

CHINA'S NORTHWEST ETHNICOUS HERITAGE
中国西北宗教文献

道教卷四



读者出版集团
甘肃民族出版社

目 录

新疆道教

- 略论吐鲁番出土的“道教符篆” 黄烈(3)
- 清末至新疆解放初期迪化的道教 金国珍(8)
- 铁冠道人小传 杨鹏超(18)
- 老台无量庙 王金玉(21)
- 奇台现存多神教庙宇小议 薛宗正(23)
- 龟兹乐与道教 霍旭初(29)
- 从葬仪看道教“天神”观在高昌国的流行 陈国灿(36)
- 道教在天池海子始末 毛玉春(50)
- 吐鲁番阿斯塔那 332 号墓方术文书解说 刘昭瑞(58)
- 吉木萨尔和阜康的道教探讨 戴良佐(63)
- 唐代西州的道教 荣新江(66)

宁夏道教

- 明清时期固原的寺庙及其寺庙文化 薛正昌(87)
- 有关西夏道教研究中的几个问题 韩小忙(93)
- 试论道教在西夏的地位和影响 韩小忙(100)
- 西夏的道教经籍 韩小忙(105)
- 宁夏道教史略(节选) 张宗奇(110)

陕西道教

- 楼观台 郑洪春(225)
- 关于唐朝元阁白石老君像的制作年代及作者问题 朱捷元 单擘(227)
- 西安城隍庙道派鼓乐 李石根(229)
- 耀县药王山的道教造像碑 韩伟 阴志毅(237)
- 宝鸡药王洞(庙) 牛利新(246)
- 道教名山西岳华山 闵智亭 王亦巍(249)
- 西安市八仙宫 赵亮 逸山(253)

太白山和道教	(日)福永光司著 朱越利译(255)
全真祖庭重阳万寿宫	逸山(259)
陕西道教简况	负信升(261)
延长县七里村道教摩崖石窟	李圣庭(264)
丘处机二入关中与全真道的发展	麻天祥(265)
陇县药王洞	张宝林(269)
唐代长安道教	张泽洪 景志明(271)
从药王山造像碑看道教石刻造像的早期形态	谢建国(278)
陕西新发现的道教金石	樊光春(281)
论楼观之为道教圣地	辛玉璞(294)
论唐玄宗与道教	薛平栓(301)
唐代道士在长安宫廷的活动及其影响	龚杰(308)
北魏魏文朗造像碑考补	李淦(313)
《正一法文天师教戒科经》成书年代考	张松辉(320)
神仙思想与兵马俑的羌戎文化	斯维至(327)
有关早期全真教的几个问题	朱越利(334)
佛教与全真教的成立	(日)福井文雅(340)
汉“仙人唐公房碑”考	陈显远(345)
金元全真道后弘期掌教研究	程越(348)
当代陕北庙会考察与透视	樊光春(357)
金全真道及其创始人王哲	舒焚(361)
三原开皇三年老君造像	马琴莉(365)
关中一带北朝道教造像的几点基本问题	李淦(367)
华山道教石窟调查	秦建明 杨政(380)
华山为我国道教组织三大发祥地之一	郑振邦(386)
略论金元以后全真道的思想演变	陈俊民(391)
药王山发现奇异石刻	张世英 杜灵帕(404)
全真教草创期的信仰对象	(日)蜂屋邦夫著 张泽洪译(405)
中晚唐诗僧与道教上清派	李乃龙(416)

新疆道教

略论吐鲁番出土的“道教符箓”

黄烈

1959年10月新疆博物馆在吐鲁番阿斯塔那古墓葬区303墓内发现“符箓”一纸。1960年在《发掘简报》中作了如下介绍：

“符箓一纸，发现于303墓门洞内。长27.5、宽10厘米。折成长2.5、宽2厘米的小块缝于绢囊内。上有朱绘天神一，左手持大刀，右手持长叉。朱书符文四行，字迹草率，不能全识。”^①

1975年这一件“符箓”被选载于新疆博物馆所编《新疆出土文物》图册中，定名为“道教符箓”，列入高昌时期。

1977年3月吐鲁番文书整理小组和新疆博物馆合写《吐鲁番晋—唐墓出土文书概述》一文，说到“除佛经以外还有道教符箓，说明古代高昌地区佛教、道教都很流行”^②。

可以看出对这一件文物由“符箓”，而“道教符箓”，而“道教流行”，在认识上是有发展的。可惜尚未见到进一步的阐述和论证。这一件文物如果确系“道教符箓”，不但过去在高昌墓葬中没有发现过，在新疆其他地区也没有发现过。从首见这一点来说就值得珍视。如果能够说明道教在高昌地区流行，那就突破和补充了史书的记载。见诸史籍的只是“俗事天神，兼信佛法”^③。天神指袄教，而没有提到道教。佛教和袄教都是外来宗教，而道教则是我国土生土长的宗教。道教西传到新疆，这在新疆与内地关系史上是值得重视的现象。因此，对这一件符箓进行一些探讨还是有意义的。

303墓与符箓同出的有和平元年(和平为麴朝年号，元年当西魏大统十七年，公元

551年)墓志。墓主为麴朝民部参军赵令达。符箓当系赵令达的随葬品。符箓的年代应在551年或其前。

符箓分三部分，最上为图，中间为符，下面四行则为咒文。这是一件符、图、咒三者兼备的符箓。符咒是道教迷惑群众的主要手段，早在东汉末年道教形成时期，无论是太平道还是天师道都依靠符箓咒语为人“驱邪治病”。其实符咒也不是道教自创的东西，而是来源于我国古老的巫覡。流传在民间的禁厌符咒法术有着悠久的历史。《后汉书·方术传》说河南有一个麴圣卿“善为丹书符劾，厌杀鬼神而使命之”，又说章帝时有寿光侯者“能劾百鬼众魅，令自缚见形”，就是这样一类的符咒法术。道教接过了民间符图禁咒的传统，进行了一番加工制作，并赋予了新的含义。《抱朴子》曰：“郑君言符出于老君，皆天文也，老君能通于神明，符皆神明所授”。经过这一番新的解释后，道教符箓就不同于昔日的民间符咒，而被更加神化和升华了。

道教的符与图本来是各有所指，图指图象，符指符文。二者有时可单用，有时又合而为一。《太平经》著录有所谓乘云驾龙图、东壁图和西壁图。东壁所画的是“善图像”，画善神图像的目的是“阴祐利人常吉，其功倍增”；西壁所画的是“恶图像”，画恶神图像的目的是警戒人们“无为阴贼”，如“不好顺事，反为害嫉妒”，就“令人死凶”^④。早期道教所祀奉的图像，唐代玄奘所作《甄正论》为之区分三类：一是所谓八

景，即画日、月、星辰之象；二是所谓五老，即画五老神；三是所谓五岳，即画五岳之山状。此外还有画千五大将军、三五大将军等。道教的图像有单独供奉，如东、西壁图之类；也有结合在符箓之中的。所谓八景，日月星辰之象，在道教符箓中即累见不鲜。后来收录在《道藏》中的历代符箓，其中很多夹杂日月星辰图像，象《太真玉帝天狱真符》就有星宿图景^⑤。303墓所出的这一件符箓即是图符相结合的。

此件图像，左手持刀，右手执叉，显系一武神图。在道教武神图中，手中所持武器是有一些讲究的。按照《太平经》所讲，“东方之骑神持矛，南方之骑神持戟，西方之骑神持弓弩斧，北方之骑神持镶楯刀，中央之骑神持剑鼓。”这一武神图与上面所讲的并不相合。其后《无上黄箓大斋立成仪》所著录的武神，如“护戒威神”系一全副盔甲，右手持剑之武神，具有唐代武将的典型风格，画法亦极工整，与此件符箓亦不相类^⑥。此件笔法简漫，头像风格与内地人物迥然不同，服饰亦异。这种差异可能是由于：一、早期道教经典颇多散佚，改动很大，并不完全为后代所尊奉；二、道教本身是发展的，各个时期的神祇在种类和地位上是有变化的，象“护戒威神”显然受佛教的影响；三、道教虽然发展成为全国性的宗教，但流派差别和地域差别也很明显。我们从比较中可以看出，这一武神图有其独特的风格，与内地不同，可能受了地域因素和民族因素的影响。但也可以看出确属道教范围而不属其他宗教。

道教符文多种多样，其来源不外文字转化和图画转化两种。对教外人来说，一般符文是不可辨识的，只是有的中间夹杂着个别可识之字和可辨之图。象《抱朴子》所载的入山符，就是仿照篆文和星宿图演变而成，但已不可识。象《飞升流光太丹妙灵真符》，时代虽较晚，但总的仍不可识，其间

只夹杂着“日、月、天帝”几个字可辨识^⑦。符箓本来是骗人的东西，因其不可辨识才能达到诘怪惑人的目的。所以《隋书·经籍志》称道教诸符“文章诡怪，世所不识”。303墓的符箓，在武神图的下方有一类似篆书黄字变形的符文，这也应是《隋书》所指的诸符之一。

图符的下方有咒文四行。道教的咒语分为口咒和笔咒，口咒由口念，笔咒用在符箓之上。《太平经》《神祝同诀》称“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。……其祝可使神为除疾……用之所向无不愈也。……此天上神讖语也”^⑧。所谓祝即是咒。从道教来说，咒是通于人神之间的讖语，用以交通天神，祈福去灾，与符在形式上虽有区别，但其作用是一致的。笔咒一般是字既可认，文义亦可通晓；另有一种密咒则可识其文而不能解其意。此件符箓上的咒文应是一般咒文而不是密咒，只是由于字迹草率才难通其义。从可辨识的几个字看来，可断定是道教的咒文。

咒文中的前三字为“天帝神”，天帝应连称，神则系连下文者。本来在我国古老的民间信仰中即有天帝、上帝等天上主宰神的观念，甲骨文中多见“上帝”，《周礼》中则有“昊天上帝”。道教形成后，天帝的形象被塑造为道教的至高神。但天帝的地位、形象和所代表的神权有一个制作、改造和发展的过程。在东汉末年道教初创的时候，主宰人间祸福的只有三官，即天官、地官、水官。交通人神之间的则为天师。到了西晋和东晋初，即《抱朴子》的创作时代，老子的形象抬高到了道教创始神的地位；但另有天帝，这个天帝还是传统的“昊天上帝”，不过已经和道教结合起来。《抱朴子·祛惑篇》记载了如下一则故事：

“又河东蒲坂有项曼都者，与一子入山学仙，十年而归家，家人问其故，曼曰：在山中三年精思，有仙人来迎我，共乘龙而

升天，……及到天上，先过紫府，金床玉几，晃晃昱昱，真贵处也。仙人但以流霞一杯与我饮之，辄不饥渴。忽然思家，到天帝前拜谒失仪，见斥来还，令常更自修积，乃可得更复矣。”

这则神话里的天帝，已是披上了道袍，住在道教所虚构的紫府里的天帝。在《枕中书》中的天帝，已是盘古的化身，称作元始天王了。到了北魏寇谦之的时候，道教进入了一个发展的新阶段，道教原始教义中所包含的一些可供农民用来反抗统治阶级的积极因素被彻底剔除了，这就是所谓“清整道教，除去三张伪法”。道教被彻底改造为适应统治阶级需要的精神武器，在北魏道武帝的倡导下曾兴旺一时。道教的创世神元始天尊这时也被进一步加工制造出来。元始天尊被说成是“生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极”的神上之神，主宰天上人间^⑩。过去被抬出来的道教创始神太上老君已降到次要地位。这则符箓制作时，“元始天尊”早已问世。符箓中不称天尊而仍称天帝，乃由于二者可并行不悖，天帝已为道教所习用，在此后的符箓中也还有仍然称天帝的。如前举《飞真流光太丹妙灵真符》中就有“天帝”。

咒文中有“煞百鬼”字样，亦为道教符箓所常用。叶昌炽《语石》云：“南汉马廿四娘墓券，其前有符箓一行，首太上治三字，及下煞鬼二字尚可识，盖唐时风俗如此。”比马廿四娘墓券时代更早的，在敦煌所出道经中亦见有此类格式，如唐高宗麟德元年（664年）道士李览等校写《太上洞渊神咒经》“斩鬼品第七”即有“人民役鬼煞，鬼王悉斩之”等语。

这则符箓咒文中最后几个字为“急急如律令也”。这也是道教咒文中的常用语。这里举两个例子看一看。收入《道藏辑要》的《高上神霄玉清真王紫书大法》的存斗咒：“吾奉真王敕与五斗俱行，千万凶殃莫

敢当吾前后，前开后闭，万鬼不敌，急急如律令。”又《治病符敕笔咒》：“结空成梵，真炁（气）自生，赤书玉字，八威龙文，保制劫运，使天长存，治病斩邪，万生安宁，急急如高上神霄玉清真王律令。”其他大量咒文多类似这两则。303墓符箓的咒文，其结构与这两则颇为接近，无疑是一则道教的咒文。

此件符箓在出土时被折叠成小块置于一个绢囊内。道教符箓使用方法大体有三：一为焚化吞服，即符水治病；二为悬诸门户或其他处所以辟邪；三为佩戴身上以为护身。《隋书·经籍志》记受道之法称“弟子得箓，緘而佩之”，就是佩戴在身上的。北魏道武帝曾亲受道教符箓，受箓作为奉道的标志。至于辟邪护身之类则另有专符。《太平经》有佩五神符、佩星象符等；《抱朴子》有佩西王母兵信之符，佩熒惑朱雀之符，佩却刃之符等等。佩符的位置也有不同，如《抱朴子》记赤灵符著心前，还有著于衣领的。各符佩戴时间长短也不相同，“岁符岁易之，月符月易之，日符日易之。”^⑪303墓这一符盛于绢囊内，显然是佩戴在身上的。道教护身符皆为朱书，即《太平经》所说“天符还精以丹书”；“欲除疾病而大开道者，取诀于丹书吞字也”^⑫。这一纸符箓也是朱书，与之完全相符。

综上所述，303墓所出确为道教符箓无疑。但仅凭这一纸符箓还很难说明道教在高昌地区流行，还必须结合其他一些现象加以考察。试从以下几点看一看：

一、从敦煌看道教西传。敦煌是当时由内地通往西域的必经之路，无论是走北道、南道还是中道西行，敦煌都居于桥头堡的地位。因此，经济、文化的东来西往，都容易在敦煌留下痕迹，道教西传在敦煌也是有反映的。早在二十世纪初，在敦煌一个烽燧遗址里，就曾发现过一枚仙师符木简，符文尚可辨认。简面为“仙师敕令：〔符图〕都星

镇定空炁（气）安”；简背为“金木水”三字^⑩。这是一枚早期天师道的符篆，所以书于木简之上，时间当在西晋。从此木简符篆到303墓的符篆，代表了道教发展的两个不同时期。

在敦煌石室所发现的大量古籍写本中，道经道书所占数量也不少。道经道书也同其他卷子一样，大部分已被外国人运走，主要收藏于巴黎、伦敦，只有少量收藏于国内。据不完整的编目统计，数目达三百七十三件（种或卷轴），其中除大量唐写本外，还有六朝写本^⑪，很多是《道藏》佚书以及不知名道书，可补现存《道藏》之缺，或校正今本之误，极可宝贵。从敦煌发现大量道书的情况，可以肯定敦煌不仅流行道教，而且是一个道教的传播据点。道教从这里西传是极为便当的。值得注意的是敦煌道书中有《老子化胡经》多种。老子化胡成佛，是道教徒为了对抗佛教而编造出来的故事。而在《魏书·西域传》于闐条中却记载着“于闐西五里有比摩寺，云是老子化胡成佛之所”。这无疑是老子化胡成佛故事西传的反映。道教故事的西传和道教的西传应该是有联系的。

二、吐鲁番地区在十六国高昌时期的随葬衣物疏中反映出道教影响的存在。随葬衣物疏在内地也是存在的，在楚墓中早就发现过，马王堆汉墓、长沙晋墓中都有过发现。吐鲁番十六国高昌墓中的衣物疏，除条记随葬衣物外，还反映了比较浓厚的道教影响。如《建初十四年（418年）韩渠妻随葬衣物疏》中有“时见：左清（青）龙，右白虎。书物数：前朱雀，后玄武□要，急急如律令”^⑫。又如《北凉（夏）真兴七年（425年）宋泮妻隗仪容随葬衣物疏》有“幸关津河梁，不得留难，如律令”^⑬。又如《缘禾六年翟万随葬衣物疏》中有“延寿里民翟万去天入地，谨条随身衣裳物如右。时见：左清（青）龙，右白虎，前朱雀，后玄武”^⑭。这些内容都与道教有关。

所谓青龙、白虎、朱雀、玄武，是星象廿八宿的概括；东方七宿叫苍龙，西方七宿叫白虎，南方七宿叫朱雀，北方七宿叫玄武。廿八宿的星名在西周已渐出现，到战国已完备，见于《吕氏春秋》。青龙、白虎、朱雀、玄武（龟或龟蛇）古称四灵，灵也就是神。《楚辞·远游》有“召玄武而奔属”句，这个玄武就是有灵气的了。以青龙、白虎、朱雀、玄武作为方向的标志则见于《礼记·曲礼》：“行，前朱雀而后玄武，左青龙而右白虎。”这是指在行军的时候以四种不同图案的旌旗指明前后左右的方向，以调度军阵，所以才称“进退有度，左右有局”^⑮。而以四灵与天上星宿相结合则见于《史记·天官书》。《天官书》称“东宫苍龙”，“南宫朱鸟”，“西宫咸池”，“北宫玄武”。而另有“参为白虎”，以“白虎”代“咸池”当在其后。这种人世间的方位标志被移到天上作为星宿方位的标志是很自然的。所以应该是作为方向标志的出现在前，以之作为星宿的名称在后。孔颖达在疏中作了前后颠倒的解释，实不足取。《朱子语类》所谓“南方张翼状似鸟，故曰朱鸟”，更属牵强。

道教所渲染的一套飞升成仙的迷信，必然要借助天象加以穿凿附会，朱雀、玄武、青龙、白虎也就被改造成了适应道教需要的东西了。《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》说太玄大将佐助周武伐纣，功成之后“踏龟蛇回天”，“册封玄武，加号太上紫皇天一真人，玄天上帝”^⑯，这一则神话的编造时间可能在六朝以后，但反映了道教借助于古老的四灵而加以改造。在更早的《抱朴子》中也是把道教祖师老君与四灵相联系的。《杂应篇》写居于天上的老君“以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，……从黄童百二十人，左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武”。这里四灵已成为老君前后左右的护

卫和仪从了。

十六国高昌时期的随葬衣物疏，已发展成为让死者上天入地的过所。青龙、白虎、朱雀、玄武也成为环绕在死者四周，为死者开道的护神。这与老君周围的四灵多么相象。而衣物疏中的“如律令也”，正是道教咒文中的常用语。衣物疏中的这些现象与道教的传播是有密切关系的。

三、唐代西州的道观及其他。吐鲁番出土的唐代文书中反映西州有道观存在。所谓“大谷文书”在有关土地的文书中，记载着土地的四至，其中就有旁于道观的，如□汤观、周楼观，无疑皆为道观^①。在吐鲁番还发现唐写道书的片断以及唐代道教符箓，大谷文书三七九〇和三三一九两件，是比较典型的道教符箓。与《道藏辑要》所收唐代道教符箓极为相似。唐代的伊州（哈密地区）也是有道观的。《唐光启元年写沙州伊州地志残卷》记有伊州地区道观，伊吾县有祥辚观、大罗观；纳职县有祥辚尼观，柔远县有天上观^②。伊州、西州存在道观毫无疑问可以证实西州、伊州流传道教。道教布道之所称观是比较晚才出现的名称。至北魏道教布道之所还称寺、坛，见于太和十九年诏，在洛阳南郊为道徒立寺名为崇虚寺^③。直至北朝后期才专称道观，不与寺混。北周武帝建德三年（574年）立通道观，扶立道教^④。西州的道观不应看作仅仅在唐代才出现，在其前虽不见道观之名，就不一定没有道教布道之所。此外，在1965年清理的吐鲁番唐墓壁画中也可以看到受道教影响的题材，如童子骑飞鹤、童子托盘骑飞鹤和飞鹤衔花草等图，以及在墓室顶部绘有廿八宿等^⑤。在《太平经》中就有“神人羽服乘九龙升天，鸾鹤小真陪从，彩云护前”的内容。可见墓室壁画题材来源于道教。而在十六国高昌时期的墓葬中，也是有星宿图之类的内容的。

有的在木棺的头档绘有北斗七星。这些都说明了唐代墓葬中道教影响的痕迹，和高昌时期的墓葬有一脉相承的关系。

将这一件道教符箓以及其他有关的一些现象综合看来，最晚在高昌麹朝时期，道教已在高昌地区流传。在魏晋南北朝时期我国基本上处于分裂割据的状态，而道教恰好就是这个时候在封建割据的高昌地区流传的。道教同其他宗教一样，从本质上讲都没有什么积极意义可言。但道教在新疆流传这一历史事实却有力地说明了，即使处于封建割据的时期，在宗教文化上古代新疆地区与内地也是紧密相连的。

- ① 新疆博物馆《新疆吐鲁番阿斯塔那北区墓葬发掘简报》，《文物》1960年第6期。
- ② 《文物》1977年第3期。
- ③ 《魏书·高昌传》。
- ④ 王明《太平经合校》卷九十九、一百、一百一，本图见明正统《道藏太平经》。今本《太平经》至少在唐代已有，其渊源应与《太平清领书》有关，其间虽夹杂有后代的内容，但大体上反映了早期道教的面貌，仍应看作早期道教经典。
- ⑤ 《道藏辑要》《高上神霄玉清真王紫书大法》。
- ⑥ 《道藏辑要》《无上黄箓大斋立成仪》。
- ⑦ 《道藏辑要》《高上神霄玉清真王紫书大法》。
- ⑧ 《太平经合校》卷五十。
- ⑨ 《隋书·经籍志》，参阅《云笈七签》卷一百一。
- ⑩ 《抱朴子·杂应》。
- ⑪ 《太平经合校》卷一百八。
- ⑫ 张凤《汉晋西陲木简汇编》二编。
- ⑬ 参阅陈国符《道藏源流考》《敦煌卷子中之道藏佚书》；大渊忍尔《敦煌道经目录》。
- ⑭ 吐鲁番文书整理组编号63 TAM1:1。
- ⑮ 吐鲁番文书整理组编号75 TKM96:17。
- ⑯ 吐鲁番文书整理组编号63 TAM2:1。
- ⑰ 《礼记·曲礼》。
- ⑱ 《道藏洞神部玉诀类》《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》。
- ⑲⑳ 参阅小笠原宣秀《吐鲁番出土的宗教生活文书》，载《西域文化研究》第二册。
- ㉑ 《魏书·释老志》。
- ㉒ 《广弘明集》卷十。
- ㉓ 《吐鲁番阿斯塔那——哈拉和卓古墓群发掘简报》，《文物》1973年第10期。

（原载《文物》1981年第1期）

清末至新疆解放初期迪化的道教

金 国 珍

一、道教的派别

道教由南北朝至唐宋时代，被统治阶级所尊重利用，有时虽不如佛教之盛，但也风行一时。老百姓婚嫁丧葬、修建住宅、破土、上梁……都必请道士择选黄道吉日。尤其是葬埋亲人，更必请道士诵经超度七魂，以免受地狱之灾，早转轮回，去生到极乐世界。平时家中有人生病，也请道士驱邪治病。这些已成为当时汉族的风俗习惯。至于道教内部也有几种不同的派别，如“南北天师”、与“上清”、“灵宝”、“净明”各派。到了元代，这些宗派逐渐合流，归并成为“正一派”。随后又有山东宁海县人王重阳，于公元一一六七年创立了“全真派”，其徒弟邱处机更为元太祖成吉思汗所重视，于是“全真派”即盛极一时。此后，道教即正式分为“正一”、“全真”两大派。信奉“正一派”的道士不出家，即俗称“大居道士”或“俗家道士”，他们可以在家娶妻生育子女。信奉“全真派”的道士则必须出家，遵守道教的戒律，静修养性，求为神仙。

二、迪化（乌鲁木齐）“正一派”的 “火居道士”

自清末至杨增新、金树仁、盛世才时期，迪化的“火居道士”分为“正一派”与“五雷派”两派，但他们领导的经坛名称都叫“灵宝坛”。每坛有高公一人，下有四至五人不等。火居道士专给汉族民众择看婚嫁吉日；修建住宅时破土、上梁；丧葬时诵经超度，驱邪祈祷等。

“正一派”灵宝坛：在清末光绪年间，有陕西人“火居道士”董太昌在迪化收徒弟秦润英、赵金元、潘永禄，雷兆基四人，学习医术、符咒、驱邪役鬼、五雷盃、择黄道吉日、看风水等。并带徒弟给本城和四乡以及外县群众诵经超度亡魂。旋秦润英大弟子病故。董太昌于临终时，将“宝灵坛”的法衣、经典、神像、乐器等均交给二弟子赵金元。赵接受了其师的衣钵之后，而与师弟潘、雷在迪化市和四乡及外县照旧给群众选择婚嫁吉日、诵经、超度亡魂等等。一时成了盛业。至解放后，一九五二年赵金元病故，享年七十二岁，“灵宝坛”即由其子赵汉章接替。旋因人民政府宣传破除迷信，赵汉章即将该坛法衣、经典、乐器交给城隍庙道士收管。这一坛即告结束。

另外，两湖帮的“灵宝坛”坛主高公钱××，湖北人，有徒弟三、四人；天津帮的黄王高公，有徒弟四、五人，都是给该帮的人们诵经、择选婚嫁黄道吉日、驱邪治病等等。各该坛后因坛主陆续病故，即无人接替，因而自行解散。

“五雷派”灵宝坛：在杨、金时期，迪化“五雷派”的

“灵宝坛”火居道士有四家，即：陶信春道士，住迪化汉城八道巷；刘德新道士，住汉城头道巷；潘永飞道士，住汉城五道巷；马信善道士，住在北关。这四个高公都各带有徒弟三、四人，有法衣、经典、神像、乐器等，也都专给汉民诵经、超亡等等。到盛世才时期，这些人先后病故，他们的坛无后继之人，也就自行解散。

以上两个灵宝坛的火居道士，在迪化诵经、超亡等等，时间最长者为赵金元道士与黄王两家。

再，道教的“正一派”与“全真派”传授门徒，讲究辈数。这个辈数是以十个字向下排列的。即“道、德、同、宣、吉、×、×、×、善、鸣”。道字是第一辈，德字是第二辈，余类推。其师徒尊下之分很严，礼节不能轻忽。晚辈如见了长辈，必行跪拜大礼。当时在迪化，火居道士赵金元的辈数为最高，他的道名是“德明”，是第二辈。他对书、写、符、咒、乐器等也很熟练。老百姓家中有事，多请他去，很得当时老百姓的相信。至于马性善道士，则是第九辈，声望也不如赵。

三、火居道士供奉的神与诵念的经

(一) 火居道士在家中平日供奉的神是三清，即三宝天尊——太清道德天尊（老君）、玉清元始天尊、上清灵宝天尊。

(二) 喜庆酬神时供三师——北极真武、张天师、文昌帝君。

朝斗供——南斗六星、北斗七星。

赞灯供——五方五老（东、南、西、北、中）。

念的经则是——顺心经、上诸品经、上表经、朝斗经、谢土经、十王忏、三官经、真武经、十一要经。

（三）丧事供的神——恩王、十殿阎君、救苦天尊（上表时供）、保恩教主（保恩时供）、萨公真君（放食时供）。

念的经：开经、招魂经、上表经、保恩经、中、下诸品经、救苦经、赞订经、升桥放食经、开轮经、开五方经、破地狱经、破血池经（妇女）、削湖经（妇女）、赈济孤魂经。

（四）念经道场日期：分整一破三（即一、三两日是半天，第二日是整天）、整三破五、整五破七等。道场日期的长短，要视当事人家中生活情况而定。

（五）求雨则在龙王庙念经。先上表，后念龙王经、上诸品经。如是瘟疫、鼠、蝗等灾，则先上表奏各神后，念上诸品经、禳灾经。

（六）念经时上表的格式：如在省、县地方，念公益经（求雨、禳灾）。高公上表给省、县城隍，则系呈文。如在老百姓家中念招魂、超渡经，则给城隍过平行函文，因救苦天尊与城隍是平行。

（七）火居道士在家每日功课：早晚必须在三清神位前上香叩拜，敲着木鱼念经一卷，这是规矩，不能缺欠。另外，更要学会挖、剪（做幡、旂……）、吹、打（笙、管、喇叭、鼓）、占卜、看病、看阴阳宅、合婚、择黄道吉日、马棚牛圈地址方向、书写、画符、念会各种咒语、驱邪役鬼等等方能充当高公，否则，仅能充当下手，吹打乐器，帮念下音，喊呼天尊，菩萨名号。所以有句俗语：“道士的肚子，

杂货铺子。”再，道士给老百姓家念经，是不讲经价多少的。他们是“阴阳无价关，门户走高低。”就是说看当事人家量力付酬。但是，在念经时所供的点心、馍馍、鸡、肉等供物，则是道士带走的必然食品。故平日有“道士是吃冷食的，吃供养的”说法。

四、“全真派”的出家道人

出家的“全真派”道人则是离开家庭，赴山庙中拜师受戒。他们要严格遵守戒律、斋戒、清规、禁忌，即俗语说的“脱离红尘”，静修养性。他们练习武功与吐纳导引之术；企求长生不老，采药，炼丹；不茹荤饮酒；还要游方访道。其生活来源则以庙产、香火布施为主，以医病、星卜看相为辅。每日早晚供奉的神是太上老君、元始天尊、灵宝天尊三清教主以及邱祖。所念的经主要是以“道德真经”为必须诵习的功课，其次则是“玉皇经”、“清静经”、“南华经”、“黄庭经”等等。早晚必须上香、跪拜神后，念经一卷，再做其他医、卜、星相等。

他们修斋日期有：（1）六月斋：即一、三、五、七、九、十一等六个月。（2）十日斋：即每月初一、初八、十四、十五、十八、二十三、二十四、二十八、二十九、三十这十天。（3）三元日斋：即正月十五（上元）、七月十五（中元）、十月十五（下元）。（4）八节日：即立春、立夏、立秋、立冬、春分、秋分、夏至、冬至。（5）甲子日。（6）庚申日。（7）本命日，即每年自己的生日。修斋是上供诵经，其主观愿望是“积德解愆，和神保寿，衷心静然，

内外清虚。”道教认为仰仗神力的事都要修斋，所以诵经、礼忏、祭炼、建醮与一切法事，都包括在修斋范围之内。

道教的清规是对道众违犯道规和犯的过错要进行处分。轻者罚跪一柱香，较重者杖责，更重者驱逐（违犯国法、奸盗淫邪、破坏教规）。

在清朝时，迪化所建修的“全真观”（又称“邱祖庙”），是由阿克苏的“白云观”道士们化缘募捐修建的，地址在南关东梢门内（其右侧是马王庙，后面为罗祖庙），即现在的殡仪馆。阿克苏的“白云观”建修时期不详，大约是在明、清时代。他们观内道人有三四十人之多，四处化缘募捐，修建了迪化的“全真观”。这个观内的道人在杨、金时期辈数最高的是铁道。据说铁道原是西宁回族，姓沙，幼时父母双亡，孤苦无依，被一驻军汉族马伕收养为义子，后驻军开往新疆时随其义父来新，先至南疆，后至西路一带。沙每日替其义父饮马遛马。迨新疆军事平定后，其义父病故，沙不愿在军队中当兵，当时沙年已十二、三岁，到呼图壁大庙中拜一刘姓老主持道人为师，正式受戒而出了家，起名铁道，跟其师学武术与六爻、星相及道家符咒等等。铁悉得其师的传授。其师死后，铁道即至各处游方、医病、算卦，后至迪化，住于“全真观”。其医、卜、星相之术使老百姓很相信。铁道每日算、卜所得的报酬，除留一部分生活费外，余均周济了贫苦的人们。有人曾问铁：“你为何不留下过好生活呢？”铁答：“周济穷苦，为道家的义务。我周济穷困，是算尽了些责任。救苦救难，我心是愉快和安适的。”铁道后移住于观音阁，病故于该处。

还有石道，是甘肃人，专给人念经治病、算卦、看相。

在杨、金与盛时期，各官户和富家子女，多数是他的干儿干女，约有一百多人。石道在收干儿干女时，要蓝布一丈六尺作道袍用，要票银三四两。石道给干儿干女治病后，并给画符一道，铁链项锁一件，将符缠束在铁链上，佩套于脖项上。（这个铁链锁是石道用打的新脚镣在监狱中换犯人所带过的脚镣打制的，取其能却邪之意。）当时，迪化官场对石道之医疗星卜均甚相信。伊犁屯垦使张培元的儿子，也拜给石道为干儿子，石道到伊犁去，就住在张处。据当时在伊犁屯垦使署工作的王恩溶谈：石道在伊犁给王玉书（后充保安总局局长）、李廷枢（后充奇台保安分局局长）二人算卜后说：“你们能充旅、团长，你们是白虎星（白虎星是不得善终的，后均被盛世才关押处死）。”给王恩溶算后说：“人家敲钟叮咣响，你要敲钟不闻声，劳碌奔波多颠倒，一身清白有清名。”又说：“你是清高人，全始全终。”盛世才的母亲病时，盛常用小汽车接石道去给治病。石道住在北关积骨寺中，后因房屋倒塌，压死在该寺中。

另外，玉皇阁、上帝庙、定湖王庙、娘娘庙等处的道人，辈数较低。辈数较高者还有博克达山的王道（湖北人）。他们这些道人，除每日早晚上香拜神、诵经外，不给老百姓看病诵经、做道场超渡亡魂之事。他们除陆续病故者外，余者在解放后均归并于老红庙子庙中。

五、“全真派”的“混元坛”

“混元坛”是迪化城隍庙道士老当家张道和吴道与药王庙的表道这几个高公所领导的班子。他们供奉的神与念的经