



宋本

宋本

原天書堂藏高麗三藏於鴻藻神景合輝潛
 萬其於至誠虛無靈方為長自終中實妙極
 神一從生此為
 凡物之尊闢闢帝其教解流形之本古黃桂
 象之宗立故其列闢天地方序論需四輪德
 度八宮盈虧受泉冰於上德成故聖於國權

宋本

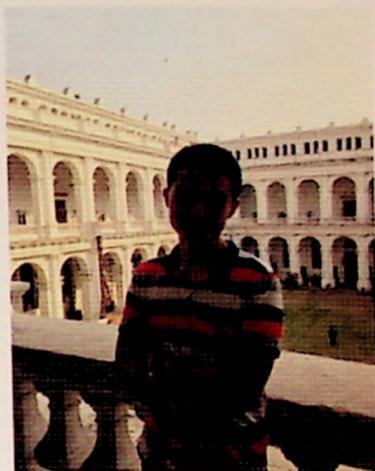
《度人經》研究

李政阳 著

中国社会科学出版社

内容简介

今《道藏》本《度人经》包含两个部分：第一卷古本出自魏晋，被认为是来自上天的“真文”（亦称“灵文”）；第二卷至第六十一卷是自北宋政和二年（1112年）起，由神明长生大君（神霄玉清王）及青华帝君向宋徽宗朝廷降授的新经。古本《度人经》属于古灵宝经中的一部，其中却蕴含着一些上清经的观念，这些观念又被用来作为宋本部分的编撰基础。宋本《度人经》是上清与灵宝传统的融合。宋本《度人经》对研究宋代道教史及宋代道教思想具有重要意义。



李政阳，1986年出生，祖籍山东东明，现居北京。哲学博士，宗教学博士后，肇雅研究院研究员。2017年毕业于南京大学哲学系，2017-2019年于中国社会科学院世界宗教研究所从事博士后研究工作。主要研究方向为文化战略、道教、宗教与国际关系等。先后于《世界宗教研究》《世界宗教文化》《孔子研究》《宗教哲学》等海内外刊物发表学术论文十余篇。



中国社会科学院大学
图书馆

图书在版编目 (CIP) 数据

宋本《度人经》研究 / 李政阳著. —北京: 中国社会科学出版社, 2019. 11
ISBN 978 - 7 - 5203 - 4930 - 7

I. ①宋… II. ①李… III. ①道家—哲学思想—研究—
中国—北宋 IV. ①B223. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2019) 第 189142 号

出版人 赵剑英
责任编辑 孙 萍
责任校对 沈丁晨
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京明恒达印务有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2019 年 11 月第 1 版
印 次 2019 年 11 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 18
字 数 269 千字
定 价 79.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话: 010 - 84083683

版权所有 侵权必究

序

欣闻李政阳博士以博士学位论文为基础加以修订补充的大作《宋本〈度人经〉研究》即将在中国社会科学出版社出版，十分高兴地为之作序！

20世纪下半叶以来，国际汉学界对敦煌道书中灵宝经的研究就成为一个热点，取得了许多富有创意的新成果，推进了中国道教研究的展开，但也提出了许多值得进一步深入研究的问题。政阳就是带着对这些问题的思考，在博士论文的选题过程中进入宋本《度人经》研究的。

灵宝经作为魏晋时在江南流行的一组奉行“灵宝”的道经，学界认为其除了有元始旧经、仙公新经之分外，还因问世年代的早晚而有今古之别。古灵宝经的代表经书主要有《洞玄灵宝赤书真文》《太上灵宝五符经》；今灵宝经则是东晋末年葛巢甫等道徒在古本灵宝经基础上大加增饰而形成的，以《灵宝无量度人上品妙经》（简称《度人经》）为主要代表。

《度人经》作为内容繁富的灵宝经中的一部重要经典，提出了“仙道贵生，无量度人”的思想，以关注人的生命成长和国安民丰为双向维度，通过伴随着音乐、赞颂以敬拜元始天尊等诸神的仪式活动，推进了灵宝思想与灵宝斋仪在道教中的长期传播；这大概也是明代修编《道藏》时将其列为开篇首经，称为“众经之首”的重要原因。

从文本的角度来看，《度人经》其实包含两个“部分”：第一部分是该经的第一卷，名为《元始无量度人上品妙经》，作为魏晋出现的古本《度人经》，属于灵宝经中的“元始旧经”部分的一部简短经文，又称早期《度人经》，主要反映了魏晋时期的道教思想和信仰，入唐以后，道教文献中提到的《灵宝》或《灵宝经》多指此经；第

二部分是该经的第二卷至第六十一卷，一般认为是北宋末年所出的增益本。宋本《度人经》皆以“品”来命名，既承继古本《度人经》倡导的“仙道贵生，无量度人”的核心观念，又通过讲解斋醮教戒之道、辟邪消灾之方、祈禳济度之用和养生成真之术等，展现了宋代道教思想和信仰的新发展。据研究，“现存敦煌钞本《度人经》残卷共十余种，大体亦不超出本经卷一范围。可见早期《度人经》确为一卷，出于刘宋陆修静以前。此六十一卷本当出于北宋以后。”^① 宋本《度人经》是宋徽宗等为提倡长生大帝信仰，推动神霄道教发展，促进北宋道教以“清静”与“证真”为标识来整合、建构新的思想和信仰的产物。

《度人经》的形成历史长达数百年，其宏大篇幅和复杂内涵，给今人的研究带来了难度。政阳通过仔细阅读《度人经》和检索相关研究成果，发现学界的先行研究或集中于魏晋一卷本，或不分时代地以“六十一卷本（品）”称之，事实上，宋本《度人经》虽自我定位为古本《度人经》的延续，但自成一体，表现出与古本《度人经》不同的时代背景、信仰特征和思想内涵，这引起了他的研究兴趣。

由于宋本《度人经》的特殊性，真正深入进去开展研究还是具有一定难度的，这不仅在于《度人经》全经多为骈文，读之朗朗上口，文义多含隐喻和隐语，颇不易解，更在于其思想内容的复杂性。首先，它并不依托于某个“道派”。尽管很多学者通过《高上神霄宗师受经式》断定宋本《度人经》属于“神霄派”，但“神霄派”究竟是一个独立的道派抑或只是一种标榜“玉清”的道法传承尚无定论。宋徽宗作有一部《度人经注》，仅存佚文数条，未见其有明显的道派属性。宋本《度人经》的思想和信仰也未见明显的“神霄派”特征，因此很难将之放在道派史的叙事框架中加以考察。其次，它是在宋徽宗和林灵素的倡导下出现的，虽然延续着古本《度人经》而来，但新增的六十卷并非仅是对古本《度人经》的增衍，而是在继承之中更表达了宋代道教的信仰和思想。最后，它有着丰富的内涵，既包含了神灵信仰、教义思想和符箓法术等，也以道教文化为本位而积极吸

^① 任继愈主编：《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版，第3页。

纳儒学、佛教的元素，反映了道教特有的因兼容并蓄而“杂而多端”的特点。

到目前为止，学界对宋本《度人经》与宋代道教思想、信仰与道法的关系，尚缺少系统而全面的研究。政阳博士在深入研读相关文献的基础上，提出了一些独到见解，使这部学术专著具有如下突出特点：

第一，以文本解读为基础来深化对宋代道教的研究。作者在研究宋本《度人经》时，时刻将古本《度人经》作为参照。如果说，宋本对古本的模仿与增添是延续魏晋道教“天文”与“真文”信仰而来，那么，从思想上看，宋本《度人经》是魏晋时期道教的“千禧年主义”及与之相应的“救世主”观念在宋代的延续与发展，这既从思想和信仰上“拉近”了魏晋和北宋两个时代，也展现出宋本《度人经》所具有的特点，这不但有助于理解宋本《度人经》的宗教内涵与政治寓意，而且也有助于解析宋徽宗于政、宣年间积极崇道的背后原因及其内在逻辑，由此加深了王朝政治与宋代道教之间关系的认识。

第二，以问题意识为研究进路。作者在经典阅读过程中，始终以问题为导向开展研究，例如，作者看到古本《度人经》虽然属于古灵宝经中的一部，但其中蕴含着一些上清经的观念，由此来探讨上清经的某些观念如何被引进宋本《度人经》？宋本《度人经》如何试图融合上清与灵宝两个传统？作者认为，宋本《度人经》被认作是上清的“终极神启”，用以承托新的信仰——由皇帝推动的长生大君和神霄道教，既反映了宋徽宗改革道教的思想印痕，又是其改革道教的产物之一。

第三，通过历史与思想两条线索拓宽了《度人经》研究的学术视域。作者认为，宋本《度人经》是出于整合道教思想与信仰为宋徽宗作符应所用，不但对古本的文字布局和道教思想有所继承，更是依据北宋时道教的发展要求，对传经神话、思想观念和经法道术进行建构而成的道经。作者以“清净”与“证真”为基点，对宋本《度人经》进行了深入的研究。全书共分六章，第一章和第二章主要从历史的角度，探讨“《道藏》第一经”的大型道书——六十一卷本《度人经》的形成，尤其是探讨了宋本《度人经》极为特殊的神灵信仰的

象征与寓意。如果说“思辨活动是一种探究，其中就有哲学活动”^①，那么，接下来的四章则是沿着“道体→道性→心性→形神→工夫”的逻辑脉络而展开，探讨了宋本《度人经》的宇宙论、心性论、生命观、修道论等，展现了《度人经》的理论体系是围绕着“清静”与“证真”而在天人关系中形成的体用哲学。以历史与思想这两条线索而进行的《度人经》研究，对推进宋代道教研究的深入展开具有一定的学术意义和理论价值。

记得是2014年春天，政阳在云南大学硕士毕业前给我来信，说准备来南京大学考我的博士生。面试时见到政阳，看到他聪慧敏锐，朝气蓬勃，有一种积极向学的精神，心生欢喜。果然，政阳来到南京大学后，以积极的态度学习各门课程，广泛阅读，积极提问，独立思考，认真研究，博二时即有关于道教研究的学术论文在核心刊物上发表。在博士论文选题时，他又通过仔细翻阅《道藏》，尤其是努力钻研上清经与灵宝经，最后选择以宋本《度人经》作为主攻方向，以期通过这部道经来探讨宋代道教思想与信仰的发展态势及社会影响，做出了有益的探索。这篇博士论文在答辩时获得评审专家一致好评，其阶段性成果《宋徽宗崇道成因新考——以宋本〈度人经〉为中心》已在《世界宗教研究》2018年第5期上发表。

政阳在博士毕业后，即去中国社会科学院世界宗教研究所博士后工作站工作，在从事新课题研究之余，又抓紧时间对这篇博士论文进行了认真的补充和细致的修改，使之得以进一步完善。我相信这部道教研究新成果的出版，将有助于从弘扬中华优秀传统文化的角度推动《度人经》及中国道教研究的深入展开，故愿将它推荐给读者朋友们，让大家一起来分享这一道教学术研究的新成果。

是为序。

南京大学哲学系 孙亦平

2019年2月8日

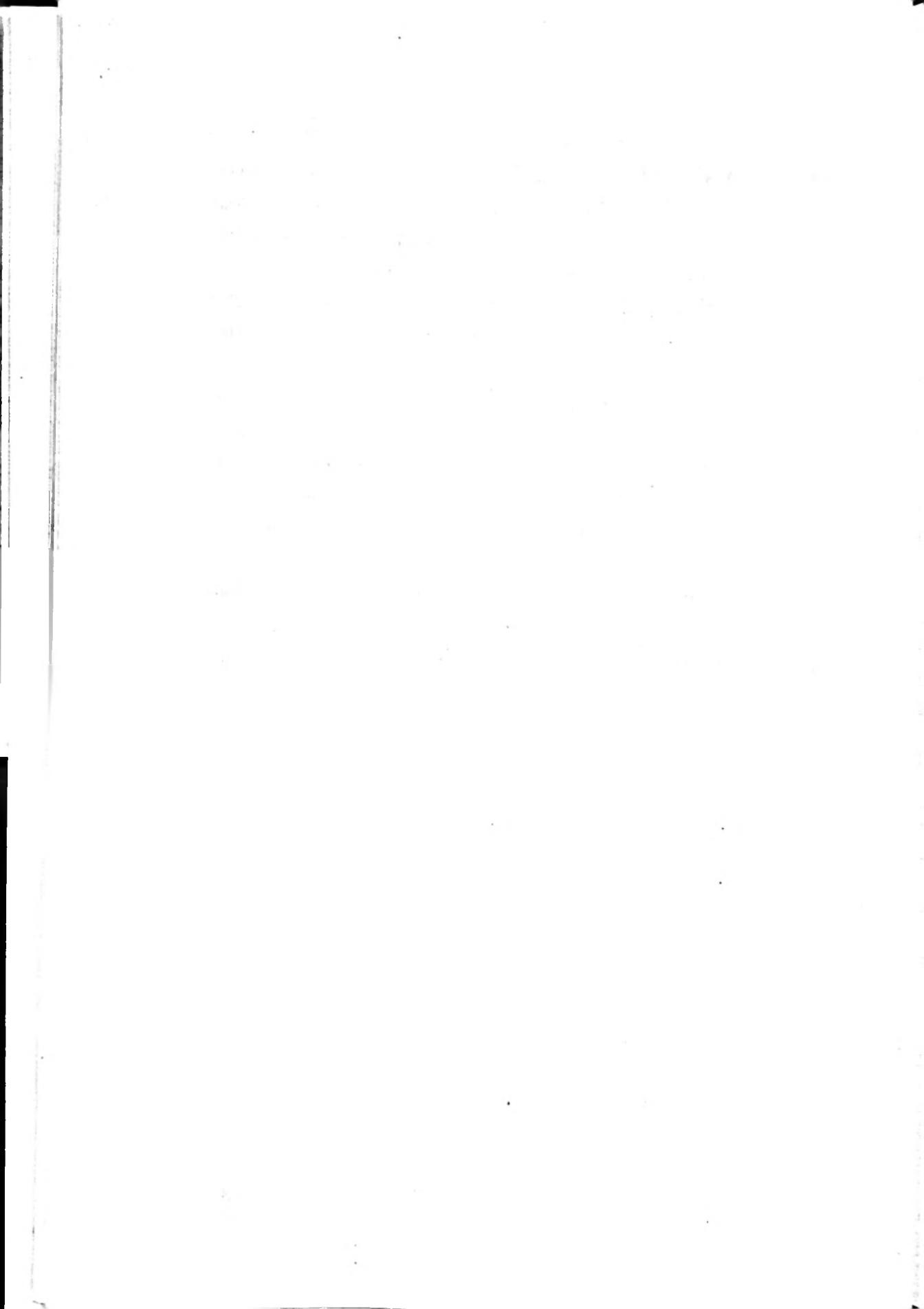
^① [英] 伯特兰·罗素：《西方的智慧——从苏格拉底到维特根斯坦》，上海人民出版社2017年版，第2页。

目 录

绪 论	(1)
一 选题的缘起与意义	(2)
二 宋本《度人经》的文本与作者	(5)
三 相关研究成果及研究思想综述	(14)
四 研究方法 with 进路	(22)
第一章 宋本《度人经》思想与信仰的出现	(28)
第一节 宋本《度人经》的成立背景	(30)
一 五符传统与“灵宝中乘之道”的产生	(31)
二 《度人经》地位的攫升与佛教的关系	(40)
三 “真文”“后圣”与道经的政治意蕴	(46)
第二节 宋本《度人经》的神谱叙事	(51)
一 壬辰降经神话的内涵	(52)
二 壬辰、庚子与道教终末论	(58)
第二章 宋本《度人经》的神灵观	(67)
第一节 宋本《度人经》的主要神格	(68)
一 宋本《度人经》所见的长生大君	(69)
二 长生大君神格的发展脉络	(73)
三 宋本《度人经》中的神霄玉清王	(89)
四 对扶桑帝君与青华帝君神格的构造	(95)
第二节 独特的身神观念	(102)
一 身神观念的基础	(103)

二 对五脏身神观念的构造	(107)
三 对八景神神格的继承	(120)
第三章 宋本《度人经》的宇宙论	(124)
第一节 道气生成论	(125)
一 以“混沌太无”为宇宙本体	(126)
二 道一体而表征五端	(128)
三 道本一气，体有分殊	(136)
第二节 真文创生论	(142)
第三节 元始天尊创世论	(146)
第四节 五行衍生论	(151)
一 土主生化	(152)
二 金主坚固	(154)
三 水主润化	(157)
四 木主舒张	(159)
五 火主冶炼	(160)
第四章 宋本《度人经》的心性论	(163)
第一节 道性论、心性论的思想背景	(164)
第二节 道性论、心性论的基本内涵	(170)
一 空玄至真、道性五义	(171)
二 心性本净、执妄为真	(176)
第五章 宋本《度人经》的生命观	(193)
第一节 天人相符、人命尊贵	(193)
第二节 形为灵宅、神为元灵	(197)
第三节 五神人身、受胎为人	(202)
第四节 胞胎尸灭、闭塞死门	(206)
第五节 顺治五行、存道于形	(218)

第六章 宋本《度人经》的修道论·····	(223)
第一节 宋本《度人经》与修道方法的关系·····	(224)
第二节 宋本《度人经》对修道方法的整合·····	(229)
一 与“奔辰法”的交涉·····	(231)
二 对“碧落空歌”的发挥·····	(239)
三 对内丹法的融摄·····	(246)
结论 宋本《度人经》的特质与精神·····	(250)
一 宋本《度人经》的历史定位·····	(251)
二 宋本《度人经》的理论特点·····	(254)
三 宋本《度人经》的信仰特征·····	(257)
四 宋本《度人经》的道教精神·····	(261)
参考文献·····	(266)
后 记·····	(276)



绪 论

“《道藏》中最令人瞩目的经典恰恰是全书的第一部”^①，这部在道教史上占有特殊地位的大部头道经即《灵宝无量度人上品妙经》^②。从文本来看，该经包含两个部分^③：其一是该经的第一卷，名为《元始无量度人上品妙经》，这部分构造于魏晋，其构造者学界尚有争论；其二是该经的第二卷至第六十一卷，一般认为“为后人增益，出于北宋末神霄道士之手”^④。从记录这后六十卷经文“出世”因缘及具体品目的南宋道教文献《高上神霄宗师受经式》来看，时人认为这两个部分是浑然一体的整体，明版《正统道藏》对经文的收录和排列次序也证明了这点。若从全经的具体内容来看，新旧部分仍存在很大区别，新增的部分并非仅是对原有《度人经》的简单增衍，其所传达的新思想和信仰观念具有严密的逻辑性，超出了原有《度人经》的既定架构。为便于研究，本书将魏晋时期的一卷本《度人经》称为古本《度人经》，将北宋末新出世的《度人经》称作宋本《度人经》^⑤。本书的研究对象即宋本《度人经》。

① [法]司马虚：《最长的道经》，刘屹译，载《法国汉学》第7辑，中华书局2002年版，第188页。以下各引用仅在第一次引用时标注全部信息，之后则仅标明作者、书名和页码。

② 有时此经题之前或冠以“洞玄”，或冠以“太上”为前缀。

③ 此处从明版道藏《度人经》卷次排序与品目，与《高上神霄宗师受经式》略有差异。

④ 张继宇主编：《中华道藏》第34册，华夏出版社2004年版，第315页。

⑤ 将北宋所出的六十卷《度人经》称作“宋本《度人经》”是基于学术研究的考量，道教界并无此称呼。学界对《度人经》的研究较少，一般称“六十一卷本（品）《度人经》”，如司马虚、萧登福、刘屹、李丽凉、陈文龙等人均持此论。这样命名的不妥之处在于：首先，《度人经》文本有一定的时代性，第一卷与后六十卷不是一个时期的产物。（转下页）

一 选题的缘起与意义

古本《度人经》是众多古灵宝经中的一部，产生于中国历史上道、儒、释三教思想蓬勃发展的魏晋时期。从道教道家层面而言，随着巴蜀天师道向江浙迁徙并逐步失去统摄政教的能力，江浙一代涌现出一些与佛教及本地信仰有着很深联系的诸如上清、灵宝之类的新经典、新经派、新信仰，极大丰富了道教的思想与信仰内涵。两晋时期玄学的兴起，使道教的思想义理从元气论逐步转向对有无、本末的形而上思辨。佛教方面，在道教道家的影响下，六家七宗的出现代表着佛教迎来了自传入中国以来思想理论建构的首个高峰。儒学方面，经学逐步摆脱了谶纬的桎梏，在与玄学、佛教的争论中形成了一些新特色。魏晋时期道、儒、佛三教的发展是中国思想史重要的一环；陈寅恪先生指出：“两晋南北朝隋唐五代数百年间，道教变迁传衍之始末及其与儒佛二家相互关系之事实尚有待于研究，此则吾国思想史上前修所遗之缺憾，更有俟于后贤之追补者也。”^①

上清与灵宝^②的信仰传统构成了魏晋时期道教的主要内容。以杨羲、许谧为核心的上清经派以“真授”的形式编订的系列经书，是陆

（接上页）其次，支撑研究的文献群不同。研究一卷本《度人经》时，需要参考的文献群往往是魏晋时期的上清经、灵宝经及其他同期文献，但若若要研究宋代的六十卷本《度人经》，就必须运用宋代与《度人经》有关的文献；再次，从《高上神霄宗师受经式》等文献来看，它时常出现“六十卷”的提法，如其中提到，“因命天真皇人并上清诸真人，总其元义，开品分条，共为六十卷，以应六甲之数，皆以无量度人为首”，而后文随即指出，不同于旧本所依托的玉宸道君与天真皇人，新经的神授者为“背华帝君”，说明宋本《度人经》虽自我定位为旧本《度人经》的延续，但自成一体。最后，新、旧《度人经》的内涵差异较大，若以“六十一卷本（品）《度人经》”称之，无疑会忽略掉其中的差异性。本书研究的是宋代始出的六十卷部分，因此将这部分《度人经》称为“宋本《度人经》”，以与古本（魏晋本）《度人经》相区别。之所以用“宋本”而非“新的”是因为“出”“出世”或“降世”为道教经书构造的惯用表达，而“新的”无此内涵且易被误解为“新出土”文献。

① 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社1980年版，第282—283页。

② 不似天师道，对于魏晋时期是否存在“上清派”“灵宝派”这样的道教团体，学界存在争议。本书中所使用的“派”的概念，指涉的是以经典为主体的道教信仰传统，关注的重点是以经典为中心的传递谱系，因此在本书中以“经派”或“经系”论之。

修静编订三洞的重要组成部分。杨、许通过“降神”为经书树立合法性的做法别具一格，成为后世某些经典和道法的模仿对象。上清经派有着丰富的神仙信仰，神话叙事完整，陶弘景依之确立了道教最早的神灵谱系。此外，上清经派的存神修炼、对身神的认识以及对祭炼法器的重视，对宋元的新符箓派影响至深。灵宝经派在道教史上的地位也不容忽视，孙亦平先生指出：“灵宝派尊元始天尊为最高神……在修道方法上，灵宝派与上清派相似，轻视金丹、房中术，重视行气思神、诵经念咒等，但又将存思身中之神，扩展到通过斋醮科仪，祈求各种神灵来保佑自己。灵宝派创建的伴有赞诵、音乐等艺术形式的斋醮科仪后成为道教宗教仪式的主体。”^①

上清、灵宝二者有着紧密的内在联系，并非那么泾渭分明。从经典的发展历史来看，《灵宝五符》的出现早于上清诸经，上清经派的主要创立者魏华存和杨羲都受过《灵宝五符》。《真诰》指出：“杨先以永和五年己酉岁，受‘中黄制虎豹符’。六年庚戌，又就魏夫人长子刘璞，受‘灵宝五符’，时年二十一。”^②刘璞小字道脱，是将上清经法从魏华存向杨、许传递的关键人物。“中黄制虎豹符”与灵宝道法有关，《太平御览·仙经》指出：“太上八威策文，今‘灵宝五符’后有一符，名‘太上八威策’以制虎豹山精也。”^③今“五符”之后有“三天太上伏蛟龙虎豹山精文”，很可能即“中黄制虎豹符”。上清诸君从灵宝受经符之后，又通过“真授”降经以发展新的道术。葛氏道的葛巢甫构造灵宝新经之后，风行大教，如此又刺激了上清杨、许的后来人，如王灵期之辈，挟灵宝经以自荫，对原有的上清经开展了扩充丰蕴的工作。上清、灵宝都对对方经典、信仰的发展产生过影响，陆修静整编三洞之后二者的融合更加明显。

道教研究视域中的古灵宝经是一组道经的简称，这些道经构造于东晋南北朝之间，陆修静依之编撰了《灵宝经目》，构成了道教“三洞经书”中洞玄部的最基本内容。古灵宝经卷帙浩瀚，至南朝刘宋时

① 孙亦平：《道教文化》，南京大学出版社2009年版，第20—21页。

② [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，朱越利译，中国社会科学出版社2006年版，第592页。

③ 《中华道藏》第28册，第629页。

期，陆修静在《灵宝经目序》中暗示其所见过真伪经文已逾五十五卷，学者们称这批经书为“古灵宝经”。陆修静在《灵宝经目》中将古灵宝经分为“元始旧经”（下分“十部”，包含“已出”的二十一卷经和“未出”的十五卷经）以及“葛仙公所受教戒诀要及说行业新经”（“仙公新经”，不分部，共十一卷）两大类。一般认为，这批道经是葛巢甫^①所构造，反映了魏晋道派灵宝经派（及葛氏道）的信仰世界，其中也可见上清经的影响。

古灵宝经除了有元始旧经、仙公新经之分外，还有古、今之别。古本《灵宝经》指的是《灵宝五符经》，简称《五符》，主体部分约成书于汉魏之间，葛洪《抱朴子》中即有提及。今本《灵宝经》指《灵宝无量度人上品妙经》，简称《度人经》，学界推测成书年代大约在东晋末年。入唐之后，道教文献提到的“灵宝”或“灵宝经”，多指此经。与大致同时代的其他各种道经相比，古灵宝经在教义思想、经教神学体系和斋醮科仪方面，带有极强的整合道教的色彩。这些经在吸纳佛教思想的同时，坚守中国本土的文化本位，兼容并蓄，对中古世代的道教产生了深远影响。

古本《度人经》是古灵宝经中的一部，陆修静编订《灵宝经目》时标明“已出”。可能与此经被刻意保密并严格按照科文传授有关，除了其中的诸天信仰广为流传外，该经当时的地位不如《真文赤书》等经典。入唐之后，这部经典的地位突然获得了一定程度的提升，影响变大。如在唐初批判道教的著作《甄正论》中，古本《度人经》及其观念时有出现，李少微、成玄英等著名道士专门为此经作了注疏，张万福也依之编订了仪轨。进入宋代后，因袭唐代对古本《度人经》的尊奉，宋真宗将之列为道士考取道籍的必考项之一。在北宋末年喧嚣的崇道氛围中，这部经的地位被宋徽宗推到道教经典的顶端，不但道士、臣工都要诵读，徽宗还将之强行派给佛教僧人读诵学习。它在北宋末年编纂的《政和万寿道藏》中也占有

^① 葛巢甫，一作巢父，生卒不详，丹阳句容人，东晋后期著名葛氏道道士，葛洪从孙。陶弘景于《真诰·叙录》中说葛巢甫构造了灵宝经，但未指明所造者具体为何经，留下悬案。

重要位置。

除了地位的提升，这部经的分量也发生了变化。陆修静整编三洞时，它毫无疑问只有一卷（古本），北宋末年这部经被增补了六十卷（宋本），古本《度人经》被列在新增衍的六十卷之前，两个部分合二为一，总名以《灵宝无量度人上品妙经》。古本《度人经》属于古灵宝经中的一部，其中却蕴含着一些上清经的观念，这些观念又被用来作为新增部分（宋本）的编撰基础。法国学者司马虚指出：“那些在公元四世纪接受最早的茅山神启而发展为全新知识阶层的道教团体——上清派的人们，他们都认可《受经式》所宣扬的六十一卷本《度人经》才是上清经的终极神启。”^①就这样，一部被冠以“灵宝”的、试图融合上清与灵宝两个传统派别的新经，被认作是上清的“终极神启”，用以承托新的信仰——由皇帝推动的长生大君和神霄道教。从这个角度而言，宋本《度人经》在道教史上具有不可替代的独特性。

近年来学界对道教文献的研究日渐深入，但除了稍有涉及《度人经》（包括宋本部分）的文本外，该经与宋代道教思想、信仰与道法发展的关系，尚缺少系统而全面的研究，一些与之相关的问题，如宋本《度人经》为何被认为是魏晋上清经系“茅山神启”？该经意图表达什么思想内涵？如何看待该经与魏晋时期上清、灵宝经系的关系？等等，缺少讨论。因此，对宋本《度人经》进行研究，在一定程度上具有填补研究领域空白的意义，对于系统而全面地把握这部被列为《正统道藏》“天字第一号”的道教经典，以及对于宋代道教史的研究都具有重要的意义。

二 宋本《度人经》的文本与作者

（一）宋本《度人经》的文本

《灵宝无量度人上品妙经》今存明《正统道藏》版六十一卷，列为《正统道藏》第一册“天字第一号”，属《洞真部·本文类》，一卷即一品，版本单一。按三洞四辅的体例，《度人经》应归入洞玄

① [法] 司马虚：《最长的道经》，刘屹译，载《法国汉学》第7辑，第193页。

部，《正统道藏》却将之归入洞真部，相关注疏则被收入《洞真部·玉诀类》。《道藏源流考》指出，“今道藏收有《元始无量度人上品妙经四注》^①四卷，《元始无量度人上品妙经注》三卷，明·张宇初《元始无量度人上品妙经通义》四卷，宋·萧应叟《元始无量度人上品妙经内义》五卷，元·陈致虚《元始无量度人上品妙经通义》四卷，元·薛季昭《元始无量度人上品妙经注解》三卷，宋·陈椿荣《元始无量度人上品妙经法》五卷，皆收入洞真部·玉诀类，按当入洞玄部”^②，疑为误置。

依三洞四辅的体例，洞神部当收以《三皇文》为主的三皇经系，洞玄部当收灵宝经系，上清经系多归入洞真部，事实上“例外”也不罕见。《道门经法相承次序》将洞真部视作元始天尊在玉清境所说之经^③。南宋王契真《上清灵宝大法》则认为，“灵宝者，是大道之根宗，元始之妙化，虚无挺秀，劫化自然，隐配阴阳，区分造化，保安帝祚，镇护天民，握运纵玃”^④，将灵宝经视作“元始之妙化”。宋本《度人经》中推重之神以元始天尊及长生大君为主，都来自玉清境，经中记述的信仰实践方法也与上清有关，且有多处明确推崇上清《大洞真经》的字样。宋本《度人经》代表着上清“降神”与灵宝“天文”传统的融合，收入洞真部可能与经文的这些特点有关。

《度人经》全经多为骈文，读之朗朗上口，文义多含隐喻和隐语，颇不易解。唐人张万福《经诀音义》对古本《度人经》的经文格式与布局有所说明，他指出：“此经，太上大道君受之于元始天尊，传教于世，道君为前序、后序、中序，凡有三序焉。前序自‘道言昔于

① 《元始无量度人上品妙经四注》的作者，按照陈景元的排列次序，似乎严东在先，其后是薛幽栖、李少微、成玄英，后三位都是唐代的高道。但日本学者砂山稔有不同看法，他认为成玄英的疏解是针对李少微而作，而薛幽栖自序其注作成于甲午年，根据其生卒，甲午年当指唐天宝十三年（754年），因此四位作者的注疏成立次序应该是“严东注于南齐永明年间成立，接着初唐时李少微注与成玄英疏成立，最后盛唐时薛幽栖注成立就”。参见[日]砂山稔《〈灵宝度人经〉四注札记》，《世界宗教研究》1984年第2期。

② 陈国符：《道藏源流考》，中华书局1963年版，第71页。

③ 《道门经法相承次序卷上》：“第三玉清境，消微天，天宝君说十二部经，其经号曰洞真部。”见《道藏》第24册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印版，第784页。

④ 《道藏》第30册，第650页。

始青天中，至‘东向诵经’是也；中序自‘三界之歌章’之后‘此二章并是’至‘洞明至言也’是也；后序自‘此诸天中’至‘大量玄玄也’是也。经有二章，自‘元始洞玄’至‘列言上清’，且后章自‘元洞玉历’迄‘祸及七祖翁’是也。其大梵隐语非二章之数，或以经为一章，隐语为二章，此亦误矣。”^①由此可知，古本《度人经》由“三序（即前序、中序、后序）”“元始洞玄”和“元洞玉历”经文两章，“大梵隐语无量音（元始灵书上、中、下三篇）”和“太极真人颂”一篇等四部分构成。宋本部分的每一品也都遵循相同格式：经文起于存思，继而元始说经十遍以召十方，道君说明功德，然后进入本章部分，但宋本无“太极真人颂”。

与古本《度人经》相比，宋本部分至少存在两个显著变化：第一个变化是，宋本《度人经》虽然严格遵守古本的文字布局，但在文字运用上有着较大的灵活性。^②比如古本在“说经十遍”后未点明主题，宋本有些经品会在“说经十遍”后加入该品的主题，借之来传达《度人经》对某个或某类道教信仰的认识。如《素景曜灵品》在说经十遍后，经文借诸仙真之口传达了宋本《度人经》的五行观念及其对道性的认识，以真金比喻道性。^③同样，《赤符丹光品》在“说经十遍”后，也借仙真之口对《赤符丹光品》的主题和所涉观念做了提点。^④同时，也有些经品在“说经十遍”后并不点明主题而直接进入“元始悬珠”部分。

另一个变化是，宋本《度人经》内的经法具有多样的来源。古本《度人经》被认为是来自上天的“真文”（亦称灵文），而宋本《度

① 《道藏》第2册，第925页。张万福的分章具有一定的权威性，后多依从其说。

② 古本《度人经》的文本构成与发展演变历史，学界多有考证，因其研究与宋本《度人经》关系不大，故不多着笔墨，可参考萧登福《〈灵宝无量度人上品妙经〉的作者及撰作年代》，《弘道》2010年第2期。

③ “外生天地，结成混沌，内生万物，变为岳渎，皆由无形五行，真金之性，虚明同力，不可破坏。至生人神，知见悲喜，率因素景不凿之刚，耀灵明察之体，而以为之。物有坚脆，其成为一。人有圣凡，其知为一。我等虽怀此金，未经冶炼。今遇元始以此法火，莹此神金，铸为法器，成此道力，无量变化。”见《道藏》第1册，第118页。

④ “（仙真）内见自己身中，心通万道，外与法合，即名赤符。见察万殊，异体同照，即名丹光。内外之道，皆是元始，外生天地。内化一身，皆同此道。自非列圣开教，不能化成。”见《道藏》第14册，第163页。

人经》则是自北宋政和二年（1112年）起，由长生大君（神霄玉清王）及青华帝君向宋徽宗的宫廷降授的新经。宋本《度人经》有些经品在大梵隐语无量音的部分，不似古本以“天真皇人”作笔书之神及正音者，而是以另外的神作为笔书者，如《七星除妖品》中正音之神是“明威真人”^①，《南宫延生品》中正音之神是长生大帝。这些不同的神，显示出宋本有着与古本不同的自我定位，具有新的道经合法性基础。

（二）宋本《度人经》的目次

宋本《度人经》现存两个目录，一是《正统道藏》版《度人经》中散于各品经文之前的标题，共六十一个，目前仅此版本的经文尚存。另一目录载于《高上神霄宗师受经式》^②，仅存六十个标题而无正文。两个版本的目录有些差异，现将二者具列下表（表0-1）：

表0-1 宋本《度人经》两种目录对照表

《高上神霄太上洞玄灵宝度人经》六十卷目次	《灵宝无量度人上品妙经》六十一卷目次
1. 《太上洞玄灵宝度人上品妙经》	1. 《元始无量度人上品妙经品》
2. 《消微金科上品妙经》	2. 《玉宸大道品》
3. 《禹余玉律上品妙经》	3. 《天地八维安镇祚国品》
4. 《大赤灵文上品妙经》	4. 《永延劫运保世升平品》
5. 《玉宸大道上品妙经》	5. 《消攘国君王侯世土灾祥品》
6. 《太一元精上品经》	6. 《太一神变五福护国攘兵品》
7. 《日精阳明上品妙经》	7. 《显瑞符应品》
8. 《月华阴景上品妙经》	8. 《消微金科品》
9. 《离合五行化体上品妙经》	9. 《禹余玉律品》
10. 《断绝胎根闭塞死户上品妙经》	10. 《大赤灵文品》
11. 《腾曜二景五星上品妙经》	11. 《玉明运度品》
12. 《扶桑青阳上品妙经》	12. 《阴阳化生品》
13. 《紫景曜灵上品妙经》	13. 《太乙元精品》
14. 《五方正气上品妙经》	14. 《日精阳明品》

① 《道藏》第14册，第252页。

② 《道藏》第32册，第637—638页。

续表

《高上神霄太上洞玄灵宝度人经》六十卷目次	《灵宝无量度人上品妙经》六十一卷目次
15. 《五行顺治上品妙经》	15. 《月华阴景品》
16. 《天地八维安镇国祚上品妙经》	16. 《阴阳离合五行化体品》
17. 《求延劫运保世升平上品妙经》	17. 《扶桑真阳品》
18. 《飞神召灵上品妙经》	18. 《素景曜灵品》
19. 《降真召灵上品妙经》	19. 《十方圣境品》
20. 《十方圣境上品妙经》	20. 《碧落空歌品》
21. 《明体贯气品九霄高玄上品妙经》	21. 《生化胎根断除邪秽品》
22. 《九宫仙籍上品妙经》	22. 《飞神召灵品》
23. 《八景神合上品妙经》	23. 《降真招灵品》
24. 《玉明运度上品妙经》	24. 《神变气化品》
25. 《赤符丹光品紫光丹灵上品妙经》	25. 《赤符丹光品》
26. 《碧落空歌上品妙经》	26. 《明体贯气品》
27. 《炼气变仙上品妙经》	27. 《紫光丹灵品》
28. 《神变气化上品妙经》	28. 《三辰光辉保命延生品》
29. 《生化胎根断除邪秽上品妙经》	29. 《降真延寿品》
30. 《回骸起死上品妙经》	30. 《断绝胎根闭塞死户品》
31. 《长生久视上品妙经》	31. 《长生久视品》
32. 《三晨光曜保命延生上品妙经》	32. 《五行顺治品》
33. 《降真延寿上品妙经》	33. 《五方正气品》
34. 《保胎护命上品妙经》	34. 《腾曜二景五星品》
35. 《消攘国君王侯世土上品妙经》	35. 《九宫仙籍品》
36. 《太一神变五福护国攘兵上品妙经》	36. 《八景神合品》
37. 《七星除妖上品妙经》	37. 《七星除妖品》
38. 《神符除难上品妙经》	38. 《神符除难品》
39. 《洞神攘灾上品妙经》	39. 《南宫延生品》
40. 《祈攘水旱上品妙经》	40. 《北都除殃品》
41. 《消除灾疫保命延年上品妙经》	41. 《五行备足灵寿域品》
42. 《除攘水火漂溺上品妙经》	42. 《祈求嗣续庆延门阀品》
43. 《解攘山谷瘴疠上品妙经》	43. 《保胎护命品》
44. 《消除病疢跛病上品妙经》	44. 《洞神攘灾品》
45. 《显瑞符应上品妙经》	45. 《解攘山谷瘴疠品》
46. 《阴阳化生上品妙经》	46. 《除攘水火漂焚品》
47. 《五行备足生灵寿域上品妙经》	47. 《祈攘水旱品》

续表

《高上神霄太上洞玄灵宝度人经》六十卷目次	《灵宝无量度人上品妙经》六十一卷目次
48. 《安镇九垒土妖不祥上品妙经》	48. 《安镇九垒土袄不祥品》
49. 《祈求嗣续庆延门闾上品妙经》	49. 《消除疫病跛痼品》
50. 《燬化水火灾疠上品妙经》	50. 《燬化水火灾疠品》
51. 《玄明洞渊上品妙经》	51. 《消除疾疫保命延生品》
52. 《南宫延生上品妙经》	52. 《玄明洞渊品》
53. 《北都除殃上品妙经》	53. 《斩灭五行邪怪品》
54. 《斩馘不祥上品妙经》	54. 《斩馘不祥品》
55. 《斩灭五行邪怪上品妙经》	55. 《追度上世亡魂品》
56. 《追度上世亡魂上品妙经》	56. 《济度死魂品》
57. 《解释幽牢上品妙经》	57. 《解释幽牢品》
58. 《济度死魂上品妙经》	58. 《回生起死品》
59. 《化尸受形上品妙经》	59. 《化尸受形品》
60. 《永断轮转上品妙经》	60. 《炼气变仙品》
	61. 《永断轮转品》

从表0-1可见，两个目录有些差异。首先，从经文的卷数而言，《高上神霄太上洞玄灵宝度人经》有六十卷，《灵宝无量度人上品妙经》则有六十一卷。署名宋徽宗御制的《灵宝无量度人经符图序》指出，“散则经纬于六甲之数，合则总括于一元之标”^①，“六甲”即六十，当指宋本，而“一元”即一卷，当指古本。《高上神霄宗师受经式》另处指出，“总其元义，开品分条，共为六十卷”^②，亦同此意。但《高上神霄宗师受经式》随后却说“《高上神霄灵宝度人经》六十一卷，并出于神霄东极华堂琼室之中”^③，说明《高上神霄宗师受经式》作出之时，古本、宋本二者业已合为一部。

其次，从内容来看，《高上神霄太上洞玄灵宝度人经》中有《明体贯气品九霄高玄上品妙经》及《赤符丹光品紫光丹灵上品妙经》，而六十一卷《灵宝无量度人上品妙经》中将《赤符丹光品》与《紫

① 《道藏》第3册，第62页。

② 《道藏》第32册，第637页。

③ 同上书，第638页。

光丹灵品》分作两品，《明体贯气品》的标题之后也无《九霄高玄上品妙经》字样。《赤符丹光品》的主要内容讲述“赤符丹光”，即“内见自己身中，心通万道，外与法合，即名赤符，见察万殊，异体同照，即名丹光”^①，具有心性论层面的意蕴。《紫光丹灵品》所说的丹灵为“太一玉丹”，是一种存思炼养的信仰实践，二者似不能合为一品。现存《度人经》中并无《九霄高玄上品妙经》，因此这品经究竟为何，盖无从考究。猜测宋本《度人经》构造“出世”之时即有两个版本，其一者为神霄道教使用，这个版本冠有“高上神霄”字样并仅有六十卷；其二者为道教所共用，即今存明版《正统道藏》本，共六十一卷，标题无“神霄”字样。《高上神霄宗师受经式》所指“（二者）并出于神霄东极华堂琼室之中”，说明两个版本均出自“东极华堂”且为“壬辰”降经。是否确然如此，留待后察。

最后，两个目录中经品的排序彼此不同。《高上神霄宗师受经式》所载的经目次序，是按照经书授受的次序，未必即反映经文的当然次序，而明版《正统道藏》所收之目次，并未指明是授受经书所用，其在《玉宸大道品》之后所列的各品均为护国攘兵的咒术，反倒和徽宗末年的社会现实有一定联系，其编次很可能反映了经书的原貌。北宋连年与辽、金征战，宋本《度人经》中广泛宣传音诵二章及内音以阻碍水火刀兵之害，不啻是徽宗朝出于营造一种强有力的咒术氛围，以缓解政治上所受的压力和社会紧张气氛的目的。

（三）宋本《度人经》的作者和构造时间

学界对古本《度人经》的构造者多有讨论，还没有形成共识。^②

① 《道藏》第14册，第163页。

② 较具代表性的观点，如孙亦平先生认为，葛氏道与其他同时期道派的不同之处在于其重点弘扬“元始天尊”与“灵宝天尊”信仰，前者是丹阳葛氏与上清许、杨通好的结果，而后者则是葛氏道特别的神格。晋隆安元年（397年）葛巢甫将他所构造的《灵宝》传道士任延庆、徐灵期，灵宝经“遂行于世”，考虑到信仰的形成和流布应经过一个时期的孕育和发展，因此推崇“元始天尊”“灵宝天尊”信仰的“元始旧经”在成立时间上，必定排在刘宋天师道大行于世并推出“葛仙公”并“张天师”的“仙公新经”的时间节点之前，因此“元始旧经”或含有“灵宝天尊”的灵宝经应为葛巢甫及其道团所构造。见孙亦平《吴地道教概述》，《世界宗教研究》1994年第3期。

一般认为，北宋政和五年（1117年）林灵素“覲对”后，宋徽宗开始不遗余力地弘扬神霄道教。为了将神霄道教的开展归结于林灵素的蛊惑，一些学者认为，神霄经典应在政和五年之后才“降世”。据史料，宋徽宗在政和初年即有计划地推动神霄道教，而降经之说亦伴随长生大君信仰而展开，故政和五年之后才有宋本《度人经》问世似有不妥。此经恐于政和初年即开始编造，宣和庚子年（1120年）前后方才编订完毕，这亦符合宋徽宗御制《灵宝无量度人经符图序》所载的年限。从行文和相关史料来看，构经者应是具有深厚上清派背景的宫廷道士，宋徽宗、刘妃亦参与了进来，整个降经完全是对杨、许上清降经的模仿。

三 相关研究成果及研究思想综述

由于学界尚没有专门以宋本《度人经》为研究对象的专著，因此需从不同角度回溯学术史，分析这些研究成果的可借鉴之处。

（一）古灵宝经的文本研究

小林正美在《六朝道教史研究》一书中提出，刘宋时期道教存在着一个以陆修静为创始人或核心的“天师道三洞派”，该派积极吸收了上清经和葛氏道的思想。中国内地学界认为，六朝时期诸道派在教理和斋醮科仪上确有融合的趋势，但并不赞同陆修静本身创立或弘扬了一个独立道派的观点，对“三洞”是否是一个独立神格，也持有不同意见。小林氏另论指出灵宝经的范畴“大致分为三类：第一，《抱朴子》所引的古《灵宝经》；第二，葛巢甫的《灵宝赤书五^①篇真文》；第三，陆修静《三洞经书目录》中分类在洞玄部的《灵宝经》。第三种《灵宝经》再更细分的话，又可分元始系、仙公系和《太上灵宝五符序》”^②。小林氏亦对灵宝经“出世”的先后作了推论，他认为古灵宝经均成书于刘宋前后，陆修静在其中起到了根本作用。这一推论对中国内地学界影响巨大，此后关于《灵宝经》的讨论几乎

① “五”亦作“玉”。

② [日]小林正美：《六朝道教史研究》，李庆译，四川人民出版社2001年版，第6页。

都是在此基础上的补证辩讹。

王承文、刘屹等学者就古灵宝经的历史、信仰以及“元始系”“仙公系”孰先孰后轮番争论。刘屹于《“元始旧经”与“仙公新经”的先后问题——以“篇章所见”的古灵宝经为中心》^①中提出“仙公新经”为先出，王承文撰文《古灵宝经“元始旧经”和“新经”出世先后考释——兼对刘屹博士系列质疑的答覆》^②与之讨论，坚持“元始旧经”先出，迄今也未达成共识。王皓月认为，“元始旧经”与“元始系”是两个不同的概念，前者指秘藏于天宮的仙经元典，后者为笔书为文的成文经典，不可混而视之。^③学界关于古灵宝经的研究主要以争论文本的先后为主，讨论其中的观念也是出于此目的。研究观念是为确定其文本的历史，研究文本的历史又反过来有助于发掘其观念，大量的研究成果均与此相关。

(二) 灵宝传统下的道教思想与信仰

孙亦平教授于《论道教幸福观的特点及现代意义》一文中，将灵宝经《洞玄灵宝太上六斋十直圣记经》中“福莫大于生”的贵生思想提炼出来，指出道教既有同其他宗教相类似的追求出世的一面，也有立足于尘世追求“身体健康和心情愉悦的活着，且长生不死”^④的一面。《道教与基督教的幸福观比较——以葛洪与奥古斯丁为例》一文则总结了葛洪提倡的“道教幸福观”的内容：人有痛苦的原因在于人的身体能产生种种欲望和苦乐的感受，所谓修道就是一方面要“采取种种修道方法来努力保养身体，以期无限地延长人的生命”，另一方面则“不要执着于身体”，不要“放纵自己的欲望来满足身体的需要”，而是“让人将对外在的物质利益的追求转向内在养身，提

^① 刘屹：《“元始旧经”与“仙公新经”的先后问题——以“篇章所见”的古灵宝经为中心》，《首都师范大学学报》（社会科学版）2009年第3期。

^② 王承文：《古灵宝经“元始旧经”和“新经”出世先后考释——兼对刘屹博士系列质疑的答覆》，《中山大学学报》（社会科学版）2013年第2期。

^③ 见王皓月《析经求真：陆修静与灵宝经关系新探》，中华书局2017年版。

^④ 孙亦平：《论道教幸福观的特点及现代意义》，《浙江大学学报》（人文社科版）2011年第1期。

出真正的幸福在于‘养身’而又‘志欲无身’，以合于道意”。^① 道教“贵生”思想的根本就在于如何把握欲与无欲的平衡。

道教哲理的成立，不能脱离其对永生不死的追求，可以说“贵生”是道教将哲学意蕴转化为具体实践工夫的理论依据。立足于世俗生活而追求超越世俗的精神目标，有人将之形容为神圣与世俗的永恒矛盾，但在道教看来永生不死与生命的“此在性”并不矛盾，因为道教将俗世生活视作修道求仙的基础。“道教既不像儒家那样仅以在现实生活中实践修齐治平为人生的终极目标，也不像佛教那样以出世求超脱相号召。……道教在神圣与世俗之间走出了一条富有特色的中间道路。”^② 这条中间道路就是“先修人道，再修仙道”。因此，道教“在信仰的前提下肯定了人的生命存在和世俗生活的合理性。……许多道教人物如葛洪等都表现出‘即世而超越’的人生价值取向”。^③

卢国龙指出，《黄庭经》在观念上与《参同契》相印证，是宋元内丹学之滥觞，此说引人深思上清存思法与内丹术之关联。卢先生更指出内丹的流行超出了道教宫观的界限，有志者不用披戴道教的身份即可从事内丹修炼，这实际上是把内丹术的流行视作道教世俗化的肇因之一。^④ 从宋本《度人经》推崇内丹的态度并不明确这点来看，内丹修炼当时还并非奉道权贵和精英阶层的必行之法，内丹术超越阶层的泛化现象值得探讨。卢先生亦研究了宋元道教思想发展和流变的情况，对本书跳出“身影模糊”的神霄派（宗派界限）而研究宋本《度人经》大有启发。

孙亦平教授的《杜光庭思想与唐宋道教的转型》一书，以宇宙论、重玄学、心性论、修道论为核心深入研究了唐末高道杜光庭的道

① 孙亦平：《道教与基督教的幸福观比较——以葛洪与奥古斯丁为例》，《江苏社会科学》2010年第1期。

② 孙亦平：《道教文化》，南京大学出版社2009年版，第5页。

③ 孙亦平：《“即世而超越”：论道教的出世与入世——读马克斯韦伯〈儒教与道教〉》，《深圳大学学报》（社科版）2011年第2期。

④ 卢氏指出：“内丹道渗透到道教的每一个角落，被作为一以贯之之道，对道教的各个方面进行重新诠释，诸如经教、信仰、科仪、法术等等。”参见卢国龙《道教哲学》，华夏出版社2007年版，第402页。

教思想，并且以小见大、以微显重地将杜光庭思想放进唐宋变革这一大历史背景中进行考量，考察这一大历史如何影响道教暨杜光庭思想这一小传统，后者又如何回应大历史并将道教的发展向宋元推进。除了思路上的启发以外，孙教授提醒我们，可能出于宫廷需要，唐代的道教礼仪越来越丰富和精致化，而杜光庭对《太上洞渊神咒经》的整理，反映了唐末社会弥漫的咒术化氛围。以咒术护国禳兵是唐王朝对国运衰落的一种宗教挽救措施，是对“金阙后圣”和“太平兴国”的期许。北宋朝廷采用了与杜光庭同样的思路编纂了宋本《度人经》。

（三）与《度人经》相关之研究

萧登福的专著《六朝道教灵宝派研究》主要探讨灵宝经、灵宝派信仰、修行法门以及灵宝派与佛教的关系等。萧登福认为：“东晋灵宝派所葛巢甫传经中，最重要的有三种，依年代先后为：《太上洞玄灵宝五符序经》《元始五老赤书玉篇真文天书经》《灵宝无量度人上品妙经》。此三书代表了东汉、东晋及宋以后三个不同阶段的灵宝派发展，分别为三个时代的灵宝第一经。”^①该书研究论述的重点主要集中于南宋所出的一干“度人经法”，对宋本《度人经》的思想义理和信仰未作深入讨论。

李志鸿的论文《〈度人经〉与宋元道教》讨论了《度人经》与宋元道教变革的关系，对宋元新符箓派尊崇和使用《度人经》的情况做了详尽考察。该文指出：“约成书于两宋之际的《灵宝无量度人上品妙经》，共六十一卷，仅卷一为《度人经》本文，余下的六十卷则是由本经衍生出的符箓咒术。其中，以《度人经》经文为根本，编造大量的神将吏兵、道法职司是当时新兴符箓派的惯常做法。”^②此说为确。后六十卷《度人经》在篇章结构上是对第一卷的模仿，然其中亦多有特别主张。李志鸿的专著《道教天心正法研究》中提到了《度人经》与南宋新符箓运动的关系：“原本以存思身神为务的《大洞真经》也出现与《度人经》相互融合的现象。南宋之际，大洞

① 萧登福：《六朝道教灵宝派研究》，新文丰出版社1997年版，第2页。

② 李志鸿：《〈度人经〉与宋元道教》，《中国道教》2010年第5期。

法已经风行一时。南宋时期的《太上无极总真文昌大洞仙经》和元朝卫琪的《玉清无极总真文昌大洞仙经注》即是该法流传于世的体现。”^① 卫琪的著作有明显的融合上清、灵宝传统的倾向，而且其以身神观念注释《大洞仙经》，与宋本《度人经》有一种观念上的互通性。

陈文龙的论文《走向民间的道派——上清灵宝东华派略述》^② 及专著《王契真〈上清灵宝大法研究〉》研究灵宝东华派。《王契真〈上清灵宝大法〉研究》重点考察了两宋灵宝东华派的传播情况，他将东华派的渊源推至南朝陆修静，指出从陆氏开始，灵宝、上清一直存在融合的情况，这一融合在两宋时期催生出成文的上清灵宝大法。陈文龙又指出，正一道总领三山符箓后，其他小派逐步被正一道吸纳，但道教经法和箓仍是分开传授的，各派的道法依然在授受，陈氏的认识可谓精准。台湾学者谢世维对东华派的内涵提出了不同意见，按照谢世维的观点，道派的谱系“可以区分为‘延伸性系谱’（extended），‘有效性系谱’（effective）以及‘联系性系谱’（connected）三部分来考察”^③，对道派史的建构需要从道经系谱中分辨出哪些是真正的历史部分，哪些是后人的追溯，不可以后人的追溯来构建学者心中的东华派。谢世维此论也可用于考察所谓“神霄派”是否成立。

以“最长的道经”为题，司马虚对宋本《度人经》作了三个方面的研究：首先，对经典的“出世”年代作了推论。结合经中不断出现的“壬辰”干支，司马虚认为此经的构造不早于北宋政和二年（1112年）。其次，针对宋本《度人经》的信仰观念，该文进行了简单提点。最后，指出宋本《度人经》的造经伴随着一系列崇道活动。司马虚虽然没有讨论宋徽宗崇道反佛举动与宋本《度人经》的具体关联，但他指出宋本《度人经》和其他经典的构造反映着北宋末政教关系的激烈张力。

① 李志鸿：《道教天心正法研究》，社会科学文献出版社2011年版，第65页。

② 陈文龙：《走向民间的道派——上清灵宝东华派略述》，《世界宗教研究》2011年第2期。

③ 谢世维：《宋元时期的“东华派”探讨——系谱、圣传与教法》，《东吴中文学报》2012年第23期。

李丽凉的博士论文《北宋神霄道士林灵素与神霄运动》，是较为细化地探讨北宋末年著名道士林灵素的专著。该研究“是以北宋温州道士林灵素（1076—1120年）作为个案的研究，试图从其成长与经历的过程中，以及后来在汴京从事的宗教活动，考察北宋（960—1127年）的道教发展，尤其是关于徽宗政和（1111—1118年）、宣和（1119—1125年）期间所推动的神霄运动的内容，最后讨论其影响”^①，偏重于揭示以林灵素为核心的北宋末年宗教、政治与社会间的互动关系。该论文不可避免地涉及宋本《度人经》，她注意到宋本《度人经》存在两个目录，而神霄玉清王来自《玉清隐书经》。

李远国撰著的《神霄雷法：道教神霄派沿革与思想》，是以神霄派为研究对象的专著。李教授分别从历史、信仰、经典等几个方面对神霄派进行了考察，在“宋徽宗与神霄派”一节中发掘出了不少宋徽宗的崇道史料，颇有可参考之处，但该书基本不涉及宋本《度人经》。

（五）与本研究有关的上清派研究

魏晋时期上清与灵宝的融合影响了道教在宋元时期的发展，宋元新符箓派正是这种融合趋势的产物，各新符箓派只有融合程度的多寡，并无任何一道派可以脱离传统而存在。以这种融合为基础，加上创造新的神格，构建新的信仰架构，方有宋元各新道派的成立。宋本《度人经》内蕴丰富的上清信仰元素，提醒我们必须把视野投向上传传统，以下几部著作对此议题的研究颇有助益。

其一，吉川忠夫、麦谷邦夫编，朱越利译的《真诰校注》^②，是对魏晋上清派重要文献——《真诰》的点校、辑录及研究，是这一领域的经典之作。陶弘景在其中详细地记述了杨羲、许谧等人上清降经的始末，对本研究多有启发。

其二，台湾“国立”政治大学张超然博士所撰写的博士论文

^① 李丽凉：《北宋神霄道士林灵素与神霄运动》，博士学位论文，香港中文大学，2006年。

^② [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》。

《系谱、教法及其整合：东晋南朝道教上清经派的基础研究》^①，从上清派各《内传》特别是《周传》入手考察魏晋上清派的信仰观念，其中第五章、第六章多涉及对上清派信奉的神格与信仰实践的辨析。他的硕士论文《六朝道教上清经派存思法研究》^②和胡百涛的博士论文《六朝道教上清派存思道法研究》^③探讨了上清的信仰实践方法，对本研究有可参考之处。

（七）国外学者研究情况

欧美学者对灵宝经派的研究，主要集中于灵宝史、灵宝经和灵宝科仪。伯夷的《灵宝经起源》，康德谟的《灵宝——关于一个道教术语的笔记》《关于〈太上灵宝五符序〉的几点意见》等较早关注古灵宝经的成书问题。鲍菊隐的《道教文献通论——十至十七世纪》，利维亚的《道教手册》则关注到宋元灵宝道经。施舟人的《论灵宝科仪的发展》对灵宝派科仪进行了深入讨论。^④美国学者迈克尔·萨梭（中文名苏海涵）编的《庄林续道藏》，全书收载104种道书，系台湾北部经常使用的道经，多为灵宝斋醮仪式。柏夷非常擅长追踪灵宝信仰观念的流变及与社会的互动关系。他借由几篇较有影响力的论文，如《早期灵宝经与道教寺院主义的起源》《姚伯多造像碑：早期灵宝经中“道—佛主义”的证据》《屡现的预言：道教末世论和唐王朝的建立》等表达了他对古灵宝派信仰、思想观念的看法。如他认为，古灵宝经将佛教也视作大道教的一部分，对佛教思想和经文做了符合自身特点的化用，这样做的原因，是由于古灵宝经的信奉者认为“天尊之教”具有普世性。伯夷亦关注到道教末世论与南北朝、隋唐政权之间的关系——末世论不但是封建君主的合法性基础之一，也是道教在唐代得到国家有力支持的原因之一。这些观点见之于伯夷论文

① 张超然：《系谱、教法及其整合：东晋南朝道教上清经派的基础研究》，博士学位论文，台湾“国立”政治大学，2008年。

② 张超然：《六朝道教上清经派存思法研究》，硕士学位论文，台湾“国立”政治大学，1997年。

③ 胡百涛：《六朝道教上清派存思道法研究》，博士学位论文，中国社会科学院，2013年。

④ 这些欧美学者论文的基本观点，参见〔法〕索安著，吕鹏志、陈平等译《西方道教研究编年史》（中华书局2002年版）的相关章节。

集《道教研究论集》。^①

日本学者较早深入灵宝派的研究领域。“1962年大渊忍尔编有《敦煌道经目录》，著录道经370件。1978年，大渊忍尔在此基础上编纂成《敦煌道经目录编》，1979年又有《敦煌道经图录编》，收集的496份道教文书比原《敦煌道经目录》增加了三分之一。”^②吉冈义丰的《道教与佛教》^③一书相关章节探讨了《三洞奉道科诫仪范》成书的问题。松元浩一的《道教与宗教仪式》讨论了灵宝斋醮科仪的问题。小林正美的《六朝道教史研究》^④是日本学界一部全面探讨早期灵宝派历史及经典流衍的著作，提出灵宝经“元始系”及“仙公系”的分野。丸山宏的《陆修静〈太上洞玄灵宝授度仪〉初探》探讨了《授度仪》的基本结构和造经所具原始文本，认为陆修静运用《黄箓简文》《明真科》《玉诀妙经》《二十四生图经》《内音玉字》等当时流行的灵宝经典而编纂了此仪，并将天师道的授度仪与之相比较，得出陆修静采用了天师道的基本框架的结论。

综上所述，国内外学者的相关研究较集中于讨论古灵宝经的造作时间、内容及演变问题，成果斐然，但这些研究基本不涉及宋本《度人经》，对后者所蕴含的思想义理、信仰现象等研究亦不多见。少数有所涉及的研究，或不甚详尽或有所乖离。本书认为，研究宋本《度人经》，一则可以反映宋元时期上清、灵宝经系的发展演变；二则有助于探索北宋时期道教义理（特别是内丹心性说之外）和道法科仪观念的发展情况；三则有助于理解宋徽宗崇道的内在逻辑，以及当时道教界所力推的神霄道教的信仰内涵。本书力图在前辈学者研究的基础上，探讨宋本《度人经》的思想、义理和信仰观念，探索宋本《度人经》的思想全貌，并分析其对道教发展的重要作用和意义。

① [美] 伯夷：《道教研究论集》，孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪等译，秦国帅、魏美英、纪贇、谢世维等校，中西书局2015年版。

② 王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局2002年版，第12页。

③ 易宏：《日本学者的道教仪式研究》，《弘道》2007年第4期，第1—13页。

④ [日] 小林正美：《六朝道教史研究》。

四 研究方法 with 进路

(一) 研究方法

经典或元典研究是宗教思想研究的重中之重。美国科学史家库恩提出的“范式”(Paradigm)理论,给予中国思想研究特别是宗教思想研究很大的启发性。“范式”与“方法”是一对相互依存的范畴,作为宗教思想的研究,必须要回到元典、围绕元典、把握元典,坚持以元典研究为基础,从元典来到元典去,这是宗教思想研究之思路与“范式”,也是从事道教思想研究的“家法”,因此在研究方法上,本书以之为基础,采用以下几种方法。

1. 文献分析法

文献分析涉及对文本的解读,对宋本《度人经》这样一个充满隐语、隐喻的文本,读不懂就无法展开研究,因此本书采用“以经解经”“文本互证”的方法,围绕着《道藏》内与宋本《度人经》有关的文献,结合正史材料,同时批判性地阅读研究者的二手文献,以同期或之前出现的有相同观念的道经作为工具来解析宋本《度人经》。

2. 历史与逻辑相统一法

对道经所反映的历史、信仰及义理的研究,应通过历史发展与文本内在逻辑相统一的方法,结合史实,对道经进行全面的、客观的、理性的研究分析。研究道教文献,既要深入道经本身,又要尊重客观史实,这样既不会被道经的虚实遮蔽双眼,又不至于陷入无休止的考据争论中亡失了研究目的,特别要坚持唯物主义史观和唯物主义的宗教研究立场,做到客观如实地反映事实。

3. 观念史研究法

观念史是近期学界研究道教思想和历史的新方法。所谓观念史,罗杰·豪舍尔指出:“观念史力求找出(当然不限于)一种文明或文化在漫长的精神变迁中某些中心概念的产生和发展过程,再现在某个既定时代和文化中的人们对自身及其活动的看法。”^①与思想史的宏

^① [英]以赛亚·柏林:《反潮流:观念史论文集》,冯克力译,译林出版社2002年版,第5页。

观架构不同，观念史较为关注观念在历史发展中的脉络和逻辑。在挖掘和分析宋本《度人经》的信仰观念和思想内涵时，可以发现该经很多观念体现出一种单线的传承关系，宋本《度人经》本质上是一个“诸观念的集合”。程乐松指出：“观念史的研究都是指向处于某些思想体系中心和基础位置上的核心元素的，这些核心元素就是一些观念。”^①因此，使用观念史的研究法有助于理解宋本《度人经》的观念是如何被联系和传递的。

4. 政教关系视角

宗教的形成和发展不能脱离客观的社会现实，道教尤为如此，道教经书能够在某种程度上反映当时的社会政治氛围。宋本《度人经》不但是道教信仰自身发展的产物，也体现着道教信仰与政治的互动关系，故而，若单纯以思想史的视角来考察作为一个政治神学观念集合的宋本《度人经》，颇有不圆满处。本书在探讨宋本《度人经》与封建政治的关系时参考了政教关系视角。

（二）创新点及研究进路

宋本《度人经》具有一定的特殊性，一方面，它并不依托于某个“道派”^②，因此无法将之放在道派史的叙事框架中考察；另一方面，它虽然是在宋徽宗和林灵素的鼓噪之下构造的一部道经，但其思想结构相对封闭、稳定，与宋徽宗、林灵素等人的道教思想并无过多联系。^③因此，若以一般性的思想史方法来探讨前述问题，可能会面临两个困难：其一，该经的两部分（第一卷及后六十卷）分别有着两个不同的历史发展阶段——魏晋和北宋。两个文本差异较大，前者是

^① 程乐松：《身体、不死与神秘主义：道教信仰的观念史视角》，北京大学出版社2017年版，第23页。

^② 宋徽宗作有一部《度人经注》，仅存佚文数条，未见其有明显的道派属性。尽管很多学者通过《高上神霄宗师受经式》断定宋本《度人经》属于“神霄派”，但“神霄派”究竟是一个独立的道派抑或一种标榜“玉清”的道法传承尚无定论。宋本《度人经》的思想和信仰未见明显的“神霄派”特征，此经是否是“神霄派”的观点存疑。

^③ 宋徽宗与道教有关的著作存留下来的有《御解道德真经》等。《宋史·徽宗本纪》称：重和元年（1118年）秋八月，“诏班御注《道德经》”，注当撰成于此年。见《宋史》第2册，中华书局1977年版，第400页。另，《正统道藏》今存《御注老子西升经》为宋徽宗注本，有序，政和年间注，共计39章。林灵素留有《金火天丁神霄三气火铃歌》一篇，收入《道法会元》第199卷，见《道藏》第30册，第250—260页。

后者的本源，其意义并不低于后者，文本的历史渊源更牵扯到魏晋、隋唐以及北宋三个历史阶段，不易把握。其二，宋本《度人经》的构造背景与宋徽宗疯狂的崇道行动有关，学界的先行研究多注重罗列宋徽宗的崇道行径以及他与道流的关系，研究宋本《度人经》若亦同此法，较难反映其中观念的演变过程，只是对一个学界普遍取得共识的历史事件徒增笔墨，对于学术研究意义不大。

如果避开对历史事实的简单罗列，可以从经中发现许多可供研究的问题，如：（1）宋本《度人经》每一品均以宇宙论的论述模式展开，其宇宙论明显包含有几个维度，这个宇宙论的内容是什么？各维度之间又有什么关系？（2）宋本《度人经》含有很多论及“心”“情”“意”“幻”“迷”等道性心性层面的词汇，说明这部经具有自己的道性论、心性论，那么其内涵是什么？其论述又有什么特点？（3）宇宙论、道性论势必要论及形神关系和生命观。宋本《度人经》对生命观的阐述散在全经各处，通过提拈经文，可以展现出宋本《度人经》对人的生命的认识，而这种认识恰恰是其宇宙论与修道论的衔接点。（4）学界将神霄玉清王视作宋徽宗自我神化的产物，但未详究这些神灵观念产生的深层原因。如为何宋徽宗自我神化为神霄玉清王而不是别的神灵？宋本《度人经》中的扶桑帝君、青华帝君、安妃等神格又是怎么回事？（5）宋本《度人经》为何散发着一种终末论气息？对这些问题的探索有助于我们理解宋本《度人经》出现的深层原因。

事实上，正因为宋本《度人经》的构造是出于整合道教思想与信仰为宋徽宗作符应的目地，故经文不但对传统的道教思想观念有所继承，而且对这些观念进行了新的诠释和解析，体现出很强的理论性。宋本《度人经》的理论体系沿着“道体 → 道性 → 心性 → 形神 → 工夫”的逻辑脉络展开，上述问题均可在这样一个逻辑链中得到解答。基于此，本书除导论之外共六章，研究进路设计为：

第一章主要探讨两宋《度人经》传统的形成、宋本《度人经》的构经叙事和内在逻辑，也即宋本《度人经》的成立基础。不同于一般研究着重于列举历史事件，本书拟通过对“壬辰”观念的探讨来研究作为王朝祥瑞与符应的宋本《度人经》是如何“降世”的，

以此来展现经文被构造的内在逻辑。

第二章梳理宋本《度人经》的神灵谱系。作为一部宗教经典，宋本《度人经》建构以“宇宙论”“心性论”等为主体的思想体系的目的，并非仅为说理，更多的是为了给信仰者指明如何达致“长生久视”的方向，不可能离开道教本身对“逍遥自得、与天齐同”的神仙境界以及“超尘脱俗”的彼岸世界的追求。宋本《度人经》对道教思想的精细阐释势必要落脚于对神灵的信仰之上，这是由道教作为一门宗教信仰的基本立场所决定的。宋本《度人经》特殊的神灵和信仰观念带有浓郁的“终末论”色彩。

第三章主要探讨宋本《度人经》的宇宙论。宇宙论是宋本《度人经》道教思想体系的重点，该经浓墨重彩地论述了宇宙的生成、流衍发展以及宇宙的终结与再生规律。宋本《度人经》存在着三种不同的宇宙论架构：第一种是气化生成论。该经延续汉魏元气论的传统，认为宇宙由“玄、元、始”三气生成，三气相互作用而产生阴阳五行、日月五星及诸天诸地。由于对五行的重视，宋本《度人经》在元气生成论的框架内分别强调了五行的每一种元素对宇宙生成的促进作用，气化生成论是宋本《度人经》宇宙论的核心。第二种宇宙论是神创论。宋本《度人经》认为，宇宙是由梵胎流溢所成，这一梵胎即元始天尊。元始天尊作为清微天玉清境的尊神，迟至刘宋末年已在道教的神灵世界占得了绝然地位，这一地位的确立可能与古灵宝经中“元始系”经典的广泛传播有关。第三种架构是真文创生论。宋本《度人经》在诠释宇宙演化的图景时，为了解释真文的来历以及真文与宇宙创生流衍的关系，特别提出一种以真文为宇宙大化根本的真文创生论。在某种程度上，宋本《度人经》阐发的宇宙论与其心性论、修道论之间有着紧密的联系，不论是气化生成论还是神创论，抑或者真文创生论，本质都是对人与天地宇宙的关系作一番探究，而这三种观点又是宋本《度人经》修道论的根本依据。

第四章讨论宋本《度人经》的心性论。大道本体论诠释的是道教修道的终极目标和最高境界，修道论中的存思、引气以及道法、道术等信仰实践是达到这个目的的途径，而道性论、心性论是形上大道与形下之器联系的媒介，用来论证信仰实践何以具有真实意义。宋本

《度人经》的心性思想特点十分明显，经文论及道性时使用的均为正面词汇，而论及心性时则正、负面词汇皆有，说明该经有将道性、心性分开，以道性为纯善无染，心性则可净可染之意。此外，由于宋本《度人经》非常重视道气之说，其大道本体论、道性论及心性论必然与道气论有关，而气也被道教认为是人的物质性存在的构成基础，宋本《度人经》提出一个心性论命题即“气为道性”，以气论性亦是其道教心性思想特色之一。该章将对这些特点进行考察。

第五章探讨宋本《度人经》所论的形神关系，即生命观。孙亦平教授认为，传统上道教的形神关系论述是讨论“人的生死以及如何超越生死而达到道教思想境界的根本问题”^①，以之来说明生命的存在状态，并为生命的超越提供理论上的支撑。“重生恶死”“好生贵生”是道教生死观念的基本特点，宋本《度人经》概莫能外。本书认为，该经的形神关系是在天人关系的架构下展开的，重点解决的问题是：第一，“人的生命与天地关系是什么”？为人的生命与天地齐同的合理性寻求理论支持。第二，“人的生命是由何而来的”？这个问题关涉人生命的神圣性，因此宋本《度人经》不但从阴阳五行的角度解释了生命的构成，认为人的生命是禀赋五行的精华，而且也论述了生命的超越层面——“神明守身”的观念，以此来为“肉体凡胎”转为“长生久视”的“真人之体”提供理论支持。第三，宋本《度人经》指出“生命堕落”的根本成因，在于与生俱来的“胎根”，所谓“胎根”是该经所构建的一个以“血气”“污秽”以及“三尸”“十二结节”“三十九死户”等生命的负面因素为主的概念集合，经文指出必须要通过一定的仪式和方法来断除“胎根”，生命才能达致真正的超越。

第六章讨论修道论和信仰实践。不论是气化论、五行生化论、神创论，抑或以体道、体虚为核心的心性论，宋本《度人经》构建丰富而多样的宇宙论观念的目的，是为将生命超脱或转化至另一重境界提供理论依据，转化生命的手段即宋本《度人经》中丰富多彩的信仰实践方法。如果将道教的宇宙论、心性论视作“体”的话，种种

^① 孙亦平：《杜光庭评传》，南京大学出版社2005年版，第230页。

修道、行道的方法就是它的“用”，也是其宇宙论、心性论的落脚点。道教思想视域中的修道论是一个非常完善的思想观念体系，起步于道教对于宇宙、心性、性命或形神的认识，以心性、精神及肉体的实践工夫为基本手段，并杂以使用某些特殊的途径（通常是符篆、咒术等）来行道，以对性命的陶冶和升华来突破人的自然寿命的极限，克服人生的“必死性”来达到与天同寿或长生久视。修道论的基础，就在于道教徒相信他们“可以凭借着特定的方法和途径，通过修真悟道来消除自然时空对生命的限定，使个人生命与道相契”。^①

本书认为，宋本《度人经》的道教思想呈现出一种“一生二”的论述架构：“大道”沿着两个路径分化，从道体层面而言，为了在生成次序中凸显大道的超越性，“混沌太无”既被视作“玄、元、始”三气之一，又代表着大道，既是万化之宗，又是道气的首生者；从道性或心性层面看，宋本《度人经》采取了与论“混沌太无”同样的表达方式，一面强调心具有超越性，一面又将心视作自我沉陷的产物，使超越性的心下落为伪、为妄，这是出于正视人与人、物与物之间差异性的用意，为人欲寻找一个来源，顺理成章地引出清净心地的工夫。“大道、道气、道性”具有一种分衍关系，即由大道开出道气和道性，分别衍生为宇宙与心性，而生命（神、人、生灵）则是道气与道性的结合。这就是本书篇章设计的逻辑所在。

^① 孙亦平：《杜光庭评传》，第265页。

第一章 宋本《度人经》思想与信仰的出现

学界普遍认为，唐代向宋代的发展进程中涉及一个“唐宋转型”的问题，这种转型关系到政治、经济、文化、社会等多个方面。就学术思想而言，最重要的改变是“到了唐中叶，开始有人怀疑旧有的注疏，要建立一家之言，到了宋代，这个倾向极度发达，学者自称从遗经中发现千古不传之秘，全部用本身的见解去作新的解释，成为一时风尚”^①。道教亦在此中发生了深刻的转变，孙亦平先生认为这种转变涉及道教“对性命双修的强调，对三教融合的宣传，对经国理身思想和即世而超越的人生理想的发挥”^②。孔令宏先生则从“术、学、道”三个方面判断晚唐到北宋之间是“道、术汇聚的阶段”^③，最大的特点是“从外丹道教向内丹道教的转变”^④。南宋至元代的道教则是“道、术圆融的阶段”。道教在唐宋之间存在着“由旧而新”的内在转变，宋本《度人经》刚好产生于这两个时代之间，这一转变对道教产生了持续的影响。^⑤

宋本《度人经》是时代潮流的产物，以此来看待道教的“唐宋转型”，可以发现彼时大量出现的新道法、新符箓均与古本《度人经》有关，这点已为一些研究宋元道法科仪的学者们所注意。他们多

① 孙亦平：《杜光庭思想与唐宋道教的转型》，南京大学出版社2004年版，第3页。

② 同上书，第288页。

③ 孔令宏：《道教新探》，中华书局2011年版，第3页。

④ 同上书，第15页。

⑤ 如王驰认为，明清道教是“宋元型道教”的一种延续。参见王驰《宋元清微雷法研究》，博士学位论文，南京大学，2014年，第27页。



将古本《度人经》与新道法的关系放入道派史的框架内考察，从中找出依据古本《度人经》而成立的法术、科仪、符篆，将之作为建构新道派史的一个点进行描述，但对宋本《度人经》的重要性有所忽略。从魏晋时期上清灵宝的融合到两宋间《度人经》新经新法的大量出现，与《度人经》有关的文献逐步丰富并发展成为一个次级传统（小传统、新传统）^①。

这种逐步丰富的次级传统体现为：单一的古本《度人经》发展出六十一卷宋本《度人经》；单一的诵经仪式（以张万福本为例）发展出以《上清灵宝大法》为核心的复杂的经法^②、道法；单一的《度人经四注》发展出丰富多样的注释文献；《度人经》也从一千灵宝经中脱颖而出，上升到“一十二部，悉总于中乘《度人》之一卷”^③的地位，并因赵宋皇室的推崇而成为道教的首要经书。丰富《度人经》传统的手段即以新编、新造的形式来注解古本《度人经》和构造新

① 《度人经》传统的成立，时人即已有所察。南宋“尊古派”高道金允中在批判“随俗派”的王契真时，从道、经、法三个维度为《度人经》传统做了说明。他指出“允中切惟灵宝之经，则洞玄部也，一十二部，悉总于中乘《度人》之一卷。义理幽玄，故谓上圣已成，真人能悉其章”。此即专指经教（道）而言，而且将古本《度人经》视作灵宝经典的核心，亦是“中乘之法”。然后金允中认为，经教之意学者详审之，可以“洞其大略”，修学洞玄必须先究心于经典（古本《度人经》），但他又将经与法分开，指出严东、薛幽栖等人对古本《度人经》的训解，“未可谓之法也”，法是“四十章之用”，经的注解与法不同，这样以古本《度人经》为核心的道、经、法体系作为道教大传统中的一个次级传统（小传统）似乎已然完备。《度人经》传统内的道法、符法，与同时期出现的其他尊上清为主道法科仪如《上清天心正法》《太上助国救民总真秘要》等不同，是专尊《度人经》的法派。明代高道张宇初对之有着精到的总结，他指出：“灵宝始于玉宸，本之《度人经》法，而玄一三真人阐之，次而太极徐君、朱阳郑君、简寂陆君，倡其宗者，田紫极、育洞微、杜达真、项德谦、王清简、金允中、高紫元、杜光庭、寇谦之、留冲靖，而赵、林、白、陈而下，振亦衍矣，是有东华、南昌之异焉。”（见张宇初《岷泉集》卷1）因为杜光庭、寇谦之、留冲靖等都不是灵宝派道士，因此张宇初指的是灵宝法派而非灵宝道派，法派是法的承传脉络，道派则是身份归属。在后文论述神霄法派时，张宇初又列了“林灵素、徐神翁、刘混康、雷默菴”等人，其中徐、刘、雷都非神霄派道士，刘混康更是上清宗师。张宇初指出《度人经》法派有“东华”和“南昌”之分，今人谢世维对之已有初步讨论。

② 以《度人经》为核心的道法科仪文献，有王契真及金允中的两部《上清灵宝大法》以及《灵宝玉鉴》《灵宝无量度人上经大法》《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》《灵宝领教济度金书》《太上灵宝净明飞仙度人经法》等经法，如果将张万福《洞玄灵宝无量度人经决音义》中出现的存想法等视作最早的经法，加上明代的《上清灵宝济度大成金书》，《度人经》传统下的经法、道法文献从唐代延续至明代还在丰富，覆盖灵宝东华、南昌、净明灵宝、周祖灵宝派等多个法派。

③ 《道藏》第31册，第365页。

的道法科仪，并将这些新见解、新道法上溯到与古本《度人经》同样的权威来源，将新生经、法认作是承接古本《度人经》（或上清、灵宝）的“秘传”或“真传”。这些文献都是两宋至元明间新《度人经》传统的产物。

在这个传统中，宋本《度人经》的地位非常重要。作为一部模仿古本《度人经》而成的以音诵与道术为核心的经典，宋本《度人经》对宋之前的道教理论进行了总结和运用，较为完善地诠释了道教宇宙论、道性论等思想观念，一些经文也被其他同时期或稍晚的道教文献所引用。该经构造的长生大君、洞神道君等具有丰富内涵的神格，也是宋元时期新兴道派、道法崇敬的对象。宋本《度人经》的重要地位很大程度上承自古本《度人经》，古本《度人经》地位获得突出的原因正是宋本《度人经》得以成立的基础。

鉴于此，本章对宋本《度人经》背景的考察并不仅以北宋为限，而是顺着其观念向魏晋时代的道教追溯，故拟作这样的安排：第一节主要考察道教对《度人经》的定位。首先，考察为何灵宝被定位为“中乘”，而上清则是“大乘”，以之来解释何以宋本《度人经》表现出非常明显的尊崇上清的特点。其次，考察古本《度人经》与佛教的关系，《度人经》地位的攫升很可能与佛教有关。最后，道教“真文”“天书”的观念与封建政权息息相关。历史上出现的“真文”多用作封建政权的符应和谶纬，而《度人经》也是“真文”的一种，因为其在道教中的特殊地位而被选作宋徽宗朝廷的符应。这三点可以构成宋本《度人经》的成立基础。然而，有合适产生的背景并不代表即有产生的“必然性”。本书发现，《度人经》与宋徽宗朝的“必然”联系，就在于构经所依持的合法性基础——“壬辰”谶纬之上，因此第二节即考察此一观念。本章拟从多个角度考察宋本《度人经》成立的历史。

第一节 宋本《度人经》的成立背景

以往对北宋道教发展及道教与封建政权的互动研究，多倾向于列举史料来勾勒这种互动关系的发展始末，这种方法更多地着墨于

描述“是什么”，对现象背后的逻辑，即“为什么”的问题讨论得稍显不足。宋本《度人经》是一部宗教典籍，本书研究的是其思想观念和发展逻辑，因此拟不对历史材料多作罗列，而是分析其产生的内在逻辑脉络。本书认为，宋本《度人经》的产生，从内部原因来看：魏晋时期上清、灵宝在信仰层面发生了融合，这种融合成为《度人经》传统特别是宋本《度人经》的底色。古本《度人经》也因其特殊的功用和便利的实践方式逐步在古灵宝经中脱颖而出。除了音诵科仪外，道士们通过“裂字为符”“破章为句”“分经为法”的形式，构造了大量依傍于古本《度人经》的符咒、法司和斋醮仪式，流传广泛。

从外部原因来看：“真文”“天书”在历史上与封建皇权的互动联系最为密切。道教认为，政局、世道的混乱是六天故气横行的表现，道经“降世”的目的之一就是三天正气去除六天故气，因此凡是朝代更迭时流行的道经，多带有明显的咒术化特征，唐末流行的《太上洞渊神咒经》即属此类。“真文”“天书”又引向道教的“壬辰”说。正因为存在“壬辰”真经“降世”，符应长生大主“临凡救世”、整顿道教的观念，才促使宋徽宗等人在北宋末年的乱世之际，集合道教之力编造了宋本《度人经》。宋本《度人经》的产生，是上述内因与外因共同作用的结果，对之的考察也自然引向宋本《度人经》的神谱叙事。

一 五符传统与“灵宝中乘之道”的产生

学界一般认为灵宝五符是最早出现的灵宝经。据陈国符先生考证，《抱朴子内篇·辩问篇》有所谓的“灵宝经有正机平衡飞龟授秩凡三篇，皆仙术也”，以及《遐览篇》所说的“正机”“平衡”“飞龟振经”三篇，即指灵宝经。^①《辩问篇》中又伪称大禹、吴王、仲尼等咸知灵宝五符，其神话叙事极为复杂，显示出灵宝五符的成书经历了一个非常复杂的过程，从中可见多种宗教观念的融合情况。若以葛洪生卒为下限，灵宝五符很可能在汉末即已经存在。现存明版《正

^① 陈国符：《道藏源流考》，中华书局1963年版，第62—66页。

统道藏》所收录之《太上洞玄灵宝天文五符经序》有与葛洪所记重合之处，故学界多认为此经即灵宝五符。灵宝五符的构成和传衍，体现着魏晋上清经派的影响，上清试图将灵宝的思想与信仰纳入到自身的架构中来。这表现为：

一方面，上清经派意图为灵宝五符所涉及的神话传说蒙上上清色彩。依托于灵宝五符及《抱朴子》等道教文献而修持的道教团体，从后世所流传的材料如《真诰》等所记来看，几乎均为丹阳葛氏的族裔，因此学界将奉持古灵宝经者称作“葛氏道”或“灵宝派”。史书对于葛氏道构造经书的记述极少，除了从《抱朴子》推论葛氏道传承有《灵宝五符》外，尚有《真诰》记载：“复有王灵期者，才思绮拔，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。”^①王灵期是东晋著名道士，他见到《灵宝》经过葛巢甫的增益之后“风教大行”，遂向许丞求取上清经典。求到后，“乃窃加损益，盛其藻丽”，照着王褒、魏华存等上清真人传记所记载的经目，创作了一批新的上清经。葛巢甫构造的《灵宝》具体为何经史料失载，综合晋隆安元年（397年）他将所构造的《灵宝》传予道士任延庆、徐灵期，灵宝经“遂行于世”等情况来看，葛巢甫所造的经书当有一定的数量和影响。^②

灵宝五符不但传于葛氏道，上清杨、许亦有传授。《真诰》记载：“杨书《灵宝五符》一卷，本在句容葛粲间。泰始某年，葛以示陆先生。陆既敷述《真文》《赤书》《人鸟》《五符》等，教授施行已广，不欲复显出奇迹，因以绢物与葛请取，甚加隐闭。”^③杨羲手书的《灵宝五符》，是从魏夫人长子刘璞处得来。《真诰·翼真检第二》

① [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第575页。

② 因此学界对之产生了种种不同的看法，有认为葛巢甫构造今《太上洞玄灵宝天文五符经序》者，有认为葛巢甫构造古灵宝经中的“仙公系”者，有认为“元始系”成于葛氏道之手，也有人认为葛巢甫所构造的是古灵宝经中的“灵宝赤书五（玉）篇真文”，依据现有材料无法取得共识。但无论如何，《太上洞玄灵宝天文五符经序》与灵宝五符的联系很深，很可能两者为同一部经。

③ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第581页。

云：“杨先以永和五年己酉岁，受《中黄制虎豹符》。六年庚戌，又就魏夫人长子刘璞受《灵宝五符》，时年二十一。”^①“六年庚戌”即永和六年（350年），杨羲尚未成为灵媒。按《上清源统经目注序》的记载，刘璞是杨羲现实中的师父，是上清经法从魏华存向杨、许传递的关键人物。^②

前揭陆修静从葛粲处请取的杨羲手书灵宝五符，亦当与陆所传的五符不同，否则陆修静也不会将之秘藏。从陶弘景对此事的记述来看，上清经派甚至对灵宝经也有一定的话语权。陶弘景多次提到五符，但几乎都是只提五符而不提“灵宝”二字。他在《真诰》中数度提到五符，都有意与陆修静所传五符相区别。陶弘景认为陆修静搜集的杨、许手书多为伪作，《真诰·甄命授第四》指出“右四条别一手书，陆修静后于东阳所得，不与诸迹同，辞事伪陋不类真旨，疑是后人所作。乐子长非受五符者”^③，与今本《太上洞玄灵宝天文五符序》卷中所谓“霍林仙人授乐子长，隐于劳山之阴”^④之说陡然有异。

改造五符传说，体现着两派对五符的正统性的争执。陶弘景将灵宝五符的神话与茅山联系起来，《真诰》指出：“夏禹诣钟山，啖紫柰，醉金酒，服灵宝，行九真，而犹葬于会稽。”陶弘景批注云：“此事亦出五符中。茅传又云：受行玄真之法”^⑤，而今本《太上洞玄灵宝天文五符经序》里并没有相关记载。王宗昱认为，陶弘景将龙威丈人得到灵宝五符之处附会为茅山，是出于有意改造灵宝五符的古老传说为上清经派所用的目的。^⑥陶弘景也不认同灵宝祖师葛玄，《真诰·稽神枢第二》指出：“问葛玄：（答）玄善于变幻，而拙于用身，

① [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第592页。

② “华存以咸和九年，岁在甲午，乘麴轮而升天。去世之日，以经付其子道脱，又传杨先生讳羲。”参见张君房编、李永晟点校《云笈七签》第1册，中华书局2003年版，第49页。

③ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第264页。

④ 《道藏》第6册，第319页。

⑤ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第381页。

⑥ 王宗昱：《〈太上灵宝五符序〉里的传说》，会议论文，收入《2006道文化国际学术研讨会论文集》。

今正得不死而已，非仙人也。”^① 陶著《真灵位业图》更认为葛玄“下为地仙”，与“仙公系”灵宝经中神通广大的葛仙公形象相去甚远。^②

另一方面，上清与灵宝共用信仰资源，上清吸收了一些与五符有关的信仰实践。在神灵信仰方面，最典型的例证是上清信仰中的“南极上元君”与灵宝的南方赤帝一步步融合，成为宋本《度人经》的主神长生大君。本书将在第二章对此神格进行详细辨析，此不赘述。在信仰实践方面，二者的融汇更为明显。以“守一”之法为例，《抱朴子·地真篇》中葛洪指出，“一”是天、地、人、神的根本，正是《老子》中所说“恍兮惚兮，其中有物”的“物”，他更引“仙经”说：“子欲长生，守一当明；思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆”^③，此句见于今本《太上洞玄灵宝天文五符序》。但葛洪随后指出“一有姓字服色”，“却行一寸为明堂”云云，则非今本《太上洞玄灵宝天文五符序》所有，却可见之于上清经《金阙帝君三元真一经》。

今本《太上洞玄灵宝天文五符序》的末尾有夏禹所说的真一之法，其中有“有一能通神，少饮约食，一乃留息，临危不疑，一为除灾，天祸在前，思一得生”^④之谓，正与《金阙帝君三元真一经》中“饮食念一，喜乐念一，哀戚念一，疾病念一，危难念一，履水火念一，乘车马念一，有急念一，人之念一，举止属目，念亦多矣，思念专矣”^⑤相对应，此段亦可见于号称“上清三奇”之一的《素灵洞玄大有妙经》^⑥。夏禹所说“人能存一，一亦存人”^⑦，也与金阙帝君所说的“子能守一，一亦守子，子能见一，一亦见子”^⑧寓意相合。

① [日] 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真浩校注》，第459页。

② [日] 神冢淑子：《六朝灵宝经中的葛仙公（上）》，《宗教学研究》2007年第3期。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1986年版，第327—328页。王明先生指出“仙经”即指“五符”，《太上洞玄灵宝天文五符序》早于《抱朴子》。

④ 《道藏》第6册，第343页。

⑤ 《道藏》第4册，第549页。

⑥ 《道藏》第31册，第410页。

⑦ 《道藏》第6册，第343页。

⑧ 《道藏》第4册，第549页。

《抱朴子·地真篇》在论“守一之法”时，提到“出中庭视辅星”，以及“向北思见辅星”，其更详细的实践方法可见于涓子从东海青童君所受的《金阙帝君五斗三元真一经口诀》。从这些经典可见上清、灵宝修道观念的融合情况。

修炼工夫相互融合，还体现为上清经派将灵宝五符化为己用。前文指出，上清经派传承有杨羲手书的五符，与陆修静所传的灵宝五符大有区别，以至于陆修静不能容忍杨书五符流传出去。杨书五符究竟什么内容，现已无法窥得全貌，但在上清重要经典《洞真太上紫度炎光神玄变经》中，记载了一种名为“流火金铃”的法器，其修炼方法中有佩戴五符的要求。经文指出“求仙之夫，先无五符佩身，五岳仙官不卫兆形”^①，五符是由光、紫云、灵文等“积七千年”所化，因对应于五方五官，又叫作“五帝流铃五符”，具体包括“青帝碧霞流铃登空步虚上符”“赤帝丹霞流铃登空步虚上符”“白帝青霞流铃登空步虚上符”“黑帝绿霞流铃登空步虚上符”和“黄帝苍霞流铃登空步虚上符”。《道教义枢》指出灵宝经之来历：“本文名空阵赤书，景皇真文，初应唯一文之经，随五帝所掌，开为五篇，……《五老玉篇》，皆空洞自然之文也。”^②光、云和灵文都是灵宝经的神学观念，“流铃五符”的青、赤、白、黑、黄五帝正是代表五方、五行的灵宝五帝。

“玄、元、始”三气经过火炼而成真文云篆的观念，被宋本《度人经》所继承。《洞真太上紫度炎光神玄变经》中的“紫度炎光中方内存招无洞观天上法”，及《龟山玄篆》所记述的“南方上元禁君之法”等，均被两宋《度人经》传统下的经法、道法科仪所吸收。但需要指出的是，经过南朝陆修静、唐末杜光庭等人整编增添灵宝斋醮科仪之后^③，灵宝与斋醮的关联性益深，以至于提及灵宝自然衔接斋醮，灵宝本身的守一、存一之法逐步融入科仪之中，其真一五芽法等则被两宋兴起的《度人经》传统所吸收以作内炼之法。

改造吸纳五符，体现着上清对于道经判教的认知，上清经派将灵

① 《道藏》第33册，第558页。

② 《道藏》第24册，第817页。

③ “至宋文、明二帝时，简寂陆先生修静，更加增修，立成仪轨。于是灵宝之教，大行于世。”见《道藏》第6册，第376页。

宝经纳入自身的修道体系，在三洞建制中将之列为中乘之道。陆修静四处收集道经，于句容茅山受季真处求得上清经，立崇虚馆，“真经尽归于馆”。^① 陆又得《三皇文》，《云笈七签》载：“石室所得，与今《三皇文》小异。陆修静先生得之，传孙游岳。”^② 他又从句容葛粲处得到一些灵宝经书，将所得分为“元始旧经”和“仙公所察”两类。^③ 陆修静依靠丰富收集（可能有1228卷之巨）编订经目、删订经书并且整理斋醮科仪，于泰始七年（471年）撰《三洞经书目》上呈宋明帝。他将道教经书分为“三洞”，即洞真、洞玄、洞神三部，洞真部以上清经为主，洞玄部以灵宝经为主，洞神部以三皇经为主，这就是所谓“总括三洞”。^④

建制上将灵宝经（洞玄部）排在第二位，很可能与灵宝经为灵宝君所说，位于三清天的第二位阶上清境有关。《三洞并序》指出，洞真为天宝君所说，洞玄为灵宝君所说，洞神为神宝君所说，“三洞者，洞言通也，通玄达妙，其统有三，故云三洞”^⑤，而且“《洞真》以不杂为义，《洞玄》以不滞为名，《洞神》以不测为用”，“皆能通凡人圣，同契大乘，故得名洞也”，三洞的分判并不涉及教法的高下之分。若按照灵宝经自己的记述和判教，灵宝经是元始天尊火炼真文所成，地位十分崇高。如《元始五老赤书玉篇真文天书》指出：“出于空洞自然之中，生天立地，开化神明。上谓之灵，施镇五岳，安国长存，下谓之宝，灵宝玄妙，为万物之尊。”^⑥ 记述灵宝降经神话的《灵宝

① “简寂陆君南下立崇虚馆，按黄素方，因缘值经，准法奉修，亦同师授。其陆君之教，杨、许之胄也。”见李永晟点校《云笈七签》第1册，第69页。

② 李永晟点校：《云笈七签》第1册，第91页。

③ 陆修静曾整理过《灵宝经目》，1974年日本的大渊忍尔在敦煌资料P.2861和P.2256之中缀合出一个他定名为“宋文明《通门论》”的文本，这个文本的后部分，是标注“陆先生所出也”的佚失已久的陆修静《灵宝经目》。见〔日〕小林正美《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年版，第131—135页。另见刘屹《敦煌道经与中古道教》，甘肃教育出版社2013年版，第129—133页。另有一些敦煌本《灵宝经目》未著录但属于古灵宝经范围的经目，见王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局2002年版，第836页。

④（元）刘大彬：《茅山志》，《续修四库全书·史部·地理类》，上海古籍出版社2002年版，第50页。

⑤ 李永晟点校：《云笈七签》第1册，第86—87页。

⑥ 《道藏》第1册，第774页。



略记》也认为灵宝是元始天尊所授的“大乘之法十部妙经”^①。

但《三洞并序》接着指出元始天尊为度化“圣、真、仙”，分别说洞真、洞玄、洞神，其中洞玄是“中乘之道也”。如此排序的原因是为引导修道者由浅入深，“渐升上境”，那么“中乘之道”的说法就是一种教法的分判而非简单的排序，这种分判将上清经作为大乘，灵宝经作为中乘，三皇经作为小乘，矮化了灵宝经。三洞说出现后，取代了原来不涉及高下的区分法，结合法箓，变成了修道者修炼和授箓的节次。

“中乘之道”的成立体现着上清经派对灵宝经的话语权。正因为上清经把灵宝经纳入自身的工夫节次中来，将灵宝视作中乘，才有着前文《三洞并序》中所说的接引修道者的次第。若依照盛唐著名道士朱法满（？—720年）的总结，即“上清为大洞，是大乘，洞玄灵宝是中乘，洞神三皇为小乘”^②，这个观念也见于“上清三奇”之一的《素灵洞玄大有妙经》之中。该经指出“经有三品，道有三真”，修道者应从下向上依次修持，“不得越略”。下品是“三皇内文天文大字”“九天之箓”以及“黄白之道”，前者是经过上清经派传承改造的《三皇内文》，称“天文大字”，正是现今《正统道藏》中收录的《洞神八帝妙精经》，其后附有帛和、葛洪按语。^③ 中品即“灵宝洞玄”（灵宝经），信仰者依之只能成就下方地仙。上品自然是上清经典，主要是《大洞真经》《唯一宝经》和《大有妙经》，但三者只传上真，不传普通人。作为普通人，要从《三皇内文》开始，成真之后才能转为修持上清经。本来处于中乘的灵宝经反而成为普通人修道的上乘，这也为灵宝经的地位留了余地。^④

① 李永晟点校：《云笈七签》第1册，第39页。

② 《道藏》第6册，第986页。

③ 《真诰·甄命授第一》之《道授》指出：“（裴）君曰：仙道有三皇内文以召天地神灵。右世中虽有，而非真本。”参见〔日〕吉川忠夫、麦谷邦夫编《真诰校注》，第170页。说明上清派人将自己传承的《三皇内文》视作真本，涉及对洞神部经书的话语权争夺。

④ 同样的观念，还可见于《灵宝经目》著录未出，但事实上又被构造出来的《洞玄灵宝丹水飞术运度小劫妙经》中。该经作为一部古灵宝经，主要宣传推重灵宝经和灵宝真经的神学观念，但在经文的后部分，提到“学士熟看五千文、洞玄真文、大洞三十九章”，并将此三者与“三皇内音”并列为文，亦体现了将大洞真经涵摄其他诸经的判教体例。

《素灵洞玄大有妙经》的这种排序，是改造《太上洞玄灵宝五符序》中黄帝求取灵宝经的神话的结果。《太上洞玄灵宝五符序》指出，黄帝在从天真皇人学灵宝五符之前，先修《天皇真一之一经》，但不能解“三一真气之要”，因此云游四方，遇到紫府先生，受《三皇内天文大字》，接着从大隗君黄盖童子和玄女处，分别受《神仙芝图》和《金液九转神丹经》。^① 上述提到的经典中，《天皇真一之一经》正对应《洞神八帝妙精经》中的谈论三一的《三皇三一经》部分，《神仙芝图》和《金液九转神丹经》即《素灵洞玄大有妙经》所谓“九天之篆”“黄白之道”。由此可以看出，上清《素灵洞玄大有妙经》的相关经文完全按照《灵宝五符序》的论述模式编订，将灵宝派的神话叙事契入上清的神话叙事之中。

随着历史的发展，古灵宝派（葛氏道）的话语权逐步被上清派所掌握，古灵宝的重要典籍《太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀》也体现了这点。此经已佚，敦煌存有残本。经中借葛玄之口，要求其后代子孙若有信道学道者，应以“上清道业众经传之”^②。葛玄被改造成“三洞大法师”的形象，固然可以说是“仙公系”的造经者出于抬高其信仰的目的，但要求自己属于葛氏道的徒众去学上清经，恐怕难脱上清影响的印痕。

唐代“灵宝中乘之道”的说法似乎与佛教三乘之说有关。高道杜光庭认为三洞三十六部经可以统分为三乘，包含洞真大乘，洞玄中乘，洞神小乘，这与魏晋时的三洞观念无甚区别。^③ 但他在《道德真经广圣义》将洞真大乘对应“救度兆人”，洞玄中乘对应“开度人天”，洞神小乘对应“开度万品”^④，三洞已有了救度对象与数量的区别，与佛教《法华经》分别用“牛车、鹿车、羊车”来代表

① 据神冢淑子的观点，《真一自然经》与被拟为《太上太极太虚上真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀上》的敦煌抄本“伯2452”相关，《道教义枢》引文中“至从孙巢甫”以后的部分，应该是后人添加的。

② 《中华道藏》第4册，第100页。

③ 《道藏》第9册，第509页。

④ 《道藏》第14册，第319页。

佛教大小乘中的“声闻、缘觉、菩萨”有一定关系。进入宋代，“灵宝中乘之道”的观念自然而然地被《度人经》传统内的经典和道法科仪所继承，上清、灵宝的融合，成为两宋《度人经》传统的底色。

上清传统的信仰实践虽然丰富，但缺少多样化的“度人之法”。在经过陆修静、杜光庭等高道整理增编之后，灵宝斋醮科仪异常丰富起来。以道法科仪为重点的宋元新道派自然要特别突出灵宝的地位，因此上清所设计的、将灵宝列为中乘的实践次序似乎已不适用。如金允中就指出“玉清洞真本无章奏文移”，灵宝道法“虽为中乘之道，实贯通三洞，总备万法，端本澄源，学者当知其始终”^①，而且“灵宝为中乘之极品，正一而下，诸法不得跨越灵宝故也”^②。也就是说，虽然依旧自称中乘，但灵宝斋醮具有高超性，这里的中乘已经与上清经所设置的中乘含义完全不同了。

还应关注的一个现象是，灵宝科仪和宋元新出的灵宝法都本自古灵宝经，在构造这些新仪新法时，为了顺畅地加入上清元素，灵媒杨羲被列入了古灵宝经的传承表中。《灵宝玉鉴》在申明灵宝法的传承谱系时提到“四译成书”^③，将杨羲也视作葛玄弟子。王契真在《上清灵宝大法》中更详说道：“仙翁遗于上清真人杨君，总其上清洞玄、玉清洞真二品之经法。”^④上清真人杨君即杨羲。将杨羲列入灵宝经、法的宗师行列，是出于为《度人经（法）》中的上清元素寻找一个权威来源的目的，证明其法是取自洞玄、洞真二品的精华。两宋新道派的侧重点虽各有不同，但基本特征之一就是上将上清存思工夫（内炼）与灵宝斋醮道法科仪相结合。如南宋时出现的改造《大洞真经》而成的《大洞仙经》及大洞法，多模仿灵宝设斋行醮的形式，未脱离这一特征。^⑤

① 《道藏》第31册，第356页。

② 同上书，第401页。

③ 《道藏》第10册，第139页。

④ 《道藏》第30册，第654页。

⑤ 李志鸿：《天心正法研究》，第65页。其文中“大洞法”，应是前述所指的上清大洞经法派。

由上所述，从上清有意识地吸纳和改造灵宝（主要是五符传统），再经由“三洞”与“灵宝中乘之道”的定位将古灵宝经纳入第二序列，弱化了灵宝派（葛氏道）的宗派身份，这种上清、灵宝合宗但更尊上清的发展趋向奠定了两宋间《度人经》传统的底色，宋本《度人经》中大量的上清特征就是这种影响的表现。而借古本《度人经》成立的法派通过突出新编、新造灵宝道法的地位为“灵宝中乘之道”赋予新内涵，试图将上清和灵宝混作他们共同的权威来源，这基本上是两宋及之后《度人经》传统下各分支的共同特征。

二 《度人经》地位的擢升与佛教的关系

魏晋时期，道教思想家如陆修静等多围绕古本《度人经》来编篡斋醮科仪，还没有注重发挥其思想性。南齐严东对该经的注解是现有文献中最早的一部，被收入北宋道教思想家陈景元编辑的《元始无量度人上品妙经四注》之中。唐代的道佛辩难中，古本《度人经》常被佛教引用，如辩僧玄嶷和法琳的《甄正论》《破邪论》等涉及护教、道佛争论的内容中，都大量地使用了古灵宝经的思想和信仰内容，其中可见对古本《度人经》的引用。他们争辩的“假想敌”正是以古灵宝经或者说“灵宝派”为代表的道教。

入唐之后，古本《度人经》出现了薛幽栖、李少微、成玄英三个注本，一些古本《度人经》的读诵者——如尹文操^①、赵惠宗^②、叶藏质^③等人的事迹和“灵验感应”流传开来。《唐会要》记载，唐穆宗长庆二年（822年）五月，皇帝下令以《度人经》作为道士资格的

① 尹文操（622—688年），唐初陇西天水（今属甘肃省）人，对《西升》《灵宝》等经颇为通达。其事迹见《大唐宗圣观主银青光禄大夫天水尹尊师碑》，载《道藏》第19册，第550—552页。

② 赵惠宗，生卒不详，《历世真仙体道通鉴》第41卷记载：“唐明皇天宝末还峡，忽于郡之东北积薪自焚，俟庶悉往观之，惠宗怡然坐火中诵度人经，斯须化为瑞云仙鹤而去。”见《道藏》第5册，第337—338页。

③ 叶藏质，生卒不详，为叶法善后人，主持天台山玉霄宫叶藏质，唐懿宗时尚在世。《历世真仙体道通鉴》第40卷有其传，称其“日诵道德、度人二经，晚年尤精符术，请之者如织”。见《道藏》第5册，第329页。



考核科目，文献指出，“诸色人中，有情愿入道者，但能暗记《老子经》及《度人经》，灼然精熟者，即任入道”^①，古本《度人经》已进入皇室视野，而朱法满^②、张万福^③、杜光庭等人，在新编修的斋醮科仪中积极运用古本《度人经》，该经在道、俗两界都很有生命力。

魏晋时期，古本《度人经》的地位被不断突出，可能与当时佛道间的激烈义辩有关。自传入中国以来，江南地域的佛教界普遍重视思想义理的研究和发挥。东晋时期的佛教理论家们尝试以玄学对有无本末问题的理解和方法论来解析、发挥佛教义理，玄学的“贵无”“崇有”“独化”等观点客观地影响了佛教理论家们对般若学的理解，孕育了一批“玄、佛合流”的理论成果，有六家七宗之说，各出异义。牟宗三先生在《才性与玄理》中认为魏晋名士人格之特征为“清逸、俊逸、风流、自在、清言、清谈、玄思、玄智”^④，这些名士风范甚至影响了同期的佛教僧侣，有些僧侣喜读道书，行事有名士之风。

佛教的兴盛不可避免地影响到道教的发展，古灵宝经创立并流传的时期（420—589年）正是南北朝分治时期，南方有以京师建康（今南京）为中心的宋、齐、梁、陈四个朝代，北方则包括北魏、东魏、西魏、北齐和北周五个朝代。从佛教角度来看，地域的差异成就了“南方重义理，北方重止观”^⑤的发展特点。中国人通过玄学掌握了佛教般若学说，而佛教深邃的义理和多样的信仰也影

①（宋）王溥撰：《唐会要》，（日本京都）株式会社中文出版社1978年版，第867页，但材料也指出若不能诵《度人经》，也可以替代以其他经书，唐代对道流的任用有很大的灵活性。

② 朱法满，生卒不详，唐玄宗时人，自称三洞道士，编纂有《要修科仪戒律钞》，曾驻锡杭州天柱观。

③ 张万福，生卒不详，唐玄宗时人，三洞高功，曾为金仙、玉真二位公主授箓，著有《三洞众诫文》《三洞法服科戒文》《传授三洞经戒法策略说》《醮三洞真文五法正一盟威策立成仪》《洞玄灵宝无量度人经诀音义》《太上洞玄灵宝三洞经戒法策择日历》《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》等文。

④ 牟宗三：《才性与玄理》，广西师范大学出版社2006年版，第58页。

⑤ 汤用彤先生指出：“南朝人士偏于谈理，故常见三教调和之说。内外之争，常只在理之长短。”见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》（增订本），北京大学出版社2011年版，第233页。

响了道教发展。此时产生并流传于江南一代的上清经与灵宝经，在学理和思想建构上难免受到佛教影响，佛道因此多有辩难。

刘宋末年，南朝道士顾欢作《夷夏论》讨论道佛关系，他认为道佛并无高下，“道则佛也，佛则道也”，但道教乃“华教”，佛教乃“夷教”，而且佛教不尊礼法，“下弃妻孥，上废宗祀”，不合乎中国传统，因此应当废除。顾欢的“夷夏之分”代表当时很大一批道教徒的观点。差不多同时期张融撰写的《门律》、唐代李仲卿所作《十异九迷论》、刘进喜所著《显正论》等都不出“夷夏之分”的基本论点，但古灵宝经却有所不同，它虽然秉持东晋时期《化胡经》的基本论调，却不把佛教视作异端，也不似顾欢等人认为佛教只适用于“狄夷”。古灵宝经代表着另一种缓和的“化胡传统”，除了改造佛典作为构造道经的素材外，它任意“嫁接”佛教人物、神灵与道教神灵的本生故事，将佛教徒列入传承谱系，以将佛教人物、神灵“道教化”，将佛教视作“佛道”而充作道教的一派。

《云笈七签·三洞品格》转引《栖山神咒八威召龙神经》云：“徐来勒等三真，以己卯年正月一日日中时，于会稽上虞山传仙公葛玄，玄字孝先，后于天台山传郑思远、竺法兰、释道微，道微传吴主孙权等。”^①这一段记载同样见于《太上灵宝唯一洞玄真一自然经诀》以及《洞玄灵宝玉京山步虚经》中。竺法兰、释道微均为僧人，将葛玄视作僧人之师，古灵宝经的撰著者以写入经典的形式为“道为佛师”作了定论。宋代文献《混元圣纪》与《三洞群仙录》^②中，竺法兰的故事有了细节：他询问葛玄道、佛孰优孰劣？葛玄指出，释迦牟尼前生服用了一升太上金液，所以身如紫金，号“金仙氏”，道、佛二者并没有优劣之分。宋徽宗将佛称作大觉金仙即与此传说有关。

面对佛教挑战，以古灵宝经为代表的道教经典展现出一种特殊姿态——将佛教视作自己的一部分。如伯夷指出：“与化胡说一致，完全正统的道教不过是将佛教视为对道的一种曲解，对他们来说，佛教

① 李永晟点校：《云笈七签》第1册，第94页。

② 《道藏》第17册，第849页；《道藏》第32册，第329页。

并不是一种不同的宗教，而是他们自身的一个低劣版本。”^①这种姿态也见于署名“刘宋天师道士徐氏撰”的《三天内解经》，经中将道教分作三支，分别是“无为大道”“清约大道”和“佛道”^②，三者同出于太上老君，但“外胡国八十一域”因为“阴气”过于强盛，只得以佛道化之。《真诰》也认为真人裴青灵有“弟子十八人学佛”^③。

对僧人而言，顾欢等人强硬的争论和辩难对佛教“杀伤力”并不大，反而如古灵宝经这种柔性手段更令他们反感，因此古灵宝经成为道佛辩难中的重点“靶子”，常被佛教徒拿来批驳。辩僧玄嶷和法琳的《甄正论》《破邪论》等涉及护教、道佛争论的作品中，古灵宝经都是重点批判的对象。他们尤为反感道经化用佛教的观念，如玄嶷《甄正论》特别针对古本《度人经》中出现的“诸天信仰”^④和“璇玑停轮”等进行了批驳。这些批驳将古灵宝经及古本《度人经》置于风口浪尖，反而增加了《度人经》的知名度。

可能受到佛性论的影响，古灵宝经在道教中首提道性之说，并有一些重玄学方论法的苗头。竺道生法师提出“涅槃佛性论”论证“一阐提”也有佛性，在南北朝时期掀起了一个讨论佛性的论辩高潮，道教也受到影响。《洞玄灵宝本相运度劫期经》明确提出“大千之载，一切众生悉有道性，一切众生得道成仙，号曰世尊”^⑤，将道性视为一切众生皆有的禀赋，与道同一。《太上洞玄灵宝开演秘密藏经》中说“一切法性即是无性，法性道性，俱毕竟空”^⑥，这种对道性的诠释受到佛教般若性空思想的很大影响。古灵宝经的道性观念尚

① [美] 伯夷：《道教研究论集》，第98页。

② 如《太上洞玄灵宝天尊说济苦经》所说：“一者无极大道，二者无上真正道，三者无为太平清约大道。”见《道藏》第6册，第285页。

③ [日] 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第446页。但陶弘景同时指出，这些弟子有些是胡姓，似乎暗示其学佛只是随胡人传统。

④ 玄嶷对《度人经》化用佛教概念十分反感，如他指出：“案灵宝伪经有三十二天。其天自下而上重叠置之。……总是伪立。何以知者？今据二十四天名昙誓天，第三十一天名梵度天，窃寻昙梵二字，此土先无，玉篇、说文、字林、字统、竟无此字。昙梵二字本出佛经。”《甄正论》卷1，《大正藏》第52册，第561页下。

⑤ 《道藏》第5册，第853页。

⑥ 同上书，第900页。

不完善，对于道性与众生性的关系是同是异等问题没有进行有条理性的回答，但“无量度人”思想的提出，暗示了众生具有“可度的平等性”之性，灵宝的斋醮科仪之所以被认为有效，正是建立在一种“呼之欲出”的人的本质的平等观念之上。灵宝中没有“一阐提”的划分，也没有“不可度”之人，不能不说是道教在本有“人论”观念上受到佛教“涅槃佛性论”影响的结果。

古灵宝经特别是古本《度人经》中音诵诸天名讳的信仰实践，很可能受到了魏晋时期流行的佛教净土信仰的影响。净土宗是中国传统佛教宗派之一，以宣传佛国净土的“功德庄严”和鼓励信徒求生彼国为基本信仰。后汉支娄迦谶译介的《佛说无量清净平等觉经》^①，刘宋沮渠京声译介的《佛说观弥勒菩萨上生兜率陀天经》分别宣传以阿弥陀佛极乐世界和弥勒菩萨兜率天宫为主的佛国净土。东晋时期杰出的佛教学者道安（312—385年）发愿兜率净土，著名的高僧慧远（334—416年）则发愿极乐世界，在庐山成立莲舍，组织念佛团体，被后来的净土宗追为“初祖”。^②

三国时期魏国康僧铠译《佛说无量寿经》中，对“持名念佛”的论述主要集中于“四十八愿”中“第十八愿”，其内容是：“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉，唯除五逆，诽谤正法。”^③ 弥陀净土宗的基本信仰实践即通过念诵阿弥陀佛的名号求生极乐净土。相对于弥陀净土，弥勒净土则提倡多种修行并行，如《佛说观弥勒菩萨上生兜率陀天经》也将扫洒、读经、供养等列为往生条件，但仍突出持名的意义，如经文指出：“虽不断结如得六通，应当系念念佛形像称弥勒名……命终之后譬如壮士屈伸臂顷，即得往生兜率陀天。”^④

① 该经其他译本尚存的有三国时期吴国支谦译《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》，三国时期魏国康僧铠译《佛说无量寿经》等。

② 慧远与净土宗的关系一直是学界争论的问题。谢灵运《庐山慧远法师诔》中，只谓其“众僧云集，勤修净行”。慧远与净土宗的关系很可能是后人的建构，但他是历史上早期的净土信徒这一点没有疑问。

③ 《佛说无量寿经》卷1，《大正藏》第12册，第268上。

④ 《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》卷1，《大正藏》第14册，第420上。

持名修行也是早期道教重要的信仰实践方式之一。在道教中，神灵之名有名讳、秘讳之分。现已很难确定哪部道经最早出现以名讳、秘讳作为信仰实践，但道教大量包含这类神灵名讳的道经均出现于魏晋时期，上清经与灵宝经中均可见。如重要的上清道经《洞真太上太霄琅书》提出九重天宫的说法，而且将持诵九重天宫天神名讳的方法视作重要的修行工夫。经文指出：“修行上道，求仙度世，宜知天王讳字。知者九天别（列）名，玄以紫气覆荫其身，神兵卫己，令得九天秘书，寿同九天之数。”^①此外尚有各种身神的名讳，信仰者必须熟知其内容和神灵的形象，才能够取得相应的效果。正因为上清经对名讳的突出，隋唐时代的道徒们专门从各种上清经中抽取天神高真的名讳而编辑了一本《上清众经诸真圣秘》，以方便记忆和使用。

持名修行在古灵宝经中也有体现，以古本《度人经》为例，该经首次提出三十二天的诸天架构，这一架构很快取代了上清的九天结构，经中的三十二天天帝成为道教最普遍的信奉对象。古本《度人经》的修道方法即依照一定的程序、配合一定的音律诵念这些天帝的名讳。诸天名讳虽然都是汉字，但不能以汉音读之，而要以“正音”读诵。古本《度人经》对诸天名讳的推崇采用了与上清经和佛教净土宗同样的模式，夸耀仅读诵名讳即具有生天的“功德”。^②

净土信仰将佛教的教义和信仰实践集中于阿弥陀佛或弥勒菩萨的名号之上，极易为普通民众所掌握，而且该信仰对名号“功德”的推崇也极易在僧俗中找到响应，如东晋竺僧显的事迹——“以晋太兴之末，南逗江左，复历名山，修己恒业，后遇疾绵笃，乃属想西方，心甚苦至，见无量寿佛，降以真容”^③，是当时这些追求净土者的写

① 《道藏》第33册，第648页。

② 如敦煌本古本《度人经》中指出：“有知其音，能斋而诵之者，诸天皆遣飞天神王，下观其身，书其功勤，上奏诸天，万神朝礼，地祇侍门，大勋魔王，保举上仙，道备克得，游行三界，升入金门。”参见《中华道藏》第3册，第330页。

③ 《高僧传》卷5，《大正藏》第50册，第395页中。释圣凯考据了《高僧传》中所载之净土实践者，见释圣凯《晋唐弥陀净土的思想与信仰》，中国社会科学出版社2009年版，第4页。

照。魏晋时期《度人经》持诵者的情况并不明晰，但我们反观佛教文献特别是《甄正论》等佛道辩难材料时可以发现，迟至隋末唐初《度人经》已经在民众中颇受推重，其基本观念已经成为当时道教信仰的共识。至唐末道士闾丘方远撰著《太上洞玄灵宝大纲抄》时指出：“都五十八卷，其经旨在此《度人经》中”^①“近代诵咏此经感应不少”。《度人经》受到推崇的原因，是道教徒们逐渐将该经视作道典的精华，经中的神名便于持诵，易获“感应”。

古灵宝经对佛教观念的模仿和化用，引起了佛教的关注和反抗，反而提升了古灵宝经的影响，而《度人经》中的信仰观念和便利的操作模式也加速了其传播的过程。这也显示出一个有趣的现象，即道教与佛教存在一种特殊的竞争关系，道教吸纳了佛教的大量因素，但道教并非简单机械地模仿，而是化用佛教的观念以为我用。

三 “真文”“后圣”与道经的政治意蕴

宗教经典是宗教理念的文字化，是宗教神性的表达方式之一。一般而言，宗教都有着特殊的经典神话，都宣称具有一个神圣的来源，如犹太教的《妥拉》被认为是由先知摩西记述的上帝启示，其中的诫命更被神化为由上帝在西奈山颁布。佛教的经典一般都由释迦牟尼讲述，以“如是我闻”作为真经的钤印。道教也有特殊的构经神话，不同于其他宗教，魏晋时期的上清经及灵宝经均自称其经文来自“真文”。^②“真文”亦有“灵文”“天书”“天文”等称呼，它不是由神灵创造，而是源自自然的光气，凡夫俗子不能识得这种“真文”，必须经由其他仙真破译和转述。

上清经据称由杨羲、许谧等人“通灵达神”而降，其中得自清虚小有天王等仙真降授的真经有三十一卷，“真诰”大小小小有几十篇（卷）之多。撰写《真诰》时，陶弘景四处收集杨、许降经，对这些经书进行了初步编辑，他指出：“伏寻上清真经出世之源，始于晋哀

^① 《道藏》第6册，第376页。

^② 道教经典出世神话与中国传统的河图洛书，以及佛教的文字观的有关，参见[日]神冢淑子《六朝道教の思想研究》，东京创文社1999年版，第416—438页，以及谢世维《天界之文——魏晋南北朝灵宝经典研究》，台湾商务印书馆2010年版，第64—124页。

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，并弟三息，上计掾某某。二许又更起写，修行得道。凡三君手书今见在世者，经传大小十余篇，多掾写，真受四十余卷，多杨书。”^① 后来经过王灵期的改编和增添，上清经早已超出这个卷数。从目前《正统道藏》所收上清经的内容和笔法风格来看，亦不唯杨、许所授，恐怕还另有人加入了构经的行列。

据《真诰》所言，上清经的原型是自然的云气，其形象非常曲折婉转，叫作“三元、八会、群方、飞天之书”^② 或“八龙、云篆、明光之章”，然后伏羲、神农将之转译为“龙凤之章”“顺形梵书”，再经由上真们传于杨、许，以隶书写出，此即上清经由“真文”“天书”转为可读经典的神话过程。灵宝经亦然，《元始五老赤书玉篇真文天书经》指出，日月无光、天地未分之时已有灵文，“天地得之而分判，三景得之而发光”^③，灵文应劫而动，从东方始青天发出光芒，元始天尊炼之于“洞阳之馆”“流火之庭”。经过元始天尊的火炼，“太真按笔，玉妃拂筵，铸金为简，刻书玉篇，五老掌录”^④，灵文由凡人不能解的云气，被破析为人间可读的文字，藏于“九天灵都之宫”。

以上所说的是上清、灵宝经书的降经神话。从宗教意义来看，这些经典的“降世”是为了向凡人传授修道方法，服务于“得道成仙”的目的，但如果联系这些经书“降世”的社会背景，可以看出这些经书都有着极强的政治性，它们被拥有不同政治立场的道团所用，不但为凡人的宗教需求服务，也服务于各自的政治集团。新兴的、与统治者紧密联合的道派为了突出其神圣性，不但宣称其是由上天而来的新“神启”，而且借助统治者的扶持进行传播，并对流传于民间的、庸俗的巫俗道派进行清整。因此在魏晋南北朝的乱局之中，出现了依傍于统治阶级的道教贵族（世族），这些贵族多奉行新的信仰、经典

① [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第301页。

② 同上书，第22页。

③ 《道藏》第6册，第376页。

④ 《道藏》第24册，第783页。

以及信仰实践，而且持有维护大一统、尊王攘夷、维持稳定统治的政治立场，其经典中或含有对统治者的赞誉，或含有对统治者的规劝，新“降世”的经典作为统治阶级的符应、祥瑞，为“护持国主”“清整道教”的行动提供合理化支持。

道经的这种政治功能可能伴随着整个道经的发展传播史。如早期的道经《太平经》相传由神人授予于吉，于吉将之扩写成170卷，传于琅琊人宫崇。《太平经》假称真人与神人共论致太平之道，自称“奇文”，其本身就具有强烈的妄为“帝王师”的目的。《太平经钞》云：“真人问：何以知人将兴将衰乎？”神人言：“大人将兴，奇文出，贤者助之为治；家人将兴，求者得生其子，善可知矣”。^①正因为其政治性太强，汉顺帝执政时期，宫崇诣阙献《太平清领书》，被指荒诞不经，未获重视，其后《太平经》逐步散佚。

杨羲和许谧二人持有一定的政治立场，他们利用“通灵达神”的方式服务东晋政治。许谧为句容世族大户，杨羲出身贫穷，常受许谧接济，并被许谧推荐为会稽王司马昱^②（即后之晋简文帝）府中舍人。据钟来因先生的研究，杨、许至少在两件事上服务过东晋皇室。^③第一是利用“玄噉”为简文帝取药求子，并为简文帝的儿子司马昌明（即后来的孝武帝）符应，第二是在司马氏与强臣的斗争中坚定地支持司马氏。桓温、桓玄父子以及民间天师道（主要为孙秀之流）强权迫主，杨、许则不断向司马氏发布预言和讖纬，以神秘的隐语提醒其警惕权臣，亲近郗愔和谢安。^④

但上清仙真也未能令“晋祚尽昌明”，司马氏最终为刘宋所代，之后，以陆修静为代表的南朝道教加入了为刘裕政权符应的阵营，不同于上清杨、许以“真噉”“玄噉”的形式支持统治者，陆修静利用“真文”与灵宝经“降世”的神学观念，将灵宝经典视作符应明君的

① 《道藏》第24册，第319页。

② 晋太宗简文帝司马昱（320—372年），公元372年在位，东晋第八任皇帝。

③ 参见钟来因《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》，文汇出版社1992年版，第47—56页。

④ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第264页。

祥瑞。陆氏认为，古灵宝经之所以“降世”，是因为世运（丁亥、庚子）衰败导致政局不稳，强臣欺凌弱主，然后有“龙精之后”代伪主而立，此时“此经当行”。^① 一般认为，弱主即晋室，强臣即桓玄父子，“龙精之后”即自诩光大汉室的刘姓君主刘裕。王皓月指出，文中的“《经》言”指的是《上清三天正法经》，但陆修静并未照搬原文，而是出于美化刘裕的目的化用其文。^②

如前所述，古灵宝经的原型是自然的“真文”“灵文”，是天空中显现的云气（云篆），这种出自元始之前的灵宝之物，具有镇固天地、保持河山、守护国运的作用。《元始五老赤书玉篇真文天书经》指出：“（灵文）天宝之以致浮，地秘之以致安，五帝掌之以得镇，三光乘之以高明，上圣奉之以致真，五岳从之以得灵，天子得之以致治，国祚享之以太平。”^③ 事实上，古灵宝经不但可作为符应政权的祥瑞，而且还代表着道教自身的清整和变革。同样在《元始五老赤书玉篇真文天书经》中指出，古灵宝经可以代替所有的“杂道”，这些“杂道”本质上是相对于正气而言的“杂气”。经书试图展现天、人之间的内在互动性，即：人间的混乱衰落，灾难频发的原因是上天“六天故气”横行，上天发动以“三天”代替“六天”的变革，降下经书拯救人间，清除由“六天故气”带来的灾祸。其逻辑是，世道“黑暗”，说明劫运已至，上天派遣明君来拯救劫运，经书就作为明君的符应。

寇谦之在北魏所做的道教改革，也基于同样的宗教观念。寇谦之“少修张鲁之术”，但对旧天师道极为不满。北魏明元帝神瑞二年（415年）寇谦之托称有神人自称太上老君，对他说：“自天师张陵去世以来，地上旷诚，修善之人，无所师授。”^④ 授予他《云中音诵新科之诫》及“天师”之职，令他“宣吾新科，清整道教，除去三张

① 李永晟点校：《云笈七签》第1册，第52页。

② 王皓月：《东晋、南朝的天师道与〈灵宝经〉》，博士后研究报告，中国社会科学院世界宗教研究所，2015年，第119页。

③ 《道藏》第1册，第774页。

④ （北齐）魏收撰：《魏书》，中华书局1974年版，第3051页。

伪法，租米钱税及男女合气之术”。^①北魏泰常八年（423年）又有李谱文来降，授予寇谦之《三真太文录》《录图真经》等经书，授予他一个“政治任务”，即“转佐北方泰平真君，出天宫静轮之法”。寇谦之编造这样的降授神话为北魏新政权符应。

在寇谦之看来，神瑞二年（414年）发生的几件重要变故，正符合世运流转的关节。首先是大旱饥荒、“秋谷不登”，京师到处都是灾民，影响之大竟致朝堂有迁都之议。《北史》记载：“太史令王亮、苏坦因华阴公主等言讖书云国家当都邺，大乐五十年，劝帝迁都于邺，可救今年之饥。”^②这一提议被崔浩拒绝。然后河西造反，史书记载，“神瑞二年三月，河西饥胡屯聚上党，推白亚栗斯为盟主，号大单于，称建平元年”^③，北魏发兵征讨。泰常八年（423年）拓跋嗣卒，太子拓跋焘继位改元，史称魏太武帝。寇谦之辅佐的“北方泰平真君”即指魏太武帝，“天宫静轮之法”即用来代替“三张伪法”的新道术，配合《云中音诵新科之诫》以改革道教。这些“降世”的道书新法和陆修静眼中的灵宝经一样，都是给予政权合法性的工具。

“北方泰平真君”指的是魏晋时期道教尊奉的救世主“后圣真君”，这一信仰见诸于《太平经》与《上清后圣道君列纪》。后者指出：“上清金阙后圣帝君李诸弘元，一讳玄水，字子光，一字山渊，盖地皇之胄，玄帝时人。上和七年岁在丙子三月直合日，始育于北国天刚山下李氏之家”^④，明确指出“真君”姓李。这一预言的本意是将老子之孙视作未来的“后圣”，以区别“今圣”老子。隋末豪强争霸之际，楼观道士岐晖将此观念加之于李渊，“晖逆知真主将出，尽以观中资粮给其军。及帝至浦津关，晖喜曰：‘此真君来也，必平定四方矣！’”^⑤此“真君”即“太平真君”，因为李渊姓李，而“渊”字又与“一字山渊”暗合，李氏就以老子为祖，衬托自己就是道经中预言的“太平真君”。

① 《广弘明集》卷2，《大正藏》第52册，第105页中。

② （唐）李延寿撰：《北史》第3册，中华书局1974年版，第772页。

③ （北齐）魏收撰：《魏书》，第2352页。

④ 《道藏》第6册，第744页。

⑤ 《道藏》第17册，第854页。

北宋立国后，赵宋皇室亟须某种宗教观念来巩固其统治的合法性，道教为之提供了三种途径：一是神话皇室为“赤明天帝”的化身，与炎帝奉祀相结合，以加强赵宋皇朝属于奉天而治的“南方火德”色彩；二是神话赵氏祖先赵玄朗为皇室之神；三是造作“真文”作为皇朝的符应。大中祥符元年（1008年），宋真宗导演了一场“天书下降”的闹剧，“大中祥符元年春正月乙丑，有黄帛曳左承天门南鸱尾上，守门卒涂荣告，有司以闻。上召群臣拜迎于朝元殿启封，号称天书。丁卯，紫云见，如龙凤覆宫殿。戊辰，大赦，改元”^①，“天书”即“天文”“真文”。宋真宗为古本《度人经》撰写了序言，公开推崇。两宋间，民间出现了“玄师系”新解新增的《度人经》道法，民间持诵古本《度人经》的现象极为普遍。^②

宋本《度人经》是对古本《度人经》独特观念的模仿与增添，其根本的立足点依然是灵宝的“天文”“真文”传统，但宋徽宗等人采用了类似于上清杨、许的降经模式，沿用道经作为新政权祥瑞和符应的观念，利用魏晋时期风行道教的“壬辰”讖纬及终末论预言来为宋徽宗的统治构建合法性。某种程度上，宋本《度人经》是魏晋时期道教终末论及与之相应的“救世主”观念的宋代延续，是道教历史上最后一部利用“壬辰”观念构造的大型道书。

第二节 宋本《度人经》的神谱叙事

现代宗教学理论认为，新的宗教或教派的创立往往以一个“克里斯马”式的人物，以及该人物所传播的“新的”宗教或教派思想为基础。教派史的记述者因其倾向性，对该宗教或教派的历史有着不同的建构，建构的目的并非纯粹为了记述史实，而是为了增加其权威性。蓝日昌、柯嘉豪（John Kieschinck）、康若柏（Robert Campany）、陆扬等学者已经注意到宗教历史的建构强调的“往往是一种宗教的理

①（元）脱脱等撰：《宋史》，中华书局1977年版，第1册，第135页。

② 北宋时期，古本《度人经》的持诵者较著名者有沈廷瑞、毕道宁、贾善翔、徐神翁、刘混康等人。

念和典范”^①，教派创始人的历史建构更表达了该教派的自我定位。

在道经的传经历史中同样可以看到这种定位。从宗教神话的角度而言，道经的传承是“神人之间”的传递，传经神话围绕着“特定的神向特定的人”而展开。对神的部分的建构体现着该经的自我定位，以及立足于该经对其他道经、道派的判教；对人的部分的构建，则体现着推崇此经的道徒团体的自我定位。传经神话的重点不在于其有多“真实”，而在于构建者试图用之来表达什么观点，这种观点又对这部道经、这个道徒团体以及社会历史产生了什么影响。宋本《度人经》的传经神话概莫能外。

宋本《度人经》被冠以“洞玄灵宝”之名，古灵宝经的传经神话是它的权威性基础。根据传经神话，宋本《度人经》也是由真文转译而来，但因宋本《度人经》卷帙庞大，提到其来历的几处论述稍有不同。《紫光丹灵品》认为“灵符大篆，太上真文，三光妙气，浩劫生成”^②，真文是“三光”（日月星辰）所化；《三辰光辉保命延生品》指出“自然梵气，结成紫书琼简，真文龙章，凤玺云霞，五篇之篆”^③，真文是由自然而然的梵气所成；《五方正气品》指出“（五方正气）自然凝化相状，近可指矚，又于光中，各有玉书，五篇真文”^④，则真文又是由五方（五行）的真气凝聚而成。

除了强调自身的真文属性，宋本《度人经》转向建构一种全新的传经叙事——强调自己是由上清境紫微上宫而来的新神启，而非古灵宝经“四译”或“五译”神话的延续。这个新神启由神霄玉清王、青华道君与九华玉真安妃降于宋徽宗宫廷，宋徽宗本人也参与了降经仪式，对九华玉真安妃的突出也使这种降经具有了更明显的上清色彩。

一 壬辰降经神话的内涵

全新降经叙事的建构，首先表现为以新的传经者神霄玉清王代替

① 蓝日昌：《宗派与灯统——论隋唐佛教宗派观念的发展》，《成大宗教与文化学报》2004年第4期；谢世维：《宋元时期的“东华派”探讨——系谱、圣传与教法》，《东吴中文学报》2012年第23期。

② 《道藏》第1册，第179页。

③ 同上书，第183页。

④ 同上书，第219页。

旧有的玉宸道君。宋本《度人经》的传经神话，较为集中地体现于《高上神霄宗师受经式》《灵宝无量度人经符图序》之中，《高上神霄紫书大法序》和史料中也存在一些端倪可作参证。《高上神霄宗师受经式》指出，宋本《度人经》与古本《度人经》一样均为元始天尊所说并授于玉宸太上道君，之后令“天真皇人并上清诸真人”笔书成文，共六十卷以与“六甲”之数相对应。经典完成之后交付神霄玉清王，藏于东极华堂琼室。“逮其炎宋兴隆，太平气至，时际吉会，神霄真王当降世间，以为人主”^①，也就是太平之世、神霄玉清王做皇帝之时，具体于政和壬辰年前后，由青华帝君以“天人相通”的形式传经。同时下降的还有《高上神霄玉清秘篆》三卷，按太微科格传经，标冠上清，尊“玉清虚皇元始天尊为祖师，上清玉宸元皇道君为宗师，高上神霄玉清真王长生大君为真师”，这三位事实上就是宋本《度人经》的授经者、受经者与降经者。“上清之标冠矣，可辅于大洞之品”，明确指出此神霄法系出自上清（之天）。

玉宸太上道君又称玉宸大道君或玉宸道君，是道教神话中古灵宝经的受经者。明代张宇初注《度人经》引萧观复语：“三洞真经，列于金格，玄都所秘，万劫一开。在昔劫运蹇屯，世途否塞，西台龟母请于玉京，由是玉宸道君付于玄一真人；玄一真人付于太极徐真人；太极真人付于葛仙公，传行于世。”^②又《太上无极总真文昌大洞仙经》言：“玉宸道君言，我师元始天王，授我此《大洞仙经》，其旨玄奥，修真妙门。”^③玉宸道君作为元始天尊之徒，不但是上清经的受经者，也是记录和转述元始天尊所传三洞真经的关键人物。

如前《高上神霄宗师受经式》所说，宋本《度人经》被认为由元始天尊授予玉宸道君，《玉宸大道品》被列为宋本《度人经》的第二品，即与玉宸道君作为元始天尊的弟子，是古灵宝经的传述者有关，将他列在第二品出场，有助于证明新增六十卷部分的正统性。作为铺垫，

① 《道藏》第32册，第637页。

② 同上书，第301页。

③ 《道藏》第1册，第511—512页。

《玉宸大道品》开头部分即讲述了元始天尊两次传经的情况：第一次传经在始青天，传授的内容即古本《度人经》（宋本《度人经》第一品），然后元始天尊于“开皇五劫之处”，在太丹流焰天传授玉宸道君“玉宸大道”，即宋本《度人经》的第二品《玉宸大道品》。

为了让新旧传经者的身份转换得不那么突兀，《三辰光辉保命延生品》罕见地对玉宸道君的来历作了一番简述，其文指出：

元始法身示现三百六十变化，大放九色神光，洞照空有。元始一气，敷落万真，青阳宫中，宝胤圣胎。三气周流，木母生火，出于东乡玉云万华温明世界，紫金巍阙，状如婴童，黄朱锦衣，巾金带琼，坐镇三垣，为万象之主，膺我玉宸元皇之号，现圆象于太空，日月列宿，伊侍左右。^①

这事实上是以一种简略的笔调为玉宸道君构建了符合宋本《度人经》神话叙事的“出身”，将玉宸道君纳入自己的神话叙事之中，以显示新增经文的权威性。全经其他品中，对长生大君、神霄玉清王、青华帝君等“新神”的突出超越了古本《度人经》的传经者玉宸道君，受经者玉宸道君的权威逐步让渡于降经者神霄玉清王，新旧交替自然展开。

这种做法还见于宋本《度人经》对“天真皇人”神格的处理替代之中。魏晋灵宝经中时常出现的传经者“天真皇人”，在古本《度人经》中负责解密云篆天书，将之笔书为人间可读可识的文字，并为之正音。宋本《度人经》中，他已并非每品天文大字的正音者，如第三十九品《南宫延生品》、第四十品《北都除殃品》及第四十九品《消除病疠跛痼品》等经品中，解密天文大字的使命被交付给了其他仙真。这样处理的原因，相信一方面为了自然展现新旧经书的过渡，另一方面也显示宋本《度人经》道法的丰富来源。^②

① 《道藏》第1册，第182页。

② 这方面的典型代表是“明威真人”（明威大真），他本身即代表着一种道法传统，也是宋本《度人经》天文大字的解密者。将他安置于宋本《度人经》中体现了该经意图融摄各种道法传承的意图。



宋本《度人经》的传经者是神霄玉清王。为了突出神霄玉清王的传经地位，构经者指出，元始天尊不但将经书传给了玉宸道君，也传给了神霄玉清王。署名“宋徽宗御制”^①的《灵宝无量度人经符图序》即以宋本《度人经》降世之前的时空背景为立足点展开论述，该文作者以神自居，“我昔总真玉境，开化妙庭”“我每居于碧琳之房，宴接于玉晨之范，啸咏高虚”^②，结合宋本《度人经》所说“高上玉清王，赐我灵宝章”（《永延劫运保世升平品》），可知此“总真”即神霄玉清王，也即宋徽宗自己。《灵宝无量度人经符图序》指出：“或演妙于浮黎之土，或藏玄于黍米之珠，或付之于我等，或受之于玉虚”^③，“我等”代指听闻元始天尊讲说灵宝经的天神们，包括神霄玉清王。由此，神霄玉清王传经给宋本《度人经》的构造者们，也就显得顺理成章，不称呼“朕”而称“我”，也符合宋徽宗政和七年禁止臣工将其“人性”与“神性”相混之意。^④

更具体而言，宋本《度人经》的传经者实有神霄玉清王及青华帝君两位，《高上神霄宗师受经式》指出：“政和壬辰之后，青华时来密会禁掖，神明齐契，天人相通，所以告于期运者焉。于是，真王飞

① 此文是否宋徽宗所著尚存一些争议，争议焦点在于此文的作者自称“我”而非“朕”。司马虚、李丽凉等学者认为并没有充分的理由否定此文为“宋徽宗御制”，而“我”或为宋徽宗神性的自谓，李丽凉指出：“从神霄世界创造神话的角度来看，题为宋徽宗御制的序言中，‘我’字的使用是符合《度人经》传授的神学意义而非强调其世俗帝王的身分。”（李丽凉：《北宋神霄道士林灵素与神霄运动》，第180页）本书亦赞同此文为宋徽宗所作。

② 《道藏》第3册，第62页。

③ 同上。

④ （清）黄以周等辑注，顾吉辰点校：《续资治通鉴长编拾补》第3册，第1142页。另见（清）杨仲良撰，李之亮点校《皇宋通鉴长编纪事本末》，黑龙江人民出版社2006年版，第3823页。宋徽宗对亲近臣子，特别是参与构造降经神话的一干“内圈人”与对圈子之外的人的态度是截然不同的。政和元年徽宗做梦之后，就已有意做赤明天帝或长生大帝，之后编造的神话只是一步步把自己推向神位而已。林灵素政和五年的“觐对”，只是替当时道教界和宋徽宗自己说出了他们想要说出的话。对于宋徽宗当道君皇帝，儒臣集团的态度是暧昧的，因此宋徽宗不得不要求将朝堂与道堂相区别，朝堂之上及公文之中不得称其为“道君皇帝”。但对于近臣，宋徽宗依然故我。据王黼《宣和殿降圣记》云：“岁在丁酉，皇帝乃悟本长生大帝君。”《皇宋通鉴长编纪事本末》并注云，“丁酉，盖政和七年也”，见该书第3819页。宋徽宗政和五年已经“当了”神，怎么可能政和七年才“乃悟本”呢？因此王黼所记，着实是宋徽宗强调自己即长生大帝，对“道君皇帝”只能教门使用的一种反应罢了。不论“乃悟本”与“只可教门章疏用”的时间点孰先孰后，都证明政和七年在朝堂之上有着这样的紧张气氛。儒臣的怨气直到南宋朱子评价徐知常时仍有体现。

神达变，洞合紫清，乃以神霄琼室所秘《灵宝真经》六十卷。”^①通过后文又提到的“《冬祀天真降临示现品记》，右诸真记神霄纪圣秘箓，乃述长生大君同青华帝君，前后飞神临降禁掖，昭示灵化之事”^②，推知“真王飞神达变”指的是另一次神霄玉清王（即真王或长生大君）临降禁掖之事，政和壬辰即北宋政和二年（1112年）。青华帝君密会禁掖之说似乎与宋徽宗之梦有关，蔡僚《史补·道家者流》指出“政和初”宋徽宗梦二道士令其复兴道教，刘混康之徒傅希烈注曰：“二天人蹶空乘云，冉冉而下，其一绛服玉冠，天颜和豫，盖教主道君皇帝也。其一上下青衣，俨若青华帝君之状。……仰惟教主道君皇帝以神霄玉清之尊降神出明，应帝王之兴起，虽动而不失其所谓至静，虽为而实未尝为，故其通真接灵，澹然独与神明居者，若辛卯岁之梦兆、癸巳岁之示见，创见希有，中外已悉。”^③

蔡僚所说的“政和初”，傅希烈指为辛卯年。辛卯年即政和元年（1111年），壬辰年即次年政和二年（1112年），癸巳年即政和三年（1113年），正值宋本《度人经》问世的年份。宋徽宗在林灵素政和五年“覲对”之前已有神秘梦境及“示见”，“示见”即见到神灵之意，恐即指政和壬辰之后长生大君与青华帝君密会禁掖之事。正因为有宋徽宗的“梦兆”“示见”在先，而且“中外已悉”，方才有政和五年宋徽宗听闻林灵素所说“长生大帝君，陛下是也”后的喜悦和疯狂。

降经是连续性的，每构造新经，必先编造降经叙事，再着令相关人等四处宣传降经神话以求得信仰基础。林灵素奉命编纂整理道经，客观推动了神霄经典的大量“出世”，《高上神霄宗师受经式》后文所列出名目的一千经典毫无疑问即其成果。为了给之后的造经奠定合法性，后文又指出：“右神霄内府所存三洞四辅，有自古以传者，或多见于世间，有历劫未传禁秘宝经一千二百卷，分为六等一十二品，列为上中下三卷，藏于东西华堂。自太平启运壬辰庚子之后，渐

① 《道藏》第32册，第637页。

② 同上书，第638页。

③ （清）黄以周等辑注，顾吉辰点校：《续资治通鉴长编拾补》第3册，第1140页。

当降显。”^① 庚子年即宣和二年（1120年），即林灵素离开宫廷的次年，因此有学者认为庚子年的提出是为了将宣和二年之后视作另一个“太平盛世”。^②

除了神霄玉清王与青华帝君外，尚有九华玉真安妃这个神灵也作为宋本《度人经》降经的辅助者。安妃是宋徽宗的宠妃刘氏，林灵素“觐对”后，刘氏便以九华玉真安妃自居。在《家世旧闻》中，陆游指出：“明节刘后方幸，又曰后在神霄为九华玉真安妃，蔡京曲谏诗曰：‘保和前殿丽秋晖，恩许尘凡到绮闱，曲谏酒阑传密诏，玉真轩里见安妃’是也，安妃名在《真诰》，盖天之高真，而灵素敢渎冒如此。”^③《十方圣境品》有“真中有神，长生大君，青华左踞，玉妃右蹲”^④，《太乙元精品》作“真中有神，长生大君，青华公子，玉妃尊神”^⑤，这位安妃也确实实地出现在了宋本《度人经》之中。《资治通鉴后编》指出：“林灵素谓帝为长生帝君，妃为九华玉真安妃，每神霄降必别置安妃位，图画肖妃像。”^⑥《钦定续通志》指出：“林灵素以技进，目为九华玉真安妃，肖其像于神霄帝君之左”^⑦，另处记载：“贵妃刘氏方有宠，曰九华玉真安妃。”^⑧ 九华玉真安妃是降经的重要人物。

降经时安妃必须在场的原因，陆游等人也未能确知其意，事实上以安妃配侍是为了凸显宋本《度人经》降经的真实性，因为安妃正是魏晋上清经的降经者之一。《真诰》中多处记载了九华玉真安妃，如文中称“兴宁三年（365年），岁在乙丑六月二十五日夜，此是安妃降事之端”。另处，紫薇夫人向灵媒杨羲介绍安妃道：“此是太虚上真元君金台李夫人之少女也，太虚元君昔遣龟山学上清道，道成，

① 《道藏》第32册，第638页。

② 李丽琼：《北宋神霄道士林灵素与神霄运动》，第179页。

③ 孔凡礼点校：《西溪丛语》《家事旧闻》（合编），中华书局1993年版，第218—219页。

④ 《道藏》第1册，第127页。

⑤ 同上书，第88页。

⑥ （清）毕沅编著：《续资治通鉴》，中华书局1987年版，第2430页。

⑦ （清）嵇璜编著：《钦定续通志》，第76卷，第15页上。

⑧ （清）嵇璜编著：《钦定续通志》，第582卷，第12页下。

受太上书，署为紫清上宫九华真妃者也。于是赐姓安，名郁嫔，字灵箫。”^① 此后安妃后被许配给灵媒杨羲为妻，以便于杨羲降神接经和修行“隐书之道”。因此宋本《度人经》降经之时，不论谁作为主持者，将安妃置于场内，均有自比杨羲之意，以神秘其事。

安妃信仰在徽宗朝的推行与赵佶宠爱其妃刘氏有关，也出于将安妃作为一个象征符号，为政和年的降经增加神秘性与合法性。宣和三年（1121年）刘妃薨，徽宗在此前后将一些安妃“圣像”赐予大臣礼拜。《三朝北盟会编》记载权臣王黼上书徽宗曰：“前年（宣和三年）蒙恩得赐长生大帝圣君容，许严奉阁上，又蒙恩特赐九华玉真安妃御容，奉安阁下，日有光明不间。”^② 王黼所言自是对宋徽宗的迎奉之词，侧面证明了宋徽宗有意推行安妃信仰。除了在全国道观设立长生大君、青华帝君神像外，宋徽宗也小范围设立安妃像以供奉祀，如汴京兴建的“寿山艮岳”中，“西曰环山，馆有阁曰巢凤，堂曰三秀，以奉九华玉真安妃圣像”。^③ 安妃出现在宋本《度人经》中绝非偶然。

二 壬辰、庚子与道教终末论

传经神话体现着宋本《度人经》的自我定位，神话宋徽宗只是其主要目的之一。宋徽宗有意借着这部经和同期的“神霄道法”来整合道教，采取的具体方法即推出一组具有丰富神格内涵的“新神”，如南极长生大君；推行系列新经，如宋本《度人经》；综合上清、灵宝的道教思想和信仰观念，孕育一个包括“宇宙论”“心性论”“修道论”在内的道教思想信仰体系；构造系列以神霄为名的经法科仪，如《高上神霄紫书大法》，以“高上”“神霄”“玉清”等名义渲染其法为最高。但不论从神灵信仰，还是经文的结构，抑或是具体的信仰实践，宋本《度人经》都处处以上清为指归。全经透露出的道教

① [日] 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第30页。安妃降经给杨羲的情况，《真诰》指出：“欲作一纸文相赠，便因君以笔运我鄙意，当可尔乎？某答奉命。即爨纸染笔，登口见授，作诗如左。”见同书第31页。

②（宋）徐梦莘撰：《三朝北盟会编》，上海古籍出版社1987年版，第231页。

③（清）潘永因撰：《宋稗类钞》，书目文献出版社1985年版，第156页。

思想、神灵信仰、信仰实践，以至于降经神话叙事，都可看出上清传统的莫大影响。

宋本《度人经》与上清传统存在着深刻联系，此联系还未引起学界的广泛讨论。上清传统的影响主要体现在宋本《度人经》的传经神话与修道观念中，经中常见“大洞三十九章”之说，对《大洞真经》推崇备至，几位主要神格也与上清传统有关。宋本《度人经》如此尊奉上清传统（包括《大洞真经》）的原因，既与《度人经》传统自我定义为上清修道次第内的“灵宝中乘之道”有关，也与构经者利用了六朝“终末论”特别是其中的“壬辰”“庚子”等符应观念有关，这些观念虽然为上清、灵宝所共有，但其中对太平后圣金阙帝君的推崇，无疑能够作为神化宋徽宗的有力工具。

东汉道经《太平经》对金阙帝君多有描绘，现存《太平经钞》指出：“长生大主，号太平真正太一妙气皇天上清金阙后圣九玄帝君”^①，古本《度人经》中也有实修此经“尅得为圣君金阙之臣”的说法，道教对之的信仰一直延续了下来。直到唐末，道教界还在宣传这样的一位帝君后圣，杜光庭指出，“因李谷而为姓，名元字子光，乃高上之胄，玉皇之胤，位为长生大主太平正真太一君金阙后圣九玄帝君”^②，宋本《度人经》即建立在这种对金阙帝君的终末信仰基调之上，其中的关联司马虚先生在《最长的道经》一文中已有提及，他指出，《上清后圣道君列记》提到道教关于“壬辰年”的预言：“救世主预定于‘壬辰之年三月六日’^③现身世间，成为神灵和世间人民的统治者。”^④熟知上清经的道徒们以此来迎奉宋徽宗，新造的宋本《度人经》也被认为是一种祥瑞和符应，以衬托宋徽宗为能致“太平盛世”之君。如《高上神霄宗师受经式》指出：“至于后劫，方当下传。逮其炎宋，兴隆太平，气至时际，吉

① 《道藏》第24册，第311页。

② 《道藏》第14册，第339页。

③ “甲申之岁，已前已后，种善人，除残民，疫水交其上，兵火烧其下，恶恶并灭，凶凶皆没，好道陆隐，善人登山，流浊奔荡，御之鲸渊，都分别也。到壬辰之年三月六日，圣君来下，光临于兆民矣。”见《上清后圣道君列记》，《道藏》第6册，第745页。

④ [法]司马虚：《最长的道经》，刘屹译，载《法国汉学》第7辑，第192页。

会神霄，真王当降世间，以为人主。”^①真王降世指的是宋徽宗出世及登基为帝，文中明确指出新经降世的时间为“政和壬辰之后”，即公元1112年。

在宋徽宗御制的《灵宝无量度人经符图序》中，同样可以看到经文降世的缘起，其文指出：“至理昭彰于龙汉，妙文炜着于赤明。……后至壬辰、庚子之年，气应九阳，邪法消荡，正道方行，开悟群黎，授度无穷。”^②这里除了壬辰之外，更提及庚子年和“气应九阳”。庚子的说法亦见于《高上神霄宗师受经式》中，其中“高上神霄玉清秘箓”也是“自太平启运壬辰、庚子之后，渐当降显”。^③《高上神霄紫书大法》指出，“以阐天风，传度世人，指归正道，得者自仙。九阳之梵气，有九九八十一数，是太阳之运”^④，可知前揭所谓“气应九阳”指的是太阳之运。卫琪注《玉清无极总真文昌大洞仙经》中说：“自一气生二气，二气生九气，九阳为极之数，则变双，故变为三十六。”^⑤“气应九阳”指的是时运转变的节点。因此，《灵宝无量度人经符图序》所指的“气应九阳”，即时运转至神霄玉清王主政的良辰吉时。

问题在于，此良辰吉时只是针对神霄玉清王的“临凡治世”而言，因为在道教传统的政治观念中，不论壬辰抑或庚子都不是好年份。庚子之说来自东晋五斗米道，《女青鬼律》之中多处以恐吓的口吻提到“庚子年”，经文指出，“子若不信庚子年，自当思吾今日言”^⑥，而且强调“庚子之年其运至”，日月无光、五谷不生，大灾大难，“千无一人可得脱”，前述“气应九阳”大抵指的就是这种灾难状态。《灵宝经目序》提到的庚子年灾祸还包括“强臣争霸”，有学者指出这是暗指元兴元年（402年）孙恩造反之际，大将桓玄的叛

① 《道藏》第32册，第637页。

② 《道藏》第3册，第62页。

③ 《道藏》第32册，第638页。

④ 《道藏》第28册，第559页。

⑤ 《道藏》第2册，第634页。

⑥ 《道藏》第18册，第248页。

乱。^① 故而，在道教政治观念中，庚子年之后亦非太平盛世，除非有“龙精之后，续祚之君”降世。

不论太平启运、壬辰、庚子或“气应九阳”，都被御用神学家们用来与道教末世的救世主金阙帝君相联系，经典、道法等都是对新金阙帝君——神霄玉清王（长生大君）临凡的一种符应。宋徽宗自称“长生大君”“玉帝元子”，与长生大主的名讳仅一字之差。在构经者所建构的神学观念中，宋本《度人经》及其他几部新经新法是应神霄玉清王临凡而来的新“神启”。新经降世之前是一个充斥“邪法”的时代，应时之际“邪法”消除，“正法”普传，自然带来太平盛世。“邪法”究竟何谓呢？据《续资治通鉴长编拾补》记载，政和七年宋徽宗有御笔一道，其中说：“朕乃昊天上帝元子，为太霄帝君，睹中华被金狄之教盛行，焚指炼臂，舍身以求正觉，朕甚悯焉，遂哀恳上帝，愿为人主，令天下归于正道。”^② 若从此论，则“邪法”当指佛教，司马虚、李丽凉等学者均持此说。

客观来看，宋徽宗确实施行了一系列排佛的政策，“政和中，诏每州置神霄宫，就以道观为之，或改所在名刹，揭立匾榜”。^③ 宣和年间宋徽宗令将佛陀改作“大觉金仙”，僧人改称“德士”，僧录司改称德士司并隶属于道德院（原道录司）等，消解了佛教的组织建制。从佛教方面的记述，“改革”明显并非那么温柔，《佛祖统记》记载：“宣和元年，用道士林灵素言，诏改佛服天尊服，僧尼巾冠执简称德士，高僧日华严等不奉诏，开封尹盛章捕七人杖杀之。”^④ 《五灯会元》记载文殊心道禅师（？—1130年）之遭遇，似乎除了令改僧服为道服，宋徽宗还向佛教强行推行《度人经》令僧人读诵，文中指出：“宣和改元，下诏改僧为德士……昔为比丘相，今作老君形……大家成立丛林，喜得群仙聚会，共酌迷仙酌，同唱步虚词，或

① 王皓月：《三天正法经的成书与演变》，《世界宗教文化》2013年第6期。

②（清）黄以周等辑注，顾吉辰点校：《续资治通鉴长编拾补》第3册，中华书局2004年版，第1142页。

③《夷坚三志》己卷9《泗州普照像》

④《佛祖统记》卷54，《大正藏》第49册，第471页中。

看《灵宝度人经》，或说长生不死药。”^①

除了以佛教为“邪法”外，壬辰、庚子年之符应，也指以“正法”代替道教中的“杂道”，这也正是魏晋时期道教界所宣称的金阙帝君临凡之时所做的“事业”之一。《元始五老赤书玉篇真文天书经》指出，“今三天整运，六天道行，杂法开化，当有三万六千种道，以释来者之心。此法运讫，三龙之后，庚子之年，杂气普消，吾真道乃行”^②，其中“三万六千种道”即真经降世之前的诸道。《上清后圣道君列纪》中记载学仙者应四处寻师访道，求取真经，而圣君到来之后则会为学仙者“料其粗妙”，修上清道法者则为伯为候。

为了便于推动神霄道教，身为“教主道君皇帝”的宋徽宗对当时的道教作了一番整顿，对各派作了一次判教。《续资治通鉴长编拾补》指出，宋徽宗将道教分作五种，“第一天尊之教，以道德为宗，元始天尊为宗师；第二真人之教，以清净为宗，太上玉晨天尊为宗师；第三神仙之教，以变化为宗，太上老君为宗师；第四正一之教，以诚感为宗，三天法师静应真君为宗师；第五道家之教，以性命为宗，南华真人为宗师。”^③这五种分法中，前三种即传统的道教三洞经教，第四为正一的法教科仪，第五为老庄道家。至于宋徽宗自己的神霄道教，他特别指出，“至于上清通真、达灵神化之道，感降仙圣，不系教法之内，为高上之道，教主道君皇帝为宗师”，并着令左右街道箴院施行。这次整顿的结果如何，史料未见具载，但宋徽宗一心一意将自己当作“神”，宋本《度人经》无疑是其所谓“高上之道”的理论结晶，其思想部分延续了唐代的道教理论，而道法部分则融合了上清与灵宝两个传统，即出于整合道教之目的。^④

“杂气普消”还体现着一种道教终末论内的“救劫”之说。对古灵宝经及灵宝经神学体系的形成具有深刻影响的陆修静，曾在其《灵

① 《新续高僧传》卷11，《大藏经补编》第27册，第106页上。

② 《道藏》第1册，第776页。

③ （清）黄以周等辑注，顾吉辰点校：《续资治通鉴长编拾补》第3册，第1138—1139页。

④ 《紫书大法》中出现新的道阶，被认为涵盖了镇元、天心、正一等各派，这些都显示了宋徽宗意欲改革和统一道教的决心。见《道藏》第28册，第597页。

宝经目序》中对“杂气普消”作过一些说明，他指出：

夫灵宝之文，始于龙汉。龙汉之前，莫之追记。延康长劫，混沌无期。道之隐沦，宝经不彰。赤明革运，灵文兴焉。诸天宗奉，各有科典。一劫之周，又复改运。遂积五劫，迫于开皇已后。上皇元年，元始下教。大法流行，众圣演畅，修集杂要，以备十部三十六帙，引导后学，救度天人。上皇之后，六天运行。众圣幽升，经还大罗。^①

按照陆修静的描述，龙汉劫灵宝出世，至上皇之劫，开劫度人的时间序列是“龙汉、延康、赤明、开皇、上皇”，之后灵宝经隐没，至本劫高辛、大禹、天师葛玄等再获灵宝经，此即所谓“五劫度人”。但高辛等人获得灵宝经后，经书并没有大兴，按照陆修静的讲法，“承唐之后四十六丁亥，其间先后庚子之年，妖子续党于禹口，乱群填尸于越川。强臣称霸，弱主西播。龙精之后，续祚之君，罢除伪主，退翦逆民。众道势讫，此经当行”。^②“龙精之后，续祚之君”即是太平后圣金阙帝君。前揭说明过“龙精之后”暗指刘宋王朝的刘裕，不论是不是刘裕，陆修静认为“庚子”祸乱之后，“期运既至，大法方隆。但经始兴，未尽显行，十部旧目，出者三分。虽玄蕴未倾，然法轮已遍于八方。自非时交运会，孰能若斯之盛哉？”^③尘世将迎来太平明主，灵宝经将获得广泛弘扬，以作为太平明主的祥瑞。

陆修静所说的“承唐之后四十六丁亥，其间先后庚子之年”，是对灾劫的一种描述，《皇民谱录》对此有着更详细的说明，文中指出：“数极唐尧，是为小劫。一交其中，损益有二十四万人，应为得者，自承唐之后，数四十六，丁亥前后中间甲申之年，乃小劫之会，人名应定。在此之际，阳九百六，二气离合，吉凶交会，得过者将为

① 李永晟点校：《云笈七签》第1册，第51页。

② 同上书，第52页。

③ 同上。

免哉！然甲申之后，甲申之前，其中壬辰之初，数有九周，至庚子之年，吉凶候见。”^①

“壬辰”之后是否即大劫结束，《皇民谱录》并未提到。古灵宝经《灵宝天地运度经》明确提到壬辰年的重要意义，谓此年当有圣君降世：“灵宝自然运度，有大阳九、大伯六也，小阳九、小伯六也，三千三百年为小阳九、小伯六也，九千九百年为大阳九、大伯六也。夫天亢谓之阳九也，地亏谓之百六也。至金氏之后甲申之岁，是其天地运度否泰所终阳九会，至时道德方明，凶丑顿肆，圣君受任于壬辰之年也。”^② 前文更明确指出太平圣君的名讳“太和山可诣，鴈门其明真。鹿堂信可贵，和民至壬辰。十八既出治，子来合明真。昊地偏多仙，荆湘最困贫”。“十八既出治，子来合明真”，“十八子”合为李姓，“子来合”合为弘名，“和民至壬辰”即壬辰年致太平之意。

这一套“阳九百六”末世灾劫观念和算法也被宋本《度人经》继承下来，详载于《蠲化水火灾疠品》中，该品对灾劫的描述化用了古灵宝经典《元始五老赤书玉篇真文天书经》中的文字，试举文中一段如表1-2所示：

表1-2 灾劫经文对照表

蠲化水火灾疠品	元始五老赤书玉篇真文天书经
三气丹天，运关三百六十度，诸天气王于火，数至巳午。三千三百度，赤气勃，白气否。此小阳九，小百六。天气勃于土宫，辰戌丑未之岁，土中生火。九千九百度，赤气激，白气蚀，此谓大阳九，大百六。天气激于水宫，亥子之岁，当有洪灾。 ^③	南方三气丹天，运关三百三十度，诸天气王于火，赤帝用事。巳午之年，赤帝真人下世，教化崑山，度三人以补仙官。其方其年丰熟，国安民盛。三千三百度赤气勃，白气否，此则赤帝小阳九、小百六，天气勃于土宫，辰戌丑未之年，四气驱除，兵灾流行，土中生火，金玉自然，天下焦枯。九千九百度赤气激，白气食，此赤帝大阳九、大百六，天气激于水宫，亥子之年，火精绝灭，万里无烟，洪灾至天，人兽得过，万中遗一。 ^④

① 《道藏》第25册，第353—354页。
 ② 《道藏》第5册，第867页。
 ③ 《道藏》第1册，第335页。
 ④ 同上书，第789—790页。

“阳九百六”的算法是根据六十甲子与五行的生克规律，其中还有气长气衰的考虑，极为复杂。据小林正美先生的考证，“阳九百六”末世灾劫观来自于上清经，其中很多内容可见于《真诰》。^①有趣的是，《真诰》中向杨羲警示“阳九百六”的仙人，一为“紫微夫人”，另一位即九华玉真安妃，后者即宋本《度人经》降经神话叙事中的神灵之一。在《真诰》中，九华玉真安妃预言了杨羲尸解成仙的时间、太平之世的出现，以及金阙帝君将出于壬辰年。《真诰》指出，“既信道德长生，值太平壬辰之运为难也，可不勸哉”，另有“得见洞经，难也，生值壬辰后圣世，难也”^②，能够平安度过灾劫的道民才能值遇圣君。这段话也被化用在《高上神霄紫书大法》之中，作“学真之士，万劫之中，际遇此时，是为难也，可不勉之者哉”^③。

“阳九百六”灾劫之说也深深影响了宋本《度人经》的神仙设置。《七星除祆品》在诸天秘讳之前突兀地安插进一段天真皇人的按语，推出一个神格“明威真人”，文中称：“天真皇人曰：北斗七星，除祆之真，北极大帝代元始天尊说，付授云宫紫房明威真人。明威位为高真，序称道言，理亦有在。”^④文后的大梵隐语无量音也称明威真人所撰，突出明威真人神格的意图非常明显。明威真人出自唐代的《太上大道玉清经》，其中《明威真人威邪品》专门宣传明威真人降妖除魅的信仰，“明威大真逆纪后劫，偏邪之道邪起阴气，浊恶之世便即易兴。淳朴既丧，浇浮竞作。下界四天，自号神王，如此之魔，名为天神。浊恶之世遍于下土。四天之下，山林石精，附着生人，皆相放傲，自号仙王”^⑤，这些假冒真仙的伪仙、伪道横行三界，噉食人的精气，特别与“六天故气”之群祆群鬼党群为伍，明威真人代表三天正气除此六天妖异。明威真人正是因为与三天、六天的关系而

① “于是紫霞霭秀，波激岳颓，浮烟笼象，清景通飞，五行杀害，四节交擢，金土相亲，水火结隙，林卉停偃，百川开塞，洪电纵横而响沸，雷霆东西而折裂。天屯见矣，化为阳九之灾。地否闕矣，乃为百六之会。亢悔载穷于干极，睹群龙矍示流血乎坤野。尔乃吉凶互冲，众示灾咎。”见〔日〕吉川忠夫、麦谷邦夫编《真诰校注》，第194页。

② 〔日〕吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第207页。

③ 《道藏》第32册，第637页。

④ 《道藏》第1册，第249页。

⑤ 《道藏》第33册，第364页。

被收入宋本《度人经》之中。

“壬辰、庚子”是一种道教政治讖纬之说，兴起于混乱动荡的六朝时代，内涵非常复杂，金阙帝君正是这种讖纬信仰的主角之一。在道教信仰中，金阙帝君的临凡代表着以三天正气制服六天故气，也代表着“杂法普消”，“邪气”消弭，涉及政、教两界的改革。在道教的发展进程中，信道者的政治倾向和依傍的统治者各有不同，站在统治者层面的道教理论家们，往往自觉地运用金阙帝君这套理论为统治者的合法性提供神学论证，而处于民间的较少理论性的道教信仰者，却因缺乏政治的敏锐性，对政治局势有着不恰当的判断，反而易利用这套理论走上反抗政治秩序的道路，封建社会层出不穷的李弘起义正是这种现象的表现。

进入宋代，道教又将这套理论用在了宋徽宗身上，他们将上清对金阙帝君的信仰与灵宝的灾劫观念相融合，以之来丰富长生大君的神格。长生大君的前身南极上元君或南极长生大帝是兼综古道教各派，特别是上清、灵宝的仙真，其神格底蕴丰厚；长生大君又作为南宮的主神，几乎涵盖了道教练度信仰的全部内容；长生大君本身又可与金阙帝君、长生大主相联系，能充当道教的救世主。这种新金阙帝君叙事，本质上是茅山神启的延续，“壬辰、庚子、新经、长生大主、整顿道教”与“世运流转”等传统道教对金阙帝君的描绘几乎全部被用来编织宋徽宗神话。

宋本《度人经》中精深的道教思想，多样的信仰实践，以及对魏晋上清和灵宝思想的精湛把握，说明了当时整个道教界的精英，特别是长年围绕在宋徽宗身边的、以尊奉上清经为主的道士们加入到这部经典的编撰和相关神话的炮制之中。宋本《度人经》浓重描绘的终末论信仰及政治化的神格——长生大君（金阙帝君），在宋徽宗垮台之后即告消逝，其后的统治者因失政之教训，也不再利用这一套道教终末论。此后，道教再没有具有相同观念和意义的道经出现，政、宣年间狂热的崇道现象也未重演，但脱离了宋徽宗这个具体的、历史的人的神格——长生大君，依然是道教重要的信奉对象。

第二章 宋本《度人经》的神灵观

宋本《度人经》浓墨重彩地推出了一位“新神”——长生大君。这位神灵并不是宋本《度人经》的独创，一些魏晋时期的道经中即有他的身影，但宋本《度人经》综合了多种信仰观念对长生大君的神格进行了新的塑造，令其形象更为丰富。整部经典的神灵观带有终末论色彩，构经者似乎秉持这样一种立场，即意图通过宋本《度人经》及其他几部道经和经法，将长生大君树立为道教的“救世主”，经中出现的其他神灵也与长生大君有着千丝万缕的内在联系。构经者们出于什么原因构建了这样的神灵观？由于宋本《度人经》与北宋末年的神霄道教及宋徽宗的关系十分密切，对经中丰富的神灵观念和信仰世界的考察有助于我们理解宋本《度人经》的构造目的，也有助于我们探讨政和年间（1111—1117年）宋徽宗全面转向崇道的可能原因及其背后的行为逻辑。

根据使命和职责的不同，经中出现的神灵可以被分作四类：第一类在宗教叙事中担负着传经的职责；第二类是宋本《度人经》所推崇信奉的主神，这些主神很可能是对同一位神灵的不同身份界定；第三类是宋本《度人经》中“一文一武”两个场景中出现的传统神灵、妖魔鬼物；第四类即穿插在每品正文中的“身神”。有趣的是，作为主神之一的长生大君，其一身即汇聚了上述四类神灵的职分：长生大君既与该经的传授有着直接的关系，又是经中制魔保举的主要神灵，此外从宋本《度人经》独特的身神观念来看，长生大君正对应着心脏，位于五脏神的中位。鉴于长生大君在该经中的重要性，本章即从对长生大君神格的考察开始，逐步展现宋本《度人经》的信仰世界及其背后逻辑。

第一节 宋本《度人经》的主要神格

长生大君并非灵宝传统中的主要神灵，但在宋本《度人经》中却极受推重，几乎所有经品中都可见他的身影，又有“长生大君、长生太圣、长生帝君、长生大帝”等多种称呼，且与宋本《度人经》中的其他两位主要神灵——“神霄玉清王”（玉清消魔王）“扶桑青华”（洞神大道君）有着千丝万缕的联系。长生大君如此受到推重，可能与史料中所记载的一则宋徽宗与林灵素间的著名谈话有关。据《宋史》，林灵素于政和末^①觐见宋徽宗，林氏指出：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也。”^②这种荒诞不经的神话颇受宋徽宗青睐，政、宣年间长生大君信仰的兴旺正是这种背景的产物。

学界普遍关注到宋徽宗与神霄运动的关系，但对宋本《度人经》仅以“神霄派道士编造”或“以神化宋徽宗为目的”论之，只是简单地说明了这部经“是什么”，对经文本身思想和信仰，其所意图建构的神灵世界，以及为什么该经要以长生大君作为主神的背后逻辑，也就是对这部经“说了什么”“为什么这么说”等问题未予以关注。以宋本《度人经》《高上神霄紫书大法》《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》等几部道经为核心的“长生大君”“神霄玉清王”信仰经历了一个将多种抽象的信仰观念统一于宋徽宗这个具体的、现实中的人，而后又从中脱离，融入整个道教信仰的过程，对南宋及元明时期出现的上清、灵宝传统下的新道派、新道法产生了极大的影响。这些神灵至今依然是道教所崇信的对象。因此本书从一个简单的问题即“长生大君是谁？”入手，通过研究贯穿着宋本《度人经》全经的长生大君信仰，考察全经对该神格内涵的塑造，并通过联系具体

^① 林灵素觐见宋徽宗的时间，有政和五年、六年、七年说，唐代剑先生以政和五年为合理。

^② （元）脱脱等撰：《宋史》第39册，第13528页。

的史料和道教文献来考察该信仰对北宋道教的影响，从一个侧面来反映宋本《度人经》在道教历史上的重要地位。

一 宋本《度人经》所见的长生大君

宋本《度人经》以“长生大君”“神霄玉清王”“扶桑太帝”为主要神格，三神在经中时常以组合的形式出现。如《断绝胎根闭塞死尸品》指出元始天尊说经时，有“神霄玉清真王”“太上消魔玉清神王”“扶桑青华帝君”^①等神灵降临，又或以“南极长生大帝”“东极青华帝君”“度世司马大神”^②等神的组合形式出现，如《玄明洞渊品》正是此例。通览全经，从三神的职能来看，长生大君的神格最为根本，其形象和职能也非常多样；神霄玉清王（或简称“真王”）主要作为制魔保举的大神；扶桑帝君则主要出现于《扶桑青阳品》《洞神禳灾品》等经品中，担负禳灾解难的职能，在宋本《度人经》中他同时也是洞神大道君。

长生大君是宋本《度人经》的主神，在一些经品中他作为“太一”的同级神位列灵宝五老的中位，亦同时作为黄庭之神（中央黄老君）处于五脏身神的中心，在《南宫延生品》《降真延寿品》等经品中更作为禳灾延寿、水火炼度、制魔保举的大神，他还是《长生久视品》的主要神格。长生大君几乎出现在宋本《度人经》每一品中，除了《长生久视品》以他作为代替元始天尊讲经说法的主角外，其余各品经文对其描述均遵照一定的格式，现试举三品为例（表2-1）。

表 2-1 与“长生大君”相关经文描绘格式例表

卷数	品目	所涉内容
卷一	元始无量度人上品	……真中有神， <u>长生大君</u> 。无英公子，白元神格。太一司命，桃康合延。执符把箬，保命生根…… ^③

① 《道藏》第1册，第196页。

② 同上书，第351页。

③ 同上书，第5页。

续表

卷数	品目	所涉内容
卷二	玉宸大道品	……上清司马，高灵总真，玉宸帝司，大道之神，度人应仙，长生大君。佩箬执符，齐到帝庭。诵经十过，皆上清记名，万神侍卫。……右别至人，得为圣君，长生大童，王府之臣，诸天注其道功，表着玉宸。疏功录过，不失毫分……①
卷四	永延劫运保世升平品	……真中有神，长生大君。神霄后圣，青华帝君。东极西台，左右仙卿。执符定简，以保希夷。②

除此之外，第四品、九品、十品、十一品、十二品、十四品、十五品、十六品、十九品、二十一品、二十二品、二十四品、二十七品、三十品、三十一品（《长生久视品》）、三十三品、三十四品、三十六品、四十六品、四十七品、四十九品、五十品、五十一品、五十二品、五十四品、五十六品、五十七品、五十八品、六十品等经文中，长生大君均与伴神或其他四位身神为组合一起出现，担负降气、降真或考校等职责，经文对之的描述与上表中的三品示例几乎完全一致。

长生大君在宋本《度人经》中也作“南极长生大君”或“南极长生之君”，如《天地八维安镇国祚品》在“灵宝本章”的部分描述了从“天中之天”中产生的神格，其谓曰“中有天地八维之神，直符杀鬼之使，安镇国祚之尊，南极长生大君，神霄真王，青华之君”③，在长生大君之前加有“南极”称号，而《日精阳明品》也提到“中有日精阳明之神，中有南极长生之君，中有东极青华帝君，中有度世司马大神，中有好生韩君丈人，南上司命司录延寿益箬度厄”④，其他经品亦多有类似的表述。标以“南极”似乎是暗示长生大君的来历，“度世司马大神”“好生韩君丈人”“南上司命司录延寿益箬度厄”等都是南宫朱陵的神灵将班，很显然宋本《度人经》中长生大君被视作南极（南斗）神系的一位神格。

① 《道藏》第1册，第12页。

② 同上书，第26页。

③ 同上书，第15页。

④ 同上书，第93页。

即便宋本《度人经》各经品都有一个独立的主题，其所包含的二章、内音等都是独立的，各不相同，但受限于古本《度人经》的权威地位和论述体例，宋本各品在体例上不可能有任何创新，其经文的主角（说经者）也必然只能是元始天尊。然而在少数的几品经中，宋本《度人经》为了突出长生大君的信仰和地位，在内容上对古本《度人经》作了一些突破，虽然依旧以二章和内音作为经品的中心，但经文更加突出长生大君的作用和形象，显示出宋本与古本各有不同侧重。这些特殊经品的名目和关涉内容如表 2-2 所示：

表 2-2 “长生大君” 形象描绘列表

卷数	品目	所涉内容
卷十七	扶桑青阳品	……真为青阳，阳中有神， <u>长生大君</u> ，曜元公子。浩晶神格。方诸司命，肠谷合延，执符把箴，保命生根。 ^①
卷二十九	降真延寿品	……中有度人不死之神，中有南极长生大君，中有度世司马大神，中有好生韩君丈人，中有南上司命司录延寿益算度厄神格。……元始符命，时刻升迁。 <u>长生大君</u> ，垂护形魂，制魔保举，延寿南宮。……真中有神， <u>长生大君</u> 。左神公子，皓华神格。帝一辅皇，神母弼卿。俨坐三宮，保命生根。真气下接，寿命日增。 ^②
卷三十一	长生久视品	……道言：昔于始青天中，朱景琼明洞真化土天际，有大玄乐天，号曰长生，中有帝君，号 <u>长生大帝君</u> 。 ^③
卷三十九	南宮延生品	……南昌上宮，为 <u>南极长生大帝君</u> 之总司，延生之所……南斗第五星曰天枢，第六星曰天机，枢机二省为上帝之内司， <u>长生大帝</u> 正所御也。 ^④
卷四十二	祈求嗣续庆延门阙品	……帝有八子，圣智神通。 <u>长生大君</u> ，赤日瞳胧。青华东桑，三天列封。蓬莱仙王，制命万灵。 ^⑤
卷四十四	洞神攘灾品	……扶桑洞神大道君，外曰扶桑太帝。出纳太阳，宾饯蒙汜，真形为日月之精，魂为 <u>南极长生大帝</u> 。 ^⑥
卷六十一	永断轮转品	……真中有神，神无方体。道寓姓名，乃号 <u>南极太微长生大君</u> 。 ^⑦

① 《道藏》第 1 册，第 114 页。

② 同上书，第 192、193、194 页。

③ 同上书，第 202 页。

④ 同上书，第 260 页。

⑤ 同上书，第 284 页。

⑥ 同上书，第 293 页。

⑦ 同上书，第 414 页。

长生大君信仰在这七卷经品中得到了非常集中的体现,《降真延寿品》《南宫延生品》及《长生久视品》主要推重长生大君赋予信仰实践者“长生久视”“降真延寿”以及“南宫炼度”“延生却死”的功能。《长生久视品》描述了长生大君作为大玄乐天帝君代替元始天尊说法的场景,暗示长生大君是元始天尊的继任者,与《明体贯气品》中太上老君代替元始天尊说法具有同等的象征意义。《祈求嗣续庆延门阙品》揭示了长生大君的来历,指出他是“帝(元始)”的八子之一。《永断轮转品》更将长生大君视作大道的具象化,特别是“太微”一词在《南宫延生品》中是指与“紫微”相对应的南昌上宫,南昌上宫正是长生大君所辖治的仙宫,与紫微并称“两极”。《扶桑青阳品》推出的神格“扶桑青华”,通过经文中的“真为青阳,阳中有神,长生大君”^①,结合《洞神禳灾品》所说“外曰扶桑太帝,……真形为日月之精,魂为南极长生大帝”^②,可知“扶桑帝君”与长生大君是“同体异貌”的关系。全经中不断出现的第三位重要神格神霄玉清真王,在宋本《度人经》的构经神话中主要担负“传经”^③使命,宋本《度人经》“出世”之前被认为藏于“神霄玉清王府”。

宋本《度人经》并没有明确指出这三位神格的相互关系,从与宋本《度人经》关系极为密切的《高上神霄玉清真王紫书大法》中,可以发现“南极长生大帝”“扶桑太帝”“神霄玉清王”是同一位神。《高上神霄玉清真王紫书大法》指出:“(元始其子)长曰南极长生大帝,亦号九龙扶桑日宫大帝,亦号高上神霄玉清王,一身三名,其圣一也”^④,与《紫书大法》另一处记载神霄玉清王职“太阳九气玉贤君玉清保仙王”^⑤,是由“九阳之气”积累而成正相

① 《道藏》第1册,第114页。

② 同上书,第293页。

③ “神霄玉清王,出书度天人”,见《道藏》第1册,第379页。

④ 《道藏》第28册,第557页。

⑤ 《道藏》第28册,第563页。另《道门经法相承次序》卷中作“太阳九气玉贤元君所居,已上宫台馆府,并在玉清妙境”。见《道藏》,第24册,第789页。可知玉贤元君也是玉清境的神格。他也在《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》卷中出现。

呼应。而据《九天雷晶使者梵气隐书机法》记载的炎帝全号中，排在前位者为“高上神霄玉清真王、南极长生朱陵大帝、太阳九龙皇君、南昌火府受炼真人”^①，尚有其他九个名号排在这四者之后，也可证明这几位神灵的内在关系。宋本《度人经》中，南极长生大君、神霄玉清王、扶桑帝君被分为三个各自独立的神格而分别表述，但通过对其职能和身份的详细辨析，经文亦显示出将此三位神格视作同一位的趋向，与《高上神霄玉清真王紫书大法》等文献正相符合。

二 长生大君神格的发展脉络

如前所述，南极长生大君、神霄玉清王、扶桑帝君三位神格并不是宋本《度人经》的新创造，而是早已见诸于两宋之前的道教文献中，三位神灵之间也没有统属关系。宋本《度人经》将其他两位神格的内涵加诸于长生大君身上，使三者融合，因此若要了解长生大君神格的发展轨迹，就必须分别对三位神格进行考量，否则无法理解长生大君之于宋本《度人经》和道教的意义所在。

（一）南极长生大君的信仰渊源

南极长生大君在魏晋时期的上清经中更受尊奉，他被尊为南极的星主，亦被尊为总真主禄，掌管延生续命。亦称“南极长生司命君”或“南极司命君”。《洞真（上清）变化七十四方经》为南极长生司命君虚构了一个身世，认为其姓王，太虚元年生于“东林广昌之城长乐之乡”，十四岁弃俗修道，遇紫府华先生，得“阴阳补养、削死修生、三五变炼、七九复神、道御中和、胎息之方”^②，享寿四百年。南极长生司命君又有“丹灵南极真人、南极丹灵上真、西城王君”^③之称。南极长生司命君重要的身份之一是传经者，《上清变化经》指

① 《道藏》第26页，第772页。

② 《道藏》第22册，第692页。

③ “于是清虚真人王君乃命侍女华散条、李明允等，使披云蕴、开玉笈，出《太上宝文》《八素隐书》《大洞真经》《灵书紫文八道紫度炎光石精玉马神真虎文》《高仙羽玄》等经三十一卷，是王君昔于阳洛山遇南极真人西城王君所授者也。”见《云笈七签》第1册，第56页。

出：“南极长生司命君，游金洞素灵之馆，遇九灵金母、太素三元君，受《龟山玄篆》，又登太一上帝之馆，得《太霄琅书》。”^①《太霄琅书》即《洞真太上太霄琅书》，约出于南北朝，被认为在历劫之初自然形成于空洞之中，由元始天王铸金为简、刻玉为篇，秘藏于大有之境。而《龟山玄篆》即《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》，是上清中“出世”较后的道经之一，据称是西王母（金母）受自于元始天王。

与《上清道类事相》所引稍有不同，今本《洞真太上太霄琅书》记载的传经者作“南极总司禁君”。北周武帝宇文邕编纂的《无上秘要·众圣传经品》中，详细记录了一些重要的上清经典的传经线索，如《洞真太微天帝君玄丹上经》《金铛太霄隐书》《玄真洞飞二景宝经》《洞真三元素语玉精真诀》《上清三元玉检三元布经》等，其中的传经神或作南极上元君，或作南极上元禁君。^②同时期“出世”的《太上九赤斑符五帝内真经》中将传承“九赤斑符”的南极长生司命君作“南极上元君”，《太平御览》引《变化经》曰“金光立空之案云：锦之囊封九赤斑符于玄元之中，南极长生司命君得之”^③，仍作“南极长生司命君”。《洞真上清神州七转七变舞天经》明确指出南极上元君居住于“太丹天朱陵火府”^④。《上清道宝经》认为他还传承了《三皇文》，潜在地以他为“渠道”将《三皇文》传统融入上清传统中来。^⑤南极总司禁君、南极长生司命君、南极上元君、南极上元禁君等神格有着内在的联系，但这些神格原本就是同一位神，还是逐渐被认为是同一位神，从现有文献尚无法判断。

① 《道藏》第24册，第876页。

② 参见《无上秘要》第32卷《众圣传经品》中有关南极长生君传经的段落。见周作明点校《无上秘要》卷中，中华书局2016年版，第456—494页。

③ 《道藏》第32册，第141页。

④ “王母请皓灵素章，龟山元录定真王格，以禅紫皇之号，南造朱陵大丹极炎流火之乡，太阳琼宫九层玉台。南极上元君请太丹洞元火铃七曜琼章，金真玉光，以招二景玉精，炼化七变之容。”见《道藏》第33册，第544页。

⑤ “旧有三皇文，男女百万之中未有一人得，生有宿命者受此文。南极长生君字易度，藏此经于琼台丹官九折洞室，封以郁林之炭，高明玄洞之章。”见《道藏》第33册，第721页。

古灵宝经传统中也有南极上元君，在神话传述中他并非对应南方火帝，而是西方金帝的前身。《洞玄本行经》指出，金帝原本是“卫罗天堂世界”国王的孙女，其母因感凤凰而有孕，后被凤凰迎接上天，“受书为南极上元君”“得封南极元君之号”。^①古灵宝经之一的《太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经》中载：“南方三气丹天灵书度命玉章……其章出自元始朱陵上宫，南极上元君封之赤玉宝函之中，印以太丹三气之章，卫以赤圭玉女三人。”^②在这部重要的古灵宝道经中，南极上元君也被视作与南极朱陵火府有关的神格。在灵宝经传统中，南极上元君拜金母为师学《灵宝赤书·白帝真文》，位登西方金帝，反而与“南方系”的神灵有别。灵宝经并未清晰梳理南极上元君的神格身份，灵宝五帝的本生神话也未明确指出南方丹灵真老君与长生大君是否有关。

不过，在古灵宝经建立的五帝信仰中，五帝和真文“出世”的目的是为了以三天正气清除六天故气，《元始五老赤书玉篇真文天书经》揭示灵宝五篇真文的来历时，指出“今三天整运，六天道行，杂法开化，当有三万六千种道以释来者之心，此法云讫，三龙之后，庚子之年，杂气普消”^③，也即是说五篇真文是上天用来取代之前种种“杂道”，承担所谓“拯救劫难”使命的新经新法。

古本《度人经》仅有两处提到长生大君，一处为“中有南极长生之君”，第二处是“真中有神，长生大君”。北宋道士陈景元汇集的《元始无量度人上品妙经四注》对这两句的解释，体现了南朝至宋初道教对长生大君的认知。^④如严东注“中有南极长生之君”时较为详细地列出了左宫洞阳宫和右宫北酆宫的职能与官将设置，他认为“南极真人治洞阳宫中”，其下有流火之庭，学道之士升仙必须蹈火受炼才能成真。他解“真中有神，长生大君”时指出长生大君即

① 《道藏》第22册，第688—689页。

② 《道藏》第1册，第805页。

③ 同上书，第776页。

④ 在《元始无量度人上品妙经四注》中，成玄英未对此句有解释，很可能他将长生大君理解为真性之类的概念，认为不必再作解释。

“长生宫”之神，后者位于南斗，即南极长生之君。^①李少微认为长生大君就是南宮中度命大神，也即南极长生之君，但不能确定他所说的南极或南宮度命大神是实指还是虚指。成玄英在注解“中有好生韩君丈人”一句时认为“南宮之中复有乐人长生不死之君”，也未确指长生不死之君为何人，但他认为韩君丈人亦南宮中“乐人长生不死之君”中的一位。^②

薛幽栖注解稍有特别，他认为“中有南极长生之君”指的是“南极主司长生之名简者”，而注解“真中有神，长生大君”时他指出长生大君是体中之真的象征，居于脐下明堂宫。按照上清《大洞真经》系统的存思序列，明堂宫应位于眉心内，但《黄庭外景经》中“脾处”^③也叫作明堂，由中央黄老君所治，兼辖命门，所以薛幽栖系以脾处之神为长生大君，也即中央黄老君。三人对长生大君的认识体现了两种不同的趋向，严、李二人的关注重点无疑在“南极”一词上，以南宮论长生大君，而薛幽栖则引入了上清经法的观念，更关注长生大君与“长生”的关系。

南极长生之君与南斗有关，后者在道教的传统中与长生观念有着直接关系。约成书于魏晋时期的《女青鬼律》中已经明确提到“北斗主煞，南斗注生，煞是天纲，生是三台”^④，而东晋道经《洞真上清开天三图七星移度经》中的“帝君五愿求仙上法”也指出“北帝落死，南斗注生”^⑤。既然南斗、南极都代表“长生”，那么南斗、南极之神作为长生之神也在情理之中。值得注意的是《洞真上清开天三图七星移度经》本身在宗教神话中即由南极上元君所传，更印证了南极上元君与“长生”的关系。从上述所引的这些道经来看，南极上元君、南极上元禁君、南极总真司命等神格都与南宮、南斗信仰

① 严东对长生大君与南宮关系的理解可能是“长生大君主治南宮”这个观念的滥觞，后来的道经如北宋初“出世”的《太上说东斗主算护命妙经》就以南宮系列的神灵如韩君丈人、不死之神、司马大神、司命、司录等南宮的将班作为长生大君的辅神。

② 《道藏》第2册，第228页。

③ “脾，黄庭之宫也，黄老君之所治，上应明堂，眉间人一寸是也。”见《道藏》第22册，第73页。

④ 《道藏》第18册，第242页。

⑤ 《道藏》第33册，第456页。

有关。

上清与灵宝分别为南极上元君构造了不同的出身神话，体现着两种道教传统对南极这个神格在认识上的差异性，但它们均认为南极上元君拜金母（西王母）为师学道并担负传经使命，说明两种传统的认知也有重叠之处，正是这些共同点导致认识上的差异逐步消融。古灵宝经特别是“元始系”中多混有上清信仰，刘屹先生认为上清和灵宝对南宫的具体所指并不统一，但“《度人经》中与‘南宫’相对的是‘北都罗酆’‘北都寒池’，显然还是来自上清经的传统”^①。随着历史的发展，道教对南极上元君、南极长生司命君、南极长生之君是同一位神格逐步取得共识，如南宋的王希巢已经将传承“九赤斑符”的南极上元君称作“南极长生司命君”^②。宋本《度人经》“出世”后，南极的神格逐步统一为南极长生大君，南极长生司命君等南极神在道经中已经很少出现。

（二）宋廷对赤明天帝的接受

魏晋时期道教对南方诸神信仰的建构和理解，成为北宋道教铸造长生大君信仰的基础，但仍未解决的问题是，即便这些神格具有特殊的信仰内涵和表现形式，他们与长生大君或神化了的宋徽宗之间依然存有间隙，二者之间尚缺乏直接性的关联。南极长生大君通过什么途径“必然”成为赵佶一朝倾力推崇的信仰，而又“道成肉身”化为赵佶这个具体的历史中的人呢？通过分析史料，本书认为，北宋皇帝从立国之初即有意将自己神话为炎帝，将国运神话为南方火德，道教界也加入王朝神话的建构中，为南极长生大君这个神格的出现奠定了基础。

北宋的道教界将宋徽宗附会为南极长生大君，与北宋沿用阴阳五行、五方、“五德始终说”等观念，立国以火德为国运有一定的关系。《尚书·洪范》中即有五行之说，《孔子家语》引老聃论五行曰：“天有五行，水火金木土，分时化育，以成万物，其神谓之

^① 刘屹：《唐代的灵宝五方镇墓石研究》，《唐研究》第17卷，北京大学出版社2011年版，第31页。

^② “中黄太一上帝授与南极长生司命君《九赤斑符》一十二卷，亦封以云锦之囊。”见《道藏》第6册，第40页。

五帝。”^①《素问·阴阳应象大论》有“南方生热，热生火”之论，因此南方与火有关，并有“帝”主之。五方五帝的观念与汉代纬书有一定关系，在道教灵宝经传统中亦有反映，如《元始五老赤书玉篇真文天书经》有“南方梵宝昌阳丹灵真老”主南方，并有《南方赤帝灵宝赤书玉篇》传世。按邹衍的“五德终始论”，南方属火德，有火帝或赤帝主之，北宋立国之初以后周作木德，“（后）周木德，木生火，则本朝运膺火德，色当尚赤，腊以戌日，诏从之”。^②此事佛教文献也有记载，如睦庵善所作《祖庭事苑》记载：“宋以火德王天下，故曰炎宋。”^③北宋朝廷以火德作为国运之德，又以赤帝或炎帝作为皇室之神，《礼志》载聂崇义言：“皇帝以火德上承正统，请奉赤帝为感生帝，每岁正月别坛而祭，以符火德事。”^④

道教也参与进对皇室的吹捧之中，将皇帝视作赤明天帝。赤明天帝是古本《度人经》中南方八天第一天“赤明和阳天”的天帝，《赤明天帝纪》一文中交代了赤明天帝的由来，文后特别注明“至于今日，化生人中，见吾出法，即得化形”^⑤，说明赤明天帝已经化身为人。郭若虚《图画见闻志》指出武宗元于雒都上清宫画三十六天帝，“其间《赤明阳和天帝》潜写太宗御容，以赵氏火德王天下故也”^⑥，宋真宗见之还感叹说“此真先帝也”，北宋皇室从立国之初就以出自道教的南方赤明天帝来神化自己。^⑦由元人苗善时编次诗象并校正的《纯阳帝君神化妙通纪》亦有吕洞宾度宋艺祖之说，建隆二年（961年）春，赵匡胤于龙亭遇吕洞宾，故事记载：“吕曰：‘陛下乃朱陵上帝，还记忆否’。上默默，帝君曰：

① 王国轩、王秀梅译注：《孔子家语》，中华书局2009年版，第203页。

② （元）脱脱等撰：《宋史》第5册，第1596—1597页。

③ 《祖庭事苑》卷3，《卮新续藏》第64册，第59页上。

④ （元）脱脱等撰：《宋史》第8册，第2461页。

⑤ 《道藏》第22册，第693页。

⑥ （元）郭若虚撰：《图画见闻志》，上海人民美术出版社1963年版，第71页。

⑦ 《博物汇编·神异典·神仙部列传二十三·唐六·吕真人》记载一则吕洞宾会赵匡胤的故事，“（吕）洞宾自后苑出对上称‘朱陵上帝，以火德王天下’留语移时语秘不传，上解赭袍玉带赐之，俄不见，上命绘像于太清楼，道录陈景元传其像于世”。

‘当以火德旺天下’。”赵匡胤命绘像于太清楼供养，后“左街道录陈景元传其像于世。后滕子京所见，与此绝类云”^①。元人记录的传说离宋不远，因此即便非信史，也足可证明时人即有此认识。

在道教信仰中，赤明和阳天帝即是南极长生大君。约出自隋唐的《洞玄灵宝度人经大梵隐语疏义》指出和阳天有流火之庭，是南极真人所治，学道者必须要经过火炼才能离尘除垢，脱胎换骨而成仙。^②《无上秘要》也同样记载了洞阳馆、南极上宫位于赤明和阳天之中。^③在《元始无量度人上品妙经四注》中，薛幽栖讲论得更为明确，他说：“九宫有上相二真之位，辅弼诸天之事，故居于南昌上宫，即九宫之南，赤明和阳天中者也。”^④“南昌上宫”（南宫）即位于赤明和阳天中。这些观念被宋本《度人经》所吸收，在《南宫延生品》中，南昌上宫被指为“南极长生大帝君之总司”。

宋徽宗与赤明和阳天帝的关系，蔡絛《史补·道家者流》有所提及，可略作兹证。《史补》原书已佚，《皇宋通鉴长编纪事本末》留有若干征引。蔡絛指出，政和初年（即政和元年^⑤）宋徽宗得一梦，梦到二道人赋予他兴盛道教的使命，徽宗醒来后不但笔录此梦，而且马上采取了一系列的崇道活动。蔡絛言：

始大修宫观于禁中，即旧奉天神所在玉清和阳宫玉虚殿，羽人以岁时入内讲斋醮事，亲制《步虚乐章调》，其音声焉，而道家遂谓上为赤明和阳天帝。然上肃祇神祇，所崇者祀事而已，亦未有少君、菜大者。^⑥

① 《道藏》第5册，第712页。

② “此南方第一赤明和阳天音也。南焯者，和阳天中有流火之庭，焯光焕乎八方也。洞浮者，则洞阳之官，南极真人所治，学人受炼之处也。”见《道藏》第2册，第521页。

③ “洞阳馆、南极上宫，右赤明和阳天中内音书于其上。”见周作明点校《无上秘要》卷上，第279页。

④ 《道藏》第2册，第208页。

⑤ 金中枢考证《宋史·徽宗本纪·政和元年秋七月壬申条》：“以疾愈，赦天下”判断此年当指政和元年。转引自李丽凉博士论文《北宋神霄道士林灵素与神霄运动》，第118页。

⑥ （宋）杨仲良撰，李之亮点校：《皇宋通鉴长编纪事本末》，第2130页。

蔡僚所言有三个重点：首先“和阳”无疑是取自“和阳天帝”之意，文中所言“旧奉天神”很可能即指赤明和阳天帝。其次，其他文献如《宾退录》等对徽宗此梦也有记载，在当时产生了一定影响。道教神话宋徽宗为赤明天帝，从北宋对炎帝的崇敬来看，大概只是一种“重申”。政和五年（1115年）林灵素“覲对”^①，言宋徽宗是南极长生大帝，长生大君实即赤明天帝的同体异貌之神，宋徽宗以长生大君自居，不啻有赵宋尊崇赤明和阳天帝的传统为基础。再次，宋徽宗“肃祇”奉祀道教，政和初已有利用道教为己符应之意，并采取了一些行动。政和六年（1116年）宋徽宗又在玉清和阳宫上“玉皇上帝”^②封号，同年“长生大帝君象可迁赴天章阁西位阁奉安”^③，说明长生大君信仰已盛行起来。蔡僚似认为徽宗之梦及道教上赤明和阳天帝之号为徽宗崇道之起始。

长生大君信仰的兴旺虽有林灵素攀附徽宗的影响，宋廷对赤明天帝或赤帝的推崇则是宋徽宗接受自己为南极长生大君的基础，后者比前者有更丰富的神格内涵，二者实为同一神格。徽宗“北狩”后，正一天师张继先仍以赤帝比附宋朝皇室。他写到“赤帝御龙行未伏，姮娥分日入深山”，时人多认为其中“赤帝”即指徽钦二宗，“靖康之变，其言始验”。^④南宋于临安建国后，依然延续北宋的火德定位。^⑤

（三）宋本《度人经》长生大君信仰的特点

宋本《度人经》遵循古本《度人经》的文本格式，长生大君主要出现在每品的“校录临轩”（或作“临轩校录”）及后次的“真

^① 唐代剑先生认为林灵素迟至政和五年（1115年）即以覲见宋徽宗并言神霄之说，综合宋徽宗崇道之事迹似较符合实际，故从之。

^② “政和六年九月辛卯朔，诣玉清和阳宫，上太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝徽号。”见（元）脱脱等撰《宋史》第2册，第396页。

^③ （宋）杨仲良撰，李之亮点校：《皇宋通鉴长编纪事本末》，第2130页。

^④ 龚鹏程、陈履安主编：《重修龙虎山志·世家》，《中华续道藏》初辑第3册二十二下，新文丰出版公司1999年版。

^⑤ 似乎与宋并列的其他民族亦有此认知，如《元太祖成吉思皇帝召邱神仙手诏》中自称其“是以受天之祐，获承至尊，南连炎宋，北接回纥，东夏西夷悉称臣佐”。见（元）刘志玄等撰《金莲正宗仙源像传》，《道藏》第3册，第366页。

中有神”段落中。如《月华阴景品》中的“校录临轩”段有“神霄梵气，周回十方，中有月华阴景之神，中有南极长生之君，中有东极青华帝君，中有十龙飞车司马大神，中有好生韩君丈人”^①，“真中有神”段作“千和万合，自然成真，真中有神，长生大君，青华公子，月魄尊神”^②，其他各品的“真中有神”或作“真中玉明”（《玉明运度品》）“阳中有神”（《扶桑青阳品》）等，系根据经品主旨的不同而有所更改。“真中有神”是长生大君上升到神灵世界的高位，乃至作为道与气的化身的理论基础，而“中有南极长生之君”等则说明了南极长生大君的主要职责是炼度保举。这些对长生大君的简单描述，虽然大多数仅涉及“前缀”和长生大君所处位置的不同，但关涉道教神学层面对长生大君信仰的建构，经文试图以文中长生大君出场次序和所处位置的不同来反映长生大君地位的独特性。

古本《度人经》中长生大君神格的具体意蕴并不明确，给宋本《度人经》的构建留下了回旋余地。从《元始无量度人上品妙经四注》看来，南宫中的“不死之神”是否确指南昌上宫中的南极长生大君，各家注释未尽统一。长生大君或代表南宫中的“不死之神”，或代表抽象的长生久视或人体之真（形中之神）的信仰观念，无具体神格所指。

宋本《度人经》继承和发展了宋之前道教理论家们对长生大君的理解。这表现在：首先，构经者将长生大君提高到与元始天尊同性同德的层面上，这是对元始天尊法身观念的继承和发展。其次，宋本《度人经》作为一部信仰实践文本，其树立的神格长生大君必须要为普通修道者“长生久视”“变（炼）体成仙”的需求服务，因此宋本《度人经》着重推动“南宫炼度”的信仰。最后，宋本《度人经》为长生大君构建了新的道法、道术，令其信仰变得具有实践性。以上三点，都建立在北宋道教特别是神霄林灵素一支对宋徽宗的神化立场之上，也反映了两宋道教由经教到法教的转变。具

① 《道藏》第1册，第100页。

② 同上书，第102页。

体言之：

第一，如同对元始天尊一样，宋本《度人经》亦将长生大君作为“道之尊”。

宋本《度人经》将长生大君的神格提高到作为元始天尊接班人的地步。《明体贯气品》《长生久视品》及《洞神禳灾品》三品中元始天尊均退于次位，将法座让与太上老君、长生大君及洞神大道君。但经文对长生大君与太上老君接位的描述不同，《明体贯气品》中太上老君对元始天尊敬礼之至，“太上老君则径诣座前，稽首再拜，长跪，默念大圣虚皇元始天尊宝号者三，上奏天尊，臣奉密旨，令升法座”^①。《长生久视品》则描述“元始上帝元霄之长，福德充备，付嘱长生大帝君”^②，嘱其代位传“长生久视转凡成圣之要”。这样处理的方式令长生大君的神格更具有强烈的象征意义，其地位似在太上老君之上，与另一部经典神霄玉清王自述“朕为浮黎元始天尊之子，玉清神母元君之男，玉清元始天尊之弟，太上老君之叔”^③正相呼应。《皇宋通鉴长编纪事本末卷》中记载宋徽宗将道教分作六种，太上老君之教仅列第三等，“第三神仙之教，以变化为宗，太上老君为宗师”^④，低于宋徽宗自己为教主的神霄道教。《洞神禳灾品》全品则以扶桑帝君为主角，罕见的未出现元始天尊。

宋本《度人经》又将长生大君视作抽象意义上的道和气。《长生久视品》中称长生大君为“与天同生，与天齐明”，是“凤衣藻裳，青霞为巾”^⑤的“南陵大帝”，有“无量境界，无边法身，无穷惠用，无极变化”^⑥，对长生大君的神格吹捧之至。而《扶桑青阳品》中则将长生大君认作“万气之祖”。“万气之祖”在宋本《度人经》中一般是指能生万气的大梵之气、梵胎，用来形容元始天尊。南宋王契真《上清灵宝大法》中称“南极长生之君，上一赤

① 《道藏》第1册，第169页。

② 同上书，第202页。

③ 同上书，第751页。

④ (宋)杨仲良撰，李之亮点校：《皇宋通鉴长编纪事本末》，第2131页。

⑤ 《道藏》第1册，第208页。

⑥ 同上书，第204页。

子，分形九真也”^①，“九真”即九霄九宸，王氏认为九宸为长生大君一气分化，无疑受到宋本《度人经》长生大君作为“万气之祖”的观念的影响。

还需要指出的是，宋本《度人经》在一些经品中将长生大君作为灵宝五老之一。如在《长生久视品》的“长斋诵咏”部分，提到四位仙真即东华真公、西灵真母、北方三气君葛贤和中黄帝君务犹。《云笈七签》指出务犹即中黄太一之神。^②《太清金液神气经》卷中指出葛贤为北方黑帝。西灵真母即西灵玉妃，《无上秘要》指出：“金母封其西灵玉妃之号，即命九光灵童披霜罗之蕴，出灵宝真文白帝一篇，以授皇妃，受号三百年。”^③东华真公当指东方青帝。长生大君为南极长生大帝，恰好配以南方赤帝，因此《长生久视品》不但以长生大君代替元始天尊说法，而且将其纳入五方五老的序列中。南极长生大帝作为神话中上清经的重要受法者之一，其所传授的法要成为后来两宋上清灵宝教法的重要内容。从南极长生大帝演变而来的神格长生大君，作为宋本《度人经》的主神，经文不断丰富他的信仰意涵，不断升高他的神格，是想树立一个以他为最高神的新的信仰体系，也即“上清通真、达灵神化之道”^④。

第二，宋本《度人经》着重宣扬了长生大君与南宫火炼、变体成仙的关系。

南极长生之君在传统上清信仰中，除了传经之外亦担负道教“水火炼度”的职能，是极为重要的炼度神，亦称“南极朱陵大帝”（南陵大帝）。道教信仰认为，南极有南宫朱陵火府，位于太丹天中，主炼净魂灵。朱陵火府之称可见于魏晋上清道经中，如《洞真上清神州七转七变舞天经》云“南造朱陵太丹极炎流火之乡，太阳琼宫九帝玉台”^⑤，朱陵主管修道之士炼净之事。《云笈七签》之

① 《道藏》第30册，第894页。

② “读《上皇玉虚君道经》，当思太一神格务犹收。”见李永晟点校《云笈七签》第2册，第914页。

③ 周作明点校：《无上秘要》卷上，第140页。

④ （元）脱脱等撰：《宋史》，第1138页。

⑤ 《道藏》第33册，第544页。

《青灵始老君纪》指出，东方青帝在未成仙之前经过“朱陵火宫”，而北方玄帝之前身“死于山下，九天书其功德，金格记其玉名，度其魂神于朱陵之宫”^①，灵宝的两位主要帝君都经过朱陵之炼。朱陵的主事者即赤帝，也即南极长生大君。《道门经法相承次序》记载“洞阳宫，朱陵府，右通阳纳阴，赤帝君所居”^②，陈观吾指出其治在“太微垣”^③，卫琪更全称其名为“南极长生朱陵上帝南昌受炼真人”^④。南宮的具体神灵系统和班底，似乎至两宋期间才告完善，这与雷法和炼度科仪在其时流行有极大关系，宋本《度人经》也深受影响。

这种影响体现在宋本《度人经》中无处不在的南宮崇拜。宋本《度人经》的每一品都包含有信仰实践的内容，有些用于“延生纳福”“禳灾治鬼”，有些用于修道成仙，二者的共同点都离不开对南宮的崇拜，《南宮延生品》较为集中地体现了宋本《度人经》的这种特点。该品着重强调了南极长生大君“延生纳福”的功效，详细论述了南宮的位置和官将部署。经文指出：“南昌上宮，为南极长生大帝君之总司，延生之所”^⑤，“天枢天机二省，以延注生命，校领群灵，南斗第五星曰天枢，第六星曰天机，枢机二省为上帝之内司，长生大帝正所御也。”^⑥如果能够虔诚信仰南极长生大君，不需要服食炼丹，只要“恳礼长生大帝，严备供养，勤诚不替”^⑦，“九天采察考校真官”^⑧就会把功德上告天宮，信仰者自然就能延寿无极，长生得道。《五行备足生灵寿域品》则提到“南宮为六气五运之天”，所谓

① 《道藏》第22册，第687页。

② 《道藏》第24册，第790页。

③ 《道藏》第2册，第411页。

④ 同上书，第606页。

⑤ 《道藏》第1册，第260页。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 九天采察考校真官即九天采访使者，是《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》中重要的神明。

“六气五运”^① 是天干地支与五行相配合以推算每年的天象对人体健康的影响，属于“运气学”的范畴。《五行备足生灵寿域品》的本意是指信仰实践者崇拜南宫即能调顺这些气机，“降正真之气，人身得仙”，五行备足，得升南宫朱陵之府。

在宋徽宗御序的《灵宝无量度人上品妙经符图》中，南宫的配属被划分为“朱陵之府”“流火之庭”“大炎之宫”“赤明之馆”“丹丘火池”^② 等。神霄道经《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》中，可能是出于提高神霄道教地位的目的，认为朱陵火府在“九霄玉清之天”^③，此后道教基本沿用了这些观点。“南昌宫”即朱陵火府，其内辖二宫，“南昌上宫”主管亡魂炼度，“南昌下宫”则管生人的命运，但自称“神霄散吏”的南宋著名道士白玉蟾，却认为将“南昌宫”区分为二是没有依据之说，“今不须言上宫下宫，亦不须说受炼、受度，但用本司印，方有所本尔”^④，其实就是指出南宫既可以令生人“延生纳福”，又可以令亡人魂过南宫而“变体成仙”，虽然只有一司，但兼具两种作用。蒋叔舆认为整个主炼度的神灵体系称“（太）丹天世界”，其中有“南宫水火二司”“朱陵火府”“南昌上宫”“洞阳之馆”“流火之庭”。^⑤ 张宇初（雷默菴）认为南昌上宫在南斗之中，南斗六星各有一司，各司虽然职分不同，但均能“回骸起死”。^⑥ 宋本《度人经》则支持南斗有二司即“天枢、天机”，主管“延注生命，校领群灵”^⑦，显出与上述文献不同的取向，从后来流传的各类与南宫有关的道法来看，南宫有二

① 以十天干的甲己配为土运，乙庚配为金运，丙辛配为水运，丁壬配为木运，戊癸配为火运，统称五运，以十二地支的己亥配为厥阴风木，子午配为少阴君火，寅申配为少阳相火，丑未配为太阴湿土，卯酉配为阳明燥金，辰戌配为太阳寒水，叫作六气，从年干推算五运，从年支推算六气，并从运与气之间，观察其生治与承制的关系，以判断该年气候的变化与疾病的发生。这就是五运六气的基本内容。

② 《道藏》第3册，第68页。

③ “吾此九霄玉清之天，内摄朱陵火府，南昌上宫受炼司，南昌下宫受度司。”见《道藏》第1册，第752—753页。

④ 《道藏》第33册，第113页。

⑤ 《道藏》第9册，第401页。

⑥ 《道藏》第2册，第305页。

⑦ 《道藏》第1册，第260页。

司的说法影响更大。

宋本《度人经》中对南宫的崇拜，还体现在每品的结尾部分对诵经功德可令信仰者“魂上南宫”的功效之上，只要音诵每品“真文”，就可以得蒙真王保举接引往南宫受炼，真王就是神霄玉清王。以《十方圣境品》为例，经文指出，青、赤、白、黑、黄五气有五种真王，总领“神兵神将”护卫信仰实践者。另外在人临终之时，有人在旁为之行香诵经，只需十过，即能“度尸形如法”，“当灭度时，十方圣境皆现，元始天尊安座说法，或援手接引，旛盖来迎，魂神径上南宫，随其学功，计日而得更生，轮转不惑，便得神仙”^①。生命终结时通过音诵方式便捷地成仙，不但体现了宋本《度人经》简化道教信仰和科仪的特征，方便了道教信众，也突出了宋本《度人经》与南宫的特殊联系。

第三，宋本《度人经》新发展了长生大君的道术。

《长生久视品》指出长生之要在于聚气凝神、久视得定，而不在于保养肉体凡胎。该品认为，元始祖气无生无灭，如果能够存守元始祖气，就能够长生不灭，内可见五体，外可见万象，因此常人修道需要清静自心，让心气合道。普通人虽然也是元始祖气所构造，但无法存守祖气，这其中的缘故在于普通人有妄念，妄念使人气散神离，无法久视长生。那么妄念是什么呢？《长生久视品》指出，“众生所以不得长生久视者，以刑剋败绝，其气有无，真妄其心，心着生死，则形亦随化”^②，所谓妄念就是对生死的一种错误认识，是不懂得无生的道理。《长生久视品》将原本的通过炼养精气神而长生成仙的修道论问题，转变成了去伪存真的心性论问题。

《长生久视品》指出，“道本无生”，意即从究竟的层面而言，本无生死也无长生可得，生生死死，有有无无都是一种妄念，求长生实则道本无生，心与道冥合才是真正的生。久视的真意也并非追求肉体长存，洞照三清才是久视，故而长生久视都不关肉体的长久与否。《长生久视品》在认定众生所以得不到长生是由于心着生死之后，转

^① 《道藏》第1册，第128页。

^② 同上书，第203页。

而论述形生的问题，认为形随着心有流转，心如果执于生死，形就会有变化。

作为一部道教经典，宋本《度人经》不可能脱离阴阳五行、符箓咒术来论长生久视，因此在从“真妄其心”的角度论述过凡夫不能长生久视的原因后，《长生久视品》马上转入从五行的角度来论述凡夫如何获得长生。该品指出，凡人的心绪不宁，耽于喜怒，有所执着，以至于内在的五行不能顺治，“水火剋伐，金木相连，不滋真水，宁制炎光”^①，五行之气相克，对治之法就是以真土来调和“水火二用”，顺道而自然。

该品认为“自然”是懵懂无知，至纯至精的状态，也就是无形的真土，“真土名曰自然，自然无知，万物以生”^②，而真土可以中和内在水火相克，平和五行，因此顺治五行就可以长生久视而成仙。为了达到顺治五行的目的，该品又附灵符九道，其中五道分别应对五行中的一种元素的悖逆，其他四道符如“太微玉符”主要延续人的生生之气，“使气无害”；“九仙玄箓”帮助修道者“视久而彻，彻则见道”；“玉帝长生宝符”能使修道者“神变无方”等等。第四道符“大君久视之章”似以云篆写就，各有用处。

长生大君的符箓之法对其后的南宋“上清灵宝法”传统及元代净明灵宝派的咒术均有影响。如在王契真的《上清灵宝大法》中也可看到这种以灵符来相配合的修道长生久视之法，二者的灵符形状非常相近，名目也一致，均由赤帝的秘讳和天文组成，符之对比如下：

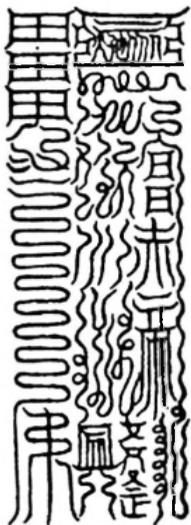
符箓三“《上清灵宝大法》长生大帝久视之章”是将符箓一“《长生久视品》大君久视之章”（即符箓二）拆解而得。长生大君的符箓咒术不但见于王契真的《上清灵宝大法》，净明道伪托许逊所传的《太上灵宝净明飞仙度人经法》中亦有“咒水布气法”^③，可其广传的兹证。其法要求施法者存想“玄中太皇”，左有长生大君，右有太乙司命，然后施行咒术以治病。“玄中太皇”在古本《度人经》中

① 《道藏》第1册，第204页。

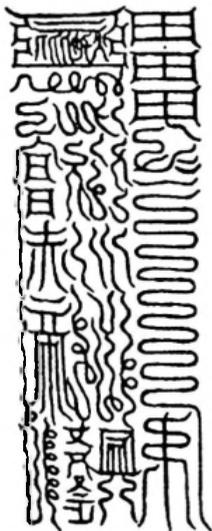
② 同上书，第24页。

③ 《道藏》第10册，第584页。

符篆一



符篆二



符篆三



《长生久视品》大君久视之章① 前符镜像反转 《上清灵宝大法》长生大帝久视之章②

图 2-1 符篆对堪图

未确指为何神，但王契真《上清灵宝大法》中指为西王母。^③ 西王母是魏晋道教传经神话中非常重要的传经者，也是将《龟山玄策》传与南极长生大君者，可视作南极长生大君之师，而在金允中之《上清灵宝大法》中，西王母所在的西龟之山，又代表“大梵之气”，用来注解古本《度人经》中“八景冥合，气入玄玄”一节，其与宋本《度人经》亦多有联系。^④ 长生大君与司命均为宋本《度人经》极力渲染之神格，这些神格和观念又被净明派所继承，宋本《度人经》之影响非仅限于神霄派。

除了以符篆促使信仰实践者“变体成仙”外，宋本《度人经》亦

① 《道藏》第1册，第205页。

② 《道藏》第30册，第871页。

③ 同上书，第896页。

④ 见《上清灵宝大法》第5卷，载《道藏》第31册，第363页；另见《灵宝无量度人上经大法》第24卷，载《道藏》第3册，第749页；《灵宝玉鉴》第43卷，载《道藏》第10册，第483页。

有修道者能成为长生大君之臣的说法。如《玉宸大道品》指出，如果平日能够虔诚地仰长生大君，为“天地帝主兆民”音诵宋本《度人经》，能获得“上清记名”的功德，除此之外若虔诚信仰，“得为圣君长生大帝王府之臣”，“三元仙王”亦保举成仙。这种将修道者视为“金阙帝君”之臣的做法，也让宋本《度人经》蒙上了一层上清色彩。

三 宋本《度人经》中的神霄玉清王

神霄玉清王又称“玉清王、玉清真王、神霄真王，神霄玉清真王”。宋本《度人经》分别为长生大君、扶桑帝君构造了单独的经品，但没有为神霄玉清王单独构造经品，如果从宋本《度人经》对神灵的描述、神格的建构比重来看，神霄玉清王顺属第三位。这样处理神霄玉清王的比重，可能因宋本《度人经》所推重的道法多以祈福、延寿、护国、广嗣并炼度驱邪为主，“法主”为长生大君，与北宋末南宋初“出世”的神霄玉清王所主的《高上神霄紫书大法》《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》等一系的道法不同所致。从后者来看，神霄玉清王的主要职责在于制魔保举和率领雷部，与长生大君有别，而且既然已经“出世”了专门推崇神霄玉清王的道经，那么宋本《度人经》未专门为之列品也不难理解。

未专门列品，并不意味着神霄玉清王在宋本《度人经》中不重要。传经神话中，宋本《度人经》被认为藏于神霄玉清王府，由神霄玉清王、青华帝君等神下降人间。本书从宋本《度人经》择取一些描绘神霄玉清王的段落，列表如下，以显示经文的论述风格：

表 2-3

“神霄玉清王”形象描绘列表

卷数	品目	所涉内容
卷三	天地八维安镇国祚品	高上神霄王，绿舆来紫空。惟愿法教兴，生津远莫穷。龙章施八维，辟除祸害宗。不使断正气，保延世运亨。 ^①

^① 《道藏》第1册，第20页。

续表

卷数	品目	所涉内容
卷四	永延劫运保世升平品	高上玉清王，赐我灵宝章。摄制绵长劫，常膺无上功。玉清消魔，神王保举，上仙道备，克得飞神三界，召灵千真。……上天所宝，秘于神霄玉清玉府经室华堂，应运六万劫下传。若有至人资内宝质心，依旧格告盟九天，然后而付焉。 ^①
卷五	消攘国君王侯世土灾祥品	妙哉神霄尊，兴此大法桥。天光降紫微，宝符摄群袄。翩翩归上帝，纷纷登绛霄。 ^②
卷二十二	飞神召灵品	神霄玉清真王，扶桑青华帝君，皆知其音，以传其文。能斋而诵之者，诸天皆遣飞天神王，下观其身，书其功勤，上奏诸天，万神朝礼，地祇侍门，玉清消魔，神王保举，上仙道备，克得飞神三界，召灵千真。 ^③
卷二十四	神变气化品	左华记人功过，毫分无失，玉清真王，亦保举尔身，得道者乃当洞明至言也。 ^④
卷三十	断绝胎根闭塞死户品	天真大神，上圣高尊，神霄玉清真王，太上消魔玉清神王，扶桑青华帝君，后圣金阙帝君，万天帝主，无鞅数众，乘空而来。……第一高上神霄玉清王灵秘之音：元始浩劫，玉清灵文。……第二太上消魔玉清王隐韵之章…… ^⑤

从以上章节可以看出，神霄玉清王在宋本《度人经》中主要担负传经授法、消魔保举和塞绝死户的职能。神霄玉清王的神格较为复杂，由于林灵素“点明”宋徽宗是神霄玉清王的“临凡”，助长了政和、宣和年间宋徽宗疯狂的自我神话及对神霄运动的疯狂推动，学界由此认为神霄玉清王这个神格是林灵素编造的，神霄之说始自林灵素。事实上，如果考察《道藏》中的文献材料，可知玉清真王至少自魏晋时代已经是上清经中的重要神明。

神霄玉清王的来历可追溯至魏晋所出的上清《玉清隐书经》。作为《玉清隐书经》的一部分，《上清太上玉清隐书灭魔神慧高玄

① 《道藏》第1册，第26—27页。

② 同上书，第32页。

③ 同上书，第150页。

④ 同上书，第161页。

⑤ 同上书，第196、200页。

真经》指出：“神经出自高上，大洞口诀隐书天地万精之音，以传玉清消魔王、神霄玉清王，制魔召真，匡检万灵”^①，这或许就是神霄玉清王在今本《道藏》中的最早文献记载。此经中提到的几位神格，如玉清玉帝、玉清消魔王、神霄玉清王等都出自“玉清天”^②或“玉清宫”^③，暗示这几位神格与元始天尊有着与众不同的关系。玉清天与元始天尊一样都是混气而成，位于三十六天中的最高处，是元始天尊的居处。正因为玉清天是最高的天界，由玉清而来的神格和道经自然而然成为诸神和诸经中的最上者，这其中就包括了《玉清隐书经》。此经的部分内容被上清第二十三代宗师朱自英（976—1029年）编入茅山宗坛本《大洞真经》之中。

宋本《度人经》对神霄玉清王神格的描绘和刻画无疑沿着《玉清隐书经》的脉络而展开。《断绝胎根闭塞死户品》明确提到了《大洞消魔神慧内祝隐文》与《玉清隐书经》，其文曰：“诸天之上，贵此仙门，中有《大洞消魔之章》《玉清灵篇》，道御高真。”^④这段文字之后的“第二太上消魔王清王隐韵之章”中有“天之大隐宝，明梁塞下户”^⑤等咒文，系改编自《玉清隐书经》。《大洞消魔神慧内祝隐文》的“天有大隐生之宝”部分被纳入茅山宗坛本《大洞真经》之中，命名以“玉清消魔王咒”，凸显了宋代上清家对《玉清隐书》及玉清真王消魔特质的重视。

神霄是九霄天界中最高一重天的说法，似不见于宋代之前的文献中。《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》虽然提到“神霄玉清洞天”^⑥与“神霄消魔洞天”，但这部经提到陈抟，可能出自北宋之后，或经过宋代道徒的改编。《太上金柜玉镜延生洞玄烛幽忏》中有

① 《道藏》第33册，第748页。

② 《上清太上开天龙蹏经》指出玉清天由始气所生，“上生玉清，元气主真，中生上清，玄主仙教，下生泰清，三清应像，三宝通临”。见《道藏》第33册，第735页。

③ 《无上秘要》则指出玉清天中有玉清宫，见周作明点校《无上秘要》，第303页。

④ 《道藏》第1册，第200页。

⑤ 同上。

⑥ 《道藏》第18册，第563页。这部经的有趣之处在于，经中出现了“神霄玉清洞天”“阳明朱风洞天”“东华青童洞天”，三神排列可见于宋本《度人经》之中。

“元始天尊，于清微天神霄玉清妙境，传教道君”^①之说，首提“神霄玉清”，似是宋代神霄说的源头，但此经是否出自唐代也有争议。即便如此，两宋之前即有文献论及神霄与大魔的关系，神霄玉清王的神格职分并非出于林灵素等人的编造。

《洞玄灵宝度人经大梵隐语疏义》认为神霄王是“魔王之主”^②，以歌音诱惑学道者，阻碍其成道。严东注解“百魔隐韵”一文时提到“百魔，神霄王等隐玉字也”^③，将神霄王视作百魔之一。《太上洞渊神咒经》指出元始天尊于元阳上宫讲述《洞玄灵宝大有至真自然智慧净诚妙经》时，有诸天神圣及“神霄大魔”前后围绕。^④《无上秘要》在设三元斋时要求斋醮者向东北礼拜“东北无极太上灵宝天尊，已得道大圣众至真尊神、无极大道飞天神王，神霄魔王”^⑤，因此神霄大魔的存在应是宋之前道教即有的观念。《济度死魂品》出现“天中大魔，玉清之灵”的说法，也当是对这种观念的继承。

有些学者对神霄王既是魔王又是制魔之神深感不解，未注意到相关材料中“玉清”“高上”的有无，误将神霄王与神霄玉清王两个神格混为一谈。上清《玉清隐书经》中提到的制魔之神是神霄玉清王及玉清消魔王，而非神霄王，其他提到作为大魔的神格时都作神霄王，并没有“玉清”二字。《元始无量度人上品妙经四注》中李少微注“眇莽九丑，韶谣缘邈”时指出“韶者，皇笏天神霄王之内名，神霄王是魔王之神，主常试学道之人正与不正，魔王恒作谣歌，以乱人心”^⑥，指神霄王是皇笏天之神（魔），这事实上是本自《太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字》“皇笏天中……第三、第四，二字书北帝寒灵之窗，生万魔之精，其第五、第六……主制云中谣歌之鬼”^⑦，而

① 《道藏》第18册，第341页。

② 《道藏》第2册，第522页。

③ 同上书，第201页。

④ 《道藏》第6册，第38页。

⑤ 周作明点校：《无上秘要》卷中，第829页。

⑥ 《道藏》第2册，第243—244页。

⑦ 见《太上灵宝诸天内音自然玉字》第2卷“竺落皇笏天音玉诀第四”，《道藏》第2册，第540页。另见《上清道宝经》第3卷《死生品第五》“竺落皇笏天中，北帝寒灵之窗，生万魔之精”，《道藏》第33册，第721页。

且“皇茄天”属于南方的天界，如王悬河修编辑的《三洞珠囊》^①《道门经法相承次序》^②均持此论。如此，似乎可以得出玉清界的神霄玉清王可制竺落天的神霄王的结论，神霄玉清王是制魔之神，而非神霄大魔。

从《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》等经书来看，神霄玉清王与长生大君是本体异貌的关系。通览宋本《度人经》全经，神霄玉清王与长生大君仅共同出现过一次，即在《天地八维安镇国祚品》中作“神霄真王，青华之君，出教立法，保国护民，符镇八维，天地朗明”^③，但此处的意思是说神霄真王与青华帝君降下了新的道法，并未说明二者是否是同一个神。

不同于《高上神霄紫书大法》及《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》中对神霄玉清王神格和功能的多样性描绘，宋本《度人经》主要集中于突出神霄玉清王的传经和传法使命。《济度死魂品》指出：“神霄玉清王，出书度天人，元始灵宝符，超化能生神。”^④经文虽然未明确说明所“出”为何书，但《高上神霄宗师受经式》指出“政和壬辰之后，青华时来密会禁掖，神明齐契，天人相通，所以告于期运者焉。于是，真王飞神达变，洞合紫清，乃以神霄琼室所秘《灵宝真经》六十卷”^⑤，将神霄玉清王所授指为宋本《度人经》。署名宋徽宗御制的《灵宝无量度人经符图序》中，有“开联品秩，别类分条，散则经纬于六甲之数，合则总括于一元之标”^⑥之说，“六甲”即六十卷，其后文又说“此其谓之灵宝者，实为元大之高称焉，在其上馆大有之宫，宝禁此经，万天至重”^⑦，故可知《灵宝无量度人经符图序》所指确为宋本六十卷《度人经》。

《序》中所说之情况，史料亦有旁证。政和七年宋徽宗命林灵

① 见《三洞珠囊》第7卷“右八天分度属南方赤天”，《道藏》第25册，第338页。

② 见《道门经法相承次序》卷中“右十八天色界”条，《道藏》第24册，第795页。

③ 《道藏》第1册，第20页。

④ 同上书，第379页。

⑤ 《道藏》第32册，第637页。

⑥ 《道藏》第3册，第62页。

⑦ 同上。

素四处宣传所谓青华降经之事，其陪同者道录傅希烈记曰：“二天人蹶空乘云，冉冉而下，其一绛服玉冠，天颜和豫，盖教主道君皇帝也，其一上下青衣，俨若青华帝君之状”^①，“仰惟教主道君皇帝以神霄玉清之尊降，神出明应帝王之兴起，虽动而不失其所谓至静，虽为而实未尝为，故其通真接灵，澹然独与神明居者，若辛卯岁之梦兆、癸巳岁之示见，创见希有，中外已悉。闻而知之，至于今日。坐堂奥之上，而神飞玉京；来仙境之真，而迹凝禁御，则或未之闻也。”^②文中极力吹捧宋徽宗为神霄玉清王，并将之作为扶乩降神者。

《断绝胎根闭塞死户品》中出现了“太上消魔王清王”这个神格，因此有必要对之稍加考察。《玉清隐书经》中的《上清高上金元羽章玉清隐书》等部分都提到消魔王，冠以“玉清”“高上”“太上”等头衔，在玉清天中与玉清真王一起接受玉清玉帝所传的符篆和羽章。经由前揭对神霄玉清王神格的辨析可知，“玉清”一词代表着元始天尊所居的玉清天，暗示着消魔王的来历。《玉清隐书经》将玉清消魔王尊为“北台金玄洞微玉清消魔大王”，认为其“治天北广寒七宝宫下，领北罗酆山”，而且能钳制以北帝大魔（住罗酆纒绝阴天宫）为主的一干诱试学道者的大魔，经中的《高上玉清刻石隐铭内文》更记录了这些隶属北酆的鬼神宫室的名字。^③北帝经系的重要经书《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》亦从《玉清隐书经》中攫取了这些关于消魔王的信仰观念，将之用来强化北帝的神格。因此，玉清消魔王即是北极大帝，主要钳制北帝大魔和来自北罗酆都的鬼怪。^④

宋本《度人经》的构造者同样以北帝的神格来塑造玉清消魔王。《南宫延生品》讲到了与南极长生大君所御的“太微”（南斗）相对

①（清）黄以周等辑注，顾吉辰点校：《续资治通鉴长编拾补》第3册，第1140页。

② 同上。

③ 陶弘景撰《真诰》第十五卷中即有北酆鬼宫的名字，认为其由北帝辖之，文曰：“此即应是北酆鬼王决断罪人住处，其神即应是经呼为阎罗王所住处也，其王即今北大帝也。”见〔日〕吉川忠夫、麦谷邦夫编《真诰校注》，第470页。

④ 有学者将玉清消魔王当作北帝大魔王，似不确。

应的“紫微”（北斗），“紫微”即北极大帝所御的“紫微垣”。《北都除殃品》较为详细地描述了罗酆鬼神之宫，大体都不出《玉清隐书》及《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》的观念，这些鬼神受北极大帝管辖，而《玉清隐书》的“消魔王祝”亦被改编进宋本《度人经》的《断绝胎根闭塞死尸品》中改名作“太上消魔王清王隐韵之章”，可见《玉清隐书》的一些神学观念对宋本《度人经》的影响。《北都除殃品》所树立的神格“北都大帝”（玄滋天君黑帝尊神），从古灵宝经《元始五老赤书玉篇真文天书经》中有北方黑帝“上号玄滋五气之天”，以及《太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经》称北方的神灵官将有所谓“五气玄天洞阴朔单郁绝五灵玄老、黑帝天君、玄滋五气天君”^①来看，这个神格是灵宝北方黑帝或北极大帝的神格的延续。

四 对扶桑帝君与青华帝君神格的构造

扶桑帝君是宋本《度人经》的主要神格，该经专设有《扶桑青阳品》《洞神禳灾品》两品作为构建和宣传扶桑帝君信仰的经品，《扶桑青阳品》指出扶桑帝君“厥号太帝，扶桑之尊”^②，其他经品中其名号亦作“青华帝君”“扶桑青华帝君”“玉清太和王”“太真王”“扶桑洞神大道君”等。李远国先生将扶桑太帝（一作“大帝”）视作太一救苦天尊，认为其信仰可溯自《太一救苦护身妙经》。^③《扶桑青阳品》和《洞神禳灾品》两品中提及了依傍扶桑帝君的道法，这类道法不但见于《高上神霄紫书大法》之中，更见于《灵宝领教济度金书》《道法会元》等道法科仪文献中，可见扶桑帝君这个神格在两宋时期道教中的影响力。

扶桑太帝是上清经传统中重要的传经者，《无上秘要》多处记载了扶桑太帝传承上清经的情况。如“九赤斑符”被认为由元始天王

① 《道藏》第1册，第802页。

② 同上书，第115页。

③ 李远国：《神霄雷法：道教神霄派沿革与思想》，四川人民出版社2003年版，第176—177页。

传予扶桑太帝，太帝再传太微天帝君^①，《玉清隐书》中的“金玄内文”被认为由扶桑太帝得之于“太霄真王”^②，务成子《上清黄庭内景经注》指出，扶桑太帝是《黄庭内景经》的传经者^③，《洞真太上八素真经诀》也被认为由扶桑太帝传出，这些都是魏晋上清传统中的重要典籍。正因为扶桑太帝的特殊地位，《上清大洞真经》专门为之开辟了一章《扶桑太帝九老仙皇君道经》。

《扶桑青阳品》指出，青阳之气氛氲在一个道教的仙境，即太真王扶桑太帝所治理的扶桑国之上。扶桑的具体位置和其中环境，此品中有详细的描述：

扶桑之山，仙国宏远。其山面方万里，在碧海之东，去中国九十万里，上通神霄五府，亿万里中，有太真王扶桑太帝，方诸山青童道君，东极青华之别宫。山生巨桑，内黄而外红，其华食之长生，其液状如玉饴，服之寿千劫，炼之为丹，餌为高真。其根感玉京昆山之玉津，孕于桑中，下生玉璞，如世松根，而有狭苓，狭苓千年生威善。扶桑之下有玉璞，温莹殊美，并能制凤凰立于其上。下方生玉，玉结未成，凝为流液，服之变为婴童，寿等天地。扶桑之上，有灵鸡鸾凤九色之鸟，日旦升于若木，金乌飞于桑上，即日出暘谷。其扶桑之顶，有气名青阳，上为木星，光照三十万里，径一百里，十二年一周天，三百九十九日一见伏，凡八十三年七十六见，而七周天中，有星帝后妃夫人官属，木皇为之主。^④

此处扶桑仙境之说很可能是由《上清外国放品青童内文》及《真诰》综合而来。《真诰》指出扶桑太帝治在扶桑国：“八溟山高五千里，周匝七千里，与沧浪方山相连比，其下有碧水之海，山上有乘

① 周作明点校：《无上秘要》卷中，第472页。

② 同上书，第1205页。

③ 李永晟点校：《云笈七签》第1册，第190页。

④ 《道藏》第1册，第115页。

林真人郁池玄宫，东王公所镇处也。此山是琳琅众玉，青华绛实，飞间之金所生出矣。在沧浪山之东北，蓬莱山之东南此即扶桑太帝所居也。”^①《梁书·诸夷传·扶桑国》认为扶桑在中国的东边：“扶桑在大汉国东二万余里，地在中国之东，其土多扶桑木，故以为名。”^②《上清外国放品青童内文》指出治理扶桑国者为太真王：“东方去中国九十万里外，名为呵罗提之国，一名日生国。国外有扶桑，在碧海之中，地一面方万里，上有太帝宫，太真王之别治。其上生林如桑，皆数千丈，大者三千围，两两同根而生。有实赤如桑椹，仙人所啖食，体作金光色，其实皆九千岁一生。”^③因此，扶桑太帝有时也被称作“太真王”。

《扶桑青阳品》中以青阳形容木气的原因与东王公有关，《太平广记》曰：“木公，亦云东王父，亦云东王公，盖青阳之元气，百物之先也。”^④《拾遗记》解释了“青阳”的来历，“神母游其上，有青虹绕神母，久而方灭，即觉有娠，历十二年而生庖牺。”^⑤青虹即青阳之元气，东王公即扶桑太帝，青阳也是东王公的一个名号。《高上神霄玉清真王紫书大法》中，神霄玉清王被指为元始天尊与太玄玉女（亦作玉清神母）之子，该文指出：“昔混明大化，元始与梵气祖母，行大洞雌雄，回风混合，结八十一正阳之气，生长子神霄王。”^⑥这个说法事实上是化用《元始上真众仙记》中论述东王公出身的段落，原文作“元始君经一劫，乃一施太元（玄）母，生天皇十三头，治三万六千岁，书为扶桑太帝东王公，号曰元阳父”^⑦，神霄玉清王的出身神话系模仿东王公的出身神话而成。

① [日] 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第466页。

② (唐) 姚思康撰：《梁书》，中华书局1973年版，第808页。

③ 《道藏》第34册，第26页。

④ (宋) 李昉等编；张国风会校：《太平广记会校》，燕山出版社2011年版，第8页。

⑤ (晋) 王嘉撰，(梁) 阮绮录，齐治平校注：《拾遗记校注》，中华书局1981年版，第1页。

⑥ 《道藏》第28册，第563页。

⑦ 而《元始上真众仙记》这个论述元、玄为父母的说法，很可能是化自《上清高上金元羽章玉清隐书》中玉清消魔王的自谓，“元为我父，玄为我母，始结我身以三气为字”。见《道藏》第33册，第773页。

那么宋本《度人经》又是如何把扶桑太帝与长生大君联系起来的呢？一方面《洞神禳灾品》将南极长生大君视作扶桑太帝的“魂魄”。该品在开头部分指出了洞神大道君的来历——洞神大道君是元始天尊的“分神”“散形”，是扶桑天青华道境所孕育的“道精”，其文谓曰：“灵胄孕精，挺生空洞之极，号扶桑洞神大道君，外曰扶桑太帝，出纳太阳，宾饯蒙汜，真形为日月之精，魂为南极长生大帝。”^①《洞神禳灾品》将长生大君（帝）作为扶桑太帝之魂，并将其视“九阳真精之气”“日月之精”，与《高上神霄玉清真王紫书大法》所说扶桑是日帝，九阳炁气积八十一数而成神霄玉清王的说法相呼应。另一方面，《洞神禳灾品》又从五行生克的角度来论说二者的关系。该品认为，木涵青华之气，是元始祖气之子，木能生火，火之气“长生”，火焰荧荧之象曰“洞神”，以“长生”喻“长生大君”而以“洞神”喻“扶桑太帝”，又因木能生火，二者为一体，故可顺理成章地推知二者为同体异貌。

以扶桑太帝这个神格作为媒介，神霄玉清王与太阳九气君产生了关联。《高上神霄玉清真王紫书大法》指出神霄玉清王“职太阳九气玉贤君玉清保仙王”^②，并且“遥领东极扶桑太阳九气君”，来指明神霄玉清王与太阳九气君为同体异貌。南极长生大君与太阳九气君一为南方一为东方，似乎不属于同一个神系，洞神扶桑太帝即作为二者互通的基础。《云笈七签》指出，“太阳九气玉贤元君曰：太阳九气者，变化三晨之上，策驾紫辔于微玄之下，微玄者，日中之神，名曰玉贤”^③，太阳九气玉贤君即日帝或太阳神的神格。《洞神禳灾品》指出九阳之气是洞神大道君扶桑太帝，九阳之气积累为八十一数，是取九九相乘得出最大数的方法来论证神霄玉清王是至阳之体，由此得出太阳九气君、扶桑太帝与玉清真王（长生大君）三位为同体而异貌。

需要指出的是，在一些经品中，宋本《度人经》对扶桑太帝与青

① 《道藏》第1册，第293页。

② 《道藏》第28册，第563页。

③ 李永晟点校：《云笈七签》第1册，第137页。

华帝君二者作了刻意区分。^①《祈求嗣续庆延门阙品》指出“（虚皇）帝有八子，圣智神通，长生大君，赤日瞳胧，青华东桑，三天列封”^②。《洞神禳灾品》称青华帝君为长生大君之弟，“（长生大君）其季次曰青华帝君”^③。《扶桑青阳品》在元始天尊说经招真的部分，有引“妙行真人，扶桑太帝，青华帝君，青阳宝耀木皇，九气上真道君”^④等神来降，将“扶桑太帝”与“青华帝君”分作两神。这种区分还体现在《高上神霄玉清真王紫书大法》之中，其中称“青华玉帝，神霄真王，扶桑日帝，西极月皇”为“四真三气”^⑤，“四真”当指这四位神灵，而“三气”应是将“青华玉帝”与“扶桑日帝”并作东方木气的缘故。

宋以前的道教文献中未见有以青华帝君作为长生大君之弟的说法，若说长生大君信仰的肇始并不在林灵素，那么徽宗朝廷大力推行青华帝君信仰则离不开林灵素的作用。宋本《度人经》和《高上神霄玉清真王紫书大法》的构造者们有意突出了青华帝君在这几部文献“出世”中的重要作用。据《神霄宗师受经式》，青华帝君是《度人经》的传经者，负责将《度人经》的内容从神霄天宫下传人间。《受经式》说：“政和壬辰之后，青华时来密会禁掖，神明齐契，天人相通，所以告于期运者焉。于是，真王飞神达变，洞合紫清，乃以神霄琼室所秘《灵宝真经》六十卷……今并当出。”^⑥壬辰年是北宋政和二年（1112年），自宋徽宗政和元年得梦兆之后，立即投入了紧锣密鼓的自我神话和吹捧之中，这其中自然有林灵素的直接作用，正是林灵素将宋徽宗指为神霄玉清王，并引出一个“神霄后圣”青华帝君来辅佐神霄真王之治：

① 扶桑太帝与神霄玉清王二者在魏晋时并无关系，但宋本《度人经》对扶桑太帝的神格进行了扩展，将之作为神霄玉清王的“同体异貌”之神，这又与青华帝君（东华帝君）作了区分。如果将扶桑太帝完全等同于青华帝君（东华帝君），就会陷入青华帝君如何既是长生大君，同时又是长生大君之弟的神格矛盾中。

② 《道藏》第1册，第284页。

③ 同上书，第294页。

④ 同上书，第110页。

⑤ 《道藏》第28册，第565页。

⑥ 《道藏》第32册，第637页。

以灵素对，既见，大言曰：天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也。既下降于世，其弟号青华帝君者，主东方，摄领之。^①

从政和七年开始，宋徽宗常着令林灵素四处宣传青华帝君夜降授经的神话。《皇宋通鉴长编纪事本末》载“(政和七年)甲子诏：‘通真先生林灵素于道篆宫宣谕青华帝君降临事’^②，另据《宋史纪事本末》“帝惑于林灵素之言，建宫观遍天下，又造青华正昼临坛及火龙神剑夜降内宫之事，诿天神临降，造帝诰、天书、云篆，务以惑世欺众”^③，所谓“帝诰、天书、云篆”，即托言上天垂降的灵文。从史料中对这些青华帝君下降之事的记载来看，降经是持续性的，宫中似乎有专务扶乩降鸾之处。重要的是，青华帝君已经成为朝廷权威的代表，有监察州县之权的地方长官新至一处神霄殿时，都需前去拜谒。《皇朝编年纲目备要》载“(政和中)取旨建神霄殿，塑青华帝君像其中，监司郡守初到必朝谒焉”^④。

青华帝君是长生大君的辅助者，在神霄信仰中作为传经、传法的神灵，并且在长生大君“临凡”后权代其职。因其“辅佐”长生大君的神格定位，使其地位虽然崇高，在信仰上却没有形成自成一体的观念，也没有衍生出专有的道经、道法。^⑤ 宋本《度人经》中，青华帝君时常作为长生大君或玉清真王的伴神，有时与长生大君及玉真安妃一起出现。如第四品《永延劫运保世升平品》中，青华帝君被称之为“神霄后圣”，与左右仙卿一同“保世升平”。^⑥ 而在《洞神襍

① 《宋史》第39册，第13528页。

② (宋)杨仲良撰，李之亮点校：《皇宋通鉴长编纪事本末》，第2131页。

③ (明)陈邦瞻撰：《宋史纪事本末》，中华书局1977年版，第515页。

④ (宋)陈均撰，许沛藻等点校：《皇朝编年纲目备要》，中华书局2006年版，第699页。

⑤ 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷1指出：“当初，神霄降世，三师聚议于碧霄天。如今，三师各有神霄法，惟三师便是神霄总雷，其中又有雷祖大帝。劫是昊天玉皇上帝主之。”由此看来，似乎青华帝君亦有道法，后将之汇归于雷法之中。见《道藏》第28册，第564页。

⑥ “其中有神，长生大君。神霄后圣，青华帝君。东极西台，左右仙卿。执符定简，以保希夷。”见《道藏》第1册，第26页。

灾品》这部以突出扶桑太帝弹劾妖魔、平息灾难的形象的经文中，青华帝君又以青华木气等各种形式出现。《高上神霄玉清真王紫书大法》继承了这种突出青华帝君神格的观念，将之作为“真师”而位列三师之一。

为什么林灵素要以青华帝君配长生大君，并且大力树立和推行这个神格呢？具体原由已难考究，若从宗教角度推测，可能与青华帝君代表木气有关。五行中木气代表“青春年华”，能滋长“火气”，也可视作“长生”的基本表征之一。《皇宋通鉴长编纪事本末》记载了秘书省校书郎吴敏（1089—1132年）对宋徽宗所说的一段话，时在徽宗逊位之后。吴敏说：“长生大君者，圣寿无疆之谓也，然长生大君旁若无青华帝君，则长生大帝何以能圣寿无疆？青华者，春宫之谓也。”^① 吴敏可能正说中宋徽宗推动青华帝君信仰的原因所在，宋徽宗听言大喜。

青华作为东方天界的尊神，《高上神霄玉清真王紫书大法》尚提到一位太皇万福真君也与之有关，这位神灵出现在宋本《度人经》之中，也曾“现身”于宁全真面前，使神霄法系、上清灵宝法系和宋本《度人经》的经法出现了某种联系。^② 《高上神霄玉清真王紫书大法》指出：

元始天王曰：吾救太皇万福真君，开紫霄琅笈九霄妙蕴，付于玉帝上子，以阐天风，传度世人，指归正道，得者自仙。九阳之梵气，有九九八十一数，是太阳之运。太阳之日帝九阳扶桑君者，积气成神霄真王也。又领南极之职，与韩司陶铸天民，咸证九天，乃得神霄禁文天篆云章，克日升霄。^③

另一处亦提道：“元始上帝即敕太皇万福真君，以高上神霄玉清王长生护命秘法，传付下世，首教于我。”^④ 如前所述，“首教于我”

①（宋）杨仲良撰，李之亮点校：《皇宋通鉴长编纪事本末》，第2461页。

②《道藏》第7册，第17页。

③《道藏》第28册，第559页。

④同上书，第557—558页。

的“我”应指作为“玉帝上子”的“玉清真王”，也即宋徽宗，故太皇万福真君不应指宋徽宗。^①太皇万福真君亦出现于宋本《度人经》中，如《五行顺治品》称其为“丹华阳德万福道君”，《洞神禳灾品》中称为“太皇万福丈人”，《永延劫运保世升平品》中称为“太皇万福天尊”。《灵宝领教济度金书》和《灵宝玉鉴》均作“东华青林太皇万福道君”^②，《灵宝玉鉴》更提到“东极青玄救苦……东华青宫生德开光宝符……上东青林太皇万福道君生德开光宝符……上生东方，太皇之悟明正道，逍遥自然，一如告命”^③。这位太皇万福道君属于东方的神系，很可能即东方青玄太乙救苦天尊。

第二节 独特的身神观念

宋本《度人经》持有一种极为特别的神灵观，即：作为崇拜和信仰对象的诸神，同时也是由修道者自身的五脏之气和精气神凝结而成，外在的神灵内化为自身的身神。身神观念是宋本《度人经》“神人一体”观念的直接反映——该经所表达的天人关系，不但将宇宙自然内蕴于修道者的身上，如以日月对应眼目，以“玉京”对应泥丸等，还将各种神灵与人体的内脏相对应，或认为有神灵居于人体各部位之上，或认为五脏本身即是神灵。这种特殊的“神人一体”观念是由魏晋时代的上清、灵宝传统的存思观念发展而来的，不能说是宋本《度人经》的原创，但后者对之有新的发展。

这表现在以下两个方面：一方面，宋本《度人经》以隐语或隐喻的形式描述了身神的姓名及其位置、功用，笔法上十分特殊，这是文体格式上的创新。相对于魏晋上清经明确指出某神在身体某处而言，宋本《度人经》往往以文学性的语言来描述存思过程，读起来犹如

① 陈文龙认为此真君与出现于《道法会元》第244卷《灵宝源流》中的“上清东华太皇道君”为同一人（神），应指宋徽宗。见陈文龙《王契真〈上清灵宝大法〉研究》，第111页。谢世维对此有不同看法，倾向于认为其为虚构的人物，但未有更多论述。

② 见《灵宝领教济度金书》第99卷，《道藏》第7册，第475页；另见《灵宝玉鉴卷》第22卷，《道藏》第10册，第307页。

③ 《道藏》第10册，第307页。

优美的韵文，实则多是描述身神的隐语。以隐晦的文体来神秘其事的原因，既与彰显该经作为“天书”的定位有关，也与宋代道教界对《度人经》的“诠释性丰富”^①有一定关系。另一方面，宋本《度人经》将长生大君列为身神的核心，按照五行配置五脏的属性创造法象，以法象作为五脏的代表。这些法象通常是灵兽的形态，如以龟对应肾，以龙对应肝胆。存思法象是宋本《度人经》信仰实践的一部分，为古本《度人经》所无，这是内容上的创新。

宋本《度人经》的身神按照其“出场”的组合排列可以分作两类，其一是五脏之神，其中以长生大君或司命作为心脏之神，肝、胆二身神又有法象附之；第二类是八景神，“八景二十四真”原本是上清重要的身神，宋本《度人经》全部将之改了名讳，显示出宋本《度人经》以新代旧的意图。经中描绘身神名讳及性状等的用词极为晦涩，通过比对其他道经，本书发现宋本《度人经》的身神信仰与魏晋时期的重要经典，如《上清大洞真经三十九章》《九天生神章》《上清黄庭内景经》《黄庭内景经·梁丘子注》《九天生神章·卫琪注》等关系密切。通过“以经注经”“文本互证”^②的方式，不但可以准确解析宋本《度人经》想要传达的信仰观念，还可以看出这些信仰在观念史意义上的演变。

一 身神观念的基础

身神是指存在于身体内的神灵，这种观念很可能起源于《老子

^① 宋本《度人经》的每一品都以音诵二章和内音为主，这是对古本《度人经》的模仿，但古本《度人经》音诵时该如何存思，以往的道经并未明言，《元始无量度人上品妙经四注》也几乎不涉及这方面内容，唯有张万福对经文本身开经及结束时的存思略有说明。但宋本《度人经》中每一品都有隐晦的与存思法有关的文字，正是存思二章和内音的方法。无独有偶，南宋两部《上清灵宝大法》中亦对古本《度人经》的存思有所发挥，不但体现在王契真（玄师）、金允中等人对《度人经》的解析文本中，也体现在他们所传承建构的与《度人经》有关的道法道术文本中，并且在元明时期的净明道文献中还可可见对《度人经》的存思发挥，本书将这种现象称之为“诠释性丰富”，即借助对经文的诠释发挥来对之内涵进行丰富。

^② 解读这类隐语的关键之处是要熟悉宋本《度人经》所使用的原始文献，特别是其中多处明确提及的“皇皇《大洞三十九章》”，其中讲述了身神的位置和名讳，注疏《大洞三十九章》的其他文献对理解宋本《度人经》所表达的身神观念亦大有帮助。

中经》，后来被魏晋时期的上清和灵宝传统所继承，灵宝传统中最主要的身神是五方五帝（灵宝五帝、五老）。五帝信仰来之甚早，原是一组虚拟的星辰，与身神无关。据《周礼·司服》：“王之吉服，祀昊天上帝，则服大裘而冕，祀五帝，亦如之。”^①《史记·封禅书》说“令祠官宽舒等具太一祠坛……五帝坛环居其下，各如其方……太一祝宰则衣紫及绣，五帝各如其色”^②，将五帝视作以中黄太一为核心，四方各分布四色以辅佐太一的五星。唐代张守节在为《史记》所作“正义”中也将五帝视作五星，其称：“黄帝坐一星，在太微宫中，含枢纽之神。四星，夹黄帝坐。”^③除了中黄太一外，四方为东方苍帝，南方赤帝，西方白帝，北方黑帝。据王利民考证，汉魏时期的文献表明，时人认为中黄太一为紫微垣，五帝内座就在这宫垣中，形成一个虚拟的帝星佐使组合。^④

东汉《太平经》已将五帝与五脏相配合。现存《太平经钞》中，南方赤帝与心藏（心神）有关，其文曰：“赤气悉喜，赤帝来游，心为其无病。心神出见，候迎赤衣玉女，来赐人奇方，是其效也。”^⑤此中的“心神”是否即身神，不能确知，但魏晋时代的古灵宝经《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》指出，“闭目思南岳霍山赤帝君，姓焞，讳洋光。形长三寸三分，头戴赤玉通天宝冠，衣丹羽飞衣，驾乘赤龙，从赤圭玉女十二人，从南方来降兆室。良久，赤帝君化为婴儿始生之状，在赤气之中”^⑥，可以确定此处的赤帝即一位身神，另有四方四帝分别处以东、南、西、北方位，对应九、三、七、五四气，各有相应的颜色。^⑦上清经传统也认为人体内各

① 林尹注译：《周礼今注今译》，书目文献出版社1985年版，第221页。

② 邹德金整理：《名家评注史记》，天津古籍出版社2010年版，第491—494页。

③ 同上书，第454页。

④ 王利民、沈巡天：《“九天”与“九神”考》，《云梦学刊》2005年第5期。

⑤ 《道藏》第24册，第358页。

⑥ 《道藏》第6册，第199页。

⑦ 除五帝之神外，古灵宝当有更细化的身神修炼法，如《太上洞玄灵宝五符序》指出：“中黄老君曰：子既知身藏之神名，又当知天地父母赤子之家，五城十二楼真人，秘之于太清玄和之府，丛霄之观，非有仙录者，不见其篇矣。”文中所指之神，实指身体内之神。见《道藏》第6册，第322页。

有身神,《洞真素灵洞玄大有妙经》中列出了头上九宫,详叙身中三丹田三一内景之象并修行方法。《黄庭经》详细描述了脏腑之神的形态、位置和功用。上清经中地位最高的《大洞真经》细说了上清三十九帝人身三十九个位置化为身神,并混为帝一的过程。上清、灵宝这些对身神的表述和存思修炼,成为后世道教发展相关信仰的基础。

就宋本《度人经》而言,它是以上清传统为核心并兼综灵宝信仰而成的一部经书,其中继承和化用上清传统非常明显,但采用的是隐语和隐喻的形式。整部宋本《度人经》并没有明确提出身神概念,也没有哪个部分冠以“身神”标题。但在研究中,本书发现宋本《度人经》的某些段落常有令人费解之感,只言片语非常不易把握。结合上清经,才知道原来其讲述的是身神。^① 这些段落出现在宋本《度人经》的各品中,现仅举几例,如表2-4所示:

表2-4 宋本《度人经》身神排序例证

卷/品次	卷/品名	所涉内容
第一卷	无量度人上品	真中有神,长生大君。无英公子,白元尊神。太一司命,桃康合延。执符把箒,保命生根。上游上清,出入华房,八冥之内,细微之中。下镇人身,泥丸绛宫。中理五气,混合百神。十转回灵,万气齐仙。仙道贵生,无量度人。 ^②

^① 有几部经书中列出了身神名讳,有助于理解宋本《度人经》,如《上清大洞真经》《百神内名》等,另外宋元间所出的《大洞玉经》也可给我们一些启发,其中列出了一些身神的名号,比如:“三素者,三素老君也。务猷收,太一名。履昌灵,玉帝君字也。公子,无英公子也。洞阳君,右白元神名也。理明初,中央司命文人名也。孩道康,命桃康名也。合景君,胆中八真名也。九帝昌上皇,泥丸九真名也。明轮,肝中四真名也。黄宁,精血三真名也。羽珠,胃管二真名也。玄阳,左肾七真名也。天精,心中一真名也。元素,无英公子名也。养光子,脾神名也。洞元君,泥丸君名也。运珠,心中丹元君名也。元阳昌命门,下元元王君名也。紫童,太微小童名也。拘制,九元真男名也。上归,皇一魂女名也。翳蔚,紫素左元君名也。启明,白素右元君名也。圆华,月神名也。方盈,月中桃君名也。接生,日中司命名也。神慧,心神名。五帝,肾神名也。”见《大洞玉经》第7卷,载《道藏》第1册,第557页。

^② 《道藏》第1册,第5页。

续表

卷/品次	卷/品名	所涉内容
第三卷	天地八维安镇国祚品	真中有神， <u>长生大君</u> ， <u>无英公子</u> ， <u>白元尊神</u> 。 <u>太乙司命</u> ， <u>桃康合延</u> ，八维之内，各有尊灵。共保皇图，护卫帝门，执符把箒，保国救民。上游上清，出入华房，八维之内，细微之中。下镇百灵，中华绛宫，运行五气，混合万神。十转回灵，万气齐真，真道贵生，无量度人。 ^①
第十卷	大赤灵文品	真中有神， <u>长生大君</u> ， <u>金阙至玄</u> ， <u>无英白元</u> 。 <u>华阳玉妃</u> ， <u>太乙上真</u> ， <u>九宫司命</u> ， <u>桃康合延</u> 。执把灵文，保命生根，上游上清，出入华房。八冥之内，细微之中，下镇人身，泥丸绛宫。中理五气，混合百神，十转回灵，万气齐仙。仙道贵生，生气度人。 ^②

古本《度人经》（例表中所引第一卷）以“长生大君，无英公子，白元尊神，太一司命，桃康合延”^③为五神，但文中并没有说“长生大君，无英公子”等是否对应于灵宝五帝。经文另有提到五帝的段落指出：“青帝护魂，白帝侍魄，赤帝养气，黑帝通血，黄帝中主，万神无越。”^④五帝在此并非存思所用。^⑤例表中的第三卷、第十卷是宋本《度人经》的身神段落，系模仿古本《度人经》而来，其他各品中也大体如此，少有增减。

无英、白元等神以身神的形式排列，不单见于茅山宗坛本《上清大洞真经》，还见于《龟山玄篆》中南极上元禁君的存思法，该文明曰：“修行上元禁君之道……太一摄命，桃康理魂，无英公子，及与白元，三真齐晖，保固死关，炼气通神，合形帝君，四变八玄，随化成仙，千乘万骑，翼我升云，飞行上清，形造紫晨。……得见上元禁君，名书南极，保仙长存。”^⑥前揭指出，南极上元禁君即宋本《度

① 《道藏》第1册，第20页。

② 同上书，第67页。

③ 同上书，第5页。

④ 同上书，第4页。

⑤ 此处的五帝与存思无关，更非五脏之神，可见于《元始无量度人上品妙经四注》的相关注解。几位注家均认为五帝与五脏有一定的联系，但未将五帝具体等同于五脏。

⑥ 《道藏》第34册，第218页。

人经》中长生大君神格的前身，因此宋本《度人经》中身神排序组合与《龟山玄策》中上元禁君修炼法相一致，不得不令人怀疑二者有着内在的联系。

其实西王母、《龟山玄策》与宋本《度人经》有关并非捕风捉影。南极上元禁君作为西王母之徒，其神格的构造有着明显的融合上清与灵宝传统的色彩。在集中体现长生大君信仰的《长生久视品》中，有修炼此法以“召西灵真母阳色之气”^①之说，西灵真母即西王母，也即《龟山玄策》的主要神格。《龟山玄策》与宋本《度人经》有关还见于古本《度人经》中魔王自言的“我有洞章”。古本并没有提及魔王洞章的内容，但宋徽宗制序的《灵宝无量度人上品妙经符图》中认为“《龟山丹皇飞玄紫文》，此是洞章正文，即色界魔王称‘我有洞章’者也”^②，此“洞章”说的是《龟山玄策》中的《龟山丹皇飞玄紫文》。同样，以“玄师”所授为核心的几部上清灵宝道法，如王契真《上清灵宝大法》等^③，均以《龟山丹皇飞玄紫文》作为“魔王洞章”。

二 对五脏身神观念的构造

（一）心神长生大君

宋本《度人经》对心脏这一器官的认识建立在道教对心脏的传统认知之上。在道教的认知中，心脏位于中丹田区域，中丹田对应人体

① 《道藏》第1册，第204页。

② 《道藏》第3册，第83—84页。

③ 《龟山丹皇飞玄紫文》是一首短颂，见《上清灵宝大法》第5卷，《道藏》第30册，第691页；《灵宝无量度人上经大法》第24卷，见《道藏》第3册，第749页；《灵宝玉鉴》第43卷，《道藏》第10册，第438页。西王母与两宋之间上清灵宝法的关系，目前还未有学者注意到。以宋本《度人经》为例，本书发现，与《元始无量度人上品妙经四注》所代表的宋之前的《度人经》传统不同，两宋的《度人经》传统，包括宋本《度人经》与几部经法，均特别强调西王母的作用。比如《龟山玄策》中有“西龟之山，一曰龙山，乃九天之根纽”等句，玄师语有“三十二天之根，有龟山元策”之称，明指其法出自龟山。宋代《度人经》的注疏者及经法的构造者还以“西龟山之图”作为《度人经》“元纲流衍”的表征，如王契真《上清灵宝大法》注解古本《度人经》中“八景冥合，气入玄玄”一节，认为此即讲述“西王母八景玄妙之祖气”，且把《龟山元策》对西王母之气一节引入自己的解析文中，又将《度人经》文中的“玄中太皇”解释为即西王母。这些充分表现了两宋上清灵宝道法与《龟山玄策》的内在联系，但这些构经者为何要这么做，实难判断，且与宋本《度人经》研究关系不大，留待后论。

的“人字骨”^①，此处称为绛宫。《太上老君中经》记载心有九孔，九孔各有身神，九位身神之首为南极老人，其文指出：“心神九人，太尉公也，名曰绛宫，太始南极老人元光也。”^② 南极元光即南极元先，也即本书之前分析的南极上元君，但《太上老君中经》并没有给出心神南极元光更具体的存思法。由于南极上元君与长生大君的关系，长生大君在宋本《度人经》中也被认为是心脏神的一种。

宋本《度人经》为长生大君撰述了存思法，以《长生久视品》为例，该品指出：“赤明东升，元始育婴。至丙南陵，朱光绛庭，中有大帝，号长生君。与天同生，与天齐明，凤衣藻裳，青霞为巾。正坐洞宫，保兆永存，返照长楼，气连玉京。”^③ 文中对长生大君装束形态的描述说明了这段经文是一种存思法，而“至”“坐”“返”“连”又说明这个存思是动态的，因此确定了“南陵”“绛宫”“长楼”与“玉京”等指向何处，就能够明白经文所表达的意思。

“南陵”即“南宫朱陵”或“南宫火陵”之简称，曾慥集《道枢》之《修真指玄篇》指出“朱陵宫者，小肠也”^④，在《金碧龙虎篇》中，曾慥指出“心也，火也，其名曰火之正宫，曰绛宫，……朱陵之宫，脾胃之气符合于此”^⑤，可知“绛宫”为人的心窝，“南陵”在人的脾胃之间，下接小肠。而“长楼”，《元始无量度人上品妙经四注》引李少微曰，“娄者，玉京山下长楼之名也，上承玄都宫，亦谓之楼都”^⑥，也就是说“长楼”是连接“玉京”的一个通道。据董思靖著《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》“泥丸乃玉京山也”^⑦，可知“长楼”就是“十二重楼”，也就是人的喉咙处。将这些隐语解析之后，长生大君的心神形象就一目了然了。

《玄明洞渊品》中也有对心脏的描述，文中指出“心穴宏敷，灵

① “心下一窍，乃交会之地，不可以有形求，不可以无形取，但铅升之际，阳气上。”见《道藏》第4册，第369页。

② 《道藏》第27册，第147页。

③ 《道藏》第1册，第208页。

④ 《道藏》第20册，第702页。

⑤ 同上书，第725页。

⑥ 《道藏》第2册，第241页。

⑦ 《道藏》第6册，第419页。

潮机动，玄明散液，万窍滋流，谛观静念，体妙无为”^①，认为心脏有孔，有液体，能滋润周身。在《正统道藏》洞神部灵图类，存有不题撰人《四气摄生图》一篇，强调心有“七孔”“三毛”，正文说“心者，纤也，所纳纤微无不贯注，变水为血，重十二两，中有七孔、三毛”^②。正因心脏如此重要，道经有时称心脏为“司命”，宋本《度人经》中即称心脏之神为“司命”。王契真在《上清灵宝大法》中指出，“南八天，气存归心胞神府之间，其精化生司命君，住于心中”^③，即是以“司命”代表心胞。王契真又将心脏比作元始圣胎，说圣胎生于碧落（之气）之先，心脏也是八脉形成的源头，“心胞八脉，外应九色，炼于九鼎，七首五根之先，赤文碧落之初，天地起于有数，要在口之呼吸之先。”^④除了以长生大君作为心神外，宋本《度人经》对心脏的认知未超出传统道教的范围。

长生大君不但是心脏之神，有时还代表元神真我，因此才能越过“长楼”而居于人的脑部——“玉京”。随着宋本《度人经》及相关科仪的普及，长生大君作为元神真我似乎已经成为整个道教的共识。明人危大有集《道德真经集义》中，引南宋吕知常注解“玄之又玄，众妙之门”说：“玉山上京，在人乃天谷神宫也，为脑血之琼房，津液之山源，百灵之命宅，自己长生大君居之。”^⑤“自己长生大君”即是说长生大君是自己的元神、命脉、心神，居于脑中，这种观念与宋本《度人经》联系紧密。

长生大君作为心神的代表，广泛融入进各道派法流之中，宋以后的道法、道术、内炼、符法中，与长生大君有关的部分都受到宋本

① 《道藏》第1册，第349页。

② 《正统道藏》洞神部灵图类，存有不题撰人《四气摄生图》一篇，较为详细地论述了道教对人心脏的认知。其文曰：“心属南方火，为赤帝神，形如朱雀，象如倒悬芙蓉。心者，纤也，所纳纤微无不贯注，变水为血。重十二两，中有七孔、三毛。上智之人心穴通明，心有七孔。中智之人心穴通气，五孔。下智之人气明，俱不通，心乃无孔，无智慧而多狡诈。心为肝子，为脾母。舌为之官阙，窍通耳。”道教对心脏器官的认识，不出此文所论。见《道藏》第17册，第226页。

③ 《道藏》第30册，第875页。

④ 同上。

⑤ 《道藏》第13册，第541页。

《度人经》的明显影响。《太乙火府通神内殿秘法》中要求法师默存心中元辰，长生大君长一寸二分从心中飞出。^①王契真在《上清灵宝大法》中记载有长生大君符一道，注明“治心病，柏叶汤下”，如图2-2所示：

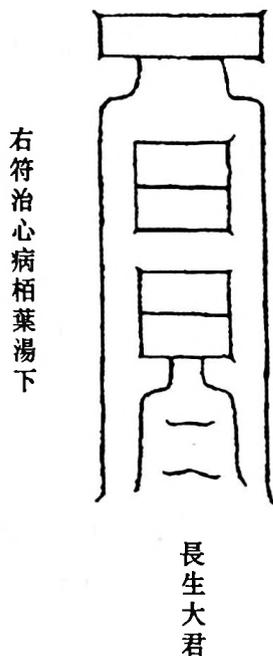


图2-2 “长生大君”医心病符^②

宋本《度人经》中每品都有一段“长生大君、无英、白元、司命、桃康合延”这样的排列组合（见表2-4），若长生大君和司命均代表心脏之神，似乎不能准确理解这些排列的意义。因此，在宋本《度人经》中，除了前面分析的那些经文段落是以长生大君作为心脏之神外，长生大君还代表着黄庭之神。薛幽栖在其《度人经注》中指出长生大君是

① 《道藏》第30册，第208页。

② 同上书，第855页。

体中之真的象征，居于脐下命门宫，命门宫亦称明堂宫。中央黄老君所治的脾脏离命门不远，所以薛幽栖系以脾之神为长生大君，也即中央黄老君。若以无英、白元、司命、桃康合延四神代表木、金、水、火四种元素，长生大君刚好代表调和四元素的中央之土，这五者即五行，也对应于五帝，因此长生大君还可作黄庭之神中央黄老君解。黄庭的具体位置，依《度人经》传统来看，即脾脏、命门之间。

（二）肝神无英

无英为上清三十九皇之一，既是外在的神灵，又是上清传统中最为重要的身神，《大洞真经》专列一章叙述其法。《云笈七签》指出无英为天之真气，存思其人肝：“当思左无英公子玄元叔，真气玉光奕奕，从兆泥丸中入，下布兆左腋之下，肝之后户。”^①《上清黄庭内景经·梁丘子注》释《肝部章》为“左为无英，肝神在左，故存之，一本为无英，无英者，物生之象也”^②，也就是以无英代表生物的生生之气，故道经中以之代表五行中的木元素，“木一肝一无英”三者在道教的观念中是一体的。上清对于无英的这些论述和认识，是宋本《度人经》刻画无英身神形象的基础。

宋本《度人经》对身神无英的化用集中体现于《扶桑青阳品》中。《扶桑青阳品》称木星悬在扶桑仙境之上，青阳之气氛氲在扶桑之顶、木星之下，然后借元始天尊之口讲述了如何招引东方木气的信仰实践。元始天尊指出，“尔修其道，则玄丹太一吐纳青气，太一天尊授兆青符，无英公子饮兆青精，龙烟丈人、威盟真人受兆东方真文，御青阳以东升”^③，其中无英公子等都是指身体的身神。“龙烟”亦指肝脏，这个名称源自《上清黄庭内景经》，其文曰：“肝神龙烟字含明”^④。《推诵黄庭内景经法》描述了龙烟神的形象：“肝神龙烟字含明，形长六寸，青锦披裳。”^⑤《梁丘子注》云“肝位木行，东方青龙之色也，于藏主

① 《道藏》第22册，第290页。

② 同上书，第71页。

③ 《道藏》第1册，第115页。

④ 《道藏》第22册，第169页。

⑤ 同上书，第100页。

目。日出东方，木生火，故曰含明”^①。翁葆光注疏的《紫阳真人悟真篇》指出扶桑是青龙的别名：“复以青龙之一物名曰赤龙，曰震龙，曰天魂、干象、干炉、玉鼎、玉液、扶桑、海龙、上弦、束阳、长男、赤汞、朱砂、朱砂鼎、离日、赤凤。”^②稍后元代著名道士卫琪则说“检校仙籍，应得道者上东海扶桑山，言人精气生肾而传于肝，以至心府”^③，可知扶桑在人体的震位，与肝脏有关。除扶桑之外，无英公子、龙烟丈人、威盟真人等也都与肝脏有关。

无英公子在外为上清的尊神之一，代表着青阳之气的具象化，当青阳之气在人体凝结为肝脏时（“青阳入肝”），无英又居于肝脏，成为身神。《扶桑青阳品》描绘了由青阳凝结的肝神无英的形象——“锦衣美冠，手执天籥，吹嘘百关”^④，又以一段优美的文字描述了得道仙人逍遥自得的情形^⑤。紧接着，元始天尊就对如何达致这个境界提出了解释，即吸纳“昆仑玉诞之精（扶桑）”^⑥及“长生九荣之气（青阳）”，这股木气亦叫作“神霄道气”，此即“元老大帝之道也”。此道的具体内容，元始天尊描述道，即“龙烟之神，屈伸震垣，肝叶敷玉，关户紫烟”^⑦，只要能够了悟这十六个字的“元老大帝之道”，就可以“永保生妙，合气长延”。“龙烟”即肝脏之神，“屈伸震垣”是指肝神在人体的震位即肝脏之处活动，“肝叶敷玉，关户紫烟”依然是指肝神氤氲之气，“关户”是“回旋”^⑧之意。这些都未出上清存思法的范围。

（三）肾（命门）神桃康

在《祈求嗣续庆延门阙品》中，混洞（大道）所生的“百神之

① 《道藏》第22册，第69页。

② 《道藏》第2册，第921页。

③ 同上书，第695页。

④ 《道藏》第1册，第114页。

⑤ “青腰奉书，太丹吐烟，含景浮光，天灵启扉，东极降玺，万气齐归，济度群品，游行太微。”见《道藏》第1册，第111页。

⑥ 《道藏》第1册，第111页。

⑦ 同上。

⑧ “大洞节中黑气君消魔玉符，诀曰：当黑书青缙，佩之，存呼黑气君内讳名字，镇我九肠之口，使太上之气充散九府，太一真神回行关户，玉光生体，保生玄母，七玄受庆，反形幽腐。乃叩齿五通，次咽液五过。”见《道藏》第1册，第546—547页。

尊”号“真一”，字“精延”^①。精延即桃康神^②，南北朝上清道经《紫庭内秘诀修行法》指出，“（脐中）有生宫，宫内有太君，名桃孩，字合延，着朱衣，戴紫芙蓉冠”^③，是代表大道生育生殖之力的生殖神。董思靖指出精延即胞根，是命门之神，人的成胎出生都仰赖此神之气。^④南北朝道经《太丹隐书》认为精延是摄气之神，人体所有的内气及与外界天地混同的外气均由精延召摄，人在结胎孕育之时此神推动着胞胎的发育成长，有此神居于体内胎儿才有知有觉。待人成胎之后，此神“则守人脐下”^⑤。

精延即桃康合延，位于人的身体下丹田位置，坐命门之上与两肾相触，也是《大洞真经》所载上清三十九皇之一。《上清黄庭内景经·梁丘子注》指出人脐下三寸为下丹田，此中“男子以藏精，女子以藏胎”^⑥，其中有神名桃核合延。但梁丘子认为桃核合延是太乙君的名字，而丹田下的桃康神是人之精，如果联系“男女回九”的房中术色彩，似乎梁丘子认为桃核为男女共有，“男女回九”后共结桃康神位于下丹田。但据《云笈七签》载，“读《真阳元老玄一君道经》，当思命门桃孩君道康，真气黄云之色，从兆泥丸中入，下布兆脐中命门之外”^⑦，似乎“康”又是桃孩之名或讳。

《祈求嗣续庆延门阙品》取桃康的生精功能，指出精延能“固道元命，生道真身”。在南宋陈椿荣集注《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》中，桃康（桃孩）成为肾脏存思的代表身神，其文曰：“碧紫白黄绿青赤苍色之气，归肾脏骨节之间，其精化生桃孩，紫衣莲华

① “和混万过，三一鼓舞。玉饴哺灵，流珠启明，帝妃偶康，紫胞坼落，天婴挺生。号曰真一，字曰精延。为形之主，百神之尊。固道元命，生道真身。”见《道藏》第1册，第281页。

② 桃康神与桃核（桃孩）神颇有关联，有些道经认为二者为同一位神，如《云笈七签》第42卷指出“桃孩君道康”，桃康可能即简称而来。

③ 《道藏》第18册，第710页。

④ “人之命门，乃在黄庭之际，故其气黄，演其神桃康。人生之初，皆禀此气。”见《道藏》第6册，第410页。

⑤ 《道藏》第6册，第410页。

⑥ 《道藏》第22册，第74页。

⑦ 同上书，第291页。

冠，住于肾中。”^① 这些都是取桃康神的生殖功能，将之作为大道或者人的生殖力的具象化。

托名许逊的《太上灵宝净明飞仙度人经法》却认为桃康、合延为不同的两个神，且都属于五行中的土。该经指出，“其神有二，神居脐中，脐为命之根，土为五行之根”^②，也就是以桃康、合延二神作脾土之神，并批评其他以桃康为肾脏身神的观点有误。但从宋本《度人经》的身神观念来看，《玄明洞渊品》的主旨在于突出五行中的水，《祈求嗣续庆延门阙品》的主旨在于“精”，都属于水的性质。宋本《度人经》中脾土由长生大君代表，以桃康合延作为肾脏的身神应是符合经文表达的。

元始炁气作为万化的根本，是生养天地万物，人神鬼灵的祖气，这一股气永恒不灭，长存不朽。宋本《度人经》认为，人若要长生，必须要按照一定的程序和仪式招引这股气，将之降至自身的某些关窍，从而达到长生久视的目的，但宋本《度人经》并不是单纯的服气或引气之术，而是在养气、炼气的基础上，配合存思身中之神。宋本《度人经》中的身神存思均遵照与五行有关的内在逻辑，如“肾脏—水元素—与水有关的身神—与水有关的灵兽”。宋本《度人经》以桃康为肾脏身神，以神龟及苍龙等作为象征真水之法象，如《玄明洞渊品》中，主要的法象是一条“九首玄虫”^③。本书未查到九首玄

① 《道藏》第2册，第480页。

② 《道藏》第10册，第584页。

③ 除了以桃康神为肾脏身神之外，宋本《度人经》还为肾脏构造了法象。《玄明洞渊品》指出：“思念生宫，初降洞渊之气，肾华甲坼，神龟漾游。”见《道藏》第1册，第348页。神龟游于“生宫”，“生宫”即命门、两肾及下丹田之间。除了以神龟之外，宋本《度人经》更以神龙为水、肾之象，并以神龙神通莫测的形象来说明水之“妙”德。宋本《度人经》在四处提到象征水德的九首神龙，第一处即《玄明洞渊品》提到的“洞渊生龙，龙为玄虫。九首两翼，金额铜胸。恍惚之中，变化神通”。见《道藏》第1册，第351页。第二处同样为此品，其文曰“一身九首，蟠逸群京，苍源瑶海，龙岳飞城”。见《道藏》第1册，第353页。第三处在《斩馘不祥品》，诵经召唤召摄九首龙君以“斩馘故气”。见《道藏》第1册，第364页。第四处则在宣传长生大君信仰的《长生久视品》中，神龙作为水帝的法象与炎帝相对应。“虫”，经文中作“蟲”，对应简体字为“虫”。“玄虫”中的“玄”为青黑或漆黑之色，往往用来代表北方之气，《黄庭迺甲缘身经》也将肾作黑色裹以筋络白脂，“肾在脊上，脊夹脊居，状如鼻，络以黄白脂，往往见肾玄色，黑如上漆”。“虫”通“蛇”，《大戴礼记·易本命》指出“有鳞之虫三百六十，而蛟龙为之长”。因此我们可以得出一个结论，宋本《度人经》在此以九首两翼的背黑色的蛟龙代表肾之气，以及水的玄妙之德。

虫的道教典故，考虑到北帝、洞渊以及肾脏都与龙、蛇有关，龙、蛇、蛟、虫在道教的信仰中属于同一类的灵兽，因此玄虫作为肾脏和水元素的法象具有一定的合理性。

宋本《度人经》论述五行的生化、生克，五行与梵气的关系等，都是为了给其信仰实践工夫——存思身神之法，提供理论依据和合理性，《玄明洞渊品》的存思法也不例外。《度人经》将这种与神龙相配合的存思法与“梵气”流衍的气化论相融合，显示出其北方水德存思法的特殊性，试析如下。

首先，《度人经》将玄明洞渊存思法置于其宇宙论的架构中。《度人经》在不同的部分对其宇宙论做过诠释，非常独特的是，《玄明洞渊品》将宇宙创造、流衍、演化的过程与人体的具体关窍与身神相联系。经文指出从宇宙开演至大梵之气运转周天，有数个演变的关节点，即“泉关”“苍华”“玄明”“昆丘”“龟台”“三华”等。从字面的含义来理解，这个过程是，元始大梵之气弥漫于宇宙，大梵之气作为根本，其内在的运动产生阴、阳二气，阴气上升为天，阳气下降为地，气与气相互的融通，其刚性之气变为昆丘，其柔性之气变为涌泉。经文指出：

玄明洞渊上品，泉关度人。苍华隐韵，肇气自然。混合玄明，虚无至真。一元立本，二气始陈。至阳下降，纯阴上升。天真开发，包络飞腾，元和大朴，流结冲融。气达昆丘，精通如泉。泉号玄明，积为洞渊。^①

但如果考察其中的关键名词，如“泉关”“苍华”等，可以看出这是在描述一个存思修炼的过程。《道枢》指出“玄膺穴者，海泉关也”^②，《上清黄庭内景经·梁丘子注》将舌下生口水津液之处称为玄膺，并以一个身穿“赤珠灵裙”^③的身神华葆槩作为其法象。“苍华”

① 《道藏》第1册，第351页。

② 《道藏》第20册，第715页。

③ “赤珠灵裙华葆槩，玄膺之象也。外喻也。舌下玄膺生死岸，内指事也。玄膺者，通津液之岸也。本经云：玄膺气管受津府。”见《道藏》第22册，第68页。

是发神，如婴儿之形，《太上黄庭外景经》指出此神“字太元，形长二寸一分”^①，在人的头发上。“昆丘”^②则是人的玉枕穴。明白了这些关要，就会发现宋本《度人经》的身神观念是其宇宙论、生命论相融合的产物。

其次，神龙为水气的具象化，与道同范。如前所述，九首神龙是无形五气之中水气的具象化，《玄明洞渊品》将之描述为：“洞渊生龙，龙为玄虫，九首两翼，金额铜胸。恍惚之中，变化神通。”^③《度人经》的构造者认为，元始祖气是万化之根，这个祖气即是道的形而下之论。元始祖气分化出五气，五气相互的融合纠缠演变出神灵。水气作为五行五气之一，其体是玄明、洞渊，深广朗澈，是“造化之本，云雨所藏，真水九渊，回度元纲”^④，神龙即这一股洞渊之气所生。这股水气与道同体，神秘莫测，也是肾脏的法象。

如前所述，洞渊为人的肾气，肾属水，水可以生木，因此在《玄明洞渊品》中指出这条神龙从人体的震位（即胆的位置）蜿蜒而出，通过前述的存思修炼，先达至“元气腾烟，氤氲迅飞，水降如泉”^⑤，大约历九年之久，这条从震位沿木气而出的神龙变得具足鳞片尖角，有吞云吐雾、入地通天之能。为防止修道者误以为神龙是一个实际存在物，经文中提醒这整个过程都是在人体之内进行，经文指出“一水为祖，中含五行。人身法象，神池净霁”^⑥，神龙也是代表着含有五行的水气。

除了桃康、玄虫外，《玄明洞渊品》还提到一位特殊的肾神——“肾中玉女”^⑦。“肾中玉女”是一位极为古老的神灵，是魏晋时代上

① 《道藏》第22册，第99页。

② “丘，空也，大也，聚也，在昆仑之东南，四方高，中央下，故曰昆丘，在人曰神丘，天谷也，或云玉枕，言幽寥披锦衣以入帝庭也，此乃阴阳之气上贯于脑门也。”见《道藏》第2册，第625页。

③ 《道藏》第1册，第351页。

④ 同上书，第353页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上书，第354页。

清和灵宝共同尊奉的一位身中之神。古灵宝经《太上无极大道自然真一五称符上经》中指出主肾之玉女是“太玄玉女”，这位“太玄玉女”是北方黑帝的一位伴神，住于人的体内（“主之于肾”^①）。多部道经提到太玄玉女有五位，如《回神飞霄登空招五星上法》指出：“因存北方辰星精光，口引咽之五十过止，令星气充布两肾之中。行之九年，太玄玉女五人侍侧。”^②而约出于东晋的《上清高上灭魔玉帝神慧玉清隐书》称按照程序存思并佩戴符篆，行之三年“自得役使太玄玉女五人”^③。《五称符上经》指出这五位太玄玉女居于人体的“腰、脐、阴、两足”，未提到玉女如何接引亡灵上升。为了突出南宮信仰，宋本《度人经》赋予作为身神的玉女引领亡魂出体上升的功能。肾中玉女也从一个侧面说明了宋本《度人经》信仰不论宇宙论还是五行论等都落实于人的身体之上的特征。

（四）肺神白元

白元是上清传统中非常重要的身神，常与无英一起排列，代表肺脏。《上清大洞真经》为白元专设一章，即《太微天帝君道经第五》，其中白元被认为“常守兆右腋之下”^④，即肺后的死气之门。上清传统中白元亦称洞阳，五行属金，但在宋本《度人经》中，洞阳并不指白元而是指南方赤帝，也即南极长生大君。如《碧落空歌品》指出，“火为元始，洞阳赤气”^⑤，洞阳变成了心神的名讳。可能由于两宋以上清经法为核心的新兴道法，较少重视肺脏，宋本《度人经》并未太过于突出白元身神。比如南宮炼度主要依托的“酆都”和“泉曲”与人的膀胱、大小肠等处有关，木气与肝脏有关，长生大君与脾脏和心脏有关，都没有特别突出肺脏的作用。

宋本《度人经》诠释白元神格的方式主要有四种：第一种是以无英、白元配合太一，这是出自于《龟山玄策》的存思身神模式。在《天地八维安镇国祚品》中“左居无英，右守白元，中有晨晖，照耀

① 《道藏》第11册，第635页。

② 周作明点校：《无上秘要》卷下，第1218页。

③ 《道藏》第133册，第766页。

④ 《道藏》第1册，第523页。

⑤ 同上书，第132页。

亿千，驿马奏功，司命结篇”^①，即这种模式的体现。另外，当以五种身神并列的形式出现时，如《元始无量度人上品妙经注》以“长生主心，白元治肺，元英居肝，太一司命住肾，合延桃康主脾”^②，则是希望通过修炼的方式调理五气，令五气升腾起来混合身中百神以成仙，基本上是灵宝五芽法的另一种表现形式。

第二种是在《生化胎根断除邪秽品》中，将上清的九宫真人信仰融进来，以无英代表雄一，白元代表雌一。《生化胎根断除邪秽品》指出“玉婴生莲，帝一坐坛”^③，前后有“二十七真”^④，这种身神模式与《上清大洞真经》有关。陶弘景《登真隐诀》卷上有记载九宫真人之说，他指出人的头部眉心以内可分为九个空间，通过存神以摄九宫真人，“前五宫其神皆男，故谓雄一，此四宫皆女，是为雌一”^⑤，但未指出雌一是否即白元，唯有《上方天一尊说真元通仙道经》指出：“玄一名父，禀雄一无英之气，元真洞阴坤柔。真一称母，受雌一白元之精。两半同成，合为太一。”^⑥王卡先生考证上方真元派是金元之间兴起的与上清有关的新道派，其雌一白元之说与宋本《度人经》是什么关系，尚不明确。

第三种诠释模式，以《五行顺治品》为代表，将白元纳入五行系统，从五行生克的角度来诠释一种基于五行观念的存思法，白元在其中代表金气之神。

第四种诠释模式，是以白元作为法师施行神霄法时所派遣的神霄之一，如《祈禳水旱品》中，先列出“神霄至尊长生大君”和“东极宫中青华帝君”两位尊神，向他们祈祷“祈禳纳灵，降福天人”^⑦，紧接着经文列出一个身神组合，即“无英在左，白元在右。太一在前，司命在后”，其中有“桃康海伯，合延河侯”，这几位即本书讨

① 《道藏》第1册，第16页。

② 《道藏》第2册，第278页。

③ 《道藏》第1册，第139页。

④ “二十七真”很可能是三部八景神加上玄一、真一、帝一。

⑤ 《道藏》第6册，第607页。

⑥ 《道藏》第1册，第708页。

⑦ 同上书，第319页。

论的五脏身神，在此处五脏之神系作为二位神霄大神禳解灾祸的伴神。

在《灵宝普度大炼无间上道》这篇文献中，有以五脏身神进行水火炼度之法。基本的内涵即“黄华东井者，北肾也，朱陵火府者，心火也”^①，然后以存思的方式调动五脏之气和三光进行炼度，“（池莲）九品化生，胞胎孕也，五芽乃五脏之萌芽，十二经络一身全备，并皆成就天梁脊骨，同舌为法桥”^②，在想象之中为亡者重新构造一个躯体，以炼其成仙。与前述白元身神第四种诠释模式的共同处都在于以存思调动五脏之气，差异仅在于施法内容的不同。

（五）五脏身神与五帝大魔

宋本《度人经》中亦常见魔与魔王，但与其他宗教中的魔与魔的观念有所差别。宋本《度人经》有两种魔，第一种是负责监举的魔，第二种是专门作恶的魔。前一种魔并没有纯粹意义上的恶的属性，而是一种功能职位之神，其所从事的职务多属于严厉的考校、弹劾、制裁生灵等，具有不可接触的性质，因此才称为魔王。魔王中的统领是五天大魔王，或五帝大魔，其职责是考校群仙，修仙之人必须经过五帝大魔的考验才能升仙。正因为魔王并非纯恶之辈，其职责只是配合诸天的考校及行劫，故古本《度人经》中对五帝大魔赞颂至极，称其为“五帝大魔”“诸天称功”。^③

就五行、五脏的对应关系而言，五帝大魔也与五方五帝具有相同的属性，对应于五方或五脏之气，属于五脏杂气的具象化。南宋青元真人注、清河老人颂、郭冈凤参校的《元始无量度人上品妙经注》指出“五天大魔”专门耗费人的五脏之气，东方青天与肝脏有关，南方赤天与心脏有关，西方白天与肺脏有关，北方黑天与肾脏有关，中央黄天与脾脏有关，“青天魔王……耗人肝气，使人喜愠不常；赤天魔王……耗人心气，令人强暴；白天魔王……耗人肺气，令人食恣；黑天魔王……耗人肾气，令人好杀；黄天魔王……耗人脾气，令人灾病”^④。

① 《道藏》第30册，第504页。

② 同上书，第505页。

③ 《道藏》第1册，第4页。

④ 《道藏》第2册，第274页。

大魔王治下的一干魔王，也就是酆都内外六洞魔王，则属于典型邪恶的魔类，专门引诱人从事恶事，也就是前述第二种专门作恶的魔。《北都除殃品》指出北酆魔王和魔鬼的所在曰：“六洞山城，十二小洞，三官九府，百二十曹，一十六狱，二十四狱，三十六狱，八十一狱，百二十狱”^①，认为所有作害生人的魔全部来自这些洞狱。王契真的《上清灵宝大法》发展了五帝大魔下属魔王司的构成及功能，王指出，“魔王司：三界魔王宫，五帝魔王宫，已上主灭魔召真；……酆都内外六洞魔王，已上魔灵，又曰群魔，专坏人善性，付人恶事，干试学士，无如渠魁”^②，如此则五帝大魔为“北魔、非魔、灵魔、太玄魔王和制魔”，名讳和职分与古本《度人经》所列的与灵宝五帝有关的五帝大魔相类似。《度人经》的注家们均注意区分五帝大魔与酆都鬼魔，陈椿荣即指出：“五帝之下别有大魔，故严东注姓名以别之。”^③有所区别的原因，可能因为五帝大魔与灵宝五帝有一定关联，且职责是保举考校，故不能担当宗教意义上的恶的化身或来源，因此另立酆都鬼魔作为恶的来源。

三 对八景神神格的继承

前文论述过，两宋道教形成了一个以《度人经》为核心的道法传统，主要特点是将上清灵宝合一，供奉的神灵及身神均与上清有关，以灵宝经特别是《度人经》为基础，采用“分经为法”“裂字为符”等形式创制新的道法。从宋本《度人经》对一些神格的处理，可以明显看出这个特点，该经继承了魏晋上清传统，又刻意与其他传统保持距离。以八景神为例，《八景神合品》托称由元始天尊在朱阳天所授，所谓八景，即“八方光景自然之神也”^④，也就是四面八方的自然之神。经文指出三部八景有天、人之别——天有三部八景二十四处，人有三部八景二十四真。天之八景，上元在玉京萧台，中元在太微紫宫，下元在昆仑之室。人之八景，上元在泥丸，中元在绛宫，下

① 《道藏》第1册，第267页。

② 《道藏》第30册，第739页。

③ 《道藏》第2册，第494页。

④ 《道藏》第1册，第239页。

元在下丹田，八景中各有仙真引气灌灵。经文指出，天、人的八景都是来源于元始祖气。祖气分化之后化为日月星三辰，而八景正是由三辰之气所化成。经文对天之八景的描述仅限于提及它们的所在位置，之后便全面转向对人之八景的论述。

《八景神合品》指出，“（八景之神）各有名字，大小服色，所居之处，能招天景，以合人神……兆知勤此阳精八景真神之道，则八景之神自降于子，授子洞玄长生之真仙矣”^①，所谓“八景真神之道”就是存思这些八景神的形象、音诵其名讳、招引八景神降临的道术。中阳子卫琪在其《玉清无极总真文昌大洞仙经注》中给出了这些人人身中的“八景之神”^②的名讳，这些神都是人体各个部位的身神，卫琪更指出这些身神主要分布于人的头顶百会至下身的尾闾之间，以三节为一关，“以应二十四气”。卫琪给出的身神名讳明显取自魏晋上清经《太微帝君二十四神回元经》。宋本《度人经》的八景观念也未出此中，但《八景神合品》中所给出的身神名讳及位置与卫琪所给出的并不相同，这二十八位身神均为童子的形象分别居于人体的各处，说明二者不属于同一个系统。^③

从卫琪所论来看，似乎他还将八景对应于八门遁甲之术，这又引

① 《道藏》第1册，第239页。

② “上部八景：脑神觉元子，字道都；发神玄文华，字道衡；皮肤神通众仲，字道连；目神虚监生，字道重；项髓神灵模盖，字道周；脊神益历辅，字道柱；鼻神冲龙玉，字道微；舌神始梁峙，字道岐。”“中部八景：喉神百流放，字道通；肺神紫灵生，字道平；心神焕阳昌，字道明；肝神开君童，字道青；胆神龙德拘，字道放；左肾神春元真，字道卿；右肾神象地无，字道生；脾神宝元全，字道鸾。”“下部八景：胃神同朱育，字道辰；穷肠中神兆腾康，字道还；大小肠神蓬送留，字道厨；胸中神受亨勃，字道灵；胸膈中神广瑛宅，字道仲；两肋神辟假马，字道成；左阴右阳中神扶留起，字道圭；右阴左阳中神苞表明，字道生。”见《道藏》第2册，第640页。

③ 在“第一八景神合飞空之音”中，经文指出上部八景之神分别是“停光季行、幽陀越庚、肺肺颞颞、玉侍叔渊、革革史史、宾元子柯、青奇伯罗、桃园蔚蹊”，见《道藏》第1册，第242页。前四者位于人的泥丸之中，后四者在人的咽喉之中。“第二八景神合真王之章”中，《八景神合品》又给出了中部八景的名讳，其中“黄寅景霏、诩诩祝祝、师南孟晖、望离鹿去”，见《道藏》第1册，第243页。四景居于人的心中。另有四景在人胆中，分别是“嘘嘘子张、镇凶奉仙、霄度禹疆、粲晖瑶芳”，见《道藏》第1册，第243页。“第三八景神合真王歌”所记述的下部八景的名讳为“玄真大灵、毛毛叱叱、紫还辅真、月女落云”，见《道藏》第1册，第243页，此四位居于人的肾脏。“公硕佃蒙、亭亭幻光、芝仙仲逢、雄元次阳”，见《道藏》第1册，第243页，此四位居于人的膀胱。

出一个道教对于八景定义的分歧。卫琪说，“（八景）或曰八景八门，即遁甲所运也”^①，并举出传说中的东晋仙人施存的故事来证八景之验，“昔施存事黄卢子，得《三皇内文》，乃八门遁甲，能行遁变化景之法，役御虎豹，晋永康元年四月七日乘豹登天，号冲和见素真人，乃八景明验”^②，似乎卫琪认为八景之法不但与八门遁甲有关，而且还是《三皇内文》道术的一部分。认为八景之法与八卦有关者还有张宇初，他在《元始无量度人上品妙经通义》中引雷默菴之语：“默菴曰：元者，首之上。八景，即八节也。四时四方，各有八景，所以合成八八六十四卦。”^③但王希巢反对此说，他批评说：“曩见鄱阳王侍宸所注，三部八景谓之八卦，甚可笑。故并书之，以晓后学，免有谬误矣。”^④鄱阳王侍宸即王文卿，似乎他也认为三部八景为八卦。

可见道教理论中存在两种不同的对三部八景的解释，其一即以八卦、遁甲为八景，出自《三皇内文》《九天生神章》一系；其二即宋本《度人经》以上、中、下三元合为八景二十四身神，这是自上清传统传承而来。二者相互影响，道教理论家们各有取舍。宋本《度人经》对三部八景的认识明显影响了其后道教科仪的发展，其中受影响最大者当属炼度法。《灵宝玉鉴》认为，二十四神所在之处事实上是人身的二十四个结节，这些结节是因人“贪着情欲，设心邪境”所形成，因此要“假阳光烛破昏衢”^⑤，点“回耀轮灯”以破障。卫琪也指出，人身之八景是神气出入之门，炼度时三部八景齐入“朱陵火府”以洗涤罪恶。^⑥

八景存思之法的具体内容，是在明堂存思一颗由梵气所化的流珠，其气上至昆仑下降绛宫，达至肚脐之内，其中有三部八景二十四

① 《道藏》第2册，第640页。

② 同上。

③ 《道藏》第2册，第315页。

④ 《道藏》第6册，第438页。

⑤ 《道藏》第10册，第359页。

⑥ “三部八景齐入洞阳之宫，朱陵火府，玉眸炼质，黄华荡形。”见《道藏》第2册，第633页。

神，依照洞、章、歌部分的描述去存思身神，在这个过程中要注意将神与气相合，神即是气，气即是神，“八景神气，周用回旋”^①。这段存思事实上改编自《上清太上开天龙蹻经》所说的“三部八景二十四神，正是二十四气，气亦成神，神亦成气，散之为云雾，合之为形影，出之为造化，入之为真一”^②的神气合一之法，宋本《度人经》亦受到《上清太上开天龙蹻经》的极大影响。

① 《道藏》第1册，第240页。

② 《道藏》第33册，第747页。

第三章 宋本《度人经》的宇宙论

宋本《度人经》的宇宙论架构包含四个方面的内容：其一是哲学思想层面的道气论。该经将宇宙万物视作道气搏感的产物，将有形无形一切事物的本质均视作道，但此“道”更偏重于取其气本论的内涵。其二，该经继承灵宝经传统，认为真文生于万化之先，特别提出一种以真文为宇宙大化根本的真文创生论。其三，作为一部宗教经典，宋本《度人经》不可避免地从小信仰角度解释宇宙的来源，认为宇宙、世界受造于一位最高的神灵元始天尊。其四，宋本《度人经》还将阴阳五行纳入宇宙论的框架之中，以五行作为宇宙万物本之由之的原质，又将五行的相互作用视作宇宙创造流衍的一个环节。

需要指出的是，宋本《度人经》的几种宇宙论观并非各自独立，而是相互融摄、互为因果的统合的整体：元始天尊既是开演宇宙大化的唯一肇点，又是一股养育天地万物的祖气；真文既是“玄、元、始”三气凝炼的产物，又是阴阳大化五行推转的元动力。这些看似矛盾的观念被宋本《度人经》融摄在一起，是为了将各种宇宙论统合于道教视域中宇宙万物的同一性之内，这种同一性即是自汉魏至今道教一直坚守的本元——大道，大道既可以通过各种概念去理解，同时又不被任何概念所局限。正因为道是芸芸万物异相背后的同一，超越了有和无的对立纠葛，故不论是将万物的本元视作有形的物质（道气或五行）还是将之视作至尊的神灵元始天尊，都可以在无形无相却又有迹有知的大道中寻到同一性，正是在这种逻辑之下，宋本《度人经》构建了其恢弘的宇宙论架构。

第一节 道气生成论

孙亦平教授指出，道教从伊始即将气化论作为其思想体系的基础，以道气作为宇宙万物的起源和动因，如《老子想尔》指出“道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦仰”^①，将不可见却有迹可循的道气视作解释宇宙大化及信仰实践的理论依据^②。但以气作为宇宙万物的来源指向宇宙论或本元论，常使道教在与佛教的辩难中落于被动，因为佛教对心性的强调使其宇宙论（如果可以这么说的话）指向一种心本体论。正因为如此，中古时期的道教理论家们构建严密的重玄学理论，尝试更多地从理的层面来论道，尽力发挥道所具有的抽象意义。在具体落实为宇宙论时，重玄学者一方面强调道作为万物的本元，是万物之所由者；另一方面则强调道作为万物的本体，万物之中都含有道性，万物在某种程度上都是道的直接展示。^③

过于强调道的先验性，势必会将道教的信仰实践指向单纯的心性修养。如在隋唐重要道典《太玄真一本迹经》中几乎见不到传统道教以修炼身形为主的信仰实践，司马承祯的《坐忘论》也不再强调对有形之气的修养，舍弃了存思、引气等传统实践方式，转而强调修养心性。重玄学传统对道教中依靠气的修炼传统有所忽略，开不出丰富的形神工夫。同时也应注意到，三洞经教传统中，灵宝经传统以其丰富的斋醮度亡仪式而被视作道教斋醮仪式的集大成，在坚持“术”与“用”的同时也未忽略对形而上的“道”与“体”的探索。

迟至北齐形成的《灵宝升玄内教经》同时兼顾心性陶冶及形神修炼，实则是灵宝经传统对兼顾心性修养及形神修炼传统的固守。刘屹先生指出：“唐初道教所要摒弃的只是六朝以前和六朝初期带有浓厚

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第8页。

② 孙亦平：《杜光庭评传》，第151页。

③ 道与自然之关系在唐初是佛道争论的焦点之一，也常使道教处于下风，在面对佛教缘起性空或性起观的挑战时，道教的理论家们以道教特别是《西升经》中的三一义将“虚无、自然、道”三者视作真空能通众妙的途径，从根本上解决了道教只有本元论没有本体论的理论缺陷。

‘术’色彩的旧法，它们与古灵宝经的不同，只是在‘教’（经教）范畴内的更新。”^①因此，唐代不少重玄家在尊崇重玄学的同时，奉持着上清经和灵宝经的修炼仪式，他们所代表的经教道教并未放弃对飞升成仙的追求。宋本《度人经》对道气生成论的推崇和坚守，正是对魏晋道教，特别是灵宝经视阈内宇宙论传统的一种新的继承与阐释。

一 以“混洞太无”为宇宙本体

宋本《度人经》认为，道为天地万物的本元，无形无相、可感可知，因此称为“混洞”；道又具有超越性的一面，不可被局限，也不能被任何概念所定义，人不能出于经验主义或理性主义的态度去认识道，故道又称为“太无”。^②“混洞太无”超越人的意识和认识，任何一种造作障碍都是对“混洞太无”的背离，限定了“混洞太无”的属性，因此宋本《度人经》将“混洞太无”与空联系起来，避免用概念的形式将其局限化。^③有无、本末是道教哲学体系中探讨道体论的范式，借用了佛教中观学“非有非无”的论述方式，如僧肇解老时即指出“有无相生，其犹有高必有下，然则有无虽殊，俱未免于有也。此乃言象所以成形，故借出有无之表者以祛之”^④，有与无都不作实义讲。“混洞太无”在相上是“无”，在体上是“无无”，在超言离象的层面则是“无无其无”，这种“无无其无”在认识论上是一种绝然的不可言喻的空，如果硬要对“混洞太无”有一个“强名”，只能将之命名为“道”，“混洞太无”就是道，故而叫作“空与道俱”。

卢国龙先生指出：“这种讲无必对待于有，讲道必对待于物的理论思辩，是道教遣论道体有无的常见方式。”^⑤道是一切存在者所以存在的终极基础或本体，这是从本体论上来认识“混洞太无”，那么

① 刘屹：《经典与历史：敦煌道经研究论集》，人民出版社2011年版，第187页。

② “混洞太无”为宇宙本体，见《玉明运度品》《碧落空歌品》《炼气变仙品》。需要指出的是，在其他道经中，“混洞太无”亦作“混洞太无元”，但宋本《度人经》未有此说。

③ “混洞太无，无无其无，无为浩空，空与道俱。”见《道藏》第1册，第132页。

④ 《道藏》第14册，第150页。

⑤ 卢国龙：《道教哲学》，第192页。

在形而下的客观现实世界中，“混洞太无”是一种虚无之气，这种虚无之气就是祖气。在宋本《度人经》的观念中，祖气是万化之根，形似一个（梵）胎，其内充斥着元气，元气的运动带有光明，具有活泼激感的能动性。之后元气分化为阴阳，再经由阴阳运化出“气”与“神”。^①如果“混洞太无”是万化之宗，那么其体性如何？宋本《度人经》指出，“混洞太无”其体为虚，不可碰触，不可捉摸。其体虽为虚，其形却为气，气不可见，却是一种真实客观的存在，论其无，却有迹，论其有，却无痕，故而叫作“妙人玄无，气为道性，不属有无”^②。此“气”被视为“道”的一种性质，二者是一种体用关系，也就是本体与现象的关系。

通过考察“气”与“空”、“空”与“道”^③的辩证关系，宋本《度人经》以“空”作为气与道的同一性基础，在形而上超出经验范畴的道与形而下的气之间构建了联系。“空”既是道的本质，又是气的本质，是有无、本末相统一的基础，也即本体与现象的统一性基础，是一种与道对等的概念，不能以有无来论。在宋本《度人经》看来，“空”就是“非有非无”“无无其无”的“混洞太无”，“混洞太无”就是“道”，是万化恒常存在的依据和本体，体、用关系就在“气”“混洞太无”“空”三者的辩证关系中获得了统一。

以“混洞太无”来统摄有宗，就是在阴阳二分对立之中以道的“有”^④来统摄万有（显相世界），在这个层面看待“混洞太无”，“混洞太无”就作为一种气，发生了概念上的位移，其体又变作了其用。在宋本《度人经》中，“混洞太无”不但代表着道的外显的层面——“九空道祖”（《玉明运度品》），也作为祖气划分出来的“玄、元、始”三气中的始气，与“赤混太无”和“冥寂玄通”一起作为化生万物的最根本三气。“混洞太无”既作为祖气，又作为由祖气所划分出来的三气之一，体现了宋本《度人经》的构造者尝试统一体用、本末观念的用意。

① “阴阳乃全，役气运神。”见《道藏》第1册，第72页。

② 《道藏》第1册，第405页。

③ “气与空俱，空与道俱”，见《道藏》第1册，第405页。

④ 此处的“有”指的是大道具有不可计量的各种属性。

宋本《度人经》认为，由理念层面的道开出现实意义的气，这个过程极其玄奥，语言无法精确表述，只能勉强用“神”“玄”“窈茫”等词来形容。因此宋本《度人经》未就这一过程做过多的说明，在论述完“道”经由“神”下落为气后，就专注于论述气如何开出宇宙万物的过程。经文指出“道出而为神，神化而为气”^①，“出”和“化”都代表大道的运动，“神”“气”二者都以道作为本元。无独有偶，《太上洞玄灵宝中和经》也将这个过程描述为：“大道至尊，高而无上，周圆无外，包裹无极，制御众神，生育万物”^②，“高”“周”“包”“制”“生”均可看作大道之“出”与“化”，都是对大道生生之力的描述，显示出宋本《度人经》与灵宝经典在义理上的一致性。

当“神”被用来形容道的运动变化时，“神”就不是指具体的灵魂或精神，而是指大道“能通能明能知能识”的性质，抑或大道所具有的“活泼的能动性”。由于道与万物的关系在宋本《度人经》中并不是一种简单的相生关系，“神”被用来形容这种体用、本末的关系的复杂性。^③在其他经品中，除了将道和气的运作变化称为“神”之外，宋本《度人经》有时也将“神”作为与气对等的范畴，视作由大道演化而来的与物质相对应的精神性存在。

二 道一体而表征五端

在宋本《度人经》看来，“混洞太无”（混无）以虚极为体，虚等于空，空就是虚的体，但这个虚不是虚无，有气内蕴于其中。^④气作为一种极微极妙的存在，它的“虚”是就其不可知、不可见而言，

① 《道藏》第1册，第169页。

② 《道藏》第24册，第696页。《太上洞玄灵宝中和经》约出于唐代，系据《升玄内教经》第七至八卷改编而成。对《灵宝升玄内教经》派系归属，学界认为此经中有明显的天师道痕迹，其对旧教的摒弃以及对内教的推崇，说明该经是引用了重视灵宝观念的天师道改革思想的产物。

③ 如《神气变化品》指出：“洞空无形，神气为真。神非恍惚，气非氤氲。是道妙本，于空为神。太空为气，神生万神，气生万气，万神归一，万气合一，一万之变。神为道机，气为道枢，机变枢化，三界乃生。元始祖神，变生万真。元始祖气，化生诸天。”见《道藏》第1册，第158页。

④ “混洞太无，混无为虚，虚为空体，气为太真。”见《道藏》第1册，第405页。

并不是纯粹的虚无。相对于大道本体的不可界定性而言，气是一种可经验的存在，是道可见、可知、可识的一面，是道的“显”或道的“末”，是一种可用观念意识感知的实存之物（“太真”）。实存性正是气的一种性质，道也借由气的这种性质而能够为人所知、所识。如何认识气的妙用，特别是它在宇宙造化中的作用，成为宋本《度人经》论述的重点所在，该经指出：

气者，未有天地阴阳之先，真元万化之祖，道之妙感也。其气非色非形，非有非无，不隶阴阳，不属五行，能生能化，能成能实，为道之神用。故刚于金石，清于冰玉，大于虚空，长于上古，内凝至精，造立混沌，下逮万类，此气为始，其谓之氤氲恍惚者。气兆于形端，质陶于太素，作天地之妙本，名曰一气。故有真一，玄一，太一，亦曰“玄、元、始”三气。^①

需要注意的是，宋本《度人经》所描述的宇宙生成演化是直线形的，本质上是大道（理念层面）沿着“道 → 祖气（气、一气） → ‘玄、元、始’三气 → 阴阳 → 五行 → 宇宙万物及流衍之气”的次序下落的过程，其中祖气或气，与大道存在着体、用或本、迹的关系。祖气没有形象、颜色和属性，其运动的相状是“杳杳冥冥，混合变化”，宋本《度人经》为了更为详尽地表述祖气的内涵，将之析为“真一”“玄一”“太一”，三者“亦曰‘玄、元、始’三气”。三气（三一）虽本自一，宋本《度人经》对各自的内涵进行了不同的界定，似可视作大道的三种不同维度。除了三气（三一）——“真一”“玄一”“太一”外，宋本《度人经》尚加入了“妙本”与“一气”，这五者代表了祖气五个不同的面向，道一体而用有五端，现分而述之：

（一）“太一”义

宋本《度人经》借助《易传》论阴阳交并的象来论述“太一义”。《五方正气品》指出，（祖）气的体为“杳杳冥冥”，其运动变化之力为“阳”，其安顿静止之力为“阴”，阴阳相合即“大象交

^① 《道藏》第1册，第170页。

并”。这种阴阳相生、相克的相状虽然是宇宙流衍的根本推动力，也是天地激荡以成日月五星的元动力所在，但阴阳二者及其生克只能说是（祖）气的变化，还不能说是（祖）气本身，故而经文接着以“太一”为“真精”之源。^①“真精”在道教的语境中被视作生化的根本因素，这个“真精”为“太一”所化，“太一”即无形神气的根源。经文又指出，“太一”作为造化的肇始，也即祖气，“谷虚”和“道空”都是形容“太一”的博大，“虚”“应”“空”“明”都是说明“太一”的特点，这一股元气动则“圣真”，静则“圆成”，指的都是“太一”对于万物的作用。经文中形容“太一”之用，用了“正气”“和契”“告瑞”“昭融”等正面词汇。在《太一神变五福护国禳兵品》中，“太一”被视作为一种与福瑞、祥瑞、正气相关涉之“德”，是道的“显化”^②，作为万化的根本，万化都由“太一”产生。

宋本《度人经》往往从哲学思想层面论述大道之后，又将之具体为人格化之神，并为之构造相关信仰，“太一”信仰亦不例外。宋本《度人经》对“太一”的推崇超过“玄一”与“真一”，不仅因为“太一”象征大道的博大，也与该经将“太一”作为福神，在五方五老的序列中称为“中黄太乙”，尊为元始天尊的同级神有关。经文称：“一既植立，天地乃凝，无一不光，无一不明，无一不立，无一不成，无一不度，无一不生，是为大梵，天中之天。”^③这段赞颂“太一”的经文中，“大梵”与“天中之天”等词汇在灵宝经中多被用来指称元始天尊。《太一神变五福护国禳兵品》以神秘主义的论调描述了“太一”作为一位至尊的神灵，是天根、上圣，有着紫光霞帔和婴儿般的容貌^④，在天居于玉清，在人居于脑宫。“太一”不但是大道，又是至尊神，又居于人体之内，“回骸起死，无量度人”，

① “杳杳变化，混合冥冥。运转天阳，大象交并。神源所肇，耀景相依。神气无形，天地玄机。太一含元，化生真精，谷虚而应，道空而明。”见《道藏》第1册，第223页。

② “太一生诞，元始同真，上无复祖，惟道为身。”见《道藏》第1册，第223页。

③ 《道藏》第1册，第39页。

④ “乘驾黄龙，手把天纲，状玉婴儿，丹锦绿裳。”见《道藏》第1册，第38—39页。

保国护民、攘兵解灾，无所不能。联系北宋末年宋、金征战，将“太一”尊为护国攘兵的至尊神，又给“太一”信仰蒙上了一层现实色彩。

（二）“玄一”义

以“玄”来论道见于《老子》首章：“道可道，非常道。名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”王弼《老子指略》中说，“玄，谓之深者也”，即玄为深远、深奥之意。《说文》认为玄为“幽远也，黑而有赤色者为玄，象幽而入覆之也”，是一种颜色。玄在宋本《度人经》中作黑气，与赤气或黄气相对。如《大赤灵文品》谓：“赤黑相半，其名曰玄。”^①不同于以“博大”“德”和“福瑞”来论“太一”，宋本《度人经》将“玄一”与人，物的命相连，认为“玄一”是生命的原质，“明万物复命之体，仙灵人鬼還元之道，皆从玄一得命”^②。生命的原质也是一种气，而生灵从“玄一”所得的生命也是由“两半成功”（两半所成）。

“两半”^③的具体内涵，宋本《度人经》中多有提及，如《十方圣境品》指出“混洞太无”（混元）不可名状，其相状为非浊非清的气，分作两半即素玄二色，代表着相对立的两个范畴。^④《五方正气

① 《道藏》第1册，第67页。

② 同上书，第170页。

③ “两半”喻指阴阳，因此在道教中它也指一种修炼观念。约出于唐末五代由柳冲用撰写的《巨胜歌》提到“两半同升”时说“始青之下月与日，两半同升合为一”，指出“两半”是日、月。但更早的《抱朴子内篇》中将“两半同升”视作一种炼气存思之术。《内篇》借弟子之口询问“守身炼形”之法，《抱朴子》指出：“夫始青之下月与日，两半同升合或一，出彼玉池入金室，大如弹丸黄如橘，中有嘉味甘如蜜，子能得之谨勿失。”说完这段令人费解之语后，抱朴子更诡秘其言，告诉弟子如果能深知此口诀，纵使鬼兵五万也不足为惧。《云笈七签·诸家气法》指出《抱朴子》此言引自《九皇上经》，今本“道藏”中不见《九皇上经》，唯《大洞玉经》第二十三作《九皇上真司命君道经》，查其文不见“两半同升”，故不能确定《九皇上经》是否即《九皇上真司命君道经》。《云笈七签》对《九皇上经》此语作了注释，我们才得知“两半同升”其中“一半”指的是“交梨火枣”，此枣位于人的心室（“金室”），另“一半”指的是舌上分泌的津液，即所谓“玉池”，“金室”与“玉池”合一即“两半同升”。可见《五行顺治品》依托于“两半同升”构建了一个能令五行顺治的存思炼气之法。

④ “混元无名，非浊非清，分为两半，素玄肇平。”见《道藏》第1册，第127页。

品》则以“琼胞”为喻，将两半指作阴阳，阴阳也是相对立的两个范畴。^①梁丘子《黄庭内景玉经注》将“道父道母对相望”^②，解释作阴阳两半合二为一，因此两半即指阴阳。因生灵的命由“玄一”而得，命是一种“太黑贯气”，其本质是阴阳的一种搏感，故“玄一”在宋本《度人经》中作为道的物质性的存在，是一切含灵阴阳未分时的状态，类似于太极，也作为万物物质性的本元的一种代指。

《月华阴景品》中提到“玄一之胎”^③，认为“玄一”是一种“黑（水）金之气”，这种气由混同（洞）而来，其外为阴、内为阳，以阴抱阳，“玄一之胎”即金水相生、相融的气胎。不过在《素景曜灵品》中，与“太一”一样，“玄一”被披上神秘的色彩，加上“帝”的称呼变成一位至高无上的神灵“大圣玄一帝”。宋本《度人经》中“开图”“火炼三气”者专指元始天尊，可知“敷落天书”的“大圣玄一帝”即元始天尊。

（三）“真一”义

相对于“太一”与“玄一”，宋本《度人经》仅数处讨论了“真一”。《五方正气品》中，“真一”作为一种元气，被认为是五方正气及五行之精华，这种精华之气不受衰旺的影响，也不同于阴阳之气，后者处于一种搏感的状态中，易产生“生、合、离、杀，长、育、亏、残”。真一之气则是不落于二元的元初之气，与道气相合中的“气”（即祖气）为同一范畴。^④在宋本《度人经》的概念范畴中，五行正气是由祖气流衍而来的后天之气，其生化演变的次序是“祖气→‘玄、元、始’三气→阴阳之气→五行五方之气→土气等等单独之气”，因此“真一”之气虽然是祖气的一种分化流衍，但其作用主要是中和五行之气，令五行相顺，并克制五行悖逆。

《回生起死品》突出了“真一”之气克制五行悖逆的功能。该品

① “琼胞合气，两半阴阳。”见《道藏》第1册，第224页。

② 《道藏》第22册，第74页。

③ 《道藏》第1册，第99页。

④ “此天五方正气，所生五行之精，顺天常道，不为囚尅，是谓真一元气，万物之宗，为瑞为宝。非如阴阳交争之气，生合离杀，长育亏残，而无常也。”见《道藏》第1册，第218页。

认为，天地、人物、日月星宿等都有一定的运时，都逃不出生老病死或兴壮衰亡的规律，并列出了十六种因自然之气的悖逆所致的灾祸。灾祸的本质虽然是气的运动，但导致灾祸的原因却是由于众生的心性昏昧不明、忤逆天道，以致五行错乱，不明真一，“五行为贼”，这就把自然界的灾祸又归结为心性背离大道的结果。因此，“真一”之气还可作为调和天地灾祸五行相悖的能量，信仰实践的关键在于调和修养心性，相顺“真一”之气。

在宋本《度人经》中“真一”是人的组成部分之一，并被认为是大道的生育力，是“生育之神”。^①故宋本《度人经》在施行兴国广嗣的道术时，将人的生命视作“玄一”与“真一”二者相合的结晶（“天精”）。“天精”入胎构成人的物质性基础，而后“精延”注入，人就获得了真知真明，具有了感觉意识。宋本《度人经》中，“真一”还有另一重意义，即作为混洞所生的“百神之尊”——“精延”。^②精延即桃康神，南北朝的上清道经《紫庭内秘诀修行法》指出其“着朱衣，戴紫芙蓉冠”^③，坐于人的肚脐内一寸。《上清黄书过度仪》记述的天师道黄赤之术，即男女二十四神六甲父母交媾混气，男赤气施女，女黄气入男，桃康神由两者混气而成。宋本《度人经》以一个生殖神精延作为“真一”的具象化，代表着大道生育、生殖之力，体现着道教生生观念的一贯性。

“真一”“玄一”“太一”三者的关系，唐前道经多有讨论，如南北朝道经《太清境真一经》将真一之气由道而生，命亦由此气而成，真一之气所成就的命主要指有情的形质而言，即所谓“真一禀形”^④。此经除了讲“真一禀形”外，还指出“性命之动，皆主乎心”，突出心的能动和觉察作用，与《回生起死品》中元始天尊先讲众生心性

^① “真一玄一，合为天精。飞露堕珠，受胎为人。和气肇元，形模乃全。精延入胜，知而能言。”见《道藏》第1册，第284页。

^② “和混万过，三一鼓舞。玉怡哺灵，流珠启明。帝妃偃腹，紫胞坼落。天婴挺生。号曰真一，字曰精延。为形之主，百神之尊。固道元命，生道真身。”见《祈求嗣续庆延门阙品》，《道藏》第1册，第281页。

^③ 《道藏》第18册，第710页。

^④ 《道藏》第1册，第601页。

迷惑，不能契合真道，故不能长生久视，而后再指出真一之气能相顺形神有异曲同工之妙。

另外一部出自唐代的道经《太上升玄三一融神变化妙经》认为大道分为“玄一”“真一”“太一”与“三一”，其中“玄一”代表大道的“空虚玄远”，这是就大道之体而言，“真一”代表“实”，表大道之迹、大道之相，而“太一”则作为大道生生之力，表“能生万物，包统一切”，这其实是借“体、相、用”之说将大道分为三个维度。值得注意的是该经另立“三一”，认为“三一者是子”，混“玄父玄母”之精气“和合中道，共成一象，故言两半而成一”^①。除了对一些词汇的使用不同外，其所表达的含义与宋本《度人经》差异不大，显示出宋本《度人经》对灵宝类经典在经教义理上的继承性。

（四）“妙本”义

以“妙本”来解老，有学者认为出自顾欢“其唯圣人，真知妙本，洞遣言教”^②，成玄英对之进行了重点阐发。在解《老子》“天下之物生于有，有生于无”时，成玄英指出，“有”作元一之气，元一之气出自“妙本”，“妙本”则“所谓冥寂之地”“即至无也”，似乎成玄英以“妙本”指称大道处于无时的状态。“元一”即“玄一”，“元”“玄”相通，因此“妙本”第一种含义即作为“大道”的一种代称。

以“妙”指称大道之玄妙，以“本”说明大道是万化之所由，似乎既指明了大道之体，又指明了大道之用，但需要指出的是，“妙本”常与“气”一同使用，青溪道士孟安排集《道教义枢》解《老子》中“夷、希、微”时，将三者对应于精气神，以“妙本”对应气，“微即是气，以气于妙本，义有非羸”。^③董思靖亦将“妙本”作

^① 《太上升玄三一融神变化妙经》指出：“玄者是一，一者是道，性者是净，真一者是实，理者是正，故名正一。太者是大，故名太一。三一者是子，上承玄父之灵气，下乘玄母之元精，养育成形。”见《道藏》第1册，第853页。此经被学界认为改编自《升玄内教经》。

^② 王玲霞：《唐玄宗道儒佛思想研究——以注疏三经为基础》，博士学位论文，南京大学，2016年，第72页。

^③ 《道藏》第22册，第342页。

气之源头，其文谓：“明此妙本，虽复灵绝空无而有光大含润之德，是气之祖，至尊至贵而理之所寓也。”^①董思靖是南宋人，解“妙本”已借用南宋理学之说，将“妙本”认作“气之祖”，且是理所寄寓者。

宋本《度人经》亦将“妙本”作为气的源头，《神气变化品》认为，“非恍惚”“非氤氲”都是指无形之道的真实性，大道虽然无形，其中之神、其中之气却是真实的、是能生能化的。由“洞空”生神之后，神复生神，“洞空”生气之后，气复生气。但从“神为道机”来看，此“神”并非神灵之神，而是大道知几、知微、神通变化的神用，或活泼天真的精神之力用，故“妙本”是气之源头。《祈求嗣续庆延门阀品》将“妙本”与生生之气的关系讲述得更为直白，经文认为知“妙本”之玄奥，就能够接续生气，依旧从祖气义来论“妙本”。

除了“大道义”和“祖气义”，“妙本”还有一条脉络是作为道教的心性观念。同样在董思靖的《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》中，他在解“迹超神方外”一句时，认为“神”无形无迹，不为方所局限，应物不迷不测，其“妙本”常寂，对境不执不取，“感圆应圆而不滞于圆，感方应方而不局于方”^②，这种高超玄妙的“神”其功用为“洞明”，其体为“无定迹”，虽然形容的是“玄景”，但心性之意呼之欲出。隋唐所出《太上玄都妙本清静身心经》中谓，“诸法妙本常清静，动则沉沦经万劫，妄想既植贪痴根，随根即生烦恼叶”^③。“诸法”其妄则为“贪痴”，随著则生“烦恼”，唯入慧门、观实相才能破之，给诸法之“妙本”蒙上了心性色彩。值得注意的是，宋本《度人经》主要从道气的维度来论“妙本”，并未过多发挥“妙本”的心性意蕴。

（五）“一气”义

《三辰光辉保命延生品》指出“元始一气，敷落万真”^④，因为

① 《道藏》第6册，第392页。

② 同上书，第418页。

③ 《道藏》第1册，第833页。

④ 同上书，第182页。

“元始”一词既可以理解为元始天尊，又可以理解为时间节点，因此“元始一气”从宗教神学的层面而言，是指祖气的人格化——元始天尊，万神由之而生；从道气论的观点而言，“元始一气”即祖气，所有万化皆由这股气生化而来。宋本《度人经》将一气（祖气）等同于“玄、元、始”三气的综合，一气即“玄、元、始”三气。另有一些经文加入了火炼真文的观念，认为诸天神圣都由真文产生，但总体都不出以“元始一气”为根的范围。

《神变气化品》认为“一气”是所有经验世界和超经验世界的基础，神与气的变化是万物的定则。经文将二者的本质视作“空”（“神气合空”），是为了在概念上将先天的神、气与后天的神、气相区分。“一神”和“一气”是万化的根本同一性基础，万化都含有“一神”和“一气”，并且在这个层面上获得根本上的平等性。^①这也是宋本《度人经》推崇“一气”所要阐明的观点。

“一气”不但是万化的根源，也是万化平等的基础，更是生化万物的根本动力，宋本《度人经》有时将之形容为“风”。如《清微金科品》指出，“洞元”（即混洞太无）之气升降变化，经过了一个漫长的阶段后，充斥坚硬和刚性的风在混洞之中盘桓，催动五行的搏感。在《八景神合品》所论述的宇宙生化过程中，“一气”也起着重要作用，经文指出“一气”被风所推动，发生自然的分化、离合，代表时间的日月星三辰及代表空间的八个方位（八景）因而产生，此即“一气”作为根本推动力，推动万物生化的过程。

三 道本一气，体有分殊

以抽象的道为体，以具体的气为用，并以“神”来形容道、气周回运作的妙、玄、微等特征，三者共同建构了宋本《度人经》博大的道气宇宙生成论。祖气开始它的生化程序后，其功能和作用发生了分殊，“玄、元、始”三气不但相融、相生，而且按照各自的运行轨迹自行运作、各自发展，在某种程度上三气代表祖气运作的三个面向，宋本《度人经》认为宇宙万化及“神、人、鬼、怪”都是这三

^① “十方皆变，一神混同，十方皆化，一气普通。”见《道藏》第1册，第156页。

气相互作用的产物。

(一) 三气与三天

可能因为北宋朝廷自认属于南方火德，而且古本《度人经》以代表火与阳气的“赤明天”作为诸天密讳的第一天，故宋本《度人经》在论述完宏观的道气生成论后，在转入分述“玄、元、始”三气时，对大赤之气即玄气的论述非常细致，对另外两气的论述则稍次之。《玉宸大道品》^①指出，祖气未分之时，三气俱混为一，道气周回运作，日月星三景得道气之光而明，此时三气乃分。三气分化之后即化作三天，经文指出，“混化元清，天号大赤，元为上清，天号禹馀，始为玉清，天号清微”^②，即清微天玉清境、禹馀天上清境、大赤天太清境。《炼气变仙品》指出，“洞无（元）”之中一片混沌，“上气无色，下亦无渊”^③，但此空中有“洞虚”之气，此气由阳火淬炼而成赤明，凝成碧玉之色，此即大赤天之由来。《大赤灵文品》亦指出，道气之中即有内在的搏动之相，即“赤黑相半”^④阴阳搏感的过程中，“纯阳发烟”“阴尽则赤”，此气即凝炼为大赤天。“玄、元、始”虽共为一气，但若论高下，道教依然认为禹馀天为最高，清微天次之，大赤天又次之。

宋本《度人经》对三清天尚有不见于其他道经的特殊认识——三清天各有真文显现。元始天尊火炼大赤之气而生的真文负责“保镇天阙”，禹馀天与清微天的真文负责仙灵鬼怪的考校核查。《清微金科品》指出清微天是“万道之宗”，其天上自然的云气凝结为“金科”，“金科”辑录着一切仙灵的“仙籍”。《禹馀玉律品》则指出禹馀天为灵宝天尊的住处，“禹言广大，馀言辽阔，广大无穷，故号禹馀，混同元体，普该一切。”^⑤“龙汉”时，华明之气结成云篆，即所谓“禹

① 正统道藏本《度人经》在《玉宸大道品》之后插入旨在保国护民的经文，而将分述三气的几品经文更列其后，在经文排列的内在逻辑上稍有不顺，正统道藏本《度人经》似乎更加强调整经文对于尊王攘夷的作用，如果结合宋金征战的历史背景，这样排列也有其道理，似不能认为其无法反映历史原貌。

② 《道藏》第1册，第59页。

③ 同上书，第408页。

④ 同上书，第67页。

⑤ 同上书，第55页。

馮天文”。“禹馮天文”的作用是檢察神仙以及鉗制眾魔，令妖異之氣不能橫行于世。^①元始天尊借“禹馮天文”以考察仙真的功德，評判妖魔的罪業，對於普通的信仰者，則依據他們的罪福報應，將之送往南宮，經歷“南宮煉度”。

大赤天受到特別推重的另外一個原因，可能與宋本《度人經》乃至靈寶經派的信仰核心——真文，是由元始天尊火煉大赤之氣而生有關。《大赤靈文品》指出：

玄氣受煉，真火洞燔，九萬九氣，變為赤文。……昔在玄胞，初龍未康，眇眇億劫，混沌之中。……大赤靈文，運度自然，元始安鎮，丹元上篇。赤書玉字，火煉龍文，保制劫運，使天長存。^②

這裡的真文顯然不是僅指《大赤靈文品》中的《太清大赤天靈文寶章》。古靈寶經神話中，天文出自火煉洞陽之氣，如《元始五老赤書玉篇真文天書經》指出其乃“元始煉之於洞陽之館，冶之於流火之庭，鮮其正文，瑩發光芒。洞陽氣赤，故號赤書”^③。“天真皇人”將之從云篆天書筆譯為可識可讀之文，並以“正音”音誦，這是古靈寶經的信念。宋本《度人經》認為洞陽之氣即大赤之氣，完全接納了這一套傳經神話，為神話其經品的正統性，在每一品的最後部分均會提到內音為“天真皇人”所書，這樣火煉赤文所成的真文事實上泛指整部宋本《度人經》（包括第一卷的古本《度人經》）所涉及的真文。

宋本《度人經》不但繼承了古本《度人經》的諸天密誦、音章歌以及音誦內音的傳統，並為三清天的真文各自賦予了新的功能，新造了大量利用真文禳災避劫的道法。禹馮天與清微天的真文主要用作考校仙魔，大赤天的真文其作用在於保制劫運、安鎮三界。“玄、元、

① “檢真檢仙，制命眾魔”“拘制妖氛，不得橫馳”。見《道藏》第1冊，第55頁。

② 《道藏》第1冊，第66頁。

③ 同上書，第774頁。

始”三气与三种真文及三清天的对应关系详见表3-1。

表3-1 四种关系对应表

祖气分化三气	三气所成三天	三天所居三宫	三宫所辖真文
始气	禹馀天	上清	玉律
元气	清微天	玉清	金科
玄气	大赤天	太清	灵文

结合《玉宸大道品》《大赤灵文品》及《炼气变仙品》等经品，似乎可以勾勒出宋本《度人经》所建构的、结合了“玄、元、始”三气与“真文”相互作用的宇宙生成图景，其中涉及万化生成的具体分判，体现出宋本《度人经》大中见小、博中察微的特点，简述如下：

天为圆，地为方，天地一片混沌，此状态即“玄胞”。“上无其色，下无其渊”，没有物质也没有边际。其中有风，风吹生金，金生水，水生木，木生火，火生土，天地始成，但此时的天地还是一个框架，其中无物，也没有光亮。一气演变为“玄、元、始”三气，其中“玄遍流精”的始气化清微天，元气化禹馀天，玄气化大赤天。“玄、元、始”三气未分时为一气，三气区分时，三气的运动产生天地万物，三气“伏藏”，即静止时，从中产生三气的精髓“元始帝魄”，“帝魄”以始气为体，以元气为风，玄气为水，其体为“洞虚”。此时开启“龙康劫运”，元始天尊开劫度人。上开一气，下布阴阳、诸天。清微天玉京之中有自然生成的《金科》，《金科》统御诸天、七元，七元中的帝一分元为《大洞三十九章》中的三十九神。在禹馀之境中“流演科条”，即“禹馀天文”。元始天尊又以真火及九万九气冶炼玄气，玄气变成“大赤灵文”以“保制劫运”。

虽同属一气，“玄、元、始”三气的开展演化却各有不同，宋本

《度人经》为之描绘了颇具象征意义和神秘主义的演生图景，这种图景不但不同于《元始上真记》《胎中精记》等传统的元始天尊创世信仰，也不同于流行于魏晋正一道及唐代部分重玄家之中的太上老君开天说。

在一些经品中，大道的化身有三位，对应于三清尊神。如《三辰光辉保命延生品》认为：“道非形相，混成有物，金水凝魂，魂养胎宫，光由神发，乃立妙无上帝，妙有大帝，混元大帝。”李景元指出“妙无上帝”即元始天尊：“再授《大洞》之经，所谓清微天官妙无上帝，启龙章大洞之典，垂凤纪真元之科。”^①清微天玉清境即元始天尊所居仙境。《搜神记》引《洞玄灵宝元始上帝贞教九符经》分别将天宝君、灵宝君、神宝君对应于“妙无上帝，妙有大帝，至真大帝”^②。在林灵真、宁全真撰著的《灵宝领教济度金书》中，对三清同样称呼以“妙无上帝，妙有大帝，至真大帝”^③，并将神霄玉清真王列于其下，可见“妙无上帝，妙有大帝，混元大帝”就是“妙无上帝，妙有大帝，至真大帝”，也即三清。

“妙无上帝，妙有大帝，（混元）至真大帝”在宋代之前的道经中未见，金允中认为这种称呼源自（宋）留用光传授、蒋叔舆汇编的《无上黄箓大斋立成仪》。有趣的是，金氏强烈批驳了这种以三帝指代三清的说法，他认为：“况太上三宝，以一气分三，肇基成体，本无轻重，岂有异同。妙无妙有之间，不可思议，实难分别。今以元始为妙无上帝，道君为妙有上帝，其理大不可通。”^④金允中显然认为三清的本质同一，都是道的化现，若将一位论为有，一位论为无，三清就不可作为道体，反而变成了后天流变所生之物，因此金允中极力反对将元始天尊等神称为妙无上帝等，他指出：“而称元始为妙无

① 《渊源道妙洞真继篇》中李景元自称“真元门生”“季代门生”，李景元应该是第三代真元派的道士，因此真元道经书至少在宋以前就已经存在了。《道藏》第20册，第32页。

② 佚名撰：《绘图三教源流搜神大全：外二种》，上海古籍出版社2012年版，第14页。

③ 《道藏》第7册，第50页。

④ 《道藏》第31册，第477页。

上帝，道君是妙有大帝，次非出于天尊之金口，必是世人之伪辞，始作伪者，罪不容诛，或无所据，而辄以说。”^①明确认三而一，反对一分为三。

（二）明体以贯气

不论是将宇宙万化的本源追溯至抽象的形而上之大道，抑或追溯至形而下之祖气或“玄、元、始”三气，抑或将万化的根源归给神性的元始天尊，指向的都是道的本源（元）性。以一气作为万化的本质，使有形和无形的存在具有了一种共同的平等性基础。但其中未能解决的问题是，宇宙万化所展现出的丰富多彩甚或光怪陆离的相状，无时无处不显示着一切含灵的差异性，如果说大道以气或性作为万化的平等性和同一性基础，那么这些差异性又从何而来？强调同一性就无法解释万化的差异性，强调差异性就无法建构起合乎逻辑的实践工夫，道教所追求的成仙得道势必要建立在含灵的平等性基础之上，否则所谓“无量度人”就失去了意义。

宋本《度人经》解决这个问题的途径是继续完善道气学说，强调多中有一、一中见多。道气虽然构成了万化的同一性基础，但万化得自道气所贯之气有别，其差异性也就注定了每样事物都有着不同于其他事物的发展方向。如经文指出：“万物之体，仙灵人鬼，其体若同变化，所贯之气各异，神通冥运，各各不同。”^②这里的体并不是形体，而是指事物的基本特征，《明体贯气品》指出“无”为道之体，“有”为德之体，光亮以能照为体，灰暗之物以幽暗为体，阳以动为体，阴以静为体，万事万物虽然都秉赋以气，却因气有差异而有着不同的性质特征（体），其各自的性质特征决定了它们不可能往同一方向发展，气的差异是构成丰富多彩的有形世界的基础。

但宋本《度人经》的道气观并不是一种纯粹唯气论的产物，其建构道气观的主要目的是服务于道教的信仰和实践工夫，因此不可能成为汉代王充等思想家批判有神论、宿命论的同路人，在明确事物特征的不同是因从道气所贯之气不同后，道气观势必要向有神论或先验论

^① 《道藏》第31册，第478页。

^② 《道藏》第1册，第171页。

回归。《明体贯气品》指出“体分既定，则贯其气，以受其生”^①，暗示事物的特性在其产生之前就已经被分定，“三垣星斗”与“八威神官”等按照分定的体来决定给事物贯气的类型，“无体则贯以浩气，有体则贯以元气，明体则贯以清气，暗体则贯以浊气，动体则贯以龙气，静体则贯以常气，仙体则贯以灵气，鬼体则贯以异气”^②，带上了“命定论”或“宿命论”的印痕。

通过对超越“有无”的大道——“混洞太无”的论述，并由之开出作为迹和末的祖气的五义，宋本《度人经》建构了其本体与现象相统一的宇宙本体论。但由于作为一部宗教典籍的局限性，宋本《度人经》不可避免地将其宇宙论导向了宗教信仰的层面，又提出带有浓厚神话和信仰色彩的“真文创生论”与“元始天尊创世论”，将对大道和宇宙万物生成演化的哲理性思辨，带入纯粹的信仰视域，供信仰者瞻礼膜拜。

第二节 真文创生论

宋本《度人经》宇宙论的特殊性，还在于详细论述道气生成观，建构出一气分化“玄、元、始”三气的生成序列后，它便将这个序列导向对真文（灵文）的信奉。宋本《度人经》的宇宙论不但有着“尊道”“崇气”，将抽象性与具体性、超验性与经验性相统一的特点，全经还充斥着对真文的崇拜。在上述解析宋本《度人经》的道气宇宙论时，曾提及真文是元始天尊火炼大赤之气的产物，真文产生于宇宙大化的展开之后，并被视作保制劫运的祯祥之物。可能因为真文与道气有着深层联系，且真文也是宋本《度人经》的主要信仰对象，这就给真文的地位留下了可进一步探讨的空间。宋本《度人经》在一些章节中将真文直接等同于大道或道气，认为真文是万化之根，只不过假借元始天尊的火炼而使其彰显出来，宇宙万物人神仙魔都是由真文流衍出来，这是宋本《度人经》特殊的“贵文”之说，或

① 《道藏》第1册，第170页。

② 同上。

“真文创生论”。

《消穰国君王侯世土灾祥品》指出，“五气玉文”即三天之妙根。混沌之始，真文感应激荡着真气，“推判万象，品物流形”^①，万化由之以生。与《消穰国君王侯世土灾祥品》一样，《阴阳化生品》也尤为突出真文在造化中的作用。为了衬托真文的崇高地位，《阴阳化生品》在经文的起始部分，增加了元始天尊流光现出真文，以及五老五帝侍卫仙宫的情节：元始天尊从眉间飞出日月光华，十方世界充满光芒与日月和合而成一个元珠，此珠中流溢出“真文、玉书、灵图、宝章”，凝结于元始天尊的额光之中。此外，《阴阳化生品》在全经的排列位置也提醒着我们真文的重要性，前品《玉明运度品》讲天地万物灾劫运化的原因及规律，论述了宏观层面的宇宙造化，本品之后的各品分别从“阴阳、太乙、日月”等各微观层面分而论之，因此宋本《度人经》于此处插入真文创生的观念，其本意可能是为了申明真文与造化之间的关系。

《阴阳化生品》认为神妙的赤书真文才是宇宙的肇始，真文其性恍惚神妙，通几入微，以神化之能与气共同成为万化的基础，这事实上是把真文等同于大道，因为“元根”“恍惚”“本、因”都是道教用来形容大道的词汇。经文指出：

此天文大字，乃阴阳元根，恍惚为门，神为化本，气是生因。阴阳二物，元本无名，以其相求，变化所通。一浮一沉，一顺一逆，一刚一柔，一内一外，一阴一阳，一龙一虎，含孕构精。故乃化生太虚。太虚生太无，太无生太洞，太洞生太空，太空生太漠。太漠者，在空玄无极之表，交变阴阳，以生二仪。二仪生三才，三才生万物。三界具备，仙真分立。金阙玉都，百万宫室，山岳列峙，河流海澄，此乃元始造化大器之旨，而诸天上帝，高真帝主，仙圣贤哲，亦从此生。下至九府北酆泉扃，九地鬼神魔帅，亦同其道。^②

① 《道藏》第1册，第28页。

② 同上书，第78页。

阴阳作为生化的原初物质或原理，“相求”指的是相互搏感的一对范畴。阴阳构精的模式来自《系辞传下》：“天地氤氲，万物化醇，男女构精，万物化生”，这里的男女即代指以“阴阳”。“一浮一沉，一顺一逆”等指的都是两两相对的范畴，“含孕构精”是对《系辞传下》“男女构精”的另一种描述。真文生化阴阳之后，阴阳沿着“生太虚、生太无、生太洞、生太空、生太漠”的模式发展。“太漠”与“无极”相感，生“两仪”，然后沿着“三才、万物、三界”的模式继续生成，这里论述的是一种线性发展观。

“太虚、太无、太洞、太空、太漠”的演进模式与《混元混洞开辟劫运部》有一定关联，后者记载：“元气于眇莽之内，幽冥之外；生乎空洞。空洞之内，生乎太无，太无变而三气明焉。三气混沌，生乎太虚而立洞，因洞而立无，因无而生有，因有而立空。空无之化，虚生自然。”^①“空洞”即“太虚”，是创生演化的原始状态。“太虚”生“太无”，“无”产生“始气”，即天宝君统治的清微天；“元气所生出乎洞”，“太无生太洞”即“元气”，生成灵宝君统治的禹馀天；“太洞生太空”，“玄气所生出乎空”，即神宝君治理的大赤天。“太漠”而后生“两仪”“三才”“三界具备”，“三界”是在“三清天”生化之后才演化出来的。所不同者，《混元混洞开辟劫运部》在“玄、元、始”三气之外别立“元气”作为生化的根源。而《阴阳化生品》则认为在元气之初有“天文大字”，“天文大字”是元始天尊眉间元珠流光自然所现，而非元始天尊创造了“天文”。

还应注意，《阴阳化生品》中“太漠者，在空玄无极之表，交变阴阳，以生二仪”一句，似是对两宋之间的理学“无极而太极”之回应。经文指出的交变阴阳而后生两仪，是对《易·系辞上》所讲的“是故易有太极，是生两仪”的引申。《阴阳化生品》将“太漠”置于“无极”之表，并认为“太漠”与“无极”互交而成两仪，不似理学一般将“无极、太极”视作同一范畴的一体两面。若

^① 《道藏》第22册，第7页。

将“阴阳”分化之前的状态等同于“无极”，则“太漠”^①等同于“太极”，正和周敦颐论“太极动而生阳，动极生静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根”^②相对应。《阴阳化生品》并不认可“无极而太极”，反而在二者之间另立“太无、太洞、太空”三个时空阶段。

为什么宋本《度人经》在“无极”（天文大字）与“太极”之间安立更多的时间阶段，将“无极而太极”的本体论意义转为一个时空序列的宇宙论观念呢？这是因为在“真文创生论”中，大道一体两面，其虚无的一面即“无极”，宋本《度人经》为了强调真文的尊贵，将之等同于无极，或作“混洞太无”，其有形的一面即真文，而真文是万化的来源。因此“混洞太无”与真文才是“无极而太极”。这种观念除了《阴阳化生品》，还可见于南宋萧应叟所作《元始无量度人上品妙经内义》。

在论述“混洞赤文，无无上真”一句时，萧氏指出此乃“无极而太极”之意。他附图两张，其一与周敦颐《太极图》相似，应为同一来源。萧氏指出：

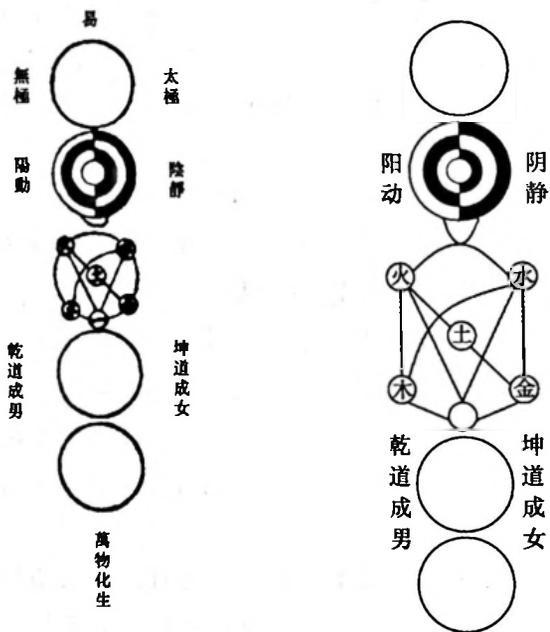
“混洞赤文，无无上真”，此所谓无极而太极也，元始祖劫，化生诸天，开明三景，是为天根，上无复祖，唯道为身。此所谓太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。五文开廓，此所谓阳变阴合而生水火木金土，五行颁布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本极也，五行之生各一其性，普植神灵。^③

其所附之图见图 3-1：

① “太漠”作为有形之始另见曾慥汇集的《道枢》，其第 13 卷《指玄篇》说：“（三消）其下有太无之界、太虚之界、太空之界、太质之界。太质者，天地混沌之初，其色玄黄，如鹑卵悬于太空。”“太质”类“太漠”，即天地混沌之处一团玄黄之气，所谓“天地玄黄”，其后两仪顿开即天地开张之始。

② 陈克明点校：《周敦颐集》，中华书局 1990 年版，第 3 页。

③ 《道藏》第 2 册，第 334 页。



萧氏《太极妙化神灵混洞赤文图》①

周敦颐《太极图》②

图 3-1 两种“太极图”对照

宋本《度人经》与周敦颐《太极图说》在宇宙论的论述模式上非常接近，萧应叟的《内义》明确改造了周敦颐的《太极图说》，但道教的信仰立场使二者又不能完全认同周敦颐。宋本《度人经》的“贵文”观念将玉篇真文作为宇宙大化的源头——大道的显化，更显示出道教与儒家存在着根本的分歧。

第三节 元始天尊创世论

元始天尊作为魏晋时期已基本定型的三清信仰中的玉清，是道教多样化的信仰内涵和神话叙事的重要组成部分，神格异常丰富。元始

① 《道藏》第 2 册，第 334 页。

② 陈克明点校：《周敦颐集》，第 1 页。

天尊是魏晋古灵宝经中“元始系”的主要神格，玉篇真文即由元始天尊火炼而生。古本《度人经》更以元始天尊传经的方式，借元始之口传述诸天密讳、音章歌和内音。古灵宝经所传达的元始天尊信仰以及与之相关的信仰实践，深刻影响了千年来的道教发展。

纵观全经，宋本《度人经》的宇宙论、心性论及修道论都以道气论为基础，形式多样的信仰实践方式和道术的背后，气是决定这些修炼和道术的成效的根本因素。但是，“道教所信仰的神灵绝不是一种抽象意义上的存在，它必须在与自然、社会和人生的关系中表现出来”^①，冷冰冰的气无法成为人具体的信奉对象，而大道，作为一个高在上的抽象观念，即便全经对之有着丰富的论述，似乎也难以令人亲近，毕竟宗教徒的心灵寄托总会依附于具象的神灵和丰富的仪式之上。因此，作为一部具有丰富思想内涵的道教经典，宋本《度人经》在宇宙起源的神话性论述上，继承了魏晋时期古灵宝经的信仰传统，以元始天尊为最高神，并为之构造了创世的神话。

北宋政和年间新造的宋本《度人经》，是灵宝经群的一部分，与古本《度人经》一样具有权威性，这就注定了它的元始天尊创世说是“接着讲”而非“重新讲”，因此它在表达这些观念时使用的词句较为简略。经文突出元始天尊创世说的目的并非为了抬高元始天尊信仰，而是为给经中的真文构建一个权威来源，在信仰观念上将真文视作与元始天尊同一本质。明白了宋本《度人经》的这种逻辑，才能更好地理解这种神创论的特殊之处。现分而述之：

第一，元始天尊是至尊神，开劫度人。宋本《度人经》把元始天尊作为大道同性同体的至尊神格，认为其是大道的具体显化，《禹馀玉律品》指出：“帝真隐韵，离合自然，赤混太无，玄上玉虚，三元开劫”^②，即将元始天尊视作开劫度人的玉虚之尊。《神符除难品》指出“赤明开大运，妙应显元皇”^③，认为元始天尊于赤明之劫开天度人，制伏劫运。《禹馀玉律品》认为于龙汉之劫，元始天尊与灵宝天

① 孙亦平：《杜光庭评传》，第138页。

② 《道藏》第1册，第157页。

③ 同上书，第257页。

尊一起科列典章，用以制衡诸天，考校仙魔。《素景耀灵品》更直接将元始天尊视作与大道混一的存在：创世之时，元始天尊（元皇）四方布气，刚风为金性，内鼓周回，明耀至阳之气凝结，然后“二象乃分”。^①《禹馀玉律品》认为元始天尊是“帝魂”“神婴”，以洞虚为体。《清微金科品》中，元始天尊是创世之初，空洞自然之中的大道之精，生育诸天。《济度死魂品》则认为元始天尊就是“太一”之神，具有非凡的神力。《三辰光辉保命延生品》认为元始天尊气化诸世界或诸天，该品指出元始天尊在上皇、太皇、中皇三期均散布真气，开东、南、西、北、东北五天五世界。其他经品又将元始天尊为梵胎，称“元皇”“太一”，将元始天尊置于神灵世界的最高位。

宋本《度人经》认为，元始天尊的本质是一股祖气，这又不同于其他有神论宗教将神的本质视作不可知的存在。《显瑞符应品》以元始天尊的口吻自述其由来：无始之初，天地（宇宙）的精华孕育出一个的“（梵）胎”，“（梵）胎”与气“合真”，经过千变万化的运动发展，从这个“（梵）胎”中产生了“真中至神”，元始天尊自述为“万道之君，正天御极，亿劫独尊，号曰元始，是为我身”。^②另外《明体贯气品》假借元始天尊之口，自称其乃是万气之先的天地祖气。宋本《度人经》将元始天尊的本质视作梵气，这位道教神灵世界中的最高神并非人的理智所不能认识的存在，而是与人一样同为梵气所成。

第二，宋本《度人经》提出元始天尊“化身说”。“三清说”建立之后，道教一般认为太上老君、元始天尊与灵宝天尊都是祖气的化身，三者只有地位的高低，没有本质的区别。但在“三清说”建立之前，如汉代的五斗米道构建的道教神话中，一气流聚为太上老君，散则为一气，太上老君的地位为最高。唐代皇室奉太上老君为“玄元皇帝”后，更使得道教对太上老君的崇拜到达顶峰。太上老君信仰也随着天师道渗透进古灵宝经之中，古灵宝经中“元始系”的主神为元始天尊，“仙公系”经典的主要神格即太上老君。《明体贯气品》中，元始天尊自称天地之祖，太上老君是其化身，居弟子位，代替元

^① 《道藏》第1册，第119页。

^② 同上书，第47页。

始天尊说明体贯气之要，经文指出：

吾（元始天尊）为天地之祖，万气之先，三宝天君肇化之后，道体分三，于太空混黄清虚丹晖广化大劫，生第三元老，号太上老君。统治玄气，养育人民，即吾至道分神，传授大范，已经九万九千九百九十九亿妙气。气分三劫，无量度人。吾昔于彼，已明此道。当命太上老君，于太丹天中，为一切众生剖析秘密，开化天人。吾已演化诸天，明露道要，三才五行，阴阳玄极之旨，明体贯气。最后分别，宜命太上宣示隐微，使诸众生悟道通达。^①

经文认为一气化成三清，但将元始天尊列为最高，将太上老君认作道体的第三化现，是元始天尊的“分神”。经文将太上老君视作元始天尊弟子，称太上老君恭闻法音，再三稽首礼拜，长跪礼赞元始天尊名号，恭敬至极。^② 如此处理二者的关系不但与宋本《度人经》继承了古灵宝经“元始系”的信仰观念有关，也与宋徽宗意图以宋本《度人经》的权威性推进他的道教改革有关。

不仅太上老君，玉宸道君也是元始天尊的化身之一，《三辰光辉保命延生品》讲述玉宸道君的由来和历史时，特别注明他与元始天尊的关系。“元始法身示现三百六十变化，大放九色神光，洞照空有。元始一气，敷落万真，青阳宫中，宝胤圣胎。三气周流，木母生火，出于东乡玉云万华温明世界，紫金巍阙，状如婴童，黄朱锦衣，巾金带琼，坐镇三垣，为万象之主，膺我玉宸元皇之号。”^③ 经文所指的玉宸元皇即玉宸道君，由元始法身之光洞照东方木气而生。建立元始天尊与玉宸道君的关系，可能是为了给两宋神霄道教和长生大君信仰增加合法性，《高上神霄宗师受经式》中将玉宸道君列为宗师，玉清虚皇元始天尊为祖师，高上神霄玉清真王长生大君为真师，三者共同成为神霄道法的权威来源。

① 《道藏》第1册，第169页。

② “敬闻教诫，径诣座前，稽首再拜，长跪默念大圣虚皇元始天尊宝号。”见《道藏》第1册，第169页。

③ 《道藏》第1册，第182页。

第三，在一些特别的经品中，元始天尊被用来衬托新的信仰。除了《三辰光辉保命延生品》中玉宸道君为元始化身、《明体贯气品》中元始天尊嘱咐太上老君说法以外，宋本《度人经》还有几个特殊的神格，如《七星除袄品》特别树立了“明威真人”斩妖驱邪的形象，宋本《度人经》提高了这些神的地位。^①考“明威真人”出自唐代《太上大道玉清经》，宋本《度人经》将之引申过来作为特殊的驱邪天尊，是取其以正气驱六天故气的功能，《玉清经》指出：“明威大真逆经后劫，偏邪之道邪起阴气，浊恶之世便即易兴。”^②《长生久视品》中长生大君受元始天尊嘱咐说法，代替其作“登引”。《洞神禳灾品》中，洞神大道君是元始天尊的化身，元始天尊“命以扶桑之天，青华道境，灵胃孕精，挺生空洞之极，号扶桑洞神大道君”^③，由洞神大道君代替元始天尊传授禳灾之法。事实上洞神大道君、长生大君与青华帝君均为宋本《度人经》神化宋徽宗的神格，故而这些神灵在经文被承许为接替元始天尊的新神，具有以新信仰代替旧信仰的用意。

作为万物的本元，道气生化阴阳，阴阳交媾成万物，万物各自从道气秉气而成，这正体现了《易传》的阴阳氤氲生化观念，并将《老子》第四十二章所指出的“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和”，这一抽象性的“道生”观念落实在形而下的层面。在宋本《度人经》多数经品中，气等于道，该经的构造者们沿着隋唐道教宇宙论建构的气化论路径，以道气说来论道的形而下层面，体现出一定的思想性、哲学性，并未太过于突出元始天尊作为创世演变的人格神肇因的形象，因此在宇宙论方面其宗教神秘性色彩并不浓重，即便假借天尊或仙真之口道出宇宙演变的原委，也未脱离传统的气化生成论。

元始天尊作为宋本《度人经》推崇的开化宇宙的唯一天尊，既具有人格化的一面，作为有形有相、演说灵宝、开劫度人的神灵——“元始天尊”，被供奉在道教万神殿堂的顶端；又具有非人格化的一

① “天真皇人曰：北斗七星，除袄之真，北极大帝代元始天尊说，付授云宫紫房明威真人。明威位为高真，序称道言，理亦有在。”见《道藏》第1册，第249页。

② 《道藏》第33册，第364页。

③ 《道藏》第1册，第293页。

面，作为混沌太无的元始祖气，生天生地生神生鬼，全然自动自作、自满自足，宇宙万物都是这股祖气运动生化而成，更重要的是，元始天尊还是虚无为体的大道之本，即“杳杳变化，混合冥冥”的大道。宋本《度人经》在一些经文中将此大道描述为“洞空”（《玉宸大道品》）“洞极”“至神”（《神变气化品》），并将道教信仰中的仙真、仙境都视作大道的具体“展示”^①，由之可以看出宋本《度人经》平衡气化论、神创论、本体论所做的努力。

第四节 五行衍生论

将五行（金木水火土）观念纳入宇宙论，并不是道教的独创，先秦道家、儒家及墨家等思想学派中均可看到这类表述，五行观念是中国传统哲学对宇宙演化的一种认知模式，宋本《度人经》对之的论述存在着一定的特殊性。首先，宋本《度人经》从宇宙论的角度论述了金木水火土与宇宙的关系，解释了宇宙如何从五行中流衍以及五行（及个别）在宇宙大化中担负的角色。其次，宋本《度人经》往往把五行观念形上化、哲理化。经文指出，尘世所见的五行如金属、草木等只是一种庸俗化的五行，真正的五行是指无形的真土、真水等，人若不能认识真五行，就不能悟道。什么是真五行呢？经文借元始天尊之口，或将五行引向心性论、宇宙论等范畴，或将真五行等同于人的心性，或将真五行作为宇宙大化的根源。最后，宋本《度人经》对如何将五行（及个别）元素落实于具体的信仰实践，五行观念如何服务于修道成仙的终极目的做了详细说明。^②

① “三界仙真，诸天云宫。神变周流，皆由道身。”见《道藏》第1册，第160页。

② 宋本《度人经》往往以一种韵文式的笔调来传达其所揭示的五行修道方法，通过以经解经的诠释，我们可以发现这些文学性的描述事实上是一种以隐语形式写出来的修炼次第。这些修炼方法之所以以隐语的形式写就，一方面是因为宋本《度人经》继承了上清《大洞真经》系的特殊经文风格，上清《大洞真经》就善以隐语的形式描述其动态的修炼过程；另一方面，采用隐语的原因，可能是为了保密，因宋本《度人经》的修炼需要按照科文进行传授。此外，由于宋本《度人经》体现了一种修道的简便性，因此它高度地浓缩了道教信仰的观念以便于掌握，这就不可避免地对某些系统性的修道方法进行了简写，这种简写就体现以隐语的形式。

宋本《度人经》将五行作为一个统一范畴放入宇宙论的框架中进行考量时，重点突出了五行相顺或相逆对宇宙、自然、人文的赞育及破坏的作用，这种观念集中地体现于《五行顺治品》中。该品指出，祖气恢张，天地混洞之时，“大无元冥，杳寂无真”^①，祖气的生腾之力四张，空中生出神意，真气于胞胎之中流衍，此时“两半同升”，黑气白气分阴阳天地，日月悬于空中。之后土位于中黄，木火金水四气交感，元始天尊生于梵胎，于南天赤明之中开劫度人，以“玄、元、始”三气火炼真文，五行五气化作五星。五行之中土首先形成，之后土生金，金炼为液，化水润下为木，木吐青芽，赤精扬烟，万物各按照五行的本质划分。除了将五行作为一个统一范畴进行论述，在其他经品中，宋本《度人经》又分别对金木水火土之于宇宙衍化的作用做了描述，但对土的重视又超过其他四种元素。需要指出的是，宋本《度人经》的五行生成观念并不是单纯的元素生成论，其中还夹杂着宗教信仰和神话观念。

一 土主生化

宋本《度人经》将“中黄太乙”与中央土气相联系，以土作为五方、五气、五行的中心，配合以存思“中黄太乙”为核心的“太乙元精之法”作为信仰实践，发展出一套推崇土气和中黄的信仰观念，这种观念主要体现于《太乙元精品》之中。“太乙”这个神格，《太一神变五福护国攘兵品》中曾以“太一福神”的形式出现。《太乙元精品》称，太乙元精位于五行的中位，以黄色为喻，号称“黄帝”。^②五行之中土为中位、色黄，所以也称为“中黄”，如《斩灭五行邪怪品》称“元一中黄”^③，《阴阳化生品》则称“中黄太真”^④。

《太乙元精品》所说的“太乙元精”，既指元始天尊所传的“太乙元精之法”，又指中黄戊己的真土。此品认为，相对于有形、物质性的土壤而言，真土无形无相，是一种孕育万物的母性或生长力，

① 《道藏》第1册，第213页。

② “太乙元精，土号帝尊，中临四方，乘黄丰文。”见《道藏》第1册，第85页。

③ 《道藏》第1册，第359页。

④ 同上书，第77页。

“独能植生，岁除月更，春至则复，遇夏乃繁”^①。这种生长力不断孕育出生命，不但从中能生出三界、天地真仙、龙神人鬼等，“寿与天齐”的仙人也由真土而生。^②这么看来，“无形真土”就等同于无极产生之前的一点“元精”。“精”作为繁殖力的象征物，一直是道教信仰中的重要意象。“元精”像颗种子，具足生命力，生命都是由之孕育的，因此称为“太乙元精”。^③

宋本《度人经》所阐述的真土观念，并未仅仅停留在将之作为创世或生命演化中的一个环节，而是将之拔高到道的本体论的层面——“无形为道，有形为土”^④，以真土作为大道的可显、可见、可动的一面，与道一体。真土之所以与道同体，是因为道具有生化万物的能力，具有“生”的特性，这种特性是从土能够培植万物的功能而来。既然真土可作为一切圣凡、有情、无情的基础，那么真土作为一种母性（“生”）之力，自然就可以作为道的属性，因此《太乙元精品》将真土向道的形而上维度做了拓深，一方面肯定真土作为“道真”“道体”，与道同性同德；另一方面又将真土作为体道、证道的途径，提出“招引神气”以补脑中土精的存思法和内丹修炼法，以这些信仰实践来招摄土气。

但若只是将真土视作孕育之力，纵然能与道的属性相连接，毕竟不能完全等同于道本身，因为“生成”本身就具有一定的次序性，一物必定由另一物所生。《阴阳化生品》提出的宇宙演化生成序列“太虚生太无，太无生太洞，太洞生太空，太空生太漠”^⑤就具有明显的次序性。《太乙元精品》试图将真文创生论与非有非无的道的本

① 《道藏》第1册，第89页。

② “太乙元精者，无形真土也。真土无形，即是太空，太空为土，其中生出三界，天地真仙，龙神人鬼。”见《道藏》第1册，第84页。

③ “空洞元精，太一未名，土行六虚，变化万生，玉京金城，神仓九清，一土所生，诸天备成，非土不生，非土无阳，祖土为空，下出龙康，眇眇亿劫，混沌之中，上空生色，下空生渊，空极生风，风荡水倾，风泽洞虚，金刚乘天，天上天下，无幽无冥，无形无影，无极无穷，溟滓真土，疆名太一，内号元精，元精之阳，辽廓无光，赤明开图，运度自然，元始道先，安镇土元。”见《道藏》第1册，第88页。

④ 《道藏》第1册，第86页。

⑤ 同上书，第78页。

体论相协调，解决的方法就是将真土作为道之形迹，经文指出：

上无复祖，惟道为身，无处无空，无所非土，空土土空，为道之母，无形为空，有形为土，空能生化，是为真空，土元无形，是为真土，土为生命，识空者仙，空可独化，土有至文。^①

此处可见明显的逻辑暗转，将“前前生后后”的生成论转为“有无之辩”的本体论。道作为万物的宗祖或本体，它“无形为空，有形为土”，关涉到道的本质的“有”和“无”问题。但《度人经》并不纠缠于道的“有、无”，而是直接告诉读者，“空”作为道的无的一面，可以“玄冥独化”，具有生化的自主意识，而“有”作为这种意识的显迹，即土所凝结的“至文”，“至文”代表着道的有形一面。正因为逻辑上真土已经不是“太空”，而是显迹的真文，因此《太乙元精品》紧跟着就告诉读者“太乙元精，真土之名，五文开廓，普殖神灵”，其中的“五文”既指《太上五（玉）篇真文》，又指五行。

即便如此，仍需在逻辑上解决的问题是“空”本来廓然无一物，如何能具有生化的意识，而且“空”和真土作为“有”和“无”正相对待，怎么理解道同时即是“空”又是真土呢？《度人经》的构造者显然也意识到这个问题，解决的方案就是，众生对于“空”和真土有着固执的错误执着，说“空”也好，说真土也罢，都是为了说明道的本质或运作原理的“假称”，既不能执着于真土是“真有”，也不能执着于“空”是“真空”，而是要在远离“有、无”的错误执着之中避免“妄认”大道，这又将“无形真土”导向了心性论。

二 金主坚固

《阴阳五行论》指出“金性坚刚”，金的特性是增加万物的坚韧，“木以发之，火以化之，水以滋之，土以和之，金以劲之，故得品物

^① 《道藏》第1册，第86页。

成焉”^①。正因为金有刚性、冷性，与水有相生的关系，因此宋本《度人经》取其坚硬和无坚不摧的特质，将之比作道性、金丹。坎在八卦中代表水，水生金，金为坎中之阳，因此金又被喻为阴中一点真阳，如《丹论诀旨心照五篇》^②指出“金性冷，居其阳，坎中一阳也”，张伯端也认为：“阳气者，身中一点真阳之气。金精者，心中一点真阴之精。”^③

宋本《度人经》对金的认识集中体现于《素景曜灵品》中，该品指出“素景曜灵”是先天五行中的金气，即无形真金。无形真金“外生天地，结成混沌，内生万物”，自然界的天地能够平稳不辍，人体内在的五行能够相顺调合，都仰赖真金的坚性。^④这种坚性之真金，内在于人之中即人的本性——具有“素景不凿之刚”的“曜灵明察之体”，也即道性。生灵有人、神之别，物体有坚硬和清脆之别（“至生人神”“物有坚脆”），但所蕴含的金性（道性）唯一，没有区别。

从创造生成论的角度来看，真金是元始天尊创世的根本依据。宋本《度人经》所论述的宇宙天道观念均立足于“宇宙开演”之前，除了以“玄、元、始”三气作为混成天地的根本肇因之外，为突出阴阳、五行等推演天道的作用，又分别在一些经品中单独地描述了它们对宇宙演化的促生作用。如《太乙元精品》是从真土的角度论述宇宙演化，而《素景曜灵品》则是从无形真金的角度论述宇宙的繁衍。无形五行中的真金，相对于有形的金属而言，是抽象意义上的金，此真金代表着梵气的刚性，坚硬无摧，不会被任何外物污染，经文指出：

虚皇隐韵，混合自然，大洞元金，空玄至真，坚刚明决，神化弥纶，不坏无染，变境高清，包含太虚，内生九元，无形真

① 《云笈七签》第4册，第2041页。

② 《云笈七签》第3册，第1453页。

③ 《道藏》第24册，第162页。

④ “（真金）外生天地，结成混沌，内生万物，变为岳渎，皆由无形五行，真金之性，虚明同力，不可破坏。”见《道藏》第1册，第118页。

妙，道性灵玄。^①

“坚刚明决，神化弥纶，不坏无染”等是“大洞元金”（即无形真金）的性质特征，真金以其性质而生出日月及七星（九元），这个过程极其抽象，故为“无形真妙”。炁气生成诸天之后，其内的金性成为诸天赖以存在的根基，至坚无坏，万物仰之而成。

经文进一步指出，天地未生的肇始，五行之气浑沌未分，天地万物的衍生凭依无形五行之气形成，而后“虚皇”（元皇、元始天尊）以妙道列象，三象或三气普开，即《道门经法相承次序》所谓“玄气青，元气白，始气黄”^②，形成三清天及世间万物等。^③为了不和道气创造天地万物相矛盾，宋本《度人经》的构造者指出，天地万物的本质虽然是五行的氤氲之气，但其可照物的“明”、可以分辨的“烈”、有所依据的“动”、温和退藏的“静”均依赖于金气的运作。金气还可以“流结五气，生育七玄”，“七玄”即日月及五星，比喻天的精气，可见金气是五行运作天地运转的核心。

如果说金气代表着刚性，起到支撑的作用，在天为罡气（大洞元金），在地为岳渎山川，在人则为骨骼，那么大至“天灾人祸”，小至个人的“康健宁泰”“吉凶休咎”就与金气的顺逆有着一定的逻辑关系。《素景曜灵品》指出，“夫天地运度否终，日月五星亏盈，至圣神人休否，末学之夫疾伤，此皆神气内亏，素金不灵，故耀空有待，则制殃衰”^④，将人身与自然界的种种负面视作金气“不灵”的结果。协调“不灵”的方法，是通过音诵《度人经》特别是《素景曜灵品》的大梵隐语招引金气，这充分说明了宗教性是宋本《度人经》宇宙观的底色。

① 《道藏》第1册，第119页。

② 《道藏》第24册，第797页。

③ 《素景曜灵品》将这个过程简单描述为“虚皇妙道，三象告成，玄元建立，罗列神灵”。见《道藏》第1册，第121页。

④ 《道藏》第1册，第122页。

三 水主润化

宋本《度人经》对于北方水气的认识，主要集中于《玄明洞渊品》之中。与论述其他五行元素一样，在论述北方水德时，宋本《度人经》也遵循了论其性质、德性以及其与成仙得道关系的统一范式。但与其他各品不同，《玄明洞渊品》主要从修炼的角度来论述水在宇宙衍化中的作用，将水元素作为修炼“玄明洞渊之法”^①的基本要素。经文围绕着水的生化、养育的德性，分别从水之德、水之性、水之用等几个方面来论述了其独特的水德观念。经文指出：

说经一遍，诸天大众同时称善，是时，一国男女，归依元始，悟此生元，先从珠露。说经二遍，信知真水，变化无穷。说经三遍，知见柔明，利物几道。说经四遍，思念生官，初降洞渊之气，肾华甲坼，神龟漾游。说经五遍，心穴宏敷，灵潮机动，玄明散液，万窍滋流，谛观静念，体妙无为。说经六遍，天霏澄湛，明可分神，一一玄中，具我身相。说经七遍，洞渊静碧，龙神奉教。说经八遍，海云擎露，甘液润生。说经九遍，水光发烟，宫殿千层，中有天民，咸悟道法。说经十遍，玄明之气化成紫云，普覆诸天，现无为海，幽沈苦爽，超脱逍遥。^②

经文将水的内涵分为几个维度：生命从滴水开始，有情从元精而生，此即“生元”，也即经中“悟此生元，先从珠露”之意，说的是水的“生育”之德；水的形态随着环境而改变，没有固定的相状，此即《老子》所说“上善若水”之意，经文以“信知真水，变化无穷”来论述此意；真水也是无形五行的一种水气，肉眼可见之水只是先天水气演变为后天的产物，这是从水的“变”来论其德；水的最基本的作用，还在于其无孔不入的滋润万物，水善于养

^① “元始玄明洞渊之法”即《度人经》中针对水德所讲述的修道的理论及工夫方法的统称。

^② 《道藏》第1册，第348—349页。

育万物，却不从万物那里获取什么，而上智之人其性格和见解均以柔为上，宋本《度人经》将之表述为“知见柔明，利物几道”，“知”通“智”，取其“柔”，作水之润德；意识具有动静之别，相应于水的流动与静止，故而心无为而自然动静，水无为亦自然动静，此处取水之“无为”之德；从水的相状而言，水是透明、无染的，其体澄净，而且因为澄净，故能够照物映人。水亦有千江月的譬喻，天有一月，而一一水映，一一水均有一月，宋本《度人经》中以此理来说明心或者元始法身之德，取水之“映”德；此外，宋本《度人经》在论述水之德时，更以龟和龙（虫）为其法象，由于这二者在道教的信仰实践中作为肾脏的代表，故还附有修炼的法要。

可能出于“尊土”的独特立场，在宇宙论的架构内安置水的位置时，该经更突出了土和水二者相互运作、相互配合以造化万物的作用。如前所述，《太乙元精品》将真土作为万化由之而来的“元精”，从土的相状而言，土可以生火，但土本身缺乏黏性，因此在造化的过程中，土势必要借助水的德能才能运作。《玄明洞渊品》在肯定水对于造化的作用之前，先着重强调真土作为万化的根本，土和水的结合要通过风（金）的鼓舞，经文指出：

玄妙五行真水之法，其气名曰玄明、洞渊。我闻玄明为真水之德，形色俱美。洞渊为真水之量，幽深无涯。若以我等所见五行之水，滔天洋洋，洪浩不测，不知无形五行，谓之真水，名曰玄明洞渊，作何体状。天地未分，先有真土。土能固摄十方上下，其中真水无量无边。风气鼓之，凝为万物，是生命本，为大道。^①

宋本《度人经》认为，能够体悟水的“明”“照”等特性，人就

① 《道藏》第1册，第349页。

可以“自然得道”^①，其具体意蕴是说，明净清澈为水之性情，深广浩瀚为水之相状，水之流动即智，水之静即慧，因为流动代表通达，水澄净下来就能映射反照。那么如何通过效法水的智慧来“得道”呢？《玄明洞渊品》化用了通行本《老子》第四十五章中“躁胜寒，静胜热，清静为天下正”一句，从静的角度再次强调了水的滋润功能：真水作为生命的根本，人要获得长生的途径就是守着水的这种静德，心灵安顿安静，真水就会自然运作，“静则长生”^②。

四 木主舒张

《扶桑青阳品》与《洞神禳灾品》较为集中地论述了木元素（木气）在宇宙论中的作用，经文指出：“木含青华之气，为万物之主。”^③这种明显的“尊木”姿态可能与东方木气被认为即青华帝君的元气之形有关，该神是宋本《度人经》降经的主神之一，与另一位主神洞神大道君同体异貌。青华帝君属木，长生大君属火，二者的关系正是木与火的相生关系，因此《洞神禳灾品》论述木气之于宇宙衍化中的作用时，将木、火二者合论。简单来说有以下三点：

首先，木为元气之子。由于宋本《度人经》论述五行生成的时间节点均是在宇宙大化展开之后（即“元始祖劫”开天辟地之后），该经势必要以一种元素作为所有元素的根源，即以一种元素作为宇宙大化展开的基础，如《太乙元精品》以真土为五行的根基。《洞神禳灾品》又以木气（青华木真）为万物之本，这样处理的原因是，“青华”被认为是一种欣欣向荣之气，与土气所代表的生育能力不同，木气代表的是生发之力，这种生发促进之力，正是“生”的根本，并被《洞神禳灾品》分化为“生气”“精液”双重内涵。在宋本《度人经》中，气被认为是风，而风代表金气，“精液”则是水，因此木气

① “妙灵智心，心行如水，利泽无尽，明一明顺，明通明照，明智明慧，明辩明道，明玄明空，心无留滞，默契玄妙。”见《道藏》第1册，第349页。

② “天地以静真水生，民物以静真水行。燥热为火，静寒为水，燥可胜寒，静可胜热，真水生故也。尔若安静，真水自行，变化日生。静为命元，静则长生。”见《道藏》第1册，第350页。

③ 《道藏》第1册，第296页。

的生发促进之力必须体现为金和水两种元素，经文指出“元始祖劫，化生诸天，青华木真，万物生根。生气流布，精液氤氲”^①，即是形容木气的这种特点。《洞神禳灾品》亦认为木是元气之子，这里的元气无疑是指道气，也就是大道可显可知的一面。万物由道所生，木气涵摄青华之气，推动万物生长，因此称为元气之子。

其次，木有舒张震动之德。宋本《度人经》认为，木气因其特有的生长德性而在宇宙大化之中占有重要位置。经文指出，祖气分化后，首先出现的即是木气。五劫未开之时，先有青阳木气，木气代表着祖气生发阳气、舒张道枢及震动知觉的性质。^② 这样一股青阳之气盘旋于混沌之中，并作为五行中的风、水、金运化的基础。《扶桑青阳品》认为，木之神气是风，木之元气为水，金则从木获得了凝固、坚韧的性质。元始天尊开劫度人，火炼真文，天空出现赤书玉字，而后木气催动梵气运行六虚，万物一片生长、开张的生生向荣之貌。

最后，木气在物质世界具象化为木星和扶桑仙境。除了论述木元素在宇宙衍化中的作用外，宋本《度人经》还将木气拟物化：木气催动宇宙创生、真文显现后，一方面在天凝聚为岁（木）星，而木星是天中三十五分的枢纽，“总气上元”^③；另一方面，木气汇聚于地则为东极扶桑，扶桑之中长有桑林，氤氲着青阳之气，这是将五行观念与道教仙境信仰结合了起来；此外，该经还认为木气与真文有关，木星之气被元始天尊所炼，化成宝文以安镇太空。宋本《度人经》对木气的认识充分说明了其五行衍生论不是单纯的哲理思辨，也是其道教信仰的一部分。

五 火主冶炼

不像对其他元素的诠释都较为集中地体现在一品或数品之中，宋本《度人经》并未专门为火元素（火气、火德）构造独立的经品，而是将对火元素的论述散在六十品经的各处。该经为何没有专门为火

① 《道藏》第1册，第296页。

② “未开五劫，初判青阳，阳华发生，三元纪纲，生为神仙，道枢已张，震动知觉，龙汉延康。”见《道藏》第1册，第114页。

③ “青阳之精，升为岁星，开明苍景，是化天根。”见《道藏》第1册，第115页。

元素留下一席之地呢？可能的理由如下：其一，宋本《度人经》认为真文由火炼而出，因此不需要如《太乙元精品》或《扶桑青阳品》那般分别为土元素和木元素列出一品；其二，宋本《度人经》有极强的末世论色彩及一套严密的灾劫计算的方法，而火元素的凌逼反辱是造成灾劫的重要因素，但凡讲述灾劫的经文，宋本《度人经》一定会提到火在其中的不良作用，因此无须为之单独列品；其三，在宋本《度人经》的道法、修炼部分，火在其中占有非常重要的位置，如“南宫（朱陵）炼度”要经过火炼幽魂，而存思中火也是极为重要的象征，宋本《度人经》在论及这些主题时不得不涉及火元素，因此不须专门为之列品。

宋本《度人经》认为，火由“混洞太无”所生。《碧落空歌品》指出，宇宙创造演变之前的状态叫作“混洞太无”，“混洞太无”以无为体，以空为相，空无相契。这样一种以无为体、以空为相的状态即是大道。大道之中，空又不是空无所有，空至极处反而显现出一种明朗明快之色，这种明即是阳精。从阳精之中生出火气，火为元始洞阳之赤气，火的燃烧产生黄晕，黄晕即土，因其从火中生，是为“火子”。土为火之子，火土之气相炼九次，土获得坚韧之性，从这种坚性之中生出金。金气浮落之后化为铅，铅为水，水中有木。金、水、木三种元素发出青、黄、白之色，即“玄、元、始”三气。^①

《腾曜二景五星品》列出了火从混洞中所生的宇宙演化次序，但更为突出水与火的共同作用，以及二种元素与真文的相互关系。与《碧落空歌品》不同，该品认为宇宙之初天地是一团“混茫”之气，是一个“圆包”，即“神胎”。水火二气在“神胎”之中相互氤氲，左周右旋，在二气的共同作用之下，其精华化作星、日、月三景，金木水火土等五星。万物开演之后，赤书真文悬天而现，万物的流衍生化由真文所推动。《大赤灵文品》认为玄气受元始天尊炼化，行九万九千气变为赤文，从中生出宇宙万物，这其实是“真文创生论”的

^① “混洞太无。无无其无，无为浩空，空与道俱，空极而明。明为阳精，阳精为火，火为元始，洞阳赤气。赤气之中，化生黄晕，黄晕为土，是为火子。”见《道藏》第1册，第296页。

一个缩影。^①虽然《碧落空歌品》《腾曜二景五星品》对宇宙论的表述有所不同，但火在其中的作用十分明显。

《洞神禳灾品》主要论述木气，由于木生火的关系，仍不可避免地论述到火在宇宙衍化中的作用。出于宗教信仰的目的，《洞神禳灾品》论述了以火禳灾的合理性。经文指出，木气生就“炎动荧荧”的赤明之火，即“洞神”。“洞神”为火之尊，也是大道的真体，正因为火有炼化的能力，任何金石草木等都无法抵挡火的炼化，宋本《度人经》相信火可以辟邪，“灾凶邪伪，莫可御当”。^②

土依次生出金水木火，这是五行自然顺治的表现，但五行还会发生悖逆，《五行顺治品》将之称为“五行尅伏”，具体表现为：土虽然占据五行的中位，而且不受其他五行元素的刑克，但土气沉淀有僵直之感；金气可以克木气，但若木气过于强甚，金气反受其辱；火气可以克服金气，但若金气过于凌烈，则火气无法炼金而逐步熄灭；水火两种元素亦然。这种五行相逆的规律，《五行顺治品》认为是玄之又玄，凡夫愚子不能窥探其妙，若能明了之者，就能够“贵其中顺”。五行悖逆之说是宋本《度人经》灾劫观念的基础，经中将大到国家层面的天灾人祸、国土威逼，小到个人层面的阴阳不调、吉凶休咎等都视作五行悖逆的表现，经中为顺治五行构造了一些道术，这些道术也是宋本《度人经》五行观念的一部分，与宇宙论有着明显的关联。

① “玄气受炼，真火洞燔，九万九气，变为赤文。六六数满，天元乃成，玉楼丹阙，飞观神京。”见《道藏》第1册，第132页。

② 《道藏》第1册，第296页。

第四章 宋本《度人经》的心性论

本体论考察的是宇宙万物的统一性基础、存在依据与内在本质。道教本体论的重要特征之一即将本体论与本元论相结合——大道既可以作为万化的本质和统一性基础，又是万化的本元和源头。在阐述大道的本体意义时，宋本《度人经》注重以“混洞太无”来指代远离有无与言诠的大道，并以“妙本”等五义来作为大道本体的五种面向，启发修道者对大道有所认识；在诠释大道的本元意义时，宋本《度人经》坚持“道本气用”之说，以五行作为大道开衍生化的五种根本元素。但若仅以本元论大道，大道不过是空虚自然的一股祖气，论道与万法的关系未免含混^①；若大道是“混洞太无”，虽能明大道之体，但天道未能在人道之中体现，天人相隔；倘若藉冥契大道为工夫，在静默体玄之中感应，未免有落入“毕竟空”（偏空）之虞。^②

因此，道教的理论家们在识得道体后，继续以道体作为认识对象，考察大道的性质、属性和特点，此即“道性”之说。道性不但作为大道的本性，内蕴于众生的存在性中，玄深不测、不偏不倚、感而遂通，也是众生由之而灵者，道性是众生之所以与大道同一的内在本性。但道性只是众生性（人性）之所当是，并非众生性之所是，若仅以远离言诠来论道性，则不免对人性情欲、罪恶有所失察，故道性与众生性尚有差异。依道性说非空非有、非非空非非有，以心性腾

① “道能生万法，万法即是道，亦可如母能生子，子应即是母。”见《集古今佛道论衡》卷4，《大正藏》第52册，第393页下。

② 道经中有不少批判这种错误的论述如“殊不知想脱之途悉为神乱”，见《洞元子内丹诀》，《道藏》第24册，第234页。又如“不悟大道之源，止求空寂，认为了达”，见《修真太极混元图》，《道藏》第3册，第93页。

跃的向上一面与道性相通，以心性的“自陷沉溺”来解释情欲、罪恶、迷幻，此即宋本《度人经》论道性、心性观念的特殊之处。

将道性、心性分开，以道性为纯善无染，以迷惑、妄取论心性，说明宋本《度人经》认为道性至纯，心性则杂有染污。道性彰显的是大道与众生的同一性，心性则是道性向人性的转移，若说道性论关注的毕竟是道，兼及众生，心性论讨论的就是人性的本质以及人性之中善恶杂染、灵明晦窒的问题。心性论在众生与大道同一的视域内讨论道性之于众生的表现，如“净、染、真、幻，性、心、情、欲”等有关人性的诸多问题。正是由于道性论与心性论的紧密联系，谈及道性论就不可避免地涉及心性论议题，孙亦平先生亦指出：“心性论是人对自身的认识，是研究人的本质的问题，因此，心性论既与人性论相关，又比人性论涉及的范围更宽泛。……道教心性论是以道性论为中心而展开的。”^①

第一节 道性论、心性论的思想背景

在某种程度上，道经反映了经典问世时道教思想界的动向，是当时道教思想界理论成果的“神圣化”。从中古时期道经对道性论的阐释来看，道性论存在着两条不同的阐释路径，第一条路径即将道性与道气合论，从气的角度来论道性，说空则“不真空”，说有则“不实有”，将体察道性的工夫落实于养气、存气之上，偏重于考察道的“有”或“形”的一面。一般认为出于南北朝的《洞玄灵宝本相运度劫期经》就曾明确指出：“大千之载，一切众生悉有道性。”^②此经对于道性的认识是基于道气观念，借炎明与元始天尊的对话阐述道教灵宝派对于“劫运”的观念，很可能承自《赤书玉篇真文天书经》。该经首先指出，土、水、石、铁四者有“性”而无命，原因在于命是一种血气，有血气者才有命，无血气者虽从道气禀赋，但只有“性”而已。经文并未明言此“性”为何物？之后炎明再问：“（一切众生

^① 孙亦平：《杜光庭思想与唐宋道教的转型》，第187页。

^② 《道藏》第5册，第853页。

悉有道性) 虽有其性而无其真, 当运灭尽, 其性如何?”^① 天尊回答若灾劫来临, 众生的道性“灭尽运终”, 只有那些具有慈心并修道的人才能够作为“种民”得免于劫难, 普通人的“道性”会随之终了。

可见, 这里所说的“性”, 与“清静”“自然”“平等性”等唐宋道教理论家所阐述的精细的“道性论”还有些区别。经文指出, 有情与无情的区别在于有无血气, 只有修道之人其“性”才能长存, “性”很可能指的是由大道赋予人的道气。重点在于, 该经系道教首次以经典的形式确立“一切众生, 得道成仙, 号曰世尊”^②, 肯定众生性的平等, “无情有性”, 更指出“道性”之不可见、不可捉摸, 只有努力精进修道才能得见其全体。结合前引论土、水、石、铁之有“性”, 足见此经承认有情无情存在着共同的基础。

《太上洞玄灵宝升玄内教经》托称张道陵以“真、化之别”“道何无形”“无法何修”“离何所修”“习之有无”“有无体一二名耶”^③等问题问难天尊, 天尊则以“(有无者是) 相因而然, 并非真实, 真性常一, 未始暂有, 未始暂无”来回答, 但并未将有无之分视作一种妄念来破斥, 也没有充分使用重玄学的方法论析空析有。其以“无所有性”“法性空”来解释道性, 虽然“见诸虚伪, 无真实法”, 但毕竟导向的是道性的“无”。以“伪性假合名之为有, 体无实故名之为无”论“有、无”, 依旧还是偏落于“无”之上, 将道性的本质落实为一种存在着的不真实——“法性空”, 如此必然引申出“虚无淡泊, 守一安神”的工夫。

在另一处, 经文假借张道陵之口, 以“无形声”论清静, 以“无情欲”论不贪, 以“无分别”论反俗, 以“法性空”论道之无碍, 以“无形声”论道无处不在, 又以“至无为”论道之无法可行, 并指出至真之道“不学为学、不求为求、不行为行”^④等, 无不体现着《升玄内教经》就有无来论道性, 实则超脱于有而不滞于空的论说风格。《无上秘要》所引《升玄经》的佚文论“升玄义”指出,

① 《道藏》第5册, 第853页。

② 同上。

③ 《中华道藏》第5册, 第112页。

④ 同上书, 第91页。

“玄者，无光之象，无物之状，迎之五无首，追之无后，近不可以亲，远不可以疏，总统大妙”^①，代表了在清静自然、平等性之外的论道性的“不真空”思想脉络。^②

《太上灵宝升玄内教经中和品述义疏》是对《升玄内教经》第七品《中和品》的义疏。该《义疏》明确提出“理贯重玄，义该双遣”^③，并对《中和品》的“中和义”和实际的信仰实践“中和行”作了系统的诠释，尤其对“中和行”着墨甚多。所谓“中和”，该品指称“皆需修身中和气”，说明中和不只是表达一种出世修身的“度”，更是道气的一种性质，与“冲和”同义，从经中所言来看，“中和”即中正而平均，与宋本《度人经》所说大道毫无偏私地生养一切人物，不亏待也不厚富，“激扬和气，清静自然”^④，属于同义。《义疏》指出修行“中和气”必须持戒修身，“气性柔孺，中和所行”，要斩断对凡俗情欲的眷恋，才能与道合一。这事实上是以大道之“中和”与“清静”为气性来指导信仰实践，把对道性的认知和把握落实在对气的认知和把握之上。此外，影响人得道的根本障碍，《义疏》认为即是“欲”，此欲不但包括可欲之心，也包括所欲之物，即普通人错误的认识论，也即所谓“颠倒妄想”。《义疏》追随了唐代道教哲学由道体道性向心性论转向的发展趋势，并将心性之学落实于具体的行斋修醮、养气修身及对道诫的严格持守等信仰实践之上。

道性论的第二条路径，即以老庄论“清静、自然”为根基，从佛教借来“烦恼、幻、妄”等可归于认识论范畴的概念，并将之往本体论、道性论上引，将道性视为“恒清静”，将不能得道的原因归为众生心中的知见、妄见等问题，其中杂以重玄的论证方法。此一脉络的代表性经典应属《太玄真一本际经》《无上内秘真藏经》

① 《道藏》第25册，第101页。

② 孙亦平：《杜光庭思想与唐宋道教的转型》，第190页。孙亦平教授亦认为《升玄经》是后来重玄学方法的理论基础之一。

③ 《道藏》第24册，第706页。

④ “生养人物，德泽成均，潜化蠹贼，使奸慝无闻，激扬和气，清静自然。”见《道藏》第31册，第29页。

及《太上一乘海空智藏经》。此三经较其他道经，所针对的多是佛教“缘起性空”哲学的挑战。据佛教的“缘起性空”义，诸法因缘生，诸法因缘灭，其中既无长存不变的常一本体，也没有实有的本元、源头，诸法以十二因缘为际会。佛教认为光怪陆离的世出世间诸法为假、为幻，如《金刚经》所言“一切有为法，如梦幻泡影”。正因为佛教是本体论哲学而非本元论哲学，其精湛的除二边显中道的中观义，如由《中论》所总结的那样，即所谓“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”^①，常令道教思想家们困惑，不得不认真思索“真、幻、妄、觉”等概念和问题，来面对佛教的挑战。

道教思想家们坚持以本元论和本体论共论道性，并且视道性与心性即一即异，一方面强调道性为道体之性，是本元、本根、本体，但其性为空、有的辩证统一；另一方面则坚持道性其体清静、湛然不动，但在论述人性恶与烦恼缠结时，就兼综幻与气之说，认为烦恼缠结来自于对道体、道性、本根的错误认识，也来自于受生刹那的杂气之染。此中虽然有明显汲取佛教思想的痕迹，但二者的不同之处在于，道教思想家对道性的把握始终坚持精神性与物质性的统一，此观点以《太玄真一本际经》论述较为典型，其文曰：“世间之法，有暖润气而得出生。是初一念，始生颠倒。体最轻薄，犹若微烟，能障道果。无量知见，作生死本。”^②“暖润气”即命气，此中以气作为能体道成道及产生颠倒念的根本，即“生死本”，道教坚持以道气来论道性，可见而知。

作为《太玄真一本际经》的一品，《太上洞玄灵宝开演秘密藏经》对道性的论述更为精细，该经有所谓“道体开二途”的说法。该经指出大道“寂绝无形，清静凝湛”^③，言语无法诠释其体，但可以假借“方便”来略说“道（真）身”与“生身”的二途，其“真身”即大道的虚无本寂，远离一切相状，人只有通过“冥契”斩断

① 《中观论疏》卷1，《大正藏》第42册，第5页下。

② 《道藏》第24册，第820页。

③ 《道藏》第5册，第898页。

虚妄，才能够领悟大道。其“生身”者，即形而下之血气和合之物，由父母所生，此为大道之“世法”。该经借“道体开二途”的方式来论道体，其中隐含了矛盾，即道身是有观待之物，还是无因之物？若道体也是被生之物，则道体不能被认作“大道之体”，因大道作为本元应无生；若道体无生，众生与大道同一性，众生应自然而然得道，何故道身、生身同禀大道，结果却不同呢？

佛教也将隐藏于众生内在的共通的佛性作为成佛的基础，因此也面对着同样的疑问：佛性如何从净就染？又如何去染还净？署名南朝梁真谛所译《大乘起信论》以“一心开二门”来解决这个难题。《太上洞玄灵宝开演秘密藏经》中假借太微帝君之口也对道君提出了这样的诘问，而该经虽以“寂绝无形，清淨凝湛”来论道体，但在回复前述疑问时，道君对大道的性质作了详尽的回答，采用了“有、无双遣”的重玄方法论，提出了著名的“一切法性，即是无性；法性道性，俱毕竟空”^①的论断，超越了玄学有无对立的理论局限^②。此经意图超越“有性、无性”的分别知见，不说“有、无”，也不说“非有非无”，而是从“非相非非相”“非常非非常”的高度把握道性，以权实义来分别根器。诸法对普通者说空有之别，但空有之别不过是一种“见着”，是一种“妄造”，因而对道性的理解和把握，就自然落实在对众生性的把握和对妄见的破执显真之中，道性与众生性就发生了直接的联系。

既然光怪陆离的世相是一种妄见，是一种幻相，那么修道成仙的工夫就由存思引气、吞符配篆转向了心性的认知和超脱之上，成仙得道的障碍就不是肉体的必死性，而变成了困顿于心性之上的执取（障碍）。以空除有滞，以有除空滞，以有无双遣二边之执，甚至连这个双遣都不可执，而是要采用“兼忘”对心性的湛然常寂有直观的把握，此即《太玄真一本迹经》对道教心性论及信仰实践的大突破，可以用经中一段“太极真人”的答语作总结：

① 《道藏》第5册，第900页。

② 杨维中先生认为这其中佛教的影响，是道教学者借助于佛教之“空”义和缘起义解释道体的产物。见杨维中《心性本体与道性道体：中国佛教心性论对道教心性论的影响》，《世界宗教研究》2003年第2期。

正观之人，前空诸有，于有无着，次遣于空，空心亦净，乃曰兼忘。……于空于有无所滞着，名之为玄，又遣此玄，都无所得，故名重玄，众妙之门。^①

卢国龙先生认为，《太上一乘海空智藏经》在论道性的方面多取佛教的“法相说”^②，由佛教借来幻、妄、相、烦恼等观念表述道性。该经《问病品》回答了两个重要问题：其一，道性是常是断？其二，若道性本真则烦恼何来？对第一个问题，经文借天尊之口指出道性既非常也非断，是二者的辩证统一。道性与烦恼同体，但道性非烦恼，“如木寄生，随木而生，生非木种。道性之生，亦复如是。生于烦恼，非烦恼种”。针对第二个问题，天尊认为道性无碍，本来清静，众生之所以不能显示出清静道性是因为执幻为实，“无有智慧，睹见之时，悉以为实”，因此必须要破除幻相，破迷开悟，彰显道性。讲论道性迷误也是一种权法（遮诠），因为道性不是有为法，不能以迷误论之。《海空智藏经》将对道性、心性的诠释转向对求道者错误认知的破除之上，也就是说修道成仙的根本问题不在于“我该如何超脱”，而在于“我为什么认为我不超脱”为此，《海空智藏经》要求信仰实践者要领悟“平等一乘”“实无我相，亦无我我，亦无我所”^③，修道就变成了一种改变自我认知的方式，道性论与心性论的互通基础也就构建了起来。

正是以有、无双遣作为方法论来把握道性的“清净、自然、平等、灵通”，而且在纯粹的精神与兼气之中把握平衡，这些出于宋本《度人经》之前的理论著作不但指明了道性与众生性的区别与联系，而且还为修道者指明了信仰实践的方向，从宋本《度人经》的修道工夫来看，其丰富多样的信仰实践之法无一不是建立在道性与众生性的平等无二之上，这些对于道性的认识也无疑成为宋本《度人经》

① 《中华道藏》第5册，第253页。

② 卢国龙：《道教哲学》，第230页。

③ 《道藏》第1册，第649页。

展开其道性论的基础。

第二节 道性论、心性论的基本内涵

孙亦平先生指出：“道教心性论是以道性论为中心展开的，它强调以心体道，并运用重玄学‘有无双遣’的方法将修道归于修心。”^①道性与心性，在道教思想体系中是即一即异的范畴，一般而言，道性偏重于论大道之性，心性偏重于论人性、人心中超越的一面并兼及心、情、欲，因为道教的思想家们以大道作为最高境界和最终本体，将心性视作道性向人心的回落，故道性与心性不能截然分开，这在老、庄思想中已现端倪，老、庄论天道自然的观点也可作为心性体道、修道的基础。被认为是先秦儒家典籍的郭店楚简《性自命出》，也将天道之性与人本之性合论，这也正是中国传统哲学“性与天道”视域下审视天人关系的特点。

拘泥于古本《度人经》的文本格式，宋本《度人经》对心性问题的讨论并不集中，可供考察的点散在全经各处。也正因为如此，反倒使宋本《度人经》的特点极为鲜明：论及道性和心性的部分常将道性、道心混用，二者一般用来指称大道的性质或人性中超越性的一面。该经试图在信仰实践之中将“性与天道”相统一，因此其论述天道即论述人心，论述心性即论述道性，论述天地宇宙的流转变幻就是在描述信仰者修道过程中所见之内景、境界，文中描述的神灵也多为信仰者积累精气所成的“身神”，不脱离对具体的客观的物质形体的认识和感知。正因为宋本《度人经》的这些特点，才成就了其“《道藏》第一经”的权威地位。

道体虽然玄奥，毕竟不是虚无缥缈的东西，必须要落实在心性之上，从实践者的内心去体察大道，此即中国传统哲学的“内向化”。道体、道性乃至信仰实践的工夫必须落实于内心的陶冶，不论儒、道、释均如此。因此，本书拟通过梳理宋本《度人经》的“性、心、

^① 孙亦平：《清静与洁净：论唐代道教心性论的两个致思向度——以杜光庭思想为视角》，《哲学研究》2016年第9期。

情、意”等观念来看待其心性论的构建，以此可见其心性思想的大体。

一 空玄至真、道性五义

“仙道贵生，无量度人”是古本《度人经》强调的特殊观念，“一切众生”都是“开劫度世”的对象，其中已暗含了道性与众生性具有平等的基础，“受度”不分对象，普济人天，因此灵宝素有“大乘”之说。宋本《度人经》继承了古本《度人经》对于平等性的认识，坚持以平等性作为人得道成仙的基础。《玉明运度品》指出：“一切众生，能厌生死，断诸染着世间习气，令此神气，妙合太空。”^①“一切众生”即包括了所有的生灵，以“一切众生”为宣教的对象，即暗含了“一切众生皆有道性”的前提。在灵宝真文的传承方面，宋本《度人经》并不区分受经者的根器，而是强调所有众生在真文面前的平等性。《大赤灵文品》指出上至天宫下至神州，无量世界的一切众生不论贤愚优劣均受度于真文，真文毫无区别地降福于这些众生。^②《长生久视品》更以元始上帝的嘱咐为依托，将一切众生都置于长生大君的教化之下。^③这些经品均强调“一切众生”的受度，可见平等性不但是大道与众生的同一性基础，也是众生成道受度的根本依据。

《素景耀灵品》以“真金”或“元金”指称道性。在宋本《度人经》的宇宙论架构中，五行占有很大比重，其中土和金的生化功能尤受推崇。土一般被认为是五行元素中最根本，也是最具有生化作用的元素，占据五行的中位，也称“中黄”。金因其刚性和韧性，被宋本《度人经》认为是由梵气所生的、盘桓于混沌的一股“风”，外在于大地之上即化为岳渎。但该经对金还有另一层指义，即取其鲜洁、不坏以及贵重，将之比喻为道性。《素景耀灵品》指出：“真金之性，

① 《道藏》第1册，第70页。

② “天尊于此太极皇真仙境，出示灵文，昭垂显奥。玄霄之中，一切众生，下逮神州，无量世界，同获胜果，为无量福。”见《道藏》第1册，第63页。

③ “以其元始上帝元陶之长，福德充备，付嘱长生大帝君，令为十方天人一切众生，说此长生久视转凡成圣之要。”见《道藏》第1册，第202页。

虚明同力，不可破坏。至生人神，知见悲喜，率因素景不凿之刚，耀灵明察之体，而以为之。物有坚脆，其成为一。人有圣凡，其知为一。”^①“真金之性”即道性，蕴于人神之中，万物不分坚脆强弱，道性都是其共同基础，人不分凡圣，其内在智慧（“知”通“智”）的本质都是同一的，因此道性成为万化的共同性基础。此即宋本《度人经》论道性观念的第一个特点：坚持道性的平等性。

神与气是大道本体的生化，阴阳则是道气开化生成的产物。《阴阳化生品》指出，“太漠者，在空玄无极之表”，其后两仪生出，因此阴阳是后天的产物，代表着生与死。《玉明运度品》指出：“空体自然，不属阴阳，自无生死。”^②大道的本性本无生死，如果能够妙合大道之空，以空体合于自然，即超越了后天的阴阳流转，不会再落入生死之中。道教的整个信仰实践即围绕着心性逆向返还道体这一终极目标，其中契入“妙空”是关键。“妙空”并非一个时空概念，也并非绝对的空无或虚无，反而蕴含着“飞升大罗”的无限潜力。^③

《素景耀灵品》同样对大道的“空”性推崇备至，对“妙空”进行了诠释。该品指出“大洞元金”就是大道，“空玄至真”即其体性，道性虽空，但空却有着“坚、刚、明、决”等特质，经文用了很多形容词来描绘此“空”的性状，这说明道性的“空”并非空无一物或毫无价值意义，而是一种含有“灵玄”之用的“至真”之空^④，此即以“妙有”说“妙空”之意。在体上说空，在用上说有，以“相空用不空”来论道体、道性，事实上继承了隋唐重玄学不以为无论空的传统。^⑤此即宋本《度人经》论道性观念的第二个特点：坚持以“妙空”论道性。

以“契”与“应念”来论述“妙空”与“现相”的关系，所指

① 《道藏》第1册，第118页。

② 同上书，第70页。

③ “令此神气，妙合太空，契此妙空，应念现相，升入无形，运度终尽，飞升大罗。”见《道藏》第1册，第70页。

④ “大洞元金，空玄至真，坚刚明决，神化弥纶，不坏不染，变境高清，包含太虚，内生九元，无形真妙，道性灵玄。”见《道藏》第1册，第119页。

⑤ 隋唐道性论的特点，可参阅孙亦平《杜光庭评传》，第223—224页。

的是抽象的道性与具体的现象世界之间的关系。应当注意，《玉明运度品》在论述“妙空”与“现相”时预设了一个前提，即信仰实践者能“断诸染着世间习气”，方能够“令此神气，妙合太空”，可见心性的陶冶是培养神气的基础，因此“妙空”与“现相”就变成了一个心性层面的问题而非讨论气化或气生而已。宋本《度人经》虽然与佛教一样论“空相”，但佛教所论之“空”为“缘起性空”，强调万法因缘和合之中并无自性，而道性视域内的“空相”则带有心性由沉陷返回超越的意蕴，说的是一种心性上的返本归源。

《炼气变仙品》指出“妙人玄无，气为道性，不属有无”^①，将气提到超越两相对立的大道本体的层面，来为万化的气质性寻找一个本体。但在同一个范畴内论心论气似有矛盾，因气的质量不论如何轻薄，总归是一个实际存在的存在物，而道性或性虽然内蕴于万化之中，是万化的同一性基础，但总归是一个抽象的存在，如何解决这种矛盾并以气来表达道性观念呢？《炼气变仙品》特别从“性现”的角度来调和抽象与现实的矛盾。

在该品“东方十六天”的部分指出“东方十六天：此气大梵初无，起止皆是道性元神所现，天境本无体象，道化为真，此名气观，亦非炼变而现，天真自然，太空之玄妙也”^②，这段话如果逆推就比较容易理解。宋本《度人经》的观念中，诸天也是“玄、元、始”三气的气化产物，这个气化的过程离不开道化的作用，因此经文认为诸天的存在状态也是一种道化之气，没有体象可言。道化气化的过程是一个“天真自然”的过程，不待因缘而自然成立，是“性现”，现实性的气和万化不能离开抽象性的“道性元神”独立自存。大道不离一切现象，道性与现象之间是一个自然而然的“性现”的关系，二者具有统一性。气的起止、运作、变化都是由于性的作用，这说明“妙空”与“现相”，“道性”与“气”的关系是一个体用、本末或即一即异的关系。此即宋本《度人经》道性论的第三个特点：坚持道性的起现之说。

① 《道藏》第1册，第405页。

② 同上书，第406页。

宋本《度人经》也强调大道的属性为“冲和”^①。“冲和”来自《老子》第四章：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”“冲”字在此章中作为冲和谦虚的“谦冲”解，表示虚而不满，其用却不竭。本书在“宇宙论”的部分曾对道体五义的“真一”作过诠释，指出宋本《度人经》多从顺治、中和来解“真一”，《阴阳离合五行化体品》举“柔刚、燥湿、寒暑”等相克相对立的属性为例，以“冲和”作调和两半相资相克之用。^②《永延劫运保世升平品》则以“善瑞咸臻”来论冲和之气，亦将大道之性作“冲和”解。^③不应忽视的是，因宋本《度人经》主要讲授以道气论为基础的成仙得道的各种道法、道术，其在论道性之时多谈论有形有情有知有识的普罗大众当如何成仙，故道性多与道气、炁气合论，并以“清静、自然、中和、冲和”等性质来论道气。

以清静论道气之性不是宋本《度人经》的独创，在古本《度人经》中，提到音诵二章和隐语可以“禳辟祿祥，清静道气”，有令道气净染还原之意。《炼气变仙品》认为“道性为气”，其对道气描述以“清”“明”“邈”等与清静同义之词，称之为“道真”。“冲和”也被宋本《度人经》应用在人性、人体之上，《消禳国君王侯世土灾祥品》指出：“阴阳升降，庶物乃成，元和冲妙，牧养人民。”^④结合全文，此处表面上象喻自然，事实上讲的是体内的水火升降。《禹馀玉律品》讲得更为直接，以“冲融”作为道气之性，而且落在人的“神”与“形”，即心性与形体之上，人若长生久视必须要以神气相合道气。^⑤“道气冲融”是道教固有的“重气”传统，体现了宋本《度人经》在与儒、佛二教

① 《上清灵宝大法》第14卷将元皇即元始天尊等同于冲和，指出“元皇上灵，冲妙之尊，混合真朴，造化玄根”，因元始天尊被视作大道的化身，故以大道冲和之性论之也有道理。见《道藏》第30册，第788页。该文另载于《灵宝无量度人上经大法》第45卷、《灵宝玉鉴》第16卷。

② “道有其常，柔刚燥湿，寒暑温凉，冲和元一，总括灵纲，相资相化，相克相成。”见《道藏》第1册，第106页。

③ “灵风鼓扇，八极和平，和气冲融”。见《道藏》第1册，第26页。

④ 《道藏》第1册，第32页。

⑤ “不知神气尽，五道如樊笼，当思绝学观，道气常冲融，神凝形自分，玄影相朦胧。”见《道藏》第1册，第60页。

的对话中坚持“道气不分”的立场。这是宋本《度人经》道性观念的第四个特点：坚持气为道性，其质“冲和”。

坚持“道性为气”的原因，不但为了圆融道气生成论，还为了给人性之中的负面因素——如邪妄、欲望、妄念、幻妄、贪嗔痴等寻找一个解释。宋本《度人经》在经句论述方面有一个特点，负面词汇如“邪妄、昏触”等一般不与前缀为“道”（“大”或“太”亦然）的词汇，如“大道、道气、道心、道性”等连用，而时常与“心”“情”“识”等词汇连用，说明该经认为“昏聩、迷妄”者是心而非道性。结合全经，宋本《度人经》坚持大道沿着两个路径分化。从道体层面而言，“混洞太无”既是“玄、元、始”三气之一，又代表着大道；既是万化之宗，又是道气的首生者，这是因为在生成的次序中必须要凸显大道的超越性。从道性或心性层面看，宋本《度人经》采取了与论“混洞太无”同样的表达方式，强调心具有超越性的同时，又将心作为自我的沉陷，使超越性的心下落为伪、为妄，这一方面是出于正视人与人、物与物之间差异性的用意，并为人欲寻找一个来源；另一方面又可顺理成章地引出清净心地的工夫。其“大道、道气、道性”的分衍关系可见图4-1：

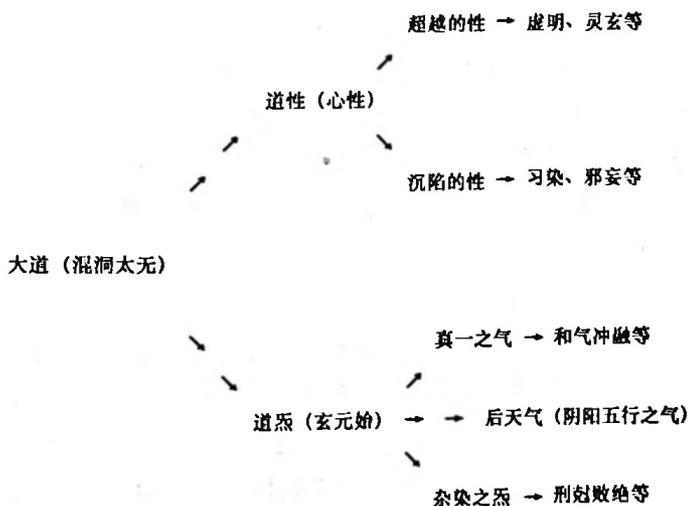


图4-1 宋本《度人经》大道分衍

从图4-1来看，宋本《度人经》在论述道气和道性时将二者各分作两个维度，一者为“向上超越”，一者为“自陷沉溺”，道气和道性二者与“混洞太无”是即一即异的关系，且各有正向及负面的性质。心性的“自陷沉溺”是共同作用的结果：既有禀气方面的原因——宋本《度人经》往往将负面性质归于气，也有对大道的迷妄方面的原因。需要指出的是，上图所描述的“大道分衍”只是为了方便理解，图中并未勾勒道性与道气二者的联系，无疑宋本《度人经》认为在整个宇宙生化的过程中，神（性）与气共同发挥作用，因此其坚持道性与真气在大道层面的混一性。在个人层面，因坚持“道性为气”及“明体贯气”产生的性分差异，所以即便其坚持心与气的相互感应，却认为人性之间与物性之间并非究竟平等无二，众生性的平等只是相对平等，并不是绝对同一。因此宋本《度人经》道性观念的第五个特点是：在谈论道性的范围之内谈论心性，且众生性在“相”上并不平等。

二 心性本净、执妄为真

宋本《度人经》中多见论心之处，其心性之说以心为成道、修道、了道的根本所在，也是其信仰实践的下手处。若以道性或心性作为本体，必须对性恶或性染做出说明，不论以清静、自然或神、玄、灵明来论道性，都无法将之作为恶或染的来源，这就要求宋本《度人经》在处理心性问题时，必须扩大心的内涵，不但将之视作本净之心，而且也要作为可染之心。在宋本《度人经》的修炼系统中，还重视心作为脏腑的“心官”之用，为心创造“法象”，通常以太阳（日精）或“离火”为表示。

（一）道非情言，假心阐智

由于古本及宋本《度人经》均将“道言”置于各品之首，如何理解言说与心性的关系？音和文字在宋本《度人经》的思想体系中占有什么样的位置？既是经文的构造者关心的问题，也为《度人经》的注家们所关注。文字与大道的关系该如何表述，关系到道教经典成立的合法性。如严东注《度人经》中“元始洞玄，灵宝本章”时说：“能变能化，故曰灵也，亦曰道也，经曰：道可道，非常道也。明常

道无形，不可得而名，故略云其状。”^①《度人经》注疏尝试将大道分为“可道”与“非常道”，以不可道而强道之谓“非常道”。“常道”“非常道”的区别来自《老子》中所说：“道可道，非常道。名可名，非常名。”大道的体性不可说，但不说又不能使人了解大道，因此要以言说来说明“无说”。

陈致虚则认为，“常道”为道，“非常道”为“假言以显道之用”，从“世法”而言，天尊顺从俗世而言道；从“道用”而言，阴阳为造化之本，道为天地之根，故将“言”视作“遵道而用”。^②陈致虚此解或可说明他对《度人经》思想的理解深度。他将“昔”作为太极之先，视“始青天”为万物之始，该“天”氤氲碧玉之气，故名“始气”，碧落空歌被视作“神风回荡”的造化之端，因此“道言：昔在始青天，碧落空歌大浮黎土”这句经文就被创造性地用来解释何谓大道。陈致虚认为“道用”开出阴阳形成性命，“神气因浑沌之破，则名铅汞”，这是将道作为神气之源来讲，其中没有论及心的作用，但“言”作为“不得已”之教，是“非常道”。

“心”“言”与“非常道”的关系在宋本《度人经》也有所体现。宋本《度人经》认为大道之体其相状无形，“自然”“正常”，“道性无为”（《洞神裨灾妙品》）。“不得已”也好，“强为”也罢，都不是大道的“正常”状态，也正因为“道性无为”，不欺凌、不压迫、不强作、故有为的作法被认为是“非常道”。《消除疾疫保命延年品》指出，大道无情，“象先无偶”，因众生心性倏来忽往，变化莫测，没有定性，且“众生昏愚，积业重厚”，心无法直接把握大道，故即便大道本“非情言”，也不得不“假心以知智”，通过言说来显示其“智”和“神”，开启去伪存真之途。这就是陈致虚等人注解“道言”一句的本意，也即《无上内秘真藏经》所说，众生因痴惑而失去道之真常，故而有各种经书来作为方便之法启发众生的心智。^③

① 《道藏》第2册，第199页。

② 《道藏》第24册，第645页。

③ “众生愚罔，不晓本源，失真常道。分别为说，假示众经，显诸部表，随缘为释。”见《道藏》第1册，第466页。

宋本《度人经》对言说的理解把握还有一个特点，即从道性和道体的角度论述了“音”的重要性，这也与宋本《度人经》推崇音诵有关。该经认为，元始天尊说经的地点“碧落空歌大浮黎土”，“碧落”是盘旋在东方的一股碧玉色之气，“空歌”则是该气内运旋行的声音。《碧落空歌品》将声音提到道体的高度，碧落之气与空洞之歌音都被视作为“大化之源”，从中生一切道境。^①经文又指出空歌是至道之法音，是由大道所生。“不从天造，不从缘生，故知道玄，自然出音”^②，将音作为不观待其他所缘而独立自生自存的大道，这种至道之音不似凡音，于“无声之中得闻遐唱”，凡夫俗子一经入耳，即能开同心目（愚惑分别），“咸行道心”，可见空洞之音作为虚空中自然的声音，是大道的一种显化，对众生的心性有一种襄助的关系。经文也指出空洞之音与“宫、商、角、徵、羽”的关系，推想宋本《度人经》的音诵部分可能有相应的音乐以配合之。

（二）真妄其心，气随心转

真一之气作为道体，不能以有无二分对之，心性作为成仙得道的根本依据，也不应落入有无二分的层面，而是要以重玄的方法，有无双遣，一丝不执。若从逻辑上讲，气构成了人的物质性基础，作为脏器的心，是物质性的一部分，属于气质所现，而心的精神性，是道气混一的道性的一部分，因此心的超越层面与气的超越层面（真一之气）具有互通性，心的沉陷层面与气也有一定的感应。《长生久视品》指出，人的形不固，神不旺，无法脱离生死而长生久视，正是因为心执着于有无的这种滞碍性，不单令心性迷惑，人的真气也由之耗损，生死形衰的根本在于心的执取，心与气互有感通。^③

《炼气变仙品》的“性现说”论述了“道性元神”与气的关系，《明体贯气品》则指出，心之体为净，心之相为明，心之“阴郁”消

① “碧落空歌，是出世道，是长生法，是大化源，是玄妙宗，十方众生，具此圣心，眼耳口鼻，悉能了知，一切道境，而未有不从碧落之中，空生洞歌。”见《道藏》第1册，第131页。

② 《道藏》第1册，第131页。

③ “众生所以不得长生久视者，以刑克败绝，其气有无，真妄其心，心着生死，则形亦随化。”见《道藏》第1册，第203页。

散气就与神合，但前提是心神澄净。^①《五方正气品》认为修道者心地澄净可以“坐招正气”，五方正气有东方“英明之气”，南方“明慧之气”，西方“义决之气”，北方“敏瞻之气”，中央“尊德之气”，五种正气都是人心感召而来的正气。如果说心识合道能够招致正气，那么心识邪妄必然招致邪气、戾气。

妄心招致邪气的观念在《消除疾疫保命延年品》中表述得较为完整，该品指出，“心识鄙浊，近连鬼道，合以邪疠之气，则为疾为疫，害其本年，不全天寿”^②，因为心与气有着一定的感应，因此恶心、恶行能招致疾病疫疠。辟除邪气的方法，自然就是养气于空，该品指出，“能固气于虚，合神于无，心为神宇，神宇静则精正，精正则形完，万邪莫干，疾疫不入，身既无疾”，心致“虚”、致“无”能够修养心官中的心神。因此人的本体是心，气随心转，心与气虽不具备完全的同—性，却有着同步性。

（三）执假为真，心性沉陷

如前所述，宋本《度人经》认为人不能成仙了道的原因在于耽执于“相”，因“空相”及“非有相非无相”较为抽象，该经仅从“不耽执于空”的角度来破“有相”，且有一定的层次性。大道内蕴精神性的道性和物质性的道气，其中道气在分化的过程中区分了先天后天，有了杂染，而道性在“下落”为众生性的过程中，也出现了心性上的“自陷沉溺”，这一沉陷以“三相”来作为表现。若气的正邪多寡可以用众生（万化）禀赋的差异性来解释，那么心性出于什么缘故出现了“自陷沉溺”，出现了相反于“自然”的“不自然”状态呢？该经从多个方面对心性的“自陷沉溺”作了论述，主要涉及心的选择、迷妄及善恶伦理等方面，试将其观点分析如下。

第一，宋本《度人经》认为心性活泼能动，能知能觉，具有一定的自由选择性。《素景耀灵品》指出“道性灵玄”^③，《北都除殃品》指出，“地狱由尔心，真境方寸边”^④，都是指道性、人心灵动活泼，

① “体净心明，阴翳消淪，气合神真，冥光晰畅。”见《道藏》第1册，第170页。

② 《道藏》第1册，第342页。

③ 同上书，第119页。

④ 同上书，第272页。

具有一定的选择能力，而非任由命运或神灵摆布。宋本《度人经》认为，因为人需要与琳琅满目的外境接触，这些外界的“相”会使人的心耽执于“有”，故《玉宸大道品》认为心性有执着于“有”的倾向性，这种倾向性就是心性自然耽执于物（境）。^① 众生虽易沉溺于有，但若遣有过甚反耽执于空，则心性落入虚无，不能生出“妙用”，《月华阴景品》指出这种过患为偏空而不知神合之用。^②

第二，心性“自陷沉溺”的原因在于“认幻为真”。心性虽然具有一定的自由意志，但因外界的复杂多样而多耽执于“有相”，且由于自身的无知性，不能认识大道和事物的真相以至于陷入“妄幻”“迷惑”之中，对这些“迷幻”的再次执取结为业识。这样就形成了一个迷幻的沉陷轨迹，更加深了心识的“无知性”和耽执“有相”的倾向性。《长生久视品》指出，众生不能够长生久视、得道成仙的原因就在于“其气有无，真妄其心”，长生在于气的调养和保有，成仙了道在于明了心的真、妄。养气和明辨真、妄的工夫相比后者更为重要，因为心如果执着生死，形就随着变化，只有“心与道一，一与神冥，守神忘心”，才能够堪破迷幻，长生久视。《月华阴景品》也将众生“劳神”（烦恼）的原因归结于“不知真”。

由于心具有自由选择的意志，将“无知”发挥到了极处，以固化、概念化、僵化的观念去理解万事万物，经文中称为“心本妄名，以妄取名，心则虚幻”^③。在这个“妄名”的过程中，心出现分别计度、执取有无，落入了二分、二元化的认识之中，从而有生死。宋本《度人经》指出，心性的“自陷沉溺”是一个不断沉沦的过程，也是一个心性错误使用其能力的结果，如果要返本归元，拨乱反正，修道者必须要达到“无心”。

心性本就具有“向上超越”和“自陷沉溺”两种属性，因此所谓的“无心”是针对后者而言，但“自陷沉溺”的心的本质依然是超越性的，心的迷妄只是一种误认和蒙尘，其本身并没有任何的倾

① “道要不悟，自然以心为托，堕于有数。”见《道藏》第1册，第13页。

② “自破居空，不知抱神。”见《道藏》第1册，第102页。

③ 《道藏》第1册，第411页。

动。^① 误认和蒙尘指的是“困于有为无为，勤劳休息之见”^②，也就是心违背了它的“无为”本性，变得耽执于尘劳。心若顺其性的本真不执着于外境，不随念头动情起意，“心迹两忘”，即能“证悟大道”。在说空说有的辨析过程中，宋本《度人经》将心的内涵不断地在超越与沉陷两个层面周延，或进而说“性”，或退而说“识”，其目的都是为了在论说的过程中保持心的超脱性，这也使得其对于心、识、情的论述稍显拉杂，概念的界定并不十分明确。

第三，心性的“幻”也不妨碍其本质的“真”。宋本《度人经》在坚持心性的无知、耽执的同时，强调心性的本质是“全真无假”“真常无妄”。宋本《度人经》将心性的无知、耽执归结为识和情，或外界的“境”与“相”的影响，但需要解决的理论不周是：假设这些负面的性质是心性本身所固有的话，换句话说假设心性“天然地”“本然地”即含有这些负面性质，是否可以认为心性之失是一个本然的过程，这样就不能将信仰实践的工夫视作“返本还源”，因为源头即不是纯净无染的。并且，假设信仰者通过实践工夫达到了心性的“清静”，如果心性本来就含有不净的性质，是否会发生二次“沉陷”呢？

处理这个问题时，宋本《度人经》采用了如佛教论述“梦幻泡影”“梦中佛事”一样的方式。《消除病疴跛痼品》认为，修行的过程像一个“梦境”，虽然实质上没有生死，没有轮回，没有疾病痛苦，但众生（包括神灵）染上了“习染”，误以为有生死，有轮回。经文指出：“譬如世人梦中，饮食寒温起居，一如平时”^③，人在梦中不知道自己在做梦，遇怖则恐惧，遇乐则欣喜，“痛痒悲欢”都仿佛一种真实感受，也就“真实”地以为自己真的有了“悲欢离合”，所以体悟心性就是破这个迷，而所谓悟也就是明了这个“本无生死”的道理。

第四，心性的修养工夫主要落实于遣除“业识”。“业识”是宋

① “觉了能知，本出道元，何关心事。”《道藏》第1册，第411页。

② 《道藏》第1册，第70页。

③ 同上书，第328页。

本《度人经》颇为重视的观念，取自于佛教，其原本的含义是能造成众生随业流转的根本心识。如《起信论》指出，“一者名为业识，谓无明力不觉心动故”^①，业识就是由无明熏染自性而导致心受到迷惑后呈现的状态。在佛教心性思想的发展中，业识逐步被具体为“阿赖耶识”，即所谓“藏识”，唯识宗将之作为本体，称其不断受到外界的熏染而产生烦恼痛苦。这种外界的熏染被形容为“种子”藏于“阿赖耶识”之中。同样，宋本《度人经》也认为受到烦恼熏染的业识内蕴于心性之中，但它更多地强调业识是先前所造恶业遗留的不良影响，是“受业识神”的简称。

“受业识神”不完全等同于心性，它是因心性迷惑而又耽执外境、有无、分别之后产生的尘劳所凝聚的“假我”。这个“受业识神”不是真实存在，只是一堆错误观念、心念轨迹以及造业业力所形成的自我认知。《素景耀灵品》认为，业识是念想的产物，纠缠着“缠思亿冤”，针对清静无为的心性而言它是一种反面的力量。^②《北都除殃品》认为业识的力量是人“轮转不已”的原因，必须要破除假相“以念道力”，才能“豁然心开明悟”。业识也被作为道教练度法事成立的基础，如《追度上世亡魂品》指出，过世的亡人即便躯体已经腐朽，但“性识未消，尚存心念”，必须要通过道教法事来“解救”他们。

业识的观念对两宋以《度人经》为主的斋醮科仪影响深远，南宋蒋叔舆所编《立成仪》较为完整地论述了道教对于“业识”的认识。他指出，众生都是由纯一道气所成，见闻觉知之性也与道性自然顺合不分，原本没有所谓随业流转的境况，由于众生不能明了真性的道理，六根依境起尘，贪执对境，逐步积累起业障，“妄为生想，生想立已，执妄为我，背悟为明”^③，遂产生二元对立的分别烦恼，以至于遗失“元始混洞赤文无上上真一精妙道”，生起了业识“假我”，不能达到身心的绝对自在无碍。

① 《大乘起信论》卷1，《大正藏》第32册，第577页中。

② “原兆生胎，禀道以来，业识念想，缠思亿冤，汨乱素境，耀灵翳昏。”《道藏》第1册，第120页。

③ 《道藏》第9册，第543页。

道教对于业识的认识虽然脱胎于佛教，但因道教追求长生久视，与天地齐同，故无法如佛教那般认为不存在一个恒常不变的本体。揭露业识“假我”的目的是为了认识长存不灭的道性。蒋叔舆在其度亡仪轨中，指示亡魂认识这种长存不灭的真性，勘破“假我”。蒋叔舆指出，这种能上天入地的“受业识神”只是一个因业而起的“假我”，并不是人的“元神真我”，元神与业识的区别就在于元神永远不会受到染污。^① 这个“元神真我”即《素景曜灵品》所说的“坚固不坏，经劫不变，今古常存，湛然定观”^②的“明识觉了能知之体”，也就是道性。正如《素景曜灵品》所说人自有生命的刹那就因业识和缠缚而失却本来的“神光正性”，信道、修道、行道的目的就变成了恢复这个本来没有倾动的本性、道性，其方法就是去除蒙尘和业障。^③

既然真性平等不二，在凡不减、在圣不增，而真性因为误用了本身的德能而变得耽迷于物欲，那么顿悟道性本来清静之旨，还归本来自自然的心地面貌后，也就意味着业识自然断掉，人就可以自然而然地得道成仙。如此说来，人还需要练习道术否？也即是说如果只涵养这个本来清静的性体，是否即可以一事毕万事毕？道法科仪修炼等“有为”之术在修道成仙的过程中是否显得多余？为解决这个矛盾，宋本《度人经》不断强调其“度人度世”的行道主旨，要求修道者心有利人之念。《灵宝玉鉴》则将灵宝道法的宗旨归纳为两点：其一是方便“未究法性之玄”者借修炼灵宝道术来明白道旨，道法、道术是领悟自身本来道性的途径；其二则“灵宝大法有召摄幽灵之旨，盖以神通威力普度天人”^④，修炼道术的目的在于“无量度人”，非徒自利，这与宋本《度人经》的“度人”精神同

① “端知此神，长在不灭。生神无生，灭亦无灭。与道为一，肇于变化。或处天堂，或入地狱。若乐二涂，神无变改。假使上升天堂，受无极乐。或入地狱，饕汤火然，万劫长夜，受无极苦。惟是受业识神，罪魂尸魄，受此业报。”见《道藏》第9册，第544页。

② 《道藏》第1册，第118页。

③ “旷劫冥顽，元始洞火，冶炼纯坚，金华变体，当为真人。”《道藏》第1册，第120页。

④ 《道藏》第10册，第366页。

出一脉，宋本《度人经》诸多的道术都体现着玄妙道体的“无量度人”之用。

（四）破相显心，还复本来

宋本《度人经》在论述心的超越性时，将心作为一个具体的体察对象和践行工夫的自体，将对心的善恶的讨论导向论述心的清静与自然。经文多在“元始天尊说经十遍”之后论述受经者所获得的境界，这类境界都是去伪、去欲的结果，故而经文多使用“无……无……”或“非……非……”以否定表肯定的句式。这些经文所表达的含义，有些关涉修道的具体境界，有些关涉道体、心体等自体，有些用来表达心的超越性。如第二品《玉宸大道品》就以“无……无……”来描述以道为心、道心相合的境界，以显示心的超越性。^① 宋本《度人经》在讨论心性作为超越本体的同时还兼论心性的沉陷，讨论遣除沉陷的方法和能至于超越的工夫，当然这些讨论都立足于其肯定心的超越性之上。

《玉宸大道品》对最终修道境界的描述是围绕着心的超越性展开的。如“无念无为，无思无营，无觉无识”中的“念”“思”“觉”等所涉及的是知觉意识的范畴，因此都被认为是清静自然的反面——心相与执取。在另一品《紫光丹灵品》中，对超越境界的描述依旧是以心性的“向上超越”为主，其中关涉到遣除心相与执取的方法，文中说：

能知太一玉丹，为己元命，存而保之，不使阴秽，邪妄昏触，返归心源，紫光照烛，逆知彊名，寓于心相。非心非神，非丹非灵。玄关脱略，悟而得道。既得道已，即心即神，即丹即灵，生死往还，并无所碍，天官上境，遂性游嬉，谓之真人，亦曰神仙。^②

^① “以道为心，无念无为，无思无营，无觉无识，无灭无生，无起无住，无己无名，言合至妙，神飞紫清。”《道藏》第1册，第9页。

^② 《道藏》第1册，第180页。

这段文字中提到的信仰实践的重点在于“破相”，“太一玉丹”为自己本有，不假外来，又使得“太一玉丹”有了一层心性意涵。“相”也作“法相”，其意涵在《海空智藏经》中诠释甚详，《海空智藏经》指出有三种“相”，“有相”“无相”“非有相非无相”。卢国龙先生指出《海空智藏经》的“三相说”系取自佛教《法华经》，其中“有相”对应于常见，“无相”对应于“断见”，而“非有相非无相”对应于“偏滞于有与无的相互否定”。^①《紫光丹灵品》虽不从“有、无、非有非无”角度说三相，只说“玄关脱略”一相，但与《海空智藏经》所表达的并没有什么差异。《紫光丹灵品》指出“太一玉丹”为真一之气，即心性的灵明，对心性的灵明超越有所把握者，不使有所执取的名相概念（逆知彊名）蒙蔽心相，除一切相，“玄关脱略”就能得道。

“玄关脱略”来自于禅宗词汇“桶底脱落”，表示言传意会之下达到大彻大悟的境界。唐代圆悟克勤禅师所著的《碧岩录》中，记载有“禾山解打鼓”公案，其中就提到“桶底脱落”。禾山无殷禅师（884—960年）对于学人之参问，四次均以“解打鼓”来回应。圆悟克勤禅师认为，参究这个公案要透脱语言，“不涉理性，亦无议论处，直下便会”^②，他形容这个过程与“桶底脱落”相似。“桶底脱落”大概所指为一切不执着、一切不滞碍，与《心经》“心无挂碍”应属同义。宋本《度人经》在破相除滞的同时，仍不忘提醒这个大道至圆的境界是道心所含摄，是道心的超越性，《赤符丹光品》用“咸行道心”和一个“洞”字来形容道心超越，信仰实践的至高境界并未离开对自己心性的发显。^③

虽然有、无及非有非无都是对大道的一种滞碍，从重玄的角度看都要将之遣除以显露天真自然的心体，但从经文本本身来看，宋本《度人经》主要破除的还是凡夫俗子所执着的“有相”，如《玉宸大道品》“夫末学道浅，或仙品未充，或知行玉宸未悉，道要不悟，自然

① 卢国龙：《道教哲学》，第230—231页。

② 《佛果圆悟禅师碧岩录》卷5，《大正藏》第48册，第181页上。

③ “咸行道心，洞见洞识，洞妙洞知，洞悟洞彻，洞照洞微，洞明洞鉴，言符至理，默契玄机。”见《道藏》第1册，第163—164页。

以心为托，堕于有数”^①，指出人的心性中蕴含有一种堕于“有相”的倾向性，因此需要首先遣除“有相”。《大赤灵文品》认为破除“有相”不仅仅是在一切相上除滞，而且要从心性的深处除去“有相”的“影迹”，不然纵使个人的欲望贪恋之心已除，内里“有相”的业习仍然未尽，滞碍未消。这种“影迹”大抵等同于佛教所说的“习气”，只有连“影迹”也除去，才能够真正达到心性的绝对空寂，否则耽执于求一个“空”，还属于“有相”，“于道未彻，为空所拘”，终究被空所限。

宋本《度人经》习惯在一般的名词前加上“太”或“大”等前置词以形容该词超越了原有的内涵，如“太无”超越了“无”，超越空相的心性被称之为“太空”。《大赤灵文品》指出，心辟除一切相，悟得超越空的“太空”，就能够“得道无为”，还复本心，“通诸法相”。孙亦平先生指出，“道教则继承老子的归根复命的思想，强调众生只有通过修道去除心中的烦恼污染，才能复归于本来‘毕竟空’的道性”^②。虽然宋本《度人经》未明确说明存在着一个先遣除“有相”，再遣除“空相”的心性陶冶的工夫次第，但此理暗含其中。

在论及修道的最终境界以及道性、心性（或直接作“道心”）的超越性时，为避免大道的内涵被固化，道教一般以“清静”“自然”等恍惚含蓄的词汇来形容大道。晋唐时期，佛、道二教的思想理论获得极大发展，在与佛教、儒家的论战中，佛教强大且全面的话语言说体系无疑给道教带来冲击，道教对之作符合自身特点的吸收和融摄，如“空”“相”等佛教词汇都被道教所使用。在两宋儒学（理学）也不可避免地受到佛教影响后，三教所指向的超越境界越来越趋同，都不离开对心性的超越性本体的肯定。信仰实践的工夫、境界和修证的对境都落实于心性之上，这种对心性的重视以隋唐重玄学为肇始，经由宋代以宋本《度人经》为主的道经的接续，于金元时期催生了内丹心性学。

① 《道藏》第1册，第13页。

② 孙亦平：《论道教心性论的哲学意蕴与理论演化》，《哲学研究》2005年第5期。

（五）止恶扬善，修心合德

宋本《度人经》所阐释的心性观念，是把道体、道性、道气观念内向化落实于主体的心地之上，这样心就不但是一个经验主体，也是终极意义的体现。但本心不是一个脱离于具体经验的存在，人活在社会之中，本质上是社会的产物，人的存在价值也往往体现着一种社会性，因此宋本《度人经》无论多么强调心性和道性的超越意义，必须落脚于社会层面之上，信仰实践也必然转化为对恶心、恶行的扬弃。

首先，宋本《度人经》强调恶心、恶行是心的迷悟所致。《北都除殃品》将心作为造业的主体，强调心造作恶业的原因在于凡夫俗子愚痴无知。经文将罪恶分成三类：第一类是内在的罪恶心念，如“阴贼之谋”“贪冒狠愎”等，这些罪恶类似于一种私欲杂念，属于私人人性、内向性的伦理道德；第二类是具体的恶行，如“失忠孝之行”“淫杀败真”“妬害贤良”等，体现着一种社会伦理化，是公共道德的反映；第三类恶行则是干犯玄科，即违反道教科律的行为。这些罪恶的根本原因都在于“无知”。

其次，心性对伦理道德的体察、推延有一个由内向外逐步扩展的过程。因为恶念是一种心理活动，恶行是社会价值观念的体现，在具体的修德工夫中，要从时时刻刻使自己的心贴合于伦常道德开始，逐步将善念、善行实践出来以利益社会。《降真召灵品》将这个次序归结为：先自启心地以求念念都符合道德，如“咸启悟心，不邪不诳，不昧不愚，不荒不荡，不求不欲，不念不思”^①，如此心性方可以与大道契合，“性与道通，体合至真”“慈惠为本”改变个人的气质风度，最终影响社会达到“风俗长淳”。

再次，修德的重点在于修心，而修心的重点在于克制情欲。“无知”“迷惑”是宋本《度人经》认为众生不能够了道的根本原因，“无知”指的是对智性的缺乏，也引申为对大道缺乏直观的体悟和把握，而“迷惑”涉及的是众生执迷于外相。“相”除了表示遮蔽于心性之上的“尘”以及外界琳琅满目的“虚假不真”外，还关涉众生

^① 《道藏》第1册，第151页。

内在的情欲与贪爱。《五行备足生灵寿域品》认为众生迷惑于贪欲和爱恋，并形象地把爱欲称之为“爱河”。众生因“浩劫迷所趣”，被“大魔”所摄，不能成仙。限制情欲虽有助于人性的陶冶，但宋本《度人经》对克制情欲的要求过多地表现为压抑人性，把抒发情欲的方式导向宗教仪式，如“咏真文，祈告北都，醮谢七宿”（《北都除殃品》），反映了《度人经》的宗教立场。

最后，个人的心性修养要以社会伦理的建构为导向。在道教神话中，灵宝经典具有“拯救劫难”的功能，被作为匡扶世运的工具，其中的诸天秘讳、音章歌和大梵隐语被认为是天地之根，具有运转乾坤之力，因此该经时常夸大其对国家、社会的帮扶作用，强调尊奉此经就可致“太平盛世”。即便如此，宋本《度人经》强调将个人心性的陶冶（合德）与尊崇社会的共同道德相连，强调个人对社会升平、世运昌盛的责任感，体现了道教灵宝传统“度人度世”“无量度人”的“大乘”信念。宋本《度人经》的每一品均在元始说经十遍之后，对尊奉此经所达致的效果作出总结，如《生化胎根断除邪秽品》的“齐同慈爱，异骨成亲，国安民丰，欣乐太平，经始出教，一国以道，预有至心，宗奉礼敬，皆得度世”^①，古本《度人经》也有类似表达。从类似经文中可以看出该经将伦理上的善和圆满沿着由内而外即“个人、家庭、社会、国家、世道”的次序逐一推展，其根基建立于个人对心性道德的追求和对“世相”（幻）的洞达之上。

（六）洞观妙体，即心即神

境界既是由人生观、世界观、价值观等所组成的“意义世界”的最高目标，又是对追求理想、信念、价值的过程中所能达到的高度的描述。在某种程度上，它体现着追求者向其理想人格进步时所取得的自我超越，反映着其内在的精神结构外显的气象、风度、修养、精神风貌等，它也是工夫论所指向的阶段成果和最终目标。境界主要是指人性的自我升华和生命的超越所达至的程度。

道教的理想境界和理想人格从《老子》《庄子》中即可见端倪。大道玄、远、深，其体性若水、至善、清静自然，老子的人生境界就

^① 《道藏》第1册，第138页。

体现在他对大道的把握和体会之中，如《老子》第四十一章指出：“大白若辱，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形。”这种对大道直观超验的把握何尝不是对老子人生境界的表述，因此庄子才发出“关尹老聃乎，古之博大真人哉”之叹。庄子对理想境界和理想人格的刻画更为明确，他有“至人无己，神人无功，圣人无名”之论。藐姑射之山的神人，“肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外，其神凝，使物不疵疠而年谷熟”，何尝不是庄子心中的理想人格？

由道家脱胎而来的道教所追求的理想人格是与天地齐同、长生久视的真人、仙人，渴慕的是达到清静、自然、不滞碍于物、超脱于尘世的理想境界。真人、仙人的境界体现的是道教立足于自身的立场对人的生命价值的追求，以及通过心性的向上超越，通过复本還元来达致对生命的完全把握。孙亦平先生指出，“……探讨心性的最终目的并不是要建构一个关于超验实体和超验世界的学说体系，而是要为信仰者提供一种如何实现生命超越的理论说明”^①，对道教而言，建构心性论的最终目的离不开对生命理想境界的追求。

宋本《度人经》的宇宙论、心性论、修道论三者之间有着紧密的联系，三者都指向对道教最终心性境界的追求。该经所追求的心性境界是“不滞碍于物，不耽执于相，不迷惑于幻”的超脱境界，向往达致的是“心悟至道，合体虚明”而又仁民爱物、度人度世的真人、仙人的理想人格，追求的是国安民丰、欣乐太平的“太平致世”，对这些境界的描述和追求始终贯穿全经。宋本《度人经》并不推崇弃世离俗的隐士生活，而是鼓励信仰者兼济天下，这也成为其特殊的心性超脱观念的一个表现形式。现对其论述心性超越的特点试析如下：

心性的境界体现着对大道的一种直观的把握。在论述“道体”时，宋本《度人经》多以玄、深、洞、混等词汇来表达“道体”的超越和无限性，因为无任何一物可以与“道体”相匹配，故不需要通过论述对某些事物的超越来表达“道体”。但在论述“心性”的超越性时，因为心性的超越乃是一种境界，境界就意味着是对某个东西

^① 孙亦平：《杜光庭评传》，第249页。

的一种“升扬”和“进步”，因此宋本《度人经》常以两相对立的方式来论述心的超越性。如《大赤灵文品》以大道作为“妙元”，以“诸法相”为观待，指出心的超越状态是在一种本元境界中对万法的直观通达状态。^① 前述“空相”之义时，曾指出宋本《度人经》以“空”来代表对“有”之超越，而以“太空”作为对“空”的超越，故而《大赤灵文品》亦指出“心悟太空，得道无为”^②。“太空”是心空尽殆的境界，不但空了“有”，而且空了“空”，因此该品又指出“心空未尽，影迹不除”^③，就是将“空”“有”俱遣来表达一丝不挂、毫无滞碍的心性境界。这事实上是重玄理论下的三重境界之说。

《太乙元精品》也指出，对大道的直观需要从对空和有的辩证关系的把握中去领悟，反过来说，大道的境界就是超越空和有的至圆之境。经文指出空和有是一种对立统一的关系，说空说有都是从不同的方面彰显大道（无形真土），但凡夫不但执迷于有，而且为空所缚，因此在论述空、有和大道（无形真土）的关系中，经文运用《道德经》“无名、有名”的辩证法，将“空（无）、有（真土）”作为道的“真”和“迹”，将“天地未名”等同于“真空妙有”，“不知空者，空非本称，认空弃道，着空滞声，不知其空，所空无形，……妄认为空，空性顽慢。”^④ 重点已经不是解决“有”与“无”的辩证问题，而是跳出问题的旋涡直接呵斥信仰者不要执着于己见，“离空求真，皆是幻假，勿取此空，自障其目”。“有”与“无”，“空”与大道（无形真土）只是针对各种情况（对机）来说明“荡荡道体”罢了。

这种对大道的直观把握，体现在对幻、妄、假的堪破之中，也即认识论上发生的根本转变——若以心为了义时，则以识为不了义，若以道性为了义时，则以心为不了义。《五方正气品》将识心之幻视作能致于无为的途径，勘破心之幻，即以无为的心态去体察

① “心超妙元，通诸法相。”见《道藏》第1册，第62页。

② 《道藏》第1册，第62页。

③ 同上书，第67页。

④ 同上书，第88页。

大道，洞悉心的本质而至无不为。对幻、妄、假的勘破，是一种认识论上的根本转变，所观待的客观之物并没有什么变化，但随着信仰者认识的转变，不再耽执于物，所观所察都自然展现出“心之所是”，对事物的体察也变为毫无偏倚的妙、洞之察。宋本《度人经》把这种心性所能达致的境界以“洞、妙、无”等词汇来表示，如《神变气化品》使用“极”^①，《五方正气品》使用“洞”^②，《清微金科品》则描述以“妙”^③，都是形容这种心性的境界。

真人、神仙是宋本《度人经》所追求的最高理想人格，而此经在论述真人、神仙境界时，并没有过多地渲染神化、神秘色彩，反而推重神仙、真人所表现出来的对心性的纯熟把握和超脱。如《紫光丹灵品》讲到如果能顺其自然之性，不使邪妄污染心性，勘破心相并且“玄关脱略”，就是得道。得道者已经不再执着于生死，“即心即神”，故而能在天地之间“遂性游嬉”。这样自由自在地徜徉于心性的毫无滞碍的状态中的人即“谓之真人，亦曰神仙”，全无对神仙“神通广大”“法力高强”等描述，反而非常近乎《庄子》所描述的神人境界。《大赤灵文品》同样以心性的超脱境界来描述真人之境，其文指出：“一切尘滞，应时消尽。惟一玄虚，淡然微影，明静莹彻，洞观妙体，即为真人。”^④心性的超脱是宋本《度人经》心性观念的最终追求。

在《五方正气品》中对真人、神仙的境界有一段描述，可以看作宋本《度人经》对得道者所达到的境界的描绘，其文指出：

是时，天人遇值经法，各受正气，道心开悟，见生化门，知道宗祖，普得济度，全其本年。年极数穷，升入太空，脱离生

^① “极妙极玄，极洞极真，极化极用，极变极通，极神极灵。”见《道藏》第1册，第157页。

^② “洞见洞识，洞妙洞知，洞悟洞彻，洞照洞微，洞明洞鉴。”见《道藏》第1册，第163—164页。

^③ “妙见妙闻，妙觉妙知，妙有妙无，妙合妙离，妙变妙化。”见《道藏》第1册，第50页。

^④ 《道藏》第1册，第63页。

死，与正气俱存。示身千亿，变化空常，静而为虚，动而为形。普应十方，道同列圣。^①

心性的境界也体现在对世俗的和光同尘及对苍生的责任感之上。虽然对“相”“情”“欲”持批判态度，并且试图唤醒“沉沦爱河”的众生一心向道，但宋本《度人经》并不支持弃世离俗的生活方式。《大赤灵文品》指出若不能够正确理解大道，隐居山林也是徒然，而《降真召灵品》则明确将济度群生、“断灭魔试”、帮助众生获致“飞升”视为学道得度者的责任，体现了心性圆熟境界中的“即世而离俗”“兼济天下”的心性境界，具有一定的进步性。

宋本《度人经》认为，从宇宙论的角度来看，作为宇宙本根的“混沌太无”在自然生化的过程中沿着“道性”和“道气”两个方向发展，其中精神性的一面——“道性”被区分为“心性、情欲”等几个维度，而物质性的一面——“道气”也被视为具有“祖气”“玄、元、始”三气等几个层次，“道性”与“道气”交会而成的正是作为“天、地、人”三才之一的人。从心性角度来看，“混沌太无”与“道性”“道气”未尝不是即一即异的关系，道不能离开心，因此心性本自清静无染，但被妄念幻相遮蔽其智慧，只要去妄破执，清静自然的道性就莞尔自现。在道性观念向人性的自然延展过程中，为了解释人性中的恶、欲等负面因素，宋本《度人经》在“有、无、染、净”等二元对立的概念中来回游刃，其目的不过是将其道性本净、心性常净之义说圆。但道教心性论并非仅是带有一些伦理观念的形而上学，其探讨道体、道性也有在“天、地、人”三才的天人关系框架下探视人的生命问题的用意。在道教的信仰和思想体系中，生命论是其中的重中之重，可以说宇宙论是为了说明生命的位置，心性论是为了说明生命的性质，而修道论讲的是生命的超越，因此在心性论之后，对生命论的探索就呼之欲出了。

^① 《道藏》第1册，第219—220页。

第五章 宋本《度人经》的生命观

中国传统哲学关注天人关系，其思想与信仰处在“天、地、人”的论述框架内，生命的价值、构成、意义等问题自然成为宇宙论、心性论的“顺延”。宇宙论探讨人在自然中的地位，心性论探讨人的本真，二者都涉及人的生命问题，正因为道教的思想体系围绕着“悟道、体道、行道”而展开，指向“得道成仙、长生久视”的终极目的，形神关系便成了其道性论、心性论的应有之义。宋本《度人经》坚持形神合论，生命观围绕着“神”“形”“成胎”“解滞塞户”等概念展开，又将“魂魄”“三尸”等宗教观念引入，其生命观就在对“天人相符”“人神一如”“神明守身”等观念的阐发中得到了完整的表述。

第一节 天人相符、人命尊贵

宋本《度人经》生命观的基础，建立在对生命的神圣性的建构之上。人是怎么来的？宇宙是怎么来的？人与宇宙之间是一种什么关系？人的生命有意义或者目的性吗？这些涉及终极意义和价值的问题，某种程度上是推动人信仰宗教、学习宗教，甚至将全身心投入宗教的动力。在人类历史中的很长的时段里，宗教都是人类探索宇宙、自然，认识人类自身的主要途径，几乎所有宗教都为人在宇宙中安置了重要的位置。如犹太教、基督教、伊斯兰教等，认为人是“神”所创造的，是世界万物的管理者，只不过这种地位是被“神”所赋予的，人要臣服于“神”的权威。

道教并没有像西方那样纯粹的神创观念，即便是宋本《度人经》的“元始天尊创世说”，其中也突出了“道气”和“真文”的角色与

作用，使得这种“创世说”带有一定的自然主义倾向和思辨性。宋本《度人经》同样突出了人在宇宙中的地位，它采用的手段是“天人相符”，即通过将天道与人的生命（形、神）相比附来突出人是天地的“精华”，五行之“灵秀”。“天人相符”观念并不是道教所独有，两汉时期，它曾是董仲舒谶纬神学的基础理论之一，但宋本《度人经》的“天人相符”观念具有如下的独特性：

首先，宋本《度人经》认为人的生命是道气的产物。宋本《度人经》沿着传统道教对气的思索，将一切形质视作道气的产物。如《阴阳离合五行化体品》所说，万物由阴阳的自然离合运动所生成，其运动的刚、柔产生五行之气，不但人的生命与物，“神仙妖魔鬼怪”这些存在于道教信仰中的玄秘存在也是气的产物。《明体贯气品》指出，“自建植玉京，及于泉户，仙圣鬼神人物，莫不由之，均以道生，无有分别”^①，“玉京”是道教信仰中最高的仙府，“泉户”即“泉曲北鄆”、阴曹地府，代表着道教世界观中的两极。“神仙高真”由大道明其体而贯授正气，“妖魔鬼怪”由大道明其体而贯授邪气，“高下善恶，强弱坚脆”^②等差异均是贯气各异所致，整个世界由不同形质的气构成。

那么，世界如何分化出正、邪二气呢？《消除疾疫保命延年品》以韵文描述了这个过程：元始祖气以一种自然的形式运转，其规律与运作（“浮虚凝玄”）是本乎自然的（“气出无缘”），祖气划分出“玄、元、始”三气与日月星三景，诸天肇立之后，五行中的金元素与火元素“金火相乘”^③，阴阳朝两个极端发展，产生正邪二气。具体到人的生命，不同于“仙真”贯以正气（清气），“邪佞”贯以邪气（浊气），人的禀赋正邪各半、清浊互混。《明体贯气品》接着指出，宇宙及世界的根本是“青黄白”（“玄、元、始”）三气的产物，气高浮为清，沉陷为混，其中有邪正互混之气生成人与物。正因为人的生命形质内蕴正、邪之气，才给祛邪扶正的工夫提供了必要性与合

① 《道藏》第1册，第170页。

② 同上。

③ 《道藏》第1册，第344页。

理性，《消除疾疫保命延年品》指出“正为物宗，守之长生”^①，将疾病疫疠等都归给邪气。

其次，宋本《度人经》认为人的生命与五行有关，其“五行生命观”是“天人相符”的另一种表现形式。宋本《度人经》巨细靡遗地论述了五行与生命的关系，将金、木、水、火、土分别落入身体的某个具体部分之上，并按照五脏、五气的观念进行分列，分别以一个具象化的符号作为象征。如木元素在天为木星，在地为扶桑，在人为肝脏，在气为青阳之气，其法相为青龙或桑木林；火在天为荧惑，在人为心脏，在气为离火之气，其法相为洞阳之火；水在天为北方星垣，在人为肾脏，在气为北方水气，其法相为神龟；土元素的法象是“无形真土”^②，代表先于无极存在的“太空”状态，蕴含着萌生万物的创造力，在身为脾脏，在精神则为人的意志。宋本《度人经》尚认为人的五脏由“真文”凝结而成，《祈求嗣续庆延门阙品》认为道气开始流衍后，“五文开廓”，“五文”即“五篇真文”，“五神”（五行之气）凝结于五脏，结胎成人，“碧缕贯瞳，绿缵为筋”^③，人的生命还与“真文”“五行”“五脏”相连。

《阴阳离合五行化体品》非常明确地指出，“五行、九天、八极、三十二关”等，“一离一合，气数推迁，明明元象，下应人身”^④，通过对应天人之象来神圣化生命的形质。人的生命与五行有关，还表现为五行的顺逆与生命有一定的关联性。《五行顺治品》认为，金、木、水、火、土五行之气如按着一定的规律运行，互不刑克，就是“五行顺治”。五行之气本来自自然调平和顺，其顺治是“自然而然”的“正常状态”。《五行顺治品》又将“五行顺治”应用于人的生命之上，指出人的生命是三元构精、五行结秀的产物，内蕴于生命的五行之气本是“自然”顺治的，灾殃祸福是五行不顺治的“非自然”状态。

《太乙元精品》认为人的生命由土和金构成，土为身之本，金为

① 《道藏》第1册，第344页。

② 同上书，第84页。

③ 同上书，第282页。

④ 同上书，第108页。

神之本。^① 自然界的五行若发生悖逆会引发天地的灾变，作为生命构成基础的五行如果发生了悖逆，人就会生病乃至死亡，自然界如果发生了灾变，同样也会对人内在的五行产生不良影响。这种五行观念成为宋本《度人经》道法、道术及修炼的合理性基础。如果外界的五行发生悖逆，通过《度人经》所记述的灵宝道法科仪来调和五行之气就可以禳解外在世界的灾殃，而通过修习宋本《度人经》所记载的存思、引气等道术也可以调整人内在的五行之气，达到生命的转化与升华。^②

最后，宋本《度人经》直接将人的躯体器官与自然界相比附，以宇宙论的模式论述人体的形成，在这个过程中突出人的生命为天人合一的产物。宋本《度人经》论述万物生成演化的过程均本着“三才”的架构，“三才”语出《易传·系辞下》，“有天道焉，有人道焉，有地道焉”，表述的是一种抽象的生命生成观念：作为“人道”的人的生命与“天道”“地道”同时作为宇宙的全体，而人在宇宙之中有积极的能动性。《阴阳化生品》指出，“交变阴阳，以生二仪，二仪生三才，三才生万物”^③。《素景耀灵品》亦指出“三才”的源头为道气，其谓曰：“纯一妙灵之气，为道之玄奥，成立混沌，生育三才，无不由此。”^④ 这些论述都不超出“三才”的天人架构。

《祈求嗣续庆延门阀品》描述了一个特殊的天人架构：人的出生、成长与宇宙的诞生、演化为同一模式，即所谓“元造开始，龙汉延康，体同人胎，混沌相包”^⑤。人的生命诞生之始是一个胎胞，天地的开始也是一个梵胎，两个胎胞具有同质性。再具体而言，“眼睛是日月，头颅为昆仑，眉毛为华盖，毛发为山林，肠胃为江海，呼吸为

① “土胎金神，立兆生命，为兆真身，历关诸天。”见《道藏》第1册，第88页。

② 约出于宋元时期的《玉清无上内景真经》更加明确地将外景与内景联系起来，明言元始天尊以梵气开演宇宙大化是“以表内景”，如东方木气为九气丈人，在人为肝及魂；西方金气为七气丈人，在人为肺为魄云云，其中可见宋本《度人经》的影响。

③ 《道藏》第1册，第78页。

④ 同上书，第122页。

⑤ 同上书，第284页。

风云，声音为雷霆”^①，或者头颅为萧台，大脑为玉山，身体内的经络脉搏等都是真文（灵文）的内在化。^②“日月”“华盖”“昆仑”等词汇在宋本《度人经》都有着特殊的意蕴，具有强烈的神圣意义。通过这样“天人相符”，宋本《度人经》将外在的自然界（或仙境）内在于人的身体之上（之中），将人的身体器官与这些寓意神圣的事物（主要为自然界的法象）相比附，是为了赋予生命（特别是肉体）以神圣性，使得道教视域内的“天人合一”“变体成仙”变得更具有合理性。

第二节 形为灵宅、神为元灵

“性、命”或“形、神”之间的关系一直是道教思想关注的重点，“性”和“神”指向精神性，“命”和“形”指向物质性，从某种程度上说，“性、命”和“形、神”是对同一范畴的不同归纳，所指为同一意蕴。在对“性、命”或“形、神”关系论述中，道教往往还使用“精、气、神”作为前者的自然延展，其中“精、气”指向物质性，“神”指向精神性。魏晋时代的道经《太平经圣君秘旨》已经对“形、神”与“精、气、神”的关系作了一番探讨，经文指出：

圣君曰：三气共一，一为精，一为神，一为气。此三者共一位，本天地人之气根。神者受之于天，精者受之于地，气者受之中和，相与共为一。故神者乘气而行，精者居其中，三者相助为理。欲寿者当爱气、尊神、重精。夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为

^① “眼为日月，头为昆仑，眉为华盖，发为山林，肠胃江海，呼吸风云，声为雷霆。”见《道藏》第1册，第284页。此段应是摘自《太上洞玄灵宝业报因缘经》第8卷第19品《生神品》。

^② “头为萧台，脑为玉山”“紫脉降络，曲折灵文，脑膜丹缕”。见《道藏》第1册，第282、284页。

明。欲寿者当守气而合神，精不去其形，念此三合以为一。^①

这段经文是对东汉时期的道经《太平经钞·癸部·令人寿治平法》的改写与延伸，文中认为“精、气、神”都来自于气，但对三者的界定并不明确。后来的道教理论家对“精、气、神”三者与“形、神”关系的论述更为清晰，如唐代著名高道杜光庭指出：“神者，阴阳之妙也，形者，阴之体也，气者，阳之灵也，人身既生，假神以运，因气以屈伸，神气全则生，神气亡则死。”^②此文中，“形”似专指身躯而言，“气”则指气息，是阴阳之所化，而“神”为精神，是阴阳之用，三者合一构成了人生命存在的全体。这三者的相互间关系，《云笈七签》有过精湛表述，其中“气”生于“精”，“精”生于“神”，“神”生于“明”，“气”化结“精”，“精”足养“神”，“神”旺常“明”。气是生命的根本动力，只要念守其气，养神固形、神形合一就可以长生久视^③，“精、气、神”三者都蕴布于“形”之中。

宋本《度人经》多用“形、神”来指代生命的物质性和精神性两种存在方式，较少使用“性、命”。需要注意的是，“神”在宋本《度人经》的不同语境中有着不同的意涵和指向，并不能完全对应精神性，必须要对经文中“神”的概念的多重指涉有所把握，才不至于错会含义，现将之分析如下：

第一，在宇宙论的视域中，“神”多指向大道“知几、知微、神通变化”的“神用”。宋本《度人经》认为，大道本质上并非一个纯粹的“绝对精神”，而是“神”与“气”相结合的本根性的存在。如《神气变化品》指出，“洞空无形，神气为真。神非恍惚，气非氤氲，是道妙本”^④，“非恍惚”“非氤氲”都是用来形容其“不可名状”却又“真实无妄”的体性。但当气作为宇宙万物的形质的构成要素时，“神”就是大道之为气的“神用”，如《素金耀灵品》指出，“元金”

① 《道藏》第24册，第599页。

② 《道藏》第14册，第549页。

③ 《道藏》第22册，第380页。

④ 《道藏》第1册，第158页。

是以五行中的金元素指代大道的称呼，“神”之化是造化的基本动因和名状，是道“知几、知微、神通变化”的神用，或活泼天真的精神之力用。^①

大道是神、气结合的本根性存在，但神、气与大道是什么关系？《阴阳化生品》对此有所解答，经中将“神”与“气”作了范畴上的界定，指出大道的体性恍惚莫测，而神是大道能够养育万物的根本之性，气则是令万物生生的根本之力，此中“神”依然被用来描述造化的推动之力及其运转的超验性。^②亦可以说代表“生机”和“能动性”的“神”以及一切形质的构成基础——“气”，均从本根性的混沌之中（大道）产生。但需要注意的是，虽然大道并非一个绝对精神性的存在，为了切合“无中生有”，在逻辑上必须要坚持“有形生于无形”“神在形之先”。《太乙元精品》中以“生化”的具象化“无形真土”代表“真意”，而“真意”在逻辑序列上存在于“命”之先，《太乙元精品》将这个论题概述为“土为命先”^③。《化尸受形品》认为“神”作为一种力用，并没有形状，而是“以道为身”，而个别人、物的形体则是因为大道之中有“情”（即有感应有搏动），“随情感色”故“神”感“五行之精”以运化，方结成人、物的形状（“因色赋形”），这也是对逻辑上的“神在形先”的一种坚持和说明。

第二，具体到个体的形质层面，“神”代表与气质有别的精神范畴，主要泛指精神、意识、意志、情致以及心理活动等，反映着生命的健康程度。一方面，“神”指精神，代表人的生命力。陈致虚指出“养生之士，先宝其精，精满则气壮，气壮则神旺，神旺则身健而少病”^④，即是将“神旺”作为身体强健的要素之一。中医经典《素问·移精变气论》也说“得神者，昌，失神者，亡”^⑤，都将“神”作为一种精神性的生命力。宋本《度人经》同样以神全气满作为身体健康强硕的基本条件，如《素金耀灵品》指出人的疾病“皆神气

① “大洞元金，空玄至真，坚刚明决，神化弥纶。”见《道藏》第1册，第119页。

② “恍惚为门，神为化本，气是生因”。见《道藏》第1册，第78页。

③ 《道藏》第1册，第85页。

④ 《道藏》第24册，第11页。

⑤ 栾贵明主编：《黄帝集》，新世界出版社2016年版，第104页。

内亏”^①，祛病之要在于身宁神静的状态中调养真气以治病。另一方面，“神”是精神、意志、思索、虑察、知觉、感受等心理活动的集合，它与心性在能思能虑的功能上有所重合，因此这些精神性活动有时在宋本《度人经》中也被认为是心的活动。相对于其他而言，“见闻觉知”是人的基本的精神活动，《化尸受形品》借仙真之口对“见闻觉知”由何而生提出疑问，“知未生时，复是何状，太空之中，以何因缘，忽生知觉，及以见闻”^②，事实上就是在追问“神”的来历。

所谓“见闻觉知”是大脑的一种功能，但宋本《度人经》站在“道生”的超验高度来解答这个问题，《济度死魂品》指出“神”和“形”一样，均不离开大道的生化和作用，因此“天地育形，至道生神”^③，但二者各有职分，即“形为灵宅，神为元灵”^④，人的“形体”是“神”的居所。如果以“形、神”来涵摄人的生命存在，并将形体视作“神”之所寓，那么“神”就兼综了生命力和精神活动两种含义。《化尸受形品》认为生与死的分界即“神”之有无，“神去曰尸”^⑤，生命力丧失之后人也就失去了一切知觉感受，“神附曰形”，能言能动能思是“神”依附于躯体的表现。

第三，“神”易受情欲损害而至“空伐其形”。在“心性论”的部分，宋本《度人经》认为心性受到迷惑的原因在于妄执幻相，沉溺于外境而迷惑本心。在生命观暨形神关系的部分，宋本《度人经》注重警示情欲等负面心理波动对“形”的影响。《长生久视品》指出只有“形、神”旺盛才能达到长生久视，凡夫俗子不能致长生久视的原因在于心沉溺于贪执，气受制于“刑剋败绝”以至于衰竭。《济度死魂品》对这些“败神伐形”的负面心理状态有所描述，大体为“生迷道本，缠着罪缘，疑网痴狱，贪念为愆，境物乱心，思虑攻神”^⑥之类，这些能使精神疲惫、气竭神衰的负面心理状态不出七情

① 《道藏》第1册，第122页。

② 同上书，第396页。

③ 同上书，第380页。

④ 同上。

⑤ 《道藏》第1册，第397页。

⑥ 同上书，第380页。

六欲的范围，但对形、神的破坏极大，能使五脏之气沉陷，“神去离形”^①，因此修道之士必须要远离。

第四，在宗教信仰的层面，神与魂魄有一定关联性。限于对大脑功能的有限认知，传统思想认为人的体内存有魂魄，魂魄与人的“精神”有一定的联系。古中医典籍《黄帝内经》认为人的魂魄就是精神或神志，藏于五脏之中，“五藏者，合神气魂魄而藏之”，又说“凡刺之法，先必本于神，血脉营气精神，此五脏之所藏也。至其淫佚离脏则精失，魂魄飞扬，志意恍乱”^②，躯体的病患可以引起魂魄（精神）的萎靡。道教同样相信人的形体之内存有魂魄，《太上老君内观经》认为“肝藏魂，肺藏魄，肾藏精，脾藏志，心藏神”^③。署名碧巖先生撰、黄元君注的《中山玉柜服气经》基于《太上老君内观经》内脏藏象说增加了三魂七魄，即“三魂伏于身，七魄藏于府”^④，也是对神与魂魄相互间关系的一种阐发。

道教认为魂魄皆有名字，魂有三，“一爽灵，二胎光，三幽精”^⑤。三魂之中“胎光”为阳气所生，属于良善之魂，代表人心中正面的、积极的情志和心志，助人长寿，约束人过度的七情六欲。^⑥“爽灵”代表人心中作恶纵欲的心理倾向，道教认为这些为恶的念头和倾向是招致灾祸的内在原因。“幽精”代表对人的生物学本能的一种“纵”和“贪”，如“性”“食”“睡”等本为人的生物本能，但由于“幽精”的作用使人“好色、嗜欲、秽乱昏暗、耽着睡眠”。魄则有七，名曰“尸狗、伏矢、雀阴、吞贼、非毒、除秽、臭肺”^⑦，《元始说先天道德经注解》指出“七魄者，喜怒哀惧爱恶欲也”^⑧，也就是说七魄是七种心理状态，是对心理状态的一种归类区分。由于魂

① 《道藏》第1册，第380页。

② 栾贵明主编：《黄帝集》，第332页。

③ “魂在肝，魄在肺，精在肾，志在脾，神在心。”见《道藏》第22册，第128页。

④ 《道藏》第22册，第417页。

⑤ 《道藏》第24册，第708页。

⑥ “常欲得人清静，欲与生人，延益寿筭，绝秽乱之想。”见《道藏》第22册，第373页。

⑦ 《道藏》第24册，第799页。

⑧ 《道藏》第1册，第434页。

魄涵盖了“神”在心理层面的意涵，因此魂魄的安宁亦被认为有利于养身、养形、养寿。

道教信仰中，所谓的“鬼”只有“魄”而无“魂”，所谓的“仙”则是以“胎光”为先，三魂全泰的状态，而“魂与魄两立，则为人”^①，这是取“三魂”为阳，“七魄”为阴，阴阳和合为人之意。《济度死魂品》认为，人如果神气衰竭以至死亡，魂魄就会离开形体，形体逐步腐化。若离体的魂魄不得安宁，作祟生人，就需要举行炼度等法事来“超度亡魂”。人如果生病，身体状态和精神状态差，也被认为是“魂不守舍”所致，需要举行仪式来安魂，道教因此发展出一系列的“拘魂制魄”的法术或修炼法，大多是口诵命令式的祝文，如《断绝胎根闭塞死户品》有祝曰“魔无干犯，鬼无袄精，七魄宁谧，三尸速奔”^②，以期令体内的魂魄安宁。在科学不昌明的时代，这类仪式对心理疾病或有效果。

第三节 五神入身、受胎为人

不同于其他宗教将生命的终极意义投向超越性的彼岸或来世，道教对“生”或“生命”的此在世界更为重视。继承了老子提出的“知和曰常，知常曰明，益生曰祥”，道教的思想、信仰实践以及道术等都围绕着如何益生而展开，论证生命的神圣性是道教思想与信仰建构的基础。前面提到，宋本《度人经》建构生命价值和意义的方式，是在宇宙论的视域内将人生命的生成和发展视作完全与宇宙的生成发展协同一致，将人的生命（形体）视作一个小宇宙，《祈求嗣续庆延门阙品》提出的“元造开始，龙汉延康，体同人胎”^③，正是这种论述方式的浓缩式体现。

相对于“眼睛是日月，头颅为昆仑，眉毛为华盖（星），毛发为山林，肠胃为江海，呼吸为风云，声音为雷霆”这样直接的“天人

① 《道藏》第1册，第434页。

② 同上书，第199页。

③ 同上书，第284页。

相符”，宋本《度人经》又以隐语和隐喻的笔法论述了男女相交结胎生育的过程，并且将这个过程神圣化，将结胎的次序与神灵的混化相匹配。这样神圣化生命的目的，与其说是要对“污浊”的生命层层净化以待信仰者接受更高层次的道法，不如说是一种在“道性清静”或“心性圆成”的心性思想下令生命还复本来面目的途径：在生命与宇宙的对对应关系中，于人的具体化的形体之上明见抽象或想象的神灵世界，通过不同的修炼方法来于人身之上达致“宇宙论”的超越和突破，以见层层迷幻下的真实。宋本《度人经》从以下两个方面传达了其独特的“神明结胎”的观念：

一方面，宋本《度人经》以隐语和隐喻的笔法描述了结胎的过程，在这个过程中，尤为推重“云珠”“金液”的交感。

《保胎护命品》明确指出一切生命大若虚空，小如蝼蚁，都从道受真气，通过阴阳交接“布精凝血”而成，天神高仙，一切圣贤莫过于此。^①《祈求嗣续庆延门阙品》指出阴阳两性交接的过程，以“云珠”“金液”混合而结胎。^②卫琪认为“云珠”是五脏之气^③，代表阳性精华，王道指出“金液”是阴性的精华^④，二者等同于《祈求嗣续庆延门阙品》中的“雌一雄一”，而“混合百神，徊烟散风”即“回风混合”之法。“混化之道”还可见于《高上神霄紫书大法》经文指出，“（元始天王）乃自玉京上山下游，遇万气祖母太玄玉极元景自然九天上玄玉清神母，行上清大洞雌雄三一混化之道，生子八人”^⑤，推测《祈求嗣续庆延门阙品》描述的是一种阴阳交接的过程。宋本《度人经》中有些经品如《十方圣境品》等提到“两半成功”

① 《道藏》第1册，第287页。

② “雌一雄一之神，偶而为爻，混合百神，徊烟散风，化生真一，即是人备至秘之道。虽飞传真真，未得道时，皆以云珠下投金液，玄妙感合，生此灵胎，神气充备，内显真身，无动之体，开演祈求嗣续庆延门阙之法。存念生根，始由元气。元气之精，微细如纤粒。”见《道藏》第1册，第280页。

③ “自两肾上夹脊透双关人泥丸之时，惟一光明之珠。云珠者，五云之珠，五云者，五脏所化之气也，云珠则玄珠官也。”见《道藏》第2册，第628页。

④ “殊不知金液者，禀天地自然之熙，凭阴阳纯粹之精，附形于月，为阴之主，伏体中官，潜当戊己，为至药之母。”见《道藏》第20册，第36页。

⑤ 《道藏》第28册，第557页。

或“两半同升”，引证《抱朴子》可知，“两半”与“交梨火枣”有关，是出自《真诰》中的房中观念。^①

相较于《祈求嗣续庆延门阙品》，《保胎护命品》将结胎的过程描述得更接近于宇宙论：“上下相错，二象氤氲，以白人赤，阴阳齐并，以赤入黑，胞胎乃凝，中含太虚，明耀三清，神室峨峨，无始未名，有玉婴儿，出玄入青。”^② 这个类同于宇宙流衍的生化过程，重点在于回归到孕育的元点，即所谓“道元”的不动状态。经文指出：“一国仙妃神女，忆悟往因，见道本元，信知天地未生，元气肇始，神精吸粹，阴阳定胎。”^③ 不论是宇宙的肇始点抑或生育结胎的肇始点均为大道，宋本《度人经》就通过这样的方式传达其“天人相符”的观念。

另一方面，在胞胎孕育和成长的过程中，以“太一”“帝一”为主的众神明炁气入胎，人的五脏六腑四肢乃至骨节血肉等各有神明“驻守”，人体从而变成了一个观念上的“神明世界”。

按《祈求嗣续庆延门阙品》，阴阳结合之时，“真一玄一”道气运作，“朱精白铅，和混万过”，而后结气成胎，“飞露堕珠，受胎为人”。《太一神变五福品》指出“太一”作为至尊之神，其“体”在天上太微宫。太微宫即太微星垣中的“帝座”，张守节《史记正义》曰“黄帝坐一星，在太微宫中，含枢纽之神，四星夹黄帝坐”，此四星即东方苍帝、南方赤帝、西方白帝、北方黑帝，道教将之称为太微四玉帝。卫琪指出此宫中长存道气，道气混分二十四气，二十四气凝为“二十四真人”，“专主降神布气生育之事”。^④ 男女混气构精之时，“太一”降气，“三一”入于胎胞，形成“三景”（三丹田），而“二十四真人”入于“三景”之中，“三景”镇伏“二十四真人”之气令不散逸。

“三一”于人身总责监管二十四气和“身中百神”，这些神明分别镇守身体的各处，促成身体各部分经络血肉的形成。《济度死魂品》认为在人的成胎过程中五行五气起着关键作用，五气各自按照自己的属性凝结为人体的经络及人的形躯。《祈求嗣续庆延门阙品》认

① 钟来因：《长生不死的探求——道经〈真诰〉之迷》，第92页。

② 《道藏》第1册，第289页。

③ 同上书，第286页。

④ 《道藏》第2册，第630页。

为五脏就是五行在身体内的凝结，与天上的五星相对应，而经络血脉也都是五行凝结的产物。^①“二十四真人”人住于人身中三田八景之中成为身神，其中“帝一”居尊。《七星除祆品》对“二十四真人”的来历及其对人生命的影响有着更进一步的说明，该品指出“天一太一二十四玉皇”位于北斗斗口之中。从传统天文学来看，太微垣位于紫微垣之下的东北方，在北斗之南，轸宿和翼宿之北，“二十四玉皇”在瑶光至玉衡之间。北斗七星光明最亮，辅、弼二星之精华降在人身为左右瞳仁，“七星之精，在人七窍”，人能够“视听言嗅，知识悉皆由也”。

上清经传统将“帝一、雄一、雌一”称为“三一之道”^②，宋本《度人经》中未明确“三一”之所指，但《生化胎根断除邪秽品》中分别提到“雄一无英”“雌一白元”“帝一坐坛”，故宋本《度人经》论“三一”是遵循上清经的传统。不同于《黄庭内景经》系统“脐中为太一君”^③，宋本《度人经》将“太一”置于泥丸九宫中位，将“真一”置于人的脐中，又将“太一”作为定命之神，一身的命气归“太一”所辖制。^④在生命观视域中，宋本《度人经》多谈“太一”“真一”，少谈“帝一”，可能与前二者在人的“凡俗”生命中起作用，而“帝一”^⑤主要在人的生命转化过程中起作用有关。如《保护命品》中将“帝一”视作胎中之至尊，是大道的化身，与“司命”及“天一左真”和“天一右真”等保护胞胎。《济度死魂品》中为令幽魂“回尸转生”，召唤“万神罗列，帝一居尊，二十四宫，八景徊

① “五文开廓，五脏栖神，上有天阙，虚适群仙，经络血脉，是为至灵。”见《道藏》第1册，第282页。

② “有帝一、雄一、雌一，谓之三一之道，乃大洞之始也。”见《道藏》第2册，第620页。关于“三一”的具体内容各道经有不同说法，而仅《玄门大论》就总结列举了九种之多。见《道藏》第22册，第344页。

③ “脐中为太一君，主人之命也，一名中极，一名太渊，一名昆仑，一名特枢，主身中万二千神也。”见《道藏》第22册，第80页。

④ “太一定命，南昌卫形。”见《道藏》第1册，第379页。

⑤ “帝一”为凡体混合百神一体成真后所成就的生命状态，如《灵宝无量度人上经大法》第46卷指出：“塞死户后，合三十九天正气归于一身，号曰帝一。即是人之真性，归于黄庭。”见《道藏》第3册，第871页。

环”^①，“帝一”尊又以超越于肉体凡胎的形象出现。

宋本《度人经》中，“帝一”与“回风混合大法”有关，如《玉宸大道品》指出，“回风混合，帝一监生，圆罗灌气，飞动八门”。“回风混合”其法颇为隐秘，从魏晋时代的道教经典来看，其主要涉及将信仰者的身体气化，变化体质与上天的道气混合而“白日升天”，其内容如《洞玄灵宝玄门大义》所指：“三万六千神及三一、帝一混合为体，体成妙一，故能与神俱游，即身而升天也。”宋本《度人经》中“帝一”出场多与前者有关，意味着生命的最终归宿是气化归真，或与宇宙大道同一混化。

这些外在于“天界”的神灵与内在于躯体的神灵一样都是道气的产物，本质也是气，宋本《度人经》为他们赋予了各种信仰上的职能。神灵与凡夫俗子不单在心性层面具有同质性，在生命的构成方面也都禀“真一之气”而成，都是“以道为身”的“五行之精”^②，所差异者只是禀气的多寡，并没有什么实质的不同。宋本《度人经》将宇宙论与神灵观念相结合，将这些神都落实在人的生命之上，表达了一种特殊形式的“天人相符”“人神一如”之说。这种“天人相符”不单被用来解释生命的构成和存在意义，也是信仰实践的基础。就这样，通过表述男女合气构精，“三一”“太一”人体，“二十四真人”及百神分镇各处等生化模式，宋本《度人经》将整个生命神圣化，将人体转变为观念上的“神仙世界”，让人的生命和躯体变成一种信仰的载体。也正是在这种“比附”观念之下，宋本《度人经》发展出一套“消除病疴”“济度死魂”“化尸受形”“降真延寿”等信仰实践体系。通过建构这些观念，宋本《度人经》完整地论述了道教神学视域中人体形成的过程，赋予了生命以神圣性。

第四节 胞胎尸灭、闭塞死门

人的生命是道气分衍的产物，成胎孕育的过程中诸天神圣都会人

① 《道藏》第1册，第377页。

② 同上书，第397页。

胎，既促进胞胎的成长又镇肢百节，整个胞胎在道教诸神的“簇拥之下”变得更符合道教的宇宙论，那么又如何解释疾病疫疠、短命夭殇，以及凡夫俗子所遇到的根本问题——人何以无法成仙得道，乃至沉陷夭亡为尸为鬼呢？这是宋本《度人经》建构“人神一如”与“神明守身”生命观念所无法绕开和回避的问题。在心性论的层面，宋本《度人经》以心性的“自陷沉溺”来弥补道性、心性不能自证其真的缺陷，而在生命观念中，宋本《度人经》主要从“气化”和“神化”两个层面来解释生命，相应的，不能成仙得道的原因自然也要从“气化”与“神化”中去寻找。因此，宋本《度人经》认为，人的生命一方面受到邪气、晦气、死气的熏染影响，使正气受阻；另一方面又有三尸百鬼等邪佞之物蛊惑生命，耗气损神；此外，宋本《度人经》认为成仙得道的最大阻碍是与生俱来的“胎根”。正是这些不利因素，使得人的生命纵然“人神一如”，也无法自如地解开障碍而成仙。

宋本《度人经》认为世间遍布“晦气”“邪气”“疫气”“老气”“故气”，生人不断受到这些恶气的影响。由于宋本《度人经》中多将散布恶气归结于“鬼”，因此需要结合宋本《度人经》对道教传统中的“鬼”观念作简略考察。与仙相对应，“鬼”被认为属阴物，纯阴无阳，是人脱阳气殆尽死后所成之物。宋本《度人经》认为人死后生命状态发生了剧烈的改变，其一是“形变为尸”。所谓“尸”，《化尸受形品》指出即人气竭神散之后所遗留的形骸。精气神耗竭游离之后，形体再无知觉如同草木，逐步腐朽溃烂，即为“尸”。其二是“神变为鬼”。《化尸受形品》指出“气寂神逝”^①之后，守身的神明离体。《灵宝无量度人上经大法》补充道：“凡人生，太微降气生人，方始分形脱胎，自生之后，三万六千神备，而寿至三万六千日，神归太微中，则曰鬼也，鬼者归也。”^②《三尸中经》指出，人死之后三魂散于天，七魄散于地，“唯三尸游

① “夫远道则失生，离精则散气。气寂神逝，所遗肉骨齿发形状块息。尸居以其不能留神养气储精，但同木石，无知觉动起挺迳于是，则谓之尸。”见《道藏》第1册，第401页。

② 《道藏》第3册，第749页。

走，名之曰鬼”^①。宋代的《洞元子内丹诀》^②更以“肝、肺、心、脾、胆、肾”六个器官衰竭为死亡的前兆，死后即化为“鬼”，魂归天，魄归地，“鬼”就是人的生命“形溃神竭”后的状态。

道教认为凡不受奉祀，没有“天职”的，都是鬼，并非单指“游魂”而言。^③人死后所成的“鬼”应受酆都管辖，但如果“鬼气”过甚，酆都也无法管辖，就会作祟生人、索要血食等。威力巨大的“鬼”会成精作怪，结伴恼害世间。古本《度人经》将“鬼”作为仙的对立面，以仙为“吉”，为“贵生”，以“鬼”为“凶”，为“贵终”。宋本《度人经》将作害的“鬼”称为“鬼精、鬼袄”，“鬼袄”耗竭人气和寿命，断人“命门”，专与生人为敌。成群结队的“鬼”称为“鬼群”或“鬼营”，其所生存的地域为“鬼域”，根据“鬼”的阶层和“威力”的大小，还有“鬼兵、鬼官”之分。“鬼”作害生人的方式之一即散布邪气、晦气。《消除疾疫保命延年品》记述了几种散布疫病的“恶鬼”的名字，计有“青疫九夷老气”“白疫六戎老气”和“黑疫五狄老气”三类恶鬼。^④“老气”即“旧气”“故气”，是“鬼袄”游散八方所散布的疫病毒气，中毒表现为“水寒火热”。在《天地八维安镇国祚品》中“故气”表现为“水火之怪，丹蛇赤鼠”^⑤，所指大概是“伤寒”“鼠疫”之类的瘟疫。

在魏晋时代三天替代六天的信仰运动中，“故气”代表着恶魔。《太上洞渊神咒经》^⑥中，青、白、黑三类疫病鬼四处散布疾病，遇之即遭荼毒。宋本《度人经》称世间有“鬼气流行”，即受此经影响。值得注意的是，宋本《度人经》将消除这些“故气”的方法简化为仅仅通过持诵真文即可，不需要经过斋醮科仪或者水火内炼就可

① 《道藏》第22册，第581页。

② “道衰肺，道枯心，道惰脾，道败胆，道弱肾，道竭（肝），六事即备，至于死而为鬼，故曰鬼之，言归也，魂归于天，魄归于地。”见《道藏》第24册，第245页。

③ “凡曰鬼者，不必幽冥冥爽，祠庙之不系天职者，皆鬼耳。”见《道藏》第30册，第530页。

④ 《道藏》第1册，第343页。

⑤ 同上书，第16页。

⑥ 这些鬼的名目和危害俱载于《太上洞渊神咒经》第七卷《斩鬼品》，见《道藏》第6册，第23—27页。在《太上正一法文经》中，亦提到这些散布疾病的青鬼等。

以达致“疾疫无干”，一方面神化经文的作用，另一方面也表达了时人对瘟疫的惧怕心理，宣传通过神力消灭瘟疫。魏晋时代论及这些恶鬼的经典中，尚未将恶鬼与方位联系起来，《消除疾疫保命延年品》特别将北方来的黑疫鬼称为狄，创造护国仪式来镇伏北方恶鬼。推想与政和年后越来越吃紧的宋金战事有关，这些恶鬼也有着某种现实寓意。

宋本《度人经》的生命观有以下几个特点：首先，人的生命存在着一种“必死性”，经文将之称为“胎根”。

这种“必死性”是凡夫俗子的必然归宿，只有通过“生化”“断除”等信仰实践工夫才能够摆脱这种生命的“必死性”。《回生起死品》将人的生老病死视作生气枯竭，不能与道合真的结果，其文指出：“（人）初为童稚，逮于壮时，顾视之间，已及于老，焦牢枯竭，生气旋尽，至于死坏。”^①这种对人生转瞬即逝的担忧和恐惧，是道教发展其信仰实践理论与工夫的基础之一。宋本《度人经》认为，人的生命本来恒常坚固，不堕诸有，也没有生死，但因为“胎根未断”所以不得超脱，“胎根”导致凡夫俗子（甚至一般的神人）落入了必死的生命轮转之中。“胎根”又作“胎元”^②，指的是伴随生命而来的根本性的污浊，又称“胎秽”。^③

宋本《度人经》继承了上清的许多观念，一方面“胎根”是一种血秽、血滞。《生化胎根断除邪秽品》指出“玄上丈人为兆解稟胎已来宿血痕秽，赤黑大滞；西明君为兆解胞中积水腥污，尸鬼潢溺”^④，可知“胎根”是随生命而来的血秽、血滞以及诱发心性或

① 《道藏》第1册，第390页。

② “胎元”也指生命的最初形态，未出母体的胎儿。如《保命护胎品》指出：“道言：凡诵是经十过，诸天三元六甲九宫保胎护命福善大神，降应齐到，断绝六天恶鬼，上世亡魂。于一切众生胎元命宫，作诸诬害，使真气消落，神华倾丧，孕化不登，子嗣难成。”见《道藏》第1册，第288页。也指生命的根本，如《斩馘不祥品》指出：“轻诵此章，削落胎元，神庐圯摧，七魄陷扬。”见《道藏》第1册，第363页。

③ “胎根”的观念应来自于魏晋时代的上清派，上清经典《洞真上清神州七转七变舞天经》中有“司命改篇，解散宿结，断绝胎根，上开九祖，更反胎仙”的说法，其中可见“胎根”观念出处。

④ 《道藏》第1册，第139页。

“三魂七魄”追逐欲望的本能。人生来即带有这种血秽，随着外界的“故气”“老气”的熏染，“胎根”越发坚固，人就会变得疾病丛生而且心性沉溺。另一方面，“胎根”也代表着心性层面的自然迷惑倾向。《生化胎根断除邪秽品》指出“胎根”是一种烦恼习气的缠结，文中借“仙真”之口将心性的“自陷沉溺”视作迷惑“胎元”而变为“胎根”的肇因。^① 这些爱执贪恋使得“胎根”坚固，遮蔽道性。对道性的迷惘（“执幻为真”）也表现为“认魔为仙”以及纵容“七魄”的物欲，《生化胎根断除邪秽品》认为“臭肺吞贼”贪婪嗜欲，滞碍人的血气，动摇人的精神，如果不加克制，这些“潜伏胎根”的负面力量将使“仙道不成”。

宋本《度人经》指出贪婪嗜欲、爱执贪恋的成因在于众生不明道性，执幻为真，堕落于“贪嗔愚痴”，把本来属于血气、血秽的“胎根”放入了心性论的视域之中，断除“胎根”的根本也就由有形的信仰实践（存思、炼气等）转向涵养心性的工夫，因此《生化胎根断除邪秽品》将“生化”和“断除”的工夫落实在打通“与道相隔”以及“道体玄妙”之上。纵然如此，宋本《度人经》仍将“断除胎根”的使命赋予了三位大神：上部九宫青帝罗文英负责在四肢百节之中“生化胎根”，中部九宫白帝文升负责在五脏之中“净除胎根”，下部九宫黑帝郑文通则负责在膀胱之中“使胞胎尸灭”。青帝、白帝、黑帝为灵宝信仰中的“灵宝五老”，其他尚有“黄帝”与“赤帝”。于“膀胱”之中“断除胎根”与宋本《度人经》将人的膀胱、大小肠等处视作“酆都”和“泉曲”有关，体现了宋本《度人经》将道教宇宙观落实在人体之上的特点。

其次，宋本《度人经》继承了传统道教对于“三尸”的信仰，将“七魄”“三尸”“胎根”等共同作为人的生命中的负面因素。

《太上灵宝升玄内教经中和品述义疏》言：“三尸者，彭琚、彭质、彭矫。”^② 《道门经法相承次序》指出“三尸”的特征是贪婪，

^① “爱迷执恋，才舍尘染，尚居细尘，习气不除，动罹结滞，感化胎元，不得净尽。”见《道藏》第1册，第138页。

^② 《道藏》第24册，第708页。

“一上尸好宝货，二中尸好五味，三下尸好色欲亦贪色”^①，分别对应贪财、贪食和贪色，代表人的心理上对财物、食物和女色的贪婪放纵。《云笈七签》将“三尸九虫”并称，其中“九虫”为“蛔虫、白虫、膈虫、胃虫、赤虫、蛭虫”^②等，《云笈七签·三尸篇》尚记载了许多灭除三尸的药方，如以“丹砂，白芷”等药物来灭“三尸”去“尸虫”，说明“三尸九虫”不唯独是抽象的贪欲，人体的寄生虫之类也一并作为广义上的“三尸”。

《生化胎根断除邪秽品》以“天人相符”“人神一如”的论述方式将“三尸”放入宇宙论的架构中，首先提到作为大化之源的“雄一”和“雌一”。“雄一”“雌一”在上清经传统中备受推崇，陶弘景指出“九宫神”前五宫为男神“雄一”，后四宫为女神“雌一”^③，“守一”可以不死。《生化胎根断除邪秽品》指出，在宇宙生化的过程中，“雄一”化为“魂”，“雌一”化为“魄”，在这个生化之中有“帝尊”（帝一）“呼阳召阴”“融媾万方”，也就是“帝一”调和阴阳大化以生宇宙及天地万物。^④《五行备足生灵寿域品》也以“雄一”为“元父”，“雌一”为“元君”，阴阳混成而生育“五行”，可见在宋本《度人经》中“雄一”“雌一”也喻为阴阳。正因为阴阳对峙，阳为“仙界天府”，那么阴就自然生出“酆都北府”，也称“万鬼之营”，而“三尸”即从中而来，受之辖制。

《生化胎根断除邪秽品》认为“三尸”为“青蛊（姑）”“白姑”和“血尸”，与“赤黑二魔”一起破坏生命，腐蚀“胎灵”。经中并没有说“赤黑二魔”是什么，大抵是与阴阳有关的魔怪，令血液变得污秽。^⑤“三尸”之于身体的恶劣影响，《中山玉柜服气经》中有着详细描述，“青姑”专致人的头部疾病和损伤，“白姑”对位于人体中部的脏器产生损害，“血尸”则引起腰痛腿弊，影响

① 《道藏》第24册，第797页。

② 《道藏》第22册，第582页。

③ 《道藏》第6册，第607页。

④ “雌一变魄，雄一化魂。混沌变化，中有帝尊。”见《道藏》第1册，第140页。

⑤ “青蛊白姑，蚀兆胎灵。赤黑二魔，贼命之基。”见《道藏》第1册，第140页。

人的下肢。^①三者都令人嗜欲，好喜怒，乱意识。宋本《度人经》认为，“三尸”对心性的损害大于对躯体的损害，因此《生化胎根断除邪秽品》要求信仰实践者从心性上体悟大道并“修真洞极之要言”^②“斩灭血尸”，又将驱逐“三尸”的方法落入心性涵养之中。

再次，宋本《度人经》吸收了上清经传统中颇为重视的“解解释滞”观念，将之作为“断除胎根”的配套工夫，通过“解结”来促使信仰者“三尸灭除”，运行身中气机，还复生命本真。

所谓“结”指的是血气在身体各处错落盘绕而形成的阻碍，对之的详细描述主要体现在东晋上清道经《洞真太一帝君太丹隐书洞真玄经》中。该经认为，生命受胎，五气结成五脏，胞胎存在十二个结节，称“胞胎死结”，盘结于体内。结节盘结越深，人的健康越发受损，直至死亡。该经更指出“十二结”的具体位置，分别在“泥丸、口中、颊中、目中、五藏、太仓、大肠、小肠、膀胱、阴中、后门、两足”中。^③除了“十二结”外，胞胎亦有“血滞死节”十二个，“十二死节”在“胞胎死结”之内，“节在结内，结在节外，结节相似，亦谓之二十四结焉”。^④亦有认为“结节”^⑤在脊柱附近，而“结”有百个之说，如曾慥所汇的《道枢》中以百脉、百窍、百节相对应，一窍一节。^⑥

《生化胎根断除邪秽品》指出“开兆百关，解散结节”^⑦，又作“邪秽断除，结节通解”^⑧，将“结、节”合论，《祈求嗣续庆延门阙品》同样如此^⑨，可见宋本《度人经》亦赞同“结”“节”并存之

① 《道藏》第22册，第416—417页。

② 《道藏》第1册，第138页。

③ 《道藏》第33册，第541页。

④ 同上书，第397页。

⑤ 如卫琪注《玉清无极总真文昌大洞仙经注》言：“自尾闾至百会，三节为一关，三八二十四节，以应二十四气。”见《道藏》第2册，第640页。

⑥ “百脉与百窍相望，百关与百节相连，是以一穴闭则一病生，一脉塞则一经乱矣。”见《道藏》第20册，第689页。

⑦ 《道藏》第1册，第139页。

⑧ 同上书，第137页。

⑨ “结节之灵，上隶真魔，育婴之仙，九阳和真。”见《道藏》第1册，第283页。

说，但其中更重要者为“十二结”^①。“二十四结节”事实上是“二十四真人”的对立面，南北朝上清经《上清紫微帝君南极元君玉经宝诀》认为“二十四结节”必须要通过存思“二十四真人”来解滞。^②又因为“二十四真人”位于人体的“上中下丹田”之中，因此又以“三部八景”来代指“二十四真人”。《生化胎根断除邪秽品》中有请“三部八景”，意即居于“上中下丹田”中的真人“生化胎根”“断除秽气”。该品又提到“三元三宫二十七真”，即“三部八景”外加“雄一”“雌一”与“帝一”。

两宋期间以“上清灵宝”为名的几部经法中，都可见这种“散滞释结”信仰的存在。如金允中《上清灵宝大法》内的祝文“朝霞藏辉，濯炼五神，宣驾六合，七神调平，结节散释，胎根肃清”^③，王契真《上清灵宝大法》《灵宝玉鉴》及元人华阳复注的《洞玄灵宝自然九天生神章经注》中亦存在相关表述。推想由于两宋期间新兴的道法派注重内炼，“解结”正是内炼的基本理论依据之一。另外在具体的道教仪式施行中，“解结”往往与“保胎”^④有关，有着广泛的市场需求。这些因素推动了“解结”信仰在两宋的盛行。

最后，宋本《度人经》强调人身有“三十九死户”，以应上天“三十九真”，体现了该经尊奉上清《大洞真经》与灵宝《无量度人上品妙经》，将两种道教传统合二为一的特色。

“三十九真”是上清派最重要的一组神灵，具体名目被记录在号称“上清三奇”之一的《上清大洞真经》之中。《上清大洞真经》亦称《上清大洞真经三十九章》，《无上秘要》认为《大洞真经》“三十九真”主要作用是致“三十九户纳受玉津”^⑤，今《道藏》传本以存思“三十九真”并夹以祝文为主体内容，按《九真科》和《四极

① 《道藏》第1册，第139页。

② “二十四结节，须二十四神所命，乃得除脱也。”见《道藏》第6册，第552页。

③ 《道藏》第31册，第372页。

④ 如《灵宝玉鉴》第22卷及《黄帝太一八门逆顺生死诀》等文献均有保胎、散结之法，有些法术与顺产有关。

⑤ “诵之一遍，开明幽关，三十九户，纳受玉津，死气沉寂，百神内欢。”周作明点校：《无上秘要》下册，第663页。

明科》传授严格，只允许“上真”修学。宋本《度人经》对《大洞真经》尊奉至极，《清微金科品》有“皇老大洞，三十九章”之说，《降真召灵品》也尊《大洞真经》为“妙化生育，三十九篇”。《断绝胎根闭塞死户品》沿着宋本《度人经》“天人同构”的进路，将宇宙与人体合论，把对“三十九死户”的理解放入其信仰实践工夫的视域中去，然后围绕着“三十九死户”展开层层推衍，以建构其特殊的修道理论。宋本《度人经》对“三十九死户”的论述并不是对《上清大洞真经》的简单模仿，体现着其对生命本质的理解。具体表现在：

第一，宇宙与人体一样都存在“玄牝之门”。在“天人同构”的架构下，人与宇宙是同质的，都由神和气所组成。《断绝胎根闭塞死户品》认为“玄牝之门”是宇宙（天）及人的生死门户，“生死之道，玄牝之门，惟神与气，散聚无停”^①，将之作为“气”的散聚通路。天的“玄牝之门”似作为生气之门，“回风死道，复入生门”^②，而天之真气由“玄牝之门”下贯常人的躯体，也是从“口鼻”而入，因此在人体结构中“玄牝之门”专指口鼻。

第二，天有“三十九气”下贯人身，人身亦有三十九个承纳贯气的孔道。所谓“三十九死户”，原本是对应上天的“三十九气”。《断绝胎根闭塞死户品》认为宇宙充溢着“气”，演化为“三十六天”后，气分化为“三十九气”，这些气可以落入人体之内，即所谓“三十九气，总御一身”。^③“三十九户”本来应是“生门”，是“天人合一”的通路，但因天地之间的邪气、杂气以及人的心性污染，“三十九户”接纳“死气”而变为“死户”，必须要封闭之才可以成真，此即该品中“三十九户，户户可死，闭之即生”^④的意蕴。但所谓的“闭”只是针对“死气”而言，若要“长生”还需要通过这些孔道接纳生气。

① 《道藏》第1册，第199页。

② 同上。

③ 同上书，第200页。

④ “三十九户，户户可死，闭之即生，生从何户。户户即开，闭之不出，可以长生，名户即穴，实穴即精。”见《道藏》第1册，第200页。

宋本《度人经》并没有明确指出“三十九死户”的位置，因“三十九真”被认为是镇伏“三十九死户”的仙真，在《大洞真经》中，这些仙真位于躯体的位置与他们“布气”的位置不尽相同，推测他们布气的位置正是“三十九死户”的所在。《扶桑青阳品》中提到“流太玄青精，生气入兆之肝府，死户闭塞”^①，可知肝脏部位是宋本《度人经》“死户”之一，正对应《大洞真经》“三十九真”之“无英”布气之处；《玄冥洞渊品》指出“肾中玉女，手把阳关，死户闭塞”^②，“阳关”也正对应《大洞真经》“三十九真”的“中央玄一老子”布气所在，可兹佐证。

通过考察《云笈七签》所记载的“存《大洞真经》三十九真法”^③，“三十九真”和“三十九布气点”的对应关系，可分作“头部”“身体”及“四肢关节”三部分。“三十九真”与“布气点”大多在宋本《度人经》中出现过，主要承担“守身”和“布气”的职责，足见宋本《度人经》与《大洞真经》相关观念的对应性。^④但需要指出的是，各“守身”“布气”的仙真加上伴神，实际不止“三十九”处。详见表5-1至表5-3。

表5-1 位于头部的“十三真”

身神名	位置	身神名	位置	身神名	位置
太微小童	舌下	皇一之魂	右耳之下	南方赤帝	口舌
太一尊神	玉枕下	紫紫左元君	头面	赤子	泥丸
帝君	眉间	左目童子	左目	三真元生君	鼻两孔下
九真帝昌君	口四际	右目童子	右目		
九元之真	左耳之下	三紫老君	鼻下人中		

① 《道藏》第1册，第116页。

② 同上书，第354页。

③ 《道藏》第22册，第289—299页。

④ 王契真《上清灵宝大法》第5卷言“每田有四结，并十三死户”；《灵宝无量度人上经大法》第46卷以玄师口吻指出“每田有十三死户”，意即死户在上中下三个丹田之中，与宋本《度人经》不同，且留备一说。

表 5-2 位于身体中段与下段的“十七真”

身神名	位置	身神名	位置	身神名	位置
无英	肝后	二真坚玉君	太仓肠口	四真清明君	胃
白元	肺后	一真天精君	胸中	肺部童子	肺部
司命	心中	黄素中元君	胸腹	胎中白气君	五脏
桃孩	脐中	东方青帝	五脏	结中青气君	五脏胃口
北方黑帝	膀胱	节中黑气君	九肠之口	胎胞中黄气君	小肠二孔
中央玄一老子	阴茎之端	西方白帝	阴囊		

表 5-3 位于四肢百节的“十三真”

身神名	位置	身神名	位置	身神名	位置
丹皇	大椎	白素右元君	小腹至脚	月中桃君	右手
黄庭元王	脾间	日中司命	左手	上玄元父玄母	胞胎大结
帝卿	三宫 本命帝室	帝一真君	九孔	八真含景君	背中骨节
七真玄阳君	背穷骨	六真元素君	颈外	五真养光君	喉内
血中赤气君	百关绝节				

第三，宋本《度人经》对“三十九死户”的论述服务于其修炼成仙的目的。该经吸纳改造了《大洞真经》封闭“三十九死户”的方法，在工夫之中实现生命的自我超越，达到形体与心性的“一体同升”，这也体现了宋本《度人经》“生命观”“修道论”“心性论”相互融合的特点。《大洞真经》通过一定的仪式和存思程序来召“三十九真”及正气从“泥丸”等处降贯修道者体内的“布气”之处，从而清除“死气”，充塞“死户”。宋本《度人经》存思神灵的数目和方式大大简化，如《断绝胎根闭塞死户品》中，修道者只需要在“生宫”（命门）处存思“神婴”来“断除血秽，闭塞死门”^①，又或者通过存思“长生大君”“消魔神王”“紫微元君”“无英公子”“高玄真人”等神灵来“绝塞死根”，这些神中既有原本属于《大洞真经》系统的神灵，亦有被宋

^① “元始度人，皆禀生宫，神婴受化，普扫胎根。断除血秽，闭塞死门，流精反聚，俱入妙庭。”见《道藏》第1册，第199页。

本《度人经》重新赋予内涵的神灵。

闭塞“三十九死户”既是一个存思的信仰实践工夫，又是一个心性向上腾跃的涵养过程。以道教心性论的视野看待，这种信仰实践不可能脱离道教对生命的存在以及如何超越、升华之的深刻认识，其本质反映着由“三十九死户”向“三十九生门”，由凡夫俗子向“三十九真”所代表的“赤子”“真人”“婴儿”^①这一生命本真的境界复归的信念。作为“胎根”“死户”观念集中体现的《断绝胎根闭塞死户品》，在论述如何从工夫论的角度“断绝”和“闭塞”时不忘提醒修道者“内观元神”“反本方成”“与道合真”，充分表现了宋本《度人经》重视心性的自我澄净以及“复本還元”的道性观念。

在传统道教看来，“胎根”“死户”“三尸”等生命的负面因素并非仅存在于生人，这些负面因素在“亡灵”身上依然存续，且因“亡灵”已死（丧失主动性），神散气竭，已无法主动存思、贯气，必须延请道者为“亡灵”举行仪式，才能断绝亡灵的“胎根”。^②《追度上世亡魂品》提到超荐之法是修斋设醮，并焚烧写有“赤文云书”的“升天宝券”，运用此一“宝券”似有专门仪式。“升天宝券”或作“升天券”，是以仙真名义颁发亡者超度登天之券，南北朝道经《太上洞神三皇仪》已有说明。^③两宋期间“升天券”广泛用于炼度仪式中，如王契真《上清灵宝大法》称“玉清有升天券，以赐得道升仙之子，及天尊赐券，与受度苦魂，使指南宫”^④，《灵宝领教济度金书》指出斋醮可以断除亡灵的“死户”^⑤。当然，对于宋本《度人经》而言，斋醮炼度仪式并非必须，《断绝胎根闭塞死户品》称信仰者死时只需要有旁人为之诵宋本《度人经》，就可以直接获得“超度”。

① 这三者在上清经法中亦作为上中下三丹田之神。

② 《断绝胎根闭塞死户品》中虽有“断除之道，以火炼精，安镇其户，胞凝血根，阳施阴化，流响扇营，上应天关，下集百神”。见《道藏》第1册，第200页。这些字句或暗示宋本《度人经》存在着专有的“水火炼度”仪式，但暂未在文献中找到明确内容。

③ 《道藏》第18册，第301—305页。

④ 《道藏》第30册，第741页；另见同书第26卷、第65卷。

⑤ “三十九户，经络固营，生门死户，披散和平，宿根长新，天地无倾，真神炼气，内景结成。”见《道藏》第7册，第294页。

第五节 顺治五行、存道于形

宋本《度人经》对五行观念极为重视，不论是“宇宙论”“生命观”或“修道论”，五行观念始终贯穿其中。描述宇宙流衍、五行相顺的目的，仍是为了落实于人事、人体之上，为信仰者成仙得道、长生久视服务。正因为宋本《度人经》的道教哲理体系均建立在以“道气相合”“道性平等”为基础的天人感应学说之上，因此经中的一些道教信仰元素，比如仙境、天宫，乃至七星、日月等都具象于人身之上，既肯定了普通人具有成仙得道的内在潜能，又为自身赋予了一种神性。如在《素景曜灵品》中，为了将西方金气与成仙得道的修炼相联系，该品将人的身体与五行和五气相合，认为“五气混沦，金气为骨，木气为筋，水气为血，火气为神，土气为意，物乃化形”^①，这样，“金、木、水、火、土”不但作为宇宙万物的基本构成元素，亦可以认为是人的“骨、筋、血、神、意”，也就是神气或性命的基本组成部分。

宋本《度人经》以五行所代表的五种气的顺、逆来象征吉凶，既然万物都是秉五行之气生成，如果善于调养五行之气，自然就可以达致“形神永全”“长生不死”，因此宋本《度人经》中多突出招摄五行之气的信仰实践方法。不但人的肉体等物质性存在是由五行之气构成，人的精神性存在如情志、知觉等亦是由五行所构成。如《五行备足生灵寿域品》将五行之气视作“三才”之神用，“至真”之灵蕴，遍在于宇宙万物，天、地、人之中。五行之气在天表现为“风、热、燥、湿、寒”五感，在地表现为“木、火、土、金、水”五行，在人则表现为“喜、怒、思、忧、恐”五情，五行在万物，又表现为“生、长、化、收、藏”五种生长发展的规律，四者均为“五行之用”。

五行与五情的对应关系并非宋本《度人经》所独创，胡情所著《黄庭内景五藏六府图》即有“天有五行以生寒暑燥湿，人有五气以生喜怒悲忧恐”^②之谓。一般中医著作也将五行配于五脏，以肝主忿怒、

^① 《道藏》第1册，第121页。

^② 《道藏》第4册，第842页。

肺主悲伤、脾主思虑、心主喜悦、肾主恐惧等。宋本《度人经》为调养五情提供了方法，即顺行五行之气以养之，人要得享天年甚至“久视无穷”“长生成仙”，重要的就是掌握顺行五行之气的方法。如《五行备足生灵寿域品》指出，顺天、地、人及四时之五行最重要的是善于调气，特别是激发正气，但如果气太过则需柔和之，气太弱则需增强之，总之要防备“太过不及之患”，这样顺中庸而行，自然能够“久视无穷，得安寿域”。

五行顺行能够赞育天、地、人，五行悖逆则会对人的形神及心理状态产生破坏性影响，使人患病。具体言之，人的生命为阴阳五行六气所养育，因此气胜气衰有定数。人如果作恶造业，“凌犯五方”，五行之气就会削弱，遭到“金、木、水、火、土”五官的劾查，得病短命，具体表现为“水疫则寒，火疫则热，金疫则清燥，土疫则喘汗，木疫则懈慄，疾疫流行，鬼疠为害”^①，这是将外界发生的疫病归结为人的道德问题。《消除疾疫保命延年品》不但明确人的生理疾病与五行顺逆有关，人的心理疾病也与之有关。此品借元始天尊之口指出凡夫愚人的内心瞬息万变，神不能宁，气不能定，不能“假心以知智，缘智以体神，神凝而体道”^②，凡夫心思邪妄，心识鄙浊，心不能清静，就会招致疫病之气，在身体上发病。疗愈疾病的关键在于“固气于虚，合神于无”，“虚”和“无”都是一种内心空寂的状态，人若能放弃邪思，守住内心的空寂，就能够自然而然的“神静、精正、形完”，也就自然可以达到万邪莫干，疾疫不致，得享天年。

五行与身体疾病的关系，《长生久视品》指出，心神不定、喜怒不定是心性的大忌，如果能够做到守道正心，就能达到形神合一，得道长生。该品又将喜怒比作水火，怒则如大火一般焚身，强调通过调养情志达致“金体永坚”，“金”是以其坚韧来比喻生命。调养情志的重点还在于以土来牵制水火两个元素，既然水火代表喜怒，那么土代表什么呢？该品指出真土即“自然”。心如果能够循自然的状态，“杳冥恍惚，动静无间”，自然就会“真水伏藏”“炎火炼形”。《长生久视品》其后

① 《道藏》第1册，第342页。

② 同上。

讲述如何存思从太空之中引气，无英、白元等身神如何降气于人，并强调音诵《大帝五篇》。在《长生久视品》看来“神气”一体无二，存气引气对养气产生作用的同时也会对涵养心性、调养情志产生影响。

五行于人体的作用还被赋予一定的宗教性。《除穰水火漂焚品》认为人体内有水火，即所谓“净霭之水与明堂之火”。外界的水火相辱相逼凌就会造成万物的刑克杀伐之灾，内在的水火相克会导致形神受损，命终之时信仰者将“身经太阴”，不能“成仙”。因此必须要行香诵经，令水火顺治，以助身神与司命杀鬼于水火之门。《消除疾疫保命延年品》文后附有真文一首，“鬼滇长泽（东），谷云敞施（南），赤图震皇（西），馘丑荣垂（北）”^①，文中称此十六个字可以消除瘟疫，治病救灾。宋本《度人经》的这些信仰观念可见于两宋广泛流行的灵宝炼度科仪之中。

消除疫病，顺行五行之气以及调养形神的根本在于破迷开悟，返本還元，因为身遭邪疫的原因在于“心有法病”。宋本《度人经》大约有三处提到“法病”，一处是在《七星除袄品》，该品将心性的执着和幻相分成两类，一类是指内心中对情欲的执着；另一类即“法病”，指向“见道不明”，迷幻，即对大道的理解有误。另一处位于《消除病疴跛痲品》中，该品形容得道的真人不单洞悉大道的“隐显”，而且消除了“世病法病”，“世病”即经文中的“五种病疴”，而“法病”即指对大道的领悟有误。

“法病”一词亦见于其他道教文献，主要指执着于“觉悟”“解悟”等，在道教心性论看来，沉溺欲望是一种假，但执着于“真”也同样不得清静自然，必须要有无双遣。彭耜纂集《道德真经集注杂说》对此总结道：

众人之见易遣，圣贤之疵难除，营欲戕性，取舍滑心，众人之过也。众人之过大而有迹，故其遣之也易。以觉为碍，以解为缚，圣贤之疵也。微而难知，故其除之也难。事之过显，理之过微，以物为病显，以法为病微，然则理障法病，可胜疵乎？涤除元览，盖

^① 《道藏》第1册，第348页。

谓是也。^①

《消除疾疫保命延年品》中以得道仙真之口称“心有法病，身遭邪疫”^②。将“法病”作为招致“邪疫”的原因，“邪疫”不单指疾病疫病，还带有哲理意涵。宋本《度人经》以五行之气来调养形神，但五行之气又需要通过对“法病”以及情志的去除和调养来顺行，其生命观就体现出一种“由心到物”，再“存形于道”的逻辑关系。

“由心到物”就是心性的沉溺影响“精正神完”，《回生起死品》认为，心性的“自陷沉溺”是形体衰老以至于死亡的根本原因。经文以“胎育”作为纯真自然的本我，人离开“胎育”之后，即产生了一连串的心性下陷，分别是“情”“缘”“业”“识”等，心性在此中沉溺，使人的形体不断衰老，“顾视之间，已及于老”。《消除疾疫保命延年品》亦描述了这个过程，人心“鄙浊”招致“邪病之气”，人与天道本来互通的通道“生门”被疫病充塞，就会导致夭寿、形残气竭，死亡本质上是一个心性沉陷的结果。

通过了悟道性，认清心性的“自陷沉溺”，就能够发挥心的本来纯真，实现心性向清静自然的腾跃，这就是凡夫俗子“心存于道”的复本还元的过程，身心是一个工夫过程的不同惠及面，这个涵养工夫的内涵，《长生久视品》指出即“定照则真”，将心性定住不受情欲、物欲的支配。大道本无生灭，心能体大道，就可以保形不化，“生气自续”。心不动，气不动，自然不干外邪，《消除疾疫保命延年品》指出“心为神宇，神宇静则精正，精正则形完，万邪莫干，疾疫不入”^③，把外在的疫病等客观现实存在，内化为自己内心内蕴的情欲邪妄等心理状态，而将气衰神耗也作为能致感染疫病的原因之一，体现了宋本《度人经》形神观念的特点。

如果以涵养心性作为养形的基础工夫，势必要重视“尊道贵德”的伦理观念。心性的纯善体现着伦理性，道德、品德必然会被纳入涵养

① 《道藏》第13册，第267页。

② 《道藏》第1册，第342页。

③ 同上书，第343页。

心性的工夫体系之中，这在宋本《度人经》之中也有反映。《阴阳化生品》指出所谓的“上圣高真”均“以道为父”，将德视为“母”，而《降真延寿品》提出“寿者，天德之和”^①的观念，天、地、人的寿数有终，而“道寿”无终，切心体道以致长生，这是吸纳了《老子》“道生之，德畜之”及“天法道”等观念，强调“德”与寿的联系。《永延劫运保世升平品》认为伦理至善可招致祥瑞，所谓“仁善归至德，奸凶造恶根”，亦可视作《易经》“积善之家必有余庆”以及《太上感应篇》“福祸无门惟人自召”观念的延续。《显瑞符应品》将道德视作帝王的“考核”标准，若帝王有德则天赏之，若无德则天罚之。宋本《度人经》传达的“德寿”观念可视作其“教化”观念的一种表现形式，有一定的现实意义。

^① 《道藏》第1册，第190页。

第六章 宋本《度人经》的修道论

信仰实践（修道工夫）的理论和方法占据了宋本《度人经》的相当篇幅。与佛教追求“涅槃成佛”、基督教信仰“肉体复活”不同，道教的信仰实践始终建立在对肉体和精神的此在性的肯定和把握之上，对于道教徒而言，肉体（有限的、物质性的）的长生久视不但极有可能，对精神和肉体的操练是加大这种可能性的有效方法。气或真气被两汉思想界认为是世界生成和构成的基础，人的生命的长短也被认为受到气的兴衰的极大影响，因此自登上历史舞台，道教就构造出很多通过引气、养气来实现肉体长存的方法。

道教依持的另一种得道成仙的信仰实践是以存思神灵为核心的存思法，这类存思法包括于肉体之上存思形象、衣饰、姿态各异的神灵，以及存思体内之神、招摄仙境（天界）之神，前者以《老子中经》《黄庭内景经》等为代表，后者以《大洞真经》为核心，《真文赤书经》《真诰》及《周氏冥通记》中也可见一些端倪。这两种信仰实践在道教中的历史与外丹术一样悠久。当历史的车驶入唐末五代之际，外丹术逐步衰落，内丹术逐步成为道教信仰实践的主流，存思身神及引气、养气的修道工夫并未退出历史舞台。宋本《度人经》对这些修道工夫进行了吸收、总结和发挥，传衍至今。

与内丹修炼典籍满是“铅汞”“水火”等隐喻不同，宋本《度人经》自有其特殊的论述笔法，它以文学性的笔调描述了实践的原理、方法和境界，颇为晦涩。通过“引经解经”，本书发现宋本《度人经》的每一品都突出了一种信仰实践方式，该经的“修道论”事实上是其神灵观、宇宙论、心性论等形而上信仰和观念的落脚点。需要指出的是，宋本《度人经》的修道工夫主要有“身神存思法”与“引气修炼

法”两种，因“身神存思法”涉及身神观念，本书在第五章中已有详细考察，故不再赘述。^①就“引气修炼法”而言，本章取其中最为独特的“汲取三辰”“碧落空歌”为例，说明其内容及特点，以及这些信仰实践在道教观念史上的传承性。

第一节 宋本《度人经》与修道方法的关系

个人生命的升华并非道教徒从事信仰实践的唯一目的，“兴国利民、度世化人”早至汉魏时期就被重要的道教典籍如《太平经》《大洞真经》等推崇为道徒修炼的目的之一，如《太平经》指出其修道之要在于：“人无大功于天地，不能治理天地之大病，通阴阳之气，无益于三光四时五行天地神灵，故天不予其不死之方仙衣也。”^②同样，魏晋灵宝传统特别是《度人经》以“仙道贵生，无量度人”为修道、行道的宗旨，音诵修行的主要目的除了为自身得道外，更为借助真文的“法力”以济世度人。灵宝经典在道教传统中自我定位为应劫运而生的产物，在某种程度上被视为克服劫难迎来盛世的主要助力。在搜集编纂灵宝经典时，陆修静便反复向刘宋政权强调过灵宝经典的这种功能。^③

与同样号称具有“济世度人”功能的其他灵宝经不同，《度人经》的特点在于其体现了一种济世的普遍化（普度）以及道术或信仰实践的简便化特征。道教宣称《度人经》的用途多样，涵盖了常人生活的方方面面，不但可以治理天灾人祸，可以禳解刀兵火灾，甚至可以帮助习诵者尸解成仙。《度人经》宣称无须假借特殊或烦琐的宗教仪式，只需习诵就可达到目的。《灵宝玉鉴》指出，“凡遇日月失昏、星宿错度、

① 音诵法也是宋本《度人经》主要的信仰实践方式，《上清灵宝大法》《无上黄箓大斋立成仪》等道法科仪文献中可以看到一些与之相关的内容，但宋本《度人经》本身并未记载如何音诵内文的“音章歌”，姑且存而不论。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第138页。

③ 如北周道安《二教论》以质问的口吻反证了当时社会对灵宝经典包综万有的认识，指出：“灵宝真经，天文玉字，超九流，越百氏，儒统道家岂及此乎？按《经》言，承唐之后四十六丁亥，其间先后庚子之年，妖子续党于禹口，乱群填尸于越川。强臣称霸，弱主西播。龙精之后，续祚之君，罢除伪主，退翦逆民。众道势讫，此经当行。推数考实，莫不信然。期运既至，大法方隆。”见《道藏》第22册，第19页。

四时失序、阴阳不调、疫毒流行、兵革四兴、水旱虫蝗等，皆当依经旨修攘”^①，发生这些情况时习诵《度人经》被两宋《度人经》传统称为“九种阴功”。南北朝至唐朝初期，灵宝经典特别是古本《度人经》在社会上拥有深厚的信仰基础，无疑与这种功能和特点有关。^②

《度人经》在两宋时期发展为六十一卷（品）是一个综合性的结果，古本《度人经》提倡的“仙道贵生，无量度人”思想无疑是其得以自我发展的重要基础。^③ 在道教思想方面，宋本《度人经》蕴含丰富的宇宙论、心性论及信仰因素，并非是对古本《度人经》的简单仿照。正因为灵宝被视作道教的大乘，是天尊之教，包罗万象，因此其他信仰实践都可以融入《度人经》的传统之中。南宋王契真《上清灵宝大法》指出，“灵宝大法者，贯通三洞，总备万法，是无上大罗天尊所说……众道之宗，玄渊隐奥，与万法一贯”^④，正是对灵宝这种特点的总结。以这种特点为基础，宋本《度人经》大量构造了许多新的信仰实践方式，拓宽了《度人经》传统修道工夫的广度。

宋本《度人经》中处处可见隐喻和隐语，经文多以一种宇宙论论调及象征性笔法写就，这些特殊的象征性语言给学界研究造成障碍，如《长生久视品》中论述主神长生大君的一段重要经文曰，“赤明东升，元始育婴，至丙南陵，朱光绛庭，中有大帝，号长生君，与天同生，与天齐明，凤衣藻裳，青霞为巾，正坐洞宫，保兆永存，返照长楼，气连玉京”^⑤，初读之会误以为这是对长生大君的一种文学性的优美描述。通过“引经解经”，本书发现，这些经文事实上讲的是对身神的存思。使用这种方法通审全经，可以发现宋本《度人经》的每一品都对应着一个特殊的主题，夹杂着大量的对修炼方法的描述。经过整理，宋本

① 《道藏》第10册，第140页。

② 《甄正论》中玄疑借与公子的对话抨击道教，其中多见《度人经》的观念，反证《度人经》流传之广泛。

③ 谢世维指出，宋元灵宝法特别以《度人经》为核心者，较为重视更为传统的道教修炼，保持了传统灵宝派以度人为主的斋醮形式，但对盛行宋、元的雷法不太重视，也很少禅宗及理学的影响。谢世维：《宋元时期的“东华派”探讨——系谱、圣传与教法》，《东吴中文学报》2012年5月。

④ 《道藏》第30册，第651页。

⑤ 《道藏》第1册，第208页。

《度人经》六十一品与信仰实践方法的对应关系可见表6-1，所依据者为正统道藏本《度人经》的排列次序。

表6-1 《度人经》品目及道法主题

卷数	品目	道法主旨
卷一	元始无量度人上品妙经	神光大定
卷二	玉宸大道品	玉宸大道
卷三	天地八维安镇国祚品	天地八维之符
卷四	永延劫运保世升平品	丹书赤纸三符
卷五	消穰国君王侯世土灾祥品	新五篇真文及君王侯三符
卷六	太一神变五福护国禳兵品	存思三元九宫
卷七	显瑞符应品	仁君天地瑞应
卷八	消微金科品	三天道君玉号隐名
卷九	禹馀玉律品	禹馀玉律天文
卷十	大赤灵文品	太清大赤天灵文宝章
卷十一	玉明运度品	辟阴阳交感所致灾劫
卷十二	阴阳化生品	阴阳龙虎顺逆之法
卷十三	太乙元精品	修养太一元精
卷十四	日精阳明品	奔日辰
卷十五	月华阴景品	奔月辰
卷十六	阴阳离合五行化体品	调阴阳五行错谬之气
卷十七	扶桑青阳品	引东方青阳之气
卷十八	紫炁曜灵品	引西方真金之气
卷十九	十方圣境品	逍遥十方仙境
卷二十	碧落空歌品	引碧落之气
卷二十一	生化胎根断除邪秽品	生化胎根斩灭血尸
卷二十二	飞神召灵品	飞神玉阙召灵仙都
卷二十三	降真召灵品	降真召灵之法附高上仙王降真符
卷二十四	神变气化品	神气变化之要
卷二十五	赤符丹光品	赤符丹光之法
卷二十六	明体贯气品	分辨诸气贯气人身

续表

卷数	品目	道法主旨
卷二十七	紫光丹灵品	存思太一玉丹
卷二十八	三辰光辉保命延生品	存思日月星奔晨三景
卷二十九	降真延寿品	迎降空中之神气而延寿 附有寻迹真气之法
卷三十	断绝胎根闭塞死尸品	闭塞人身三十九死尸
卷三十一	长生久视品	长生大君说长生久视之法 内含符箓九道
卷三十二	五行顺治品	顺治五行之气
卷三十三	五方正气品	五方正气护生万有之法
卷三十四	腾曜二景五星品	存思五星之气
卷三十五	九宫仙籍品	存思三元九宫
卷三十六	八景神合品	存思三部八景身神
卷三十七	七星除祆品	北极大帝除祆之法附七星除祆符 四道及七星隐文一道
卷三十八	神符除难品	三清天灵符三道
卷三十九	南宫延生品	讲述南极长生大帝信仰
卷四十	北都除殃品	讲述北斗诸星及酆都鬼域
卷四十一	五行备足生灵寿域品	平等五气延寿之法
卷四十二	祈求嗣续庆延门闾品	阴阳相交孕育灵胎法
卷四十三	保胎护命品	保胎之法
卷四十四	洞神攘灾品	扶桑大道君攘灾法
卷四十五	解禳山谷瘴疠品	神符攘解之法附神符四道
卷四十六	除禳水火漂焚品	解禳身内及世界水火不调
卷四十七	祈禳水旱品	禳解水旱之灾
卷四十八	安镇九垒土祆不祥品	土皇安镇土祆之法
卷四十九	消除病疠跛痼品	天医治病之说
卷五十	蠲化水火灾疠品	消除灾劫之法
卷五十一	消除疾疫保命延年品	调节三气等
卷五十二	玄明洞渊品	引北方水气

续表

卷数	品目	道法主旨
卷五十三	斩灭五行邪怪品	存思身神斩五行邪怪
卷五十四	斩馘不祥品	存太一神消除不祥
卷五十五	追度上世亡魂品	考校受炼
卷五十六	济度死魂品	济度亡魂
卷五十七	解释幽牢品	解救地狱
卷五十八	回生起死品	枯骨更生等
卷五十九	化尸受形品	受度炼形
卷六十	炼气变仙品	炼气成仙之道
卷六十一	永断轮转品	断绝轮回之法

从表6-1可以看出,宋本《度人经》每一品都围绕着一个存思或道用而展开。玉宸大道君作为《度人经》的传经者被置于第二品,代表宋本《度人经》的正统性。之后三、四、五、六、七品的主题为镇国禳解,再后的三品主题为讲述“玄、元、始”三气的源流。三气作为元始祖气的化分,是存思修道及施行道法的重要依据,同时这三品也强调宋本《度人经》的道诫。从第十三品《太乙元精品》至第三十六品《八景合神品》,主要突出了存思修炼的内容。如《紫光丹灵品》托称元始天尊于大丹天中讲述紫光人体之法,紫光丹灵之道,因紫光被认为是人的元命,与前品的《明体贯气品》,第二十八品《三辰光辉保命延生品》、第二十九品《降真延寿品》、第三十品《断绝胎根闭塞死尸品》及第三十一品《长生久视品》等都是旨在长生延寿的经文。这几品编在一起,可见《度人经》品目的编排是经过深思熟虑的,可能是按照功用的不同进行排列。

从第三十七品至第五十九品,经文的主题开始强调道用。全经以强调断除轮回为主题的第六十一品作为结尾,显示出宋本《度人经》在构经结构上仍然以得道成仙为主要目的。同样,在《高上神霄宗师受经式》所记录的受经目录中,也可以看到类似的品目结构:《高上神霄宗师受经式》将代表道法源头和元始祖气的《清微金科品》《禹余玉律

品》《大赤灵文品》置于全经之首，而《玉宸大道品》作为宋本《度人经》的权威所依置于其后，目录的后半部分几乎全为体现道法之用的经品。^① 宋本《度人经》按照“体、用”的逻辑架构及宇宙流衍的次序编排，显出非常严整的逻辑关联。

全经所涉及的修道方法，从上表可以看出，大体有存思、引气及内丹三类，其中存思主要是“高奔三辰”“存思日月星”，引气则为“引五方之气”之类，内丹修炼则以《阴阳化生品》等露其端倪。宋本《度人经》对这些修道方法的融摄不但暗示了其与上清派的特殊关系，而且也是对古灵宝“无量度人”传统的继承和发展。宋本《度人经》于北宋末年已造就完毕，其中丰富的内炼及存思、斋醮观念与南宋时期涌现的各符法道派有着更直接的关联，深究宋本《度人经》的修道观念，势必要兼顾宋元时期在江浙一带广泛流传的以古本《度人经》为信仰核心的符法传统，即两宋《度人经》传统。必须指出的是，宋本《度人经》的特点是将天道与人道相结合，其论述方式是“天人相符”，因此它在论述天道流衍的时候，也同时兼顾着对人的性质或人的身体、修炼的论述。如《祈禳水旱品》是讲述水旱灾害的形成原因，如何使用诸天秘讳、音、章、歌，及大梵隐语无量音去禳解水旱灾害等内容，但同时，《祈禳水旱品》也指出“学士身中水火升济，气候履常，格应二仪，祈禳遂晴”^②，说明这些方法也同时对治修道者身中的“水火不济”。故宋本《度人经》的修炼法都体现着内炼与外用相结合的特点。

第二节 宋本《度人经》对修道方法的整合

宋本《度人经》以及几部以《度人经》为主要的道法文献中，蕴含着丰富的存思方法。存思术是通过想象真气或者神灵进行修道的方法，

^① 李丽凉指出，从六十一卷品目可以看出宋本《度人经》构建了一个无所不包的恢宏架构，但她认为两个目录的次序不同表达了二者着眼于不同的宇宙观，而且她认为明道藏本《度人经》将《玉宸大道品》置于第二品的位置是为了突出玉宸大道君的“统御地位”。参见李丽凉《北宋神霄道士林灵素与神霄运动》，第174—176页。

^② 《道藏》第1册，第316页。

一般认为为上清派所擅长。古灵宝经如《赤书真文》等也记载了一些存思术，都以五方五老为中心，没有上清存思术复杂多样。内丹术蓬勃发展的两宋时期，宋本《度人经》既没有止步于古本《度人经》的音诵修炼，也没有以唐末五代时期就开始流行的、讲求性命双修的内丹养生之法作为其信仰实践的主体，而是选择继承和发展传统的存思、引气修炼。^①

作出如此选择的原因，可能与宋本《度人经》特殊的构造目的有关。在另一章节中，本书已经对宋本《度人经》与宋徽宗的关系作过论证，宋本《度人经》是被构造来神话宋徽宗，宣传长生大君、神霄玉清真王信仰的道经，在政治神学的视域中，宋本《度人经》体现着宋徽宗作为“神王”“道君皇帝”，企图以壬辰降经带来的新启示总结和革新旧有道教的意志。如果结合北宋政和、宣和年间宋徽宗佞道、革新儒家、限制佛教的历史事实，就不难理解为何宋本《度人经》中随处可见对长生大君、神霄真王、扶桑帝君等神灵的存思。

另一个可供解释宋本《度人经》选择继承和发展存思、引气修道观念的原因，与该经推崇气化宇宙论以及“人神一如”观念有关。该经认为宇宙是“玄、元、始”三气相互交融的产物，三气衍生为日月星即三景之后再结为五行、五气。五行与五气是宋本《度人经》重要的观念，该经记载的大量的禳灾驱邪的道用都以气化特别是五行、五气观念为基础，因此相对于更加形而上的炼精化气、性命双修的内丹修炼，宋本《度人经》选择存思和引气法作为其信仰实践的大宗就不难理解。就“人神一如”而言，宋本《度人经》中的众多神灵实际也是人本身五脏的具象化（法象化），如长生大君在宋本《度人经》中代替中黄太一之神位于人的心部，扶桑帝君代表青木位于人的肝部，心、肝是人体最重要的器官，而神霄真王则在宋本《度人经》中多担负“考校”的使命。

^① 事实上进入唐宋以后的灵宝一系道教并不特别重视内丹修炼，金允中曾指出，“且留形住世之术，惟金丹一法最为正理，修仙之事所当究心”，但不能确定其所指为外丹抑或内丹，因为二者均可称为金丹。特别金氏在此句话之后马上指出“升神而面朝九清，洞视而遐观万汇，此则灵宝中见玉清圣境之时，形神俱妙”，当就灵宝石内炼大要“神光大定”所说，故金氏前言“金丹”者，似不指内丹而言。

一 与“奔辰法”的交涉

(一) 存思阳精、月华的特点

宋本《度人经》专门开辟《日精阳明品》《月华阴景品》《腾曜二景五星品》等经品来讲述存思三光（三景）之法。《日精阳明品》假托元始天尊说于赤明天。在道教神话中，赤明天位于禅黎世界的南方，是色界十八天的第三天。《元始无量度人上品妙经注》指出赤明天在虚梵之首，宿次箕、斗。^①赤明天以离火为象，因此于五行方位属火，道教很多与火或阳气有关的神灵仙真、道法、神符、经文等，都伪托出自赤明天。如《洞玄本行经》讲述南方丹灵真老君的来历，即谓其生自赤明天，生时有南方三气绕身，并且有红色大鸟覆盖其上，这些符号（南方、赤色、火气等）将丹灵真老君置于五行对应五方五色的诠释系统架构之中。^②另有《太极左仙公说神符经》是讲金火烹炼的外丹术，假托天真皇人受于赤明天，传于葛仙翁，赤明天即代表大火之源、赤气之天。

陕西户县县医院东汉墓出土的镇墓文中有“大（太）阳之精”一语，文云：“大阳之精，随日为德，利以丹沙，百福得，如律令。”首行“太阳之精”一语的上方朱色彩绘有一圆形，以表示太阳。《晋书·天文志》说用镜鉴取日精以生火，道教术士炼丹，往往也借助此法以神其事，如葛洪《抱朴子内篇》中所记造九转金丹法，要求修道者于夏至之后，“候日精照之”，所以户县县医院镇墓文中的“太阳之精”是指炼丹之火。^③阳精代指日光之精华，日光可以生火，以镜反射而取火炼丹，称“阳火”。又因日光性温热，修道之士以太阳为至阳之体，希望吸收太阳之气以修养自身，这就促使他们希望通过一定的方式把外在的阳光内在化。刘昭瑞的发现证明了修道士采日光之气作为信仰实践

① 《道藏》第2册，第269页。

② “南方梵宝昌阳丹灵真老君者，本姓郑字仁安，大炎之胤，生于禅黎世界赤明天中，生有三气之云缠其身，朱鸟鼓融复其形。……仁安以赤明二年岁在丙午，于加摩坦婁于霸天中洞寥之岳，改姓洞浮讳曰极炎，受锡南单梵宝昌阳丹灵真老帝，号丹灵老君也。”见《道藏》第22册，第688页。

③ 黄敬愚：《汉代医、巫、仙之关系考》，《中医药文化》2006年第4期。

方式的历史非常悠久。

将外在阳光内在化的主要途径是通过存思引气。灵宝经典《太上洞玄灵宝五符序》中提到存思日精的方法，先存思心中有小童，摩面咽液搓手，然后引日精来滋润之，配合具体的时日和咒语。^①另有服食月精之法，除了时间取农历十五日月圆夜，与服食日精方式一致，同样也送入下丹田。^②古上清经之一的《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》也记录了服食日精之法，与灵宝经所讲的服食日精有所不同，除了以鼻吸气外，该经也要求修道者闭气，存思身中二十四神，并且还要念诵这二十四神的名字。^③

服食日精也是宋本《度人经》中重要的实践方法，该经借玉宸道君之口讲述的存思“日精”之法，其中既有外丹烹炼的影子，又有存思养气的内容：

今日元始示我日精阳明之法，淘泽重阳，嘻吸华彩，至阳泱髓，骨肉成金，而三元九气覆育品物，自非日精，不能铺飪。至学之士，外炼金石，调制水火，日月有数，造化克灵，内养一形，日为心象，日中之气，洞照百关，三万神童，奔阳汜景。日为火龙，产成玉液。胃为土釜，元火烹镕。千日布功，立成真道。^④

这段经文指出存思的方法是先通过口鼻吸入日精，引入“至阳穴”即第七胸椎棘突下凹陷中。《淮南子·原道训》中指出“泱髓”是渗入骨髓之意。^⑤“自非日精，不能铺飪”，是以服食日光滋养身体达致却食不饥的功效，大抵是指以口鼻引日精之华滋润全体至骨髓，然后存思日中有气洞彻交辉，三万神童“奔阳汜景”，日精以心形（心火玉液）与

① 《道藏》第6册，第320—321页。

② 同上书，第321页。

③ 《道藏》第2册，第162页。

④ 《道藏》第1册，第91页。

⑤ “不浸于肌肤，不泱于骨髓”。见张双棣《淮南子校释》，北京大学出版社1997年版，第103页。

胃土（鼎器）相交炼。

如前引经文所指，“阳精、日光、心火、火龙、玉液”等术语在道教信仰实践中有着非常紧密的关联性，该品的另一处指出了这些术语何以相关，又何以被改造为修炼之法。经文指出，导引日精入身之后即传降三丹田，日精代表火，心脏在五行中也属火，但心脏中有心液，心液代表火中之水，这是心火炼金气为液的结果。这个液体进入胃土（炉灶）中，经过心火肾水的烹炼，炼成“玉婴”，也即内炼成丹的玄象。^① 宋本《度人经》的服食日精法不是简单的导引引气，而是将中医学上的脏腑藏象说与北宋出现的内丹观念相结合的产物。宋本《度人经》所使用的言说系统更接近符箓派的内炼之法，不同于以张伯端为代表的北宋内丹派的言说系统，体现着北宋道教对存思与内丹的不同取舍。

基于阴阳交会及以阴助阳的立场，宋本《度人经》提出“贵阴”之说，并从这个角度建构服食月精之法。不同于服食日精，宋本《度人经》详细地论述了月亮的构成及其运行的规律，并从宇宙论的角度描绘了日月合抱的玄象。经文以一种隐晦的论述模式将月亮的产生放进宇宙论的言说框架中：宇宙之初有水金二气，水为阴为黑，金为阳其色金，二气抱成胎状，即外阴内阳的“玄一之胎”。黑金二气继续交融，按照“黑鉴之月—映金为明—金水合为阴景—阴生阳并作为六阳之母”的逻辑顺序推演，化出雨露和渊泉，水金合抱即成月亮（月景）。^② 宋本《度人经》认为月亮即黑、金二气的产物，月亮的盈亏是二气静极生动、动而复静所致，信仰者需要了解盈亏的规律，并通过存思将气与象引入自身，达到长生久视的目的。

宋本《度人经》认为，通过模仿宇宙生成演化、阴阳相生的程序，存思这些法象和内景，能够使信仰者达成生命升华的目标。但

① “紫景郁仪，日中万仙，日精入身，传降三田。炼金为液，胚土为铅，铸入胃炉，心火肾泉。厥阴鼓囊，液流百川，碧海神龟，吐气如烟。金液传蕊，胎成玉婴，千和万合，自然成真。”见《道藏》第1册，第95页。

② “静极生神，金水聚形，圆照浩劫。海岳澄明，阳独化息，阴凝变停，二象冥合。玄牝体并，阴升雨露，阳降渊泉，元始祖劫。化生诸天，祖为阴景，月华含莲，开明三辰。是为天根，上无复祖，惟道为身。”见《道藏》第1册，第99—100页。

王契真《上清灵宝大法》、金允中《上清灵宝大法》以及《灵宝无量度人上经大法》中所出现的存思日月吸纳日月之气的方法，与宋本《度人经》有些差异。现取王契真《上清灵宝大法》中的服食法为例：

师曰：于日初出时，面太阳，先存五脏分明了，次对日默念灵章玉音，摄气吹一遍，以口对日光，拒咽九口，又祝一遍，瞑目，以鼻长引，暗数九次咽之。存日之紫光九芒，下入丹田，作日状。以午前数多为功，午后不可行也。直至初三日夜月初出时，依探日气法，瞑目，以鼻引十咽之，存月之白光十芒，下入丹田，亦存月状与日合半。至二十三日后，不复探之。^①

《上清灵宝大法》所记载的纳日月光气的方法，与宋本《度人经》有一脉相承的部分，如其中提到对太阳默念“灵章玉音”，即是古本《度人经》的真文、秘讳等，宋本《度人经》亦提到在存思日月光气内景法象时音诵真文、秘讳等，可见《上清灵宝大法》及其他与《度人经》有关的道法科仪文献共用了古本《度人经》的信仰资源。但《上清灵宝大法》中所修炼的服日月之气的方法主要是为了行使道法，宋本《度人经》的相关存思则是为了得道。

存思日月的方法，宋本《度人经》中尚作为升华生命的主要道用，在内丹术大量涌现并逐步掌握话语权之后，此法就被贬斥为“小道”，不再受追捧。元末全真道士牛道淳所写《逍遥子导引诀》认为“有炼五金者、八石者，有采日精而月华者，有吞霞而服气者，有采战而闭精者，或服水火而還元者，吐故而纳新者……皆是小乘之邪法也”^②，体现了内丹术与存思术的不同取向。

（二）存思五星与五气

宋本《度人经》有两种存思星斗之气的系统，一种是《腾曜二景五星品》及《五行备足生灵寿域品》中提到的存思日月二景以及木火

① 《道藏》第30册，第704页。

② 《道藏》第4册，第951—952页。

土金水五星之气的系统，这种系统将五星与五脏相配合；另一种是《碧落空歌品》提到的于身体之上存思星斗的系统。《腾曜二景五星品》中指出的存思法，是存思日月五星的晖芒灌注信仰者的身体，在泥丸处凝固，其特点是将存思神灵、存思星辰相结合，存思自己的“真形”乘坐宝车高奔天宫，从月妃获得宝珠以沐浴，金木水火土五星分镇五脏。五星中最重要的是土气，以土气调和五星，以脾脏中和五脏，这本质上是中医藏象说的一种道教言说模式。^①

由于受到古本《度人经》格式、体例和文本框架的限制，宋本《度人经》常将其修炼法散在各处，研究者需要将之拼合以现全貌。如前述《腾曜二景五星品》的存思法的后半部分即散在该品的另一处。在存思“五华帝君”及“日月之神”来降后，日月五星之气“传降天楼，二十四关”，按照“木荣土化，金烹火镕”的次序运转，“布络三元”。要了解文中所揭示的存思法，必须要破解这些内景的隐语，如“天楼”“二十四关”的具体所指林灵素在其著作《金火天丁神霄三气火铃歌》中提到将肾脏存思为大海，水中发火，沿着脊柱“二十四关”“十二重楼”涌腾而上，可知“二十四关”指脊柱，而“十二重楼”则是指喉咙。^②五星五气和五行都与内脏有关，“木荣土化，金烹火镕”指存思气在四个脏器中盘桓。

有趣的是，将散在《腾曜二景五星品》各处的与五行、五星等有关的经文抽出，可以发现该品专门为五星、五行、五脏列出一个对应关系，若结合“五星炼真歌”部分对五星形质和法象的形态进行的描述，足以展现出一个完整的五星存思法。本书将其与气及脏腑的对应关系列作表6-2。

① “高奔帝宫，入燕琼台，乘驾宝车，上造日门，月妃赠珠，葵池浴身。木星镇肝，金星保肺，辰星固肾，荧惑定心，中央土皇，厥号镇星，荣养脾元，总卫一形。”见《道藏》第1册，第229页。

② “以两手摩两肾九九八十一次，想脐肾为巨海，水中发火，自脊背二十四关、十二重楼涌腾而上，直至泥丸。”见《道藏》第30册，第261页。另董思靖所著《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》指出：“金楼则重楼也。玉室者，脑之别名也。十二重门者，《黄帝内经》云：重中楼阙十二环。注云：喉咙十二重也。”见《道藏》第6册，第401页。

表 6-2 五行、五脏、五星对应关系

方位	星名	星宫形象	星神形象	对应脏腑
东方九气	岁星九门	玉楼万重 宝驾飞轮	青衣绛裙	木星镇肝
南方三气	荧星三门	琼奎八觚 辟飞流烟	锦衣宝冠	荧惑定心
西方七气	冈星七门	需霭金阙 玉光散分	素衣虎裙	金星保肺
北方五气	辰星五门	龙宫高浮 紫云拥轩	玄衣飞裙	辰星固肾
中央十气	镇星十门	黄池帝台 五斗摄精	黄衣锦裙	镇星养脾

五行分镇五脏的观念在《五行备足生灵寿域品》中也有体现，该品中木星作“岁星”，火星作“荧惑”，金星作“太白”等，有五老上帝来镇伏五脏之气。^①《五行备足生灵寿域品》在五星镇伏五脏之后，提出有五位仙王负责养育人体内的正气，即“九气仙王，总校图箓。三气仙王，摄御养育。七气仙王，司执杀伐。五气仙王，肃清荡涤。一气仙王，坐镇天阙”^②。这里所说的“一三五七九”展示的是五脏之神与河图洛书的对应关系，与前述《腾曜二景五星品》中五星可完全对应。究其根源，与东晋所出上清经特别是《大洞经》《雌一经》等中所记载的《大洞玉经食玄根之气法》有一定的关联。值得注意的是，“一三五七九”在道教修炼特别是上清存思法中有者不同的排列形式和内涵，均指不同的身神或身神之间的交互关系，但宋本《度人经》中仅指五脏之气。^③

（三）对高奔三辰法的发展

《三辰光辉保命延生品》是宋本《度人经》中非常特别的一品，不同于其他各品都在整品的后部分才揭示经文的秘藏之处，本品在经文的起首部分就揭示了经文藏于“高上神霄玉府”，详述了宇宙创造

① “岁星守肝，太白检肺，荧惑正心，辰耀辅肾，镇星定脾，布天威令。”见《道藏》第1册，第277页。

② 《道藏》第1册，第277页。

③ 参见胡百涛《六朝道教上清派存思道法研究》，第70—72页。

次序以及玉宸道君的来历。此品集中论述了宋本《度人经》的奔晨三景或高奔三辰之道，并且对此存思法非常推崇，认为信仰者如果把握三辰的光辉以及“参于风云气雨”，通过奔辰之法，“引景步星”，就能够位证“太上真人”。

宋本《度人经》认为，天地之光来自于日月星三辰，三辰之光是一种神气，这种神气是天地和人的存在基础。正因为三光之精是至真至纯、活泼能动（天真）的神，光的本质是神（“神合于光”），三光与人具有同一本质（下接人气）。光的性质是能照，这种能照体现于人之中就是人的识，因为人的识也有能照之用。识与气一体互存，识之所在就是气之所致，也就是“气合于明”，因此神和气二者不但构成了宇宙的存在基础，同样也是人的命之所在。宋本《度人经》利用在光与人之间建构这种同一性和互通性，为吸纳三辰之气来延生保命，长生久视提供理论依据。《三辰光辉保命延生品》更神秘其道说：“织其道则骨成龙文，饮其光则肉化金色。”^①

存思引气的基础在于寻得这些气的迹象，为此宋本《度人经》详细地论述了日月星辰的构成和运行轨迹，文中称：

日有九色，月有十华。日号九色圆象，月为十华圆光。统大道之神灵，故号太一。天灵之光，太玄无夜之光，太苍洞清之光，绿璃赤景之光，五色濯罗耀明之光，白素黄华神耀之光，丹霞朱火之光，太素玉华之光，绛炎九微之光，光中焕然，自然梵气，……八方之气，支势曲折，隐韵垂芒，作八卦之状，普济天人，救脱众苦。日之周径一千里，日行一度。月之周径一千里，昼夜平行一十三度。迟行十二度，速行十四度，日月合则万物生成。星大九百里，小及百里，行各有次。^②

与一般的引气服气之法不同，宋本《度人经》将气与法象结合起来，将气具象化为某些特殊的神灵，并将之置于身体的某些位置。关

① 《道藏》第1册，第183—184页。

② 同上书，第183页。

于外在的光、气与内在身体的法象、身神的联系，宋本《度人经》指出，宇宙创生之后炁气流衍，玄曜发光，光气自然凝结成神，此神即“赤皇”“五帝夫人”等，这些神会降真降气于信仰者的身上。三辰光气的显露遵照一定的时节，以甲日为阳日起始，壬日为阳日之终，庚日为阴日之始，申日为阴日之终。吸纳星辰之气要先寻找星辰的始终，即始为角宿，终于璧宿。^①

（四）《紫光丹灵品》对存思星垣的强调

在宋本《度人经》的《紫光丹灵品》中，紫光被认为是人的元命，是大炁气流行时蔓延经纬的真气，这样一股真气运行于星辰之中，并且按照“六运十飞”的位置和兴衰程度而运作，在“九清”之中盘桓。^② 宋陈佖指出“六运”是天象的运度，“六宫之六曜司太阳、太阴、天一、太一、黄旛、豹尾之六宫，主昼、夜、晦、明、风、雨之六运”^③。“九清”即九天，是古灵宝经的诸天结构成立之前，道教普遍接受的诸天结构，具体体现于《上清九天上帝祝百神内名经》等魏晋上清经中。

“紫光之神”是一种炁气的流衍，主要居于玉垣，是元始天尊的炁气所生。以紫光作为分化九清的一气，并以紫光之神统御万星，可见紫光表达的是气化论范畴之内的星斗信仰。紫光丹灵作为炁气的流衍，又在经中被具象化为十方的紫光丹灵大神。《紫光丹灵品》中元始天尊说经十遍所召来的十方仙真都是星宿之神，如“圆罗”即太阳，《真诰》：“外国呼日为濯耀罗，方诸真人呼日为圆罗曜。梦见此濯耀罗者，日之应也。”^④“太丹”“天垣”等，或为具体的星，或为一个星区，都是星宿。《紫光丹灵品》并没有明确指出什么是“丹灵”，而散在各处的如“即悟神丹，真气灌炼，合体通明”“丹灵辅魂”“丹光度形”“寔丹之灵，弈弈紫光，人体生真”等来看，丹灵

① “甲为阳日之始，壬为阳日之终，庚为阴月之始，申为阴月之终。角为星舍之始，璧为星舍之终。”见《道藏》第1册，第187页。

② “紫光之神，紫光玉垣，正宪丹灵，六运十飞，变化九清，无量隐妙，神不可量。”见《道藏》第1册，第179页。

③ 《道藏》第17册，第94页。

④ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，第306页。

也就是真元之气，与紫光属于一个范畴。紫光丹灵是一种炁气，经中用“紫光、丹灵、玉丹、太一”等不同称呼来说明这是一种可以滋养信仰者身心的力量。^①

除了论述紫光丹灵在天境星垣的盘旋轨迹外，《紫光丹灵品》尚推崇以存思太一玉丹来达致长生久视的方法，经文指出太一玉丹在生民之前就已经存在，生民秉承太一玉丹之气获得元命，这种元命即皇丹之灵，迸发紫光。太一玉丹出于太一王境，太一王境“上连下接，非色非渊，风转至阴，虚动神源”^②，是一个由气构成的信仰世界。这也是宋本《度人经》仙境信仰的特点，即仙境不是在彼岸或来世，而是由气凝结而成的具体的客观存在。

二 对“碧落空歌”的发挥

“碧落空歌”也可见于古本《度人经》，该经开头即指出古本《度人经》由元始天尊于始青天“碧落空歌”大浮黎土传于玉宸道君，“碧落空歌”在古本中只作为仙境之名，并没有其他内涵。《元始无量度人上品妙经四注》中引薛幽栖所说，始青天为东方九气清天，其天充满碧霞和碧色之气，且空中自然发出歌音，因而叫作碧落空歌大浮黎土。同注中引成玄英注云“浮黎”是此天的天帝名讳，暗指此天为“浮黎元始天尊”所居。^③正因大浮黎土充满碧霞和碧玉色之气，代表东方之生气，宋本《度人经》从此观念中衍生出《碧落空歌品》，专门讲述如何寻碧落之气，以及如何通过吸纳碧落之气来修炼，这是宋本《度人经》中独特的修炼观念，《度人经》的数个注本以及几部道法科仪文献中，对碧落之气或碧落空歌又有所发挥，但都不及《碧落空歌品》内涵丰富。下面结合文献来分析之。

（一）碧霞为元始之精

《碧落空歌品》指出元始祖气为一片浩空（混沌状态），这种混

^① “紫光内映，丹灵辅魂，玉丹餽饲，太一降真。”见《道藏》第1册，第176—177页。《紫光丹灵品》指出“（信仰者）顶上紫光，内有太一玉丹，赤光如日”。见《道藏》第1册，第177页，似乎太一玉丹是指紫光丹灵的精华。

^② 《道藏》第1册，第179页。

^③ 同上书，第189页。

沌与道同体同德，因浩空极为空洞，显示出一种明亮的色晕，这种明就被称之为阳精。阳精为火，从阳精之中生出元始洞阳赤气，赤气顺着生土、生金、生水、生木这样的次序演化，木气生成之后，木、金、水三气也即“玄、元、始”三气为火气所炼，九万余年后，三气炼成碧色，“碧晶混离，若云若霞”，其色如环如珪，变化莫测，这种碧色之气即碧落之气。因其由元始洞阳之火而来，“此碧霞本元始精，天地既开，霞精散远”^①。这股气与宇宙万物的生化有很深的关联，天、人都是由此气所生成，《灵宝无量度人上品妙经符图》称“碧落之气在人物为‘缕脉筋络’”^②，将人的经络亦视作由碧落之气的形成。《灵宝无量度人上品妙经符图》还有所谓“碧落空歌为图”，即天真皇人将碧落之气绘出为图，并说若佩戴服用此图，或以“碧书尺素”即可召十方天真，这个信仰在其他《度人经法》中也可以看到。由图来看，碧落之气是天际的云形图案，这个观念也曾被用来解释真文的来历，说明在构经者心中，碧落之气与真文同出于一源，具有同等的神圣性。

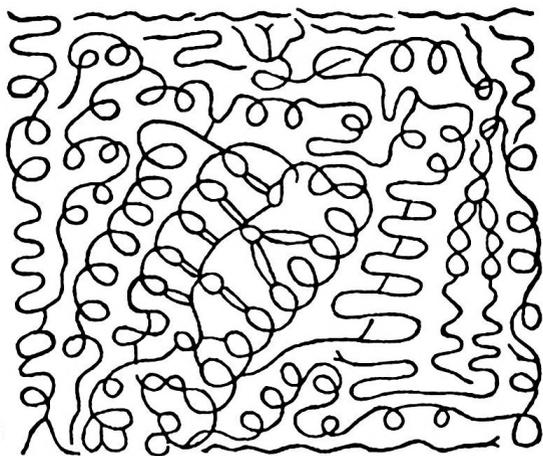


图 6-1 碧落空歌之图^③

① 《道藏》第 1 册，第 131 页。

② 《道藏》第 3 册，第 64 页。

③ 同上。

（二）碧落之气循斗宿以行

碧落之气是生天、生人的根本，采纳这个气就是《碧落空歌品》中信仰实践的重点所在，因此《碧落空歌品》详细描述了碧霞梵气的周回规律：从东方六天开始至北方六天为终。东方起于角宿，南方起于箕宿，西方起于女宿，北方起于井宿，四方都有碧落之气，统一向北盘桓。^①井、鬼、柳在中国传统星相学中属于南方朱雀星宿，氐宿、房宿则属于东方青龙星宿，斗宿为北方的玄武星宿，昴宿为西宫白虎七宿的第四宿。在观察梵气时，从东方的角宿开始代表了角宿与始青天的对应关系，《元始无量度人上品经法》指出“（角宿）太焕极瑶天，碧气……治在东方辰之南”^②，碧气由东南角宿而起，沿着东方八天向北而行。《降真延寿品》中记述了另一种寻迹真气之法，降真之气从北方华盖星起，然后绕着二十八星宿迂回。^③《碧落空歌品》所描述的碧落之气的盘桓，是指四方诸天之气均往北方之天汇聚，《降真延寿品》所说的降真之气是指降真之气盘桓在二十八星宿之间。

《碧落空歌品》在大梵隐语的音诵部分，又提出了一套与前述不同的盘旋次序，诸天按照东、南、西、北四个方向每个方向各有六天的形式排列，其中每一方向都特别举出几个星宿的名称，但与传统二十八星宿的方位排列并不完全等同，如传统排列中斗宿和胃宿分别属于北方和西方星宿，大梵隐语中则归入东方六天。井宿为南，尾箕为东，柳张为南，大梵隐语中都归入南方六天。鬼柳为南，昴张为西，大梵隐语统归入西方，北方六天则未提到具体星

① “度、杪、虚”为单位渐次向北“东方六天，碧落之气起角宿，一度一杪一虚，渐次北行。南方六天，碧落之气起箕宿，十二度一匣之杪，以次北行。西方六天，碧落之气起女宿，三度十二杪之半，以此北行近西。北方六天，碧落之气起井宿，十五度二十四分之半，此真碧落之维”。见《道藏》第1册，第133—134页。

② 《道藏》第3册，第71页。

③ “灵书降真之气，起华盖斗枢之下，回行二十八宿之上，在房宿二十七度左回，贯四种民天，下在日月之上，散入诸天。已次东行，复位西北而止。近世执法端门左右，应数而下，与风气相接，故通真感格，须有征应者此也。”见《道藏》第1册，第193页。

宿，只提到紫微星星垣的九星。^①传统星相学上的四方二十八星宿与此处所说的四方二十四天排列并不完全等同，其原因可能是这二十四天并非对应天上的星宿，而是一种借天上星宿的功能、影响而落实于人身之上的存思法，也就是说，二十四天隐语所提到的星宿很可能是人身上的不同位置。

这样推测的原因是，《度人经》的每一品的主体内容是天神的秘讳名号，音、章、歌和大梵隐语。而在音诵三者之前，都需要先进行准备性的存思，大量描绘神灵、仙界以及带有哲学性的描述实质上是存思的内容，虽然其中含有《度人经》的宇宙观、世界观、心性论等观念，但终究是落实于修道之上，作为一种工夫方法为修行者所操作实践。在音诵之前，修行者需要“引气二十四过，东向诵经”，然后存思前述“混沌太无，无无其无，无为浩空，空与道俱，空极而明”^②这样的过程，修行者存思空歌响起，自己“一闻空歌，脑宫发烟”^③，诸天仙真降临，“碧落之气梵行”，紧接着就音诵二十四天的秘讳，对二十四天的描述显然是在描述一个存思的工夫。

星宿与人体有关，如战国时代的《黄帝内经》就认为星宿运行与人体内的气机运行相一致。^④按照《黄帝内经》的观念，星宿所对应的人体穴位主要环列于任督二脉特别是督脉之上或附近，如图6-2所示。

① “东方六天：衔镜郁峨，霞露四空。容景杳期，斗胃斯容。明薄九阳，周游至宗。会辨西正，人走八通。丘坎鼎除，金录月春。抱明玉野，灵章夷冲。南方六天：井生尾箕，柳张合枝。正铃东嘉，云龙琼怡。再命黄络，遯隅壁支。气运普口，林岷玉眸。道几正图，五阳交宫。萝媛紫景，玄孚散公。西方六天：萧池禹微，珠明夜霏。鬼柳冥疆，走籍火池。洞马调合，玉妃散夷。昂张并驱，女室相宜。阳霞曲净，金铉虎姬。错帝彦辰，笑天太仪。北方六天：昆太傍由，路正狄琳。琳悔骏施，火公电侯。正笑正池，净明仙谋。钩合灵便，殿军伯修。无无太深，洞临逆楼。龙机河铭，紫微九丘。”见《道藏》第1册，第136—137页。

② 《道藏》第1册，第132页。

③ 同上。

④ “黄帝问于歧伯曰：愿闻卫气之行，出入之合，何如？歧伯曰：岁有十二月，日有十二辰，子午为经，卯酉为纬。天周二十八宿，而一面七星，四七二十八星。房昴为纬，虚张为经。是故房至毕为阳，昴至心为阴。阳主昼，阴主夜。故卫气之行，一日一夜五十周于身，昼日行于阳二十五周，夜行于阴二十五周，周于五藏。”见栾贵明主编《黄帝集》，第455页。

《黄帝内经》这种养气观念与道教有关，对探讨《度人经》特别是本品所论述的星宿与人体的关系有一定的启发意义。虽然本品大梵隐语中并没有给出星宿在人体的具体位置，但碧落之气对应二十四宿的排列而运转当是没有疑问的。

（三）利用音乐修道

《碧落空歌品》的主要内容是论述碧落之气与空歌的来历，以及如何利用二者来修道成仙。此品所讲述的“碧落空歌”实际包含两个部分，其一即“碧落”代表着碧落之气；其二是“空歌”，代表着一种碧空中自然响起的声音，经中指出这种歌音是神风吹拂云霞产生的声音，其音“浮沉清浊，抑扬宛转，错而成歌，其声洞彻，交唱诸天”^①，回荡于大浮黎土之上。

如同神化碧落之气，《碧落空歌品》亦将空歌之音美化到无以复加的地步，经文指出碧落空歌“是出世道，是长生法，是大化源，是玄妙宗”^②，“碧落空歌”作为大化之根，万法之源，被赋予与真文相同的地位，真文以文字的形式作为大道的显化，而空歌则以声音的形式作为大道的显化。空歌是一种传统的古灵宝神学观念，其信仰观念于魏晋时代的古灵宝经《元始五老赤书玉篇真文天书经》中即有表述，该经指出灵宝五篇真文生于空洞自然之中，元始天尊以流火炼之，真文变为赤色，故名赤书。真文主要被用作音诵，元始冶炼真文之后，诸天神圣均围绕着灵图真文旋行步虚，烧香敬礼，其中“步虚、烧香散华、吟咏”即最基本的真文修炼方法。^③

在另一处，《元始五老赤书玉篇真文天书经》提到用来衬托真文神圣性的“元始二十四应”，其中有“三应”与音诵空歌有关：“四者，是时上圣大神、妙行真人，无拱数众，朝礼玉庭，旋行太虚，赞诵灵文。五者，天发自然妓乐，千百万种，一时同作，激朗

① 《道藏》第1册，第130页。

② 同上书，第131页。

③ “灵图既焕，万帝朝真，飞空步虚，旋行上宫，烧香散华，口咏灵章。”见《道藏》第1册，第774页。

云宫，上庆神真。六者，灵风百咏，空生十方，宫商相干，皆成洞章。”^① 在古灵宝信仰中，非但灵图真文是一种歌音，大梵隐语无量音也同样要被唱诵和演奏出来，《无上秘要》借天真皇人之口说：“大梵隐语无量之音，天有非玄自然之气，和合五音，以成天中无量洞章。”^② 即以“宫、商、角、徵、羽”来演奏大梵隐语。《碧落空歌品》的空歌信仰有一定的其特殊性这表现在：

首先，从篇章结构而言，本品不同于其他品，元始天尊开篇先从眼耳口鼻的能知所知来论道心，指出众生都具有耳目口鼻，因此四种器官可以作为人道之门，也是“圣心”能知能觉的通路。之后经文从宇宙生成的角度来论此音之生成。天地开辟之时碧霞之精气四溢，风催动经纬，天地之中五音并作，此音不从天造，不从缘生，凡夫俗子听闻到此声音即可悟道，不必再悉心参究。^③ 这种观念是以“本、迹”的形式将大道与空歌联系起来，将空歌作为大道的外在显化。

其次，空歌伴随着演奏的活动，说明宋本《度人经》中的相关段落很可能具有特殊的伴奏形式。《碧落空歌品》提到诸天神圣——“五方帝君”“太皇”“伯华”“君成”等乐手以“竿”“簞”“鼓”“铃”“埙”等乐器伴奏空歌，并载歌载舞的步虚、烧香散华和吟咏。^④ 以五音演奏仙乐以及诸天仙真演乐吟咏的观念是继承《元始五老赤书玉篇真文天书经》及《空洞灵章经》而来，《空洞灵章经》残卷载有灵章三十二首，其开篇写道：“飞玄玉女，景皇真人，弹五合之琴，景龙云澈，吹九凤之箫，鼓神州之笙，诸天各奏神龙妓乐无鞅数种，琼音逸朗，流激千寻”^⑤，明显是描述仙真演绎仙乐步虚上真的情形。仙真演奏的琼音配合以琴箫笙并合伎乐来演奏，被认为具有

① 《道藏》第1册，第774页。

② 周作明点校：《无上秘要》卷上，第308页。

③ “知此碧霞，本元始精，天地既开，霞精散远。经纬演布，络如弦缕，风动其间，五音共作。不从天造，不从缘生，故知道玄，自然出音。”见《道藏》第1册，第131页。

④ “流商抑徵，含宫蕴羽，空歌合奏，万天起舞，今日大庆，受度碧天。”见《道藏》第1册，第134页。

⑤ 《中华道藏》第3册，第63页。

非凡的神力，使《空洞灵章经》具有一种乐动的视听感。值得注意的是，因“太皇”“伯华”及“君成”三者均为身神，《碧落空歌品》描绘的这个奏乐吟咏的场景也可能是修道者存思的产物。

最后，五音与五气、五行相对应。灵宝经传统非常重视五方五帝，因此宋本《度人经》多见与“五”相关的神学信念，五音即“宫、商、角、徵、羽”。《碧落空歌品》认为空歌之音是大风吹动碧霞之气所发出的空音，其清音属金，浊音属土，浮音为木，轻音为火，水则混合众音为“太一”，通过演奏五音，能够消魔、续命并能成仙得道。这个观念是对道教传统五行信仰的继承，如《道德真经集义》指出：“夫五音起于五行，五行配于五脏，肝主怒，肺主悲，脾主思，心主喜，肾主恐。”^①《碧落空歌品》指出五音不但合于五脏，并且能与五脏之气相调和，以“宫、商、角、徵、羽”对应五脏，奏乐就是修养五脏之气。经中尚提到四方角宿星垣气，音诵空歌需要按照方位吸纳相关的星垣之气。宋本《度人经》以空歌为手段的信仰实践就这样以五音、五行和五脏的对应关系为基础构建了起来。

三 对内丹法的融摄

从宋本《度人经》的具体内容来看，该经存在着两种不同类型的存思之法，一种是从体内招出诸神或者在体内存思诸神，此为存思身神；另一种是从空中或仙境招引诸神来降，是为存思降真，这两类存思法均可从上清派的信仰实践中找到根源。但《阴阳化生品》《太乙元精品》等尚提到与内丹有关的信仰实践，并明确提出了类似于“炼精化气”等内丹节次，其中可见《度人经》试图将存思法与内丹修炼法相融汇的努力。如《阴阳化生品》中与内丹有关的内容为：

至若人升为仙，转凡成圣，证位真阶，亦如阴阳造立天地，以阴阳龙虎逆顺修之，可以神气炼形，形炼为气，气炼合神，炼神合元，以无合道，乃为高真。真神飞化，洞入自然，以化以生，与道同体。譬欬万劫，亿载夜旦。尔不能悟，轮转诸业，受

^① 《道藏》第14册，第137页。

苦报对，皆由不知阴阳生成之妙，造化大器之由也。又有取阴阳之精，升降水火，左日右月，中涵太无，流运九九，凝为紫华，尔能服之，合景飞升，上朝太清，此亦阴阳化生外景至和之道。^①

宋元之际的内丹操练逐渐形成了“炼精化气、炼气还神、炼神还虚、炼虚合道”的工夫节次。《阴阳化生品》中提出“神气炼形，形炼为气，气炼合神，炼神合元，以无合道”的内丹修炼五节次，其后四节次与“炼精化气”等相通，唯一不同的是该品将“神气炼形”放在丹法修炼的首位。前引文中的“龙虎”是丹道修炼中的“法象”，《参同契》常用“坎离、水火、铅汞、龙虎、日月、兔乌、戊己”等词表示“药物”。在外丹中“龙虎”比喻“铅汞”，内丹借用外丹的语言系统，以龙比喻心火，以虎比喻肾水。彼家丹法如东派陆潜虚等，有时以“龙虎”比喻男女，顺则生人，逆则成仙。

《参同契》中以十二消息卦及月相等来配合炼丹，重点是结丹的火候。北宋丹经《龙虎真文》讲到了内丹修炼的火候：“八两属乾，八两属坤。一两有四分，一分有六铢，一分应一卦，一两应四卦，八两有三十二分，以应三十二卦；坤有八，亦应三十二卦。合六十四卦，道之本也。二八共一斤，以应六十四卦。铢有三百八十四，象一年三百六十日。”^②这是以纳甲之象配合阴阳来作为内丹修炼的火候。《阴阳化生品》也讲到结丹的火候，其指出：“玉精凝华，云章宝篇，六十四体，支变八千，阴阳气交。”^③“六十四体”即六十四卦，其火候也是从卦象而来。

宋本《度人经》论内丹修炼有如下特点：

第一，宋本《度人经》的内丹工夫从上丹田入手，“左日右月，中涵太无”暗指结丹之处。《五辰行事诀》云“眉上直入一寸为玉瑯紫阙，左日右月”^④，“玉瑯紫阙”即眉心，“左日右月”指人的眼目。

① 《道藏》第1册，第78页。

② 《道藏》第22册，第461页。

③ 《道藏》第1册，第79页。

④ 《道藏》第22册，第68页。

《太乙元精品》指出“玄牝之门，八极之根，吸引太空，土气氤氲”^①，南北朝道经《上清太上开天龙蹻经》曰“头为三台君，两眉为八极君，两目为玄爽君，左耳为聪明君，右耳为决明君”^②，“八极”是指两条眉毛，“八极之根”即鼻梁“山根”，结合文后“吸引太空，土气氤氲”，确知“八极之根”就是指能够呼吸的器官鼻子，也就是“玄牝之门”，“玄牝之门”也指上丹田。

第二，《阴阳化生品》在论述内丹思想时，着重辨析了“神”“气”“心”“意”之间的关系，修丹的重点在于把握炼养的“刚柔”，达到“神气相投”之境。“神”作为万化的根本，指的是灵明或者说生生之德。“气”是推动宇宙演化的根本力量，在内是人的呼吸流动，在外则是宇宙之间的生命力。“神”在宇宙是生生之德，比喻宇宙不断发展进化的本性，即“阳胞阴胎，胎固以神”；在人的内在则是心的根本，也就是一点灵明。这点灵明是心的根本，其用在意识和觉知。人虽有灵明，但不能证真，原因是“困于有为无为，勤劳休息之见”（《玉明运度品》），“不知自然，神则变迁”，也即心神不能体合自然之道。若要合自然，必须要以心御气，心气相合，自然能够“神化为丹”。辨析“神”“气”“心”“意”之间关系的过程事实上也是一个心性自我质询和探究的过程，可见宋本《度人经》的内丹工夫是以心性论观念为基础的。

第三，宋本《度人经》的内丹工夫强调将上清存神法与内丹修炼相结合。《太乙元精品》所说的“太乙元精之法”的具体修炼方式，是通过口鼻呼吸存思勾摄空中的土气，土气以“祖命之神”的形象，吸入之后即吞咽，配合存思脑中土精下流到眉心，上充盈泥丸。经文中更有“死户自封”之语，说明该法的主要目的是吸纳土气来填塞死户。

从上述分析来看，宋本《度人经》的内丹工夫是以养神养气为基础，配合存思上丹田和身神，以及招摄五行之气来填塞死户，体现着

① 《道藏》第1册，第187页。

② 《道藏》第33册，第746—747页。另见《三洞珠囊》转引《老子枕中开闾经》云：“人身中自有二十七生气君者，发为青城君，头为三台君，两眉为八极君，左目为瞻明君，右目为玄明君。”《道藏》第25册，第337页。

内丹修炼与上清存思相结合的特征。这种工夫理路之所以与唐末五代兴起的钟吕内丹不同，是由宋本《度人经》本身浓厚的上清特色决定的。将存思与内丹相结合，也构成了两宋时期符箓派内炼的主要特征。

结论 宋本《度人经》的特质与精神

面对宋本《度人经》中大量的道法与梵音，学界先行的研究或止步于将之视作一部记载有各种道法、咒术、符篆的科仪书，或仅将之视作宋徽宗自我标榜的产物，是神话与神学观念的简单堆砌。这些观点有将宋本《度人经》的内涵过分简单化之虞——仅重视其科仪与神话的一面而忽略了其中的思想性与历史性，停留于对该经的感性认识而未能深入发掘其背后的内涵。事实上，宋本《度人经》虽然少量使用符篆，也提到了一些与真文相配合的仪式，但从其所蕴含的丰富的信仰实践，以及重音诵轻仪轨的特征来看，该经绝非单纯的科仪文本，而是一部融合了宇宙论、心性论及修炼方法的修道文献，体现着构经者“由术及道”“分经为法”“执法为宗”的逻辑思路。

作为一部宗教典籍，宋本《度人经》既包含感性的信仰部分，又含有可供理性分析的思想内容。由此，本书以历史的视角来分析其信仰观念，注重探讨这些观念形成的背后逻辑，以及其试图达到的“历史性”目的。依照中国哲学的研究范式，将该经以“宇宙观”“心性论”等不同范畴为切入点进行考察，以期全面地研究其中蕴含的各种思想观念和思维方式。本书全面考察了宋本《度人经》思想、信仰的成立及其背后的深层原因与逻辑。通过上述几章的分析研究，本书认为，宋本《度人经》并不是一部简单的符篆文献，而是信仰中见思想、思想中有信仰，将道教的道法、内炼、符篆、思想等多种主题熔为一炉的产物。该经描绘的神仙世界、诸天信仰、二章及大梵隐语等均建构于其深邃的道教思想内涵和丰富的信仰观念之上。该经所蕴含的道教思想与信仰，严密的逻辑和鲜明的特质，并不因碎片化的论述风格及充满隐语和隐喻的神秘化笔法而有所割离、削弱，只需要以

研究范式为钥匙将其“大门”打开，内涵即豁然显露。本书即围绕着这样的认识对该经的相关问题展开讨论。

一 宋本《度人经》的历史定位

宋本《度人经》是历史的产物，考察其历史定位有助于理解该经究竟是一部什么性质的文献。道经的构造史一直都隐于正史之后不为人所确知，除了少数有明确作者外，绝大多数的道经即便确知其构造年代，也无法知晓其确定的构造者，宋本《度人经》也是这样一部道经。经过对全经及其他资料的分析研究，本书大致确定了宋本《度人经》的构造时间以及大致的构造“团队”：它是一部构造于北宋政和年间，由宋徽宗及其身边的道流（可能包括林灵素）集体创作的道经。囿于史料，我们无法确知这个“团队”的具体成员情况，但从全经隐含的上清、灵宝传统观念，以及对金阙后圣、长生大君信仰的娴熟程度来看，北宋时期的上清派必定加入了其中。张宇初将刘混康也列为“神霄法”中人，这位上清宗师或许也是构造该经及发动神霄运动的积极参与者。^①

宋本《度人经》具有丰富思想与信仰内涵的原因，与当时道教界将宋徽宗等同于金阙帝君分不开。该经与其说是吹捧宋徽宗的产物，倒不如说当时道教界将传统信仰中改革道教拯救“世运”的“救世主”——长生大君投射到了宋徽宗身上，宋本《度人经》是魏晋道教末世论神学的宋代延续。构经者们按照道教传统对金阙帝君“使命”^②的描绘，在回应终末论的基础上，融合灵宝“无量度人”（《度人经》传统）的精神，意图整合当时道教各种信仰资源以成一全而圆的道教，并以宋徽宗为教主。这就要求他们一方面必须要博采众道，发动改革，将传统道教的宇宙论、道性论等思想融会进来，展现出整合性、融合性的特点；另一方面又要立足于《度人经》传统，秉持“无量度人”的精神大量构造新的真文与信仰，以将传统真文

^① “神霄则雷霆诸派……倡其宗者，林灵素、徐神翁、刘混康。”见《道藏》第33册，第187页。

^② 从魏晋时代道教终末论的角度来看，金阙后圣是道教的神王，其不但掌握着世俗政权，而且也是道教神权的最高掌握者。

的权威性让渡给新的经典，并以“长生大君”（神霄玉清王）为信仰核心，取代上清、灵宝的众神作为经中道法的神力渊源。宋本《度人经》既反映了宋徽宗改革道教的思想印痕，又是其改革道教的产物之一。

在这场神霄运动以及该经的构造神话中，宋徽宗无疑有着人、神两面。人性的宋徽宗是北宋的皇帝，在政和年间疯狂的崇道活动中登上了“教主道君皇帝”的宝座，成为古往今来唯一一位政教合一的道教皇帝。他以“中华正统”自居，不但改革儒家的礼制，而且按照自己的愿景改革道教。宋徽宗的文化改革运动，其思维逻辑依然是华夷二分式的，因此他心中的首要“敌人”，一则是夷教佛教，二则是蛮夷金人。当时的道教羽流不但创造新经新法为宋徽宗恢彰国运，也不失时机地将佛教等同于金夷，支持皇室打击佛教。如徽宗身边的道教谋士上清宗师刘混康即极为辟佛。^①而神性的宋徽宗——长生大君（神霄玉清王），是“元始之子”，出自仙界最高的玉清宫神霄境，取代三清而成为新道法、新信仰的核心，宋本《度人经》与其他几部神霄道教文献是论证宋徽宗神性的根本文献，宋徽宗是宋本《度人经》产生的直接助力。

神话宋徽宗的目的，是为了在宗教上缓解北宋末年因政局不稳，辽、金压境，国弱民疲带来的压力，这点从《正统道藏》版宋本《度人经》的经品次序，以及经文大量出现与保国护民相关的信仰观念和经文段落看出端倪。保国护民的方法，宋本《度人经》依然立足于宗教的本位，寄托于经典的“神力”^②，大有“不问苍生问鬼神”之弊。宋本《度人经》中所透露的对“太平致和”的向往，反映了当时辽、金、宋连年征战，民众对和平的向往。但宗教信仰并不能解决现实问题，宋徽宗一连串的政策失误将其引向了“靖康之变”，长

^① “方士刘混康有节行，为上所听信，大诋佛教。”见（清）黄以周等辑注，顾吉辰点校《续资治通鉴长编拾补》第2册，第731页

^② 如《永延劫运保世升平品》指出奉宋本《度人经》者能“普济生灵，咸获福寿，扰竟永消，普世率宁”，见《道藏》第1册，第24页。《消穰国君王侯世土灾祥上品》则认为“灵文”的“神力”可以“召仙集真，开化超登，感降和气，养育生民，扫殄凶丑，却灭邪源”，见《道藏》第1册，第32页。

生大君变成了阶下囚，这大概是他在构经时无论如何也想不到的吧。

由此，本书可尝试为宋本《度人经》的性质做出一个基本的定位，即：该经是北宋末年（宋徽宗朝），道教界以金阙帝君的神学内涵塑造宋徽宗的人、神形象的产物，由于金阙帝君担负着清整道教，恢复中华正朔，并作为道法和信仰的新源头的“使命”，因此宋本《度人经》及其他几部同样出于该目的被构造的道经和科仪书，一方面整合和发展新的道教思想（宇宙论、道性论等），另一方面又构造新的道法（新真文及咒术等），而且自然而然地在经典中浓笔重墨地描绘了“新神”长生大君的形象与内涵。这样一部道经，由于其思想与信仰内涵十分厚重，加上皇帝的推重，甫一问世，即在当时道教占有了一定的地位。但该经地位上升的势头因林灵素的失宠，以及宋徽宗的倒台而中止，包袱之重，南宋朝廷亦未“接棒”。

除了主观选择外，不应忽视的是，宋徽宗等人之所以选择增衍、改编古本《度人经》以成一部新经，与古本《度人经》自南北朝末期经隋唐至两宋时期，从涓涓细流发展为一个道教的重要传统这一历史发展趋势有关，宋本《度人经》也是这样一股趋势的产物。若将这一趋势与史学界所论的“唐宋转型”相联系，本书发现有三点可论之处。

其一，宋本《度人经》对大道的内涵有着新的理解。唐代道教理论的精致在宋代催生出内丹心性之说，引发了道教思想理论上的极大转变。宋本《度人经》在形式上更重视宇宙论和气本论，其对宇宙论的重视，对道性、心性之说的探索，可以视作是两个环节的中间阶段，而且它也受到北宋兴起的新儒学一定程度的影响，有类似于“理气关系”之讨论。

其二，宋本《度人经》的文本结构，体现着道教纯粹经教的经典文本与纯粹道法或修炼的经典文本的结合。在“导论”中本书曾指出宋本《度人经》的文本特点，是在原有魏晋古本《度人经》的固定格式之内尽可能地融入新的哲学、神学和信仰实践，做到经中有法，法中有经。构造新经与构造新的道法一样，都是用时代的特点去构造新的传统，并“自称从遗经中发现千古不传之秘”，只不过宋本《度人经》中更明显地体现出将上清宗与大洞经（及黄庭经系）及灵

宝真文的传承与发展融为一体来构造新传统的用意。

其三，宋本《度人经》中丰富的道法体现着唐代以来道教的咒术化倾向，宋本《度人经》和宋元所出现的大量新符篆派正是这种咒术化倾向的产物，二者的不同主要在于宋本《度人经》采用的是更为权威化的形式——以经典的形式呈现。经教道教向法教道教转变，其基本推动力之一就是道教的咒术化，而咒术化倾向一方面与皇权的选择脱不开关系，另一方面也体现着道教在民间发展的活力，对于民众而言他们更容易接受法教道教而非哲理性的经教道教。在唐末五代的乱局中，这种社会环境造就了道教的斋醮与咒术相结合的特点，推动了整个道教向咒术化、法教化的方向转移，进而出现了北帝派、镇元派等一干以道法为中心的新符篆派的产生。但同时应注意，不论依《度人经》而产生的传统多么复杂，《度人经》本身依然固守着信仰和道术的简便化特征，这可能也是其在唐宋的宫廷及民间均颇受推崇的原因之一。

由于宋本《度人经》所承载和传达的信仰内涵过于庞大，加上该经仅是两宋《度人经》传统的一个组成部分，其他的《度人经》传统亦在民间有着广泛的传播，再加上北宋很快灭亡，该经的信仰内涵很快脱离了宋徽宗这个历史的、具体的人，融入当时整个道教的信仰世界中去。长生大君、神霄玉清、青华帝君等宋本《度人经》的主神以及该经中出现的一些道法元素很快被其他道教支系所吸收，流传至今。当前道教虽然依然将宋本《度人经》视作最重要的经典之一，继续信仰和崇拜其中的神格，使用其中的道法，修炼其中的内炼之术，但其中与宋徽宗相关的道教信仰已经成为历史。

二 宋本《度人经》的理论特点

由于宋本《度人经》是出于整合道教的目的而被构造，其思想亦反映了北宋时期道教理论发展的成就。就其特点而论，宋本《度人经》在每一品的“元始洞章”部分都会以宇宙论的论述形式解释这一品的主旨，道法的源头，其施行的过程，等等。这个宇宙论论述的体例，一般而言均是以元纲流演、大化肇生、“玄、元、始”三气如何交融演变以生阴阳五行或二景五辰等为主要内容，其后经文的论述

架构均处于这一宇宙论框架之内，显示出宋本《度人经》对宇宙论的重视程度。道教思想普遍以大道作为宇宙的本体或本根，但在具体的论述中，宋本《度人经》以“混洞太无”来取代之。该经的宇宙论，既有蕴含较多思想性的以“混洞太无”为宇宙本体，通过“五义”来阐发其内涵的“道气生成论”，又有蕴含较多信仰色彩的“元始天尊创世论”。

该经“道气生成论”的重点在于论述宇宙的本体时，在“无”“有”“非无非有”“非非无非非有”之间把握道体的“超言离思”特征，继而通过“道出而为神，神化而为气”将本体转作本源，将“神”作为意识和大道“通几入微”的功用的一面，将“气”作为生成天地万物的物质性基础，转而论述“气”的生化作用、功能和过程。“元始创世论”是道教信仰观念的一种，宋本《度人经》对此没有特别的发挥，但其“真文创生论”以“尊道贵文”为特色，将真文视作大道的文字显化，与其他道教创世论不同。这些丰富的宇宙论观念正是宋本《度人经》以“混洞太无”作为宇宙本体和本根的原因所在，因为“混洞太无”既可以作为本体或本根，又可作为三气中首先萌生的“始气”，在“真文创生论”中“混洞太无”又具象化为真文生衍出的第一尊神元始天尊。“混洞太无”既可以在“道气生成论”中作为本体、本根，又可以作为元始天尊的“本来面目”与“赤混太无”“冥寂玄通”等一起置于“道气生成论”和几种创世论之中，显示出宋本《度人经》论述逻辑的严整性。

宋本《度人经》往往通过一些特殊的词汇，暗示其描述宇宙创生衍化的经文尚有另一种理解方式，即：不论元纲流衍还是宇宙大化事实上也可以指阴阳之气在修道者体内的运作，天、人之间是相符的关系。宋本《度人经》将人的生命和形体的“生成、发育”等过程“移入”宇宙论架构中，将宇宙、自然与人体对等，将之作为人可以得到成仙的理论基础。基于道气观念，宋本《度人经》亦将五行之气作为人体五脏形成的元质，并依据魏晋上清派的身神观念为之蒙上神秘色彩。宋本《度人经》从魏晋上清传统中“借来”相应的神灵观念，将这些神灵一一对应于修道者的奇经八脉、五脏器官等，建立了一个身神修炼的模式：将天之“三十九气（真）”引入人体“三十

九户”中，闭塞死户，以身神镇守，大混百神结为“帝一”，体现出“宇宙、自然与人身一体”“神灵世界与人身一体”“天地即是人身，人身即是天地”等特点。这种阐述修道的理论架构是宋本《度人经》依据魏晋上清的相关信仰综合和发展而来，背后有一套完整的生命观念以承托之。

这其中主要的理论依据是“道气生成论”，特别是对“气”的观念的灵活运用。宇宙沿着“炁气→阴阳→五行→七景→万物”这样的生成顺序发展，人也同样由炁气生成。天因有五行相逆而产生灾劫，人的体内亦有五行，“天人相符”，故而人会因天的变化而受损或蒙福。但这样的道气论尚不能解释人所有的心性、情志、感受等问题，上述宇宙论和修炼观念虽然为人的“上升升华”寻得一个出路，但并不能解释人为何当下处于“不圆满”的状态，宋本《度人经》需要对人的本身的（心性）状态有所阐发，才能使其修炼观念有成立之基础，故而对心性论有着很大发挥。

宋本《度人经》论及心性的部分主要解决两个问题，其一是在理论上修道者的心性本质应当是“超越的”，其二是为何在现实的当下修道者的心性本质表现得并不“超越”。这其中牵扯到心性的善恶、染净的问题。针对前者，该经立足于对心性本身性质的认识——“清静”（净、明），展开对心性特点的描述，将大道之性与人之心性相联系，此为偏重于阐发心性究竟、清静、无碍的本性一面而言，也是人据以成仙得道的根本基础。正因为人的心性与道性相通，大道清静自然，远离言诠，故人的心性也在本质上与道同等。针对第二个问题，宋本《度人经》认为，凡夫俗子不能了道成真的原因，源于心性的“自陷沉溺”，即心不能够“正确地”认识自己的本性，天然具有执迷于“相”的倾向，心执着于“相”即引发心的沉溺于物，对物性的沉溺又加深了心性的沉溺和迷惑，这种相互促发沉沦的结果就是在人的心性之中形成了一个“假我”，即“受业识神”，它是一堆错误观念、心念轨迹以及造业业力所形成的自我认知。也正是这个“假我”“业识”使得人的心性不能超脱。

宋本《度人经》将凡夫不能成真的原因归为“业、识、障、妄”等蒙于心性之上的“尘”，以为心性开出“去妄显真”的成仙得道工

夫作基础，这是偏重于从心性为妄所染而“即妄即伪”的一面而言，但同时，心性的“自陷沉溺”亦是一种后天气质杂染的结果。将“后天气”观念引入，是想借之以保持心性本来“无所染”的纯粹性。但是，这样处理心、气的关系，容易将修道的工夫分作两截，一截是以“气”来修炼，不论引气、养气抑或身神修炼，均以气为主；另一截是以“心”为主，从对心性的破迷开悟、破幻显真入手以启发心性自悟其实相。这两截工夫之间的联系为何，似乎从工夫论本身并不能打通之。宋本《度人经》解决这个问题的方法即将“道性”与“道气”相合，令“道性”不再是一个纯粹精神性的存在；又将“心性”与“气”相合，令心性融会气质，心与气的关系是“即一即异”，“道性”不离“道气”，“心性”不离“气质”。强调“气质”也可以为人与物的差异寻找一个解释，即人、物的差异是源于气质禀赋的分野。这样处理虽然从理论上讲圆了心性论，但因拘泥于道气论，宋本《度人经》并没有将这种“圆融心、气”的见解在其修道工夫上完整地体现出来。

三 宋本《度人经》的信仰特征

宋本《度人经》是一部以传统道学思想为主体，兼综各派，以推动两宋道教革新和神话宋徽宗为目的的道经，它的特色在于融汇各派道学思想，推出新的神格以及建构新的道术、新的成仙得道的工夫，这反映了它的思想体系与信仰实践都围绕着为信仰者提供得道成仙的保证。得道成仙的保障不但立基于完整的心性论、修道论等理论，亦立基于完善的信仰观念，该经构造出一位新神——长生大君，并以一些独特的信仰观念为主旨。

首先，长生大君是宋本《度人经》的信仰核心。宋本《度人经》主要推出的神格是长生大君和青华帝君，在少数几处这两位神还配合以九华玉真安妃形成三位为一组的新的神灵组合。长生大君是宋徽宗的神性化，青华帝君或东华帝君也是他的神格之一，玉真安妃则是宠妃刘贵妃。另一位在宋本《度人经》中常见的神灵是玉清真王。这些神灵的出场并非任意而为，一方面诸天神圣“密会禁

掖，神明齐契，天人相通”^①是对魏晋时期上清杨、许降经的模仿，以增加宋本《度人经》的权威性；另一方面这些神灵全部带有金阙帝君的印痕，是为符应“壬辰”真经、明主降世而刻意被安排进宋本《度人经》中。宋本《度人经》及其他几部经书、科仪文献将金阙帝君、神霄玉清王、长生大帝君、东极扶桑太帝、日精大帝、赤明天帝等神合一，将他们的神格和属性全部集中于长生大君身上，丰富了他的神格，将之作为元始天尊的嗣教。这么做的原因是为了将长生大君树立为最高的主神，为宋本《度人经》及相关经法构造一个神通广大、威力非凡的神性来源。

长生大君（神霄玉清王）神格被构造出来不久，就独立出来形成了自己的一套信仰体系，衍生出各类道法，融入其他道教文献和道派之中，如《道法会元》《法海遗珠》及《高上神霄玉清真王紫书大法》中多有记载与此神相关的道术、科仪。“神霄玉清真王”这个神格的兴旺亦推动了另一神格“九天应元普化天尊”信仰的勃兴，“普化天尊”被认为是“玉清真王”的幼弟，掌管雷部兵将，是道教法术科仪中重要的尊神，在《九天雷晶使者梵气隐书机法》中，这个神格的尊号竟有百字之多。

其次，宋本《度人经》的道法重点突出了“保民护国，尊王攘夷”的功用。依据《正统道藏》版宋本《度人经》的目录，在第二品《玉宸大道品》确立传经神地位的让渡后，马上衔接的几品经（第三至第七品）均是以“保民护国”为主旨的经品。这几品经文以宗教性的宣告来增加大宋的正统性，凸显大宋是天命所在，徽宗朝是太平世道，利用道教符咒科仪来渲染“安镇国祚”“护生保民”，抵抗金国。宋徽宗也需要以“太平盛世”作为号召鼓舞国民，抚慰为国捐躯的士兵亡灵。因此，有些经品如《天地八维安镇国祚品》推出“神霄真王”，以符篆保国护民，配合以“安镇法”“兴国法”“度亡法”等，号召十方无量“长生大圣”作为协助，“共保皇图，护卫帝门，执符把篆，保国救民”^②，以禳解四方灾祸，接引亡魂上

^① 《道藏》第32册，第637页。

^② 《道藏》第1册，第20页。

升南宫。其他几品如《消穰国君王侯世土灾祥品》《显瑞符应品》等的内容也大同小异，一而再再而三地突出神灵、道经、道法的救世作用。从民族主义的角度，道教界对宋本《度人经》的构造显示出其坚定地尊奉汉族王朝为正朔的立场，也是自上清经为简文帝符应，灵宝经为刘裕符应，寇谦之为北魏太武帝符应，以及唐初歧晖、王知远以符应投李渊之后，北宋道教界对襄助王权这一传统的延续。

道教与封建王权的互动关系，体现了道教对现实政治的强烈关注态度。道教从东汉时期登上历史舞台，就试图为现实政治的困境提供解决出路，从道教发展史来看，每逢朝代的更迭，世运的衰落，封建统治者就会援引道教，而道教也总会立足于现世，为统治者提供改造现世，追求太平盛世的手段和计策。道教所提供的政治观念，有时确可以起到匡扶世运的作用，但多数时候象征意义大于实际意义。如宋徽宗朝轰轰烈烈的造神造经运动，虽然在某种程度上激发了民族认同，整合了道教资源，但并没有令积弱的北宋朝廷“起死回生”。同时也应注意到，虽然皇帝极力以道教神化自己，依然有不少高道如张继先、王文卿等人并未加入其中，保持了修道者的清醒头脑和超然于朝政之外的本色。因此道教对于封建王权的作用和意义应当辩证地对待，肯定其积极的一面，对其消极的一面也应有深刻的认识。

第三，宋本《度人经》的音诵仪轨和修道方法体现出简便化和功用性的特征。古本《度人经》强调真文功德的获得并不借助于烦琐的仪式，正是这种简便化的特点令古本《度人经》逐步从一干道经中脱颖而出，进入唐代之后即成为道俗两界争相奉持的对象。宋本《度人经》亦继承了古本《度人经》简便化的特征，该经每一品经文的末尾均会强调读诵的功德及读诵的方法、要求。如第二品《玉宸大道品》于末尾宣称，经中的大梵隐语如果能够知其正音而虔诚读诵，就能够得到诸神的护卫，不假勤劳即能“保举上真”。简便化的特征是古本《度人经》强调“仙道贵生，无量度人”的自然延伸。古本《度人经》推重对一切众生（含灵）的救度，一方面肯定了众生在本质上的同一性；另一方面，因无量众生需要无量的救度手段，法仗缘而生，因此在“无量度人”精神的感召之下，为构造新的真文和道法预留了诞生的空间，其合法性和权威性也可以由继承古本真文而

来，这即是宋本《度人经》成立的合法性之所依。

正因为真文具有超凡的“神力”，奉持真文不需要烦琐的仪式，对场地、时间等也没有过多的要求，随着古本《度人经》的流传，出现了很多将真文嵌于其中的斋醮科仪和道法仪轨，这些斋醮科仪和道法仪轨或为阴超阳荐，或为求子纳福，或为镇宅禳灾等，虽然目的和功用各有不同，其共同点是将其真文作为仪式的核心部分以增加其“威力”。宋本《度人经》六十品亦可看作是六十种不同的道法仪轨，其核心部分即宋本真文，这六十种道法分别对应着六十种不同的目的，经文宣称信仰者只需要奉持其中的新真文（或杂以简单的仪轨）^①，就可以达到所需要的目的。宋本《度人经》反映了道教与其他宗教截然不同的特征，即道教有着更强的功能性和实用主义特点，这也是道教在民间拥有稳定信众的重要原因。

第四，宋本《度人经》与其他道经的互动关系十分紧密。通过对宋本《度人经》存思及道法修炼方法的分析，可以发现其存思的身神、存思的道法主要承自上清派，主要的文献依据是上清经典，特别是茅山宗坛本《大洞真经》，另外夹杂以《九天生神章》《黄庭内景经》《黄庭外景经》等，与南宋所出的《文昌大洞仙经》也有一些关联，后者很多内容和观念都承自《大洞真经》及宋本《度人经》。因此从宋本《度人经》所涉及修道内容来看，其与神霄派的道法集成《高上玉清神霄真王紫书大法》距离较远，经中频频出现尊崇“大洞真经”的字样，说明其与上清茅山宗的联系更为密切。

两部《上清灵宝大法》、陈椿荣集注《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》及《灵宝无量度人上经大法》等文献都是围绕第一品即魏晋古本《度人经》而展开的，并未过多涉及后六十品的宋本《度人经》，但其内容也有与宋本《度人经》互通之处。如本书发现王契真《上清灵宝大法》中有“长生大帝久视之章”，与宋本《度人经》的《长生久视品》足可对应，而宋本《度人经》的《神变气化品》出现了几部度人经法中详细论述的“神光大定”的内容。一些仅见于宋

^① 从宋本《度人经》的经文记述来看，似乎只有为“保境安民”“护国禳兵”的目的而奉持的仪式较为复杂，见该经第3品至第7品的部分。

本《度人经》中的神格亦为南宋嘉定年间（1208—1224年）蒋叔舆编写《无上黄箓大斋立成仪》所继承。^①南宋吕元素《道门定制》亦多处提到宋本《度人经》的内容，但与今本经品排序有所不同。^②

这说明宋本《度人经》的思想与信仰实践具有一定的普适性，是两宋时期道教思想和道法科仪、修炼的集大成，且与几部经法之间存在一定的同源性。这是因为这些度人经法都是以魏晋以来的上清经法为母体发展而来的。被两部《上清灵宝大法》誉为灵宝秘要的“神光大定”和“元纲流演”承自“上清紫度炎光洞彻法”及《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄箓》。两宋期间兴起的《度人经》传统是以灵宝真文信仰为底色，大量地融合上清信仰观念的产物，宋本《度人经》概莫能外。

以上简明扼要地勾勒了宋本《度人经》信仰与思想的特征及其影响，需要指出的是，宋本《度人经》的思想体系亦并非没有可商榷之处。其宇宙论试图以“混洞太无”为本来融会“道气生成论”及“元始创世论”，并将“五行衍生论”及“真文创生”观念贯通其中，虽然构经者尽可能弥合了其相互间的矛盾，但亦颇有“说不圆”之处。其道性论、心性论等观念颇为庞杂，说“有”说“无”颇有难解之处，概念运用亦不如重玄学文献般精确。其心性论观念对人性之恶认识不足，作为心性修养之法尚可，并不能真实地、全面地认知人性，其精细程度亦较之后的金元全真内丹心性学为欠。这些缺陷虽然难以忽略，但不能掩盖宋本《度人经》思想的闪光之处。本书研究至此，尚觉有颇多更待深入发掘者，希望今后能就此课题继续拓展。

四 宋本《度人经》的道教精神

宋本《度人经》被构造至今已有九百年之久，九百年来，该经一

^① 如《十方圣境品》中所见的“十方无极无量品大神”亦可见于《无上黄箓大斋立成仪》第51卷中。但因宋本《度人经》的神格非常烦琐，大量的神格均未流传下来演变为信仰。

^② 见福井康顺的研究，转引自李丽凉《北宋神霄道士林灵素与神霄运动》，第176—177页。

直是道教信徒普遍尊奉的对象。后世道教从中衍生出相应的道教义理、信仰实践和科仪仪式，构成了元明道教的重要组成部分，其影响持续至今。作为一部地位如此尊崇的道经，其构造背景及神化宋徽宗的历史虽已成为过去，但其中所反映出的中华文化正统意识，道教心性学说对人性的把握，“无量度人”的社会责任担当，以及将尊道贵德、社会伦常作为社会稳定性的纽带等道教精神，依然对 21 世纪的今天有着一定的启发意义。当前中国传统文化正经历着全面复兴，道教作为中国传统文化的重要组成部分，其对社会发展的促进意义，依然是立足于其精神，力图对时代发展的困境有所回应。本书认为这种回应主要体现于以下三个方面：

第一，宋本《度人经》肯定人性本真，将心性的修养视作一个“返本归元”的过程。宋本《度人经》的心性论观念总体上讨论的是人的本真的问题。宋本《度人经》就人性中的善恶分别说净说染、说真说幻，为的是为复杂多变的人性提供一个“客观的”“切实的”认知手段。以染以幻来说明人性之恶、人性之假，目的并非否定人性，也并非如西方基督教神学系统中将人性的“自陷沉溺”视作一种不可避免的“原罪”，而是在肯定人性本真、本善的基础上，将恶与幻视作一种迷悟，这种迷悟是认知上的错误，而非心性本质的恶，是可以依法拔除的。道教肯定心性对善恶二途的超越，更多地谈论和肯定的是心性的善，而将恶等同于幻和假，恶和假，这就说明道教意义上的“弃恶扬善”是一个认识论问题而非一个本体论的问题。这就将人性的“升华”视作一个返本归元的过程，是一个自我教化的过程。

这种心性的自我提升，本质上是一场破除心性迷惑的自我“救赎”，还归对于心性清静自然的自我认知，在其中反而不见外在神灵的参与。宋本《度人经》的心性论的基本立场就是肯定人性、肯定生命，促发生命的积极意义，又为人性的缺乏提供养分。这种立场为当下处于社会大变动时期的 21 世纪的人们提供了安身立命、自我认知的途径。人只有充分地认识自己，尊重自己，升华自己，才能立足于心性中的“善性”而消弭心性中的“恶性”，以达到个体的人在浮躁的世态之中的彻底安顿。而道教的心性论，又不是一个单纯的精神

性的自我认知，其高屋建瓴式的理论源自对于心性本真的肯定和洞视，但若仅以精神性来论心性不免使人落入玄虚，修养工夫没有落脚之地，因此宋本《度人经》亦非常突出引气、养气等对于身体层面工夫的操练，强调减少欲望、恬息心境、调养气息，令心性安顿、心气和顺，以达到身体健康，诸病不生的身心平顺悦意的状态。宋本《度人经》这种对调养心性，操练身体的推重，反映了道教强调“性命双修”的养生智慧，至今依然具有一定的时代意义和价值。

第二，宋本《度人经》推重道德伦理，以社会伦常作为涤炼自我、修道成仙的基础。宋本《度人经》的基本宗教内涵是以真文的灵感和效用来服务信众。从经文来看，真文被用于“保胎、延生、护国、禳兵、消灾、解厄、求财、增福、炼度、超荐”等情况，几乎涵盖了信众的私人与公共生活的方方面面。宋本《度人经》一方面将真文的地位提升到宇宙本根的层面，另一方面又构造简单的音诵仪式以方便信徒使用，可以说，真文信仰服务着人们各种各样的社会、文化需求。努力满足信众的精神需求，也反映着道教持有一种功能性和实用主义的立场，重视现世，力图以神秘力量改变现状。

有些学者指出，对功能和实用性的突出显示道教信仰带有一种与神灵“利益交换”的媚俗性。本书认为，从宋本《度人经》来看，道教的功能性和实用主义并非徒然自利，也不是简单的媚俗主义，而是建立在修道者或仪式的执行者的强烈道德自律的基础之上。这是因为，宋本《度人经》虽然没有对奉持真文的仪式有过多要求，却要求奉持者要斋戒沐浴、净心忏悔、行香祝祷等，奉持者能否达到其期盼的目的，取决于其人的道德修养和仪式的准确性，相较而言前者更为重要。因此，不论是宋本《度人经》的奉持者，还是相关仪式的执行者，抑或仪式的受众，都必须有一定的道德素养。如果抱持一种将真文作用的虚幻性等同于道教信仰寓意的社会意义的态度，无疑会对道教信仰之于社会的积极作用有所忽视。宋本《度人经》既加深了道教作为一个功用型宗教的独特特征，其对奉持者有着严格的道德要求，又将行善积德与奉持真文的灵验程度直接相关，反映了道教信众整体的社会意识。

第三，“仙道贵生、无量度人”的精神将信众的个人道德陶成转

向一种社会层面的整体道德建构。宋本《度人经》并未将伦理道德的践行局限于信众的个人操守之中，而是希望凭借个人对于心性和道德的陶成，在尊道贵德的认知之下将内在的道德修养外向化以形成社会普遍的道德意识。当基于伦理道德的社会意识（风尚）建立起来之后，宋本《度人经》认为即会迎来理想中的齐同之世，这个齐同之世的特征，经文指出即“不杀不害，不嫉不妒，不淫不盗，不贪不欲，不憎不辍，言无华绮，口无恶声，齐同慈爱，异骨成亲”，可见宋本《度人经》不但将道德伦常作为成仙得道的基础，也将之视为社会稳定性的重要保障。因此，宋本《度人经》推崇的尊道贵德观念事实上具有双重性，即其道德观念既具有个人内向化的面向，又可以通过推己及人来惠及群体而表现出一种社会性。将个人内向化与群体社会性相联系的纽带，即宋本《度人经》承自古灵宝经典所提倡的“仙道贵生、无量度人”的济世精神。

“仙道贵生”指向一种好生、重生，珍惜生命与人的生存价值的精神，在相对层面，这一精神指引道教信众注重保养身体，追求健康、长寿，而在究竟层面，这一精神又鼓励着信众将注意力从有限的肉体延续转向无限的心性修养和精神境界的提升之上，以在“与道合真”的境界中获得生命的终极存续。“无量度人”的精神则建立在宋本《度人经》万物一体、平等无二的齐同信念之上，将信众的注意力从个人主义转向群体，鼓励信众主动履行社会责任，担负社会使命，承担社会担当，不但积极为国家、民族修斋诵经，更投身于锄强扶弱、利国利民的业绩之中。宋本《度人经》认为，利己与利人是相辅相成的一个整体，离开济世度人则无仙道可成，这本质上是将个体的生命意义与社群相联系。

时至今日，道教对于道德素养的推重依然是道教徒信仰生活、伦理关系和社会实践的重要组成部分，无德者不可能成道依然是道教信仰的基本共识。在人性异化、物欲横流的今天，道教对于道德修养的强调依然具有一定的启迪意义，也是我们应当继承和阐发的重点之一。但不可否认的是，宋本《度人经》反映出的道教精神依然有着一定的局限性。道教对人性的拷问，倾向于理想主义，虽然为人性之恶寻到气质性的根源，但将对性恶的约束引向神秘的因果报应、善恶

承负，归结于神灵的奖惩。人性之恶单靠道德上的自律，是否能够顺理成章地发展出有利于族群、社群、社会发展的普遍公约（公德），还值得进一步研究。受到历史发展的局限，“无量度人”的精神成为被封建统治者用作维护王权的工具，反倒致使道教对北宋的亡国负有责任。正确认识宋本《度人经》所显出的道教义理思想的局限性，对之进行符合新时代新风尚的发展，弥补道教教义对于当代社会和科学的解释功能之不足，是当前道教义理发展的重要方向。

参考文献

古籍类

- (北齐) 魏收撰：《魏书》，中华书局 1974 年版。
- (晋) 王嘉撰，(梁) 箫绮录，齐治平校注：《拾遗记校注》，中华书局 1981 年版。
- (唐) 李延寿撰：《北史》，中华书局 1974 年版。
- (唐) 姚思康撰：《梁书》，中华书局 1973 年版。
- (宋) 陈均撰，许沛藻等点校：《皇朝编年纲目备要》，中华书局 2006 年版。
- (宋) 郭若虚撰：《图画见闻志》，上海人民美术出版社 1963 年版。
- (宋) 李昉等编，张国风会校：《太平广记会校》，北京燕山出版社 2011 年版。
- (宋) 王溥撰：《唐会要》，株式会社中文出版社 1978 年版。
- (宋) 徐梦莘撰：《三朝北盟会编》，上海古籍出版社 1987 年版。
- (宋) 杨仲良撰，李之亮点校：《皇宋通鉴长编纪事本末》，黑龙江人民出版社 2006 年版。
- (元) 刘大彬：《茅山志》，收入《续修四库全书·史部·地理类》，上海古籍出版社 2002 年版。
- (元) 脱脱等撰：《宋史》，中华书局 1977 年版。
- (明) 陈邦瞻撰：《宋史纪事本末》，中华书局 1977 年版。
- (清) 毕沅编著：《续资治通鉴》，中华书局 1957 年版。
- (清) 黄以周等辑注，顾吉辰点校：《续资治通鉴长编拾补》，中华书局 2004 年版。

- (清) 嵇璜编著:《钦定续通志》,文渊阁四库本。
- (清) 潘永因撰:《宋稗类钞》,书目文献出版社1985年版。
- 陈克明点校:《周敦颐集》,中华书局1990年版。
- 《大藏经补编》(电子版),中华电子佛典协会2016年版。
- 《大正藏》(电子版),中华电子佛典协会2016年版。
- 《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- 龚鹏程、陈履安主编:《中华续道藏》初辑,新文丰出版公司1999年版。
- 孔凡礼点校:《西溪丛语、家事旧闻(合编)》,中华书局1993年版。
- 林尹注译:《周礼今注今译》,书目文献出版社1985年版。
- 栾贵明主编:《黄帝集》,新世界出版社2016年版。
- 《已新续藏》(电子版),中华电子佛典协会2016年版。
- 王国轩、王秀梅译注:《孔子家语》,中华书局2009年版。
- 叶贵良:《敦煌本〈太上洞玄灵宝无量度人上品妙经〉辑校》,四川大学出版社2012年版。
- 叶贵良:《敦煌本〈太上洞渊神咒经〉辑校》,中国社会科学出版社2013年版。
- 叶贵良:《敦煌本〈太玄真一本际经〉辑校》,巴蜀书社2010年版。
- 佚名:《绘图三教源流搜神大全:外二种》,上海古籍出版社2012年版。
- 张君房编,李永晟点校:《云笈七签》,中华书局2003年版。
- 张双棣:《淮南子校释》,北京大学出版社1997年版。
- 周作明点校:《无上秘要》,中华书局2016年版。
- 邹德金整理:《名家评注史记》,天津古籍出版社2010年版。

专著

- 陈国符:《道藏源流考》,中华书局1963年版。
- 陈文龙:《王契真〈上清灵宝大法〉研究》,齐鲁书社2015年版。
- 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社1980年版。
- 陈垣:《道家金石略》,陈智超主编《陈垣全集》第四册,安徽大学出版社2010年版。

- 丁煌：《汉唐道教论集》，中华书局 2009 年版。
- 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版。
- 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道家的思想》，生活·读书·新知三联书店 2003 年版。
- 葛兆光：《中国思想史》，复旦大学出版社 2013 年版。
- 胡孚琛：《道教通论》，社会科学文献出版社 1998 年版。
- 孔令宏：《道教概论》，浙江大学出版社 2013 年版。
- 孔令宏：《道教新探》，中华书局 2011 年版。
- 李丰楙：《六朝隋唐仙道类小说研究》，台湾学生书局 1986 年版。
- 李志鸿：《道教天心正法研究》，社会科学文献出版社 2011 年版。
- 刘咸炘：《道教征略》，上海科学技术文献出版社 2010 年版。
- 刘屹：《经典与历史：敦煌道经研究论集》，人民出版社 2011 年版。
- 刘仲宇：《道教法术》，上海文化出版社 2002 年版。
- 卢国龙：《道教哲学》，华夏出版社 2007 年版。
- 牟宗三：《才性与玄理》，广西师范大学出版社 2006 年版。
- 潘雨廷：《道藏书目提要》，上海古籍出版社 2003 年版。
- 潘雨廷：《道教史从论》，复旦大学出版社 2012 年版。
- 潘雨廷：《道教史发微》，复旦大学出版社 2012 年版。
- 卿希泰、唐大潮：《道教史》，江苏人民出版社 2005 年版。
- 卿希泰、王志忠、唐大潮：《中国道教史》，四川人民出版社 1993 年版。
- 卿希泰：《中国道教思想史纲》，人民出版社 2009 年版。
- 任继愈：《道藏提要》，中国社会科学出版社 1991 年版。
- 任继愈：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版。
- 释圣凯：《晋唐弥陀净土的思想与信仰》，中国社会科学出版社 2009 年版。
- 孙亦平：《道教文化》，南京大学出版社 2009 年版。
- 孙亦平：《杜光庭评传》，南京大学出版社 2005 年版。
- 孙亦平：《杜光庭思想与唐宋道教的转型》，南京大学出版社 2004 年版。
- 汤一介：《早期道教史》，昆仑出版社 2006 年版。

- 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》（增订本），北京大学出版社 2011 年版。
- 汤用彤：《魏晋玄学论稿及其他》，北京大学出版社 2010 年版。
- 王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局 2002 年版。
- 王皓月：《析经求真：陆修静与灵宝经关系新探》，中华书局 2017 年版。
- 王卡：《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，中国社会科学出版社 2004 年版。
- 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局 1986 年版。
- 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版。
- 王育成：《道教法印令牌探奥》，宗教文化出版社 2000 年版。
- 萧登福：《道家道教与中土佛教初期经义发展》，上海古籍出版社 2003 年版。
- 萧登福：《六朝道教灵宝派研究》，新文丰出版社 1997 年版。
- 谢世维：《天界之文：魏晋南北朝灵宝经典研究》，台湾商务印书馆股份有限公司 2001 年版。
- 许地山：《道教史》，江西教育出版社 2012 年版。
- 叶贵良：《敦煌道经词语考释》，巴蜀书社 2009 年版。
- 叶贵良：《敦煌道经写本与词汇研究》，巴蜀书社 2007 年版。
- 张勋燎、白冰：《中国道教考古》，线装书局 2006 年版。
- 赵益：《六朝隋唐道教文献研究》，凤凰出版社 2012 年版。
- 钟来因：《长生不死的探求——道经〈真诰〉之迷》，文汇出版社 1992 年版。
- 朱越利：《道经总论》，辽宁教育出版社 1991 年版。
- [法] 索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，中华书局 2002 年版。
- [美] 伯夷：《道教研究论集》，孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪等译，秦国帅、魏美英、纪贻、谢世维等校，中西书局 2015 年版。
- [日] 大渊忍尔：《论古灵宝经》，刘波译，王承文校，陈鼓应主编《道家文化研究》第 13 辑，生活·读书·新知三联书店 1998 年版。
- [日] 吉川忠夫、麦谷邦夫编：《真诰校注》，朱越利译，中国社会科学出版社 2004 年版。

学出版社 2006 年版。

- [日] 神冢淑子:《六朝道教思想の研究》,创文社 1999 年版。
- [日] 洼德忠:《道教史》,萧坤华译,上海译文出版社 1987 年版。
- [日] 小林正美:《六朝道教史研究》,李庆译,四川人民出版社 2001 年版。
- [日] 小林正美:《唐代的道教与天师道》,王皓月译,齐鲁书社 2013 年版。
- [日] 小林正美:《新范式道教史的构建》,王皓月译,齐鲁书社 2014 年版。
- [日] 小林正美:《中国的道教》,王皓月译,齐鲁书社 2010 年版。

期刊

- 包文钊:《略说斋醮源流》,《中国道教》1991 年第 2 期。
- 陈文龙:《走向民间的道派——上清灵宝东华派略述》,《世界宗教研究》2011 年第 2 期。
- 丁宏武:《葛洪卒年考》,《宗教学研究》2007 年第 2 期。
- 丁煌:《台北藏明宣德本〈上清灵宝济度大成金书〉初研》,原载《道学初探》第二号,1989 年版,第 1—50 页,后收入其论文集《汉唐道教论集》。
- 范立舟:《南宋元代符箓道的发展与净明道的出现及其思想特质》,《国际社会科学杂志(中文版)》2009 年第 3 期。
- 郭树森:《阁皂宗灵宝道述论》,《江西社会科学》1995 年第 9 期。
- 郭硕知:《道教的“三天”说》,《中国道教》2013 年第 2 期。
- 郭武:《净明道与传统道派关系考述》,《云南社会科学》2005 年第 3 期。
- 洪百坚、李远国:《论道教法印的功用与文化价值》,《二十一世纪中国道教展望——茅山中国道教文化研讨会会议论文集》2001 年第 6 期。
- 胡孚琛:《唐代道教流派概说》,《中国道教》1991 年第 3 期。
- 黄敬愚:《汉代医、巫、仙之关系考》,《中医药文化》2006 年第 4 期。

- 蓝日昌：《宗派与灯统——论隋唐佛教宗派观念的发展》，《成大宗教与文化学报》2004年第4期。
- 李刚：《试论隋代道教》，《江西社会科学》1992年第4期。
- 李绍华：《阁皂山概述》，《中国道教》1994年第3期。
- 李远国：《道教符篆与咒语的初步探讨》，《中国道教》1991年第3期。
- 李远国：《略考巴蜀地区的道教法印——以“灵宝大法司印”为例》，《文史杂志》2003年第6期。
- 李远国：《论道教灯仪的形成与文化功用》，《中国道教》2003年第2期。
- 李志鸿：《〈度人经〉与宋元道教》，《中国道教》2010年第5期。
- 梁德华：《〈灵宝领教济度金书〉与〈上清灵宝济度大成金书〉对虚皇坛的描述之比较》，《中国道教》2008年第2期。
- 刘屹：《唐代的灵宝五方镇墓石研究》，《唐研究》第17卷，北京大学出版社2011年版。
- 刘屹：《“元始旧经”与“仙公新经”的先后问题——以“篇章所见”的古灵宝经为中心》，《首都师范大学学报》（社会科学版）2009年第3期。
- 刘昭瑞：《“东治三师”、“三五将君”、“大一三府”、“南帝三郎”考——谈镇江东晋墓所出道教印》，《考古》1995年第5期。
- 刘仲宇：《〈度人经〉与婆罗门思想》，《上海社会科学院学术季刊》1993年第3期。
- 刘仲宇：《简论道教法术科仪的表演特征》，《世界宗教研究》2002年第2期。
- 吕鹏志：《法位与中古道教仪式的分类》，《宗教学研究》2012年第2期。
- 罗焱英：《六朝道教三官司命考述》，《北方论丛》2013年第6期。
- 蒲亨强：《道教科仪音乐历史考察（上）》，《音乐艺术（上海音乐学院学报）》1997年第1期。
- 蒲亨强：《道教科仪音乐历史考察（下）》，《音乐艺术（上海音乐学院学报）》1997年第2期。

- 邵文实：《敦煌道教试述》，《世界宗教研究》1996年第2期。
- 史孝君：《论炼度仪》，《中国道教》2004年第1期。
- 孙瑞雪：《魏晋南北朝道教传授仪式中的盟誓》，《世界宗教研究》2013年第3期。
- 孙亦平：《从跨文化视域看道教在越南传播的特点》，《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2013年第3期。
- 孙亦平：《道教与基督教的幸福观比较——以葛洪与奥古斯丁为例》，《江苏社会科学》2010年第1期。
- 孙亦平：《“即世而超越”：论道教的出世与入世——读马克斯韦伯〈儒教与道教〉》，《深圳大学学报》（社科版）2011年第2期。
- 孙亦平：《论道教心性论的哲学意蕴与理论演化》，《哲学研究》2005年第5期。
- 孙亦平：《论道教幸福观的特点及现代意义》，《浙江大学学报》（人文社科版）2010年8月刊。
- 孙亦平：《论净明道三教融合的思想特色》，《世界宗教研究》2001年第2期。
- 孙亦平：《清静与清净：论唐代道教心性论的两个致思向度——以杜光庭思想为视角》，《哲学研究》2016年第9期。
- 孙亦平：《吴地道教概述》，《世界宗教研究》1994年第3期。
- 汪桂平：《道教涂炭斋法初探》，《世界宗教研究》2002年第4期。
- 汪桂平：《鄂东地区民间道士所用度亡科书的研究——兼论〈上清灵宝济度大成金书〉的流传地域》，《世界宗教研究》2006年第3期。
- 王承文：《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判——以天师道和古灵宝经为中心》，《中山大学学报》（社会科学版）2001年第4期。
- 王承文：《古灵宝经“元始旧经”和“新经”出世先后考释——兼对刘屹博士系列质疑的答覆》，《中山大学学报》（社会科学版）2013年第2期。
- 王承文：《陆修静道教信仰从天师道向灵宝经转变论考（上）——以陆修静所撰〈道门科略〉为起点的考察》，《宗教学研究》2014年第2期。
- 王承文：《陆修静道教信仰从天师道向灵宝经转变论考（下）——以

- 陆修静所撰〈道门科略〉为起点的考察》，《宗教学研究》2014年第3期。
- 王皓月：《三天正法经的成书与演变》，《世界宗教文化》2013年第6期。
- 王利民、沈巡天：《“九天”与“九神”考》，《云梦学刊》2005年第5期。
- 王育成：《考古所见道教简牍考述》，《考古学报》2003年第4期。
- 王育成：《明武当山金龙玉简与道教投龙》，《社会科学战线》1994年第3期。
- 王育成：《中国古代道教法印研究》，《中国历史博物馆馆刊》1993年第2期。
- 王育成：《中国古代道教奇异符铭考论》，《中国历史博物馆馆刊》1997年第2期。
- 王宗昱：《〈太上灵宝五符序〉里的传说》，《2006道文化国际学术研讨会论文集》。
- 吴成国、曹林：《论陆修静与刘宋时期灵宝道教的流行》，《宗教学研究》2014年第2期。
- 谢世维：《宋元时期的“东华派”探讨——系谱、圣传与教法》，《东吴中文学报》2012年第23期。
- 杨维中：《心性本体与道性道体：中国佛教心性论对道教心性论的影响》，《世界宗教研究》2003年第2期。
- 易宏：《日本学者的道教仪式研究》，《弘道》2007年第4期。
- 负信常：《道教斋醮略述》，《中国道教》1991年第1期。
- 袁志鸿、宁明伦：《葛玄——灵宝派在铅山玉虚观的传承》，《中国道教》2000年第5期。
- 曾召南：《三十六天说是怎样形成的》，《中国道教》1993年第3期。
- 詹石窗：《宁全真科仪著述与医学养生》，《宗教学研究》1999年第2期。
- 张金涛、张青剑：《天师道的符、篆、斋、醮初探》，《江西社会科学》1994年第4期。
- 张泽洪：《道教灵宝派授箓论略》，《世界宗教研究》2010年第4期。

张泽洪：《道教三洞学说及其在中古道教史上的影响》，《华中师范大学学报》（人文社会科学版）2010年第1期。

张泽洪：《阁皂山灵宝派初探》，《中国道教》2004年第2期。

张泽洪、景志明：《唐代长安道教》，《宗教学研究》1993年第21期。

张泽洪：《净明道在江南的传播及其影响——以道派关系史为中心》，《中国史研究》2002年第3期。

张泽洪：《论道教的灵宝斋法》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）2000年第5期。

张泽洪：《明代道士周思得与灵官法》，《中国道教》2006年第3期。

张泽洪：《宋代道教斋醮》，《宗教学研究》1996年第1期。

张泽洪：《唐宋元明时期斋醮述略》，《中华文化论坛》1994年第2期。

张泽洪：《周思得与〈上清灵宝济度大成金书〉》，《中国道教》1998年第1期。

[法] 司马虚：《最长的道经》，刘屹译，《法国汉学》第7辑。

[日] 神冢淑子：《六朝灵宝经中的葛仙公（上）》，钦伟刚译，《宗教学研究》2007年第3期。

[日] 神冢淑子：《六朝灵宝经中的葛仙公（下）》，钦伟刚译，《宗教学研究》2007年第4期。

[日] 小林正美：《道教“三洞”思想的形成及目的》，李之美译，《国际汉学》2014年9月刊。

[日] 小林正美：《东晋时期道教的终末论》，《世界宗教研究》1995年第4期。

学位论文

胡百涛：《六朝道教上清派存思道法研究》，博士学位论文，中国社会科学院，2013年。

李静：《古上清经史若干问题的考辨》，博士学位论文，复旦大学，2009年。

李丽凉：《北宋神霄道士林灵素与神霄运动》，博士学位论文，香港

中文大学，2006年。

王驰：《宋元清微雷法研究》，博士学位论文，南京大学，2014年。

王皓月：《东晋、南朝的天师道与〈灵宝经〉》，博士后研究报告，中国社会科学院世界宗教研究所，2015年。

王玲霞：《唐玄宗道儒佛思想研究——以注疏三经为基础》，博士学位论文，南京大学，2016年。

张超然：《六朝道教上清经派存思法研究》，硕士学位论文，台湾“国立”政治大学，1997年。

张超然：《系谱、教法及其整合：东晋南朝道教上清经派的基础研究》，博士学位论文，台湾“国立”政治大学，2008年。

后 记

在对中国哲学特别是道家道教思想的学习与研究中，有一个疑问不时浮上心头：学术界一般将道教思想史分作“先秦道家、魏晋玄学、隋唐重玄学、金元内丹心性学”等几个阶段，略过了南北朝、两宋和明清三个历史时期，南北朝时期正是中国佛教发展史上第一个兴旺时代，儒家经学正挣脱缛纬的桎梏，道教思想不可能在此间毫无发展。带着这样的疑问，我开始通读上清经与灵宝经，以期从中找到答案。

在梳理文献的过程中，一部特殊的道经映入眼帘，这部道经不但卷帙浩大，地位尊崇，而且行文隐秘，含义难明。在对文献进行初步梳理后，我惊讶地发现这部道经与宋徽宗有关，与其他几部同时期道经有着极深的内在关联，这部道经就是宋本《度人经》。出于对宋徽宗的好感，以及先前研读古灵宝经时积累的学术敏感性，我觉察到这部道经能够充分展现北宋道教的思想样貌。在利用寒假通读了几遍经文，写出几万字的读书笔记后，我心里有了底，遂向孙亦平先生汇报，愿以宋本《度人经》作为博士学位论文的选题。听取了我的汇报后，孙先生笑言我“挖到宝”，准许我研究宋本《度人经》。此后，我与先生保持着每周一次的会面或邮件往来，先生对我耳提面命，解答我遇到的各种难题，启发我对问题的思考，最终我用三个月的时间写就了这部论文，并顺利通过答辩，获得学术委员会的好评。在此，由衷感谢博导孙亦平先生的悉心栽培。

还要感谢给我上过课的诸位先生。洪修平先生温文尔雅，举手投足之间就能令学生们“脱落桶底”；徐小跃先生与《道德经》心心相契，听先生的课如品茗于凌绝之间；杨维中先生佛理精深，总能将高

深玄奥的义学讲述得深入浅出。这些先生对我的论文均给出了颇具价值的建议和指导。王皓月兄对魏晋道经的研究颇有心得，他提醒我关注宋徽宗朝的政教关系。当我对某些哲学概念分析不清时，我就去纠缠杨剑霄兄，杨兄总会对我有所启发。我还经常拿我的想法去折磨室友谢飞，当然我认为这种折磨是颇有些快乐的。此外，我还求教过李显光先生，师兄王驰、黄吉宏，师姐王玲霞等师友。需要提及的是“丹道文献网”的扶晨君兄，他对道藏的熟悉让我少了很多查找经文的困难，在此一并谢过。

最后，还要感谢我的家人。正是父亲的坚定支持，让我的学术研究没有后顾之忧。而新生入学时坐在我身后的小学妹，如今已经成为我的夫人，对我生活上无微不至的关心，也是我能按时完成论文的当然保障，本书即是对该论文全面大幅度修订后的产物，书稿虽然已经完成，但对宋代道教的研究仅是一个起步，尚有许多问题留待今后继续探索。

2017年5月4日记于南京大学·和园
2018年11月15日修订于北京·退而求斋