

颜真卿道教思想考辨

刘 成 群

提 要：颜真卿在后世被道教神化，很大一个因素在于他意识里存在着浓厚的神仙思想。颜真卿理想的升仙途径应该是茅山上清道系的“存思身神”，但在后来，他原本浓厚的神仙思想慢慢变得淡薄，同时逐渐地靠近了为知识阶层所欣赏的重玄思潮，这在他晚出的两篇碑文中表现得比较明显。

刘成群，历史学博士，北京邮电大学民族教育学院讲师。

关键词：神化 神仙思想 上清 重玄

一、颜真卿与道教的渊源

在唐代三教圆融的思想大语境中，许多文人士大夫对于儒、释、道三种思想体系都采取了一种包容的态度，并不执于一端。如颜真卿（709—785）在史书中一直是作为威严凛凛儒家志士的形象而被凸显的，所谓“仁以为己任，不亦重乎；死而后已，不亦远乎”^①是也。其实颜真卿的思想并不是稳稳定格在某一方面，他的意识世界颇为复杂，除儒家思想外，他对佛教、道教也均有较深的涉猎。

颜真卿生命历程里颇有释家因缘，他与佛教中人常有交往，其文集中《与澄师帖》、《文殊帖》、《爱寺重修记》、《抚州宝应寺翻经台记》、《抚州宝应寺律藏院戒坛记》、《东林寺题名》、《西林寺题名》、《靖居寺题名》、《湖州乌程县杼山妙喜寺碑铭》等可视为其平时近佛之明证。不过，颜真卿虽近佛，但似非信佛礼佛者，他自己曾有心声表露：

予不信佛法，而好居佛寺，喜与学佛者语。人视之，若酷信佛法者然，而实不然也。……目予实信其法，故为张侈其事，以惑沙氓，则非知予者矣。^②

颜真卿不信佛法，可能在其思维深处另有其他寄托，检索其文集则可发现，他曾非常明确地讲过自己的道教信仰，如其所言：“怀尊道之心”^③；“予德惭好道，任忝分符，原始要终，罕测冲天之日，飞文染翰，用昭终古之芳”^④。颜

真卿文集中与道教相关的文字颇有几篇，如《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》、《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》、《华盖山王郭二真坛碑铭》、《抚州南城县麻姑山仙坛记》、《华岳庙题名》、《东方先生画赞碑阴记》、《刻清远道士诗因而继作》、《浪迹先生玄真子张志和碑》、《茅山玄靖先生广陵李君碑铭》等皆是也，这些文字贯注着颜真卿的神仙思想及其对重玄理论的理解，为他身上存在的道教信仰提供了直接的证据。

颜真卿的道教信仰与其家学存在着一定的关联，他出生在一个有很深文化积淀的世家，其六世祖颜之推是一位倡导“三教合一”的著名学者，在其思想中保存着“神仙之事，未可全诬”的信念，不但如此，颜之推似乎还对道教修炼调息颇为擅长，“爱养神明，调护气息，慎节起居，均适寒暄，禁忌食饮，将饵药物，遂其所禀”^⑤。在这种氛围的感染下，颜氏子弟几无不濡染道教意旨，其名真卿与其字清臣就均带有浓厚的道教意味，所谓“食四节之隐芝者位为真卿”^⑥是也。对其家训的恪守，可能使颜真卿对于养神、调息乃至饵药之道颇有领会。《太平广记》与《唐语林》中均载有颜真卿饵药的神话传说，如在其十八九岁时“有道士北山君出丹砂栗许救之”^⑦；“颜鲁公尝得方士名药服之，虽老，气力壮健如年三四十人”^⑧。这些传说虽非实录，但也未必是空穴来风，足可证明颜真卿与道教渊源之深。

也正是缘于如此之深的道教渊源，颜真卿遂

在后世被道教神格化了。如元人赵道一在他的著作《历世真仙体道通鉴》中记载了颜真卿的所谓神迹：

公至大梁，希烈命缢杀之，瘞于城南。希烈败，家有启柩，见状貌如生，遍身金色，爪甲出手背，须发长数尺，归葬偃师北山。后有商人至罗浮山，有二道士树下围棋。一曰：“何人至此？”对曰：“小客洛阳人。”道士笑曰：“幸寄一书达吾家。”遣童子取笔作书，至北山颜家。子孙得书，大惊曰：“先太师亲翰也。”发冢开棺已空矣。径往罗浮求之，竟无踪迹。^⑨

其实，有关颜真卿成仙的故事由来已久，《历世真仙体道通鉴》中的这篇实际上是录自宋碑《鲁公仙迹记》^⑩。但宋碑《鲁公仙迹记》也不是最早的，存于《太平广记》卷32的晚唐杜光庭的《仙传拾遗》中就有“鲁公尸解得道”^⑪的故事。北宋道士朱执中在《火师汪真君雷霆奥旨》曾经注释：“（汪真君）遂与颜真卿，同师白云先生张约，再师赤城司马先生承祯，受清静之道。”朱执中认为颜真卿也是一位精通丹道雷法的高道。所以当汪真君飞升成仙后，“亦接引颜真卿居雷部”^⑫。

二、颜真卿的神仙思想与成仙途径

道教之所以神格化颜真卿，其中主要因由应该是看重颜真卿思想中的道教因素。如在《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》、《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》、《华盖山王郭二真坛碑铭》、《抚州南城县麻姑山仙坛记》等文章中，就可以发现颜真卿的意识里存在着浓厚的神仙思想。

所谓神仙思想就是追求精神长存且肉身不朽的一种修行方式。战国是神仙思想重要形成时期^⑬，这与当时方士鼓吹、统治者支持有极大的关系；秦汉时期，神仙思想得到进一步丰富与发展，在这一时期，大量的仙传作品诞生，其玄幻光怪的描写，使得世人对神仙境界益发憧憬向往。而晋代则出现了集神仙思想之大成的作品，如《抱朴子内篇》与《神仙传》，此两书更是多方面多层次地论证神仙之存在并且可求的思想。葛洪列举了天仙、地仙、尸解仙等不同类别的神仙，其对神仙境界的丰富想象更是加强了道教信仰者的终极追求。

对于秦汉魏晋以来那些仙传作品，颜真卿是颇为熟稔的，譬如他曾在《东方先生画赞碑阴记》中写道：“至若先生事迹，则载《太史公书》、《武帝内传》、《十洲记》、《列仙》、《神仙》、《高士传》，此不复纪焉。”^⑭此即为明证。颜真卿对于神仙人物的撰述以及对神仙境界的想象与前辈仙传作家相比也没有太多的区别，譬如叙述神仙的成仙经历，必有十分神奇的情节出现，有关晋代仙姑魏华存，颜真卿写道：

夫人心期幽灵，精诚苦尽。逮子息粗立，乃离隔室宇，斋于别寝。清修百日，忽有太极真人安度明、东华大神方诸青童、扶桑碧河汤谷神王景林真人、小有仙清虚真人王褒来降。……王君乃命侍女开玉笈，出《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《高仙羽元》等书三十一卷，手授夫人焉。^⑮

上述降神情节虽过于离奇，但颜真卿却不以怀疑的目光审视此等离奇的传闻，他对诸多神仙离奇的成仙经历都采取固信不疑的态度：

麻姑得道而名山，南真升仙于龟原，华姑鹤翥于兹岭。琼仙妙行，接踵而去。非夫天地肝乡从古以然，则何以仙气氤氲，若斯盛者？真卿幸因述职，亲睹厥猷，若默而不言，则来者奚述？^⑯

无论是王、郭二真抑或是魏华存、华姑，颜真卿对他们的描述与汉魏六朝时代的仙传作品并无太多差别，譬如葛洪《神仙传》就十分“注重描写传主的修炼过程和结果”^⑰，颜真卿有关神仙的生平勾勒亦是以此为重。另外，颜真卿对仙界的神往与对神仙可求的坚信和先辈仙传作家相比，同样无太多差别。但神仙可求，通过什么途径求得？在这一点上，颜真卿与汉魏六朝时的道教学者则产生了一定的分歧。

得道成仙是道教徒终极追求的目标。汉魏六朝的道教徒十分虔诚地相信着神仙可信可致。至于成仙形式，《太平经》中提到过两种，一曰尸解，一曰白日飞升^⑱。但无论是尸解还是白日飞升，其得以实现必然要通过一定的途径。在汉魏六朝，金丹黄白之术被认为是最可靠的成仙途径。如葛洪就极为倡导“假求外物以自坚固”的理论，强调金丹黄白之术为求长生的众术之首：

抱朴子曰：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙

道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。”^⑩

汉魏六朝时期描述炼丹的作品有很多，如《三十六水法》、《黄帝九鼎神丹经》、《太清金液神丹经》及《周易参同契》等皆是也。丹法是如此为人所重，所以在当时仙传里出现许多丹成飞升的故事自是不难理解。唐代的道教信仰者依然十分虔诚地相信神仙可致，唐代自然也就成为炼丹术的又一个繁盛期，炼丹文献也大量出现，如《大丹铅汞论》、《太清石壁记》、《真元妙道要略》等。一个值得注意的问题是，颜真卿生活在炼丹术的极盛时期，虽然后世有关他的仙传想象中颇有关于他服食丹药的内容，但他自己有关道教思想的文献里却几乎没有出现过这方面的信息。因此，我们可以小心地提出一个看法，即汉魏六朝以来传统的丹成飞升途径是不是已经不入颜真卿的法眼了？

我们可以先考察一个与颜真卿很有关系的道教学者——吴筠。吴筠和颜真卿有过密切交往，他曾经在大历九年参加了湖州刺史颜真卿幕下文士的联句活动，如颜真卿《登岷山观李左相石尊联句》就记载这次联句有吴筠、刘全白、皎然、陆羽、释尘外等多人参加^⑪。皎然亦有诗《奉同颜使君真卿清风楼赋得洞庭歌送吴炼师归林屋洞》亦可证明吴筠和颜真卿的交游^⑫。“可能由于二者交游颇深，故吴筠卒后二十五年，其遗文被颜真卿整理为三十编，藏于秘府。”^⑬吴筠现有《宗玄集》传世，在《宗玄集》中保存有一篇《神仙可学论》。在《神仙可学论》中，吴筠认为只要“惩忿窒欲，齐毁誉，处林岭，修清真”，“以摄生为务”，“虚凝淡泊怡其性，吐故纳新和其神，高虚保定之，良药匡补之”，就能成为神仙而“挥翼于丹霄之上”^⑭，这就是吴筠的飞升理论与成仙途径，其成仙途径与其说是注重肉体解脱倒不如说更注重精神超越，极大地突出了心、性、神的意味，而炼丹服食却基本被他忽略掉了。

马伯乐（Henri Maspero）在《道教》一书曾讲到过道教中存在的“生理的实践”，这种实践又可分为“炼金术”、“食饵法”以及“呼吸”、“体操”等内容，其实这就是我们通常所讲的外丹与内丹。《通幽诀》云：“气能存生，内丹也；药能固形，外丹也。”^⑮此之谓也。在中国道教发展史上，存在一个外丹向内丹转化的过程，从隋唐一直到宋元，内丹至少是在社会上层领域取代

了外丹。道教自身的哲学理念的变化则在这一过程中起到了引领作用。有唐一代道教有两个显著特点需要注意，一是提倡内在超越的茅山上清一系的兴起，一是所谓“重玄思潮”的涌现。其实茅山上清一系与“重玄思潮”有极大的共通点，即促使世人注重形而上的思考，而相对忽略对技术性操作（外丹）的追求。

茅山上清一系始创于东晋中期，晋哀帝时期，杨羲称自己得到魏华存所授《上清经》因而创立，于是魏华存遂被尊为上清祖师。而实际在理论上对此一系做出最大贡献的应是陶弘景、潘师正、司马承祯等人。茅山上清一系的修炼思想讲究内在超越。吴筠就是上清派的一个著名人物。颜真卿显然与茅山上清一系有着极不普通的关系，他对于上清道系颇为景慕，尝谓“茅山为天下道学之所宗矣”^⑯！他与许多上清高道都有过交往，除了吴筠外，还与李含光以及李含光门人韦景昭、殷淑、韦渠牟等接采真之游。在《抚州南城县麻姑山仙坛记》中，颜真卿写道：

如今女道士黎琼仙，年八十而容色益少，曾妙行梦琼仙而餐花绝粒。紫阳侄男曰德诚，继修香火；弟子谭仙岩，法篆尊严。而史元洞、左通元、邹郁华，皆清虚服道。^⑰

另外在颜真卿《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》一文，也出现许多上清信仰的尊神与经典。尊神如太极真人安度明、东华大神方诸青童、扶桑碧河汤谷神王景林真人、小有仙清虚真人王袁等等；经典如《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《高仙羽元》、《黄庭内景经》、《真诰》等。可见，颜真卿与茅山上清一系多有瓜葛。上清一系门户观念比较淡薄，它基本上“向道教全体精英开放”^⑱，所以说颜真卿接受上清一系的道教思想并不奇怪。

《黄庭内景经》是茅山上清一系历代承传的经典教本，其书始见于《真诰》：“山世远受孟先生法，暮卧，先读《黄庭内景经》一过乃眠，使人魂魄自制。”^⑲《黄庭内景经》的成仙途径即是“存思身神”，所谓“至道不烦诀存真，泥丸百节皆有神”是也；“六腑五脏神体精，皆在心内运天经，昼夜存之自长生”是也^⑳。《大洞真经》全称《上清大洞真经三十九章》，系上清早期最为重要的经典，其宗旨为“存心养性以事天，聚精会神而合道”^㉑。可见茅山上清一系这些经典

为后世内丹派的兴盛打下了坚实的基础，而吴筠“守神固气”^⑧之说固是与这些经典一脉相承。

在唐代，强调内在超越的茅山上清一系逐渐在上层社会的道教信仰中占据了主流地位，并赢得了一大批知识阶层的好感。许多在社会上非常有影响的人物都曾为茅山上清一系的热情拥护者，如李白、李德裕等等，而颜真卿也是一个。颜真卿对神仙境界曾经一度充满企慕，但他的升仙途径并非炼丹服食，而是取自茅山上清一系的“存思身神”，正如颜真卿自己所总结归纳的那样，所谓“吐纳气液，摄生夷静”是也；所谓“元牝之门，澄心养神”是也^⑨。

三、颜真卿从神仙思想到重玄思维的转化

在颜真卿的文集里，能反映其道教思想的文章并不在少数，其中尤以碑铭文字的记载最为丰富。在记录其道教思想的诸多碑铭中，《浪迹先生玄真子张志和碑》与《茅山玄靖先生广陵李君碑铭》显得比较特殊。这两篇碑文在颜真卿所有与道教相关的碑铭里最为晚出，《浪迹先生玄真子张志和碑》写于大历九年（774）以后，因其铭文有“大历九年秋八月，讯真卿于湖州”^⑩之记载；而《茅山玄靖先生广陵李君碑铭》则明确注明写于大历十一年（776），此时的颜真卿已是渐臻古稀之年了。把这两篇作于颜氏晚年的碑铭与其以往的道教文献相比较，则能明显地发现他的道教思想发生了一定的新变化。

张志和，字子同，婺州人，自号烟波钓徒、玄真子，系唐代著名的修士与词人，后被道教神格化，《续仙传》描述其云：“饮酒三斗不醉。守真养气，卧雪不寒，入水不濡。天下山水，皆所游览。鲁国公颜真卿与之友善。真卿为湖州刺史，与门客会饮，乃唱和为渔父词。”后“寻于水上挥手以谢真卿，上升而去”^⑪。虽然仙传作品善为无稽之谈，但此篇中记载颜真卿与张志和的密切交游却没有丝毫偏颇，皎然《奉和颜鲁公真卿落玄真子舴艋舟歌》也可以作为三人的交游情形的证明。《续仙传》对于张志和生平记载并不足征，研究张志和的人生轨迹还得以颜真卿《浪迹先生玄真子张志和碑》为准。颜真卿谓张志和曰：

著十二卷，凡三万言，号《玄真子》，遂以称焉。客或以其文论道纵横，谓之造化鼓吹，京兆韦諝为作《内解》。玄真又述

《太易》十五卷，凡二百六十有五卦，以有无为宗，观者以为碧虚金骨。^⑫

如上所述，正因张志和作《玄真子》，才遂有此名号。何谓“玄真”？其书曰：“无自而然，是谓玄然；无造而化，是为真化之玄也。无玄而玄，是谓真玄；无真而真，是为玄真。”^⑬何建明认为张志和此说采用了双重排遣方法，通过这种双重排遣：

“自然”，变成了“真玄”，“造化”变成了“玄真”。这与其说是在阐述宇宙自成之“元”、“造化之端”，不如说是阐发道教重玄学的“妙本”之理。^⑭

张志和《玄真子》“以有无为宗”，辩正“有无之理”，实际其指向是以《庄》学的“心斋”、“坐忘”使自己达到一种“游乎真无之域、竭乎真一之容”^⑮的境界。可见，在《玄真子》中既有《老》学本体论的继续，又有《庄》学心灵超越的延伸，甚至还有佛教天台宗的双重排遣之法。这些内容使张志和与炼丹画符的道教徒有了相当大的区别。张志和尚虚无玄妙之说、心灵超越之旨，正是唐代重玄思潮中的一个代表人物。颜真卿对张志和的这种旨趣也是景慕有加，即如他在铭文中所写的：“邈元真，超隐沦。齐得丧，甘贱贫。泛湖海，同光尘。”^⑯

李含光，广陵江都人，号玄静先生。唐代著名道士。天宝七载（748），唐玄宗受策曾遥礼李含光为度师。柳识赞扬李含光曰：

先生元气不散，瑶图虚映，达灵已久，晦曜为常。动非用开，静非默闭，当吹万之会，若得一之初。应迹可名，常道不可名也。群蒙求我，岂劳言说？孕育至化，虚融一心。心一变至于学，学一变至于道，同淑气自来，得之不见。^⑰

李渤《真系》引用了此段文字以表示对于李含光推崇有加，而且他还梳理了李含光的思想渊源，即茅山上清一系的传承谱系：杨羲——许翊——许黄民——马朗——段季真——陆修静——孙游岳——陶弘景——王远知——潘师正——司马承祯——李含光^⑱。李含光是上清高道司马承祯的高足，其思想深受司马承祯影响。按何建明的研究，司马承祯的道教思想前后出现过一转向，即从《服气精义论》所代表的“服气延年”转向了《坐忘论》所代表的“坐忘得道”^⑲，而张崇富进一步发挥说：“《服气精义论》到《坐忘

论》的过程，实际上就是茅山宗将重玄思想引入茅山宗修道思想的过程。”^③李含光继承了乃师后期“收心离境”、“守静去欲”重玄式的修行方式，这在柳识《唐茅山紫阳观玄静先生碑》看得比较明显；而颜真卿称李含光“冥怀素朴，妙味玄津。非夫博大之至人，孰能尽于此”^④，也是对其重玄超越境界的一种总结。

两相对照，则可发现张志和与李含光身上有一种很明显的共通之处：他们较少提及白日飞升而相对侧重于对义理的阐释与对心灵超越的体验。茅山上清一系本是极讲服气炼形的养命飞升之学的，但到了司马承祯、李含光师徒那里却越来越发展为坐忘修性的重玄哲学。

重玄思潮起源于对《道德经》“玄”与“玄之又玄”的解释与发挥，这种思潮早在魏晋时代就已经出现了萌动，譬如东晋孙登就“以重玄为宗”^⑤，梁道士孟智周、臧矜沿着这一路径继续向前探索，直到隋唐时代成玄英、李荣等学者对于“玄”与“玄之又玄”两个范畴的疏解而达到高潮^⑥。倡重玄的学者们在一定程度上吸取了佛教的中观理论，重新发展了《老》、《庄》哲学的超越性。所以说，“‘重玄’不仅是方法，是理论，而且是境界”^⑦。如罗中枢云：

重玄方法既强调要避免思维偏执、封闭和停滞，又强调本质或境界的不可穷尽性，主张通过不断地遣滞去执，与时俱迁，始终保持一种批判的、否定的、超越的精神状态。^⑧

这种作为方法、理论、境界、精神状态的重玄思潮对唐代道教思想影响很大，如上所述，在司马承祯、李含光等人身上，就已经能明显考察出重玄思潮在上清一系的灌注了。东晋以来，茅山上清一系道教虽不汲汲于金丹，但却从来没有放弃过以“存思身神”为方法的飞升目标。但自唐代随着重玄思潮的渗透，在一些上清高道那里似乎呈现出回归哲学的某种动向，而在他们的思维世界里升仙信念则不像他们的前辈那样强烈了。譬如玄宗召含光问及金鼎之事，李含光答曰：“《道德》，公也；轻举，公中私也。时见其私，圣人存教。若求生徇欲，乃似系风耳。”^⑨

在重玄思潮的影响下，许多好道的文人士大夫也都渐渐地疏远了金丹之术，甚至许多人对于传统道教中白日飞升的终极梦想也都表现得没那么积极了。如受到重玄思潮影响的梁肃就很看不

起“化金以为丹，炼气以存身”的道教徒，他认为无论是炼外丹还是炼内丹，即企求成仙就是有乖“老氏损之之义”的^⑩。稍后一些的白居易也曾写有《海漫漫》一诗，诗曰：“何况玄元圣祖五千言，不言药，不言仙，不言白日升青天。”^⑪柳宗元批判神仙思想云：“亏恩坏礼，枯槁憔悴，隳圣图寿，离中就异。森然与鬼神为偶，顽然与木石为类。”^⑫张籍《学仙》诗则谓：“虚空无灵应，终岁安所望？勤劳不能成，疑虑积心肠。虚羸生疾疹，寿命多天伤。身歿惧人见，夜埋山谷旁。求道慕灵异，不如守寻常。”^⑬可见，在当时的思想界，重玄与求仙似乎呈现出一种对立的理解倾向。

可能在颜真卿出生后取名时，道教就已与他结下了不解之缘，道教的神仙思想充斥在他的意识世界里。刺史抚州的时期，他的神仙思想还依然浓郁，但在刺史湖州之后，他接触了茅山上清一系且具有重玄思想的吴筠与虽非上清一系但同样具有重玄思想的张志和，这可能使他对张志和、李含光等的重玄思想有了全新的领会。所以当他以耳顺之年为张志和、李含光写出这两篇碑文时，其先前笔下的那个美好的神仙境界则已不再出现了。对于张志和与李含光这样有修为的高士，他再也没有幻设为文，去勾勒一个有关于飞升信仰的神仙境界；他也不再描述道教人士的阴阳术数、转炼服食的神奇，而是称赞他们“德本无累，道心有常。实曰形解，孰云坐忘”，或“冥怀素朴，妙味玄津”，或“邈元真，超隐沦。齐得丧，甘贱贫”。在这些语句中，展现出来的是晚年颜真卿对于重玄学超越境界的神往与揣摩。用此二篇晚出的碑文与此前他那些满纸神仙的文字相比较，即能看出颜真卿道教思想的前后差异。可以说，随着岁月的推移，随着认识的不断扩展，颜真卿原本比较强烈的神仙思想已经变得比较淡薄了，同时逐渐地靠近了为知识上层所欣赏的重玄思潮。

（责任编辑：首之）

① 刘昫：《旧唐书》，北京：中华书局，1975年，第3592页。

② 颜真卿：《爱寺重修记》，《颜鲁公集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第92页。

③ 颜真卿：《茅山玄靖先生广陵李君碑铭》，《颜鲁公集》，第64页。

④ 颜真卿：《华盖山王郭二真君坛碑记》，《颜鲁公

- 集》，第84页。
- ⑤王利器：《颜氏家训集解》，北京：中华书局，1993年，第356页。
- ⑥杜光庭：《墉城集仙录》，载张君房《云笈七签》，北京：中华书局，2003年，第578页。
- ⑦李昉等：《太平广记》第1册，北京：中华书局，1961年，第542页。
- ⑧王说撰、周勋初校证：《唐语林校证》，北京：中华书局，1987年，第237页。
- ⑨赵道一：《历世真仙体道通鉴》，台北：自由出版社，1994年，第58页。
- ⑩陈垣：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，第297页。
- ⑪杜光庭：《仙传拾遗》，载《太平广记》第1册，第208页。
- ⑫朱执中：《火师汪真君雷霆奥旨》，《道藏》第29册，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社，1988年，第262、263页。
- ⑬顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海：上海古籍出版社，1998年，第8—9页。
- ⑭颜真卿：《东方先生画赞碑阴记》，《颜鲁公集》，第78页。
- ⑮颜真卿：《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》，《颜鲁公集》，第57页。
- ⑯颜真卿：《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》，《颜鲁公集》，第62页。
- ⑰黄景春：《秦汉魏晋神仙思想的继承与嬗变——兼谈小南一郎“新神仙思想”说存在的问题》，《武汉大学学报》2010年第3期，第291页。
- ⑱卿希泰：《中国道教史》第1册，成都：四川人民出版社，1988年，第115页。
- ⑲葛洪：《抱朴子》，上海：上海古籍出版社，1990年，第32页。
- ⑳颜真卿：《登岷山观李左相石尊联句》，《颜鲁公集》，第98页。
- ㉑皎然：《杼山集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第45页。
- ㉒韦春喜、张影：《唐代道教诗人吴筠生平考述》，《贵州大学学报》2006年第3期，第114页。
- ㉓吴筠：《宗玄集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第67页。
- ㉔《通幽诀》，《道藏》第19册，第155页。
- ㉕颜真卿：《茅山玄靖先生广陵李君碑铭》，《颜鲁公集》，第64页。
- ㉖颜真卿：《抚州南城县麻姑山仙坛记》，《颜鲁公集》，第81页。
- ㉗钟国发：《茅山道教上清宗》，台北：东大出版公司，2003年，第126页。
- ㉘陶弘景：《真诰》，北京：中华书局，1985年，第89页。
- ㉙《黄庭内景经》，《道藏》第6册，第501页。
- ㉚《上清大洞真经》，《道藏》第1册，第554页。
- ㉛吴筠：《形神可固论》，《道藏》第23册，第563页。
- ㉜颜真卿：《华盖山王郭二真君坛碑记》，《颜鲁公集》，第66页。
- ㉝颜真卿：《浪迹先生玄真子张志和碑》，《颜鲁公集》，第64页。
- ㉞李昉等：《太平广记》第1册，第521页。
- ㉟颜真卿：《浪迹先生玄真子张志和碑》，《颜鲁公集》，第64页。
- ㊱张志和：《玄真子》，《道藏》第21册，第719页。
- ㊲何建明：《玄真子造化观探析》，《中国道教》1994年第2期，第22页。
- ㊳张志和：《玄真子》，《道藏》第21册，第701页。
- ㊴颜真卿：《浪迹先生玄真子张志和碑》，《颜鲁公集》，第62页。
- ㊵柳识：《唐茅山紫阳观玄静先生碑》，《全唐文》，北京：中华书局，1983年，第2267页。
- ㊶李渤：《真系》，载张君房《云笈七签》，北京：中华书局，2003年，第57页。
- ㊷何建明：《道家思想的历史转折》，武汉：华中师范大学出版社，1997年，第211页。
- ㊸张崇富：《茅山宗与重玄学》，《四川大学学报》2008年第3期，第34页。
- ㊹颜真卿：《茅山玄靖先生广陵李君碑铭》，《颜鲁公集》，第64页。
- ㊺杜光庭：《道德真经广圣义》，《道藏》第14册，第309页。
- ㊻卢国龙：《中国重玄学：理想与现实的殊途与同归》，北京：人民中国出版社，1993年，第1—281页。
- ㊼汤一介：《论魏晋玄学到唐初重玄学》，《非实非虚集》，北京：华文出版社，1999年，第156—157页。
- ㊽罗中枢：《论成玄英的重玄方法》，《哲学研究》2010年第9期，第67页。
- ㊾柳识：《唐茅山紫阳观玄静先生碑》，《全唐文》，北京：中华书局，1983年，第2267页。
- ㊿梁肃：《神仙传论》，《全唐文》，第2026页。
- ①白居易：《白居易集》，北京：中华书局，1979年，第56页。
- ②柳宗元：《东明张先生墓志》，《柳宗元集》，北京：中华书局，1979年，第745页。
- ③张籍：《学仙》，《张籍诗集》，上海：中华书局上海编辑所，1959年，第69页。