

道教典籍選刊

鍾呂傳道集 西山群仙會真記

高麗楊 點校



中華書局

道教典籍選刊

鍾呂傳道集
西山群仙會真記

高麗楊 點校

中華書局

圖書在版編目(CIP)數據

鍾呂傳道集 西山群仙會真記/高麗楊點校. —北京:
中華書局, 2015.10
(道教典籍選刊)
ISBN 978-7-101-11174-3

I.鍾… II.高… III.內丹-研究 IV.B95

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2015)第 186087 號

責任編輯: 朱立峰

道教典籍選刊

鍾呂傳道集 西山群仙會真記

高麗楊 點校

*

中華書局出版發行

(北京市豐臺區太平橋西里 38 號 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

北京天來印務有限公司印刷

*

850×1168 毫米 1/32 · 10½ 印張 · 2 插頁 · 200 千字

2015 年 10 月北京第 1 版 2015 年 10 月北京第 1 次印刷

印數: 1-3000 冊 定價: 39.00 元

ISBN 978-7-101-11174-3

道教典籍選刊緣起

道教是我國土生土長的宗教，歷史悠久，可以溯源到戰國時期的方術，甚至更古的巫術，而正式形成於東漢時期。它是我國傳統文化的重要組成部分，對我國人民的思維方式、生活方式，對古代科學、技術的發展，都產生過重大影響，並波及社會政治、經濟等各方面。

道教典籍極為豐富，就道藏而言，多達五千餘卷，是有待進一步發掘、清理和利用的文化遺產之一。爲便於國內外學術界對道教及其影響的研究，便於廣大讀者瞭解道教的概貌，我們初步擬訂了道教典籍選刊的整理出版計劃。其中既有道教最基本的典籍，也包括各種流派的代表作，有不少書與哲學、思想史關係密切。所有項目，都選用較好的版本作爲底本，進行校勘標點。

由於我們缺乏經驗，工作中難免有失誤之處，亟盼關心此項工作的專家和廣大讀者給以指導與幫助。

中華書局編輯部

一九八八年二月

總目錄

鍾呂傳道集	一
西山群仙會真記	三三
附錄 題施肩吾撰其他丹經	三四

鍾呂傳道集

目錄

前言……………五

鍾呂傳道集……………四

論真仙……………四

論大道……………四

論天地……………五

論日月……………五

論四時……………五

論五行……………六

論水火……………六

論龍虎……………七

論丹藥……………七

論鉛汞……………七

論抽添……………八

論河車……………八

論還丹……………九

論鍊形……………九

論朝元……………一〇

論內觀……………一〇

論魔難……………一〇

論證驗……………一四

附錄……………三八

一、書目著錄……………三八

南宋陳振孫直齋書錄解題卷一二

神仙類……………三八

元馬端臨文獻通考卷二二五

經籍考……………三八

元脫脫等撰宋史卷二〇五藝

文志……………三八

二、序跋題記……………三元

盧溪文集卷四八書傳道集後……………三元

道藏輯要本鍾呂傳道集題記……………三元

道藏輯要本鍾呂傳道集高時明跋……………三〇

道藏輯要本鍾呂傳道集後跋……………三〇

道藏精華錄本鍾呂傳道集按語……………三三

道藏精華錄本鍾呂傳道集跋……………三三

呂祖全書本修真傳道集小序……………三三

前言

鍾呂傳道集是兩宋之際鍾呂金丹派尤其是施肩吾一系內丹學的重要著作^{〔一〕}，可以說是鍾呂金丹派形成過程中最重要的丹經，鍾呂傳道集曾被譽為是「唐宋間最爲系統之內丹撰述，鍾呂金丹派教義之宗源」^{〔二〕}。這本書不僅在思想上具有很大的開拓性，在內丹史和道教宗派史上也具有不容忽視的奠基性地位。下面就對其作者、思想內容及版本問題做一個具體的介紹。

一、作者考辨

道藏收鍾呂傳道集題爲「正陽真人鍾離權雲房述，純陽真人呂岩洞賓集，華陽真人施肩吾希聖傳」。也有人把這本書完全署在施肩吾的名下，如宋史藝文志云：「施肩吾，真仙傳道集二卷。」更多的是認爲這三個人在這部書的形成和傳播中都曾起過作用，如直齋書錄解題云：「鍾呂傳道記三卷，施肩

〔一〕 朱越利鍾呂金丹派的形成年代考，天問丙戌卷，江蘇人民出版社，二〇〇六年。張廣保唐宋內丹道教，上海文化出版社，二〇〇一年。

〔二〕 任繼愈主編道藏提要，中國社會科學出版社，二〇〇五年第三次修訂本，第一一六頁。

吾撰，叙鍾離權雲房、呂岩洞賓傳授論議。」文獻通考從直齋書錄解題之說，云：「鍾呂傳道記三卷，陳氏曰：『施肩吾撰，叙鍾離權雲房、呂岩洞賓傳授論議。』」

但不論是鍾離權、呂洞賓，還是施肩吾，在宗教史上都是存在一定爭議的，他們是否真實存在，在歷史上到底有幾個人，他們具體的生存年代，這些在當前的學術界還都是一個沒有完全解決的課題。鍾離權與呂洞賓是道教史中開宗立派的一代宗師，在他們顯世不久以後，教內文獻中就有了明確的記載。雖然這些記載還是史實與神迹的雜糅，但我們可以從中大致看出他們生平的一些脈絡。同時，現當代學者對於鍾呂這兩個人物的研究成果甚夥，爲我們提供了更多可以參看的資料。而與有關鍾呂的研究和資料相比，施肩吾的信息要相對薄弱得多。施肩吾其人在鍾呂傳道集的寫作與形成中起着至關重要的作用，故此處着重介紹施肩吾，對於鍾離權與呂洞賓將從簡介紹。

（一）鍾離權

歷代神仙通鑑、續文獻通考等書稱，鍾離權，複姓鍾離，字寂道，號雲房子，又號正陽子，東漢咸陽人，其父鍾離章爲東漢大將，其兄鍾離簡爲中郎將，後也得道成仙。少工文學，尤喜草聖，身長八尺七寸，髯過臍下，目有神光。仕至左諫議大夫，因表李堅邊事不當，謫爲南康知軍。漢滅之後，復仕于晉。及武帝時，與偏將周處同領兵事，屢出征討，已而失利，逃于亂山，不知所往。後遇東華帝君遂授之以赤符玉篆、金科靈文、大丹秘訣、周天火候、青龍劍法，服膺受教，一聞千悟。既盡其妙，辭而下山，椎髻布衣，積行救人，調神鍊氣，變化無常。至唐文宗開成年間，因遊廬山，遇呂公洞賓，授以天遁劍法，自稱天下都散

漢。後隱居于晉州羊角山，天真賜號曰太極左宮保生真人。其問答玄妙，神仙施肩吾編之爲鍾呂傳道集。宋欽宗靖康初，封爲「正陽真人」，元至元六年正月，褒贈「正陽開悟傳道真君」。

(二) 呂洞賓

宋史陳搏傳云：「關西逸人呂洞賓，有劍術，百餘歲而童顏，步履輕疾，頃刻數百里，世以爲神仙，皆數來搏齋中，人咸異之。」據金蓮正宗記，歷世真仙體道通鑑及純陽帝君神化妙通記等的記載，呂岩，字洞賓，號純陽子，世傳爲東平人，一云西京河南府蒲坂縣永樂鎮人。曾祖延之，仕唐，終浙東節度使。祖渭，第進士，德宗貞元中官至禮部侍郎，晚爲唐州刺史，有四子，呂岩乃讓之子。貞元十二年丙子（公元七九六年）四月十四日生于林檎樹下。後因遊廬山，遇異人，得長生訣。唐末屢舉進士不第，因遊華山，遇鍾離子傳授延命之術，尋遇苦竹真人傳授日月交併之法，再遇鍾離，盡獲金丹之妙。遇崔公，傳入藥鏡，即知修行性命，不差毫髮。後多遊湘潭嶽鄂之間，人莫之識。平生述作數百篇，目之曰傳劍集，飛騰變化，接引者不知其數。後遊歷鄂州，升黃鶴樓冉冉飛升，日當卓午五月二十日也，市廛中人瞻仰企慕，但見隱隱入于雲中矣。及元至元六年正月，贈「純陽演正警化真君」。

(三) 施肩吾

施肩吾是鍾呂丹道得以流佈的關鍵人物，但是施肩吾的身份也最爲撲朔迷離。千年以來，圍繞其人身分的爭論從未停止過。而認識施肩吾其人，對於解讀鍾呂丹道的流傳又是一道不可跨越的門檻。故而，對施肩吾的身份及其歷史爭議的情況有必要進行系統的清算和說明。筆者認爲，施肩吾

是一個具體的歷史人物，本為中唐元和時期著名好道詩人，生活在唐德宗建中元年（公元七八〇年）至唐懿宗咸通二年（公元八六一年）之間（一）。後來，經過後世道教信徒的各種依托層累，最終演變而成了一個鍾呂金丹派的重要內丹宗師。從現有的資料，我們還可以爬梳窺探出這條演變的大致軌迹。

首先，唐中後期現實生活中的施肩吾是一位進士出身，且具有詩人和道士的雙重身份的名士。

唐末詩人張爲著詩人主客圖，論述中晚唐詩人流派，以白居易為「廣德大化教主」、孟雲卿為「高古奧逸主」、李益為「清奇雅正主」、孟郊為「清奇僻苦主」、鮑溶為「博解宏拔主」、武元衡為「環奇美麗主」，共設六主，以施肩吾入白派之門。這個中晚唐的施肩吾籍貫、名號都不詳。當時的著名詩人張籍有送施肩吾東歸：「知君本是煙霞客，被薦因來城闕間。世業偏臨七里瀨，仙遊多在四明山。早聞詩句傳人遍，新得科名到處閑。惆悵灞亭相送去，雲中琪樹不同攀。」據此可知，他曾多在浙江寧波的四明山一帶活動，並且是典型的好道詩人。這在張籍的另一首贈詩贈施肩吾中說的更明白：「世間漸覺無多事，雖有空名未着身。合取藥成相待吃，不須先作上天人。」施肩吾修道的事情，在當時的圈子裏應該是很多人都知道的。而詩中「合取藥成相待吃」之句，則透露了施肩吾這時可能是在外丹服食方面投入了一定精力，跟後世比附的內丹家身份有較大距離。

當時的另外一個詩人徐凝，有回施先輩見寄新詩二首：「九幽仙子西山卷，讀了繚羅係又開。此卷

〔一〕詹飄飄施肩吾生卒年限推斷，寧波教育學院學報二〇一二年第一期。

玉清宮裏少，曾尋真誥讀詩來。紫河車裏丹成也，皂莢枝頭早晚飛。料得仙宮列仙籍，如君進士出身稀。」徐凝的詩中不僅指明了施肩吾的道教詩寫得好，達到了真誥的水平，而且修鍊功效非常了得，同時指出這個施肩吾是進士出身。

唐末的另一個詩人齊己，在過西山施肩吾舊居中說：「鶴見丹成去，僧聞粟熟來。」這表明唐末時期，施肩吾已經羽化，而關於施肩吾在西山修道的事實已經比較流行了。這個西山，一般認為是許遜修道的江西南昌的西山。到唐末，柳沖用所撰巨勝歌一書引有題名施肩吾之頌，這是關於施肩吾撰寫跟道教有關文章的第一個記載。五代時期的王定保編唐摭言卷八「及第後隱居」條謂其「以洪州之西山乃十二真君羽化之地，靈迹俱存，慕其真風，高蹈于此。嘗賦閑居遣興詩一百韻，大行于世」。可見，施肩吾在南昌西山修道的觀點，至遲到唐五代時期已經是當時的文人共識。也就是，在歷史真實的視野中，施肩吾是唐代中晚期很有聲望的詩人，修道和崇道是他作為詩人在那個時代最突出的表符。但在這時，施肩吾這個人物形象還沒有產生道號，沒有任何關於著述道經著作的記載，也沒有產生任何與鍾呂的聯繫。

其次，從北宋初年開始，在北宋末南宋初進入高潮，道門造經運動中通過層累信息構造了內丹家施肩吾的宗教身份。

宗教的發展離不開經典的構架，比如六朝時期葛巢父構造靈寶就是舉世皆知的事實。道教的丹道發展到唐末，外丹已經遭遇了嚴重的危機。與此同時，從理論經驗的積累到輿論力量的積蓄，內丹道發展已經是箭在弦上不得不發。正是在這種情況下，自北宋以降出現了魏晉南北朝以來又一次造經運動的

浪潮。而道門造經需要標舉宗師，這個需要正是推動好道詩人施肩吾演變成爲內丹家的原動力。這樣，道教徒鑒于施肩吾在中晚唐的巨大聲譽托名造經，使施肩吾的身份信息迅速朝着內丹家方向層累化。

北宋初年，張君房編雲笈七籤收養生辯疑訣署「棲真子施肩吾述」。這裏第一次有人提出了施肩吾的一個道號「棲真子」，也是目前筆者所見史料中首次將施肩吾與道經的著述聯繫在一起。但不知張君房關於這個道號和這部道經的信息來源何處。但這很可能就是施肩吾被托名造經的歷史起點。

「棲真子」這個道號在北宋末南宋初還被使用。但是，已經悄悄地發生新的變化。在著名道士曾慥（約公元一一六二年前後在世）編著的文獻中，施肩吾又出現了一個新的道號，就是「華陽子」，而正是新來的道號點燃了施肩吾身份驟變的引信，肇始了其後一千餘年的聚訟。

需要指出的是，在曾慥的手裏，施肩吾的其他信息也發生了激變，主要是關於施肩吾的名字、學脉和著作三個方面。其集仙傳稱：「施肩吾，字希聖，九江人也。授真筌于洞賓。」（一）在這則材料裏，歷史第一次給「施肩吾」這個形象添加了他的「字」——「希聖」。尤其值得引起注意的是，這句「授真筌于洞賓」的話，假如這個「授」字不是「受」字之誤，那麼就曾慥的句中之意是「施肩吾傳授給呂洞賓道法」。在這裏，施肩吾第一次被人和呂洞賓聯繫在一起。但是，從文意上看，此時的施肩吾還不是後人熟知的呂洞賓的弟子。相反，這時施肩吾是呂洞賓的老師。此外，在曾慥編纂道樞中，題名施肩吾的道書顯著增加。卷

（一）元陶宗儀《說郛》商務涵芬樓本卷四三有輯本。

三〇增加了題施肩吾撰的三住銘，卷一〇之華陽篇有節錄的華陽真人秘訣，卷一九及衆妙篇卷三五的黃帝陰符經集解所收華陽真人施肩吾解，卷三八收會真篇，同時節錄鍾呂傳道集，名傳道篇。需要說明的是，曾慥在他的著作中，對施肩吾的稱呼採用了「棲真子」和「華陽子」兩種稱呼，是交替使用，而並未做特別注解。

在兩宋之際，還出現了一些關於施肩吾在北宋中期活動的傳聞。這種情況在曾慥同時稍晚的陸遊（一一二五——一二一〇）和道士陳葆光（公元一一五四年前後在世）的記載中也有反映。陸遊在渭南集

「鑒跋」云：「高祖太傅公生七年，家貧未就學，忽作詩有神仙語，觀者驚焉。晚自號朝隱子，嘗退朝見異人行

空中，足去地三尺許。邀與俱歸，則古仙人嵩山（筆者按，「嵩山」疑爲「西山」之誤）棲真施先生肩吾也。」在這則材料裏，施肩吾的信息又被進一步疊加，多了一位弟子——陸游的高祖陸軫。陳葆光在三洞群仙錄

卷一四「李竦閑客」條中的注引指元圖序云：「僕遊江南，于南京應天遇華陽施真人肩吾希聖者，青巾紫履，皂袍寬帶，光彩射人，望之儼然可畏……遂授僕修真元圖一十五式，顯然明白，可謂真仙之秘本矣。」還

〔二〕四川大學宗教所丁培仁教授說：「曾慥，兩宋間人，紹興初編有類說，又編集道樞，凡引唐施肩吾著述稱「棲真子」，引宋施肩

吾則稱「華陽子」或「華陽真人」，而所引後者之論多與鍾呂有關。」（道史小考二則施肩吾與「鍾呂傳道」，宗教學研究一九八

九年第三、四期）筆者檢索道樞，見道樞卷九順生篇稱「棲真子施肩吾述」，而文中有「呂真人（名岩）曰：『兜臍腎，交加換。

手抱臍之下，握其腎，左右手更換焉，可以集真氣而壯下元矣』」之語，亦言鍾呂，與丁教授所言有所不符，冒昧揣測，可能是

丁教授未得見此語。

又增加了一部著作——修真元圖，並爲施肩吾增加了一個叫李竦的學生。

據「南京應天」地名可知，陳葆光三洞群仙錄中提到的李竦生活在真宗大中祥符前後。陸游的高祖父陸軫是仁宗時的太傅。陸游和陳葆光的話雖不能作爲直接實證的材料，但是他們生活的年代與北宋中期相去不遠，反映了在北宋中期的時候存在着關於施肩吾活動的傳聞。但是，值得注意的是，陸游和陳葆光的年代稍晚於曾慥而大致同時。他們對施肩吾的道號「棲真子」和「華陽子」的稱謂採用互異，但都爲這個施肩吾增衍弟子門人，從側面看可能是施肩吾聲望漸起、傳聞日增的反映。

到南宋中期白玉蟾（一一九四——？）的時候，施肩吾的信息進一步豐滿和穩定。白玉蟾在跋施華陽文集說：「李真多以太乙刀圭火符之訣，傳之鍾離權，鍾離權傳之呂洞賓。呂即施之師也。施有上足李文英。昔施君授李一十六字，世罕知者：『一靈妙有，法界圓通，離種種邊，允執厥中。』予偶得之，故並以告胡棲真，使補其遺云。楊無爲題石室詩云：玉京高謝黃金榜，石室歸來白鹿車。山後暗通天寶洞，眼前便是地仙家。時聞清夜雪中犬，回視紅塵井裏蛙。五百年前人未到，芭蕉源上鎖煙霞。」在白玉蟾的表述中，施肩吾和呂洞賓二者之間的關係有了明確的表述。不過，不同的是，在白玉蟾的筆下，施肩吾已經從曾慥集仙傳裏呂洞賓的老師變成了學生了。而且，白海瓊還爲施肩吾又增加了一位高足——李文英（一），從而使施肩吾的道派既有來龍又有去脉。而從其傳授的「一靈妙有，法界圓通，離種種邊，允執厥中」丹道秘

〔一〕這位叫做李文英的施氏高足，是否是陳葆光三洞群仙錄中所提到的李竦，已經不能確考。

訣，可以判斷此時的施肩吾已經從唐末對外丹有興趣的進士、道士、詩人，完全演變成爲純粹的內丹家了。

到宋元之際，俞琰撰席上腐談稱「五代施肩吾」，其名下羅列著作有靜中吟、三住銘、西山會真記、鍾呂傳道集，共四種，比前代著錄多出了靜中吟一書。這裏稱「五代」施肩吾，從信徒的角度而言，應是認爲施肩吾在五代撰寫了上述經典。

元人苗善時編純陽帝君神化妙通紀卷五稱：「施肩吾，字希聖，遇帝君教以五行顛倒之法、三田反覆之義。或以鍾呂傳道集、會真記皆施所編也。道成之日，作詩曰：『重重道轟結成神，玉網金堂逐日新。若記西山學道者，連余即是十三人。』原注：『唐亦有肩吾，棲真子。如此兩鐵拐、三馬自然。』丁培仁教授以爲此「確然指出此非唐棲真子施肩吾」^{〔一〕}。筆者以爲，「兩施肩吾」從教徒的角度應理解爲「兩度出現」之意。否則，同一個地點、同一個姓名、相同的信仰、相同巨大影響力的兩個高道並列，那才是真正匪夷所思的事情。

明道藏收錄托名施肩吾著作五種，即養生辯疑訣、西山群仙會真記、修真太極混元圖、鍾呂傳道集、華陽真人秘訣。其中或題棲真子，或題華陽子，不一。這就是自張君房經曾慥至白玉蟾等人托名施肩吾增衍道經和各類基本信息的大致歷史過程。

最後，施肩吾內丹宗師的宗教形象或爲白玉蟾等人以唐代道士李奇爲原型構造而成。

從北宋初期的張君房，到北宋末南宋初的曾慥、陸游、陳葆光，最後到南宋中後期白玉蟾，施肩吾從

〔一〕丁培仁道史小考二則施肩吾與「鍾呂傳道」。

先獲得「棲真子」的道號，到再獲得「華陽子」的道號並後來居上地掩蓋了先出道號的名頭；從一個唐代曾對外丹感興趣的好道進士詩人，變為內丹家的宗師；從一個跟呂洞賓毫無關係的文人，先成為呂洞賓的老師又隨後變為呂洞賓的嫡傳弟子，這其中的幾百年間在施肩吾身上可謂發生了十分蹊蹺的變化。這蹊蹺變化的核心就是華陽子——呂洞賓——施肩吾三者是如何被粘貼在一起的。落到施肩吾頭上的這個道號「華陽」是空穴來風嗎？不是。就有限的文獻推測，施肩吾與華陽子及呂洞賓的關係，很可能是白玉蟾等人為構造內丹譜系而標舉的一個宗教形象。

本來，「華陽」這個道號與呂洞賓產生聯繫，並不是在棲真子施肩吾身上，而是在傳說中的開元年間的一個叫李奇的隱士身上。據北宋末期，略早于曾慥的江少虞編皇朝事實類苑（卷四一）稱：「華陽隱士李奇，自言開元中郎官，年數百歲，人罕見者。關中呂洞賓者，有劍術，年百餘歲，貌如嬰兒，行步輕疾，皆嘗至（陳）搏齋中。」據材料而言，這個華陽奇士李奇，比晚唐的施肩吾還早一些，甚至比傳說中的呂洞賓資歷還老並且與呂洞賓有道友的關係。如果允許我們大膽猜測一下，從原型理論的角度看，這個開元年間的華陽隱士李奇，也許就是施肩吾成為「華陽真人」這一形象的直接信息來源。

但是，李奇在儒道兩門的影響與施肩吾相去甚遠。故而，隨着內丹家為發展自身出現樹立宗師的需要，好道的名士詩人施肩吾便進入了歷史視野並被內丹家捕捉到。這樣，後人把華陽真人的道號、華陽真人與呂洞賓的關係一併嫁接到棲真子施肩吾身上，然後通過系列的造經，使其華陽子施肩吾定型化。如果這一點是真的，倒是方便解釋曾慥集仙傳中會有「授真筌于呂洞賓」這個說法。

如果這個推斷成立的話，可以認定在北宋前中期，施肩吾這個形象最開始應是與「棲真子」這個道號聯繫在一起的，後來又逐漸被人跟「華陽子」這個道號聯繫起來。在這個階段裏，施肩吾的宗教形象跟呂洞賓已經被比附成師生授受關係。但是，開始時是以施肩吾爲師的。就是說，這個時期的施肩吾還有着很重的「華陽隱士李奇」的痕迹。客觀說來，後人之所以把華陽奇士跟呂洞賓交遊的原型，嫁接到棲真子施肩吾身上，可能就是因爲施肩吾的身份和在道門的影響遠遠高于李奇這個原型人物。到白玉蟾時期提出「呂即施之師也」，可能同樣是因爲呂洞賓的影響又遠高于施肩吾，故而出現輩分上的反轉，並成爲影響後世的道門定論。事實上，此類關係變化的情形並非偶然，東晉許遜和吳猛師生關係的變遷就是明證。

南宋末年釋志磐編佛祖統紀卷四三云：「洞賓乃客遊江淮，度何仙姑、郭上竈、施肩吾云。」（呂仙遊行人間，自唐及宋，事迹非一。）釋志磐關於施肩吾與呂洞賓關係的記述，顯然與白玉蟾一脉相承，反映了到南宋中後期，施肩吾成爲呂洞賓弟子的故事已經被坊間和道流所接受。

到元朝的趙道一編仙鑒，施肩吾作爲道士的形象進一步完整，其中的「施肩吾」條云：「施君，名肩吾，字希聖，號華陽。睦之分水人，世家嚴陵七里瀨。少舉進士，習禮記，有能詩聲。趣尚煙霞，慕神仙輕舉之學。唐憲宗元和十五年，登進士第。主文太常卿李建，賦大羹，不和。詩早春殘雪一榜，如姚康、元晦，後皆頗以詩文顯，君獨不仕，張司業籍贈之詩云「雖得空名不著身」，又送東歸詩，有「折得高名到處閑」之句。故希聖詩自謂元和進士，長慶隱淪者，蓋登科之明年，改元長慶。希聖遂遠引，不復來。文宗太和中，乃自嚴陵入西山，訪道棲靜真矣。初，希聖遇旌陽，授以五種內丹訣及外丹秘方，後再遇呂洞

賓，傳授內鍊金液還丹大道。於是終隱西山。今觀西一里許爲芭蕉源，沿山梯級而上，有書堂舊址，石室故在。希聖手植老柏，尚有一二存者。其所爲詩文甚多，山中所傳，未十之四。有得其告敕於嚴陵云，觀已刻之石。瓊山白玉蟾跋施華陽文集云：『李真多以太乙刀圭火符之訣，傳之鍾離權，鍾離權傳之呂洞賓。呂即施之師也。施有上足李文英。昔施君授李一十六字，世罕知者：「一靈妙有，法界圓通，離種種邊，允執厥中。」予偶得之，故並以告胡棲真，使補其遺云。楊無爲題石室詩云：「玉京高謝黃金榜，石室歸來白鹿車。山後暗通天寶洞，眼前便是地仙家。時聞清夜雪中犬，回視紅塵井裏蛙。五百年前人未到，芭蕉源上鎖煙霞。」』

從文中可以看出，對於施肩吾的小傳，趙道一是經過實地調查的。小傳整合了當時關於施肩吾的各類信息，對施肩吾的名字、籍貫、道號、履歷、交遊、師承都做了一個道教徒心目中標準化答案式的確認。至此，華陽子成爲鍾呂丹道施肩吾一系的規範道號，施肩吾與「華陽子」的道號以及與呂洞賓的師承關係已經焊接爲一體，並成爲後來道流宗奉的觀點。

沿着歷史的發展來看，這個演變的過程還是比較清晰的。在唐代的文獻中，施肩吾主要是因爲詩歌形成一定的影響，其撰寫道經的事情不是十分引人矚目。也就是說，唐代的施肩吾真人雖是詩人與道士的雙重身份，但在當時，他的第一身份還是詩人，慕道只是他作爲詩人區別于其他人的身份標識。但是，到了兩宋期間，內丹道士們鑒于施肩吾在中晚唐時期的詩人和道士的盛名，不斷依托，尤其是畸形地放大了施肩吾作爲道士的形象。這就是一代接一代的唐宋內丹家依托施肩吾之名構建內丹道派

的不懈努力。我們看到的唐開元以來的華陽奇士李奇、北宋中期出現的李竦、陸軫、李文英，乃至南宋的白玉蟾等人，或可以考之史籍，或難以追索其人。但是，在層累化施肩吾的身上都閃爍着這些人的影子。我們研讀托名施肩吾的系列著作，就會發現，這些道經前後之間的思想差別甚大，甚至互相矛盾，但這個現象更是內丹道進化的反映。這些道經觀點之間的差別，客觀上反映了施肩吾一系丹道演進的步伐。我們從中也可以看出個體化的「小施肩吾」，是怎樣成長為群體化的「大施肩吾」這一歷史過程的，也為我們研讀施肩吾一系演化的進程找到一把鑰匙。值得強調說明的是，在施肩吾從一個好道詩人演變成為內丹宗師的過程中，南宗白玉蟾的信息嫁接起到了關鍵性的作用，也正是白玉蟾的聲望和影響，使他關於施肩吾在鍾呂金丹派中位置的定位，成為後來道門宗奉的共同認識。

同時我們看到，儒門學者在道門構造施肩吾宗教形象的過程中進行了同步辨彰。北宋初年以來，玄門高道們標舉施肩吾的大旗，積極捕捉信息，構造鍾呂丹道的譜系，與此同時，儒家正統學者則對施肩吾這個人物的身份進行了嚴肅的質疑和辨偽活動，表現出絕然不同于道門的學術旨趣。

北宋初年，在張君房稍後的歐陽修編纂了新唐書藝文志。新唐書藝文志在著錄施肩吾辯疑論時加按語說：「睦州人，元和進士第，隱洪州西山。」這個睦州大致位置是今天的杭州淳安縣一帶。至此，施肩吾其人在正式文獻記載中有了籍貫，即睦州。新唐書在宋仁宗嘉祐五年（一〇六〇），也就是趙宋立國一百年的時候完成全書，其所取材料來源多雜收野史、碑刻等，關於施肩吾的「睦州人」之說不知其所據。但是，此說是史籍中最早關於施肩吾籍貫材料的記載，它使施肩吾作為道士的形象，在籍貫、生平和行

蹤等方面進一步得到依托。值得注意的是，歐陽修是應該能夠讀到雲笈七籤的，但他編的新唐志中没有引用施肩吾的道號「栖真子」，還沒有關於施肩吾「字」的記載，也沒有談及施肩吾的師門和弟子。到兩宋間，就在曾慥等道士托名施肩吾造經的同時，很多儒門學者對北宋以來托名施肩吾的新出道經進行了辨偽工作。

最早提出唐宋間各有一個施肩吾的人也許是尤袤。尤袤的遂初堂書目述西山群仙會真記時，沒有採用曾慥的觀點，相反，是不注卷數，不注作者，或爲尤袤對著者的存疑。至南宋中後期，陳振孫直齋書錄解題卷一二記西山群仙會真記條云：「九江施肩吾希聖撰。唐有施肩吾，能詩，元和中進士也。而曾慥集仙傳稱呂岩之後有施肩吾者，撰會真記，蓋別是一人也。」陳振孫認爲呂洞賓之後有一個施肩吾，與唐代的施肩吾別爲二人。這是明確提出唐宋各有一個施肩吾的記載；並且陳振孫說，他關於兩個施肩吾的判斷是來源於曾慥。但我們所見到的集仙傳是元人陶宗儀說郭的輯錄本，原書已經見不到了。目前所見的說郭中記載施肩吾的內容，只有「施肩吾，字希聖，九江人也。授真筌於洞賓」這樣一句話。可在陳振孫看來，既然施肩吾受道於呂岩，那麼從常理看，要晚於呂岩。

元人馬端臨則直接承繼了陳振孫的觀點，認爲唐宋或可能各有一個施肩吾。文獻通考神仙家收施肩吾著作三部，云：「華陽真人秘訣一卷，呂真人血脈論一卷。陳氏曰：前書稱施肩吾，後書稱傅娄景先生。……西山群仙會真記五卷，陳氏曰：九江施肩吾希聖撰。唐有施肩吾，能詩，元和中進士也。而曾慥集仙傳稱呂岩之後有施肩吾，撰會真記，蓋別是一人也。晁氏曰：言鍊養形氣，補毓精神，成內丹之法。凡三十五篇。……鍾呂傳道記三卷，陳氏曰：施肩吾撰。」

馬端臨稍後的宋史藝文志云：「施肩吾，真仙傳道集二卷。」未標注此「施肩吾」的朝代和名號。而對比北宋初的新唐志關於施肩吾的記述，顯然有了明顯的區別，就是認定宋代又出現一位新的「施肩吾」。

明朝的胡應麟力主唐宋各一之論，在其少室山房筆叢做了詳細的考辨，云：「兩施肩吾，一中唐元和中進士，見唐詩品彙紀事等書。一撰鍾呂傳道集，在晚唐間，年代相去差遠，故陳振孫以爲二人，見文獻通考神仙家。」（卷一八史書佔畢六）鍾呂傳道集稱施肩吾撰。肩吾，中唐後人，於呂爲前輩，不應爲其弟子。藉令受道之士，齒非所拘，則唐人之好奇語誕什倍宋時。……而呂之顯迹宋世，婦人童子稔能傳述，胡唐之小說無片詞及之？僅傳道一集耶？此其不得爲唐人一也。又太平廣記採摭累朝小說數百家，至唐人撰述，宋初存者什九，亡弗備收。如神仙鍾呂顯迹宋世，則國史及宣和書譜及夷堅志諸家小說紛然備載，唐絕不聞。一類卷至數十，即杜子春輩之無稽紀錄不遺，乃鍾呂傳道集竟不見采考之，總目亦無其名。其書雖見於文獻通考，而劉昫舊唐書志中不列，則其僞作而託名肩吾無可疑者。此其不得爲唐人二也。」（卷四四玉壺遐覽三）

自此，儒門學者達成共識，唐宋各有一個施肩吾。清乾隆年間編的欽定四庫全書總目載：「西山群仙會真記五卷，舊本題華陽真人施肩吾撰。肩吾字希聖，洪州人，唐元和十年進士。隱洪州之西山，好事者以爲仙去。此書中引海蟾子語。海蟾子劉操，遼時燕山人，在肩吾之後遠矣。殆金元間，道流所依托也。」清末李慈銘光緒丙戌（一八八六）正月初十日越縵堂讀書記：「其辨道家南北二宗云：三餘贅筆稱南宗自東華少陽君得老聃之道，以授漢鍾離權，權授唐進士呂岩，岩授遼進士劉操，即劉海蟾也，遼時

燕山人。〔唐〕施肩吾西山群仙會真詩已引海蟾子語，以唐人引遼事，足徵其僞托。〔今〕四川大學丁培仁教授則力證唐宋分別有兩個施肩吾（二），名字同而道號互異而已。

當然，並非所有的儒門學者都完全同意兩個施肩吾之論。關於會真記這部著作作者，尤袤之後的晁公武郡齋讀書志稱「唐施肩吾集」，沒有理會宋說。元辛文房唐才子傳施肩吾云：「肩吾，字希聖，睦州人。元和十五年廬儲榜進士第後，謝禮部陳侍郎云：『九重城裏無親識，八百人中獨姓施。』不待除授，即東歸，張籍群公吟餞，人皆知有仙風道骨，寧戀人間升斗耶？而少存箕、穎之情，拍浮詩酒，蹇蹇煙霞。初讀書五行俱下，至是授真筌于仙長，遂知逆順顛倒之法，與上中下精氣神三田反覆之義。以洪州西山，十二真君羽化之地，慕其真風，高蹈于此。題詩曰：『重重道氣結成神，玉闕金堂逐日新。若數西山得道者，兼余即是十三人。』早嘗賦閑居遣興詩一百韻，頗述初心，大行于世。著辨疑論一卷，西山傳道、會真等記各一卷。述氣住則神住，神住則形住，爲三住銘一卷，及所爲詩十卷，自爲之序，今傳。」嘉慶年間編訂的全唐文卷七三九「施肩吾」小傳云：「肩吾，字希聖，自號栖真子。洪州人，元和十年進士。隱居洪之西山。」可見，他們沒有理會宋代對施肩吾身份的爭論，直接認定了唐代的身份。當前，北京大學張廣保教授也認爲只有一個施肩吾，是唐人（二）。

〔一〕丁培仁道史小考二則施肩吾與「鍾呂傳道」。

〔二〕張廣保唐宋內丹道教，上海文化出版社，二〇〇一年，第二一八頁。

儒門追求歷史真實與道門追求宗教真實的不同信仰是導致施肩吾身份的爭論根本原因。一千多年來，施肩吾這個形象引起了儒道兩派共同的高度注意。圍繞這個形象的身份，儒道兩家進行了執拗的隔空式喊話。但是因為觀念和方法的不同，如雞同鴨講，最終無法交流而成爲自說自話。客觀說來，儒門學者對所謂兩個施肩吾問題的辨彰有乖仙家旨趣^{〔一〕}。儒道兩家在施肩吾活動空間的問題上沒有異議，都指向江西西山。他們辯難的主要是施肩吾活動的年代、道號以及名下道經的著作權問題。產生這個爭論的根本原因在於，道門遵守的是宗教真實的原則，而儒門遵守的是歷史真實的原則。所謂宗教真實，一般是按照信息遞加的方法，逐步構造一系列的信息，最終形成宗教信仰的目標；而所謂的歷史真實，則是按照信息遞減的規律，各類信息隨着時間的流逝被歷史篩選掉，最終從人們的視野中消失。可見，宗教真實和歷史真實兩種信仰的追求，在目的、規律、方法等層面的交集甚少，故而才產生了缺乏共鳴的爭論。比如，關於年代問題，儒門認爲一個人人生不過百年，不可能唐有施肩吾，能活到宋代，壽命幾百歲。而道教認爲，得道之人是可以長生乃至

〔一〕比如，丁培仁教授稱，李竦爲大中祥符年間的北宋中人，又爲施肩吾的學生，則施肩吾理所當然也是北宋中人。筆者淺見，丁先生之論或是儒家考據派之論的代表。丁先生的方法如果是考據真實的歷史人物，自是精微允當，但是用來追索神仙家的蹤跡，在觀念上還存在一定的理解隔閡。其實，按照道教的觀念，高道上下千年都是正常的事情。按此，李竦雖爲北宋中人，施肩吾則不一定是北宋中人。

再生的，比如莊子逍遙遊中說的彭祖，又如猶龍傳中的老子，曾在很多朝代化身降世。這是一個信仰的問題，不是一個知識的問題。這個問題上，道教認為一個施肩吾是沒有錯的，而儒家學者考索宋代施肩吾的做法是一個技術層面的學術問題，沒有跟道教的信仰層面接軌，因此，也沒能影響道門直追認定施肩吾的身份。在趙道一的仙鑑中，對施肩吾情況的記述就是遵循了這一道教徒一貫的信仰立場，認為施肩吾曾受學于東晉高道許旌陽，再受學于晚出其後的呂洞賓。趙道一為什麼認為施肩吾能「遇旌陽」，又「再遇呂洞賓」？趙道一仙鑑自序自述動機云：「儒家有資治通鑑，釋門有釋氏通鑑，唯吾道教斯文獨闕，問因錄集古今得道仙真事跡，究其踐履，觀其是非，論之以大道而開化後人，進之以忠言而皈依太上。務遵至理，不詫虛文。……詳審校定，嚴行筆削。……名之曰歷世真仙體道通鑑。」可見，他是很嚴肅的。趙道一之所以會提出儒家和常人認為不可能的看法，是基于他自己虔誠的道教信仰，而並不是他缺少一個嚴肅的著述態度，更不是自己迷惑無知。

又比如關於道號的問題，儒家學者可以分別施肩吾為二人，唐代的號栖真子，宋代的號華陽子。其實，一個道士同時有幾個道號是再平常不過的事。至于仙鑑中沒有提及張君房所言施肩吾的「栖真子」之號，使用的是曾慥以來的「華陽子」之號，這可能是從簡或者採用應用較廣的一個，都是說得通的。南宋士陳葆光三洞群仙錄卷一四「李竦閑客」條注引指元圖序中稱的「華陽真人」和陸游渭南集心鑒跋中使用的「栖真子」兩個道號，就大致屬於同一時代。

施肩吾著作和身份的層累化進程是唐宋間內丹道發展進程的反映。因為儒門沒有道門的信仰，故

而于宋代何以出現唐人的文章百思不得其解。其實，道門正是在相信施肩吾不死的情況下，不斷往他身上增衍信息，使之最終成爲一個丹道流派的代言人。而具體推動這個增衍進程的，很可能不是一個人，應該是一個包括白玉蟾在內的、若干個內丹道士構成的松散群體。也就是說，宋代出現的施肩吾，如四庫全書總目提要斷西山群仙會真記的作者「殆金元間，道流所依托也」那樣，根本就沒有其人，而是一個道士群體造經佈道托名的集體行爲。至于爲何道號「華陽」掩蓋了「栖霞」，呈喧賓奪主之勢，或爲道流爲標榜「三陽」——正陽、純陽、華陽——的正宗傳承派系而故意取捨。

二、思想內容

衆所周知，玄門丹道有內外之分。關於丹道，學者和道士一般推重周易參同契，尊之爲「萬古丹經王」。也有人說，內丹的發展也應當追溯到參同契。實際上，參同契產生于東漢末年，嚴格說來屬於外丹實踐和理論發展的產物。當然，參同契在構架其金丹冶鍊理論時，參照了人體的構造等知識。這也是內丹家願意宗源參同契的重要根據。筆者認爲，客觀講，參同契產生時代的主流還是外丹。雖然參同契中在冶鍊方法和理念方面，存在着對人體理論的參照甚至是套用，但這種情況屬於「近取諸身」的傳統思維方法，其立足點和落腳點並不是要統括內外丹道的原理，目的是要鍊出一種真正能夠與人體異質同構的人體之外的金丹。因此，後世也有內丹家把內丹的緣起追述到參同契的願望，顯然有點一廂情願的勉強。筆者以爲，內丹道誠然有濃重的參同契的影子，但是這個現象並

不難解釋。當初參同契借助易學框架解說外丹，但宗旨不是着眼于解易，落腳點在于外丹而非易學；內丹道借參同契理論框架解說內丹，其目的也不是着眼于外丹，而是另起爐竈爲內丹學張目。現在看來，內丹術應該是一種借助外丹理論框架，在整合傳統內修術的基礎上的再創造。這樣看外丹與內丹的前後承繼關係，才符合歷史的邏輯。

內丹的出現時間可能有所爭議（一）。一般說來，隋唐之前的道教主要崇尚的還是外丹黃白之術即外丹道。外丹道認爲自然界中那些具有恒久不變性質的礦物質（如黃金等），經過特定的燒鍊程序，能

（一）內丹道的源流可追溯至何時？道教史學界頗具有不同意見。胡孚琛道教內丹學揭秘（世界宗教研究一九九七年第四期）和道教史上的內丹學（世界宗教研究一九八九年第二期）認爲源于先民原始宗教巫史文化，老子與莊子是內丹學理論和功法的奠基之作，魏伯陽周易參同契是第一部專門論述內丹法訣的著作。隋唐時周易參同契公開傳佈，內丹學發展顯著。馬濟人道教內丹學（載道教通論：兼論道家學說，齊魯書社，一九九一年）同意元人陳致虛的說法：「求于冊者，當以陰符、道德爲祖，金碧、參同次之。」但李養正道教概論（中華書局，一九八九年）似乎不這麼看：「隋代之前，道教本來沒有內丹之說，只有胎息、導引、行氣、存想等內養方術。」（該書第一三〇頁）張廣保唐宋內丹道教謹慎地將內丹道之確立限定于隋朝，創立者爲青霞子蘇元朗（該書第六頁）。戈國龍道教內丹學探微（巴蜀書社，二〇〇一年）小心翼翼地把蘇元朗確立的唐宋後日趨完善的內丹道稱爲「成熟的內丹學」，但認爲，這種形態有一個長期醞釀形成的過程，「要嚴格地區分出內丹學與各種道教修鍊方術從而斷言內丹學的準確誕生日期是困難的」（該書第一八頁）。爲慎重起見，我們還是將內丹道的興起時間限定在隋代。

够變成人體可以服食的丹藥。人吃了這種丹藥，可以長生成仙。在外丹術盛行的時期，一些傳統的內養法術如胎息、導引、行氣、存想等內養方術也在廣泛流傳。但這些內養方術，通常被看做是服食外丹進而羽化登仙的輔助手段。到了隋唐之際，這種情況發生了變化。隋初開皇年間（五八一—六〇〇）的羅浮山道士蘇元朗（道號青霞子），稱得大茅真君秘旨，撰龍虎金液還丹通元論及旨道篇，首倡內丹之道。之後，唐代宗時的崔希範撰入藥鏡，特重精氣神三者，「精能固物，炁能盛物。……外忘其形，內養其神，是謂登真之路」〔三〕。在這兩位高道的先導下，到了唐五代時，鍾呂大力推舉內丹道，使內丹道脫穎而出，成為以後道教界主流的鍊養模式。

鍾呂內丹理論和實踐的成熟，從現在的材料看，還應該定位于鍾呂傳道集和西山群仙會真記等鍾呂金丹派的出現。鍾呂傳道集與西山群仙會真記是早期鍾呂金丹派的兩部重要丹經，是鍾呂金丹派形成的重要標誌，它們的出現很大程度上標誌着鍾呂金丹派已從傳統的內修術中脫離出來，形成了自己作為一個流派的重要的理論基礎和體系構架，為以後內丹道的發展提供了堅實的平臺〔四〕。

〔一〕後世流傳的入藥鏡有三種，修真十書所錄入藥鏡和道樞所錄入藥鏡上篇最能體現崔希範的內丹思想，參見張廣保唐宋內丹道教，第七六—七八頁。

〔二〕修真十書天元人藥鏡，正統道藏，上海涵芬樓影印本，第二二八冊。

〔三〕張廣保唐宋內丹道教認為鍾呂內丹道是內丹道教的成熟形態。

鍾呂傳道集的思想內容主要有三個層面。一是明確的標舉金丹大道，指出只有金丹大道才是成仙證道的真正法門，排斥在此之前出現的一切丹道及鍊養法術，完成了鍾呂金丹派的重要的判教工作。從此以後，內丹道作為一種最重要的證道法門成為道教界的主流。二是論證了內丹道建立的理論基礎，把丹道建立在天道的基礎上，為內丹道的建立完成了堅實的理論建構工作。三是用大量篇幅說明了內丹道的修鍊過程。大致確立了內丹道基本的修鍊過程。下面分而述之。

鍾呂傳道集被稱為「唐宋間最為系統之金丹撰述，鍾呂金丹派教義之宗源」^{〔一〕}。在這部著作裏，關於鍾呂內丹道的基本問題得到了系統的說明。這部著作是問答體，是呂洞賓在經過長期學道後，帶着一系列困惑問道于鍾離權，而後鍾離權為之答疑解惑而成。全書共十八節，分別是論真仙、論大道、論天地、論日月、論四時、論五行、論水火、論龍虎、論丹藥、論鉛汞、論抽添、論河車、論還丹、論鍊形、論朝元、論內觀、論魔難、論驗證。全書由「人之生也，安而不病，壯而不老，生而不死，何道可致如此」這個「呂洞賓之問」開始，層層追問，層層解答，最終形成了鍾離權對鍾呂內丹道的系統說明。

在論真仙中，鍾離子提出了「法有三乘而仙有五等」的觀點，標舉天仙為仙家最高。鍾離子指出，人稟陰陽二氣而生，至十五歲，「是時陰中陽半，可比東日之光」而成人。此後，因「平生愚昧，自損靈光，一

〔一〕任繼愈主編道藏提要，第一一六頁。

世兇頑，暗除壽數」，應該「人中修取仙，仙中升取天」。關於五等仙以及如何修取之術，鍾離子指出：「仙非一也。純陰而無陽者，鬼也；純陽而無陰者，仙也；陰陽相雜者，人也。惟人可以爲鬼，可以爲仙。」然後，鍾離子提出了關於「法有三成而仙有五等」的鍾呂仙學理論。鍾離子指出，仙有五等，即鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙，以天仙爲最高。修仙之法分三乘，即大乘、中乘和小乘。這種分三乘法門的做法，顯然是受了佛教的影響。而鍾離子以天仙最高的觀點，也對後來仙學的發展發生了深遠的影響（一）。關於「鬼仙」，鍾離子認爲它是因爲「始也不悟大道，而欲于速成」所致，也就是不能脫離生死輪迴，還需投胎轉世，是投胎之術。鬼仙「形如槁木，心若死灰，神識內守，一志不散。定中以出陰神，乃清靈之鬼，非純陽之仙」。這種鬼仙雖然超乎純陰，但是「神像不明，鬼關無姓，三山無名。雖不入輪迴，又難返蓬瀛。終無所歸，止于投胎就舍而已」。可見，這顯然不是仙學所追求的目的。同時，他說，「古今崇釋之徒，用功到此，乃曰得道，誠可笑也」。這顯然是把佛教修行歸入仙學的鬼仙層次，把仙學置于佛教之上。關於「人仙」，鍾離子認爲，這種仙術雖然接近了大道法門，但是知之不全，僅僅是延壽之術。人仙于「道中得一法，法中得一術」，這種人仙「形質且固，八邪之疫不能爲害」，只能做到「多安少病」。關於「地仙」，鍾離子認爲，它屬於三田反復、五行顛倒的鍊形之術，已經是長生之術了。地仙之術，「法天地升降之理，取日月生成之數」，「先要識龍虎，次要配坎離。辨水源清濁，分氣候早晚。收真一，察二儀，

（二）比如明清以降產生的天仙派。

列三才，分四象，別五運，定六氣，聚七寶，序八卦，行九州。五行顛倒，氣傳子母而液行夫婦也。三田反復，燒成丹藥，永鎮下田，鍊形住世，而得長生不死，以作陸地神仙」。關於「神仙」，鍾離子認為，它屬於鍊氣之術。對於這種神仙之術，如果用功不已，就可以「關節相連，抽鉛添汞，而金精鍊頂」，「鍊形成氣，而五氣朝元，三陽聚頂。功滿忘形，胎仙自化。陰盡陽純，身外有身。脫質升仙，超凡入聖。謝絕塵俗，以返三山」，這就已經登仙了。關於天仙，鍾離子認為，這種境界是仙家最高境界，天仙對於宇宙的大道和世人，對天地和古往今來都大有裨益，可以登上三清之境。可見，天仙之術是宇宙間最高的造化之術。呂洞賓認為，鬼仙不應求，天仙不可求，當求人仙、地仙、神仙之術。關於這三等仙，鍾離子指出，人仙不出小成法，地仙不出中成法，神仙不出大成法」。

在論大道中，鍾離子指出，對於仙學大道，「使聞大道，而無信心，雖有信心而無苦志。朝爲而夕改，坐作而立忘。始乎憂勤，終則懈怠。僕以是言大道難知難行也」。鍾離子批判了其他齋戒、休糧、採氣、

「一」關於這三乘之法，道藏版鍾呂傳道集中未做明確的說明。但道樞版鍾呂傳道集卻做了具體的說明，我們摘錄以資補益，來說明三乘之法的具體內容：「人之仙，其等有二：太上引年益壽，其次安而引年，其下安而無疾，皆小乘也。地之仙，其等有二：太上極陽輕身，騰舉自如，其次鍊形久視，至于千歲，其下引年益壽，皆中乘也。神之仙，其等有二：太上超凡入聖，而歸三島，其次鍊神合道，初入自然，其下鍊形成氣，亘古長存，皆大乘也。」（道樞，上海古籍出版社，一九八九年，第四二四頁）

漱咽、離妻、斷味、禪定、不語、存想、採陰、服氣、持淨、息心、絕累、開頂、縮龜、絕迹、看讀、燒鍊、定息、導引、吐納、採補、佈施、供養、救濟、入山、識性、不動、受持等三十家雜修之術，斥之爲「不識五行根蒂，安知三才造化」的旁門小道，進而標舉鍾呂內丹道的正統。對於鍾呂所謂的「大道」，鍾離子明確做出了說明，即「一爲體，二爲用，三爲造化。體用不出于陰陽，造化皆因于交構」，只有當人能够「窮萬物之理，盡一己之性。窮理盡性以至于命，全命保生以合于道。當與天地齊其堅固，而同得長久」。這樣，就明確爲鍾呂丹道張幟，進而確立了鍾呂內丹道的正統地位。

在論天地中，鍾離子指出，天地之道是仙學取法的依據和參照這一基本問題。關於什麼是天地之道，鍾離子說：「大道既判而有形，因形而有數。天得乾道，以一爲體，輕清而在上，所用者陽也；地得坤道，以二爲體，重濁而在下，所用者陰也。陽升陰降，互相交合，「天交于地，以乾道索坤道而生三陽」，「地交于天，以坤道索乾道而生三陰」。這樣的真陰、真陽，「周而復始，運行不已，交合不失于道」。顯然，這個天地之道談的是大道如何「判而有形」的問題，就是陰陽如何相交。鍾離子進一步指出，父母孕育之道與天地之道是一樣的，父體的真氣是陽，母體的真水是陰，通過陰陽互索，在陰陽互索的過程中，「元陽在腎，因元陽而生真氣。真氣朝心，因真氣而生真液，真液還元。上下往復，若無虧損，自可延年」。鍾離子認爲知曉了父母孕育之道和天地判形之道同理，就可以「修齡」，「如知時候無差，抽添有度，自可長生。若以造作無倦，修持不已，陰盡陽純，自可超凡入聖」。

在論日月中，鍾離子指出，日月之道是天地之道的顯現，修仙之道應取法日月之道。鍾離子提出，

天地運行的關鍵，在乎陰陽之升降。陰陽的升降可以通過日月之間的關係說明：「月受日魂，以陽變陰，陰盡陽純，月華瑩淨，消除暗魄，如日之光輝照耀于上下。當此時，如人之修鍊，以氣成神，脫質升仙，鍊就純陽之體也。」關於內丹仙學對於天地陰陽升降與日月精華交合之道的效法應該從何者入手的問題，鍾離子說：「始也法效天機，明陰陽升降之理，使真水、真火合而爲一，鍊成大藥，永鎮丹田，浩劫不死，而壽齊天地。」

在論四時中，鍾離子指出，要達到仙學的最高境界，就必須認識到「時」的重要性。所謂的「時」，有身中之時、年中之時、月中之時、日中之時之別。而每一種「時」又分爲「四等」，基本是分爲生長盛衰四個階段。在四種「時」之中，「難得而易失者，身中之時也。去速而來遲者，年中之月也。急若電光，速如石火者，日中之辰也」。對於常人而言，「少年修持，根元完固，凡事易爲見功，止于千日而可大成也。……中年修持，先補之完備，次下手進功，始也返老還童，後即入至超凡也。……晚年修持，先論救護，次說補益，然後自小成法積功以至中成，中成法積功止于返老還童，鍊形住世」。鍾離子認爲，天地之間相距八萬四千里，人的心腎之間相距八寸四分，因而陰陽升降與天地同，氣液相生與日月同。但是，天地日月是周而復始的，而人如果「不知交合之時，又無採取之法，損時又不解補，益時又不解收，陰交時不解養陽，陽交時不解鍊陰。月中不知損益，日中又無行持」，則在有限的人生歲月中不能得道。鍾離子指出，人的修鍊與天地日月同理，但是與天地的周而復始不同的是，人的生命只有一次，因此必須究「交合之時」，知行持之法，「運行五度，氣傳六候。精鍊而後真氣生，氣鍊而後神陽合，神鍊而後大

道契」。

在論五行中，鍾離子指出，鍾呂仙學的旨歸在于固元陽，五行之術僅僅是爲了便于操作的名數稱謂，只要明白此理，就可以靈根既固，生成真水真火，辨別身中龍虎，得生黃芽。鍾離子指出，「修鍊之法，行持之時」就是五行運行之理，只要遵之修鍊即可「生黃芽」。鍾離子對「五藏之氣，五行之位」的生成之道、交合之時、採取之法，以五行對五臟的框架做出了對應闡釋。鍾離子指出，人，圓頭方趾，濃縮了天地之象，而「陰降陽升，又有天地之機」，所以，天地五行相克相生之理，在人身中也同樣存在。五臟對五行，五者的關係和運行規律是內丹道的理論關鍵。關於仙學的五行與陰陽的關係，鍾離子提出，「五行歸原，一氣接引」，「五行順行，氣傳子母，自子至午，乃曰陽時生陽。五行顛倒，液行夫婦，自午至子，乃曰陰中鍊陽」。這就是著名的逆鍊成仙的命題。

在論水火中，鍾離子提出，以身中真火鍊身中真水以得純陽的說法，這是鍾呂丹道對元陽的根本觀點。鍾離子指出，身中之水有八（四海、五湖、九江、三島、華池、瑤池、鳳池、天池、玉池、崑池、元澤、閻苑、神水、金波、瓊液、玉泉、陽酥、白雪），身之火有三（民火、臣火、君火）。鍾離子提出三火是人之本：「三火以元陽爲本，而生真氣。真氣聚而得安，真氣弱而成病。若以耗散真氣而走失元陽，元陽盡，純陰成，元神離體，乃曰死矣。」鍾離子提出，所謂的黃芽就是龍虎。這個龍虎，「龍非肝也，乃陽龍，陽龍出在離宮真水之中。虎非肺也，乃陰虎，陰虎出在坎位真火之中」。這就把外丹的水火龍虎等基本術語對應進內丹鍊養體系。關於「八水」，鍾離子指出：「澆灌有時，以沃炎盛，先曰玉液，次曰金液，皆可以還丹。

抽添有度，以應沐浴。先曰中田，次曰下田，皆可以鍊形。」並進一步指出：「玉藥金花，變就黃白之體；醍醐甘露，鍊成奇異之香。若此皆水之功效。」指出用好真水很重要。關於「三火」，鍾離子指出，民火升而助腎氣生真水，臣火升而交心液生真氣。民火和臣火小用可以降魔除疾，大用可以鍊質成丹。如果用周天則火起焚身，勒陽關則還元丹藥。別九州之勢，以養陽神；燒三尸之累，以除陰鬼，就會達到「鍊形成氣，而輕舉如飛；鍊氣成神，而脫胎如蛻」的效果，這就是「火之效也」。這個周天之火應該就是所謂的「君火」。關於水火的關係，鍾離子提出，生于心火而不散的才是「真水」，生于腎水而不消的才是「真火」，「火中之物，龍也。水中之精，虎也」，這樣的真水、真火就是真正的「大藥」。

在論龍虎中，鍾離子指出，龍是陽物，在物爲木，在人爲肝；虎是陰物，在物爲金，在人爲肺。肝屬陽而在陰位。因爲，肝屬陽，能隔絕腎的「餘陰」，故而氣過于肝則爲純陽，這個純陽之氣藏于真一之水而無形，稱爲「陽龍」。肺屬陰，能隔絕心的「餘陽」，故而液至于肺則爲純陰，這個純陰之液還「負正陽之氣而不見」，稱爲「陰虎」。這樣，真一之水與心液、正陽之氣與肺氣相合，「傳行之時，以法制之」，是真一之水與正陽之氣相逢，「日得黍米之大。百日無差，藥力全。三百日，聖胞堅。三百日，胎仙完」。鍾離子也指出，氣液的盛衰因時而變，腎氣真虎和心液真龍相逢而得的大藥難得易失。

在論丹藥中，鍾離子指出，要「留形住世，以得長生」，最根本的就是要借助丹藥。鍾離子指出，丹藥分爲內丹和外丹。外丹是據「天地升降之理，日月往復之宜」而成，最初由高上元君授廣成子，廣成子以教黃帝。黃帝鍊外丹久而不成，廣成子教導黃帝說，人體內的心腎之間有真氣、真水，其中有真陰、真

陽，合之，可比金石。然後，黃帝從八石之中選出砂，從砂中選出汞以作陽龍，從五金之中選出鉛以作陰虎。又以心火比砂、以腎水比鉛，用外丹之理鍊內丹，這樣三年小成而去疾，六年中成而延年，九年大成而浩劫長存。古來有成者少，是因為這些人或者不辨金石之材，或者不通火候，或者外部條件不夠。鍾離子進一步指出，雖然外丹不能超凡入聖，但是外丹對腎氣、心液不足的人在築氣補形方面的作用是十分必要的，但是，如果想依靠外丹升仙，則「陋矣」。關於內丹，鍾離子指出：「內丹之藥材出于心腎，是人皆有也。內丹之藥材本在天地，常日得見也。……是此，內藥本于龍虎交而變黃芽，黃芽就而分鉛汞。」鍾離子認為，人的疾病有三種：因為衣着餐飲不當而致病的叫「時疾」，因為持精不慎而致速老的叫「年疾」，因為不懂營衛之術致死的叫「身疾」。對於三種疾病，大眾僅僅知道療養時疾，卻不知道「止老而卻死」的辦法。即使是古代的善醫，也頂多知道「洗腸補肉」、「換頂續支」，卻不知「留形住世，以得長生」。

在論鉛汞中，鍾離子指出，在自然界中，鉛是五金之首，砂是衆石之首，而汞又是砂之子，因而，鉛汞相合而為至寶，這就是就外丹而言。對應到身體之內，則受胎之初交合的真氣隱于腎中則稱為「內鉛」，這個真氣中還含有真一之水名曰「虎」；腎之氣傳于肝之氣，肝之氣傳于心氣，心之氣太極而生液，這個「心氣太極而生液」之中的正陽之氣稱為「內汞」，而這個「心之液」則稱為「內砂」。這樣，氣中真液之水，與液中正陽之氣合焉，積而為胎，傳于黃庭，進火不差則胎仙化矣。可見，這個內鉛和內汞是鍾呂仙學的基本材料。關於如何從內鉛中取白金，如何從內砂中取內汞，鍾離子指出，真一之水內畜正陽之氣，就如同人的胚胎一樣，開始的時候屬於「陰留陽」的階段，其後「始也即陰留陽，次以用陽鍊陰。氣變為

精，精變爲汞，汞變爲砂，砂變爲金丹。金丹既就，真氣自生，鍊氣成神而得超脫」。關於鉛汞在男女不同性別的情況下如何交合而成情形，鍾離子指出，男子是父精包母血而內陰外陽，女子是母血包父精而內陽外陰。關於血和精的區別在于有無正陽之氣：血生于心而無正陽之氣，精生于腎而有正陽之氣。如果「汞之本」，也就是正陽之氣，合真一之水入于黃庭，「汞用鉛湯煮，鉛以汞火煎」，就可以成仙胎，否則，鉛和汞分離是不行的。

在論抽添中，鍾離子指出，天地、日月、金石、氣液，都應該洞曉抽添之道，這是造化之本，內丹修鍊也同樣。因爲，金石屬於外藥，是無情之物。氣液屬於內藥，是有情之物。無情之物如能「火候無差，抽添有數，尚可延年益壽」，何況是「己身有情之正陽之氣」呢？鍾離子指出，內丹的修鍊要兼顧內鉛和內汞兩個方面。能抽其鉛增其汞則肘後飛金精。如果僅僅抽鉛而不進行增汞，只能是還精于泥丸，並不能生真氣、成陽神；如果僅僅增汞而不進行抽鉛，也只能鍊汞而補丹田，可以益壽卻不能鍊成金丹大藥。關於內丹抽添之法，鍾離子提出火中之水是五行之祖、達道之本的觀點：首先抽汞增鉛入上丹田是爲肘後飛金精，其次是起河車走龍虎而還精補泥丸，然後行五行顛倒、三田反復之道以至于「胎仙不化」。「自下而上，自上而下，還丹鍊形，皆金精往復之功也。自前而後，自後而前，焚身合氣，皆真氣造化之功也」，不憑借抽增之法無以完成。

在論河車中，鍾離子指出，人的身體陽少陰多，因爲水是身體裏的主要部分。身體裏的車行于水，負責搬運身體中的元陽，修鍊內丹丹藥的上下往來也全賴河車之功。鍾離子指出：「五行非此車般運也，難

得生成。二氣非此車般運也，豈能交會？應節順時而下功，必假此車而般之，方能有驗。」鍾離子指出，河車搬運可以養陽鍊陰、立事無忒，可以乾坤未純往來其陰陽，宇宙未周交通其氣血，外而內旋轉天地純粹之氣接引吾之元陽，自凡而聖以旋轉陰陽真正之氣鍊補吾之元神。關於河車的具體運行，鍾離子指出，「玉液、金液本還丹，般運可以鍊形，而使水上行。君火、民火本鍊形，般運可以燒丹，而使火下進」，這樣就可以五氣朝元、三花聚頂。如果用河車按照時數要求搬運，就可成大藥。關於河車的等級，鍾離子分爲小河車、大河車和紫河車三等，「五行循環，周而復始，默契顛倒之術，以龍虎相交而變黃芽者，小河車也。肘後飛金精，還精入泥丸，抽鉛添汞而成大藥者，大河車也」，經過生黃芽、元神全等環節後生成紫金丹，這就是紫河車。而從河車搬運的功效又分爲使者車、雷車和破車。

在論還丹中，鍾離子指出，所謂「還丹」之「還」，就是「既往而有所歸」，就是鍊成的內丹放置在何處。關於所謂的「還丹」之類，鍾離子指出還丹有數種，按照從低到高的階次可以分爲小者、大者、七返者、九還者、金液者、玉液者，以下丹還于上丹者，以上丹還于中丹者，以中丹還于下丹者，以陽還陰者，以陰還陽者等等，「不止于名號不同，亦以時候差別，而下手處各異也」，並對每一種還丹之法做出了具體的闡釋。其中到「以陰還陽」之後，五行顛倒三田反復而後，鍊形化氣，鍊氣成神，自下丹田還于中丹田，再還于上丹田，最後「棄下凡軀，以入聖流仙品，方爲三遷功成，自下而上，不復更有還矣」。鍾離子關於還丹的觀念建立在三個丹田概念的基礎之上，他把生丹的丹田分爲三種，上方的稱爲「神舍」，中間的稱爲「氣府」，下面的稱爲「精穴」。當精中生氣之時，氣在中丹田；當氣中生神之時，神在上丹田；當真水與

真氣相合而成精之時，精在下丹田。神與氣，二者人皆有之。但是，如果「氣主于腎，未朝于中元，神藏于心，未超于上院」，那麼，精華就不能返合于下丹田，三個丹田也就沒有什麼用處。關於精、氣、神這三寶，如何在「三宮」也就是三個丹田中紮根生長的問題，鍾離子指出，氣是生于腎中的，這個氣中包含有真一之水，只要讓水還于下丹田，就會「精養靈根，氣自生矣」。液是生于心中的，這個液中包含有正陽之氣，只要讓氣還于中丹田，就會「氣養靈源，神自生矣」。然後，把靈根和靈源與神會合起來，「合神入道以還于上丹田」，就修鍊成仙了。

在論鍊形中，鍾離子指出，陰不得陽不生，陽不得陰不成，修陽不修陰，鍊形不鍊物，是不能長存的。如果不知鍊形而至于元氣損，身上的正氣就會反被天地奪去。鍾離子認為，神和形的關係是主人和房舍的關係，形是房舍，神是主人。但是，形是神的基礎，「形中之精以生氣，氣以生神」。形神二者的關係，形屬陰，神屬陽，要陰陽得宜，否則就會生病、老死。關於鍊形之法，其根本在于養元氣。元氣實可以「奪天地之正氣。以氣鍊氣，散滿四大。清者榮而濁者衛，悉皆流通」，這樣可以「寒暑不能為害」，鍊形到一定階次要重視把元氣導向三元，也就是三個丹田，把五液朝于下元，五氣朝于中元，三陽朝于上元。關於如何固實元氣，鍾離子指出，元氣是形體的根本，在內也可以消形質之陰，在外也可以奪天地之正氣，所以講究乾坤之鍊有時，氣液之鍊有日。

在論朝元中，鍾離子指出，天地由混沌分化為天地五方，每個方向都有一帝主宰。各方之帝輪流主宰天下運行，其間其他各方都以此時主宰之帝為中心。而每一個方向的主宰之帝，又都有陰陽相生而

成，進而分爲五行，化爲六氣。人的生成也是由陰陽、五行、六氣化生。天地日月嚴格按照陰陽五行的法則運行，人的身體也是按照陰陽五行的法則運行。由日月運行之理推斷人體修鍊之理，「一陽始生，而五藏之氣朝于中元。一陰始生，而五藏之液，朝于下元。陰中之陽，陽中之陽，陰陽之中之陽，三陽上朝內院，心神以返天宮，是皆朝元者也」。人身之內五臟之氣的運行也是「一氣盛而一氣弱，一藏旺而一藏衰」。因此，人身的修鍊也是按照陰陽五行之道，在不同的時間鍊養不同臟腑之氣，「若此日月時，三陽既聚，當鍊陽而使陰不生。若此日月時，三陰既聚，當養陽而使陽不散」，「以純陽之氣鍊五藏之氣，不息而出本色，一舉而到天池」。

在論內觀中，鍾離子指出，所謂的內觀就是坐忘之術，通過坐忘，「無中立象。使耳不聞而目不見，心不狂而意不亂」。內觀僅僅是仙道開基之始，奠基之後也慢慢弱化，但內觀是進入希夷之境的必由之路。鍾離子指出，鍊形可以長生久視，但不能成仙。如要成仙，一定要鍊氣。有些見識淺陋的鄉曲之士，無有大藥而勉強行胎息之術，以至於得重病，這是因爲他們不知道要經過修成胎仙，由胎仙生成真氣，再由真氣而進入胎息，通過胎息進而鍊氣成神。而有修道者，在鍊氣之時卻「心境未除者，悉以除之。或而妄想不已，智識有漏，志在升仙而心神不定」，這是他們不知道內觀的功效，如果知道內觀之功，就會「神識自止」。關於內觀，鍾離子分別對所謂的龍虎交合之想、進火之想、金液還丹之想、肘後飛金精之想、還丹之想、鍊形之想、朝元之想都做了詳盡的描繪。對於內觀最高的功效，鍾離子指出，內觀是陰陽變異之法，「一無時日，二無法則」，達摩、世尊都是通過這個途徑證聖。但是，如果內觀不得法

門，「因意生像，因像生境」，也是比較可怕的事情。

在論魔難中，鍾離子提出，修道過程中存在十魔九難需要克服。之所以會在修道的過程中出現「陰鬼邪魔」的情況，是因為修道之士「聞道而不信心，縱信之而無苦志」。關於「魔」干擾修道的形式有三種，「一曰身外見在，二曰夢寐，三曰內觀」。對於見于身外與見于夢寐的都要「不認不執」，只有這樣才能做到，「身外見在而不認不執，則心不退而志不移。夢寐之間不認不著，則神不迷而觀不散」。對於見于內觀的，要「當審其虛實，辨其真偽，不可隨波逐浪，認賊爲子」，可以用三昧真火焚形，這樣心魔就被消滅了，然後用紫河車搬運陽神，就可以「超內院而返天宮」，得成正道。

在論驗證中，鍾離子指出，內觀之法有十二科，分別爲匹配陰陽、聚散水火、交合龍虎、燒鍊至藥、肘後飛金精、玉液還丹、玉液鍊形、金液還丹、金液鍊形、朝元鍊氣、內觀交換和超脫分形。內觀之時有三，分爲年中之時、月中之時、日中之時。然後對不同時刻、不同階段修道的效果進行了詳細描述說明。

三、版本考述

宋王庭珪是于史有記載的第一個對鍾呂傳道集做整理的人。其盧溪文集卷四八有書傳道集後一文，云：「世傳呂先生受道于鍾離先生，有傳道集，其書秘世或罕見。近歲轉相傳寫，往人皆有之，而不甚實。惜字多駁謬，烏焉成馬者，俗莫能辯。因借此本于清真道士楊應存，愛其字小楷可觀，爲竄定百餘處，尚有闕誤可疑者，不敢私意改之，以俟後人是正。余特哀夫蓬心蒿目者之遠于道也，蓋道不遠

人。讀此書則知道之在我而已。紹興癸亥中元日盧溪真逸書。」

「紹興癸亥」年爲公元一一四三年，南宋高宗時，那麼，這時就有了鍾呂傳道集的抄本，並且清真道士楊應存處藏有這種抄本。但這些抄本「字多駁謬，烏焉成馬者，俗莫能辯」，質量比較低。所以，王庭珪才從清真道士楊應存處借來底本，爲竄定百餘處。如此應有一本王庭珪校定過的宋代的傳道集，但今已佚。

鍾呂傳道集，目前能看到的刻本共有八個版本，另外還有一個節錄本。

最早的是收于正統道藏洞真部修真十書中的本子，共三卷，題「正陽真人鍾離權雲房述，純陽真人呂岩洞賓集，華陽真人施肩吾希聖傳」。

第二個版本是明閻鶴洲編的道書全集版，目錄題爲鍾呂二仙修真傳道集三卷，正文處名爲鍾呂二先生修真傳道集，在每篇的篇名後加上「第一」「第二」等字樣，以表示順序。

第三個版本是清陳夢雷編的古今圖書集成版，收在「博物彙編神異典靜功部」，題名爲鍾呂傳道記，共兩卷，論抽添前爲一卷，之後爲一卷。

第四個版本是清蔣元庭的道藏輯要版，名爲鍾呂傳道集，收在危集二中。這個版本前有鐵杖老人題于卷端的序言，文後還有高時明的跋，說明不選靈寶畢法的原因，最後還有正化子恩洪的鍾呂傳道集

〔一〕據文淵閣四庫全書本。

後跋，不分卷，或作一卷。

第五個版本是清劉體恕所輯的呂祖全書版，名為修真傳道集。全書被分為上下兩卷，論抽添之前為上卷，收于呂祖全書的第二十九卷；論抽添及以後篇幅為下卷，收于呂祖全書的第三十卷。正文前有小序，介紹這本書的內容及作者流傳情況，題名下有兩行小字，為按語，云：「呂祖開修真工夫要訣，正陽祖師因述金丹大道，口授呂祖，呂祖集成卷，華陽真人施肩吾希聖傳之於世。」這個版本還有兩個特點：一是凡其他版本中的「鍾曰」、「呂曰」皆改作「鍾祖曰」、「呂祖曰」；二是在一些難僻字下有小字表注音。

第六個版本的是民國年間丁福保編輯的道藏精華錄版，收在第五集的十種中，名為鍾呂傳道集，不分卷，按文中原來的篇名和順序分為十八章。書名下有編者的案語，正文後有不署名的一個跋，說明靈寶畢法的情況，之後還有一個正化子恩洪的鍾呂傳道集後跋，與道藏輯要本同。頁脚有「無錫丁氏藏版」之語〔一〕。這個版本的難僻字下有小字表注音，與呂祖全書版完全相同。從按語及文中的注音和後跋可以推斷出，丁福保在輯鍾呂傳道集時當參校了呂祖全書版及道藏輯要版。

第七個版本是近人蕭天石編輯的道藏精華版，收在第一集之二中，不分卷。道藏精華錄與道藏精

〔一〕這個無錫丁氏當是指丁丙。丁丙，字松生，號松存，浙江錢塘人，喜藏書，晚清藏書家，沿用其祖「八千卷樓」為藏書室名。文瀾閣四庫全書散失後，他出巨資多方收集並鈔補，撰有善本書室藏書志。但查找善本書室藏書志並沒有

關於鍾呂傳道集的記載。所以，我們也只能根據今天所見的道藏精華錄來描述「無錫丁氏藏版」的樣子了。

華中的版本是完全一樣的，不論是題下按語，還是文後的跋，二者沒有任何區別。故可以推知，道藏精華中的當源于道藏精華錄。

第八個版本是巴蜀書社的藏外道書版，收在第六冊中，名為鍾呂二仙傳道集，題名下無按語，每篇名後有數字表順序，文中難僻字下有注釋，文後有道藏精華錄本不署名的跋。

節錄本是指宋人曾慥所編道樞中的收錄內容。道樞卷三九傳道上篇相當于修真十書卷一四；卷

四〇傳道中篇，相當于修真十書卷一五及一六第一篇論還丹；卷四〇傳道下篇相當于修真十書卷一六論鍊形（二）。除道藏精華錄外，其他版本均未明確標明版本來源。但從內容上看，各版無大差別，

〔一〕道樞書名源于莊子齊物論「彼是莫得其偶，謂之道樞」，含有道術精要之意。「舉凡氣功經典，如參同契、黃庭經、悟真篇、金碧龍虎等；氣功理論，如太極、周天、坎離、服氣、鍊精等；氣功功法，如胎息、呼吸、調氣、存想等，均輯要爲專篇，並列氣功人物如鍾離子、純陽子、華陽子、海蟾子以及早期的赤松子、陰長生等的論述。每篇題下均以四言四句提示要點或傳授淵源。」（上海古籍出版社一九八九年四月影印本解題）道樞中也記錄了鍾呂傳道集和西山群仙會真記，曾慥對這兩部書的記錄沒有分章節，比較混亂，並且不少地方摻入了曾慥自己的理解，很多地方改易文字。從道樞收錄的傳道集和會真記的情況看，是不宜作爲參校的底本，只能作爲閱讀的參考。但是，道樞的選本並非毫無用處，尤其是曾慥在其中摻入的串讀思想，一方面能夠幫助我們理解原著，一方面也可以窺見兩宋間對這兩部道經的解讀思路。

極有可能都出自正統道藏這一系統。

總之，據上考述，本次整理，以明正統道藏本爲底本，以道藏輯要及道藏精華錄爲校本；在校記中，道藏輯要本和道藏精華錄本分別簡稱爲「輯要本」和「精華錄本」。另外，有關鍾呂傳道集的書目著錄和底本之外的序跋題記均收作附錄。

鍾呂傳道集

正陽真人鍾離權雲房述

純陽真人呂崑洞賓集

華陽真人施肩吾希聖傳

論真仙（一）

呂曰：「人之生也，安而不病，壯而不老，生而不死，何道可致如此？」鍾曰：「人之生，自父母交會而二氣相合，即精血爲胎胞，於太初之後而有太質。陰承陽生，氣隨胎化，三百日形圓。靈光入體，與母分離。自太素之後，已有昇降而長黃芽。五千日氣足，其數自滿八十一丈。方當十五，乃曰童男。是時陰中陽半，可比東日之光。過此以往，走失元陽，耗散真氣，氣弱則病、老、死、絕矣。平生愚昧，自損靈光，一世兇頑，暗除壽數，所以來生而身

〔一〕論真仙：輯要本、精華錄本作「論真仙第一」。

有等殊，壽有長短。既生復滅，既滅復生，轉轉不悟，而世世墮落，則失身於異類，透靈於別殼。至真之根性不復於人，傍道輪迴，永無解脫。或遇真仙至人，與消其罪報，除皮脫殼，再得人身。方在癡瘖愚昧之中，積行百劫，昇在福地，猶不免飢寒殘患^(一)。迤邐昇遷漸得完全形貌，尚居奴婢卑賤之中。苟或復作前孽，如立板走丸，再入傍道輪迴。」

呂曰：「生於中國，幸遇太平，衣食稍足，而歲月未遲。愛者安而嫌者病，貪者生而怕者死。今日得面尊師，再拜再告，念以生死事大，敢望開陳^(二)不病不死之理，指教於貧儒者^(三)乎？」鍾曰：「人生欲免^(四)輪迴，不入於異類軀殼，嘗使其身無病、老、死、苦，頂天立地，負陰抱陽而爲人也。爲人勿使爲鬼，人中修取仙，仙中升取天矣。」

呂曰：「人死爲鬼，道成爲仙。仙一等也，何以仙中升取天乎？」鍾曰：「仙非一也。純陰而無陽者，鬼也；純陽而無陰者，仙也；陰陽相雜者，人也。惟人可以爲鬼，可以爲

〔一〕患：輯要本、精華錄本作「疾」。

〔二〕開陳：精華錄本作「以」。

〔三〕者：輯要本、精華錄本作「可」。

〔四〕免：精華錄本作「免墮於」。

仙。少年不修，恣情縱意，病死而爲鬼也。知之修鍊，超凡入聖，而脫質爲仙也。仙有五等，法有三成。修持在人，而功成隨分者也。」

呂曰：「法有三成而仙有五等者，何也？」鍾曰：「法有三成者，小成、中成、大成之不同也。仙有五等者，鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙之不等，皆是仙也。鬼仙不離於鬼，人仙不離於人，地仙不離於地，神仙不離於神，天仙不離於天。」

呂曰：「所謂鬼仙者，何也？」鍾曰：「鬼仙者，五仙之下一也。陰中超脫，神像不明，鬼關無姓，三山無名。雖不入輪迴，又難返蓬瀛，終無所歸，止於投胎就舍而已。」

呂曰：「此是？」鬼仙，行何術，用何功，而致如此？」鍾曰：「修持之人，始也不悟大道，而欲於速成。形如槁木，心若死灰，神識內守，一志不散。定中以出陰神，乃清靈之鬼，非純陽之仙。以其一志，陰靈不散，故曰鬼仙。雖曰仙，其實鬼也。古今崇釋之徒，用功到此，乃曰得道，誠可笑也。」

呂曰：「所謂人仙者，何也？」鍾曰：「人仙者，五仙之下二也。修真之士，不悟大道，道中得一法，法中得一術，信心苦志，終世不移。五行之氣，悞交悞合，形質且固，八邪之疫

〔一〕此是：輯要本作「此等」，精華錄本作「似此」。