

论道教早期上清经的“出世”及其 与《太平经》的关系

杨立华

有关早期上清经的“出世”,在历来的研究中,是一个令人颇为迷惑的问题。一方面,道教史籍往往将经典的出现年代推之上古,从而神化其教派学说,其所言固不可信;而另一方面,学者复因其载记之怪诞不经而甄别过甚,仅依少数可以据信之载籍为立说之基,此间虽有其不得已之处,但因道冠羽流率多隐秘其事,行迹见于正史者恒不多见,倘若仅以此类记载为根据,而不广为搜罗、旁加采纳,则其所得之结论亦难见公允。早期道教经典的“出”与“未出”,因道流之间或以抗衡佛教而造作图书,或以相互夸示而日多浮妄,致使真相难明而渊源益晦。本文拟以上清经为例,对历来道籍中所载之“出”与“未出”及其与事实真相的关系加以研究,与此相关联,本文还将附带讨论上清经与《太平经》的关系,希可藉此见微索隐,发前人未至于万一。

一、方法之检讨

对道教典籍中的史料加以还原,是道教研究中十分重要的方法。之所以特别强调还原法在道教这一特定领域内的运用,其中一个众所周知的原因,就是道教徒出于神化教门的目的,对有关道教的历史资料做了过多的编造。将这些史料加以合理的还原,是保证道教研究维持其严肃性的前提。然而,在具体的研究中,对于史料的还原,无疑是需要被严格限制的。其中一个十分重要的约束就是,我们不能完全无视一条材料在最初形成时所具有的含义。

在以往对于上清经的研究中,一种十分典型的思路是根据道教典籍中记载的“出”与“未出”来判断道经的成书年代。这种方法,由于早期道教经典多只见于专门的道书,而没有相应时代的正史的著录,的确有其不得已之处。但在没有对“出”或“未出”的本来意义进行认真的考察之前,便简单地将“出”理解为经书的存在,“未出”理解为经典没有成书,这样的处理方式,显然是有失检点的。

道教史籍中明确著明某经“已出”、某经“未出”的,最早见于刘宋时期陆修静的《三洞经书目录》,此录久已亡佚,但敦煌道经中发现了他的《上清紫微金格目》,可借以窥见该目录的一部分原貌。继陆修静之后,齐梁时期的陶弘景編集《真诰》,亦沿用了“已出”“未出”的说法。陆修静和陶弘景在杨许真经的传承过程中,具有极其重要的地位,二者作为杨许一系上清经的收集

者,见过的早期上清真经数量最多,因此弄清他们所说“已出”和“未出”的确定含义,对于上清经历史的研究是十分重要的。

两晋南北朝时期道经的伪造是一个十分显著的情况,但这种情形的严重程度,不同的人有不同的看法。如果考虑到这个阶段正是道教发展渐趋成熟的时期,经典的大量出现本来就是一个理所当然的现象,那么就绝不能将这个时期出现的典籍一概视为伪造。经书的出现盖有两种途径:其一,道法经过长期传授,不断地得到发展,最终在适当地时机被形诸文字,整理成书;其二,或出于与佛教争夺地位的目的,或出于道教本身各门派的门户之争,而凭空编造经典。这里,前一种经书的出现显然不能被视为伪造。而且,即使是作伪而成的道经,也需详究其作伪的本意,不可一概而论。

基于上述思考,本文在对上清经的“出世”问题进行考察时,首先通过对大量材料的分析,以证实陆修静和陶弘景所说的“已出”“未出”,与道经是否已有成书,并不直接等同;在这一讨论的基础上对早期上清经出现的几种不同的情况加以讨论,便有了一个相对而言比较可靠的出发点。

二、《真诰》中所言“出世之源”与元始生经的道教传说

对于上清诸经的源起,讨论较为详细的,莫过于陈国符先生的《道藏源流考》。其《三洞四辅经之渊源及传授》一节论曰:

据梁陶弘景《真诰序录》,《上清经》乃晋哀帝兴宁年间扶乩降笔,杨羲用隶字写出,以传许谧、许。惟是《紫阳真人周君内传》、《清灵真人裴君内传》、《清虚真人王君内传》、《南岳夫人内传》并已先言授经事,则似真经已先行出世,考诸真传实皆出于晋代,且所记真经,撰传时尚未出世,故当从《真诰》之说。陈先生的这段议论本于《真诰序录》,原文如下:

伏寻《上清真经》出世之源,始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子,紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降,授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某,使作隶字写出,以传护军长史句容许某并其三息上计掾某某,二许又更起写,修行得道。

陈国符先生以为“诸真传实皆出于晋代,且所记真经,撰传时尚未出世”。陈先生的结论,可以分析如下:(1)倘若陈先生以为诸真传皆撰于晋哀帝兴宁二年以后,则“所记真经,撰传时尚未出世”一语显然自相矛盾;(2)倘若诸真传中有成篇于晋兴宁二年以前的篇章^①,则陈先生的讨论也有问题。因为“所记真经,撰传时尚未出世”一句,其依据在于《真诰》。以根据《真诰》得出的结论,证明“故当从《真诰》之说”,这显然是逻辑上的循环论证,当是陈先生偶然失察所致。

因陈国符先生的看法影响较大,故在此单独提出并加以分析,指出其问题所在,以便在此基础上进一步展开讨论。

(一) 道籍中关于经文生成的一般表述

《高上太霄琅书琼文帝章经》曰:

《太霄琅书》乃九天王飞霄之曲,《琼文帝章》乃九天之上文,并以元始之初,生于自然空洞之中,虚皇玉帝受之于九玄,于是天王仍记名焉。

又曰:

《太霄琅书》乃九天王飞霄之曲,《琼文帝章》乃高灵玄映之道、九天之精,洞监于万气,总统于众经。这段话诞妄不经,自属无疑。但由此也可看出,道教早期经典^②的成书经道教徒神化,不

特被托之上古,更被推至元始之先。这类载记,在早期道经特别是上清经中并不鲜见。

《真诰·运象篇》云:

造文之既肇矣,乃是五色初萌,文章画定之时,秀人民之交,别阴阳之分,则有三元八会、群方飞天之书,又有八龙云篆、明光之章也。其后逮二皇之世,演八会之文为龙凤之章,拘省云篆之迹以为顺形梵书,分破二道,壤真从易,配列本支,乃为六十四种之书也。遂播之于三十六天十方上下也。各各取其篇类,异而用之。音典虽均,蔚迹隔矣。校而论之,八会之书是书之至真,建文章之祖也;云篆明光是其根宗所起,有书而始也。

这里,“三元八会”、“云篆明光”之形成不但被描绘为与“阴阳之分”同时,而且被看作是世上一切文字图籍的根本。

由上述材料的分析可以作如是推论:早期上清派经典在该派的传说中,是在天地未生之前就已经存在了的。而且这一看法,可以代表虔信上清道法的道教徒的观念。因此所谓“出”与“未出”的记录,与道经的成书与否并不完全等同。而当道教典籍中言及某经书“未出”时,其可能的含义有三:其一,此经书仍为云篆天书,尚未转写为世间通行的文字;其二,此经书尚存于“天宫”^③;其三,此经书尚未流布于世。究竟何者更接近其真实含义,我将在后面的讨论中作更详细的分析。

(二) 经书的传授与经书的出世

道法的传授,是道门中至重至大的事。这不仅仅表现为仪轨的郑重,如歃血盟誓之类^④,更表现在选择传授者的谨慎。

《高上太霄琅书琼文帝章经》云:

铸金为简,刻玉结篇,金镂玉字以明宝文,秘于九天之上,大有之宫,西华玉女、金晨玉童各三千人侍卫典香,如是九帝上圣,一月悉三登玉阶,朝宴神真,运周万劫,传于太真王,其道高妙,众经之宗,神挺奇秀,精冠九天,玉慧虚朗,洞趣入玄,自非上真之士,不得参闻,皆受已成真人,不传于中仙。

上清经之传承,极重受经者的仙阶和品第。因此像《太霄琅书》这样重要的经典,非但一般人不能与闻,即使是阶次较低的仙人也不在传授之列。上述材料虽属于道流为神化本门派经籍虚构的传说,但也从一个侧面反映了早期道教经典传授的真实过程。

《高上太霄琅书琼文帝章经》又有这样的记述:

云雾子不修他道...致三元下教,位登太真王,以传太华真人...紫阳真人、西城王君、中皇先生、赵伯玄、山仲宗等一十八人,并修此道,面发金容,项负圆光,乘空登霄...出入帝庭,由琼文以致上真。王君今封一通于西城山中,有金名帝简、绿字紫清合真之人,当得此文,得者宝秘,勿妄轻传,泄露灵篇,九祖被拷,永责鬼官,长闭地狱,万劫不原。

类似的材料亦见于《上清黄气阳精三道顺行经》,其文曰:

若有金名玉字、列奏玄图应得此文,师当依盟对斋九十日或二十七日或三日,弟子贵上金七两、黄纹四十尺、青缙三十二尺,告盟而传,无盟轻泄,师被考没身,弟子轻窥天真,失盟刑残,七祖获罪,三掠不原,天文妙重,紫书丹字甚秘,故以盟信宝之,不得轻传。...南极上元君受之于高上,投盟于太空,以传太微天帝君,天帝君传西龟王母,王母传金阙帝君,帝君以付上相青童君,使授后学得为真人者,今封一通于西城山。^⑤

由上述材料可以推论如下:(1)可以获许传授经书的人,必须是“金名帝简”的“合真之人”^⑥,而非一般的世俗之人;(2)传授经书之前需按一定的规矩“盟誓”; (3)轻泄经书会遭到很严厉的惩罚,遭至惩罚的原因,或者因为所传非人,或者因为未经盟誓而轻易传授。

如果说上面的记载类近传说,难以完全据信的话,那么诸真传的记载应当较为可靠。诸真

传记中言及经书传授之处甚多。《王君内传》曰：

西城真人遂以即日授君《太上宝文》、《八素秘书》、《大洞真经》、《灵书宝文》、《紫度炎光》、《石精玉马》、《神真虎文》、《高仙羽玄》凡三十一卷，依科立盟，结誓而付。

这里，我们又看到了盟誓而授的情况。按文中已标明经书的具体卷数，则是此三十一卷道经已有成书。

真经的已有成书，不仅有类似上面的记述可为依据，在《真诰叙录》末的陶弘景注中，也可以寻到痕迹。其文曰：

魏夫人小息为会稽时，携夫人中箱法衣，并有经自随供养。后仍留山阴，于今尚在，未获寻求之。

这条材料是陶弘景以为魏夫人有经的明证。

在上面这些记述中提到的上清经显然已有了一段传授的历史，如《太霄琅书》由云雾子传给紫阳真人、西城王君、赵伯玄、山仲宗，《黄气阳精》传给苏子林、王褒、魏华存等人，《太上宝文》、《八素秘书》等三十一卷上清真经传给王褒。其传授之事是否确实，既无法确证，同时也没有证实的必要。在这里，我想要知道的是，既然道籍中记载了这些传授的事例，且受经者也并非完全的神化人物，那么，道经在这些“金名帝简”的“合真之人”之间的传授，是否可以算作“出世”呢？

按《真诰》卷五《甄命授》所载：

道有黄气阳精藏天隐月。

以《真诰》通例，凡未注明“在世”的，即是“未出”。

又《真诰》卷九《协昌期》曰：

《紫度炎光内视中方》曰：……

陶弘景注云：…此四经（按包括《紫度炎光》）并未出世。

这样一来，道经在已成真仙或者虽暂时尚未成真但最终必将飞仙的人之间传授，并不能算作“出世”。由此可以推断，所谓道经“出世”，实际上是指经书开始在世間流布，因为，上清派经典早有成书的记载已详于上引材料，而且，通过分析我们知道，陶弘景对此并不怀疑。

《真诰序录》曰：

伏寻《上清真经》出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子。

由“源”和“始于”这样的语气推测，晋哀帝兴宁二年的降授，也同样不能算作经书的出世。如果这个推测可以成立，那么“出世”是指经书开始在世間流布的断语便有了更为坚强的支持。

按《真诰序录》云：

朗子洪，洪弟真，罕子智等，犹共遵向。末年事佛，乃驰废之尔。

陶弘景注曰：此当是经运应出所致也。

既云“经运应出”，则在陶弘景而言，此时经书尚未“出世”是可以无疑的。而杨许真经在此时显然早有成书。

《真诰序录》复曰：

景和既猖狂，楼谓上经不可出世，乃料简取真经真授及杂授十余篇乃（疑应作仍）留置钟间，唯以《豁落符》及真授二十许小篇并何公所摹二录等将至都，爰即以呈。

由此可知，至楼惠明“出都令嘉兴爰季真启敕封取”之时，真经仍未“出世”。

这样一来，我们在前一小节推断出的“出世”的三种可能的含义中，只有最后一种可以成立，即经书即使已经以书籍的方式存在，但如果仅在少数“合真”之人中间流传，还不能算已经“出世”，只有当这些典籍已进入一般意义上的民间，才算真的“出世”。

通过以上讨论,我们可以看出,道籍记录的经典的“出”与“未出”之所以如此混乱,原因主要在于经典的传授与经典的“出世”是显然不同的两条线索。一方面,经书已经在道徒之间秘密流传;另一方面,由于经书尚未在一般意义上的民间流通,故仍然不能算作“出世”。

(三) 经书的出世与经书的造作

前面一节我们讨论了经书“出世”与经书传授的不同。如果顺着这个线索继续追问,我们便不能回避道教徒何以不将经书广泛传播,以光大教门,反而要隐秘其事的问题。按《真诰序录》言:

复有王灵期者,才思猗拔,志规敷道。见葛巢甫造构灵宝,风教大行,深所忿嫉,于是诣许丞求受上经。...王得经欣跃,退还寻究,知至法不可宣行,要言难以显泄,乃窃加损益,盛其藻丽。依王魏诸传题目开张造制,以备其录,并增重诡信崇贵其道,凡五十余篇。竞侈之徒,闻其丰博,互来宗禀,传写既广,枝叶繁杂,新旧混淆,未易甄别。自非已见真经,实难证辨。

这一段记载,是道教徒伪造道经的较早的记录。按王灵期既得真经,为何不按照经书的本来面貌加以传布,而要窃加损益呢?王灵期在“退还寻究”以后知道“至法不可宣行、要言难以显泄”,其原因何在?《真诰叙录》言王灵期“才思猗拔、志规敷道”,就是说他是以广宣教门为己任的,这样一来,他不宣传真经,而要“开张造制”便更加令人费解。我们在前面谈到了经书盟誓而授的状况,得知在道经的传授中,妄传非人或未经盟誓而授都会遭至天谴,不仅殃及自身,而且祸连七祖。这种情况,直到宋以后仍有发生,北宋道士张伯端在元丰元年所撰《悟真篇后序》中称:“三传非人,三遭祸患,皆不愈两旬。”我们可以认为,王灵期之所以认为“至法不可宣行、要言难以显泄”,与经书授受的这种状况有关。

《真诰叙录》中另有一条材料颇有意思,其文如下:

马朗既见许所传王经卷目增多,复欲更受,营理诡信,克日当度。忽梦见有一玉碗,从天来下,坠地破碎,觉而发疑云:“此经当在天为宝,下地不复堪用”,于是便停。

这里,“营理诡信”与前文“增重诡信、崇贵其道”相较,可知“诡信”即盟誓需要的信物,而增重“诡信”则指在原有的信物上有所增加。马朗所疑“此经当在天为宝,下地不复堪用”,正充分表达了道教徒在传播经典时的普遍心态。

至此,我们已经可以清楚地看到,在经典的造作与传播上,并不像我们从前所认为的那么简单:道教徒为了达到与佛教徒或教内其它门派争夺地位的目的,可以肆无忌惮地编造道经。事实上,由于早期道经在传授时所要求的隐秘性(这种禁忌出于何种目的尚无法确知),使得道教徒往往是在一种极端为难的处境下授受经书:一方面,妄授经书的严重后果使得道经的传授范围受到极大限制;另一方面,倘若一直维持这种状况,道教又无法扩大自身的影响。这可以解释王灵期为何采用如此曲折的方式传布道经。同样,这也可以解释为什么王魏杨许诸人不广泛宣扬其门派的道法这一难以理解的现象。

事实上,上清派经典的伪造并非始于王灵期,陶弘景在《真诰序录》注文中有如下一段言论:

自灵期已前,上经已往往外杂。弘农杨洗隆安和四年庚子岁于海陵再遇隐盟上经二十余篇,有数卷非真。其云,寻经已来一十二年。此则杨君去后,便已动作。故灵宝经中得取以相揉。

这段材料,至少可以给我们如下提示:第一,隆安庚子岁即公元400年,上溯12年即公元388年,而兴宁二年即公元364年,杨羲卒于太元十二年,当公元388年前后,而在此之前,除对二许有传授的事实以外,并无经书授受的事迹,由此似可推测,上清经的传授非仅杨许一途。而所谓“隐盟”,当是指未经盟誓而得的经书;第二,灵宝经中杂有上清派道法,陶弘景以为这是

由于上清经早有伪造,故灵宝经可以袭而取之,事实上,上清灵宝二派,其道法虽有区别,但既同为早期道教支派,其渊源恐皆与天师道有关,故道法上有重复之处,是完全可以理解的,陶弘景的说法恐有门户之争的嫌疑。

在陶弘景看来,凡非杨许所传的经书,便是出于伪造。而这种思路,无疑左右了我们从前的研究。但从上面的分析,以及诸真传中枝蔓复杂的传承记录来看,早期上清经可能不只有一个传授系统。

(四) 一般结论

上清经的形成,大概经历了道法的秘密传授和形诸文字这两个过程。诸真传记以及其他经传中谈到的传授过程,虽然不免有虚构的一面,但也不会完全没有真实情况的反映。上清派经典的真正成书,当在此派道法既经长期传授业已成熟之后。而经书之出,大致可有三途:其一,转相传授的道法经部分人汇集整理,编写成书,在上清经的形成历史中,与此有关的大致有王褒、魏华存、杨羲等人^⑦,但此时经书仍只在少数人之间传播,尚未流入一般意义上的民间,即尚未“出世”;其二,出于各种目的的伪造,如王灵期,《真诰序录》以为灵期“志规敷道”,但既得杨许真经后,又不敢显宣道法,只能“窃加损益”之后加以宣行;其三,除杨许一系和出于各种目的的伪造外,上清经应当还有别的传授和成书系统。

三、早期上清经与《太平经》的关系

《太平经》的出现与道教的生产有着密切的关系,这是学术界公认的事实。然而,降至两晋南北朝,随着道教自身的发展,枝蔓繁仍的道派流别开始出现。在这些后起流派形成的过程中,《太平经》起到了怎样的作用,则是一个颇费思量的问题。上清派道法的源起与上清经的成书关系至密,其与《太平经》或隐或显的渊源关系,倘能加钩沉索隐之功,庶可使源流分判,陈迹炳然。

(一) 《太平经》中的存神观念

就现有的材料看,纬书中关于体内神的记载,是有关存思身内诸神的最早记述。《龙鱼河图》^⑧云:

发神名寿长,耳神名娇女,目神名珠珠,鼻神名勇卢,齿神名丹朱。夜卧三呼之,亦患亦便呼之九过,恶鬼自却。

按“耳神娇女”亦见于《老子中经》(参见《云笈七签》卷十九)。此处所言头部诸神,仅涉及诸神名讳,而未提及神的形象。这一点与《太平经》颇为不同。

现存之《太平经》残卷中,更多的是强调神的形象。如《太平经钞》乙部之《以乐却灾法》云:

夫人神乃内生,返游于外,游不以时,还为身害,即能追之以还,自治不败也。追之如何,使空室内傍无人,画象随其藏色,与四时气相应,悬之窗光之中而思之。上有藏象,下有十乡,卧即念以近悬象,思之不止,五藏神能报二十四气,五行神且来救助之,万疾皆愈。男思男,女思女,皆以一尺为法,随四时转移。

由是可以知道《太平经》中存神法的大致内容。其中一个很重要的部分,便是将体内神画为画像,然后“思之不止”,以愈“万疾”。汤用彤先生在《读太平经书所见》一文中说:“汉代之宫阙(如甘泉宫)庙宇(如老子庙)或早有此类画像或石刻,且间流行于民间,而方士或得此类之秘本,造《太平经》者,根据此项图事,而写出神之关貌。”这一推测或可帮助我们进一步了解

存神观念的源起。

上清经中关于存思身内诸神形象的观念似应与此有关。

《正统道藏》第五十六册正一部明字号有《上清回神飞霄登空招五星上法经》一卷,实由两篇道法组成,其一为《回神飞霄登空招五星上法》;其二为《镇神养生内思飞仙上法》^⑨。据《镇神养生内思飞仙上法》云:

每以平旦,东向平坐,临目内存,形色朗然,呼其正讳,还镇本宫。叩齿三十六通,乃存发神,名苍华字太元,形长二寸一分;……面部七神,同衣飞罗裙,并婴儿之形,存之审正,罗列一面,各镇其宫。

这里,对身形长短、服饰形象的强调,在上清经中是很具代表性的。将其与《太平经》中的悬象存思法相比较,区别只在于一者的存思对象为具体的画像,而另一者的对象是凭空想象的产物,后者显然是前者长期发展的结果。

(二)《太平经》与诸神名讳

与上清派存思法密切相关的众神名讳,是上清派道法中的不传之秘(参见《高上太霄琅书琼文帝章经》)。如《上清回神飞霄登空招五星上法经》^⑩载:

每以平旦东向平坐,临目内存,形色朗然,呼其正讳,还镇本宫,叩齿三十六通,乃存发神名苍华字太元……罗列一面,各镇其宫。

这里,存思有两方面内容:其一是存想神的形象,即“临目内存、形色朗然”;其二是呼叫神的名字,即“呼其正讳”。上清经中对于神名的强调,或亦渊源于《太平经》。按《太平经》卷五十《诸乐古文是非诀第六十七》云:

欲知古圣人文书道审不也,此比若呼人,得其姓字者皆应。鬼神亦然,不得姓字不应,虽欲相应和,无缘得达,故不应也。

鬼神与人相同,不知道名字便无法呼叫。这也就向我们解释了在存想的过程中,何以如此关注神的正讳。上清经对于神名的强调,应该与《太平经》中的这一观念有关。

(三)“承负”与“解胞散结”

《太平经》中屡屡谈及“承负”的问题,如《解承负诀》曰:

天地开辟已来,凶气不绝,绝者而后复起,何也?夫寿命,天之重宝也。所以私有德,不可伪致。欲知其宝,乃天地六合八远万物,都得无所冤结,悉大喜,乃得增寿也。一事不悦,辄有伤死亡者。凡人之行,或有力行善,反常得恶,或有力行恶,反得善,因自言为贤者非也。力行善反得恶者,是承负先人之过,流灾前后积来害此人也。

“承负”的起因是有所“冤结”,有“冤结”即有“事不悦”,因此,有“伤死亡”的事情发生。可以说,整部《太平经》就是为解除“承负”而出现的。

上清经显然受到了《太平经》的影响。《上清九丹上化胎精中记经》曰:

故人象天地,气法自然,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。其结胎受化,有吉有凶,有寿有夭,有短有长,皆禀宿根。结气不纯,藏胃积滞,六腑败伤,形神不固,体不受灵,死气入窍,何由得存。

这里,我们看到,人的自然寿命的长短,是由“宿根”决定的。而“宿根”当即人的“承负”。与《太平经》一样,上清经的目的也是为了了解脱人的“承负”之厄。所不同的是,在这里,个人长生的目的更加彰显出来,取代了《太平经》为社会谋求“太平”的目的。

我们在前面谈到,《太平经》一书的主要目的,是为了解除“承负”。这在个人而言,是解脱自身的疾苦;在社会而言,则是谋求“太平”治世。上清经无疑更多地继承了个人解脱的一面,而灵宝经则更强调道教经典的救世力量^⑪。事实上,上清与灵宝二派,从最终的宗教解脱来

看,都与《太平经》的“承负”观念密切相关。

四、结 语

从西汉末年的纬书到《太平经》,再到晋哀帝兴宁年间上清经的“出世”,前后经历了近四百年的时间。上清经与太平道的关系已详论于前,纬书和《太平经》中已经有了的包括存思形象和诸神正讳两方面内容的相当成熟的存想之法,在我们以往的道教史研究中,竟然经历了三百余年的空白,到东晋才突然发展成熟为上清经系统,这是何等令人难以置信的结论。然而,就是这样的观念,至今仍在左右着我们对道教史的根本认识。由此看来,如果不从根本上检讨那些我们信之不疑的方法和结论,任何希图在道教研究中开出新境界的努力,都将成为泡影。

在本文的写作中,作者一直试图将道法的传授和道经的形成看作一个连续的过程,而不是在某一个突发的时间(如晋兴宁二年)、在某种特定目的的支配下(如与佛教之间的竞争)被凭空造作出来的。这样来看待道经形成的历史,或许更接近历史上的真实情况。

注:①据陈国符先生《道藏源流考》可知,《清虚真人王君内传》、《南岳魏夫人内传》皆出在晋兴宁二年以前,且并言授经事。拙作《黄庭内景经重考》一文的相关章节中对此有详细讨论。

②《道藏提要》《高上太霄琅书琼文帝章经》条曰:“是此书乃早期上清经。”

③北周甄鸾《笑道论》“道经未出言出”条曰:“乃至洞玄经一十五卷犹隐天宫,今检其目,并注见在。”

④《云笈七签》卷十一《上清黄庭内景经》:“受者斋九日或七日或三日,然后受之。授者为师,受者奉焉。结盟立誓,期以勿泄。古者盟用玄云之锦九十尺、金简凤文之罗四十尺、金钮九只以代割发歃血勿泄之约。此物是神乡之奇帛,非赤县之所有也。…违盟负约,七祖受考于阳谷河源,身为下鬼,考于风刀。”

⑤《上清黄气阳精三道顺行经》所载此段文字后,复有文曰:“…王君以经传南岳夫人,今封于阳浴宫南洞之室,有志者勤寻其文。”此段似为后来所加。联系《太霄琅书琼文帝章经》中所言“王君今封一通于西城山中”,二经皆未提及魏夫人,或者此二经竟是魏夫人所造,此系猜测,尚无明确的证据。

⑥亦即稟有异气之人,见葛洪《抱朴子内篇》、嵇康《养生论》。有关是否人皆可仙的问题,汤一介师《魏晋南北朝时期的道教》一书论及葛洪的思想时,有详细讨论。

⑦参见诸真传及《真诰》等书。

⑧此文转引自安居香山《纬书与中国神秘思想》“校者序”,田人隆译,河北人民出版社,1991年6月。

⑨⑩此经原为《紫度炎光神玄变经》之一部,后散乱而独立成篇。有关此问题的详细考证,见拙文《黄庭内景经重考》。

⑪参见柏夷(Stephen Bokenkamp):《天师道婚姻仪式“合气”在上清、灵宝学派的演变》。

(作者 北京大学哲学系教师、哲学博士 责任编辑 宋月红)