



大鳳凰 學術遺產叢書  
總體策劃 陳思和 賀聖遂

# 道教史發微

潘雨廷 ● 著

復旦大學出版社



上架建議 道教·歷史

ISBN 978-7-309-07993-7



9 787309 079937 >

定價：30.00圓

# 道教史發微

潘雨廷 著

復旦大學出版社

圖書在版編目(CIP)數據

道教史發微/潘雨廷著. —上海:復旦大學出版社, 2012. 1  
(火鳳凰學術遺產叢書)  
ISBN 978-7-309-07993-7

I. 道… II. 潘… III. 道教史-研究 IV. B959

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2011)第 037202 號

道教史發微

潘雨廷 著

責任編輯/張旭輝

復旦大學出版社有限公司出版發行

上海市國權路 579 號 郵編:200433

網址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

門市零售:86-21-65642857 團體訂購:86-21-65118853

外埠郵購:86-21-65109143

上海第二教育學院印刷廠

開本 850 × 1168 1/32 印張 10.5 字數 233 千

2012 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-07993-7/B · 387

定價: 30.00 圓

---

如有印裝質量問題,請向復旦大學出版社有限公司發行部調換。

版權所有 侵權必究

PDG



# 前言

潘雨廷先生（一九二五—一九九二），上海人，當代著名易學家。生前曾任華東師範大學古籍研究所教授、中國《周易》研究會副會長、上海道教協會副會長。潘雨廷先生早年就讀于上海聖約翰大學教育系，畢業後先後師從周善培、唐文治、熊十力、馬一浮、楊踐形、薛學潛等先生研究中西學術，專心致志於學問數十載，融會貫通，自成一派，在國內外有相當的影響。潘雨廷先生畢生研究的重點是宇宙與古今事物的變化，並有志於貫通東西方文化之間的聯繫，對中華學術中的《周易》和道教，有深入的體驗和心得。潘雨廷先生著述豐富，其研究涉及多方面的內容，具有極大的啟發性。他的著作是二十世紀中華易學所取得的重要成果之一，也是二十世紀中國文化所取得的重要成果之一。本書由張文江根據潘雨廷夫人金德儀女士保存的遺稿整理而成。

《道教史發微》是作者撰寫《道教史》中的主題論文彙編。本書論述先秦至近代道教史的核心內容，介紹仙與道各種流派的修行方法。

# 目次

緒論 道教史十點綱領	一	孟法師考	一〇三
論仙與道	二一	論司馬承禎《天隱子》	一〇七
論尚黃老與《淮南子》	二六	《老子說五廚經》句解	一一八
《參同契》作者及成書年代考	四八	論《真系傳》	一二五
《參同契》的易學與服氣之道	六五	論陳搏先天易與禪機的關係	一三一
論五斗米道、天師道、正一道之同異	七六	談談南北朝	一三九
論天師與天師道	八七	論南北朝在道教史上的地位	一四八
論南北朝道教與淨土禪機	九〇	《悟真篇》和南宗歷代的文獻	一五八
南北朝道教與三洞四輔	九三	南宋初全真道的創教過程	一七三
		論北宗之傳及上陽子之道	一七八

論李道純及其著作(附：杜道堅、王玠)

..... 一八一

《林屋山人沁園春丹詞注解》闡釋..... 一九一

論《玄教大公案》..... 一九八

論《性命圭旨》及其口訣..... 二〇一

論張三豐..... 二〇八

介紹《道藏》中收錄的易著..... 二一四

論《道藏》中所用的十二辰次..... 二二五

論《五岳真形圖》..... 二二九

論二十四治與二十八治..... 二三八

論洞天福地及其所在地..... 二四八

陳式太極拳初探..... 二九七

香港圓玄學院教義釋..... 三〇二

附錄一 道書釋要四篇..... 三〇六

陸修靜《靈寶經自序》注釋..... 三〇六

《養生辯疑訣》釋要..... 三一二

《證道歌》解..... 三一五

《紫陽真人悟真篇》五言一首今釋

..... 三一八

附錄二 《天師道》序..... 三二〇

後記..... 三二四

又記..... 三二七

# 緒論 道教史十點綱領

近數十年來，世界各國學術界有不少學者注意並研究中國的道教。在中國國內，道教亦逐步引起學者的重視。然以整個中國學術界而言，研究道教的學者尚屬少數，有關道教的書籍尤少。這一情況可能會逐漸糾正。今考察道教的内容，不應當僅限於宗教。道教與我國科技有明顯的聯係，對於人體更有獨特的認識，且有極豐富的哲理與藝術。它影響中國的民族性，有不可低估的作用。如忽略對道教的研究，殊難編成具有深邃思維且合乎歷史事實的中國思想文化史。凡研究任何一門學問，必先了解其史。能有正確的史地時空坐標，方可說明具體人物的思想及其承前啓後的作用。然而迄今尚未見內容較充實的道教史，可見今日中國的學術界對道教的研究，猶未踏上最基礎的第一級。

爲了深入說明在中國歷史上客觀存在並且變化多端的道教史實，以及歷代道教含有特殊價值的具體内容，特編寫具有專業知識的《道教史》。先成綱領十點以供參考。

第一點，宜說明寫史的方法。我國史籍本有「編年體」、「紀傳體」、「紀事本末體」等不同體裁。提高一層視之，同以史地時空爲結構，當以「編年體」爲主。「紀傳體」注意一人在史地時空結構中的變



化，故凡有歷史作用的人物，必須爲之編成年譜。「紀事本末體」注意一事在史地時空結構中的變化，故凡有歷史作用的事件，必須爲之編寫專業史。而《道教史》屬於「紀事本末體」。然道教的本末宜以古今當之，故屬通史而忌以斷代史觀之。既明通史性質的道教史後，方可根據有劃時代思想的道教人物以研究道教的斷代史。且更有一重要問題，凡寫史必宜注意而寫道教史尤其突出，就是史的事實可由兩種方法加以說明：其一由今推至古，其二由古寫至今。此順逆向量的不同，內容似可同，然往往就此造成了史實的混亂。而道教史的不容易寫出，問題就在道教本身兼有順逆的向量，或等而同之，自然不合乎歷史真實。故寫道教史時，明辨古今的順逆向量爲最重要的綱領，否則是在寫道教而非道教史。且既能明辨順逆的時空向量，故紀道教事的本末，自然宜兼述歷代道教人物的傳記及其對道教的認識。且因道教的内容早已包括宏觀世界與微觀世界，故必宜兼用各種時空數量級的「編年體」。這一重要事實於道教中大量存在，惜迄今尚爲學者所忽視。今准此綱領，庶可了解道教與我國本有的自然科學之間的關係。

第二點，宜重視道教的起源。道教的起源，迄今學術界、宗教界尚有不同的觀點。寫《道教史》時，必須兼收並蓄以見爭論的焦點。然合諸古代的史實及今日國內外學者的認識，莫不承認道教爲中國自生自長的宗教。故寫《道教史》，必須從中國的原始宗教寫起。然則中國之有宗教，與世界各民族相似，由來已古。今寫《道教史》，宜視之爲中國的宗教史，決不可執於道教之名而忽乎道教之實。且「道教」之合名雖後起，而「道」的概念、「教」的概念，在東周時已有極深刻的認識，何況的確具有宗教性質。先秦的學者、秦漢的學者、魏晉以後的學者對道的認識，各有不同的概念。故道教的内容日趨

複雜，於起源問題亦有種種傳說。至于今日的傳統觀點，基本認為道教起於東漢順帝（一二六一—一四四在位）時的張陵（亦名張道陵）。歷代學者以史實考之，各有不同的觀點。因此宜考察道教始於張陵之說何時產生及其原因何在，並以東漢的史實證其是非。此一基本問題，當詳為說明其原委。

宋真宗即位未久，於咸平元年（九九八）七月癸酉訪孔子嫡孫。九月戊寅以孔子四十五世孫延世為曲阜縣令，襲封文宣公。且真宗在位時屢屢接近道者，用大量資金敕建道觀。於大中祥符八年（一〇一五），詔信州道士張正隨赴闕，賜號「虛靜先生」。王欽若為奏立授錄院及上清觀，蠲其田租。自是凡嗣世者皆賜號，而張正隨自謂是張陵的後代，世居江西龍虎山。真宗在位二十五年（九九八—一〇二二），恰當局勢平穩、偃武修文之時，而對後世有大影響的文化事件，莫過於封贈孔子及張陵後裔二事，亦可認為真宗本人未必能預料有此大作用。而在客觀的歷史上，自真宗起，於山東曲阜除孔廟、孔林外，又重孔府；於江西龍虎山的嗣世者，於宋元以來又有世襲的張天師。一儒一道代代相傳，迄今未已。此於孔子的家譜，尚有據於古而可信，然研究儒術而有所發展者，不必姓孔。至于張陵的家譜，於張正隨之後可信，於其前早有學者提出疑問。且即使可信，孔子與張陵相差約六百年，以我國傳統的思想觀之，等視為儒道的創始人亦不相稱。當元代時已有自認為張良後代的道士張留孫，亦視張陵為張良的後代。其實研究道術而有發展者，亦不一定姓張。然世襲制對中華民族有極大影響，且自宋真宗迄今已近千年，故張天師創立道教之說久已深入人心。今覈諸東漢的史實，當時早已有各種道派的道教。張陵——張衡——張魯祖孫三代所創立者，已有取於巴蜀地區具民族色彩的宗教，故名五斗米道，既非天師道，更無正一道之名。且張魯之子張盛遷居江西龍虎山，其事尚難確

證。即使可信，代代相傳至張正隨亦可信，然張魯於東漢末建安二十年（二一五）降漢，其子張盛傳至北宋初的張正隨，約已八百年。此八百年間，道教自有其發展的史實，基本與龍虎山張天師的道教無關。且道教的内容，實經此八百年的發展而完成三洞四輔的結構，深入研究其結構，確能有據於古而足以代表中國的宗教。奈何自宋真宗後，既乏深入研究道教者，乃以張正隨的由今推古爲見界，失在未能由古至今以覈之。如直接考覈東漢的史迹，先可提出黃老道，實早於五斗米道。兩者同爲道教的教派，各有大批信徒及組織，表面視之内容亦相似。進而核諸「黃老」與「五斗米」之實，則黃老有據於古，而五斗米僅屬巴蜀地方性的宗教。至于何以不承認黃老道爲道教，而必以五斗米道爲道教。今究其原因，黃老道的教義爲黃巾起義所利用，故自黃巾起義慘遭鎮壓而失敗後，即諱言黃老道。而張陵傳至張魯的五斗米道，能降漢而曹操以客禮待之，且封魯爲鎮南將軍、閩中侯，在漢魏之際此所以盛行五斗米道。然當時的文獻莫不以五斗米道稱之，未嘗用道教之名。故道教的内容，實匯合各種論「道」的教派，先秦早已存在。如《史記》提及的方仙道等，且《荀子》已引用《道經》之言，故道教自有其歷史。然自宋後執於道教開創於張陵，則道教的内容日趨狹隘，與宋前的道教有不同的面貌。故今寫《道教史》，當東漢時必須詳述五斗米道的情況，在其前的黃老道亦宜深入研究，方可理解產生《太平經》的時代背景。然決不宜誤認爲自有五斗米道起，我國方纔有道教。這一錯覺的造成已近千年，對道教信徒更有影響。如未能以史實加以糾正，決難深入對道教教義的認識。然寫至宋真宗後，於天師道對全國道教有統治作用的史實，當然亦未可忽視。

第三點，宜認識道教的教主。今日全世界有三大宗教，就是佛教、基督教、伊斯蘭教。凡創立一

教，當有創教之人，後世視之爲教主。佛教爲釋迦牟尼，基督教爲耶穌，伊斯蘭教爲穆罕默德。而在我國的傳統文化中亦有三教，就是道教、儒教、釋教。道與儒產生於中國本土，釋教由印度傳入，且在中國有所發展而更傳入朝鮮、日本等國，今日已成爲世界性的宗教。至于釋教在中國發展的情況，頗多取用中國的哲理以加深其大乘教義，最明顯的事實是在中國形成了天台宗及禪宗等。又如《楞嚴經》及《大乘起信論》、《肇論》等有代表性的佛教名著中，當翻譯及著論時，難免滲入中國的哲學思想。然發展至今已不可否定其爲釋教，宜由中國傳出與由印度直接傳至東南亞者，有大小乘的不同。故釋教在中國約兩千年的傳播過程中，對於教主釋迦牟尼的形象，在由小轉大、由出世而入世、由無量阿僧祇劫而歸諸當下等方面，已不可不重視其原因。中國本有的哲學思想，逐步結合釋教本有的哲學思想，經過長時期的醞釀，產生釋教在中國的大乘教義。進一步研究中國本有的哲理，基本爲道與儒。儒的創始人爲孔子，而道的哲理產生於孔子前，故孔子言及「朝聞道，夕死可矣」；「志於道，據於德，依於仁，游於藝」；「齊一變至于魯，魯一變至于道」，等等。可證在孔子時，包括孔子本人，早有求道的概念。道可逾越生死，又可兼及內聖外王之理，自然可有宗教思想在內。至于專門研究道德的古代著作，莫早於傳說爲李耳所著的《道德經》。考中國的學術思想發展至唐代，對道儒釋三教的概念有進一步認識，認定道教的創始人爲老子，李唐且認其爲初祖。此有取於儒教以祖配天的理論，且早爲唐代學者所接受。然可注意者，當時三教的概念，與今日宗教的概念，有相似處而尚非全同。宜除釋教外，對孔子的儒教是否是宗教，道家與道教是否相同等問題，皆在百家爭鳴中。然不可否定唐代已確認李耳、孔丘、釋迦牟尼爲三教的教主。中唐後經濟既衰退，思想亦局促，已無能力支持三



教並存。故韓愈起而排佛老，就是以當時的儒教思想排斥當時極風行的佛老思想，且明指釋迦牟尼與李耳，未嘗提及張天師。故既認《道德經》內容爲道教教義所由出，自然可認爲《道德經》作者老子爲道教的教主。一如既認《論語》爲孔子之言，就可認孔子爲儒教的教主。凡玄宗的取士，可選考《道德經》且減少考《論語》的名額，更見當時認識道教的情況。而第一部道藏《三洞瓊綱》，就編成於唐玄宗之時。

第四點，宜明確宗教的概念。於西方今日有相似而非全同的各種宗教概念。以世界三大宗教與中國道儒釋三教並觀，更有不同的內容。西方或以有神、無神分辨是否宗教，仍不失爲重要分辨處之一。有神者指有人格的神，能主管天地萬物包括人類社會中的一切禍福以及生老病死等等。無神者認爲天地萬物有自然之理，而決無有人格的神。於人類社會中一切情況更由人類本身造成，其間包括人與自然的關係，莫不有理性在其中。雖理性尚多未能爲今日人類智慧所掌握，然本追求理性的原則，必將加深理解，逐步可由相對真理而達絕對真理。此有神與無神，猶宗教與科學的不同世界觀。故對自然的了解，人對本身的了解，人對人類社會的了解等等，莫不有宗教與科學、有神與無神的不同觀點。且科學可擴大對事物的認識，這就是進化。當未認識前，可有宗教有神的思想，於既認識後對認識部分即有理性可言，然對未認識部分，仍可無宗教有神的思想。此西方的自然科學家自牛頓起直至近代，所以尚多信宗教者，因不認爲宗教與科學有絕對的矛盾。當然亦可認爲宗教與科學，確指有神無神而有絕對的矛盾。至于中國傳統的觀點，從唐代起已等視老子、孔子、釋迦牟尼三種哲學思想，各有具體的儀式教規，以禮樂示其感情，以安慰人生的一切際遇及時代的盛衰，並寄託人生的

理想。要而言之，有出世入世的不同，儒不言出世，道與釋言出世。故以出入世論，儒屬入世的思想，故頗多學者主張不宜認爲是宗教。然更觀道與釋的出世，仍有入世的思想。釋由小乘而大乘，由聲聞、緣覺二乘而佛菩薩。道由深入了解人類本身，由反身起以理解人與自然的關係，然後度世度人等等，確在研究生命起源等問題而更能包括出入世，猶兼及科學與宗教兩種相反的觀點而有以通之。故中國的三教是否全屬宗教，當然可有不同的觀點，與今日世界性的三大宗教相比，更可有不同的認識，要在先認定宗教的概念。而道教內部尚有家與道教的爭論，或認爲是一，或認爲是二，當然亦可各抒己見，究其因仍屬對宗教本身有不同的理解。故寫《道教史》時，宜明確歷代對宗教的概念，主要對道教有不同觀點的認識。或不從歷史的具體史實敘述道教，難以獲得道教發展的可貴知識。

第五點，宜理解道家與道教的關係。以上第四點，已說明準宗教的概念，可決定儒家是否屬於宗教，道家是否可合於道教諸問題。今更直接考察道家與道教的關係，方能深入體驗道教的内容。或不論道教的哲理，否定道教必須兼及道家，且僅以庸俗的迷信色彩極濃厚的宗教儀式等爲道教，則與重視哲理的中國文化不合，不足以代表中國的宗教。且道與有豐富哲理的儒釋並立，亦太不相稱。然自清代起，尤其是《四庫提要》的評論，必以《道藏》中收錄先秦諸子等爲非，則道教的内容自然貧乏，宜數百年來道教日漸衰微。自唐代第一部編成《道藏》起，道教本有其哲理，早已由道家且兼及先秦各家的學說，成爲道教的理論基礎。故以學術論，確可專論道家的哲理，與道教毫無關係。而以道教論，早已見及道家的精微處，方能繼承發展，進一步成爲具有宗教性質的道教。故道教加深道家的哲理，一如後世的佛教徒加深釋迦牟尼的大乘教義。凡論道家可不及道教，論道教必及道家，此尤爲寫

《道教史》時必須注意的綱領。然此以整個道教言，亦有道教中的部分教義，某一教派的思想，根本可與道家無關，故貴能明辨主次。唯當叙及歷代道教具體內容的精微思維時，方可喻道教的一切的確在發揮道家的哲理。

第六點，宜注意黃帝老子與堯舜孔子。考佛教傳入中國，較可靠的文獻記錄在東漢明帝時的楚王英。英爲劉秀之子，明帝之弟。《後漢書·光武十王列傳》：「英少時好遊俠，交通賓客，晚節更喜黃老學，爲浮屠齋戒祭祀。」明帝詔書初亦加以支持，謂「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神爲誓」云云。由是「英後遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字以爲符瑞。……十三年（七〇）……有謀逆事……英徙丹陽涇縣……明年（七一）英至丹陽自殺」。此知釋教初期傳入，中國已有相應的黃老學。黃老學的內容，已不可認爲與宗教無關，於其前就是西漢初所尚的黃老，於其後就形成爲黃巾所利用的黃老道。故自東漢起基本已有道儒釋三教，在東漢前方可考察形成道儒二教的史實。當漢武帝（前一四〇—前八七在位）完成尊儒術斥百家，對中國思想文化的影響極大。觀其所尊的儒術，已與孔子本人思想有相當的距離，且已綜合齊燕方士所形成的方仙道。故由孔子至武帝時的董仲舒，宗教色彩更濃。天人合一的理論，所以發展儒術所重視的以祖配天。而被斥的百家，實以漢初所尚的黃老爲代表。或以唐代三教中的道儒論，則已認李耳、孔丘爲教主。然以戰國中後期及漢初的學者視之，若老與孔本人，尚不足以說明中國思想文化的根源。故於儒，當基於《論語》而及六藝；而於道，又當基於《道德經》而向上推及黃帝的理論。此方爲漢初尚黃老的內容。而方仙道的理論，於戰國時早由堯舜而上及黃帝。至于儒取古史之標準，輯《書》託始於堯舜，有《論語》可證，其後孟子猶「言必

稱堯舜」。而道於古史之標準，實本諸黃帝。今已得齊威王（前三五六—前三二一在位）時古器「陳侯因脊簠」，簠銘中有曰「紹緬高祖黃帝」。傳以陳爲有虞氏後，當陳氏在齊，更推知有虞氏高祖爲黃帝。其後田氏代齊，齊即大力宣傳黃帝，實有以推廣儒家《書》始堯舜之說。鄒衍作「終始大聖之篇」，「先序今以上至黃帝」，屬以今推古之說，然可了解戰國時視道與儒之不同，實爲黃帝老子與堯舜孔子。故寫《道教史》，既當認識老子爲教主，更當認識黃老之旨而決非限於《道德經》五千文。故捨黃老道而僅以五斗米道爲道教，決不能說明道教中所包含的可貴知識。考《漢書·藝文志》所收錄的書目中，有大批文獻重視黃帝，除「六藝略」外，基本可與黃帝有關。此見戰國起所認識的古史，早已信黃帝的史實，而不滿足於《書》始堯舜。宜於孟子後更無一人「言必稱堯舜」，《史記》亦託始於黃帝。今以醫論，當重視漢初之公乘陽慶。陽慶實傳扁鵲之道，於高后八年（前一八〇）而授於倉公。考陽慶之醫理，與今存中醫中的唯一名著《內經》有關。且《內經》之成，似與方仙道有關。此第一篇所以名《上古天真論》，其言曰「昔在黃帝，生而神靈，弱而能言，幼而徇齊，長而敦敏，成而登天」是其義。且其基本原理，全部依據於鄒衍的象數，以象數合諸人體的心理與生理，又以人體合諸客觀的自然條件，然後推究養生之理與疾病之源。《內經》有可貴的整體思想，此書所以能久傳而不已。至于託名黃帝與岐伯等的對言，實有以深入《尚書》中虞廷的對言。究《尚書》之《堯典》，亦未嘗是當時人之言。凡儒家輯《尚書》之理，所以明社會結構；而道家著《內經》之理，所以明人體結構。人爲人類社會的基本單元，以人類的人體爲起點，其原可推及人的起源與生命起源。有人與無人的客觀世界，有生命與無生命的客觀世界，當然有所不同。當既有生物既有人以研究人類的社會結構，儒家的思想在研究



社會學的人，而黃老的思想在直接進一步研究生物學的人。此《尚書》與《內經》的不同觀點，亦成爲儒與道的主要分辨處。或研究道教而未及黃老，未足以明道教的精義所在。早期有名的道教信徒必知醫理，如葛洪、陶弘景、孫思邈等。而醫理的原則，當本託名於黃帝的《內經》。以茅山的三茅君論，實爲漢代名醫，時間肯定在張陵前。後有陶弘景尊之而有名，然爲道教起於張陵之說所限，故三茅君的事迹即囿於宗教迷信中，對中醫之貢獻始終未爲學者所重視。今知陶弘景起，茅山所重視的主要經典，如《黃庭經》、《大洞真經》等，皆與中醫理論有密切關係。觀葛洪所著《抱朴子·遐覽篇》中所著錄的道書，全屬其師鄭隱所收藏。其中卷數多者，僅《養生書》一百五卷、《太平經》五十卷、《甲乙經》一百七十卷三種。此見道教的主要內容，重點在於醫理養生，而此文獻當屬於黃老道，部分於漢魏之際爲五斗米道所應用。或放棄黃老道而僅取五斗米道，要在放棄黃帝而僅取老子，實不足以說明漢代重視醫理養生的道教。由漢初而上及戰國末期，荀子於《解蔽篇》有言：「昔者舜治天下也，不以事詔而萬物成。處一之危，其榮滿側，養一之微，榮矣而未知。故《道經》曰：『人心之危，道心之微。』危微之幾，惟明君子而後能知之。」此更見當時的儒有取於《道經》。此所謂《道經》，疑即方仙道的文獻。不期荀子所引《道經》之言，爲晉梅賾取之，由《論語》舜受堯的「允執其中」發展成「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，作爲舜對禹的十六字心傳，編入梅賾於東晉元帝（三一七—三二三在位）所上的《古文尚書》中。其義實取於荀子（前三一八？—前二三三八）而變化之，相距已六百年。於戰國末年的荀子，何嘗以《道經》之言，視爲儒術的心傳。荀子繼之又曰：「……故濁明外景，清明內景，聖人縱其欲，兼其情，而制焉者現矣。」凡漢魏之際所成的《黃庭經》，數傳而一書分成《外景》《內景》二

書。於道教內部以《黃庭內景經》爲主，道教外傳以《黃庭外景經》爲主，實有取於荀子之義，且與人心、道心相似。考《黃庭》之分內外景，時早於梅賾。梅賾之所以作《古文尚書》以上於朝，所以進一步發展董仲舒之說，欲以推尊儒術，由二百四十餘年的《春秋》而至千餘年的《尚書》，以斥當時的佛道思想。同時有葛洪作《抱朴子》內外篇，內篇論道術，外篇論儒術。由外而內，乃葛洪的思想全準方仙道上推堯舜至黃帝的原則。故梅賾猶繼孟子「言必稱堯舜」，是之謂儒；葛洪由老而黃，是之謂道。《抱朴子·釋滯篇》：「又五千文雖出老子，然皆泛論校略耳。其中了不肯首尾全舉其事，有可承按者也。但闡誦此經而不得要道，直爲徒勞耳，又況不及者乎。至于文子、莊子、關令尹喜之徒，其屬文華，雖祖述黃老，憲章玄虛，但演其大旨，永無至言。」此明確指出道教爲黃老而非僅以老子爲教主。誦五千文爲徒勞，所以斥五斗米道之非。兼論莊子等「永無至言」，所以明魏晉起新興的老莊玄學，殊非漢代尚黃老的道教。

第七點，宜研究道教與易學的結合。於一九七三年發掘長沙馬王堆的漢初古墓，三號墓墓主爲二號墓墓主第一代軼侯利蒼之子，下葬於文帝前元十二年（前一六八）。墓內有大批文獻，主要有黃老、《周易》、象數、養生、醫藥、星占、縱橫家的史迹及地圖、導引圖等等，足以代表漢初尚黃老的內容。於《老子》前抄有「黃帝四篇」，正合於著錄於《漢書·藝文志》中而久已失傳的《黃帝四經》。於《老子》五千言及《周易》卦爻辭，皆屬最早的抄本。又於《老子》能發現古本的內容與今本有極大的不同，於《周易》亦然，且已包括部分《易傳》，有今本《易傳》所謂《十翼》中所未收的《二三子問》等。而以《孔疏》所謂鄭學之徒所數的《十翼》合之，尚無《彖》、《象》、《序卦》、《雜卦》等。又今本的《說卦》部分已收入當

時的《繫辭》。讀《二三子問》的內容，其旨略同於今本的《文言》。此批古文獻的出土，可確證《七略》所謂「孔氏爲之《象》、《象》、《繫辭》、《文言》、《序卦》之屬十篇」之說，兩千年來視之爲「經學易」者，實編成於西漢。而漢初長沙地區的易學，尚與黃老相結合，宜以黃老易視之。當以象數卜筮爲主而及義理，非以經學的義理爲主而及象數，此方屬易學的基本內容。而道家與易學的結合，就在重視易學的象數與卜筮。當戰國至漢初，中國早有可安慰生死的方仙道，起源雖在燕齊地區，而秦楚與三晉亦有各種相似的民族宗教。且黃老在秦漢之際，已有綜合戰國七雄思想的趨勢。一方面概括當時風行於各國的各種學派，一方面又概括當時存在於各國及各民族的各種宗教信仰。且在當時的情況，各種學派的基本思想與各國各民族所信仰的各種宗教，內容必多混雜而未有明確的分辨界限。至于易學的象數及有據於象數的各種卜筮法，恰屬於宗教與哲學之間，且已爲當時上下階層的人共同信仰。秦始皇本人就是虔誠的狂熱宗教信徒，一心求長生不死藥，一心尋仙山覓神仙，這就是當時方仙道的道教。焚書時不及卜筮之書，因依賴卜筮以得啓發性的指示，可作爲思想行動的原則，由是《周易》一書幸免於難。故知方仙道在戰國末至漢初有大發展，利用易學象數之理亦在發展中。漢武帝時的劉安（前一七九—前一二二）收養千餘門客，成《淮南子》一書，在建元二年（前一三九）上於武帝，實爲尚黃老思想的總結。其後劉向又得煉金法上於朝，奈何未煉成而險遭殺身之禍。此見後世所重視的道教內外丹，早存在於方仙道與黃老道中。且劉安本人實爲篤信道術者，能保存易學的制器尚象有大作用，抽象而言就在於《易》的象數。惜當武帝元狩元年（前一二二）興起大獄而劉安自殺，於統治者纔完成以方仙道合諸六藝的儒術。而方仙道本與黃老結合的道術，包括黃白術及易學的象數等，散在民

間流傳，逐步由讖緯學形成黃老道。宜由黃老道產生的第一部道書《太平經》，以今日殘存的文獻觀之，多有關易學的象數。故知道教與易學的結合，實在儒術與易學結合之前。這一重要的史實，將糾正兩千年來所深信的「經學易」，尤屬漢代道教史的主要綱領。當道教發展至東晉，有葛洪的族孫葛巢甫造作《度人經》，既有取於易學象數之理，更能據於《周易·乾象》「大哉乾元，萬物資始」及《周易·繫辭上》「天尊地卑，乾坤定矣」的文字，特為塑造「元始天尊」的形象。其後陶弘景最為欣賞，於《真靈位業圖》中，以「元始天尊」作為道教最高位次的神仙，更可說明道教最根本哲理來自易學的象數。此當然是由今推古，然南朝梁武帝時的陶弘景（四五六一—五三六）實早於宋真宗五百年，況所上及漢代三茅君的醫學、張良的事迹與先秦的易學象數，亦能有合於先秦及漢代的史實，決非全部空想。更以戰國中晚期《繫辭下·伏犧章》作者的思想結構觀之，所上推的易學古史，自堯舜上及黃帝後又進一步上及神農而伏犧。此見上推越前，作者在戰國的時代越後，而概括作用越大。此種方法論，全同於方仙道的上推法，屬於道家的思想結構，所以求人類的始祖。今必須以古至今覈之。考由堯舜而黃帝，既本諸姜齊而田齊，而黃帝在當時的傳說，實不限於陳國。對當時起重要作用的是秦，秦國自認顓頊為其始祖，且亦祭祀黃帝，而顓頊的時間在黃帝、堯舜之間。故儒術《書》始堯舜的意義，在孔子確認為是信史，所謂「述而不作，信而好古」。或以史迹校之，約上推千餘年。夏代的大禹為舜之臣，其父鯀為堯之臣，實由夏商周三代僅上推一代。所以明堯的時代，基本已知天的歷數，且要在說明傳賢傳子為兩種不同的社會結構，並未注意代代相傳當有極長的時間。觀《詩·大雅·生民》：「厥初生民，時維姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維

后稷。《詩·商頌·玄鳥》：「天命玄鳥，降而生商。」以明三代中商周的始祖契與后稷，同為有母無父，此與基督教信耶穌無父的命題完全一致。而儒術統治中國，直至清朝入主中國，猶偽造始祖「相傳感朱果而孕」。此證入世的儒術，未嘗不注意生命起源及始祖的問題。而關鍵仍在以祖配天，明天人合一的宗教信仰。然儒術限於以社會學言，傳位當法堯舜的傳嬖傳賢，已可破帝王傳子的社會結構，對於始祖問題，不得不滿足於「履帝敏歆」與「玄鳥」。至于由堯舜而黃帝，田齊實有志以推黃河流域各民族的始祖，故由三代已上推數十代，包括秦的始祖顓頊，此見方仙道的作用。又孟子嘗見有為神農之說者許行，此農家之說產生在楚，其說尚可於《呂氏春秋》中見其大義。故由黃帝而神農，時更在前，地域亦能擴大黃河流域而及長江流域。至于神農而伏犧，今見於《戰國策·趙策》。當趙武靈王改用胡服（前三〇七），或有非之者，趙武靈王即用古史伏犧、神農、黃帝、堯舜之次，以論時代的變化而不可執一不變。其後趙人荀子於《成相篇》中始言及「文武之道同伏犧，由之者治，不由者亂，何疑焉」。此見《易》始伏犧的思想，本屬方仙道學派的上推法。故道與《易》的結合，其來已古。宜於歷代道教中的具體法術，每取易學象數以喻其理。宋初道士陳搏（八九〇？—一九八九）排列成先天圖，對易學的貢獻尤大。唯道教之能本於易學象數與黃老，故其內含的哲理遠遠超過僅知六藝的儒教。

第八點，宜總結整體道教的内容，以明道與儒的同異。由上七點的綱領，方可總結整體道教的内容。凡整體道教產生在中國本土，決非受佛教傳入後的影響中國纔有宗教。故形成的時間，以原始的五斗米道及黃老道、方仙道等道派言，皆當在東漢前。凡《漢志》所錄者都屬可據的文獻，然總結整體的道教，主要宜重視《史記·封禪書》。封禪猶中國的宗教，道教與儒教的基本信仰皆出於封禪而可

見其同異。《史記·封禪書》：「自古受命帝王曷嘗不封禪，蓋有無其應而用事者矣，未有睹符瑞見而不臻乎泰山者也。雖受命而功不至，至梁父矣而德不洽，洽矣而日有不暇給，是以即事用希。《傳》曰：三年不為禮禮必廢，三年不為樂樂必壞。每世之隆則封禪答焉，及衰而息。厥曠遠者千有餘載，近者數百載，故其儀闕然堙滅，其詳不可得而記聞云。」此見封禪者，當有成於外王之業，方可用事於泰山。《周易·爻辭》中有「王用亨於西山」（隨上六），「王用亨於岐山」（升六四），其義同。《史記》記述封禪的事迹，既本儒術的《尚書》，又及秦立諸侯後的信仰。若秦文公（前七六五—前七一五在位）作鄜時前，故有武陽時，「蓋黃帝時嘗用事，雖晚周亦郊焉，其語不經見，縉紳者不道」。此一史料，司馬遷當有據《秦紀》，唯其「縉紳者不道」，反屬可貴的史實。以今日的考古核之，略當於「半坡文化」，尚屬母系社會的情況。又泰山在齊，引及管仲對齊桓公之言，此是否當時所記，或戰國的方仙道所上推，尚可研究。而其內容實有史料價值，詳錄於下：「管仲曰：古者封泰山禪梁父者七十二家，而夷吾所記者十有二焉。昔無懷氏封泰山禪云云；慮犧封泰山禪云云；神農封泰山禪云云；炎帝封泰山禪云云；黃帝封泰山禪云云；舜封泰山禪云云；禹封泰山禪會稽；湯封泰山禪云云；周成王封泰山禪社首；皆受命然後得封禪。」或以七十二家推之，已可及今日考古所得，約當山頂洞人的原始宗教。即以十二家論，由慮犧而及無懷氏，亦已推原若干民族的共同始祖，此正道術所謂「古始」、「道紀」。推原以求始祖的思想，道術遠勝於儒術。以《說文》言，「宗，尊祖廟也」，「祖，始廟也」。這一概念至遲在殷周之際早已成立，可視為中國宗教的特色。《封禪書》又記及孔子之言曰：「其後百有餘年而孔子論述六藝傳，略言：易姓而王，封泰山禪乎梁父者七十餘王矣。其俎豆之禮不章，蓋

難言之。或問禘之說，孔子曰：「不知。知禘之說其於天下也，視其掌。」《詩》云紂在位，文王受命，政不及泰山。武王克殷二年，天下未寧而崩，爰周德之洽維成王，成王之封禪則近之矣。及後陪臣執政，季氏旅於泰山，仲尼譏之。」此見傳孔子的儒術者，亦有上推古禮的學者。然秦始皇登泰山曾問禮於儒生，儒生無以對，可知當時儒生的知識，已遠不及方仙道之知識。至于孔子生前，當有學於鄉子、老聃之事，唯孔子輯《書》時未用。至于譏季氏重禘之說，更不可否認孔子確有信宗教的痕迹。譏季氏時，《論語》記及「曾謂泰山不如林放乎」，即人格化泰山。然此決不會影響孔子的地位，反能進一步了解孔子的思想。且當孔子時，確有儒術從道術中分出而獨立，是即逐步形成六藝。而傳統的道術，亦有《道德經》爲之總結。至于《道德經》之形成，必須合諸成書的時代背景，方可深入明確道家、道教的分辨。老子實爲周室柱下史，既掌古代文獻，何能不知封禪。綜觀《封禪書》所記錄的史實，由黃河上游的西周秦、黃河下游的齊魯而及黃河中游的東周晉。老子亦正當周靈王時，由萇弘、太史儋之事而明秦始皇的繼周而王，義尤重要。其言曰：「是時萇弘以方事周靈王（前五七一—前五四五在位），諸侯莫朝周，周力少，萇弘乃明鬼神事，設射狸首。狸首者，諸侯之不來者，依物怪欲以致諸侯，諸侯不從而晉人執殺萇弘（前四九二）。周人之言方怪者自萇弘。其後百餘年，秦靈公（前四二四—前四一五在位）作吳陽上時祭黃帝，作下時祭炎帝。後四十八年周太史儋見秦獻公（在秦獻公十一年，前三七四）曰：「秦始皇與周合，合而離，五百歲當復合，合十七年而霸王出焉……」考老子所以去周，似與王子朝奉周之典籍以奔楚（前五一一）事有關。是年孔子僅三十四五歲，老子之年當長於孔子三十歲左右，故老子有之楚的弟子老萊子與孔子同時。而萇弘的年紀，約在老子、孔子之間。且萇弘與老子同

在周，「明鬼神事，設射狸首」，老子可能知其事。然萇弘被殺時，老子早已去周，而《道德經》之成書，早有學者認為與周太史儋有關，殊宜注意。一如《論語》之成書，亦在曾子弟子之手。《道德經》成書可能較《論語》略遲若干年。必深究《道德經》與《論語》的具體內容及其成書始末，自然可明道與儒由同而不同，從其同而上推之，方可上接中國的原始宗教。更進一層言，《封禪書》的內容，僅總結黃河流域的宗教。以整個中國言，尚應注意長江流域的宗教情況。主要而言，當長江上游的巴蜀、中游的荆楚、下游的吳越。原始的巴蜀宗教，五斗米道所由出。屈原有楚風的信仰，已受齊魯文化影響。而相對於秦的立時，楚自有其傳統的始祖。《山海經》一書，有其可貴的史料。而下游的吳越更有其古史，亦自有其信仰。今總觀考古所得，凡新石器時代的遺物，已遍滿於全國各地。其間因自然條件及人事關係而產生的分合變化，因無史料難述其詳，於主要的發展尚可見其概況。此皆為限於六藝的儒術所忽視，而有志於求古始道術的道教信仰常在注意中，且歷代有所發展，此方屬可貴的整體道教。由外王而內聖，處處注意古始的人體本身與自然的關係，方為道教最重要的基本內容。

第九點，宜決定道教史的分期。今日寫道教史，必須根據今日認識客觀世界及人類本身的水平，以考察歷代道教人物的思想。且歷代思潮的變化，宜注意自然條件及帝王興衰的客觀史實。於道教史的分期，尤宜突出道教思潮的變化及道教人物的作用。且準以上基本為由今推至古的八點綱領，乃明由古至今的道教史，可先分三期：第一期自古始至西漢末包括新莽；第二期自東漢起（二五）至唐末包括五代；第三期自北宋起（九六〇）至今日。詳此分期的內容，庶可了解整體道教的始末。以今日尚存的道教觀之，基本已歸諸正一、全真，其實同屬於宋代開始，當第三期的情況。以史實及作



用言，第三期道教宜起於陳搏，特點爲創立三教合一的道教。四川的石刻，包括大足石刻等，可說明歷史事實。且在唐末五代時，更有鍾離權、呂岩、劉海蟾三人主張相同，爲南宋初北方王重陽創立全真教時所尊奉的三位前輩。王重陽以鍾爲祖師、呂爲師、劉爲師叔，認鍾爲漢人則未是。於第二期的情況，近代學者已能考核東漢時期的史實，迨連雲港孔望山石刻的再次發現，見及早期佛道的結合，可進一步了解楚王英的信仰非限於宮廷內部而有羣衆基礎，此所以爲明帝所忌而自殺。故第二期的道教當起於東漢初，且已具道儒釋三教的雛形。於第二期中，當詳爲敘述道儒釋三教之種種關係，或排斥或結合，終成互相滲透而各有發展。文獻由《漢書·藝文志》而《隋書·經籍志》，《隋志》除著錄經籍外，末已附「道經」與「佛經」，庶見三教已各自獨立。迨中唐後又進一步紛爭，儒則成理學，釋則成中國佛教（禪），道則成三教合一的道教，其實各經綜合而成。凡三教合一的道教，方爲第三期道教的主流，然由陳搏起當注意南北宗，非可限於北宗全真。北宋時張伯端成《悟真篇》爲道教劃時代作品，後世以南宗初祖稱之，可當之無愧。至于今日研究道教史，於一、三兩期中有待於解決的問題極多。歸結此類問題，尤宜重視對第一期的認識，因必須了解佛教傳入前的中國宗教。至于黃老道、方仙道、易學象數、封禪史等是否道教的問題，則決定在認識道教的概念。老子曰「道可道，非常道；名可名，非常名」，研究道教者必宜深思之。故寫《道教史》當以史實爲主，不當爲名實所囿，庶可研究在中國國土上自生自長的宗教——道教。且由原始宗教而論，凡道家、儒家等的哲理皆從原始宗教吸取其信仰原則，故對第一期的道教尤當特別重視，詳下第十點。

第十點，宜發掘道教的史實。以事實顯示道教存在於今日的作用，方爲寫《道教史》的目的。縱觀

在中國國土上，經若干萬年的發展，由原始宗教進化而成爲中國民族意識的道教，所經歷的史實僅能存其梗概。且原始宗教的具體信仰以及形式等，每因聚居的地域而不同。中國是一個多民族國家，早以炎黃後裔自居，據《封禪書》，炎帝尚非神農。更以方仙道的五行觀之，炎當南方火，可指長江流域的民族，黃指北方黃土高原，可指黃河流域的民族。然黃河長江兩大流域的民族統一，已融合了各部落以及各民族爲一，故能形成今日的廣大地區及衆多人口。然則所謂道教宜指炎黃後裔的宗教，各少數民族仍有各種原始形式的信仰，似與道教已不可並論。當研究道教史時，仍宜加以參考，因原始道教亦可能具此形式。故今日發掘第一期中史前的道教史實，更須結合時空結構，考察炎黃後裔與少數民族具有不同的發展速度。而生物自身的發展，包括各少數民族，則同樣有極長的時空結構，故仍將與道教有關，且可得極重要的信息，此正有待於今日的發掘並加以認識。追距今約三千年前的殷周之際，在北方已存在祭天祭祖，且有以始祖配天的思想，所謂「周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝」，確爲儒家的宗教觀。即此而視之爲儒教，未嘗不可。而道教的思想實亦有此基礎，老子所謂「子孫祭祀不絕，修之身，其德乃真……」是其義。且能「以天下觀天下」，不爲堯舜三代所限，乃最爲合乎史實的科學思想。惜一般人爲漢後儒術所束縛，誤認孔子鄭重論述一千餘年的史實爲幻想，於堯舜前更視爲全是神話，與百年來考古所得新舊石器時代的情況大有不同。且世界各民族的文化基礎莫不和宗教有關，中國亦未能例外。故對中國文化的認識，必須重視道教史的研究，發掘屬於第一期從上古直至西漢的道教史實，尤爲重要。

及東漢起，因佛教傳入而促使道教加速發展，爲不可忽視的事實。然亦當研究佛教有取於道教思

想而形成中國佛教的事實，且更應重視儒術在釋老中所起的作用。此發掘第二期的道教，應有據於第一期的史實方有新意。且以史實爲主，切忌滲入宗教感情。至于三教合一的問題，因三教的内容受時代思潮而變化，此不詳及。迨唐末宋初，始有比較固定的三教内容。儒以《古文尚書》爲主，宋起推崇孟子，近千年來尤突出堯舜孔子的所謂道統。佛基本以在中國發展的禪宗爲主，道則以反身修煉內丹爲主。有此主要屬於內聖的具體内容，方可認識三教合一問題。且由內聖而外王，三教各有禮樂制度以自度度他。自清亡而種種儒教的祭祀，如祭天地、日月、社稷、先農及封禪祭祖祭孔等儀式基本皆廢，乃未知董仲舒以來約兩千年的儒教。又如五岳之神、城隍土地等本皆屬於儒教，歷代漸歸於道教，且佛道二教的仙佛亦漸有相通，基本皆可究其源。三教合一問題，猶今日比較宗教，在中國早已加以比較而互相吸取他教之精華。唯儒佛仍能堅守基本之教義而擴充之，道則明言取於儒教佛教而加以會通。如能會通而觀唐末宋初所革新的道教，則其教義更有所深入，然尚未爲研究者所重視。此爲第三期於道教中除正一、全真外，必須認真發掘的史實。總上發掘三期各有所偏重的史實，方能寫成基本合乎在中國歷史上客觀存在的《道教史》，且與整個中國文化的發展有密切關係。

由以上十點綱領，反復說明順逆的時空向量，庶可概見道教史的具體内容。最重要在於必須以史實認識道教的起源，因成仙、成聖、成佛爲三教的目的，由道而仙，本屬道教之鵠的。故有據於方仙道，作爲道教的重要基礎，決非無稽之談。且又應注意由仙而道，道作爲教義之旨，經黃老結合而有「道法自然」之哲理，宜今日所謂自然科學亦在其中，故較董仲舒准儒術以結合方仙道的天人合一更具有豐富的內涵，足爲今後闡明道教的指針。

# 論仙與道

深入研究道教的内容，有仙與道兩種概念。這兩種概念既可密切聯係而爲一，亦可互不相關而具不同的實質。且道教的内容，因時間地域的不同而有變化，則仙與道所内含的形象，自然可分可合而變化多端。陳撓寧（一八八〇—一九六九）老先生爲近代著名的道教學者，於五十餘年前曾創辦「仙學院」，主編《仙道月報》，建國後出任中國道教協會副會長、會長等職，直至仙逝。一生研究道教之所得，即歸諸仙與道兩方面。要而言之，道本《老子》之言，得道成仙，斯爲修道的成果，古有黃帝飛昇成仙之事。合黃老之旨以究其理，此道教的内容所以不可偏廢仙與道，方可有其特色。今願繼承陳老先生所研究的原則，從仙與道兩方面以研討道教文化。

道教是中國土生土長的宗教，這一最簡單最合乎史實的定義必須認真對待，尤其應該了解道教如何生長的具體情況。中國有漫長的史實可考，於世界史中屬僅存的古國。如埃及、巴比倫等國的古文化，不幸已中斷。唯中國的古文化，依據近百年來所發現的殷墟甲骨文論，凡有十萬餘片有文字的甲骨，時間爲距今三千數百年前。且因文化未中斷，故今天仍能概知其文字的内容。這一有影響於全人

類歷史的文化寶庫，產生在中國國土上。試思三千數百年前有此較完備的文字，則創造文字更有其千百年的過程。而其前有知識而尚無文字的時代，更有漫長的歲月。中華人民共和國成立後，考古事業有大發展，正在發現史前文化的情狀。凡舊石器時代以及新石器時代的文化遺址，屢屢被發掘，且遍滿全國各地。有此事實爲證，中國誠無愧於文明古國的稱號。進一步究及古代文化的萌芽，與宗教信仰有不可分割的聯係。如北京房山有一兩萬年前的山頂洞人，今所發現的一切遺迹，早具有原始宗教的形象。而距今約萬年前後的遺址，決不是僅數處，已有數十百處。全國各地所產生的基本相似而非全同的各種原始宗教，就是發展成中國道教的基礎。

依全國地勢言，含黃河、長江兩大流域，以孕育中國文化的發展。更應考慮黃河以北、長江以南的發展情況。擇要而言，黃河上游有馬家窑文化、齊家文化等；黃河中游有仰韶文化、龍山文化等；且於西安已得半坡遺址，鄭州亦有大河村遺址等；又黃河下游有大汶口文化等；長江上游的南方有云南元謀大墩子遺址等；長江中游有屈家嶺文化、大溪文化等；及漢水流域、鄱陽湖贛江流域，遺址尚多；長江下游有河姆渡文化、崑崙文化等。而所有的文化遺址，莫不與原始宗教相關，今後應深入研究當時各地居民的思想實質。幸有此考古所得，故對記述古史的古籍，亦須加以再認識。如總述古代神話的《山海經》等書，大量含有史前文化的記錄，不可認爲全部是無稽之說。又如《路史》等所認識的時間間隔，亦有參考價值。

且由地勢而及天時，此以萬年的時空數量級考慮其變化。因中國地處北半球，地勢爲西高東低，故觀其東西，以見水流的順逆；又氣溫爲北冷南熱，故觀其南北，以見氣流寒暑之推移。合而觀之，

似西北至東南一綫爲發展的方向而變動較多，東北至西南發展的一綫比較穩定。概言萬年來的居民變化有分有合，聚居的組織自然由母系社會逐步變化成父系社會。且由人數較少的部族，可結合成生活習慣相似而人數較多的民族。於原始宗教的信仰，亦經相互排斥或相互結合而有相似的信仰。且民族的遷移似當由北而南爲主，而農業社會的形成南方反早於北方。又最近於北方紅山文化區域中，發現遼西西部有大型祭壇、女神廟和積石冢羣址，時間在距今五千年前，則對中國古代的宗教信仰認識必須加以改觀。於東西向之外，尤當注意南北向。有此史實爲據，及三千數百年前的殷周文化，其宗教信仰早已完成整體思想，似不可再以原始宗教視之。究其信仰的實質，就是人與自然界的結合，人貴由遺傳而推至始祖，自然界則本諸直立人的上下爲天地，所謂「頂天立地」。上天重視登山，入地重視涉水。中國宗教之神化名山大川，決非偶然。以尊祖論，產生以始祖配天的宗教概念。商周之祖皆有母無父，尚見母系社會的情況。故孔子於古史劃時代於堯舜，所以確立父系社會。以時間觀之，僅上及一千數百年。惜經孟子「言必稱堯舜」的大力美化，使堯舜時代的面目與具體的史實距離日遠。漢後經學家進一步美化，二千餘年來所認識的堯舜時代，不啻爲人間的理想國，而對古史的史實基本不加考察。宗教信仰建立彼岸的樂土，而中國的經學家視堯舜時代猶此岸的樂土。直至近百年來，始能糾正經學家的陋見。在古史上堯舜前的史迹尚多，當春秋而戰國時，反能有所認識。齊國的稷下派，亦就是由姜齊而田齊，已上推陳國的始祖由舜而黃帝。後於孟子之鄒衍，即用「先序今以上至黃帝」，是即以黃老道擴大堯舜孔子之道，而方仙道亦由是而起。仙之概念與黃帝關係，道之概念與老子關係，黃帝飛昇者，所以發展殷周時代早已形成以始祖配天的宗教概念。《山海經·海外南

經》：「不死民在其（指交脛國）東，其爲人黑色，壽，不死。一曰在穿匈國東。」《山海經·大荒南經》：「有不死之國，阿姓，甘木是食。」《山海經·海內經》：「流沙之東，黑水之間，有山名不死之山。」凡此神話，以見先民早有長生之願，成爲原始宗教所幻想的形象。其後就演變爲道教信徒入山修道，不食烟火食，由辟谷以祈求成仙。又齊之沿海，如蓬萊等處，常有「海市蜃樓」出現。此事在今天猶引人注意，何況二三十年前，乃不期而以仙山目之。凡道教所構建的仙境，既有瓊樓玉宇，亦兼有一般民間的生活情狀，是皆得於「海市蜃樓」中。且於西北的流沙區域，亦可能出現「海市蜃樓」，皆爲中國產出道教的思想基礎。

計自戰國中期起，有大量文獻託名黃帝。因在當時基本已理解古史，代代相傳須有較長的時間，方能成爲各民族的共同祖先。惜這一合乎科學推理的事實，未爲儒家所認識。故司馬遷《史記》已能託始于黃帝，同時漢武帝尊儒術後，全部否定黃帝的事實，故黃老道與方仙道變成不必研究的贅疣。不知在當時此直接影響秦始皇的建國，早有大量信徒。今於長沙馬王堆發現大量黃老道的文獻，更可加以證實。且二千餘年來，已成爲中醫理論基礎的《內經》亦託名於黃帝。此見尚黃老有其實質性的內容，非僅休養生息而已。

自漢武帝開通絲綢之路後，西域地區所信仰的佛教即源源而來。東漢初楚王英兼信黃老與浮屠，則黃老道何可不認爲是中國的宗教。然自宋代起，漸以張陵的五斗米道作爲中國道教的開始，則中國有宗教已受佛教的影響，在佛教傳入前中國無宗教，此一觀點實未合史實。又自明朱元璋起，認定道教僅須以正一、全真二派當佛教的宗門、教下，足以代表一切。於是道教教義日隘，先秦的燦爛文化

全部與道教無關，此實為中國歷代學者以儒為主的流弊。且對中國的宗教思想及土生土長的道教，根本未加詳究，乃去仙而僅論道，宜自明清以來道教日趨式微。今當恢復道教的可貴實質，就在深入認識並體驗人體的究竟，其源必須本諸先秦的仙道。



## 論尚黃老與《淮南子》

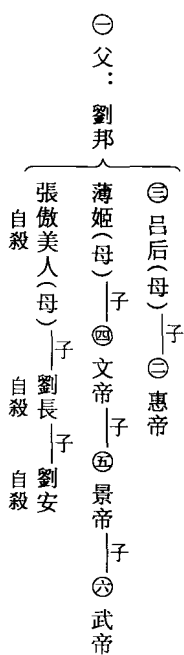
研究《淮南子》這部書，宜分三方面說明原委，方能深入了解其價值。其一，須研究淮南王劉安的史實，對其身世與遭遇決不可忽視。其二，須研究在淮南王劉安親自主持下，利用門下食客的智慧分頭寫作而綜合成書。故《淮南子》一書的內容，既未可忽視劉安本人的思想，尤不可不注意實有衆多的作者。其三，最關重要的事，更須深入研究當時的客觀環境及學術氣氛。以下綜合三方面加以研究，可歸諸本題之所以名「論尚黃老與《淮南子》」。

考當時的客觀環境正在起重大的變化，學術氣氛亦從尚黃老變為尊儒術，而《淮南子》一書，基本在研究黃老之化，宜逐步與時代思潮不合。至于劉安（前一七九—前一二二）的身世，為劉邦之孫、劉長之子，漢武帝（前一五六—前八七，前一四〇—前八七在位）的堂叔。其間的關係，當從劉邦談起。

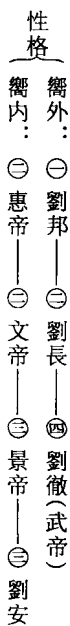
劉邦（前二五六—前一九五）五十一歲開國（前二〇六），天下實未安定。四年（前二〇三）立黥布為淮南王，六年項羽卒（前二〇一），八年（前一九九）劉邦過趙時年已五十八歲，趙王獻張傲美

人，九年（前一九八）生子劉長，時邦正怒趙王，未理其事。張傲美人憤而自殺，邦旋悔之，使長以呂后爲母。十一年（前一九六）十月淮南王黥布反，平之而於十二年（前一九五）封長爲淮南王，時長僅四歲，未久邦卒。呂后子惠帝即位七年（前一九四—前一八八），權爲呂后所掌握，繼之呂后自稱帝八年（前一八七—前一八〇）。賴舊臣安漢立高祖中子，母薄姬，是謂文帝（前一七九—前一五七，在位廿三年），是年劉安生（前一七九）。而其父劉長性情暴躁，三年入朝（前一七七），年廿二歲，爲雪母仇，以金椎椎死辟陽侯。文帝母子及大臣皆懼長，雖有請罪之舉，僅屬形式，旋返國，儼然有天子之象。文帝及諸大臣當然不能容。六年，遷其國，長不願受辱而自殺，年僅二十五歲。十二年（前一六八），淮南民有爲長不平者，作歌悲之，辭曰：「一尺布，尚可縫；一斗粟，尚可舂。兄弟二人，不能相容。」可見淮南民猶憶及劉長之治國，仍有好感。文帝聞之，追尊謚淮南王長爲厲王，爲之置園，復如諸侯儀。十六年（前一六四），三分厲王封地以封其三子勃、賜、安，勃爲衡山王，賜爲廬江王，安爲淮南王。是年淮南王劉安僅十六歲。景帝三年（前一五四）吳楚反，數月破之，厲王三子不與於亂，景帝嘉之。安爲人好讀書鼓琴，不喜弋獵狗馬馳騁，善治百姓。武帝十七歲（前一四〇）即位時，安已四十歲，於建元二年（前一三九）入朝，武帝年僅十八，於安爲侄。安與武安侯田蚡善。及元朔三年（前一二六）入朝，武帝年三十一歲，正當有爲之時，安已五十五歲，宜有賜几杖不朝之寵。考安於十六歲至五十五歲的四十年間，曾「招致賓客方術之士數千人，作爲《內書》二十一篇，《外書》甚衆，又有《中篇》八卷言神仙黃白之術，亦二十餘萬言」（《漢書》本傳），此爲劉安的成就。「時武帝方好藝文，以安屬爲諸父，辯博善爲文辭，甚尊重

之。每爲報書及賜，常召司馬相如等視草乃遣。初，安入朝，獻所作《內篇》新書，上愛秘之，使爲《離騷傳》，且受詔，日食時上。又獻《頌德》及《長安都國頌》。每宴見，談說得失及方技賦頌，昏莫然後罷」（同上）。此當指建元二年（前一三九）事，時已上新出之《內書》二十一篇，上愛秘之。故《淮南子內篇》之成書，且及所作之賦，宜以是年論。《漢書·藝文志》：「《淮南道訓》二篇，淮南王安聘明《易》者九人，號九師易」；此外爲「《淮南內》二十一篇，《淮南外》三十三篇」，又「《淮南王賦》八十二篇，《淮南王羣經賦》四十四篇」。若《道訓》與《外篇》未知何時上於武帝，至遲在五十五歲。唯八卷二十餘萬言言神仙黃白之術的《中篇》，因劉安自殺，或當時已佚失，且有大批學者被害，其思想知識基本皆失傳。故武帝之滅淮南，對中國思想文化爲不可彌補的大損失，似不小於秦始皇之焚書坑儒。今詳究劉安之思想，祖母自殺，父雖爲報仇而又爲文帝所逼而自殺，對皇室之怨恨不言而喻。然安與其父的性格恰反，已由武而文，是否於武帝不利，決非一方面之故。當武帝十八歲直至三十一歲時，其情皆能相得，何以僅隔四年，又逼安自殺，且成誅及萬人之大獄。此於劉安一方外，宜注意武帝的思想變化。因淮南封地近於高祖開國之處，且秦漢之發展方向恰反。秦立足於西北「天極」，面嚮東北東南滅六國以統一天下。漢劉邦本處於東南而面向西北滅秦以開國，將卒猶恨惠帝之不似己。及舊臣平呂后專政而有文景之治，仍無發展漢朝大業之計劃。若劉長之狂躁，或反能得邦之賞識，惜年僅四歲而邦卒，此亦無可奈何之事。不期長子安又生成文景之思想，而景帝之子武帝，直有劉邦、劉長之志。其間三四代人的性格變化，殊可研究其遺傳信息。先示以下表，數字爲繼位之次：



更以今心理學之嚮外性與向內性分辨劉邦四代人的性格，又成一表，數字為輩份：

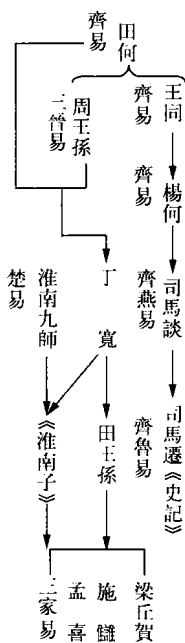


由上二表可見漢室開國後百餘年的形勢，劉邦不滿繼位之惠帝，宜有吕后之事。文帝之繼吕后，不期又似惠帝，對劉長之性格勢必不能容，逼其自殺而後悔之，仍為文帝的性格所決定，亦不可忽視寶后的思想。於景帝滅吳楚後仍誅晁錯者，亦有合於景帝之性格。而安弟兄三人未與於吳楚反，既有其父之事為戒，於安更由其性格所決定。宜景帝一代與武帝初期，安能相處無事而於文化思想大有成就。至于武帝之性格，實有其向外之大志。劉長因其地位，於向外的性格大受限制，而武帝則名正言順，宜有以繼劉邦之志而擴大之，勢必向西開發。且征西南夷又為地勢所限，唯西北一路更可發展秦之「天極」。於建元三年(前一三八)張騫出使匈奴，曾至大宛、大月氏、大夏、康居等國，行時百餘人，

凡十三年（前一三八一前一二六），唯二人得還。武帝對此事可云最適合其個性，乃決定進一步開發西域，亦正當賜安几杖不朝之時。故安不朝之四年中，武帝於元朔五年（前一二四）派衛青將兵十餘萬人出朔方，於六年又封騫為博望侯，正積極準備第二次通西域。適當大軍西北出征之時，於東南國基何可不正。且自竇太后卒（前一三五），早已一心尊儒術而排斥百家，然而劉安的思想仍主黃老之風兼及儒術以治國，況有衆多賓客及兵力，宜與武帝之思想行動逐漸不同，抵觸情緒與日俱增，終於造成沉痛的悲劇。今不必爲劉氏家屬辨是非，而爲中國的思想文化，實宜爲劉安悲。以下準今日僅存的《淮南子內篇》結合當時的學風，深入研究其作者及價值，並推測已散佚諸書之內容。

先可考察爲劉長不平而作歌者，時在文帝十二年，亦即劉安十二歲。以安之日後發展觀之，此歌未嘗不可視爲劉安自作。當其六歲時，其父劉長自殺，門下食客未必散盡。當安之知識漸開，何能無怨，故此歌即非安自作，必屬其父之門下士所作。當十六歲安繼承爲淮南王時，門下食客勢必驟增，爲此歌者或在其中。且安於十六歲至四十歲之二十四年間，已成《淮南子內書》二十一篇，門下參與作此書者，年齡當長於安。且早期之賓客方士平均年齡可能與其父年齡相近，年最長者可生於秦始皇（前二五九—前二一〇）時。自秦始皇卒至成《淮南子》僅七十一年，有七八十歲的老學者皆生於秦，且此輩學者父兄先師的知識，仍能保持戰國末年的狀況，尚未受秦始皇之干擾。故劉安的作風，一如戰國末的四公子，即齊之孟嘗君、趙之平原君、魏之信陵君、楚之春申君。以學術言，更如秦之呂不韋，所成之《淮南子內篇》（前一三九）實與《呂氏春秋》（前二三九）可相互比擬，雖已相差約百年，猶能保存戰國時的學風，未爲專主一家之說。要而言之，《呂氏春秋》的內容，實能

總結戰國末年黃河流域流行的各種學術思想。主要於黃河上流爲秦，中流爲三晉，下流爲燕齊魯。呂不韋雖亡，秦始皇仍能酌取其旨，當天下既一而復造成焚書坑儒之災，實因秦博士中猶存齊風。若易學整體之哲理屬卜筮而未成禁書，然各國之讀《易》法實多不同。漢初由尚黃老而成爲尊儒術，其思想之變化，亦爲對整體易學的認識問題。漢興九年後，齊田何於秦杜陵以授《易》，猶重齊易以正僅屬卜筮之秦易，故漢易基本出於田何。然時有洛陽周王孫，雖從田何學而自有三晉之學風，與呂不韋及其門客的思想有關。其後丁寬既從田何學又從周王孫學，方能得較完備之易義。後歸梁孝王爲丁將軍，以滅吳楚之反（前一五四）。此系易學之內容，與楊何（元光元年徵爲大中大夫）授與司馬談父子之齊易不盡相同，因已多三晉易及長江流域的楚易。若九師所作有與於易理之《淮南道訓》二篇，當與丁寬及田何、周王孫以外的楚易有關。故《淮南子》論《易》，與司馬遷論《易》不同。易學整體之尚黃老，又與司馬談《論六家要指》之尚黃老不同。以下表示漢初易學之部分傳授關係：



下附可靠的時間表：

公元前一九八年，高祖九年。田何由齊徙秦杜陵授《易》。邦五十九歲。劉長生。

公元前一七九年，文帝前元元年。劉安生。

公元前一七四年，文帝前元六年。劉長自殺。

公元前一六四年，文帝前元十六年。劉安爲淮南王，聘明《易》者九人，號九師易。

公元前一五四年，景帝前元三年。丁寬爲梁孝王將軍，平吳楚反。

公元前一四五年，景帝中元五年。司馬遷生。

公元前一三九年，武帝建元二年。劉安上《淮南子內篇》。

公元前一三四年，武帝元光元年。楊何徵爲大中大夫。

公元前一二二年，武帝元狩元年。劉安自殺。

公元前一一〇年，武帝元封元年。司馬談卒。

由上表合諸可靠的時間，於漢初的學術思想，因易學未遭秦火，故仍能保存戰國末年的各國學風。今研究《淮南子》，必須於數千賓客方士中重視明《易》之九師，方能得其要。不幸武帝後獨尊儒術，《易》雖被尊爲六藝之原，而其內容反爲儒術所限。戰國本具之易學，經秦始皇以下筮限之，漢武帝更以六藝囿之，故論《易》主黃老之《道訓》二篇亦乏人重視。於三家易中唯孟喜獨有所傳，或尚與淮南

九師易有闕。再者《淮南》分內外篇，似爲《抱朴子》所取則，外篇中或多治國之理，今內篇尚存可爲佐證。最可惜的是中篇二十餘萬言，或治獄時已散佚，劉向曾得其煉金法以上於朝，未成而險遭殺身之禍。此證中篇之神仙黃白術，乃兼先秦已有成就之道教內外丹，內丹歸諸醫學，外丹歸諸化學，同屬《易》學制器尚象的重要部分。於劉向失敗後僅有流傳者，唯東漢徐從事、魏伯陽、淳于叔通合著之《參同契》一書。此書謂取法於《龍虎經》者，或與《淮南子》中篇有關，惜未能證實。可見武帝滅淮南，使中國先秦的科技知識什九失傳，此爲中國二千餘年來的莫大損失。幸《淮南子內篇》尚存，故先秦及漢初所認識的道猶可概見。漢初尚黃老主要以道言之，黃老云者，仍歸伏羲氏之易道。能准此以觀《內篇》，庶可迎刃而解。故不知九師，何能知劉安之思想。以下具體摘錄《內篇》之言，庶可免空論之失。先錄《要略》，可知與易學之關係，殊可解二千年來重視經學《易》之束縛。

按《淮南內》二十一篇，實僅二十篇，最後一篇名爲《要略》，猶自作之提要，殊能得二十篇之義。尤要者總結全書之旨，其言曰：

故著書二十篇，則天地之理究矣，人間之事接矣，帝王之道備矣。其言有小有巨，有微有粗，指奏卷異，各有爲語。今專言道，則無不在焉，然而能得本知末者，其唯聖人也。今學者無聖人之才而不爲詳說，則終身顛頓乎混溟之中，而不知覺寤乎昭明之術矣。今《易》之乾坤，足以窮道通意也，八卦可以識吉凶、知禍福矣。然而伏羲爲之六十四變，周室增以六爻，所以原測淑清之道，而摺逐萬物之祖也。夫五音之數不過宮商角徵羽，然而五弦之琴不可鼓也，必有細大駕和而後可以成



曲。……誠通乎二十篇之論，睹凡得要，以通九野、徑十門、外天地、捍山川，其於逍遙一世之間，宰匠萬物之形，亦優遊矣。若然者，挾日月而不燬，潤萬物而不耗，曼兮洮兮，足以覽矣。藐兮浩兮，曠曠兮可以遊矣。

此實能得出入無疾之理，且歸諸「伏羲爲之六十四變，周室增以六爻」，非明《易》之九師，何能見此。可由《繫辭下》伏羲始作八卦之文更進一步。惜《道訓》二篇已佚，未能究其詳，幸存此《內篇》二十一篇，尚可得其旨。必本《要略》之文，始可證二十篇中雖不言八極即八卦，陰陽即乾坤，太乙即太極無極等，而理實可通。武帝尊儒術而重視《易》，不可不察其受劉安之影響。

既得全書之旨，更宜深入以究二十篇之要。

一、《原道訓》——此篇論道，猶闡明「《易》有太極」之象。全篇屢及陰陽相對之概念，即發揮「一陰一陽之謂道」。《要略》曰：「原道者，虛牟六合，混沌萬物，象太一之容。」虞翻注「太極，太乙也」，即准此而言。《要略》又曰：「若轉丸掌中，足以自樂也。」此以丸喻道，即莊子所謂「市南宜僚弄丸而兩家之難解」（《雜篇·徐無鬼》），亦即「著之德圓而神」之象。宋邵雍《自作真贊》曰「弄丸余暇，閑往閑來」，自注「丸謂太極」，即據此「轉丸掌中」之象。再者今尚流傳轉丸掌中作爲健身之用，可見其來源之古。養生貴自樂，正原道之旨。

二、《傲真訓》——此篇猶總結《莊子》之旨。「……及世之衰也，至伏羲氏，其道昧昧芒芒然，吟德懷和，被施頗烈，而知乃始昧昧淋淋，皆欲離其童蒙之心，而覺視於天地之間，是故其德煩而不能一。

乃至神農黃帝，剖判大宗，竅領天地，襲九竅，重九熱，提挈陰陽，轉掎剛柔，枝解葉貫，萬物百族，使各有經紀條貫。於此萬民睢睢盱盱然，莫不竦身而載聽視，是故治而不能和下。栖遲至于昆吾夏后之世，嗜欲連於物，聰明誘於外，而性命失其得。施及周室之衰，澆淳散樸，雜道以僞，儉德以行，而巧故萌生。周室衰而王道廢，儒墨乃始列道而議，分徒而訟。於是博學以疑聖，華誣以脅衆。弦歌鼓舞，緣飾詩書，以買名譽於天下。繁登降之禮，飾絳冕之服。聚衆不足以極其變，積財不足以贍其費。於是萬民始備觴離跂，各欲行其知僞，以求鑿枘於世而錯擇名利。是故百姓曼衍於淫荒之隙，而失其大宗之本。……其叙古史，本伏羲神農黃帝而忽堯舜，蓋有意排儒。若謂伏羲而知乃始，指「始作八卦」而「卦之德方以知」，又特用蒙卦六五「童蒙」之象以保其真。若伏羲之仰觀俯察等，使童蒙覺而亦視於天地之間，是故其德煩而不能一。雖然，方而不忘圓，亦何礙於知。此論伏羲等之象，所以發展先秦早已存在的易學史，且執於道而忽乎儒，以見漢初尚黃老之道。合諸《莊子·天下篇》論，《淮南子》較《莊子》更重黃老，此見戰國末與漢初之異。

三、《天文訓》——《要略》云：「天文者，所以和陰陽之氣，理日月之光，節開塞之時，列星辰之行，知逆順之變，避忌諱之殃，順時運之應，法五神之常，使人有以仰天承順而不亂其常者也。」以今而言，猶以天文爲坐標，實即合律曆而一，明種種周期之變。觀《呂氏春秋》之視《易》，尚以卜筮爲主（另詳《論秦易》），而《淮南子》論《易》，已進而見其理。考卦象與天文之配合，以陰陽之義觀之早已相通，然先秦之《易》尚以數爲主。因數而變成今日二（陰）、一（陽）之符號，其來未遠，故此《天文訓》之義，可繪成種種卦象圖。因卦象之大義本爲坐標之符號，暢論天地、陰陽、方圓、幽明、內外、水火、天干、地

支等等相對之易義，其後勢必有孟喜之孟氏易及京房之京氏易，若卦氣圖、八宮圖等等。圖可後出，圖中所示卦象之義，於律於曆莫不有據於先秦之象。《淮南子》繼承先秦古說，此篇尤為承前啓後之主要關鍵。然尚於二十四向用東北為報德之維，西南為背陽之維，東南為常羊之維，西北為蹄通之維，雖未用艮坤巽乾四卦而已有其象。

四、《墜形訓》——已有取於《山海經》之說，與總結黃河流域文化的《呂氏春秋》不同。安之賓客中，必多南方之學者。五行中用壯老生囚死的概念，或承鄒衍之說，亦有蜀楚吳越之學風。

五、《時則訓》——仍與《呂氏春秋》相同，與《卦氣圖》亦同義，以明十二月令之象。

六、《覽冥訓》——「夫陽燧取火於日，方諸取露於月，天地之間，巧歷不能舉其數，手徵忽怛不能覽其光，然以掌握之中，引類於太極之上，而水火可立致者，陰陽同氣相動也。此傳說之所以騎辰尾也。……今夫調弦者，叩宮宮應，彈角角動，此同聲相和者也。」《要略》曰：「引人之意，系之無極，乃以明物類之感，同氣之應，陰陽之合，形埒之朕，所以令人遠觀博見者也。」此視陽燧、方諸之爲物，能引類於太極之上。總其旨於《要略》，即明物類同氣之感應，可引人之意歸於無極。考太極爲陰陽兩儀之本，語出《周易·繫辭》，無極之詞，乃出《老子》。由太極之上而繫於無極，正《淮南子·覽冥篇》之旨。宋周敦頤《太極圖說》首句曰「無極而太極」，引起理學中大辯論，而其原即出於此，可喻《淮南》一書與易學關係之密切。此訓又明伏羲之象，且合女媧言，謂：「……使萬物各復歸其根，則是所修伏羲氏之迹而返五帝之道也。夫鉗且大丙不施轡銜而以善御聞於天下，伏羲女媧不設法度而以至德遺於後世。何則，至虛無純一，而不嚶喋苛事也。」《周書》曰：「掩雉不得，更順其風。」今若夫申韓商

鞅之爲治也，捭拔其根，蕪棄其本，而不窮究其所由生，何以至此也。」更見其已合南北方文化而言。此見九師說《易》，既不同於秦易，亦不同於齊易，與司馬談所主之黃老易亦有所辨。此訓之末曰：「譬若羿請不死之藥於西王母，姮娥竊以奔月，悵然有喪，無以續之。何則，不知不死之藥所由生也。是故乞火不若取燧，寄汲不若鑿井。」此所以劉安又重視黃白術，貴能大其幻想而歸諸實用。

七、《精神訓》——「……有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽，離爲八極，剛柔相成，萬物乃形。煩氣爲蟲，精氣爲人。是故精神天之有也，而骨骸者地之有也。精神入其門，而骨骸反其根，我尚何存。是故聖人法天順情，不拘於俗，不誘於人。以天爲父，以地爲母，陰陽爲綱，四時爲紀。天靜以清，地定以寧。萬物失之者死，法之者生。夫靜漠者神明之宅也，虛無者道之所居也。是故或求之於外者，失之於內；有守之於內者，失之於外。譬猶本與末也，從本引之，千枝萬葉，莫得不隨也。……故曰：一月而膏，二月而腠，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而動，九月而躁，十月而生。……」此猶深入研究「近取諸身」，唯莫知終極而止息，乃有陰陽八極，是即八卦之象。非儒崇道，全書之旨，此訓中尤多。而陰陽八極，且謂至人當「處大廓之宇，遊無極之野，登太皇，馮太一，玩天地於掌握之中，夫豈爲貧富肥臞哉」。純乎道法自然之象。《要略》曰：「不以物易己，而堅守虛無之宅者也。」是即今日所謂當理解生命起源之機，而易理中亦宜明乎此。若三家易中，施讎、梁丘賀猶立卜筮而理歸諸儒，唯孟氏易尚能知象。惜爲尊儒所限，知制器尚象之《易》者日少，乃漸趨空說義理而無實用，此弊起於廢黃老易。《淮南子》之可貴，尚能保存先秦之黃老易。當深入研習《淮南子》後，庶可見無極太極之本義，由精神骨骸又可得天地

人三才之易學整體。

八、《本經訓》——「其言略而循理，其行悅而順情，其心愉而不僞，其事素而不飾。是以不擇時日，不占卦兆，不謀所始，不議所終。安則止，激則行。通體於天地，同精於陰陽，一和於四時，明照於日月，與造化者相雌雄。是以天覆以德，地載以樂，四時不失其叙，風雨不降其虐，日月淑清而揚光，五星循軌而不失其行。」此明循理順情而不僞不飾，當不擇時日，不與卦兆，基本發展易學之理。雖不占卦兆而重視陰陽、四時、八極、五星之象數，易學又進一步與自然科學結合。又曰：「帝者體太一，王者法陰陽，霸者則四時，君者用六律。乘太一者牢籠天地，彈壓山川，含吐陰陽，伸曳四時，紀綱八極，經緯六合，覆露照導，普汜無私，蚩飛蠕動，莫不仰德而生。陰陽者順天地之和，形萬殊之體，含氣化物，以成埒類，贏縮捲舒，淪於不測，終始虛滿，轉於無原。四時者，春生夏長，秋收冬藏，取予有節，出入有時，開闔張歛，不失其叙，喜怒剛柔，不離其理。六律者生之與殺也，賞之與罰也，予之與奪也，非此無道也。故謹於權衡准繩，審乎輕重，足以治其境內矣。」此言全準易理而言，所謂帝王霸君，實為宋邵雍《皇極經世》之皇帝王霸所取法。《淮南子》輕視堯舜，《皇極經世》始於堯，又見時代之不同，於易理未嘗不同。

九、《主術訓》——《要略》曰：「主術者，君人之事也。」考此內篇二十一即進於武帝者，而此訓正所以望於武帝。訓中有曰：「故不言之令，不視之見，此伏羲神農之所以為師也。」此當建元二年尚以為是，當元朔時張騫回國後，已不甘於不言不視。所視以劉安為主，宜有以滅之以安國基。

十、《繆稱訓》——《要略》曰：「假象取耦，以相譬喻，斷短為節，以應小具。所以曲說攻論，應感

而不匱者也。」而此訓所述，每引《易》之原文，斷章取義，是之謂「玩辭」。可見九師之於易學，實能知合知分，斯爲可貴。引《易》共六見。

(一)「故至德者，言同略，事同指，上下一心，無歧道旁見者。遇障之於邪，開道之於善，而民鄉方矣。故《易》曰：『同人於野，利涉大川。』」

(二)「故君子懼失仁義，小人懼失利。觀其所懼，知各殊矣。《易》曰：『即鹿無虞，惟入於林中。君子幾，不如舍，往吝。』」

(三)「聖人在上則民樂其治，在下則民慕其意。小人在上位，如寢關曝曬，不得須臾寧，故《易》曰：『乘馬班如，泣血漣如。』言小人處非其位，不可長也。」按：「不可長也」正釋《小象》「何可長也」，可作武帝初年已有《小象》之一證。

(四)「動於上不應於下者，情與令殊也。故《易》曰：『亢龍有悔。』」

(五)「聖人在上，化育如神。太上曰：『我其性與。』其次曰：『微彼其如此乎。』故《詩》曰「執轡如組」，《易》曰「含章可貞」。」

(六)「今夫夜有求，與醫師並，東方開斯照矣。動而有益，則損隨之。故《易》曰：『剝之不可遂盡也，故受之以復。』」按此引自《序卦》，可證當武帝初年已有，且與卦爻辭並觀，是之謂繆稱歟！又見《易》《詩》並引，其來未必古。

十一、《齊俗訓》——此訓同齊世俗以見其幾。叙太公望與周公之對言，雖是後人逆探而杜撰，九師取之以釋坤初，其理確有其幾。文曰：「昔太公望周公旦受封而相見，太公望問周公曰：『何以治

魯。」周公曰：「尊尊親親。」太公曰：「魯從此弱矣。」周公問太公曰：「何以治齊？」太公曰：「舉賢而上功。」周公曰：「後世必有劫殺之君。」其後齊日以大至于霸，二十四世而田氏代之。魯日以削，至三十二世而亡。故《易》曰：「履霜，堅冰至。」聖人之見，終始微言。」按是之謂「數往者順，知來者逆」，兼此順逆之理，易學之所以能成爲整體。

十二、《道應訓》——此訓全以老莊之理觀古今之事，結句引「老子曰：化而欲作，吾將鎮之以無名之樸也」。此無名之樸，亦可以無極喻之，足以盡古今之迹，理仍在其中。

十三、《汜論訓》——首載聖人之製作，皆準《繫辭下》之說，且曰：「古之所以爲治者，今之所以爲亂也。……夫聖人作法而萬物製焉，賢者立禮而不肖者拘焉。製法之民不可與遠舉，拘禮之人不可使應變。耳不知清濁之分者，不可令調音；心不知治亂之源者，不可令製法。必有獨聞之耳，獨見之明，然後能擅道而行矣。」此見古今治亂之變，當有獨聞獨見者庶能知其源，是即尚象之理。又曰：「自古及今，五帝三王，未有能全其行者也，故《易》曰：『小過，亨利貞』，言人莫不有過而不欲其大也。」此釋小過卦辭，義殊可取，亦即《易》要無咎之義。無咎者，有咎而無之之象，唯獨聞獨見者可得之。《繫辭下》曰：「易窮則變，變則通，通則久。」於《要略》則曰：「兼稽時世之變而與化推移者也。」

十四、《詮言訓》——「洞同天地，渾沌爲樸，未造而成物，謂之太一。……真人者，未始分於太一者也。」此書立太一之名，似較太極爲更高之層次，亦即無極太極之合。又以廣成子當坤卦六四，其言曰：「廣成子曰：『慎守而內，周閉而外，多知爲敗。毋視毋聽，抱神以靜，形將自正。』」不得已而能知彼者，未之有也。故《易》曰：「括囊，無咎無譽。」又曰：「大樂必易，大禮必簡，易故能天，簡

故能地。大樂無怒，大禮不責，四海之內，類不系統，故能帝也。」乃有取於「易簡而天下之理得矣」之義。究其實，反有合於孔子《論語·陽貨》「禮云禮云，玉帛云乎哉；樂云樂云，鐘鼓云乎哉」，而大異於《荀子·非相篇》「故《易》曰『括囊無咎無譽』，腐儒之謂也」。

十五、《兵略訓》——《要略》曰：「所以知戰陣分爭之非道不行也。」於道則曰：「古得道者，靜而法天地，動而順日月。喜怒而合四時，叫呼而比雷霆。音氣不戾八風，詘伸不獲五度。下至介鱗，上及毛羽。條修葉貫，萬物百族。由本至末，莫不有序。是故入小而不偪，處大而不窳。浸乎金石，潤乎草木，宇中六合，振毫之末，莫不順比。道之浸洽，溥淖纖微，無所不在，是以勝權多也。」此所謂道，亦即陰陽八卦五行之理。於「善修行陳」又及「望氣候星，龜策機祥」等，皆有得於象數，其間實有無窮之機，貴能體乎時空之際，是以「勝權多也」。

十六、《說山訓》——「故鈞可以教騎，騎可以教御，御可以教刺舟。」此已及抽象之教，所以能成教之象。必循此理，乃可理解易學之象。又當時已知「慈石能引鐵，及其於銅則不行也」。

十七、《說林訓》——「聽有音之音者聾，聽無音之音者聰，不聾不聰，與神明通。卜者操龜，筮者端策，以問於數，安所問之哉。」必及不聾不聰，是猶莊子所謂在材不材之間，庶能無問於數而任自然。此訓言物之理，亦多可取。伏羲有本於「遠取諸物」是其義。

十八、《人間訓》——引史事明損益之變，乃曰：「孔子讀《易》至損益，未嘗不憤然而嘆曰：『益損者，其王者之事與。事或欲以利之，適足以害之，或欲害之，乃反以利之。』利害之反，禍福之門戶，不可不察也。」又曰：「今霜降而樹穀，冰泮而求獲，欲其食則難矣。故《易》曰『潛龍勿用』」



者，言時之不可以行也。故「君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎」。『終日乾乾』，以陽動也，『夕惕若厲』，以陰息也。因日以動，因夜以息，唯有道者能行之。』孔子讀《易》，當可有其事，唯並未作鄭學之徒所數之《十翼》，此不可不辨。此釋損益之反復變化，本屬易義。又釋及乾初、三二爻，可見二千餘年前本用此義。

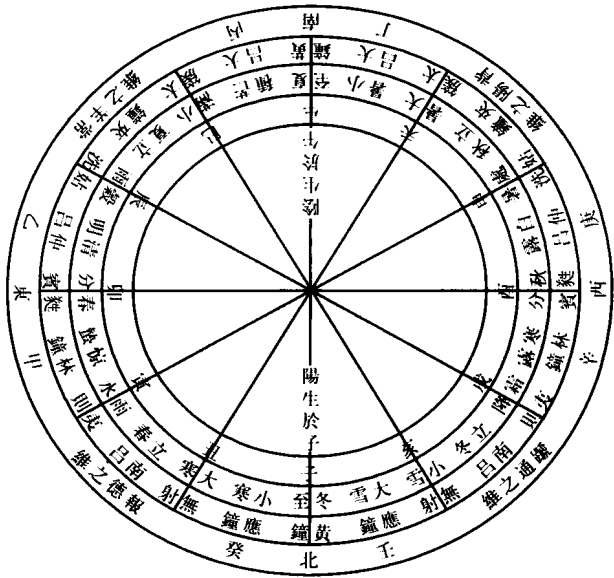
十九、《修務訓》——此訓論世事之本，故以「神農乃始教民播種五穀，相土地宜燥濕肥瘠高下，嘗百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就」說起，是猶本諸農業社會的生產力。引有「蓋聞傳書曰：神農憔悴，堯瘦臞，舜黧黑，禹胼胝，由此觀之，則聖人之憂勞百姓甚矣」。是同孟子之思想，然已上推至神農，故與「言必稱堯舜」者不同。又提及「昔者蒼頡作書，容成造曆，胡曹爲衣，后耕稼，儀狄作酒，奚仲爲車，此六人者皆有神明之道，聖智之迹。故人作一事而遺後世，非能一人而獨兼有之。各悉其知，貴其所欲達，遂爲天下備」。能重視具體之修務，始有合於易學之哲理，亦爲易學中最可重視者，《繫辭下》之「蓋取章」即此義。故此《修務訓》宜與《汜論訓》同觀，惜讀《易》者每多忽視或誤解。能準「蓋取章」以論易象，自然識此《修務訓》與易學之關係。《要略》曰：「所以使學者孳孳以自幾也。」此九師之《易》所以可貴也。

二十、《泰族訓》——「故寒暑燥濕，以類相從。聲響疾徐，以音相應也。故《易》曰：『鳴鶴在陰，其子和之。』……又曰：『故大人者，與天地合德，日月合明，鬼神合靈，與四時合信。』」則與《文言》乾五基本同義。至于明六經之失曰：「《易》之失也敷，《書》之失也敷，《樂》之失也淫，《詩》之失也辟，《禮》之失也責，《春秋》之失也刺。」合其他五字觀其義，「《易》之失也卦」未誤。凡《春秋》之

失也刺，所以罪孔子，於《易》所以罪伏羲之始作八卦，擊破混沌而不見太乙，非其失乎。繼之兼論六經之得失曰：「緒業不得不多端，趨行不得不殊方。五行異氣而皆適調，六藝異科而皆同道。溫惠柔良者，《詩》之風也。淳龐敦厚者，《書》之教也。清明條達者，《易》之義也。恭儉尊讓者，《禮》之爲也。寬裕簡易者，《樂》之化也。刺幾辯義者，《春秋》之靡也。故《易》之失鬼，《樂》之失淫，《詩》之失愚，《書》之失拘，《禮》之失伎，《春秋》之失訾。六者聖人兼用而裁製之。失本則亂，得本則治，其美在調，其失在權。」此論六藝得失之象，殊可參考，尤要者宜知兼用之本。又釋豐上曰：「《易》曰：『豐其屋，節其家，窺其戶，闐其無人。』無人者，非無衆庶也，言無聖人以統理之也。」凡全書釋卦爻辭之義，皆得玩辭之旨。此訓中與易學關係最大，莫若論「參五」。《易·繫辭上》有「參五以變」之文，究作何解，誠難一致，而此釋殊確切。其文曰：「昔者五帝三王之莅政施教，必用參五。何謂參五？仰取象於天，俯取度於地，中取法於人。乃立明堂之朝，行明堂之令，以調陰陽之氣，以和四時之節，以辟疾病之菑。俯視地理，以制度量。察陵陸水澤，肥嫩高下之宜。立事生財，以除飢寒之患。中考乎人德，以制禮樂行仁義之道，以治人倫而除暴亂之禍。乃澄列金木水火土之性，故立父子之親而成家。別清濁五音六律相生之數，以立君臣之義而成國。察四時季孟之序，以立長幼之禮而成官，此之謂參。制君臣之義，父子之親，夫婦之辨，長幼之序，朋友之際，此之謂五。乃裂地而州之，分職而治之，築城而居之，割宅而異之，分財而衣食之，立大學而教誨之，夙興夜寐而努力之，此治之紀綱也。然得其人則舉，失其人則廢。」此與董仲舒之說，實有同工異曲之妙。當劉安上此《內篇》二十一篇時，叔侄之猜忌尚未成，唯其有各種專業的賓客，故其著

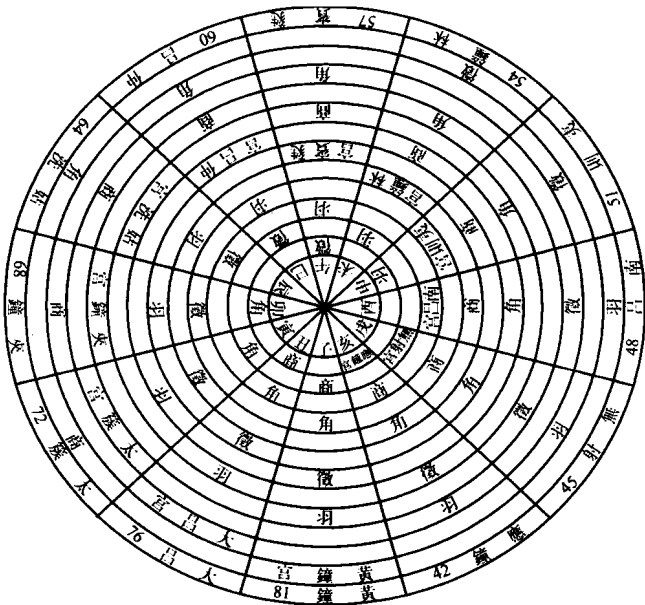
作能成爲層次分明的學術結構。更重要的《要略》，實能言其要。故研究《淮南子》而不知九師易，勢將茫苒無涯，尚黃老而有本「伏羲之六十四變」，且下及「周室增以六爻」之大義，乃能成滅秦繼周之功。惜武帝另有獨尊儒術以開闢西域之大志，淮南之作風何能不爲所猜忌。況安之子孫，亦未必如安之性情，此所以必遭滅國之禍。

最後宜闡明安所得律曆同源之理，以見劉安思想之本根。按《淮南子·天文訓》之旨，不僅論天文之曆，並以論音樂之律。見《淮南子律曆相通圖》。律曆合論，先秦之古說。合律呂於時空，庶見三才合一之易道。以十二律呂旋相爲宮之樂理，其來亦古，庶見人情之變。以六十調合於六十甲子之名，於所存之古文獻中，以此書爲最早。凡三分損益以得十二律呂之數值，且不計其奇零而僅取其整數，亦不可謂非，能以實用爲主。繼此以發展者，始爲京房之六十律，則以理論爲主。先錄《天文訓》原文：「以三參物，三三如九，故黃鐘之律九寸而宮音調。因而九之，九九八十一，故黃鐘之數立焉。黃者土德之色，鐘者氣之所鐘也。日冬至，德氣爲土，土色黃，故曰黃鐘。律之數六，分爲雌雄，故曰十二鐘，以副十二月。十二各以三成，故置一而十一，三之，爲積分十七萬七千一百四十七，黃鐘大數立焉。」以下明三分損益而取其整數。更重要者，即本十二律呂以旋宮成六十調，其言曰：「以十二律應二十四時之變。甲子，仲呂之徵也；丙子，夾鐘之羽也；戊子，黃鐘之宮也；庚子，無射之商也；壬子，夷則之角也。」準之可得六十調以合六十甲子之旋宮，詳見《淮南子五音旋宮圖》及《淮南子旋宮六十調以當六十甲子表》。觀此二圖一表，足以見劉安之象。迄今之南曲僅主五音，《淮南子》中言之已明，二千餘年未變，蓋有天籟存焉。



《淮南子》律曆相通圖

論尚黃老與《淮南子》



《淮南子》五音旋宮圖

《淮南子》旋宮六十調以當六十甲子表

蕤賓 午	仲呂 巳	姑洗 辰	夾鐘 卯	太簇 寅	大呂 丑	黃鐘 子	十二律呂 五音
應鐘之徵 庚午	無射之徵 己巳	南呂之徵 戊辰	夷則之徵 丁卯	林鐘之徵 丙寅	蕤賓之徵 乙丑	仲呂之徵 甲子	徵
南呂之羽 壬午	夷則之羽 辛巳	林鐘之羽 庚辰	蕤賓之羽 己卯	仲呂之羽 戊寅	姑洗之羽 丁丑	夾鐘之羽 丙子	羽
蕤賓之宮 甲午	仲呂之宮 癸巳	姑洗之宮 壬辰	夾鐘之宮 辛卯	太簇之宮 庚寅	大呂之宮 己丑	黃鐘之宮 戊子	宮
姑洗之商 丙午	夾鐘之商 乙巳	太簇之商 甲辰	大呂之商 癸卯	黃鐘之商 壬寅	應鐘之商 辛丑	無射之商 庚子	商
太簇之角 戊午	大呂之角 丁巳	黃鐘之角 丙辰	應鐘之角 乙卯	無射之角 甲寅	南呂之角 癸丑	夷則之角 壬子	角

應鐘 亥	無射 戌	南呂 酉	夷則 申	林鐘 未	十二律呂 五音
姑洗之徵 乙亥	夾鐘之徵 甲戌	太簇之徵 癸酉	大呂之徵 壬申	黃鐘之徵 辛未	徵
太簇之羽 丁亥	大呂之羽 丙戌	黃鐘之羽 乙酉	應鐘之羽 甲申	無射之羽 癸未	羽
應鐘之宮 己亥	無射之宮 戊戌	南呂之宮 丁酉	夷則之宮 丙申	林鐘之宮 乙未	宮
南呂之商 辛亥	夷則之商 庚戌	林鐘之商 己酉	蕤賓之商 戊申	仲呂之商 丁未	商
林鐘之角 癸亥	蕤賓之角 壬戌	仲呂之角 辛酉	姑洗之角 庚申	夾鐘之角 己未	角

雖然，迄今劉安已去世二千餘年，而其一生五十九歲中，確好讀書鼓琴，以此紀念之，或能慰安之情。三代自殺之怨，其可已乎，其可已乎。

## 《參同契》作者及成書年代考

《參同契》一書，在吾國文化史中，今當屬於科技史，有其特殊地位，且有現實意義。而對其成書及流傳的原委，尚未見全面的考核，對其內容的理解，尤多恍惚。因綜合前人之說以考核之，要在能明辨全書之旨。然近二千年來變化情況殊複雜，此文僅考核《參同契》的作者及成書時間。

《周易參同契通真義》三卷，《四庫提要》曰：「諸家注《參同契》者，以此本為最古。」此見已成定論，因自乾隆四十六年（一七八一）迄今，未能發現早於此本之《參同契》。故凡論《參同契》者，必以此本為主。今據明正統十年（一四四五）刊成的道藏本，注者自署為「朝散郎守尚書祠部員外郎賜紫金魚袋昌利化飛鶴山真一子彭曉注」。曉字秀川，永康人，任後蜀孟昶。宋正一道士陳葆光撰集《三洞羣仙錄》，間引成都景煥所撰《野人閑話》云：「祠部員外郎彭曉，字秀川，自號真一子。常謂人曰：『我彭篋之後，世有得道者。余雖披朱紫，食祿利，未嘗懈怠於修煉。去作一代之高人，終不為下鬼矣。』」宰金堂縣，則恒騎一白牛於昌利山往來，有會真之所，往往有白鶴飛鳴前後。曉注《陰符經》、《參同契》。每符錄，謂之鐵扇子，有疾病者，餌之則愈。」讀此可略見彭曉之情況。自署中「化飛鶴」三字，

亦知其所指。曉既事修煉，宜其詳讀《參同契》而注之。於全書分三卷爲九十章，三卷當爲原次，九十章曉所分。計上卷分四十章，中卷分三十八章，下卷分十二章，每章各取章首數字爲章名。九十章外，尚有《鼎器歌》自爲一章，未有贊序。曉注畢而總作《明鏡圖訣》，列八環明二象以喻全書之旨。自序於「孟蜀廣政十年歲次丁未九月八日」（九四七）。此分章而注之，加《明鏡圖訣》以明之，皆屬彭曉所理解之《參同契》，有其心得而不可認爲是《參同契》之本義。自此本後，注《參同契》者甚多，不乏有發展其理論者，亦多考核其原委者。合而言之，須了解《參同契》的作者情況及其內容。於文獻已無他本，不得不準此九十一章原文，然不必爲分章所限。於個別文字的訂正，他家採曉本時殊多出入，宜斟酌取用。且考核原委時，決不可捨此文獻而空評前人觀點之是非。

下錄「會稽鄙夫章第八十八」、「務在順理章第八十九」、「審用成物章第九十」。

會稽（鄒國）鄙夫，幽谷朽生。挾懷樸素，不樂歡（落權）榮。棲遲僻陋，忽略利（令）名。執守恬淡，希時安平。晏然閑居（遠客燕間），乃撰斯文。歌叙大易，三聖遺言。察其旨（所）趣，一統共倫（八十八章）。務在順理，宣耀精神。神化流通，四海和平。表以爲歷，萬世可循。序以御政，行之不繁。引內養性，黃老自然。含德之厚，歸根返元。近在我心，不離己身。抱一毋捨，可以長存。配以服食，雌雄（雄雌）設陳。挺除武都，八石棄捐（八十九章）。審用成物（功），世俗所珍。羅列三條，枝莖相連。同出異名，皆由一門。非徒累句，諧偶斯文。殆有其真，硤礫可觀。使予數僞，卻被贅愆。命《參同契》，微覽其端，辭寡意大，後嗣宜遵。委時去害，依託丘山，循遊寥廓，與鬼爲鄰。化形而仙，淪寂無聲，百



世一下，遨遊人間。陳敷羽翮，東西南傾，湯遭厄際，水旱隔併。柯葉萎黃，失其華榮。吉人相乘負，安穩可長生（九十章）。（按：文錄自《道藏》本，括號中字錄自朱熹《考異》本。）

此三章實爲一文，乃魏伯陽的自序。彭曉爲之三分，文旨混亂，精義晦澀，全文不可卒讀。此證曉於《參同契》的原委，毫無所知，今依文義爲之分段：

首至「乃撰斯文」十句爲第一段，自述作此書之目的，「希時安平」，實爲全書之旨。以下分三小節，明全書有三種內容。其一自「歌叙大易」至「行之不繁」十二句，所以明大易；其二自「引內養性」至「可以長存」八句，所以明黃老；其三自「配以服食」至「世俗所珍」六句，所以明服食。繼以「羅列三條」至「皆由一門」四句，所以總結以上三小節，明三種內容之同出一門。計自「歌叙大《易》」至「皆由一門」共三十句爲第二段，義明同此三種內容，庶幾可望「安平」。以下「非徒累句」至「後嗣宜遵」十句爲第三段，所以明命書名爲《參同契》，且貴實踐而切忌執文。最後自「委時去害」至「安穩可長生」十六句爲隱語，實自署名。宋末俞琰（一二五八—一三三四）已猜得三字，凡四句射一字，委鄰鬼爲魏，百下一加人爲伯，陳去東湯去水隔並爲陽；最後四句或猜作歌字尚不切，好解字謎者可一思之。且最末二句爲五字，似未是；以全文觀之亦當爲四字，或作「各相乘負，安穩長生」，可備一說。又「乘負」二字得自大《易》無疑，《解》：「六三，負且乘，致寇至，貞吝。」《象》曰：「負且乘，亦可丑也。自我致戎，又誰咎也。」《周易》繫辭上》：「子曰：作《易》者其知盜乎。《易》曰：『負且乘，致寇至。』負也者，小人之事也，乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盜思奪之矣，上慢下暴，盜思伐之矣。慢藏誨盜，冶容誨淫。《易》曰：『負

且乘，致寇至。」盜之招也。」此節文辭，魏氏必已熟讀，宜用「乘負」二字。

由上原文，可確證《參同契》爲魏伯陽撰，且用四字句「諧偶斯文」。繼之當詳考魏伯陽之一切，庶可了解《參同契》之內容。

考彭曉之序，既據葛洪《神仙傳》，尚另有所據於舊聞。綜合言之，謂魏氏之學：「不知師授誰氏，得古文《龍虎經》，盡獲妙旨。乃約《周易》撰《參同契》三篇。未盡纖微，復作《補塞遺脫》一篇，繼演丹經之玄奧。所述多以寓言藉事，隱顯異文。密示青州徐從事，徐乃隱名而注之。至于後漢孝桓帝時，公復授與同郡淳于叔通，遂行於世。」此舊聞自桓帝（一四七—一六七在位）傳至彭曉約已八百年，當知其是否屬實，且非僅魏氏一人，宜並考徐從事與淳于叔通。

當彭曉前，唐玄宗（七一—七五五在位）時《參同契》已流傳於蜀，有綿州昌明縣令劉知古著《日月玄樞篇》，所以論《參同契》之旨。其言曰：「抱朴子曰：『魏伯陽作《參同契》、《五相類》凡二篇，假大易之爻象以論修丹之旨。』玄光先生曰：『徐從事擬龍虎天文而作《參同契》上篇以傳魏君，魏君爲作中篇傳於淳于叔通，叔通爲製下篇以表三才之道。』《參同契》者，參考三才，取其符契者也。」（見《道樞》中錄存之《日月玄樞篇》）此引抱朴子之言，本諸《神仙傳》，若玄光先生之說未知所本，而彭曉之言與之略同，唯徐從事和魏伯陽的授受不同，可能在師友之間。以歷代書目觀之，《唐書·經籍志》始著錄《周易參同契》二卷，《周易五相類》一卷，皆魏伯陽撰。若劉知古讀時，當然未分九十章，極可能所謂三篇即《唐志》之三卷，似即彭曉本的三卷。卷上、卷中爲《參同契》，卷下爲《五相類》。然曉之注對此有不同的見解，其注曰：「曉按：諸道書或以真契三篇，是魏公與徐從事、淳于叔通三人各述一篇，斯言甚誤。且公於此再

述《五相類》一篇，云「今更撰錄《補塞遺脫》」，則公一人所撰明矣。況唐蜀有真人劉知古者，因述《日月玄樞論》進於玄宗，亦備言之，則從事箋注淳于傳授之說，更復奚疑。今以四篇統分三卷，爲九十章，以應陽九之數也。」考曉之分章皆以意而言，由魏氏之自序，已見其一斑。故曉之功，實能保存舊文獻，且所作《明鏡圖訣》尚有所得，若對於魏氏與徐從事、淳于叔通之情況及成書之始末，可云一無所知。然於諸道書所保存之古義，竟以意否定之，實不足爲訓。且亦提及劉知古，然又未用《日月玄樞篇》所引及之說，可證諸道書當屬唐以前，三篇各爲一人所撰，必有所據。自曉起認爲凡《參同契》之言皆出魏氏，未免武斷。且曉亦信徐從事有箋注，唯淳于叔通是否有注，所見始不同。曉據《五相類》認爲亦屬魏氏之言，尚合文義。然下卷中非僅《五相類》一篇，故曉之斷言仍未可信。

至于魏氏、徐從事、淳于叔通三人之關係，可取唐以前古文獻《真誥》爲證。《真誥》卷十二中言及徐與淳于：「定錄府有典柄執法郎是淳于斟，字叔顯（《御覽》卷六百六十六引作字叔顛），主試有道者。斟，會稽上虞人，漢桓帝時作徐州縣令。靈帝時，大將軍辟掾。少好道，明術數，服食胡麻黃精餌，後入吳烏目山隱居，遇仙人慧車子，授以虹景丹經，修行得道，今在洞中爲典柄執法郎。」陶弘景（四五六一—五三六）自注云：「《易參同契》云，桓帝時，上虞淳于叔通受術於青州徐從事，仰觀乾象，以處災異，數有效驗。以知術，故郡舉方正，遷洛陽市長。」如此亦爲小異。余嘉錫《四庫提要辨證》推之而曰「乃知彭曉之說，源出於此」，且認爲：「曉謂伯陽以示青州徐從事，至桓帝時復以授同郡淳于叔通。……是叔通之術爲伯陽所親授，而弘景所引《參同契》謂叔通受術於徐從事，一說不同，疑曉誤也。弘景既未言徐從事作注，則彭曉所謂徐乃隱名而注之者，事之有無，亦在疑似間矣。」余氏能以

《真誥》及弘景之說以證《參同契》之情況，極有見地，可證《參同契》與徐從事有關。然未及劉知古及所引玄光先生之說，且叔通之術既受於徐從事，未嘗不可再受術於魏伯陽。合諸知古與曉之說，極可能徐與魏爲同輩，而魏且略小於徐，二人既相知，宜叔通能兼受二人之術。至于徐從事是否有注，不可妄猜，應於《參同契》原文觀之。據彭曉本，宜錄《鼎器歌》後《贊序》一文：

《參同契》者，辭陋而道大，言微而旨深，列五帝以建業，配三皇而立政。若君臣差殊，上下無準，序以爲政，不至太平；服食奇（其）法，未能長生；學以養性，又不延年。至于剖析陰陽，合其銖兩，日月弦望，八卦成象。男女施化，剛柔動靜，米鹽分判，以經爲證，用意健矣。故爲立法，以傳後賢，惟曉大象，必得長生（按《考異》本此句後多「強己益身」四字），爲吾（此）道者，重加意焉。

今以文義觀之，此文殊非魏氏自言。對《參同契》之三者，皆有所抑，更有所揚，且願爲之立法，正合徐從事之口氣。故曉據舊說認爲「徐乃隱名而注之」，知古據玄光先生而謂「徐從事擬龍虎天文而作《參同契》上篇以傳魏君」，其義可通，實即徐從事讀魏氏《參同契》後，爲之提綱立法，總以此《贊序》。此義朱子已見及，於《周易參同契考異》曰：「此似注序，後人所作，今注亡而序存耳。立法即立注，字轉寫誤耳。」又曰：「或云後序，或云魏君贊詞，其文意乃是注之後序。彭曉序云：『魏君密示青州徐從事令箋注，徐隱名而注之。』恐此是徐君語也，其注則不復存矣。」此「立法」與「立注」，或確爲寫誤，或亦可視爲應於「服食奇（其）法，未能長生」之「法」字。

幸有此文在，辨合諸陶弘景之說，可確證《參同契》一書，原作者雖爲魏伯陽，內已有徐從事爲之立法（注）而曉其大象，總以「健」字爲評，可云已道出魏氏「希時安平」之情。至于徐氏之立法（注）是否尚在，以下更將深入考核之。

此外淳于叔通尚多事迹可考，余嘉錫於《四庫提要辨證》基本已爲搜集，然不信叔通亦受術於魏氏，亦未用玄光先生之言，故考得之事實，未合《參同契》原文之義。今特重爲考核淳于叔通之事迹，以見其確與魏氏有關。

《搜神記》今本卷六：

漢桓帝即位，有大蛇見德陽殿上。洛陽市令淳于翼曰：蛇有鱗，甲兵之象也。見於省中，將有椒房大臣受甲兵之誅也。乃棄官遁去。至延熹二年，誅大將軍梁冀，捕治家屬，揚兵京師也。

《後漢紀》卷二十二：

尚字博平，初爲上虞長。縣民故洛陽市長淳于翼，學問淵深，大儒舊名，常隱於田里，希見長吏。尚往候之，晨到其門，翼不即相見。主簿曰：還，不聽，停車待之。翼晡乃見，尚宗其道德，極談而還。

《後漢書·孝女曹娥傳》：

元嘉元年，縣長度尚改葬娥，爲立碑。

《御覽》卷三百八十五引吳謝承所撰《會稽先賢傳》：

淳于長通年十七，說《宓氏易經》，貫洞內事萬言，兼《春秋》，鄉黨稱曰聖童。

《開元占經》卷百二十引《會稽典錄》：

淳于翼字叔通，除洛陽市長。桓帝即位，有大蛇見德陽殿上，翼占曰：以蛇有鱗，甲兵之應也。

《元和姓纂》卷三：

會稽上虞《列仙傳》有淳于斟，字叔孫。

據上資料，可概見淳于氏之情況。據《會稽典錄》，可知淳于叔通名翼。若《元和姓纂》作斟字叔孫，《會稽先賢傳》作長通，皆傳寫之誤，所指爲同一人。年十七有聖童之稱，因已得《易》《春秋》

《參同契》作者及成書年代考

二端之學，《史記·司馬相如傳贊》《春秋》推見之隱，《易》本隱之以顯」是其義。所學之《易》爲《宓氏易經》，《隋志》：「《周易集林》十二卷，京房撰。又引《七錄》云：伏萬壽撰。」此因伏氏易傳京氏易，所撰之《周易集林》，有題爲京房撰，乃以《七錄》證之，此書實爲伏氏撰。伏萬壽爲伏恭（前六一八四）之子，琅玕東廣武人，官至東郡太守（見《後漢書·儒林列傳·伏恭》）。父恭於青州舉爲尤異，太常試經第一，拜博士，遷常山太守。由是北州多爲伏氏學。恭治《詩》，壽治《易》，恭九十多歲卒，故其子壽之《周易集林》約成於其父卒年前後，係繼京氏易以興起，京氏易於東漢初可包括在伏氏學中。四五十年後翼既習當時盛行於北州之伏氏易學，乃能復從青州徐從事以受術。以時考之，徐從事極可能爲壽之弟子。當翼於會稽本地郡舉爲方正而遷洛陽市長，其時當在桓帝前，乃有桓帝即位（一四七）以占大蛇之異，且有聖童之稱，翼之年齡可能在三十至四十歲間。從徐從事受術，時當在回會稽前。覈實大蛇之占，似已見及梁冀專權之事，故必須離洛陽以避禍。冀被刺於延熹二年（一五九），翼當早在會稽。度尚於元嘉元年（一五一）爲曹娥立碑，可證在桓帝初確爲上虞長，常往翼門候之，正當其時。以《參同契》論，魏伯陽亦可能於是時以授翼。翼既有名於會稽，更有度尚之願受教，宜徐從事、魏伯陽的《參同契》可賴翼之力以行於世。至于翼與《參同契》之關係，應重視其所學之伏氏易及其他諸術。凡魏氏之取諸大易基本用京氏易，然其間略有不同，極可能已本諸伏氏易。今雖未能詳考，合諸翼與徐從事的情況，可得間接的證明。可見魏氏與徐從事、淳于翼三人所學皆相似，故最具體的考核，當從原文觀之。曉本「補塞遺脫章第八十四」更宜錄之：

《參同契》者，敷陳梗概，不能純一。泛濫而說，纖微未備，缺略彷彿。今更撰錄《補塞遺脫》，潤色幽深，鈎援相逮，旨意等齊，所趣不悖。故復作此，命《五相類》，則大易之情性備矣。五位相得而各有合：

甲	丙	戊	庚	壬
沈石	武火	藥物	世金	真汞
一	二	三	四	五
木	火	土	金	水
乙	丁	己	辛	癸
浮石	文火	物	世銀	真鉛

此章之義本極明白，至少是成《參同契》後更爲撰錄，與《參同契》爲另篇。《唐志》分爲二書，皆認爲魏伯陽撰。更求《唐志》之源，則《神仙傳·魏伯陽傳》已分爲二，原文爲：「……伯陽作《參同契》、《五相類》凡二卷，其說似解說《周易》，其實假借爻象以論作丹之意。而儒者不知神仙之事，多作陰陽注之，殊失其奧旨矣。」可見讀《參同契》後，亦當讀此《五相類》。所謂《五相類》者，明《周易·繫辭上》「五位相得而各有合」一句之義，准此可盡大易之情性。下記十天干與《洪範》五行數的關係，漢世早已盛行，配以金銀鉛汞、沈浮石藥、文武火候，方屬《參同契》的綱領，亦爲更撰《五相類》之旨。惜朱熹作《考異》時未予收入，或誤認爲是曉之注，由是朱熹注《五相類》曰「此篇五章，一參同、二大易、三象



彼、四鄩國、五委時」，可云大誤。乃《參同契》之文字，既誤於彭曉之分章，更誤於朱熹之解五相，故使原文進一步晦澀。今覈實以言，凡《五相類》僅指曉本之第八十四章，所以準「五位相得」之理，「以類萬物之情」，乃取名爲《五相類》，同類相合，庶能盡大易之情性。情性云者，說明《參同契》之「推情合性」。此本屬魏氏之主旨，亦屬《贊序》中以「健」字稱之之象。故此《五相類》既可視爲魏氏晚年更撰，亦未嘗不可視爲與精通易學之叔通有關。凡此《五相類》，當屬於《參同契》之外，而有以深入闡明《參同契》有關大易之義。或忽視此與叔通極有關係之《五相類》，決不能全面了解魏氏之志。借此《五相類》之舊文，爲朱子妄爲刪削而以意解五相。繼之有宋末俞琰又肯定朱本之刪削，而即以《參同契》之參字爲准，進而妄改《五相類》爲《三相類》，變本加厲，正解全失，何能更見大易之情性。然俞氏固爲深究《參同契》者，對作者問題深思久之，仍未能解決，有言曰：

愚嘗紬繹是說，竊嘆世代寥遠，無從審定，是邪非邪，皆不可知。忽一夕於靜定中，若有附耳者云：魏伯陽作《參同契》，徐從事作箋注，簡編錯亂，故有四言、五言、散文之不同。既而驚寤，尋省其說，蓋上篇有乾坤坎離屯蒙，中篇復有乾坤坎離屯蒙；上篇有七八、九六，中篇復有七八、九六；上篇曰「日辰爲期度」，中篇則曰「謹候日辰」；上篇曰「震受庚西方」，中篇則曰「昴畢之上，震出爲徵」；其間言戊己與渾沌者三，言三五與晦朔者四。文義重復如此，竊意三人各述一篇之說，未必不然。而《經》《注》相雜，則又不知孰爲《經》，孰爲《注》也。愚欲以四言、五言、散文各從其類，分而爲三，庶《經》《注》不相混淆，以便後學參究。然書既成，不復改作，姑誦所聞於卷末，以俟後之明者。

考自宋末元初至東漢中晚期，實僅一千一百餘年，然從事道學者每多忽視史迹，以致難於考核。今已由《真誥》證之，殊可深信徐從事、淳于翼皆與《參同契》有關。然有關之情況，必須合諸具體的文獻，俞氏既已注畢《參同契》，則熟諳全書已不待言，且思之不已，始可於靜定中似聞耳語，實仍爲俞氏腦中起判斷作用的腦細胞在判斷。可信者《參同契》確應屬三人之作品，且總上徐從事與淳于翼事迹，方可較正確地見及魏伯陽之生平及著成《參同契》之始末。

魏氏爲會稽上虞人，與翼爲同郡。因於自序中隱有「魏伯陽」三字，故當爲《參同契》的主要作者。至于作書之情況，自序中云：「遠客燕間，乃撰斯文。」經具體考核全書之內容，《道藏》本「晏然閑居」不及朱子《考異》本作「遠客燕間」爲宜。唯其在中年客居時所作，宜於晚年歸故鄉後須「今更撰錄」，況魏氏有「健」意在，日在盡其情性，不僅「晏然閑居」。且因魏氏曾「遠客燕間」，始可以撰於客地燕間之《參同契》密示於青州徐從事。至于「徐乃隱名而注之」，今以《贊序》觀之，當有其事。然其注是否已佚，須重視俞氏所悟得者，更宜從原文中考之。上已提及《五相類》一篇出於《參同契》之外，進而於《參同契》中觀之，是否尚有徐從事與淳于翼之言，是否徐從事之注尚在，是否有上中下三篇之辨。

今核諸文句，魏氏之自序爲四字句，中篇確以四字句爲主，而上篇中實多五字句，惜其間略有混淆。尤可注意者，於上中二篇之中，以四字句五字句並觀，其內容相似，竟可視之爲全同，故恰合徐從事作上篇，魏氏作中篇，亦即徐從事有以印證魏氏之說，基本肯定之，與《贊序》之內容全合。當魏氏「遠客燕間」而作，特造徐從事之門而密示之，徐之德與齒似高於魏，宜魏氏得之，敬而置於上篇，自作之《參同契》置於中篇，合諸情理絲毫未悖。上已提及，徐從事與魏氏之關係可能在師友之間。日後

魏氏歸於鄉里，又遇同郡之叔通，所以授以《參同契》者，魏氏之地位不外師叔或同門；若更撰《五相類》，當又受叔通之影響。叔通之於《參同契》，是否亦有所作，更未可武斷，須合諸原文而觀其文義。俞氏悟得四言五言極是，曰散文則未合。更讀曉本第七十九章，實為亂辭之序。以下第八十、八十一、八十二、八十三這四章為亂辭，殊有總結《參同契》之氣勢，然與魏氏自序有拘束之文風不類。昂首暢言，頗合使度尚久候而又能與之極談之神情，聖童叔通，至老未改。「天道無適莫兮，常傳與賢者」與「使余數僞，卻被贊愆」，決非一人之言。且讀亂辭之序言，有曰：「……吾甚傷之，定錄此文，字約易思，事省不煩。披列其條，核實可觀，分兩有數，因而相循。故為亂辭，孔竅其門，智者審思，用意參焉。」此「吾」字不似魏氏之口氣。又曰「定錄此文」，可肯定為他人錄此《參同契》者所言。此人合諸古傳之說，即淳于氏為《參同契》作亂辭，所以介紹其旨，以使其能通行於世。故舊說三人各述一篇者，或指下篇中之亂辭，包括亂辭之序，且《鼎器歌》之文氣亦具亂辭之象，義與《五相類》可通。故此亂辭序、亂辭、《鼎器歌》宜屬諸淳于氏，亦合，叔通為製下篇以表三才之道」之古義。此外於卷下，僅存第八十五、八十六、八十七三章。先宜錄其文而觀其義：

大易情性，各如其度；黃老用究，較而可御；爐火之事，真有所據。三道由一，俱出徑路（八十五章）。枝莖華葉，果實垂佈，正在根株，不失其素。誠心所言，審而不誤（八十六章）。象彼仲冬節，竹木皆摧傷，佐陽詰賈旅，人君深自藏。象時順節令，閉口不用談。天道甚浩廣，太玄無形容。虛寂不可睹，匡郭以消亡。謬誤失事緒，言還自敗傷。別序斯四象，以曉後生盲。（八十七章）

凡八十五、八十六兩章，正屬魏伯陽自言著《參同契》之旨，較之自序更中肯有實。或更撰《五相類》後，再次敘述《參同契》之綱領。因《五相類》的確重要，然不可徒以《五相類》代替《參同契》。至于八十七章似當爲徐從事之言，歸諸乾坤坎離四象，不談之談，以待剝而復，正合當時之時代，亦合徐從事之地位。由此兩小節一爲四字句，一爲五字句，恰可證明上篇爲徐氏之言，中篇爲魏氏之言。由是略爲移動上中篇的四字五字句，此二節亦可分入上中篇，則曉所傳之三卷方可文氣通貫。此步整理工作，前人基本已完成。當俞氏悟得後二百餘年，俞氏的同鄉有云岩道人杜一誠字通復者，始爲分四言者魏之經，五言者爲徐之注，賦、亂辭及歌當《三相類》爲淳于之補遺，乃其精思所得，其言曰：「經文三篇爲一冊，箋注三篇爲一冊，《三相類》二篇爲一冊。經文、箋注、《三相類》篇末，各自有序。經文多四言，間有散文。注雖五言，或有四字句。《三相類》文體，無待更訂。而經注節次，或有差錯，以待後賢。」自序於正德丁丑（一五一七）八月，其從父五存於正德己卯（一五一九）爲之跋，十餘年後有王圍山人某捐俸以刻，時當嘉靖二十五年（一五三三）。此本大體可取，惜承俞氏妄改《三相類》之誤，且以賦、亂辭、歌三者當之尤非。未久杜之抄本及刻本，皆爲蜀楊慎（一四八八—一五五九）所得，乃爲編成《古文參同契》，序於嘉靖丙午（一五四六），且稱：「近晤洪雅楊邛岷憲副云：『南方有掘地得石函，中有古文《參同契》。魏伯陽所著上中下三篇，叙一篇；徐景休《箋注》亦三篇，後叙一篇；淳于叔通補遺《三相類》上下二篇，後序一篇。合爲十一篇，蓋未經後人妄紊也。』亟借錄之。未幾，有人自吳中來，則有刻本，乃妄云苦思精索，一旦豁然，若有神悟，離章錯簡，霧釋冰融。其說既以自欺，又以欺人，甚矣。及觀其書之別序，又云有人自會稽來，貽以善本。古文一出，諸僞盡正，一叶半簡之間，

其情已見，亦可謂掩耳盜鈴，藏頭露足矣，誠可笑也。」讀楊慎之序，令人啼笑皆非，凡事之以誤傳誤是非顛倒一至于此。然所謂《古文參同契》，實有杜一誠完成俞玉吾之所悟，有功於古文獻之整理，更有益於後人之學習《參同契》，其何可小視之。一誠或更受會稽某人之啓發，亦可能有其事，然決非會稽尚有古本或有石函可得。且楊慎爲徐從事定名景休，或有得於以休黃庭之內外景，庶得《參同契》之象，則其理可取。如確信漢代之徐從事名景休，未免唐突古人。繼之蔣一彪得之而作《古文參同契集解》，自序於明萬曆甲寅（一六一四），且以古文之次，集彭曉（九四七）、陳顯微（一二三四）、陳致虛（一三二九）、俞琰（一二四八）四家之注，爲之「節集於各段之下，以顯明其義」，則非但有功於原著，亦有以糾正四注之誤，「且得彭陳諸人之所未睹，真一大快事也」。雖然，由明迄今，未察古文之原委者甚多，且杜本亦未必肯定無誤，況蒙以「石函」之僞，故既爲徐渭（一五二一—一五九三）非之於前，《四庫提要》亦斥之於後。惟蔣一彪能確有所見，而其後似未聞更有用古本者。若余氏之《四庫提要辨證》考核已精，惜未能合諸曉本以究之，結論仍誤。故不得不詳爲敘述其原委，專爲《古本參同契》張目。《參同契》一書，實爲三人之言。主要作者爲魏伯陽，內容爲四字句的《參同契》。魏在燕間以《參同契》示徐從事，徐氏爲之印證而更作五字句爲主的《參同契》。當魏氏回鄉里，更以示淳于翼，翼爲之作亂辭與《鼎器歌》，宜魏氏又爲之補作《五相類》。如是以觀彭曉所保存的原本，始能文句通順，與古傳之說亦合，進而可考核三人之年齡及成書之時間。

淳于翼之年齡基本可確定。魏氏授以《參同契》，當在梁冀被刺前後。即以梁冀被刺之年（一五九）論，翼約五十歲左右，伯陽可能長十歲左右，徐從事可能更長於伯陽二十歲左右。而《參同契》之

書，約當順帝（一二六一—一四四在位）未成於燕間，徐氏之上篇亦成。魏氏歸會稽後，與翼相見而更撰《五相類》，即在梁冀被刺前後。經叔通之力，可於桓、靈之際（一六七）行於會稽。不先考得此作者及時間，不論如何注解《參同契》，決難確切理解其內容。因三人之學既有相通處，亦各有其重點，混而觀之，自然其旨恍惚。歷代傳其說者，更因時而為之注，皆未能直探其原以明之。今以時代觀之，則東漢中晚期之著作，比比皆是。故以時代思潮合諸徐、魏、淳于三人之所學，方能客觀說明《參同契》之內容。貴能認識其在當時及歷史上的影響，要在說明迄今猶有之現實意義。

當劉邦元年雖猶有楚漢之爭，然秦已滅，故以是年起至漢武帝建元六年竇太后卒止（前二〇六—前一三五），為漢初崇尚黃老的時期。漢初所以尚黃老者，要在否定秦之專制，有以休養生息，且重視人法自然之道。一九七三年既得長沙馬王堆漢墓的大量文獻，該墓下葬於前元十二年（前一六八），至少可確定在長沙地區崇尚黃老的情況。《周易》一書，本可與黃老並讀。墓中尚多醫藥氣功書，間接可證今僅存的中醫理論書《內經》，至遲當在武帝前完成。該書旨在說明醫學之理，必託名於黃帝與岐伯等的對言者，正有以發展《尚書》虞廷之對。孔子的儒學發生於魯，其主張託始於堯舜，要在以社會學為主。由春秋而戰國，由魯而齊，齊燕產生的方仙道，即以黃帝之理為主，所以發展堯舜之說。以《內經》論，由社會學為主已變成以生物學為主。且孔子所謂堯舜之曆數，亦發展利用干支五行之說，能進一步說明曆數之理，且以之反身作為治療疾病的方法。故發展至漢初，凡干支術數、陰陽五行、醫書天文等皆可總於大易與黃老，此一學風經武帝尊儒斥百家而大變。然武帝本人仍信方仙道，故漢之尊儒，實已與方仙道合一，要在否定黃老崇尚自然之理。計自西漢武帝（前一四〇—前八

七在位)至東漢順帝(一二六一—一四四在位)約二百七八十年間，學風正經一次反複。由興儒而又見興黃老，當其壓黃老，主要為武帝之滅淮南王安(自殺於元狩元年)，明帝之滅楚王英(自殺於永平十四年)。然武帝後黃老道之理日在民間發展，於易學中重視孟喜、焦、京之易，東南沿海尤盛行，及兩漢之際讖緯盛行，總合成楚王英所奉祀的黃老與浮屠。而徐從事、魏伯陽、淳于翼三人所繼承之學術，正屬漢初的大易黃老思想，益以方仙道及淮南王安、楚王英等兼及易學思想的黃老道，故自然與律曆醫學術數相合，成為黃老道的理論基礎。魏氏好之而一生專研之，然徐從事既屬青州刺史之副，其何可直斥儒家經學而為奉行黃老道的著作作注，而心實好之，故不得不隱名。而淳于翼已棄官，故能「定錄此文」以使用於世。且唯其在桓、靈之際尚可流傳，十餘年後即有太平道取法於黃老道理論以掀起大規模的黃巾起義(一八四)，卻慘遭鎮壓，而黃老道理論亦受致命的打擊，大量文獻損失殆盡，而《參同契》屬僅存的一種，尚可考核黃老道的思想。要而言之，取大易的律曆為天，黃老的道德為人，用爐火以格物為地，三才同契，要以自然之理以正東漢末年世法的失道。其間音樂原理、天文曆算、黃老養生、爐火煉丹、生理醫藥，今皆可屬於自然科學，且能重視自然科學之理，作為治國平天下之標準，斯為黃老道之可貴處。

## 《參同契》的易學與服氣之道

《參同契》作者魏伯陽，浙江會稽人，中年時曾北至燕間，燕當今之河北。此書因在燕地得《古文龍虎經》而作，作後曾與青州（今山東一帶）徐從事印證。從事是漢代的官名，位僅下於刺史，且徐精通丹道與天文，讀後必有所得而充實之，然礙於地位不便留名，事迹更未詳，僅知為北海人。或謂《龍虎上經》本出徐從事。要而言之，會稽魏伯陽的《參同契》，已與北海徐從事的丹道相互交流結合而成，此可免地域性的偏見。其後魏伯陽南歸，於桓帝時授淳于叔通。叔通名翼，或作斟，亦會稽上虞人，郡舉方正，遷任洛陽市長，治宓氏易。桓帝即位（一四七），有大蛇見德陽殿上，翼認為蛇有鱗應甲兵象，乃棄官遁去，隱於故里。事實上，翼已見及梁冀的專權，必須避之。冀被刺於延熹二年（一五九），故翼歸故里當在其前。時上虞長度尚常往翼門候之，宗其道德，極談乃退。尚曾改葬曹娥，為立碑，時在元嘉元年（一五一）。此見尚的事迹，亦見翼的地位。翼亦受術於青州徐從事，魏伯陽以《參同契》授翼的時間，當在梁冀被刺前後，估計魏的年齡已六十左右。《參同契》一書，賴翼以傳於世，翼或亦更有所作，故全書極可能合有二人之言。



時有世傳孟氏易的虞氏，亦會稽望族，傳至虞翻（一七〇—二三九），重視《參同契》所發展的納甲說及消息卦，用以注《易》，作爲虞氏易組成部分之一。虞翻的易著，曾上呈獻帝，且以示孔融，時約當建安十年（二〇五）。上《易》表時有言：「臣郡吏陳桃夢臣與道士相遇，放發披鹿裘，布《易》六爻，撓其三以飲臣，臣乞盡吞之。道士言：『易道在天，三爻足矣。』豈臣受命，應當知經。」此所謂「盡吞三爻」及「易道在天，三爻足矣」之義，即指《參同契》的納甲。可見虞氏易與道教有密切關係。由以上史實，可確證《參同契》一書在桓靈之際（一六七）已流傳於會稽。其後《參同契》與虞翻易注同傳之蜀，西晉末有勸李雄稱尊號的范長生（？—三一—），久居青城山，能傳虞氏易，更爲之注。詳論虞氏易的卦變本於消息卦，與《參同契》之易理同。其後《參同契》與《虞氏易注》各地皆散佚，唯存於蜀。唐玄宗（七一—七五六在位）時，蜀綿州昌明縣令劉知古，曾以《參同契》之理作成《日月玄樞篇》以言於玄宗，頗能得《參同契》之旨，其間有「徐從事擬龍虎天文而作《參同契》上篇以傳魏君，魏君爲作中篇傳於淳于叔通，叔通爲製下篇以表三才之道」等語。當安史之亂，玄宗避於蜀（七五五），接駕中有資州人李鼎祚，善《周易》，輯成《周易集解》一書，當代宗即位時（七六二）上於朝。今日尚能見虞翻及范長生的易注，全出於《周易集解》。而《參同契》雖有劉知古傳之，其原文仍僅傳於蜀。直至五代孟昶時的彭曉爲之分成九十一章，書前增作《明鏡圖》，自序於丁未（九四七），由是已晦七八百年的古籍，方能復行於世。張伯端在蜀悟道（一〇六九）後作《悟真篇》（一〇七五），當與《參同契》有關。及朱熹（一一三〇—一二〇〇）晚年爲之作《參同契考異》，始引起學者重視。宋末俞琰（一二五八—一三二五）詳爲注釋，理較中肯，注成後方悟得當分三言四言五言的作者，然已不及改。至明始有爲之重

編者，由楊慎的《古文參同契》（自序於一五四六）、蔣一彭的《古文參同契集解》（自序於一六一四）等完成，妄言掘得古本，實何必多一作偽。又為徐從事取名景休，於古無據，然示人休止諸景，庶可了解內外統一的《參同契》。此明人為徐從事取名之義，故景休之象未可忽視，或信徐從事名景休則大誤。至于虞翻及范長生等易注，雖有《周易集解》通行於各地，然能確切深入了解其內容者，需至清惠棟（一六九七—一七五八）及張惠言（一七六一—一八〇二）等，漢易方能復明於世。而《參同契》中所引用的易象，必須以東漢鄭玄（一二七一—二〇〇）、虞翻等的義例加以說明。當桓靈之際，漢朝已近崩潰，學術思想雖以儒家的經學為主，然民間僅重視六經之原《易經》，且合以黃老。一九七三年得漢初馬王堆的帛書《周易》，同時又得黃老文獻（下葬於前一六八），更可確證《周易》之理本通於黃老之說。《易》合黃老，漢初已成風氣。及魏有王弼（二二六—二四九）注《易》、注《老》，與《參同契》中所謂「大易」、「黃老」截然不同。故今不取漢代《易》《老》之義，決難了解《參同契》的原義。

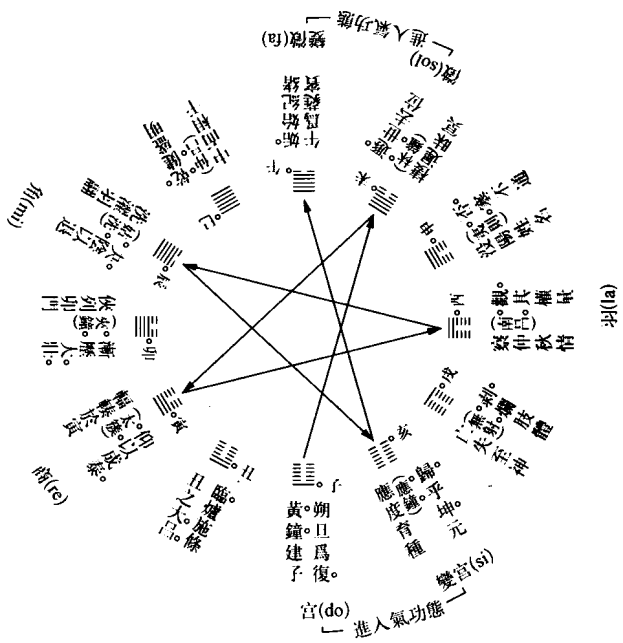
「參」者謂三，指「大易」、「黃老」與「爐火」，「爐火」亦名「服食」。此三者之旨可同而契合於一，為書名《參同契》的含義。或加「周易」二字殊覺未妥，大易僅當三者之一，非以《易》概三者。

今人重視《參同契》皆注意其第三者爐火與服食，此確為該書的特色，然必須取大易黃老的思想，纔能深入了解《參同契》的煉丹法。要而言之，取諸大易者，實以卦象符號表示陰陽消息，示人客觀的律曆。律以明音樂的原理，自然界的天籟，可影響人身的精神境界。曆以明時間與方位，合諸自身，今名「生物鐘」。此律曆二者，屬易學的基本應用之處，而為《參同契》所取則。黃老云者，黃取託名黃帝與岐伯等對言的《內經》，且重視天干地支與五行生克制化之理。老取其「上德不德」

以歸於「上善若水」之道，合諸人身，水猶體內的種種內分泌。識此準大易黃老之理，乃知《參同契》的煉丹法。凡所煉成的丹，有身內、身外二種。身外的煉丹，就是製藥，服食所製成的藥，健身延年益壽，屬醫的本職。身內的煉丹，就是今日所謂的氣功。氣功云者，就是服氣，故包括在服食之中。隋唐起漸有內外丹之分，漢末尚未分。以《參同契》論，確在煉外丹，信有長生藥，然並不主張服八石等。要在利用煉外丹的術語，反身以明煉內丹的方法。本文不論煉外丹，專論《參同契》本諸大易黃老的服氣法。

《參同契》所應用的易學，基本取諸京氏易。京氏名房，字君明（前七七—前三七），善律曆，其《易》立於學官，惜房於元帝末爲石顯所譖而棄市。及成帝即位（前三二）爲之昭雪，京氏易復立學官。迄漢末約二百年，京氏易極流行，然魏氏繼承之，已有變化。於律取十二消息卦以當十二律呂，鄭玄亦同，此爲煉內丹的基本思想，非經學家所知。依《參同契》原文，示以下圖（見圖一）。

凡煉服氣，先須知氣。氣即呼吸，由一般呼吸而調成均、細、長的呼吸，今有深呼吸、腹呼吸諸名。至于均、細、長的標準，可因人而異。如能保持均、細、長的呼吸，經一段時間後，宜感覺呼吸的聲音，尤其在呼吸轉變時，聞呼吸聲音的周流，應有聽音樂的感覺。當服食的氣周流於五臟時，有宮商角徵羽五聲。據三分損益律的樂理，其次爲宮—徵—商—羽—角，人人各有樂曲可聞，相似而並不相同。然角至宮有音差。角當至變宮，變宮當至變徵，此即由五音制發展成七音制。然七音制仍有音差，且吾國在東周時（或更早）已取六律六呂爲基調，孟子曰「不以六律不能正五音」是其義。漢之京房，更辨知仲呂至黃鐘的音差，特取「執始」之名，有五十三律的發現。然音差永遠存在，要在能聞自然之天



《參同契》的易學與服氣之道

籟及人體內氣血周流之樂音，莊子所謂「合於桑林之舞，乃中經首之會」。魏氏即準其理，本諸五音與七音之辨，反身體驗之。若能聞宮與變宮、徵與變徵之音差而有以同之，始得混然之物，以今日名詞言之，可謂已進入「氣功態」。亦即均、細、長的呼吸，已達自然周流的境界，此為《參同契》服氣的基礎，此基礎可因服氣之功力而增高。《參同契》的服氣法，必本此義作基，當基礎已達相當厚實時，始可明易學所及的「日月運行」，即由律而曆。

魏氏於六十四卦中，特提出乾坤離坎四卦以當天地日月，其他六十卦之次用《序卦》。可見東漢後已重視《序卦》，與傳統的《卦氣圖》取震春離夏兌秋坎冬的四時卦不同。又能合二卦以當晝夜十二時，此見當時計時法已與今日同，每一時即今之二小時，於卦象當一爻。以晝夜言當卯酉周天，合諸今日的時間，仍以屯

蒙爲例示如下：

夜 蒙

酉十七——十九時——申十五——十七時

戌十九——二十一時——未十三——十五時

亥二十一——二十三時——午十一——十三時

子二十三——一時——巳九——十一時

丑一——三時——辰七——九時

寅三——五時——卯五——七時

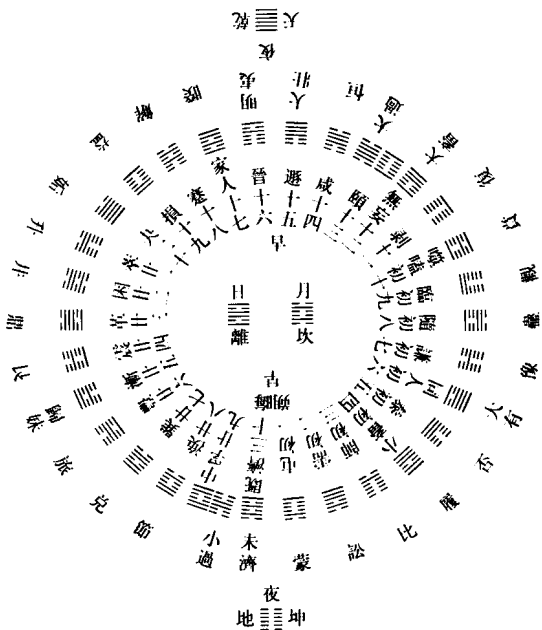
朝 屯

又以三十日當一月爲周期，由朝屯夜蒙當朔，朝既濟夜未濟當晦，晦朔各當一日爲大月三十日，合晦於朔成一日爲小月二十九日。此爲《參同契》中所獨有，其他易著中未見，能表示明確的時間，且有潮水的漲落爲事實根據，重要性可喻。以下圖示之（見圖二）。

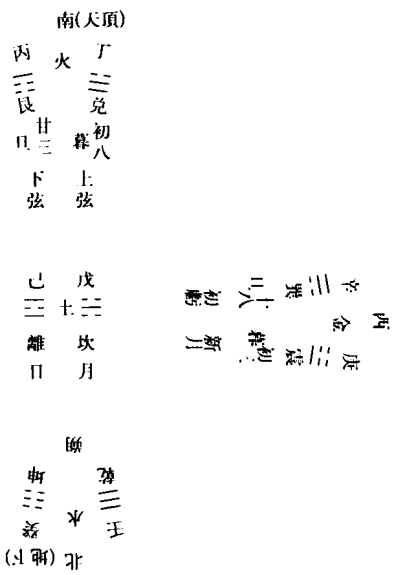
以上爲一日分十二時的周期，又積三十日取《序卦》作爲一月的周期。至于月的盈虛消息，貴能合諸方位，且僅用三畫八卦表示，要在有據於易學中早已流傳的天干坐標（見圖三）。

此圖以陽代表所見之月光，其方位指周天環行，南指天頂，北當地下，凡每日的月行，爲東出經南

《參同契》的易學與服氣之道



圖二



圖三

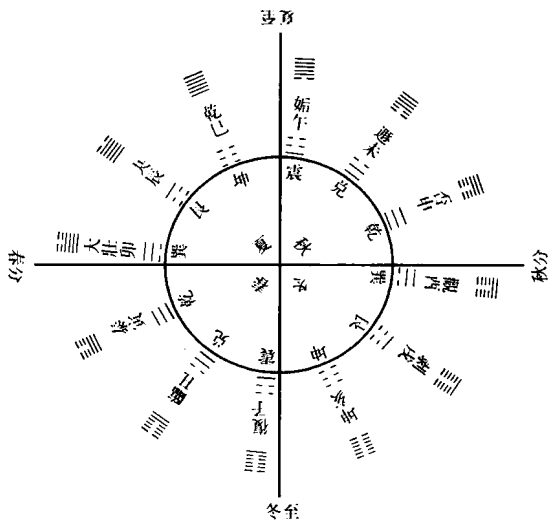
而西入。再合一月而觀之，其向逆行，初一未能見月光爲合朔。於坤(☷)癸北，積二三日逆行，由北而漸西，初三暮見新月於震(☳)庚。又積四五日逆行，由西而漸南，初八暮見上弦月於兌(☱)丁。又積七八日逆行，由南而漸東，十五暮見望月於乾(☰)甲。望月由暮而旦(晨)，一夜的方位爲順行，由東而南而西，又積二三日逆行，於十八旦在西方，已見初虧月於巽(☴)辛。又積四五日逆行，由西而漸南，二十三旦見下弦月於艮(☶)丙。又積六七日逆行，由南而漸東，月底旦，月晦無光於坤(☷)乙，繼之即合朔於北。此月光相應於潮汐，諺云「初一月半，子午潮來；初八十三，潮夜沒灘」是其象。漲落的時間雖有地域性的不同，然必以一月爲周期。此以八個三畫卦合諸十天干，是謂納甲，京氏易中已用之。魏氏更以一月月相的盈虛，且暮的時間和順逆旋轉的方位加以說明，實有功於京氏易。虞翻採用之，殊非貿然。要在能見月之逆行，以調其已厚實的呼吸，始可進入與一般不同的呼吸，使氣功態又起變化。不同云者，呼吸與呼吸相合，間有定象。

進而觀一年的周期，乃用十二消息卦。究此十二卦之消息，可認爲編輯成《周易·卦辭》者已知之，流傳亦早。其合諸氣象學，始成代表一年的卦氣圖。由卦氣圖以見四時及日出方位之往復，而逐步定二十四氣。其間最重要的卦象即此十二消息卦，是名爻辰，以示日出的時間。當太陽視運動到達冬至點，日出的方位，由南回歸綫向北移而日漸長爲復(☱)；夏至點日出的方位，由北回歸綫向南移而日漸短爲姤(☴)；二分位於赤道，春分爲泰(☶)而大壯(☳)，秋分爲否(☷)而觀(☱)，其他諸卦可例推(見圖四)。

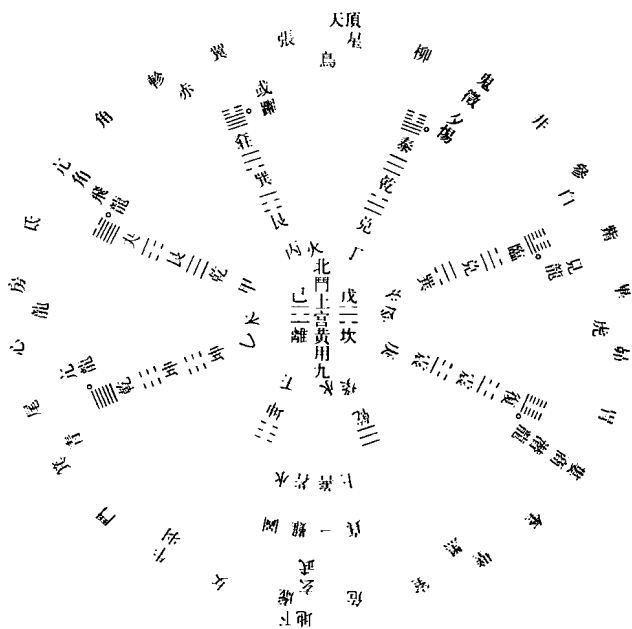
上圖示一年中太陽周年視運動的周期，此六畫卦的消息，可合成二次三畫卦的消息。原文曰「春

《參同契》的易學與服氣之道

圖四



圖五



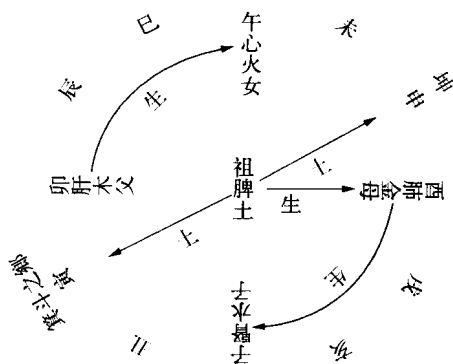


夏據內體，從子到辰巳，秋冬當外用，自午訖戌亥，賞罰應春秋，昏明順寒暑」是其義。故以內外體分春夏秋冬四時，當周正建子。且此圖以六畫爻辰陽為主，合以三畫納甲陰之消息，其間宜分辨日月運行的同異。凡以地球為主以觀日月的運行，則日月同為東出經天頂南而西入。若以一月的納甲觀之，月之運行逐日在逆行。更以一年的爻辰觀之，日出沒的方位，乃往來於南北回歸綫。然則於月行須知其順逆，於日行更須知有兩個相互垂直的平面。此一現象，我國當時的天文學水平早已知之。魏氏即准此天象以反身，藉以描寫體內氣血周流的自然變化。所謂周天者，當了解在體內有種種周期平面，故既得與一般不同的呼吸後，宜觀其象。周期平面的變化，唯由平面的旋轉，始成「類如鷄子」的立體。此體本無，「因氣託初」而生人。人當自究其氣之初，則尚非日月運行所可盡，乃更以二十八宿為準。且爻辰以陽為主，此合諸二十八宿，又可取三畫的納甲以陰為主，而以陽合之，是之謂「用九翩翩，為道規矩」（見圖五）。

此圖明二十八宿的周期合於納甲的周期，則「乾坤括終始」的形象，正當箕斗之間。其間不可見的「真一難圖」猶今名之「人體黑箱」，實即整體的人，魏氏即以老子之「上善若水」當之。且此左右旋轉之變，使八卦納甲之方位亦可不論方位而僅以消息視之，則不可見之真一，猶「結括終始」的用六，「真人潛深淵，浮游守規中」，此所以必準五行生克制化之理，亦即由大易的律曆達黃老的醫學。

考《漢書·藝文志》的書目錄自劉向劉歆的《七略》，其間有侍醫李柱國校《方技略》，凡分四類：一、醫經七家，二、經方十一家，三、房中八家，四、神仙十家。此屬西漢末對醫學的認識，東漢時基本相同。若《參同契》之內容，宜屬於神仙家，不可視之為房中。魏氏自序云「引內養性，黃老自然，含

德之厚，歸根返元，近在我心，不離己身，抱一毋捨，可以長存」是其義。其間利用大易的陰陽卦象，所以明律曆，切忌猜測。義由煉氣築基以知時之順逆，既得陰陽，所以觀全身氣血之運行。凡氣陽而生於肺金是謂「龍西」，血陰而生於肝木是謂「虎東」，由肝木生火為父生女，由肺金生水為母生子。心火腎水，以當「兩孔穴」。水者由氣以成精，火者由血以成神。精神何如，生於氣血。原文曰「肝青為父，



肺白為母，腎黑為子，脾黃為祖，三物一家，都歸戊己」，理確圓融而反身尤善。凡父女之神為一物，母子為精為一物，此二物莫不本諸脾黃之祖，亦為一物。潛深淵、歸戊己、守規中，庶為兩孔穴的合一，是謂「天地之雌雄兮，徘徊子與午，寅申陰陽祖兮，出入復始終」，理當脾土既合而又分，乃入寅申，土位在申為坤，寅即箕斗之鄉（見圖六）。

最後尚可概而明之。不知北方河車，何以見服氣之功。未睹鷄子之象，又何以能得深淵之潛，環中之守，則何功可成。深淵年老，生命起源之地。環中色黃，庶免「四七乖戾」，以睹「四海和平」之天。合上六圖，或可喻全書之旨，似較文字有更多的信息。一言以蔽之，準天地宏觀之萬象，反身以喻微觀之萬象，可分可合，可行可止，服氣之道其何可有定法、定象以自囿。張伯端曰「讀《參同契》不在乎泥象執文」，安得遇景休者共論之，然則與王弼之掃象，其同耶異耶。

## 論五斗米道、天師道、正一道之同異

五斗米道、天師道、正一道三名，似同指東漢順帝（一二六一—一四四在位）時，張陵客居在四川鶴鳴山（一作鶴鳴山，在今四川大邑境內）所創立的道教教派。然早期僅名五斗米道，因入道者須出五斗米，以此得名。其餘二名，實來源於五斗米道之發展。

《後漢書·劉焉列傳》：「魯，字公祺。初，祖父陵，順帝時客於蜀，學道鶴鳴山中，造作符書，以惑百姓。受其道者，輒出五斗米，故謂之米賊。陵傳子衡，衡傳子魯。」此見由張陵至張衡、張魯祖孫三代皆名五斗米道，毀之者謂之米賊。《三國志·張魯列傳》記其事，較《後漢書·劉焉傳》為詳，亦宜錄之：

張魯，字公祺，沛國豐人也。祖父陵，客蜀，學道鶴鳴山中，造作道書，以惑百姓。從受道者，出五斗米，故世號米賊。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。益州牧劉焉以魯為督義司馬，與別部司馬張修將兵擊漢中太守蘇固，魯遂襲修殺之，奪其衆。焉死，子璋代立，以魯不順，盡殺魯母家室。

魯遂據漢中，以鬼道教民，自號師君。其來學道者，初皆名鬼卒。受本道已信，號祭酒，各領部衆，多者爲治頭大祭酒。皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都與黃巾相似。諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳。又置義米肉，縣於義舍，行路者量腹取足。若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原，然後乃行刑。不置長吏，皆以祭酒爲治。民夷便樂之，雄據巴漢，垂三十年。漢末力不能征，遂就寵魯爲鎮民中郎將，領漢寧太守，通貢獻而已。

准此可見五斗米道之發展。由張陵而張衡尚在蜀，由張衡而張魯乃由蜀而至漢中。且除張陵三代外，尚有張修。修與魯同屬於劉焉。

《後漢書·劉焉列傳》：「劉焉字君郎，江夏竟陵人也，魯恭王后也。……時靈帝政化衰缺，四方兵寇。焉以爲刺史威輕，既不能禁，且用非其人，輒增暴亂，乃建議改置牧伯，鎮安方夏，清選重臣，以居其任。……會益州刺史郗儉在政煩擾，謠言遠聞，而並州刺史張懿、涼州刺史耿鄙並爲寇賊所害，故焉議得用，出焉爲監軍使者，領益州牧，太僕黃琬爲豫州牧，宗正劉虞爲幽州牧，皆以本秩居職。州任之重，自此而始。」考劉焉建議改置牧伯時，黃巾已起。焉領益州牧當靈帝中平五年（一八八），可據《後漢書·靈帝紀》：

中平五年……益州黃巾馬相攻殺刺史郗儉，自稱天子。又寇巴郡，殺郡守趙部。益州從事賈龍擊相，斬之。

賈龍既斬馬相，乃能迎劉焉入川。故劉焉爲益州牧時，陵、衡皆死，魯與其母在，詳亦見《後漢書·劉焉列傳》：

沛人張魯，母有姿色，兼挾鬼道，往來焉家，遂任魯以爲督義司馬，與別部司馬張修將兵掩殺漢中太守蘇固，斷絕斜谷，殺使者。魯既得漢中，遂復殺張修而並其衆。

至于張修之情況，雖非益州黃巾馬相之與，然亦早有不服漢室之事迹。《後漢書·靈帝紀》：「中平元年（一八四）秋七月，巴郡妖巫張修反，寇郡縣。」劉艾記曰：「時巴郡巫人張修療病，愈者雇以米五斗，號爲五斗米師。」是年正當黃巾起義之甲子歲。其後馬相繼黃巾之太平道爲賈龍所破，而修與魯之五斗米道，幸得焉之信任，故同爲司馬。依時考之，衡早死，其妻尚有姿色，賴其兼挾鬼道，故能往來焉家而爲其親信。州任既重，焉自然亦有獨立益州之志。惟其所利用之術，轉黃巾之太平道爲蜀地之五斗米道，其實略同。

《典略》曰：「熹平（一七二—一七八）中妖賊大起，三輔有駱曜。光和（一七八—一八四）中東方有張角，漢中有張修。駱曜教民緬匿法，角爲太平道，修爲五斗米道。太平道者，師持九節杖爲符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之。得病或日淺而愈者，則云此人信道，其或不愈，則爲不信道。修法略與角同。加施靜室，使病者處其中思過。又使人爲奸令祭酒。祭酒主以《老子》五千文，使都習，號爲奸令，爲鬼吏，主爲病者請禱。請禱之法，書病人姓名，說服罪之意，作三通。其一上之天著山上，

其一埋之地，其一沉之水，謂之三官手書。使病者家出米五斗以爲常，故號曰五斗米師。實無益於治病，但爲淫妄。然小人昏愚，競共事之。後角被誅，修亦亡，及魯在漢中，因其民信行修業，遂增飾之。教使作義舍，以米肉置其中，以止行人。又教使自隱有小過者，當治道百步則罪除。又依月令春夏禁殺，又禁酒。流移寄在其地者不敢不奉。」此節所記述，爲五斗米道之重要內容。今更宜推敲其與太平道之不同處。

凡太平道據於黃老道，產生於東方，其原與楚王英信黃老浮屠有關。英自殺於永平十四年（七一），而其信徒仍在，且在發展。張陵爲沛國豐人，正屬當年楚王英之封地，約生於章帝（七六一—八八在位）時，故其父輩或有黃老道之信仰。據《漢天師世家》，張陵於建武十年生，永壽二年卒（三四—一五六），壽一百二十三歲，實未可信。以常情核之，順帝即位時（一二六）陵約當五十歲左右，似已由沛遷蜀。所謂在蜀學道有成者，猶結合黃老道與巴蜀本有之信仰。與黃老道之最大區別，已捨黃而僅取老，「祭酒主以《老子》五千文使都習」是其義。傳曰曾有《老子想爾注》之著作，近代已得敦煌殘本題張陵注，似可信之。至于受信道者五斗米，或系巴蜀地區所固有，宜張修亦爲五斗米師。要而言之，太平道之文獻爲《太平經》，內容主黃老。五斗米道之文獻兼及《太平經》與巴蜀地區之傳統文化，且以老子《道德經》爲主。產生之地域，太平道在東方沿海地區，由張角之黃巾而遍及全國。五斗米道僅在巴蜀，自魯始發展至漢中。其初，漢中尚爲張修所有，修殺漢中太守蘇固，當獻帝初平二年（一九一）。劉焉上書，有意言「米賊斷道，不得復通」，實計劃使益州獨立。據《典略》所謂「及魯在漢中，因其民信行修業，遂增飾之」，乃知修得漢中後一二年，始爲魯所襲殺。其時焉尚在，因有魯母「往來

焉家」，焉未治魯私自襲殺修之罪，而漢中尚與益州有關。焉卒於興平元年（一九四），子璋繼爲益州刺史，受益州牧，方治魯不順之罪。亦即璋已不信魯母之鬼道，是以「盡殺魯母家室」。魯亦據漢中獨立，與益州無關。魯仍「以鬼道教民，自號師君」，直至建安二十年（二一五）始降漢。《三國志》所謂「雄據巴漢垂三十年」，指五斗米道，實兼張修言。修自「中平元年寇郡縣」，至建安二十年恰三十年。魯自璋即位而據漢中，則僅二十年。主要明五斗米道乃巴蜀所固有，修已在魯前推行。裴松之謂：「張修應是張衡，非《典略》之失，則傳寫之誤。」今以時核之，張修宜屬魯之前輩，然與張衡實非一人。考《典略》爲董卓之長史劉艾所記，合諸其他文獻觀之，實未誤。裴松之已信五斗米道唯張氏三代所獨創，乃有此誤。今據張修以五斗米道響應黃巾，確有巴蜀之地方色彩。張陵早已重視之，子衡不壽，具體事迹未詳，衡妻曾起大作用。魯亦有遠見，更承張修之法以治漢中，始顯五斗米道之作用。故當時之名，譽之者稱爲五斗米師，魯亦自號師君。毀之者等視於黃巾，則謂之米賊。其時絕未見有天師道、正一道之名。

考「天師」之名，出於《莊子·徐無鬼》，謂黃帝尊稱牧馬小童爲天師。其名必黃老道中已用，故鄭隱所傳之道經中，有《天師神器（器一作炁）經》、《小童經》、《小童符》等。而張陵三代之道，已捨黃取老，且準巴蜀取五斗米之習俗而被稱爲五斗米道，宜早期文獻中未見有作天師道者。及西晉武帝時有稱天師者，見《華陽國志》：

咸寧三年（二七七）春，刺史（王）浚誅健爲民陳瑞。……瑞以鬼迷惑民，其道始用酒一斛，魚一

頭，不奉他神，貴鮮潔，其死喪產乳者不百日不得至道治。其爲師者曰祭酒，父母妻子之喪不得撫殯入弔，及問乳病者。轉奢靡，作朱衣、素帶、朱幘、進賢冠。瑞自稱天師，徒衆以千百數。浚聞，以爲不孝，誅瑞及祭酒袁旌等，焚其傳舍。益州民有奉瑞道者，見官二千石長吏、巴郡太守、犍爲唐定等，皆免官或除名。

此所謂瑞道，仍爲鬼道，實即五斗米道。雖亦在蜀，儀式戒律有不同，唯其自稱天師，似爲天師道之濫觴。人雖被誅，天師道之名反盛行，且在治中流傳而上推至張陵，由是五斗米道又有天師道之名。《笑道論》提及「張陵稱天師」，作於北周天和五年（五七〇），已在陳瑞後近三百年，不可信以爲真。凡《晉書》中述及東晉時，始見互用五斗米道與天師道。

《晉書·孫恩傳》：「孫恩字靈秀，琅邪人，孫秀之族也，世奉五斗米道。」

《殷仲堪傳》：「仲堪少奉天師道，又精心事神，不吝財賄，而怠行仁義，嗇於周急，及（桓）玄來攻，猶勤請禱。」《傳》中又提及「王氏世事張氏五斗米道，凝之彌篤」。

《郗鑒傳》：「愔（鑒長子）事天師道。」

由以上之記載，可證東晉時已分五斗米道與天師道爲二，蓋同源異流。唯張氏之五斗米道，其來已久，故稱「世奉」、「世事」。而天師道僅起於西晉之陳瑞，故僅稱「少奉」、「事」。其後孫恩、盧循



以五斗米道爲號召，又掀起農民起義，事雖失敗，東晉亦由是而亡。此與漢末黃巾起義實相類似，故魏晉以後，諱言黃老道；南北朝後，又諱言五斗米道。其實，西晉時《抱朴子》所傳鄭隱之道猶黃老道，諱言者，屬黃巾所取於黃老道中之太平道。東晉時仲堪、郗愔所傳之天師道猶五斗米道，諱言者，屬孫恩、盧循所取則之五斗米道。宜北朝寇謙之（三六五—四四八）、南朝陸修靜（四〇六—四七七）皆有以改革之而成南北天師道。北天師道創自寇謙之，寇亦自稱天師，且已信張陵爲天師，然有所改革，所謂「去三張之僞法」是其義。南天師道創自陸修靜，陸建三洞，對道教教義有劃時代之進步，示不同於孫恩、盧循，早已諱言五斗米道。故自南北朝起，天師道之名大行，五斗米道遂不爲一般信徒所稱。

更有理解其史迹者，既欲尊敬三張，又欲避諱米賊之貶辭，乃有捨米字而僅取五斗爲義。五斗者指北斗與四方各七宿之二十八宿。凡四方各七宿之形象，先秦早有青龍、白虎、朱雀、玄武之圖案。鄭隱書目中，亦有青龍符、白虎符、朱雀符、玄武符，可見早爲黃老道所利用。三張之發展五斗米道，亦有二十四治增加四治成二十八治等，皆有取於二十八宿之客觀天象。然以北斗爲主，殊無異議。問題在二十八宿中亦有一宿名斗，因其形象與北斗相似。《周易參同契》言及「始於東北，箕斗之鄉」，此箕與斗即二十八宿中二宿之名。魏伯陽取始於箕斗之間，與銀河之起迄點有聯係，此有天文學價值，亦即《周易·說卦》「艮，東北之卦也，萬物之所成終而所成始也」之義。然北斗與箕斗之斗並不相對，或以箕斗之斗名南斗，且與北斗對言，實大誤，因二十八宿當自爲東南西北。亦有知其誤者，又改北斗名中斗，然北斗實爲北方，此因我國地處北半球，未能見南極而僅見北極。

若有智者，於先秦時如鄒衍等早已理解有南極，亦即發展蓋天儀成渾天儀。故五斗之義，雖能改正北斗名中斗，合以二十八宿之四方四斗，亦僅成蓋天儀之形象。於《正統道藏》中尚存有《太上玄靈北斗本命延生真經》、《太上玄靈北斗本命長生妙經》、《太上說南斗六司延壽度人妙經》、《太上說東斗主算護命妙經》、《太上說西斗記名護身妙經》、《太上說中斗大魁保命妙經》、《太上說中斗大魁掌算伏魔神咒經》、《太上北斗二十八章經》、《太上飛步南斗太微玉經》、《太上老君說五斗金章受生經》等。以最早者論，似皆起源東晉南北朝之際，因諱言五斗米道而巧立五斗之象。故自南北朝起之信道者，基本已無有自稱信五斗米道者，乃完成以天師道之名代替五斗米道，亦即道教進一步為統治階級所利用。

當南北天師道確立後，南朝陸修靜立三洞，於梁朝更有孟法師（大孟名孟景翼，小孟名孟智周，同稱孟法師）益以四輔。四輔中特取正一一輔總攝其他三輔以輔三洞，義如下示：

<p>三 洞</p> <p>洞神—— 洞玄—— 洞真——</p>	<p>四 輔</p> <p>太清 太平 正一 太玄</p>
<p>陸修靜立</p>	<p>孟法師立</p>

觀上表，可喻孟法師之立四輔，於道教思想之認識又有所深入。其一，梁武帝時已事過境遷，乃恢復重視黃老道之《太平經》；其二，遵南天師道，進一步重視五斗米道之《正一經》。於鄭隱書目中早有《太平經》五十卷，又有《甲乙經》一百七十卷亦屬後世流傳之《太平經》，其為黃老道之主要文獻已無疑。然經魏晉直至陸修靜時，尚因黃巾曾利用，故寧可用後出之《靈寶度人經》為三洞中之洞玄，而諱言《太平經》。及孟法師始以《太平經》輔洞玄，則實能推得洞玄靈寶之度人，義本東漢之黃老道。以史迹觀之，必本黃老道之《太平經》，方見張陵創五斗米道之原。又合諸正一，所以發展陸修靜之南天師道。今《正統道藏》中有《陸先生道門科略》一卷（見涵芬樓影印本《道藏》七六一冊儀下），旨在說明改革天師道之具體事實。首節可錄之：

夫大道虛寂，絕乎狀貌；至聖體行，寄之言教。太上老君以下古委懟，淳澆樸散，三五失統，人鬼錯亂，六天故氣，稱官上號，構合百精。及五傷之鬼，敗軍死將，亂軍死兵，男稱將軍，女稱夫人，導從鬼兵，軍行師止，游放天地，擅行威福，責人廟舍，求人饗祠，擾亂人民，宰殺三牲，費用萬計，傾財竭產，不容其佑，反受其患，枉死橫夭，不可稱數。太上患其若此，故授天師正一盟威之道，禁戒律科，檢示萬民逆順，禍福功過，令知好惡。置二十四治，三十六靖廬，内外道士二千四百人，下千二百官。章文萬通，誅符伐廟，殺鬼生人，蕩滌宇宙，明正三五，周天匝地，不得復有淫邪之鬼，罷諸禁心，清約治民，神不飲食，師不受錢。使民內修慈孝，外行敬讓，佐時理化，助國扶命。唯天子祭天，三公祭五岳，諸侯祭山川，民人五臘吉日祠先人，二月八月祭社竈，自此以外不得有所祭。若非

五臘吉日而祠先人，非春秋社日而祭社竈，皆犯淫祠。若疾病之人，不勝湯藥針灸，惟服符飲水，及首生年以來所犯罪過，罪應死者，皆爲原赦，積疾困病，莫不生全，故上德神仙，中德倍壽，下德延年。而今之奉道，是事顛倒，無事不反。余謹請爲出其疾病，如左天師立治置職，猶陽官郡縣城府，治理民物。奉道者皆編戶著籍，各有所屬，令以正月七日，七月七日，十月五日，一年三會，民各投集本治師。當改治錄籍，落死上生，隱實口數，正定名簿，三宣五令，令民知法。其日天官地神，咸會師治，對校文書。師民皆當清靜肅然，不得飲酒食肉，喧嘩言笑。會竟，民還家，當以聞科禁威儀，教敕大小，務共奉行。如此，道化宣流，家國太平。

幸存此《道門科略》，尚能理解南天師道之實質，不啻爲國家整理戶籍，製定祭祀等級，全爲統治階級服務。其神太上老君，即五斗米道之捨黃取老。所謂「授天師正一盟威之道」，因東晉末之孫恩、盧循，正利用五斗米道，故不可不徹底承認三張爲天師道。至于《正一經》流傳甚多，出自太上所說，鄭隱書目中所無，當由五斗米道所傳出。雖有漢末之文獻在其中，然已有後師之說。基本發展於東晉，又經陸修靜輩所整理。故南天師道成立，《正一經》有其特殊地位，然尚未獨立正一之名。及孟法師進一步整理《正一經》文獻，視爲可自成一輔以總結其他三輔，始確立正一之名。義能囊括三洞，與天師道之名相稱，實在發展三張之教義，且有褒無貶，乃造成後世以龍虎山張天師爲唯一道教之理論根據。隋唐後互用天師、正一兩名，宋真宗大中祥符九年（一〇一六）賜信州道士張正隨爲貞靜先生，開始重視張氏之世襲。《元史》稱「正一天師」，明賜印文爲「龍虎山正一玄壇」，且自朱元璋以爲「至尊者

天，天豈有師」，故自明迄今，正一道之名，大行於民間。《正統道藏·正一部》收錄有大量文獻，雖似雜亂，實含有歷代道教之具體內容。要在能明辨其著作年代，庶可理解隋唐以來正一道繼五斗米道、天師道後之發展情況。

## 論天師與天師道

「天師」之名，以今日所存之文獻論，見於《莊子·徐無鬼》，不可不知是莊子及其學派所編輯之寓言。這一寓言，對形成秦漢以來之道教教義，有決定性作用。而寓言本身，確具極精深之哲理，先錄原文於下：

黃帝將見大隗乎具茨之山，方明爲御，昌寓駢乘，張若、謬朋前馬，昆闐、滑稽後車。至于襄城之野，七聖皆迷，無所問塗。適遇牧馬童子，問塗焉。曰：「若知具茨之山乎？」曰：「然。」「若知大隗之所存乎？」曰：「然。」黃帝曰：「異哉小童！非徒知具茨之山，又知大隗之所存。請問爲天下。」小童曰：「夫爲天下者，亦若此而已矣，又奚事焉！予少而自遊于六合之內，予適有瞽病，有長者教予曰：『若乘日之車而遊於襄城之野。』今予病少痊，予又且復遊於六合之外。夫爲天下亦若此而已，予又奚事焉！」黃帝曰：「夫爲天下者，則誠非吾子之事。雖然，請問爲天下。」小童辭。黃帝又問。小童曰：「夫爲天下者，亦奚以異乎牧馬者哉！亦去其害馬者而已矣！」黃帝再拜稽首，稱天師而退。

故知天師者，黃帝尊稱牧馬之小童。此小童之所以能受尊於黃帝，因知具茨之山之所在地，及居此山中之德道者大隗。當黃帝坐於馬車中，正副御馬車者二人，及馬前車後各二人，共凡七人，馬車行至「襄城之野，七聖皆迷」。襄城當時屬韓國，今在河南，仍名襄城。其地亦可包括黃老學說之誕生地區。黃帝等七人由迷途而問及牧馬小童，小童非但知其地，知其人，且知為天下。自言治愈瞽病法，在乘日之車而游於襄城之野，由是復游於六合之外。此「乘日之車」之意義，是指乘時間之車。《山海經》之《海外北經》與《大荒北經》，皆載有夸父追日之寓言。而莊子之寓言，明此牧馬小童，不可不必徒步追日，能乘日之車而附日以行，則可免道渴力盡而死。此附日以行與七聖馬車之速度，何可並論，日車猶乘時，乃能復遊於六合之外。並見六合內外，所以治目有所蔽未得正觀之瞽病，其唯永遠合時，庶能不迷而知為天下。德道者名大隗，猶大地，以今日觀之猶地球，莊子所用之專門名字，即六合。小童少時，僅「自遊於六合之內」，內指宇，知宇而未知宙，安得無瞽病。幸得長者之教而知乘日之車，則既知宇宙，自然能「復遊於六合之外」而非徒知具茨之山，又知大隗之所存（「宇宙之義，宜參閱《莊子·庚桑楚》」。且在戰國時，人類所掌握之速度，莫速於乘馬。牧馬者貴能得千里馬。去其害馬者，所以去其損毀馬行之速度者。以牧馬之理喻為天下，即在得時而不迷，此唯黃帝心知小童，安得不「再拜稽首，稱天師而退」。然則天師之象，所以能乘日之車以暢遊於六合內外。

在莊子成此寓言前，略早數十年已有孟子盛贊孔子為「聖之時者也」。孔子之弟子在編成《論語》時，末章特選「堯曰：咨爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。舜亦以命禹」，是即孔子知時以劃時代於堯舜之象。孟子尊孔而不知變，故仍「言必稱堯舜」。可見孟子理解孔子為時聖

者，要在孔子能知以天之曆數示其時，且堯舜已知之，宜堯舜孔子，是當孔子所掌握之時。然自孔子所嚴事之老子起，對時之認識，已能深入思考時空之本身。唯老子創立「有物混成，先天地生」之哲學命題。這一哲學命題，自然可通於宗教命題，況此哲學命題，本由原始宗教的思想發展而成。凡由堯舜而黃帝，以產生黃老自然之道，是戰國初中期所發展之學說。故繼黃老之說之莊子，實可兼及堯舜孔子之理；而僅繼堯舜孔子之說之孟子，實難理解黃老崇尚自然之至道。此所以莊子及其學派之說，不妨視儒爲能知六合之內，而乘日之車以暢游六合內外之天師，則決非堯舜所知。《莊子·逍遙游》所謂「之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一，世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下爲事。之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不熱。是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物爲事」之人之德既可陶鑄堯舜，安得不以天師稱名之。

自莊子創此寓言後之黃老道，莫不知天師爲貴。秦漢以來之黃老道，當早已重視牧馬小童之識見。葛洪《抱朴子內篇·遐覽》著錄其師鄭隱所收之道經中，有《天師神器（器一作炁）經》、《小童經》、《日精經》、《小童符》等，原文雖皆失傳，以名觀之，可肯定與「天師」有關。故黃老道中之天師，指牧馬小童，貴能乘日之車，與漢後所謂天師道之天師，早已名同實異。且稱張陵、張衡、張魯祖孫三代爲漢天師者，更屬後起之名。自張陵根據老子之哲理創教起，至張魯於建安二十年（二一五）降漢止，自稱、被稱皆用西南地區早已存在之「五斗米道」，而無天師道及天師之名，故在事實上並無漢天師。今由天師之名，尚可考核黃老道的內容及其發展之情況。



## 論南北天師道與淨土禪機

天師道即五斗米道，由張陵所倡始，其孫張魯治漢中有大發展。黃巾利用黃老道起義，大失敗於靈帝甲子（一八四），其後延續有十餘年之久，惜終被消滅。而張魯於建安乙未（二一五）有降漢之名，故能代黃老道而興。然魯卒以後，五斗米道勢必分裂，主之者已非姓張，且須改革其教義。若葛洪（二八三—三六三）承鄭隱之道教，尚屬黃老道而與五斗米道無關。改革其教義者，先有魏夫人（二五二—三三四）發展《黃庭經》，繼之者成《三十九章經》以開洞真，當三洞之一。是時佛教大興，本取老莊之理以「格義」明其般若之說，乃與魏晉清談合流。道安（三一—三八五）輩已漸有駕玄學而上之勢。自佛圖澄至北方（？—三四八）而道安師之，乃不尚空論，老莊清談之理，實已不敵有實修之般若，且有具體之戒律。益以鳩摩羅什（三五〇—四〇九）來吾國，能弘揚龍樹之理，佛教始具整個理論體係而不須再取玄學之說。而玄學家的出路，不得不歸於道教。至于道教在當時所發展的「五斗米道」，早已取於黃老道之說。乃當南北朝時，因政局的變化，自然產生改革五斗米道的南北天師道。北天師道創自寇謙之（三六五—四四八），自謂得道於嵩山（北魏拓跋嗣神瑞二年，四一五），又受李譜文道

於泰常八年（四二三），繼之於始光元年（四二四）被拓跋燾所重用。此嵩山的道教道場迄今猶爲道教之重要據點，當五岳之中嶽。寇本人確有練氣之功能，此決不可忽視。

以南方言，由道安而慧遠（三三四—四一六），玄學基本已歸於佛學而以般若爲主，且有實修法。慧遠於太元十一年（三八六）定居廬山，旋與劉遺民等結蓮社同修淨土，佛教始具窮理盡性之法而不再徒尚玄言。以道教言有陸修靜（四〇六—四七七）出，能以三洞的綱領，開道教之新面目。其於元嘉三十年（四五三）入廬山，慧遠卒已三十八年，而蓮社的規模仍在，陸著道教儀規有取於佛教可知。至于三洞之理，乃道教所固有，迨陸承前說而擴大三洞的內容，對吾國的哲學思想有所發展。觀佛藏分經律論三藏，而三洞者同屬經藏，故合諸佛教教義，道教分三洞猶判教。合觀當時廬山的情況，正須說明何謂佛教何謂道教，故判教漸成主要問題。而陸立三洞，道教的判教已成。又陶淵明（三七二—四二六）的年齡，在慧遠、陸修靜之間。慧遠之卒尚未見東晉之亡，陶則已目睹，然陶、陸對劉裕的態度大異。陶言「不知有漢，無論魏晉」，而事實則是晉而非宋，反觀陸的思想，則是漢而非魏晉。其以劉裕當劉邦的開國，實未能考慮當時的空間形勢，惟其考慮漢與魏晉的時間形勢不可謂非。乃三洞之理，益以孟法師四輔的判教，必有當其時者始能用之。其後用於唐，以唐繼漢，方實現陸修靜的思想。此見陸的思想有向前看的認識，而陶潛之思想分二方面，拘則是晉而非宋，達則並漢而忽之，難免有保守向後看的認識。雖然，此本整個時代的發展趨勢言，決不可簡單地認爲陸歌頌劉裕爲是而陶不顧劉裕爲非，更不可是道而非佛。佛道二教當時正處於相互滲透而各自發展的階段。

又南朝由宋齊而梁。梁武帝天監二年（五〇三）以孟景翼爲大正，故世有大孟之稱。尚有小孟，名

智周，或可同稱孟法師。乃繼陸修靜的三洞而益以四輔，此以三洞四輔析道教，可影響佛教對經藏的深入研究。其後佛教產生天台宗的判教，不可不注意其與道教的關係。若梁武帝本人的信仰，蓋由道而佛。其所謂佛者，因反玄學的清談，必以具體的修持爲主。適是時有胡僧達磨（？——五二八）由海路至梁，與梁武帝之話不投機可不言而喻，乃渡江北至嵩嶽，于少林寺面壁九年而成。此於佛教另開教外別傳的禪機，尤不可不知受吾國固有思想的影響。考少林寺建成於北魏孝文帝太和十九年（四九五），達磨面壁其中，尚爲新落成的寺院。依時考之，寇謙之在嵩嶽，自初薦於永興二年至受李譜文道於泰常八年（四一一—四二三），共十三年，與達磨相差已近百年，先後相應，亦有相感之理。且北方的道教不尚玄理，奈何於煉外丹之術屢屢失敗，而內丹之修煉法，正可相應於達磨之面壁。其後開禪宗之門，實與內丹可通。

綜上所述，陸修靜的南天師道，有取於淨土之說。而道教之理貴能出入三界，故於廬山能生由佛而道之說。略早於陸修靜的北天師道，則由內修而重視外丹。及達磨面壁而開禪宗，實有應於內丹，故於嵩山能生由道而禪之說。此南北道教與南北佛教之變化，正屬佛道教理相互滲透的核心所在。

## 南北朝道教與三洞四輔

道教與三教合一的道教，有其不同內容而可同屬於道教之名，宜道教之實，似較儒佛更複雜。陶弘景（四五六—五三六）著《茅山長沙館碑》，有言曰：「百法紛湊，無越三教之境。」以名覈實，稱儒釋道爲三教而有以合之者，應重視陶弘景的思想。

《南史·列傳第六十六》：「陶弘景字通明，丹陽秣陵人也。祖隆，王府參軍。父貞，孝昌令。……至十歲，得葛洪《神仙傳》，晝夜研尋，便有養生之志。謂人曰：『仰青雲，睹白日，不覺爲遠矣。』父爲妾所害，弘景終身不娶。……未弱冠，齊高帝作相，引爲諸王侍讀，除奉朝請。……永明十年（四九二）……上表辭祿，詔許之，……於是止于句容之句曲山。恒曰：『此山下是第八洞宮，名金壇華陽之天。周回一百五十里，昔漢有咸陽三茅君得道來掌此山，故謂之茅山。』乃中山立館，自號華陽陶隱居。人間書札，即以隱居代名。始從東陽孫遊嶽受符圖經法，遍歷名山，尋訪仙藥。……永元（四九九—五〇一，齊東昏侯年號）初，更築三層樓，弘景處其上，弟子居其中，賓客至其下，與物遂絕。……性好著述，尚奇異，……尤明陰陽五行、風角星算、山

川地理、方圖產物、醫術本草，著帝代年曆。……又嘗造渾天象高三尺許，地屬中央，天轉而地不動，以機動之，悉與天相會，云修道所須，非止史官是用。深慕張良爲人，云古賢無比。齊末爲歌曰：「水丑木，爲梁字。」及梁武兵至新林，遣弟子戴猛之假道奉表。……武帝既早與之游，及即位後，恩禮愈篤。……國家每有吉凶征討大事，無不前以咨詢，月中常有數信，時人謂爲山中宰相。……天監四年（五〇五）移居積金東澗。弘景善辟谷導引之法，自隱處四十許年。……曾夢佛授其菩提記云，名爲勝力菩薩，乃詣鄮縣阿育王塔自誓，受五大戒。後簡文臨南徐州，欽其風素，召至後堂，以葛巾進見，與談論數日而去，簡文甚敬異之。天監中，獻丹于武帝。中大通初，又獻二刀，其一名善勝，一名威勝，並爲佳寶。無疾，自知應逝，逆尅亡日，乃爲告逝詩。……遺令，既沒不須沐浴，不須施床，止二重席於地。因所著舊衣，上加生戒裙及臂衣，鞋冠巾法服，左肘錄鈴，右肘藥鈴，佩符絡左腋下。繞腰穿環結於前，釵符於髻上，通以大袈裟覆衾蒙首足。明器有車馬。道人道士並在門中，道人左，道士右。百日內夜常燃燈，旦常香火。弟子遵而行之，詔贈太中大夫，謚曰貞白先生。」

以上摘錄《南史》，可了解陶弘景一生的概貌。齊高帝作相在宋順帝升明三年（四七九），陶弘景僅二十四歲，爲蕭道成（旋即代宋爲齊高帝）賞識而引爲諸王侍讀，除奉朝請，可知陶能深知宋齊變化的實情。于齊永明二至四年的三年中（四八四—四八六）從東陽孫遊嶽受符圖經法，孫遊嶽卒於永明七年（四八九）（據《茅山志》《雲笈七籤》），是年陶亦僅三十四歲。陶於永明十年入句容之句曲山以創立茅山道，孫之卒有以促成之。孫享壽九十一歲（三九九—四八九），則年反長于陸修靜（四〇六—四七

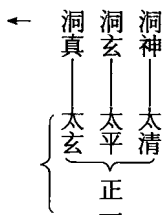
七)。陶隱居于茅山四十年許，所以法其師孫遊嶽居縉雲山四十七年。且陶不及見陸修靜而能師孫遊嶽，爲陶於道教成就的基礎。陶入茅山後之發展情況，與陸與孫皆有所不同，而道教與三教合一的宗教，亦因時代思潮而有所分辨。

綜觀南北朝的道教情況，大體而言，南朝以吸收佛教爲主，北朝以排斥佛教爲主。自北魏的寇謙之（三六五—四四八），南朝的陸修靜起，對佛教的態度各有不同，而同在因佛教教義日在發展，當有以改革道教。寇謙之結合崔浩，猶合儒道以排佛。陸修靜創立三洞，已在廬山有以吸收慧遠東林寺的儀規（慧遠於公元三八六定居廬山，陸修靜於公元四五三入廬山），於明帝太始七年（四七一）上《三洞經書目錄》，實爲總結並發展道教的教義，有劃時代的作用。不與世接之孫遊嶽早見及此，乃願於太始中往從之。三洞云者，指洞神三皇經、洞玄靈寶經、洞真雜題諸名。當葛洪（二八三—三六三）之時尚未分三洞。然繼承三洞之學者，非由孫遊嶽而陶弘景，當注意孟法師所著之《玉緯七部經書目》。考梁武帝天監二年（五〇三）曾設置大小道正，以孟景翼爲大道正，孟智周爲小道正，尊稱爲大孟法師與小孟法師，後人以大小孟稱之。以年齡覈之，是年陶爲四十八歲，大小孟當亦相近。而大小孟皆不信佛教，且有以折服之。成《七部經書目》，所以進一步發展陸修靜之三洞而益以四輔。七部之結構，以下表示之。

至于立七部的孟法師，是大孟或小孟已失考，似可兼及大小孟。下錄大孟的事迹：

《南史·列傳第六十五》：「……明僧紹《正二教論》以爲：『佛明其宗，老全其生。守生者蔽，明宗者通。今道家稱長生不死，名補天曹，大乖老莊立言本理。』文惠太子、竟陵王子良並好釋法，吳興

(三洞) (四輔)



(陸修靜立) (孟法師立)

孟景翼爲道士，太子召入玄圃，衆僧大會。子良使景翼禮佛，景翼不肯。子良送《十地經》與之，景翼造《正一論》，大略曰：「《寶積》云佛以一音廣說法，《老子》云聖人抱一以爲天下式。一之爲妙，空玄絕於有境，神化贍於無窮。爲萬物而無爲，處一數而無數。莫之能名，強號爲一。在佛曰實相，在道曰玄牡。道之大象，即佛之法身。以不守之守守法身，以不執之執執大象。但物有八萬四千行，說有八萬四千法。法乃至於無數，行亦達於無央。等級隨緣，須導歸一。歸一曰回向，向正即無邪。邪觀既遣，億善日新。三五四六，隨用而施。獨立不改，絕學無憂。曠劫諸聖，共遵斯一。老、釋未始於嘗分，迷者分之而未合。億善遍修，修遍成聖。雖十號千稱，終不能盡。終不能盡，豈可思議。」

《三洞羣仙錄》卷十六引《道學傳》曰：「孟景翼，字輔明，平昌安丘人也。軻之後也，性至孝。齊景陵王盛弘釋典，廣集羣僧，與景翼對辯二教邪正。景翼隨事剖析，辭理無滯。雖藺生拒羸，來公折隗，蔑以加焉。」

由上記載，可證四輔中以「三太」歸諸正一之說，確與大孟有關。正一者，乃指明僧紹《正二教論》之非而特造《正一論》以闡明道教之旨。正一者，猶孟子之「定於一」而深體乎老子之得一。

至于小孟的事迹，《上清道類事相》卷一引《道學傳》曰：「孟智周，丹陽建業人也。宋朝于崇虛觀講說《十方懺文》。」唐王懸河《三洞珠囊》卷二引《道學傳》曰：「孟智周，梁武帝時人。多所該通。梁靜惠王撫臨神伎，請智周講。光宅寺僧法雲來赴。發講，法雲淵解獨步，甚相凌忽，及交，往復盛其詞辯。智周敷釋煥然，僧衆歎伏之也。」

今法雲（四六七—五三〇）之生卒年可考，則智周之年齡當相近。惜具體之詞辯未傳，然知在崇虛觀講說《十方懺文》，而崇虛觀即宋明帝為陸修靜所築，然則智周必與陸修靜有關。考法雲十一歲時陸修靜卒，智周較法雲如長數歲，雖或年輕于陶弘景，反能直接為陸之弟子。況所講說的《十方懺文》屬《靈寶度人經》，就是經陸所闡輯的懺儀。當梁時而二孟合成七部，所以續成陸修靜分類之遺志，對道教更有大貢獻。

推究孫遊嶽之情況，有應于陸修靜當屬事實，然所繼承者，以洞玄上清靈寶經為主。且陸為宋明帝所重視，而孫為齊武帝所重視，武帝特為敕建興世觀以居之，宜與孟智周仍居崇虛觀有所不同。而陶從孫學，正在敕建興世觀前後。要而言之，傳陸修靜之道者，由宋而齊為孫遊嶽，由齊而梁為二孟與陶，而道教略有變化。先述三洞四輔的道教，尤可見陶弘景所創立的茅山道，已屬三教合一的道教。以三洞言，陸孟皆取洞神為三皇經，基本繼承葛洪之說。葛洪自言得於其師鄭隱有《三皇內天文地人》三卷，且曰：「……弟子五十余人，唯余見受金丹之經，及《三皇內文》、《枕中五行記》，其余人



乃有不得一觀此書之首題者矣。」（《遐覽》）又曰：「余問諸道士以神丹金液之事，及《三皇內文》召天神地祇之法，了無一人知之者。……昔左元放于天柱山中精思，而神人授之金丹仙經，會漢末亂，不遑合作而避地來渡江東，志欲投名山以修斯道。余從祖仙公，又從元放受之。凡受《太清丹經》三卷，及《九鼎丹經》一卷，《金液丹經》一卷。余師鄭君者，則余從祖仙公之弟子也，又於從祖受之，而家貧無用買藥。余親事之，灑掃積久，乃于馬迹山中立壇盟受之，並諸口訣之不書者。江東先無此書，書出左元放，元放以授余從祖，從祖以授鄭君，鄭君以授余，故他道士了無知者也。然余受之已二十餘年矣，資無擔石，無以爲之，但有長嘆耳。」（《金丹》）

此明神丹金液之事，亦與《三皇內文》有關。其四代相傳的情況，當屬事實，且可考覈葛玄之年齡。左元放約與曹操（一五五—二一〇）同時，葛洪生卒年可考（二八三—三六三），而鄭隱於永寧二年年八十餘東投霍山莫知所在，則其生年亦可知，約在曹操卒年前後，故葛玄確可上承左慈而下傳鄭隱。又葛洪受之二十餘年，正當鄭投霍山前數年，洪僅二十歲許。進而論《三皇經》來源曰：「……昔黃帝東到青丘，過風山，見紫府先生，受《三皇內文》，以劾召萬神。南到圓隴陰建木，觀百靈之所登，採若乾之華，飲丹巒之水。西見中黃子，受九加之方，過崆峒，從廣成子受自然之經。北到洪堤，上具茨，見大隗君黃蓋童子，受神芝圖。還陟王屋，得《神丹金訣記》。到峨眉山見天真皇人于玉堂，請問真一之道。皇人曰：『子既君四海，欲復求長生，不亦貪乎？其相復不可具說，粗舉一隅耳。夫長生仙方則唯有金丹，守形卻惡則獨有真一，故古人尤重也。』……」（《地真》）此說當然是神話，今究此神話，決非葛洪所杜撰，乃屬東漢時黃老道之言。若黃帝當五方之中，本爲先秦古說，而《三皇內文》受於東方

者，東方貴有春天的生氣。東方色青，故曰「到青丘」。依八卦方位，《說卦》曰：「萬物出乎震，震東方也。齊乎巽，巽東南也。齊也者，言萬物之潔齊也。」又曰「巽爲風」，故又曰「過風山」。道重紫與儒重紅相對，當分光之兩端，古人觀虹而知之。紫氣東來之說，不必信爲闕尹望見老子之氣，而從方仙道起，已可有道生紫氣之象，故《三皇內文》托名受於東方的紫府先生。其實三皇者，就是總結先秦的哲理，以歸諸天地人三才之道。由方仙道及黃老道，化成人格化的天皇地皇人皇。其作用能「召天神地祇之法」，覈實而言，指人所能控制的自然界與生物界。故既多荒誕不稽者，亦不乏有科技知識在其中。對此類文獻，葛洪特別重視，認爲是道教的核心。于黃帝的神話中，除四方中央外，又提到峨眉山見天真皇人事。此爲長江流域的思想，因西北既有五胡入主，不得不思西南之真一。若葛洪的道教，僅繼承黃老道，並不以五斗米道爲是，然已不得不信有天真皇人。當陸修靜整理成洞神三皇，以繼承葛洪爲主。於《抱朴子·遐覽》中有《太清經》，孟法師即取太清之名以輔洞神，且謂《太清經》明金丹之術，猶見神丹金液之事，與《三皇內文》有關。因認識天文、地理、養生醫學、數學、煉丹法等事，當時有所發展，此類道書亦多，有其屬於自然科學的專業知識。

此外洞玄與洞真的內容，實已發生在東晉。先以洞玄言，指《靈寶度人經》，當葛洪時已有《靈寶王子心經》及《靈寶五符》等，基本仍屬洞神的象數，五符與五行有關。而葛洪的族孫葛巢甫造作《靈寶度人經》，則以象數理化成元始天尊度人之法，此對道教教義有大變化。觀葛洪的思想以儒道分內外，即《抱朴子》外篇爲儒術，內篇爲道術，故並不以黃巾利用《太平經》爲是，及陸修靜亦不以孫恩、盧循利用五斗米道爲是。然陸對《靈寶度人經》知其重要而立此洞玄，庶能完成道教的自度度他。及孟

法師能說明其理，故以《太平經》輔之，其實《太平經》在《度人經》之前，此不可不知。另有《上清經》者，起于楊羲所主持之降靈，時間當升平三年至太和二年（三五九—三六七），而有大批手書為信道者所重視。究其實起于魏夫人的思想，以《黃庭經》、《大洞真經》等為主。而此《上清靈寶經》已兼及自度度他，成為當時道教的主流。更以洞真言，則言老子之哲理，于葛洪時亦並不重視。而陸修靜能立此洞真，則凡清談有得者皆可歸諸此洞，故屬於此洞之道經，尚無專名。後孟法師以太玄輔之者，猶玄之又玄以當重玄之《老子》，義始歸一。且以太清、太平、太玄合於正一者，仍在恢復張陵之道教，亦有不言黃而僅言老的思想，觀大孟之《正一論》可知。

總上所述，對三洞四輔的內容捨其神秘之說以合諸時代思潮，則可當先秦至晉末的情況。在當時的思想，根本不存在道教起於五斗米道的概念。詳以下表示之：

三 洞

洞神(黃帝)

—— 太清(天地人三才)(方仙道)

洞玄(元始天尊)

—— 太平(黃老道)(五斗米道) 正一(天師道)

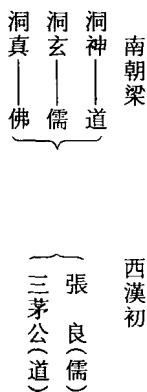
洞真(老子)

—— 太玄(魏晉玄學)

四 輔

而在同時的陶弘景特創立茅山道，與孟法師以四輔輔三洞之結構，似有所不同。當其取茅山者，重視漢有咸陽三茅君得道來掌此山，且深慕張良為人。當永元初更築三層樓，所以避齊末之亂。為歌水丑木以奉表于武帝，因本已相應，不得有以趨時，方能成其「山中宰相」的地位，而其本身實有所

得。自讀《神仙傳》至受符圖經法于孫遊嶽，對洞神與洞玄，已能身體力行。造渾天儀而知其爲修道所須，實有天人相應之象，是猶由《參同契》而《胎息經》而《另詳拙稿〈論參同契與胎息經〉的結胎》。最關鍵處，已不與二孟同，可不必折佛而自然歸一。且必「詣鄧縣阿育王塔自誓，受五大戒」，則不可不認爲與梁武帝有關。當時有梁武帝弘揚佛法，與阿育王有相似處。故知陶弘景之信佛，有與於梁武帝的思想。況自鳩摩羅什來中國（三五〇—四〇九），整個般若的理論已能完備，更有聰穎的僧肇有老莊之基礎而通於般若，所作的《肇論》實能青出於藍，故不言佛道結合而早有通其理者。考佛教能發展成中國佛教者，實有以取諸中國的哲理而納入佛教教理中，然雖合而仍爲佛教，與道教之取諸佛教教義必加說明且有形式者不同。故陶弘景的道教，就成爲三教合一的道教。其實於三洞的意義，洞神確屬道，可包括黃老，陶「尤明陰陽五行、風角星算、山川地理、方圖產物、醫術本草」等皆可屬之。天監中獻丹于武帝，丹指醫藥藥丸，非指鉛汞，外丹又能煉成善勝、威勝二刀，方屬內外丹之各得其所，此南朝的道教較北朝的道教爲可取。又於洞玄、靈寶猶外王之學，願爲「山中宰相」亦有以度人，宜除武帝外尚能爲簡文所欽敬。故洞神與洞玄，不啻爲道與儒。至于洞真之重玄，大孟必以老子折服佛法，可見其確有相同處。既同其實，則「名可名非常名」，宜陶弘景不妨以「大袿袈覆衾蒙首足」，而有應於「道人道士並在門中」。然則三洞以三教當之，亦未嘗不可。唯不必合一於正一而歸於三茅公之醫學——猶道，及張良之善於出入人世——猶儒，是可當茅山道之形象。且當漢初時，佛教尚未傳入，自兩漢之際既已傳入後，則何可不正面視之。故陶之觀點實能會通中國與印度佛教的思想文化，以下表示之：



此茅山道的形象日在發展，而認識三洞四輔的結構，方可認為已認識道教的綱領。唐孟安排著《道教義樞》，所以繼承二孟之說，玄宗准之而編成第一部道藏《三洞瓊綱》。其後宋張君房之《雲笈七籤》直至明《正統道藏》莫不用之。而此三洞之精義，已在唐末五代有鐘、呂、劉與陳搏，更能善繼陶弘景之說而再次形成三教合一的道教，南北宗的教義迄今仍盛行。故從道教與三教合一的道教以觀道教之實質，自然可認識道教確在起擴大中國思想文化的作用。

## 孟法師考

道教教義的具備，本諸三洞四輔。以三洞四輔分類所有的道經，始有集成《道藏》的理論基礎。

觀《抱朴子·遐覽篇》所著錄的道教典籍，分道經與諸符二類。凡道經二百零四種，六百七十八卷；諸符分大符六十六種，小符則不可具記。是時僅以形式辨之，猶書與圖，尚未能以內容加以分類。其後百年餘，道經日出以對抗佛經，教典既富，勢必加以分類。此一重要工作，由陸修靜與孟法師完成，直至明《正統道藏》仍用之，已成爲道教的基本教義。若陸修靜上《三洞經書目錄》於宋明帝泰始七年（四七一），史有明文。至于孟法師增四輔以輔三洞而成七部的原委，及孟法師確指何人，有一考的必要。

青溪道士孟安排集《道教義樞》，於卷二《三洞義》第五云：「又序三洞經。洞者，其卷數題目，具如陸先生《三洞經書目錄》，孟法師《玉緯七部經書目》，《陶隱居經目》，《太上衆經目》，《三十六部尊經目》等。」今准此諸目的次序，孟法師當陸修靜（四〇六一—四七七）與陶弘景（四五六一—五三六）之間，似可無疑。然孟法師的史迹如何，與集此《道教義樞》的孟安排有何關係，迄今仍多誤解。

考唐末杜光庭（八五〇—九三三）《道德真經廣聖義序》云：「梁道士孟安排，號大孟，作《經義》二卷。」又云：「梁道士孟智周，則號小孟。」按杜光庭以孟智周號小孟則是，以孟安排為大孟則非。今人每承杜光庭之說，以孟安排為梁道士。陳國符《道藏源流考》已考得孟安排為唐武后時道士，然礙於杜說而謂「此非《道教義樞》撰人」。讀《道教義樞》的序文，此青溪道士孟安排已提及《隋書·經籍志》而引其原句，其為唐人可知。考《隋書》成於顯慶元年（六五六），陳子昂《荊州大崇福觀記碑》作於聖曆二年（六九九），內提及孟安排，正撰此《道教義樞》者。故孟安排與大小孟已無關係。至于「大孟先生，諱景翼，字輔明」，乃三洞道士朱法滿之說，似可取。此大小孟之事迹，尚多可考。

《三洞羣仙源》卷十六引《道學傳》曰：

孟景翼，字輔明，平昌安丘人也。軻之後也，性至孝。齊景陵王盛弘釋典，廣集羣僧，與景翼對辯二教邪正。景翼隨事剖析，辭理無滯。雖蘭生拒羸，來公折隗，蔑以加焉。

《珠囊》卷一引《道學傳》曰：

梁竟陵王遇《靈寶經》一部，看便以擲地。少日，便手發疽瘡，痛楚特甚。遂遣馮先生首謝。先生為作悔辭，備加嫌疑。雖蒙少差，終為此疾而亡也。

《太平御覽》六百六十六引《道學傳》曰：

梁武帝天監二年（五〇三）置大小道正。平昌孟景翼，字道輔，時爲大正。屢爲國講說。四年，建安王偉於座問曰：道家科禁甚重，老子二篇，盟誓乃授。豈先聖之旨，非凡所說耶？景翼曰：崇祕嚴科，正宗妙化，理在相成，事非乖越。

由上三節的記錄，可知孟景翼號大孟者，因曾爲梁武帝的「大道正」，人皆尊之，乃僅稱法師而不名。且知已重視《靈寶經》，辯釋道以拒羣僧，其深信道教而理駕於釋，又可概見，此其所以能增四輔以成七部。

《雲笈七籤》於七部（卷六）太清引孟法師云：「大道氣之所結，清虛體大，故曰太清。」（此句亦見於《道教義樞》）太玄引孟法師云：「是太玄都也。」至于七部者，據《正一經次》：「一者洞神部，二者洞玄部，三者洞真部，四者太清部，五者太平部，六者太玄部，七者正一部。」若孟法師所分之七部，同此可信，《玉緯經》云「洞神、洞玄、洞真，是三清境」，則其序次亦同，然據《道門大論》與《本際經》，於三洞皆以洞真、洞玄、洞神爲次，乃七部中更宜互變太清與太玄之次，今《正統道藏》即本此而不同於《正一經》、《玉緯經》。

至于小孟的事迹，唐王懸河曾二引《道學傳》。一曰：「孟智周，丹陽建業人也。宋朝于崇虛館講說《十方懺文》。」一曰：「孟智周，梁武帝時人。多所該通。梁靜惠王撫臨神伎，請智周講。光宅寺



僧法雲來赴。發講，法雲淵解獨步，甚相凌忽，及交，往復盛其詞辯，智周數釋煥然，僧衆歎伏之也。」

按崇虛館爲宋明帝禮敬陸修靜而築，築時在泰始三、四年間（四六七—四六八）。陸亡於元徽五年（四七七），孟智周既居于崇虛館，所講的《十方懺文》，又據陸修靜本《靈寶度人經》的十方而作，故似爲陸的弟子。於梁時，與光宅寺僧法雲（四六七—五三〇）辯論。今已知法雲的年齡於陸修靜卒時僅十一歲，智周如能爲陸的弟子，年當長法雲十餘歲。又孟景翼於天監二年爲大正時，法雲爲三十七歲，智周約五十餘歲，而景翼能爲大正，年或更長十餘歲。景翼辯二教邪正於齊，亦較智周早十餘年，故有大小孟之稱歟。且景翼與智周，同時宣揚道教以伏佛教，發展三洞成七部，或亦相同，皆繼承三洞而益以四輔。依時言，小孟又繼承大孟，宜後人於《玉緯七部經書目》，乃不辨景翼與智周而題名孟法師，似可兼指大小孟，大小孟亦可能同爲陸修靜之弟子。

## 論司馬承禎《天隱子》

司馬承禎（六四七—五三五），字子微，河內溫（今河南溫縣）人。周晉州刺史琅琊公裔玄孫。少好學，薄於爲吏，於二十一歲遂爲道士，事潘師正，於嵩嶽傳其符籙及辟穀導引服餌之術。師正是年已七十四歲，特賞異之，謂曰：「我自陶隱居傳正一之法，至汝四葉矣。」四葉即四世，指陶隱居、王遠知、潘師正、司馬承禎。名曰正一之法，指三洞四輔中，取正一一輔兼及其他三輔以應三洞，猶能得道教之整體。此取「四葉」、「正一」之法，據《舊唐書》。又李渤《真系傳》則師正曰：「我自簡寂傳操正法，至汝六葉矣。」凡四而六，即上增陸修靜與孫游嶽。而正一之法作正法，李渤似未知唐孟安排《道教義樞》所記述的三洞四輔之旨。故李渤以道教起于楊羲，未合史實，當以「正一之法」爲是。且自陶隱居起，於道教之理已兼及儒釋道三教。其理自梁至唐，日在深入發展，此南朝茅山道的特點，與孟法師已有所異。且發展陸修靜之旨，故與北天師道不同，而司馬承禎能傳陶弘景之旨。平生嘗遍游天下名山，於王屋山有好感，「潘尊師碣」題曰「弟子中嚴道士司馬子微書」，中嚴爲王屋山之地名。《天壇王屋山聖游記》：「自壇頂至上方院八里，又

曰中巖臺，乃司馬子微修行游息之所。」又此石立於武周聖曆二年（六九九），是年承禎已五十三歲，於二三十年中除游王屋山而主要在嵩嶽事潘師正外，嘗止于天台山玉霄峯。因天台位于南方，與茅山相近，自孫綽作《游天台山賦》後，早爲雲游者所重視。況時當盛唐，便於游觀天下之名山大川，由潘師正而上之。然承禎有志於南朝之道教，故止于天台，此有利於道業之成就。則天聞其名，召至都，降手敕贊美之。因則天登基前潘師正已羽化，當時道教似以承禎爲主。於六十五歲當景雲二年（七一—），睿宗令其兄承禕就天台山追之至京，引入宮中問以陰陽術數之事。承禎對曰：「道經之旨，爲道日損，損之又損以至於無爲。且心目所見者，每損之尚未能已，豈復攻乎異端而增其智慮哉。」帝曰：「理身無爲則清高矣，理國無爲如何？」對曰：「國猶身也。老子曰：『游心於淡，合氣於漠，順物自然而無知焉，而天下理。』《易》曰：『聖人者與天地合其德。』是知天不言而信，無爲而成，無爲之旨，理國之道也。」睿宗歎息曰：「廣成之言即斯是也。」承禎固辭還山，爲敕建桐柏觀于桐柏山（屬天台山）。七十五歲時，當開元九年（七二—），玄宗又遣使迎入京，親受法籙。一年後返天台。八十一歲時，當開元十五年（七二七），又召至都，令承禎于王屋山自選形勝置壇室以居焉。承禎因上言：「今五岳神祠，皆是山林之神，非正真之神也。五岳皆有洞府，各有上清真人降任其職，山川風雨，陰陽氣序，是所理焉。冠冕章服，佐從神仙，皆有名數，請別立齋祠之所。」玄宗從其言，因敕五岳各置真君祠一所，其形象制度，皆令承禎推按道經創意爲之。由是有屬於上清之五岳真君形象，與古代帝王之封禪始有所異。承禎善隸書，玄宗令以三體寫《老子經》，刊正文句，定著五千三百八十言爲真本以奏上。承禎居王

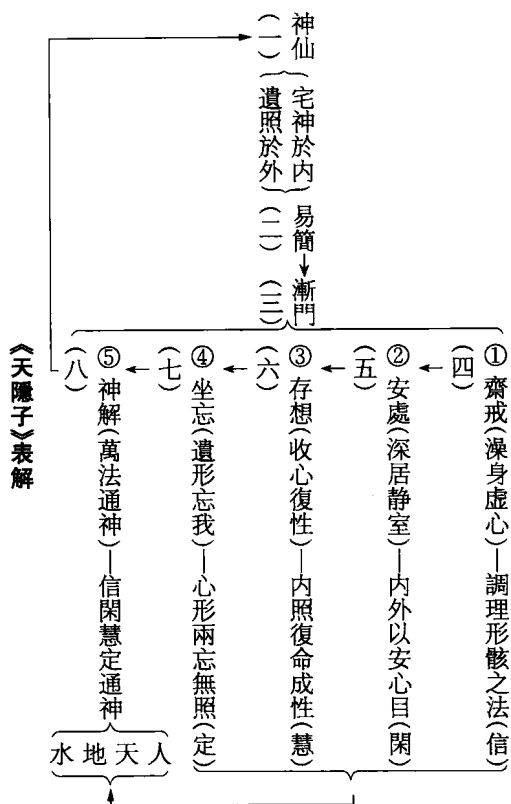
屋山陽臺觀，玄宗爲題額。其後又令玉真公主及光祿卿韋縉至其所居，修金籙齋。是歲年八十九，旋卒于陽臺觀，當開元二十二年，謚曰「貞一先生」。此八九年中有承禎之居於王屋山，對北方道教的發展殊多影響，已起了承前啓後的作用。玄宗必令之居王屋山，亦有以使道教之理感化彼地之人士，此亦爲當時的治國之道。承禎一生著作甚多，有《修真秘旨》十二篇、《修真秘旨日曆》一卷、《天隱子》八篇、《坐忘論》一卷、《修生養氣訣》一卷、《服氣精義論》一卷、《采服松葉等法》一卷、《洞玄靈寶五岳名山朝儀經》一卷、《上清天地官府圖經》二卷、《登真系》、《太上升玄經註》、《太上升玄消災護命妙經頌》、《上清含象劍鑿圖》一卷、《上清侍帝晨桐柏真人真圖贊》一卷、《道體論》一卷等。此文僅詳論《天隱子》一書之旨，猶可見其所得。

《天隱子》一卷分八篇，篇目爲神仙一，易簡二，漸門三，齋戒四，安處五，存想六，坐忘七，神解八。八篇前有「天隱子序」，後有「後序口訣」，皆自題唐司馬承禎。此書早收入《道藏》。今當明《正統道藏》太玄部，千字文編目甚下（涵芬樓影印本第六七二冊）。

綜觀全書的綱領，簡潔而明白。初學煉氣者可作爲入門書，及認識深邃者仍可反複體驗之，必能受其種種啓示，其中有無窮信息以待有心人取之，確能深入淺出而雅俗共賞。計司馬承禎迄今已一千二百餘年，或以生物觀之，以人體觀之，千餘年間之變化微而又微，可云未變。故而研習古人之煉氣法，反足以增進今日對人體之認識。

先以下表示《天隱子》的總綱，猶《天隱子》表解。

讀八篇《天隱子》，首當知其結構，實爲首尾相連的一個整體。取《周易·繫辭》「參伍以變」之理，



先分八篇爲三、五兩段，首三篇論其理，後五篇明具體之實踐。其理歸神仙於易簡，爲此書之可貴處，亦有取於《周易·繫辭》「易簡而天下之理得矣」的意義。然理雖易簡，何可以不得爲得，故又取六十四卦中漸卦之象，以驗其是否有得於易簡。觀漸卦象，爲下卦貞艮(☶)，上卦悔巽(☴)，艮爲山、巽爲木，故漸卦《大象》曰：「山上有木，漸，君子以居賢德善俗。」大義明山上之木，有其不懼嚴寒抵抗風

雪之能力，故居山之君子當法之，以賢德之理漸次善俗，奏其從容化導之功。《道德經》曰：「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」，義可通此漸門之象。又漸卦六爻爲「初六鴻漸於干」，「六一鴻漸於磐」，「九三鴻漸於陸」，「六四鴻漸於木」，「九五鴻漸於陵」，「上九鴻漸於陸」。本取鴻鳥之漸次高飛，干謂水涯，磐爲大石，陸指高平之大地，木出於地，陵高於陸，最後之陸應於四陸，即二十八宿星象。故識此鴻漸之上出，庶能究其五門，而「觀我所入，則道可見矣」。以下闡述一至五五門，當漸進之步驟，猶鴻之漸。其間於五步中，又有四與一之分，前四步爲信、閑、慧、定，合此四者猶得易簡之神，是之謂「終則有始」，「原始要終以爲質也」（《周易·繫辭》）。終於神解而始於神仙，始終以神仙爲質，解之而體之，貴有漸門之易象。「故天隱子生乎易中，死乎易中」，此見盛唐時理解神仙之道，必取易象爲準。以下當進一步闡明「神仙之道有五，其漸學之門則一焉」。然在其前，尚須理解生死易中的天隱子。

司馬承禎序曰：「天隱子，吾不知其何許人。著書八篇，包括秘妙，殆非人間所能力學者也。」此係承禎之言，不可不信，信爲漸門的第一步。第一步未能踏穩，何能深入理解以下四漸門。然則天隱子果爲何人？讀其書者當深思之，覈實作者及其時代，決不可忽略。或未能得，勢必有惑，惑則生疑，又將有礙於信。故初學古人之煉氣法，對古人之情況，每有荒誕不稽之感，而此天隱子亦有恍惚之象。然不妨先學司馬承禎「吾不知其何許人」，暫可不辨天隱子其人。當一千二百餘年前的司馬承禎且不知，今日何能知之。故可先讀其書，然稍有理解能力者，必笑此爲愚。因此屬司馬承禎之寓言，何必信其爲真。八篇《天隱子》，實爲司馬承禎所自作。或覈諸事實，「後序口訣」中已自作「天隱

子出焉」的說明。然有意作「前序」之言，更不可不深信之而深思之。天隱子之秘妙，殆非人間所能力學者也。故願由文字而進一步研習天隱子之理者，首當有悟于司馬承禎特爲構此寓言之故，得其故者，方能入其漸門。

於「後序口訣」曰：「承禎誦《天隱子》之書三年，恍然有所悟。乃依此五門漸漸進習，又三年，覺身心之閑，而名利之趣淡矣。又三年，天隱子出焉，授之以口訣。其要在《存想篇》，歸根復命成性衆妙者是也。」讀此可確證《天隱子》之八篇，爲司馬承禎所作。而天隱子其人，殆非人間所能力學者也。「前序」之言實有其深義，今略爲闡明之。

究此八篇《天隱子》的文字當爲司馬承禎所作，在作此文字前至少有九年。已知此八篇之結構，此必有聞於潘師正，且亦非起于潘師正，乃起於「至汝四世矣」的陶弘景。然此天隱子之象，亦何嘗起於陶弘景。逐步上推之，則爲孫遊嶽、陸修靜、葛巢甫、楊羲、魏夫人、葛洪、鮑靚、鄭隱、葛玄、左慈等，而陶弘景之象能直接繼承三茅公與張良。四世後之司馬承禎更能駕三茅公與張良而上之，乃「歸根契於伯陽，遺照齊於莊叟」。以老莊之理而述此八篇，實指反身所得，此生命之秘妙，宜「非人間所能力學者也」。然則司馬承禎之有意構此寓言，所以寓其「吾喪我」之象。當入此漸門而合一於天隱子，三三而九年，未可謂久。初經三年而不疑此天隱子，是當信解。既得信解，庶能入讀其書而出其文字，又三年而得心閑名淡，是當閑解。既信且閑，乃達天籟自然之象。又三年而天隱子出焉。此當慧解之始，方見人參天地而可究其方生方死，天門開闔之理，宜知口訣之要，在《存想篇》「歸根復命成性衆妙者也」。且此九年之限，全法於莊子之象。

《莊子·齊物論》：「南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前曰：『何

居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟夫。」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名爲風，是唯無作，作則萬籟怒號，而獨不聞之寥寥乎。山陵之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者，激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者。前者唱于而隨者唱喁。冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則衆籟爲虛，而獨不見之調調之刁刁乎。」子游曰：「地籟則衆籟是已，人籟則比竹是已，敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰邪。」

此節之象即司馬承禎有聞於潘師正而更有所悟，本諸自然，乃能述此《天隱子》八篇而不知其爲何許人。凡漸門明山土之木，噫氣爲風而衆籟怒號，怒者其誰邪。人籟比竹，故《齊物論》繼之又曰：「道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉，果且無成與虧乎哉。有成與虧，故昭氏之鼓琴也，無成爲虧，故昭氏之不鼓琴也。」虛而見之調調之刁刁，虛而聞之寥寥，是猶吹萬不同之天籟。當子游聞此三籟之言而反諸身，氣行於身一如衆籟怒號，知成知虧，漸知調調刁刁寥寥之自取，乃經九年而有得。《莊子·寓言》：「顏成子游謂東郭子綦曰：『自吾聞子之言，一年而野，二年而從，三年而通，四年而物，五年而來，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死不知生，九年而大妙。』是即司馬承禎所親身漸得者。其進也，由野而從而通，始悟天隱子實有其人，乃依此五門漸漸進習，由喪我而物而來而鬼入，尚知入而不知出。鬼入云者，於佛猶斷滅相，猶小乘而尚未能轉小而大。宜天隱子於六年後出焉，出而授以口訣，方能天成而不知死不知生而大妙。大妙者，以觀衆妙之出入於玄玄之門，方



生方死，何礙於生死之變，然何可不歸根，何可不復命，何可不成性。此即五漸門之象，而言於《存想篇》。凡物來存想，其何可不知有天地鬼神之陰陽。於「後序口訣」中所述之功法初在通，既通而忌於法地而不法天，此所以《存想篇》為轉機。得機而坐忘，即《莊子·大宗師》：「顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』」坐忘云者，猶《維摩詰經》之不二法門，「彼我兩忘，了無所照」，是猶生乎易中死乎易中的天隱子。由存想而坐忘而神解，三教自然為一，故曰「兼三才而言謂之《易》，齊萬物而言謂之道德，本一性而言謂之真如」。此理由陶弘景經四世而及司馬承禎，貴能反身以通陰陽，豈空執名相之爭所可比擬。道教能取比較宗教之原理，取彼之長以廣吾之道，此實為道教之旨，而貴能通貫易象之變。《易》本為儒道所兼取，若佛教初入用「格義」以通於道，進而又用易象以象其義，此生死乎易中之天隱子，所以至唐而更能發揮三教合一之理。而天隱子者，實即隱几以言天籟之子綦云。能明「人法地、地法天、天法道、道法自然」者，自伯陽以來，惟天隱子而已矣。

下附《天隱子》原文，初學者不妨取「後序」中之功法。行之既久，或亦不限於六年，當見吾喪我之天隱子為是。此為司馬子微之道法，實有得於歸根復命成性衆妙之理。

### 附錄：《天隱子》原文

#### 序

神仙之道，以長生為本；長生之要，以養氣為根。夫氣受之於天地，和之於陰陽。陰陽神靈謂之

心主，晝夜寤寐謂之魂魄。是故人之身，大率不遠乎神仙之道矣。天隱子，吾不知其何許人。著書八篇，包括秘妙，殆非人間所能力學者也。觀夫修煉形氣，養和心靈，歸根契於伯陽，遺照齊於莊叟，長生久視，無出其書。承禎服習道風，惜乎世人天促其壽，思欲傳之同志，使簡易而行。信哉，自伯陽以來，惟天隱子而已矣。唐司馬承禎謹序。

### 神仙一

人生時稟得靈氣，精明通悟，學無滯塞，則謂之神。宅神於內，遺照於外，自然異於俗人，則謂之神仙。故神仙亦人也，在於修我靈氣，勿爲世俗所淪污；遂我自然，勿爲邪見所凝滯，則成功矣。

### 易簡二

《易》曰：天地之道易簡者，何也？天隱子曰：天地在我首之上，足之下，開目盡見，無假繁巧而言，故曰易簡。易簡者，神仙之謂也。然則以何道求之？曰無求不能知，無道不能成。凡學神仙先知易簡，苟言涉奇詭，適足使人執迷，無所歸本，此非吾學也。

### 漸門三

《易》有漸卦，道有漸門。人之修真達性，不能頓悟，必須漸而進之，安而行之，故設漸門。觀我所入，則道可見矣。漸有五門，一曰齋戒，二曰安處，三曰存想，四曰坐忘，五曰神解。何謂齋戒？曰澡身虛心。何謂安處？曰深居靜室。何謂存想？曰收心復性。何謂坐忘？曰遺形忘我。何謂神

解？曰萬法通神。是故習此五漸之門者，了一則漸次至二，了二則漸次至三，了三則漸次至四，了四則漸次至五，神仙成矣。

### 齋戒四

齋戒者，非蔬茹飲食而已；澡身者，非湯浴去垢而已。蓋其法在乎節食調中，摩擦暢外者也。夫人稟五行之氣而食五行之物，實自胞胎有形已呼吸精血，豈可去食而求長生。但世人不知休糧服氣是道家之權宜，非永絕食粒之謂也。故食之有齋戒者，齋乃潔淨之務，戒乃節約之稱。有飢即食，食勿令飽，此所謂調中也。百味未成熟勿食，五味太多勿食，腐敗閉氣之物勿食，此皆宜戒也。手掌摩擦皮膚溫熱，熨去冷氣，此所謂暢外也。久坐、久立、久勞、久役，皆宜戒也。此是調理形骸之法，形堅則氣全，是以齋戒為漸門之首矣。

### 安處五

何謂安處，曰非華堂邃宇重裊廣榻之謂也。在乎南向而坐，東首而寢，陰陽適中，明暗相半。屋無高，高則陽盛而明多；屋無卑，卑則陰盛而暗多。故明多則傷魄，暗多則傷魂。人之魂陽而魄陰，苟傷明暗則疾病生焉。此所謂居處之室尚使之然，況天地之氣，有亢陽之攻肌淫陰之體，豈可不防慎哉。修養之漸倘不法此，非安處之道術。曰：吾所居室，四邊皆窗戶，遇風即闔，風息即開。吾所居座，前簾後屏，太明則下簾以和其內映，太暗則卷簾以通其外曜。內以安其心，外以安其目，心目皆

安，則身安矣。明暗尚然，況大多事慮，大多情欲，豈能安其內外哉。故學道以安處爲次。

### 存想六

存謂存我之神，想謂想我之身。閉目即見自己之目，收心即見自己之心。心與目皆不離我身，不傷我神，則存想之漸也。凡人目終日視他人，故心亦逐外走；終日接他事，故目亦逐外瞻。營營浮光，未嘗複照，奈何不病且天邪。是以歸根曰靜，靜曰復命，成性存存，衆妙之門。此存想之漸，學道之功半矣。

### 坐忘七

坐忘者，因存想而得也，因存想而忘也。行道而不見其行，非坐之義乎；有見而不行其見，非忘之義乎。何謂不行，曰心不動故；何謂不見，曰形都泯故。天隱子瞑而不視，或者悟道乃退，曰：道果在我矣，我果何人哉，天隱子果何人哉。於是彼我兩忘，了無所照。

### 神解八

一，齋戒謂之信解；二，安處謂之閑解；三，存想謂之慧解；四，坐忘謂之定解。信定閑慧，四門通神，謂之神解。故神之爲義，不行而至，不疾而速，陰陽變通，天地長久。兼三才而言謂之易，齊萬物而言謂之道德，本一性而言謂之真如。故天隱子生乎易中，死乎易中，動因萬物，靜因萬物，邪由一性，真由一性，是以生死動靜邪真，我皆以神而解之。在人謂之人仙，在天曰天仙，在地曰地仙，在水曰水仙，能通變化之曰神仙。故神仙之道，五歸一門。

## 《老子說五厨經》句解

### 引言

《正統道藏·洞神部·玉訣類》收有《老子說五厨經註》，當涵芬樓影印本《道藏》第五百三十三册「是」字下九。此經當然非老子所說，然其理則本於老子，尚有所發揮，由註者尹愔可見此經至遲成於唐，迄今已有一千二百餘年。全經僅一百字，凡五字句二十。文簡有實，反身綿綿，取佛偈之體，明修養之道，哲理結合氣功，有重新爲其句解之價值。先錄尹愔之序：

臣聞《易》曰：「精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也。」富哉言乎！富哉言乎！是知義必精，然後可以入神致用；致用必利，然後可以安身崇德。義不精而云致用，用不利而云安身，身不安而云知道者，未之有也。然則沖用者，生化之主也。精氣爲物，謂之委和，漠然無間，有與立矣，則天地之大德不曰生乎。全其形生者，在乎少私寡欲，抱樸柔和，游心

於淡，合氣於漠。且清明在躬，志氣如神，嗜欲將至，有開必先（廷按：先字似當爲失字）。故聖人垂教以檢之，廣業以持之。專氣致柔，以導其和；向晦宴息，以窒其欲；洗心藏密，窮神知化。然後安身而國家可保，德用而百姓不知，是以自天佑之吉無不利矣。伏讀此經五章，盡修身衛生之要。全和含一，精義可以入神；坐忘遺照，安身可以崇德。研味茲久，輒爲訓注。臣草茅微賤，恩霈特深，天光不違，自忘鄙陋，俯伏慚懼，徊徨如失。臣愔頓首頓首謹言。

按：尹愔爲尹思貞（六四〇—七一六）之子，長安人。新、舊《唐書》皆有思貞之傳。思貞以明經及第，累官工部尚書，仕高宗至玄宗，前後爲刺史十三郡，皆以清廉著聞，卒謚簡。其子愔初通老子書，爲道士，玄宗召對甚喜，拜諫議大夫、集賢院學士，固辭不起。有詔以道士服視事，乃就職，專領集賢史館圖書。尹愔師從葉法善（六一六—七二〇），葉法善壽享百有五歲，卒於開元八年，卒時尹愔在側。今幸存此序，注者可確信爲愔，稱臣以上呈，必當玄宗，且在安史之亂以前。至于百字經文，即認爲尹愔自撰自注已有價值，況撰者或在愔之前乎。

讀愔序之每引《周易》原文，其熟習可佩。借易象以明理，道非空言；綴易老之貴生，委和無間。未喻精氣，何能深入咸四之惑心；廣悟致柔，自然損之又損而隨息。洗之、藏之、窮之、知之，否有不反於泰乎，元必交亨成大有矣。由外而入，神妙萬物，語唐之善《易》者，不可不知有尹愔云。謂此《五厨經》盡修身衛生之要，殊合易道近取諸身之理。全和含一者，保合太和之神；坐忘遺照者，今者喪

我之吾。準此以味五厨之味，其庶幾乎，其庶幾乎！

### 題解

僧曰：「夫存一氣和泰和，則五藏充滿，五神靜正。五藏充則滋味足，五神靜則嗜欲除。此經是五藏之所取給，各求食於厨，故云五厨爾。」今試原其意而暢言之，夫厨者烹小鮮以知味，味有酸辛苦咸甘，臟有肝肺心腎脾，行有木金火水土，德有仁義禮知信。其數五，其道周，德行臟味，取始於五厨。味充臟，臟其行，行有德，德通道。此所以以五厨名。計經文二十句，四句二十字爲一厨，百字五厨，道其寓焉。

### 句解

一、一氣和泰和——一氣化三，曰天地人三氣，天氣地氣相交爲泰，《易》曰：「天地交泰。」唯其相交而上下通，是謂泰和，指人氣已合天氣、地氣而仍歸一氣。故一氣和泰和者，由一而三、由三而一之象。

二、得一道皆泰——《易·繫辭上》曰：「一陰一陽之謂道。」又陰陽相交而泰，泰和一氣，已得一之象。得一道皆泰，謂已得陰陽交泰之一，非得一陰或一陽之一。

三、和乃無一和——交泰之和，已得一而不知二者之相交。既無二對，並一亦無。唯其無一和，

方爲和之至，謂由二而一，由一而無。

四、玄理同玄際——玄理指交泰之理，玄際指交泰時所現兩者之分辨處，泰三《象》曰「天地際也」是其義。究極其理，貴達其一。一其分辨處而失分辨之兩者，則理同際，《老子》曰：「此兩者同出而異名，同謂之玄。」玄者同也，同有名之際與無名之理之謂也。反身而言，其於性宮命宮之象，有辨乎？無辨乎？同之爲是。

以上四句爲一厨，其味酸，其臟肝，其德仁，其行木。行仁以去肝之酸，木仁芟滋，泰和熙熙，何不同之有，春生之象也。

五、不以意思意——意指分辨之兩者，《易·繫辭下》曰：「聖人立象以盡意。」謂意不外玄理與玄際。其同處立象以盡之，不可以意思之。或以意思意，則思得之意，仍爲玄理或玄際而非其同處。莊子曰：「吉祥止止」，「虛室生白」。或以意思之，其何以止止，其何以生白，蓋止止與生白，皆象也，非意也。

六、亦不求無思——此句反上句之義，謂既知不當以意思意，故求無思，然仍非。蓋不以意思，奈何象尚未成，則捨意亦無可思，乃僅求無思。不知求無思之求仍屬意，其可乎哉！

七、意而無有思——合上有思與無思，貴於有無雙遣，是謂無有思。其意若此，象其成焉。成象以盡意，方可思意。此有象之思，思猶無思，無思猶思，已達玄理玄際同異之境，非玄牝之門乎。

八、是法如是持——如是指意而無有思。反身而言，性宮命宮之象，有辨乎？無辨乎？持之爲是。持之持之，意盡象立，思云乎哉。



以上四句爲一厨，其味辛，其臟肺，其德義，其行金。行義以辛肺，持法肅肅，禁非以絕嗜欲，秋殺之象也。

九、莫將心緣心——進而明如是持之意，同理與際之玄，得此玄意，名之曰心。孟子曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」求得此心，仁義而已矣，酸辛而已矣。春生秋殺，合之分之，全任自然，其可更緣他心乎。凡未合自然之紛擾，莫不起於心緣心，習坎重險，其攀緣心之謂乎，可不慎諸。

十、還莫住絕緣——此句承上句而明緣心之反。蓋緣心既非，反之而住於絕緣亦非。原其住於絕緣者之心，仍因有緣心而起。知緣心之非而絕之，奚若忘其緣心而無有乎緣，既能忘緣，則何絕緣處可住。

十一、心在莫存心——心有緣心與絕緣兩端，能不緣不絕是謂存心。並此存心而無，則何來緣絕，是謂莫存心。故心宜在，尤貴莫存心。不然在在而存之，勢將不期而或緣或絕，猶意之未得法，理際之未同。然則存心未去，能不爲虎所啞乎，人心惟危，豈虛言哉！

十二、真則守真淵——真指莫存心之心在，以此真心而守真淵，猶泰之和和一氣，道心惟微之象，復其見天地之心乎。龍潛於淵，有不真者乎。確乎不拔，有失守者乎。以反身言，合朔成丹，河車其靜，周天云乎哉！

以上四句爲一厨，其味苦，其臟心，其德禮，其行火。行禮以息止之火，降龍伏虎之象。盛而有序，蹟而不亂，嘉會之合，禮本於太乙之謂也。

十三、修理志離志——志以修理，須離志之本身，其可忘真淵之守，勿用之用乎。

十四、積修不符離——修理畜積，可嘗理性寂然之味。然仍不可與志之本身符離爲一，庶見人能弘道非道弘人之理。

十五、志而不修志——此明志之本身不待積修，道法自然之象也。

十六、己業無己知——己業由積修而得，修理由己知而積，然修志非志之本身，則己志無與而無己知，此所以能無我而達真知之境。以反身言，丹圓自化，出入無疾，誠合外內，玄之又玄之謂也。

以上四句爲一厨，其味咸，其臟腎，其德知，其行水。水行之不捨晝夜，有識其真淵者乎，有化其鯤鵬者乎。真知以淨腎水之咸，氣化之功奏矣。

十七、諸食氣結氣——泰和之氣，其至矣乎。和而食之，有氣有味。奈何五味之充五臟，能無多寡之量乎。五德之行生克，能無衰旺之時乎。時量有辨，氣能無結乎。

十八、非諸久定結——此句承上句而更言所食之氣。蓋唯和氣能久，久而不慎，仍將有結，況氣之未和者乎。非諸久者，未和之氣也，定結無疑。

十九、氣歸諸本氣——既食能久之和氣，又當一氣和泰和而歸諸本氣，庶能永不結氣而爲食氣之道。

二十、隨取當隨泄——氣本自足，食之以隨取，食已當隨泄。《抱朴子》曰：「人在氣中，氣在人中。」故取猶不取，泄猶不泄，取之泄之，神而明之，食猶不食也。以反身言，天門開闔，一如天府，一如

葆光。人中之氣與人外之氣，廓然而一，何有乎結，是之謂道。

以上四句爲一厨，其味甘，其臟脾，其德信，其行土。行信以甘脾，建中建極之象。人參天地而黃中通理，其黃庭之旨乎。

## 論《真系傳》

《真系傳》一卷，唐李渤述。渤，隴西人，《新唐書·藝文志》、《崇文總目》、《宋史·藝文志》、《通志略》等皆有著錄，早已收入《道藏》，當編《正統道藏》（成於一四四五）時已佚，書名載於《道藏闕經目錄》。幸宋張君房所編纂的《雲笈七籤》（成於一〇一九）於卷五名「經教相承部」，實全部抄錄李渤《真系傳》以當之，故此書猶存。首載李渤之自述，可明著述的時間與地點。原文曰：「時貞元乙酉歲七月二十一日于廬山白鹿洞栖真堂中述」，即當唐德宗二十一年（八〇五）。是年朝中有大變化，於正月癸巳德宗崩，而太子（順宗）已於德宗二十年（八〇四）九月得風疾不能言。為大業計，仍不得不即位，「力疾出九仙門，召見諸軍使，人心粗安」。然「疾久不愈」，於「夏四月乙巳，上御宣政殿，冊太子。百官睹太子（憲宗）儀表，退皆相賀，至有感泣者，中外大喜」（引文皆錄自《資治通鑑》）。而李渤特於是年述《真系傳》，似與繼位事有關。凡真系之相傳，不一定傳子，方能傳之久遠，以喻世法必傳子之非。其言曰：「今道門以經籙授受，所自來遠矣。其昭彰尤著，使搢紳先生不惑者，自晉興寧乙丑歲（二六五），衆真降授于楊君。……」全書記述自楊君以下直至唐李含光，李含光卒於大曆己酉（七六

九），距李渤述此《真系傳》僅三十七年，實有以自繼李含光之道系。故李渤除述此《真系傳》外，《宋史·藝文志》尚著錄有李渤《李天師傳》一卷，惜此書已佚。凡《雲笈七籤》卷五所引十師之傳，與李渤之述全同，可證其確為抄錄《真系傳》原文。

凡《真系傳》所記述者共十師，及保存經籍者三世。以下據原文略為考核，以見由晉至唐所延傳的道系。

一、晉茅山真人楊君——楊羲，晉咸和五年九月生於句容，太元十二年丙戌去世（三三〇—三八六）。具體事實本諸《真誥》，此書今尚存。李渤亦本此書以作楊羲之傳。降神之事，起於興寧乙丑，是年楊羲三十六歲。

二、雷平山真人許君——許翊，字道翔，小名玉斧。父穆，晉護軍長史。翊生於咸康七年辛丑，年三十（三四一—三七〇）。

三、仙人臨沮令許君——許黃民字玄文，上清仙公翊之子，上清左卿穆之孫，以升平五年辛酉生，終時年六十九（三六一—四二九）。以上二許的事迹，亦本諸《真誥》。

附述保護道經者馬朗等——許黃民於元嘉六年（四二九）封其真經一厨付朗。……馬朗敬經若君父。……朗終，子洪、爰季真猶共尊尚。……陸簡寂南下立崇虛館，時當泰始三年（四七六）。經亦歸於館。以上事迹本諸《真誥·叙錄》，因輾轉抄錄人名人事等，難免有出入，然大體仍相似，其間保存經籍自元嘉六年至泰始三年約五十年左右，當亦有其事，視馬朗、馬洪、爰季真為三世保存經籍者。

四、宋廬山簡寂陸先生——陸修靜，吳興人。元徽五年卒，年七十二（四〇六—四七七），謚曰簡

寂先生。陸修靜於癸巳（四五三）入廬山，後立三洞，爲發展道教的主要成績。而此上清經屬重要的一部分，似未可囊括三洞（另詳），故李渤於三百五十年後仍在廬山，其對道教的認識，未可與陸並論。且自李渤起始以上清經當洞真或信爲陸修靜確如是，亦僅得三洞之一，況陸分三洞，未必以上清經當洞真。

五、齊興世館主孫先生——孫游嶽，字穎達，東陽人。永明七年卒，此書未記年齡，另據《茅山志》壽九十一，則年反長于陸修靜（三九九—四八九）。

六、梁茅山貞白陶先生——陶弘景，字通明，丹陽秣陵人。大同二年告化，時年八十二（四五六一—五三六）。陶創立茅山道能發展道教成三教合一的道教（另詳），李渤亦未能繼承之。

七、唐茅山升真王先生——王遠知，琅琊人，南朝陳揚州刺史曇首之子。唐貞觀九年卒，年一百二十六歲（五一〇—六三五）。王卒年可考，年齡未可全信。《茅山志》、《玄品錄》謂生於梁大通二年（五二八），則貞白卒時王僅九歲，其間當有宗道先生。李渤重視王，必使親受於陶，年一百二十六歲似非事實。

八、中嶽體玄潘先生——潘師正，趙州贊皇人，永淳元年告化，年八十九（五九四—六八二）。

九、王屋山貞一司馬先生——司馬承禎，字子微，河內人。至二十三年告化，時八十九（六四七—七三五），謚曰貞一先生。若司馬承禎願止於天台山，年八十一歲，玄宗召之，且使之居于王屋山。此玄宗或有以使其感化北方，承禎能繼承陶弘景三教合一的道教。

十、茅山玄靜李先生——李含光，其家本姓弘，晉陵人。父弘孝威，避敬宗諱，改姓李。大曆四年

坐亡，年八十七（六八三—七六九）。以上三世，正經初唐盛唐而中唐，李經安史之亂又歸茅山。時中嶽與王屋山正當紛爭之地。

李渤曰：「李君至于楊君十三世矣。楊許並越漢登真，許令亦終獲度世。馬、段幸會而不業。自陸君已降，則帝者無不趨其風矣。此皆史有明文，或遺迹可訪。又世世從事於斯者，其支裔焉。且知理而不知神，非長生之士也。超理入神，混合於氣，無爲而無不爲者，我真宗之道也。道無否泰，教有通塞，塞而通之者，存乎其人，故予述《真系傳》。其同源分派者，錄名仙籍不緝於此。」讀此可確見中唐時廬山道士李渤所理解的道教史。自楊羲於晉興寧乙丑（三六五）起至李含光卒（七六九），凡四百零五年。所謂十三世者，於十世間有馬朗傳子洪，又及段季真以之歸於陸，故有「幸會而不業」之三世。於一楊二許皆認爲已登真度世。於陸修靜以下，則爲歷代帝室所重視。唯陶傳王似有所闕，宜李渤已曰「王君又從宗道先生得諸勝訣云。經法秘典，大備於王矣」。因王有密告符命於秦王的事，宜得唐室之重視，以年齡合之，或已不得親受於陶。其間當有宗道先生臧矜，此屬茅山道之傳（另詳）。當唐朝開國繼隋而結束南北分裂的道教，故由王遠知授潘師正，已居於中嶽。潘實兼繼寇謙之之傳，故能合南北天師道爲一。由潘師正授司馬承禎，更居于山西之王屋山，在今山西南河交界處，古有黃老道的遺迹。而司馬承禎授李含光，李又歸于茅山以繼貞白。此又見唐之衰。李含光而李渤，則居于廬山以繼簡寂，然未及三洞之全。若對德宗之傳世，何能無感於「教有通塞」而當有以通之，此爲述此《真系傳》之旨。至于認爲可徵信的道教史僅起于楊羲，則對中國文化實少了解，故未足以當整體道教的傳人。僅屬上清經之傳承，然李渤已可稱李天師。凡

天師道之主爲上清經，故宋真宗初封張正隨，王欽若爲奏言授籙院及上清觀。可證唐及宋初之時，即以上清經屬於天師道，亦爲正一道，然未可以當三洞之一。李渤未辨三洞四輔，又以上清經當洞真，由是與孟安排所記述的史實不同，與《道藏》編目亦不同。故此《真系傳》當重視其思想，僅屬道教中上清經的傳承，而非整個道教史的史實。不記洞神三皇，洞玄靈寶及洞真老子以得道教之精華，蘇軾笑其陋非偶然（見《石鐘山記》）。朱熹取其白鹿洞而作爲書院，特取其境，非重其對道教的認識，此不可不知。

附：傳授上清經諸師生卒年：

- 楊羲（三三〇—三八六）
- 許玉斧（三四一—三七〇）
- 許黃民（三六一—四二九）
- 陸修靜（四〇六—四七七）
- 孫游嶽（三九九—四八九）
- 陶弘景（四五六—五三六）
- 王遠知（五一〇—六三五）
- 潘師正（五九四—六八二）



司馬承禎（六四七—七三五）

李含光（六八三—七六九）

考李渤作此時在貞元乙酉（八〇五），李含光僅去世三十七年。李渤有以繼之，然其迹待考。

## 論陳搏先天易與禪機的關係

陳搏字圖南，號扶搖子，生年未詳，約百歲左右而卒於宋太宗端拱二年（九八九）秋七月二十二日。按陳搏一生，當唐末五代之亂，時代思潮非常混雜。尤其是儒、釋、道三教的內容，正在起相應的變化。陳搏能探得其要，且於反身體驗有獨得的成就，不愧為劃時代的偉大人物，千年來於中國的思想文化有極大影響，宜隆重紀念之。作為道教人物的陳搏，近年來已引起學者的重視，然尚多未加深入研究的問題。例如創造先天易的情況，猶未見有確切的敘述，其實與當時禪師之思想密切相關。陳搏主張以易學使三教合一，於易理禪機的貫通，更有精粹的思路。基本的認識方法，全部說明於自著的名作《觀空篇》中，以下特為專論之。

考自唐高祖李淵開國於武德元年（六一八），亡於唐哀帝天祐四年（九〇七），整個唐室的盛衰過程凡二百八十九年。在安史之亂（七五五）前的一百三十餘年中，國勢基本興盛。能三教並存，於教義或相互吸收，或相互排斥，不礙其保持各自獨立。為上者情有所偏，亦未嘗有主一滅二的現象。時有王維（六九九—七五九）、李白（七〇一—七六二）、杜甫（七一二—七七〇）三位詩人的文思，恰可代表釋、道、儒三教的教義而互

爲摯友，正可反映玄宗時的一般思潮。故唐代的三教，早已通觀哲理與宗教。在當時的概念，不必分辨儒家是否宗教、道教是否道家諸問題。以道教論，根本未注意宋後盛傳的龍虎山天師道，所謂道教即老子之說。唯能等視儒、釋、道三種哲理，庶可深入研究中國傳統的整體理論。安史之亂後，當代宗即位（七六一），有李鼎祚上其編輯的《周易集解》，自序中論及對《易》的認識，其言曰：「原夫權輿三教，鈐鍵九流，實開國承家修身之正術也。」此因漢代的《易》，已能鈐鍵儒、道、陰陽、法、名、墨、縱橫、農、雜九流。及唐代的《易》，進一步能權輿儒、釋、道三教。可見由漢及唐，《易》的思想內容正日在擴大而兼及三教。以唐室論，自代宗起衰景畢現，經濟基礎亦不足兼顧三教的思想，故權輿三教的唐易，未能蔚然成風。且於五十餘年後，有韓愈奮起以排佛老（八一—九），實未識權輿三教的整體易理。況唐室開國二百年來（六一—八一—九），雖不忘儒術治國，而其認識論每以釋老思想爲基礎，故韓愈之說必歸失敗。然既起復古思潮，亦難消滅，延續二十餘年後，仍有武宗（八四—八四六在位）的滅佛。實經濟基礎已有崩潰之象，乃不得不歸咎於佛教的糜費。雖然，宣宗即位（八四七）能制止滅佛。惟數年間佛像佛經之損失極難恢復，故信佛之內容不得不隨時風而變，由賢首而禪正當其時。一花五葉而禪師輩出，決非偶然。究澄觀《疏鈔》，李長者《合論》等，早已兼及易象。變而爲一花五葉之禪，尤與易象密切相關，是皆爲有心之陳搏有以取之者。

此文僅以臨濟宗言，其源出黃檗的棒喝，棒喝猶陰陽之象。黃檗希運卒於宣宗大中四年（八五〇），而武宗滅佛於會昌五年（八四五），可喻黃檗之棒，恰起於武宗滅佛前後的客觀形勢下。其徒臨濟義玄，卒於懿宗咸通八年（八六七），已遲十七年，創造臨濟宗以見佛教禪機之振興。然正見未出，唐室日衰，臨濟宗有四賓主與四照用的方法，實爲當時是非顛倒，世見混亂的反映。先以四賓主論，

義當兩儀而四象。凡主爲陽，賓爲陰；主爲是，賓爲非。如能主對主相見，則心心相應，不言而喻，故曰：「橫按鑊錡全正令，太平寰宇斬癡頑。」或爲主對賓而賓能從主，亦未嘗非，此即臨濟宗覺人之志，故曰：「高提禪師當機用，利物應知語帶悲。」或有不辨是非者，反成喧賓奪主，凡以賓對主，庶見時代之黑暗，故曰：「口念彌陀雙拄杖，目瞽瞳人不出頭。」臨濟卒後八年（八七五），又發生黃巢起義，民不聊生，黑暗可喻。更有甚者，世多茫然不知所云者，尚在高談闊論，故曰：「倚門傍戶猶如醉，出言吐氣不慚惶。」對言而辯是非，唯多賓對賓。一如唐室君臣，已成尾大不掉病入膏肓之象，安得不衰竭而亡。然則臨濟宗之四賓主，時義豈不大矣哉！

進而再論四照用。四照用者，所以以主悟賓之象。推究賓主之異，關鍵在未悟陰陽。此四照用中之陰陽，猶破我執與法執。如能雙破我法，斯可由賓而主。將破之之時，須視賓之所執，執爲陰，破之爲陽。遇賓執我者，當破其我執而不破其法執，是名「先用後照」，即「奪人不奪境」，詩曰：「是處有芳草（不奪境），滿城無故人（奪人）。」或我執已破而尚有法執者，是名「先照後用」，即「奪境不奪人」，詩曰：「上苑花（喻法）已謝，車馬尚駢闐（喻人）。」謂花已謝則是，何必尚駢闐以尋花。更有頑鈍者，堅執我法，必須照用同時，人境雙奪，詩曰：「雲散水流去，寂然天地空。」反之即能我法雙破由賓而主，故爲「人境俱不奪」，詩曰：「一片月生海（喻境），幾家人上樓（喻人）。」其間由破我法，自然有我法，悟在執與不執而已。上引雙奪與俱不奪的詩句，大可玩味。

上述四賓主與四照用，即臨濟宗旨。文益（八八五—九五八）有言：「臨濟則互換爲機。」互換云者，就是易學中陰陽之變。今進一步合觀賓主與照用的陰陽，凡四賓主反身自覺爲陰，四照用因機覺

人爲陽，是猶內聖（由賓而主）外王（由雙奪而俱不奪）之道。反身則主爲陽賓爲陰，照用則不奪爲陽奪爲陰。由是配合陰陽互換，全同先天八卦之次。亦即數十年後，陳搏能畫出「先天圖」，實有以取諸當時盛傳的臨濟宗之象。詳見附圖，示於文末。

由圖可證臨濟義玄的思想結構，殊能切合《易》以道陰陽之理，依次互換，自然同先天圖之次。至于義玄本人，並未畫出先天圖以示之，宜千餘年來，尚未聞有人提及臨濟宗旨猶先天圖之次。而陳搏畫出先天圖後，亦未言其圖所由來。故先天圖之源，迄今仍恍惚。且當深入研究陳搏深通三教的思想結構，每有文獻不足之感。陳搏是否對佛教教義能深入理解，對禪機之精妙處是否有體驗，對臨濟宗旨是否認識等等，凡此關鍵問題，皆難斷定。僅以時間覈之，當陳搏生前的佛教，要在以禪機爲主。陳搏而通三教，不可能不知禪機。準此原則以求諸《佛藏》、《道藏》，約於十年前，不期而於《道藏》所收錄南宋初至游子編輯的《道樞》一書中，得陳搏《觀空篇》一文。此文未見載入任何書目，故千年來乏人重視。幸得之而反覆詳究其內容，庶見此文之思想結構謹嚴而飄逸。蓋深合於當時時代思潮之機，非精通易理、禪機，尤能合諸親身的體驗者，不能成道教高真之象。故可深信曾慥所錄者，的確是當時已盛傳百餘年的希夷先生之言。以下當闡明其精要，先錄未足四百字的原文如下：

希夷先生曰：欲究空之無空，莫若神之與慧，斯太空之蹊也。於是有五空焉。其一曰頑空，何也？虛而不化，滯而不通，陰沉胚渾，清氣埋藏而不發，陽虛質樸而不止，其爲至愚者也。其二曰性空，何也？虛而不受，靜而能清，惟任乎離中之虛，而不知坎中之滿。扃其衆妙，守於孤陰，終爲杳

冥之鬼，是爲斷見者也。其三曰法空，何也？動而不撓，靜而能生，塊然勿用於潛龍，乾位初通於玄谷，在乎無色無形之中。無事也，無爲也，合於天道焉，是爲得道之初者也。其四曰真空，何也？知色不色，知空不空，於是真空一變而爲真道，真道一變而爲真神，真神一變而物無不備矣。是爲神仙者也。其五曰不空，何也？天者高且清矣，而有日月星辰焉；地者靜且寧也，而有山川草木焉；人者虛且無也，而爲仙焉。三者出虛而後成者也。一神變而千神形矣，一氣化而九氣和矣，故動者靜爲基，有者無爲本，斯亢龍回首之高真者也。（《道樞·觀空篇》）

詳究此文之奇妙，貴在體驗當時認識論最精粹的問題，且能實事求是加以解決。凡經唐五代三百餘年的發展，當陳搏生前三教的哲理早已紛紜叢雜，名實難分。陳搏之易，唯一屬於能繼承李鼎祚的唐易，蓋以易象爲主。於三教之象，儒曰內聖外王，釋曰自覺覺他，道曰自度度他，各有其相似的陰陽整體理論。合諸易象的分類法，向內反身屬陰，向外對境屬陽，陰陽之實，則以認識空有爲本。要在已識太空之蹊，乃可空之無空，空與無空指由我及境言。且陳搏由體驗所得的方法，有神與慧二者。此二者的作用，慧以破執，神以爲主。曰內聖、自覺、自度者，用以破我執，於無慧者反以生我執。曰外王、覺他、度他者，用以破法執，於無慧者反以生法執。且不論我、法，無慧者其執愈破愈多。此見照用的方法，必須有慧方能喻之。更以神言，要識空之無空而爲主，貴在以主對賓，照用及時，促使賓能有神。賓有神而爲主，自然形成主對主的「太平寰宇斬癡頑」，方能使人類社會永在進化中。反之主而無神，則喧賓奪主而退化成賓對賓的「出言吐氣不慚惶」，其象何能認識空之無空。故陳搏提出

「神之與慧」以達空有之辨，由以會通臨濟宗旨，且尚不限於一葉云。

進而具體明其太空之蹊，凡分五空。五空者曰頑空、性空、法空、真空、不空。循次以進，方能掌握空有之變，且當破雙執而認識空，於空的形象，仍當有照用之辨。況認識我、法二執之空後，更當認識空之無空，庶可由賓而主，是即太空之蹊徑。一曰「頑空」者，猶嚴辨空有以執空，不知空之不空，有可通之機。其為至愚者，尚未知《易》以道陰陽之理。「清氣埋藏而不發」無其神，「陽虛質樸而不止」無其慧，治之道，當悟「應無所住而生其心」之旨。二曰「性空」者，已知陰陽而猶執其一，故曰「惟任乎離中之虛，而不知坎中之滿」。既閉其「衆妙之門」，何能見「衆甫之狀」，是誠知陰而不知陽，知鬼而不知神。以佛言，由小轉大，由羅漢而菩薩，正當其時。僅任離火炎上以出世，不識坎水潤下以入世，尚未達復卦「出入無疾」之境。三曰「法空」者，在闡明已見法空後的形象，恰當乾初「潛龍勿用」，貴在反身修德以悟之，玄牡之門，谷神居其中。潛初以得道於下丹田，自然合於上丹田的天道。中國傳統有天人合一之理，猶佛法之法空。「上苑花已謝」，猶在無色無形之中，無事也，無為也。初得道者，正不必「車馬尚駢闐」。勿用之用，庶見大用，種子既在，何礙於花開花謝，開謝之法，理當空之。四曰「真空」者，已達「五蘊皆空」之境。「知色不色，知空不空」，猶「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是」之象，是之謂真空。由真空、真道、真神之陰陽三變，自然成八卦之象。《繫辭下》有言：「乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」「物無不備」，是之謂神仙。五曰「不空」者，「妙有」乃生。《說卦》曰：「神也者，妙萬物而為言者也。」凡《易》有天地人三才之道。以道觀之，當由人而仙，天人已合一之象。以數量喻之，一神而千神，一氣而九氣，猶十與九的進位制，河洛當之。以認識

論言，基於靜而動，本於無而有，必須窮理以盡性，庶可有悟。且天下繁嘖，瞬息不慎即成亢象，亢龍回首以免悔，唯高真有其至德。曲折之蹊徑，毋為茅塞，觀空者宜時時惕之。

總上概述五空之象，確已通貫三教。凡內聖的聖，外王的王；自覺覺他的覺，自度度他的度；其空乎？有乎？同乎？異乎？此正陳搏生前所致思的問題。能綜合而畫出先天圖，實含有無窮之理。先天圖的偉大作用，當由此以悟之。

附：先天圖與臨濟宗旨

卦象	八卦	四象	兩儀	太極
俱不奪 一外王	乾 不奪	太陽 不奪	陽儀 四照用	太極 臨濟宗旨
奪境 不奪人 一外王	兌 奪	太陽 不奪	陽儀 四照用	太極 臨濟宗旨
不奪境 奪人 一外王	離 不奪	少陰 奪	陽儀 四照用	太極 臨濟宗旨



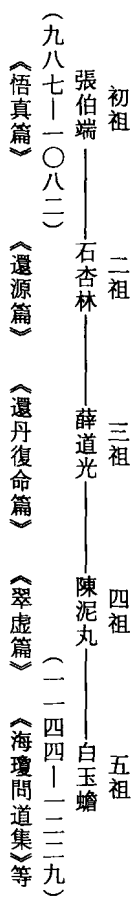
<p> <math>\overline{\text{賓}}</math> <math>\overline{\text{賓}}</math> <math>\overline{\text{賓}}</math>              賓對  <math>\overline{\text{內}}</math> <math>\overline{\text{聖}}</math> </p>	<p> <math>\overline{\text{主}}</math> <math>\overline{\text{賓}}</math> <math>\overline{\text{主}}</math>              賓對  <math>\overline{\text{內}}</math> <math>\overline{\text{聖}}</math> </p>	<p> <math>\overline{\text{賓}}</math> <math>\overline{\text{主}}</math> <math>\overline{\text{賓}}</math>              主對  <math>\overline{\text{內}}</math> <math>\overline{\text{聖}}</math> </p>	<p> <math>\overline{\text{主}}</math> <math>\overline{\text{主}}</math> <math>\overline{\text{主}}</math>              主對  <math>\overline{\text{內}}</math> <math>\overline{\text{聖}}</math> </p>	<p> <math>\overline{\text{外}}</math> <math>\overline{\text{王}}</math>  <math>\overline{\text{雙}}</math> <math>\overline{\text{奪}}</math> </p>	<p>卦象</p>
<p>賓 坤</p>	<p>主 艮</p>	<p>賓 坎</p>	<p>主 巽</p>	<p>奪 震</p>	<p>八卦</p>
<p>太 陰 賓</p>		<p>少 陽 主</p>		<p>少 陰 奪</p>	<p>四象</p>
<p>陰 儀 四 賓 主</p>				<p>陽 儀 四 照 用</p>	<p>兩儀</p>
<p>太 極 臨 濟 宗 旨</p>					<p>太極</p>

續表

## 談談南北宗

中國文化自宋代開始，有劃時代的變化。以儒家觀之，就是產生理學，今視之爲新儒家。究其實質，乃兼取由魏至五代（二二〇—一九六〇）七百餘年中所發展的儒釋道三種理論，而仍以儒統一之。以儒本身論，關鍵在加《孟子》一書之觀點。事實上所謂儒家理論，自孔子創始起已受老子之影響，其後可歸結爲漢宋兩次改革。以漢儒論，漢武帝、董仲舒所尊之儒家思想，乃兼及方仙道與黃老道。以宋儒論，程朱所創建孔孟之理學思想，更兼及三教之複雜理論。今研究理學思想，決不可忽視釋道文化。以道教論，不諱言兼取三教，在儒佛，則雖亦取於其他二教而諱言之。這一史實起於茅山道，自宋代又興起南北宗之道教後尤爲明顯。或仍使三教嚴加分辨，極難深入理解宋代道教南北宗之精華處。至于南北宗之名，亦未可誤解。或不以產生具體之思想文獻爲準，僅以存在「南北宗」之名字爲準，則未能說明南宗之史實。南宗在北宗前，然在北宋時北宗尚未產生，則雖有南宗，如何會其後產生北宗，對道教的認識問題、修煉問題與南宗有其相似點，且當有結合的趨勢，方有南北宗之名。南北宗對立之名字雖後起，然南宗之理論，早已建立。名南宗者，始祖爲張

伯端（九八七—一〇八二），天台人。晚年悟道，時當熙寧二年（一〇六九），地點在成都。因其一生皆輾轉於南方，悟道後著有劃時代作品《悟真篇》，自序於乙卯（一〇七五），故自有《悟真篇》起就有南宗。南宗之內容已兼及三教之理論，作為修煉金丹之原則，煉成金丹即為道教之最終目的。其思想來源遠則本於漢魏伯陽等之《參同契》，近則私淑於華山之陳搏，且有悟於禪機可剝那而得，故須慎其授受。其文字基本以詩表示，隱晦特甚。主要單傳五代，後人名之曰「南五祖」，其道統與作品如下示：



此五祖之時間，略同理學由程而朱。朱子能集理學之大成，白玉蟾（一一四四—一二二九）亦有集道教南宗大成之地位。且與朱子先後同在武夷山，玉蟾有《朱文公像疏》之作及其《自贊》，可並錄之：

天地棺，日月葬，夫子何之？梁木壞，太山頽，哲人萎矣。兩楹之夢既往，一唯之妙不傳。竹簡生塵，杏壇已草，嗟文公七十一禩，玉潔冰清；空武夷三十六峯，猿啼鶴唳。管弦之聲猶在耳，藻火之像賴何人。仰之彌高，鑽之彌堅；聽之不聞，視之不見。恍兮有像，未喪斯文。惟正心誠意者

知，欲存神壹壺者說。（《朱文公像疏》）

千古蓬頭跣足，一生服氣餐霞。笑指武夷山下，白雲深處吾家。（《自贊》）

由上二文，可喻其相合之情。朱子之學晚年被視爲僞學時有悟於道，此惟玉蟾知之。又道教之南宗至玉蟾而顯，由陳泥丸起單傳改爲廣傳，是皆受時代思潮之影響。且是時北宗已興，故後數傳及元代，即起南宗分裂及南北宗相合之情況。

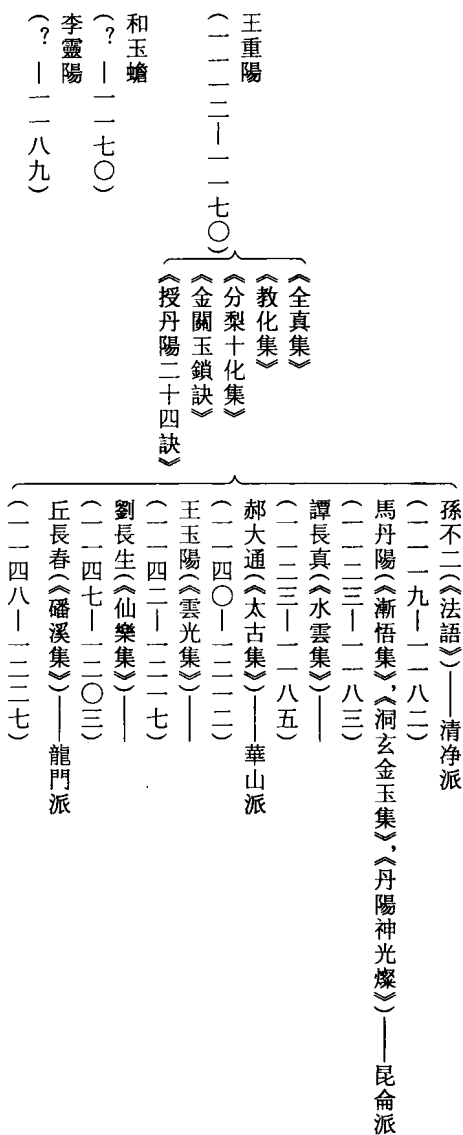
至于北宗，創自王重陽（一一二一—一一七〇），京兆咸陽人，生於宋徽宗政和二年壬辰（一一二二）。始名中孚，字允卿，幼善屬文，才思敏捷。十六歲（一一二七）北宋亡，地處金，當金太宗天會五年。及年二十七，即金熙宗天春元年戊午（一一三八）曾應武舉。易名世雄，字德威，可見其確爲文武雙全不世之才。此後十餘年中或對處境漸有反感，日以飲酒爲事。於四十六歲（一一五七）始有求道之心，改名嘉，號重陽，自呼王害風。於四十八歲當正隆四年己卯六月望日，飲酒於終南甘河鎮上遇呂純陽，自詩曰：「四旬八上得遭逢，口訣傳來便有功。一粒丹砂包愈好，玉華山上現殷紅。」翌年中秋於醴泉縣又遇呂純陽，授以秘訣五篇，遂專心修煉。五十歲於終南南時村鑿壙丈餘封高數尺，時人以活死人目之，坐於墓中連及三年，乃在體驗「吾喪我」之旨。五十二歲秋墳墓遷劉蔣村，與和玉蟾、李靈陽同房修道。五十三歲遇劉海蟾。及五十六歲大定七年丁亥（一一六七）四月十六日自焚茅庵，辭衆曰：「余東海提馬去。」開始實行創建全真教之具體行動，自認祖師爲鍾離權，師爲呂岩，師叔爲劉海蟾。此三位

得道者皆唐末五代人，距重陽近二百年。自名重陽者，即繼鍾號正陽、呂號純陽之象。五月過北邙山上清宮，有題詩事。閏七月十八日抵寧海州會馬丹陽，丹陽築全真庵居之。九月丘長春自崑崙山來受學；譚長真抱病而至，重陽治愈其疾，即爲弟子。次年（大定八年戊子，一一六八）二月丹陽棄家入道；王玉陽自牛仙山來禮師。二月晦，重陽携馬、譚、丘、王游崑崙山，開烟霞洞居之。三月郝廣寧受業於洞中。八月遷文登姜實庵，立七寶會。九年（一一六九）春同回寧海，周伯通築庵居之，名金蓮堂。重午日孫不二詣金蓮堂出家。八月立金蓮會，九月至福山縣立三光會，遂游登州。登蓬萊閣，重陽入海中，久之復出，冠服如故，觀者異之。乃立玉華會。又同馬、譚、丘至萊州，劉長生棄家從道，十月達掖縣，立平等會。是月即同馬、譚、劉、丘西游汴梁，寓王氏旅邸。約明年（大定十年，一一七〇）庚寅正月初回來聚，乃以秘訣五篇付丹陽，令遞相規益，即羽化。己丑（大定九年）閏五月，故是年正月十一立春，重陽羽化時尚未立春，以五十八歲計。

自丁亥七年四月十六日焚庵東游起，至庚寅正月初四羽化，時未滿三年，創立全真教，並立七寶會、金蓮堂、玉華會、平等會等，收得弟子七人，是謂北七真，而全真教即起大發展。可喻其得自呂純陽，亦可視之爲悟得之秘訣五篇確重要，且以之授於馬丹陽，令遞相規益，此七真之所以能繼承並發展全真之道。

凡北七真指同輩之七人，與其師重陽僅二代。而南五祖乃指單傳五代，且第五代白玉蟾約與北七真中之丘長春真人同時。知此方可了解產生南北宗的具體時代背景。下錄王重陽及北七真之生卒

年，並其重要著作：



此七真中丘長春年最小，壽最長，重陽卒時僅二十三歲，繼續修煉於磻溪。磻溪有姜尚垂釣處，丘選其溪，亦有以待文王之聘歟。實欲有應於上，庶能救人民生活於戰亂間之痛苦，亦屬宋民在金邦統治下之悲憤情緒，不得不借宗教之出世法以自慰。然具體生活何能忽視，故全真教以覺世救人為主，與傳統道教貴白日飛升者不同。是時蒙古成吉思汗(一一六二—一二二七)崛起於西北，年小於丘。

丘於四十四歲當明昌二年（一一九六）已離磻溪東游，即沿黃河流域弘法。當成吉思汗於四十五歲（一二〇六）開蒙古國，丘已五十九歲，七真中四真已逝，而全真之理早爲成吉思汗所聞。開國六年（一二一一）蒙古即攻金，於十年（一二一五）攻占中都（即今北京），金勢已衰，成吉思汗初成統治中國之勢。若對中國之認識，首先所關心者爲全真教。因金可滅北宋，然宋人之信仰難滅，況全真教爲金統治時新創之道教，取三教合一之理，當時在北方足以概括中國所有之思想，所以能強盛。且王重祖之神通爲七真所弘揚，早已傳遍黃河流域，由陝西至山東，信奉者激增，故成吉思汗特於十四年（一二一九）召丘長春西行見面。是時六真俱亡，唯丘年七十二，猶健在。得蒙古太祖成吉思汗之邀請，特往雪山相見。以七十四歲之高齡率十八弟子經三年往返而成傳道於成吉思汗之大事。此對元朝開國能以道自制，清心寡欲，減少殺伐等實起極重要作用，全真教由是而大興。於甲申（一二二四）三月年七十七歲還燕都，待行門人十八位，逐一記其事迹。

一、虛靜先生趙道堅（一一六三—一二二二），年五十九，名九古，號虛靜子，南陽新野人。初從丹陽，後從長春，賜名道堅，留事李靈陽於終南祖庭。明昌辛亥（一一九一）長春命謁長生，未幾長生仍令歸長春。西行時於辛巳十一月初，連日雨大作四日，土人以爲年，旁午相賀。是日虛靜先生趙九古語尹公曰：「我隨師在宣德（地名）時，覺有長往之兆，頗倦行役。嘗蒙師訓道，人不以死生動心，不以苦樂介懷，所適無不可。今歸期將至，公等善事父師。」數日示疾而逝，蓋十一月五日也。師命門弟子葬九古於郭東原上，即西行。歸時至賽籃大城之東南，山有蛇，兩頭，長二尺許，土人往往見之。望日門人出郊，致奠於虛靜先生趙公之墓，衆議願負其骨歸。師曰：「四大假軀，終爲棄物，一靈真性，

自在無拘。」衆議乃息。師明日遂行。先是壬午年（一一二二）道衆爲不善人妒害，衆不安。守公道安晝寢方丈，忽於天窗中見虛靜先生。趙公曰有書至，道安問從何來，曰天上來。受而視之，止見太清二字，忽隱去，翌日師有書至，魔事漸清。此外尚有感應事從略。西行未成而羽化，故往時十八弟子，歸時僅十七弟子。

二、冲虛大師宋道安——生卒年待考。道堅亡後，曾夢告道安。及長春羽化時有遺語：「令門人宋道安提舉教門事，尹志平副之，張志松（或係素字之誤）又其次，王志明依舊勾當，宋德方、李志常等同儀教門事。」此見對道安之重視。終七，提舉宋公謂清和曰：「吾老矣，不能維持教門，君可代我領之也。」讓至于再，清和受其托。據此可知其年當長於清和。

三、清和大師尹志平（一一六九—一二五一），號清和，字大和。遠祖滄州人，北宋時有官萊州，因家焉。十四歲（一一八三）初遇丹陽，丹陽即是年羽化。明昌初（一一九〇）從長春，又見玉陽、太古。著有《葆光集》、《北游語錄》等。丙申（一二三六）春始達終南恢復祖庭。辛丑（一二四一）正月重葬重陽（時已卒七十二年，重陽卒於一一七〇），乙巳（一二四五）命潘仲和主領永樂宮之法席。

四、虛寂大師孫志堅——號虛寂，生卒年待考，事迹亦未詳。

五、清貧道人夏志誠（一一七三—一二五五），號清貧道人，濟南章丘人。西游還，亦主白雲觀事。《甘水仙源錄》中記及。

六、清虛大師宋德芳（一一八三—一二四七），號清虛，字廣道，萊州掖城人。初從劉長生，得度於玉陽，占道士籍，後從長春。西游歸，嘗對德芳曰：「汝緣在西南。」德芳因語及道經泯滅，宜爲恢復



之事。長春曰：「茲事體甚大，我則不暇，兼冥冥中自有主之者，他日爾當任之。」授以披雲子號。壬酉（一二三七）起整理《道藏》，與門下講師通真子秦志安等至甲辰（一二四四）成。

七、葆光大師王志明——丘真人遺言「王志明依舊勾當」，具體事實未詳，與尹志平隨侍丘師左右者。

八、冲虚大師于志可（一一八五——一二五五），字顯道，號冲虚，寧海人。年十九師劉長生，後隨長春，事迹見《甘水仙源錄》。

九、崇道大師張志素（一一八八——一二六八），號谷神人，睢陽人。道教作品署名「谷神子」者殊多，部分可屬張志素之作品。

十、通真大師陶志圓——事迹未詳，待考。

十一、通玄大師李志常（一一九三——一二五六），字浩然，洛州永年人。戊寅（一二一八）見長春，寇至不告衆人避寇所，被寇擊幾死，衆人感德之。

十二、頤真大師鄭志修——事迹待考。

十三、玄真大師張志遠——事迹待考。

十四、悟真大師孟志隱——事迹待考。

十五、清真大師綦志清（一一九一——一二五六），字子玄，號白雲子，萊州掖縣巨族。十五歲師長春，本《祖庭內傳卷下》。

十六、保真大師何志清——事迹待考。

十七、通玄大師楊志靜——事迹待考。

十八、冲和大師潘德冲（一一九一—一二五六），復興河東永樂祠堂本《高挺清逸觀碑》。

歸時十七弟子分三班，令宋道安、夏志誠、宋德芳、孟志隱（亦作温）、何志堅（當作清，《道藏》誤作堅字）、潘德冲六人先行。師携尹志平、王志明、于志可、鞠志圓、楊志靜、綦志清六人次之；張志素、孫志堅、鄭志修、張志遠、李志常五人又次之。

## 論南北宗在道教史上的地位

道教是吾國土生土長的宗教，由原始宗教發展而成。原始宗教的具體信仰以及形式，每因聚居的地域而有所不同。吾國是一個多民族國家，早以漢族為主，然漢族的形成已同化各種部族以及各種民族爲一，故今日有廣大地區及衆多人口，而全國尚多未經同化的民族。所謂道教指吾國漢族的宗教，各少數民族仍有各種原始形式的信仰，與道教已不可並論，研究道教史時宜加以參考，因原始道教亦可能具此形式。

今日所公認的道教，起於漢末張道陵。因自天師道起始有固定的宗教儀式，以及所信仰的鬼神和大量的信徒，其來源出於四川。近代著名學者蒙文通，曾認識到天師道的興起，或與四川少數民族的宗教有關。此見極是，然漢後已與漢族同化。推廣言之，各種同化於漢族的部族與民族各有其原始宗教，既歸一於漢族，乃集合各種信仰形式以形成漢民族的宗教——道教。此道教的内容所以龐雜，道教的形成時期所以較難肯定，故決不可說張道陵前吾國無道教。概論吾國的道教史，基本宜分三大時期：

第一期，自古至漢末——漢族道教教義完成期。

第二期，曹魏至五代——道教與佛教的相互滲透期。

第三期，宋至今——道教教義的改革與衰落期。

最近於連雲港孔望山發現東漢所刻的佛像，亦有道教形象的石刻。這一發現對吾國宗教史，包括佛教史與道教史等，有重要影響。主要是佛教的傳入時期，及道教的形成時期，有重加考慮的必要。簡而言之，佛教在東漢初，已由海路傳入吾國，漢光武帝楚王英，能「誦黃老之微言，尚浮屠之仁詞」當係事實，且非王府的點綴品，已成爲有群衆信仰的宗教。唯其有群衆基礎，故爲明帝所忌，楚王英自殺於永平十四年（七一），是時黃老與浮屠的信仰者，肯定已有相當數量。楚王的封地當現在的徐州，距孔望山石刻甚近，足可證明其有聯係。故佛教的傳入時期，比安世高於桓帝初年至洛陽，宜提前一二百年。至于吾國道教的形成，更宜早於東漢初期，於西漢時已普遍產生於全國各地。此文不論先秦的情況，以秦始皇統一而言，自然包括統一六國的宗教思想。秦封山川，一心求長生不死藥，可視爲秦始皇本人的宗教信仰，直接觸及道教的中心內容。漢初張良學辟穀從赤松子游，以見社會上早有其人其事。黃石公亦爲有心人，雖蒙上神秘色彩，而實與革命思想有關。商山四皓，又成爲陶弘景輩所取法的思維形象。又世傳張良隱于廟臺子（今屬陝西），可能有影響於東漢張道陵。明宋濂等早信道陵爲良的六世孫，此言未有確據不足信，然從道教思想的發展形勢觀之，實有可能。當西北張良輩的

思想傳至西南，與西南少數民族的宗教信仰相結合，經二三百年的醞釀，乃孕育出張道陵的天師道，此爲道教的一部分。

又齊燕沿海的方士先秦時已盛，秦始皇的信仰更促使其發展，由秦而漢此風未息。漢初破秦苛法，乃尚黃老，五六十年後漸見禮法不可無，故武帝反之而尊儒術斥百家。董仲舒所謂儒，即齊燕方士與鄒魯儒生的結合，所斥的百家，則以破法家的黃老爲主。廟堂對策既定，黃老即轉入民間，漸與方士結合而產生黃老道，百餘年後爲張角等所信仰，亦爲道教的一部分。

更應注意的是南方及東南沿海地區的宗教思想。考楚國及吳越的思想，基本近黃老。今以馬王堆出土的文獻考之，內有《周易》帛書、老子《道德經》、醫理養生等三大類，據此文獻可見秦漢之際上層階級的思維形象。若《周易》一書，屬卜筮而免秦火，故流傳各地。然觀象的方法，勢必因地而異。今之傳本，皆出于杜田生，主要由丁寬東傳。寬任梁將軍以抗吳楚七國之反，《周易》授田王孫，再傳爲施讎、孟喜、梁丘賀三家易，皆列於學官。而南方的《周易》帛書逐步失傳，幸經千餘年而復得。今據帛書發表的卦次等觀之，已知其重視象數，與干支五行有關。於三家易中，孟喜另有所得以授焦、京者，略與帛書有所合。以《周易》而論，本宜與干支五行相合，且可與中醫理論相通。此《周易》、《道德經》、《內經》所代表的三種思想，於先秦時早已結合爲一，成爲吾國的整體概念。若漢易能兼此納甲爻辰者，唯孟氏、京氏易有之，其象數漸爲道教利用，以示煉內外丹的方法。據《抱朴子》所收集的道經，巨著唯有三種，其一《養生書》一百五卷，其二《太平經》五十卷，其三《甲乙經》一百七十卷。此外二百餘種，以一卷爲多而未有超過十卷者。可見此三部巨著，猶漢代道教的叢書，《養生書》的基本

內容當屬馬王堆思想的發展，屬南方及東南方的道教形式，此亦為道教的一部分。

楚王英所誦的黃老微言，似屬道經，已不是老子原書。且漢言黃老，先秦早有黃帝成仙的傳說，《內經》托名於黃帝是其義，故曰黃老微言，當有養生煉丹的內容在內。今僅存《周易參同契》一書，魏伯陽為會稽人，正可見東南方道教的特點。《周易》象數於漢代已全國通行，故能為各地區道教所利用。而全國道教的統一認識，《周易》象數又起主要作用。總上而論漢族道教的思想基礎，不外黃帝養生、《周易》象數、老子道德三方面。及漢末由黃老道的失敗，天師道的勃興，自然結合養生而完成漢族道教的基本教義。亦即由漢初馬王堆的南方思想，逐步結合全國各地具有地方性的民族思想，至漢末發展成漢族道教的宗教思想。故自古至漢末，當視為漢族道教教義的完成期，如以道教史始于張道陵，則尚未全面了解漢族道教的教義。

魏初王弼（二二六—四四九）注《老子》與《周易》出，時代思想大變，著名學者呂澂以為與佛教出入有關，陳垣則以為無關。此一問題，宜本佛教的傳入時期而解決。如在漢末傳入，尚不及影響王弼的思想，故以無關為長。今既有石刻佛像為證，則以有關為長。當東漢初佛教雖傳入，尚未能影響吾國人民的基本思想，僅能附屬於黃老。經一二百年的思想積累，浮屠漸可與黃老抗禮。而漢代的黃老，已與醫學養生及《周易》象數相結合，為適應佛教的般若思想，不可不對吾國本有的哲學思維，加以深化並另出新義。王弼承王肅、何晏而完成《老子》、《周易》注，於《老子》否認其養生術，於《周易》否認其象數，由是飄然而玄，方可與般若思想爭勝。且於《黃帝內經》的具體醫藥理論，避而不談。故由王弼起，黃老廢而老莊興，漢易滅而玄易盛，吾國的思想發展而成另一天地。此亦非王弼等人主觀所能

起的作用，自然有其歷史條件。以《周易》象數論，以之合於天文，漸見歲差的現象而莫知其理，乃疑其取象之未是；以之合於社會道德，又目睹「禪讓」的鬧劇。而般若虛幻之說正中下懷，故印度佛教思想影響吾國學術界，當以王弼始。道教自漢後與佛教相互滲透，包括排斥與吸收，且始終未忘漢的象數及反身的修養。能重視煉內外丹的方法，注意對世界及客觀人身的認識，又因佛教不斷傳入的刺激，故漢族的道教於漢後大發展。初有《抱朴子》的總結，雖佛教已盛而只字不提，於佛道之辨可云嚴格。排斥方面如王浮作《化胡經》，吸收方面如楊羲、葛巢甫輩大造道經，乃可與佛教對抗。於是北魏寇謙之改革天師道于嵩山，劉宋陸修靜創三洞于廬山。分道經爲三洞，可直接研究對本體的認識，此爲總結當時結合佛教後的道教，可貴處在其獨特性。三洞決非佛教的經律論，而是吾國固有的天地人。由陸創三洞而繼以大小孟的四輔，方見道教的嚴格規模，而此規模實對佛教天台宗的判教有影響。及唐佛、道的滲透尤明顯，明皇立佛、道二藏，始見比較固定的佛、道二教的教義。以道教論，纂成《三洞瓊綱》，於天寶七載（七四八）詔崇玄閣繕寫分送諸道采訪使，可當第二期的中心。且玄宗嘗求煉內丹的方法，有綿州昌明令劉知古據《參同契》作《日月玄樞論》以上於朝。又玄宗幸蜀，迎者有李鼎祚，李於代宗登極（七六二）獻《周易集解》。由是漢代固有的《周易》象數及道教古文獻《參同契》，已散入民間保存數百年的古籍能重顯於世。劉知古與李鼎祚在文化史上的貢獻，不可忽視。然唐室已漸衰，此二種主要文獻在當時未起作用，僅影響於宋後道教教義的改革。唐德宗時李渤著《真系傳》曰：「今道門以經籙授受，所自來遠矣。其昭彰尤著之使搢紳先生不惑者，自晉興寧乙丑歲（三三五）衆真降授于楊君。」此僅以《三十九章經》爲道經始，李渤視道教可信的歷史不足五百年，此

以受佛教刺激而發展之道教爲道教，完全忽略了吾國漢族本有的道教。蘇軾於《石鐘山記》笑渤之陋，今知渤乃無所不陋，由渤之陋庶見劉、李之可貴。後經唐末五代之亂，《道藏》散佚，宋初非張君房，已不易恢復《三洞瓊綱》的體係而成《大宋天宮寶藏》，時當天禧三年（一〇一九）。而宋藏之成，宜當道教史第二期的結束。

至于道教教義於唐末已開始改革，煉金丹的概念與方法，亦在發展變化中。張伯端悟道於熙寧二年（一〇六九）以作《悟真篇》，可視爲道教史上第三期的開始。此後的神道教義分二方面，其一仍繼承三洞四輔的體例，爲宋室所提倡的道教，然於民間已漸失主導地位；其二爲南北宗的興起，南宗即張伯端，北宗爲王重陽。南北宗教義的主要改革，在創立儒釋道三教合一的道教。由此概念以煉「金丹」，殊有特點。當魏晉時早有主張或善談三教同異者，如孫綽、謝安、王羲之等等，然具體內容已完全不同。所謂儒、晉梅賾的《尚書》出，及唐加注疏，方有明顯的儒家道統。韓愈自任之，法孟子拒楊墨而排佛老，不得不與宗教並列而論是非，自然儒家亦有成爲宗教的可能，宋代的理學即由是而起。所謂佛，由達摩禪宗而及天台宗，唐有玄奘唯識、實叉難陀八十《華嚴》的發展，歸諸唐五代時唯禪宗獨盛，則和魏晉時的佛教亦有差異。而道教魏晉後的發展，基本由佛教的刺激，佛教本身既起變化，道教的內容自然須變化。乃三洞四輔的形式，已不足適應當時的需要，由是漢代「金丹」的概念，有復興的趨勢。初由養生煉氣而重視外丹，實即具宗教色彩的中藥，且由植物藥品而及礦物藥品。由外丹而及內丹，經南五祖而北七真及七真之傳，已成爲宋元道教的主流，且與理學密切相關。元由北而南，南宗自然合於北宗全真，而南宗至泥丸、玉蟾已合於西山而漸歸正一。乃明後的神道教派雖仍



多，主要僅存北全真而南正一。

以文獻論，道士孫明道於明昌間（一一九〇—一一九六）所刊的全藏，仍同宋藏的體例。宋披雲於乃馬真后三年（一二四四）所刻的元藏，當有北宗全真教的教義，惜元藏被焚於至元十八年（一二八一）。及明藏成於正統十年（一四四五），明由南而北，仍以正一派主編。然張宇初等既未詳究三洞四輔之原及南北宗發展教義之史迹，故編次混亂。及明中葉後，清代雖仍有《道藏輯要》等書，然未對全藏加以整理研究，故道教即入衰落期。最主要的是，《道藏》中必須收入《周易》、《內經》、諸子之書方能完成漢族道教的教義，而明後的學者以爲與道教無關。若由是而創三洞四輔的體例，已屬第二期的產物。迨宋起的金丹學說，爲煉內外丹的基本概念，宜屬第三期的改革。奈何明藏的叢雜，由清迄今已五百餘年，尚未見有道者加以全面研習，此道教在吾國自然日趨衰落。要而言之，未明第一期的教義。其本既失，三洞四輔徒成空架，則自然不敵佛教，亦不能正確理解第三期的重要性。

試以上述的分期法，似可能略窺道教的全貌，且與秦漢以來吾國的哲學思想史，亦基本平行。

總而言之，道教是漢民族的宗教，其發展史自然與漢民族的思想文化糾纏在一起。古經夏商周三代的發展，思想文化早有相當高的水平。由文物的不斷出土，可略見自新石器時代起的演變史迹。迨春秋戰國時，已有能力對客觀世界及人生起源等問題，加以整體性的研究，而其結論當然有宗教的、哲學的，亦有科學的。秦始皇統一六國，亦須統一六國的思想文化。既已成功，乃生由始皇傳至萬世的奢望。此雖已成爲後人諷刺的題材，然始皇本人仍未滿足，其唯一遺憾就是本身不能長生。此生死問題，不可不視爲各種宗教的共同命題，而道教尤其突出。在先秦早有黃帝飛升的傳說，始皇對此可

云堅信入迷，足爲有志而未得者的代表。陶弘景著《真靈位業圖》，惜迷此道者，特授以「第七中位鄧都北陰大帝」之左位，職稱爲「北帝上相秦始皇」，此絕妙的評價，惜尚未引起歷代學者的注意。今以客觀存在的道教史言，秦始皇地位的重要，略如佛教有阿育王。凡漢代形成的道教來自六國宗教的混合，故研究道教教義，必須兼及先秦諸子百家的理論。至于先秦已有的各種宗教、哲學、科學的思想，不得不逐步納入道教教義中，且其發展完全受佛教教義的刺激。故以時代言，有第一期的教義基礎，方能有第二期與佛教的滲透。及北宋初四川產生南宗，南宋初北方產生北宗，乃於道教教義有劃時代的改革，是當第三期。改革的要點，就是使儒釋道並列的三教，另立能包括三教的道教。故南北宗的道教教義與傳統的道教教義有基本的不同，此與哲學史上產生理學的情況相同。

考道教教義由曹魏至五代（二二〇—九六〇）七百餘年間的發展，已能全部融化印度佛教思想。此三教合一的南北宗，所以有劃時代的地位，亦即成爲能綜合中國道教與印度佛教的統一宗教。此統一宗教的歷史任務，由張伯端、王重陽創立，且已受理學的影響。

以儒釋道並稱三教，陶弘景《茅山長沙館碑》已云「百法紛湊，無越三教之境」。等同而論，晉孫綽《喻道論》早已齊其旨趣。然三教的本身皆在發展，以佛教論，教義多端。一、龍樹學說傳入，爲般若第一高峯。二、達摩由海路入以開禪宗，初用《楞伽》而後師以《金剛》，禪機已變。三、天台宗之確立，頗受吾國哲理的影響。四、玄奘取經回國後，印度那爛陀寺的佛法，亦變爲密宗。故及唐五代，佛教除密宗外基本全在吾國，且頗多已變化。主要如天台宗的判教，《六祖壇經》的參禪，繼之有石頭的《參同契》，洞下的《寶鏡三昧》，李通玄的《華嚴合論》等等，可見在佛教本身範圍內亦漸生三教合一的

理論。以儒教論，晉梅賾的《尚書》出，以恢復儒家的道統爲一變。韓愈執儒家道統，且用孟子以排佛老爲二變。及宋取陳搏的易圖又尊《孟子》爲經，出入佛老以排佛老，乃三變而理學成。以道教論，煉丹內外丹以求長生之志雖同，然求長生的目的與方法亦隨時而變。對本體的認識必須三教互用，且煉外丹屢屢失敗，故唐末起漸漸重視內丹。際此三教的客觀事實，始能在張君房編成宋藏後，有張伯端起於民間。既悟「金丹」的修煉法而作《悟真篇》，其理已開三教合一的道教，內容與魏晉南北朝各家所論的三教異同，已完全不同。伯端爲天台山人而悟道于四川，其上承漢《參同契》之說，正爲早已傳入四川的南方之道。然南宗初創，其傳未盛。又南宋初北方咸陽人王重陽在金人統治下創立北宗全真教于寧海，正秦始皇時道教出生地及齊燕方士叢集處的結合。其在南宗基本單傳，及五傳至白玉蟾始盛，約當朱熹之時。是時北宗傳七真而大盛，且七真中丘長春西游見蒙古太祖成吉思汗，乃北宗全真教勃興而三教合一的道教確立。故南北宗在道教史上，有其劃時代的地位。著名學者陳垣已著有《南宋初河北新道教考》，全書記述全真教等的史迹已詳，然未及南宗且未詳教義及文獻。以下準《正統道藏》所收錄的文獻，以考察南北宗教義的具體內容。

吾國道教史上產生南北宗，與哲學史上產生理學，是在基本相同的歷史條件下完成的。近千年來（宋開國於公元九六〇年）理學對吾國人民的哲學思想，南北宗對吾國人民的宗教思想，在歷史上已起過主導作用，且其間有不可分割的聯係，迄今仍有不可估計的影響。然理學的發展史迹，如《宋儒學案》等等書籍，已有詳細的記載。而南北宗的具體事實與其主要文獻及內容，始終未受到學者應有的注意，且受道教徒的任意篡改，乃以誤傳誤，頗多失真。今據《正統道藏》（刊板於正統十年，一四四

五)所收錄的南北宗文獻加以整理，盡可能還其本來面目，庶見「金丹」的發展過程及其在道教史上的地位，然後評論它在認識論上與修養身心上的價值。

由南北宗起，方有全面認識三教而加以統一的學說。故不僅在道教史上，就是在哲學史上，亦有其價值，足可與理學並存。然其文獻，始終未加整理。宋披雲主編的元藏，或已有適當的分類法，惜遭焚毀而散失。明《正統道藏》雖兼收南北宗的文獻，奈何叢脞雜糅，分類混亂。清康熙間進士彭定求編《道藏輯要》，似已整理，且亦重視南北宗，然未能兼收並蓄，況取捨標準未合歷史事實。《道藏》三洞四輔的宏偉結構，因南北宗而蕩然，何能見其重要。

故此文論南北宗，必從道教史的分期說起。既知南北宗在道教史上的地位，則宜考慮如何以第三期的思想，結合第一期的原理，然後納入第二期的體例。此為研究道教、編寫道教史、整理《道藏》的基本方法。今推得南北宗的哲理，不外窮理盡性以至於命之說。南宗先命，北宗先性，亦本《悟真篇》、《全真集》的原文。以之合於「三洞四輔」的體例，洞真猶理，洞玄猶性，洞神猶命。伯端與重陽皆以弘揚輔翼道教為己任，以時代言宜入四輔。輔洞玄為太平，北宗文獻屬之。金元起而全真教大興，實與漢代的《太平經》同一作用。輔洞神為太清，本收煉丹法之文獻，今以南宗文獻屬之。如此方可有內外丹合一的大還丹形象，因「金丹」本通三洞，其法宜由太清入。若南北宗相合的文獻，可入輔洞真的太玄。道教的禪機實出老莊，必經曹溪洗禮，與魏晉清談已截然不同，方能得三教合一之理。

## 《悟真篇》和南宗歷代的文獻

### 一、《悟真篇》

道教自張伯端出，對金丹修煉法有明顯的不同，於思維形象已起根本變化，乃當南宗初祖。師師相傳，以五代爲主，後人以南五祖稱之。南宗者，乃對王重陽所創立的全真教爲北宗而言。

張伯端留下的唯一文獻就是《悟真篇》，《正統道藏》收錄七種，書目如下：

一、《紫陽真人悟真篇注疏》八卷。象川無名子翁葆光注，武夷陳達靈傳，集慶空玄子戴起宗疏。

二、《紫陽真人悟真篇三注》五卷。紫賢薛道光、子野陸墅、上陽子陳致虛注。

三、《紫陽真人悟真直指詳說三乘秘要》一卷。象川無名子翁葆光述。

四、《紫陽真人悟真篇拾遺》一卷。

五、《悟真篇注釋》三卷。象川無名子翁淵明注。

六、《紫陽真人悟真篇講義》七卷。雲峰散人永嘉夏宗禹著。

七、《修真十書》中所收之《悟真篇》五卷。葉士表、袁公輔注。

南宋初曾慥所編的《道樞》中，亦已部分摘錄《悟真篇》，可見當時的風行。傳抄注解本必不止此，今則已分合而僅存此七種，能流傳於明初而收入《道藏》，若今存的其他注本皆在刻於正統十年（一四四五）的道藏本後。

今對上述各種《悟真篇》宜加以整理研究。爲了解張伯端的基本思想，必須詳讀《悟真篇》自序。全文錄於下：

嗟夫，人身難得，光景易遷，罔測短修，安逃業報。不自及早省悟，惟只甘分待終，若臨歧一念有差，墮三涂惡趣，則動經塵劫，無有出期，當此之時，雖悔何及。故老釋以性命學開方便門，教人修種以逃生死。釋氏以空寂爲宗，若頓悟圓通，則直超彼岸，如有習漏未盡，則尚徇於有生。老氏以煉養爲真，若得其要樞，則立躋聖位，如其未明本性，則猶滯於幻形。其次《周易》有窮理盡性至命之辭，《魯語》有毋意必固我之說，此又仲尼極臻乎性命之奧也。然其言之常略而不至于詳者，何也？蓋欲序正人倫，施仁義禮樂之教，故於無爲之道未嘗顯言，但以命術寓諸易象，性法混諸微言耳。至于莊子推窮物累逍遙之性，孟子善養浩然之氣，皆切幾之。迨夫漢魏伯陽

引易道陰陽交媾之體，作《參同契》以明大丹之作用。唐忠國師於語錄首叙老莊言，以顯至道之本末。如此豈非教雖分三，道乃歸一。奈何後世黃緇之流，各自專門，互相非是，致使三家宗要，迷沒邪歧，不能混一而同歸矣。且今人以道門尚於修命，而不知修命之法理出兩端，有易遇而難成者，有難遇而易成者。如煉五芽之氣，服七耀之光，注想按摩，納清吐濁，念經持咒，噴水叱符，叩齒集神，休妻絕粒，存神閉息，運眉間之思，補腦還精，習房中之術，以致服煉金石草木之類，皆易遇而難成者。以上諸法，於修身之道率皆滅裂，故施力雖多而求效莫驗，若勤心苦志，日夕修持，可以辟病，免其非橫，一旦不行，則前功漸棄。此乃遷延歲月，事必難成，欲望一得永得，還嬰返老，變化飛升，不亦難乎，深可痛傷。蓋近世修行之徒妄有執著，不悟妙法之真，卻怨神仙謾語，殊不知成道者皆因煉金丹而得，恐泄天機，遂託數事爲名。其中惟閉息一法，如能忘機絕慮，即與二乘坐禪頗同，若勤而行之，可以入定出神。奈何精神屬陰，宅舍難固，不免長用遷徙之法。既未得金汞還返之道，又豈能回陽換骨，白日而升天哉。夫煉金液還丹者，則難遇而易成。要須洞曉陰陽，深達造化，方能超二氣於黃道，會三性於元宮，攢簇五行，和合四象，龍吟虎嘯，夫倡婦隨，玉鼎湯煎，金爐火熾，始得玄珠有象，太乙歸真，都來片餉工夫，永保無窮逸樂。至若防危慮險，慎於運用抽添，養正持盈，要在守雌抱一，自然復陽生之氣，剝陰殺之形。節氣既周，脫胎神化，名題仙籍，位號真人，此乃大丈夫功成名遂之時也。今之學者，有取鉛汞爲二氣，指臟腑爲五行，分心腎爲坎離，以肝肺爲龍虎，用神氣爲子母，執津液爲鉛汞，不識浮沉，寧分主客，何異認他財爲己物，呼別姓爲親兒，又豈知金木相克之幽微，陰陽互用之奧妙。是皆日月失道，鉛汞異爐，

欲望結成還丹，不亦遠乎。

僕幼親善道，涉獵三教經書，以至刑法，書算，醫卜，戰陣，天文，地理，吉凶，死生之術，靡不留心詳究。惟金丹一法，閱盡群經及諸家歌詩論契，皆云日魂月魄，庚虎甲龍，水銀硃砂，白金黑錫，坎男離女，能成金液還丹，終不言真鉛真汞，是何物色，不說火候法度，溫養指歸。加以後世迷徒，恣其臆說，將先聖典教妄行箋注，乖訛萬狀，不惟紊亂仙經，抑亦惑誤後學。僕以至人未遇，口訣難逢，遂至寢食不安，精神疲倦，雖詢求遍於海嶽，請益盡於賢愚，皆莫能通曉真宗，開照心腑。後至熙寧二年己酉歲（一〇六九），因隨龍圖陸公入成都，以夙志不回，初誠愈恪，遂感真人授金丹藥物火候之訣。其言甚簡，其要不繁，可謂指流知源，語一悟百，霧開日瑩，塵盡鑒明，校之丹經，若合符契。因念世之學仙者十有八九，而達其真要者未聞一二。僕既遇真筌，安敢隱默，罄所得成律詩九八八十一首，號曰《悟真篇》。內七言四韻一十六首，以表二八之數；絕句六十四首，按諸周卦；五言一首，以象太乙；續添《西江月》一十二首，以周歲律；其如鼎器尊卑，藥物斤兩，火候進退，主客後先，存亡有無，吉凶悔吝，悉備其中矣。於本源真覺之性有所未盡，又作為《歌頌樂府》及《雜言》等附之卷末，庶幾達本明性之道盡於此矣。所期同志者覽之，則見末而悟本，舍妄以從真。時熙寧乙卯歲旦，天台張伯端平叔叙。

此序雖長，分段而讀，實極簡要。第一段首至「不能混一而同歸矣」，所以說明三教合一的道教，不啻為南宗的綱領。於三教的實質，已同理學所談的性命，惟理學以排佛老為己任，伯端則以改革道教



爲己任。繼之第二段至「不亦遠乎」。間分二節，明道教修命之法有「易遇而難成」與「難遇而易成」二方面，而伯端所改革煉金丹的修命法，就是否定「易遇而難成」以歸於「難遇而易成」。以下第三段直至篇末爲自述悟道的始末及著此《悟真篇》的原委。最重要的問題，乃在《悟真篇》與卷末附篇的性命關係。而序文於「悉備其中矣」以下，竟由不同的版本而有不同的文句。讀《道藏》收錄的《悟真篇》自序凡三見。上錄序文准最早的葉袁注本（見《道藏》一二六、一二七兩冊），其後有「三注本」（見《道藏》六十三冊）及「注疏本」（見《道藏》六十一、六十二兩冊），此二本的序文已不同。若有數處一二字的脫訛與顛倒，顯係傳抄者筆誤，無關宏旨，惟此節實大不相同。

上引「悉備其中矣」，以下爲「於本源真覺之性有所未盡，又作爲《歌頌樂府》及《雜言》等」，下接「附之卷末」。

而其他二本的序言，於「悉備其中矣」以下爲「及乎篇集既成之後，又覺其中惟談養命固形之術，而於本源真覺之性有所未完，遂玩佛書及《傳燈錄》，至于祖師有擊竹而悟者，乃形於《歌頌詩曲雜言》三十二首，今」，下接「附之卷末」。

此節的不同，亦不排除伯端自改。首先應考慮版本的來源，最初流行的《悟真篇》白文，今見《道樞》中摘錄，惜未全，亦未及自序。而注本則以葉袁本最早，葉注在紹興三十一年（一一六一）（見戴起宗所引及），距《悟真篇》成書已八十餘年，伯端早已不在人世。其後翁注本出，翁自序於乾道癸巳（一一七三），則序文已不同。然翁對此三十二首並不欣賞，著有《悟真直指詳說》曰：「……是仙翁畢其卷末而以禪宗性道者，實明神仙抱一之道也，故余分爲下卷。……今則仙翁歌咏

性道，亦不獲已而言之，固已贅矣。此余所以不復加之解釋者，不欲爲畫蛇添足也。……蓋天蓋地隨處運動而莫非真，隨所施爲而無不可，則知道裏本來天性具足，無欠無餘。擬議俱弛矣，能所俱忘矣，無問無應，無思無慮，雖性之一字，抑亦用不着也。」可見《悟真篇》的卷末，本有歌咏禪宗性道之作。然是否惟此三十二篇似未可必，各本《悟真篇》的內容，有多於自序中所說明的詩篇數，應皆屬卷末。今歌咏禪宗性道者恰三十二首，如序文說明三十二首，則其他諸詩歌如何理解，況尚有「雜言」之名，如《讀周易參同契》一文恰當之，然不在三十二首之內。可見序文的改變，決非伯端本人。考此三十二首的內容，可視爲伯端所作。以下更宜全錄《悟真篇》後序，方能全面了解伯端的認識過程。

竊以人之生也，皆緣妄情而有其身，有其身則有其患，若無其身，患從何有。夫欲免乎患者，莫若體夫至道，欲體至道，莫若明乎本心，故心者道之體也，道者心之用也。人能察心觀性，則圓明之體自見，無爲之用自成，不假施功，頓超彼岸。此非心鏡朗然，神珠廓明，則何以使諸相頓離，纖塵不雜，心源自在，決定無生者哉。然其明心體道之士，身不能累其性，境不能亂其真，則刀兵烏能傷，虎兇烏能害，巨焚大浸烏足爲虞。達人心若明鏡，鑒而不納，隨機應物，和而不倡，故能勝物而無傷也，此所謂無上至真妙覺之道也。原其道本無名，聖人強名，道本無言，聖人強言耳，然則名言若寂，則時流無以識其體而歸其真。是以聖人設教立言，以顯其道，故道因言而後顯，言因道而反忘。奈何此道至妙至微，世人根性迷鈍，執有其身而惡死悅生，故卒難了悟。黃老悲其貪着，乃以修身之術順其所欲，漸次導

之。以修生之要在乎金丹，金丹之要在乎神水華池，故《道德》《陰符》之教得以盛行於世者，蓋人悅其生也。然其言隱而理奧，學者雖諷誦其文，皆莫曉其義，若不遇至人授之口訣，縱揣量百種，終莫能著其功而成其事，豈非學者紛如牛毛，而達者乃如麟角也。伯端向己酉歲於成都遇師授丹法，當年且主公傾背，自後三傳於非人，三遭禍患，皆不逾兩旬。近方憶師之所戒云，異日有與汝解纜脫鎖者，當宜授之，餘皆不許。爾後欲解名籍，而患此道人不之信，遂撰此《悟真篇》，叙丹藥之本末，既成而求學者輾集而來，觀其意勤，心不忍拒，乃擇而授之。然而所授者，皆非有巨勢強力，能持危拯溺，慷慨特達，能仁明道之士，初再罹禍患，心猶未知，竟至于三，乃省前過。故知大丹之法至簡至易，雖愚昧小人得而行之，則立超聖地，是以天意秘惜，不許輕傳於非其人也。而伯端不遵師語，屢泄天機，以其有身，故每膺譴患，此天之深誠如此之神且速，敢不恐懼克責。自今以往，當鉗口結舌，雖鼎鑊居前，刀劍加項，亦無復敢言矣。此《悟真篇》中所咏大丹藥物火候細微之旨，無不備悉，好事者夙有仙骨，觀之則智慮自明，可以尋文解義，豈須伯端區區之口授。如此乃天之所賜，非伯端之輒傳也。其若篇末歌頌談見性之事，即上之所謂妙覺之道也，然無爲之道以濟物爲先，雖顯秘要，終無過咎。奈何凡夫緣業有厚薄，性根有利鈍，縱聞一音，紛成異見。故釋迦、文殊所演法寶，無非一乘，而聽學者隨量會解，自然成三乘之差。此後若有根性猛利之士，見聞此篇，則知伯端得達磨六祖最上一乘之妙旨，可因一言而悟萬法也。如其習氣尚餘，則歸中下之見，亦非伯端之咎矣。

此後序於《道藏》中亦三見，而最早的葉袁注本，後序在《禪宗歌頌》之後。而其他「三注本」、「注疏

本」的後序，皆緊接《悟真篇》後，且刪此《禪宗歌頌》而另立《悟真篇拾遺》之名。又於葉袁本的《禪宗歌頌》前，有引言百餘字，此可解決《悟真篇》的卷末問題，當錄於下：

夫學道之人，不通性理，獨修金丹。如此既性命之道未備，則運心不善，物我難齊，又焉能究竟圓通，迴超三界。故《楞嚴經》云有十種仙，皆於人中煉心，堅固精粹，壽千萬歲，若不修正覺三昧，則報盡還來，散入諸趣。是以彌勒菩薩《金剛經頌》云：「饒君百萬劫，終久落空亡。」故此《悟真篇》中，先以神仙命術誘其修煉，次以諸佛妙用廣其神通，終以真如覺性遣其幻妄，而歸於究竟空寂之本源矣。

讀此引言，一覽而知非伯端所作。作此者或伯端去世未久，因見卷末說禪之妙，乃割裂性命，小視金丹屬命，非此禪機，不能達究竟之性。一言以蔽之，仍須以佛制道。故以伯端自序中首節的觀點視之，此決非伯端所作。然支持此引言的觀點者，即進一步改動伯端的自序，而信道者流又欲發此「禪宗歌頌」而成《拾遺》，且於引言的首字「夫」改成「此恐」二字，而《悟真篇》卷末的內容迄今未定。總上而言，當以葉袁注本為主。全書詩篇，除八十一首及《西江月》十二外，卷末尚有七篇及《禪宗歌頌》三十一首。《文獻通考》於《通元秘要悟真篇》一卷，引晁以道曰：「皇朝張用成撰，字平叔，天台人。熙寧中隨陸師閔入蜀，授道於隱者，因受律詩八十一首。」又引陳振孫曰：「天台張伯端平叔撰，一名用成。熙寧遇異人于成都，所著五七言詩及《西江月》百篇。末卷為《禪宗歌頌》，以謂學道之人不通性理獨修金丹，則性命之道未全。有葉士表、袁公輔者各為注，凡五卷。」今以

《道藏》本艱之，夏宗禹的《講義》，當本晁氏所見的一卷本加注，奈何未錄伯端的前後序，書亦未及卷末，故非完璧。陳氏所見的五卷本，原書尚存，惜陳氏已不辨增加末卷的情況，視引言爲伯端之言乃大誤。至于改動伯端的序文，或視《禪宗歌頌》爲拾遺，皆未達伯端同一三教之旨。故《悟真篇》的內容當以葉袁本爲準，且宜以前後序所說明的原則，《悟真篇》外當有卷末，共一百三十二篇。下爲整理《悟真篇》的目錄：

自序

七言四韻一十六首

絕句六十四首

五言一首

西江月一十二首

卷末 絕句五首

西江月一首

讀《周易參同契》

禪宗歌頌三十二首

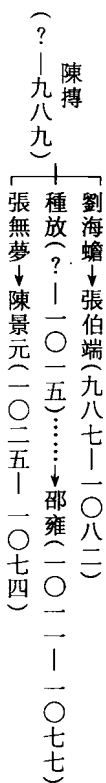
後序

按伯端悟道於熙寧二年（一〇六九），由是而作《悟真篇》，經六年而成，即自序於熙寧八年（一〇七五）。後陸續成附篇三十九首，既成《禪宗歌頌》，又作後序。「三注本」、「注疏本」的後序有元豐改元戊午歲（一〇七八）的日期，則悟道已十年。據翁葆光《悟真直指詳說》謂尸解於元豐五年（一〇八二）三月初五日，壽九十六。或據《山西通志》、《陝西通志》，皆謂年九十九。考伯端隨陸詵入蜀，詵卒於熙寧三年，年五十九，伯端以九十六歲計，是年已八十四歲。以八十餘歲的老叟，尚隨詵入蜀，且悟道遲至八十三歲，由是而始著《悟真篇》，皆與常情未合，故閱世之年似可減少十歲以上。惜無實證，暫從翁說，即伯端生於雍熙四年（九八七）。三十三歲時張君房成《大宋天宮寶藏》，而伯端於道教能從具體實踐出發，經數十年的專志訪道始能有悟。且自謂罄所得以成《悟真篇》，故除此書外有題伯端之名者，如《金丹四百字》等等，皆後人所託名。至于三傳非人而三遭禍患，與詵之卒有關。由是更重禪機，而有大量禪宗歌頌之作。間有《讀雪竇禪師祖英集》，考雪竇禪師之生卒年為九八〇—一〇五二年，時略早於伯端。末數句為：「昨宵被我喚將來，把鼻孔穿於杖上，問他第一義如何，卻道有言皆是謗。」此非伯端不能言，「有言皆是謗」而仍作《悟真篇》，此道教之禪機所以不同於佛教的禪。知此始可喻《悟真篇後序》的重要，而引言決非伯端所作。

凡由難遇而遇，已可由命而達性。識浮沉，分主客，超二氣，會三性，斯之謂金丹，實即由人身小天地以同一於宇宙大天地的道教形象。然難遇而遇者的根性仍不可不辨，此伯端所以不得不鉅口結舌，然傳《悟真篇》者，雖非慷慨特達能仁明道之士，實已不乏其人。所謂「得最上一乘之妙旨」，所以同三教，即南北宗的基本教義，此《悟真篇》為最早最完備的文獻。後人視伯端為南宗初

祖，確非偶然。惜成都所遇異人未言其名，後人以劉海蟾當之，以時考之實不可信。因劉爲燕相，燕爲後唐滅於癸酉（九一三），早於伯端悟道一百五十餘年，海蟾如何能在。若北宋初祖王重陽自言遇劉海蟾，則爲另一問題。伯端既未自言，何以不合常情之事妄加於伯端。且以理推之，授道者似與華山陳搏有關。《悟真篇》有詩曰：「夢謁西華到九天，真人授我指玄篇，其中簡易無多語，只是教人煉汞鉛。」可作一證。若陳搏經何人以傳伯端，可從張無夢說起。宋哲宗朝（一〇八六一—一〇〇〇）賈善翔作《高道傳》有曰：「張無夢好清虛，窮老，《易》，入華山與劉海蟾、種放結方外友，事陳希夷先生，無夢多得微旨。」又有陳景元師事天台山鴻濛子張無夢，《道藏》中景元的著作甚多，亦往來于天台、四川，然屬茅山派而未能改革道教，晚年仍未悟內丹，僅能窮理而實未盡性，故不足與伯端比。若張無夢是否悟內丹之訣，亦未可知。其于華山與劉海蟾、種放結方外友，而種放的卒年尚知，則劉海蟾的年齡當亦相近，似皆爲陳搏的弟子，故伯端當爲陳搏的再傳。或視劉海蟾爲燕相則大誤，然或與燕相有關，即其一二傳的弟子。故知南宗之金丹實出陳搏，始可對《悟真篇》的內容能進一步了解。

下附有關諸人的生卒年，以見其道的淵源。



## 二、南宗歷代的文獻

記伯端授道的最早文獻，今有政和乙未（一一一五）中秋日商丘老圃今是翁元王貞一記（見《道藏》六十四冊）。是年距伯端之卒僅三十四年，當有所據。記中謂道源曾注《悟真篇》，元戴起宗於至元丙子（一三三六）辨其非。又曰：「元王真一，安有元王之姓，是自訛其記述之名以惑世也。」考此元王真一四字，可作姓王名元字真一解，或傳寫有誤，未可即此而非其言。若道源是否注《悟真篇》爲一問題，由杏林承伯端以授道源爲另一問題，故所記的授道事實似可信。其記曰：「寧崇丙戌歲（一一〇六）冬，道源寓郡縣青鎮聽講佛事，適遇鳳翔府扶風縣杏林驛人石泰字得之，年八十五矣。綠髮朱顏，神宇不凡，夜事縫紉。道源密察焉，心因異之，偶舉張平叔詩曲，石矍然。曰：識斯人乎。曰：吾師也。遂將語着於平叔者。平叔先生舊名伯端，始于成都宿天回寺遇異人，改名用成。鳳州太守怒，按以事坐黥竄，經由郟境，會天大雪，與護送者俱飲酒村肆。吾適肆口，既揖而坐，見邀同席。吾笑顧此衆客方歡，彼客未成飲，盍來相就。於是會飲，酒酣問其故，且以告。吾念之曰：郟守，故人也，樂善忘勢，不遠百里，能遇玉趾，有因緣可免此行。平叔懇諸護送者，許之諾。遂復丁邠，吾爲之先，一見獲免。平叔德之曰：此恩不報，豈人也哉。子平生學道無所得聞，今將丹法用傳於子之成道。吾再拜謝，仰受付屬。道源聞石泰說是語已，稽首皈依，請因受業，卒學大丹及復受得口訣真要，且戒往通邑大都，依有德有力者可即圖之。道源遂來京師，棄僧伽梨幅巾縫掖，和光同塵，混於常俗，覬了此事。」

觀此記與伯端後序相應。以年代計之，杏林小伯端三十六歲，伯端悟道時杏林四十八歲，卒時杏



林六十二歲，其後二十三年始遇道源。

然伯端之道雖傳於杏林，而《悟真篇》已行於世，故道源能吟其詩。世傳杏林著有《還源篇》，《道藏》中二見，一見第七四二冊，一見第一二二冊。全篇凡詩八十一章，大義與《悟真篇》有相似處，然是否杏林所著，殊有可疑。其後道源著《還丹復命篇》，自序於靖康丙午（一一二六）。其序自言宣和庚子歲（一一二〇）得至人口訣，則已在遇杏林後十五年，此至人是否仍指杏林已不可知。由是復經六年始成此篇，實為私淑《悟真篇》而第一部發展南宋的文獻。至于《還源篇》非石泰所著，元俞琰已有論及，於《席上腐談》卷下曰：「白玉蟾有《武夷集》、《玉隆集》、《海瓊集》、《金闕玉鑰集》，又有《留子元問道集》、《彭鶴林問道篇》，皆門弟子所編。《群仙珠玉集》載張紫陽《金丹四百字》、石杏林《還源篇》，其文辭格調與玉蟾所作無異，蓋玉蟾託張、石之名為之耳。陳泥丸《翠虛篇》亦是玉蟾所作，其首篇數首詩皆元陽子詩。其後《紫庭經》、《羅浮吟》、《歸一論》與《武夷》等集，如出一手。」今進而考之，石泰自序中謂「昔年於驛中遇先師紫陽張真人」，此紫陽之號始見於《悟真篇注釋》無名子自序，其言曰：「夫子嘗謂余曰：天台仙象道成，授命紫陽真人之號於上帝，默相皇家，時嘗隱顯於世，人莫之識也。」蓋此一神話南宋後始起，石泰不應用此。然《還源篇》雖後人託名，未可否定其曾傳張伯端之道。由杏林而道源，為南宋發展的第一階段。

南宋後葉袁注出，始未能自吟其象，僅對原書加注。此對原書已生隔膜，未能直入其理，不得不求道於文句中，南宋至此為一變。有翁注用另一《悟真篇》的抄本，此本由陸詵的後代傳出，翁為之分卷而作《直指詳說》，為南宋發展的第二階段。

是時鍾呂西山派已大興，王重陽的北宗亦在興起，以南宗言，正當四祖陳泥丸之時。陳受道源之傳，又博取各派之說，由伯端的不可傳而變為可傳，猶從「難遇而易成」復歸於「易遇而難成」。然從之者雖衆，僅於嘉定壬申（一一二二）傳道於白玉蟾。白的著作有《上清集》、《玉隆集》、《武夷集》等，且為南宗潤色，代伯端作《金丹四百字》，實由馬自然傳出，代杏林作《還源篇》，其中已提及鍾呂傳道。白又代其師作《翠虛篇》，而自作《金液大還丹訣》（見《道藏》一三三冊），其言曰：「要做神仙，煉丹工夫，亦有何難。向雷聲震起，一陽來復，玉爐火熾，金鼎烟寒。姹女乘龍，金公跨虎，片餉之間結大還。丹田裏，有白鴉一只，飛入泥丸。河車運入昆山，全不動纖毫過玉關。把龜蛇烏兔，生擒活捉，霎時雲雨，一點成丹。白雲漫空，黃芽滿院，服此刀圭永駐顏。常溫養，使脫胎神仙，身在雲端。」可謂南宗五祖已合西山派後的總結，當南宗發展的第三階段。

由上述三階段，似可概見南宗的變化（各種文獻的內容另詳《道藏提要》）。玉蟾於《上清集》中曾為朱熹作像疏曰：「嗟文公七十一禩，玉潔冰清，空武夷三十六峯，猿啼鶴泪。管弦之聲猶在耳，藻火之像賴何人。」又贊遺像曰：「皇極墜地，公歸於天，武夷松竹，落日鳴蟬。」可見南宗與理學的關係密切，玉蟾於伯端，一如朱子於二程。若朱子後的理學已無發展，南宗則繼玉蟾尚有逐步與北宗相合的發展，三教合一的道教，尤非理學所能及。五祖後的傳授為：



苗太素著《玄教大公案》，有弟子王誠庵編成而序於泰定甲子（一二三二—四），距伯端的悟道已二百五十餘年。經世事輾轉的變化，能不忘修命而得達磨最上一層，猶此《玄教大公案》之旨。南宗的歷史任務，以《正統道藏》所收的文獻論，似可以此書作結。

元張士弘集《悟真篇三注》本，始於紫賢注，蓋貴於傳道的實質，而不貴於文字之義。元人戴起宗成《悟真篇注疏》本，蓋主翁注而疏之，糾正薛注之誤題，未可為非，然對原書改不一改而面目全非。於白玉蟾所潤色的五祖外，另以陳達靈、翁葆光為二、三兩傳，實覺多事。清陳夢雷編《古今圖書集成》尚用三注本，《道藏輯要》同，《四庫》所收的《悟真篇》已用注疏本，則距離伯端原意更遠。且明後的《悟真篇》注，皆糾纏於文句與編次，乃徘徊於第二階段而不能出。而此《玄教大公案》早已直探「金丹」，然除《道藏》本外尚無刻本，且未聞學者之重視此書，故特取之與《悟真篇》始終相應，南宗之道或可「象在其中矣」。

## 南宋初全真道的創教過程

全真道創立人王嚳，道號重陽子，陝西咸陽大魏村人。生於宋徽宗政和二年（一一二二）十二月二十二日，這一天已成爲全真道的重要紀念日。當其十六歲時（一一二七），徽欽二帝被擄，北宋亡。咸陽屬北宋的永興軍路，亦爲金人所占，而王氏是咸陽望族，多資產，仍能生活在異族統治下。重陽子始名中孚，字允卿。偉志倜儻，不拘小節，兼習文武，皆有成就。初修進士業，善屬文，才思敏捷。於二十七歲（一一三八）易名世雄，字德威，以應金熙宗天眷元年的武舉。年未三十的有爲青年，目睹兩宋之際的混亂，在心理上自然有極大的震動。更以客觀形勢論，岳飛于紹興十二年（一一四二）被害，南宋與金的戰爭暫告段落，此可進一步造成重陽子的心理苦悶，對北方大片土地上的漢民族，何能不起同情心。而孑然一身如何行動？此所以從二十八歲至四十七歲之二十年間，外形似覺消沉，日在酣醉之中，而其思想深處，正在借狂飲之刺激，以激發其如何解決自身及生民之疾苦，以成其自度度人的大願。且金天眷年間（一一三八—一一四〇）已有道士蕭抱珍在河南汲縣創立太一教；金皇統二年（一一四二）即岳飛被害之年，又有劉德仁在山東鹽山創立真大道教；此皆足以啓發重陽子創教

之志。然及四十六歲（一一五七）始決定一心求道，於四十八歲六月望日在終南甘河鎮會見二位仙人，四十九歲中秋日于醴泉縣又遇真仙。乃於五十歲在終南南時村鑿壙丈餘，封高數尺，坐於墓中，時以活死人目之。又於四隅各植海棠一株，人問其故，答曰：吾將來使四海教風爲一家耳。及五十二歲秋，始填活死人墓，遷居劉蔣村。當墳墓後基本已自度。曾作有《悟真歌》一首，全不及世事變化，僅以本身及家庭言，可喻自度之象。宜全文錄於此。

悟真歌

余當九歲方省事，祖父享年八十二。二十三上榮華日，伯父享年七十七。三十三上覺婪耽，慈父享年七十三。古今百歲七旬少，觀此遞減怎當甘。三十六上寐中寐，便要分他兄活計。豪氣冲天恣意情，朝朝日日長波醉。壓幼欺人度歲時，誣兄罵嫂慢天地。不修家業不修身，只恁望他空富貴。浮雲之財隨手過，妻男怨恨天來大。產業賣得三分錢，二分吃著一酒課。他每衣飲全不知，余還酒錢說災禍。四十八上尚爭強，爭奈渾身做察詳。忽爾一朝便心破，變成風害任風狂。不懼人人長耻笑，一心恐昧三光照。靜慮澄思省己身，悟來便把妻兒掉。好洗面兮好理頭，從人尚道聘風流。家財蕩盡愈無愁，怕與兒孫作馬牛。五十二上光陰急，活到七十有幾日。前頭路險是輪回，舊業難消等閑失。一失人身萬劫休，如何能得此中修。須知未老聞強健，棄穴填墳雲水游。雲水游兮別有樂，無慮無思無做作。一枕清風宿世因，一輪明月前身約。（錄自《全真集》）

此篇《悟真歌》主旨鮮明，文字亦淺顯，要在一片真誠有以「悟真」，反覆閱讀後定可有得。繼之即與和玉蟾、李靈陽二位高道結茅於劉蔣村，翌年五十三歲又遇真仙劉海蟾，且三友間之道力日增，計結茅四年。當五十六歲四月二十六日，始毅然自焚其茅庵，別二友而自行其度人之願，辭衆曰：「余東海捉馬去。」到東海後，曾著《了了歌》，更有細讀價值，再錄原文如下：

### 了了歌

漢正陽兮爲的祖，唐純陽兮做師父。燕國海蟾兮是叔主，終南重陽兮弟子聚。爲弟子，便歸依，侍奉三師合聖機。動則四靈神彩結，靜來萬道玉光輝。得逍遙，真自在，清虛消息常交泰。元初此處有因緣，無始劫來無罣礙。將這個，喚神仙，窈窕冥冥默默前。不把此般爲妙妙，卻憑甚麼做玄玄。稟精通，成了徹，非修非煉非談說。惺惺何用論幽科，達達寧須搜秘訣。也無減，也無增，不生不滅沒升騰。長作風鄰並月伴，永隨霞友與雲朋。（錄自《全真集》）

究此《了了歌》，可得重陽子創立全真道的思想結構。其祖師漢正陽，著有《靈寶畢法》。師父唐純陽確與正陽有關，更傳有《鍾呂傳道集》。嘉取道號重陽者，有重合正陽、純陽之象。叔主劉海蟾亦爲正陽所度，實爲唐末盧龍（今當北京）留後劉仁恭的相輔。仁恭父子建立北燕，險如壘卵，被滅於梁鳳曆元年（九一三），海蟾先此而去相從道，其時代略可覈實。《宋志》著錄有《海蟾子還金篇》一卷等。故重陽必至東海捉馬者，近有海蟾之緣，遠即戰國時方仙道的舊處。定此創道的原則，庶有實踐其度

人的方法。計自四月二十六日焚庵離劉蔣村，至閏七月十八日抵寧海州，今當陝西終南山至山東牟平縣。一人獨行，毅力大可敬佩。及抵寧海州恰遇馬丹陽，馬爲當地有名的弘道者，富於財，即爲築「全真庵」居之，始有全真之名。由是度得馬丹陽夫婦及丘長春、郝大通、譚長真三位真人。此見重陽子之創道及基本成就，全在五十六歲一年中（一一六七）。於五十七歲又度王處一玉陽真人，立七寶會。於五十八歲立金蓮會、三光會、玉華會、平等會，又度劉處玄長生真人。旋即携丹陽、長真、長春、長生四弟子西返，至汴梁過年，於正月初四召丹陽、長真、長春於榻前曰：「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。吾今赴師真之約耳。」丹陽請留頌，師曰：「吾已書于長安灤村呂仙庵矣，今口授汝。」言訖而逝。是年閏五月，於正月十一始立春，逝時尚未立春，當時視之爲五十八歲。以今法計之，當公元一一二一一一七〇年，生卒日爲舊曆十二月二十二日與正月初四，故在世尚未足五十七周歲。且其一生有意自度約十年，度人約二年，竟對後世道教產生如此重要的影響，令人驚異。

全真道的承啓關係，凡上承漢正陽、唐純陽與北燕劉海蟾及同時代的和玉蟾、李靈陽二友，下啓七位弟子，後世即以北七真稱之。賴弟子的大力弘道，尤其是丘長春能會見成吉思汗，方成爲全真道發展的基礎。由金而元，北方的全真道自然可南傳而遍及全國。至于王重陽創道的思想結構本諸儒釋道三教合一，這一思想肇始於梁武帝時的陶弘景（四五六—五三六），發展於唐末五代。王重陽生當北宋淪亡之際，回思興盛的漢唐時代主要思想體係不出此三種，故全真道的教義，宜分三方面認識之。

其一於儒。重視日常生活的道德品質，此能繼承北宋時興起的關洛理學。

其二於釋。要在吸取其律宗，除必須出家外，當捨去一切，嚴守乞食制。此對不太重視戒律的道教爲一大改革。

其三於道。不用符籙，不煉外丹，要在反身的修養。此煉內丹本屬道教的基本教義，然不貴肉身的長生不死，專重心靈能起超時空的相互感通，深信得道成仙後有永生的事實。此對道教言殊有時代精神。且所謂心靈猶微觀世界的情況，對研究人體及醫學原理等，雖至今日的科學水平，仍有深入體驗並了解其客觀事實的必要。八百餘年來，全真道尚有其活力，且潛能豐富，亟待信奉全真道者有以發揚之。然必當尊信其爲道教教派之一，或誤信朱元璋的思想，則宗門已在，猶視王重陽前無道教。清彭定求所編的《道藏輯要》其失在此。唯其僅以全真道的教義爲選輯標準，故視之爲全真一派的「道書輯要」則可，視之爲自古迄今的「道藏輯要」則不可也。



## 論北宗之傳及上陽子之道

宋代道教之主流，宜以南北宗當之。然於南五祖北七真以後的情況，每多忽視。於南宗第五祖白玉蟾後，更未見深入研究其道統者。故僅知南五祖更不論其後，這種觀點實出於全真道之傳。此文敘述並研討上陽子之道，就是遵此傳授的北宗觀點。考王重陽創立全真教有七真傳之，七真各有作用，而丘長春的影響最大。隨同丘真人西游者凡十八人，今從此十八學士以後論之。

有宋德芳（一一八三—一二四七）者，曾隨馬丹陽學道，繼隨丘長春而為西游十八人之一。晚年奉長春命任整理《道藏》之責，完成於乃馬真后三年（一二四四），數年後即仙逝。今據上陽子《金丹大要》論其仙派實出於宋，以下摘錄其數傳之史迹：

黃房公——姓宋，名有道，字德芳，號黃房公，沔陽府（今湖北沔陽縣）人氏。行諸階（階，或當為道）法，無雲則能以符而興雲，有雲則能披雲而見斗，故時號披雲真人。一日遇丹陽授以金丹火候秘訣，行之兩年能貳其身弗死。因游東海，適皇元太祖成吉思汗皇帝召長春丘師叔，時公為十八人輔行之首。世祖皇帝（一二六〇—一二九四在位）封通玄弘教披雲真人，武宗皇帝（一三〇八—一三一在

位)加封玄通至道崇文明化大真人。後以至道授太虛李真人而黃房公莫知所終，或云在燕之長春(似脫「官」字)仙逝。

按：上陽子記錄黃房公之事迹，什九與全真道之記錄相同，然是否曾用符披雲，則方法論有不同。基本全真道之求晴雨不用符錄，或披雲起已用符，則已受白玉蟾後之南宗影響。至于喜作「莫知所終」之結論，亦與全真道之傳統思想不同。凡北七真等生卒年全部有記錄可考，而上陽子之記錄則有意不記生卒年，則亦受傳統道教的影響。以下傳道于太虛李真人。

太虛真人——姓李名珏，字雙玉，蜀之崇慶府(今屬四川崇慶縣)人。既得黃房公金丹之道，改名栖真，號太虛，即往邵武之武夷，潛修金丹七閱月而道將成，乃回途道經龍虎山。先夕雪壇有夢真人至者，時久早祈禱弗應，次日真人果至，眾皆弗知，唯夢者見一貧道人來，曰：「是此人也。」眾請祈雨，應時沾濡而去。至真州(今江蘇儀征縣)玉虛庵結圓而坐，後出圓以道授張紫瓊。既屬曰：「金丹宜潛修，大道當人授。」後云入青城，莫知所終。

按：由此記載，尤見全真與正一之可合。由四川北上得黃房公之道而南下至武夷，又經龍虎山而成道于真州，可喻悟道與得道確非同時。以下錄紫瓊真人之情況：

紫瓊真人——姓張名模，字君范，饒州德興(今屬江西德興縣)人也。後聞道，改名道心。初太虛真人偶寓安仁(當時屬江西饒州府，今當江西安仁縣)熙春宮，紫瓊求授金丹，太虛弗與。繼而適市，因見施丐錢三十文，乃曰可授已，遂以金丹之道付之。次年復會真州，始全火候。紫瓊既聞真要，後以至道授予緣督趙公，乃即隱去。

按：太虛在仁安熙春宮，或即當至龍虎山求雨時，見布施丐者而授之，貴有仁心。又全真道之原則，亦法佛教身外物全布施，以乞食爲生，故尤能同情丐者。明年張君范亦至真州，乃得全部火候。紫瓊得道後，授予三十餘歲之緣督真人。

緣督真人——姓趙諱友欽，字緣督，饒郡人也（今屬江西），爲趙宗子。幼遭劫火，早有山林之趣。極聰敏，天文、經緯、地理、術數莫不精通。及得紫瓊師授以金丹大要，乃搜群書經傳作三教一家之文，名之曰「仙佛同源」。又作《金丹難問》等書行於世。己巳（一三二九）之秋，寓衡陽以金丹妙道悉付上陽子。

按：趙友欽爲宗室子，幼遭劫火，恰當南宋滅亡之時。於己巳之秋授上陽子，是年陳致虛爲四十歲。南宋亡已五十年許，趙友欽略六十歲左右。能得其傳三教一家之理，尚不愧爲宗室子。此由宋德芳而陳致虛，實皆南方人，全真之理略有所變，而北宗在北方尚有其主流。此及上陽子之道，內具有南宗之象，且有取法《中和集》之理，尤其是對老子之認識。上陽子作《道德經轉語》，實有繼承《道德會元》之象。於金丹之體驗及認識，以文字言因上陽子成書於乙亥（一三二九）年僅四十六歲，故亦未及晚年成《中和集》之李道純。

# 論李道純及其著作

(附：杜道堅、王玠)

清庵瑩蟾子李道純元素，生當宋末元初，都梁（在今江蘇盱眙縣東南五十里）人，一生好道，著作甚富，要以傳《易》、老。於《易》著有《三天易髓》，其后於老著有《道德會元》，此書自序於至元庚寅（一二九〇），基本私淑白玉蟾之注老，有禪機。其師王金蟾為白玉蟾之弟子，故實當南宗七祖。翌年辛卯（一二九一），元誅相歌而全真厄解。有全真道者來訪李（未言姓名），交談殊洽。其后三次通信，及大德三年（一二九九）李與全真道者再次見面，有神交之象，此於南北宗結合有決定性的意義。數年後李即仙逝，其著作由弟子損庵蔡志頤編成《中和集》，蔡請年已七十之杜道堅（一二三七—一三三八）作序，時當大德十年（一三〇六），凡六卷。此外尚著有《全真集玄秘要》，然僅解張伯端之《讀周易參同契》及周濂溪之《太極圖說》，可見李雖用「全真」之名，尚以南宗為主。年齡或略長於杜道堅（以長十歲論，約為一二二七—一三〇五，年近八十二云）。《道藏》中尚收有其他著作，以下依次總述其各種著作之內容。

一、《三天易髓》——大綱為「儒曰太極，道曰金丹，釋曰圓覺」，即以儒道釋為三天而歸諸易髓，猶

於南宋末繼北宋初陳搏之三教合一於先天易。進而覈諸具體之內容，則「儒曰太極」者，本論乾坤十二爻而首加「乾坤鼎器」，末加「溫養靈胎」與「玄珠成象」，故得三五之數。每步各書口訣數語，殊可參考。最后一節曰：「掀倒鼎，踢翻爐，功備也。產玄珠，歸根復命，抱本還虛。」大義可取，凡未產玄珠時，其何可倒翻鼎爐，不知抱本有之實，念念還不得究竟之處，學者大忌。於《參同契》歸諸「如循環」，確為認識「兩孔穴法」的萬古名言。

於「道曰金丹」者，凡分九層：一下手，二安爐，三採藥，四行功，五持盈，六溫養，七調神，八脫胎，九了當。每步亦繫以十數語。於了當中有曰：「踢倒燒天鼎，掀翻煮海爐，虛空擊撈碎，獨露一真如。」以見三教可合。結句曰：「了時真了了，無后實無無，了了無無了，身多混太虛。」此見李有得於「還虛」「太虛」之象。

於「釋曰圓覺」者，非取《圓覺經》，乃為濟庵居士講《心經》，其解有道味，并不全同於佛教之本義。最后取《陰符經》解之，亦兼及三教之理。由上之義，可喻南宗自有其禪機，與北宗結合後更有所變化。此書當屬李中年之著作。（見《道藏》四一五二四）

二、《道德會元》——李道純先成《三天易髓》，於《易》之理解，基本在《中和集》《太極圖解》中說明。故《三天易髓》一書，當以反身為主，對《易》的認識殊未談及。繼之著《道德會元》則對老子的認識曾下功夫，自序寫得亦有內容，確能承白玉蟾而有創見。每章著一頌，共八十一頌。二千餘年來在注老的文獻中，迄今仍有特色。（見《道藏》十二一六四二）

三、《全真集玄秘要》——內容僅有二文，不足以當「集玄」之名，或已有所闕佚。今存之二文，其

一以張伯端之《讀周易參同契》爲「推明火候之大本」，故加「注」，尚未得張之原意。其一重視理學家周子《太極圖說》而爲之解。此解《太極圖》歸諸神，能結合三教之理，第一節解「無極而太極」，末節解「大哉易也，斯其至矣」，皆有神妙之思。（見《道藏》四一五二八）

四、《中和集》——按當時之當涂南谷杜道堅，確屬悟道者之一，與李道純之關係未詳，或已能互爲知己而相忘於江湖。序言有曰：「余未啓帙，先已知羣妄掃空，一真是露，謂如天付之而爲命，人受之而爲性。至于先天太極，自然金丹，光照太虛，不假修煉者，漏泄無餘矣。可以窮神知變而深根寧極，可以脫胎神化而復歸無極也。抑以見道之有物混成，儒之中和育物，釋之指心見性，此皆同工異曲，咸自太極來，是故老聖常善救人，佛不輕於汝等，周公豈欺我哉。」此序言可云已得《中和集》之要。

道純之「自題相」曰：「面黃肌瘦子，看來有甚奇，分明喬眼孔，剛道絕聞知。勘破三千法，參同十七師，低頭叉手處，泄盡那些兒。」不妨由此形以見其象，三教同源非可貿然而言。要在李道純全本南宗而得其理，且能感及北宗全真，於卷四「煉虛歌并引」中提及與全真之關係：「辛卯歲，有全真羽流，之金陵中和精舍，嘗談盛德，予深重之。自后三領雲翰，觀其言辭有致虛安靜之志，于是乎橫空飛劍而仿先生，是乃己亥重陽日也。觀其行，察其言，是足見其深造玄理者也。」凡南北宗相合，此當爲重要之關係。由是李道純亦能談「全真活法」以「授諸門人」，是當在己亥後。其語曰：「全真道人，當行全真之道。所謂全真者，全其本真也。全精、全氣、全神，方謂之全真。才有欠缺，便不全也，才有點污，便不真也。」確能得全真之精氣神。又以精氣神爲三元藥物，身心意爲三元至要。又曰：

「身者歷劫以來修靜身，無中之妙有也。心者係帝之先靈妙本，有中之真無也。無中有象坎，有中無象離。」且結曰：「予謂身心兩字是全真致極處，復何疑哉。」此方為南北宗合一之關鍵處，有志於內修者，當詳為體驗。（見《道藏》四一四八二）

五、《清靜經注》（十七—一四一）——道純之注基本繼承白玉蟾之理，凡《清靜經》原文有二：其一本有「仙人葛玄曰吾得真道，曾誦此經萬遍」等語（見杜光庭等注本），此必為後人所加無疑。造此《清靜經》者或即蜀地某道士所為，似晚於唐末五代時，杜注有託名之可能。此經之內容可取，文亦淺顯明了，今不妨以白玉蟾本為標準。李道純注即用白本，而注亦簡要（原文附後）。

六、《太上昇玄消災護命妙經注》（二一五九二）——此經基本法諸佛教《心經》而以道教係統加以說明，約成于宋代。李道純為之注，殊能說明其要。然於《道藏》中尚有題為「唐貞一先生司馬子徽撰」的《消災護命妙經頌》（五—七七五），此頌似亦宋人所作而託名承禎，事待詳考。又有混然子注，則確在李道純後。

七、《太上大通經注》（二一七二一）——此經談先後天，起于宋代無疑。內容可取，以無象無體為歸，有見其真，以心性為連環尤其有得，且能合諸「對境忘境，居塵出塵」。綜合有無之頌凡二十字，極妙。若李道純輩庶能作此，又不願自言云。

八、《無上赤文洞古真經注》（二一七一四）——此經由動不動、為無為而及神氣，能自殖於無間而參天地，乃與「天地為一」。又兩忘耳目，則天地間之萬物，莫不為我所待，則又與「萬物並生」。由是無象之象常存，無體之體全真，故可長久，是全本《莊子·齊物論》之義。此經雖山長荃子亦有注，然有誤取李道純之注為經，故一見而知其在李之後。

九、《清庵瑩蟾子語錄六卷》(二二—七三三)——此《語錄》可與《中和集》並讀，此書六卷有門弟子六編。卷一嘿庵柴元皋編，嘿庵爲茅山道士，號廣蟾子，又另爲此書作序於至元戊子(一二八八)，謂李曾上茅山而嘿庵師之。卷二爲定庵趙道可編，受道純之《道德會元》，此卷亦記錄此書之大義，可詳讀。卷三爲知堂實庵苗善時編，苗即有《玄教大公案》者，此卷基本記錄公案。卷四爲寧庵鄧德成編，於混然子之后序中提及荆南羽士鄧坦然抄錄已久，此或即寧庵。卷五雜述，蒙庵張應坦編。卷六即爲編《中和集》之損庵蔡志頤編。

總上九種著作而言，當以(一)《中和集》與(二)《語錄》最重要，而概見三教合一之旨，且本諸南宗，尤爲今人所忽視者。而其用力勤者實在(三)《道德會元》一書，即三教中以道爲主，而其歸則在(四)《三天易髓》中之《易》，所謂太極金丹圓覺是其義，於(五)《全真集玄秘要》似未爲全書。此外注道經四各有所見，尤妙者如《太上天通經》等，很可能是自作經文而自爲之注。總之此四經各有精義，有讀誦之價值，下附所抄錄之原文，文極短。今唯《常清靜經》已成爲羽士必誦之書。

凡此四經，以《常清靜經》爲三教合一後之道經。此外，《太上昇玄消災護命妙經》猶以道視佛教中之《心經》；《太上天通經》則以道視儒教中之易理；《太上赤文洞古真經》則以《莊子·齊物論》之理視爲道教中之理，因戰國時尚未有三教合一之道。

#### 常清靜經

老君曰：大道無形生育天地，大道無情運行日月，大道無名長養萬物，吾不知其名，強名曰道。



夫道者，有清有濁，有動有靜，天清地濁，天動地靜，男清女濁，男動女靜，降本流末而生萬物。清者濁之源，動者靜之基，人能常清靜，天地悉皆歸。夫人神好清而心擾之，人心好靜而欲牽之。常能遣其欲而心自靜，澄其心而神自清，自然六欲不生，三毒消滅。所以不能者，爲心未澄，欲未遣也。能遣之者，內觀其心，心無其心；外觀其形，形無其形；遠觀其物，物無其物。三者既無，惟見於空。觀空亦空，空無所空，所空既無，無無亦無。無無既無，湛然常寂，寂無所寂，欲豈能生。欲既不生，即是真靜，真靜應物，真常得性，常應常靜，常清靜矣。如此清靜，漸入真道，既入真道，名爲得道。雖名得道，實無所得，爲化衆生，名爲得道，能悟之者，可傳聖道。老君曰：上士無爭，下士好爭，上德不德，下德執德，執著之者，不名道德。衆生所以不得真道者，爲有妄心，既有妄心，即驚其神。既驚其神，即著萬物，既著萬物，即生貪求。既生貪求，即是煩惱，煩惱妄想，憂苦身心。便遭濁辱，流浪生死，常沉苦海，永失真道。真常之道，悟者自得，得悟道者，常清靜矣。

太上昇玄消災護命妙經

爾時元始天尊在七寶林中五明宮內，與無極聖衆俱放無極光明照無極世界，觀無極衆生受無極苦惱。宛轉世間，輪回生死，漂浪愛河，流吹欲海，沉滯聲色，迷惑有無。無空有，空無色，無色有，無有無，有有無，終始暗昧，不能自明，畢竟迷惑。

天尊告曰：爾等衆生，從不有中，有不無中，無不空中，非有爲有，非無爲無，非色爲色，非空爲空。空即是空，空無定空，色即是色，色無定色，即是空，即空是色。若能知空不空，知色不

色，名爲照了。始達妙音，識無空法，洞觀無礙，入衆妙門。自然解悟，離諸疑網，不著空見，清淨六根，斷除邪障。

我故爲汝說是妙經，名曰護命，濟度衆生，隨身供養，傳教世間。流通讀誦，即有飛天神王、破邪金剛、護法靈童、救苦真人、金精猛獸，各百億萬衆，俱侍衛是經，隨所擁護，捍厄扶衰，度一切衆生離諸染著。爾時天尊即說偈曰：視不見我，聽不得聞，離種種邊，名爲妙道。

### 太上大通經

先天而生，生而無形，後天而存，存而無體。然而無體未嘗存也，故曰不可思議。

靜爲之性，心在其中矣；動爲之心，性在其中矣。心生性滅，心滅性現，如空無相，湛然圓滿。

大道無相，故內攝於有，真性無爲，故外不生其心。如如自然，廣無邊際。對境忘境，不沉於六賊之魔。居塵出塵，不落萬緣之化。動靜不動，致和不遇，慧照十方，虛變無爲。

頌曰：有法悟無法，無修解有修，包含萬象體，不挂一絲頭。

### 附：杜道堅

由杜道堅序《中和集》，可見杜道堅之深通教義，實爲當時有地位之羽士。杜爲浙江武康縣計籌山昇元觀道士，生于宋理宗嘉熙元年，卒于元仁宗延祐五年（一二三七一—一三一八），壽八十一歲，正當宋元之際，於道教教義屬南北宗合一時的思潮。杜能理解李道純，即因同屬南宗之思維。

杜著有：（一）《道德玄經原旨》（十二—七二五）。（二）《玄經原旨發揮》（十二—七五八），要在以三教合一之理解老。於《發揮》一書，能以《皇極經世》較長之時間數量級說明孔老的不同，此義極可貴。（三）《文子續義》（十六—七五四），此注晚年成，考得文子之史迹，可備一說，實即老子之道南傳至楚及越人之著作。此《續義》有玄教嗣師吳全節為之序，時當至大三年（一三一〇），是年杜已七十四歲。全書發揮老子之旨，有南宗之情況。與李道純為知己，決非偶然。元後論南北宗之同異，每從煉內丹之方法上加以區分，且亦似是而非，其實對老子之旨的認識及對孔老與三教的認識，各有所不同。元代之李道純、杜道堅確屬南宗之佼佼者。從白玉蟾后南宗的授傳，概以下表示之：

五祖

白玉蟾

六祖

彭耜

七祖

蕭廷芝

八祖

鄧倚

九祖

王金蟾

李道純

嘿庵柴元皋（茅山）

定庵趙道可（傳《道德會元》）

實庵苗善時（著《玄教大公案》）——王志道

寧庵鄧德成，字坦然，荆南羽士

蒙庵張應坦

損庵蔡志頤（編《中和集》）

彭耜著有《道德真經集注》及《釋文》《雜說》（自序於一二二九年），似道家。  
 蕭廷芝著有《老子大傳·大道正統》（自序於一二六〇年），似道家。

鄧倚著有《道德真經三解》，大義謂

道——極簡  
德——內丹（自序於一二九八年）  
經——易

李道純著有《道德會元》《清靜經注》，私淑白玉蟾，自序於一二九〇年，另有《三天易髓》《中和集》《全真集玄秘要》等。

杜道堅（一二三七—一三二八）著有《道德玄經原旨》及《發揮》《文字續義》等。

### 王玠

王玠字道淵，號混然子，南昌修化人（實指修水，由修水縣流經武寧、永修入贛江，近南昌及鄱陽湖）。生當元末明初，以修內丹為主，時已結合南北宗，仍以南宗為主。有意私淑李道純，為李之（一）《三天易髓》校正，（二）《語錄》作後序。李注（三）《消災護命妙經》，王亦注之（二一五八八），內容相似。李注（四）《清靜經》，王亦注之，大義亦相似，可見其道有所繼承道純。然生前相距數十年，未必能親見道純。除以上四處外，另有注（五）《陰符經》，一名《夾頌解注》，凡三卷。自序中已及全真言，取精氣神三全及「收視則神真，返聽則精真，臧言則氣真」。此三全真自然混融於中，真火鍛煉，結成金胎，十月已足，陰盡陽純。當此時脫胎神化，變現無方，超出生死之外，永為金剛不壞之身，此所以為還丹者也。既可理解王所認識的《陰符經》，亦可理解王對內丹及全真的認識，大義仍似李道純，惜此注尚未及究竟。（六）《崔公入藥鏡注解》，末附「挂金學」五首，凡一更至五更修

煉時之具體情況，殊可參考（二一八八一），猶五步深入。（七）《青天歌注釋》（二一八九一），時南北宗已合，故又取丘真人之《青天歌》注之。此歌李道純即未注，然大義亦可通。（八）《還真集》（二四一九七）爲道淵之主要作品，前有張宇初序於洪武壬申（一三九二），謂其徒袁文逸自吳來携此書問序，則道淵當仍健在（吳指蘇州，當江南茅山一帶，當時道教盛行），基本可代表明初時以南宗爲主之內丹。（九）《道玄篇》全書五十五章，每章約五十餘字，章目如大道章、人物章、龍虎章、寄禪章、感應章等等。

## 《林屋山人沁園春丹詞注解》闡釋

《沁園春》丹詞，傳說爲唐代的呂純陽真人所作。宋後注解者極多，雖或有附會，而於丹法各有所見，不必加以是非。宋末林屋山人俞琰（一二五八——一三二四？）有注解，時代尚早，內容更有所據，實在確能反身自悟。俞氏字玉吾，吳人，善讀《易》，著有《周易集說》、《讀易舉要》等，泰定甲子（一二三四）仍在抄錄李心傳《丙子學易編》，此書賴之以傳，其後來未可考。於二十四歲時宋亡，元徵授温州學錄不赴，旋轉儒入道，隱居于洞庭西山的林屋洞，故晚號林屋山人。其成《參同契注》，當至元甲申（一二八四），繼之注此丹詞，有總結丹法之義。弟子三山王都中題：「大藥無過精氣神，要樞總在《沁園春》，先生深合純陽意，盡把玄機說與人。」時值元貞乙未（一二九五），俞氏正當精力充沛之年。然原詞既難理解，俞注亦非今人能讀，特爲闡釋。

《沁園春》丹詞，僅一百十四字，先錄原文：

七返還丹，在人先須煉己待時。正一陽初動，中宵漏永，溫溫鉛鼎，光透簾帷。造化爭馳，虎龍

交媾，進火功夫牛斗危。曲江上見，月華瑩淨，有個烏飛。當時自飲刀圭，又誰信無中養就兒。辨水源清濁，木金間隔，不因師指，此事爭知。道要玄微，天機深遠，下手速修猶太遲。蓬萊路，仗三千行滿，獨步雲歸。

至于林屋山人的注解，可參閱《道藏》「成」字下六（見涵芬樓本第六十冊）。本文用今人語言重加組織以闡釋《沁園春》丹詞，則可明白鍛煉氣功必須遵循的步驟。

中國傳統說明丹法，早已利用數字。每一數字各有所代表的各種固定含義。漢末《參同契》已言「九還七返，八歸六居」，故此詞首句「七返還丹」，就是繼承《參同契》丹法而來。欲得此七返九還之丹，「在人先須煉己待時」。閱讀這一句，對「煉己」的「己」，「待時」的「時」，應當有明確的概念。「己」者，指煉氣功者本人，最重要的關鍵應自己了解自己的「生物鐘」。「在人」自有其「生物鐘」，與其他生物有同有異。「生物鐘」於人類中大體相似，然每人亦各有小異，此宜以中醫所重視的脈象當之。當了解自己的「生物鐘」後，方能待客觀的時間，就是當「中宵漏永」。「中宵」指夜半子時。自漢代起，早已利用《周易》中的十二消息卦以當十二時，凡亥時（今時鐘為二十一時至二十三時）為純陰坤卦，子時（二十三時至翌朝一時）為「一陽初動」的復卦。

當年計時用銅壺滴漏，夜半僅滴水及半，滴盡尚早，故曰「漏永」。而「煉己」者當其時，因已及半，自然有成，可待得客觀的時間。外內結合，方可感覺到體內有「溫溫鉛鼎，光透簾帷」的現象。如每日必於子時得此現象，則傳統術語叫「死子時」，於任何時煉氣功，「煉己」及半莫不有此現象，則叫「活

子時」。暫不論死活的作用，更當說明子時的感覺。「溫溫」有熱感，「鉛鼎」用煉外丹的術語以譬喻內丹。鼎為烹飪器，「鉛鼎」者，鼎中置鉛以烹之。且須烹汞，故外丹又名鉛汞之術，今合於體內，猶以身體為實驗室。「鉛鼎」者，猶煉精化氣，指藏於丹田中的精，經「溫溫鉛鼎」的自然加熱，其精亦自然化氣而冉冉上升。且上升之極，氣可化光而「光透簾帷」。「簾帷」指垂簾之目，就是「煉己」時當眼皮下垂，然須留一縫而不可緊閉，乃當煉精化氣後，就有「光透簾帷」的現象。以上為「煉己」的第一步成就。

林屋山人注曰：「或者乍見此景而驚訝，以為奇異，則心動而神散矣。欲望成丹，不亦遠乎。」是注極好，非過來人，何能知此。料想俞氏第一次乍見此景，或亦不能不驚訝。然能神散而又聚之，當屢見後，自然可不以為奇異，乃日近成丹。

或能有此初步成就，又當掌握「死活子時」的變化。此唯王船山能徹底了解，他在《後愚鼓樂·譯夢十六闋》第四闋注曰：「謂有活子時者，將有死子時乎。大撓以前，主活字不得。」義謂大撓造甲子後，始有客觀時間的坐標，則死子時自然存在而亦無所謂死子時。然既有客觀的坐標，煉己者何能全同，故必有取活子時而亦無所謂活子時。能通貫死活之執而歸諸大撓前後，則知必有不變的坐標，始可論相對於坐標的變化。煉己者達此「光透簾帷」的成就，庶能謂之已有坐標於身，乃可更上一層樓。

至于「光透簾帷」的現象，實與煉己者絲毫無關，所以由不自覺變成自覺而已，亦就是能進一步了解自己。然當既交「人在氣中」與「氣在人中」的氣，又可體味到「造化爭馳，虎龍交媾」的現象。《莊子·人間世》有言：「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。」合諸此丹詞論，第一



步「光透簾帷」的成就，猶「瞻彼闕者，虛室生白」，於理當可「吉祥止止」。然事實上，此「光透簾帷」的光，並不是靜止的，故有「坐馳」的專門名詞。「坐馳」的實質，仍宜以「煉己」的「己」與「待時」的「時」加以分辨。其於時，雖漏永而仍在漏；其於己，已溫溫而仍在加熱。上引俞氏注所謂心動神散，就是爲光所驚異而忘却了在己本身應有的「溫溫鉛鼎」，亦就是《參同契》所謂「五金之主，北方河車」。如能不爲「光透簾帷」所惑，則「漏永」與「溫溫」相結合，自然體味到「造化爭馳」的不止。由不止以止之，又可體味到「虎龍交媾」的結合。龍於時爲「角亢氏房心尾箕」東方七宿，虎於時爲「奎婁胃昂畢觜參」西方七宿。一九七八年在湖北襄陽地區發掘的戰國曾侯乙墓中出土編鐘，鐘上刻有紀年爲楚惠王五十六年（前四三三），故下葬時間可能即在此年或稍晚。同處出土一只漆箱，箱面上已畫了龍虎的形象及二十八宿與北斗的星象。證明了中國取「角」等七個星座象龍，「奎」等七個星座象虎，其來甚古，作用爲以恒星的星象計時。當春夏傍晚見到了龍象，就見不到虎象；秋冬傍晚見到了虎象，就見不到龍象。《詩經·七月》「七月流火，九月授衣」，「火」指東方七宿中的「心」宿，就是說明龍象將流去而天將寒冷，宜準備授衣過冬。故雖不能同時見到二十八宿，必須了解其整體的運行。以龍虎反諸身，於己亦有所主。春當肝木主血爲龍，秋當肺金主氣爲虎。故「虎龍交媾」既指天時春秋的變化，於煉己者則指氣血的交流。且既合外內而見光，又將交媾春秋以合氣血。氣以動血，血以動氣，交媾不已，是謂「進火功夫」。練習氣功時，實以進火爲最困難的階段，故丹詞曰「牛斗危」。

牛、斗亦爲兩個星座之名，是繼「角亢氏房心尾箕」而漸見「斗牛女虛危室壁」。《參同契》「始於東北箕斗之鄉」，就是依次而言。謂由東方龍象，將漸及北方玄武之象。然此丹詞依牛斗爲次，故與《參

同契》有順逆之異。亦就是已取「恒星東移」之象，將由北方牛斗而及東方箕尾。故危字作危險解，並不指「危」星座。或能逆知歲差之理以反諸身，如無其德而進火太甚，的確很危險，病源全在「進火功夫」。欲免此危，當據煉己者的客觀事實。這就要求善於掌握順逆之次。或箕斗以滅火，或牛斗以增火，增減適度，使溫溫的溫度，有升降而必保持在某一限度之中，則其危可免。既免此危後，為第二步的成就。故第一步的成就，貴在全任自然；第二步的成就，貴在自己能掌握進火的火候。這一步功夫，為煉氣化神的階段，即《周易·繫辭》所謂「神而明之，存乎其人」。其人的神明，應當正確研究並體驗氣功的作用。《參同契》有言：「晝夜不卧寐，晦朔未嘗休，身體日疲倦，恍惚狀若癡，百脉鼎沸馳，不得清澄居。累土立壇宇，朝暮敬祭祀，鬼物見形象，夢寐感慨之。心歡而意悅，自謂必延期，遽以天命死，腐露其形骸，舉措輒有違，悖逆失樞機。諸術甚衆多，千條有萬餘，前却違黃老，曲折戾九都，明者省厥旨，曠然知所由。」說得非常明白，何可進火太甚。能悟其象，則知其危；得其理，則知火候。其人善用其順逆，庶可謂之神明。

得以上兩步的成就，可使河車運行在曲江之上。曲江的意義，指水溫有變而江為之曲。且江水不可不曲，然決不可百脉沸馳而洪水泛濫。能濟此水火，則運行自如而清澄可居，終能見瑩淨的月華，及有個日中的三足鳥在飛。此於體內已由變動的東西成為有極的南北，即肺氣肝血的輾轉，成為心火腎水的心息相依。「當時自飲刀圭」指陰陽兩極相交於中央脾土。《參同契·鼎器歌》曰：「若達此，會乾坤，刀圭沾，靜魄魂。」刀圭者，量取藥物的用具，數量極微，引中指一些子而已。圭取陰陽兩土相合的中央一點，故刀圭亦可謂無，此步功夫，名之曰煉神還虛。然自飲一些子近於無的刀圭，自然能

在虛中凝聚精氣神而於「無中養就兒」。兒指人參天地而生的生氣。因精氣神可由實化虛，更可由虛成實，而生氣兼及虛實之中，故能「無中養就兒」方為煉氣功的究竟。氣功確可開發人的智能，由心息相依而增長大量腦細胞的活力，使人的精神面貌永葆青春，此為第三步的成就。

合上三步功夫，就是「七返還丹」，終於「無中養就兒」。歷代認為這是最不可思議的事，更有與世俗的養兒育女同論。「性教育」與「煉己待時」的「七返還丹」決不是一回事，俞氏注已明此義。老子所謂「修其身，其德乃真」，當成就第一步功夫，就不同於世俗，既待得客觀的時間，如《莊子·逍遙游》所論述的大小知與大小年的知識，相當現在講的宏觀與微觀，即有種種不同的時空數量級。故「山中方七日，世上已千年」的概念，在道教中本以為神秘所在，今已可用科學知識加以認識。尤其是煉氣功而達到「光透簾帷」，即有自覺僅一刹那，其實已過了兩小時；亦有自覺極舒服，已休息了很久，其實僅一二分鐘，這就是時間間隔的變化。繼而達到第二步成就而免其危，則已能運用死活子時的變化而深入對微觀空間的認識，認識過程全部由人的神經細胞在司其事。俞氏注「道要玄微」僅以「交媾」「進火」二者當之，體驗得極深刻，惜當時尚無「微觀空間」的名詞。老子曰「視之不見曰夷，聽之不聞曰希，搏之不得曰微」，就是指超感覺的微觀空間。當煉己的己，已及神經細胞的時空數量級，相應於客觀的時間，亦可由活子時而進入微觀世界。故「交媾」與「進火」所用的時空，與世人所應用的時空，於數量級的差距非常明顯。凡「進火」宜用本人所能達到的時空數量級，方能免其危。又「天機深遠」，俞氏注僅以「死子時」當之，而王船山用大撓之前的情況比之。唯俞氏注此丹詞，能引及《離騷·遠游篇》以明「煉己待時」，而王船山所體驗的氣功亦由此入門，且由之而得死活子時之緼，又為

王氏氣功的特點。今合二家的丹法，又可利用微觀空間的概念，方能說明第三步「無中養就兒」的功夫，是具體的微觀空間中的形象，故「養就兒」並不奇異。「養就」的「兒」，有種種不同的能量。宜丹詞繼之曰：「辨水源清濁，木金間隔，不因師指，此事爭知。」讀此可見師之所指，其要有二：一、「辨水源清濁」，當進行第一步功夫時，以「透簾帷」的「光」辨之，凡水源清濁與光色純雜一一相應，直至第三步心息相依的功夫，故當時時辨之，此見「天機深遠」；二、「木金間隔」，當進行第二步功夫時，以春木秋金的「虎龍交媾」，可見煉己者的氣血運行，且應兼及進火，亦直接有與於「無中養就兒」的能量。

凡能視此三步功夫的虛實生生，當自知「下手速修猶太遲」的客觀事實。因「在人」修此三步「七返還丹」的功夫，必「仗三千行滿」。三千云者，指三千次煉習氣功，且有客觀的時間坐標，當以一日一次計，則一年僅三百六十五次，故三千次須八年餘，整數為九年方能行滿。《莊子·寓言》：「顏成子游謂東郭子綦曰：自吾聞子之言，一年而野，二年而從，三年而通，四年而物，五年而來，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死不知生，九年而大妙。」此丹詞所謂「蓬萊路」、「獨步雲歸」的形象，正合此「大妙」之境。俞氏注：「始而易氣，次而易血，次而易脉，次而易肉，次而易髓，次而易筋，次而易骨，次而易髮，次而易形。」則以外形言。雖外形與內心的變化皆未可必，然有其變化的事實，似可無疑。

## 論《玄教大公案》

《玄教大公案》二卷，元實庵先生苗太素舉，門人誠庵王志道集。前有誠庵序，時當泰定甲子（一二三四）。此書屬南宋要典，苗太素爲李清庵道純之弟子，道統有所同，亦能有所發展。而南宋之理，自王志道後似將歸於正一，部分亦歸於全真。李道純著《道德會元》，自序於至元庚寅（一二九〇），正相差一代。李已用禪機解老，此書正其繼續，其後更無其他文獻。

考中國學者之睿思，自漢魏以後兼在三教之中。梁武帝（五〇二—五四八在位）時有達磨來，語佛法不合而渡江北游。今知少林寺建成於公元四九五年，達磨曾於公元五一六年（天監十五年）參觀洛陽永寧大寺（見《洛陽伽藍記》），則片葦渡江如屬實，當在梁天監十五年前。然據《傳法正宗記五》記載，達磨於普通元年（五二〇）至廣州建業，不合而北游，則時間有矛盾，某一記載當有誤。亦有疑及是否有達磨其人，此皆暫可勿論。至嵩山之少室山，即面壁數年而成，有傳道者，約當公元五二八年西去。由是起禪思初興，雖然，未必全起於佛教，中國傳統之思維早已融入其中。百餘年後及六祖（六三八—七一三）繼之而南，情況更有不同，猶老莊玄學之進一步轉機，唐代上清之道固亦內含其

機，如《五厨經》等。其後由一花而五葉，實當禪學之黃金時代，乃兼取易理之變。唐末五代的禪師，確屬不可多得，乃特定時空條件下的重要人物。然可一而不可再，可遇而不可求，再識種種禪機，莫不失效，空增後學之遐思。而有悟之禪師禪機，於宋後未能再出，實使學佛者感嘆無已。且其思潮之變化，迄今未聞爲之說明。依史實而求其故，當兼及三教而言，僅於佛教內部，決不能得見禪宗衰落之原因。今合諸儒道言，凡六祖之禪機，莫非須達無體而更見當下之用，是正黃老易理之蘊。惜固執《周易》文字而未知易象者，決不能知之。唯其時有陳搏（？——九九八）出，其畫出先天圖全本禪機，凡五葉之始創者皆在其前，如馮（七七——八五三）、仰（八〇七——九五八）、曹（八四〇——九〇一）、洞（八〇七——八六九）、臨濟義玄（？——八六七）、雲門（八六四——九四九）、文益（八八五——九五八）。故以先天圖之象以觀禪機，莫不可納入其中（另詳）。陳搏仙逝八十年後，有張伯端悟道于成都，實即以先天圖結合於《參同契》而歸諸雪竇禪師（九八〇——一〇五一）之機。而雪竇繼汾陽善昭（九四七——一〇二四）同作「頌古」，實見禪機已終極而未能再有所發展。楊歧派圓悟克勤（一〇六九——一一三五）進一步完成《碧巖錄》，而禪宗已無活力。唯大慧宗杲（一〇八九——一一六三）知之而特毀《碧巖錄》之板，奈何早已流傳。且繼之者尚有其人，則何能再得有悟之禪師禪機。惜近千年來道教之人重視，尤其對南宗所習者更少，且不知以禪機研習《悟真篇》。因自張伯端後羽士中必多知禪機者，有內丹基礎而悟禪機，始可不同於口頭禪與文字禪。今於白玉蟾後得王金蟾爲六祖，李道純爲七祖，作此《玄教大公案》之苗太素爲八祖。凡李之《道德會元》、苗之此書，全部在談禪機，且能一反佛教「頌古敲唱」之風，直探玄教之機，此於人類之思維又進一層，要在能合諸人體之生理現象。觀中峯明本（一一二

六三一—三三三)著有《廣錄》，不可謂不知禪機，然仍在思慮「馮仰之謹嚴、曹洞之細密、臨濟之痛快、雲門之高古、法眼之簡明」，則何能更見當下。今此書之妙即能脫穎而出，惜元後北宗盛行，南宗亦乏繼之者。而有識之羽士，於結合南北宗後，仍有所長。此書凡升堂明古六十四則，總結於三極則，三猶以顯三才之整體。皆以「珍重、珍重」作結，願有緣讀此者自勉之。

## 論《性命圭旨》及其口訣

《明史·藝文志》有「尹真人《性命圭旨》四卷」，其爲明代作品無疑。然尹真人的情況了無所知，且據原書，全文係其弟子筆錄，弟子的姓名事迹等更無記述。凡道教文獻每有此作風，大半不願以確切的時空示人。後人讀其書者反欣賞其神秘感，非但聽之任之，或進一步神化之，乃造成道教作品時代背景的混亂。若此《性命圭旨》，對作者尹真人及其弟子早有無稽之說，認爲是極早的得道者，此絕不可取。幸距今的時間尚近，且留有刻書的緣起，故作者的具體情況雖不知，而確切的時代背景猶可考見。今日讀其書者，必先了解其成書的原委，方可究其可貴的內容。

此書的早期刻本有二，一當明萬曆時，一當清康熙時。于康熙後則翻刻甚多，已不必詳考。於萬曆刻本前，留有《刻性命圭旨緣起》一文。作者余永寧，字常吉，號震初子，新安人。此文作於萬曆乙卯（一六一五），說明此書的來源：「里有吳思鳴氏，得《性命圭旨》於新安唐太史家，蓋尹真人高第弟子所述也。藏之有年，一日出示豐干居士，居士見而悅之，謂其節次功夫咸臻玄妙，而繪圖立說尤見精工，誠玄門之秘典也。因相與公諸同志，欲予一言爲引。……予不負其流通善念，並思鳴氏寶藏初



心，遂述緣起，質之有道。」則此書的出處未嘗神秘，來源於明代新安唐太史家中，後為同里吳思鳴氏所收藏，若干年後示於豐干居士而善之，因為之刻印。且由吳思鳴氏本人收藏及本人示諸豐干居士，雖曰藏之有年，亦至多數十年。極可能當時有深通三教理論并能體諸身者，作此《性命圭旨》乃隱名而歸諸其師，其師可能確姓尹，亦不一定姓尹。又隱其一切，僅以尹真人稱之，尹似有尹喜之象。故稱尹真人者，示其為老子的嫡傳。書成未久，即有某種關係為新安唐太史所得，繼之又為吳思鳴氏所收藏，實當時的新作。這一情況，可於原書中得到證明。詳讀書中所引述的諸真口訣，因兼及儒釋道三教而年代可確定者，有三位明代深通修養的儒士，其口訣亦為此書引及。先錄三位儒士的生卒年：

一、陳獻章（白沙）——宣德三年生，弘治十三年卒（一四二八—一五〇〇）。

二、胡居仁（敬齋）——宣德九年生，成化二十年卒（一四三四—一四八四）。

三、羅洪先（念庵）——弘治十七年生，嘉靖四十三年卒（一五〇四—一五六四）。

由此可確知作此《性命圭旨》之時，不早於嘉靖（一五二二—一五六六），約當隆慶（一五六七—一五七二），遲則在萬曆（一五七三—一六二〇）初，否則何能引及念庵之言。迨萬曆十年左右，或已在唐太史家，亦可能已為吳思鳴氏所收藏。於萬曆四十三年（一六一五），將刊行而余常吉為作《緣起》，時間殊能吻合。刻本於《緣起》後，尚載有常吉的友人鄒元標（一五五一—一六二四）題詞。元標的一生，《明史》有傳，考中萬曆五年（一五七七）進士，與張居正不合，旋家食垂三十年。此題詞本《緣起》而作，時間相近，正居家之時。元標江西吉水人，與念庵同里。准上述事實，可推知作此《性命圭旨》者，年齡在念庵與元標之間，生前排徊于貴溪龍虎山的外圍。因此書不屬於天師道，當屬於南昌西山

派的支流，唯其重視入世的道德品質，宜書成而能歸於新安唐太史家。新安指浙江上游的新安江，以明代的新安衛論，即今安徽歙縣。這一地區道教本盛行，今於休寧齊雲山尚多遺迹可考。在萬曆初，世人必多了解此書作者的情況，經收藏若干年後，作者或已羽化，此書始可有神秘感。考於北宋初在南昌西山，早已興起不取符籙而重視內修的道教教派。元代結合南北宗，這一教派進一步發展三教合一之理，及嘉靖前後時空條件更爲成熟。以儒論，王陽明（一四七二—一五二八）本諸內修的學說已風行。以佛論，禪機漸衰，僧人多注意老莊及易理，如有名的蓮池（一五三五—一六一五）、紫柏（一五四三—一六〇三）、憨山（一五四六—一六二三）、滿益（一五九九—一六五五）四大師，莫不在時代風尚兼及三教理論的原則下，更發展淨土與天台的教義。宜憨山著有《道德經解》、《莊子內篇論》，滿益著有《周易禪解》等。以道論，特色在象數、符籙與煉丹等，專以內修爲主。自陶弘景起已取三教合一的理論視爲道教的理論，及南北宗興，更成爲基本的概念。合諸明中葉後的時代思潮，道教中成此《性命圭旨》實爲時代所須。然道教有取於佛教之理，亦因時代而有變化。陶弘景有取於佛教之理，實以「般若」爲主；南宗張伯端，則以「禪機」爲主；北宗王重陽，於「禪機」外，又以「律宗」爲主；及此明代的尹真人，則更有「密宗」之象。凡能深入體驗道教之最高神境，尤不可不知由三教合一之名，以得三教合一之實。且自此書刊行以來將近四百年，經過神化尹真人後，此書竟成爲道教內修的主要文獻。今必當合諸時代背景，則尹真人弟子此書與蓮池大師之發展淨土，既屬同時代的作品，確有其極相似的歸宿處。

有此認識基礎，自然能深入體驗此書的可貴處及其得失。余常吉及鄒元標的二文，對此書已有深

刻的評價。先錄原文於下：

常吉曰：「予既從事聖修，雅尚圓極一乘，不談此道久矣。以其所操說者，無非爲色身計也。色身有限，法性無邊，夫安得大修行人，以法界爲身者，而與之談性命哉！捨法界無性命，亦無身心。如法圓修，直紹人天師種，彼以七尺爲軀，一腔論心者，縱有修持，皆結業耳，於一超直入無當焉。聞之師云，修行法門有二種：一從法界歸攝色身，一從色身透出法界。從法界攝色身，《華嚴》尚矣。從色身出法界，《楞嚴》諸經有焉。《圭旨》所陳，大都從色身而出者。夫果出法界矣，方且粉碎虛空，有甚身心可論。因指見月，得道忘筌，是在善修者自契。居士流通之意，無亦見及此歟！」

元標曰：「友人余常吉爲明德宗孫，而於玄教不無少抑。謂其所重者我身，即長生久視，終不離壽者相也，其見確已。乃獨於是書而引之，諄諄然指人一超直入，以紹人天師種，豈其無故而漫云然，夫有所受之也。則由長生而達生生，以生生而證無生，奚不可者。殊途同歸，百慮一致，道豈有二乎哉。」

按常吉、元標之言，可云深通佛道之理，亦見明代儒士之興趣所在。能認識一超直入，未可謂非禪機。常吉視《華嚴》爲從法界攝色身，視《楞嚴》爲色身出法界，實有所得。此書所陳，列入從色身出，且勉以粉碎虛空。唯於此點，元標序中認爲常吉「於玄教不無少抑」，乃未變常吉之義而改其言曰：「由長生而達生生，以生生而證無生，奚不可者。」則確已見及道教之三教合一，對此書又有進一步認

識，所謂「殊途同歸，百慮一致，道豈有二乎哉」。凡道實有生於無，然虛無的虛空豈頑空可比，有無之間有出有入，「是在善修者自契」。常吉提出「自契」二字，仍足爲今日讀《性命圭旨》者所應深思。

總上所述，可概見成書及初刻時的情況，當時對此書的認識已極精深。刻後數十年，知此書者日衆，奈何流傳仍未廣。況經明清之變，更令人幻想此書而難得。幸殷君藏有明刻本，乃出示諸君重爲剞劂，且問序於清初有名的學者尤侗（一六一八—一七〇四），侗爲之序於康熙己酉（一六六九）。雖與初刻本僅相隔五十餘年，而世事已有大變，尤侗的觀點，亦不同於常吉、元標之旨。侗曰：「自三教鼎立，異說聲牙，隱若敵國，日相撞也。是書獨揭大道，而儒釋妙義，發揮旁通。要之以中，合之以一，而盡性至命之理，殊途同歸。微獨柱下五千，隱括靡遺，並六十四卦、四十二章，無不累若貫珠矣。」讀此可喻明代儒士能深入三教之蘊以論其所達到的境界，及清已不復存此思潮。宜取三教合一之神作爲道教內修之鵠的者，自此書後在清代殊無更高之發展。這一問題，對自然的認識，要在對人體本身之深入體驗。清代的思想文化，遠不及明代的思想文化，康熙時尚能保存一部分，由康熙而雍正、乾隆，更一落千丈。宜數百年來，於道教內修的文獻，亦僅能止於《性命圭旨》而未見境界更高者，斯爲可悲的現象，道教衰於清，似非偶然。

若尤侗能點出此書的概要，其言曰：「至其精要，尤在真意一說。蓋人身真意，是爲真土。動極而靜，此意屬陰，是爲己土；靜極而動，此意屬陽，是爲戊土。煉己土者，得離日之汞；煉戊土者，得坎月之鉛。鉛汞既歸，金丹自結。戊己者，重土之象也，斯其有取於圭旨乎。」此論重土之旨，殊有所得，亦爲一般的修煉基礎，《參同契·鼎器歌》曰「飲刀圭」是其象。奈何知圭旨而未知性命，此清儒

之所以遜於明儒也。

有此具體的認識基礎，方能討論《性命圭旨》之得失及今日應如何讀其書，以取其長。

此書共分四卷，以元亨利貞名之。元集爲總綱，宜反覆參考。如「性命說」等，尤當常讀，可有益於反身體驗所得之象。且略讀細讀所得，全不相同，重要之說，以細讀爲是。至于此書的圖與文，所以論象，象則變化多端，何可妄信之，亦何可妄疑之，不妨成其象，究其理，以體驗證實之。至于具體的鍛煉法，在以下三集。凡亨利貞各分三節，計有口訣九，每一口訣用八個字。此七十二字，字字有所指，可云道教內修的精華。全部錄之：

亨集第一節口訣

涵養本原，救護命寶。

第二節口訣

安神祖竅，翕聚先天。

第三節口訣

蟄藏氣穴，衆妙歸根。

利集第四節口訣

天人合發，采藥歸壺。

第五節口訣

乾坤交媾，去礦留金。

第六節口訣

靈丹入鼎，長養聖胎。

貞集第七節口訣

嬰兒現形，出離苦海。

第八節口訣

移神內院，端拱冥心。

第九節口訣

本體虛空，超出三界。

能對此九個口訣深入認識其實質，庶見「性命」雙修的「圭旨」。以下略爲初讀者解之，凡第一口訣之上句明性，下句明命。第二口訣在論性，第三口訣在論命。以上三個口訣，屬內向階段。第四口訣指命，第五口訣指性，第六口訣兼修性命。以上三個口訣，屬外向階段。第七口訣已完成「性命雙修」，第八口訣主性，第九口訣主命。以上三個口訣，內外早已結合。其間最神妙處，此九個口訣不必順其次，或能由九而八，是猶粉碎虛空，則利集的三個口訣，亦可放在亨集的三個口訣之前。何況九個口訣的種種變化不一而足，貴在修煉者「自契」。「自契」的方法應該反覆細讀第一集的總綱，由是以漸悟活用九個口訣之次，殊可作爲此書的讀法。特爲慎重指出，願與今日有志於依據道教理論研習氣功者共勉之。

## 論張三豐

民間傳說之道教人物，愈傳愈盛。究其根基大凡平淡無奇，幸則尚有根可稽，亦多無根可考。此研究民俗學者常遇之事，毫不奇怪。今論張三豐，基本是此類人物。產生在明初，明以前之記載絕不能考。所以盛傳者，起於明朝開國皇帝朱元璋，由朱元璋之宣傳，民間安得不流行。故論張三豐當從明初說起。先錄《明史·方伎傳》：

張三豐，遼東懿州人。名全一，一名君寶，三豐其號也。以其不飾邊幅，又號張邈邈。頎而偉，龜形鶴背，大耳圓目，須髯如戟。寒暑惟一衲一蓑，所啖升斗輒盡，或數日一食，或數月不食。書經目不忘，游處無恒，或云能一日千里。善嬉諧，旁若無人。嘗游武當諸巖壑，語人曰：此山異日必大興。時五龍、南巖、紫霄俱毀於兵，三豐與其徒去荆榛，辟瓦礫，創草廬居之，已而捨去。

太祖故聞其名，洪武二十四年遣使覓之不得。後居寶雞之金臺觀，一日自言當死，留頌而逝。縣人共棺殮之。及葬，聞棺內有聲，啓視則復活。乃游四川，見蜀獻王。復入武當，歷襄、漢，踪迹

益奇幻。

永樂中，成祖遣給事中胡濙偕內侍朱祥齋璽書香幣往訪。遍歷荒徼，積數年不遇。乃命工部侍郎郭璉、隆平侯張信等，督丁夫三十餘萬人，大營武當宮觀，費以百萬計。既成，賜名太和太岳山，設官鑄印以守，竟符三豐言。

或言三豐金時人，元初與劉秉忠（一二二六—一二七四）同師，後學道於鹿邑之太清宮，然皆不可考。天順三年，英宗賜誥，贈爲通微顯化真人，終莫測其存亡也。

凡傳說之張三豐，其根已盡於此。今宜據此而詳爲說明民間盛傳張三豐之種種形象。

其一，須說明是否有張三豐其人。可認爲其人或可有，且其人之名已聞于朱元璋。唯必須了解朱元璋實未見其人，於「洪武二十四年（一三九一）遣使覓之不得」。只有一重要之比喻，即民間於陳搏之傳說，亦奇而又奇。然陳搏曾親見宋太宗確爲事實，年百歲左右卒於端拱二年（九八九），亦信而有徵。故陳搏雖比張三豐早四百年，反可據實而考察民間傳說之來源。而張三豐其人，無真實之事迹。聞於朱元璋者已屬傳說，而其傳說未見有證實者，亦未聞確與張三豐相見者及其真實之弟子等。此所以未能確信其人，當未得洪武二十四年前之真實資料，只能以傳說人物視之，其人或可有。

其二，張三豐之年齡。當洪武二十四年已遣使覓之，且未聞其爲英俊少年之形象，則定爲老者。使之合乎人情而已屬多見者，以百歲論，乃生於元初（一二九二—一三九一）。然當時之傳說，認爲是金時人，與劉秉忠同師。秉忠爲真實人物，生卒年當金宣宗貞祐四年至元世祖至元十一年（一二一



六一二七四），則張三豐如與劉秉忠同師，作同年論，其年紀爲一百七十五歲。然有關劉秉忠之文獻中，如確已提及張三豐，尚可進一步研究，奈何未嘗有其事。《明史》中亦僅記其傳說，并未信之，故曰「然皆不可考」。更以人類之壽命論，百歲已鮮，百歲以上未嘗無，然比例極少。以仙道言，記錄中不乏有長達數百歲者，此皆宗教傳說人物。莊子以大年小年觀之，若彭祖數百歲之壽，「衆人匹之，不亦悲乎」，況未及二百歲，當然極平常。惟以宗教人物觀之，如以真實人物觀之，不可不嚴爲分辨，故《明史》尚不信其爲一百七十五歲。及清康熙時人汪夢九總結數百年的傳說爲編張三豐年譜，否定金時人、元末人、明初人而定爲元初人，生於元定宗丁未（一二四九）四月初九子時，則是時爲一百四十三歲。此純屬無稽之談，殊難相信。以常情斷之，或實有其人，當不滿百歲。

其三，具體史迹。疑無寶鷄金臺觀死而復活事。所以有此傳說，欲以免朱元璋之深究其實。至于「游四川，見蜀獻王。復入武當，歷襄、漢，踪迹益奇幻」，爲僅有可徵實之踪迹。所謂「踪迹益奇幻」乃指死而復活，則或在蜀、或在襄漢爲奇幻。其實，唯此尚略有不可深信之事迹。今於《張三豐全集》中，僅蜀獻王椿有二詩爲張三豐作，則亦僅朱椿一人曾親見張三豐。其詩錄於下：

贈張三豐先生

憶昔蓬萊閩苑春，歡聲未盡海揚塵。

恢宏事業無多子，零落親朋有幾人。

失馬塞翁知是福，牧牛仙子慕全真。

吾師深得留侯術，善養丹田保谷神。

送張三豐先生遨遊

昔觀太極圖，陰陽有反覆。  
元氣止於坤，天心又來復。  
我皇振戎衣，羣真佐命出。  
畫桶周顛仙，吹笙冷協律。  
張氏尤多才，各負英靈骨。  
臨山有鐵冠，平陽產金箔。  
先生與之三，高風更卓卓。  
衆人皆有爲，老翁竟無欲。  
唐虞今在茲，巢由獨快樂。  
何我治心方，得公延命藥。  
海天萬里游，因緣容後續。

有關張三豐事迹的記載，現在能看到的最早的是明代祝允明《野記》、都穆《都公談纂》、徐禎《異林》和陸深《玉堂漫筆》，他們都是弘治朝人。著作中提到張三豐事迹，也已是傳聞。只有祝允明提到

冷謙所作《仙奔圖》上有張三豐題詞「張題及謙終事，第云：天朝維新，君有畫鶴之誣，隱壁仙逝。予方將訪君於十洲三島。恐後人不識奇仙異筆，混之凡流，故識此」，并說親眼見過此圖。其他事迹都有聞而無徵。明初太祖、成祖都下詔尋訪過張三豐，成祖更大興武當山，這一切會給人們留下深刻印象。到了天順三年（一四五九），明英宗又賜誥，贈張三豐為「通微顯化真人」，對張三豐的信仰再一次熱起來。弘治年間離天順只二三十年，時人對張三豐的傳說一定十分熱衷，故文人筆記中紛紛記載。

張三豐其人其事大都為傳說，則現在我們見到的署名為張三豐的著作，便頗有問題。明顯的證據是明《正統道藏》中一篇也沒收。按張三豐在明初的聲望，在編纂《道藏》的正統年間的威名，先是張宇初，後是邵以正都「失收」他的著作入《道藏》，那是說不過去的。只有一種解釋，就是現在託名張三豐的著作，大都為扶乩所得或後人偽託。《張三豐全集》的出現，則是清代雍正初年的事，到了道光年間西派創始人李涵虛又重新整理編纂，後收入二仙庵的《道藏輯要》，才廣泛流傳。這樣張三豐的著作可說是真偽莫辨。然而道教史上多的是這樣的事例，只能權且以此作為張三豐的著作來研究。要指出的是《大道論》、《無根樹道情》等篇，明人已見引用，當離張三豐思想實際更近些，更有價值。

張三豐主張三教一家，在《大道論》上篇中明確說：「予也不才，竊嘗學覽百家，理綜三教，并知三教之同此一道也。儒離此道不成儒，佛離此道不成佛，仙離此道不成仙。」三教都統一在「道」的旗號之下。至于三教之間的相互關係，有更進一層的說明：「儒也者，行道濟時者也。佛也者，悟道覺世者也。仙也者，藏道度人者也。各講各的妙處，各講各的好處，何必口舌是非哉？夫道者，無非窮理盡性以至于命而已矣。孔子隱諸罕言，仙家暢言之，喻言之，字樣多而道義微，故人不知耳。」三教的

區別，只在功能的相異和表現形式的不一，實質都是「窮理盡性至于命」。對於歷史上儒家的辟佛老，張三豐認爲孔子只是鄙隱怪，排楊墨，并没攘斥佛老。至于韓愈、朱熹明確地排斥佛道，張三豐也辯解說，韓愈反對的是僞學佛老者，否則，他怎會與僧人道士交往、詩酒唱和呢？朱熹少時出入佛道，老年時又對《參同契》特別感興趣，「津津然以仙道爲有味也」。由此證明，韓愈、朱熹所排斥的只是僞學佛老之流，否則其宣言和行事就自相矛盾了。

張三豐的内丹功法分爲清修和雙修兩大部分。清修是對出家的道教徒說的，雙修是對世俗的成年和老年人說的。他的清修功法主要體現在《玄機直講》中，以修身養性、涵養道德立基，具體過程包括正念、胎息、河車、周天、結胎等步驟，繼承了道教傳統的修煉功法。從其師承淵源上說，來源于陳搏和陳致虛。《張三豐全集》卷一《道派》：「大道淵源始於老子，一傳尹文始，五傳而至三豐先生。……文始傳麻衣，麻衣傳希夷（即宋初陳搏），希夷傳火龍，火龍傳三豐。或以爲隱仙派者，文始隱關令、隱太白，麻衣隱石堂、隱黃山，希夷隱太華，火龍隱終南，先生隱武當，此隱派之說也。」既是隱居修煉，當然是清修。《道統源流》說：「陳上陽（即元代陳致虛）先生傳張三豐，名君寶，字玄玄。」陳致虛爲全真道人，其丹法已結合南宗和北宗。故張三豐一派以後也被歸入全真道，其丹法當然是清修。然而張三豐丹法中更有「陰陽雙修」。傳說内丹術興起後，張伯端除了傳授石泰一系的清修丹功外，還傳了「陰陽雙修」之術給劉永年、翁葆光，形成另一系。然此系由於種種原因，不顯於史籍與道經，只在歷史的地層下流傳。至張三豐，才在《無根樹道情》等著作中對「陰陽雙修」作了肯定，爲後來的「東派」、「西派」開了先河。

## 介紹《道藏》中收錄的易著

易著的內容，可謂豐富多彩。於先秦時，各國有各國的易學，基本用於卜筮以顯其哲理。能了解整體的易理，無礙於與卜筮有關，且不可不知易理實起源於卜筮。當戰國時，各國各自發展的象數理論已極精深，方能適應當時的生產力。迨秦始皇統一天下，於三十四年（前二一三）有燒書令，「所不去者，醫藥卜筮種樹之書」，而儒家典籍莫不被焚。此毫無可疑的史迹，明確說明《易》非屬儒家的文獻，故能相傳不絕。

秦有齊人杜田生及漢傳《易》於關中而盛，此係齊魯地區的易，大而言之，屬黃河流域的易學。一九七三年得長沙馬王堆三號漢墓中的帛書《周易》，此墓下葬於漢文帝前元十二年（前一六八）。《二篇》以卦為單位，基本與世傳本相同，可證戰國時《二篇》早有定本，而《十翼》大異者，庶見各國的易學不同。帛書本不用《序卦》為次，無《彖》、《象》、《雜卦》、《繫辭》亦不全同，又合部分《說卦》，尚多一篇似《文言》的《二三子問》等。此當漢初長沙地區的傳本，係楚文化，大而言之，屬長江流域的易學。漢馬司談學《易》於楊何，何於元光元年（前一三四）被徵，官大中大夫，然談主黃老，可證易學本身未可

爲道或儒所限，亦不應爲地域所限。凡讀儒書者，未嘗不可讀《易》，故自武帝（前一四〇—前八七在位）尊儒術斥百家後，易學非但未被排斥，反而更受重視。而其內容漸爲儒家的經學所囿，亦即《十翼》逐步固定。宣帝於甘露二年（前五二）舉行石渠閣集會，施、孟、梁丘三家易已名於時，繼之京氏易同立學官。然孟、京氏易被視爲異端者，實有取於《二篇》、《十翼》外之易理。今以長沙、阜陽等處出土的易學觀之，如孟氏易的卦氣、爻辰，京氏易的八宮、納甲等，與長江流域的易學有相通處。而後世以經學家觀點視《易》，反取漢代未立學官的費氏易爲主，必以《十翼》解《二篇》。於《十翼》中未言者，一概認爲左道旁門；對卦象本身的次序、方位、取象等，既有《說卦》、《序卦》，不可作深入的研究。清代的漢易家，更有此失，且持此以否定宋易，完全忽視時代發展的事實。進一步覈諸漢代史迹，亦非如是。今觀《道藏》中收錄的古籍，每有爲儒家所忽視的各種易著。自漢迄明，略有保存，以見明代羽士對易學的認識。下以時代先後逐部介紹之：

一、《易林》十卷——見《續道藏》千上一兵下（千字文編目，下同）一一〇一一〇四册（涵芬樓影印本册數，下同）。漢焦贛著。贛字延壽，或名字互易，梁人。贛爲孟氏弟子，京氏之師，昭帝（前八四—前七四在位）時由郡吏舉小黃令。然《漢書·藝文志》未載其書，或疑爲王莽時人所著。全書取陰陽動靜而回，經六爻組合之變，總數有四千有九十六種不同的形象。此形象的變化，全部合於大衍筮法，亦爲以《周易》卜筮的最高階段。分辨四千零九十六種不同情況，殊可探蹟索隱，鉤深致遠。西漢時已具此規模，可喻社會結構的複雜，遠勝於《二篇》之象。自漢迄今的易著，於筮占的變化並未超過此書，亦見二千年來的社會形勢在我國無大變化。明萬曆時張國祥編《續道藏》而選入此書，正可反

映當時的道教徒能重視變化的易象，亦可見明中葉後的社會已漸起動蕩的情狀。

二、《集注太玄經》六卷——見《道藏》心上——心下，八六〇—八六二冊。漢揚雄（前五三一—一八）著。雄字子雲，蜀人。草《太玄》於建平四年（前三）。宋司馬光（一〇一九—一〇八六）重視其書，爲著《集注太玄經》。溫公可當後世之揚子雲，視雄之學識勝過孟子。雄法《易》而著《太玄》，所以化陰陽二進位制成天地人三進位制；「參摹而四分之一」，即三之四次方，四當方州部家。以八十一首各分九，成七百二十九贊。合諸易義，首即卦，贊即爻。又以七百二十九贊分陰陽當晝夜爲三百六十四點五日，另加踦贊、贏贊各半日許以調整歲實，恰當周天日數，准之可記錄時間。溫公著《資治通鑑》，必須有明確的時間概念。《太玄》發展孟氏卦氣圖，對奇零的六日七分，化成晝夜的陰陽，且順三才之自然變化，的確簡而有當，宜爲所重。凡玄首之次，准卦氣而不准《序卦》，亦可證《太玄》屬長江流域的易學而非黃河流域的易學。由二而三，對道教的三分法有直接影響，凡三清、三洞、九天等等皆是。

三、《太平經》——見《道藏》外上——入下，七四八—七四四冊。此書爲道教第一部經典，非一人一時的作品。內容叢雜，惜亡佚已多，原爲一百七十卷，佚一百十三卷，今僅存五十三卷，尚有後人所增入者。總述其旨，屬佛教教義尚未傳入前我國本有的各種信仰。最初的作品當在張道陵前，且三張所創立的五斗米道，屬長江流域的巴蜀地區。此《太平經》的作者遍及全國，主要爲黃老道所信奉，後爲黃巾所取法。究其取法的理論，早在利用易學，如有關天文地勢的易象合諸方位次序，用干支卦爻以記錄時間等等，莫不引入。要而言之，蓋本孟、京易而隨意用之，可見《周易》在當時具體應用的情形。或忽略《太平經》中所依據的易義，僅知儒家所傳的經義，實未了解《易》本屬卜筮書。且陰陽五行之

理殷周之際已結合，尚可能更早，必捨五行而求僅重陰陽的《周易》，未合當時的時代背景。以社會學、民俗學角度治《易》，於漢代當重此《太平經》。

四、《周易參同契分章通真義》三卷，卷首爲《鼎器歌明鏡圖》——見《道藏》容上一容下，六二—六二四冊。原書爲東漢魏伯陽著。魏與虞翻（一七〇—二三九）同爲會稽人。虞注《周易》引用其納甲說，爲虞易重要部分之一。漢魏後其學說同傳至蜀。虞之易注，唐資州人李鼎祚於代宗元年（七六二）上《周易集解》而傳出。魏之此書，後蜀孟昶時彭曉傳出，彭自序《明鏡圖》於丁未（九四七）。《參同契》者，參猶三，所以契合《周易》、黃老、服食三者而同之，屬長江流域的易學。凡納甲爻辰、十二律呂、周流六虛等易象皆取之。且時在東漢，《序卦》早盛行，宜魏氏亦用「朝屯夜蒙」。全書准易象以象客觀「日月運行」等自然現象，於外物取草茅八石可煉外丹，於反諸自身的氣血可修內丹。當漢代尚未用內外丹的名詞，而理已具備。合言煉丹必須有陰陽變化的步驟，以易象象之，正《周易》的一大應用處。《道藏》中有大量文獻，每應用易象以象煉丹的情狀，以今所存的文獻考之，此書的時代最早。

以上四部漢代名著，尚繼承先秦時不同地域的各種易義，義在發展《二篇》、《十翼》，亦即以象數爲主，然每爲經學家所輕視。明編《道藏》對易著不爲經學所囿，以道爲主而存此古籍，確可寶貴。以《四庫總目》論，《易林》入子部術類二；《太玄》入子部術數類一；《周易參同契通真義》入子部道家類；《太平經》未收。更觀其經部易類，竟始於僞中又僞的《子夏易傳》，繼之即東漢鄭注輯本。可見欲推究易學之原，不可不涉經部以外的各種易著。如近代吳摯甫先生治《易》，得力於《太玄》；尚秉和先生治《易》，得力於《易林》；詳考虞氏易否定馬、鄭之說，實據於《周易參同契》。故以易學論，應



客觀分析各種易著的得失，決不可以儒道是非之。

五、《皇極經世》十二卷——見《道藏》而上一貴上，七〇五——七一八冊。宋邵雍（一〇一一——一〇七七）著。雍字堯夫，河北范陽人，後定居於洛陽。於《易》發展陳搏（八九〇？——九八九）先天圖的象數。以卦次論，先天圖全同二進位制，而《太玄》之次早已全同於三進位之次。且《太玄》法《易》而作，則陰陽二進位之次，在揚雄視之早已形成。惜先天圖的卦象未傳，以「無徵不信」的觀點論之，尚未可謂揚雄已見先天圖。然自陳搏畫出，迄今恰千年。完成卦象排列的科學化，正屬宋易的特色。能使易理納入科學範疇，陳搏實為關鍵人物。清代學者，每以道士輕視之，見識之陋令人浩嘆。准陳搏易理，邵雍更發揮之而成此《皇極經世》，能進一步認識科學化的宏觀時間，亦屬劃時代的名著。奈何近千年來，尚以小道視之，斤斤於某年當某卦以覘其吉凶，何其卑陋。拙於用大，何能見鯤鵬之化。明初《道藏》本的《皇極經世》尚能保存原書面目，列時間而未列卦象，彌覺可貴。迨牛無邪而張行成，始列入逐年的卦象；祝祕起，又有配卦象之例，以論張行成配卦象之未合，尤見其瑣碎。幸有《道藏》本在，能顯示邵雍之旨。特為指出，可見後世讀此書之變化。

六、《易數鉤隱圖》三卷，附《遺論九事》——見《道藏》雲上，七一冊。宋劉牧撰，牧字長民，長安三衢人。范仲淹（九八九——一〇五二）之弟子，後又入孫復（九九二——一〇五七）之門。生卒年未詳，以其師之年觀之，當與邵雍之年相近。其《易》以數為主，亦間接出於陳搏。此書屬宋易圖書派之主要文獻。全書敘述形成圖書之過程，讀之可了解卦象與九、十數之關係。

以上兩部宋初名著，同屬陳搏所傳。此先天圖書派的易學，所以產生於宋初者，因經唐末五代之

亂，對儒釋道三教的繁蹟思想，當有概括的認識，宜於五代時禪師輩出。而對抽象的《周易》象數，亦有深入認識的必要。如此陳搏方能順時代的需要而形成先天圖書。至于九圖十書、九書十圖以當先後天之爭，實非主要方面。後人不辨主次，因圖書名實之變，反疑組合數學的基本原理及當時內含的粹粹之思。迄今尚多輕視先天圖書之學者，此完全為狹隘的經學思想所誤。《道藏》能選此二書，殊合易學發展之理。

七、《太古集》四卷——見《道藏》友下，七九八冊。金郝大通（一一四〇—一二二二）著，成於大定十八年（一一七八）。郝為北七真之一，屬華山派，以善《易》名，其全集尤其易著，殊有可觀。然雖地處北方，實與華山陳搏的易學不同，尚取漢唐傳統的易義。而淳熙四年（一一七七）南方朱熹成《本義》，反取陳搏之說，此見濂洛關閩道南之傳。而王重陽所創立的全真教，由關中至寧海（今山東牟平）而返，宜太古的《易》，僅得北方固有的易理，尚未知陳搏所創立的易學新義。且陳搏的易理，可能已流傳入蜀，與彭曉的易理可通。張伯端於四川，得隱者之傳而著《悟真篇》，實已合彭、陳之說。故以易道言，北宋時的南方道教，後人名之曰南宗，已承易學新義。南宋時的北方全真教、華山派，後人總名之曰北宗，尚繼承傳統而不知已有先天圖。此賴《太古集》的易義，可得易道流傳概況的一證。

八、《周易參同契注》——見《道藏》容上，六二三冊。此書即朱子所著的《周易參同契考異》，附有其門人黃瑞節輯朱子語錄中語等以成《附錄》。朱子（一一三〇—一二〇〇）讀《參同契》，由彭曉本以成此《考異》。以書名觀之似文字考證，其實用反身的內丹工夫。其言曰：「先天圖與納甲相應，蔡季通（一一三五—一一九八）言與《參同契》合。以圖觀之，坤復之間為晦，震初初三一陽生，八日為兌

月上弦，十五日爲乾，十八日爲巽一陰生，二十三日爲艮月下弦，坎離爲日月故不用。參同以坎離爲藥，餘者以爲火候。」又曰：「邵子發明先天圖，圖傳自希夷，希夷又自有所傳，蓋方士技術用以修煉，《參同契》所言是也。」又得策數之理而曰：「欲與季通講之，未及寫寄而季通死矣。」則知朱子之有得於《參同契》，年已六十九歲。惜朱子未讀虞氏易，漢虞翻早已用納甲注《易》，正合易象的消息。若與先天圖相似，尚有方位的不同，通此方位而列入坎離，即陳搏發明先天圖之功。合諸人生內氣的周流，固可相似。然同爲周流又有不同，朱子取少陽老陰與老陽少陰的不同策數，合於反身的消息，以當陰陽出入呼吸的不同，凡人生之生長與衰老，理確有可通處。而此策數之變，即虞氏易中的「否泰反類」。外以示世事之治亂，反身而得出入無疾之復，此朱子所悟得。以易理喻此不平衡的循環，確可相應於《參同契》之理。然道者既輕視朱子之說，儒者又小視養生之道。八百年來，徒有感嘆季通之死，尚未見有闡明其策數之理者，特爲鄭重介紹。

以上朱子、太古二書，一南一北，時間相同。以易理辨之而通於道教，亦合於南北宗之象。

九、《天原發微》十八卷——見《道藏》情上——逸下，八五五—八五九冊。宋鮑雲龍（一二二〇—一二九六）著。雲龍字景翔，號魯齋，歙縣人。登寶祐戊午（一二五八）進士，入元不仕以終。此書成於元至元二十七年（一二九〇），取天數二十五而作二十五篇，每篇十餘條，合成三百八十四條以況爻數。以理爲經，以氣爲緯，自序有曰：「明於天地之性而不惑於神怪，士君子之學孰有大於此哉。知此則識向上根源矣。」全書以易理說天原，其言甚正，收集歷代象數之說能雜而不亂。今傳《四庫》本，已經其族人鮑寧辨正於明天順五年（一四六一），且徑刪原文。而《道藏》本屬魯齋之原書，爲不可多

得的唯一版本。

十、《易筮通變》三卷。

十一、《易圖通變》五卷——見《道藏》若下，六三〇册。此二書同爲宋雷思齊（一一三〇—一一三〇）著。思齊字齊賢，臨川人。宋亡爲道士，以見其志。全書合圖書筮數以明易道，屬宋易所發展與數理有關的易學。雷氏於後天配洛書的象數，能有所心得也。

十二、《周易參同契發揮》九卷。

十三、《周易參同契釋疑》一卷——見《道藏》止上—止下，六二五—六二七册。

十四、《易外別傳》一卷——見《道藏》若中，六二九册。

十二至十四三書宋俞琰（一二五八—一三二四？）著，琰字玉吾，吳縣人。宋亡爲道士，隱居於林屋山著書，又號林屋山人。徵授温州學錄不赴。卒年未詳，因於泰定元年（一二二四）尚抄錄李心傳《易傳》而有記，以後無可考，故暫以此年論。琰注《參同契》其見甚達，似當爲學習《參同契》所必讀之書。注畢而悟及原書非一人之言，當分經傳。然其注已成，不及重寫。留此未完之業，唯明楊慎（一四八三—一五五九）重視之，由是而加以整理，仍據彭曉之記錄，明辨《參同契》之經傳，其功未可沒。奈何有其功而不直言，且作僞而謂得石函之古本。自欺以欺人，明人有此學風。或未考其詳，僅知楊慎作僞而並非古本，玉吾有知當爲不平。

按：論煉丹而有與於易象之書，《道藏》中不一而足，此文僅取最古之《參同契》一種。注《參同契》之著作，《道藏》中亦收錄有十餘種，此文僅取彭、朱、俞三家以概其餘。

《易外別傳》一書，係綜述《易》與道之綱領，書不長而有精深語，載先天六十四卦直圖，能分辨陰陽多寡之消息，殊有新義。

以上鮑、雷、俞三家之書，其時代相近，其處世法相似，宜其說亦相類。一言以蔽之，各能有悟於易理而終身行之。或歸諸天，或合於人，或反諸身。淡然有得於心，怡然著書以寄情，斯亦老莊之遺風，理當屬道教之旨。依地域言，此三家並屬南方，宜與全真教之見不雷同。

十五、《周易圖》三卷。

十六、《大易象數鉤深圖》三卷。

十七、《易象圖說》內篇三卷，外篇三卷——見《道藏》陽上一雲下，六九一七二冊。

十五至十七三書同爲元張理著，理字仲純，清江人。延祐（一三二四—一三三〇）中官福建儒學提舉。明朱陸樵《授經圖》載張理易著有三：「《周易圖》三卷，《大易象數鉤深圖》六卷，《易象圖說》六卷。」焦竑《經籍志》同，惟《鉤深圖》作三卷，則與《道藏》本全同。朱彝尊《經義考》僅載《易象圖說》六卷，未及其他二書。至于編《道藏》者，似有意作僞，於《周易圖》、《鉤深圖》二書，不題作者姓名。其下又置劉牧《鉤隱圖》，再下之《易象圖說》始著張理之名。由是張理的三書不連續，不題名的二書在劉牧前，容易誤解爲劉牧前的古籍，作者不知名。又白雲霽《道藏書目》，於《鉤深圖》作者誤成劉牧，更有不良後果。當編《四庫》時，曾翻白雲霽之書，故此誤已爲糾正，且考得《鉤深圖》爲張理著。然仍未詳閱《道藏》本文，故收入《四庫》的張理易著僅二部。《鉤深圖》入經部易類四，《易象圖說》入子部術數類一。而對《周易圖》一書，又誤從黃虞稷之說以當鄧錡《大易圖說》，然《道藏》中實無鄧錡之書。

此仍屬張理之《周易圖》，迄今尚未爲人所注意。至于張理之《易》，殊能有得於先天圖書之理，凡邵雍、劉牧的象數，經三百年之發展，及元而總結之，張理亦屬主要之一家。於《周易圖》中，博採各家易圖，又有保存文獻之功。

十八、《古易考原》三卷——見《續道藏》給下，一一〇〇冊。此書未題作者姓名，以《明史·藝文志》考核之，知爲旌德梅鶯著。鶯於正德癸酉（一五一三）中舉，官南京國子監助教。全書論卦象圖書自出新意，可見明人有幻想之風。《續道藏》收及當代的易學近著，庶能有得於時代思潮，亦見道教之盛行。而《四庫》入此書於存目，可喻儒道之辨。

十九、《易因》六卷——見《續道藏》家上——給下，一〇九七一—一〇〇〇冊。此書亦未題作者姓名，以《明史·藝文志》考核之，知爲李贄（一五二七—一六〇二）著。贄字卓吾，晉江人。嘉靖壬子（一五五二）中舉，官至姚安府知府。其思想放蕩不羈，後坐事繫獄而自殺，時當萬曆三十年，而《續道藏》成於三十五年，距卓吾之卒僅五年，能不避時諱而收之，可見張國祥之識見。不題著者之名，或有所不得已，與《道藏》不題張理之名不可並論。此書《四庫》亦入存目。全書僅解二篇《象》、《象》，未及《繫辭》以下，取義尚平穩。

總上十九種易著的介紹，庶見明代羽士對《易》學的認識，基本保持《易》爲卜筮書之原則，重在研究卦爻象的變化及其應用。凡天地人三才之道，莫不可以卦爻象象之，宜於辭不限於《二篇》，於理不拘於《十翼》，此正秦漢前對易學的理解。以漢後言，屬《漢書·藝文志》所謂「世歷三古，人更三聖」中的上古伏羲。而儒者所重，偏於中下古的《二篇》、《十翼》。究乎宋易之理，貴能上達上古易；漢

易之精，又能得《二篇》、《十翼》之緼。故今日以中國文化觀之，於《易》不當固執於漢宋易之一端。進而觀儒道之爭，亦何可不覈其實而徒爭其名。以宗教角度觀之，尤其是宋後之儒，固執於理性而不疑，與宗教徒之信仰雖有辨亦微。吾國本有儒釋道三教之名，決非偶然。而《易》之哲理不為儒道所限，更屬史實。故《道藏》中選有各種易著乃其家珍，誤認易著與道教無關而去之，此亦明後的道教所以漸趨衰落的原因之一。

## 論《道藏》中所用的十二辰次

周天三百六十度，中國用赤道坐標取二十八宿，東南西北四象又名陸，每陸各七宿。凡角亢氐房心尾箕七宿爲東方，成青龍之象；斗牛女虛危室壁七宿爲北方，成玄武之象；奎婁胃昂畢觜參七宿爲西方，成白虎之象；井鬼柳星張翼軫七宿爲南方，成朱雀之象。每象三分，合成十二辰次，又名十二宮。十二辰次的名字爲壽星、大火、析木當青龍；星紀、玄枵、陬訾當玄武；降婁、大梁、實沈當白虎；鶉首、鶉火、鶉尾當朱雀。每一辰次各三十度，又以十二地支當之。依次由角至箕爲壽星辰、大火卯、析木寅；由斗至壁爲星紀丑、玄枵子、陬訾亥；由奎至參爲降婁戌、大梁酉、實沈申；由井至軫爲鶉首未、鶉火午、鶉尾巳。凡四象各鎮一陸，如以星象爲主，並非各當九十度。故周天坐標，必以十二地支以當十二辰次爲准。今存最早的文獻，《左傳》襄公二十八年（前五四五），魯國的大夫梓慎已言及星紀、玄枵等辰次名。於道教中，對此二十八宿及四象十二辰次極其重視，雖早已人格化，實有其科學價值。

凡分周天成三十度的十二辰次，西方天文學中亦迄今通用。所取的星象，因准黃道的不同而略有



差異，然基本仍相似，唯取象赤道不同而題名各異，今可以星座合觀之並示如下：

四陸	十二地支	十二辰次	西方星座名	今譯
青龍	辰	壽星	LIBRA	天秤
	卯	大火	SCORPIUS	天蠟
玄武	寅	析木	SAGITTARIUS	人馬
	丑	星紀	CAPRICORNUS	摩羯
白虎	亥	玄枵	AQUARIUS	寶瓶
	戌	陬訾	PISCES	雙魚
朱雀	申	降婁	ARIES	白羊
	未	大梁	TAURUS	金牛
	巳	實沈	GEMINI	雙子
	午	鶉首	CANCER	巨蟹
		鶉火	LEO	獅子
		鶉尾	VIRGO	室女

考西方用此十二官星座的名字，來源於希臘，希臘又來源於埃及與巴比倫。巴比倫的位置，約當現在的伊拉克，早期亦用十二周期與六十周期，與天干地支及組成六十甲子的進位法相同。至于何處先應用，尚須以今日的科學考古進一步加以研究。而對周天同為十二分，決非偶然。或合諸十二星座的形象，則截然不同。今知西方所取的十二宮形象，在千餘年前，已由絲綢之路傳入中國，且保存在《道藏》中。於《正統道藏·洞玄部·威儀類》收有洞微高士開光救苦真人寧全真授的《靈寶領教濟

度金書》。書中於十二辰次已採用西方十二宮的形象。唯室女宮作雙女宮，雙子宮作陰陽宮，其他十宮全同今譯。於原書中可考得寧全真卒於建中靖國，年八十一歲。故其生卒年當公元一〇二一——一〇一年，是北宋人，與王安石、張載同年出生。當時宋室初定，理學正在產生中，而真宗、王欽若輩皆信道教，張君房已於天禧三年（一〇一九）編輯成《大宋天宮寶藏》，故知寧全真所取西方十二宮的形象，極可能本諸當時的《宋道藏》。凡從傳統的四陸十二辰次的形象，聯想到西方的天禧、天蠍、人馬等形象，可了解道法自然的可貴，亦即道教的思維方法，善於吸收一切尚象文化，當時的儒者未必注意及此。

至于西方十二宮的傳入問題，初步可認定是唐末五代時由絲綢之路傳入，而為遼代文化所吸收。合諸道教的史實，在五代時極活躍，既在總結又在變化，並吸收各種文化以充實其內容，乃能兼及西方十二宮的形象。這一情況，於一九一七年河北張家口市宣化區發掘出一座遼代古墓可為佐證。因於墓的後穹窿頂上，繪有彩色星圖，圖中二十八宿的外圈有二十度等分的十二辰次，此十二辰次即用西方十二宮的圖案。於巳宮的圖案有女人二，故當時名雙女，今則譯成室女；申宮的圖案亦為二人，或以男女或以長幼分辨，故當時定名為陰陽，或即以二孩視之，乃譯成雙子。此可確證，北宋時道教已在應用西方十二宮的形象，由遼族傳入，今之張家口當時屬遼的西京道。北宋時遼族文化有大發展，據歷年的考古發掘知其一二，惜未久而全部失傳，道教保存其十二宮的形象可見一斑。觀此星圖以北斗七星繪在南斗星旁，則與道教的拜斗原理相合，結合南北斗為道教修煉的目的。又此星圖的中心，嵌有銅鏡一面，銅鏡周圍繪有重瓣蓮花，皆有宗教意義，故可推測此墓主當為道教信徒，亦可見約

千年前道教盛傳於張家口等處的情況。此一情況，將成爲全真教創立後所以能普遍傳於北方的思想基礎。

按：遼墓中的星圖見崔振華、徐登里著《中國天文古迹》（北京科學普及出版社，一九七九年）。

## 論《五岳真形圖》

漢武帝曾遇西王母，西王母授以《五岳真形圖》。歷代對此傳說紛紜。宋張君房於真宗天禧三年（一〇一九）輯成《大宋天宮寶藏》。後又採其要入《雲笈七籤》七十九、八十卷《符圖》中。其敘述《五岳真形圖》始末甚詳，且有符圖。略早的《太平御覽》六百六十一卷亦載有：「……王母命上元夫人出《八會之書》、《五岳真圖》、《五帝六甲靈飛之符》，凡十二事以授帝。……」所述與《雲笈七籤》相同。至于《五岳真形圖》究竟是何物？其形如何？其作用何在？有無價值？學術界沒有認真加以考察。

李約瑟《中國科學技術史》卷五「地學」中引用了《漢武帝內傳》所記載的資料，且謂日本學者小川琢治對此也已注意，尚保存有十七世紀版本的《五岳真形圖》，故即採用之（見該書圖二二四）。圖下他作以下說明：

製作等高綫圖的早期嘗試。右面是《泰山山脉圖》，選自十七世紀版本的《五岳真形圖》，它的時

代很早，但不能確定是什麼時候。左面是作為比較用的一幅現代等高綫圖。採自小川琢治。

李約瑟進一步推究，得葛洪《抱朴子·登涉》中所載的一種入山符（見該書圖二四三），圖下亦加說明：

葛洪於公元三百年前後所著《抱朴子》一書中的一張道教符咒，它是用以保護那些路過荒山的人們的，很可能是一張很粗糙的山脉位置圖。

於文中又說：

圖二四三所示的就是葛洪所繪各種入山符之一，圖中似乎至少畫出了對稱的五岳中的四岳。在大英博物館所藏的敦煌卷子中有一《授受五岳圓法》。（見大英博物館斯坦因收藏品第三七五〇號）

今據《道藏》中所收錄文獻，對李約瑟之說加以證實、補充和糾正。所謂《五岳真形圖》的實質，的確是山脉圖，亦是製作等高綫圖，就是敦煌卷子中所謂「圓法」，唐以前早在道教中授受，除《五岳真形圖》外，在道教中還有《靈寶五符》等主要符圖。《五岳真形圖》與《入山符》、《靈寶五符》、《靈寶經》的

關係究竟如何呢？

《真誥·翼真檢第二》(卷二十)內載《真胄世譜》，有言曰：

楊君名羲，成帝咸和五年庚寅九月生。……楊先以永和五年己酉歲受《中黃制虎豹符》，六年庚戌，又就魏夫人長子劉璞受《靈寶五符》，時年二十一。

此所謂《中黃制虎豹符》，當屬種種《入山符》之一，因入山須有制伏虎豹的方法。葛洪於《登涉篇》中曰：

山無大小，皆有神靈。山大則神大，山小即神小也。入山而無術，必有患害。或被疾病及傷刺及驚怖不安，或見光影，或聞異聲，或令大木不風而自摧折，巖石無故而自墮落，打擊煞人。或令人迷惑狂走，墮落坑谷，或令人遭虎狼毒蟲犯人，不可輕入山也。

又引用其師鄭隱之言：

上士入山，持《三皇內文》及《五岳真形圖》。所在召山神及按鬼錄，召州社及山卿宅尉問之，則木石之怪，山川之精，不敢來試人。其次即立七十二精鎮符，以制百邪之章，及朱官印包元十二印，

封所住之四方，亦百邪不敢近之也。其次執八威之節，佩老子玉策，則山神可使，豈敢爲害乎。余聞鄭君之言如此，實復不能具知其事也。

更引《靈寶經》云：

入山當以保日及義日，若專日者大吉，以制日、伐日必死。……所謂保日者，謂支干上生下之日也，……又謂義日者，支干下生上之日也。……所謂制日者，支干上克下之日也。……所謂伐日者，支干下克上之日。

以上言入山的困難及符圖的神秘性，因居山居市確有不同的條件。當入山前，須了解山中的情況，佩戴《入山符》所以壯志安神。凡《五岳真形圖》可屬《入山符》之一，而《入山符》不僅僅是《五岳真形圖》。凡上士入山，當尚武術，方足以禦虎豹盜賊之患，又知煉內外丹以養生，則足以禦寒暑瘴癘疾病之患。且居山久者，既識山途之遠近，則能積經驗以得等高綫製圖法而成《五岳真形圖》。將入山者，首當得前人已成的某山真形圖，以了解其曲折的山徑。如鄭隱晚年於永寧二年（三〇二）東投霍山，可能已得《霍山真形圖》。考嚴楊羲得自劉璞的《靈寶五符》本璞之母魏夫人（二五二—三三四），魏夫人爲晉司徒劇陽文康公魏舒（二〇九—二九〇）之女，幼而好道，長爲五斗米道的祭酒，符圖必有所師承，《五岳真形圖》可屬其中。又《靈寶五符》的名稱，初見於《越絕書》。故於葛洪時，《靈寶五符》

與《靈寶經》早已流傳，宜爲《登涉篇》所採用。其後有葛洪的從孫葛巢甫造作成《靈寶度人經》，仍繼承種種符圖，並深化原有的《靈寶五符》與《靈寶經》，發展爲道教的哲理。自東晉起，該經成爲道教的主要經典。直至明《正統道藏》仍以它爲首。此經歷代有人注釋，最早是北齊嚴東，唐是薛幽栖、李少微、成玄英。宋陳景元於治平四年（一〇六七）將四家注選錄成《集注》。但在成《集注》前，已有宋真宗（九九八—一〇二二在位）御製《靈寶度人經序》，序中有言：

《太上靈寶度人經》者，元始之妙言，玉辰之寶誥。浮黎真境，紀談受之初；紫微上宮，顯緘藏之迹；實諸天之隱韻，爲大梵之仙章。……

此謂「浮黎真境」與「紫微上宮」指先天的陰陽二氣，二氣相合自然有「隱韻」、「仙章」，乃成三氣。葛巢甫所造作的《靈寶度人經》原文爲：

道言，昔於始青天中，碧落空歌，大浮黎土。

觀「道言」之次爲天地人，即取中國固有的哲理，以明人受天地之中以生的意義。真宗言「浮黎真境，紀談受之初」，指「大浮黎土」的形象，屬地爲陰；言「紫微上宮，顯緘藏之迹」，指「始青天中」的形象，屬天爲陽；言「實諸天之隱韻，爲大梵之仙章」，指「碧落空歌」的形象，屬人參天地而三。



此三氣三才的形象，本以種種符圖表示。故知《靈寶五符》的發展，到葛巢甫造作《靈寶度人經》之後，主要形成三類符圖。更抽象後，乃取三符以當《靈寶度人經》的總符。考《靈寶五符》有五行的形象，上摘錄葛洪所引的《靈寶經》，本與「遁甲」可通，當相應於《五帝六甲靈飛之符》，而其法與中醫「五運六氣」規律相似。由五而三，猶鄭隱謂上士入山，宜同時持《三皇內文》及《五岳真形圖》，故《靈寶度人經》的三符，就是天人地三氣三才的形象。所謂三皇，指人格化的三氣三才。凡三氣三才各可有五行的變化，於五行中有天干地支的生克制化，其變化數極多。能知分知合，自然可產生三張總符以當三皇。此三張符圖，見《靈寶無量度人上品妙經符圖》，書前有宋徽宗（一一〇一——一二五在位）序。三幅符圖題名為《靈寶始青變化之圖》、《碧落空歌之圖》、《大浮黎土之圖》。今直觀圖形可一目了然，所謂《五岳真形圖》者，猶此《大浮黎土之圖》。所以抽象《五岳真形圖》的「圓法」而成此總圖。此圖的出現，當在分別繪成《五岳真形圖》之後。義指由先天的陰氣，凝結成地上的五岳。真宗所謂「浮黎真境，紀談受之初」，更究其哲學思想，實本《莊子·齊物論》中子綦、子游所談的地籟，原文見下：

……子綦曰：夫大塊噫氣，其名爲風，是唯無作，作則萬竅怒號，而獨不聞之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似洼者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譁者，突者，咬者。前者唱于而隨者唱喁，冷風則小和，飄風則大和，厲風濟則衆竅爲虛，而獨不聞之調調之刁刁乎？子游曰：地籟則衆竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟。……

能識此地籟的衆竅，自然可喻《大浮黎土之圖》的意義，而此圖的圓法，形而上的思想，確有據於形而下等高綫的實測，則始可說明符圖的神秘性。又本文僅論《五岳真形圖》以當此《大浮黎土之圖》，於其他二總圖以當人籟天籟者，另文詳之。

總上所述，《五岳真形圖》在道教符籙中可屬諸《靈寶五符》，故繪出粗糙的山脈位置圖，時間尚在葛洪前。有關《大浮黎土之圖》所取則的《五岳真形圖》，《道藏》中亦已收錄，見於《靈寶度人上經大法》二十一卷，名《五岳真形品》，內載《五岳真形圖》九幀。且各有兩種形象。圖名爲：

- 一、東春 東岳真形圖
- 二、南夏 南岳真形圖
- 三、中央戊己土 中央岳真形圖
- 四、西秋 西岳真形圖
- 五、北冬 北岳真形圖
- 六、青城丈人 青城山真形圖
- 七、保運真君 廬山真形圖
- 八、霍山南儲君 霍山真形圖
- 九、潛山南儲君 潛山真形圖

上引小川琢治所保存而爲李約瑟所採用的，就是此九圖之一——東岳真形圖。然小川琢治或者不是採自《道藏》本，或者忽視《道藏》版本的年代。因《正統道藏》成於明正統十年（一四四五）版本已

屬十五世紀，故收藏十七世紀版本的《五岳真形圖》毫無可貴。其他一種形象的九圖，就是能起壯志安神作用的一般《入山符》。開封的龍庭，現有《五岳真形圖》的石刻，同一形象的石刻亦見於四川灌縣的二王廟內。此石刻的來源尚可進一步考證，然屬一般《入山符》的形象，可視為五岳配合於五行的符號，並不屬於《大浮黎土之圖》的形象。而《雲笈七籤》所載的符圖中，有一符圖名曰《人鳥山形圖》，則亦屬抽象《五岳真形圖》以繪成。圖後有言曰：

太上曰：人鳥山之形質，是天地人之生根，元氣之所因，妙化之所用，聖真求其域，仙靈仰其神。敬而事之，存而念之，受而帶之，精而行之，和而密之，無致懈怠。三氣調均，生身赤子，為道種民。在世行化，入山研方，出處自在，魔不敢當。於是朝致五岳，使役八溟，從三天之君，佩日月之精。知之不死，習之永生，諦之合智，究之同神。其山之上元始天王所居，其山之下眾聖真仙所處。其山之氣，生五色之水名反魂流液，成脂名震檀之香。西王母初學道，詣元始天王，三千年道成德就，應還昆侖之山，臨去辭元始天王，共刻銘人鳥山上虛空之中，製作文字，字方一丈，懸在空中，以接後學，於今存考。九老仙都君九炁丈人圖畫山形，佩之於肘，天帝寫空中之書，以附人鳥之體，百年一出以傳真人，道士有此山形及書文，備者便得仙度世，游宴昆侖。

由此可證《人鳥山形圖》確與《靈寶度人經》有據於三氣三才以成的三張總符有關，亦屬於《大浮黎土之圖》的類型。是時《靈寶經》已成《靈寶度人經》，故知產生西王母學道於元始天王的觀念，當在南

北朝之時。又謂「九老仙都君九炁丈人圖畫山形佩之於肘」，則知茅山所傳陶弘景（四五六一—五三六）時的「九老仙都君印」當與此有關。能據此抽象的《人鳥山形圖》及《大浮黎土之圖》，可證用等高綫製圖法以繪成的《五岳真形圖》的確很早。漢代已可具有初步形象，從西漢初長沙馬王堆古墓（下葬於公元前一六八年）出土的地圖觀之，則漢武帝時畫出《五岳真形圖》亦有可能。唯方士之終身出入於山林，且可積若干代的經驗，自然可了解所居處的高度。凡兩處的高度相近，即可繞山而行，不必翻越山峯，是即所謂「圖法」，亦就是發明等高綫製圖法的基本思想。故確可深信等高綫製圖法首先為久居山林的方士所理解而發明，時間約在戰國至漢初。所以才有西王母授《五岳真形圖》與漢武帝的傳說。

《太平御覽》卷四十四記青城山，引《五岳真形圖》云：「洞天所在之處，其下別有日月分精以照青中。龍橋處二山相去百餘步，其峯危竦相對，橋在峯首。其橋中半，漸漸促小，可六七寸，長一丈五尺，兩邊懸崖，俯臨不測。山傍有誓石，天師張道陵與鬼兵為誓，朱筆劃山，青崖中絕，今驗其處，石並丹色，闊二十丈，深六七丈，望之絕然。」記此文字，亦當在南北朝。據此亦可喻繪《五岳真形圖》有實測的事實，對山勢的形象，決非羽士空想而作。以青城山為例，成其他八幀的情況，當亦相似。唯抽象而成《人鳥山形圖》及《大浮黎土之圖》等，則全憑地籟衆竅，益以等高綫的圖法以繪成。故此類屬於地籟形象的符圖，其符圖本身形象自有其價值。

## 論二十四治與二十八治

張道陵初創五斗米教於東漢順帝時，即具二十四治的教義，其後道教盛傳的洞天福地皆由二十四治所引申。當漢順帝漢安元年（一四二）張道陵於蜀鶴鳴山中學道有成，太上乃下二十四治，凡上八治、中八治、下八治，應天二十四氣又合二十八宿，付天師張道陵奉行布化。若以二十八宿合於二十四氣，尚多四宿，故於上中下三位八治外，另有四治，傳說為道陵所加。其後更加八品配治及八品游治，時皆在三張設教之期。下錄二十八宿及諸治之名。

兗	角	第一陽平治	蜀郡彭州九隴縣
鄭	亢	第二鹿堂山治	漢州綿竹縣界
州	氏	第三鶴鳴神山太上治	蜀郡臨邛縣界
豫	房	第四灘沅山治	彭州九隴縣
宋	心	第五葛瓊山治	上品八治
			彭州九隴縣

幽州	燕	尾	第六庚除治	廣漢郡綿竹縣
幽州	箕	箕	第七秦中治	廣漢郡德陽縣
揚州	吳	斗	第八真多治	懷安軍金堂縣
揚州	牛	牛	第一昌利山治	廣漢郡德陽縣
揚州	女	女	第二隸上治	廣漢郡德陽縣
青州	虛	虛	第三涌泉山神治	遂寧郡小漢縣界
青州	危	危	第四稠稷治	犍爲郡新津縣
并州	衛	室	第五北平治	中品八治
并州	壁	壁	第六本竹治	眉州彭山縣
徐州	魯	奎	第七蒙秦治	蜀州新津縣
徐州	婁	婁	第八平蓋治	越巂郡臺登縣
冀州	趙	胃	第一雲臺山治	蜀州新津縣
冀州	昂	昂	第二濫口治	巴西郡閬州蒼溪縣
冀州	畢	畢	第三後城山治	漢中郡江陽縣
益州	魏	觜	第四公募治	漢州什邡縣
益州	參	參	第五平岡治	漢州什邡縣
雍州	秦	井	第六主簿山治	下品八治
雍州	鬼	鬼	第七玉局治	蜀州新津縣
				邛州蒲江縣
				成都南門內

三周

- 柳 第八北邙山治
- 星 第一岡氏治
- 張 第二白石治

荆楚

- 翼 第三鐘茂治
- 軫 第四具山治
- 第一灘沉治
- 第二利里治
- 第三平公治
- 第四八幕治

此二治之次或本互易

- 第五天台治
- 第六瀨鄉治
- 第七樽領治
- 第八代元治
- 第一峨帽治
- 第二青城治
- 第三太華治
- 第四黃金治

東都洛陽縣

蘭武山

此四治是張天師所加

玄極山

充前二十四治合成二

元東山

十八治上應二十八宿

飯陽山

玄昌山

高堂山

牛頭山

身雄山

八品配治

黃牛山

小世山

單方山

上堂山

蜀郡界

蜀郡界

京兆郡界

八品游治

第五慈母治

第六河逢治

第七平都治

第八吉陽治

城布山界

上黨郡界

巴郡界

蜀郡界

考諸治所指及諸山位置，後傳所記，如《三洞珠囊》、《蜀中廣記》、《張天師二十四治圖》等，基本相同而略有小異。主要以蜀地為主，然已延伸至今屬陝西的陽平漢中及河南的北邙山，範圍已很廣大。且經陵、衡、魯三代，於二十四治外，共加二十治，又可見五斗米教發展的情況。其於太上所付之二十四治，或係道陵前早有所知，合成二十八治，始為道陵所增。此聚合二十四治或二十八治成一整體，於增加的配治、游治，必湊成八品，皆屬吾國古有的象數，漢末為道教所吸取以成其基本的整體哲學思想。凡每治的位置，屬地理的空間坐標，今以經緯度為準；集二十四治以合於二十四氣，此屬天象的時間坐標；道陵又集二十八治以合於二十八宿，此屬另一天象的時間坐標。考吾國以二十四氣為周期的黃道坐標，早有七衡六間圖及卦氣圖等；以二十八宿為周期的赤道坐標，亦早有十二宮的爻辰；以之對應於地域，如《詩經》十五國風，早以分野當之。唯有此時空相合的概念，此吾國所以能有天地人三才合一的整體性哲理。

今由隨縣擂鼓墩一號墓（即曾侯乙墓）出土的漆匱蓋上畫有二十八宿，時當公元前四三三年，為迄今發現最早的記有二十八宿名稱與方位的實物。比漢安元年尚早五百餘年。況吾國用此赤道坐標，



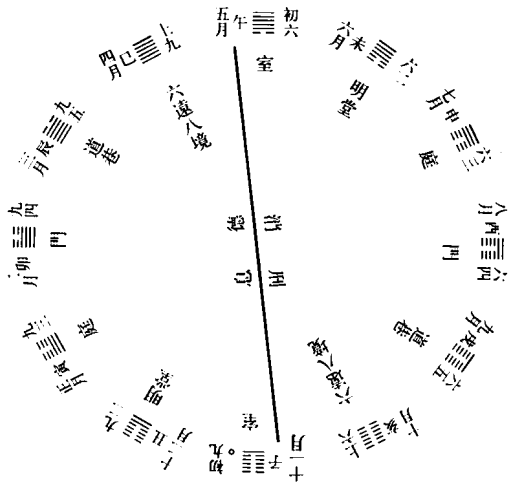
必更早數千年。故張道陵用此二十八宿，在漢末已屬非常普通的時間周期。凡二十八宿一周當一晝夜，猶今所分的時區。然星光在白晝爲日光所蔽而未能見，必晚上始見。由是於日落觀星直至日出，僅能見十四五宿。其後每晚略移，如能看全二十八宿，當漸積一年，故又爲一年的時間周期，子午二時的星象約差半年。《周易》豐卦有「日中見斗」及「日中見沫」的天象記錄，是指日蝕時，在白晝亦能見到晚上的星象而加以驗證。古人積百千年的觀察實測，始能定此二十八宿的星座名稱。唯其以赤道爲主，然後以中星配合於黃道，此爲吾國天文的特色。今以黃道言，即每年分中氣十二與節氣十二的二十四氣以當七衡六間。西漢孟喜所傳的先秦卦氣圖，又以卦象合於節氣以及七十二候，皆有明確的配合方法。其間十二辟卦，就是乾坤十二爻的消息，早爲《太平經》所取，凡以息爲德，以消爲刑。下錄《太平經》卷四十四原文：

……夫刑德者，天地陰陽神治之明效也，爲萬物人民之法度。故十一月大德在初九，居地下，德時在室中，故內有氣，萬物歸之也。時刑在上六，在四野，故外無氣而清也。外空萬物，士衆皆歸，王德隨之入黃泉之下。十二月德在九二之時，在丑，居土之中而未出達，時德在明堂，萬物隨德而上，未敢出見，上有刑也。正月寅，德在九三，萬物莫不隨盛德，樂窺於天地而生，時德居庭。二月德在九四，在卯，已去地，未及天，謫在界上，德在門，故萬物悉樂出窺於門也。三月盛德在九五，辰上及天之中，盛德時在外道巷，故萬物皆出居外也。九月巳，德在上九，到於六遠八境，盛德八方，善氣陽氣莫不響應相生，擾擾之屬去內室之野處，時刑在萬物之根，居內室，故下空無物，而上茂盛也，莫不樂從德而爲治也，是治以德之大明效

也。……五月刑在初六，在午，地下，下內清無氣，地下空，時刑在室中，內無物，皆居外。六月刑居六一，在未，居土之中，未出達也，時刑在堂，時刑氣在內，德氣在外，擾擾之屬莫不樂露其身，歸盛德者也。七月刑在六三，申之時，刑在庭，萬物未敢入，固固樂居外。八月刑在六四，酉時，上未及天界，時德在門，萬物俱樂窺於門，樂入，隨德而還反也。九月刑在六五，在戌，上未天中，時刑在道巷，萬物莫不且死困，隨德入藏，故內日興，外者空亡。十月刑在上六，亥時，刑及六遠八境，四野萬物，擾擾之屬莫不入藏逃，隨德行到於明堂，跛行自懷居內，野外空無士衆，是非好用刑罰者見從去邪哉？但心意欲內懷以刑，治其士衆，輒日爲其衰少也。……

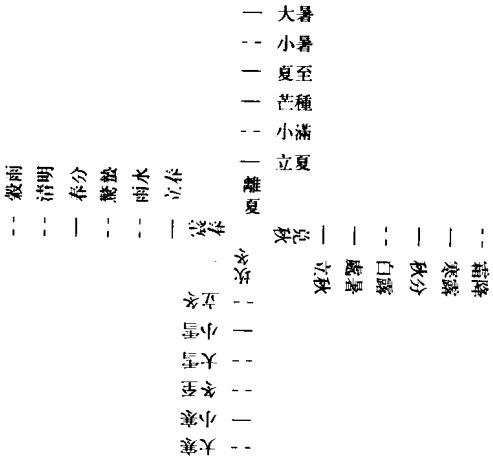
由上文可作圖示之：見附圖一，名之曰《刑德消息圖》。凡此乾坤十二爻，即十二辟卦，每卦六爻，合之共七十二爻以當七十二候，三候一氣爲二十四氣，本以四時卦當之，見附圖二，名之曰《四時卦當二十四氣圖》。今更可以七衡六間的順逆往來當之，見附圖三，名之曰《乾坤當七衡六間二十四氣圖》。故二十四氣爲一年的黃道周期，有天象的客觀事實。合於八卦方位，亦爲《太平經》所應用。下錄卷六十九之間答原文：

……今南方爲陽，《易》反得巽離坤；北方爲陰，《易》反得乾坎艮。善乎！子之難也。睹天微意，然《易》者，乃本天地陰陽微氣，以元氣爲初。故南方極陽生陰，故記其陰；北方極陰生陽，故記其陽；微氣者，未能主持事也。故《易》初九，爲潛龍勿用，未可以主持事也，故勿用也。此者，但以元氣之端首耳。……爲諸真人具說天地八界。……日之界者，以日出於卯，入於酉，以南爲陽，北爲陰。天門地戶界

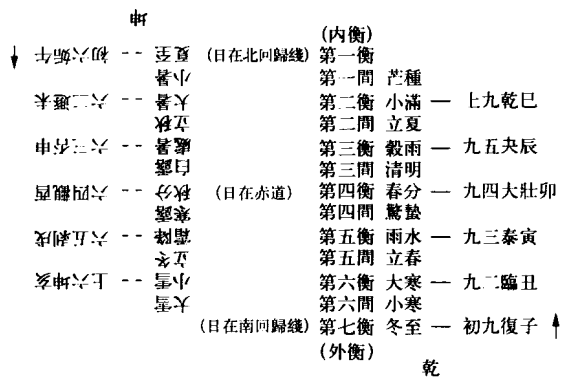


附圖一 刑德消息圖

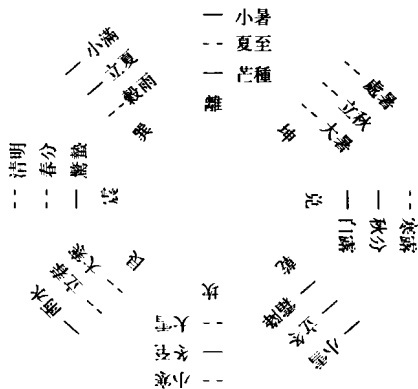
附圖二 四時卦書二十四氣圖



附圖三 乾坤當七衡六間二十四氣圖



附圖四 後天八卦方位當二十四氣圖



者，以巽初生東南角，乾初生西北角，以東北為陽，以西南為陰。子初九、午初六以東為陽，西為陰。立春於東北角，立秋於西南角，以東南為陽，西北為陰，此名為天地八界，分別陰陽位。……

上文蓋准後天八卦方位之次，見附圖四，名之曰《後天八卦方位當二十四氣圖》。由上四圖，可喻漢易合時空的卦象，或以十二辟卦，或以四時卦，或以乾坤反複以當七衡六間，或以後天方位等，其理全同，皆以示黃道的周期。此能明確空間東南西北的方位，合於時間春夏秋冬的七衡往反，乃吾國時空結合的整體概念，亦為陰陽易道的太極思想。漢末為道教所吸取，以成其取二十四治為整體的平天下思想，基於八卦而三之，所以分上中下三位八治，及增加的配治、游治數皆為八。

更以二十八宿的赤道坐標言，則既為一日之十二時，又為一年之十二月，且同歸於十二地支。吾國取其天左旋（順時針）地右旋（逆時針）而有左右旋，亦本諸實測。故以東方角亢氐房心尾箕七宿當春，為青龍；南方斗牛女虛危室壁七宿當冬，為玄武；西方奎婁胃昂畢觜參七宿當秋，為白虎；北方井鬼柳星張翼軫七宿當夏，為朱雀。此南北因左右旋而易位，以喻陰陽互根之理。又《太平經》卷一一一有言：「……於星二十八宿展轉相成。……故言四時五行日月星宿皆持命，善者增加，惡者自退去，計過大小，自有法常。案法如行，有何脫者，天上地下，相承如表裏，復置諸神遞相使。故言天君敕命曹，各各相移，更為直符，不得小私，從上占下，何得有失。」此明天地相承如表裏，即左右旋之象。唯星宿的度數不一，故本天象以直符，時有久暫，相應的善惡及過之大小亦皆不同。然自有法常，有何脫者。宜合此二十八宿方成一天象的時間周期。或謂四陸當四斗，加北斗為五斗。此雖係後

代諱言五斗米而巧爲之說，然陵之重視二十八宿周期而增四治，似可信爲確有的事實。

最後宜明分野之說。凡地域爲空間坐標，二十八宿或二十四氣爲天象周期的時間坐標，今不但使東南西北合於春夏秋冬而觀其左右旋，更使某地對應於某一天象是謂分野，分野者蓋以人事言。當周室分封諸侯以地，於封土時其地之中星即爲分野。故分野之說，已合天地人三才之理，乃吾國最具體的整體性思想的表現。漢末爲道教所取，故有二十四治與二十八治的整體規劃。此基本的天文知識一直爲道教所利用，且以破佛教的宇宙觀。

## 論洞天福地及其所在地

道教以得道成仙爲目的，仙亦作僊，遷也。仙人者，遷入仙居，字從人山，本作仝，象人在山上。當戰國時稱爲方仙道。在產生方仙道前，早已崇尚享山封禪，可成爲中國宗教的特色。《周易》有言「王用亨於西山」（隨上六），「王用亨於岐山」（升六四）等，且封禪由王者主其事，下及各國諸侯，可用事於封域以內的名山大川。《左傳·昭公四年》（前五三八）記述晉司馬侯曰：「四岳、三涂、陽城、太室、荆山、中南，九州之險也。」以見四方的名山。至于享山封禪有其禮制，故《論語·八佾》記有：「季氏旅於泰山，子謂冉有曰：『女弗能救與？』對曰：『不能。』子曰：『嗚呼！曾謂泰山不如林放乎。』」按：此謂季氏旅於泰山以行封禪，未合於禮。泰山決不可能不如林放，林放爲孔子的弟子，曾問禮之本。孔子謂泰山何能不知禮之本，會接受季氏的封禪。即此可見當時孔子的思想，亦已人格化泰山，此不足爲怪。百餘年後，齊已有王天下稱帝之意，成於齊稷下派學者而託名周公所著的《周禮》，乃總視天下形勢而定禮制。於《春官·大司馬》曰：「以血祭祭社稷、五祀、五岳，以狸沈祭山林川澤，以醜辜祭四方百物。」此一總結性的禮制，有大影響於中國的社會結構。自秦漢以來有國

者，基本行此儀式，取五岳以當四方與中央，本用五行之象。若方仙道的思想，當然重視享山封禪，而其特點更及東海中的蓬萊、瀛洲、方壺三神山。自武帝通西域後，於西北方又重視有昆侖、閻圃等山。其後尚發展鄒衍之說以成十洲三島的思想結構，然洞天福地更發展十洲三島的形象而成另一系統，實總結於唐朝的司馬承禎（六四七—七三五），且本諸五岳而成。

《舊唐書·隱逸傳》：「開元十五年（七二七），又召（司馬承禎）至都。玄宗令承禎於王屋山自選形勝，置壇室以居焉。承禎因上言：『今五岳神祠皆山林之神，非正真之神也。五岳皆有洞府，各有上清真人降任其職，山川風雨，陰陽氣序，是所理焉。冠冕章服，佐從神仙，皆有名數，請別立齋祠之所。』玄宗從其言，因敕五岳各置真君祠一所，其形勝制度皆令承禎推按道經，創意爲之。」據此史實，庶見自開元後，五岳皆進一步與上清派道教有關，且封禪禮制亦轉儒入道而爲儒道所兼用。況道教遺迹自方仙道以來結合長江流域，又以吳越文化爲主而已遍及天下的名山大川，故由十洲三島比較虛幻的仙山（另文詳之）化而爲基本屬實的洞天福地；此爲唐代上清派道教所反映的思想。司馬承禎繪有《天地宮府圖》。惜此圖已佚，其序尚載於《雲笈七籤》之二十七卷。序中有言：

其天元重疊，氣象參差，山洞崇幽，風烟迅速，以茲縑素，難具丹青，各書之於文。撰《圖經》二卷，真經所載者，此之略備，仙官不言者，蓋闕而未詳。

幸二卷《圖經》今尚在，就是載於《雲笈七籤》中的「洞天福地」，然未知張君房是否已有刪節。計



有「十大洞天」、「三十六小洞天」及「七十二福地」，合計爲一百十八處。基本爲司馬承禎有據於歷代傳說而成，且身處的時代較平穩，大部分能親臨其境然後加以整理。況比《圖經》已說明所在之處，全准唐代所劃分的區域。考此地點，乃見盛唐道教分布全國情況。且此一百十八處，由來甚古，基本起源於東周。特據原文依次論述於下：

十大洞天——太上曰：十大洞天者，處大地名山之間，是上天遣羣仙統治之所。

第一王屋山洞——周回萬里，號曰小有清虛之天。在洛陽河陽兩界，去王屋縣六十里，屬西城王君治之。

按：王屋山唐屬都畿道河南府洛陽北，山陰屬河東道濩澤之西北，今在河南省洛陽北，當河南與山西的交界，縣城屬河南，北當山西陽城之西北。《書·禹貢》：「底柱析城，至于王屋。」《山海經》：「王屋山上有金玉，下有陽石。」《通志》即據此《圖經》而曰：「王屋山四面如削玉，名爲天下第一洞天。」天山頂有接天壇，東曰日精，西曰月華，壇即名清虛小有洞天。洞前有太乙池，即濟水發源處，故南跨河南濟源縣。《抱朴子·地真》亦已提到黃帝「還陟王屋，得《神丹全訣記》」，本屬黃老道所重視。玄宗令承禎於王屋山自選形勝，即因王屋山爲第一大洞天。承禎居於王屋山之陽臺觀，玄宗爲之題額，且承禎於八十九歲（七三五）羽化於此。

第二委羽山洞——周回萬里，號曰大有空明之天，在台州黃巖縣，去縣三十里，青童君治之。

按：委羽山唐屬江南東道台州黃巖縣，今在浙江省黃巖縣南五里，又名俱依山，山東北有洞。此山號曰「大有空明之天」，所以相對於王屋山的「小有清虛之天」。重視此山的原因，貴在面對東海。於沿海多海島，既繼承方仙道的思想，且吳越文化中亦有成仙的宗教思想，如認為伍子胥爲潮神的傳說其來甚古。俗傳仙人劉奉桂控鶴墜翻處，宋司馬光曾奇之。臨海人徐中行當章、蔡用事時，盡毀所爲文，幅巾藜杖，往來於此委羽山中。

第三西城山洞——周回三萬里，號曰太玄總真之天。未詳所在。《登真隱訣》云：疑終南山太一山是。屬上宰王君治之。

按：終南山唐屬京畿道京兆府南部，今在陝西長安南，屬秦嶺山峯之一，又稱南山或中南山、太一山。《書·禹貢》：「終南惇物，正於烏鼠。」《詩·秦風》：「終南何有，有條有梅。」屬歷代有名之山，隱者所重視。而此山洞，承禎以爲未詳所在，特引陶弘景《登真隱訣》疑當終南太一，或因承禎有小視此山之意。因當時有盧藏用舉進士，隱居此山，中宗以高士名得官，累累要職，人稱爲隨駕隱士。盧嘗自指終南曰此中大有佳處，承禎則譏爲是仕官之捷徑耳（見唐劉肅《大唐新語·隱逸》）。

第四西玄山洞——周回三千里，號三元極真洞天。恐非人迹所及，莫知所在。

按：凡洞天福地，什九有其所在。唯此三元極真洞天，視爲三才三元之本，已由地及天，故留一恐非人迹所及之處，實爲增加漢武帝通西域以形成絲綢之路的神秘感。基本指隴右道天山山脉，今在新疆烏魯木齊。

第五青城山洞——周回二千里，名曰寶仙九室之洞天。在蜀州青城縣，屬青城丈人治之。

按：青城山唐屬劍南道蜀州青城縣，今在四川灌縣西南。唐杜光庭《青城山記》：「岷山連峯接岫，千里不絕，青城乃第一峯也。」漢有張道陵入此山修煉，宋起特重張道陵所創新並發展的五斗米道，故青城山名重於道教。且張道陵後，歷代有范長生、孫思邈、杜光庭等高道居此。或在張道陵前，本屬有民族特色的五斗米道的據點。

第六赤城山洞——周回三百里，名曰上清玉平之洞天。在台州唐興縣，屬玄洲仙伯治之。

按：赤城山唐屬江南東道台州唐興縣，台州之名即取於天台山。今在浙江省天台縣北六里，登山者必經此，土色皆赤，狀似雲霞，望之如雉堞。孫綽《天台山賦》：「赤城霞起而建標。」

指此景而言。名曰上清玉平之洞天，可喻上清派之道教與天台山密切相關。其源本諸越國的民族宗教與青城的五斗米道，自東漢起早已相通。主要如會稽人魏伯陽著《參同契》，後有虞翻易學從其說，此二部重要的作品，自魏晉後皆無人繼承而失傳。而居於青城山之范長生即有繼承虞氏易的易注。且世人重見虞氏易，本諸資州人李鼎祚；重見《參同契》，本諸四川彭曉。南宋初陸游詩「看遍人間兩赤城」，自注：「青城山一名赤城，而天台之赤城，乃余舊游。」此見四川青城與浙江天台，在道教中有以赤城為聯系的史迹。其實不必限於赤城的地形，當視為同在南方以相對於黃河流域的道教。北宋初張道陵為天台人而悟道於四川成都，更屬關鍵的聯係。

第七羅浮山洞——周回五百里，名曰朱明輝真之洞天。在循州博羅縣，屬青精先生治之。

按：羅浮山唐屬嶺南道循州博羅縣，今在廣東省惠州市博羅縣。東晉初葛洪入此山煉丹，南漢劉鋹嘗建天華宮於山中，久屬道教的重要據點之一。朱明輝真有南方之象。《元和志》：「山之西有浮山，蓋蓬萊之一阜，浮海與羅山並體，故曰羅浮。」

第八句曲山洞——周回一百五十里，名曰金壇華陽之洞天。在潤州句容縣，屬紫陽真人治之。

按：句曲山唐屬江南東道潤州句容縣。自陶弘景供奉三茅君起，又稱三茅山，簡稱茅山。今屬

江蘇省句容縣，句容者，指句曲有所容之義。南連浙江省天目諸山，又當安徽省黟山北脉的突起處，今尚存華陽洞三字，傳說爲蘇東坡所書。又紫陽真人周義山，字季通，汝陰人，係漢周勃的七世孫。由此第八大洞天名金壇華陽之天，尚可證於《南史》，則知十大洞天基本有據而言，決非司馬承禎一人之說。

第九林屋山洞——周回四百里，號曰尤神幽虛之洞天。在洞庭湖口，屬北岳真人治之。

按：林屋山唐屬江南東道蘇州吳縣，今江蘇吳縣的洞庭西山。此八、九二洞天古屬吳國，尤可見道教重要發源地之一。宋末俞琰隱居於此，著有《參同契發揮》、《沁園春丹詞注》等名作。

第十括蒼山洞——周回三百里，號曰成德隱玄之洞天。在處州樂安縣，屬北海公涓子治之。

按：唐屬江南東道括州，其名即取括蒼山。又唐置樂安縣已屬台州，且處州隋置，唐仍沿用之，樂安縣當屬之。今在浙江仙居縣，縣之東南爲括蒼山的主峯。涓子事見《列仙傳》。

總上十大洞天的地點觀之，乃以王屋屬北，非人迹所及的西玄屬西北，西城屬西，青城屬西南，羅浮屬南，而其他的五大洞天皆屬東。且句曲、林屋兩洞天今屬江蘇，赤城、括蒼、委羽三洞天今屬浙江，地皆相近。其中更以天台之赤城爲主，此見道教上清派的重要據點，既本吳越的民族宗教結合方

仙道，更發展於南朝。詳以下表總示之：

十大洞天所在地總表

十大洞天	所在地	唐屬	今在
一、王屋山洞	北	都畿道河南府洛陽北	河南洛陽北
二、委羽山洞	東	江南東道台州黃巖	浙江黃巖
三、西城山洞	西	京畿道京兆府	陝西長安
四、西玄山洞	西北	隴右道天山	新疆烏魯木齊
五、青城山洞	西南	劍南道蜀州青城	四川灌縣
六、赤城山洞	東	江南東道台州唐興	浙江天台
七、羅浮山洞	南	嶺南道循州博羅	廣東博羅
八、句曲山洞	東	江南東道潤州句容	江蘇句容
九、林屋山洞	東	江南東道蘇州吳縣	江蘇蘇州
十、括蒼山洞	東	江南東道處州樂安	浙江仙居

由上表可見上清派道教所取的洞天福地，有其整體觀，主要在沿東海一帶。合諸時代言，猶繼承方仙道，逐步南移以匯合吳越的民族宗教，故有五大洞天在江南東道，此見南朝所發展的道教的情況。統計如下：都畿道一 ①

隴右道一 ④

京畿道一 ③

劍南道一 ⑤

嶺南道一 ⑦

江南東道五 ②⑥⑧⑨⑩

注：數字指道中所有的大洞天數，加圈的數字指十大洞天的序數  
繼之論述三十六小洞天：

三十六小洞天——太上曰：其次三十六小洞天，在諸名山之中，亦上仙所統治之處也。

第一霍桐山洞——周回三千里，名霍林洞天。在福州長溪縣，屬仙人王緯玄治之。

按：霍桐山唐屬江南東道福州長溪縣，今當霞浦縣。沿海的位置更由浙江南移而及福州，面對東海，亦多海島。道教之重視水官，仍遵方仙道之旨。

第二東岳太山洞——周回一千里，名曰蓬玄洞天。在兗州乾封縣，屬山圖公子治之。

按：後屬河南道兗州乾封縣，今在山東省泰安縣。

第三南岳衡山洞——周回七百里，名曰朱陵洞天。在衡州衡山縣，仙人石長生治之。

按：唐屬江南西道衡州衡山縣，今在湖南衡山縣。

第四西岳華山洞——周回三百里，名曰總仙洞天。在華州華陰縣，真人惠車子主之。

按：唐屬關內道華州華陰縣，今在陝西華陰縣。

第五北岳常山洞——周回三千里，號曰總玄洞天。在恒州常山曲陽縣，真人鄭子真治之。

按：北魏置恒州，唐屬河東道代州。恒山避文帝諱，改稱常山，自宣帝神爵元年（前六一）起。祀北岳常山於曲陽，今在山西渾源縣東南二十里。

第六中岳嵩山洞——周回三千里，名曰司馬洞天。在東都登封縣，仙人鄧雲山治之。

按：唐屬都畿道登封縣，今在河南省登封縣。以上五岳，歷代有國者莫不重視之。以上清派道教視之，僅屬於三十六小洞天之中，且次於霍桐山洞之下，究承禎的思想仍以海島中之仙山爲貴。凡五岳皆山林



之神，其地位未足與上清真人相比。因已有方仙道在前，又受陶弘景《真靈位業圖》的影響。

第七峨嵋山洞——周回三百里，名曰虛陵洞天。在嘉州峨嵋縣，真人唐覽治之。

按：峨嵋山唐屬劍南道嘉州峨嵋縣，今在四川省峨嵋縣。《抱朴子·地真》已提到黃帝「到峨嵋山見天真真人於玉堂，請問正一之道」。故繼五岳即以峨嵋當之。

第八廬山洞——周回一百八十里，名曰洞靈真天。在江州德安縣，真人周正時治之。

按：廬山唐屬江南西道江州潯陽縣，德安縣名五代置，故知洞天福地之注，已經五代人更改。今屬江西省，在九江市南，星子縣西北。傳說殷周時有匡俗兄弟七人結廬於此，故名匡廬。南朝宋有陸修靜於元嘉末（四五三）入廬山，創立以三洞分判道教，成爲上清派道教的重要繼承並發揚者。

第九四明山洞——周回一百八十里，名曰丹山赤水天。在越州上虞縣，真人刁道林治之。

按：四明唐屬江南東道越州上虞縣，今在浙江省鄞縣、余姚縣間。山峯衆多，有分水嶺石窗四面玲瓏，中通日月星辰之光，故名四明。

第十會稽山洞——周回三百五十里，名曰極玄大元天。在越州山陰縣鏡湖中，仙人郭華治之。

按：會稽山唐屬江南東道越州山陰縣，今在浙江紹興。鏡湖一名鑿湖，漢永和時太守馬臻始環湖築塘澹水，溉田至九千餘頃。唐開元中賀知章以宅爲千秋觀，求周官湖數頃爲放生池，詔賜鏡湖剡川一曲，因亦名賀監湖，宋熙寧後湖漸廢爲田。考司馬承禎與賀知章（六五九—七四四）約同時，可能曾到鏡湖。

第十一太白山洞——周回五百里，名曰玄德洞天。在京兆府長安縣，連終南山，仙人張季連治之。

按：太白山即太一山，古名終南山。唐屬京畿道京兆府長安縣南，今在陝西郿縣。《漢書·地理志》：「武功太乙山，古文以爲終南。」十大洞天中之第三西城山洞。《登真隱訣》云：「疑終南太一山是。」而承禎則以三十六小洞天中之第十一洞天當之。

第十二西山洞——周回三百里，名曰天柱寶極玄天。在洪州南昌縣，真人唐公成治之。

按：西山唐屬江南西道洪州南昌縣，今在江西南昌市西南，屬新建縣。一名南昌山，古名散原

山，王勃《滕王閣序》有「珠簾暮卷西山雨」句，西山即指此。宋後成爲許真人的道場。

第十三小馮山洞——周回三百里，名曰好生玄上天。在潭州醴陵縣，仙人花丘林治之。

按：小馮山唐屬江南西道潭州醴陵縣，在湖南省醴陵縣，在萍鄉市西。

第十四潛山洞——周回八十里，名曰天柱司玄天。在舒州懷寧縣，仙人稷丘子治之。

按：潛山亦名皖山，唐屬淮南道舒州懷寧縣，今在安徽潛山。山南曰皖南，山北曰皖北，最高峯曰天柱。潛以形言，皖謂皖伯所封之國。更以山分，以南爲皖山，北爲潛山，東爲天柱山，一名雪山，西爲霍山。

第十五鬼谷山洞——周回七十里，名曰貴玄司真天。在信州貴溪縣，真人崔文子治之。

按：鬼谷山唐屬江南西道饒州貴溪縣，又改饒州爲信州，今在江西省貴溪縣南一百里。一名洞源山，山背有巖名鬼巖，俗傳鬼谷子隱此。宋後，福地第三十二龍虎山出名，此洞已不爲道教所重視。

第十六武夷山洞——周回一百二十二里，名曰真昇化玄天。在建州建陽縣，真人劉少公治之。

按：武夷山唐屬江南東道建州建陽縣，今在江西福建兩省之交界處，歸福建崇安縣，在縣南三十里。爲仙霞山脉之起頂，傳古有武夷君居此，故名。南宋白玉蟾居之。

第十七玉笥山洞——周回一百二十里，名曰太玄法樂天。在吉州永新縣，真人梁伯鸞主之。

按：玉笥山唐屬江南西道吉州永新縣，今在江西永新縣，當井崗山。相傳漢武帝元封五年巡行南郡受上清籙於羣玉之山，即此玉笥山。揭傒斯（一二七四—一三四四）《萬壽承天宮碑》有言：「天下稱名山，在大江之西者有三，曰匡廬，曰閤皂，玉笥。而玉笥尤爲天下絕境。」

第十八華蓋山洞——周回四十里，名曰容成大玉天。在温州永嘉縣，仙人羊公修治之。

按：華蓋山唐屬江南東道温州永嘉縣，今在浙江省永嘉縣東。謝靈運與弟子書云：「地無告井，賴此山泉。」即指華蓋山，山下有容成洞。

第十九蓋竹山洞——周回八十里，名曰長耀寶光天。在台州黃巖縣，屬仙人商丘子治之。

按：蓋竹山唐屬江南東道台州黃巖縣，今居浙江省臨海縣南三十里，本近黃巖，又名竹葉山。

《抱朴子》有言：「可合神丹，惟大小台、華山、少寶山、蓋竹山，無山精水魅之擾。」可見歷代重此山，以下第三福地亦指此蓋竹山。

第二十都嶠山洞——周回一百八十里，名曰寶玄洞天。在容州普寧縣，仙人劉根治之。

按：都嶠山唐屬嶺南道容州普寧縣，今在廣西容縣二十里。上有八峯曰兜子、馬鞍、八疊、雲蓋、香爐、仙人、中峯、丹灶。八峯中於中峯有崖曰中宮，於八疊最高秀。有南北兩洞，南洞寬北洞隘而皆清虛。

第二十一白石山洞——周回七十里，名曰秀樂長真天。在鬱林州南海之南也，又云和州含山縣，屬白真人治之。

按：白石山唐屬嶺南道鬱林州，當容州之西，今在廣西貴縣。三國陸績爲鬱林太守，即當其處。在鬱江之南，又云在和州含山縣，則屬淮南道。今當安徽含山，注二及之，或司馬承禎亦據傳聞而並存之。以下連容州北流之岫嶠山觀之，當指鬱林州爲是。

第二十二岫嶠山洞——周回四十里，名曰玉闕寶圭天。在容州北流縣，屬仙人錢真人治之。

按：岫嶠山唐屬嶺南道容州北流縣，在鬱林州白石山之東南，今在廣西北流縣。容州今當容縣。

第二十三九疑山洞——周回二千里，名曰朝真太虛天。在道州延唐縣，仙人嚴真青治之。

按：九疑山唐屬江南西道道州唐興縣，縣名曾改武盛，既復稱唐興，又改爲延唐。今在湖南南部，寧遠縣九疑山當寧遠縣南六十里。《史記·五帝本紀》：「舜葬於江南九疑。」《水經注》：「九疑山，羅巖九峯各導一溪，岫壑負嶺，異嶺同勢，游者疑焉，故曰九疑山。山南有舜廟。」

第二十四洞陽山洞——周回一百五十里，名曰洞陽隱觀天。在潭州長沙縣，劉真人治之。

按：洞陽山唐屬江南西道潭州長沙縣。今在湖南瀏陽縣西北六十里，洞口向南故名洞陽。傳說孫思邈煉丹於此。

第二十五幕阜山洞——周回一百八十里，名曰玄真太元天。在鄂州唐年縣，屬陳真人治之。

按：幕阜山唐屬江南西道鄂州唐年縣，今在湖南與湖北江西的交界處。三國時劉表從子磐爲寇於艾西，吳以太史慈爲建昌都尉拒磐，於此置營幕，因名幕阜山。山上有系州峯，列仙壇，匯沙、芙蓉

二地，海棠、仙人二洞。

第二十六大酉山洞——周回一百里，名曰大酉華妙天。去辰州七十里，尹真人治之。

按：大酉山唐屬黔中道辰州，辰州以地名爲州名。辰州之地，今屬湖南沅陵縣，約當縣西北四十里。又當辰溪縣西二十里，與龜山相連，中有大酉洞，深廣二里。

第二十七金庭山洞——周回三百里，名曰金庭崇妙天。在越州剡縣，屬趙仙伯治之。

按：金庭山唐屬江南東道越州剡縣，今在浙江省嵊縣東七十里，舊名桐柏山。上有金庭洞，唐裴通記云：「剡中山水，金庭洞天爲最。」天寶六載（七四七）改名丹池山。

第二十八麻姑山洞——周回一百五十里，名曰丹霞天。在撫州南城縣，屬王真人治之。

按：麻姑山唐屬江南西道撫州南城縣，今在江西南城縣西南。山頂有古壇，相傳麻姑得道於此。唐顏真卿有《麻姑仙壇記》。上有仙羊、五老、萬壽、秦人、葛仙、逍遙等峯。

第二十九仙都山洞——周回三百里，名曰仙都祈仙天。在處州縉雲縣，屬趙真人治之。

按：仙都山唐屬江南東道括州縉雲縣。隋置處州，唐改括州，亦兼用處州。今在浙江省縉雲縣，縣東二十二里有仙都山，一名縉雲山，天寶七載（七四八）有彩雲仙樂之異，相傳黃帝煉丹於此。

第三十青田山洞——周回四十五里，名曰青田大鶴天。在處州青田縣，屬傅真人治之。

按：青田山唐屬江南東道括州青田縣，今在浙江省青田縣。縣西北一里有青田山，有泉石之勝，產石可鐫印章，世稱青田石。又田產青芝，有鶴，浮丘《相鶴經》云「青田鶴」，即指此處所產。

第三十一鐘山洞——周回一百里，名曰朱日太生天。在潤州上元縣，屬龔真人治之。

按：鐘山唐屬江南東道潤州上元縣，上元縣今歸江寧縣。而鐘山今在江蘇省南京市朝陽門外，一名紫金山。諸葛亮曾使建業，謂孫權曰「鐘山龍蟠」。是時有蔣子文發神異於此，因又名蔣山。

第三十二良常山洞——周回三十里，名良常放命洞天。在潤州句容縣，屬李真人治之。



按：良常山唐屬江南東道潤州句容縣。今在江蘇省句容縣句曲山小茅峯之北，接金壇縣界。《建康志》：「秦始皇登句曲山北垂，嘆曰：『巡狩之樂，莫過於山海，自今以往良爲常矣。』乃改句曲山北垂爲良常之山。」

第三十三紫蓋山洞——周回八十里，名紫玄洞照天。在荊州常陽縣，屬公羽真人治之。

按：紫蓋山唐屬山南東道荊州當陽縣。此謂常陽縣，或有字誤，常疑作當。今在湖北省當陽縣南五十里，葛洪嘗於此穿井煉丹。《舊唐書·地理志》：「當陽有南紫蓋山，北紫蓋山。」《荊州記》：「紫蓋山有名金，每雲晦日輒見金牛出食，光照一山，即金之精耳。」

第三十四天目山洞——周回一百里，名曰天蓋滌玄天。在杭州余杭縣，屬姜真人治之。

按：天目山唐屬江南東道杭州臨安縣。此曰余杭縣，地名已有變化。今在浙江臨安與於潛兩縣接界處。在臨安者名東天目，在於潛者名西天目。或謂《山海經》曰「浮玉之山，北望縣區，東望諸毗，若水出於其陰」，此浮玉之山即指天目山。此天目山洞亦指大滌山中峯曰白鹿山，上有許邁丹竈遺迹。

第三十五桃源山洞——周回七十里，名曰白馬玄光天。在玄州武陵縣，屬謝真人治之。

按：唐置玄州，在河北道南部幽州范陽，有玄州等州。然無武陵縣亦無桃源山。或以陶淵明之桃花源當之，則同福地第四十七虎溪山。或以劉晨、阮肇遇仙處當之，則傳說在浙江天台縣西北天台山中，則與第六大洞天等有關。更合諸福地第四十六與第五十三，則武陵縣接桃源界在朗州，朗州即黔中道中之播州。今屬貴州省遵義縣。以原注，當指貴州遵義之桃源山洞爲是。

第三十六金華山洞——周回五十里，名曰金華洞元天。在婺州金華縣，屬戴真人治之。

按：金華山唐屬江南東道婺州金華縣。今在浙江省金華縣，洞在縣北三十里金華山下。洞有三，曰朝真居山巔，曰冰壺居中，曰雙龍最下。相傳與四明、天台諸山相通。  
詳下三十六小洞天所在地總表：

三十六小洞天所在地點表

三十六小洞天	所在地方位	唐屬	今在
一、霍桐山洞		江南東道福州長溪縣	福州霞浦
二、東岳泰山洞		江南道兗州乾封縣	山東泰安
三、南岳衡山洞		江南西道衡州衡山縣	湖南衡山

三十六小洞天	所在地方位	唐屬	今在
四、西岳華山洞 五、北岳常山洞 六、中岳嵩山洞 七、峨嵋山洞 八、廬山洞 九、四明山洞 十、會稽山洞 十一、太白山洞 十二、西山洞 十三、小瀉山洞 十四、潛山洞 十五、鬼谷山洞 十六、武夷山洞 十七、玉笥山洞 十八、華蓋山洞		關內道華州華陰縣 河東道代州曲陽 都畿道登封縣 劍南道嘉州峨嵋縣 江南西道江州潯陽縣 江南東道越州上虞縣 江南東道越州山陰縣 京畿道京兆府長安縣 江南西道洪州南昌縣 江南西道潭州醴陵縣 淮南道舒州懷寧縣 江南西道饒州貴溪縣 江南東道建州建陽縣 江南西道吉州永新縣 江南東道温州永嘉縣	陝西華陰 山西渾源 河南登封 四川峨嵋 江西九江 浙江鄞縣 浙江會稽 陝西郿縣 江西新建 湖南醴陵 安徽潛山 江西貴溪 福建崇安 江西永新 浙江永嘉

三十六小洞天	所在地方位	唐屬	今在
十九、蓋竹山洞 二十、都嶠山洞 二十一、白石山洞 二十二、岫嶠山洞 二十三、九疑山洞 二十四、洞陽山洞 二十五、幕阜山洞 二十六、大西山洞 二十七、金庭山洞 二十八、麻姑山洞 二十九、仙都山洞 三十、青田山洞 三十一、鐘山洞 三十二、良常山洞		江南東道台州黃巖縣 嶺南道容州普寧縣 嶺南道鬱林州，又云淮南道和州含山縣 嶺南道容州北流縣 江南西道道州唐興縣 江南西道潭州長沙縣 江南西道鄂州唐年縣 黔中道辰州 江南東道越州剡縣 江南西道撫州南城縣 江南東道括州縉云縣 江南東道括州青田縣 江南東道潤州上元縣 江南東道潤州句容縣	浙江臨海 廣西容縣 廣西貴縣，又云安徽含山 廣西北流 湖南寧遠 湖南瀏陽 湖南幕阜山 湖南沅陵 浙江嵊縣 江西南城 浙江縉云 浙江青田 江蘇南京 江蘇句容

續表

續表

三十六小洞天  三十三、紫蓋山洞 三十四、天目山洞 三十五、桃源山洞 三十六、金華山洞	所在地方位	唐屬  山南東道荊州當陽縣 江南東道杭州臨安縣 黔中道播州 江南東道婺州金華縣	今在  湖北當陽 浙江臨安 貴州遵義 浙江金華
------------------------------------------------------------	-------	--------------------------------------------------------	----------------------------------------

總上三十六小洞天的地點觀之，以唐代分道論，有二十四小洞天屬江南東道與江南西道。可見唐代所發展的道教所在地，基本由五岳向東南方移動。各道統計數見下：

京畿道 一(十一) 關內道 一(四)

都畿道 一(六) 河南道 一(二)

河東道 一(五) 淮南道 一(十四) 山南東道 一(三十二)

劍南道 一(七) 黔中道 二(二十六、三十五)

嶺南道 三(二十一、二十二、三十一) 江南西道 十(八、十二、十三、十五、十七、二十三、二十四、二十五、二十八)

江南東道 十四(九、十、十六、十八、十九、二十七、二十九、三十、三十一、三十二、三十三、三十四、三十六)

注：數字指道中所有的小洞天數，加圈的數字指三十六小洞天的序數

以下更述七十二福地，基本皆與十大洞天、三十六小洞天有關。

七十二福地——太上曰：其次七十二福地，在大地名山之間，上帝命真人治之，其間多得道之所。

第一地肺山——在江寧府句容縣界，昔陶隱居幽栖之處，真人謝允治之。

按：地肺山唐屬江南東道江寧府句容縣。今在江蘇句容，即第八大洞天、第三十二小洞天所在處。

第二蓋竹山——在衢州仙都縣，真人施存治之。

按：蓋竹山唐屬江南東道衢州仙都縣是。今在浙江仙都，即第十九小洞天所在處。

第三仙礪山——在溫州梁城縣十五里。近白溪草市，真人張重華治之。

按：仙礪山唐屬江南東道溫州梁城，或與第十八小洞天有關。永嘉縣東爲北雁蕩山。今樂清縣東北沿海尚有白溪，可北通黃巖縣，疑即當時白溪草市。

第四東仙源——在台州黃巖縣，屬地仙劉奉林治之。

第五西仙源——在台州黃巖縣，嶠嶺一百二十里。屬地仙張兆期治之。

按：以上兩福地唐屬江南東道台州黃巖。今在浙江黃巖，與第二大洞天、第十九小洞天、第二福地皆相近。

第六南田山——在東海東，舟船往來可到，屬劉真人治之。

第七玉溜山——在東海，近蓬萊。島上多真仙居之，屬地仙許邁治之。

第八清嶼山——在東海之西，與扶桑相接，真人劉子光治之。

按：以上三福地唐屬河南道海州東海外之島嶼。今在江蘇連雲港外，在海中之島嶼，然不可能確指爲某島。「近蓬萊」亦未必指河南道登州之蓬萊，「與扶桑相接」亦未必指日本爲扶桑。唐代中日之交往已極密切，故海島之情況尤當重視。

第九鬱木洞——在玉笥山南，是簫子雲侍郎隱處。至今陰雨猶聞絲竹之音，往往樵人遇之。屬地仙赤魯班主之。

按：此福地唐屬江南西道吉州永新縣。今在江西永新，與第十七小洞天有關。蕭子雲事迹，據《歷世真仙通鑒》認爲是「蕭何之後，幼而好道，不樂士進，師事杜曇永，頗得其秘修之術，後隱蕭山得道」。

第十丹霞洞——在麻姑山，是蔡經真人得道之處。至今雨夜多聞鐘磬之聲，屬蔡真人治之。

按：此福地唐屬江南西道撫州南城縣。今在江西南城縣，與第二十八小洞天有關。

第十一君山——在洞庭青草湖中，屬地仙侯生所治。

按：此福地唐屬江南西道岳州洞庭湖中。又洞庭湖亦名青草湖，今在湖南岳陽市。

第十二大若巖——在温州永嘉縣東一百二十里，屬地仙李方回治之。

按：此福地唐屬江南東道温州永嘉縣。今在浙江永嘉。亦鄰近東海，與第十八小洞天等三福地當相近。



第十三焦源——在建州建陽縣北，是尹真人隱處。

按：此福地唐屬江南東道建州建陽縣北。今在福建崇安，實近武夷山，與第十六洞天有關。

第十四靈墟——在台州唐興縣北，是白雲先生隱處。

按：此福地唐屬江南東道台州唐興縣。今在浙江天台，與第六洞天有關。

第十五沃洲——在越州剡縣南，屬真人方明所治之。

第十六天姥嶺——在剡縣南，屬真人魏顯仁治之。

按：此兩福地唐同屬江南東道越州剡縣。今天姥嶺在浙江新昌縣東五十里，東接天台華頂峯，西即連沃洲。故於唐當越州與台州之交界處。天姥之最高峯曰撥雲尖，傳曰可聞天姥歌謠之聲，李白有詩吟之。

第十七若耶溪——在越州會稽縣南，屬真人山世遠治之。

按：此福地與以上十五、十六兩福地，於唐同屬越州，然彼西屬剡縣，此屬會稽縣。今在浙江紹興縣南若耶山下溪水北流入鏡湖，相傳爲西施浣紗處。李白有詩曰：「五月西施采，人看隘若耶。」又名五雲溪。

第十八金庭山——在廬州巢縣，別名紫微山，屬馬仙人治之。

按：此福地於唐屬淮南道廬州巢縣。今在安徽巢縣，與第二十七小洞天之金庭山洞並不在一處。此金庭山有別名紫微山。

第十九清遠山——在廣州清遠縣，屬陰真人治之。

按：唐屬嶺南道廣州清遠縣。今在廣東省清遠縣。

第二十安山——在交州北，安期先生隱處，屬先生治之。

按：唐屬嶺南道交州，今已屬越南。

第二十一馬嶺山——在郴州郭內水東，蘇耽隱處，屬真人力牧主之。

按：唐屬江南西道郴州郴縣東，今在湖南郴縣。

第二十二鵝羊山——在潭州長沙縣，婁駕先生所隱處。

第二十三洞真墟——在潭州長沙縣，西岳真人韓終所治之處。

按：此兩福地於唐同屬江南西道潭州長沙縣。今在湖南長沙市，或與岳麓山有關。

第二十四青玉壇——在南岳祝融峯西，青烏公治之。

第二十五光天壇——在衡岳西源頭，鳳真人所治之處。

第二十六洞靈源——在南岳招仙觀觀西，鄧先生所隱地也。

按：以上三福地，唐屬江南西道衡州衡山縣，今在湖南衡山。祝融峯爲南岳最高峯，皆與第三小洞天有關。

第二十七洞官山——在建州關隸鎮五嶺里，黃山公主之。

按：唐屬江南東道建州。今在福建政和縣東南一百五十里有洞官山，九峯重疊，狀如蓮花，又名九蓮峯。古傳有魏、虞二真人，煉外丹成，飛升於此，當地名魏虞洞天，亦名無爲洞天。魏、虞者極可能是輾轉誤傳魏伯陽、虞翻之事。

第二十八陶山——在温州安國縣，陶先生曾隱居此處。

第二十九三皇井——在温州橫陽縣，真人鮑察所治處。

按：此兩福地於唐同屬江南東道温州，又國字爲固字之誤。安固縣與橫陽縣在安固江兩側，皆近海。今在浙江溫州市南，山屬南雁蕩山。安固今當瑞安，仍名陶山，橫陽今當平陽。

第三十爛柯山——在衢州信安縣，王質先生隱處。

按：此福地唐屬江南東道衢州信安縣。今在浙江衢縣南二十里，有爛柯山，道典謂之石橋山。爛柯有「山中方七日，世上已千年」的意義，出於《述異記》：「晉王質入山採樵，見二童子對弈，質置斧坐觀。童子與質一物如棗核，食之不饑。局終，童子指示曰：汝柯爛矣。質歸鄉里，已及百年，無復舊時人。」又《水經注》：「信安縣……晉中朝時，有王質伐木，見童子彈琴，俄頃斧柯爛盡。」信安即今衢縣。

第三十一 勒溪——在建州建陽縣東，是孔子遺硯之所。

按：此福地唐屬江南東道建州建陽縣。今在福建建陽縣。孔子周游列國曾至楚，然僅及陳蔡而返，不可能至建陽遺硯。

第三十二 龍虎山——在信州貴溪縣，仙人張巨君主之。

按：龍虎山唐屬江南西道饒州貴溪縣。今在江西貴溪，與第十五小洞天同在貴溪縣。在唐司馬承禎時，絕對不知此龍虎山福地於宋後竟會成爲道教的發源地。這一情況今日必須澄清。然唐代早有張天師正一道的傳說，實起於南朝梁，部分亦屬漢末的事實，惟與龍虎山毫不相關。此曰仙人張巨君，亦與張道陵等無關。

第三十三 靈山——在信州上饒縣北，墨真人治之。

按：此福地唐屬江南西道信州上饒縣。今在江西上饒，而貴溪縣在上饒縣北，此靈山亦在上饒縣北，則離貴溪縣當近。

第三十四泉源——在羅浮山中，仙人畢子期治之。

按：此福地唐屬嶺南道循州博羅。今在廣東博羅，即包含在第七大洞天之中。

第三十五金精山——在虔州虔化縣，仇季之治之。

按：唐屬江南西道虔州虔化縣。今在江西省虔化縣。

第三十六閻皂山——在吉州新淦縣，郭真人所治處。

按：唐屬江南西道吉州新淦縣。今在江西新干縣。宋後亦與茅山、龍虎山同時發展成三山符籙之一。傳說爲葛玄修煉處，與張盛在龍虎山，同屬不可究詰之事。

第三十七始豐山——在洪州豐城縣，尹真人所治之地。

第三十八逍遙山——在洪州南昌縣，徐真人所治之地。

第三十九東白源——在洪州新吳縣東，劉仙人所治之地。

按：以上三福地於唐同屬於江南西道洪州。今同在江西。豐城、南昌名仍同，新吳縣今名奉新縣，此三福地在西山附近，似以第十二小洞天西山洞爲中心。

第四十鉢池山——在楚州，王喬得道之處。

按：唐屬淮南道楚州。今在江蘇淮安。

第四十一論山——在潤州丹徒縣，是終真人治之。

按：唐屬江南東道潤州丹徒縣，山在縣東。今在江蘇丹陽縣東南。

第四十二毛公壇——在蘇州長洲縣，屬莊仙人修道之所。

按：唐屬江南東道蘇州長洲縣。今在江蘇蘇州附近。

第四十三鷄籠山——在和州歷陽縣，屬郭真人治之。

按：唐屬淮南道和州歷陽縣。今在安徽和縣西北三十五里。《寰宇記》：「《淮南子》云：麻湖初陷之時，有一老嫗提鷄籠以登此山，化爲石，故名。」

第四十四桐柏山——在唐州桐柏縣，屬李仙君所治之處。

按：唐屬山南東道唐州桐柏縣。今在河南桐柏與湖北交界處。

第四十五平都山——在忠州，是陰真君上升之處。

按：唐屬山南東道忠州府，不提縣名，似當指忠州縣，則今在四川忠縣，或取唐忠州豐都縣當之。平都山在豐都縣東北。

第四十六綠蘿山——在朗州武陵縣，接桃源界。

按：此福地唐屬黔中道，朗州又名播州武陵縣。今在貴州遵義，與第三十五小洞天桃源山洞有關。



第四十七虎溪山——在江州南彭澤縣，是五柳先生隱處。

按：唐屬江南西道江州彭澤縣。今在江西彭澤，是五柳先生陶淵明隱處。

第四十八彰龍山——在潭州澧陵縣北，屬臧先生治之。

按：唐屬江南西道潭州澧陵縣。今在湖南醴陵縣，與第十三小洞天小鴻山洞相近。或稱彰觀山在縣東十五里，上有靈極觀。

第四十九抱福山——在連州連山縣，屬范真人所治處。

按：唐屬江南西道連州連山縣。今在廣東省連山壯族瑶族自治區。

第五十大面山——在益州成都縣，屬仙人柏成子治之。

按：唐屬劍南道益州成都縣。今在四川成都縣。

第五十二元晨山——在江州都昌縣。孫真人安期生治之。

按：唐屬江南西道江州都昌縣。今在江西都昌縣西四十里，一作元辰山，相傳晉蘇耽居此得仙。

第五十二馬蹄山——在饒州鄱陽縣。真人子州所治之處。

按：唐屬江南西道饒州鄱陽縣。今在江西鄱陽。

第五十三德山——在朗州武陵縣。仙人張巨君治之。

按：此福地唐屬黔中道播州武陵縣。今在貴州遵義，可與第三十五小洞天及第四十六福地並觀。而張巨君主治龍虎山，又及此德山，未知是否尚有內在聯係。

第五十四高溪藍水山——在雍州藍田縣，並太上所游處。

第五十五藍水——在西都藍田縣，屬地仙張兆其所治之處。

第五十六玉峯——在西都京兆縣，屬仙人柏戶治之。

按：以上三福地唐同屬京畿道，前二屬藍田縣，後一屬京兆縣，相距亦不甚遠。今前二同在陝西藍田，後一即在西安附近。

第五十七天柱山——在杭州於潛縣，屬地仙王伯元治之。

按：唐屬江南東道杭州於潛縣。今在浙江於潛天柱山中突一峯，與大滌山相峙。此福地與第三十四小洞天天目山洞有關。

第五十八商谷山——在商州，是四皓仙隱處。

按：唐屬山南東道商州縣。今在陝西省商縣。四皓事見《史記》。

第五十九張公洞——在常州宜興縣，真人庚桑治之。

按：唐屬江南東道常州，又名義興（義今作宜）。今在江蘇宜興，仍名張公洞，庚桑事見《莊子·庚桑楚》。

第六十司馬悔山——在台州天台山北，是李明仙人所治之處。

按：唐屬江南東道台州唐興縣。今在浙江天台縣，與第六大洞天、第十四福地相近。

第六十一長在山——在齊州長山縣，是毛真人治之。

按：唐屬河南道齊州。齊州今在山東濟南，長在山當在濟南附近。

第六十二中條山——在吳中府虞鄉縣管。是趙仙人治處。

按：唐屬河中府亦當河東道蒲州虞鄉縣。今在山西虞鄉，其山狹而長，南跨虞鄉，又西華岳、東太行，此山居中，故曰中條。

第六十三茭湖魚澄洞——在西古姚州，始皇先生曾隱此處。

按：唐屬劍南道姚州。稱古姚州者，因於天寶末地沒於南詔。今在雲南姚安縣。元王孚避處浙江余姚縣南茭湖嶺，即以此福地當之，或非唐代所指之處。

第六十四綿竹山——在漢州綿竹縣，是瓊華夫人治之。

按：唐屬劍南道漢州綿竹縣。今在四川綿竹。

第六十五瀘水——在西梁州。是仙人安公治之。

按：唐屬西梁州，無其地名，疑西字衍，或爲山南西道梁州。今在陝西南城北，瀘水或指較小之水。此地近漢中，本屬道教盛行處。

第六十六甘山——在黔南，是寧真人治處。

按：唐屬黔中道，其南爲黔州所領。今在貴州貴陽，部分已及廣西。甘山亦未詳所在。

第六十七現山——在漢州，是赤須先生治之。

按：唐屬劍南道漢州。今在四川廣漢。

第六十八金城山——在古限戍，又云石戍，是石真人所治之處。

按：唐屬隴右道蘭州。蘭州又名金城，山在古限戍，今在甘肅蘭州市附近。或以湖南新寧縣南十五里金城山當之，然未合唐代之金城山在古限戍，義謂戍卒所居之處。

第六十九雲山——在邵州武剛縣，屬仙人廬生治之。

按：唐屬江南西道邵州武剛縣。今在湖南武剛縣南十五里。雲山自麓至頂十餘里，有峯七十一，以紫霞、日華、月華、芙蓉、香爐諸峯著名。

第七十北邙山——在東都洛陽縣，屬魏真人治之。

按：唐屬都畿道東都洛陽北。今在河南洛陽北。

第七十一廬山——在福州連江縣，屬謝真人治之。

按：唐屬江南東道福州連江縣。今在福建連江縣。

第七十二東海山——在海州東二十五里，屬王真人治之。

按：唐屬河南道海州東海。今在江蘇連雲港。

詳下七十二福地所在地總表：

七十二福地所在地總表

七十二福地	所在地方位	唐屬	今在
一、地肺山 二、蓋竹山 三、仙礪山 四、東仙源 五、西仙源 六、南田山 七、王溜山 八、清嶼山 九、鬱木洞		江南東道江寧府句容縣 江南東道衢州仙都縣 江南東道温州梁城縣 江南東道台州黃巖縣 江南東道台州黃巖縣 河南道海州東海外之島嶼 河南道海州東海外之島嶼 河南道海州東海外之島嶼 江南西道吉州永新縣	江蘇句容 浙江仙都 浙江樂清 浙江黃巖 浙江黃巖 江蘇連雲港外之島嶼 江蘇連雲港外之島嶼 江蘇連雲港外之島嶼 江西永新

七十二福地	所在地方位	唐屬	今在
十、丹霞洞 十一、君山 十二、大若巖 十三、焦源 十四、靈墟 十五、沃洲 十六、天姥嶺 十七、若耶溪 十八、金庭山 十九、清遠山 二十、安山 二十一、馬嶺山 二十二、鵝羊山 二十三、洞真墟 二十四、青玉壇		江南西道撫州南城縣 江南西道岳州洞庭湖中 江南東道温州永嘉縣 江南東道建州建陽縣 江南東道台州唐興縣 江南東道越州剡縣 江南東道越州會稽縣 淮南道廬州巢縣 嶺南道廣州清遠縣 嶺南道交州 江南西道郴州郴縣 江南西道潭州長沙縣 江南西道潭州長沙縣 江南西道衡州衡山縣	江西南城 湖南岳陽 浙江永嘉 福建崇安 浙江天台 浙江天台 浙江新昌 浙江紹興 安徽巢縣 廣東清遠 已屬越南 湖南郴縣 湖南長沙 湖南長沙 湖南衡山

續表



續表

七十二福地	所在地方位	唐屬	今在
二十五、光天壇 二十六、洞靈源 二十七、洞官山 二十八、陶山 二十九、三皇井 三十、爛柯山 三十一、勒溪 三十二、龍虎山 三十三、靈山 三十四、泉源 三十五、金精山 三十六、閣皂山 三十七、始豐山		江南西道衡州衡山縣 江南西道衡州衡山縣 江南東道建州 江南東道温州安固縣 江南東道温州橫陽縣 江南東道衢州信安縣 江南東道建州建陽縣 江南西道饒州貴溪縣 江南西道信州上饒縣 嶺南道循州博羅縣 江南西道虔州虔化縣 江南西道吉州新淦縣 江南西道洪州豐城縣	湖南衡山 湖南衡山 福建政和 浙江瑞安 浙江平陽 浙江衢縣 福建建陽 江西貴溪 江西上饒 廣東博羅 江西虔化 江西新干 江西豐城

七十二福地	所在地方位	唐屬	今在
三十八、逍遙山 三十九、東白源 四十、鉢池山 四十一、論山 四十二、毛公壇 四十三、鷄籠山 四十四、桐柏山 四十五、平都山 四十六、綠蘿山 四十七、虎溪山 四十八、彰龍山 四十九、抱福山 五十、大面山		江南西道洪州南昌縣 江南西道洪州新吳縣 淮南道楚州 江南東道潤州丹徒縣 江南東道蘇州長州縣 淮南道和州歷陽縣 山南東道唐州桐柏縣 山南東道忠州豐都縣 黔中道朗州武陵縣 江南西道江州彭澤縣 江南西道潭州澧陵縣 江南西道連州連山縣 劍南道益州成都縣	江西南昌 江西奉新 江西淮安 江蘇丹陽 江蘇蘇州 安徽和縣 河南桐柏 四川忠縣 貴州遵義 江西彭澤 湖南醴陵 廣東連山 四川成都

續表

續表

七十二福地	所在地方位	唐屬	今在
五十一、元晨山 五十二、馬蹄山 五十三、德山 五十四、高溪藍水山 五十五、藍水 五十六、玉峯 五十七、天柱山 五十八、商谷山 五十九、張公洞 六十、司馬悔山 六十一、長在山 六十二、中條山 六十三、茭湖魚澄洞		江南西道江州都昌縣 江南西道饒州鄱陽縣 黔中道朗州武陵縣 京畿道藍田縣 京畿道藍田縣 京畿道京兆縣 江南東道杭州於潛 江南東道商州縣 江南東道常州義興縣 江南東道台州唐興縣 河南道齊州 河東道蒲州虞鄉縣 劍南道姚州	江西都昌 江西鄱陽 貴州遵義 陝西藍田 陝西藍田 陝西藍田 陝西西安 浙江於潛 陝西商縣 江蘇宜興 浙江天台 山東濟南 山西虞鄉 雲南姚安

七十二福地	所在地方位	唐屬	今在
六十四、綿竹山 六十五、瀘水 六十六、甘山 六十七、瑰山 六十八、金城山 六十九、雲山 七十、北邙山 七十一、廬山 七十二、東海山		劍南道漢州綿竹縣 山南西道梁州 黔中道 劍南道漢州 隴右道蘭州 江南西道邵州武剛縣 都畿道洛陽北 江南東道福州連江縣 河南道海州東海	四川綿竹 陝西南城 貴州貴陽 四川廣漢 甘肅蘭州 湖南武剛 河南洛陽北 福建連江 江蘇連雲港

續表

總上七十二福地的地點，合諸唐代的分道，統計如下：

- 都畿道一 (七十) 隴右道一 (六十八) 山南西道一 (六十五)  
 河南道二 (六十一) (七十二) 京畿道三 (五十四) (五十五) (五十六)  
 劍南道三 (六十三) (六十四) (六十七)

- 黔中道三 (四十六) (五十三) (六十六)
- 山南東道三 (四十四) (四十五) (五十八)
- 淮南道三 (十八) (四十) (四十三)
- 河東道四 (六七八) (六十二)
- 嶺南道四 (十九) (二十) (三十四) (五十)
- 江南西道二十一 (九) (十) (十一) (十二) (十三) (十四) (十五) (十六) (十七) (十八) (十九) (二十) (二十一) (二十二) (二十三) (二十四) (二十五) (二十六) (二十七) (二十八) (二十九) (三十) (三十一) (三十二) (三十三) (三十四) (三十五) (三十六) (三十七) (三十八) (三十九) (四十) (四十一) (四十二) (四十三) (四十四) (四十五) (四十六) (四十七) (四十八) (四十九) (五十) (五十一) (五十二) (五十三) (五十四) (五十五) (五十六) (五十七) (五十八) (五十九) (六十) (六十一) (六十二) (六十三) (六十四) (六十五) (六十六) (六十七) (六十八) (六十九) (七十)
- 江南東道二十二 (一) (二) (三) (四) (五) (六) (七) (八) (九) (十) (十一) (十二) (十三) (十四) (十五) (十六) (十七) (十八) (十九) (二十) (二十一) (二十二) (二十三) (二十四) (二十五) (二十六) (二十七) (二十八) (二十九) (三十) (三十一) (三十二) (三十三) (三十四) (三十五) (三十六) (三十七) (三十八) (三十九) (四十) (四十一) (四十二) (四十三) (四十四) (四十五) (四十六) (四十七) (四十八) (四十九) (五十) (五十一) (五十二) (五十三) (五十四) (五十五) (五十六) (五十七) (五十八) (五十九) (六十) (六十一) (六十二) (六十三) (六十四) (六十五) (六十六) (六十七) (六十八) (六十九) (七十)

注：數字指道中所有的福地數，加圈的數字，指七十二福地的序數

依上統計所得，可證七十二福地，相應於三十六小洞天，仍以地處於江南東道與江南西道為主。亦相應於十大洞天，即大部分在東南方。更綜合一百十八處，以今日的分省觀之，尤可明確唐代上清派道教的所在地。凡以山東泰安的東岳泰山說起，於山東僅二處，且無東北方的洞天福地。主要在沿海南移，計江蘇十三處，浙江二十六處，福建六處為主。又中岳嵩山在河南，全省僅四處。北岳恒山在山西，全省僅二處。西岳華山，在陝西則有八處。北方與甘肅、新疆各一處，以應於漢武帝通西域以開闢絲綢之路。西南四川有六處，為五斗米道的發源地。及貴州、雲南各一處，亦應於漢武帝所開通的西南夷。又南方為廣西三處，廣東四處。此當全國的四周。南方更有一處，今已屬越南。而中岳之中，以唐代的上清派道教觀之，早已南移，故由湖北二處而及湖南有十四處，且由湖北而安徽有三處，湖南而江西有十七處。故知道教的中點本屬長江流域。在十數以上者，浙江有二十六處屬越文化，江蘇有十三處屬吳文化，湖南有十四處、江西有十七處皆屬楚文化。詳以下表示之：

省份	所在地方位	大洞天	小洞天	福地	總數
安徽	東南		⑭(漢武帝取此爲南岳)	⑱ ⑳	三
湖北	中	①	⑥(中岳) ⑦	④④ ⑦	一
河南 (今屬越南)	南			①	四
廣東	南	⑦		⑨ ③④ ④⑨	一
廣西	南				四
雲南	西南		①① ②① ③①	⑥③	一
貴州	西南		③⑤	④⑥ ⑤③ ⑥⑥	四
四川	西南	⑤	⑦	④⑤ ⑤① ⑥④ ⑥⑦	六
陝西	西	③	④①(西岳)	⑤④ ⑤⑤ ⑤⑥ ⑤⑧ ⑥⑤	八
新疆	西北	④			一
甘肅	西北		⑤(北岳)	⑥⑧	一
山西	北		②(東岳)	⑥②	二
山東	東			①	二

論洞天福地及其所在地

二九五

巴蜀之網絲  
—— 夷南西

續表

省份	所在地方位	大洞天	小洞天	福地	總數
湖南	南		①三 ②十三 ③十六(南岳) ④十二 ⑤十五 ⑥十七 ⑦二十八 ⑧二十四 ⑨二十五	①一 ②二 ③三 ④四 ⑤五 ⑥六 ⑦七 ⑧八 ⑨九 ⑩十 ⑪十一 ⑫十二 ⑬十三 ⑭十四 ⑮十五 ⑯十六 ⑰十七 ⑱十八 ⑲十九 ⑳二十 ㉑二十一 ㉒二十二 ㉓二十三 ㉔二十四 ㉕二十五 ㉖二十六 ㉗二十七 ㉘二十八 ㉙二十九 ㉚三十 ㉛三十一 ㉜三十二 ㉝三十三 ㉞三十四 ㉟三十五 ㊱三十六 ㊲三十七 ㊳三十八 ㊴三十九 ㊵四十 ㊶四十一 ㊷四十二 ㊸四十三 ㊹四十四 ㊺四十五 ㊻四十六 ㊼四十七 ㊽四十八 ㊾四十九 ㊿五十	十五
江西	東南		①十一 ②十二 ③十三 ④十四 ⑤十五 ⑥十六 ⑦十七 ⑧十八 ⑨十九 ⑩二十 ⑪二十一 ⑫二十二 ⑬二十三 ⑭二十四 ⑮二十五 ⑯二十六 ⑰二十七 ⑱二十八 ⑲二十九 ⑳三十 ㉑三十一 ㉒三十二 ㉓三十三 ㉔三十四 ㉕三十五 ㉖三十六 ㉗三十七 ㉘三十八 ㉙三十九 ㉚四十 ㉛四十一 ㉜四十二 ㉝四十三 ㉞四十四 ㉟四十五 ㊱四十六 ㊲四十七 ㊳四十八 ㊴四十九 ㊵五十	十七	
江蘇	東南(沿海)	①八 ②九	①一 ②二 ③三 ④四 ⑤五 ⑥六 ⑦七 ⑧八 ⑨九 ⑩十 ⑪十一 ⑫十二 ⑬十三 ⑭十四 ⑮十五 ⑯十六 ⑰十七 ⑱十八 ⑲十九 ⑳二十 ㉑二十一 ㉒二十二 ㉓二十三 ㉔二十四 ㉕二十五 ㉖二十六 ㉗二十七 ㉘二十八 ㉙二十九 ㉚三十 ㉛三十一 ㉜三十二 ㉝三十三 ㉞三十四 ㉟三十五 ㊱三十六 ㊲三十七 ㊳三十八 ㊴三十九 ㊵四十 ㊶四十一 ㊷四十二 ㊸四十三 ㊹四十四 ㊺四十五 ㊻四十六 ㊼四十七 ㊽四十八 ㊾四十九 ㊿五十	十三	
浙江	東南(沿海)	①六 ②七 ③八 ④九 ⑤十 ⑥十一 ⑦十二 ⑧十三 ⑨十四 ⑩十五 ⑪十六 ⑫十七 ⑬十八 ⑭十九 ⑮二十 ⑯二十一 ⑰二十二 ⑱二十三 ⑲二十四 ⑳二十五 ㉑二十六 ㉒二十七 ㉓二十八 ㉔二十九 ㉕三十 ㉖三十一 ㉗三十二 ㉘三十三 ㉙三十四 ㉚三十五 ㉛三十六 ㉜三十七 ㉝三十八 ㉞三十九 ㉟四十 ㊱四十一 ㊲四十二 ㊳四十三 ㊴四十四 ㊵四十五 ㊶四十六 ㊷四十七 ㊸四十八 ㊹四十九 ㊺五十	二十六		
福建	東南(沿海)		①一 ②二 ③三 ④四 ⑤五 ⑥六 ⑦七 ⑧八 ⑨九 ⑩十 ⑪十一 ⑫十二 ⑬十三 ⑭十四 ⑮十五 ⑯十六 ⑰十七 ⑱十八 ⑲十九 ⑳二十 ㉑二十一 ㉒二十二 ㉓二十三 ㉔二十四 ㉕二十五 ㉖二十六 ㉗二十七 ㉘二十八 ㉙二十九 ㉚三十 ㉛三十一 ㉜三十二 ㉝三十三 ㉞三十四 ㉟三十五 ㊱三十六 ㊲三十七 ㊳三十八 ㊴三十九 ㊵四十 ㊶四十一 ㊷四十二 ㊸四十三 ㊹四十四 ㊺四十五 ㊻四十六 ㊼四十七 ㊽四十八 ㊾四十九 ㊿五十	六	
		十	三十六	七十二	一百二十八

越 吳 楚

觀上表庶幾可喻道教的特色，貴能保存長江流域的古代文化，此為考核洞天福地所在地的主要收獲。

## 陳式太極拳初探

太極拳的作用有兩方面：一技擊，二養生。唯其能自然相結合，成爲太極拳的特點。故不論男女老少皆可練習，作爲防身健身之術。於練拳時對二者的關係及偏重點，各人體會極不相同。然偏重程度不妨有甚大的差距，如百分之九十九注意技擊，而百分之一仍應注意養生，反之亦然。或取其一而必捨其一，將失太極拳之所以爲太極拳。自陳式太極拳傳出而成武式、楊式、吳式、孫式等，僅屬外形的不同，於內勁無異，且各自在發展。陳式本身也在發展，發展的方向，正宜兼顧技擊養生兩方面的結合。

從吾國漫長的文化歷史考察，太極拳形成極遲。明末陳王庭（一六〇〇？——一六八〇）造拳迄今僅三百餘年，推原於四百年前的戚繼光（一五二七——一五八七），已覺證據不足。而民間傳說出於張三豐，清王士禎（一六三四——一七一）有記錄。謂：「奉勇之技，少林爲外家，武當張三豐爲內家。三豐之後，有關中人王宗，宗傳溫州陳州同，州同明嘉靖間人，故今兩家之傳，盛於浙東。順治中王來咸字征南，其最著者。……其徒有僧耳僧尾者，皆僧也。」此證在陳王庭前，拳術早已分內家與外家。太



極拳者，所以發展內家拳而成。以時間論，張三豐在元末明初，朱元璋於洪武二十四年（一三九一）遣使覓之而不得，後傳其居於寶鷄金臺觀，有死而復活之說，則約於建文時（一三九九—一四〇二）去世。故永樂後有關張三豐的事跡，皆屬神話不可信。從士禎之記，張三豐之拳術須經數傳，由王宗及嘉靖（一五二一—一五六六）間人陳州同，大致可信。又據《寧波府志》，謂明嘉靖時有張松溪，傳宋張三豐之拳法。則由宋末至嘉靖已相距三百年，既乏源流可考，僅據張松溪之說，殊難取信。且謂本武當丹士，極可能據明初之張三豐曾至武當而杜撰其說。永樂時，屢屢求張三豐，當然不能得，乃於武當大營官觀以奉祀之，且迭加封號。由是張三豐之名，盛傳天下，此實明朝統治者有以愚民之一法。而張松溪之拳法，乘時而託名張三豐所傳，無非神乎其技。故內家拳盛行於嘉靖時當屬事實，謂出於宋代的張三豐尚無確據。

至于由內家拳改名太極拳者，今以明王宗岳之《太極拳論》為准。王宗岳之生卒年及事迹待考，是否即王士禎提及之王宗，尤不可肯定。以拳論觀之，很可能作於嘉靖時。因王陽明卒於嘉靖七年（一五二八），太極拳亦在應用其學派其理，如《拳論》曰：「粘即是走，走即是粘，陰不離陽，陽不離陰，陰陽相濟，方為懂勁。懂勁後，僉練僉精，默識揣摩，漸至從心所欲。」正合心學知行合一之道，合一後方有「四兩撥千斤」之作用。又首曰：「太極者，無極而生，陰陽之母也，動之則分，靜之則合。」則拳取太極之名者，王宗岳已本宋周敦頤（一〇一七—一〇七三）《太極圖說》之義。周子原文為：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉。」合而觀之，「太極者無極而生」，即「無極而太極」；「陰陽之母」，即「一動一靜」與「分陰分陽」；「動之則分」即「兩

儀立」；「靜之則合」即「互爲根」。然則由武當之內家拳形成太極拳，即以太極之理進一步化入各地之內家拳，如王宗、陳州同、張松溪等皆起此作用。想象其外形未必全同，而懂勁之理當同，方合陰陽互根且不可分之周子太極圖。迨明末陳王庭得其理而造拳，由其外形以顯其內含之太極，代代家傳，因有河南陳家溝之陳式太極拳傳世。或必以傳授之次爲准，乃外形以陳王庭爲始，理則以王宗岳之《拳論》爲始，且理之繼承，可上友古人。故王宗岳由心學之理歸諸五百年前之周子，未足爲怪。況既用太極之名，尚可推究太極之實。「太極」者，出於《周易·繫辭上》，其言爲：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」其文約成於戰國，距今已二千三四百年。理即一分爲二之二二分法，二即陰陽，由陰陽兩儀合一爲太極，分則爲四象、八卦等。而太極拳所謂懂勁者，當知陰陽之合，是即太極的原義。故習太極拳者，知分合爲要，能合成一球爲貴。凡太極拳之動作，處處作抱球狀，或謂武當內家拳當練一石球，此即莊子所記之宜僚弄丸。然不論丸之大小皆屬於外，太極拳者，更當練球於內，懂勁而體味全身成球，方能如《拳論》所謂「人不知我，我獨知人」。此球可小可大，可分可合。兩儀者分成兩半，分法有三，即上下、左右、前後。任用其一圈爲兩儀，兼用其二各成四象，合用三者八卦乃生。故究太極拳之理當知全身爲球，此球以脊椎爲軸。主宰於腰，猶以帶脉分上下，然可上至頭頸，有種種與脊椎骨垂直之平面，識此平面可懂橫勁。練一路之前爪後爪，二路之翻花舞袖、掃堂腿等可體味其勁。又以脊椎骨作直徑者宜分二圈，一圈以任督脉分左右，識此平面可懂直勁、沉勁。練一路之側卷肱，二路之連珠炮等可體味其勁。一圈以左右陰陽維分前後，識此平面可懂側勁。練一路之雲手，二路末之三肘等可體味其勁。合上下前後二圈如扇通背，合上下左右二圈如轉身雲手，合前後左

右二圈如退步壓肘，合上下前後左右三圈如起勢，收勢，起以成球，收以歸諸球心。於三圈之間，各有種種角度，且可互相變通，然必知有正交之三圈爲之坐標。此即太極與黃庭相合之實，此三圈間各成直角，交點有六，六點古有專名，《黃庭內景經》曰：「上有魂靈下關元，左爲少陽右太陰，後有密戶前生門，出日入月呼吸存。」陳氏家傳謂陳王庭准《黃庭經》等造拳，殊非虛語。此曰魂靈猶百會，關元猶會陰。《拳論》所謂「虛靈頂勁」與「氣沉丹田」即指此言。少陽太陰既可當左右目，亦可當左右腎。生門猶神闕，密戶猶命門。識此六點爲本身之坐標，則勁之變化有道可循，陰陽呼吸出入無疾，漸可懂勁。凡走陳式太極之外形，必須舒展大方，以見內氣之周流平隱，且任何一勢，莫不具此三圈之變化以成種種三維曲綫。以上所舉之例，僅以某圈爲主，且不一定與坐標軸皆成直角，因於全身之運動路綫，皆瞬時變化於球體之中，此須如《拳論》所謂「非用力之久，不能豁然貫通焉」。

又陳式太極拳貴用摺迭勁，即曲綫有反復屈伸。貴用纏絲勁，即形成各種螺旋曲綫。貴用爆發勁，即合成一點向球面散射。貴用抖勁，即連續向球面散射的爆發勁。凡此等等皆屬太極拳之特點，莫不起於識此太極之理。有理有體，其體爲球。今日之各種球類運動，莫非弄丸所演變，其丸由外而內，此太極拳之可貴處。識其封閉面猶養生之胎息，識其種種螺旋曲綫以外射猶技擊。外射以大其封閉面，仍屬養生之理，如外射而未得其鵠的，即失太極之理。則人獨知我，我不知人，無的之矢，內外兼失。故得球而大之，於技擊養生兩事，宜見其匯合處，庶爲太極拳之至理。有志於研究太極拳者，似可深思之。

陳鑫著《陳氏太極拳圖說》，自序於民國八年（一九一九），其言曰：「明洪武七年（一三七四）始

祖諱卜，耕讀之餘，而以陰陽開合運轉周身者教子孫。以消化飲食之法，理根太極，故名曰太極拳。」此蓋學太極之實。或謂陳卜未嘗造拳，然以陰陽開合運轉周身者教子孫，不可謂必無其事。故太極拳之前身即內家拳，內家拳之旨即弄丸於內。

邵雍（一〇一一—一〇七七）「自作真贊」曰：「松桂操行，鸞花文才，江山氣度，風月情懷。借爾面貌，假爾形骸，弄丸餘暇，閑往閑來。」自注曰：「丸謂太極。」此證弄丸與太極乃同實異名。故體太極以往來，合諸陳搏（八九〇？—一九八九）「落便宜得便宜」之名字，殊可得太極拳實質。便宜者，便利適宜，不為一切所拘，亦即道法自然之理。

## 香港圓玄學院教義釋

香港圓玄學院的教義是三教合一的道教。上次趙鎮東先生來滬時，對圓玄學院的院名，自作解釋為：

圓指佛教，

玄指道教，

學指儒教。

此次（一九八六年十二月二十五—三十日）親到圓玄學院後，對彼院的教義有進一步了解。此種道教，非國內僅以正一、全真二大派所能包括。實由唐中葉起，逐步形成，義屬唐末宋初已存在的「南宗」及三蘇的蜀學思想。張伯端（九八四—一〇八二）著《悟真篇》，及洵（一〇〇九—一〇六六）、軾（一一〇三—一一〇一）、轍（一一〇三—一一二二）的思想，皆准此理論而成。經宋元之發展，大行於明清，解放前仍極流行，今唯海外保存，在大陸已無。而道教研究者尚未注意及此。經與湯國華先生、趙鎮東先生等數日的交談，特對圓玄學院所尊稱的三教名號，書於牆上的十個大字，略加介紹。

南無天元太保阿彌陀佛

此十字義分三教而綜合之，簡釋如下：

南無——敬禮，用佛教名詞。

天元——指道教，屬三公之一。道教的三元（廣州即有三元宮）有二說：一、天元、地元、人元，義本《周易》中之天地人三才之道。二、天元、地元、水元，義取陽奇一陰偶二，故地元宜兼及水元爲二。又天元陽一三分爲日、月、星。地元、水元陰二三分爲六。六指中岳嵩山、東岳泰山、南岳衡山、西岳華山、北岳恒山以當五行，兼及水元爲水府。由是天元爲三，地元爲六，仍爲陽一陰二的比例。且道教中早已利用《周易·繫辭上》所謂「五位相得而各有合」的河圖形象。唐起又與佛教賢首宗之「十方世界」相合，故天元三，地元兼水元六，必及人元一，以道經當之，此爲道教的上下十方。

太保——指儒教，屬三公之一。儒教的三公，本諸《尚書·周官》「立太師、太傅、太保，茲惟三公」。漢賈誼（前二〇〇—前一六八）曰：「保者，保其身體；傅者，傅之德義；師，道之教訓。此所謂三公也。」三公者，猶教育中的德智體三大類別。德育爲太傅之職，智育爲太師之職，體育爲太保之職。合諸天地人三元，天元爲太保，地元爲太師，人元爲太傅。以周初的人物當之，召公任太保，姜尚任太師，周公任太傅。

阿彌陀佛——指佛教，屬西方三聖之一。西方三聖爲阿彌陀佛，大勢至菩薩，觀世音菩薩。合諸三元三公，阿彌陀佛猶天元太保，大勢至菩薩猶地元太師，觀世音菩薩猶人元太傅。並以西方三聖通於華嚴一乘圓教的十方世界，亦即《普賢行願品》中以普賢菩薩同善財童子參拜阿彌陀佛作結之義。

總上所述，以下表示之：

<p>道 教</p>	<p>儒 教</p>	<p>佛 教</p>
<p>三元 天元(日、月、星)三 人元(道經)一 地元(五岳)六 水元(水府)六</p>	<p>三公 太保(保其身體) 七日 太傅(傅之德義) 八月 太師(道之教訓) 九星 五行 地六成水</p>	<p>三聖 阿彌陀佛 以西方 觀世音菩薩 三聖合 大勢至菩薩 諸華嚴</p>
<p>上下十方</p>	<p>河圖</p>	<p>十方世界</p>

故圓玄學院的教義有所繼承三教合一的道教歸諸天元太保阿彌陀佛，實兼及三元三公三聖，且視佛教為出世法，儒教為入世法，道教能兼及出入世，乃以道教為主。

上表已明儒道相通於三元三公的象數，至于華嚴「十方世界」通於易學象數。有唐李通玄《華嚴合論》等文獻，尚保存在《佛藏》中。故三教合一的思想由來已久，且源起於道教，梁陶弘景已有此思想，然內容不同。唐李鼎祚輯成《周易集解》，自序曰：「權輿三教，鈐鍵九流。」所謂九流指儒、道、陰陽、法、名、墨、縱橫、農、雜，當漢代的易學情況；所謂三教指儒、道、佛，正唐明皇時代的易學。其後有

鐘離權、呂洞賓、劉海蟾一師二徒於唐末大力推行，遂形成三教合一的道教。

南宋起在南方基本盛行三教合一的道教，是之謂「南宗」。而北方有王重陽創立全真教，亦尊鐘為師祖，呂為師，劉為師叔。



## 附錄一 道書釋要四篇

### 陸修靜《靈寶經自序》注釋

劉宋陸修靜（四〇六一—四七七）對道教教義的確立，起決定性作用。今存有《靈寶經自序》一文，有加以注釋的必要，庶見道教發展的情況。

#### 靈寶經自序

元嘉十四年。某日月，三洞<sup>①</sup>弟子陸修靜，敬示諸道流，相與同法<sup>②</sup>，弘修文業，贊揚妙化，興世隆福。每欣一切，遭遇慈澤，離彼惡道，入此善場，逍遙長樂，何慶如之！但至蹟<sup>③</sup>宛奧，妙義微遠，靈匠未遇，羣滯莫披。翹翹渴仰者，豈予小子乎。既太虛眇邈，玄師難希，宜求之於心<sup>④</sup>，即理而斷也。敢竭闡淺，先言所懷。

夫靈寶<sup>⑤</sup>之文，始於龍漢<sup>⑥</sup>，龍漢之前，莫之追記。延康<sup>⑦</sup>長劫，混沌<sup>⑧</sup>無期，道之隱淪，寶經不

彰。赤明<sup>(一)</sup>革運，靈文興焉。諸天宗奉，各有科典，一劫之周，又復改運。遂積五劫<sup>(二)</sup>，迨於開皇<sup>(三)</sup>已後，上皇<sup>(四)</sup>元年，元始<sup>(五)</sup>下教，大法流行。衆聖演暢，修集雜要，以備十部<sup>(六)</sup>三十六帙，引導後學，救度天人。上皇之後，六天<sup>(七)</sup>運行，衆聖幽升，經還大羅<sup>(八)</sup>，自茲以來，回絕元法。雖高辛招雲輿之校<sup>(九)</sup>，大禹獲鐘山之書<sup>(十)</sup>，老君降真於天師<sup>(十一)</sup>，仙公授文於天台<sup>(十二)</sup>，斯皆由助感太上，指成聖業，豈非揚芳於世，普宣一切也。

按經言承唐<sup>(十三)</sup>之後四十六丁亥，其間先後庚子之年，天子續黨於禹口，亂羣填尸於越川。強臣稱霸，弱主西播，龍精之後，續祚之君，罷除僞主，退翦逆民，衆道勢訖，此經當行<sup>(十四)</sup>。推數考實，莫不信然。期運既至，大法方隆，但經始興，未盡顯行。十部舊目，出者三分，雖玄蘊未傾，然法輪已遍於八方。自非時交運會，孰能若斯之盛哉<sup>(十五)</sup>。頃者以來，經文紛互，似非相亂，或是舊目所載，或自篇章所見，新舊五十五卷，學士宗竟，鮮有甄別。余先未悉，亦是求者一人，既加尋覽，甫悟參差。或刪破上清<sup>(十六)</sup>，或採摭餘經<sup>(十七)</sup>，或造立序說，或回換篇目。裨益句章，作其符圖，或以充舊典，或別置盟戒<sup>(十八)</sup>。文字僻左，音韻不屬，辭趣煩猥，義味淺鄙，顛倒舛錯，事無次序。考其精僞，當由爲猖狂之徒，質非挺玄，本無尋真之志。而因修窺閱，假服道名，貪冒受取，不顧殃考。興造多端，招人宗崇，敢以魚目廁於隋侯之肆，輒將散磔託於和氏之門。銜誑愚蒙，誣調太玄<sup>(十九)</sup>。既晚學推信，弗加澄研，遂令精粗糅雜，真僞混行。視聽者疑惑，修味者悶煩，上則損辱於靈囿，下則恥累於學者。進退如此，無一可宜，徒傾產疲力，將以何施。夫輕慢之咎既深，毀謗之罪靡赦。余少耽玄味，志愛經書。積累錙銖，冀其萬一，若信有可崇，何苟明言坐取風刀乎？慮有未悉，今條舊目已出，並仙公

所授<sup>元</sup>事，注解意疑者略云爾。

注釋：

① 元嘉十四年(四三七)，陸氏僅三十二歲。其思想之成熟，當在太初元年(四五三)入廬山後。對道教最重要的貢獻是在泰始七年(四七一)上《三洞經書目錄》。此文爲其早期作品，然對道教已有其整體概念。較《抱朴子》的思想，有非常明顯的發展而有所歸宿。故道教教義的確立，當自陸氏始。此文能保存於《雲笈七籤》中，殊覺可貴。

② 三洞爲道教的基本教義，每洞的內容初定於陸氏上《三洞經書目錄》。然三洞之名必早此已有，故陸氏自稱爲三洞弟子。

③ 在陸氏前諸道流派必多，陸氏能逆流歸源而合於三洞，庶見道法之相同。三十二歲時，已能甄別靈寶而同之，實爲三十餘年後明辨三洞以同之的基礎。

④ 《周易·繫辭》曰：「言天下之至賾而不可惡也。」陸氏蓋能不惡而擬之，始能識其宛奧而求之，此其所以有成。

⑤ 陸氏無常師，聞異人所在，不遠千里而造之。既能受訣以修之，此謂「宜求之於心，即理而斷」，更是陸氏治學的原則。

⑥ 《靈寶經》大分爲二：其一爲靈寶五符，其序三卷，見《道藏》洞玄部神符類「表」字上（涵芬樓

本一八三册)。宋賈善翔云：「漢張陵撰。」然作者雖難肯定，其為漢代道籍似非妄測。其二為葛洪從孫葛巢甫所撰，此有據於陶弘景之《真誥》，更屬可信，然內有後人所增益者。今存《靈寶無量度人上品妙經》六十一卷，見《道藏》洞真部本文類「天」至「洪」字（涵芬樓本一一一三册）。若陸氏所見《靈寶》之文，已兼及此二種，乃能理其紛互而一之。

⑤ 道教有以明老子所謂「有物混成先天地生」之情況，凡此混成之物，以五劫喻之。此五劫各以名名之，道經所載亦略有出入。今宜以陸氏為準，曰龍漢者，即第一劫之名。

⑧ 延康為第二劫之名。

⑨ 《莊子·應帝王》曰：「南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德曰：『人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」此謂混沌未死，寶經不彰。

⑩ 赤明為第三劫之名。

⑪ 五劫所以明混成之物的發展情況。必取五劫者，仍取吾國固有的五行之說。

⑫ 開皇為第四劫之名。

⑬ 上皇為第五劫之名。

⑭ 《靈寶》經文，由元始天尊所說，故曰元始下教。考「元始」之名，實取自《周易·乾象》：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」

⑮ 十部猶《太平經》之甲部乙部以至癸部之十天干。其後以三洞分三十六帙而為十二部，乃以

十二地支當之。此尚曰十部三十六帙，乃見三洞十二部成立以前的道經分類法。

⑥ 今本《靈寶度人經》卷二十，於四方各爲六天。此云六天運行，蓋繼五劫言。五劫猶五行，六天猶六虛，於內經爲「五運六氣」，於《易》數即天五地六當天數地數之中數。不曰六地而曰六天者，六天對五劫言，已屬地，故六天運行以「周流六虛」，猶後天之天。

⑦ 今本《靈寶度人經》卷一有曰：「郁羅蕭臺，玉山上京。上極無上，大羅玉清。」皆屬大梵天中之天。此經還大羅，猶後天還先天之象。《周易·乾文言》曰：「先天而天弗違，後天而奉天時。」即大羅與六天所取法之象。

⑧ 高辛與《靈寶經》之傳說，今已失傳。

⑨ 大禹與《靈寶經》之傳說，今尚見於《越絕書》及《抱朴子·內篇》之《辨問》，然皆未及鐘山，原本出處亦已失傳。

⑩ 此指老君降《靈寶經》於張陵。然則宋賈善翔以爲《靈寶五符》序爲漢張陵作，或劉宋時已有此傳說。

⑪ 《道教義樞》卷二《三洞義》謂徐來勒等三真於會稽上虞山傳仙公葛玄，玄於天台山傳鄭思遠。《仙公本起傳》又謂太極三真人（指太極真人徐來勒，太上玄一第一真人郁羅翹，太上玄一第二真人光妙音，太上玄一第三真人真定光）在天台山降授《靈寶經》於葛仙公。凡此四句蓋總記《靈寶經》下降於人世之史迹。其初爲《靈寶五符》，其後有文，實始於葛巢甫。然必言所本，乃有仙公受經於太極三真人以授鄭思遠之說。此必巢甫輩所造，至陸氏蓋已信之。上清與靈寶之辨，陸氏能分能合。其後陶

弘景則確認仙公獨宗上清，故以傳靈寶爲依託而不記於仙公之碑文，此貞白與簡寂對仙公之認識不同。若《雲笈七籤》所述之《靈寶略記》（卷三），則全准陸氏此文傳演而成。

③ 唐指唐堯，四十六丁亥當二千七百六十年。於劉宋初視唐堯所在之時間（公元前二十三世紀），迄今仍可參考，或亦有所據而云然。

④ 此全指劉裕言。以劉姓繼劉邦，罷除司馬氏之晉，退翦以道教爲農民革命理論基礎的逆民，似指孫恩、盧循。由此可知當南北朝之前後，道教大改革而變成帝王所利用的宗教。早此文之前二十年（四七七）辛亥，嵩兵鎮靈集仙宮主表天曹授寇謙之以天師之位。所謂改革天師道，實即北朝的道教正式成爲御用宗教。南朝劉宋起即有陸氏起此作用，其間且有佛教的影響。故《太平經》的思想在當時的道教中已不被重視。

⑤ 此始興之經，就是以葛巢甫爲主承《靈寶五符》而撰成《靈寶度人經》。究其義，所以加深《太平經》之哲理而代之。其時靈寶風行，文獻日出，故曰若斯之盛。

⑥ 靈寶與上清於三洞有辨，然靈寶由《五符》而發展成《度人經》，難免有刪破上清而視爲靈寶，此《靈寶》經文所以紛互之一。

⑦ 除上清外，其他已出的道經尚多。乃發展《靈寶經》者哀採衆說而雜糅之，即以爲《靈寶經》，此《靈寶》經文所以紛互之二。以三洞分之，經唯靈寶、上清、三皇三類，則上清外當盡歸三皇。然陸氏明辨於三十餘年後，當時的思想於三洞的經目或未肯定，故此文僅整理《靈寶》經目，其後方能整理三洞經目而確立道教的教義。

⑤ 此六句詳述使經文紛互的其他六種原因。陸氏能准此事實以考其精偽，上文所謂「求之於心即理而斷」是也，故知《靈寶經》之大義全賴陸氏而完備。

⑥ 此可見當時道經之日出無已，皆以意杜撰，所以對抗佛經之傳入。今存之六十一卷《度人經》，除卷一外亦有部分當時已有，然既為陸氏所斥，宜後世注《度人經》者皆以卷一為准。

⑦ 今條舊目已出，指《靈寶五符》，乃其齋儀。並仙公所授事，指葛巢甫依託仙公所授之《靈寶度人經》。

### 《養生辨疑訣》釋要

《養生辨疑訣》一文，僅八百五十字，唐栖真子施肩吾述。輯在《道藏》洞神部方法類，千字文編次為「深」五。下錄全文，分四節以釋其要。

一氣無方，與時消息；萬物生死，共氣盛衰。處自然之間，而皆不知所以然而然，其所稟習，在覆載之下。有形者先知其本，知其本則求無不通；修道先須正其源，正其源則流無不應。若棄其本而外求，背其源以邪究，雖獵盡百家，學窮諸子，徒廣虛論功條，其攝養之效，得者觀之，實為自誤耳。今歷觀世間好道之流，不可勝數，雖知恬淡以自守，全不知恬淡之中有妙用矣；雖知虛無以為理，全不知虛無之中而無不為矣。若不知虛無恬淡妙用之理，徒委志於寂默之間，妄作於形神之外，

是謂無益之用，非攝生之鴻漸也。且神由形住，形以神留；神苟外遷，形亦難保。抑又服餌草木金石以固其形，而不知草木金石之性，不究四時逆順之宜，久而服之，反傷和氣。遠不出中年之內，疾害俱生，使夫輕薄之流，皆謂係風捕影不可得矣。翻以學者爲不肖，以真隱爲詭道，不亦傷哉！

以上爲第一節，要點在恬淡之中有妙用，虛無之中而無不爲。是即有形之本，修道之源。

惑人嘗以此事而譏余曰：吾聞學道可致長生，吾自童年至于暮齒，見學道之人已千數矣。服氣絕粒者，驅役考召者，清靜無欲者，修仙煉行者，如斯之流，未有不聞其死者也。身歿幽壤之下，徒以尸解爲名。推此而論之，蓋得者猶靈骨耳，非可學而得之。

此第二節，借惑人之口，分道教爲四類。曰服氣絕粒者，指中丹田氣；曰驅役考召者，指上丹田神；曰清靜無欲者，指下丹田精；曰修仙煉行者，蓋合此三丹田而言，養生乃以此爲主。

余聞斯論，不覺心愍於內，神恍於外。沈吟之間，乃太息而應之曰：觀子向來所說，實亦鄙之甚矣，迷之尤矣。今世人學人間之事，猶有成與不成，又況妙本玄深，昏昏默默，胡可造次而得之。且大道無親，感之即應，苟云靈骨，無乃疏乎。然夫服氣絕粒者，且道家之所尚，人苟得之，皆有不食之功，身輕之效。便自言腸胃無滓，立致雲霓；形體獲輕，坐希鸞鶴。採餌者，復以毛



女爲憑；呼吸者，又引靈龜作證。曾不知真氣暗滅，胎精內枯，猶執滯理於松筠，守迷端於翰墨。良可嗟矣，寧所怪乎。至于驅役考召之流，蓋是道中之法事，研討至精，窮其真誥，誠爲身外之虛名，妄作人間之孟浪，在己無徵於延益，於人有驗於軫輾。亂構休祥，徒陳禍福，如斯之輩，並非保生之道也。或以清靜無爲，深居絕俗，形同槁木，志類死灰，不知天地動用之心，不察陰陽運行之理。如此則雖游恍惚，其恍惚而無涯；縱合昏冥，其昏冥而莫測。翻使希夷之外，神用罔然，虛白之中，玄關失守。

此第三節，破惑人所言之前三類，於第一類以「真氣暗滅」、「胎精內枯」否定之，極有見地，是猶莊子不取吐故納新之法。此之謂氣者，僅知身內之氣而未識身外之氣，蓋道教中之小乘而已。於第二類以「在己無徵於延益，於人有驗於軫輾」破之，亦是。以儒禮喻之，猶未達「禮云禮云玉帛云乎哉」。於第三類以「翻使希夷之外，神用罔然，虛白之中，玄關失守」傷之，尤爲恰當。此所以釋迦須出雪山以受牛乳之獻，神用玄關，非養生之要乎？

言議之際，中有高真喟然而嘆曰：守一非一，履真非真，此亦近爲門階之由，殊未窺其室中之用矣。大凡保氣栖神，不可以湛然而得之，亦不可以兀然而守之。且神無方而氣常運，形至靜而用無窮。是知保氣者，其要在乎運；栖神者，其秘在乎用。吾嘗聞之於師曰：體虛而氣周，形靜而神會，此蓋出世之玄機，無名之大用矣。

此第四節，引出高真之言以緊接第三節，所以破惑人所言之第四類。守一非一，履真非真，理已盡矣，奈何仍爲遮詮而非表詮。由是進門階而窺室中之用，乃曰：「是知保氣者，其要在乎運；栖神者，其秘在乎用。」識此運用，非事事無礙之境乎？最後歸諸師曰：「體虛而氣周，形靜而神會。」此二句確可視爲養生之訣。雖然，未經窮理盡性之積，其何以悟此至命之道。此出世之玄機，無名之大用，其何以語之哉！

考此文之言，皆栖真子之言，謂惑人之言、高真之言、聞於師之言，莫不經其安排。能否定靈骨而主張學得之，有積極意義。由三而一，由一而無，且達無爲而無不爲之象，其爲道教中之大乘乎。

作者施肩吾，字希聖，唐洪州人，元和十年（八一五）進士。施隱於洪州之西山，終身不仕，爲詩奇麗，有《西山集》十卷，今存一卷，見《全唐詩》四百九十四卷。好道，自號栖真子。今讀此文，知施氏於道實有所悟，具唐代哲學家之特色。大義蓋發揮「神無方而易無體」之易理，又參禪機成玄機，可見佛老互相滲透之痕迹。考百丈卒於公元八一四年，施氏尚有仕進之心，讀其詩可知，而後從道而不仕。禪機正有馮仰、臨濟、曹洞之分，實六祖之妙諦而勢分五葉，此曰守一非一，履真非真，乃道教之養生已臻一化一切之象。參破話頭，結束末後句，方爲此無名之大用乎？再者禪機玄機莫非《易》象，其何以辯之哉！

### 《證道歌》解

《道藏》洞神部衆術類，收有《還丹肘後訣》三卷。末有唐件達靈真人記，作於唐乾符乙未歲（八七

五)。自言：「余自知命之年從變與西幸，當天寶丁亥（七四七）十一月。」則其年已一百七十八歲。可信乎，不可信乎，待考。然書中之言，不乏可取者。下卷有《證道歌》僅七言十四句，語簡意長，宜爲解之。

何言金木水火土，留神保身是龍虎。學者不識五行精，強認他人爲父母。

解：此四句明陰陽五行，易學之精華也。近取諸身，醫藥仙道莫不以此爲喻。龍虎指陰陽消息。五行精指五行之生克制化及顛倒序次。父母指精血，猶陰陽之象。謂宜識自身之陰陽及其精血神氣之變化。

血象水兮肉象土，氣象木兮骨象虎，不死之道在離宮，會得五行身有主。

解：此四句明近取諸身之五行。凡一般醫書皆以五行配五臟，此歌不同，以全身言，其義可取。凡水者爲血、肉者爲土、氣者爲木、骨者爲金、離宮爲火指腦，即上丹田，猶今日中樞神經，亦可以負嫡當之。曰不死之道，極有意義，蓋有負嫡爲生，及零而死。唯有離宮炎上之火，方能長生不死。可見不論體外之熱量如何，於體內必須相對於體外維持相當之負嫡，爲生物之基本條件。所謂會得五行身有主者，實指氣功，亦此歌之重點所在。凡龍者木氣也；木氣生火，則腦增負嫡；

離火生土爲肉，以成有形之生物；肉土生金爲骨，肉賴以支撐；觀生物之形，由無脊椎成有脊椎爲一重要之進化階段，是猶肉生骨之現象。骨中有髓，爲生物之精華；生血水以流行全身，實以自新骨髓爲主；有待水生木氣以運行於脊椎，方收補腦之功。其法虎由鉛而生水，繼以生木；龍由汞而生火，繼以生土。得此龍虎之消息，是曰轉動河車，所謂小周天大周天者，皆以此爲基。能得此基者，其身始有主。

五行仍是水銀親，殊質不堪爲伴侶，水銀有類是金公，及見金公不認祖。

解：此四句專明龍虎，因河車已轉，得水銀爲親，此青龍春生之象。若青龍之伴侶，非白虎而何，是曰金公。奈何春生秋殺，以金克木，木能認祖乎，故曰及見金公不認祖。祖者指水爲木之父，金爲水之父，故金爲木之祖。

不得至人傳此言，苦己勞形謾辛苦。

解：此二句總結而隱其機，其實說破何妨，乃指化之道，即金必克木，得水則化。今以水化之象反體諸身，謂能知骨髓之流，氣乃行。金骨豈有礙於木氣之流行耶？此庖丁解牛時見之，養生之道寓焉。而或忽乎留神，則苦己勞形而骨髓空，雖空而氣仍不行於其中，離宮之火能不熄乎，惜哉！

《參同契》曰：「龍呼於虎，虎吸龍精，兩相飲食，俱相貪便，逐相銜咽，咀嚼相吞。」仍爲此《證道歌》所取象，雲龍風虎之易道消息，神在其中，捨此其何以證道哉！

### 《紫陽真人悟真篇》五言一首今釋

張平叔之《悟真篇》，成而自序於宋熙寧乙卯（一〇七五），書凡詩八十一首及《西江月》詞十二首。今僅取五言一首，以今義釋之。據自序，「五言一首以象太一」，所以總上按《周易》諸卦所成之七絕六十四首。然則太一之象，猶太極之象。虞注《周易》，本以太一釋太極。故此首之義，實《悟真》之幾，先錄原文如下並釋之。

女子著青衣，郎君披素練，見之不可用，用之不可見。恍惚里相逢，窈冥中有變，一霎火焰飛，真人自出現。

曰女子指離象☲，《說卦》「離爲少女」。先天方位在東，其色青，故曰「著青衣」，衣有包裹空間之象，指位。曰郎君指坎象☵，《說卦》「坎爲中男」。先天方位在西，其色白，故曰「披素練」，練有貫串終始之象，指時。分見離、坎時，猶未合一而不可用，當三畫卦之象。如用離、坎時，已合成既濟☵☲而不可復見離或坎，當六畫卦之象。故曰：「見之不可用，用之不可見。」凡三畫卦，猶三維空間；合成

六畫卦，已兼貞悔，而有四維時空之象。此增加一維之物理意義，即由牛頓力學成愛因斯坦之相對論。合諸生物學，更有深邃之理，然仍爲維數之變化。曰「恍惚」，曰「窈冥」者，皆指各「胞腔」之交流。由消息而得相對之「胞腔」，是謂「相逢」。種種相對之「胞腔」，皆能「相逢」，然後「有變」。「有變」者，增加一維之象。《說卦》曰：「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射。」凡天與地，山與澤，雷與風，水與火，皆當「恍惚里相逢」。若合此所有之相逢，方爲「窈冥中有變」。象即增加一維而成另一空間。曰「一霎火焰飛」者，產生能量之象。既已增加一維，自有其中心，故「真人自出現」。真人者，猶  $n+1$  維之中心云。

合二儀而歸太極，非增加維數，即成邏輯之悖論。吾國之哲理，早有增加維數之象數。唯無維數之名，乃於關鍵處有種神秘感，於道教中更甚。今合諸自身之修養，中醫之理論實有其作用，如紫陽此詩決非空言。准易理之近取諸身，可提高豐富認識論，乃吾國思想之特點。

再者海森堡之測不准定律，義亦通乎「見之不可用，用之不可見」。蓋坐標與動量，何可分觀，合而一之，量子出焉。量子者，其猶太極乎！猶結丹乎！猶真人乎！古今異時，中外異位，取其精華以交流之，豈易言哉。

## 附錄二 《天師道》序

江西省社科院郭樹森等同志，博聞多才，好學不倦，有志於道教的研究，積有十餘年之久。近成《天師道》一書，洋洋二十餘萬言。將出版之際，問序於余，余辭之不獲，特以旬日，先覩為快。通讀全書後，欽佩著者之專心從事，思路精審。稽文獻，參傳說，兼採古今諸家的論斷，詳為取捨以求至當。故考核有創見，內容具新義，誠不易多得的天道教派史之作。老子曰：「道可道，非常道；名可名，非常名。」於「天師道」的名實，自古迄今，屢起變化。不妨從張氏世傳的《天師世家》之旨，觀道教史的史迹，綜合以明其象，願略進一層以論「天師道」。

凡研讀《天師世家》，似可分析成三個階段：第一階段為張道陵、張衡、張魯祖孫三代的創教階段，結束於建安二十年（二一五）張魯降漢受封為閬中侯。第二階段為張魯子第四代張盛遷居江西龍虎山，直至二十四代張正隨，宋真宗於大中祥符九年（一〇一六）召見之，並賜號貞靜先生，為之建上清宫。第三階段自二十五代起，有確切的宗譜，歷代延續將近千年，六十餘代的天師今日仍在。究此三個階段情況完全不同，殊未可等視之。

於第一階段，可考述的史迹極豐富，時代背景極複雜，當時及後代人的著錄真偽叢雜，如能嚴加分辨，十之七八屬信史。然創此教派時其名僅爲「五斗米道」，並未用「天師道」，祖孫三代自稱天師、嗣師、系師之名，且地點在蜀而及漢中，與龍虎山無關。考「天師」之名出於莊子的寓言，《莊子·徐無鬼》：「黃帝又問，小童曰：夫爲天下者，亦奚以異於牧馬者哉，亦去其害馬者而已矣。黃帝再拜稽首，稱天師而退。」整個寓言謂黃帝迷途而問途於牧馬童子，小童既識途又知爲天下，故黃帝以天師稱之。此證天師之名與黃帝有關，漢代的黃老道早已用之。《抱朴子·遐覽篇》中著錄其師鄭隱所收藏的道書，內有《天師神器經》、《小童經》、《小童符》等，因左慈、葛玄、鄭隱、葛洪四代所傳的道派屬黃老道，《抱朴子》成書於兩晉之際（三一七），並未重視五斗米道。以得道成仙爲教義的道教，必本於方仙道與黃老道，而張道陵祖孫三代所創立的教派，又於黃老道中捨黃而僅取老，並結合巴蜀地區原有的五斗米道而形成。至于五斗米道的傳者，除被張魯所殺的張修外，抑或在巴蜀地區久已流傳。如以五斗米道爲張道陵所創，則無從說明張修的事實。

於第二階段爲張盛世傳二十代，時約八百年，是否屬實難免有所懷疑，然不妨以略具規模的一姓宗譜視之。當合於魏晉南北朝隋唐的史實，道教自有其衆多教派，或歸諸張氏世傳的《天師世家》爲道教史，勢必有違於客觀歷史。於魏晉時，執政者莫不以黃巾起義爲戒，乃諱言與黃巾有關的黃老道。名雖諱而道教之實未嘗可不及黃帝。況巴蜀地區的五斗米道，漢代起亦早受黃老道的影響，故葛洪《抱朴子·地真篇》中已有「黃帝到峨嵋山，見天皇真人於玉堂，請問真一之道」的記述。宜蜀有陳瑞，於五斗米道中另創自稱天師的教派。咸寧三年（二七七）瑞被誅，而於巴蜀再興天師道之名。覈



諸《晉書》記錄信道教的教派，基本分「五斗米道」與「天師道」。及東晉末孫恩、盧循又利用五斗米道起義，規模雖小於黃巾起義而情況相似，東晉亦由是而亡（四二〇）。故於南北朝起，更諱言五斗米道而僅以天師道稱之。南北天師道的名實，當然包括張道陵祖孫三代所發展的五斗米道，然各有所繼承，而已本諸方仙道與黃老道，決不為三天師所限，更非張盛子孫隱遁於龍虎山所相傳的教義。合諸當時的時代思潮而言，寇謙之（三六五—四四八）的北天師道與佛教相對立，南天師道與佛教能相互滲透。凡《隋書·經籍志》所言，雖已結合南北天師道，實以北天師道為主。至于南天師道，由宋陸修靜（四〇六—四七七）立三洞，經齊孫遊嶽的充實，及梁孟法師更立四輔以歸諸正一。同時陶弘景（四五六—五三六）創立三茅宗進一步結合三教，於道則崇信秦漢之際的三茅君與張良，且從上清派為主；陳有周智響發展《太平經》守一之道。此南天師道的實質，唐有孟安排既見《隋志》後，又著《道教義樞》以繼之，即《道藏》用三洞四輔編目的由來。且唐代盛行上清派，主要繼承者司馬承禎（六四七—七三五）總結當時道教的天下形勢，凡分十大洞天與三十六小洞天、七十二福地，而江西龍虎山僅屬第三十二福地，有仙人張巨君主之。此仙人或非張盛或張陵，亦非張良，以仙人稱之，疑屬戰國楚人。可見在盛唐時，龍虎山在道教中的地位並不高。及韓愈（七六八—八二四）著《原道》，仍以孔子之儒排釋迦牟尼之佛和老聃之道，根本未及張天師之事。況除《天師世家》的記錄外，張道陵子孫可考者，僅有與於上清派，且未言居於龍虎山。直至五代南唐保大八年（九五〇）始有陳喬的《新建信州龍虎山張天師廟碑》，及後周（九五—九六〇）孫夷中集《三洞修道儀序》提及「天師之裔，世傳一人，即信州龍虎山張家」的記載，然較二十四代張正隨，僅早一二代。

於第三階段全部可深信，近千年來的發展，已成爲道教的主流。再者，宋真宗除封張正隨外，亦封曲阜孔子後裔爲衍聖公。由是自宋初起，一儒一道代代相傳，影響之大且久，恐非真宗始料所及。唯以東漢之張陵，合諸春秋之孔子，時間實不相稱，然尚未聞有信司馬承禎之說。事實上留侯天師可備一說，陵傳及正隨爲二十四代，亦屬一姓的宗譜而已。合而詳考之，第二階段爲八百年，世傳二十代，每代生子的平均年齡爲四十歲；第三階段爲九百八十餘年，世傳四十代，每代生子的平均年齡爲二十二歲。而後一階段基本有史傳可稽考，則前一階段的記載的確恍惚。以一姓的宗譜論，亦決不止二十代，今以闕疑爲是。至于龍虎山有張巨君主之的傳說，在盛唐時已有記錄，且張巨君兼主第五十三福地，在朗州武陵縣的德山。考唐代的朗州，在今雲南省昆明東北，有合於五斗米道的發源地，猶由雲南傳到江西，而時間必當在戰國，此似可補第一階段所未備。然以道教言，傳道者豈必姓張，一如發展孔子之理者未嘗必姓孔。奈何自第三階段以來，已逐步深信道教教主爲張陵張天師，則名實俱變。或未辨常變之理，則簡而言之，亦何以認識十大洞天及其他洞天福地的史迹。

以上略進一層以論五斗米道與天師道的複雜變化，信筆而言，深望著者與讀者有以正之。

## 後記

潘雨廷先生生前曾有編纂道教史論文集的設想，然而此書沒有編成，篇目也沒有確定。整理者嘗試依據《易學史發微》之例，搜集潘先生的道教史論文編成了這本《道教史發微》。

道教是中國土生土長的宗教，和中華民族民族性的形成密切相關。魯迅說過中國的根柢在道教，因此理解中國文化就必須理解道教。道教博大精深而又藏垢納污，對人體的認識達到相當深邃的水平，而且和古代科技的發展有明顯聯係。深入研究道教，深入研究它所達到的成就以及相關的負面影響，至今仍有重要的借鑒意義。而研究道教就必須研究道教史，道教史以「紀事本末」為體，也就是研究道教的生長過程。以潘雨廷先生的觀點而言，道教生長在中國土地上，由各地產生的基本相似而非全同的原始宗教（考古發掘所得可以為證）匯合而成。此一宗教包含各種論道的教派，在殷周時代已完成其整體思想。春秋而戰國，學術思潮由堯舜孔子發展成黃帝老子，黃老道、方仙道由是而起。「仙之概念與黃帝聯係，道之概念與老子聯係。黃帝飛升者，所以發展殷周

時代以始祖配天的宗教觀念。」（《論仙與道》）入漢，黃老爲主導思想，且有醫學經典《內經》，非僅清淨無爲而已。武帝尊儒術，黃老、方仙逐步受壓抑。至東漢楚王英時，黃老、浮屠并稱。定五斗米道爲道教之始，謂佛教傳入前中國無宗教，此不合史實。本書《論五斗米道、天師道、正一道之同異》指出，黃老道（有據於古）早於五斗米道（地方），否定道教起源於東漢順帝時的張陵。明後僅以正一、全真當道教，《四庫提要》且以《道藏》收錄先秦諸子爲非，由此先秦的燦爛文化全部與道教無關，則道教內容自然貧乏，宜日漸衰微。故今日研究道教，深入體驗人體的究竟，仍當本諸先秦的仙道。如此等等，已經勾勒出道教史的大綱。以世界文化整體而言，世界文化的一部分保存在中華文化中，中華文化本身就是世界文化的組成部分。從這個意義上說，民族的也就是世界的。中國道教由人體出發以深入領會宇宙的獨特角度，確在研究生命起源等問題，這不僅可與世界文化的其他宗教比較，而且能否與發展至今的生物科學印證，也是可以探討的課題。執今之道以御今之有，道教研究可以走出寬廣的一路。

潘雨廷先生的道教史原擬撰寫二十章，每章約五六萬字，各分十節左右，每節約五千至一萬字不等。全書完成後預計約一百萬字，并試圖擬訂每節的篇目。《發微》所選，基本爲擬撰道教史中的主題論文，如論《參同契》、司馬承禎、陳搏、《性命圭旨》、洞天福地等皆是。其他重要論文尚有《黃庭經分章考述》、《并論〈參同契〉與〈悟真篇〉以究其功法》，因已見於《易老與養生》，本書不再收入。《張三豐》一文未寫完，「海天萬里游，因緣容後續」之後由學生伍偉民續成。《道書釋要四篇》原自成一組，

如拆散編入書中，似氣體不純，故另列爲附錄一。其中陸修靜序可當南北朝時期所認識的早期道教史，《悟真篇》五言一首之釋已滲入今義。附錄二《天師道序》與書中《論天師與天師道》等有同有異，可以參閱。

張文江

二〇〇三年一月二十四日

# 又記

《道教史發微》於二〇〇三年由上海社會科學院出版社出版。此次修訂，改正了其中的一些缺失。另外，還新收入了一篇《論南北宗在道教史上的地位》，由整理者根據作者未成稿補綴成文。

張文江

二〇一〇年二月五日

[General Information]

书名=道教史发微

作者=潘雨廷著

页数=327

SS号=12974724

DX号=

出版日期=2012.01

出版社=复旦大学出版社