

道教信仰中的地上仙境体系

李 晟

提 要：道教信仰中的地上仙境大体可分为十洲三岛仙境、二十四治仙境和洞天仙境三种类型，前者属于海上仙境体系，后两类属于陆上仙境体系。十洲三岛是道教整合上古时期海上仙境信仰的产物，二十四治仙境是道教教区经过改造后产生的新型仙境，洞天仙境是对道教推崇的名山仙境的总结。

李晟，博士，四川大学艺术学院副教授。

主题词：道教 仙境 十洲三岛 二十四治 洞天

仙境信仰是道教最重要的信仰之一。作为一种宗教化的理想世界，道教的仙境迥异于其他宗教的理想世界，表现出强烈的此岸化倾向。在道教构拟的各种仙境体系中，与凡尘世界居于相同空间结构中的仙境，尤其能凸显道教仙境的这一特征。相信世界上存在不死仙乡的思想早在道教形成之前就已产生。道教产生后，民间原生态的仙境信仰得到了整理和进一步发展，过去那些散漫无序、杂乱无章的仙境被道教重新整合，逐渐形成了一套井然有序的仙境体系。由于这些仙境大都分布于陆地和海洋之上，我们不妨把它们称作地上仙境。地上仙境的种类纷繁错杂，大体可分为十洲三岛仙境、二十四治仙境和洞天仙境三种类型。前者属于海上仙境体系，后两种属于陆上仙境体系。由于道教思想“杂而多端”，所以我们总结的这三种仙境类型也许不能涵盖道教典籍中出现的所有仙境，但是总体来看，把道教的地上仙境划分为这三种类型，应该还是庶几近是的。

一、十洲三岛：海上仙境的整合

苍茫浩渺的大海最容易勾起人们对神秘世界的想象。在先秦时期，就已出现了众多关于海上不死仙乡的传说，如《海内北经》所说“列姑射在海河州中”，“蓬莱山在海中”里的列姑射山、蓬莱山，就是海上仙境最早的雏形。郭璞在注

“蓬莱山在海中”时，甚至直接就把它指认为仙境，说“上有仙人宫室，皆以金玉为之，鸟兽尽白，望之如云，在渤海中也”^①。与属于南方文化系统的《山海经》中的海上仙境相比，战国时期流行于燕齐滨海地域的海上三神山思想有着更大的影响，致使燕齐之地成为方仙道运动的中心。

流行于战国时期的海上三神山在大概成书于魏晋时期的《列子》中，又被发展为海上五神山，《列子·汤问篇》曰：

渤海之东有大壑焉，名曰归墟。其中有五山焉：一曰岱舆，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛洲，五曰蓬莱。其山高下周旋三万里，其顶平处九千里，山之中间相去七万里，以为邻居焉。所居皆仙圣之种，一日一夕飞相往还者不可数焉。^②

海上仙山信仰的流行固然是方士鼓动的结果，但是，它毕竟也有久远的文化根源。由于凡人可以通过寻访仙山获取仙药实现长生，因此，这种信仰恰恰能够与中国人“重生”的文化心理相契合，所以它能够在—个时期产生广泛影响也是不为无因的。道教产生后，这种仙境信仰迅速被道教徒接纳吸收，如《抱朴子内篇》中所说“弃神州而宅蓬瀛”^③、“或造玄洲”^④。以及大约成书于刘宋时期的《元始上真众仙记》中所说“玄洲、方丈，诸群仙未升天者在此”^⑤中的蓬

瀛、玄洲、方丈，可以说都是早期传说中的海上仙境融入道教后的产物。

作为一种有着自己理论体系的成熟的高级宗教，道教在吸收早期海上仙境思想的同时必然会对其进行改造，赋予它新的宗教特征和结构系统。唐末五代时期的道士杜光庭在《洞天福地岳渎名山记》中对海上仙境的总结就显示了道教的这种理论努力：

十洲三岛、五岳诸山皆在昆仑之四方、巨海之中，神仙所居，五帝所理，非世人之所到也。^⑥

在这里，海上仙境虽然仍然是“神仙所居”的圣地，但却“非世人之所到”，这就彻底颠覆了方仙道所宣扬的海上求仙的理论基础，给海上仙境戴上了凛然不可亲近的神圣光环。道教在增饰海上仙境的神圣性的同时，还对海上仙境进行了一番理论整合工作，建立了一套以十洲三岛为代表的海上仙境体系。

“十洲三岛”说大约形成于东晋以后^⑦，总结并阐述这一仙境体系的道教典籍是《十洲记》。《十洲记》旧题东方朔撰，李剑国先生认为是六朝道徒所作^⑧，李丰楙先生则进一步考证出是王灵期等六朝上清派道士所作^⑨。《道藏》和《云笈七签》均收录该书，《云笈七签》本题作《十洲三岛》。该书借东方朔之口向汉武帝讲述八方巨海之中的灵洲仙岛，所列洲岛的方位以中国为地理坐标中心，所以十洲三岛实际上是一个围绕着中国的仙境体系。令人颇感意外的是，被顾颉刚先生誉为“全部事物笼罩在‘不死’观念的下面”^⑩的昆仑，在“十洲三岛”仙境体系中竟然由最著名的仙山变身为海上仙岛。其实，昆仑的这种变化也并非道教徒的凭空杜撰。在道教产生之前，昆仑就曾被认为是海上的岛屿。如《山海经·海外南经》云：“昆仑虚在其东，虚四方。”清人毕沅在注这句话时就曾根据《尔雅》中“是‘昆仑’者，高山皆得名之”，以及《水经注》中“东海方丈，亦有昆仑之称”的说法，指出这个位于东南方的昆仑，应当就是海上仙岛方丈山。^⑪

《十洲记》依次描述了海上仙岛的景观物象，把海上仙境整饬得井然有序，俨然是一个体系完备的仙境系统。仙岛的方位、仙人、仙药、仙界

物象等要素无一遗漏，正是这些仙界要素表明了海上洲岛的仙境特征，并为洲岛仙境增添了无尽的奇幻气息。

除了《十洲记》之外，道教中的不少典籍也对海上仙境做过整理，唐末五代道士杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》就是比较著名的代表作之一。杜光庭对十洲三岛的描述基本上沿袭了《十洲记》的内容，不过他却列举出了十一洲一岛，其中的穆洲为《十洲记》所无，岛仅有沧海岛，跟《十洲记》略为不同。杜光庭的海上仙境系统跟《十洲记》最大的不同主要在于，《十洲记》中的海上仙境是以中国为地理坐标的中心，而杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》中还建立了一套以昆仑为中心的五岳十山的海上仙境体系。^⑫由此可见，道教中的海上仙境并非只有一个体系，并不是所有的海上仙境都能纳入到十洲三岛仙境体系之中。

二、二十四治：从教区向仙境的转化

太平道和天师道是道教史上最早兴起的大规模民间教团组织，为道教的发展奠定了组织基础，天师道甚至被认定为道教正式成立的标志。太平道创立的三十六方和天师道创立的二十四治作为中国宗教史上最早的教区组织，在历史上有重大影响。太平道的发展因黄巾起义失败而夭折，其设立的三十六方教区制度是否有特殊的宗教内涵已不可考。天师道由于在后世兴旺发达，二十四治被赋予了异常丰富的宗教内涵，后世不仅在二十四治基础上又发展出了别治、配治、游治，而且在二十四治和二十四节气以及二十八宿之间建立了相互对应的关系，为其增饰了无尽的神秘色彩。不过，更为重要的还在于，二十四治在后世的发展中还有一个逐渐仙境化的转化过程。在这一过程中，现实中的教区笼罩上了仙境的光环，在有些道书中，二十四治甚至干脆就被描述成别有洞天的神仙府第。由此，原本是天师道教区的二十四治便成了道教人间仙境体系的重要组成部分之一。

道教文献对二十四治的描述难免会因自神其说的原因，对二十四治的真实面目有所扭曲，通过道教的竞争对手佛教对二十四治的描述，似乎更有利于看清二十四治的本来面目。唐代僧人释

明概在《决对傅奕废佛僧事并表》中说：

李老事周之日，未有玄坛，张陵谋汉之晨，方兴观舍。故后汉顺帝中，有沛人张陵客游蜀土，闻古老相传云：昔汉高祖应二十四气，祭二十四山，遂王天下。陵不度德，遂构此谋。杀牛祭祀二十四所，置以土坛，戴以草屋，称二十四治。置馆之兴，始乎此也。^⑬

释明所说的“置以土坛，戴以草屋”足以说明，二十四治实际上是天师道教徒修道传教的场所。其实，从许多道教典籍中我们同样可以看出二十四治作为教区的性质。如《玄都律》云：“治者，性命魂之所属也。”^⑭治被认为是“性命魂之所属”之处，其实已隐约透露出治乃信徒应当皈依的教区的信息。《云笈七签》中关于太上以二十四治“付天师张道陵，奉行布化”^⑮，以及张天师设二十四治欲“济世度人，以至太平”^⑯的说法，更明显表明二十四治是以传教为其主要功能。与之相比，《道门科略》的说法对“治”作为教区的特点描述得更加详尽，《道门科略》云：“天师立治置职，犹阳官郡县城府，治理民物，奉道皆编户著籍，各有所属。”^⑰由此可见，“天师道的治，是泛指其教区或传教活动的根据地”^⑱。

现存道教典籍中，对二十四治做了比较全面记载的主要有《无上秘要》、《三洞珠囊》、《云笈七签》，杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》中也有对二十四治的记载^⑲。按照这些道书的说法^⑳，二十四治可分为上、中、下三品各八治^㉑，二十四治之外，还有张陵于汉安元年设立的四别治^㉒，其子张衡于建安二年所立八品配治，以及其孙张鲁于太元二年设立的八品游治。

卿希泰先生经过精细的考证，指出天师、嗣师、系师分别建立别治、配治、游治的说法并不可信，这些说法应当都是后人的观点，但这些说法出现的时间不会晚于陆修静。^㉓其实，道教典籍中对二十四治的记载并非简单的历史叙事，同时，它还有宗教叙事的重要特征。宗教叙事的渗入一方面掩盖了天师道教区的真实历史面貌，另一方面却使其获得了浓郁的神秘色彩和神圣性，增强了对信众的吸引力。《云笈七签》引《张天师二十四治图》述说张陵立二十四治的原委时

说：“太上以汉安二年正月七日中时下二十四治，上八治、中八治、下八治，应天二十四气，合二十八宿，付张道陵奉行布化。”

这种说法虽然也指出了二十四治作为教区的传教作用，但是却把二十四治的设置权上交给了太上老君，从而在来源上赋予了二十四治以不容置疑的神圣光环。二十四治“应天二十四气，合二十八宿”的说法，则进一步证明二十四治乃是上合天星，下应人间的历运节气，有着不可辩驳的合理性。于是，二十四治也便不再是凡夫俗子设立的教区，而是有着神圣根源的圣地。

《云笈七签》等书虽然指出二十四治“应天二十四气，合二十八宿”，却没有指明二十四治与二十四气之间的对应关系，但对二十四治与二十八宿之间的对应关系做了详细阐述。二十四治与二十八宿数目不合，《云笈七签》引《玄都律》曰：“右四治（即四别治）是张天师所加，充前二十四治合成二十八治，上应二十八宿。”于是二十四治变为二十八治，便可与二十八宿一一对应。《云笈七签》引《太真科》云：“星宿治二十有八，名上治，一名内治，又名大治，又名正治，是上皇元年七月七日，无上玄老太上大道君所立上中下品。”由此可见，与人间二十八治对应的星宿治其实是神仙在天上建立的“治”，这种星宿治理所当然是天上的仙境，那么，与这些星宿治对应的下界二十八治也便自然会有仙境的属性。

葛兆光认为道教在不断“屈服”的过程中，“治”与“方”等“实际的地理性管理和准军队组织被想象中的神话地理中心所取代”^㉔。在这一观点看来，“治”与“方”作为“实际的地理性”存在，似乎没有超越的内蕴。由于受材料的限制，我们姑且不谈太平道的“方”，仅就天师道的“治”而言，如果仅仅把它看作是“实际的地理性”存在，其所见则未免有所蔽隔。尽管天师道的二十四治都有其真实的地理位置，而且每个治的具体位置也没有太大的争议^㉕，王纯五先生甚至曾耗数年之功实地考察了二十四治的遗址^㉖，但是，如果说二十四治只是客观存在的教区，而没有任何宗教的超越涵义，则未免有失偏颇。前文所述二十八治与二十八星宿治相对应的说法，已经能证明二十四治有超越真实地理存在

的仙境色彩。其实,《云笈七签》中表达这一思想的材料还有不少,比如在叙述上中下三品治的来历,该书认为:

上皇元年七月七日,无上大道老君居所,立上品治。

无极元年十月五日,真正无极太上立治中八品。

无上二年正月七日,无为大道玄真立下八品治。

这里所说的上皇、无极、无上等年号,其实都是道教虚构出的时间,而非真实的历史纪年。比如按照《九天生神章经》的说法,神宝君经二劫后曾在上皇元年出书度人^②,而《天尊老君名号历劫经略》却说:“上皇元年十月五日,老君下降于峨嵋之山,授黄帝《灵宝五符真文》。”^③按照这种说法,上皇元年应当是传说中的黄帝时代,其时代似乎比《九天生神章经》的说法晚了很久。由此可见,在道教看来二十四治的创立时间在非常渺远的时代,因此它根本不可能是人间的地理概念,而是由大道化身的老君在天上创立的仙界空间。所以,《二十四治图》中说太上命张陵立二十四治,其实不过是让他把天上仙境搬到人间,令其“奉行布化”,重整人间秩序,实现道教“济世度人”的宗教理想。恐怕也正是这个原因,《云笈七签》所引的《玄都律》中反复强调上中下三品均是“后汉汉安元年太上老君所立”。也正因为如此,《云笈七签》在介绍二十四治时,除了详细指明各治的具体地理位置,同时也不忘强调仙药、仙人以及修道者升仙之类跟仙境思想相关的内容,这种叙述方式其实正是历史叙事与宗教叙事相结合的具体表现。

和《云笈七签》中《二十八治》正文的内容相比,附在“阳平治”之后的一则关于阳平谪仙的故事,则更加直截了当地把二十四治指认为洞天仙境。这篇文章借阳平谪仙之口宣称:“二十四化各有一大,或方千里五百三百里。其中皆有日月飞精,谓之伏神之根,下照洞中,与世间无异。其中皆有仙王、仙官、仙卿,辅相佐之,如世之职司。有得道之人及积功迁神返生之者,皆居其中以为民庶。每年三元大节,诸天有上真下游洞天,以观其所理善恶、人世死生兴废、水旱风雨,预阐于洞中焉。其龙神祠庙,血食之司,

皆为洞府所统也。二十四化之外,其青城、峨嵋、益登、慈母、繁阳、碓冢,亦各有洞天,不在十大洞天、三十六小洞天之数。洞之仙曹如人间郡县聚落耳,不可一一详记之也。”^④

这则故事完全肯定二十四治是人间仙境,并把它和六朝以来兴起的洞天仙境划了等号,显然受到洞天仙境思想影响。有学者在一部讲义性质的著作中说:“道教形成之初出现的‘治’则可以视为洞天福地的一种雏形。”^⑤最能证成其说的材料当数以上所引《云笈七签》中的这则材料。然而,这则材料似乎较为晚出。《太平广记》卷37也收录此则材料,标明出自《仙传拾遗》^⑥。此外,《云笈七签》本《壙城集仙录》亦有收录^⑦。《仙传拾遗》和《壙城集仙录》均是杜光庭所作,所以,《二十八治》中的这则材料很可能最早出自杜光庭。杜光庭是洞天福地仙境说最重要的总结者之一,他用洞天仙境说解释二十四治仙境本是情理中的事情。因此,我们认为,二十四治逐渐转变为洞天仙境,乃是受洞天福地仙境说影响使然。

三、洞天福地仙境体系

坐落于大地之上的人间仙境,是道教建立的最富有浪漫情调的彼岸理想世界,这种和凡尘世界一体不隔的宗教理想世界是中国文化中独有的,因此也最具民族特色。烟波微茫的沧海之中的十洲三岛由于远离人类生存的世界,似乎还算不上是真正的人间仙境。二十四治仙境虽然坐落于现实世界之中,但是由于其原型来自天师道的教区,因而其浪漫情调也便因原型的“客观现实性”过浓而大打折扣,加之其分布地区过于集中,并难以扩充,它对信众的吸引力终究有限。与之相比,散布于中国舆图之内的名山之中难以计数的洞天福地仙境就显得更具魅力。从某种意义上讲,洞天福地是道教创立的人间仙境体系中最有代表性的仙境,它甚至可以说是人间仙境的代名词。

洞天福地几乎都分布于中国境内的名山之中。这种相信名山之中藏有仙境的思想其实有着非常古老的文化根源,比如《山海经》、《淮南子》等典籍中的昆仑山,就是上古时期最重要的神仙世界;《海内经》中甚至直接点明仙人柏高

居于肇山之中^③；《庄子》中曾向黄帝传道的广成子也居住在崆峒山上^④，该山在杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》中甚至被直接纳入了七十二福地之中。洞天仙境说最基本的含义是名山之中藏有神仙洞府，神仙洞府贯通诸山，并可通达上天。这种思想恐怕和汉代纬书中“名山大川，孔穴相通”^⑤的观念有着直接联系。由此可见，道教创立的洞天福地并非向壁虚造、空穴来风。然而，道教徒又是如何解释这些散布于天下名山中的洞天仙境形成的原因的呢？杜光庭的解释可以说是最有建设性的，他说：

乾坤既辟，清浊肇分，融为江河，结为山岳。或上配辰宿，或下藏洞天，皆大圣上真主宰。其事则有灵宫闕府、玉宇金台，或结气所成，凝云虚构，或瑶池翠沼，流注于四隅，或珠林琼树，扶疏于其上，神凤飞虬之所产，天麟泽马之所栖，或日驭所经，或星廛所属，含藏风雨，蕴蓄云雷，为天地之关枢，为阴阳之机轴，乍标华于海上，或回疏于天中，或弱水之所萦，或洪涛之所隔，或日景所不照，人迹所不及。^⑥

从宗教的角度来看，杜光庭的解释无疑是非常具有理论价值的，然而，这种解释终究是违背历史逻辑的。其实，导致这种仙境思想产生的最直接原因是道教徒入山修行的宗教实践活动。“道教形成以后，随着道士入山隐居、合药、修炼和求乞成仙，群山壮丽的景色，奇峭的峰峦，幽奥的洞壑，从洞中涌出的溪流，和山中变化的万千气象，都足以引起共鸣并激发他们的幻想，加之原有的种种传说，从而逐渐形成大地名山之间有洞天福地的观念。”^⑦由此可见，洞天福地思想实际上是道教发展的产物。早在魏晋六朝时期，在道教中产生了名山中藏有仙境的思想，比如《抱朴子》中所说的“正神居其山中”的二十八座名山^⑧，就已暗示了名山乃仙境之所在。东晋的《道迹经》更进一步提出了十大洞天的说法，声称“五岳及名山皆有洞室”^⑨。《真诰》则对洞天仙境进行了形象生动描述：

人卒行出入者，都不觉是洞天之中，故自谓是外之道路也。日月之光既自不异，草木水泽又与外无别，飞鸟交横，风云翳郁，亦不知所以疑之矣。^⑩

洞天福地仙境说大约形成于东晋之前^⑪，但是，直到唐代中前期的道士司马承祯的《天地宫府图》才对洞天福地仙境体系进行了系统整理。此后，杜光庭在《洞天福地岳渎名山记》一书中又对洞天福地做了梳理工作。《天地宫府图》和《洞天福地岳渎名山记》对洞天福地仙境体系的描述大致相同^⑫，都把洞天福地分为十大洞天、三十六小洞天和七十二福地三个系统。洞天福地最重要的特点是，它们几乎都有明确的地理位置，分布于真实的山水之中，其中只有四个例外的情况：十大洞天中的西城山洞和西玄山洞“莫知所在”；三十六小洞天中的玉溜山“在东海近蓬莱岛”，清屿山“在东海之西，与扶桑相接”^⑬，不是真实的地理空间。其实，洞天福地仙境的这个特征正表明了“人间性”才是它们最基本的属性。因此，司马承祯和杜光庭在介绍洞天福地时都特别强调洞天福地的具体地理位置，对它们的仙境特征却不甚重视，通常只是在末尾指明该仙境是某位仙人的治所，以表示他们叙说的是仙境而非普通的山水地理。

《天地宫府图》和《洞天福地岳渎名山记》毕竟是阐述道教仙境思想的宗教理论著作，它们比较重视介绍洞天福地的地理位置，对洞天福地的仙境特征却着墨相对较少，固然是为了突出洞天福地作为人间仙境的特征。但是，之所以这么做也与全书的结构有关。比如《天地宫府图》在十大洞天、三十六小洞天和七十二福地之前都有一段提纲挈领的话：“十大洞天者，处大地名山之间，是上天遣群仙统治之所”；“三十六小洞天在诸名山之中，亦上仙所统治之处也”；“七十二福地在大地名山之间，上帝命真人治之，其间多得道之所”。^⑭既然洞天福地都是上仙真人的治所，那么，它们的仙境性质也就不言而喻了。

洞天福地虽然都是现实世界中真实存在的名山，但是，作为由神仙统治的人间仙境，它们毕竟不同于普通的自然山水。在每一个洞天之中，“基本上都有一个有别于人间的世外桃源”^⑮，正如《龟山玉经》所言：“十天之内，有洞天三十六，别有日月星辰。”^⑯每一个洞天基本上都是一个不同于现实世界的独立的宇宙空间，俗语中所谓的“别有洞天”，其实就是对洞天仙境这一特点最精炼的概括。洞天福地的这种二重空间结构

特征实际上是“自然时空模式与人文时空精神相叠合的结果”^⑩。正是这种亦真亦幻的仙境，构造了中国文化中最具特色的理想世界，不断刺激着中国人的艺术想象力和宗教热情，创造出了一套世界上绝无仅有的仙境信仰文化。

（责任编辑：心愚）

- ①①③袁珂：《山海经校注》，上海：上海古籍出版社，1980年，第321、325、198、444页。
- ②《列子·汤问》，《列子集释》，北京：中华书局，1979年，第151—152页。
- ③④⑧王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985年，第52、189、85页。
- ⑤《元始上真众仙记》，《道藏》3册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，第270页。
- ⑥《洞天福地岳渎名山记》，《道藏》11册，第56页。
- ⑦⑦⑪卿希泰主编：《中国道教》第4卷，上海：上海知识出版社，1994年，第133、136、136页。
- ⑧李剑国：《唐前志怪小说史》，天津：南开大学出版社，1984年，第167—171页。
- ⑨李丰楙：《六朝隋唐仙道类小说研究》，台北：台湾学生书局，1986年，第144页。
- ⑩顾颉刚：《山海经中的昆仑区》，《古史辨自序》，石家庄：河北教育出版社，2000年，第734、759页。
- ⑫卿希泰主编：《中国道教史》第2卷，成都：四川人民出版社，1996年，第447页。
- ⑬《广弘明集》卷12，《大正藏》卷52，第171页。
- ⑭《云笈七签》卷28引《玄都律》第16，济南：齐鲁书社，1988年，第166页。
- ⑮《云笈七签》卷28引《二十四治图》，济南：齐鲁书社，1988年，第163页。
- ⑯《云笈七签》卷28，济南：齐鲁书社，1988年，第167页。
- ⑰《陆先生道门科略》，《道藏》24册，第780页。
- ⑱王纯五：《天师道二十四治考》，成都：四川大学出版社，1996年，第71页。
- ⑲为避唐高宗李治的讳，杜光庭把二十四治改称二十四化或灵化二十四。参阅卿希泰主编：《中国道教史》第2卷，成都：四川人民出版社，1996年，第456页。
- ⑳《无上秘要》等书对二十四治的记载大体相同，为避免重复引用，此处对二十四治的叙述均以《云笈七签》卷28《二十八治》的文本为依据。由于从此书中取材较多，不再一一注明出处。后文凡未注明出处的关于二十四治的材料，均出自《云笈七签》。
- ㉑按：杜光庭的灵化二十四中未对二十四治进行三品分类。
- ㉒《云笈七签》卷28引《太真科》下卷云：“四品

在外名别治，于内名备治。”可见别治又名备治。

- ㉓卿希泰主编：《中国道教史》第1卷，成都：四川人民出版社，1996年，第184页。
- ㉔葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三联书店，2003年，第26页。
- ㉕二十四治几乎都位于天师道的大本营四川境内，唯北邙治坐落于中原地区，故学术界对此治的具体地理位置多有疑义。近年来张勋燎先生利用大量考古材料研究天师道的早期历史，认为东汉初年的明帝时期就已出现天师道，其主要流行于中原地区，后来天师道又逐渐西传，进入四川地区，因此，二十四治中的北邙治位于洛阳地区，恰恰暗示了天师道的传播状况。参阅张勋燎：《东汉墓葬出土解注器和天师道的起源》，《中国道教考古》第1册，北京：线装书局，2006年。
- ㉖参阅王纯五：《天师道二十四治考》，成都：四川大学出版社，1996年。
- ㉗《灵宝洞玄自然九天生神章经》，《云笈七签》卷16，济南：齐鲁书社，1988年，第99页。
- ㉘《天尊老君名号历劫经略》，《云笈七签》卷3，齐鲁书社，1988年，第14页。
- ㉙《云笈七签》卷28《二十八治》，济南：齐鲁书社，1988年，第163页。
- ㉚詹石窗：《道教文化十五讲》，北京：北京大学出版社，2003年，第365、375页。
- ㉛《太平广记》卷37，北京：中华书局，1961年，第235页。
- ㉜《墉城集仙录》，《云笈七签》卷116，济南：齐鲁书社，1988年，第647页。
- ㉝《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第379页。
- ㉞安居香山、中村璋八辑：《纬书集成·河图括地象》，石家庄：河北人民出版社，1994年，第1091页。
- ㉟《洞天福地岳渎名山记序》，《道藏》11册，第55页。
- ㊱《道迹经》，《道藏》25册，第11页。
- ㊲《真诰》，《道藏》20册，第553页。
- ㊳《洞天福地岳渎名山记》中所列七十二福地和《天地官府图》出入较大，卿希泰先生认为道教关于洞天福地的具体说法可能不只一种，《洞天福地岳渎名山记》的材料不完全来源于《天地官府图》，可能另有所本。参阅卿希泰主编：《中国道教史》第2卷，成都：四川人民出版社，1996年，第455—456页。
- ㊴《天地官府图》，《云笈七签》卷27，济南：齐鲁书社，1988年，第159、161页。
- ㊵《天地官府图》，《云笈七签》卷27，济南：齐鲁书社，1988年，第158、159、160页。
- ㊶施舟人：《中国文化基因库》，北京：北京大学出版社，2002年，第134页。
- ㊷《洞天福地岳渎名山记》引《龟山玉经》，《道藏》11册，第55页。