

六朝道教上清经系中的戒律思想

——基于《上清洞真智慧观身大戒文》的研究

张晓立

(北京师范大学哲学学院, 北京 100875)

摘要:《上清洞真智慧观身大戒文》是上清经系经典中重要的戒律,它是在吸收前代道教戒律思想的基础上,通过对当时流行的佛教戒律的借鉴以及对具体社会生活实践的适应,而创造出的上清经系独特的戒律思想。《上清洞真智慧观身大戒文》的戒律思想与当时上清经系的修道思想和科仪思想是互相联系的。其戒律、观身、智慧、灯仪等观念之间互相配合,共同填补了上清经系的理论不足。对《上清洞真智慧观身大戒文》的研究可以促进对六朝上清经系思想研究的深化。

关键词:《上清洞真智慧观身大戒文》;上清;戒律;灯仪;元始天王

中图分类号:B95

文献标识码:A

文章编号:1672-3600(2016)10-0022-07

关于《上清洞真智慧观身大戒文》(以下简称《大戒文》),王卡认为其出世年代约在东晋南朝,系早期上清经重要戒律。《大戒文》的思想重点是智慧、观身、戒律。《大戒文》由以下几个部分组成:第一部分交代了《大戒文》的神灵传授谱系,即“元始天王受之太上高圣道君,于是相与登洞真之堂,说而诵之,以传太微天帝,及太极高仙天王”。《大戒文》所交代的神灵谱系,由高到低是:太上高圣道君、元始天王、太微天帝及太极高仙天王。这样的传授顺序在以往的道教研究中存在着一个问题,本文将在下文进行讨论。第二部分是由三首太微天帝受戒颂组成。第三部分是三百条戒律,在经中被称为太上万极之道,又被称为《高上玉清智慧上元戒品》。第四部分是元始天王、太微天帝、太极真人对奉持智慧观身戒所需的种种要求及其禁忌等的解说,并附带了《太上明灯颂》一首。通过考察《大戒文》,我们可以看到道教戒律是对整个教派思想的实践总结,它的造作应该有滞后性与包容性。对道教戒律的研究可以更加全面地诠释当时当地的道教宗教实践。

一、《大戒文》所见的神灵谱系

第一关于元始天王的问题,目前学术界对元始

天王的认识有两种。一种是认为原始天王就是元始天尊,一种是认为元始天王不同于元始天尊,是地位比元始天尊还要低的神格。王卡在其《道教经史论丛》中有“元始天王与盘古开天辟地”一文来专门探讨元始天王神格问题。在文中他认为,元始天王是由葛洪造作出的化生宇宙万物的最高神,但在南朝新出道经中的至上神地位被元始天尊所取代,并且在较晚问世的南朝道经中,“元始天尊为传教说经的最高尊神,而元始天王和太上大道君则降低为传经的诸神之一。元始天尊实际是融合了元始天王、太上帝君和佛教……以至于南北朝后期的道经中,元始天王的名号已经很少见了”^{[1]81}。在本经中,元始天王受之太上高圣道君,成为《大戒文》的传经神灵。而在六朝上清经经典中,元始天王也是作为传授经典的神仙出现的,但并不是传授经典的唯一神,同他一起传经的还有其它仙真。这与灵宝经的天文系统中的翻译者“天真皇人”^{[2]57}有所不同。在《无上秘要·卷二十三·犹三·真灵治所品》中有对元始天王治所的记载:“元始天王治于上蓝天。”在这里元始天王是与九天丈人、九天真王并列的,是被排在这两位神之后的一个神格。所以,本文认为元始

收稿日期:2016-05-10

作者简介:张晓立(1987—),男,安徽蒙城人,博士生,主要从事道家道教哲学和六朝道教文献研究。

天王在《大戒文》中并不是元始天尊,而只是一个普通的传经神格,也就是在陶弘景《真灵位业图》中排在第四阶左位第四号的元始天王。

经文的第一部分交代了《大戒文》的神灵传授谱系,即“元始天王受之太上高圣道君,于是相与登洞真之堂,说而诵之,以传太微天帝,及太极高仙天王”。在《无上秘要》中也有这种传承体系的记载,只是部分的仙真名号有所差别:“《智慧观身大戒》,元始天王、太上高圣君相与登洞真之堂,说而诵之,以传太微天帝及太极高仙王公,口口而已,不书于文。”但是,这里的传授体系存在着一个问题,很多介绍道教戒律的书籍中,都认为是元始天王传授给太上高圣道君的。比如《中外主要宗教文化概论》^{[3]217}《道教戒律建设与宫观管理》^{[4]207}等。而专门研究道教戒律思想的专著从断句上也认为此戒是元始天王传授,太上高圣道君说而颂之,如《道教戒律研究》^{[5]124}。但是,本文认为此经的传授谱系应该是从太上高圣道君传给元始天王,而后继续传给太微天帝以及太极真人。理由有三:第一,如果是元始天王传授给太上高圣道君,那么可以直接写为“元始天王传之太上高圣道君”,而不必说“元始天王受之太上高圣道君”。第二,在六朝同时代的上清经经典中,元始天王都是作为一个传授经典的中间神而出现的,很少说他是至上神;而上清经系及灵宝经系传经的至上神一般是元始天尊。第三,在经文的第四部分中,有元始天王、太微天帝、太极真人对奉持智慧观身戒所需的种种要求及其禁忌等的解说,相当于传戒之后所说的受戒注意事项。从结构上来看,元始天王、太微天帝、太极真人都应该是《大戒文》所传授的对象,所以才会在经文的后面并列说《大戒文》的注意事项。如果是元始天王传戒给太上高圣道君,那么就应该是太上高圣道君与太微天帝、太极真人一起对戒文进行阐发了,所以应该是太上高圣道君传戒文给元始天王。当然,如果我们能够找到太上高圣道君在当时的上清经神仙谱系中的地位,就很容易搞清楚这个问题,但是,太上高圣道君在《正统道藏》中只是出现在《上清洞真智慧观身大戒文》中,所以无从比较。在王卡引用的经文断句中,也是承认太上高圣道君传戒文给元始天王,“其文乃是元始天王受之于太上高圣道君”^{[1]82}。所以,本文认为《大戒文》的传授顺序是太上高圣道君传授给元始天王。

二、三首智慧颂的思想内容

智慧颂分为三首,每一首都以智慧开头,分别是智慧起本无、智慧常观身、智慧生戒根。分别是哲学本体论、宗教实践、戒律义学等三个方面来论述智慧的作用,堪称是对六朝时期道教教义中智慧思想的总结。而这三首智慧颂,也可以说是对三种道教教义智慧的解说,归纳来说即道教本体智慧、道教观身智慧、道教戒律智慧。这一点似乎也类似于佛教般若学思想中对般若的三种划分,即实相般若、观照般若和文字般若。而且我们可以看到,智慧颂的主题由最高本体到自我身体的关照,再到对自我行为的限制,其中有一条逐渐下落的线索,并不是草率编就的。

首先是第一首智慧颂,开头第一句便是智慧起本无。这是六朝道教思想受魏晋玄学思想的影响,是在本体论上对道家思想的借鉴,而且很可能受到当时佛教六家七宗思想的影响。在魏晋玄学中,王弼强调以无为本,强调无即是道,是世界的本源。而在六家七宗中,亦有本无宗。作为六家七宗之首的本无宗思想,用中国传统哲学中的无的思想去融摄佛教的空观思想,既是当时时代的要求,也适应了佛教中国化的内在进路。当时的道教思想家应该受到了本无宗思想的影响。

在第一首智慧颂中,第一句便是“智慧起本无,朗朗超十方”。所谓智慧起本无,就是当时的哲学主题“贵无论”在道教思想中的反应。本无的说法,就是以无为本思想的体现。为了适应上层玄学家们的思想需要,道教也将无作为一切物质现象赖以存在的根据。所以在智慧颂中,亦强调修道之人获得内在救赎的根本——智慧,也是从无中生发出来的。而“朗朗超十方”,则应该是强调智慧之力能够超越时空而覆盖所有事物。第二句“结空峙玄霄,诸天抱流芳”,应该是对作为修道之人能够得到救赎的根本——智慧的赞颂。第三句“其妙难思议,虚感真实通”,是强调道教的智慧有着不可思议的妙用,是无法用观察现象的办法去观察到的,只能够通过感通而获得,其内容是似虚而实的。最后一句“有有无不有,无无无不有”,更能反映当时魏晋玄学思想和佛教思想对六朝道教的影响。首先,此句的主题便是有无之辨。有无之辨正是六朝玄学中一个重要的论题,众多的玄学家都对有无问题发表了自己的看法和观点,如王弼、裴頠、郭象、张湛、僧肇等。

这里对有无问题的讨论,正与六朝的时代精神相契合。所谓“有有无不有”,应当是指万事万物的存在都是有的,没有一个不存在的物质。而“无无无不容”是指无作为最高意义上的本体,能够包容任何事物。这样的表述无疑与王弼的贵无论有着密切的联系。而且我们从这两句颂中,还可以看到佛教的中观说的理论轮廓。“有有无不有,无无无不容”正是强调中观学说的真谛二谛,有有无不有,是指从俗谛看,万物是有。无无无不容,是从真谛看,万物是空。且我们通过这两句的联系,还可以看到真谛与俗谛、空与假有是互相联系、不可分割的。

然后在第二首颂中,开头是“智慧常观身,学道之所先”。观身一词,与智慧义的关系非常紧密。在与《大戒文》一样共同以智慧为题的八部智慧经中,还有一篇名为《太上灵宝智慧观身经》,似出于南北朝隋唐之际。这部《太上灵宝智慧观身经》,更是对智慧观身观念的进一步阐发,且在同为智慧经系的经典《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》中,元始天尊也强调观身以戒除淫欲:“化人曰:色者是想尔,想悉是空,何有色耶?但先自观身,知身无寄,便知无色,何可不忍?”其实,观身之义大略应当出自老庄道家的保身思想。在《老子》第13章中有:“宠辱若惊,贵大患若身。何谓宠辱若惊?宠为上,辱为下;得之若惊,失之若惊,是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身?吾所以有大患者,为吾有身;及吾无身,吾有何患?故贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下。”老子哲学有保身的思想,但是保身的前提是需要对以往关于人身体的理解观念进行破除,从而真正地理解身体。这样的新的身体观就需要运用哲思进行观身方能达到。然后,老子通过保身进一步发展到修身。在《老子》第54章中,就直接出现了观身一词:“善建者不拔,善抱者不脱,子孙以祭祀不辍。修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下。吾何以知天下然哉?以此。”在这里,老子强调了人修身就需要以身观身,通过对身的调和治理而获得真正的道德,进而对身、家、乡、邦、天下进行治理。在这里,老子的修身思想与儒家经典《大学》中的“修身齐家治国平天下”的思想有共同的思想旨趣,皆是以修身为本。不过,老子强调修身的第一必要条件是观身。

在《庄子》中,也有“道之真,以治身,其余绪,以为国”。可以说老庄道家非常重视观身,观身成为自我超越和对世界进行改造的第一要求。

在其他的智慧经中,都强调信徒依靠观身而获得对本体、因缘、罪根、解脱的智慧,并依照此智慧而获得解脱。所以,观身一词成为道教智慧经系的重要观念。而六朝道教智慧经系非常重视观身的观念,主要原因在于观身观念既是对老庄道家思想中人应当观身从而得到精神超越继而获得事功思想的继承,也是引导信徒获得心灵的升华、加深对道教信仰的手段。

在这首智慧颂中,第二、三、四句颂词明确地指出了信徒通过智慧而观身,信徒的神念就能够受到自然之道的收录,从而获得天尊魔王的护持,甚至获得不病不死的金刚躯体,得到侍奉太上的机缘。“眇眇任玄肆,自然录我神。天尊常拥护,魔王为保言。晃晃金刚躯,超超太上前。”在这里,智慧颂通过对神学的美好描绘来吸引信徒由智慧而观身,强调观身之后而得仙真的护持,从而获得救赎。

第三首,智慧生戒根。在这首颂中,主要是强调智慧能够引发信徒对戒律的深刻认识,从而从心到身真正地奉持戒律。在六朝道教的教义发展过程中,道教戒律的不断完善是道教宗教思想不断发展的表现。在八部智慧经中,与戒律相关的经书至少有五部。这正说明了智慧经系对戒律的重视。简单地要求信徒奉持戒律,从各个方面限制信徒的生活行为,很容易遭到信徒的反弹。只有将戒律的功用和来源详细地分析给信徒,或者说用智慧经系所强调的戒律智慧教诲信徒,才能在真正意义上让信徒信服戒律,从而积极地奉持戒律。所以说,智慧生戒根。从理论上考量戒律的制定和奉持,需要戒律哲学的理论支持。而在六部智慧经中,有大量的关于戒律思想的论述,这也为道教的戒律思想的完善提供了理论基础。

在六朝道教教义思想不断发展的背景下,作为宗教实践的科仪制度也需要不断完善。但是,科仪的顺利施行必须依靠明确而完善的戒律制度加以保证。伴随着灵宝经、上清经中各种各样的科仪制度的造作,各种伴随着科仪而使用的仪式戒律也不断地丰富起来。宗教仪式的施行,信徒个人的解脱,均需要戒律的监督与规范。在颂中强调“真道戒为主”,使奉持戒律成为信徒修道解脱的最简易和最

直接的手段。

同时,智慧与戒律之间的关系是相互的,智慧既生戒根,而持戒又能发慧,两者是存在互动影响关系的。《洞玄灵宝道学科仪》有云:“凡是道学,当知持戒发慧,安身炼心。”在智慧经系中,也有持戒而心生智慧的论述。这应该是说明信徒在持戒的过程中,通过自我的节制与精神的专注,获得超验体验与哲学思考。借用佛教用语,即获得观照智慧,继而获得实相智慧,从而加深对道教理论的信仰。

而这三首智慧颂中的本体论、观身思想、戒律思想,均是《大戒文》的核心思想。六朝道教教义的展开,之所以落实到以智慧义为核心的智慧类经书上,还要从智慧这一概念使用的多样性方面来理解。智慧经既能够继承老庄道家的极富有洞察力的人生智慧哲学,用富有神秘色彩的智慧说教,来帮助信徒积极面对当时社会的种种不公,以求得内在的解脱,同时又能够联系到佛教的般若思想,吸纳佛教般若思想的精华内容,以充实道教哲学的不足,进而获得上层知识分子的认同,以建立自己综括三洞、自谓大乘的判教理论。

同时智慧义的内涵极为丰富,仅在八部智慧经中,智慧义就与本体论(智慧起本无)、个人修养论(智慧常观身)、戒律哲学理论(智慧生戒根)、智慧与个人解脱实践、智慧与个人修道所要秉持的信念等一系列道教理论相联系。道教需要建立的本体论、世界观、修养观、心性论等,都依靠对智慧义的解说和发挥。智慧义成为综括六朝道教各个理论的最终解释。各种互相矛盾的且不在一个理论层面的思想都被智慧义所统摄。所以,六朝智慧经系的出现不是偶然的,它们应该是当时具有理论造诣的道教理论家所创造和融摄的,它们在本体论、解脱论、戒律理论、科仪理论等方面影响到了唐代道教。

三、三百大戒的戒律思想

关于三百大戒的研究,前人有了众多的研究成果。有的是从对儒家伦理思想的吸收借鉴上考察,有的是对其生态伦理思想的考察,还有的是从社会规范方面进行了探讨。通过对三百大戒的解读,可以帮助我们认识道教与当时社会各个方面的关系,以及上清经系戒律思想。

首先是从第1戒至180戒,《大戒文》称之为“上仙之道,名玉清智慧下元戒品三百大戒”。与道教以往戒律的思想主旨一致,比如第一条便是戒杀。

“道学不得杀生及蠕动之虫。道学不得教人杀生及蠕动之虫”。戒杀作为最重要的宗教戒律,是世界各大宗教所共同秉持的,而且在这里似乎更加严格,强调对能够蠕动的小虫都不可以杀,这应该是与佛教戒律中严格的戒杀思想有一定关系的。接着便是酒戒。与智慧经系的其他戒律不同,如与《思微定志经》等灵宝经中的戒律不同,在这里则是强调道士彻底禁酒。可以看到,在上清经的戒律思想中,对饮酒的禁忌比灵宝经要严格得多。接着,便是与五戒、十戒等常常出现的道教戒律一致的不得两舌、不得嫉妒、不得奸淫、不得偷盗等戒律。但是,也出现了一些比较独特的戒律。第一,强调修道之人必须保持清贫的生活,禁止积累财富。如:“道学不得重积七宝不散施四辈。道学不得教人重积七宝不散施四辈。道学不得乐人钱财杂物为己重担。道学不得教人乐人钱财杂物为己重担。”“道学不得重积七宝不散施四辈。道学不得教人重积七宝不散施四辈。道学不得乐人钱财杂物为己重担。道学不得教人乐人钱财杂物为己重担”可以看到三百大戒严厉禁止道士积累财富。这也应该反映了当时部分道士获赠财物而生活富有的社会情况。

第二,强调修道之人不得参与军国之事,保持道士方外之人的生活状态。或者不做犯古代封建统治者忌讳的事情,如聚集人群、私藏兵器。如:“道学不得畜刀仗兵器,道学不得教人畜刀仗兵器。”“道学不得贪乐荣禄,道学不得教人贪乐荣禄。”“道学不得知预军国事物,道学不得教人知预军国事物。”“道学不得设权变谋,道学不得教人设权变谋。”“道学不得无故见天子王侯,道学不得教人无故见天子王侯。”“道学不得干知天时指论星宿,道学不得教人干知天时指论星宿。”“道学不得妄聚集人众。道学不得教人妄聚集人众。”

而且戒律中还有一条,即“道学不得惊惧百姓妄说衰厄”,即不准道士通过占卜等宗教方法来预测兴厄,来影响百姓。在六朝时代,某些农民起义军通过宗教预言来发动农民起义屡见不鲜,如以李弘为旗号的农民起义、孙恩领导的长生人起义等。所以,统治者对道教徒宗教性的预言必然十分忌惮。因此,作为与统治阶层联系密切的上清经的造作者们制定这样的戒律就不足为奇了。

这样的戒律的产生和制定不是偶然的。在六朝时期,道士参与政治是常有的事情,甚至如“山中宰

相”陶弘景等人的存在。但是,之所以在智慧观身大戒中强调道学不得预知军国事物、不得蓄刀仗兵器等,我想是针对当时的道士可能太热衷于功名利禄,而放弃了对自己修道的重视。当然,如佛教所言,“不依国主则法事难立”。但是,上清经本来的出身就是南方土著贵族,他们与上层统治阶层有一定的联系,于是宗教生活中掺杂着各种政治势力的角逐。宗教是出世的学问,如果道士为了利禄而为政治奔走,那么道教的发展必然受到政治势力的干扰,且道士团体也不能够真正地潜心向道。

第三,强调修道之人不得贪口腹之欲,不得浪费粮食及其他财货。“道学不得养六畜,道学不得教人养六畜”,“道学不得贪世滋味,道学不得教人贪世滋味”“道学不得贪食五辛,道学不得教人贪食五辛”。这一点,似乎有借鉴佛教戒律的嫌疑。

第四,某些戒律反映了当时古代朴素的保护自然的生态伦理观念,这一点在前人的研究中反映得较多。如:“道学不得以火烧田野山林。道学不得教人以火烧田野山林。道学不得无故摘众草之花。道学不得教人无故摘众草之花。道学不得亲近恶人。道学不得教人亲近恶人。道学不得无故伐树木。道学不得教人无故伐树木”,“道学不得以毒药投渊池江海中。道学不得教人以毒药投渊池江海中”,“道学不得竭陂池。道学不得教人竭陂池”。

第五,某些戒律应该是当时社会的生活禁忌。如:“道学不得人中独食。道学不得教人人中独食”,“道学不得妄求窥人书疏。道学不得教人妄求窥人书疏”,“道学不得说人祖宗善恶”。

第六,大量的戒律反映了社会伦理道德方面的规范。这些戒律主要是处理五伦关系,并且还根据道士生活的特点,增加了与弟子相处时所要秉持的伦理道德。如“道学不得评论师友才思长短”,“道学不得淫爱弟子”,“道学不得嗔恚弟子”。

第七,上清经对民俗道教所从事的部分宗教行为,如占卜、堪舆等。如:“道学不得为人图山立宅。道学不得占知世间吉凶。道学不得教人占知世间吉凶。”还反对民俗道教教徒的一些行为。如“道学不得矫称自号为真人。道学不得信用外道杂术邪见不真”。

第八,某些戒律还反映了对道士自我定位的一种强调,即要求道士离群独修,且过清贫生活,不与俗众来往,以保持道士的清贵气质。如:“道学不得

与世人群处。道学不得无故见贵人”,“道学不得乘车载马”,“道学不得驰骋流俗求竞世间。道学不得庆吊世间求悦众人”,“道学不得卧寝金宝雕床。道学不得与名人饮食好恶”,“道学不得衣物盈余”。还要保持低调谦逊的生活状态。如“道学不得游邀无度,道学不得妄登高楼”。

第九,某些戒律则是反映了道教宗教信仰等方面的禁忌。如:“道学不得祠祀神祇。道学不得教人祠祀神祇。道学不得向神鬼礼拜。道学不得教人向神鬼礼拜。道学不得裸形三光妄呵风雨”,“道学不得诸天斋戒而不斋戒念道。道学不得违岁六斋月中不斋。道学不得违经教科戒禁律”。

关于三百大戒的解说大致为以上九个方面。从中我们可以看到,智慧观身三百大戒较之前道教已存在的三戒、十戒、百八十戒等更为严格,且在政治生活方面,道士被禁止参与政治生活,这应该是与当时混乱的社会政治生活状态相一致的。同时,关于道士生活方面,也有对道士离群索居、不得贪图物质享受的要求。

《大戒文》将第 181 至 216 戒称之为“无上正真之道,名玉清智慧中元戒品”。这 36 戒的主要特点有以下几个方面:第一,36 戒前半部分是有关道学与人同行、同学时所要遵循的各种生活原则,总的思想就是礼敬他人。第二,后半部分则是强调修道之人要能够超越凡人所能达到的境界,与俗众区别开来,从而获得真正解脱。“道学当忍人所不能忍。道学当割人所不能割。道学当衣人所不能衣。道学当食人所不能食。道学当学人所不能学。道学当容人所不能容。道学当受人所不能受。道学当断人所不能断”。第三,最后还有八条戒律是强调修道之人在进行观想等修炼过程中所要秉持的原则。既要去家、去身、去心,还要虚心、灭藏识。“道学无经业精神浮散真想不通。道学身不洁净魂魄离人。道学有心则天真高逝魔官不服。道学有家则三毒不灭三真不居。道学有身则众欲不去精思无应。道学有虚心静寂寞与真对。道学当安玄泉不使妄动生元。道学当灭识藏见然后真人见”。

此处的中元戒品 36 条,应该和上清经奉道者的生活与修炼有直接的联系。在这里,中元戒品主要是强调修道者要能够承受凡人所不能承受的苦难,进而排除各种外界的干扰,坚定修道信心。

从 217 到第 300 的 94 条戒律和前面的 216 条

戒律,称之为“太上无极之道,名高上玉清智慧上元戒品”。这94条戒律,都是以“道学当念……”的形式出现的,具体来说,可以分为三个部分。第一,是强调修道之人应该对周边的道经师及其父母亲戚等社会关系尊崇和关爱。进一步推广,修道之人还要对他人给予深切关怀,这里集中反映了自度度他的度人思想。第二则是强调修道之人对各种修道方法的使用以及对道教世界观等观念的坚定信仰。第三则是强调修道之人对各路神真的尊奉,其中包括天神和四方神,而且还强调对各路神真尊奉的时候必须保证不泄露各路神真的名讳,即“道学当念隐秘天真名讳不出我口”。此94戒的最后一部分最能体现当时上清经的神灵体系的划分。

四、经文后部三位神真对三百观身大戒的说明所见的上清修道思想

首先,元始天王强调《大戒文》,又称之为《高上洞真智慧经》,且没有获得宣讲,所以难以见到经文,以强调此经的隐秘。可见在这里还是六朝道经的传统思想路子,即强调经文获传的珍贵性,以促使信徒能够尊经受戒。同时,他站在上清经修身中神的修炼角度,还强调了奉守该戒可以达到“观历人身诸神三百关节,真灵不得妄出,魔试不能得犯”的效果。由此可见,观身的修道观念还与上清经的修炼方法有关。在这一段之后,元始天王强调奉守此戒的信众可以达到的仙境,有“六天大魔王,是时即举奉戒之士东华宫,言名大梵天宫,大梵天宫言名玉京金阙,刻以上仙之品”。东华宫,大梵天宫,玉京金阙,这三种仙境的称呼被认为是一种。关于这三种仙境,应该与仙人所处的阶次有关。

接着,元始天王从自身上清经立场上来批判灵宝派的种种思想。“《大洞真经》咏颂之万遍,云驾下迎。《灵宝洞玄经》有度劫之文,其人修之而或不仙,及金丹灵液不成,何也?故由不得修奉《智慧观身戒》耳。”元始天王首先是肯定了诵经成仙的可能。这应该是上清经修行法门的一个变革。在王承文的《敦煌古灵宝经与晋唐道教》中,就探讨了诵经得以升仙的法门的演变。其次,元始天王认为灵宝经虽然有度劫之文,但是有人修灵宝经法不能成仙,甚至金丹灵液等成仙手段也不能成功。这样就有了一个上清经思想的本位辩护。元始天王强调只有奉修《智慧观身戒》,修灵宝法才能够升仙。这里就有通过上清戒律思想来包括灵宝思想的企图。这样也

能看出,在六朝时代,上清与灵宝之间道教已存在的关系都是企图吸纳包容对方。

在判教之后,元始天王又对奉戒的规范进行了说明。首先,他强调逢重要的节日,同学师友要入室说戒,说戒的同时并有相应的法信和仪轨,而且还需要相应的灯仪来供养十方大圣。如果遇到风雨雷霆的天气,还需要斋戒。“是夕当燃十灯,供养光明十方大圣,以表我心矣。若其时风雨雷霆激迅,未可得受也。当更斋戒,重自恭肃,临时亦将神开意散矣。”元始天王强调,修道之人通过这样的奉戒形式可以获得身体的健康,并可以与高仙出入无间:“奉戒九年,神烛自明,日月华丹,金容内发,童颜充肌,神通四达,与高仙齐德,出入无间。”不过,我们可以看到,在元始天王所说的奉戒仪中,主要是对十方神的崇拜。比如弟子要“先礼十方,每方一拜”,“本命日正中若夜半,北向诵《太上徊玄大品章》,以洞十方太上”。

第二是太微天帝阐发学道重在学戒的思想。“经而无戒,犹欲涉海而无舟楫,犹有口而无舌,何缘度兆身耶?夫学者不知寻经,知寻经而不知寻戒,是未悟真要之根,长梦而不觉,可为痛心矣”,“故道学当以戒律为先,道家之宗尊焉”。然后,还强调不得窃听戒文,否则会受到邪魔的惩罚。这说明在六朝道教传授中还是以师门内部秘传的形式来进行,对教内没有获得受戒资质和教外之人是保密的。

在对学戒的重要性和传戒的保密性进行说明之后,太微天帝又说《太上明灯颂》一首,并强调“未见燃灯,皆当诵此文,不但受戒时也”。这说明受戒之时要配合相应的灯仪并念诵此颂文,而且即使不守戒,也要燃灯,也应常念此文。在颂文之后,太微天帝还强调“徒燃灯而不知此诵,六天魔府不过人死命,八方诸天不遣玉童玉女、飞天真人降于子矣。十方三界不度兆仙名于东海南宫,不受子七祖父母化生之道”。即在举行灯仪的过程中,如果不能够念诵此颂文,就无法达到应有的宗教效果。在《大戒文》的元始天王所说部分中,也要求在重要的节日同学师友要入室说戒,伴随着说戒还需要举办灯仪。“是夕当燃十灯,供养光明十方大圣,以表我心矣”。可见,灯仪贯穿着智慧观身三百大戒传戒说戒的整个过程,与之配合的灯仪颂文也自然非常重要。所以,太微天帝强调,即使不举行灯仪,也要常念诵此文。在道藏中我们可以看到,这样的一首《太上明

灯颂》经过杜光庭的改造而得以流传使用。“在后世斋醮法坛上,此赞遂成为流传千古的礼灯词。杜光庭的《太上明灯颂》:‘太上散十方,华灯通精诚。诸天悉辉耀,诸地皆朗明。我身亦光彻,五脏生华荣。炎景照太无,超想通玉京。’”^[6]

通过对《太上明灯颂》的考察,我们可以看到上清经系中的灯仪蕴含以下几个方面的宗教特色:第一,整个颂文的主题不只是单单对灯火光明的赞美之词,而是修道者通过观想自身获得光明普照,从而使身与神均能够获得光明、得到升华,从而获得宗教超越。如在经文中就有“我身亦光彻,五藏生华荣”,“我身亦如之,乘化托流景”,“我神亦聪明,常玩智与慧”。也就是说在《太上明灯颂》中对光明的崇拜,是与观身得道的思想联系在一起的。《上清洞真智慧观身大戒文》也正体现出了智慧观身这一宗教观念。由此可见,在上清经的修道思想中,观身实乃最重要的修道法门。第二,《太上明灯颂》中对明灯光明的赞美蕴含着光明崇拜的宗教观念。首先,《太上明灯颂》认为,照尽十方的光明是由太上而散发出的,通过灯仪的宗教仪式,可以使修道之人与最高的神“太上”发生感通,即颂文中的“太上散十方,华灯通精诚”。其次,《太上明灯颂》中认为,诸天光明可以照耀到修道之人的灵室,使修道之人得以开悟,还可以照彻一切而破除诸阴,破除诸种罪恶,所谓“夜光表阳丹,迢迢照灵室,诸天普光显,诸阴即已灭”。最后,《太上明灯颂》还认为,诸天光明还可以去除消灭人所积累的因缘罪根,以使修道之人达到幽妙的真想境界,即“含形灭苦根,幽妙至真想”。第三,《太上明灯颂》还强调修道之人的幸福解脱是由身到神的,不是仅仅把身入光明当做最终的目的,更加强调修道之人的精神得以自由。如在颂文的最后,强调要“逍遥适道运,迁谢任天势。举形踊空洞,夜烛焕流萃”,以达到精神上逍遥与身体

上的举形。《太上明灯颂》之所以能够被道教科仪沿用千年之久,显然是因为其内在的丰富的宗教内涵和描绘的具有强大感染力的宗教前景。

在老庄思想中,常有“明”的修养追求。如老子的“微明”、“袭明”、“知常曰明”、“自知者明”,庄子的“虚室生白”、“莫若以明”。当然,这些“明”都是从精神状态上所讲,自不是我们研究道教灯仪中的光明。但是,《太上明灯颂》思想中包含着一种宗教思想即修道之人通过崇拜光明而获得自身的明智,似乎是与传统老庄思想中修身思想的“明”的追求有一定联系。

经过对《上清洞真智慧观身大戒文》的考察,我们可以看到,六朝时代上清经系在吸收以往道教遗产的同时,还不断建立自身的戒律体系,使之与其自身的宗教实践与修道生活相匹配。上清经系努力建构自己的“观身”的修道观念,并将戒律思想进行理论阐发以适应这样的修道理论,继而形成了六朝时代道教思想中非常具有特色的“智慧义”。上清经系对戒律的改造,还伴随着对道教科仪的造作与完善。可见六朝道教的科仪规范与戒律思想存在互相影响的关系。

参考文献:

- [1]王卡.道教经史论丛[M].成都:巴蜀书社,2007.
- [2]谢世维.天界之文——魏晋南北朝灵宝经典研究[M].台北:台湾商务印书馆,2010.
- [3]许序雅.中外主要宗教文化概论[M].合肥:安徽大学出版社,2012.
- [4]张凤林.道教戒律建设与宫观管理[M].北京:宗教文化出版社,2008.
- [5]唐怡.道教戒律研究[M].成都:巴蜀书社,2008.
- [6]李远国.论道教灯仪的形成与文化功用[J].中国道教,2003(2).

【责任编辑:高建立】