



謹以此書獻給一直支持我道教研究的施舟人 (Kristofer Schipper) 教授，以表誠摯謝忱。



序言

希望對道教信仰文化有興趣的有心人通過閱讀《了解道教》得以進入道教的世界，是這本小書的出版初衷。

道教是中國土生土長的傳統宗教，本身就是一個博大精深、中國宗教文化寶庫。在中國社會，道教歷來具有廣泛的精神影響力，並滲透至社會各個階層，從王朝的統治者、精英知識分子到民間百姓，形成了獨特的中國本土宗教文化特色。

道教信仰內涵雖然龐雜，但並非是一個在儒、釋以外的中國傳統信仰文化「雜貨堆」。我們不能將一切非儒、非釋的信仰行為均視為道教信仰，亦不能認為這些非儒、非釋的信仰均符合道教的原則，我們必須清楚認識道教信仰有其獨特並一以貫之的主體性，我們也必要明晰道教與周邊民間信仰的關係。道教作為一個宗教信仰，有其獨立的知識系統，可讓人們了解和學習。

與其他外來的宗教不同，道教是一個本土味很濃的宗教。要了解道教，一開始難免要從歷史材料中去掌握一些基本的道教概念，但要認識道教這個宗教傳統的來龍去脈，純歷史的理解進路，僅僅有助於釐清道教的歷史發展，卻難以認識其博大精深的宗教信仰內涵與文化傳統，以及從中折射出來的人生智慧。

然而，現在所見道教的情況已不復往昔的興盛蓬勃，因為從晚清到近代，道教曾陷入今日大家難以想像的困境，這也是造成今天大家不明白、不了解道教的原因。例如在香港殯儀館中擔任儀式專家的正一派火居道士（廣東俗稱「喃嘸先生」）所做的功德法事，大部分喪禮參與者並不十分明白這些法事的程序和用意，更不了解這些看似繁複的儀式背後悠久的道教度亡傳統。

要了解道教這個複雜的宗教文化傳統，不能離開中國傳統文化的思維及價值系統。道教對中國人來說，不是一個已逝去的傳統宗教信仰；反之，它豐富的宗教習俗和生命智慧依然構成當今大多數中國民眾的信仰內容，並成為可以倚靠的精神力量。但是，由於道教蘊涵中國兩千多年的宗教傳統，又涉及龐雜多樣的經籍、儀式、符咒、修煉和道派，並且在其歷史發展中又結合了中國地方社會多元和複雜的宗教文

化和習俗，因此對一般讀者而言，具備整體的道教知識，實乃不易之事。而事實上，就客觀條件而言，道教文化已與我們今天的學校教育體系完全脫節，這種割離，實為現代文明沉重地掩蓋源遠流長的中國傳統文化的表象之一，令有識者無限感慨與唏噓。

作為中國土生土長的宗教，這兩個「土」字顯示了道教長久以來與地方社群的生活習俗建立了密切的聯繫。一方面，道教將與民眾禍福命運有關的宗教信仰，付諸於齋醮科儀的實踐中；另一方面，由道士主持的齋醮科儀在中國民間社會普遍地盛行。正如臺灣道教學者李豐楙所概括：「無論是拔度性質的齋法，抑或吉慶性質的醮法，都已和常民生活聯結為一體，真正成為生活習俗中的一部分。」

要了解道教，就不能依據受基督新教影響甚深的現代西方宗教觀。與出自西方基督傳統背景的宗教不同，道教的教義信條和對信徒身份的界定並不是建立在某些固定的神學理念之上。從宗教比較角度來說，道教不屬於強調「教義認信」的宗教，不像基督宗教那樣執著於向其他文化傳播其「普世價值」，從而不斷在各個歷史時期和文化變遷中推廣其「正統」的神學教義；道教也不會刻意劃定信徒身份，皈依和

信仰轉換在道教世界中並非主要問題。可以說，道教屬於儀式型宗教（liturgical religion），儀式之於道教的重要性造就了這一宗教的獨特面貌。道教以其繁複的宗教儀式著稱，從某種意義上來說，道教是以科儀立教的。因其「土生土長」的身份，道教在齋醮儀式之中已經自然而然地表達了中國人祈願、懺悔、赦罪、解脫及拯救等宗教精神。

本書共分五章，循序漸進地勾勒出一條了解道教的線索。希望通過筆者的解說，大家不單單可以從哲學、抽象的層面去了解道教，還能從宗教、具象的層面去認識道教，並且能在自己身邊發現道教。

了解道教不能離開它的載體，宮觀就是其中一個載體。第一章介紹道教信仰的傳播，以宮觀和宮觀道士（即今日所說的道教教職人員）為核心。這一章的主旨是介紹道教宮觀與教職人員，包括出家道士，以及非出家但與宮觀有關或與宮觀的道教生活有密切關係的道士。概觀中國道教的宮觀，實踐道教信仰的不完全是出家道士，非出家道士的普遍存在是當下道教的實際生存狀態。

第二章的內容是詳解道教所信仰的「道」之真意。道教以「道」立教，欲了解道教，首先就要了解何為「道」。「道」的思想一直是中國傳統文化深層結構的重要組成部分。「道」信仰的核心內容是對生命的肯定和尊重，因此說道教教義就在於「尊道貴生」。以「道」的信仰為核心，道教在歷史發展中的存在形態分為不同時期的不同道派。本書將以「正一」和「全真」這兩個明代以來最具代表性的道派傳統作為個案進行說明。借用著名道教學者施舟人（Kristofer Schipper）的說法，兩個道派「非常完美地相互補充」：全真教（另稱全真道、全真派，本書統稱全真教）通過其嚴格的戒律清規和對內丹道術的修習，保持和完善了道教較高層次的神秘主義；而正一派則支撐著地方社群的廟宇組織，並為地方民眾提供儀式專家及道教儀式服務。

第三章將談及道教在地方社會的生存狀態，道教的廟宇化以及廟宇的道教化，說明地方火居道士與民間習俗、宗教生活有非常緊密的關係。這章的內容主要涉及道教信仰的傳播，包括地方社會中道教信仰的滲透情況、普遍程度和習俗化儀式。地方廟宇的道教化，可以通過廟宇中的節誕、開光或中元法會等來觀察。例如今日香港長洲的太平清醮，道教在這一大型民俗活動中扮演頗為重要的角色。

第四章主要介紹的是在家信眾組織的道堂。明清以來，道教的存在形式出現一種新的發展趨勢，道教研究者認為這趨勢和明清社會的轉變相呼應。本章介紹的是道教第三種重要的存在形式，即不是以道士或者道觀為中心，而是由一群崇拜某位道教神明的在家信眾聚合組成的道壇或道堂。這類扶乩道堂大部分供奉的是呂祖。我們將探究如何在道教傳統中理解呂祖乩壇的發展。

進入《了解道教》第五章，我們將以道教對死者的救濟作為切入點，討論道教的生死觀，解說道教儀式與民眾生活的緊密關係，並分析其宗教信仰如何體現於科儀的實踐中。本章先解說「鬼魂」這個中國宗教信仰基本的象徵符號，並分述儒家喪禮與道教度亡儀式間儀式目的之差別，再以香港正一派的齋儀為例，詳明道教度亡儀式中的節次關係及內裡所包含的意義。最後，討論道教打齋儀式背後的神學內容，指出道教追求一個「無冤結」社會之宗教理想。

最後，本書認為傳統中國文化仍可以為中國現代社會和個人生命提供重要啟迪，因此有必要重建道教人文傳統。重建道教文化，首先必須重新提煉道教傳統信仰，發掘其對當代精神文明的貢獻。

本書能夠付梓問世，筆者首先要感謝三聯書店（香港）的李安女士，由於她的誠懇邀請，筆者才答應為三聯書店主辦的「開方講堂系列」講授四課「了解道教」的公開講座：（一）道教教派的歷史發展：正一與全真；（二）道教神明信仰與民間廟宇祭祀的關係；（三）道教呂祖與扶乩信仰；（四）道教齋醮科儀及其生死信仰。本書基於這四講內容擴寫而成。其次，筆者要感謝以下四位香港中文大學道教研究博士課程的學生：潘祉渝小姐、胡劼辰先生、龍泓孜小姐、梁斯韻博士。他們先將筆者的講座錄音轉換成文字，之後再由筆者整理、修訂及增補，撰成全書文稿。本書的文字潤飾，亦獲得吳真教授、祝逸雯博士和陳文妍小姐的協助，在此一併致謝。最後，筆者要感謝賀晏然博士和陳虹莊女士。她們先後與筆者一起工作，在本書的編輯、校訂和出版過程中多有襄助。

第一章

如何了解道教？ 道教起源及歷史發展

- 18 第一節 道教在近現代中國的興衰
- 23 第二節 「習俗化」的道教信仰
- 28 第三節 道教信仰與文化的七種載體
 - 一、道觀
 - 二、道士：正一派（俗世火居）與全真教（叢林出家）
 - 三、科儀
 - 四、扶乩道壇
 - 五、性命修煉（內丹）
 - 六、道教神祇
 - 七、《道藏》

第二章

「道」與道派

- 68 第一節 道是甚麼？
 - 一、「道」、「道氣」與宇宙萬物的生成關係
 - 二、道與個人、社會和自然的關係：生生不息之道
- 84 第二節 老子與《道德經》
 - 一、《道德經》
 - 二、老子與太上老君
 - 三、國家化的老子祭祀與全國老君廟的建立
- 91 第三節 道派之一：天師正一派
 - 一、正一派的源流與東漢天師道的形成
 - 二、宋代道教與地方廟宇的發展
 - 三、明清時期的張天師
- 105 第四節 道派之二：全真教與龍門派

- 一、全真教的歷史起源
 - 二、清代全真龍門派的發展：以廣東為例
- 結語 122

第三章

道教神明、儀式與地方廟宇祭祀

- 第一節 道觀與地方廟宇 126
 - 第二節 道教神明信仰 131
 - 第三節 道教的「先天神」 140
 - 第四節 地方廟宇的道教化 145
 - 第五節 民間廟宇的道教神明崇拜 154
 - 第六節 道教科儀與中國民俗生活的關係：以打齋道場及太平清醮為例 157
- 結語 166
- 複合的中國宗教習俗

第四章

在家信眾的道教傳統：呂祖道壇與扶乩信仰

- 第一節 宮觀道教、火居道士與在家信眾的道教傳統 170
- 第二節 扶乩與道教 173
 - 一、扶乩
 - 二、扶乩與道教
 - 三、香港道教的扶乩傳統及其源流
- 第三節 呂祖信仰與扶乩 182
 - 一、呂祖信仰緣起
 - 二、從呂洞賓到呂祖
 - 三、清代扶乩道壇的呂祖信仰及四種《呂祖全書》
- 第四節 推動清代呂祖信仰的乩壇與嘉慶《道藏輯要》 205
 - 一、涵三宮
 - 二、覺源壇

三、《道藏輯要》	
四、清代文人道教傳統	
五、香港的在家善信組成的呂祖扶乩道堂及呂祖懺	
結語	227

第五章

道教的生死觀 「既知生，復知死」

第一節 前言	232
第二節 中國宗教信仰基本的象徵符號：鬼魂	234
第三節 儒家喪禮	237
第四節 道教對死亡的終極關懷：度亡	240
第五節 香港殯儀館與道教正一齋儀	247
第六節 道教打齋儀式背後對亡魂在幽冥地獄的處境想像：齋儀神學	259
一、冥途之旅	

二、死魂在冥界的罪罰處境	
三、罪過的由來	
四、祖先及子孫的罪謫	
五、陰陽兩界互通	
六、死魂注連：陰不安、陽不樂	
七、解罪	
八、懺謝罪愆，與道契合	
結語 道教拔度亡魂的目標 「無冤結」的理想	273
後跋 如何進一步了解道教文化	275

附錄

香港蓬瀛仙館導賞	281
《了解道教》延伸閱讀書籍目錄	324

第一節 道觀與地方廟宇

本書第一、二章主要從道派的傳承、道觀的組織以及道觀教職人員所從事的儀式活動去了解道教。這樣的進路可能比純哲學的角度更為具體全面，但也有一個不足之處，即如果只是單單從道教的組織和教職人員——無論是出家道士抑或從事道教儀式的正一派火居道士（即廣東或香港常說的「喃嘸先生」）——仍然無法窺見道教的全貌。道教本身與西方宗教不同的地方，在於它並非要建立一個排他的宗教觀念、宗教信仰。上文提到道教土生土長的特點，所謂的「土長」，即是指道教在中國的社會文化中所呈現的地方色彩、滲透影響、普遍程度，表現為道教和我們周遭的廟宇神明祭祀之間的關係等等。所以這一章從道教神明信仰以及道教與廟宇信仰之關係的宗教角度來了解道教。

為何在本章標題中加入「儀式」一詞呢？如果談及道教的宗教色彩——正如上一章所講——它不是一個外來宗教，而是源於中國本土多元的宗教文化。我們可以看到，基督教和佛教等外來的宗教都會強調自己與他人的不同，讓信眾可以自我抉擇——為何

相信該宗教而不相信其他宗教，甚至是他們本土的宗教。這類具有傳教性質的宗教，往往以教義作為首要的面貌，通過教義說明與其他宗教不同的地方。而道教的宗教色彩蘊含在本土文化裡面，解答中國人對生死的疑慮，進而解決生老病死等宗教關懷的終極問題，這些主要不是首先以教義，而是通過儀式來表達的。如果放在當今世界的各個宗教傳統中來看，所謂的「教義型宗教」（doctrinal religion）以基督教和佛教作為代表，但是所謂「儀式型宗教」（liturgical religion）則以道教為典型。

我們討論道教，不能離開身邊的社會環境，如果大家看一看身邊香港道教的發展，就會明白這不是一個純哲學層面的講究接受與否的宗教，而是與我們日常生活不可分離、土生土長的宗教。從傳統的層面來看，香港的宗教信仰習俗以地方廟宇為主體，到了二十一世紀，儘管中環、銅鑼灣、尖沙咀等地區非常現代化，但這並不代表傳統信仰的消逝。傳統的中國信仰，包括道教，已成為了一種習俗性質的文化和日常生活中不可缺少的信仰。例如過春節的時候，有很多不認識道教歷史和教義的年輕人去圓玄學院、雲泉仙館、蓬瀛仙館、黃大仙廟等道觀拜太歲神，祈求轉運。因此，我們不能簡單地套用宗教世俗化的理論，認為傳統的宗教信仰已經在現代香港社會消逝。

傳統的宗教信仰，包括道教信仰和廟宇祭祀文化，在今天的香港社會仍然有很強大的生命力。香港道教聯合會曾經做過一項調查，計算從正月初一到十五期間有多少信徒會去傳統的道教廟宇祭拜，其中包括黃大仙祠、青松觀、圓玄學院和蓬瀛仙館，結果發現僅黃大仙祠就有七十萬人次前往，加上其他宮觀一共可達一百五十萬人次。在西方的宗教概念中，這些信眾不是自覺的道教徒，但新年到道教宮觀去祭拜是不是一種道教行為呢？我想答案顯而易見。由這個例子不難看出，今日社會的道教信仰依然具有強大的生命力和習俗色彩。

上文曾提及，道教信仰是以道觀和道士作為載體和媒介來表達其存在感的宗教。例如粉嶺蓬瀛仙館，從山門沿石階而上，到主殿 兜率宮，其道教神明信仰便清晰可見，即在主殿供奉神明太上老君（中位）、孚佑帝君呂祖（左位）、全真祖師丘長春（右位），這樣的格局說明蓬瀛仙館是歷史悠久的全真教道觀。

上一章講及全真教龍門派的傳統時，曾說要了解道教首先要從道派的歷史出發，不過我們在廣東地區的田野考察中發現，有些問題並不能用道派歷史去解釋。譬如廣州蘿崗區筆村玄帝古廟的主殿，神壇上不止供奉一座神像，共有鄧天君、文昌帝君、玄天上帝、關聖帝君、趙元帥、雷聲普化天尊等共七位道教神明，這是傳統鄉村廟宇典型的「一廟多神」。玄帝古廟的主神玄天上帝毫無疑問是道教神明，而鄧天君、文昌帝君、關聖帝君、趙元帥、雷聲普化天尊不都是道教神譜裡面的神明嗎？那麼是否意味著這個廟就是道觀呢？那又不是，它的性質就是一座稱為「玄帝古廟」（又稱北帝廟）的村廟。那我們如何去了解這一現象呢？

先前所說的道教神明信仰的滲透影響和習俗色彩就體現在這裡：一個地方廟宇並不是由道士打理，也不是由一個道派的傳承而產生，但在這個廟宇裡面卻供奉著和道教有關的神明。那我們該如何理解這種現象呢？有些廟宇，如九龍坪石的三山國王廟是從潮州傳入的，其主神的身份是一個地方的神明，明顯不從屬於道教的神譜。因此，這只是一所供奉潮州地方神明的廟宇，具有很強的地方色彩與社群聯繫，並不是道教廟宇。要了解道教神明信仰的所在處，從蓬瀛仙館到玄帝古廟，再到三山國王廟，三者之間如何區別，又如何讓我們認識道教具體的宗教信仰呢？

本章希望讓讀者了解道教神明和地方神明有甚麼區別，道教宮觀與供奉道教神明的廟宇在宗教傳統的分類上又有甚麼區別。道教的宮觀身份很清楚，一般具有道派的



廣州筆村北帝古廟神像，左起：趙公元帥、關聖帝君、玄天上帝、文昌帝君、雷霆欽火鄧大天君

傳承，並且由道士或道教信徒管理，「宮」和「觀」的區別在於殿宇規模。但「道教廟宇」的概念，是指廟宇裡面供奉道教的神明，或者舉行一些和道教有關的祭祀儀式活動。

今日在九龍紅磡的觀音廟，經常會舉行「借庫」活動，這間廟宇供奉的是觀音，表面看同道教沒甚麼關係，但這個廟宇的司祝會請職業道士在廟內舉行祈福、禮斗或中元法會等道教儀式。換言之，有些地方廟宇是和道教信仰有關，包括供奉和道教有直接關係的神明，或者是由受邀請的道士主持道教儀式；但是有一些地方廟宇，跟以上三種類型——道派傳承、道教

神明、道教儀式——均無關係。

☯ 第二節 道教神明信仰

在道觀裡面，三清的神明信仰主體意識是很清楚的。玉清元始天尊、上清靈寶天尊和太清道德天尊是道教的最高神明。在今日香港新界圍村的太平清醮儀式中，正一派的道士會設立一個供奉三清尊神的神壇，作為道士舉行醮儀的內壇場所。在蓬瀛仙館主殿的中位，就是太上老君，即三清尊神之一的道德天尊。此外，在道教的其它神明信仰裡，祀奉呂祖孚佑帝君也很普遍。在香港大概一百多所宮觀和道堂裡，大約有三分之一供奉的主神是呂祖孚佑帝君。譬如黃大仙祠，雖然供奉的主神是赤松黃大仙，但其旁也供奉呂祖。道教的神明，還包括斗姆元君，又稱為眾星之母，眾星即東南西北二十八宿。另一例子是太乙救苦天尊，如今在殯儀館舉行的打齋儀式過程中，超度亡魂所請的神明就是太乙救苦天尊。這在齋醮儀式的分類中特別清楚：超度亡魂是齋儀，打醮則是醮儀；前者是凶事，後者為吉事。打醮為村民祈求



道德天尊（北京白雲觀藏）



靈寶天尊（北京白雲觀藏）



元始天尊神像（北京白雲觀藏）

平安，就不需要請太乙救苦天尊；但在度亡的科儀中就要邀請太乙救苦天尊臨壇。在道教的神明信仰中，有兩條基本原則需要特別注意。一是諸神之間是有不同的等級階位的，二是不同的神明之間有相應的天職和工作分配。這也是中國傳統的宗教文化和西方宗教文化的不同之處。

在神明信仰的等級中，有上界神明、中界神明和下界神明的區別，而且不同的神明之間還有分工的關係。接下來，我們使用一幅清代的道教眾神圖像——「道正宗師圖」，讓大家認識道教的神明和神譜系統。這幅眾神圖中共收錄了八十三位神明，分為八個階位。第一階層為三清尊神、玉皇大帝、四御和西王母，三清即上文介紹的元始天尊、靈寶天尊和道德天尊；四御即北極紫微大帝、勾陳天皇大帝、南極長生大帝、后土皇地祇；第二階層有斗姆元君、北斗七位星君和南斗六位星君；第三階層為真武及其左右共十位元帥，上文提到的趙元帥，也位在這十大元帥之中；第四階層是五方五老天尊，五方即指東南西北中五個方位，五方五老天尊即是按照這五個方位分置的道教神明；第五階層是太乙救苦天尊和十大冥王；第六階層是雷聲普化天尊和雷部的各位官將；第七階層是東嶽大帝以及二郎神等眾神；第八階層是



道正宗師圖（李遠國教授藏）

土地、城隍神、關帝和四時功曹。

接下來我們就個別神明具體講解。第一階層的三清尊神非常重要，承載著背後道教神學。三清代表著道教對創世神學的理解：元始天尊手執丹丸，右手虛拈，左手虛捧，象徵天地未形、萬物未生、清濁未判、陰陽未分，混沌之時的無極狀態；靈寶天尊通常位於元始天尊的左邊，象徵著混沌始辨、清濁始判、陰陽始分的太極狀態；道德天尊則手執太極扇，象徵由太極分出陰陽兩儀。所以，三清象徵著道從無極到太極再到陰陽的創生過程。三清一方面指三界之上的三清神仙境地，即玉清天、上清天、太清天；另一方面，三清亦可指居於三清境的三位至尊神，即元始天尊、靈寶天尊、道德天尊。需要強調的是，道教中所謂「先天神」的系統，是指這些神並非從凡胎升格成神，而是由道氣化生為神，「一氣化三清」的意思，就是指從道氣化為至高的神明。

第三階有真武（又稱玄天上帝或北帝），其特別的象徵符號是腳踩龜蛇。在北帝的左右就是著名的十大元帥神，例如趙元帥（趙公明）、殷元帥（殷郊）、康元帥（康保裔）。香港許多宮觀會供奉北帝，北帝所代表的玄武信仰來自古代的星宿信仰。北方



斗姆元君（北京白雲觀藏）



玄天上帝（武當山博物館藏）

七宿總稱為玄武，東南西三個方向則分別是青龍、朱雀、白虎。「北方斗、牛、女、虛、危、室、壁七宿，其形如龜蛇，曰玄武。」（見《尚書考靈曜》，收入《重修緯書集成》）這也是北帝腳踏龜蛇之形象的出處。漢代四神銅鏡和瓦當上已有明確反映「北宮玄武」為龜蛇交纏之獸象。除了是北方星神，玄武又是水神之名。（《後漢書·王梁傳》）明末清初廣東文人屈大均（1630-1696）在《廣東新語》稱：「蓋天宮書所稱，北宮黑帝，其精玄武者也。……祀黑帝者以其司水之源也。」自宋代之後，為了避趙玄朗諱，玄武改成真武，屢受國封，其祠祀也逐漸遍佈天下。道教許多儀式也是以北帝或玄武為主神，例如向北帝拜懺的《太上玄天北極法主蕩魔天尊寶懺》。

第八階主要有城隍和土地，為地方神明。第一階的三清是道氣所化，第二階的斗姆是眾星之母，第三階的北帝也是北方七宿的星神，而到了第八階則是管理地方事務的城隍和土地，亦包括處在八階中最低位的關帝。關帝在清代備受尊崇，然而他無法進入最高三階，因為他並非直接從道氣所演化的先天神，而是「人神」（human god），即是由人而成的神。

道教的神明信仰非常堅持先天神和後天神的區分。在歷史發展中，許多對國家和地

方有巨大貢獻的人物，陸續被道教神譜所吸收，對於這些人神的崇拜不限於某一個地方，他們往往是跨地域的神明，包括天后（媽祖）、關帝、梓童、華光等。而對於神明的敕封，除了國家層面的國封之外，還有從道教角度出發的道封，例如龍虎山的張天師就曾敕封關帝，將之納入到道教的神明譜系中。關帝大約在唐代被吸收入道教的神譜，其神格在宋元明清一路提升，《道藏》中也有崇拜關帝的經書。《太上大聖朗靈上將護國妙經》。但無論如何，關帝在道教的神譜中始終是下階的神明。另一方面，有許多地方神明始終沒有被道教吸收，例如香港沙田區著名的車公廟，或筲箕灣的譚公廟，其供奉的車公或譚公仍是純粹的地方神明，完全不見於明代正統年間《道藏》所收的道經。

☯ 第三節 道教的「先天神」

接下來，我們將進一步討論道教中的先天神。道教的神明觀，可以概括為「千真萬靈，皆道氣也」。譬如說元始天尊為「萬化之源，道之玄氣」。據道教神學觀，元始天尊

的成形，是在道氣匯聚而成形之後，其中有神名天尊，居玉清聖境。在道教的天地之中，玄、元、始三氣構成了整個世界。元始天尊為道之玄氣，靈寶天尊為道之元氣，道德天尊為道之始氣，所以道教所謂的神也就是道散而為氣、聚而成神。換句話說，道教供奉三清尊神，也就是供奉「道」。

位於三清尊神之下的玉皇大帝的出現，從道衍生而來。自從三氣化生，高出乾坤的地表，孕育了萬物而沒有承載，三才肇立，道氣清高而澄淨，積聚陽氣而成為天。天是萬千事物的本源，豈能沒有主導者呢？用其形象而命名可以稱之為天，以其主宰的職能命名可以稱之為帝王，治理的範圍在一切玄氣之下，而在三界之上崇高的位置，此之為玉皇大帝。

總而言之，三清尊神、玉皇大帝、四御和西王母等上界眾神都是由道氣所化，結形成神，並非由人而成神。故而南宋道士金允中《上清靈寶大法》就對此評論道：「三清三境天尊，誰不知道他們是玄、元、始三氣呢，但是氣之匯聚則生成形狀，氣體散開則又重新化為氣，是萬化的源頭，三才的始祖，天地的根基，不可以得而名義。所以道教神學中最基本的一點就是所有的先天神都是道氣所化。《上清靈寶大法》」