

上清解结之道刍议*

贾辰阳

提 要：上清解结之道是包含多项具体的存思技法在内的一套相对完整的教法，本文在简要叙述其历史动因、形成过程和操存方法之后，着重讨论道士的身体与身份之间的冲突所体现的文化意涵，即真父母与孝道之间的矛盾。在佛教“解结”理论的影响下，上清道士将中医理论中的“解结”理论发展为以胞胎十二结节为核心的仙道理论。首先，解结之道隐蔽地回答了个人同祖先的承负关系问题，因为以解结为目的的各种存思技法可以根除鬼注和冢讼所带来的疾病夭亡。其次，正是因为解结之道实现了向着真父母的回归，修道者才得以救度尘世家族中的父母，从而成功地调和了真父母与孝道之间的冲突，并巧妙地回应了佛教轮回说的挑战。

贾辰阳，哲学博士，河南工程学院人文学院教师。

关键词：解结 承负 冢讼 真父母 重生

一、解结之道的历史动因

（一）从赐福者到为祟者

美国学者柏夷在《祖先与焦虑》一书中，以蔡邕的《祖德颂》为起点，考察祖先的形象何以在汉魏两晋时期陡转直下，由赐福者蜕变成成为祟者。事实上，中国人对于祖先之形象的认识，自始至终都包含着两个相互对立的方面：一为保佑赐福，一为降祸为祟。甲骨卜辞中所见的祈请内容有求年、求禾、求雨、王受佑、祟王、𡇗王等，这表明“商人的祖先既能致福亦能降祸，几乎掌握当时商人生活的一切”^①。求年、求禾、求雨、王受佑，这四项内容是属于祈请赐福，而祟王和𡇗王则属于祖先神作祟或降灾的卜辞。朱彦民先生认为，殷墟甲骨卜辞中的“𡇗王”可能与“祟王”意思一样，是祖先或神灵对时王降临的一种不利的行为^②。

周代订立的祭祀制度具有排他性，按照礼制的规定，不可越族而祀，因为“鬼神非其族类，不歆其祀”^③。春秋战国时期，征战杀伐不断，兼并战争使得众多诸侯社稷不保。那些丢掉社稷的诸侯的祖先，如果无食无归，就会变成“厉”，并且降祸于世人。这种对于死去的祖先之魂灵可能给后世子孙带来灾祸的恐惧不仅表现在以王侯为代表的官方文化中，也同样出现在民众的世俗

信仰之中。《后汉书·张鲁传》中说：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，号‘祭酒’。”^④裴松之的注解中引《典略》云：“祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。”^⑤从“鬼道”、“鬼卒”、“鬼吏”乃至“鬼兵”之类术语可以看出，天师道的确利用了人们的畏鬼心理。这一点可以在《大道家令戒》中得到进一步印证：

汉室既定，末嗣纵横，民人趋利，强弱忿争，道伤民命，一去难返，故使天授气治民，曰“新出老君”，言鬼者何？人但畏鬼、不信道，故老君授与张道陵为天师，至尊至神，而乃为人之师。^⑥

刘昭瑞根据刘凯墓中出土的买地券进行考证，认为《大道家令戒》中的“老君”都应该是“老鬼”，称“老鬼”是为了便于教化世人，争取信徒^⑦。符水治病以及忏悔首过是天师道在道法和科仪方面的外在表现，这背后的精神层面的动因就是对于鬼神的敬畏，天师道作为有组织的宗教的兴盛，正是因为它把握住了恐惧这样一种信仰的基本要素。死去的家庭成员，虽然已经不在人世间存在，但却仍然是家族中的成员，同后辈有着千丝万缕的联系。先辈的功过同后辈的福祸之间的联系表现为一种承负关系，祖先的功德可

以荫庇子孙，这是正面的影响。但负面的影响也存在，即祖先所犯下的罪愆会导致后世子孙遭受灾殃，其表现形式主要是鬼注和冢讼。

《真诰》中存在大量有关鬼注和冢讼的内容，比如许长史的叔父许朝因杀人而致使陶科斗遭遇冢讼、为水官所逼；长史已故妻子陶科斗指责儿子许虎牙之妻华子容不及时呈送跪信。此外更有孔默、刘遵、虞昭、庾龢、郗回等人的家族所遭遇的冢讼。萧登福先生认为，“东晋时人，把家中发生的疾病、死丧、灾祸、噩梦、钱财损耗等等都归结到冢讼鬼注上。而冢讼鬼注产生的原因则和祖先（或自己）的德行，以及先亡者墓葬吉凶有关”^⑧。

（二）鬼注与冢讼

人虽死而为鬼，但阴阳余气未尝消尽，且如苏韶^⑨之为鬼，犹有形体存焉，苟生人之与死人鬼气相忤相撞，便因气相灌注而生疾病，名之曰“注病”。汉魏六朝时期的墓葬中有大量的解注文出土^⑩，东汉刘熙《释名》中对“注病”的解释为：“注病，一人死，一人复得，气相灌注也。”^⑪隋代巢元方所著之《诸病源候论》中有《注病诸候》一章，共列举了34种注病，且大都在论述展开之前便说：“注者，住也。言其病连滞停住，死又注易旁人也。”^⑫注病源自于气的复连、重复。《赤松子章历》卷4有“断亡人复连章”，其中有这样的文字：

某今月今日染疾困重，梦想纷纷，所向非善，寻求算术云：亡某为祸，更相复连，连绵不止，恐死亡不绝，注复不断，阖家惶怖，恐不生全……伏乞太上老君、太上丈人、天师君门下主者，赐为分别上请本命君十万人马，为某解除亡人复连之气，愿令断绝。生人魂神竖生始，一元一始相去万万九千（千）余里，生人上属皇天，死人下属黄泉，生死异路，不得扰乱某身。^⑬

这些文字与墓葬解注文的内容颇为类似。刘昭瑞先生在解析汉代镇墓瓶和镇墓松人上的文字之后，认为镇墓文中所说的“重复”，与《太平经》中的“承负”意义相当。然而，黄景春指出，“重复”主要是指生人的出生年岁与死者的出生时间相同，从而导致亡灵以此为由来袭扰生者。并认为“广义上讲，重复包括死者返回阳间作祟的各种形式，包括复连、注连、注咎、拘校等。但狭义的重复就是复连，是指死者由于生死

的年月日时四个干支与生者相重，或死者与生者年命相同等时间上的原因，使死者得以返回阳间作祟”^⑭。笔者认为，即便“重复”不能直接等同于“承负”，但两者之间有着直接的联系。尤其是亡人为祟，祸害生人，就是通过“复连之气”或“气相灌注”来实现的。司马虚一针见血地指出了鬼注与冢讼之间的关系：“恶鬼采用的方法叫作‘来自坟墓的控诉’或‘冢讼’。这一表述描绘了病理学上的起源，但病理自身、或者说是它的物理病症却用另一术语来指称，即‘鬼注’，‘鬼或魔的灌注’。”^⑮

事实上，对于疾病是否全部由鬼神引起，道教内部也有反思。《真诰·甄命授第三》中保命君降诰说：“学道者常不能慎事，尚自致百病，归咎于神灵。当风卧湿，反责他于失覆。皆痴人也，安可以告玄妙哉？”^⑯学道者自己生活起居不慎，比如当风卧湿、感染疾病，反而责怪神灵未能覆载保佑，这是很愚痴的。类似的表述也出现在《赤松子章历》卷3“疾病医治章”中：“比旬日已来，寒暑不节、腠理失所，或当风卧冷致招此疾，或五刑三灾谪罚，但以愚塞，不知将何省理。”^⑰如果有些疾病完全是“当风卧冷”、“当风卧湿”所致，就与鬼神完全无关。《搜神记》卷1记载有《杜兰香与张传》的故事，其中记杜兰香言道：“消魔自可愈疾，淫祀无益。”^⑱《真诰·甄命授第四》中有类似话语说，“故有言：‘消磨之愈疾’”^⑲。“有言”是指当时流行的谚语，可见这种观点也是当时的常识。陶弘景在注文中说道：“仙真并呼药为消磨”，可知“消磨”与“消磨”，应当就是“消魔”，即药物。非鬼神所致之疾病，只需服药即可。

对上述问题，也可以反过来思考，保命君的批评恰好证明，当时的人们凡是感染疾病，基本都要祷告鬼神，而不去反思疾病的原因。《赤松子章历》卷3的“疾病医治章”，虽然明确表示祈愿者自己不知道疾病的起因，却依然要“上请五方生气以济医治……收邪精故气、疫毒之鬼，令病者痊愈”。或者说，正是因为不知道疾病的起因，所以才要祝祷祈愿。这样一种貌似盲目的祈愿背后有一种世界观在起着支配作用，即天地鬼神、蠅飞蠕虫尽为一气所化的思想。无论疾病是鬼神作祟、冢讼所致，或是完全因为自己的不慎，最后都可以归约到气之上，正如司马虚所说的，这是物理方面的病症。而医治的方法自然就

是用道气、生气来疏导或驱除故气、死气，这在逻辑上是顺理成章的事情。

在《中国六朝时期的巫觋与医疗》一文中，林富士先生分析了23例六朝时期巫觋治病的实例，认为道士对于“鬼魅”病、“邪”病的认识，同巫没有太大的不同，基本上也是通过上章首过、符咒、祈禳进行治疗的。^⑨许谧家族中的灵媒杨羲，也担当者类似的功能，即为许氏家族进行诊疗治病。

二、上清解结之道的形成

（一）从医术到仙术

《真诰·协昌期第二》中记载了道士王仲甫的故事，说他少而好道，服食行炁40余年，毫无进展。后来经南岳真人点化，将身体调理健康之后重新修炼，才得以白日升天。“夫学生之道，当先治病，不使体有虚邪及血少脑减、津液秽滞也。不先治病，虽服食行炁，无益于身。”^⑩修道需要身体健康，杨羲作为许氏家族的宗教顾问，也应当精通医术，这可以从他为许长史治病的诰语中看出来。陶弘景在《真诰·协昌期第二》记述了许长史身患半身不遂的情形，说：“长史极多恶梦，恒有冢注炁，又患饮癖及两手不理。”^⑪于是请求杨羲向仙真询问疾病因由和治疗之法。杨羲提供的诰语这样说道：

风病之所生，生于丘坟阴湿，三泉壅滞。是故地官以水气相激，多作风痹。风痹之重者，举体不授，轻者半身成失手足也……手臂不授者，沉风毒气在脉中，结附痹骨，使之然耳。宜针灸，针灸则愈。^⑫

杨羲是把许长史的疾病归咎于冢讼、注气，而治疗疾病的方法则是以针灸为主，兼行祝法、上章、按摩、五禽。《真诰》还记载有一些调理身体的药方，并有服“药”（消魔）自可愈疾的说法，可见杨羲是精通医术的。需要注意的是，以针灸来解结释滞，疏导气血是《黄帝内经·灵枢》中的重要思想。《灵枢》中的“卫气篇”和“刺节真邪篇”多次提到了“解结”这一概念，并对针灸的医疗原理做了详尽的阐释。^⑬

上文已述，巢元方的《诸病源候论》中将“注病”的“注”字解释为“住”，淫邪之气进入体内，驻留不行、凝滞不通，犹如气结横在经络之上，阻碍了“气街”的畅通。如果六经协调通畅，那就不能算是有病，虽微病亦可自愈。“刺

节真邪篇”中有“五节”的针灸之法，分别医治不同类型和不同部位的疾病，其原理都是要疏通经络。杨羲为许长史治疗双手不理的疾病时，认为“手臂不授者，沉风毒气在脉中，结附痹骨，使之然耳。宜针灸，针灸则愈”。这就与《黄帝内经》中对于针灸原理的理解完全一致，尽管他把病因归咎于鬼注、冢讼，或是冢墓位置是否吉祥。

如果“解结”仅仅是疏通经络、疏散气结，那么，它最多只能起到祛病延年的效果，与作为长生神仙之术的“解结”理论之间还有一定的距离。这一距离未必就是不可跨越的，但是否有什么外因促进了这种跨越呢？笔者认为，佛教关于“结”与“解结”的说法，很可能起到了推动作用。东汉桓帝时期来中原的西域僧人安世高，译有《安般守意经》、《阴持入经》、《修行地道经》等，这些经文都涉及了“结”的概念。佛教的“四谛”是与其真理相应的，而“断三结缚”则是与世间相应的，因此，“三结缚”就成了与“四谛”相应的标志。^⑭

在西晋以前，从事修行和求道的人，应该了解佛教的“解结”思想。哪怕是道教徒，也完全有可能知道“结”和“解结”的说法。上清派的传经真人周紫阳和裴清灵，不但教授有道教徒，同时也有佛教徒。^⑮所以，就汉魏南北朝时期的宗教状况来看，道士了解佛教的“解结”思想，应该没有什么困难。我并不是要论证道教上清派的“解结”理论是从佛教抄袭或借鉴来的，事实上，很有可能，早期佛经的翻译是借鉴了中国医学理论中业已存在的“气结”和“解结”的观念。与《黄帝内经》中的“解结”思想相比，佛经中所说的“结”，偏重于比喻意义，并不是说眼耳鼻口中真有一个物质性的“结”存在着。人被贪嗔痴慢疑所困，就如同被束缚在世间，所以称之为“结”或“结缚”。而杨羲为许长史治疗半身不遂时，他心中所理解的“结”，显然是有物质基础的，是气滞留的结果。

佛教和道教都有“解结”的说法，佛教中解结，就能够使人出轮回、证涅槃，超脱生死；而道教的“解结”只能够疏通经络、延年益寿，这显然很不对称。对于熟悉佛道二教的早期上清派道士来说，将医学理论中的“解结”说法同佛教的解脱生死的观念拼接在一起，应该是水到渠成的事情。的确，导致疾病的“气结”一旦被视为

导致夭死的“胞结”，“解结”之术自然就成了长生神仙之道。

(二) 上清解结之道

上清道士的确把“结”与人秉气受生之初的胞胎联系在一起，称其为“胞结”或“胞根”，并认为结节随生而来，是疾病和死亡的根源，能解之则得长生。《洞真太一帝君太丹隐书洞真玄经》^②中这样写道：

夫人生由胞胎以自变，禀血精以自成，故既生而胞胎更结，既成而血液不留。不留者，帝君混合，即已留住之矣。胞胎有十二结节，盘固五内，五内滞阂，结不可解，节不可除。故人病也，由节滞也；人之死，由结固也。常以本命日，若八节日，上请帝君与太一混合，约制百神，而解胞中牢坚之结，盘根之死节也。胞有十二结，内有十二节，节在结内。人不知解脱结节者，亦不免死矣，常解之者长生。^③

因为有时候“结”与“节”不作区分，所以，体内结节的数目为十二或二十四，并且，这二十四结分别存在于人体上胞、中胞、下胞之中，与三丹田相应，也与三部八景二十四真相应。因此，就可以通过存祝体内二十四真，让他们来斩拔胞根、解散胎结。上清经中《太微帝君二十四神回元经》就有这样的解结之法，我们可以把它命名为“二十四真”解结之法。但《太微帝君二十四神回元经》中所讲的三部八景二十四真与《黄庭内景经》中的二十四真的名讳完全不同。其具体方法基本上是：焚香、静心、闭目、存想、叩齿、微祝。

除了《太丹隐书》和《二十四神回元经》中的“二十四真”解结之法外，《五老雌一解胞胎死结上仙法》中也有一段记述，只不过是直接让三八景真人解结，并纵火焚烧之。《五老雌一解胞胎死结上仙法》记载：“于是更存见帝君手把三赤丝绳，结丝如絃，而结如弹丸之状，结辄有八，凡二十四结……三八景真人各解一结……郁然化为一大火……所以为火者，人之一身有胞胎大结二十四，又有血滞诞中细结，乃有百二十结，布在肌血之间，九关之内。故为此火，以烧散荡灭之，以炎火开解之耳。”^④细节上虽有不同，但仍可归入“二十四真”解结之法。

其次是“九丹上化”解结之法。《上清九丹上化胎精中记》认为，人自胞胎生成，历时大约九月，而后出世成人。元父出炁、玄母出精，阴阳相交、二景相合、精炁下降，从而结成胞胎，胞胎每月接受九天之一炁，称为一“转”，历时九月成人，就是“流丹九转”。由于“阳气赤，故名玄丹”，此处的“丹”主要是红色的意思，是代指“阳气”，与后世成熟的内丹思想有别。《太丹隐书》中则说，“天有二十四炁，炁之上化也，变而则成真人；人亦禀之，故体有二十四神”^⑤，也就是说：“功成人体，体与神并，神去则死，神守则生。”^⑥这就意味着，人体与神真的身体，在本质上是一样的，人就是“九转玄丹”。

《真诰·甄命授第一》中裴君所授诰语说：“阳丹九转，世人皆有此术，不复说之。”陶弘景注曰：“此谓房中之事耳。阳丹或应作阴丹。”^⑦世人皆有的那种丹法，应该就是《胎精中记》中所说的黄赤之气相合、历时九月而生成人的过程。一月为一过，一过即一转，人体即为九转丹。以陶弘景来看，这种人人皆能的丹法只能是“阴丹”，那么何为“阳丹”？我们推测，阴阳互为逆转，倒转“阴丹”的过程，应该就是“阳丹”。《胎精中记》中说，炁上化为真人，下降人体，就成为人。也就是说炁下化则为人，上化则为真；人为阴丹，真为阳丹；同为九转，过程相反。人如果使自身所禀之气“上化”，也就实现了成真的理想。

人身就是“九转玄丹”，但受胎成人，体内结节盘固，如果能够逆转九个月的受胎过程，就在一定程度上实现了“反其本真”，返回到原始的“炁”的状态。《胎精中记》中记有同九天之炁相对应的解结方法，历时九个月，每月存思一天之炁，以此进行“九丹上化”之术。我们把这种方法叫作“九丹上化”解结之法。人从秉气受生开始，每月依次禀受九天之气。若一人七月出生，则其受胎之月则为上一年之十月。若要行“九丹上化”解结之法，就应该在十月存思受胎第一个月所对应的气，在十一月存思受胎第二个月所对应的气，依次类推。若一人三月出生，则其受胎之月为七月，行“九丹上化”之法应该从七月开始，依次类推。兹将九天之气列表如下：

受胎第一月	受胎第二月	受胎第三月	受胎第四月	受胎第五月	受胎第六月	受胎第七月	受胎第八月	受胎第九月
受波梨答 愁天之气	受梵摩迦 夷天之气	受梵宝天 之气	受化应声 天之气	受不骄乐 天之气	受寂然天 之气	受须延天 之气	受上上禅 善无量寿 天之气	受郁单无 量天之气

其存思之法依然是择日、沐浴、焚香、朝拜元父玄母、叩齿、闭目、念所对应之天的天王名讳、服色，作神云入修道者身中，而后微祝、咽液，每月皆如此。其具体内容参见道经，笔者不再做冗长引述。

“九丹上化”解结法是从人受胎之后、经历“九转”的过程入手的，具有历时的动态性质。如果从静态的角度看，“结节”之所以会是人疾病死亡的根源，在于它们是凝滞的，“故人病也，由节滞也；人之死，由结固也”，如果能够“通理五藏，解散胞根，断减死孔，自然成仙也”。也就是说，如果能够让炁在体内运转，冲破或者冲散这些“结节”，就能够实现返回本真的愿望。《大洞真经》39章，完全是从这个思路出发的。这种解结的方法的大体程序如下：口吸（日精月华之类）神炁→分数次咽下（存想这些炁都是有大小、颜色的神真，一般咽炁的数目与神真的人数相等）→引炁入丹田在体内运转并返回（炁流的运行形成“徊风”，这种旋风吹散胞结。前38章每章针对体内具体部位的死炁）→吐息。我们可以把《大洞真经》中的解结方法称为“徊风混合”解结法。

无论是《二十四神回元经》中的“回元”，还是《大洞真经》中的“徊风”，或者是《胎精中记》中的“上化”，都清晰地表示着返回与回归，“它意味着重生和对日常生活的一种反流向的更新。如老子所说，‘反者道之动’。同理，只有反流向而动，才能够重新获得青春”^⑤。我们从上清道士的解结之道中，能够清晰地看到这种回归的冲动，无论是拔除自身的疾病夭死的根源，还是为七祖伐灭胞树之根，都是在向着人未出生之前的一种本原状态回返，这既是修道的目的，也是修道的指导原则或方法。从“元父”、“玄母”的称呼中，我们看到道士视赤色元气为父、黄色玄精为母，如果修道就是向着元父、玄母的回归，那么，尘世的父母应该被放到什么位置呢？

三、道士的身体与身份

（一）真父母和孝道

日本学者麦谷邦夫注意到了道教中所谓的“真父母”的问题，并撰有《真父母考》一文^⑥。《无上秘要》卷5之“人品”与《云笈七签》卷31之“禀生受命”一节中都收录有《洞玄诸天内音经》^⑦所记载的一段关于“真父母”的文字，其文如下：

天尊言曰：气气相续，种种生缘，善恶祸福，各有命根，非天、非地、亦又非人，正由心也，心由神也。形非我有，所以得生者，从虚无自然中来，因缘寄胎，受化而生。我受胎父母，亦非我始生父母也，真父母不在此。父母贵重，尊高无上。今所生父母，我寄备因缘，禀受养育之恩，故以礼报而称为父母焉。故我受形，亦非我形也，寄之为屋宅，因之为营构，以舍我也。附之以形，示之以有无，故得道者无复有形也。及无，身神也一，身神并一，则为真身，归于始生父母而成道也。^⑧

从上述文字中，我们能看到其中的四种文化因素：老庄哲学的影响；气一元论的观念；中国人对孝道的重视；以及道士对于回归的渴望。笔者认为，这四种因素都以不同的形态体现在上清的“解结”理论之中。第一，“形非我有……寄之为屋宅，因之为营构，以舍我也”。这分明是《庄子·知北游》中的话的一种转述：“（身非汝有），是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委顺也；子孙非汝有，是天地之委蜕也。”^⑨第二，人受形而为人，原因何在？因为“气气相续……从虚无自然中来，因缘寄胎，受化而生”。《九丹上化胎精中记》中则说：“凡人生禀九天之气，气凝为精，精化成丹，丹变成人，结胎含秀，法则自然。”^⑩这又是道家对于气一元论的理解。第三，“禀受养育之恩，故以礼报而称为父母焉”。这同儒家所谓的知恩图报的孝道思想一脉相承，如《论语·阳货》中孔子背后批评宰我说：“子生三年，然后免于父母之怀，夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎？”^⑪第四，“及无，身神也一，身神并一，则为真身，归于始生

父母而成道也”。这似乎又标志着道家同儒家之间的分歧，因为道士认为复归于道、虚无寂静，那才是找到了“真父母”。这可以看作是对于老子“及吾无身，吾又何患”这一思想的另一种表达，更是这一思想在宗教实践中的运用。

我们的问题是，道士既然不承认自己的生身父母为真父母，他将以何种心态来面对现实中的父母或祖先，换言之，道士兼有神圣和世俗两种身份，他如何实现两者间的和谐？这两者之间的确存在矛盾，并且这种矛盾存在于世俗的伦理层面和神圣的修道层面。在世俗意义上，否定生身父母为真父母，可被视为大不孝、大不敬，乃至招来杀身之祸。在修道的意义上，生身父母不仅无益于自己的长生成仙的追求，反而恰好是疾病夭死的根源，这表现在随着禀气受胎而来的十二结节上，以及由此而导致的疾病、冢讼和灾殃中。

《后汉书·孔融传》中记载郗虑构罪陷害孔融，并上奏曹操，其中说孔融与白衣衿衡跌荡放言：“父之与子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬如寄物甔中，出则离矣。”^⑧孔融因此被诛杀。无论孔融是否说过这样的话，哪怕完全是郗虑的编造，此事至少可以说明，质疑传统的父子关系的意义，是不为社会所接受的。道经从理论上否认生身父母为真父母，这同孔融的言论极为类似。从逻辑上说，否认了父母，自然会进一步否定孝道。然而，事实并非如此。比如，《南史》卷75《隐逸传》中记载了道士顾欢同别人的一段对话：

又有病邪者问欢，欢曰：“家有何书？”
答曰：“唯有《孝经》而已。”欢曰：“可取《仲尼居》置病人枕边恭敬之，自差也。”而后病者果愈。后人问其故，答曰：“善禳恶，正胜邪，此病者所以差也。”^⑨

顾欢用《孝经》为人禳除疾病，就赋予了《孝经》一定的宗教巫术的力量，可见《孝经》在时人心目中的神圣地位。吉川忠夫先生指出，六朝时期正史列传中有很多知识分子，自幼熟读《论语》和《孝经》^⑩。而顾欢本人母亡之后，每读至《诗经·蓼莪》一篇，辄捧卷恸哭。此外，他在《夷夏论》中批评佛教说：“全形守祀，继善之教；毁貌易性，绝恶之学”^⑪，又说：“下弃妻孥，上废宗祀。”^⑫这种批评的出发点是传统习俗，而不是学术教理。顾欢本人对于孝道的固

守，更多的也是出于社会习俗的缘故。

于是，对于道士而言，在孝道问题上，似乎存在着一种断裂，至少说是一种分歧：道士作为宇宙论意义上的存在者，并不承认生身父母为真父母；但在现实社会中，道士又严格奉行当时与孝道有关的习俗。那么，现实生活中的孝道观念的理论依据何在？难道仅仅是报答养育之恩吗？

联系到我们在前文中对于祖先形象嬗变的分析，就能够为这一问题找到线索。祖先由赐福者变成祟者，随着气一元论的形成，祖先的地位进一步下降，他们常常不能给后世子孙带来福祉，更多的时候则是作为疾病和灾殃的根源，即以冢讼、注病的形式危害世间生人。而祖先自身，也因为活着时候所犯的各种罪恶而在死后要面对冥界的考罚。祖先已经由一个呵护生人的形象堕落成为一个需要生人救度的形象，在孝道被时人置于极高位置的六朝时期，拯救祖先魂灵于三途五苦之中，自然就成了孝子贤孙义不容辞的职责。

陆修静所辑录的《洞玄灵宝五感文》，是为建“涂炭斋”而作。陆修静认为，欲建涂炭斋，必须有五感之心，其中第一感和第二感，都是对于父母恩德的感念。第一感说，“父母生我育我、鞠我养我、出怀入抱……誓心上报、昊天罔极”，这是对《诗经·蓼莪》中话语的转述，即“父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，长我育我。顾我复我，出入腹我。欲报之德，昊天罔极”^⑬。《蓼莪》本来就是悼念父母的祭歌，这一传统的文化元素被道教纳入到了斋仪之中。如果第一感表达了传统的报答恩德的思想；第二感则展现了父母死后所处的悲惨状态。其文如下：

二感父母为我冠带婚娶，积蓄货财，造买基业，苟欲我多，不觉贪滥，与物求竞，动生怨怪，致有愆尤，或至无状，触忤天地，伤害人物，或外犯王法，内犯冥科，或刑罚所加，及于性命，缘起有我，以招斯患。今落三涂，婴罹众难，循于剑树，堕于刀山，履于炎火镬汤之热，没于幽夜冰冻之寒。或悬在笞神挝杖之下，千痛万楚，不可堪当。悲恼忧厄，时刻难忍。希望免脱，无由自济。念此崩哽，肝心溃乱，五体战怀，形魂失措，不觉投地，涂炭乞哀。^⑭

虽然说也有建斋者的些微的自责，即“缘起有我，以招斯患”，但“我们应该注意到，仪式

中几乎没有为个人列举自身的具体罪恶留下任何空间……在司马虚的《中国的神秘医疗》的第一章中，他注意到这种将罪恶转嫁到前辈身上去的问题，并且做了简短的讨论。他指出，在郗超的‘奉法要’和《太平经》的体系中，过错并不在于当前的个人，而是在于过去；个人的过错，乃是祖先所犯，而过去的罪过，乃是前世所犯。很明显，早期上清派采纳了两种解释”^⑦。柏夷在《粗衣与泥灰：涂炭斋中的自我与家族》一文中指出，建斋者并没有自我贬损的意味，作为道士，正是因为他们自身的修行和往世的德行，使得他们能够获得当前的地位，能够通过涂炭斋的仪式来象征性地代替父母而受过，从而使得父母祖先得救，并把自身的功德转移到祖先身上。可以说，个人同祖先之间的关系发生了完全的倒转，祖先已经由赐福者变而为被赐福者，而个人则由被赐福者转而为赐福者，只不过这种对祖先的“赐福”叫作“救度”而已。

与涂炭斋中所展现的心理状态类似，上清道士所提出的“解结”之法，也以救度祖先为直接的目的。无论是“二十四真”解结之法、“九丹上化”解结之法，还是“徊风混合”解结之法，都是要通过使自身得救从而救度祖先。这里的关键点就是道士的身体，它是连接神圣与世俗的枢纽。身体离不开尘世父母的躬亲抚养，所以，道士修道的任何道法，不可能摆脱“孝道”的影响。但尘世的父母并不是真父母，真父母乃是作为道气、真气的元父玄母，所以，道士的修炼，就是向着真父母的回归。只有在宇宙论的神圣意义上实现向着真父母的回归，才能在社会生活的世俗意义上实现对于死去祖先的救度——这应该就是道士“解结”之法的信仰逻辑。或者说，只有否定生身父母为真父母，才能够救度自己的生身父母。因此，真父母与孝道之间的矛盾便得到了调和。

（二）承负与重生

我们要以承负和重生为线索，进一步讨论修炼“解结”之法的道士如何理解自己的身份的问题。《易传》中“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”，在一定程度上是对“承负”观念的表达。“比若父母失至道德，有过于邻里，后生其子孙反为邻里所害，是即明承负之责也。”^⑧《太平经》卷37中“五事解承负法”中记述了五种无辜而受害的情形：第一，本是天

灾，人反受祸；第二，师徒相授、邪说兹起；第三，一人传虚、万人传实；第四，根本不固，枝叶损伤；第五，毒气出山，世人染疾。此五种所谓的“承负”事例都是要说明，受害的当事人清白无辜，因为被外事外物所牵连，所以才遭受灾厄。在个人同祖先的关系上，“对于牵连上祖先之罪过的恐惧植根于汉代现实的司法体系，这种司法体系要求个人要为其家庭成员所犯的罪恶而负担惩罚”^⑨。也就是说，“承负”理论是社会司法的现实状况投射到宗教思想领域中的结果。如吉川忠夫在《静室考》中所指出的那样，汉代官员下狱羁押的地方叫“请室”，即请罪之室，后来演变成了具有神圣意义的“静室”，都是忏悔的场所^⑩。总之，承负观念反映了汉代以来的社会司法现实。《真诰》中记载的杨羲为许氏家族解除冢讼的章文，很像现实中律师为被告撰写的抗辩答词。《真诰·运象篇第四》中记载许迈在山中修行，结果三官都禁左郎派人来捉拿许迈，并要“诘其罪状”，杨羲就“驰启司命。司命即遣中候李遵握火铃而来，呵摄之”，这才暂时缓解了三官的拘捕。^⑪但“三官出丹简罪簿”，追问许迈。按照三官罪簿中的说法，许迈祖上杀人甚多，无功无德，所以许迈不可能得仙，反倒要受到考罚。而许迈的答书的重点则是阐述自己祖上的功德，尤其是许迈和许谧的七世祖许子阿，曾经救过400多人命，所以“根流宗泽，荫光后绪”，注定后世子孙中要有人得仙。除了文中对天师道的考罚体制的否定之外，重点始终是承负问题。许迈能否得仙，同其祖上的功德或罪愆紧密相关。

随着佛教进入中国，其轮回说也在中国文化中扎根。成书于东晋时期的《仙人请问本行因缘众圣难经》中记载了太极左仙公累世轮回重生的故事，可见灵宝经基本上接受了佛教的轮回重生的说法。然而，上清派对于轮回说的回应则更为复杂。郗超是狂热的佛教信徒，而他的父亲郗愔则是杨羲道教圈子内部的人，并且还有一个景偶。按照承负说，郗超的祖上的福德罪过都可能对郗超产生影响，而按照佛教的轮回说，业力只是自作自受，不会同祖上或者子孙发生关系。郗超的《奉法要》在一定程度上就是对道教“承负说”的回应。《奉法要》中有“业报不及亲属”之说：

且鯀殛禹兴，予鲋异形，四罪不及，百代通典。哲王御世，犹无淫滥，况乎自然玄

应不以情者，而令罪福错受，善恶无彰，其诬理也，固亦深矣。且秦制收帑之刑，犹以犯者为主；主婴其罚，然后责及其余，若不当身，而殃延亲属，以兹制法，岂唯圣典之所不容？固亦申韩之所必去矣。是以《泥洹经》云：“父作不善，子不代受，子作不善，父亦不受，善是获福，恶自受殃。”至矣哉斯言！允心应理。^⑤

以杨羲为代表的上清道士并没有接受佛教徒郝超的那种“业报不及亲属”的理论，因为《真诰》中所记载的重生的实例，都含有浓重的承负色彩。与灵宝经中所接受的佛教的普遍的轮回重生思想不同，上清派的重生是有选择性的，只有那些祖上积累有功德的人才可能重生，所以，重生并不是人类的普遍命运。《真诰·阐幽微第二》中说：“先世有功在三官，流逮后嗣，或易世炼化，改氏更生者，此七世阴德，根叶相及也。既终，当遗脚一骨以归三官，余骨随身而迁也。”^⑥正如柏夷所指出的那样，“的确，因为重生要依赖祖先的功德，所以就必然包含着某种债务，遗骨代表着一种典当行为，个人要获得完整性，就必须在某个时刻将之赎回。在这里，我们发现杨羲描述了一个存在于主动重生和普遍重生之间的地域，这种重生不是所有人的命运，也不是个人所能主动获得的目标”^⑦。

上清派的确接受了佛教的轮回重生思想，但这种接受是有条件的，并且附加了承负说理论在其中。《真诰·稽神枢第二》中记载，鲍靓和他的妹妹，原本是他们的七世祖李湛和张虑，因为“积行阴德，好道希生”，得以“改氏更生，合为兄弟耳”^⑧。而许谧，前世曾经叫薛旅，也是因为七世祖父许子阿“有赈死之仁，拯饥之德”，所以才得以重生。

至此，我们对道士的身体和身份有了一个较为清晰的认识。道士的身体连接着世俗和神圣两个领域，在世俗的社会生活方面，道士同自己的生身父母和家族紧密相关；在神圣的宇宙论方面，道士又否认生身父母为真父母，并渴望向着道的回归。在同家族相关联的时候，道士将自己的疾病夭死、穷通祸福等归咎于自己的父母或祖先，他们曾经以赐福者的形象出现，但在六朝时期，常常需要后世子孙来救度他们免除冥界考罚。在同宇宙相关联的时候，道士将元气、精气看作是自己的真父母，并通过道气的流行来解除

生身父母给自己带来的十二结节。祖先为祟或者降祸于子孙，都是通过随胞胎而来的结节实现的。在病原上，称为冢讼；在病理表征上，则为鬼注；在解脱途径上，则是“解结”之法。然而，道士并没有通过“解结”而彻底断绝个人同祖先之间的关联，恰好相反，解结不仅仅解脱了修道者自身的生死，反过来还能够解救祖先于三途五苦之中。

在面对佛教轮回说的挑战时，上清道士做出了积极的回应，他们将佛教的普遍轮回改造为选择性的重生，而这种重生的基础则是七世先祖的功德。“解结”之法虽然是在消除因鬼注和冢讼而带来的家族关系的恶劣影响，但家族关系始终保存在“解结”理论之中。否定生身父母是救度生身父母的前提，因为结节不解，无以得神仙；救度生身父母又是否定生身父母的目的，因为承负说的影响和家族观念注定了上清道士无法接受佛教的“业报不及亲属”思想。道士的身体是神圣与世俗、个人与祖先、有死与长生之间的枢机，而以“解结”形式出现的存思术则是道士掌控这一枢机的道法。

（责任编辑：心愚）

* 本文获国家社科基金研究项目“存思术源流考论”（项目编号：13CZJ018）支持。

- ① 秦照芬著：《商周时期的祖先崇拜》，台北：兰台出版社，2003年，第10页。
- ② 参见朱彦民的《说甲骨卜辞之“左王”》，此文系庆祝殷墟“申遗”成功暨纪念127甲骨坑发现70周年国际学术研讨会论文。
- ③ 杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年，第487页。
- ④⑤ [清]王先谦撰：《后汉书集解》，北京：中华书局，1984年，第852、852页。
- ⑥ 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年，第18册第236页。
- ⑦ 刘昭瑞著：《考古发现与早期道教研究》，北京：文物出版社，2007年，第56页。
- ⑧ 萧登福著：《六朝道教上清派研究》，台北：文津出版社，2005年，第692页。
- ⑨ 《真诰·阐幽微第一》中，陶弘景在注文中引用过《苏韶传》中的话，其文曰：“《苏韶传》云：‘是鬼之圣者有项梁义城，贤者有美吴季子。’但不知项是何世人也。或恐是项羽之叔项梁，而不应圣于季子也。”参见吉川忠夫、麦谷邦夫编，朱越利译：《真诰校注》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第472页。由此可知，陶弘景是读过《苏韶传》的，并且可以肯定，苏韶为鬼的故事于当时颇为世人所熟知。

- ⑩ 参见刘昭瑞：《论考古发现的“解注文”》，刘昭瑞著：《考古发现与早期道教研究》，北京：文物出版社，2007年。
- ⑪ [汉] 刘熙撰：《释名》，北京：中华书局，1985年，第128页。
- ⑫ 南京中医学院编：《诸病源候论校释》，北京：人民卫生出版社，1982年，第696页。
- ⑬ 参见《道藏》第11册第208页。
- ⑭ 黄景春：《“承负说”源流考》，《华东师范大学学报》2009年第6期，第108页。
- ⑮ Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, California: Stanford University Press, 2002, pp. 23—24.
- ⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖ [日] 吉川忠夫、麦谷邦夫编，朱越利译：《真语校注》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第240、250、333—334、325、324—325、187、145、508、380页。
- ⑰ 《道藏》第11册第199页。
- ⑲ [晋] 干宝撰，马银琴、周广荣译注：《搜神记》，北京：中华书局，2009年，第25页。
- ⑳ 林富士主编：《礼俗与宗教》，北京：中国大百科全书出版社，2005年，第113页。
- ㉑ 参见[清] 张志聪著：《黄帝内经灵枢集注》，杭州：浙江古籍出版社，2002年。
- ㉒ 任继愈主编：《中国佛教史》第1卷，北京：中国社会科学出版社，1986年，第297—298页。
- ㉓ 《真语·稽神枢第四》记载：“裴真人有弟子三十四人，其十八人学佛道，余者学仙道。……（应作膺字。弟子刘显林、辛仲甫、赵子常）周真人有十五人弟子，四人解佛法。（入室弟子王玮达、李建道、泉法坚）桐柏有二十五人弟子，八人学佛。（入室弟子于弘智、竺法灵、郑文成、陈元子。此当略举标胜者耳。辛、泉、于、竺，皆似胡姓也，当是学佛弟子也）右八条有掇写。共一篇相连。”
- ㉔ 《真语·甄命授》中记载有《大丹隐书八禀十诀》，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》所载之上清经目中著录有《上清大有八帝大丹隐书》，今正统道藏正一部的《洞真太一帝君太丹隐书洞真玄经》很有可能就是《真语》和《奉道科戒营始》中所说的经文。《太平御览》卷669引《太丹隐书》经文曰：“感召灵迹则天人下降，上学之士服日月黄华金精飞根黄气。”查今《道藏》中《洞真太一帝君太丹隐书洞真玄经》经文，并无此语，但确有服日月黄华之道，盖其经文或有改动。经文中径直引用《大洞真经》和《九真中经》等上清典籍，则其成书时间应当相对晚些。王卡认为此经约出于东晋。
- ㉕⑲⑳㉑㉒ 《道藏》，第33册第541、396、532、529页。
- ㉓ Robinet Isabelle, *Taoist Meditation—the Mao-shan Tradition of Great Purity*, New York: State University of New York Press, 1993, p. 113.
- ㉔ [日] 麦谷邦夫主编：《中国中世社会与宗教》，京都：道气社，2002年，第19—38页。
- ㉕ 《道藏提要》中“《太上灵宝诸天内音自然玉字》”条目下说：“此篇亦名《洞玄诸天内音经》、《诸天内音经》或《内音玉字经》。《无上秘要》卷五及《三洞珠囊》等并引其文。敦煌卷子陆修静《元始旧经紫微金格目》有‘《诸天内音玉字》一卷，已出，今分为二卷’。《灵宝中盟经目》著录‘《太上洞玄灵宝诸天内音玉字》上下二卷。’可见出刘宋前，乃古灵宝经之一。古本一卷，陆修静时分为二卷。今文折为四卷。敦煌P. 2431存此书残卷与今本卷二相当。”参见任继愈主编：《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1991年，第74页。
- ㉖⑲ [宋] 张君房撰：《云笈七签》，北京：中华书局，2003年，第701—702、658页。
- ㉗ 陈鼓应著：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983年，第567页。
- ㉘ 钱穆著：《论语新解》，北京：三联书店，2002年，第459—460页。
- ㉙ [刘宋] 范曄撰：《后汉书》，北京：中华书局，1965年，第2287页。
- ㉚ [唐] 李延寿撰：《南史》，北京：中华书局，1975年，第1875页。
- ㉛ [日] 吉川忠夫：《六朝时代对〈孝经〉的接受》，吉川忠夫著，王启发译：《六朝精神史研究》，南京：江苏人民出版社，2010年，第419—435页。
- ㉜⑲ [梁] 僧佑编：《弘明集》，上海：商务印书馆，1936年，第88、90页。
- ㉝ 程俊英著：《诗经注析》，北京：中华书局，1991年，第627页。
- ㉞ 《道藏》，第32册第619页。
- ㉟ Stephen R. Bokenkamp, “Sackcloth and Ashes: Self and Family in the TutanZhai,” in *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism*, edited by Poul Andersen & Florian C. Reite, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, p. 43.
- ㊱ 王明编：《太平经合校》，北京：中华书局，1979年，第54页。
- ㊲ Richard von Glahn, *The Sinister Way: the Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2004, p. 57.
- ㊳ [日] 吉川忠夫：《静室考》，刘俊文主编，许洋主译：《日本学者研究中国史论著选译·宗教卷》，北京：中华书局，1993年，第468—472页。
- ㊴ [荷] 许里合著，李四龙、裴勇等译：《佛教征服中国》，南京：江苏人民出版社，1998年，第279页。
- ㊵ Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety*, Berkeley and Los Angeles and London: University of California Press, 2007, p. 167.