



身体、不死与 神秘主义

道教信仰的观念史视角

Daoism: Body, Immortality, and Mysticism

程乐松 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



ISBN 978-7-301-27916-8



9 787301 279168 >

定价：55.00元



身体、不死与 神秘主义

道教信仰的观念史视角

Daoism: Body, Immortality, and Mysticism

程乐松 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

身体、不死与神秘主义：道教信仰的观念史视角/程乐松著. —北京：北京大学出版社，2017.3

ISBN 978-7-301-27916-8

I. ①身… II. ①程… III. ①道教史—研究—中国 IV. ①B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 001696 号

- | | |
|-------|--|
| 书 名 | 身体、不死与神秘主义：道教信仰的观念史视角
SHENTI、BUSI YU SHENMI ZHUYI |
| 著作责任者 | 程乐松 著 |
| 责任编辑 | 田 炜 |
| 标准书号 | ISBN 978-7-301-27916-8 |
| 出版发行 | 北京大学出版社 |
| 地 址 | 北京市海淀区成府路 205 号 100871 |
| 网 址 | http://www.pup.cn 新浪微博：@北京大学出版社 |
| 电子信箱 | pkuwsz@126.com |
| 电 话 | 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750577 |
| 印 刷 者 | 北京大学印刷厂 |
| 经 销 者 | 新华书店 |
| | 965 毫米 × 1300 毫米 16 开本 23.25 印张 405 千字 |
| | 2017 年 3 月第 1 版 2017 年 3 月第 1 次印刷 |
| 定 价 | 55.00 元 |

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，侵权必究

举报电话：010-62752024 电子信箱：fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题，请与出版部联系，电话：010-62756370

国家社科基金后期资助项目 出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目,旨在鼓励广大社科研究者潜心治学,支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审,从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响,更好地推动学术发展,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

序 言

十年前,程乐松在香港中文大学获得博士学位,回到北京任教,忽忽已经十年了。六年前,他出版了学位论文基础上的著作。那是一本专题研究的作品,特别是其中关于《周氏冥通记》的讨论在中文著述中是很少见的。现在他提出的这部著作是一个鸿篇巨制类的作品,我读起来很吃力。不过他谈到的观念史话题是我很感兴趣的。目前作序成了俗套。我尽量说一些免俗的话吧。

这部著作不是一个专题的研究,似乎是要做出一个系统的建构。这不仅需要对道教有比较全面的了解,而且需要很高的理论修养。我自忖不足以从理论上做出评价,只是从如何突破目前的道教研究现状说一些看法。宗教学在中国的建立给了哲学史出身的人就业的机会,所以宗教学在中国成了新的神学。所谓文化基督徒是极端的表现,尽管在佛教和道教研究领域变现不是那么的明显。由于上世纪五六十年代的前辈学者们给中国哲学史建筑了坚实的史料学基础,于是道教史的研究一方面注重经典研究,同时也继承了陈垣先生的历史学研究。老实说,哲学背景的人没有历史学的出身,我们做得更多的还是利用经典解义。当然,这也是半个世纪世界道教史研究的主流。陈国符、大渊忍尔、施舟人、柏夷等前辈是一脉相承的。中国学者先后有王卡、黎志添、刘屹等大家。他们都不偏重解义,但是他们的工作给未来一段时间里的解义工作提供了基础。这说明我们出身于前辈的中国哲学史的传统是有缺欠的。我们没有强大的批判资料的能力,更多的是看图说话。进入21世纪,全真道成为研究的热点,而且很多学者更关注史料记载而不是经典解义。黎志添教授主持的吕洞宾研究更反映出国际道教研究在寻找道教在明清时期的变相的努力。如果从这个大的局面上看,以前的解义也是属于建构道教史的一部分工作,因为哲学系出身的人只会用解义的方式描述道教史。或者说,我们对解义做了时间排序。

在这个背景下评价本书,首先遇到的问题就是:大学里的道教研究课程如何讲授?它是否和学者的著作一致?本书的内容和目前的课程是不一致

的。它是横向的,而目前的课程还是纵向的,并且没有人敢于在课堂上讲授横向的系统。北京大学目前本科的道教研究课程只有道教史和原著选读。当然,道教史的解义部分比重也很大。这个以历史线索和经典为架构的解义能避免老师天马行空。目前在中国哲学基础上建立的理论研究过于空洞,对于宗教学专业的学生基本没有用处,只是对目前的道士队伍做些扫盲工作,而且也是变相污染。然而,如果看到目前的宗教学附属于哲学学科之下,压制了宗教学课程的空间,那么从长远的观点看道教研究的课程需要大幅度增加,而增加的部分自然有理论的研究和训练。从这个角度上说,本书的出版非常必要,而且目前的论述很需要大幅度展开。我以为学术界应该鼓励这类专著的出版,为宗教学科的未来特别是教学准备条件。目前的总论性道教著作还是以历史为线索。这是目前学科现状的影响。那么大学里面的道教史教学和研究应该如何建设呢?这个问题太大了,而且涉及学校教育和社会现实的关系。我不知道欧美课堂上如何讲授基督教史,但是,我知道基督教的历史在欧美是社会常识,道教史、佛教史在中国不是社会常识。基督教在西方和学校教育不是矛盾的,而在中国却是矛盾的,因为中国社会对于传统宗教是持否定判断的。因此,中国大学里的宗教学课程有了以一个介绍了解为目的的宗教史。了解当然是首要条件,不过大学的任务是帮助学生理解宗教。目前中国大学的宗教学课程在理解方面的设计很不够。由于中国的宗教学附属在哲学之下,造成教师来源和学生毕业方向都是哲学的,却需要这些人在不熟悉的历史学方面花费大量精力去拼凑宗教历史,应该发挥的理论优势反而没有用武之地。我经常困惑:我们到底应该在哪个方面花工夫?中国大陆道教研究的现状受到国际同行的多方面的批评。大陆道教学者集中在哲学系,在研究课题上缺乏多样性。

就像我前面要做的铺垫一样,本书前面几章的题目或内容似乎都是在说服读者,为自己的解义论证合理性。也许作者多年受到这个教研模式的束缚,不敢解放思想。我对他的观念史讨论很感兴趣,但是对国际学界的讨论很生疏。现在也效颦搬弄几句洋话。20世纪的大家伊利亚德(M. Eliade)的一部巨著可以就叫作宗教观念史。里面讨论到中国的章节可以拿来参考。他注意到仰韶文化里面的圣地、丰收和死亡的观念。我认为伊利亚德有主观的框架。所谓圣地就是他喜欢乃至他专有的神圣空间观念。他甚至认为中国的城市也是从仪式中心发展出来的。这些对我们很有启发。他对道家给了很大的关注。他指出了道家的宇宙循环观念、萨满教色彩,指出黄巾运动有救世主的信仰。我不认为他对某些经典文字的解释是准确的,但是它的错误倒是可以使我们考虑如何看待自己理解的准确性。程乐松或许过多顾虑

了自己的准确性。目前我们要打破束缚,打破禁忌。伊利亚德也注意不同文化中的类似观念,说明他的建构是有普遍性的。例如他把盘古神话和巴比伦神话相比较。尽管他的理论被批评为新宗教,但是他对于我们如何建构新的宗教观念系统很有启发。我赞赏本书作者的大胆尝试。

王宗昱

2016年11月15日

目 录

序 言	王宗昱/1
第一章 纷繁、不经与“可理解”的道教	1
纷繁与不经的道教:学术叙述的挑战	1
可理解的道教:观念史的可能性	20
第二章 言道与术道:道家思想的信仰空间	30
不言之教:老庄的神秘主义底色	30
默契与术道:道家思想信仰空间的展开	48
第三章 从政治神学到不死实践:宇宙图景的神秘化	54
时空、宇宙与天地:简要的语义分析	56
术数与天文:天地与时空的通识	59
创世与洞天:道教化的神秘图景及其信仰价值	72
第四章 告别“信史”:道教历史的叙述与诠释	81
神圣与客观之间:道教历史的双重叙述	82
拼图与融入:诠释性的历史叙述	94
第五章 融摄与排异:神秘主义的两种向度	104
神秘主义:语义学进路的分析	105
不言之教:诗性的融摄	111
秘而不言:排异的神性	117
第六章 道体与体道:身体的双重角色	128
从概念到隐喻:道教身体叙述的思想语境	128
道在一身之中	137
体道:身体与生命的不朽	145
第七章 病体与仙体:病理与不死之道	152
医道同源与中医的身体观	152
身体与中国古代医学的建构	157

2 身体、不死与神秘主义:观念史视野中的道教

病与仙:道教的疾病生理学	168
第八章 存思的内景:身体切近神圣	177
洞彻朗照:从内景到身神	177
切近超越的身体:存思术的道与理	190
第九章 以身显道:作为身体实践的科仪	206
道教科仪研究的身体视角	206
程式化的身体与行动:科仪的秩序感与弹性	222
以身显道的科仪实践	228
第十章 以死长生:不死之药的观念与技术	238
从服食、黄白到外丹:观念的杂糅与变迁	238
烧炼:仪式化与神秘化的外丹	250
以死长生:信仰观念中的丹与毒	256
第十一章 鬼之仙途:陌生的焦虑与被消解的死亡	264
鬼的双重意义:陌生与死亡	265
疫病、鬼祟与击鬼:生活中的信仰技术	275
仙途:咒鬼、鬼仙与炼度	280
第十二章 算命:我命、承负与不死	290
从宿命到我命:神秘的观念张力	292
承负与玉籍:不死的可能	302
第十三章 内蕴超越的日常:中国信仰体系与道教的本土性	312
秩序的神圣性:日常的超越性	314
不死、礼乐与生活:道教本土性的诠释	326
结语 边缘的纹理:道教研究的观念史视角	332
观念史叙述的价值	332
边缘的纹理:观念激发理解	337
参考文献	340

第一章 纷繁、不经与“可理解”^①的道教

纷繁与不经的道教：学术叙述的挑战

生活在清代初年的著名学者刘献廷(1648—1695)在笔记体著作《广阳杂记》中记载了他与友人韩图麟一次关于戏曲及小说文化价值的讨论,颇有兴味:“余尝与韩图麟论今世之戏文小说,图老以为败坏人心,莫此为甚,最宜严禁者。余曰:‘先生莫作此说!戏文小说乃明王转移世界之大枢机,圣人复起,不能舍此而为治也。’图麟大骇,余为之痛言其故,反复千言,图麟抚掌掀髯,叹未曾有。彼时只及戏文小说耳。今更得悟得卜筮祠祀,为《易》《礼》之原,果非徒尔已也。”^②显然,在刘献廷看来,我们应该从百姓日用不知的文化入手,在下里巴人的文化载体中探究中国文化的活力和根由。在通常的理解中,日常生活与庶民文化是多变、纷繁的,这种多元的鲜活与经典中恒久的思想主题之间存在着一种复杂的互动关系。“懵懂无知”的百姓每天接触的书文戏里,就是六经正典的最佳载体,也是在潜移默化中熏洗心灵的不二途径,更是治理天下的通途正道。深一层看,刘献廷的洞见还在于,他打破了从精英到庶民的文化下行思考模式,从世俗文化出发理解经典的思想源泉及其在日常生活中的存在形式,进而从生活世界的一贯性理解文化的整体性及其表现形态的多元性。

在纷繁多元的中国文化图景中,许多文化现象都是跨越社会阶层的,道教就是其中之一。道教拥有十分丰富的表现形态:其中既有面向精英和士大

① 一方面,信仰体系的多元和纷繁,很难形成关于道教信仰的划一描述;另一方面,通过神秘的信仰描述,道教的知识 and 观念体系又呈现出独特的封闭性。尽管如此,如果从道教信仰的观念特征入手,仍可以看到其独特的内在理路。因此,“可理解的”可以对应为“intelligible”,在智识的意义上具有合理性。本书尝试描述的就是从观念史角度出发而达成的道教信仰的可理解性。

② 参见(清)刘献廷撰,汪北平、夏志和点校,《广阳杂记》卷二,中华书局,2007年,第34页。

夫阶层的隐逸出世精神与长生不死的探究,也有指向百姓日常生活的包括法术及科仪在内具体信仰技术,还有包含日常社会生活的伦理教化的劝善经典,不同场景中的道教呈现出完全不同的形态,然而,正如柳存仁先生(1917—2009)所说,道教在纷繁与多元的同时也包含着一种独特的一贯性。^① 柏夷(Stephen Bokenkamp)认为在社会生活中鲜活存在的道教是深入理解中国文化的关键要素,“道教自古就存在于华夏文明的髓心和肌腠之中。它不仅是中国的本土民族宗教,也是中国文化中人本主义的动力和道德准则的最佳体现,毫不夸张地说,道教代表了古代中国的精魂与力量”^②。然而,在日常生活和文化体系中如此重要的道教并没有引起足够的重视,在知识阶层的文化描述中处于边缘和被忽视的地位,甚至受到鄙夷和嘲弄的态度对待。正如王宗昱强调的那样,“研究道教使我认识到,我们两千年依赖的官方学术对道教文化是隔膜的。无论是历史上的儒生还是五四以来的文化精英,都对道教持敌视的态度,而实际上这态度或是出于儒教的立场,或是出于基督教的立场。道教的研究只有很短的历史,反省这段历史,我们会意识到我们只是说了许多我们自己喜欢的东西。我们离道教还很远”^③。这种独特的张力充分地说明了道教信仰的复杂性、重要性及其文化处境。

多元的图景与内在的一贯性使我们联想起著名汉学家弗里德曼(Maurice Freedman, 1920—1975)关于中国宗教精英与庶民的二元结构的论述:在中国,所谓精英宗教与农民(庶民)宗教都建立在共同的基础之上,它们只是同一个宗教的两个面相(或变形[idiomatc translation]),从某种意义上说,(两者)可以在同一个惯用习语体系中互译的。^④ 我们可以将弗里德曼的论述简化为中国信仰的“一体两面”模式。显然,一体两面的表述可以打破关于中国文化的二元认知惯性,跨越了信仰和文化的阶层界限,可以通过整全性理解中国文化及信仰的内在一贯性。从另一个角度理解,存在于不同阶层中的信仰可能有不同的表现形态,但阶层性特征不能成为理解这些信仰传统的正确视角。

当然,二元结构的颠覆也带来了另一个棘手的问题,即如果认为中国文

① 参见柳存仁,《道家与道术》,收入《道家与道术——和风堂文集续编》,上海古籍出版社,1999年,第13页。

② 参见柏夷著,孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪等译,秦国帅、魏美英、纪赟、谢世维校,《道教研究论集》,中西书局,2015年,第2页。

③ 参见王宗昱,《〈道教义枢〉研究》,上海文化出版社,2001年,第1页。

④ 参见弗里德曼(Maurice Freedman),“On Sociological Study of Chinese Religion”(中国宗教研究的社会学进路),收入Arthur Wolf(武雅士)编,《Religion and Ritual in China》,Stanford University Press,1974年,第32—33页。

化与信仰是一体两面或一体多面的结构,那么我们应该如何理解“一体”?不妨从以下两个路径定义“一体”:其一,一个由观念和知识图景以及伦理构成所有阶层共享的非物质性的文化体系,这一文化体系有不同的表现形态,从内容上看差异巨大的文化形态是内在一贯的观念与世界图景的多元展现;其二,不妨将浑然的生活世界以及在历史和现实中鲜活的生活看作整体,生活没有明确的阶层和知识鸿沟,活跃于生活中的文化元素及表现形态都是整体的不同面相。然而,中国文化和信仰的“一体”化诠释一直是学者的困扰和挑战。假若从观念的层次出发,我们尝试理解中国文化肌理中的内在一贯性,就必然受制于处于文化整体中的不同文化和信仰传统的相对独立性——信仰和文化的每一个组成部分都有自身的特点和发展逻辑,这是展开一个具体而微的学术研究课题的基础假设。内在一贯的整体性与不同形态的文化差异之间的张力常常使得学术论述陷入两难的境地。与此相对,如果我们从生活世界中的多元性和不同层次的交织关系出发,进行切近和贴实的描述,就会陷入纷繁和杂乱的鲜活之中,很难触及文化的深层结构,进而不易理清文化发展变化的理路,仿佛找不到具体现象背后文化传统的内在一贯性。简言之,从学术研究的意义上,一体与多元之间的平衡是一个不得不面对的挑战。

上述挑战在道教研究中显得尤为突出。在中国传统文化和信仰的图景中,道教并不是主流,其内涵及具体形态也是模糊的。道教有十分多元的面相:从道家思想和隐逸传统来看,道教是一种出世的精神追求,充满了对超自然世界的浪漫想象以及对于人生境界和生命价值的独特旨趣;与此相对,道教在日常生活中的存在方式则是杂乱和鲜活的,在现代化的过程中,道教实践中面向生活的信仰技术和信仰对象都被视作缺乏理性能力的迷信;同时,道教在民众生活习俗中广泛地存在,成为中国社会生活的惯习^①的一部分,体现在社会生活和社会组织的不同层面,其宗教性似乎被掏空了;更为重要的是,从道教信仰的神谱、仪式以及宗派等角度看,被命名为道教的信仰实践及其背后的观念体系并没有内在一贯性——学者似乎很难找到一个明确的线索来说明道教信仰的内在理路。

柳存仁先生论及这一问题时指出,“道教是这样一个庞杂的东西。服食、导引、医药、养生、金丹、房中,以及斋醮,面面俱全,再加上三教知识的混融,几乎什么事物都可以在托庇于道教这两个大字之下。这究竟说明怎样的

① 惯习这一概念尝试将日常生活中的习惯或习俗与民众共享的常识这两层含义融合起来,换言之,道教既是习俗,也是常识。

一种情形呢?”^①从历史变迁和区域文化差异出发,我们都能发现道教的“纷杂和混乱”——不妨说,中国文化中的任何一个方面都可以或多或少地归入道教的范畴,甚至,在文化研究中,道教的模糊性使得很多不能明确归类的信仰现象都被统称为道教^②。与此相对的是,这种关联的复杂性使得学者很难找到一个确定的视角给道教一个定义。如果我们尝试在中国文化的语境中准确地定义与道教的独特性,就会陷入“全景”和“内在一贯性”的陷阱中。

道教呈现出的纷繁和杂乱很大程度上源自它自身在历史发展过程中的巨大跨度和弹性。陈国符先生在论及道教与道术的关系时就强调,“道,道术也。道术即方术,方术士(方士)即道士。中国本有之道术,在汉、三国、晋,有金丹、仙药、黄白、房中、吐纳、导引、禁咒、符篆。其传布道术之组织亦称道,如太平道及于君道、帛家道,天师道即五斗米道、李氏道。此种太平道、帛家道、天师道皆分布祭酒,统率黎民。另有道士,修治道术,各率弟子若干,而不统率黎民。凡此种种,多不相统属”^③。从术、道直至以“道”命名的信仰组织,其中包含很多互不统属的层次和元素。

然而,在学术研究设定的文化版图中,道教被视作一个连续且自成体系的信仰传统,这一信仰传统具备的内在一致性以及在历史发展中的理路是道教研究准确定义其研究对象的基础,也是诠释道教与中国文化关系的出发点。道教既植根于中国传统文化和信仰环境,从中获取自身的资源;同时相对于中国传统文化的整体,道教也保持着一种相对的独立性,有独立于其他文化元素的特征。学者们常常用鲁迅先生的“道教根底论”^④来描述道教与

① 参见柳存仁,《道教是什么?》,收入《和风堂新文集》(上),新文丰出版公司,1997年,第230页。

② 柳存仁与许地山等道教研究学者都提及了这一现象,即道教信仰内容和实践形态的复杂性。这一方面是因为道教与古代中国的神秘文化之间存在着紧密的联系,另一方面则是因为道教与日常生活的融合使得生活中所见的信仰都或多或少地呈现出道教信仰的基本特征。

③ 参见陈国符,《中国外丹黄白术考论略稿》,收入《道藏源流考》,中华书局,1963年,第366页。

④ 鲁迅先生在1918年8月20日致许寿裳的回信中提及当时刚刚发表的《狂人日记》的创作路径,其中述及,“前曾言中国根柢全在道教,此说近颇广行。以此读史,有许多问题可以迎刃而解。后以偶阅《通鉴》,乃悟中国人尚是食人民族,因成此篇。此种发见,关系亦甚大,而知者尚寥寥也。”此一言中涉及道教及《通鉴》,其真正意涵颇令人费解。在此,我们姑且不论鲁迅先生关于“中国的根底全在道教”这一说法原意包含的对道教信仰的批评及其独特的时代背景,这一说法的确很形象地描述出道教对于理解中国文化的重要性,然而,这一重要性本身不应该成为学术讨论的终点,而应该进一步展开讨论——我们所讨论的道教具体的所指是什么?道教如何展现了中国文化的底色?“道教根底论”实际上提出两个基本的理论课题:其一是道教的准确内涵及以此为出发点的道教文化的具体内容和界限;其二,被我们定义为道教的文化和信仰现象以何种方式呈现出中国文化的特质——无论这种特质是传统落后的,还是醇厚绵长的。

文化土壤之间的关系,强调道教信仰的本土性,并且将神仙信仰与不死的追求当作道教信仰的独特旨趣,以此统摄对道教信仰的理解。实际上,在中国人的日常生活中,道教的存在形态远比不死和神仙要复杂得多。与此同时,不同历史时期的道教宗派和信仰团体所信奉的思想体系和实践技术也有巨大的差异。

道教作为一个信仰传统的内在一贯性及观念特征到底是什么?进而言之,是否能够找到一个关于道教内在特征和观念体系的诠释,使得纷繁的道教现象变得有迹可循,乃至可以在文化语境中找到这个信仰传统的相对独立性?质言之,道教研究从始至终都没有清晰说明的一个问题就是,“什么是道教”,或者说,为什么某些文化现象和信仰实践可以被合理地归结为道教?从这个意义上讲,边界的划定和标准的确定具有相同的功能。如果学者对于道教这个信仰传统的内在一致性缺乏共识,那么就很难展开片段性和专题性的研究;同样的,片段性和专题性的描述指向道教信仰特征的诠释时,也会发现很难对应某种独特的诠释模式。

检视道教学界的研究历史和成果,不难发现,道教研究的方法和视角一直是十分多元和立体的。从研究对象到研究主题,从历史的重构到对道教文化价值的诠释,从道教神学体系的梳理到道教思想的哲学分析,学界累积了颇为丰富的研究成果,我们对于道教经典、历史、实践体系,乃至道教与社会及政治历史的关系都有了不断深入的认识。然而,也不得不承认,道教研究的深入并没有使学界就道教信仰传统的内在一致性及信仰旨趣达成一致,也没有厘清道教与本土文化语境的关联及区隔。总体而言,道教研究是以经典研究和田野记录为基础,展开不同视角的梳理。在此基础上,将不同视角的专题研究综合起来,指向道教历史和文化特性的整体诠释,最终理解道教与中国历史文化、思想体系及日常生活之间的互涉关系。

对于道教研究学者而言,以《道藏》为核心的道教经典文献是进入道教信仰世界及其历史发展过程最重要的途径,经典阅读不仅可以切入某一历史时期的道教文献,还可以分析具体道教宗派和团体的思想及实践体系。以《正统道藏》《万历续道藏》及《敦煌道经》为基础文献的经典研究及在此基础上展开的信仰思想研究是道教研究的基石,20世纪初,包括刘师培(1884—1919)等在内的学者开始关注《正统道藏》^①,与此同时,法国汉

① 刘师培先生是中国近代学者中系统阅藏并展开学术研究的第一人,他所著《读道藏记》,收入氏著《读书笔记(外五种)》,广陵古籍出版社,2013年。

学家^①也在上个世纪初开始注意《道藏》并基于道教经典研究展开道教和中国宗教的研究,自此通过经典研读的方式展开道教研究成为法国汉学中的重要特征。20世纪40年代由陈国符先生(1914—2000)完成的《道藏源流考》成为《道藏》经典结构、文本内容及编撰历史全面研究的奠基之作^②。《道藏》经典的阅读和研究在王明(1911—1992)及任继愈(1916—2009)、钟肇鹏(1925—2014)等先生的主导下持续进行,《太平经合校》及《道藏提要》^③等研究成果将中国大陆的道教经典研究工作推进到一个全新的高度,近年以来包括王卡、朱越利、王宗昱及刘屹等学者的道藏经典整体及专题研究都颇有

-
- ① 法国汉学界很早就开始关注道教和中国宗教研究,也取得了丰硕的成果。以沙畹(Emmanuel-édouard Chavannes, 1865—1918)、伯希和(Paul Pelliot, 1878—1945)、葛兰言(Marcel Granet, 1884—1940)、马伯乐(Henri Maspero, 1883—1945)为代表的道教学者从不同的视角讨论了道教与古代中国宗教信仰、社会生活之间的复杂关系。其中沙畹关于投龙仪式的研究、伯希和对于敦煌文献的研究、葛兰言对古代中国文化的研究都是开创性的。此外,马伯乐系统地阐述了道教的信仰体系和基础观念,成为第一个系统研究和介绍道教信仰的汉学家。康德谟(Maxime Kaltenmark, 1910—2002)、石泰安(Rolf A. Stein, 1911—1999)等学者承继了法国汉学经典研读和社会思想史结合的方法论传统,进行了大量富有创见的专题研究,其中康德谟关于灵宝的考辨,石泰安关于中国中古时期道教信仰与社会运动的研究都可谓经典之作。接续法国道教研究的传统,施舟人(Kristofer M. Schipper)、贺碧来(Isabelle Robinet, 1932—2000)、石秀娜(Anna Seidel, 1938—1991)、司马虚(Michel Strickmann, 1942—1994)等学者就不同领域的道教主题展开了更为深入的研究,其中石秀娜关于老子神话及汉代谶纬传统与道教的研究、贺碧来关于上清经与存思法的研究、司马虚关于茅山真人之诰及中国古代神秘医疗等课题的研究,都成为道教研究学界的典范之作。施舟人将道教经典的研读与田野观察、仪式实践结合在一起,形成了中国社会生活与思想历史双重背景之下的道教学,不仅完成了令人赞叹的文本研究,也精当地展现了道教作为一个本土文化现象的整体特征。直到今天,道教学研究在法国汉学中仍然十分活跃,随着研究方法的人类学转向,越来越多的青年学者开始关注近世道教历史、社会生活史乃至城市历史中的道教、新兴宗教与道教、社会发展中的道教信仰挑战等等更加具有现实性的问题。关于法国道教研究的具体讨论,可参见石秀娜,“Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950—1990.”, *Cahiers d'Extrême-Asie* 5: 223-347; 另可见华澜(Alain Arrault)著,程乐松译,《法国道教研究简史》,收入朱越利主编,《理论·视角·方法——海外道教学研究》,齐鲁书社,2013年;另见程乐松,《借镜与对话——汉语视野中的法国道教研究》,收入朱越利主编,《理论·视角·方法——海外道教学研究》,齐鲁书社,2013年。
- ② 陈国符先生的道藏研究从文献学的角度入手,梳理了道藏的编目结构及不同经群的文本历史。在诸如灵宝、上清经群的文本历史考校,早期天师道、外丹术的专题研究等方面都进行了开创性和奠基性的工作。陈国符先生道藏研究的另一个重要价值就是系统梳理了道藏在道教研究中的文献地位,确立了道藏作为道教研究核心文献资源的地位。从这个意义上说,道教研究的文献进路及经典研究范式是由陈国符先生确立起来的。参见陈国符,《道藏源流考》,中华书局,1963年。
- ③ 包括《太平经合校》(中华书局,1960年)、《道藏提要》(中国社会科学出版社,1991年)等在内的道教经典文献研究,形成了对道藏内容及经典结构的基础研究,在陈国符先生的基础上逐步巩固了汉语道教研究的文献学路径。

建树。^① 经典研究也是日本道教研究的基本方法,包括福井康顺(1898—1991)、湊德忠(1913—2010)、福永光司(1918—2001)、吉冈义丰(1916—1979)、大渊忍尔(1912—2003)等在内的学者都对道教经典^②有深入和卓有成效的研究,日本道教研究学界在六朝、隋唐及宋明等不同时期的道教研究领域都有突出的贡献。

《道藏》研究充分展示了道教涵盖内容的纷繁,因此,对于《道藏》整体文献内容和结构的研究往往需要集合不同领域内的道教学者一起开展,正如柳存仁先生谈到的那样:“《道藏》所包括的领域太广阔了。一方面是它的宽度,一方面是研究问题时需要集中的深度,固然两个方面我们都想要兼顾,但是它本身的特点从早期的历史发展来说就是兼罗并蓄的,尽可能地无所不收的,其中有不少专门的著述。如果提要的写法每篇都要规定在一个绝精绝高的水平上,恐怕不是一个人或者少数人的能力所能及的。”^③自20世纪70年代以来,西方汉学家在施舟人(Kristofer M. Schipper)等学者的主导下开展了《道藏》研究计划,并在2003年出版了《道藏通考》^④,这是继《道藏源流考》及《道藏提要》之后对道教经典最全面翔实的研究。近年以来,包括《道藏辑

① 王卡关于敦煌文献中所见的道经及其文献研究的整体梳理,参见氏著,《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。朱越利的道藏研究,参见氏著,《道经总论》,辽宁教育出版社,1991年;《道藏分类解题》,华夏出版社,1996年;《道藏说略》,北京燕山出版社,2009年;以及《道教考信集》,齐鲁书社,2014年。王宗昱的关于《道教义枢》的研究,参见氏著,《〈道教义枢〉研究》,宗教文化出版社,2001年。刘屹的中古道经研究,参见氏著,《敬天与崇道》,中华书局,2005年;及《神格与地域》,上海人民出版社,2011年。

② 日本汉学研究中对于道教信仰的兴趣可以分为经典文献研究及信仰实态的调查,其中经典文献的研究主要从文献学的进路对道教经典中所见的信仰观念、经典文本历史及教派发展与社会史之间的互动等视角出发,形成了大量开创性的学术成果。诸如福井康顺著,《道教的基础研究》,法藏馆,1987年;湊德忠著,萧坤华译,《道教史》,上海译文出版社,1987年;福永光司著,《道教思想史研究》,岩波书店,1987年;《中国宗教思想》,岩波书店,1991年;吉冈义丰著,《道教经典史论》,道书刊行会,1955年;大渊忍尔著,《初期の道教》,创文社,1991年,《道教とるの经典》,创文社,1997年,以及《敦煌道经·图录编》,福武书店,1979年。与此同时,从小柳司气太关于白云观的田野报告开始,日本道教学界一方面出于学术研究的需要,另一方面为了配合日本的对华政策,十分重视中国信仰实态及民间宗教的研究和调查,形成了诸如《华北宗教调查》《中国宗教惯行调查》等第一手的田野报告。

③ 参见柳存仁,《民国以来之道教研究》,收入《和风堂新文集》(上),新文丰出版公司,1996年,第573—574页。

④ 参见施舟人、傅飞岚主编,《The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang》,University of Chicago Press, 2004年。

要》《道藏要籍选刊》摘要及《续道藏》的编撰等经典研究工作仍在持续进行^①。经典研究为理解道教信仰积累了丰富的资源,也取得了丰硕的成果。然而,所有道教研究学者都不得不承认的是,在道教的信仰实践中,《道藏》的作用并不像通常意义的宗教经典那么重要。对于道教的修炼者和仪式专家而言,师徒相承的秘籍、文书、口诀和科本显然更为重要。不妨说,较之道教的信仰实践,《道藏》对于道教学术研究的价值更大。从这个意义上讲,撇开《道藏》内部经典内容的巨大跨度,经典的内容在多大程度上能够反映道教信仰体系的内涵,仍是一个可论之题。

以经典研究为基础,道教研究延展至以下两个领域:

其一是从历史的视角出发,一方面结合历史文献与经典阅读梳理不同历史时期道教宗派的发展,以及道教神学与文化语境之间的互动关系;另一方面则从道教教团、思想与社会及文化的互动中,诠释道教在不同历史时期的思想、文学、社会政治及区域文化发展中的地位。这些丰富多彩的专题研究深入细致地描述了道教在中国文化中的存在样态及其发挥的不同功能。对于特定历史时期的道教发展历史的研究,往往要综合经典研究和历史文献研究。经典文本的分析和阅读使得学者能够掌握特定历史时期的道教思想观念和实践体系,乃至道教教团的人员构成及教团内部的结构;与此同时,学者通过历史文献中关于道教教团、重要道教思想家及实践者的记载,乃至特定历史时期、特定区域内的道教实践活动的记载,与道教经典文本的分析进行对照,从而逐步形成对某一时期道教信仰状况的基本描述。对于道教历史的断代研究由不同的专题研究构成,其中涉及道教与社会生活各个层面的互动关系,并在政治社会和思想语境中理解外部环境对于道教发展的影响。由于道教信仰活跃在社会生活的各个层面上,与每一阶层都有着密切的关联,并且在不同层面中呈现出差异颇大的形态,可以说道教历史研究大大拓展了历史研究的深度和广度。

以六朝时期的道教历史研究为例,基于道教经典造作及不同道教经群的阅读为道教信仰的观念及实践体系提供了第一手的材料,在此基础上,道教文献的阅读可以成为所有文化研究领域的重要资料,其中包括道教经典中的

① 由著名道教学者莫妮卡(Esposito Monica)发起的《道藏辑要》的提要写作项目近年以来转入香港中文大学道教文化研究中心,由黎志添教授负责,并逐步形成《道藏辑要》所收道书的中英文研究提要。此外,继《续道藏》和《中华道藏》的编撰及刊行之后,《中华续道藏》的编撰项目也于2016年正式启动。

神话与传说^①、灵宝经与佛教^②、天师道与江南地区的侨郡^③、上清道教与茅山地方信仰及南朝政治结构^④、六朝时期的贵族社会的信仰生活^⑤、六朝时期的书法与绘画艺术^⑥、道教仪式^⑦等课题,这些课题的展开一方面通过道教的视角丰富了文化和社会历史的研究,另一方面也通过社会史资料的补充修正了来自经典文献的记录^⑧。丰富的视角和几乎无所不包的课题充分说明了道教与社会生活之间的紧密关系,同时也带来了一个很棘手的问题,即

- ① 从道教经典中所见的神化与传说出发展开社会史和思想史的研究,在学界并不鲜见,可以参见李丰楙、小南一郎等学者关于中古时期传说和神话之间关系的研究。参见李丰楙,《忧与游——六朝隋唐仙道文学》,中华书局,2010年;以及小南一郎著,孙昌武译,《中国的神话传说与古小说》,中华书局,1993年。
- ② 灵宝经中所见的佛教经典内容及信仰观念的研究是中古道教研究领域的重要课题,包括许理和(Erik Zürcher)、大渊忍尔、吉冈义丰、山田利明、前田繁树、柏夷、穆瑞明(Christine Mollier)、王承文、刘屹等学者都从不同的视角入手讨论了佛道交涉在灵宝经体系和思想中的体现。在佛教本土化和道教经典造制、道教的本土信仰观的研究语境中,佛道文献的内容及用语的对照被视为佛道交涉的重要证据,也是部分学者认为道教在经典内容方面受到佛教影响的关键证据;与此相对,从道教对于本土信仰及佛教的特质的理解出发,不难发现,道教对于佛教经典的借鉴和运用很大程度上是一种本土资源的调用和观念清楚的需要。扩而论之,道教与佛教的关涉和冲突、融合问题需要三个基本的前提:其一,佛教中国化并不是一个翻译和教义传播的简单过程,而是通过中国人熟悉的观念及思考方式诠释佛教信仰的复杂过程;其二,道教对于佛教信仰的态度是融摄性的,即道教并没有将佛教设定为外来信仰,而是作为道教信仰的一部分和一种体现形态;与此同时,道教与中国民众和士人一样分享着对佛教部分信仰和行为规范(出家、不敬君主)的排斥;其三,从民众和士人的信仰生活出发,道教与佛教是互为补充的信仰资源,在日常生活层面的冲突更强调的是信仰资源的争夺,而非信仰内容和基本观念的冲突。
- ③ 参见陈寅恪著,《天师道与滨海地域之关系》,收入氏著,《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,1980年;周一良,《钱塘杜治与三吴天师道的演变》,收入氏著,《魏晋南北朝史札记》,中华书局,1985年;唐长孺,《太平道与天师道:札记十一篇》,收入氏著,《唐长孺文存》,上海古籍出版社,2006年。
- ④ 参见司马虚(Michel Strickmann),“The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy”, *T'oung-pao* 63: 1-64; “A Taoist Confirmation of Liang Wu Ti's Suppression of Taoism”, *Journal of the American Oriental Society* 98:467-75。
- ⑤ 参见吉川忠夫著,王启发译,《六朝精神史研究》,江苏人民出版社,2012年;川胜义雄著,徐谷芑、李济沧译,《六朝贵族制社会研究》,上海古籍出版社,2007年。
- ⑥ 参见吉川忠夫著,《书と道教の周辺》,平凡社,1987年;《王羲之:六朝贵族の精神世界》,清水书院,1972年;《中国古代人の梦と死》,1985年。
- ⑦ 中古时期道教的仪式体系的发展,可参见吕鹏志,《唐前道教仪式史纲》,中华书局,2008年;另见山田利明,《六朝道教仪礼的研究》,东方书店,1999年。
- ⑧ 社会史资料与经典文献在具体描述上的差异和张力,展现了道教信仰实践在不同阶层之间的差异,也体现了道教中古时期的发展环境。不同社会阶层对于道教的接纳方式有很大差异,道教信仰的存在形态和实践方式也存在多元化的状况,这样的文献对照充分说明了道教信仰在这一时期的复杂性及其与社会生活各个层面交涉互动的关系。某种意义上说,专题研究只能展现道教信仰的某一个侧面,对于道教信仰整体的把握只能从社会历史角度出发,将道教当作社会生活的一部分,才能理解其多元化和多面向的存在形态。

在如此纷繁多元的道教信仰图景中,我们如何理解六朝时期道教发展的内在线索与理路,如何形成关于道教历史发展的整体叙事。从经典和历史文献阅读出发,学者很难形成道教的整体图景,一般来说,学者的选择仍然是从重要道教思想家描述的道教教义和实践体系结构出发理解道教发展的整体趋势,在六朝道教研究中,以葛洪、陆修静、陶弘景为重点的文献解读成为理解道教思想体系、实践模式、教团发展、经典造作及信仰发展的关键节点,从中梳理六朝时期道教信仰发展的内在理路与整体趋势^①。简言之,六朝道教研究是多元视角形成的视野与以整体信仰发展为主题的划一叙述的平衡与综合,进而形成以六朝道教为主题的学术叙述。不妨这样说,不同时代的道教研究整体上都是遵循上述模式的。

其二则是道教田野及信仰实践的“亲切的描绘”^②,以田野观察为基本形式展开的道教与社会及文化生活的互动形态的描述。田野研究是围绕着以下两个重点展开的:道教宫观的教团生活及信仰实践,以及在不同地域的日常社会生活中所见的道教科仪与信仰形态。日本学者在20世纪上半叶通过田野调查的方式记录了道教宫观及科仪活动,其中小柳司气太(1870—1940)、吉冈义丰对于北京白云观全真道士生活的记录可谓奠基之作^③,此外日本学者在20世纪三四十年代编撰的《中国农村惯行调查》(六卷本)及《华北宗教调查》等文献^④则是其时中国宗教信仰状况最为翔实的记录,由于道

① 六朝道教研究的内在理路和整体趋势中包含着以下四个基本的共识:其一,六朝时期是道教经典创制和流行的关键时期,重要的道教学者的涌现以及围绕这些道教学者形成的道教实践团体、涌现的不同经群推动了道教信仰的迅速发展;其二,六朝道教的社会视野中需要考虑贵族制社会与庶民之间的张力,也需要将南北方贵族的政治与社会冲突作为研究背景;其三,六朝时期出现了道教经典体系化的趋势,这一趋势中不仅包含文献的体系化,还包括道法与神仙系谱的体系化与阶次结构形成;其四,六朝时期的道教发展应视为两汉三国与隋唐道教之间的转型和中间地带,六朝道教的研究需要串联道教经典、教义及教派发展的整体叙述。

② 著名人类学家格尔茨用“深描”(Thick Description)来强调田野观察和切近的诠释在专题研究和文化诠释中的重要性,此处使用的“亲切的描绘”更强调一种切近的实地观察,以及在此基础上的忠实记录。对于道教研究而言,田野观察往往需要“代入感”,即只有进入道团生活或仪式专家生活的“圈子”内才能展开实态的考察和研究,这是由道教信仰实践的封闭性决定的。换言之,研究者与观察对象之间独特的熟悉感和亲切感是有价值的田野记录的基础,吉冈义丰、施舟人等学者对道教的田野记录都来自其切身进入道教教团内部并分享教团生活和信仰实践。因此,对道教信仰的记录必须以亲切为基础。

③ 参见小柳司气太,《白云观志》;以及吉冈义丰,《白云观の道教》《道教实况》等著作。

④ 从20世纪30年代起,日本军国主义政府加紧了对华侵略的步伐,日本的道教研究也纳入了对华战争的需要。设在沈阳的“南满洲铁道株式会社”和设在上海的“东亚研究所”就对中国政治、经济、社会、文化、历史、风俗和宗教作了全方位的研究,收集了大量侵华战争所需的情报。其调查研究的成果就包含在战后出版的《中国农村惯行调查》(六卷本)中。

教与民间信仰及社群生活之间的密切关系,这两本田野报告不仅记录了道教宫观,还详尽说明了其时道士参与地方神祠、庙宇及地方祭祀活动的情况。

20世纪80年代之后,以蜂屋邦夫为代表的日本道教学者持续展开了道教宫观状况的调查和记录。此外,日本学者一直在台湾和香港等区域进行道教及民间宗教的田野调查,其中大渊忍尔、丸山宏、田仲一成都有不同视角的研究^①。除了日本学者的研究,欧洲及美国的汉学家也都在台湾、香港及大陆地区展开了深入的田野研究,其中包括施舟人在台南地区对道教仪式和道士与地方社会的关系的精彩研究,以及苏海涵(Michael Saso)关于台湾北部和中部区域的灵宝派科仪的田野观察及科仪全文本整理^②。此外,劳格文(John Lagerway)关于中国东南农村地区的宗教信仰调查^③,以及高万桑(Vincent Goossaert)及吕敏(Marianne Bujard)进行的北京地区的庙宇调查^④、罗柏松(James Robson)及范华(Patrice Fava)在湖南地区开展的道教及民间宗教调查等都是卓有成效的研究。另一个值得关注的研究项目是李丰楙、谢聪辉等学者在台湾及东南亚华人社会展开的宗教信仰调查和文献资料收集。^⑤

这些研究都着力聚焦两个重点:一方面忠实记录道教实践和信仰在社会生活及社群变迁中的角色和功能;另一方面搜集和整理道教仪式专家在实践中使用的仪式文献及其他文书资料,通过科仪文献的分析回溯《道藏》及《续道藏》,进而将田野观察中所见的信仰实践与道教传统谱系连接起来,确立

① 参见蜂屋邦夫编著,《中国道教の現状 道士・道協・道観》,东京大学东洋文化研究所,1990年;《中国の道教その活動と道観の現状》,汲古书院,1995年;大渊忍尔,《中国人の宗教礼仪・道教篇》,风响社,2005年;丸山宏,《道教礼仪文书の历史研究》,汲古书院,2004年;田仲一成著,布和译,《中国祭祀戏剧研究》,北京大学出版社,2008年。

② 参见苏海涵编,《庄林续道藏》,台湾成文出版社,1975年;苏海涵就台湾北部和中部的灵宝派科仪的秘诀及秘传文本内容进行了研究。

③ 参见劳格文, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, Macmillan, 1987年;氏著,“Religions chinoises: nouvelles méthodes, nouveaux enjeux”, *Cahiers d'Extrême-Asie*, 12(2001);劳格文、科大卫主编,《中国乡村与墟镇神圣空间的建构》,社会科学文献出版社,2014年。

④ 高万桑及吕敏在法国远东学院开展了中国城市宗教的调查和研究工作,搜集变迁的中国城市中所见的道教与民间宗教资料调查,其成果依托《三教文献》(*Sanjiao Wenxian*)系列著作陆续出版。其中吕敏在北京地区进行的宗教资料调查已经在学界产生了重要的影响。

⑤ 罗柏松关于湖南衡山神圣空间的历史建构研究推动了中国宗教历史地理与信仰空间建构的研究,参见罗柏松, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue) in Medieval China*, Harvard University Asia Center, 2009年。近年以来,罗柏松持续在湖南地区展开民间宗教和道教的田野调查。与此相对,范华更加注重信仰的视觉记录和诠释,他在湖南地区展开长期的视觉记录和田野研究,形成了《韩信复仇记》等系列视觉记录。

从经典到田野的内在联系。田野记录和与之关联的文献研究比较全面地展现了道教信仰与地方社会及日常生活的紧密关联,道教将地方信仰及生活习俗纳入到其实践体系中,同时道教仪式逐步转化为社群生活的习俗,其信仰意涵也逐步淡化,最终成为不同区域社会风俗的一部分。^①

除了道教经典研究、历史视角的专题研究与田野观察之外,还有一些研究的主题是从整体上叙述和诠释道教发展历史、思想旨趣及与社会生活的互动,乃至道教在中国文化与信仰图景中的功能和地位。这些研究可以分为以下的五种类型:第一是以信仰通史为主题的研究,其中影响力最大的是卿希泰先生编著的《中国道教史》(四卷本)和任继愈先生主编《中国道教史》,这两部道教通史综合思想史和宗派史、政教关系史等视角,形成道教历史传统的全面叙述^②;第二则是对道教文化及实践形态进行整体介绍,以词典和常识问答的方式介绍道教信仰的基本形态及历史沿革^③;第三是从哲学史的视角出发,理解道教信仰中的核心概念、思想体系及变迁过程^④;第四是从神学和宗教内部教义的视角建构道教的神学及教义体系;第五是分析道教与文化语境之间的紧密关系,并用不同视角综合的方式论述道教在中国人的信仰生活中的鲜活存在方式,提出道教作为一种信仰传统有别于中国文化中的其他部分的特质。这一研究视角旨在重新发现并强调道教在中国文化图景中地位。其中最值得关注的是施舟人、石秀娜、柏夷、柳存仁、小林正美等诸位学者的研究。

施舟人关于道教的整体论述集中体现在他的《道教之体》(*Taoist Body*)中,开篇便强调道教仍然是鲜活的——鲜活地存在于中国人的日常生活中。道教信仰在日常生活中的活力和生命力是施舟人理解道教的出发点和归属点,他通过对身体、仪式、神谱、道士等基本信仰要素的分析尝试说明道教在

① 李丰楙长期以来致力于台湾地区及东南亚华人社会的道教仪式文献的搜集和整理工作,其搜集的大量科仪文本通过李丰楙主编的大型科仪文献丛书《道法海涵》陆续出版。与此同时,李丰楙还进行了大量的台湾地区的道教科仪的田野记录,参见李丰楙、谢聪辉、谢宗荣、李秀娥著,《东港迎王:东港东隆宫丁丑正科平安祭典》,学生书局,1998年;李丰楙、谢聪辉、谢宗荣、李秀娥著,《东港东隆宫醮志》,学生书局,1998年;李丰楙,《竹东惠安宫乙亥年庆成福醮专辑》,竹东惠安宫,1997年。此外,李丰楙还进行了许多台湾地区醮祭仪式的田野记录,此处从略。

② 参见卿希泰主编,《中国道教史》,四川人民出版社,1996年;任继愈主编,《中国道教史》(增订本),中国社会科学出版社,2001年。

③ 参见闵智亭主编,《道教大辞典》,华夏出版社,1994年;及李叔还编纂,《道教大辞典》,巨流图书公司,1979年。

④ 道教研究学界从思想史和哲学视角出发的研究很多,其中包括对早期道教经典的哲学思想的研究,也涵盖了内丹心性学的研究。就整体来看,将道教传统的哲学作为专题进行通贯研究的是卢国龙,可参见卢国龙,《道教哲学》,华夏出版社,2007年。

中国人的信仰世界和社会生活中的存在样态,进而尝试说明道教植根于中国文化语境的方式及其独特的文化和信仰特质。^①石秀娜则是在她关于道教性质的演讲中,明确定义了道教在中国文化和信仰中的地位与特质,她强调道教是一种“非官方的高级宗教”(Unofficial High Religion)^②,并且用经典研究和道教的文化功能等视角论证了道教在中国的信仰光谱中的特性和地位,以及道教在国家祭祀体系中的地位。

柏夷在论述自己的道教研究的学术价值时强调:“我的工作并非评价道教,而是试图理解为何道教在历史长河中一直以不同的形式存在着,试图领会中国人传统上从道教中汲取了哪些养分。也就是说,作为一位高等学府工作的研究者,我无法评定道教中的真理与假说。同其他宗教一样,道教也传授宇宙天地的观念,人类自我完善和修行的方式,以及那些我无意证实或证伪的神迹。我所能研究的,是道教在社会与世俗中的存在与表象,它如何真正影响了人们的生活,又以何种方式为人们所用。”^③简言之,对于柏夷而言,在生活情境中理解道教的功能,并且从中梳理道教可以在生活世界和传统社会社会生活中保持自身活力的原因,才是研究道教文化定位及其信仰合理性的正确路径。与之相对,柳存仁先生则是将道教研究视作“披沙拣金”^④的文化研究:从研究中国文化的整体视角看待道教的价值,将道教视作中国文化的一部分,勾勒道教在不同的文化层次中与整体文化关涉的方式,进而达成对道教的理解。与柏夷相对,小林正美对于道教的整体理解基于他对于“道教史新范式”的理解和建构,通过重新定义“道教”的内涵,界定道教研究的边界,将道教史纳入到一个连贯和内在一致的叙述框架中。对于小林正美而言,达成对道教的整体理解与道教史的一贯叙述的前提是重新审视和评估道教的定义,换言之,相对于道教与本土信仰及社会生活语境的密切关系,小林氏更加重视的是道教作为一个信仰传播的独立性,以及基于这一独立性的内

① 参见施舟人, *Le Corps taoïste: corps physique, corps social*, Arthème Fayard, 1982年,第3页。

② 参见石秀娜, “Taoismus: Die inoffizielle Hochreligion Chinas”, 收入 *Taoist Resources* 7. 2 (1997): 39-72。

③ 参见柏夷著,孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪等译,秦国帅、魏美英、纪赟、谢世维校,《道教研究论集》,中西书局,2015年,第2页。

④ 柳存仁先生提及,“道教,作为中国传统的、民族文化的一部分,在过去常常是片面地被认为集玄秘、荒谬和迷信行为之大成,所得到的批评自然是毁多于誉的。现代人的观点,虽然也未尝不以那一部分怪诞不经的信仰为诟病,不过,披沙淘金,通过了人们对史学、社会学、人类学、民俗学、灵学的各个方面的了解,知道道教的经典里面,精华与糟粕并存,深层泥沙中埋藏着少量的珠玉,很值得发掘整理”。参见柳存仁,《民国以来之道教史研究》,收入《和风堂新文集》(下),新文丰出版公司,1997年,第579页。

在发展理路。^①

在道教研究中,将道教视为一个整体和独立的信仰传统。从道教在社会生活和信仰世界中的存在形态出发,理解道教与中国文化及信仰整体的一致性与相对独立性。在此基础上,学者还需要说明道教作为一个独立的信仰传统,其自身发展的理路是什么?在不同历史时期以及同一历史时期的不同社会生活形态上表现各异、不相统属的道教信仰中是否存在着某种内在的一贯性,如果是,那么这种一贯性究竟是什么?可以说,不同视角和主题的道教研究的最终目的都旨在回答这些问题。从我们扼要选取的道教研究成果来看,回答这些问题是十分困难的——文献分析及实态描述与整体诠释的建构之间的鸿沟是难以跨越的。

我们尝试将上述困境首先归因于道教的本土性。道教的本土性是一个十分复杂的课题。惯常的说法是,道教是中国土生土长的一种宗教信仰。简要分析,我们就会发现,这一说法只是描述了道教信仰的缘起和传播的地理范围——在缘起和传播的角度看,在20世纪之前,道教信仰的发展都是在中国这一地理范围内^②展开的。通过“土生土长”这一定语,我们应该如何理解道教与中国文化之间的关系?换言之,与其他信仰传统相较,道教的本土性体现在哪些方面?从中国人的信仰生活的整体看,道教信仰的独特性何在?

柳存仁先生谈到,“从道教后来的发展看,不论是在哪一个时期,它都有一个很强的特点,就是它最能够吸收它自己以外的别的东西,逐渐消化了之后,不知不觉变成了它本身有滋养能力的一部分。这种情形就是在天师道、五斗米道成立以前,已经早是如此。在东汉以前,虽然没有既有礼拜的对象,又有清楚的教义和戒律,又有经常聚会地方那样的规模的道教,但是整个西汉时期,巫觋的活动,由战国时传播下来的阴阳五行思想和术数的流行,以及追求“不死之药”和做出种种奇迹、灵异表现的术士,像《史记》《汉书》里面说的蛊惑汉武帝的栾巴、少翁这些人岂不就是早年欺骗秦始皇派他们去海上三

① 关于小林正美的“新范式道教史”研究及其评论,可参见程松松,《范式、抑或拼图:道教历史的叙述方式》,收入李四龙主编,《人文宗教研究》(2015年第1册,总第五辑),宗教文化出版社,2015年,第210—244页;以及祁泰履(Terry Kleeman),“Reconstructing China's Religious Past: Textual Criticism and Intellectual History”,收入*Journal of Chinese Religions* 32 (2004)。

② 显然,地理范围也是一个十分模糊的概念。从历史发展来看,中国的本土地理范围始终处在动态的变化中,然而,对于不同历史时期中国古代文化占据主导地位的地理范围,历史地理学界是有共识的。

神山求仙的方士的翻版呢?”^①柳先生从历史视角说明了道教的本土性很大程度上体现在不同历史时期对于外在于自身的信仰元素的吸收和融合,进而言之,从道教信仰拓展开去,在道教之前的中国古代信仰元素也处在不断整合的过程中。以此理解道教的本土性,我们就可以发现,不同历史阶段的道教发展从来都是面向自身所处的那个历史和文化语境,采取了一种主动融合和吸收的方式,不断进行自我更新和创造。

从这个意义上讲,所谓土生土长,并不是指道教在某一个历史阶段从本土的宗教信仰中选取某些信仰元素,完成整合和创造之后形成的一个独立于本土语境的信仰体系。恰恰相反,道教的发展本身就是一个反复融入到不同时代的文化和信仰环境中,以不断地吸收、融合、整理和创造回应不同时代的信仰与文化挑战,乃至日常生活中的信仰需求。简言之,道教并不是疏离于文化语境的信仰传统,而是文化挑战和信仰需求的回应者。由此,道教的本土性本身反映了不同时代中国文化和信仰的变迁,理解不同历史时期、不同地域的道教,需要首先回归到它的信仰土壤。正如柏夷强调的:“道教文献迫切需要与产生它们的那个社会的其他文献对话。”^②我们可以在柏夷的基础上进一步断言,理解产生它们的那个社会和文化语境是道教研究的前提。从这个意义上讲,道教的纷繁正是源自中国文化本身的多元和信仰需求的多样。

同时,道教与文化语境之间的相对关系不仅呈现在历时性的发展过程中,也体现在特定地理范围之内的不同区域的差异之中。同一个时代的道教信仰在不同区域也需要融入特定的社会生活环境中,为特定区域内的社群在日常生活中所面临的课题提供解决方案和信仰服务。这些解决方案一方面来自代际传承的信仰观念及技术,另一方面也需要融入特定区域内的信仰元素,还需要加入外来的文化与信仰成分,将这些异质的内容融汇起来。融汇的结果可以成为特定区域的日常生活与信仰的一部分,也需要面对生活环境的变化以及不同信仰传统和习俗的竞争,由此,特定区域内的融汇也是一个动态的过程。在同一个历史时代,道教在不同区域内、来自不同宗派或启示传统的信仰融汇整合在一起,就形成了这一时代道教的全貌。从上面简述的机制中,我们就可以发现本土性在道教发展中的价值。

此外,我们还需要强调的是,以不断融汇的方式整合和变迁的道教本身并没有在任何一个时代彻底消失在文化语境中。换言之,道教在任何一个复

① 参见柳存仁,《道教是什么?》,收入《和风堂新文集》,新文丰出版公司,1996年,第222—223页。

② 参见柏夷著,孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪等译,秦国帅、魏美英、纪赞、谢世维校,《道教研究论集》,中西书局,2015年,第23页。

杂的信仰和文化环境中都有自己差异性,这些始终存在的差异性是我们理解道教信仰特质的基础,也是道教能够持续与不同的“本土环境”产生积极互动和融合的前提。

除了本土性所造成的纷繁和多元的状况之外,道教信仰的神秘主义色彩是学术研究的另一个重要障碍。学术叙述需要用分析和连贯的方式对道教的观念体系及实践形态,乃至皈依方式、信仰真理、教团生活等进行描述。然而,从整体上看,道教具有强烈的神秘主义色彩,从学术研究的角度出发,最难以分析和描述的信仰形态就是基于不可言说的个体神圣经验,以及与超越的存在之间无处不在且难以捉摸的互动关系。

从神学理念和信仰技术上,道教集中体现了神秘主义的特性。具体来说,道教的神秘主义特性体现在以下五个方面:其一,道教宗派的创立都是来自不同形式的神圣启示,每一个神圣启示的出现都可能意味着已经流行和成熟了的神学体系的颠覆;其二,道教的真理是以独特的秘传方式在有盟约的师徒之间传授的,换言之,道教的信仰技术和真理都是封闭且不能以公开方式传布的;其三,每一次神圣启示就意味着一次神圣历史的重塑,因此,对于道教而言,神圣历史的重塑是在持续进行中的,每一个时代对于自身宗派神圣历史的重塑和补充从不间断;其四,道教团体中的任何一个信徒,或者说任何一个道教信仰的实践者都拥有独立且不断变化的与神灵交流和协商的自主权,甚至,神灵是直接内在于信仰者的身体之中的。换言之,任何一个人都可以在某种情况下直接得到神灵的启示,并由此获得直接接受信仰真理的可能性。获取信仰真理的权力完全由神秘的个体经验决定;其五,道教实践成功与否的诠释也是完全归因于神秘且千差万别、随时变化的人神关系,乃至包括世道及宇宙运行周期等其他外部原因。

正是这种独特的神秘主义气质,造成道教信仰独特的个体性,以及道教知识和信仰技术的封闭性。对于学术分析而言,封闭性并不是最大的困难,真正的困难是在解释具有神秘主义色彩的信仰体系不得不面对不断出现且逻辑关系混乱的变量,任何一种理性解释都可能被独特的神秘经验及随时发生的启示消解。拒斥理性的知识结构和逻辑联系的基础观念是道教信仰实践、教团生活以及教义传承的基础,从这个意义上讲,道教从内在特征上是拒斥由理性诠释建构的固化知识体系和实践形态的,也就是说,对于道教信仰的实践者而言,重要的并不是在经典文献中看到的内容,而是受之于师徒盟约和个人神秘体验的真理。对于虔诚的信仰者和积极的修炼实践者而言,《道藏》里的经典文献是可有可无的,神秘主义本身让道教在经典意义上有了“不经”的色彩。

当然,以神仙和不死为目标的生命修炼并没有造成道教信仰实践的封闭,以个体长生为目标的修炼以及对神秘经验的追寻,与面向社会生活需求的大众信仰服务一样,都是道教的重要组成部分。在道教的信仰体系中,封闭且具有神秘主义色彩的修炼与面向大众需求且需要得到效验的信仰服务之间也形成了巨大的张力。具有神秘主义特色的信仰体系和修炼技术一方面帮助道教修炼者通过与道和真理、乃至内在于身体内的神灵的密契和交流达致生命境界的提升,另一方面在此基础上通过严格的科仪和神秘技术为民众提供仪式服务,解决民众在日常生活中的需求。卢国龙在论及道教的特性时用了中国传统思维中的“体用”关系来说明了道教的封闭和公开的两个面相:“道与教,分之则二,合之则为一。道是所以立教的宗旨或理本,教是推衍此理本以化导世俗的应用。道教作为一个复合词,内涵了这样一层体用关系,是一个特定涵义的概念。”^①立教的宗旨与理本,是具有神秘主义色彩的信仰体系,而这一信仰体系需要运用于世俗生活。换言之,日常生活中所见的技术和信仰实践仍是从神秘主义的基础上生发出来的。从这个意义上说,具有神秘主义色彩的道教信仰在世俗生活中的运用实际上是强化了这一神秘色彩。

当然,我们也需要明确,道教的神秘主义和由神秘主义带来的“逻辑混乱”本身可能成为学者的困扰,但却没有成为普通民众和道教信徒的困扰:对于修炼者而言,道教信仰的独特魅力就是神秘主义;对于选取道教仪式和信仰服务的普通民众而言,他们并不需要理解以道教科仪为核心的信仰服务背后的复杂信仰体系。在民众的日常生活中,道教的科仪和信仰服务的宗教内涵被逐步掏空了,转化为社会生活的习俗。我们甚至可以说,民众在选择道教仪式和信仰服务的过程中是十分理性的,他们将实用和对习俗的遵循当作最为重要的考量点,其中并不关涉道教信仰的神秘主义色彩和基于神秘主义特色的对超自然力量的信仰。柏夷对于这一状况的论述是十分准确的,“作为信仰,道教中各种元素的引入是因为人们在日常生活中发现了它的用处,那些无用的方面便被更改或遗忘了。事实上,同世界上少数其他宗教相比,道教似乎更善于演变,通过满足社会需要而使自身愈加有用。例如,在面对其他宗教的挑战时,道教可以采纳它们中对自身有益的部分,并毫无冲突地接纳它们”^②。

这样的状况使得道教呈现出两种看似完全冲突的形态,一方面具有神秘主义色彩的信仰观念和实践体系指向个体神秘经验的追寻以及生命不死的

① 参见卢国龙,《道教哲学》,华夏出版社,2007年,第16页。

② 参见柏夷著,孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪等译,秦国师、魏美英、纪赞、谢世维校,《道教研究论集》,中西书局,2015年,第2页。

旨趣,另一方面在社会生活中道教的科仪与仪式服务被当作社会生活的传统习俗,在这个意义上,道教就缺乏神秘色彩和宗教性。将这两个形态视为同一个信仰体系的两种表现形态,并尝试从中构建连贯的学术叙述,必然要求学者首先明确如何准确定义道教的宗教性与社会功能。

道教研究面临的挑战还不止于此。上个世纪初以来,中国传统文化与西方文化的遭遇,以及中国的迅速现代化使得传统中国文化都面临着一次“现代价值”的审查——在中国传统社会中存在的所有观念、习俗及知识体系都需要经过“现代”标准的筛选和评估。新文化运动以来,传统与现代的二元划分模式使得道教这一信仰传统的涵盖范围大大扩展了,中国民众在日常生活中涉及的信仰习俗以及在信徒和民众中存在的神秘技术都被视作道教的一部分。在现代取代传统的叙述模式中,道教被视作中国传统文化中最缺乏文化价值的部分。^① 传统文化的批判者用“迷信”和“愚昧”来概括道教的

- ① 道教的文化价值评判是在传统中国文化的现当代处境中展开的,文化价值与现代化、民族主义、救亡运动密切相关,有十分丰富的内涵。传统中国信仰被视为中国文化走向现代化的最大障碍,陈独秀认为反宗教是革新文化的关键要素,“一切宗教就是骗人的偶像,阿弥陀佛是骗人的,耶和华是骗人的,玉皇大帝也是骗人的。一切宗教家所尊重的神、佛、仙、鬼都是无用的骗人的偶像,都应当破坏”(参见《偶像破坏论》,《新青年》[第五卷第二号],人民出版社影印版,1954年,第89页)。钱玄同在《中国今后之文字问题》中强调,“欲使中国不灭亡,欲使中国民族为二十世纪文明之民族,必以废孔学,灭道教为根本之解决”(参见《新青年》[第四卷第四号],人民出版社影印版,1954年,第354页);在《斥灵学丛志》中,钱玄同将道教视为中国文化中最野蛮和邪恶的部分,“那最野蛮的道教,实在是一种生殖器崇拜的邪教……如其还想在二十世纪做一个人,你还想中国在二十世纪算一个国,你自己承认你有脑筋,你自己还想研究学问,那么赶紧鼓起你的勇气,奋发你的毅力,剿灭这种最野蛮的邪教和这班兴妖作怪胡说八道的妖魔”(《斥灵学丛志》,人民出版社影印版,1954年,第464页)。胡适先生在论及道教的时候将“迷信”当作道教的最基本特征,他认为“道教中所谓圣书道藏,便是一大套从头到尾,认真作假的伪书。道教所谓的经,那也是道藏的主要成分,大部都是模仿佛经来故意伪作的,其中充满了惊人的迷信”(参见唐德刚译注,《胡适口述自传》,华东师范大学出版社,1993年,第250页)。蔡元培认为,“将来的人类,当然没有拘牵仪式、倚赖鬼神的宗教。”(参见蔡元培,《关于宗教问题的谈话》,载高平叔编,《蔡元培全集》,第4卷,中华书局,1984年,第61页)。与此相对,丁文江则将科学与宗教对偶起来,认为科学是唯一可以取代宗教性的现代观念,“惟有科学方法,在自然界小试其技,已经有伟大的结果,所以我们要求把他的势力范围,推广扩充,使他做人类宗教性的明灯”(参见张君勱、丁文江等,《科学与人生观》,山东人民出版社,1997年,第205页)。在这一背景之下,道教的文化价值就与救亡、民族独立、现代化这些主题对立起来,成为现代化需要排除的障碍。与之相对,道士和道教信仰实践的普通参与者在这一文化运动中基本处于沉默的状态,这一方面是因为自清代以来道教作为一种信仰传统日渐失去了在文化阶层中的影响力,更为重要的是,面向普通民众日常生活和生命礼俗需求的基层信仰服务使得道士逐步缺失了参与知识阶层讨论的社会和知识基础。由此,在全社会的“现代化”风潮和以科学民主为核心观念的文化变革运动中,作为一个信仰传统的道教,在影响力被边缘化的同时,也成了被“文化变革”的主要对象。

文化特征。持续的文化批判使得道教在当代中国处于固化的形象之中：一方面，道教信仰体系是愚昧和迷信的，一直是中国社会发展的负面力量；另一方面，道教抄袭了不同信仰传统——特别是佛教——的理论和知识，形成了一种文化意义上的杂糅，不能看作一种独立的信仰传统^①。更为重要的是，道教的神秘主义色彩以及在日常生活中习俗性带来的“功利性和功能性”认知，使得在科学和理性标准中显得“怪诞不经”和难以理喻。这样一来，道教在中国传统文化体系和民众日常生活中的地位就被传统与现代的二元对立简化了，同时，道教学术研究也不得不直面科学和理性标准提出的“怪诞不经”的质疑。^②

综上所述，道教的学术研究遭遇的障碍可以用“纷繁”和“不经”来统括：一方面，从具体内容上看，道教几乎是无所不包的。纷繁和杂乱似乎造成了另一个结果，即道教缺乏成体系的信仰观念及一以贯之的神学和实践发展线索；另一方面，道教的神秘主义色彩造成道教经典与信仰实践之间的张力，同时也使得道教本身很难用合乎逻辑的方式进行整体的梳理和诠释。由此，作

① 对于道教信仰独立性的质疑体现在两个方面：其一，道教的经典和文献中大量存在着佛教和儒家、乃至诸子以及古代中国各种神秘文化的知识体系和内容；其二，道教的经典和文献内容并不排斥任何其他信仰传统的内容，与之相对，总是积极地吸纳和转化。更为重要的是，道教信仰与不同区域的民众生活紧密结合在一起，从具体形态上看也很难与民间信仰区分开来。胡适在讨论《真诰》的文献内容时对比了《真诰》与《四十二章经》，从中得出结论，中古道教文献很多都直接抄袭的佛教经典，这一观点与朱熹的基本观点是一致的（参见胡适，《陶弘景的真诰考》，《胡适论学近著》，民国丛书，第一编，卷96，1935年）。许理和先生（Erik Zürcher）在讨论灵宝经中所见的佛教用语时梳理了道教文献借鉴佛教经典的三种模式，进一步明确了这一点[参见许理和，“Buddhist Influences on the Early Taoism: A Survey of Scripture Evidence.” *T'oung Pao* 66(1980):84-147]。对于这一问题，柏夷已经有了相对明确的回应，从道教信仰内部说明道教文献的编辑原则和信仰资源标准（参见柏夷著，《蚕与菩提树：灵宝派取代佛教的尝试以及我们定位灵宝道教的尝试》，参见柏夷著，孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪等译，秦国帅、魏美英、纪赞、谢世维校，《道教研究论集》，中西书局，2015年，第1—20页）。

② 显然，这样的质疑是有一个明确设定的，即所有可以在现代意义上谈论的知识都应该是合乎理性逻辑的。这一逻辑本身屏蔽了关于神秘主义的讨论，并且拒绝直面道教研究的关键课题——道教为何会在中国社会和民众的生活中如此鲜活地存在着？因为，质疑者已经将这一问题约化为现代化与传统的对立，即道教没有在中国文化中消失的唯一原因是现代化的程度不够，换言之，道教的文化价值问题会随着道教在现代化进程中的消失而自动消失。有趣的是，道教研究学者在面对这一质疑时的惯常反应总是试图证明道教在某些程度、某些方面是合乎理性逻辑的，是具有某种“科学性”的，这样的问题视角进一步加剧了道教在现代化质疑中的劣势。正如我们讨论的那样，道教研究需要解答的问题是，学术研究意义上的纷繁不经与民众生活中的鲜活存在何以并存？看似怪诞不经的道教信仰体系和多元面相中，恰是我们通过道教理解中国文化丰富性的巨大潜在空间。或者说，道教研究需要建构的不是一个合乎理性逻辑和现代标准的道教信仰——这是道教神学面向现代化挑战需要作出的回应，与此相对，从现代和理论性意义上的“怪诞不经之处”着手才是道教研究的出发点。

为在生活世界中活跃且不可或缺的信仰传统,道教又是难以叙述和分析的独特对象。

可理解的道教:观念史的可能性

从某种意义上说,上文所述的道教学术研究面临的挑战——纷繁与不经——对于许多道教学者来说是言过其实的,我们不得不承认,从文献学、社会史、神话学、人类学、艺术史、思想史,乃至神学等不同视角展开的道教专题研究仍然是成果丰硕且严谨细致的,其中的大部分精彩地为道教在不同历史时期不同地域的存在形态作出了鲜活且细致的描述。此外,我们对于道教经典、历史和现状中的各种问题的专题讨论还远没有达到完善的程度,道教有无数尚待细致梳理和诠释的问题。换言之,在专题和片段的道教研究中,纷繁和不经的问题并没有那么严重。例如,经典群的文本内容以及某一教团的教义及神圣历史,乃至特定道教思想家的思想体系等都是自成逻辑,并不一定存在内在的逻辑和语义冲突。只有当学者尝试说明道教这一信仰传统的整体特性以及其历史发展的内在趋势——给出中国文化图景中的道教的全貌——时才会面对纷繁和不经的问题。更为重要的是,道教信仰的“怪诞不经”和“愚昧迷信”是在现代化和理性的背景下才被提出的,对于道教信徒和信仰技术的实践者而言,这一问题本身也是不存在的。

我们不妨将纷繁与不经的挑战转化为以下的问题意识:我们应该如何理解作为一个信仰传统且在中国文化及社会生活中始终活跃的道教?植根于中国文化和信仰土壤的道教,如何在不断的历史变迁和多变的社会生活环境中保持其内在的一贯性?在客观历史研究和信仰意义的神秘主义之间,是否存在着另一种理解道教文化特性及其与本土文化语境之间关系的路径?如果可以,那么我们如何通过一个新的视角诠释道教及其信仰体系?使得道教作为一个整体变得可以理解——其在中国文化及社会生活中的鲜活存在并不是因为中国人的迷信和愚昧。上述的一系列问题是本书的中心课题。

本书的研究建立在如下三个假设上:其一,道教在中国文化和社会生活、信仰及习俗中一直都是鲜活存在的,尽管对于这一现象的诠释仍没有定论;其二,道教作为一种本土的信仰传统,既植根于传统的文化和信仰语境,又始终保持着自身的独特性;其三,从现代科学和理性意义上得出的历史叙述中的纷繁、神秘主义和习俗生活中的不经,并不是批判道教的正确路径,学术研

究的任务就是要在纷繁多元和怪诞不经中确立道教的文化价值及其合理性。我们的研究并不尝试消解纷繁不经,也不会为道教纷繁不经辩解,而是尝试理解它。

在客观史实和难以确证的神迹之外,如何理解道教?我们是否可以做如下的假设:作为一种信仰体系,道教首先是以一系列的核心观念为基础展开的。这些核心观念是来自中国文化及信仰传统的,而非道教发明的;与此同时,这些核心观念在道教信仰发展的不同阶段也在不断变迁,但却保持着其独特的旨趣。这些独特的旨趣是道教在不断的变迁中保持其独特文化价值和相对独立性的根由。从上述的假设出发,我们可以尝试理解具有神秘色彩的道教信仰体系和实践技术的观念基础,同时说明社会生活及信仰习俗的不同面相如何展现这些基础观念及其背后的旨趣。

这样,在历史研究和神学建构之间,我们需要探讨观念史作为理解道教路径的可能性。从便利性和清晰性的角度看,观念史并不是一个好的选项,其原因有四:第一,观念史作为一种研究方法的具体内涵及研究方法本身仍然有待澄清,特别需要说明来自西方的观念史方法在中国文化和信仰语境中的适用性;第二,从术语的意义上看,观念史本身就是一个会引发歧义的概念,我们需要说明如何区分概念史、思想史、哲学史和观念史之间的差异,进而如何确定观念史的研究边界;第三,我们需要说明在道教中,哪一些观念是基础观念,为何这些基础观念是十分重要的;第四,每一个观念历史的叙述都需要借助于文献及思想史的研究成果,并且在跨时代和跨文本的基础上建立关于观念变迁和发展的独立叙事,我们如何保证这样的叙述不会偏离客观性而成为出于偏见和臆想的诠释性建构?

展开具体研究之前,我们首先需要澄清上述问题以保证以观念史方法展开的研究的合理性。由此,第一个问题就是,何谓观念史?或者说,在道教的研究中运用的观念史的具体内涵是什么?我们可以首先简要回顾作为独立研究方法的观念史出现和发展的历程;在此基础上,梳理当代中国思想和哲学史研究中对于观念史的运用,并尝试理解观念一词在中国语境中的内涵。

观念史这一术语译自英文的“History of Ideas”,观念对应的就是英文中“idea”。博尔思(George Boas)从词源学和语义学的角度梳理了西方语言中“idea”的二十余种意义,他认为其中最为重要的是已知(that which is known)和所感(that which is perceived)这两个意涵。^①博尔思对于观念一词的重视很大程度上来源于勃兴于20世纪中后期的观念史研究方法在历史研究领域

^① 参见 George Boas, *The History of Ideas: An Introduction*, Scribner, 1969 年,第 iv 页。

里的流行。显然,观念(idea)这样的语汇在西方哲学史中的运用是十分普遍的,从亚里士多德的《形而上学》到休谟的经验主义,从柏拉图的哲学到黑格尔的辩证法,都可以看到与物质对象和外的事物对应的观念。

对于历史视角中的观念内涵的讨论,除了著名的历史哲学家维柯之外,还有黑格尔和狄尔泰:历史与观念(或精神)之间的关系是黑格尔历史观的关键点,对于黑格尔而言,历史是绝对精神在这个世界上的逐渐显现,绝对精神在这个意义具备了客观性,历史被笼罩在合逻辑的观念运动之中。与此相对,狄尔泰(Wilhelm Dilthey, 1833—1911)专注于人文学科与自然科学的根本差异,在精神科学(Geisteswissenschaften)的理论框架中,人的意识应该被视作历史的事实。对于狄尔泰而言,生活先于经验,反思一旦超越生活就不能回转其中。然而,由思想构成的精神世界是包含了人类情感、意志等在内的世界图景,人类在这样的世界图景中完成对外部事物的理解和组织,进而形成对于外部世界的反应。^① 狄尔泰对于解释学的贡献在于,通过对于心灵能力的基础性地位和跨越时间的恒久性断言将历史意义与当下诠释连接起来,当下的诠释之所以可以指向历史的事件及其内涵,就是因为心灵在时间中的恒久性。在狄尔泰看来,唯有一个研究者完全沉浸于一个时代的艺术、哲学、宗教、科学和社会习惯、风俗时,才能理解一件作品的风格及其惯用手法。唯其如此,才能理解(作品)的内在意图及其表达的内涵。^② 狄尔泰将心灵与精神纳入到历史的视野,一方面拓展了诠释的空间,进而提升了诠释行为在个体生命建构中的意义;另一方面确证了观念本身可以被视作进行研究和描述的历史对象。

在阿瑟·洛夫乔伊(Arthur O. Lovejoy, 1873—1962)创办的《观念史杂志》将观念史作为一种独立的研究方法^③提出来之前,观念作为一种历史视

① 参见狄尔泰, *Hermeneutics and the Study of History*, Princeton University Press, 1996 年,第 173—179 页。

② 参见保罗·利科(Paul Ricoeur), “The Task of Hermeneutics”, 收入 John B. Thompson 编译, *Hermeneutics and the Human Science*, Cambridge University Press, 1981 年,第 48—53 页。

③ 在《存在的巨链》(*The Great Chain of Being*)中,洛夫乔伊将观念史定义为,“观念史,是指某种比哲学史更加具体,但同时又更少受限制的东西。其区别主要在于它所关注的单元(观念, Unit idea)的特征。虽然,在很大程度上,它所处理的材料跟思想史其他各分支相同,并极大地有赖于它们先前的工作,但它以一种特殊的方式分化那种材料,将它的各部分组合成新的群集和关系,并从一个特殊目的的立场去看待它。可以说,它的初始程序跟化学分析有些类似,尽管这个类比有其危险性。例如,在处理哲学史的历史时,它切入那些明确的体系,并为它自身的目的而将它们分解成它们的构成要素,即分解为我们所说的单元观念。”(参见洛夫乔伊, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, 1964 年,第 3 页;上述译文参考了张传有、高秉江译,《存在巨链:对一个观念的历史的研究》,商务印书馆,2015 年)

角的价值一直没有得到系统的阐述。洛夫乔伊是观念史方法的奠基者,他的基础假设是思想史的研究和关于思想史的叙述不应该成为逻辑和客观性的严肃展开^①,与此相对,历史发展中的人类是在理性与感性之间不断徘徊的。观念史的研究并非进行体系化的阐述,而是对于已经成型的思想体系的基本成分进行元素性的分析。对于洛夫乔伊来说,作为思想体系的观念元素(单元观念)是一个动态的、具有各种不同的形式,而且在时间中不断变化的观念应该被视作一个连续的过程。由此,观念史的研究是在思想体系的逻辑和内在一致性之外就其中基础观念的动态变化进行分析。另一位重要的当代哲学家以赛亚·伯林(Isaiah Berlin, 1909—1997)将观念史定义为,“观念史力求找出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”^②。不难看出,在洛夫乔伊和伯林关于观念史的论述中,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基础观念。

换言之,观念历史的研究如果是指向构成思想体系的观念,并且需要在历史变迁中理解观念的意涵变化及其与不同历史语境的互动和关涉,就必然转向语义学和诠释学的研究。洛夫乔伊用哲学语义学(Philosophical Semantics)说明语义分析在观念史中的重要地位。由此,在观念史的发展过程中,必然需要一个语义学的转向^③——用语义学的方法理解代指观念的每一个语汇的意义变迁。从观念历史转向语词意义的技术分析,这是观念史从方法论走向研究实践的必然变化。观念史的语义学转向可能带来的问题就是观念与语词之间的张力。

① 这一点可以让我们联想起在当代历史哲学中关于“思辨历史哲学”和“分析历史哲学”的区隔;对于思辨哲学而言,历史的基本特点就是合目的性及其必然性,历史是一个奔向确定结果和目的的不可逆转的过程,客观的真理以理性特有的逻辑和秩序感不断自我显现,并且最终达成真理设定了的目标。显然,洛夫乔伊是反对这样的历史观的,对于他而言,人类在历史发展过程中的地位绝不仅仅是一个真理的描述者,而是可以改变历史发展进程的参与者。

② 参见以赛亚·伯林,《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,译林出版社,2011年,第101页。对于道教研究而言,伯林的这一著作的另一个方法论价值在于,它关注了很多处于学术阅读边缘且对于文化发展产生了重要影响力的思想家及其观念。道教展现的观念和处理的问题都不是文化历史研究的核心课题,然而这些观念的描述本身却有十分重要的价值:一方面是鲜活地存在于不同历史时代的日常生活之中的,也对文化发展起到过“日用不知”的潜移默化的作用;另一方面展现在道教中的基本观念本身也是其来有自的,从中可以理解道教的本土性与独立性之间的张力。

③ 参见 Nils B. Kvastad, “Semantics in the Methodology of the History of Ideas”, *Journal of Ideas of History*, 第38卷,第1册,1977年,第157—174页。

虽然我们必须承认,语言是观念最重要的载体,但观念的内涵的变化过程不能还原为语词的意义变化。观念的动态发展总是在不同的思想语境中展开的,语义的变化是这种发展的结果而非原因。因此,如果我们需要探究观念变化的原因,就必须回到不同时期的思想语境和文献分析中,尝试理解同一个观念在不同的思想体系中的地位,即我们应该从语义学转向跨文本和跨时代的观念诠释。我们可以通过保罗·利科(Paul Ricoeur, 1913—2005)给我们提供的观念研究范例找到解决方案,利科通过对“恶”(Evil)这一观念的语义学及象征结构的分析,贯穿了从古希腊、犹太及基督教信仰,以及罗马时期不同的思想体系对于这一概念的运用,并且通过词源学和语义学的技术重现了“恶”的象征结构的形成。

利科在《恶的象征》一书中分两个部分说明了恶的象征结构的形成,从早期的词源学入手分析 Evil 这一语汇的不同意涵及其进展,在此基础上,他在神话、仪式、历史、存在和世界图景的不同语境中分析这一语汇的运用方式及其对思想创造的影响。特别值得关注的是,利科在这本书的结论中用了“象征启迪思想”(the symbol gives rise to thought)说明了象征与哲学反思之间的关系。显然,对于利科而言,观念的理解不能仅限于语汇的语义学分析,而是要将观念在不同时代的思想语境的运用过程当作一个历史事件去分析,观念本身的层次与结构也是不断深化和丰富的。换言之,每一个观念本身可能就是不断层累意义的象征,而象征与思想体系之间的互涉有利于我们从历史和当下的两个维度重新审视思想体系与其内部元素及外部文化语境之间的关系。^①由此,观念史的研究在具体的分析技术上可以归结为:用跨文本、跨时代的视角,对具体的观念进行语义学和诠释学的研究,进而理解观念与不同时代的思想语境之间的互动,以及变迁过程中,观念的内涵如何实现层叠、交替和颠覆。

观念史方法在道教研究中的运用,还需要进一步说明“观念”及“观念史”在中国文化和思想语境中的独特意涵。观念一词,是近代中国学者从 idea 的日文翻译转译成中文的。在中国传统的语汇体系中,并不存在“观念”一词。那么,当我们谈论道教的基础观念及其历史时,我们所谓的观念是什么呢?《说文解字》对于“观”和“念”的释义分别是,“观,谛观也;又见

① 参见保罗·利科,Emerson Buchanan 译,《The Symbolism of Evil》,Beacon Press, 1967 年。在利科的研究中,我们从语义学跳转到了象征的分析,象征仍然是以语言或其他表达形式作为载体的观念,只是在语义结构上更加复杂。关于象征问题的研究,可参见罗兰·巴特(Roland Barthes)著,李幼蒸译,《符号学原理》,中国人民大学出版社,2008 年。

《小雅》:观,多也。此亦引申之义,物多而后可观。故曰观多也”,“念,常思也”。^①

分别以观和念论之,我们可以参考冯友兰先生的论述。冯友兰先生在《贞元六书》中从哲学的角度讨论“观”的内涵:“‘观’之一字,我们得之于邵康节。邵康节有《观物篇》。他说,‘夫所以谓之观物者,非以目观之也。非观之以目,而观之以心;非观之以心,而观之以理也。’以目观物,即以感官观物,其所得为感。以心观物,即以心思物。然实际底物,非心所能思。心之所能思者,是实际底物之性,或其所依照之理……知物之理,又从理之观点以观物,即所谓以理观物。此所解释,或非康节之本意,不过无论如何,心观二字甚好。”^②显然,对于冯先生而言,观的意思中既包含了主客体的关系,也包含了认识的不同方法和视角,感知、反思与反身的不同阶段才能形成“观”的复杂意思。观既是一个主体的动作,也是这种动作的结果;观本身成为从认知到反思,最终完成主客关系建构全过程的枢纽。因此,从这个意义上说,西方意义上的“观念”更接近冯先生强调的“感”与“思”的综合,同时,冯先生对于“观”的解释拓展了“观念”的内涵,使得观念本身具有了明确的动态性,与主体及其情境保持了密切的关涉。

在当代中国哲学史的研究中,张岱年及劳思光先生都从观念和范畴、概念视角切入中国哲学史研究。张岱年在《中国哲学大纲》中用范畴、概念和问题的方式梳理了中国哲学的发展脉络,对于张先生而言,观念和问题就是理解中国哲学史的关窍。^③在《中国哲学史新编》中,劳思光在文化史和思想史的双重意涵上使用了“观念”这一术语,其中“古代中国思想的重要观念”一节成为其中国思想史叙述的框架和术语基础。^④在劳先生看来,中国古代思想是以这些观念为支点生发和阐释出来的。

张岱年及劳思光两位先生都没有明确说明观念的基本内涵,在哲学史意

① 参见许慎著,段玉裁注,《说文解字注》,上海古籍出版社,1981年,第78页及347页。

② 参见冯友兰,《贞元六书》(上),中华书局,2014年,第21页。

③ 参见张岱年,《中国哲学大纲》,商务印书馆,2015年。《中国哲学大纲》以“中国哲学问题史”为主线,依照基本概念展开跨文本、跨学派和跨年代的梳理,形成了一种独特的哲学史叙述方式。

④ 劳思光先生用专章讨论了“形上学”“民本”“宇宙秩序”“人格天”“鬼神”“命”等六个基本观念,并通过原始观念和思想观念的“观念进化”来理解中国哲学产生的历史过程及其与文化语境之间的复杂关联。在劳思光先生看来,从想象的境域到系统的概念表述,其中的中介和桥梁就是观念及其面向的问题。劳先生强调:“一个文化传统的特性与早期观念(或文化精神定向以前的观念),并非一事。在特殊文化精神形成之前,任何民族皆有一些原始信仰及观念……文化精神定向以前的杂多观念,不能代表文化精神之特性,所以它只是代表各民族的一般性观念。”(参见劳思光,《中国哲学史新编》,广西师范大学出版社,2005年,第58—59页;关于中国古代基本思想观念的探讨,见第59—74页)

义上,观念与概念、范畴等语汇之间的关系是很复杂的,我们可以借助金岳霖先生的讨论进一步厘清。金岳霖先生严格区分了概念与意念(idea)之间的区别:“意念相当于英文中的 idea,而又限于以字表示的。英文中的 idea 不限制到以字表示的,我们这里的所谓意念是以字表示的 idea,例如红、黄、四方等。这里所谓的概念相当于英文中的 concept,可是也是限于以字表示的。意念和概念底分别,从心理状态说,是前者比较模糊,后者比较清楚,从思议底内在结构说,前者可以有矛盾,虽然不必有矛盾,后者不能有矛盾。”^①在金先生的分梳中,意念与观念更为接近,因此,概念与意念的区分可以理解为概念与观念的区分。

金先生对于意念和概念的区分是有洞见的:模糊且可以有矛盾的意念与不能有矛盾的概念,准确地区分了作为思想体系基础的观念与作为思想体系的逻辑组成部分的概念之间的区别。这一区分可以帮助我们理解道教信仰的发展历史和经典文献中存在着明显内在冲突的观念体系。思想史或者概念史的研究基础就是内在的一贯性,在特定的语境之下将某一个语汇的意义固定下来之后成为参照标准,进而在跨文本的分析中分析意义变迁的原因并挖掘其内在一贯性。从神学体系和思想发展的脉络以及在日常生活中的信仰实践来看,道教是缺乏这样的内在一贯性的,与之相对,道教的观念体系是有相当弹性和模糊性的。因此,道教观念的研究不能采取概念史的进路。

金先生对于意念(观念)的模糊性的诠释建基于对主体不同心理状态的分梳之上,对于观念史的研究而言,我们还不能仅仅停留在心理状态的区分上,还需要考虑基础观念的两个基本内涵:其一是建构某种思想体系的基本元素,例如在世界图景的构造和诠释中,世界的本质及构造世界的结构都是基本课题或基础观念。在不同时期的思想体系中,这些课题(观念)可能有不同的诠释,但这些基本课题的基础价值和结构意义是不变的;其二,组成思想体系的基本课题(观念)所秉承的旨趣,例如,在中国传统世界图景中,对于生命境界的关注、对于道德修养的关注、对于不死及超越的关注等等,成为基本课题始终不变的思想指向。

道教信仰中所见的基础观念显然并不是道教特有的,而是完全植根于中国传统的信仰土壤中的。从道教的缘起意义上看,道教坚持的不死、长生的

^① 参见金岳霖,《知识论》,商务印书馆,2011年,第406页。

信仰旨趣^①与祭祀、仪式等基本实践形态都是在道教信仰之前就已经出现并逐步发展起来了^②。以长生不死的技术为例,我们可以认为长生不死是所有技术的共同目标,对于生命本身的尊重和关注是这所有长生技术的共同特质,然而这些技术本身并不是成体系的^③。正如杨立华强调的那样:“在早期的道教中,各种长生技术是不相连属的,并没有形成一个层级的系统。在这个意义上,我们可以将每一个具体的长生技术视为一个孤立的思想片段。”^④实际上,只有在相对稳定的教团内部、经典群的文本之间,或者某一个道教思想家的思想体系中,这些长生技术才可能呈现出层次感和体系性。

进而言之,在上述的例子中,不死的主题之上形成了诸多技术,这些技术本身都围绕着身体、死亡、神灵与不死等基本观念展开对自身合理性的诠释,从而形成了庞杂的观念集合,这些基础观念往往可以成为不同道派及不同道

① 信仰旨趣不能简单地等同为信仰目的:在个体修炼的意义上,长生不死可以视为道教信仰实践的目标。而在面对大众的日常生活时,道士需要解决的问题是日常生活中的长命富贵的需求。当然,我们很难将普通民众的日常生活需求指向长生不死,最多只能指向尽其天年而福寿康宁。然而,换一个角度看,道士提供这样的仪式和信仰服务的原因是在其道教信仰观念中承担的独特地位。一个受箓的道士,就成为道官,具备了与神灵世界沟通和交流的能力,这种能力显然也是一种职责。这样一来,维护人神之间稳定的互动就成了道士的责任,也即是说,普通民众就是“道官”需要负责的“民”,道士为民众提供仪式服务是履行其固有的职责,这也是保证他/她可以在面向长生不死的修炼中顺利达成目标的必要条件。在这个角度上看,民众并不是信仰实践的参与者,而是信仰服务的享有者。综上,不妨说,道教信仰的基本旨趣就是长生不死。

② 关于汉代以前的中国古代信仰,有许多专文及专著都进行了细致的研究,兹举其中四例具有代表性的研究:其一是鲁惟一(Michael Loewe)关于汉代信仰和神话的分析,*Faith, Myth, and Reason in Han China*, Hackett Publishing Co., 1982年。该书就汉代的信仰结构进行了基础的观念性分析,涉及自然中的秩序、变化的周期、征兆与奇迹、皇权等等专题,从这些核心观念入手,尝试说明汉代时期信仰的内在观念结构和理性模式(另可参见中译本:鲁惟一著,王浩译,《汉代的信仰、神话和理性》,北京大学出版社,2009年);其二是蒲慕州的著作《追寻一己之福:中国古代的信仰世界》(上海古籍出版社,2007年)以及《墓葬与生死:中国古代宗教之省思》(中华书局,2008年),分别从思想史、墓葬考古等视角分析古代中国的信仰结构与基本观念的实践展示;其三则是李零教授关于古代方术的考辨,《中国方术考》(修订本)(东方出版社,2000年)以及《中国方术续考》(中华书局,2006年)从考古、历史、文献、古文字等诸多方面分析和考辨了古代中国的各种神秘方术,重构了道教以前的信仰实践体系;其四则是姜生教授新作《汉帝国的遗产:汉鬼考》(科学出版社,2016年),其中通过墓葬和考古资料,结合文献记载,重新解读了诸种考古材料,围绕着尸解成仙的信仰考辨了道教信仰中“太阴炼形”的基本观念,这种观念性的溯源和细致研讨为道教前史和古代中国信仰史的研究开拓了更深入和广阔的视野。

③ 方术是一个内涵极其丰富的领域,其中涉及在古代中国宇宙观和神秘文化中衍生出来的各种神秘技术,不同的方士使用的方术也不尽相同。方术与方术之间不存在连属关系,而是在不同方士的具体实践中独立存在的。换言之,方术中并不存在基于统一理论和观念之上的有层次、有功能区分、内在一贯的技术系统。

④ 参见杨立华,《匿名的拼接——内丹观念下道教长生技术的开展》,北京大学出版社,2002年,第11页。

教思想体系在自身发展和整合过程中选取的资源。杨立华通过诠释“纬”这个词的意涵说明了从旨趣到观念,直至信仰实践技术的转化机制,“纬的精神实质上是一种任意的联想,此种联想将原本不相连属的观念拼接起来,构成一个既怪诞不经又包含着无限丰富性的观念集合,这一观念集合成为后世许多宗教和哲学思想的来源”^①。应该强调的是,“任意的联想”背后理应还有一个固定的旨趣,任何一个在观念集合中选取资源的人或群体都有体系化的指向。与此同时,我们还应该明确的是,道教的信仰观念不仅仅体现在经典文献中,还展现在个体的实践与体验中,更鲜活地存在于日常生活世界和社会习俗之中,观念史的研究需要贯穿从文化语境、经典文献,直至实践技术与神秘体验的不同层面。

从以上的分析中,我们可以抽取出道教观念史研究的三个层次:旨趣、观念与体系化。观念的流变是同一旨趣在不同的信仰和社会环境中采取的不同应对方式的结果,与此同时,体系化则是杂乱的观念集合在某一特定的语境中,将信仰的旨趣落实到实践体系的必由之路。理解道教的出发点不是体系化了的理论和思想,而是从观念的选取与改造中理解不变的旨趣以及在实践中面对的现实信仰需求,通过观念的变迁及整合理解从旨趣到实践之间的内在脉络。因而,观念史的研究可以在以下三个方面帮助我们理解作为整体的道教传统:其一是道教信仰的旨趣和基本课题;其二是从信仰旨趣到实践体系的桥梁和跨越;其三则是理解道教信仰体系在观念集合和体系化的观念中不断发展的内在机制。

从理论意义上说,我们可以相对清晰地指出基础观念在道教信仰体系中的地位和作用——通过观念的整合连接信仰的旨趣与具体的实践技术。然而,一旦展开观念史的研究,我们就必须面对“何谓道教信仰的基本观念”的课题,我们如何明确道教信仰中的某些观念代表了道教信仰的旨趣以及道教信仰实践建构的基本出发点?要明确有哪些是道教信仰的核心旨趣与基本观念,就必须首先准确地定义出道教的特性,与此相对,要理解道教的信仰特性,就必须首先明确其核心旨趣与基本观念——我们似乎陷入了一种循环论证的怪圈。

实际上,正如上文讨论中已经明确的那样,道教信仰的观念内容及变迁历史涉及中国传统思想及信仰的各个层面,也体现了不同时代不同地域的思想和信仰特征,因此,任何专题研究都不能展现道教观念历史的全貌。本书围绕身体、不死与神秘主义这三个主题展开观念史的研究,在不同观念的分

^① 参见杨立华,《匿名的拼接——内丹观念下道教长生技术的开展》,北京大学出版社,2002年,第21页。

析中以期达成如下的目标:一方面理解这些观念在道教之外的信仰和思想语境中的形成史和语义结构,另一方面则尝试以典型案例和文本分析的方式理解道教整合、融汇和改造特定观念的模式,并从中理解道教信仰的独特性,以及道教信仰不断适应和融入不同的文化和社会生活语境中的基本路径。

不死的生命关切是道教信仰始终不变的主题,与此同时,从实践体系和信仰技术的角度看,神秘主义色彩是道教信仰的基本特质。更为重要的是,不死的关切与信仰技术都是指向身体,并且是以身体为载体展开的。因此,围绕着身体、不死与神秘主义,可以形成从旨趣到实践的融合,从而为道教的理解提供一个整合性的视角。

当然,我们也应该清晰地意识到观念史研究方法的缺陷:一方面,观念历史的梳理需要跨文本、跨时代的语义学以及诠释学分析,将观念语汇抽离出来进行分析需要面对文献史与思想史的客观性质疑;另一方面,观念历史的诠释显然是指向对道教信仰的整体理解,我们实际上无法保证这样的理解不是化约和过度诠释。由此,在具体的研究之前,我们需要明确以下两点:其一,本书中涉及的观念历史分析主要聚焦中古以前的文献,并且着重两汉至魏晋时期的文献分析^①,以避免过度的文本跨越可能带来的附会和过度诠释;其二,我们的研究目的并非确立理解道教的“正确”路径,而是尝试用专题研究说明观念史分析可以使看似“纷繁不经”的道教变得可理解,进而言之,观念史的研究只是为理解道教提供了一种可能性——在本土信仰语境中不断融入和整合的历史过程中,道教如何保持自己的特质,并在不同时代和地域的日常生活中保持独特的价值和活力?

^① 本书涉及的观念历史溯源主要聚焦在两汉至魏晋时期的文献,因为这一时期是道教观念从本土信仰观念土壤中生发出来的关键阶段。当然,本书涉及诸如科仪等主题的讨论时可能牵涉到宋元以后的道教文献,具体的文献范围则依据主题来确定。

第二章 言道与术道：道家思想的信仰空间

不言之教：老庄的神秘主义底色

道教研究,要从道家思想入手,这是一个思想史的常识,也是一个语义学的要求。从术语意义上,道家与道教的关系就是一个需要澄清的课题。通常意义上,道教学者基本不会认同道教信仰源自道家思想的说法。道家思想、神仙信仰及方术方士被认为是道教的端绪。^①然而,以老子和庄子为代表的先秦道家思想与道教信仰产生之间的直接关联是很难以文献的形式确证,被认为是张氏天师道世系撰写和推崇的《老子想尔注》以及代表老子神话趋势的《老子铭》等文献^②,可以视作两汉时期道教信仰产生的文化语境,却不能证明《道德经》及《庄子》文本本身及其思想与道教信仰之间的承继关系。柳存仁先生用道和术来区分道家思想的两个层次:“用我们现代人的话来说,道是一种思想、见解、主张,是理论。要是讲的完全是玄渺的、空虚的话,它就只可以说是道,没有什么术可言。因为术是方法,它是帮助把理论付诸实践的具体的步骤。先秦以至秦汉之间各派的思想家……的道和术,几乎是离不开的。就这个意义上来说,术几乎成了道的一部分……汉初贾谊的《新书》有《道术篇》分析得很清楚,他说,‘道者,所以接物也。其本者谓之虚,其末者谓之术。虚者,言其精微也,平素而无设施也。术也者,所从制物也,动静

① 参见李养正,《道教的渊源》,《中国道教》(1987)。其中李养正先生将文中所述三种传统作为道教缘起的基础;另见李养正《〈太平经〉与阴阳五行说、道家及谶纬之关系》,收入《道家文化研究(第十六辑)》,中华书局,1998年。许地山与傅家勤、卿希泰等学者都持类似的看法,都十分强调道教中所见的神仙方术与道家之间的区隔,见许地山,《道教史》,北京大学出版社,2009年;傅家勤,《中国道教史》,岳麓书社,2010年。

② 关于《想尔注》的研究,参见饶宗颐,《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年;关于边韶《老子铭》的研究,可参见石秀娜(Anna Seidel),*La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Publications de L'EFEU 71, Paris, 1969年。

之数也,凡此皆道也。’”^①道与术的区隔可谓精当,正如中国传统思想中思与行的区别,放到道家思想的环境中,我们可以联想到体道之思与治国养生之术的区隔;置于道家 and 道教的区隔上看,我们可以理解为与道合真的思想境界和长生不死的生命技术的区隔。对于道家思想体系而言,道与术分别是体与用,而体用之间是没有界限的。从这个意义上讲,我们很难直接否定道家思想的超越面相及其信仰空间。

此外,学界之所以不愿意否定老庄思想与道教信仰之间的源流关系,是因为老庄思想独特的思想气质和表达方式与道教信仰之间的相似性,这种相似性是源自观念和意旨,乃至语词使用上的一致性。拓展来看。在某种意义上植根于本土的道教信仰与中国古代思想诸家之间都存在着观念联接,或者说中国古代思想共同构成了道教信仰的思想资源和根本关切。然而,在谈论道教信仰的观念来源,特别是神秘主义及其观念渊源的时候,我们就需要重新审视《道德经》和《庄子》文本的思想内涵及其特质。就文本的内容来看,《道德经》和《庄子》的基本观念都有一种神秘主义色彩;但通过文本历史和思想语境的梳理,我们发现,《道德经》和《庄子》中的神秘主义特质可能代表了先秦时期一种独特的思想风格,而不仅仅是某几位思想家的独特创造。我们从《道德经》和《庄子》入手,就是要尝试说明先秦道家思想中蕴藏的神秘主义色彩,及其思想从道向术的转向中展现出的信仰空间。

由此,在观念史的视野中,我们需要在思想史和信仰史之间理解道家思想及其文本。我们从先秦道家思想家的文本入手,从基本观念与言说方式转向面向主体自身的自我超越,分析其思想内涵。在此基础上,以两汉时期的道家思想转向为支点,理解道家思想从道到术的二次转化,通过身国一体、由道入仙,由养生到治身的转向,说明思想史中活跃的道家如何可能成为道教信仰的思想资源与观念基础。^②

总体而言,在春秋战国(前 770—前 221)直至两汉时期(前 206—220)都十分活跃的道家学派在思想史和信仰史上都扮演着重要的角色:一方面,它

① 参见柳存仁,《道家与道术》,收入《道家与道术——和风堂文集续编》,上海古籍出版社,1999年,第1页。

② 当然,我们应该明确的是,所谓思想资源及观念基础,并不是要论证道家思想,特别是两汉时期的黄老思想是道教信仰的创生源头和直接基础。某种意义上,在思想史意义上的系谱性探讨总是在客观历史与思想关联之间徘徊,将文本与客观历史作为唯一标准的思想史探讨往往会由于材料的欠缺陷入无话可说的境地,而从观念连接的意义上探讨思想史中不同思想流派之间存在的源流关系,又会遭到客观性的质疑。以道教信仰的缘起为例,“道教信仰的思想资源”这一语汇的基本意涵是模糊的,一种可能的解决方案是,从观念史的意义上,我们并没有尝试建立一种符合客观历史的发展谱系,而是在观念语境和连接的意义上提出某些可能性,使得思想和观念发展本身变得“可理解”“可诠释”。

在先秦及两汉的思想市场中提供了一种与儒家和墨家完全不同的思维方式及生命态度,并延伸到政治思想与社会生活中^①,为那个时期的思想跨度和张力提供了有力的支撑;另一方面,通过深刻的反思、诗性的语言和瑰丽的想象^②,为那个时期的思想开创了一种独特的风格——在与本体的灵性密契和生命体验中体认和实践真理,提升生命境界的神秘面相。

显然,对先秦道家思想及其经典文本展开整体梳理并不是我们的目标。回顾学界关于先秦道家思想的研究,就不难发现,道家思想的内涵及其文化处境已经有了深入的讨论。^③ 因此,我们在这里并不希望在以道家为研究对象的成果丰硕的学术分析之外给“道家”另一个整体面相或诠释。这样的野心不仅是没有必要的,且从对研究对象的准确“定义”开始就注定是要失败的。学界关于“道家”的大部分学术争论最终都指向“什么是道家”的问题,即从思想渊源、思想家的生平、道家学派的分支与谱系及思想观念的承继与展开等方面来看,不同的研究视角下的道家都是不尽相同的。

由于我们的研究目标是从道术之间分析先秦道家思想的信仰空间,不妨从学界已经达成的共识入手,围绕着老子、庄子思想分析其中的超越性——明确其从思想方法向超越性信仰转换的可能性。由此,我们依据以下四个步骤展开讨论:其一,我们需要简要回顾学界对于春秋至两汉时期的道家思想研究,特别是老子、庄子的研究,从中梳理学界已经达成共识的基本研究思路及立场;其二,分别简要分析冠以“老子”及“庄子”之名的文本的思想主题及其表达方式;其三,以思想主题为基础,在思想史的基础上,理解以生命为中心的思想展开如何成为信仰的可能来源;其四,尝试简要说明老子与庄子的文本内容与信仰体系及超越性信仰技术之间的差异,为进一步分析两汉时期的黄老道家发展奠定基础。

-
- ① 作为一个思想流派的家应该如何被定义,其思想内涵及主题的覆盖范围如何界定,仍是学界争论的课题。然而,道家思想对于社会政治思想的影响是显而易见的,特别是在西汉初年以黄老道家为主的治国思想成为重要的政治思想资源。
 - ② 关于古代道家思想的语言方式及其思想特色之间的关系,可参见罗浩(Harold Roth), *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York: Columbia University Press, 1991年。另见马伯乐(Henri Maspero)著,《道家学派》,收入氏著,佘晓笛、盛丰等译,《马伯乐汉学论著选译》,中华书局,2014年,第1—20页。关于道家的神秘主义特色,还可以参见史华慈的相关研究,可见氏著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第259—290页。
 - ③ 关于先秦道家思想流派的变化,可参见冯友兰及劳思光先生的哲学史研究,以及胡适、钱穆等学者的老庄及道家学术研究。关于西方汉学中所见的道家思想研究,另见Steve Bradbury, “The American Conquest of Philosophical Taoism”, 收入Cornelia N. Moore及Lucy Lower编, *Translation East and West: A Cross-Cultural Approach*, Honolulu, 1992年,第29—41页。

学术界对于先秦至两汉时期的道家学派的研究主要集中在以下三个层次上:其一,思想家的生活年代及社会与思想环境的剖析,以此作为思想分析和文本诠释的背景;其二,在思想环境描述的基础上,提炼不同思想家的思想主题和观念线索,依据这些线索分析不同文本的思想内涵及基本观念意涵;其三,从思想内涵和观念发展的角度出发,建立道家思想的早期发展谱系。关于这三个层次,学界的研究已有了一些基本的共识(尽管这些共识并不是得到全体赞同的),其中包括主要思想家的生平及其生活年代、不同文本的思想主题及文本历史、不同时代道家思想观念的差异及其内在一致性,以及道家思想的论述风格,这些基本的共识构成了我们进一步讨论道家思想及其特点的基础。

现代学术研究对道家的发现是遵循思想史范式的。从这个意义上说,关于道家思想研究的基础是文本历史及文本内容的诠释,不同的学者依据思想家的生平、生活年代与文本历史的互证来说明道家思想的思想与社会语境,进而尝试说明不同时期道家学派的思想资源及发展路径。

20 世纪初,当代中国思想史学者和汉学家们开始以老子与庄子的生活年代及思想环境的讨论为基础,研究《道德经》与《庄子》的文本历史。从官方历史记载的引述、包括《天下篇》及《论六家要旨》《解老》《喻老》等文献在内的道家思想历史叙述,直至语言学和文体学的分析,确定思想文本的结构和历史。同时,不同文本中涉及的思想观念差异确立了不同的道家思想谱系,例如史华慈认为道家的三个主要思想流派分别是老子、庄子和黄老学派^①,而冯友兰则认为道家的思想流派是由杨朱、老庄和黄老这三个前后相继的发展阶段构成的^②。

从承载思想的文本编撰和写作的历史入手,先秦道家思想的研究基本上围绕“思想流转”和“文本汇聚”这两个支点展开的。现代学术对文献历史的客观性提出了很高的要求,因此学界往往会撇开传统学术的文献学结论,认为先秦时期的思想文本都有相当复杂多舛的演进过程,不断出土的简帛文书也为这一立场提供了强大的佐证。与此同时,在传统的学术图景中先秦诸家思想源流之间泾渭分明的区隔也逐步淡化了,不同思想流派之间的交涉——从承继、合流到分化——共同构成了一个动态的思想和观念语境。这一语境中思想流转与基于社会政治生活的跨区域人际流动一起形成了从思想观念到文本的固化过程,因此,文本撰写、流转、编辑和固化也是一个难以复建的

① 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008 年,第 253—258 页。

② 参见冯友兰,《中国哲学史新编》(上),人民出版社,1998 年,第 182—196 页。

复杂过程。

我们今天读到的《道德经》和《庄子》都有十分复杂的文本历史,因此,不能将这两个文本简单地与两个历史人物对应起来,而是应该从文本历史出发理解其思想内容的形成过程及其与思想环境之间的复杂关系。这一分析模式落实到先秦道家思想的研究中,就需要明确观念的源流、文本的编撰以及基于文本流转的思想互涉三个层次。以老子的生平及生活年代研究为例,从郭沫若、楠山春树到顾立雅(Herrlee Creel)及石秀娜等许多学者的研究都试图证明《道德经》的作者与“老子”之间的差异,并且尝试说明划一的老子形象是由许多不同层次的传说融合出来的,而且老子形象的成型时间应该不早于两汉中期。^①就观念源流和文本编撰而言,吕思勉先生的观点是颇具代表性的,他在《秦汉史》中指出,老子思想源流是早出的,然而《老子》一文应该是在文本流转中逐步形成的:“古书率以黄老并称。今《老子》书皆三四言韵语(间有散句,系后人加入);书中有雌雄牝牡而无男女字;又全书之义,女权率优于男权,足征其时之古。此书绝非东周时老聃所为。盖自古相传,至老聃乃著之于竹帛也。”^②柳存仁先生则认为《道德经》文本在西汉初期仍然是散乱和不成体系的:“老子的分章,就我们现在知道的本子来看,大约在汉初有不少句、段,已经有和今天后世所能读到的普通本子(例如王弼注本)基本上接近的地方。它每一章的组合,文字较简的自然能呵成一气,没有问题,但是凌乱地凑在一起。”^③马王堆的出土材料也证明了这种猜测。王弼注本之前的《道德经》的结构和内容可能仍然是散乱的,以松散的篇章结构流传于不同地域的知识阶层和上层社会中^④。

此外,柳存仁先生从春秋战国时期整体思想环境出发理解《道德经》与其他思想流派之间的关系,他在《道家与道术》一文中,说明了老、庄、墨子、管子等文献在思想上的内在一致性,他特别强调《老子》文本和《管子》之间的密切关系。他指出:“《老子》不仅在思想上承袭《管子》,就是在文字上也

① 近世学者关于《老子》和老子本人的研讨很多,其中郭沫若、胡适、冯友兰、钱穆等学者都有深入的讨论,相关讨论,可参见詹剑锋,《老子其人、其书及其道论》(华中师范大学出版社,2006年)中的梳理。另外,还可参见Kohn Livia,“The *Daodejing* and Its Tradition”, in *Daoism Handbook*;楠山春树,《老子の人と思想》(汲古书院,2002年)以及《老子传说的形成》(创文社,1979年);H. G. Creel,“What is Taoism?”,收入 *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 76, No. 3 (1956年),第139—152页。

② 参见吕思勉,《秦汉史》,上海古籍出版社,2005年,第467—468页。

③ 参见柳存仁,《道家与道术》,收入《道家与道术——和风堂文集续编》,上海古籍出版社,1999年,第15页。

④ 关于早期《老子》版本的问题,可参见瓦格纳著,杨立华译,《王弼注本〈老子〉》,江苏人民出版社,2008年。

有袭用或模拟的情形。”^①在柳存仁先生看来,先秦道家思想谱系中最为重要的两个领导人物是管子和老子,他持论的前提是无法从史料上确证伊尹和太公的思想贡献。《管子》与《道德经》之间的思想关联将我们对于先秦道家思想的理解视野拓展到了一个整全的新高度——在思想体系上,管子与老子是互补的。^②关于《老子》文本历史和思想源流,另一个值得关注的观点是钱穆先生所持的老子思想及文本晚出论^③,他的讨论在客观上刷新了我们关于道家思想系谱的固有认识。

与此相对,《庄子》由于文本结构复杂和内容丰富,使得文本历史与思想层次问题就显得更加复杂。《庄子》内七篇被认为是代表了庄子的基本思想,而外篇和杂篇等被认为是庄子后学组成的庄子学派写成的作品,同时,也是战国中后期直至秦汉时期的复杂思想环境中道家思想相互融合,并与儒家等思想展开互动之后的结果。^④由此,庄子思想的研究就被分为庄子本人思想的研究,以及基于庄子文本的战国思想史研究。^⑤同时,庄子思想源流研究中另一个重要问题就是庄子与老子及战国中晚期的思想语境之间的互动关系,特别是与老子思想是否存在着承继关系。学界一般认为,从思想意旨的意义上,相对于老子,庄子更关注个体生命;在主客体关系上,庄子更加强调主体的体验与主动性。从这个意义上讲,庄子在先秦道教的思想谱系中具有更加个体化和批判性的特质。^⑥

解读道家思想源流的另一个重要视角就是从道教思想的社会阶层属性出发,理解其思想内容。我们可以参考冯友兰先生的看法,他十分强调在春秋战国时期的“逸民”思想及隐士主题。^⑦冯友兰先生认为,“逸民”是在商周之际直至春秋战国时期由于政治权力更迭和社会阶层变化而出现的特殊阶层,这些阶层是现实政治和社会生活的“不合作者”,在这种不合作态度的

① 参见柳存仁,《道家与道术》,收入《道家与道术——和风堂文集续编》,上海古籍出版社,1999年,第18—20页。

② 同上书,第22页。

③ 参见钱穆,《关于老子成书年代之一种考察》《再论老子成书年代》,以及《三论老子成书年代》,以上三篇论文都收入钱穆,《庄老通辨》,九州出版社,2011年。

④ 参见王威威,《庄学学派的思想演变与百家争鸣》,人民出版社,2009年。

⑤ 参见梅维恒(Victor Mair),“The Zhuangzi and its Impact”,收入孔丽维(Livia Kohn)编,《Daoist Handbook》,Brill,2001年,第30—52页。

⑥ 劳思光先生在《新编中国哲学史》关于道家和庄子思想的论述中十分强调道家对于生命的重视和生命精神的展开,以情意我为主题理解庄子的哲学思想。参见氏著,《新编中国哲学史》,广西师范大学出版社,2005年,第190—215页;另见钱穆,《中国道家思想之开山大宗师》,收入氏著,《庄老通辨》,九州出版社,2011年,第1—10页。

⑦ 参见冯友兰,《中国哲学史新编》(上),人民出版社,1998年,第181—182页。

基础上,激烈地反对世俗社会及政治生活的价值体系。^①老庄学说的思考方式和思想内涵十分明确地体现了“逸民”的思想倾向,“逸民”就是老庄思想的社会基础和思想渊源。

整体而言,“逸民”对社会和政治生活采取了一种悲观和消极的态度,进而在社会生活的常识与规则之外展开了对理想生命与社会形态的想象。这种独特的立场和思想方法使得道家更加重视保全生命,形成了与儒墨思想传统完全不同的形态,以及与世俗生活完全相反的历史观、智慧观和道德观。冯友兰强调,对于自身生命的重视以及对支配自然发展的道的崇敬形成了早期道家的重要流派,即以杨朱和慎到为代表的杨朱学派,一种个人主义的自然观和生命观。

史华慈在冯友兰的基础上更进一步,强调道家思想对于人类生命的持续关切:“《老子》中存在着一一种持续的而又压倒一切的对于人类生命的关怀。因此,似乎可以发现他与他的前辈们都赞同‘道德主义’甚至‘人文主义’(Humanism)的内容……对于自然所作的‘辩证法’讨论,反映的并不是对于科学研究的关怀,而是为了某种持久不变的兴趣——使得人类在客居万物王国期间能够恢复其‘自然’生活方式。它的确是一种不仅与任何自称的‘科学’禀性,而且与它的神秘主义都处于高度紧张状态的一种冲动。”^②对于史华慈而言,道教思想中对生命的关切和尊重需要从自然观的独特内涵去理解,自然显然是一个主体对外部世界的态度和行动的综合——某种意义上,自然既是动机,又是行动,更是结果。

个人主义的自然观和生命观,以及对个体生命的重视和关切可以统摄道家思想的基本立场;贯穿于自然观和生命观中的理路则可以用主客体的关系来理解,包括道、无为、自然及知等基本概念。池田知久先生在讨论到“自然”概念的产生时就强调:“自然是道家思想最初为了否定和排除人为、作为而使用的一个概念——主体的无为和客体的自然——的一个组成部分,在战国时代末期开始被思想界使用,‘自然’作为一个思想概念就是这样产生的。”^③结合上文所述的史华慈的理解,我们可以明确,自然之所以可以成为道、万物与人关系模式中的核心概念,关键在于在道的统摄之下形成的人与万物的主客体关系模式。

① 参见冯友兰,《中国哲学史新编》(上),人民出版社,1998年,第184页。

② 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第270—271页。

③ 参见池田知久,《中国思想史中“自然”的诞生》,收入沟口雄三、小岛毅主编,孙歌等译,《中国的思维世界》,江苏人民出版社,2006年,第11页。

通过吕思勉、郭沫若、钱穆、王叔岷、冯友兰和史华慈、劳思光、柳存仁、池田知久、葛瑞汉(Graham)及梅维恒(Victor Mair)等学者的研究,我们可以综合出一个属于《老子》与《庄子》成书时代的思想环境,可以在此基础上理解道家思想源流以及立场。^①

在厘清思想语境及以老庄思想为主题的道家思想的独特立场的基础上,学界前贤还通过细致的文本分析和思想梳理,诠释了道家思想文本中的基本观念,从中归纳出老庄思想中的主题和内容。纵观学界前贤的研究,我们不难发现,思想分析的主要范式仍然是哲学式的,从本体论、宇宙论、知识论、政治思想、道德哲学等范畴出发,重新诠释并重构老庄思想的层次;此外,还有从文本中所见的核心语汇入手,通过这些语汇在不同段落章节中的意义跨度来说明其内涵,从核心语汇的内涵中分析老庄思想的基本立场和内容结构^②。应该说,在某种意义上看,这些研究成果使得老庄思想文本的意义和主题层次变得十分清晰和易于理解,并且为诠释老庄思想的独特性提供了坚实的研究基础。

综合学界已有的研究成果,我们可以从四个方面分析老庄思想的源流和社会思想环境:其一,从社会阶层和政治历史出发,“逸民”阶层与“隐士”文化在整个思想语境中的独特地位;其二,儒墨思想及其形成的人世主义与现实主义的思想环境,与道家思想的自然主义及出世主义之间的鲜明张力;其三,与儒墨思想的社会性和现实性相对的历史观、宇宙观以及对个体体验和生命经验的重视,形成了另一种思想倾向的独特形态。这一形态可以理解为基于生命关切的认知和生活方式;其四,在道家思想的形成和发展过程中,天、天道、道、德、自然等基本观念的存在成为不同思想流派共通的观念基础。在基础观念的意义上,先秦的道教思想拥有同样的思想元素和表达框架,这是我们可以将先秦道教思想当作一个整体进行分析的前提。

老庄思想用更全面和成熟的思想说明了“道”的内涵,并以“道”的观念为核心澄清了个体与自然、个体之间、个体与社会以及个体面向自身心灵的

① 以老庄为代表的道家,是众多学者十分关注的课题。从文本历史到思想语境,直至学派内部的思想转变都引起了不同程度的论争。可以简要将这些讨论归结为作者、文本、思想及社会四个维度,而四个维度的研究都是围绕文本阅读和分析展开的。由此,我们还必须回到文本的解读之中,才能理解老庄思想的流变与特色。

② 比较典型的哲学史进路的研究,可以从冯友兰及张岱年的相关研究中看到。这种思想层次的重构往往存在着过度解读的问题,毕竟对于先秦时期的思想者而言,思想过程首先是要直面浑然一体的生命和生活世界,而不是支离的问题意识推动的“应答式”思考。

思想立场,史华慈将这一特征定义为“诗性的世界观”^①。老庄思想从宇宙图景、知识概念、伦理原则、历史发展、政治体系及生命体验等不同的主题上完善了道家思想体系,这一思想体系的出发点是对个体生命的关切,以及面向世界的自我安置。这样的自我安置中包含了从动机到思考方式,从行动到结果的生命过程。不妨这样说,生命过程的展开,是道家思想层次感的基石;道家思想中的基础观念都是一个动态的过程,而非一个固化的语汇^②。

以“道”的概念为例,综合老庄思想中强调的“道”的概念,我们可以发现以下三个基本特点:首先,道的观念的出发点并不是伦理性和社会性的,而是源自对生命和个体体验的重视,换言之,老庄思想是从“第一人称”的视角出发,并以自我体验和生命境界为轴心展开从宇宙图景到政治体系的反思;其次,道的观念在老庄思想中呈现出独特的神秘主义色彩,从思想主题和文本内容上充分描述了超越日常的生命体验和超越世俗的生命境界,这就让“道”这一概念与生命在体验和想象的层面形成了默契的可能;再次,道的概念作为老庄反思和批判思想的根基,体现了对现实世界、日常生活、政治体系与道德规则的对立性,形成了柏拉图式的“假象”感。进而,在假象与真实、现象与本质的对应中,形成了基于道的概念的本体论和形而上学。因此,我们不妨这么说,道家思想在它所处的思想环境中是一种反思性的浪漫主义,基于想象性的神秘主义,也是一种隐士性格的批判精神。

史华慈由此将道家的思想特征归结为神秘主义:“如果说它们(对于《道德经》文本性质的评述)在某种程度上可以成立,就会在一种神秘主义的通见(Vision)中找到自己的位置,而我坚持认为这是一种神秘主义;如果说其他文明中有任何取向能适用于神秘主义这个术语,那它(《道德经》)也同样适用于这一术语。”^③史华慈用十分确定的语气使用了神秘主义这一术语,这

① 史华慈论及《道德经》的思想特点时,特别强调了其诗性的色彩:“无论该书(《道德经》)的来源多么分散……它的确成功地反映了理路上极其统一的富有诗性色彩的世界观(poetic vision of world)。”(参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第252页)显然,这个观点对于我们理解老子乃至庄子的表达方式和思想特点是相当有帮助的,诗性的表达很大程度上显示了道家思想在特质上与理性主义之间的张力,或者说,道家思想表达的主题是个体的生命体验,而不是对于外部世界结构及其演变过程的客观描述,如果是这样,那么我们就不得不利用西方哲学中的“委身”性概念理解道家思想的融入性特色。这一点将在本书其他的章节中着重讨论。

② 我们可以用史华慈的观念印证这一判断,“使得道家表现出它自己独特个性(如同其他的神秘主义一样)的关键东西还存在于神秘主义的领域;在其中,非存在的世界最终还是与具有确定性质的、个体化和对待的世界(related)关联了起来;或者,也许应该直接用汉语来说,与存在着(there is,有)的世界关联了起来。”(参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第270页)

③ 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第260页。

其中不仅包含对于思想立场的理解,还包含对老庄思想和表达方式的整体断言。当我们考虑老庄思想是否与神秘主义思想及信仰存在密切关系时,哲学式的诠释往往就难以给出确定的结论,在这一问题上,史华慈和陈荣捷的态度就有很大的差异,史华慈倾向于认为老庄思想就是一种独特的神秘主义,而陈荣捷则认为从根本上说不能认为老庄思想是神秘主义。^①

从这个意义上讲,在思想语境中通过文本分析和语汇分析形成的解读在很大程度上仍然被限制在哲学反思的界限之内。哲学的反思受限于对概念和概念之间逻辑关系的推演,主体的体验和通过表达方式展示的思想立场就很难被充分地挖掘出来。从《道德经》和《庄子》的文本入手,我们就不能仅仅孤立地关注概念的运用,还需要关注思想意涵与表达语汇之间的张力——即在中国传统思想中并不鲜见的“言意”之间的张力^②。换言之,哲学性的反思可能使我们忽视了老庄思想文本的诠释空间。道家思想——《道德经》和《庄子》——所强调的并不是一种基于神秘主义的不可知论,而是通过自身独特的表达方式说明语言表达的局限,然而,有趣的是,语言表达的局限这一命题或论断本身的表述仍然必须依赖于已经被否定了的语言表达^③。从这个意义上说,我们应该回到《道德经》和《庄子》文本,通过阅读印证我们的看法——先秦道家思想在概念和哲学反思之外的空间可以用神秘主义来统摄。

通常谈论《道德经》的思想主题时,人们最重视的就是以下三个思想主题:围绕“道”这个概念展开的宇宙和本体思想,围绕“无为”展开的政治思想及治国方略,围绕“自然”与“守柔”展开的辩证性思想。这些思想主题的一个共同特点是,从宇宙之道中直接得出从宇宙到政治、道德生活的共同思想准则,而缺乏主体和个体经验的介入。与之相比,《道德经》中对于身体、长生以及贵生等主题的论述似乎不能成为主流,因此,我们似乎很难认为《道德经》的思想世界是围绕生命主体和个体体验展开的。

然而,如果我们换一个角度思考,就可以发现,《道德经》中反复提及的

① 参见陈荣捷(1901—1994), *Philosophy of Chuang Tzu*, Cambridge, 1939年;以及氏著, *The Way of Lao Tzu*, Indianapolis, 1963年。

② 言与意的问题在中国古代思想的语境中,不仅是一个语言的表达力问题,更是阅读者和理解者的领悟力的问题。在语言与理解者的双重视角下,言意问题也为神秘主义提供了可能性。言语者与理解者的密契较之文字的表述更具价值,因此,在道家思想的言意主题中,言语的一个重要功能恰是为了凸显其局限性。密契而非言说、领会而非论辩,成为掌握不可言说之物的关键。

③ 以言语传递的只能是通过言语的局限性凸显不可言说之物的独特性和神秘性,言语作为一种有缺陷的表达模式,成为一种不得已的手段。从这个角度看,通过自我否定的方式展开的言说才是语言之外的意义被领会到的基础。此处的神秘主义特色体现在理解者对于言说局限性的突破和通过理解和领会补足言语表达能力的欠缺。

“圣人”概念十分值得重视,与道体之间的密契是圣人的主要特征:圣人就是神秘的道体在生命形式中的体现,圣人能够通过自己的自觉行为和生命体验感受和印证道体的存在,并且成为无为、自然和守柔的思想准则的实践者。《道德经》中所见的圣人以及对圣人生命境界的描述和向往,为日常生活中的人们提供了生命体验的理想模型,而生命境界的高下之分又为《道德经》的文本内容描述圣人的神秘性提供了可能。换言之,在《道德经》的思想世界中,圣人的生命经验和个体行为是读者体认和实践神秘的道体与宇宙原理的唯一中介和桥梁。体认意义上,通过与圣人的密契而获得真理是超越语言的,这种真理需要一种宗教式的定义。正如史华慈强调的那样:“只有深刻的信仰或者灵智(Gnosis)意义上的‘知识’,才使得神秘主义在某种意义上成为一种宗教性的观点,该信仰或者‘知识’认为:尽管无法用言语与这种实在进行沟通,但这种实在确实是人类意义世界的根源。‘神秘性’所指的并不是缺乏‘知识’,而是指具有一种更高的直接知识,它是一种与不可言说的终极本源有关的知识,这种本源为世界上的存在物赋予了意义。因而,它指的是充实而不是缺乏,不过这是一种超越于语言掌握能力的充实。”^①

以下,我们可以尝试通过文本阅读^②,建立一个围绕圣人的生命境界与主体的自我认知而展开的《道德经》的思想层次。

第一个层次是关于道体的神秘性描述,以及它所体现的“道与自然”之间的复杂关系。首先,我们选取其中关于道体的几段论述,

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道。强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大,而人居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。(《道德经》第二十五章)

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。(《道德经》第四十二章)

视之不见名曰夷。听之不闻名曰希。抟之不得名曰微。此三者不可致诘,故混而为一。其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后。执古之道以御今之有。能知古始,是谓道纪。(《道德经》第十四章)

① 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第260页。

② 本章所引用的《老子》及《庄子》文本,分别引自朱谦之,《老子校释》,中华书局,1984年;以及郭庆藩,《庄子集释》,中华书局,1961年。因下文涉及《老子》及《庄子》引文颇多,不再一一注释,《老子》引文仅标明章数,《庄子》引文仅标明篇名。

道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信。(《道德经》第二十一章)

与自然万物之间的关系是道作为一个本体概念的基石,显然,这一概念是难以描述的,上面的引文中我们看到的描述方式都是否定式,或者说,是通过具有巨大语义矛盾的语汇联用来强调描述对象的意义空间。在此基础上,道体的性状描述体现了强烈的神秘主义色彩。道体的具体展现形态有两种:其一是从万物中可以观察的道体;其二则是圣人的行为和生命境界可以彰显道体。换言之,感知与密契是两种不同的生命状态,道体的认知需要将主体融入其中,作为观察者的主体视角消失了,由此,与道的密契本身就是一种动态的生命过程,更为重要的是,这一生命过程是与万物融为一体的。主体的消解,乃至认知过程的终结才是道体呈现的方式,这使得道体本身呈现出难以捉摸的神秘感。

谷神不死是谓玄牝。玄牝之门是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。(《道德经》第六章)

反者道之动。弱者道之用。天下万物生于有,有生于无。(《道德经》第四十章)

大成若缺,其用不弊。大盈若冲,其用不穷。大直若屈。大巧若拙。大辩若讷。静胜躁,寒胜热。(《道德经》第四十五章)

道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。故道生之,德畜之,长之育之,亭之毒之,养之覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。(《道德经》第五十一章)

在万物中可以观察的道体,一方面体现了万物与道体的本质差异,另一方面也体现了道的根本规则,即与我们可见的现象及现实的否定辩证关系。澄明的道体来自于现实和可观察的现象之间的否定——道的疏离与万物的依赖成为理解道体的关键张力。^① 与此相对,圣人与道体的关系就是默契和内在一贯的,

① 道与万物之间的疏离关系是一个十分复杂的课题:一方面,道体是超然于万物之上的;另一方面,万物之中似乎又内蕴着道体的特质。内蕴于万物的道是万物存在的根由,万物对于道体的依赖一方面是存在意义上的,一方面则是“宇宙秩序和宇宙法则”意义上的。

天之道，损有余而补不足。人之道，则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下，唯有道者。是以圣人为而不恃，功成而不处。其不欲见贤邪！（《道德经》第七十七章）

天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。（《道德经》第五章）

不出户，知天下。不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。（《道德经》第四十七章）

上士闻道，勤而行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。（《道德经》第四十一章）

从以上的几段引文中，我们看到，圣人与道体的默契，以及圣人在生命境界上与普通人之间的差异，这使得道体与万物的否定关系体现在圣人与普通人的生命境界上。从圣人与普通人的对比中，神秘的道体就有了与生命体验和主体认知结合的可能性，

我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先故能成器长。（《道德经》第六十七章）

为学日益。为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。（《道德经》第四十八章）

人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。（《道德经》第七十六章）

由此，从神秘的道体到生命体验之间就有了一座桥梁：即主体处世与心灵自处的方法。在《道德经》的思想世界中，我们不能简单地认为，只有长生久视的技巧（例如，守一）和贵生保真的身体修炼才是面向生命体验的，我们需要从心灵、身体与世界的复杂互动中理解主体的自我建构。当然，我们不能通过上述的分析，就认为《道德经》的思想主题就是主体的自我建构，只能说，我们可以通过主体及生命体验为《道德经》建立一个不同视角的思想叙事，这一视角，在我们看来就是《道德经》与神秘主义及信仰进行诠释性联结的基础。

与《道德经》相比，《庄子》文本中更多地直接提及个体、个体生命及体验、生命境界、个体知识等观念，说明其面向个体生命及其体验的色彩要比

《道德经》浓重得多。更为重要的是,这不仅体现在其语汇上,更是体现在《庄子》,特别是内篇,对于主体生命的自我感受及其与外部世界关系的集中论述上。

《庄子》的内七篇是围绕个体认知、处世之道,直至生命境界的主题展开的,其主旨是心灵在生命和生活世界中的自处与超越问题。否定个体具象认知的差异和不同视角造成的认知矛盾,以万物与道体的内在一致性和一体感为基础,实现以忘和游为基础的无我。在此基础上,展开以心斋和坐忘为心灵境界的个体修炼,最终实现以自我否定为基本形式的生命超越。此外,《庄子》十分重视通过定义不同的生命境界来说明心灵超越和否定性的自我建构的重要性。从真人到至人,从圣人到神人,《庄子》围绕着不同生命境界展开了具有浪漫色彩和神秘性的描述,从而为生命体验中的自处和心灵的超越提供了参照,但这个参照并不是客观存在的,而是需要个体通过独特的生命经验和自我体认密契地获取的。

我们可以简要地从内七篇的主旨中找到一些论据,说明上述分析:

《逍遥游》通篇描述了不同视野和生存环境下的生物及人物,用寓言的形式说明生命在境界上的差异,并且最终指向那个具有超越性的境界——这一境界的核心就是无待,即彻底的自由和自主,而无待的核心则是心灵与世界的疏离。如,

小知不及大知,小年不及大年。奚以知其然也?朝菌不知晦朔,蟪蛄不知春秋,此小年也。楚之南有冥灵者,以五百岁为春,五百岁为秋;上古有大椿者,以八千岁为春,八千岁为秋。而彭祖乃今以久特闻,众人匹之,不亦悲乎?

曰:“藐姑射之山,有神人居焉。肌肤若冰雪,绰约若处子,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。吾以是狂而不信也。”连叔曰:“然。瞽者无以与乎文章之观,聋者无以与乎钟鼓之声。岂唯形骸有聋盲哉?夫知亦有之!”

至人无己,神人无功,圣人无名。

显然,无我和自由是上述引文的核心议题。无我是一种心灵境界,其结果是心灵的自由,这种自由并非挣脱外在世界的自我隔离,而是通过自我否定的方式完成的与外部世界的融合。这样,庄子就需要为心灵提供一个我与外在事物关系的诠释,并且用这一诠释说明无我的心灵自由是可能的。这就是我们在《齐物论》中读到的从本体到认知全面否定我与物之间的差异,

物无非彼,物无非是。自彼则不见,自知则知之。故曰:彼出于是,是亦因彼。彼是,方生之说也。虽然,方生方死,方死方生;方可方不可,方不可方可;因是因非,因非因是。是以圣人不由而照之于天,亦因是也。是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非。果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也。故曰莫若以明。以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也;以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。天地一指也,万物一马也。

天下莫大于秋毫之末,而大山为小;莫寿于殇子,而彭祖为天。天地与我并生,而万物与我为一。

何谓和之以天倪?曰:是不是,然不然。是若果是也,则是之异乎不是也亦无辩;然若果然也,则然之异乎不然也亦无辩。

昔者庄周梦为胡蝶,栩栩然胡蝶也,自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与,胡蝶之梦为周与?周与胡蝶,则必有分矣。此之谓物化。

从否定物的差异入手,逐步剖析并否认是非与人我的差异,这些差异的否定都是从认知意义上入手论证的。最终,庄周梦蝶的寓言将认知意义上的相对性推到了极致,用物化的方式实现了自我与他者之间的差异,进而为无我提供了本体意义上的合理性。从生命境界到认知方式的刷新。正如史华慈强调的那样:“对于庄子来说,相互敌对的思想派别,每一派都致力于把自己凝固化的世界观强加于不能按照固定套路加以处理的实在之上,它们之间的冲突是人类的悲剧之一……所有这些学派都起源于将其视角普遍化的一种尝试。这些视角,当它们被作为‘方法’运用于实在的特殊方面时,都具有有限的真理性。”^①对于庄子而言,真理本身是以某种独特的方式内在于生命之中的。因此,认知的有限性对于庄子而言是一个不言而喻的结论。《庄子》的思想主题转向了生命本身,即我们在《养生主》中读到的生命的保全与正确修养方式^②,

① 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第342页。

② 当然,我们应该看到,对于庄子而言,生命的保全是建立在对社会和生活世界独特理解的基础之上的。《养生主》中所见的“安时而处顺”思想,强调的不是一种技术性的生命保全之道,而是通过透彻理解生命与世界的关系,达致生命与外在世界的和顺与融洽。从这个意义上说,庄子强调的仍是智识性的生命理解和保全,而非技术性的。

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已；已而为知者，殆而已矣！为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。

遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解。

从生命的保全指向处世的方法，即我们对于现实世界的认识和在生活世界中自处的方式，都与生命过程的展开和在生活中的个体体验密切相关。在《人间世》中，我们读到楚狂接舆的故事，

凤兮凤兮，何如德之衰也！来世不可待，往世不可追也。天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉。方今之时，仅免刑焉。福轻乎羽，莫之知载；祸重乎地，莫之知避。已乎已乎。临人以德！殆乎殆乎，画地而趋！迷阳迷阳，无伤吾行！吾行郤曲，无伤吾足。

《德充符》《大宗师》在此基础上从对他人的认知上重新回到了生命境界的主题上，

自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和；物视其所一而不见其所丧，视丧其足犹遗土也。

何谓真人？古之真人不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知能登假于道者也若此。古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天机浅。古之真人，不知说生，不知恶死……其入不距；儵然而往，儵然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。

以生命境界为主题的论述最终指向的是心灵在生命体验中的自我建构与超越，只有通过从本体及认知意义上的否定性自我建构，才能实现心灵的自处和超越实现生命境界的提升，最终达到自我超越的目的。正如我们在《应帝王》中读到的，

无为名尸,无为谋府,无为事任,无为知主。体尽无穷,而游无朕。尽其所受乎天而无所见,亦虚而已!至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤。

在虚的自我否定过程中建立“游”的生命境界^①。当然,我们应该强调的是,虽然我们在《庄子》文本中读到了例如“心斋”“坐忘”等关于心灵状态的描述,实际上,我们很难通过《庄子》的文本理解这些心灵状态的具体形态。显然,庄子是以浪漫和神秘主义的手法,通过层层递进的方式将自我超越的状态呈现出来,其中强调的就是个体在生命体验中不断通过自我消解的方式完成自我建构的过程。

我们应该承认,以上对于先秦道家思想研究的简要回顾并没有秉持严格的中立立场,而是尝试与我们的研究主题进行某种程度的主动联结,即我们需要明确以老庄思想为主体的道家思想何以成为信仰的思想资源^②。换言之,我们需要尝试找到一个新视角来诠释老庄思想及其文本内容,其主要目的就是发掘老庄思想文本中能够成为信仰资源的神秘主义及浪漫主义的底色。

显然,我们决不能否认以上的文本分析是过于简略的,难免疏漏和不足,但这一分析的价值在于凸显老庄文本为代表的道家思想的特色。简要说,在我们看来,在它们所处的思想环境中,老庄思想文本的特色就在于,其思想内容始终围绕着个体生命展开的,关注与生命体验有关的反思及个体的自我觉醒,并且从主体出发完成从宇宙到身体的主动思想建构,其中体现的神秘主义色彩恰恰就是围绕独特的生命体验和个体化的感受形成的。当然,如果我们采取这个思路进行分析的话,人们可能会更赞同庄子对生命体验和个体感受的重视,而不会轻易认同老子文本中的理性描述和辩证论理也是围绕主体生命展开的。在庄子思想研究中,我们可以关注两项研究成果:其一是爱莲心(Robert E. Allinson)关于庄子内篇的研究,这是一个不错的尝试,爱莲心为庄子确立的向往心灵转化的思想主题,充分体现了主体及其体验在构成

① 此处所强调的生命境界首先是以自我否定而展开的,脱离了将外部世界对象化的认识模式,将自身通过虚己的方式融入世界之中,从而让生命成为周流天地之道的一部分。换言之,自我否定并非一种虚无,而是进入更加彻底的真实。

② 很大程度上看,上文对于道家思想的讨论都主要关注其不言之教的神秘主义色彩,以及基于心灵感受的自我建构。就《老子》及《庄子》的整体思想而言,显然是不全面的。然而,在道家思想与道教信仰的问题视角之下,道家与道教的内在联系点是道家思想文本为道教的神秘主义技术和信仰实践提供的诠释空间。由此,我们上文的讨论主要是指向道家思想文本中的神秘主义诠释潜力。

庄子思想上的重要性^①;其二是王博关于庄子内篇的思想研究,他尝试将庄子当作一个鲜活的个体,从庄子面对的生活世界和他自身的心灵感受出发,理解其思想的主体性和内在生命力^②。

因此,如果我们希望将主体生命与个体体验作为思想解读的基本线索,那么就需要为老庄思想的解读确立围绕个体生命展开的思想架构。以个体生命为出发点,从生命体验的反思入手,首先确立个体与自然的关系,从中获取个体与宇宙的内在一致性。这种内在的一致性一方面使得个体获得了身体与心灵的认识,另一方面成为理解个体与自然的复杂互动、人际的准则与社会认知的基础。

个体与自然、人际与社会、人际准则与社会认知,乃至宇宙和生命的终极真理与境界的认识,最终指向的是生命主体的理解 and 自我建构。而以生命体验为基础的主体性建构则旨在实现从思想体系向生命超越的转换。正是因为聚焦于生命体验的展开和描述,老庄的思想文本才呈现出明显的“反智主义”^③倾向,同时对于基础观念的论述也采取了近似神秘主义的论说方式。

这样的特点一方面为生命体验确立了神秘的面相,将生命与宇宙的密契作为一种境界的可能性呈现出来,从语言表达方式和思想风格上配合对个体生命的尊重和对于生命体验及其反思价值的深刻理解;另一方面,在批判和反思中体现了疏离日常思想和世俗社会的独特立场。^④

从以上的简要分析中,我们尝试确立了以下三点结论:其一,以老庄思想为主干的道家思想是围绕着生命体验和主体展开的,由此将老庄思想与神秘主义联结在一起,这可以成为诠释老庄思想的一个视角;其二,老庄思想对于生命境界及其本体论根基的言说往往是反智和否定性的,言说的这一特点强化了思想中的神秘色彩;其三,通过心灵实现对生命境界的体认是老庄思想对于主体的自我建构提供的解决方案,因此,心灵的转变与主体的自我觉醒是道家思想追求的核心目标,同时,也为指向生命境界的反思性思想提供了技术化诠释的空间,这正是以老庄为主题的道家思想从思想史向信仰史转向的根本原因。

与《道德经》一样,《庄子》并没有论及进入某种心灵境界的神秘技术,换

① 参见爱莲心著,周炽成译,《向往心灵转化的庄子:内篇分析》,江苏人民出版社,2010年,第160—173页。

② 参见王博,《庄子哲学》,北京大学出版社,2004年,第1—16页。

③ 这里的反智主义是指对于心灵的直觉以及主体间密契的重视,同时也是强调撇开文本阅读与智识行动而达致的与神秘道体的融合。

④ 显然,对于日常生活世界和智识方式的疏离是道家思想能够转向弃绝此世生活的超越性追求的重要根基,也为道教信仰实践提供了理解此世和世俗生活的思想资源。

言之,心灵境界构成了《道德经》和《庄子》思想的神秘性,但这一神秘性仅限于对于生命境界的描述——这种描述需要个体用生命经验和心灵修炼去体认。从表达的限制上看,通过文字展现的生命境界体现出独特神秘性的原因正是,只有通过个体的生命经验和自我建构才能实现生命境界的体认。接下来的问题就是,基于生命境界形成的思想的神秘性如何向一种面向身体不朽的技术的神秘性转化?即从道到术如何转化?

默契与术道:道家思想信仰空间的展开

在道家思想史的谱系中,兴起于战国末期齐国的稷下学宫并且活跃于秦汉时期的黄老道家集中体现了以杨朱和老庄思想为基础的思想转型。从观念和思想承继的角度看,黄老道家与老庄思想之间是否存在着前后相继的关系仍有待进一步的讨论,我们不能否认二者一直并行发展的可能性。因此,对于黄老思想在秦汉时期的滥觞,更贴切的描述可能是,同一个思想语境中的不同思想倾向在历史发展过程中完成了主次角色的转换。

从思想方法和观念意旨上看,二者之间存在着明显的差异。简言之,老庄与黄老的区别是从保全养生的生命精神和无为处世的思想态度,转向了以道家思想为基础的治国之术与治身之术;从反思想的浪漫主义和批判精神转向了对政治生活和个体生命的保全技术的关注。由此,从想象性的神秘主义和生命精神转向对身体长存的技术探求及与超自然力量相遇的憧憬,这显然是与秦汉时期的思想主题有密切关系的,我们需要从秦汉时期的思想史来分析其中的缘由。池田知久在谈到黄老道家时,强调了一个重要的思想倾向上的转变:“在西汉道家的代表作《淮南子》和《黄老帛书》中也包含相当多的赋予‘道’以形而下性质的新尝试……战国末期道家所倡导的万物、百姓的自然,对于当时(西汉)的道家来说,在存在论和政治思想方面发生了深刻的危机。为了克服这一危机,道家思想家进行了可以概括为‘道’的形而下化的种种新的哲学尝试。”^①池田知久用细致的文献梳理描述了道这一概念的形而下转向。道的形而下化使得道向物和万物的方向移动和接近,并且从道中剥离出作为存在论的根源性实在的含义,使其地位下降到与万物处于同一级别,同时渐渐失去了根源者的意义。^②史华慈的观点与池田知久的看法类

① 参见池田知久,《中国思想史中“自然”的诞生》,收入沟口雄三、小岛毅主编,孙歌等译,《中国的思维世界》,江苏人民出版社,2006年,第31—32页。

② 同上书,第32—36页。

似,他认为在黄老道家思想中,道的概念完成了向工具性的“道”的转向。^①

如果我们认可池田知久和史华慈对于《淮南子》和《帛书》等两汉思想文献的解读,那么造成这一思想转向的动因是什么?我们可以从气本论和天人关系这两个思想主题入手,理解黄老道家带来的思想转型。

宇宙发生论是秦汉时期十分重要的思想主题,而元气是宇宙发生论的核心概念,围绕着元气观念,演绎形成了从天地到性情的铺陈,最终联结天人关系的理解,以及以此为出发点的治国与治身技术。户川芳郎在论及汉代时期的元气观念时指出:“西汉后期的春秋学家,依据阴阳五行思想,确立了自然天道与政事人道的相互联系。在对天人宇宙原始性的探求中,设定了元的概念……把元作为‘气之始’,把气的始气,即元气,设想确定为其具象世界阴阳二气所具有活源力的根源。”^②显然,元的概念与气的观念结合在一起,从发生和变化的角度拓展作为世界本源的气的内涵,并且通过气的变化将天、人、政事都纳入一个共通的变化机制中。从另一个角度看,元与气这两个观念的结合使得先秦道家中的处于中心位置的“道”的概念更加具象化,于是,在宇宙论的建构中,“道”的位置就逐步被元气观念取代了。

此外,这一变化机制还与汉代的易数学发展结合在一起,形成了以元气概念为中心,依照易学变化原理诠释的秩序。正如户川芳郎强调的那样:“刘汉帝国的政治政论中春秋灾异有极大发展,而与此并行,孟喜、京房等的卦气说在西汉后期的元成时期出现了。虽说这是把《易》的卦爻分别与时令的各日月、节气相匹配,以推测各卦之气的消长与占候人事的预兆。但再通过前面说的‘律历性’的宇宙观,可以进一步数理地解释和表现天地自然的法则,尤其是通过在立法中,从《春秋》到《易传》来求得人事与天道自然的统一原理,可以说,就完成了两汉阴阳说的宇宙观。天人统一的法则,是太极和元气都是可以象征的。把天道和人事,天地自然和人间社会都归结到作为它们唯一根源的原理基础上,使其秩序化之物。”^③户川芳郎从元气出发的汉代思想分析中没有关注不同性质的元气和处在不同变化阶段的元气在天地变化、人事与政事等方面的具体功能和变化过程,特别是以精气概念为先导的

① 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第323—330页。

② 参见小野泽精一、福永光司、山井涌编著,李庆译,《气的思想:中国自然观和人的观念的发展》,上海人民出版社,1990年,第5页。

③ 参见小野泽精一、福永光司、山井涌编著,李庆译,《气的思想:中国自然观和人的观念的发展》,上海人民出版社,1990年,第191—192页。关于中国传统思想体系中气的观念的起源及流变,还可以参见李存山,《中国气论探源与发微》,中国社会科学出版社,1990年。

四时、五行、神明等与秩序建构有关的衍生概念。^①

检视两汉时期的思想文献,我们可以看到从元气出发的概念演绎和秩序建构中,精气和精的观念起到了关键的作用。《白虎通义·天地篇》提及,

天者,何也?天之为言镇也,居高理下,为人镇也。地者,元气所生,万物之祖……起始有太初,然后又太始,形兆既成,名曰太素。混沌相连,视之不见,听之不闻。然后判清浊,既分,精曜出布,庶务施生,精者为三光,号为五行。五行生情性,情性生汁中,汁中生神明,神明生道德。道德生文章。故《乾凿度》云:太初者,气之始也;太始者,形之始也;太素者,质之始也。^②

从元气变化到神明道德的演进过程中,精或精气成为从元气出发联结“万物灵长”的人及人事的关键点。三光、五行、情性、神明与道德都是从元气里分化出来的精产生的。这与《管子》和《吕氏春秋》《淮南子》等文献中所见的精气说十分类似。相较于《白虎通义》中关于天地的解说,《管子》和《吕氏春秋》中的描述更为丰富,从天地到人的身体,直至圣人的神明及政事的治乱,都用天地之间的精气流转来诠释和把握。^③同时,《管子》等文献还十分重视来自天地的精气与存于身体之内的心的复杂关系^④,这一关系为天人关系的丰富论述提供了概念基础。

简单梳理春秋末期至西汉初年活跃的思想流派,我们不难发现,儒家、墨家和法家思想的基本出发点都是在宇宙、社会与生命共同分享的根本原理基础上讨论天人关系、人际关系及个体与集体、个体与国家之间的关系,倡导人们依照他们各自坚持的社会结构及政治秩序展开自己的生活,并且要求个体对社会结构、生活世界与政治秩序发自内心的认同,达到心灵体验与个体安置之间的平衡,最终回应在天人关系讨论中已经确立的根本原理。依照这样的方式,这些思想流派实现了根本原理的回归和自足。

以元气为中心的宇宙理论将天人关系纳入到秦汉思想的整体视野中。

① 参见户川芳郎著,姜镇庆译,《古代中国的思想》,北京大学出版社,1994年。

② 参见陈立撰,吴则虞点校,《白虎通疏证》(下),中华书局,1994年,第420—421页。

③ 关于《管子》中所见的精气说与身体观之间的关系,可参见杨儒宾,《论〈管子·白心、心术上下、内业〉四篇的精气说与全心论——兼论其身体观与形上学的联系》,《汉学研究》(第9卷第1期),1991年;及陈鼓应,《〈管子〉四篇的心血和气论》,《“国立”台湾大学哲学评论》,第22期,1999年。

④ 关于《管子》书思想中气与心的关系论述,可参见郭梨华,《道家思想展开中的关键环节——〈管子〉“心—气”哲学探究》,《文史哲》,2008年第5期。

大体而言,秦汉思想中所见的天人关系论述可以分为两种:其一,以宇宙图景描述为基础,以同一结构规定万物与人事之间的互动模式,进而将宇宙论与政治理论联结起来;其二,强调从人出发在天人关系中的能动性,即人如何通过自身的行为和生命境界的提升在天人关系模式中占据主动的地位。在天人关系的框架中,人通过理解自身的地位而处理在政治选择和生命安顿上的课题,在先秦道家思想体系中具有审美意韵和浪漫主义色彩的“玉道密契”的神秘主义追求,也因此转化为在日常生活中不断通过对天的观察和诠释调整和安顿自身的技术。通过这个转换,个体生命境界的提升就是一个持续且具有技术性的过程。

池田知久认为两汉时期的天人关系理论有三个理论倾向,分别是:天人相关说、天人同一说、天人合一说。^①这一分疏可以十分准确地描述在天人关系问题上的不同立场,天人同一说更强调天与人在遵循和体现“道”这一本体时的同质性,换言之,这是一种以“道”的神秘性为基础的天人关系观念;从天人同一到天人合一则是从天人关系的观念到以天人关系为基础的生命境界的理想。与上述两种观念相对,天人相关说试图在天的变化与人的行为之间建立一种固化且可解释、可运用的关系,人的主动性就体现在通过天人关系的分析模式选择自身的行动方式,并对个体生命和政治合法性进行判断。更为重要的是,对天的理解及天人关系调整的方法可以转化为提升生命境界的具体手段。

以《吕氏春秋》为例,《审应览·具备篇》及《审分览·勿躬篇》用“精”这一概念解释了天人之间的关系。精不仅是天人之间互通互感的基础,也是自然与个体的共同本质,由此,也可以成为个体提升生命境界的途径:

故诚有诚乃合于情,精有精乃通于天。^②

神合于太一,生无所屈,而意不可障。精通于鬼神,深微玄妙,而莫见其形。^③

较之《管子》与《吕氏春秋》的描述,《淮南子》则更强调从秩序的角度将自然与人事对应起来,从而将天人关系与政治行为结合起来,形成具有神秘色彩的政治思想。《淮南子·本经训》强调了从本体到秩序的内在一致性,

① 参见池田知久,《中国古代的天人相关论——董仲舒的情况》,收入沟口雄三、小岛毅主编,孙歌等译,《中国的思维世界》,江苏人民出版社,2006年,第46—97页。

② 参见许维遹撰,梁运华整理,《吕氏春秋集释》,中华书局,2009年,第508页。

③ 同上书,第473页。

天地之合和,阴阳之陶化,皆乘人之气者也。是故上下离心,气乃上蒸。君臣不和,五谷不为……是故春肃秋荣,冬雷夏霜,皆贼气所生。由是观之,天地宇宙,一人之身也;六合之内,一人之制也……古之人,同气于天地,与一世而优游……帝者体太一,王者法阴阳,霸者则四时,君者用六律,秉太一者,牢笼天地,弹压山川,含吐阴阳,申曳四时,纪纲八极,经纬六合……阴阳者,承天地之和,形万殊之体,含气化物。^①

宇宙与一人之身直接对应起来的同时,君臣与天地之气的各种变体也形成了对应关系,这样的变化,使得天人关系的重心从元气概念转向以阴阳五行为中心的变化和秩序诠释之上。这一转化使得阴阳五行为中心的解释体系成为个体生命境界的判断标准,并且由此衍生出一系列的生命技术——其中包括预测生命发展趋向以及通过改善天人关系而提升生命境界的技术。

以上的简要梳理可以看到秦汉时期的思想发展中,以元气为出发点,从宇宙生成到政治理论及天人关系的逐步演绎。^② 不断丰富的天人关系,将自然与人事更加紧密且有序地结合在一起,形成了从天人关系图景到人生命运的诠释和分析。换言之,秩序化的背后是可以指导行为和思想的善恶奖惩机制,由此完成了从生命技术向个体伦理的转向。^③

不妨说,较之先秦时期的老庄思想。黄老道家的技术性很大程度上改变了诗意的世界观,其神秘色彩也由密契之道与不言之教转向了以天人关系为主题的神秘理解及其技术衍生。^④ 基于元气观念的天人相关论,成为一种独特的诠释框架的基础,其诠释对象是个体的命运及生命境界。诠释生命境界使得人们可以通过自身的行为改变自身的命运,进而掌握实现内在于自身的超越性的技术。从元气论到追求超越境界的技术体系成为黄老道家思想发展的另一个进路。

① 参见何宁撰,《淮南子集释》,中华书局,1998年,第563—567页,及第582—583页。

② 显然,这里说的演绎并不是严格按照文献成文的历史顺序排列的,而是强调概念内涵的延伸、思想层次的扩展。换言之,从宇宙图景到政治理论的变化并不是按照时间演进而展开的。

③ 正如小野泽精一认为,(汉代思想中)调节人体机能的医方和房中之术,它和不老不死的神仙术,还有探究自然界的天文,预知变化的卜筮有着关系,可见使技术和思考得以成立之内容,在古代是融合贯通的(小野泽精一、福永光司、山井涌编著,李庆译,《气的思想:中国自然观和人的观念的发展》,上海人民出版社,1990年,页44)。

④ 正如史华慈的描述:“与其说(黄老)道家是一种深刻的神秘主义,还不如说它是一种愿意服从于内在于人及自然中的‘道’的生活态度,它并不进一步探究存在境域中更深层次的神秘性,并且很明显地缺乏类似于庄子那样的审美冲动。”(参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第331页)神秘主义特质也随着思想意旨的转变而发生了改变,由道的诗意转向了术的神秘。

黄老道家的思想转型一方面改变了老庄思想的隐士性格和浪漫主义色彩,另一方面却造成了另一种神秘主义思想的兴起,即与具象化的身体和实际存在的生命过程关联在一起的神秘技术及其背后的知识体系。应该说,黄老道家是老庄思想与长生技术及其信仰体系的桥梁。与此同时,从天人相关论到以超越为目的的信仰技术体系,可以从另一个视角印证史华慈和池田知久关于道的形而下转型的趋向:从具有神秘主义色彩的表达方式与思想立场,转化为形而下、可具象的超越存在,这正是老子和黄帝的神化。神仙信仰本身并不是在两汉时期才出现的,但两汉时期黄老道家的宇宙论及元气论将神仙信仰与内在于人的超越性贯通起来,形成了以神仙为具象形态的天人关系模式。老子和黄帝的神化,不仅是神谱的创造,更是“人”通过生命境界的提升技术达成超越性的明证。

第三章 从政治神学到不死实践： 宇宙图景的神秘化^①

从观念史的角度看,作为道教信仰基础之一的宇宙图景十分繁杂:从道藏中所见的天界与地狱观,直至以神圣地理为中心的洞天福地体系,都有相当复杂的内涵和纠葛不清的转变历程。神秘化的宇宙图景是道教信仰神秘特质的基石。层次丰富且内容多元的宇宙图景,对于道教信仰而言,是一个相当完备的诠释系统。在宇宙图景中,时间与空间、人、神、启示、修炼、道德与灾难都得到了安置和诠释。从这个意义上说,道教信仰的合理性^②只有在宇宙图景之中才能得到确证。道教的宇宙图景是植根于古代中国的时空和宇宙观中的,与此同时,也体现了道教的神秘主义色彩,以及与道教信仰实践的密切关联。对于道教来说,神灵的安置以及生命境遇的诠释是将信仰导向虔诚且有效验的实践的基石。在中国古代既有的天地和时空观念体系中,道教需要通过一系列神秘化改造才能将人神之间“若即若离”的关联以及生死祸福之间“相因相循”的观念建构起来。超自然力量的缘起和神灵在宇宙中的存在是道教宇宙图景的主题。由此,道教的宇宙图景在主题和内容上就显得更加复杂一些,从天地时空直至洞天福地,包括神圣地理在内的观念最终都指向了人神之间的神秘关系,以及由这种神秘关系所决定的信仰实践及其效用。

道教宇宙图景的分析需要首先回溯中国古代宇宙图景的观念体系及具

-
- ① 我们使用的“宇宙图景”一词对应“世界图景”(worldview),其内涵是指在道教信仰及其指导的实践中,个体修炼者或修炼团体对于时空、神圣地理、神人关系的宇宙论基础以及宇宙构成及变化的总体理解。这些理解是一个多层次且内在相关的整体,从观念到实践,以及从实践到诠释的过程都是在宇宙图景的框架中展开的。
 - ② 合理性(reasonability)在这里有其独特的意涵,我们在承认道教宇宙图景及其背后的观念时,就可以理解通过这些基本观念形成的诠释。与此同时,我们需要避免对于不同时期、不同修炼者、不同道派对于宇宙和生命诠释的内在一贯性的“苛求”,因此,这里的合理性更大程度上是指在信仰观念支撑下的生命与世界诠释的可接受性(acceptability)。

体内容。道教宇宙图景的具体内容十分丰富,学界前贤对于每一个具体问题都有细致而微的精彩论述。^① 延续上文中一直强调的神秘主义旨趣,我们尝试在观念史视角中梳理中古时期道教的宇宙图景对古代中国宇宙观念的承继和改造。应该说,古代中国,特别是两汉时期的宇宙观念及图景也有一种独特的神秘主义色彩:在宇宙图景的支撑下,天人关系成为政治神学和个体生命的诠释框架,天的意志承担了诠释源头的神秘角色,其中包含复杂的道德与政治观念,以及对于生命起源的理解。道教的宇宙图景正是在这一基础上逐步发展起来的:在天人关系的基本框架中,道教宇宙图景很大程度上承继了天人相关的思维方式;与此同时,道教用更复杂和具体的神灵观念及时空框架改造了天人相关的宇宙图景,进而指向具体的信仰实践和修炼技术。

对于道教的实践者而言,两汉时期宇宙图景中具有神秘色彩的天作为超越性的存在是不够具体的。这个抽象的神秘角色一方面不足以诠释复杂多变的生命体验及生活境遇,另一方面不能满足在道教实践中不时出现的人神相遇的主题,更为重要的是,道教信仰体系中以生命炼养和生活福祸为目标的技术体系不能简单地建基于抽象的天之上。当然,我们并不是要强调,道教的宇宙图景一定不是道教信仰的实践者为了展开信仰实践和修炼技术而编造出来的,而是要指出,从两汉时期的道教信仰和实践出发,对当时神秘主义宇宙图景的改造是必需的。道教信仰的宇宙图景与信仰实践之间是内在一贯的,二者之间并不存在孰因孰果的层级关联,而是同一个主题的两重诠释和建构方式:这一主题就是对生命的关切。在这个意义上,道教的宇宙图景与两汉时期以政治神学为中心的神秘主义形成了明确的区隔。

由此,从两汉时期的宇宙图景转向中古道教的宇宙图景,是两种神秘主义之间的转换,我们需要从这种转换中理解道教的神秘主义特色结合此前章节,对比不同时期的宇宙观念可以让我们在神秘主义的主题下理解道教信仰与其观念环境之间的张力和互动。道教宇宙图景的分析需要从两汉时期的宇宙观念入手。

① 学界对道教宇宙图景的研究颇为丰富:从宇宙图景及时空角度出发的研究可参见施舟人著,“Worldview”,收入氏著,Karen Duval 译,*The Taoist Body*, University of California Press, 1993 年,第 78—88 页;关于洞天与宇宙图景的讨论,可参见柏夷,《桃花源与洞天》,收入氏著,孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪等译,秦国帅、魏美英、纪赟、谢世维校,《道教研究论集》,中西书局,2015 年,第 160—177 页;以及张广保,《唐以前道教洞天福地思想研究》,收入郭武主编,《道教教义与现代社会》,上海古籍出版社,2003 年;另见萧登福,《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》,台湾学生书局,1989 年;关于道教的时间与末世观念,可参见石秀娜,“Taoist Messianism”,*Numen* 31,第 161—174 页,1984 年。

当然,我们面临的另一个困难是术语意义的含混。在古代中国,天地与宇宙的内涵都十分明确,在此基础上理解天人关系以及基于天人关系的诠释框架也就顺理成章。一旦介入现代学术语汇,我们就不得不面对一个复杂的语义环境。宇宙图景(cosmic view)、宇宙论(cosmology)等语汇虽是译介自西方的,但与中国传统语境中的相关语汇内涵交错。因此,在进入具体的分析之前,我们需要首先从语汇的含义分析入手。

时空、宇宙与天地:简要的语义分析

中国古代文化中有如下词汇与宇宙论有关:天下、天地、宇宙、万物,这些语汇的内涵或多或少地与宇宙图景的内涵交叠。在中国古代的观念体系中,万物^①是指世界中杂多的存在,其中包括人类与超越人类的神秘力量。万物代表着世界的多元和差异,而万物差异的背后是内在的一致性和本质上的同源性。在中国古代的思想世界中,宇宙是一个浑然的整体,杂多的万物在其中处于一种神秘的和谐之中,这种和谐的原因是本体论意义上的一元性。万物这一语汇正是从纷繁的意义上体现了杂多与一元之间的张力,为本体论意义上的内在一元性提供了对照性的基础。

与此相对,在中国的古代语汇中,宇宙^②是由宇和宙构成的,“上下四方曰宇,往古来今曰宙”^③。因此,简单说,宇宙界定了时空的框架。这一框架中并不包含我们通常意义上的普遍性和包罗万有的内涵,而是为更加丰富的世界图景提供了一个形上学的基础。相较于万物和宇宙的观念,天地的内涵要丰富得多,其意义也是最接近西方语汇中的“宇宙论”(Cosmology)的。天地并不是单纯意指天和地,而是讨论在天地之间的存在,从天、天体到万物、万物的变化,乃至人及其活动都可以被放在天地这一概念中进行讨论,从天文学到地形学的复杂描述一起构成了关于自然性天地的知识系统。与此同时,在特定的语境之下,天地还可以意指外在于身体的宇宙与个体心灵之间的映射关系,“心底无私天地宽”。换言之,天地既是一种自然意义上的世

① 在古代中国的观念体系中,万与物组合在一起指示天地之间所有的存在物,其中包括自然界的对象、人类,以及天地之间存在的气与鬼神。

② 西方的语汇中,宇宙(Universe)更强调空间意义上的具体存在的物质世界。在西方的古典哲学中,存在即广延,广延就是占据一定空间的。宇宙在西方的观念体系中更接近具体且有广延的存在,是一种更具实在性的观念。

③ 文出《尸子》,转引自郭庆藩,《庄子集释·齐物论第二》,中华书局,1961年,第101页。

界,也是由人的认知而参与被界定和诠释出来的活动场域。^①由此,天地将人涵括在内了,形成了人与外在世界之间的共生关系。

与以上三个概念不同,“天下”带有强烈的政治和伦理色彩。天下观念可以从地理学、政治学、伦理学,乃至比较文化的视角进行阐释。^②古代中国的天下观念很大程度上起源于关于世界上不同大陆和海洋的分布的想象性认知。从上古的文献《山海经》开始,直至战国时期邹衍的九州理论^③,都有对于异域的想象。以邹衍的理论为例,世界上分布的几个大陆被称为大九州,大九州之间是由海洋分开的,而每一个大陆又被分为九个区域。中国所在的区域是大九州中的一个州的九个部分之一。地理学的描述形成了中国古代思想中关于天下的基础观念。在此基础上,天下的另一个含义则来自天人关系的观念以及与皇帝有关的想象。皇帝被认为是天子,以天与皇帝的父子关系为基础,天下就成了一种政治学概念,其基本含义就是以皇帝为核心的国家政权及行政体系^④。从这个意义上讲,天下是一个很矛盾的概念:一方面,由于其明确的国家概念,天下区分了中国与四夷(外部文明),例如秦二世宣称的“天下已立,外攘四夷”^⑤;另一方面,在天人关系框架的支配下,天下本身就是涵括了以中国为中心的所有文明,我们在《白虎通》里就可以读到,“天子至尊,既备有天下之号,而兼万国”^⑥。万邦大同、天下归心是中国皇帝的政治理想,也是中国对于自身政治及文明的自信心的表现。中国文明显然不止于政治结构,更包含了社会生活中的伦理体系以及在其指导之下形成的伦理生活,因此,天下也可以包括上述的伦理生活及文明形态。明末清初的思想家顾炎武强调“保国者,其君其臣,肉食者谋之;保天下者,匹夫

① 不妨说,人作为主体的参与和建构是天下和万物观念的成立基础,宇宙和万物首先人的活动场所和生活世界,以及域外的想象。

② 关于天下观念的考察,可参见葛兆光,《天下、中国与四夷》,收入王元化主编,《学术集林》,第16卷,上海远东出版社,1999年;罗志田,《先秦的五服制与古代的天下中国观》,收入氏著,《民族主义与近代中国思想》,台北东大图书公司,1998年;邢义田,《天下一家——中国人的天下观》,收入《中国文化的源与流》,黄山书社,2012年;另见尾形勇,《国家秩序和家族制秩序》,收入氏著,张鹤泉译,《中国古代的家与国家》,中华书局,2010年,第178—204页。

③ 关于邹衍的九州理论,参见冯友兰,《中国哲学史新编》(上),人民出版社,1998年,第485—488页。古代中国关于疆域与天下的观念是有差异的,地理疆域的观念可溯源至《禹贡》的记载(可参见吕思勉,《中国史》,中国社会科学出版社,2008年,第70—77页),而较之疆域的描述,天下观念则会加入对于异域的想象。

④ 参见尾形勇,《古代帝国的秩序构造和皇帝统治》,收入氏著,张鹤泉译,《中国古代的家与国家》,中华书局,2010年,第205—230页。

⑤ 参见司马迁,《史记·秦始皇本纪》,中华书局,1999年,第192页。

⑥ 参见陈立撰,《白虎通疏证》(上),中华书局,1994年,第45页。

之贱,与有责焉耳矣”^①。这种观念将天下与国家区分开来,更强调以文明和伦理体系为核心来理解天下的内涵。在当代中国,天下观念逐步演变为一种普世主义的代名词,天下主义成为新儒家政治哲学的关键概念。在这个独特的语境中,天下成了一种全新的普世主义想象,关于儒家思想的普世价值假设使得很多学者认为天下观念在全球化时代有独特的价值。

通过上面的简要描述,我们不难发现,宇宙论(cosmology)、宇宙(universe)或者世界(world)、自然(nature)等语汇的意义与中国文化语境中的相应词汇的意义有着非常复杂的交叉关系。宇宙论在西方与形而上学及本体论是有明确区别的,它更多的是指对自然世界的构成元素、起源以及自然结构的描述。在中国,关于宇宙(universe)的论述有一个不能忽视的前提,即我们所在的宇宙是一个单一的整体,其中的多元性和不同层次最终都是和谐和内在一致的。宇宙所拥有的稳定秩序——无论这一秩序背后的机制是否神秘难测——是中国文明和政治社会生活的根基。宇宙这一概念既有自然世界的含义,也有文化和政治的内涵,更可以指向超越的世界,这样的层次感使得宇宙脱离了物质化的界限,进入以人为中介的本体性建构。换言之,在中国古代的宇宙图景中,宇宙涵括天、地、天体、万物以及人及其活动,社会与伦理之间并没有明确的界限,在物质性与非物质性的存在之间有一种神秘的联结和内在一贯性。这正是在儒家思想体系反复被提及的“气与理”的关系问题,“理气一元”的观念消除了物质与非物质性存在的界限。史华慈用相关性宇宙论(Correlative Cosmology/correlative Anthro-po-cosmology)描述古代中国关于宇宙和天地的思维结构和宇宙论模式。他借用了列维-施特劳斯在《野性思维》中的观点,将之理解为一种拟人化的宇宙论,在其中,大自然与人类世界之中发现的实体、过程与现象的分类呈现出了对应的或“匹配”的关系。^②

综上所述,我们可以这样认为,在古代中国的观念语境中,宇宙论这一语汇应该包含以下四个层次:其一,物质世界的图景,即关于自然界和时空架构的描述,这种描述是客观和理性的,也是以对经验世界的认知为基础的;其二,物质世界的运行机制和根本原理,描述自然界和时空架构的秩序感,这种可预期的稳定秩序可能不乏神秘的色彩,甚至带着某种伦理性的色彩,然而这种带着神秘色彩的本体性对象一直是世界背后的推动力,而不是世界的参与者;其三,以根本原理为基础建构的人与世界的关系,这种关系不仅包括天人关系,还包括人与人、个体与集体、当下与历史之间的复杂互动,简单说,就

① 参见顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点,《日知录集释》卷十三,上海古籍出版社,2006年,第1576页。

② 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第471—472页。

是根本原理在人的生活世界中的体现;正如史华慈描述的那样:“这一将无序的人事领域转变为与天的样式保持和谐的观念,确实可以反映中国文化的一般性取向,即使如此,由相关性宇宙论所提供的特殊的、具体的解决方案似乎仍然既令人兴奋又富有新意。”^①其四,围绕着根本原理展开的关于超自然世界的想象,包括超越性的神灵与死后世界,根本原理及运行机制的神秘性逐步转移到信仰的想象中,展现为更具体和鲜活的信仰对象。不同层次的内容共同构成了宇宙图景,对应着宇宙图景的不同功用。宇宙图景可能有不同层面的表达,但其基础观念及内容并不专属于某一个阶层或者社会群体,而是社会各个阶层共同的知识基础。换言之,我们首先应该承认,宇宙图景及其基础观念在中国文明中是普适和普通的。^②

在语汇分析的基础上,我们可以考虑如何从道教的视角谈论中国的宇宙论。道教作为一种本土的信仰传统,并没有一个独立于中国文化之外的宇宙图景,而是与整个中国文化传统共享着同一个关于宇宙的知识体系和想象资源。道教有其独特的关于神灵和地狱世界的想象,而且不同道教教派的神学体系差异往往直接源于他们对于神灵所在的天界和死者所在的地狱的想象图景的巨大差异。从这个意义上讲,道教一方面没有划一的想象性超自然世界图景,另一方面,作为道教神学基础的超自然世界图景仍然是建构在中国古代宇宙论的运行机制与根本原理之上的。但是,道教神学大量吸收了社会伦理及政治结构中的元素,改造了运行机制与根本原理的神秘性,使之呈现出更加具象化和普世化的特色,也使之匹配于道教信仰的实践体系以及信仰在日常生活中的运用。

术数与天文:天地与时空的通识

综观中国古代的宇宙论发展,两汉时期的重要性是不言而喻的,可以说,两汉时期是中国宇宙论的黄金时期——中国古代文化中的宇宙图景的主要观念及其框架都是在汉代完成的。在汉代以前,中国人的世界图景是由地理空间性的想象和神话传说构成的,我们熟知的女娲补天与盘古开天地的神话为时间观念提供了叙述资源,而《山海经》关于域外文明及地理的想象则建构了空间的

① 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第479—480页。

② 这里分别使用了普适与普通这两个语汇,原因在于:宇宙图景的基本观念及其结构可以运用于从天地到国家直至个体生命的不同层次;与此同时,这些基本观念并非遥不可及,而是知识阶层的公共知识。

概念,而“天帝”的崇拜则在时间和空间意义上共同构成了超越日常视野的宇宙想象。^①此外,对于星空的观察则确立了天与天体的基本形象。^②

战国末期至汉代的宇宙论将政治神学、生活世界与伦理,乃至信仰都纳入了关于时空与外部世界的建构之中^③,不同层次的介入大大拓展了宇宙图景的诠释空间。更为重要的是,时空与外部世界的图景是贯穿人、自然与超自然世界的前提:正是通过宇宙图景的诠释性建设,人在世界中完成了自我安置,进而获得了价值基础和超越的可能性。

此外,我们也应该看到,包括《太平经》及《老子想尔注》等与道教信仰的产生有密切关系的文本,其基本观念体系都是植根于汉代的思想土壤中的。从汉代宇宙论的思想语境出发,我们可以准确地理解道教信仰如何实现了宇宙图景的神秘化,并最终导向了信仰实践与神学体系的建构。

鲁惟一(Michael Loewe)在论及秦汉历史的时候,精确地指出宇宙图景的建构作为这一时期重要的思想创造主题的根本指向:“我们所知道的秦汉史中,可以辨认出四种主要的心态(认知态度)。它们的中心内容分别是:自然界的秩序、人的特定地位、行政的需要,以及理性的召唤。”^④显然,在他看来,人在思想创造中的地位被凸显出来,自然界的秩序、行政(政治或统治)的需要以及理性的召唤,都是围绕着人展开的。正是通过思想创造,人在宇宙图景中完成了面向心灵需求的自我诠释和建构。此外,鲁惟一还强调了秩

- ① 关于早期中国的宇宙观念构成以及宇宙图景,可参见 Jordan D. Paper, “The Early Chinese Worldview”, 收入氏著, *The Chinese Way in Religion*, Wadsworth Pub. Co., 1998 年, 第 1—29 页;另《淮南子》中所见的中国古代宇宙图景描述,可参见 John S. Major, “Preliminary Considerations”, 收入氏著, *Heaven and Earth in Early Han Thought*, State University of New York Press, 1993 年, 第 1—21 页;关于《山海经》中所见的域外世界的想象,参见袁珂,《山海经校注》,北京联合出版公司,2014 年。其中《海外经》部分就描述了大量关于域外文明的想象。关于谶纬及术数中所见的宇宙图式,参见冯友兰,《新编中国哲学史》(中),人民出版社,1998 年,第 177—196 页;另可见安居香山著,田人隆译,《纬书与中国神秘思想》,河北人民出版社,1991 年。
- ② 关于早期中国的天文学及星空、占卜,参见陈遵妫,《中国天文学史》,上海人民出版社,2006 年,第 79—113 页;另见池田知久,《中国科学与天文历数学》,收入沟口雄三、小岛毅主编,孙歌等译,《中国的思维世界》,江苏人民出版社,2006 年,第 98—113 页;另见黄一农,《星占、事应与伪造天象——以荧惑守心为例》,收入《自然科学史研究》,第 10 卷第 2 期,科学出版社,1992 年;江晓原,《上古天文考:古代中国“天文”之性质与功能》,《中国文化》,1991 年第 1 期。
- ③ 宇宙图景提供了一种图式,以及这种图式背后的宇宙秩序的描述。从这个秩序出发,生活世界和自然界的任何现象都可以得到明确的诠释,因此,如果从这种诠释能力出发,就可以理解这一图式在不同层面的广泛运用。当然,运用图式完成的建构与建构之后的诠释并非一种因果和前后关系,而是合二为一的过程。
- ④ 参见鲁惟一著,杨品泉译,《宗教和知识文化的背景》,收入崔瑞德(Denis Twitchett, 1925—2006)、鲁惟一编,《剑桥中国秦汉史:公元前 221 年至公元 220 年》,第 623 页。

序感的重要性:“秦汉时期的努力和取得成就的原因,可以部分地解释为在多变的世界中,追求持久性的结果。当然,有些被人们演化出来的理论,甚至建立起来的制度,似乎会满足这类追求和用作支撑人的自信的手段。如果一个人确定了宇宙中某些更加长久的特征,并且能说明自己在这些特征的周期循环中有一定的位置,那么当他面对人的短暂性过于明显的迹象时,就不至于怅然若失了。”^①鲁惟一用秩序感这一关键心理需求解释了汉代人对于宇宙图景及其背后的运作机制分析的热情。

秩序感需要建构在对物质性自然界的观察的基础上,丰富的观察被抽象成为固定的秩序描述,进而形成了对秩序的诠释。通过诠释的积累,发现宇宙运行的可预测性。在这些解释框架的作用之下,整个宇宙的运行,以至于其中所有万物与人的活动都变得有节奏且可预期,人就可以通过这些解释框架成为宇宙图景乃至自我命运的衡量者与掌控者。

池田知久也十分强调天人关系在汉代思想语境中的重要性,他十分准确地将天人关系分为三种类型:天人同一、天人相关、天人合一。^②这三种模式有各自的观念基础,但其基本旨趣是完全一致的,即在天地宇宙的框架中安置人与外在世界的关系。正如史华慈强调的那样:“(古代中国的宇宙图景)要借助于由自然现象和人事现象之间的种种对应和共鸣关系所组成的巨大网络才能运行,那么,其关键术语所指的并非鬼神和神灵的行动。阴阳和五行大体上被看作是抽象的实体,因而,它们就不应被看成是神灵。与老庄道家相比,相关性宇宙论似乎更接近也更符合李约瑟在讨论‘有机论’哲学时所惯用的文字论述。在对老庄道家的论述中,凭借不可言说的、深不可测的神秘性,整个宇宙有机体连成为一体,并且这种神秘性笼罩着整个已知的世界。另一方面,相关性宇宙论似乎把注意力集中在规模巨大的、沿水平方向建立的网络上,该网络是由可观察的过程和实体组成的,李约瑟特地称为‘合作过程’,它们大体上取得了统一性。”^③

学界关于汉代宇宙图景的研究往往聚焦于政治神学的发展,特别是围绕着天命与天人关系的政治神学描述。在汉代的国家祭祀体系中,天是至高无上的神,因此天人之间的复杂互动关系也是国家观念及政治理论的关键

① 参见鲁惟一著,杨品泉译,《宗教 and 知识文化的背景》,收入崔瑞德(Denis Twitchett, 1925—2006)、鲁惟一编,《剑桥中国秦汉史:公元前221年至公元220年》,第624页。实际上,鲁惟一对于秩序感和道及其衍生模式的讨论,已经准确地指出了早期中国宇宙图景的典型特征,从秩序到社会组织,乃至人的伦理原则,都贯穿着具有神秘色彩的秩序。

② 参见池田知久,《中国古代的天人相关论——董仲舒的情况》,收入沟口雄三、小岛毅主编,孙歌等译,《中国的思维世界》,第46—96页。

③ 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第495页。

键要素。^① 在汉代的思想世界中,天是一个形而上学概念,天是宇宙机制的创造者、掌控者和执行者,它可以主宰人类的命运,同时也是一个公正无私的主宰者。更为重要的是,皇帝被认为是天的儿子,正是因为能够受命于天,皇帝才有资格统治他的民众,换言之,天的庇佑是正确的合法性保障。在此基础上,与天相关的自然现象就成为观察天的意志的重要途径,自然灾害和奇异的自然现象都被认为是有神秘的政治意涵的,得到上天的赐福也是皇帝重要的政治资本。^② 由此,对作为政权的合法性证明的神秘天象诠释及其诠释方法的讨论是汉代思想史的重要主题之一。这一政治神学框架中的核心问题是如何判断自然现象的正常与非常,换言之,如何判断不同类型的自然现象究竟是天的赐福还是对皇帝或政权的警示?这就需要精确地定义宇宙运行的节奏与机制,包括万物之间的互动关系、一年之中的季节变化及与季节变化相对的农业生产及社会生活节奏,同时也定义了政权更迭的方式——按照邹衍的五德终始说,政权的性质也是与五行体系对应的,每一个政权都有独特的五行属性,政权的更替不过是自然界五行生克机制在政治上的一种体现。^③ 换言之,天用周期性的时间变化规定了从政治到日常生活的行为节奏,由此建立的秩序感就是对时空节奏的周期性诠释的框架,这种框架全面地定义了正常的节奏和现象。与此相对的就是异常——灾异或祥瑞。

此外,天人关系的框架由政治神学的领域推展到日常生活的伦理,个体或社会中的行为规范及道德要求也被认为是天的意志的体现。天不仅承担了政治秩序的诠释,也为日常的道德行为提供了支持。天之所以能够承载这么复杂的功能,是因为它代表了宇宙万物的运行机制。这种机制由以下五个层面构成:其一,从本体意义上对万物的同源性和内在一贯性的解释,即围绕着汉代形而上学的基本概念气、元气和精气展开的观念,气作为包括人类在内的万物的质料,是世界的本体也是物质基础;其二,由气本身的展开、分化和互动构成的宇宙生成论,从气的最初状态到阴阳二分及阴阳之气相互作用产生万物的生成描述,为气与万物的关系提供了具象化的解释;其三,按照五行体系对阴阳之气构成的万物进行类型学的分梳,换言之,将万物都纳入五

① 关于古代中国的国家观念,可参见尾形勇,《古代帝国的秩序构造和皇帝统治》,收入氏著,张鹤泉译,《中国古代的家与国家》,中华书局,2010年,第205—230页;另见鲁惟一, *Faith, Myth and Reason in Han China*, Hackett Publishing Co., 1982年,第144—159页。

② 关于两汉时期的祥瑞与皇权之间的关系,可参见松岛隆裕,《前汉后期において祥瑞の一考察——〈汉书·宣帝纪〉を中心に》,《伦理学思想研究》(卷二),1977年;陈苏镇,《汉道、王道、天道——董仲舒〈春秋〉公羊说新探》,收入《国学研究》(第二卷),北京大学出版社,1994年。

③ 参见顾颉刚,《五德终始说下的政治和历史》,收入氏著,《古史辨》(第5册),上海古籍出版社,1992年。

行的分类体系,并且用五行之间的生克关系说明万物在天地之间的发展和变化,乃至不同类型的道德品质。与此并行的还有地理空间的描述架构以及天体与星宿的图景,它们形成了从地面到天空,由近到远的描述框架;其四,与五行体系并行的则是易经的诠释体系,按照阴阳和八卦理论构成的易经学说,以更加技术化的方式为万物的变化提供解释,乃至预测;其五,从气本到五行八卦的变化机制形成了一种可预测、可演算的知识体系,依照这个体系就可以展开对政治、社会、文化以及个体命运的计算和推演,并且在这种推演的基础上可以附加伦理性的判断和诠释。

作为政治和社会生活解释框架的世界图景是在客观描述的基础上形成的一种可解释的机制,这种机制被赋予道德和政治性的内涵,最终转化为政治神学和社会生活规范的观念基础。在此基础上,我们可以转向汉代的世界图景与道教观念起源之间的关系:一方面,汉代的世界图景在哪些方面被道教吸收了;另一方面,道教在哪些方面对世界图景进行了符合信仰特点的神秘化改造?

由此,我们以下的分析就可以从三个层面展开:其一,从两汉时期的天文历法观念入手,简单概述汉代宇宙论的基本内容以及发展过程,从中探讨宇宙图景的形成和发展;其二,以宇宙图景中包含的天文与术数的关联为基础,从天文历法的知识系统转向具有神秘色彩的政治神学的叙述;其三,从宇宙图景神秘化和信仰化改造的主体——秦汉时期的方士——入手,从神秘主义的视角看宇宙图景的信仰转化。

天文观测与历法体系在两汉时期有长足的发展:一方面诸种宇宙理论逐步形成,另一方面历算体系也渐趋完备。通观两汉时期的宇宙理论,有盖天、浑天、宣夜、昕天、穹天、安天^①等诸说,其中以盖天和浑天说两种为主。《吕氏春秋·季春纪·圆道篇》记载了起源于殷周时期的盖天说,

① 关于宣夜说,据《晋书·天文志》记载:“宣夜之书亡,惟汉秘书郎郗萌,记先师相传云,天了无质,仰而瞻之,高远无极,眼瞀精绝,故苍苍然也。譬之旁望远道之黄山而皆青,俯察千仞之深谷而窈黑。夫青非真色,而黑非有体也。日月众星,自然浮生虚空之中,其行其止,皆须气焉。是以七曜或逝或住,或顺或逆,伏见无常,进退不同,由乎无根系,故各异也。”;关于昕天说,《晋书·天文志》记载:“吴太常姚信造昕天论云:人为灵虫,形最似天。今人顾前多临胸,而项不能覆背;近取诸身,故知天之体南低入地,北则偏高。又冬至极低,而天运近南,故日去人远,而斗去人近,北天气至,故冰寒也。”关于穹天说,《晋书·天文志》记载:“天形穹窿,如鸡子幕其际,周接四海之表,浮于元气之上。譬如覆奩,以抑水而不没者,气充其中故也。日绕辰极,没西而还东,不出入地中。天之有极,犹盖之有斗也。天北下于地三十度;极之倾在地卯西之北,亦三十度。人在卯西之南十余万里,故斗极之下,不为地中,当对天地卯西之位耳。日行黄道绕极,极北去黄道而一十五度,南去黄道六十七度。二至之所舍以为最短也。”(参见《晋书·天文志》,中华书局,第178—179页)

天道圆,地道方,圣王法之,所以立上下。何以说天道之圆也?精气一上一下,圆周复杂,无所稽留,故曰天道圆。何以说地道之方也?万物殊类殊形,皆有分职,不能相为,故曰地道方。^①

我们也可以在《周髀算经》《汉书·天文志》及《晋书·天文志》等文献^②中看到天圆地方、天如盖覆于地上的解说。与盖天说相对的是浑天说,浑天说强调天包裹着水陆与日月,形成一个整体。地浮在水上,而日月则是在天空与水底交错行进:

浑天如鸡子,天体圆如弹丸,地如鸡中黄,孤居于内,天大而地小。天表里有水,天之包地,犹壳之裹黄。天地各乘气而立,载水而浮。^③

根据浑天说,大地是漂浮在水面之上的,而日月则是在天空与水面之下行进。基于天文观察形成的宇宙成为宇宙观念进一步发展的基础。除了宇宙学说之外,两汉时期的宇宙学说还得益于历法系统的发展。春秋战国之后的天文学观测记录日渐详尽,早期的岁星纪年法被四分历取代。战国初年的历法规定回归年长度是365.25天,与实际的回归年长度基本一致,这说明天文学观测达到了很高的水平。^④天文和历法系统的完善使得时间与空间有了坚实的基础,与此同时,天地图景成为超越日常世界的神秘想象的重要基础。

此外,对于天体的熟悉和细致记录,使得天人感应的观念得以更加细致的展开。在汉代的天文学中,不同的星宿与不同的行政区域是对应的,因此,从占星学的角度来说,通过星象观测就可以预测不同区域内将发生的灾异或

① 参见许维通撰,梁运华整理,《吕氏春秋集释》,中华书局,2009年,第80—81页。

② 《晋书·天文志》记载:“其言天似盖笠,地法覆盘,天地各中高外下。北极之下为天地之中,其地最高,而滂沱四隤,三光隐映,以为昼夜。天中高于外衡冬至日之所在六万里。北极下地高于外衡下地亦六万里,外衡高于北极下地二万里。天地隆高相从,日去地恒八万里。”(参见《晋书·天文志》,中华书局,第178页)三国时吴国的徐整《三五历纪》载:“天地混沌如鸡子,盘古生其中,万八千岁,天地开辟,阳清为天,阴浊为地。盘古在其中,一日九变,神于天,圣于地。天日高一丈,地日厚一丈。如此万八千岁,天数极高,地数极厚,盘古极长。”(上文引自马国翰,《玉函山房辑佚书》,据《隋书·经籍志上》记载,“三五历记,二卷,徐整撰”,将《三五历纪》定年为三国时期)

③ 参见黄晖,《论衡校释·说日篇》,中华书局,1994年,第498页。

④ 天文学史学家张汝舟根据《汉书·律历志》中所保存的《次度》材料考证,四分历创制于战国初年,参见张汝舟,《二母室古代天文历法论丛》,浙江古籍出版社,1987年,第175页。另见池田知久,《中国科学与天文历数学》,收入沟口雄三、小岛毅主编,孙歌等译,《中国的思维世界》,第104页;以及鲁惟一, *Faith, Myth and Reason in Han China*, Hackett Publishing Co., 1982年,第59页。

其他事件。另一个值得注意的变化就是岁星与吉凶预测之间的关联。原本的岁星及二十八宿的授时法逐步具备了象征意义,岁星开始与吉凶祸福的预示结合在一起。^①二十八宿的天体图景不仅与不同行政区域结合在一起,还延伸到时令及干支的体系中,并通过时令和干支与五行生克的推演结合起来,最终形成了以星宿为主轴的天文地理知识体系。这样的地理描述为天人关系的神秘化提供了理论基础:天象和星宿的变化可以直接作为对应区域所发生的事件的预兆或诠释。^②

除了与天文观测和星宿体系对应的地理描述,另一种值得关注的地理知识则是来自异域的想象。以《山海经》为代表的古代地理学作品中有丰富的异域想象,这些想象一方面是在天文学观测的天地图景基础上展开的,另一方面从内容上则聚焦于超越日常性的文明与人群。《山海经·海内西经》就记载了“不死之药”,

开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相……皆操不死之药以距之。^③

类似的异域想象在两汉时期仍十分多见,例如《淮南子·时则训》中就记载了西方之极的“不死之野”,

西方之极,自昆仑绝,流沙沉羽,西至三危之国。石城金室,饮气之民,不死之野。^④

以异域和超越日常世界想象出的不仅包括不死之药与不死之野,也包括对于地狱的想象与安置。从这个意义上说,基于天文学的天地图景、与星宿体系相对的神圣地理结构,还有以异域为主题的不死及地狱的想象,一起构成了观测与想象杂糅、中心与异域叠加的整体知识系统。我们很难断定这些观念和知识的流行或普及程度,但可以肯定的是,内容和主题各异的观念在不同的社会阶层、以不同的形式流转。换言之,虽然我们不能确认这些观念的具体发生和演变过程,但可以说,这些观测知识与想象内容杂糅的观念及知识在两汉时期应该是关于宇宙和天地的通识——关于天地、历法以及异域

① 参见冯时,《中国天文考古学》,中国社会科学出版社,2010年,第347—350页。

② 同上书,第434—445页。

③ 参见袁珂,《山海经校注》,北京联合出版公司,2014年,第263页。

④ 参见何宁撰,《淮南子集释·时则训》,中华书局,1998年,第413页。

的知识,各自相异的具体内容可能不成体系,但却是不同社会阶层共有的知识。

从纷杂的地理和天文观念到成系统的宇宙论图景,其间最为重要的组合框架就是在两汉思想史中极为重要的阴阳五行学说和易学体系。在两汉思想史的语境中,这一框架也可以称为术数学。术数体系为分散的宇宙观念提供了一个安置的框架,并且对应于经学内容中的历史与伦理内容,形成了天人关系问题的论述基础。池田知久深入分析了术数思维与两汉思想史的关系。在他看来,两汉时期的经学之所以能发展成为天人之学,最重要的理论动力就是术数学,“经学作为天人之学,在进行学术整备之际,术数的思维在方法论上构成了不可或缺的本质要素;或者说,如果没有术数的思维就无法构成天人之学最核心的部分”^①。池田知久认为术数学之所以可以成为经学与天人之学的黏合剂,是因为术数学为看似散乱的社会行为、人类选择以及自然现象之间提供了一种“秩序感”^②,更为重要的是,数不仅给零散的现象带来了秩序感,而且使得零散的现象之间形成了独特的内在关联。数本身的独特性被凸显了出来。由数的秩序感构成的计算体系成为占卜技术的基础和诠释框架的源头,换言之,数的思维是古代中国占卜技术的观念内核。因此,池田知久将这一独特性与神秘性联系在一起,认为数既有抽象的数理意义,也是神秘的命数和卜数。^③ 王国维先生在《简牍检署考》中也检讨了数与卜的关系。他着重说明了策与算的关系,分析了策、简与筮的关系,认为筮即是策的一种。^④

池田知久通过数与卜的关系推衍到古代中国的思维方式和文化结构,强调古代中国文化发展与算、数、策之间的关联,“天文历数学与一般的人文学由于即物的策和理论上的论理的数的介入而紧密地结合在一起,进一步构成了复杂的网络……中国文明一方面借助简策或筮这类道具开始自身文化的发展,这种特殊的即物的构造决定了独特的认知环境。其结果,中国人的思

① 池田知久,《术数学》,收入沟口雄三、小岛毅主编,孙歌等译,《中国的思维世界》,第121页。

② 同上书,122—124页。

③ 池田知久认为:“术数的思维,认为数是自然界与人间事象的本质机能……数或数的概念有抽象的理数与神秘的命数、卜数两个方面……术数学,着眼于这种数的两面性。”(参见氏著,《术数学》,收入沟口雄三、小岛毅主编,孙歌等译,《中国的思维世界》,第116页)此外,池田知久在《中国科学与天文历数学》强调:“天文历数学与一般人文的亲性和性,不单是由国家学的观点造成的。中国的天文学,除了与五行占、龟卜和易筮等为代表的公的占法相结合之外,还掺杂有梦占、祷祀、观相等等各种各样的私的占法。”(参见沟口雄三、小岛毅主编,孙歌等译,《中国的思维世界》,第109页)

④ 参见王国维,《简牍检署考校注》,上海古籍出版社,2004年。

维很容易与‘策’的论理或‘数’的哲理结合起来,这成为中国人思维的一个特征,使经学、谶纬以及占术等种种人文学与数理科学紧密地结合起来,复杂地混在一起”^①。从器物出发理解中国古代思维方式的变化的确是十分精当的推演。对于我们而言,更重要的是理解两汉时期的宇宙观念如何通过术数的框架形成了严密的宇宙理论和天人相关的思想体系。以术数为基本框架的宇宙图景不仅整合了零散的天文学知识与异域想象、神话传说,有秩序感的宇宙图景也将伦理规则、政治和国家观念纳入其中,从而形成了一个严密的推演体系。这一推演体系的另一个特征就是具备神秘主义的色彩,人的命运和行为与天的意志联结在一起。术数的框架一方面诠释了天文观测与社会政治生活,另一方面也让偶发性的天象与纷乱的社会政治生活之间有了“秩序化”和可预测、可诠释的对应关系。换言之,通过术数的框架,秩序感与神秘感合二为一了。

两汉时期的文献中,与宇宙图景及其运用有关的内容十分常见。我们可以从《春秋繁露》《淮南子》《洪范五行传论》、孟氏易、《京房易传》等文本中看到这一观念体系的发展过程:五行学说如何与灾异理论结合,义理易学如何发展为灾异易数之学,节候气象的变化如何与政治得失及人事吉凶趋附。这一知识体系正是方士趋附儒学与经学杂糅图谶的基础,也为方术与儒学的融合和分梳提供了可能性。总体来看,两汉时期的宇宙图景是在天人感应观念的基础上,不断将自然世界的现象及事物整合纳入不同类型的诠释框架中,并强化自然现象的象征意义,逐步实现从现象到意义的跨越。

两汉时期宇宙图景的理论发展,可以分为三个阶段:其一,董仲舒天命论与阴阳五行结合的灾异推演理论及《吕氏春秋》《淮南子》中所见的汉代天文学与元气理论结合的宇宙图式,它们以五行生克理论统摄灾异推演及阴阳占候等内容;其二,以孟京易数之学为核心的卦气、八宫、纳甲、飞伏等数学体系与五行灾异之说的结合,形成了孟京灾异理论;其三,《易纬》书对孟京易数的进一步发展,成为以易数学为基础囊括天文、地理、政事、人情的集大成之作。

以《淮南子》中所见的宇宙图式为例,我们可以看到星宿、干支与五行三个体系并列和贯通,又纳入四方、十二律、吉凶、颜色等内容。这三个体系贯通的基础一方面是《淮南子》以“道”和“气”为核心概念的自然宇宙观,另一方面则是以术数学为框架的推演模式。简单数字成为纷杂的自然现象相互对应的框架,也成为自然现象与社会政治生活对应关联的根据。《淮南子·天文训》以十二律配十二月,以月份、色彩及五德相应的模式解释十二律,

① 池田知久,《中国科学与天文历数学》,收入沟口雄三、小島毅主编,孙歌等译,《中国的思维世界》,第111—112页。

黄者土德之色，钟者气之所踵也。日冬至，德气为土，色黄，故曰黄钟。^①

此外，《淮南子》不仅将岁星吉凶的系统继承了下来，还依照五行生克原理为干支系统提供了吉凶评判的标准，

镇星一宿，当居而弗居，其国亡土；未当居而居之，其国益也……子生母曰义，母生子曰保，子母相得曰专，母胜子曰制，子胜母曰困。以胜击杀，胜而无极。以专从事，专而有功；以义行理，名立而不堕。以保畜养，万物蕃昌。以困举事，破灭死亡。^②

从《淮南子》中可以看到，从宇宙图景到宇宙图式的变化就是由基于术数和阴阳五行体系的秩序框架推动的。宇宙图景是一种秩序感的描述，而宇宙图式则可作占候吉凶的工具，可以说明不同自然现象之间的复杂关联及其背后的意义。然而，我们应该看到，《淮南子》中所见的宇宙图式还没有涉及政治管理的优劣以及帝王的道德水平，也不涉及个体的日常行为，仍是一种“客观”的宇宙万物及其内在互动机制的详尽描述。换言之，宇宙图式的产生只是为政治神学提供了知识基础。

与《淮南子》道家为体的宇宙图式相对，董仲舒在《春秋繁露》中所构建的乃是以天命论为体、阴阳五行说为框架、灾异推演为用的理论体系，从而将宇宙图式发展为具有神秘色彩的政治神学。^③《汉书·董仲舒传》记载，董仲舒认为，

三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？……刑罚不中，则生邪气，邪气积于下，怨恶蓄于上，上下不和，则阴阳缪戾而妖孽生矣，此灾异所缘而起也……善言天者，必有征于人；善言古者，必有验于今。^④

董仲舒的思想体系对宇宙图式的最大推进是强化了天命的观念，并且围绕着天命展开了对政治生活各个层次的诠释和合理性论证。天命思想神化了客

① 参见何宁撰，《淮南子集释·天文训》，中华书局，1998年，第217—218页。

② 同上书，第221—223页。

③ 关于董仲舒的政治神学，可参见陈苏镇，《〈春秋〉与汉道——董仲舒〈春秋〉公羊说新探》，收入《国学研究（第四卷）》，北京大学出版社，1997年；另见冯友兰，《新编中国哲学史》（中），人民出版社，1998年，第49—58页。

④ 参见《汉书》卷五十六《董仲舒传》，中华书局，1973年，第1900—1903页。

观的天,为天人相关的诠释框架提供了观念基础,还为古代中国的政治史提供了一种神秘的诠释框架。这一变化将自然的灾异学说和万物之间的复杂互动推演到了政治神学的领域,从天人感应及五行生克的基本诠释框架出发,诠释政权的合法性、施政的合理性以及政权更迭的过程。

从《淮南子》的宇宙图式到董仲舒的政治神学体系,道家自然为体的形而上学与儒家的天命论都在星宿五行与阴阳干支组成的知识系统中获得了与人事吉凶相应的表达,从而将宇宙图景的意义拓展到了社会和伦理的层面。天作为一个有意志的神秘力量使得人的行为有了具有超越性和神秘性的意义来源,同时也为人通过各种技术揣测和应对天的意志及要求提供了空间。与此同时,宇宙及其运行机制就超出了物质性世界图景及其运行机制的范围,转向更加复杂的意义模式。更为重要的是,这一意义模式使得宇宙图景与人的命运、政权的命运产生了神秘的关联。由于人的行为可以引发天的回应,或者说,天对于人的行为有了期许和道德要求,于是天与人的互动关系就有了神秘的色彩。这种神秘性是道教宇宙图景及其信仰体系缘起的重要基础。

在术数学的体系中,阴阳五行是与易数学一起构成推演框架的。两汉时期的易学与数学结合得十分紧密,成为术数学诠释框架中的关键组成部分。^① 孔子从儒家的道德伦理及行为实践理念中分析易经的理论,将易经纳入儒家思想的框架之中。^② 这一传统在汉代田何、杨叔等易学系统中仍得以延续。而孟喜之易数学由焦延寿传至京房一系则以数演易,辅以五行灾异之说,用易数贯穿五行干支、卦象消息、时令星宿等系统,推演灾异、预卜吉凶,形成汉代易学的主要流派,对后世易学产生了深远的影响。

孟喜是汉代象数易学的开创者,他作为经学博士参与了石渠阁会议,并且在《礼记·月令》和《易经·说卦》四时四方相配的学说基础上,以奇偶为阴阳,以卦象为明征,发展出一套完整而复杂的卦气说,

自冬至初,中孚用事。一月之策,九六七八,是为三十。而卦以地六,候以天五。五六相乘,消息一变。十有二变而岁复初。坎、震、离、兑,二十四气,次主一爻。其初则二至二分也。坎以阴包阳,故自北正。微阳动于下,升而未达,极于二月,凝固之气消,坎运终焉。春分出于震,始据万物之元,为主于内,则群阴化而从之。极于正南,而丰大之变穷,震功究焉。离以阳包阴,故自南正,微阴生于地下,积而未章,至于八月,文明之质衰,离运终焉。仲秋阴形于兑,始循万物之末,为主于内,则群阳

① 参见朱伯崑,《易学哲学史》(第一册),昆仑出版社,2005年,第175—178页。

② 同上书,第74—81页。

降而承之。极于北正,而天泽之施穷,兑功究焉。故阳七之静始于坎;阳九之动始于震。阴八之静始于离,阴六之动始于兑。故四象之变,皆兼六爻,而中节之应备矣。^①

以卦象阴阳消息为宗,编排正四卦配二十四节气,十二月卦配一年之内阴阳二气的消息盈虚,其余六十卦则配七十二候的卦气图式,这样将易经六十卦内的阴阳两爻构成的阴阳相对体系与四季征候之变化融合起来,从而将战国以来历法的各种新发展都纳入了阴阳为宗的易学体系中,开创了汉代易学的象数新格局。

在孟喜的卦气体系的基础上,自称为孟喜再传弟子的京房创制的易学体系则更为庞杂,他不但更加细致地分梳了六十四卦的内在秩序^②,还将五行休王、干支生克^③等纳入易数学的框架中。这些占卜方法使得京房易学可以用月建等为变量推导卦气运行态势,预决人事吉凶。据《汉书·艺文志》记载,京房易数著作颇丰,其中《灾异孟氏京房》六十六篇应该就是孟京易数灾异之说。

京房认为,

《易》所以断天下之理,定之以人伦,明王道,八卦建,五气立,五常法象乾坤,顺乎阴阳,以正君臣父子之义。^④

京房编制了八宫卦^⑤和纳甲支^⑥为核心的框架,创设了世应、飞伏^⑦、互体、半

① 《新唐书》,卷二十七,中华书局,1982年,第542页。

② (唐)僧一行《卦议》:“京氏又以卦爻配期之日,坎、离、震、兑,其用事自分、至之首,皆八十分日之七十三。颐、晋、井、大畜,皆五十四分,余皆六日七分,止于灾眚与吉凶善败之事。”(《新唐书·历志三》)

③ 京房解卦义之时往往以五行理论解说一卦之内诸爻阴阳生克之情状,例如《京房易传》解干卦,“水配位为福德,木入金乡居宝贝,土临内象为父母,火来四上嫌相敌,金入金乡木渐微”。

④ 出自《京房易传》,转引自朱伯崑,《易学哲学史》(第一册),昆仑出版社,2005年,第163页。

⑤ 参见朱伯崑,《易学哲学史》(第一册),昆仑出版社,2005年,第141页。

⑥ 据《京房易传》,“八宫卦各配以十干,其各爻配以十二支。分天地乾坤之象,益之以甲乙壬癸。震巽之象配庚辛,坎离之象配戊己,艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳,六位配五行,光明四通,变易立节”。转引自朱伯崑,《易学哲学史》(第一册),昆仑出版社,2005年,第172页。

⑦ 朱震于《汉上易传》记载,“伏爻何也?曰京房所传飞伏也。乾坤坎离震巽艮兑相伏者也。见者为飞,不可见者为伏,飞来也,伏既往也。”转引自朱伯崑,《易学哲学史》(第一册),昆仑出版社,2005年,第172页。

象等占卜方法,《汉书·京房传》记载,

(京房)长于灾变,分六十四卦更值日用事,以风雨寒温为候,各有展验,房用之尤精。^①

按照京房的世应说,一卦六爻代表自元士以至天子及宗庙;八宫卦中则以一世二世卦为地易,三世四世为人易,五世八纯为天易,游魂归魂为鬼易,这样八宫卦就贯穿了天地人鬼之事。《京房易传》论及吉凶体系,

生吉凶之义,始于五行,终于八卦。从无入有,见灾于星辰,从有入无,见象于阴阳也。阴阳之义岁月分也,岁月既分,吉凶定矣。故曰八卦成列,象在其中矣。六爻上下,天地阴阳,运转有无之象,配乎人事,八卦仰观俯察在乎人,隐显灾祥在乎天,考天时,察人事在乎卦。^②

在《春秋繁露》和易数学的基础上,谶纬学说将宇宙图景的神秘性推进到了新的高度。我们以《易纬》为例,《乾凿度》倡导以八卦为体统摄天地气象与卦象体系理论,《易纬》进一步发展了孟京易学以数为宗的理论体系,将董仲舒天人同类的“人副天数”观念也纳入易数体系,形成太乙九宫、太极八卦、数衍天地的体系,该体系是谶纬传统中“元气论”之外最重要的宇宙图式。八卦九宫的易数体系是汉代易数学发展的高峰,也是阴阳五行为纲的吉凶推演体系的完善。

此外,还应该注意,在纬书的体系中,自然万物以及历史人物的神化已经发展得十分完善,星宿、山川河流、圣王贤者都在神化的范围之内。^③ 这些神灵的功能及职司与人的行为及命运紧密地结合在一起,个体的行为乃至命运都可以在这个神化谱系中得到解释,神化谱系也可以指导个体的信仰实践。正如史华慈强调的那样:“在汉代得到过充分发展的相关性宇宙论中,所有神灵都在系统框架内自动地发挥着作用,这一事实也没有使得这些神灵显得多余。事实上,只要在人事界内人们占主导地位的风尚是遵守恰当的仪式行为和合理的伦理行为,那么,自然神灵的行为就必将与非人格化的自然节奏和规则保持一致。在良好秩序得到保持的时候,神灵们不会制造坏的结

① 《汉书·京房传》,第1073页。

② 《京房易传》,转引自朱伯崑,《易学哲学史》(第一册),昆仑出版社,2005年,第163页。

③ 参见安居香山,《纬书形成问题与纬书思想研究的动向》,见《孔子研究》1986年第2期。

果。”^①当日渐复杂和成熟的神灵体系持续强化宇宙图式的神秘性时,诠释和判断人的行为与命运也日益倚赖神灵体系的框架。从这个意义上说,两汉时期的宇宙图景为道教的神秘主义宇宙论提供了重要的观念资源。

创世^②与洞天:道教化的神秘图景及其信仰价值

由以上简要的叙述我们看到,《淮南子》中自然万物的运行机制,在谶纬传统的吸纳、改造下,被转换为天人关系的运行机制。这一转换强化了天人关系的伦理性和宇宙图景的神秘感。被赋予伦理价值的天逐步从价值中立的本体或形而上学的存在转向人格化的超自然力量。宇宙图景的发展和完善体现出不断神秘化的特点,这一神秘化的过程不仅造成了包括谶纬在内的政治神学的流行,同时也为面向生命不朽的技术提供了更加丰富的思想资源。以生命的不朽为最终目标的技术群体就是方士。

战国后期勃兴于燕齐之地的方术与方士传统,为秦始皇和汉武帝求仙却死的方士群体,与经学图谶结缠的方士化的儒生,以及受惠于谶纬文本的太平道等一系列重要课题,都不能脱离方术与方士的研究视野。^③然而,方术与方士问题在思想和宗教发展史上的重要地位并没有促使学界清晰地定义方术的内容及方士群体。秦汉之际哲学和宗教思想的不断变化一定程度上造成了方术内涵的不断变化,东汉哀平时期灾异图谶之学泛滥之后,经学与方术合流又进一步丰富了方术的内涵。因而在思想史研究中,方术和方士这两个概念往往被当作一个内涵模糊、边界不清的“类概念”,两汉思想及宗教传统中被斥为荒诞不经、怪力乱神的内容都被统称为方术,与此相对,方士群体不但有经学博士之属,亦有巫覡神汉之流。

溯至战国时期,燕齐之地的方士群体所掌握的方术就是却死长生之方与祈福禳灾之术;而到了东汉之际的方士化的儒生,方术已经与阴阳易数及灾异推说理论融合在一起,成为有术有理的信仰体系。李养正先生说:“战国时期燕齐海上方士,有术而无理论,传其术而不得通,鉴于邹衍以阴阳五行运显于诸侯,乃向社会吸取时髦的理论以装潢其道术。方士在战国时便已与阴

① 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第502页。

② 这里的“创世”一词需要与基督教中提及的“创世”区分开来,中国古代宇宙图景及道教信仰中的宇宙生成更强调一个自然的过程,在一个固定的图式之下产生世界万物的过程。这里当然也涉及时空观念及宇宙构成的观念,但却没有一个在宇宙之外的创造者。

③ 参见顾颉刚,《秦汉的方士与儒生》,上海古籍出版社,1998年。

阳五行说结合,成为方仙道;西汉初与黄帝之说相结合而为神仙家;嗣后又与道家学说相结合而为黄老道;汉武帝后,黄老道又与儒家谶纬学说相结合,形成了太平道。”^①方士群体在两汉时期的发展和壮大带来的重要结果就是宇宙图景在两方面的运用:其一,宇宙图景成为不死技术的观念基础,并且为不死技术提供强大的解释框架;其二,在天人感应的观念基础上,依照《春秋繁露》“人副天数”的观念,将宇宙的运行机制与身体的运行机制对应起来,形成宇宙与身体的同构模式。通过身体与宇宙的同构模式,方士完成了将宇宙的神秘性转向身体的过程,在同一种神秘性机制的主导之下诠释身体、宇宙、社会与国家。

两汉时期的宇宙图景的神秘主义色彩主要体现在基于术数框架的天命的神秘性,及其在政治诠释和人的行为价值判断中的运用。从天命到自然对象的神化,两汉时期宇宙图景的神秘性不断得到强化,这些以自然对象的神秘化方式创造出来的神灵并没有形成一个严密的体系,而是松散地组合在一起。史华慈强调了这一宇宙图景与信仰行为之间的关联:“相关性宇宙论与宗教领域关联了起来,但却在另一个层面上结合的——这是由数量众多的超自然鬼神和神祇所组成的层面,这些鬼神与神祇在很大程度上仍停留在自然的层次,它们并未从自然中脱离。所有的中国‘有机论’(Organism)思维方式都善于将它们(神祇和自然)结合在一起。事实上,只有如下部分的观念被构筑进入体系之中:山川的居住性神祇和祖先的鬼神必须持续地得到理应享有的仪式和排场。的确,要是他们得不到应有的仪式来关注他们,也许就会搞乱整个体系,使之缺乏和谐。举行与山的神灵相应的祭祀,既可以看作是对鬼神表示‘宗教虔诚的行为’,又可以被看作是用来维持空间时间的风水和谐的技术性行动。据此看来,鬼神们对于仪式举行得不好而产生的愤怒反应,正是对于宇宙体系的某一方面出现问题而不可避免地要作出的表态。”^②换言之,依赖于宇宙天地的基本观念和术数学的体系,两汉时期的宇宙图景一方面符合政治神学的需求,另一方面也逐步为面向具体行为的神秘解释提供资源。从政治神学到信仰行为,两汉时期宇宙论的引入了信仰技术和实践。

① 参见李养正,《〈太平经〉与阴阳五行说、道家及谶纬之关系》,收入《道家文化研究》(第十六辑),中华书局,1998年,第94页。李养正先生这一说法为我们理解汉代方术的发展提供了很简要的线索,然而,也应该认识到,他关于方术的定义也是模糊的,其线索论述也是较为粗略的,战国时期的邹衍首倡五行推演灾异之说是方术与五行之说的融合,抑或邹衍本人即是方士的代表而五行之说原属方术之类?燕齐之地的方士之术的具体内容仍有待进一步的探究,因而李养正先生论说的意义在于为我们提供了很好的思路,而非有效的线索性历史结论。

② 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第500页。

从宇宙图式到政治神学,直至从神秘主义的宇宙论体系中敷衍出的神秘技术,以及以神秘技术为实践方式的方士群体,两汉时期宇宙论的发展很大程度上依赖于术数学框架以及天的神秘化。我们须以此为基础,对照中古道教的宇宙图景,考察道教如何通过神谱化叙事以及实践性技术实现宇宙论的进一步神秘化。一般说来,我们应该选取《太平经》作为分析道教宇宙论与两汉时期宇宙论思想的基本文献。从内容上看,包括《太平经》《老子想尔注》等道教经典中所见的宇宙图景及其神话叙事就是在两汉思想语境中生发出来的,因此,以《太平经》为中心的文献分析应该是最容易建立二者连接的。然而,从道教宇宙论及其神学观念的发展来看,我们不能将视野仅仅局限于《太平经》上,而应该从中古道教的天界地狱、洞天福地、劫运时空等不同层次的丰富内容入手,分析道教宇宙论与两汉时期的宇宙理论之间的张力。这一张力体现在神谱的创造、启示的介入、神圣历史的叙事以及个体修行技术的时空与伦理观念基础等。我们需要在道教充满神秘色彩的宇宙论中重新分析它们,以揭示道教对于人神关系的设定以及面向实践展开生命炼养的特色。

道教的宇宙图景是在古代中国的宇宙论基础上发展和推衍而来的,其主要目标是面向道教的信仰实践以及生活世界中的信仰需求。道教的信仰实践是围绕着具象化和程式化的人神关系展开的:从个体修炼到科仪实践,从神圣启示到教法传承,不同层次的信仰实践都需要以人神关系为基础,也需要以人神互动为基本前提。人神关系需要在一个秩序化的时间和空间展开,这一时空结构则来自古代中国的宇宙图式。与以政治神学和天人神秘关系的两汉时期宇宙图景比较,道教的宇宙论首先需要重述宇宙的起源及时空的开端,形成服务于道教信仰实践的宇宙历史(或者说神圣历史)叙述;在此基础上,还需要在时空结构中安置应对不同信仰需求的神灵——这些神灵有些来自宇宙图式中不同元素的神化,有些来自历史和传说中的人物,还有一些来自地方信仰和不断发生的神秘启示。在周期性的时间和固定的宇宙空间中安置的不同功能的神灵为信仰实践提供了秩序感,并为不同的信仰技术的效验提供了诠释。此外,与两汉时期的星宿地理学和异域想象对应,道教也有自己的神圣地理体系,以洞天福地和天界观为基本形式,并在宇宙图景的基础上进行了神化和面向实践的改造。简言之,道教宇宙论的结构和内容体现了道教信仰的独特性:以生命关切为核心,通过时空结构、时空中的神灵以及信仰实践中的人神互动,为以不死为目的的炼养技术和祈福禳灾为目标的科仪实践提供观念基础和诠释框架。

当然,从两汉时期的宇宙论到道教经典中的宇宙图景,仍需要从经典文

献的内容入手进行分析。宇宙和时空结构,以及在时空结构中安置的神谱,是不同道教流派的教义和信仰实践体系的重要内容,因此,《道藏》中与此相关的经典有很多,我们选取在中古时期比较有代表性的数种道经按照具体内容的分类进行阅读和分析,其中包括道教的“创世说”、天界与神谱、洞天观念与信仰实践等。显然,篇幅有限、涉及经典较少的内容分析不足以展示道教宇宙论的全貌以及它与作为通识的宇宙图景之间的复杂关系。下文的具体分析只是尝试说明从公共的宇宙图景到道教宇宙论的转变及其内在关联,以展示转变和改造背后所体现的道教独特的神秘主义色彩。

不同道教流派都有各自关于宇宙天地运转周期及其模式的描述。虽然具体内容差异很大,但都是以五德终始说或佛教的劫运观念的周期模式展开的,而从创世到末世的周期性变化为启示与不断更新的道法提供了合理性。从宇宙创生和时间周期的基本观念看,道教的宇宙论基本上承继了两汉时期的宇宙图式。《云笈七签·劫运》引《上清三天正法经》细致地说明了天地的结构和时间的周期,

天圆十二纲,地方十二纪。天纲运关,三百六十轮为一周;地纪推机,三百三十轮为一度。天运三千六百周为阳劫,地转三千三百度为阴蚀。天气极于太阴,地气穷于太阳,故阳激则勃,阴否则蚀,阴阳勃蚀,天地气反。天地气反,乃谓之小劫。小劫交,则万帝易位,九气改度,日月缩运。陆地通于九泉,水母决于五河,大鸟屯于龙门,五帝受会于玄都。当此之时,凶秽灭种,善民存焉。天运九千九百周为阳蚀,地转九千三百度为阴勃。阳蚀则气穷于太阴,阴勃则气极于太阳。故阴否则蚀,阳激则勃。阴阳蚀勃则天地改易。天地改易谓之大劫,大劫交则天翻地覆,河海涌决,人沦山没,金玉消化,六冥合一,白尸飘于无涯,孤爽悲于洪波,大鸟扫秽于灵岳,水母受事于九河……圣君显驾于明霞之馆,五帝科简于善恶,当此之时,万恶绝种,鬼魔灭迹,八荒四极,万不遗一。至于天地之会,自非高上三天所不能禳,自非青篆白简所不能脱也。^①

从上引段落可以看到,在道教的宇宙论体系中,天地同样是由阴阳二气的平衡和周转构成的时间变迁中的自然变化。阴阳二气的勃蚀交错形成了时间的周期,天地间灾难和神灵的出现是接续不同周期的标志。天地之间阴阳二气的运转和变化不再与天的意志和天命结合在一起,而是与执行和司察天地

① 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第21—22页。

运行规律的神灵结合在一起。从某种意义上说,道教的宇宙论撇开了两汉时期成熟的以政治神学为中心的天人相关模式,回归到《淮南子》中所见的宇宙运行、阴阳二气相激的“非人格化”模式,以此为基础建构另一类型的神秘主义图式。周期性出现的灾祸是时空结构及阴阳变化的必然结果,可以说,这是两汉时期以元气为中心、阴阳为基本框架的宇宙图式与灾劫观念的结合,这样就将以天命为中心的政治神学模式转化为人神关系模式。信仰者与神灵结成了一种独特的人神盟约,这样,一方面灾劫过程中神灵对于信仰者的救助成为不死的可能;另一方面,通过人神盟约,时空结构的神秘色彩就从国家政权的命运诠释转向了个体化的生命需求,用以诠释不同信仰实践在时空变化中如何产生效验。

周期性的灾变与神灵的救助是道教宇宙论与信仰效验紧密结合的关键。除此之外,宇宙论中另一个与时空有关的叙述模式是创世与启示,它也是道教神谱建构的观念基础。中古时期道教经典中关于宇宙创生过程以及与宇宙共生的神灵叙述十分丰富,试举其中一例,《元始上真众仙记》(《葛洪枕中书》)中引《真书》描述天地创生的过程,

真书曰:昔二仪未分,溟滓鸿蒙,未有成形。天地日月未具,状如鸡子,混沌玄黄,已有盘古真人,天地之精,自号元始天王,游乎其中。溟滓经四劫,天形如巨盖,上无所系,下无所垠。天地之外,辽阔无端,玄玄太空,无响无声;元气浩浩,如水之形,下无山岳,上无列星;积气刚坚,大柔服结。天地浮其中,展转无方。若无此气,天地不生。天者如龙,施廻云中,复经四劫,二仪始分,相去三万六千里,崖础血成水,水生元虫,元虫生溟牵,溟牵生龙,龙须生龙……元始天王在天中心之上,名曰玉京山。山中宫殿并在金玉饰之,常仰吸天气,俯饮地泉。复经二劫,忽生太元玉女,在石洞积血之中。出而能言,人形具足,天姿绝妙,常游厚地之间,仰吸天元,号曰太元圣母。元始君下游见之,乃与通气结精,招还上官。当此之时,二气细蕴,覆载气息,阴阳调和,无热无寒……并不复呼吸,宣气合会相成,自然饱满。大道之兴,莫过于此。结积坚固,是以不朽。金玉珠者,天地之精液。服之,与天地相毕。^①

① 本书中涉及之《道藏》经引文,除特别标明之外,都引自《正统道藏》,上海书店,1996年影印本。其中所引道经按照施舟人编订之道藏经典检索号,引文除标注经典编号之外,还标明卷数及页码。上引《元始上真众仙记》在《道藏通检》中编号为CT166,引文自本经第三卷第二页(若为单卷本则不再标出卷数,直接标明页码;若为两或三卷本,则以上下或上中下卷标明卷数),因而标为3:2a-b;上引文在《道藏》影印本中在第三册第279页,因而标为《道藏》3:279。依照上述标记方式,上引经文的标定方式为:CT166:3:2a-b;《道藏》3:279。

该段综合了浑天说、盖天说及盘古神话的内容,将盘古与元始天王连接起来的过渡显得有些生硬。天地的分离与形成过程中出现的元始天王既不是一个创世者,也不是创世过程的产物,而是天地创生过程中的共生者。从混沌到天地二分的过程中,神灵只是以一个共生者的方式存在着。天地二分之后不断变化,天地从自身中生出(变化出)不同的神灵,从元始天王到太元玉女,逐步以具体神灵的方式“隐喻性”地完成了阴阳二气的交感和具象万物的创生。通过这样的叙述,创世过程的描述将元气转化为具有神灵和神秘属性的生命炼养的资源,进而说明通过天地之气的采纳而达致不死的原因。

对照以上两段引文中所见的天地宇宙图式,道教对于天地创世及时空周期的叙述并不是单一的——这很大程度上是由于不同时期的启示之间存在差异。然而,不难看出,道教的宇宙图式都是从上文述及的公共宇宙图景中抽取相应的观念进行组合并加入神灵形象,进而形成人神关系并解释信仰技术和实践效验。除了天地之间的神灵谱系,道教宇宙论中的另一个重要特点就是将时间周期与神灵的功能与活动结合在一起,形成一种严密的对应关系。通过这种方式,不同日期和具体时间获得了日常时间周期之外的神圣意涵——根据神灵在具体时间的行动规则制定与神灵职司相符的独特信仰实践顺序,可以使修行者得到事半功倍的效验。同时,根据每一个日期和时间的阴阳五行属性,确定具体时间与修行实践之间或正向或负向的关联,让时间周期成为信仰实践的另一种指导框架和诠释体系。

在创世和时间之外,天地间不同存在对象的神谱化也是道教宇宙论的重要组成部分,例如星宿、山川及河流等等。这些自然对象的神化并不是道教的专利,民间信仰也会不断依据自然对象构建纷繁复杂的神灵谱系。自然对象在道教信仰中的神化也是与实践体系及信仰技术相匹配的,不同的自然对象与不同的职司对应。在时间和职司两个维度的指导下,各种道教信仰技术及其实践有了精确的行动指南——在具体的时间,针对不同的神灵,展开特定的信仰实践,最终形成一种高效的修行体系。从这个意义上讲,道教宇宙图景中的神灵为具体时空中的自然对象赋予了信仰内涵,从而让时空及自然对象进入到与人或炼养者的神秘关联,为信仰实践提供观念基础。

在道教的宇宙图景中,与时空及自然对象形成互补关系的是洞天福地和天界地狱为主题的神圣地理体系。时空与自然对象构成了精确的实践体系,与之相对,洞天福地和天界地狱则一方面是在天地和宇宙图景中安置了神灵的具体方位,另一方面为随时发生的人神相遇和启示提供基础。检视两汉时期的宇宙图式,似乎没有与洞天福地相对应的观念。但是,如果考虑到中国

古代的山岳和自然崇拜,就可以发现其与洞天福地体系之间的联系。可以说,洞天福地体系是两汉时期山岳崇拜、异域想象的延伸,而天界地狱图景则是两汉时期的天界地狱观的道教版本。以洞天观念为例,中古道经中有许多关于洞天的记载,其主要叙述模式是修炼者进入洞天得到启示,以及洞空中常住的不同职司的神灵。《太上灵宝五符序》中就有包山丈人进入洞庭洞天的详细记载,

不知其所极,隐居当步行可七千余里,忽遇群孔杂穴,千径百路,沙道乱来,俱会一处,形象相似,门户同类。其丛径之口,有金城玉屋,周回五百里。于众道中央,明月朗焕,华照逸光。其中帷帐床机,窗牖密房,错以紫玉,饰以黄金,云厦凌天,莫识其状。于是顾盼无人,瞻望城傍,见题门上曰天后别宫,题户上曰太阴之堂。隐居知是神馆,不敢冒进门内,乃更斋戒,思真三日,束脩而入,看行其内。于玉房之中,北机之上,有一卷赤素书,字不可解。隐居再拜,取书曰:下土小臣,为吴王使,请此神文以为外施,真气信效。既还出外,而见其门户自闭。闻其中有箫鼓激响,人马之声,隐居震惧,不敢久息,又不敢复进前路,恐致迷乱,不知归向,于是回返,赍所得书以献阖闾。自说初入乃小隧,须火而进,然犹自分别。朦冥道中,四方上下,皆是青石,方五六丈许,略为齐等,时复有广狭处。其脚所履,犹有水湿。或一二里间,隐居行当出千里,不复冥时,自然光照如白日,大道高燥扬尘,左右有阴阳沟,三十里辄有一石井,水味甘美,饮之自饱不饥。或见人马之迹,旁入他道;其隐居所行路及左右壁,似白石,石皆洞照有光,广七八十丈,高暨二百许丈。转近自洞庭,不复见。上所极仰视如天,而日光愈明,明如日盛中时。又不温不凉,和气冲然。闻芳香之气郁勃,终而不休。及道边,有房室亭传,奇玮雕镂,不可目名。既至众道口,周行广狭,隐居迥匝,相去可四五十里。四面有玉柱为揭,题曰九泉洞庭之墟。其间植林树成行,绿叶紫荣,玄草白华,皆不知其名也。五色自生,七宝七耀晃晃,飞凤翔其巅,龙麟戏其下,斯实天地之灵府,真人之盛馆。^①

洞天观念的来源十分复杂,洞天福地体系的形成过程也很漫长,很难细致展开分析。然而,如果对照两汉时期的宇宙图式,可以看出,洞天福地是地理学的神秘化,改变了自然对象的功能,同时也改变了人神之间并处的具体模式:

^① CT388:卷上 7b—9a;《道藏》6:317。

自然对象从礼仪性祭祀转化为启示发生的场所，神从祭祀的对象转化为随时可以遭遇并传授启示的对象。《紫阳真人内传》中记载了周紫阳进入洞天的见闻，

退斋三月，登嵩高山，入洞门，遇中央黄老君。游观丹城，潜行洞庭，合会仙人。在嵩高山太室洞门之内，以紫云为盖，柔玉为床，凤衣神冠，佩真执节，左带流金之铃，右带八光之策，神虎侠洞门灵狩太室左侍者，清真小童右侍者、太和玉女，各百余人，捧神醴之琬，咏大洞真经三十九章，诵大有妙经二十四章。^①

这一记录使我们联想到《上清经》中关于天界和神仙宫府的记载。洞天与天界的镜像关系早就引起了学界的注意^②，洞天与天界似乎是同一个神灵和官府体系的不同版本，当然，更进一步看，天界、洞天并不能完整地体现道教宇宙论的丰富性，洞天与天界中的神灵体系还要与修炼者的身体对应起来，从而形成天界、身体与地上的三层镜像^③。

细究起来，洞天福地与天界地狱的图景，以及与之严格对应的修炼者的身体，是上文中提及的“相关性宇宙论”的道教版本和延伸；天界中的官府及其体系是为了承接创世与自然对象的神化体系；而洞天的存在则是为了便利随时发生的启示，修炼者可以在隐居生活和游历山川时遭遇神灵，获得启示；与此相对，身体中的神灵体系则是让日常修炼与宇宙图式融合起来。在洞天的例子中，我们看到为应对不同层次的信仰和实践需求，道教宇宙图景的叙述多层次交叉。对照信仰实践和技术体系，有助于我们理解道教宇宙图景与两汉时期宇宙图式之间的内在联系和区隔。

显然，上文关于两汉时期宇宙图景的神秘主义色彩，以及道教宇宙论的神秘主义模式的分析都是片段式的，我们的目标是提醒读者注意这三点：其一，两汉时期的宇宙图景中包含了从政治神学到神灵体系的神秘主义色彩；其二，宇宙图式中的时空结构及基本观念是一种公共知识系统，这种宇宙观念的通识是道教宇宙论的思想资源——道教的宇宙论从这些观念中选取

① 参见 CT303:8a—b;《道藏》5:544。

② 参见本书第 55 页注①。

③ 参见都筑晶子，《南人寒門・寒人の宗教的想像力について——“眞語”をめぐる》，《東洋史研究》(47—2)，1988 年；另见氏著，《南人寒門・寒人の倫理意識について——東晋後半の上清派經典を中心に》，《東方宗教》(78)，1991 年。

特定元素进行改造和组合;其三,道教宇宙论是以信仰实践为目标展开的,为信仰技术及其效验提供观念基础与诠释。从这个意义上讲,道教的宇宙论是古代中国宇宙图式的一种独特应用,其应用方式展示了道教信仰的特色与观念根基。

第四章 告别“信史”:道教历史的叙述与诠释

历史方法是道教研究核心进路之一。道教是一个植根于中国文化的本土信仰,道教信仰的发展和变迁与中国社会、文化及思想环境息息相关,这就决定了我们要在中国社会文化历史的维度中理解道教,形成对于道教发展过程的叙述。显然,道教史是一种历史研究,但道教作为研究对象的特殊性是我们不得不承认的。

历史与道教之间——扩而言之,历史与信仰之间——的张力是我们反思道教史研究的出发点,道教史研究的界限是什么?道教史的研究使命是创造客观的“信史”吗?以信仰为支撑的神圣启示及其历史建构与社会文化语境中发生的信仰事实之间,是否可能存在一种平衡的关系?正如前文所述,道教有神秘主义的特质,这与历史描述所追求的客观性之间有着巨大的张力。

简言之,从内容上看,道教的历史叙述既有神圣启示与信仰历史的维度,也有社会思想历史的客观维度;从进路上看,道教的历史研究既需要对道教进行整体诠释,也需要以专题形式展开拼图式的整合。神圣信仰与客观史实的张力背后是不同个体的信仰实践及其生命体验,具有神秘主义色彩的体验一方面创生了关于道教历史的神圣叙事,另一方面则以个人和群体行动的方式与社会文化语境产生互涉。不妨说,道教的历史研究不能撇开具有强烈神秘主义色彩的道教信仰及其实践的。我们需要进一步反思的问题是,神秘主义的信仰特色在道教研究制造“信史”过程中会产生怎样的影响?与此相对,如果我们在历史叙述中融入神秘主义的色彩,那么道教史研究的客观性如何得以保障?神秘主义的信仰特色,成了道教史研究的独特“界限”。

神圣与客观之间：道教历史的双重叙述

论及历史研究,一般以为,其基本要求就是客观性,或者说是“信”。^①通常,客观性这一概念预设着一种符合论的基调,即对于某一已经发生的事件的描述符合发生当下的客观事实。这里,“符合”的前提是忠实地记录和完整地还原历史的现场,从分析的历史哲学角度看,这个问题往往牵涉到历史研究的能力边界,即历史研究学者如何可能完整地重建或无遗漏地完成对某一个历史当下的描述。^②此外,历史事件总是在人的推动和参与之下发生的,人作为一个主体的参与动机以及这一动机的形成机制,不同主体在同一个历史当下的行为动机如何形成合力,导致某一历史事件的发生,这些问题就将历史叙述推向了历史诠释。^③历史诠释显然又会指向对于历史事件的社会与自然背景、经济与技术发展状况及思想观念等的诠释,形成一种基于更大范围的历史理解的诠释需求。当然,我们并不打算在这样的篇幅中梳理浩如烟海、源流纷繁的历史哲学讨论^④,只是想要说明,纯粹的客观性对于历史研究本身是难以达成的。客观性与其说是历史研究的目的,不如说是历史研究的出发点和态度,因为贴近事实的态度是历史理解的基础。

检视中国史家的历史观念,客观性也是一个基础的态度。然而,索阅坟

① 古希腊历史学家修昔底德在《伯罗奔尼撒战争史》中就强调了“什么是历史”的问题,他提出,历史就是以人的活动为中心,以求真的精神、写实的态度与分析的眼光进行人的活动的记录。对于修昔底德而言,“人是第一重要的,其他的都是人的劳动成果”(修昔底德,《伯罗奔尼撒战争史》,商务印书馆,1978年,第103页),从某种意义上说,这样的描述使得历史从神话传说中脱离出来,将虚构、想象与叙事分开。“信”或者客观性,就是要将虚构与想象撤除在历史叙述之外。然而,随着历史哲学的发展,客观性成为一个有风险的概念,我们很难描述何谓真正的客观。参见W. H. Walsh著,何兆武、张文杰译,《历史哲学导论》,北京大学出版社,2008年,第91—112页。

② 实际上,完整的客观记录真正挑战的并不是历史事实的客观性,而是人的能力边界——人在历史写作过程中的参与及其后果造成的对客观性的威胁。齐美尔提出了历史科学如何可能的问题,对于这一问题的回答实际上构成了分析历史哲学的基石。任何历史当下的复杂性使得我们不可能重述其所有细节,因此,客观性在分析的历史哲学中转化为人的能力何以让历史成为可能的问题。参见R. M. Burns及H. R. Pickard著,张羽佳译,《历史哲学:从启蒙到后现代性》,北京师范大学出版社,2008年,第269—273页。

③ 在思辨的历史学与分析的历史学的二元区分中,诠释的历史的历史诠释成为颠覆客观历史的基石。参见W. H. Walsh著,何兆武、张文杰译,《历史哲学导论》,北京大学出版社,2008年,第41—45页。

④ 参见R. M. Burns及H. R. Pickard著,张羽佳译,《历史哲学:从启蒙到后现代性》,北京师范大学出版社,2008年;以及Derek Attridge, Geoff Bennington, Robert Young编,夏莹、崔唯航译,《历史哲学:后结构主义路径》,北京师范大学出版社,2009年。

典,披沙拣金的史料整备与信约之述固然重要,但更为重要的是,史家笔下的世事变迁与人物褒贬,乃至国运兴衰都是圣人旨教的彰显,更是天地正道的周运。由此,史家的根本目标就是从另一个意义上证明历史的“合目的性”——即史迹无非道理。简言之,“究天人之际,通古今之变”是史家写作的目标。宋神宗在评价司马迁《史记》时强调,

采经摭传,罔罗天下放失旧闻,考之行事。驰骋上下数千载间……
惟其是非不谬于圣人,褒贬出于至当,则良史之才矣。^①

进而言之,对于司马光上呈的《资治通鉴》,神宗的评价也是一以贯之的,

此亦古人述作造端立意之所由也。其所载明君、良臣,切摩治道,议论之精语,德刑之善制,天人相与之际,休咎庶证之原,威福盛衰之本,规模利害之效。良将之方略,循吏之教条,断之以邪正,要之于治忽,辞令渊厚之体,箴谏深切之义,良谓备焉。^②

不妨说,以古鉴今而知来,是中国史家共同认可的使命。此外,中国传统思想内在一贯的道理观念认为,对于历史的理解也是个人修养的一部分。历史理解与历史客观之间的张力很大程度就体现在叙述者对于历史价值的认知上——诠释的立场往往是在历史叙述之前形成的。近代以来,吕思勉、钱穆、陈垣、顾颉刚、傅斯年、翦伯赞、范文澜等史家都是带着独特的人文情怀和文化立场展开历史研究的。^③我们并非是要否认“信史”的可能性,而是在进入道教史的具体评述之前明确历史研究本身可能存在的模糊地带。面向事实

① 参见宋神宗,《资治通鉴》序,收入司马光编著,胡三省音注,《资治通鉴》(第一册),中华书局,1956年,第33—34页。

② 同上书。

③ 不同的历史学家都以通贯中国社会与文明的历史视角进行梳理和写作,然而,由于出发点的差异,每一位史家都表现出了独特的理解方式和文化立场。例如钱穆先生在《国史大纲》的序言中就明确批评了历史中的“科学派”,他述及“略论中国近世史学,可分三派述之。一曰传统派,二曰革新派,三曰科学派……考订派则震于科学方法之美名,往往割裂史实,为局部窄狭之追究。以活的人事,换为死的材料”[参见钱穆,《国史大纲》(上),九州出版社,2011年,第3页]。对于钱穆先生而言,历史研究的第一要义在文化情怀与民族情感,“欲其国民对国家有深厚之爱情,必先使其国民对国家已往历史有深厚的认识。欲其国民对国家当前有真实之改进,必先使其国民对国家已往历史有真实之了解。我人今日所需之历史智识,其要在此”(同上)。当然,包括傅斯年、顾颉刚等历史学家所坚持的科学历史研究方法也都有先在的立场,这些立场往往来自历史学家对于文化传统及文化发展趋势的认识。

的客观性是历史叙述的基本要求,然而,历史研究本身的弹性和使命远不止于重现已经发生的事实,而是以历史理解和诠释建构过往,并在不同类型的历史叙述之间拓展文化和社会理解的空间。道教史很大程度上就是通过史实与信仰之间的张力来营造理解信仰及其文化特征的空间。

从历史视角研究和描述道教,需要完成从历史上发生的信仰事实向道教历史叙述的跨越,其中存在以下三种障碍:其一,我们何以确定历史上发生的某些事实是与信仰有关的?进而言之,在确定信仰事实之后,我们如何确定特定信仰事实是归属于道教的?其二,如何确定归属于道教的信仰事实与其他历史事实之间的关系?信仰事实中的描述和个体行为有哪些是以信仰的名义体现了社会与文化、乃至生活世界的具体要求?其三,被安置在不同社会文化历史语境中的道教信仰事实如何构成一个连贯的信仰传统,并且如何在与社会文化的持续互动中体现自身的内在一贯性和独特的信仰特征?不难看到,道教史的研究对象不能简单地定义为历史中发生的与道教信仰有关的史实——这一定义显然包含了一些含糊的概念,其中最为重要的就是“道教信仰”。从理论意义上讲,道教信仰的内涵是从无遗漏的信仰事实和信仰个体的理解中抽象出来的,与此相对,划定信仰事实与信仰个体的标准又来自道教信仰内涵的定义——这样的循环在历史解释中并不鲜见,一种重要的解决方案就是以历史叙述为桥梁进行定义刷新。

应该说,道教学界关于道教历史起点及道教历史进程的探讨往往都是以道教定义为依归的——研究者必须通过道教的定义划定其研究对象的范围。对于道教史的研究而言,叙述框架与研究对象一样重要,道教的历史研究往往从历史学中借鉴叙述视角和框架,既有通史也有断代史,既有专题史也有区域史,教派、经典、社会生活乃至思想观念等主题都被纳入道教史研究的视野,与此同时,从官方历史到道教经典、从金石考古资料到文人笔记,乃至民间流传的传说故事,都可以视作道教史研究的资料基础。不难看出,道教历史的研究从主题和材料上都是跨度巨大的,其叙述方式也是多元的。道教既是以生命境界的提升乃至不死为目标的信仰实践,也是在社会生活和政治文化语境中发生的事实。这样,道教史就有了双重意义,一方面从信仰出发理解的历史描述乃至信仰实践的意义;另一方面从社会生活的视角出发理解道教信仰的产生发展及其效应。

在道教历史的学术研究中,学者的前设基本上是从社会生活和文化思想的视角出发,以客观中立的立场叙述道教的发展历程:一方面,把道教信仰作为一种社会现象和思想运动的发生机制、传播环境以及实践形态,在此基础上,梳理道教信仰实践与社会生活不同层面的干涉,明确由此产生的社会效

应;另一方面,社会文化及政治环境与道教信仰的互涉如何影响道教信仰观念、神圣历史、经典造作与传承以及实践体系的演变。换言之,对于道教学者而言,道教史的叙述是以客观性为基础的,这里的客观性并不仅仅指史料和文献的客观性,而是指在道教历史的分析中,采取社会历史的客观性视角来理解道教变迁和发展的动力及机制。这样的客观性预设实际上是忽略了经典、启示、神学与个体体验对于道教发展的巨大影响——然而,社会史、政治史和经济史乃至思想史的视角,都不能展现信仰与社会生活之间复杂互动的关系。

从这个意义上说,道教史的客观性又必须考虑到信仰者的行为和实践——这些行为和实践的动机和意义基础并不是客观的,而是来自对道教神学观念及神圣历史的信仰。与所有的宗教史一样,道教的历史也是由两个版本构成的——社会文化语境中的道教历史与信仰神学体系中的道教历史。在道教的历史叙述中,神圣与信仰的价值是不能忽视的。此外,就道教史研究的实际情况而言,纯粹的社会史研究是不可能的。神圣启示、道教经典、信仰习俗、神学观念、信仰者的个体体验等等都会被纳入道教历史研究的视野中。就此而言,神圣历史与客观历史是紧密关联的,共同构成了道教历史的叙述,更为重要的是,神圣历史与客观历史是互为参照系且互相渗透的,神圣历史与客观历史在道教的历史叙述中都是不可或缺的。

例如,我们在陈国符先生的《南北朝天师道考长编》中看到的关于东汉末年汉中地区的张鲁五斗米道的教团信仰、管理体系及实践形态的细致描述,就是以《陆先生道门科略》《老君音诵诫经》及《三天内解经》等道藏中所见的经典为底本展开的^①。通过对这些经典的解读,陈国符先生细致地还原了张鲁教团的日常生活、仪式实践及管理体系,然而陈先生在其分析中使用的文本基本上是在北魏及刘宋时期形成的,与张鲁教团的活跃时期有数百年之隔。而且,上述的经典描述在正史文献中并没有明确的记载可资旁证。^②学界已经有学者就此提出了质疑和反证。^③经典中记载的信仰实践在多大程度上可以直接还原为历史事实,这是一个需要细致分析的课题。与此相

① 陈国符先生关于天师道历史的考辨,参见《南北朝天师道考长编》,收入氏著,《道藏源流考》,中华书局,1963年。

② 细读陈国符先生关于南北朝天师道的历史研究,其倚赖的基本资料就是《道藏》内经典文献关于教团生活及教义的记载,对应的其他材料佐证很少,特别是关于张天师家族世系的记录。

③ 参见柳存仁,《张天师是不是一个历史人物》,收入氏著,《道教史探源》,北京大学出版社,2000年,第67—136页;另见刘屹,《神话与历史:六朝道教对张道陵天师形象的塑造》,收入氏著,《神格与地域:汉唐间道教信仰世界研究》,上海人民出版社,2011年。

对,我们在陈寅恪先生的名篇《天师道与滨海地域之关系》中看到 he 大量使用《晋书》和《世说新语》中的材料,说明江东及滨海地域的世家大族的天师道信仰,基本的证据形式就是在不同的传记中出现的“世奉天师道”或“世奉张氏五斗米道”等语句。^①然而,我们并不清楚在正史传记中出现的“天师道”或“五斗米道”的具体意指是什么,包括服食、采药以及远游等具体行为是否就能够等同于“天师道”或“五斗米道”?应该说,正史中使用的“天师道”或“五斗米道”是否具有信仰确认的功能,仍然是可论之题。^②史料和经典之间的配合与互证并不仅仅是事实的互证,还需要考虑不同文献和史料中同一语汇的意涵是否一致。同样的,石泰安(Rolf A. Stein)在其著名论文《二至七世纪的道教与民众运动》^③中就准确地指出了流行于不同地域的民众宗教运动与道教之间的复杂关系,即包括李家道、帛家道等在内的道教运动与天师道之间的界限实际上并非教义和神学体系上的本质差异,而是在正史和《三天内解经》等刘宋时期的道教经典规定出来的——不同道教运动之间的区隔是政治性的。石秀娜在她的论文中也探讨了“后圣帝君李弘”的信仰与道教的救世主义及末世论的关联,后圣帝君李弘与天师道之间的差异显然也有政治和阶层的成分。^④事实上,我们不难发现的是,学者在道教历史研究中都期待建立一种诠释框架,在看似散乱的信仰运动中找到一个固定的线索或者分类模式,“秩序感”^⑤似乎是道教历史研究的核心要求。

由此,道教历史研究还需要关注教派及教团的发展历史与传承谱系,关注不同区域教派及信仰实践的差异,乃至道教团体及道士与政治生活之间的关系等,这些视角整合在一起形成了复杂、立体的历史图景。我们看到,有了信仰者、神学启示与神圣历史观,乃至师徒传承模式的介入,道教史是信仰史与社会史的平衡和整合,也是历史维度与地理区域维度的整合。道藏内经典

① 参见陈寅恪,《天师道与滨海地域之关系》,收入氏著,《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,1980年,第1—40页。

② 关于《晋书》及《世说新语》中所见的天师道与五斗米道与贵族信仰之检讨,可参见程乐松,《王羲之书帖中所见的“五斗米道”——中古士人道教信仰形态之一探》,《四川大学学报》(人文社科版),2016年第1期。

③ 参见石泰安,“Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Century”,收入尉迟酩(Holmes Welch)与石秀娜(Anna Seidel)主编,《Facets of Taoism》,Yale University Press,1979年,第53—81页。

④ 参见石秀娜,“The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung”,《History of Religions》9(1909-1970): 216-247,1970年。

⑤ 从历史的视角出发,不同派别、不同区域的信仰实践有着巨大差距,一方面这些信仰实践何以都被认为应该归属于道教。进而言之,如果学者认同信仰实践的道教属性,那么道教作为一个信仰传统的发展历程有什么内在的发展逻辑吗?实际上,秩序感不仅是道教历史叙述的需要,更是界定道教信仰的特征和属性的关键课题。

文献的阅读、历史文献的整合以及田野观察的补充,是道教历史叙述的基础。对照分析道教经典中所见的神圣历史与历史文献的记载是道教历史研究的基本方法。历史是道教研究中最重要视角,任何一个以道教为题的学术研究都需要从历史的维度出发梳理其研究的主题及其内涵。换言之,除了客观历史与神圣历史的交叉和互涉之外,道教史的另一个特征则是多元视角的整合。

正是因为神圣历史与经典内容的介入,道教历史研究的客观性往往受到质疑。因而,在历史描述的基础上,学者还需要进一步展开对以下两个问题的诠释:其一,在动态的互涉中理解信仰与社会之间的关系,并由此理解信徒和普通民众在日常生活中如何理解和利用道教信仰,保持道教在中国人生活中的鲜活的生命力;其二,如何在中国文化和信仰的语境中定义道教的本土性与独特性,进而明确道教作为一个独立信仰传统的内涵和特征。实际上,描述与诠释一起构成了道教历史研究。

在道教历史研究的诸种框架之中,最为常见的是取自通史和思想史的分析模式——以断代的方式分阶段叙述不同历史时期的发展,并从社会历史、经济与文化发展的语境中诠释断代和不同历史阶段之间的演进,进而将不同断代的发展融合在一个完整的叙事之中。这样,道教史与社会史就形成了一种并行的结构,从历史维度描述道教信仰传统的全貌。从通史研究意义上,以中国通史为题的研究往往是某种一贯的历史思维和诠释的展开,通过历史叙述展开文化理解和思想观念。不妨说,以观念和理论为先导的诠释框架是通史内在线索的基础,但道教的通史研究往往是没有这样一以贯之的诠释框架的,更多的是从通史的叙述框架中锁定与道教有关的话题,结合经典文献和史籍展开叙述。

从许地山、傅家勤,直至卿希泰、任继愈,以及福井康顺、马伯乐、陶奇夫等^①学者都有类似的研究。这样的研究一方面为读者展示了道教历史的全景,另一方面又会陷入文化史和诠释交叉的困境之中。道教与中国社会之间的关联是全维度的,我们很难撇开社会、政治、文化的任何一个层面谈论道教信仰;与此同时,道教信仰的层次与中国社会阶层和文化形态的层次,以及跨地域的丰富性一样,我们很难从几个教团、几个重要的道教思想家,乃至几个

① 许地山和傅家勤的道教历史研究,参见许地山,《道教史》,岳麓书社,2010年;傅家勤,《外一种:中国道教史》,岳麓书社,2010年;另见卿希泰主编,《中国道教史》(四卷本),四川人民出版社,1996年;任继愈主编,《中国道教史》(增订本),中国社会科学出版社,2001年;福井康顺,《道教の基础研究》,书籍文物流通会,1968年;马伯乐著, Frank A. Kierman, Jr. 译, *Taoism and Chinese Religion*, The University of Massachusetts Press, 1981年;陶奇夫著,邱凤侠译,《道教——历史宗教的试述》,齐鲁书社,2011年。

重要区域的描述中形成道教的整体图景。通史研究的另一个问题是,面对全维度的研究对象,研究的重点总是受制于研究者的视野和兴趣,例如,从思想史和经典文献入手往往就很难触及信仰与社会生活的互动,聚焦政教关系就会忽略教派发展与地方社会的互动,关注重要的宗教领袖就会淡化民众信仰生活对于道教的影响。这样一来,通史模式下的道教历史研究,往往是专题史和断代史的叠加,而不是有机的融合。

另一种值得注意的叙述策略则是小林正美在其《新范式道教史的构建》一书中展现出来的。小林氏从对于道教本身的定义出发,设定历史资料和记录可以成为道教的信仰事实的边界。这个设定一方面明确了历史研究的具体内容,另一方面也为具体的研究提供了一种诠释的方向——所有的道教信仰都或多或少地指向了被定义出来的道教史范式,其中包括对于道教信仰缘起及其内涵的基本判断。这种被范式规约了的道教史研究,在一定程度上牺牲了道教与社会生活及习俗世界同样鲜活的多元性。^①更为重要的是,道教史本身成了一种学术工作的建构,一定程度上暗合了乔纳森·史密斯(Jonathan Z. Smith)对于宗教学本身的反思。^②道教本身的多元性和丰富性使得通史或者范式化的研究呈现出不少局限,进而言之,围绕着两晋南北朝、隋唐、两宋及明清等不同历史阶段展开的断代研究往往也存在类似的问题。巴瑞特、小林正美、贺碧来、汤一介等学者都对不同历史时期道教史作过整合研究,然而,这些断代研究也往往各有侧重,更多的体现为断代的专题研究^③。从这个意义上说,道教研究似乎更应该采取片段或切片式的专题研究方式。专题研究往往十分深入地就某一个问题的展开对周边社会、文化、思想语境的分析,说明教派历史、政教关系、信仰观念、经典教义以及区域社会等方面的基本问题,进而展开对道教与社会文化环境互涉方式的诠释——一方面理解社会生活与文化思想对于道教信仰的复杂影响,另一方面梳理道教信仰如何推动社会文化的变迁与发展。

以全真教的专题研究为例,学界在近几十年以来的全维度研究为我们提供越来越丰富的理解空间。全真教的研究一直是道教研究学界的热点,一方

① 参见小林正美著,王皓月译,《新范式道教史的构建》,齐鲁书社,2014年。

② 参见 Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious", 收入 Mark C. Tylor 主编, *Critical Terms for Religious Studies*, University of Chicago Press, 1998年。

③ 参见巴瑞特(Timothy Hugh Barrett)著,曾维加译,《唐代道教——中国历史上黄金时期的宗教与帝国》,齐鲁书社,2012年;小林正美著,王皓月译,《唐代的道教与天师道》,齐鲁书社,2013年;贺碧来著,Phyllis Brooks 译, *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford: Stanford University Press, 1997年;汤一介,《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社,1988年。

面它发生于一个十分复杂多变的历史时期,其社会政治、文化思想正在经历巨大的变迁和动荡。全真教与此前的道教运动和信仰体系有巨大的差异,凸显出道教作为一个信仰体系的转向;另一方面则是它拥有层次纷繁的教义思想和实践体系,并且在其发展过程中持续地与不同朝代、不同地域社会政治生活的各个层面紧密互动,更为重要的是,全真教在历史变迁中逐步成为当代中国最为重要的道教支派之一,支配着当代道教的基本形态与教团生活形式。学界对于全真教的研究起始于阅读收藏于全真宫观中的道藏经和记录全真道观的日常信仰生活。道藏经的阅读将道教的知识 and 思想系统带入了学术研究的视野,形成经典与历史互动互补的研究模式的基础。与此相对,日本学者及德国学者在 20 世纪初年翔实地记录了北京白云观、崂山太清宫等全真宫观的建筑、教团、日常生活及信仰实践。20 世纪 30 年代陈垣先生关于全真教兴起与两宋时期的社会政治环境及民族关系的研究开创了社会史研究的先河。^①此后,窪德忠、姚道中、郑素春、苏德朴(Eskildsen Stephen)、蜂屋邦夫、马颂仁(Pierre Marsone)、康豹(Paul R. Katz)、高万桑(Vincent Goossaert)、莫妮卡(Monica Esposito)、张广保、郭武、卢国龙、赵卫东、王宗昱、尹志华等学者从不同视角展开了全真教的研究。^②他们以专题的方式

① 参见陈垣,《南宋河北新道教考》,中华书局,1962 年。

② 参见窪德忠,《中国的宗教改革——全真教の成立》,法藏馆,1967 年;姚道中,《元丘处机年谱》,收入姚道中编,《东北史论丛》,正中书局,1990 年;另见姚道中,“Buddhism and Taoism under the Chin”,收入田浩(Holy Tillman)及奚若谷(Stephen H. West)编,《China Under Jurchen Rule: Essays on China Intellectual and Cultural History》,State University of New York Press,1995 年;“Ch’iu Ch’u-Chi and Chinggis Khan”,《Harvard Journal of Asiatic Studies》,Vol. 46,1986 年;郑素春,《全真教与大蒙古国帝室》,学生书局,1987 年;苏德朴,“Asceticism in Chuan-Chen Taoism”,《Asian Review》,1990:3—4,1990 年;蜂屋邦夫,《金元時代の道教:七真研究》,东京大学东洋文化研究所,1998 年;《金代道教の研究:王重阳と马丹阳》,东京大学东洋文化研究所,1992 年;马颂仁,“Accounts of the Foundation of the Quanzhen Movement: A Hagiographie Treatment of History”,《Journal of Chinese Religion》,1997;康豹,《Images of the Immortal: The Cult of Lu Dongbin at the Palace of Eternal Joy》,Honolulu: University of Hawai’i Press,2000 年;高万桑,“La création du taoïsme moderne: l’Ordre Quanzhen”,Doctoral dissertation,EPHE,1997 年;“Entre quatre murs: Un ascète taoïste du 12^e siècle et la question de la modernité”,《T’oung Pao》85: 391—418,1999 年;“Counting the Monks: The 1736—1739 Census of the Chinese Clergy”,《Late Imperial China》21. 2: 10—85,2000 年;莫妮卡,“La Porte du Dragon: L’école Longmen du mont Jingai et ses pratiques alchimiques d’après le Daozang Xubian (Suite au Canon Taoïste)”,Doctoral dissertation. Université de Paris VII,1993 年;“Longmen Taoism in Qing China”,《Journal of Chinese Religions》29:191—232,2001 年;张广保,《全真教的创立与历史传承》,中华书局,2015 年;郭武,《丘处机学案》,齐鲁书社,2011 年;卢国龙,《马丹阳学案》,齐鲁书社,2010 年;赵卫东,《金元全真道教史论》,齐鲁书社,2010 年;王宗昱,《金元全真教石刻新编》,北京大学出版社,2005 年;尹志华,《清代全真道历史新探》,香港中文大学出版社,2014 年。

展开全真教的历史、社会、文献或思想的不同维度,其中包括早期全真教团的成立及其社会语境、全真教经典文献解读与思想史诠释、全真教早期发展中的戒律制度与信仰生活、政教关系、宋元明清等不同时代的全真教发展与地方社会,以及不同区域的全真教存世文献整理等。从神学思想到与区域信仰的融合,多元的视角及细节丰富的专题研究使得学界对于全真教的认识日渐深入,全真教与社会文化环境的复杂互动及其在历史变迁和区域差异中的强大包容性得以日渐清晰地呈现出来。

检视现有的研究成果,我们就可以明确,学界的全真教研究有一个共同的目标,即从历史的维度描述全真教在社会思想语境和日常生活世界中的存在形态。然而,我们不得不承认的是,全真教产生、发展和变化还有另一个十分重要却难以捉摸的推动力——信仰。信仰者对于全真教的理解直接形成了其行为的动因。例如,一般而言,学者不会承认王重阳甘河遇仙是真实发生的历史事件,也会仔细分疏陈铭珪《长春道教源流》^①中所提及的传承谱系,同时,会从观念历史的视角理解钟吕内丹道与全真丹法之间的关系,然而,对于信仰者而言,这些“非客观事件”是不容置疑的史实。对于这些史实的信仰,是推动他们展开传教、仪式以及庙宇修建,与地方信仰融合的内在动因。进而,类似于甘河遇仙这样的经验,在全真教的信仰实践中是随时可能在每一个信仰者,乃至普通民众身上发生的,独特的神秘经验及被启示刷新的传承谱系,使得全真教的发展和谱系分化形成了与社会史完全不同的内在理路——神圣性是全真教乃至整个道教历史研究中不能忽视的问题。

质言之,如果我们尝试理解道教与社会语境、生活世界的互动,就需要考虑到信仰的神圣历史、启示传说、谱系以及修炼方法,这些因素在神秘主义色彩的信仰环境中对于“客观史实”具有一种推动力,与此同时,神圣性的介入也使“客观史实”有了一个全新的诠释视角。神圣与客观一起形成了道教历史的两种叙述。信仰内部的历史观念和经典中所见的神圣历史叙述与道教史研究的交叉是不可避免的,我们可以从四个方面理解这种交叉关系:其一是道教具有神秘主义色彩的历史感与历史观念,以及展现在谱系建构和重塑中的信仰历史特征;其二是经典文献在道教史研究中的利用;其三是思想史与社会史交叉互补形成的道教史叙述;其四则是田野观察中所见的信仰实践与信仰历史叙述之间的关系。

道教信仰有其独特的神圣历史观念和叙述模式,这一叙述模式的根本动因是以谱系建构的方式确证道义、修炼技术或经典文献的神圣性及真实性,

① 关于《长春道教源流》及清代全真道的研究,可参见吴亚魁,《江南全真道教》,上海古籍出版社,2012年;以及尹志华,《清代全真道历史新探》,香港中文大学出版社,2014年。

换言之,通过神圣历史的叙述完成信仰的确证。检视道教信仰中的历史叙述,就可以看到如下三个层次的历史模式:创世与末世、启示与谱系、宿命与际遇。对于道教的信仰者而言,时空的缘起及外部世界的变化原理既是时代和生命际遇的诠释框架,也是修炼技术的观念根基。例如,天师道强调从六天到三天的模式转换,神霄派对于天界结构的改造等。以创世和末世为主题的神圣历史往往是通过形态各异的启示实现的,启示与师授共同构成了对教派谱系的建构,从创世到启示、从启示到师授的谱系很大程度上确立了道教教派自身的历史叙述。更为有趣的是,教派内部的历史叙述往往有反向建构、持续细化的特征,越后出的仙传与谱系越完整和细致,教派内部的历史叙述也是逐步清晰和丰富的。另一方面,教派的历史叙述又是十分脆弱的,每一个信仰实践者都有自己的宿命和际遇,其中完整的谱系可能会被随时发生的启示打断,形成一种师授与启示不断交叉,进而推动谱系的反复建构。然而,许多道教学者还会在谱系的考据中利用文献和历史研究方法,试图做出信史一样的宗派历史。我们在《真诰·叙录》中看到的就是以历史和文献的方式分析重述神圣启示传说与经典传承的过程,其中的历史叙述就是神圣性与客观性的交叉——对于陶弘景而言,显然就是历史事实的重构。^①

道教信仰内部的历史叙述,还有另一种呈现形态,这种叙述参照了历史记录叙事结构,例如我们在道藏中看到《历世真仙体道通鉴》《汉天师世家》以及《混元圣纪》等文献。这些文献按照正史的格式和体例记录道教信仰内部的“史实”,体现出道教独特的历史感。分析这些文献的内容,我们能发现它们与正史文献之间奇特的张力:从叙述技术和格式来看,这些文献尽量全方位地模仿正史,从格式和语言运用中不断插入正史中出现的年号、人物及历史事件,形成“信史”的叙述感;与此同时,它们又刻意强调其描述的历史的真实性和完整性,与之相较,正史反而是缺乏客观性的。由此,道教经典中所见的“历史”,形成了与正史平行的叙述线索,这也暗合了道教神秘主义信仰在日常与真理的紧张中展开的真理观。道教经典中所见的历史文献因其记录内容——神圣历史与启示——成为一种独特的史料文献。

以上三个层次的历史模式使得道教内部的历史呈现出神秘主义的色彩,历史叙述最终植根于从创世到启示的神秘性和个体性上,变动不居的教派历史很大程度上是信仰变迁的载体。如果我们将信仰团体及信仰实践的变化作为道教历史研究的一部分,那么了解道教这样相对封闭的信仰传统,就需要从其内部的历史叙述出发进行梳理。另一方面,基于创世和启示的历史叙

^① 参见程乐松,《茅山真人之诰与陶弘景的信仰世界》,中国人民大学出版社,2010年。

述不断被刷新,是道教信仰不断发生变化的基础。变迁的信仰必然带来信仰团体、信仰实践以及与社会生活互动方式的变化。由此,道教的社会史研究需要从信仰内部变迁出发理解道教参与社会生活、影响日常习俗,乃至信仰观念的缘由和内在推动力。

换言之,社会史视角的研究不能完全撇开道教信仰内部的历史文献。然而,道教经典中所见的历史叙述或者说神圣叙事的介入,带来了另一个基本的问题,即在道教史研究中借鉴和接纳经典与信仰内部历史叙述的限度。众所周知,道教史研究的一个基本困难就是正史中所见的资料数量不多且前后难以接续,其中涉及的道教历史记录往往还会受限於史家对道教文化和信仰的隔膜,存在着需要辨析的模糊和笼统的表述。正如前文所述,道教教派的发展又有其独特的内在逻辑,相对封闭,不借助道藏文献的解读,很难发现道教信仰内部的变化。因此,道教史研究就不得不更多地依赖包括道藏文献在内的周边资料,进行对照性的文本分析。对照性的文本阅读一方面使得研究者很难获得确实的文本证据,另一方面则为道教史的叙述提供了多元的可能性。

道教史在客观性资料不充分的情况下,史料与经典的对读往往需要引入思想和观念,从思想观念语境中串联起断裂的史实,形成一个相对完整的叙述。以早期全真教历史研究为例,正史中与王重阳及其弟子有关的记载并不多见,学界基本依靠早期的碑刻资料 and 道藏中保存的语录,以及后世对于早期全真教的记述展开研究。如果涉及早期全真道的戒律、出家制度以及三教合一的教义缘起,就必须在分析早期全真教团成员的社会身份及家庭背景的基础上展开观念史的诠释。从这个意义上讲,道教史研究的困境之一是在客观性尚不稳固、史实叙述尚不连贯时,就不得不进入分析和诠释的阶段。思想史与社会史的互补在一定程度上降低了道教历史叙述的难度,然而,历史研究的根本要求是面向客观史实的记录,在历史研究中接纳道教经典文献,就必然会造成在客观性意义上的缺陷。

历史维度下的道教研究,另一个重要的素材来源就是田野观察。在观察活跃的信仰实践时,搜集和整理从科本、符箓及口述历史中发掘的历史材料,可以构建地方信仰史的谱系,进而诠释道教实践与地方社会及民众日常生活之间的相互影响。学者往往通过对读道藏经典与科本,从相似和相通之处确立由田野观察得出的信仰实践的谱系来源及流转过程,从相异之处理解道教信仰实践与地方社会信仰及习俗相互融摄的过程及其内在机制。文本对读还可以得到口述历史的印证。此外,还能从地方社会结构及道士团体与地方社会的互动中进一步分析道教信仰在地方社会和日常生活中的功能与处境。

由于并不存在我们在上文中讨论的启示或谱系重构的风险,对于经典文献的回溯很大程度上也是从科仪体系和符箓传承的角度展开的,并不涉及思想史的复杂背景。可以说,此类基于田野观察、文本对读和人类学研究的整体叙述是比较完善的。当然,我们不能忽视的是,地方道士团体在传承上的封闭性以及师授过程中存在的多元因素交叉。因此,在道教史的视角下,基于田野观察的地方道教实践及其历史描述只是多维度历史描述的一部分,即历史图景的拼图之一。

通过上文的分析,我们尝试确立经典中所见的信仰历史与神圣叙述在道教史中的合法地位,并且说明道教史是由神圣与客观两种交叉的叙述构成的。信史在某种意义上是以道教为切入点的社会史研究的要求,而不是以道教信仰为主题的历史叙述的目标。道教信仰的神秘主义特征是道教史研究中不能回避的问题,“历史上的道教”与“道教史”不能等量齐观。对于道教信仰、启示和神秘经验的分析也应该成为道教历史研究的一部分。除了从社会经济、信仰竞争和思想历史的角度出发理解道教在社会生活中的形态外,从具有神秘主义色彩和封闭性的道教信仰实践来理解道教与社会生活的互动也是一个重要的视角。启示、神秘经验及谱系重构不能被归约为社会、政治、思想乃至经济的因素;同时,这些具有神秘色彩的信仰实践也推动了信仰的转向和变革,这也为诠释道教对社会生活的影响提供了客观性之外的动因。

在道教史研究中接纳信仰,产生的基本效应就是告别“信史”。当然,我们并不是否认客观性这一历史研究的基础标准,而是尝试让道教的历史叙述向更加多元的诠释敞开,换言之,社会史视角下的“信史”并不是道教史的全部。从神秘主义的特质出发,我们看到,道教信仰在历史发展中的变化本身并不完全遵从社会经济与政治环境的推动,而是保持了独特的“非客观性”。进而言之,道教的历史叙述不仅需要说明“历史上的道教”,即道教在社会生活中的形态,更需要让道教信仰在社会历史与信仰实践中的变迁变得“可理解”。道教史就是从信仰的神秘性与社会历史环境的客观性的交织中理解道教信仰的变化及其效应,而不是仅仅完成对客观史实的重塑。不妨说,对于道教历史的研究而言,客观叙述的暗处并不是缺陷,可能是活力之源。

在此基础上,我们尝试用拼图和融入两个视角理解道教历史叙述的多元性,以及道教历史研究的诠释性指向。当然,诠释性的指向是所有历史研究的共同特征,我们只是想要强调道教的信仰特色如何塑造了道教历史研究的诠释性指向。

拼图与融入:诠释性的历史叙述

正如我们在前文中讨论的那样,“历史上的道教”是一个多维度的综合,其中至少包括客观和神秘两个层次。这里,我们就必须考虑道教的内涵及其信仰实践上的多元性。从教团组织和科仪体系、道教与地方社会及其信仰的融合,乃至个体的修行实践与神秘经验,纷繁各异的视角一起构成了特定历史时期、特定区域的道教信仰。以不同的视角看,道教可能呈现出不同的形态,并且可能缺乏内在的一致性。简言之,道教史在社会文化及生活世界等不同层次中鲜活存在;这种鲜活一方面连接着现实的社会和生活,另一方面还与内心的神秘体验与超越信仰紧密关联。

道教的历史叙述首先遭遇的困难就是动态的多元和复杂性,这种复杂性并不仅是由于线索和视角的多元,更是来自道教信仰特色造成的内在矛盾——同一个历史环境中,道教信仰内部就可能存在着明显的内在冲突。施舟人的《道教之体》开篇就强调了道教研究的模糊边界和复杂性:“(道教)仍然是中国人日常生活的一部分,而且没有明确界定的研究文献及资料。要研究道教,就必须将它所有的元素都考虑在内,包括与身体修炼有关的,也包括与社会关联的部分。换言之,我们不仅需要考虑与长生和养生有关系的技术,还要考虑道教的仪礼、神话以及神秘主义。虽然这些繁复的内容有时看起来有些内在分歧和矛盾,但他们确是与道教有密切关联的。”^①对于施舟人而言,道教作为一个研究对象和文化现象的边界是动态的。因此,他并没有期待一个稳定的定义来限制道教研究的内容。从历史的维度看,道教在任何一个时期都涵盖了从信仰实践到生活世界的各个层面,同时,它也是不断拓展和动态变化的。

石秀娜(Anna Seidel)在界定道教时也采取了同样的策略——没有从信仰内容出发,而是从道教在社会生活中独特的存在形态出发。在明确道教的本土性的基础上,她将道教定义为“非官方高级宗教”(Unofficial High Religion)^②。在这个定义中,她用“高级”这个特征来区分道教信仰与本土信仰,

① 参见施舟人著, Karen C. Duval 译, *The Taoist Body*, University of California Press, 1993 年, 第 xix 页。

② 参见石秀娜(Anna Seidel), “Taoism: The Unofficial High Religion of China,” *Taoist Resources* 7.2 (1997): 39-72。

从而明确了道教作为一个信仰传统的独立性。^①与此相对,“非官方”则是强调道教在中国社会生活和政治结构中的定位,主要是明确道教信仰在政治生活和国家政治体系建构中的边缘地位。“宗教”这一名词则更是一个类型性语汇,它只是说明了道教作为一种信仰的最基础的属性。这样的定义方式很好地平衡了道教的多元性和独立性。在信仰内容的界定上,石秀娜采取了完全开放的策略,信仰内容是变动不居的。换言之,信仰内容的多元和纷杂是道教信仰的另一个隐性特征。从这个意义上说,石秀娜对于道教的定义本身并没有明确道教的内涵,而是划定了道教的边界,并且充分展示了道教研究的巨大空间。不妨说,道教的信仰内容和神学体系是没有明确规定的,这也加大了道教研究的难度,使我们很难准确定义我们的研究对象。

施舟人和石秀娜的讨论为我们理解道教的复杂性提供了一种横向的理解维度。道教的历史研究还需要社会发展中的纵向维度,道教的历史发展也是开放的、动态的和存在内在冲突的。贺碧来(Isabelle Robinet)认为道教历史研究的基本任务就是:“厘清道教在其发展历史中如何一方面不断融摄和整合外在信仰资源,另一方面则保持自身的内在一致性。”^②显然,贺碧来强调的“自身的内在一贯性”是道教保持其独立性的基础,也是我们从纷繁的历史史实和多元的信仰实践中界定道教历史研究对象的关键。然而,正如我们在上文中强调的那样,在历史发展过程中不断融摄和整合是道教信仰的重要特征。我们在观察道教的历史发展及信仰内容的变迁时,很难准确界定在历史发展过程中不变的“内在一致性”是什么:是不死的探求,是神仙信仰,抑或是不同的修炼技术?如果从具体的信仰内容出发,那么贺碧来所强调的“内在一致性”就是一个空洞的语汇。无论从横向还是纵向的维度出发,不断变迁且纷繁多元的道教信仰的“内在一致性”都是一个开放、动态的课题。道教的内在一致性与全维度展开的历史叙述之间存在着诠释学意义上的循环:多维度的历史叙述需要我们通过道教的内在一贯性选取和界定研究对象,而内在一贯性也要从多维度的历史叙述中提炼出来。

一般而言,我们倾向于认为植根于中国人的日常生活,且与地方社会紧密融合的道教信仰在实践技术和活跃形态上是纷繁和缺乏内在一贯性的。由此,学界往往以道教所坚持的长生不死的超越追求和充满神秘色彩的启示

① 本土性——或者说,土生土长——是学界描述道教特征时使用最为频繁的一个定语,这一定语一方面明确了道教信仰与外来信仰之间的差异,另一方面也带来了一个挑战,即在本土性的基础上,应该如何理解或描述道教信仰的独特性或独立性?石秀娜用“高级宗教”回答了这一问题。

② 参见贺碧来著,Phyllis Brooks译, *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford University Press, 1997年,第XV页。

模式,乃至无所不包的修炼技术作为道教信仰的内核。然而,这样的分析往往受制于道教在日常生活——特别是在日常的礼俗生活中“非超越性”的存在形态,换言之,神秘性与超越性似乎也不能直接等同于道教信仰的内核。从历史视角出发,对于道教信仰发展和变迁的历史梳理最终指向的是对道教信仰特质的理解,全维度的历史叙述可以展现道教信仰的内在冲突,但也提供了更具理论性的诠释空间。

我们在前文中已经讨论了神圣与客观在道教历史叙述中的相互交叉性。这种交叉体现在道教历史的多维性上。简单梳理一下,我们可以从六个维度来理解道教历史叙述的构成:其一,以创世、天界观、神灵启示、师授及谱系为基本内容的神圣历史和教派历史叙述;其二,基于个体信仰实践、体验以及社会历史背景的个体信仰叙述,以及个体信仰生活对于教派及其信仰观念产生的影响;其三,在社会政治和思想文化的背景中,教派或修行团体与社会政治生活、地方社会乃至其他群体之间的互动及其影响;其四,不同时期的信仰观念与观念语境之间的互动,以及对思想史中已有观念的改造,从而形成了信仰与思想史之间的复杂互动关系;其五,以经典、传说、科本和系谱等文献形式存在的信仰记录,及其文本历史中承载教派及信仰发展历史;其六,以道教信仰为中心,不断与其他信仰传统及不同区域的地方信仰交涉融合,推动道教信仰演进的历史过程。当然,上述的六个维度是互相关涉的,它们超越了“历史上的道教”,涵盖了道教信仰的历史及其周边,共同构成了完整的道教历史叙述。

我们需要明确的是,对于同一个历史时期的道教历史叙述而言,不同维度的描述未必会形成一个一贯的内在逻辑,由于个体信仰、社会组织、政治环境、区域差异、经济生活等因素的影响,信仰体系内部可能是断裂的。更为重要的是,信仰体系还可能由于启示和神秘经验、信仰者与政治生活的互动而发生突然的转向。多元维度的内在张力和动态变化的特性,使得道教历史叙述变成拼图式的整合,而不是一以贯之的整体图景。

因此,道教历史研究中同一个课题的学术争论很多时候可能不仅是史实的辨析,而且是多元诠释的展示及其提供的反思空间。多元诠释充分体现了道教信仰的复杂性,以及从历史叙述到历史诠释的跨越。道教历史研究面临的一个重要挑战是,道教史中的某些语汇是介于思想观念和史实之间的模糊地带:这些术语并不是没有对应的历史现象,然而却很难精确地定义出这一历史现象的具体形态。以“方士和方术”传统为例,秦汉时期的方士传统与道教缘起是否有直接的关系?方士传统是否是道教?李养正和卿希泰先生都认为方士和方术传统是道教信仰的根基,然而,从历史史料分析,我们很难

将早期道教教团与方士及方术直接联系起来。与此相对,席文(Nathan Sivin)^①和司马虚(Michel Strickmann)^②则认为方士传统并不是道教。实际上,这个问题的争论焦点并非方士和方术,而是对道教特性的理解。更为重要的是,如果回到两汉时期的社会政治历史中,我们不得不承认,方士与方术这一语汇的所指也是十分模糊的。方士集团与方术体系更像是一个社会与信仰的背景,甚至是一个类型学概念,史书中将某些人定义为方士,这些人掌握的技术就相应地被视为方术。从思想关联的意义上来说,我们很难割断方士传统与道教之间的紧密联系。^③如果我们尝试从史料中找到方士与道教之间的直接关联,就会发现,两者之间的连接是非常模糊的。另一个解决方案则是,回到道教的定义。由此,我们可以看到方士、方术与道教之间的关系从历史史实的连接转化为两个语汇内涵的对应,这就为多元的历史诠释提供了空间。

再以葛洪的研究为例,个体生活史视角下的葛洪更接近于一个儒生和求仙者,而非宗教神学的创造者。^④检视其在《抱朴子》中的生平自述,我们只能从他的家庭背景及生活环境中看到他对于道教的“知识性”兴趣,以及在仕途追寻失败之后展开的求仙实践。^⑤与此相对,如果我们检视道教历史的叙述,就会发现葛洪的另一个形象,他是魏晋时期神仙道教思想的典型代表和集大成者,也是外丹信仰和实践的重要代表人物,更是“葛氏道”传统存在

① 席文从道教与中国古代科学关系的视角理解道教这个概念的复杂性,认为方士传统不能被视为严格意义的道教。参见 Nathan Sivin, "On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity: With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China," *History of Religions* 17(1978): 303-330; 关于道教的定义和内涵,还可以参见 Russell Kirkland, "The Historical Contours of Taoism in China: Thoughts on Issues of Classification and Terminology," *Journal of Chinese Religions* 25 (1997): 57-82。

② 司马虚将葛洪为代表的神仙道教视为方士传统,将葛洪的思想体系称为 *tradition occulte du sud* (来自南方的神秘传统),而不是用道教学界十分常用的概念——“神仙道教”——来称呼葛洪的传统,很大程度上是因为他并不认为葛洪所代表的传统可以被视为道教。

③ 李养正及大渊忍尔等前辈学者都肯定了方士传统与道教缘起之间的直接关系,而萧登福则直接认为方士传统就是道教,参见萧登福,《周秦两汉早期道教》,台北文津出版社,1998。

④ 参见大渊忍尔,《葛洪传考——晋朝治下吴人の在り方の一例》,《冈山大学法文学部学术纪要》10,1958年;李丰楙著,《不死的探求——抱朴子》,中时出版社,1982年;另见尤信雄,《葛洪》,商务印书馆,2000年;康若柏(Robert F. Campany), *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, University of California Press, 2002年。

⑤ 参见黎志添,《〈抱朴子内篇〉的历史处境:葛洪神仙思想的宗教社会意义》,《清华学报》29. 1(1999): 35—58;另见大渊忍尔,《葛洪の思想》,《史学杂志》59:12,1950年;《抱朴子における神仙思想の性格》,《冈山史学》10,1961年。

和发展的的重要证据。^① 在经典文献的历史中,葛洪是东晋至南朝道教经典传承和整理的关键人物。^② 此外,丹阳和句容地区各个世族之间的姻亲关系及道教信仰的创生也涉及葛洪及其家族的信仰问题。^③ 不同维度展开的叙述有很大的差异,葛洪的个体生活被纳入到整体的道教信仰与教派发展的叙述中,实际上是预设了其信仰实践的动机及效应。不妨说,道教信仰和教派发展的叙述框架需要一个被修剪和诠释过的葛洪。当然,我们并不是要以此质疑葛洪研究的客观性,不同维度的研究指向不同视角的诠释,其目的都是要通过叙述理解道教信仰的某一维度。我们需要强调的是,不同维度的历史叙述整合起来形成的多元视角和诠释,才能让我们理解道教信仰及其与社会生活的复杂关系。

简言之,道教史的研究是“拼图”式的^④:一方面,对于同一段道教历史或者同一个主题,学术研究有着完全不同的维度。从社会史、习俗史、地方史、个体生活史、信仰史、思想史等不同维度出发形成了叙述,一起构成一个整体图景。这一整体图景的各个部分存在着差异和张力;另一方面,不同维度的历史叙述形成的张力为多元的历史诠释提供空间。诠释的目标是在不同维度的历史叙述中找到一个可理解的线索,形成一个完整的框架。多元的诠释和多维的叙述使我们陷入一贯的历史叙述与复杂的信仰实践之间的冲突,推动学术研究不断回到一个更具理论性和反思性的课题,即“什么是道教”“如何界定道教的边界”。道教历史的多维叙述和多层次的开放式诠释使得学术研究获得了更广阔的理论空间。面对多元和复杂的信仰历史,单一的历史线索和前后一贯的历史叙述可能并不是指向客观的,而是会带来误解和造成约化。

在拼图式的历史叙述中,不断丰富但又存在内在冲突的图景,展现了道教信仰的独特性:一方面,道教信仰与社会生活和文化土壤黏合在一起,道教信仰展现的是文化和生活世界的内在冲突;另一方面,当社会生活历史中的道教信仰背后的个体经验和生命过程作为一个隐秘的动机被揭示出来的时候,研究者的理解和诠释就已呈现了出来,因而历史叙述的内在冲突更可能

① 参加小林正美著,李庆译,《六朝道教史研究》,四川人民出版社,2001年。

② 参见大谷湖峰,《葛洪の著书に关する——道藏成立研究の一節として》,《驹泽大学学报》1,1941年。

③ 司马虚在其关于上清道教启示的研究中,重建了魏晋时期江南句容地区的贵族姻亲关系,其中主要涉及到葛氏、许氏、华氏等,参见氏著,“The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy.” *T'oung-pao* 63: 1-64, 1977年。

④ 参见程乐松,《范式,抑或拼图:道教历史的叙述方式——兼评小林正美的新范式道教史》,收入《人文宗教研究》,第五辑,2015年。

是诠释视角的冲突。更为重要的是,基于理性分析和叙述逻辑的“内在一致性”是学术研究的要求,而不是信仰实践的标准。对于信仰实践而言,基于神秘体验与技术效验得到的内在一致性是充满难以捉摸的神秘主义色彩的。神秘主义色彩在学术研究中像是逃避清晰结论的托词,然而,在信仰实践中,它却是对于信仰真理的最佳确证方式——在日常生活意义上的不可理解和难以捉摸恰是终极真理的关键特性。

从历史视角看,道教信仰与社会生活的各个层面都是紧密关联的。因此,道教史的研究很大程度上是要通过诠释道教信仰与其社会生活环境之间的互动模式,来理解道教在中国文化体系中的地位和功能。从社会历史的不同层面出发,理解作为本土信仰的道教如何回应和整合不同时代的信仰需求,同时,又要从不同的时代需求出发诠释道教发展的外在动因。信仰体系内外部的互动似乎是道教史诠释的基础。正如我们反复强调的那样,对于道教而言,本土性不能简单地视作一个信仰传统的地理范围描述,而是应该从中理解道教与中国本土文化和社会生活之间的同质和融合,换言之,任何一个时代的信仰和文化、社会生活对于道教而言都不是异己的。道教信仰只是以独特的旨趣整合和表达了不同时代的信仰需求和文化特色,在道教信仰设定的等级结构和技术体系中,文化和生活语境中的信仰观念和技术只有效验和等级的差异,没有内外之别。道教的本土性,使得其信仰体系自觉地内化于社会生活的需求之中,而不是以设定和排除异己的方式从社会生活和信仰语境中提纯“道教”。

通过启示和神学谱系的建构,道教为纷繁的信仰实践体系确立了等级框架和合理的诠释,以此主动和反复地融入社会生活。可以说,融入与构建不同历史时期的道教式的信仰阶次与实践体系并不是道教信徒和实践者出于特定目的主动开展的行动,而是道教信仰和实践的必然结果。在个体信仰、社会生活与神圣启示之间存在着一种互动机制:对于信仰者而言,以信仰实践为根基的神圣启示指向的必然是个体在社会生活中面临的问题,解决这些问题的基本途径就是从神学和启示真理的意义上梳理一种独特的秩序感,并以持续的信仰实践确证和体认它。基于启示的信仰实践既有超越个体生命的技术,也有从社会生活视角出发诠释社会生活中的信仰乃至伦理问题。因此,对于社会生活的秩序感的设定是个体信仰经由启示必然要完成的任务。当然,对于个体信仰而言,社会生活本身就是其信仰实践的语境和根基,如果我们撇开神圣启示的神秘主义特色,我们可以认为道教的信仰建构就是以个体信仰为中介,从社会生活出发,又回归社会生活的过程。

我们需要明确,在道教信仰体系内部认可的、随时可能发生的神圣启示从

个体体验到神学体系乃至教团谱系,直至发展为有巨大社会影响的宗教运动,跨越这一系列的发展阶段需要诸多偶然和周边因素的推动,换言之,启示并不一定导致新的信仰秩序的建立,同时,任何一个固化了的信仰秩序在道教充满神秘主义色彩的启示面前也是不牢靠的。道教依照独特的信仰启示,从社会生活和信仰实践中汲取不同元素建构的信仰秩序,一方面会与社会生活的各个层面产生互动,并且在互动中不断产生新的信仰实践形态;另一方面则会随时受到新的神圣启示的冲击,从信仰内部转向直面社会生活的具体情境。

主动融入社会生活,回应社会生活和信仰体系的课题,使得道教的历史叙述转换为在社会历史语境中展开的诠释。毋庸置疑,诠释指向的具体问题是什么,而非是什么。以史实为基础的历史叙述总是在“是什么”之后展开“为什么”的讨论,而道教的历史叙述的特殊之处就在于解答多维视角下纷繁的“是什么”问题往往需要通过“为什么”的诠释完成:社会生活不仅仅是道教信仰的外部环境,也是推动道教信仰发展的内在动因之一。融入与变迁,是道教历史叙述的一体两面:一面是在社会生活的梳理中诠释道教的发展和变化,一面是从道教信仰的转向中说明道教在社会生活中承担的角色。

以下我们尝试以唐宋时期的道教信仰发展为例,说明道教史内外并行的叙述结构:

一般而言,道教史研究学者认为,相对于两晋南北朝时期道教经典和神学体系的大发展,隋唐时期的道教体现了对经典和神学进行体系化整合的特征,而不再是持续的神学创造。隋唐道教的信仰体系在整理和融合过程中逐步转向了以宫观和仪式为载体的信仰实践。^①这一状况的外部原因是道教与政治关系密切,李唐皇室祖先崇拜的对象是老子,在皇室的主导下,唐代道教的主要信仰对象转向了老子,同时元始天尊等神灵也加入了神谱。政治环境成为诠释道教信仰体系变化的关键。老子与李唐皇室的独特关系为唐代道教发展提供了极为特殊的政治环境,皇室成员大量入道修行,供奉老子的玄元皇帝庙遍布全国,官员选拔考试还开设道举一科,这些都大大提升了道教在社会中的影响力,很多知识分子参与了道教神学体系的发展,致使道教与佛教的思想体系进一步融合,同时包括内丹学在内的全新的道教生命炼养方法逐步形成。^②因此,隋唐时期的道教发展集中体现在神学思想的体系化和教团制度的发展上,并没有出现大规模的启示性神学创造。与此同时,围绕着遍布全国的官方宫观体系的建设,宫观的管理制度、宫观的日常生活及

① 参见小林正美著,王皓月译,《唐代的道教与天师道》,齐鲁书社,2013年。

② 参见巴瑞特著,曾维加译,《唐代道教——中国历史上黄金时期的宗教与帝国》,齐鲁书社,2012年。

仪式活动、道士的选拔及管理 etc. 等事务都成为道教教团制度发展的关键推动力。研究这一时期的道教,我们要从政教关系、制度环境和社会生活语境来综合考量道教信仰的变迁。

与政治和制度环境相对,道教信仰的发展在民众的日常生活中则呈现出另一个样态。从面向日常生活的信仰解决方案的意义上看,与佛教结合的神学理论创造更多地是为个体的长生服务的。在道教神学体系及教团制度发展的同时,道教的仪式体系一方面参与了皇家祭祀和国家礼仪体系的实践,另一方面也成为民众信仰生活的重要组成部分,道士也为民众提供面向日常生活的仪式和信仰技术服务。

社会环境的变化推动了信仰的转型,而转型了的信仰又必须在不同的层次上融入社会生活,这样的互动关系成为道教历史叙述的基本模式。与隋唐时期相对,宋代道教的历史描述则需要诠释其活跃的神学创造以及科仪体系的长足发展,这一点是从经典分析中可以明确的。历史叙述的重要目标就是诠释信仰的变化和发展。宋元时期是道教思想和实践体系又一次活跃的创造期。不同类型的新道教运动依托形式和内容各异的启示满足了不同区域的信仰需求,也体现了宋元时期中国文化发展的特点。^① 多个政权的并立以及不同区域的民族关系与政治结构是理解宋元时期道教发展的基础。北宋以降,与北方少数民族政权的战争和妥协形成了宋代政治和社会版图的关键因素。宋代中央政权一方面对于全国的疆域没有强有力的军事控制力,另一方面也不断受到来自北方少数民族的武力威胁,与中国“大一统”的政治理念相背离的状况使得政权合法性的论证成为宋代中央政府及皇帝的核心需求之一。^② 因此,北宋时期,以“天命”为中心的启示和祥瑞文化成为皇帝信仰生活的重要组成部分,而不断确证皇帝的“天命”进而为政权的合法性提供论证的道教启示得到了皇帝的高度重视。这一情况极大地激发了各个区域对道教启示和符命的热情,大大推动了基于神秘启示的新道教教派的发展。^③ 政治环境成为解释宋代道教信仰发展的重要背景。

与此同时,留在北方少数民族政权下的汉族知识分子也亟需文化认同的重建。围绕着中国文化的认同重建,新的道教启示运动主动容纳和整合儒释

① 参见韩明士(Robert Hymes)著,皮庆生译,《道与庶道:宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》,江苏人民出版社,2007年;另见秋月观暎著,丁培仁译,《中国近世道教的形成:净明道的基础研究》,中国社会科学出版社,2005年;另见郭武,《〈净明忠孝道全书〉研究——以宋元社会为背景的考察》,中国社会科学出版社,2005年。

② 参见邓小南,《祖宗之法:北宋前期政治述略》,三联书店,2014年,第316—330页。

③ 参见方诚峰,《北宋晚期的政治体制与政治文化》,北京大学出版社,2015年,第239—278页。

道三家的思想,形成了面向生命不朽的修炼体系,其中最为典型的代表就是全真道运动。全真道教团的杰出领袖与北方少数民族政权的融洽关系,特别是与蒙古政权的密切关系保障了全真道在元代的蓬勃发展,其倡导的出家修行的教团制度、三教合一的基本思想以及性命双修的实践体系成为与中古道教区隔明显的信仰形态。

与北方勃兴的新道教运动相对,长江流域的道教发展一方面直接回应了由于农耕经济发展和社群日常生活带来的独特需求,另一方面形成了以天师府和符箓道教为中心的新形态。农时的重要性以及日常生活中的疗疾与礼俗需求推动了面向日常生活的仪式体系的发展。^① 围绕着符箓、口诀的运用而展开的“雷法”体系得以长足发展,不同的神圣启示纷纷出现,每一个神圣启示的传统都参与了围绕符箓运用而展开的仪式体系建设,并形成了不同的仪式道派,例如天心派、神霄派、清微派、东华派等。

面对日常生活中的疗疾和礼俗需求,道教的仪式体系也大量吸纳了区域性的神灵信仰:一方面通过中央政府的赐额制度不断丰富道教的神谱,另一方面也大量引入以疗疾和祈请为目的的新神灵,以将军和元帅为代表的神灵逐步主导了道教的日常仪式服务。神灵谱系的变化以及符箓在仪式中地位的提升,是与不断丰富的受箓制度结合在一起的。受箓制度保障了仪式体系发展和仪式服务丰富过程中道教作为高级宗教的特征。以龙虎山、茅山及阁皂山为代表的道教活动中心向道教仪式专家传授仪式并授予符箓,从而形成了以符箓授受为基本形式的新的道教权力结构。

仪式体系发展的另一个效应就是仪式与仪式专家自身的修炼相结合,以符箓和口诀运用为基本形式的仪式实践与道士的内丹修炼相结合,它要求仪式专家在仪式实践中运用蕴藏于身体内的神秘真气召唤宇宙的超自然力量而达成仪式的目的。“内炼真元,外用符箓”的神学思想在仪式体系中的运动推动了个体修炼与仪式服务的融合,也推动了北方全真道与南方符箓道教的合流,宋代道教因此呈现出与隋唐时期道教有很大差异的信仰和实践模式。从学界对于宋代道教信仰的叙述和诠释来看,宋代道教有着与唐代道教史一致的叙述模式,也呈现出内外交叉和主动融入并存的特征,因而对宋代道教历史的叙述也是在社会历史的背景下进行信仰发展的诠释。

面向日常生活和社群需求的仪式服务体系的完善,以及面向个体生命不朽的内丹修炼技术的发展,使得宋元以后的道教呈现出分化发展的特性:一方面,道士作为仪式服务提供者与民间日常生活中的仪式需求紧密结合,成

^① 参见方诚峰,《北宋晚期的政治体制与政治文化》,北京大学出版社,2015年,第260—275页。

为民间社群的一分子,在日常仪式服务和生命礼俗的实践中逐步成为职业化的仪式专家;另一方面,以个体生命不朽为目标的修炼技术和实践仍在持续地进行,形成不断神秘化的修炼团体。道教信仰及仪式实践与地方社群的不断融合推动了道教与地方信仰及习俗的结合,进而呈现出仪式传统及实践形态不断地方化的趋势。

道教本身的复杂性使得我们不能简单地将道教历史与客观历史对应起来,不能用制度史或政治史、社会史的方式进行“无限接近客观史实”的尝试。^①单一的框架和线索的历史叙述最终可能伤害道教本身的丰富性,从而影响我们在中国文化和信仰历史的视野中准确理解道教的文化价值和发展进程。从历史的视角看待曾经发生过的、与道教相关的客观史实与生活经验,我们需要一种更加多元的视角和多维的叙述方式——道教历史研究如果可以被视作一种学术建构,那么这种学术建构的合理性边界是否可以被定义为,学术建构不应该影响研究对象本身的复杂性。简言之,道教的历史研究不是为了没有冲突的图景,而是为了提供更多文化理解和思想诠释空间的多维历史描述。

本章关于道教史叙述方式的反思一直尝试在客观与神圣的张力中找到平衡,同时,力图说明道教的历史叙述并不是史实的重述,而是在社会生活与信仰的相互作用中理解和诠释道教信仰的演进。从客观记录到理解诠释的变化,其中最重要的推动力就是道教的神秘主义特质及神秘经验与启示模式。神秘启示是以个体体验和神秘经验为最终形态的。同时,随时可能发生的神圣启示以及随之而来的神圣谱系、修炼方法及神圣历史的颠覆使得任何一个成熟的信仰体系都变得很脆弱。不妨说,道教信仰的变化因其神秘主义的特色而不能仅由社会生活及政治思想等外部因素来解释,然而,不断变化的道教信仰又在不断融入日常生活和社会政治环境的过程中自我调适,由此形成了复杂的互涉模式。

显然,这样的认识是无法提升在道教历史研究中对于具体问题的分析和具体史料的阅读的,从这个意义上讲,告别信史的论证只是为道教的历史叙述提供了更具弹性的空间——从客观历史的重构拓展为加入信仰体验和神秘主义特色的多元诠释。

① 当然,正如克罗齐强调的那样,“一切历史都是当代史”,任何历史分析和诠释都不能脱离诠释者的态度,不可能形成与“客观史实”的准确对应。如果从现代史学或后现代史学的基本立场来看,历史的诠释性和主观性对于历史研究,乃至历史叙述的影响更是需要细致的分析和研究。然而,关于历史诠释与客观史实的对应问题超出了本章的分析范畴,因此,在本章中,我们假设历史研究仍然是以描述和刻画历史史实为最终目标。

第五章 融摄与排异：神秘主义的两种向度

正如我们在此前章节中提到的那样,从观念和实践体系上看,作为一个信仰传统的道教有着强烈的神秘色彩。检视宗教及文化研究领域的术语,我们似乎可以用神秘主义^①来描述这一种神秘色彩。当然,神秘主义是一个意涵十分复杂的概念:一方面,作为一个外来语汇,神秘主义有其自身的语义内涵和文化语境;另一方面,道教的神秘色彩本身也有自身信仰的特色,并且与其观念基础有密切的关联。因此,对于神秘主义一词的运用,要十分谨慎。我们首先要澄清这一概念的内涵——从词源学的意义上了解这一概念的起源及其内涵变化,特别是在西方学术语境中,我们应该在什么意义上理解神秘主义及其相关语汇;进而分析我们应该在什么意义上讨论神秘主义。特别是当我们在道家 and 道教的语境下讨论神秘主义时,尤其要明确中国文化语境中的神秘与西方文化的巨大差异。否则,概念语义上的含混可能使我们的分析缺乏可靠的基础。

对于道教信仰的神秘色彩及其代表思想和信仰特色的分析,需要从道家思想传统和道教信仰体系两个视角入手,我们需要判断如下三个课题:其一,我们在什么意义上可以将道家思想传统与道教信仰体系的特质定义为神秘主义;其二,从神秘主义的特质出发,道家思想与道教信仰有哪些关联,各自有何特色;其三,应该如何描述道家思想与道教信仰的神秘主义特质?它们与西方学术语境中的神秘主义有何差异?

显然,我们应该清楚的是,神秘主义是一个描述性的类概念,不同的信仰

① 显然,从语义的角度看,神秘主义与道教的直接关联不免附会。道教信仰——扩而言之,中国古代信仰——的神秘性主要体现在四个方面:其一,不言之教。天道与天理从来不能依靠言语来传递,只能以默契于心的方式领会;其二,修炼团体的封闭性与信仰技术的神秘。对于民众而言,修炼团体及其技术是完全封闭的,无从知晓其基本内容;其三,内蕴于日常的超越性。在日常和每一个个体中都内蕴着道体与超越,日常因而拥有了某种与超越直接关联的特性;其四,与超越的神灵遭遇的可能。个体在生命过程随时可能与神灵遭遇。以上复杂的内涵构成了信仰的神秘性,这与西方的神秘主义内涵有很多重叠,但也有巨大的差异。这种语义上的张力也是进一步展开语义学和词源学讨论的出发点。

体系都可以被描述为神秘主义,但每一个信仰体系都以独特的方式表达和展现神秘主义,换言之,对神秘主义的描述与信仰体系的神秘主义内容之间的张力是不断丰富神秘主义内涵的关键途径。^①具体到道教的神秘主义特色,我们需要兼顾道家思想传统和道教信仰实践体系,它们分别从不同的侧面展现了具有神秘主义色彩的特质。本章尝试建立神秘主义表达和思想的两种方式——融摄和排异,说明道家 and 道教的神秘主义特色:就思想主题和思想方法而言,道家思想传统以融摄的诗性保持着思想与道体的密契,并排斥语言表达在认知和理解上的功能——通过不言之教强化神秘主义的色彩;与此相对,道教信仰传统则是通过实践知识和信仰真理的封闭性确立信仰在师徒及教团内部的沟通,通过师徒及人神之间的神秘联系实现对公众及日常生活的排异,与此同时,神圣技术又能够指向包括日常生活在内的各种信仰需求,从而实现对生活需求及民众福祉的涵括。从这个意义上讲,道家和道教分别用融摄和排异^②的特质形成了自身的神秘主义特色,更为重要的是,在道家和道教的观念和实践体系中,融摄与排异是紧密相关的,很大程度上是对于体验和真理的“一体两面”式的展现,与此同时,融摄与排异也充分展现了西方宗教和学术中关于神秘主义的定义。由此,我们可以尝试用融摄与排异这两个语汇描述道家、道教神秘主义的内涵,这与西方宗教和学术语境中的神秘主义内涵既有交叉,也有差异。

在此之前,我们需要进行一个简要的概念分析,明确我们使用神秘主义这一概念的学术语境。

神秘主义:语义学进路的分析

神秘主义这个概念来自对西方语言的翻译,与之对应或存在着意义重叠的语汇颇多。简单梳理一下,可以找出以下四个:mysticism, occultism, esotericism 以及 gnosticism 等。如果我们尝试找到这四个语汇的对应汉语表达,可以对应如下:神秘主义、神秘学、秘教以及灵性主义(诺斯替主义)。应该说,这些概念在西方的文化和信仰语境中,都有独特的意指,有的是指某种独

① 如果我们将神秘主义定义为对信仰神秘性的梳理和整体描述,那么不同信仰类型的神秘性实际上就丰富了神秘主义的内涵,东方宗教乃至道教的神秘性有其自身的特点,这些特点从整体上丰富神秘主义的内涵。

② 可以用 Inclusion 和 Exclusion 来翻译融摄与排异,这两个语词的意义仍有待进一步的说明。我们用这两个语汇描述道家与道教表达神秘性的不同模式。

特的信仰传统,例如诺斯替主义;有的特指在某一时期流行的思潮,例如秘教。如果我们用神秘主义这一语汇指向道教信仰的特质,就需要首先梳理西方学术研究视野中对这些语汇内涵的理解。Esotericism(秘教)这一概念出现于1828年法国学者雅克·马特(Jacques Matter)的著作*Histoire critique du Gnosticism et de son influence*(《诺斯替主义及其影响的历史批判》)中,其原文为“l'esoterisme”,这一概念是从esoteric这个形容词中衍生出来的。从语义学的角度看,Esotericism有如下五个意思:其一是在出版界将奇异的、外来的,特别是来自东方智慧传统的文化内容及神异文学都统称为Esotericism;其二,esoteric这一词汇是指某些刻意保密的教义或者教条,这些被保密的教义和教条的主要功能就是可以区分入教和不入教者;其三,esoteric还指在表面现实(Apparent Reality,例如自然、历史、神话叙事)之下隐藏着的意义,即指与其纯粹外在的意义相对立的深层和内在的神秘性;其四,在永恒论者(Perennialist)看来,Esotericism是指一种包含与宗教达成超越性融合(或回归这种融合)的教条或教义;其五,这一概念与Gnosis(灵知、直觉)同义,意指一种通过体验性、象征性和神话性的方式——而不是教条式或层级分明的表达——知晓世界。^①

从文化语境中来看,Esotericism有十分复杂的意涵。费夫雷(Faivre)对于秘教概念的研究很有价值,从经验认知的意义上丰富了我们对于神秘主义的理解。他认为秘教(Esotericism)有如下四个内在特征:第一,对应(Correspondence)的观念,在所有可见和不可见的宇宙层面都存在着不可见且非偶然的对应,正如我们看到的大小宇宙的对应及宇宙中所有事物的普遍联系;自然界的任何事物都是一个表征并隐藏着巨大的秘密;自然和历史与启示文本之间也存在着某种对应关系;第二,鲜活(Living)的自然,宇宙本身并不是杂乱,也不能直接化约为一种物化的对应。以通感的方式理解,宇宙的任何一个部分都有心跳一样的悸动,由一种精神性的生命活力或在宇宙内循环的光或火推动着;第三,想象力和沉思,这两个概念是互补的。在永恒的存在和人类之间存在着某种中介方式和中间阶段,例如天使。人类通过想象力这种能力,利用中介的存在理解更高层次的知识,想象力是一种获得自身、世界和神话中深层知识的方法;第四,对于蜕变的体验。这是通过一种启示的知识

① 参见 Antoine Faivre 及 Wouter J. Hanegraaff 编辑, *Western Esotericism and the Science of Religion*, Louvain, 1998; Wouter J. Hanegraaff, “Empirical Method in the Study of Esotericism”, *Method and Theory in the Study of Religion* 7, 第2期(1995), 第99—129页; “On the Construction of the ‘Esoteric Traditions’”, 收入 *Western Esotericism and the Science of Religion*, Louvain, 1998, 第11—61页; 另外参见 Lindsay Jones 主编, *Encyclopedia of Religion* (第二版), Thomson Gale, 2005年, 第2842—2845页。

而获得的一种重生般的体验。^①这种从观念到体验的层次分疏,既将信仰实践纳入到秘教这一概念中,又对这一概念形成了一个更加丰富的诠释。

由此,费夫雷对于秘教(Esotericism)的诠释比较接近 Occultism(神秘学)。这个概念与神秘(occult)之间有明确的区别,某一对象拥有神秘 Occult 的特征是指其成因和根由是隐秘的,是人的理智能力不能发现或者掌握的;与此相对,伟大的思想者是通过长期和神秘的经验了解它,而不是通过理智的推断。然而,Occultism 往往被视作 Esotericism 的同义词,但 Occultism 更加强调实践的意涵,即利用占星术、炼金术以及其他神秘的技术展示和发现神秘存在或者神秘真理的过程。^②

在西方文化语境中,另一个与神秘主义有着紧密联系的是诺斯替教(Gnosticism,灵性的直觉),这个源自古希腊的神秘教派,有着独特的内在神论,从基础观念到信仰实践都展现了独特的神秘主义色彩。整体而言,诺斯替教的核心观念是由内在神论和二元论构成的,基于内在超越性的观念诺斯替教将世界和肉体都当作自由灵魂的牢笼,而物质和肉体也被视作罪恶之源。诺斯替教在很长一个历史时期都被基督宗教当作异端。对于诺斯替主义而言,只有神秘地内在于世界和自身之中的灵智(Gnosis)才能摆脱理性主义的压迫,面向真正的自由。由此,人与世界直接的二元对立就成为诺斯替教的一个根本特征,克服或者疏离这个世界才是人类获得自我拯救的唯一方式。^③

除了以上的几个语汇之外,另一个重要的语词就是 Mysticism(神秘主义)。从观念的层次和内涵的意义上说,神秘主义(Mysticism)更加全面地涵括了从本体、认知到实践的各个层面。路易斯·博耶(Louis Bouyer)对神秘主义的词源进行了比较详尽的考察。^④按照他的研究,神秘主义这个词在希腊文 $\mu\upsilon\sigma\sigma$ 中意指隐藏(conceal)。在希腊时期,神秘的(mystical)是指“隐秘”

① 参见 Antoine Faivre 著, *Access to Western Esotericism*, Albany, 1994, 第 297—348 页;以及 *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*, Albany, 2000, 第 248—259 页。

② 参见 Mircea Eliade, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*, Chicago, 1976;另见 Robert Galbreath, “Explaining Modern Occultism”, 收入 Howard Kerr 及 Charles L. Crow 编, *The Occult in America: New Historical Perspectives*, Urbana, 1983, 第 11—37 页。还可参见 Lindsay Jones 主编, *Encyclopedia of Religion* (第二版), Thomson Gale, 2005 年, 第 6780—6783 页。

③ 参见 Lindsay Jones 主编, *Encyclopedia of Religion* (第二版), Thomson Gale, 2005 年, 第 3531—3535 页。

④ 参见 Louis Bouyer, “Mysticism, an Essay on the History of the Word”, 收入 Richard Woods 主编, *Understanding Mysticism*, Doubleday, 1981 年。

(secret)的宗教仪式。而在基督教神学中,神秘神学(Mystical Theology)则是关注与神圣相遇的直接经验(direct experience of the divine)^①。可见,我们在学术研究中常见的神秘主义与神圣(神秘)经验结合是源自基督教神学的。经验的介入使得神秘主义有了具象化的载体,我们可以通过神秘经验及其对个体的影响,从不同的层面描述神秘主义的展现形态。^②

神秘主义与神秘经验的最大差异在于在个体间性的展开,神秘主义是一种表达和思考方式,与此相对,神秘经验则是个体经历的独特经验。神秘经验的特征就是不可预测和出乎意料,更为重要的是,神秘经验是不能在主体间进行传递的,简言之,神秘经验一定是一种个体经验。神秘经验可以分为外向(extrovertive)和内向(introvertive)两个类型,其中外向的神秘经验是一种与自然界和超自然存在合一的神秘体验;与此相对,内向的神秘经验则是一种独特的通神经验(Theurgic experience),唤醒自己身体内的神圣性。^③

在威廉·詹姆士(William James)的《宗教经验之种种》(*The Varieties of Religious Experience*)中,他在重点关注的皈依问题上引入了对于神秘经验的分析。按照詹姆士的分析,神秘经验本身是智识性的(noetic),同时这种经验是短暂易逝的(transient)。^④在信仰的视角中,宗教经验或神秘经验被视为一种与神圣遭遇或与神圣合一的独特经验,这种经验是不能通过日常的感官体验和感受到的,换言之,它是超越感官的神秘体验,但它却能给人带来超越日常感官的真实感和实在性。正如鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)所强调的那样,神秘经验是感受到一个绝对的他者(the Wholly Other)^⑤,这种感受在施莱尔马赫(Schleiermacher)那里则被定义为“绝对的受造感(依赖感)”。詹姆士还明确指出,神秘经验的一个基本特征就是其不可言说性(Ineffability/indescribability)。不可言说性的基础在于神圣对象的不可知性(Unknowability)^⑥。普兰廷加(Plantinga)等学者已经从语言哲学和逻辑学的角度对此提出了质疑。然而,如果我们将这种质疑停留在逻辑和语汇的层次上,显然是

① 参见 Louis Bouyer, "Mysticism, an Essay on the History of the Word", 收入 Richard Woods 主编, *Understanding Mysticism*, Doubleday, 1981 年。

② 抛开不可言说性和私人语言的哲学探讨,神秘经验或者说神秘主义的最大魅力就在于用描述的方式展现了言语的能力边界,并展示出在言语之外的表达空间及交流可能,而在理性和主体间的意义上,所有的可能似乎又只能囿于语言。

③ 参见 Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania State University Press, 1967 年,第 4 页。

④ 参见 William James, *The Varieties of Religious Experience*, Mentor Books, 1958 年。

⑤ 参见 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (2nd Edition), Oxford University Press, 1957 年。

⑥ 参见 William James, *The Varieties of Religious Experience*, Mentor Books, 1958 年,第 292—293 页。

不够的。真实感与真理性在信仰中是一种二元式的否定结构——即所见的并不是现实,换言之,现实并不是“现实”(Reality is not the Reality)^①。不可知与不可言作为一种独特的描述方式并不是一个简单的语汇问题。同时,神秘经验还有自相矛盾性(Paradoxicality),这一点不仅体现在神秘经验与日常经验的巨大差异上,还体现在神秘经验在表述方式中体现的矛盾性。

当然,还有一些学者将神秘经验当作一种纯粹的意识事件(Pure Conscious Events)^②,与此相对,建构主义(Constructivism)的理论则认为,任何一种神秘经验都是在某一个特定的信仰语境中生发出来的,没有脱离了信仰和文化语境的神秘经验。^③当然,与神秘经验不同,神秘主义并不仅仅是一种纯粹的意识事件,如果我们将宗教实践纳入视野的话,神秘经验本身可能就成为了一种技术手段,或者独特技术手段的产物,技术化是神秘主义的另一个重要视角。正如米歇尔·伊利亚德(Mircea Eliade)在关于萨满信仰的讨论中强调的那样:“萨满通过出神(ecstatic)经验与神灵直接沟通,由此将他自身的灵魂从肉体的束缚中解放出来,达致与神灵的合一。萨满可以在鬼神世界中游走,也可以通过出神的方式达致鬼神附体的状态。”^④技术手段的介入将神秘主义从观念推到了实践,并且让神秘经验本身变得“客观化”和“可控制”,可控的神秘经验创造了另一种神秘知识体系,同时形成了某种独特的信仰权力。

综上所述,我们应该承认,神秘主义的内涵不能仅限于神秘经验。神秘主义至少包含以下两个层次:其一是神秘经验;其二则是作为神秘经验之基础或结果的神秘思想体系(Mystical System of Thought)。我们需要着重考虑具有神秘主义特点的思想体系,思想体系不仅仅是基于个体的神秘经验,还是一种建基于独特哲学观念和信仰体系的思想表达方式。进而言之,神秘主义可以被视作一个带着神秘色彩的思考方式(Mystical Thinking Mode)。神秘主义则是一种独特的宗教系统或者实践方式,其目的是为了某种在日常生

① 参见 Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?* Marquette University Press, 1980, 第 23—25 页。

② 参见 Robert K. C. Forman, “Eckhart, Gezucken, and the Ground of the Soul”, 收入 Robert Forman 编, *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, 1993 年, 第 121—159 页。另见氏著, “Introduction,” 收入 Robert Forman 编, *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, 1999 年, 第 3—49 页。

③ 参见 Steven T. Katz, “Language, Epistemology, and Mysticism,” 收入 Steven T. Katz 主编, *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, 1978 年, 第 22—74 页。

④ 参见伊利亚德(Mircea Eliade), *Shamanism*, Bollingen Series, vol. 76, Pantheon Books, 1976 年, 第 87—88 页。

活及感官世界中得不到的真实呈现和内在洞见,与神圣及最终的实体直接合一。对于个体而言,神秘经验就是面向真理和灵知的敞开,而神秘主义是我们对于这种敞开体验和独特现象的理性描述,由此,我们似乎可以确证,神秘经验在逻辑上是优先于神秘主义的。然而,不得不承认的是,如果我们将神秘主义当作一个语汇进行诠释,那么神秘经验以何种方式在不可言说的个体体验之外存在就是一个难解之题。

在西方文化和信仰的语境中,与神秘主义相关的各种语汇意义十分多元,其覆盖的范围也很广。然而,如果我们从理论的意义梳理神秘主义的意涵,那么,就可以发现神秘主义大致是由三个方面构成的:其一,本体和终极真理的存在方式与表达可能,神秘主义在这个意义上表现出了独特的反理性特质;其二,个体与本体及真理的契合模式,对言语和主体间公共性的否定;其三,指向密契结果的技术及其晦涩乃至封闭的展现方式。简言之,本体存在、认知能力及实践技术这三个层面共同构成了我们关于神秘主义内涵的认知。正如前文强调的那样,神秘主义是对神秘经验及其结果的一种理性化定义,而以神秘经验为载体和基础的不同神秘观念及其实践体系都有自身的特征。

从这个意义上说,一个神秘主义观念体系需要首先明确“真理”的存在模式。真理的存在样态需要通过个体神秘且功能强大的体悟指向个体生命的超越和自我解救。换言之,在真理定义的基础上,个体的能力是神秘主义的另一个重点,个体体悟及体验则是通向神秘的超越境界的根本途径。从这样的层次分疏中,我们就可以进入道家 and 道教的神秘主义研究。

我们要通过道家 and 道教两个层次谈论神秘主义,分别可以从哲学和信仰的角度展开。爱莲心(Robert E. Allinson)、罗浩(Harold Roth)等学者都从道家的角度做了深入的研究,从道家哲学文本的解读展开了对道家神秘主义色彩的讨论。^①可以说,神秘主义是道家哲学思考和表达方式的重要特征,当然,我们也可以认为这种独特的思考方式是诗性的(poetic)和浪漫的。相对于道家思想而言,道教的神秘主义色彩就更加浓厚,可以说,道教的信仰观念和实践体系都弥漫着神秘主义色彩,我们可以在道教的各个层面看到神秘主义的表达。施舟人强调了《道德经》“不言之教”(Wordless Teaching)的特征,

① 参见爱莲心著,周炽成译,《向往心灵转化的庄子:内篇分析》,江苏人民出版社,2010年,第1—10页;另见罗浩,“The Yellow Emperor's Guru: A Narrative Analysis from Chuang-tzu II”,收入 *Taoist Resources* 7.1: 43—60, 1997年;以及氏著, *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*, Columbia University Press, 1999年。

而孔丽维(Livia Kohn)、戴思博、贺碧来等道教学者^①则十分强调在道教实践以及作为实践基础的宇宙、身体及神灵观念中浓厚的神秘主义色彩。这些研究为我们的分析提供了坚实的基础,我们可以以它们为基础展开讨论。

不言之教:诗性的融摄

从道家的角度看,我们可以考虑用“融摄性的诗性哲学”(Poetic Philosophy of Inclusion)来说明道家思想的神秘主义色彩。所谓融摄性的哲学可以理解为道家思想的一种“本体性的内在一致性”(Ontological inherent Coherency)。^② 我们可以用“道”这个概念来考察这种内在的一致性。分析《道德经》和《庄子》的文本就不难发现,作为道家思想核心概念的道有十分丰富的内涵,它既是一个本体论的概念,也是一个形而上学及认识论概念,不妨这样说,道贯穿了道家思想体系的各个层面,它本身就是一个融摄性^③的概念(Inclusive Concept)——道将各个思想层面融摄在一起,形成内在的连贯性和一致性。然而,正是这种融摄不同思想层面的特征使得道家思想文献中对道的描述呈现出独特的审美诗性和超越的神秘感。

《道德经》的开篇就强调“道可道,非常道”,这个简单的表述区分了作为核心概念和本体的道与可以描述的道之间的差异,换言之,道本身是不可描述的。如果说《道德经》中的“道”有内涵上的规定性的话,那显然是“不可言说性”。在上述的表达中,“可道”与“常道”之间的对照将可感知和可描述的世界与本体区别开来,本体的价值由此得到了凸显。而可感世界与本体世界的绝对区分则实现了本体的神秘化。当然,本体的意味并不是道这一概念的唯一内涵,道的另一个特征就是不可知性,这也是道的神秘色彩的另一个表

① 参见施舟人,“Wordless Teaching”,收入氏著,Karen Duval 译,《The Taoist Body》,University of California Press,1993年;孔丽维,《The Taoist Experience: An Anthology》,State University of New York Press,1993年;戴思博,“Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité”,《L'Homme》137: 87—118,1996年;贺碧来,“Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism”,《History of Religions》19: 37—70,1979年,以及《Méditation taoïste》. Paris: Dervy-Livres,1979年。

② 融摄性的诗性哲学,主要强调老子与庄子为代表的道家思想文献的表达方式,及其在思想结构上的内在统一性。而本体性的内在一致性则强调,道家思想的内在一致性并不是建基于概念的演绎或概念体系的建构之上,而是强调不同面相和层次的描述都建立在同一个本体基础上。

③ 融摄性可以从两个方面理解:其一,不同层次的思想都可以视作同一个道的展示;其二,在此基础上,道也内蕴于不同形态的存在之中,从而保证了万物在本体上的一致性和同源性。

征。在《道德经》第十四章中我们读到,“迎之不见其首,随之不见其尾”,同样,在第二十一章中还有如下的描述,“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精”。这两段描述用诗性的语言否定了道的有形存在,也否定了道的可知性。

正如史华慈在谈到道家思想的神秘主义色彩时强调的那样,神秘主义本身不是缺乏了知识,而是否定了日常的知识,“只有深刻的信仰或者灵智(Gnosis)意义上的‘知识’,才使得神秘主义在某种意义上成为一种宗教性的观点,该信仰或者‘知识’认为:尽管无法用言语与这种实在进行沟通,但这种实在确实是人类意义世界的根源。‘神秘性’所指的并不是缺乏‘知识’,而是指具有有一种更高的直接知识,它是一种与不可言说的终极本源有关的知识,这种本源为世界上的存在物赋予了意义。因而,它指的是充实而不是缺乏,不过这是一种超越于语言掌握能力的充实。”^①

有趣的是,超越智识^②的道并不是不能感知、不能体会,只是不能用语言和普通的感官去接近和了解。道的神秘色彩还体现在不可命名,在《道德经》第二十五章中,我们读到“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,强字之曰道”。在这段引文中,“物”与“道”之间显然是有区别的,“物”是明确了本体的存在,而“道”这一语汇的出现只是为了说明任何概念和语汇都不足以涵盖本体,换言之,本体是不可命名的。史华慈对于这一问题的理解值得借鉴:“使得道家表现出它自己独特个性(如同其他的神秘主义一样)的关键东西还存在于神秘主义的领域:在其中,非存在的世界最终还是与具有确定性质的、个体化和对待的世界(related)关联了起来;或者,也许应该直接用汉语来说,与存在着(there is, 有)的世界关联了起来。”^③

在《道德经》和《庄子》中我们还能读到很多类似的描述,这些描述的共同特征就是一种具有否定性的“诗性语言”。这种否定性的表达方式始终强调的是一个关于最终实体和最高规律的存在,存在论意义上的肯定与认识论意义上的否定之间的张力,使得道家不得不选择一种神秘主义色彩浓厚的表达方式说明道这一概念。我们很难将《道德经》对于道的描述视作神秘经验,它更像是一种思考模式和表达方式。同时,如果我们检视先秦思想家关于道的描述,就可以从“理”和“通”两个角度来理解道与万物之间的关系。《韩非子·解老》中就以道为理解释其与万物之间的关系:“道者,万物之所

① 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第260页。

② 智识指通过理性与语言思考和描述对象的能力,其含义很接近 intelligence。

③ 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第260页。

然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。故曰：‘道者，理之者也。’物有理，不可以相薄。物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理，万物各异理而道尽。稽万物之理，故不得不化……故理定而后物可得道也。”^①这里的“理”更接近于一个动词，为万物提供秩序和根由的就是道。换言之，道是万物之理的总领，然而，作为万物的根由和秩序根基，道却是一个难以言喻的对象。严遵的《道德指归》中述及道与万物的关系，就用了“通”的意涵：“道以至虚，故动能至冲。德以至无，故动而至和。万物德之，莫有不通。”“道以无形之形，开虚无，导神明，通天地，达阴阳，流四时。”^②按照《老子河上公注》的说法，道通天地和万物是依赖《吕氏春秋》中所提及的“精”与“气”，“天道与人道同，天人相通，精气相贯”，“万物中皆有元气，得以和柔。若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虚，与气通，故久生也”^③。通万物之道与序万物之道一起勾勒了道在万物之中的存在形式。道是内蕴于万物的本体，这就使得道与万物的关系，乃至道自身的形状变得十分复杂，难以捉摸。当然，也正是在这样的复杂性中，道才呈现出融摄万物的巨大张力。

如果说道是道家思想的中心概念，那么，道就需要统摄所有的本体、认识、伦理乃至生活世界的各个层面。因此，我们需要在多元的日常中找到一个具有内在一致性的基础。这种思考方式本身有两种诠释方向：其一是神秘主义；其二是整体与普遍联系的有机思维。李约瑟（Joseph Needham）认为道家思想中并没有我们理解的那种神秘主义成分。对于他而言，机体主义（Organism）与神秘主义是有区别的，李约瑟认为，我们需要理解中国思想中的机体主义（或者称为普遍的动态联系），不论是在有生命的形体中，还是在宇宙视野的组织关系中，基于和谐的意志，每一个部分都可以解释人们观察到的各种现象。^④简言之，对于李约瑟而言，普遍联系是一种理性分析的工具，而且这一工具拥有强大的解释力。然而，他的思路实际上忽略了道家对于生命本身的极度关切，换言之，对于世界的分析、理解和诠释并不是道家思想的内核，只有当我们触及道家的生命关怀时，才能触及它的精髓。在这一点上，史华慈的理解显然更加深入：“《老子》中存在着一种持续的而又压倒一切的对于人类生命的关怀。因此，似乎可以发现他与他的前辈们都赞同‘道德主义’甚至‘人文主义’（Humanism）的内容……对于自然所作的‘辩证法’讨

① 参见王先慎撰，钟哲点校，《韩非子集解》，中华书局，1998年，第146—147页。

② 参见严灵峰辑《道德指归》佚文，收入氏著，《经子丛著》，第六册，第36、67页。另见严遵著，王德有校，《老子指归》，中华书局，1994年，第112、126页。

③ 参见王卡点校，《老子道德经河上公章句》，中华书局，1993年，第185、167页。

④ 参见李约瑟，*Science and Civilization in China*，Cambridge University Press，vol. 2，第302—303页。

论,反映的并不是对于科学研究的关怀,而是为了某种持久不变的兴趣——使得人类在客居万物王国期间能够恢复其‘自然’生活方式。它的确是一种不仅与任何自称的‘科学’禀性,而且与他的神秘主义都处于高度紧张状态的冲动。”^①

从这个意义上讲,真理和本体观念的建构基础是生命的关切。生命和个体体验的介入使得道体与现象和可感世界形成了二元对立的关系,感知与日常描述都不能接近道体这一基础,由此本体的神秘色彩就成为必然。不妨这样说,道体观念的背后是一种关于最终实在与最高规律的思考模式,而不是一种独特的神秘经验。当然,我们并不是要强调,道家思想从本体意义上就是一种二元论或者神秘主义,对于道家思想而言,本体的神秘色彩及贯穿所有思想和存在层次的特性恰恰就克服了二元论的困难,成为以道为中心的整合体系。从智识意义上无法描述和分析的道体并不是不可接近的,道体本身就以某种形式呈现在我们的日常生活中,然而,更重要的是,日常世界和杂多的万物本身并不是道体。这样看似自相矛盾的表述方式使得心灵与道体的契合成为可能,进而使心灵的超越成为可能。

如果说道体的观念是一种思考模式和概念表述方式的话,那么道家思想中对于心灵超越的追求则是源于道体观念之神秘色彩的实践体系。心灵超越的基础就是心灵本身具有的独特能力,“人心这种器官却具有一种致命的能力,它潜称能赋予自己可与外界完全隔绝的、完全个体化的实体属性,这就是彻底完成的或个体化的人心(成心);通过一种自我封闭手段,它就能建立一种只属于自身的自我,从大‘道’流行之中分离出来……都意味着对于‘道’的伤害……正是心灵自身才拥有神秘主义的自我超越能力,即使与此同时,它仍然将人们囚禁于‘只具有微乎其微的理解力’的世界之中……存在着这样一种境界层次,心灵本身在其上也会成为救赎的工具。”^②道家对于心灵能力的肯定并不是通过概念论证和实践技术完成的,而是直接通过道体与心灵密契的描述达成的。心灵的能力使得道家十分重视运用心灵达致超越的状态。

在《道德经》和《庄子》中,面向心灵超越的实践方法有很多,例如“守一”“心斋”“坐忘”等,这些方法的基本要求和目标都是与道合一,通过与道的融合实现心灵的自我超越。值得注意的是,这些心灵修炼的方法很难说是技术化的,其基本要求就是摒弃日常的语言及思考方式,让心灵与日常世界分离

① 参见史华慈著,程钢译,《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社,2008年,第276—277页。

② 同上书,第312—319页。

(detach);与此同时,心灵修炼达到的境界也是不可言说的,是自身心灵与世界及本体完全合一的超越状态。心斋的核心要求就是虚心(Emptiness of Heart),心灵对日常世界的所有关切都要摒除,使心灵处在虚静的状态,达到与本体合一的结果。不难看到,心斋作为一种心灵修炼方法的观念基础就是道体。同样,坐忘也是需要将身心与外部世界隔离开来,回向自己的内心,通过与外部世界的隔离而实现与道体的融合。与心斋和坐忘相比,守一的方法中最难捉摸的就是“一”的所指,“一”可能是指我们在上文中讨论过的道体,也可能是与道体的融合。从实践的角度出发,我们根本无法描述心斋、坐忘及守一等心灵修炼方式的具体做法,也无法说明这些心灵修炼方式的结果。个体通过心灵完成从日常世界到本体世界的跨越,其神秘性恰是心灵与本体世界契合的可能性。这种可能性建基于道的融摄性之上。心灵与道体契合而达到的超越境界为我们提出了另一个具有强烈神秘色彩的主题,即具有超越性的生命。

在道家思想中,道为本体和形上学的基础,人与宇宙之间的诗性隐喻是生命超越的观念基础。在《庄子·大宗师》中,有一个十分有趣的表述,“其耆欲深者,其天机浅”。耆欲与天机这两个语汇形成了一种独特的生命理解——人的生命中有世俗的欲望,也有超越的天机,正如我们在外部世界中看到的道与万物的关系一样。道内在于我们可见的万物之中,但万物与道有着本质的区别。换言之,道是万物的内在一致性,也是形成万物之间差别的根据,在多元与融合之中,道承担着看似矛盾的两个角色。然而,内在的矛盾性是道及生命呈现出独特的神秘色彩的原因。此外,以道为中介,人与宇宙拥有一个共同的本体基础,人与宇宙的互动及同质性的源头就是道。宇宙与人的身体和生命的互通乃至同构正是来源于此,因此,通过外部世界与道合一以及回向自身心灵与道契合可以成为生命超越的途径。超越的生命是对道家思想体系中最为重要的神秘主义描述。

在《庄子》中,我们读到很多仙人、真人、神人和圣人的描述。它们在《庄子》的文本体系中都是具有超越性的生命,充满了诗意和神秘的色彩,甚至可以说为我们创造了一个瑰丽的想象世界。在《逍遥游》中,我们读到“藐姑射之山,有神人居焉。肌肤若冰雪,绰约若处子。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”^①。正如《庄子》中强调的那样,这样的生命描述在日常世界中是荒诞的,是完全超越日常的感官和经验的。然而,诗性的语言恰恰就是为了凸显这些生命存在的超

^① 参见郭庆藩撰,《庄子集释》,中华书局,1961年,第28页。

越性和基于这种超越性的神秘色彩。这里我们看到的显然不是某一个人的神秘经验,也不是对超越生命的具体形态的描述,而是对于超越性的想象,其目标就是通过与之道合体的超越生命强化道本身的神秘性及超越性。

换言之,《庄子》用这样的诗性语言描述超越生命的自由,这种自由正是生命与道体合一的可能性。在《大宗师》中,我们读到了关于真人的描述,其描述方式与《逍遥游》中的就有差异:“何谓真人?古之真人,不逆寡,不雄成,不谟士。若然者,过而弗悔,当而不自得也。若然者,登高不慄,入水不濡,入火不热。是知之能登假于道者也若此。古之真人,其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深。真人之息以踵,众人之息以喉……古之真人,不知说生,不知恶死。其出不诐,其入不距。翛然而往,翛然而来而已矣。”^①这里的真人并不是简单地与道合一,而是不违背道的运行及本质,与道保持内在的一致和自然的契合。这种生命境界需要对道的深刻洞见和直接把握,并在此基础上过一种“与道和谐”的生活,从这个意义上讲,道的体认需要生命的实践和神秘的洞见,而不是日常意义上的智识和认知。

从以上的简要分析中,我们不难看出,神秘主义对于道家而言是一种表达方式,也是一种思考方式。我们可以这样说,道家采取这一方式的根本原因是以道为核心概念的融摄式哲学。道的融摄结构体现在四个方面:其一,在日常世界与常道之间的对偶关系中,道既存在于杂多的万物之中并成为万物的本体基础,同时保持着与日常感官和经验隔绝的独特性。换言之,道将日常与本体具人的二元结构及日常与本体具有共同基础的一元观念统摄在一起;其二,在生命体验和心灵修炼的意义上,道既是心灵超越的根源,也是达致心灵超越的体验对象。道推动心灵向自身靠拢,也成为心灵和生命的超越目标;其三,把握存在于杂多的万物之中的道,需要直接的洞见和独特的生命体验,这些洞见和生命体验是不可言说的。因而,落实到言语层面,道统摄了言说与不可言说的内在张力;其四,道不仅是一个形而上学意义上的本体,更是宇宙和生命共同遵循的规律。

融摄结构之外,我们需要关注的另一个特征就是对于语言表达和现象世界的排异。《道德经》与《庄子》文本一贯保持着对现世生活的排斥和批判,一般而言,我们将这样的倾向描述为遁世逍遥的生活态度。如果从融摄和排异的框架来看,不妨认为,对现世生活、语言表达乃至现象世界的排斥是建立在道体的神秘性之上的。排异是融摄的结果,只有通过排异,道体的融摄结构才能被描绘出来。

^① 参见郭庆藩撰,《庄子集释》,中华书局,1961年,第226页。

道不仅是一个静态的本体,还是一个涵盖了时空和历史观念的动态过程。简单来说,道家思想的思考方式是融摄性的,将不同的层次融合到一个基本概念之中,从而形成一种神秘的内在一致性。从不可言说的最终实体与日常及感官的绝对差异出发,道家思想创造了两个对偶的世界,从而完成了存在、认知,以及生活实践诸层次的二分,这个二分的结构同时又是在划一的道体内实现的,即分离的两个层次都是道的展现,道是贯穿在这两个对偶世界中的。由此,不可言说的道以及通过直觉的心灵洞见与道契合的生命体验成为神秘主义的两个面相。

道家的融摄性哲学和排异性的描绘为生命的超越和以超越为目标的生命实践提供了观念基础。生命超越有理念及实践的两个面相,我们在《道德经》和《庄子》等道家文献中更多读到的是生命的超越理念及其解说,而对于具体的实践技术以及与生命历程相关的独特实践体系关注更多的则是道教。检视道教的思想基础,我们可以看到,道教信仰中的生命、宇宙以及超越的理解都是以道体的观念为基础的,换言之,我们可以在道家的融摄性哲学体系中理解道教信仰的基本观念。面对生命超越的实践,道教的信仰也呈现出十分明显的神秘主义色彩,这种神秘主义的特征恰与道家的融摄性哲学相反,有独特的排他性(exclusive)和封闭性。

秘而不言:排异的神性

正如前文所述,道教的信仰实践将道家思想中描述的生命超越的可能性转化为现实性,将道家思想描述中的理念转化为技术。因此,道教信仰与神秘主义一定是伴生的,其根本原因就是道教信仰指向了一个不能用理性和日常知识理解的超越目标。换言之,如果说道家思想的神秘色彩主要侧重于不可言说的道,那么道教信仰中所见的神秘主题侧重的就是心灵洞见和生命体验。面向心灵洞见和生命体验、以生命超越为目标的信仰实践为什么会呈现出排他性的特点呢?

我们可以从三个方面来理解:其一,从信仰和世俗生活的差异出发,道教需要神秘主义的描述和思考方式来确立自身面向超越的信仰实践的独特性,进而确证信仰实践背后超越日常的真实性的。由此,封闭和排他就成为道教信仰与世俗生活区隔的必然要求;其二,从信仰实践方法和传承的角度看,道教信仰需要神秘主义的描述去解释实践方法的神圣性和有效性的根源,并通过封闭的传承体系保持实践方法的神圣性和有效性;其三,从信仰实践和体验

出发,任何面向超越的信仰实践从根本上来说都是个体性的,面向生命超越的实践都是在个体的身体基础上展开的。个体性为基础的信仰实践必然导致个体的神秘经验和自我理解成为信仰实践的最终展现形态,由此,对神秘经验的描述只能回归神秘主义,而且这种描述只能是个体性的。

用“排他性的神秘表达”(Mystical Expression of Exclusion)来概括道教信仰中的神秘主义有以下两个原因:一方面,面向信仰实践所指向的超越性,我们可以在道教信仰中看到大量充满想象力和浪漫色彩的神秘语言;另一方面,神秘主义的描述方式造就了信仰实践者与其他人之间的区隔,从而形成了道教信仰的独特性和信仰传统的内在认同感。简言之,神秘主义不仅是道教信仰的基本特征,更是道教强化和巩固信仰的必要手段。

当然,道教信仰中与神秘主义有关的另一个特色是鲜有关注的,一般而言,学者倾向于用“杂而多端”来理解道教信仰的多元性和信仰体系内的“冲突”。这种“杂而多端”很大程度上来自于道教对本土民间信仰和其他信仰传统的持续融摄,不断融入异质信仰传统及区域信仰元素,不时出现全新的启示,使得道教信仰的发展成为一个不断融合的动态过程。从这个意义上说,道教也有融摄的特质,这是与道教独特的本土性结合在一起的。道教的文化语境中并不存在所谓的“他者”,“他者”的缺失使得道教作为一个信仰传统的自我缺失了参照系和对偶,由此,道教的“自我”也就是模糊和多元的。

然而,这种模糊和多元对于道教的信徒、普通的民众和道教的知识分子而言都不是困扰,其原因是多元的。一方面道教为民众和信徒的生活境遇和生命危机提供了更具弹性和说服力的诠释,更多元的解决方案,另一方面对于道教的知识分子而言,通过启示和经典整理不断重构、融摄不同信仰元素是道教神学体系的自然状态。此外,更为重要的是,对于道教而言,融摄的另一个观念基础是道家思想中融摄一切、浑然一体的道体,作为真理和本体的道体的动态过程使得所有异质的现象和元素都有了内在一贯的预设——表面上看起来差异很大甚至相互冲突的信仰元素都是同一个道体的展现,殊途同归的预设让道教基于本土性的多元有了坚实的观念基础。

与所有信仰传统一样,道教的宇宙图景中也有一种对于超越存在的独特表达方式。这种超越存在并不仅仅是神仙的世界,它包含着以下四个层次:其一,在我们日常生活和感官界限之外的超越的神仙世界,基于神圣地理学的洞天福地结构;其二,在身体内的神灵体系,即蕴藏于身体之内的超越力量,以及以此为基础的信仰实践体系;其三,结合中国古代的神话及圣王传说的神圣历史世界;其四,最为重要、也是最为有趣的就是在日常生活中随时可

能遭遇的神仙。简单说,道教信仰将超越存在弥漫于生活、想象与历史时空之中,遭遇神仙不仅是一种神秘经验,更是建立信仰观念体系的基础。内在于自己身体的神仙来自道家思想中关于人与宇宙之间复杂的隐喻结构。与之相对,在生活中遭遇神仙的观念植根于中国古代的隐士文化,超脱世俗世界的超越者往往以出乎意料的方式出现在生活之中。当然,能否遇到乃至通过自身的修炼成为神仙,有繁复的决定因素,其中包括超越存在的观念、内在于自身的命运及获得超越存在的资格、日常的道德行为、信仰的虔诚,甚至包括家族传承下来的道德责任与罪愆^①。弥漫的超越存在以及决定是否能与超越存在遭遇的复杂因素成为道教神秘主义的基础。

与神仙遭遇的观念以及由此形成的遇仙故事是道教信仰体系与民众文化及日常生活联系最紧密的部分。例如我们在《道教灵验记》等文献中看到与神仙世界发生关联的故事,这些故事涉及社会生活的各个层面,有的将道教的宫观、神像、法器等等都纳入到神异事件中,有的涉及生活世界的不同层面。^② 这些故事以“历史”和“事实”的方式呈现给读者,强化了道教信仰与生活世界的联系,同时也强化了道教信仰的神秘感。应该说,道教对于遇仙故事等超越存在的叙事将信仰与日常生活区隔开来,形成了面向社会生活的封闭性。遇仙故事一方面是向民众说明神仙以及与神仙遭遇的真实性,另一方面有悖于常识的神奇经验,以及对于不同人遭遇神仙的原因的复杂解说,使得遇仙成为随时可能发生在身边的神秘事件。个体总是在被动地等待着与神仙世界的遭遇,换言之,神仙世界的存在方式恰是封闭性的。同时,寻找和感知神仙世界的方式也是反常识的,按照道教的信仰形态,神仙往往是以乞丐、流浪汉和其他下层民众的形象出现在日常生活之中,与神仙的超越性有着鲜明的对比。更为有趣的是,在道教的信仰体系中,任何一个遇仙的人都不能随意地宣扬自己的神秘经验以确证信仰的真实性,也就是说,与神仙的遭遇并不会改变神仙世界的封闭性,反而在个体之间的沉默中强化了道教信仰的神秘感。

与遇仙故事相通,道教通过整合中国古代的神化和圣王历史,完成了承载道教信仰观念的历史系谱和神秘时空观。道教的历史和时空观是以气的变化为基础,围绕着老子的神化展开的。依据中古时期的道教经典《老君变

① 道教信仰中对于个体的超越可能性进行了极为复杂的前提设定,其中很重要的部分就是以承负观念为基础的家族式伦理及命运计算方式。

② 关于《道教灵验记》的研究,可参见傅飞岚(Franciscus Verellen),“Die Mythologie des Taoismus”,收入 E. Schmalzriedt 及 H. W. Haussig 主编,《Wörterbuch der Mythologie, ser. 6, Klett-Cotta Verlag, 1994 年,第 739—863 页。

化无极经》及《三天内解经》的描述,老子并不是一个纯粹的历史人物,而是介于本体、神灵与历史的参与和见证者之间的存在^①;首先,依据源自汉代思想的气的演化而展开的宇宙生成理论,老子是生成宇宙的气,通过自身的演化和展开形成了宇宙和时空。老子与生成世界的本体是合一的;其次,老子又是一个道教的神灵——太上,是道教神灵谱系中地位最高的神灵;最后,老子是中国古代历史和圣王政治的参与和见证者,老子在神圣帝王统治的时期“代代出为帝师”,以不同的身份指导神圣帝王的治理。当然,在道教的信仰传统中,老子的地位并不是个例。道教的造神运动往往是与宇宙生成图景及历史的神秘化紧密联系在一起的。通过将神灵与历史及宇宙的生成相结合,道教完成了对历史和时空的神秘化改造,换言之,我们在文本中读到的历史并不是“真实”,真实的历史从来都是由神灵创造和主导的。结合在日常生活世界中与神仙遭遇的信仰观念,历史和时空的神秘化强化了超越在日常世界和历史中的存在感和神秘性。

与历史的神秘化相对的是道教关于神经典的观念,启示与经典在道教信仰中并不是来自某一仙人或者神圣者的传授,而是源自宇宙本体——“气”,经典的原本就是由自然云气所化的天文,并非我们通常意义的宗教经典,而且在教团内部传承的经典是启示者依据被启示者的能力翻译和改造过的天文。与此同时,所有来自自然云气的神圣启示都附带了云气的神圣力量。这些经典的出现需要严格按照天地与宇宙的运行周期定期向信仰者和修炼者呈现。经典的启示和自我呈现过程充满了神秘的色彩,一方面需要符合上述的宇宙周期,另一方面又需要有修炼者的虔心祈求,各种因素结合在一起才能出现经典的启示。道教经典一般都会用很大的篇幅介绍经典启示的场景和传承的过程,但促成这些经典自我呈现的具体因素从来都是语焉不详的。更有趣的是,经典在传承的过程中并不是一个在人际之间被动传递的文本,而是具有神秘判断力的,道教的经典会提醒它的拥有者,真经的内容是根据拥有者的德性和成仙的资格向他呈现的,即所谓“合则显,不合则隐”。因此,从历史到宇宙时空,从经典的性质到启示的过程,道教的信仰体系保持着一贯的封闭性和神秘感。

从信仰观念、经典到实践,神秘主义的色彩一直贯穿于道教的信仰体系。被启示的经典在教团内部是以极为严苛的形式传承的。道教的修炼技术和

① 关于老子神化及其形象变化的研究,可参见石秀娜, *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Publications de L'EFEO, Paris 71, 1969 年;以及“The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung”, *History of Religions* 9 (1969—1970): 216—247, 1970 年。

经典传承可以分为两种形式——经典文献和口传秘诀。经典文献的传承是道教仪式体系中最为核心的组成部分,经过严苛的选择,传授者选定传授的对象,并要求传授者进行盟誓,不能随意地泄露真经的内容。同时,通过传授仪式确定传授关系的传授者与被传授者之间会形成道德和命运的共同体,如果被传授者在接受经典之后行为不端或者泄露经典内容,那么传授者也会受到惩罚。正如《高上太霄琅书琼文帝章经》中强调的那样,

云雾子不修他道……由琼文以致上真。王君今封一通于西城山中,有金名帝简,绿字紫清合真之人,当得此文,得者宝秘,勿妄轻传,泄露灵篇,九祖被拷,永责鬼官,长闭地狱,万劫不原。^①

换言之,经典传承形成的教团谱系是一个封闭的系统,可以公开的经典在道教实践者看来都是“真伪参半”的,因为“真文”是不会随意向俗人显示的,这一方面是一个道德问题,另一方面则是真文本身具有的神秘能力的表现。

此外,道教的神学描述中十分强调修炼过程的不确定性和高风险。正如葛洪在《抱朴子内篇·极言篇》中强调的那样,

不得金丹,但服草木之药及修小术者,可以延年迟死耳;不得仙也。或但知服草药,而不知还年之要术,则终无久生之理也。或不晓带神符,行禁戒,思身神,守真一,则止可以令内疾不起,风湿不犯耳。若卒有恶鬼强邪,山精水毒害之,则便死也。或不得入山之法,令山神为之作祸,则妖鬼试之,猛兽伤之,溪毒击之,蛇腹蛰之,致多死事,非一条也。^②

这种独特的高风险性就要求道教的修炼者进一步封闭在自身的信仰体系中。道教神学实际上刻意营造了一种在真理认知意义上与世俗知识的紧张,《抱朴子内篇·道意篇》中强调,

俗所谓道,率皆妖伪,转相诳惑,久而弥甚。既不修疗病之术,又不能返其大迷,不务药石之救,惟专祝祭之谬,祈祷无已,问卜不倦,巫祝小人,妄说祸祟,疾病危急,唯所不闻,闻辄修为,损费不訾,富室竭其财储,贫人假举倍息,田宅割裂以訖尽,篋柜倒装而无余。^③

① CT55:12a—b;《道藏》1:889。

② 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第243页。

③ 同上书,第172页。

与此类似的说法在《道藏》经典中数不胜数,例如《传授三洞经戒法策略说》就用《庄子·逍遥游》中的典故来说明体道者与普通人之间的区别,这个区别显然是对于真理的鉴别能力的差异,

愚者不知大道之化、元始之尊,不信神仙不死,回颜驻年,亦犹朝菌不知晦朔,蟪蛄不知春秋。吁,可痛矣……世人惜财,不受经,不肯尊师重道,乃将神仙为虚说,长寿为自然,不亦慨哉?①

真知与俗信之间的对立和紧张强化了道教神学体系的封闭性,排斥了在师徒和经典传承谱系以外的信仰传授,与此同时,也使得道教形成了一种独特的排异性信仰真理的模式。《云笈七签·金丹》中细致地说明了这种对真理的独特理解,

长生久视,凡夫闻之,抚掌大笑。智者一闻,悟解大契真元……大凡愚人,或言岂有饵金丹而长生久视?余常愍而伤之。自古真人、圣人,皆炼药致长生,盖百千万数人,皆知之。岂有不信乎?皆指秦皇、汉武帝。然大丹之灵,不救自形之祸。昔刘玄穆事魏先生,看火一年,忘情有疑,遂不遇而早夭。徐景休勤心积德,不怠昏旭,师授以药,长生而仙……疑与不疑,咫尺万里,得与不得,云泥有殊,今喻而言之,足可信矣。②

这样的真理观念显然是推动了道教信仰实践者更加固执地坚持与日常生活乃至民间信仰之间的根本区别。更为有趣的是,道教信仰的观念中,对于信仰真理的选择和鉴别能力、虔诚程度,乃至实践者本身的命运都是决定某人是否能够掌握信仰真理的重要因素。《云笈七签·清灵裴真人传》中强调,

求生养命在于心,三丹田三寸之间耳,是以龙变蝉蜕,皆以一致而成也。《八素经》曰:仙者心学,心诚则成仙;道者内求,内密则道来。③

心诚与道密是修道成功的关键,换言之,在行动和认知上不断地排异,将自己封闭在一个既定的信仰谱系和技术体系中是修道的必然要求。当然,心诚要

① CT1241 卷下 5a—b;《道藏》32:192。

② 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第1455页。

③ 同上书,2266页。

求修行者的态度和虔诚的信仰,这一态度本身与每一个修行者的命运和家族的道德表现密切相关连在一起。《太平经》的“善仁者自贵年在寿曹诀”说明了这样的机制,

有道之家,其去者得封,为鬼之尊者,名为地灵祇,亦得带紫艾青黄。所主有上下,转有所至,为恶闻得片,退与鬼为伍,知之乎?故言死生异路,安得相比。^①

在修行过程中,诸多影响修炼效验的变量使得修道过程变得十分复杂,任何一个微小的问题都可能导致修道过程的中断或失效。然而,与此相对,这些变量的存在并不是阻碍修行者展开修行的,而是在客观上强化了道教修炼体系的神秘性,不能与外界知识体系及行为规则相混同的排异感。对于道教修炼者而言,多变的环境及不断出现的变量本身并不是不能克服的,因为修炼者的个体体验和与神密契的启示是完全归属于自身的,从某种意义上说,信仰实践成功与否的最后判定者是修炼者自己,而不是外在的客观标准。排异性在这个意义上就不仅仅是修炼者团体或师徒传承谱系对外的排异,更是每一个修炼者个体之间的排异。这最终使得修炼行为变成一个独特的个体行为。

道教传授体系中的另一种形式就是口传的秘诀,它们是在具体的信仰实践和修炼过程中所使用的技巧,在道教的信仰观念中,口诀之类的技巧是“非口耳不传”的,即这些技巧和内容是不能形诸文字的。这些口传的秘诀在仪式和道士的自我修炼过程中起到了关键的作用,道士认为传自师父的口诀才是其法力的根源。实际上,很少有道士会研究道藏里的经典,他们真正重视的是经过盟誓和仪式之后得到的科仪文本和口传秘诀。在同一个教团内部,道士会根据他自己对不同弟子的能力、资质和成仙潜力的判断进行口诀的传授,传给不同弟子的同一段口诀可能在顺序及内容上都有所差异。换言之,任何口传的秘诀都没有一个标准的版本,同一个道士的弟子之间都不知道其他人接受的口诀的内容。从这个意义上讲,在道教团体内部,经典也是不可公开讨论和传递的内容。

因此,道教的信仰实践从经典和口诀的传授开始就是有巨大个体差异的,可以说,在道教内部并不存在一个可以公开讨论或者被全体认可的经典或神学体系,即使像《道德经》和《庄子》这样的基本经典,不同道士在传授过

^① 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第553—554页。

程中的理解差异也会导致其传授的口诀极不相同。经典传授背后是经典、经典的拥有者及传授对象之间神秘而复杂的关系,这种关系模式决定了经典在内容和形式上的弹性。因此,我们可以看到,在道教的经典体系中存在着大量互相矛盾的修炼方式,以及对同一种信仰技术的多元表述。这种看似自相矛盾的情况往往让我们认为道教的信仰和实践体系是缺乏内在一致性的,甚至是随意拼凑的。然而,一旦我们了解了道教团体内部经典及口诀传承的方式之后,我们就能理解,每一个道教修炼者重视的是来自师父传承的经典与口诀的内在一贯性,而不是关注道藏这一巨大文本群的内在一致性问题。不妨说,道藏在内容和主题上的纷杂本身并不是道教体系混乱的标志,而是道教通过可公开的经典文献来强化自身教团内部信仰体系的神秘性和封闭性——任何外来的信仰实践者或研究者都无法经由进入教团以外的方式真正接触到经典和口诀,道藏之类的经典文献只不过是与真正的宗教真理相对的一个“真实而混乱的假象”。

面对这一混乱的经典文本系统,道教知识分子的态度仍然是游刃有余的。对于他们而言,真理存在的预设已经明确,重要的是,需要采取什么方法在看似混乱的经典文本系统和内容中抽取修炼的技术和信仰的真理。葛洪在《抱朴子内篇·登涉篇》中数次论述到在经典系统中如何选取自己的信仰技术并且鉴别出正确的真理,

杂道书中卷卷有佳事,但当校其精粗,而择所施行……金丹一成,则此辈一切不用。^①

依据葛洪的理解,道教文献中所见的修炼技术和信仰知识不仅有精粗之分,而且有高下之分。葛洪采取的是一种典型的智识主义的理解方式,道书的阅读必须和自己的修行实践结合起来,在个人体验和实践中分别这些知识的价值。这也是葛洪这样的道教学者总是根据自己的理解重新整理和汇总其收藏的道书中的精华部分的原因,

事不可卒精,故抄集其要,以为囊中立成。^②

凡养生者,欲令多闻而体要,博见而善择。偏修一事,不足以必赖之也。^③

① 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第317页。

② 同上书,第331页。

③ 同上书,第163页。

欲求神仙,唯当得其至要。至要者,在于宝精行气,服一大药便足,亦不用多也。然此三事,复有深浅,不值名师,不经勤苦,亦不可仓卒而尽知也。虽云行气,而行气有数法焉。虽曰房中,而房中之术,近有百余事焉。虽言服药,而服药之方,略有千条焉。初以授人,皆从浅始,有志不怠,勤劳可知,方乃告其要耳。^①

博闻而约取的方法,对于道教修行者而言是一条惯常的路径。正如我们在前文讨论的那样,道教经典与启示之间存在着一种独特的张力:经典并不是启示的忠实记录,神圣启示是不能展示给普通人的,任何普通人试图通过可以阅读的文本进入启示都是一个艰难的过程。普通人要么进入盟约之后的师授,要么通过自己获得直接的启示,通过智识分辨和个人修行实践的方式逐步找到道书文本中的神圣内容是一个艰苦的过程。由此,道教文本的神秘主义特质使得师授变得十分重要。是否可以获得正确的师授仍然取决于修行者自己的态度和努力:是否有诚心和坚定的信仰;是否能够依凭坚定的信仰通过师傅或者神仙的测试;是否能够在修行过程中按照师授不断努力。由此,真理与文本之间的紧张使得修炼者必须回溯自身的信仰态度及不断封闭的自我建构,即将世俗的理解和对于信仰的所有质疑都排除,惟其如此,才能在神秘多变的信仰实践中达成自己的目标。从这个意义上看,在道教的信仰体系中,个体在信仰实践中是有独特的自主性的,在获取真理和启示时,个体的态度甚至是决定性的,

故后之知道者,干吉、容嵩、桂帛诸家,各著千所篇,然率多教诫之言,不肯善为人开显大向之指归也。其至真之诀,或但口传,或不过寻尺之素,在领带之中,非随师经久,累勤历试者,不能得也。^②

只是,我们要清楚,个体态度发挥作用的唯一方式就是对信仰的虔诚,不断强化的信仰归根结底是通过排异的方式将已经融合了异质信仰元素的多元文本纯化为可以体认并印证的真理。这样,经典文本就被封闭在一个师授的谱系,乃至修行者的体认之中的,文本内容的开放性和融摄特征与信仰行为的排异是互补的两个方面。

被传授的经典及口诀最终的载体是以个体为单位的信仰实践——仪式和个体修炼。一旦进入个体修炼的环节,我们就不得不考虑每一个修炼者在

^① 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第129页。

^② 同上书,第259页。

信仰实践过程中的个体经验,这些个体经验是最接近于西方宗教研究中所讨论的“神秘体验”的。道教的实践秘法是一个十分复杂的体系,它包含了许多不同类型的超越技术。

如果简单进行分类的话,我们可以看到面向身体超越与生命不朽的技术可以分为以下五个类别:其一,通过冥想唤醒体内的神灵,并通过建立身体的神秘结构唤起身体内的超越性的潜力,实现身体朝向不朽的变化;其二,通过服食和炼制来自外部世界的药物及其他物质,改变自身身体结构与性质,达致不朽的目的;其三,通过一系列的仪式行为,达致与外部神灵和身体内部神灵的契合,最终实现身体与生命的不朽;其四,通过念诵一些神圣经典达致长生和成仙的目的;其五,通过自己的日常道德行为及虔诚的信仰,感动神仙,直接得到不死的奖赏。

不同的途径包含着复杂的技术要求及标准。每一个个体在实践的过程中都有自己独特的体验,这些体验本身具有强烈的个人性,也具有独特的不可言说性。无法描述的独特经验不仅是不能描述的,按照道教信仰的要求,更是不能随意承认的——即不能承认自己有了独特的经验。在道教信仰的历史中,最常见的是通神的经验、通过冥想发现体内神的经验,以及通过持续的实践达致与道合真、游行天地的独特体验。道教文献中有很多关于神秘经验发生的记载,但这些记载都不会描述神秘经验的发生原因、过程及内容。换言之,道教实践中所发生的神秘经验只是个体的信仰确证,而不是面向群体和公众的信仰证据。个体修炼的经验对于其他人而言就是一个神秘的场域,无法接近,甚至无法知晓。然而,我们需要明确的是,个体修炼的经验对于修炼者而言却是实在的,甚至是指向超越日常生活和感官的实在性的真理的。

个体修炼中另一个难以捉摸的问题就是成仙的资质与个体宿命之间的关系。道教相信任何一个会成为仙人的修炼者都是已经“名刊仙籍”的,换言之,这些人注定是要成为神仙的。宿命对于每一个个体而言都是神秘的。但重要的是,宿命并不是一个静态的命运安排,而是一个动态过程的必然结果,也就是说,个体的努力也是宿命的一部分。个体间的宿命差异使得道教相信,任何一个修炼者都不必为其他人的命运负责,也不需要实现自我超越的同时帮助其他人完成自身命运的超越,这一点直接导致了道教从实践意义上的封闭性。不妨这样说,道教的个体修炼所达致的超越性也是排他的。

通过以上的讨论,我们可以发现,神秘主义是一种内在于道教信仰体系的成分,并不仅仅限于神秘的经验,而更像是一种支撑着整个信仰体系的独特的神秘思考方式。

当然,我们并不是要通过这样简短的分析厘清道家 and 道教的神秘主义,也不可能就此明确道家 and 道教的神秘主义内容与西方宗教、文化中的神秘主义的区隔。我们的目标是通过词源学切入的概念澄清,进入道家 and 道教的神秘主义表述及其背后的思想方式,分析道家思想和道教信仰的神秘底色,进而为理解道家 and 道教提供反思的空间。简单说,道家 and 道教的神秘色彩来自两个基础观念——即真理与虔诚。

一方面,在道家的思想体系中,我们可以看到真实与日常或现象之间的区隔如何在“二元结构”中找到可以融摄杂多和多元的内在一致性,即我们所理解的最高的实在和最后的规律——道。在杂多的整合之中,对于语言表达的排斥强化了道体的神秘主义特质,也为个体化的修行与神秘的与道密契提供了空间;另一方面,道教的信仰体系则是从内在一致性的基础出发,明确从经典到实践的个体视角,不同个体的成仙资格成为道教信仰体系封闭性和神秘性的出发点和基础。

道家 and 道教的神秘主义色彩兼有融摄和排他的功能,究其原因,就是道家 and 道教思想共享着一个基础观念,即不可言说的道。然而,这种神秘主义的色彩并不是牢不可破的,个体的思想实践和信仰实践就是去神秘化的关键途径,思想与信仰的联结点恰恰就是个体化的实践,实践本身又强化了道家 and 道教思想体系“不可言说”的特点。因而,一旦面向主体间的公共空间时,道家思想和道教信仰就都表现出强烈的神秘色彩。

第六章 道体与体道:身体的双重角色

从概念到隐喻:道教身体叙述的思想语境

身体是道教信仰体系的枢纽,它不仅是感受、体验与行动的载体,也是宗教意义诠释和建构的场域,更是运用超越力量 and 实现超越目标的出发与归属点。^① 对于道教而言,身体不仅是一个物性的对象,也不仅是一个灵肉结合的神学对象,它首先是一个面向不朽的修行工具,神谱的具象化存在。细究道教的信仰观念可以看出,身体的神灵既是物质性的,也是非物质性的,不同质料和存在层次的对象都被包裹在身体中。体内的神灵是超自然世界神谱的镜像,这些内外一致的神灵体系是身体与超自然世界的连接点。然而,这种连接的内在原因则是人与超自然力量在本体意义上的同质性。^② 在灵性与物质、心灵与身体、朽败与不死之间,身体成为一个极具张力的叙述对象,它使得日常与超越通过信仰实践合二为一。正如柏夷强调的那样,“多神共存于身体之中,是一种可以达成特定目的的隐喻手段。这一目的就是描述心—物结构解体的潜在危险。若不是出于这一目的,古代中国人会像西方人一样自由地谈论身体与自我。事实上,即使对于中国人而言,身体是内含多神,也并不妨害他们用自我统摄身体中的各种力量,以对抗身形消解的危险。从而使自我回归到身—心的统一体中去”^③。

① 内蕴于身体中的超越性一方面是修炼者连接身体内外的通路,另一方面则是将身体观念运用于信仰时间的前提。从古代中国的身体观念出发,道教信仰强调的超越性是以身体的不朽为基础的,身体是生命超越的载体,从这个意义上说,身体自然也是实现超越目标的归属。

② 正如本书第四章所讨论的,身体与万物一样都可以在《吕氏春秋》描述的“精通”框架中与道合一。与此同时,道可以通过气贯通身体与万物,这形成了身体与宇宙天地之道的连通,从而也就明确了身体与超越力量是同源的。

③ 参见柏夷著,《何为道之体?》,收入氏著,孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪等译,《道教研究论集》,中西书局,2015年,第159页。

柏夷从“心—物”结构解体的潜在危险及其带来的焦虑出发理解道教的身体观念,即将超越性对象内化于身体之内,使得心—物结构变得稳定,从而解除这样的焦虑。不妨说,柏夷提出了一种“对抗消解”的身体诠释模式。与之相对,冯友兰的思路可称为“积极成就”的身体生命诠释。在《贞元六书》中,冯友兰准确地诠释了道家 and 道教的生命意涵,“宋明的道学家,常将道家与道教相混。实则两者中间,分别甚大。道家一物我、齐生死,其至人的境界也是天地境界。道教讲修炼的方法,以求长生为目的。欲使修炼底人维持其自己的形,使之不老,或维持自己的神,使之不散。道教所注意者,是我的继续存在,其人的境界是功利境界。道教承认,有生者有死,生死是一种自然底秩序,但以为,他们有一种逆天的方法,可以阻止或改变这种程序。他们可以说是一种战胜自然的精神”^①。显然,冯友兰的理解切中了道教信仰的要害,即生命关切。对于生命的关切,使得道教将身体当做一个不可或缺的载体,这一载体本身的存续是信仰实践及其效验的基础。从语汇的义理和概念分析的角度看,对“心—物”结构解体风险的焦虑使道教身体观变得易于理解,然而,道教并不是要通过心物一元的叙述构造消解或否定自然的生死过程,而是以内在于身体中的超越性为基础展开信仰实践和修炼技术。从这个意义上讲,道教的身体观念是超越的进取,而不是焦虑的消解。

究其原因,是因为内在于身体中的超越性是道教信仰及修炼实践的基石。这一观念一方面源自中国传统思想语境中对于身体及天人关系的解读,另一方面也得益于在道教信仰实践中不断被神秘化且被反复构造的身体神谱——超越性的具象化与技术化指向。由此,对于道教身体观念的研究需要植根于中国传统思想和观念语境,同时还要关注道教实践中对身体的运用。此外,在中国古代的思想世界中,身体观念的内涵十分丰富,较完整地反映出中国文化的基本思维方式和叙述模式。^② 道教作为一种本土信仰是本土文化和观念的信仰式表达。道教的身体观念并不是道教信徒自己创造出来的一个信仰观念,而是植根于中国传统思想、社会生活乃至民众知识体系中的。不妨说,道教的身体观充分反映了中国古代思想中的身体观。如果试图说明道教的身体观念,就必须首先明确中国文化和思想历史中身体观念的复杂内涵。换言之,身体观念的讨论,会让我们面临一个难以驾驭的

① 参见冯友兰,《贞元六书·新原人》,中华书局,2014年,第689—690页。

② 作为存在物的身体可以体现道与万物之间的关系,按照席文的说法,作为一个有机整体的宇宙及身体体现了古代中国的思维方式;与此同时,作为行动者(Action Agent)的身体则可以成为自我与超越力量互涉及互动的叙述基础。

生活和观念参照系,道教身体观念与这一复杂参照系之间的关系是无可回避的挑战。

相较于中国古代的身体观念,道教的身体观呈现出一种神秘主义的色彩。道教似乎将身体观进行了神秘化的改造。这一点,我们可以从道教信仰的实践和理论两个层次上考虑:从实践意义上看,从仪式到养生、从修炼到不朽,身体可以被定义为道教信仰实践的出发点和归宿。然而,需要注意的是,不能单向地认为道教信仰的实践和技术是建基于观念解说的“神学体系”之上的,实践体系与观念之间是一种互证和互为基础的复杂关系。身体观念及其描述是道法效用及道法起源的神圣性等确证性叙述与修炼实践之间的桥梁:一方面依赖确证性叙述获得身体观念的坚实基础,另一方面通过修炼实践中的体验和效用来强化身体观念。身体是一个可以提供不同层次意涵的开放的象征。通过不同语境和信仰实践中的意义赋予过程,身体成为一个充满意义的象征,这个象征可能是内在多元且多层次地组合了不同层面的信仰意义,并且可以通过身体的行为与感受进行意义的表达和投射,在行动中实现信仰意义的内化同时达成信仰实践的目的。我们从前贤的关于道教身体观念的研究中不难看到,在道教的信仰观念及实践体系中,身体是具有十分丰富内涵及潜在表达力的信仰象征。

当然,道教信仰中的身体形象、观念及其意义构成与功用,不仅是一个跨时代、跨道派的主题,并且涉及从思想到实践的各个层面。在道教信仰与实践体系中,身体至少存在着道门内外、观念与运用、肉身与超越、身体与神谱等不同层面的意涵,它们会在不同的语境及实践层次显现出来。首先,由于道教在师徒之间封闭的秘传机制和神秘的启示模式,道教团体内外对于身体描述及基于身体的信仰实践的描述有巨大的差异。为了满足修炼的需要,道教团体内部的身体描述往往对中国传统思想中的身体观进行改造,强调通过修炼的体现感受和认识自身的身体结构;其次,道教的身体观念十分复杂,不同道教团体和派别的身体形象差异,都来自中国传统思想的共同观念基础,然而,这些观念在具体的运用中就呈现出各自差异的面貌;再次,死亡是身体的归宿,但对于道教而言,身体又是不朽的原因和通路。身体中包含着不朽和不死的能力,更为重要的是,通向不死的道教修炼就是以身体为载体和对象的。简言之,面向病痛和死亡的脆弱身体也是内涵超越性的;最后,身体的超越性来自驻守于身体内部的神灵,对身体各个部分的神秘化和神谱化,使得人的身体成了一个“拥挤”的神殿。^①

^① 关于道教信仰中体内神与身体作为神谱的讨论,可以参见施舟人,《〈老子中经〉初探》,收入氏着,《中国文化基因库》,北京大学出版社,2001年。

同时,如果从信仰发展历史的视角看,以道教中所见的身体观念为主体的整合研究也是难以开展的,除非我们在类型学整理的基础上进行特定时代、特定道法体系、特定实践形态中的身体观念分析,并对比观念的内涵,重述观念的历史。以历史发展为纵轴、以不同道法为横切面的对照性分析及对比性叙述,固然可以将身体观念在内的道教各种信仰观念都做出细致和全面的阐述,为我们展示作为一种信仰传统和生活面相的道教所呈现的复杂性和多元面貌。关注观念变迁以及同一时代的不同面相的叙述固然是一种不可或缺的研究进路,但是,不能否认,多元背后的划一和变迁之中的内在一贯是定义一个整全思想与连续信仰传统的基本前提。

此外,我们应当清楚,身体观念作为一个学术研究的课题,并不是传统中国思想和信仰固有的,而是为了某种学术研究目的而被设定出来的课题。在提出这个问题时,我们的问题意识很大程度上来自宗教研究中的西方图式,即一种信仰传统中如何处理身体与灵魂、同构的宇宙等问题。模拟而言,中国信仰传统的道教是否也有这样的课题?那些信仰实践者的实践活动是否基于对身体观这一问题的自觉?我们是否应该进行有效和系统的考察?这种比附式(Forced Analog)的提问方式使得我们一开始就不得不面对一个文化和学术研究方法之间的“翻译”问题——在传统中国的语言中身、体、形、神都有完全不同层次的意涵,本章中我们直接使用的“身体”一词应该在这个背景下进行严格的语义学分析。

面对道教植根于其中的中国思想的意义环境,以及作为我们问题意识来源的西方问题图式,是我们在讨论道教身体观念之前就不得不面对的复杂课题。由此,身体观念作为一个整体的研究对象是否可以成立?换言之,我们可能用一个内在一贯的诠释路径将道教的身体观念进行有效串联和整合吗?如果我们尝试简要地描述道教信仰中的身体观念以及在道教信仰实践中对身体的运用,就不得不面对不同道教派别之间巨大的教义差距,同时还要考虑在文献之外师徒秘传的封闭体系。因此,我们的简要叙述只能从观念史的角度出发,分析道教信仰中较为常见的身体观念及实践中的身体运用,说明身体在道教信仰中的独特地位,以及由此看到的道教信仰与中国古代思想体系之间的互动。

如前所述,与身体观念有关的语义学讨论是展开进一步讨论的基础。首先,简要叙述西方宗教研究中的身体概念,并以此为参照系,讨论身体概念在中国文化语境中使用的困难和限制,特别是中国古代“身”(flesh body)、“体”(essential body)、“形”(bodily form)、“躯”(corpse)等概念与身体概念的语义学交错。同时,必须回归中国古典文献的语境才能准确描述这些概念之间的

细微差异以及不同概念可能存在的多义性问题。以概念分析为基础,我们就可以从疾病观、养生以及仪式等层次探讨道教对身体的理解和运用,从而理解死亡与不朽、超越的进取与生死的自然在同一个身体观念框架下如何通过实践与信仰的互动实现平衡和共存,为下一个阶段讨论基于身体修炼的不死技术提供基础。

伊利亚德(Mircea Eliade)主编的《宗教百科全书》中的“人体”(Human Body)一条回顾了宗教研究中关于身体及其宗教意涵的研究,梳理了其中两个重要的取向,即身心二元论为基础的身体观、肉身与灵魂、罪与善等二元结构,以及以身体为小宇宙的同构模式。^①身心二元结构可以溯至近代西方哲学的二元主义以及基督教神学体系中的罪感及肉身观念。^②与此相对,大小宇宙的同构模式则是一种模拟式的身体观,将有形质的身体用或具体或抽象的方式与宇宙进行对应,并且通过这种对应的方式赋予身体宇宙论式的独特意涵,从而将身体转化为一种具有宗教意义的象征。

跨越形质的身体与自我之间的二元结构,使得身体本身成为一个具有能动性的主体,能够通过行为和表达完成意义的赋予及其建构。在宗教实践中,这一能动性为我们理解身体在宗教仪式中的作用提供了理论支持,凯瑟琳·贝尔(Catherine Bell)在她关于仪式与身体的论述中,将仪式中的身体与仪式意义空间的建构连接起来,认为仪式行为的出发点是身体,作为行为主体的身体融入了仪式的意义空间,从而动态地完成了仪式中的宗教意义表达。在贝尔看来,身体通过融入行为完成了意义的注入和展现,身体不再是一个物质性的躯体,而是作为仪式参与者的主体,换言之,她避开了躯体与自我之间的二元关系,直接将身体视作躯体与自我的结合。^③

在中国古代思想史中,身与体是两个独立的语汇,各自都有十分丰富的内涵,身可以意指躯体或物性的体,而体的内涵则更具延伸性,小体与大

① 参见 Mircea Eliade 主编, *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, 1987 年, 6:499—511。

② 当代哲学对于身心二元论展开了批判和反省,特别是以马塞尔(Marcel)、柏格森(Bergson)及现象学为代表的当代哲学开始将身体看作一个整体和能动的认知主题,脱离了物性与灵性二元对立的框架(参见 Dermot Morgan 著, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, 2000 年, 第 423—424 页)。以梅洛-庞蒂为代表的现象学家为身体观念脱离二元论提供了强有力的理论支持。他借用了后期胡塞尔关于躯体(the inanimate physical body)与生活者(the living animate body)之间的区隔,强调身体作为主体不可分割的一部分一起介入世界的特性,身体的感觉能力及其行动力直接决定了我们感知世界的能力(参见 Jacob Rogozinski 著, Robert Vallier 译, *The Ego and the Flesh: An Introduction to Ego-analysis*, Stanford University Press, 2006 年, 第 189 页)。

③ 参见 Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, 1992 年, 第 94—118 页。

体的区隔、国体与身体的区隔、心体与身体的区隔都可以在体这一大的概念框架中展开。身体概念及其演变过程是汉学,特别是中国古代思想史的重要课题,学界已从经典文本解读、不同思想流派差异、思想观念演变、概念分析、古代医学及科学,乃至语义学等不同角度进行了研究,成果十分丰富。

从思想史的意义上讲,大小宇宙,即身体与天体之间的对应关系是中国古代思想的重要基点,天人相应相副作为一个诠释框架涵盖了从个人修养到家国命运的各个层次。^① 席文(Nathan Sivin)在关于早期中国身体观问题的讨论中,提出了躯、形、身、体等概念的差异,同时也强调身体与自然、国家的同构性:“自然、国家和身体观念紧密地相互关联,它们甚至被认作是一个复合的整体”,他指出,“物理的身体(Physical Body)、生理的形体(Physical Form)意味着独特个体对于某些事物的体现(Personification & Embodiment)”^②。席文认为,在中国古代医学的观念体系中,身体并不是一个结构性的概念,换言之,并不是在西方文明中由解剖学形成的身体图景,而是一个基于血脉循环系统的器官认知,一个可以与官僚结构相类比的象征结构,“从古代中国的医学知识来看,相较于身体内部的象征性的官僚结构,古代中国人似乎不太重视解剖学视角的身体物理结构。在讨论身体内部器官时是通过具体的官(器官)与特定的主(职司)之间的关系,而不是生理功能”^③。此外,身体首先是与宇宙的结构相对应的,在这种对应中,各个器官的功能就可以得到解释了。这也是中国古代医学观念的重要原则。席文强调,身体与外部世界处于一个动态的互动关系之中,“整体而言,身体的脏器与身体机能之间的系统联系在医学诊断中很有意义,当然,这些联系也是基于这些脏器与大宇宙相应部分的对应框架……身体是以它与外部环境之间密切和动态的关系为基础定义的,而不是以身体各个部分的官能为基础来定义的。”^④从这个意义上讲,身体就是在一个更宽泛的宇宙论框架中建构起来的,这也是从宇宙论的角度诠释身体及生命现象的基础。席文的观念可以得到《黄帝内经》的印证,《阴阳应象大论篇第五》中论及,

故天有精,地有形;天有八纪,地有五里,故能为万物之父母。清阳

① Nathan Sivin, “State, Cosmos, and Body in the Last Three Centuries B. C”, 收入 *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 55. 1:5-37.

② 同上书,第27页。

③ 同上书,第29页。

④ 参见 Nathan Sivin, “The Myth of the Naturalists.” In *Medicine Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections*, IV, Variorum, 第178页。

上天,浊阴归地,是故天地之动静,神明为之纲纪,故能以生长收藏,终而复始。惟贤人上配天以养头,下象地以养足,中傍人事以养五藏。天气通于肺,地气通于咽,风气通于肝,雷气通于心,谷气通于脾,雨气通于肾。六经为川,肠胃为海,九窍为水注之气。以天地为之阴阳,阳之汗,以天地之雨名之;阳之气,以天地之疾风名之。暴气象雷,逆气象阳。故治不法天之纪,不用地之理,则灾害至矣。^①

天地与身体脏器之间有着复杂的关联和变化机制,元气是身体与宇宙的共同基础,也是关联身体与宇宙的根基。身体的不同层次是气的不同变化形态。葛洪在《抱朴子·地真篇》中用更为具体的方式强调了同样的观念,

一人之身,一国之象也,胸腹之位,犹宫室也。四肢之列,犹郊境也。骨节之分,犹百官也。神犹君也,血犹臣也,气犹民也。^②

从身体与宇宙的同构关系出发,就可以理解养生技术及其效验的观念基础。

在中国古代医学的视角之外,席文还在中国文化的语汇体系中将身和体分开讨论。在他看来,身可能还与身份这一社会学概念有关,体不仅仅是一个名词,更可能是主体的一种行动,“身和体,这两个通常被用于代指身体(body)的语汇,其(在中国传统文化的语境中的)内涵要比希腊词 Soma 丰富的多,Soma 是特指物质性的身体。身的内涵还包括个体的个性,也可能意指人而非物质性的身体。它还可以指代法律意义上的身份。与此相对,体通常可以指物质化的身体,其器官及物质形态。它还意味着‘体现’,也可以代指个体对某一事物的人格化融合,例如与永恒的道体的体现,即体道。(在中文中)与欧洲语言中的身体比较接近的概念是躯,然而,指代人的名词是灵躯,躯这个概念(在古代中国的语汇中)并不是一个常用词”^③。席文用“体道”这一语汇强调了“体”字作为一种思想和身体行动的内涵,这一内涵在中国文化语境中并不能穷尽体的含义。

席文的研究充分说明了身与体这两个语词在古汉语中复杂的语义结构,以及与西方语汇之间的语义交叉。在此基础上,回到中国古代思想,就不得不提及儒家思想体系中十分重要的体用关系。在儒家语境中,体是指本体和

① 参见姚春鹏译注,《黄帝内经》,中华书局,2010年,第66页。

② 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第326页。

③ 参见 Nathan Sivin, “State, Cosmos, and Body in the Last Three Centuries B. C”, 收入 *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 55, 第8页。

内核,或者可以用本质与现象、观念与运用、真理与实践的关系来类比体用关系。在这个意义上,体就不是物质性的东西,也不是主体的行动,而是一个非物质性的本根存在。

虽然席文的研究已经指出了身体与宇宙之间的同构观念,但从古代中国的文献来看,身体与宇宙的同构性是一个十分重要的基础观念,在不同时代都能看到对于这个问题的论述。同构性是在宇宙、身体与政治及社会之间展开的,即宇宙与身体分享着同一个结构,且处于一种奇妙的感应之中,同时,身体的架构也可以被用来理解国家政治结构及其运行机制。《春秋繁露》中提到,

天地之符,阴阳之副,常设于身,身犹天也。数与之相参,故命与之相连也。天以终岁之数,成人之身,故小节三百六十六,副日数也;大节十二分,副月数也;内有五脏,副五行也;外有四肢,副四时数也。^①

《春秋繁露》将身体作为宇宙的镜像确立起来,为身体内涵的拓展和层次化提供了思想和观念基础。身体与宇宙的同构性使得人的自我监管及调理与国家的治理进入了同一个框架中,《管子·心术上》中强调,

心之在体,君之位也;九窍之有职,官之分也。心处其道,九窍循理。嗜欲充益,目不见色,耳不闻声。故曰:上离其道,下失其道。毋代马走,使尽其力;毋代鸟飞,使弊其羽翼;毋先物动,以观其则。动则失位,静乃自得。^②

从生命现象的诠释到政治生活及其变化的理解,身体从具象化的物转化为诠释框架,套用到不同的对象上,形成了强大的解释力——具体的生命现象成为理解社会与宇宙变化的具身化的途径。

此外,在儒家思想中,身体还是一个伦理性的语汇。《孝经》强调“身体发肤,受之父母,不敢毁伤”。这个说法将身体作为父母与子女之间的伦理性责任,保护和重视身体是一个伦理要求,同时也成为孝的观念的载体。

如果从哲学的进路理解身体观,那么身体概念就显得更加复杂。在中国

① 参见苏舆撰,钟哲点校,《春秋繁露义证》,中华书局,1992年,第318页。

② 参见黎翔凤撰,《管子校注》,中华书局,2004年,第759页。

哲学中,认知和行动之间的身体成为己与物之间的桥梁。卜德(Derk Bodde)^①、卜弼德(Peter A. Boodberg)^②以及安乐哲(Roger T. Ames)^③等学者尝试从不同的角度出发,以文献的方式分析身体观念在儒家及其他中国古代思想体系中的地位及功能。^④与之相对,司马黛兰(Deborah Sommer)的身体观念分析主要聚焦于《庄子》文本和古代儒家文献中所见的身体观念,且她的思路主要集中于“体”而非“身”,强调以更大的体为作为身的躯体提供哲学思考进路。在她的研究中,“伪善的躬”与“关联性的身体”是对庄子提出的体概念的准备,而无限之体才是她意欲强调的庄子身体观的哲学特色。^⑤换言之,庄子提出的是躯体与大体、小我与天地之间的二元对立,在消解小我中确立大我,在躯体的否定中融合天地,这是另一种将大小宇宙同构的身体观纳入哲学实践的理路。庄子强调躯体与天地的融合、身体与道体的融合为道教的身体观念提供了丰富的思想资源。

综上所述,身体这一语汇在中国古代文化语境中有独特且丰富的意涵。在物质性与非物质性的张力中,身体作为一个观念框架具有很强的延伸性。更为重要的是,身体不仅是一个物化的对象、一个复杂的观念,更是实践展开的载体。因此,身体并不是一个孤立的物质对象,而是一个含义多变的语汇。中国古代思想和文化语境中复杂且丰富的身体观念是道教身体观的思想土壤,道教的身体观念一方面凸显了对身体的神秘化,将身体与宇宙的同构性关系进一步延伸,通过神秘化了的身体建构与宇宙相连接的神谱体系,并以此彰显内蕴于身体之中的超越性;另一方面则将神秘化的身体运用于以身体为载体和对象的信仰实践中,以物质性的身体指向非物质性的超越,从另一个意义上实现了物质性与非物质性的统合。

-
- ① 参见卜德,“Harmony and Conflict in Chinese Philosophy”,收入 Arthur F. Wright 编, *Studies in Chinese Thought*, 第19—80页。University of Chicago Press, 1953年。
- ② 参见卜弼德,“The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts”,收入 *Philosophy East and West*, Vol. 2, no. 4, 1953年。
- ③ 参见安乐哲,“The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy”,收入 R. Ames 及 W. Dissanayake 编, *Self as Body in Asian Theory and Practice*, State University of New York Press, 1993年。
- ④ 关于中国古代思想史进路的身体观研究进展,参见黄俊杰,《中国思想史中“身体观”研究的新视野》,《中国文哲研究集刊》第20期,2002年。
- ⑤ 参见司马黛兰(Deborah Sommer),“Concepts of the Body in the Zhuangzi.”收入 Victor Mair, ed., *Experimental Essays on Zhuangzi* (Dunedin, FL: Three Pines Press, 2010): 212—228;另见氏著,“Boundaries of the Ti Body.” *Asia Major 3rd series*, 21.1 (2008): 293—324;关于庄子文献中的身体观,还可以参见吴光明,《庄子的身体思维》,收入杨儒宾编,《中国古代思想中的气论及身体观》,台北巨流图书出版公司,1993年,第393—414页。

道在一身之中

龚鹏程在《道教新论》中专辟一章讨论道教的身体观，他从道教、道家、医家关于身体的思想和形象入手凸显道教身体观的特殊性，他强调道教身体观是形神合一的，“论及道教的身体观，与道家思想、医家思想对比，在心体与形体之间区隔道家与道教。道教身体观在对身体的形骸部分，理解即与医家颇为不同，其不死之宗旨，以及强调精神作用之部分，就更与医家有距离了……若说道家偏于精神面心的作用，医家就只落在物的层面，道教则是心物合一的。对于身体，它向来不认为精神与形骸可以分而视之，它不是顺躯壳起念，也不是离躯壳以思维，因此是极为特殊的”^①。与此同时，他以“身体与天体”“男体与女体”“身体与国体”等三个对偶概念组说明道教身体观的三个层面，即大小宇宙的同构、阴阳观念引申的同体异构、以家国身对应关系为基础的身体炼养与调理机制。三个不同层面的分梳厘清了道教的身体观念与中国古代思想语境之间的承继与改造关系。“形神合一”则凸显了道教身体观的特色。需要进一步分梳的是，在道教身体观念体现的形神合一中，神与形的具体意指是什么，以及形神合一的内在机制是什么。

从内涵上说，形神合一可以理解为“道在一身之中”，即神秘和超越的道体就内蕴于身体之中，这既是身体神秘化的观念基础，也是身体神秘化之后的结果。针对身体的修炼技术和实践都是指向与原本内蕴于身体的道合一，从而实现躯体与生命的双重超越。俞琰在《周易参同契发挥》中以周易的基本观念为框架，将天地乾坤与身体进行了同构性描述：

乾生三男，坤生三女，男女构精，万物化生。此乾坤所以为众卦之父母也。夫人之一身，法天象地，与天地同一阴阳……乾为天，坤为地。吾身之鼎器也。离为日，坎为月，吾身之药物也。先天八卦，乾南坤北，离东坎西，南北列天地配合之位，东西分明出入之门，反而求之吾身，其致一也……吾身之坎离运行乎鼎器之内，潜天而天，潜地而地。^②

同样，在《黄庭内景经》的注释中，“三五合气九九节”一句的注释就引述了《玄妙经》说明天地与身体之间的对应关系，

① 参见龚鹏程，《道教新论》，北京大学出版社，2009年，第95—96页。

② CT1005, 12a—13a;《道藏》，20:194—195。

三者,在天为日、月、星,名曰三光。在地为珠、玉、金,名曰三宝。在人为耳、鼻、口,名曰三生。天、地、人凡三而各怀五行,故曰三五,其常精也。合三者为九宫。夫三五所怀,顺众类也。调和万物,理化阴阳,覆载天地,光明四海。风雨雷电,春秋冬夏,寒暑温凉,清浊之气,诸生之物,不得三五不立也。故曰天道不远,三五复返。三五者,天地之枢带,六合之要会也。九宫之气节,九九八十一为一章云云。^①

身体与宇宙共同遵守着一个十分规整的宇宙规律,这一宇宙规律以各种神秘的形态展现在宇宙与身体的秩序之中。秩序的存在就可以解释生命过程中身体与宇宙之间通过呼吸或其他生命活动形成的紧密关系。“皆在心内运天经”一句的注释就强调了宇宙与身体共同遵循的道,

五脏六腑,各有所司,皆有法象,同天地,顺阴阳,自然感摄之道,故内运天经也。^②

质言之,身体内部的运转过程就是宇宙运转的镜像,这样的镜像结构是通过元气联结起来的,在“九气映明出霄间”一句的注释中可以读到,

九天之气入于人鼻,周流脑官,映明上达,故曰出霄间。《九天生神经》曰:三元育养,九气结形。^③

通过以上简要的引述,可以看到,概而论之,“道在一身之中”的内涵首先需要回溯到中国古代思想语境中身体与宇宙的同构性。在此基础上,道教信仰观念进一步改造了身体观念,形成了更具神秘色彩并指向生命超越的身体炼养技术。从而在更加注重信仰实践的视角中进一步深化了“道在一身之中”的内涵,具体可以从四个层次上来理解:其一,躯体作为生命的载体,与生命之间有着融合和分离的张力,这凸显了生命在躯体之上的相对独立性;其二,以身体为隐喻的宇宙创生叙述成为道教描述神灵身体的特殊形式,将神灵的观念统摄于身体与宇宙的同构性观念框架中,在神灵的形体中体现其神秘的超越性以及宇宙本身的内在一贯性;其三,以体内器官及组成部分的神秘化和神谱化为基本形式,道教完成了身体的神秘化;其四,内蕴的不

① 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第255页。

② 同上书,第215页。

③ 同上书,第199页。

朽及由此衍生的身体信仰技术，只是身体观念的一部分。身体观念的另一个面向则是疾病与死亡，神秘且内蕴超越性的身体与会朽败的身体之间形成了超越与日常的张力，这一张力的存在一方面指向疗疾的技术，另一方面则指向以身体不死与生命不朽为目标的修炼技术。

首先，身体与生命的关系对于十分关切生命状态的道教信仰而言至关重要。身体是生命的载体，但身体又不能等同于生命，那么身体与生命之间的关系应该如何描述呢？不同的道教文献对于这一问题有不同的诠释。归结起来，其关窍就是有形体、有骨肉的身体是否可以与生命一起完成超越，或者说，生命的超越是否需要以身体存在的否定为前提。道教对于这一问题的回答似乎是立场模糊的。《真诰》通过骨肉、魂魄与不死之间的关系论述了身体与生命不朽之间的关系，

赵成子死后五六年。后人晚山行，见此死尸在石室中，肉朽骨在。又见腹中五藏自生如故，液血缠裹于内，紫包结络于外。夫得道之士，暂游于太阴者，太乙守尸，三魂营骨，七魄卫肉，胎灵录气。^①

在赵成子的故事中，身体被分为生命与躯体两个层次，与之相对，皮肉与魂魄成为分别代表躯体与生命的物性对象。躯体与生命之间的连接点就是五藏，五藏与血液成为魂魄的具象化物体，也成为生命的载体。作为生命载体的五藏仍然是身体的一部分，但却与皮肉的性质完全不同。在赵成子的故事中，死亡是一个多层次的主题，皮肉的死亡、脏器的鲜活以及骨骼对于五藏的保护，一方面突破了死亡的惯常观念，另一方面将生命与躯体区隔开。在这个结构中，身体与生命形成了对偶关系。与此相对，《抱朴子内篇·论仙篇》中则强调了生命的不朽并不一定以否定躯体为前提，

若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。^②

旧身不改的生命超越消解了生命与躯体的疏离关系，通过信仰技术的实践，生命及其载体可以同样不朽。当然，躯体与生命之间还有更加复杂的关系——在特定的描述框架中，生命与躯体实践不存在直接的关联。例如《黄庭遁甲缘身经》就突出了人存在的不同层次与元气变化之间的关系，

① CT1014, 4: 7a—b; 《道藏》，20: 512。

② 参见王明撰，《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年，第14页。

夫人之受天地之元气生，气之来也谓之精。精之媾也谓之灵，灵之变也谓之神，神之化者谓之魂，随魂往来谓之识，并精出入谓之魄，管主精魄谓之心，心有所从谓之情，情有所属谓之意，意有所指谓之志，志有所忆谓之思，思而远慕谓之虑，虑而用事谓之智。^①

从元气的流变来描述人的不同存在层次，躯体与生命的关系就被淡化了。在元气这一概念框架中，生命的载体转化为元气。生命诠释中缺失了身体，这样一来，生命本身就成了一个难以把握的对象。换言之，完全脱离了身体，生命就缺乏了具象化及技术化展开的可能性。

将内蕴超越的生命安置于具象化的身体之中，形成身体与生命的张力，即形神关系的第一个层次。“道在一身之中”的前提就是生命不能完全脱离身体而存在，只有在这个基础上，道与身的关系才能进一步展开。

在生命与躯体的分别之外，身体的神秘化是道教身体观的重要层次。身体的神秘化一方面体现在身体内部脏器及各个组成部分的神秘化和神谱化，另一方面则是描述神灵的身体——超越性的存在如何以神灵身体的方式展现出来。以老子神话为例，老子身体的形成就是宇宙创世过程——神灵的存在形态之一也是躯体，神灵的躯体从另一个层次上确证了身体与宇宙的同构性，以及身体中神秘的超越性。今存于敦煌文献的《老子变化经》^②就通过老子的神化过程描述了老子的身体与宇宙变化之间的内在一贯性，

立于大(太)始(眇)之端，行乎大(太)素之原，浮熬(游)幽灵(虚)空之中，出入窈冥之先门。亲于皆志之未别，和清浊之外，仿佛之与功古，荒(恍)忽(惚)之廓然。阅托而之容(像)，同门之先，边匝步宙天门。其生无蚤(早)，独立面(而)无伦，行乎古昔，在天地之前，乍匿还归，存亡则为先，成则为人。恍惚天浊，化变其神。^③

老子的身体与宇宙之间是浑然一体的，身体与宇宙之间可以自由转换。这样的神话性叙述可以在古代中国的宇宙生成叙述中看到，然而，老子神话的特

① 参见姚春鹏译注，《黄帝内经》，中华书局，2010年，第9页。

② 敦煌本《老子变化经》系S.2295号，其首缺尾全，卷末注记，“大业八年(612)八月十四日”，被认为是南北朝时期的文献。具体说明可以参见王卡，《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，第187页。

③ 参见《中华道藏》，华夏出版社，2004年，第八册，10A。在甄鸾的《笑道论》中，我们能看到类似的说法，“老子遂变形。左目为日，右目为月，头为昆山，发为星宿，骨为龙，肉为豸，肠为蛇，腹为海，指为五岳，毛为草木，心为华盖，乃至两肾合为真要父母”，可做参证。

色就是神灵这一有形体的存在凸显了身体与宇宙之间的可转换性。这一方面神化了老子,另一方面也强调了神灵的身体与道体之间的同一性。进而言之,老子的生命过程与宇宙是完全同一的。这样的描述在《三天内解经》中也能见到,

道源本起,出于无先,溟滓鸿蒙,无有所因,虚生自然,变化生成。道德丈人者,生于元气之先,是道中之尊,故为道德丈人也。因此而有太清玄元无上三天无极大道、太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九气丈人等,百千万重道气,千二百官君,太清玉陛下。今世人上章书太清,正谓此诸天真也。从此之后,幽冥之中,生乎空洞。空洞之中,生乎太无。太无变化玄气、元气、始气,三气混沌相因,而化生玄妙玉女。玉女生后,混气凝结,化生老子,从玄妙玉女左腋而生,生而白首,故号为老子。老子者,老君也。变化成气,天地人物,故轮转而化生,炼其形气。老君布散玄元始气,清浊不分,混沌状如鸡子中黄,因而分散,玄气清淳,上升为天;始气浓浊,凝下为地;元气轻微,通流为水。日月星辰于此列布。^①

在这段描述中,道德丈人生于元气之先,随着时间的推移,逐步出现了不同性质的气。在此基础上,气转化为玄妙玉女。而老子也是混气凝结而成,老子的出现才使得宇宙的创生最终得以完成。这些描述是从宇宙生成的角度出发,理解神灵的躯体及其变化生成的过程。神灵的特殊身体当然成为不朽的对象,宇宙和神灵的身体一起成为信仰者的神圣力量的源泉。体现在宇宙的变化中并且与之合一的神灵身体,将神秘的宇宙超越力量内蕴于其中,这就让身体内蕴的超越性成为可能——即通过体内神的方式实现身体本身的神谱化。

道教的体内神观念十分复杂,其观念基础是身体与宇宙的同构性和同质性。内在于身体的元气和外部世界的贯通,使得身体内部也内蕴着宇宙的超越性。身体的内部器官以及组成部分有各自的职司和神秘力量,这些与宇宙相应部分对应的神秘力量被神化,最终成为内在于身体的神灵。诸多内在于身体的神灵,使得身体转化为一个拥有独特结构的神谱。身体内神谱的描述在道教经典中十分常见,以《太上灵宝五符序》为例,

^① CT1205, 1a—b;《道藏》,28:413。

天生万物，人为贵。人一身形，包含天地，日月北斗，璇玑玉衡，五岳四渎，山川河海……竹木百草，无所不法也。亦立天子，置三公九卿……有官阙、家宅。^①

可见，《五符序》将身体改造为小宇宙的同时，也让宇宙中分布的神灵依照这样的同构性延伸到身体内。因此，身体内部也有了不同的神灵，这些神灵的结构和职司与外在于身体的宇宙保持一致，从而有了身体内的“三公九卿”与“宫阙家宅”。身体的神谱化是在身体超越性的基础上，对于超越性的进一步具象化。以此为出发点，在身体内部理解神谱结构，并通过信仰实践与体内的神灵展开互动，就可以激活内在于身体的超越力量，从而实现生命的超越。这样，在生命的超越性中，身体的必要性就得到了确证和凸显。道藏中所见的《黄庭内景经》中就十分细致地说明了内在于身体的超越性及其表现形态，

黄庭内景黄者，中央之色也。庭者，四方之中也。外指事，即天中、人中、地中；内指事，即脑中、心中、脾中。故曰黄庭内者，心也。景者，象也。外象谕，即日月、星辰、云霞之象；内象谕，即血肉、筋骨、藏府之象也。心居身内，存观一体之象色，故曰内景也。^②

《黄庭内景经》通过“象”的介入将身体内的超越力量具象化了，身体与宇宙之间存在着一种镜像关系。这样的镜像关系超越了结构意义上的对应性，具象化为可视的图景，这样一来，身体的不同部分就有了十分具象化的描述。“或精或胎别执方”一句的注释中引证了《玉历经》说明了同样的思路，

下丹田者，人命之根本，精神之所藏，五气之元也。在脐下三寸附着脊，号为赤子府。男子以藏精，女人以藏胎，主和合。赤子，阴阳之门户也。其丹田中气，左青右黄，上白下黑。^③

十分具体地描述身体的部位，并对不同部位的功能进行神秘化的描述，更为重要的是，这些描述具有可视和可感的特性。在此基础上，身体具体部位还可以与具体的神灵对应起来，使得身体转化为体内神的神谱。“三老同坐各

① CT388, 1:19b—21a;《道藏》，6:319。

② 参见张君房编，李永晨点校，《云笈七签》，中华书局，2003年，第197页。

③ 同上书，第226页。

有朋”一句的注释就是十分典型的描述，

上元老君居上黄庭宫，与泥丸君、苍华君、青城君及明堂中君臣、洞房中父母、及天庭真人等共为朋也。又中元老君居中黄庭宫，与赤城童子丹田君、皓华君、含明君、玄英君、丹田真人等为朋也。下黄老君居下黄庭宫，与太一君、魂停君、灵元君、太仓君、丹田真人等为朋也。常存三老和合，百神流通，部位营卫，无有差失也。^①

体内的神灵以十分具象化的方式展示了内在于体内的神秘力量，这些神灵之间因为不同的职司还形成了互相隶属的层级关系，从而将身体转化为层次分明的神谱。体内神与大小宇宙之间的镜像关系的观念基础是来自上文所述的同构性观念，与此同时，越来越多的中国传统的观念体系，诸如五行、八卦、阴阳等都参与了身体结构和形式的刻画，使得身体的结构变得更加复杂，也更具神秘色彩。体内神的问题在道教信仰技术和神学观念的研究中十分重要，贺碧来强调身体作为一个整体与自然之间的象征性连接。依照她的研究，存思的体内神是身体与宇宙的象征性连接点，“五藏在整个中国传统中非常重要，因为五藏参与了由五行建立起来的意义结构。在传统意义上，说五藏对应五行，并进一步说它们对应于整个世界，就等于说它们构成了能量的路线，以便将整个身体组织成为一个具有完整结构的整体。由此，五藏成为人与自然、身体的小宇宙、自然的大宇宙之间的象征性连接点”^②。

体内神成为身体与宇宙的具象化连接点，并且将宇宙拥有的神秘超越性赋予身体，从而让身体获取与宇宙齐同的可能性，进而指向以身体为载体的信仰技术和实践。在此基础上，针对身体的炼养就不仅是一种简单的物性或形体性的运动，而是可以被赋予独特意义的信仰行为。换言之，体内神的存在不仅实现了身体与宇宙的神性关联，体内神体系还让身体本身及针对身体的独特炼养技术、存思技术的宗教意涵成为可能。正是身体在躯体之外的神性意义的附加使得身体观念和信仰实践都获得了新的空间，信仰实践行为的宗教意义及功能也有了被诠释和认知的基础。

内在于身体的超越性是道教身体观指向生命超越的面相。与此相对的是，身体观念应该如何解释现实生活中身体产生的疾病，对于信仰者和修行

① 参见张君房编，李永晟点校，《云笈七签》，中华书局，2003年，第228页。

② 参见贺碧来(Isabelle Robinet), *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, State University of New York Press, 1993年，第63页。

者而言,身体的疾病及其逐步衰老是真实的体验和可观察的现象,因此,超越性建构必须在身体自身的“有限性”中展开。除了宇宙同构性形成的超越性,死亡也是内在于身体中的一种力量。如何让不朽、不死的身體与现实生活中身体的疾病与死亡达成平衡,是道教身体观的另一个关键课题。从疾病的角度出发,身体首先是一个脆弱的、面向死亡的对象,《太平经》中强调的守庚申观念就是来自朝向死亡的身体想象,

人身中有三尸虫,居三丹田,好惑人性,欲得早亡,每至庚申日上谗于帝,请降灾祸于人,故人多夭枉过厄。修炼者用术及药去之,则年长不死。^①

首先需要解释身体走向死亡的机制。这一机制既可以是内在于身体内的邪恶力量,也可以指向人的日常生活方式,乃至伦理性的解释。《上清九丹上化胎精中记经》中通过人与宇宙之间的关涉解释了死亡的机制,

故人象天地,气法自然。自然之气,皆九天之精,化为人身,含胎育养,九月气盈,九天气普,十月乃生。其结胎受化,有吉有凶,有寿有夭,有短有长,缘禀宿根。结气不纯,藏胃积滞,六府败伤,形神不固,体不受灵,死气入窍,何由得存。^②

对于死亡过程的解释是逆转死亡的必要基础,对造成身体朽败的原因及机制的解释就指向不死的技术——这一技术就是要扭转或避免这一过程。通过信仰实践掌控或者逆转死亡的可能性,很大程度就是通过神秘化的身体结构以及实践技术掌控复杂多变且容易朽败的身体。

死亡和不朽,构成了道教身体叙述的两个面相,而这两个面相之间的连接就是尝试理解和掌控身体及生命过程的信仰想象与技术。从对抗死亡的角度看,道教的信仰诠释很大程度上是为了缓解信仰者对于生命的不可掌控性的焦虑,柏夷用身国同构的隐喻说明了这种焦虑以及技术实践的必要性,“作为身体的隐喻的国家并不是道教徒日常生活中经验的国家,它关节过多,难以驯服,有着简单的持续性,藏着相互抗衡的权力焦点和无处不在的叛乱危机。这一难以驯服的自我并非刻意依赖的对象……隐喻证明了作为成人的日常生活,那种力量变小,控制力减弱时感到衰落的经验。它证明了我

① 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第27页。

② CT1382,12a;《道藏》,34:84。

们最为切近的、亲历的恐惧:我们的身体将对抗我们,我们正当的冲动和热情将背叛我们,从各个方面让我们走向最终的死亡。但是,我们需要注意,甚至描述问题的方式本身,也暗示着只有一个本质的自我才有这些关切,如此调用多重精神的身体,本质的自我被要求重设掌控,逆转衰落之势,驯服身体中不安分的神灵。”^①身体内有死亡与不朽的力量相互对峙,这种内在于身体中的冲突引发的焦虑,使得对于身体的想象以及炼养身体的技术成为道教信仰至关重要的主题。

道在一身之中,从观念的意义上说,是通过身体的神秘化和神谱化,进而基于身体观念展开信仰技术,以掌控身体的方式对抗死亡的焦虑。身体即道体,为生命以身体为途径的超越提供了可能性,而信仰实践的展开则以体道的方式将内在于身体的超越性转化为现实的对身体的掌控,最终指向生命的不朽。

体道:身体与生命的不朽

神秘化和神谱化是道教对于身体观念进行改造的关键环节,正是通过这一过程,道教信仰从观念上完成了死亡与不朽的平衡。然而,对于作为一种实践性信仰传统的道教而言,身体的关键价值在于在修炼和仪式实践中的运用。身体是道教仪式和不死修炼的关键要素,任何一种道教实践的方法和仪式体系中几乎都会涉及到大量的身体运用。从这个意义上讲,在道体基础上的体道,可以从以下三个层次上理解:其一,以身体为载体的生命炼养,需要细致解说身体中超越力量的存在方式与运转机制。换言之,通过描述神谱化和神秘化了的身体中内蕴的超越力量的运转机制,来理解超越技术达成生命超越效验的机理。不妨说,身体中超越性力量的运作机制是神秘化身体观念的延伸;其二,在身体机制的基础上,形成炼养技术。炼养技术都是以身体为载体展开的,换言之,信仰实践就是运用身体进而实现身体内的超越性;其三,除了自身超越的生命炼养之外,道教科仪中所见的身体运用也是依据体道的原理展开的,在身体与宇宙的同构性中连接起来的超越性力量指向科仪的目标,身体的运用一方面可以确证个体生命炼养的效验,另一方面也是通

^① 参见柏夷著,《何为道之体?》,收入氏著,孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪等译,秦国帅、魏美英、纪赟、谢世维校,《道教研究论集》,中西书局,2015年,第150页。

过伦理性的方式加速生命的超越。^①

道藏中细致解说身体图景及性质的文献有很多,其视角也各有差异。可以这样说,不同的生命修炼技术对应着对身体结构及其性质的不同解释模式:身体的性质及结构决定了实现生命超越的具体途径及技术。从外丹及服食,直至存神及内丹修炼,乃至诵经,各种生命炼养技术的合理性都建基于对身体运转机制的诠释之上。不同的炼养技术都是以实践的方式“体道”,将潜在于身体内部的超越性转化为现实,并最终合道成真。显然,全面梳理道教的信仰技术,进而分析道教身体观念的多元性是一项艰巨的工程。如果尝试诠释“体道”作为道教信仰运用身体达致超越的途径,并且理解“体道”的内涵,那么,就可以选取某一个具有代表性的超越技术为例说明。接续上文中提到的身体的神谱化与神秘化分析,我们选取体内神的存思技术作为例子说明“体道”的信仰功能及其体现的道教身体观的实践面相。

在道教的实践体系中,以体内神谱及存思体内神为基本炼养方式的经典并不鲜见,其中比较有代表性的是《黄庭内景经》《太上老君内观经》与《老子中经》^②。在《黄庭内景经》注释本中,有大量存想体内神的修炼技术。例如,“三田之中精气微”一句的注解中就说明了具体的存想内容和程序,

内指事也。丹田之中神气变化,感应从心,非有无不可为象也。从粗入妙,必有其系,故以气言之。气以心为主,因主立象,至精至微,不可数求也。《道机经》云:天有三光日、月、星,人有三宝三丹田。三丹田中气,左青右黄,上白下黑也。^③

从文本的内容看,主要是描述身体内神灵的构成以及身体不同部位的景象——这些描述是引导存想过程的。《太上老君内观经》则有更加细致的描述,

① 一般而言,科仪的文献中都会强调以信众和普通民众的福祉为目标的科仪是有益于积累功德,达致施行仪式的道士与民众的双赢。然而,我们在实际的道教信仰田野中调查,施演仪式的道长往往十分强调科仪的效验,进而重视内炼的功能,但却并不注重伦理性价值。依据高万桑的研究,明清以后的道教仪式专家有职业化的倾向,这样就可能更弱化了科仪对于施演科仪者的生命炼养及超越的独特价值(参见高万桑,“Starved of Resources: Clerical Hunger and Enclosures in Nineteenth-Century China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 62. 1: 77—133, 2002 年)。此处之所以提及科仪的伦理价值,主要是从道教科仪文献以及道教科仪的基本观念出发的理解。

② 以上三部经典均收入今道藏本《云笈七签》中。

③ 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003 年,第 205 页。

太一帝君在头,曰泥丸君,总众神也。照生识神,人之魂也。司命处心,纳心源也。无英居左,制三魂也。白元居右,拘七魄也。桃孩住脐,保精根也。照诸百节,生百神也。所以周身,神不空也。元气入鼻,灌泥丸也。所以神明,形固安也。运动住止,关其心也。所以谓生,有由然也。子内观之,历历分也。心者禁也,一身之主,禁制形神,使不邪也。心则神也,变化不测,无定形也。所以五藏,藏五神也。魂在肝,魄在肺,精在肾,志在脾,神在心,所以字殊,随处名也。心者,火也。南方太阳之精主火。上为荧惑,下应心也。色赤三叶如莲花,神明依泊,从所名也。其神也,非青非白,非赤非黄,非大非小,非短非长,非曲非直,非柔非刚,非厚非薄,非圆非方。变化莫测,混合阴阳。大包天地,细入毫芒。^①

像这样细致描述体内神灵的运作机制,内观就不再是一个简单的存想,而是将身体内的超越力量有秩序地调动起来,运用身体让神灵贯通生命与宇宙。从这个意义上看,对于身体的细致描述,特别是对于体内神谱系及其功能的描述,是技术性地运用身体的前提和观念基础。

身体在实践中的重要性是道教的理论描述中十分重要的主题。这一方面是因为身体修炼技术的合理性需要论证,另一方面对身体观念的细致说明让每一个技术步骤都能对应到身体与宇宙之间的互动,进而让修炼者在理解技术效验的基础上更准确地展开修炼实践。《坐忘论》的理论分析就是其中一例,

上士纯信,克己勤行,虚心谷神,唯道来集。道有深力,徐易形神,形随道通,与神合一,谓之神人,神性虚融,体无变灭,形与道同,故无生死,隐则形同于神,显则神同于气……然虚无之道,力有深浅,深则兼被于形,浅则惟及于心。被形者,神人也。及心者,但得慧觉,而身不免谢。……若恶死者,应思我身是神之舍,身今老病,气力衰微,如屋朽坏,不堪居止,自须舍离,别处求安,身死神逝,亦复如是。若恋生恶死,拒违变化,则神识错乱,失其正业。^②

形与神之间以行连接,实践行为才是形体与超越力量之间的关窍。护佑身体内的神,实际上就是发掘和实现潜在于身体之内的超越力量,并且使得形体处于这种超越力量之中,从而实现身体的不朽。以此为基础,可以衍

① 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第403页。

② CT1036,6a—b;28:892。

生出技术化和操作性更强的修炼技术,道教经典文献中有很多将时空、神灵、命运、诀咒等加入身体修炼的具体技术说明中,也有针对不同层次的神谱展开的身体修炼。从内容上看,这些技术都是以面向实践的身体观念为基础展开的。

落实到具体的例子中,可以从《修真图》及其衍生的修炼技术出发进行简要的分析。《修真图》是典型地以身体炼养为中心的文献:以身体神秘化为基础,展开生命炼养的具体实践。在关于《修真图》的研究中,戴思博(Catherine Despeux)的研究值得关注,她就是从身体的神秘化及其运用出发展开讨论的。

戴思博在关于宋元以后的《修真图》内容及功能的研究中,她的核心问题是,身体在中国传统思想中的基本形象以及在道教内丹学视野中的意义拓展:“在道教的人体理论中,人体是一个对应着大宇宙的微型宇宙,是一个既有内部风景又有神话天堂的图景世界,而身体的诸多部位又是修炼内丹的必经之途。”^①身体也是生命与宇宙之间的中介和桥梁,“在内丹修炼者看来,人体是生命的依托,通过身体,人可以入地狱,也可以进天堂。通过修炼大同内外界限,修道之人就可以把外在自然世界和神祇世界移入自己的身体之中。道教的人体构造中,地狱诸界位于身体下部,天界位于上部”^②。外部神灵的移入一方面改造了身体的结构与意义,另一方面,在全新的身体图景基础上,从体内的精气转化直至与内外部神灵的合一,这些不同层次技术的效验才有了理论基础。

在对不同《修真图》的内容、图像元素及文字元素的对照之中,戴思博尝试建立一个《修真图》中关于身体内涵的发展路径——以身体形象的不断象征化、意义的不断叠加以及功能的多样化立足点,强调身体如何展示在图式乃至作为符箓的图式之中。检视从图式的不断变化和内容增加带来的意义拓展,戴思博找到了一个重新通过身体的形象与图式理解内丹概念及技术体系的视角。在戴思博看来:“身体是生命运动的载体。在汉语中,表示身体这一概念的词主要有三个,其侧重点也各有不同:‘身’强调的是个人的人体,‘体’指的是生物性的人体,而‘形’则主要是指人体的外在结构。就人体而言,人们常常把人体比作宇宙,以至于形成小宇宙、大宇宙的典型说法。另外,古代的中国人还把人体和许多其他事物进行模拟,模拟的

① 参见戴思博著,李国强译,《〈修真图〉——道教与人体》,齐鲁书社,2012年,第57页。

② 同上书,第79页。

方法也多种多样。”^①在中国传统的身体观念框架中,《修真图》中的身体观念体现了面向生命技术的特色——即身体中的神灵、不同层次的超越力量,以及身体内的超越力量的运转——都需要通过个体主动的实践才能从潜在的图景转化为实际的超越可能。此外,依照修炼中身体的不同阶段,技术的内容也逐次变化,从而形成与实践技术平行的身体变化叙述。身体本身也是修炼效验的一个证明,与此同时,身体的内涵也随着身体内部结构及其性质的变化而不断丰富。如果说大小宇宙的同构是身体观念的基础,那么《修真图》中的身体炼养就是这个同构性从理论到实践的全面具象化。只有通过个体的生命实践,宇宙才能呈现在身体之中,从身体到宇宙的过程就是身体走向超越的过程。

考虑到内丹技术发展及其运用的大背景,《修真图》中的身体修炼必然与道教科仪中的身体运用^②结合起来。戴思博的研究也不例外,她关注到通过《修真图》及内丹修炼的仪式与技术不断丰富的身體象征,成为修炼者施演道教仪式并达致仪式目的的中介。《修真图》中的各种元素都可以被视作具有信仰价值的象征,她特别强调《修真图》中与雷法有关的象征元素,“《修真图》一些特有的图式基本上都与内丹修炼中火在不同阶段的象征有关,如环绕在身体周围的三十月相图、八卦图、二十八宿图等,另外还有北斗七星图、人体下部的牛图、中间部分的猿马图以及脐部重叠的双环图等。但该图与其他图之间的真正区别都与雷法有关”^③。《修真图》的发展及其技术的分化是与不同层次的身体运用紧密结合的。一方面,根据《修真图》展开的身体修炼及其实现的超越性,在科仪实践中逐步成为一个前提条件,因此,修炼的身体需要通过科仪的效验来实现;另一方面,在科仪中需要实现的目标也会转化为身体修炼的要求,反过来影响身体炼养技术的具体内容。面向超越的身体修炼与科仪之间的互动关系,成为宇宙与身体之间的同构性模式在道教实践中的一种独特展现。由此,身体从个体修炼的层面转向了科仪实践,从某种意义上说,以信仰团体和地方社群的福祉为目标的科仪实践,不会以个体生命的超越为目标。科仪中的身体运用在利用身体炼养产生的超越力量的同时,让身体转变为科仪的信仰内涵及目标实现的载体。简言之,身体成了宗教事件的意义实现者。

① 戴思博提及的图式是一个十分重要的概念,这里的图式并不是简单的图形或图像,而是具象化的形式,即图式是指一种标准和路径,进而言之,是在信仰实践中的工具。戴思博认为,《修真图》作为一种图式不仅是身体的象征性表述,而且还起到了符箓和法器的作用。

② 道教科仪中的身体运用十分复杂,可以参见本书第八章的讨论。

③ 参见戴思博著,李国强译,《〈修真图〉——道教与人体》,齐鲁书社,2012年,第2页。

通过这个环节,身体从不断融入不同的宗教观念并强化自身作为象征的意涵转化为通过向外的行动完成宗教观念的表达的能动者,从而实现了以身体为中介的、从内化到外化的宗教象征意义的贯通。这里可以引入另一个类型学的分疏,即身体、修炼者的身体与道士的身体,这三个身体在信仰意义上恰代表了三个层次的主题:大小宇宙的镜像关系、生命与躯体通过道法的贯通、基于道法完成了象征结构的身体如何反向影响外部世界。常志静(Florian C. Reiter)在讨论雷法的效用及身体的使用时,就特别使用“我”这一观念说明雷法的有效性,与施演者对于身体结构与特点的理解直接相关,即“灵法与灵我”之间相互契合,简而言之,将自己的身体当作雷法施演的自然象征体,在灵我中施演和实践灵法,通过灵法对于灵我的统摄与改变,映射为雷法制雨的外在效果。^①

我们可以用《太极祭炼内法》中的身体运用技法进一步说明这一点,

入室端坐,澄心静虑,息调气定,寂然良久。方存我下丹田真气如火如大红玉丸,左右九转,甚是分明。良久,自觉玉池水满,即肾水上升之外候也。其真火一丸,始升上绛宫心府,号曰南昌上官,亦号曰朱陵火府,流火之庭,即发炎炎流金之火。存想己身,尽为火所焚。良久,炼形如婴儿,渐登十二层楼上,金阙玉房之中,乃顶门泥丸宫,婴儿即化为天尊圣像,端坐官中,左手执碧玉盂,右手执空青枝,号曰:太一救苦天尊,极要分明。^②

在炼度科仪中,法师的身体是仪式的重要工具,运用身体的能力则是施演仪式的基础和前提。对于法师而言,身体的意涵从主体、自身、躯体转向了更为抽象的神力、坛场以及神灵,

世人惑于形象,泥于高远,谓太一天尊必在九霄之上,东极官中,殊不知,太一天尊即是自己元神。藏经云,自己天尊,何劳仰望?自己老君,何劳外觅?运我一点灵光,化为火铃,上透泥丸,现前幽魂,皆随我一念而生天,正是祭炼幽魂要紧处,或我之一点灵光不透泥丸,众魂决无生天之理。^③

① 参见常志静(Florian C. Reiter), *Basic Conditions of Taoist Thunder Magic*, Harrassowitz Verlag, 2007年,第16页。

② CT548, 1:15a;《道藏》, 10:443。

③ CT548, 2:9b;《道藏》, 10:448。

身体作为一个载体,从道的展现转向了道的实现——从道体转向体道。在文献层面上看,《太极祭炼内法》在道教的信仰实践和科仪体系中并不鲜见。道教的科仪活动是以身体为载体和媒介展开的。身体的运用不仅是形体的变化,还包括通过存想、念诵等形式在身体内完成的想象性过程。身体中完成的模拟宇宙和神灵互动的过程使得科仪从简单的文牍转向了更加丰富的意义——身体内外依照特定技术展开的行动被转化为宇宙的变化,由此引发身体内外神灵的呼应,最终在身体中完成了科仪效验的叙述。从这个意义上讲,科仪中的身体运用是道教身体观从理论到实践的完成。

从思想语境出发的分析,可以澄清道教身体观念如何改造中国古代思想中大小宇宙同构的基本观念,并通过身体的神秘化和神谱化为道教围绕身体展开的信仰实践提供了坚实的基础。在此基础上,以身体为载体的道教信仰实践,又可以分为个体生命炼养和以身体为中介的科仪体系两个层次,生命炼养与科仪都是在神秘化的身体观念基础上展开运用,从道体走向体道。然而,相对于身体在道教信仰与实践体系中的重要性,上述的分析显然只是提出了框架和基本问题,还没有充分地展开。通过对不同主题的分析,我们可以从身体出发理解道教信仰,考察在神秘主义色彩浓烈的信仰观念体系中如何走向生命的不朽。简言之,身体可以被视作神秘主义与不死之间的桥梁,这恰是我们需要进一步澄清的命题。

第七章 病体与仙体：病理与不死之道

医道同源与中医的身体观

在道教的信仰体系中,疾病与疗疾是信仰技术及其实践的重要主题。^①日常生活中不断出现的各种疾病及其治疗,是传统中国社会民众对于道教信仰产生需求的根本原因,也是以生命关切为根本旨趣的道教开展不死的技术探索的基础。病体与仙体是道教信仰最为重视的两种身体状态:病体是在日常生活中需要解决的课题,也是道教信仰的合理性及其效验的证明;与此相对,仙体则是在去除身体疾病之后指向的身体炼养——在道教信仰中,修仙是以去病为前提的。从这个意义上讲,疾病和疗疾的观念,是理解道教信仰的重要视角。通常而言,疾病的处理可以分为融合于宇宙图景的身体观念、基于身体观念的病理学、疗疾技术和手段以及以博物学为基础的药理和药理学。^② 这些不同的层次构成了从病因的解释到具体的疗疾技术的完整体系。疗疾的技术与治疗的效验都建基于身体观念的基础上,对于身体内部结构、运转机制以及与外部世界的复杂关联等课题的理解,是解释不同疾病成因的基础。疗疾技术也在病理解释的框架中让治疗者和病患理解治疗给身体带

① 作为一个本土的信仰传统,道教为民众提供的仪式服务主要集中在疗疾与祈福上。道教的身体观、疾病观及死亡观建立于古代中国身体观念与生命观念的基础之上,有包含病理、生理与伦理因素在内的疾病解释和治疗技术。对于民众而言,道教重要的社会功能就是通过信仰解说和技术解决疾病和瘟疫的问题。道教与疾病的关系,可参见林富士,《疾病终结者——中国早期的道教医学》,三民书局,2001年;另见氏著,《中国中古时期的宗教与疗疾》,联经出版公司,2008年;另见氏著,《疾病与“修道”:中国早期道士修道因缘考释之一》,收入《汉学研究》,第19卷,2001年。

② 关于中国古代医疗史的研究,大多按照药理学、病理学、治疗技术及神秘医疗等不同的主题展开,其中就涵盖了上述内容。可参见李约瑟(Joseph Needham),“Part VI: Medicine”,收入 *Science and Civilization in China*, 第六卷, *Biology and Biological Technology*, Cambridge University Press, 2004年。

来的变化,进而解释疗效。不妨说,从疾病到疗疾,都是围绕着身体观念而展开的不同层次的解释和行动。^①具体到道教的病理观念、疗疾技术及其背后的身体观念,这一问题的分析需要首先回到中国古代医疗技术传统。

在中国传统文化语境中,医道同源是一个被普遍接受的观点。医道同源一方面意味着中国传统医学与道教信仰共享着同一个关于宇宙和身体及其相互关系的知识体系,另一方面也意味着医道有别,在同源和区别之中,就可以理解传统医疗观念与道教信仰之间的复杂关系,进而厘清道教的疾病观、疗疾技术及其在道教信仰实践体系中的地位。中国古代的医药发展史是一个独立的学术领域,包含身体与疾病观念的发展史、以博物学为基础的药物学及以身体观为基础的病理学,以及不同治疗手段的发展等内容。应该说,道教与医学的紧密关系体现在从观念到实践的各个层面。

以中国传统医学为视角,可以从身体观念、生命理解、疾病理论、药物知识及治疗技术等层面做一个历史性的梳理,在不同的层面考虑医学与道教之间的互动。可以说,对于身体的关切以及疾病治疗的关注,使得道教与医学之间处于难以分割的紧密联系中:中国古代的许多著名医家同时也是道教修炼的实践者^②,与此同时,道教修炼的实践技术中也涵盖了十分丰富的传统医学观念。面向生命不死的道教与面向健康和身体与自然平衡协同的医学之间存在着很大的差异:其一体现在身体观念的神秘化程度上,道教与医学虽然共享着同一个身体观念模式,但道教更倾向于身体的神秘化和神谱化;其二则是道教对于养生与不死之间关系的认识,道教养生的目标仍然是面向生命不死的,而医学思想中的养生则是治未病理念的具体实践;其三是道教

① 对于患者而言,以身体结构和观念为基础,对疾病症状及起因的合理描述是医者的疗疾方案值得信任的基础。因此,不妨说,疗疾技术及其实践是建立在某种独特的疾病观念之上的。学界一般都十分重视不同时代的疾病观念及病原学和病理学解释,参见夏德安(Donald Harper),“The Conception of Illness in Early Chinese Medicine, as Documented in Newly Discovered 3rd and 2nd Century B. C. Manuscripts”,*Sudhoffs Archiv Bd. 74, H. 2* (1990),第210—235页;另见范家伟,《中古时期的医者与病者》,复旦大学出版社,2010年;关于方士、医士之间的区别和联系,可以参看Kenneth DeWoskin, *Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, Columbia University Press, 1981年。

② 中国古代很多著名的医学思想家和医学家都有道教信仰的背景和道教实践的经验,例如葛洪、陶弘景和孙思邈等。这一方面是因为道教与医学有一个共同的对象——身体,另一方面则是道士往往把身体的内外平衡及疾病的治疗作为进一步身体修炼和生命超越的基础。尽管在观念基础、社会身份以及具体实践中道教与医学都有密切的关系,但我们却不能否认道教与医学的根本差异,以及在医学发展历史中不断与道教分离的趋势,医巫分离很大程度上源自医学自身的体系化与理性化过程,其神秘的色彩只保留在不同医者对基于天道的医道的领悟能力之上了,换言之,超越性来自医学实践者的能力,而不是身体本身的超越性。这一问题可以参见林富士,《中国早期道士的医疗活动及其医术考释:以汉魏晋南北朝时期的传记资料为主的初步探讨》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,73:1。

对于丹药和修炼与疾病之间关系的认识,道教认为去病是修炼的基础,去病也是修炼的入门之阶;丹药是在身体没有疾病的情况下服食并指向不死目标的修仙手段,而医学思想中药物的目标则是恢复身体的平衡与健康。进而论之,其中的复杂关系往往是疗疾与不死的本质差异造成的,不死是在健康的基础上展开的超越性尝试,但其载体仍然是易患疾病的身体——在道教信仰体系中,神秘化的身体在疗疾技术与修炼技术之间体现了死与不死的张力。

从这个意义上讲,还应该重视观念和实践的意义上道教与医学之间的差异,特别是在养生的目标、疗疾的方法以及丹药的理解等方面。我们将尝试从医道及医巫同源的社会史及身体观念的共同基础出发,首先梳理医学发展历史,说明医学知识体系的发展过程;在此基础上,理解道教与医学在实践上的差异。道教也有自身的“医学传统”,道医在病理学和治疗手段上与中医有相似也有区别:从病理解释和治疗手法上,道医更加重视从神秘化的身体结构及图景出发理解病因,并且强调医者通过自身的生命炼养获得独特能力以投身于患者的治疗之中。^①

首先,从医道同源的角度看,医疗和道教相通的根基是对于身体的重视;从思想观念上看,医疗与道教都分享着同一个基于宇宙论的知识体系;从实践的角度出发,医疗和道教在身体炼养及修炼的方式上存在着相互交叉,如战国至秦汉时期,巫与医在社会身份、知识系统及技能等方面都十分接近。^②药物的治疗、鬼神的崇拜与神秘的巫术在治疗疾病上都是同等重要的,与此同时,与疗疾技术相对的养生方法不仅指向健康的身体,也指向身体的不朽。山田庆儿十分强调中国早期医疗技术与神秘的咒术之间的密切关系,在他看

① 对于道医而言,利用神秘的超自然力量以及与神灵协商的科仪手段作为疗疾技术的补充是必要的。与此同时,道教修炼者通过自身修习获得的内蕴于身体的超自然力量也是道教医疗的重要手段。换言之,道医的独特性往往建基于对疾病和自身身体的差异理解解之上。

② 参见夏德安著,“Physicians and Diviners: The Relation of Divination to the Medicine of the Huangdi neijing (Inner canon of the Yellow Thearch)”, *Extrême-Orient Extrême-Occident*, No. 21, *Divination et rationalité en Chine ancienne* (1999), 第91—110页;另见氏著,“A Chinese Demonography of the Third Century B. C.” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 45, No. 2 (Dec., 1985), 第459—498页。关于早期疾病与巫术之间的关系,还可以参见倪克生(Peter Nickerson),“Shamans, Demons, Diviners and Taoists: Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (c. A. D. 100- 1000)”, *Taoist Resources* 5. 1: 41—66, 1994年;另见吴荣曾,《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》,《文物》,1981年第3期;以及林富士,《中国六朝时期的巫觋与医疗》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第70卷第1册,2000年;同氏著,《试论六朝时期的道巫之别》,收入周质平及 Willard J. Peterson 主编,《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》,联经出版社,2002年。

来,早期医学的疗疾方式是与巫术混同的,“(中国古代的治疗技术)可以笼统地分为医术疗法及咒术疗法两类。此处所说之医术疗法,是指用物理性或化学性的手段施加于患者之身体。通过其物理性或化学性效果来治疗疾病的技术。具体包括药剂之服用、洗涤、入浴、熏蒸、罨法、灸法、简单的外科手术等。咒术疗法虽然也必须使用物理性、化学性之手段,但以下两点构成了其决定性的差异:第一,在咒术方法中,构成其治疗行为的全部因素均被严格限定了……第二,是物质性手段与非物质性手段等价,可以互换”^①。山田庆儿的分析从技术意义上指出了咒术与治疗行为之间共同的物质基础,也强调了非物质性手段的价值。咒术被视为治疗技术的一种,并且与物理性和化学性的治疗手段并列,显然是与身体观念和神灵信仰有关的。身体状况与宇宙及宇宙中的神秘力量之间的隐秘关系,使得非物质性的咒术成为治疗技术的一种补充。治疗手段背后的观念体系没有明确的区分,才是医道同源、医巫混同的根本原因。

此外,另一个重要的社会背景则是从事医疗的群体与以不死为目标的炼养群体在阶层意义上是混同的,社会、文化以及思想观念意义上的同一语境让神秘技术与疗疾技术难以区隔。正如夏德安(Donald Harper)在关于《黄帝内经》的研究中强调的那样,“医生与其同时代的巫师们拥有着同样的社会特征。从社会文化身份的意义上说,他们都是从事特殊职业活动并且拥有特殊技能的‘工’。《黄帝内经》中所见的许多疗疾技术的描述都借鉴了巫术的术语,这也说明了医疗与巫术这两个解释体系之间的持续互动。简言之,撇开《内经》中常见的那种(对咒术和巫术)轻蔑(dismissive)语气,它的写作者——也即医者——与其他技艺专家共享着同一个社会、文化与思想的环境,在这一独特的语境中,医者与巫师之间并没有被严格地区分开来”。^②夏德安认为医巫同源需要从社会及文化环境入手去理解。从社会阶层和知识体系的角度看,医者与巫师的明确区分一直都是十分困难的。不妨说,从社会身份的意义上看,医道同源的根基就是巫医不分。道教的理念与信仰技术也是从古代中国的社会信仰土壤中发展出来的,与巫之间存在着紧密的承继关系。巫可以被视作医与道的中间地带,巫、医、道在共享着同一个观念体系。

① 参见山田庆儿著,《夜鸣之鸟》,收入刘俊文主编,杜百然、魏小明等译,《日本学者研究中国史论著选译·第十卷·科技》,上海古籍出版社,1998年,第232页。

② 参见夏德安著,“Physicians and Diviners: The Relation of Divination to the Medicine of the Huangdi Neijing (Inner canon of the Yellow Thearch)”, *Extrême-Orient Extrême-Occident*, No. 21, *Divination et rationalité en Chine ancienne* (1999), 第92页。

按照医学史的研究,中国古代医学发展的一个重要标志就是医者自觉地将自身的技术和观念与巫术区隔开来。战国末期,随着关于身体与疾病的医学理论体系的成熟,医学主动疏离了巫术,并且尝试建立医学作为一种知识体系的独立性,用理性和知识的态度理解身体与疾病。李约瑟强调:“中国古代,医生的社会地位变迁的全部历史可以概括为与巫疏离的过程,从掌握某种神秘技术的匠转变为运用某种知识系统的士。士是指不沉溺于技法而具有体面和尊严的儒家的知识分子。”^①从巫到士逐步转变的背后是医学理论体系的发展和逐步理性化的疾病观念。医者对于身体和宇宙的深入理解及细致描述,为疾病提供了完全不同于巫术的解释体系,这一解释体系中的特点并不涉及代表神秘宇宙力量和神秘自身力量的学者或实践者,相反,而是非常理性的思考成果,以身体运行与身心和谐为基础,保持生命与宇宙平衡顺畅的互通。

在此基础上,对于生命原理及治疗手段的独特理解的逐步成熟,推动了传统医学脱离神灵及鬼怪的影响,转向对身体和疾病的理性解释。《黄帝内经·素问》和《吕氏春秋》等文献中都有明确的区隔医巫的论述。《素问》强调了巫与医的混杂对于医学体系的影响,

拘于鬼神者,不可与言至德;恶于针石者,不可与言至巧;病不许治者,病必不治,治之无功矣。^②

上述引文中,《内经》从三个层面诠释了理性的立场:其一,鬼神作为一种客观的存在,可以解释病因,但依赖于请祷鬼神、拘泥于祭祀鬼神的疗疾技术是不可取的;其二,疗疾的技术要以药材及针灸等具体的治疗为基础,脱离这样具体技术的治疗都是不可靠的;其三,病者需要不迷信鬼神,也不能迷信祭祀鬼神的巫术,相信药石的治疗效果,才能展开救治。从这个意义上讲,《内经》已经十分明确地排斥神秘主义的病理学及神秘疗疾技术在临床实践中的运用。《吕氏春秋·季春纪第三·尽数》则强调了疗疾技术与请祷仪式之间的区隔,

今世上卜筮祷祠,故疾病愈来。譬之若射者,射而不中,反修于招,何益于中?夫以汤止沸,沸愈不止,去其火则止矣。故巫医毒药,逐除治

① 参见李约瑟,“Part VI: Medicine”,收入 *Science and Civilization in China*, 第六卷, *Biology and Biological Technology*, Cambridge University Press, 2004 年,第 39 页。

② 参见姚春鹏译注,《黄帝内经·素问》,中华书局,2010 年,第 113 页。

之,故古之人贱之也,为其末也。^①

《吕氏春秋》从社会现象入手的分析可以与《内经》的说法对参。依照上述引文,民间的祭祀和请祷活动用于疗疾是比较常见的,对于《吕氏春秋》的作者而言,疾病的成因和治疗与祭祀和请祷活动本身并没有直接的关联,疗疾仍然需要依靠具体的技术,而不是向神灵祷请和献祭。

医巫分离很大程度上确立了医者在中国传统社会中的独立地位,也促使医学知识系统逐步转向独立和理性化。与此同时,医学技术与宗教请祷仪式之间的分离也在另一个层面上强化了医学知识的理性化色彩。然而,需要明确的是,医学及医者与巫术及信仰性疗疾实践的主动疏离,很大程度上确立了医者的社会阶层身份及自我认同,但这一变化并没有改变以下事实,即传统医学与巫术、信仰仍然在共享着同一个文化和观念体系。应该明确的是,中国传统医学的观念和实践体系的基础是对身体构造及生命运行机制的理解。正如前文关于中国传统文化语境中身体观的讨论所强调的那样,身体、宇宙、社会的同构性是身体观念的基础。从宇宙图景到政治生活,从生命不朽到疗疾技术,不同的知识层次都采取同一套解释方式讨论身体、宇宙与社会等不同层面的现象,并通过同构性的解读确立身体、宇宙与社会的内在一致性和外在和谐。

身体与中国古代医学的建构

与中国古代的其他自然观念一样,身体并不是一个纯粹的物性对象。身体与宇宙和社会一样,都是根本原理——道——的展现和载体。与此同时,身体知识的发现并不是知识创造,而是体悟道和圣人已经认识的真理的过程。这样的特征不仅说明了身体观念的知识特征,也展现出中国古代知识体系的共同特点。正如栗山茂久(Shigehisa Kuriyama)在他的论文中强调的那样:“在古代中国,科学知识的追求目标并不是一种逐步贴近客观现实的知识积累,而是重新发现已经被古代圣贤掌握了真理。这些圣贤所掌握的是一种基本的知识模式而不是具体的知识。重新理解和掌握经典中所呈现的古代智慧是繁难的任务,因为在‘朽坏(朽败)’的时代——(按照古代中国人的观念)任何时代都是‘朽坏’的时代——很难通过个体的智性努力全面理

^① 参见陈奇猷校释,《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年,第139—140页。

解圣贤的启示。人们必须得到一个杰出的贤者的帮助,进而从贤者那里获得超越常人的神秘力量,或通过自身修炼的努力突破日常的生命状态,才能理解圣贤的智慧。”^①知识与智慧本身的神秘性决定了中国传统的知识系统中必然存在着超越理性的一面,依赖于个体的独特秉性及与圣贤或其他超自然存在的隐秘关系来突破知识的界限。身体与知识都不是简单的理性对象,它们都带着某种与超越日常的神秘力量结合的潜力。简言之,从身体到知识的神秘底色,使得古代医学知识很难脱离神秘主义,实现彻底的理性化。

身体观念的神秘化并非没有宇宙论作为基础,从两汉时期的文献就可以看出,身体的观念是建立在道、气等概念基础上的。作为身体原型的道和作为身体质料的气都不是纯粹意义上的物性对象。栗山茂久强调:“道与气这两个概念的内涵在汉代的文献中是互为补充的,也是宇宙论、宇宙发生论以及信仰观念的核心和关键。这两个概念都不是物性的,纯粹物性的概念对于古代中国人而言是没有吸引力的。同时,物性的概念也不是中国古代科学思想的必要条件。”^②身体与其他万物一样,都是最普遍的宇宙原则的体现。从这个意义上说,身体的神秘性一直贯穿在中医思想观念体系中。简言之,养生与医疗一样,都需要通过理解天地之道来把握关于身体的知识及生命的机制。显然,这样的观念强化了身体及生命过程的神秘性。

建基于身体与宇宙之间对应结构和映射关系的神秘性并不是中国古代医学神秘特点的全部,我们还应该注意到对于医者能力的阐述,医者的能力并不仅限于对技术的熟练和对于身体构造的了解,更多的是对于身体之道及宇宙之道的体悟能力;透彻地理解身体和生命运行中体现的宇宙之道,就能够更准确快速地描述和诊断身体状况及疾病。从这个意义上说,由于医者体悟能力的差异,不同等级的医者在疗疾方面的境界也是各有差异的。《素问》强调,

是故圣人不治已病,治未病,不治已乱,治未乱,此之谓也。夫病已成而后药之,乱已成而后治之,譬犹渴而穿井,斗而铸锥,不亦晚乎。^③

① 参见栗山茂久,“The Imagination of Winds and the Development of the Chinese Conception of the Body”,收入Angela Zito编, *Body, Subject and Power in China*, The University of Chicago Press, 1994年,第35页。

② 同上书,第31页。

③ 参见姚春鹏译注,《黄帝内经·素问》,中华书局,2010年,第83页。

按照《素问》的观念,医学的高级境界就是“防患于未然”,换言之,治未病的根基是医者对于潜伏在身体中的疾病的敏感把握能力。概而论之,“治未病”的理念一方面体现了中医在养生与防病上的理念,另一方面也说明中医对于医者的判断力有明确的要求。医者对于患者身体变化的敏感并不仅仅是一种知识和技术,更是一种神秘的体验和感受能力,进而言之,是对天地之间变化之气与变化之道的认知与体悟能力。在《鹖冠子·世贤第十六》中对扁鹊与文公的描述就说明了不同认识境界的医者,

王独不闻魏文王之问扁鹊耶?曰:“子昆弟三人其孰最善为医?”扁鹊曰:“长兄最善,中兄次之,扁鹊最为下。”魏文侯曰:“可得闻邪?”扁鹊曰:“长兄于病视神,未有形而除之,故名不出于家。中兄治病,其在毫毛,故名不出于闾。若扁鹊者,镵血脉,投毒药,副肌肤,闲而名出闻于诸侯。”^①

在扁鹊的描述中,他的兄长对于身体变化和疾病威胁更敏感,其根本原因就在于医者自身的修养。通过自身的修养,医者能具备某种神秘的能力,显然,这一能力的基础并不仅限于知识,还有对身体与天地之道的理解和感知。^②由此,医者自身的能力也成为医学的神秘色彩的重要成因。从身体观念到医者的能力,中国古代医学的观念体系一直没有脱离天人相应的模式。宇宙与身体之间的复杂互动及内在一贯性,一方面让中医知识体系很难摆脱神秘色彩,另一方面也为中医的生理和病理理论提供了基础观念支撑。

中国医学思想很大程度上是中国古代宇宙观和身体观的延伸与应用。中医认为人的身体是一个有机的系统和整体,与社会与宇宙的结构一致。^③在中医的理论中,不同身体器官的关系往往被类比为官僚结构中的权力制衡,也可以被表述为天地之间的阴阳平衡和万物和谐关系。与古代西方以解剖结构为基础的身体观念有很大差异,在中国古代的思想体系中,身体首先

① 参见黄怀信撰,《鹖冠子汇校集注》,中华书局,2004年,第335—337页。

② 这里体现了中国传统医学的神秘性。这种神秘性的基础是古代中国的思维方式——万物之间的普遍联系形成的有机整体,人对于任何事物的把握和感知能力都直接关系到他对于本体性的道及宇宙天地之理的理解。医者的个体道德修养及对天地之道的体悟能力将直接决定其对于疾病的感知能力,这种观念在庄子及早期道家思想中十分常见。

③ 可见中医实际上与道教一样,也是建基于古代中国普遍的观念体系之上。在一个共同的观念和知识体系的基础上,产生了不同层面的表达,而其内在观念基础——万物之间的同构性和同源性——是完全一致的。

是一个内部协调的动态系统,身体的各个部分通过经络、血液与津液结合在一起,各个器官之间的功能并不是相互独立的,而是在协同和互动中达成身体的功能。^①从这个意义上讲,中国古代医学在生理和病理视角中利用气的物性化特征实现了身体理论和病理学的理性化和客观化,然而,这种理性化和客观化并不彻底,它仍然十分重视宇宙与身体之间存在的某种独特的同步性。

由此,人体的健康首先是整个系统保持平衡和通畅的结果。人体系统是以气血精(津液)为基础,不同器官依据五行阴阳思想形成的复杂关系,在制约和合作中达致身体的平衡。然而,人体本身并不是一个封闭的系统,作为独立循环体系的人体与自然界是处于持续的交流之中的,中介的人体与自然的交流以气为中介,这保障了人体的开放性,也为病理学和治疗提供了观念基础。^②此外,人体与自然的关系还体现在对各个器官之间的复杂关系的描述上,其观念基础正是自然界中的阴阳和五行的生克原理,因此中医诊断学和病理学的内容都是按照这个观念基础展开的。

中国古代医学中的身体构造正是依据上述宇宙与身体的复杂关联模式展开的,身体的构造形成了病理学与生理学解释的知识基础。腑脏与经络的体系为身体描述提供了基本的元素。^③首先,中医认为我们的身体内部的器官是由五脏(心、肝、脾、肺、肾)六腑(小肠、大肠、胃、膀胱、胆、三焦)以及奇恒之府(脑、髓、骨、脉、胆、女子胞)构成的。脏和腑在功能上有明确的区分。正如《素问·五脏别论》强调的那样,

脑、髓、骨、脉、胆、女子胞,此六者,地气之所生也,皆藏于阴而象于地,故藏而不泻,名曰奇恒之府。夫胃、大肠、小肠、三焦、膀胱,此五者,天气之所生也,其气象天,故泻而不藏,此受五藏浊气,名曰传化之腑。此不能久留,输泻者也。魄门亦为五藏使,水谷不得久藏。所谓五脏者,藏精气而不泻也,故满而不能实。六腑者,传化物而不藏,故

① 关于中国古代医学中的身体观及身体与外部世界的互涉关系,可参见栗山茂久, *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*, Zone Books, 2002 年, 第 9—15 页。

② 参见 Judith Farquhar 著, “Multiplicity, Point of View, and Responsibility in Traditional Chinese Healing”, 收入 Angela Zito 编, *Body, Subject and Power in China*, The University of Chicago Press, 1994 年, 第 78—99 页。

③ 参见阪出祥伸, 《中国思想研究——医药养生·科学思想篇》, 关西大学出版社, 1999 年, 第 78—114 页。

实而不能满也。^①

脏是藏精气的场所,而腑则是精气转化的通路,腑脏一起构成了以精气血为中心的循环系统。五脏六腑的关系可以依照阴阳五行的规则进行理解,生克关系使得腑脏成为一个有机的整体。除腑脏之外,中国古代医学中另一个重要的身体概念就是经络,经络是来自外部世界的精气进入身体中以精血气的方式流转于体内并参与外部世界会通的循环路径,体内的气血流转都是通过经络完成的,由此,不同脏器之间的沟通与平衡也需要依靠经络体系。

经络体系主要是指十二正经及奇经八脉,这些经脉的分布、交接与功能,不仅可以准确解释身体内部的运行机制,还可以成为疾病诊断和病理学解释的基础。循环系统中流转的血气和津液还可以成为判断疾病发展趋势的重要途径,《脉经》等中医理论著作中有关于经脉的详尽说明,以及利用经脉理论进行医疗实践的理论体系。脏器之间可以通过经脉传递疾病,例如《伤寒杂病论》中读到的一个例子:

夫治未病者,见肝之病,知肝传脾,当先实脾。四季脾旺不受邪,即勿补之。中工不晓相传,见肝之病,不解实脾,唯治肝也……经曰:虚虚实实,补不足,损有余。是其义也。^②

从以上肝与脾的例子我们可以看到,基于经络系统理解腑脏之间相互影响的关系可以成为诊断和治疗的一个基础,也成为病理学解释的观念来源。除了脏器和经络之外,中医的身体观还将四肢、五官及其他身体器官都纳入到以经络为纽带的腑脏关系架构中,不同的身体部分都可以成为腑脏器官状况的表征,也可以成为经络系统的节点。由此,身体的各个部分,乃至身体的表层和内脏之间就存在着一种微妙的对应关系,整个身体都可以被视作一个动态系统的有机组成部分。由此,从诊断和治疗的角度出发,作为动态系统的身体成为一个丰富的表征,医者可以从各个细节中判断身体的状况,换言

① 参见姚春鹏译注,《黄帝内经·素问》,中华书局,2010年,第115页。早期道教经典《太平经》也有大量关于经脉和经络与生命关系的记载,例如“脉乃与天地万物相应,随气而起,周者反始”(参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第180页),以及“三百六十脉者,应一岁三百六十日,日一脉持事,应四时五行而动,出外周旋身上,总于头顶,内系于藏。衰盛应四时而动移,有疾则不应,度数往来失常,或结或纷,或顺或逆,故当治之”(参见王明,《太平经合校》,中华书局,1960年,第179页)。

② 参见李克光、张家礼主编,《金匮要略译释》(第二版),上海科学技术出版社,2010年,第18页。

之,可以通过任何一个细节判断身体的状况,这为诊断和病理诠释提供了丰富的素材。

通过上文的简述,可以看到,身体内部以及身体与自然之间的动态平衡是中医的核心观念。首先,依照阴阳和五行生克的基本原理和机制,人体内部以气血精循环为基本形式的器官系统需要保持各司其职、协调互动的平衡关系,病症首先就是来自器官系统内部的失衡;其次,身体系统需要与自然界的“气”保持通畅的交流,在行为、饮食和意念上保持与自然时空节奏一致的自我调节,有效地抵御来自自然界的邪恶之气的侵扰,从而保持在通畅交流前提下的平衡;再次,基于内部系统和内外交流结构的平衡状态,保持平衡的方法是因人而异、因地制宜、因时而变的,不同的人在不同的时间和地点要采取不同的方法,同一个病种在不同的人那里的处理方法也会有所差异。简言之,对于中医而言,以辨证的方式展开系统性的思维并形成基于人体观念的病理学诠释是治疗实践和医学思想发展的基础。

身体观念是病理学的基础,通过身体结构及其运转方式的解释,就可以进一步说明疾病的缘起及其成因。正如上文强调的那样,中医认为人的身体是一个需要时刻保持内部及内外部平衡的系统,疾病的起因就是失衡,而疾病的治疗就是重新确立这种平衡。平衡的具体表征就是气的顺畅流转。气是构成人身体并导致人疾病的关键要素,天地之气在身体内部升降出入的机制及其过程是中医疾病观的思想基础。

关于不同疾病的起因及其性状的描述是中医知识体系中十分重要的组成部分。从《黄帝内经》到《金匱要略》,直至巢元方的《诸病源候论》,在中医的病理学中,气与风、邪与正、体质与情志等观念的对偶及复杂互动是重要的观念基础。^①

人体内的气可以分为元气、精气、营气、卫气、脏腑之气、经络之气,体内不同类型的气功能不同,其中元气被认为是最重要的生命根基。按照气的缘起,则可以分为先天之气和后天之气,其中先天之气是指得之于父母、与生俱来的气;而后天之气则是吸收于自然界的自然之气和食物之气。^② 气在体内不断流转,也时时与外部之气流通,从而形成了以气为中介的身体与自然的互动关系。这就涉及自然之气的变化,中医用五运六气的方式构成了运气学

① 关于上述古典医学文献的内容及版本,参见冈西为人,《中国医书本草考》,井上书店,1974年;Paul U. Unschuld, *Medicine in China: A History of Pharmaceutics*, University of California Press, 1976年。

② 参见李约瑟,“Part VI: Medicine”,收入 *Science and Civilization in China*, 第六卷, *Biology and Biological Technology*, Cambridge University Press, 2004年,第74—75页。

说,这一学说主要是说明自然界的气及其流变的过程。所谓五运就是指与金木水火土有关的自然界天气、气候的周期性变化,而六气则是一年四季中风、寒、暑、湿、燥、火等六种类型的自然之气。^① 这些自然之气是与身体进行交流并保持身体开放性的关键。五运六气是按照自然界的季节周期展开的,为中医在自然界的变化中理解身体的变化并定义与自然和谐的身体平衡提供了依据。《左传·昭公元年》论及,

天有六气,降生五味,发为五色,徵为五声,淫生六疾。六气曰:阴阳风雨晦明也。分为四时,序为五节,过则为灾。阴淫寒疾,阳淫热疾。^②

自然之气的变化会引发身体的疾病,因此保养身体需要按照自然之气的运转规则与节奏展开。自然界中不同类型的气对于身体有不同的影响,中医根据这些影响将气划分为“正气”和“邪气”。正气是指人体内拥有的适应环境、对抗外来侵扰、自我调节的能力。与此相对,对身体产生不好作用,甚至导致疾病的气也被称为邪气,或者被称为“风”,“虚邪贼风”。^③ 《黄帝内经·素问·至真要大论》中认为风是导致疾病的关键因素,

夫百病之生,皆生于风寒暑湿燥火,以之化之变也。^④

邪与正的关系并非简单的非此即彼,而是要保持正邪之间的平衡,从而达到身体平衡。正气不足可能成为邪气侵扰的原因,换言之,时常受到邪气袭扰的身体一定是正气不足的。与此同时,五藏也有自身之气,五藏之气也在体内流转并与天地之气沟通,形成了一个更为复杂的小循环系统。《黄帝内经·素问·五藏生成篇》就详细论述了五藏之气,

五藏之气,故色见青如草兹者死,黄如枳实者死,黑如尚鳃者死,赤如坏血者死,白如枯骨者死,此五色之见死也。青如翠羽者生,赤如鸡冠

① 参见李约瑟,“Part VI: Medicine”,收入 *Science and Civilization in China*, 第六卷, *Biology and Biological Technology*, Cambridge University Press, 2004 年,第 48 页。

② 参见杨伯峻编注,《春秋左传注》(四),中华书局,1981 年,第 1222 页。

③ 参见李约瑟,“Part VI: Medicine”,收入 *Science and Civilization in China*, 第六卷, *Biology and Biological Technology*, Cambridge University Press, 2004 年,第 66 页。

④ 参见姚春鹏译注,《黄帝内经·素问》,中华书局,2010 年,第 745 页。

者生,黄如蟹腹者生,白如豕膏者生,黑如鸟羽者生,此五色见之生也。^①

除了体内与体外之气的互通及其造成的身体失衡之外,中医还十分强调体质、情志、地域、生活习惯等因素对于保持身体平衡的重要性。由于不同的情绪可以影响不同脏器的功能,因此,情绪(喜、怒、忧、思、悲、恐、惊)变化也会造成腑脏的不平衡,最终通过伤害脏器而造成疾病。在以气为中心展开的病理学体系之外,中医病理学还受到了鬼神观念的影响,死去的鬼及其带有的邪气也被视为疾病的原因之一。山田庆儿就强调,“古代中国人认为,某种疾病是鬼神所造的孽”^②。带有邪气的鬼一旦干扰生人,就会让生人得病甚至丧命,这样的信仰观念在古代中国是十分普遍的。^③《论衡·死伪篇》就记载了鬼“祟”生人的故事,

高皇帝以赵王如意为似我而欲立之,吕后恚恨,后酖杀赵王。其后,吕后出,见苍犬,噬其左腋,怪而卜之,赵王如意为祟,随病腋伤,不愈而死。盖以如意精神为苍犬,见变以报其仇也。^④

人死为祟的观念与疾病结合在一起,形成了一种与鬼相关的病理解释。进而为解除鬼祟的仪式和巫术提供了合理性。根据《睡虎地秦简日书·甲种》的记载,人死后为鬼并且可以为祟害人的观念由来已久,而且也普遍地运用于疾病的病理解释,

甲乙有疾,父母为祟……丙丁有疾,王父为祟……庚辛有疾,外鬼伤死为祟……壬癸有疾,母逢人,外鬼为祟。^⑤

① 参见姚春鹏译注,《黄帝内经·素问·五藏生成篇第十》,中华书局,2010年,第103—104页。另见《太平经》中对于五藏与气流转的描述:“食气入胃,散精于肝,淫气于筋。食气入胃,浊气归心,淫精于脉。脉气流经,经气归于肺,肺朝百脉,输精于皮毛。毛脉合精,行气于府。府精神明,留于四藏,气归于权衡。权衡以平,气口成寸,以决死生。”(参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第204页)

② 山田庆儿,《夜鸣之鸟》,刘俊文主编,杜百然、魏小明等译,《日本学者研究中国史论著选译》,第十卷,科技,上海古籍出版社,1998年,第233页

③ 参见陈昊,《汉唐间墓葬文书中的注病书写》,《唐研究》(12),2006年;另见林富士,《疾病终结者——中国早期的道教医学》,三民书局,2001年;以及夏德安著,“A Chinese Demonography of the Third Century B. C.” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 45, No. 2 (Dec., 1985), 第459—498页。

④ 参见黄晖撰,《论衡校释》,中华书局,1990年,第904—905页。

⑤ 参见王子今著,《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,湖北教育出版社,2003年,第181页。

将疾病与鬼祟及日期结合在一起的解释框架显然是带有巫术性质的病源观念。综观中国古代医学文献,中医的病理学并没有彻底脱离与鬼神信仰相关的病源观念。在《千金方》等中古中医药文献中仍可以看到注病及其治疗药方的说法。这说明从病理学的角度,鬼注之病是一直存在的。需要明确的是,中国传统中医对于身体观念以及鬼神信仰并不排斥,毕竟这些既是信仰也是中医的思想基础和观念来源,中医排斥的首先是巫术化的治疗技术以及神秘化的请祷仪式,而主张回归物性的宇宙图景,依照作为物性存在的鬼神与病气的特征制定治疗方案。在物性宇宙体系的生克原理中以物制物,排斥巫术化的鬼神请祷,从而在技术体系和实践方式上实现与巫术及信仰的区隔。从这个意义上讲,对于医巫的区隔,乃至医学与道教信仰之区隔的理解,应该建基于对中医知识及实践技术“理性化”这一概念的准确定义之上:中医否定巫术化和神秘的治疗技术,主张在对鬼神及身体进行物性判断的基础上展开病理学的解释和治疗技术的实践。^①

在身体图景和病理学描述的基础上,中国传统医学体系从身体与自然之间的同构性与同质性观念出发,针对病因展开以物制物的药物治疗。与此相对,依据中医的身体图景及体内气血循环的模式进行针灸治疗,保障体内气血循环的通畅。从药石两途恢复身体内及身体与宇宙之间的动态平衡,从而保障健康。中国传统医学的药物学是与中国古代的博物学紧密结合在一起的。早至战国时期的文献就有关于植物及动物药的记载,例如《山海经》记录了不同产地的药物,并且说明了各种药物的功效,例如其中提到的“食之而不愚”的补益药和“食之无卧”的兴奋药物。^②除此之外,像《礼记》《尔雅》等早期文献中都有药物和药效的记载。^③这些药物性状及其基本功能简述可以说是中国早期药物学的萌芽。汉代之后,药物学的发展很大程度上体现在多种药物并用的方剂学和药物性状及功能整理的药物集成。阜阳汉简《万物》中可以辨认的药物共有七十多种,其中简要介绍了不同的植物及动物的功效。^④从内容上看,这些内容既是博物学和药物学的结合,也是早期中国对于动植物的生理功能的认识总结。马王堆帛书《五十二病方》列出的药物

① 参见范家伟,《六朝隋唐医学之传承与整合》,香港中文大学出版社,2004年,第67—73页;另见夏德安著,“Physicians and Diviners: The Relation of Divination to the Medicine of the Huangdi Neijing (Inner Canon of the Yellow Thearch)”, *Extrême-Orient Extrême-Occident*, No. 21, *Divination et rationalité en Chine ancienne* (1999), 第91—110页。

② 参见袁珂校注,《山海经校注》,北京联合出版公司,2014年。

③ 参见冈西为人,《本草概说》,创元社,1977年;Paul U. Unschuld, *Medicine in China: A History of Pharmaceutics*, University of California Press, 1976年。

④ 参见阜阳汉简整理小组,《阜阳汉简〈万物〉》,收入《文物》,1988年第4期。

中,可辨认的有247种药物,其中包括矿物药、植物药和动物药。^①

在三国两晋及南北朝时期,药物学和方剂学的著作很多,其中最重要的就是葛洪的《肘后备急方》及陶弘景的《本草经集注》。^②《肘后备急方》的主要内容是针对日常所见的疾病的便利疗法,可以说是早期中国医学实践及治疗方法的一个总结,其中关于天花和狂犬病的记载都具有很高的历史价值。《本草经集注》用新的药物分类结构考订了不同的药方。唐代官方颁行的《广济方》^③则是中古药物学和方剂学成果的集中体现,唐代另一部重要的药理学著作就是孙思邈的《备急千金要方》。^④

以药物学和方剂学为基础,具体的疗疾技术及其实践则是在身体图景及体内平衡的观念指导下展开的。需要明确的是,诊疗对于中医而言并不仅仅是客观的技术掌握和运用,更是不同医者对于身体、病患以及病理的理解程度的体现,换言之,医者的个体修养和感受能力是诊疗效验的关键。扁鹊提出“望、闻、问、切”为基本内容的诊断方法,《黄帝内经》全面说明了身体的脏器经络体系及其与自然界之间的复杂互动关系,这种互动关系体现在病患的身体特征之中,医者需要通过自身的感受力及经验做出判断。简言之,医者的主观性很大程度上决定了诊疗的效果。除了《黄帝内经》之外,西晋时期由王熙编辑的《脉经》是第一部以经脉为主题的医学专著。《脉经》将“脉理精微,其体难辩”以及“在心易了,指下难明”作为理解脉学的关键要素。^⑤从病理学的角度看,《伤寒论》及唐代巢元方的《诸病源候论》则是从疾病观念向诊疗技术过渡的重要桥梁。^⑥

中国古代医学从社会、文化、信仰的语境中发展出来,从身体图景的建构和改造,以及病理学的理性化转向,及至治疗技术的展开,体现出中国古代文化中生命关切的一个重要面向,即健康的身体与长寿的生命。从以上的简要分析中可以看到,中国古代医学有去巫术化和去神秘化的自觉,这样的自觉

① 参见马继兴,《马王堆古医书考释》,湖南科学技术出版社,1992年;另见夏德安,“The Wu Shih Er Bing Fang: Translation and Prolegomena”,加州大学伯克利分校博士论文,1982年。

② 参见姜生、汤伟侠主编,《中国道教科学技术史》(汉魏两晋卷),科学出版社,2002年。其中涉及对葛洪及陶弘景的中药学及草药学文献的梳理和研究;另见廖温仁,《支那中世医学史》,东京书籍,1997年;以及冈西为人,《中国医书本草考》,井上书店,1974年;马继兴,《中医文献学》,上海科学技术出版社,1990年。

③ 参见廖温仁,《支那中世医学史》,东京书籍,1997年。

④ 参见阪出祥伸,《孙思邈における医疗と道教》,《千金方研究资料集》,オリエント出版社,1989年;另见雷自申主编,《孙思邈〈千金方〉研究》,陕西科学技术出版社,1995年。

⑤ 参见沈炎南校注,《脉经校注》,人民卫生出版社,1991年。

⑥ 参见范家伟,《六朝隋唐医学之传承与整合》,香港中文大学出版社,2004年。

使得中医逐步成为一个独立的社会阶层和文化传统。当然,从观念意义上看,中医与道教信仰,乃至巫术传统都没有判然两分,仍然存在着密切的关联。除了疗疾之外,养生是中国古代医学思想与道教信仰共同关注的主题。在中医的思想体系中,养生的观念源自“治未病”的理念,即通过日常生活世界的规范和节制,保证身体这一系统处于持续的平衡之中,培育正气,避免邪气的侵入。从这个观念出发,中医所强调的养生就是针对日常生活习惯的约束和管理,其中包括日常生活中的饮食和作息、对心态和情绪的控制,乃至一些具体的体操和呼吸方法和保护具体器官的一些简单动作,这些具体的实践都是为了保障身体内部以及身体与外部世界的动态平衡。这些观念与道家有密切的联系,《道德经》中“守一”以及《庄子》中“心斋”“坐忘”等都可以视为早期养生观念的体现。^① 在众多的道教文献中,养生都是很重要的主题。尽其天年是道教养生的基本目标,然而,道教养生技术和实践的效验却不仅限于此。从天年到不死的生命超越使得道教的养生突破了日常生活,指向了神秘的生命和身体技术。《神仙传》描述了大量通过养生技术——包括服食、炼养、房中术等——达致不死的传说,这些都是以养生观念为基础的。《庄子·大宗师》中强调,

古之真人,其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深。真人之息以踵,众人之息以喉。^②

在道教的诠释框架中,踵息就是一种生命技术的超越,更是面向不死的神秘技术效验的证明。从养生的角度看,通过养生技术达致身体的不朽,进而实现生命的超越,是道教与中国传统医学最大的差异。换言之,根本旨趣的差异使得道教与中医区隔开来,当然,道教与中医的差异并不仅仅是根本旨趣的差异,更体现在从身体观念到身体与自然的关系,直至神灵与身体的关系等不同层次上。

上文从生理、病理、药物及诊疗等层次简要叙述了中医的基本观念及其内在一致性,可以用中医观念体系中的病体及治疗,为道教的疾病观及身体不朽的观念及技术提供参照。道教的许多文献中都有对疾病观念及诊疗技术的描述,甚至不少道教经典本身就是中医的经典文献。这些内容都可以与中医互相参证,然而,道教所处理的病体最终需要指向身体的不朽,即仙体。

^① 参见李约瑟,“Part VI: Medicine”,收入 *Science and Civilization in China*, 第六卷, *Biology and Biological Technology*, Cambridge University Press, 2004 年,第 76—78 页。

^② 参见郭庆藩撰,《庄子集释》,中华书局,1961 年,第 228 页。

从病体到仙体的过渡,一方面蕴藏着道教独特的身体观念及体内神体系:身体既是易患疾病且会朽败的,也是内蕴超越性和不死可能性的;另一方面则是从身体观念出发对疾病的病理学解释及具体解决方案:治疗身体的疾病只是道教信仰实践的起点,而身体的不朽才是道教身体技术的真正目标。从整体上看,较之中医的疾病观和疗疾技术,道教的疾病观除了有强烈的神秘色彩之外,更体现了道教对于身体、神灵乃至内蕴于身体中的不死可能的独特理解。从这个角度出发,通过简要叙述确立了参照系之后,就可以从身体观、疾病观与疗疾技术等不同层次分析道教的疾病观,并在此基础上,理解道教从病体到仙体的观念转化。

病与仙:道教的疾病生理学

从身体观念入手,中国古代医学中身体图景的观念基础是包括阴阳五行及气论在内的公共知识体系和宇宙观,在这一点上,道教的身体观念与医学的身体观是完全一致的。不同之处在于,中医身体图景建构的目的是解释从健康到疾病的不同身体状况,而道教的身体图景是面向不死的想象及达致不死的可能性的,诠释身体不朽的潜在可能性是道教身体观的关键目标。

对于医学体系而言,身体是内外部动态平衡的系统,微妙且脆弱的平衡是身体在健康与疾病之间不断变化的关键。医学知识和技能都是为了达成和保持这一平衡。身体的平衡与失衡是疾病观念的基础,造成身体失衡的不同因素成为诠释病因并形成治疗方案的前提。从这个意义上说,中医的身体观念不仅包括身体的构成,还包括影响身体平衡的各种内外部因素。正是因为这些内外部因素的持续变化,才使得作为一个系统的身体总是需要不断适应变化,以保持一个持续的平衡。与此相对,正如上文中强调的那样,道教的身体理解及其修炼实践是面向不死的生命可能的,因此,对于道教而言,身体与外部世界的平衡是展开修炼实践的基础。没有疾病的、内外保持动态平衡的身体才是可以展开面向不死的修炼的。简言之,医学强调的健康状态是不死修炼的基础。从这个意义上说,身体的平衡恰恰成为从医学到道教实践的联结点。

以道教的丹药观念为例,对于道教实践者而言,养生与丹药是修炼的不同路径,也是不同的阶段。养生一方面是为了保证身体的健康,另一方面也是为了实现生命境界的超越。与此相对,丹药和其他修炼技术则需要在身体健康的前提下展开,丹药是实现身体与生命超越的一种方式,这一观念与医

学中所见的药物是有很大差异的。简要地说,丹药是在身体内外平衡的前提下改变自己身体本质的方式,按照葛洪的说法,即“假外物以自固”;而药物则是针对不平衡的身体系统进行的恢复。因此,在丹药和药物的意义上描述的药效与毒性概念都是不一样的。药物中药的目标是健康,而丹药的毒性的目标是超越。我们不能简单地将医学中的药物学与道教的服食及丹法等同起来。

道教的身体是同时包含死亡和不朽可能性的集合体,充满了基于想象的神秘性。身体本身的神秘化和神谱化是道教修炼的基础。在道教信仰中,身体就是一个神殿,体内的神谱成为身体神秘力量及不死潜力的具象化代表,也是修炼的对象和修炼方法的依据。在医学实践中,身体不仅是病人拥有的身体,还是一个被医者观察和体悟的对象,医者对于身体的理解能力很大程度上取决于他对于宇宙之道的体悟能力。尽管这种体悟能力是带有神秘色彩的,但其基于身体图景和平衡系统的认识与诠释却是理性的。与此相对,在道教的信仰实践中,身体是修炼的对象,也是修炼体验的载体。对于身体的观察和体悟完全是基于非理性的神秘体验,而非一个理性的知识系统。从这个意义上说,医学和道教在身体观念上已经呈现出了巨大的差异,其根本原因在于目的指向的不同。

以身体观念为基础,道教对于身体的疾病以及不同疾病的病理学都有独特的诠释。“病”这一概念在道教信仰中有三层含义。其一是指天地运行之道的错乱造成的天地之病,《太平经》中描述,

夫邪言邪文以说经道也,则乱道经书;道经乱,则天文地理乱矣;天文地理乱,则天地病矣。^①

这一观念与两汉时期的天人相关的观念比较接近。天地由于人的行为而造成运转的错乱,酿成灾祸反害世人。因此,天文地理之乱造成的天地之病可以转化为身体的疾病。身体的内部平衡依赖于天文地理之道的平衡运转。《五事解承负法》描述了天地之气运转节奏的错乱如何造成人类的疾病,

南山有毒气,其山不善闭藏,春南风与风气俱行,乃蔽日月,天下彼

① 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第356页;另见,“天以安平为欢,无疾病,以上平为善,故使人民皆静而无恶声,不战斗也。各居其所,则无病而说喜,则天言而不妄语也。若今使阴阳逆斗,错乱相干,更相贼伤,万物不得处其所,日月无善明,列星乱行,则天有疾病,悒悒不解,不传其言,则病不愈。”(《太平经合校》,第200页)

其咎，伤死者积众多。^①

流行的疫病强化了天人相关的诠释模式。这样的描述在道教经典文献中并不鲜见，道教将烈病与痼病区分开；流行于人际的疫被称为烈病，而个人罹患的疾病则被称为痼病。

其二是指道教信仰的实践者没有按照修炼技术和道德准则的要求展开实践活动而造成的病，《太平经·学者得失诀》中强调，

夫诸学者乃常有大病，不能自知也。其外好学，才太过者，多入浮华，令道大邪，而无正文，反名为真道，更以相欺诒也。内学才太过者，多入大邪中，自以得之也，不与傍人语，反失法度而传妄言也。^②

这种病不一定会直接带来身体上的疾病，但却会影响身体达成不朽的超越。当然，不能遵守实践技术和道德要求的修炼者也会受到疾病和死亡的惩罚。从这个意义上讲，道教信仰中的疾病不仅仅来自身体内部以及身体与宇宙之间的失衡，还有可能来自实践过程中的偏差。

其三则是与中医中的疾病观念一致的，基于身体内部及身体内外部的失衡产生的疾病。《太平经》中对于五藏之间的关系，以及气在五藏之间互相流转的方式都做了细致的描述，可以与《黄帝内经》对参，

藏受气于其所生，传之于其所胜，气舍于其所生，死于其所不胜。病之且死，必先传行至其所不胜，病乃死。此言气之逆行也，故死。肝受气于心，传之于脾，气舍于肾，至肺而死。心受气于脾，传之于肺，气舍于肝，至肾而死。脾受气于肺，传之于肾，气舍于心，至肝而死。肺受气于肾，传之于肝，气舍于脾，至心而死。肾受气于肝，传之于心，气舍于肺，至脾而死。此皆逆死也。一日一夜五分之，此所以占死生之早暮也。^③

在五藏之间流转的气是生命和身体的基本特征，生命的平衡在于气在五藏之间的正常流转，而身体的疾病就来自流转过过程的错乱。这样的理解与《黄帝内经》的描述是完全一致的。

① 参见王明编，《太平经合校》，中华书局，1960年，第59页。

② 同上书，第276页；另见，“外学多，内学少；外事日兴，内事日衰。故人多病，故多浮华”（《太平经合校》，第720页）。

③ 同上书，第182页。

然而,我们需要明确的是,道教的病理学并不仅限于中医的观念,而是在道教信仰体系的各个层面展开了对于身体状况的叙述和解释。在道教信仰体系中,作为修炼和超越载体的身体与生命超越的实践息息相关。道教的实践体系十分复杂,从具体的炼养技术到道德规范的遵守,从鬼神的干预到信仰的动摇,都可能造成实践的失败。十分重要的是,信仰实践过程中的错误和偏差不仅仅让实践达不到预期的效果,更有可能伤害修炼者的身体和生命。从这个意义上讲,道教的病理学融入了很多信仰技术和实践效验的观念元素,使得疾病不仅是一个生理现象,更是一个需要在信仰体系内解释的“实践后果”。道教可以从众多不同的实践层次出发解释疾病的原因,因此,很难梳理道教关于疾病缘起的观念体系的全貌。以《太平经》及《抱朴子内篇》为例,其中涉及的疾病原因涉及四个方面:其一,天地运行与身体的相应关系,以及天地错乱造成的身体疾病和社会动荡;其二,从伦理的意义上说,心中有恶念或实际有恶行就会招致疾病;其三,天地之间的恶鬼与精怪作祟造成人罹患疾病;其四,身体内的神灵不守其舍,或体内存在以破坏生命、缩减寿命为目的的神灵。

《太平经》就强调天地之间就有以戕害生命为能事的鬼怪,

天地大多灾害,鬼物老精凶殃尸咎非一,尚复有风湿疽疥,今下古得流灾众多,不可胜名也。^①

夫天地之间,时时有是暴鬼邪物凶殃尸咎杀客,当其来著人时,比如刀兵弓弩之矢毒著人身矣。所著疾痛不可忍,其大暴剧者,嘘不及喻,倚不及立,身为暴狂。^②

在天地之间游荡的暴鬼与精怪随时可能影响人的身体健康,甚至可能造成人的死亡。人的健康不仅受制于自身的行为,还受到来自外界超自然力量的干预。这样一来,疾病的解释空间就被无限扩大了,人与恶意的超自然力量的遭遇是完全不可控的。鬼怪祟人的病理学解释就有了展开神秘疗疾技术的基础。

① 文见《太平经·斋戒思神救死诀》,参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第293页。

② 文见《太平经·不用大言无效诀》,参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第297页。另见《太平经·事死不得过生法》,“敬其兴凶事大过,反生凶殃,尸鬼大兴,行病害人,为怪变纷纷”(《太平经合校》,第51页);另见《三洞珠囊·教导品》,“青气者卒死,赤气者肿病,黄气者下痢,白气者霍乱,黑气者官事,赤头鬼持此气,布行天下,杀其恶人也”(CT1139,1:15a;《道藏》,25:299)。

在道教的信仰体系中,疾病也被视作来自神灵和天界的某种惩罚,这种惩罚的观念基础则是伦理性的。^① 道教要求信仰实践者遵循道德生活规范,违反这些规范的后果之一就是身体的疾病。《太平经》中将疾病当作人心中存有恶念的结果,

天地之性,精气鬼神行治人学人教人。神者居人心阴,精者居人肾阴,鬼者居人肝阴……凡人腹中常阴念恶,故得恶应,不能自禁。咎在常阴念善恶,鬼神因而趋善恶,安鬼于此可验矣。^②

道教的信仰体系中有司察人的行为善恶的神灵,这些神灵既可能居住于人的身体之中,也可能在天地之间巡查。善恶行为的结果和赏罚最终决定人的年命,因此也就涉及人的身体疾病。“三尸”神就是在体内司察行为的神灵,不过其特殊性在于它是以“减人年命”为目的展开司察行动的。《抱朴子·微旨篇》中提及三尸神灵与人的疾病和寿命之间的关系,

身中有三尸,三尸之为物,虽无形而实魂灵鬼神之属也。欲使人早死,此尸当得作鬼。自放纵游行,享人祭酹。是以每到庚申之日,辄上天白司命,道人所为过失。^③

在体内的神灵与信仰者的道德行为之外,不同道派和不同经典对疾病病因有纷繁复杂的诠释。以《赤松子章历》中所见的章本为例,我就可以看到不同层次且繁杂的病源观念,

诸疾病先上首过状章,不愈,即上解考章;不愈,上解先亡罪谪章;不愈,上迁达章;若沉沉,上却杀收注鬼章;若顿困,上解祸恶大章;不差,上解五墓谪章;不差,上服衰度厄大章;不愈,上还魂复魄章;不愈,上安墓解五土耗害章;不愈,上安宅镇神驱除收鬼章;不愈,上分解中外大考章;

① 道教经典及历史文献记载中,都有关于道教赎罪疗疾的描述。关于章仪和首过的疗疾仪式,参见倪克生(Peter Nickerson),“Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China”,加州大学伯克利分校博士论文,1996年。

② 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第706页;《太平经·不承天书言病当解谪诫》也有类似的说法:“太阴之吏取召家先,去人考掠治之。令归家言,咒诅逋负,被过行作……谪解得除之,不解其谪,病者不止,复责作之,既不解已,以为不然。”(《太平经合校》,第624页)

③ 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1993年,第125页。

若危急,上子午请命并却三官死解章;若进退,上仰谢三十二天章;大危笃,上续命文醮,又拔命,又独解复连,又五灯,又二十八宿,又分解先亡大注八十一章。若无此灾疾,不得妄求此章。^①

身体的疾病可能与不同层次的超自然力量的干预有关,而这些超自然力量的干预有可能与患病者自身的行为,乃至其家族成员的行为有关。《赤松子章历》中涉及最多的是鬼注,即已经亡故的先人干害生人的健康,造成疾病。这样复杂的解释链条使得道教的病理学有了“无限延展”的可能性。

概而论之,道教的疾病观和病理学很大程度上取决于三个观念体系:其一是道教信仰的身体观念及体内神图景;其二是以身体为载体的信仰实践者的行为及道德,身体既是信仰实践者的行为(含道德行为)的载体,也是这些行为神秘效应的承受者;其三是来自身体与外在神秘力量的遭遇和相互影响,这种外在神秘力量既可以是在天地之间运行的气,也可以是来自鬼怪和神灵的影响。从另一个角度看,也可以从道教的疗疾技术出发理解道教疾病观:疾病观念以及对疾病的病理学解释为疗疾技术提供了基础。然而,需要明确的是,道教与中医不同,并不存在专门的疗疾技术——道教疗疾技术是与信仰实践结合在一起的。从这个意义上讲,信仰实践体系是疗疾技术的来源,疾病又是针对身体展开的信仰实践。

从疗疾技术上看,道教的独特性在于始终将疗疾技术和实践与神灵结合在一起,将体内的神灵、宇宙中的神灵以及它们特有的神秘力量作为疗疾的基本手段,与此同时,强调能够感应神秘力量的道德行为。当然,这其中还包括承载着神灵神秘力量的独特咒语或符箓。从神灵出发理解身体的疾病,并从神灵出发解决身体的疾病,体现了道教通过与神灵的交涉展开信仰实践的特色,也强化了道教疗疾技术的神秘色彩。《赤松子章历·疾病医治章》中就记载了延请五方气的疗疾技术,

上请五方生气,以济医治,特愿太上无极大道、太上老君……赐以道气,覆荫其身……上请治病功曹十五人,为某上请天曹,削除某前世今生所犯罪源,五脏之中,四肢百脉,皆蒙愈差。^②

除了上章之外,还可以使用符箓的方式劾召鬼神,并请鬼神为病患疗疾。在疗疾过程中独特的道德行为也能产生治疗的效果,《太平经》论及,

① CT625,2:4a—b;《道藏》,11:187。

② CT625,3:48a—b;《道藏》,11:199。

行有疾苦,心中惻然,叩头医前,补写孝言,承事恭敬,以家所有,贡进上之。敬称其人,医工见是,心敬其人。尽意为求真药新好,分部谷令可知,迎医解除。常垂涕而言,谢过于天,自搏求哀,叩头于地,不避瓦石泥涂之中。辄得令父母平安,教儿妇常在亲前,作肥甘脆,恣口所食。^①

以个人的仪式行为及虔诚的态度感应天地间神秘的力量,甚至是为普通的医者提升其诊疗的水平,这些神秘色彩浓重的观念使得疗疾成为一种道德性的实践。

正如前文强调的那样,道教的疗疾技术始终关注如何调动宇宙天地之间的神灵所拥有的神秘力量。要调动这些神秘力量,除了延请神灵之外,还可以使用与神灵有关且具有神力的其他工具,例如神祝文。《太平经》中就有利用神祝文疗疾的技术,

天上有常神圣要语,时下授人以言,用使神吏应气而往来也。人民得之,谓为神祝也。祝也,祝百中百,祝十中十,祝是天上神本文传经辞也。其祝有可使神玄为除疾,皆聚十十中者,用之所向无不愈者。但以言愈病,此天上神讖语也。良师帝王所宜用也,集以为卷,因名为祝讖书也。是乃所以召群神使之,故十愈也……此者,天上神语也,本以招呼神也,相名字时时下漏地,道人得知之,传以相语,故能以治病,如使行人之言,不能治愈病也……故使要道在人口中,此救急之术也。欲得此要言,直置一病人于前,以为祝本文,又各以其口中密秘辞前言,能即愈者,是真事也;不者,尽非也,应邪妄言也……是者鬼神之长,人自然使也,名为孤言,非召神真道也。人虽天遥远,欲知其道真不?是与非相应和,若合符者是也,不者非也。^②

神灵的祝文可以感应神灵的力量,劾召神灵,乃至调动天地之间的神秘力量,医治罹患疾病者。

以上只是列举了几种有代表性的道教疗疾技术,它们的共同之处就是与神灵互涉的行为和实践在疗疾过程中的运用。扩而论之,从个体修炼到群体仪式,通过存想或者其他载体的行动,道教的各种信仰实践都是与身体内外的神灵展开互动,这些互动都是为了调动神灵的力量以达成不同层次的目标。疗疾,对于以生命关切为根本旨趣的道教而言是始终重要的实践内容,

① 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第591页。

② 同上书,第181—182页。

由此,疗疾实践的形式和具体内容也会与道教实践体系一样多元和繁复。

正如前文论述的那样,对于道教信仰而言,疗疾有两层含义:一方面疗疾是为信徒提供信仰服务的内容,以修炼者或道士的修炼技术调动体内外的神灵帮助罹患疾病的信徒康复;另一方面,对于道教信仰的实践者而言,健康的身体是展开进一步不死修炼的前提,换言之,疗疾只是身体修炼的一部分。然而,疗疾与不死的修炼都是以身体为载体的,疾病与不死是身体的不同状态。身体中同时蕴涵着由疾病带来的死亡与由修炼达成的不朽这两种可能性。这两种可能性何以统合在同一个身体之中,不妨说,造成疾病和达致不朽的身体机制是有共通之处的。

关于身体不朽的可能性及其技术的解释,是道教经典文献的重要主题之一。身体既是导致死亡的邪恶力量的栖身之地,也是达致不朽的生命之源的载体,从这个意义上说,如何运用好身体内的潜力,引导身体走向驱邪存真的状态就是疗疾与不死的共同课题。《太平经》强调,身体内的神灵和神气是生命存续的根本原因,祛除疾病与追求长生都是要保护好体内的神气,

神明精气,不得去离其身,则不知老不知死矣。夫神明精气者,随意念而行,不离身形。神明常在,则不病不老,行不遇邪恶。若神明亡,病者立死,行逢凶恶,是大效也。人不欲病,宜精自守也……常思善,精神集来随人也;思恶,精神亦来集人也。乃入人腹中,随趋人所思,使悁悁不能忘之矣。^①

这些保护体内神气的技术就是生命不断走向超越的关窍。除了要保护作为生命力基础的神气和神灵之外,还要考虑如何祛除体内的邪气与邪神,

天符还精以丹书,书以入腹,当见腹中之文大吉,百邪去矣……此可谓长存之道。^②

通过吸收天地之气进入身体,祛除体内的邪气和邪神,这样就可以做到正邪相替,从而从祛除疾病,走向身体的不朽。《抱朴子·杂应篇》也提到了同样的技术,

或春向东食岁星青气,使入肝;夏服荧惑赤气,使入心;四季之月食

① 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第698—699页。

② 同上书,第330页。

镇星黄气,使入脾;秋食太白白气,使入肺;冬服辰星黑气,使入肾。^①

又思五脏之气,从两目出,周身如云雾,肝青气,肺白气,脾黄气,肾黑气,心赤气,五色纷错,则可与疫病者同床也。^②

不同道派的身体疗疾和炼养技术为身体内部的正邪相替提供了可能,不死的旨趣在这个意义上与疗疾的技术合二为一了。对于道教实践者而言,身体是所有信仰实践的出发点和归宿,因此,从病体到仙体的跨越是在道教信仰体系内完成的。

对比中医与道教的疾病观及疗疾技术可以看到,中医与道教对于疾病的理解和处理技术的差异源自二者对生命潜力的不同认知。两种完全不同的身体观造成观念和实践体系的逐步分离,然而,这种区隔却没有改变其观念基础和思想体系上的内在一贯性。对于道教而言,身体观念的神秘化与神谱化是身体内蕴的超越性的观念基础,而疗疾是围绕身体展开的超越性实践的起点。在此基础上,围绕身体展开的存思和科仪才让身体的超越从可能性转变为现实性。

① 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1993年,第267页。

② 同上书,第275页。

第八章 存思的内景：身体切近神圣

洞彻朗照：从内景到身神

检视道藏文献中的存思技术和围绕存思展开的信仰实践，可以看到，存思在道教的信仰观念和实践体系中占据着十分重要的地位。从日常修炼到斋醮科仪，存思是身体内外的超自然世界的重要展开方式。学界对于存思法术的研究一般都是从经典文本入手，分析不同类型的存思法术中所见的体内神谱及存思过程中关于天界和神灵的记录，从宗教心理学的视角分析信仰者的体验。^①从心理学的角度出发，存思法术以及在道藏文献中关于存思中的体内外景象都被归结为一种心理上的幻觉或信仰体验，甚至是信仰想象力的

① 关于道教存思术的研究很多，研究视角也十分多元。其中十分值得关注的是贺碧来、山田利明、戴思博、孔丽维、杨立华、张超然等学者的具体研究；贺碧来的研究很强调从道教的经典文本解读入手、从体验和神秘主义的视角理解道教存思术——特别是上清派经典——的具体内涵和功能（具体可参 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, 2 vols., Publications de L'EFEO, Paris 137, 1984 年）；山田利明有一系列关于六朝时期存思方术的研究（参见山田利明，《洞房神存思考》，《东方宗教》，第 74 号，1989 年；另见氏著，《泥丸九宫考》，《东洋学论丛》，第 14 号，1989 年；以及山田利明，《东晋における存思法の展开》，《东洋大学大学院纪要》，第 25 辑，1993 年）；戴思博是从内丹学和道教信仰技术入手理解存思术及其与内丹、女丹之间的关系（参见“Le corps en Chine, champ spatio-temporel, souche d'identité”, *l'Homme* 137, 1996 年）；孔丽维的研究更多从神秘主义的视角出发，尝试理解存思术的具体职能和存在形态（Livia Kohn, “Taoist Insight Meditation: The Tang Practice of Neiguan.” 收入孔丽维编, *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications, 1989 年, 第 193—224 页；以及“Guarding the One: Concentrative Meditation in Taoism.” 收入孔丽维编, *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications, 1989 年, 第 123—156 页）；杨立华的研究从上清经的文本分析出发，梳理存思术与上清派及内丹学之间的关联（参见杨立华，《〈黄庭内景经〉重考》，收入氏著，《匿名的拼接——内丹观念下道教长生技术的展开》，北京大学出版社，2002 年）；张超然从教法和谐谱的角度理解存思术（参见张超然，《系谱、教法及其整合：东晋南北朝道教上清派的基础研究》，台湾政治大学 2007 年度博士学位论文）。

体现。此外,道教中的存思以及对于存思体验的记述是道教文学研究的重要主题,游仙诗和步虚词作为一种独特的文学形式,对于古代中国的诗歌和文学体裁与题材产生了重要的影响。^①当然,存思法术也是科仪研究中的重要内容,科仪中的存思所涉及的神谱、咒词是分析科仪源流及其变迁的重要线索。^②道教学中的内丹学研究也会涉及存思法术的研究,存思法术是内丹实践中的核心,因此内丹学的研究也都关注丹经和内丹歌诀中所见的存思法术与存思内容,从中分析内丹观念和炼养技术的嬗变。^③

施舟人在《道教之体》(*Taoist Body*)中专辟章节讨论“内景”(Inner Landscape)^④,身体的内景正是存思法术的重要内容,也可以说是存思法术的观念基础,内景的讨论是施舟人关于道教身体观^⑤研究的重要主题。施舟人以内景切入身体观念,将道教信仰的神秘色彩以及身体在信仰实践中的象征性潜力都凸显出来,揭示出内景在身体观念中的关键地位。此外,施舟人在关于《老子中经》的论文中,通过严谨的文本考证和文本历史分析,说明了中古时期的存思法术中形成的体内神谱,特别指出了与中医思想的结合以及在中医思想基础上的神秘性延展;更有价值的是,施舟人的讨论将《老子中经》中所见的体内神谱与先秦至汉代的信仰传统连接起来,在古代中国的信仰语境中确立了体内神信仰的源流。^⑥

贺碧来在关于上清经典的研究中从教派历史和经典文献的阅读入手,关注上清经中所见的存思与通神记载。贺碧来从宗教心理学和神秘主义的视角出发,开创了对存思技术和通神体验的研究进路。^⑦这一视角与王明先生

① 参见李丰楙,《六朝道教与游仙诗的发展》,《唐代游仙诗的传承与创新》,《仙诗、仙歌与颂赞灵章——〈道藏〉中六朝诗歌史料及其研究绪论》,以上三篇文章均收入氏著,《忧与游:六朝隋唐仙道文学》,中华书局,2010年。

② 山田利明在存思术与早期道教科仪关系方面做了大量的研究,其成果都收入氏著,《六朝道教仪礼の研究》,东方书店,1999年;此外,关于唐以前道教科仪中所见的存思术及其功能,还可以参考吕鹏志,《唐前道教仪式史纲》,中华书局,2008年。

③ 参见张广保,《金元全真道内丹心性学》,三联书店,1996年。

④ 参见施舟人,“Inner Landscape”,见氏著,Karen Duval译,*The Taoist Body*, University of California Press,1993年。

⑤ 施舟人用生命之体、社会之体区分道教信仰的不同层次。因此,身体的观念不仅包含具体的身形,也包括身体中的超越性以及实现这种超越性的具体技术。

⑥ 参见施舟人,《〈老子中经〉初探》,收入氏著,《中国文化基因库》,北京大学出版社,2001年。

⑦ 参见Isabelle Robinet著,Julian F. Pas和Norman J. Girardot译,*Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Clarity*, State University of New York Press,1993年。

在《黄庭经考》中对于存思的看法是一致的。^①此外,贺碧来还关注道教经典和科仪实践中所见的步虚观念,从古代中国的禹步传统入手,结合天文学与占星学传统,诠释步虚在科仪和信仰实践中的运用。^②与贺碧来的视角相对,戴思博(Catherine Despeux)关于内丹,特别是女丹的研究则是从内丹学的视角分析与存思和内景有关的文献。在《修真图》的专题研究中,戴思博考察了内景与内丹修炼之间的紧密关系,并且通过《修真图》的版本流变及内景描述说明道教身体图景在内丹学传统中的流变。^③

这些研究成果为存思术的研究提供了坚实的基础。当然,从以上的简要评述中可以看到,学界研究很少关注存思法术的观念缘起、具体内容、源流和变化历史,以及存思法术在道教信仰实践体系中的地位及其变化过程。更为重要的是,学界对于存思法术的具体内涵都没有形成一个准确的定义。^④换言之,存思法术的内涵和外延都是不清晰的。综观道教的信仰实践体系,以存想、存念、存思、存见等不同方式直接感受和体验超自然存在的内容十分丰富。从行为的性质出发,不妨将这些法术都归结为在道教信仰实践中依据存思观念展开的“意识性”行为。^⑤理解存思法术及其在道教信仰实践中的地位,首先就需要厘清这些意识性行为的特点及其观念基础。

学界对于上述问题讨论较少,其原因有二:一方面是由于存思法术背后的观念及具体内容的复杂性,另一方面则是源于道教学研究较少触及道教自身的信仰观念及其在隐秘法术上的运用,存思法术依赖于修行者个体的信仰技术和切身体验,具有强烈的神秘主义色彩。因此,存思法术的具体内容难以把握,也很难展开学术分析。

从信仰观念和实践体系来看,研究存思需要从身体和内景入手,存思法

① 王明先生强调:“《黄庭经》为道教内丹派养生之书,注重五脏六腑,固精练气,以养神仙。”(参见王明,《黄庭经考》,收入氏著,《道家与道教思想研究》,中国社会科学出版社,1994年)

② 关于步虚的研究,可参见 Isabelle Robinet, “Les marches cosmiques et les carrés magiques dans le taoïsme”, *Journal of Chinese Religions* 23: 81—94, 1995年。

③ 参见戴思博, *Taoïsme et corps humain: Le Xiuzhen tu*, Paris: Guy Trédaniel。

④ 在道教的各种修炼技术中,与存思相关的有很多。然而,学界在研究过程中一般不做严格的区分,例如存思、内观、内景、降神、存见、存神、通神、偶景这些说法似乎都和存思方术有紧密联系,似乎能够直接与神灵接触和沟通的技术和体验都可以与存思联系在一起。与此同时,上清经中炼养技术对于存思的重视以及科仪活动中存思技术的广泛运用,使得存思的内涵变得越来越复杂。

⑤ 如果从道教信仰和实践的角度出发,我们很难将存思归结为一种纯粹的意识性活动,其中显然涉及与神灵的真实关联和互动。另一方面,存思活动本身就是一种仪式性的行为,因此一定有身体行动的参与,也不能直接描述为一个纯粹的意识行为。此处将存思视作一种意识性活动而非实际发生的事件,可能更加符合研究者对于存思技术的理解。

术是以身体为载体的,而其基本内容都是围绕着内景展开的。存思将身体转化为内景,内景的具体内容及结构决定了存思实践的类型和目标,因此,研究存思首先需要明确内景的含义。另一个重要的问题则是,存思法术在道教的信仰体系中源流复杂、内涵丰富,需要从观念意义上先梳理存思法术的源流及内涵,将不同类型的存想与存思法术都纳入身体与内景的视野中,在此基础上,才能澄清存思法术的信仰内涵以及它在道教观念和实践体系中的地位。

在道教信仰体系和文献记载中,存思和内景这两个观念的缘起和流变十分复杂。尽管如此,我们还应该从古代中国的通神传统和身体观念的大背景下去考辨其源流和内涵。以内景的观念为例,学界一般将内景理解为体内的景象或者体内的神谱,它是以信仰实践者的想象力为基础,依据经典文献的描述,将身体想象为超自然的景象。因此,内景被视作一种神秘信仰体验的产物,有强烈的个体性。与之相应,体内神谱的建构也被视为在信仰体验中随机进行的观念连接,由此解释了不同文献中体内神谱的巨大差异。从观念缘起的意义上,学界往往认为内景的观念基础是古代中国十分普遍的“天人同构”观念,以及大小宇宙之间的对应和同构模式,深究起来,这种同构模式也可以归结为两汉时期相当普遍的气本论。换言之,由本体论意义上的气本论形成的身体观念是内景观念的缘起,而内景描述涉及的神灵则是身体观念的神秘化。与之相对,存思观念则被归结为古代中国的通神传统及信仰者的想象力,存思技术及其描述的景象被视作幻觉或神秘经验。因此,不难看到,对于存思和内景的观念解说显然仍是单薄的。

如果要检视存思和内景在道教信仰体系中的重要作用,以及道教信仰实践体系乃至古代中国的生命和精神炼养实践中所见的与存思类似的实践活动,那就应该从观念历史和道教信仰实践两个视角分析其源流和具体内涵。从观念史看,早在先秦时期就有导引、吐纳服气、守一坐忘等养生技术,引导天地之气进入身体并且实现以气为介质的身体内外的流转,这种实践是通过实践者的想象完成的,身体被视为天地之气流转的通路。^①此外,从信仰的角度看,神附、降神、通神等巫术传统中所见的实践在形式上与存思十分接近,也通过信仰实践者的想象和体验,感受神灵与自我的共处,完成人神之间

① 这可以从体验和想象两个层次上理解,以身体为载体和通路,让身体参与到宇宙之气的流通之中,这似乎首先是以想象入手的,然而对于很多信仰者而言,身体内天地之气的流转得到了体验的证明。

的交流和互动。^① 存思与内景的观念就是从上述的实践中逐步发展出来的，需要明确的是，存思和内景的观念及实践与上述作为其基础的实践形态之间的关联和区别。

从道教信仰实践的角度出发，存思和内景在不同的道派和信仰实践体系中有不同的形式，以科仪为例，步虚、存神、出官、送章、内炼都需要利用存思的技术，只要涉及到存思法术，就必然会引出身体内外“景”的描述。科仪中所见的存思和内景的具体内容十分繁杂，主要取决于科仪的具体目标。除了科仪之外，存思和内景在日常的炼养实践和个体修行中也十分普遍。从历史和实践两个视角入手，我们就可以看到存思和内景观念的复杂性。

然而，对于道教信仰者而言，存思和内景是修炼体验的一部分，也是在实践中切近并融入超自然存在的方式。对于研究者而言，存思和内景的连接点就是信仰实践者的身体——存思和内景都是以身体为场域展开的意识活动，通过存思法术获得的内景认知以及生命体验也都是以身体为载体的，更为重要的是，与神灵和超自然力量的贯通也是以身体为媒介的。存思的目标和结果都是内景^②，通过身体向内景的转化，存思就成为有限的生命向超越的存在敞开并为之融合的最佳途径。个体在存思中获得的体验，一方面证明了身体内蕴的超越性，另一方面也确证了内景的真实。质言之，存思和内景是以身体的想象为基本形式的切近神圣的技术。因此，在我们看来，身体可以作为理解存思和内景的切入点，我们可以从身体观念入手，在道教信仰实践体系中理解存思和内景之间的内在关系，及其在信仰实践中的核心地位及作用机制，进而说明身体在道教信仰体系中的枢纽作用。

道教文献中有众多不同的术语都是指涉存思和内景的，其中指涉存思的有存、存念、临目、视、思、洞彻等，指涉内景的则有景、像、象等。这些语汇在语义上既有差异也有重叠，需要回到古代中国的语汇体系中理解其内涵。更为困难的是，在现代汉语中，景、象、像，以及思、念、视等语汇的语义都发生了很大的变化，极易造成惯性的语义判断。换言之，存思和内景这两个观念的分析首先需要从语义学入手，准确理解存、思、景等语汇的语义，并结合道教文献中的语义环境，从中寻找理解存思与内景的线索。

首先，可以区分一下景、像、象、境等与内景相关的语汇。《故训汇纂》引

① 参见泽田瑞穗，《神婚传说》，收入《中国の民间信仰》，工作舍，1982年；另见李丰楙，《魏晋神女与道教神女降真神话》，收入氏著，《仙境与游历：神仙世界的想象》，中华书局，2010年；以及王青，《魏晋南北朝的盗墓之风与人鬼恋故事的产生》，收入《魏晋南北朝时期的佛教信仰与神话》，中国社会科学出版社，2001年。

② 如果我们将存思视为一个循序渐进的修炼过程，那么其目标实际上就是“按照经典的描述”形成对超自然世界的景的观照，而存思的最终结果也就是可能各有差异的景。

《说文解字·日部》解景字义为“景者,光也”。另据《能改斋漫录》卷六记载,“日光曰景”。《释名·释天》:“景,竟也。所照处有竟限也。”《汉书·梅福传》提及“景,象也”。《墨子·经说下》指出:“光之所至谓之景。”^①可见,景的原初含义是光照澄明的样子,是指光能照亮的区域。简言之,景有两层基本的含义:其一是自然光照亮的区域;其二则是指光照。^②这两层的含义都是自然生成的,而非由外力构建出来的。从这个意义上讲,内景的意义就不能简单地解释成为一种构建或想象出来的图像。

象的意涵与景十分接近,在许多语境中,景与象既可以连用,也可以互换。《黄帝内经·素问·六节藏象论》中认为“象,所谓见于外,可阅者也”。此外,《礼记·乐记》也解象的字义为“象者,日月星。在天成象”。《黄帝内经·素问·大奇论篇》提及“效象形容”^③。《易经·系辞传》中解释了象的意涵,“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象”^④。这里的象有三个层次的含义:其一是可视、可认知的事物的形态和状况;其二则是事物形成的结构及其视觉印象;其三则是对外部事物或自然秩序的模仿和抽象重现。《周易参同契》中也提及了与《易经》十分接近的对“象”字的解说,

元精眇难睹,推度效符证;居则观其象,准拟其形容;立表以为范,占候定吉凶;发号顺时令,勿失爻动时。上察河图文,下序地形流,中稽于人情,参合考三才,动则循卦节,静则因彖辞,乾坤用施行,天下然后治,可不慎乎?^⑤

象很大程度上是一种动态的变化过程,以及在动态变化中呈现出来的机制和结构,因此,象就内蕴了反思和抽象的含义。这一点,可以从《庄子·天地》篇中“象罔得珠”的寓言中看到,

黄帝游乎赤水之北,登乎昆仑之丘而南望。还归,遗其玄珠。使知

① 上述与景字有关的语义分析及其引文,均引自宗邦福、陈世铄、萧海波主编,《故训汇纂》,商务印书馆,2007年,第1929页。

② 景与明在《说文解字》中都是从日部,在语义上更相近,《说文解字·明部》:“明,照也。”《大戴礼记·虞戴德第十七》:“明,照物也。”《广韵·庚韵》:“明,光也。”(参见《故训汇纂》,第1980页)

③ 转引自《故训汇纂》,第4045页。

④ 参见周振甫注,《周易译注》,中华书局,1991年,第237页。

⑤ 参见章伟文译注,《周易参同契》,中华书局,2015年,第57页。

索之而不得,使离朱索之而不得。使噢诟索之而不得也。乃使象罔,象罔得之。^①

象罔的意涵就是拒绝对于事物结构和秩序的抽象描述,依其本然认识事物。这可以与玄学中“得意忘象”的论断对参。简言之,较之景,象更强调对事物秩序和外部世界的认知以及抽象,是认知主体介入自然秩序并将自然事物提炼和抽象出来的结果。

虽然“境”与“像”的意义比与景的差异更大,但也有部分的语义重叠。朱熹注《楚辞·九章·抽思》“望三五以为像兮”一句时把“像”解释成为“谓肖古人之形而则其象也”,把依照古人^②的形貌并以古人的长相为摹本而造出的图像称为像。同样,蒋骥注《楚辞·招魂》“像设君室”则提及,“言楚俗人死则设其形貌于室而祠之”。^③“像”是人根据自然或人物摹制出来的视觉形象。《太平经·以乐却灾法》中关于“悬象思之”的描述中也有同样的意涵,

夫人神乃生内,返游于外。游不以时,还为身害,即能追之以还,自治不败也。追之如何,使空室内傍无人,画像随其藏色,与四时气相应,悬之窗光之中而思之。上有藏象,下有十乡,卧即念以近悬象,思之不止,五藏神能报二十四时气,五行神且来救助之,万疾皆愈。男思男,女思女,皆以一尺为法,随四时转移。^④

上述引文中“藏象”的内涵更接近前文所引的《周易参同契》中的意涵,即指秩序和结构,而“画像随其藏色”及“悬象思之”的“象”应该与“像设君室”中所见的像一致。可见,像与景之间存在巨大的差异。内景并不是具象化的形象或者可以被画出来的视觉形态,还应该注意到,“悬象思之”和“像设君室”中所见的“象(像)”与“景”的观念基础存在差异。在祭祀的时候摆设祭祀对象的肖像或形象,进而想象祭祀对象亲临祭祀的场合和全过程,展开人神之间的互动。从观念上看,这更加接近“祭神如在”的祭祀传统和通神的巫术观念,与身体元气之气色洞彻形成的“景”不能等而视之。另一方面,存思在实践的过程中必定会从景的抽象观念走向更加具体的存思对象和效验的

① 参见郭庆藩撰,《庄子集释》,中华书局,1961年,第414页。

② 这里不仅包含人的形象,还包括物的形象。

③ 以上诸种引文,均转引自《故训汇纂》,第289页。

④ 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第14页。

描述。

“景”的描述逐步具象化,并且转向了神谱和神名。存思术的文献将抽象的景转化为具象的神灵,并且为存思实践者提供了完整的存思对象及场景的描述。因此,景这一独特观念可以视为存思术的身体观念基础,然而,在实践和后续的发展过程中,存思术不断地融入其他观念,形成了从抽象观念到实践指南的转变。

与此相对,境则首先指涉自然环境和山川造化,其次是指人进入某一自然环境之后形成的认知和体验,并且将这种认知和体验融入到对自然环境的理解之中,形成的一种主观理解。换言之,也即自然之境与人化之境。宗白华先生在《中国艺术意境之诞生》一文中引方士庶《天慵庵随笔》强调境的两个层次,

山川草木,造化自然。此实境也。因心造境,以手运心,此虚境也。虚而为实,是笔墨有无间……故古人笔墨具此山苍树秀,水活石润,于天地之外,别构一种灵奇,或率意挥洒,亦皆炼金成液,弃滓存精,曲尽蹈虚,揖影之妙。^①

因心造境的说法,说明境的转化需要人的主观参与,正如石涛强调的那样,“山川与予神遇而迹化也”^②。自然之境与因心造境,其强调的重点都是自然环境的机设与造化,物的秩序和错落,这里的境不涉及光照和洞朗的特征。与之相较,景的内涵抽离了物的层面,强调光照和澄明的状态,而不是具象到的造化秩序与事物错落之中。

由此可见,“景”字在原初意涵上更强调一种自然光照的状态。这一点在道教关于内景讨论的文献中也可以看到。《太平经》论及存想时就强调身体内的洞彻,

第一元气无为者,念其身也,无一为也,但思其身洞白,若委气而无形,常以是为法,已成则无不为无不知也。其二为虚无自然者,守形洞虚自然,无有奇也;身中照白,上下若玉,无有瑕也;为之积久久,亦度世之术也,此次元气无为象也。三为数度者,积精还自视也,数头发下至足,五指分别,形容身外内,莫不毕数。知其意,当常以是为念,不失铢分,此

^① 参见宗白华,《中国艺术意境之诞生》,收入氏著,《艺境》,商务印书馆,2011年,第182页。

^② 同上书,第183页。

亦小度世之术也，次虚无也。四为神游出去者，思念五藏之神，昼出入，见其行游，可与语言也，念随神往来，亦洞见身耳，此者知其吉凶，次数度也。五为大道神者，人神出，乃与五行四时相类，青赤白黄黑，俱同藏神，出入往来。^①

以上引文中关于存想的描述中有三个值得重视的细节——“其身洞白”“身中照白”，以及“随神往来，洞见身耳”。“其身洞白”是指身体与元气融合之后自照其内产生的效果，全身洞彻而朗照，这个描述并没有指向任何身体的结构及身体内的神灵。“身中照白”也描述了类似的状况。“洞见身耳”则更进一步，描述存想者看见洞彻朗照的身体。不妨说，洞彻朗照的身体就是内景的第一层含义。

在此基础上，五脏之神的出现，使得存思的对象从模糊和抽象的洞彻的身体转向了依其藏气之色而形成的神，这些神的行为及出入成了存思的对象，存思的目标也随之转化为五脏神各安其位。这一转换在道教存思术中十分常见，元气洞彻的景是对身体性质的一种理解，并不是直接成为视觉的对象。在具体的存思实践中，景需要转化为具有神秘色彩的“神”。《黄庭内景》中强调景即是神，对此，《云笈七签》有如此解释：

《黄庭内景》者，脾为黄庭命门。明堂中部，老君居之，所以云“黄庭内人服锦衣也”。自脐后三寸，皆号黄庭命门，故下一云命门中有黄庭元王玄阙大君。又云坐当命门。犹如头中亦呼为泥丸洞房中也。此《经》以虚无为主，故用黄庭标之耳。其景者，神也。其《经》有十三神，皆身中之内景名字。又别有《老君外景经》。总真云：黄庭内外。涓子云：《黄庭内经》《外经》者，皆是也。此神名与八景不同。^②

此文罗列一形之神室，处胎神之所在耳（于形中诸神，乃不都尽，而目其室宅，亦备穷委密矣。胎神即明堂三老君，所谓胎灵大神也。此最为黄庭之本）。恒诵咏之者，则神室明正，胎真安宁，灵液流通，百关朗清，骨髓充溢，肠胃虚盈（无复滓秽为虚，津液常满为盈。所谓六气盈满，神明灵也）。五脏结华，耳目聪明；朽齿白发，还黑更生。所以却邪病之纷若者，谓我已得魂

① 参见王明编，《太平经合校》，中华书局，1960年，第282—284页。另见王宗昱，《〈太平经〉中的人身中之神》，《中国文化月刊（159）》，1993年；以及山田利明，《〈太平经〉における守一と存思》，收入《六朝道教仪礼の研究》，东方书店，1999年，第49—74页；田中文雄，《〈太平经〉の还神法について》，收入《牧尾良海博士寿庆纪念论集：中国の宗教・思想と科学》，国书刊行会，1984年。

② 参见张君房编，李永晟点校，《云笈七签》，中华书局，2003年，第190页。

精六纬之姓名也(纷若者,犹乱杂也。今五脏并胆,是为六纬,并神魂之精爽矣)。形充魂精而曰欲死,不可得也。故曰内景黄庭为不死之道(人之死也,常在形神相离。今形既恒充,则神栖而逸;神既常宁,则形全无毁。两者相守,死何由萌?虽曰欲逝,其可得乎?此道乃未能控景登虚,高宴上清,而既无死患,形固神洁,内彻身灵,外降英圣,隐芝大洞,于是而至,端坐招真,不俟游涉,筌蹄之妙,岂得逾此)。^①

“其景者,神也”,这一说法颇令人费解。如果说洞白、洞彻的身体是景的第一层含义,那么需要澄清的一个关键问题就是:景如何延伸和转化成为神?换言之,应该如何理解“神”的意涵?《黄庭内景经》中所描述的神都是十分具体的,这一点与《老子中经》《老子内观经》《老君存思图十八篇》等文本中身神的描述是一致的。换言之,要明确景与神的关系,就要聚焦身神这一观念。道藏文献中所见的身神源流复杂,命名也十分繁杂。^②需要明确的是,身神既有抽象的含义也有具象的指涉;其抽象的含义是以洞彻的身体为基础指涉内蕴于身体的超越力量,正如《太平经》中所说的“元气”;其具象的指涉则是具体的命名和描述。根据《黄庭内景经》的注释,神与象是对应的,

宅中有真常衣丹。真谓心神,即赤城童子也,亦名真人,亦名赤子,亦名子丹。心存见之,常在目前,与心相应。衣丹,象心气赤色也。

泥丸百节皆有神。神者,妙万物而为言。因象立名,则如下说。

脑神经根字泥丸。丹田之宫,黄庭之舍;洞房之主,阴阳之根。泥丸,脑之象也。

眼神明上字英玄。目谕日月,在首之上,故曰明上。英玄,童子之精色,内指事也。

鼻神玉垄字灵坚。阴垄之骨,象玉也。神气通天,出入不竭,故曰灵圣。

方圆一寸处此中。房有一寸,故脑有九宫,同服紫衣飞罗裳九真之服,皆象气色。^③

上列引文明确指出了神、气、象三者之间的关系。神的命名是来自其象,而象又是从气色之中转化出来的。每一个体内神都是依据具体的身体器官的气

① 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第192页。

② 参见萧登福,《试论道教内神名讳源起——兼论东晋上清派存思修炼法门》,《道教上清经身内诸神名讳及修行时所常观想之神祇》,收入氏著,《六朝道教上清派研究》,文津出版社,2005年。

③ 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第208—211页。

色确定的。因此，身神的观念也是由不同层次构成的：最基础的层次是器官和脏器的气及气色；在此基础上，气与气色转化成为不同的象，这一转化过程需要实践者的参与^①；根据不同的象为身神命名。至于每一个神的服色、方位、官府乃至法器与仪态的细节描述都是在命名的基础上进一步衍化出来的。由此，可以建立从景到神的连接。身体与元气的融合形成了洞彻朗照的景，在此基础上，洞彻朗照的身体中不同的器官和脏器的元气呈现出不同的象，依据不同的象获得命名，最终成为身神，展开更加细致的描述和衍化。

存思及作为存思出发点和结果的内景，都是在信仰者的信仰实践中完成的，那么应该如何理解信仰者与内景之间的关系？内景是信仰者依据经典的描述通过想象构造出来的体验^②吗？换言之，存思是创造了内景，还是发现了内景？按照上述的分析，内景是身体内的元气本然的状态在洞彻朗照的情况下自然地显现，因此，对于信仰者而言，存思不是创造和建构内景，而是发现内景，或者更加直接地说，是让内景自身显现出来。^③

检视道藏文献中关于体内神十分具象庞杂、却鲜活生动的描述，读者很容易得到身体即神殿、身体即神谱的印象，并且由此将内景的意义与身体内的神殿等同起来。信仰者的存思则是根据文献中关于身体神殿的描述想象一个体内神谱，换言之，内景的描述是信仰者想象性实践的行动指南，存思就是要依据体内神谱的描述建构一个“内景”。然而，这样的理解是本末倒置的。

洞彻朗照的“景”可以突破物质性的身体，将身体内的元气展现出来，信仰实践者根据气色得到身体元气的象，而后依据象完成神的命名及衍化描述。内景是信仰实践者在“景”中得到的体验，以及对体验的描述。从实践意义上说，道教文献中的存思法往往要求存思者“思”身体内外的神灵，并细致描述神灵的形态，从而引导存思者的想象和体验。这是上文所述的从景到象的变化；在具体的实践中，是象与像的结合。换言之，就观念而言，是从景到神的衍生；就实践而言，是以神的形式完成景的显现。从观念向实践方法的转换中，作为基础观念的景就转化为象与神，以及由像构成的境了。

① 身体的内景转变，从气到色彩的变化，正如我们在前文中提及的自然之境与人化之境的转变，也是从景到境的变化。另见 Isabelle Robinet, “The Taoist Immortal: Jester of Light and Shadow, Heaven and Earth.” *Journal of Chinese Religions* 13/14: 87—106, 1986 年。

② 这里涉及的一个基本问题就是，如果我们将存思看作一个个体性的存想和出神活动，那么不同个体所看到的神仙世界和仙真的表达何以都是一致的呢？与此同时，这种内景或存神精神的内在一贯性也是十分脆弱的，个体的体验千差万别，如果我们不承认内景的客观性，那么就必须考虑到不同的信仰体验与内景之间的巨大差异，以及这种差异与经典文本所描述的一致性之间的张力。

③ 存思中的内景是固有于身体之中，存思只是让内景显现出来的法门。

存思是道教实践中十分重要的技术和实践方式,因此从科仪到个体炼养的很多文献都会提及存思的具体内容和方法,文献中常用“存”“临目”“想”“思”等语汇代指存思。分析这些语汇的古代文献和道教经典中的语义就可以看到,存思术实践方法的具体内容比较复杂。

首先,“存”“想”“思”这三个字在存思术中是最为常见的。《尔雅·训诂下》解“存”字的含义为“存,察也”。另外,《周礼·春官·司尊彝》注疏论及,“存,省也”。又见《礼记·礼运》解“存”为“处其所察,谓观察也”^①。可见,存的字义更多地强调一种省察和观察的意识状态,没有特别强调具体的对象。从这个意义上讲,“存”与“景”的内涵可以对参。与之相对,“想”与“思”更强调一种有具体指向和对象的意识行为。《说文解字·心部》解“想”字之义为,“冀思也,希冀所思之”,另外孙诒让《周礼正义》疏《周礼·春官·眡祲》“十日想”时强调,“想,谓日旁杂气,形类人物,与上象相类”。^②而《黄帝内经·素问·举痛论》(张志聪集注):“心之所之谓之志,因志而在变谓之思,思则心有所存。”另外《毛诗指说》:“发虑在心谓之思。”^③结合上文关于景的讨论,思和想的具体指向就不是景,而是景中之气象与神灵;从存到思与从景到象的转变是一致的。

道藏文献中“存”的语义和用法与“思”“想”有一些差异。试引其中几例,《洞真上清青要紫书金根众经》中用“存见”指涉存思的景象,

闭眼存日中五色流霞,下冠兆身,洞焕一形,存见日中有一仙人,形长八寸……下在兆身头顶之上,上引日中赤丹金精石景水母之瑛,灌溉兆形。^④

上述引文中有两处用到了“存”字。其中“存日中五色流霞”中的“存”更加接近察和观察的意涵,强调意识的行为状态,而不是对象。与之相对,“存见”中存与见结合在一起,描述了通过存的方式所见的景象。《登真隐诀》卷下中所见的“诵黄庭经法(存神别法)”也有类似的用法,

清虚真人曰:凡修《黄庭内经》,应依帝君填神,混化玄真之道……

① 参见《故训汇纂》,第1021页。

② 同上书,1505页。

③ 同上书,第1452页。

④ CT1315:14b;《道藏》,33:426。

存之审正，罗列一面，各填其官。^①

上文中的“存”也强调意识行为的状态，与此同时，存已经十分明确地与象和境连接起来了。相比之下，《三天内解经》中所见的“思”的用法就直接指向了具体的对象，

夫沙门道人小乘学者，则静坐自数其气，满十更始，从年竟岁，不暂时忘之……道士大乘学者，则常思身中真神形象，衣服色彩，导引往来，如对神君，无暂时有辍，则外想不入，神真来降，心无多事。^②

上文提及的思，其直接对象就是“真神形象”，其后便具体描述了这些对象的形态。在思的状态中，信仰的实践者“如对神君”，这以非常鲜活的方式说明了思的场景和结果。换言之，从存到思的语义变化，一方面是将存思术的对象具象化了，另一方面则是为实践的展开提供了指引。

除了存与思这两个基本语汇之外，道教的信仰体系中另外两个与存思相关的语汇是“感”与“降”。《说文解字·心部》解感字为“动人心也。从心”。《周易·系辞上》有“感而遂通天下之故”，王弼注《周易·临卦》“咸临”提及，“感，应也”。此外，吕延济注《文选·长笛赋》曰“感为激触也”。^③ 降神的观念在上清派的启示和具体实践中十分常见。^④ 感而有应，某一行为激发了另一个相应的行为。由此，感可以理解为入神之间的激触机制。^⑤ 依据上清派的观念，神灵下降的前提是信仰者的“精诚所感”，这与存思的意涵有些差异：存思的对象和结果既可以是体内的景与神，也可以是体外的神与境，而下降的一定是体外的神真。^⑥ 此外，存思是信仰者的主动意识行为，而神灵的下降对于信仰者而言则是被动的。上清经典中对神灵下降的论述很多，以

① CT421, 3:8a—b;《道藏》，6:619。

② CT1205, :12a—b;《道藏》，28:417。

③ 参见《故训汇纂》，第1505页。

④ 参见李丰楙，《魏晋神女与道教神女降真神话》，收入氏著，《仙境与游历：神仙世界的想象》，中华书局，2010年；以及谢聪辉，《修真与降真：六朝道教上清派仙传研究》，台湾师范大学国文研究所博士论文，1999年；另见小南一郎，《寻药かち存思へ——神仙思想と道教信仰との》，收入吉川忠夫编，《中国古道教史研究》，同朋舍，1991年。

⑤ 这样的感触机制可以溯源至两汉时期的天人交感观念，该观念在道教信仰体系中的转化形态就是将天具象化为有职司、有形象的神灵。

⑥ 当然，这里需要考虑正一法文和正一科仪中的出官问题，出官仪中存见的对象就是体内神的外在化。可参见 Livia Kohn, “Mind and Eyes: Sensory and Spiritual Experience in Taoist Mysticism”, *Monumenta Serica* 46:129—156, 1998 年。

《太上玉珮金铛太极金书上经》为例,“感”与“降”是因果关系,

行之五年,太玄玉女将下降于子,与之语话。太玄玉女亦能分形为数十玉女,任子之驱使。此积感结精,化生象见,精之至也,感之妙应也。^①

由“感之妙应”可以联结到天人交感的观念。强调感、降与存思之间的差异,一方面是为了进一步明确存思的内涵和信仰者在存思实践中的主动性;另一方面,也需要明确感与存之间的内在关联,感与存都是以虔诚的态度和专注的意识为基础的。更为重要的是,具体到上清经典,存思作为其中十分重要的信仰实践主题,其具体内容也要区分存思和感降——在具体的研究中,这两者往往是不做区分的。

以上就存思和内景的具体语义内涵及其在道经中的使用展开的讨论,并不能明确地定义内景与存思的意涵——语汇的意涵必须回到多元、繁杂的文本环境才能清晰地分疏。从语义分析入手,可以看到存思法包含了多元的内容,有复杂的观念基础。从这个意义上讲,上文的分析是将存思法的复杂性和多元性凸显出来。然而,围绕身体及其切身的体验,可以理解从内景到存思、从服气到降神等不同层次和视角的信仰实践。从身体的角度出发,可以将存思术所包含的庞杂内容归纳为两个层次:其一是对身体的观念性描述,以元气为基础,从内景到身神的衍生,让身体具备了实践超越性的基础;其二则是在身体观念的基础上,展开从抽象到具体的实践技术。换言之,以身体的观念转化为基础,通过实践中获得的切身体验,让自我切近神圣,并由此完成对身体观念的具象化。

当然,从实践意义上说,存思术涉及道教信仰实践的各个方面,可以说是道教信仰实践的核心技术和实践模式。这些内容各异的信仰实践都是以身体为载体,也都是在身体观念的基础上发展出来的。接下来,我们将围绕身体观念及其运用展开对存思术的梳理。

切近超越的身体:存思术的道与理

从身体的视角出发,存思术的基础是身体的超越性及其具象化的呈现:

^① CT56:22a;《道藏》,1:899。

一方面是身神体系,另一方面则是以身神为基础的感应和沟通身体之外的超越力量的潜力。存思术的运用则是以身体为载体,以体验切近超越,并突破身体的有限性而融入超越性的“道”——在道教实践体系的描述中,道并不是抽象的,而是具体、鲜活、直接的,自我通过身体投身于其中,让抽象的道转化为具体的理,最终成为突破身体和超越自我的路径。

《太平经》中所见的“斋戒思神救死诀”描述了身神与天地之间的具象化联系,

四时五行之气来入人腹中,为人五藏精神,其色与天地四时色相应也。画之为人,使其三合,其王气者盖其外,相气色次之,微气最居其内,使其领袖见之……此四时五行精神,入为五藏神,出为四时五行精神,其近人者,名为五德之神,与人藏神相似;其远人者,名为阳历,字为四时兵马,可以拱邪,亦随四时气衰盛而行。^①

宇宙的自然流变机制与身体的生命过程连接在一起,身体就有了两个层次的含义:其一是物质化的身体;其二则是在身体背后与宇宙连接的“真实”——内蕴着超越性。物质性的身体作为表象,其本质中所有的超越性是道教修炼实践的基础,而修炼的目的就是突破物质性的表象,以切近“真实”的身体。《云笈七签》卷一百四中强调,

若能呼吸御精,保固神气,精不脱则永久,气长存则不死,不用药石之费,又无营索之劳,取之于身耳。百姓日用而不知,此故为上品自然之药也。^②

气长存而不死,身体内蕴的气就是生命的根由。《修真十书》中描述了身与神之间的关系,

身者,神之车也,神之舍也,神之主人也。主人安静,神则居之,躁动,神则去之。以心能动静变化,故谓之神。神能飞行,并能移山,此则神为灵妙之称也。神力之大,不可思而议之。……云车龙驾,出有入无,飞升三清……移山陷地,何所不为。^③

① 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第292页。

② 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第2249页。

③ CT263, :26:10a;《道藏》,4:828。

简言之,神、身都是在主人的控制和影响之下的,而神与身的结合则需要自我的控制与主动修炼,对于生命的关切就可以转化为对身体的关切。这种关切如何转化为具体的实践呢?“呼吸御精,保固神气”是一个相对抽象的原则,有效的途径之一就是守一的实践,如《太平经》强调的,

人有一身,与精神常合并也。形者乃主死,精神者乃主生。常合即吉,去则凶。无精神则死,有精神则生。常合即为一,可以长存也。常患精神离散,不聚于身中,反令使随人念而游行也。故圣人教其守一,言当守一身也。念而不休,精神自来,莫不相应,百病自除,此即长生久视之符也。阳者守一,阴者守二,故名杀也。故昼为阳,人魂并居;冥为阴,魂神争行为梦,想失其形,分为两,至于死亡。精神悉失,而形独在。守一者,真真合为一也。^①

守一的实践是在身与神的观念基础上衍生出来的,它强调聚焦于身体内精神的稳固和内保,就可以达致身体的健康与肉体的不死。除了通过守一完成的身与神的结合,以及身体与元气的结合,按照《黄庭内景经注》的说法,

四气,四时灵气也。列宿,三景也。谓常存元气合于身,兼思日月斗星分明映照,久则通灵。^②

此外,将这一抽象原则具体化的路径就是身体神秘超越性的具象化:从身神到内丹,其基本的功能都是将身体中的超越力量具象化。

《钟吕传道集》将身外之身当作突破身体物质性局限的关键,并且描述了突破物质性身体局限的方式,

神仙者,以地仙厌居尘世,用功不已,关节相连,抽铅添汞而金精炼顶,玉液还丹,炼形成气而五气朝元,三阳聚顶。功满忘形,胎仙自化,阴尽阳纯,身外有身,脱质成仙,超凡入圣,谢绝尘俗,以返三山,乃曰神仙。^③

脱质成仙切近身体的本质,就改变和突破了身体的表象,这是对突破身体局

① 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第716页。

② 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第201页。

③ 参见高丽杨点校,《钟吕传道集 西山群仙会真记》,中华书局,2015年,第47页。

限的准确描述。可以看到,这种突破是通过以身体为载体展开的系列变化完成的,这些变化在《钟吕传道集》中被描述为实际发生的变化,它们的真正形式是信仰实践者的切身体验——通过存思完成的在体内的“变化叙事”。^①同样的描述在很多内丹文献中都可以找到,例如《海琼白真人语录》就强调,

丹者,心也;心者,神也。阳神谓之阴丹,阴神谓之阳丹,其实皆内丹也。脱胎换骨,身外有身,聚则成形,散则成气,此阳神也。一念清灵,魂识未散,如梦如影,其类乎鬼,此阴神也。今之修丹者也,可不止此?^②

对于内丹实践而言,身外之身只是回归身体本质之后的一种自由状态,突破肉体限制,改变身体的本质。

与内丹相对的另一个身体描述是结构化的体内神谱。身神的结构是以结构化的身体描述为基础的。身神是物质性的身体与超越性的实在之间的转换节点,也是展开具体的存思实践的观念基础,身体内结构分明、职司明确的身神决定了信仰实践者如何理解具体的存思技术及其效验。

身体结构也是一个十分复杂的观念史课题,以三一观念为例。《云笈七签》卷四十三引《太上老君大存思图注诀》《存思图注诀》中解释三一为,

三一在人,人有三官。头脑名为上元官,其神曰夷;心内名为中元官,其神曰希;脐下名为下元官,其神曰微,皆如婴儿,俱长一寸。^③

这一结构与《老子想尔注校证》中《老子》第十四章注释中所见的描述有所差异。^④《大洞真经》卷四中有更加具象的三一神的结构,分别是紫素左元君、黄素中元君、白素右元君,还有泥丸上一帝卿,绛宫中一辅卿,黄庭下一弼卿的描述。^⑤与之相对,《道教义枢·三一义第十六》中关于“三一”的解释则更加抽象,接近于气本论的身体观,

① 参见 Isabelle Robinet, “Nature et rôle du maître spirituel dans le taoïsme non liturgique”, in Michel Meslin ed., *Maître et disciples dans les traditions religieuses*. Paris: Cerf, 1990 年,第 37—51 页。

② CT1307, 4:9b;《道藏》,33:127。

③ 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003 年,第 955 页。另见《要修科仪戒律钞》第二卷“存思图”的解说(参见《要修科仪戒律钞》,CT463, 2:7a—8b;《道藏》,6:931)。

④ 参见饶宗颐,《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991 年,第 17 页。

⑤ CT6, 4:3a—b;《道藏》,1:522。

精神气，三混而为一。精者，虚妙智照为功；神者，无方绝累为用；气者，方所形相之法也，亦曰希夷微。^①

这与《太上升玄三一融神变化妙经》的说法比较一致，

三一者，是子上承玄父之灵气，下乘玄母之元精，养育成形。故上取玄父气二，玄母气一合成。和合中道，共成一象，故言两半而成一。一者子也，故名婴兄赤子。子者，状若始生之状，稟气第三，故名三一赤子也。^②

从关于身体的三一结构的描述，可以看出存在着抽象与具象两种不同的描述方式。从文献内容很难梳理出抽象与具象的描述之间存在着前后承继的关系，二者的不同在于在存思术的实践中运用方式的差异。以气本论为基础的抽象描述一般与服气、吐纳和守精的存思实践连接在一起，而具象化的描述则是与存神实践结合。以上清派存思实践十分重视的脑中九宫为例，《登真隐诀》卷上所见的“玄洲上卿苏君传诀”就详细地说明了脑中的神灵结构与功能，节录如下：

凡头有九宫，请先说之。方施修用，故先列其区域。两眉间上却入三分为守寸双田，对鼻直上，下际眉上辟方一寸。却者，却向后也，以入骨为际，骨内三分以前皆守寸之域，台阙并在其中，明堂止余七分耳。既共立一寸之中，而两边并列，故名之为守寸双田也。左有青房，右有紫户，凡二神居之。却入一寸为明堂宫，左有明童真君，右有明女真君，中有明镜神君，凡三神居之。却入二寸为洞房宫，头中虽通为洞房，而此是洞房之正也，左有无英君，右有白元君，中有黄老君，凡三神居之。按自此以后，并云却入一寸、二寸、三寸者，明知犹继眉为本，非从三分后更一寸也。人或谓入三分始得守寸，入一寸始得明堂者，岂其然乎。今引例为据。按五辰法云：镇星在黄室长谷，黄室长谷在人中，中央直入二分，星如缀悬于上，此则室小而星大，故余出缀于皮上，若入二分方得黄室者，星何得出外耶。又云直入一寸仍辟方一寸，亦足以助明矣。且今经亦言明堂上一寸为天庭宫，岂应空一寸之上方为天庭耶。明堂上二寸即是帝乡玄宫，辰星之所在耳，此皆可以为明证矣。若有能见真宫者，当知斯言之不虚也。却入三寸为丹田宫，亦名泥丸宫，左有上元赤子帝君，右有帝卿，凡

① CT1129, 5:1a—b;《道藏》，24:817。

② CT38, 卷下 1b;《道藏》，1:855。

二神居之。却入四寸为流珠宫,有流珠真神居之。却入五寸为玉帝宫,有玉清神母居之。明堂上一寸为天庭宫,此又于明堂上,于外却入一寸之中也,非必一寸正当明堂一寸矣。以人额既岸,故差出三分度后洞房上,其宫前出入之门户,犹下守寸之中间也,其有上清真女居之也。洞房上一寸为极真宫,上却入二寸也,其有太极帝妃居之。丹田上一寸为玄丹宫,上却入三寸也,一名玄丹脑精泥丸玄宫,有中黄太一真君居之。流珠上一寸为太皇宫,上却入四寸也,其有太上君后居之。凡一头中九宫也。此后八宫并各方一寸,唯明堂与守寸共方一寸,守寸非他宫,犹明堂之外台阙耳。明堂之内上下两边犹各一寸,但南北为浅,正七分也。此九宫虽俱处一头,而高下殊品,按第一为玉帝宫,次太皇宫,次天庭宫,次极真宫,次玄丹宫,次洞房宫,次流珠宫,次丹田宫,次明堂宫,此其优劣之差也。其明堂、洞房、丹田、流珠四宫之经,皆神仙为真人之道,道传于世。按今明堂止有存想经,略无祝说之法,疑为未备。洞房即是今洞房先进内经者,止有所诵一文而已,都无存用之事,其道已行于世,未见真本。丹田经即此守三元真一之道也。根源乃出素灵,而其事已备于此,无复所阙。其流珠经,云太极公卿司命之所行,中君小君亦得受之,虽云传世,而世未尝见。故中君曰:良勤不休,吾当与之流珠真,此亦中真之上道也,此语似因以语演客,不知遂受不耳。^①

脑中九宫依照一种严格的结构和区域分配模式描述了脑部的神灵谱系。在《云笈七签》中所引的《黄庭内景经注》中可以见到类似的神谱结构,

《大洞经》云:两眉直上却入三分为守寸双田。入骨际三分有台阙明堂。正深七分,左为青房,右为紫户。却入一寸为明堂宫,左有明童真君,右有明女真宫,中有明镜神君。却入二寸为洞房,左有无英君,右有白元君,中有黄老君。却入三寸为丹田宫,亦名泥丸宫,左有上元赤子,右有帝卿君。却入四寸为流珠宫,有流珠真人居之。却入五寸为玉帝宫,有玉清神母居之。其明堂上一寸为天庭宫,上清真女居之。洞房上一寸为极真宫,太极帝妃居之。丹田上一寸为玄丹宫,中黄太一真君居之。流珠上一寸为太皇宫,太上真君居之。故曰灵门户也。^②

① CT421, 1:12a—14b;《道藏》,6:609。

② 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第232页。另,《云笈七签》中还可以见到《大洞经》的引文,其文述及,“三元隐化,则成三宫;三三如九,故有三丹田,又有三洞房,合上元为九宫,中有九真神。三九二十七,神气相合,人当存见之。亦谓天皇九魄变成九气,化为九神,各居一洞房”(参见《云笈七签》,第234页)。

神谱结构是直接对应具体的存思技术和流程的。在上清派的文献中,可以看到很多具体的身神描述。同样在《黄庭内景经注》中,还有对于身神十分细致的描述,

发神苍华字太元形长二寸一分。脑神精根字泥丸形长一寸一分。眼神明上字英玄形长三寸。鼻神玉垄字灵坚形长二寸五分。耳神空闲字幽田形长三寸一分。舌神通命字正纶形长七寸。齿神嵒锋字罗千形长一寸五分……心神丹元字守灵形长九寸,丹锦飞裙。肺神皓华字虚成形长八寸,素锦衣黄带。肝神龙烟字含明形长六寸,青锦披裳。肾神玄冥字育婴形长三寸六分,苍锦衣。脾神常在字魂停形长七寸三分,黄锦衣。胆神龙曜字威明形长三寸六分,九色锦衣绿花裙。右六腑真人处五脏之内六腑之官,形若婴儿,色如华童。^①

神谱结构与身神描述形成相互补充,身体的“实际形态”被转化为存思的前提。需要明确的是,按照道教文献的意图,其中关于身体结构与身神的描述都是身体的“实际样态”,这种事实描述需要转化为实践者的体验。然而,在观念意义上,“实际样态”的具体细节并不是关键,其中真正具有基础价值的是身体图景的双重性:双重身体的观念和结构让存思术的展开成为可能。

由此,任何一个具体的存思技术和存思对象的描述都要以身体结构和神灵谱系为前提,具体的存思实践就是要显现身体内部的神谱结构,并且按照既有的神谱和结构描述展开存想。身体结构和神灵谱系被认作存思实践的指南和目标,然而,这些结构和谱系首先是对身体的解释——不仅是内蕴的超越性,还包括了这种超越性的具象化体现。存思实践就是要将文献中描述的身体结构转化为实践者的切身体验,由此让自我融入到这一身体结构的超越性中。

存思术实践的另一个前提是,在双重身体图景观念的基础上,双重身体——肉体与(抽象或具象的)身神——之间的作用机制及其与生命的修短存亡之间的关系。这就涉及到死亡与超越两种可能性。一般而言,与存思和生命修炼有关的实践文献中都需要解释寓于身体的生命如何在身体与

① 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第319页。另,《云笈七签》中还可以见到《大洞经》的引文,其文述及,“三元隐化,则成三宫;三三如九,故有三丹田,又有三洞房,合上元为九宫,中有九真神。三九二十七,神气相合,人当存见之。亦谓天皇九魄变成九气,化为九神,各居一洞房”(参见《云笈七签》,第234页)。

神灵的双重作用下造成朽败和超越两种结果。身体与神灵之外,还有一个重要的参与者,即自我。自我的行为选择、伦理规范、信仰与否等等都是塑造身体与神灵关系和互动机制的决定性因素;换言之,在身体与神灵这两个客观存在的层面之外,还有一个具有主动性并承担行为后果的自我,三者一起推动了生命的历程并造就了生命的归宿。对于死亡机制的解释,是双重身体描述中的起始点,因为对于实践者而言,生命的超越就是对死亡机制的克服。道教文献中身体观念总是与死亡的诠释结合在一起,并以这一诠释为出发点来论述超越的技术及背后的机制。以《太平经》为例,其中“七十二色死尸诫”讲,

一身之内,神光自生,内外为一,动作言顺,无失诚信。五神在内,知之短长,不可轻犯,辄有文章。小有过失,上白明堂,形神拘系,考问所为,重者不失,轻者减年。^①

身体内的神灵是行为的监控者,寓于身体的生命则是这些行为后果的承担者。“是神去留效道法”和“有过死谪河梁诫”进行了更加细致的说明,

神在中守,司人善恶。何须远虑,七政司候神门户。求道得生,无离舍宅,变化与神合德,道欲复何索?故置善文于天籍。神仙籍与俗异录。当升之时,主籍之神及保人者来,乃知所部奉承教化,各有前后,辄当进有所去。^②

人不卧之时,行坐言语,分明白黑,正行住立,文辞以为法度。此人神在也。及其瞑目而卧,光景内藏,所念得之,但不言,神在内也。及其定卧,精神去游,身不能动,口不能言,耳不能闻,与众邪合,独气在,即明证也。故精神不可不常守之,守之即长寿,失之即命穷。^③

除了伦理性的行为选择,其他的就是技术性的课题。日常生活所见的信仰实践都有身体和生命机制作为观念基础,只有通过关于身体和生命的诠释,实践及其效验才能被实践者体验并认知。

贺碧来在论及存思术时用了“视觉化”(Visualization)和“冥想”(Medita-

① 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第569页。

② 同上书,第577页。

③ 同上书,第731页。

tion)这两个关键词^①来说明存思术的实践要点:即通过冥想的方式实现身体内外的超越存在的可视化,并且在可视化的环境中,展开人神之间的互动。人神互动与生命不朽之间的关系在于自我脱离了物质性身体局限而进入了与超越融合的状态,这一状态的结果是身体性质的转变。由此,就可以解释身体不朽的机制。正如上文讨论的那样,结构的明确和机制的解释是存思术实践的观念基础,与之相对,道教文献中还有大量关于存思实践的具体描述,细致地说明了身体内外发生的变化,清晰地描绘了人神之间的互动。

从某种意义上说,这样的描述可以被视作存思实践的体验记录。从身体结构到生命机制、从生命机制到存思体验的记录,这似乎是一个前后连贯的完整链条。^②对于道教信仰者而言,从身体结构的描述到存思体验的记录都是来自神灵的启示和神仙的实践,都是真实的存在,其客观性是信仰实践展开的前提。然而,对于研究者而言,需要判断的并不是“实在性”和“客观性”,而是从身体观念到实践技术的衍生,以及通过具体实践和切身体验完成的对身体观念的确证。从观念到实践,以实践印证观念,进而将实践指向超越观念的实现,这是存思术实践的“合理性”所在。从这个意义上讲,存思术的实践内容是内景的展开和显现,其切身的体验转化为以内景为对象的叙事。

从导引行气到存神,从疗疾到科仪,道教的存思术实践是以不同的内景模式为基础展开的,从内景的模式又可以回溯到身体的基础观念。我们可以通过检视不同类型的存思术中所见到的体验描述,梳理道教身体观念在实践中的功能。

道教信仰涉及存思术的各种实践形式,其中导引和行气是最为常见的。《上清握中诀》描述了如何通过存思的方式实现身体内外气的流转并推动身体的改变,

① Isabelle Robinet, "Visualization and Ecstatic Hight in Shangqing Taoism." 收入孔丽维(Livia Kohn)编, *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications, 1989年,第157—90页;另见 Isabelle Robinet, "A Study of the Relationship Between the *Shang-ch'ing* Movement and the Tradition of the *Fang-shih* and the Seekers of Immortality," Third International Conference on Taoist Studies 会议论文, Unterageri, Switzerland, 1979年。

② 对于体验者而言,存思实践的技术及其效验都是师授的。虽然不同的经典中对于存思的景象、体验与功用的描述有很大差异,然而对于实践者而言,其存思技术与知识的来源是相对固定和封闭的。这一方面是因为师授体系的封闭性,另一方面也是因为道教经典文本——包括存思在内的文献——也并非公开传布的。因此,从这个意义上说,对于任何一个实践者而言,体验本身是真实完整的。

守玄丹法,其月一日、三日、七日、十一日、十五日夜半,所存即与三一同法。……先存北极辰星,出一紫气如弦,来下玄丹宫……又存北半魁中,出一赤气如弦,直入来玄丹宫。

守玄白法:常平坦,坐卧任意,存泥丸中有黑气,心中有白气,脐中有黄气,三气俱出,如小豆,渐大,缠绕合共成一,以覆身,因变成火,火又烧身,使内外洞彻如一,旦行至日中乃止。^①

《登真隐诀》卷中也有类似的描述,

南岳赤君内法曰:以月五日夜半,存日象在心中,日从口入也。使照一心之内,与日共光,相合会也……使人开明聪察,百关彻解,面有玉光,体有金泽,行之十五年,太一遣保车来迎,上登太霄。^②

上述两段引文中,身体在存想的过程中实现了与天地之气的流转和互通,将天地与身体同构同质的观念转化为具体的景象和叙事,或者说是实践者的体验。将体验视作事实,既是修炼的效验,也是信仰的确证。反复实践的存思术形成了日常生活中丰富的信仰实践体系,《登真隐诀》中有许多类似的描述,节录如下:

东华宫有服日月芒法,已成真人犹故服此,直存心中有日象,大如钱,在心中,赤色。云直存者,今不知所由来,不从天下入口也,唯见心中有日形,虽大如钱,而不扁扁,犹如弹丸,径九分,正赤色。又存日有九芒,向云赤色耳,不道是芒。按后云月芒白,则日芒应紫色也。从心上出喉至齿,此上存九色紫芒,悉上口中,锋头向齿而不出,于时亦闭口合齿也,唯是芒出耳,非日形俱上,所谓服日芒者矣。而回还胃中,芒出时犹存日在心上,锋芒至于齿根下,尚缀日延亘喉胸之中,晖赫口齿之内,良久芒锋乃屈卷向后,从喉更下入胃,胃去心远近与喉一等,芒亦不加伸缩也。良久,临目存自见心胃中分明,日故在心而芒居胃内,使光明流布,洞彻藏府,如此腹内亦应小热。乃吐气漱液,服液三十九过止。云吐气者,向初存时既闭口合齿,又当闭气,须存想竟,乃通气开齿,漱满口中津液,乃服咽之,存液亦作紫色。一日三为之,此当以平坦东向,日中南向,哺时西向,并平坐临目,闭气乃存。^③

① CT140,2:2a—b;《道藏》,2:902。

② CT421,2:16a—b;《道藏》,6:614。

③ CT421,2:8b—9a;《道藏》,6:611。

含真台女真张微子所受东华玉妃某服雾法：常以平坦，于寝静之中，即就所卧之室也。坐卧任己，先闭目内视，仿佛如见五藏，当以此存五藏形色分开如法。毕，口呼出气二十四过，临目为之，此因呼出五藏五色气，使五气俱一时出，凡二十四过，向闭目存五藏，五藏具毕，乃小开，临目而呼出气。使目见五色之气相缠绕。在面上郁然，前直云呼出气，而此云五色，五色非应他来，犹是向五藏五色耳，使五气纷错相纠，共相冠头面之上也。咽入口内此五色气五十过，向五色凝郁面上，良久乃更内之，当并吸使入口而咽之也，觉引天地间五色气，又同与面上者相交合，俱还藏中，凡五气出内，皆各随其色还本藏。主十咽，从肺心肝肾脾为次也。毕咽液六十过。正应空咽液耳。乃微祝曰：太霞发晖，灵雾四迁，结气宛屈，五色洞天，神烟含启，金石华真，蔼郁紫空，炼形保全，出景藏幽，五灵化分，合明扇虚，时乘六云，保摄我身，上升九天。毕，又叩齿七通，咽液七过，乃开目，事讫。前云服雾之法，其序云：雾者是山泽水火之华精，金石之盈气。而今存服犹是我五藏中之气者，何也。谓向呼出二十四气，使与外雾相交，两烟合体，然后服之，故顿服五十过，则是服雾气得二十六通矣。此道神妙，神州玄都多有得此术者，尔可行此耶。亦告杨君也。久久行之，常乘云雾而游也。又云：久服之，则能散形入空，与云气合体。^①

陶弘景的注释将存思实践中的体验描述得更加具体，并且解释了这些体验背后的身体结构与运行机制。与身体内外的元气流转及其体验相对，还有更强调体内元气流转的描述，《云笈七签·行气诀》提及，

下丹田近后二穴通脊脉，上逢泥丸，泥丸，脑官津名也。每三连咽，即速存下丹田，所得内元气，以意送之。令入二穴，因想见两条白气，夹脊双引，直入泥丸，熏蒸诸官，森然遍下毛发、面部、头项、两臂及手指，一时而下，入胸至中丹田。中丹田心官，神也。灌五藏，却历入下丹田……若不回荡浊恶之气，则令人有不安，既有津液，则漱咽之，不堪溉灌五藏，发其光彩，终不能还精补脑。非交合不能溯而上之，咽服内气，非吐纳则不能引而用之。是知回荡之道，运用之理。所以法天则地，想身中浊恶结滞，邪气瘀血，被正荣气荡涤，皆从手足指端出去，谓之散气。^②

这里所见的存思是将身体内元气流转机制视觉化和体验化了，在存思的描述

① CT421, 2:6b—8a;《道藏》，6:609—610。

② 参见张君房编，李永晟点校，《云笈七签》，中华书局，2003年，第1338页。

中达成了身体净化和超越的目的。不妨说，存思术在道教实践体系中的重要功能就是将已经明确的观念和机制转化为体验，最终转化为效验，即观念与“事实”之间的桥梁。

元气与身神是存思的两个基本对象。正如前文分析的那样，身神是具象化了的元气。存思身神让神谱化的身体从静态的图景转化为活跃的过程，最终转化为超越的事实。存思身神就是要持续地让身体的神谱处于活跃的状态中。较之存思元气，身神的存思涉及到人神之间的互动，更具有叙事性，从而也显得更为生动和具体。上清派十分重视身神的存思，因此也有很多文献描述了身神存思的细节。例如《上清回神飞霄登空招五星上法经·镇神养生内思飞仙上法》提及，

每以平坦，东向平坐，临目内存，形色朗然，呼其正讳，还镇本官。叩齿三十六通，乃存发神，名苍华字太元，形长二寸一分；脑神，名精根字泥丸，形长一寸一分；眼神，名明上字英玄，形长三寸；鼻神，名玉陇字灵坚，形长二寸五分；耳神，名空闲字幽田，形长三寸一分……面部七神，同衣飞罗裙，并婴儿之形，存之审正，罗列一面，各镇其官。^①

在上清派的实践体系中，存神是为了让身体不同部分的身神保持活跃的状态。每一个身体器官都有相应的神灵，通过存想体验到的神灵状态和行为将生命运行的过程再现出来，从而将生理性的生命过程转化为具象化的神灵活动，生命与神灵之间的关系就以身体为中介确立起来了，

《大洞经》云：心存胃口有一女子，婴儿形，无衣服，正立胃管，张口承注魂液，仰吸五气。当即漱漏口中内外津液，满口咽之，遣直入玄女口中，五过毕，叩齿三通，微咒曰：玉清高上，九天九灵，化液在玄，下入胃清，金和玉映，心开神明，服食日精，金华充盈。

《五辰行事诀》云：太上真人招五辰于洞房，南极元君受传。每夜半坐卧，心存西方太白星在两眉间，直上一寸入一寸为玉珰紫阙，左日右月。又次存北方辰星在帝乡玄宫，在发际下五分直入一寸也。又次存东方岁星在洞阙朱台，洞阙殊台在目后一寸直入一寸是也。又次存南方荧惑星在玉门华房，玉门华房在两目眦际直入五分是也。又次存中央镇星在金匱黄室长谷，黄室长谷在人中直入二分是也。存之缀悬于上。毕，

^① CT1368, 12a—13b;《道藏》，33:833。

叩齿五通，咽液二十五过，微咒曰：高元紫阙，中有五神。宝曜敷晖，放光冲门。精气积生，化为老人。道巾素容，绿帔绛裙，右带流铃，左佩虎真，手把天刚，散绛飞晨，足蹑华盖，吐芒练身。三景保守，令我得真。养魂制魄，乘飚飞仙。

《灵宝》有服御五牙者。五牙者，五行之生气，以配五藏元精。经云：常以立春之日鸡鸣时入室，东向礼九拜，平坐，叩齿九通，思存东方安宝华林青灵始老帝君九千万人下降室内，郁郁如云，以覆己形，从口中入，直下肝府。祝曰：“九气青天，元始上精，皇老尊神，衣服羽青，役御天官，焕明岁星，散耀流芳，陶溉我形。上食明霞，服引木精。固养青牙，保镇朽零，肝府充盈，玉芝自生，延年驻寿，色反童婴。五气混合，天地长并。”毕，引青气九咽止，便服东方赤书玉文十二字也。^①

神灵及其活动是存思活动的主要对象，而在具体实践中，程式化的咒语或肢体行为则让实践者确认了神灵的活跃。神灵的活跃与元气的流转，使得身体转变为鲜活且有神灵参与的生命过程，需要明确的是，神灵并不是外在于身体的，而是内蕴于身体之中的。从这个角度来说，存思就是让内蕴于身体的生命的超越性转化为活跃的现实性。由此，元气和身神之间并没有明确的区分，都可以推动生命的超越。《云笈七签·胎息口诀》中就将身神与元气结合在一起，

凡欲胎息，先须于静室中，勿令人入。正身端坐，以左脚搭右脚上，解缓衣带，徐徐按捺肢节，两手握固于两腿上，即吐纳三五过，令无结滞，涤虑清闲，虚心实腹，左右徐徐摇身，令脏叶舒展讫，还徐徐放着实，即鸣天鼓三十六过，漱满华池，然后存头戴朱雀，脚履玄武，左肩有青龙，右肩有白虎。然后想眉间一寸为名堂，却入两寸为洞房，却入三寸为丹田宫。宫中有神人长二寸，戴青冠，披朱褐，执绛筒；次存中丹田，中有神人，亦披朱褐；次存下丹田，中有神人，亦披朱褐；次存五脏，从心起遍存五脏六腑……及见左脚中指第二节，是血液上源，其中涌出，通流一形，一夜绕身三万六千匝，至右脚中指第二节则化尽。所以人若睡，必须侧卧拳跼，阴魄全也。亦觉即须展两脚及两手，令气通遍浑身，阳气布也。若如此修行，则与经所言“劝息善时”之义合矣，久久行之，口鼻俱无喘息，如婴

① 上述引文分别参见张君房编，李永晟点校，《云笈七签》，中华书局，2003年，第202—203、234、245页。

儿在胎，以脐通气，故谓之胎息矣。^①

身神的活跃改变了身体内气息的运行，逐步突破生命寓于身体的固有模式，这种改变确证了生命超越的效验。

在生命超越的视角之外，通过存思的方式改造身体中存在的生命模式，从而达致某种特殊效验的信仰实践广泛存在于道教信仰的各个层面：从疗疾到内丹，直至科仪。《黄庭内景经》注中就有通过存思疗疾的描述，

能读之万过，自见五脏肠胃，又见天下鬼神，役使在己。内视既朗，则外鉴亦彻。玉女尚来降授，鬼神何足役使也。若困病者，心存读之，垂死亦愈。不能执书，故心存读之。若不堪首尾周遍，但取神名处诵之。涓子云，灵元是脾神，长四寸，坐脾上，如婴儿，着黄衣，位为中部明堂老君。若体中有疾及饥饱不和适之时，但存中部老君之服色，便仿佛在脾。三呼其名毕，咽液七过，万病如愿也。此即经中所云“三呼我名神自通”者也。^②

《女青鬼律》中也有类似的说法，

子可以存念神明，以真除邪……飞符连天，一元三灵，此天师自咒身中神鬼要法。^③

存神的疗疾功效是建立在身体观念的基础上的。身体中的生命状态与神灵的活跃程度紧密相关，因此，疗疾从某种意义上就是保持身体内神灵的活跃。

《钟吕传道集》中描述的存思体验就将身体内的阴阳结合转化为生活化的场景，

初以交合配阴阳而定坎离，其想也。九皇真人引一朱衣小儿上升，九皇真母引一皂衣小女下降，相见於黄屋之前。有一黄衣老姬接引，如人间夫妇之礼，尽时欢悦，女子下降，儿子上升，如人间分离之

① 上述引文分别参见张君房编，李永晟点校，《云笈七签》，中华书局，2003年，第1292—1294页。

② 同上书，第195页。

③ CT790,3:4b;《道藏》，18:248。

事。既毕，黄姬抱一物，形若朱橘，下抛入黄屋，以金器盛留，然此儿者，是乾索于坤，其阳复其本位，以阳负阴，而会本乡；是此女者，是坤索于乾，其阴复还本位，以阴抱阳，而会本乡，是曰坎离相交而匹配阴阳者也。^①

隐喻性的叙述方式以及存思中具象化和场景化的体验，让身体内部发生的抽象的阴阳融合转变为可观察的事件，从而强化了实践者的体验，也帮助实践者确证了内丹实践的效验。与此同理，科仪实践中的存思也是通过场景化的方式确证科仪施演的真实性和效验。《玄览人鸟山经图》中提及，

捻香即位，闭目叩齿三通，存思依常，鸣鼓发炉，亦如常法。又三捻香，临目见太上大道、十方天尊、元始真王、人鸟山元气生神、太帝君，云驾罗列，布满空中，同来向座，良久分明。^②

《道法会元·上清灵宝无量度人上道》中也有类似的描述，

入靖烧香，更不杂想，心拜服符，运想丹田之气。自夹脊直上，透入泥丸顶门，复回重楼。至绛宫丹田，复至丹田，有一老君，乘白气上中田，见元始天尊，同乘黄云气，上入上丹田，见太上老君，如绯画像。坐定，次想天门上，有太上三尊下降，合顶上三尊为一。定心默默，存思升神，三拜，奏告拜章之意。然后登坛行事。^③

在此，存思的作用是将科仪中的人神互动用场景化的方式呈现在科仪施演者的体验之中，从而让科仪施演者塑造并融入科仪的神圣空间，并通过不同的场景用体验使得科仪成为人神互动的完整叙事。

通过这种从信仰实践出发的简要梳理，我们可以看到，存思是将抽象的观念转变为可描述、可感知的体验，从而将身体、身神与自我融合在鲜活的生命过程中，并将生命的超越具象化为可体验的场景和过程。从抽象的观念到切身的体验，建基于身体观念和图景之上的存思术，让道教的身体叙述更加多元和丰富。

存思的内景，是一种形态的身体描述。从景到象、直至像的衍生，是存思

① 参见高丽杨点校，《钟吕传道集 西山群仙会真记》，中华书局，2015年，第84页。

② CT434:2b;《道藏》，6:696。

③ CT1120,245:22a—b;《道藏》，30:511。

术融入信仰实践的前提,只有通过具体的像和场景化的描述,才能通过真实的体验切近内蕴于身体中的神圣。更为重要的是,切近神圣的过程消解了物质性的身体,使得身体呈现出双重图景,进而从身体的视角完成了对生命超越的诠释和确证。

第九章 以身显道：作为身体实践的科仪

道教科仪研究的身体视角

道教十分重视信仰实践和仪式活动，因此道藏内的科仪文献也十分丰富。^① 道教学界对于科仪研究的重视由来已久。^② 道教仪式的内容及谱系十分庞杂，它也涉及道教信仰实践的各个方面，甚至牵涉到社会生活的许多层面，更为重要的是，仪式实践还展现了信仰实践的区域差异。从一定程度上

-
- ① 现行的《正统道藏》记录了明代道教文献的基本形态，其中有许多鸿篇巨制的科仪文献，据施舟人和傅飞岚主编的《道藏通考》（*The Taoist Canon: A Historical Companion to Daozang*）的统计，现行明《正统道藏》中有近三分之二的篇幅是科仪文献（参见 *The Taoist Canon: A Historical Companion to Daozang*, The University of Chicago Press, 2004 年，第 2 页）。此外，在许多涉及修炼实践技术的道藏文献中也有大量仪式化的内容，其中包括经典的诵读、外丹的炼制、内丹的修炼以及日常的朝神等内容。道教对于实践的重视使得科仪以及科仪化的实践技术成为道藏文献中最重要的组成部分，不妨说，道教在很大程度上是一个“仪式化”的信仰传统。另见施舟人，“Taoism: A Liturgical Tradition”，第一届国际道教研究会议论文，1968 年，其中对于仪式在道教信仰体系中的独特地位进行了充分的阐述；还可以参见施舟人，“Ritual”，收入氏著 *The Taoist Body*, Karen Duval 译, Berkeley: University of California Press, 1993 年。
- ② 一般而言，学界认为著名汉学家沙畹（Edouard Chavannes）关于投龙仪的研究是学术性仪式研究的开端（参见沙畹，‘Le jet des dragons’，收入 *Memoires concernant l'Asie Orientale* 3, Paris, 1919 年）。当然，我们不能忽略包括高延（Jan Jakob Maria De Groot）、葛兰言（Marcel Granet）及弗里德曼（Maurice Freedman）、施坚雅（G. William Skinner）等汉学家在不同历史时期对于中国民间信仰的田野记录和理论研究，虽然我们很难将这些研究定义为道教科仪的研究，但由于道教科仪与地方社会生活的紧密关系，其研究主题及具体内容或多或少都涉及道教科仪及其在地方社会的处境（参见武雅士主编，彭泽安、邵铁峰译，郭潇威校，《中国社会中的宗教与文化》，江苏人民出版社，2014 年。这本原版发表于 20 世纪 70 年代，是关于中国的人类学和社会学研究论集，汇集了当代汉学研究中对台湾及香港地区的宗教信仰及社会结构的杰出研究，其中还包含施舟人及苏海涵关于道教科仪的专论）。此外，关于科仪研究历史，还可以参见山田利明，《六朝道教仪礼の研究》，东方书店，1999 年，第 3—14 页；另见丸山宏，《道教科仪礼文书的历史的研究》，汲古书院，2004 年，第 3—36 页；以及吕鹏志，《唐前道教仪式史纲》，中华书局，2008 年，第 1—7 页。

讲,道教就是科仪化的信仰传统,几乎所有的道教研究都需要或多或少地涉及科仪的问题。因此,科仪研究是道教学术研究中不能回避的关键课题,然而,科仪的研究又不得不面对内容庞杂、谱系交织、内外之学等方面的现实挑战。^①

学界研究道教的科仪传统及现实实践有多种视角:从多元和庞杂的实际形态出发,道教学界的研究以特定的科仪文本、断代性的科仪文献整理,抑或道教科仪专家的整理等问题入手,进行专题的研究。这些专题研究一般从科仪文献的阅读和对参入手,从仪式中所涉及的神灵、仪法、程式、文书、符篆等具体仪式元素的对照和分析中,说明特定道教仪式的特点与信仰模式。^②与此相对,道教仪式史的研究则是以藏内文献的分析和阅读为中心,展开某一

① 从内容方面看,道教的科仪涉及信仰实践的各个方面,也体现了区域性和断代性的巨大差异,同时,个体修行与为社群提供的仪式服务在内容上也有差异,因此,道教科仪的内容显得十分庞杂;从谱系的角度看,道教科仪的发展历史中,不同道派对于科仪程式、实践技术、科仪发展的历史叙述都有很大差异,这样相互交织的系谱描述很难形成统一的科仪历史框架;从科仪的具体实践而言,道藏内的科仪文献与科仪实践中运用的科本有差异,此外,科仪的施演还需要道士自身的内炼以及师徒之间口耳秘传的口诀、禁咒及手印等,仪式文献中可以分析的科仪实践与道门内传承的科仪体系之间也有巨大的差异,由此,内外之别也成为科仪研究中难以跨越的障碍。质言之,如果将某一历史时期乃至整个道教科仪当作研究对象,确定一个明确的叙述框架,从而确立历史发展的线索,这样就不得不面对科仪体系的庞杂,以及与信仰及思想语境的复杂互动。

② 道教科仪的专题研究很多,其中涉及的内容和主题也十分丰富,学界的专门研究难以一一列举。试举其中涉及中古道教科仪研究,且较有代表性的研究加以说明;关于中古时期的天师道仪式的研究,可以参见王宗昱,《“登真隐诀”にみえる天师道》,《东方宗教》96,2000年;傅飞岚,“The Heaven Master Liturgical Agenda According to Chisongzi's Petition Almanac”,*Cahiers d'Extreme-Asie*14,2004年;贝尔(Catherine Bell),“Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy”,*History of Religions* 27.4,1988年;李福(Gil Raz),“The Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and Eight Archivists”,*Asia Major 3rd series*,第18卷第2分册,2005年;Poul Anderson,“Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The San Huang Tradition)”,*Taoist Resources*,第5卷第1册,1994年;山田明广,《涂炭斋考——陆修静的三元涂炭斋を軸として》,《东方宗教》(100),2000年;丸山宏,《正一道教の上章礼仪について》,《东方宗教》(68),1986年;小林正美,《灵宝斋法の成立と展开》,《东方宗教》(103),2004年;吕鹏志,《天师道授箓科仪——敦煌写本S.203考论》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第77卷第1分册,2006年;张泽洪,《早期正一道的上章斋度思想》,《宗教学研究》,2000年第2期。唐代道教科仪的研究,可以参见Charles Ben,《The Cavern-mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of AD 711》,University of Hawaii Press,1991;施舟人,“Taoist Ritual and Local Cults of the Tang Dynasty”,收入司马虚主编,《Tantric and Taoist Studies: In Memory of Rolf A. Stein》,Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises,1985年;及氏著,“Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts”,收入G. Naundorf, K. H. Pohl及H. H. Schmidt主编,《Religion und Philosophie in Ostasien》,Wurzburg: Konigshausen & Neumann,1985年,以及“Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism”,*T'oung-pao*第80卷,1994年。

历史时期道教不同教派及经群体系之间仪式内容的借鉴和拓展,进而说明道教仪式发展的历史线索。在这个领域中,吕鹏志和张泽洪、山田利明等学者的研究成果丰硕。^①此外,也有学者从田野观察和鲜活的地方道教仪式活动出发,对照道藏内的科仪文献,建立道教仪式从经典到实践的转化模式,进而理解道教如何通过活跃的科仪实践与地方社会保持紧密的互动,以及在地方社会的生活和信仰土壤中道教如何保持科仪及信仰的相对独立性。施舟人关于台南地方社会与道教仪式的研究就是这方面的重要参考,劳格文(John Lagerway)、科大卫(David Faure)、欧大年(Daniel L. Overmyer)等学者关于华南地区的民间信仰及科仪的研究也值得关注。^②从道教科仪中看道教与佛教等其他宗教信仰之间的互动,也是道教科仪研究的重要视角,例如吕鹏志在《唐前道教仪式史纲》中就重点考察了中古时期道教科仪对佛教仪轨体系的借鉴,以及由此对道教信仰体系及实践方式产生的整体影响。^③在更广大的礼学史和国家祭祀历史的研究视野中,道教仪式与国家祭祀以及皇家的家族祭祀之间的互动,以及从政治史视角理解道教仪式体系介入国家祭祀的过程,也成为近期学界研究的重点。^④

-
- ① 从通史或断代史的视角研究道教科仪发展的著作主要包括以下几种:张泽洪,《道教符咒斋醮仪式》,巴蜀书社,1999年;吕鹏志,《唐前道教仪式史纲》,中华书局,2008年;大渊忍尔,《中国人的宗教礼仪——佛教·道教·民间信仰》,福武书店,1983年;山田利明,《六朝道教礼仪的研究》,东方书店,1999年;丸山宏,《道教仪礼文书的历史的研究》,汲古书院,2004年;小林正美,《道教的斋法仪礼的思想史的研究》,知泉书馆,2006年。
- ② 参见施舟人,“The Cult of Pao-Sheng Ta-Ti and Its Spreading to Taiwan: A Case Study of Fenhshiang”,收入E. B. Vermeer 主编, *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, Leiden: E. J. Brill, 1990年;另见《台南老土地公会》,收入氏著,《中国文化基因库》,北京大学出版社,2000年;John Lagerway, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York: Macmillan, 1987年;科大卫著,卜永坚译,《皇帝与祖宗:华南的国家与宗族》,江苏人民出版社,2010年;欧大年及David K. Jordan 著, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton: Princeton University Press, 1986年。
- ③ 参见吕鹏志,《唐前道教仪式史纲》,中华书局,2008年,第122—173页。
- ④ 其中十分值得关注的是唐宋两代国家祭祀体系与道教信仰的互动,特别是关于徽宗崇道的具体历史以及由道教信仰入手分析北宋政治史的进路。唐代国家祭祀体系中的九宫贵神及太一信仰的研究,可参见吴丽娱,《论九宫祭祀与道教崇拜》,收入《唐研究》,第9卷,北京大学出版社,2003年;以及吴丽娱,《唐宋之际的礼仪新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵庙荐食为中心》,《唐研究》,第11卷,北京大学出版社,2005年;宋代官方祭祀及政治史中的道教及道教科仪,可参见阿部肇一,《徽宗朝下的政党与佛教·道教》,收入《社会文化史学》,第16号,1978年;小島毅,《宋代的国家祭祀〈政和五礼新仪〉的特征》,收入池田温主编,《中国礼法と日本律令制》,东方书店,1992年;唐代剑,《论林灵素与“徽宗失国”》,《宗教学研究》,1993年,总23期;萧璠,《皇帝圣人化及其意义试论》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第62册第1分册,1993年;方诚峰,《北宋晚期的政治体制与政治文化》,北京大学出版社,2015年;另见劳格文,“Taoist Ritual in Chinese Society and Dynastic Legitimacy”, *Cahiers d'Extreme-Asie* 8, 1995年。

通过以上的简要分析,不难看到,科仪研究虽然已经取得了很大的进展,但也面临着巨大的挑战。道教的科仪研究面临三个基本课题:其一,研究对象的内涵及边界始终是相对模糊的。学界在讨论道教科仪时首先需要明确的就是何谓科仪?道教信仰体系中的科仪包括哪些内容,仍是一个可论之题;其二,道教科仪与中国古代的社会及思想语境之间的关系仍是模糊的。显然,科仪与道教信仰一样都是植根于中国传统文化和信仰语境的,应该从中国传统文化语境中理解道教科仪的内涵。更为重要的是,科仪如何与西方宗教学中所见的仪式研究对照起来,其独特性何在?其三,在道藏科仪文献整理之外,道教科仪的信仰内涵及其在道教信仰发展中的功能,特别是科仪实践与信仰之间的内在关系仍需要“同情”的视角。如果将科仪视作实践性很强的道教信仰的核心特征,那么科仪研究就应该尝试说明科仪在何种意义上、以何种方式塑造了道教信仰。

解决道教科仪的定义问题,需要澄清学术、语境和信仰三个层次的语境:首先,科仪研究可以被纳入仪式研究的学术视野中,在宗教学、社会学、神话学及人类学等学科中都占有重要地位的仪式研究可以成为道教科仪研究的参照系;其次,源自中国文化语境的科仪概念并非道教原创的,而是从独特的文化和思想土壤中发展起来的,回归科与仪、法、式等语汇的原初含义,可以为道教内部的科仪概念理解提供更广阔的思想背景;再次,科仪在道教信仰体系内部的地位和作用及其对于信仰实践的影响,则是理解在共同的文化语境中道教科仪体系之独特性的重要视角,在此基础上,可以彰显出仪式研究理论与本土信仰土壤之间的张力。不得不承认的是,科仪的定义很大程度上既是科仪研究的基础,也是科仪研究的目标。在实际的研究中,科仪的定义往往是受制于学者的研究方法和视角,基于不同视角的科仪研究都可以成为理解科仪内涵及其信仰功能的进路。下文尝试从学术、语境和信仰三个层次出发,解析科仪的内涵与特点,并将身体和实践的视角带入科仪分析之中。

从西方宗教学和人类学研究历史看,仪式研究始终是十分重要的领域。不同的仪式研究学派对于仪式的内涵、功能及其信仰价值、社会文化地位都有不同的看法。总体来看,仪式研究的方法大致可以分为功能描述性和结构分析性两种。在西方的仪式研究中,定义问题也是最为棘手且争论最多的课题。

文化人类学家里奇(Edmund Leach)将仪式视作(在文化语境中)被定义的系列行为,在里奇看来,这些行为可以被视作社会交流的一种形式或文化信息编码,应该依据它的“语法结构”进行分析。文化人类学视角下的仪式

不一定是宗教仪式。仪式行为是一个十分宽泛的概念。^① 关于仪式性质及文化内涵的另一个重要理论来自精神分析学派,他们将任何非理性或形式化的象征行为都定义为仪式性的,以便区分指向理性化的实用目标的功利和目的性行为。因此,仪式经常与科学和常识相对。^② 其他的人类学家,例如格尔茨(Clifford Geertz)及特纳(Victor Turner)更关注仪式象征中清晰的宗教意涵,并且认为仪式行为通过极具说服力的情感力量展现了在文化意义上十分重要的宇宙论概念与价值观,进而将个体融入到一个更大的群体之中。^③

贝尔(Catherine Bell)和罗帕博德(Roy A. Rappaport)等研究者更加关注宗教仪式的研究,他们都十分重视文化和社会语境在仪式研究中的重要性。罗帕博德一方面强调仪式本身正是神圣意涵的产生机制,仪式的“无意义”(meaninglessness)是神圣(Holy)的前奏;另一方面则认为仪式总是随着社会和信仰的变迁而不断变化,需要从社会和文化语境中理解仪式。^④ 贝尔对于仪式的研究更强调从实践和自我的理论视角出发,作为一种实践的仪式必须被置于文化实践的语境之中,分析其仪式化的过程及其适应文化语境的策略。贝尔特意使用了语境化(Contextualization)和仪式化(Ritualization)来强调其对仪式的研究策略。^⑤

伊利亚德从宗教现象学视角出发,认为宗教仪式展现了神秘(numinous)和神圣(sacred)实在的存在模式,这种模式与日常生活的秩序完全不同,而信仰者总是希望通过仪式行为与实在合一进而逃离日常生活,这种强烈的意图就使得信仰者不断重复仪式行为并通过仪式体现他们独特的“乡愁”。^⑥

① 参见里奇(Edmund R. Leach),“Ritual”,收入David L. Sills主编,*International Encyclopedia of the Social Science*, New York, 1968年,第13卷,第543页。

② 参见弗洛伊德(Sigmund Freud), *Totem and Taboo*, New York, 1918年,第21—24页。

③ 参见特纳(Victor Turner), *Drama, Fields and Metaphors*, Ithaca, 1974年;以及格尔茨(Clifford Geertz), *The Interpretation of Cultures*, Basic Book, 1973年,第142—155页。

④ 参见罗帕博德(Roy A. Rappaport), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, 1999年,第124页。

⑤ 参见贝尔(Catherine Bell), *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York & Oxford, 1997年,第11—24页。另见贝尔,“Performance”,收入Charles C. Tylor主编, *Critical Terms of Religious Studies*, Chicago University Press, 1998年,第205—224页。关于仪式与社会及文化语境的关系问题的研究,另见贝拉(Robert Bellah),“The Ritual Roots of Society and Culture”,收入Michele Dillon主编, *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge, 2003年,第31—44页。

⑥ 参见伊利亚德(Mircea Eliade), *Cosmos and History: The Myth of Eternal Return*, New York, 1954年。

仪式可以被视作有意识的、自发的一系列重复性的身体行为(bodily actions)。这些象征性的身体行为是围绕着展现神圣和宇宙结构而展开的,在仪式中出现的唱诵、祈祷等言语性行为都可以被纳入身体行为的范畴之中。仪式不仅将个体的身体,而且将个体的社会身份都纳入与超越领域遭遇的行为之中。仪式是围绕身体展开的,任何仪式研究都应该充分重视身体的价值,因为身体是宗教内涵的载体。^①伊利亚德通过现象学的方法进入仪式研究,从仪式实践者和宗教信仰的第一人称的视角出发,强调仪式的切身性和委身性。在仪式进行的过程中,自我投身于神圣仪式的意义环境中,将身体的行为和程式化的实践转化为神圣意义的表达和显现,从这个意义上讲,伊利亚德尝试从“同情”的视角理解信仰中的仪式。这对于理解道教仪式的特征很有借鉴意义,相对于文献性的文本解释和分析,道教科仪的根本价值仍在于如何通过科仪实践推动信仰者和实践参与者理解道教信仰的基本观念,从而让科仪研究从文献研究回归面向信仰的分析。

当然,西方宗教学研究中的仪式理论及研究视角并不能直接移植到道教科仪研究中来。理解道教科仪的内涵,需要回到中国古代的祭祀和信仰传统中,分析其文化和思想语境,从思想和语义两个层次明确科仪的主要意涵。卢国龙在论及道教科仪与中国传统礼乐文化时强调:“就道教的斋醮科仪而言,其整体性的文化精神实即中国固有的礼乐文明之精神,即所谓追俗为制,或称之为‘采风俗,定制度’。这样一种文化精神,以尊重民情风俗为出发点,以本着文明规范移风易俗为目的,将因应与变革有机地结合起来,既不鄙薄民俗而采取鲁莽灭裂的态度,也不流荡于习俗而放弃文明的进步和发展……道教的斋醮科仪从属于中国固有的礼乐文明之大系统。”^②这一分析完全符合道教的本土特性,与此同时也为理解道教科仪的文化内涵提供了线索。道教科仪是中国传统社会礼仪体系的一部分,换言之,即道教科仪与中国传统社会的其他礼仪传统拥有同样的观念语境和生活基础,这也体现出道教信仰的独特性。

回到古代中国的祭祀礼仪传统的语境中理解道教科仪是必要的。中国古代的礼仪与祭祀体系十分复杂,在同一个生活世界中不同的传统承担着不同的功能。更为重要的是,如果从礼仪体系出发,那么其涵括的内容就十分庞杂,涉及生活的各个层面。如果将研究对象设定为道教科仪体系,那么就

① 参见 Evan M. Zuesse, “Ritual”, 收入 Lindsay Jones 主编, *Encyclopedia of Religion* (第二版), Thomson Gale, 2005 年, 第 11 卷, 第 7834 页。

② 参见卢国龙,《道教哲学》,华夏出版社,1997 年,第 57 页。

可以把关注的范围缩小到祭祀和斋戒这一具体的领域中。^①梁启超先生《中国历史研究法·中国历史研究法补编》论及中国人的祭祀文化及儒家的祭祀观念。他强调：“古代圣王，我们祭他，乃是崇恩报功；祭父母，因父母生我养我；祭天地，因天地给我们许多便利。父母要祭，天地山川日月也要祭；推之于人，则凡为国家地方捍患难建事业的人也要祭；推之于物，则猫犬牛马也要祭。如此，报的观念便贯彻了祭的全部分……中国所有的祭祀都从这点意思发源，除了道教妖言惑众的拜道以外……中国孔子不讲神，说‘未能事人，焉能事鬼’‘未知生，焉知死？’然而孔子对于祭祀却很看重……孔子一面根本不相信有神，一面有借祭祀的机会，仿佛有神，以集中精神。儒家所讲的祭祀及斋戒，都只是修养的手段。”^②梁先生将祭祀归结于报恩的观念，而对于儒家而言，祭祀和斋戒则是一种自我修养的办法。这一论断虽然未见全面，但却精当地指出了在日常生活中祭祀和斋戒活动的文化意涵和功能。《荀子·礼论篇》从儒家的视角阐释了祭祀的内涵及其社会功能，

祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣。苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗；其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。^③

祭祀首先是一种情感和态度的表达方式。不同的社会阶层对于祭祀的认识和态度都各不相同，“君子为人道，百姓为鬼事”之间的差异很大程度上说明了儒家对于祭祀的基本态度——祭祀作为礼仪体系的组成部分，其根本内核仍然是人的自我修养和精神境界的展现，而不是与超自然力量之间的任何关联，这可谓忠实继承了孔子“不知生，焉知死”的礼乐精髓。而延至董仲舒的理解，就更加偏向于神秘主义的色彩和超自然的存在，《春秋繁露·祭义》就将祭祀与“见不见”的神秘效验联系在一起，

祭者，察也。以善逮鬼神之谓也。善乃逮不可闻见者，故谓之察。吾以名之所享，故祭之不虚。安所可察哉？祭之为言祭也欤，祭然后能

① 道教信仰体系显然也有教团内部的等次，以及道士与社会大众交往时的日常礼仪，例如在《要修科仪戒律钞》及《三洞奉道科戒营始》等藏内文献中所见的礼仪规定。然而，道教的科仪实践更多的是与超自然世界关联在一起的，与日常生活中的祭祀活动较为接近，从这个意义上讲，可以确立祭祀和斋戒作为参照系。

② 参见梁启超，《中国历史研究法》附录，上海古籍出版社，1998年，第304—305页。

③ 参见王先谦撰，《荀子集解》，中华书局，1988年，第444—445页。

见不见。见不见之见者,然后知天命鬼神。知天命鬼神,然后明祭之意。^①

祭祀的内涵需要通过知天命鬼神来揭示,换言之,祭祀不再是简单的自我修养和情感表达,而是与超自然世界的关联和交道。这一点与汉代的社会环境与思想观念有密切的关系,浓厚的神秘主义氛围和十分普及的鬼神信仰,使得祭祀活动本身更多地关注与鬼神之间的神秘联系。《盐铁论·散不足第二十九》就从历史的视角梳理了祭祀意涵的转变以及两汉时期普遍存在与民间的巫祝性祭祀活动,

古者德行求福,故祭祀而宽;仁义求吉,故卜筮而希。今世俗宽于行而求于鬼,急于礼而笃于祭,嫚亲而贵势。至妄而信日,听他言而幸得,出实物而享虚福……今世俗饰伪行诈,为民巫祝,以取厘谢,坚额健舌,或以成业致富……街巷有巫,闾里有祝。^②

祭祀和巫祝活动的滥觞改变了祭祀的古义,这一方面是对礼仪体系的神秘主义改造,另一方面普遍存在的民间祠神破坏了既有的祭祀和仪礼体系,神秘主义的色彩使得祭祀活动转向了巫祝而非教化。两汉时期道教教团勃兴,其中的一个重要目的就是要清整过于芜杂的祠神和祭祀活动,将简单的巫祝活动与日常生活的伦理及仪节重新联结在一起。卢国龙用“变革”一词概括早期道教运动与当时社会巫祝与祠神活动之间的关系,“《太平经》和《想尔注》将道家思想作为教规教法的重要内容,已经揭开了运用道教文化传统变革民间祠神活动的端绪。沿着这一发展态势,在南北朝形成的斋醮科仪体系中,道家专精凝神的精神修养境界,更受到突出的强调,成为斋醮祠神活动的最根本涵蕴”^③。卢国龙对于斋醮体系的社会功能的判断是十分精当的,斋醮体系并不是简单的仪式创造和实践技术的整合,而是要求信徒舍弃既有的巫祝和祠神活动,进入一种意义更加明确、更紧密地与生活世界的伦理价值相结合的社会行动和身体实践。从仪式化的个体修行到为群体举行的科仪实践,从个体化的行为戒律到科层式的团体生活,道教的科仪从信仰意义上划定了一种全新的生活模式,为盲目且神秘的“强迫神”的巫祝行为注入新的社会功能和文化价值。

① 参见苏舆撰,《春秋繁露义证》,中华书局,1992年,第441页。

② 参见王利器校注,《盐铁论校注》,中华书局,1992年,第352页。

③ 参见卢国龙,《道教哲学》,华夏出版社,1997年,第61页。

道教的科仪建设并非凭空创造的,而是对既有的祠神活动进行清整和改造。例如天师道中所见的“神不饮食,师不受钱”的清约,就是针对血食牺牲的祭祀活动和巫祝提出来的。从时间、空间、程式乃至宗教意涵的角度对道教信徒的祭祀活动与仪式行为进行全面的规范,这就是改造巫祝活动和祠神传统的尝试。^①此外,道教科仪也来自对既有仪式的改造,向其注入全新的宗教内涵,通过宗教意涵的诠释来改变祠神和巫祝活动的性质。例如《广弘明集》所录释玄光所作《辨惑论》就提及涂炭斋的缘起,

涂炭斋者,事起张鲁,氐夷难化,故制斯法。乃驴辗泥中,黄卤泥面。槌头悬柳,埏埴使熟。此法指在边陲,不施华夏。至义熙初,有王公其次贪宝悼苦,窃省打拍。吴陆修静甚知源僻,犹泥突额悬縻而已,痴僻之极。^②

“氐夷难化,故制斯法”的描述说明涂炭斋最早是用来取代天师道早期少数民族信徒原有的祭祀和巫祝活动的,理应从少数民族既有的祭祀和巫祝仪式中转化过来的。检视《陆先生道门科略》等藏内文献,不难发现,这样的改造并不是个例。^③对于既有礼仪体系的改造和祭祀活动的取代,使得道教科仪成为推动日常生活礼仪体系——特别是与超自然神秘力量交涉的礼仪体系——发展的重要力量。正如卢国龙强调的那样:“(道教科仪运动)规范化的努力虽不致全无所作用于实际,却也没有取得真正的成功,亦即未能通过政治途径将礼仪规范贯穿到社会实际中。由此形成礼学与礼俗现实的差异、形成礼学规范之外的祭祀仪式及信仰,并后缀出弥合诸般的道教,大抵可以说是渊源有自,而且流变有由。”^④从历史事实看,道教的这种清整礼仪体系的尝试显然没有取得成功,但却为我们理解道教科仪的社会和文化功能提供了线索。

① 道教科仪发展过程中,对于民间仪式和祭祀活动的改造始终是重要的主题和目标。检视道教经典中的对民间祭祀活动的批判以及道教科仪体系的自身发展,不难发现,“禁绝淫祀”是道教科仪观念的重要支点。参见吕鹏志,《唐前道教仪式史纲》,中华书局,2008年;另见山田利明,《六朝道教仪礼の研究》,东方书店,1999年;另见丸山宏,《道教仪礼文书的历史的研究》,汲古书院,2004年。

② 参见释僧祐撰,李小荣校笺,《弘明集校笺》,上海古籍出版社,2013年,第409—410页。

③ 关于陆修静的研究,参见 Catherine Bell, “Lu Hsiu-ching”, 收入 Mircea Eliade 编, *Encyclopedia of Religion*, 9: 50—51. Macmillan. 1987年;另见氏著,“Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy”, *History of Religions* 27.4:366—392, 1988年。

④ 参见卢国龙,《道教哲学》,华夏出版社,1997年,第45页。

虽然社会和文化语境对于理解道教科仪十分重要,但也不能忽视道教科仪在个体生命炼养及道德修养中的独特地位。道教信仰体系中许多生命炼养的技术实践都具有强烈的仪式化色彩,固定的时空和次第、程式化的身体动作以及不变的咒词,将炼养技术融入了科仪体系,与之相对,日常生活中的行为规范及礼仪也被科律规定了下来。从这个意义上讲,道教科仪的涵括面比社会性的信仰仪式要更加宽泛,不妨说,道教的整个信仰体系都是融合在科仪实践之中的。这一状况一方面源自道教信仰与日常生活的紧密关联,以及道教信仰实践融入日常生活的特征;另一方面也提示我们需要从古代中国的语汇和语义环境中去理解、澄清科仪体系中所涉及的核心概念,以便进一步分析科仪的文化和社会功能及其信仰价值。

在中国传统的语汇体系及道教信仰内部,道教科仪有许多不同的称呼——仪式、科范、仪范、仪轨、仪法、仪礼以及斋醮等,这些语汇与科仪之间存在着语义重叠和内容交叉。这些语汇的内涵都来自传统中国的文化语境和文献传统,回溯和分析这些核心语汇有助于我们理解道教科仪的文化内涵,从某种意义上说,科仪等语汇在道教信仰中的运用,也是在语汇系统中进行了最为贴切的选择之后的结果。以下可以简单考察“科”“仪”“式”“斋”“醮”等术语在传统文献中的内涵,从中寻找理解科仪的线索。

《说文解字·禾部》中以程解科:“科,程也。从禾,从斗。斗者,量也。”《故训汇纂》搜集的秦汉时期古籍中所见的“科”有“品”“等”“律条”等意涵。《太玄》有云,“从水之科”,其中“科”意指法。^①可见,科的原初含义是品秩、等级、律法等,简言之,是一种有秩序感和强制力的体系。因此在道教中,科往往与律并用^②,等级和阶次体系是具体行动规则的基础和主旨,对于科的破坏就会影响到律的施行并直接导致信仰实践的效验乃至个体命运的变化。与科意义相近的是式,依据《故训汇纂》中所见的引文,式有规矩、度、用等意涵。其中《周礼·春官》提及“巫式”,其注文强调“巫式,谓筮制作法式”;《诗经·大雅·思齐》注文提及“式训为法也”。^③式是意指一个固定的行为准则和程序,或者一个固定的结构和形式。较之科的含义,式更强调客观的形式感。

科与式强调的是秩序、形式和法则,这与仪的内涵既有重叠又有差异。

① 参见《故训汇纂》,商务印书馆,第3031—3032页。

② 关于科与律的问题,可以参见施舟人,“Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism”, *T'oung-pao* 80: 61—81;另见氏著,“Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts”,收入G. Naundorf, K. H. Pohl及H. H. Schmidt编, *Religion und Philosophie in Ostasien*, Würzburg: Konigshausen & Neumann, 1985年,第127—48页。

③ 参见《故训汇纂》,第1343—1344页。

《故训汇纂》将仪解释成为法、式、刑,并引用《易经·系辞上》“度义而后动”,《诗经·周颂·我将》篇提及,“仪、式、刑,文王之典”,《国语·周语下》提及“仪之于民”来说明仪的含义。不难看出,这里的仪都有准绳和律法的意思。此外,《文选·西征赋》中“是以仪天步晷而修短可量”的注文,强调“仪,法象也”,《管子·形势解》提及“仪者,万物之程式也”,换言之,仪是指定式与规定的秩序。^①从词意上看,仪更加强调通过行为展现出来的秩序,而非科和式那样相对客观的秩序感,换言之,仪更加强调行动和实践。

一般来说,学界都将道教科仪体系分为斋醮两种,《说文解字·示部》解斋字为“斋,戒洁也。”成玄英注《庄子·人间世》“则可以为斋乎”一句时提及,“斋,齐也,谓心迹俱不染尘境也”。同样,《文选·上林赋》中也提到“洗心曰斋”。《白虎通·杂录》解斋义为“己之意念专一精明也”。王冰注《黄帝内经·素问·灵兰秘典论》“斋戒择吉日”一句时强调,“斋戒者,诚意涤虑也”。^②从上述引文看,斋更多强调一种回向内心的洁净和精神的澄明,这是个体的精神炼养及个体的自我反思的状态。如果结合道教信仰体系的内容和斋字的古义,斋更多的是个体性的禁戒行为和心神炼养。与之相对,《说文解字·西部》解醮字为“冠娶祭礼”。郑玄注《仪礼·士冠礼》“若不醮则醮用酒”一句解醮义为“酌而无酬酢曰醮”。王琦注李贺《绿章封事为吴道士夜醮作》中引《隋书》详解醮为:“夜中,于星辰之下陈设酒脯麦饵币物,历祀天皇太一,祀五星列宿,为书如上章之仪以奏之,名之为醮。”^③醮字的本义更加强调与神灵和超自然对象之间的酬酢,与外在神灵的沟通和互涉是醮与斋的本质区别。

从具体字词的本义可见,科仪体系中的关键术语在传统语义环境中的意义十分繁复,各有侧重,其基本内涵可以分梳为三个层面:其一程式与秩序及其律法;其二身体的行为和心灵的反思;其三与超自然世界之间的酬酢与互动。当然,在道教信仰体系内部,对于科仪和斋醮有独特的解释,以斋法^④为例,就可以从藏内文献中找到不同层次的说明,其中涉及从斋的重要性到具体分类的各个不同主题。

斋法的造制目的决定了其基本特征。首先,斋法是为了让修炼者疏离日

① 参见《故训汇纂》,第305页。

② 同上书,第4942页。另见刘枝万,《中国醮祭释义》《中国修斋考》,收入氏著,《中国民间信仰论集》,“中央研究院”民族学研究所,1974年。

③ 参见《故训汇纂》,第4393—4394页。

④ 关于六朝道教的斋法体系的完善及斋仪发展,参见吕鹏志,《唐前道教仪式史纲》,中华书局,2008年;另见山田利明,《六朝道教仪礼の研究》,东方书店,1999年;以及小林正美,《灵宝斋法的成立と展开》,《东方宗教》(103),2004年。

常生活中放纵欲望、不能克己修行的状态,达到心境的澄明和纯净,从而达到与超自然力量的神秘契合,为具体的信仰技术实践奠定基础,

圣人以百姓奔竞五欲,不能自定,故立斋法。因事息事,禁戒以闲内寇,威仪以防外贼。礼诵役口身,乘动以反静也。思神役心念,御有以归虚也。能静能虚,则与道合。

人三关躁扰,不能闲停,身为杀盗淫动,故役之以礼拜。口有恶言,绮妄两舌,故课之以诵经。心有贪欲嗔患之念,故使之思神。用此三法,洗心净行。心行精至,斋之义也。

夫斋当拱默幽室,制伏性情,闭固神关,使外累不入,守持十戒,令俗想不起,建勇猛心,修十道行,坚植志意,不可移拔,注玄味真,念念皆净,如此可谓之斋。^①

除了个体炼养的技术价值及具体的实践方式之外,还有群体性的需求与社会价值的描述。按照《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中强调的那样,

夫斋直是求道之本,莫不由斯成矣。此功德巍巍,无能比者。上可升仙得道,中可安国宁家,延年益寿,保于福禄,得无为之道,下除宿愆,赦见世过,救厄拔难,消灭灾病,解脱死人忧苦,度一切物,莫有不宜矣。^②

这样,斋法就将道教信仰各个层次的价值都囊括了起来,形成了一个与不同层次信仰实践对应的结构。对于斋法的掌握,从技术和态度入手,逐步深入,通过理解斋法的真正意涵而达致境界的提升。《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》强调斋法的本质和精髓,并且将斋法的内涵从具体的行动推进到对生命境界的理解,

末世学者,贵华贱实,福在于静而动以求之,命在于我而舍己就物。若斯之徒,虽欣修斋,不解斋法。或解斋法,不识斋体。或识斋体,不达斋义。或达斋义,不得斋意。纷纭错乱,靡所不为,流宕失宗,永不自觉。^③

① CT524,1a—3b;《道藏》,9:821。

② CT524,7a—b;《道藏》,9:823。

③ CT524,5a;《道藏》,9:822。

从具体的行为到神秘的斋意,信仰实践者不同层次的理解直接决定了斋法的效验。真与伪、修行者与世俗之间的区隔很大程度上强化了道教斋法的神圣性和神秘感。从个体的行动到群体的行为,斋法的体系十分明确地提出了内外之别。《要修科仪戒律钞·斋名钞》强调,

夫入静登真,要资斋戒,假其形外之法,以畅心内之仪。^①

斋戒是登真的必由之路,修行实践中,斋戒是必不可少的组成部分。然而,对于信仰者而言,斋戒是要用“形外之法,畅内心之仪”,通过实践行动和信仰技术,体现和传达内心对于神圣的理解与憧憬。换言之,斋戒是一种以自我为中心展开的信仰表达和确证。然而,按照《金策大斋宿启仪》的说法,斋法是分为内外两种的,其主要区别就是个体与群体、回向内心与外求神灵之间的差异,

斋法之说,有内有外,请备论之。内斋者,恬淡寂寞,与道翱翔。昔孔子以心斋之法告颜渊,盖此类也。外斋者,登坛步虚,烧香忏悔,即古人祷祠祭祀之余意也。^②

个体层面的斋法强调回向内心,社会层面则是为了祈求神灵。虽然这种区分没有涉及具体的行动程式和仪式准则,但道教对于斋义和斋仪的改造就是通过引入超自然的神灵及与神秘道体合一的体验,改变和拓展斋的本义——从追求个体内心思虑的纯净到达致内心与行动上与超越力量的契合。

在斋义拓展的基础上,需要进一步细化斋法的分类和斋仪的规则,以便应对具体信仰实践和生活世界中的不同需求,从而将斋义落实到斋法之中。具体的斋法分类和斋仪规则,一方面可以规范道教仪式活动,提供具有信仰价值的诠释;另一方面则可以规范和整合社会性的祭祀仪式体系。道教的斋法分类体系不一,其中也涉及斋醮分立的历史过程。以《要修科仪戒律钞》所引的《度人经》及《圣纪经》为例,斋法的分类以及具体实施的规则都有详细的说明,

《度人经》云:天地运终,亦当修斋、行香、诵经;星宿错度,日月失昏,亦当修斋、行香、诵经;四时失度,阴阳不调,亦当修斋、行香、诵经;国

① CT463,8:2a;《道藏》,6:953。

② CT484,13a;《道藏》,9:73。

主有灾,兵革四兴,亦当修斋、行香、诵经;疫毒流行,兆民死伤,亦当修斋、行香、诵经;师友命过,亦当修斋、行香、诵经。夫斋戒诵经,功德甚重。上消天灾,保镇帝王;下禳毒害,以度兆民。生死受赖,其福难胜。《圣纪经》云:斋有六种,第一上清斋,有二法:一者,绝群独晏,静气遗形;二者,清坛肃侣,依太真仪格。先拔九玄,次及家门,后及己身。第二灵宝斋,有六法:一曰金篆斋,救度国王;二曰黄篆斋,拔度祖世;三曰明真斋,忏悔九幽;四曰三元斋,首谢犯科;五曰八节斋,忏悔宿新之过;六曰自然斋,为百姓祈福。第三洞神斋,精简为上,绝尘期灵。第四太一斋,以恭肃为首。第五旨教斋,以清素为贵。第六涂炭斋,以勤苦为功。以此诸斋目,自古至今,仪格甚重,时移代异,不无详略于灵宝斋中,或为半景。半景之斋,即是宿启,宿启斋无言功,唯只一时、两时忏悔,亦不三时上香,既阙步虚,亦略礼经一节,或小小斋中三叹,愿随时去取,逐便制仪,既非大集,心达而已。^①

一方面,在生活世界中各种生命及社会的危机都应该施演斋法,体现出斋法的功能;另一方面,不同的斋法有不同的用途,从而覆盖了不同社会阶层、不同层面的信仰需求。与此同时,在斋法的实施过程中,还会针对日常生活中的不同情况提供斋法的弹性空间,从而更有效地融入生活世界和日常需求的仪礼体系之中。

以斋为例,从信仰语境出发,可以看到,道教的科仪体系很大程度上拓展和改造了古代中国礼乐教化体系中的具体内容,在神秘化和神圣化的同时保持与生活世界的紧密融合。不妨说,道教科仪是同时代的仪礼体系中承担着独特超越性功能和生命关切的组成部分。从文化和观念语境直至生活世界和社会历史,不同视角都可以成为道教科仪研究的进路,这既体现了科仪研究的丰富性,又凸显出科仪研究的难度。

回归前文中提出的课题,何谓道教科仪?即应该如何准确界定具体的研究对象?从科、仪、式、斋、醮等具体语汇的分析中,不难看出,科仪是通过固定的实践方式和行动程序建构独特的信仰意义——这其中既包含对秩序和律法的理解,也包含对于不同行动的信仰内涵的诠释。信仰意义的建构解释了科仪中的行动何以能够达成面向超越世界的某种独特效验,让日常生活世界与超越的神灵联结在一起,完成超越性信仰的行动确证。从这个意义上讲,道教科仪是一种独特的表达方式和实践体系。从信仰意义表达的视角

^① CT463,8:6a—b;《道藏》,28:671。

看,科仪是通过一系列规程严格、重复刻板的行为体现面向超越神灵的虔诚态度,并由此达成与神灵合真、乃至与神灵酬酢的目标。

规程和行为最直接的载体和中介就是身体,与此同时,信仰者介入科仪的最直接鲜活的经验也来自身体。更为重要的是,道教科仪始终强调以下两个层次的融合:回向内心的反思和心境的澄明,以及以身体为中介展开的一系列实践行为。科仪实践和具体技术都是围绕身体展开的,言科仪的信仰内涵也是通过身体行动实现的。由此,就可以回归贝尔和伊利亚德的仪式研究视角,仪式行为首先是一种信仰实践。这一实践的具体载体就是身体——身体就是科仪展开的舞台;更为重要的是,身体作为实践的载体同时也是实践体验的直接感受者,身体既是行动者,也是表达者和感受者。

此外,从道教科仪的具体内容上看,科仪展开的观念基础是身体内外的同构性,以及身体与外部世界的神秘感应能力。正如在前面章节中讨论的那样,身体是内蕴超越性的,存在着与超越性密契合一的潜力;换言之,身体在道教信仰体系中就是一个具有丰富信仰内涵和神圣化可能性的象征。身体的独特性是道教科仪展开的基础,也是其信仰内涵得以表达的前提。不同的道教科仪文献中都十分强调自我与身体在科仪实践中的枢纽作用,自我与外部世界的感应展现在身体与外部世界的对应中,《道法会元·清微道法枢纽》强调了自我在科仪中的枢纽作用,

凡气在彼,感之在我,应之在彼,行之在我。是以雷霆由我作,神明由我召。感召之机,在此不在彼。^①

科仪的施演都是在自我这一独特的场域中展开的,任何一个仪式行为都是自我主动实施的行为,这些行为感应到外部世界而产生独特的效验,以达成仪式的目标。自我与外部世界的感应不仅仅是观念上的,更是源自对身体与外部世界同构性的认识。同样,《道法会元·万法通论》详细描述了身体与外部自然力量之间的对应关系,将自我与超自然力量之间的感应落实到具象化的身体之上,

神者,在天为雷;在地为火;在人为神,在腑为心。精者,在天为雨,在地为水,在人为精,在腑为肾。魂者,在天为风,在地为木,在人为魂,在腑为肝。魄者,在天为电,在地为金,在人为魄,在腑为脾。

^① CT1220,1:2a—b;《道藏》,28:671。

以我之神,合天地万物神,为一神也。呵气为雷也。以我之精,合天地万物之精,为一精,吹气为雨也。以我之魂,合天地万物之魂,为一魂,吁气为风也。以我之魄,合天地万物之魄,为一魄,咽气为电也。以我之意,合天地万物之意,为一意,呼气为云也。耳眼口舌鼻,精神魂魄意,攒簇向中央,化生先天气。如此,则风云雷电莫不由一气所生也。因气而生,气由心生,天地即我之天地,万物即我之万物。我因天地而生,天地因我而生。存神伏气,气聚神会,皆由自己之神,合天地之神。^①

通过神的连接,天地与自我、身体、神灵之间确立了共同的基础,从而使得仪式行为和具体的实践技术的效验也有了基础。

学界关于科仪的已有研究,更多地聚焦于文献分析和历史性的系谱叙述,以及科仪结构与程式变迁的分析,相对而言,就科仪实现信仰内涵并达致效验的观念基础展开分析研究的并不多见。从仪式行动的意义上讲,自我首先是身体性的,因而,身体的经验与行动、与意识的关系是更加直接的。较之纯粹的智性哲学和信仰的理性确证,它能够给出更强的实在感。仪式中的身体行动及体验往往可以转化为象征性的神圣经验,甚至进入宇宙进程之中。在肢体的动作中,唱诵、舞蹈可以使得宇宙过程及神圣创世神话真实地重现出来。此外,仪式不仅仅是一种象征性的行为,而且是指向某种独特的意义诠释的有意识的行动。为了接触到超越日常生活的真实,自我必须有意识地放弃个体的自主性,通过仪式行为“转变为”任何事物。^② 在仪式中,身体被纳入到与超越性合一的叙事和想象之中,这些行动是严格按照某种程序和规则展开的,这些程序和规则恰是超越性过程的启示规定的。因此,个体的任何一个行动都超越了其自身的限制,而成为宇宙过程的一部分。^③ 以身体为中介,在自我的消解与重构过程中,信仰内涵就在神圣的展现中得以实现。

由此,如果要分析科仪信仰内涵及效验的观念基础及具体模式,就需要从身体这一具象化的实践载体出发,以道教独特的身体观念为出发点,理解道教科仪如何通过“以身运道”的实践达成“显道于身”的效验。

① CT1220,67:9a—b;《道藏》,30:231。

② 参见伊利亚德(Mircea Eliade), *Cosmos and History: The Myth of Eternal Return*, New York, 1954年,第6—9页。

③ 同上书,第142—146页。

程式化的身体与行动:科仪的秩序感与弹性

正如上文所述,科仪在道教信仰体系中涵盖的范围很宽泛,其中包括仪法、科律、礼仪等不同层面的内容,还经历了从斋法到斋醮体系的变迁。如果从行动和实践的视角入手,那么是否可以认为科仪体系的基本功效是程式化的秩序感的确立。这里强调的秩序感并不仅仅是社会意义上的秩序感和等级层次,而是面向人神关系的秩序感,例如人神之间的关系、神的职司及功能、人与神交流的时机和方式等等。从这个意义上讲,秩序感可能还包含对日常生活及信仰实践的时空和程式的规定。换言之,秩序感一方面规定了信仰实践的严格程式,另一方面又依赖于以行动方式不断重复的严格程式完成信仰内涵的传递。按照伊利亚德的说法,刻板的行为很大程度上就是在重复某一神圣的过程,并借此展现神圣的意涵,以达成人与神灵、神圣融合的信仰目标。^①然而,在道教的科仪实践中,效验是第一位的,效验既是科仪的目标,也是确证神灵与超自然世界秩序的最佳途径。从道教科仪独特的秩序感出发,人神之间有明确的秩序感和分工,依照不同的职司、权力结构乃至时空结构展开与神的交流,执行不断细化的程式和规定才能达成科仪的效验。

严格遵守刻板的礼仪程式,也是中国传统礼仪和祭祀活动的基本要求。从礼仪体系的角度看,这一方面是体现对于祭祀对象的尊重,另一方面也是通过行为考验和展现参与仪式者的态度。在国家祭祀中,参与祭祀者的品德和祭祀活动的文化价值必须依赖正确地履行仪式,“向所有的鬼神——包括自然的和祖先的鬼神——正确履行仪式仍然是至关重要的,小心翼翼而又虔诚地履行献祭和礼仪,仍然是衡量统治者品德的标准之一”^②。换言之,祭祀本身的价值需要由严格的执行和程序化的行动来保障,参与仪式者的态度也是由程序化的行动来体现的。在信仰仪式中,程序化的行动一方面可以重现神圣时刻,从而实现与神圣的合一;另一方面保障仪式在固定的程序中达致既定的目标。道教仪式中也体现了程式化的特征,施舟人先生就在他关于道教文书的讨论中提到“格式”和“定本”摹写的重要性,“古典仪式包含许多表达罪愆与忏悔之意的内容……由都讲大声朗读出来的文本,以及由高功以其

① 参见伊利亚德(Mircea Eliade), *Cosmos and History: The Myth of Eternal Return*, New York, 1954年,第35页。

② 参见卢国龙,《道教哲学》,华夏出版社,1997年,第63页。

名义官位默念的忏文……古典文献中的个人忏悔是修辞化的文言定本,重要的不是特定人士的个人小罪。在天庭提出这些文字是不恰当(合乎尊教的态度),真正的忏悔必须要用定本的格式正确地表达出来,格式的定本是为了在文言中包含纷繁杂乱的罪愆,由此,这一格式文本就可以适用于所有的个体了。”^①格式的定本中包含了人神之间交流方式的固化,以及人神之间的关系结构。确定的表述方式将科仪中使用的文书从普通的文牒转化为在独特超自然场合中使用的定本,其结构、语气及内容都必须符合这一场合的特点——这是道教信仰对于这一场合的神学诠释。例如《要修科仪戒律钞》第十一卷《断章法》中引《太真科》,就描述了一个独特的人神交流场景,

上言谨案文书,臣以某治法位,依法修行,宣扬道气,请召真官,救护万姓。所奏章表,应烧者烧;不烧者,缄封箱阁。卷束积多,法不得散,恐虫鼠所犯,漏湿烂败,有所遗落,从来谨遵,不敢违旨。即日依科,随期断奠。自某年月日时,至今年月日,合有如干通。今于某靖坛净处,火化烟通,升云降气,布吉除凶,谨请直使正一功曹,治中虎贲威仪,铃下伍伯各二人,校尉十二人,功曹主簿、千佐小吏、金光童子各五人,中部章督郎从事使者各二人,同时监临,对共料省,焚除尘故,采纳光新。原赦臣某愚短不及之愆,乞前所印写,永登天府,后所奏闻,悉免寒池。诸官证明,奖助有功,依都章言功,不负效信,恩惟太上云云。断章,通数不同。凡时有丰俭,法有行藏,藏时少行,时多计满,百通为断。如前文,每年至十月,为断也。^②

上文中清晰地描述了法师与神界的官僚就断章一事的交流,其中涉及的言辞显然是格式化的,格式化是为了彰显法师与神官之间的关系,及其背后的信仰意涵。此外,格式化的言辞也是达成仪式目标的保障。正如在世俗官僚体系中的文牒往来一样,格式化的文本既体现了秩序,也验证了文牒编写者的资格和职司,从而保障在官僚体系中往来的文牒达到相应的效验。

与此同时,格式的定本对于仪式的参与者而言,也是理解这一科仪内涵及神圣性的关键途径,在不断重复的行为中理解超自然秩序的显现。道藏中所见的科仪文献大多都强调科仪中的格式、程序以及文辞的固化,其中还可

① 参见施舟人,“Vernacular and Classical Ritual in Taoism”, *Journal of Asian Studies* 45. 1: 21—57, 1985年,第34页。

② CT463, 11:3b;《道藏》,6:971。

能包含科仪过程中的态度与情绪。与之相对,任何一点小的疏漏都可能造成科仪的失效,甚至造成严重的罪愆。例如《修真十书》论及科仪程式时就强调,

所由之路,横斜曲直遵于古,不可少易,易之则有咎……竟有轻重迟速,安危晴雨之占。肩轻步速,安稳、清明,为地分之福;肩重步迟,失朴、阴雨,为地分之灾。^①

承继自古代科仪成制的各种程序、规则都是不能轻易改动的,倘若有改动,这一方面会体现出对科仪传统的不尊重,进而体现出仪式参与者的态度问题;另一方面则可能破坏已经明确和验证过的超自然世界的秩序,打破既有的人神交流节奏,在秩序混乱中导致罪愆和灾难。相较于传统中国的仪礼和祭祀体系对于固化程序和谨慎施演的要求,道教科仪将这一要求与道教的宇宙观和人神关系模式结合在一起,从个体的态度和品德拓展到科仪的效验及个体的罪愆,凸显了科仪过程中仪式参与者与超自然存在之间的神秘联系和互动。

一般而言,秩序感的建构和在科仪实践中的展开,都需要依赖身体的行动。仪式,特别是宗教仪式,作为一种实践性的行动,都需要身体行为的参与。道教科仪与其他信仰传统的仪式体系之间很重要的差异就是身体的参与度和身体及其行动在仪式过程中的枢纽作用。正如此前章节已经讨论过的,身体通过存思及其他具体的信仰技术将内蕴于其中的超越性激发出来,形成一个面向超自然和神灵世界敞开的通道,通过身体的行为完成自我与超自然世界之间的互动,进而保障科仪的效验。简单地说,在道教的科仪实践中,身体及其行动不仅是程式化的系列行为的施行者,也不仅仅是一个简单行为的参与者,而是科仪意义展开的基础,身体的参与使得仪式行动中的自我展开了多元的可能性和丰富的象征意义。身体通过感官和想象切近超越力量,直接的体验和在身体中展开的技术使得超自然的秩序感及神圣性通过身体的行为被表达出来。参与仪式的个体将自我转化为科仪叙事的参与者乃至发起者,其中介就是身体行动和行动背后的信仰技术,从这个意义上讲,身体是自我的载体,也是自我感受科仪过程并理解科仪神圣性的中介。只有通过身体的参与和身体行为的象征意义,科仪才有可能实现。不妨说,科仪的秩序感在实践中的体现就是程式化的身体行动,这一点在众多的道教科仪

^① CT263,34:10a;《道藏》,4:783。

文献中都得到了印证,例如《道法会元·玉宸经法炼度内旨·书符箓法》中的描述,

入靖,具列香炉、水盂、朱墨、笔砚、符箓于前,炼师端坐,收视返听,灭念存诚,呼吸定息,物我两忘。于大定光中,运心上朝慈尊,略述斋意,乞将符箓奉行,恍若得旨。师复引真气,从天目中出,随笔于箓中,符下圈上,作圆象运过,就中一点注念,湛然生化之机,其肇于此。^①

作为科仪体系的一部分,书写符箓的行为本身也是程式化的。然而值得注意的是,上引文献中所描述的都是书写者通过身体行为和身体技术完成的,书写符箓之前的准备工作都是通过存想和呼吸来完成的。此时,身体转变为可与超自然力量交通的载体,自身的真气也被运用于书写过程中。

简言之,身体的参与和身体本身的象征性转换是科仪实施的前提,也是科仪能否成功的关键。作为一种信仰技术的存想,一方面是以身体的神秘化和神谱化为前提的,另一方面也是在这一神学框架下对于身体的运用。书写符箓过程中通过存想的方式调动身体,^②表面上看并不是肢体的动作,而是“想象力”和“感受力”的运用。然而,如果简单剖析一下存思技术的内涵,就可以发现,存思和存想技术的观念基础和运用前提就是重新定义身体的性质。从这个意义上讲,在道教的信仰体系中,进入科仪实践的身体不仅需要遵守程式化的行为准则,还需要通过身体的神秘化和象征化表达科仪的信仰内涵。由此,科仪中的身体既需要执行程式化的肢体动作和言语行为,也需要通过信仰技术实现信仰内涵以及人神之间的互动和交流。

道藏中的科仪文献大都十分详细地记述了具体的程序和实践步骤,以及其中涉及的文牒、言辞、唱诵、咒语等等内容,这些具体的步骤和程序一起构成了一个完整的叙事——由道教法师主动发起的人神之间的沟通。^③ 这样的叙事往往是通过身体行为所承载的象征意义实现的。在许多道教科仪中,每一个固定的肢体动作及存想行为都有对应的神学解释。这些神学解释集合在一起,就完成了对特定科仪的神秘叙事。以《登真隐诀》卷下中涉及的书章仪为例,结合陶弘景的详细注释,就可以看到道教科仪行为如何通过身体行为的象征性诠释完成具有信仰内涵的叙事,

① CT1220, 17:7a;《道藏》,28:813。

② 身体不仅处于行动之中,而且在关于行动意义的想象与诠释之中,身体变成了仪式中的一个重要象征,承载着不同的仪式功能,以期达致仪式的目的。

③ 这里既包括体内神也包括体外神,更包括与外部和内部的超越力量的沟通。

上章当别有笔砚以书,不得杂也。墨亦异之。此笔砚若是写经常冷用者,共之无嫌,自不得与世中书疏同耳。左行摩墨四十九过止,重摩墨亦四十九转。左行如星次向东也。重摩墨者,谓程墨时四十九过,以法大衍圆著之数,故能通幽达神者矣。此一条使人学道之意弥精贯毫厘,动有法象,岂得为尔泛泛耶。书章时烧香,向北书之。当别用好纸笔,巾案触物皆使洁冷,东带恭坐,谨正书治,踈概墨色皆令调好,面糊函封依法奏上。案今所应上章,并无正定好本,多是凡校,祭酒虚加损益,永不可承用。唯当依千二百官仪注,取所请官并此二十四官与事目相应者。请之先自申陈疾患根源,次谢愆考罹咎,乃请官救解,每使省哀。若应有酬醢金青纸油等物,皆条牒多少,注诏所彤肿吏兵之号,不得混漫。章中无的敕睿奉,若口启亦然。其悬脆者,须事效即送,登即呈启所胫之物,皆分奉所禀天师,及施散山栖学士,或供道用所须,勿以自私贍衣食,三官考察,非小事也。按小君言,人家有疾病死丧,衰厄光怪,梦寤钱财减耗,可以禳厌,唯应分解冢讼墓注为急,不能解释,祸方未已。又云可上冢讼章,我当为关奏之。又范中侯云:故宜力上风注冢讼章,此皆告示许家,且许家功业如此,犹忧冢讼为急,何况悠悠人乎。如此上章,得其理衷,必当深益。今且非唯章文不精,亦苦祭酒难得,趣尔拜奏,犹如投空,乃更为愆崇耳。冢讼正本不过三两纸间,世中增加,乃至数十,恐诸章符等,例皆如此。又出官之仪,本出汉中旧法,今治病杂事,及诸章奏,止得出所佩仙灵策上功曹吏兵,及土地真官正神耳。世人皆用黄赤内策中章将吏兵,此岂得相关耶,唯以多召为威,能不料越职之为谴,愚迷相承,遂成仪格,深可悼矣。入见晋泰兴中,曲阿祭酒李东章本,辞事省宜,约而能当,后操章无思惟太上,及阴阳决吏三天曹,而称龙虎君,及建帝代年号,不书太岁,此并是正法。按今章后细字,无太上道君,又不北向,止是太清中诸官君耳,云何称思惟太上耶,其余事事皆有诸类,不能复一一论之。^①

陶弘景对于书章程式进行了详尽的解说,说明了不同身体行为的具体作用。章文的书写对于笔墨纸砚等器具都有明确的要求,集中体现了信仰实践的特殊性。陶弘景在讨论书章科仪时还强调了严格遵守旧法的重要性,而且强调上章的先后次序以及不同章文对应的不同病症,他的首要目标是恢复这些秩序并严格执行。此外,值得注意的是,磨墨的方向、次数,以及对于这个程式的具体解释。对于陶弘景而言,磨墨的次数和方向都是有宇宙论基础的,对应的是天上星宿的神秘力量,这种模仿很大程度上就是以再现的方式借用或掌控星宿的超自然力量,体现书写章文的墨的神秘意涵,从而使得了章文能够拥有神秘的宇宙力量。这样的描述在道教的科仪体系中并不鲜见,换言之,程式化的身体行动一方面保障了科仪的秩序感,另一方面则用身体行动

^① CT421, 3:22a—25a;《道藏》,6:627。

的象征意涵表达了科仪的信仰内涵。

程式的固化和仪制的坚持是道教科仪的基本特征,然而,道教科仪体系本身也具有相当的弹性。不同时代、不同道派及不同区域的科仪实践之间都有相当的差异。具体的科仪实践总是与日常生活及不同区域的地方文化结合在一起,与地方民众信仰相融合。这使道教科仪的具体内容有一定的弹性:在结构和程式保持完整的情况下,将地方神灵纳入科仪实践系统;此外,用方言进行科仪中的唱诵和念白,并且在念诵内容上吸收地方戏曲传统的一些唱词和唱腔,与地方文化相结合。道教科仪的施演还会因地制宜、因时制宜地在基本结构和程式保持不变的情况下延长和缩短仪式施演的时间。关于这一点,施舟人关于道教科仪的结构分析中已经做了详细的论述。^①

与地方社会的融合固然是科仪实践保持弹性的重要推动力,从另一个角度看,道教科仪在具体内容上保持弹性和区域差异的前提则是身体行动在科仪中的独特功能。身体通过仪式行为展开的象征意涵使得道教科仪拥有丰富的信仰内涵,充分展现了人神之间的互动叙事和关系模式,从而确立人神之间基本的秩序感,同时,在这一秩序感中确立科仪结构与程式,就可以充分表达信仰内涵。在此基础上,科仪中涉及的神谱、唱念及时间等问题就可以保持一定的弹性。更为重要的是,自我以身体及其行为的方式融入科仪实践及其意义语境中,其参与仪式的态度及信仰的虔诚就可以体现在充满象征意义的身体行动之中,而态度的虔诚则可以从根本上保障科仪的效验。

当然,科仪的弹性也是有限度的,恰到好处的折衷是道教科仪专家追求的目标,这是在信仰的虔诚和严苛的秩序之间的平衡。《道门定制·序》中就描述了这种弹性的限度,

至简易者道,而至详备者礼。凡人之所以事天者,道也;因事天而起至诚之心者,有礼存焉。此圣人垂世立教之本旨也。然于繁简之间,当有所折衷,而不可过也。道门斋醮简牍之设,古者止符策朱章而已,其他表状文移之属,皆后世以人间礼兼考合经教而增益者,所在无定式。或得之详备,而失简易之旨,使力所不逮者不可企及;或失之卤莽,而使尽敬事天者无所考定。^②

至诚之心与礼仪之行是内外相济的一体两面:至诚之心体现在行动中就是仪礼,而仪礼的根本则是至诚之心。能够直接与道保持神秘契合的人就不需要

① 参见施舟人, *Le Corps taoïste: corps physique, corps social*, Arthème Fayard, 1982 年。

② CT1224, 1:1a;《道藏》,31:653。

外在的礼法加以规训,与此同时,礼法如果不能体现道的本质也会成为繁文缛节。从这个意义上讲,道与礼之间存在着—层体用关系^①,正是因为这个原因,仪法可以在保证遵循和体现道体本意的前提下,根据具体情况进行一定限度的调整。《道法会元》进行的科仪整理首先是为了重塑程式严格的仪式体系和科仪制度,其深层目标是通过删繁就简、去粗取精的方式保持道与科仪的体用一元和内在一贯。

换言之,从信仰观念看,道教科仪的变迁就是使程式化的仪轨,在不同的文化语境和社会环境中通过科仪实践诠释道体并形成与道合真的独特体验。这样一来,又使得科仪指向了参与者和施演者的与道合真的个体体验,身体的行动只要可以达成与道合真的直接体验,那么具体科仪程式的增删和取舍就可以保持其弹性。身体及其行为在科仪体系中的独特功能,以及自我通过身体行为及其象征意义创造并融入科仪的意义语境,可以帮助我们理解道教科仪程式化中的秩序感以及在不同实践环境中的弹性。

然而,从身体的视角出发,理解科仪的宗教意涵的展开仍需要更加细致地分析身体及其行为在科仪实践中不同层次的象征意涵。简言之,从上文所述的道与仪的关系出发,身体行为在道教科仪中的基本功能就是“以身显道”:通过象征化的身体内外的行为——从肢体行为到想象性的意识活动——以及人神关系和互动,彰显以道体为基础的宇宙秩序及其运作机制,从而达到从个体超越到群体福祉的不同层次的科仪目标。

以身显道的科仪实践

在上文分析的基础上,以下我们从身体行为的视角逐次分析道教科仪信仰意涵的展开和表达模式。以身体的行为及其象征意义的展开为线索,理解科仪需要从两个层面入手:其一,是在科仪实践的具体环境中分析,身体行为如何在科仪施演的不同阶段不断丰富其象征性意义,逐步展开科仪的信仰内涵,完成人神之间互动的叙事;其二,在日常性的信仰实践中,身体如何参与到程式化和科律化的宗教实践中,成为信仰意涵的对象和载体。在科仪的施演过程中,身体通过肉体的象征化、运道入身、以身合道等三个层次展开身体及其行为的象征意义。检视不同的道教科仪文献,可以看到,上述三个层次都包含着许多肢体的行为以及想象性的意识活动。

^① 参见卢国龙、汪桂平,《道教科仪研究》,方志出版社,2009年,第18页。

以人神互动为基本内容和程式的科仪,其施演是以肉体的象征化为前提的。在科仪施演之前,物质性的身体必须通过一系列固定的行动,转化为具有超越力量和神秘意涵的象征,从而使得通过象征化的身体与超自然力量相联结成为可能,进而展开具体的科仪程式。以《道法会元·清微祈祷内旨》为例,其中详细说明了身体如何通过一系列的肢体和意识性行为,实现大小宇宙之间的转化和联结,

每日清旦,及遇闲时,入静室中,焚香,跏趺端坐,握固定息,凝神思帝。师在上,官将吏兵,洋洋左右,却深入大定。待其时至,初觉天气下降,次觉地气上腾。二气盘结交会于中黄之府,外闭五户,内视规中。有金书玉篆,分明良久,觉金光渐大,天门金光下接,地户雷光上冲,兆立其中,顶天履地。至静极而动。提起祖气,口舌坐巽,虚书玉篆于前。若金蛇飞动之状,仍密念召将心咒,精思使者。苟毕诸将森立其中,拱立听命,分明如对。祝云:雷神雨神,尔职在天,受命于帝,风雷之祖,雨泽之源,聚灵会气,守吾真元,金光火云,交映丹田。一如元始一气制雷,金光律令,却用鼻吸,引归中黄之府,仍内视,呼吸定息,叩齿集神,静定良久,徐徐解坐。^①

包括坐姿和手印在内的肢体动作与存想等意识活动一起,让身体突破了肉体的限制,激发了内蕴于身体之中的神谱。森然齐备的体内神使得身体成为一个神殿,内在于身体之中的神殿与外部世界的神谱形成对照和感应。质言之,身体内的神殿可以感应和调动体外的神灵力量,那么身体本身就成一个人神交流的场域。不妨说,身体的象征性变化是科仪施演的准备阶段。当然,上引文献中描述的身体变化显然是受到内丹学的影响,特别强调存想等意识性活动,这样的情况在《道法会元》中还有不少,

先当定息,诸妄皆按伏,不要动念,趺坐。先存吾心,如莲花未开,两肾之间,有水一泓,如此分明。却吾心中有红气,直下入两肾泓水中,俄见仁气在内沸腾,此名水火交媾。却存吾脾脏两角向上,中间有一穴如黍米大,忽开有一点光气,大如黍米,渐大如鸡,弹运转入两肾。由胆入心内,历舌根而出,用日气吹出,在面前只见金光一团,在地户上运转不息。用天眼,即眉心注开,见所行法阶中,天将在内跳跃。吾急念咒三遍

^① CT1220,8:1a;《道藏》,28:733。

毕,以我嗣法行持之意。再三祝之曰:愿行持之际,随心应口,同积功勋,升入无形毕。^①

存想行为围绕着体内真气的流转,并最终实现身体内外真气的融合。这样,身体就可以在科仪施演的过程中向超自然的力量开放,成为超自然力量与自我进行交流的场域。与此同时,对身体变化和真气流通过程的想象,也是科仪程式在身体内施演的“实际形态”。

身体的象征性转变一方面激发了内蕴于身体之中的超自然力量甚至神谱,另一方面则让身体从封闭的肉体转化为与外在于身体的超自然力量全面对接的象征。具备了这样的敞开性,身体就可以接收来自外部世界的超自然力量,将自身融入宇宙,同时也通过与大宇宙的对接获得更强大的能力。敞开的身体,就可以“运道入身”,

双手雷局,按膝垂脚平坐,定息静虑,运中黄一窍,祖气升上顶门,流注心官,想如莲开。心窍一开,五脏六腑之窍俱开,顶上八门之窍亦开。想天上日月五星南辰北斗二十八宿瑶光正气,三十二天梵气,十方正真生气,五方五雷旺气,如云如雾,注入身中五脏,华敷一身,四大百骸毛发孔窍,俱被光明。上下内外交接,如此凝神定志片晌,以双雷局,按膝作手势,抖擻咬牙闭齿摇头,用力耸运轳轳,促起一身内外之气从两脚起,收摄四大百骸毛发孔窍五脏六腑内外之气,皆随手势自下而升,表里相应,直出顶门。自泥丸至明堂,落下口中,咽归中黄。如一颗丹珠在中黄官。有时做得通身汗流,然后如如不动,凝定神气,内想不出,外想不入,绵绵若存之意。^②

以气的流通为基本形式,敞开的身体实现了自身与宇宙的融合,进而将外在于身体的超自然力量吸纳和转化为内在于自身的能力。在内外合一之后,从敞开的状态中脱离出来,再运用已经融合于身体之中的内外之气,强化内蕴于身体的神圣力量。身体的敞开与封闭,实际上是科仪中使用的一种技术,也是科仪中利用身体及其象征意义的前提。

有了敞开的身体和随时通过身体与外部超自然力量互通的技术,科仪实践就可以通过内在于身体的行为显示道体在宇宙之间运行的机制,并且通过跟随乃至利用道体的运行来达致科仪的目标。以《云笈七签》中摘录的《黄

① CT1220, 69:11a;《道藏》,29:234。

② CT1220, 77:21a;《道藏》,29:286。

庭内景经》注为例,“出日入月呼吸存”一句的注释详备地描述了象征化之后的身体,

常存日月于两目,使光与身合,则通真矣。《九真中经》曰:夜半生气或鸡鸣时,正坐闭气,存左目出日,右目出月,两耳之上为六合高窗,令日月使照一身,内彻泥丸,下照五脏,肠胃之中,了了洞见,内彻外合,一身与日月光共合。良久,叩齿九通,咽液九过,微祝曰:太上玄一,九皇吐精,三五七变,洞观窈冥。日月垂光,下彻神庭,使照六合,太一黄宁。帝君命简,金书不倾。五老奉符,天地同诚。使我不死,以致真灵,却遏万邪,祸害咸平。上朝天皇,还老返婴。太帝有制,百神敬听。①

通过意识性的行动,贯通了日月与身体,完成了身体的象征性转变。身体的象征性转变本身就达成了科仪化实践的目标。与此相对,“摄魂还魄永无倾”一句的注释中则引用了《太微灵书》说明科仪化的修炼实践如何将身体转变为道体的展现,实现与道合真的密契状态,进而使身体达致不朽,

《太微灵书》云:每月三日十三日二十三日夕,三魂弃身游外,摄之者当仰眠,去枕伸足,交手心上,瞑目闭气三息,叩齿三通,存心中有赤气如鸡子,从内出于咽中。赤气转大覆身,变成火以烧身使帀。觉体中小热,呼三魂名曰:夹灵、胎光、幽精。即微咒曰:“太微玄官,中黄始青。内炼三魂,胎光安宁。神宝玉室,与我俱生。不得妄动,鉴者太灵。若欲飞行,唯诣上清。若有饥渴,得饮玄水玉精。”又每月朔望晦日,七魄流荡,交通鬼魅。制检还魄之法,当此夕仰眠伸足,掌心掩两耳,令指相接于项上,闭息七遍,叩齿七通,心存鼻端白气如小豆大,须臾渐大,冠身上下九重。气忽变成两青龙在两目中,两白虎在两鼻孔中,皆向外。朱鸟在心,上向人口;苍龟在左足下,灵蛇在右足下。两玉女着锦衣,手把火光,当两耳门。毕,咽液七过,呼七魄名曰:尸苟、伏矢、雀阴、吞贼、非毒、除秽、臭肺。即微咒曰:“素气九回,制魄邪奸。天兽守门,娇女执关。炼魄和柔,与我相安。不得妄动,看察形源。”②

身体与道体的融合和密契,一方面成就了身体的不朽,另一方面也保障了身体参与科仪活动时具备超自然力量。换言之,以身体的不朽为目标的科仪化

① 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第200—201页。

② 同上书,第218—219页。

修炼实践,也是在科仪中运用身体的前提。能够通过意识和肢体行为达致身体与道合真的状态,自然就可以在实践以肢体和意识活动为载体施演具体的科仪。

前文的讨论已经说明科仪在道教信仰体系中的枢纽作用,科仪不仅仅包含仪式行为,还有与日常信仰实践和生活世界紧密相联的仪礼和科律。此外,仪式行为也可以进一步区分为个体性的修炼实践以及为群体福祉举行的斋醮仪式两部分。质言之,对于信仰实践的参与者而言,日常生活的重要组成部分就是仪式化的行为及固化的生活程式。不妨说,对于道教信仰的实践者而言,日常生活也是科仪化的——既包括科律对日常行为的规范和监管,也涵盖了仪式化的修炼实践。在这一层面,身体仍然承担着独特的枢纽角色:首先,身体的朽败是科律及其惩戒的直接承受者,从这个意义上讲,遵守科律也是为了保护具有超越性潜力的身体,进而保证不朽的修炼得以展开;其次,在日常的修炼实践中,任何一个身体行为都体现了身体与超自然神灵的感应和互动,通过有秩序的行为也再现了宇宙中的秩序感,对于秩序感的重现与神灵的感应,是保障日常修炼实践的前提;再次,仪式化的日常行为不仅包括具有象征意义的肢体动作,还有与肢体动作相配合的存想,这些仪式化的行为让肢体与意识都融入日常实践的意义语境之中。

各种日常信仰实践都有严格的科律,律法及其惩戒的价值不仅在于缩短生命的周期,更在于通过惩戒让身体远离超越性的转化,落回到不断朽败的物质性存在。从这个角度看,违犯科律就疏离了身体与超越性之间的连接。换言之,科律的重要对象就是作为生命载体的身体。以《要修科仪戒律钞》为例,“传经钞”就征引了《明真科》的科条律法说明了日常实践中遵循科律的重要性,以及违犯科律给身体和生命带来的负面影响,

《明真科》曰:受真文各用命绶计岁,余壹有关,考由玄曹。

科曰:受真文,用金龙三枚,投于水府及山宅,不投三处,三官拘人,命籍有违,考九都曹。

科曰:五帝纹绶,各四十尺,以关五帝为告誓之信,有违,考泉曲曹。

科曰:用上金五两,以盟五岳为宝经之信,有违,考阴官曹。

科曰:用金钱二十四万,以质二十四气,无金钱,铜钱亦可,有违,考都神曹。

科曰:香灯以开九府,有违,考太阴曹。

科曰:受经不持斋,有违,考太阳曹。

科曰:天文秘重,非信不宝,故上圣以信效心,无信则为贱道,无盟则

为轻宝,有违,考左右官曹。

科曰:经不师受五帝,无盟妄披篇目,罪同窃经之科,考由明法曹。已上诸条,难遵易犯,寻文抚卷,莫不寒心,端坐勿传,便为遏绝,始顺来意,十行全乖,进退思量,永炭交结。况乃贪残之辈,鞅固为心,不问前人道行,唯欲弟子宝有,传经不上宝义,何曾借问制伐,既无启斋科信,宁有关盟轨则,弟子既见师例,后日亦学此传,不惧冥府书,只觅名声财利,毁道败法,正由此人。《西升经》云:迷迷以相传,辗转相授与,邪伪来入真,虚无像如有,自伪不别真,为贪利往守,非常正复忘,痴盲持自咎,如木自出火,还复自烧腐。信哉斯言,幸相自励。^①

按照科律的规定,自我受考于各种功曹的载体就是身体,其后果是身体的朽败与生命的消亡。日常的科律与科仪实践一样,都需要通过身体展开,其差异就是,在科律的执行中,身体是缺乏自主性的——此时身体成了自我行为及意识的责任承担者。从这个意义上说,科仪体系中的科与律也是与身体紧密关联在一起的。正如在前文已经述及的那样,道教的身体观念同时蕴涵着朽败与超越的两个面相,而信仰实践及伦理生活就被安置在朽败和超越的张力中,科仪体系也是如此。

道教拥有十分完备的斋醮体系,为生命礼俗和社会生活提供了完整的信仰礼仪。与此相对,信仰者的日常生活及信仰实践也被纳入到科仪体系中,形成了一整套科仪化的日常修炼模式。融入日常生活的信仰实践和修炼都是以科仪化的形式展开的,在这个层次上,仍然可以看到身体及其行为的参与,更为重要的是,道教文献还从宇宙图景与人神关系的角度为科仪化日常实践内容及程式提供了完整的诠释。以《要修科仪戒律钞》卷三中提及的“存念咒钞”为例,

夫经出圣口,法乃凡修,妙意难详,粗心易滞,既立文字,必不孤然,部秩有殊,存念亦异,依所诵习,各明典制。

一诵《本相经》,存咒。先鸣法鼓三十六通,礼经三礼,咒曰:玄玄至真道,清静归冲皇,天真洪曜集,百灵交景日,四辈倾心享,故集大仙质,天堂周时开,咸尔等检膝,妙品布宣化,拔度三涂出。

二诵《黄庭经》,存念。《四极盟科》曰:诵《黄庭经》,当烧香清斋,身冠法服,入户北向,四拜长跪,叩齿二十四通,上启高上万真玉晨太上大

^① CT463,1:3a;《道藏》,6:922。

道君，甲今当入室，诵咏玉经，炼神保藏，乞胃官华荣，身得乘虚，上拜帝庭，毕还向东，四揖大帝。又叩齿十二通，上启扶桑大帝、旸谷神王，甲令入室披咏玉经，乞使静室，英芝自生，玉华实耀，三光洞明，万遍胎仙，得同帝灵。毕，东向诵十遍为一过，一过竟，便还北向四拜，东向四揖，不须复启，若违科，风刀之考。

三诵《老君经》，存念。《太极隐诀》曰：先烧香，整法服，礼十拜，心存玄中大法师、老君河上真人、尹先生。因《开经蕴咒》曰：玄玄至道宗，上德体洪元，天真虽远妙，近缘泥丸君，宫室皆七宝，窗牖自然分，清净常致真，驾景乘紫云，日月左右照，升仙长年全，七祖上生天，世为道德门。毕，叩齿三十六通，咽液三十六过，先心存左青龙、右白虎、前朱雀、后玄武，足下八卦神龟、三十六狮子伏在前，头巾七星，五脏生五气，罗文覆身上，三一侍经，各从千乘万骑，天地各有万八千玉女玉童卫之。读经五百言，辄叩齿三、咽液三也。

四诵《上清经》，存念。《金策简文》曰：读《上清经》，当北向，级前九拜，向东上座，左转北向。《玉经隐注·开经蕴咒》曰：微微玄宗门，焕朗彻崆峒，至道由静默，当见三素宫，大道于此成，骖景乘云龙，左右侍经人，玉女及玉童，身济不死津，解罗顺灵风，七祖及胎生，世为神仙宗。《金策简文》云：当叩齿九通，思九色云气覆满室，青龙白虎、狮子玄龟、仙童玉女、三界五帝之官，备卫左右，前后便行，乘天偃地而诵经，经竟，当从西面下床，礼如初。《玉注》云：叩齿三十六通，咽液三十六过，先存徊风混合帝一、百神万真，然后读经。^①

日常诵经的实践既有次第，也有依据不同的次第展开的肢体和意识行为。存念的方式完成了念诵的科仪化，显然，经典念诵需要将存想、咒语和肢体行为都结合起来，通过念诵完成与神灵的沟通。更为重要的是，存念在诵经中的作用不仅是集中念诵者的意念，更是通过存念让神灵在场，“先存徊风混合帝一、百神万真”即通过意识行为激活体内的神谱，感应宇宙中的神灵，一起参与和见证念诵的过程。通过这样的连接，经典、神灵、身体就在念诵行为中完成了超越力量的融合，从而让念诵从日常行为变成与超越力量融合的科仪活动。

另一个在道教信仰体系中十分典型的日常信仰实践则是入静仪，源自天师道信仰传统的入静仪是信徒日常信仰实践的重要组成部分。现存的《登

① CT463, 3:12a—14a;《道藏》，6:934。

《真隐诀》卷下中有关于“入静仪”程式的详细记载^①,更为重要的是,陶弘景还为具体的程式提供了详尽的解释和考校,可以比较全面地看到中古时期天师道信徒的日常信仰实践。此外,从中也可以看到日常信仰实践中的科仪化,以及融入其中的象征性的身体行为。从肢体到意识,直至言语行为完整地构成了日常信仰实践的丰富意涵。

《登真隐诀》中的“入静仪”内容十分繁复,节录如下,

入静法。此文都不显入静之意,寻其后云,依常旦夕可不事尔者,当是旦夕朝拜,或伏请乞跪,启及章奏,治病之时,先当如此,然后可为诸事也。按易迁夫人告云,晨夕当心存拜静,似是令用此法,既在疾不堪躬行,故使心存拜耳,今山居在世,亦并可修用,虽自高贵,今率之辞,盖愿今世宦者如此,非谓必是我今岩栖之身也。若长斋休粮,勤心高业者,可不复身到,而心恭亦当无替,至于后用二朝之法,云当先朝静,乃行此。……世有谷纸古书,云汉中入治朝静法必应是此……又复用汉中法,唯前后祝炉,应小回易其辞耳。其旦夕入静,则用日出日入时也,日之出入非谓必须见出之与没,尽是出入圆罗之始耳,若有所启请者,当用夜半时也,神理尚幽,故真人下降多不以昼矣。初入静户之时,当目视香炉,而先心祝曰:南真告云:闭气拜静,使百鬼畏惮,功曹使者龙虎君可见与语,谓能精心久行之耳。此谓初入便闭气存想,祝炉烧香,通气又闭,而拜祝四方,每一方竟,通气也。又告:入静户,先右足着前,乃后进左足,令与右足齐,毕乃趋行如故,使人陈启,通达上闻。此一条恐非唯入东向之静,凡欲启请之处,皆应如此,通幽之事,宜用右足也。又告:烧香时勿反顾,若反顾则忤真气,致邪应也。此谓既入静,不得复转头后顾。若回行正向看外,亦当无嫌。此二朝后,又云:出静户之时,不得反顾,如反顾则忤真光,致不诚。如此出入静户并不可反顾也。又云:入静户不得唤外人,及他所言念,又入户出户,皆云漱口。寻此之旨,凡静中吏司,皆泰清官僚,纠察严明,殊多科制,若不如法,非但无感,亦即致咎祸害者矣。今谨述入静次第,立成之法如左:先盥澡束带,刷头理发,裙褐整事,巾履斋洁,两手执笏,不得以纸缠裹,既至户外,漱口三遍,仍闭气,举右足入户,次进左足,使并进前平立,正心临目,存直使、正一功曹、左右官使者四人,并在户内两边侧立,又龙君在左,虎君在右,捧香使者二人,侍侍香炉,守静玉女侍案几,都毕,乃通气,开目正视香炉,乃心祝曰:太上玄元五灵老君,当召功曹使者,左右龙虎君,捧香使者,三炁正神行,二朝者,当益云及侍经神童玉女。急上关启三天太上玄元道君,奏闻上清宫。某正尔烧香,入静朝神,奉行东华秘法,以某本命日去某本命九十日平旦,入静朝太微天帝君。又以某生日去某生月一百八十二日夜半,入静朝太上高圣君。乞得八方正气,来入某身,所启速闻径达帝前。太微天帝君玉阙紫官

^① 参见王宗昱,《“登真隐诀”にみえる天师道》,《东方宗教》(96),2000年。

前，太上高圣君琼阙下。毕，乃烧香行事，通气，先进右足至炉前，左足来并，左手三捻香，多烧之。按二朝既云先朝静，朝静祝炉之辞，不容止依朝静，故宜随事增损，粗如前朱注，以递互回换用之。烧香毕，先退右足，左还并，视烟起闭气，乃拜也。^①

陶弘景为日常生活中不同的场景都提供了详尽的行为说明，并且进一步说明了口诀中未及言明的内容。如果将本文和注释结合起来，可以看到，入静仪中对于任何一个行为的细节都有明确的规程，例如“勿反顾”“左右足”等细节问题，程式化的行为有明确的信仰意涵，同时也包含了对信仰者的虔诚态度的要求，

初向再拜。此既谓之拜静，静法自应东向，初入祝炉便是向西，故不复云西向耳。此当正静屋中央，安一方机，一香炉，一香匳，四面向之。后云若因病入静，四面烧香，安四香炉者，当安四香机着四边，各勿至壁，已入中央，以次拜祝。初入祝炉仍于户内，通向西并祝祝之，乃入中四面烧香也，毕亦西向一祝耳。若经堂中南向屋者，自不得用此法，且亦无功曹龙虎，正有侍经神童玉女耳。若朝太上太素午达者，自可止经堂中。凡旦夕拜静竟，亦又还经前，更烧香请乞众真，求长生所愿者，其余章奏请天帝君，请官治病，灭祸祈福，皆于静中矣。拜讫，三自搏，四拜毕。跪故笏于前，两手自搏，及更执笏，称男女姓名，谨关启云，余方皆效此也。……次北向再拜讫，三自搏，曰：谨关启上皇太上北上大道君，某以胎生肉人，枯骨子孙，愿得除七世以来，下及某身，千罪万过，阴伏匿恶，考犯三官者，皆令消解，当令福生五方，祸灭九阴，邪精百鬼，莫敢当向，存思神仙，玉女来降，长生久视，寿同三光。毕，又再拜。北上道君，太清之真最贵者也，故礼师竟，便拜之。

次东向再拜，讫三自搏，曰：谨关启太清玄元无上三天无极大道、太上老君、太上丈人、天帝君、天帝丈人、九老仙都君、九炁丈人，百千万重道炁，千二百官君，太清玉陛下，当令某心开意悟，耳目聪明，万仙会议，赐以玉丹，消灾却祸，遂获神仙，世宦高贵，金车入门，口舌恶祸，千殃万患，一时灭绝，记在三官，被受三天丈人之恩。毕又再拜。此太清诸官君，三天之正任，主掌兆民祸福所由，故次拜之。

次南向再拜讫，三自搏曰：谨关启南上大道君，乞得书名神仙玉籍，告诸司命，以长生为定。又勅三天万福君，令致四方财宝，八方之谷帛，富积巍巍，施行功德，所向所欲，万事成克，如心所愿，如手所指，长生神

^① CT421, 3:9a—17b;《道藏》，6:621—623。

仙，寿同天地。此生字，本作久字，后人改为生，今当从真为长久也。毕又再拜。此太清，南方之道君耳，位劣于北上，故元上皇太上之号，是以最后拜之，可命有三十六人，此为诸下小者耳。此万福君犹是官将，主财宝者。^①

都讫。或四向叩头者，却祸来福，所思随意也。叩头例，施于有急疾患之时，依常旦夕可不事尔。四向叩头者，当先朝启一方竟，仍叩头，又自搏，言今所乞，亦可脱巾悲泣，在事之缓急耳。竟又再拜。余方皆如此。都讫，更东向烧香，口启请官，救解今患，悉依后法也。并皆微言，其旦夕拜礼，如前自足。临出静户，正向香炉而微祝曰：还西向闭气，视炉而微祝。初曰心祝，今日微祝，当小小动口也。香官使者，左右龙虎君，当令静室忽有芝草，金液丹精，百灵交会在此香火前，使张甲张者称姓，甲者称名，前单云某，直称名耳。得道之气，获长生神仙，举家万福。

拜四方的流程和具体细节，形成了一个完整的行为链条，激活了外在于身体和日常生活世界的神灵世界。通过随文出现的注解，陶弘景为每一个具体的行为提供了信仰内涵的解释，把这些解释结合在一起就可以将入静仪转化为一个具有神秘色彩的科仪。科仪化行为在为信仰者提供信仰意涵和体验的同时，也在信仰者的日常生活中创造出了一个与世俗世界区隔的神圣空间。在这个空间中展开的程式化行为，让身体在日常与象征之间转换——身体既可以转换为实在和超越力量的展现者，又可以通过身体的象征化确证了自身的神圣意涵。由此，信仰实践在身体及其象征意义的推动下转化为科仪化的日常，通过程式化的行为和秩序感的表达让信仰进入了日常生活世界。

从严格意义上说，上文的分析并不能视作道教科仪的研究，因为其中没有涉及道教科仪的历史性梳理，也没有分析某一具体的科仪内容，相反，本章尝试从身体的视角理解科仪如何表达和实现独特的信仰内涵。结合此前章节关于身体观念及其在道教信仰体系中的地位的讨论，身体作为道教信仰的枢纽价值可以通过科仪体系得到进一步的确证。然而，坦率地说，对于道教信仰观念和实践体系中的身体观念的研究和分析远未开始——在道教信仰的研究中，身体不仅是一个研究的主题，更是一个研究的视角和进路。如果缺失了身体及其象征模式的视角，那么道教信仰的“合理性”就很难被同情地理解。

^① 千二百官仪第七卷之十五云：无上万福吏二十八人，官将百二十人，主来五方利，金银钱绢布帛丝绵谷米，所思立至，黄生主之。又第三之十三，亦有万福君五人，官将百二十人，主辟斥故气精祟注气，却死来生，却祸来福，所思者至。

第十章 以死长生:不死之药的观念与技术

从服食、黄白到外丹:观念的杂糅与变迁

道教庞杂的信仰技术体系有两个基本的指向:长生不死与生活福祉。这两个看似差异巨大的信仰目标,内蕴着道教信仰实践的两个面相——内外之分,或者说群己之分。对于道教的信仰者而言,个体的生命炼养最终指向身体的不死与生命的长存;与此相对,信仰实践的另一个层面则是为那些不掌握秘密信仰技术的民众提供“趋利避害”的生活福祉。对于信仰实践者而言,长生不死固然是最后的目标,自身的生命炼养是为民众提供仪式服务的前提和基础,同时为民众保障生活福祉也可以被视作自身生命修炼的一种途径。^①正如在此前章节中讨论过的存思体系一样,存思既是自身修炼的重要途径,也是在科仪实践中广泛存在的技术。当然,在道教的信仰实践体系中,外丹观念及其实践体系是一个例外。外丹的烧炼与服食的直接目的就是个体生命的长存与身体的不死。不妨说,从观念到实践,从技术到目的,外丹是道教中最为纯粹的长生技术。

一般而言,学者倾向于从现代科学的角度出发,用物质之间的化学反应来解释外丹烧炼的过程及外丹的技术体系,进而依据文献重建化学史视野下

① 道教信仰体系总是存在着内外之间的张力:对于道门内的修炼者而言,长生不死的诉求是一切信仰实践的根基;与此同时,民众对于道教的需求从来都是面向生活展开的。然而,道教的信仰体系将长生不死的诉求内嵌于民众的信仰服务之中,民众的信仰参与最终也可以指向生命的超越,从这个意义上讲,这两个层次是可以合二为一的。

的外丹烧炼。^①也就是说,外丹的烧炼过程及其实践内容,在撇开“信仰观念”的情况下,可以直接简化为化学反应及其产物对于身体的效用。依照这一思路,外丹进入身体之后的过程也被同样理解为一个化学过程和生理反应。可以将这样的解释称为科学性的外丹诠释。与此相对,外丹的毒性以及服食外丹致死的记载,则是从历史的角度出发理解“迷信”及外丹技术逐步走向“消亡”的重要诠释路径。^②由此,外丹实现长生的最大障碍恰是从直接的观念出发,外丹必然带来肉体的朽坏和死亡^③,换言之,外丹是通过死亡实现长生的。“死以长生”何以可能?这就需要重新回归外丹文献和相关记载中分析“死”与“不死”观念如何共存,甚至通过死亡如何达致不死的结果。

从外丹术的发展历史看,从服食到黄白术,乃至外丹的丹方及烧炼技

-
- ① 从化学史和科学史角度分析外丹及黄白术的研究很多。试举其中几例:曹元宇,《中国古代金丹家的设备及方法》,收入王璉编,《中国古代金属化学及金丹术》,中国科学图书仪器公司,1955年。其中主要讨论了外丹记载中的炉鼎与制作方法;陈国符,《中国外丹黄白法考》,上海古籍出版社,1997年;陈国符,《中国外丹黄白术考论略稿》,《说〈周易参同契〉与内丹外丹》,收入氏著,《道藏源流考》,中华书局,1963年。陈国符先生从外丹的成分、丹方、制作方式以及经典文本的存世情况等多个方面入手,为道教学中的外丹研究奠定了坚实的基础;关于外丹文献的研究,可以参见孟乃昌,《道教与中国炼丹术》,燕山出版社,1993年;以及孟乃昌,《中国炼丹术原著评介》,《世界宗教研究》,1984年第4期,第72—84页;何丙郁, *On Dating of Taoist Alchemical Texts*, Griffith University, 1979年; Fabrizio Pregadio, “Chinese Alchemy: An Annotated Bibliography of Works in Western Languages”, *Monumenta Serica* 44: 439—76, 1996年;此外,还有席文、赵匡华等学者的研究,参见 Nathan Sivin, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*, Harvard University Press, 1968年; Nathan Sivin, “Chinese Alchemy and the Manipulation of Time”, 收入 Nathan Sivin 编, *Science and Technology in East Asia: Articles from Isis, 1913—1975*, Science History Publications, 第109—122页, 1977年;赵匡华,《中国古代“抽砂炼汞”的演进及其化学成就》,收入氏著,《中国古代化学史研究》,北京大学出版社,1985年;赵匡华,《中国炼丹术》,香港中华书局,1989年。在科学史研究进路的讨论中,李约瑟的研究是比较丰富详尽的,先后出版了数本以外丹发展历史及其主要丹法内容为研究对象的专著。参见 Joseph Needham 及 Lu Gwei-Djen 著, *Science and Civilisation in China*, vol. V: *Chemistry and Chemical Technology*, part 2: *Spagyric Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality*. Cambridge University Press, 1974; Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. V: *Chemistry Survey from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*. Cambridge University Press, 1976; Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol V: *Chemistry and Chemical Technology*, part 4: *Spagyric Discovery and Invention: Apparatus Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*. Cambridge University Press, 1980; 村上嘉实,《炼金术》,收入福井康顺编,朱越利等译,《道教》(第一卷),上海古籍出版社,1990年;张觉人,《中国炼丹术与丹药》,四川人民出版社,1981年。
- ② 卿希泰主编的《中国道教史》中就细致分析了外丹向内丹转化的过程及其原因,这些研究具有奠基性的价值,然而,其具体的研究内容和观点,仍可以进一步讨论。
- ③ 关于外丹的毒性,可参见何丙郁,“Elixir Poisoning in Medieval China”,收入 Joseph Needham 编辑, *Clerks and Craftsmen in China and the West*, Cambridge University Press, 1970年,第316—339页。

术,道教信仰实践体系中的外丹既可以回溯到早期的服食与长生观念,同时也在道教信仰实践中逐步发展成为自成其理、且具有完善神学解释的信仰实践模式。从这个角度看,外丹观念的历史和内涵都十分驳杂,其实践技术更是十分繁复。独特的神秘色彩和繁复错杂的技术,让外丹成为道教信仰实践体系中研究难度最大的部分。若想在这驳杂繁复中探得一鳞半爪,我们首先应该回到外丹观念的缘起和不同时期的观念语境,理解外丹技术的合理性。^①检视外丹实践体系及其观念基础,可以从道教对于死亡与不死的复杂观念入手,理解身体的朽败与不死之间的内在联系——服食外丹之后身体变化导致的死亡正是通往不死的途径,换言之,外丹以身体为中介将死亡转化为不死。

当然,外丹的观念历史十分繁复,外丹烧炼及服食的实践技术也是逐步成熟的。如果要从观念史的角度出发理解外丹,需要首先厘清与外丹烧炼有密切关系的服食传统与不死之药的传说观念。在此基础上,分疏黄白术和外丹术之间的区别,进而说明外丹烧炼从技术到效验解说中的信仰特色——蕴涵于其中的道教宇宙图景、身体观及命运与不死的观念。同时,这些观念如何将外丹的技术、实践和效验等层次整合成关于不死的合理诠释。

外丹传统的复杂性一方面体现在丹方、烧炼技术的繁复及其背后的观念体系和知识系统的难度,另一方面体现在道教文献中广泛存在的、以外丹烧炼和服食为主题的传说故事之中。这些故事既体现了外丹观念的广泛影响,也在叙事中体现了外丹观念的复杂性。试举一例,《云笈七签》中摘引了《列仙传》及《神仙传》等早期道教文献中的仙人故事^②,这些故事很多涉及服食、黄白与外丹术的实践,这些最终都指向长生不死的叙述充分展现了外丹和服食实践背后的复杂信仰观念——这些观念是叙述合理性的基石。《云笈七签》第一百零九卷有魏伯阳——被认为是道教外丹学最重要著作《周易参同

① 从今天的科学观念和化学实验的意义上说,外丹的烧炼及其成分显然与导致长生的神秘力量和生理变化没有合理的关联。在这个基础上,缺乏科学知识成为理解外丹性质的出发点。然而,换一个视角看,外丹实践在不同的时代和视角下都有其当下的合理性,并且对于常见的丹毒、炼制的难度、炼制的流程及其信仰的神秘性都有明确的解说,这些解说是自成其理的,其根基是道教信仰对于外丹性质、生命、身体以及不死的独特观念。由此,对于外丹的理解,不应该局限于从当下的科学知识体系出发,对其“不合理性”进行论证和强调,而应该从信仰观念的语境中理解其“合理性”,建基于道教信仰基本观念之上的合理性。

② 《云笈七签》中第一百零四至一百零八数卷摘引了大量道教文献中的相关记载,集中编辑成卷,比较完整地展示了神仙信仰及其修炼技术的样貌。

契》的作者^①——与弟子烧炼和服食外丹的故事,

魏伯阳者,吴人也,高门之子,而性好道术,不肯仕宦,闲居养性,时人莫知其所从来,谓之治民养身而已。入山作神丹,将三弟子。知两弟子心不竭诚。丹成,乃诫之曰:“金丹虽成,尝先试之,饲于白犬。犬即能飞升者,人可服之。若犬死者,即不可服也。”伯阳入山时,将一白犬自随。又丹转数未足,和合未至,自有毒丹,毒丹服之皆暂死。伯阳故便以毒丹与白犬食之,犬即死。伯阳乃复问诸弟子曰:“作丹恐不成,今成而与犬食,犬又死,恐是未得神明之意。服之恐复如犬,为之奈何?”弟子曰:“先生当服之否?”伯阳曰:“吾背违世路,委家入山,不得仙道,吾亦耻复归。死之与生,吾当服之耳。”伯阳便服丹,丹入口即死。弟子相顾谓,“所以作丹者,欲求长生耳!而服之即死,当奈此何?”惟一弟子曰:“师非凡人也,服丹而死,得无有意邪?”又服之,丹入口复死。余二弟子乃相谓曰:“作丹求长生耳!今服丹即死,当用此何为?若不服此,自可得数十年在世间活也。”遂不服,乃共出山,欲为伯阳及死弟子求棺木殓具。二人去后,伯阳即起,将服丹弟子姓虞及白犬而去。逢入山伐薪人,作手书与乡里人,寄谢二弟子。弟子见书,始大懊恼。^②

上述引文是十分典型的外丹烧炼和服食的仙传故事,其中并没有提及炼丹实践的具体技术和流程,也没有提及外丹炼制的丹方,甚至没有提到他练的是什么类型的丹药。然而,其中却细致说明了道教外丹实践中最为重要的信仰观念,这些观念可以分疏为五个层次:其一,外丹的烧炼是需要在人迹罕至的地方展开的,清静和洁净以及与自然的融合是外丹烧炼的基础;其二,炼丹和服丹都需要本着虔诚的态度以及对于丹药和师父的绝对信任,这是道教信仰实践的共同基础。如果失去了这种信任,那么,包括外丹在内的所有修炼都将失去效验;其三,丹的炼制过程有一定的程序,经过几次反复的反应和变化才能获得真正的丹药。这一程序的每一个步骤都有严苛的规定,严格执行科仪化和程式化的烧炼和服食的步骤是保障丹药效验的关键;其四,丹药可能是有毒的,导致丹药有毒的根本原因是炼丹的过程没有完全结束,特别是丹

① 关于《周易参同契》的作者及其成书历史,学界已经有很多研究,可参见 Fabrizio Pregadio, “The Early History of the Zhouyi Cantong Qi”, 收入 Benjamin Penny 主编, *Daoist Books and Daoist Histories: Essays in Honour of Liu Ts'un-yan*, 1998 年;另外,可参见孟乃昌,《周易参同契考辨》,上海古籍出版社,1993 年。

② 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003 年,第 2365—2366 页。

药中的“火毒”没有清除的缘故,因此服食“有毒”的丹药之后可能会造成“暂时的死亡”。这种暂时的死亡并不是通常意义的死亡,而是在服丹之后身体在丹药的作用下发生变化的必然过程;其五,服丹之后,无论是否会经历暂时的死亡,最终都会达致身体的不朽,即成为神仙。这五个层次观念很大程度上体现了外丹实践及其效验的复杂性,外丹实践的外部条件、内部条件乃至对于服丹效验的分析都可以体现在这个叙事中,并且形成了外丹技术的信仰论证。从信仰的角度看,此类故事显然是有说服力的,它说明了外丹烧炼及其效验的观念意义上的合理性。在进入观念史研究之前,可以简要回顾学界关于外丹信仰及其实践的研究成果。

学界关于外丹的研究主要是从科学史和社会史的角度入手:通过科学史的视角理解外丹烧炼的具体技术;与此同时,通过社会史的视角分析外丹实践在道教信仰和社会生活中的角色及其变迁。李约瑟在他的巨著《中国科学技术史》中就从科学发展,特别是化学史的角度出发分析和理解中国外丹术的文化贡献及其技术内涵。^① 中国著名的化学史及道教经典研究学者陈国符也是从化学史和文献学的角度分析外丹术的发展变迁,他对于道教文献中的外丹术原料及技术术语的细致考证与整体研究,至今都为我们了解这一神秘的技术系统提供了不可替代的知识基础。^② 当然,在化学史的研究中,孟乃昌关于《周易参同契》的研究也是十分重要的,他通过严谨的文献研究梳理了《周易参同契》的思想及其与外丹之间的复杂关系,展现了外丹术的技术体系及其观念来源——中国古代的时空观与宇宙论。^③ 席文(Nathan Sivin)认为,道教的外丹术在思维方式和观念体系上与科学有很大的差距,更应该考虑从信仰实践的意义上理解其内涵,在此基础上考虑外丹术对于中

① 参见 Joseph Needham 及 Lu Gwei-Djen 著, *Science and Civilisation in China*, vol. V: *Chemistry and Chemical Technology*, part 2: *Spagyric Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality*. Cambridge University Press, 1974; Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. V: *Chemistry Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*. Cambridge University Press, 1976; Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. V: *Chemistry and Chemical Technology*, part 4: *Spagyric Discovery and Invention: Apparatus Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*. Cambridge University Press, 1980; 以及 Joseph Needham 及 Lu Gwei-Djen 著, *Science and Civilisation in China*, vol. V: *Chemistry and Chemical Technology*, part 5: *Spagyric Discovery and Invention. Physiological Alchemy*. Cambridge University Press, 1983 年。

② 参见陈国符,《中国外丹黄白法考》,上海古籍出版社,1997 年。

③ 参见孟乃昌,《周易参同契考辨》,上海古籍出版社,1993 年;另见陈国符,《说〈周易参同契〉与内丹外丹》,收入氏著,《道藏源流考》,中华书局,1963 年。

国古代技术发展的价值。^①此外,学界还不乏关于外丹术发展历史的梳理,以及对于道教的外丹术经典进行专题讨论的研究。^②在国际汉学界中,道教外丹术与西方炼金术的比较是一个不可忽视的视角,如果从化学史的角度入手,外丹的黄白之术与炼金术有相似之处。然而,从观念、技术以及实践形态上的比较研究很大程度上只是强化了这两个传统之间的差异。^③

科学史的分析很大程度上还原了外丹炼制的物理过程,也重现了外丹炼制的物质基础和实际效验,然而科学史的研究显然撇开了外丹实践背后的信仰观念——这些观念对于外丹信仰实践的支撑作用实际上要大于简单的物理过程和物质分析。在科技史的视野中将道教外丹经典中的丹诀和丹法都翻译成化学方程式,将外丹烧炼的过程还原为化学反应,显然在很大程度上偏离了外丹术的本质——外丹不是一种简单的技术,它是建基于复杂观念系统之上的严格仪式化的信仰实践,与此同时,更是道教身体观与超越观念的独特表达。由此,如果要分析外丹的基本观念及其内在合理性,科技史的视角显然不是一个很好的选择。从信仰角度出发,外丹学的源起与发展都展现了具有浓厚信仰意涵的技术体系,其中反映了道教乃至中国文化中的超越观念。

与此相对,社会史的研究主要是从正史文献和道教学者的著作中梳理外丹服食及其发展变迁的记载。进而从社会语境出发,分析外丹实践从流行到衰微的过程。一般而言,学界认为,外丹炼制的复杂技术和昂贵费用、外丹的毒性和不断造成的死亡,以及内丹观念的兴起及技术成熟,是外丹从流行走向衰微的基本原因。然而,如果检视历史文献的记载,可以看到,在道教的信仰实践中,外丹黄白的实践并没有停止。在外丹十分流行的唐代之后,宋元直至明清时代,外丹的烧炼实践一直存在。直至20世纪二三十年代,著名的道教思想家陈撄宁还在上海组织道教信徒进行地元烧炼,试验古代道教中的

① 参见席文(Nathan Sivin), *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*, Harvard University Press, 1968年。

② 何丙郁(Ho Ping-Yoke)及李约瑟著,“Theories of Categories in Early Medieval Chinese Alchemy”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 22(1959):173—200;另见氏著 *On Dating of Taoist Alchemical Texts*, Griffith University, 1979年。

③ 参见薛爱华(Edward H. Schafer),“The Stove God and Alchemists”,收入 Laurence G. Thompson 编, *Studia Asiatica: Essays in Asia Studies in Felicitation of the Seventy-fifth Anniversary of Professor Ch'en Shou-yi*, Chinese Material Center in San Francisco, 1975年,第261—266页;以及氏著“The Transcendent Vitamin: Efflorescence of Lang-kan”, *Chinese Science* 3: 27—38, 1978年。对于薛爱华等十分了解道教信仰传统及其观念基础的学者而言,外丹与炼金术之间观念差异的重要性要远远大于在形式上的相似性。

黄白之术,并且通过《扬善半月刊》等平台向公众介绍外丹术。^①另一方面,外丹和内丹之间似乎并不像我们惯常认为的那样,存在着互相取代的关系。不妨说,外丹和内丹在道教信仰实践的体系中是分工不同、相互兼容的,《通幽诀》就强调“气能存生,内丹也;药能固形,外丹也”。简言之,外丹被认为是转变身体性质的,而内丹则是利用身体内的精气完成生命的重塑。

除此之外,另一个需要注意的问题则是,学界过往关于外丹的研究仍没有严格定义外丹的具体内涵,特别是其与服食成仙、不死之药、黄白术、金丹道等相关概念的联系和区别。因此,需要首先明确外丹观念的缘起及具体内涵。

外丹观念的兴起可以上溯到战国时期的神仙信仰及燕齐地方的方士传统。陈国符强调:“我国之金丹术与黄白术,可溯源至战国时代燕齐方士之神仙传说与求神仙仙药。盖战国时代先有神仙传说及求神仙奇药,及前汉始有金丹术与黄白术之发端也。”^②根据《史记》的记载,燕齐地方的神仙传说与海上仙山的信仰有密切的关系,而神仙方术及方士集团影响力提升的原因是邹衍的“五德终始”理论在诸侯国之间的流行。方士集团描述了在海上的神仙之山以及神仙拥有的不死之药,而且成功地引发了诸侯及贵族的巨大兴趣,出海登仙山、求取不死之药成为战国末期乃至秦汉时期诸侯与皇帝的重要目标。应该说,在战国末期,不死之药只是与神仙和仙山联结在一起的、能达致不死的一种神奇药物,其成分、性状以及制作原理都没有被提及,也没有提及人可以通过某种技术配制或者炼制这些药物。不妨说,不死之药的根本功能是说明神仙何以达致不死,由此激励出海求药的热情。^③换言之,不死之药只是金丹或黄白术的一个观念雏形。《史记·封禅书》中记载,

自齐威、宣时,邹子之徒论著终始五德之运,及秦帝而齐人奏之,故

① 参见吴亚魁,《陈撄宁的生平与思想》《陈撄宁的道家观》,收入《道家文化研究》(第二十辑);另见《陈撄宁自传》,收入《道教与养生》,华文出版社,2000年;尹志华,《陈撄宁的仙学思想》,《宗教学研究》,2000年第1期;另见张广保,《明清内丹思潮与陈撄宁学派的仙学》,《宗教学研究》,1997年第4期。

② 参见陈国符,《中国外丹黄白术考论略稿》,收入氏著,《道藏源流考》,中华书局,1963年,第367页。

③ 关于不死之药的讨论,可以参见周星,《中国古代神话里的“宇宙药”》,收入氏著,《本土常识的意味:人类学视野中的民俗研究》,北京大学出版社,2016年,第82—102页。其中利用了很多早期的文献资料以及神话学的方法,检视不死之药与宇宙图景之间的关系,以及不死之药内涵和分类的复杂性。此外,饶宗颐先生十分强调不死之药是不同文化传统共有的观念,并进行了扼要的梳理,参见饶宗颐,《塞种与 Soma——不死药的来源探索》,《中国学术》,2002年第4期。

始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高,最后皆燕人,为方仙道,形解销化,依于鬼神事。邹衍以阴阳主运显于诸侯,而燕齐海上之方士传其术不能通。然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴,不可胜数也。自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山,其传在勃海中,去人不远……盖尝有至者,诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白,而黄金银为宫阙。未至,望之如云;及到,三神山反居水下。临之,风辄引去,终莫能至云。^①

同样,依照《史记·封禅书》的记载,战国之后的秦汉时期,方士开始描述不死之药的制作方法,并且开始出现了与制作方法的源起有关的具体神仙传说。其中最为重要的就是汉武帝时期的李少君及其关于安期生的描述,

少君言上曰:“祠灶则致物,致物而丹砂可化为黄金,黄金成以为饮食器则益寿。益寿而海中蓬莱仙者乃可见。见之封禅之不死,黄帝是也。臣尝游海上,见安期生。安期生食巨枣,大如瓜。安期生,仙者,通蓬莱中,合则见人,不合则隐。”于是天子始亲祠灶,遣方士入海求蓬莱安期生之属,而事化丹砂诸药剂为黄金矣。^②

上述说法被视为早期炼丹技术源起的通行说法,葛洪在《抱朴子内篇》中也提到,“李少君于安期先生得神丹炉火之方”^③。然而,葛洪的描述显然是受到了东晋时期外丹术的影响,使用了神丹炉火之类的概念。如果我们仔细阅读上引的《史记》材料,不难发现,这段材料中十分值得关注的细节是,由丹砂转化而来的黄金,并不是我们通常讨论的金丹。在李少君看来,这些由丹砂练就的黄金的功能是做成饮食的器皿,通过使用这样的器皿来延长寿命,而不是我们通常意义上说的长生或者神仙。使用这些器皿的另一个功效则是见到蓬莱等仙山中的仙人。这种黄白器物的观念与可以配制和烧炼的金丹仍有很大的差距。当然,随着金丹技术和实践体系的发展,黄白之术所造炼出来的药金逐步转化为金丹炼制的一个步骤。正如陈国符强调的那样:“丹即丹砂,即红色之硫化汞(HgS)。金丹者,丹砂可制黄金(药金)者,如黄帝九鼎神丹,皆可制黄金(药)。金丹作法,须用飞练。所谓飞者,即简单之升华,或数物加热至高温,同时所得产物,即行升华也。汉晋之前以药金为真

① 参见司马迁,《史记·封禅书》,中华书局,1960年,第1170页。

② 同上书,第1182页。

③ 葛洪撰,胡守为点校,《神仙传校释》,中华书局,2010年,第206页。

金,唐初方知药金非真金。”^①显然,这样制作出来的黄金与我们在道经中读到的金丹完全不同。

与李少君同时代的另一个与外丹术有密切关系的是淮南王刘安。根据《汉书·淮南王安传》的记载,

(安)招致宾客方术之士数千人,作为内书二十一篇,外书甚众,又有中篇八卷,言神仙黄白之术,亦二十余万言。^②

刘安撰集的文本名称是《鸿宝苑秘枕中之书》,《汉书》中提及其内容是“神仙黄白之术”^③,而参看《刘向传》,我们可以看到更加具体的说法,“淮南有枕中鸿宝苑秘书,言神仙使鬼物为金之术”^④。也就是说,刘安的外丹术与李少君提及的是一致的,即制造黄金(药金)的方法。

李少君和刘安掌握的由丹砂或其他物质转化为黄金的技术,与道教典籍中提及的金丹之法还有很大的区别。而且从传承的谱系上看,道教中关于金丹技术的来源也有独立的说法,我们在《后汉书·祭祀志》中读到,

张陵出《黄帝九鼎神丹经》,阴长生出《太清金液神丹方》。^⑤

显然,东汉末年直至魏晋时期,道教开始出现自己的外丹经典,表明道教形成了自身的外丹学说和技术体系。张陵和阴长生传授的经典中所提到的丹是我们在道教外丹经典中常见的金丹。我们不妨这样说,在东汉时期,外丹术已经由制作药金的黄白术发展出制作不死之药金丹的技术,因而,黄白术与金丹从起源和谱系上来说都是两个不同的技术传统。

换言之,东汉直至魏晋之际的这一时期,外丹术也不断地丰富,形成了内容不同的技术。在西晋末年,出现了各种方术,包括金丹、仙药、黄白、房中、吐纳、导引、禁咒、符篆^⑥等,其中金丹、仙药、黄白成为三个独立的方术类别,

① 参见陈国符,《中国外丹黄白术考论略稿》,收入氏著,《道藏源流考》,中华书局,1963年,第374页。

② 参见班固著,颜师古注,《汉书》,中华书局,1970年,第1651页。

③ 同上书,《汉书·艺文志》,第1381页。

④ 同上书,第1514页。

⑤ 参见范晔著,《后汉书》,中华书局,1972年,第2150页。

⑥ 参见柳存仁,《道教是什么?》,收入《和风堂新文集》(上),新文丰出版公司,1997年;以及陈国符,《中国外丹黄白术考论略稿》,收入氏著,《道藏源流考》,中华书局,1963年,第368—370页。

同时还陆续出现了《黄帝九鼎神丹经》《太清金液金丹经》《周易参同契》等^①道教丹法经典。这些丹法经典中所见的金丹至少包含了以下三个基本元素:其一,炼制金丹的配方,以及对药物性状、产地的说明;其二,炼制流程和技术的具体说明,以及炼制过程的象征意义;其三,不同性质丹药的效验原理以及制作丹药过程中的禁忌。

如果综合上文引证的几条材料,可以得出如下的结论:在外丹术发展的早期,从神仙信仰和不死之药的观念出发,发展到制作药金的黄白之术,进而出现制作金丹的技术。这三种技术从内容和传承上都是有所区隔的,中古及其后续道教文献中所谓的外丹应该是指黄白和金丹两种,黄白是指通过技术手段将矿物质制成药金的实践,而与内丹相对的外丹是金丹术。如果我们检视一下道教外丹术的历史,黄白和金丹一直是两种并行的实践模式。需要注意的是,黄白和金丹并不是一个简单的概念,而是从基于宇宙论和身体观的信仰观念,直至严密的炼制技术和服用方法的信仰实践体系。从不死之药到金丹的发展就是道教逐步将先秦时期的信仰观念转化为自身实践体系的一部分,其中包括了神学和技术的发展——改造和重新阐述古代中国信仰观念并形成独特的实践体系是道教发展的重要模式。

另一个需要关注的问题是金丹、黄白与服食之间的关系。《列仙传》及《神仙传》记载了大量的服食不同植物和矿物药达致长生的故事,其中既有服食草木药的,也有服食神仙所赐的神药的,更有烧炼金丹服用的。服食自然环境中存在的草木和矿物药,或神仙赐予的不死之药,都与炼制金丹有很大的差异。其中最为明显的区别是,金丹是修炼者自身通过一系列复杂的程序,将采自自然界的矿物药混合在一起,模拟宇宙生成和变化的过程,得到可以达致不死的药物。换言之,修炼者的实践行为是获得金丹的唯一途径,金丹的效验也取决于修炼者的态度和行为。

从战国时期的不死之药到魏晋时期系统化的方术分类,外丹和服饵的观念和技术、乃至修炼实践都经历了不断丰富的发展。因此,从严格意义上讲,外丹的内涵与服食、仙药和黄白术都有一定的差异:外丹是修炼者通过烧炼得到的不死之药;与此相对,仙药则是来自神仙的恩赐;而服饵的对象则是自然界中的矿物和草木药。此外,黄白术的产物是外丹烧炼过程中的中间环

^① 参见 Fabrizio Pregadio, "Chinese Alchemy: An Annotated Bibliography of Works in Western Languages", *Monumenta Serica* 44: 439—76, 1996 年。其中对于藏内所见的外丹文献进行了大致的梳理。此外,还可以参见施舟人、傅飞岚主编, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, University of Chicago Press, 2004 年,其中对“太清部”的丹经内容、成书年代都进行了初步的梳理。

节。这些不同类型的“不死之药”在道教信仰中并没有优劣之分,也并不存在道术发展意义上的承继关系,而是一些并行兼容的信仰观念。

从中古时期的道教经典文献看,上述的不死之药出现在不同的信仰实践中,而强调金丹烧炼及其技术实践价值的则是葛洪——按照葛洪《抱朴子内篇》的叙述,在众多以神仙为目标的道术中最为推崇外丹术,以服食丹药作为成仙的首选途径。在葛洪设定的修炼技术的等级结构中,金丹烧炼是最直接最具效验的成仙之道,它直接对应了神仙阶次中的最高位阶。^①《抱朴子内篇·至理篇》中具体说明了葛洪的态度,

服药虽为长生之本,若能兼行气者,其益甚速,若不能得药,但行气而尽其理,亦得数百岁。然又宜知房中之术,所以尔者,不知阴阳之术,屡为劳损,则行气难得力也。^②

服药和得药中所指的药就是金丹,正如陈国符先生指出的那样,“葛洪金丹之义,即烧炼外丹,为烧炼药物(以金石药为主),成为外丹,服饵以长生”^③。葛洪认为,历时不变的性质是金丹能够使人成仙的根本原因,而服食金丹的首要功能则是改变身体的性质,

夫金丹之为物,烧之愈久,变化愈妙。黄金入火,百炼不销,埋之,毕天不朽。服此二物,炼人身体,故能令人不老不死。此盖假外求于外物以自坚固,有如脂之养火而不可灭,铜青涂脚,入水不腐,此是借铜之劲以扞其肉也。金丹入身中,沾洽荣卫,非但铜青之外传矣……诸小饵丹方甚多,然作之有浅深,故力势不同,虽有优劣,转不相及……凡草木烧之即烬,而丹砂烧之成水银,积变又还成丹砂。其去凡草木亦远矣。故能令人长生。^④

金丹在烧炼过程中虽然发生了不同形式的变化,呈现出不同的样态,但其本质属性却没有变化,这种在变化中的稳定性是金丹的根本价值,也是金丹从根本上优于草木药的原因所在。与此同时,进入身体的金丹可以使身体转变

① 参见《抱朴子内篇·论仙篇》中关于仙等的讨论。葛洪将仙分为三等:天仙、地仙与尸解仙。在葛洪看来,服食外丹是成为天仙的最佳途径。

② 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第114页。

③ 参见陈国符,《中国外丹黄白术考论略稿》,收入氏著,《道藏源流考》,中华书局,1963年,第368—371页。

④ 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第71—72页。

成与金丹一样本质不变的存在,因此服食金丹对于人而言则是为了改变自身身体固有的性质。金丹的物理性质最终转化为身体的性质,通过这一性质的转化,让身体达致不死的效果。葛洪的这一描述十分符合其“假外物以自固”的核心观念,值得注意的是,葛洪并没有描述进入身体内的金丹何以能够改变身体的性质,直接从药物向身体的性质变化,其中缺失的是对身体变化的动因及其过程的解释。“金丹入身中沾洽荣卫”的说法实际上更多地强调了金丹进入身体之后起到了保护身体的作用,而不是直接改变了身体的性质。从这个意义上说,葛洪对于金丹性质及其不死机制的解说仍然有待进一步的细化。

当然,葛洪对于金丹的描述凸显了医学中所见的药物与金丹之间的差异。金丹是通过同化身体的性质达致长生,而与之相对,医学中所见的草木和矿物药的目的则是恢复身体既有节奏的平衡。丹药和医药都可能会用到带有毒性的矿物质药,但对于医药而言,矿物药与草木药的结合是指向药性的综合以达致治疗的效果,丹药则是要将矿物药中不变的性质提纯出来引发身体的变化。

除了金丹的基本性质之外,葛洪还在《金丹篇》中描述了各种丹方、制作技术及服食方法。其论述的重点在于罗列丹法和金丹的类型,论证外丹、身体与不死观念之间的内在关联。在《仙药篇》中,葛洪着重说明了不同的草木药及矿物药的产地和性状。此外,葛洪在《金丹篇》和《仙药篇》中系统阐述了金丹及其制作、服食的观念体系:基于金丹的稳定属性和变化过程的神奇力量是为了达到变化身体性质的目的;不同种类的金丹,成分及功效互不相同,金丹与草木服食也大不相同;实践者的虔诚和信任是金丹术和金丹功效的保证。此外,葛洪还强调了炼丹的场所以及在炼丹过程中与世俗生活隔绝的重要性。可以说,《抱朴子内篇》较为系统地阐述了外丹观念、炼制方法、服食方法以及外丹效验。

检视道藏中与外丹有关的文献,就可以看到,《抱朴子内篇》在观念和实践技术上的描述仍是较为粗略的:一方面,外丹的观念及其效验机制在不断地发展和丰富。对于外丹信仰的实践者而言,外丹的价值首先建基于其观念意义上的合理性,即如何理解不同的矿物药通过复杂的流程和反复的烧炼就可以达致彻底改变身体性质的效验,以及外丹服食之后出现的生理反应。简言之,从观念意义上,外丹信仰首先要说明的是“不死的原因和机制”。由此,外丹烧炼过程的象征意义、外丹的效验机制、身体的变化,这些都需要外丹技术与宇宙、身体与不死观念结合在一起,形成具有强大解释力的观念链条。另一方面,从不同种类的矿物药到可以达致长生的金丹,其中涉及的复

杂程序及实践技术,也是外丹信仰需要不断完善的重要内容。外丹的烧炼过程及其技术描述的基本目标固然是规范炼制过程中的节奏和具体行为,但其更深层的内涵则是将严格的节奏和行为规则转变为具有丰富信仰内涵的仪式,通过象征性的仪式行为,将观念的链条转化为行为的过程,从而为物质变化赋予神秘的信仰意义。不妨说,外丹十分繁复的烧炼过程不仅仅是烧炼的需要,更是信仰内涵不断丰富和外丹效验神秘化的需要。难以捉摸的烧炼过程及繁难的行为禁忌不仅增加了外丹烧炼的难度和金丹的价值,也强化了金丹的信仰价值。

烧炼:仪式化与神秘化的外丹

《道藏》的外丹文献中,具体解说烧炼技术和程序的文献并不多见,其中《周易参同契》比较细致地说明了外丹烧炼的技术过程。^①《周易参同契》的内容虽然佶屈古奥,但其主要强调的都是具体的烧炼技术,从《易经》和五行生克的知识体系出发,形成严密的时空结构和烧炼技法,因此也成为学界讨论外丹烧炼技术的重要基础文献。^②检视其内容,可以看到,《周易参同契》一方面描述丹鼎(炉鼎)与宇宙的同构性,另一方面依据五行生克的原理解释不同药物在反应和变化中的相互作用。在此基础上,依据《周易》的八卦纳甲和阴阳消息卦的体系,以阴阳二元模式描述烧炼过程中的火候和节奏;进而描述不同的丹药在炼制完成之后的性状,形成完整的技术体系。从《周易参同契》的内容出发,可以理解道教外丹烧炼技术的四个基本层次:

其一,炉鼎和烧炼的过程是以象征性的方式重复了宇宙生成和运行过程。《周易参同契》在开篇就明确了乾坤与天地的对应关系,炉鼎就是象征意义上的天地,上釜为天,下釜为地。在炉鼎之中发生的就是依据易经阴阳

① 参见 Fabrizio Pregadio, "The Representation of Time in the Zhouyi Cantong Qi", *Cahiers d'Extreme-Asie* 8: 155—174, 1995 年;以及孟乃昌,《周易参同契考辨》,上海古籍出版社,1993 年;另见孟乃昌、孟庆轩辑编,《万古丹经王〈周易参同契〉三十四家注释集萃》,华夏出版社,1993 年。

② 关于《周易参同契》中所见的宇宙观念及其时间模式,参见 Nathan Sivin, "Chinese Alchemy and the Manipulation of Time.", 收入 Nathan Sivin 编, *Science and Technology in East Asia: Articles from Isis, 1913—1975*, Science History Publications, 第 109—122 页, 1977 年; Lowell Skar, "Golden Elixir Alchemy: The Formation of the Southern Lineage and the Transformation of Medieval China", Ph. D. diss., University of Pennsylvania, 2000 年;以及 Fabrizio Pregadio, "The Representation of Time in the Zhouyi Cantong Qi", *Cahiers d'Extreme-Asie* 8: 155—174, 1995 年。

之道的药物变化,而铅汞则是阴阳二象。同时,炉鼎内的变化还需要考虑宇宙中阴阳二气的变化节奏。简言之,炉鼎中丹药的炼制过程就是宇宙天地周期的象征性重现。重现天地变化以及天地之间阴阳二气的交错和互动,为炉鼎中发生的变化提供了象征性的意涵。这一宇宙过程的模仿为外丹的神圣信仰内涵提供了基础。^①

很多外丹文献中都有类似的表述。唐代张元德的《丹论诀旨心鉴》中就详细阐述了炉鼎中的烧炼过程与宇宙的时空结构的对应关系:

夫言还丹者,即可服食而仙也。自古之天人留此术,降下人间,传付于后。自黄帝得之,白日鼎湖升仙。若古往神仙,不一一具言也。夫论还丹,皆至药而为之,即丹砂之玄珠,金铅汞虎之灵异。有上仙自然之还丹,生太阳背阴向阳之山。丹砂皆生南方,不生北方之地也。自然还丹,是流汞,抱金功而孕也。有丹砂处皆有铅及银。四千三百二十年丹成。左雄右雌,上有丹砂,下有曾青,抱日月阴阳气,四千三百二十年,故乃气足而成。上仙天人还丹,下界神仙修炼铅汞一年成。取十一月一阳生而下(炭)火,至来年十一月丹成,象上界仙人天人圣人取食还丹,故为自然还丹。是仙人天人圣人取食之。今修者象而成之,大千之数,服之亦长生羽化,与天同功。问曰:“何以一年象天生还丹之数?”答曰:“上界一日一夜,为人间五年,且人间一年十二月三百六十日。一月三十日,又一日十二时,一月三百六十时,合一年四千三百二十时,象天生自然还丹。”此亦上界真仙流传人间,有依法度,日月精气,四时运移得成,服之皆延年上升。上士修真契理,羽化上升;中士服之地仙,下士延年,长生不死。服食之门,别有法矣。^②

上述引文区分了自然成丹与炼制成丹,但却将自然成丹与炼制成丹的节奏都归结为宇宙运转的完整周期。气足是成丹的关键要素,而气足则是在一个完整的宇宙运转周期之后才可以达到的。从这个意义上说,外丹炼制的过程就是以象征性的方式完成了宇宙运转周期从而达到了气足成丹的结果。这里需要关注的另一个问题则是气足则丹成的观念背后天地之气与丹药之间的观念连接——显然,丹药本身就是天地之气的精华,也是生命和身体长存的重要根据。回归到气本论,将外丹的炼制与生命的观念结合在一起,生命源

① 参见 Fabrizio Pregadio, “Elixirs and Alchemy”, 收入孔丽维编, *Daoist Handbook*, Brill, 2000 年, 第 165—195 页。

② CT935:3a—4b;《道藏》,19:341。

自天地之间的元气,而外丹则是以象征的方式聚合了天地之间流转的宇宙之气,通过一系列的程序达致足气,自然就可以达致生命的长存。

其二,炉鼎与宇宙的同构关系以及炉鼎炼制的象征意义,使得理解天地及宇宙的运行节奏成为丹药炼制的重要保障;换言之,对于外丹术的实践者而言,时空结构及天地之气的运行节奏是展开象征性模仿的基础和关键。在《周易参同契》中,基于纳甲和消息卦的时间体系及与之相应的火候掌控是炼制技术中的关键。文武火的交替运用及变化节奏是对在时间节奏中不断变换的阴阳二气的象征性重现。只有通过阴阳二气变化的象征性重现,才能将炉鼎转化为宇宙。《丹论决旨心鉴》十分强调《周易参同契》中所见的易象与时间节奏,

凡修大丹,不在药味,事在五行精究,易象分明,辩节序之运移,知日月之度数,阴阳相使,神仙之要,合道之宗,辄不可信八石四黄,非长生之妙药也。^①

“合道之宗”,显然是一个十分重要的观念。进而言之,外丹的炼制并不是一个简单的化学反应,而是要使不同属性的药物处在阴阳相合的节奏中。外丹的炼制过程实际上是宇宙过程的重现,因此其中所涉及到的节奏、时空以及药物的变化,都具有象征意义。只有通过严格重复的宇宙过程,才能让炉鼎中的丹药产生独特的效验。

其三,在丹药的炼制过程中,炉鼎中药物之间的相互作用是按照阴阳五行的性质展开的,五行之间关系复杂。在炼制的过程中,不同药物通过升华而将自身的精华都挥发出来,从而在炉鼎的密闭空间中阴阳交错、五行交融。例如,《周易参同契》中提及的铅汞之间的相互作用。铅代表了阴气,而汞则代表了阳气。铅经过高温的炼制转化为白色的液体,成为水的意象;与此相对,汞则是在炼制过程中产生升华反应,形成了气的意象。^② 水与气代表者阴与阳,阴阳在炉鼎之中的相互作用就是宇宙中阴阳二气交融而成万物的过程的象征性重现。此外,我们还能看到《周易参同契》将易学与五行学说相结合。在中国古代的易学中,一二三四五是生成万物的生数,而六七八九十

^① CT935:7b;《道藏》,19:342。

^② 参见赵匡华,《中国古代“抽砂炼汞”的演进及其化学成就》,收入氏著,《中国古代化学史研究》,北京大学出版社,1985年;劳幹,《中国丹砂之应用及其推演》,收入《“中央研究院”历史与文献研究所集刊》(7),第519—531页,1987年;王奎克,《中国炼丹术中的“金液”和华池》,收入《自然科学史研究》(7),1964:53—62。

则是成就万物的成数。这些数字依次代表金木水火土。这样就将易学中的时空节奏与五行结合在一起,形成了非常复杂的计算体系。^① 不难看到,不仅是炉鼎及火候有独特的象征意涵,炉鼎中药物的任何变化也都有独特的象征含义。药物的变化形成了炉鼎象征的宇宙中的阴阳之气,药物的升华和凝结等变化则可以视作阴阳之间的转变,由此,药物和炉鼎结合在一起将宇宙中阴阳之气的变化过程重现了出来。

其四,在炼制的过程中,炼制出来的丹药是有所区别的,不同丹药代表着不同的炼制阶段。按照《周易参同契》及后世学者的研究,铅与汞这两种药物炼制成的丹药是“黄舆”,即“玄黄金丹”。简单来说,黄舆就是铅的溶液和汞的挥发物在炉鼎内结合后产生的化合物,得到黄舆之后还要进行一系列的烧炼过程,最终得到可以“返死还生、返老还童”的还丹。从铅汞到黄舆,再从黄舆到还丹,是药物本身具有的“金性”的变化和回复的过程,即在第一阶段发生变化混合成为玄黄金丹之后,经过第二阶段的烧炼,恢复药物中本有的金性。金性的回还就是还丹的意思,也应和了金丹经历变化而不改变其本质的观念,进而与服食丹药使得身体的性质与金丹一致的观念对应起来。《诸家神品丹法》所引的《金丹龙虎篇》中有关于还丹内涵的解说,

岂不见古人有全家飞升者,皆大还丹,至宝至尊至贵,至妙至玄之力也。还者,反归之义。丹者,赤色之名也。是将丹砂化为真汞,汞借铅变作黄芽,黄芽复变作丹砂,丹砂伏火,变化还丹也。有如返还之力,故能令老者反壮,死者复活,枯者即荣,点瓦砾成至宝。其神圣之功,岂不大哉?^②

上述引文中解释了还丹的意涵,从变化中还原初的样貌是丹药在炼制过程中体现出的性质。对于人的生命和身体而言,生命就是身体不断变化的过程。身体正是借着丹药的返还之力实现了回归婴儿、达到不死的效果。这一隐喻有助于我们理解外丹术与生命观念的关联。

实际上,在外丹的文献中,还能看到用生命形成过程来说明金丹烧炼过程的表述,在《诸家神品丹法》第二卷中,孟要甫的《金丹秘要参同录》征引

① 朱伯崑先生在易学史和易数学的视野中梳理了《周易参同契》的时间结构及其计算方式,详尽分析了其中所见的月体纳甲模式,可参见朱伯崑,《易学哲学史》,昆仑出版社,2005年,第244—270页;另见章伟文,《周易参同契(译注)》,中华书局,2014年,其中也有对于月体纳甲的时间观念和计算方式的细致梳理。

② CT918,4:11b;《道藏》,19:237。

《青霞子》中的表述,

药在鼎中,如鸡抱卵,如子在胎,如果在树。但受气满足,自然成熟,药入中胎,切须密固,恐漏泄真气。又曰固济胎不泄,变化在须臾。中胎所制,其形圆,如天地未分,混若鸡子,圆高中起伏如蓬壶,开闭微密,神运其中。^①

正如在前面的讨论中已经说到的,身体与宇宙之间的隐喻性对应可以成为身体不朽的基础,也可以成为理解造成身体不朽的药物之形成过程的关键。生命创生过程的重复正是丹药神奇功效的来源。道教认为服食丹药就是用丹药引发身体内的变化,让炉鼎中出现的生命创生过程在身体中再重复一次,达致生命的重塑。

就丹药的炼制过程中体现的复杂观念而言,我们可以看到,道教外丹术呈现出神秘性的叠加。药物与阴阳、炉鼎与天地、炼制与生命、变化与返还,这些用隐喻的方式连接在一起的观念,跨越了从自然界的药物到身体的不死之间的鸿沟。烧炼技术为理解道教的生命观提供了一个独特的视角——外丹术提供的首先是一个属灵的世界,然后才是一个基于物质变化和化学反应的物质世界。

从《周易参同契》出发的观念梳理可以提供一个外丹烧炼技术的初步框架,当然,如此简要的描述完全不能呈现外丹烧炼技术的复杂性,以及其背后丰富的中国古代宇宙和时空知识。然而,看似复杂的烧炼技术背后,有十分明确的象征意涵的指向——宇宙及生命过程的重现。

除了复杂的烧炼技术,外丹的烧炼过程中还有许多具有仪式感和神秘感的要求。这些要求既可以视作烧炼技术的一部分,又不是简单的炼制手法,其中包含了大量的象征性的信仰内涵。《道藏》中所见的外丹经典对于此类内容的描述比较丰富,以《太清金液神丹经》为例,可以看到,金丹炼制过程中的每一个步骤都有复杂的仪式性要求。这些仪式性的行为不仅严格规定了时间、方位及具体的行为流程,而且这些行为的规定都有独特的象征性意涵。试举其中几例加以说明,

治六一泥,用五月五日、七月七日、九月九日,至佳。发丹火良日,甲申、乙巳、乙卯。凡作丹忌日,春戊辰、己巳,夏丁巳、戊申、壬辰、己未,秋

^① CT918,2:3a;《道藏》,19:220。

戊戌、辛亥、庚子,冬戊寅、壬戌、己卯、癸酉,及月杀、反支干、孟仲季,月收闭丙戌、丁亥、壬戌、癸亥、辛巳,月建诸晦朔,上朔八魁往亡日,皆凶不成。市丹神药,当于德地坐立,勿争贵贱,当以收执日。以子丑日沐浴,先斋洁七日,乃市具真物神丹,成以罗绣囊,或金筒盛之。合神药时,始当用甲子开除日,先斋三七日,乃为之合药,不过二人至三人,务当加精,勿入丧污家。欲飞药时,勿令愚人妇女小儿及丧污人见也,及嫉妒多口之人。若不信道,勿使闻知见之,使药不成,精神飞去。欲得在山林石室、幽静避隐无人之地,不欲闻犬吠人声。又忌见死伤人血,慎之。既神药常当独居一室中,神仙玉女、侍官来往,必敬之。神丹常带肘后,唯每修身,谨戒为上。^①

从上述引文可以看到,外丹炼制过程中的任何一个程序都要选择相应的日期。每一个日期都有生克属性,不同的日期可能导致炼制行为完全不同的效验结果。炼制前的斋戒以及丹成之后的保存方式都充满神秘色彩,没有信仰的普通人及妇女、小孩是不能接触乃至看到金丹的。普通人和妇女、小孩会破坏金丹的灵性,“精神飞去”似乎更加强调金丹本身就具备某种独特的精神力量。此外,炼制丹药和保存金丹都要在远避俗人的山林之中,而且炼制和服食丹药需要遵守各种科诫。从时间的选择到诸种避忌,乃至对修炼和服食者态度的要求,都是外丹炼制过程中具有神秘色彩的复杂外部条件。与此相对,外丹炼制过程中,在实施具体的炼制技术时,也有强烈的仪式感,

合药时当用甲子,得开除日益佳。常烧香斋三七日,初斋一七日,竟夜时当在。欲安釜闲作坛,祭太一高上真神,用清酒二斛,黄粱米、白粳米三斛,各取二斗炊之,大干枣二斗,梨三斗,盐豉各五斗,香十斤,柑橘诸饼果甚善……祭天地神祇,蹲杓自副,罗列诸物,着安着合丹诸药荤耳……束带,用香火九炉,令烟交合,九盘各安一香火也。自称下土大道民某甲九再拜再拜,辄自称如初,合十八拜也。毕请神……乘云辈下临某甲座席,某甲九拜,九叩头,九自搏,长跪。乃更下声徐徐曰:“以今某年岁月日,某郡县乡里号姓名字年若干,谨上请九天三天高上圣神于某山。”又小徐徐良久曰:“某实不知天地始有以来……乞愿九天三天高皇太一诸君丈,为某除七世以来所犯殃谪,乞得解。下及某身历劫以来,无状之罪,万死之罪,万死之过,一切原除。乞见太平,得睹真圣之主。”分

^① CT880,1:13a—14b;《道藏》,18:748。

别求哀,因起九叩头,九自搏。讫重上酒,又跪曰:“某少好长生,希慕灵仙,昔受先师某甲金液之方,今按良年吉月令时作合,未敢专,辄谨先施呈。伏愿太上老君……临监共视黄紫盖之下。伏乞药无纵无横,无飞无扬。便随手变化,黄白悉成,飞腾紫宫,命长亿千,位为真人……”又起九拜,九叩头,九自搏,又上酒益香。良久……又礼九拜,九叩头,九自搏……先谨请时,使合丹一二人,避祭所隐处三十步许,皆令蜡封其耳也。若弟子与师合丹,当对服者,亦令避之,兼不塞耳也。夫合丹自各受方,别作异祭,初不合同也。既某甲所言,及饮食之须,乃命一二人来受福。受福讫,良久复遣使还住处,乃当送神也。若有佩五岳真形图者,别立一座着下面,并祭之,但口请之,不用文,无者止。又以所佩着祭席上。又先日亦当存五岳卫神,令各摄劫地灵,扫洒山川……又呼一二人来受福,开其人耳,受福还去,亦勿又塞之。祭都讫,送神隐向欲晓也。……夕祭时,必有光景,山震之声,云雷之音……是天地之灵降于大祭也,亦无不尔者。^①

合丹的准备工作被视作一个严谨的科仪,选择良日,召请神灵,说明烧炼金丹的缘起和目的,以严格的科仪方式向神灵祈请合丹过程的顺利。当然,上述引文中所见的仪式化的合丹准备可以视作天师道科仪与外丹烧炼的结合,实际的外丹烧炼过程中是否有如此复杂的祈请程序仍是可论之题。然而,从另一个角度看,外丹烧炼过程的具体行为规范并不仅仅是技术性的要求,还有丰富的象征性内涵。每一个具体的步骤和行为都是一个具体的仪式,与这些行为结合在一起的请祷和仪式化的活动,一方面强化了烧炼过程的复杂程度,另一方面则凸显了这些行为的信仰内涵——其中不仅包含修炼者的态度,也包括烧炼过程中神灵的参与。结合上文征引《周易参同契》中所见的复杂且充满象征意涵的烧炼技术与时空节奏,可以看出,外丹经历了从技术到具体实践的过程,外丹的烧炼从简单的物理和化学变化转变为充满神秘色彩和仪式感的信仰实践。

以死长生:信仰观念中的丹与毒

外丹技术的另一个重要视角来自道教信仰的生命和不死观念,这些观念

^① CT880,1:15a—16b;《道藏》,18:749。

不仅贯穿在烧炼技术之中,更呈现在丹药的观念、外丹术传承体系以及内丹与外丹的差异等主题中。如果说烧炼技术是外丹术内部的知识,那么丹药及传承等问题则是外丹术为道教信仰乃至文化历史带来的分析视角。对于备受关注的“毒性”问题,我们一般从当代生物化学和医学的角度出发,分析丹药的化学属性及其生理属性,说明丹药的毒性。这样的毒性说明或许可以帮助我们理解服丹的道教信徒死亡的原因,但却不能帮助我们理解中国古代外丹术对于丹药毒性的理解和认识。如果我们检视道教的经典,就可以发现,外丹术已经充分解释了丹药的产生原理及其驱除方法,也描述了丹药服食之后身体变化的情况。

外丹观念及其信仰实践的描述从不刻意回避金丹有毒、服食金丹造成死亡的现象。《华阳陶隐居内传》就强调了服食金丹与“死而复生”的效验,

丹诀云:丹成无杂光彩,是毒丹,饵当暂死。须臾起。^①

在陶弘景看来,不同的丹由于性质和火候的不同,可能具有毒性,这与葛洪的描述是一致的。^② 服丹之后,“暂死”是一种表象,《真诰》卷十中也有类似的说法,

太极真人遗带散白粉,服一刀圭,当暴心痛如刺,三日欲饮,饮既足一斛,气乃绝。绝即死也,既敛,失尸所在,但余衣犹在耳。^③

不妨说,服食金丹之后可以观察到的死亡和身体的朽败,是客观的事实。然而,这一客观事实在道教的外丹信仰中却有其他的解释路径,这与道教信仰中常见的尸解观念比较相似,即神仙或修炼者通过“示人以亡”的方式实现生命的超越。由此,对外丹造成的死亡进行消解性的诠释,认为死不过是“不死”的一个明证。正如《真诰》卷四提及的那样,

得道去世,或显或隐,托体遗迹者,道之隐也。或有再酎琼精而叩棺,一服刀圭而尸烂。鹿皮公吞玉华而流虫出户,仇季子咽今液而臭闻百里。黄帝火九鼎于荆山,尚有桥领之墓,季主服云散以潜升,犹头足异

① CT330,17a;《道藏》,5:50。

② 参见司马虚(Michel Strickmann),“On the Alchemy of Tao Hung-ching”,收入石秀娜与尉迟酣主编,《Facets of Taoism》,Yale University Press,1982年,第123—192页。

③ CT1016,10:7b;《道藏》,20:543。

处；墨秋咽虹丹以投水，宁生服石脑而赴火，务光煎韭以入清冷之渊，柏成纳气而肠胃三腐。诸如此比，不可胜记。微乎，得道趣舍之迹，无常矣。命又云，即适潜畅，莫不觉真。如此之指，非真尸也。^①

上述引文中集中体现了道教对于死亡和长生之间复杂关系的独特理解。对于得道者而言，死亡不过是从现世生活中隐去的一种手段，而得道者的死亡只是为了创造一种假象，造成一种更完全地与现世的隔离，实现生命的长存。从这个观念基础出发，得道者不同寻常的死亡方式都是得到长生的明证。对于得道者而言，死亡不过是长生的方式。如果将视野扩大到道教关于死亡的复杂观念就不难发现，服丹致死的问题在道教信仰的框架中并不是不可解释的，尸解和暂过地下等观念都解释了死亡如何成为长生的起点。金丹的服食者也是依循这个观念，在暂时的死亡之后实现长生。此外，《太清金液神丹经》中还有另一种解释，

合丹法，若心至诚渴，斋盛理尽，容旦服三刀圭，立飞仙矣。但恐道士恐惧，或虑不精，便敢自服三刀圭，即看神丹烈验，初服三刀圭，暂死，半日许，乃生，如眠觉状。^②

可以直接达致飞升的金丹，之所以导致道士的暂死，是为了让道士在从死亡到飞仙的过程中有一个平稳的过渡。

那么，丹药为什么会导导致服食者在服食之初出现死亡的假象呢？外丹信仰用丹毒这一概念解释了丹药造成暂死的原因。丹毒，最常见的是火毒，即在烧炼过程中烧炼的火聚集在丹药上的毒性。去除火毒是丹药炼制的必要步骤。按照外丹信仰的观念，如果不能去除丹药中的火毒，就可能直接导致服食者死亡。这一观念在南朝就十分成熟了。根据《宋书》第四十五卷《刘亮传》的记载，

亮在梁州，忽服食修道，欲致长生，迎武当道士孙道胤，令合仙药。至益州，泰豫元年，药始成，而未出火毒，孙不听亮服，亮苦欲服。平旦开城门取井华水服，至食鼓后，心动如刺，中间便绝。^③

① CT1016, 4:22a—b;《道藏》, 20:513。

② CT880, 1:24b;《道藏》, 18:751。

③ 参见沈约撰，《宋书》，中华书局，1972年，第905页。

金丹在烧炼的过程中形成的毒性需要在金丹炼制完成之后去除,只有去除了毒性的金丹才是可以服用的。这一方面解释了“暂死”的原因,另一方面也说明外丹的信仰实践体系中实际上已经预设了解决丹毒的办法。去除丹毒可以被视为丹药炼制的最后一个步骤。《云笈七签》卷六十四引《玄解录》解释道,

世人苦求得之,将为便成至药,不得深浅,竟学服饵,皆觅长生不死者,并不悟金丹并诸石药各有本性,怀大毒在其中,道士服之,从羲轩已来,万不存一,未有不死者。^①

上述引文中所见的丹毒概念与暂死观念有些差异:显然,按照《玄解录》的说法,丹毒造成的不是暂死,而是真正的死亡。换言之,丹毒也有两个层面的含义:其一是造成服食者暂死假象的丹毒;其二则是造成服食者死亡的丹毒。如果对照上文所引的《真诰》中的解释,可以看到,《玄解录》的说法更加强调去丹毒的重要性,说明外丹信仰体系中去丹毒的观念和技术已经成熟和固化了。

丹毒解释了服用金丹之后的身体死亡的原理,并且从两个不同层面说明了丹毒与长生之间的关系。丹毒的存在必然带来外丹烧炼技术体系的延伸,即如何在烧炼完毕之后去除丹药中的毒性,保证其既能达致效验又不致影响生命。《还丹众仙论·出丹火毒诀》中简单描述了去火毒的方法,

入丹药在薄磁瓶中……下冷泉中二七日,取出坐瓶入重汤中煮一日,出却冷气。^②

以冷泉水去除金丹中的火毒,仍然在阴阳的观念框架中展开对于丹毒的处理。《太清经天师口诀》中记载了另一种去除丹毒的方法,

作消毒灰法。用牛屎灰、理石灰分等,取磁碎之。用东流水熟煮,取汤将淋灰得汁。此灰能消金毒银毒,是名消毒灰也。^③

从暂死到丹毒,从丹毒到去除丹毒的技术和具体流程,道教的外丹实践体系

① 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第1419页。

② CT233,38 a—b;《道藏》,4:343。

③ CT822,16a;《道藏》,18:799。

为服食金丹造成的死亡问题提供了完整的解决方案。

与此相对,外丹文献对于服丹问题还有另一个重要的解释视角,即服丹之后身体的感受和身体的变化,解释金丹进入体内的变化过程以及对于生命和身体的作用机制,从而解释何以通过服食丹药达致身体的不死和生命的长存。唐代道教文献《真元妙道要略》就十分细致地解释了服丹之后的生理变化和体验,

夫至道多流,不难便遇。修大丹时,且须延驻还丹,渐可登真,未曾服此丹,须委应侯。若不委之,有疑退失真之功。凡初服丹之时,心意钝闷,梦寐之祥者,此是三恶,被灵砂所侵,故惑乱人心。如此旬日即止。或梦呕吐鼠粪,及乱发茅蕪淤泥,身手之上,有大疮,内有蜘蛛蜥蜴走出……此皆三尸出去之兆。又经百日之后,时时闻腰背间如日灸,及手掌内真珠影……又肉色赤,是丹砂行血,除宿患之状。如体有小疮子,不痛不痒,亦脓血渐自退落如麸片干,落后即肌肤莹。^①

通过上述引文可以看到,金丹进入体内之后带来的身体变化及其达致不死的机制,需要以不同的身体和死亡观念为基础。上文中十分强调的是疾病和三尸神的观念,以及三尸导致思想的信仰。因此,丹药进入身体之后的体验变化和生理感受都被解释成为去除身体中的病症及三尸神的征兆,通过这样的描述,就可以解释金丹导致身体不死的内在机制和原因。与此类似的记载在道藏的外丹文献中并不鲜见,《太清石壁记》中记载,

服丹后觉身上面上痒如虫行,身面手足浮肿,见食臭,吃食呕逆恶心,四肢微弱,或痢或吐,头痛腹痛,并请不怪,此是丹验,排病之验也。^②

《还丹众仙论》的记载更为详细,

服食金丹应验侯:初服丹砂令人四肌无力,腰膝沉重,脐下结痛,口中常有臭气,牙齿动摇,腥血满口,夜间焦渴,或吐或逆,日有微利,饮食无味,渐渐羸瘦,眼目劳闷,精神恍惚,身上疮肿,遍身疼痛……或咽喉涩痛,胸膈气闷,下利青黄,恶水如虾蟆之衣,及似葵菜汁,或似紫草汁。腰间停滞,或下众虫,或皮肤肿,筋脉跳掣,或缓或急,旬日之间,风毒渐出。

① CT924,16a;《道藏》,19:291。

② CT881,2:14a—b;《道藏》,18:769。

或腹内鸣吼,下利肉块。此时药攻击宿疾,直候苦饥,即吃淡面汤饼一两顿,或吃解丹毒药取丹散。^①

引文十分细致地描述了服丹之后的生理反应,并解释了其背后的机制。上述两段引文的解释都是以身体疾病观为基础的,金丹的作用机制就是去除身体中的疾病和疾病的潜在威胁,从而以不病的身体达致长生。换言之,在上述的身体和死亡观念中,疾病是导致死亡的核心原因,也是身体长存的最大障碍。

简言之,对于服食丹药之后身体变化的解释就是基于身体观念展开的,而三尸、宿患等都是来自道教的身体观念。如此详尽的说明,显然为丹药的服食者带来了理解服食之后身体感受的描述。换言之,外丹术的文献已经完备地说明和诠释了丹药的毒性及其带来的身体感受,并且从信仰意义上说明了死亡与不死之间的复杂关系,外丹服食过程中的身体变化和死亡问题,一方面是可以解决的,另一方面更是体现了表面的死亡即实质的长生的明证。“以死长生”的特质,使得外丹的烧炼和服食不需要回避死亡和毒性的问题,因此,我们推定外丹的发展一定受到了丹药毒性——特别是对毒性的反思——的影响,是未必正确的。

当然,外丹的复杂性和神秘性远不止于以死长生的“死亡”和“不死”观念,还有在道教信仰的神秘语境中,对外丹实践及服食外丹的效验的神秘性诠释。可以说,外丹术真正的复杂性在于其反复叠加的神秘性。除了我们在上文中看到的烧炼技术体系之外,外丹术的传承也集中体现了道教的神秘主义特色。按照《黄帝九鼎神丹经诀》的说法,外丹术的传承有两种形式——经和诀。^② 经和诀的真实性是外丹烧炼成功的根本保障。诀可以分为两种,一种是用文字的形式写在纸上的,一种则是在师徒之间以口头形式传授的。更为重要的是,按照经典的说法,口头传授的口诀是不能用文字传递的,所谓“非口不宣”。口头传授与经典、文字口诀一起构成的外丹术的传承形式,这样复杂的传承形式为外丹烧炼增加了不确定性。从某种意义上说,道教知识和技术体系的神秘传承只是在客观上增加了修炼和信仰实践的难度,但对于信仰者而言,具备神秘色彩的知识似乎更加接近终极的真理——越是难以捉摸、不能轻易得到的神秘技术就越具有吸引力。葛洪在《抱朴子内篇·论仙篇》中解释刘向父子黄白烧炼不成功的原因时就强调了口诀的价值,

① CT233,40a—b;《道藏》,4:340。

② CT885,2a—b;《道藏》,18:795。

夫作金皆在神仙集中,淮南王抄出,以作鸿宝枕中书,虽有其文,然皆秘其要文,必须口诀,临文指解,然后可为耳。其所用药,复多改其本名,不可按之便用也。刘向父德治淮南王狱中所得此书,非为师授也。向本不解道术,偶偏见此书,便谓其意尽在纸上,是以作金不成耳。^①

如果只掌握丹经而不知道口诀,那么丹药的烧炼肯定是不成功的。当然,外丹术的神秘色彩并不限于口诀,还有烧炼地点的选择、烧炼前后及其过程中的仪式行为,甚至包括烧炼者自身是否具有成仙的资质和宿命等。当然,还包括烧炼者的信仰态度是否虔诚,按照《还丹众仙论》的说法,遵守道德的行为和虔诚的信仰态度是达致外丹服食效果的基础保障,

信行操不至,若得服食,必当至死,何也?无德行而食金丹,五藏坏烂,传之不得其人,殃及子孙。^②

从丹法的传承到个体的道德和信仰的虔诚,这些不断叠加的神秘性使得外丹术越来越具有吸引力和神秘色彩的同时,也逐步丧失了可操作性——太多导致炼制不成功的变量让结果变得难以琢磨。然而,从道教信仰的特质和外丹信仰实践体系的发展来看,不断增加的仪式化和神秘化特点,以及对于服食外丹造成的身体变化的诠释,都是其信仰观念不断完善的表现。从观念意义上看,道教的外丹实践是自成其理的,从复杂的技术走向了面向信仰的理性的不可知论。

显然,上文对于外丹观念和信仰实践的描述和分析过于简略,没有充分梳理道藏和历史文献中所见的与外丹有关的文献,也没有细致梳理外丹实践中涉及的技术环节和物质变化。而且,上文的分析并没有严格按照外丹信仰实践的历史发展脉络展开讨论,而是尝试说明外丹技术和实践的神秘化、仪式化倾向。从这个视角出发,外丹烧炼的技术和实践跳出了技术性和物质性的解释,进入到信仰的领域。充满象征性和仪式感的烧炼过程是外丹效验的信仰性基础,与此同时,不断增加的变量强化了外丹烧炼和效验的神秘色彩。从这个意义上说,神秘化和象征化一方面丰富了外丹的信仰内涵,另一方面也强化了从服食到外丹发展过程中的道教信仰色彩。

上文对于外丹的分析是在死与长生的观念张力中展开的,以外丹为例说明道教信仰中死的观念如何在实践中转化为长生。外丹的服食会导致身体

① 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第21—22页。

② CT233,34a;《道藏》,4:342。

的死亡,这一在日常生活中可以观察到的生命的消解,似乎并不是道教信仰的障碍。在道教信仰的观念语境中,对于金丹导致的死亡有充分的诠释空间,死亡既有丹毒的技术性诠释方式,也有暂死的信仰性诠释。通过独特的诠释方式让服丹以后的死亡突破了死亡的日常意义,将死亡划分为生命的消亡和长生的明证两个完全相反的层次,由此,长生就是通过死亡实现的。换言之,死亡只是达致不死的过程,不死才是死亡真正的主题和目标。

第十一章 鬼之仙途:陌生的焦虑 与被消解的死亡

道教的信仰实践是在死与不死的观念张力中展开的,以长生为旨趣,就必然要面对死亡的问题。对于道教的信仰者和普通民众而言,生命的消逝与身体的毁败都是生活中的“常识”,而道教的信仰实践通过科仪与炼养要达成的目的则是去除疾病和厄运,实现长寿与长生,最终超越和消解死亡,达致生命与身体的不朽。从这个意义上讲,道教首先需要面对的课题就是如何诠释生活中所见的死亡与“信仰真实”中追求的不死之间的关系,换言之,如何描述和诠释生命的死亡及其去向,在死亡中发掘和确证长生的可能。

在古代中国的观念体系中,与死亡联系最为紧密的一个观念就是“鬼”。鬼的观念内涵,以及在日常生活与信仰实践中对鬼的处理,涉及中国文化的各个层面,从超自然世界的图景到宗族与社会权力结构的建构,乃至地域性的社群认同。^① 因此,要从观念史的角度出发去理解道教关于死亡和不死的诠释,鬼这一复杂观念的历史就是不能回避的课题:一方面,需要梳理鬼这一观念的演变过程,理解道教信仰植根于其中的观念环境;另一方面,从道教信仰的内部出发,分析道教信仰实践如何诠释和应对以鬼为具象的死亡,如何通过对鬼的处理帮助人实现从死亡到不死的超越。

人死为鬼是日常生活中比较惯常的认知。然而,鬼的观念缘起、意义演变及其在信仰实践中的功能都十分复杂。通过梳理学界过往的研究,检视古典文献,就可以看到,鬼并不仅仅指代亡故的人,还有很多复杂的内涵。更为重要的是,鬼、怪、精、妖等语汇对应的对象在不同的语境中有重叠,这些语汇指代的对象都是日常生活中可能遭遇的意图不明但会带来负面影响的陌生的超自然力量。可以说,生活中的不速之客、日常世界中的异质者,是鬼所代

① 关于中国古代的鬼神观念,可参见钱穆,《中国思想史中之鬼神观》,收入氏著,《灵魂与心》,九州出版社,2011年。钱穆先生的讨论主要从儒家祭祀礼仪和对于亡故者的观念建构入手,其中可能没有涉及到鬼这一观念的复杂性,但就其论述内容上,却说明了鬼在古代中国观念体系中的主要意涵和功能。

表的超自然力量的基本特征。由此,我们可以尝试从陌生的焦虑这一描述出发,理解鬼这一观念的缘起及其演变过程,以及它关涉日常生活的基本形式。道教信仰中所见的鬼与对鬼的应对也是在同样的观念环境下产生和演变的,只是其对于鬼的处理体现了道教信仰的特色。

在道教信仰的内部,鬼可以分为两种:其一是亡故的人变成的鬼,即人死为鬼;其二则是在自然界中广泛存在且对生活 and 生命有负面影响的超自然力量,如疫病之鬼、干支之鬼等,这些随时出现的超自然力量的源头十分复杂,但道教对其基本性质的解释仍是在道教宇宙论和神学体系中展开的——鬼也是天地之气转化而来的。^①在此基础上,在道教的信仰实践中,这两种鬼都需要被严肃对待和谨慎处理,特别是在道教的仪式体系中:从疗疾到普度的不同层次都可以看到信仰实践对鬼的诠释和应对。通过这些诠释和应对,将鬼的观念区分为从陌生者和有害者、乃至受害者转化为长生者,被带入长生的状态,最终将鬼所承载的人的死亡消解在信仰实践之中。

鬼的双重意义:陌生与死亡

检视学界研究及古典文献中的记载,可以看到,鬼这一观念的内涵和历史演变十分复杂。一般而言,如果谈论鬼的含义,学界大多会征引《礼记》中广为人知的说法,

大凡生于天地之间者,皆曰命;其万物死者,皆曰折;人死,曰鬼。此五代之所不变。^②

夏道尊命,事鬼敬神而远之……殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼……周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之。^③

据上引材料,人死之后就变成鬼,包括“鬼者,归也”^④这样的说法都有类似的意涵。此外,“事鬼神”的“事”是指人在日常生活中应对鬼的具体方式。在

① 王充在《论衡》中就强调鬼是一种天地之气,这一点沈兼士先生也有所梳理。参见沈兼士,《“鬼”字原始意义之试探》,收入《沈兼士学术论文集》,中华书局,1986年,第186—202页。

② 参见王文锦译解,《礼记译解》,中华书局,2001年,第672页。

③ 同上书,第814页。

④ 参见钱穆,《论古代对于鬼魂及葬祭之观念》;收入氏著,《灵魂与心》,九州出版社,2011年。

《礼记》中所见的“事”就是敬畏的态度和祭祀的行为。需要明确的是,鬼的原初含义并不是指人死之后的存在形态,其内涵要复杂得多。

概而论之,鬼的原初含义是指生活世界之外或地理界域之外的陌生者,这与古代中国关于生活世界之外的想象有关:来自域外的陌生人被称为鬼。王国维先生《鬼方昆夷獫狁考》中就指出,“伐鬼方的高宗,就是商殷的武丁,而鬼方就是指獫鬻、獫狁、匈奴。(出易经,既济[九三]、未济[九四])”^①。与此相对,章太炎先生的讨论则更为深入。他在《小学问答》中讨论“夔神鬼虚也”时详细说明了鬼的观念缘起:

古言鬼者,其初非死人之神灵之称也。鬼宜即夔。说文言鬼头为田。禺头与鬼头同。禺是母猴,何由象鬼,且鬼头何因可见?明鬼即是夔……魑为耗鬼,亦是兽属,非神灵也。韦昭说夔为山缙,后世夔做山魑,魑亦属兽,非神灵……故鬼即夔字,引申为死人神灵之称。^②

按照章太炎先生的讨论,鬼最初是指一种兽类,而非神灵,更不是人死之后的状态。人死为鬼的说法只是一种衍生的含义。对照《说文解字》中的解释:“鬼,人所归为鬼,从人,象鬼头,鬼阴气贼害。”^③这里值得注意的是“鬼头”,按照《说文解字》的说法,“鬼头”是指“𩺰”(𩺰:鬼头也,象形)^④,这一部首与畏、禺等字的意涵有关。《说文解字》将“畏”及“禺”分别解为,“畏:恶也,从田,虎者。鬼头而虎爪,可畏也”,“禺,母猴属,头似鬼,从田,从构”。^⑤以上的说法都可以印证王国维和章太炎两位先生的观点。

此外,关于“鬼”字的词源学和语义学讨论,最为周详的研究当属沈兼士先生的名篇《“鬼”字原始意义之试探》,文中分别征引了不同的古典文献,说明鬼字与域外之人、类人异兽之间的关联。沈先生征引《山海经·南山经》论证鬼字与类人异兽之间的关联,

招摇之山……有兽焉,其状如禺而白耳。伏行人走,其名曰狢狢,食

① 参见王国维,《鬼方昆夷獫狁考》,收入《观堂集林》卷十三,中华书局,1951—1961,第583—606页。

② 参见章太炎著,殷光焕校点,《小学问答》,收入《章太炎全集》(第七册),上海人民出版社,2014年,第376页。

③ 参见许慎著,徐铉校订,《说文解字》,中华书局,2015年,第186页(上)。

④ 同上书,第186页(上)。

⑤ 同上书,第186页(下)。

之善走。^①

这与章太炎先生的讨论可以互证。此外,《易经·既济卦》的爻辞“高宗伐鬼方,三年克之”^②则可以与王国维先生的观念互参。通过征引不同的古典文献材料,沈先生就“鬼”字的原初含义得出了如下四点结论:其一,鬼与禺同为类人异兽之称;其二,由类人之兽,引申为异族人种之名;其三,由具体的鬼,引申为抽象的畏,及其他奇伟谲怪诸形容词;其四,由实物之名借以形容人死后想象之灵魂。^③可以看出,沈先生是尝试抽取一个词源学和语义学的发展线索,从简单的意涵逐步发展成为日渐复杂的意涵组合。需要明确的是,字义的发展过程并不是意义的取代模式,而是意义的丰富、叠加和层累的过程。换言之,原初的意义并没有在发展过程中消失,而是在不断的添附过程中日渐丰富。沈兼士的研究将鬼的意涵归拢到以下两个层次:其一是域外的人类和类人异兽,是地理和空间意义上的陌生者;其二是人在生命消亡之后的存在形态,这是从生命状态上的“陌生者”。这两个意涵既有差异,也有共通之处:从日常生活出发,异质的陌生者都是焦虑和恐惧的源头,都需要信仰性的技术和实践应对。

与词源学的讨论相对,还可以从思想史的视角出发理解鬼的内涵。王充在《论衡·订鬼》一篇中十分细致地说明了鬼的内涵及其表现形态,节略征引如下:

凡天地之间有鬼,非人死精神为之也,皆人思念存想之所致也。致之何由?由于疾病。人病则忧惧,忧惧则鬼出……用精至矣,思念存想。

鬼者,人所见得病之气也。气不和者中人,中人为鬼,其气象人形而见。故病笃者气盛,气盛则象人而至,至则病者见其象矣。假令得病山林之中,其见鬼则见山林之精。

鬼者,老物精也……夫物之老者,其精为人,性能变化,象人之形。

鬼者,本生于人,时不成人,变化而去……颞颥有三子,生而亡去为疫鬼。一居江水,是为虐鬼;一居若水,是为魍魉鬼;一居人宫室区隅仓库,善惊人小儿。

① 参见沈兼士,《“鬼”字原始意义之试探》,收入《沈兼士学术论文集》,中华书局,1986年,第189页。

② 参见周振甫译注,《周易译注》,中华书局,1991年,第223页。

③ 参见沈兼士,《“鬼”字原始意义之试探》,收入《沈兼士学术论文集》,中华书局,1986年,第201—202页。

鬼者,甲乙之神也。甲乙者,天地之别气也,其形象人。人病且死,甲乙神至矣。

鬼者,物也,与人无异。天地之间,有鬼之物,常在四边之外,时往来中国,与人杂则,凶恶之类也。故人并且死者乃见之。天地生物也,有人如鸟兽,及其生凶物,亦有似人像鸟兽者……或谓之鬼,或谓之凶,或谓之魅,或谓之魑,皆生存实有,非虚无象类之也。

故凡世间所谓妖祥者,所谓鬼神者,皆太阳气为之也。^①

王充讨论的鬼的观念可以从五个层次来梳理其内涵:其一,鬼是人想象出来的事物,由于疾病或独特的精神状态而造成的想象;其二,鬼是邪恶之气在人体中的体现,也可能是事物的精气;其三,是夭亡的人变化而生成的事物;其四,是自然之物变化的产物,因此鬼的形貌也是可以变化的;其五,鬼就是域外的异兽或域外文明中所见的人类。上述五个层次的意涵一起构成了“鬼”字的丰富含义。

对于王充而言,鬼是一个集合名词,并不特指某一个事物,既可以指具体的事物,也可以是某种气。不妨说,鬼是指某一类事物——陌生和异常者。撇开上述引文中所见的类型学分梳,从文化和日常生活的意义上看,鬼是指在生活世界中可能出现的陌生者——无论是域外的类人生物和人类,还是在自然界和身体中出现的异质且善于变化的气。因此,从这个意义上讲,鬼的观念是以古代中国观念体系中十分重要的“气”与“变”的观念为基础的。从具象化的鬼到抽象的气,这是王充描述的鬼与词源学意义上的鬼的最大差异,气的引入一方面解释了鬼的源起和行动机制,另一方面也提供了应对鬼的方法。这一变化使得鬼从具体的对象转向了抽象的观念,从而与古代中国的生命观念联结在一起。与此同时,抽象的气使得鬼的存在和行动更具神秘性。

这些难以捉摸的陌生者之所以成为人们关切乃至焦虑的对象,另一个重要的原因是,他们随时可能进入了日常生活,时刻威胁着人的日常生活及身体健康,在很大程度上,增加了在日常生活中受到莫名伤害的可能性。此外,从具体的形态上看,这些陌生者的变化难以把握,经常在不同的存在形态中转换,由此更增加了人们对“鬼”的焦虑感。

在解释鬼字的纷繁含义与多元对象之间的关联时,就引入了“气”“精”“怪”和“变”等语汇,那些作为生命变形且具有人格特征的事物可以被视为

^① 参见黄晖撰,《论衡校释》,中华书局,1990年,第931—935页。

“怪”和“精”。不同存在样态的鬼、怪、精之间存在着观念意义上的内在共通性——即气的变化。从观念意义上看,气可以视作生命的基础和实质。然而,气的存在形态十分多元,因此,生命的载体也会随着气本身的变化而发生变化和转移——气是生命变化的基础。不同事物之间相互变化的观念在古代中国的文献中十分常见,试举《淮南子·俶真训》的记载说明,

昔公牛哀转病也,七日化为虎,其兄掩护而入覘之,则虎搏而杀之。是故文章成兽,爪牙移易,志与心变,神与形化。^①

上文强调了神变和形化的内在关联,内在于生命之中的神决定了外在的身体形象及性质,神的变化和衰竭就会引致身体的变化。神形相即的变化模式是基于对生命基础的诠释,即生命的基础就是精气所转化的神。与此相对,另一种变化的观念则与时间相关,一个事物存在的时间足够长之后就会转变为另一个事物,例如《搜神记》卷十二中描述的,

千岁之雉,入海为蜃;百年之雀,入海为蛤……春分之日,鹰变为鸠;秋分之日,鸠变为鹰。时之化也……麦之为蝴蝶,羽翼生焉,眼目成焉,心智在焉,此自无知化为有知,而气易也。^②

卡西尔(Ernst Cassirer)在论及“变形规则(law of metamorphosis)与生命综合”时讨论了时间与生命形态变化之间的关系,他强调:“生命是不断连续的整体,不同生命领域无固定的形态,一切事物都可以相互转化。”^③生命本身的永续方式就是不断变换具体的形态,这样的变化看似以时间为单位,其背后的根本观念仍是生命的永续性特征。在《抱朴子内篇·对俗篇》就可以看到这一观念的具体描述,

千岁松树,四边披越,上杪不长,望而视之,有如偃盖,其中有物,或如青牛,或如青羊,或如青犬,或如青人,皆寿万岁。又云,蛇有无穷之寿,猕猴寿八百岁变为猿,猿寿五百岁变为獾。獾寿千岁。蟾蜍寿三千岁,骐驎寿二千岁……千岁之鸟,万岁之禽,皆人面而鸟身……寿满五百

① 参见何宁撰,《淮南子集释》,中华书局,1998年,第139—140页。

② 参见干宝,《搜神记》,转引自上海古籍出版社编,《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年,第369页。

③ 参见卡西尔(Ernst Cassirer),*An Essay on Man*, Yale University Press, 1959, 第66—67页。

岁者,其毛色白。熊寿五百岁者,则能变化。狐狸豺狼,皆寿八百岁,满五百岁,则善变为人形;鼠寿三百岁,满百岁则色白,善凭人而卜,名曰仲,能知一年吉凶及千里外事。^①

依照一定的时间规则,事物逐步具备了变化的能力。其中部分动物在某一个时间节点之后就可以转变为人的形貌。严可钧所辑的《全晋文》引《老君玉策记》就描述了从事物之间的变化到事物变化为人的不同实例:

松脂入地千年,变为茯苓;茯苓千年,变为琥珀;琥珀千年,变为石胆;石胆千年,变为威喜。千岁之狐,豫知将来;千岁之狸,变为好女;千岁之猿,变为老人。^②

不同形态的变化者都是同一个生命连续过程的不同阶段,而随着生命过程的不断延长,生命的载体形式在变化过程中也具备了不同的能力。正如胡司德(Roel Sterckx)在其研究中指出的那样:“古代中国的宇宙生成论不从本体和结构上区分生物,因此,战国两汉时期的文献宣称:自然界的动物、植物、矿物,都缘起于从不间断的变化和变形……古代中国文献中涉及了许多形式的动物变形:由报应导致人变为兽的‘怪变’,有随着四时节奏更替而变形的动物,还有自发变形的动物……许多动物的变形也可以视作人间事物变化或宇宙周期变化的征兆。”^③胡司德将中国古代文献中所见的与动物有关的变形和变化分为怪变、功能性变形、自主变形、象征性变形以及征兆式变形等不同的类型。^④李丰楙将不同事物之间的变化归结为一种独特的生命哲学,“变化神话作为一种生命哲学,反映中国社会的集体心理,即是正常的生殖、自然的死亡,正常的处理就不会发生变化;反之,对于终极关怀的冤怨意识,就会形成以变化来延续生命的方式,以弥补、顺遂其未竟之愿,可知变化神话是与中国古代的魂魄观有密不可分的关系。”^⑤李丰楙先生的观点与上文所引的卡西尔的说法有所差异,在他看来,变化是尚未完成使命的生命在被迫中断

① 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第47—48页。

② 参见严可均辑,《全晋文》卷三十七,收入《全上古三代六朝文》,中华书局,1958年,第1672页。

③ 参见胡司德(Roel Sterckx), *The Animal and the Daemon in Early China*, The State University of New York, 2002年,第203页。

④ 同上书,第203—204页。

⑤ 参见李丰楙,《正常与非常:生产、变化说的结构性意义》,收入氏著,《神化与变异:一个“常与非常”的文化思维》,中华书局,2010年,第83页。

之后的一种变形和暂时的形态,并没有强调生命永续的观念。

当然,这与他十分强调生命现象的“合理性”诠释有关,在他看来,不合理或不正常的死亡就意味着变化的潜质,“从《山海经》所保存的古神话中,凡与变化有关的多与死亡的非自然性有关,生命尚未完成而猝然中止,或因违命、犯罪而被剥夺生命的生存机会,因此导致精魂不灭、不屈,其形体乃改变为另一种类而继续存在……初民对于生命现象中的非自然、非正常者加以合理化的解说方式,表现为人与物之间可以经由变化形体而延续生命,成为一种神话思维”^①。简言之,物与物、人与物,乃至物与人之间的相互转化是一种合理性解释的需要,在非正常的日常观察基础上进行一种正常化的消解,以消除关于不正常、不公平、不合理的焦虑。然而,这里仍然涉及到观念基础的问题:即变化的内在机制及其合理性是什么?

李丰楙认为,变化是一种思维方式,“古中国一片茫茫苍苍的生活世界中,自然形成的神话文化体现了人们采用拟科学的观察、隐喻关系的联想以及哲学式的思辨,一探宇宙万物的生成奥秘的愿望……是人类自有意识、感觉就拥有的思维习惯……一种原始、野性思维,最后经由哲人的再思考,才形成一套解说的理论架构”^②。从思维习惯到理论架构,最重要的过渡就是观念的介入。这些不同类型的变化背后都有独特的观念,其中最为重要的就是以“气”为中介,以“人形”为特征的变化——即从物到怪和妖的变化。据《法苑珠林·妖怪篇》引干宝《搜神记》卷六篇首语,

妖怪者,盖精气之依物者也。气乱于中,物变于外。形神气质,表里之用也。本于五行,通于五事。虽消息升降,化动万端。其于休咎之征,皆可得域而论矣。^③

以精气解释变化,同样的精气有完全不同的展现形态,并且在不同形态之间不断转化,这是对变化观念最典型的解释。根据森野繁夫在《〈搜神记〉の篇目》中的讨论,干宝《搜神记》的篇首语分别描述了神化、变化、感应和妖怪等不同的解说^④,这样的观念实际上与王充在《论衡》中提及的鬼的意涵是可以互参的。与《搜神记》的说明相较,《抱朴子内篇·黄白篇》中的解释更为清晰:

① 参见李丰楙,《正常与非常:生产、变化说的结构性意义》,收入氏著,《神化与变异:一个“常与非常”的文化思维》,中华书局,2010年,第85页。

② 同上书,第127页。

③ 参见释道世撰,周书迦、苏晋仁校证,《法苑珠林校注》,中华书局,2003年,第974页。

④ 参见森野繁夫,《〈搜神记〉の篇目》,收入《广岛大学文学部纪要》(24:3),第161—174页,1965年。

夫变化之术,何所不为?盖人身本见,而有隐之之法。鬼神本隐,而有见之之方。能为之者往往多焉,水火在天,而取之以诸燧;铅性白也,而赤之以为丹;丹性赤也,而白之而为铅。云雨霜雪,皆天地之气也,而以药作之,与真无异也。至于飞走之属,蠕动之类,禀形造化,既有定矣。及其倏忽而易旧体,改更而为异物者,千端万品,不可胜论。人之为物,贵性最灵,而男女易形,为鹤为石,为虎为猿,为沙为鳧,又不少焉。至于高山为渊,深谷为陵,此亦大物之变化。变化者,乃天地之自然,何为嫌金银之不可以异物作乎?①

变化被视作天地之间自然的过程,而天地之间万物的变化模式都是与气的变化方式一致的,定形与变形的接续是事物的实际存在模式。从气的变化到变形,直至生命形态从物变成动物,从动物变成人,成为合理的过程。

在此基础上,日常生活中所见的异常现象及其诠释就可以得到合理的诠释。由此,精和怪的知识就逐步丰富起来。在中古时期的志怪文学中,有许多关于精怪的记载,从这些记载看,中古时期关于精怪的传说是十分丰富的。试举《搜神记》和《玄中记》中所见的几例,

姑获鸟夜飞昼藏,盖鬼神类,衣毛为飞鸟,脱毛为女人。一名天帝少女,一名夜行游女,一名钩星,一名隐飞。鸟无子,喜取人子养之,以为子。今时小儿之衣不欲夜露者,为此物爱以血点其衣为志,即取小儿也。故世人名为鬼鸟,荆州为多。②

狐五十岁能变化为妇人,百岁为美女,为神巫;或为丈夫,与女人交接;能知千里外事;善蛊魅,使人迷惑失智。千岁即与天通为天狐。③

庐江大山之间,有山都,似人,裸身,见人便起。有男女,长四五丈,能噉相映,常在幽昧之中,似魑魅鬼物。④

从以上几则引文中,可以看到,各种类人的变化之物都有独特的属性和喜好,这些喜好也都与日常生活中所见的异常现象有关。这些精怪的另一个重要特征是,它们都是特指类人的异兽及可以变化为人的动物。更为重要的是,降至中古时期,鬼不再用于指称这些可以变化为人性且具有某些人格特

① 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第283页。

② 参见李剑国辑释,《唐前志怪小说辑释》,上海古籍出版社,2011年,第203页。

③ 同上书,第209页。

④ 参见上海古籍出版社编,《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年,第374页。

征的异兽,这些异兽被视为精、妖、或怪。^①由此,鬼的原初意义就形成的分化,原有的丰富的意涵逐步简化,主要特指人死后的存在形态。

字义的分化使得关于鬼的理解聚焦到生命和死亡的诠释上,即从生命的形态出发理解死亡。通过对生命缘起、存在形态及变化过程的描述,引导人们理解人死之后的身体与生命变化,进而指导祭祀仪式和在日常生活中应对陌生死者的方法。从这个意义上说,鬼的理解就涉及到生命、魂魄及神气的诠释。钱穆在《中国思想史中的鬼神观》一文中征引孔颖达《左传》疏说明生命的内涵,

人禀五常以生,感阴阳以灵,有身体之质,名之曰行。有嘘吸之动,谓之为气。形气合而为用,知力以此而彊,故得成为人也。此将说淫厉,故远本其初。人之生也,始变化为形,形之灵者,名之曰魄也。魂魄,神灵之名,本从形气而有。形气既殊,魂魄亦异。附形之灵为魄,附气之神为魂也。附形之灵者,谓初生之时,耳目心识,手足运动,啼呼为声。此则魄之灵也。附气之神者,谓精神性识,渐有所知,此则魂之神也。是魄在于前,而魂在于后……魂魄虽俱是性灵,但魄识少而魂识多。^②

从产生到成长,直至日常的变化和人际的分类,都可以围绕气和魂魄的观念展开。从生命的诠释出发,就可以理解死亡,进而解释鬼的内涵。钱穆先生在《论古代对于鬼魂及葬祭之观念》中征引杨王孙《嬴葬令》解释死亡与鬼,

死者,终生之化,而物之归。归者得至,化者得变,是物各反其真也。吾闻之,精神者天有之,形骸者地有之,精神离形,各归其真,故谓之鬼。鬼之为言归也,且尸块然独处,岂有知哉?^③

死亡就是精神与形体的分离,各归其本。由此就可以引出“葬以藏形,庙以养神”的祭祀和礼仪观念。

当然,鬼的含义变化不能单单从语义的分化出发,还需要考虑日常生活

① 参见夏德安(Donald Harper),“A Chinese Demonography of the Third Century B. C.”,*Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 45, No. 2 (Dec., 1985),第459—498页;另见蒲慕州,《中国古代鬼论述的形成(先秦至汉代)》,收入蒲慕州主编,《鬼魅神魔:中国通俗文化侧写》,麦田出版社,2005年。

② 参见钱穆,《中国思想史中之鬼神观》,收入氏著,《灵魂与心》,九州出版社,2011年,第66页。

③ 参见钱穆,《论古代对于鬼魂及葬祭之观念》,收入氏著,《灵魂与心》,九州出版社,2011年,第60页。

的祭祀体系、祖先崇拜、疾病观念等。从祖先的崇拜到对疾病的解释,亡故的家人以及周遭亡故的陌生人成为最重要的关注对象。从考古资料来看,两汉时期的丧葬仪式中就十分重视人鬼各不相干的观念。^①换言之,其时鬼的意涵就主要是代指亡故的人。之所以从词源学的角度分析鬼字内涵的分化,是因为我们要明确鬼与怪、精之间的复杂关系,并且尝试说明其背后共同的生命观念。此外,这些都是在日常生活中随时可能出现的陌生者,也是日常生活中焦虑的源头,更是对不同日常生活境遇的诠释资源。从这个意义上讲,鬼、怪和精等概念在面向日常生活的异质性时并没有因为语义的变化而发生转变。

鬼、怪、精以及在日常生活中随时可能出现的异质且意图不明的力量,可以被视为一种令人焦虑和恐惧的陌生者。具体到鬼这一观念,陌生的意涵可以从两方面来理解:其一,死者与生者之间的隔阂和陌生感,对于生者而言,亡故者都是异质的存在,谨慎地对待亡故者是保证其平和地与生者相处的关键,这就需要严格执行祭祀活动;其二,同样是作为死者的鬼,也有熟悉与陌生的区别。这与古代中国的祖先崇拜有关,正如武雅士(Arthur P. Wolf)强调的那样:“一个特定的灵魂究竟被看作鬼还是祖先,取决于特定人的观点,一个人的祖先可能是另一个人的鬼。”^②人们会采取不同的方法应对不同类型的鬼和灵性存在,“神祇被比作统治者和判官,而众鬼魂则为由其审判或拯救的乞丐,而且鬼还是进入该领域中生者断裂的延续。是故神祇既非鬼也非祖先。它们与祖先归于同一类别并被当成自己人来祭拜,相比之下,鬼则被当作外人来祭拜……神祇就像是帝国官员,是拥有权威的陌生人;祖先则是本地乡党;鬼却是不速之客或者当地的弃儿”^③。体系化的应对方式足以消解对异质性的陌生者的恐惧和焦虑,通过祭祀和信仰技术,将这些异质性的存在转化为日常生活中可控的因素。

换言之,从日常生活的经验来看,人死之后转变成的鬼是最熟悉也是最可能令人焦虑的。当然,这一最为熟悉的异质力量也为人们诠释日常生活中的各种境遇提供了最强有力的观念资源。王斯福(Stephan Feuchtwang)在其著名的论文《台湾的家庭和公共祭拜》中生动地说明了鬼在日常生活中的独特功能:“鬼意味着道路的凶险,意味着匪徒、陌生人,以及因熟人(社会)无法触及而将自己(相对于他者社会而言)陷入变成鬼的危险境地:鬼标记了

① 参见林巳奈夫,《汉代鬼神的世界》,《东方学报》(第46册),1974年;关于两汉时期的葬仪以及墓葬中所见的人鬼关涉的观念及其运用,还可以参见姜生,《汉帝国的遗产:汉鬼考》,科学出版社,2016年。

② 参见武雅士,《神、鬼和祖先》,收入武雅士编,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,《中国社会中的宗教与仪式》,江苏人民出版社,2014年,第151页。

③ 同上书,第153页。

家乡共同体的边界,而且还有一种说法将鬼委婉地称作外神。”^①由于这样丰富的诠释空间,人们在日常生活中就会不时面对与鬼打交道的问题,处理在生活常识体系中被认为是由鬼带来的问题。

疫病、鬼祟与击鬼:生活中的信仰技术

上文的分析将源流复杂的鬼观念聚焦于“人死为鬼”及“生活世界中的陌生者”这两个要点:一方面说明鬼的观念在历史流变的过程中逐步简化,形成从鬼到鬼、怪、精的一组语汇,而鬼主要代指亡故的人;另一方面,鬼的字义变化并没有改变鬼原初含义中带有陌生者的意涵,如果要理解鬼在生活世界中的功能,就必须首先明确其作为陌生者带来的焦虑和恐惧,进而理解在信仰实践中应对鬼的具体方式。当然,必须明确的是,鬼与亡故的人之间的指称关系也并不是固定的,鬼的所指仍然需要考虑具体的语境:身体内的鬼、自然之间的鬼物与鬼气、在墓中出现的魍魉,这些都是与鬼的性质一致的存在物,然而它们显然并不是从亡故的人转变而来的,但仍然是生活中的陌生的超自然力量。在日常生活的不同场景,乃至不同的信仰实践中,鬼的内涵随时都在发生变化。某种意义上讲,这样的变化和弹性是取决于日常生活和信仰实践的复杂性。

由此,分析的重点就必须回到一个重要的问题上来,即在古代中国人的日常生活和信仰实践体系中,鬼的存在形式及其与日常生活发生关联的机制是什么?换言之,古代中国人如何理解并应对生活中遭遇的鬼?按照武雅士的说法,中国人日常生活中的超自然力量可以分为以下三种:神、鬼与祖先。^②这三种超自然力量的功能和定位都有差异,其中鬼的功能和与生活的互涉方式最为复杂:“神和祖先会得到社会长者的尊敬,而鬼像乞丐一样被鄙视。神和祖先被求助,给予保护和帮助,而鬼除了各种各样的不幸之外,不能给人提供任何东西……在中国的玄学(神秘知识)中,人性中积极、无形、属天的一面被称为神,消极的、有形的和属地的一面被称为鬼。哲学家将神与发展、生产、生命,从而与光明和温暖联系在一起,而鬼等同于衰退、毁灭和死亡,引申开来等同于黑暗和冷漠……若将由鬼造成的人类的痛苦编成一个

① 参见王斯福(Stephan Feuchtwang),《台湾的家庭和公共祭拜》,收入武雅士编,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,《中国社会中的宗教与仪式》,江苏人民出版社,2014年,第133—134页。

② 参见武雅士,《神、鬼和祖先》,收入武雅士编,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,《中国社会中的宗教与仪式》,江苏人民出版社,2014年,第130页。

目录,则这个目录会十分冗长,包括意外事故、不育、死亡和各种疾病,以及庄稼歉收、生意亏损,乃至赌博中的厄运,这些都可以归在鬼的身上。”^①武雅士用玄学或神秘知识来说明古代中国人在日常生活中对超自然世界的理解,生活中的阴暗面都被归因为鬼及其负面的神秘力量。这一方面说明了鬼在解释日常生活境遇时的独特作用,另一方面也体现了鬼在日常生活中多样化且颇具神秘感的存在形态。与此同时,这里所提到的鬼并不仅仅指亡故的先人,而是泛指在生活中出现的超自然力量。

当然,全面梳理鬼在古代中国日常生活中的存在形式,是过于复杂的,这里不仅涉及历史性的变迁,还需要考虑地域性的差异。概而论之,作祟的鬼导致凶殃灾咎,而作祟的鬼既可以是外来的,也可以是内在于身体的;既可以是亡故的先人,也可以是陌生的亡者;甚至既可以是亡故的人,也可以是在生活中遭遇的超自然力量。《论衡·死伪篇》中举出了一个人死之后作祟的例子,

高皇帝以赵王如意为似我而欲立之,吕后恚恨,后酖而杀赵王。其后,吕后出,见苍犬,噬其左腋,怪而卜之,赵王如意为祟,遂病腋伤,不愈而死。盖以如意精神为苍犬,见变以报其仇也。^②

变化和作祟的鬼导致了吕后的死亡。鬼能作祟的观念在秦汉时期就十分流行,《睡虎地秦简日书》(甲种)中就作祟的鬼与疾病的关系问题提出了一个较为细致的解释,

甲乙有疾,父母为祟……丙丁有疾,王父为祟……庚辛有疾,外鬼伤死为祟……壬癸有疾,母逢人,外鬼为祟。^③

① 参见武雅士,《神、鬼和祖先》,收入武雅士编,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,《中国社会中的宗教与仪式》,江苏人民出版社,2014年,第173—174页。

② 参见黄晖撰,《论衡校释》,中华书局,1990年,第904—905页。

③ 关于古代中国鬼与生人之间的关系,及其在丧葬仪式中的运用,参见林巳奈夫,《汉代鬼神の世界》,《东方学报》(第46册),1974年;另见刘昭瑞,《谈考古发现的道教解注文》,《敦煌研究》,199年第4期;以及氏著,《〈太平经〉与考古发现的东汉镇墓文》,《世界宗教研究》,1992年第4期;还可以参见张勋燎,《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道缘起》,《道家文化研究》(第九辑);王育成,《东汉天帝使者与道教的缘起》,《道家文化研究》(第十六辑);连劭名,《汉晋解除文与道家方术》,《华夏考古》,1998年第4期。从东汉魏晋时期出土的解注瓶及镇墓文的文辞都可以看到,人鬼异路、不相复注是丧葬仪式中十分常见的一种表述形态。

亡故的先人作祟造成生人的疾病和灾祸,这样的观念在汉代的丧葬仪式和用具也十分常见。从考古资料看到,诸如镇墓文及镇墓瓶的铭文都十分明确地强调人鬼殊途、生死两不相干的观念。^①反言之,正是因为广泛存在的鬼能为祟的观念和传说,才会促使人们在埋葬先人的丧葬活动时强调人鬼之间互不相干的观念。

当然,鬼并不仅仅是亡故的先人。按照《太平经》的说法,鬼可以是天地自然之间流行和游走的超自然力量,会带来灾害和疾病,

天地大多灾害,鬼物老精凶殃尸咎非一,尚复有风湿疽疥,今下古得流灾众多,不可胜名也。^②

夫天地之间,时时有是暴鬼邪物凶殃尸咎杀客,当其来著人时,比如刀兵弓弩之矢毒著人身矣,所著疾痛不可忍。其大暴剧者,嘘不及喻,倚不及立,身为暴狂。^③

天地之间的灾害和疾病都可归因于作祟的鬼,这种观念在道教信仰中不仅可以起到解释病因的作用,还可以推动道教信仰的“末世论”。在《太平经》中较为复杂的是,鬼一般是与怪和精等超自然的陌生力量并称的。与此相对,一旦涉及身体的诠释,鬼又会与神并列,出现在身体之内,

天地之性,精气鬼神行治人学人教人。神者居人心阴,精者居人肾阴,鬼者居人肝阴……凡人腹中常阴念恶,故得恶应,不能自禁。咎在常阴念善恶,鬼神因而趋善恶,安鬼于此可验矣。^④

这里就涉及到道教独特的体内神问题,鬼在人的身体内与神一样司察人的思想和行为,形成对人的伦理性约束。

以不同形态存在,且善为祟的鬼是日常生活中十分重要的因素,它可以解释日常生活中的一些异常现象,这些现象可以用灾殃病祸来概括。正如山田庆儿在《夜鸣之鸟》中指出的那样,古代中国人认为身体中的疾病和在人群之中流行的疫病都是由于鬼神的作用。^⑤在日常生活中疾病和疫病很常

① 参见王子今,《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,湖北教育出版社,2003年,第181页。

② 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第293页。

③ 同上书,第297页。

④ 同上书,第706页。

⑤ 参见山田庆儿,《夜鸣之鸟》,刘俊文主编,杜百然、魏小明等译,《日本学者研究中国史论著选译》,第十卷,科技,上海古籍出版社,1998年,第233页。

见。针对疾病或疫病,人们的病因解释往往会指向作祟的鬼。一旦作祟的鬼成为病因,那么疗疾的过程自然就是驱鬼或杀鬼的仪式。

按照汉代刘熙《释名》中对“疫”字的解释“疫者,役也。言有鬼行疾也”^①。行疾应该有两重含义:其一是指导致疾病,另一种则是使疾病流行。疾病的存在和流行就必然带来应对鬼神,特别是鬼的信仰技术和实践。防止和处理鬼的危害的系列技术,是与鬼的分布和鬼作祟的形式对应的,同时也是与可能遭遇到鬼的场合相对应的。《马王堆汉墓帛书》中所见的《五十二病方》就有驱逐疫鬼的仪式记载,

柏木驱逐癘疫鬼,以日出时,令穰者屋霤下东乡,令人操筑西乡。祝曰:今日(),某穰尤,今日已,某穰已(),而父与母皆尽柏筑之颠,父而冲,子胡不已之有?以筑冲穰二七,已备,即曰:某起。^②

从上引文中可以看到,日常生活中的不同疾病都有独特的鬼与之对应,治疗某一疾病的方法就是驱赶造成这一疾病的独特的鬼。疗疾就是驱鬼。^③

除了疾病和疗疾之外,生活中可能遭遇鬼的场合都需要固定的应对方式,例如《睡虎地秦简日书(甲种)》中的击鬼方法,

人毋故而鬼惑之,是肇鬼,善戏人,以桑心为丈,鬼来击之,畏死矣。^④

这里所见的鬼是“善戏人”,而不是带来灾祸。可见在秦汉时期,在人们日常生活的常识体系中,鬼是广泛存在的,其种类和存在形态十分复杂,其功能和表现形式也不同。换言之,人们需要与鬼打交道的基本技能。生活中无处不在的鬼实际上就是可以随时遭遇并且需要谨慎应对的超自然力量。有趣的是,亡故的人本身也需要防范鬼或怪的伤害。《风俗通义佚文》中也有关于墓上树柏以防魍象的记载,

墓上树柏,路头石虎。《周礼》:“方相氏,葬日入圻,驱魍象。”魍象

① 参见刘熙撰,毕沅疏证,王先谦补,《释名疏证补》,中华书局,2008年,第280页。

② 参见马王堆汉墓帛书整理小组编,《马王堆汉墓帛书》,第4册,文物出版社,1979年,第30页。

③ 道教仪式中的煞鬼疗疾技术都需要首先明确鬼的姓名,并根据其特点延请对应的官将与神灵。《正一法文经章官品》中还可以看到鬼与疾病的对应列表。

④ 参见睡虎地秦墓竹简整理小组编,《睡虎地秦墓竹简》,《文物》,1990年,第212页。

好食亡者肝脑,人家不能唱令方相立于墓侧以禁御之,而魍象畏虎与柏,故墓前立虎与柏。或说,秦穆公时……掘地,得物若羊,将献之,道逢二童子,谓曰:“此名为蜃,常在地中食人脑,若杀之,以柏东南枝插其首。”由是墓侧皆柏树。^①

这里的魍象是墓中特有的,墓中驱杀魍象是为了保护下葬的先人。魍象则是一种很特殊的存在,它以亡故者的脑为食,可以被视作妖或者怪。此外,鬼可能不仅指代亡故者和某种陌生的超自然力量,还可以代指某些神灵。《论衡·解除篇》中所见的解土去殃的方术也是以“鬼”为对象的,

世间缮治宅舍,凿地掘土,功成作毕,解谢土神,名曰解土。为土偶人,以像鬼形,令巫祝延,以解土神,已祭之后,心快意喜,谓鬼神解谢,殃祸除去。^②

上文中所见的“为土偶人,以像鬼形”,是指将土神做成人偶的样子进行祭祀和解除方术。需要讨论的是,为什么需要用“鬼形”来造土神的形象?这里的“鬼”应该不是亡故者,也不是妖或者怪,而是神。

通过上述简单的梳理,可以看到,在古代中国的日常生活世界中,鬼是无处不在的焦虑,随时可能入侵和干涉人们生活和生命。鬼的内涵复杂,存在形态多样。概而论之,可能介入生活的且带来负面影响的超自然力量都可能被定义为鬼,或者被当作鬼来处理。在古代中国的巫术文献中,就可以看到很多以驱鬼、逐鬼为主题的巫术技术和记载,诸如傩仪、桃符等具体的巫术技术都是为了隔离和驱除生活世界中闯入的鬼和陌生的神秘力量。^③ 这些技术的基础是,在生活中可能遭遇的超自然力量的命名和分类,并在此基础上诠释和应对日常生活中的特殊境遇。此时,鬼就是生活中引发焦虑的陌生者,也是生活与生命的威胁者。当然,除了代指难以捉摸且弥漫在周边的超自然的陌生力量之外,鬼也可以指代亡故的先人及熟人,乃至其他的陌生人。这些鬼是生人转化而来的,他们的生活经历及活着时候的社会地位会直接决

① 参见应劭著,王利器校注,《风俗通义校注》,中华书局,1981年,第574页。

② 参见黄晖撰,《论衡校释》,中华书局,1990年,第1044页。

③ 关于古代中国驱鬼的巫术记载,可参见刘黎明,《灰暗的想象:中国古代民间社会的巫术信仰》(上),巴蜀书社,2014年,第234—267页;另见 Michel Strickmann, “Demonology and Epidemiology”, 收入氏著, *Chinese Magical Medicine*, Stanford University Press, 2002年;以及夏德安著, “A Chinese Demonography of the Third Century B. C. ”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 45, No. 2 (Dec., 1985), 第459—498页。

定他们的角色,以及人们应对和处理他们的方法:一般而言,亡故的先人需要定期的祭祀,而熟人社会中其他的亡故者则会在各自的家族祭祀中得到处理,因为熟人社会之外的亡故者就是比较神秘和危险的,需要更加谨慎地应对。

作为日常生活中十分活跃的信仰形态,道教也必须提供应对生活中的陌生者的技术和实践方法,以及符合生活常识的诠释。当然,道教对于鬼的处理也体现了其信仰的特色:一方面,道教通过关于鬼的存在形态及分类模式的解说,诠释了鬼在日常生活中的角色,并提出咒鬼和杀鬼的解决方案;另一方面,应对生者对于亡故者和自身亡故的焦虑,将鬼与不死连接在一起。通过对于死后世界的解释,结合道教生命与身体的修炼实践,将死亡的鬼转化为长生的仙,从而达致从鬼到仙的跨越。

仙途:咒鬼、鬼仙与炼度

正如上文讨论的那样,道教信仰体系中的鬼的观念是在日常生活的观念基础上,结合了道教的知识体系和宇宙观念发展出来的。概而论之,也可以分为陌生的超自然力量与亡故者两种形态。不同的形态采取的处理方式不同:对于被统称为鬼的超自然力量,主要采取禁咒和驱煞的方式,保护生人不受其侵扰;与此相对,亡故者的情况要稍微复杂一些。由于与道教神仙观念的结合,死亡本身可以被解释为成仙和达致长生的必要过程,也可以被解释为肉体和生命的朽坏。对于前一种情况,死亡既可以是成仙的标志,也可以是成仙的一个必要环节;对于后一种情况,则是通过炼度和普度的方式实现长生。因此,道教的独特性一方面在于用独特的科仪和实践技术应对日常生活中的陌生者,另一方面在于用神学诠释和具体实践消解人的死亡,让死亡直接指向了长生。这也体现了不死和长生作为道教信仰旨趣的特色,进而言之,对于道教信仰实践中的参与者或者普通的民众而言,生活中的陌生者(超自然力量及陌生的亡故者)以及先人与自身的死亡构成了独特的双重焦虑,道教信仰就是通过诠释和实践消解这种焦虑,让生活世界保持稳定且可预期的运行节奏。由此,可以从咒鬼、鬼仙与炼度三个层次讨论道教对于鬼的处理,特别是对于死亡的消解。

道教信仰体系中代指超自然力量的鬼类型和名称十分复杂,鬼的谱系与天地结构、时空乃至地域、日常生活都有密切的对应关系,这种对应性使得道教信仰可以依照鬼的谱系诠释个体的生命境遇,也可以诠释周期性的灾难,

乃至在不同区域中出现的灾害及疫病。当然,不同的道派及其经典文献中所见的鬼的谱系也会因为不同道派的时空观与宇宙图景而产生差异,但应该看到的是,与宇宙图景和时空观对应,并面向灾害疫病乃至个体境遇的诠释模式是一致的。以南北朝时期的《正一咒鬼经》为例,其中详细描述了鬼的构成、分类及引致的殃祸,并在道教科仪实践的整体框架内说明了应对鬼的方法,

谒请素车白马君五人,兵士十万人,主收某家宅中三丘五墓之鬼。

谒请运炁君五人,兵士十万人,主收某家宅中百二十刑杀之鬼。

谒请都曹正君五人,兵士十万人,主收某家宅中众精百邪之鬼。

谒请考召君五人,兵士十万人,主收某家宅中下官故炁之鬼。

谒请守宅神君五人,兵士十万人,主收某家宅中辟邪盗贼之鬼。

谒请广司君五人,兵士十万人,主收某家宅中十二月建破杀之鬼。

谒请北城语命谋议君五人,兵士十万人,主收某家宅中北时建王之鬼。

谒请刺史从事千二百人,各官将五人,兵士十万人,主收某家宅中五方瘟疫炁别人之鬼。

谒请无上太和君五人,兵士十万人,主收某家宅中百二十祆魅邪道之鬼。^①

从上述引文中可以看到,《正一咒鬼经》采用的是正一科仪中常见的请官仪来应对生活中所见的鬼,帮助请求施演仪式的信徒解决生活中的具体问题。简单梳理上引文中所见的鬼的类型和名称,不难发现,鬼是存在于生活世界的各个层面的。不妨这样说,鬼构成了一个与日常生活世界并行的异质力量的世界,日常生活与鬼的世界存在着某种独特的同构性。在这样的描述中,家庭生活和个体生命时刻处于鬼的威胁之下^②,因此就需要科仪保障其生活的安全。

除了在日常生活可能出现的威胁之外,按照《正一咒鬼经》的说法,处理和应对鬼的存在也关涉到信仰实践和日常生活的各个层面,

① CT1193:6a—8b;《道藏》,28:368。

② 准确地说,这种时刻处于危险之中的表述是将生活中对于疾病与灾厄的焦虑转化为可诠释和可处理的叙述。由此,当生活中出现灾厄和疾病时,从诠释到处理的过程就可以在这一观念框架中展开了。简言之,从不确定的焦虑到可处理的危险,道教通过鬼的观念及其功用的描述解决了人鬼之间的关系问题,并且将它指向日常生活中的运用。

天师曰,欲行道法,欲治身修行,欲救疗病苦,欲求年命延长,欲求过度灾厄,欲求白日升天,欲求宅舍安稳,欲求田蚕如意,欲求贩卖得利,欲求奴婢成行,欲求仕宦高迁,欲求讼词理诉,欲求男女命长,欲求保宜子孙,欲求妇女安胎,今为别请十部都曹,正炁中郎,刺史从事,素车白马君,北城韶命君,天上督逆君,广司君,太玄老君,太和之炁一千二百人,各将军五人,屯住某家中庭,兵刃外向,监察内外下官故炁,血食之鬼,袄惑之神,众精百邪,千鬼万神……破杀之炁,悉以斩杀之,并收某家宅中五残六贼,十二袄惑,男女非,先代咎殃,及咒杀尸,破邪故,留殃妖魅,寄鬼妖,五虚六耗,十二注诅,野道梦寤,颠倒县官,口舌背自,消灭中宗外亲,前亡后死,男女复连,无辜之鬼,客死之鬼,兵死之鬼,星死之鬼,注死之鬼,前死之鬼,后死之鬼,应时咒杀之鬼,及诸百怪,巢鸟,鹄,百鸟妄鸣,狗噪作怪,血光金光,火光水光,木光衣光发光,舍宅门户开闭音声之怪,甑叫釜鸣金铁之精,天蜂、青蝇、虫蛇、野兽、狐狸、六畜、五毒之炁,藏在宅中不肯去者,伏惟太上敕下天曹,应咒斩杀之。^①

按照上述引文,鬼是生活和信仰实践中的一种“不正之气”,想要通过其他信仰实践得到生命境界的提升乃至长生,就需要首先保障不受“不正之气”的侵扰。“不正之气”分为数个层次,其中包括祭祀对象中所见的鬼,以及家宅与自然环境中所见的鬼。这里的鬼被纳入到一个更基础的观念体系之中——被认为是气的一种表现形态,因此也将亡故者带有的故气纳入其中。换言之,包括亡故者在内的各种鬼都需要处理和应对。其基本的应对手段仍是请官监察震慑不正之气。前文中的鬼的谱系是与宇宙图景和时空结构对应的,而上述引文则注重以气为中心观念的鬼。由此,道教信仰可以从不同的观念视角建构鬼的谱系,

有病苦者告诸弟子大一太玄元始炁三十万亿诸国祭酒,今牒中国诸姓字,依名杀之,若有居诸山鬼林鬼,草鬼木鬼,冢鬼墓鬼,家鬼他鬼,水边鬼道傍鬼,中鬼外鬼,饮食鬼卧时鬼,青赤黄白黑五色鬼,有长鬼短鬼,大地小鬼,广狡鬼梦寐鬼,朝起鬼夜行鬼,步行鬼飞行鬼,问人鬼呼唤人鬼,伤人鬼,嗔恚鬼,急疾鬼,行病放毒鬼,五瘟鬼剔人鬼,有急咒之,鬼自摧灭。^②

① CT1193:8a—10a;《道藏》,28:368。

② CT1193:10a—b;《道藏》,28:368。

可见,鬼的分类和命名是多视角交叉的模式,鬼的谱系与其说是在描述鬼的存在和具体的结构,不如说是在描述生活的不同场景和信仰实践的不同场合——从信仰意义上看,鬼的广泛存在是对严谨行为、努力实践的督促。无时无刻都存在的现实威胁以及生活与威胁之间的紧张冲突,对于信仰者和实践者而言,就是维持信仰实践的动力和保障。

除了以请官的方式应对和消灭鬼,《正一咒鬼经》还强调,关于鬼的谱系性知识并且了解司察鬼的神明也是应对鬼的有效手段,

正一真人告诸祭酒弟子,若能受吾是经,有急头痛目眩寒热不调,常读此经,魔魅破碎,不敢当吾咒也,若有官狱水火之灾,亦读此经,宅中有鬼亦读此经,元君讳字当读是经,有诸高大广长鬼神苦挠天下,暴酷百姓,鬼神行病,鬼神行疫,鬼神行炁。鬼神有外殍鬼,思想鬼,癰残鬼,魍魎鬼,荧惑鬼,游逸镇鬼,厌咒鬼,伏尸鬼,疰死鬼,淫死鬼,老死鬼,官舍鬼,停传鬼,军营鬼,狱死鬼,市死鬼,惊人鬼,木死鬼,火死鬼,水死鬼,客死鬼,未葬鬼,道路鬼,兵死鬼,星死鬼,血死鬼,通禱鬼,斩死鬼,绞死鬼,逢忤鬼,自刺鬼,恐人鬼,强死鬼,两头鬼,骑乘鬼,车驾鬼,山鬼,神鬼,土鬼,山头鬼,水中鬼,据梁鬼,道中鬼,羌胡鬼,蛮夷鬼,忌诞鬼,虫撩鬼,精神鬼,百虫鬼,井灶池泽鬼,万道鬼,遮藏鬼,不神鬼,诈称鬼。一切大小百精诸鬼,皆不得耗病某家男女之身,鬼不随咒,各头破作十分,身首糜碎。当诵是经,咒鬼名字,病即除差,所向皆通。^①

知晓神灵的名讳,并且咒念鬼的名姓就可以直接达到却病禳灾的效果。从鬼的谱系到请官煞鬼,直至咒念驱鬼,超自然力量与生活世界的关涉被纳入到威胁与抵御、隔离与并行的信仰结构中,并且突出了道教信仰技术和科仪实践的重要性。与日常生活相伴的信仰实践,使得鬼从陌生的焦虑变为可以应对的威胁,直至消除威胁。

除了陌生的超自然力量之外,鬼的另一个重要意涵就是亡故的人。以长生为旨趣的道教,必须处理鬼与死亡的本质问题,即人的死亡和人死为鬼到底意味着什么?应该如何理解生命的死亡与长生之间的关系?对于道教信仰而言,死亡是可以被消解的。消解死亡的方式有三种:其一,认为死亡只是走向长生的一个环节,某些人获得长生的方式就是暂时的死亡;其二,通过描述和诠释地狱的结构及行为规范,说明进入地狱的人如何通过自身的信仰和

^① CT1193:18a—19b;《道藏》,28:370。

努力重获生命,乃至实现长生;其三,强调科仪实践为进入地狱且没有修行基础的人提供了普遍长生的仪式解决方案,保障亡故了的人都有明确的重生和长生的方法与渠道。这三个层次在道教的实践体系中是并行的,描述的是不同类型的修炼者:以暂时的死亡达致长生是特定道教法术的要求,例如外丹的服食和尸解法;进入地狱并且按照地狱的结构和规则进行修习的,依照特定的修炼阶次从鬼转变为仙;普通民众亡故之后转变为鬼,这种类型的亡者,只能依赖道教练度或普度科仪才能脱离地狱,达致长生。

对于道教信仰而言,修炼体系与神仙阶次是对应的,这样一方面有利于区分不同类型的修仙技术,另一方面也可以相应地建立神谱的阶次和结构。在修仙技术中,与暂时死亡关系最密切的是尸解法。按照《抱朴子内篇·论仙篇》所描述的仙等结构,尸解仙是对应尸解法的一个仙等,

上士举形升虚,谓之天仙。中士游于名山,谓之地仙。下士先死后蜕,谓之尸解仙。今少君必尸解者也。近世壶公将费长房去,及道士李意期将两弟子去,皆托卒死,家殡埋之。积数年,而长房来归,又相识人见李意期将两弟子皆在郾县,其家发棺视之,三棺遂有竹杖一枚,以丹书符于杖,此皆尸解者也。^①

关于尸解的具体内容和法术的分类,《云笈七签》等文献中有更加细致的说明。^②简单来说,尸解是以常识意义上的死亡为基本形式的长生之道。对于观察者和生人而言,通过尸解长生的人的确已经死亡;而对于尸解者而言,死亡不过是一种假象,通过死亡完成与世俗生活的隔离,进入长生的状态。在道教信仰体系中,尸解是十分常见的,《太平经》中所见的“善仁者自贵年在寿曹诀”将尸解仙称为尸解人,

或有尸解分形,骨体以分,尸在一身,精神为人尸,使人见之,皆言已死。后有知者,见其在此,此尸解人也。^③

如果说尸解是一种独特的法术,那么在早期的道教观念中,还有一种更直接的关于亡者长生的描述,即“暂过中阴”。《老子想尔注校笺》注“死而不亡故寿”一句时提及了“暂过太阴”与死亡之间的关系,

① 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第20页。

② 参见《云笈七签》第84—86卷关于尸解术和尸解故事的梳理。

③ 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第553页。

道人行备，道神归之。避世托死过太阴中，复生去为不亡，故寿也。^①

在《想尔注》的描述中，托名死亡的实质是修行者暂时经过太阴，实际上修炼者的生命已经达到长生的境界。避世是暂过太阴的根本目的。此外，另一个值得注意的问题是，《想尔注》重新诠释了“死而不亡”的内涵，死与亡是两个不同层次的生命状态。生命过程的终结和生命特征的消失，可能只是表面现象；实际上，死亡与死而不亡是对这一表面现象的两种完全不同的解释。这样一来，修行者的修行效验就可以通过特殊形式的死亡体现出来。

死而不亡的内涵改造了在常识生活中的死亡观念，也为死亡和亡者达致长生提供了观念上的空间。暂过太阴的人并没有亡，而是以死的形式持续面向长生的实践。《真诰》中描述了这样的死者不亡的具体情形，

若有人暂死，适太阴，权过三官者，肉既灰烂，血脉沉散者，而犹五藏自生，白骨如玉，七魄营侍，三魂守宅，三元权息，太神内闭，或三十年二十年，或十年三年，随意而出，当生之时，即便更收血肉，生津成液，复质成形，乃胜于昔未死之容也。真人炼形于太阴，易貌于三官者，此之谓也。天帝曰：太阴炼身形，胜服九转丹，形容端且严，面色似灵云。上登太极阙，受书为真人。^②

上文细致描述了暂过太阴的死者在“死亡”之后的存在形态，其基本模式仍是分疏死亡的不同层次。对于暂过太阴的死者而言，其血肉沉散，但白骨与五藏等能够保障生命存续的关键生命要素仍然是活跃的。此外，三魂七魄仍与白骨及五藏共生，此种状态下，生命是可以随时恢复的。相较于《想尔注》中的描述，《真诰》提供了更细致的“暂过太阴”的说明。生人何以通过死亡的形式“暂过太阴”，进而言之，“暂过太阴”者何以能够达致长生。《云笈七签》卷八十六中所引的《上清九真中经内诀》解说了其中的原因：

夫人修身九真之道，身未升登，翳景示俗，暂入太阴，身经三官，三官不得摄也。则九真召魂，太一守骸，三元护气，太上摄魂。骨肉不朽，五藏不陨。能死能生，能阴能阳。出虚入无，天地俱生，是道士精静营形，

① 参见饶宗颐，《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第46页。

② CT1016,4:13b;《道藏》，4:136。

感致九真之气应也。^①

死亡的诠释总是以生命的理解为基础,生命的构成方式及层次结构直接决定了如何认识不同层次的死亡。身体与生命之间存在着复杂且具有弹性的关系:生命与身体的连接本质上是依赖身体中的魂魄与体内神,由此,真正的死亡就是魂魄及体内神与身体的彻底分离,魂魄与体内神从形态上是一种难以把握的神秘存在,这样就为死亡的诠释提供了空间。

除了神秘的生命观,道教的死亡诠释中还有一个重要的组成部分,即地狱观。地狱的形象及运转方式,乃至权力结构,都直接关涉亡故者的处境和命运。道教的地狱观念十分驳杂,既整合了民间信仰中的观念,又受制于不同道派的启示体系,此外还受到了佛教等其他信仰传统的影响,形成了多元交叉的地狱图景。亡故者在不同的地狱结构中的命运也不尽相同。检视藏内文献,可以看到鬼仙、南宫受炼与普度是解决亡故者长生问题的基本模式。《钟吕传道集》描述的仙等结构中,有鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙等五个等次。鬼仙是最下等次的神仙,

鬼仙者,五仙之下一也。阴中超脱,神像不明,鬼无关姓,三山无名。虽不入轮回,又难逢蓬瀛,终无所归。止投胎就舍而已。吕曰:此是鬼仙,行何术用何功而致如此?钟曰:修持之人,始也不悟道而欲速成,形如槁木,心若死灰,神识内守,一志不散,定中以出阴神,乃清灵之鬼,非纯阳之仙,以其一志阴灵不散,故曰鬼仙。虽曰仙,其实鬼也。古今崇释之徒,用功如此,乃曰得道,诚可笑也。^②

鬼仙实际上是在鬼与仙之间的生命形态,以最基础的方式达致生命的存续。与之相对,比较常见的是地下主、鬼帅以及地狱中“南宫”受炼等观念。在陶弘景的《真诰·稽神枢》卷十三中提及地狱中亡故者与地下主、鬼帅及南宫受炼的诸种说法:

地下主者复有三等,鬼帅之号复有三等,并是世有功德,积行所钟。或身求长生,步道所及;或子弟善行,庸播祖弥;或讽明洞玄,化流昆祖。洞玄,即大洞玄经,读之万遍,七祖已下并得炼质南宫,受化胎仙,非今世所称洞玄灵宝经也。夫求之者非一,而获之者多途矣,要由世积阴行,然

① 参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第1932—1933页。

② 参见高丽杨点校,《钟吕传道集 西山群仙会真记》,中华书局,2015年,第52页。

后皆此广生矣。鬼帅武解,主者文解,俱仙之始也,度名东华,简刊上帝,不隶酆官,不受制三官之府也……鬼帅之位次亦如此矣。主者之位,亦不限男女,按此年限,得棺中之骨,便得出生。世中亦往往有此,改变隐适,难已意量,殆入不可思议之境耳。^①

地下主和鬼帅通过尸解的方式进入修仙的阶次,在不断修行的过程逐步提升在仙界的等次。相对而言,南宫受炼则是针对亡故者——一般是道教信仰者亡故的先人,可以帮助已经身在地狱的人逐步成仙。南宫可以被视作地狱与长生的连接点,而进入南宫有“资格”的要求,符合某些特殊资格的人才能进入南宫受炼成仙。地狱中的其他亡者需倚赖道教的仪式实践得到脱离死亡、进入长生的机会。

在道教的科仪体系中,普度的观念是十分重要的:普度一方面是指救度普通的亡故者;另一方面则是指救度地狱中所有的亡者——这一济度观念与灵宝传统有密切的关系。^②自灵宝经强调普度的基本观念后,炼度亡魂的科仪实践及文献就不断出现,科仪实践的内容和对象也日渐细密。概而论之,以炼度为基本手段的普度科仪的目标就是救度地狱中的亡魂,让他们得以超脱地狱、皈依道教并达致长生。这一方面体现了道长自身的修炼和功德的累积;另一方面,也是在科仪之中积累功德的手段。当然,普度科仪在发展过程中也受到了佛教的影响,仪式程序和内容逐步有了固定的结构:从破狱、施食直至炼度、皈依,形成了救度亡魂的完整叙事。

《灵宝炼度五仙安灵镇神黄篆章法》^③中细致说明了炼度的对象,以及炼度的方法及其程序,

承元始大化,诸天开宥幽牢地狱三涂五苦饿鬼死魂,并出长夜,一切光明。皇道既陶,死骸还人,三界清肃,土府太平。请以灭度,托尸太阴,寄形地官,功微德少,未蒙者皆女青符命,随所统领,安慰抚恤,供给营卫,不得摇动,使还托生人身。是时诸天大圣众……今承女青上官旧典,申明圣道,为某郡某县乡里清信弟子男女某甲,年若干岁,本命丙午,赤帝领籍,七月受炁,丹天稟阳,先功未满,履在秽世,尘浊所染,应在灭度。托命太阴,寄形土官。今于中天某乡里中安宫立室,以为住止。功微德

① CT1016, 13:7b—8a;《道藏》,20:536。

② 参见卢国龙、汪桂平,《道教科仪研究》,方志出版社,2009年,第177—206页。

③ 约出于东晋南朝,原系《灭度五炼生尸妙经》之后半篇,后分出单行。底本出自《正统道藏》正一部;参校敦煌P.2865号抄本(后半部分)。

少,未能自还。今为土府所见驰逼,不相容安,魂飞魄扬,尸形无寄。谨依明真大法金篆玉书之文,上请诸天自然玉字女青符命,告下某天中九土灵官,安镇某甲身形骸地宅,请下九炁青天苍灵生神真人,从东岳仙人,乘苍龙九千万骑,赍九炁天文青帝女青符命,下东乡九土诸灵官,开长夜之府九幽地狱,拔出某甲魂神,还付故宅,应转者转,应度者度,应生者生,应还者还,未得生者,明安尸形,抚恤营卫,不得摇动。如女青文,以青纹之缙九十尺,或九尺,以奉九炁天君,为拔度之信。又请下三炁丹天赤灵生神真人,从南岳仙人,乘赤龙三千万骑,赍三炁天文赤帝女青符命,下南乡九土诸灵官,开长夜之府九幽地狱,拔出某甲魂神,还付故宅,应转者转,应度者度,应生者生,应还者还。未得生者,明安尸形,抚恤营卫,不得摇动。如女青文,以赤纹之缙三十尺,或三尺,以奉三炁天君,为拔度之信。又请下一炁黄天黄灵主魁神钮总生真人,从中岳仙人,乘黄龙万二千骑,赍一炁天文黄帝女青符命,下中央无极无穷无高无下无深无远无边无际土府一切诸灵官,开长夜之府九幽地岳,拔出某甲魂神,还付故宅。应转者转,应度者度,应生者生,应还者还。未得生者,明安尸形,抚恤营卫,不得摇动。

从上引段落中可以看到,炼度仪式是为某一特定的亡故者实施的,其目的就是让亡故者脱离地狱,回归生命状态。与应对特定的亡者相对,道教的科仪体系中还有面对一切地狱亡魂展开的普度仪式。没有特定对象的普度仪式在唐宋以降的道教科仪中十分常见。《太极祭炼内法》中将普度仪式和祭炼法溯源至葛洪,并解释了何谓祭炼,

太极祭炼内法者,葛仙公祭鬼之法也。人死魂升而魄降,是其常也。其变也,则有魂魄不能升降,而沦滞于昏冥之中。其饥渴之欲,幽暗之识,茫茫长夜,无有已时。是以仙翁悯之,在法中有祭炼之道。所谓祭者,设饮食以破其饥渴也。所谓炼者,以精神而开其幽暗也。至使沦滞之徒,释然如冰消冻解,以复其本真,则其法大矣。吴人郑所南,述其所传,刻诸梓以教人。道家之书,以秘密为谨,学者非赍金币,盟天而传,则谓之衰漏,衰漏有冥咎。然而,所南翁之心,葛仙翁之心也。以谓世人之死,其亲未知亲之魂魄,升降耶? 沦滞邪? 倘以其道,开其幽暗,拔其沦滞,升于高明,如生死而肉骨也,得不慰其父兄子弟之心哉。则是法也,

可使家有,而人信行之。^①

简要梳理《太极祭炼内法》的科仪程序和内容,就可以发现,其基本原理就是以道士的内炼之气调动天地之气,达到“一盂之饭,可以饱万鬼。一道之符,可以度万魂”的效果,并且通过施食和炼度恢复死亡之前的身体,在皈依道教信仰之后即可脱离地狱,向往永生。

由此可见,道教应对鬼的信仰技术和实践体系是十分完善的:从咒鬼到鬼仙、直至普度,无论是陌生的超自然力量还是亡故的人,都是围绕着生活世界的需求展开的。一方面,陌生的超自然力量形成的与日常生活平行的鬼的谱系,给生活世界中的人带来了对于陌生力量的焦虑,咒鬼和杀鬼是保障生活世界秩序和平静的重要手段;另一方面,面对亡故的先人及陌生的亡者,乃至生人自身死亡之后的焦虑,从南宫到炼度的系列信仰手段保障了死亡从信仰技术的意义上转化为长生。

可以说,从古代中国的鬼的观念到道教信仰体系中的鬼,道教把自身独特的生命观念及宇宙图景融入到鬼的谱系和观念,并且通过严格的道法实践将鬼承载的陌生者的焦虑和死亡的恐惧转向生活世界的秩序和生命的长生。

^① CT584,1:3a;《道藏》,10:440。

第十二章 算命：我命、承负与不死

以不死为旨趣的道教信仰实践，十分强调个人在修行过程中的努力和虔诚的态度对于达致长生的重要性。换言之，个体的努力和态度对于长生的修炼是十分重要的，从这个意义上讲，道教似乎并非宿命论的信徒。葛洪在《抱朴子内篇·黄白篇》中引用《龟甲文》强调的“我命在我不在天，还丹成金亿万年”^①，成为道教信仰拒绝宿命的明证。然而，如果检视其他道藏文献，就可以发现关于宿命、天命的细致描述，这些描述也可谓俯拾皆是。例如，《西升经》中所见的“各有行本宿，命禄之所在”说法，以及道教经典中强调仙真“名刊玉籍”“命当成真”的描述。从这个视角看，又很难否认道教信仰就是某种宿命论。此外，更为重要的是，我命与宿命这两个看似矛盾的观念在道教关于人的命理与长生可能的诠释中是兼容的，并没有让信仰者和实践者在理解命与长生观念的过程中产生混乱和疑惑。学界对于道教观念体系中“命”的内涵关注不多：一方面从否定宿命论的角度强调道教信仰对于我命和个体努力价值的尊重；另一方面通过仙籍或玉籍的观念理解道教信仰如何诠释从人到仙的超越过程。命的观念中看似矛盾的内涵如何兼容，如何与道教信仰的实践连接在一起，形成面向信仰实践的观念基础，这一问题对于理解道教信仰的价值被低估了，没有得到应有的重视。

对于信仰者而言，在信仰实践展开的过程中，效验与结果的焦虑是无时无刻地存在着的，启示、遭遇与体验都可能被诠释为对自身命运的某种隐喻性提示。命运是一种难以忽视的两难：一方面，命运可以指向未来的生命归宿，从而缓解对于不确定的未来的焦虑和恐惧；另一方面，不具备任何神秘感的命运一旦以确证的方式出现，也就意味着希望与期许直接转变为不可更改的现实，进而使得所有的主动努力和虔诚态度变成一种朝向宿命的无用之物。

因此，从信仰者的视角出发，命运这一观念的恰当存在方式就是神秘的

^① 参见王明撰，《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年，第287页。

模糊性,在多重诠释的交叉中保持难以捉摸的不确定性。这一方面可以使得信仰者坚定自我努力的信念,另一方面又可以随时成为信仰实践效验的诠释资源。信仰实践融入生活的各个层面,信仰的目标就成为命运猜测和诠释的主题——是否可以长生成命运的核心内容。与之相对,信仰实践的过程就可以被理解为命运展开的过程。由此,信仰实践的每一个细节都是与命运的诠释结合在一起的,同时,信仰实践也是验证已经被诠释了的命运的最佳途径。如果展开信仰实践的基础和诠释实践效验的缘由都建基于命的观念之上,那么,就不妨将信仰的实践理解为一个“算命”及其验证的过程。此外,正如前文一再强调的那样,道教的基本观念都是建基于古代中国的观念语境之上的。

简要梳理古代中国命的观念,就可以发现,上述的复杂性并不仅仅存在于道教信仰之中。古代中国观念体系中的命,其内涵十分驳杂,几乎涵盖了生活世界的各个层面。命这一观念在中国古代的生活语境中既可以指向个体的境遇和生命过程,也可以代指政治神学中的天命;既可以指向个体和国家的宿命,也可以指向通过努力改变的未来境遇;既可以指向依照天地规律已经确定的未来,也可以指向鲜活的生命。作为复杂观念的命,既是知识系统,也是诠释系统。通过命的观念构造的知识系统,可以理解个体、家族、群体与国家宇宙之间的复杂关系,并且通过宇宙天地间万物的复杂互动和互涉将不同层次的行为及选择都纳入一个精密的计算体系,这一计算体系的神秘性在于人们总是无法达致确定性——唯一可以确定的是,依据宇宙的规律和万物之间的互涉,包括个体命运在内的所有事物最终都会精确地抵达一个确定性。

与此相对,对于已经发生的生活境遇,命的知识系统则可以提供有说服力的诠释,让生活境遇中的焦虑和面向未来的恐惧在重新设定的秩序感中得到平复。简言之,生活世界的各种境遇首先需要的是诠释,这些诠释的来源及其内容并不是最重要的,很多时候,由于生活世界的复杂性,生活境遇的解释在不同的语境下呈现出完全冲突的情况。在身处其中的人看来,重要的是面对生活世界中境遇的焦虑和不能找到恰当的诠释来平复,而不是生活的诠释应该严格遵守逻辑规则并保持知识意义上的内在一贯性和连续性。

显然,上述的讨论已经超出了严格的观念史视角,而是直接讨论命作为一个复杂观念在日常生活中的功能及其内在机制。在古代中国的文化语境中,命有非常具体的意涵,这些具体的内涵构成观念意义上的不同层次,进而形成了具有解释力的知识体系。如果尝试理解道教信仰中的命,就需要从古代中国的命的观念入手,厘清道教信仰中的命的内涵,在此基础上,才能分析

道教信仰中的命如何体现道教信仰的独特旨趣。命这一语汇在古代中国文献中十分常见,在不同的语境中,其意义也千差万别。简要的专题研究不可能全面梳理这一语汇的语义结构,详细呈现复杂语义背后的观念发展历程,我们只能从浩如烟海的文献中抽取一些典型的描述,形成一个语义和观念的简要分析。

从宿命到我命:神秘的观念张力

概而论之,古代中国所见的命的观念首先是与生活境遇和政治神学中的权力合理性连接在一起的,为生活境遇和政治权力提供诠释的基础则是个体与群体、乃至国家与宇宙运行之间的复杂关联。在此基础上,命才成为一种预测个人、群体乃至国家未来的技术体系。由于跨越宇宙图景与时空规律的神秘性,命的观念总是在看似矛盾的张力中展开的:宿命与我命、天命与德行、寿命与年命。从内容和主题上看,可以将命的观念分为生活境遇和政治权力两种类型。政治神学中的天命更强调国家和政治权力的合法性,并不直接关乎个体的命运;与之相对,生活境遇就直接指向个体的福祸寿夭,而命在这个层次上就是诠释个体的生活境遇和生命体验。当然,在古代中国的观念体系中,福祸寿夭的境遇并非纯粹个体性的,它还关涉到以家庭为单位的命运共同体——命的计算和诠释是在个体和家族这两个层次上并行展开的。^①以长生为旨趣的道教,其关注的命主要是个体性的。

从个体境遇的角度出发,命的观念和与之相关的知识体系在两汉时期就已经得到了充分的发展。个体的命运观念是以天人关系和人的生命观念为基础发展出来的,命是天的力量或意志在人的生活 and 生命中的体现,也是人的行为与天发生关联的重要途径。从天人关系落实到命的观念,可以从天、天意与个体的行为三个层面来理解。《荀子·天论》中强调天与人的关系是客观的,

天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。强本而节用,则天不能贫,养备而动时,则天不能病……故明于天人之分,则可谓至人矣……大天而思之,孰与物畜而制之? 从天而颂之,孰与制

① 严格说来,命运共同体是一个伦理学观念。由于家族成员的行为及其伦理后果会直接体现在家族其他成员的命运与遭际之中,这样一来,伦理计算体系的基本单位就是家族而非个体。

天命而用之？^①

天人关系可以直接决定人对自身命运的解释，天命的常存及其遵循的规律是顺应天的运行机制，理解天人关系的基础。如果天命常存且有一定的规律，那么就意味着人可以顺应天命的要求而达致生活和生命的圆满。^②《太平经》中也可以看到类似的描述，

人生皆含怀天气具乃出，头圆，天也；足方，地也；四支，四时也；五藏，五行也；耳目口鼻，七政三光也；此不可胜纪，独圣人知之耳。人生皆具阴阳，日月满乃开胞而出户，视天地当复长，共传其先人统，助天生物也，助地养形也。今天地神信此家，故天地神统来寄生于此人，人反害之，天大咎之，而人不相禁止。^③

上引文中所见的天人同构描述并不鲜见，值得注意的是“天地神统寄生于此人”的说法，将天地与人的关联通过神结合在一起，天地的意志需要通过人来体现。人的命运和灾祸就可以在这一天人关系的框架中来诠释，即人戕害自身的神就是戕害天地之神，必然遭遇灾祸。细究起来，其基本观念仍与《荀子》中所见的一致。与此相类，《忍辱象天地至诚与神相应大戒》中强调，

凡天下之名命所属，皆以类相从，故知其命所属……故凡人生者，在其所象何行之气，其命者系于六甲何历，以类占之，万不失一也。^④

这段引文从个人命运与天地之气的关系模式入手，通过禀受的不同之气来诠释不同的命。这一观念与王充在《论衡》中诠释的命的观念是一致的——都从禀受之气的角度理解个体的差异及命的不同。

除了命的基本观念框架，王充在《论衡·命禄篇》中还细致分梳了不同人的命运类型，他将人的命运分为正命、随命、遭命三种，

正命，谓本禀之自得吉也。性然骨善，故不假操行以求福而吉自至，

① 参见王先谦撰，《荀子集解》，中华书局，1988年，第363页。

② 对于中国民众而言，顺应天命的生活与生命未必具有超越性的内涵，而是尽其天年、得其寿富的期待。从这个意义上说，许地山先生强调的“长命富贵”的生活目标就是在天理和天命的范围内将生命的潜力完善的发挥出来。

③ 参见王明编，《太平经合校》，中华书局，1960年，第36页。

④ 同上书，第424页。

故曰正命……随命者，戮力操行而吉福至，纵情施欲则凶祸到……遭命者，行善得恶，非所冀望，逢遭于外，而得凶祸，故曰遭命……凡人受命，在父母施气之时，已得吉凶矣。夫性与命异，或性善而命凶，或性恶而命吉。操行善恶者，性也；福祸吉凶者，命也。^①

显然，王充对命的三种分类是为了诠释在生活世界中不同人的不同境遇，即同样的行为何以出现完全不同的生活境遇。王充将性与命这两个观念分开，性是指道德意义上的操行，而命则是指生活中遭遇的吉凶祸福。在王充的解释中，命是在人结胎之时就已经确定了其吉凶祸福。在这个意义上看，命主要关注的是个体生活中的遭遇，即吉凶祸福。与之相对，《白虎通·寿命》强调的命则与生命紧密关联，以寿夭为基本关注，讨论个体的生命长短及其机制，

命者，何谓也？人之寿也。天命以使生者也。命有三科，以记验：有寿命以保度，有遭命以遇暴，有随命以应行。寿命者，上命也。若言文王受命唯中身，享国五十年；随命者，随行为命，若言怠弃三正，天用剿绝其命矣。又欲使民务仁立义，无滔天。滔天则司命举过言，则用以弊之。遭命者，逢世残贼。若上逢乱君，下必灾变，暴至，夭绝人命，沙鹿崩于受邑是也。冉伯牛危行正言，而遭恶疾，孔子曰：命矣夫。^②

在命运的类型分疏上，《白虎通》与《论衡》是基本一致的，《白虎通》更强调生命的存续和寿夭。这就引出了命的观念中另一个重要的主题，即寿。对于个人而言，不能避免的死亡是最重要的生命主题。换言之，寿命是生命的度量，也是命运展开的限度。中国古代文献中有许多关于寿的描述。《吕氏春秋·安死》称，

人之寿，久不过百，中寿不过六十。^③

与之相对，《淮南子·原道训》中则以七十为中寿。^④《论衡·气寿篇》说明了上中下寿的具体年命，

① 参见黄晖撰，《论衡校释》，中华书局，1990年，第22页。

② 参见陈立撰，吴则虞点校，《白虎通疏证》，中华书局，1994年，第392页。

③ 参见许维遹撰，《吕氏春秋集释》，中华书局，2009年，第224页。

④ 参见何宁撰，《淮南子集释》，中华书局，1998年，第63页。

或说春秋二百四十年者,上寿九十,中寿八十,下寿七十。孔子据中寿之世而作,三八二十四,故二百四十年。^①

上引文中描述了不同的年命,《太平经·解承负诀》中更加具体地解释了不同寿命的区别,以及人有疾病,乃至在不同年命时死亡的原因,

凡人有三寿,应三气,太阳太阴中和之命也。上寿一百二十,中寿八十,下寿六十。百二十者应天,大历一岁竟终天地界也。八十者应阴阳,分别八偶等应地,分别应地,分别万物,死者也,生者留。六十者应中和气,得六月遁卦。遁者,逃亡也,故主死生之会也。如行善不止,过此寿谓之度世。行恶不止,不及三寿,皆夭也。胞胎及未成人而死者,谓之无辜承负先人之过。多头疾者,天气不悦也。多足疾者,地气不悦也。多五内疾者,是五行气战也。多病四肢者,四时气不和也……多病鬼物者,天地神灵怒也。多病温而死者,太阳气杀也。多病寒死者,太阴气害也。多病卒死者,刑其太急也。多病气胀或少气者,八节乖错也。今天地阴阳,内独尽失其所,故病害万物。^②

将人的身体状况和寿命的修短与天地之气结合在一起,是为寿夭提供一种合理的解释。与此同时,这种解释从整体上看仍然是以物质性的机制为基础展开的,其中涉及个体行为的问题。个体行为的善恶会影响个体生命与宇宙之气之间的关涉和互动,带来寿命的变化。此外,上述引文还引入了家族性的伦理责任,承负观念是具有道教特色的思想资源,用以解释寿命修短的机制,下文将在道教的信仰观念语境中进一步讨论。

除了寿夭的观念,上文征引的《白虎通》文字中还提及了司命的概念,从文意上看,司命应该是司察和管理人的年命的神祇。司命将个体的遭遇和寿夭与个体的行为连接起来,即从纯粹自然的命运描述转向了具有伦理价值的行为评价,并且由某一个具体的神祇来主导这样的评价。神祇的出现自然会带来一系列的人神交流和互动的具体技术与祭祀活动。如果将命的观念区分为客观自然机制主导的命运与个体可以通过努力改变的命运,那么司命就是这两种命运观念的连接点。换言之,个人可以通过自己的行为改变司命的判断和评价,进而改进自己的生活境遇乃至延长自己的生命。作为个体生命主宰的司命,在古代中国的信仰观念体系中十分重要,《春秋元命苞》中就

① 参见黄晖撰,《论衡校释》,中华书局,1990年,第29页。

② 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第23页。

有“司命举过,灭除不祥”^①的说法。《后汉书·赵壹传》中提及“收之于斗极,还之于司命”^②的描述。司命一方面司察个人的行为,按照善恶的标准,以增加和减少年命的方式实施奖惩;另一方面,司命也是生命的管理者,亡故的生命要回归司命。此外,应劭的《风俗通义·祀典》中说明了司命的观念以及在民间的祭祀情况,

司命,文昌也……今民间独祀司命耳,刻木长尺二寸为人像,行者檐篋中。居者别作小屋,齐地大尊重之,汝南余郡亦多有,皆祠以猪,率以春秋之月。^③

可以通过祭祀行为与司命交流,并且保护自身尽其年命。从这个意义上讲,司命的功能以及其司察和掌控生命的具体标准就成为个人日常行为选择的重要考量,也是诠释个人生活境遇及生命修短的重要视角。进而言之,通过司察行为并掌控命运的神祇,具有伦理意义的行为就可以被纳入到命的诠释框架之中。

在道教的信仰体系中,司命不仅是身外的神祇,更是身体内司察行为掌控生命的体内神,依照《太平经·见诫不触恶诀》的描述,司命就在人的身体之中,

故言司命,近在胸心,不离人远。司人是非,有过辄退,何有失时,辄减人年命。^④

身体内的司命神强化了个体行为与生命修短之间的直接关联。当然,司命在身体内司察个体的行为,其依照的标准仍然是天地之间的固有机制和伦理范式。《太平经·学者得失诀》就将行为的善恶与天地之气结合在一起,并连接到个体的命,

天生万物,乃各随其行而彰之,不隐匿也。故善者上行,命属天;犹生人属天也;恶者下行,命属地,犹死者恶,故下归黄泉。^⑤

① 参见安居香山、中村璋八编,《纬书集成》,河北人民出版社,1994年,第367页。

② 参见范晔,《后汉书》,中华书局,1972年,第1346页。

③ 参见王利器校注,《风俗通义校注》,中华书局,1981年,第384页。

④ 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第600页。

⑤ 同上书,第279页。

简单来说，善恶行为的区分就是长生与死亡的差异。与之相对，《太平经·拘校三古文法》则引入了天心的观念来指代天的伦理取向，

行善正，则得天心而生；行恶，失天心，则凶死。此死生即命所属也。故言闻命也。^①

“死生即命所属”，即命就是代指生命。生命的存续和毁败都是系于天心所定义的善恶，依循或违背善恶的规则，就形成了或修或短的命。

通过以上分疏，可以看到，从天人关系框架中可以理解天如何决定人的命运，而人的命运的具体展现形式就是福祸和夭寿。福祸与夭寿的具体境遇通过司命这一中介连接到个体的行为和选择，由此，就可以从个体的行为和选择出发理解生活的境遇。通过这一框架，命成为连接个体行为与天的意志（规律）的桥梁，个体的主动性与天的主导性可以兼容于命的观念和诠释框架之中。

除了在天人关系中衍生出的命的观念框架，命的观念结构中另一个重要问题就是宿命与我命的问题，即命的运行机制和最终结果中，个体的选择和行为是否能够决定命，抑或相反，个体的选择和行为不可能改变既定的宿命。检视不同文献，宿命和我命的观念都十分普遍，二者是如何兼容于同一个观念框架之中的呢？葛洪引述《龟甲文》“我命在我不在天，还丹成金亿万年”，似乎强调了个体通过自身的选择和努力掌控命的能力。需要注意的是，这里的“命”是专指生命，是强调生命炼养的实践能够改变生命的长度，甚至达到生命的长存。正如《玉牒记》强调的那样：“天下悠悠，皆可长生，患于犹豫，故不成耳。”说明生命长存是有可能的，换言之，个人的主动选择和信仰实践是将这种可能性转化为现实性的基础。在道教的信仰体系中，“我命在我不在天”的指向是对生命本身的尊重和爱护，并且通过技术化的手段保护生命，达到生命永续的效验。

《太平经·大功益年书出岁月戒》强调了主动通过信仰实践掌控生命的必要性，

人命近在汝身，何为叩心仰呼天乎？有身不自清，当清谁乎？有身不自爱，当爱谁乎？有身不自成，当成谁乎？有身不自念，当念谁乎？有身不自责，当责谁乎？复思此言，无怨鬼神。^②

① 参见王明编，《太平经合校》，中华书局，1960年，第355页。

② 同上书，第527页。

这里强调的是个人对身体和生命的责任,个人应该通过主动的行为选择和积极态度承担保护身体与生命的责任。这一责任不能推诿于天,也不能委授他人。《真气還元铭》中解释了个人对身体和生命责任的具体缘由,

天法像我,我法像天。我命在我,不在于天。人性命生死,由人自己。人若能知自然之道,运动元和之气,外吞二景,内服五芽,动制百灵,静安五藏,则寒温饥渴不能侵,五兵百刃不能近,死生在手,变化由心。地不能理,天不能煞。此之为我命在我也。^①

强调人通过自身的认知和实践,就可以将生命融入天地之中,进而保障自身的生命可以永续长存。李荣在《西升经集注·我命章》中解释“我命在我,不属天地”时,从天人关系的视角出发,解释生命修短的机制,

天地无私,任物自化。寿之长短,岂使之哉!使由人行,有善有恶,故命有穷通。若能存之以道,纳之以气,气续则命不绝。道在则寿昌,故云不属天地。^②

这里更加关注的是具体的技术和实践,通过技术和实践掌握命就是要掌控生命的本质。这一观点与葛洪在《抱朴子内篇·论仙篇》中的分析一致,

若夫仙人,以药物养身,以术数延命,使内疾不生,外患不入,虽久视不死,而旧身不改,苟有其道,无以为难也……拘俗异常,咸曰世间不见仙人……形骸已所自有也,而莫知其心志之所以然焉。寿命在我者也,而莫知其修短之能至焉。^③

此外,葛洪还强调要通过正确的实践技术掌控自己的生命,《抱朴子内篇·道意篇》中就说明了在日常生活中应该如何掌控自己的生命状态,并且保持生命的存续,

若乃精灵困于烦忧,荣卫消于役用,煎熬形气,刻削天和,劳逸过度,而碎首请命,变起膏肓,而祭祷以求痊;当风卧湿,而谢罪于灵祇;饮食失

① CT264:3a;《道藏》,4:880。

② CT726:5:7b;《道藏》,14:594。

③ 参见王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第14页。

节，而委祸于鬼魅。蕞尔之体，自贻兹患，天地神明，曷能济焉？其烹牲罄群，何以补焉？夫福非足恭所请也，祸非禋祀所禳也。若命可以重祷延，疾可以丰祀除，则富姓可以必长生，而贵人可以无疾病也。夫神不歆非族，鬼不享淫祀。^①

葛洪严厉批评了通过祭祀和谢衍的仪式祈求长生的做法。在他看来，在日常生活中就需要养护自己的身体，身体和生命是可以依靠有节制的生活和正确的炼养方法保持存续的。与葛洪强调在日常生活中的炼养不同，《太平经·有德人禄命诀》强调生命修短与善恶之行的关系，

行善可尽年命，行恶失长就短。恶恶不止，祸未及生，何可希望，行自得之。其命亦薄，不尽其算，阁在天上，以遗善人，可戒子孙慎之。反正悔过，可复竟年，各自分明。计其所为，勿怨天神。努力为善，子孙延年，不者自在，可无怨天。^②

在《太平经》的描述中，个体行为的善恶首先是自身选择的结果，强调了个人选择在命的走向中的主导地位 and 主动价值。日常行为中的善恶选择直接决定了个人的命，决定了是否可以尽其年命，甚至可以影响子孙的命。从这个意义上讲，个人对于自身的生命修短有主动掌控的能力。

从我命的观念到具体的实践技术，可以看到，道教信仰中的我命实际上关注的只是生命的保护和存续问题，《云笈七签》卷九十四引《坐忘论序》所强调的“修短在己，得非天与，失非人夺”^③，十分准确地指出了“我命在我”这一观念在道教信仰体系中的独特内涵和功能。从内涵上看，“我命在我”是指具象化的生命，生命的存续和长短，并不指向具体生活中的福祸和遭逢；从功能上看，“我命在我”的观念实际上是强调主动进行信仰实践和生命炼养的必要性，进而明确主动实践的效验。在这个意义上讲，“我命在我”是从推动信仰者展开实践并坚定生命炼养的决心的角度提出的，与古代中国观念体系中的“命运”有明显的差异。

与“我命在我”相对的是带有宿命色彩的命。检视古代中国的文献，就可以看到，命由天定是命的观念中的基本取向。扬雄在《法言》中强调，

① 参见王明撰，《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年，第171页。

② 参见王明编，《太平经合校》，中华书局，1960年，第549页。

③ 参见张君房编，李永晟点校，《云笈七签》，中华书局，2003年，第2044页。

命者，天之命也，非人为也，人为不为命。^①

在扬雄看来，所谓命就是天定之命。命的形成和展开没有人为的因素，人力参与的都不是天命。这里他并没有讨论任何命的机制和内涵，直接将天与命对应起来。王充在《论衡·初禀篇》中提及，

命，谓初所禀得而生也。人生受性，则受命矣。^②

王充将性与命结合在一起，人生而禀受的是命。与性结合在一起的命更强调正、随、遭等个人的际遇和福祸。宋徽宗的《西升经注》中注“各有行宿，本命禄之所”一句时也说明了类似的观念，

命之立也，其称人事乎。命虽莫之致而至。然其死生贵贱，祸福寿夭，皆本于宿昔之所行，积善积恶，殃庆各以其类至，无毫厘之差，有影响之应。道者同于道，德者同于德，失者同于失，顾所行何如尔。^③

徽宗对于宿命的理解强调了善恶致福祸的命理机制。个人过往以及家族先人的行为直接决定了个人的际遇，从这个意义上讲，这里讨论的宿命更强调伦理性的报应计算。

与上述关注福祸际遇的宿命观念相对，真正与“我命在我”的观念相抵牾的是关于生命修短的宿命描述。刘孝标在《辩命论》中讨论了生命修短的问题，

命也者，自天之命也。定于冥兆，终然不变。鬼神莫能预，圣哲不能谋，触山之力无以抗，倒日之诚弗能感，短则不可缓之于寸阴，长则不能急之于箭漏。至德未能逾，上智所不免。^④

生命的修短完全是既定的，任何人力无以改变。从这个意义上说，个体的生命炼养是没有任何补益的。正如张湛的《列子》注文中强调的那样，

① 参见汪荣宝撰，《法言义疏》，中华书局，1987年，第189页。

② 参见黄晖撰，《论衡校释》，中华书局，1990年，第125页。

③ CT666:22a—b;《道藏》，11:496。

④ 参见萧统编，李善注，《文选》，第五十四卷，上海古籍出版社，1986年，第748页。

命者，必然之期，素定之分也。虽此事未验，而此理已然。若以寿夭存于御养，穷达系于智力，此惑于天理也。^①

素定之命是天理，张湛认为所有的主动炼养和个人选择对于素定的命都没有影响。这样的宿命观念很大程度上拒绝了技术性的长生实践和道德行为。然而，应该强调的是，上述的宿命论描述往往用于个体对已经发生的遭逢和夭亡的诠释，而非面向未来生活的预测。正如上文讨论的那样，在日常生活中，命的功能一方面指向过往际遇的诠释，另一方面则指向未来生活的希望和期许。虽然可以将这两种功能都归属于命的观念，但其基本的诠释取向是完全不同的，诠释取向决定于其独特的功能。换言之，如果仅仅从宿命和我命之间的逻辑和语义冲突入手，撇开生活境遇的不同需求，命就可能限于观念性的抽象，而非具体语境中的合理对应。

与简单的宿命观念相对，葛洪在《抱朴子内篇·对俗篇》中似乎提出了与“我命在我”的观念全然相反的描述。他强调，

生死有命，修短素定，非彼药物，所能损益。夫指既斩而连之，不可续也；血既洒而吞之，无所益也。岂况服彼异类之松柏也，以延短促之年命，甚不然也。^②

不妨从以下两个方面理解葛洪的“宿命”观念：其一，在《对俗篇》中讨论的命，是面向普通的民众，而非道教信仰的实践者，“修短素定”的讨论前提和分析语境是，生命的长短不能依赖药物的服食，很显然这里针对的是当时盲目的服食之风。在葛洪的生命炼养体系中，金丹大道才是长生之本，这也可以理解为葛洪对其道教阶次的另一种形式的强调；其二，葛洪强调“指既斩而连之”，是说不得其法，已经造成年命的损害，再期待服食这样的错误方法来补救，肯定是不得其效的。换言之，葛洪在上引文中强调的是“得其善法而炼养”，而不仅仅是讨论生命修短的宿命。

显然，上述的梳理并非尝试从观念内容和语义一致的视角消弭宿命与我命的内在矛盾，而是试图展示命的意涵实际上是受制于多样的生活境遇和复杂的观念语境。从命的观念承担的不同功能中就可以理解其在内容上呈现出了的弹性乃至矛盾。然而，对于道教信仰而言，命的观念需要与长生的旨趣和生活中的信仰实践效验结合起来，帮助信仰者理解和诠释长生的可能与

① 参见杨伯峻撰，《列子集释》，中华书局，1979年，第192页。

② 参见王明撰，《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年，第50页。

生活的祸福。上文的讨论中已经涉及了一些道教文献中对于命的观念的讨论和描述,然而,如果进入道教的信仰体系,命的观念不仅指向宿命与我命的张力,更会与个体的信仰实践、长生的可能以及生活的祸福连接在一起。虽然道教中的命是在古代中国的命的观念基础上发展出来的,但它更强调面向长生不死的神秘性,也更注重个体信仰实践中的效验诠释。简而言之,可以从承负与玉籍两个基础观念入手理解道教信仰实践中的命及其内涵。

承负与玉籍:不死的可能

如果从长生和吉凶两个视角理解道教信仰及其效验,那么道教的命就需要诠释以下两个问题:其一,为什么只有少数人可以通过修行达致长生,其中的机制和决定因素是什么?换言之,在长生的问题上,效验和结果上的“不公”背后的“公平机制”是什么?其二,如何理解在生活中的吉凶祸福,与此同时,如何通过信仰实践改变这种吉凶祸福的现状,进而得到更好的生活境遇?不妨说,命在道教信仰体系中需要承担诠释者的功能,这就需要从道教信仰内容梳理出支撑命这一诠释体系的基础观念。在道教的基础观念中,塑造个体遭际的观念是承负。承负是道教关于个体乃至家族和社会群体的命运遭际形成机制的计算体系,与佛教的报应观念有一些类似的成分。按照《说文解字》的字义解释,“承,奉也,受也”,“负,恃也,从人守贝有所恃,一曰受贷不偿”。^①可见,按照字义说明,承负连用时,承的对象是负,而负则是过往行为造成的有待解决的后果。从这个意义上说,承负的确是有类似行为与果报的内在关联。

汤用彤先生就将承负的观念与佛教的因果观念联系在一起:“佛家之因果,流及后身。《太平经》之报应,流及后世,说虽不同,而其义一也。经中言之不只一处,为中土典籍所不尝有,吾疑其亦化附佛家因报相寻之义,故视之甚重,而言之详且尽也。”^②承负和因果在具体表现形态上的确有一些相似,但其内在的原理却有很大的差异。刘昭瑞认为承负说就是起源于战国时期已经形成的三命说^③以及复,乃至其后出现的重复的观念^④,而张勋燎则认

① 承、负二字的解说,分别参见许慎著,徐铉校定,《说文解字》,中华书局,2015年,第253页(下)及第126页(下)。

② 参见汤用彤,《汉魏两晋南北朝佛教史》(增订本),昆仑出版社,2006年,第747页。

③ 刘昭瑞,《谈考古发现的道教解注文》,《敦煌研究》,1999年第4期;以及氏著,《〈太平经〉与考古发现的东汉镇墓文》,《世界宗教研究》,1992年第4期。

④ 参见刘昭瑞,《“承负说”缘起论》,《世界宗教研究》,1995年第4期。

为承负说起源于秦汉时期的解蹠方术。^①一般而言,解除方术是通过隔离有害的超自然力量来疗疾以保护生命,这里就需要联系到古代中国疾病观念中的连注和复连的观念^②,即亡故者的故气直接连注于生人,造成生人的疾病和灾祸。这个观念实际上将亡故的先人与在世生人的健康和福祸联结在一起,以亡故的先人作为生人灾病的缘由。1972年陕西户县东汉顺帝阳嘉二年(133)陶瓶朱书铭文就明确提及亡故者与生人灾病之间的直接关联,“天帝使者,谨为曹伯鲁之家移央去咎……长保子孙,寿如金石,终无凶。”^③《太平经·见诫不触恶诀》也强调,

地下复相引浸,益亡尸,是复不得天福之人,可复计邪?行且各为身计,勿益后生之患。^④

这种地下亡故者与生人之间的关联从起初的病因的诠释逐步转向一种伦理学的意涵,即先人的行为善恶导致后人命运遭逢的差异。进而言之,后人的善恶德行也可能影响亡故的先人在死后世界的否泰。由此,以家族为基本结构,亡故者与生人就构成了一个福祸相依的共同体。这一共同体的命运和福祸的形成机制则是,将共同体中每一个个体行为的伦理价值进行综合计算,最终形成判断吉凶的结果。推而广之,这种命运共同体的结构还可以运用于全体人类的命运福祸,即人类作为一个共同体也会因为自身行为顺逆天意而得到福运或灾祸。

因此,不妨说,承负是一个极具弹性的命运机制,从个体到家族,从家族到人类都可以用这一框架理解和诠释命运和福祸的形成机制。《太平经》从上述的各个层面细致说明了福祸与承负之间的复杂关系。其中《解师策书诀》中首先解释了承负的基本意涵,

承者为前,负者为后。承者,乃谓先人本承天心而行,小小失之,不知,用日积久,相聚为多,今后生人反无辜蒙其过谪,连传被其灾,故前为承,后为负也。负者,流灾亦不由一人之治,比连不平,前后更相负,故名之为负。负者,乃先人负于后生者也。^⑤

① 参见张勋燎、白彬撰,《中国道教考古》,线装书局,2006年,第107页;另见张勋燎,《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道缘起》,《道家文化研究》(第九辑)。

② 参见连劭名,《汉晋解除文与道家方术》,《华夏考古》,1998年第4期。

③ 参见嵯振西,《陕西户县的两座汉墓》,《考古与文物》,1980年第1期。

④ 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第601页。

⑤ 同上书,第70页。

这里详细说明了承负在代际之间传递的机制,灾祸并非以个人为单位的伦理计算,而是在代际之间累计。由此,就可以解释在不同的历史阶段的吉凶和福祸问题,《试文书大信法》将古今之间的时势变化也纳入了承负的框架,

今先王为治,不得天地心意,非一人共乱天也。天大怒不悦喜,故病灾万端,后在位者复承负之。古者大贤人本皆知自养之道,故得治意,少承负之失也。其后世学人之师,皆多绝匿真要道之文,以浮华传学,违失天道之要意。令后世日浮浅,不能善自养自爱,为此积久,因离道远,谓天下无自安全之术,更生忽事反斗禄,故生承负之灾。^①

作为一个整体的社会和个体的命运紧密联系在一起,个体违反天地之道的行为的累积就会触发天地的怨怒,最终转变为灾祸。这一观念是秦汉时期十分流行的灾异观念的衍生,《万二千国始火始气诀》中有更加直接的说明,

请问旱冻尽死,民困饥寒烈而死,何杀也?此者,皇天太阳之杀也,六阳俱恨,因能为害也……但逢其承负之极,天怒发,不道人善与恶也。遭逢者,即大凶矣……故承负之责最剧,故使人死,善恶不复分别也。大咎在此。^②

承负在这个意义上是天地之间平衡状态的破坏,当承负的积累导致天怒出现之际,所有人都会陷入遭命的境地。从这个意义上,就可以理解人类作为一个命运共同体的机制,在天人的互涉结构中,命就是人的行为与天地之道之间的总体平衡。《妒道不传处士助化诀》述及,

自天地开辟以来,后生日益薄妒道,小人断绝天地之珍宝,以是为失。积久故生承负,令天灾不绝。常使天地内独岁不平安,灾变盗贼众多,国家为其愁苦,正起于是。^③

从天人架构中衍生出来的承负框架,运用于家族与个人的命运诠释。个人的命运福祸则可以通过先人的承负来解释,《解承负诀》中用代际之间承负的框架解释了个人行为与境遇之间“不匹配”的现象,

① 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第55页。

② 同上书,第370页。

③ 同上书,第429页。

力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深有积蓄大功，来流及此人也。^①

由于天人互涉的框架，以及个人行为对后世子孙的影响，《太平经》演绎出个人行为的规范及其后果的描述，进而规范个人的行为。这样一来，命的观念就直接落实到日常生活的行为中，从生活境遇的诠释跨越到生活行为的规范，《乐生得天心法》中强调，

夫人者，乃天地之神统也。灭者，名为断绝天地神统，有可伤败于天地之体，其受害甚深，后亦天灭熬人世类也。为人先生祖父母不容易也，当为后生者计，可毋使子孙有承负之厄。^②

从上述的梳理来看，承负的观念最终落实到了以伦理价值为核心关注的行为规范上，并且在此基础上诠释不同人的命运。道教还需要把自身的神秘宇宙图景与神谱融入这个框架中，这一方面可以进一步强化信仰者对于信仰效验的信心，另一方面可以将看似神秘的天人框架和伦理价值评价体系进一步具体化。正如上文提及的，命的观念之所以能完成其独特的功能，根本原因就是其独特的神秘性。道教信仰体系将具有不可知论的色彩的命的机制转化为以道教信仰和神谱的内在机制为基础的神秘描述。更为重要的是，道教信仰中的命的观念不仅指向生活境遇的改善和身体的健康，还要结合道教的长生旨趣，讨论长生不死的问题。换言之，从尽其年命和福运转变为长生不死的探求。由此，就需要梳理道教如何通过不同层次的解说，将日常生活中十分常见的命的观念与道教以长生不死为旨趣的承负观念结合起来。

以《太平经》的描述为例，《录身正神法》通过人与道的关系解释了生命的内涵和运作机制，进而说明命如何在道的框架和规则中被确定下来，

故入乃道之根柄，神之长也。当知其意，善自持养之，可得寿老。不善养身，为诸身所咎。神叛人去，身安得善乎？为善不敢失绳缠，不敢自欺。为善亦神自知之，恶亦神自知之。非为他神，乃身中神也。夫言语自从心腹中出，傍人反得知之，是身中神告也。故端神靖身，乃治之本也，寿之征也。^③

① 参见王明编，《太平经合校》，中华书局，1960年，第22页。

② 同上书，第80页。

③ 同上书，第12页。

人与道之间的紧密关系要求人理解道的意图和规律,依照道的方式形式就可以得到寿老的结果。而在人与道之间起到桥梁和司察作用的就是身中神,身中神的存在清晰地说明了个人的行为何以在道的伦理规则作用之下转变为命的遭际。从这个角度,就可以将个体的信仰实践从日常的伦理实践引向根据技术特征展开的身神存想。可以说,个人遭际的命与长生的可能首先需要道教独特的生命观念中转向道教的信仰实践和与之相应的伦理行为。由此,道教的教化就需要被信仰者重视,《为父母不易诀》中就强调遵守道诫的重要性,而且将遵守道诫的行为与承负观念连接起来,

善自得生,恶自早死,与民何争。故置善人文以示生民,各知寿命吉凶所起,为道其诚,使不犯耳。行善之人,无恶文辞。天见善,使神随之,移其命籍,着长寿之曹神,遂成其功。使后生之人,常以善日直天王相,下无忌讳。先人余算并之,大寿百二十。其子孙而承后得善意,无有小恶,亦复得寿,白发相次。^①

上述引文强调,道教的经典和文书向信仰者宣示了命与行为及信仰实践之间的关系,由此,这些文书和经典就可以成为日常行为和实践的准则。在此基础上,引入有神介入的承负和命理体系的运作机制,符合行为和实践准则的人就可以得到这一机制的奖赏,不仅自身可以长生,而且还可以帮助自己的子孙得到长寿的年命。个体的行为不仅影响自身,还会影响其后世子孙。神参与其中的命的运作机制,需要进一步从道教神谱体系中进行更加细致的诠释。当然,不同道派对于此类机制的描述不尽相同,然而,其基本框架是一致的:不同职司的神灵共同构成了司察个人和群体行为的权力结构,这一权力结构通过持续不断的运转,将天地之间的个人和群体行为都转化为可以计算和奖惩的伦理价值。在此基础上,天人之间的互涉关系就转化为以神为中介的神秘过程。《道德真经广圣义》卷四十七中就细致描述了一个这样的神职结构,

天之养人也厚矣,爱人也至矣。南官丹篆赏善而司生,北官黑簿纪过而主死。天地万神,司察善恶,以惩以劝,俾其革恶而迁善也。故有功者延年,有罪者夺算,毫分无失。如阳官之考校焉。天有司命,四司之星在虚危之间,人星之侧,以司于人。司命二星主人之功过,年寿赏夺;司

^① 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第625页。

禄二星主人之禄秩衣食；司危二星主人骄佚不正；司非二星主人之邪忒多私。此四星者，《三元经》所谓天之司杀也，纠察罪富，使世人知修善戒恶焉。^①

这一机制的描述就使得夭寿、长生与死亡都进入了一个在信仰者看来“透明”的诠释框架。当然，这一神职结构的另一个功能仍然是将信仰实践和神灵祭祀带入到命的运转和改善之中，从而使信仰者成为自身命运的参与者和主导者。从这个意义上讲，神职结构的出现似乎是一种去神秘化的过程，实际上，这是两种神秘性之间的互相转换。

当然，在道教信仰体系内部来看，有了明确的神职结构，就可以很清晰地将日常行为规范及其后果描述出来。正如《太平经·病归天有费诀》强调的那样，

努力为善，无入禁中，可得生活竟年之寿。不欲为善，自索不寿，自欲为鬼，不贪其生，无可奈何也。^②

在道教以承负观念建构的命的观念下，日常生活中的善恶之行有三层不同的效验：其一，个人与个人相关的家族命运共同体在日常生活中的福祸和庆殃；其二，个人通过日常生活的善行达致长生，亡故的先人达致脱离死亡超脱长生的效果，而后世子孙则因此得到更好的遭际与寿考的年命；其三，个人的善恶之行不仅关系到个体和家族，更关系到作为整体的人群，因此，人的行为还需要遵守道的规则之下的普遍行为规范，这样的规范就不再是日常生活中的一些具体道德行为准则，而是符合天地之道的道德规范，例如忠君爱国的原则。成玄英在《度人经注》中解说“八景冥合，气入玄玄”和“三官九署，十二河源”时就说明了信仰实践与祖先之间的关系，

若世人得道，则八景之神，共举兆身，入重天之上。重天者，诸天上界上天，即上清玄都境……学者若得轻升，亦能超度先祖。^③

个体修行的重要结果就是超度祖先，相当于将个体信仰者的实践纳入到对个体和家族命运都有直接影响的诠释框架之中，从而为信仰实践附加了更多元

① CT725,47:4b;《道藏》，11:416。

② 参见王明编，《太平经合校》，中华书局，1960年，第621页。

③ CT87,2:23a;《道藏》，2:187。

的意义。与此相对,如果亡故的先人由于自身的过犯而在地狱中受到影响,也会连累生人,《太平经·不承天言病当解谪诫》述及,

太阴之吏取召家先,去人考掠治之。令归家言,咒诅逋负,被过行作;谪解得除之,不解其谪,病者不止,复责作之,既不解己,以为不然。^①

这种描述一方面明确了个人与亡故的先人之间的命运共同体的关系,另一方面将道教信仰实践引入了命的改造之中,通过科仪的方式为亡故的先人解决问题。实际上,检视早期道教文献中的记载,就可以发现,亡故先人遭遇的冢讼等在地下世界的难题,既是解释生人疾病的重要缘由,也是很多具体科仪的主题。此外,此类仪式还可以用于为家族内的其他成员疗疾去病或者去除殃祸。《魏书·崔浩传》中就有崔浩为病重的父亲施演科仪的记载,

崔浩字伯渊,清河人也。白马公玄伯之长子。初,浩父病笃。浩乃剪爪截发。夜在庭中仰祷斗极,以延父命,求以身代,叩头流血,岁余不息。^②

除了个体与家庭的行为规范及其涉及的信仰实践,另一个重要的层面就是以社会和国家为主题的道德体系及其信仰价值的描述。这些道德规范的信仰价值以道教的宇宙图景为基础展开。以《太平经·善仁人自鬼年在寿曹诀》为例,

时念上古得仙度世之人,何从起念之,见书皆言忠孝,敬事父母,兄弟和睦,无有表里,上下合同,知天禁……见长命之人问之,言有忠孝,不失天地之心意,助四时生,助五行成,不敢毁当生之物。为善不行侵人,无所欺抵,诚信不敢有所负,行成于人众,不敢失于亲而亏闾里,出辄相报。^③

忠孝合一的伦理规范体系被融入到天心的描述之中,并且作为推动宇宙运行的神秘力量。这样个体的行为就与群体、乃至宇宙的运行结合在一起。具体到不同的人,其在这一天人并行的结构中的地位和职司又有所差异,

① 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第624页。

② 参见魏收,《魏书》,中华书局,1970年,第548页。

③ 参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第550页。

故父母者，生之根也；君者，授荣尊之门也；师者，智之所出，不穷之业也。此三者，道德之门户也。父母，乃传天地阴阳之祖统也；师者，乃晓知天地之意也，解凡事之结；君者，当承天地顺阴阳，常务得其意，以理道为事。故此三者，性命之门户也。^①

上文重点说明了父母、君与师在上述结构中的地位和功能。通过这三者的独特地位，形成了有道士参与的命运框架，即师在其中的地位。如果从这个角度看，信仰者依照道士的要求展开信仰实践和日常生活就不仅是信仰者的选择，而是源自宇宙图景的必然性。这样一来，信仰实践实际上成为形成个人命运的要素。

从承负观念出发，道教中的命在面向日常生活境遇时涉及了长生不死的诉求：一方面融入了神秘的信仰观念体系，另一方面则指向了具体的道教信仰实践。在此基础上，仍有一个与信仰本身有密切关系的问题需要用命的观念来诠释，即长生者得以长生的缘由。从个体修行的角度看，道教信仰实践的终极目标就是长生。长生的信念是信仰实践展开的基础，是否可以达致长生也可以纳入命的观念体系中加以诠释：一方面，如何理解信仰实践者中只有少数人可以达致长生的目标；另一方面，对于个体信仰者而言，需要明确采取什么样的信仰实践行为、遵守何种信仰行为规范才能获得长生的资格。这是从诠释到行动的跨越，也是为信仰实践者提供的“算命模式”。在道教的信仰体系中，直接指代长生资格的就是玉籍或仙籍，玉籍或仙籍实际上就是长生者的命数——无论是其主动争取的，还是宿命确定的。《太平经·有德人禄命诀》就强调，出生之日就已经确定了长生的可能性，

生命之日，司候在房，记著录籍，不可有忘……籍系星宿，命在天曹。^②

这一观念与“司命在斗”的说法十分类似，即人的命运是根据出生的日期以及其时的天象确定的。因此，是否能名刊玉籍是宿命确定的。但这一说法并不能完全反映道教信仰关于玉籍的复杂观念，道教主张其中既有宿命的成分，也有我命的成分。

道藏文献中关于玉籍或仙籍的记载很多，特别是在仙传和修仙故事中十分常见，修仙者通过启示明确自己名刊玉籍，就可以确认自己能够通过修炼

① 参见王明编，《太平经合校》，中华书局，1960年，第311页。

② 同上书，第547—49页。

成为仙真。这些故事中都强调玉籍与仙真之间的必然联系。《太平经·大圣上章诀》就说明了玉籍与得仙之间的关系，

当白日升天之人，求生有籍，著文北极天君内簿，有数通……强学之人学之，得天腹心者，可竟天年。^①

能够得仙的人，其名必然已经进入仙籍。与之相对，那些没有刊明仙籍的人，即使通过努力的信仰实践，符合道的信仰要求，也只能尽其天年。从这个意义上说，玉籍或仙籍似乎是成仙的前提条件。这充分说明了玉籍或仙籍，对于以长生为目标的命的诠释而言是十分重要的。

然而，在道教的观念体系中，如何理解某些人可以获得玉籍或仙籍，其中的机制和准则是什么？《太平经·分别贫富法》将得仙籍的缘由简单地归结为“天爱子”，

活人名为自活，杀人名为杀人。天爱子可为己增算于天，司命易子籍矣。^②

这样的解释显然过于简单了，没有清晰地说明易籍成仙的机制，也就没有为信仰者留出主动展开信仰实践的空间。《为父母不易诀》则加入了行善与易籍关系的描述，

行善之人，无恶文辞，天见善，使神随之，移其命籍，著长寿之曹神，遂成其功。^③

《见诫不触恶诀》对于转寿之曹的条件和行为规范描述得更细致，其中包含了信仰实践的要求，

殊能思行天上之事，得天神要言，用其诫，动作使可思，可易命籍，转在长寿之曹。^④

① 参见王明编，《太平经合校》，中华书局，1960年，第546页。

② 同上书，第34页。

③ 同上书，第625页。

④ 同上书，第602页。

命籍的变化对于信仰者而言就是取得了进入仙界的资格。易籍是与炼养和修行结合在一起的,日常行为也可以影响命籍的变化。通过这一观念,信仰实践就可以直接导向长生的结果。

从承负到玉籍,古代中国的命的观念被道教信仰改造了,形成了道教的命的观念框架;承负为信仰者的生活遭际与实践效验提供了完备的诠释体系,玉籍则将长生与命的观念结合在一起。换言之,命的观念在道教的信仰体系中以长生为旨趣,关注信仰实践的效验及其诠释。在这一点上与日常生活中所见的命的观念有很大的差异,但承负及玉籍也兼容了“宿命”与“我命”之间的张力。实际上,作为一个诠释体系的命的观念,总是在两个层面展开的:其一是对生活遭际的诠释,其二是对未来的期许和冀望。在这两个层面上的命的观念互相补充,承担不同的功能。承负和玉籍的观念也是通过两个层面为信仰者的实践效验提供完整的诠释。对于信仰者而言,神秘的命的首要价值不是确定性,而是合理的诠释。

道教的长生旨趣是面向死亡的焦虑和恐惧展开的信仰期许,这一期许不仅是一种信仰意义上的确信,更需要融入日常生活和信仰实践。由此,日常生活和信仰实践对于信仰者而言,不仅仅是已经发生的遭际,而是命的展开和确证。不妨说,由于有了命的观念的神秘性和长生的期许,信仰者的日常生活就呈现出比福祸泰否更加复杂的意涵,它以隐喻的方式确证或否定了长生的可能性,通过这一方式,命的观念就以道教的方式重新改造了日常生活的意义,将之转化为无处不在的信仰实践。

第十三章 内蕴超越的日常： 中国信仰体系与道教的本土性

从存思、科仪直至外丹与命籍，道教信仰的讨论都围绕着长生不死的旨趣展开。然而，道教研究学界也十分清楚地意识到，道教信仰及其实践体系并不是纯粹围绕着长生不死的技术和修行展开的，它与古代中国人的日常生活紧密地结合在一起。正如施舟人先生强调的那样，道教的信仰活力总是体现在中国人丰富和鲜活的日常生活之中。^① 对于普通的中国民众而言，长生不死的技术实践并非生活的主题。与此相对，他们对于道教信仰的首要需求是通过道教信仰实践应对和处理弥漫于日常生活世界的超越性力量^②，保障生活世界的秩序，在此基础上，通过祭祀与其他信仰技术保持与超越力量的沟通，以求更安逸和平和的生活际遇。

由此，道教信仰总是会呈现出两个看似不同的面相，不死的探求指向生命的超越，安乐的生活则是应对生活世界中的超越力量，这两种不同的超越性并存于道教信仰的体系之中。道教研究需要回答，长生不死的探求与趋吉避凶的生活如何融合在同一个信仰传统之中，或者说，一个信仰传统何以承担了两种完全不同的信仰功能？此外，如果长生不死是道教信仰的旨趣，那么在日常生活中展开的、以长命富贵为目标的信仰实践如何体现道教的超越性？对这一问题的分析应该从道教的本土性出发。

作为中国土生土长的信仰传统，道教的本土性似乎是一个不需要讨论的问题。然而，本土性的内涵需要进一步的分析：古代中国的社会生活与思想文化如何塑造了道教信仰，与此同时，道教信仰在这一本土语境中何以形成其独特性？概而论之，道教面对的本土语境可以分为两个层次：其一是信仰

① 施舟人先生在《道教之体》的开篇就强调，“道教是鲜活的”。道教信仰的生命力正在于日常生活中的习俗和民众日用不知的观念。参见施舟人，*Le Corps taoïste: corps physique, corps social*，Arthème Fayard, 1982 年，第 2 页。

② 杨庆堃用弥散性宗教(Diffused Religion)描述中国的民间信仰，很大程度上强调其在组织和信仰观念上的分散和凌乱。借用杨庆堃的概念，此处强调的是日常生活世界中超自然力量的存在形态，而不是信仰组织和观念的散漫。

观念与世界图景的描述体系,道教的信仰观念及其技术体系都是在古代中国的公共信仰观念和神秘知识体系中衍生和发展出来的。因此,本土语境对于道教而言就是观念土壤和知识基础;^①其二则是生活世界中所见的应对超越性力量的需求,道教的信仰技术和实践体系以满足这一需求的方式融入生活世界,并且保持在日常生活中的活力。换言之,对于生活世界中的超越性力量的诠释和处理构成了道教另一个层面上的本土语境。

日常的生活世界,可以被视作道教信仰本土性的重要视角。那么,道教研究就需要进一步分析古代中国日常生活世界中超越层面的存在形态和建构方式,及其产生的信仰需求和应对方式。古代中国的宗教总是紧密地与社会生活融合在一起,信仰要首先被置于日常生活的需求中才能被理解,而日常生活需求的分析又必须从社会和经济历史出发。从这个意义上讲,古代中国宗教的研究首先不是超越观念和神学体系的分析与描述,而是对日常生活中内蕴超越性的机制和形态进行梳理。正如武雅士强调的那样:“对中国宗教的研究必须从特定社区的社会和经济史入手。虽然超自然观念是人们与社会关系的产物。超自然世界从来都不是人们对当下的一项简单投射,每代人的的人生经验都通过仅仅随着环境的变迁而缓慢转变的传统习俗这一媒介传给下一代。”^②从习俗和生活经验出发,就需要诠释超自然世界在日常生活中的存在方式。此外,生活世界的日常性和习俗的复杂性往往让古代中国信仰呈现缺乏神圣感及体系性的特征。^③这一问题直接牵涉到我们对于中国人信仰特征,乃至是否有宗教信仰的理解。学界,特别是国际汉学界,关于这一问题的讨论十分丰富,也提出了很多不同视角的理论诠释,这些诠释的关切点都是中国人的信仰在生活世界中的建构方式,及其对中国文化及社会的影响。

我们试图说明,日常生活中的超越性与长生不死的生命超越是古代中国超越观念和超自然世界诠释体系的两种不同表达形式。这需要从古代中国信仰中内蕴于日常的超越性入手,理解在日常中构建超越的方式。只有理解了日常的超越性,才可以诠释道教信仰的本土语境,进而分析本土语境与道

① 正如前文所述的,道教的信仰观念体系及其实践技术都是植根于古代中国的信仰土壤和知识体系的,因此,从这个意义上说,所谓本土语境首先是观念和技术的源起。

② 参见武雅士,《引言》,收入武雅士编,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,《中国社会中的宗教与仪式》,江苏人民出版社,2014年,第9页。

③ 这一点在许多比较宗教学研究的著作中都有所体现,从19世纪末20世纪初高延进行的福建厦门的田野记录,直至韦伯在《儒教与道教》中描述的中国宗教形态。当然,还包括葛兰言、谢和耐和史华慈等汉学家从思想史和比较文化视角出发,强调中国信仰的非体系性。

教信仰的相互影响。

秩序的神圣性：日常的超越性

马克斯·韦伯(Max Weber)在讨论中国宗教时,着重强调了儒家的此岸性。他写道:“儒家与信徒的关系,不管是巫术性质的,还是祭祀性质的。从其本义上讲,都是此岸性的,比起任何地方、任何时期的宗教关系的常规表现来,这种此岸性都要强烈得多,原则得多。正是在那些除了对天地大神的特殊的国家祭祀以外,延年益寿的愿望扮演着主要的角色。”^①韦伯通过与彼岸相对的此岸性,说明了儒家的主要指向都是关注于日常生活的,而不是设定一个彼岸式的超越存在作为此世生活的参照。儒家没有一种日常生活世界之外的超越性。许地山先生在分析中国人的生活目标时也同样强调了“此岸性”,他认为“洪范以寿、富、康宁、攸好德、考终命为五福。以凶短折、疾、忧、贫、恶、弱为六极。五福之首为长寿,六极大半是疾病。这种表露着要求长生及趋避短折感情。故中国人底生活目的只是长命富贵四字”^②。在许地山看来,长命富贵作为生活的目的显然也是此岸性或此世性的。这种此岸性的特征在很多学者看来就是古代中国没有宗教信仰的明证。

史华慈通过对于中国古代超越观念的形成机制的分析,提示了古代中国没有神圣性观念的原因,“某种类类似于神和超人的东西仍然牢牢附着在尧舜禹之类的传说人物身上,乃至还牢牢附着在后代的‘圣人—君王’身上……之所以有这种特色,正是由于在神灵和人类之间缺少一清二楚的界限,他们保留了神圣的神灵感(Afflatus)……这种缺少明确界限的现象不仅影响了狭义的宗教领域,还影响了本体论思维的全部领域……在后来的中国高层文化对于人类起源或宇宙起源的论述中,占主导地位的隐喻是繁殖(Procreation)或出生(giving birth),而不是赋予形状(fashioning)的隐喻或者创造(creating)的隐喻”^③。依照史华慈的说法,由于人类与神灵之间缺乏明确的界限,历史

① 参见马克斯·韦伯,《儒教的处世之道》,收入氏著《儒教与道教》,商务印书馆,1995年,第195页。

② 参见许地山,《道教史》,岳麓书社,2010年,第168—169页。

③ 参见史华慈,《古代中国的思想世界》,程钢译,江苏人民出版社,2008年,第34—35页。

向神话的转变并不成功。^①换言之,人和神灵实际上在分享同一种超越性。因此,中国古代文化中的超越观念显然不会出现神圣与世俗的绝对两分。^②

实际上,这里牵涉到如何理解宗教信仰的问题。日常性与超越性的两分是西方宗教信仰语境中神圣性的基础:与日常世界隔绝的超越存在,一方面成为日常世界及其规则的根由,另一方面也成为生命通过否定日常世界而朝向超越的信仰目标。从这个意义上讲,超自然力量在日常世界中的存在,只是超越性存在的另一个形态。换言之,生活目标的此岸性与信仰观念中超越性的存在并不冲突,只是在古代中国人的信仰世界中,超越性的存在不仅没有与生活世界隔绝,而且超越性的存在在一定程度上还要从属于生活世界的目标。这样一来,在西方信仰标准下,中国宗教信仰就呈现出目的论意义上的世俗性。

当然,生活世界中的信仰实践,也并非全然指向此岸的目标。在中国的观念体系中,向内的超越、在道德修养上的提升,也是一种超越的设定。梁启超在述及中国的祭祀体系时,就强调了其道德修养的价值,“我们祭他,乃是崇恩报功;祭父母,因父母生我养我;祭天地,因天地给我们许多便利。父母要祭,天地山川日月也要祭;推之于人,则凡为国家地方捍患难建事业的人也要祭;推之于物,则猫犬牛马也要祭。如此,报的观念便贯彻了祭的全部分……中国所有的祭祀都从这点意思发源,除了道教妖言惑众的拜道以外。……中国孔子不讲神,说‘未能事人,焉能事鬼’‘未知生,焉知死?’然而孔子对于祭祀却很看重……孔子一面根本不相信有神,一面有借祭祀的机会,仿佛有神,以集中精神。儒家所讲的祭祀及斋戒,都只是修养的手段”^③。在梁先生看来,祭祀的缘起是发自内心的—种情感,是对于不同祭祀对象的感受,这样一来,祭祀对象的存在问题就被搁置起来了。与此同时,祭祀的目标并不是与神交流,而是对祭祀者的精神与道德的修养。显然,梁先生的分析是从儒家的视角出发的。那种带着趋吉避凶、祈福祷财目标的祭祀活动都

① 参见史华慈,《古代中国的思想世界》,程钢译,江苏人民出版社,2008年,第42页。十分重要的是,这里史华慈运用了西方式的神话概念。对于古代中国而言,圣王时代与神话时代之间存在着一种微妙的张力:古代中国真正关注的不是自然界和万物的创生过程,而是圣王时代拥有的和谐秩序。从这个意义上讲,中国古代的“神话”主题是秩序而非创世,当然这并不意味着古代中国没有创世神话,创世神话与圣王传说实际上存在着融合和取代的互涉,圣王传说将秩序的神圣性与独特的历史感带入了中国文明的自我建构,进而取代了创世神话的地位。关于古代的创世神话,可以参见丁山,《古代神话与民族》,商务印书馆,2005年;另见袁珂,《中国古代神话》,华夏出版社,2004年。

② 同上书,第43页。

③ 参见梁启超,《中国历史研究法》附录“中国历史研究法补编”,中华书局,2014年,第304—305页。

是妖言惑众的。此外,作为修养手段的祭祀,其内蕴的超越性是面向自身的内在超越,即精神和道德的自我超越和人生境界的提升。境界论是中国古代哲学中的重要主题,生命的超越是依赖朝向内心的自我反省以及基于这种反省的道德实践。从而将内蕴于自身的超越性转化为生命的超越现实。冯友兰先生在《贞元六书》中就进行了境界的区分:“人所可能有底境界,可以分为四种:自然境界、功利境界、道德境界、天人境界……对于自然境界中底人,生没有很清楚的意义,死也没有很清楚底意义。对于功利境界的人,生是我的存在继续,死是我的存在的断灭。对于在道德境界底人,生是尽伦尽职的,所以死是尽伦尽职的结束。对于天地境界的人呢,生是顺化死亦是顺化。”^①不妨说,这种内在性的智识和道德性超越也可以被视作超越的一种形态。

与道德的修养和内在的智识超越相对,在日常生活中还有三种神秘的超越性存在:其一是弥漫在日常生活世界的超自然存在,其中包括祖先和鬼神、精怪等。在日常生活中,人们随时可能与超自然力量相遭遇,因此这些超自然的神秘力量需要用仪式和信仰技术来应对;其二则是在仙佛传说世界中的神灵,这些神灵虽然会出现在道教或佛教的信仰仪式中,但并不经常出现在日常生活世界中。仙佛世界内部的权力结构及运行机制却是日常生活世界和世俗政治结构的映射。与此同时,也是部分人弃绝世俗生活并开展神秘宗教实践指向的目标;其三是最为神秘和强大的超自然力量,可以被理解为宇宙的根本准则和规律,一般被定义为道或天道。道或天道是超然于神灵和自然界之上,为世界制定规则的同时并不介入日常生活。更为重要的是,这个超然的终极存在并非完全与生活世界隔绝。神秘的道或天道还内蕴于人与万物的存在之中,这种内在化与外在化兼具的超越性存在形态,成为生命内在化超越的观念基础。此外,超然于万物又内在于万物的道或天道,同时也造成了人、自然与超自然的世界在本根意义上的同质性。由此我们也可以理解史华慈所讨论的人与神之间没有绝对两分的现象。

值得注意的是,这些带有浓厚神秘色彩的超越存在并没有造成神秘性十足的宗教信仰,而是在人神同质的观念主导下,人们采取了一种“理性”的技术体系应对生活中的神秘力量,同时在日常的道德实践中追求个体生命的内在超越。正如谢和耐强调的那样,“中国的智性生活有两个相对的面相:神秘性和理性”^②。以理性的方式运用信仰技术,应对神秘且难以捉摸的超自

① 参见冯友兰,《新原人》,收入氏著,《贞元六书》,中华书局,2014年,第687页。

② 参见谢和耐(Jacques Gernet),*L'Intelligence de la Chine: Le Social et Le Mental*, Gallimard, 1994年,第131页。

然存在,保障生活世界的既定秩序,这是古代中国人以日常生活为载体的信仰实践的基本形态。

通过上述简要的讨论,可以看出,古代中国的生活世界和观念体系中,并非没有超越性的存在,只是需要梳理和分析其多元化的存在形态。信仰实践都是面向超越性的存在展开的,但需要澄清的是,信仰实践的目标是弃绝日常性导向超越性,还是利用超越性的存在导向生活世界的需求。从广泛存在的超越性出发,结合生活世界的多元需求以及个人化的内在超越的诉求,古代中国的信仰实践就显得非常复杂和多元。这种复杂性不仅来自于生活世界的紧密联系,还有来自众多异质性信仰传统的资源汇集和交融,更有地域性和阶层性的差异。与此相对,如果从中国人的生活世界来看,这些复杂和多层次的信仰实践显然是自成体系的。这样就引出了另一个课题,即这些信仰实践及其背后的信仰资源是如何构成一个完善且自足的体系?

关于中国宗教的体系性问题,汉学界前贤有细致充分的讨论。弗里德曼(Maurice Freedman)在其名篇《论中国宗教的社会学研究》中强调了体系性作为中国宗教研究基础前提的重要性,节略其基本论述如下,

中国宗教作为一个体系确实存在着。我们应该从以下这个假设开始:中国人的宗教观念和实践并非随意堆积的元素的集合。即使所有的现象和大量十分重要的文献都指向了其反面……事实上,在表面的多样性背后,存在着某种秩序。我们可以如此表达这一秩序:在观念的层面(信仰、表征、分类原则等等)和实践与组织的层面(仪式、群体、等级制度等等)上存在着一个中国宗教体系。但是,显而易见的是,系统性地使用“体系”这一语汇将会承担持久的风险,即似乎强加给中国宗教一个它明显并不具有的完全一致性和紧密性的特点……这一假设认为,存在某种秩序,使得我们能够跨越庞大的、有着多样行为和协作的领域来发现观念的支配性原则。同时在庞大的、表面上异质的信仰领域中探寻行为和组织的支配性原则。观念和行为不一定是协调统一的;它们可能是彼此之间的反映,也许是残缺的反映,也可能是彼此之间惯习用法的转换(idiomatic translation),正如它们在不同的社会阶层之间、在教派(Sect)和教会(Church)、教会与教会之间、文本与鲜活的语言之间、精英与大众之间来回传播的那样,它们的中国性(chinese-ness)在于一个基本的根脉(Stock),正是以此为基础,复杂的社会生活和智识世界才得以产生并发展出多样性……中国宗教成为了一个巨大政治统一体的一部

分,它是等级制社会的一个内在部分。^①

弗里德曼在上引的讨论中提到了多元性背后的秩序以及阶层差异背后的内在一贯性。此外,他将中国宗教视为政治统一体和等级制社会的组成部分。不难看出,弗里德曼的逻辑出发点是,如果中国人的政治和日常生活的确呈现出了自成体系的特征,那么植根且活跃于其中的信仰实践必然要配合和因应这一体系,因而信仰实践也要在多元性之下拥有秩序感。正如弗里德曼在自己的论述中讨论的那样,

我们可以合理地设想,一个有着中国那样幅员辽阔和政治凝聚力的国家,将会表现出其所有民众在宗教假设上的高度一致,而且,更为重要的是,人们可以从第一原则推测,一个社会阶层和权力差异如此大的社会,将会发展出一个宗教体系,它允许信仰和仪式上的相互补充……这种宗教体系允许宗教相似性,表达出来的形态恰似某种“宗教差异”一样。^②

这样的讨论显然是有一定正当性的,毕竟我们必须首先承认,中国人的信仰实践就是指向日常生活的需求和个体超越的。满足日常生活的需求,对于信仰实践而言,就不再是其信仰观念和技术内部的逻辑自足和完备,而是以信仰实践维持日常生活、社会生活和政治结构的秩序。换言之,对于中国人而言,超越性存在的秩序感和内在一贯性可以被其神秘性消解,真正需要关切的是由超越性保障的生活和社会秩序。

在生活和社会秩序的分析中,另一个重要区分是阶层差异。从日常生活形态和表达方式来看,古代中国不同社会阶层的生活方式存在巨大差异,对于信仰和超自然力量的诠释方式也大不相同。一般而言,庶民阶层更关注巫祝式的、寻求长命富贵的利益,而精英阶层更重视对超自然力量的理性理解,以及通过祭祀达成的礼教修养。这样的阶层差异使得包括杨庆堃在内的许多学者倾向于利用“精英—庶民”的二元结构来理解中国人的信仰:中国人的信仰有两个不同的层次乃至体系,分别归属于精英和庶民这两个不同的阶层。弗里德曼首先将阶层性的差异归结为一种视角上的混淆,

① 参见弗里德曼,《论中国宗教的社会学研究》,收入武雅士编,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,《中国社会中的宗教与仪式》,江苏人民出版社,2014年,第21—24页。

② 同上书,第42—43页。

若是一个受过教育的中国人从外部视角出发来论述中国宗教,那么当他说精英宗教的特点是理性的不可知论,而大众宗教的特点则是混乱的迷信时,他实际上是从内部视角来写作的,表达的也是精英对他所在的社会两个阶层之间差异的观点……中国宗教的多样性不仅允许精英宗教当中存在变体,还允许个体文人的宗教生活存在变体。除了预言和迷狂,在中国的大众中发现的每一种宗教现象都可能转化为受教化的精英们的信仰和仪式,异端可能是正统转化了的变体,反之亦然……精英群体可能坚持对中国宗教进行极端拘谨的解释,并且以这种姿态来谴责大众迷信的荒诞;但是,作为一个群体的精英及其宗教信仰实践则难分难解地与大众联系在一起。^①

弗里德曼恰当地指出,精英与庶民二元结构本身的出发点就是精英视角,而非以中立的角度诠释中国宗教的体系。无论是否存在两种完全不同的表达形态,但精英与庶民在共享同一个信仰观念体系和超自然对象谱系是不言而喻的。因此,正确的看法应该是,不同社会阶层的信仰实践是同一个信仰体系的不同表达方式,

精英与农民宗教在多大程度上依赖于一个共同的基础,二者代表了同一个宗教的两个版本。我们可以把他们看作是彼此之间习用的转换……农民宗教不属于三大宗教中的某一个,而是一个悠久的融合传统的继承者。^②

表达方式的差异源自两个阶层对于同一个观念的不同诠释方式。以日常生活中的神鬼观念为例,庶民阶层在焦虑和恐惧中采取血食牺牲或巫术的方式以求与神鬼的沟通,得到安乐的生活;而对于精英阶层,他们可能不屑于巫术或谄媚神鬼的方式,更相信鬼神与人共同遵守的道或天道,努力通过个人的智识培养和日常行为的道德和心灵修炼来达到不受鬼神烦扰的宁静状态,从而与鬼神共处。^③

① 参见弗里德曼,《论中国宗教的社会学研究》,收入武雅士编,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,《中国社会中的宗教与仪式》,江苏人民出版社,2014年,第45页。

② 同上书,第41页。

③ 内求于心的信仰形态以及对于自身心灵能力的信任是知识阶层适应超自然秩序的基本方式,与平民以技术化和习俗化的科仪和祭祀活动构成了鲜明的差异,但这一差异本身并不是互不相容的,而是互补的:知识阶层也是在共同体的习俗中生活的,与此同时,平民也会在“宿命”及其观念的支配下内求于己地得到心灵的平静。

与生活世界并行的国家政权或政治生活的秩序是中国宗教体系化的另一个基础。政治上的大一统构成了一种去个人化的“公民宗教”^①模式。钱穆先生在关于中国民族信仰的讨论中就强调了政治与宗教的平行结构对于中国信仰的塑造，

然大有可异者，上帝虽为降暎降雨之主宰，而商王室之祈雨祈年，则不向上帝而向其祖先。故甲骨文乃绝无上帝享祭之辞。盖当时人对上帝之观念，谓上帝虽操极大权能，而不受世间之私请托与私祈求，故凡吁请祈求于上帝者，乃必以其祖先为媒介……中国古代宗教，有二大特点：一则政治与宗教平行合流。宗教着眼于大群全体，而不落于小我私祈求吁请之范围，因此而遂得搏成大社会，建设大一统之国家……中国宗教在社会上之功用乃永居于次一等之地位，而一切人事，亦永不失其作为一种理性之发展……中国宗教既与政治合流，故其信仰之对象，并非绝对之一神，又非凌杂之多神，乃是一种有组织、有系统之诸神，或可谓之等级的诸神，而上以一神为宗……中国宗教正是在理性与自然之调和，盖既融合于大陆自然地象之繁变，而又以一种理性条理组织之，使自然界诸神亦自成一体系，以相应于人事的凝结。^②

钱穆先生利用了大群的观念，认为人神之间的关系是面向群体性的整体需求，而非个体性的信仰探寻。从社会乃至国家政治出发，个人性的信仰就被消解了，从而形成了一种理性且具有自然主义倾向的神灵观。如果说钱穆先生强调的是以大群为诉求的信仰实践对于个体信仰的压制，那么弗里德曼则更强调政治权威对于宗教与世俗生活关系的决定性作用，

所有宗教论断和仪式的差异都可以从一种基本观念、象征和仪式形式的共同语中推导出来……某种意义上说，中国宗教是一种公民宗教——不是苛刻而巧妙地筹算出来以服务于政治利益，而是依赖对社会和宇宙的解释，这种权威归根结底不允许宗教与世俗相分离。^③

① 根据钱穆先生的观点，古代中国的大群观念是信仰的基石。这与西方的“公民宗教”（Civil Religion）可以对参，因此，这里借用这一概念说明政治塑造的群与个体信仰之间的关联。

② 参见钱穆，《中国民族之宗教信仰》，收入氏著，《灵魂与心》，九州出版社，2011年，第33—36页。

③ 同上书，第46页。

这里的前提是,以威权为中心的国家组织和政治生活,必然将世俗生活与信仰实践的秩序都纳入到政治中心的社会秩序之中去,因此,社会秩序成为宇宙和超自然秩序的模板,而不是相反。从这个意义上讲,中国人真正崇拜的是社会政治秩序——这是最高的道或天道的反映——而非鬼神所代表的超自然力量。钱穆先生述及,

万物并育而不相害,道并行而不相悖。中国人乃以此种种凝合而建造一大群。中国人之崇祀多神,不知者谓其漫无统纪。然中国人实由此凝合人生与自然界,又凝合社会与过去历史界,又自于人事中为种种凝合。凡中国人之所以能建造此、凝结此历史地理为一广深立方体之大群,而绵延其博厚悠久之文化生命于不息者,胥可以于此种丰泛而有秩序之崇拜信仰中象征之。^①

这种秩序感融合了从鬼神到自然界、从心灵到社会的各个层面,使得不同事物在同一个秩序框架中呈现出同一个本质。史华慈从中国古代思想的特征出发,也提出了类似的观点,

大多数(中国古代)思想模式的确将自然和祖先的鬼神世界结合到他们的秩序观念之中。他们的秩序观念并不需要预设一个对世界进行“去神圣化”的过程。^②

以宇宙论为基础的、普世王权为中心的、普遍的、包含一切的社会政治秩序的观念;秩序至上的观念(无论在宇宙领域还是在人类领域)更普遍地得到了认可;以整体主义的内在论为特色的秩序观成为社会的主流趋向。^③

在史华慈看来,秩序的观念实际上是先在于自然、祖先与鬼神世界的,秩序的框架是人们形成对自然、祖先和鬼神世界认识的基础和前提。他的诠释视角与钱穆先生的有很大差异,钱穆先生从政治和社会史视角入手,强调政治结构和政治生活对于宗教信仰的塑造,而史华慈从思想史的角度,确立秩序观念的基础地位。

与史华慈相较,钱穆先生从历史视角出发通过大一统的政治结构及国家

① 参见钱穆,《中国民族之宗教信仰》,收入氏著,《灵魂与心》,九州出版社,2011年,第46页。

② 参见史华慈,《古代中国的思想世界》,程钢译,江苏人民出版社,2008年,第548页。

③ 同上书,第553页。

祭祀来否认信仰体系的多层次和多元性,显然是流于片面的。钱穆先生对于宗教体系的判断也是出于政治结构所确定的合法性标准。然而,即使强调大一统政治结构下的国家宗教,也不能忽略个人的信仰诉求及其实践的存在。依据钱穆先生的看法,道教之类的个体性信仰之所以会出现,就是因为大一统的国家结构衰败了,

中国古代一样有宗教信仰,一样相信上帝鬼神。但在很早以前,中国人的宗教已经政治化了,宗教消融在政治里,因此宗教势力在中国古代思想界里并不占重要地位……因为宗教消融于政治,故中国古代的天子,成为民众宗教的代表。只有天子,才能祭上帝,祀鬼神。人民的意见,只能由天子代表上达,决不能私自与上帝接触。上帝只管地面上大群公共事,却不管地面上各个小我的私事情……关涉地方的,亦有地方代表……私祭只算是淫祀……东汉以降,一切希望和安慰都毁灭了,大群现世的希望和安慰既毁灭,一般人把希望和安慰转向个人与托之将来,因此就重新走入了宗教之途,倾向出世与个人主义。这主要是当时政治变坏了,一些正人君子,没有出路,人生前途没有光明,所造成的倾向。^①

政治与宗教的合流让君主独占了与神灵沟通的权力,因此,除却君子的信仰和祭祀行为,其他的信仰实践都被认为是不正当的,而只有当政治体系毁灭之时,才会推动个人转向了出世的信仰实践。

从生活世界和国家宗教两个层面理解中国传统宗教体系的构成,都是尝试在多元乃至互相冲突的信仰形态中找到内在一贯性的基础。通过上文的梳理,可以看到,无论从生活世界还是从国家宗教出发,内在一贯性的基础都可以归结为秩序感——依据秩序观形成的世界图景建构以及以维护秩序为目标的信仰实践。从这个意义上讲,秩序既是内在于世界图景中的观念基础,又是具体信仰实践指向的目标。由此,可以围绕着秩序观念,建构和理解宗教体系的框架和具体内容。

然而,以生活世界和国家宗教为基础建构的信仰体系仍存在着内部的张力和冲突。在许多学者看来,这些内在的张力和冲突直接削弱了中国宗教体系的一贯性基础,来自以下三方面的挑战最大:其一是多元的意义系统与整合的宗教体系之间的张力;其二个人主义的信仰选择与国家政治体系中的祭

^① 参见钱穆,《东汉以下宗教思想之复活》,收入氏著,《中国学术思想史论丛》(三),九州出版社,2011年,第307—312页。

祀体系之间的冲突；其三神秘的启示传统及通神技术与理性化且固定了的超自然秩序之间的矛盾。

武雅士在讨论弗里德曼关于中国宗教体系时强调，体系这一概念的运用可能会破坏中国不同社会阶层对于宗教信仰意义的多元化管理解。他认为中国宗教中的意义随着信众的社会利益的变化而变化，并没有绝对统一的概念，

对弗里德曼必须坚持把“中国宗教体系确实存在”的假设作为研究出发点的看法，我持相反的态度——我们应该重建那些“以不同视角来观察中国社会景象中的人们”的信念——帝国官僚机构对待那些“仿照官僚体系而设置的神祇”态度当然与那些“为帝国官员权力所威慑的农民”的态度不一样。某一看法为视角差别如此之大的人们所共享的事实，一方面提示它相对而言是无关紧要的，而另一方面却也暗示它极易赋予不同的内涵。^①

武雅士试图强调弗里德曼强调宗教体系的意义空间太大，很难被定义为一个“体系”。换言之，宗教意义取决于不同阶层的差异化视角，而不是信仰对象。差异化的视角很大程度上来自不同社会阶层对于生活的不同需求，以及对同一个信仰对象的不同诠释方式。如果从这个角度出发，信仰意义的多元化是否可以成为宗教体系存在的反证？如果要从意义的角度出发讨论体系的正当性问题，那么更具挑战性的是地域差异和代际变迁的问题。由于不同区域生活环境的差异，大一统的政治结构下共生着千差万别的区域生活世界和信仰体系，从神灵谱系到习俗、直至对鬼神及生命的诠释都存在着巨大的差异；与此同时，不同历史时代的信仰体系也在发生变迁。地域跨度和代际差异造成的体系张力可能比阶层差异更大。从这个意义上讲，弗里德曼和武雅士都是从不同的视角诠释了同一个问题——多元共生的生活世界中是否可以形成“宗教体系”？这显然首先牵涉到对“体系”这一语汇的意义认知问题。

相较于信仰意义的张力，更大的挑战是个体信仰和秩序观念的颠覆。史密斯(Robert J. Smith)引述郝瑞(C. Steven Harrell)的观点，指出个体信仰选择是造成中国信仰的实际形态与体系化描述之间产生抵牾的关键因素。他述及，

^① 参见武雅士，《引言》，收入武雅士编，彭泽安、邵铁峰译，郭潇威校，《中国社会中的宗教与仪式》，江苏人民出版社，2014年，第9—10页。

郝瑞认为,由于中国的宗教包括了佛教、道教、儒家传统,因此不可避免地包括了对同一现象的不同解释。没有哪一个具体的权威尝试建立一套教义和教宗,尽管道士、和尚和官僚都尝试影响民间信仰,但他们都无法决定它。事实上,每一个信众个体都是自由的,他在建构自己的信仰和宗教实践体系时并没有受到具体的限制。由于人们的个体经验都有很大的差异,因此,他们也就对某一个神祇或仪式持有不同的观点。说到底,中国宗教是十分富有弹性和个人主义的。^①

显然,在郝瑞看来,在个人的生活世界和信仰实践中,儒释道这样的信仰传统并不是排他性的真理,而是供个体在生活中自由选择 and 组合的信仰资源。换言之,中国宗教并没有一套权威的教义和实践体系,而是散漫地存在于具体的生活场景中,等待着个人依照生活需求和个人理解选择不同的信仰资源自由组合,形成一个个性化的信仰解决方案。因此,从这个角度看,中国宗教是不存在体系的。不妨说,郝瑞换了一个视角理解体系的意涵,正如前文所述,体系并非单一的权威教义或实践模式,而是一个构成了生活和信仰世界的各个层面的秩序感和秩序体系。个体在生活中对同一个神祇有不同的理解和认识,这只是决定了他应对和处理这一神祇的手段与信仰技术的选择,而并没有改变维持生活秩序的根本目的。信仰实践所包含的丰富的弹性和个人主义空间,就是在神秘性和理性之间形成的、面向单一秩序的多元诠释与解决方案。

正如前文讨论的那样,面向此岸的秩序观和秩序诠释,是中国宗教体系的基础。然而,秩序观也不是一成不变且不受挑战的。在中国的信仰实践中,个体通神及神圣启示十分丰富,这些与鬼神直接交流的神迹一方面强化了信仰的神秘性,另一方面则不断冲击依照同一个秩序观念建构起来的鬼神世界的图景。史华慈一针见血地指出,

(中国的国家宗教)不会以欢迎的态度看待那种具有个人能力的宗教形态——即通过借助于出神的经验,声称具有通达神灵的直接途径……在高等文化的层次上,就像神话一样,萨满主义与这一现象——即秩序(包括宇宙秩序和社会政治秩序)的观念和理想占据主导地位——发生了冲突。它是这样一种秩序——在其中,人们可以指望祖先鬼神、自然鬼神及人类都照着与他们的角色相符的行为模式去行为。萨

^① 参见史密斯(Robert J. Smith),《后记》,收入武雅士编,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,《中国社会中的宗教与仪式》,江苏人民出版社,2014年,第343页。

满以及任何类型的宗教性出神活动则试图绕开这一秩序通道,它们所具有的能力,对于那种维持社会和谐和礼仪的精神来说,是危险的、颠覆性和敌对的东西。^①

随时可能发生的通神行为及来自神灵世界的神秘启示,是以真理性的世界图景描述出现的。这些描述对于既定的秩序观和世界图景显然是具有颠覆性的破坏力的。与此相对,民间信仰也并不一定会全盘接受官方描述的鬼神世界图景和应对超自然世界的祭祀体系,

必须将诸神世界和鬼神世界的官僚制隐喻与人类政治秩序声称有权控制整个鬼神世界的声明清晰地区分开来……虽然民间宗教的历史悠久,门派多种多样……它对于下述做法一致持有持久的、强有力的抵制态度:一种是使超自然界和鬼神屈从于政治秩序的控制性声明,另一种是使之屈从于某种包容一切的宇宙秩序观念……那些自称有能力直接通达鬼神和诸神世界之路径的萨满、通灵者和其他的宗教专家还会继续存在下去;直接通达意味着不需要政治秩序作为中介……它们也在寻求通往神灵之境的直接路径,而不希求任何中介。新的神灵,无论是被神化的人类还是尚未得到官方封敕的自然鬼神,都有可能随时随地从超自然世界的无限库藏中产生出来……阴阳五行并没有从民间宗教的话语中消失,并且在某种程度上还为精英与民间所共享的许多信仰提供了一种解释性的理论。不过,它们似乎从未完全取代鬼神的作用——后者一直在抵制将它们结合到抽象图式中去的做法。^②

从信仰的实际情况看,民间宗教实践需要应对更加复杂和多元视角的生活境遇与信仰挑战。因此,对于民间宗教而言,它们需要更加丰富和细致的鬼神世界权力结构及其具体运作状态的描述,以便为复杂多变的生活境遇提供诠释和解决方案。与此同时,还应该看到,民间宗教传统也是以信仰服务团体的形式存在的,不同的团体之间必然存在着信仰资源的竞争,竞争就必然会带来更加多元化的叙述,区隔不同的信仰资源以便民众自由选择。民间信仰对于鬼神秩序结构的调整,以及对鬼神世界更生动的描述,都是面向具体的生活需求和信仰竞争的,并不是指向颠覆生活和政治结构中的道德与宇宙秩序。需要明确的是,这里讨论的秩序并不是从超自然到生活世界的根本

① 参见史华慈,《古代中国的思想世界》,程钢译,江苏人民出版社,2008年,第49—50页。

② 同上书,第550—551页。

秩序,即道或天道,而是在这一根本秩序的道德规范和运转规则之下进行的局部调整及重新描述。

以上引证不同学者对于宗教体系的质疑,并一一分析,我们的目的并不是要为“中国宗教体系”这一前提进行辩护,而是尝试说明,对体系这一概念的描述仍有待进一步的廓清。聚焦于生活世界和国家社会的共同基础,建立宗教体系的诠释可能仍过于笼统,而且过于强调宗教信仰的生活和社会基础。与此相对,如果将这一体系建基于超越性存在多元共生的秩序观念之上,可能更容易理解宗教实践的多元性与宗教体系统一性的共生状态。

对于道教而言,内蕴于日常的超越性与秩序的神圣性,这两点有利于理解长命富贵的生活诉求与长生不死的信仰探求之间的张力。正如前文所述,道教信仰的两个面相何以融合成为同一个信仰传统?不妨说,道教信仰就是中国宗教体系的一种表现形式,其与宗教体系之间的关系正是我们理解道教信仰本土性的出发点——植根于观念土壤、融合于生活世界,却保持了作为信仰表达和实践方式的独特性。如果说此前的章节中各种信仰技术及其观念历史的溯源都是围绕着长生不死的旨趣展开的,那么我们也必须从内蕴于日常的超越性理解道教如何应对长命富贵的生活诉求,惟其如此,才能更好地理解道教的本土性,从而才能更好地理解道教的信仰特征和实践形态。

不死、礼乐与生活:道教本土性的诠释

柳存仁先生将道教称为“老牌的国货”,一种本生本土的宗教。^①正如前文所述,对于道教研究而言,道教的本土性是一个不用论证的前提和事实陈述。然而,如果尝试从本土性入手理解道教信仰,就需要厘清以下四个问题:其一,道教信仰的基本观念和实践体系与古代中国的社会和信仰环境之间的关系是什么?换言之,本土以何种具体的方式成为道教信仰产生和发展的基础和资源?其二,道教信仰在发展和完善的过程中,如何既融入本土环境又与其他信仰形态保持独特的差异性?其三,在本土的社会文化环境历史变迁过程中,道教如何维持自身的特点;换言之,对于道教而言的本土环境也是一个动态发展过程中,道教如何保持自身的本土性?其四,道教信仰在具体实践中如何适应和处理日常生活世界复杂多元的信仰需求,从而保持对于本土信仰实践的影响力?这些问题的解答对于理解道教信仰与古代中国的生活

^① 参见柳存仁,《道家与道术——和风堂文集续编》,上海古籍出版社,1999年,第230页。

与信仰语境之间的互动,以及这种互动对于道教信仰特点的塑造都十分有价值。

一般而言,道教的本土性主要体现在三个方面:道教以中国社会文化和信仰环境为土壤;道教在中国人的日常生活世界中起到主导作用;道教总是紧密地与生活结合在一起,保持适应生活需要的弹性。许地山先生在《道教史》中强调,从传统中国人日常生活的习惯和宗教信仰来看,道教的成分比儒教的成分多。我们可以说支配中国人思维方式和理想生活认知的是道教的观念,儒家所占据的不过是伦理规范的很少部分而已。^①许先生强调从道教对于日常生活的习俗、行为方式及思考方式的主导性功能来理解道教在中国文化中的地位。因此,道教也可以成为理解中国人的信仰方式和思想观念的重要切入点。学界前贤很早就注意到了这一点。鲁迅先生认为中国文化的根底全在道教,其意思也在强调需要从道教入手理解中国的民族性。^②顾颉刚先生在《古史辨自序》中直接指出了道教对于理解中国民族信仰和思想的价值,“如果要知道我们民族的信仰与思想,这种书(道藏中所见的经书)比儒家正统的《十三经》重要得多”^③。同样的,陈寅恪先生在《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》中指出思想史研究中道教的重要性:“关于道教之方面,如新安之学说,其所受影响甚深且远,自来述之者,皆无甚惬意之作。近日常盘大定推论儒道之关系,所说甚繁,仍多未能解决问题。盖道藏之秘籍,迄今无专治之人,而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互相关系之事实,尚有待于研究。此则吾国思想史上前修所遗之缺憾,更有俟于后贤追补者也。”^④日本学者野口铁郎与松本浩一在《最近日本的道教研究》一文中强调,“当要了解中国的社会、文化和中国人的性格,是非先了解道教或道教文化不可”^⑤。

从以上学界前贤的论述延伸开去,道教何以成为理解中国文化和社会的关键要素?不妨说,道教是中国人的社会生活和思想观念以信仰形态的准确和完整的表达。这准确和完整的表达体现在以下三个方面:

其一,道教信仰总是与日常生活紧密地联系在一起,用信仰实践体系应

① 参见许地山,《道教史》,岳麓书社,2010年,第177页。

② 关于鲁迅先生“道教文化根底论”的缘起,可参见李刚,《何以“中国根柢全在道教”——以道教神仙信仰为例》,收入氏著,《何以“中国根柢全在道教”》,巴蜀书社,2008年。

③ 参见顾颉刚,《古史辨》第一册“自序”,收入《顾颉刚古史论文集》(卷一),中华书局,2011年,第63页。

④ 参见陈寅恪,《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,收入氏著,《金明馆丛稿二编》,三联书店,2009年,第282—283页。

⑤ 参见野口铁郎、松本浩一,《最近日本的道教研究》,收入福井康顺监修,朱越利等译,《道教》,第三卷,上海古籍出版社,1990年。

对生活中遭遇的问题。劳格文(John Lagerway)在《中国社会与历史中的道教科仪》一书中以斋醮和科仪为例,说明道教与日常生活的紧密关系。他认为,斋醮是一种以启示性经典文献为基本依据,通过科仪的实践和音乐的形式来表达教义的综合象征系统。它既与道教的宇宙观密切相关,也与中国社会紧密互动。^① 与中国社会的紧密互动体现在科仪体系所反映的独特功能上。检视道教的科仪体系可以看到,除了面向个体修炼的仪式之外,绝大部分的道教科仪都是指向某一独特的生活需求:从病症到殃祸,从祈福到解罪。以宇宙观念为基础的神灵体系和人神互动图景,成为道教为信众诠释生活际遇的观念资源。在诠释的基础上,提出实践性的应对方案,进而通过科仪的施演解决生活中的危机。从这个意义上讲,道教科仪就是围绕着日常生活世界展开和建构的。

其二,道教信仰不断地从社会文化中吸收和接纳各种信仰观念及实践形态,融入自身的实践体系,可以说充分地反映了社会信仰的多样性。柳存仁先生强调:“道教其实也包含了,而且融合了不少的外来信仰……道教原有的本地性,不过,这种本地性,因为它代表了一般的宗教的特质,所以有时候也可以和世界上别的信仰,不论是初民的、原始性的,或是后世的高级些的宗教,息息相通。”^② 柳存仁先生强调的是道教对于其他信仰传统和资源的接纳和融入。对于一个本土性宗教而言,道教的信仰融合建基于它自身的“非异质性”设定上。何谓“非异质性”?一方面,对于道教而言,所有存在于中国社会生活中的信仰观念和实践体系都是其本土文化的一部分,在这个意义上说,道教本身并没有与社会生活区隔开来的主动意图;另一方面,道教信仰的根本观念,即天地之间的根本秩序和原理是一致的,这一秩序和原理的不同表达方式之间不存在非此即彼的冲突,因此也可以被接纳和融合。更为重要的是,在信仰实践中,真正利用道教信仰体系的民众总是从对自身有用的信仰观念和资源中自主选取并进行组合,形成最佳的信仰解决方案。

正如柏夷强调的那样,各种不同来源的信仰元素融合到道教之中,是因为人们在日常生活中发现了其独特的价值,与之相对,那么在实践中证明为无用的东西就被遗忘或者舍弃了。在柏夷看来,道教与其他宗教相较体现出了更加善变的弹性,因为它要通过不断满足不同的信仰需求和社会需要来使得自身在社会和信仰生活中变得更加“有用”。因此,通常意义的宗教差异乃至冲突,对于道教而言,往往成为其吸纳并将其他宗教信仰资源融入其自身体系的机会。

① 参见劳格文, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, Macmillan, 1987年,第12—14页。

② 参见柳存仁,《道家与道术——和风堂文集续编》,上海古籍出版社,1991年,第231页。

道教的信仰融合既可以指向佛教这样的外来性宗教,也可以指向在日常生活中被广泛接纳和运用的民间信仰资源。欧大年(Daniel L. Overmyer)在讨论中国民间宗教的形态时强调了道教与民间祭祀在实践意义上的融合。他指出,民间宗教是一套植根于文化语境的观念体系,有其独特的理性和秩序感,这些信仰实践都是以社会活动和日常生活实践为载体的,在特定的时空范围内形成节庆的秩序。民间宗教的实践既可以自己施演,也可以邀请道士进行人神之间的沟通。^①施舟人先生通过严谨的文献学统计说明民间信仰与道教的紧密关系。文献的内容证明晚唐之后的民间信仰进入了科仪和道教的系统,《道藏》中也有善书和宝卷之类的民间信仰文献。^②施舟人先生强调,道教信仰体系总是与民间信仰相混杂的,与此同时,由于要适应不同地域和不同时代的信仰需求,道教的道法也是不断变化和扩充的。道教内部不同宗派之间由于道教信仰实践的封闭性而造成了多元,乃至混乱和冲突的实践形态。^③在应对多变和复杂的社会生活时,道教的多元性并不是一种弱点,而是为民众提供了更多更具弹性的信仰选择,使得道教在日常生活中变得更为重要。

其三,道教的信仰实践不仅指向日常生活的需求,也通过信仰行为展现中国人基础的文化观念与道德规范——这是源自道教在观念意义上与社会文化的同源性。观念意义上的同源性,一方面可以理解为道教共享着传统中国的公共观念体系:从基础宇宙图景、社会秩序,直至道德规范和生活准则。扩而论之,道教信仰并不需要一套独立的观念体系和宇宙图景作为其信仰实践的基础,由此,道教信仰实践背后的知识体系及其基本内容与传统中国的公共知识体系也是完全同质的。道教信仰的基本观念之所以很容易被民众接受和认可,就是因为其观念体系对于民众而言并不陌生。正如陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》一文中所强调的,道教是一种“近于常识之宗教”^④。陈寅恪先生用“常识”这个概念精准地描述了道教与日常生活之间的紧密关系。需要注意的是,常识并非一成不变的,而是随着区域和时间的变

① 参见欧大年, *The Order and Inner Logic of Chinese Popular Religion*, 此为1998年3月10日欧大年先生在香港中文大学演讲稿件; 另见氏著, *Religions of China: The World as a Living System*, San Francisco, Harper & Row Publishers, 1986年。

② 参见施舟人, “Sources of Modern Popular Worship in the Taoist Canon: A Critical Appraisal”, 收入汉学研究中心编, 《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》上册, 第1—21页, 台北汉学研究中心, 1994年。

③ 参见施舟人, 《道教仪式中的疏文》, 收入武雅士编, 彭泽安、邵铁峰译, 郭潇威校, 《中国社会中的宗教与仪式》, 江苏人民出版社, 2014年, 第313页。

④ 参见陈寅恪, 《天师道与滨海地域之关系》, 收入氏著, 《金明馆丛稿初编》, 上海古籍出版社, 1980年, 第32页。

化而不断变迁的。因此,道教与日常生活的紧密关系是一个动态过程,日常生活不断变迁的现实就是道教面向的实践语境。

除了常识的特性之外,道教与日常生活的紧密关系还体现在对于中国文化精神及具有神圣性的秩序的展现。卢国龙在《道教哲学》中准确地指出了道教与中国古代文明精神的密切关系。在他看来,道教虽然是一种相对独立的文化系统,但它与中国古代文明的其他部分在文化上种根相同,生存与发展的土壤也相同,因此,道教必然地与礼乐文明的整体保持着文化精神上的一致。由此,道教相对于中国文化整体的独立性也是相对的。从某种意义上说,道教只是以相对独立的方式体现了这种文化精神。^①在此基础上,卢国龙批评了脱离礼乐文明精神和信仰文化语境的单纯的信仰内容和实践技术的研究进路,

现代学者研究中国古代宗教信仰问题,常会从某种现代的宗教学概念或宗教模式出发,而忽略一个基本的事实,即在中国古代,宗教信仰只是礼义文化之整体的一方面事相。撇开礼义文化之整体,宗教信仰的本质意义便无实处,而成为空洞无物的鬼神之事。^②

礼义文化的整体实际上就是道教与生活世界始终保持紧密结合的基础。礼乐文明的内涵是一种基于道德规范建立起来的社会和生活秩序,其内在结构是与宇宙秩序同源的神圣秩序和原理。从这个角度来说,道教是一种对共同信仰观念及其秩序感的表达方式。从这个层次上看,道教作为一个本土信仰体系的独特性就植根于这种独特的表达方式之中。石秀娜(Anna Seidel)强调,道教植根于民间的实践活动并没有改变道教自身的独特性,其教职体系、经典传承方式、教会组织和道士的身份认同等不同方面,都自觉地保持着与民间信仰的区别。“将自身转化到中国农民意识的基层之上。”^③与此相同,苏海涵(Michael Saso)在《道教仪式的正统与异端》中强调了道教信仰内部派别之间的张力,也说明了道教对于正统的基本理解。^④

与民间信仰的自觉区隔,一方面体现在经典传承方式、教职体系及身份认同,乃至信仰实践方式、科仪体系的独特性;另一方面也体现在道教主动融

① 参见卢国龙,《道教哲学》,华夏出版社,1997年,第19页。

② 同上书,第24页。

③ 参见石秀娜,“Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950—1990”,*Cahiers d'Extreme-Asie* 5: 247。

④ 参见苏海涵,《道教仪式的正统与异端》,收入武雅士编,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,《中国社会中的宗教与仪式》,江苏人民出版社,2014年,第330—340页。

入日常生活中的神鬼信仰谱系,将生活中的信仰对象纳入到道教的信仰谱系中,进而确立仪式活动和节庆习俗的秩序。禁绝不必要的祭祀和巫术性信仰技术的广泛使用,将日常生活中的信仰需求纳入道教科仪的实践中,由道士依照独特的文书牺牲及祈请仪式来执行人神之间的沟通。从这个意义上讲,道教与民间信仰进行区隔的方式正是将民间信仰纳入到秩序化的道教信仰体系之中。在这一过程中,就必然会出现道教信仰对象和实践内容融合了民间信仰的现象。由于不同地域的民间信仰形态有很大的差异,因此不同区域的道教信仰从具体的信仰内容和实践体系上看就呈现出多元化的特点。

通过上文的简要叙述,可以看到,道教信仰的本土性需要从以下四个方面理解:公共的信仰观念及宇宙图景、日常生活的信仰解决方案、融入多元信仰的环境进行资源整合,以及自觉保持与民间信仰乃至其他信仰传统之间的区隔。从这个意义上说,道教是在生活世界中有序地安置超越性,而非在超越性的架构中创立了一种差异性的生活方式。对于道教信仰而言,生活世界是信仰建构和展开的根基,而生活世界与道教拥有共同的秩序基础。

上文我们尝试从道教信仰的旨趣出发,在不死与求仙技术之外,聚焦于生活世界中超越性的安置。日常世界的超越存在,因为服从于生活的目标——此岸的需要,似乎缺乏神圣性和宗教感;更为重要的是,此岸的需要中并没有长生不死的追求。如果道教信仰需要融入生活世界的话,需要面向此岸的追求,那么如何理解生活中的道教信仰实践与追求长生不死的信仰旨趣之间的张力?如何理解道教信仰中面向生命超越的技术体系?在我们看来,对于超越性的安置是多元和双向的,面向生活秩序的稳定、长命富贵的信仰实践是为了安置生活世界中的超越存在,与此相对,面向长生不死的信仰体系则是为了实现内在于生命中且与神圣性的宇宙秩序同源的潜在超越性。^{*}

显然,我们无法说明上述两个层面何以通过互补或分工的方式形成一个整体。然而,我们不妨认为,这两个向度的超越性一方面都是植根于具有神圣性的秩序的体现,在观念基础意义上也是同源的;另一方面它们是并行不悖且互补关涉的两个超越性实践领域——长生不死的探求与实践的封闭性和神秘性决定了其不能融入日常生活,与此相对,日常生活中建构的超越性并不关涉弃绝生活世界的生命超越。因此,通过上述的讨论,我们只是尝试明确中国人信仰世界中安置超越性的模式,并通过对这一模式的分析理解道教信仰的双面性,而不是试图将这两个面相统合起来。两个面相共同构成的具有弹性和张力的信仰,又体现了道教信仰的本土性。

结语 边缘的纹理:道教研究的观念史视角

观念史叙述的价值

本书的写作初衷是以观念史的视角,讨论道教信仰体系中核心观念的源起、流变,从而诠释本土信仰和观念语境在道教信仰理解中的意义。在此基础上,进一步理解纷繁和不经的道教信仰。然而,不得不承认的是,本书涉及的问题跨度和论域大大超越了作者的阅读范围和分析能力——书中涉及的每一个具体观念都可以发展出从本土语境到道教信仰发展各个阶段的历史维度,同时还可以覆盖同一个历史时期的区域差异与教义分歧。历时和共时的两个维度,加上生活世界的鲜活与复杂多变,道教实践体系的封闭性,使得本书涉及的观念分析往往是浅尝辄止的,论述和分析也显得匆促囿囿。更为重要的是,观念源起与流变的线索很难排除“结论先行”的建构性。

正如前文中反复强调的那样,道教信仰的活力根源就在于其不断从公共知识和常识土壤中吸取信仰资源,面向鲜活的生活世界,反复融入日常的信仰需求,形成了神秘的封闭性与纷繁的多元性混杂的独特样态。从这个意义上讲,道教信仰具有明确的“反体系性”^①。与此相对,无论是基于田野观察

① 强调道教信仰的反体系性,就首先需要明确何谓体系性。此处,我们将体系性定义为一个由概念及其构成的神学叙述为基础的信仰实践体系、组织形式及行为规范。换言之,从概念、神学到实践体系、行为规范,都是内在一贯的,不存在语义和具体形态、乃至实践目标上的内在冲突。实际上,我们应该强调,所谓体系性宗教这一概念也是来自学界的建构和定义。一般来说,内在一贯且没有抵牾的信仰体系只是一个理想状态。从这个意义上看,强调道教的反体系性只是要突出其在神学描述和实践体系中的多元和纷繁,甚至广泛存在着看似难以消弭的内在冲突。柳存仁先生在《民国以来的道教史研究》一文中准确描述了道教研究的难度,其中强调的恰是上述的多元性和内在冲突的现实情况:“《道藏》所包括的领域太广阔了。一方面是它的宽度,一方面是研究问题时需要集中的深度,固然两个方面我们都想要兼顾,但是它本身的特点从早期的历史发展来说就是兼罗并蓄的,尽可能地无所不收的,其中有不少专门的著述。如果提要的写法每(转下页)

的亲切描述,还是基于文献解读的历史分析,学术研究的基本目标就是要形成针对道教信仰的“可理解”的叙述——这里的可理解性显然就需要包含某种内在一贯的逻辑联系。因此,观念史就试图从道教的基础观念出发,理解看似纷乱和多元的信仰实态中的内在一致性,并且尝试说明,内在一致性并不是基于神学理论建构的体系性,而是不同层次和面相的信仰实践通过不同的方式表达了同一个或若干个基础观念。这些基础观念不仅可以帮助我们理解道教信仰的具体技术和实践形态,还可以诠释道教的本土性——道教信仰与本土观念土壤之间的复杂互动模式。

作为观念史研究进路尝试的自我剖析,本书的结语需要面对以下三个问题:其一,重申观念史方法作为道教研究进路的正当性及有效性;其二,明确指出本书展开的尝试性研究存在的不足和问题,特别是在历史性叙述和分析过程中可能存在的“过度诠释”风险;其三,本书研究达成的基础结论及其对道教信仰的理解可能产生的价值。

谢和耐(Jacques Gernet)在述及中国研究的方法时强调:“对于有意钻研中国社会发展历史及其文献的学者而言,从中国的观念、思维方式及思想潮流的变迁历史入手是适当的选择。对于历史史实的诠释,即使再具体,都需要使用研究社会观念和思想方式的手段。同样的,观念及思想历史的诠释也离不开具体史实的研究。”^①谢和耐显然将理解和诠释视为学术研究的根本目的,澄清事实固然是重要的,然而,事实的重述并不是为了重现历史或社会生活的原貌,而是达成对于社会历史和发展内在理路的理解。正如柳存仁先生强调的那样,我们研究道教史,是为了更多地了解当下的自己。^②从文献的爬梳到史实的分析,无论采取什么样的方法,观念历史都是诠释性的。诠释的目标是为了突破道教信仰纷乱的实态和封闭的特性以达成可讨论的理解,在我们看来,这一理解可以在三个层次上展开:其一,何谓道教信仰的本土语境;其二,如何在道教与本土信仰语境之间的互动框架中理解道教信仰观念

(接上页)篇都要规定在一个绝精绝高的水平上,恐怕不是一个人或者少数人的能力所能及的。但是它的另一个特点,我想,又是在这些不统一的、性质迥异的、驳杂零乱的著作里,却能够保存着它的一种独有的魅力或统一性。”(参见柳存仁,《民国以来的道教史研究》,收入氏著,《和风堂新文集》,新文丰出版公司,1997年,第573—574页。)

① 参见谢和耐, *L'Intelligence de la Chine: Le Social et Le Mental*, Gallimard, 1994年,第132页。

② 柳存仁先生在潘重规学术讲座讲演时就指出:“我们想要多知道一点传统的事物,是想多知道一点我们自己。我们想要多知道一点过去,是想知道现在。”(参见柳存仁,《研究中国传统学问的门径与方法》,收入氏著,《道家与道术——和风堂文集续编》,上海古籍出版社,1999年,第43页。)

和实践的发展和流变;其三,在鲜活的生活世界中纷繁多元的道教信仰实践为何可以归结为基础信仰观念的不同表达?简言之,从观念史的视角,源起、流变、表达及其运用的不同层次都在尝试解决同一个课题:本土性的诠释如何达成道教信仰的可理解性。

当然,观念史研究的正当性及其价值,并不能简单等同于本书的研究价值。本书的研究仍然存在着不容忽视的缺陷,这些缺陷当然不是来自于作为方法论的观念史,而是研究框架的跨度和研究能力的不足。对于道教信仰核心观念的研究主要关注身体、不死与神秘主义三个主题,其中涵盖的观念从宇宙观念、言语直至命籍与日常,研究框架跨度极大,带来了巨大的难度。与此同时,任何一个观念的溯源及流变分析都需要从词源学和语义学的角度分析其在本土观念土壤中的原初含义,进而分析在道教文献中的意义转变,乃至在不同历史时期、不同道派中的意义分化和组合。由此,观念历史的研究就呈现出历时的深度。在深度与广度的双重困难之下,本书的研究主题和跨度就成为完整叙述和精细分析的巨大障碍。不妨说,本书涉及的任何一个主题,乃至任何一个观念的构成元素都有十分复杂的意义历史和流变过程,即使在道教体系内部也有歧义性的诠释。^①由此,本书对于任何一个具体观念

① 试举其中一例:在身体观念和存思法术的讨论中都不断提及的三一和丹田观念就是一个十分复杂的语汇。从语义学和道教教义发展的两个视角看,我们在本书中的讨论就显得十分单薄,很多重要的文献资料都没有纳入考察的范围。三一观念的源起很早,在《太平经》中着重强调了三一的意义:“根之本宗,三一为主,一以化三,左武商,右玄老,中太上。太上统和,无上摄阳,玄老总阴。”(参见《中华道藏》所收之敦煌道经《太平经》);此外,在《太平经》中不仅强调宇宙图景中的三一,也开始描述身体内以精气神为基本元素的三一:“三气共一,为神根也。一为精,一为神,一为气。此三者,共一位也。本天地人之气。神者受之于天,精者受之于地,气者受之于中和。相与共为一道。故神者乘气而行,精者居其中也。三者相助为治,故人欲寿者,乃当爱气尊神重精也”(参见王明编,《太平经合校》,中华书局,1960年,第728页)。与此相对,《老子中经》则有泥丸、绛宫、丹田为三一的说法,“三一守焉,身壮之焉,年寿遐焉。泥丸、绛宫、丹田,是三一之真焉。令子守之,则万毒千邪不敢伤矣”(参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第422页)。按照《老子中经》的说法,三一是神名,分别位于头部、胸口及脐部,“兆欲修真,当念东王父西王母正在头上,有三人并立,乃合日月精光下,念紫房太一,绛宫黄庭、太渊丹田,行其真气五周,施于腹中。复行气十一周,施于一身中”(参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第419页)。如果参看《黄庭内景经》注引《大洞经》就可以看到一个更加复杂的体内神图景,“三元隐化,则成三宫。三三如九,故有三丹田,又有三洞房,合上三元,为九宫,中有九真神,三九二十七,神气相合,人当存见之”(参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第211页)。“合三以为一,散一以为三,道之要也。《玄妙内篇》云:‘兆欲长生,三一当明’”(参见张君房编,李永晟点校,《云笈七签》,中华书局,2003年,第227页)。另外,现存于《云笈七签》第四十九卷中的《三一义》(《道教义枢》)介绍了多达九种三一修习的法门,这些法门分别来自于《三元真一经》《皇人秘旨》《太清上中经》《太存图》等经典。唐代道教类书《要修科仪戒律钞》卷二中就引用《老君存思图》提到具体的存思三一的方法:“先存三色,次存三一……次存(转下页)

的意义分析和观念史的爬梳都不是完备的,仍需要进一步地展开文献的搜集和分析。进而言之,本书中很多观念流变的分析一方面缺乏生活史和信仰实践记载的佐证,甚至由于篇幅和研究者阅读范围限制忽略了很多具有价值的周边信息,从而形成了一厢情愿的观念流变描述;另一方面,很多观念变化的分析是建立在时间跨度巨大的文献连接之上的。这些文献之间的连接并没有经过细致的分析和论证,不妨说,这样的连接也是十分脆弱的。^①

与此同时,观念史研究总是尝试从历时维度描述观念内涵及其功能的变迁过程,这样的描述往往将观念历史视作一个意义层累的发展过程。从本土观念和知识体系中生发出来的道教信仰观念,在其流变的过程中,不会出现层累性的意义覆盖,而是观念内涵的不断丰富和并行。更为重要的是,道教信仰总是不断融摄不同时代、不同区域的信仰资源,进一步丰富基本信仰观

(接上页)三一者,三处之神同一道也。其道本一,感应成三。三界内外,无乎不在。统化主物,号三天太上。宣教侍经,号三素神君。降人成德,号曰三一。三一在人,人有三宫,头脑名为上元宫,其神曰夷;心内为中元宫,其神曰希;脐下名为下元宫,其神曰微。皆如婴儿,俱长一寸。”(CT462, 2:12a—b;《道藏》,9:627)从以上简要的分析就可以看到,三一的观念不仅涉及到体内神、宇宙图景,还涉及到丹田、洞房、三气以及修炼技术的具体形态等一系列问题。然而,如果我们从身体观念和存思技术出发,上述的基本问题都是不能回避的,更为重要的是,上述的各个主体之间是互相关联和交叉的,玄元始及希夷微三气、泥丸绛宫及丹田三宫、天地人三才、精气神,乃至三一观念中一的内涵——似乎即可以代指道体本身。三一观念在身体结构和存思技术中的内涵实际上也是在不同阶段和文献中有着不同的侧重。如果进行语义学的溯源并尝试重构语义变化的过程,就是一个十分复杂的研究课题。然而,本书中关于三一的讨论实际上是在身体与宇宙的同构性以及道体与体道的双向关系中展开的,没有涉及细致的文献梳理,这样的简化固然使得讨论缺乏了应有的丰富性和文献覆盖面,但从另一个角度看,如果需要聚焦核心观念及其内涵,就需要进行一些材料的取舍。更为重要的是,道教的观念流变并不是一种观念内涵的取代模式,而是一种融入和混合模式,即原有的观念内涵在新的观念表达出现之后并不是消失了,而是从中心走向了边缘,仍然保持着其独特的价值,并且随时可能回到观念的整体运用和叙述之中。关于古代中国的观念语汇及其意义研究,谢和耐强调了以下两点:其一,“作为认识中国的现实途径,自然之理是根本的。因为它提供的思维方式衍生出全部的概念和思想意识,涉及到伦理、政治、社会结构乃至学术研讨,(换言之),这不是单纯和固定的观念”;其二,“中文是一种缺乏语义结构的语言,中国人倾向于使用词汇和概念的对比、反衬,所以对于中国人而言,核心的逻辑是一种组合和对比的逻辑,而非连贯的逻辑。正如葛兰言所指出的那样,中国思想是在对照和语境的衬托形成的符号世界中遨游的”(上述引文分别引自谢和耐, *L'Intelligence de la Chine: Le Social et Le Mental*, Gallimard, 1994 年,第 138、137 页)。换言之,语境决定了语义,那么语义的独立性就很难被抽离出来。在这个意义上讲,我们采取的基本路径就是为了避免单一的语义链条,而将纷繁语义和多元语境之下的观念基础提取出来,作为我们的研究对象。

① 当然,由于道教文献流转及文本历史的复杂性,我们很难形成跨文本的文本历史考察。应该说,对于道教信仰而言,文献之间形成无缝的链条并确实地完成文本间关联的论证,是难以实现的。

念的内涵和表现形式,更强化了观念的复杂性。对于道教的信仰者而言,观念内涵的丰富不仅不会带来由于意义冲突而导致的逻辑混乱,反而会让同一个观念变得更具有解释力,可以解决生活世界中更为复杂的生命境遇及其诠释问题。这样一来,我们也就很难将道教的基本观念的意义做一个历时性的排列。

历史维度的观念意义分析的难度一方面造成了我们研究过程中的障碍,另一方面也充分展示了道教信仰的基本特色。某种意义上说,研究的障碍本身并不是信仰体系的缺陷,相反,信仰体系的特点恰是在学术研究遭遇障碍的地方被凸显出来。此外,另一个需要面对的困难就是,纷繁和多元的实践与日常生活中无限丰富的信仰需求,使得我们很难确定哪些是道教信仰的核心观念。以“长生不死”为例,学界几乎都会同意不死与长生是道教信仰的根本旨趣,然而,这样的结论显然是将道教信仰者限定在修行者和道士群体之中,忽略了那些以“长命富贵”“趋吉避凶”为基本要求的信仰者。换言之,如果我们将道教信仰与生活世界结合在一起,就会发现道教信仰的基本观念与古代中国的观念体系是高度重合的。由此,道教信仰的观念谱系就很难形成明确的独立性。不妨说,我们在本书中信仰观念的选取和设定蕴含着我们对于道教先在性的假设和理解,例如神秘主义作为道教信仰的基本特征。虽然,我们可以用解释学循环作为借口为我们研究的结论先行辩解,但却不能因此忽略这一问题的潜在风险——在进行观念史的分析之前,我们已经完成了对观念构成的道教的理解和诠释、乃至定义。对于这一风险的清醒认识可以明确,我们的研究只是一种尝试性的诠释,而非客观性的描述。

简要分析本书研究存在的不足,其目的显然不是避免读者对于本书研究的批评和讨论。而是要在明确这些不足和困难的前提下,说明观念史研究的价值和潜力。通过本书的研究和对不同信仰观念的梳理,尝试重新诠释道教信仰的本土性。概而论之,可以从以下四个方面来理解道教信仰的本土性:其一,在整个古代中国的文化与观念体系的背景中看,道教信仰中所见的观念、知识和技术是公共知识和观念的一部分;其二,道教信仰的确对于公共知识和观念进行了神秘化、技术化和神灵化的改造,我们可以将这一改造的过程称为“道教化”。然而,更为重要的是,从观念发展和变化的角度上说,“道教化”总是与“本土化”伴生的,道教化了的观念总是在运用和教义发展中不断地融摄本土信仰土壤^①中的异质资源,形成不断流变和丰富的观念内涵。换言之,道教化与本土化是二合一的观念发展机制;其三,叙述道教信仰总是

① 这里的本土既包括不同历史时期的观念环境,也涵盖了不同地域信仰的观念内容。

需要从某一个观念架构入手展开的,只有明确了一些核心观念及其功能,才能将道教信仰的多元性纳入到一个共通的基底之上;其四,道教信仰观念的关键价值和功用并不是神学性的建构和学理性的解说,而是在日常生活中的运用。那些在学理和逻辑分析意义上冲突不断的观念在日常生活的多元需求中却呈现出十足的活力和弹性。观念的运用对于信仰者而言,是当下的,而非建构性的。观念所拥有的丰富内涵形成了一个动态的意义结构,依据不同的需要调节边缘与中心的对应关系——长期处于边缘的内涵可能在某一个特定信仰需求的刺激下就转到了中心;同样的,众多观念构成的观念体系也存在着这样的动态弹性。进而言之,由于多元和内在意义冲突而难以叙述的观念,虽然处在学术研究的边缘,却活跃在生活世界的中心。

由此,观念史叙述的价值是,通过观念内涵及其功能的分析明确道教信仰的整体特征,并通过这些基本特征的描述,为反体系性的道教提供一种叙述框架。进而,进入具象化和鲜活的信仰实践中:一方面印证这些基本特征,另一方面也使得多元和纷繁的信仰实践有了划一的叙述框架。

边缘的纹理:观念激发理解

保罗·利科用“象征启迪思想”(Symbol gives rise to thought)说明象征呈现的丰富意涵为反思性分析提供的巨大空间。^①同样,我们认为观念的研究有利于激发我们对于道教信仰的理解。一般而言,我们都将道教视作中国文化体系的边缘,其在古代中国的思想体系及其流变过程中的地位和功能并不突出。在中国古代的知识人看来,长生不死的探求至少是神秘的,甚至是荒诞不经的。对于传统中国的知识人而言,对于世界本体及超自然世界、死后世界这些超越眼界之外的存在,需要保持一种敬而远之的态度,并且以理性的不可知论来应对这些神秘的知识。所谓理性的不可知论,就是在不否认其存在的前提下,明确通过智识的方式^②不可能达致对于世界本源和超自然世界的认识。道教以超自然世界的机制和结构、生命死亡和永生等为描述的主题,强调通过启示、虔诚以及仪式实践等不同方式达致与本体及道的神秘契合,进而实现生命境界的超越。显然,这并不符合这种主流的立场,因此,从

① 参见保罗·利科(Paul Ricoeur),Emerson Buchanan译,“Conclusion: The Symbol Gives Rise to Thought”,*The Symbolism of Evil*,Beacon Press,1969年,第347—357页。

② 换言之,否定智识性超越的可能性并不意味着不能通过神秘经验和秘密的修炼达到与道合真的生命境界的超越。

知识意义上,道教观念及其实践就进入了文化图景和思想谱系的边缘。

与此同时,在神秘性和生活性的张力之中,道教在融入生活世界的同时矢志强调长生不死的诉求,呈现出难以把握的二元性——日常与超越的巨大跨度在道教信仰内部并没有形成难以调和的冲突感。道教信仰的另一个特征就是与神秘感共存的封闭性,信仰实践团体对于信仰技术及其效验的珍视,加之复杂的传承机制,一方面使得士人在了解和运用这些信仰技术时也不自觉地采用了封闭与神秘的方式,另一方面秘密的知识与技术传递使其逐步疏离了士人与知识阶层的公共阅读和研讨的范围。从文献意义上,形成了边缘效应。

此外,由于道教信仰与民众生活的紧密关系,以及中国传统士人对于日常生活世界的轻视,相对于儒家和佛教而言,道教信仰以文献记载方式保存下来的实态显得十分单薄。换言之,正是因为道教面向社会生活的日常需求,道教信仰的活力往往存在于文献记载之外的生活需求和实践中,这些恰是文献记载和坟典文书的边缘课题。

然而,需要强调的是,在中国文化和思想的基本结构中,任何边缘的主题都可能反映出中心的结构和基本内容。传统中国的思想与文化谱系有一个前提性的假设——即每一个层面的观念、思想乃至存在物,都是建基于同一个秩序结构及其原理之上的。存在一个本根性的理,它体现在每一个层面的存在之中,并且成为每一个现象的根由,由此,边缘的纹理就可以反映中心的特征。当然,我们并不是要尝试通过道教的研究理解诸如儒家和佛教的思想脉络及其流变过程,而是要试图通过道教的观念研究理解古代中国观念的多元表达方式,以及如何在这些多元表达的基础上,建构从观念到实践的生活世界。此外,文献和知识阶层的边缘,并不意味着处在生活世界的边缘。道教在生活世界和日常行为中的活跃,那些在日常生活日用而不知的信仰观念从另一个层面展示了边缘的“中心价值”。

正如我们在此前的论述中提及的那样,道教研究总是在亲切的描述和叙述的建构之间展开的。对于融入生活世界的道教信仰实践而言,每一个鲜活的现场都可以进行亲切的描述和细致的分析,并且在此基础上连接道教的经典文献,发掘其对经典文献中的信仰观念的运用。通过这一过程,就将亲切的描述转化为整体的诠释,并且将某一独特的信仰实践归结为道教信仰的一种体现。在面对具体的生活需求时,道教研究展开的亲切描述十分具有活力。然而,不断累积的鲜活描述对于道教的整体研究和诠释而言,并不仅仅是资料和素材的积累,也是难度的增加。越来越多的鲜活且切近的描述充分展示的是道教的多元化和并不隐晦的内在冲突和张力。在这一状况下,叙述

的建构应该如何完成?

观念研究的价值就是在这些亲切描述的基础上提供了一种理解的进路,叙述的建构本身需要在理解的基础上完成。对于多元性和内在冲突的包容,需要首先从观念源起和流变、融合的角度理解道教与生活世界的互动方式,理解道教从本土信仰土壤中抽取和融摄了什么资源?道教在多元和善变的生活需求中保持不变的基础观念是什么?这些基础观念何以成为道教作为一个信仰传统和实践体系的独立性?更为重要的是,这种独立性的成立并不意味着,道教与本土语境的疏离,而恰是更紧密的融合!换言之,观念研究的价值就是通过提供诠释视角的方式,发现处于文献和知识文化传统边缘但却处于生活世界中心的道教的文化价值,及其投射的中国文化和信仰的整体特性。

激发理解,而非完成信仰体系的诠释性建构,是道教观念史研究的价值边界。

参考文献

《道藏》内经典及其他古典文献

《抱朴子》

《赤松子章历》

《传授三洞经戒法箓略说》

《大洞真经》

《丹论诀旨心鉴》

《道德真经广圣义》

《道法会元》

《道教义枢》

《道门定制》

《道学传》

《登真隐诀》

《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》

《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》

《洞玄灵宝真灵位业图》

《洞真上清青要紫书金根众经》

《洞真太上神虎隐文》

《洞真太上说智慧消魔真经》

《高上太霄琅书琼文帝章经》

《还丹众仙论》

《海琼白真人语录》

《华阳陶隐居集》

《华阳陶隐居内传》

《黄庭经》

《金箓大斋宿启仪》

《老子变化经》

《历世真仙体道通鉴》

- 《列仙传》
《灵宝炼度五仙安灵镇神黄缙章法》
《陆先生道门科略》
《茅山志》
《女青鬼律》
《三洞珠囊》
《三天内解经》
《上清大洞真经玉诀音义》
《上清道类事相》
《上清后圣道君列纪》
《上清回神飞霄登空招五星上法经》
《上清金书玉字上经》
《上清经秘诀》
《上清九丹上化胎精中记经》
《上清明堂元真经诀》
《上清三真旨要玉诀》
《上清太上八素真经》
《上清太上九真中经》
《上清握中诀》
《神农本草经集注》
《太极祭炼内法》
《太清金液神丹经》
《太清经天师口诀》
《太清石壁记》
《太上洞渊神咒经》
《太上灵宝五符序》
《太上升玄三一融神变化妙经》
《太上玉珮金铛太极金书上经》
《无上秘要》
《西升经集注》
《修真十书》
《玄览人鸟山经图》
《养性延命录》
《要修科仪戒律钞》
《元始五老赤书玉诀妙经》
《云笈七签》
《真诰》

《真气还原铭》

《真元妙道要略》

《太上正一咒鬼经》

《周氏冥通记》

《周易参同契发挥》

《诸家神品丹法》

《紫阳真人内传》

以上道教经典均载于《正统道藏》，上海书店，1996年。

高丽杨点校，《钟吕传道集 西山群仙会真记》，中华书局，2015年。

张君房编，李永晟点校，《云笈七签》，中华书局，2003年。

王明编，《太平经合校》，中华书局，1960年。

张继禹、王卡主编，《中华道藏》，华夏出版社，2004年。

藏外古籍文献资料

安居香山、中村璋八编，《纬书集成》，河北人民出版社，1994年。

班固著，颜师古注，《汉书》，中华书局，1970年。

常璩，《华阳国志》，台北中华书局，1966年。

晁公武，孙猛校证，《郡斋读书志校证》，上海古籍出版社，1990年。

陈寿，《三国志》，上海中华书局，1960年。

范曄，《后汉书》，中华书局，1965年。

范曄，《后汉书》，中华书局，1972年。

房玄龄，《晋书》，中华书局，1974年。

阜阳汉简整理小组，《阜阳汉简〈万物〉》，收入《文物》，1988年第4期。

郭庆藩撰，《庄子集释》，中华书局，1961年。

何宁撰，《淮南子集释》，中华书局，1998年。

黄怀信撰，《鹖冠子汇校集注》，中华书局，2004年。

黄晖撰，《论衡校释》，中华书局，1990年。

黎翔凤，《管子校注》，中华书局，2004年。

李昉，《太平御览》，上海古籍出版社，1987年。

李剑国辑释，《唐以前志怪小说辑释》，上海古籍出版社，2011年。

李克光、张家礼主编，《金匱要略译释》（第二版），上海科学技术出版社，2010年。

李延寿，《南史》，中华书局，1973年。

酈道元，《水经注》，上海古籍出版社，1990年。

刘玺撰，毕沅疏证，王先谦补，《释名疏证补》，中华书局，2008年。

刘献廷撰，汪北平、夏志和点校，《广阳杂记》卷二，中华书局，2007年。

- 刘义庆,《世说新语》,上海古籍出版社,1992年。
- 吕不韦著,陈奇猷校释,《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社,2002年。
- 马继兴,《马王堆古医书考释》,湖南科学技术出版社,1992年。
- 欧阳修,《艺文类聚》,上海中华书局,1965年。
- 严可均,《全上古三代秦汉三国六朝文》,中华书局,1958年。
- 饶宗颐著,《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年。
- 上海古籍出版社编,《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社,1999年。
- 沈约,《宋书》,中华书局,1974年。
- 沈炎南校注,《脉经校注》,人民卫生出版社,1991年。
- 沈约撰,《宋书》,中华书局,1972年。
- 释道世撰,周书迦、苏晋仁校证,《法苑珠林校注》,中华书局,2003年。
- 释道宣,《广弘明集》,上海古籍出版社,1991年。
- 释僧祐撰,苏晋仁、萧鍊子点校,《出三藏记集》,中华书局,1995年。
- 释僧祐撰,李小荣校笺,《弘明集校笺》,上海古籍出版社,2013年。
- 释志槃,《佛祖统纪》,上海古籍出版社,1995年。
- 司马光,《资治通鉴》,中华书局,1956年。
- 司马迁,《史记》,中华书局,1960年。
- 苏舆,《春秋繁露义证》,中华书局,1992年。
- 唐慎微,《证类本草·重修政和经史证类备用本草》,中华书局,1993年。
- 汪荣宝撰,《法言义疏》,中华书局,1987年。
- 王卡点校,《老子道德经河上公章句》,中华书局,1993年。
- 王利器校注,《风俗通义校注》,中华书局,1981年。
- 王利器校注,《盐铁论校注》,中华书局,1992年。
- 王明撰,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年。
- 王文锦译解,《礼记译解》,中华书局,2001年。
- 王先谦撰,《荀子集解》,中华书局,1988年。
- 王先谦撰,钟哲点校,《韩非子集解》,中华书局,1998年。
- 王子今,《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,湖北教育出版社,2003年。
- 魏收,《魏书》,中华书局,1970年。
- 萧统编,李善注,《文选》,第五十四卷,上海古籍出版社,1986年。
- 萧子显,《南齐书》,中华书局,1972年。
- 许慎著,段玉裁注,《说文解字注》,上海古籍出版社,1981年。
- 许慎著,徐铉校定,《说文解字》,中华书局,2015年。
- 许维通撰,《吕氏春秋集释》,中华书局,2009年。
- 严可均辑,《全上古三国六朝文》,中华书局,1958年。
- 严灵峰辑,《道德指归》佚文,收入严灵峰,《经子丛著》,第六册。
- 严遵著,王德有校,《老子指归》,中华书局,1994年。

杨伯峻编注,《春秋左传注》,中华书局,1981年。

杨伯峻撰,《列子集释》,中华书局,1979年。

姚春鹏译注,《黄帝内经》,中华书局,2010年。

姚思廉,《陈书》,中华书局,1965年。

姚思廉,《梁书》,中华书局,1965年。

袁康,《越绝书》,台北商务印书馆,1968年。

袁珂校注,《山海经校注》,北京联合出版公司,2014年。

张敦颐,《六朝事迹编类》,上海古籍出版社,1993年。

章伟文译注,《周易参同契》,中华书局,2015年。

周振甫注,《周易译注》,中华书局,1991年。

宗邦福、陈世铄、萧海波主编,《故训汇纂》,商务印书馆,2007年。

中日文研究文献

Derek Attridge, Geoff Bennington, Robert Young 2009,夏莹、崔唯航译,《历史哲学:后结构主义路径》,北京师范大学出版社。

R. M. Burns, H. R. Pichard 2008,张羽佳译,《历史哲学:从启蒙到后现代性》,北京师范大学出版社。

W. H. Walsh 2008,何兆武、张文杰译,《历史哲学导论》,北京大学出版社。

阿部肇一 1978,《徽宗朝下の政党と佛教・道教》,收入《社会文化史学》,第16号。

爱宕元 1998,《南嶽魏夫人信仰の変遷》,收入吉川忠夫編,《六朝道教の研究》,春秋社。

爱莲心(Robert E. Allison)2010,周炽成译,《向往心灵转化的庄子:内篇分析》,江苏人民出版社。

安居香山 1984,《讖纬思想の综合的研究》,国书刊行会。

安居香山 1988,《纬书と中国の神秘思想》,平河出版社。

安居香山、中村彰八 1976,《纬书の基础的研究》,国书刊行会。

巴瑞特(Timothy Hugh Barrett)2012,曾维加译,《唐代道教——中国历史上黄金时期的宗教与帝国》,齐鲁书社。

柏夷 2015,孙齐、田禾、谢一峰、林欣仪等译,秦国帅、魏美英、纪赟、谢世维校,《道教研究论集》,中西书局。

阪出祥伸 1989,《孙思邈おける医疗と道教》,《千金方研究资料集》,オリエント出版社。

阪出祥伸 1998,《陶弘景における服薬・煉丹》,收入吉川忠夫編,《六朝道教の研究》,春秋社。

阪出祥伸 1999,《中国思想研究——医药养生・科学思想篇》,关西大学出版社。

坂内荣夫 1998,《“真誥”と“雲笈七籤”》,收入吉川忠夫編,《六朝道教の研究》,春

秋社。

蔡忠道 2000,《魏晋儒道互补之研究》,文津出版社。

曹道衡、沈育成 1998,《南北朝文学史》,人民文化出版社。

曹元宇 1955,《中国古代金丹家的设备及方法》,收入王璉编,《中国古代金属化学与金丹术》,中国科学图书公司。

曾布川宽 1981,《昆仑山への神仙:古代中国人の描いた死后の世界》,中央公论社。

曾布川宽 1993,《汉代画像石における升仙图の系谱》,《东方学报》(第65册)。

曾昭南 1985,《简论南北朝时期儒释道关系》,《四川大学学报丛刊》(25)。

陈独秀 1954,《偶像破坏论》,《新青年》(第五卷第二号),人民出版社影印版。

陈国符 1963,《道藏源流考》,中华书局。

陈国符 1997,《中国外丹黄白法考》,上海古籍出版社。

陈昊 2006,《汉唐间墓葬文书中的注病书写》,《唐研究》(12)。

陈来 2002,《古代思想文化的世界》,三联书店。

陈庆元 1995,《沈约集校笺》,浙江古籍出版社。

陈世华 1987,《陶弘景书墓砖铭文发现及考证》,《东南文化》(1987—3)。

陈怡良 1993,《陶弘景之人品与诗品》,文津出版社。

陈寅恪 1980,《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社。

陈寅恪 1987,《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,黄山书社。

陈寅恪 2009,《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,收入氏著,《金明馆丛稿二编》,三联书店。

陈樱宁 2000,《陈樱宁自传》,收入《道教与养生》,华文出版社。

陈垣 1962,《南宋河北新道教考》,中华书局。

程乐松 2010,《茅山真人之诤与陶弘景的信仰世界》,中国人民大学出版社。

程乐松 2013,《借镜与对话——汉语视野中的法国道教研究》,收入收入朱越利主编,《理论·视角·方法——海外道教教学研究》,齐鲁书社。

程乐松 2015,《范式,抑或拼图:道教历史的叙述方式》,收入李四龙主编,《人文宗教研究》(2015年第1册,总第五辑),宗教文化出版社。

程乐松 2016,《王羲之书帖中所见的“五斗米道”——中古士人道教信仰形态之一探》,《四川大学学报》(人文社科版),2016年第1期。

川胜义雄 2007,徐梵芑、李济沧译,《六朝贵族制社会研究》,上海古籍出版社。

川原秀城 2001,《毒药は口に苦し——中国の文人と不老不死》,大修馆书店。

村上嘉实 1990,《炼金术》,收入福井康顺编,朱越利等译,《道教》(第一卷),上海古籍出版社。

大谷湖峰 1941,《葛洪の著书に关する——道藏成立研究の一节として》,《驹泽大学学报》1。

大渊忍尔 1950,《葛洪の思想》,《史学杂志》59:12。

大渊忍尔 1958,《葛洪传考——晋朝治下吴人の在り方の一例》,《冈山大学法文学部

学术纪要》10。

大渊忍尔 1961,《抱朴子における神仙思想の性格》,《冈山史学》10。

大渊忍尔 1964,《道教史の研究》,冈山大学共济会书籍部。

大渊忍尔 1979,《敦煌道经·图录编》,福武书店。

大渊忍尔 1983,《中国人的宗教礼仪——佛教·道教·民间信仰》,福武书店。

大渊忍尔 1991,《初期的道教》,创文社。

大渊忍尔 1997,《道教とその經典: 道教史の研究. 其の二》,创文社。

大渊忍尔 2005,《中国人的宗教礼仪·道教篇》,风响社。

大渊忍尔、石井昌子、尾崎正治 1999,《改訂増補六朝唐宋の古文献所引: 道教典籍目錄·索引》,国书刊行会。

戴思博(Catherine Despeux) 2012,李国强译,《〈修真图〉——道教与人体》,齐鲁书社。

邓小南 2014,《祖宗之法: 北宋前期政治述略》,三联书店。

丁山 2005,《古代神话与民族》,商务印书馆。

丁宜庄 1988,《陶弘景炼丹考》,《四川大学学报》(88—3)。

都筑晶子 1988,《南人寒門・寒人の宗教的想像力について——“眞誥”をめぐる》,《東洋史研究》(47—2)。

都筑晶子 1990,《六朝時代における個人と“家”——六朝道教經典を通して》,《名古屋大學東洋史研究報告》(14)。

都筑晶子 1991,《南人寒門・寒人の倫理意識について——東晋後半の上清派經典を中心に》,《東方宗教》(78)。

都筑晶子 1994,《宗教史からみた時代区分——後漢末から六朝へ》,《古代文化》(46—11)。

都筑晶子 1995,《六朝後期における道館の成立》,《小田義久博士還暦記念東洋史論集》。

范家伟 2004,《六朝隋唐医学之传承与整合》,香港中文大学出版社。

范家伟 2010,《中古时期的医者与病者》,复旦大学出版社。

范能船 1992,《魏晋南北朝时期的玄游仙游文化》,《上海师范大学学报》(92—2)。

方诚峰 2015,《北宋晚期的政治体制与政治文化》,北京大学出版社。

蜂屋邦夫 1992,《金代道教の研究: 王重阳と马丹阳》,东京大学东洋文化研究所。

蜂屋邦夫 1998,《金元時代の道教: 七真研究》,东京大学东洋文化研究所。

蜂屋邦夫編 1990,《中国道教の現状 道士・道協・道觀》,东京大学东洋文化研究所。

蜂屋邦夫編 1995,《中国の道教その活動と道觀の現状》,汲古书院。

冯友兰 2014,《贞元六书》,中华书局。

福井康顺 1964,《周氏冥通記について》,《内野博士還暦記念東洋學論叢》。

福井康顺 1965,《道教の基礎的研究》,书籍文物流通会。

福永光司 1987,《道教思想史研究》,岩波书店。

福永光司 1991,《中国宗教思想》,岩波书店。

- 傅家勤 2010,《外一种:中国道教史》,岳麓书社。
- 冈村繁 1992,《世俗与超俗:陶渊明新论》,陆晓光,笠征译,台湾书店。
- 冈村繁 1998,《六朝貴族文人の臆病と虚栄》,《日本中国学会創立五十年記念論文集》,汲古书院。
- 宫川尚志 1964,《六朝史研究:宗教篇》,平乐寺书店。
- 龚鹏程 2009,《道教新论》,北京大学出版社。
- 顾颉刚 2011,《古史辨第一册自序》,收入氏著,《顾颉刚古史论文集》(卷一),中华书局。
- 冈西为人 1974,《中国医书本草考》,前田书店。
- 冈西为人 1977,《本草概说》,创元社。
- 龟田胜见 1998,《“真誥”における人の行為と資質について》,收入吉川忠夫编,《六朝道教の研究》,春秋社。
- 郭武 2005,《〈净明忠孝道全书〉研究——以宋元社会为背景的考察》,中国社会科学出版社。
- 郭武 2011,《丘处机学案》,齐鲁书社。
- 韩明士(Hymes, Robert) 2007,皮庆生译,《道与庶道:宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》,江苏人民出版社。
- 胡适 1935,《陶弘景的真诰考》,《胡适论学近著》,民国丛书,第一编,卷96。
- 胡孚琛 1986,《魏晋的神仙道教》,《中国社会科学院研究生年报》(86—2)。
- 胡孚琛 1989,《魏晋神仙道教》,人民出版社。
- 华澜(Alain Arrault) 2013,程乐松译,《法国道教研究简史》,收入朱越利主编,《理论·视角·方法——海外道教教学研究》,齐鲁书社。
- 黄俊杰 2002,《中国思想史中“身体观”研究的新视野》,《中国文哲研究集刊》第20期。
- 黄修明 1992,《汉魏南北朝道教政治化论略》,《历史学问题》(92—4)。
- 吉川忠夫 1985,《中國古代人の夢と死》,平凡社。
- 吉川忠夫 1987,《書と道教の周辺》,平凡社。
- 吉川忠夫 1992a,《六朝隋唐時代における宗教の風景》,《中國史學》2。
- 吉川忠夫 1992b,《日中无影——尸解仙考》,收入吉川忠夫编,《中国古道教史研究》,同朋舍。
- 吉川忠夫 1994,《中國六朝時代における宗教の問題》,《思想》(838)。
- 吉川忠夫 1995,《古代中國人の不死幻想》,东方书店。
- 吉川忠夫 1998a,《六朝道教の研究》,春秋社。
- 吉川忠夫 1998b,《中國人の宗教意識》,创文社。
- 吉川忠夫 1999,《王羲之と道教》,《書論》(39)。
- 吉川忠夫 2012,王启发译,《六朝精神史研究》,江苏人民出版社。
- 吉冈义丰 1955,《道教经典史论》,道书刊行会。
- 吉冈义丰 1959—70,《道教と佛教》,日本学术振兴会。

- 加藤千惠 1998,《“真誥”における日月論とその周辺》,收入吉川忠夫编,《六朝道教の研究》,春秋社。
- 姜生 2016,《汉帝国的遗产:汉鬼考》,科学出版社。
- 姜生、汤伟侠 2002,《中国道教科学技术史》(汉魏两晋卷),科学出版社。
- 金岳霖 2011,《知识论》,商务印书馆。
- 科大卫 2010,卜永坚译,《皇帝与祖宗:华南的国家与宗族》,江苏人民出版社。
- 劳幹 1987,《中国丹砂之应用及其推演》,收入《“中央研究院”历史与文献研究所集刊》(7)。
- 劳格文、科大卫 2014,《中国乡村与墟镇神圣空间的建构》,社会科学文献出版社。
- 劳思光 2005,《中国哲学史新编》,广西师范大学出版社。
- 黎志添 1999,《六朝天师道与民间宗教祭祀》,《道教与民间宗教研究论集》,学峰文化事业公司。
- 李秉成 1983,《茅山宗初探》,《中国史研究》(83—2)。
- 李丰楙 1978,《魏晋南北朝文学与道教之关系》,“国立”政治大学博士学位论文。
- 李丰楙 1982,《不死的探求——抱朴子》,中时出版社。
- 李丰楙 2009,《经脉与人脉:道教在教义与实践中的宗教威信》,《台湾宗教研究》,第4卷第2期。
- 李丰楙 2010a,《仙境与游历:神仙世界的想象》,中华书局。
- 李丰楙 2010b,《神化与变异:一个常与非常的文化思维》,中华书局。
- 李丰楙 2010c,《仙境与游历:神仙世界的想象》,中华书局。
- 李丰楙、谢聪辉、谢宗荣、李秀娥 1998a,《东港东隆宫醮志》,学生书局。
- 李丰楙、谢聪辉、谢宗荣、李秀娥 1998b,《东港迎王:东港东隆宫丁丑正科平安祭典》,学生书局。
- 李刚 1996,《魏晋南北朝宗教政策研究》,四川大学出版社。
- 李刚 2008,《何以“中国根柢全在道教”》,巴蜀书社。
- 李零 2000,《中国方术考》(修订本),东方出版社。
- 李零 2006,《中国方术续考》,中华书局。
- 李书还 1979,《道教大辞典》,巨流图书公司。
- 李养正 1987,《贞白先生的人与事》,《中国道教》(87—3)。
- 李养正 1995,《道教经史论稿》,华夏出版社。
- 砺波护 1993,《中国中世の文物》,京都大学人文科学研究所。
- 连劭名 1998,《汉晋解除文与道家方术》,《华夏考古》,1998年第4期。
- 梁启超 1998,《中国历史研究法·附录·中国历史研究法补编》,上海古籍出版社。
- 廖温仁 1997,《支那中世医学史》,东京书籍。
- 廖育群 1992,《陶弘景本草著作中诸问题的考察》,《中华医史杂志》(92—2)。
- 林富士 2000,《中国六朝时期的巫覡与医疗》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第70卷第1册。

- 林富士 2001a,《疾病与“修道”:中国早期道士修道因缘考释之一》,收入《汉学研究》,第19卷。
- 林富士 2001b,《疾病终结者——中国早期的道教医学》,三民书局。
- 林富士 2002,《试论六朝时期的道巫之别》,收入周质平及 Willard J. Peterson 主编,《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》,联经出版社。
- 林富士 2003,《中国早期道士的医疗活动及其医术考释:以汉魏晋南北朝时期的传记资料为主的初步探讨》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第73卷第1册。
- 林富士 2008,《中国中古时期的宗教与疗疾》,联经出版公司。
- 林巳奈夫 1974,《汉代鬼神の世界》,《东方学报》(第46册)。
- 刘琳 1993,《杨羲与许谧父子造作上清经考》,《中国文化》(93—8)。
- 刘黎明 2014,《灰暗的想象:中国古代民间社会的巫术信仰》,巴蜀书社。
- 刘师培 1989,《读道藏记》,胡道静、陈莲笙、陈耀庭选辑,《道藏要籍选刊》,卷十,上海古籍出版社。
- 刘屹 2011,《神格与地域:汉唐间道教信仰世界研究》,上海人民出版社。
- 刘昭瑞 1992,《〈太平经〉与考古发现的东汉镇墓文》,《世界宗教研究》,1992年第4期。
- 刘昭瑞 1998,《谈考古发现的道教解注文》,《敦煌研究》,1998年第4期。
- 刘枝万 1974,《中国醮祭释义》《中国修斋考》,收入刘枝万,《中国民间信仰论集》,“中央研究院”民族学研究所。
- 柳存仁 1985,《许逊与道教》,《世界宗教研究》(85—3)。
- 柳存仁 1996,《民国以来之道教研究》,收入《和风堂新文集》,新文丰。
- 柳存仁 1997,《道教是什么?》,收入《和风堂新文集(上)》,新文丰。
- 柳存仁 1999a,《道家与道术》,收入《道家与道术——和风堂文集续编》,上海古籍出版社。
- 柳存仁 1999b,《研究中国传统学问的门径与方法》,收入氏著,《道家与道术——和风堂文集续编》,上海古籍出版社。
- 柳存仁 2000,《道教史探源》,北京大学出版社。
- 卢国龙 2007,《道教哲学》,华夏出版社。
- 卢国龙 2010,《马丹阳学案》,齐鲁书社。
- 卢国龙、汪桂平 2009,《道教科仪研究》,方志出版社。
- 鲁迅 1973,《中国小说史略》,人民文学出版社。
- 鲁迅 1997,《古小说钩沉》,齐鲁书社。
- 罗宗振 2001,《魏晋南北朝考古》,文物出版社。
- 吕鹏志 2002,《法国道教研究文献目录(1831—2002)》,《法国汉学》(第七辑),中华书局。
- 吕鹏志 2006,《天师道授箓科仪——敦煌写本 S. 203 考论》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第77卷第1分册。

吕鹏志 2008,《唐前道教仪式史纲》,中华书局。

马继兴 1990,《中医文献学》,上海科学技术出版社。

马继兴 1992,《马王堆古医书考释》,湖南科学技术出版社。

马克斯·韦伯 1995,《儒教的处世之道》,收入氏著《儒教与道教》,商务印书馆。

麦谷邦夫 1976a,《陶弘景年谱考略(上)》,《东方宗教》(47)。

麦谷邦夫 1976b,《陶弘景年谱考略(下)》,《东方宗教》(48)。

麦谷邦夫 1992a,《“大洞真经三十九章”をめぐる》,收入吉川忠夫编,《中国古道教史研究》,同朋舍。

麦谷邦夫 1992b,《真诰索引》,京都大学人文科学研究所。

麦谷邦夫 1993,《梁天監十八年紀年銘墓磚と天監年間の陶弘景》,砺波护编,《中国中世の文物》,京都大学人文科学研究所。

麦谷邦夫 2003,《周氏冥通记索引》,京都大学人文科学研究所。

麦谷邦夫、吉川忠夫合编,2003,《周氏冥通记研究(译注篇)》,京都大学人文科学研究所。

孟乃昌 1984,《中国炼丹术原著评介》,《世界宗教研究》,1984年第4期。

孟乃昌 1993,《道教与中国炼丹术》,燕山出版社。

闵智亨 1994,《道教大辞典》,华夏出版社。

末木文美士、菅野博史 1988,《六朝隋唐宗教·思想资料》,东京大学东洋文化研究所。

蒲慕州 2005,《中国古代鬼论述的形成(先秦至汉代)》,收入蒲慕州主编,《鬼魅神魔:中国通俗文化侧写》,麦田出版社。

蒲慕州 2007,《追寻一己之福:中国古代的信仰世界》,上海古籍出版社。

蒲慕州 2008,《墓葬与生死:中国古代宗教之省思》,中华书局。

前田繁树 1998a,《神仙思想の系譜》,《しにか》(98—12)。

前田繁树 1998b,《業報と注連の間——親の因果は子に報いるか》,《日本中国学会創立五十年記念論文集》,汲古书院。

钱穆 2011a,《东汉以下宗教思想之变复活》,中国思想史论丛(三),第307—312页,九州出版社。

钱穆 2011b,《国史大纲》,九州出版社。

钱穆 2011c,《灵魂与心》,九州出版社。

钱玄同 1954a,《斥灵学丛志》,人民出版社影印版。

钱玄同 1954b,《中国今后之文字问题》,《新青年》(第四卷第四号),人民出版社影印版。

卿希泰 1996,《中国道教史》,四川人民出版社。

秋月观暎 2005,丁培仁译,《中国近世道教的形成:净明道的基础研究》,中国社会科学出版社。

饶宗颐 2002,《塞种与 Soma——不死药的来源探索》,《中国学术》,2002年第4期。

任继愈、钟肇鹏主编 1991,《道藏提要》,中国社会科学出版社。

任继愈 2001,《中国道教史》(增订本),中国社会科学出版社。

三浦国雄 1998,《“真誥”と風水地理説》,收入吉川忠夫编,《六朝道教の研究》,春秋社。

森野繁夫 1965《〈搜神记〉の篇目》,收入《广岛大学文学部纪要(24,3)》。

山田利明 1989a,《洞房神存思考》,《东方宗教》,第74号。

山田利明 1989b,《泥丸九宫考》,《东洋学论丛》,第14号。

山田利明 1993,《东晋における存思法の展开》,《东洋大学大学院纪要》,第25辑。

山田利明 1999a,《六朝道教仪礼の研究》,东方书店。

山田利明 1999b,《〈太平经〉における守一と存思》,收入《六朝道教仪礼の研究》,东方书店,第49—74页。

山田明广 2000,《涂炭斋考——陆修静の三元涂炭斋を軸として》,《东方宗教》(100)。

山田庆儿 1998,《夜鸣之鸟》,收入刘俊文主编,杜百然、魏小明等译,《日本学者研究中国史论著选译·第十卷·科技》,上海古籍出版社。

上海古籍出版社 1999,《汉魏六朝笔记小说大观》,上海古籍出版社。

上田武 1998,《中国古代の隠逸思潮と陶淵明》,《茨城大学人文科学論集》(32)。

神塚淑子 1985—1986,《“真誥”について(上)(下)》,《名古屋大教養部紀要 A(人文・社會科學)》30—31。

神塚淑子 1990,《方諸青童君をめぐる——六朝上清派道教の一考察》,《東方宗教》(76)。

神塚淑子 1992a,《魔の觀念と消魔の思想》,收入吉川忠夫编,《中國古道教史研究》,同朋舍。

神塚淑子 1992b,《開劫度人説の形成——天書出現による救済説をめぐる》,《名古屋大學教養部紀要 A(人文科學・社會科學)》(36)。

神塚淑子 1993,《南北朝時代の道教造像——宗教思想史的考察を中心に》,收入砺波护编,《中國中世の文物》,京都大学人文科学研究所。

神塚淑子 1998a,《靈寶經と初期江南仏教——因果応報思想を中心に》,《東方宗教》(91)。

神塚淑子 1998b,《六朝時代の上清經と靈寶經》,收入吉川忠夫编,《六朝道教の研究》,春秋社。

沈兼士 1986,《“鬼”字原始意义之试探》,收入氏著,《沈兼士学术论文集》,中华书局。

石井昌子 1981,《道教學の研究》,国书刊行会。

石井昌子 1987a,《“真誥”に説く“靜室”について》,秋月观暎编,《道教と宗教文化》,平河出版社。

石井昌子 1987b,《“神虎符”“流金铃”考》,《中国学研究6》,大正大学。

石井昌子 1989,《“真誥”と“四十二章經”》,《創價大學人文論集》2,创价大学人文学部。

石井昌子 1993,《“登真隱訣”佚文集成》,《創價大學一般教養部論集》17。

- 石井昌子 1994,《道教上清派の經典目錄考——“上清經三十一卷”について》,《創價大學人文論集》6。
- 松村巧 1998,《“真誥”に見える“羅酆都”鬼界説》,收入吉川忠夫编,《六朝道教の研究》,春秋社。
- 苏海涵 1975,《庄林续道藏》,台湾成文出版社。
- 苏荣立 1997,《论王羲之与道教的关系》,《道教学探索》(97—10)。
- 孙克宽 1968,《道教茅山宗神话》,《广文月刊》1:1。
- 孙书其 1985,《六朝时期儒释道三教异同论》,《江海学刊》(85—3)。
- 汤一介 1988,《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社。
- 汤用彤 2001,《魏晋玄学论稿》,上海古籍出版社。
- 汤用彤 2006,《汉魏两晋南北朝佛教史》(增订本),昆仑出版社。
- 唐代剑 1993,《论林灵素与“徽宗失国”》,《宗教学研究》,总 23 期。
- 唐德刚 1993,《胡适口述自传》,华东师范大学出版社。
- 唐长孺 1959,《魏晋南北朝史论从续编》,三联书店。
- 唐长孺 1983,《魏晋南北朝史拾遗》,中华书局。
- 唐长孺 1993,《魏晋南北朝史三论》,武汉大学出版社。
- 唐长孺 2000,《魏晋南北朝史论丛(外一种)》,河北教育出版社。
- 唐长孺 2006,《太平道与天师道:札记十一篇》,收入氏著,《唐长孺文存》,上海古籍出版社。
- 陶奇夫 2011,邱凤侠译,《道教——历史宗教的试述》,齐鲁书社。
- 田中文雄 1984,《〈太平经〉の还神法について》,收入《牧尾良海博士颂寿纪念论集:中国の宗教・思想と科学》,国书刊行会。
- 田仲一成 2008,布和译,《中国祭祀戏剧研究》,北京大学出版社。
- 窪德忠 1967,《中国的宗教改革——全真教の成立》,法藏馆。
- 窪德忠 1987,萧坤华译,《道教史》,上海译文出版社。
- 丸山宏 1986,《正一道教の上章礼仪について》,《东方宗教》(68)。
- 丸山宏 2004,《道教仪礼文书的历史研究》,汲古书院。
- 王承文 2002,《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,中华书局。
- 王国良 1988,《六朝志怪小说考论》,文史哲出版社。
- 王国维 1951—1961,《鬼方混夷爰狁考》,收入《观堂集林》卷十三,中华书局。
- 王惠民 1979,《南北朝经学初探》,台湾嘉兴水泥公司文化基金会。
- 王家葵 2003,《陶弘景丛考》,齐鲁书社。
- 王卡 1999,《读上清经秘诀所见》,《中国道教》(99—3)。
- 王卡 2004,《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,中国社会科学出版社。
- 王平 1992,《汉魏六朝小说的文化心理及影响》,《文史哲》(92—1)。
- 王奎克 1964,《中国炼丹术中的“金液”与华池》,收入《科学史集刊(7)》(1964): 53—62。

- 王利器 1992,《真诰与讖纬》,《文史》(35)。
- 王明 1984,《〈黄庭经〉考》,收入氏著,《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社。
- 王明 1994,《道家与道教思想研究》,中国社会科学出版社。
- 王青 2001,《魏晋南北朝时期的佛教信仰与神话》,中国社会科学出版社。
- 王斯福(Stephan Feuchtwang) 2014,《台湾的家庭和公共祭拜》,收入武雅士编,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,《中国社会中的宗教与仪式》,江苏人民出版社。
- 王天麟 1996,《洁净仪式——上清经派存思法中有关罪秽的胎结的净化》,收入《道教学探索》,第10号。
- 王晓义 1997,《汉魏之际儒道关系与士人心态》,《汉学研究》(15—1)。
- 王宜峨 1992,《葛洪、陶弘景的审美思想及其影响》,《中国道教》(92—3)。
- 王永平 2003,《六朝江东士族之家风家学研究》,江苏古籍出版社。
- 王育成 2000,《东汉天帝使者与道教的缘起》,《道家文化研究》(第十六辑)。
- 王育驰 1993,《王羲之与道教和〈兰亭序〉的文化问题》,《中国书法》(93—4)。
- 王云路 1992,《汉魏六朝语言研究与古代文艺》,《杭州大学学报》(92—3)。
- 王壮弘、马成名 1985,《六朝墓志检要》,上海书画出版社。
- 王宗昱 1993,《〈太平经〉中的人身中之神》,《中国文化月刊》(159)。
- 王宗昱 2000,《“登真隐诀”にみえる天师道》,《东方宗教》(96)。
- 王宗昱 2001,《〈道教义枢〉研究》,上海文化出版社。
- 王宗昱 2005,《金元全真教石刻新编》,北京大学出版社。
- 吴光明 1993,《庄子的身体思维》,收入杨儒宾编,《中国古代思想中的气论及身体观》,巨流图书出版公司。
- 吴丽娱 2003,《论九宫祭祀与道教崇拜》,收入《唐研究》第9卷,北京大学出版社。
- 吴丽娱 2005,《唐宋之际的礼仪新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵庙荐食为中心》,《唐研究》,第11卷,北京大学出版社。
- 吴荣曾 1981,《镇墓文中所见的东汉道巫关系》,《文物》1981年第3期。
- 吴亚魁 1998,《陈撄宁的生平与思想》《陈撄宁的道家观》,收入《道家文化研究》(第二十辑)。
- 吴亚魁 2012,《江南全真道教》,上海古籍出版社。
- 武雅士主编 2014,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,《中国社会中的宗教与文化》,江苏人民出版社。
- 武雅士 2014,《神、鬼和祖先》,收入武雅士编,彭泽安、邵铁峰译,郭潇威校,《中国社会中的宗教与仪式》,江苏人民出版社。
- 萧登福 1998,《周秦两汉早期道教》,文津出版社。
- 萧登福 2005,《六朝道教上清派研究》,文津出版社。
- 萧登福 2006,《道教“守一”修持法之起源于演变》,《宗教学研究》2006年第一期。
- 萧璠 1993,《皇帝圣人化及其意义试论》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第62册第1分册。

- 小島毅 1992,《宋代の国家祭祀〈政和五礼新仪〉の特徴》,收入池田温主编,《中国礼法と日本律令制》,东方书店。
- 小林正美 1987,《劉宋期の天師道の“三天”の思想とその形成》,《東方宗教》(70)。
- 小林正美 1988,《劉宋期の天師道の終末論》,《フィロソフィア》(76)。
- 小林正美 1990a,《六朝道教史研究》,创文社。
- 小林正美 1990b,《上清経と靈寶経の終末論》,《東方宗教》(75)。
- 小林正美 1993,《六朝佛教思想の研究》,创文社。
- 小林正美 2004,《灵宝斋法の成立と展开》,《東方宗教》(103)。
- 小林正美 2006,《道教の斋法仪礼の思想史的研究》,知泉书馆。
- 小林正美 2013,王皓月译,《唐代的道教与天师道》,齐鲁书社。
- 小林正美 2014,王皓月译,《新范式道教史的构建》,齐鲁书社。
- 小南一郎 1991,《寻药かち存思へ——神仙思想と道教信仰との》,收入吉川忠夫编,《中国古道教史研究》,同朋舍。
- 小南一郎 1993,孙昌武译,《中国的神话传说与古小说》,中华书局。
- 小南一郎 1998,《許氏の道教信仰——“真誥”に見る死者の運命》,收入吉川忠夫编,《六朝道教の研究》,春秋社。
- 谢聪辉 1999,《修真与降真——六朝道教上清派仙传研究》,台湾师范大学国文研究所博士论文。
- 熊德基 2000,《六朝史考释》,中华书局。
- 修昔底德 1978,《伯罗奔尼撒战争史》,商务印书馆。
- 许地山 1988,《扶箕迷信底研究》,上海文艺出版社。
- 许地山 2010,《道教史》,岳麓书社。
- 许抗生 1986,《论魏晋道教与玄学的关系》,《中国哲学史研究》(86—3)。
- 岩本笃志 2008,《唐〈新修本草〉编纂と“土貢”》,《东洋学报》(90卷),第二期。
- 颜慧琪 1994,《六朝志怪小说异类姻缘故事研究》,文津出版社。
- 杨勇 2000,《世说新语校笺》,台湾正文书局。
- 杨立华 1999,《论道教早期上清经的出世与〈太平经〉的关系》,《北京大学学报》(99—1)。
- 杨立华 2002,《匿名的拼接——内丹观念下道教长生技术的开展》,北京大学出版社。
- 杨儒宾 1993,《中国古代思想中的气论及身体观》,巨流图书出版公司。
- 姚道中 1990,《元丘处机年谱》,收入姚道中编,《东北史论丛》,正中书局。
- 尹志华 2000,《陈撄宁的仙学思想》,《宗教学研究》,2000年第1期。
- 尹志华 2014,《清代全真道历史新探》,香港中文大学出版社。
- 尤信雄 2000,《葛洪》,商务印书馆。
- 余崇胜 1990,《陶弘景的仙道思想》,《书目季刊》(24—1)。
- 余英时 1987,《士与中国文化》,上海人民出版社。
- 虞万里 1990,《黄庭经新证》,《文史》(29)。

- 垣内智之 1998,《頭部九宮の存思と太一》,《東方宗教》(91)。
- 袁珂 2004,《中国古代神话》,华夏出版社。
- 原田直枝 1998,《“真誥”所収の書簡をめぐって》,收入吉川忠夫编,《六朝道教の研究》,春秋社。
- 泽田瑞穗 1982,《神婚传说》,收入《中国の民间信仰》,工作舍。
- 张超然 2007,《系谱、教法及其整合:东晋南朝道教上清派的基础研究》,台湾政治大学博士学位论文。
- 张岱年 2015,《中国哲学大纲》,商务印书馆。
- 张广保 1996,《金元全真道内丹心性学》,三联书店。
- 张广保 1997,《明清内丹思潮与陈撄宁学派的仙学》,《宗教学研究》,1997年第4期。
- 张广保 2015,《全真教的创立与历史传承》,中华书局。
- 张国安 1991,《道教与南齐皇帝》,《河南师范大学学报》(91—3)。
- 张觉人 1981,《中国炼丹术与丹药》,四川人民出版社。
- 张君勱、丁文江等 1997,《科学与人生观》,山东人民出版社。
- 张勋燎 1993,《东汉墓葬出土的解注器材料和天师道缘起》,《道家文化研究》(第九辑)。
- 张泽洪 1999,《道教符咒斋醮仪式》,巴蜀书社。
- 张泽洪 2000,《早期正一道的上章济度思想》,《宗教学研究》,2000年第2期。
- 章太炎 2014,殷光焕校点,《小学问答》,收入《章太炎全集》(第七册),上海人民出版社。
- 章伟文 2014,《周易参同契(译注)》,中华书局。
- 章义和 2002,《地域集团与南朝政治》,华东师范大学出版社。
- 赵益 2000,《〈真诰〉的源流与文本》,《文献》(2000—1)。
- 赵匡华 1984,《我国古代“抽砂炼汞”的演进及其化学成就》,《自然科学史研究》1984年第1期。
- 赵匡华 1985,《狐刚子及其对中国古代化学的卓越贡献》,收入氏著,《中国古代化学史研究》,北京大学出版社。
- 赵匡华 1989,《中国炼丹术》,香港中华书局。
- 赵卫东 2010,《金元全真道教史论》,齐鲁书社。
- 郑才琼 1991,《顾欢(景怡)事略》,《道教学探索》(4)。
- 郑素春 1987,《全真教与大蒙古国帝室》,学生书局。
- 钟来因 1992,《长生不死的探求:道经〈真诰〉之谜》,上海文汇出版社。
- 周星 2016,《中国古代神话里的宇宙药》,收入氏著,《本土常识的意味:人类学视野中的民俗研究》,北京大学出版社。
- 周一良 1985,《钱塘杜治与三吴天师道的演变》,收入氏著,《魏晋南北朝史札记》,中华书局。
- 周一良 1998,《魏晋南北朝史论》,辽宁教育出版社。

- 朱越利 1986,《养性延命录考》,《世界宗教研究》(86—3)。
- 朱越利 1991,《道经总论》,辽宁教育出版社。
- 朱越利 1996,《道藏分类解题》,华夏出版社。
- 朱越利 2001a,《论六朝贵族道教新房中术的产生》,《世界宗教研究》(01—3)。
- 朱越利 2001b,《六朝上清经的隐书之道》,《宗教学研究》(01—2)。
- 朱越利 2009,《道藏说略》,北京燕山出版社。
- 朱越利 2014,《道教考信集》,齐鲁书社。
- 嵇振西 1980,《陕西户县的两座汉墓》,《考古与文物》,1980 年第 1 期。
- 宗白华 2011,《中国艺术意境之诞生》,收入氏著,《艺境》,商务印书馆。

西文论著

- Ames Roger, 1993. "The Meaning of Body in Classical Chinese Philosophy", in R. Ames & W. Dissanayake eds., *Self as Body in Asian Theory and Practice*, State University of New York Press.
- Anderson Poul, 1994. "Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The San Huang Tradition)", *Taoist Resources* 5:1.
- Bell Catherine, 1987. "Lu Hsiu-ching", in Mircea Eliade eds., *Encyclopedia of Religion*, 9: 50-51. Macmillan.
- Bell Catherine, 1988. "Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy", *History of Religions* 27. 4.
- Bell Catherine, 1992. *Ritual Theory Ritual Practice*, Oxford University Press.
- Bell Catherine, 1998. "Performance", in Charles C. Tylor eds., *Critical terms of Religious Studies*, Chicago University Press.
- Bellah Robert, 2003. "The Ritual Roots of Society and Culture", in Michele Dillon eds., *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge.
- Boas George, 1969. *The History of Ideas: An Introduction*, Scribner.
- Bodde Derk, 1953. "Harmony and Conflict in Chinese Philosophy", in Arthur F. Wright eds., *Studies in Chinese Thought*, University of Chicago Press.
- Bol Peter, 1953. "The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts", in *Philosophy East and West*, Vol. 2, no. 4.
- Bouyer, Louis, 1981. "Mysticism, An Essay on the History of the Word", in Richard Woods eds., *Understanding Mysticism*, Doubleday.
- Campany Robert F., 2002. *To Live As Long As Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, University of California Press.
- Cassirer Ernst, 1959. *An Essay on Man*, Yale University Press.
- Charles Ben, 1991. *The Cavern-mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of AD 711*,

- University of Hawaii Press.
- Chavannes Edouard, 1919. 'Le jet des dragons', in *Memoires concernant l'Asie Orientale* 3, Paris.
- Despeux Catherine, 1996. "Le corps en Chine, champ spatio-temporel, souche d'identité", *l'Homme* 137: 87-118.
- DeWoskin Kenneth, 1981. *Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, Columbia University Press.
- Dilthey Wilhelm, 1996. *Hermeneutics and the Study of History*, Princeton University Press.
- Dubs Homer H., 1947. "The Beginning of Alchemy", *Isis* 38: 62-86.
- Eliade Mircea, 1976. *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*, Chicago.
- Eliade Mircea, 1976. *Shamanism*, Bollingen Series, vol. 76, Pantheon Books.
- Esposito Monica, 1993. "La Porte du Dragon: L'école Longmen du mont Jingai et ses pratiques alchimiques d'après le Daozang Xubian (Suite au Canon Taoïste)", Doctoral dissertation. Université de Paris VII.
- Esposito Monica, 2001. "Longmen taoism in Qing China", *Journal of Chinese Religions* 29: 191-232.
- Fabrizio Pregadio, 1991. "The Book of Nine Elixirs and Its Tradition", 收入山田庆儿、田中淡主编,《中国古代科学史论》(二),京都大学人文情报研究所,第543—639页。
- Fabrizio Pregadio, 1995. "The Representation of Time in the Zhouyi Cantong Qi", *Cahiers d'Extreme-Asie* 8: 155-74.
- Fabrizio Pregadio, 1996. "Chinese Alchemy: An Annotated Bibliography of Works in Western Languages", *Monumenta Serica* 44: 439-76.
- Fabrizio Pregadio, 1997. "A Work on the Materia Medica in the Taoist Canon: Instructions on an Inventory of Forty-five Metals and Minerals", *Asiatica Venetiana* 2: 139-160.
- Fabrizio Pregadio, 1998. "The Early History of the Zhouyi cantong qi", in Benjamin Penny eds., *Daoist Books and Daoist Histories: Essays in Honour of Liu Ts'un-yan*.
- Fabrizio Pregadio, 2000. "Elixirs and Alchemy", in Livia Kohn eds., *Daoist Handbook*, Brill.
- Faivre Antoine & Wouter J. Hanegraaff eds., 1998. *Western Esotericism and the Science of Religion*, Louvain.
- Faivre Antoine, 1994. *Access to Western Esotericism*, Albany.
- Faivre Antoine, 2000. *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*, Albany.
- Farquhar Judith, 1994. "Multiplicity, Point of View, and Responsibility in Traditional Chinese Healing", in Angela Zito eds., *Body, Subject and Power in China*, The University of Chicago Press.
- Forman Robert K. C., 1993. "Eckhart, Gezucken, and the Ground of the Soul", in Robert

- Forman eds. ,*The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press.
- Forman Robert K. C. ,1999. *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press.
- Freedman Maurice,1974. "On Sociological Study of Chinese Religion", in Arthur Wolf eds. *In Religion and Ritual in China*, Stanford University Press.
- Freud Sigmund, 1918. *Totem and Taboo*, New York.
- Geertz Clifford,1973. *The Interpretation of Cultures*, Basic Book.
- Gernet Jacques,1994. *L'Intelligence de la Chine: Le Social et Le Mental*, Gallimard.
- Goossaert Vincent,1997. "La création du taoïsme moderne: l'Ordre Quanzhen", Doctoral dissertation, EPHE.
- Goossaert Vincent,1999. "Entre quatre murs: Un ascète taoïste du 12e siècle et la question de la modernité", *T'oung Pao* 85: 391-418.
- Goossaert Vincent,2000. "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy", *Late Imperial China* 21. 2: 10-85.
- Goossaert Vincent,2002. "Starved of Resources: Clerical Hunger and Enclosures in Nineteenth-Century China", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 62. 1: 77-133.
- Hanegraaff Wouter J. , 1995. "Empirical Method in the Study of Esotericism", *Method and Theory in the Study of Religion* 7:2, pp.99-129.
- Hanegraaff Wouter J. , 1998. "On the Construction of the 'esoteric traditions' ", in *Western Esotericism and the Science of Religion*, Louvain.
- Harper Donald,1985. "A Chinese Demonography of the Third Century B. C. " *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 45, No. 2 (Dec. , 1985):459-498.
- Harper Donald,1990. "The Conception of Illness in Early Chinese Medicine, as Documented in Newly Discovered 3rd and 2nd Century B. C. Manuscripts", *Sudhoffs Archiv Bd. 74, H. 2* (1990):210-235.
- Harper Donald, 1998. *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*, Kegan Paul International.
- Harper Donald,1999. "Physicians and Diviners: The Relation of Divination to the Medicine of the Huangdi neijing (Inner Canon of the Yellow Thearch)", *Extrême-Orient Extrême-Occident*, No. 21, *Divination et rationalité en Chine ancienne* (1999):91-110.
- James William, 1958. *The Varieties of Religious Experience*, Mentor Books.
- Jones Lindsay eds. ,*Encyclopedia of Religion*(2nd Edition), Thomson Gale,2005.
- Katz Paul R. ,2000. *Images of the Immortal: The Cult of Lu Dongbin at the Palace of Eternal Joy*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kirkland Russell, 1997. "The Historical Contours of Taoism in China: Thoughts on Issues of Classification and Terminology", *Journal of Chinese Religions* 25 (1997): 57-82.

- Kleeman Terry, 2004. "Reconstructing China's Religious Past: Textual Criticism and Intellectual History", *Journal of Chinese Religions* 32.
- Kohn Livia, 1989. "Taoist Insight Meditation: The Tang Practice of Neiguan", in Livia Kohn eds., *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications.
- Kohn Livia, 1993. *The Taoist Experience: An Anthology*, State University of New York Press.
- Kohn Livia, 1998. "Mind and Eyes: Sensory and Spiritual Experience in Taoist Mysticism", *Monumenta Serica* 46:129-156.
- Kuriyama Shigehisa, 1994. "The Imagination of Winds and the Development of the Chinese Conception of the Body", in Angela Zito eds., *Body, Subject and Power in China*, The University of Chicago Press.
- Kuriyama Shigehisa, 2002. *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*, Zone Books.
- Kvastad Nils B., 1977. "Semantics in the Methodology of the History of Ideas", *Journal of Ideas of History*, 38:1.
- Lagerway John, 1987. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, Macmillan.
- Lagerwey John, 1995. "Taoist Ritual in Chinese Society and Dynastic Legitimacy", *Cahiers d'Extrême-Asie* 8.
- Lagerway John, 2001. "Religions chinoises: nouvelles méthodes, nouveaux enjeux", *Cahiers d'Extrême-Asie*, 12.
- Livia Kohn, 1989. "Guarding the One: Concentrative Meditation in Taoism." in Livia Kohn eds., *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, University of Michigan, Center for Chinese Studies Publication.
- Lo Vivienne, Cullen Christopher eds, 2005. *Medieval Chinese Medicine: The Dunhuang Medical Manuscripts*, Routledge Curzon.
- Loewe Michael, 1982. *Faith, Myth, and Reason in Han China*, Hackett Publishing Co.
- Lovejoy Arthur O., 1964. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press.
- Marsone Pierre, 1997. "Accounts of the Foundation of the Quanzhen movement: A Hagiographie Treatment of History", *Journal of Chinese Religion*.
- Maspero Henri, 1981. Kierman Frank A. Jr. trans., *Taoism and Chinese Religion*, The University of Massachusetts Press.
- Michel Strickmann, 2002. "Demonology and Epidemiology", 收入氏著, *Chinese Magical Medicine*, Stanford University Press.
- Morgan Dermot, 2000. *Introduction to Phenomenology*, Routledge.
- Needham Joseph, Lu Gwei-Dien, 1974. *Science and Civilisation in China*, vol. V: *Chemistry and Chemical Technology*, part 2: *Spagyric Discovery and Invention Magisteries of Gold*

- and Immortality*. Cambridge University Press.
- Needham Joseph, Lu Gwei-Dien, 1983. *Science and Civilisation in China*, vol. V: *Chemistry and Chemical Technology*, part 5: *Spagyric Discovery and Invention. . Physiological Alchemy*. Cambridge University Press.
- Needham Joseph, 1974. *Science and civilisation in China*, vol. V: *Chemistry Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*. Cambridge University Press.
- Needham Joseph, 1980. *Science and Civilisation in China*, vol V: *Chemistry and Chemical Technology*, part 4: *Spagyric Discovery and Invention: Apparatus Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*. Cambridge University Press.
- Needham Joseph, 2004. "Part VI: Medicine", in *Science and Civilization in China*, Vol. VI, *Biology and Biological Technology*, Cambridge University Press.
- Nickerson Peter, 1994. "Shamans, Demons, Diviners and Taoists: Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (c. A. D. 100-1000) ", *Taoist Resources* 5. 1: 41-66.
- Nickerson Peter, 1996. "Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China", Ph. D. diss. , University of California, Berkeley.
- Nickerson Peter, 1996. "The Great Petition for Sepulchral Plaints" , in Stephen Bokenkamp eds. , *Early Daoist Scriptures*, University of California Press.
- Otto Rudolf, 1957. *The Idea of the Holy* (2nd edition) , Oxford University Press.
- Overmyer Daniel & David K. Jordan, 1986. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton: Princeton University Press.
- Overmyer Daniel, 1986. *Religions of China: The World as a Living System*. San Francisco, Harper & Row Publishers.
- Ping-Yoke Ho and Joseph Needham, 1997. "Theories of Categories in Early Medieval Chinese Alchemy" , *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 22(1959): 173-200.
- Ping-Yoke Ho, 1979. *On Dating of Taoist Alchemical Texts*. Griffith University.
- Ping-Yoke Ho, 1996. "Elixir Poisoning in Mediaeval China" , in Joseph Needham eds. , *Clerks and Craftsmen in China and the West*, Cambridge University Press.
- Plantinga Alvin, 1980. *Does God have a Nature?* Marquette University Press.
- Rappaport Roy A. , 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge.
- Raz Gil, 2005. "The Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and Eight Archivists" , *Asia Major* 3rd series, Vol. 18: 2.
- Reiter Florian C. , 2007. *Basic Conditions of Taoist Thunder Magic*, Harrassowitz Verlag.
- Ricoeur Paul, 1967. trans. Emerson Buchanan, *The Symbolism of Evil*, Beacon Press.
- Ricoeur Paul, 1981. "The Task of Hermeneutics" , in John B. Thompson trans. & eds. , *Hermeneutics and the Human Science*, Cambridge University Press.
- Robert Galbreath, 1983. "Explaining Modern Occultism" , in Howard Kerr & Charles L. Crow eds. , *The Occult in America: New Historical Perspectives*, Urbana.

- Robinet Isabelle, 1979. "A Study of the Relationship Between the *Shang-ch'ing* Movement and the Tradition of the *Fang-shih* and the Seekers of Immortality", "Third International Conférence on Taoist Studies" paper, Unterageri, Switzerland.
- Robinet Isabelle, 1979. "Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism", *History of Religions* 19: 37-70.
- Robinet Isabelle, 1979. *Méditation taoïste*. Paris: Dervy-Livres.
- Robinet Isabelle, 1984. *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, 2 vols. , Publications de l'EFEU, Paris 137.
- Robinet Isabelle, 1986. "The Taoist Immortal: Jester of Light and Shadow, Heaven and Earth", *Journal of Chinese Religions* 13/14: 87-106.
- Robinet Isabelle, 1989. "Visualization and Ecstatic Hight in Shangqing Taoism", in Livia Kohn eds. , *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications.
- Robinet Isabelle, 1989. "Original Contributions of Neidan to Taoism and Chinese Thought", in Livia Kohn eds. , *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications.
- Robinet Isabelle, 1990. " Nature et rôle du maître spirituel dans le taoïsme non liturgique", in Michel Meslin ed. , *Maître et disciples dans les traditions religieuses*. Paris: Cerf, pp. 37-51.
- Robinet Isabelle, 1993. Julian F. Pas & Norman J. Girardot trans. , *Taoist Meditation; The Mao-shan Tradition of Great Clarity*, State University of New York Press.
- Robinet Isabelle, 1995. " Les marches cosmiques et les carrés magiques dans le taoïsme", *Journal of Chinese Religions* 23: 81-94.
- Robinet Isabelle, 1997. Phyllis Brooks trans. , *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford: Stanford University Press.
- Robson James, 2009. *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue) in Medieval China*, Harvard University Asia Center.
- Rogozinski Jacob, 2006. Robert Vallier trans. , *The Ego and the Flesh: An Introduction to Egoanalysis*, Stanford University Press.
- Roth Harold, 1997. "The Yellow Emperor's Guru: A Narrative Analysis from Chuang-tzu II", *Taoist Resources* 7. 1: 43-60.
- Roth Harold, 1999. *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*, Columbia University Press.
- Schafer Edward H. , 1975. "The Stove God and Alchemists", in Laurence G. Thompson eds. , *Studia Asiatica: Essays in Asia Studies in Felicitation of the Seventy-fifth Anniversary of Professor Ch'en Shou-yi*, Chinese Material Center in San Francisco.
- Schafer Edward H. , 1978. "The Transcendent Vitamin: Efflorescence of Lang-kan", *Chinese*

Science 3: 27-38.

Schipper K. M., 1975. *Concordance du Tao-tsang, Titres des ouvrage*, EFEO, Publications de l'EFEO, 102.

Schipper K. M., 1982. *Le Corps taoïste: corps physique, corps social*, Arthème Fayard.

Schipper K. M., Franciscus Verellen, eds. 2004. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, University of Chicago Press.

Seidel Anna, 1969. *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Publications de l'EFEO, Paris 71.

Seidel Anna, 1970. "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung", *History of Religions* 9 (1969-1970): 216-247.

Seidel Anna, 1993. "Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950-1990", *Cahiers d'Extreme-Asie* 5: 223-347.

Seidel Anna, 1997. "Taoismus: Die inoffizielle Hochreligion Chinas", *Taoist Resources* 7.2 (1997): 39-72.

Shaw Gregory, 1995. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, The Pennsylvania State University Press.

Sivin Nathan, 1968. *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*, Harvard University Press.

Sivin Nathan, 1977. "Chinese Alchemy and the Manipulation of Time", in Nathan Sivin eds., *Science and Technology in East Asia: Articles from Isis, 1913-1975*, Science History Publications.

Sivin Nathan, 1978. "On the Word Taoist' as a Source of Perplexity: With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China," *History of Religions* 17 (1978): 303-330.

Sivin Nathan, 1980. "The Theoretical Background of Elixir Alchemy", in Joseph Needham eds., *Science and Civilisation in China*, vol V: *Chemistry and Chemical Technology*, part 4: *Spagyric Discovery and Invention: Apparatus Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*. Cambridge University Press.

Sivin Nathan, 1988. "Science and Medicine in Imperial China—The State of the Field", *The Journal of Asia Studies*, Vol. 47, 1: 41-90.

Sivin Nathan, 1988. "State, Cosmos, and Body in the Last Three Centuries B. C.", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 55. 1: 5-37.

Sivin Nathan, 1995. "The Myth of the Naturalists." in *Medicine, Religions, and Philosophy in Ancient China: Researches and Reflections VI*, Variorum.

Skar Lowell, 2000. "Golden Elixir Alchemy: The Formation of the Southern Lineage and the Transformation of Medieval China", Ph. D. diss, University of Pennsylvania.

Smith Jonathan Z., 1998. "Religion, Religions, Religious", in Mark C. Tylor eds., *Critical Terms for Religious Studies*, University of Chicago Press.

- Sommer Deborah, 2008. "Boundaries of the Ti Body", *Asia Major* 3rd series, 21. 1 (2008): 293-324.
- Sommer Deborah, 2010. "Concepts of the Body in the Zhuangzi", in Victor Mair, ed., *Experimental Essays on Zhuangzi* (Dunedin, FL: Three Pines Press, 2010): 212-228.
- Stein Rolf A., 1979. "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Century", in Holmes Welch, Anna Seidel eds., *Facets of Taoism*, Yale University Press.
- Stephen Eskildsen, 1990. "Asceticism in Chuan-Chen Taoism", *Asian Review*, 1990: 3-4.
- Sterckx Roel, 2002. *The Animal and the Daemon in Early China*, The State University of New York.
- Strickmann Michel, 1979. "On the Alchemy of Tao Hung-ching", in *Facets of Taoism*, Yale University Press.
- Strickmann Michel, 2002. "Demonology and Epidemiology", *Chinese Magical Medicine*, Stanford University Press.
- Tao-Chong Yau, 1986. "Ch'iu Ch'u-Chi and Chinggis Khan", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 46.
- Tao-Chong Yau, 1995. "Buddhism and Taoism under the Chin", in Holy Tillman & Stephen H. West eds., *China Under Jurchen Rule: Essays on China Intellectual and Cultural History*, State University of New York Press.
- Turner Victor, 1974. *Drama, Fields and Metaphors*, Ithaca.
- Unschuld Paul U., 1976. *Medicine in China: A History of Pharmaceutics*, University of California Press.
- Verellen Franciscus, 1994. "Die Mythologie des Taoismus", in E. Schmalzriedt & H. W. Haussig eds., *Worterbuch der Mythologie*, ser. 6, Klett-Cotta Verlag.
- Verellen Franciscus, 2004. "The Heaven Master Liturgical Agenda According to Chisongzi's Petition Almanac", *Cahiers d'Extreme-Asie* 14.
- Waley Arthur, 1930. "Notes on Chinese Alchemy (Supplementary to Johnson's A Study of Chinese Alchemy)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 6. 1: 1-24.
- Ware James, 1966. *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A. D. 320*, M. I. T. Press.
- Zuesse Evan M., 2005. "Ritual", in Lindsay Jones eds., *Encyclopedia of Religion* (2nd edition), Thomson Gale, vol. XI.
- Zurcher Erik, 1980. "Buddist Influences on the Early Taoism: A Survey of Scripture Evidence", *T'oung Pao* 66 (1980): 84-147.