



华侨与杨羲：“真人之诰”的灵媒考辨

程乐松

六朝时期的上清派道教及上清经典的文献历史一直是道教研究的重要课题，而陶弘景编著的《真诰》与杨羲、许谧、许翊等人受降于仙真的“手书”的文本历史则是上清经典文献历史的核心材料之一。学界一般以“杨许手书”代称杨羲、许谧及许翊等人的手书，按照陶弘景的说法，“杨许手书”是魏夫人等仙真向杨许降示的

经典和诰示，其中包括真人诰示的真经、杨许与真人之间的对话、杨许之间的书简来往。然而，“杨许手书”的文本历史中，一直有一个悬而未决的问题，即在杨羲之前，二许还有一个灵媒华侨，这个灵媒在与神感通一段时间之后，因为“泄漏真经诰示”而被贬谪了。

学界前贤对于华侨与杨羲的关系的研究往往止步于陶弘景对华侨降受经历的记录及《紫阳真人内传》等文献中周紫阳及裴清灵降真华侨的描

③① 赵避尘，龙门派第11代，道号顺一子，有“千峰老人”之称。光绪21年，即1895，师从了然、空禅师。其与弟子有关内丹修炼问答辑为《性命法诀明指》，书中第三口诀有“开通八脉”，文中提到呼吸工夫可通阴阳膻、阴阳跻。

③② 见《性命法诀明指·第三口诀·开通八脉》，徐兆仁编《伍柳法脉》，北京：中国人民大学出版社，1990年，第33页。

③③ 见柳华阳《慧命经》，《伍柳法脉》，第201页。

③④ 见柳华阳《金仙证论·图说第十》，徐兆仁编《仙道正传》，北京：中国人民大学出版社，1992年，第190页。

③⑤ 见《性命法诀明指·千峰序语》，徐兆仁编《先天派诀》，北京：中国人民大学出版社，1990年，第2页。

③⑥ 见张三丰《道言浅近说》，徐兆仁编《太极道诀》，北京：中国人民大学出版社，1990年，第21页。

③⑦ 见张三丰《玄机直讲·一粒黍米说》，《太极道诀》页8。

③⑧ 《大成捷要叙》是由大清真姚至果所写，时为民国十八年，即1929年。故《大成捷要》应当出现于1929年或之前。

③⑨ 柳华阳《金仙证论》，《仙道正传》页178。

④①① 见张三丰《道言浅近说》，《太极道诀》，第20-21页，第22页。

④② 《道乡集》传自清代崂山白云洞道长王全启，民国22年（1933）由道人玄中子朱文彬辑校成书。见《仙道正传》页8-9。另《大成捷要》页7-8。

④③④⑦ 见张三丰《大道论》，《太极道诀》，第34页，第20页。

④④ 《庄子·人间世》：“虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。”

④⑤ 例子不胜枚举，譬如赵避尘云“忽有眉间又掣电光，虚室生白，由炁内生，金光三现也，是采大药之景到”。见《性命法诀明指·第十三口诀·采大药过关》，《先天派诀》第138页。

④⑥ 见《太平经合校·卷18-34·守一明法》第16页。

④⑧ 柳华阳《金仙证论·火候次序第十六》，《仙道正传》第197页。

④⑨ 《太乙金华宗旨》降乩于康熙七年（1668），但到了乾隆四十年（1775）才有抄本面世。此书有“回光”专论，例如第三章回光守中、第四章回光调息、第五章回光差谬、第六章回光验证、第七章回光活法，及第十章性光识光等，全都关乎内丹修炼出现回光的专题演说。

⑤①⑤②⑤③⑤④ 见《性命法诀明指·第五口诀·外文武火法》，《先天派诀》，第48页，第69页，第124页，第74页，第75页。

⑤⑤ 见《丘祖秘传大丹直指·二论玄窍》，《仙学辑要》第588页。

⑤⑥ 赵避尘说：“今将所得放师及自己所曾经验者，尽情宣布。希望依法修炼者，证位仙班，或同登寿域，于愿足矣。”见《千峰序语》，《性命法诀明指》第2页。

⑤⑦⑤⑧⑤⑨ 李子欣亦说此书“泄千古之秘，字字真诠，言言秘诀”，见《李子欣序》，《性命法诀明指》第8页，第37页。

（作者系香港针灸师、香港中文大学道教文化研究中心兼任讲师）

述，往往没有重视今本《真诰》中几条明显与华侨有关的记录；此外，也没有重视研究《真诰》中保存的“真人诰受”及“杨许降真纪事”中的零星线索，以重构杨许降受记录模式、叙事主题与降受秩序，以及杨羲与华侨作为二许的灵媒之间的关系。

毋庸置疑，华侨与杨羲这两个灵媒之间的关系和转换显然不止于《真诰》中所见的叙述，我们应该如何认识华侨与杨羲之间的关系？“杨许手书”乃至《真诰》中是否有华侨下降的诰示，是否可以从《真诰》的文本内容及其编辑者陶弘景的一些记述中找到一些线索？

要厘清这一问题，我们可以从包括《真诰》在内的系列茅山真人之诰相关文本的内容中找到一些线索。如果要从“杨许手书”及《真诰》等文本入手研究华侨与杨羲这两个灵媒与二许之间的关系，就应当首先厘清陶弘景在《真诰》中一再强调的“真人诰受”的性质和内容。如果抛开《真诰》的篇章结构和神学体系，那么“杨许手书”从内容和结构上来说都是十分零散的，都是仙真随事问答的零星记录，在内容和体系上连贯性并不强。陶弘景作为“杨许手书”的编辑和注释者将“杨许手书”的零星和分散的内容安置在主题既定的篇章结构中，换言之，厘清“杨许手书”的内容原貌应该分析《真诰·序录》中所见陶弘景关于编辑过程的记述和“真人诰受”编辑原则的说明。在陶弘景的说明中，“晋哀帝兴宁二年”是魏夫人降授的起点，也就成为杨羲与二许接受真人诰受的“起点”，这个起点的神学意味大于其研究价值。那么从陶弘景的这个起点出发，我们就可以发现华侨与杨羲两个灵媒的交接点。

另一方面，按照陶弘景的说法，华侨被仙真罢黜之后，其下降的真文和仙经就不显外出了，这个说法从神学意义上很容易理解。然而，实际上是否如此？“杨许手书”乃至《真诰》中是否可能有华侨下降的真人诰受呢？我们可以从道授及酆都宫记两篇文字中找到一些线索。

我们认为，华侨与杨羲之间的交接不仅仅是灵媒的转换，更是仙真体系的转换。此外，从《真诰》的内容来看，华侨下降的真人诰受并不是完全消失了，而是以“杨许手书”的面貌继续流转，成为上清经典文本的一部分。

二

与上清经典及上清仙真传记相较，“杨许手书”的“真受”是由一系列零散的降真纪事及修用口诀构成的，内容非常庞杂和零乱，其性质更加接近通过神媒的“修炼”与“教义”问答，更为重要的是，随事问答的主题往往针对二许的修炼和宗教生活，与经典和仙真传记的体例和内容都有很大区别。此外，“杨许手书”的降授中有一大部分是不记降受年份甚至不记降受时间的。

按照陶弘景的注释，“杨许手书”中“道授”及“酆都宫记”等两卷是经过整理的，前后完帙，降授时间、降授地点及受降的神媒都没有明确的说明。陶弘景所得之“真受”只是杨许关于降真纪事与修用口诀的记录中很小的部分，其余大半都已经亡佚，^①这也直接导致陶弘景在编辑《真诰》的过程中无法前后连缀降真纪事，修用口诀与纪事之间也难以对参。

由于“真受”中所见的降真纪事与口诀是“随事显法”，绝无理论线索与系统可循，唯一可资连缀这些“真受”的线索就是降真纪事的前后关联与时间承继关系；与此同时，陶弘景对“真受”的整理又不能仅限于降真纪事的前后连缀，还要在上清炼养法术及神学思想的框架内处理降真纪事、修道教诫与炼养要诀之间。从这个意义上讲，在整理和编注《真诰》的过程中，与其说陶弘景是从文本内容的考证中对材料进行编年，不如说他是在一个既定的神学思想及炼养法术的框架内缀连并解说“真受”中所见之零散的降真纪事。

在“真受”的编年问题上，陶弘景的编年原则和叙事框架的基础有二：其一，南真魏夫人降授杨羲，杨羲授真诰于二许的传承谱系；其二，以杨羲受降于九华真妃为起点的感遇叙事与“真



受”编年。在上述具有强烈神学意味的编年原则和叙事框架下，陶弘景以《魏夫人传》中“兴宁甲子”之讖语为起点说明杨羲受诰的合理性；与此同时，通过众真黜责华侨的方式保证真人降诰的连续性，进而将华侨降受的“真人诰示”排除在“杨许手书”之外。

陶弘景在《真诰叙录》中就《真诰》中详述了真人降受纪事编年之方法，其中清晰说明其编年原则与叙事框架的内容主要有以下几条：

南岳夫人传载青篆文云，岁在甲子，朔日辛亥，先农飧旦，甲寅羽水，起安启年，经乃始传，得道之子，当修玉文。

又按众真未降杨之前，已令华侨通传音意于长史，华既漏妄被黜，故复使杨令授，而华时文迹都不出世。

又按今所综年月，唯乙丑岁事最多，其丙寅丁卯各数条而已，且第一卷犹可领略次，第其余卷日月前后参差，不尽得序。

又按凡所注日月某受多不书年，今正率其先后以为次第，事有断绝，亦不必皆得，又本无年月及不注某受者，并不可知，依先阙之。

又按此书所起，以真降为先，然后众事继述，真降之显在乎九华，而顾撰最致末卷^②。

通过阅读以上各条之内容，我们可以发现陶弘景对“真受”进行编年的两个基本原则：

首先，陶弘景对所有“真受”的编年划定了一个具有神学意味的时间起点，即晋哀帝兴宁二年，岁在甲子（364年）。《南岳魏夫人传》中的讖语是要明确上清经典的始传时间及所传之人，由此陶弘景认为“兴宁二年正月南真已降受杨君诸经也，今检真受中有年月最先者，惟三年乙丑岁六月二十一日定录所问，从此月日相次，稍有降事”。^③此外，杨羲之所以得到降受，乃是因为华侨被黜和众真复降于杨羲。因此，对于陶弘景而言，《南岳魏夫人传》的讖语在设定杨羲受诰的时间起点的同时，也成了华侨被黜、文迹说不出的分界点。

其次，陶弘景认为《真诰》中所见之“真受”的起点是九华真妃下降杨羲之纪事，因此以“真降为先”，而后续众事。这实际上是为降真诰受设定了一个叙事性的时间起点，“真受”中所见的所有纪事与修用口诀在叙事上都是以九华真妃下降杨羲的时间为起点和参照的。

从神学和信仰的意义上讲，以讖语的方式引出杨羲降真诰受首先有利于保证仙真下降与真经传授的连贯性和神圣性；其次，以杨羲受降为起点的降真叙事也有利于巩固杨羲在上清真人诰受过程中的地位；再次，将华侨受诰的内容排除出“真受”的范围内也避免了许多传授谱系和“真受”神圣性等方面的问题。若从文献学的角度出发，陶弘景在“真受”的编年中完全排除华侨降受之事是否符合众真下降及“杨许手书”的实际情况呢？要澄清这个问题，我们就要考察华侨与杨羲在许氏降真活动中的地位及华侨降受的真书与“杨许手书”之间的关系，我们应该考察以下几个问题：《魏夫人传》中关于“上清真经”下降的讖语是如何出现的？其与华侨被黜是否有所关联？细究《真诰》中所见的“真受”内容，我们能否在其中发现华侨的降受？

陶弘景以《魏夫人传》中提及“南岳夫人传载青篆文云，岁在甲子，朔日辛亥，先农飧旦，甲寅羽水，起安启年，经乃始传，得道之子，当修玉文”^④之讖语中暗藏“兴宁”二字，实证魏夫人于其时降示之事实，但如果我们换一个思路考察，《魏夫人传》若然的确是在“兴宁”以前所作并且有此讖语的话，那么就真的有乖常理了。此外，《真诰》中以“中侯仙人范邈”为《南真传》之撰者^⑤，而陶弘景所著之《洞玄灵宝真灵位业图》中提及位居第二右位之末的中侯仙人范邈时，注曰：“姓范，讳邈，字度世，曾名冰，汉恒帝侍郎，撰《魏夫人传》。”^⑥据此，则此中侯仙人范邈居然是汉代的人物，若以汉代之范邈为晋时魏夫人作传更是荒诞不经。由此可见，《魏夫人传》断非范邈所撰，定是后世作传者托名。

简而言之，《魏夫人传》中关于“甲子年”下降真经之讖语的来源无非两种可能性：其一，《魏夫人传》实造作于“兴宁”改元之后，而其中讖语的造作者很有可能就是杨羲与二许之流；其二，若《魏夫人传》造作于兴宁改元之前，那么与“兴宁”有关之讖语断不是原本《魏夫人传》之内容，而是兴宁改元之后增益的说法，而增益这一说法的人可能就是杨羲及二许。杨许为什么要选择晋哀帝兴宁二年甲子为讖语所诰之时间呢？究其目的，不外以下三种可能性：首先，杨羲于甲子年前后接替华侨为二许之灵媒，需要一个具有神异的讖语解说其作为灵媒的师承及合法性；其次，杨许于甲子年前后决定造作上清经典，需要讖语来说明上清经典的合法性；再次，按照陶弘景在《叙录》中的说法，众真下降杨羲之前就已经下降华侨并要他代授真诰于二许，然而现存于《真诰》、《紫阳真人内传》及《冥通记》等文献中诸条与华侨降受有关材料中，我们并不见除清灵与紫阳之外的真仙下降华侨，降受杨羲的则是南岳夫人。从这个意义上讲，华侨被黜和《魏夫人传》的讖语一起完成了降真仙真谱系及真经传授谱系的转向，由清灵及紫阳两位真人传授华侨转为魏夫人传授杨羲。

通过上文的考论，我们发现，作为陶弘景之编年框架基础的《魏夫人传》讖语的造作很有可能就是杨许的杰作，其可能目的之一就是从神学意义上为杨羲接替华侨成为二许的灵媒提供合理性。而陶弘景以这一讖语为基础理解“真受”的编年框架与叙事结构则在客观上实现了两个功能^⑦：其一，确保杨羲受降诰示的合理性与神圣性；其二，实现降真谱系的转向并保证真诰降受的连贯性。

三

在以南岳夫人讖语为核心的编年体系中，华侨所受之诰示是被排除在真诰体系之外的。陶弘景认为华侨“被黜”之后，华侨受降之文迹就不显于世了。这个说法从神学的意味上大概尚可以理解，真人因为华侨妄泄天文而责罚之，并由

此另择杨羲传授真文，于是便统统收回此前所诰受之真文秘法。然而，从文献学的角度，我们应该如何理解华侨在真人降诰和“杨许手书”中的地位呢？从降受的实际情况来看，文迹不显的情况是断不可能出现的，无论华侨为什么不再担任二许的灵媒，其降受的真文并不会凭空消失。此外，我们还应该看到以上关于华侨事迹的描述中的另一个细节，即华侨之被责被黜皆是因为他妄说要秘并泄漏真文。华侨的问题在于得到真人诰受之后所传非人，或妄自传授他人。也就是说，华侨所得之真文与诰受并不是伪作，而是确然得自紫阳及清灵二真人，因而也确是真人之诰示。换言之，华侨虽然被责，但其所传递之诰示却并没有问题。由此，我们不妨假设，华侨被黜之后，其下降的真文仍然存于二许之间。那么二许是否可能编辑和整理华侨降受的真人诰语？

据陶弘景在《叙录》中的说法，《真诰》中“道授”及“酆都宫记”两篇诰受是前后完帙，其中“道授”是二许所写，酆都宫记则是杨羲及许翊并写。在“道授”卷开头的小注中，陶弘景论及“道授篇”之渊源：

此有长史掾各写一本，题目如此，不知当是道家旧书，为降杨时说其事旨，悉与真经相符，疑应是裴君所授，所以尔者，按说宝神经云道曰，此后云我之所师南岳赤松子，又房中之事，惟裴君少时受行耳，真诰中有，吾昔常恨此，赖解之早耳，此语亦似是清灵言故也。^⑧

陶弘景注中通过辩证认为此篇是裴清灵所授，当是事实。参究道授篇的内容，以经目为始，继以神试、存想诸法、学道教诫、服食养生、积功进仙等诸方面之内容，从内容上而言形成了一个比较完整的神学结构。以内容的完整性及涉及主题来看，此篇当是对多次诰受的整理。此外，以此篇的体例来看，大部分诰受都以“君曰”为首，似为一篇裴清灵的语录，显然是经过整理之后的文本。

如果我们上述分析成立的话，那么就会引出

以下几个疑问：若此篇中的内容确为杨羲所受，那么为什么是二许所写而不见杨羲写本，此其一；按照《叙录》之说法，“（众真）所授之事多是为许立辞，悉杨授旨，疏以示许”，如此则杨羲为何没有整理这些诰受，此其二；裴清灵在道授中提及“今子既至心学道，当以道授子耳，然学者皆有师……今子欲学道，彼必试子，试而不过，是我之耻也”，其语气实是以二许之师自居，这与陶弘景强调之“南真”为一杨二许之玄师的说法相悖，此其三。若我们认为二许写本不是传抄自杨羲，或可解释前两个疑难，然而，裴清灵何以在道授之中以二许之师自居？另一个可能的解释就是，道授篇中的内容并不是杨羲所受，而是华侨所受。

如前文所论，现存与华侨受降的所有记载都提到下降华侨的仙真是紫阳真人与清灵真人，此外并不见提及其他仙真。据《紫阳真人内传》记载，“裴雅重才理……二人先后教授侨经书……多说道家诫行养性事，亦有讖纬所受，二人经书皆隐秘不宣”。由此可知裴真人降受华侨之内容包括经书、修用法门及修真教诫等内容。更为重要的是，若裴真人下降华侨并授以经书教诫，那么他以玄师自居就顺理成章了。若道授篇的内容是二许根据华侨所受之诰示编订，那么杨羲自是不会手写道授篇。此外，在杨羲给许谧的一封信中，杨羲曾经提到许谧所作之仙真传记已集有五十许人：

羲白，承撰集得五十许人，又作叙，真当可视，乃益味玄之徒，有以奖劝，伏以慨然，羲闻似当多此比类，暮当倒笈寻料，得者遣送，谨白。^⑨

细读上引书信之语气及内容，我们可以断定这“五十许人”的仙传集并非出自杨羲之手，而是出自许谧。若是杨羲自撰这五十许人的仙传集，他当不会自夸说“真当可视……伏以慨然”，此其一；若此五十许人之仙传集中的资料来自杨羲所得之真人诰受，杨羲也不会自承“羲闻似当多此比类，倒笈寻料，得者遣送”。所谓“倒笈寻料”者，乃是要为已成规模之仙传提供更多的

素材及内容，因此，此“五十许人”的仙传集的资料来源也不是杨羲所得之诰受，此其二。由此，杨羲在此书简中提及的仙传集实是许氏依据华侨受降之内容编注而成的。

通过以上考论，我们发现《真诰》之中并不是完全没有华侨受降的真文。也就是说，从文献历史的角度来看，杨羲与华侨的受诰在二许受降的过程中并不是互不关涉的，陶弘景所面对的“杨许手书”中可能尚有华侨之遗迹。在文献学意义上澄清华侨诰受在“杨许手书”中的地位有利于我们理解陶弘景的编年系统的出发点与理解框架。陶弘景的受编年并不是基于文献考校，而是基于魏夫人讖语及九华真妃下降为轴心的神圣历史。换言之，陶弘景的整理和编注“真受”的工作并不是以严格的文献考论为基础，而是在神学和信仰的理解框架下的文献对参，而这种文献对参本身又是在以“杨许手书”为核心的上清经典与诰受体系内展开的。进而言之，对于陶弘景而言，编注和文本考辨要达成的并不仅仅是文献历史上的客观，而是信仰世界中与神圣历史的相遇。

注：

- ① 见《真诰》。本文征引《真诰》均来自《正统道藏》版，“又按乙丑岁，安妃谓杨君曰，复二十二年明君将乘云驾龙，北朝上清，则应以太元十一年丙戌去世，如此二十许载，辞事不少，今之所存略有数年，寻检首尾百不遗一。”（19:3a-3b）按照陶弘景在《真胄世谱》中的考证，杨羲的生卒年是330-386；许谧的生卒年为305-376；许翔的生卒年则是341-370；今本《真诰》的编年中最晚的是晋废帝太和三年（368），余事俱不见载，由此可知，一杨二许之降真记录中之大都都已亡佚。
- ②③④《真诰》卷十九。
- ⑤ 《真诰》卷七。
- ⑥ 参见《洞玄灵宝真灵位业图》，5b。
- ⑦ 我们认为陶弘景之所以选择魏夫人讖语及九华真妃下降为编年的基本起点与原则，是因为他对讖语与下降事实的信仰，而不是为了实现其他目的而作出的主动选择。
- ⑧ 《真诰》卷五。
- ⑨ 《真诰》卷十七。

（作者单位：中国人民大学哲学学院佛教与宗教学理论研究所）