中國傳統哲學思想的一個組成部份，並且具有自己獨特的神學理論。

李剛則從道教「內外」兩個角度來分析道教哲學，提出：「從內在說，道教哲學是將其教義服務的，是其教理教義思想理論基礎，換句話說，對道教教義的哲學論證就是道教哲學，在這裏道教神學和哲學幾乎是渾然一體的。」「從外在說，道教哲學就是站在一定的哲學立場上，通過哲學性的描述、分析和論證，揭示道教信仰中的哲學思想。並吸取其中有益的成份。」「用研究者（亦即旁觀者）的眼光去看道教的本質，探求其中的哲學問題，分析其對中國哲學所作的理論貢獻，在中華民族理論思維能力的提高中所起的作用等。」李剛的著述中的「內外」說，是借用了何光滄在《多元化的上帝觀——20世紀西方宗教哲學概覽》中的說法。何光滄認爲，「神學從信仰之內的立場出發來研究這類問題，宗教哲學則從信仰以外的立場出發來研究；神學站在盧山上，在盧山中看盧山，宗教哲學則退出盧山，在盧山外看盧山；神學表達的是宗教信徒的觀點，而宗教哲學則既可表達信徒的，也可表達非信徒的或不知論者的甚至無神論者的觀點。」因此，李剛的「內在說」，就是「從信仰之內的立場」，即宗教徒的立場，有神論者的立場。李剛認為，「在這裏道教神學和哲學幾乎是渾然一體的」。如果通俗一點地說，從道教徒的立場來看，道教神學就是道教哲學，道教哲學也就是道教神學。道教神學和道教哲學是一回事，是「渾然一體」的。

如果我們把道教神學看作有神論思想的全部內容，那麼對於這個思想即神學的全部內容就可以從許多方面不同角度進行考察。這就是說，對道教神學可以從哲學的角度進行研究，研究道教神學所包含的哲學思維的內容；對道教神學可以從倫理學的角度進行研究，研究道教神學所包含的倫理道德的內容；對道教神學可以從史學的角度進行研究，研究道教神學所包含的歷史發展和變遷的內容；對道教神學可以從文獻學的角度進行研究，研究道教神學文獻的真僞、作者、問世年代、傳承關係以及出版刊行等內容；對道教神學也可以從社會學的角度進行研究，研究道教的教團組織、教階教職、宗派傳播以及宮觀設置等內容；對道教神學也可以從藝術學的角度進行研究，研究道教神學所包含的各種藝術要素的組成、發展和變化等內容。從這個意義上說，道教神學和道教哲學自然不可能是「渾然一體」的。二者只是在從哲學角度來分析和認
識道教神學的內容時，才具有一致性，這個一致性的部份，與其說是「道教哲學」，不如說是「道教神學」。而道教神學的內容是遠遠超出「道教神學」或者「道教哲學」的範圍的。

3、「道教神學研究」和「道教哲學研究」的關係

何光澐的文章提到，「神學從信仰之內的立場出發來研究這類問題，宗教哲學則從信仰之外的立場出發來研究」、「神學 erro在達的是宗教信徒的觀點，而宗教哲學則既可表達信徒的，也可表達非信徒的或不可知論者的甚至無神論者的觀點」。這裏的「信仰之內的立場」自然是指宗教徒，或者是作爲宗教徒的哲學研究者，換句話說，在何光澐看來，只有他們來研究，由他們研究出來的成果才能說是「神學」。至於「信仰之外的立場」的含義就要複雜得多，因為站在「信仰之外的立場」上的，既可以是非宗教徒，即無神論者，也可以是信仰者，即宗教徒。換句話說，人人都可以從「信仰之外的立場」來研究宗教哲學，即使是宗教徒，或者是非宗教徒，乃至於反宗教的人。

由此，人們自然會疑問，為甚麼一個宗教徒可以站在「信仰之外的立場」來研究宗教哲學，而一個非宗教徒就不能站在「信仰之內的立場」來研究神學呢？事實上，何光澐在提出宗

教徒可以有「信仰之外的立場」的時候，已經承認了人的思想的複雜性和多元性，已經考慮到人的信仰立場可能同他在研究工作中的立場會有某種差異，因此，合乎邏輯的結論應該是：承認宗教徒可以站在「信仰之外的立場」來研究宗教哲學，也同樣承認一個非宗教徒可能站在「信仰之內的立場」研究神學。這樣兩種情況的出現都是可能的，而且都是合理的，應該允許的。

德國的艾伯林（Gerhard Ebeling）在《神學研究》一書中曾經說：「自神學肇始以來，哲學就是神學史的一個體化因素。神學與哲學的這種夥伴關係預示著許多修正。它們的圖表從最內在的底層一直延伸到最外在的對象關係。」從一種冒充神學的哲學一直到一種與神學的對立出發來理解自身的哲學；從一種顯得化解入哲學的神學一直到一種力圖擺脫與哲學的任何接觸的神學。」艾伯林的這段話說明了哲學和神學從一開始就有不解之緣。因此，研究哲學和研究神學的人在這兩個學科的初始階段就是混在一起的。換句話說，在那個時代，神學家可能就是哲學家，哲學家可能就是神學家。即使到了哲學有了同神學對立的面目的時候，哲學家仍然離不開對立的神學，仍然要從對立的立場上去理解、認識和批判神學，因此，從這個意義上說，哲學還是不能離開對立的神學，哲學家仍然需要認真地學習和研究神學。

英國的大衛·福特（David
Ford）在《神學》一書中引用福樂的《基督教神學的類型》，指出了神學的五種類型。其中有兩種是所謂「極端型」的，另外還有三種被稱為是兩個極端型之間的「主流型」。福特認為，作爲主流型神學的發展趨勢，就是「信仰尋找理解」的理智的主流。他說「神學的興盛，最好是它既能受益於也能有補於各門學科、信仰社群，以及一些重要的公共問題的討論」，也就是要「從這個領域的機構型態轉向知識型態」。如果福特的分析和設想是正確的，那麼，神學家們參與各門學科的發展以及各學科的專門研究，也就是可能的，或者是必然的了。換句話說，在人類文明發展的未來，神學家可能是哲學家、史學家、社會學家或文藝家，而哲學家、史學家、社會學家或者文藝家也可能實現信仰「內外」的突破，以致成爲研究神學的專家。在那個時候，有神論信仰或者無神論信仰都可能坐在一起研究和探討「神學」問題和非神學問題，並且共同推動人類文明的發展。當然，用我們今天的語言來說，那是在有共同的政治目標之下的有神論者同無神論者，在不區分其宗教信仰的差別的情況下，共同面對具有重大社會影響的神學和非神學問題。

近二十年來，中國道教在全面振興和復蘇的過程中，曾經受到過社會各界人士的幫助和支持，其中不乏有不少並無道教信仰的人。他們給予道教的幫助，並非是因為他們信仰道教，而是出於對中華文化復興的責任感和緊迫感。他們中亦有許多人參與了培養不同層次的小道士的工作，參與了編撰各種道教文化書刊等等工作。而道教神學的研究課題還剛剛提出來，目前處在初創階段，惟其如此，這項工作更需要有信仰的和非信仰的而對中華文化有責任心的學者們提供意見、看法和想法，使得道教神學的建設從一開始就能聽到來自各方面的、不同信仰、不同學科的人士的真知灼見，以推動道教神學的探索、整理和研究工作。

4、「道教神學」的探索和道教實體健康發展的關係

開展道教神學的探索和研究，是歷史的需要，也是現實的需要。

說它是歷史的需要，是因為近百年來道教神學思想停滯不前，同社會發展相比較嚴重滯後。而這百年來，社會物質文明飛速發展，人的精神生活也豐富多彩、日新月異。社會進步和人的生活提出了大量需要回答的問題，作爲人的精神生活一部份的道教卻有可能去跟上時代和解答人的疑難，其神學思想長期停滯在百年以前的狀態之中。在百年之中，中國道教沒有出現過足以影響時代的高道，甚至連一個可以左右道教自身的代表人物也難以施展，因此，道教就無法對自己的信徒實現真正的教化功能，無法為社會的進步、為中華文化的繁榮作出自己應有的貢獻。但是，道教還會長期存在下去，作爲中華文化之
一的道家思想的载体的道教，还不可能退出历史舞台，因此，历史需要道教神学有较大的发展和变化，以适应时代的需要，完成其长期存在的历史使命。

说它是现实的需要，是因道教尽管在百年来经历多次重大的磨难，但是道教继续以其顽强的生命力，在近二十年中有了百年未有的长足发展。道教作为一种社会实体，需要有健康的神学思想作为指导，需要有宽广而深厚的神学思想作为其发展的基础。在 2001 年 12 月全国宗教工作会议以后，《人民日报》发表了社论〈紧团结信教群众，共同致力于建设有中国特色社会主义的伟大的事业〉，社论指出：「道教与社会主义社会相适应」的要求之一，就是宗教界人士「努力对道教教义作出符合社会进步要求的阐释」。这也就是说「对道教教义作出符合社会进步要求的阐释」就是要发展和丰富宗教的神学，使之与社会主义社会的进一步要求相适应。道教作为中国合法宗教之一，自然也必须面对这样一个社会要求，而这个要求也同宗教发展的历史经验和教训是相一致的。因之，只有有了跟上时代步伐的道教神学，才能使当代的道士具有系统而完整的神学思想，保持有道之士的高尚情操，才能使道教保持对于当代道教信徒的吸引力和凝聚力，才能使道教继续发挥它作为中华文化不可替代的组成部分的历史职能。

正是因为历史和现实的迫切要求，道教神学的建构问题才引起了道教界和学术界多有有识之士的关注和回应。我们有理由相信，崭新的中国道教的神学即将会出现，中国道教将在新一代道教徒的手上以前所未有的姿态成为中华民族的复兴作出自己的贡献。

1. 王明：《道教与传统文化研究》（北京：中国社会科学出版社，1995），页 212。
2. 石衍军：《道教文化与传统文化》，上海：《上海道教》，1990 年第 3—4 期合刊。
3. 姜生：《道教与文化》，《中国道教》，第 2 期，页 31，页 32。
4. 李远国：《多维道教文化与传统文化》，收入《道教文化》，第 2 期，页 31，页 32。
5. 李远国：《试论道教教义思想中的三大特性》，收入《道教文化》，第 2 期，页 31，页 32。
6. 吴国泰：《道教哲学》，北京：中华书局，1998，页 4，页 13。
7. 舒远志：《道教思想尖锐性》，收入《中国道教》，北京：中国道教学会，2001 年第 4 期，页 32。
8. 何光远：《神学与形而上学》，成都：四川人民出版社，1990，页 3。
11. 李光：《汉代道教哲学》，成都：巴蜀书社，1995，页 13—15。
12. 转引自李光：《汉代道教哲学》，页 12—13。
13. 〔德〕艾伯林著、李秋泽译：《神学研究：一种百科全书式的定位》，北京：中国社会科学出版社，2003，页 67。
14. 〔英〕大维·福勒著，李四龙译：《神学》，香港：牛津大学出版社，2000，页 26，页 19。
《攝生纂錄》作者「王仲丘」解疑

一、《攝生纂錄》作者「王仲丘」解疑

《新唐書·藝文志》云：「王仲丘，《攝生纂錄》一卷。」這應是傳世文獻對《攝生纂錄》的最早著錄。其後，鄭樵的《通志·藝文略》亦沿用《新唐書》的說法：「《攝生纂錄》一卷，唐王仲丘撰。」那麼，「王仲丘」到底何許人也？首先，《新唐書·儒學傳》中也有位「王仲丘」，為唐開元年間儒學人士，涇州琅琊人，以明禮見長。難道他就是《攝生纂錄》的作者「王仲丘」嗎？令人懷疑。因爲這位「王仲丘」的傳記中無字未提及有關向道或養生方面的問題，這與《攝生纂錄》作爲專業的養生書不相吻合。且世間重名者多，所以《攝生纂錄》的作者「王仲丘」，
或許另有其人。

《新唐書·藝文志》中有位名王冰者，「注《黃帝素問》二十四卷，《釋文》一卷」

3 並自號「啓玄子」，或許此人與《攝生纂錄》有一定關係。宋代其他典籍中與此人也有多

處記載，但往往誤之為「王砭」（唐

代亦有名「王砭」者，為詩人杜甫的

表姪，當與《黃帝內經·素問》的

注者無關），如《郡齋讀書志》在著

錄《靈樞經》、《黃帝素問》和《天

元玉策》時，都提到「王砭」

4。可

見，《新唐書·藝文志》所謂「王

冰」，不但為《黃帝內經·素問》和

《靈樞經》作了注釋，還撰有《天元

玉策》三十卷。宋代陳振孫在著錄

《黄帝內經·素問》時說得更具體：
「唐太僕令王砭注，自號啓玄子（筆
者注：清人為避康熙帝之名諱，故改
『玄』為『元』）……王砭者，寶應
中人也。」

5 馬端臨《文獻通考》亦

云：「砭，仕至太僕令，年八十以壽

終。」

6 而直接將《攝生纂錄》歸於

王冰名下的，則是清修《山東通志》：
「王冰注《黃帝素問》二十四卷，字仲
丘，號啓元子，人多志作王砭，誤；又注《靈樞經》九卷，又

《攝生纂錄》一卷，又《天元玉策》

三十卷。」

3 《四庫全書》及

《四部叢刊》，唯有《山東通志》

云：王冰，字仲丘，並編撰《攝生纂

錄》。而且，也唯有《山東通志》把

唐代寶應中的王冰列入山東籍。這或許

是《山東通志》的編撰者根據以上資

料做出的推斷，抑或別有更可靠的資

料。筆者以爲，《新唐書·藝文志》

中的王冰和《儒學傳》中的王仲丘，

肯定爲兩人。至於誰是《攝生纂錄》

的編撰者，筆者傾向於前者。因爲前者

在注釋《黃帝內經·素問》時，自序

云：「砭，弱齡慕道，素好養生。」

7 且其所注《黃帝內經》和《天元玉

策》等，亦屬道書類。而開元年間的

王仲丘為儒學人士，雖然儒家也講究攝

生，但這畢竟要比好道者的王冰編撰

《攝生纂錄》的可能性小得多。

至此，我們對《攝生纂錄》作者

問題可作如是解答：《攝生纂錄》作

者是王冰。王冰，字仲丘（丘），自

號啓玄子，唐寶應中人；自少慕道，好

養生，注《黃帝素問》二十四卷、

《釋文》一卷、《靈樞經》九卷，並

撰《天元玉策》三十卷；仕至太僕

令，年八十以壽終。

二、〈導引篇〉溯源

〈導引篇〉居《攝生纂錄》之

首。筆者懷疑，《道藏》所載《攝生

纂錄》或為唐代之殘卷，因爲北宋慶

暦年間編撰的《崇文總目》著錄該書

已闕。可能該書流傳於民間或宗教

界，不爲當時官方所見，而在明代修

《道藏》時又被搜羅到，或已非全

本，故未載錄其作者及序文等，且直接

以導引法爲開篇。

從篇章格式上看，〈導引篇〉只

收錄了「赤松子引法」和「婆羅門

導引法」兩種導引法。而從實質內容
上分析，其中的「赤松子坐引法」又包括两部分。其一，从「長跪」至「勿大寒、大熱、風燥、醉飽時勿作」。這一部份與《道藏》本《太清導引養生經》之最後部份「赤松子坐引之道」類似，二者都在於有六節動作，其中四節相同，或是二者各自有其來源。其二，從「養生要集曰」至「疾病皆除」。《養生要集》是東晉張湛等人纂輯而成，《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》和《新唐書·藝文志》中都錄有此書。可見，它應是在唐以後傳來的，而《攝生纂錄》則編撰於唐代。因此，其（導引篇）中的「赤松子坐引法」的第二部份內容蓋摘自《養生要集》。雖然這一部分內容未超出陶弘景《養性延命録》之《導引按摩篇》，但具體字句還是有不少差異。而《養性延命録》也是出自《養生要集》，所以這種差異應該是在兩位作者各自摘錄《養生要集》時產生的。更何況文中直言「養生要集曰」，並未提及陶弘景或《養性延命録》之類。總之，《攝生纂錄·導引篇》之「赤松子坐引法」中包含的兩部份內容雖然與今存《太清導引養生經》和《養性延命録》中的部分內容有相似之處，且二者之成書皆早於《攝生纂錄》，但其紹不一定以二者為藍錄藍本，或是別有來源，尤其是取材於當時仍然存世的《養生要集》之可能性較大。

「婆羅門導引法」居《攝生纂錄·導引篇》之最後。單就「婆羅門」一詞看，此導引法當來自古代印度。若由此導引法所列的十二節導引的名稱中所涉及的龍、麟、鸞、鳳等中國古代傳說中的吉祥動物來看，此導引法應為中國本土的東西。而此導引法中，如「虎視」、「龜引」、「鶴舉」、「熊奮」等，這類用動物為導引命名的做法，在近世出土的漢代帛畫《導引圖》和漢簡《引書》中，也屢見不鮮。所以從這個角度看，此導引法應該是中國人創造的。如果再具體研究一下此導引法的動作，我們會驚奇地發現，此導引法的多數動作與孫思邈《千金方》中所載

![《正統道藏》本《攝生纂錄·導引篇》部份內容](image-url)
「天竺國按摩」中的許多導引動作類似或相同，而孫思邈亦云「天竺國按摩」為「婆羅門法」①。孫思邈為唐前期人，而筆者前文已論證《攝生纂錄》的編撰者應為唐寶應中的王冰，或進一步說，即使是唐開元中之王仲丘的話，其生卒年代也比孫思邈晚得多。而且筆者曾考察過孫思邈的「天竺國按摩」應取材於《太清道林攝生論》或《正一法文修真旨要》。吳志超先生也認為「此法原載於吾人所撰《太清道林攝生論》，名為「自按摩法」，孫思邈輯入《備急千金要方》，稱為「天竺國按摩」，並注『此是婆羅門法』」②。總之，《攝生纂錄・導引篇》中的「婆羅門導引法」應該是以孫氏所謂「天竺國按摩」為基礎創編的。當然，這不一定是《攝生纂錄》的編撰者所為，其創作者或另有其人，此尚有待進一步研究。

三、結語

通過以上兩個方面的分析，我們對《攝生纂錄》的作者情況以及〈導引篇〉的淵源問題已較為明確。不過，還須進一步指出的是，對「婆羅門導引法」而言，此導引法不見於明《正統道藏》之前的任何現存文獻，可見此導引法很可能是在明《正統道藏》之前僅由《攝生纂錄》這一孤本流傳下來的。由此更見《攝生纂錄・導引篇》在保存中國古代導引體操方面的文獻價值。另外，《攝生纂錄》中，尚有調氣、居處、行旅諸篇，養生內容非常豐富，有待人們進一步發掘研究。

（本文為國家哲學社會科學「十一五」規劃重點專案《中國道教科學技術史》部份成果）

① 沈壽：《導引養生圖說》（北京：人民體育出版社，1992），頁19。
② 《宋》歐陽修、宋祁：《新唐書・藝文志》（北京：中華書局，1975），頁1524、頁1566。
③ 《宋》鄭樵：《通志・藝文略》（北京：中華書局，1987），頁794。
④ 《宋》歐陽修、宋祁：《新唐書・儒學傳》（北京：中華書局，1975），頁5700。
⑤ 《宋》歐陽修、宋祁：《新唐書・儒學傳》（北京：中華書局，1960），頁45。
⑥ 《宋》尾公武、趙希弁：《郡齋讀書志・後志》，《四庫全書》本。
⑦ 《宋》陳振孫：《直齋書錄解題》卷十三（上海：上海古籍出版社，1987），頁382。
⑧ 《宋》馬端臨：《文獻通考・經籍考》（上海：華東師範大學出版社，1985），頁1127。
⑨ 《清》岳浚纂修：《山東通志・經籍志》，《四庫全書》本。
⑩ 《重修補注〈黃帝內經素問〉序》，《四庫全書》本。
⑪ 《宋》王炎臣：《崇文總目》卷九道家類，《四庫全書》本。
⑫ 《道藏》（文物出版社・上海書店出版社・天津古籍出版社，1988），第10冊，頁707。
⑬ 《唐》孫思邈：《備急千金要方》（北京：人民衛生出版社，1982），頁481。
⑭ 吳志超：〈導引健身法解說〉（北京：北京體育大學出版社，2002），頁224。
閻丘方遠 與 《太平經鈔》

■ 郭 武 四川大學宗教研究所教授

閻丘方遠（？－902）是唐末五代時期的著名道士，字大方，舒州宿松（今安徽省宿松縣）人。其事迹見於《續仙傳》、《洞霄圖志》、《雲笈七籤》及《吳越備史》、《十國春秋》等，尤以南宋沈汾撰《續仙傳》的記述最為詳細。據諸書記載，閻丘方遠的祖先乃是齊人。生之後，父親名闕，以文學節行著稱，但未曾入仕。閻丘方遠自幼聰慧，年十有餘，曾學易於廬山陳元晤；二十九歲時，問大丹於香林左元澤，左元澤謂之曰：「無思也，無為也，寂然不動、感而遂通天下之故。」其歸一揆。又經云：「迎之不見其首，隨之不見其後。」是何物也？子若默契神證，又何求焉？所惜者，子之才器高邁，直可為真門之標表也。閻丘方遠聞言後，稽首致謝而去，之後曾詣仙都山隱真巖，事劉處靜學修真出世之術。三十四歲時，閻丘方遠又受法繇於天台山玉霄宮葉藏實，「真文秘訣，盡蒙授付」。閻丘方遠在進行守一、行氣之類修煉的餘暇，又篤好子史群書，每披卷必一覽之而不達於心，並常自言：「吾不為，陶貞白，吾之師友也。」其對於原始道經《太平經》的研讀頗有心得，曾「詮《太平經》為三十篇，備盡樞要」，致「聲名愈播於江淮間」。唐昭宗景福二年（893），
時為錢塘彭城王的錢錫因慕聞丘方遠的名聲，曾訪之於餘杭大澤洞，並築室於其處以安之。據《吳越備史》言，聞丘方遠初入宮謁見錢錫時，曾為其講《老》、《莊》之義，但卻不為錢錫所喜，故退而歎曰：「彼英雄也，是不宜與談玄虛之道。」翌日再入謁，遂改陳《春秋》之義，「由是王（錢錫）厚加禮遇，重建天柱宮，俾以居之」。後來，錢錫又命聞丘方遠於下元節在龍瑞宮舉行金鑾醮，「其時大雪，惟醮場之上星燦然，殿宇諸所沾灑；又有鍾鼓震響者，聞車馬之聲甚眾，復有一黑虎蹲於宮門外，醮罷乃去」。由上可知，聞丘方遠乃精通道、儒之學的學者。《十國春秋》又載作爲「吳越王」的錢錫曾「師事之」，並賜其封號曰「玄同先生」。

聞丘方遠因名聲遠播，故亦曾多次得唐昭宗徵召，但他卻因唐室衰微而不願赴召。唐昭宗曾賜其封號曰「妙有大師玄同先生」，令其名聲更為顯赫。其曾從所學者無遠不至，弟子二百餘人。天復二年（902）正月十四日，聞丘方遠羽化於杭州大澤洞，「弟子從俗葬，舉以就棺，但空衣而尸解矣。」

聞丘方遠的著作，在《道藏》中有《太平經鈔》、《太上洞玄靈寳大繩鈔》等。《宋史·藝文志四》又著錄「聞丘方遠《太平經秘旨》一卷」，有學者疑其即是《道藏》中的《太平經聖君秘旨》。但其中最著名的則為十卷本《太平經鈔》。現存《道藏》中的《太平經鈔》實是原始道經《太平經》的節選本，共十卷，按《太平經》原來的體例分甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸各部，每部一卷，於《道藏》中。《太平經鈔》的內容及各篇選本的篇卷數，諸家的說法不盡一致，如近述《續仙傳》言為「詣《太平經》為三十篇」，而南宋鄭牧的《洞霄圖志》又言為「鈔（《太平清領書》）為二十卷」。南宋賈善翔撰《續龍傳記》則分為「詣」與「鈔」。為《詔》有「鈔」有三十篇。今人王明先生認爲：現存之《太平經鈔》的體裁，與聞丘方遠在「鈔」的時代則不一定是原版，是經過了修改和編次，故也有「詣」之意義。至於有關該《鈔》篇卷數不一的說法，既可能是「十卷」為《詔》，也可能是「十卷」中再分為上、下或上、中、下三級。任繼愈主編《道藏提要》則認為：諸家有關《鈔》之篇卷數的說法不一，「蓋係卷數分合不同或鈔刻時文字僞誤」；而賈善翔分為「詣」與「鈔」為二者，「當出譌誤」。

《道藏》本《太平經鈔》中，甲部文字最少，且其很多用語如「種民」、「本起」、「三界」、「受記」等在其他九部中未見有使用，故王明先生曾疑其乃後人偽僞，並考其文字實源於《靈書紫文》與《上清後聖道君列紀》。後來敦煌本《太平經目錄》的發現，確定了王明的說法，並顯示現存《太平經鈔》卷十癸部實是原來的卷一甲部，而真正的癸部則下落不明。
《太平經》乃是我國早期道教的一部重要經典，內容相當時龐雜。該經曾經散佚，今人王明輯有《太平經合校》，習道教研究者多讀之。《太平經》既是一部《太平經》之編餘本，亦是思想內容與原本大同小異，如《禮記》中又有闡發天道自然、陰陽變化及「天人合一」之言，並有以天、地、人為「三才」及以「守一」等法追求現世長生之說，還有所謂道治、德治、人治等社會政治思想，茲不贅述。

需要說明的是，闡丘方遠之研習和節抄《太平經》，既有著來自道教歷史方面的傳統，也有著來自社會現實方面的需要。作爲東漢張陵、張角教國所崇奉的一部重要道經，《太平經》（時稱《太平清領書》、《太平洞極之經》等）所宣揚的「太平」濟世思想曾對廣大信眾產生過強烈的吸引力；但至東晉以後，隨著《靈寶度人經》等宣揚「度人」的經典之出現，《太平經》逐漸乏人修習。既使如此，歷代傳習《太平經》者仍然有之，如南朝宋齊間曾有錢塘褚伯玉「好讀《太平經》」，齊梁間陶弘景弟子桓法閭亦曾得《太平經》文，陳宣帝時道士周智賢又「善於《太平經》義，常自講習，時號『太平法師』」。故闡丘方遠之研習此經，實有著其歷史傳統。

至於社會現實方面的需要，則與唐末五代之「亂世」有關。「安史之亂」後，唐王朝元氣大傷，開始逐漸走向衰落。安、史雖敗，但其殘餘勢力仍盤踞河北方鎮，而唐王朝爲了集中兵力抗禦吐蕃侵襲，亦不得不姑息之，令其日甚驟縱，很多方鎮也率相效尤。史稱：「天子顧力不能制，則忍恥含垢，因而撫之，謂之姑息之政。」又稱這種狀況發展至唐末：「天下之兵無復勤王者……自國門以外，皆分裂於方鎮矣。」各地方鎮的割據，不但有損於唐王室的政治權威，也有損於其經濟利益，故一些想有所作爲的皇帝如德宗、憲宗等曾發兵試圖討平之，其結果是令各地百姓飽受戰火、生靈塗炭，使「安史之亂」後很多地方「井邑榛棘，豺狼所嗥」、「人煙斷絕，千里蕭條」的慘象進一步擴大。唐懿宗時，翰林學士劉允章曾撰《直言書》言當時民有「八苦」，國有「九破」，揭示了晚唐百姓的痛苦及國家的危機。所謂民有「八苦」，具體爲：

官吏苛削，一苦也。私債徵奪，二苦也。賦稅繁多，三苦也。所由乞假，四苦也。討逃人差科，五苦也。冤不得理，屈不得伸，六苦也。凍無衣，飢無食，七苦也。病不得醫，死不得葬，八苦也。

而所謂國有「九破」，則是當時藩鎮跋扈，宦官擅權，官吏殘暴，賦役繁重，兵戎不斷，邊境不安等狀況，具體爲：「終年聚兵，一破也。蠻夷熾興，二破也。權豪奢僕，三破也。大將不朝，四破也。廣造佛寺，五破也。賂賂公行，六破也。長吏殘暴，七破也。賦役不等，八破也。食祿人多，輸稅人
唐宋五代的亂世，令《太平經》所宣揚的「太平」濟世思想在社會上又有了很大的市場，但該經一百七十卷的大部頭卻又另讓研習者望而生畏，難得其旨；於是，盡得此經「樞要」的閻丘方遠根據自己的研習心得，將這部「卷帙浩繁、復文隱密」的經書刪節為十卷（或二十卷、三十卷）本，令其「文約旨博」而「學者便之」。實有著很大的現實意義。故可以說，《太平經銖》的出現雖無在理論上的「原創」意義，但卻有在現實中的「推廣」之功。
老子即後世道教所尊崇的太上老君，作爲道教神系中的一位重要的神靈，他的地位非常特殊。在道教發展的過程中，他由現實中實實在在的人變爲神，再成爲有著至高地位的道教「三清」之一，經歷了漫長的發展演變。老君身份的一系列變化，都反映出現實生活的曲折變遷。

老子能成爲道教的主神，與他的著作和神奇的身世經歷有關。《道德經》裏所表現的一些神秘內容即長生不老的學說，以及他對恍惚迷離卻又生生不息、周而復始的「道」的解釋最能體現道教精神，因此對永生的「道」的體認與追求成了道教玄門人士世代永不衰竭的夢想。老子其人，在各種典籍的記載中也帶有神祕色彩，如《莊子》中有不少地方提到老聃（老子），《天下》篇說他是位深明至道的聖人或「博大真人」，但並非不死的神仙。《史記·老子韓非列傳》採嗟嘆說，一說他百六十餘歲，或言二百餘歲，善修道養身；又傳說他好像沒死，西出函谷後，「莫知其所終」，成了一位有爭議的神祕人物。

秦漢時代，有黃老道崇尚無爲，尊奉黃帝和老子。東漢初，楚王英講喪黃老學說，但還沒立祠祭祀。到了桓帝時，人們開始為老子立祠，並以郊天樂祀之；從此，老子便成了神，享有與天神相同的地位。

東漢時期，黃老養性之說遍及朝野，社會上把「黃老」與「浮屠」相提並論，已顯露出黃老的宗教氣息。王阜《老子聖母碑》說：「老子者，道也。乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元，浮遊六虛，出入幽冥，
觀混合之未別，或著 trovare 之未知。」把老子等同於道，使他成為創造萬物的偉大神靈。這種把老子與道合而為一的創世說，成爲道教創世說的雛型，也是老子被神化並被奉為道祖的序幕。《列仙傳》則正式把老子列為神仙之一，《太平經》乾脆托言是太上老君降授的。《老子想爾注》更是把太上老君直接等同於道，說：「一者，道也。……形而為氣，聚形為太上老君，常治崑崙，或言無為，或言自然，或言無名，皆同一耳。」《老子想爾注》根據《道德經》，闡發了道教思想，極力神化老子與道，使道成爲信仰和崇拜的至上神，老子衍變為太上老君，成了宗教教主，從而以信仰的力量代替了哲理的力量。老子在張陵創五斗米道後一段時間裏獨受尊崇，成爲最高神靈，有著至高無上的尊榮。

二

道教創立後不久，老子的神祕色彩雖在，但地位有所下降。葛洪在《抱朴子內篇·雜應》中說：「老子身長九尺，黃色，足窩，長鼻，秀眉長五寸，耳長七寸，額有三理上下徹，足有八卦，以神鶴爲馬，金樓玉堂，白銀爲階，五色雲爲衣，重固之冠，鋒鉤之劍。」這種帶有神話色彩的記載，反映出來的完全是一幅怪異的形象。在《枕中書》裏，老子的座位就已經被元始天尊所取代了。《神仙傳》裏，一方面說老子是楚國苦縣曲仁里人，其母感大流星而有孕，懷之七十二年才生，生時剖母左腋而出；由於生下來頭髮就是白的，於是稱爲老子，又因其母生之於李樹下，並且生而能言，指樹為姓，於是姓李。另一方面，又說他只是一個學而得道者，「是以伏羲以來至於三代，顯名道術，世世有之，何必常是老子也？皆由晚學之徒好奇尚異，苟欲推尊老子，故有此說。其實論之，老子蓋得道之尤精者，非異類也」，完全沒有甚麼特別的地方。東晉中後期，上清派和靈寶派出現，可能是爲了區別於舊天師道，他們不再尊太上老君爲最高神靈，而把其擺在神次的地位。

在南朝陶弘景的《真靈位業圖》中，第四中位爲「太清太上老君」，以太上老君爲太清道主，成爲道教中統治一方的尊神。在陶弘景後，老子的神話進一步發展，他被奉爲宇宙的主宰，成爲道教「三清」之一，僅次於元始天尊和靈寶天尊。儘管「三清」之一的老子原是凡人，但他進入天尊之列後，就被解釋成歷劫昇化的道體。

唐代，道教神靈在《真靈位業圖》的基础上有所發展，老子也大放異彩。出現了「老子一氣化三清」的說法，以老子統一了「三清」，以「三清」共爲主神。老子地位的空前提高與政治環境緊密相關，正如某些學者所說：「道教畢竟因爲老子神話而幸運了。一個在漢時作爲異端的宗教，經過了漫長的世事滄桑終於走上了正統之位，全憑了老子神話與唐祖相符的奇功。」唐、宋皇帝都信道教，故道教在當時達到極盛。唐明的皇帝為提高門第，獲得上層社會的支持，稱老子托夢說是他們的祖宗，老子就是唐江山的保護人，是以元始天尊、太上老君倍受尊
崇。至今，以太上老君為道教至高神的說法也較流行，如李養正先生便認為：
「奉太上老君為無世不存之至尊天神，是道教徒最根本的信仰。」

老子的神化過程，正是從學派的傳人到教派的組師的過程，也就是道教的形成、發展和以後逐漸趨於統一的過程。老子的從虛到實、從人到神、從太上老君到太上玄元皇帝，這些變化正是道教發展的縮影，也是現實生活變遷的反映。

三

在唐代，由於皇帝姓李，故認老子李耳為自家族祖，把太上老君尊為最高神，老子地位空前顯赫起來。道教也借助有利的政治條件大力發展，達到了歷史上的極盛。在宗教與世俗社會雙重力量的作用下，老君信仰興盛起來。關於老君的神話故事也廣為流傳，其中增加了很多新的反映時代特點的內容。在唐末五代著名道士杜光庭所著的《道教靈驗記》中，有不少關於老君的靈驗故事，這些故事既是道教加強其宗教宣傳的結果，也是當時社會宗教信仰和普遍心態的反映。

一是老君地位崇高，有著極高的權威，容不得輕慢侮辱。如果誰有不敬之舉，必然遭到嚴厲的懲罰。這類故事具有極強的弘教目的，如《蜀州錄書老君驗》所說：

蜀州紫極宮東軒下有畫老君一尊，年深而彩容輝，金碧如新。郡人祈福，每有徵應。時任從海監州領資州，毘

頭軍在宮中屯駐，眾人戲弄弓箭之際，有一官健把弓箭告眾曰：「我射老君前橫金一塊，若中，即眾人為我置酒。」人或止之曰：「橫金是老君曲尺也，正當功德，必不可射。」言未訖而射之，箭勢徑去到老君前，有物擊回，中於階下楠木樹上。其聲震天如動鬪焉，才箭中樹，官健已死，眾人扶持救之，心前血流不絕。

這位官健不知天高地厚，在玩耍取樂的時候，竟敢射老君的橫金，別人勸阻都無濟於事，結果立即遭到了最為嚴厲的懲罰——死亡。

在《昌明縣靈集觀鐵老君驗》中，有冶鐵工父子二人將老君像前的二童子捶毀，想煉鐵以圖他用。當晚，老君像自動移到了四五里外的另一座宮觀中，第二天大家都很驚異。當偷童子的父子倆得手後，正準備煉鐵，「鐵液兩條自爐中沸溢而出，勢如迅雷，各長丈餘，燒殺父子二人。既而驗其所碎，知是白馬老君童子爾。」作

為至高無上的尊神，老君之像理應受到頂禮膜拜，但故事裏的兩父子卻膽大妄為，竟然偷到老君頭上了；老君自己移動位置保護自己，並且對不敬者絕不寬容，讓他們受到了應得的懲罰。

對於諡誄，老君也決不留情。《蜀州鐵老君驗》中，一個道士發現老君禱前有人寫了諡誄老君的言詞，原來是一個和尚幹的，事後他也遭到了苦果。和尚說：「後學小僧，愚意謂老

君胸上，諡誄大聖，因成重疾，一日三
度為神靈所打，骨肉糜碎，性命恐在旦夕。」為活命，他不停地焚香懺悔，但是當天晚上，他就一命嗚呼了。對老君至高無上神權的尊重，反映了道教信仰的神聖不可侵犯。

二是反映老君對芸芸眾生的慈愛，對世間靈魂的護佑。這類故事反映了當時人們對道教的世俗化訴求。在《道教靈驗記》中，老君並不只是以嚴厲的權威者的面目出現，對於他護佑下的生靈，他往往給予最親近的關懷。

〈閩州石壁成像老君騐〉寫道：

中書舍人高元裕，貢授閩州刺史。是歲大旱，元裕禱祈，山川祠廟，無不周詣，忽於玉台觀前，瞻望東山叢林之上，見有異氣。披榛徑往，果有巖竈懸泉，在峭岩之曲，喬木之下，有石壁奇文，自然老君之狀。前有玉童，袵袖捧爐，雙髻高突；後有神王之形，恭若聽命。元裕焚香叩祈，以嘉肴為其祝。時未及，甘雨大霑，連綿兩夕，遠近皆足。乃翦茅築廟，為齋宮，立碑以紀其事。於懸泉之下，為方塘，引水注為流杯小池，植花木松竹，遂成勝賞。光啓年，大駕還京，光庭奉玄元觀，寵詔褒允。至今郡中水旱，祈祝靈驗皆應。

大旱之時，老君顯靈。閩州刺史高元裕，先由一股異氣引至山上，發現一處石壁自然形成老君的形狀，於是他焚香祈禱，不久就天降大雨，足足以下了兩天，於是旱情得以緩解。後來老君顯靈的地方成了一方名勝，並且，此後一旦有旱情，只要在此處祈禱，馬上就靈驗。杜光庭請皇上在這裏修建了玄元觀，以示紀念。

老君不僅護佑一方百姓，對於一般老百姓的願望也能夠滿足。(〈許處事老君騐〉中，許處事是一個農民，他一直供奉著老君的畫像。一年大旱，他家生活很窘迫，這個時候，神仙顯靈了。

「忽夢神人，羽衣大冠，雲氣而行，謂之曰：『爾神仙之孫，當須歸心太上，以求福佑，可致家豐力足矣。』」醒來後，許處事在紫極宮中得到了一副老君的畫像，從此旦夕供奉，他的家業果然殷實起來。後來，他到洞庭湖遊玩，湖中有波激流，其他的船差點覆沒，唯獨許處事的船安然無恙。原來還是神靈在護佑，旁邊船上的人說：「遇見許家船上有一紫氣平覆，船背上有一白衣仙人，侍者皆著五色衣，光彩照天，盡如金色，乃知該船是老君所護，風波不傷。」只有一心供奉老君，哪怕是一介平民，在危急時刻，老君總會出現，伸出他慷慨的援助之手，不管求助者的要求是多麼平凡和簡單。

在唐代，老君不管是天災還是人禍，都要出來救護他的信徒。在唐末五代的戰爭年月裏，老君更成了人們不可缺少的護佑之神。(〈寶典事老君騐〉)寫道：

黃湘，累世好道，崇奉香燈。深詣許司，家頗富麗，然其修奉勤至，人所不及。有一幅老君像，持以自隨，所至之處，雖一日一夕，亦設焚香
之位，應感之效，不可畱述。黃巢既陷長安，大肆西幸，湘撫金帛，撈骨肉，自東而南。道路剽掠之人，不知紀極，其一家百餘人，行李無所驚懼。道於龍角山下，另居避難。衣冠及遠近道流，皆投其家，各與饒給。請道流主《道徳人經》時當萬卷。有群賊忽圍其家，湘入告老君，乃出與語，賊投刃於地，羅拜其前。湘問其故，默而不答，拜亦不已。湘舍而入門，群賊猶拜，唯稱罪過。湘哀之，持繭帛，使人與之，慰勉移時，稍稍度支。

賈湘供奉老君之勤謹，很少有人比得上。這份虔誠終於得到了回報。在黃巢起義後的兵荒馬亂的日子裡，他家一百多人奇跡般的沒有受到一點損害，而且他家還救護了其他的逃難者。一次，一群歹徒圍攻他家，最後乖乖地撤退求饒。是甚麼呢？全都是因他家供奉老君的功德，他還請道士演《度人經》，終於度過了戰爭的非常時期。

在《沈瑩事老君論》中，沈瑩「宿奉至道，常供養老君」，雖然生活在不幸的戰爭年代，但是由於有了老君的庇護，戰爭對他沒有一絲的影響。老君還派了個童子陪伴他度過艱難歲月，「有一童子，青衣，年可十三四，云老君令與其嬉戲。良久，引去一大宅內，得飲食果實。餐餚了，與童子為伴遊玩。」如日頭，即聞老君令其添香，才炷香了，即聞開門之聲。童入門時，香煙未歇，聞其門戰火礫，鄰里焚燒，驚怕之事，一無所聞。是則十月戰爭，比鄰灼熱，如同數刻，殊不覺知。列肆並焚，其家獨在，非大聖神通之力，孰能及於此乎！」「罷兵之後，瑩所居六七間，扃鐍如常，塵垣完備」。最後沈瑩親人異門，領著這個小童，求仙隱道去了。

《楊鬱兒夢老君論》中的楊鬱兒，由於一家人被竊司業地事奉老君，這使他們免於戰亂，「鬱兒在軍伍中，於金堂把戟，為敵人擒獲，往南山案中，不被殺戮。晝夜常念老君，願再見父母。忽夢老君賜雲一朵，令童子引之，送於平地。童子曰：『可以歸矣。』及覺，已出山案，因得還家。到家之日，父母為其作百日齋矣。」老君對於誠心向道的人，都給予時的幫助，幫助的範圍幾乎無所不及，而同時，老君又愛恨分明，對於不敬者、作惡者也決不容情，給予應有的懲罰。

《道教靈驗記》中的老君靈驗故事，形式生動形象，內容豐富多樣，富有時代特色。故事中的老君，既是嚴厲的，又是慈悲的，具有至高無上的神性與慈悲寬容的人性的雙重特點。宗教是現實生活的折射，在宗教故事情的表達中反映的其實就是現實生活的訴求，老君靈驗故事其實就是當時宗教與世俗世界相互融合的結果，反映了老君信仰在唐代的時代特點。
漢旺紅廟主與白衣太子肉身像

譚明全 四川省什邡市人

四川綿竹市漢旺鎮香山村紅廟子內，有一尊白衣太子肉身像，肉體兩千年多年不腐。他頭戴合掌帽，身穿白色道袍，腳裏綁腿，手拿文撳和呪訣，慈眉善目，年青瀟灑，受人讚頌和朝拜，名聲遠揚中江、羅江、三台等地。每年逢正月初一至十五，這些地區的道教信徒多風塵僕僕地前來紅廟子朝拜。

為甚麼遙近的人們要來朝拜白衣太子呢？據漢旺鎮香山村的人介紹：明末清初時，綿竹市漢旺鎮萬曆村曾家山有一曾翁，他三代人吃齋，幾代人向善，然而三代人只有一根獨苗苗。俗話說：「皇帝愛長子，百姓愛幺兒。」長輩們把這視若掌上明珠，像皇帝愛太子一樣，曾翁便為這獨苗苗取名「曾太子」。這「曾太子從小非常喜愛道教的經典《道德經》、《太上感应篇》、《道德指歸真經》。由於天資聰明，過目成誦，曾家山百姓稱他為神童。「曾太子」剛滿十二歲那年，恰遇六月的酷熱天氣，他突然患了臉發紅、身體乾瘦的急病，四處求醫，無藥可治。一天，「曾太子」對曾翁說：「善良的父親，我原是慈航真人身邊的侍童，由於你們家祖祖輩輩向善，祖師才將我賜給你爲子。你我只有十二載的父子關係，今天菩薩要接我回天庭，望你萬勿悲傷。我死後，你每天把我送到太陽下頭曝曬，晚上又把我搬回家裏；只要連續七天這樣做，我便可不變形，屍體不腐化，你就把我送到挖了一坑金子的墓外李紹白修的紅廟子內，讓眾人觀賞。這樣，你就永遠能見到你的兒子了。」
「曾太子」說完，一命嗚呼。曾翁按太子之易名，將將出撈盡收，曝了七天，屍體果然不變形、不腐化，與在生時一般模樣。後來，曾翁用椅子將「曾太子」抬到紅廟子，讓人瞻仰和朝拜，人們便稱他為「白衣太子」。

不久後的一天，從羅江縣略平鎮來了一位員外，姓楊名玉德，他帶了吹嘯吶的隊伍，抬了幾抬抬貨，到香山村來找一個姓白的年青道士，但村民都不認識這個道士。楊員外一行走進村境内的人廟子歇腳時，忽見神台上坐的白衣太子，員外左看右看，恍然大悟，便對香山的村民說：「踏破鐵鞋無覓處，得來全不費工夫，就是神台上這位道士，救活了我兒子。那年青道士的容貌與他一模一樣，他說過他姓白，住在香山村的廟子裏啊！」於是，他們鳴放了鞭炮，給紅廟子捐贈了不少銀兩。原來，在前幾天楊員外的獨子楊軍，剛十二歲就雙目緊閉，撒手西去時，恰遇一位頭戴合掌帽、身穿白色道袍、腳裹白綁腿的年青瀟灑的道士，手拿文紙、羅織上門化緣。看到員外非常煩惱，這年青道士便問道：「施主有何煩惱，不妨給貧道說說，看有無辦法消除。」楊員外老淚縱橫道：「老漢今年六十五了，膝下只有一根獨苗，不幸身亡。百年過後，誰來給我披麻戴孝呀！」年青道士言道：「善哉！善哉！待貧道與施主看看。」年青道士看入棺的小孩臉色未變，脈搏尚微跳動，便說道：「施主勿慮，小兒有救也。」言罷，用文紙給小孤槍了幾下，口中念道：「風雨咆哮呼。」說也奇怪，只見楊小兒雙目微睜，年青道士又從身上摸出幾粒藥丸，叫楊員外與給小兒服下。剛服下一次，小兒雙目圓睜，從棺木中坐了起來。眾皆大喜，楊員外欲以家產一半與之，年青道士再三推辭道：「錢與我無緣，施主有意捐贈，請到緯竹漢旺鎮宋家壪、袁家坎的紅廟子來找我，我姓白。」說完，他便揚長而去。所以，楊員外今天才帶著吶隊來到了紅廟子。

從此，白衣太子在羅江、中江、三台等地到處顯靈，朝拜紅廟子的香客也與日俱增。

1953年，由於極「左」思潮的干擾，白衣太子的同宗後代曾大壽為了白衣太子肉身免遭損壞，而將其埋葬在紅廟子廟後。白衣太子一直在地下沉睡了四十年，至改革開放後的1993年三月某晚，五十八歲的漢旺鎮香山村村民楊傳風，夜夢白衣太子居住在灰塵滿佈的茅屋，便將白衣太子從菜田中的裂口處挖掘出來。不料，竟出現了驚人的奇跡：棺木內白衣太子的頭骨和手絡連在一起，身體也很完整。漢旺鎮群力村道門板依弟子盧意珍即與香山村村民袁仁貴、徐皆惠組成了恢復紅廟子的建小組，用了十多年的時間，按古廟原貌重新恢復了白衣太子殿和其他殿堂。現在，白衣太子肉身像已成爲中外遊客觀光的熱點。
略論道教與倫理的關係

樂愛國 廈門大學宗教研究所教授

關於道教與倫理的關係，鄭希因先生在〈簡論道教倫理思想的幾個問題〉一文中曾作過論述。該文從宗教與倫理的關係出發，說道：「宗教與倫理有非常密切的關係。在倫理道德中，包含了世俗的倫理道德和宗教的倫理道德。宗教學與倫理學是互相交叉的學科。這交叉的一部份，就叫宗教倫理學，它們可以成爲一門獨立的邊緣學科。」由此可見，宗教（包括道教）蘊含著與倫理相互交叉的內容。

道教與倫理之所以有著密切的關係，除了因為「宗教」與「倫理」有著交叉關係之外，還由於道教有著如下一些特點：

第一，道教的得道成仙理念以倫理道德為基礎。

道教崇奉神仙，然而，道教的神仙與「道」是緊密聯繫在一起的，甚至道教所崇奉的最高神本身就是「道」的化身。《老子想爾注》說：「一者，道也。……一，散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙。」杜光庭則明確提出「大道之身即老君」的觀點，他說：「老君生於無始，起於無因，為萬道之先，元氣之祖也。無光無象，無音無聲，無色無亮，幽幽冥冥，其中有精，其精甚真，彌綸無外，故稱大道。大道之身即老君也。萬化之父母，自然之極尊也。」南北朝時期所創高道「三清」，即元始天尊、靈寶天尊和道德天尊，也是道的化身，如《雲笈七籤》引《太真科》言：「混洞之前，道氣未顯。於恍惚之中，有無形象天尊，謂無象可察也。後經一劫，乃有無名天尊，謂有質可睹，不可名也。又經一劫，乃生元始天尊，謂有名有質，為萬物之始
道教對於『道』的詮釋，主要源自老子的《道德經》。在《道德經》那裏，「道」是宇宙萬物的根源，化生天地萬物的本體，而道教完全接受這一說法。對於《道德經》所謂『道』為『天地之始』，《道德經》所謂『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，《道德經》所謂『道生萬物』，《道德經》所謂『道，德也。生長養大，無所不備』，《道德經》所謂『德，亦人也。一生布氣而養之』，《道德經》所謂『生，德也。生，德也』。《道德經》指出：『夫道何也？』

道教對於『道』的詮釋，主要源自老子的《道德經》。在《道德經》那裏，『道』是宇宙萬物的根源，化生天地萬物的本體，而道教完全接受這一說法。對於《道德經》所謂『道』為『天地之始』，《道德經》所謂『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，《道德經》所謂『道生萬物』，《道德經》所謂『道，德也。生長養大，無所不備』，《道德經》所謂『德，亦人也。一生布氣而養之』，《道德經》所謂『生，德也。生，德也』。《道德經》指出：『夫道何也？』

道教對於『道』的詮釋，主要源自老子的《道德經》。在《道德經》那裏，『道』是宇宙萬物的根源，化生天地萬物的本體，而道教完全接受這一說法。對於《道德經》所謂『道』為『天地之始』，《道德經》所謂『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，《道德經》所謂『道生萬物』，《道德經》所謂『道，德也。生長養大，無所不備』，《道德經》所謂『德，亦人也。一生布氣而養之』，《道德經》所謂『生，德也。生，德也』。《道德經》指出：『夫道何也？』

道教對於『道』的詮釋，主要源自老子的《道德經》。在《道德經》那裏，『道』是宇宙萬物的根源，化生天地萬物的本體，而道教完全接受這一說法。對於《道德經》所謂『道』為『天地之始』，《道德經》所謂『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，《道德經》所謂『道生萬物』，《道德經》所謂『道，德也。生長養大，無所不備』，《道德經》所謂『德，亦人也。一生布氣而養之』，《道德經》所謂『生，德也。生，德也』。《道德經》指出：『夫道何也？』

道教對於『道』的詮釋，主要源自老子的《道德經》。在《道德經》那裏，『道』是宇宙萬物的根源，化生天地萬物的本體，而道教完全接受這一說法。對於《道德經》所謂『道』為『天地之始』，《道德經》所謂『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，《道德經》所謂『道生萬物』，《道德經》所謂『道，德也。生長養大，無所不備』，《道德經》所謂『德，亦人也。一生布氣而養之』，《道德經》所謂『生，德也。生，德也』。《道德經》指出：『夫道何也？』

道教對於『道』的詮釋，主要源自老子的《道德經》。在《道德經》那裏，『道』是宇宙萬物的根源，化生天地萬物的本體，而道教完全接受這一說法。對於《道德經》所謂『道』為『天地之始』，《道德經》所謂『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，《道德經》所謂『道生萬物』，《道德經》所謂『道，德也。生長養大，無所不備』，《道德經》所謂『德，亦人也。一生布氣而養之』，《道德經》所謂『生，德也。生，德也』。《道德經》指出：『夫道何也？』

道教對於『道』的詮釋，主要源自老子的《道德經》。在《道德經》那裏，『道』是宇宙萬物的根源，化生天地萬物的本體，而道教完全接受這一說法。對於《道德經》所謂『道』為『天地之始』，《道德經》所謂『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，《道德經》所謂『道生萬物』，《道德經》所謂『道，德也。生長養大，無所不備』，《道德經》所謂『德，亦人也。一生布氣而養之』，《道德經》所謂『生，德也。生，德也』。《道德經》指出：『夫道何也？』

道教對於『道』的詮釋，主要源自老子的《道德經》。在《道德經》那裏，『道』是宇宙萬物的根源，化生天地萬物的本體，而道教完全接受這一說法。對於《道德經》所謂『道』為『天地之始』，《道德經》所謂『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，《道德經》所謂『道生萬物』，《道德經》所謂『道，德也。生長養大，無所不備』，《道德經》所謂『德，亦人也。一生布氣而養之』，《道德經》所謂『生，德也。生，德也』。《道德經》指出：『夫道何也？』

道教對於『道』的詮釋，主要源自老子的《道德經》。在《道德經》那裏，『道』是宇宙萬物的根源，化生天地萬物的本體，而道教完全接受這一說法。對於《道德經》所謂『道』為『天地之始』，《道德經》所謂『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，《道德經》所謂『道生萬物』，《道德經》所謂『道，德也。生長養大，無所不備』，《道德經》所謂『德，亦人也。一生布氣而養之』，《道德經》所謂『生，德也。生，德也』。《道德經》指出：『夫道何也？』

道教對於『道』的詮釋，主要源自老子的《道德經》。在《道德經》那裏，『道』是宇宙萬物的根源，化生天地萬物的本體，而道教完全接受這一說法。對於《道德經》所謂『道』為『天地之始』，《道德經》所謂『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，《道德經》所謂『道生萬物』，《道德經》所謂『道，德也。生長養大，無所不備』，《道德經》所謂『德，亦人也。一生布氣而養之』，《道德經》所謂『生，德也。生，德也』。《道德經》指出：『夫道何也？』

道教對於『道』的詮釋，主要源自老子的《道德經》。在《道德經》那裏，『道』是宇宙萬物的根源，化生天地萬物的本體，而道教完全接受這一說法。對於《道德經》所謂『道』為『天地之始』，《道德經》所謂『道生一，一生二，二生三，三生萬物』，《道德經》所謂『道生萬物』，《道德經》所謂『道，德也。生長養大，無所不備』，《道德經》所謂『德，亦人也。一生布氣而養之』，《道德經》所謂『生，德也。生，德也』。《道德經》指出：『夫道何也？』
民悉養。』10 都把「道」與「德」解釋為「化生萬物」和「養育萬物」的關係。吳筠的《玄綱論》說：「德者，何也？天地所棄，陰陽所資，經以五行，緯以四時，牧之以君，訓之以師，幽明動植，咸暢其宜。澤流無窮，群生不知其功；惠加無極，百姓不知誰其力，此之謂德也。」11 並且指出：「天地人物、靈仙鬼神，非道無以為生，非德無以為成。」12 因此，「道」與「德」是不可分離的。這就是《道教義要》所謂「道德一體」，而其二義，一而不一，二而不二」13 之。由此可見，道教所崇奉的神仙實際上是「道」與「德」合為一體的道德神仙，而符道成仙所求之「道」實際上是與「德」不可分離的「道德」；道教崇奉神仙，追求道成仙，實質上是崇奉道德，追求道德。

第二，道教的長壽養生與倫理道德相聯繫。

神仙長生不死，道教追求得道成仙，有其長壽養生之術。道教的長壽養生之術主要有服食煉養、科儀祈福、以德養生，這些三方面互相聯繫、缺一不可，其中「以德養生」把得道成仙與修養道德聯繫在一起，且在道教的長壽養生中起著非常重要的作用。《太平經》很早就把人的壽命長短與善惡聯繫起來，其中說道：「先人之身，常樂善無憂，反復修生。後世不肖反久苦，天地四時五行之身，令使更自詎死，尚愁其離魂。」14：「努力為善，無入禁中，可得生活竟年之壽。不欲為善，自索不壽，自欲為鬼，不貪其生，無可奈何也。」15 張伯端的《悟真篇》說：「德行修益八百，陰功積滿三千，均齊物我與親親，始合神仙本願。」16 把修德行、積陰功看作成仙的必要條件。葛洪的《抱朴子內篇》說：「欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生。」17

在葛洪看來，要長生成仙，積善行德要比服食仙藥更為根本。淨明道提出「以忠孝為本」，並明確指出：「人能弘道，非道弘人，要在參禪問道，入山煉形；貴在乎忠孝立本，方寸靜明，四美俱備，神無遠靈，不用修煉，自然道成。」18 在淨明道看來，要得道成仙，忠孝之德要比煉養更為根本。道教勸善書《太上感應篇》說：「所謂善人，人皆敬之，天道佑之，福祿隨之，眾邪遠之，神靈衛之，所作必成，神仙可冀。欲求天仙者，當立一千三百善。欲求地仙者，當立三百善。」19 在《太上感應篇》看來，善者則能得到神靈保佑。可見，要得道成仙，為善要比科儀祈福更為重要。

因此，在道教那裡，以德養生是最為重要的長壽養生之術。但是，在當今社會，人們出於對身體健康的關注，較多地注意到道教在服食煉養方面所做出的貢獻，甚至以爲道教的長壽養生之術以服食煉養爲主要內容，而忽略以德養生在道教長壽養生之術中的重要地位，這實際上是有失偏頗的。無論道教
是在怎樣的意義上闡述以德養生的思想，也無論道教是否能夠實證地解釋以德養生的醫學基礎。道教的確把長壽養生與倫理道德聯繫在一起，把道成仙與頌善行德融合在一起，這應當是不爭的事實。

第三，道教的養神，修性融合了道德修養過程。

道教修道，講究形神兼養、性命雙修。道教稱之為《通玄真經》的《文子》曰：「治身：太上養神，其次養形。」《太平經》說：「人有一身，與精神常合併也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去則凶。無精神則死，有精神則生。常合即吉，可以長存也。」陶弘景指出：「人所貴者，蓋貴為生。生者神之本，形者神之具。神大用則竭，形大勞則斃。若能養心虛靜，息慮無為，服元氣於子後，時導引以閉室，攝養無虧，兼簡良藥，則百年耆壽，是常分也。」都主張形神兼養。道教內丹講性命雙修，如李道純說：「性無命不立，命無性不存。其名雖二，其理則一。」《悟真篇》：「煉金丹，不達性。此是修行第一病；只修真性不修丹，萬劫靈難入聖。誠哉言哉！」認為性、命不可分割，修性、修命不可偏頗。當然，在具體操作過程中，養神與養形、修性與修命是有先後、主次之分的。在形神兼養方面，道教往往是養神在先，養形在後，且較為重視養神。在性命雙修方面，內丹北宗講先性後命，並較為重視修性，如王重陽說：「性命元神，命者元氣」；「根者是性，命者是蒂也」；「生者是命，主者是性也」。內丹南宗講先命後性，張伯端說：「先有形之中，見無形之中，乃因命而見性也；就無形之中，見有形之中，乃因性而見命也。先性固難，先命則有下手處。」又說：「方其始也，以命而取性之全矣；又以性安命，此是性命天機括處。雙修者，此之謂也。」當然，南宗也十分重視修性。

值得注意的是，道教的養神、修性與道德修養有許多一致的方面。所謂養神，道教的《南華真經》即《莊子》說：「純粹而不雜，靜一而不變，淡而無為，動而以天行，此養神之道也。」雖然，這樣的養神與修養道德並無差別。所謂修性，在內丹北宗看來，就是要清靜而明心，如王重陽引當真人言：「心清意靜天堂路，意亂心荒地獄門。」並引經云：「諸賢先求明心，心本是道，道即是心，心外無道，道外無心。」明心即是明道，清靜明心就是修養道德。在內丹南宗看來，修性在於虛心而識心，張伯端主命後性，他的《悟真篇》說：「虛心實識義俱深，只為虛心要識心，不若煉鉢實腹，且交守取滿堂金。」彭祖曰：「先且採真鉢，煉而服之，以實其腹，使真精之氣充達四肢，然後抱一以處其心，則形神俱妙，與道合真，才是大修行之
人。虚心者，了性之事也；实腹者，了命之事也。先了命而後了性，是为性命双修之学。修性即是抱一虚心，同时也是修道。由此可得，道教的修神、修性上实际上包含了道德修其内容。

第四，道教的“入世”包括了伦理道德的构建。

道教融合了儒道思想，既具有“出世”的精神，又兼有积极“入世”的思想；而且在“入世”方面，竭力宣导道德治国。《太平经》认为，治世应当采取“天治”和“地治”，并且指出：“象天治者，天下之天，故天君之制都，故事事之天，无有失时也。象地治者，天下之都，故天君之友，故事事之都，无有失时也。”

因此可以看出，“君臣父子”的德治。《太平经》还说：“古者上君以道德治国，下人也，以文刑杀伤服人也。”

道教的“入世”思想，正是由道教具有积极“入世”的思想，宣导道德治国，所以，道教也构建了相应的伦理道德体系，既有形上学的道教性论，又有形下学的道德规范。《太上妙法本相经》指出：“一切众生，悉有道性，称之则有；称之则无，废之则不成。譬如，种子内有苗性，不种不养，豈能其实？一切众生虽有道性，不勤不勤，终不成道。”既认为众生皆有先天的道性，同时又强调后天的修行得道。因此，道教在道德规范方面也多有建树，如白玉蟾所撰《仙者圣真君传》，记载，李万道士许遵曾留有忠孝、廉洁、谦虚、裕容、忍“八宝之品”，并且指出：“忠则不欺，孝则不悖，廉则不贪，谦而好学，忍而勿失；修身如此，可以成德。能则得此，裕然有余，容而翕受，忍则安顺；接人以礼，处咎皆除。”

《黄帝内经》所述：“入世”之道德治国。“君臣父子”之伦理道德，正是由道教具有积极“入世”的思想，宣导道德治国，所以，道教也构建了相应的伦理道德体系，既有形上学的道教性论，又有形下学的道德规范。《太上妙法本相经》指出：“一切众生，悉有道性，称之则有；称之则无，废之则不成。譬如，种子内有苗性，不种不养，豈能其实？一切众生虽有道性，不勤不勤，终不成道。”既认为众生皆有先天的道性，同时又强调后天的修行得道。因此，道教在道德规范方面也多有建树，如白玉蟾所撰《仙者圣真君传》，记载，李万道士许遵曾留有忠孝、廉洁、谦虚、裕容、忍“八宝之品”，并且指出：“忠则不欺，孝则不悖，廉则不贪，谦而好学，忍而勿失；修身如此，可以成德。能则得此，裕然有余，容而翕受，忍则安顺；接人以礼，处咎皆除。”

《黄帝内经》所述：“入世”之道德治国。“君臣父子”之伦理道德，正是由道教具有积极“入世”的思想，宣导道德治国，所以，道教也构建了相应的伦理道德体系，既有形上学的道教性论，又有形下学的道德规范。《太上妙法本相经》指出：“一切众生，悉有道性，称之则有；称之则无，废之则不成。譬如，种子内有苗性，不种不养，豈能其实？一切众生虽有道性，不勤不勤，终不成道。”既认为众生皆有先天的道性，同时又强调后天的修行得道。因此，道教在道德规范方面也多有建树，如白玉蟾所撰《仙者圣真君传》，记载，李万道士许遵曾留有忠孝、廉洁、谦虚、裕容、忍“八宝之品”，并且指出：“忠则不欺，孝则不悖，廉则不贪，谦而好学，忍而勿失；修身如此，可以成德。能则得此，裕然有余，容而翕受，忍则安顺；接人以礼，处咎皆除。”
訓」一直為後世道教所推崇，實際上成
為道教的八種行爲規範。關於道教的倫
理道德規範，現代學者呂錫琛還就其精
華概括出七條：貴生樂生、尚果絕僞、
儉無法欲、忠孝仁義、謙下不爭、克己
辭讓、持柔守弱。39

通過以上分析可以看出，道教的
求道成仙、追求長生、心性修養、入世
治國，都具有倫理道德的內涵，且道教
在實際上還建構了其獨特的倫理道德體
系；因而，道教與倫理道德有著密不可
分的聯繫。甚至，在操作層面上可以
說，倫理道德是道教的主要內容，「道教」
即是「道德教化」。👀

（本文為國家社會科學基金項目「中
國道教倫理思想史」部份內容）

1 賈希春：《簡論道教倫理思想的幾個問
題》，載陳鼓應主編：《道家文化研究》
第七輯（上海：上海古籍出版社，
1995）。

2 32 魏宗頤：《老子想爾注校譜》（上海：
上海古籍出版社，1991），頁12、頁
38。

3 《道藏大會經文》卷二，《道藏》（文物
出版社、上海書店、天津古籍出版社，
1988）第14冊，頁316。

4 《黃庭內景經》卷二，《道藏》第22冊，頁
8。

5 6 10 《道藏大會經河上公章句》，《道藏》
第12冊，頁1、頁12－13、頁14－15。

7 8 11 15 21 30 31 王明：《太平經合校》
（北京：中華書局，1960），頁16、頁
662、頁218－219、頁73、頁621、頁
716、頁196－197、頁32。

9 32 《上清先生玄經論》，《道藏》第23冊，
頁674。

11 《道藏經籍》卷一，《道藏》第24冊，頁
805。

15 《紫陽真人悟真篇三注》卷五，《道藏》
第2冊，頁1015。

17 33 34 王明：《抱朴子內篇校釋》（北京：
中華書局，1985），頁53－54、頁185、
頁148。

18 《淨明忠孝全書》卷二，《道藏》第24冊，
頁634。

19 《太上感应篇》，《道藏》第27冊，頁28－
34。

20 《道藏經籍》卷九，《道藏》第16冊，頁
714。

22 《養性延命録·序》，《道藏》第18冊，
頁474。

23 《中和集》卷四，《道藏》第4冊，頁503。

25 26 《重陽真人授丹陽二十四訖》，《道藏》
第25冊，頁807、頁808。

26 26 《玉清玄師采華摘金實內丹訖》，
《道藏》第4冊，頁370－371、頁372。

27 《南華真經》卷三，《道藏》第11冊，頁
594。

28 《悟真篇》，《紫陽真人悟真篇三注》
（成都：巴蜀書社，1992）第3冊，頁331。

35 《淨明忠孝全書》卷一，《道藏》第24冊，
頁630。

36 《太上妙法本相經》，《紫陽真人悟真篇三注》
第4冊，第40頁。

37 《修真十書·玉陽集》卷三十三，《道藏》
第4冊，第760頁。

38 郭武：《《淨明忠孝全書》研究》（北京：
中國社會科學出版社，2005），頁265。

39 呂錫瑋：《道教的倫理道德規範及其現
代意義》，載郭武編輯《道教教義與現代
社會國際學術研討會論文集》（上海：上
海古籍出版社，2003）。
「點亮心燈」故事四則

道教倫理

郭曉鋒  道寧大學哲學系副教授

道教主張人們不僅要「度己」，而且要擔負起「度人」的社會責任。《度人經》上說：「仙道貴生，無量度人。」度人的方式很多，有用自己的德行去感化他人的，有以自己的能力去輔助別人的，有以自己的學識去教導他人的，也有以自己的財產去幫助別人的……只有積極貢獻於社會，才能功德圓滿，名登仙籍。

2004年12月，印度洋地震帶來了重大災情。「海嘯」一詞，我們曾經很陌生，然而，那場災情之後，我們便熟悉了「海嘯」這兩個字。

天災、人禍，令人苦不堪言。而印度洋地震引發的海嘯，則是一場人間的悲劇。

巨浪咆哮著，撲天蓋地衝向印尼的蘇門答臘島，衝向泰國的普吉島，衝向印度和斯里蘭卡的一些地方。國家瞬間變成了一片汪洋，人在一瞬間便葬身於海浪中。本已在地震中飽受痛苦的人們，再度受到海嘯的蹂躪，災區的人們手足無措，釀成了慘不忍睹的情景。

這場大災難，使幾十萬人喪生，印尼、泰國、斯里蘭卡、印度，幾百萬人無家可歸。

災難儘管發生在異國他鄉，然而，許多中國人卻延時伸出援手，向受災國的人民捐錢，讓災民們安然度過受困的日子。

我認識一個孩子，他把父母過年時給的壓歲錢拿了出來，捐給了受災國。錢不多，一百元，但是對於一個生
活並不富裕的家庭來說，也能辦不少事。這孩子有多大？只有八歲。

我曾經問過這孩子：「一百元錢，你可以給自己買玩具，買書，也可以給爸爸媽媽買禮物。為甚麼要捐給你並不認識的災民呢？」

孩子回答的很簡單，但卻令我感動：「大家都生活在地球村嘛，他們連吃的住的都沒有了，我們怎麼說也應該幫他們渡過難關啊！」

在那些日子，有多少像這孩子一樣的人，以自己的愛心義舉去援助災區的人民啊。

道教主張人們要有濟世利人的社會責任感，人們常說「幫助別人就是幫助自己」。

是啊，天災人禍，一切無不是苦難。當我們生活在寧靜平和的環境中時，要知道珍惜，同時，也要去關心那些在災難中掙扎的人們。幫助他們，濟人之危，不斷地為自己積累功德。真正的修道之人，要大慈、大悲、大善，這才是「道」與「德」所提倡的。

道教「重人寡生」，「仙道」不離「人道」，「全人道」是「修仙道」的基礎。只有很好地履行做人的社會職責，成爲一個對國家、民族和社會有用的人，一個道德高尚的人，才談得上修仙正道。

「作惡」還是「行善」？

《西昇經·序》云：「修之於家，其德乃enance；修之於鄉，其德乃長；修之於邦，其德乃豐，修之於天下，其德乃普。」這就告訴我們，修身、治家、安邦、治理天下，都應該修道，從而使「道普德濡」，以達到太平和仁愛，使社會更加和諧。但是甚麼是「作惡」，甚麼是「行善」，這必須搞清楚，絕對不可混淆。

我有一個研究生時期的同學，患了重病，我去醫院探望他。到底是老同學，他甚麼話都肯對我說。

他是一個單位的領導，官雖不大，但畢竟管理著一個單位幾十個。他一有空就去車廠，吃飯唱歌畢竟也是公家報銷。

我坐在他的病床旁，他拉住我的手，有些疑惑地問：「老兄，我雖身為一個單位的小頭頭，但也夠朋友，講義氣，慷慨仗義，可為甚麼偏偏我女兒考不上重點高中，我老婆四處偷情，而我自己手下也病體難支呢？難道我做了這些好事，神明監察不到嗎？我應該積了不少陰德或陽德吧？」

我問他：「你說自己重情義，你可都對他人做了哪些好事？對家人，對同事，對朋友，你哪方面表現出了仁義之舉？」

他先說了單位的事：「我朋友的女兒大學畢業，是我頂掉了一個招聘過來的小夥子，而讓朋友的女兒進入我單位，難道我對朋友不仗義嗎？單位公開競聘二把手，有個人比我哥們票數多，是我頂住壓力，硬把我哥們提拔到二把手的崗位上來，我對哥們夠意思吧？因爲我為哥們朋友做了這些兩肋插刀的事，單位裏不少小人還在背後議論著我……
呢，可我畢竟帮了哥們朋友的忙，我才不在乎那些無恥小人說甚麼呢。「

我頓時感到奇怪，對他道：「你的所作所為到底是功還是過，難道你自己
自己不清楚嗎？那被你辭掉的年輕人，工作能力怎麼樣？

他猶豫了片刻說：「還不錯，就是人有點死板，見了我們領導班子成
員，從來就愛搭不理的。」

我又問：「那個競聘二把手得票
多的人工作能力是否比你哥們強？」

這回他沒猶豫：「那到是的，可
是他畢竟不是我哥們呀，在這紅塵滾滾
物慾橫流的年月，難道有甚麼比朋友和
哥們更重要嗎？有甚麼比義氣更重要
嗎？」

看來，他果真沒弄懂這個「義」
字。對朋友，對哥們，當然要有仁有
義，可是在三清眾神面前，無論是誰，
都應該一律平等。當那個工作能力遠遠
強於朋友女兒的小夥子被辭退後，他會
怎麼樣，這樣待他公平嗎？這樣對工作
有利嗎？當各方面能力包括人品，都遠
在哥們之上的他沒有走上二把手的崗
位，他又會怎麼想，他受到了公平對待
嗎？更何況從工作角度考慮，那兩個人
應該可以為單位做出更多的貢獻，而那
個朋友的女兒和哥們在這些崗位上，也
未必能幹得好。把眾人說成是「無恥
小人」，聽不進不同意見，這「功」
在哪裡？「義」在何處？這叫真正的
不明道德，神明是公正的，絕不會加害
有功德的人。

可是，這位「好領導」的「仁
義」之舉還沒幹完呢。他說：「去
年，我到雲南考察，在歌廳唱歌時，我
一下子就用給了陪歌小姐五百元小費。
晚上找個小姐聊聊，我一下子就給了
這個小姐一千元小費呢。難道這不是仁
愛之心嗎？小姐們得到了這些小費，她
們會不感恩戴德嗎？別人是怎麼對待小
姐的？和小姐玩的時候，滿面笑容，掏
小費的時候，臉卻一拉老長，滿口還盡
是些不乾不淨，侮辱小姐人格的話。與
這些人相比，我是多麼厚道，又是多麼
仁義呢？」

我問他：「你付給小姐的小費，
是自掏腰包還是花的公款？」他沉默
了良久，說道：「可你知道嗎？我可
是單位的一把手啊，哪個單位的法人代
表在這些花銷上會自掏腰包？這也是我
們工作的一部份啊。」

這番話到我大惑不解了：「你們
當領導幹部的玩小姐就是工作？」

這位「領導」連「奉公」與「謀
私」這兩個詞都沒弄明白，居然也敢
滿口「道」與「德」、「仁」和
「義」地說來說去。

瀋陽太清宮呂祖籤書中說：「奉
公謹守莫欺心，自有亨通去利臨。」
拿著人民眾眾的血汗，去吃喝嫖樂，這
算是有「德」嗎？這位領導說：「小
姐怎麼了？難道就該受歧視？難道就不
該得到尊重？給她們五百，一千小費，
不就體現了我對她們的尊重？不就體現
了眾生平等？幫助別人，就不要去管對
方的貴賤，貧貴或是聰愚嘛。」

這位「領導幹部」到底是欺騙別
人還是在欺騙自己的良心？他是在奉公
守法還是在謀私？眾人共的血汗被他如此
糟蹋，他是在欺騙自己的良心？他是在奉公守法還是在謀私。群眾的血汗被他如此糟蹋，他還覺得自己高尚得不行，這真是天理難容的啊。

這位老弟似乎對這家學哲學思想與道教也有所瞭解和信仰，而且還信佛教，外出開會考察，但凡遇到寺廟廟觀，都要燒幾枝香拜一拜。然而，他燒香拜神的錢，也都是出自公款。這樣不明道德之人，如何能得到真道呢？

出門考察玩大姐，且不說他用的不知公款，首先他就犯了十惡之一中的「身惡」，身惡包括殺、盜、淫，他犯的正是「淫」。

「大姐」當然不該受到歧視，不該遭人侮辱謾罵，她們也要生存，與有的人擁有一樣的權利。在三清眾神面前，所有人都是平等的。但這位領導是在大把大把花著公款玩弄小姐啊，如果這些錢是靠他自己的血汗掙來的，他還會這樣揮霍嗎？

他女兒沒考上重點高中，他夫人與別的男人作樂，他自己生病臥床……這些難道不是他將「作惡」當成了「行善」而遭到的天譴嗎？

那只貓不知來自何方，也不知牠為何爬上了樹枝。此時，牠戰戰兢兢地趴在一條不太粗的枝條上，幾分驚恐地望著下面，想下但又下不來。無奈的牠，只能怯生生地叫喚。

很快，樹下聚滿了人，大家都在同情小貓的境遇，商量著營救小貓的辦法。

有人主張用竹竿把小貓捅下來，可那樹梢有四五層樓高，且不說找不到那麼長的竹竿，即使找到了夠長竹竿，捅下了小貓，小貓會不會摔死呢？

有勇士腰上繫著繩子，攀著樹幹，打算去救貓。只可惜那勇士身軀胖大沉重，攀了一半，便前功盡棄，只好又下來了。

有人打了「119」求援，可消防隊聽說是要救一隻卡在樹上的小貓，便拒絕了。人家說的也有道理：「消防隊是危急時刻，為廣大市民消災解難的，納稅人的錢不能用在營救一隻小貓身上吧？何況如果為了救貓，耽誤了救火怎麼辦？」

消防隊不肯伸出援手之手，又有女抱著試試看的心理，撥打了「110」。員警聽到是要救一隻小貓，「撲哧」一聲樂了，在電話裏說：「別說我們爬不到樹上去，就算能爬上樹，難道我們就可以為救一隻小貓動警力嗎？一旦救小貓的時候，有人遇到歹徒怎麼辦？我們豈不耽誤了出警？」

「119」和「110」是沒指望了。大家只好心急如焚地望著風聲鶴唳。秋冬時節，天早早就黑了，無計可施地人們也
只能各自回家，留下樹梢上一隻孤伶伶的小貓，無助地叫著，其聲令人憐憫。

次日，天剛亮，樹下便又聚滿了人，大家焦急地想著辦法。此事連電視台和報社都被驚動，並派出記者前來關注這只小貓的命運。

小貓被困在樹上兩天了，寒冷、恐懼加上餓餓，想必已是體力不支了，連叫聲都有幾分虛弱起來。

聽著貓哀哀的叫聲，人們的心裏也酸酸的。

有人忍不住說道：「小貓也是一條生命啊，爲甚麼119和110可以對一個處於危險中的生命而不救呢？」

有人反駁說：「如果爲了救貓而耽誤了救人怎麽辦？」

「……」

又有勇氣十足的人躍躍欲試，搶著樹幹往上爬，倒是爬到了樹上，可小貓是在樹梢處，那位勇敢的人試著接近小貓，小樹枝卻搖搖欲折，且小貓見有人過來，更加驚慌不安，往後直退。爲了人和小貓的安全，在大家的勸說下，那人放棄了努力，慢慢地從樹上下來，望著樹上的小貓，惋惜地說：「那樹枝再粗一點，結實一點就好了，那樣我一定會把牠救下來的。」

又是一天過去了，小貓仍未獲救。

夜裏，氣溫驟降，小貓的叫聲更加淒厲了，北風吹過，樹梢在搖動，小貓隨時都有危險。直到深夜，仍有人在樹下陪伴著可憐巴巴的小貓。

又是一個早晨，天氣雖冷，西風雖烈，但陽光卻格外明亮。樹下又圍滿了熱心的人們。

大家仍在爲小貓想著辦法，小貓雖然疲憊，但仍頑強地臥在樹梢上。這時，一個小夥子騎著自行車趕來了，他隨身帶著繩索、木板還有竹竿甚麼的。車子停下，他仰頭望瞭望小貓，告訴衆人，自己是從十里之外趕來的，聽說小貓被困，特來援助。

年輕人身手果然矯健。只見他靈巧地將一根繩子繫在腰間，把繩子另一端扔在樹枝上，要想辦法固定位置，然後三下兩下，便攀到了樹上。小夥子吩咐樹下的人遞過去長木板，然後他趴在樹枝上，把木板向小貓遞過去。

聰明的小貓猶豫了片刻，很快就理解了小夥子的意圖，他伸出爪子，抱住了木板。小夥子慢慢將木板收回來，小貓終於得救了……

樹下，人們鼓起掌來，小夥子抱著渾身發抖的小貓從樹上下來，立刻有人接過了牠，不停地撫摸牠，烤魚片牛肉乾等美味，也紛紛遞到了牠面前。

一個女人疼愛地說：「小乖乖！我想和各位商量一下，這只貓看來是找不到主人了，我可以領養牠嗎？我家裏有兩隻貓，我有足夠的經驗養貓，也會與貓溝通。請大家放心，我會好好待牠的。」

聽到熟心女士的這番話，大夥兒當然紛紛叫好。同時，也爲小貓有了一個歸宿而感到欣慰。可是，當人們再想尋找那位智救小貓的年輕人時，小夥子已沒有了蹤影。看來，他是不願留下姓名。

道教教義認爲，有人幹一點好
事，生怕別人不知道，而一旦無人監督，便偷偷幹一些壞事，自以為可瞞過他人耳目，不會受到懲罰和責備。其實，善惡的行爲，終究逃不過果報的法則，無論陽功還是陰德，人有可能不知，但神明都不會不知。

那個年輕人救了小貓而不留姓名，便是在積陽功。「一日有三善，三年天必降之福……一日有三惡，三年天必降之禍」（《太上感應篇》）。

那麼多人關心一隻困在樹上的貓，可見人心之善。道教主張對宇宙萬物施以仁慈的愛心，主張尊重自然界中的萬物。「養道林泉，仁及鳥獸」。《老君說一百八十戒》中就有「不得殺傷一切物命」和「不得籠罩鳥獸」之所。

對動物施仁舉義，可謂「厚德」，必感動列仙。

今晚與昨夜沒甚麼不同，是一個普通的夜，但老王卻永遠記住了這個薄霧籠罩的夜晚。

老王正開著車，突然胃部一陣劇痛，這使他眼冒金星，人幾乎要休克了，他開的汽車也在馬路上中央扭起秧歌來。老王暗叫一聲：「不好！」忙將車駛到路邊停下。

他想喘口氣，緩解一下胃部的疼痛。可是，比前一番更劇烈的疼痛襲來，豆粒大的汗珠從額上掉下來。老王打開車門，剛想呼救，突然眼前一黑，就甚麼也不知道了。

車門開著，老王從車裏滾出來，倒在街上，身體疼痛地縮成一團。

有幾輛車從旁邊經過，但沒有停下，車上的人也許看到了縮在地上的人，但沒人理會他。

有幾個行人經過這裏，但當他們看到了老王的車和人後，慌張地繞開了，他們不知這裏發生了甚麼，也許以爲出了人命案呢。

夜，更加深沉，老王清醒了一些，想掙扎起來，卻渾身醜軟，想呼救，卻無力喊叫，只能發出微弱的呻吟聲。

一輛麵包車從他身旁駛過，沒有停下。又一陣劇痛襲來，老王的思維有些混亂了，但有一個念頭卻始終清晰：「等死吧！」

駛過去的麵包車又折了回來，車門開了，有人跳下來，老王聽到那人的腳步聲，接著便是那人的問話聲：「大哥，你咋的啦？」

老王只說了句：「救我……」便
失去了知覺。

老王醒來時，已在醫院中，護士正在給他打點滴。老王目光在病房裏掃了一圈，沒見到其他人。護士給老王打了點滴，正要離去，老王叫到：「等一等，告訴我，是誰把我送到醫院的？」

護士說：「是個胖胖的年輕人啊，還留下五百元的醫藥費。幸虧及時，如果搶救遲了，你可危險了。」

老王忙問：「那人叫甚麼名字？是幹甚麼的？」

護士搖了搖頭：「怎麼？你們不認識？他把你送來以後，甚麼也沒說，直到搶救結束，你進了病房，他才說自己還有事要辦，留下醫藥費就走了。」

此後幾天，老王雖躺在病床上，卻念念不忘那個在他病危之時仗義救他的年輕人。他委託家人尋找那個小夥子，他求助於新聞媒體，他唯一的線索便是那人開的是一輛白色麪包車，還有就是護士所說的：小夥子胖胖的。

一天過去了，兩天過去了，那個仗義救人依然無下落。老王一家急了，他們通過媒體呼喚：恩人，你快露面吧。

功夫不負有心人，終於，那個仗義救人的小夥子被一家媒體找到了。那個年輕人是某單位的司機，住在一間平房裏。小夥子家境並不富裕，月薪只有幾百元，能為老王拿出五百元，對他來說也不算是小數了。

小夥子憨厚質樸，有幾分欽佩，面對媒體，只說：「這算啥大不了的事呀，碰上了就幫忙，他那麼痛苦，我不能不幫吧。」

他本不想讓老王知道自己下落，他怕老王被找到後，也會到邊區醫院看老王。老王一家看在老王的救命恩人，感激涕零，千恩萬謝，可年輕人只有兩句話：「那是我該做的，該做的。」

也許我們已習慣了麻木，也許這個世界很不太平，我們常將面對需要幫助的人，卻無動於衷，不敢出手。幫助他人，是在行善，如果心中有信仰，我們面對需要幫助的人，還能動於衷嗎？

按道教說法，天地有司過之神，依照每人所犯罪惡輕重，奪其之算，每算減減三年壽命。算減的越多，便越貧窮，便多憂患。「人皆惡之，吉慶避之，惡星災之」，算盡了便會結束生命。又有三台斗神司，在人的頭上，紀錄人的罪惡，奪去罪惡之人的惡算。還有三尸神，在人身中，每到庚申日，向上天匯報這個人的惡過。每個月晦之日，灶神也做這些事。所以，想要長生的人，一定要躲避惡行、惡言、惡心。「是則退，非則進」，不走邪路，說明孤兒寡老，不傷害動物昆蟲草木，憐憫受苦受難的人，幫人作善事，救人於危難中，看見別人得到好處，要高興，看見別人失去了甚麼，替別人分憂。不礙別人短處，不炫耀自己長處，制止罪惡，宣揚善行，對人有恩不求報答，送人東西不反悔。就是所謂善人，必有神靈保佑他。

那就個開麪包車的青年人，他走的是一條正道，願他「福祿相隨」。
正一道符釋例

正一派的符錄號稱「符法正宗」，為歷代天師傳承不絕，其符靈驗，為社會各界深感其秘妙。而《道藏》之中又以《道法會元》為典要，該經匯合宋、元諸派的符法要籍，廣授宋、元諸派特別是江南地區流傳的道派（如神霄、清微諸派）的道法秘要。其中的法術思想在傳承舊法之外，亦深受宋代理學重心性修養的啓發，就如淨明道的革新派劉玉一樣，能適時反映宋元時期的道法特性。正一派的道法傳承已久，則其在變與不變中自有一貫的道門傳統。符符的本體格式亦隘於這部道法典籍中。在《道法會元》中，每一符符均列出主將、主法及其神功妙用，唯在書符的訣要及其結體成形上，則一依道門規矩，且言其略而未詳其奧。張道長既尊依師門之傳，茲先以五斗符為例，因其形體完美，具現斗將之威儀，而散形則依所召請諸將，各依符頭、符身、符腳及符膽，其形如將，威儀自現。斗將者，實為星斗的真形，所謂「雲篆天文」，自然結體，故需隱其真形，但示現其委曲之形。以下略示其大體，可以概見天師道法之獨特處。

一、五斗符例

書符之秘乃依天師所授，每一道符均需默請斗將，每將各有主法，其聖尊及傳法者又各有數位，均需一一依訣默請而加護持，始能濟助靈符，成就不可思議之力。其所傳符頸，凡有數種樣式，符符之際乃依各符所需，靈活配用，全在其一心的專注自在。故可依制變通而結合符身、符腳，使之結構一體，有若斗將現形，居家安宅或登臨護身，秘妙無窮。張道長此次所書五斗靈符，即依此天師符秘而靈妙運用，今特解說其要：先總說全符主將百意，然後直接列出「主法」、「神功」，並示現其全符聚形之體。

1. 中斗符

中斗符結體，符頭如道尊德貴，乃萬古之所宗。主法為天、玄籟祖師，令師將衛護北斗七星，總護衆星。其五神主「意」。

主法：帝師混沌生始祖浮黎元始天尊。聖師高上神霄玉清真王長生大
神功：三界盡合屬真司威令斗主赦有前生今世，大小罪咎，咸與消除，載壇神而還治，掃疫氣以清寧，扶持善士消除疾厄，見患痊安。

3. 南斗符

南斗符結體，符頭為三清敕令，而五老所共宗者。斗將生髮朱天君。衛祠南宮朱雀七宿，職司上生。其五神主「神」。

神功：璇璣開奏朱元帥。仰火犀靈府。奏事功曹，傳達信香，齋捧令旨，俾令邪崇歸正。正道興行。扶持沐恩善士，心神澄正，永保安寧。
4. 東斗符
東斗符結體，符頭者玄風揮揚，
可幽顯利濟。斗將生髮殷太子，衛護東
宮青龍七宿，職司注算之福命，其五神
主「魂」。

主法：聖師紫微中天北極大帝。
金鼎妙化執法申真人。南昌仙伯廖真人。

神功：尊居斗口，職掌盈兌，為
上天六十甲子靈官，作下土十二歲神主
宰，北帝御前地司殺伐都天太歲殷元
帥，統諸部禁制神煞，收除魑魅魍魎，
扶持沐恩善士，魂無驚怖，宅舍豐盈。

5. 西斗符
西斗符結體，符頭乃示現元陽一
炁，開明三景。斗將六星馬元帥，衛護
西宮白虎七宿，職司紀名，其五神主
「魄」。

主法：先天道祖元陽上帝。無為
妙相鐵師上帝。南極火犂天尊大帝。祖
師救苦薩公真君。祖師金門羽客太素凝
神通妙侍寂林真人。

神功：斗口魁神，襄禦上將，三
頭磊落，應三方照耀之行，九目輝華，
煥九斗光華之象，乘西陵之金氣，正一
魁神威烈靈官馬元帥，解斗中一切厄
難。扶持沐恩善士，身中災厄消除，文
五斗符主要是每年祈求降福需用的保身、鎮宅符。道教醮科中最隆重之醮，按：道教年例在正月十五日斗降福，到年底谢斗以保平安，终年都有斗降将镇宅或护身。斗科斗科必请五斗，即在五大姓氏（特别仕分司清官署，祈福求祥的北斗南斗），在醮坛上安斗坛，以求一家之「元神焕彩」。斗科之祝，需分送各家各人的五斗灯，按其生肖年支的五行分派五斗符，如：属木者即佩东斗符，则斗将保身，受之者需将符安于衣裳上，初一、十五尚以香果以表敬之意，则可祈求阖家平安。直到十二月二十一、二十二送神前谢斗，才化送斗将，以待来年重新起请。此为奉道之家年例的风俗。

二、日用符例

日常生活中所见的常用符令，可区分作请召、祈福、医治、镇压四大类，又可依施法缓急之需而分为初限、二限、三限之法要，作奉道之用。其中以祈福、医治，特别是镇压类为常见，其日用所需者，如保身符、保车符；而凤凰符、麒麟符、三皇符三道符在嫁娶或入宅、安床常见，又如安胎符、生平安符、动土符为妇女怀孕生产所用，清净符则为清除病符气之场合所用，收惊符可配合收惊，可安三魂七魄；在空间安放，又有宅宅镇宅符、镇宅安宅法术镇宅符、山海镇符、石敢当符；日常所用有化骨符、六畜瘟符、夫妇合符、生意兴隆招财符、灭邪百解符、斗科消灾解厄符等，几乎所用者均有符令相应。以下举一、二例说明之。

例一：中国常见之婚、丧大事，事属吉、凶，故所用符皆也是吉、凶，不可混淆。假如家有丧事，办妥之后需安身，乃将事先准备的清净符化于水中或放于身内，以求清净去除不祥之气，如此以保清清净平安。其「符」如下所示：
例二：民間舉辦嫁娶迎親之事，通常會選擇黃道吉日請新娘出閣上花轎，一到男方住處，新郎即牽新娘入廳堂，拜祖宗，而後拜見翁姑雙親，進房完婚。在路途上，難免會遇到其他喪禮或路上事故、口舌、不祥等事，導致日後新人的感情失和或身體欠安，甚或不能受孕等；為了避免不吉利的事情發生，除了在擇日方面慎選上好的吉日良辰之外，還需用麒麟符、鳳凰符、三皇符，以之驅除白虎、天狗二凶星，及朱雀破碎煞、不吉祥等耗端，故恭請玉皇上帝及太微、紫微二星照臨，務使新婚夫婦百年好合、白頭偕老。其「符」如下所示：
三皇一一百解司走邪符（走邪類）
九天衛房聖母元君一一生產平安符（醫治類）

后土皇靈地祇一一張土安宅鎮壓符（鎮壓類）
斗口靈官馬天君一一祈禳鎮壓符（請召、鎮壓類）
総之，道士具有種種實際的濟度功夫，如：於廟宇宮觀修建祈福、消災解厄、植福、保泰醮典，於三元齋期修建陰陽兩利、陽世獲福、幽冥昇度道場，於地方社結時啓建道場祈求平安；或受善信委請，代祈織縴嬰兒過閼度限之醮事，以求其平安長大；或受善信委請，代為親人超度法事，使得親魂往生仙界，逍遙自在。此等分屬陰陽的齋醮，皆為濟世度人度己之大任，可使信眾得到「平安」兩字的感應。這也是中國人自古迄今以來道俗共行的習慣，體現了敬隄天地的精神，以及禮神明、拜祖宗的崇功報本之實踐信念，因此，其才能受到廣大信徒的信賴與愛戴。
「進表」是上海道教齋醮科儀中最重要的科儀之一。《弘道》2004年第二期刊載的「上海正一道進表科儀中的表頭」，即其第一部份；下面介紹的，是上海正一道進表科儀中的第二部份。本部份由金玉、救水、請聖、九御、燒香、上齋等六齋小型法事構成。限於篇幅，這裏先介紹金玉與救水。由於傳承不一，流行地區不一，語音不一，所以科儀中的文字表述與有些道長所用的本子中的文字稍有出入，一時也難以定奪正誤。文中「內秘」從略。

1、金玉

「金玉」這齋小法事用的是「總一分一總」的結構。先是總的對待所演的内容，讚美「道」的神奇的化育作用，借助「聲金振玉」使群靈會集。然後分說，屬於講道內容，即：先講按天地生成之數，撞金擊玉伐鼓以召仙真，依靠它們佈化陰陽之機；接著，從「河圖」之天數二十五，地數三十的化育功能上發揮意義。最後，用「師白」歸總，強調齋演該齋科儀是為了召請神靈，幫助驅邪、鎮妖、納吉、壽邦家、安民社。

該科儀名稱是以其中「金玉磬」簡縮而成。參加表頭中「分燈」科儀演出的道士在《河圖》的細樂聲中逐步退班，然後擊鐘鼓三下，以示「金玉」科儀開始。

班首在音樂伴奏下緩步走到玉皇大帝尊前行禮，兩道士在東西法桌前站定，這兩位道士的職責是宣左右牒和振金鏡玉磬。

舉金容玉相天尊（細樂《柳腰景》作引）。

師白（依照法師唸白時的停頓標點，下同）：

鍾金擊玉呀，陰召陽，瑞雲騰空，虔誠供養，神霄辟非大將軍，神霄禁壇大將軍，恭迎洪慈，監監振交。

伏以，太極混沌之形，元皇內抱，大道虛無之體。堅白中存，妙質金分。至神擬修，
真風鼓奏，梵香燃箔。澄其心者，廣覆椅之功，播日月星辰而致用；凝其表者，而持載之化，別水火土石以效靈。晨後鐘鳴豐山，馨浮泗水，發琅韻之妙響，宣玉匿之明料。鐘圓鋜金，發玄穹之剛健，磬方琢玉，應方塊之順柔。大扣大鳴，徵上徵下，按天地生成之數，轉陰陽化育之機，會集群靈，道迎和氣，聲金振玉。司禁有神，法眾運誠，稱揚實號。

舉琳琅振響天尊（加錘鼓邊哨）。

師又曰：

伏以元皇御運，大音希聲。道之一而體乾，運重盛而包八八卦；天之一而生水，首五行而貫三三等。合二十五數而應乎統陽，辟百千萬重而統乎元氣。爰發金鐘之妙用，特彰儀極之真機。梵音上通，高真下報。具有辟邪非牒文，令當宣揚。

侍齋宣牒：

靈寶玄壇 以令玄科舉啓啓 仰仗 陽神召集生氣須至公文者。右牒請 神霄辟非大將軍普通內景，頌合昌庭集，吉氣以交遊，格天人之霄慶。故牒。 天運×年×月×日。

（錘鼓三聲）

師呼：

振金鐘二十五聲。（振畢，錘鼓敲七花）

師唸：

玄範恢漠，九霞應空，丹靈顯著，五緯交通。真陽激切，運合玄穹，元始徘徊，群真遠從，梵氧齊仙，陰德降衰，道生自然，變化無窮。

（下尺）

師白：

伏以靈音振響，厚德流行，坤二分陰，合無窮之妙用；地二生火，運離象之至仁，二奇六以分支。三奇十二而示象。故玉寶體方而制器，瓊音振響以達靈，自下昇高，從無入妙。壇譜文，今當宣讀。

侍齋出場宣牒：

靈寶玄壇 以令 玄科舉啓啓啓 仰仗 隱神道迎和氣，須至公文者。右牒請 神霄禁壇大將軍 下令壇壇，和合陰陽，調節塵以無差，格真靈而有感。師希照應，同賜光明。故牒。 天運×年×月×日。

師呼：「擊玉磐三十韻。」（侍齋擊玉磐三十韻畢。加錘鼓，七花等同前）

並唸：

高上太虚瓊宮紫房，玄壇制器，玉寶琳琅，霞霄振舉，乾坤翕張，陰陽梵氣，流演玄剛。招真集聖，保國寧家，克諡高仙，永處福鄉。（下尺）

師白：

伏以 剛柔造運，高厚教
通。天数四而成以三，积十有三，则健而不息。地数六而成以二，积十有二，则形化无疆，各衍乎三十六奇，共周乎七十二候，两仪交泰万物享贞，地气上腾，运风云雷雨之化，天气下降，萃禽萃草木之生。虚壇兹居以开端，法器乃从而取刚，撞挺扶石，合天籁地籁之音，弹金鸣球，节徵韶角召之奏。九凤齐唱於丹陛，百歌舞於黄庭，四辟六合，千和万合。

师唱：「交振其器，玉器各三十六韵。」（侍钟磬振毕，击鼓同前）并宣咒：

混合二气，表阴著阳，金清动瑞，玉润静昌，交感上下，格於十方，警振玄宫，环佩铿锵，灵符所告，严肃坛场，秘籙重宣，万神开张。

师再唱：「振金钟九声。」（侍钟击钟声）又唱：「振玉钟六韵。」（侍钟击钟声）下并白：

伏以九阳应化，六气凝和。上辟九霄，微八十一梵天之表；旁周六合，逢三十六厚地之间。纠轩凤凰之高深，紫极麟洲之洞邃，神祇来格，万物（凡）圣交孚，迢迢下天宝之台，勃勃入泰珠之会。琳琅振响，虎蜕legend而龙吟；皓月停轮，鸿飞而鱼乃跃。拱虚皇之宝座，宣崆峒之瑶歌，以寿邦家，以安民社，普泰粒而蓄殖，至异域以昭融。稽首皈依，旋行讃诵。（鸣法鼓，后为悦七花，击鼓声中三位退班）

2 敕水科

细乐声中，法师右手持剑，左手端水盂登场。音乐转祈礼鼓走马。

举五龙藻鉴天尊。

法师面对天门，唱定场白：

空剑随身然气浮，右手随身剑诀，袖藏玉诀在神慈（左手掐玉诀）。踏翻斗柄天昏暗（左足跨出踏一步），运转黄河水逆流（向左逆转身）。唵！命臣敕水，灂浹坛场，扫荡妖氛（立正作拂）。（全程旋绕而之中台）

举降魔护道天尊。发香或具职（加擂鼓七花）。

法师跪唱：

光明满玉相，三界唯独尊。降服眾妖魔，将兵皆稽首。恭柱宝香，虔诚供养。（上香作揖）天地日月星之圣，风雷电雨之神。恩师万法敕主，北极佑圣真君，玄天神威上帝，金阙化身荡魔天尊。祖师三天法主，正一盟威真君。六合无窍高明大帝，降魔护道天尊。南方丹天九凤破ناقش大将宋元帅，北方风轮荡鬼周将军，东井夫人，净汗玉女，西方太白童子。金刚烈迹神王，
乾羅答哪大將，洞罡太玄吏
兵，蒼木燄衣使者，銅頭鐵額
將軍，神水華池使者，五方解
織吏兵。高功與臣所佩符法臻
中官軍將吏，建節監功大將
軍。齋筵感降，合助威靈，悉
仗清香，普同供養。
（入意，其間用細三擊聲。
即直接用小堂謎、小釵敲「丈
才丈才丈」，以區別迎請神靈）
以令敕水、焚香啓為，其
諸情悃見載，略意敷宣，上干
天聴，以令營備醳筵以來，切
慮人物往還，惟諸魔眾，未能
清靜，難格高真，命臣宣教，
太上五龍神水，喚漉壇場，然
後依科閱行法事。
臣聞：三尺豐城劍，靈光
射牛斗之虛；一泓洞庭波，明
月照蛟龍之影。斬虺人間之妖
孽，肅清壇場之塵氛。劍揮而
泣鬼神，水喚而生風雨，驅疫
為淨，化溺為清，可以迎上帝
之真遊，可以延眾真之飈取。
伏唸：
臣，山林下士，草芥微
生，志在驅邪，職當滅毒。劍
光掣電，水氣橫秋，俾天得一
以清，地得一以寧。鬼妖喪其
膽，精怪滅其形。仰清天上之
號令，庶使下土之澄清。臣于
冒師威，下情無任，激切屏營
之至，納簡壇前，俯伏師真，
恭伺玄恩，密垂報應謹言。
（此處需變神。變神後，則接下
面內容）青龍猛章居吾左，白
虎監兵侍吾右，朱雀靈光導吾
前，玄武執明從吾後，四靈到
壇，公文宣示。
班首面南偏東宣牒，宜畢則退。宜：
靈寶玄壇，以令恭按，道
典肅啓，靈壇將格真靈，合先
蕩穢，欲揚清靜，必仗神功，
須全公文者。右讓我玄壇翊衛
四靈神君，集九真之官君，召
五方之兵吏，蕩除魔穢，肅清
壇場，守鎮四方，奠安八極。
（加鐘鼓七花）
此處內容供三法師選用。法師若變神，
則下文：
臣，千冒師威，下情無
任，激切屏營之至，納簡壇
前，俯伏師真，恭伺玄恩，密
垂報應謹言。
（度亡用）臣聞：生死殊
途，幽冥異路。居生者難忘以
死，處暗者莫睹其明。惟天尊
發側隱之心，使神識有超生之
路。棄大法炬而照破泉局，設
大法橋，而濟度沉淪，功德難
量，妙不可議。科式具備，今
古攸遵，魂歸極樂，出離幽
暗，魄離長夜，悟道登真，仗
吾法水，劍光電掣而現相金
精，喚漉壇場，擊開地府而獄
鎮開通。
臣，千冒師威，下情無
任，激切屏營之至，納簡壇
前，俯伏師真，恭伺玄恩，密
垂報應謹言。（法師變神略。
變神以後，法師接唸下面的內容）

一模正氣圍繞我身（午），二白節越導從吾形（玉），三青正氣滅鬼生人（丑），我入八口天帝齊寧，我奉北斗萬福星君，律令（右局祖炁放午文，右手取揚枝於左右執尺書金光經）。我行太上法，收斂眾妖精，所召吏兵將，疾速到壇庭，聞我呼即至，遇召急來臨，若有違慢，天律罪非輕。（鑼鼓敲走馬）奄哮哮，眾神號首，邪魔敗正，敢有不順，化作微塵。

法師白：

精飛離火烘，三陽現五明，四靈開吾召，分身現現形。司以今焚香開照

謹召東方青龍角亢之精，吐雲霧秀，撼雲發聲，翱翔八極，（起敲走馬至句末）周遊四溟，駕青龍而居我左。（停敲走馬）

謹召西方白虎，上應嘴參，英英素執，肅肅清音（敲走馬，同上），威攝眾獸，鳴動山林，乘白虎而居我右。

謹召南方朱雀，眾禽之長，丹穴化生，碧雲流響，奇彩五色（敲走馬，同上），神儀石像，撫丹禽而導我前。

謹召北方玄武，五陰化生，虛無兩質，龜蛇合形（敲走馬，同上），盤遊九地，威

攝萬靈，躍玄武而助我後。

玄壇翊衛，四靈之神，青龍左持，白虎右擎，朱雀前導，玄武後臨，立吾四方，淨掃壇庭，威光赫奕，斬鬼屠精。四靈聖文，今當宣讀。

鐘鼓敲三擊聲後轉快七花，聲停後宣牒：

靈寶玄壇牒：四靈神君解纏官吏，以今登壇陞朝謁帝真，先請神水清淨壇場者。

右牒請 濃濁揚清，行神佈化，俾一塵之不染慟 萬聖以遐臨 故牒。

主唸（如果只請一位法師，則主唸內容由法師獨自）：

我召四靈神，飛翔下九淵，通天徹地戶，招集百靈，（此處鑼鼓三擊聲接走馬）

天官飛火甲，地官排金精，水官帶火將，三元應我聲，急急如律令。（執盂默運「酆」字）

朗唸：

向來牒文宣讀已周，焚於烈火，仰仗官君，依照牒文，掃蕩施行，速來速去，吾在壇前，主使知報，疾！

主唸：

派派東井飛銀潢，源源清流澤汪洋。（敲走馬）薄雲崖盧，淨無垢，華池一派流津香。吾奉 北極混元教主，施法水靈 擔攝。（默運「酆」字）

主朗唸：

袖藏三尺移青蛇，寒光凜
凜注繽花。（敲走馬）豪貴巨商
孰敢近，鋒芒到處斬群邪。吾
奉東華純陽帝君，賜寶劍，誅
邪攝。（迎運「數」字）

谨召 东方青帝青龍君，
驅雷掣電生風雲。南方赤帝赤
龍君，停輝換彩消群陰。西方
白帝白龍君，騰天劍地駭邪
精。北方黑帝黑龍君，揚波鼓
浪出玄冥。（接走馬）中央黃帝
黃龍君，乘雲御氣朝玉京。五
方併降正真氣，灌注吾水源凡
塵。急准 五龍護鎮天尊律令
敕。（剑眉光入水葈）

谨召 元都玉闕鬱儀結瑞
天罡大聖，三元真君，南方火
令官吏，北極玄天將兵，護護
丹鳳鼓舞，卻邪玄武攝精，
（敲走馬）蘇中監功建節，麾下
聽令驛丞，並各乘虛畫景，垂
光流精灌注吾之法水，噴爵天
地朗清。急急如律令。吽吽叱
利敕煞攝。吾之劍，天虹耀
日，湛母垂文，中藏百煉之
剛，外燦三奇之象，佩之則防
非潔已，握之則助國安民。紫
電騰輝，真氣上沖於牛斗；白
虹貫日，生風鼓振於雲雷。
（敲走馬）雉殤千邪，道跡百
福，急准 聖師豊乾大帝，煉
劍新精律令敕。

吾之水，清濁異分，源流
浸廣，功飛造化，密運神機，
滋潤下之靈壇，順朝中之善
利。行罡佈氣，五龍協譜於真
風；誦咒召靈，九鳳翱翔於法
界。（敲走馬）二儀交泰，六合
利亨，四時之疫殤除，八節之
災殃滅。南斗上昇，壽同日
月，千邪不干，萬怪俱滅，急
准六波天帝君，煉水護護
攝。吾劍非凡劍，誅殺不正
神，吾水非凡水，洗滌乾坤
清，嘆天風雨凈，噴地草木
榮，嘆厲虎狼遁，嘆水河海清
（敲走馬）嘆人長壽，嘆鬼鬼
超生。一嘆除殃，二嘆氛氛，
三嘆之後，百邪斷絕，妖鬼剪
除，災殃殄滅。吾奉元明道帝
君，劍水交練，斬邪攝。太
上神劍號龍泉，出匣光芒耀九
天，嘆吼忽從空裏去，飛騰直
詣太虛前，日月風雲承兩畔，
瑞氣祥雲擁入壇，凡人見者災
殃滅，鬼魅聞之入九泉，（敲
走馬）太上賜吾真妙訣，行罡
佈氣繞壇前，吾奉上帝淨壇律
令敕。

師白：

吾奉玉清聖境式，元始上
帝敕，（三擊聲）九鳳真官形，
合明天帝（三擊聲）蚩吒咄
吒。（三擊聲）洞中玄虛生一
氣，晃朗玄機萬靈，八方威
神分左右，使我自然朝上清。
（三擊聲）坎離雪浪挽水怪，離
火炎空滅旱精，震木擊伐雷轟
動，兌金連鋒射黑靈。（三擊
聲）乾張天羅罩地戶，巽戶狂
風山嶽傾，坤興上下佈地網，
艮户绝蜚鬼滅形。（三擊聲）靈寶符命我所佩，善告九天役萬靈，乾羅遙赫洞太虛，洞室大玄攝鬼精。（三擊聲）四目老醜從吾降，天蓬元帥統天兵，五雷使者飛雷鼓，六丁六甲盡隨行。（三擊聲）致火大神行律令，三十六雷不得停，牙如劍樹耀日月，眼迸赤電競乾坤。（三擊聲）手執雷鑽擊雷斧，腳踏火車蹴火輪，捔疫追瘟搜鬼祟，雅騎妖鬼役雷霆。（三擊聲）天雷隱隱從吾降，神雷陣陣撼乾坤，龍雷霹靂震轟動，水雷四海劫幽冥。（三擊聲）社令雷神驅號令，蜚雷異翼揭妖氛，嶽清靈官遵吾令，城隍社令盡來迎。（三擊聲）天下鬼神皆剿滅，千邪萬鬼不留存，中山神咒吾持誦，元始親書吾玉文。（三擊聲）持誦一範俱腦裂，卻鬼延年化作生，按行五嶽察神咒，四方八海盡開闔。（三擊聲）六天魔王俱東首，侍衛吾符不得停，一切凶穢俱蕩散，使吾道氣鎮長存。（三擊聲）（説明：這節中的三擊聲都是須要三擊聲。連續的五個節拍，大鑼鼓第1、3、5拍，大錘第2、4拍，小錘第1、2、3、4、5拍都鼓。習慣是丈丈丈。作用是讓神靈有比較足夠的時間降壇，衛佑吾身；法師因運動量大，客觀上需要換氣短暫契機。）

默唸：
吾奉三寶上帝淨天地，淨八方，赦。（高功法師壇前噀水，灑淨畢，鑼鼓敲走馬；丈丈丈丈丈……）

道衆誅吾誅邪劍，離火煅成經百煉。出匣凜凜震霜寒，入首煌煌星斗現。壇前一擊吼飛龍，六天魔魅皆推傾。吾今仗劍天門立，萬鬼千邪無路通。吾奉上帝淨壇律令。

法師站立西北角上，面對東南方噀水，然後高聲唸以下內容：

九天殺鬼吏，威神震八方。黃揮劍玉闌，變鼓振乾坤。（接走馬）雷霆騰霄漢，星輝耀烈光。神兵馳疫瘴，邪怪盡消亡。吾奉上帝淨壇律令。

高功站立東南方面對西北方噀水，然後唸：

北帝高標將，驅邪攝萬靈。天符傳地府，神吏入蒼冥。（接走馬）赫奕穿龍甲，縱橫揚火鈴。六丁驅鐵騎，飛劍斬妖精。吾奉上帝淨壇律令。

高功站立西南，面對東北方噀水。後唸：

都天大雷公，霹靂震虛空。刀兵三十萬，嚴駕雷霆中。若有不服者，號令轟不容。押赴鬼罡下，化為清淨風。都天雷鼓震，萬鬼絕無蹤。吾奉上帝淨壇律令。

高功站立東北，面對西南噀水。後唸：

太陽鬱儀，光映紫微。朝
騰陽谷，暮入咸池。（敲走馬）
日魂朱景，萬里同輝。吾奉日
宮太陽帝君律令敕。
高功站立西北，面對東方嘆水。默書
符驅，書畢後唸：

tiān tài jīng lǐng，guāng zhào qīn rèn。yù
如寶鑾，淨若水輪。（敲走馬）
清光昭日，萬象同明。吾奉月
府太陰皇君律令，敕。
高功面對西南方嘆水。默運「鳳」
字。然後唸：

kuài kuài sān tái，hóng yǎn jiǔ hāi。shù
燦燦三台，洞映九垓。上
頂華蓋，下攝斗魁。（敲走馬）
光涵萬象，地辟天開。吾奉三
台華蓋星君，律令，敕。
面對西北方嘆水。默運「鵰」符。然
後唸：

xié xié tiān zǔ，wàn wěi shén wáng。shù
赫赫天宰，萬丈神王。手
持寶劍，眼道金光。威光一
指，萬鬼滅亡。吾奉，天主宰
聖星君律令，敕。
面對東北方嘆水。默運「鵰」符。然
後唸：

wú jīng jù lì zài dōng。fēn
吾今結界至於東。分甲
乙，應蒼龍。歲星乘木德，破
穢命青童，雲篤漫長空。（敲
走馬）旌旗列隊仗，光映扶桑
宮。斗光猛烈正真氣，寅卯鬼
路不相逢。吾從東隅，結界至
於東南隅，無動無作，急准東
方九氣天君，律令，敕。
面對東方嘆水。然後唸：

wú jīng jù lì zài nán。liù
吾今結界至於南。丙丁
火，烽或聞，芒角森龍鳯，殺
鬼羅豐山，霞光猛烈，真氣繞
壇。（敲走馬）為步端門立，邪
魔心膽寒。六丁仗劍駕火龍，
鎮守不離已午宮。吾從東南結
界至於西南隅，無動無作，急
準南方三氣天君律令，敕。
面對南方嘆水。然後唸：

wú jīng jù lì zài xī。bái hǔ
吾今結界至於西。白虎
嘯，金精飛，太白凌清漢，騰
霜耀紫徵，刀劍如雨，大闗神
威。（敲走馬）白帝常撤護，浩
氣貫雲霞，倒瀉天河洗兵甲，
鎮守庚申不動移。吾從西南隅
結界至於西北隅，無動無作，
急準西方七氣天君律令，敕。
面對西方嘆水。然後唸：

wú jīng jù lì zài běi。xuán wǔ
吾今結界至於北。玄武
旺，龜蛇催，妙哉符五氣，佩
受玄元錄，黑光如雲，威氣整
肅。（敲走馬）神劍橫秋波，邪
妖皆珍伏。豎起玄天皂纛旗，
普禦不祥神鬼哭。吾從西北隅
結界至於東北隅，無動無作，
急準北方五氣天君律令，敕。
面對北方嘆水。然後唸：

wú jīng jù lì zài zhōng。luò
吾今結界至中央。灑法
水，淨四方，高穹符戊已，埋
頭入地藏，五雷神將，來衛我
旁。（敲走馬，再敲邊稍）中山
有神咒，一誦天地光，五方各
降正真氣，諸司官將護壇場。
吾從四方隅，結界至於中央
隅，無動無作，急準中央一氣
天君律令，敕。

先敲走馬，再敲邊稍，鑼鼓聲中，高功
法師面對虛皇嘆水。然後唸：
吾今結界已周完，再向瑤壇繞一旋。

諸司官將遵我令，萬聖千真降醮筵。（祖樂：銅鼓三擊聲，然後鳴法鼓）

南極老人添壽算，西靈王母垂青篇。

萬鬼千妖俱滅跡，化此凡居作洞天。敕。天敕皇皇，地敕正方，為步既立，萬鬼伏藏。

我是洞中大乙君，頭戴七星步九靈。

手持寶劍震上方，不得內外停妖氛。（右轉向東立於震宮上）

禹步巽宮須結界（步至巽方），依履巡旋指坤。（步至坤宮）

兌步丁罡向乾亥（步兌宮走乾宮），遠望天門拜老君（立天門作揖）。

坎從恆山就簡過（步坎走子宮），回道艮宮封鬼門（回步至艮宮）。

敢有不順吾道者，敕下寸斬如微塵。敕，急急如律令。

（左孟前右劍後當胸，右轉身向西方南方東方至艮位至三圈，劍訣）唸：

開天門，開地戶，留人問，塞鬼路，穿鬼心，破鬼肚（掐劍訣）。若有一切不正之鬼，押赴魁罡之下，入地萬丈。無動無作，水為清淨。急准上帝律令。敕。（默運魁符以及金火符）（含水一口，放劍盂，雙手結泰山訣，壓闔噴水一口，左足踏住接朝板回至中壇作揖）

此節科儀活動的壇場佈置如下：

<table>
<thead>
<tr>
<th>玉皇大帝坐像</th>
<th>樂隊</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>供台</td>
<td>法桌</td>
</tr>
<tr>
<td>祖法兩張</td>
<td>烏法兩張</td>
</tr>
<tr>
<td>拜壇</td>
<td>拜壇</td>
</tr>
<tr>
<td>法壇</td>
<td>法壇</td>
</tr>
<tr>
<td>正殿門口</td>
<td>正殿門口</td>
</tr>
</tbody>
</table>

這些科儀儀師的運動量較大。法師登壇後，左手端水盂，伸手微曲，略與嘴平，右手握劍伸手微曲，劍鋒隨在水盂口上，從玉皇大帝尊前法桌處開始，按方位以白字形繞各張法桌穿行，似在一直在跑。音樂以銅鼓三擊聲，加快七花，加走馬，邊跑為主。

這齣法事中高功法師由一個變神的過程，變神動作優美，音樂柔和，所需時間較多。高功法師由凡人變為真神以後便以神的身份，用神水召諸各路神靈降赴壇場，以達到共同懾懾、驅邪、降妖、納吉之目的。科儀中強調了神水的功能，又默運虛符，默唸了大量咒語，用噴水的方法將各虛符與各齋咒語連綿起來，最後用詩句概括全部內容作爲該科儀的結束，使之成爲一齣完整的科儀。
道教是我國土生土長的宗教，內容博大精深，研致力傳教之士甚少，以致人數比其他宗教如天主教、佛教為少。而道教科儀更不容易，一則入門困難，二則道教科儀本身亦複雜煩多，修習者需經年才能有成。然而道教之延續，科儀的傳播極為重要，此不單為免科儀失傳，亦同時因為能做法事者須為虔誠教徒。有見及此，筆者乃以一己經驗介紹現今香港於喪事中常見之道教科儀如下「開位」、「過橋」、「先天斛食濟煉幽科」，以圖有志者作為入門初階。

在香港，殯儀館喪事分基督教、佛教和道教儀式，而道教科儀則因喃喃與全真。早年殯儀館多用喃喃，而全真科儀則流行於道觀；近年全真科儀受到重視，殯儀館亦開始採用全真科儀。由於香港著名道觀十居其九為全真派，喃喃法事少有於道觀進行，我亦修習全真科儀，故此文亦以全真科儀作爲範本。

全真科儀於香港殯儀館有「開位」、「過橋」與「先天斛食濟煉幽科」，其中「開位」與「過橋」較為簡單，但卻是必需的；「先天斛食濟煉幽科」需時二至三小時，聞中亦有加插「破獄科」與「關燈散花科」等。本文主要介紹「開位」、「過橋」與「先天斛食濟煉幽科」。

一、開位

採用科儀版本為「玄門開位科」，主要是針對主家先人。要先做「開位」科儀，以令先人蒞臨於壇前。開功念：「申召當家正軌x x x位正魂來赴道場，聽宣妙典」：「請登安座，安座已畢，嗣眷虔備名茶，用奉拜獻」。又誦玄籤咒三遍：「雲篆太虛，浩劫之初，乍遊乍遊，或沉或浮，五方徘徊，一丈之餘，天真皇人，按筆當書，以演洞章，次書靈符，元始降下，真文誕敷，昭昭其有，冥冥其無，沉洞能自縛，塵勞可扶，幽冥將有賴，由是昇仙都。」

二、過橋
高功帶領孝眷人等，孝子手執幡，先人靈位牌或座往靈堂中，堂中放
置紙棧金橋和銀橋。由高功奉請東方青靈童子、南方赤靈童子、西方白靈童
子、北方黑靈童子及中間黃靈童子繫亡靈往生神仙界，同時率領眾道侶誦
〈步虛讚〉：「大道洞玄虛，有念無不契，煉質入仙真，遂成金剛體，超度
三界難，地獄苦相解，倉飯太平經，靜念稽首禮。」完成後，高功率領眾道
侶回靈前朝祖先：「列門堂上，歷代祖先，統領大小眾靈魂，來赴道場中，
聽法開經，得道早超昇朝禮登仙界天尊大天尊。」再朝牌位：「先靈安息，
萬惡潛消，西方界任任遊，寶地導引橋，九品齊超，覺地彩雲開，朝禮仙
界天尊大天尊。」

「開位」及「過橋」完成後，
眾經生稍息，準備下一個法事「先天斛食濟煉幽科」。

三、先天斛食濟煉幽科

１．科儀對象及法事簡介

此科儀與「開位」、「過橋」
或其他科儀的不同之處，在於對象方
面。普通的科儀是為主人家而做的，
對象是一位亡靈加上堂上祖先，乃是一
戶人家的私事。但「先天斛食幽科」
的對象則是世界各地之遊魂，差不多所
有幽魂都被宣召赴壇，是一大型法事。

「斛」為古代容器，初以十斗為
斛，後以五斗為一斛。 「斛食」
是指用容器盛著的食物。「先天」指比
天還早，即是遠古的意思。「濟煉」
指拯濟及煉度鬼魂。現今道堂每年農曆
七月多進行超幽法事，而道觀凡有大型
法事（例如祈福法會）、打醮等多以
超幽法事為壓軸。該科儀除在道觀進行
外，亦為殯儀館主要法事之一。

道教流行的幽科法事，實有「關
燈散花科」、「破獄科」及其他如開
位、過橋、買水運財等多種，但現今社
會與古代相比，不能一次喪事進行數
天，唯有選擇一些較重要之科儀濃縮為
一天就完成。於是除基本的開位、過
橋、買水運財外，唯一可做的剩餘一至
兩個科儀，故現今九成以上是採用
「先天斛食濟煉幽科」。究其原因，
當然是因道士的建議，但其真正原因
則是：喪事本在一家人家的事，做法事
一定要驚動神靈，而要神靈花太多時間
下降為一家人家作法實在有點說不過
去。而「先天斛食濟煉幽科」正好將此問
題解決。因為科儀的對象是眾遊魂野
鬼，而仙人下降要超度的可能是成千上
萬的一眾遊魂，主人家先人乃是其中一
位而已。法師在宜意文時會特別提到主
人家先人及堂上歷代祖先，於是主人家
的祖先亦得到超度，與一眾宣召而來的
遊魂同時度化成人或成仙。所以，高功
在結尾時必唸：「罪名消北府，生籍注
南宮，現存皆快樂，已往早超昇。」法
事完畢後，每個人、神或魂都心滿意
足、歡歡喜喜，此實是一大圓滿結局。

２．壇台佈置

此科儀的壇台佈置，視乎參加法
事道侶人數而定。其制多用一張長檯，
檯尾有一高台以供主科（高功）作
座；長檯兩旁設座與眾道侶，視乎道侶
人數決定長檐長度。道侶最少為三人，多則可達百人。達百人者則用三長檐、三高功，此為俗稱之「大三清」。不論「一高功」或「三高功」，其所調的經文是一樣的，祈求到達的目的也一樣。二十多年來，我只見過一次三人法事，而道觀通常是十多二十餘人，殮儀館則多為七眾、九眾，十一眾（道侶人數要成單數）。

一般的「先天斛食濟幽科」，長檐上須掛放太乙救苦天尊神像，神像旁有兩幡，幡有東極太乙救苦天尊聖號。神像前面擺香、花、燈、水、果「五供」（現今多以複製品代替），若澈面夠大，亦可加茶、飯、寶、珠、衣而成「十供」，其排列方式按以下次序在太乙救苦天尊前由內向外，不可有錯：香、花、燈、水、果、茶、飯、寶、珠、衣。在高功面前，須擺一碗飯、六個醬飽或棋子餅——醬飽或棋子餅不能有餡，亦不能印上餅舖名字，如有則須撤去（據說是為防一旦分配不均，幽魂會前往餅舖索要）。

若做「大三清」，則須擺三檀供品，檯面置三清神像（亦有擺三位太乙救苦天尊）。高功面前應擺有如意、朝簡（笏）、一對小法劍、一對法鈴、一杯水。高功及神像應面向先人或門口，近門地方則應安放齋然大士（觀音大士）神像。至於道侶的座位，亦有如下安排：最前面近高功的兩位道侶，需負責揭經、遞法器及協助高功。跟著的第二行道侶，在高功之左面為二手（提科）、右邊為三手（表白）；二手負責準備意文、牒文、十傷符，負責開腔，打鐺；三手負責宣牒文、宣十傷符、打魚。對於法事服飾，亦有如下規定：高功需穿大羅天、鶴氅或八卦袍（若做大三清，則居中高功穿大羅天，左邊高功穿鶴氅，右邊高功穿八卦袍，不能有錯），眾道侶則穿黃色道袍（殮儀館道士黃袍，道觀方面有少部份穿藍袍）。

3. 啓師科

「先天斛食濟幽科」在未正式進行法事時，須先做一個簡單科儀——「玄門啓師科」，請太乙救苦天尊下降法壇，主持法事。高功唸如下經文啓請太乙天尊下降：「伏以慈風浩蕩，法雨均施，六道三途，同沾恩澤，五音十類，共誓玄機，今則羅列瑤壇，顯揚道範，香焚寶篆，騰五色雲霞，獨乘金蓮，光爍一天星斗，天樂奏長生之曲，道經宣步虛之聲，茲當夜靜更闌，將行齋濟，奈子弟凡身肉體，不能濟度於神魂，是以啓告天尊作主盟而修奉。」之後，高功穿上大羅天，戴上慈航帽，跟著朝大士，接受眾經生邀請步上幽台（高台）。

4. 斛食幽科程序

整個「先天斛食濟幽科」的進行，在道堂中通常需時四至五個小時，而在殮儀館則需約兩個多小時。其程序共分如下十九個階段：

（1）請聖。先灑淨再請聖，請來超過四十八位神靈，包括三清、玉皇大帝、太乙救苦天尊、冥府十殿慈仁真君等。

（2）開冠存想。高功戴五老冠，存想為太乙救苦天尊主持法事。
（3）五供養：以香、花、燈、水、果供奉神靈，同時亦接引幽冥地府。以香「拔度三途苦難，免教紛府受災殃」。高者早生方，青鸞降接引仙宮」。以花「拜獻諸天真聖眾」，「旋拜奉，接引仙宮」。以燈「獻慈尊御座旁」，「離黑暗影開泉路」，「離苦海，亡者返蓬瀛」。以水「獻慈尊御座側」，「篤度出寒庭」，「超凌魂爽脫幽冥」。以果「奉獻眾真前求拔難，拔度出寒泉」，「下葬者脫繫牽，接引上丹天」。

（4）宣文：將此功德法事上奏天庭。若在道堂宜宣文，應以道堂名義發出；若在殯儀館，則以主人之家先人名義發出。

（5）破冥關：高功唸咒，手執一對小法劍插向合前，喻破獄。咒文如下：「火急召召，三途九野，六道四生，一切幽魂濁魄，願承三寶力，出離九幽扃。」

（6）宣牒文：通告神虎何烈二大元帥，三部追魂使者，冥陽五道將軍，以便幽靈能進離地府，順利通關，前赴法會。

（7）攝召揚幡：召請「十方世界天人道，人倫道、魔術道、地獄道、餓鬼道，畜生道二十四門苦爽，三十六類傷亡」。其召請的幽魂有二十餘類，其中後十五類為社會職業的分別（如安邦良將、文武秀士、行船客旅等），召請經文亦同時描述各行業的苦難。因古代經文中的行業在現今社會可能已不合時宜，故現在不論在道堂或殯儀館，高功通常都加插一些現代傷亡如水災、風災、火災、車禍等，盡量覆蓋。

（8）請醫神：當幽冥到來後，高功便請醫王大天尊調治亡魂疾病。「療久病沉痛之疾，用飭道力，再返真元，隨症調和，悉全按愈」，以圖善令亡魂「首斷為絳，筋斷為繿，骨斷為剬，水腹為寃，胎留為下，孕育發全，拳拳伸縮，暗啞能言，手足不具。俱得完全，盲聾視聽，癲狂復完，飽寒充實，沉痾頓損，風寒凍絕，咸得醫全」。亡魂在經過醫治之後，方能朝參三寶，領受無邊法食和火火交煉。

（9）誦骷髏：即對亡魂生前不幸的嗟嘆。「奉勸人生急早修，莫優游，早求解脫，同赴瀛洲」。同時祈求亡魂消除災障，早出苦海，永生光明之鄉。

（10）十方救苦天尊：祈求十方救苦天尊能令眾幽魂「萬罪冰消，冤讎卻釋，各生天界，永脫沉淪」。拔薦靈魂由風雷地獄、火獄地獄、金剛地獄，冷熱地獄、鐵炮地獄、銅柱地獄、屠割地獄、火車地獄、撲掠地獄，無間地獄而前赴堂前，聽太乙救苦天尊宜「十傷」符命，解釋其生前業障。

（11）宜十傷符：科儀中把人生冤報概括為十種（即「十傷」）：殺傷、縛縛、溺水、產死、伏連、塚熬、獄死、邪妖、藥死、累世。其中，累世冤報是人際冤報的延續，而邪妖冤報則是人際關係內容，其他八傷都是人際冤仇關係的直接表現。解冤釋結令亡魂做到恩冤兩忘，早獲超昇，「一切
罪对，一切沉迷，随符所化。17（12）变食：高考左右手指
「玉 spécialisé」，存身易始天降，超启变食神王下降变食。所谓「上法
食，变少成多，粒食如山，滴水成河，
眾魂饱食，矢不缺之」。18（13）誦五帝经：高考引领众道
侣誦五帝经：「密友馈食者，清静无
色声，馈虚生饱满，得清悦。一切
馈食者，同登极乐界。」19
（14）修设齋筵：召请二十馀眾
鬼魂来赴道场享受齋筵。
（15）主持撤食：高考焚「变食
符」，是时誔咒，手结五灵印。众
誔：「汝等天人共，义今施汝供，一
粒散十方沙神共，跟著人倫眾，魔
靈眾，畜生眾，地狱眾，馈鬼眾。」20
众誔六道，每一道撒一幽魄或棋于饼。
（16）水火炼度：炼度是修
「真水」和「真火」的交炼，而达到
使幽魂亡灵之精神聚合，生全之目的。
所谓：「天帝有救，使者须听，摄召
幽魂，炼度真形。」21
（17）九天生神章：启请九天生
神帝君炼度眾魂：「谨启帝真，胞胎
魂魄，皇灵元華，九重亡灵，将为眾
魂，嬉具一身，使根源本始，一時生
神。」22众魂受炼返至人道：「宜行
祭炼，並已周圓，妙相莊嚴，真神澄
潔，将返生於人道。」23
（18）三饭九戒：眾魂欲登仙
阶，需再受「三饭」、「九戒」。
三饭者，饭仪道、经、师三宝，24九戒
者，孝顺父母，忠於君王，不杀生，不
淫，不盗，不谎，不诈，不 evacuation，不二。
受「三饭」、「九戒」之后，「男
乘白鹤，女跨青鸾，逍遥不夜之天，灑
落清虚之境，凝神丹闕，飞步南宫」
25。
（19）送圣：法事完毕，眾生需
恭送眾天尊回宫。其最後一段經文充滿
喜悅：「瑶池圆会已周圆，法侣声声
讚洞玄，三界至尊著玉韶，五方童子捧
金莲，幢幢引ElapsedTime朱陵府，鸞鹤迎歸碧落
天，奉送雲程回御辇，福留後裔永綿
綿。」26
以上十九项内容，为法事之全
部。

四、结语

『先天齋食濟煉幽科』是一种有
著九百年歷史的道教科儀，不僅顯示出
了道教的神仙观念、地狱观念等教義思
想，而且融進了道教的符咒咒语（役使
天神）、水火煉度（超度亡魂）等諸多
法術。其間雖經歷多個朝代，社會制度
也由封建王朝，民國而到今天，但這種
科儀在香港仍然演習不衰；究其原因，
實是因為這種科儀寄託了道教信徒的思
想、感情、和願望。

1 《辭海》（上海：上海辞书出版社，
1989），页2224。
2 4 15 16 陳耀庭主编：《道教儀禮》（香港：
青松觀香港道教學院，2000），页244，
页250，页256，页258。
3 《玄门救罪科》，香港青松觀藏版。
4 6 11 10 15，17 29 《先天齋食濟煉幽科》，清
同治本。
道人道教詩詞和文人道教詩詞

道教詩詞是指表達道教信仰追求、貫穿道教審美理想、體現道教審美風格、蘊涵道教審美情趣的詩詞藝術。道教詩詞不僅是道教審美文化的重要組成部份，也是傳統詩詞審美文化的重要內容。歷代，不僅道流用世人十分熟悉的詩歌藝術形式來表達自己堅守的道教審美理想，體現自己在修道的宗教體驗和審美體驗相融合的過程中所感受到的宗教美感，展示自己修道生活的情趣和宗教藝術化的人生，而且大量文人士大夫也參與道教詩歌的審美創作和欣賞實踐活動。如兩宋時代傑出的詩詞大家，從宋初的楊億到稍後的歐陽修、蘇軾，再到兩宋之後的陸游、吳文英等名家，都創作了大量詠詠神仙道事的神仙詩詞。

由於對神仙信仰的篤信程度和宗教實踐修為的層次高低、時間長短以及境界高下的不同，再由於所處社會地位和實際生存狀態的不同，儘管受道道士和奉道文人都運用道教教義和道教獨特的文化、審美符號進行文學藝術創作，在很多方面用詩詞的藝術形式來形象地展示獨具特色和魅力的道教審美經驗和美學趣味，但是道士的道教詩詞創作和文人的道教詩詞創作在很多方面表現出不同的審美風格和美學特點。思考和研究道人和文人道教詩詞的不同之處，對於豐富道教詩詞和審美文化的認識是很有意義的。本文主要選擇兩宋時代道人道教詩詞和文人道教詩詞進行思考和比較，實際上，歷代道人和文人在道教詩詞的創作上都反映出了這些值得研究的地方。

首先，道士對世俗價值的否定和宗教價值的肯定，在詩詞創作上體現一種超凡脫俗、高蹈世外的審美風格。

道教和世俗社會在倫理價值上有許多共同點。但作爲宗教，道教在倫理價值上畢竟與世俗社會保持一定的距離，對世俗社會具有一定的否定性。譬如對事功價值的否定和對出世修行的肯定，等等。實際上，道士的出家入道本身就是道士對世俗價值否定的一種表現。在詩詞創作上，道士往往就通過這種文學手段表達自己對世俗價值的否定和對自己所追求的宗教價值的肯定，對超塵絕世的出世情懷進行歌頌。譬如三代天師張道侶有一首《京師夜坐

88 仙道 2006 年第 4 期／總第 29 期
懷渾淶庵有作寄之：

獨坐空虛靜可思，江城意味盡如斯。君看風雲初成處，
自稱蟾筆欲妙時。酒興煩同雲叟樂，風塵未取慶宗詩。山中
林競虛明境，不得歸隱有所思。①

作爲道士和詩人，不得歸
隱，不免讓其惻然若思。張
繼先作爲張氏天師，世受封
祿，應該說，其生活條件和
社會地位不僅優越於一般道
士，而且長期與皇族、達官
和文人交往，人世較多，其
對世俗社會價值的認同也多
少受到一定影響。但就是這
樣一位官方道士，在其詩詞
創作中依然表現出濃厚的歸
隱情懷。

南宋著名道士白玉蟾文
化修養極高，詩詞賦畫俱佳。在《行
香子》一詞中，詞人的筆下呈現出恬
淡自由、超凡脫俗的修道生活：

滿當首欠，又斷風煙，笑
桃花落墜晴川。石橋高處，夜
夜啼猿。看二更雲，三更月，
四更天。

細草如毆，獨枕空拳，與
山麋、野鹿同眠。殘霞未散，
淡霧沉綿。是昔時人，唐時
洞、漢時仙。②

這種與山麋、野鹿爲伴，聽猿猴啼叫，
看殘霞消退，睡無人山洞的流方道士生
活，對於白玉蟾而言，也是如此的蕭灑
和自由。實際上，在白玉蟾的詩詞創作
中，即如收入《全宋詞》中的幾首詩
詞作中，對世外修仙生活的描述和肯定
的詞作比比皆是。

南宗道士董嗣杲有一首〈湘
月〉：

蓮幽竹遙，舊池亭幾處，
多愛君子，醉玉吹香還認取，
忙裏得閒標緻。心逐雲帆，情隨煙笛，高
會知誰繼，霄庭會
啓，蕩然身外浮世。

因見杜牧來
狂，前緣夢裏，漫棄
雙眉翠。香滿屏山春
滿幾，煩撫麝焦禽
睡。月落梅空，霜濃
窗接，兩耳風聲起。

江歌終散，輸他鶴帳
清宵。③

董嗣杲字明德，號靜
傳，宋亡後即入道，改名思明清，字無
益，號老君山人，有《百花詩集》、
《西湖百詠》。關於董嗣杲而言，這
種「蓮幽竹遙，舊池亭幾處」的隱居
和世外生活也是值得肯定和追求的。醉
歌終究要散去，哪裏比得上「鶴帳清
宵」的修道生活啊。

其次，道士對道教信仰的篤誠堅
定，決定了道人道教詩詞表現一種奇軼
怪異和猖狂張揚的神秘美學取向。

作爲一種宗教信仰，道教以渲染
神奇怪異爲能事，神仙的標誌之一就是
「神通」和超出凡人的種種神祕之處。特別是宋代符籙派由於受到最高統
治者的垂青而顯赫，舊有的符籙派不僅
一度興盛，新興的符籙派也十分突出。符籙等形式鮮明地體現了道教人與世界獨特關係的觀念。難以狂熱的宗教體驗和信仰；道人在進行文學詩詞創作時，往往發揮浪漫雄奇的想像力，創作出奇崛怪異和狂放張揚個性特點的道教詩詞。這種奇奇怪異的特點在道教咒語詩詞中表現得十分明顯。譬如張繼先就有《金光召雷》一首：

金光灼灼照雷城，百萬雷兵秋令行。不用符圖並咒訣，早天能雨雨能晴。^{1}

在張天師召雷的道教法術中，“百萬雷兵”任其召遣，並且連符圖和咒語都可以不用，而能隨早天下雨，雨天變晴，全部滿足施令者（道士）的需要和召請。

這種特點在內丹派道士的詩詞創作中也體現得十分鮮明。道教金丹派南宗五祖白玉蟾就有一首《新雨歌》：

天地豎，日月靈。人間亢旱不為雨，山河憔悴草木枯，
天上快活人訴苦。得吾騎鶴下扶桑，叱起僕龍與一斧。奎皇
以下亢陽神，絳以鐵策送郵府。駭雷公，駭電母，須臾天
火開，風雲自吞吐。炎炎將神武。一滴天上金瓶水，滿空飛
線落枝梢。化作四天涼，掃卻
天下暑。有人聞諸驚欲去，未
幾尋問行雨仙，人在長江一聲
橋。^{5}

在白玉蟾而言，為黎民求雨，他可以不
過須臾之間就自人間到天上，而僕龍、
雷公、電母等神異靈物他也可以任意驅
使。在詞中，道人與道合一，與世界合
一的高大形象體現得分外突出。白玉蟾
以內丹而著名，但其人兼修雷法符籙。
白氏的這首《新雨歌》，總體上還是
體現出道教符籙道士道教詩詞的美學風
格。不過，實際上，道人無論是修煉符
籙還是內丹，只要修道有成，道人在宗
教體驗中自我體認與道合一，其對自我
形象的評價和感受自然會提昇。因此，
不僅在符籙咒語的道教法事中道人表現
了征服世界的豐富想像力，就是在面對
自己和客體世界關係的時候，出於對道
教信仰的堅定和修道有成的自我認可，
道人也表現出對高度的肯定，對個
性的充份張揚，並且很多時候這種張揚
達到一種狂熱和瘋狂的地步。譬如白玉
蟾的再傳弟子，南宋真子劉亷之的
《西江月》中就體現出這種特點：

兩手擘鴻濛。慧劍飛來第一峰。外道修羅驚縮項，神通。
造化元來在掌中。

鍛煉玉爐紅，囊篋吹嘘藉
風。十月脫胎臥腹中，坤
宮。立見三清太上翁。^{6}

於蕭廷之言，內丹有成，不僅自己
「兩手擘鴻濛」、「造化元來在掌
中」，彷彿已然是造物主，完全掌握
了世界，而且神通廣大，「外道修羅
驚縮項」，一切外道都要嚇得縮緊了
脖子，一個高大威猛的形象油然而生。

再次，道人對道德修養的自我肯
定和高度自覺，決定道人道教詩詞展現
一種優越自豪的崇高氣象。

宗教往往在世俗社會的倫理秩序
之外，還強調自身的道德倫理，也就是
說，宗教倫理的要求往往比一般社會倫理要求更為嚴格。而宗教之所以能夠吸引衆多社會人士，擴大其宗教影響，往往也是其嚴格的宗教倫理和道德感召所致。道教也不例外。道教在長期的修道生涯中，不僅要遵循一般的社會倫理秩序，還必須服從道教內部的清規戒律。一般而言，道人士對自己的道德有一種自覺體認和高度肯定，在詩詞創作上因爲道德充足和自性圓滿就表現出一種優越自豪的崇高氣象。譬如三十代天師張繼先的一首〈洞仙歌〉：

孤峰絕頂，更無人能到，萬里虛空，沒邊徹。正秋高，景靜霧掃雲收，風露裏，惟有月華高照，浮生紛過客。

好天良夜，醉舞狂歌錯昏曉。有誰知，一性圓滿河，互萬古，光明不老。對月論利與談名，全不想騎隕，暗催年少。

在這首詞中，具體景象和自我道德的體認是合一的，「孤峰絕頂」、虛空明月的孤高景象，象徵了「一性圓滿」的自我道德境界。

復次，道人士實際生存狀態的困難境地，決定了道人士道教詩詞具有一種孤傲絕塵的審美特點。

宋代崇道風氣濃。但崇奉道教的社會氛圍，並不等於道人士實際的生活狀況就十分良好。道流之中能夠成爲皇室的寵人、達官貴人的座上賓畢竟只是非常少的一部分，而大多數的道人士不僅生活在底層，獲得教育和接受文化薰陶的機會並不多，有的時候就連基本生活可能都難以保障。梅堯臣有一首詩作就是以「修真觀李道士年老，貧餓無所倚。忽縊死，因爲詩悼之」為題目。南宋後期江湖派詩人劉克莊有一首〈贈錢道人〉：

除了布袋外，都無物自隨。既能行大雪，餓但喫華池。說相言多資，嫌隙事更奇。一般難處處，裝背貴人詩。這個錢道人是位內丹高手，「餓但喫華池」，餓餓的時候能夠靠丹道的修煉而抵禦。但反過來，餓則靠自我內丹維護，大雪天還赤腳行走，也說明這位道人士生活貧苦，身無多財。確也是如此，因此他的全部家當，也就是個布袋而已。

貧困的生活狀況，這於一些著名道人士也一樣。白玉蟾有一首長詩〈雲遊歌〉，充份表現了他的雲遊之苦：

雲遊難，雲遊難，萬里水煙四海寬。說著這一般滋味苦，
教人怎不鼻頭酸。初別家山離骨肉，腰下有錢三百足。思量尋思訪道難，今夜不知何處宿。……身上衣裳典賣盡，路上何曾見一人。初到江城宿孤館，鳥啼花落千林晚。明朝早膳又起行，只有随身一柄傘。……行得艱辛腳無力，滿身疲憊都生風。茫茫到此赤條條，思欲歸鄉歸不得。爭奈向餘守肚饑，埋名隱姓有誰知。……炎炎畏日正燒空，不堪赤腳走途中。一塊肉山走出水，豈曾有扇可搖風。且喜過除三伏暑，蹣跡於今復劍浦。真個徹骨徹髓貧，荒郊一夜梧桐雨。黄昏四顧淚珠流。無筐無蓑愁不愁。佇傍茅簷待天曉，村翁不許茅簷頭。聞說建寧人好善，特來此地求衣飯。耳邊且閒鶼鰈驚，阿誰肯具慈悲眼。……記得兵火起淮西，淒涼數里皆橫屍。幸而天與殘生活，受此機衆不堪恨。記得武林天雨雪，衣衫破碎風割骨。何況身中精氣全，猶自凍得皮迸血。又思古廟風雨時，香爐無火紙錢飛。神號鬼哭天慘慘，露冷雲霧猿啼啼。又思草履臥崖霜，月照苔花落葉黃。何得此兒良受用，如何禁得不凄涼。……""}

這首雜言長詩形象生動，充份體現了受盡人間苦難，最後得悟金丹大道的遊道人形象。據史料記載，白玉蟾年少時因任侠殺人，亡命至武夷山地區。正是在流浪各地、遊方問道的過程中，白玉蟾形成了孤傲自負、藐視權貴和世俗價值的性格和癡狂張揚的行事風格。據說他時而蓬頭赤足，時而青巾野服，或狂走，或兀坐，或鑄日酣睡，或長夜獨立，或哭或笑，狀貎詭異。這樣的人格特點和行事風格在他的詩詞創作中得到了充分體現。如下面他的一首《沁園春》：

大丈夫兒，冰肝於膽。礪山帶河。算此身此世，無過胸臆，一名一利，未值鴻毛。相府如澤，侯門似海，那得煙霞而許高。當初我，是棄雲御氣，幾百千遭。

此生勤學無多，也手種梅花三百株。又底曾喫著，廁堂鍾鼎，底曾撿得，惟腰弓刀。

玉帝知之，金書何晚，時有鶴鳴於九皋。如今且，向風前浪舞，月下高歌。""
與道人創設於言詞中展現出的虔誠信仰不同的是，文人創作宗教詩詞，雖然也表達了宗教教義和道教的審美觀念、審美風格，但往往貫穿了文人一貫的理性思考。與儒釋道士從道教信仰本身出發創作宗教詩詞相比，文人創作宗教詩詞，一則取其獨特的審美意味，世界，一則和道教人士題贈唱酬，一則描述道人生活和道觀、仙境景象。總體上講，沒有明確入道或虔誠信仰道教的文人創作道教詩詞，一般不過是表達自已的歸隱和進仙意意識，以及希望長生、幸福和美好的願望。但這種進仙意識與儒家治國理想以及現實的理性認知之間總有矛盾。因此學者在表達進仙情懷之後，往往還是會回到儒家的理想的上去。

理學大師朱熹有一組《齋居感興》，共有二十首，不少詩作充滿了出世情懷和道教審美意趣。下面是一之：

飄飄學仙侶，遺世在雲山。斂開元命秘，獨當生死關。金鼎蟠飛虎，三年養神丹。刀圭一入口，白日生羽翰。我欲往從之，脫履誼非難。但恐逆天道，偷生詐能安。\(^{11}\)

在這首詩裏，朱熹先是對那位學道之士進行了描繪。這位道士也是位內丹高手，三年修成仙丹後，「刀圭一入口，白日生羽翰」，表現出神奇曼妙的獨特之處。朱熹對此十分憤慨而詠贊，萌生了追隨修仙的願望，「我欲往從之」。同時，要追隨而去，大概也不是很難，「脱履誼非難」。但朱熹最終還是沒有追隨而去，追求修仙事業，因他經過理性思考，認爲「但恐逆天道，偷生詐能安」。也就是說，儘管能夠延續生命，但是違背了儒門大道，何異於在人間苟且偷生，這下作爲真誠的儒家知識份子，又怎麼能心安呢？這代表了一部份儒家知識份子的心態，既嚮往道人飄然塵外，隨遇自然的人生審美化生存方式，也渴望像他們那樣長生體健，但作為人生和社會責任的自覺承擔者來說，卻是不可能這樣逃避出世的，同時從知識份子大夫所尊崇的理性原則出發，他們也不可能像真正的道士那樣對道教神仙信仰充滿了絕對的虔誠和膜拜。

1、4、5、7、10《道藏》（北京：文物出版社，1988），第32冊頁376、第19冊頁849、第4冊頁785、第32冊頁383、第4冊頁780～781。
2、3、8、9、11、12 唐圭璋編：《全宋詞》（北京：中華書局，1965），第4冊頁2585、第5冊頁3412、第4冊頁2779、第5冊頁2759、第58冊頁36139、第4冊頁2562、第4冊頁2587、第44冊頁27544。
陶弘景詩文之
精神境界、價值追求及影響

陶弘景是南北朝時期著名的道士，又是博學多藝的學者。他是丹陽秣陵人，生於南朝宋孝武帝孝建三年（456年），卒於梁武帝大同二年（536年），享年八十一歲。他的一生，歷經宋、齊、梁三代，任過諸王侍讀、左衛殿中將軍、奉朝請等官職。他在南齊永明十年（492年）棄官出世，隱居茅山修道，開道教上清派茅山宗。後來，蕭衍建立梁朝，陶弘景與梁武帝交往甚密，被稱為「山中宰相」。

陶弘景學識淵博，不僅僅是學窮仙苑的道教領袖，還是個集大成者，是眾人之長的少有的英才人物。他在文學方面也頗有成就，從小就好讀書、寫文章，六歲便解書，能囑文。《華陽隱居先生本起錄》中說：「先生四五歲便好書，今猶有六歲時書，已方幅成謫。」他一生寫了很多詩文，在《華陽陶隱居集》裏就收入不少。

陶弘景所寫的詩文，大多有著濃厚的慕仙情結。儘管他的青年時代所選擇的人生道路是積極入仕，但這並沒有替代或是磨滅他從小就有的養生、思慕神仙之不死及其逍遙生活的志向。從陶弘景的詩文內容，可以看出其「反無形於寂寞，長超忽乎塵埃」的精神境界與「守道養真，總括三教」的以道教之「道」融貫三教的價值追求。

一、陶弘景詩文之精神境界與價值追求

首先，陶弘景的詩文體現了的「反無形於寂寞，長超忽乎塵埃」的精神境界。

陶弘景從小就嚮往神仙不死之境地，感悟到生命之可貴與短暫，這種志向與追求在他青少年時代所寫的〈尋山志〉裏，就已經得到明確的表達。〈尋山志〉開頭是這樣寫的：

倦世情之易擾，乃杖策而尋山。既沿幽以達峻，實窮阻
而備艱，眇遊心其未已，方際夕乎雲根，欣夫得志者，忘形。遺形者，神存。於是散髮解帶，盤旋其上。心容疎朗，氣宇條暢。玄雖遠其必存。累無大而不忘。害馬之弊既去，解牛之刀乃王。物我之情，雖均因已濟，吾所尚也。若夫飛聲西嶽，遨宜東陵。楚湘之潔，吳江之矜。輕死重氣，名貴於身。述真晦道，余所弗亟。襲衣縫掖，端委章甫。徘徊廊廟，趨翔庭宇。傳世百王，流芳世緒。負德叨榮，吾未敢許。但因爲「倦世情之易擾」，所以「乃杖策而尋山」。山林之美麗，幽靜，超凡脫俗，是塵世中終生役役，為名利所驅之人最嚮往的。紅塵中人終生追逐名利，這樣使身心俱疲，不得長壽而終。陶弘景所嚮往的生活，與此不同，他明確提出的自己的主張：「輕死重氣，名貴於身，述真晦道，余所弗亟。」青年時代的他就認爲生命是人生最寶貴的，追名逐利是遠離真道的表現，是他不願意去做的。所以他杖策尋山，沿路逢碑，同時也使心靈暢遊於其間。

接著陶弘景描寫了山林中之美景：

爾乃，荆門書掩，蓬戶夜開。室連夏草，遠感春苔。庭虛月映，琴響風哀。夕鳥依竹，暮樹爭來。時復斜陽，坐聲達壑。坐磐石，望平原。日負嶂以共隠，月披雲而出山。風下松而有曲，泉濁石而生文。草霍霍以拂露，鹿飄飄而來群。捫虛羅以入谷，傍
洪澤而比清，照石壁以端色，
攀桂枝而齊幹，函麗影而佩蕙，及春敷之未鳴。且含緅以
屏煖，待惠風而舒情。乃乘興而遯遠，邁岩路以遠遊。俯天
維而倫思，倦飲德而莫求。眺回江之淼漫，眩奐縈之相溯。
日斜雲而色黛，風過水而安流。觸巖而起影，倉聞達而
成洲。石孤聲而獨絕，岸絕天而似浮。緣磴道其過半，魂眇
眇而無憂。悟白昼之條容，攬千仞而神休。遂乃凌岩峭，至
松門。背通林，面長源。右聯山而無際，左懸海而齊天，竹
洋洋以垂露，柳依依而迎輝。鷗雙雙而往水，鶴軒軒而歸
田，赴水兮汎瀉，歸田兮翱翔。

這段對山林之美的描寫，文采飄逸，語言清麗婉轉，已經顯示出了少年陶弘景
不凡的才華。山中之一切自然景物，在他清麗的筆下，呈現出一幅幽靜安閒的
狀貌，使讀者能真切地感受到它們的自然和諧。如這廿句刻繪的「荆門書
掩，蓬戶夜開，室迷夏草，慘懸春苔。庭虛月映，琴響風哀。夕鳥依聲，暮獸
爭來」，為讀者展現了一種虛靜和諧
的美，儼然是一幅天成的水墨畫。山林
中的景物，透射出自然之純粹的光
華，具有另人心醉神往的無限魅力。在
接下來的描寫中，陶弘景以動態美來體
現山中景物帶給人的清虛純淨的意境，
如「草霍霍以拂露，鹿鳴鳴而來群。……竹泱泱以垂露，柳依依而迎
蟬。鷗雙雙而往水，鶴軒軒而歸
田」，在動感中反覆出山中萬物安閒
自在、融洽和諧的自然生活之面貌。以
上描寫，也反映出了他的詩文所獨具的
一種清秀俊美的風格。

山中之自然美景能使人心曠神怡，身體得以放鬆，靈魂得以自由。所
以山林之地也是士人們在廟堂之外最嚮
往的去處。追尋名山，將身心俱融於山
林自然之美中，無疑是洗滌靈魂、陶冶
情操的很好的選擇。

山中美景長存，而人的生命又是
極其短暫的，在後面的部份中，陶弘景
對此之人生固有的內在的矛盾發出了無
限感慨：

此朶遜之足樂，意斯齡之
不長。悼身逝之危促，喪靈椿
兮未央。雖鸑鷟之異類，托道
遙乎一方。願新社以遠訴，思
松朝而陳辭。至赤誠兮一悲，
連王子而宿之。仰彭涓兮弗
遠，必長年兮可期。及撫光之
未暮，將尋山而采芝。去采芝
兮入深渓，深渓幽兮路窈窕。
窈窕路兮終無睹，深渓深兮未
曾曉。高松上兮丞停雲，低羅
下兮肆迷鳥。鳥迷羅兮紛紜，
雲停松兮欲飛。紛停雲遂兮安
泊，離鳥棲兮索群。噬群泊，
其無所。思參差而誰聞，既窮
目以無聞。問漁人以前路，指
示余以蓬萊。日果爾以尋山之
志，願爾以招仙之台。就瀛水
以通懷，謂萬感其以會。亦千
念而必諧，意莫知其所歸，反
無形於寂寞，長超忽乎塵埃。在這裏，陶弘景是「悼過之危促」，而「恆懸樁之未央」。接下來，陶弘景將筆鋒一轉，來抒發他的慕仙情懷：「至赤城兮一息，慕王子而宿之。仰彭澤兮弗遠，必長年兮可期。及榆光之未暮，將尋山而采芝。」表達了他嚮往與仙人王子喬、彭祖相會的美好願望。所以在「榆光未暮」之時，去尋山並採芝，以實現自己長生久視的成仙夢想。他要尋山的最終目的就是要超越凡俗的枷絆，獲得一種永恆的存在，也就是達到了一種「反無形於寂寞，長超忽乎塵埃」的精神境界。

「反無形於寂寞，長超忽乎塵埃」的精神境界也是很多士人所共有和追求的。身處閨閣之上，在宦海中沉浮之人追逐名利，患得患失，身心倍受煎熬。陶弘景在《大人先生傳》裏所寫的那樣：「居有常色，貌有常，言有常，行有常。立則無折，拱若抱鼓。動靜有節，起步欲用，進退周旋，咸有規矩。心若寒冰，戰戰慄慄。束身修行，日慎一日。」做到如此，便成為了陶弘景有決斷於自然中萬物的楚楚動人，描繪出一幅安閒和諧的生存狀態。當心靈虛靜，種種和諧的萬物之美會自然地涌動，來如此境況下，感悟生命，體悟天道，豈不是人生最大的享受！

總之，陶弘景的《尋山志》，以他清麗婉轉的語言，清秀俊美的風格，所表現的是「反無形於寂寞」，長超忽乎塵埃」的歸於大化的精神境界，所充份展現的是道教的重生、養生的價值觀。

其次，陶弘景的詩文又體現出了的「總括三教，與道合一」的價值追求。

陶弘景一生寫了許多優美的詩文，而在這些詩文中總會體現出他自己對自己的價值追求。最能表達他自己的價值觀的也許就是他在《茅山長沙館碑》裏
所寫的：

萬物森羅，不離兩儀所育。百法紛紛，無越三教之境。僧緣之士，無緣於聞聞。故以之夫，揚旌麾於山嶽。敘曰：大哉，乾元，萬物

資始。皇王受命，三才乃理。惟聖感神，惟神降祉。德被終

鍾，名昭圖史。友於兄弟，敬惟賢哲。言道茂實，用表遺

先，敢宗舊制，有革雜章。刊

石弗朽，奕代留芳。

這篇碑文所體現的，正是陶弘景的「以道為本，三教合一」的價值取

向。所謂「萬物森羅，不離兩儀所育。百法紛紛，無越三教之境」，就是

指上天變異的經多異法，也不會超出儒、道、釋三教的範圍，儒道釋三教在最高境界

上是相通的。他作爲道教上清派茅山宗的宗師，始終是站在道教的立場，以道

教之「道」來融貫三教。這也與他從小就有的志向，和他作爲茅山宗領袖的

身份是相符合的。在這篇碑文裏，陶弘

景所要申明的正是這種以道教之「道」貫三教的價值取向。

此外，在《答疑篇》裏，陶弘景

還寫下了充滿佛道融合韻味的話語：

「性靈昔既齊，緣業久相因。即化非冥滅，在理淡悲欣。冠冕空衣影，權警乃

仙身。去此昭軒侶，結彼識台賓。儒能

鐘留範，為子道玄津。」

但是，他的詩文總體上體現出了

濃厚的仙氣，以道教為本而融儒釋道三教是他的貫徹到底的立場。道教極其

關注個體生命，追求生命的永恆與不
朽，個體的人生價值就是體現在生命的

息息不休上。這是一種獨特的宗教價值
觀，這一注重今生、關注生命的特點也

為道教自身的存在、發展贏得了無限擴

展的空間。

二、陶弘景詩文之精神境界與

價值追求對後世的深遠影響

陶弘景的詩文所體現的「反無形

於寂寞，長超越乎塵埃」的精神境

界，以及「總括三教，興道合一」的

價值追求，對後人產生了巨大、遠深的

影響。在《茅山志·金巖篇》中記載

有這樣的詩歌，大多是歷朝文學名士所

作。這些詩歌多半是描寫茅山美景和對

神仙生活與境界的嚮往，但其中也體現

出了陶弘景的精神境界和價值追求對他

們的深入、持久影響。

在《茅山志》裏記載了很多唐

詩，如劉長卿的〈自紫陽觀至華陽洞

簡李宜陵〉。

石林媚煙景，句曲盤江

甸。南望佳氣濃，峰峰透隱

見。朝臨華陽口，微路入澄

碧。七曜懸洞口，五雲抱深

殿。銀函竟誰發，金液徒堪

篤。千載空桃花，秦人深不

見。東溪喜相遇，豈白如會

面。青鳥來去間，紅霞朝夕

變。一作華書骨，萬里乘飛

電。離月騰步虛，松風醉閑

宴。幽人即長往，茂宰應交
戰。明發歸琴堂，知君淵為
縣。

在這個詩裏，作者先是描繪了茅山的地
勢及其美景，如「石林媚煙雲，句曲
盤江甸，南望佳氣濃，翠峰遙隱
見」。然後追述先人，抒發了對茅
山宗師的懷念與仰慕，所謂「千載
空桃花，秦人深不見。東溪喜相遇，貞
白如會面」。面對溪水清流，想像與
陶弘景的會面，這兩句抒發了其對仙風
道骨的陶弘景的緬懷、思念之情。雖然
時光流逝，但陶弘景的高跡卻永久流
傳。

宋朝趙磻寫的〈送張遠道還
山〉，秉承陶弘景的詩文所體現的
「反無形於寂寞，長超忽乎塵埃」的
精神境界，並抒發了其思慕神仙逍遙自
在的情感。

騰借紅塵一日聞，有勞妙
語徹幽闊。豈知隱已如南郭，
也愧移文向北山。有意清風憐
我往，無心孤月伴君還。三茅
若問今消息，為抱遺遙天地
間。

同樣，元朝僧大誥的〈初發金陵夜泊
龍灣寄華陽道士〉一詩以雄偉奔放的
氣勢，緬懷了上清派先宗及陶弘景的高
跡：

平生不必行萬里，不必讀
盡萬卷書。願為茅山十日客，
山僧坐列群仙圃。大嶺揚鞭出
天門，小嶺萬馬爭奔赴。青雲
盡飄塵室靜，玉鞭夜擊聞傳
呼。去年獨宿丹井下，天風掃
地迎麻姑。今年許入玉柱洞，
誰遣旅食隨橋鳥。懷人吊古夜
寂寥，寒江月落號鷗鰭，祖龍
埋金玉氣歇，棄宮晉苑沈煙
蘸。想見雲林映朝日，山中宰
相良非遙。

陶弘景的詩文之精神境界與價值追求，
還有他的德高義誠的爲人，都對後世產
生了深遠影響，被後人所追思、緬懷和
仿效。也許，《茅山志》中所記載的
這首詩是對此的一個絕妙概括。

市朝擾擾千古，林壑冥冥
四賢。黃鶴不歸丹灶，白雲自
養芝田。溪灘永夜流月，羽翼
清秋在天。高跡無人更跡，碧
峰廖落孤煙。

在詩歌清美的意境中，透射出了後人對
茅山宗先師的無限思慕。
從道教神仙信仰解讀
《三官大帝出巡圖》

張明學 廣東肇慶學院美術系副教授

道教是崇拜多神的宗教，其核心為神仙信仰，所以在道教神仙譜系中有諸多如天上的、地上的以及冥界的神仙。生活在天上的神仙，是道教中地位最高的神明，也是道教徒追求的最高境界。道教天神、天仙的特點，是生活在天國的極樂世界中，長生不老，而且有創造和管理世界及各種神通變化的能力。三官神在道教諸神中地位雖然不算高，但是他們的職能與人們的禍福、榮辱、利害密切相關，故其實屬主宰人間禍福的大神並受到人們的廣泛崇奉，其在民間享受的香火之盛位居前列，有關其傳說也成爲中國傳統繪畫和道教水陸畫經常表現的題材。

三官信仰淵源於中國古代先民對天、地、水的自然崇拜。在原始時代，天、地、水是人們生產、生活的必要條件，人們對其常懷敬畏之心，虔誠地頂禮膜拜。《古今圖書集成·神異典》卷四十六引《益海集》云：「蓋天氣主生，地氣主成，水氣主化，用司於三界，而三時著月之
望侯之……三元正當三歸宮，故曰三官也。」東漢張陵開創的五斗米道一方面尊老子為教主，以「祭酒」傳授老子《道德經》；另一方面，則以天、地、水為三官，信其能溝通鬼神、主宰病人壽祿。人們認為向天、地、水三官祈求就能消災降福，即道經中所稱的：天官賜福、地官赦罪、水官解厄。此後，這種信仰一直盛行到唐宋，流傳至元明清。

《三官大帝巡遊圖》畫面表現的，就是三官出巡以司察善惡、護佑眾生的情節。整幅畫中，三位元主神根據其各自的職能不同被安排在畫面的上中下位置，而若單看每一位元官神，畫面又可成爲單獨的一個場景，即整幅作品由三個焦點中心組成。畫中三官大帝身著唐宋時期的文官朝服，腰佩玉帶，頭戴官巾，五絡長髯，慈眉善目，且體態端莊、儀態安閒、神態肅穆，雍容端坐，一副儒官的文質彬彬形象和氣質。

二官頭後均簪有園形光環，身後黃蓋傘蓋。畫的三分之一上部位置，天官居異獸牽引的筆車而坐，周圍簇擁著天兵天將，整組人物被祥雲所籠罩。天官為總領諸天之神，民間亦稱天官為賜福大帝。畫的三分之一中部位置，地官騎坐在白色麒麟之上，身後伴有多位文臣武將，而且前面有土地神引路。中間這一部分與上方的天官和下方的水官的想像性場景不同，更具有現實生活的色彩。侍從前呼後擁，儼然似朝廷大員出巡。地官為總領山嶽、平原、大漢之神，民間又稱地官爲赦罪大帝。畫的三分之一下部位置，瀰漫波瀾的波濤之上，手持如意的水官騎坐在蛟龍的背部，正回首目視其後的鍾馗，前後左右有十餘個形象猙獰的鬼卒。畫面最右下角，鍾馗及其妹和四五個鍾兵蟹將似乎在朝拜水官，有本相奏。水官為總領江海河瀾之神，民間亦稱水官為解厄大帝。三官大帝巡遊各地，司察善惡，為人們消災賜福。

《三官大帝巡遊圖》無題款和年號，從構圖和風格上看，應該是南宋時期的作品，畫中人物、奇獸均形態各異，頗爲傳神，其線條細膩流暢、造型生動自然，以及畫面的運動感都具有唐代吳道子的遺韻。衆多人物主次疏密合宜，錯落有致，整個場面即形成呼應，又有對比。畫中配景，勾皴擦點染，雲霧繚繞，水波瀲漪與濃墨層層渲染的松樹、山石，形成剛與柔的對比。構圖爲典型的「馬一角，夏半邊」風格，有的舒致雋永之氣溢於紙上。可以說整幅畫實爲人物、山水、動物合璧之佳作。從
總體畫風上看，畫面注重寫實，觀察精細，用筆沉穩工整，描繪細緻，是典型院體之風。所以可以斷定，此幅作品是南宋畫院高級畫師所畫。

當然，《三官大帝出巡圖》也可看作是世俗畫，即用道教舉行宗教儀式、水陸法會時懸掛的古代宗教畫。水陸畫通常分天堂、人間、地府三堂，畫中人物多是儒、釋、道三教諸神，各種鬼怪和人間亡靈。一幅完整的水陸畫，就是一幅天、地、人三界組成的社會全景圖。在此之前，三官大帝的擺放正恰恰是天堂、人間、地府的象徵。有甚麼樣的人間世界就會有甚麼樣的神仙世界，神仙的機能也是人所賦予的。三官大帝因爲可以消災賜福，儒佛道聖經典各地，司刑善惡，保佑衆生，所以得到民間百姓的普遍信仰和崇拜。

據《三教源流搜神大全》等記載：三官大帝，又稱三官帝君、三元大帝，是天官紫微大帝、地官清虛大帝，水官洞陰大帝三位尊神的合稱。三官神的來歷，據說是元始天尊吸入始晦九氣，清虛者七気，混沌者五気，於體內經過「九九之期」，孕育成靈胎聖體，從口中吐出來。正月十五日吐一子，七月十五吐一子，十月十五吐一子。這三個小孩即是元、始、始，由於他們建有天地之功，被封為三官大帝。上元為九氣一品天官，中元為七氣二品地官，下元為五氣三品水官，三兄弟共同掌管三界鬼神的昇遷。

還有另一種傳說，說三官的父親叫陳子，母親叫陳氏，長的聰明俊美，龍王的三個女兒都愛上了他。後來，三個龍女一同嫁給了陳氏，並分別在正月、七月、十月的十五日生一個兒子。這三個兒子都神通廣大，法力無邊，於是元始天尊封老大為上元一品、九氣天官，賜福紫微大帝；老二為中元二品、七氣地官，赦罪清虛大帝；老三為下元三品、五氣水官，解厄洞陰大帝。因他們分別生於上元、中元、下元三日，合稱為三元大帝。

唐宋以來，全國各地建有許多三宮殿，三官廟、三官祠，三官受到人們廣泛的供奉。人們認為向天、地、水三官祈禱就能消災降福，具體禮儀方法在《三國志·張魯傳》中所記載：「書寫病人姓名，說服罪之意，作三通，其一上於天，著山上；其一埋於地；其一沉於水，謂之三官手書。」三元大帝執掌人間禍福，誰要獲得功名富貴就要求天官賜福；誰要想豁免所犯之罪，就要拜地官赦免；誰要有難想禳災，就要祈求水官給予解救。由於天官賜福被視為福神，尤為民衆喜愛。「天官賜福」的繪畫作品多種多樣，在年畫、民俗畫中，天官的形象是身著大紅官袍，腰紮玉帶，手持賜福天書，一派雍容華貴、喜氣歡慶模樣。民衆往往將「福」與「財」相連，因此又把天官當作「財神」崇拜。近代人們把天官和家神、財神公親近在一起合稱「福、祿、壽」三星。每到三元節，民衆都要到廟中敬拜三官大帝，希望天官賜福，地官赦罪，水官禳災，過上幸福安定的生活，反映了人們追求幸福生活的好心理。
一、重陽宮所在地是全真道的發源地。

全真道的祖庭重陽宮在陝西省西安市所轄戶縣境內祖庵鎮，是全真道祖師王重陽修道和安葬之地，祖庵鎮的地名顯然因此而來。著名書法家楊隆山先生曾為重陽宮撰寫對聯：

騰地立宮挹終南秀氣；
澄源開派弘道教真傳。

此聯簡明扼要地寫出了重陽宮的地理環境及其在道教史上的重要地位。

重陽宮因王重陽而得名。王重陽（1113－1170），原名中孚，字允卿，應武舉時改名世雄，字德威（亦說名德威，字世雄），入道後改名喆（又作嘉或壽），道號重陽子，世人多稱為王重陽，道教內尊稱為重陽祖師。宋徽宗政和二年十二月二十二日（西元1113年1月13日）出生於京兆咸陽大魏村，即今陝西咸陽市秦都區雙照鄉大魏村，金大定二年正月初四（西元1171年1月22日）由山東返陝西途中逝世於汴梁。王重陽在創立全真道教團、立教規、選拔和培養全真道骨幹人物、內丹修煉、撰寫道教著作等多方面均有非常重要的貢獻，是道教內外人們公認的全真道祖師。

金大定三年（1163）至大定七年（1167），王重陽在戶縣劉蔣村結茅庵修道，此地即後來重陽宮所在地。劉
蔣村舊事是真道發展歷史上不可缺少的重要篇章，據道教典籍記載可以清楚地看出，重陽宮所在地是真道的發源地。

二、重陽宮所在地稱為真道祖庭，在馬丹陽弘道時已經確定。

馬丹陽原名從義，字宜甫，出家修道後改名銳，字玄寶，又名通一，字全道，山侗，號丹陽子、無憂子、雲中子，後世多尊稱為馬丹陽或丹陽真人。他雖生於山東，祖籍卻是陝西扶風，丹陽亦自稱「扶風馬」。他從金世宗大定八年（1168）拜王重陽為師出家修道，到大定二十三年逝世，修道和弘道的十六年中，有十二年是在陝西渡過的。

金大定十年（1170）正月初四，王重陽在即馬丹陽等赴陝西途中逝世於汴梁。當前，丹陽、長真、長春侍立榻前，重陽託付弘道大事曰：「丹陽已得道，長真已知道，吾無慮矣。處機所學，一聽丹陽，處玄、長真，當管領之。」把當年在甘河由道高人授於的五篇靈文交付馬丹陽，又對譚長真說：「汝等性命，皆在丹陽手中矣。」並吟詩曰：「一弟一姪兩同軒，連予五遊做修持。結為物外真親眷，擺脫人間假合尸。」詩中的「一弟」即指丹陽，王與馬從師承為師徒關係，卻稱馬為兄弟，以全真道繼任掌門人的重任相託，足見器重之深。元朝至元年間王利用撰《全真第二代丹陽抱一無爲真人馬宗師道行碑》亦記載，「譚長真、劉長生、邱長春，皆祖師之高弟，尊師曰師叔，處之裕如也。」說明譚、劉、邱對馬是很尊崇的。據馬丹陽後來回憶，王重陽留置之際，希望以昔日修道的劉蔣村舊庵處作墓地。丹陽亦在重陽面前發誓言：一要將師父的著作《全真集》印行；二要為師父守制三年；三要勸十方父母捨俗修仙。

王重陽逝後，馬丹陽與丘處機、譚處端、劉處玄把其師靈柩暫厝於汴梁，西行入陝，先赴終南山太平宮拜謁昔日與重陽共同修道的師叔玉蟾、李靈陽，又與重陽昔日的高徒史處厚、劉通徵、嚴處常相見。鈔後，在王重陽修道的終南山劉蔣村為其師營造墓地。大定十二年（1172）春建成，隨即赴汴梁遷重陽靈柩歸葬。

在劉蔣村安葬王重陽靈柩之後，馬丹陽與丘處機等為其師守喪三年，完成了三願之一。大定十四年（1174）八月，丹陽與處機誦師兄弟在戶縣秦渡鎮真武廟月夜共坐，各言其志：丹陽言「門義」，處機言「門誡」，處端言「門是」，處玄言「門志」。四人所言雖不同，其目的均在於修煉性情，使自身修養達到更高的境界，同時以苦行奉為世人欽敬，大力弘道。對於真武廟言志及以後馬、丘、譚、劉四真分頭弘道的意義，元朝俞應卯寫道：「本宗靈於秦渡真武堂茂樹之下，〃俗者皆以時務為之，惟時務之至，則有真武之興，本宗靈於秦渡真武堂茂樹之下，〃俗者皆以時務為之，惟時務之至，則有真武之興，本宗靈於秦渡真武堂茂樹之下，〃俗者皆以時務為之，惟時務之至，則有真武之興，本宗靈於秦渡真武堂茂樹之下，〃俗者皆以時務為之，惟時務之至，則有真武之興。」
南之朝元，惟丹陽反築於務，為今之終南重陽萬壽宮也。自是全真教漸興，師宗之德益著。」

秦渡鎮分手以後，馬丹陽返回劉蔣村葬師之處，建一廣庭，環牆而居，又為師父守喪四十年。在此期間，他頭梳三髻，暗喻王重陽道名「嘉」，以示不忘師教；又手書「祖庭心死」大字，貼於所住之庵門楣，明示凡心已死，矢志弘道，「庵為祖庭，自此始也」。從這一記述可以清楚地看出，劉蔣村重陽葬貌處作爲全真道的祖庭，馬丹陽是最早的提出者和創建者。

馬丹陽在陝西期間，主持把王重陽的詩文附題編成《全真前後集》、《下手經》、《分梨十化》、《好離鄉》，由京兆道衆出資印行，既成爲重陽弘道活動的重要組成部份，也爲後世全真道高道撰寫著作樹立了楷範。這一傳統延續至今，是全真道得以廣泛傳播的重要原因之一。

據《金蓮正宗記·丹陽馬真人》、《七真年譜》等記載，大定二十一（1181），金朝下令遣發道人各還本籍。同年，劉處玄返回山東。馬丹陽面聽自己必須離開陝西回山東的嚴峻現實，高瞻遠矚，以關中教務託付丘處機為主持。安安排妥當之後，於大定二十二（1182）年四月返歸山東寧海。路過華陰時，留下隨行的高徒田元普在華山擇庵而居，繼續弘道。田元普字子和，道號無礙，元朝時追贈惠（一作慧）照真人。他不負馬丹陽的重托，在陝西弘揚全真道很有成就，據元朝《華陰清華觀碑》記載，「無礙之道，標望關中，弟子殆千餘指」。

三、丘處機繼馬丹陽成爲陝西全真道教的領袖，繼往開來，在祖庭繼續弘道，並修建祖庭。在祖庭遭到厄運時，他又與師兄王處一千方百计予以支持。

丘處機生於山東登州棲霞縣濱海，金大定六年（1166）十九歲時棄家學道，居崑崙山。翌年四月，全真道創祖師王重陽離開陝西，赴山東傳道收徒。閏七月，重陽應馬丹陽之請，居丹陽私宅南園全真庵。九月，丘從崑崙山到全真庵拜重陽爲師。重陽陽丘名處機，字通密，道號長春子，繼馬丹陽、譚處端、劉處玄之後，爲全真道第五代掌門人。

大定二十一年（1181），馬丹陽離開陝西返山東，丘處機乃成爲陝西全真道教的領袖，揀負起在北方開拓和發展全真道的重任，繼往開來，寫出了大力弘道的新篇章。

大定二十五（1186）冬，丘處機應京兆統軍夏谷龍虎邀請，由龍門洞返經山南縣劉蔣村祖庭弘道。宋明一亦率祖庭衆尙載往龍門洞迎接丘下山，陪同的還有趙道堅等道士。

馬丹陽居祖庭時，儘管對弘道不遺餘力，但是，其因以「鬥貧」爲志，夜則露宿，冬不蓋被，自然不願給祖庭修建房屋。丘到祖庭主持全真道事務後，在大力弘道的同時，還從使全真
道有更大规模发展的长远规划思考，要把祖庭建成全真道发展的重要基地。他对于祖庭首次进行一定规模的修建，史载：「师既至，构祖堂尝，余悉就地，营方胜之祖堂，无功更振。」从这一记载可以看出，丘处机修建祖庭，赢得了广大信众的赞同，对全真道进一步的广泛传播，起到了重要的作用。从此之后，刘霖村全真道祖庭被称作祖庵。金章宗明昌二年（1192），丘处机东归山东，命刘道安、毕知常主持祖庭教务。

然而，全真道在祖庭的弘道也并非一帆风顺。金章宗明昌六年（1195），朝廷下令凡无敕额的道观，一律由官府没收。祖庵因无敕额，也被官府没收。遭此打击，祖庭道侣散，道业萧条。

面对打击与逆境，远在山东的丘处机和王重阳的另一位高徒王处一，对祖庭的道业尽心尽力，予以多方有力帮助。金宣宗二年（1197），丘处机门人毕知常由祖庭赴山东拜谒丘处机等宗师，又亲撰疏文，交官带回陕西，转告全真道信徒，以发挥祖庭再度修建做好准备。承安三年（1198）春，王处一应诏赴京，为祖庭买下『龙虚观』府号，收保举朝廷授呂道安冲虚大師封號，掌管教务，主持祖庭教务。又保举朝廷授毕知常通真大師封號，协助呂道安主持祖庭教务。在呂道安、毕知常的助力下，不仅『祖庭因缘复振』，而且「买额为观，在陕西者数十區」。

在以后的岁月中，虽然祖庭被官方更名作龙虚观、重阳宫等，道观的地位也不断提高，民间则一直称之为祖庵，且延续至今。

四、丘处机逝世后，尹志平、李志常、李道谦先后掌教，他们对全真道祖庭的发展作出了重要贡献。

蒙古成吉思汗二十二年（1216）年七月，丘处机逝世。随丘处机西行会见成吉思汗的十八位弟子中，尹志平、李志常先後掌管全真道教务。

尹志平，山东莱州人，字大和，丘处机赐道号清和子，深为器重。丘处机逝世后，尹志平成为全真道第六代掌教。蒙古太宗（窝阔台）六年（1234），尹志平任李志远为陕西道教提点之职，派赴陕西，恢复祖庭的全真道教。李志远至前，尹志平又赠李黄金千符，作爲经费。李志远赴陕途中，「公侯郊迎，馈财帛者不可胜计，悉归祖庭建立之用」。太宗七年（1235）冬，支持全真道事业的京兆总管田德誚派官吏与李志远赴燕京，请求尹志平到陕西相见。当时，由於战乱，祖庭焚毁殆尽。太宗八年十一月，尹志平到祖庭，规度复興，剪蕩平丘，克服困难，再次修建。又命在南時村创建重阳成道观，并復興终南太平宫，以辅翼祖庭。

太宗十二年（1240）秋冬至十三年（1241）春，尹志平应京兆太傅耶律体勅和京兆总管田德誚之请，再度赴
陝西會葬王重陽。因有官方大力支持，道俗來者常達千人。葬後又大修祖庭。

李志常，開封觀城（今屬山東）人，字浩然，丘處機賜道號玄真人，曾根據親身經歷和追隨丘處機西行萬里會見成吉思汗見聞，撰成在全真道歷史有重要史料價值的著作《長春真人西遊記》。尹志平為全真道掌教時，李志常奉命任監道錄兼領長春宮事。蒙古太宗十年（1238），尹志平因年事已高，便動議請退，舉薦李志常主持全真道教事。同年，經李志常上書朝廷，得旨改「靈虛觀」為「重陽宮」。蒙古乃馬真后四年（1245），敕命贊封重陽宮為「重陽萬壽宮」，此後，重陽宮仍時有修建。

李道謙，字和甫，汴梁（今河南開封市）人，著有《甘水仙源錄》、《七真年譜》、《終南山祖庭仙真內傳》等多種道教著作。蒙古乃馬真后元年（1242）到陝西，拜重陽宮住持于志道（善慶）為師。于道謙譏為道門賢才而器重，傾自己所學傳授，道謙亦不負師教，弘道十分勤勉，蒙古乃馬真后三年（1244），代理重陽宮提點。蒙古憲宗二年（1252）春，李志常奉朝廷之命赴重陽宮設醮祭祀並規劃營建道觀諸事，委派李道謙具體操辦。李辦得周全妥當，深為道眾佩服，後任陝西五路西蜀四川道教提點兼領重陽宮事。元貞二年（1296），李道謙逝世，送葬者達數萬人。

五、重陽宮保存的大量道教碑石
對研究全真道歷史提供了難得的重要史料。

重陽宮作爲全真派道教的祖庭，還保留了大量有關全真道歷史的碑石，這些碑石不僅有非常珍貴史料價值，而且有很高的書法藝術價值和古文字研究價值，一直受到道教界、學術界、藝術界等多方面人士的關注和重視。

重陽宮現在保存的道教碑石，可供參觀的共四十五通，內有刻文三十四篇，詩詞六首，畫像二幅，題字二勒，圖一面。其中最早的為金章宗承安五年（1200）由重陽宮高道呂道安、畢知常立石，內容是王重陽手書的詞（如夢令），詞中寫道：「大道長生門戶，幾個惺惺覺悟。鉛汞緊收藏，方始澄神絕慮。心慕心慕，便趨蓬萊仙路。」因王重陽祖師的手跡傳世極少，故其顯
得非常珍贵。（十方重阳万寿宫记）
（重阳成道宫记）
（终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑）
（终南山重阳祖师仙迹记）
（全真开教秘语之碑）
（王重阳诗歌碑）
为此后研究全真道的创立提供了重要史料。
（全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑）
（大蒙古国累朝崇道恩命之碑）
（清和真常二大宗师仙翰）
（洞真于真人道行碑并序）
（玄门掌教清和妙道广化真人尹宗师碑铭并序）
（终南山重阳成道宫全真真人周尊师道行碑并序）
（提点陕西四川道教兼领重阳万寿宫事洞真
瀑清圆明真人高公道行碑并序）等碑文是研究早期全真道的发展历史不可缺少的史料。特别是值得提的是，《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》
碑阴刻有“天下祖庭”四个大字，係由孔潜真题写，重阳宫主住持侯圆方等於
明朝正统二年（1437年）立石。这说明从全真道祖师王重阳的大弟子马丹阳
起，直到明英宗时，尽管已经金、元、
明三朝，但在全真道士的心目中，此地
一直为公认的全真道祖庭。直至今天，
重阳宫仍为全真道所尊崇。
北京大光明殿，始建於明嘉靖三十六年（1557），是嘉靖皇帝用來修齋設醮、煉丹養生的御前宮殿，遺址位於今北京市西城區西安門光明胡同。不久，即毁於萬曆三十一年（1602年）。後又重修，並增天元閣，設有「闔元保祿」匾額。清雍正十一年（1733年）再重修。光緒庚子年（1900年），八國聯軍攻入北京，燒殺搶掠，原有幾百五十年歷史的宮殿毀於一旦。如今，大光明殿原址已成爲國務院機關事務管理局，原有建築蕩然無存，據說原址西北角有一段城牆可能是原大光明殿的院牆。

大光明殿已然廢棄，然而歷史的記憶是永遠不會磨滅的。所以仍然很有必要對大光明殿作一考證，以使更多的教內人士、更多的華人知道，歷史上曾經有那麼一座久經滄桑、影響深遠的宮殿。筆者希冀大光明殿能夠早日重建，成爲首都道教發展的又一重要門戶。

要考證大光明殿，首先要面對的

是「大光明殿」名字的由來。通過對一些資料的查考後，我們可以知道其之所以命名為「大光明殿」，是從它奉祀的主神引申而來的。大光明殿奉祀的主要神靈是四御之一——玉皇大帝。

《高上玉皇本行集經》中有這樣的句子：

爾時玉帝即分其身遍於十方諸天宮，令諸天宮自然化現，白玉為京，黃金為闕，七寶玄苑，大光明殿，具光明座，幢節幡蓋，異寶奇花，遍佈是處。

爾時玉帝即以所分其之身遍於是處，玉玉京中，黃金闕內，七寶玄苑，大光明殿，光明座上，普為十方演說清靜解脫之道。

這裏有兩處提到「大光明殿」，這段經文的意思是：玉帝端坐在大光明殿中的光明座上，為十方演說「清靜解脫」之道。這是道教裏面的說法。佛教有一些廟宇也設有大光明殿，如四川峨眉山大佛禪寺、台灣中台禪寺等等，供奉著
毗盧佛像及圓覺十二大士。佛教廟宇命名‘大光明殿’，則是來源於他們自身‘放大光明，光明普照’的大光明思想。

明嘉靖皇帝朱厚熜，是繼宋徽宗趙佶之后的第二位道君皇帝。西元1522年，他因堂兄明武宗朱厚照無子，以藩王入繼大統，崇禎道士邵元節、陶仲文。他即位第二年，即到宮內欽安殿設壇祈禱。從嘉靖二十一年起到四十年，他就一直住在道觀裏，沒有再回乾清宮。於嘉靖二十一年修建大高玄殿（今存，位於景山，北海之間），供奉三清及九天雷祖雷聲普化天尊。江西貴溪人，明內閣首輔大學士夏言就曾在大高玄殿留下這樣的詩句：「琪樹瓊林春色浹，瑶台銀闕夜光寒。爐香縵繞高玄殿，宮燭煌煌太乙壇。」三十六年，大光明殿建成。大光明殿在紫禁城的圓台中建二層的圓殿，高十多丈。這樣，嘉靖皇帝舉行宗教活動的場所由內廷欽安殿到大高玄殿，由大高玄殿又到大光明殿。大光明殿初建時，制制是這樣的：其門曰豐登，入豐登門，前有圓殿，高數十尺，如天壇之制，題曰大光明殿，其後為太極殿，再後為香閣。殿內設七寶雲龍神牌位，以祀上帝。

姚雪垠著通俗小說《李自成》第十九章中有一段關於大光明殿精彩的描寫。崇禎皇帝應被李自成軍民起義和東北滿清勢力的雙重壓力壓得十分苦惱，在想不到甚麼更好的辦法的時候，忽然想到：「何不到大光明殿抽個籤問一問軍事順利與否，再做決定？」他把這個想法告訴皇后，皇后以「大光明殿是嘉靖皇帝修煉的地方，想來那裏的籤一定要靈」的理由懇求崇禎前去。到了大光明殿之後，作者姚雪垠對大光明殿作了一些描述：

這是一座宏麗巍峨的建築，坐落在西苑門內，如今府右街的西邊。那裡曾是衣冠貢雋的嘉靖皇帝，妄想長生不死，幾十年不理朝政，在這裡從道士陶真入煉丹修仙。當年不知花去了多少搜刮的錢糧，耗費了多少人力，在這裡建成一大片壯麗宮殿，而大光明殿聳立在這裡建築群的正中間，裏邊供著玉皇大帝的七寶雲龍牌位。從嘉靖以後，歷代皇帝都每年正月初九、十二月二十五，親去燒香。但在另外的日子，如果有特別原因，或由於皇上的時高興，也會來此祈禱，或起個爐壇開闢幾天。

後面，敘述了崇禱抽籤的過程，還寫出了「大光明殿是專為宮中的需要而建的」這樣的結論性文字。之後關於大光明殿的描寫就結束了。雖然這些都只是通俗演義的描寫，但是對於幫助我們瞭解明代大光明殿的外觀、與宮室的關係及宗教活動卻有著很大的幫助。

清朝入關後，大光明殿在八旗鐵騎的衝擊下，只剩一些殘垣斷壁。據《民國文獻合集（中）》言：大光明殿，今但名之曰光明殿，在西苑門內。昔日建築甚宏麗，後並撤廢，但有遺址，尚極闊闊耳。按清世祖逝世，顧命四大臣索尼、遏必隆、蘇克薩哈、英拜同來焚香，盟誓於此。這段文字，說明
清初大光明殿只有遺址尚存，但仍然極為寬闊；據之可以推測大光明殿以前「建築甚宏麗」，同時也說明大光明殿的意義非常重大。

二

大光明殿再次修建，是在雍正年間，與一個名叫盧近垣的道士有關。

盧近垣字朗齋，法號三臣，自號上清外史，江南松江盧縣（今上海市松江縣）人。出生「望族」，祖父盧榮、父盧明賜俱為當地顯有聲望之道士，母孫氏。他生於康熙二十八年（西元1689年）十月十二日，自幼在楓涇仁濟觀隨楊純一日學道，又入龍虎山上清宮出家，拜上清宮提點周大總為師，習正一法箓，盡得三洞五雷諸法及諸家符籙。雍正五年（1727年）五十代天師張錫麟循例赴闕朝貢，他以法吏隨行，其後一直留在京師，僑居法事。雍正八年，皇帝身體不豫，他以法箓及符水治病，因而大得信任，被封為四品龍虎山提點，內廷欽安殿住持。後來又隨盧正聲參習佛道經典，著有《性地頌》、《心佛歌》等詩，雍正大悅。雍正十一年（1733年），著封其為妙正真人。同年六月初一，敕令重新修整大光明殿，《龍虎山志》卷一收有盧正的一個上諭：

大光明殿現在修整，與你作子孫常住。上清宮去還些法官來，若上清宮人少，在蘇州還幾個來。你好好教他學法，將來光明殿你就是第一代開山的人了。欽此。

十月，大光明殿修繕工程竣工，得順給雍字二千二百七號鈐記一顆。《龍虎山志》卷一：《奏光明殿工竣·盧近垣進院奏稿》曾對大光明殿的現況作了如下詳細介紹：

1. 人員配置：住持盧近垣，另設副住持四名，道眾四十四名。解決辦法：差原任郎中傅德，筆帖式三格，法宮金遠甯、王遠喆前往江南、江西揀選道眾四十八名。完成情況：這四十八名道眾業已完成。

2. 法衣法器：解決辦法：交蘇州織造海保謹代。完成情況：法衣、法器已經送到。

3. 每月香燈供獻，住持焚修錢糧：解決辦法：交蘇州織造海保謹代。完成情況：令以進院之日為始，每月按例照數給發。

4. 神像開光、進院受封儀式：定於十月十六日舉行開光吉祥道場一日（即一日二夜），卯時神像開光，午時盧近垣進院並受封，並頒發赦印一枚。集道眾四百名，照（佛教）禪師受封之例賜賚。

〈奏稿〉還規定大光明殿每年應盡的義務為：「嗣後每年應辦道場，均令大光明殿道眾辦理。」當然，辦道場的經費都由蘇州織造供應。「將每年應辦道場，另行續折」「進呈御覽」，至於每年需要舉行甚麼道場，這裏沒有詳細說明。有一點需要講清楚的是，遠在龍虎山的大上清宮與北京大光明殿的情形類似，都是祭國佑民、祈禱豐年的正統皇家道觀，同屬天師正一道脈，大光明殿的道眾也大都是從大上清宮調派過去的；所以，大光明殿與大上清宮每年應辦道場法事應該大
略是相同的。《龍虎山志》卷九收有
龍虎山大上清宮每年應辦的道場，有助
於幫助我們瞭解大光明殿日常的宗教活
動，故摘錄於下：

萬壽聖節大殿建醮九日。
正月初一日，大殿天臘醮一
日。
正月初六日至初十日，大殿天
誕醮三日。
正月十五日，大殿上元醮一
日。
二月初一日，大殿天皇誕醮一
日。
二月初三日，大殿文昌誕醮一
日。
二月十五日，大殿道祖誕醮一
日。
清明日大殿建醮一日。
三月初三日，大殿祖師誕醮一
日。
三月十五日，大殿趙天君誕醮一
日。
三月十八日，大殿后土誕醮一
日。
五月初五日，大殿地臘祭雷醮一
日。
六月二十三日，大殿關聖、王
帥、火神誕醮一日。
六月二十四日，大殿雷尊誕醮一
日。
七月初七日，大殿道德臘醮一
日。
七月十五日，大殿中元醮一
日。
九月初一日至初九日，斗閣九
皇誕醮九日。

十月初一日，大殿民歲臘醮一
日。
十月十五日，大殿下元醮一
日。
十月二十七日，大殿紫微誕醮一
日。
十一月十一日，大殿太乙誕醮一
日。
十二月王侯臘日，大殿建醮一
日。
又有大殿儀禮迎禧醮一日。
另每月初一日、十五日，斗閣
禮延禧斗各一壇。
每月初三日、二十七日，斗閣
禮大梵斗各一壇。
每逢景命日，斗閣祀星告歲。

以上將大光明殿的人員配置、所需法衣
法器、香燈供獻、焚修錢糧，以及應辦
道場法事都作了考證。而大光明殿的宮
觀建制在《龍虎山志》裏面卻沒有介
紹，據乾隆欽定《日下舊聞考》記
載，雍正修整大光明殿後的建制爲：
「大光明殿，門東向，曰登豐，曰廣
福，曰廣和，曰廣寧，二重門曰玉宮，
曰昭祥，曰凝瑞。前殿則大光明殿也，
左太始殿，右太初殿。又有宣恩亭、饗
社亭、一陽亭、萬仙亭。後門曰永吉、
東安、右安。中為太極殿、東統宗殿、
西統道殿，其帝師堂、積德殿、壽聖
居、福真殿、祿仙室五所。」（北京
皇城藝術館已將大光明殿的模擬示意展
出，對興趣的讀者可前往觀之）。

另，《北京名勝聯集萃》載有大
光明殿的對聯多副：

大光明殿
元氣養三，上清同契；
道原分列四，統御兼成。

太極殿
月華高德資鴻運；
省御通靈吉富釐。

天元閣（一）
豫宣式宰陽令；
解作兼資潤物功。

天元閣（二）
廣長舌在無言表；
清淨身參非色間。

在長達三百五十年的大光明殿發展歷程上，許許多多的高道大德曾經駐
留大光明殿，在這裏為國祈禱，為民祈福。以下簡要介紹曾經駐留大光明殿較
具代表性高道。

明代關於大光明殿高道的記載很少，比較具代表性的乃明代唯一一身兼
三孤（少保、少傅、少師）的著名道
士陶仲文。據載，陶仲文，初名典真，
湖南黃岡人，好神仙方術，嘗受符水訣
於羅田萬玉山，與邵元節善。嘉靖中，
由黃梅縣吏為遼東庫大使，秩滿，屢次
京師，寓元節邸。元節年老，宮中黽黽
見，治不效，因薦仲文於帝，以符水嘔
剉，絕宮中妖。莊敏太子患疽，禱之而
痊，帝深寵異。十八年，南巡，元節
病，以仲文代，有旋風駕駛，帝問此何
祥也？對曰：「主火。」是夕，行宮
果火，宮人死者甚多，帝益異之。授
神霄保國宣教高士，尋封神霄保國弘烈宣
教振法通真忠孝秉一真人，領教事。尋
加少保禮部尚書，又加少傅，又加少
師，食一品俸。前此大臣，無兼總三孤
如仲文者。十九年，授陶仲文恭誠伯，
其徒封真人，子與序世昌為國子生。三
十九年，冬十一月，秉一真人領道教事少
傅禮部尚書，恭誠伯陶仲文卒。

清代曾經駐留大光明殿的高道甚
多，不可一一列數。最具代表性的當然
是清代大光明殿開山主持婁近垣，及
其一手創建的天師正乙派（關於天師正
乙派，筆者《乘閭風於萬里 心遊碧落
三千——記妙正真人婁近垣》一文已
作詳細考證，此文刊載於由江西龍虎山
惠遠麾，字駿虛，號濟峰，幼孤。五、六歲讀書即過目成誦，稍長，送元妙觀受業潘桂庵，篤力於學，博覽群書，潛心道藏，通曉精微。年三十，授道司。雍正九年，赴龍虎山，上清宮主玉華院事。後二年，京師光明殿成，遠謨由是入都，師從黃人，受其法。十三年二月，梧庵化去，遠謨南歸，主元妙觀方丈。是年冬，惠真人薦遠謨往龍虎山，署提點事。乾隆九年，入都常駐光明殿，明年初请前值李法官，遇南陽院期，行法棘應，名益振。惠真人修《龍虎山志》，參互考訂，出力頗多。十五年冬南歸，乾隆帝贈道經一藏，歸建藏經閣。十六年，上南巡，惠元妙觀，遠謨率眾跪接。上賜白金三百兩。元謨平生儉約，自奉有餘，輒設田以供衆。建閤者三，曰玉華，曰觀音，曰真慶。三十六年二月，年七十有五，所著有《學吟稿》。張資理，字一枝，號友桐，吳邑篁村人，本儒家子，幼聰敏，年十五出家揮真觀，師從沈堅蒼法師，購學不倦。先由儒家言，通五千道德之旨，以及符籙秘典，靡不洞貫。行法，歷有應驗。雍正十二年，蒙世宗憲皇帝親點，入都任光明殿，從惠遠謨受法，為御前儀仗，宮，每遇雨陽，祈禱稱旨，屢荷上賜。乾隆十四年回蘇。奉惠真人命，往龍虎山上清宮領迎華院事，五十七代天師張洪任授以五雷正法。丙申年，請假回蘇。丁酉年七月，郭紳士公請主席元妙觀方丈，戊戌夏蘇郡大旱，奉各憲命，協同李宜仁、李殿揚祈雨有應驗，庚子春高宗純皇帝御駕南幸，資理率同道迎駕，奏對稱旨，天顏大悦，賜白金五百兩，尤為異數。乙巳歲復設壇祈雨，亦著應驗。資理淡然寡欲，不受人財。平居惟焚香，靜坐。暇時喜習漢隸，蒼勁入妙，片紙流傳，人爭寶貴，兼善吟詠。丙午年羽化，年七十五嵗。

吳蘭坡，清乾隆年間北京大光明殿法官（生卒年待考），史稱吳真人，江蘇如皋人。初出家藥王廟，為老煉師朱묶章之徒孫。「瑤章後請於師，訪道之京師，師事惠真人，為大光明殿法官，盡得其秘術以歸。」清嘉慶如皋縣志載其為靈威觀道士，意為後來入主靈威觀。吳蘭坡是位道法高深的異人，他在黃河邊遇仙人授玉印；用杖下橋槌打出鯤鱉；出飛符避禪靈應諸說流傳民間甚廣。據《北京大光明殿法官吳蘭坡避禪靈應書事手卷》載：吳蘭坡曾以惠真人授之「三茅君禪法」於乾隆十二年（1747年）六月，設壇祈雨：「自午至未」、「戊戌」、「明晨」、「自辰至午」，「大雨如澍，雷霆震地，溝溝皆盈」。附於卷後的姜恭壽《靈雨行》載：「為師一歌靈雨行，傳入光明神仙」、「大光明殿近勾陳，金碧雲煙鶴舞」。

114 張文 2006 年第 4 期／總第 29 期
對語言力量的崇拜

——讀《道教符咒選講》

張振國先生和吳忠正道長的《道教符咒選講》，是目前國內少見的較為通俗的對道教咒語的選講本。張先生和吳道長以其豐富的道學知識和深厚的道學修養為我們展示了一個以四言、五言和七言韻文為主的咒語世界。在這個世界中，語言的力量是超乎我們想像的。

毫無疑問，咒術是人類最古老的文化現象之一，它與原始社會廣泛流行
的巫術密切相關。作爲巫術最重要的組成部份之一，咒術曾被很多民族在其初
始時代大範圍地使用過，很多巫術儀式都是伴隨著咒語的誦唸而進行的。咒語
是原始人類保護自己避免外在傷害而採用的一種聲音方式，在原始人的觀念
中，聲音來自另一個超自然的神秘世界，具有識破並摧毀鬼魅的能力。原始人
從模仿自然界的各種聲音開始，最終組織出了自己具有不同含義的規律的聲
音，成爲語言。從語言誕生的那一刻起，它就是一種表達感情和思想的符

作者：張振國、吳忠正
出版：宗教文化出版社
號，而且很大程度上是用來表達醫術情感和思想的。隨著理性的發展，人類的
語言逐漸擺脫了巫術文化的影響，但是
人類對語言的崇拜並沒有完全消失，並
以咒語的形式一代代將其傳承下來。

中國古代咒術的起源是遙遠的，
如《路史》以誦黃帝乃是中國咒術的創
始人。西周時設有專門主持祝祭活動的
巫職，分大祝、小祝、太祝、女祝、
祭祝、女祝六類。他們各自有司，其咒
語也分為許多類，如大祝所掌咒語有六
類：順祝、年祝、吉祝、化祝、瑞祝、
祈祝。在古代巫術咒語的基礎上，道教
建立了自己的咒語體系。《太平經》卷
十五的《神祝文訣》就認為這些咒語都
是上天神靈所製的秘密言辭，祝頌這些
言辭可以治病、禳災、祈福、保命和長
生。當然，這些咒語的功用不僅限於治
病除災，一切科儀、修持，通達神靈都
要使用咒語。

咒術在道教中得到如此廣泛的應
用，是因為道教認為咒語具有強大的功
能。《太上正一咒鬼經》稱：「咒金金
自銷，咒木木自折，咒水水自竭，咒火
火自滅，咒山山自崩，咒石石自裂，咒
神神自繫，咒鬼鬼自殺，咒穢穢自斷，
咒癈癈自愈，咒毒毒自散，咒詛詛自
滅。」咒語所具有的這些強大的力量，
實際上體現了人類對語言力量的崇拜。
借助於語言的力量，修道者們不僅可以
修煉法術，驅邪避穢，強身健體，更可
以征服自然界，御駿鬼神。從本書所選
的這些咒語中，我們處處可以體會到對
語言力量崇拜的感情。如本書第三十四
條是「化形咒」，道教徒以爲通過頌唸
此咒便可以達到飛昇成仙的目的，其內
容是：「天地大明，萬氣混生。我得真
一，內景玉庭。虚無救命，令我還真。」
上元赤子，三元六府。百神會並，混合
我身。上朝斗府，出入紫庭。遊宴八
冥，三一上景。太上玄真，奏我所意。
上童斗真，心有意願，默奉元章，所得
玄諧，副我心靈，人間萬事，一一開
分。飛神玉壇，分身一形，急急如律
令。」飛仙是修道者最終目的，對語言
力量的崇拜使得這些修道者認爲：通過
言語的詛唸便可達到這種目的。

通過對語言力量的崇拜，修道者
所要達到的那些目的——保身長命、驅
除邪祟，甚至白日飛昇等，其背後掩藏
著的是征服自然的信心和決心。正是這
種征服自然的信心和決心，使得道教咒
語具有一種感人動的現實主義精神，
如本書第四十二條「催生咒」：「監生大
神，掌生之靈。催魂童子，七魄郎
君。上帝有敎，度度形身。邪精斬首，
急速降生。急急如律令。」誦唸這條咒
語的目的是爲了保佑生產順利、生產是
事關人類生存繁衍的大事，在醫學不發
達的過去，難產或死胎的事時有發生；
古人在緊急時吟催生咒，祈求神靈驅趕
阻礙生育的惡鬼，以蕩滅產婦的痛苦。
從這個角度看，此咒不僅具有現實
意義，而且是公益性的。除了催生咒，
本書還列出了載於《太上三洞神咒》中
的「救產咒」：「五方真雷，雷公電母，
火師真王，無敵雷神，風伯雨師，皆聽
吾令，破洞伐鬱，驅邪治病，鹹妖滅
精，解分結胎，開闢陰陽，子母兩全，
臨盆有慶，雷霆指揮，呼吸相應，代天
奉行。急急如律令。」這些保守生產過
程順利的咒語所體現的精神，與那些我
們曾經所以為的和我們的主流文化所塑
造的修道者的精神是截然不同的，後者
很多時候關注的只是飛昇成仙之類的個
體動向而非群體動向。從這個角度看，
本書所選講的這些咒語也有助於我們重
新認識修道者這一群體及其精神。

對語言力量崇拜的咒語還突現了
修道者可貴的主體意識。強烈的主體意
識是道教咒語最明顯的特徵之一。本書
所選的咒語大都以「我」或「吾」為中
心，通過語言讓「我」或「吾」役使各
種鬼神，如：「吾以月洗身，以日煉
真，仙人輔我，玉女佐形」（第五條「淨
身咒」）；「吾受天師，盟心寶印。佩受
自然，通幽達冥。上徹洞天，下達泉
扃。吾行禹步，願得昇仙。三魂童子，
七魄真人。隨吾禹步，願登靈闕。急急
如律令」（第二十一條「藏魂入斗咒」）；
「聞吾令召，速出冥宮。赴吾壇下，大
逞神通」（第二十九條「總召咒」）。其
咒術的施行過程是人與神的交感，從這
個角度看，誦唸咒語時必須要發揮人
的主體意識。而人的主體意識的張揚早在
《老子》中就有所體現。如《老子》二
十五章說：「故道大、天大、地大、人
亦大。域中有四大，而人居其一焉。」
人是與道、天、地並列的「四大」之
一，因此，人在天地鬼神面前完全有資
格稱「我」。道教咒語中的這種強烈的
主體意識，是對先秦道家思想的繼承和
發揚，它使人取得了與鬼神平等甚至同
位互換的權力，使人成其為人而不是任
何其他種類的附屬物。這一點是非常難
能可貴的。

此書所選的二百六十一條咒語，
大多數為顯咒，也有一些是秘咒。顯咒
即從字面上可以理解的咒語，大多數是
顯文，其內容多是宣揚道教理論、道法
威力和修煉之術的。這部份咒語保留了
中國傳統咒語的本色。本書第四條「淨
身咒」就是一條顯咒：「靈寶天尊，
安寶身形，弟子魂魄，五臟玄冥，青龍
白虎，隊仗紛紜，朱雀玄武，侍衛我
真。」從字面上看，很清楚，此咒是用
來建體、安神、除穢的。秘咒則很難從
字面上進行理解，各種隱語梵音均屬秘
咒。此外，道教所借用的佛教密宗真言
也屬秘咒。本書第六條的「觀音密咒」，
就是無法從字面上理解其含義的
秘咒：「唵、嘛、呢、叭、嚩。」
這條密咒本來是佛教的六字真言，後被
道教吸收，用於修煉。這部份咒語受到
了佛教的影響。因此，本書所選的這些
咒語，一方面體現了對傳統文化的繼
承，另一方面也體現了傳統文化與外來
文化的交流與融合。

以上只是筆者對《道教符咒選講》
中咒語部份的一些粗陋體會。此書是一
本內容豐富、講解深刻、圖文並茂的道
教普及讀物，既可作研究資料，也可作
論證材料。它的出版，對於普及道教咒
語知識、重新認識道教咒語和道教者的
精神等，具有重要的意義。
小說中的神聖角色
——評黃景春《中國古代小說仙道人物研究》

游紅霞 上海大學文學院碩士研究生

道教是我國的本土宗教，它所構建的超人間的神仙世界讓世人充滿無限遐思與嚮往。理想主義和超現實主義是道家思想的核心，由此塑造出大量仙道人物，他們既長生不死又神通廣大。神仙作爲一種理想化的人物，歷代文人學士青睞，並加以再創作，他們與古代小說結下了不解之緣。因此，仙道人物是小說塑造的主要角色類型之一。綜觀我國古代小說的發展道路，從漢魏晉南北朝志怪小說到唐傳奇，從宋元話本到明清章回小說，都描寫了不少仙道人物。西王母、黃帝、東方朔、張道陵、呂洞賓等，都是人們耳熟能詳的神仙人物，也是歷代小說家鍾情的人物角色。大量仙道人物出現在小說中，構成中國古代小說的一大特色；所以，對這些仙道人物進行深入研究是一個很有意義的課題。

書名：《中國古代小說仙道人物研究》
作者：黃景春
出版：廣西師範大學出版社

黃景春先生的著《中國古代小說仙道人物研究》最近由廣西師範大學出版社出版發行了。這是一部研究仙道人物與中國古代小說互動關係的學術著作。在「緒論」中，作者富有理論
深度地考察了道教與古代小說之間的交
融關係。神仙信仰是道教的核心，成仙
則是道教宣揚的人生目標。作者認為，
道教想像出了一大批神仙人物，他們與
古代小說的虛構藝術具有天然的親和力。
接著，作者討論了仙道人物的「虛」、「實」，特別強調小說中的
仙道人物與道教中同名的神仙道士不完全
是同一回事，前者遵從藝術規律，是
作家形象思維的成果，後者則是對宗教
僧侶對宗教歷史人物的記載和描述。小說
中的仙道人物是有對道教人物進行藝術
加工的結果，不與原本的形象有差
異。領悟到這點區別，才能真正理解小
說中仙道角色的真正意義，對他們的形
象進行再塑造，是為小說的主旨思想服
務的。

《中國古代小說仙道人物研究》
分為上編和下編，上編取橫向視角，在
總體上概括古代仙道人物的幾個主要方
面；下編取縱向視角，在文學發展的歷
史座標中介紹仙道小說和仙道人物。中
國「小說」萌芽於先秦時期，經歷漢
魏晉南北朝、唐代，體裁日趨獨立和成
熟，宋元明清時期，中國小說走向繁
榮。在整個發展過程中，神仙鬼怪、仙
道人物始終在小說角色中佔有一席之地，
有時還成爲小說的主角，成爲小說
著力刻畫的核心人物。道教和小說都
是中華民族文化的有機組成部份，仙道人
物在中國古代小說人物畫廊中佔據重要
地位是有其必然性的。

《中國古代小說仙道人物研究》認
為，神仙道士是由道家方士們虛構出來
的理想化人物，這些仙道人物有著各自
充滿超自然的神奇經歷，基於這點便產
生了大量的仙道故事，這些故事對小說
創作產生了直接的影響。最早的仙道故
事是以民間故事、民間傳說或神話等形
式流傳在民間中的，屬一種民間口頭
敘事。後經文人整理記錄後，便形成了
書面文本，或可以獨立地作爲小說閱
讀，或被文人作爲素材摻揉到其他文學
作品中，這便形成仙道題材的小說。作
者認為，「仙道小說」這個概念比「神
魔小說」更具有歷史概括力，更能體現
古代小說塑造人物、敘述故事的基本特
點。

作者認爲仙道故事與小說之間的
密切聯繫，突出表現在以下幾個方面：
1.仙道故事豐富的想像力能夠推動小說
創新，給小說帶來豐饒的浪漫主義元
素；2.仙道故事反映的思想內容有助於
小說話題的提煉；3.仙道故事推動小說
情節的發展；4.仙道故事如夢幻幻的仙
境使得小說更具藝術魅力。這幾點結論
完整而深刻，總結出仙道故事與小說之
間相互交融的密切關係。

仙道人物既然是人們假想和創造
出來的，勢必帶有人的痕跡，在各方面
的表現都是人類自身的翻版。人類有高
低貴賤之分，有職業分工的不同，有真
善與惡惡醜的對立性，這些在仙道人物的世界中也有分別。所以，仙道人物在小說中各有不同的表現，對他們進行類型劃分是很有必要的，這有助於我們更好地把握小說的主題思想。作者在書中的第二章很好地決定了這個問題，他提出了兩個標準：一是仙道的品階高低，這大體上可分為天仙、神仙、地仙、鬼仙等幾種；還有是一種是仙道的行事特點，可劃分為修煉成仙、度脫世人、驅邪降妖和濟世立功等四個類型。這兩個分類標準的提出，對我們從總體上把握古代小說中的仙道人物很有好處，也有助於我們從不同的角度來認識仙道人物的特性。

愛情是人類永恆的話題，沒有愛情就沒有文學藝術。在人類構想的仙道世界中，也有形形色色的愛情故事，神仙與凡人的婚戀故事更是美輪美奐，可謂驚天地泣鬼神，中國古代小說自然少不了這個母題。作者在書中特別討論了神仙與凡人婚戀的形成原因，把人與異類婚戀分為人仙戀和人妖戀兩種（將人神戀、人鬼戀分別歸入這兩種婚戀形式之中），並探討二者的區別和聯繫。作者提出神仙與妖鬼存在結構性對立，但也有交融的一面，他們在小說中經常糾結在一起，有辯證的神格，沒有絕對的「正」、「邪」之分，其實神仙與妖鬼不過是人類自身善惡兩端的形象化展現。這種分析既是深刻的，也是富有創見性的。

作者還闡述了仙道人物的生活方式，以他們既然是理想化的人物，自然有不同於普通人生活方式。他們或隱居修煉，或以各種途徑昇仙；或成爲降世護教的護法，或成爲修煉課題的仙人，也有淪落為道門敗類的。所有這些仙道人物，既是人們在情感上仰賴神仙、體認神仙的方式，也是人們在精神上超脫自我、籲籲理想境界的途徑。通過閱讀仙道小說，人們實現了精神的昇華和躍進。

在「下編」部分，作者詳盡地論述了中國歷代小說中的仙道人物，從漢魏晉時期的《神仙傳》、《列仙傳》等仙傳小説，到唐宋時期的《篤淨能話》等話本小說，再到元明清時期的《三國演義》、《水滸傳》、《西遊記》、《金瓶梅》、《封神演義》、《紅樓夢》等長篇章回小說，可謂是仙道角色的大聚會。作者還對小說中多次出現仙道人物，如西王母、呂洞賓、張古老、華光天王、哪吒等，一一進行了深入考察和分析。如此結合各個時期的著名文學作品，集中挖掘仙道人物的內涵，在文學研究領域是第一次，道教研究領域也同樣是第一次。

因此，黃景春《中國古代小說仙道人物研究》的出版，在引起文學研究領域注意的同時，也應該引起道教研究界的同仁們的關注。
一，《弘道》為香松觀香港道教學院主辦之國際性文化刊物，既注重知識性，亦強調學術性，讀者對象主要為有興趣認識道教文化之人士，以及學術界相關專業之研究人員。

二，本書文章內容既涉及傳統道教文化，亦結合現代社會生活，文字力求深入淺出、雅俗共賞，目的在於多角度地介紹、深層次地探討、廣範圍地弘揚道教文化。

三，本書設有道教論壇、道教哲學、道教倫理、道教戒律、道教科儀、道教法術、道教神仙、道教人物、道教經典、道教宗派、道教養生文化、道教基礎知識、道教與科學、道教與教育、道教與環保、道教與民俗、道教與文學藝術、道教與音樂美學、道教與其他宗教、道教與現代社會、海外道教、朝山訪道、圖書評介、會議報道等欄目，但又不限於以上欄目，舉凡與道教文化有關之文章，皆可考慮納入。

四，本書熱忱歡迎各界人士投稿。來稿字數請控制在5000字以內為宜，最好能同時提供相關的圖片。引文務請核實，注釋置於文末。稿件若為手寫，請以橫排稿紙書寫，字體務求清楚；若為電子文檔，則請附上電腦磁片，並請採用MS-WORD或純文字格式。

五，來稿請註明作者真實姓名、工作單位、職務職稱、通訊地址、電話號碼、電子郵箱，如能附個人簡歷和照片更佳。文章發表時可用筆名。

六，本書不重複刊載其他刊物之文章，故請作者勿一稿多投。此外，本刊對來稿有刪改權，不願被刪改者請預先聲明。限於人力，恕不退還未被採用之稿件，故請作者自留底稿，半年後未獲採用通知者，可自行處理。

七，來稿一經刊出，本刊將奉上薄酬（每千字港幣100元）。

八，來稿請寄：香港九龍長沙灣元洲街471號昌華閣一樓《弘道》編輯部。或以電郵傳至：hktdaoist.org。
弘道

香港道教学院

Published & Printed in Hong Kong

971726190009