

学校代码: 10730

分类号:

密级

兰州大学  
硕士学位论文  
(学术学位)

论文题目 (中文)	六朝道教上清派“五藏六府神”研究
论文题目 (外文)	The Study on the "Five Zang and Six Fu Gods" of the <i>Shangqing</i> of Taoism in the Six Dynasties
作者姓名	葛相明
学科专业	中国史·敦煌学
研究方向	敦煌文献
教育类型	学历教育
指导教师	王晶波 教授
论文工作时段	2017年12月至2019年5月
论文答辩日期	2019年5月

校址: 甘肃省兰州市城关区天水南路 222 号

学 院： 历史文化学院

学 号： 220160915310

学生姓名： 葛相明

导师姓名： 王晶波

学科名称： 中国史·敦煌学

论文题目： 六朝道教上清派“五藏六府神”研究



## 原创性声明

本人郑重声明：本人所呈交的学位论文，是在导师的指导下独立进行研究所取得的成果。学位论文中凡引用他人已经发表或未发表的成果、数据、观点等，均已明确注明出处。除文中已经注明引用的内容外，不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究成果做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。

本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名： 葛相明

日 期： 2019年5月25日

## 关于学位论文使用授权的声明

本人在导师指导下所完成的论文及相关的职务作品，知识产权归属兰州大学。本人完全了解兰州大学有关保存、使用学位论文的规定，同意学校保存或向国家有关部门或机构送交论文的纸质版和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权兰州大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用任何复制手段保存和汇编本学位论文。本人离校后发表、使用学位论文或与该论文直接相关的学术论文或成果时，第一署名单位仍然为兰州大学。

本学位论文研究内容：

☒ 可以公开

☐ 不宜公开，已在学位办公室办理保密申请，解密后适用本授权书。

(请在以上选项内选择其中一项打“√”)

论文作者签名： 葛相明

导师签名： 王晶波

日 期： 2019年5月25日

日 期： 2019年5月25日

# 六朝道教上清派“五藏六府神”研究

## 中文摘要

道教上清派“五藏六府神”是身神系统中的一个子系统，在身神系统中占有主要的地位，在存思身神修炼过程中发挥着重要的作用。学术界关于六朝道教上清派身神的研究主要集中在以《上清大洞真经》和《黄庭经》为主的经典之经的文本基础上，研究上清派的存思机制，较少的关注身神的本身和身神观念在六朝之前的源流。本文共分有四个章节来研究六朝道教上清派“五藏六府神”，第一章梳理了先秦秦汉魏晋时期身神观念的源流，得出上清派形成前身神观念是由先秦时的身体观发展为秦汉时的身体养生思想进而形成为魏晋时的身神观念，在其发展过程中方仙道士发挥了推波助澜的作用，不断吸收改造前人的思想并创造出魏晋时期的身神观念。除此之外，本文的第二章开头在此基础上梳理了“五藏六府神”的衍变。第二章和第三章以六朝涉及“五藏六府神”的上清经为主，采用的是《中华道藏》收录的六朝上清经，并以《中华道藏》和《中华道教大辞典》中所确定的六朝上清经的时间为依据，从“五藏六府神”的来源、数量变化和形象特点三方面入手，对六朝道教上清派“五藏六府神”进行全面的梳理和研究。通过研究得出上清派在存思身神修炼过程中和前人一样都意识到人体内五脏六腑的重要性，在先前存思修炼内容的基础上，尤其在东晋的两次造经活动中对“五藏六府神”的来源、形象和数量上不断改进增加其内容，形成了上清派独具特色且丰富全面的存思身神修炼成仙术。第四章在第二、三章所梳理的六朝上清派“五藏六府神”发展脉络的基础上，结合已有对六朝古上清经成书时间的研究成果，对六朝涉及“五藏六府神”的上清经按成书时间进行一个重新的排序，以期对今后研究六朝上清派的发展和中医学参考道教身神体系提供一个相对明确的上清经发展脉络。

**关键词：**身神, 五藏六府神, 存思, 修仙, 上清经

# THE STUDY ON THE "FIVE ZANG AND SIX FU GODS" OF THE *SHANGQING* OF TAOISM IN THE SIX DYNASTIES

## Abstract

As a subsystem of the system of the *shenshen*, the "five Zang and six Fu gods" of the *Shangqing* of Taoism played an important role in the meditating on the cultivation of the *shenshen*. The academic research on the *shenshen* of the *Shangqing* of Taoism in the six dynasties mainly focused on the studies the meditation mechanism of the *Shangqing*, which are based on the classical texts of the *Shangqing Da Dong Zhen Jing* and the *Huangting Jing*, and paid less attention to the *shenshen* itself and the origin of the *shenshen* before the six dynasties. This article is divided into four chapters to study "five Zang and six Fu gods" of the *Shangqing* of Taoism in the six dynasties. The first chapter combed the origin of the concept of the *shenshen* in the pre-Qin Dynasty, the Qin and Han Dynasties, the Wei and Jin dynasties, and drew the conclusion what, before the establishment of the *Shangqing*, the concept of the *shenshen* developed from the ideas of body in the pre-Qin Dynasty to the body health thought in the Qin and Han dynasties, and then to the concept of the *shenshen* in the the Wei and Jin dynasties. In its development process, the *Fang Xian* Taoists in China played an important role. They constantly absorbed and reformed the ideas of predecessors, then created the concept of the *shenshen* in the Wei and Jin dynasties. In addition, at the beginning of the second chapter of this paper combed the evolution of "five Zang and six Fu gods" on this basis. The second and third chapters mainly focused on the scriptures of *Shangqing* of the six dynasties involving the "five Zang and the six Fu gods", which are included in the *Zhong Hua Dao Zang*. This paper made a comprehensive combing and research on the "five Zang and six Fu gods" of the *Shangqing* of Taoism in the six dynasties, which based on the date of the scriptures of *Shangqing* of the six dynasties as determined in the *Zhong Hua Dao Zang* and the *Chinese Taoism big dictionary*, and on the source, quantitative change and image characteristics of "five Zang and six Fu gods". Through the study, it is concluded that in the process of meditating the *shenshen*, the *Shangqing* was aware of the importance of the five viscera and six organs in the human body just like the predecessors. On the basis of the previous content of nourishing the spirit, especially in the two scriptural

activities of the Eastern Jin Dynasty, the contents of the source, image and quantity of the "five Zang and six Fu gods" were constantly improved and increased, which formed the *Shangqing*'s unique, rich and comprehensive method of meditating and nourishing the *shenshen* to immortals. The fourth chapter, which based on the development of the "five Zang and six Fu gods" of the *Shangqing* in the six dynasties, and combined with the existing research results on the completion time of the ancient scriptures of *Shangqing* in the six dynasties, rearranged the scriptures of the *Shangqing* involving the "five Zang and six Fu gods" in the six dynasties. It is expected to provide a relatively clear development of the scriptures of the *Shangqing* for the future study of the development of the *Shangqing* in the six dynasties and the reference of the *shenshen* system of Taoism in traditional Chinese medicine.

**Key words:** *shenshen*, five Zang and six Fu gods, meditation, immortals, the scriptures of *Shangqing*

# 目 录

中文摘要.....	I
Abstract.....	II
绪论.....	1
一、选题缘由.....	1
二、本课题研究现状述评.....	2
（一）身神本身的研究.....	2
（二）上清派存思机制的研究.....	3
（三）身神与医学关系的研究.....	5
（四）已有研究的不足之处.....	6
（五）本文的研究思路.....	6
第一章 身神炼养与上清派的关系.....	8
第一节 上清派形成前身神观念发展概况.....	8
一、先秦时期的身体观.....	9
二、秦汉时期的身体养生.....	11
三、魏晋时期的身神观.....	15
第二节 上清派的身神炼养.....	17
一、上清派的形成和六朝上清经的概况.....	17
二、六朝上清派身神炼养和“五藏六府神”.....	19
本章小结.....	22
第二章 上清派“五藏六府神”的来源.....	24
第一节 体内自生.....	24
第二节 外神化气进入人体.....	27
第三节 外神之光下照人体.....	31

本章小结.....	33
第三章 上清派“五藏六府神”的数量和形象.....	35
第一节 上清派“五藏六府神”的数量.....	36
一、“守三一”数量类型.....	36
二、“三部八景二十四真神”数量类型.....	39
三、“五方神”数量类型.....	42
四、“人体全身”数量类型.....	44
第二节 上清派“五藏六府神”的形象.....	52
本章小结.....	55
第四章 由“五藏六府神”看六朝上清经成书时间.....	58
第一节 东晋时期的上清经.....	58
第二节 东晋南朝时期的上清经.....	61
第三节 南朝时期的上清经.....	63
本章小结.....	65
结语.....	67
参考文献.....	70
致谢.....	74

## 绪论

### 一、选题缘由

身神，作为道教神仙系统中的一个分支，最早是方士为了养生修仙，将身体观念与神仙信仰结合，认为身体结构里面同外界自然宇宙一样都存在神仙，说得更详细一点就是他们认为在人体内各个器官里面都驻守一位或几位神仙，他们形态各异，各司其职，呼其名可以祛恶鬼邪气，保证身体健康。后来道教建立，吸收身神观念，创造存思修炼成仙术，将身神作为道教存思的对象之一，通过存思身中有神，和外界的神仙相配合，以“气”为媒介，使整个存思系统正常运行，达到修行者长生不死，飞升成仙的目的。这个存思的目的不仅是道教的主旨之一，也是修行者孜孜不倦的追求目标。

魏晋南北朝时期，是道教逐渐发展成熟的时期，在这一时期，上清派创立并发展为道教显派，上清派的存思修炼法吸引了大量的上层文化人士。这一时期也是道教大量造经的时期，关于上清派存思修炼的经书自然大批出现。很多宗教学者热衷于研究六朝道教上清派，无论侧重哪一方面都会多多少少会涉及到身神观念，或是捎带一提，或是谈论其中有关外神的身神，或是以身神为基础研究存思机制的发展。关于身神的研究除宗教学界外，从事中国古代中医学医史和哲学的学者们也有将身神作为研究的对象，他们主要是以《黄庭经》为主，将经中涉及到的身神与当时古代医书特别是《黄帝内经》中含有的人体组织器官进行对比，来补足古代医书中的缺失内容，进而探求中医学新的发展空间。魏晋南北朝时期出世的道教经书数量多而杂，流传至今已亡佚很多，有很多经书只能作为引书而出现在其它传世的经书中。目前关于这一时期涉及身神的经书尚没有比较系统完全的整理研究，身神系统的发展也尚没有一份完整的文献梳理，这无论是对于以身神为基础的存思修炼机制的探究，还是医学、道医思想的深入研究，都有一定的缺失和遗憾。

身神观念从最初的汉代纬作品《龙鱼河图》中“发神、目神、耳神、鼻神和齿神”五神发展到六朝道教上清派身中之神的数量三万六千神不等，几乎遍布全身各处，由此说明道教身神数量庞大，身神系统复杂。在身神体系中，“五藏六府神”系统相对于其它身神来说在上清经中所占的比重大，关注度比



较多。因此本文选择对六朝道教上清派“五藏六府神”的发展脉络进行文献梳理,试图理清上清派“五藏六府神”的发展脉络和思想变化的原因,对于上清派存思和道教医学养生思想的深入研究都大有裨益。

## 二、本课题研究现状述评

关于身神的研究,在国内外的关注度都比较高,研究道教的学者都不可能避免这一话题,尤其是研究以存思修炼为主的上清派。上清派在东晋中期创立,逐渐发展,直到陶弘景创立茅山宗时名声大噪,这一时期上清派的身神观念在吸收魏晋时期的身神观念基础上逐渐发展并成熟,不仅在上清派存思修炼中占有重要的地位,而且与古代中医学相互促进,共同发展。因此无论是宗教学界还是中医学界,对六朝上清派存思身神修炼成仙术的研究都产生极大的兴趣,研究成果丰硕。目前关于上清派身神的研究主要集中在三个方面,即身神本身的研究、上清派存思机制的研究以及身神与医学的研究。

### (一) 身神本身的研究

关于身神观念的研究最早应该是法国汉学家马伯乐,他提出泛对应系统,并认为“道教对生命所下的定义是身体中存在神灵,这些神灵也存在于他们的星宫和人间天堂,生命所要达到的目标是通过加强这些‘内部之神’与天上对应物的交流来防止这些神灵离开。”<sup>①</sup>由于马伯乐的泛对应系统理论的影响,刘屹在其著作《神格与帝域—汉唐间道教信仰世界研究》<sup>②</sup>第一章第三节中以《老子中经》为基础,结合两汉魏晋崇拜太一神观念的变化来探讨太一神如何从天上的星神变为身中神,并认为太一地位的下降,是“敬天”的汉魏仙道传统与“崇道”的晋宋经教道教的混融和激荡的结果。除此之外,刘屹对身神思想的产生和发展进行梳理,认为身神是由人体内外气变化构成,发展到东汉中后期形成了较全面的身神系统,并选择五部道经《太上灵宝五符经》、《太清真人络命诀》、《洞神经》、《老子中经》和《黄庭内景经》,将其中的身神名字以表格的形式列举出来,指出身神系统的发展是从上半身发展到全身覆盖。然后,关于道教修炼中“三丹田”的思想,他指出《老子中经》虽然没有明确提出人体三丹田,但是其所描述最高太一神分别下兆到人体的头部、心中和脐中

<sup>①</sup> 马伯乐(Maspero), *Les procédés de 'Nourrir le principe vital' dans le religion taoïste ancienne*, (《古代道教中的“养生”方法》), 收入 *Taoism and Chinese Religion*, translated by Frank A. Kierman, Jr., Amherst, Mass: University of Massachusetts Press, 1981. (《道教和中国宗教》由基尔曼将其译成英文,阿默斯特,麻省,马萨诸塞大学出版,1981年) 这句马伯乐观点的译文参考引用[法]索安著,吕鹏志译:《西方道教研究编年史》,北京:中华书局,2002年,第52页。

<sup>②</sup> 刘屹:《神格与帝域—汉唐间道教信仰世界研究》,上海:上海人民出版社,2011年,第52—77页。

就已经体现出“三丹田”的思想。关于身神的来源，杨立华在其文章《论道教早期上清经的“出世”及其与〈太平经〉的关系》<sup>①</sup>中首先指出文献中最早明确记载身神观念的是汉代谶纬作品《龙鱼河图》，这本书中描述了头部五位身神即“发神”、“耳神”、“目神”、“鼻神”和“齿神”的名字，但没有描绘这些身神的外貌。相比《龙鱼河图》，《太平经》中则是更加强调身神的外貌，而没有出现身神的名字。其次，杨立华以《太平经》为出发点，通过列举上清派经书《上清回神飞霄登空招五星上法经·镇神养生内思飞仙上法》和《上清九丹上化胎精中记经》，并将其中描述身神的内容与《太平经》中的进行对比，认为上清派经书中关于存思时呼叫身神的名字和“解胞散结”是受《太平经》的影响而形成的。杨立华和刘屹都初步探讨了魏晋时期身神观念的发展脉络，前者以相同的存思方式为发展主线，后者以身神数量增加为发展主线。但是二人只列举了几部经书，并没有按着经书的顺序来分析道教身神观念的变化。关于整理上清派经书中身神描述较为全面的是萧登福的专著《六朝道教上清派研究》<sup>②</sup>中第五章，在这一章中他首先列举了22部道教经书，然后将这22部经书中所涉及到的身神名字按人体部位的顺序从头到脚，从外到内罗列出来。萧登福在这个章节只是对道教上清派体内诸神的名字进行列举，并没有进一步做研究论述。

## （二）上清派存思机制的研究

相对于对身神本身的研究，以身神作为基础来探讨上清派存思机制的研究比较多。最早进行这方面研究的是法国汉学家贺碧来，她在她的著作 *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*<sup>③</sup> 中根据《大洞真经目》中的34部经书，利用《道藏》和敦煌道经，结合中国、日本和西方当时的道教研究成果，从经书的版本和内容上来介绍上清派经书以及上清派的发展历程。其中，她简叙上清经中出现的身神，并侧重介绍了太一、白元、无英、司命、桃康、雌一和雄一。这七位身神在人体整个身神系统中处于重要的地位，在存思身神修炼过程中属于存思的核心。贺碧来通过简述上述七位身神来论述上清派的养生和存思修仙的内观思想与方法。贺碧来所论述的存思核心是在脑部，并认为上清派在存思身神修炼过程中是以五神及脑九宫来统摄全身身神。在此基础上，日本学者山田利民在他的专著《六朝道教儀禮の研究》<sup>④</sup>中列有两章的内容来论

<sup>①</sup> 杨立华：《论道教早期上清经的“出世”及其与〈太平经〉的关系》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）1999年第1期第36卷，第116—123页。

<sup>②</sup> 萧登福：《六朝道教上清派研究》，台湾：文津出版社有限公司，2005年，第152—343页。

<sup>③</sup> 贺碧来（Isabelle Robinet），*La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, 2 vols.（《道教史上的上清降经》2卷），Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1984（巴黎：法国远东学院，1984年）

<sup>④</sup> 山田利民：《六朝道教儀禮の研究》，东京：东方书店，1999年，第27—48页。

述洞房神存思和泥丸九宫的思想。除此之外,山田利民专设一章对存思修炼术之一的“守一”进行研究,“守一”在上清派存思修炼中也占有重要的地位。但他并没有采用上清经,而是通过论述道教早期经典《太平经》中的守一思想,认为修行者思念体内之神,可以洞见其形,可与其交流,通过守一或守玄一、守真一的方法使体内神留守在体内,以达到长生的目的。山田利民的“守一”研究,对研究上清派守三一的存思身神的方式有重要的启发作用。由此可以看出,贺碧来和山田利民在研究上清派存思身神修炼术时都以脑部神为重。

台湾学者萧登福在其文章《试论道教内神名字源起,兼论东晋上清经派存思修炼法门》<sup>①</sup>中首先对魏晋时期道教经书中所涉及到的身神进行文献梳理,即从汉代谶纬作品《龙鱼河图》到《太平经》再到六朝上清经,萧登福指出在这一时期修炼者存思身神的目的由汉代存思内神旨在治病,发展到六朝存思内神旨在修仙炼形的变化。其次,在前人的基础上,他论述了上清派的三种修持法即守三一、脑部九宫和帝一,并简述了重要身神泥丸、绛宫、命门、雌一、雄一和帝一的名字及其职能。关于存思身神中核心部位的变化,刘永明在其文章《〈黄庭内景经〉的脑学说和心脑关系》<sup>②</sup>中指出“心神”不再是统摄全身身神的主神,而是由“脑神”代替,因此五神和脑九宫神在《黄庭内景经》之后相继出现。但是“心神”并没有因此被修炼者所忽视,“心神”仍然是“五藏六府神”之首,在人体内脏正常运行过程中占有统帅的地位。刘永明认为“脑神”和“心神”的关系是相辅相成,前者主神名之体,后者主神名之用。

《黄庭内景经》为上清派经典之经,《上清大洞真经》为上清派首经,研究上清派存思机制的学者对这两部的研究成果也很多。宇汝松著《六朝道教上清派研究》<sup>③</sup>一书,书中列有两章专门论述《黄庭内景经》和《大洞真经》中出现的身神,并认为存思主要是将修炼者身心思虑都集中到体内真神上,使精神进入虚寂无欲的宁静状态,从而得以不死致仙。胡百涛《六朝道教上清派存思道法研究——以〈上清大洞真经〉为中心》<sup>④</sup>,他使用六朝道教上清派中关于存思身神的八部经书《黄庭内景经》、《上清九丹上化胎精中记经》、《八素真经占候入定妙经》、《上清神宝洞房真伟上经》、《太清真人络命诀》、《上清迴神飞霄登空招五星上法经》、《太丹隐书》、《太微帝君二十四神回元经》,和一部古灵宝经。他将这九部经书中身神的名字通过表格的形式列举出来,并将这九部经书中的身神名字与《上清大洞真经》中相对应身体部位的身神进行

<sup>①</sup> 萧登福:《试论道教内神名字源起,兼论东晋上清经派存思修炼法门》,《宗教学研究》2004年第3期,第1—2页。

<sup>②</sup> 刘永明:《〈黄庭内景经〉的脑学说和心脑关系》,《宗教学研究》2005年第1期,第11—14页。

<sup>③</sup> 宇汝松:《六朝道教上清派研究》,济南:山东文艺出版社,2009年,第78—114页。

<sup>④</sup> 胡百涛:《六朝道教上清派存思道法研究——以〈上清大洞真经〉为中心》[博士学位论文],北京:中国社会科学院研究生院,2013年,第60—70页。

对比,进一步分析《上清大洞真经》中存思系统的构造,指出上清派存思方法是使用阴阳五行理论组织架构,然后将身神观念放入其中,结合气化论,来体现道教的宇宙观。由上述可知,大多数研究人员对上清派存思机制的探讨都是以经书为中心,侧重点是文献的梳理与解读。关于存思身神理论性的研究,程乐松在他所著《身体、不死与神秘主义:道教信仰的观念史视角》<sup>①</sup>一书中的第八章专门论述。他认为现在学术界关于存思术的研究不足在于存思术的源流和具体内涵,并提出弥补这不足之处是需要从身体和内景入手,从理论上说明了存思、内景、身体、元气和身神的关系,即存思的目的是发现内景,内景是由身体与元气的融合而形成,在这内景的基础上,不同器官的元气所呈现出不同的象,根据象的特点进行命名和描述进而成为存思的对象即身神。程乐松的这一研究成果对身神系统的研究提供了理论基础。

### (三) 身神与医学关系的研究

道教上清派存思身神的修炼促进了道教医学的发展,修炼成仙的前提是长生,长生的前提是人体健康无病。六朝道教上清经中存思身神修炼的方式多样化则体现修炼者对自己的身体如何长生,如何百病消除所做的努力,这些经中的身神描述则是修炼者基于当时中医学的成果而对人体的认知。因此,上清派的身神观念所体现的医学内涵与古代中医学是相互促进,共同发展。刘永明的文章《〈黄庭内景经〉的脑学说和心脑关系》<sup>②</sup>在论述脑主神明的过程中指出在古代中医学中,脑主神名明确出现的时间是清代,而道教则是在《黄庭内景经》中就已明确说明,这不仅说明了道教医学的进步,而且体现了道教医学为古代中医学所做的贡献。刘永明还在其《试析道教身神说的医学内涵》<sup>③</sup>一文中,通过使用八部道教经书《黄庭内景经》、《黄庭外景经》、《大洞真经》、《太上老君玄妙枕中内德神咒经》、《洞真三元品戒经》、《气法要妙至诀》、《至游子》和《无上秘要·身神品》引《洞神经》,从身神的人体形态学内涵、生理学内涵和精神学内涵三方面来论述身神说的医学内涵,对深入研究道教医学大有裨益。

对道教上清经中身神研究的关注不仅存在于宗教学界,中医学界的研究人员也投入了很多的精力。王明皓的《〈黄庭经〉“众神”思想研究》梳理出《黄庭经》中的四个身神系统:“泥丸九真神系统、五藏六腑神系统、二十四真神系统和百节众神系统。”<sup>④</sup>虽然整篇论文都在论述《黄庭经》中的众身神,但不

<sup>①</sup> 程乐松:《身体、不死与神秘主义:道教信仰的观念史视角》,北京:北京大学出版社,2017年,第177-205页。

<sup>②</sup> 刘永明:《〈黄庭内景经〉的脑学说和心脑关系》,《宗教学研究》2005年第1期,第11—14页。

<sup>③</sup> 刘永明:《试析道教身神说的医学内涵》,《西北民族大学学报(哲学社会科学版)》2004年第2期,第27—32页。

<sup>④</sup> 王明皓:《〈黄庭经〉“众神”思想研究》[硕士学位论文],北京:北京中医药大学,2005年,第17页。

同于宗教学者的是作者是从中医哲学角度来论述，其论文旨在积极发掘中医学的空白。黄志凌《〈道藏〉内景理论研究》<sup>①</sup>，文章主要是以《道藏》中《黄庭经》为中心，找出与其相关的文献，整理重构道教内景有关人体生理病理脏腑理论，再与《黄帝内经》做对比，找出其中特别之处，进而丰富中医学的理论。由上述可以看出中医学界的学术成果基本上是通过解读和分析道教中有关身神的经书来为现代中医学服务，进而探求现代中医学的新发展之路。

#### （四）已有研究的不足之处

关于身神观念的出现，最早有明确记载的文献，学术界一致认为是东汉谶纬作品《龙鱼河图》。虽然《黄帝内经》中有五脏藏神的内容，但是这个“神”在中医学界认为是没有被神格化的。至于在《龙鱼河图》之前有关身神观念的产生和流变，除了台湾萧登福提出其思想的来源可能为早期巫术中鬼神致病的观念外，并没有其它的研究和论述。对于《龙鱼河图》之后的身神系统发展，除了杨立华和刘屹的简单叙述外，最详细的论述应该是台湾萧登福的《六朝道教上清派研究》中第五章的身神列举。但是作者只是对身神的名称按人体部位的顺序进行简单的罗列，并没有按着道教经书出世的时间顺序进行列举，也没有进一步将这些各经中所出现的同部位的身神名称进行对比分析，却认为同一系列经书中神祇的名称不同是造经人未能翻查对方著作的缘故，这样的结论未免太过于草率，难以令人信服。胡百涛虽然以表格的形式将比较完整且比较有代表性的道教上清经经书中的身神名称列举出来，并分析探讨了身神系统的变化形式和核心身神的存思。但是所使用的六朝道教上清派涉及到身神的经书不全面，虽然使用的是代表性的经书，但是要论述上清经中的身神系统的发展会忽略很多细节问题，因此会使整个身神系统表现的并不完整。由上述研究现状可知，关于六朝道教上清派身神的研究，宗教学界侧重于脑部神、帝一和守一之法，很少单独论述“五藏六府神”，虽然中医学界以脏腑为主，但是侧重点在于“五藏六府神”的医学内涵而不是本身。“五藏六府神”在六朝上清派身神系统中所占比例大，但学术界给予的关注度却没有脑部神高。

#### （五）本文的研究思路

根据身神系统本身研究的状况来看，目前无论是宗教学界还是中医学界，研究者基本上都是以六朝道教上清派经书文献为主，其中大多数是以《大洞真经》和《黄庭经》为重，对身神系统的研究的重点是体内神之最高神和存思方法。本文在前人研究成果的基础上，以六朝道教上清经为主，以身神系统中“五藏六府神”为研究对象，首先试探索上清派建立前身神观念的源流，其次

<sup>①</sup> 黄志凌：《〈道藏〉内景理论研究》[博士学位论文]，广州：广州中医药大学，2013年。

试将收集涉及到“五藏六府神”观念的上清经等材料尽量做到全面，通过表格的形式按着《中华道藏》所确定经书形成的大致时间<sup>①</sup>列举出“五藏六府神”的名字、外貌、驻守身体位置、职能以及数量，通过对比不同上清经中“五藏六府神”的上述特征，对“五藏六府神”的发展脉络进行一个初步的梳理。将梳理的结果反过来与《中华道藏》中所确定的经书的时间进行相互比对，可以对于年代不确定的上清经通过上述比对来确定一个大概的时间。最后，通过整理出一个相对完整的六朝道教上清派“五藏六府神”的发展脉络来观察六朝道教上清派存思身神修炼术的变化，探讨身神在道教信仰中的作用以及其宗教意义。

<sup>①</sup> 本文使用的上清经都是收录在张继禹主编的《中华道藏》（北京：华夏出版社，2004年）中，《中华道藏》在收录每一部经书时，都有释题，说明经书的作者和成书的时间，因此，本文初步确定所使用的上清经的成书时间则根据《中华道藏》释题中所述。

## 第一章 身神炼养与上清派的关系

身神，在道教看来即身中有神。最早对其进行叙述的是《太平经》，“为善亦神自知之，恶亦神自知之。非为他神，乃身中神也。”<sup>①</sup>身中神并不只有一位神仙，如同天上星神、地上山岳河川之神一样有一定的数量和自己的系统。身神所存在的位置为人体内各个器官之中，因此身神的系统与身体系统是相互对应的。身神的出现是适应道教存思修炼术的发展要求，修炼者通过气的吐纳来存思身神的形象，“因闭气三息，咽津三过，使充布心肺之中，结作八神，赤衣冠，状如火星，下布心内，神面相向坐，顺时吐息。”<sup>②</sup>并配合呪语、经书和符篆等进行身神炼养，达到长生成仙的目的。身神炼养是道教修炼术之一，早期道教存思身神的目的是保证修炼者自己身体安康。东晋以后，南方道教中出现了两个显派即以斋醮科仪为主的灵宝派和以存思修炼为主的上清派。灵宝派无论是摆设大型法场攘灾祈福还是在户内斋堂独自静修，存思都是不可忽略的步骤，修道者通过存思请神到相应的位置来辅助自己进行斋醮仪式。上清派奉以《上清大洞真经》为首经的上清经中，即在六朝时期所被创造的大多数都是以存思身神为主旨，这说明了身神炼养不仅在上清派存思修炼中占有主要的地位，而且通过上清派得到了空前的强调和发展，并影响着道教在隋唐后内丹修炼的形成。本章主要论述两个方面的问题，即上清派形成前身神的观念是如何产生及流传，和六朝道教上清经中身神体系的面貌。

### 第一节 上清派形成前身神观念发展概况

身神观念由来已久，最早具有明确文献记载的是东汉谶纬作品《龙鱼河图》：“发神名长耳，耳神名娇耳，目神名珠映，鼻神名勇卢，齿神名丹朱。夜卧呼之，有患亦便呼之九过，恶鬼自却。”<sup>③</sup>文字的记录是有其思想理论基础的，在这篇文献中所记录的是呼叫身神名字便可祛恶鬼，以保证身体无病，说明这一思想内涵早已流传于社会中。萧登福在其文《试论道教内神名讳源起，兼论东晋上清经派存思修炼法门》中认为“存思名讳的做法应是由早期祝由之法，指称其名，以让鬼神不敢作祟的观念而来。”<sup>④</sup>那么，古代早期的人们是如

<sup>①</sup> 王明编：《太平经合校》，北京：中华书局，2014年，第12页。

<sup>②</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，北京：华夏出版社，2004年，第7页。

<sup>③</sup> 安居香山、中村璋八：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994年，第1153页。

<sup>④</sup> 萧登福：《试论道教内神名讳源起，兼论东晋上清经派存思修炼法门》，《宗教学研究》2004年第3期，第3页。

何看待自己的身体，又是如何看待身体的疾病？

## 一、先秦时期的身体观

身，《说文解字》中解释到：“躬也，从人。申省声。”“注曰：大徐作象人之身。”<sup>①</sup>体，“总十二属也，从骨，豊声。”<sup>②</sup>身表示人的整体，体表示人外形的具体结构。其实身与体是等同的，“体，身也。”<sup>③</sup>在古时，身与体无论是单独使用还是身体合在一起使用，都表示人体的意思。古人对自己身体的认识最初是带有神秘感的，并将对人体的认识与自然界景象结合在一起，《山海经》中对山林水里的兽就描述成它们具有人体的某个部位，或头或躯体或四肢等。这体现出先民将对身体认识与天地万物变化联系在一起。随着生产力的发展，古人对身体的发现越来越多，并逐渐开始思考身体的来源。庄子认为“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”<sup>④</sup>《管子》认为“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。”<sup>⑤</sup>二者关于身体来源的观点是一样的，身体都是由气化生的。稍后的《黄帝内经·素问》：“人以天地之气生，四时之法成。”<sup>⑥</sup>由此可以看出，先秦时期的人们主要围绕气来讨论身体的来源，认为气是化生身体的重要物质，形成了一种气化的身体观。

除了关于身体来源的思考外，古时的人们对自己的身体认识更多集中在身体疾病和死亡的问题上。身体疾病使人们痛苦难耐，影响着人们正常生活，严重时会使人们濒临死亡，身体死亡令人们恐惧和不知所措。那么身体疾病为何产生？如何治疗疾病？人死后去了哪里？人死后去的地方是什么样的？先秦人们在探索关于疾病和死亡这些问题时，不同时期，不同人产生了不同的疾病观和鬼神观。

上古时期的人类生活，是与巫术分不开的。人们对身体不是很了解，当人们生病时，不知道具体的原因，也不知道如何去治疗，于是便去找巫，巫师的解释为是有鬼神作祟，“祟”在《说文解字》中为：“神祸也。”<sup>⑦</sup>《释名·释天》：“疫，役也，言有鬼行役也。”<sup>⑧</sup>云南西盟佤族认为人之所以有病，是灵魂遇到了某种障碍，使灵魂远离了身体。<sup>⑨</sup>于是巫师便通过占卜、仪式驱鬼以及

<sup>①</sup> [汉]许慎撰；[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第388页。

<sup>②</sup> [汉]许慎撰；[清]段玉裁注：《说文解字注》，第166页。“总十二属”注曰：“十二属，许未详言。今以人体及许书核之：首之属有三，曰顶、曰面、曰颐；身之属三，曰肩、曰脊、曰臀；手之属三，曰左、曰臂、曰手；足之属三，曰股、曰胫、曰足。”

<sup>③</sup> [清]王念孙著，钟宇讯点校：《广雅疏证》，北京：中华书局，1983年，第203页。

<sup>④</sup> [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹础基，黄兰发点校：《庄子注疏》卷七《知北游第二十二》，北京：中华书局，2011年，第391页。

<sup>⑤</sup> 姜涛：《管子新注·内业第四十九》，济南：齐鲁书社，2006年，第360页。

<sup>⑥</sup> 《黄帝内经·素问·宝命全形论篇第二十五》（影印本），北京：人民卫生出版社，2013年，第59页。

<sup>⑦</sup> [汉]许慎撰；[清]段玉裁注：《说文解字注》，第8页。

<sup>⑧</sup> [汉]刘熙：《释名》，北京：中华书局，1979年，第344页。

<sup>⑨</sup> 宋兆麟：《巫与祭司》，北京：商务印书馆，2013年，第37页。



运用简单的医药知识去治疗人们的疾病。随着社会的发展，人们渐渐明白身体疾病的产生是有多方面的原因，《素问·阴阳应象大论》中讲到：“故天之邪气，感则害人。五藏水谷之寒热，感则害于六府。地之湿气，感则害皮肉筋脉。”<sup>①</sup>医家在探索治疗疾病的过程中，发现了不同时节，不同气候，人体可能会产生不同的疾病，并开发运用治疗疾病的手段，如草药、针灸等。《黄帝内经·素问》：“凡治病，必察其下，适其脉，观其志意，与其病也。拘于鬼神者，不可与言至德。”<sup>②</sup>儒家同样认为疾病的产生是因为食物的腐坏和人体缺失营养有关，并重视疾病，积极治疗。“鱼馁而肉败，不食。色恶，不食。臭恶，不食。失饪，不食。”<sup>③</sup>“子之所慎：斋、战、疾。”<sup>④</sup>

人们认识到身体疾病产生的原因不再是因鬼神作祟，而使人们感到束手无策，是可以通过医家有效的手段进行治愈，并产生了如何预防自己身体生病的意识。最为突出的是道家养生说，道家重视完整的身体，认为养生是使身体形与神合一，去欲望之身，顺其自然，修成道身。《老子》云：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行防。是以圣人为腹不为目，故去取彼此。”<sup>⑤</sup>老子的修身观念是去欲望，返璞归真。因为欲望不仅使人产生过分想法和行为，而且影响自己情绪的变化，使自己的身体产生疾病。“肝藏血，血舍魂，肝气虚则恐，实则怒。脾藏营，营舍意，脾气虚，则四肢不用，五藏不安，实则腹胀，经溲不利。”<sup>⑥</sup>庄子在其基础上将修身养生细致化，强调形神合一，“执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者圣人也。”<sup>⑦</sup>庄子养生的终极目标是身心合一于宇宙与自然界以达到自由逍遥的境界。“若夫乘天地之正而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”<sup>⑧</sup>

与先秦时期疾病观相关联的是鬼神观念，正如上面所述，先秦时期的疾病观随着社会的发展，逐渐与鬼神观念想脱离，进入以理论指导和经验相结合对病人进行治疗的阶段。但是人们的鬼神观念中对于鬼神作祟致病的意识只是淡化并没有完全去除。对于个人生命来说，因疾病死亡的认识和鬼神观念是一直交织在一起的，因此在当时的鬼神观念中，主要包括人们对于身体死亡的认识和态度。鬼，《说文解字》中有两种解释，一是“人所归为鬼。”二是“鬼阴

<sup>①</sup> 《黄帝内经·素问·阴阳应象大论篇第五》（影印本），第21页。

<sup>②</sup> 《黄帝内经·素问·五脏别论篇第十一》（影印本），第32页。

<sup>③</sup> 程树德撰，程俊英，蒋见元点校：《论语集释》卷二十《乡党中》，北京：中华书局，1990年，第690页。

<sup>④</sup> 程树德撰，程俊英，蒋见元点校：《论语集释》卷十三《述而上》，第456页。

<sup>⑤</sup> 陈鼓应：《老子注释及评介》，北京：中华书局，1984年，第104页。

<sup>⑥</sup> 《黄帝内经·灵枢·本神第八》（影印本），第233页。

<sup>⑦</sup> [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹础基，黄兰发点校：《庄子注疏》卷五《天地第十二》，第236页。

<sup>⑧</sup> [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹础基，黄兰发点校：《庄子注疏》卷一《逍遥游第一》，第11页。

气贼害。”<sup>①</sup>这两种解释概括了古代人的鬼神观念。关于“鬼阴气贼害”，其内涵发生了变化，由鬼神作祟使人生病，转变为鬼神会降祸于人们。《老子》第六十章：“治大国，若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”<sup>②</sup>在《韩非子·解老》中注：“人处疾则贵医，有祸则畏鬼。圣人在上则民少欲，民少欲则血气治而举动理，举动理则少祸害。夫内无痼疽瘰疬之害，而外无刑罚法诛之祸者，其轻恬鬼也甚。”<sup>③</sup>虽然任继愈在绎读《老子》第六十章时认为“鬼”指异常之事，“神”指起作用，两者并不是指所谓的鬼和神。但从《韩非子》中对《老子》的解释可以看出，其中“鬼神”的含义就是当时人们心中看不见摸不着，但又十分敬畏的存在。但是鬼神并不是随意降祸于任何人的，当国家或者百姓的行为不符合礼制时，才会受到鬼神的制裁。“子墨子有疾，跌鼻进而问曰：‘先生以鬼神为明，能为祸福，为善者赏之，为不善者罚之。’”<sup>④</sup>墨家认为鬼神可以作为天志的代表对人间施行善恶奖罚，利用鬼神观念来维持社会中的行为准则。关于“人所归为鬼”，是古代人认为人死后的去向，“有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者。”<sup>⑤</sup>墨家曾经就有鬼神论批评儒家“儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以丧天下。”<sup>⑥</sup>其实，儒家的鬼神观念是持对鬼神近而远之的态度，“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，体物而不可遗。使天下之人齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。”<sup>⑦</sup>人死为鬼，在人死后以鬼的形式所生存的世界是活着的人依据现实生活中的模样而想象的，在鬼神的世界中也存在着等级的划分，虽然在先秦时期，“鬼”、“神”之间并无严格的区分，多数情况下是合并在一起使用，但是鬼神之间的关系确实由无差别变为神高于鬼，甚至统治鬼，认为神在天上，人们的祖先也是神。庄子养生的目的是成为像至人那样在宇宙自然界逍遥自在，而这里的至人就是比鬼要高级的神。神高于鬼的意识虽然在先秦时期不是很清晰，但是到了秦汉后，神确实实变为可以统治鬼甚至人间的一切。

## 二、秦汉时期的身体养生

先秦时代尤其是战国时期的人们思考了身体的来源，了解了身体疾病产生的原因，认识了身体死亡的状态，同时出现了思考如何使自己身体安康，持个

<sup>①</sup> [汉]许慎撰；[清]段玉裁注：《说文解字注》，第434页。

<sup>②</sup> 陈鼓应：《老子注释及评介》，第286页。

<sup>③</sup> [清]王先慎撰；钟哲点校：《韩非子集解》，北京：中华书局，2016年，第151-152页。

<sup>④</sup> [清]孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》卷十二《公孟第四十八》，北京：中华书局，2001年，第463页。

<sup>⑤</sup> [清]孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》卷八《明鬼下第三十一》，第249页。

<sup>⑥</sup> [清]孙诒让撰，孙启治点校：《墨子间诂》卷十二《公孟第四十八》，第459页。

<sup>⑦</sup> [宋]朱熹撰：《四书章句集注·中庸》，北京：中华书局，1988年，第25页。

人养生的一批人。就养生来说，道家学派尤其是庄子为个人养生奠定了理论的基础，人们的生活不再受天的意志所影响，而是逐渐发挥主观能动性，积极追求自身的价值。庄子的“至人”、“神人”和“圣人”的逍遥自在的生活，唤起一批人对神仙的向往，对长生的渴望。诞生于燕齐之地的方仙道士，受到地理环境和地区文化的影响，吸收了古老巫术、图篆谶言、冶炼术、养生术等形式形成自己的长生术，并开始广为宣传，进而奉承信仰神仙的国君，使原本已经下移于百姓间的鬼神信仰和不死思想又重新活跃于精英界以至于皇家。但是成仙是不切实际的想法，也是不可能实现的，追求长生成仙的人们几乎都在积极实践于养生这个活动，尽量使自己的寿命延长。《吕氏春秋》的养生核心是养身，通过以理制欲达到与天地相通。“圣人深虑天下，莫贵于生。夫耳目鼻口，生之役也。”<sup>①</sup>“天全则神和矣，目明矣，耳聪矣，鼻臭矣，口敏矣，三百六十节皆通利矣。若此人者，不言而信，不谋而当，不虑而得。精通乎天地，神覆乎宇宙。其于物无不受也，无不裹也，若天地然；上为天子而不骄，下为匹夫而不愠，此谓全德之人。”<sup>②</sup>《吕氏春秋》在养生方面强调要保养人体面部的耳目鼻口，因为贪欲之形色首先会触动人体面部器官，进一步会使人的身心产生疾病，这应该是发展了《老子》的“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行防。是以圣人为腹不为目，故去取彼此。”<sup>③</sup>的修身思想。

产生于战国中期的黄老学派，综合百家之言，形成了从心出发的修身与治国相结合的处世理念，《管子·心术上》中说到“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。……故曰：心术者，无为而制窍者也。上离其道，下失其事。”<sup>④</sup>。黄老学发展到西汉初期成为主流思想，其养生说也发展到了一定程度。

《淮南子》可以说是对黄老学的总结，其养生核心是养神，“故以神为主者，形从而利，以形为制者，神从而害。”<sup>⑤</sup>在养神过程中，与《吕氏春秋》养生方面观点一致的是，《淮南子》也认为人体面部器官耳口鼻是人主之术的重要关口，也是精神的门户“故闭四关则身无患，百节莫苑，莫死莫生，莫虚莫盈，是谓真人。”<sup>⑥</sup>虽说人的耳鼻口在养生过程中地位很重要，但是是需要心来控制，通过充分控制自身的意念，来排除外物的诱惑，进而达到养生终极目标——超越形体而达到真人的境界。此处的养生主旨好似又回归到了庄子的养生理论当中。稍后出现的《老子河上公章句》<sup>⑦</sup>中进一步发展了养神的思想，“复当返其

<sup>①</sup> 许维通撰；梁运华整理：《吕氏春秋集释》卷二《贵生》，北京：中华书局，2016年，第29页。

<sup>②</sup> 许维通撰；梁运华整理：《吕氏春秋集释》卷一《本生》，第10页。

<sup>③</sup> 陈鼓应：《老子注释及评介》，第286页。

<sup>④</sup> 姜涛：《管子新注·心术上第三十六》，第290页。

<sup>⑤</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》卷一《原道训》，北京：中华书局，1989年，第41页。

<sup>⑥</sup> 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》卷八《本经训》，第261页。

<sup>⑦</sup> 关于《老子河上公章句》成书的时间，本文依据卿希泰的观点，他在其文章《〈老子河上公章句〉的成书

光明于内，无使精神泄也。无遗身殃，内视存神，不为漏失。是谓习常。人能行此，是谓修习常道。”<sup>①</sup>值得注意的是，这里的“神”已有神灵的意味，并出现了“内视存神”，这对后来道教产生的修炼法术即存思身神有重要的影响。

《老子河上公章句》中关于养生的内容开始显示出宗教的意味，且着重描述关于五脏的养生，“人能除情欲，节滋味，清五脏，则神明居之也。”<sup>②</sup>这影响了后来道教关于存思“五藏神”修炼的长生成仙之术。

方仙道从战国时期产生，一直活跃于秦汉时期，无论是以神仙家的身份为秦始皇求长生不老药，以官员的身份忙于汉武帝的祭祀活动，还是以儒生的身份协助王莽改制以及为东汉皇帝造符应之说，其中养生修仙一直是方仙道不变的主题和追求的目标。方士在东汉初时期的谶纬作品中不仅为皇帝造符应之说，而且包含了方士长期的求仙长生思想。《龙鱼河图》中既有上古圣贤之王的符应现象，也有呼山神、海神和身神之名便可驱除恶鬼邪病的方法。其中，山神和海神是原始信仰中一直流传的，身神在此之前虽没有明确描述，但身体疾病是恶鬼侵袭的原因却存在过，只不过驱除恶鬼的方法是呼恶鬼之名，而《龙鱼河图》中则是神仙祛恶鬼的方式，这应该是融入了长期以来的神仙信仰。《龙鱼河图》中的身神初次出现是人体的头部器官，而没有涉及到身体生命核心的部位，笔者认为这应该受到东汉之前养生的特点，即《吕氏春秋》、《淮南子》以及《老子河上公章句》中认为养生的首要任务是保养人体面部的四个部位眼耳鼻口，保证歪邪之气不能侵入人体，在《老子河上公章句》中进一步说明了人的鼻子和嘴，是天地元气进入人体的重要门户，只有保证人体面部器官畅通无病，才可以使人体五脏安宁，血气畅通，以至于可以达到真人的境界。《龙鱼河图》中的“发神”、“目神”、“耳神”、“鼻神”和“齿神”只有名称，没有具体的形象。这是身神首次以明文的形式出现，是方士在鬼神信仰的土壤中，吸收先秦时期的身体观和秦汉时期的养生观，将身体器官神仙化而培育出的身神。《龙鱼河图》之后出世的道经中所涉及的身神观念应皆以此为启发，不断发展成为道教神仙体系中的一个分支。

东汉后期出世的《太平经》其实也是出自众多方士之手，其中不乏有方仙道士。关于身神观念，比起《龙鱼河图》中的只有身神名讳，《太平经》则说明了身神的产生，“夫人神乃生内，反游于外。”<sup>③</sup>、身神的形象，“神长二尺

---

时代与基本思想初探》中通过论述认为《老子河上公章句》成书时代在汉武帝之后，至迟不晚于汉宣帝。刘国盛在其专著《道教老学史》中认为《老子河上公章句》是黄老道作品，黄老道是黄老学派在汉武帝之后失去主流文化地位后，逐渐与方仙道结合为黄老道，其时间可以是在西汉中后期，所以，《老子河上公章句》的成书时代在西汉中后期。

<sup>①</sup> 王卡点校：《老子道德经河上公章句》卷三《归元第五十二》，北京：中华书局，1997年，第200-201页。

<sup>②</sup> 王卡点校：《老子道德经河上公章句》卷一《虚用第五》，第18页。

<sup>③</sup> 王明：《太平经合校》，第14页。

五寸，随五行五藏服饰。”<sup>①</sup>以及身神的功能。《太平经》中描述的身神功能主要是使百病消除，与《龙鱼河图》中身神可以驱除恶鬼邪气不同，《太平经》中所叙述的去除疾病是保证身神不在外面长时间游荡，“神明常在，则不病不老，行不遇邪恶。”<sup>②</sup>身神除此功能外还可以告诉他人话语，“夫言语自从心腹中出，傍人反得知之，是身中神告也。”<sup>③</sup>《太平经》中的身神较以前相比数量增多，不仅有面部之神，也有“五藏神”、“头神”、“腹神”和“四肢神”，他们的形象结合了五行，并与四时气相对应而出现相应的画像。《太平经》除了描绘身神外，还提出了存思身神的方式，“思还神，皆当斋戒，悬象香室中，百病消亡。”<sup>④</sup>这里内视存神的思想应该是受到《老子河上公章句》的影响，“内视存神，不为漏失。”<sup>⑤</sup>相比《龙鱼河图》身神观念在《太平经》中已经丰富起来，并逐渐开始被宗教化，为之后以修炼身神成仙的思想奠定基础。

晚于《太平经》成书的《老子中经》<sup>⑥</sup>中的身神数量剧增，几乎遍布全身，且身体每一部位的身神有了明确的数量，有了具体的名字。如“第二十二神仙：经曰：头发神七人，七星精也，神字禄之。两目神六人，日月精也，左目字英明，右目字玄光。头上神三人，东王父也。脑户中神三人，泥丸君也……”<sup>⑦</sup>且《老子中经》还将“脑神”、“心神”、“脐神”、“胃神”和两肾间的身神单独列出，描述其姓名和驻守身体的位置。《老子中经》中所叙述存思身神已不再是《太平经》中存思身神，百病消除的作用，而是可以成仙，其存思身神的方式和《太平经》大致相同，在静室中斋戒，存思呼念身神名讳，不同的是不用挂身神像，通过存思见神。由此可见此时的身神观念已经完全宗教化，而且存思身神也是为了修炼成仙。道教的身神观念在早期道经《太平经》和

<sup>①</sup> 王明：《太平经合校》，第740页。

<sup>②</sup> 王明：《太平经合校》，第717页。

<sup>③</sup> 王明：《太平经合校》，第12页。

<sup>④</sup> 王明：《太平经合校》，第22页。

<sup>⑤</sup> 王卡点校：《老子道德经河上公章句》卷三《归元第五十二》，第200页。

<sup>⑥</sup> 关于《老子中经》成书的年代，学术界关注度比较高，成果丰硕，主要有两个观点，即成书于东汉末和成书于东晋。比较有代表性的两个成果是：刘永明的《〈老子中经〉形成于汉代考》认为《老子中经》形成于东汉后期；刘屹在其专著《神格与地域：汉唐间道教信仰世界的研究》第一章第四节通过一系列论据说明《老子中经》成书于东晋，比《抱朴子》成书时间晚。笔者通过“五藏神”观念将《太平经》和《老子中经》进行对比，《老子中经》身神的命名方式是将社会上已经流传的神仙和任命的官职结合起来进行命名，并增添了身神的人数。说明在《太平经》成书后的方仙道士在修仙的神仙谱系中首次加入身神，为了体现神仙谱系的完整，使加入的身神几乎遍布人体。《老子中经》把身体部位与官职结合应该是基于黄老学派的治身治国的理念，虽然黄老学派在汉武帝之后逐渐变为黄老道，但其基本的身与国并治的思想还在。又由《老子中经》中有“中极黄老”，说明《老子中经》应该是黄老道派的作品，正像刘永明在其文中《〈老子中经〉形成于汉代考》写到：“《老子中经》内容反映，其创造者既有明确的政治倾向，又熟悉东汉职官制度，这说明该道教派系与东汉统治者有比较密切的关系，不属于纯粹的民间的道派。”《老子中经》在《中华道藏》收录时的名字为《太上老君中经》，内容中出现的是“老君”而不是老子，说明此时的老子的形象已经转变为老君，根据刘固盛的《道教老学史》中认为老子转变为老君是在葛洪据仙经在《抱朴子·杂应》中而体现的，说明仙经中已经将老子描述为老君，结合刘屹的《中经》晋代的天文观和与《黄庭经》的对比，笔者的观点是《老子中经》应该是晚于《太平经》的东汉末魏晋的作品，不会晚至东晋。

<sup>⑦</sup> [宋]张君房编，李永晟点校：《云笈七签》，第一册，北京：中华书局，2003年，第431—432页。

《老子中经》中的描述没有形成固定的系统或者是模式，要么只有简单的名字，要么只有与四时五行相配的颜色，但是身神观念由被神话到逐渐完成宗教化的过程为道教在魏晋时期丰富身神的内容打下了基础。

### 三、魏晋时期的身神观

魏晋时期的道教，胡孚琛称其为神仙道教<sup>①</sup>，因为早期道教经曹魏统治阶层将其分化，使早期道教中一部分逐渐与社会上层合流，成为专注修炼成仙的神仙道教。因此，魏晋时期出世的经书大多数是有关成仙的专门修炼的经书，作为修炼成仙术之一的存思身神术也以经书记载的形式不断在发展中。影响深远的古灵宝经《太上洞玄灵宝五符序》，我们今日所见经书的成书时间是魏晋时期<sup>②</sup>。这部经共三卷，讲述了行气、存思、服药和用符等修仙法术。其中《太上洞玄灵宝五符序》卷上描绘了身神名讳、存思日月精之道和五脏配五行的“五藏神”修炼之术。卷上所提到的身神基本包括人体从头到脚部位，从外部器官到人体内脏，经中在描绘这些身神时只有名字和身神的数量。

值得引起注意的是“脑户中神南极君字元先”，在《老子中经》中脑神为泥丸君，“华盖乡、蓬莱里南极老人泥丸君也，字元先，正在兆头上脑中，出见于脑户目前。”<sup>③</sup>此时或更早的医书中没有将脑称为泥丸一说，脑为泥丸目前只出现在《老子中经》和《太上洞玄灵宝五符序》中。再有，关于这两部经中都有相似的五脏府台、存思日月精之道对应人体两肾和五藏配五行的存思方式。虽然相似的地方不是完全相同，有些说法有出入之处，但可以看出《太上洞玄灵宝五符序》对《老子中经》的形成有一定的影响，《老子中经》借鉴摘取了《太上洞玄灵宝五符序》中身神的内容和存思日月精之道。从两部经中关于身神内容来看，两部经的身神所占的比例不同，命名方式也不同，因此说明两经成书的目的不同。《老子中经》应该是一部神仙谱系，通过崇信这些神仙而成道，身神是这个神仙谱系的一部分，是与自然界相对应。这正符合了古人认为人体是一个小宇宙，与整个自然宇宙界相对应的思想。因此人要修仙得道，其身神的名讳也是与自然宇宙神名相应，才可以达到天人合一的境界。而《太上洞玄灵宝五符序》主要是与五行相配，吸收日月之精华，修养身体。修养身体的方法是“子瞑欲卧，从上三呼之，竟乃止。若体有疾痛处，皆随痛所，九

<sup>①</sup> 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，北京：人民出版社，1989年，第32页。

<sup>②</sup> 《中华道藏》收录时认为此经为魏晋时期。萧登福在书中《六朝道教灵宝派研究》中认为《太上洞玄灵宝五符序》是在西汉末东汉初就已经存在，因为经书的传承事迹见于西汉末谶纬书《河图纬象》和东汉初谶纬书《绝越书》中，而今所见的三卷（原为一卷）的《灵宝五符序》可能经过东汉末张道陵所删定的。卿希泰主编的《中国道教史》四卷本中第一卷在叙述灵宝派的历史是提到《太上洞玄灵宝五符序》三卷本不是一次性完成，先后有各自的时间，但都在《抱朴子》之前，原因是《抱朴子内篇·遐览》中已经提到了《灵宝五符序》。

<sup>③</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二十九册，第186页。

呼其名，令神治之。正盼瞑目，存其神，所疾立愈。”<sup>①</sup>所以《太上灵宝五符序》中身神名字简单是便于记住呼叫，进而使身体安然无恙，得道成仙。《太上灵宝五符序》这一身神的功能与《太平经》类似，可以说是延续了《太平经》中身神功能的观念。与《太平经》相比，《太上灵宝五符序》中的身神有了名字，这在存思身神方法上较《太平经》中斋戒存思身神容易施行，所以笔者认为

《太上灵宝五符序》卷上应在《太平经》之后，《老子中经》之前。萧登福凭借“守一”说，认为《太上灵宝五符序》较《太平经》有更进一步的发扬，说明“《太上灵宝五符序》是与《太平经》同时或稍后的道典”。<sup>②</sup>

同为古灵宝经之一的《洞玄灵宝二十四生图经》在《抱朴子·遐览》中葛洪接受的经书目录中有“二十四生经”，学术界一致认为“二十四生经”应该就是《洞玄灵宝二十四生图经》，说明这部经在郑隐时期就已经流传了。郑隐生年不详，卒于302年，为西晋时期的人，《中华道藏》在收录此经时介绍其出世于晋代，由此可以进一步说明《洞玄灵宝二十四生图经》在西晋时期已经形成。这部经是一部存思身神修炼的经书，其身神是由外界之气进入人体转化为神，镇守相应的部位而成。经中所描述的身神是三部八景二十四自然真神，每一位真神是有自己的图像，以洞天元始之气而化生，镇守在人体相应的部位，通过存思而见真神的真身，并随其飞升成仙。经书后半部又描述了每一位真神镇守人体为身神后，通过修炼者存思后离开身体飞升成为仙官。《洞玄灵宝二十四生图经》对存思身神修炼的描述无论是身神本身，还是存思修炼的方式和目的，都相对的比较完整。这部经中的三部八景真神体现了三丹田的思想，虽然没有明确叙述，但是经中分为上元宫、中元宫和下元宫三部分来描述身神。

《老子中经》中虽然没有明确提出三丹田，但却有体现三丹田思想的内容，刘屹认为“《中经》强调最高神太一分别居于脑部、心中和脐中，这事实上也是一种三丹田说。”<sup>③</sup>由此可以说明《老子中经》成书的时间在《洞玄灵宝二十四生图经》之前。《洞玄灵宝二十四生图经》中每一位身神都有自己的名和字，佩戴一个符，经书对其外貌的描述只用简单的颜色叙述，颜色依旧和五行相配。这相对于之前的经书，每一位身神已经有了自己的颜色，虽然是很简单的描述，却已有了自己的外貌特征。同时这部经中的身神已经出现了一个明确的系统，即将人体分为上中下三部分，每个部分有八个主要的器官在运行，三部分整体的二十四器官协调运行可以保证人体生命长存。因此存思这二十四位真神，才可以使修炼者长寿进而成仙。

《黄庭经》分为《太上黄庭外景经》和《太上黄庭内景玉经》，这两部都

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第四册，第61页。

<sup>②</sup> 萧登福：《六朝道教灵宝派研究》，台北市：新文丰出版股份有限公司，2008年，第859页。

<sup>③</sup> 刘屹：《神格与地域：汉唐间道教信仰世界的研究》，上海：上海人民出版社，2010年，第70页。

是专门讲述存思身神修炼的经书。关于两部经成书的时间和先后问题，学术界一直争论不断，但有明显的趋势，早期的学者如李涵虚、王明等人认为《太上黄庭内景玉经》先于《太上黄庭外景经》；后来的学者普遍认为《太上黄庭外景经》先于《太上黄庭内景玉经》，并不断有新材料、新角度出现。目前学术界对于这两部经成书时间的观点为《太上黄庭外景经》在东汉末时出现，《太上黄庭内景玉经》出现于西晋之时。《太上黄庭外景经》是一部总概括存思身神修炼的经书，篇幅小，经书以七字言的形式展现，诵读起来朗朗上口。关于身神的描述，此经都是概括性叙述，至于对身神的具体性描述，则体现在《太上黄庭内景玉经》中。

《太上黄庭内景玉经》主要是通过诵经、存思身神，进而修炼成仙。经中所描述的身神以“五藏神”描述最为详细，且认为这些身神由“心神”统领，“心典一体五脏王，动静念之道德，清洁善气自明光，坐起吾俱共栋梁，昼日曜景暮闭藏，通达华精调阴。”<sup>①</sup>《太上黄庭内景玉经》对“五藏神”的描述较之前的经书相对丰富，不仅描述了“五藏神”的名讳、服饰，而且还描绘了其所镇守身体部位的形状以及自身的具体功能。“五藏神”所穿的衣服颜色依旧与五行相配，与以往不同的是通过对衣服的描述，使“五藏神”的形象变得具体和生动。经此中对“五藏神”的描述，都是基于中医学上的五脏知识，并将其宗教化。

道教中的身神观念是作为修炼长生成仙术之一的存思修炼的基础，它的产生和发展基于中国古代的鬼神文化，由先秦时期人们的疾病观和死亡观发展到秦汉时期的身体养生，进而在东汉时由方士结合了此前人们的身体观念，将人体器官由神话到宗教化，最后形成了身神观念。而这一身神观念被道教吸收后，由简到繁，单一到丰富，由零散到系统，最后形成了相对完整而系统的存思身神修炼术，《太上黄庭内景玉经》是其代表且堪称经典之作。东晋中后期形成的上清派吸收了魏晋时期道教的身神观念，丰富与创造了存思身神修炼术，形成了具有特色的以存思修炼为核心的道教派别之一。

## 第二节 上清派的身神炼养

### 一、上清派的形成和六朝上清经的概况

上清派形成的时间在东晋中期，重要的事件为杨羲和许谧许翊父子的降真活动。在活动中，杨羲称自己受命于紫虚元君上真司命南岳魏夫人所降的《上清真经》三十一卷用隶书写出，以许谧许翊父子传抄上清经，修行上清经法得

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二十三册，第5页。



道，至此，以奉上清经，修行上清经法的上清派形成。降真活动结束后，上清派并没有像一个新成立的组织一样，大肆宣传和活动，而是在少数人当中传承上清经书。到东晋末年，出现了王灵期，从许黄民处得到上清真经，并在上清真经的基础上增删润色，进行大量造经。这件事对于上清派来说应该是在创立后首次出现的重要事件，不仅扩大了上清经的数量，而且扩大了影响，使江东道士因上清经法的渊博丰富而争相传抄，这时的上清派可以算是形成了一定组织规模，以传授修习上清经法为主。到了刘宋时期，出现了陆修静，虽说他是上清派人士，但他所做的事情属于整个南方道教。陆修静编制道经目录，首创“三洞四辅”分类法，分别突出了上清、灵宝的特点，他既整理了上清经，又算是开创了灵宝派。除此之外，陆修静整顿道教组织团体并提出了道教制度方面的改革方案，使道教各派别逐渐制度化。到此时，上清派应该算是一个严格意义上的组织教派，有自己的特色，有自己的至高神，有自己的经典经书，还有完整严格的制度。

虽然说存思修炼不仅是上清派的重要修炼术，也是上清派的特色，在上清派形成之时所崇奉的经书以及一直以来上清派修炼者的修炼方式都可以说明上清派是以存思修炼为主的，但是从一个组织的意义上看，上清派人士的存思修炼却显得零散、个体。上清派的信仰者主要是东晋上层贵族，从被创立到经书传承，都由江东士族所承办。这些贵族不缺物质财富，加之在官场上失意，他们便加入道教，使他们有了精神的寄托，开始追求身体长寿和精神丰富。他们修炼时是在个人家中，讲求个人修炼，没有一个统一的地方，也没有统一的规定，这对于一个组织的发展是不利的。因此，上清派直到陆修静时期才渐渐有一个组织的模样。到了齐梁间的陶弘景，学术界评价他为魏晋南北朝道教的集大成者。他建立了道教的神仙谱系，终结了道教神仙混乱的局面；整理了道教发展历史，尤其是上清派传授的历史；整理了道教修炼法术，并发展了其理论。最重要的是陶弘景开创了茅山宗，使上清派有一个统一的地方，结束了个人在家独自修炼的局面，在茅山有组织，有制度的进行修炼，诵经，弘扬上清经法，发展上清派。

上清派所持奉并尊崇的上清经是以《上清大洞真经》为首的上清经三十一卷，这三十一卷的经书被称为紫虚元君上真司命南岳魏夫人所授于杨羲，是上清派建立之初的经书。后来王灵期在这三十一卷的基础进行增改完善，使上清经的数量增至五十余篇。到了陆修静时，他所编撰的《三洞经书目录》中著录上清经的数量为186卷，有127卷流播于世<sup>①</sup>。此时的上清经数量多，但质量参差不齐，陶弘景为继承上清真经即杨羲、许谧许翊父子所造作传承的经书，积

<sup>①</sup> 胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，第55页。

极到处搜求散失的杨许手书的上清真经，辨识伪经，整理并创作上清经，至于数量如何，陶弘景在其专著《真诰》卷五《甄命授第一》中记载上清经四十七种，但没有具体的卷数。由此可见上清经在六朝时期由三十一卷发展到一百多卷，其数量的变化可以体现上清派在六朝时期的发展状况，即存思修炼术、教派戒律等趋向于丰富完善化。

上清派在六朝时期的经书目录目前可参考的是六朝末金明七真所撰的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五中的《上清大洞真经目》，该目录中记载上清经共计四十三种，九十卷。值得注意的是卷四中的《灵宝中盟经目》中有上清经三十八种，但是没有卷数，而卷五中《上清大洞真经目》中在经书目录结尾处写到上清经共计一百五十卷，而不是九十卷。由于卷四中的上清经只有经名没有卷数，估计应该统归于卷五中所记载的一百五十卷中。萧登福认为《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五中《上清大洞真经目》中在最前面的部分道书，特别注明是“王褒所传南真”的三十种三十四卷道书可以确定是原始的“上清经三十一卷”即杨许手书上清真经<sup>①</sup>。关于这三十种三十四卷经书是杨许真经“上清经三十一卷”是学术界主流的观点，但是在李静的《古上清经史若干问题的考辨》中考证了这三十四卷的上清经中有一小部分为王灵期在真经的基础上增改创作而来，其余的经书不能说明是否完全是杨许手书<sup>②</sup>。无论这三十种三十四卷上清经是否完全是杨许手书经书，可以确定的是这些经书都是上清派六朝时期的作品，且《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四、卷五中所记载的上清经目录，应该是六朝上清经的面貌，因此在使用六朝道教上清派上清经时，以此为标准确定经书大致时间是可行的。

我们都知道道教的经书多而杂，且部分经书之间还有多多少少重合的地方，因此很难确定经书的具体时间，学术界针对道经成书的时间目前也只能提供其大致的时间。因此，本文在研究六朝道教上清派““五藏六府神””时采用的上清经所依据的材料主要有三个：一是《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四和卷五所记载的上清经目录；二是《中华道教大辞典》中所记录六朝时期的上清经经书名的词条；三是《中华道藏》中在记录每一上清经经书内容之前的释题。

## 二、六朝上清派身神炼养和“五藏六府神”

六朝道教上清派的存思修炼术吸收了汉代的内视存神的养生方法和魏晋期间道教存思术，在此基础上创造形成自己独特的存思修炼术，并在南朝时期逐渐发展成熟，形成多种存思方式。上清经中记载上清派存思修炼时所存思的对象非常广泛，从天上的日月星辰到地上的山岳河流再到人体内外的器官，几乎

<sup>①</sup> 萧登福：《六朝道教上清派研究》，第49页。

<sup>②</sup> 李静：《古上清经史若干问题的考辨》[博士学位论文]，上海：复旦大学，2009年。

涉及到宇宙和自然界万物。因此上清派创造了多种存思术：存思日月法、存服日月精法、奔日月法、存星术、存天宫之神、存五岳之法、存气法以及存身神等。值得注意的是，上清派的存思日月法、存星术、存天宫之神和存五岳之法都多多少少会涉及到身神，如《太上五星七元空常诀》主要讲述存星术，但经中却描述：“闭眼思五星焕明五方，良久来下，入己身五藏之中，金星入肺宫，土星入脾宫，火星入心宫，木星入肝宫，水星入肾宫，五星光明，洞曜五藏，觉体薰热，便思五星皇夫人，及二十五点空常帝君晨君姓名衣服，各在其方。”<sup>①</sup>又如《真诰》卷九《协昌期第一》：“泥丸玄华，保精长存；左为隐月，右为日根；六合清炼，百神受恩。”<sup>②</sup>由此我们可以看出修炼者无论进行何种修炼术，都会涉及到自己的身体，使存思对象与自己的身体融入在一起，进而保证身体各组织协调运行，身体安康，长时间存思修炼便可达到成仙的目的。这种存思内涵体现了古人的天人合一思想，只有人与自然和谐统一，才可突破人体生命的极限。

关于上清派身神炼养，主要有三个系统，分别为存思脑九宫、存思“五藏六府神”和存思三丹田。存思脑九宫之法应该是从受到《太上黄庭内景玉经》的影响，因为在此之前，在人们的心目中人体最重要的器官是心脏，无论是精神层面，还是生理层面，心脏都处于主导地位。《管子·心术上》中说到“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也”<sup>③</sup>。《黄帝内经·素问》中《灵兰秘典论》云：“心者，君主之官也，神明出焉。”<sup>④</sup>到了《太上黄庭内景玉经》出世，虽然这部经中也强调心的主体地位，“心典一体五脏王。”<sup>⑤</sup>但是又提出了“一面之神宗泥丸，泥丸九真皆有房。”<sup>⑥</sup>心与脑都为主位，那谁又占据更高一位呢。刘永明在其文《〈黄庭内景经〉脑学说和心脑关系》中认为心与脑的关系为脑神主静和无为，心神主动和有为；脑神地位高于心神，而且脑神以心神为用<sup>⑦</sup>。上清派的修炼者在吸收《太上黄庭内景玉经》中脑主神名的思想逐渐发展创造出存思脑九宫修炼方法，并有专门经书流传，如《大上洞房内经注》、

《洞真太上三元流珠经》等。存思三丹田的修炼术是修炼者保证人体中最重要的三个部位即脑、心和丹田正常运行，因为修炼者认为这三个部位不仅是在人体各个组织器官中占有统领地位，而且是保证人体生命关键的部位。三丹田的思想是逐渐发展而来的，道教早期的修炼者认为心脏为人体之统帅器官，《太

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二册，第28页。

<sup>②</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二册，第165页。

<sup>③</sup> 姜涛：《管子新注·心术上第三十六》，第290页。

<sup>④</sup> 《黄帝内经·素问·灵兰秘典论篇第八》（影印本），第25页。

<sup>⑤</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二十三册，第5页。

<sup>⑥</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二十三册，第2页。

<sup>⑦</sup> 刘永明：《〈黄庭内景经〉脑学说和心脑关系》，《宗教学研究》2005年第1期，第13—14页。

平经》：“心则五脏之王，神之本根，一身之至也。”<sup>①</sup>《老子中经》中出现了泥丸和丹田的概念，认为泥丸为“脑神也，乃生于脑，肾根心精之元也。”<sup>②</sup>这里只是说明了脑神为泥丸，在人体内处于重要的地位，但是没有说其在人体内占有领导位置。丹田为“人之根也，精神之所藏也，五气之元也。”<sup>③</sup>《老子中经》所描述的丹田是人体生命之根本，至此，道经中已经出现了修炼者认为的三个重要的部位脑、心和丹田。刘屹认为《老子中经》中就已经出现了三丹田的思想，即最高神太一神分别下兆人体的脑部、心部和脐部<sup>④</sup>。如何将这三个重要部位在修炼过程中结合在一起，不再是个别修炼，上清派修炼者在早期经书的基础上逐渐发展守三丹田的修炼术，《洞真太上素灵洞元大有妙经》中明确说明三丹田为：“太上告曰：两眉间，上丹田也。心绛宫，中丹田也。脐下三寸，下丹田也。合三丹田也。”<sup>⑤</sup>并在其篇《太上大洞守一内经法》中具体讲述了守三一之法的过程<sup>⑥</sup>。

存思“五藏六府神”修炼之术在上清派存思身神修炼术中占有主要地位，“五藏六府神”的数量在上清派身神系统中占有近三分之二。五脏六腑（五脏是肺、心、肝、脾和肾，六腑是胃、胆、大肠、小肠、膀胱和三焦）是人体内重要的组织器官，自古以来，医家对其非常重视，并在医学实践中逐渐形成独特的藏象理论。道教存思身神修炼术最早也是从人体五脏开始的，从《太平经》到《老子中经》再到《太上黄庭内景经》，“五藏神”的变化由简到繁，在存思修炼中占有重要地位。上清派形成后所创造的上清经中关于存思“五藏六府神”的内容更加丰富，体系更加完整。本文通过对六朝道教上清派中涉及“五藏六府神”的上清经进行梳理，从“五藏六府神”的来源、形象、驻守人体位置、数量以及功能对其进行一个全面的研究，进而可以了解六朝道教上清派存思身神修炼术的变化，探讨身神在道教信仰中的作用以及其宗教意义。通过对六朝上清派“五藏六府神”的研究反过来可以论证一些上清经出世的先后顺序以及大致的时间。

本文涉及到主要的六朝上清经书为《上清大洞真经》、《太上黄庭内景玉经》、《洞真太上三九素语玉精真诀》、《上清九丹上化胎精中记经》、《洞真高上玉清隐书经》、《洞真太上九赤班符五帝内真经》、《上清太上帝君九真中经》、《太上玉珮金琅太极金书上经》、《金阙帝君三元真一经》、《洞真太上八素真经占侯入定妙诀》、《上清神宝洞房真讳上经》、《紫文行事

<sup>①</sup> 王明编：《太平经合校》，第705页。

<sup>②</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第八册，第212页。

<sup>③</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第八册，第215页。

<sup>④</sup> 刘屹：《神格与帝域—汉唐间道教信仰世界研究》，第70页。

<sup>⑤</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第117页。

<sup>⑥</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第119页。

决》、《上清金真玉光八景飞经》、《洞真高上玉帝大洞雌一至检五老宝经》、《洞真太上素灵洞玄大有妙经》、《洞真太上说智慧消魔真经》卷三、《上清胎精解结行事诀》、《洞真金房度命绿字回年三华宝曜内真上经》、《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》、《上清回神飞霄登空招五星上法经》、《镇神养生内思飞仙上法》、《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》、《太微帝君二十四神回元经》、《太上五星七元空常诀》、《太清真人络命诀》、《太玄八景策》和《登真隐诀》卷下，所采用的这些经书的版本为张继禹主编《中华道藏》2004年版。

## 本章小结

本章主要探讨道教身神炼养中身神观念的源流和上清派身神炼养的总体情况。身神观念的出现应该追溯到先秦时期人们的疾病观和死亡观，人们对疾病的认识由最初的巫师解释鬼神致病转变为接受医家的医理治疗，但认为人死后为鬼的想法并没有改变。为了延长死神来临的时间，结合人对人体的思考，先秦时期逐渐形成了养生学。秦汉时期，方仙道倡导的神仙信仰盛行，加之黄老学派治国与修身相结合的处世方式为西汉初期的主流思想，身体养生观念得到了进一步发展。东汉时期谶纬思想流行，在身体养生学的基础上，方士神化了身体器官，在其所创造的《龙鱼河图》中出现了人体头部五神的内容，这是身神首次以明文的方式出现。到了东汉后期出现的《太平经》进一步发展身神的内容，描述了身神的形象、来源以及存思方式，人体器官组织开始被宗教化。稍后出现的《太上洞玄灵宝五符序》卷上中的身神涉及到人体部位较《太平经》多，且有各自的名字，但没有外貌。《老子中经》中身神的数量进一步扩大，几乎遍布全身，且身神与天上神相关联，至此，道教完成了将身体宗教化的过程。魏晋时期身神观念逐渐扩大，出现了专门讲述道教存思身神修炼成仙的经书，《洞玄灵宝二十四生图经》主要讲述存思修炼三部八景二十四真神的身神体系，《太上黄庭外景经》是总述存思身神修炼的经书，《太上黄庭内景玉经》结合中医学藏象理论，尤其“五藏神”较之前的经书无论名字还是外貌，其内容描述比较丰富，除此之外经书中含有存思三丹田、三部八景二十四真神等存思修炼思想，是道教身神炼养的经典之作。东晋中后期，上清派形成后，吸收之前存思身神修炼的成果，在此基础上发挥创造出复杂且系统化的存思身神修炼之术，形成上清派的特色修炼之法。上清派存思身神修炼主要有三个系统：存思脑九宫、存思“五藏六府神”和存守三丹田，其中存思“五藏六府神”在上清经中占有的比重很大，因此本文重点对六朝道教上清派“五藏六府神”进

行梳理与研究，从“五藏六府神”的来源、数量变化以及形象特点入手，进一步认识上清派对“五藏六府神”观念的利用以及存思修炼的内涵。

## 第二章 上清派“五藏六府神”的来源

上清派“五藏六府神”是修炼者在进行存思身神修炼时所存思在人体内五脏六腑器官中或其附近所驻守的神仙。“五藏六府神”是上清派身神系统中的一个子系统，它以“心神”为统帅，其它内脏神分工合作，使人体内器官组织正常运行，保证人体安康无恙，修炼者在此基础上进一步存思修炼，达到成仙的目的。关于“五藏六府神”在上清派吸收创造之前的源流，主要是以“五藏神”的形式流传，其思想可以说最早应该是受到医家“五脏藏神”的观念影响，《素问·宣明五气篇》：“五藏所藏：心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，肾藏志，是谓五藏所藏。”<sup>①</sup>医家的“五脏藏神”中的“神”是人的精神，并没有宗教化的含义。《老子河上公章句》吸收医家的“五脏藏神”观念，创造出五脏养生产论：“人能养神则不死也。神谓五脏之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志，五藏尽伤，则五神去矣。”<sup>②</sup>虽然说这里的五脏“神”和医家的观念相似，但是为后来的方士创造五脏身神的思想留下了空间。《汉书·郊祀志下》中记载成帝好鬼神，经常召见讲祭祀方术之人，谷永向成帝上书说这些都不可信，其中提到了“化色五仓之术的人”，李奇注“五仓之术”为：“思身中有五色，腹中有五仓神，五色存则不死，五仓存则不饥。”<sup>③</sup>说明存思“五藏神”作为早期的方术之一，早已存在，到了东汉后期，方士吸收了早期的五脏养生学和方术，逐渐形成了《太平经》中所记载的存思“五藏神”的修炼术。经早期的道教经书《太上洞玄灵宝五符经序》、《老子中经》、《洞玄灵宝二十四生图经》、《黄庭经》等，“五藏神”逐渐完成宗教化，且形象逐渐具体生动，与所加的“六府神”合成“五藏六府神”系统。上清派形成后，吸收了“五藏六府神”的思想，并逐渐创造出本派特色的存思“五藏六府神”的修炼术。本章主要通过论述上清派修炼者所认为的“五藏六府神”的来源，即体内自生、外神化气进入人体、外神之光下照人体的三种方式，来探讨六朝道教上清派对身神的认识和利用。

### 第一节 体内自生

所谓“体内自生”，上清派修炼者认为“五藏六府神”是人体内五脏六腑

<sup>①</sup> 《黄帝内经·素问·宣明五气篇第二十三》（影印本），北京：人民卫生出版社，2013年，第57页。

<sup>②</sup> 王卡点校：《老子道德经河上公章句》卷一《成象第六》，北京：中华书局，1997年，第21页。

<sup>③</sup> 《汉书·郊祀志下》，北京：中华书局，1964年，第1260—1261页。

器官自生的神仙，是人体在其母体孕育时就已经开始形成，《上清九丹上化胎精中记经》中讲到：“一月受气，二月受灵，三月含变，四月凝精，五月体首具，六月化形，七月神位布，八月九孔明，九月九天气普，乃有音声，十月司命勒籍，受命而生。”<sup>①</sup>在本章的开头说明最早医家在《黄帝内经》中就已提出“五脏藏神”的概念，经两汉逐渐发展出《老子河上公章句》的五脏养生和《太平经》的存思“五藏神”祛病安康。无论是《老子河上公章句》中人精神的“神”，还是《太平经》中的神仙的“神”，都是人体出生后就自带的神，是体内自生的神。稍后于《太平经》出世的《太上洞玄灵宝五符序》中体内自生的“五藏六府神”不仅有了名字，而且以“气”为媒介，与天开始相通，“瞑目存神，内思脾气正黄，白气侍之，黑气养之，随身正黄，上与天通，太清元气，下入身中。”<sup>②</sup>《老子中经》中出现了与体内自生的“五藏六府神”相对应的天上之神，如第十一神仙，天上的中极黄老君，对应人体内脾中的黄庭真人<sup>③</sup>。除此之外，“五藏六府神”的名字用天上神的神名来命名，如“心神名曰绛宫太始南极老人元光，三焦神六人，左社、右稷、风伯、雨师、雷电、霹雳也。”<sup>④</sup>由此可以看出早期道经中体内自生的“五藏六府神”逐渐与外神相联系，成为道教神仙信仰里的一个子系统。

《太上黄庭内景玉经》是上清派形成前的作品，它是一部专门论述通过存思身神进行养生和修仙的经书，是吸收创造早期经书中身神思想而形成的存思身神修炼的经典之作。经书中的“五藏神”在存思修炼过程中占主体地位，每一藏神在天上神统领之下，有自己独特的功能助修炼者长生成仙。且每一藏神有自己的姓名和服饰，是一个鲜明独立的神仙。修炼者使用此经存思体内“五藏六府神”的方法在陶弘景著的《登真隐诀》中《诵黄庭经法》里记载的很清楚，“清虚真人曰：凡修《黄庭内经》，应依帝君填神混化玄真之道。读竟，礼祝毕，正坐东向，临目内存身神形色长短大小，呼其名字，还填本宫。”<sup>⑤</sup>上清派形成后，其创始人杨羲所承受的经书以及和许谧许翊父子一样以个人在家修炼为主的团体的特点，形成了上清派以存思修炼为核心的主要特点。《太上黄庭内景玉经》就是上清派形成之时，杨羲所承受的经书之一。上清派形成后的上清经中关于存思体内自生的身神修炼，皆以《太上黄庭内景玉经》为基础进而创造。早期的上清经《上清九丹上化胎精中记经》吸收了“五藏六府神”体内自生的产生方式，进一步说明其神的形成是人体在母胎孕育的过程中的第七个月时在人体对应的内脏中就位。“五藏六府神”虽然是人体在胎儿时就已

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，北京：华夏出版社，2004年，第427页。

<sup>②</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第四册，第60页。

<sup>③</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第八册，第213页。

<sup>④</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第八册，第217页。

<sup>⑤</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二册，第258页。



经存在，是属于体内自生，但究其根本，《上清九丹上化胎精中记经》中在经书的开头就已说明是由天上之精气所化生的人体，即所化生的体内之神，“自然之气，皆九天之精，化为人身，含胎育养，九月气盈，九天气普，十月乃生。”<sup>①</sup>至此，上清派将体内自生的“五藏六府神”与“气”、外神相结合，认为“五藏六府神”最初的来源是天界元始之气化生组成人体的一切因素，在母体孕育过程中，使其驻守在人体内相应的内脏，待十月后，随着人体出生而存在。

“五藏六府神”不管其在人体胎儿时期怎样就位，修炼者认为其体内的“五藏六府神”确实属于自生，其后出现的上清经，吸收了《太上黄庭内景经》“五藏神”在外神统领下发挥作用的思想，形成在存思身神修炼过程中，以外神来护养“五藏神”的修炼方式，即《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》中所描述的“青帝公石，三素元君，太一司命，玄母理魂，固骨镇肝，守养肝神，肝上生华，使肝永全。”<sup>②</sup>到了南朝时期，上清派在存思“五藏六府神”与外神共同作用的修炼过程中，外神不再是简单的直接统领或护养，而是需要外神之光照射人体内“五藏六府神”，使修炼者通过存思可以借由光亮见到“五藏六府神”的形象，进而使“五藏六府神”各处其位，发挥作用，使修炼者成仙，《上清神宝洞房真讳上经》中讲到“当复收天光于玄镜，历念子身中有水晶，即仰看真极下，洞房中方寸三真。”<sup>③</sup>

体内自生的“五藏六府神”作用主要是保证其所驻守的内脏正常运转，进而使人体无病邪侵入，健康长寿。这一作用在《太平经》中就已明确说明，“欲思还神，皆当斋戒，悬象香室中，百病消亡。”<sup>④</sup>即使后来“五藏六府神”与天相通、相应，其作用仍然是保证人体百病消除。上清经《洞真太上八素真经占候入定妙诀》中讲到通过存思“心神道明精”，可以去心中烦闷、绞痛以及消化不良。并记载比《太平经》中还详细的存思方法，即“当精严入室烧香，存思相应的身神，思极则止，止又思，差乃已如上法。”<sup>⑤</sup>体内自生的“五藏六府神”祛邪消病的作用是身神观念产生的基本原因，记载身神最早的文献《龙鱼河图》中头面五神的作用就是保证人体健康无病，到了《太平经》及早期的道教经书中的记载的关于身神的作用都是保证人体百病消除。上清派吸收了身神这一作用的思想，在此基础上结合气和外神的思想对其进行解释，并将身神与外神及天相联系，创造出人体内身神不在是自己独立起作用，而是在外神的护养或引导下进行工作，使修炼者的身体健康长寿，达到修炼成仙的理想状态。为了成仙，上清派在人体健康长寿的基础上又创造出通过进一步的存思外神下

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第427页。

<sup>②</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第95页。

<sup>③</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二册，第102页。

<sup>④</sup> 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，2014年，第22页。

<sup>⑤</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第210页。

兆到人体内的修炼成仙术。

## 第二节 外神化气进入人体

董仲舒的天人合一思想既是对之前先秦社会人们对于自身和天理解的总结，也是对其新的发展与创造。关于人的身体与天相合的思想，董仲舒认为“天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。”<sup>①</sup>“内有五脏，副五行数也；外有四肢，副四时数也。”<sup>②</sup>这对后来的道教产生自己的天人合一思想有很大的影响。《太平经》认为“人生皆含怀天气乃具出，头圆，天也；足方，地也；四肢，四时也；五脏，五行也；耳目口鼻，七政三光也。”<sup>③</sup>人体和天是相对应的，人体体表和体内的各个器官组织可以说是天的化生，而这化生的媒介就是气，无论是体外之气还是体内之气，道教认为都是由天上的元始之气变幻化生的。因此，修炼者要想成仙，不能独立出天外仅靠修炼自己的身体，脱离天人合一的思想。同样的道理，道教的存思身神修炼成仙术就不能单单靠修炼者体内自生的“五藏六府神”，而是需要和外神相联系，即外神化为气的形式下兆体内化生成身神并在人体中起主导作用，这样再配合着复杂的存思方式，方可使修炼者达到形神合一，飞升成仙的目的。早期的古灵宝经《洞玄灵宝二十四生图经》中讲述“五藏六府神”是由元始之气化生，下兆到人体镇守相应的部位，通过存思“五藏六府神”八年，方可见真形。这部经应该是在早期道经中首次描写人体内的“五藏六府神”是由天上元始之气化生，然后下兆到人体中。经中的“五藏六府神”不再起着祛邪消病的作用，而是镇守在体内，起到“身生光明，神仙乘骑，飞行太空。”<sup>④</sup>

上清派吸收了《洞玄灵宝二十四生图经》中元始之气化生成为身神的思想，创造出更加详细，更加复杂的天上之神化气进入体内相应的部位，并通过繁琐的存思、诵经来修炼成仙的经书《上清大洞真经三十九章》（简称《上清大洞真经》）。《上清大洞真经》是上清经首经，也是经典之经，在东晋末和南朝时期成书的关于存思身神修炼的上清经都以其为基础或参照模板。《上清大洞真经》认为人体内的“五藏六府神”是由上清帝皇入兆人体内化生，并镇守在相应的部位，滋养着人体内脏，“谨请中央司命丈人君理明初，字玄度卿，常守兆绛宫心房之中，血孔之户死气之门，口吐紫云之气，洞溢五藏之内，使兆心中得神真之气，绛宫生五色之华。次思紫气从兆泥丸中入，兆乃口吸神云，咽津三过，

<sup>①</sup> 张世亮，钟肇鹏，周桂钿译注：《春秋繁露·阴阳义第四十九》，北京：中华书局，2012年，第445页。

<sup>②</sup> 张世亮，钟肇鹏，周桂钿译注：《春秋繁露·人副天数第五十六》，第477页。

<sup>③</sup> 王明：《太平经合校》，第37页。

<sup>④</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第四册，第13页。

结作一神，羽服仙巾，状如土星，下布心内，化了心形圆如皎月，神坐月内，顺时吐息。”<sup>①</sup>同时代的经书《洞真太上三九素语玉精真诀》在描述外神以何种形式进入人体内时较《上清大洞真经》来说比较形象具体。此经中认为外神是携带玉女，从自己所住的天宫中，乘云气入修炼者体内，安镇在相应的五脏中，以滋养自己所镇守的内脏及其周围，“思九灵真人乘云气入我身中，安镇肝内，便三呼少阳九灵真人拘上生，赍青芝五精补养我身。”<sup>②</sup>外神除了像《上清大洞真经》和《洞真太上三九素语玉精真诀》中所描述那样不同的外神下兆人体后镇守其对应管辖的内脏中，也有由几个外神混合变为一大神进入人体。《上清太上帝君九真中经》中所叙述的帝君太一五神根据安镇在人体内五脏不同的部位，混合变为与其部位对应的一大神，然后大神以气的形式进入人体，修炼者通过冥目闭气存视，可以看见大神在其驻守的内脏中所化生的形象，及大神口吐真气以绕内脏周围。

关于体内“五藏六府神”由外神化气进入人体内产生的方式这一思想，最早体现在古灵宝经《洞玄灵宝二十四生图经》中，除了上清派吸收利用创作外，其它各派凡是涉及到养生修炼法术的经书，在描述体内“五藏六府神”产生时都吸收了外神化气进入体内的思想，尤其是灵宝派经书，继承和发展了《洞玄灵宝二十四生图经》中“五藏六府神”产生的思想。《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》中有三篇文章讲述五方神以气的形式从人的口中进入人体，直至其所对应的五脏中去。灵宝派在东晋时产生的以存思身神来养生修炼的经书，其特点是所涉及到的身神几乎都是“五藏神”，而“五藏神”的产生的方式都是由五方神化气进入人体，安镇在对应的五脏中。无论五方神是五方天神，还是五方帝神，其对应的五脏都是固定不变的，即是吸收了自《黄帝内经》以来五脏配五行的思想。灵宝派这种五方神配“五藏神”的思想特点可以说与上清派存思“五藏神”思想相互影响，如之前的上清经《洞真太上三九素语玉精真诀》，以及南朝时期的《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》。系洞神部古经之一的《洞神八帝妙精经》中心中中元神由太一中极君以气的形式下兆人体，镇守在脾中。由此可以说明在东晋时，上清派形成前后出世的存思身神修炼的经书，身神的来源主要以外神化气进入人体为主。这一时期的上清经关于外神化气进入人体化生为身神的思想不仅吸收古灵宝经《洞玄灵宝二十四生图经》，与同时代的其它灵宝经或三皇经相互影响，相互吸收。

到了东晋南朝时的上清经，修炼者体内的“五藏六府神”不再单单只是由外神化气进入人体产生并由外神在存思身神修炼时单独起作用，而是由外神化气产生的身神占主导地位，与体内自生的身神要么相互配合共同产生作用，要

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第14页。

<sup>②</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第339页。

么领导体内自生的身神。《洞真太上素灵洞元大有妙经》中讲到太微天中中一丹皇君化气进入人体到对应的内脏心中，与五脏所藏的精神合气结化而生的辅皇卿共同驻守在绛宫心丹田中。两位身神互相配合，共同领导人体内自生的中景八真神，使“内以镇守筋骨、五藏、血肉之境，外以震消万邪之不祥，养气安神，长生久视，飞仙太清，上与天相极。”<sup>①</sup>

到了南朝时期，存思身神修炼的上清经中关于体内“五藏六府神”由外神化气进入人体的描述就比较丰富。这一时期的上清经有的描述修炼者体内的

“五藏六府神”就只由外神化气进入并单独产生作用，有的就认为是外神和体内自生的“五藏六府神”共同起作用，总之修炼者体内的“五藏六府神”的来源并不严格按着魏晋思维的发展模式即早期的由外神单独产生单独运作到东晋末的由外神和体内自生的身神共同作用或是领导与被领导的关系。这一时期的上清经完全是在外神化气进入人体产生“五藏六府神”思想成熟的情况下，根据本经涉及存思身神修炼的宗旨和撰写经书人对其理解的基础上来描述外神化气进入人体内化生“五藏六府神”的情况。《太清真人络命诀》中的“五藏六府神”是由天派神人下兆到人体内脏中去，“天故使子下与人居，存守身形，使精神不失，五脏安平，魂魄常在。”<sup>②</sup>此经的重点与《太平经》相似，都是要保证“五藏六府神”不能离开人体，要驻守在人体内相应的内脏中，只有这样才能保证修炼者身体无忧，进而可以修仙。只是《太清真人络命诀》与《太平经》关于修炼者体内“五藏六府神”来源的观念不同。南朝时期的上清经关于“五藏六府神”的来源也有继承了东晋末《洞真太上素灵洞元大有妙经》中讲述的由外神化生的“五藏六府神”和体内自生的“五藏六府神”相互配合，共同安镇在内脏中。《回神飞霄登空招五星上法》主要描述存思“五藏神”的修炼法术，修炼者体内的“五藏神”的来源为五方帝化气入兆到人体内对应的五脏中去，与体内自生的“五藏神”相互配合，在五星之精光充满于五脏的环境下共同驻守在内脏中，共同发挥作用。

值得注意的是有的经书直接引用或摘录魏晋时的经书内容，如《金阙帝君三元真一经》中讲到驻守在中丹田心中的两位身神与《洞真太上素灵洞元大有妙经》中所讲到的相同，两位身神的来源都是一位是由中元真人化气进入人体化生的身神，一位是体内内脏所藏精神混合化生的身神。《金阙帝君三元真一经》主要是讲述存守三元真一法术，此经撰写者应该是摘取上清经中被称为三奇文之一的《洞真太上素灵洞元大有妙经》中关于守三一的内容。《太微帝君二十四神回元经》中“五藏六府神”的来源完全引用了《洞玄灵宝二十四生图经》中描述的“五藏六府神”由外神之真气化生并下兆安镇在人体对应的内脏

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第117页。

<sup>②</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二册，第401页。

中。《洞真金房度命绿字回年三华宝曜内真上经》中“五藏六府神”的来源，完全引用了《上清大洞真经》中认为上清真神下兆到室内化为紫气真云，然后从修炼者的鼻口两耳进入，下布到对应的内脏中去。同样《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》在引用《上清大洞真经》的基础上，有了一些改动，认为修炼者体内“五藏六府神”的来源是上清始生变化之气在四季变幻不同的形象，修炼者在存思修炼时存思外神四季形影，外神化气从其天宫中下兆到人体对应的内脏中去。《镇神养生内思飞仙上法》中所描述的“五藏六府神”来源引用了《上清大洞真经》和《太上黄庭内景玉经》，修炼者在存思时将由上清真神化气进入人体化生的“五藏六府神”和人体内自生的“五藏六府神”相互配合，共同作用，使修炼者飞升成仙。“右上真之神宝名内字，而镇在人身之内，运于九天之气，固人六府机关。”“五脏六腑，真神同归，总御绛宫，上下相随。”<sup>①</sup>

关于“五藏六府神”是由外神化气下兆人体后产生的思想并不是上清派独创，而是上清派吸收了古灵宝经《洞玄灵宝二十四生图经》中的“五藏六府神”由元始化气的思想，进而创作出修炼者体内的“五藏六府神”是由上清真神化气进入人体产生的观念。“五藏六府神”在产生之初，道教认为呼其名可以祛身体百病，但是这种只是保证修炼者身体安康的功能并不能满足道教修炼者长生成仙的欲望。即使上清派在东晋发展之时也有讲述体内自生“五藏六府神”的上清经，但都是与疾病相关，所占上清经整体的比例很小。为了在身体健康长寿的基础上进一步实现长生不老，逍遥自在的身体状态，上清派不断丰富

“五藏六府神”的来源，由上清真神化气下兆人体或由上清始生变化之气所化真神下兆人体。上清真神下兆人体的方式也由独自化气进入人体发展成携带玉女从自己所住的宫中乘云化气从人口或人口鼻耳进入人体，这样的发展变化使“五藏六府神”由外神化气产生的过程变得动态化与生动具体化，有利于修炼者进行存思修炼。随着上清派存思身神修炼术的发展，修炼者将早期体内自生的身神与此时外神化气进入人体产生的身神相结合，使修炼者在存思“五藏六府神”时，外神化气进入人体后单独产生作用发展为来自外神产生的身神与体内身神相互配合，在所驻守的内脏中共同发挥使修炼者飞仙的作用。这种变化说明上清派将百病消除健康的身体和修炼成仙相结合，使修炼者在修炼过程中可以保证连续性，争取一部到位。在上清经中讲到存思人体三部八景二十四真神修炼时，由外神化气进入人体产生的心神会领导体内自生的“五藏六府神”。上清经在吸收利用创造修炼者体内的“五藏六府神”由外神以气化生的产生方式的基础上，还创造出外神之光下照人体，在人体中由光照显现外神所化的

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二册，第421页、第420页。

“五藏六府神”的形象的这种“五藏六府神”产生的方式。

### 第三节 外神之光下照人体

对星辰的崇拜，在中国古代由来已久，最早可以追溯到上古时期时从事农业生产的人们，那时的人们已经开始观星象，思考星的闪烁和位置的变化，形成了对星辰的原始自然崇拜。随着社会的发展，对星象的观察理解得出的结论也在逐渐丰富，产生了三垣、二十八星宿、四象等概念。但是古人对星象研究的成果并没有独立发展成为一门天文学学科，而是与政治实践相结合，为政治服务。因此古人对星辰的原始自然崇拜发展为宗教崇拜，看似古人所使用的合理科学的天文历法，在实际生活中暗藏着一直消灭不掉的宗教因素。宇宙中的自然星金、木、水、火、土已经在古人所观察得出的自然天体中，古人将其与五行相提并论，使其具有神秘化色彩。道教吸收了已有的星象成果和与五行相结合的五星，建立了自己对星辰崇拜的宗教体系，如北斗崇拜、九星崇拜、斗姆崇拜等。既然是宗教崇拜，那么每一颗星上都会对应一位神仙，人们的肉眼可以看见星星闪烁，那么自然而然道教认为每一位星神都会散发光芒。上清派吸收了这一思想，并将道教星辰崇拜尤其是与五行相提并论的金、木、水、火、土五星纳入存思身神的体系中。因此上清派在描述修炼者体内“五藏六府神”由外神产生时，结合了星辰崇拜的内容，创造出由外神之光下照人体形成“五藏六府神”的思想。

上清经中最早体现这一思想的是《洞真太上九赤班符五帝内真经》，此经中依然存在五方神化气下兆的内容，只是五方神化气来到修炼者的室内，然后由五方神的真气化为对应的五星，五星的光芒从人的头顶而下，进入体内，照亮对应的五脏中，“思西方白帝君讳字，衣服形色，乘紫云飞舆，下降兆房，白气奕奕，覆满一室，冠匝已形。存见帝君在白气之中化为太白星，赫赫照明，从头顶而下，入兆身中，光明洞映肺部之间。”<sup>①</sup>《洞真太上九赤班符五帝内真经》在描述修炼者体内“五藏六府神”的来源时依然以外神化气为主，所增加的五星是由五方神化生，而非自然存在的五星，对五星的描述也只有星的名字，说明这一时期上清派将星辰崇拜思想引入存思身神修炼中仍以外神化气的思想为主，引入星辰崇拜的内容可以使存思修炼的过程更加生动具体。东晋末灵宝经《太上无极大道自然真一五称符上经》中的“五藏神”是由五星之光从口中进入，下照体内对应的五脏。此经中的五星是独立的五星神，有自己的形象和下属，不是由其它外神化气而生，“南方荧惑赤帝太皓灵宝南称符，字通阳。

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第446页。

南岳衡山官，属九百九十人，姓黄，一姓陈，字幼林。直符赤圭玉女，主之于心。”<sup>①</sup>灵宝派认为五星神和五岳神、五方神一样都是独立存在的，且可以独立发挥作用，一贯以与五行相配为特色的灵宝派，在引入五星崇拜时自然与上清派不同。

南朝时期，道教中关于星辰崇拜的内容逐渐增多，斋醮科仪也逐渐丰富。这一时期上清经中关于通过崇拜星辰而修仙的经书也较之前增多，同样关于体内“五藏六府神”由外神之光下照人体而产生的思想也较之前有所发展。《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》中所涉及到的星神不是与五行相配的五星，而是由崇拜北斗七星信仰发展的九星信仰。此经中《太上回元隐道用除罪籍内篇》一篇讲到修炼者在存思九星神时，九星神从斗而来，从人口进入人体并到达对应的内脏中去，九星所散发的光芒照亮内脏里及其周围，“乃存真人星从斗而来，下飞入我口，径在肝中，使光照五脏，内外洞明。”<sup>②</sup>虽然此篇中所描述的是星神直接进入人体再发出星光，但是这种描述在修炼者实际操作存思修炼时，其实质是星神在天空所发出的光芒进入人体，照亮体内对应的内脏，进而在内脏中显现出真神的形象。《太上五星七元空常诀》是一部专门讲述飞步罡斗术修仙的经书。此经中所涉及到的星神崇拜内容丰富，飞步罡斗术复杂，但是与存思“五藏神”相关的只有金、木、水、火、土五星。关于修炼者体内“五藏神”的来源不只有由五星神之光下照人体产生，还有由五星神化气进入人体产生，“金木水火土，总气四元，玄精流映，光照五明，中有五星，夫人灵君，二十五点，空常天尊，变化形影，千合万分，降入五藏。”<sup>③</sup>这样两者的关系是五星神化气进入人体五脏中去，在其所散发光芒照亮五脏的情景下发挥作用，为修炼者进行登罡术之前做好身体准备。

由上述可知，关于修炼者体内“五藏六府神”是由星神之光下照人体而产生的思想实际与气仍然相关。《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》中所描述的九星神从斗来，从人口进入人体，所散发的光芒照亮对应的内脏。此经对于九星神下兆人体的过程描述很笼统，其实质是九星神化气，从人口进入人体到达对应的内脏中，再由其真气所化星神之光照亮内脏，这一体内“五藏六府神”的来源过程和东晋时期经书《洞真太上九赤班符五帝内真经》相似。《太上五星七元空常诀》中所认为修炼者体内“五藏六府神”是由五星神之光下照人体和五星神化气进入人体共同产生，以五星神化气进入人体产生的身神为主，这种思想类似于《回神飞霄登空招五星上法》中所描述的那样。由此可以说明上清派在存思身神修炼中引入星辰崇拜的思想后，其修炼者体内“五藏六府神”

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第三册，第194页。

<sup>②</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二册，第75页。

<sup>③</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二册，第28页。

的来源看似是由星神之光下照人体后在人体内脏中显现，其实质仍然是星神化气进入人体后再由其真气变幻散发星光照亮内脏。

## 本章小结

本章主要论述上清派修炼者在进行存思“五藏六府神”修炼时所认为其体内身神的来源主要有三种方式，即体内自生、由外神化气进入人体产生和由外神之光下照人体产生。体内自生的“五藏六府神”主要的功能是祛邪治病，使修炼者身体百病消除，健康长寿。上清派吸收了早期道经中“五藏六府神”由体内自生的思想，结合道教中一直以“气”化生万物的观点，对体内自生的“五藏六府神”解释为其在人体为胎儿时由自然之气所化安镇在胎儿中。随后在修炼过程中上清经认为体内自生的“五藏六府神”会在外神的引导或者护养下发挥作用，但这种作用还是不能使修炼者达到成仙的目的。于是道教修炼者在身体健康长寿的基础上将体内“五藏六府神”的来源与天上外神相联系。上清派在吸收古灵宝经《洞玄灵宝二十四生图经》中认为修炼者体内“五藏六府神”由元始之气化生并进入人体五脏中化生的内容，创造出上清真神化气进入人体对应的内脏形成“五藏六府神”的思想，以《上清大洞真经》为代表，上清派在六朝时期所描述的体内“五藏六府神”由外神化气进入人体产生的内容皆以《上清大洞真经》为基础或模板。早期上清经中都普遍认为人体内的“五藏六府神”都是由外神化气进入人体产生，经过存思修炼达到飞仙。到东晋末时，上清派将由外神化气进入人体产生的“五藏六府神”与体内自生的“五藏六府神”放在一起，使其共同驻守在内脏中，或互相配合，或领导，发挥作用。这种结合说明了成仙的两个步骤即身体健康和飞升成仙看似一步到位，其实需要分步完成，上清派认识到飞升成仙的过程漫长难成，但只要坚持修炼下去，至少可以使自己的身体一直处于成仙的理想状态。所以相对于早期上清经中只由外神化气进入人体产生“五藏六府神”来说，这种结合使修炼者在修炼过程中更加有信心。由外神之光下照人体产生“五藏六府神”的思想是上清派吸收了星辰崇拜的内容，在修炼者进行存思“五藏六府神”修炼时，金、木、水、火、土五星星神或九星星神所散发的光芒下照人体，在体内对应的内脏中幻化身神，照亮内脏。仔细阅读经书，发现星神下兆人体的实质仍然是星神化气进入人体，照亮人体内脏的光芒是由星神真气所化生的。因此，上清派在存思身神进行修仙时，修炼者认为体内的身神的来源主要是由外神化气进入人体产生，这种思想体现了存思身神修炼的实质是精神和呼吸相配合，使气在大脑的指挥下在人体内进行运作。在了解了上清派“五藏六府神”的来源后，本文将在下



一章开始论述“五藏六府神”的数量变化和形象特点，以便进一步了解上清派存思身神修炼的内涵。

### 第三章 上清派“五藏六府神”的数量类型和形象

上清派认为修炼者体内的“五藏六府神”安镇在体内器官五脏六腑中或其周围，学术界一直存在着这样的一种观点，即道教者所认为身神驻守体内器官的位置与医家所认为人体器官位置不同。中医学界研究者王明皓对道教中涉及身神的经书进行研究时，认为人体内的器官在同一部经或不同经中有不同的名字，而名字所对应器官的位置不是一个固定的答案，而是视解决什么问题而定<sup>①</sup>。黄志凌还提出《黄庭经》中对人体脏腑的认识，似乎比《黄帝内经》更贴近现代医学对于人体脏腑的解释<sup>②</sup>。

关于人体内五脏六腑的位置，道教和医家所认知的差异实际上是在六腑的位置上，医家认为人体内六腑为胃、胆、大肠、小肠、膀胱和三焦。道教的观点根据《中华道教大辞典》中的解释有两种，即一是《道枢·黄庭篇》：“大肠者，玉堂之府也；小肠者，元阳之府也；左膀者，太和之府也；右膀者，太素之府也；胃者，中黄之府也；胆者，太清之府也。”二是《洞神经》：“六腑者，谓肺为玉堂宫尚书府，心为绛宫元阳府，肝为清冷宫兰台府，胆为紫阳宫无极府，肾为幽昌宫太和府，脾为中黄宫太素府。”<sup>③</sup>《洞神经》是道教早期经书，但已亡佚，只能在现存经书的引用中和《无上秘要》中见其内容。《无上秘要》卷五身神品中摘取的《洞神经》中对身神的描述与《老子中经》相似，刘屹认为其成书的时间应该比《老子中经》要早<sup>④</sup>。《道枢》是宋代经书，其对六腑的解释与医家相似，唐朝的梁丘子在注解《上清黄庭内景经》中六腑时与医家观点相同，说明关于六腑的认识，道教和医家在唐以后才以明文的方式统一。六朝时期所涉及“六府神”的经书都没有明确提出“六府神”有哪些，《洞神经》对于六腑的解释不能代表着六朝道教对“六府神”的认知。实际上，六朝时期道教和医家关于人体内六腑位置的认识差异不大，因为讲述存思身神的道经中，在描述“六府神”所驻守人体内的位置时要么在腑中，要么在腑的周围，就如同上述王明皓的观点，“六府神”所驻守人体内的位置是不固定的，而是视存思的宗旨而定。医家认为人体的五脏和六腑是配对组合的关系，其功能是脏腑相互配合，和谐统一运行工作，“肺合大肠，大肠者，传道之府。心合小肠，小肠者，受盛之府。肝合胆，胆者，中精之府。脾合胃，胃者，五谷之腑。肾合膀胱，膀胱者，津液之府也。少阳属肾，肾上连肺，故将两脏。三

<sup>①</sup> 王明皓《〈黄庭经〉“众神”思想研究》[硕士学位论文]，北京：北京中医药大学，2005年，第30—31页。

<sup>②</sup> 黄志凌《〈道藏〉内景理论研究》[博士学位论文]，广州：广州中医药大学，2013年，第35页。

<sup>③</sup> 胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第1164页。

<sup>④</sup> 刘屹《神格与帝域—汉唐间道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社，2011年，第70页。

焦者，中渎之府也，水道出焉，属膀胱，是孤之府也，是六府之所与合者。”<sup>①</sup>笔者认为道教中“五藏六府神”是对人体脏腑神的一个总称，具体涉及到脏腑神的数量依据存思宗旨而定，且道教“五藏六府神”体系中以“五藏神”为主，由于脏腑的组合关系，“五藏神”的作用也会影响到六腑中去。

因此，存思身神修炼经书中关于“六府神”的数量是各不相同。本文所论述上清派“五藏六府神”对应的五脏六腑的概念，是根据医家对人体脏腑的认知，即五脏是肺、心、肝、脾和肾，六腑是胃、胆、大肠、小肠、膀胱和三焦。涉及存思“五藏六府神”修炼的上清经中，各经所描述的“五藏六府神”所驻守人体内的数量是根据各经的存思宗旨而定，概括来说，“五藏六府神”的数量有四种类型，即守三一、三部八景二十四真神、五方神和人体全身。为了使论述“五藏六府神”的数量更为直观，笔者以“A+B”（A为脏，B为腑）的模式在本章来表示这四种类型，即守三一为“1A+0B”，三部八景二十四真神为“5A+4B”，五方神为“5A+0B”和人体全身为“>5A, >4B”。

上清经中“五藏六府神”除了数量既多且不同外，其形象也很丰富。每一藏神或府神都有自己的名字、大小和服饰的描述。如《洞真太上素灵洞元大有妙经》中对其“心神”的描述为“中一丹皇，讳神运珠，字子南丹，一名生上伯，一名史云拘，位为绛宫丹皇君，治在心宫。裸形无衣，貌如婴孩始生之形。左手把荧惑星，存之如鸡子正中央色，右手执雌一高上符，盛以白玉函。”<sup>②</sup>因此本章主要分为两部分，第一部分通过论述上清经中“五藏六府神”的数量变化，来探讨上清派存思身神修炼核心的变化；第二部分主要是论述六朝上清派“五藏六府神”的形象特点，来探讨上清派修炼者存思身神修炼的方式变化。

## 第一节 上清派“五藏六府神”的数量类型

### 一、“守三一”数量类型

守三一对应的上清派“五藏六府神”的数量类型是“1A+0B”，说明在此类型中只有一个藏神。道教进行存思身神修炼时，认为人体内有三丹田，三丹田的位置分别在脑、心和脐下三寸处。守三一之法的意思是修炼者使人体内三丹田在各自作用的基础上合为一，使身体达到飞仙的最佳状态。关于三丹田的思想，最早应该出现在《老子中经》中，刘屹认为此经所描述太一神分别下兆人体的头部、心部和脐中就体现了三丹田的思想<sup>③</sup>。虽然经中没有明确说明守三一之术，但《老子中经》中对人体头部、心部和脐中这三个部位的相关描述应该

<sup>①</sup> 《黄帝内经·灵枢·本输第二》（影印本），北京：人民卫生出版社，2013年，第219页。

<sup>②</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，北京：华夏出版社，2004年，第117页。

<sup>③</sup> 刘屹《神格与帝域—汉唐间道教信仰世界研究》，第70页。

算是最早关于存守三丹田修炼术的记载。根据汉魏之际的王图所著《道机经》中出现“人有三宝三丹田”<sup>①</sup>，学术界一致认为三丹田的思想至迟在三国时期就已经形成。古灵宝经《洞玄灵宝二十四生图经》将安镇在人体内的二十四真神分为三部分，每一部分都有一个相当于领导的位置，即上元宫、中元宫和下元宫。关于三元宫在人体内具体的位置，经中没有说明，但是三元宫在人体内所表现出的重要作用则体现了三丹田的思想。《太上洞玄灵宝五符序》卷下<sup>②</sup>中明确记载了“泥丸、绛宫、丹田，是三一之真焉。”<sup>③</sup>这三个人体部位早在《老子中经》中就已说明，即“泥丸君，脑神也，乃生于脑”，“心神九人，太尉公也，名曰绛宫太始南极老人元光也”，“丹田人之根也。……在脐下三寸。”<sup>④</sup>上清派吸收了守三丹田即守三一之修炼法的思想，在其基础上创造出以存思身神为基础的守三一修炼法。

上清经中最早涉及到守三一之法的是《太上黄庭内景经》，此经中提到了三丹田，“三田之中精气微。”<sup>⑤</sup>但仅仅是提到，没有具体描述。对守三一之法进行具体讲述的是上清经《太上玉珮金琅太极金书上经》，此经在其篇《九天化生三元九真宝神内讳》中认为在人体三丹田中，每一丹田处有三宫，这里就将三丹田扩大化，不再是人体内具体的一个器官中，而是一个区域。上真人化为九人安镇在人体三丹田对应的九宫中，“右真一内神，化三元，分气九人，安镇三宫，则宫有三君。”<sup>⑥</sup>其中“心神”有两位，一位坐兆在中元绛宫中，一位坐兆在中元丹田宫中。两位“心神”姓氏相同，名字相似，形长相同，服饰相似。早期三皇派作品《洞神八帝妙精经》在其篇《斋持八戒法》中讲述了三皇三一经，此篇认为人体三丹田中各有一神。值得注意的是中丹田的位置不在心中，而在脾上。而这一观点则是完全继承了《老子中经》中的思想。如表 1：

表 1

中元神	姓名	身体的位置	数量
《老子中经》	心中神字光坚，中太一中极君	脾中	
《洞神八帝妙精经》	心中中元神，字玄坚，太一中极君也	在脾中，脾为玉堂，一曰玉房太一偃息宫	1

<sup>①</sup> [宋]张君房编《云笈七签》第一册，北京：中华书局，2003年，第205页。

<sup>②</sup> 《中华道藏》对其收录的《太上洞玄灵宝五符序》介绍时，认为《太上洞玄灵宝五符序》是魏晋时期的作品。本文在第一章论述了《太上洞玄灵宝五符序》卷一中涉及身神的内容，结合萧登福的观点，认为其成书时间在《太平经》和《老子中经》之间。但是《太上洞玄灵宝五符序》卷下的内容应该在《抱朴子》出世之后，原因是卷下的内容引用了《抱朴子》以及三皇文的内容，因此关于卷下中讲到的“泥丸、绛宫、丹田，三一真也”的内容应该是在《洞玄灵宝二十四生图经》之后。

<sup>③</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第四册，第82页。

<sup>④</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第八册，第212页、第217页、第215页。

<sup>⑤</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二十三册，第1页。

<sup>⑥</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第521页。

《老子中经》认为,“心神”和“心中神”不是一个神,“心神”的位置在人的心中,发挥“心神”的作用,“心中神”的位置在人的脾中,发挥中丹田的作用。而《洞神八帝妙精经》中在其篇《西城要诀三皇天文内大字》中的拘魂法里写到“三一当分泥丸、绛宫、丹田。”在《洞神八帝妙精经》看来,人体中丹田并不是一个器官,而是包括脾和绛宫的一片区域,其思想同上清经《太上玉珮金琅太极金书上经》。关于中丹田描述,两经相比,《太上玉珮金琅太极金书上经》比《洞神八帝妙精经》更清晰具体,说明《太上玉珮金琅太极金书上经》可能是在《洞神八帝妙精经》的基础上进一步梳理和完善守三一的修炼思想。

由上述经书可知,东晋即东晋之前的经书在讲到守三一之法时,要么简单提及人体三丹田,要么称三丹田为三元宫,而且也没有经书明确说明心为中丹田,中丹田的位置要么在脾中,要么在脾和心脏这一区域。东晋南朝时期的上清经《洞真太上素灵洞元大有妙经》在其篇《太上大洞守一内经法》中明确说明“心为中丹田,号为绛宫,镇心之中央。”<sup>①</sup>“心神”有两位,一位是中一丹皇,一位是辅皇中卿,此篇中描述了二神的穿戴和手执法器,二神共同驻守在心中,或相背或相向而坐,共同发挥作用。南朝时期涉及存守三一之法的上清经《洞真太上说智慧消魔真经》和《金阙帝君三元真一经》,两经中所描述的“心神”完全继承了《洞真太上素灵洞元大有妙经》中关于安镇在人体中丹田“心神”的描述,通过对这三部经三丹田的内容进行对比,可以说是《洞真太上说智慧消魔真经》卷三的守一品和《金阙帝君三元真一经》的存守三一之法是摘录《洞真太上素灵洞元大有妙经》中《太上大洞守一内经法》而来的。上清派的存守三一之法中涉及到“五藏六府神”的只有“心神”,因此,上清经中关于守三一存思“五藏六府神”中“五藏六府神”的数量类型为“1A+0B”。安镇在人体三丹田中的身神,“心神”的地位不如泥丸神地位之高,《洞真太上素灵洞元大有妙经》在描述三丹田中的三位身神时,“泥丸神”手执上清经中首位的《上清大洞真经》,而“心神”手执《大有妙经》。自《太上黄庭内景玉经》中脑主神明的思想后,上清经中普遍认为泥丸在身神体系中占统帅的位置,“夫泥丸天帝三一君者,乃一神之灵宗,百神之命根,津液之山源,魂精之玉室。”<sup>②</sup>存守三一之法会涉及到存守人体三部八景二十四真神的修炼,因为无论是《洞玄灵宝二十四生图经》,还是《洞真太上素灵洞元大有妙经》都认为三丹田神统治各自领域的八景神,“化炁中生有二十四真人,结虚生成,不由胞胎,皆三一帝皇之炁所致,分道变化,托玄立景矣。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 张继禹主编:《中华道藏》第一册,第117页。

<sup>②</sup> 张继禹主编:《中华道藏》第一册,第118页。

<sup>③</sup> 张继禹主编:《中华道藏》第一册,第115页。

二、“三部八景二十四真神”数量类型

三部八景二十四真神对应的上清派“五藏六府神”的数量类型为“5A+4B”，说明在这一类型中“五藏神”全部都有，“六府神”包括四位。三部八景二十四真神是道教修炼者在进行存思身神修炼时将人体内的身神分为三部分，每一部分都有八位神仙驻守人体内相应的器官中。划分的标准，从最早出现的《洞玄灵宝二十四生图经》到东晋时《上清九丹上化胎精中记经》再到南朝时期的《登真隐诀》来看，三部八景二十四真神应该是以人体三丹田为中心，各自丹田周围的八个主要人体器官为一部分，各自丹田统帅自己周围的八个器官。最早讲述三部八景二十四真神的是《洞玄灵宝二十四生图经》，此经以人体内三元宫为中心，分为上真八神、中真八神和下真八神。每一真神有自己的名字和颜色，并配有一符。此经对三部八景二十四真神的描述对上清派影响深刻，上清派大部分讲述三部八景二十四真神的上清经都以《洞玄灵宝二十四生图经》为模板或基础。上清经中最早涉及到三部八景二十四真神的是《太上黄庭内景玉经》，但此经只提到了头部和五脏六腑共十三位身神，以及“兼行形中八景神，二十四真出自然”<sup>①</sup>一句话。笔者认为此经吸收了《洞玄灵宝二十四生图经》的三部八景二十真神的思想，但是没有完全引用，而是取其中十三位身神，自己重新命名，尤其是“五藏六府神”有自己的服饰描述。从内容上可以看出《太上黄庭内景玉经》以存思修炼“五藏神”为主，对于六朝上清派主要的存思修炼术都有提及，但没有具体的讲述，算是上清派存思修炼的总论性质的经书。

关于上清派“五藏六府神”，纵观六朝上清经所涉及到的三部八景二十四真神，“五藏六府神”主要分布在人体的中部八景神和下部八景神中，即“五藏神”、“胆神”、“胃神”、“大小肠神”和“穷肠神”。东晋的《上清九丹上化胎精中记经》和南朝时期的《上清胎精解结行事诀》、《太微帝君二十四神回元经》、《太玄八景箓》中关于“五藏六府神”的描述应该都是吸收采用了《洞玄灵宝二十四生图经》中的相关内容，现在以“五藏神”为例，如表2：

表 2

肺神	姓名	形象	数量
《洞玄灵宝二十四生图经》	素灵生，字道平	色白	1

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二十三册，第4页。

《上清九丹上化胎精中记经》	素灵生, 字道平	形长八寸一分, 着白锦飞云之衣, 头戴九元宝冠	1
《上清胎精解结行事诀》	素灵生, 字道平	形长八寸一分, 着白锦飞云之衣, 头戴九元宝冠	1
《太微帝君二十四神回元经》	素灵生, 字道平	形长八寸一分, 纯白	1
《太玄八景箓》	素灵生, 字道平	色白	1
心神	姓名	形象	数量
《洞玄灵宝二十四生图经》	焕阳昌, 字道明	色赤	1
《上清九丹上化胎精中记经》	焕阳昌, 字道明	形长九寸, 着绛章单衣, 头戴玉晨宝天冠	1
《上清胎精解结行事诀》	焕阳昌, 字道明	形长九寸, 着绛章单衣, 头戴玉晨宝天冠	1
《太微帝君二十四神回元经》	焕阳昌, 字道明	形长九寸, 色赤	1
《太玄八景箓》	焕阳昌, 字道明	色赤	1
肝神	姓名	形象	数量
《洞玄灵宝二十四生图经》	开君童, 字道清	色青	1
《上清九丹上化胎精中记经》	开君童, 字道青	形长七寸, 衣飞青羽裙, 头戴三梁之冠	1
《上清胎精解结行事诀》	开君童, 字道青	形长七寸, 衣飞青羽裙, 头戴三梁之冠	1
《太微帝君二十四神回元经》	开君童, 字道青	形长六寸, 色青黄	1
《太玄八景箓》	开君童, 字道青	色青	1
肾神	姓名	形象	数量
《洞玄灵宝二十四生图经》	左肾神, 名春元真, 字道卿 右肾神, 名象他无, 字道王	左肾神, 五色衣 右肾神, 白黑色	2

《上清九丹上化胎精中记经》	左肾神名春元真,字道卿; 右肾神名象他无,字道生	左肾神形长三寸七分,着五色变光之裙,头戴远游之冠;右肾神形长三寸五分,衣白锦单衣,头戴三气宝光之冠	2
《上清胎精解结行事诀》	左肾神名春元真,字道卿; 右肾神名象他元,字道玉	左肾神形长三寸七分,着五色变光之裙,头戴远游之冠;右肾神形长三寸五分,衣白锦单衣,头戴三气宝光之冠	2
《太微帝君二十四神回元经》	左肾神名春元真,字道卿; 右肾神名象地无,字道生	左肾神形长三寸七分,数变白赤青五色无常。右肾神形长三寸五分,色白或黑	2
《太玄八景箓》	左肾神,名春元直,字道卿,右肾神,名像无他元,字道生	左肾神,五色衣, 右肾神,白黑色	2
脾神	姓名	形象	数量
《洞玄灵宝二十四生图经》	宝无全,字道骞	正黄色	1
《上清九丹上化胎精中记经》	宝元全,字道骞	形长七寸三分,着黄锦飞裙,头戴紫晨之冠	1
《上清胎精解结行事诀》	宝元全,字道骞	形长七寸三分,着黄锦飞裙,头戴紫晨之冠	1
《太微帝君二十四神回元经》	宝元全,字道骞	形长七寸三分,色正黄	1
《太玄八景箓》	宝元令,字道骞	正黄色	1

由表 2 可知关于“五藏神”的名字,表中四部上清经完全继承了《洞玄灵宝二十四生图经》中的相关描述,有个别字的偏差应该是经书在传抄过程中出现的错误,但并不影响整体思想。“五藏神”的形象,《洞玄灵宝二十四生图经》中只有颜色的描述,《上清九丹上化胎精中记经》在继承了《洞玄灵宝二十四生图经》的“五藏神”颜色的基础上,增加了“五藏神”的大小和穿戴。《上清胎精解结行事诀》关于“五藏神”的形象,完全继承了《上清九丹上化胎精中记经》,如同《中华道藏》在介绍《上清胎精解结行事诀》时认为其系摘录《胎精中记经》改编而成<sup>①</sup>,具体来说摘取《上清九丹上化胎精中记经》中三

<sup>①</sup> 张继禹主编:《中华道藏》第一册,第437页。



部八景二十四真神的内容独立成书的。《太微帝君二十四神回元经》中“五藏神”的形象是吸收了《洞玄灵宝二十四生图经》中“五藏神”的颜色和《上清九丹上化胎精中记经》中“五藏神”的大小而成，此经可以说是上清派中专门讲述三部八景二十四真神的经书。《太玄八景策》中的“五藏神”的形象只有颜色，详读其具体内容时，发现此经的内容与《洞玄灵宝二十四生图经》的内容除去《中华道藏》所载的第十页外，几乎相同，尤其关于三部八景二十四真神的内容完全相同，说明《太玄八景策》是抄取《洞玄灵宝二十四生图经》而成。值得注意的是《无上秘要》卷五身神品中引的《洞真造形紫元二十四神经》的内容只有三部八景二十四真神的名字，没有其它的描述。学术界有的认为《洞真造形紫元二十四神经》和《太微帝君二十四神回元经》是同一部经书，但笔者认为从经书的名字上看似是同一部经书，但从内容上看很难说明，因为由上述可知，与《洞真造形紫元二十四神经》中身神名字相同的就有五部经书，《无上秘要》所引用的《洞真造形紫元二十四神经》有可能是根据上述表中任何一部经书改编而来的。

《上清神宝洞房真讳上经》中的三部八景二十四真神与其它上清经不同，此经中的三丹田各统领九宫，“五藏六府神”完全分布在中丹田中，下丹田的九宫分布类似于脑九宫。中丹田中的“五藏六府神”是“五藏神”、“胆神”和“穷肠里神”，与上述继承《洞玄灵宝二十四生图经》的四部上清经不同，而且此经中的“五藏六府神”的名字和形象也与上述四部上清经不同，可谓上是上清派在脑九宫的思想基础上独创的三部九宫二十七真神的身神模式。《登真隐诀》卷下中的《诵黄庭经法》，提到的“五藏六府神”及其数量、名字和服饰与《太上黄庭内景玉经》相同。除此之外，《诵黄庭经法》在描述“五藏六府神”的形象时还吸收了《上清九丹上化胎精中记经》中“五藏六府神”的大小。

由上述可知，上清派的三部八景二十四真神的思想主要是继承了《洞玄灵宝二十四生图经》，在吸收《洞玄灵宝二十四生图经》中身神的名字和颜色后，或增加身神大小和穿戴的描述，或直接全盘吸收，没有改动。因此，上清派“五藏六府神”在这一身神体系下的数量类型为“5A+4B”。

### 三、“五方神”数量类型

五方神对应的上清派“五藏六府神”的数量类型为“5A+0B”，说明在这一类型中只有“五藏神”，没有“府神”。五行最初表示物质，到春秋战国时变得神秘化，“春秋时已有将‘五’整齐化、神秘化的倾向，五行常与五味、五色、五声相提并论、战国中期儒家思孟学派的新五行说具有神秘色彩，五行说

提供了一种思想框架。”<sup>①</sup>《黄帝内经》在描述人体五脏时，“东方青色，入通于肝……其味酸……其应四时，上为岁星，是以春气在头也。其音角”“南方赤色，入通于心……其味苦……其应四时，上为荧惑星。其音征”“中央黄色，入通于脾……其应四时，上为镇星。其音宫”“西方白色，入通于肺……其味辛……其应四时，上为太白星。其音商”“北方黑色，入通于肾……其味咸……其应四时，上为辰星。”<sup>②</sup>由此可以看出《黄帝内经》是在当时五行说所提供的思想框架中认识人体五脏的。关于五帝即青帝、炎帝、白帝、黄帝和黑帝的信仰崇拜是伴随着五行神秘化而发展的。《河图》云：

“东方仓帝，神名灵威仰，精为青龙也；南方赤帝，神名赤嫫怒，精为朱鸟也；中央黄帝，神名含枢组，精为麟也；西方白帝，神名白招拒，精为白虎也；北方黑帝，神名叶光纪，精为玄武也。”<sup>③</sup>至此，先秦两汉的五帝信仰脱离对上古传说中五帝的崇拜，形成了对“天”这一自然物的崇拜信仰。且秦汉时期，在五行说思想框架中逐渐形成了五行配五帝配五色配五星配五脏的思想。道教吸收了五行说这一思想，形成了道教的五方五老神仙信仰。上清派存思“五藏神”修炼术在吸收五行说的基础上，创造出与“五藏神”相配的五方神即五方天帝。

上清经中最早将“五藏神”和五方天帝联系在一起的是《洞真太上三九素语玉精真诀》，此经中讲到在进行存思“五藏神”修炼时，冥目思“东方青帝少阳九灵真人”、“南方赤帝太阳南极真人”、“西方白帝少阴素灵真人”、“北方黑帝太阴玄灵真人”和“中央黄帝总元三灵真人”分别下兆人体内对应的五脏中去。此经中的五帝是在东汉五帝信仰的基础上改编为道教上清派的五帝真人。同时期的上清经《洞真太上九赤班符五帝内真经》中讲述到的“五藏神”由五帝化气进入室内，再由五帝之气化为光下照人体五脏产生。“思东方青帝君，姓常，讳精萌，衣服形色，乘碧霞云舆，下降兆房，青气郁郁，覆满一室，冠匝已形。存见帝君青气之中化为赤光，如岁星之精，赫赫照明，从头顶而下，入兆身中，光明洞映肝部之间……然后服符，思东岳泰山君来降我间。”<sup>④</sup>此经中不仅有与“五藏神”相配的五方天帝，还有五岳和五星，使整个存思“五藏神”修炼成仙之术既丰富且复杂。东晋末的《洞真高上玉帝大洞唯一玉检五老宝经》在其篇《大洞唯一太极帝君镇生五藏上经法》中讲到“五藏神”时，与以往不同，除了五帝外，还有道教尊神“太一”、“玄父”、“玄母”和“三素元君”，体现了道教多神崇拜的思想。南朝的《回神飞霄登空招五星上法》中与“五藏神”相配的五帝仍旧是“东方青帝”、“南方赤帝”、

<sup>①</sup> 吴锐《神守传统与道教起源》，台北市：东大图书股份有限公司，2008年，第62页。

<sup>②</sup> 《黄帝内经·素问·金匱真言论篇第四》（影印本），第16页。

<sup>③</sup> 安居香山、中村璋八：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994年，第1221页。

<sup>④</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第444页。

“西方白帝”、“北方黑帝”和“中央黄帝”，并与五星相结合，不同的是五帝的名字和穿戴与《洞真太上三九素玉精真诀》、《洞真太上九赤班符五帝内真经》不同。《太上五星七元空常诀》是一部专述存思星神修炼的经书，此经中与“五藏神”相配的五方帝并不是上述的青帝、赤帝等五帝，而是五方星神，即“东方岁星真皇君”、“南方荧惑真皇君”、“中央镇星真皇君”、“西方太白真皇君”和“北方辰星真皇君”。将“五藏神”和五方星神相配除了《太上五星七元空常诀》外，东晋末的灵宝经《太上无极大道自然真一五称符上经》就已讲述五方星神即“东方岁星大帝句芒”、“南方荧惑赤帝太皓”、“西方太白星白帝少昊”、“北方辰星黑帝颛顼”和“中央镇星黄帝文昌”下兆人体内对应的五脏中。此经中的五方星神是将秦汉五帝的信仰<sup>①</sup>和五星相结合，这对上清经中涉及“五藏神”和五星神相关联时有很大的影响。灵宝经《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》中与“五藏神”相配的五方神较上清经来说比较丰富，每一“藏神”对应三位天神，比如“肺神”对应的天神为“七炁素天中有元始素灵之童”、“西方七宝金门皓灵皇老君”和“西岳华山白帝君”。这三位天神体现出灵宝派在吸收汉代五帝信仰的基础上有较大的改动，使改变后的五帝神摆脱了秦汉朴素的五帝信仰，形成了具有较复杂宗教特色的道教天神。除此之外，灵宝派还将五帝神与五岳联系在一起，表现出灵宝派的五帝神代表天地方方面。

上清经中存思“五藏神”修炼中的“五藏六府神”的数量类型为“5A+0B”，人体内“五藏神”的产生都是由五方天帝下兆体内对应的五脏中。五方天帝是上清派吸收了秦汉的五帝信仰，但是并没有较大的改动，只是上清经对五帝即青帝、赤帝、白帝、黑帝和黄帝命的名字不同，描述的服饰不同。不像是灵宝经对秦汉五帝的信仰有较大的改动。上清经中与“五藏神”相配的无论是五星还是五帝都是单独相配，并没有像灵宝派那样五星和五帝结合为一神与“五藏神”相配，说明两派在吸收改造秦汉五帝信仰的方式不同，上清派注重五帝信仰本身的面貌，灵宝派注重体现道教复杂宗教信仰的新五帝神的创造。

#### 四、“人体全身”数量类型

上清派“五藏六府神”的数量模式在守三一、三部八景二十四真神和五方神中，“五藏六府神”都占据主要的地位，涉及这些模式的上清经中所描述的身神分布在人体的上半身，确切的说是人体的头部、胸腔、腹腔和盆腔。当上清经中涉及到身神遍布全身时，“五藏六府神”就只是其中的一部分，其数量

<sup>①</sup> 杨雄的《法言》：“五帝谓五方神也。东方为太皞，南方为炎帝，西方为少皞，北方为颛顼，中央为黄帝”（江荣宝撰，陈仲夫点校：《法言义疏》十四《重黎卷第十》，北京：中华书局，1987年，第351页。）

类型为“>5A，>4B”，这一数量模式又包括两种情况。第一种情况下“五藏六府神”在上清经中占主体地位。上清经认为在每一内脏中及其周围都会驻守“五藏六府神”，体现了“百节皆有神”的思想。最早讲述身神遍布全身的经书是《老子中经》，此经中所描述的“五藏六府神”只有身神的名字和数量，每一藏神或府神人数都不只一位，但是经中没有明确描述其所镇守的人体器官位置。上清派首经《上清大洞真经三十九章》吸收了《老子中经》中“五藏六府神”的数量模式，在当时中医解剖学对人体认知的基础上，明确描述了“五藏六府神”在对应人体内脏及其周围的所安镇的位置。比如，《上清大洞真经三十九章》在描述“肺神”时，认为一共有十四位真神，分别是“肺中六真上元素玉君，常守兆颈外十二间梁死为之门”“肺部童子名素明，常守兆肺部之下，五关死气之门”“右白元洞阳君郁灵标，常守兆右腋之下，肺之后户死气之门”<sup>①</sup>。虽然“肺神”人数多，但是来源不一样，是上清三十九帝皇其中三皇下兆人体肺部周围，发挥着不同的作用。修炼者在修炼时，念的咒语和诵读经书的内容不同，体现了存思身神修炼成仙的复杂性。

上清派形成后所出世的存思遍布全身身神修炼的上清经，有一部分经书是参照或吸收《上清大洞真经三十九章》中“五藏六府神”的数量模式，即《洞真高上玉清隐书经》、《洞真金房度命绿字回年三华宝曜内真上经》、《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》和《镇神养生内思飞仙上法》。现以“肝神”为例来说明这几部经与《上清大洞真经三十九章》的关系。《上清大洞真经三十九章》中“肝神”为肝中“四真青明君”和“左无英公子”，现用表格的形式将其与上述四部经书中的“肝神”进行对比。

表 3

肝神	姓名	形象	身体的位置	数量
《上清大洞真经三十九章》	肝中四真青明君，字明轮童子	青衣冠	常守兆胃脘之户，膏膜之下死气之门	4
	左无英公子玄充叔，字合符子		常守兆左腋之下，肝之后户死气之门	3
《洞真高上玉清隐书经》	肝中四真青明君	肝中四真青明君真气，青云之色	从兆泥丸中入，下布兆胃管之户膏膜之下	4
	左无英公子玄充叔		从兆泥丸中入，下布兆左腋之下肝之后户	1

由表 3 可知，《洞真高上玉清隐书经》中对肝中四真青明君的形象描述只有颜

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第21页、第34页、第13页。

色，而没有像《上清大洞真经三十九章》中有对青明君有穿戴的描述，但两经中青明君形象之颜色相同。《洞真高上玉清隐书经》中左无英公子只有一位，而《上清大洞真经三十九章》中左无英公子有三位，之所以有这样的区别是因为《上清大洞真经》在讲述存思身神修炼时配有图解，从图中我们可以看到所存思身神的具体数量，而《洞真高上玉清隐书经》则只有文字描述。两经中除上述的两个区别外，其余的都几乎相同，仔细阅读两经内容就会发现，《洞真高上玉清隐书经》摘取《上清大洞真经三十九章》中的全部身神单独成篇为《大洞消魔神慧内祝隐文》，即《洞真高上玉清隐书经》中的一个篇章。

表 4

肝神	姓名	形象	身体的位置	数量
《上清大洞真经三十九章》	左无英公子玄充叔, 字合符子		常守兆左腋之下, 肝之后户死气之门	3
《洞真金房度命绿字回年三华宝曜内真上经》	无英公子固灵仙		化生左腋肝后门	1

由表 4 可知，《洞真金房度命绿字回年三华宝曜内真上经》中的“肝神”只有无英公子固灵仙，虽然其名字和《上清大洞真经三十九章》中的左无英公子略有不同，但与《上清大洞真经三十九章》中的左无英公子驻守在人体内的位置相同，且两经中都没有对左无英公子有形象的描述。通过将两经的内容进行对比，此经涉及到的身神与《上清大洞真经三十九章》中三十九神相同，只是此经用了第十神的名字，下兆人体的位置是第十一神的。

表 5

肝神	姓名	形象	身体的位置	数量
《上清大洞真经三十九章》	肝中四真青明君, 字明轮童子 (太极大道元景君道经)	青衣冠	常守兆胃脘之户, 膏膜之下死气之门	4
	左无英公子玄充叔, 字合符子 (上皇先生紫晨君道经)		常守兆左腋之下, 肝之后户死气之门	3
《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》	太极大道元景君, 元上融之气, 讳道大师, 字度大明	长三千万丈, 四季不同的穿戴	入兆胃管之户高膜之中	1
	上皇先生紫晨君, 元高元之气, 讳欣平渊, 字道元极	身長九千万丈, 四季不同的穿戴	入兆肝之上门	1

	东明高上虚皇君, 元明皇之气	形长九千万丈, 四季不同的穿戴	入兆肝内九重之户	1
	太明灵辉中真无上君, 元玄虚之气	形长九千万丈, 四季不同的穿戴	入兆肝府中关之户	1
	东方上始少阳青帝君, 元九霞之气	形长九千万丈, 四季不同的穿戴	入兆肝府之中	1

《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》中的“肝神”有五位真神，即“上皇先生紫晨君，入兆肝之上门”、“东明高上虚皇君，入兆肝内九重之户”、“太明灵辉中真无上君，入兆肝府中关之户”、“东方上始少阳青帝君，入兆肝府之中”和“太极大道元景君，入兆胃管之户高膜之中”<sup>①</sup>。其中有两位“肝神”继承了《上清大洞真经三十九章》中“肝神”的思想。表 5 中所显示的是只有“肝神”所驻守人体的位置相同，其余的都不相同。原因是《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》在引用《上清大洞真经三十九章》中身神时，引用的是每一位身神对应的上清三十九帝皇，然后在此基础上增加了身神的四季的形象。通过对两经内容的对比可知，《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》在引用《上清大洞真经三十九章》中三十九帝皇的基础上，又创造了很多由元始之气变化的天神，它们下兆到人体对应的器官及其周围化生成身神，安镇在人体，发挥使修炼者修炼成仙的作用。

《镇神养生内思飞仙上法》中所遍布全身的身神可以分为两部分，其中“五藏六府神”为此经第一部分的内容，这部分内容看似是摘取《太上黄庭内景玉经》中“五藏六府神”的描述，实则只是摘取其“五藏六府神”的名字，而“五藏六府神”的形象的描述却与《登真隐诀》中《诵黄庭经》中“五藏六府神”的形象相似。如表 6：

表 6

名字	肺神	心神	肝神	肾神	脾神
《太上黄庭内景玉经》	皓华字虚成	丹元字守灵	龙烟字含明	玄冥字育婴	常在字魂停
《镇神养生内思飞仙上法》	皓华字虚成	丹元字守灵	龙烟字合苍明	玄冥字育婴	常在字魂庭

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第542—543页、第553页、第555页、第564页、第550页。

形象	肺神	心神	肝神	肾神	脾神
《登真隐诀》	形长八寸，素锦衣裳黄带，形如婴儿，色如华童	形长九寸，丹锦飞裙，形如婴儿，色如华童	形长七寸，青锦帔裳，形如婴儿，色如华童	形长三寸六分，苍锦衣，形如婴儿，色如华童	形长七寸三分，黄锦衣，形如婴儿，色如华童
《镇神养生内思飞仙上法》	长八寸，同着丹锦飞裙，形若婴儿，色如华童	形长九寸，同着丹锦飞裙，形若婴儿，色如华童	长七寸，同着丹锦飞裙，形若婴儿，色如华童	长三寸六分，同着丹锦飞裙，形若婴儿，色如华童	长七寸三分，同着丹锦飞裙，形若婴儿，色如华童

由表 6 可知，《镇神养生内思飞仙上法》中的“五藏神”尺寸大小与《登真隐诀》相同，但两经中“五藏神”的穿戴不同，《镇神养生内思飞仙上法》中“五藏神”穿戴都是一样的，都是“心神”的穿戴，而《登真隐诀》中“五藏神”的穿戴则表现出与其相配的五行之五色。《镇神养生内思飞仙上法》中第二部分的身神引用了《上清大洞真经三十九章》中第十七至第三十五上清帝皇下兆人体化生的“五藏六府神”。其中“心神”为“心中一真”，“胃神”为“结中青气君”和“元君精魂”，“大肠神”为“帝真精魂”。由此可以说明《镇神养生内思飞仙上法》体现了上清派两大经典《上清大洞真经三十九章》和《太上黄庭内景玉经》的身神内容。

上清派中涉及到身神遍布全身的上清经中除了完全或部分继承《上清大洞真经三十九章》的身神内容外，其它的上清经中“五藏六府神”的“>5A，>4B”数量模式是第二种情况，即“五藏六府神”在人体内都各有一位<sup>①</sup>，发挥各自的作用，而不像本章前三节所论述的数量模式那样，占统帅地位。东晋《上清太上帝君九真中经》中有九位身神，即由帝君太一五神混合一大神下兆人体化生而成，其中“五藏六府神”有七位，即“五藏神”、“胃神”和“胆神”。值得注意的是此经中“五藏六府神”与《上清大洞真经三十九章》中的有相似之处。现以“五藏神”为例，如表 7：

<sup>①</sup> “>5A，>4B”数量模式下的第二种情况下“五藏六府神”的数量实际情况应为“≤5A，≤4B”，但这第二种情况仍是身神遍布全身的情况，并不是三部八景二十四真神的体系，因此，本文在论述这第二种情况时，为避免混乱，仍用表达遍布全身身神的数量模式“>5A，>4B”。

表 7

肺神	姓名	形象	身体的位置	数量
《上清大洞真经三十九章》	肺中六真上元素玉君，字梁南中童	状如金星，淡碧衣冠	常守兆颈外十二间梁死为之门	6
《上清太上帝君九真中经》	上元素玉君，字梁南中童子	身披龙衣，黄晨华冠，右把皇籍	入坐肺中	1
心神	姓名	形象	身体的位置	数量
《上清大洞真经三十九章》	心中一真天精液君，字飞生上英	羽衣虎裙	常守兆胸中，四极之口死气之门	1
《上清太上帝君九真中经》	天精君，字飞生上英	身披朱衣，头巾丹冠，左佩龙书，右带虎文	坐在心中	1
肝神	姓名	形象	身体的位置	数量
《上清大洞真经三十九章》	肝中四真青明君，字明轮童子	青衣冠	常守兆胃脘之户，膏膜之下死气之门	4
《上清太上帝君九真中经》	青明君，字明轮童	身披青衣，头巾翠冠，左佩虎章，右带龙文	入坐肝中	1
肾神	姓名	形象	身体的位置	数量
《上清大洞真经三十九章》	两肾七真玄阳君，字冥光生	披发跣足	常守兆背之穷骨，九地之户死气之门	7
《上清太上帝君九真中经》	玄阳君，字冥光先生	身披紫衣，头巾扶晨，左佩龙符，右带凤文	并入两肾中	2
脾神	姓名	形象	身体的位置	数量
《上清大洞真经三十九章》	脾中五真养光君，字太昌子	状如土星	常守兆喉中极根之户死气之门	5
《上清太上帝君九真中经》	养光君，字太仓子	身披绿衣，头巾莲冠，左佩玉灵，右带威神	入坐脾中	1

由表 7 可知《上清太上帝君九真中经》中“五藏神”的名字采用了《上清大洞真经三十九章》中的一部分“五藏神”的名字，且《上清太上帝君九真中经》中“五藏神”的形象较《上清大洞真经三十九章》中的丰富，“五藏神”安镇在人体内的五脏中，并只有一位。东晋末的《紫文行事诀》中“五藏六府神”的名字、形象、驻守在人体的位置、功能以及数量与《上清太上帝君九真中经》



中的进行对比，几乎相似，可以说明《紫文行事诀》是摘取《上清太上帝君九真中经》中九真身神的内容而成。南北朝的《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》中涉及到的身神也如同《上清太上帝君九真中经》有九位，只是此经中的身神是九星神从斗中来，从人口进入人体相应的部位，使星光照亮，化生身神。其中“五藏六府神”有“五藏神”和“胃神”，这六位身神只有名字，没有形象，身神的名字显示出九星神的特点。

东晋的《上清金真玉光八景飞经》中讲述了在八个节气中，对应有八位上清真神上诣行道受仙之日，修炼者存思相应真神化气下兆人体，驻守相应的位置并念呪。此经中的“五藏六府神”有“心神”、“肺神”、“肾神”和“胃神”，这四位身神无论是名字和形象，还是所安镇人体器官的名称都与之前的不同，可以算是独创。《洞真太上八素真经占候入定妙诀》主要是讲述两个方面的占卜，一是疾病，二是梦境。当人体某个部位及区域出现疾病的征兆，修炼者就应该意识到然后存思相应的身神，按时间严格存思修炼才可见到身神真形，进而疾病被祛除，身体痊愈。因此此经中涉及到的身神是遍布全身，其中“五藏六府神”只提到“心神”和“肾神”。这两位身神的名字与《上清九丹上化胎精中记经》和《洞玄灵宝二十四生图经》中的“心神”和“肾神”相似，如表 8：

表 8

心神	姓名	形象	数量
《洞玄灵宝二十四生图经》	焕阳昌，字道明	色赤	1
《上清九丹上化胎精中记经》	焕阳昌，字道明	形长九寸，着绛章单衣，头戴玉晨宝天冠	1
《洞真太上八素真经占候入定妙诀》	道明精	长九寸，绛衣，从千乘万骑	1
肾神	姓名	形象	数量
《洞玄灵宝二十四生图经》	左肾神，名春元真，字道卿。 右肾神，名象他无，字道王	左肾神，五色衣 右肾神，白黑色	2
《上清九丹上化胎精中记经》	左肾神名春元真，字道卿； 右肾神名象他无，字道生	左肾神形长三寸七分，着五色变光之裙，头戴远游之冠；右肾神形长三寸五分，衣白锦单衣，头戴三气宝光之冠	2

《洞真太上八素真经占侯入定妙诀》	道生	左右二肾精,长二寸三分,从千乘万骑	2
------------------	----	-------------------	---

由表 8 可知,《洞真太上八素真经占侯入定妙诀》中“心神”和“肾神”的名字采用了前两经中身神名讳的字,“心神”是在此基础上增加个“精”字成为“道明精”,“肾神”是采用右肾神的字。“心神”的形象中大小直接继承《上清九丹上化胎精中记经》,“肾神”的大小在《上清九丹上化胎精中记经》中右肾神大小的基础上减少了一寸二分。由此可以说明,《洞真太上八素真经占侯入定妙诀》是吸收改编《上清九丹上化胎精中记经》而成。

南朝的《太清真人络命诀》涉及到身神只有“五藏六府神”,具体包括“心神”、“肝神”、“肾神”、“脾神”、“胆神”和“胃神”。这六位身神的名字与早期经书《老子中经》中“五藏六府神”的名字相似,如表 9:

表 9

名字	心神	肝神	肾神	脾神	胃神	胆神
《老子中经》	响响	蓝蓝	尉尉	俾俾	旦旦	护护
《太清真人络命诀》	太一南极, 赤子小童	蓝蓝	漂漂	裨裨	旦旦	护护

由表 9 可知,两经中的“五藏六府神”的名字除了“心神”外,要么字体相似,要么读音相似,要么完全相同。说明《太清真人络命诀》中“五藏六府神”的名字来源是吸收了《老子中经》,并在此基础上结合当时上清经中多“五藏六府神”大小和穿戴的描述,而创造出与其它不同的“五藏六府神”的形象。

在人体遍布全身的数量类型中,“五藏六府神”的“>5A, >4B”数量模式又进一步分为两种情况,第一种情况是以《上清大洞真经三十九章》影响下成书的上清经《洞真高上玉清隐书经》、《洞真金房度命绿字回年三华宝曜内真上经》、《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》和《镇神养生内思飞仙上法》;第二种情况是因各自目的不同而成书的上清经《上清太上帝君九真中经》、《紫文行事诀》、《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》、《上清金真玉光八景飞经》、《洞真太上八素真经占侯入定妙诀》和《太清真人络命诀》。在这两种情况下,“五藏六府神”都是其中的一部分,在第一种情况中,其数量超过总体的三分之一,相当于三部八景二十四真神体系中的比例,说明“五藏六府神”占有重要地位;在第二种情况中,“五藏六府神”所占的比例超过总体的二分之一,说明其占有主体的地位。由此可以说明“五藏六府神”在“>5A, >4B”的数量类型下仍占有主要地位,在存思身神修炼中发挥重要作用。

值得注意的是,即使在身神遍布全身这种情况下,“六府神”的数量仍就是“>4B”,而不是“>6B”。上清派的“六府神”的出现多是在经书论述存思三

部八景二十四真神，或者是身神遍布全身的数量模式中。其中“胃神”出现的此数最多（19次），次之是“胆神”（16次），然后是“大小肠神”（9次），“大肠神”和“小肠神”除了在《太上灵宝五符序经》中是分开叙述外，其余都合在一起描述。“膀胱神”无论是分开还是合并，在六朝时期的经书中一次也没有出现，笔者认为应该是修炼者将其与肾联系在一起，统一于“肾神”，因此没有单独叙述。而如《道枢》中所描述的那样所出现“左膀胱神”和“右膀胱神”应该是在唐以后出现，唐朝人梁丘子在注《太上黄庭内景玉经》中的“六府神”时，采取医家之说，认为“六府神”包括“膀胱神”。“三焦神”在六朝时期的存思身神的经书中只出现过一次，而且时间还很早，是在《老子中经》中有所提到，“三焦关元为左社右稷，主捕奸贼。”<sup>①</sup>“三焦神六人，左社右稷，风伯雨师，雷电霹雳也。”<sup>②</sup>何为三焦，《黄帝内经·灵枢》中讲到：“上焦出于胃上口并咽以上，贯膈而布胸中……中焦亦并胃中，出上焦之后，此所受气者，泌糟粕，蒸津液，化其精微。上注于肺脉……下焦者，别回肠注于膀胱，而渗入焉。”<sup>③</sup>六朝时期的存思身神的经书除了《老子中经》外再无“三焦神”出现，原因可能是三焦的位置比较笼统且所占面积之大，其表现的形式并不像其它内脏那样有具体的外形和结构。据上述《黄帝内经·灵枢》描述可知，水谷在胃中消化后有用的物质进入肺，无用的物质进出小肠，经小肠分解再分别进入大肠和膀胱，还有部分化成气体充填胸腔、腹腔和盆腔。虽然上清经没用明说“三焦神”，但其位置在《上清大洞真经三十九章》中等描述身神遍布全身的情况时却没有被上清派修炼者所忽略，在这些上清经中的“五藏六府神”几乎遍布人体内的胸腔、腹腔和盆腔，并配合着“气”发挥着作用。

## 第二节 上清派“五藏六府神”的形象

六朝上清经中对“五藏六府神”的形象描述主要包括名字、颜色、大小和服饰四个方面。“五藏六府神”最早出现在《太平经》中，但没有名字，其外貌只有大小和颜色的描述。在稍后出世的《老子中经》和《太上灵宝五符序经》中“五藏六府神”有了名字，却没有外貌的描述。《老子中经》中的“五藏六府神”的名字主要有两种，一种是以世俗官职来命名，一种以叠加字简单命名。如“肺神”有两位，一位是“大和君”，名曰玉真宫尚书府，一位是“鸿鸿”。值得注意的是《老子中经》中以叠加字命名的“五藏六府神”与《太上灵宝五符序经》中的相同，现以“五藏神”为例，如表 10：

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第八册，第215页。

<sup>②</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第八册，第217页。

<sup>③</sup> 《黄帝内经·灵枢·营卫生会第八》（影印本），第257—258页。

表 10

名字	肺神	心神	肝神	肾神	脾神
《老子中经》	鸿鸿	响响	蓝蓝	尉尉	俾俾
《太上灵宝五符序经》	鸿鸿	响响	临临	灏灏	善裨裨

由表 10 可知，两经中“五藏神”的名字或相同，或字形相似，或读音相似，在数量众多的身神《老子中经》中，吸收借鉴了《太上灵宝五符序经》中身神的描述，因此，更加说明如第一章所述，《太上灵宝五符序经》卷上成书时间在《老子中经》之前。“五藏六府神”的名字和形象都涉及到的是《洞玄灵宝二十四生图经》，此经中“五藏六府神”的名字即有名又有字，且字都是以“道”字开头，体现了早期天师道的特色。经中对“五藏六府神”外貌的描述只有颜色，且颜色是与五行之五色相配的。《太上黄庭内景玉经》中“五藏六府神”的名字开始体现了五脏六腑的功能。如“心神”为丹元字守灵，“胆神”为龙曜字威明，据《黄帝内经》可知，心藏神，神去身死，因此《太上黄庭内景玉经》将“心神”命为守灵。《黄帝内经·素问》中描述胆为“胆者中正之官，决断出焉。”<sup>①</sup>《太上黄庭内景玉经》根据胆的特点，将其命名为威明。此经中的“五藏六府神”的外貌描述不再是简单的颜色，而是根据颜色配上了相应的服饰，如“心神”的服饰为“丹锦飞裳披玉罗，金铃朱带坐婆娑”<sup>②</sup>。《太上黄庭内景玉经》中“五藏六府神”的名字和外貌的描述对上清经影响很大，后续出世的涉及到“五藏六府神”的上清经，对“五藏六府神”的形象描述都很具体和生动。

上清派“五藏六府神”名字命名的方式可分为三类，第一类是经书对其单独命名；第二类是采用上清派五方天神或上清真神的名字；第三类是用五星神或九星神命名。在这三类中，“五藏六府神”的服饰复杂程度是与其名字命名方式相对应的。

第一类的代表经书有《上清九丹上化胎精中记经》、《上清太上帝君九真中经》、《洞真太上八素真经占候入定妙诀》、《上清神宝洞房真讳上经》、《紫文行事决》、《太微帝君二十四神回元经》、《上清胎精解结行事决》、《太清真人络命诀》、《镇神养生内思飞仙上法》和《太玄八景箓》。其中最早也是最具有影响的是《上清九丹上化胎精中记经》，此经中的“五藏六府神”不仅有名字和服饰，还有尺寸的大小，如“心神名焕阳昌，字道明，形长九寸，着绛章单衣，头戴玉晨宝天冠”<sup>③</sup>。此经中对“五藏六府神”尺寸大小的描述如本章第一节第四部分所述对后续上清经影响很大。虽然此经中“心神”的服饰

<sup>①</sup> 《黄帝内经·素问·灵兰秘典论篇第八》（影印本），第25页。

<sup>②</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二十三册，第2页。

<sup>③</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第430页。

与《太上黄庭内景玉经》中的不同,但是“心神”服饰都是在五脏所配五行之五色的基础上创造的,这一穿戴描述的原则无论是上清经还是灵宝经都没有改变过。东晋南朝《上清神宝洞房真讳上经》中“肺神”的形象为“肺为皓清宫,有素华道君,名曰成,字玉虚,着飞云衣,坐金床,手执大珠如鸡子。”<sup>①</sup>南朝《上清胎精解结行事诀》中“肝神”的形象为“肝神名开君童,字道青,形长七寸,衣飞青羽裙,戴三梁之冠。”<sup>②</sup>由此可以看出,“五藏六府神”的命名简单,其穿戴的描述也很简洁。这一类经书中大多数都是讲述存思三部八景二十四真神体系,且修炼者在存思身神修炼的过程较简单,即直呼身神名字或直接斋戒静坐存思身神。

第二类的代表经书有《上清大洞真经三十九章》、《洞真太上三九素语玉精真诀》、《洞真高上玉清隐书经》、《洞真太上九赤班符五帝内真经》、《太上玉珮金琅太极金书上经》、《上清金真玉光八景飞经》、《洞真太上素灵洞玄大有妙经》、《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》、《金阙帝君三元真一经》和《洞真金房度命绿字回年三华宝曜内真上经》。《上清大洞真经三十九章》中“五藏六府神”的形象虽然简单,但是其数量较多。经中认为人体中“五藏六府神”是由上清三十九帝皇下兆人体而化生的,因此此经中的“五藏六府神”的名字在命名时就是在外神特征的基础上增改的。《上清大洞真经三十九章》这一身神的模式对后续出世的涉及到身神遍布全身的上清经如上述第一节第四部分所述影响极深。东晋的《洞真太上三九素语玉精真诀》中“肝神”为“东方青帝少阳九灵真人,讳拘上生,身長九寸,头戴九元之冠,衣单青飞裙,手执青精玉板,乘青云飞輿,从十二青桂玉女,从天清阳宫中来下,以青云冠覆我身。”<sup>③</sup>此经中的“五藏六府神”是以上清派五方天帝来命名的。南朝的《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》中的“肺神”其中一位是“紫虚皇老上帝君,元洞精之气,讳虚盈,字符衡豁,长六千万丈。秋三月,建金华七曜之冠,衣云文日精锦袍,佩皇天杖幡,带九光灵章绶,立素云之中,坐七色师子,光明流焕,洞映上清,思之还长六寸六分。冬三月,化形虎头人身,黄白锦袍,文彩明曜,立玄云之中,坐九色,灵照十方,思之还反真形。春三月,化形人头虎身,九色斑澜,光彩焕焕,照明上清,在紫虚上清之中,思之还反真形。夏三月,化形为赤白二色之光,光明奕奕,照明四方,此则反紫虚之气,更受炼元洞之精,思之还反真形。”<sup>④</sup>此经中的这位“肺神”是以上清真神来命名,且其外貌是在四季是不同的,丰富而复杂。由此可以说明,以五方天帝神或上清真神来命名的“五藏六

<sup>①</sup> 张继禹主编:《中华道藏》第二册,第103页。

<sup>②</sup> 张继禹主编:《中华道藏》第一册,第439页。

<sup>③</sup> 张继禹主编:《中华道藏》第一册,第339页。

<sup>④</sup> 张继禹主编:《中华道藏》第一册,第543页。

府神”，其服饰对应的就比较复杂，且人数较多，相应的这类上清经中讲述的存思过程也较为复杂，在相应的时间特定的方向斋戒静坐存思身神，存思身神形成的过程，存思“气”从外而入，从内而出，在人的周围或头顶形成一定的形状，存思身神的名讳和外貌，不仅要念咒还要诵读相应的经书，并反复进行相同的存思修炼操作。

第三类的代表作几乎是集中在南朝时期，《太上五星七元空常诀》、《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》和《上清回神飞霄登空招五星上法经》。这类经书中“五藏六府神”以星神来命名，但没有其服饰的描述。《太上五星七元空常诀》中“五藏六府神”的服饰是在经书后半部出现的，将五星神与天神相对应，进而有自己的穿戴，因此经中的“五藏六府神”是由在星神之光下照人体的条件下，由星神对应的天神化气进入人体产生。《上清回神飞霄登空招五星上法经》中的“五藏六府神”是由五方天帝神和上清真神进入人体化生而成，其中五方天帝神并不是纯粹的下兆人体，而是要与五星的精光相配合，才能在人体中化生为身神。由此可以说明以星神命名的“五藏六府神”是没有外貌的描述，只有当其与天神相对应时，“五藏六府神”才会有自己的外貌。六朝上清经中的“五藏六府神”的命名并不是严格按上述三类进行划分的，有的经书是结合了前两类，如《镇神养生内思飞仙上法》，有的经书是结合了后两类，如刚论述的《上清回神飞霄登空招五星上法经》。混合命名方式类型几乎发生在南朝时期，通过上述第一节的叙述，可以知道南朝时期的经书大多都是摘取魏晋时期的经书或在继承魏晋时期经书的基础上改变而成的。

## 本章小结

本章首先论述了六朝时期上清派“五藏六府神”的数量变化，共有四种模式即“1A+0B”（守三一）、“5A+4B”（三部八景二十四真神）、“5A+0B”（五方神）和“>5A, >4B”（遍布人体全身）。由本章第一节论述可知，六朝时期上清派“五藏六府神”的数量模式无论是哪一种，“五藏神”在其中都占有主要地位，并由“心神”统领。在“1A+0B”的数量模式下，“心神”作为中丹田，统领位于中丹田周围的“五藏六府神”；在“5A+4B”的数量模式下，“心神”统帅人体中部的“五藏六府神”。这两个数量模式在整体中都是由“泥丸神”统帅身体中各个身神。在五行说思想框架中，即“5A+0B”数量模式下修炼者在修炼时所存思的“五藏六府神”就只有“五藏神”，其中“心神”占统帅地位。在“>5A, >4B”的数量模式下，虽然“五藏六府神”只是其中的一部分，但是“五藏六府神”在数量上却占有很大的比例，平均可以达到总体的三分之

二。由此可以说明“五藏六府神”在上清派存思身神修炼中占有重要而主要的地位。

通过本章所列表格对比分析，我们可以看出涉及到“五藏六府神”的上清经之间都有继承的关系，尤其是上清派形成后出世的经书都是在吸收早期经书的基础上改变而成。在守三一即“1A+0B”数量模式中，上清经对于中丹田“心神”的描述吸收了《老子中经》中“心中神”描述的基础上改变而成。最早专门详细论述中丹田的是《洞真太上素灵洞元大有妙经》，而后来出世的上清经《洞真太上说智慧消魔真经》和《金阙帝君三元真一经》所描述的“心神”的名字、外貌、驻守身体的位置和数量时完全继承了《洞真太上素灵洞元大有妙经》。在三部八景二十四真神即“5A+4B”数量模式中，上清经详细论述的人体内三部八景二十四真神时都是以《洞玄灵宝二十四生图经》为参照模式，尤其是身神的名字完全继承，除此之外《上清九丹上化胎精中记经》在继承《洞玄灵宝二十四生图经》中身神的名字和颜色的基础上，创造出身神的大小和服饰。后出世的讲述三部八景二十四真神的上清经都几乎吸收继承了《上清九丹上化胎精中记经》中的身神形象的描述。值得注意的是《上清神宝洞房真讳上经》吸收了三部八景二十四真神的思想，独创出三部九景二十七真神的人体身神系统。在五行说思想框架中，五方神配“五藏神”即“5A+0B”数量模式下，上清派吸收了汉代的五帝信仰，结合上清真神，创造了上清派的五方天帝神，并秉着五帝配五色配五星配五脏的思想，形成了“五藏神”，并在存神修炼过程中起着主要的作用。除此之外，上清派还在五方天帝神的基础上，形成了五方星神，如《太上五星七元空常诀》中所讲五方星神下兆人体化生成为“五藏神”。在身神遍布人体全身即“>5A, >4B”数量模式下，上清派首经《上清大洞真经三十九章》中的“五藏六府神”对后世所出的上清经有很大的影响，上清派形成后出世的上清经在论述身神遍布全身时大部分采用了《上清大洞真经三十九章》中身神的名字和驻守人体的位置的描述，还有的经书吸收了早期灵宝经《太上洞玄灵宝五符序经》，如《太清真人络命诀》。总体来说，对于六朝上清派中涉及到存思身神修炼的经书影响最大的是四部经，即《洞玄灵宝二十四生图经》影响上清派三部八景二十四真神的身神体系和身神的名字，《上清九丹上化胎精中记经》影响身神的大小，《上清大洞真经三十九章》影响上清派身神遍布全身时的数量模式，以及《太上黄庭内景玉经》影响了上清派存思身神修炼的各种方式的创造。

本章第二部分论述了六朝上清派“五藏六府神”的形象特点，“五藏六府神”的形象包括其名字和外貌。上清派“五藏六府神”的名字命名方式可分为三类，第一类是经书对其单独命名；第二类是采用上清派五方天神或上清真神

的名字；第三类是采用五星神或九星神的名字。在这三类中，“五藏六府神”的穿戴复杂程度是与其名字命名方式相对应的。在第一类中，上清派大多数的情况下是根据五脏六腑的功能命名身神的名字，且名字简单易记，有的还使用叠加字。“五藏六府神”的外貌要么只有颜色的描述，要么就简单服饰的描述，这种命名“五藏六府神”的方式多出现在三部八景二十四真神的身神体系中或者是呼叫身神名即可祛病安康等简单的存思“五藏六府神”修炼术中。第二类的命名方式在上清经存思身神修炼中占有主要地位，此类“五藏六府神”名字的特点是依据外神特点而定，且其外貌变得丰富，有的甚至依据时节在变化，穿戴讲究，按外神等级的不同相应的手执物不同，这种命名的方式多体现在复杂的存思身神修炼成仙术中。第三类以星神的特点来命名“五藏六府神”，多数的情况下是没有“五藏六府神”外貌的描述。无论“五藏六府神”的外貌简单还是复杂都离不开五脏对应的五行之色，确切的说上清派“五藏六府神”外貌的描述是在五行思想框架中进行的。

通过本文的第二章论述上清派“五藏六府神”的来源和本章论述上清派“五藏六府神”的数量和形象，对于六朝上清派“五藏六府神”发展脉络有一个清晰的认识。本文将在下一章结合目前关于研究古上清经成书时间的研究成果，在本文已梳理上清派“五藏六府神”发展脉络的基础上，对其中一些上清经的成书时间进行一个大概的确定。



## 第四章 由“五藏六府神”看六朝上清经成书时间

对于确定六朝上清经成书时间是一个较难的问题，因为六朝上清经在传播过程中比较隐秘，师徒传授或上层贵族间相授。根据经书的内容来确定具体的成书时间又比较困难，因为经书中存在大量的隐语和假托经书是神仙授予或是元气形成。目前学术界结合六朝道教本身的一些典籍如《抱朴子内篇》、《真诰》、《三洞奉道科戒营始》等和敦煌出土的道教文献，对于确定六朝上清经成书大概时间已有成果，如《中华道教大辞典》、《道藏提要》、《中华道藏》等。对于六朝上清经成书确定的时间也有最新的成果，如李静的《古上清经史若干问题的考辨》。本章结合学术界已有的成果和前两章对六朝上清派“五藏六府神”的发展脉络的梳理，对《中华道藏》中所确定的六朝上清经大概的成书时间进行一个重新的排序。

根据《中华道藏》中对六朝涉及到“五藏六府神”的上清经的介绍，其成书的时间可分为东晋、东晋南朝和南北朝三段时期。东晋时期的上清经包括《上清大洞真经三十九章》、《洞真太上三九素语玉精真诀》、《上清九丹上化胎精中记经》、《洞真高上玉清隐书经》、《洞真太上九赤班符五帝内真经》、《太上玉珮金琅太极金书上经》、《上清金真玉光八景飞经》、《紫文行事诀》。东晋南朝时期的上清经包括《上清太上帝君九真中经》、《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》、《洞真太上素灵洞元大有妙经》、《洞真太上八素真经占侯入定妙诀》、《上清神宝洞房真讳上经》。南北朝时期的上清经包括《洞真太上说智慧消魔真经》、《上清胎精解结行事诀》、《金阙帝君三元真一经》、《洞真金房度命绿字回年三华宝曜内真上经》、《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》、《上清回神飞霄登空招五星上法经》、《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》、《太微帝君二十四神回元经》、《太上五星七元空常诀》、《太清真入络命诀》《太玄八景策》和《登真隐诀》。

### 第一节 东晋时期的上清经

《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五记载了《上清大洞真经目》，并认为前三十四卷是“王君授南真”<sup>①</sup>，学术界主流的观点是认为这三十四卷是杨羲在降真活动中所受的上清经三十一卷。涉及到“五藏六府神”上清经在这上清经

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第四十二册，北京：华夏出版社，2004年，第35页。

三十一卷中的是《上清大洞真经三十九章》、《洞真太上三九素语玉精真诀》、《上清九丹上化胎精中记经》、《洞真太上九赤班符五帝内真经》、《太上玉珮金琅太极金书上经》、《上清金真玉光八景飞经》、《上清太上帝君九真中经》、《洞真太上说智慧消魔真经》和《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》。《上清大洞真经三十九章》是上清经首经，关于其成书的时间，学术界存在着两种观点，一是认为《上清大洞真经三十九章》等几部上清经在杨羲降真之前就已经形成，卿希泰主编《中国道教史》四卷本第一卷在讲述上清派形成时所论述<sup>①</sup>；二是认为以《上清大洞真经三十九章》为首的上清经三十一卷由杨许创造，刘琳的《杨羲与许谧父子造作上清经考》<sup>②</sup>、李静的《古上清经史若干问题的考辨》<sup>③</sup>以及胡百涛《六朝道教上清派存思道法研究——以〈上清大洞真经〉为中心》<sup>④</sup>。笔者持第一种观点，华侨本是和许谧要进行降真活动的，但因其泄露而被排除在外，于是杨羲代替了华侨。华侨著的《紫阳真人周君内传》中有部分上清经的名目，但不能说明这些上清经在华侨时都已经出世，有可能只是名字而没有内容。但肯定是有已经形成的，因为华侨是为降真活动做准备，肯定有已成书的上清经，只可惜华侨犯错被杨羲替代，那么自然而然为降真活动准备过的上清经就转移到杨羲的手中。因此《上清大洞真经三十九章》应该是在杨羲降真活动之前就已形成并经杨羲等人编修而出世。

李静在其博士论文《古上清经史若干问题的考辨》中考证得出在《上清大洞真经目》中涉及“五藏六府神”的九部经中，《太上玉珮金琅太极金书上经》、《上清太上帝君九真中经》和《洞真太上说智慧消魔真经》卷一、卷二是出自杨许之手，《上清金真玉光八景飞经》是王灵期所造<sup>⑤</sup>。由上述可得杨许在降真扶乩的活动中所出的经书并不全是杨许所造，有一部分像《上清大洞真经三十九章》一样是杨羲在活动之前就已经得到。由本文的第二章和第三章论述可知《洞真太上三九素语玉精真诀》和《洞真太上九赤班符五帝内真经》中的“五藏六府神”的数量模式都是五方天帝神配“五藏神”，且两经中“五藏神”的名字都是由根据“东方青帝”、“西方白帝”、“南方赤帝”、“北方黑帝”和“中央黄帝”来命名的。但是两经中“五藏神”的名字和穿戴看似相同，实则不一样。《洞真太上三九素语玉精真诀》中讲述“五藏神”是由五方天帝神携带玉女从其所住宫中来下兆人体五脏中化生而成，《洞真太上九赤班符五帝内真经》中的“五藏神”是由五方天帝神之气化为光下照人体五脏化生

<sup>①</sup> 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，成都：四川人民出版社，1996年，第341—345页。

<sup>②</sup> 刘琳：《杨羲与许谧父子造作上清经考》，《中国文化》1993年第8期，第104页。

<sup>③</sup> 李静：《古上清经史若干问题的考辨》[博士学位论文]，上海：复旦大学，2009年，第2页。

<sup>④</sup> 胡百涛：《六朝道教上清派存思道法研究——以〈上清大洞真经〉为中心》[博士学位论文]，北京：中国社会科学院研究生院，2013年，第36页。

<sup>⑤</sup> 李静：《古上清经史若干问题的考辨》[博士学位论文]，第109—111页，第119页，第139页，第41页。

而成。两经中的“五藏神”无论是产生的方式还是数量模式，都是较早产生的，对后续出世的涉及到“五藏六府神”的上清经都起到模板的作用。由于两经中的“五藏神”形象完全不同，说明两经的作者不同，但两经的成书时间应该同时或相差不远，且两经在华侨的《紫阳真人周君内传》中都已出现。《上清九丹上化胎精中记经》中的“五藏六府神”的自生产方式如本文的第二章所述是上清经中的首例，此经中“五藏六府神”的形象如第三章表2所示和论述对后续上清经影响很深尤其是“五藏六府神”尺寸大小的描述，因此《上清九丹上化胎精中记经》成书的时间也较早，应和《洞真太上三九素语玉精真诀》、《洞真太上九赤班符五帝内真经》的时间差不多，应在杨羲降真活动之前。

《上清太上帝君九真中经》分为上、下两卷，李静通过考证后认为《上清太上帝君九真中经》卷上的两篇《太上帝君九真中经内诀》和《中央黄老君八道祕言章》是出自杨许之手的《九真中经》<sup>①</sup>。《上清太上帝君九真中经》中的《太上帝君九真中经内诀》“五藏六府神”的形象特点如本文的第三章表7所示和论述，名字与《上清大洞真经三十九章》中部分“五藏六府神”的名字相同，外貌较《上清大洞真经三十九章》丰富，现将两经中“五藏六府神”的名字单独列出来，如下表11：

表11

名字	肺神	心神	肝神	肾神	脾神	胃神	胆神
《上清大洞真经三十九章》	肺中六真 上元素玉 君，字梁 南中童	心中一真 天精液 君，字飞 生上英	肝中四真 青明君， 字明轮童 子	两肾七真 玄阳君， 字冥光生	脾中五真 养光君， 字太昌子	胃脘二真 坚玉君， 字凝羽珠	胆中八真 合景君， 字北台玄 精
《上清太上帝君九真中经》	上元素玉 君，字梁 南中童子	天精君， 字飞生上 英	青明君， 字明轮童	玄阳君， 字冥光先 生	养光君， 字太仓子	坚玉君， 字凝羽珠	含景君， 字北台玄 精

由此可以说明《上清太上帝君九真中经》是吸收采用了《上清大洞真经三十九章》中“五藏六府神”的思想。上述的在杨羲降真活动之前形成的三部经《上清九丹上化胎精中记经》、《洞真太上三九素语玉精真诀》、《洞真太上九赤班符五帝内真经》都与“九天”思想有关，因此可以进一步说明杨许造的《上清太上帝君九真中经》就是在吸收杨羲所受的上清经的基础上而形成的，并不是《中华道藏》上所讲的东晋南朝的时间。

《紫文行事决》是敦煌三个写本 S. 4314、S. 6193、P. 2751 合为一个的一个残卷，经中的内容包括了《月符》、《象符》、《九真八道行事决第七》和《中

<sup>①</sup> 李静：《古上清经史若干问题的考辨》[博士学位论文]，第119页。

央黄老君八道秘言》。其中《九真八道行事决第七》和《中央黄老君八道秘言》与《太上帝君九真中经》卷上的内容相似,《九真八道行事决第七》中的“五藏六府神”与《太上帝君九真中经》中的对比,修炼者在进行存思“五藏六府神”的修炼时相对于《太上帝君九真中经》中有所简化,说明《紫文行事诀》是在杨许降真扶乩的活动后大量传抄上清经的时期形成的,而上清经被大量传抄发生在东晋南朝,所以《紫文行事诀》就如《中华道藏》所述成书的时间为东晋南朝。

《太上玉珮金琅太极金书上经》在李静的文章里,通过结合贺碧来和王卡的观点以及她自己的论证,认为此经是出自杨许之手<sup>①</sup>。如本文的第三章第一节第一部分守三一中所述,《太上玉珮金琅太极金书上经》中《九天化生三元九真宝神内讳》讲述的人体三丹田是上清经自《太上黄庭内景玉经》中首部详细讲述存守三一之法的上清经。此经中的“心神”有两位,一位在中元绛宫中,一位在中元丹田中,都在人体器官心脏的周围。东晋南朝的《洞真太上素灵洞元大有妙经》中的“心神”也是有两位,共同驻守在心中,并且此经明确说明“心为中丹田,号为绛宫,镇心之中央。”<sup>②</sup>可以说是将《太上玉珮金琅太极金书上经》中中元绛宫和中元丹田中两位“心神”整合在一起,重新明确道教对人体心的定义,重新塑造安镇在心脏中的“心神”的形象。由此可以进一步说明《太上玉珮金琅太极金书上经》成书的时间为东晋,与《太上帝君九真中经》一样出自杨许之手。

## 第二节 东晋南朝时期的上清经

《上清金真玉光八景飞经》,李静认为是东晋末年王灵期所造<sup>③</sup>,在葛巢甫造灵宝经的刺激下,王灵期从许黄民处得到杨许真经,并在其基础上大量造经,出现在《大洞真经目》中的《上清金真玉光八景飞经》就是其中的一部。此经中的“五藏六府神”无论是名字、外貌还是驻守人体的位置都与杨羲降真活动前的上清经或是杨许真经都不相同,而且出现头部三个重要的身神安镇位置泥丸、明堂和洞房。由此可以进一步说明《上清金真玉光八景飞经》成书的时间不在东晋中期,即杨羲降真活动前后。

涉及到“五藏六府神”的王灵期所造的上清经除此经外还有《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》和《洞真太上素灵洞元大有妙经》。李静通过考证认为这两经作为上清派三奇文成书的年代在东晋末宋初即435年前后,由王灵

<sup>①</sup> 李静:《古上清经史若干问题的考辨》[博士学位论文],第138-139页。

<sup>②</sup> 张继禹主编:《中华道藏》第一册,第117页。

<sup>③</sup> 李静:《古上清经史若干问题的考辨》[博士学位论文],第41页。

期所造,其中《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》成书时间在《洞真太上素灵洞元大有妙经》之前<sup>①</sup>。《洞真太上素灵洞元大有妙经》中“心神”的描述由上述是整合《太上玉珮金琅太极金书上经》中的两位“心神”而成,说明此经的成书时间必定在杨羲降真活动之后,由造经者在借鉴杨许真经的基础上而创造,结合经中将此经的地位抬高为上清派三奇文之一,并认为此经是由“三九素语元丹上化三真九洞之道”化生而成,由此一步说明此经出现在东晋末王灵期在所获杨许真经的基础上大量造上清经时期。

《洞真高上玉清隐书经》在《中华道藏》中记录是由四种经书组成,其中《上清太上玉清隐书灭魔神慧高玄真经》中《大洞消魔神慧内祝隐文》记载了存思修炼的“五藏六府神”。值得注意的是此经中“五藏六府神”的描述与《上清大洞真经三十九章》中的“五藏六府神”完全相同,如本文第三章中表3所示和论述,通过进一步的对比发现此经中的身神描述与《上清大洞真经三十九章》完全重复,经中还说到“凡修回风混合大洞真经三十九章,皆当先诵高上灭魔神慧一遍,以灭试招真。”<sup>②</sup>说明了《上清太上玉清隐书灭魔神慧高玄真经》的地位之高,是修炼诵读《上清大洞真经三十九章》之前的预备工作。此经的这一地位与《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》是相同的,《雌一玉检五老宝经》中记载“欲读《大洞真经》,当先读高上帝君十二愿玉清玄母八门行间,次又读中央黄老《洞房五神经》,三年乃得受读《大洞真经》。”<sup>③</sup>这种抬高本经地位的方法相同,说明应该是同一作者所作或同一时期所为。李静认为《上清太上玉清隐书灭魔神慧高玄真经》中含有杨许真经的内容,至于含多少,无法论证<sup>④</sup>。笔者认为此经含有杨许真经是有可能的,因为王灵期在造经时不可能所有的内容都是原创,而是在其所获杨许真经的基础上而创,就有可能摘取杨许真经的部分内容,因此《洞真高上玉清隐书经》中《上清太上玉清隐书灭魔神慧高玄真经》成书的时间在东晋末。

《上清神宝洞房真讳上经》中的身神的模式是三部九景二十七真神,由本文第三章第一节第二部分三部八景二十四真神中叙述可知此经中的“五藏六府神”全部在人体的中部,而下部的九宫身神是与上部相似的。将头部身神细化并以明文的形式首次出现应该是在王灵期所造的《洞真太上素灵洞元大有妙经》中,“两眉间上,却入三分为守寸双田,却入一寸为明堂宫,却入二寸为洞房宫,却入三寸为丹田宫,却入四寸为流珠宫,却入五寸为玉帝宫,明堂上一寸为天庭宫,洞房上一寸为极真宫,丹田上一寸为玄丹宫,流珠宫上一寸为太皇宫。凡一头中

<sup>①</sup> 李静:《古上清经史若干问题的考辨》[博士学位论文],第30-34页,第63-68页。

<sup>②</sup> 张继禹主编:《中华道藏》第一册,第708页。

<sup>③</sup> 张继禹主编:《中华道藏》第一册,第77页。

<sup>④</sup> 李静:《古上清经史若干问题的考辨》[博士学位论文],第133-135页。

有九官也。”<sup>①</sup>由此可以说明《上清神宝洞房真讳上经》是吸收早期三部八景二十四真神和后来的脑九宫思想的基础上创造而成，其成书的时间应该在《洞真太上素灵洞元大有妙经》之后，即南朝宋时。

《洞真太上八素真经占侯入定妙诀》据《中华道藏》介绍其“约出于东晋南朝，原为《八素真经诀》之一，后分出单行”<sup>②</sup>。此经经本文的第三章第一节第四部分表8中所示和论述其“五藏六府神”中的“心神”和“肾神”的形象，并与《上清九丹上化胎精中记经》相比，认为此经是吸收改编《上清九丹上化胎精中记经》而成。由此可以进一步说明《洞真太上八素真经占侯入定妙诀》的成书时间在《上清九丹上化胎精中记经》之后，如《中华道藏》所述约出于东晋南朝。

### 第三节 南朝时期的上清经

出现在《上清大洞真经目》“王君授南真”三十四卷中的《洞真太上说智慧消魔真经》现存五卷，李静在其文章中通过论证认为此经的卷一、卷二是出自杨许之手，其它的产生比较晚<sup>③</sup>，《中华道藏》介绍此经是认为此经是南北朝的作品，那么以目前的情况看《洞真太上说智慧消魔真经》后三卷是南朝时期的作品，说明这部经应该是南朝时期的一个集合品。据本文的第三章第一节第一部分守三一中所述，《洞真太上说智慧消魔真经》卷三守一品中“心神”的描述是摘录《洞真太上素灵洞元大有妙经》中《太上大洞守一内经法》而来的。此经中认为守一品的内容是“太上告金阙帝君”所讲，《中华道藏》中收录的同一时期的上清经《金阙帝君三元真一经》中的“心神”与《洞真太上说智慧消魔真经》卷三守一品中的“心神”相同，但是将两经中的守一之术内容进行比较，则有很大不同。《金阙帝君三元真一经》中的守一之法较详细，且是在摘抄《洞真太上素灵洞元大有妙经》中《太上大洞守一内经法》的基础上改编的，并采取了《洞真太上说智慧消魔真经》中“太上告金阙帝君”而命名本经。由此可以说明《洞真太上说智慧消魔真经》卷三和《金阙帝君三元真一经》都是南朝宋及宋以后的作品，且《金阙帝君三元真一经》应该后出。

同为《上清大洞真经目》“王君授南真”三十四卷中的《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》，《中华道藏》认为其成书的时间约为南北朝。此经共三卷，其中卷上与卷中的内容是在《上清大洞真经三十九章》中上清三十九帝皇下兆人体化生身神的基础上又增加很多外神下兆人体化生的身神，并统称经中全部的外神为上清元始之气化生，每一位身神在四季有不同的形象。此

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第112页。

<sup>②</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第一册，第208页。

<sup>③</sup> 李静：《古上清经史若干问题的考辨》[博士学位论文]，第109-110页。

经所描述的身神即遍布全身，又形象具体，且数量之多，如此规模的身神描述所产生的时间应在王灵期造经之后，因为东晋中后期形成的经书基本上是在修炼法术上有代表性，且涉及到身神的内容还不算全面完整，而此经的身神规模可以说是庞大而完整，应该是身神思想相对丰富完善的时期，应该在南朝宋以后，所以，笔者认为《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》应该如《中华道藏》所述为南朝时期的上清经。

《洞真金房度命绿字回年三华宝曜内真上经》中的主要内容是全部引用《上清大洞真经三十九章》的身神而形成的，如本文的第三章第一节第四部分表4所示和所述此经和《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》都用了《上清大洞真经三十九章》的三十九神，如本文的第三章第一节第四部分表5所示，不同的是，此经用了每一外神下兆人体所化成的神的神名，后者是直接引用外神名；此经只用三十八，而后者多于三十九。此经的内容并不是独创，而是引用《上清大洞真经》来说明存思度命之法，因此形成的时间应该在南朝。

《上清回神飞霄登空招五星上法经》由两篇组成即《回神飞霄登空招五星上法》和《镇神养生内思飞仙上法》。其中《镇神养生内思飞仙上法》中“五藏六府神”如同本文的第三章第一节第四部分表6所示和所述与《登真隐诀》中《诵黄庭经法》中的“五藏六府神”相似，不同点是此经中的“五藏六府神”的服饰是统一的，由此可以说明《镇神养生内思飞仙上法》是吸收《登真隐诀》中《诵黄庭经法》和《大洞真经三十九章》中后半部分的身神的基础上改造而成，那么此经的成书时间应该比《登真隐诀》晚。同样《回神飞霄登空招五星上法》的成书时间也不可能太早，此经中的“五藏神”内容是结合了五方天帝神、《上清大洞真经三十九章》中部分“五藏神”以及五行之五星而成，是一个吸收经典之作的结合体。

类似此经成书模式的还有《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》，《中华道藏》介绍此经为“撰人不详，约出于南北朝，与《金书玉字上经》同时。系募集《太素上清致帝君五神气法》、《太微帝君二十四神迴元经》、《南极元君玉经宝诀》、《太上七元九辰经》、《太上迴元隐道除罪籍经》等早期上清经诀而成。”<sup>①</sup>其中《太上迴元隐道除罪籍经》中的“五藏六府神”与九辰星崇拜相关，同样作为南北朝时期的上清经被《中华道藏》收录的《太上五星七元空常诀》中的“五藏神”与五星崇拜相关。《太上五星七元空常诀》是一部专门讲述飞步罡斗术的经书，所包含的星辰内容较丰富，涉及到的九辰星的内容较简单，而《太上迴元隐道除罪籍经》将九星辰与“五藏六府神”结合，使九星辰的形象更加丰富，由此进一步说明此经成书时间应该比《太上五星七元空

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二册，第70页。

常诀》的晚。

同样作为《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》中一篇的《太微帝君二十四神回元经》是上清派中唯一一部单独讲述三部八景二十四真神的经书，关于其身神的形象，如本文的第三章第一节第二部分表2所示和所述可知，此经是吸收了《洞玄灵宝二十四生图经》中身神的名字和颜色，《上清九丹上化胎精中记经》中身神的大小而成，整体关于身神的描述是简洁而全面。此经中提到“行之十八年，太上命太微帝君太一五神，化生混灵道君，从二十四真人，千乘万骑，骋风掇云，呼吸流升，白日造天。”<sup>①</sup>“帝君太一五神”化生一大神的思想早在《上清太帝君九真中经》中就已体现，说明此经形成总体是在《太上黄庭内景玉经》中提到的三部八景二十四真神的基础上，吸收早期上清经中的相关内容而成的，目的就是突出上清派的三部八景二十四真神的理论。再者灵宝经中《洞玄灵宝二十四生图经》是较早明确提出三部八景二十四真神的理论，且其内容对上清经影响很大，王灵期在造经时目的就是为了与葛巢甫造的灵宝经相区别，因此《太微帝君二十四神回元经》成书的时间应该晚于王灵期的造经时间，但不可能太晚至梁以后，那么作为辑录上清经的《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》成书时间应该不早于南朝梁。《太玄八景箓》根据第三章第二节论述可知此经是抄取《洞玄灵宝二十四生图经》而成。据《中华道教大辞典》中解释《太玄八景箓》为“早期上清派符箓，约出于南北朝。”<sup>②</sup>根据《太玄八景箓》的情况，此经可能成书在陆静修以后，即上清派和灵宝派不在是王灵期和葛巢甫对立时期。

## 本章小结

本章主要是在本文的第二章和第三章对六朝上清派“五藏六府神”的发展脉络的梳理基础上，结合所涉及到的上清经在《中华道藏》和《中华道教大辞典》中所确定的时间，对其成书的时间进行一个重新的考证排序。即按着大致的时间顺序依次为：东晋时期的上清经有《上清大洞真经三十九章》、《洞真太上三九素语玉精真诀》、《洞真太上九赤班符五帝内真经》、《上清九丹上化胎精中记经》、《太上玉珮金琅太极金书上经》、《上清太上帝君九真中经》；东晋南朝时期的上清经有《上清金真玉光八景飞经》、《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》、《洞真太上素灵洞元大有妙经》、《洞真高上玉清隐书经》中的《上清太上玉清隐书灭魔神慧高玄真经》、《紫文行事决》、《上清神宝洞房真讳上经》、《洞真太上八素真经占侯入定妙诀》。南朝时期

<sup>①</sup> 张继禹主编：《中华道藏》第二册，第81页。

<sup>②</sup> 胡孚琛主编：《中华道藏大辞典》，北京：中国社会科学出版社，1995年，第255页。



的上清经有《洞真太上说智慧消魔真经》卷三、《金阙帝君三元真一经》、《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》、《洞真金房度命绿字回年三华宝曜内真上经》、《太微帝君二十四神回元经》、《太上五星七元空常诀》、《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》、《太玄八景策》、《登真隐诀》、《上清回神飞霄登空招五星上法经》。

本文在研究六朝上清派“五藏六府神”时主要涉及到了 27 部上清经，但本章只对其中 25 部经书的成书时间依次进行考证。剩下两部上清经《上清胎精解结行事诀》和《太清真经》之所以没有对其进行考证，是因为前者只能看出其是摘抄《上清九丹上化胎精中记经》而成，后者只能看出其与《老子中经》有关系，剩下没有新的证据可以论证两经成书的时间，因此只能采取《中华道藏》中的观点。通过对经书的论证可以发现在杨许降真扶乩活动之前成书和杨许真经在上清经中都比较有代表性，王灵期所造的经书是在其所获的杨许真经的基础而形成的，观其经书内容，王灵期既有继承又有创造，且创造的内容尤其是作为上清经三奇文中的两篇《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》、《洞真太上素灵洞元大有妙经》对其后续成书的上清经有很大的影响。南朝时期的上清经大多数都是在东晋上清经基础上形成，且多数都是原文摘取，创新内容较少，而且经书之间有重复的现象，因此东晋时期的上清经是研究上清派“五藏六府神”的重中之重。

## 结语

身神作为道教神仙系统中的一个子系统，在道教修仙修炼术中占有重要的地位。身神观念来源由来已久，身神观念的萌芽阶段处于先秦时期，伴随着人们对于身体和疾病的认识，鬼神文化一直充斥其中。人们将产生疾病的原因逐渐与鬼神脱离，留下的是在鬼神文化下的对人体死亡的认识。先秦诸子百家对人们的身体从各个角度进行积极的探索，形成了一种气化的身体观，认为气是决定人体生死的重要物质。在对人体探索的过程中，超越死亡的认识唯有道家，庄子的养生目的是可以成为至人，逍遥的活在世间。来自燕齐之地的方仙道，吸收改造了先秦时期人们对身体探索的结果，形成了超越生死的修仙理论。秦西汉时期是身神观念的形成阶段，方仙道士逐渐进入皇室贵族，神仙信仰因此流行起来。虽然方仙道士在秦时期经历了坑儒事件，但并没有消失，而是暂时活动于民间。西汉初年盛行黄老学，休养生息，养生学逐渐发展，《淮南子》就是养生与治国并行的代表。汉武帝罢黜百家，独尊儒术，黄老学失去了主流地位，转移到专注养生，并逐渐与方仙道合流，发展成为黄老道。对于身体的养生的重点再一次转移到修仙上，并将养生的内容逐渐神化。到了两汉之际，谶纬流行，东汉初出现了明文记载了身神的作品《龙鱼河图》。《龙鱼河图》中简单记录了头部五神的名字，呼其名可祛邪治病，从此时开始到东汉后期的《太平经》是身神观念的发展阶段。东汉时期谶纬为主流文化，大批掺杂着神仙思想的文章和注疏出现，东汉后期的《太平经》经过长期的发展，汇聚了不少修仙理论，其中就有存思身神的方法，此经中出现了“五藏神”，并带有尺寸大小和颜色。《太上洞玄灵宝五符序》中的身神大致上涉及到全身，从此时开始到《黄庭太上内景玉经》是身神观念的成熟时期，这一时期的代表作是《老子中经》、《洞玄灵宝二十四生图经》和《黄庭经》内外两经。这一时期的身神有了自己的名字、颜色、服饰、功能以及数量，并对东晋南朝时期的身神思想起到了奠基和模板的作用。上清派形成后，吸收已经发展成熟的身神思想，创造形成了具有上清特色的存思身神的修炼成仙术。六朝上清派“五藏六府神”是上清派身神体系中的一个子系统，在存思身神修炼中占有主要的地位，并发挥涉及到人体生命的重要作用。“五藏六府神”最早的源头可以追溯到《黄帝内经》中的五脏藏神，虽然此处的神指的是精神意志，但为后期出现的“五藏神”留下了空间。尤其是战国中后期出现的五行说思想框架，道教吸收后在这一思想框架中创造了“五藏六府神”。

六朝上清经涉及到“五藏六府神”共有 27 部经，本文以这 27 部经为基础，

从“五藏六府神”的来源、数量和形象三方面进行研究，这三方面并不是独立存在，而是相互之间存在着联系。上清派认为人体内的“五藏六府神”共有三种来源，体内自生、外神化气进入人体和外神之光下照人体。体内自生的“五藏六府神”涉及到的上清经很少，多数情况下是出现在东晋时期的上清经中，也就是上清派逐渐形成过程中，其数量模式基本上是“5B+4A”即三部八景二十四真神体系，这一数量模式下的身神体系几乎包括了人体的重要器官，上清派体内自生的“五藏六府神”的功能延续了早期身神可以祛邪治病的观念，即呼身神的名字，存身神的外表即可使人体百病消除，而这一功能又决定了上清派对体内自生的“五藏六府神”的形象需要进行简洁的描述。上清派对于“五藏六府神”的来源主要观点是认为外神化气进入人体，为了突显修仙的宗教理论，上清派在创立之初的上清经中的“五藏六府神”的来源只有外神化气进入人体，这种来源的“五藏六府神”的数量模式几乎存在于六朝上清派“五藏六府神”的全部数量类型中即“1A+0B”（守三一）、“5A+4B”（三部八景二十四真神）、“5A+0B”（五方天神）和“>5A, >4B”（人体全身）。且这一来源的“五藏六府神”的名字以外神特征来命名，服饰复杂讲究，有的经书中认为“五藏六府神”在不同的时节其形象不同。在各个数量模式下对应的外神化气进入人体形成的“五藏六府神”，对其存思修炼方式虽然不同，但体现着一个共同点，即存思修炼的过程都很复杂，需要斋戒、存思、诵经，不同的身神需要不同的斋戒方式，存思不同的形象和数量，诵读不同的经书，而且一个存思的过程需要反复进行，表现出修仙过程即艰辛又不易，不是什么人都可以轻松达到目的的。虽然修仙时需要外神起作用，但是上清派认为在存思修炼时需要健康理想的身体状态，而这一状态不能单靠外神，还需要回归到体内自生身神的作用。于是在东晋末，上清派将外神化气进入人体形成的“五藏六府神”和体内自生的“五藏六府神”结合在一起，以外神为主，体内自生为辅，共同在所对应的内脏及其周围发挥着作用。由星神之光下照人体形成的“五藏六府神”几乎在南朝上清经中，且这种来源方式的“五藏六府神”数量模式要么是五星神对应的五脏即“五藏神”，要么是九星神对应的五脏六腑即人体全身，主要是道教星辰崇拜中的五星和北斗九星的崇拜。相应的，上清派以星神名来命名“五藏六府神”，但是这种情况下的“五藏六府神”只有名字没有外貌服饰、颜色等描述。在存思由星神之光下照人体形成的“五藏六府神”时，主要是作为步罡踏斗修炼中的一部分，其实质仍然是“气”在人体内的流动，只是上清派将星辰崇拜与存思身神结合在一起。通过对以上的研究发现，无论是在以“心神”为统帅的地位，还是以“泥丸神”为统帅的地位，“五藏六府神”都发挥着重要而不可替代的作用，数量上占有主体的地位，即在任何存思身神修

炼中都被修炼者给予重视。

本文在对六朝上清派“五藏六府神”来源、数量变化和形象特点进行梳理分析后，以理清其发展脉络为依据，结合已有的对六朝古上清经产生时间的研究成果，对其中 25 部经按着时间的顺序进行一个重新的排序，对研究上清派提供一个较为确定的上清经发展脉络。六朝道教上清派“五藏六府神”的研究对中医学者在道教身神体系中可以发掘出古代中医文献所没有记载的问题，并将道教身神体系与古代中医学进行互补，进一步探索现在中医学发展的新空间。

## 参考文献

### 一、古籍文献

- [1]《抱朴子内篇校释》王明，北京：中华书局，1980年。
- [2]《春秋繁露》张世亮，钟肇鹏，周桂钿译注，北京：中华书局，2012年。
- [3]《法言义疏》江荣宝撰，陈仲夫点校，北京：中华书局，1987年。
- [4]《管子新注》姜涛，济南：齐鲁书社，2006年。
- [5]《广雅疏证》王念孙著，钟宇讯点校，北京：中华书局，1983年。
- [6]《韩非子集解》王先慎撰；钟哲点校，北京：中华书局，2016年。
- [7]《汉书》，北京：中华书局，1964年。
- [8]《淮南鸿烈集解》刘文典撰；冯逸等点校，北京：中华书局，2013年。
- [9]《黄帝内经》，北京：人民卫生出版社，2013年。
- [10]《老子道德经河上公章句》王卡，北京：中华书局，1997年。
- [11]《老子注释及评介》陈鼓应，北京：中华书局，1984年。
- [12]《列子集释》杨伯峻撰，北京：中华书局，1979年。
- [13]《论语集释》程树德撰，程俊英，蒋见元点校，北京：中华书局，1990年。
- [14]《吕氏春秋集释》许维遹撰；梁运华整理，北京：中华书局，2016年。
- [15]《墨子间诂》孙诒让撰，孙启治点校，北京：中华书局，2001年。
- [16]《山海经》袁珂校注，北京：北京联合出版公司，2014年。
- [17]《释名》刘熙著，北京：中华书局，1979年。
- [18]《说文解字注》许慎撰；段玉裁注，上海：上海古籍出版社，1981年。
- [19]《四书章句集注》朱熹撰，北京：中华书局，1988年。
- [20]《太平经合校》王明，北京：中华书局，2014年。
- [21]《云笈七签》张君房编，李永晟点校，北京：中华书局，2003年。
- [22]《纬书集成》安居香山、中村璋八，石家庄：河北人民出版社，1994年。
- [23]《中华道藏》张继禹主编，北京：华夏出版社，2004年。
- [24]《中华道教大辞典》胡孚琛主编，北京：中国社会科学出版社，1995年。
- [25]《庄子注疏》郭象注；成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，北京：中华书局，2011年。

### 二、专著

- [1]陈国符《陈国符道藏研究论文集》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- [2]陈国符《道藏源流考》，北京：中华书局，1963年。
- [3]陈鼓应《道家文化研究（第十六辑）》，上海：生活·读书·新知三联书店，1999年。
- [4]陈槃《古讖纬研讨及其书录解题》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- [5]程乐松《身体、不死与神秘主义：道教信仰的观念史视角》，北京：北京大学出版社，2017年。
- [6]丁原明《黄老学论纲》，济南：山东大学出版社，1997年。
- [7]葛兆光《中国思想史》，上海：复旦大学出版社，2013年。
- [8]龚鹏程《道教新论》，北京：北京大学出版社，2009年。
- [9]顾颉刚《秦汉的方士与儒生》，北京：北京出版社，2012年。
- [10]何介钧、张维明《马王堆汉墓》，北京：文物出版社，1982年。

- [11]胡孚琛《魏晋神仙道教》，上海：人民出版社1989年。
- [12]金春峰《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社，1987年。
- [13]姜生、汤伟侠《中国道教科学技术史·汉魏两晋卷》，北京：科学出版社，2002年。
- [14]李零《“太一”崇拜的考古研究》，《中国方术续考》，北京：中华书局，2006年。
- [15]刘刚《“道”观念的发生——基于宗教、知识的视角》，北京：光明日报出版社，2009年。
- [16]刘固盛《道教老学史》，武汉：华中师范大学出版社，2008年。
- [17]刘屹《神格与地域——汉唐间道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社2011年。
- [18]刘屹《敦煌道经与中古道教》，兰州：甘肃教育出版社，2013年。
- [19]刘仲宇《中国民间信仰与道教》，台北：东大图书股份有限公司，2003年。
- [20]潘崇贤、梁发主编《道教与星斗信仰》，济南：齐鲁书社，2014年。
- [21]卿希泰、唐大潮《道教史》，南京：江苏人民出版社2006年。
- [22]卿希泰主编《中国道教史》四卷本，成都：四川人民出版社，1996年。
- [23]宋兆麟《巫与祭司》，北京：商务印书馆，2013年。
- [24]汤一介《早期道教史》，北京：昆仑出版社，2006年。
- [25]王明《王明集》，北京：中国社会科学出版社，2007年。
- [26]王仲犛《魏晋南北朝史》，上海：上海人民出版社，1979年。
- [27]吴锐《神守传统与道教起源》，台北市：东大图书股份有限公司，2008年。
- [28]萧登福《六朝道教上清派研究》，台北：文津出版社，2005年。
- [29]萧登福《六朝道教灵宝派研究》，台北：新文丰出版股份有限公司，2008年。
- [30]肖学周《中国人的身体观念》，兰州：敦煌文艺出版社，2008年。
- [31]杨立志，李程《道教与长江文化》，武汉：湖北教育出版社，2005年。
- [32]叶贵良《敦煌道经写本与词汇研究》，成都：巴蜀书社，2007年。
- [33]余敦康《魏晋玄学史》，北京：北京大学出版社，2004年。
- [34]宇汝松《六朝道教上清派研究》，济南：山东文艺出版社，2009年。
- [35]张俊龙，郭蕾编著《中医藏象学》，北京：科学出版社，2001年。
- [36]周与沉《身体思想与修行——以中国经典为中心的跨文化观照》，北京：中国社会科学出版社，2005年。
- [37]朱越利《道经总论》，沈阳：辽宁教育出版社出版，1991年。
- [38][法]Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, 2 vols. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1984.
- [39][英]鲁惟一著，王浩译《汉代的信仰、神话和理性》，北京：北京大学出版社，2009年。
- [40][日]吉川忠夫《六朝精神史研究》，王启发译，南京：江苏人民出版社，2010年。
- [41][日]山田利民《六朝道教禮儀の研究》，东京：东方书店，1999年。
- [42][法]索安著，吕鹏志等译《西方道教研究编年史（1950-1990）》，北京：中华书局，2002年。
- [43] *Taoism and Chinese Religion*, translated by Frank A. Kierman, Jr., Amherst, Mass: University of Massachusetts Press, 1981.
- [44][日]小林正美《六朝道教史研究》，李庆译，成都：四川人民出版社2001年。

### 三、期刊论文

- [1]陈于柱《敦煌写本禄命书〈推人九天宫法/九天行年灾厄法〉研究》，《敦煌学辑刊》

2009年第2期,第20-27页。

[2]丁培仁《三皇经新考》,《宗教学研究》2012年第4期,第7-12页。

[3]胡百涛《六朝道教上清派存思道法研究——以〈上清大洞真经〉为中心》[博士学位论文],北京:中国社会科学院研究生院,2013年4月。

[4]黄志凌《〈道藏〉内景理论研究》[博士学位论文],广州:广州中医药大学,2013年。

[5]李刚《道教的身体观初探》,《天府新论》2009年第6期,第33-40页。

[6]李静《古上清经史若干问题的考辨》[博士学位论文],上海:复旦大学,2009年。

[7]李小荣《〈老子〉文献学研究的新收获——〈敦煌本〈老子〉研究〉评介》,《敦煌学辑刊》2008年第1期,第167-170页。

[8]李养正《试论〈太平经〉的产生与演变》,《道协会刊》1983年第2期,第40-54页。

[9]林永胜《六朝道教三一论的兴起与转折——以存思技法为线索》,《汉学研究》第26卷第1期(2007年10月1日),第67-100页。

[10]刘琳《杨羲与许谧父子造作上清经考》,《中国文化》1993年第8期,第104-110页。

[11]刘永明《〈黄庭内景经〉的脑学说和心脑关系》,《宗教学研究》2005年第1期,第11-14页。

[12]刘永明《试析道教身神说的医学内涵》,《西北民族大学学报(哲学社会科学版)》2004年第2期,第27-32页。

[13]刘永明《敦煌占卜与道教初探——以P.2859文书为核心》,《敦煌学辑刊》2004年第2期,第15-25页。

[14]刘永明《论敦煌佛教信仰中的佛道融合》,《敦煌学辑刊》2005年第1期,第45-55页。

[15]刘永明《敦煌道教的世俗化之路——道教向具注历日的渗透》,《敦煌学辑刊》2005年第2期,第194-210页。

[16]刘永明《敦煌道教的世俗化之路——敦煌〈发病书〉研究》,《敦煌学辑刊》2006年第1期,第69-86页。

[17]刘永明《盛唐时期敦煌的道观问题——兼论经戒传授盟文中的题名方式》,《敦煌学辑刊》2006年第4期,第60-72页。

[18]刘永明《敦煌本〈六十甲子历〉与道教》,《敦煌学辑刊》2007年第3期,第147-154页。

[19]刘永明《日本杏雨书屋藏敦煌道教及相关文献研读札记》,《敦煌学辑刊》2010年第3期,第68-82页。

[20]刘永明《P.3562V〈道教斋醮度亡祈愿文集〉与唐代的敦煌道教(一)》,《敦煌学辑刊》2013年第4期,第10-26页。

[21]刘永明《P.3562V〈道教斋醮度亡祈愿文集〉与唐代的敦煌道教(二)》,《敦煌学辑刊》2014年第1期,第12-23页。

[22]刘永明《归义军时期的敦煌道教文献与斋醮法事活动》,《敦煌学辑刊》2015年第4期,第55-70页。

[23]刘永明《古代敦煌地区的东岳泰山信仰及其与道教和佛教之间的关系》,《敦煌学辑刊》2016年第3期,第49-60页。

[24]刘仲宇《〈三皇文〉新探》,《中国道教》1993年第2期,第27-31页。

[25]卿希泰《〈老子河上公章句〉的成书时代与基本思想初探》,《辅仁宗教研究》第二十二期(2011年春),第1-28页。

[26]王承文《敦煌本〈灵宝经目〉与古灵宝经出世论考(上篇)——兼对古灵宝经出世时间下

限的考定》，《敦煌学辑刊》2016年第2期，第1-21页。

[27]王承文《敦煌本〈灵宝经目〉与古灵宝经出世论考(下篇)——兼对古灵宝经出世时间下限的考定》，《敦煌学辑刊》2016年第3期，第33-48页。

[28]王承文《敦煌本〈灵宝经目〉与古灵宝经的分类及其内在关系考释——以〈灵宝五篇真文〉与〈道德经〉的关系为中心》，《敦煌学辑刊》2012年第3期，第42-60页。

[29]王晶波《敦煌相术与佛教占相内容异同论》，《敦煌学辑刊》2003年第1期，第69-76页。

[30]王晶波《敦煌的身占文献与中古身占风俗》，《敦煌学辑刊》2012年第2期，第36-47页。

[31]王晶波《敦煌五兆卜法文献的缀合与定名》，《敦煌学辑刊》2013年第4期，第1-9页。

[32]王晶波《从敦煌写本看〈灵棋经〉的源流演变》，《敦煌学辑刊》2014年第4期，第80-92页。

[33]王晶波《果报与救赎：佛教入冥故事及其演化》，《敦煌学辑刊》2015年第3期，第20-27页。

[34]王卡《敦煌本〈抱朴子〉残卷》的传世经纬》，《敦煌学辑刊》2013年第3期，第1-10页。

[35]王卡《〈敦煌道教文献研究·目录〉补正》，《敦煌学辑刊》2007年第3期，第1-4页。

[36]王明皓《〈黄庭经〉“众神”思想研究》[硕士学位论文]，北京：北京中医药大学，2005年。

[37]王亚丽《中古民俗文化管窥——以敦煌写本医籍为中心》，《敦煌学辑刊》2013年第3期，第111-117页。

[38]夏先忠《从〈上清大洞真经〉用韵看它的成书年代》，《敦煌学辑刊》2010年第4期，第183-191页。

[39]萧登福《试论道教内神名讳源起，兼论东晋上清经派存思修炼法门》，《宗教学研究》2004年第3期，第1-10页。

[40]杨立华《论道教早期上清经的“出世”及其与〈太平经〉的关系》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）1990年第1期第36卷，第116-122页。

[41]姚美玲《敦煌写本张仲景〈五脏论〉考辨》，《敦煌学辑刊》2010年第4期，第99-104页。

[42]赵和平《对敦煌本〈老子道德经〉及其注疏本的一点新认识》，《敦煌学辑刊》2008年第3期，第1-7页。

[43]郑炳林《晚唐五代敦煌占卜中的行为决定论》，《敦煌学辑刊》2003年第1期，第1-11页。

[44]郑炳林《俄藏敦煌文献P.10787〈解梦书〉札记》，《敦煌学辑刊》2003年第2期，第1-8页。

[45]郑炳林《敦煌写本P.2572(B)〈相法〉(拟)残卷研究》，《敦煌学辑刊》2005年第4期，第24-30页。

[46]周作明《试论早期上清经的传抄及其整理》，《宗教学研究》2011年第1期，第46-50页。



## 致 谢

2016年9月，我踏入兰州大学，开始了历史学的学习。回顾从开始历史学的考研复习到调剂到兰州大学的这一年，自信与失落交叉反复出现，可以说是辛苦的一年，也是磨砺心智的一年，因此我十分珍惜这次读研的机会。尤其是工作后再进入校园学习，我知道时间的宝贵，因此在这紧张的三年读研时光里，对于我来说既是充实的，也是收获颇多的，更是有决定性意义的，确定了我今后人生道路的方向。

首先我要感谢敦煌学研究所的各位任课老师对我们进行的基础知识讲授和学术训练。特别感谢我的导师王晶波老师，我很感恩自己可以幸运地遇见我的导师，作为一个从工科跨到文科的学生来说，历史学基础很是薄弱，但这三年来，王老师总是在忙碌的教学工作中抽出时间，对我进行学习上的指导、解惑答疑；对我的学习总是持鼓励和肯定的态度，给予我很大的信心，让我在历史学习的道路上能一直走下去；感谢王老师支持我所选择的研究方向，并尽力帮我审查、修改论文。我要感谢刘永明老师，通过学习刘老师敦煌道教文献课程，及与刘老师日常交流的互动中，我找到了自己的兴趣所在和研究方向，感谢刘老师帮我推荐的硕士毕业论文选题，以及刘老师在我毕业论文写作的过程中，对我不懂的问题进行耐心解答。感谢李梅景师姐等同门师兄师姐师弟师妹们在这三年来对我的帮助和鼓励。还有梅雪、瞿鑫等16级敦煌学、历史文献学的所有同窗的互相帮助和鼓励，使我们一起度过了三年快乐的求学时光。最后我要感谢我的父母对我的支持和鼓励，在辞去工作回家复习考研的这一年来，我的母亲对我的照顾无微不至；读研的时候我没有经济独立，因此感谢父母，使我可以在读研的三年里得到稳定的生活保障，为我创造无忧无虑的学习环境。

历史学的道路才刚刚开始，我要认真、努力、坚持地走下去。

2019年4月3日