

钟来因 著

文匯出版社

长生不死的探求

——道经《真诰》之谜

B958
6

长生不死的探求

——道经《真诰》之谜

钟来因 著

文 匪 出 版 社

(沪)新登字303号

责任编辑：李益然

封面装帧：范一辛

长生不死的探求
——道经《真诰》之谜
钟来因著

文匯出版社出版发行
(上海市虎丘路50号 邮政编码：200002)
新华书店上海发行所经销
翔文印刷厂印刷

1992年6月第1版 开本：850×1168 1/32
1992年6月第1次印刷 字数：258000
印数：1—3500 印张：9.625
ISBN7—80531—188—9/B·3
定价：9.80元

献 辞

我们的先辈，曾如痴如醉地追求过长生不死。春秋战国期间的巫师，创造了光辉灿烂的昆仑山神话，那乘龙飞升的黄帝，那穴居长生的西王母，那人人神往的不死药，是多么诱人！燕国、齐国的方士们，创造了东海有蓬莱、瀛州、方丈三仙山的神话，致使后来的秦皇、汉武都信以为真，派出探险者去寻找。随着文化的普及，魏晋之间，除了皇帝之外，王公大臣、贵族文士，都在幻想吃不死的金丹，以求长生不死。可是“服食求神仙，常为药所误”。长江以南，在六朝期内得到了很好的开发，经济繁荣，文化先进。活跃在其间的上清经派道士，理智地否定了金丹长生之道，他们根据老庄的清静无为哲学原理，继承了战国以来流传于东方的“餐六气，饮沆瀣，漱正阳，含朝霞”等神仙思想^①，改造了古上清经派创始人的修炼法术，为中华文明作出了贡献。《真诰》的编定者陶弘景在《养性延命录》中引用《仙经》的话“我命在我，不在于天”，成为影响极大的口号，鼓舞着后人探索长生延年的热情。中古的道士，更把长生的探求当作毕生的任务，永恒的理想。他们实践着，探索着，并作了各种忠实的记录。当然这些记载，是打着神仙诰谕的旗帜，以增加这些文字的神秘力量。这就是《真诰》！

真，真人，即神仙。诰，诰谕。“真诰”，即神仙的诰谕。世上本

① 屈原后学所作《远游》中说：“餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。保神明之精澄兮，精气入而粗秽除。”本书介绍的上清派道士常用修炼法术，即有食气、服日月芒、服雾等等，与《远游》有血缘上的联系。

没有神仙，哪来神仙的谕呢？中古时代的上清经派道士，少数具备了今天所称的“特异功能”，他们能“通灵”，能跟神仙“对话”，传达神仙的“暗示”。他们的话，便成了“真诰”。本书的主角之一杨羲，便是“真诰”的原始作者。

象奥林匹斯山上的神仙们关心大地上的一切一样，茅山上空的神也关心着人们的生活。《真诰》的核心，是上清经派道士对长生术的探求。影响人们长生的因素有很多，但其中最主要的是情欲。阴阳不交及阴阳乱交，都违背天道。上清经派道士似乎在寻找一条中间路线。于是，他们借用玄学成分极重的五言诗，借用充满种种隐晦的比喻，说出了中古时代道士们的心里话。识破了这些密电码似的隐喻，《真诰》中的男女神仙，将像大地上芸芸众生一样，变得可爱而令人喜欢！

可是，《真诰》自被南宋朱熹、本世纪的胡适骂过后，就像被沉埋于地下似的，在人间渐渐消失了。因此，当今的读者对《真诰》中的神仙几乎一无所知。

本书把《真诰》这块璞玉挖了出来，我们擦去包裹着它的泥沙，凿去了它外壳的部分石质，就看到中间也有闪闪发光的美玉！

《真诰》中的神谕，毕竟是人话；也许我的解释、探索不尽精当，但我奉劝读者切勿把《真诰》当成荒唐的“仙话”或“鬼话”，读者若看完此书后也有这样的结论，则本书的任务就完成了。

希腊奥林匹斯山上的众神，因为有跟大地上的凡人一样的喜怒哀乐，所以世界各国的人们都喜爱这些神仙。中国上清经派的众神，跟大地芸芸众生一样，也有人的情感、欲望、意志、智慧，当认清了这一点，我们也许会爱上这些神仙的吧？

仅以此书献给新时代不相信神仙的凡人。

作 者

目 录

献辞·····	(1)
第一章 引论——从胡适的《陶弘景的〈真诰〉考》说起·····	(1)
第二章 陶弘景评传·····	(7)
第一节 南方文化的熏陶——青少年时代的文化环境·····	(8)
第二节 “山中宰相”——陶弘景的仕历·····	(11)
第三节 隐居茅山 专心撰述·····	(19)
第三章 上清经派与《真诰》·····	(31)
第一节 上清经派出现的道教史背景·····	(31)
第二节 上清经派创始人·····	(33)
第三节 《真诰》的结构及体例·····	(42)
第四章 《真诰》记载的东晋中期政治上的重大事件·····	(47)
第一节 简文帝与《真诰》主角的关系·····	(47)
第二节 简文帝之求嗣·····	(51)
第三节 《真诰》支持简文帝、孝武帝·····	(56)
第五章 《真诰》的房中观·····	(67)
第一节 《真诰》房中术的代称·····	(67)
第二节 上清经派与房中术·····	(73)
第三节 人神恋爱之一——杨羲与安妃·····	(79)
第四节 人神恋爱之二——许谧与云林夫人·····	(87)
第五节 《真诰》的房中观·····	(103)
第六节 释《许远游与王羲之书》·····	(126)

第六章 《真诰》的长生术	(131)
第一节 存思术.....	(132)
第二节 气功.....	(144)
第三节 药饵.....	(148)
第四节 按摩导引针灸.....	(152)
第五节 保健卫生.....	(158)
第七章 《真诰》的渊源	(163)
第一节 《真诰》摘录的道经.....	(164)
第二节 《真诰》与正史.....	(169)
第三节 《真诰》援儒入道.....	(177)
第四节 《真诰》援佛入道.....	(180)
第八章 上清经派的经典——《真诰》	(187)
第一节 《上清握中诀》与《真诰》.....	(187)
第二节 《上清众真教戒德行经》与《真诰》.....	(192)
第三节 《上清三真旨要玉诀》与《真诰》.....	(205)
第九章 《真诰》在文化史上的意义	(211)
第一节 《真诰》在道教史上的地位.....	(211)
第二节 《真诰》对后世文学家的影响.....	(216)
第十章 评胡适《陶弘景的〈真诰〉考》	(241)
附录一：本书引用《真诰》人名查索	(257)
附录二：胡适《陶弘景的〈真诰〉考》	(259)
附录三：《西王母五女传说的形成及其演变》	(272)
附录四：六朝人神之恋故事选	(290)
附录五：日本京都大学出版《真诰索引》	(295)
后记	(298)

第一章 引论——从胡适的 《陶弘景的〈真诰〉考》说起

1933年,在北京大学校长蔡元培先生六十五岁诞辰前夕,受过蔡元培破格提拔的胡适完成了一篇重要论文,即《陶弘景的〈真诰〉考》(以下简称《〈真诰〉考》)。名满天下的胡适,怀着真挚的谢忱,把此文当作一份厚礼,敬献给自己的恩人,在题下写着“谨以此文献给蔡元培先生六十五诞辰”。这篇长篇论文,后来收进了《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》于1935年出版;胡适也把它收进了《胡适文存》^①。由此可见,这篇论文的影响是不可低估的。从胡适的《〈真诰〉考》发表以后,中国至今没有关于《真诰》的专门论文及著作,与此不无关系吧?简略地回顾一下《道藏》镂版以来中国学术界对《道藏》的态度,就更能看出胡适的《〈真诰〉考》的重要意义。

自明朝正统、万历印行《道藏》后,《道藏》几乎一直沉睡在各地道观里。清朝的许多重要学者,都鄙弃《道藏》。余嘉锡先生在《四库提要辨证》中尖锐指出:以纪晓岚为首的一批四库馆臣,不读《道藏》;许多书在《道藏》中有好版本,他们不用,如《汉武帝内传一卷》。余先生说:“今文渊阁本,《说郛》、《汉魏丛书》本,略与《太平广记》同,皆非完帙。惟《道藏》本文多至倍,前人所引西王母侍儿歌及朱鸟窗事咸在焉。……四库馆纂修诸人不读《释藏》、《道藏》,故所收古书,往往《道藏》中有完本者,皆不一参考,仍以通行

^① 本书所据的《胡适文存》第四集,为远东图书公司印行的精装本。

残本著录。如此书,亦其一也。”^①由此可见,在康熙、乾隆间清朝学术顶峰期,学者们普遍不重视《道藏》。在此后的晚清学术衰退期,也只有极少数学者作过一些零星的研究,致使《道藏》仍成为一片未经开垦的处女地。

辛亥革命、五四运动后,一批学者在新思潮冲击之下,抱着整理中国文化典籍的决心,他们想起了《道藏》。可是《道藏》控制在白云观道士手中。他们虽已是民国的国民,可是道士们坚持道观的森严教规,不让《道藏》外传。学者们利用了政治家的枪杆子以及实业界的金钱作担保,才从白云观中借出《道藏》,让上海涵芬楼(商务印书馆)影印了《道藏》。这是本世纪二十年代初的事^②。一块埋藏“地下”多年的璞玉,终于呈现在世人面前了。

从二十年代起,刘师培、陈垣、余嘉锡等专家,孜孜不倦,阅读并研究《道藏》,取得了可观的成果。但是,较为系统的成果,则迟至三四十年代才出现,这是跟《道藏》艰深难读有关。成绩卓著者,当推陈国符、王明两位先生。陈先生《道藏源流考》一书,“于《三洞》、《四辅》之渊源,历代道书目录,唐、宋、金、元、明道藏之纂修镂版,及各处道藏之异同,均能究源探本,括举无遗。其功力之勤,蒐讨之富,实前此所未睹也。”^③此书是关于《道藏》总论方面的专著,具有很高的学术价值,曾在海内外多次再版。王明先生则对《太平经》、《周易参同契》、《老子河上公章句》、《黄庭经》、《抱朴子》等作了深入的研究,于四十年代即发表了有关考证文章^④。

胡适的《〈真诰〉考》就是在三十年代这一风潮下产生的。《〈真诰〉考》主要考证了三个问题。第一,关于《真诰》的渊源。胡适据《真

① 中华书局《四库提要辨证》第三册,第1134页。

② 详参《道藏》印行缘起,刘师培等学者,得到了当时的临时大总统徐世昌的支持,并有一批实业界人士同时参与签字作保,这样才借出《道藏》。由教育总长傅增湘总理此事,始于1923年10月,至1926年4月告成。

③ 中华书局《道藏源流考》罗常培序中语。此书初版于1949年。

④ 中国社会科学出版社《道家 and 道教思想研究》即收入四十年代的四篇考论。后有《抱朴子内篇校释》。

诰·叙录》、陶翊《华阳隐居先生本起录》、《南史》等史籍考证，在《真诰》之前，原有顾欢的《真迹》，陶弘景对《真迹》作了增删，重行编次，撰成《真诰》。第二，《真诰》写作缘起及主要内容。胡适认为陶弘景看到东晋晚期两大组道教经典出现在江左，一是葛巢甫等的《灵宝经》，另一是杨、许等人的《上清大洞真经》^①，陶弘景据杨、许手书，又广搜真迹，汇总编撰成《真诰》。《真诰》主要内容，从头到尾，“自然全是鬼话”，这证明陶弘景是个“大骗子”，“存心欺诈”读者。第三，胡适考证《真诰》卷六《甄命授》中有二十短章，均窃自东汉佛经《四十二章经》。于是胡适得出了总的结论：“整部《道藏》本来就是贼赃，偷这二十短章又何足惊怪？”这一结论是骇人听闻的：不仅《真诰》应该全盘否定，而且整部《道藏》也要全盘否定。这是关系到中国文化的大问题。鉴于胡适在海内外有重大影响，讨论清楚这个问题是无法回避的。

三十年代，胡适已在众多学科领域名满天下，他敢于把研究领域拓展到《道藏》，这再一次证明了五四以来一代学人的宏大气魄及博学多才。他们对中国文化的各个方面表现了巨大的兴趣和关注，他们想对所有文化遗产作新的鉴定，这是一种积极向上的精神。“江山代有才人出，各领风骚数百年”。历史发展的规律告诉我们，每一个新的历史阶段，都会有新的意识形态，时代要求学者对传统文化作新的结论。但是，象胡适这一代学人，肩负了太多的历史使命，他们涉及中国文化的面太广，因而无暇对每一领域作系统而深入的研究。就拿《道藏》来说，胡适研读过的《道藏》实在太少。在此之前，胡适写过一些中国哲学史，对唐以前的“白话”文学史也有系统研究，并在《红楼梦》、《水浒传》等小说考证方面，取得了丰硕的成果。他以一个哲学史、文学史家的眼力来研究《道藏》，本来具有纵览全局、高瞻远瞩的优势，但由于对《道藏》典籍缺乏起码的了解，对《真诰》中大量的玄学成份很重的五言诗——这些诗，不属

① “杨、许”，为《真诰》惯用，指上清经派创始人杨羲、许谧、许翊，本书下面有详细介绍。

胡适所论的“白话”诗，因而是胡适极不喜欢的诗——缺乏了解，对《真诰》中各位神仙的诰谕中的道教术语、大量的隐比，基本不懂，竟然一言以蔽之曰：“自然全是鬼话”。于是，他的《〈真诰〉考》就难免出现这样那样的问题。

《真诰》的主要内容是神仙的诰谕、暗示，这很容易给人造成错觉，以为其中都是荒唐的神话。严谨的学者余嘉锡先生面对《真诰》也产生了矛盾。他批评四库馆臣不读《道藏》，在版本目录上犯了大错误，如四库馆臣不知《真诰》中涉及《周易参同契通真义三卷》。此书原撰者彭晓序中有误，余先生经过周密的考证，说“（陶）弘景此注叙《参同契》源流本之旧序，最明白可据。后人以《真诰》为神仙家言，薄其书不观，故不知引证，而《提要》亦以为其说出于彭晓矣。……陶弘景所引必汉、魏人旧序，非无稽也。”^①另一本书《古文参同契集解三卷》，余先生指出“《提要》之考证甚精核，惜其未引《真诰》耳。”^②余先生对《真诰》撰者陶弘景的严谨的治学，给予充分的估计，对《真诰》在版本、目录学上的贡献给予肯定。但看到《真诰》是神仙的诰语，特别看到《真诰》把周武王、魏武帝曹操、秦始皇等都列入仙官鬼官，跟陶弘景另一部著作《真灵位业图》无多少差别，面对这部分荒诞不经的内容，余先生也说：“是《真诰》与此书（指《真灵位业图》）同一荒唐之言，未见《真诰》果出此书之上也。”他是针对《提要》，认为《真灵位业图》“杜撰凿空，又出《真诰》之下”。因而得出：两本书内容“同一荒唐之言”结论的^③。的确，余先生所指出的部分，无疑是道士的胡编滥造，是《真诰》的糟粕之一。但是，《真诰》全书的精华决不在这些地方。

《真诰》是道教徒的作品，它的创作、流传，都是时代思潮演变的结果。黑格尔有句名言：“凡是现实的都是合理的。”《真诰》出现在陶弘景之手，完全合乎情理。《真诰》对上清经派的发展，乃至对

① 《四库提要辨证》第三册，第1212—1214页。

② 同上，第1216页。

③ 同上，第1222—1223页。

整个中国道教的发展，都有过积极的影响（本书将有专章论及）。《真诰》无疑是《道藏》中的明珠。当然，诚如恩格斯所说：“按照黑格尔的思维方法的一切规则，凡是现实的都是合理的这个命题，就变为另一个命题：凡是现存的，都是应当灭亡的。”^①《真诰》在今天，似乎是“灭亡”了，可是我们不能因此而忘记它当年存在的合理性。站在历史主义的高地，我们不能简单地同意胡适这种简单的分析：陶弘景仅仅是为了上清经派撰造出一部道经而已。在成千成万道士狂热地寻求长生术而以生命去作试验的时候，陶弘景总结了无数死者的教训，以理智的态度总结这些长生术，这不仅在当时有积极意义，就是在今天，仍有很大的参考价值。从这一视角看《真诰》，它何尝是死亡了呢？不，《真诰》仍有它自身的生命力。

八十年代，全世界的学者对中国《道藏》的研究出现了值得注意的新动向。中国大陆已新版了《道藏》、《道藏辑要》、《道藏要籍选刊》、《道藏精华录》等，正在编印《藏外道书》；各地出版社纷纷出版了各种选本；台湾已收录整理出版《续道藏》后的道藏著作；台湾学生书局正在陆续出版《道教研究丛书》；台湾自七十年代起，已陆续培养了与道教研究相关的多批硕士生、博士生，建立了相应的研究机构；大陆自八十年代起，也在急起直追，北京、四川等地已集中了许多人才；在欧洲，德国、法国、瑞士等国的汉学家，已编撰《道藏提要》，对《道藏》每本书的内容、作者、时代、引用书目，都作详细考证，这一艰巨的工作，被海内称之为“道藏工程”；在日本，研究道藏的汉学家更多，具有相当的实力；中国社会科学院已组织研究人员撰写《道藏提要》，一批青年学者得到了培养。总之，当今的形势，是三十年代无法设想的。英国李约瑟博士积数十年的功力，钻研《道藏》及其它典籍，采撷精华，撰成《中国科技发展史》。这部巨著，已向全世界证明：《道藏》象一座难于钻探的大山，它蕴含着丰富的、世所稀罕的宝藏。胡适所说的“整部《道藏》本来就是一部贼

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，第212页。

贻”的结论，用不着我来饶舌，读者自会作出明智的判断。

那么，《真诰》是否从头到尾“都是鬼话”呢？它的内容、性质、渊源等问题，胡适的考证错在哪里呢？鉴于《真诰》问世后尚无一部综合研究的著作，而《真诰》又是六朝道经中继《参同契》、《抱朴子》以后的重要典籍，有鉴于此，我们就撰写了这部书。

我们要感谢开拓者胡适、余嘉锡、陈国符、王明等先辈，他们在十分艰难的情况下披荆斩棘，在《真诰》这片处女地上，留下了他们开垦的足迹。我们踏着他们的足迹，继续往荒原深处走了一些路，却发现了另外一些五光十色、光怪陆离的东西。这些东西，初则令我们眼花缭乱，莫明所以；久而久之，我终于发现其中有宝石珍珠，是中国文化中的瑰宝。是耶，非耶？让读完这本书的人来判断吧！

第二章 陶弘景评传

中国二十四史中,有不少“隐士传”、“高士传”、“方伎传”等,记载了无数个隐居山林的高尚之士。这些人,多数是因仕途无缘才踏上隐居之路的儒士。陶渊明的“不愿为五斗米折腰”虽然极有名气,但陶渊明确实仕运不佳,已到了走投无路之境。陶弘景则是一位很特殊的隐士,他仕途颇为顺利,却性爱丘壑,于三十七岁时突然把朝服挂于城门,隐居到句容茅山华阳洞中去。他为自己取号“隐居”,一切书信往来,落款均为“华阳陶隐居”,至八十一岁无疾而终,始终是个隐士。然而,他在山中对时局却了如指掌,预言、判断、决策都很准,梁朝的皇帝在夺取齐朝政权后,在登基前后的一系列决策中,都请教于他,时人称他为“山中宰相”。他后半辈一直隐居,隐居后仍掌握朝中大权,这在隐士中是罕见的。关于他的传记材料,《南史》、《梁书》、《云笈七签》卷一〇七《梁茅山贞白先生传》、梁简文帝萧纲《华阳先生墓志铭》、陶翊《华阳隐居先生本起录》、贾嵩《华阳陶隐居内传》、萧统《墓志铭》、元赵道一《历世真仙体道通鉴》卷二四《陶弘景》、《茅山志》卷十《嗣上清九代宗师传》等都有记载。在这些资料中,《道藏》、《仙鉴》中《陶弘景》传较为翔实,关键性的生平事略,均与正史《南史》、《梁书》本传符合。本书综合各家传记,结合陶弘景其它作品,简略地作一评传。

第一节 南方文化的熏陶

——青少年时代的文化环境

陶弘景，生于南朝宋孝武帝孝建三年(456年)，卒于梁武帝大同二年(536年)，享年八十一岁。他字通明，号隐居，谥号贞白，梁时为丹阳郡秣陵人(相当于今天的南京市郊)。他是南朝道教史、文学史、医药史方面的著名学者。他生平好学，酷爱著述，学问渊博，涉猎颇广，在文学、宗教、医药、经学、天文历算等方面，都有很高造诣，对后世产生过重大影响。综观他的学术成就，不难看出，陶弘景是在中古时代南方文化熏陶下而成为学者的。

陶氏先祖本是北方冀州平阳(今山东邹县)人，他的十三世祖在汉末大乱时，渡江来至丹阳郡(治所建康，今南京)。陶氏一族，自汉朝起，就是世家大族，一直担任朝廷高级官僚。陶弘景侄儿陶翊《华阳隐居先生本起录》，介绍了他的高祖陶毗有“理识，器于高奇，以文被黜，不肯游宦，州郡辟命，并不就。”后来朝廷擢拔他，他都未出仕。曾祖陶兴公多才艺，为广晋(今江西波阳县北境)县令。祖父陶隆，有气力，喜鞍马，善骑射，好读书，善写字，兼通药性。他品德高尚，常行拯救为务，随宋孝武帝征伐有功，封晋安侯。因他得罪了高官颜峻，颜氏强迫他把自己的住宅捐赠给佛寺，他拒绝了，被谪削爵，徙广州。其父名贞宝，曾官至江夏孝昌相；他娴于骑射，善草隶书，家贫以写经为业，一纸值价四十；他深解药术，博涉子史，好文章，善诗文；他凭自己的才艺，与诸权贵周旋，多为诸贵胜所赏识；在陶弘景二十一岁那年，他出使魏庭，通邻国之好，甚得雅称。

陶弘景的出世，连《南史》也记载了一段神奇的故事：“初，弘景母郝氏梦两天人手执香炉来至其所，已而有娠。”^①《道藏》本传说

^① 《南史》·《隐逸传下》，见新版第六册，第1897页。下引《南史》本传均见此，不另注。

他母亲梦见青龙升天，梦后密语左右云：“我当孕男子，非凡人也。然恐无后。”^①《仙鉴》这种神化的传说，在当时社会是盛行的。史家对文化名人、圣君贤相也常用这类材料，已成通例。但我们则可以从此悟出：后来陶弘景学道崇仙，与这类传说有一定的关系。

陶弘景“幼有异操，年四五岁，恒以荻为笔，画灰中学书。”（《南史》）他的父亲善于写隶书，陶弘景后来也善隶书，精于书法理论（详后），这与父亲的家学有关。自东晋钟、王以后，中国的书法隶、楷、草，都有长足发展。王羲之等大书法家，随着东晋王朝政治中心南移，都来至长江以南，著名的《兰亭序》就是在今绍兴兰亭写成。东晋、南朝，是中国书法史上一个高峰期。陶弘景的书法，在《道藏》本传中有这样的记载：“四五岁便好书，今犹有六岁时书，已方幅成就。”这里“今”指元朝，可见在道门中，一直保留他的手迹。后来他善于鉴别各书法大家的笔迹，与幼年的基础有关。

幼年的弘景，刻苦好学，博闻强记。“读书万余卷，一事不知，以为深耻。”（《南史》）他的苦读精神十分感人。他“为人员（圆）通谦谨，出处冥会，心如明镜，遇物便了。言无烦舛，有亦随觉。”（《南史》）这是一种虚怀若谷，思维敏捷，接受极快的天赋。有如此高的天赋，再加上苦读的态度，这就是他后来成为大学者的重要条件。

十岁那年，他得到葛洪《神仙传》，“昼夜研寻，便有养生之志。谓人曰：‘仰青云，睹白日，不觉为远矣。’”（《南史》）葛洪修道炼丹过的句容，离弘景故乡秣陵不远，神仙气氛极浓，一定吸引了弘景。道教学者葛洪的《抱朴子》，也可能是他必读的书。自汉末、三国以来，著名的道士茅盈、左慈、葛玄以及道教学者葛洪，都在金陵、句容一带活动过。东晋的魏华存、杨羲、许谧、许掾等上清经派主要创始人，都在句容一带活动。十岁的陶弘景，读了《神仙传》，受到当时正蓬蓬勃勃发展的道教文化的影响，就向往着青云白日，向往着得道成仙，后来则干脆隐居到句容，这都是时代气氛及文化造

① 《道藏》新版第五册，第241页。下引此传不另注。

传决定的。

南朝宋、齐的政局，动荡不定。腐朽的政治常使士人望而生畏，于是士族分子爱上了隐居林泉，宁栖不仕。陶弘景受南朝隐逸之风的影响，十五岁就写下《寻山志》表达了他的生活理想。且看《寻山志》前半部分：

倦世情之易挠，乃杖策而寻山。既沿幽以达峻，实穷阻而备艰。渺游心其未已，方际夕乎云根。欣夫得志者忘形，遗形者神存。于是散发解带，盘旋岩上，心容旷朗，气宇调畅。玄虽远其必存，累无大而不忘。害马之弊既去，解牛之刀乃王。物我之情虽均，因以济吾之所尚^①。

陶弘景的《寻山志》，其内容与风格与四十一岁时陶渊明的《归去来辞》颇为相近，可见他立志隐逸山林比中国历史上许多隐逸之士要早。此时他尚未到弱冠之年，没有真正步入生活，但已厌弃世俗社会，想把自己溶化在林泉山水之间。

《南史》为我们留下了长大成人的弘景的外貌：“及长，身長七尺七寸，神仪明秀，朗目疏眉，细形长额耸耳，耳孔各有十余毛出外二寸许，右膝有数十黑子作七星文。”这里，突出他的神仙家的相貌。

青少年时代的陶弘景，在学问技艺上，有下列几点值得我们注意：一、刻苦好学，读书万卷，一事不知，深以为耻。二、精通儒家经典。陶翊《本起录》说陶弘景“善稽古，训诂七经，大义备解，而不好立义，异于先儒。”陶翊是弘景侄儿，对弘景的学问根基了解甚深。所谓“善稽古”，即是汉代儒家善于对先秦儒家典籍作注释，在注解中体现自己的学说，如郑玄、马融等，都善长此道。弘景通训诂，解儒家七经，“大义备解”，说明他的治学，与魏晋文士好玄学、好立义不同。三、他兼通儒、道、佛（详后）。四、注重工艺、医学、药物等技术

^① 见《华阳陶隐居集》卷一。按此集有《道藏》版（澄字号），汲古阁本，明刻汪士贤二卷本，张溥《汉魏名家集》一卷本，叶德辉《郅园全书》二卷本。本书据叶德辉《郅园全书》本。

科学。中国的士大夫，向来重书本轻实践。陶弘景却在“宝惜光景，爱好坟籍”的同时，兼通技术，故梁朝萧纶在《解真碑铭序》中又税：“张华之博物，马钧之巧思，刘向之知微，葛洪之养性，兼此数贤，一人而已。”^①张华是晋时的博物家，撰有《博物志》；马钧是三国时的发明专家，他曾造过指南车；刘向是汉朝的学者，精通儒道两家，撰有《洪范五行》、《列女传》、《列仙传》、《新序》等；葛洪是东晋的道教学者，撰有《抱朴子》。陶弘景把这些学者、发明家的才能都具备了。后来，他精研本草，采集药物，为人治病，又能炼丹、炼刀剑，并通地理、天文历数，确实是多才多艺。

自东晋以来，中国的文化中心自北向南转移，长江以南，得到极大的开发、发展机会。富饶的江南，一经开发，其经济实力也足以使南朝的各代小朝廷，偏安一隅，并在文化上有较快的发展。陶弘景生活在南朝各代政治、经济、文化的中心区域，由于他思维敏捷，视野开阔，襟怀宽大，故能兼有南北文化的精华。他既注重书本，又重视实践；他既通儒，又通道与佛；他受南方士族好隐居的影响，自幼即立志隐居林泉，在南方遍地是药草的环境中，他对医药作出了很大贡献；南方士大夫爱好书法，东晋王羲之南迁后^②，南方的书法艺术发展更快，从陶弘景在这方面的造诣，也可看出南方这一环境对他的影响。总之，陶弘景的成长，与南方的这一环境有密切关系，他一生的行为与成就，都与南方文化的熏陶有关。

第二节 “山中宰相”

——陶弘景的仕历

关于陶弘景的仕历，《南史》、《梁书》本传都极简单。《道藏》、《仙鉴》本传却很详细，可供我们参考。

陶弘景十一岁时，便成为司徒左长史王钊儿子的博士。论其

① 新版《道藏》第五册，第511页，收录在贾嵩《内传》卷下之中。

② 王羲之的《兰亭序》，作于会稽（今绍兴）兰亭，首先在南方引起轰动。

性质，相当于家庭教师。由于弘景天分高，又博学多才，故十一岁时就能显示自己的才能。

十三岁时，他父亲移宅搬家，随吏部尚书刘秉来到淮南郡（治所在今安徽当涂县）。十五岁，返回旧都，从此再也不再回秣陵旧居。

十七岁行冠礼，此后多年，仍追随刘秉。刘秉作丹阳郡尹时，陶弘景“得给帐下食，出入乘厩马。”他已是郡府中的小吏了。刘秉第二个儿子跟陶弘景一样，自小有才名，他“雅好文籍，与先生（弘景）日夜搜寻，常兴味而食，同车而游。”可见，在丹阳府中，他仍以刻苦求学为主。

陶弘景二十二岁时，刘宋政权出现了巨大的危机。宋明帝晚年，大杀宗室大臣，政治混乱，禁军将领萧道成掌握了大权。新登基的刘昱荒乱酷暴，萧道成杀刘昱而立其弟刘准，史称刘昱为“后废帝”，刘准为顺帝。三年后，萧道成步刘裕后尘，废顺帝自立，国号齐。此时，原刘宋的司徒袁粲据石头城（今南京城西）谋诛萧道成，丹阳郡尹刘秉参预其事，一切文檄皆由陶弘景主掌。萧道成攻破石头城。事败以后，刘秉的两个儿子假扮成和尚逃走，被获而死于狱中。陶弘景尚有自由，他忠于朋友，亲自为他们收殓瘞葬，从此他更立志弃世寻山。这件事，《南史》、《梁书》本传均未记及，但宋朝贾嵩《华阳陶隐居内传》卷上^①、元朝赵道一《仙鉴》以及陶弘景侄子《华阳隐居先生本起录》^②，都记载了这件事。萧道成、刘秉、袁粲^③都是南朝史上著名人物，《南史》、《宋书》、《梁书》有关传记，都与这一记载相同。因而陶弘景二十二岁这件事，决非仙传作者的夸张。在这一历史巨变中，我们看出陶弘景是不由自主地卷入政治漩涡的，他的儒家教养促使他站在原有的朝廷一边，站在平时

① 见新版《道藏》第五册，第501页。本书下引此书，简称《内传》。

② 《云笈七签》卷107。本书以下简称此书为《本起录》。

③ 袁粲见《南史》第三册，第702页、《宋书》第八册，第2229页。刘秉见《南史》第二册，第355页、《宋书》第五册，第1468页。

的朋友一边，而他的崇道倾向又促使他厌恶时政，弃世寻山，终老林泉。

心怀警惕的陶弘景不想从政，但齐朝却仍重用他。《南史》本传说：“未弱冠，齐高帝作相，引为诸王侍读，除奉朝请。虽在朱门，闲影不交外物，唯以披阅为务。朝仪故事，多所取焉。”这里“未弱冠”的说法不确，因为此时陶弘景已二十三岁，“身長七尺七寸，神仪明秀”，早已行过冠礼。在这一点上，《道藏》的记载更具体准确。

齐高帝在位四年后，齐武帝萧赜登基，陶弘景即为宜都王的侍读。按齐朝的惯例，诸王府的侍读任“皆总知记室”，这相当于现在的秘书长，对文才的要求很高。“先生于吉凶、内外仪礼、表章爰及笺疏、启牒，莫不绝众。”于是陶弘景的所作所为，都成了准则。遭到其他侍读的嫉妒，“先生也任之，不以介意。”

二十八岁时，诏拜弘景左卫殿中将军，同僚都敬佩陶弘景，他却苦苦相辞，认为自己只是匹驿马，非骥騄之类。朋友苦苦相劝，以著名史家裴松之^①为例，劝他接受这一诏命，于是陶弘景二十八岁时便被委任总知诸王府事。

二十九岁时，齐武帝清溪宫新成，五人献赋作颂，以陶弘景为最优。此时，他因母亲去世而离职。从二十九岁起，接连三年，陶弘景即去世兴馆孙游岳那里，咨禀道家符图经法。可见，他一离开官场，即靠拢了道门，这不能不说是天赋本性所致，当然也与理想抱负有关。

陶弘景二十九岁时，还有两件事值得一提。第一是他的文才。据贾嵩《内传》卷上记，当时著名文人沈约、任昉读过陶弘景的诗赋后说：“如清秋观海，第见澶澶，宁测其深！”他们对陶弘景佩服得五

^① 裴松之，南朝宋闻喜人，博览坟籍，立身简素。宋武帝谓松之有廊庙才，召为太子洗马；文帝朝奉诏注陈寿《三国志》，松之博搜传记，广增异闻，终成不朽之业。据贾嵩《内录》卷上云，齐武帝为了说服陶弘景任左卫殿中将军，曾以齐高帝、裴松之都任过此职为例，劝弘景重视这一官职。

体投地。第二件事，这一年他害了一场病。陶翊《本起录》说：“年二十九，于石头中忽得病，不知人，不服药，不饮食，经七日乃豁然自差，说多有所睹见。从此，容色憔悴，言音亦跌宕阉缓者矣。”这一场神秘的病，从现代医学分析，是属于神经系统一类的病，宋、齐交替之际，他的思想被压抑过分，“常怀幽惕”（《仙鉴》），整日精神十分紧张所致。当然，在中古时代的南朝，即便是陶弘景这样最有才的文人，也无法理解病因，只能从神秘主义的角度给予解释。病中幻觉多，所见之人与事，都很奇异神秘，犹如神在暗示他一样。陶弘景自幼崇道慕仙，当然相信神仙会发出“诰”示，来指导人间，这与他后来编撰《真诰》很有关系。

这七天的病，突然而来，突然而愈。面色憔悴，又瘦又高，声腔变慢，有气没力，陶弘景一定更坚定了寻山求仙的志向，这也是他接连三年向道师孙游岳学仙的重要原因。孙游岳是上清经的重要传道者，他选上陶弘景作入室弟子，《茅山志》记载了一段道门传说：“先生（孙氏）尝梦茅君曰：‘青华小童复降句曲（句容）汝弟子中，善护持之。’永明间，陶弘景入山，先生异其丰神超迈，且闻身有斗文，因省所梦曰：‘青华小童，岂非斗中真人耶？’即尽授（授）其法。”^①当时孙游岳名满江左，门弟子百余人，大文人沈约等，都拜他为师。孙氏选中弘景，还假托神的旨意，其实这是由陶弘景的天赋秉性、谦虚好学等因素决定的。根据《本起录》的记载，陶弘景并不满足于只有孙游岳一个老师：

先生以甲子、乙丑、丙寅三年之中，就兴世馆主东阳孙游岳咨禀道家符图经法。虽相承皆是真本，而经历模写，意所未愜者，于是更博访远近而正之。戊辰年，始往茅山，便得杨、许手书真迹，欣然感激。至庚午年（永明八年），又启假东行浙、越，处处寻求灵异。至会稽大洪山，谒居士姜慧明（《真诰》中为姜惠明），又到余姚太平山，谒居士杜京产。又到始宁剡山，

① 《道藏》第五册，第599页。

(今浙江上虞西南),谒法师钟义山。又到始丰天台山,谒诸僧标及诸宿旧道士,并得真人遗迹十余卷。游历山水二百余日,乃还。爰及东阳(今浙江金华)、长山、吴兴、天目山、于潜、临海、安固诸名山,无不毕践。

值得注意的是,此时陶弘景尚未真正离开朝廷,他真正隐居是三十七岁以后的事。从二十九岁为母守孝起,他似乎脱离了官场,在兴世馆学道三年,仍不满足,又游历江南特别是浙东一带名山,寻师拜仙,搜寻上清经派的遗迹,为写作编纂《真诰》奠定了坚实的基础。

陶弘景为母守孝结束不久,朝廷授他为振武将军,特赐酒食省禄,随宜都王赴京。三年后,正当齐武帝要拔擢他时,他却决心隐居了。他得知皇帝要召见他,却“怏怏”不乐,给从兄、朋友写信,表明自己的心志。现选较短的《与亲友书》如下:

畴昔之意,不愿处人间。年登四十,毕志山藪。今已三十六矣,时不我惜,知几其神乎?毋为自苦也①。

关于陶弘景入山时间,《南史》说永明十年,则弘景三十七岁;《仙鉴》说永明十一年,则为三十八岁;但弘景自云三十六岁,互有出入。据正史记载,均为永明十年,因而我们采用此说,至于年岁出入,略有误差,无关紧要。

陶弘景估计到朝廷不会放他走,因而,他离开京城建康就出现了戏剧性的场面,《仙鉴》的记载比《南史》、《梁书》更具体、准确:

先生初隐不欲辞省出,乃脱朝服挂神虎门、鹿巾径出东亭,已约语左右曰:“勿令人知尔!”乃往与王晏语别。晏云:“主上性至严治,不许人作高奇事,脱致忤旨,坐貽罪咎,便恐违卿此志,诂可作?”先生默思良久,答云:“予本徇志,非为名。若有此虑,奚为所宜!”于是即不诣省,直上表陈诚。

《南史》的记载只有几句关键的话:“永明十年,脱朝服挂神武

① 《华阳陶隐居先生集》卷一。弘景自云三十六岁,正史及各种资料均据此为准,实为三十七岁,本书一律作三十七岁。

门，上表辞禄。”陶弘景给齐武帝上的表，就是著名的《解官表》，其中关键的一节说：

臣栖迟早日，簪带久年，仕岂留荣，学非待禄。恒思悬纁象阙，孤耕垄下，席月洞门，横琴云际，始奉中恩，得遂丘壑。今便灭影桂庭，神交松友。一出东关，故乡就望。眷然兴念，临波泻泪。臣舟楫已远，无缘躬诣，不任攀恋之诚，谨奉表以闻①。

陶弘景对萧齐王朝早无兴趣，又因参与袁粲、刘秉反对萧道成而“心怀幽惕”，因而坚定地决心隐居林泉。齐武帝不仅没有怪罪弘景，反而成全其志，《仙鉴》说：“诏赐帛十匹，烛二十挺；又别敕月给茯苓五斤、白蜜二升，以供服饵②。先生既遂，命理舳东下，公卿饯于征虏亭，供帐甚盛，车马填咽，咸云江东比来未有斯事，乃见今日尔！于是止于句容之句曲山。”根据各种传记，陶弘景从此一直隐居在句曲山——即茅山，这里正是上清经派的基地。

隐居于茅山的陶弘景仍然关心着政治。几年后，齐祚衰颓，梁武帝萧衍伐齐时，陶弘景立即决定站在梁武帝一边。梁武帝在雍州（今湖北襄樊市）起兵，兵至新林（今南京西南），远在茅山的陶弘景派遣弟子戴猛之从小路送上贺表，表示支持。“梁”这一国号，也是陶弘景根据谶纬“水丑木”（一说水刀木）而拼合成“梁”的。可见，陶弘景对新王朝采取坚决支持的态度。《仙鉴》说梁武帝早年与陶弘景交游，“即位后，恩礼弥笃，书问不绝，冠盖相望。”《南史》说：“国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询。月中常有数信，时人谓为‘山中宰相’。”梁朝皇帝对陶弘景也充分地利用他为新皇朝巩固政权，为自己延年益寿。《仙鉴》说：“帝每得其书，烧香虔受。帝使造年历，……后屡加礼聘。”皇帝如此虔诚礼聘，可陶弘景始终不肯出山，决不再步入朝廷。他曾给皇帝画了一幅画，画上画着两只牛，“一牛散放水草之间，一牛著金络头，有人执绳以杖驱之。帝阅

① “郎园全书”《华阳陶隐居集》卷一。

② 齐武帝赐送陶弘景的东西，《仙鉴》记载比《南史》更具体。

后笑曰：“此人无所求，欲曳尾龟，岂有可致之理耶？”这就值得深思。陶弘景之所以远离朝廷，我们只能从他崇道虔诚来解释。陶弘景身在茅山，却与朝廷出谋划策，实在是名符其实的“山中宰相”。他不肯做朝中宰相，只愿作“山中宰相”，还应注意到另一因素，那就是梁武帝是历史上著名的崇拜佛教的皇帝。天监三年（504）他曾下舍道归佛诏：“愿使未来世中，童男出家，广弘经教，化度含识，同共成佛。宁在正法（指佛教）之中，长沦恶道；不乐依老子教，暂得生天。”^①这道诏书，无疑对陶弘景有影响。陶弘景于第二年即天监四年，又搬居一次，移居积金东涧，更远离人间，施行道家道教的辟谷导行之法。梁武帝崇佛，陶弘景崇道，这一对君臣若是在朝中以君相相处，难免要发生矛盾。聪明的陶弘景始终不出山，恐与此不无关系。

梁武帝从天监（502—519）以后，长斋事佛，每天蔬菜粗米饭，并曾四次舍身同泰寺为奴，每次由群臣出钱一亿万把他赎回。他鼓吹灵魂不灭，迷信因果报应，在全国大造佛寺。佛寺富丽，有似宫殿。在全国如此崇佛的风气中，晚年的陶弘景又向梁武帝靠拢了一步，他本是道士，却宣扬自己前身是佛教中胜力菩萨投胎下凡来渡众生的，并去鄞县（浙江宁波南）阿育王塔礼佛，自誓受五大戒。死前遗嘱也说：“以大袈裟覆衾蒙首足”，“道人（指佛徒）道士并在门中，道人左，道士右。”（《南史》本传）这些，都证明陶弘景兼通佛道，跟梁武帝崇佛、与他巧妙地周旋于皇室均有关系。

毫无疑问，陶弘景隐居茅山，其主要目的是为了总结、发展上清经的传道经验，编撰上清经的经典；迫于时势，他也与梁朝皇帝及宗室保持松散的联系。特别是皇帝有求于他：要他炼长生之金丹，讲不老之秘术。天监中，他曾“献丹于武帝”，此后大约有规模较大的炼丹达七次之多，这一切，主要是为了皇帝。后来的简文帝在南徐州（治所在今镇江）时，钦佩弘景风素，“召至后堂，以葛巾进

① 参《广弘明集》卷四。

见，与谈论数日而去。简文甚敬异之。”“二宫及公王贵要参候相继，赠遗未尝脱时。多不纳受，纵留者即作功德。”（均见《南史》）可见，皇帝、太子、宫妃、王公贵族，均把陶弘景当成神仙来供奉，但陶弘景却不贪名，不图利，如此风度气节，自然始终受到皇室的尊重。

陶弘景只肯作“山中宰相”，我们还可从更深层的政治因素来理解。走马灯式的南朝朝政均很腐败，齐、梁交替后，陶弘景对梁朝也并不抱希望。东晋后一度衰落的玄风又盛行，连当时的佛教也崇尚玄风，多尚义理之空谈。陶弘景理论实践并重，既修炼内丹，又烧炼外丹；更注重救病治人等实践的学问技术，自然反对这股玄风。《南史》说：

弘景妙解术数，逆知梁祚覆没，预制诗云：“夷甫任散诞，平叔坐论空。岂悟昭阳殿，遂作单于宫。”诗秘在篋里，化后，门人方稍出之。大同末，人士竞谈玄理，不习武事，后侯景篡，果在昭阳殿。

各种传记中，均有弘景这首“预言诗”，去掉其中的神秘成分，可以看出，这位“山中宰相”，对宫中、对人间之事了如指掌，是一位预言家。此诗原题《题所居壁》^①，“夷甫”即晋朝王衍，字夷甫，平叔即魏国何晏，字平叔，两人都擅玄谈。弘景眼见士大夫们竞谈玄理，不修武备，亡国之祸即在眼前。弘景人在深山，却同时研究兵书，《本起录》说他著有《太公孙吴书略注》二卷；《隋书·经籍志》、《唐书·经籍志》都说陶弘景撰《真人水镜》十卷、《握镜》一卷，均属兵家阴阳之书。陶弘景决非仅仅是儒生、道士，他很博学，对事物、形势的看法，都超出常人。他不满足于梁朝士大夫们的玄谈之风，预料到腐败政治必然带来改朝换代的结果。后来侯景篡乱，果然发生在昭阳殿，这仅是个偶然巧合罢了！陶弘景身处深山，心思天下，清醒的头脑，广博的知识，以旁观者清的角度，以“山中宰相”的

^① 见《华阳陶隐居集》卷一。

身分,作出这样的预言,也并不奇怪。

第三节 隐居茅山 专心撰述

陶弘景从三十七岁起隐居句容茅山,至八十一岁逝世,他一生中多半是在茅山度过的。他选择这片地区隐居,与句容的历史、地理、宗教背景有极大的关系。陶弘景在《上清真人许长史旧馆坛碑》中说:

此山本号句曲,其下是第八洞宫。名曰金坛华阳之天,周回一百五十里,分置三府。前汉元帝世,有咸阳三茅君得道来掌此任,故称茅山^①。

可见,自东汉起,句容茅山便是神仙道家向往之地。熟知仙道历史的陶弘景自然十分了解三茅君的故事,弃官学仙,也正是陶弘景的生活道路。

三国时代,葛洪的先祖葛玄,也曾在此传道,这使茅山在道门中名声更大。陶弘景作过《葛仙公碑记》,记载过葛玄的神仙活动^②。东晋的葛洪,十三岁后归离江南。后因平定起义有功,封关内侯,食句容县二百户,他也曾在句容传过道^③。葛洪的道教老师鲍靓,为六朝初期三皇经的传授者。他的晚年也是在句容度过的^④。上清经派的创始人魏华存、杨羲、许谧、许迈、许掾等,都以句容茅山作传道基地(详下),陶弘景立志整理上清经的经典,于是非去句容不可。

① 《道藏》第五册,第632页,《茅山志》卷二十。茅君即汉朝著名仙道茅盈。其弟茅固、茅衷均弃官寻兄,咸得成仙,世称三茅君。事见《清微仙谱》及《仙鉴》卷十六《茅盈》传。

② 《道藏》第五册,第229页,《仙鉴》卷二《葛仙公》传,是关于葛玄的长篇传记。

③ 葛洪事迹见《晋书》第六册,第1910页。《仙鉴》卷二四有《葛洪》传。

④ 鲍靓传记见《晋书》第八册,第2482页,《仙鉴》卷二也有传。

句容自汉武帝元朔元年(公元前128年)设县以来,直到陈朝,一直划归丹阳郡。本来,太湖流域布满森林、沼泽的荒地,至陶弘景时,已被开发五六百年了。自汉末、东晋北方人口向南大迁移,至此句容已成为人口较多,物产富饶,北接建康政治中心,东达三吴繁华之地的一个重要县城。南朝各代,偏安南方,句容的位置更显得重要。太湖流域卑湿多水,在古代易得疾疫,但茅山一带却是连绵不断的山陵地区,道士们精通卫生知识,他们早就选中了茅山作传道中心。茅山原名句曲山,《真诰》中仍常用句曲一名,因山形如己字、句曲而有所容,故名句容。这里山川秀丽,人物繁盛。葛玄曾卜居于此。陶弘景作《葛仙公碑记》,称赞句容:“东视则连峰入海,南眺则重嶂切云,西临江浒,北接驹骊。”^①《茅山志》叙录中对句容的称赞更带有道教色彩:“(此山)源曲而有所容,高尚求志之士,栖遁其间,不可殚记。”“於戏!太史公称天下名山,南华称博大真人,若句曲,兼二者,盖千数百年,慕懿流光,未有若斯之盛者也。”^②应该说,陶弘景主要是从道士的角度,选中茅山这一名胜之地的。

陶弘景进了茅山,如笼中之鸟飞归树林,如枯池之鱼游到清水。他一面精心修炼道家内功,一面采药、炼丹,从事写作。由于陶弘景“山中宰相”名声愈来愈大,因而在他六十七岁时,他的门徒——上有皇帝,下有王族、官僚、世家大族为他立了《碑阴记》,记载了他在茅山居住地的变迁。此碑立于普通三年,收在《道藏》第五册《茅山志》卷二十。

齐永明十年(492),他三十七岁,住在茅山中茅岭上,立为华阳馆。四十二岁那年,齐明帝为华阳馆造了三层楼房,陶弘景住上层,有女道士钱氏侍奉;中层供弟子;宾客只得在下层;其目的,是求得清静。初入山时,“亲旧书驿,远近参同,盖未能抑绝。”^③于是,他象与世隔绝一般,“晨昏供侍,一两人而已。潜光隐耀,盖无

① 《华阳陶隐居集》卷一。

② 《道藏》第五册第550页。

③ 贾嵩《华阳陶隐居内传》卷中,《道藏》第五册,第504页。以下简称《内传》。

为而无不为也。所居堂静，榛芜不生。常患去水稍远，至是飞溜涌出，灵芝秀于下馆，甘露被于昭台，毛龟泳于前塘，白鼠见于药屋，皆致真之钜符，瑞圣之丕迹。”关于陶弘景在楼上的修炼生活，他的朋友、著名诗人沈约的《华阳先生登楼不复下赠呈诗》，为我们留下了珍贵的资料：

侧闻上士说，尺木乃腾霄。

云辇不展地，仙居多丽樵。

卧待三芝秀，坐对百神朝。

衔书必青鸟，佳客信龙骖。

非止灵桃实，方见大椿凋。^①

沈约曾拜弘景为师学道，等于弟子。他把陶弘景楼居不下，比成龙腾云霄，仙车不落；诗人想象陶弘景高卧仙楼，秀色可餐；坐对百神，朝拜神仙，寿命会超过上古的大椿。沈约在赞美陶弘景的同时，也抒发自己的神仙之思。

天监四年(505)，他为了施行道家辟谷术，移居更为僻静的积金东涧。辟谷需要修炼者不食饭菜，只食少许水或丸药之类，使人在饥饿中苦苦修炼，以获得元气元神。这自然需要绝对安静的环境。

天监七年(508)，陶弘景五十四岁，前往浙江永嘉楠江青嶂山。此行目的，是为皇帝寻找炼丹圣地。同时，要去阿育王塔拜佛，接受佛门洗礼，以适应梁武帝的需要。浙越山区，是上清经派创始期的重要传播地区。许翺之子许黄民，晚年就流寓在会稽(今绍兴)一带。所以，陶弘景此行目的之一，也是继续搜寻上清经遗迹，为《真诰》的编撰创造条件。

天监十年(511)，弘景五十七岁，“涉海诣霍山”。这座霍山，非山西、河南、安徽的霍山，而在东海边。陶弘景向往东海边的一些仙山，故有此行。

天监十一年(512)夏天，还木溜屿，这是东海边附近的小岛

① 逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》下册，第1638页。

屿之类的地方。同年十月,奉敕迎还茅山;梁武帝对他的行踪了如指掌,这再次证实这次行访南方,与梁武帝崇佛同时又要仙丹,弘景兼通佛道有关。

天监十三年(514),陶弘景六十岁,正月,又住进茅山积金东涧。他从五十四至六十岁,整整六年,在浙、越一带山区佛、道名胜之间奔走。他的旅游之兴很浓,寻师求仙之志更坚,财力自然由朝廷支持,他所独备的是健康与意志。所以,甲子前六年能在旅游中度过。

天监十四年冬,又迁回原华阳洞朱阳馆。第二年移居郁冈斋室静斋。此后,陶弘景一直在华阳洞朱阳馆及郁冈斋室静斋中修道。根据昭明太子《墓志铭》,陶弘景“蝉蜕于茅山朱阳馆”^①。由此可证,晚年的陶弘景一直在华阳洞朱阳馆,未离开茅山。

陶弘景从三十七岁至八十一岁,过了四十五年隐居林泉的生活。他有“山中宰相”的特殊地位,皇室宗亲、世家大族、官僚文人都拜他为师^②,日常生活所需及炼丹的巨额消耗,自然不用发愁。宁静的生活,充裕的时间,给他采药、炼丹、练功、写作,创造了最优越的条件。这里,我们重点介绍他炼丹及写作两件事。

纵观他的隐居生活,早期以炼丹为重点,晚期以练道家内功及写作为重点。他刚入茅山时,即开始炼丹。天监三年,陶弘景与梁武帝萧衍都同时作梦,前者神仙暗示神丹可作;皇帝得梦“(欲得仙丹)有志无具”怎么办^③。陶弘景知道,造九转丹所需的丹砂、雄黄二味主药,均以北方后魏占领地出产的最好,但南北朝对峙,道路不通,没有办法。梁武帝得梦后,为了自己的长生不老,很快解决了这一难题。《南史》本传说:

① 萧统《墓志铭》见《道藏》第五册,第512页。

② 《内传》卷中云:“齐、梁间侯王公卿从先生授业者数百人,一皆拒绝,唯徐勉、江祐、丘迟、范云、江淹、任昉、萧子云、沈约、谢朓、谢览、谢举等,在世日早申拥簪之礼。”“拥簪礼”即指门弟子,有资格服侍陶弘景,为其打扫庭院等等。

③ 见《内传》卷中。关于陶弘景炼丹的资料,《内传》有详细记载,本书以下所引,凡不注明别的出处,均见《内传》,不一一作注。

弘景既得神符秘诀，以为神丹可成，而苦无药物。帝给黄金、朱砂、曾青、雄黄等。后合飞丹，色如霜雪，服之体轻。及帝服飞丹有验，益敬重之。每得其书，烧香虔受。

他本来不想炼丹，他说决不做欺骗汉武帝的方士李少君，决不冒险。这次炼丹，是梁武帝萧衍要陶弘景炼的。陶弘景一生谨慎谦虚，决不弄险，所以这次炼丹的剂量不会太大，毒性自然也小，故萧衍服后竟然“体轻”、“有验”。据《内传》卷中，陶弘景命弟子陆逸冲、潘渊文，在积金岭东开辟了一片炼丹场所，凿通了岩石，使涧水东流至炼丹炉旁。陶弘景炼的丹，有黄帝九鼎九丹、清虚小有真人的虹景丹、左慈的九华丹等，贾嵩指出：这些丹只能延长寿命，成为“地仙”，“皆泰清中小法，非上清太极冲虚控景之术。”我们根据现代科学知识分析，幸好陶弘景只选了这一类“地仙”之丹，所以梁武帝没有吃死。若是冒险选上品“天仙”之丹，事情也许就相反了。中国的炼丹术，到东晋已发展到很高水平，因而才出现了金丹派的代表作——葛洪的《抱朴子》。魏晋文人官僚爱吃五石散之类，也属于这类矿石药物，死了不少人。陶弘景博闻强记，吸取了这一血的教训，所以他的炼丹，竟然有成功的记录。这只证明他为人谨慎，决不弄险；证明他精通烧炼之术，理智地选择了平和的药材；这无法证明他炼就的就是什么神丹妙药。

接着他想炼含有金属的金丹，《内传》卷中说“复有二金液，亦营合有碍。”为什么没有成功呢？贾嵩注中说：“《登真隐诀》云：一者太乙金液，《抱朴子》所注，此乃可就，而阙在消石，兼无真人手迹，弥所未安。二者即泰清金液，此乃安期所传，而用卤咸虀盐，此世难多，兼祭法用牢俎，以为惮碍之也。”《登真隐诀》是弘景一部神仙家著作，其中也讲及炼丹。太乙金液未炼成，原因是缺材料（消石）、缺药方（真人手迹）。泰清金液也失败了，据说是古代神仙安期生所传，但由于缺乏经验，仍然失败了。

天监四年春，弘景移居积金涧，炼了九一个多月，第二年春正月开炉，又失败了。

天监五年九月九日，弘景又亲自点火烧炼。重阳节后，山中却多雷震，不敢加烈火，这次炼丹失败，他认为是“山中雷震，精华惊歇”。年底又炼了一次，这一次，他下了很大的决心。他沐浴斋戒，精心苦炼。点火时辰，选在中午，他已经会用凹镜取火种，“燃鼎用阳燧日中取火，盖其精如此。性少睡，未尝昼寝，夜坐往往及晓，常于月明读书”。他苦炼金丹，烟熏火烤，眼睛被熏坏，连字都看不见。梁武帝得知后，立即派人送来“波律烛”，这是外国进贡的香，烧这种香可以明目。这次炼丹，用去苍糠^①凡一千二百斛，是在室内关闭了窗户烧炼的，难怪陶弘景的眼睛要被熏坏。

经过多次失败，陶弘景又找出了另一个原因：“先生以为营非常事，宜声迹旷绝，而此山密迹朝市，岩林浅近，人人皆云有望，是丹家酷忌。”于是他告诉梁武帝，要去人迹罕至的深山岩谷炼丹，经多次请求，终于得到支持。他在“静斋五旬，一皆断绝，乃以夜半出山。”天蒙蒙亮，“人莫能见，负笈以从者二人，改名氏曰‘王整’，官称外兵。”由此，可以看出他炼丹的决心。这次神秘的旅行出游，他的弟子、诗人沈约又留下珍贵的一首诗：《奉华阳王外兵》：

餐玉驻年龄，吞霞反容质。

眇识青丘树，回见扶桑日。

烂漫层云舒，嵌崅山海出。^②

因为陶弘景第二次赴浙越，是以寻求炼丹圣地为主，因而，沈约的赠诗全用神仙典故。餐玉吞霞，能返老还童。此行去东海边找神仙聚居的青丘（邱）扶桑，一定能见到三仙山的海市蜃楼。这首诗也证明：陶弘景的动静，皇帝、大臣们都知道。

本来他想入剡溪或度天台山，但被钱塘江汹涌波涛所阻，就继续东进，后来至楠溪青嶂山。但恰逢荒年，又充斥盗贼，二三年中“无山不寇”，又前去霍山^③。那里东望扶桑，是海中大山。他上

① 苍糠，《内传》称苍谷糠，即稻米的外壳，南方水稻地区常用作燃料。

② 逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》下册，第1638页。

③ 贾嵩引《名山记》云：“霍山在罗江县（今浙江省境），高三千四百丈，上方八百里，东卿司命茅君所居。”据《内传》描写，霍山在东海中。

了霍山，感受到极神秘的气氛，“足蹶真境，心注玄关，大有灵应感对，事秘不书。亦人稀田寡，复以无糠为患。”这种海中孤山，别说炼丹，就连日常生活也难维持。

他又从海道返回永嘉（今温州），这时梁武帝派使者来接他返回茅山。

自东海返回后，他又炼过几次丹，每次开炉，学生门人都说有“霜华”，便算成功；但陶弘景根据其“飞华光彩”，认为不能算成功。由此可见，陶弘景在炼丹上，态度严肃，严格按照古代配方来冶炼，更严格地根据古人的记载来验证，是即是，非即非，决不骗人。丹鼎家中，江湖骗子多如牛毛，陶弘景是一位科学家，他有科学家的理智，学者的严谨，所以他一生炼丹，没有让梁武帝及门弟子吃丹而死。

后来神仙托梦给他不要炼丹，“不须试，试亦不得。今人多贪，忽闻金玉可作，便求，竟毁天禁。”这是多次炼丹失败后造出的舆论。神人的暗示却点中了人间的要害。

普通六年（525），陶弘景七十岁，《内传》卷中终于记载到他炼丹成功：“普通五年，复涂鼎起火，明年正旦甲子开鼎，光气照烛，动心焕目，形质似前者，而加以彩虹杂色。”这粒丹谁服？却未记及。要之，也是道家神仙家神化陶弘景的传说而已。《道藏》各种记载，于这类关键之处，不是语焉不详，叫人捉摸不透，便是胡编乱吹，叫人无法相信。贾嵩《内传》便属于前一种类型。世上本没有不死仙丹，高明如葛洪、陶弘景等，也没有炼成这种仙丹。

下面介绍陶弘景的著述活动。

陶弘景实在是中古时代难得的一位学者。他具备了一个大学者的优越条件。例如，智力超群，知识渊博，兼通儒、道、佛；“性好著述，尚奇异，顾惜光景，老而弥笃。”（《南史》）加上他“读书万余卷，一事不知，以为深耻”的严谨态度，也是使他成功的重要因素。优裕的生活及写作环境，更是他比一般穷儒贫道突出的有利条件。进入茅山不久，便住上三层楼的顶楼——陶弘景根据道家传统，性爱

高山、高楼、高地，《真诰》中有多处强调这一点，弟子居中，宾客至其下，“与物遂绝，唯一家懂得至其所。”“特爱松风，庭院皆植松，每闻其响，欣然为乐。”（《南史》）这是最好的修道环境，也是最佳的写作胜地。他一生未娶，更无家室之累，无忧无虑，可以专心著述。有了以上这些条件，看到下文他的等身著作，便不会奇怪了。

据宋朝贾嵩《内传》卷中所录，陶隐居的著作如下。第一部分“先生在世所著书”：

1. 《学苑》一百卷。
2. 《孝经·论语序注》十二卷。
3. 《三礼序》一卷。
4. 《注尚书·毛诗序》一卷。
5. 《孝子内外集》四卷。
6. 《玉匮记》三卷。
7. 《三国志赞述》一卷。
8. 《抱朴子注》二十卷。
9. 《世语阙字》二卷。
10. 《古今州郡记》三卷。
11. 《续临川康王世说》二卷。
12. 《撰太公孙吴书略注》二卷。
13. 《员仪集要》三卷。
14. 《七曜新旧术数》二卷。
15. 《风雨水旱饥疫占要》一卷。
16. 《卜筮略要》一卷。
17. 《灵奇秘奥》一卷。
18. 《举百事吉凶历》一卷。
19. 《算数艺术杂事》一卷。

以上共一百六十六卷（按：贾嵩统计有误，实为一百六十一卷）

第二部分为“先生在山所著书”，这是三十七岁隐居茅山后所

作的：

20. 《登真隐诀》二十四卷。
21. 《真诰》十卷。(按：现《道藏》本为二十卷本)
22. 《本草经注》七卷。
23. 《肘后方》三卷。
24. 《梦书》一卷。
25. 《效验施用药方》五卷。
26. 《集金丹黄白方》一卷。
27. 《服云母诸石方》一卷。
28. 《服食草木杂药法》一卷。
29. 《断谷秘方》一卷。
30. 《消除三尸要法》一卷。
31. 《服气导引》一卷。
32. 《人间却灾患法》一卷。

以上共五十七卷。

以上作品，多数失传。至唐李延寿作《南史》时，只记载十三部书，书名与上列不同的有《图像集要》、《占候》、《合丹法式》三部，十三部书“共秘密不传，及撰而未讫又十部，唯弟子得之。”另外陶弘景尚有流传之作，如：

33. 《刀剑录》，收进四库全书《古今刀剑录》，《四库全书总目提要》指出经后人窜乱，真伪参半。
34. 《药总诀》(今本《华阳陶隐居集》有《药总诀序》)。
35. 《养生延命录》(一作养性延命录)，收入《道藏》涵芬楼版第572册，洞神部方法类，《云笈七签》插入卷三十二，旧题皆曰“陶隐居集”；但《通志·艺文略》序末“或云此书孙思邈所集”。据世界宗教研究所道教研究室考证“案书中所集，上自黄农，下迄魏晋，而不及南北朝，当为陶集。”^①我认为，从此书内容与《真诰》基本一致来分析，此书应

① 《世界宗教研究》1984年第2期。

是陶弘景作。

36. 《真人水镜》十卷。
37. 《握镜》一卷。以上两种《隋书·经籍志》、《唐书·经籍志》均记及，为兵家阴阳书。
38. 《太清诸丹集要》四卷。
39. 《炼化杂术》一卷。
40. 《天仪说要》一卷。
41. 《象历》一卷。
42. 《真灵位业图》一卷(收《道藏》中)。
43. 《图像集要》。
44. 《华阳陶隐居集》二卷。收录陶氏的诗、赋、书、表、序、论、碑等，具有很高的文学价值。

* * *

以上这些著作，历史上影响较大的是《真诰》、《养性延命录》及《华阳陶隐居集》等。有些书已失传，仅存目；有些书，因是未完成便交给门生了，经后人篡改；有些书，或是异名同书，这里录以备考。八十一岁的陶弘景，留下这些著作也很令人惊羡了！从学术史而言，他以下几方面的造诣，都可在中国文化史上占有一定的地位。

第一，医学、医药方面的著作，为后世孙思邈、李时珍等，传递了自己的接力棒。

第二，他的《真诰》、《登真隐诀》、《养性延命录》等著作奠定了他在道教史上占有一席之地，他为上清经派的经典创作整理作出了贡献。

第三，他是有著作有贡献的天文历算家。他制作浑天象，能测定七曜——日、月、金星、木星、水星、火星、土星的行动昏明，运动规律，他有《七曜新旧术数》二卷。他为了练功的需要，对历算特别重视。他根据阴阳五行、风角星算的知识，推知以前的科学家把汉熹平三年丁丑冬至的时间算错了，著有《帝代年历》，后来隋朝修历

博士姚长谦吸取了他的经验^①。他造的浑天象，“高三尺许，地居中央，天转而地不动，以机动之，悉与天相会。云‘修道所须，非止史官是用。’”（《南史》）可见，他在天文历算上，也是一位有实践经验的科学家。

第四，他也是个地理学家。他采集药物，很重视自然地理；他作《古今州郡记》，还研究了上古至中古的历史地理。

第五，他是个炼丹家，这一点上文已作了详细考证论述。他在炼丹的基础上，也炼钢，“中大通初，又献二刀，其一名善胜，一名威胜，并为佳宝。”^②这种宝刀，据王明先生考证，陶弘景已懂得“杂炼生铄”，即生铁与熟铁相杂和，这是一种新式炼钢法^③。陶弘景炼的钢刀很有名，故受到当时人的夸赞，梁简文帝得到梁武帝赏赐的这两把刀，作《谢敕贡善胜威胜刀启》，后世的《神剑录》也作了介绍^④。梁元帝萧绎，要求在死后能佩“陶华阳剑一口自随。”^⑤可见他炼的钢刀宝剑，决非只二把，所以他能有《刀剑录》这样的专著。从这一角度说，他又是中古时代一位炼钢专家。

第六，他在儒、佛方面，均有造诣，这一点本书下面将列专章，此从略。

第七，他是南朝著名文学家之一，五言诗高雅精巧，别具风韵。山水文学方面也有散文传世。

第八，他在书法、绘画上卓有成就。他父亲工隶书，弘景也擅长隶书。王明先生考证，他的书法见于后世记载的，如宋周密《云烟过眼录》说，陶弘景留下“板帖”（见《东观余论》）；又有陶弘景小字《黄庭外景经》、小楷《大洞真经隐诀》。宋陈思《宝刻丛编》卷十五也说陶弘景有“法帖”^⑥。陶弘景曾绘两牛图，向梁武帝暗示不

① 这一资料引自王明《道家道教思想研究》·《论陶弘景》一文（第87页）。

② 《南史》第六册，第1899页，据《南史》·《校勘记》第十七，《梁书》本传，“中”字显为错字。

③ 参王明先生该书第88页。

④ 参《南史》第六册，第1910页。

⑤ 《金楼子·终制篇》。

⑥ 引自该书第91页。

愿作官，上文已介绍。唐朝张彦远的《历代名画记》卷七说陶弘景善于绘画，遗憾的是他的画未传世。陶弘景有极高的书法鉴赏能力，他能鉴别王羲之的真迹与伪作，对上清经早期创始人杨羲、许谧、许掾的笔迹的鉴定，也是最具权威的，《真诰》中屡见。

虽然以上的概括并不全面，但由此也不难看出陶弘景是中古学术史上具有多方面杰出贡献的学者。他在众多学科领域中的成果，值得我们分门别类研究，因为他是经得起历史和时间检验的学者，是中国文化史上杰出人物之一。

第三章 上清经派与《真诰》

第一节 上清经派出现的道教史背景

中国历史上，商周巫觋，秦汉方士，至东汉末已创造出中国土生土长的宗教——道教。汉末道教的原貌，史学家、宗教学者都无法考证清楚，因为道教较早的系统经典——《太平清领书》（即后世的《太平经》）本来有一百七十卷^①；而现在收录在正统《道藏》的《太平经》只残存五十七卷，连零头也未满。我认为，汉末统治阶级在费尽周折、用尽全部力量去消灭张角等数十万起义军的同时，一定更想消灭这部“妖书”，这是《太平经》大量散失的根本原因。轰轰烈烈的黄巾起义失败，道教要获得生存空间比以往困难了。于是道教内部起了巨大的变化，它跟其它任何宗教的传播一样，既要适应统治阶级的需要，以便有自己的立足之地；又要得到各阶层的支持，以便有自己的信徒，获得发展的机会。因而到东晋葛洪的《抱朴子》就痛骂张角的“妖道”“鬼道”^②，痛骂张角利用符水治病，意在“招集奸党，称合逆乱。”他为统治者的长治久安，设想了整肃“妖道”的严厉措施：“愚民之蔽，乃至于此哉！淫祀妖邪，礼律所

① 《后汉书·襄楷传》：“顺帝时，琅邪宫崇诣阙上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，……号《太平清领书》，其言以阴阳五行成家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。”

② 汉末道教也包括房中术，时称“鬼道”，《后汉书·刘焉传》云：“张鲁母有姿色，兼挟鬼道，往来（刘）焉家。”唐朝诗人李商隐诗中的“鬼道乐”也即指此，钟来因著《古典爱情诗赋论稿》一书中关于李商隐部分，早已论及，此不复述。

禁。然而凡夫，终不可悟。唯宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟，购募巫祝不肯止者，刑之无赦，肆之市路，不过少时，必当绝息，所以令百姓杜冻饥之源，塞盗贼之荫，非小惠也。”^①葛洪的设想是极残忍的，严刑峻法，杀了巫祝之后，还把尸体在闹市街路展览，够厉害的了。当一种宗教要专心为统治阶级利益服务时，就会出现这种残酷无情的理论。葛洪作为金丹派的代表，竟对天师道符水派进行了毫不留情的批判。这就迫使道教内部分化，因为不分化改造，根本就没有生存之地。中原的黄巾起义被镇压后，蜀中的张鲁道教政权也被曹操瓦解；东晋朝奉行五斗米道的孙恩起义，波及东晋王朝所辖的南方各郡，也被刘裕等镇压了。全国性的农民起义都利用道教组织，都造成极大声势，而又都相继失败，故地方性的道教组织，如果继续打出原有的旗号，就很难立足。例如，四川一直是道教势力极盛的根据地之一，青城山自汉至今，道教力量一直存在。但在西晋时，晋武帝咸宁三年(277)，信奉天师道、“以鬼惑民”的陈瑞被刺史以“不孝”的名义杀了^②。后来在巴蜀地区利用道教掌握政权的李特、李雄^③，没有超出今四川的范围。事实上，葛洪以金丹作自己的纲领，本身也是对以符水、巫觋等手段为主的天师道、五斗米道的改造。葛洪的《抱朴子》的写成^④，就是标志着道教新的教派的出现。但是魏晋南北朝是政权更迭频繁、思潮变化特快的时代，道教内部谁也休想一派独霸天下。道教内出现众多的流派，是时代发展的自然趋势。至南北朝，大体上随着政权对峙的局势，北方出现了寇谦之对天师道的全面改造，“清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。”^⑤在南方，就出现了上清经派。

① 王明著《抱朴子内篇校释》第172页，《道意》篇。中华书局1985年版。

② 事见《华阳国志》卷八；《广弘明集》卷十二指出：“道士陈瑞以左道惑众，自号天师，徒附数千，积有岁月，为益州刺史王浚诛灭。”

③ 卿希泰《中国道教思想史纲》卷一，第266—268页有详细介绍。

④ 详参李丰楙《不死的探求·抱朴子》(时报出版公司，1982年版)一书第五章考证。葛洪三十五岁写成其书，时为东晋初年。

⑤ 《魏书·释老志》。

第二节 上清经派创始人

关于上清经的出世,最权威的记载只有陶弘景《真诰》《叙录》:

伏寻《上清真经》出世之源,始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子,紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降,授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某,使作隶字写出,以传护军长史句容许某,并第三息上计掾某某。二许又更起写,修行得道。凡三君手书,今见在世者,经传大小十余篇,多掾写;真授四十余卷,多杨书。

晋哀帝兴宁二年即公元364年,可见道教上清经派出世已是东晋中期。“南岳魏夫人”即女仙魏华存,在《真诰》中简称“南真”,她在上清经派中,等于是祖师爷,具有超越后世道经中老子、庄子的地位。“杨某”即杨羲,他是晋简文帝司马昱称帝前封琅琊王时的司徒公府舍人,论其政治地位,只是个下级小吏;论其经济地位,也不高,《真诰》中记载他常向许谧索要生活用品;但因为他是魏夫人的首传弟子,上清经的经文的草稿,均出自他的手笔,因而,他在上清经派创始人中,具有特殊地位。东晋护军长史许谧,他的儿子许翔即为“二许”^①。二许的任务是抄写、传播杨羲的手书,在上清经道史中,二许地位仅次于杨羲。

真正作为上清经经典的是《大洞真经》、《黄庭经》、《真诰》。陶弘景的《登真隐诀》、《养性延命录》虽很重要,但论其在上清经派中的地位,仍然比不上《大洞真经》、《黄庭经》及《真诰》。其它的真仙传记,仅仅是人物生平,不具备经文的资格。《大洞真经》、《黄庭经》非本书介绍重点,下文只是在介绍中偶而提及;《真诰》中介绍的“仙”“真”很多,不少是杨羲、二许、陶弘景编造出来的,多半是假托,真正作为上清经系统的创始人、传授人,从正史及其它各种资

^① “二许”即护军长史许谧,以及他的第三个儿子(第三息)许翔。许氏一门均崇道,详下文之考证。

料考证,现把上清经派陶弘景之前的人简要地介绍如下:

一、魏夫人

据《茅山志》卷十,魏夫人是“上清第一代太师”,故她在上清经派中具有特殊地位。关于她的传记很多,如《太平广记》卷五十八《魏夫人传》(又见《顾氏文房小说》)、《茅山志》卷十《嗣上清第一代太师》、《历世真仙体道通鉴后集》卷三等。现据上述传记,摘其精华,简略介绍如下:

魏夫人,任城人,晋司徒剧阳文康公魏舒^①之女,名华存,字贤安。幼而好道,静默恭谨。读《庄》、《老》、三传、五经百氏,无不流览。志慕神仙,味真耽玄,欲求成仙。她常服胡麻散、茯苓丸,吐纳气液,摄生夷静。亲戚往来,一无关见,常欲别居闲处,父母不许。年二十四,父母强迫她嫁太保掾南阳刘文(幼彦)^②,生二子,长曰璞,次曰琬。二子粗立,乃离隔宇室,斋于别寝,将逾三月。忽有太极真人安度明、清虚真人王褒等来降,授以《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《灵书八道》等经,凡三十一卷。景林真人又授夫人《黄庭内景经》,令昼夜存念,读之万遍后,乃能洞观鬼神,安适六府,调和三魂,五脏生华,色返婴孩,乃不死之道。其后,其夫物故,值天下荒乱,夫人抚养内外,旁救穷乏,亦为真仙默示其兆。知中原将乱,携二子渡江。璞为庾亮司马,又为温太真司马,后至安城太守。琬为陶太尉侃从事中郎将。二子位既成立,夫人因得冥心斋静,累感真灵,修真之益,与日俱进。凡住世八十三年,以晋成帝咸和九年,乃托剑化形而去。当时道徒封她为紫虚元君,领上真司命,南岳夫人,使治天台大霍山洞台中。后屡降茅山。子璞后至侍中。夫人令璞传法于司徒琅琊王舍人杨羲、护军长史许穆(谧)、穆子玉斧,并皆升仙。

从以上资料中可知,魏舒、庾亮、陶侃等皆是晋史名人,可知魏

① 魏舒是真实的历史人物,《晋书》卷四十二有传。

② 《云笈七签》卷四《上清经述》作刘义;《道藏》、《仙鉴后集》作刘又,恐系刻工之误。

华存确有其人。陶弘景《真诰》卷二十、叙录等，多处提及她。陶弘景与她儿子属同时代人（弘景幼年，魏夫人幼子尚在人间）。故《真诰》记到的魏夫人，一定是南朝名气较大的上清经女仙。她的儿子刘璞曾把上清修炼法传授给杨羲，在后世道徒中，则神化为魏夫人死后三十余年，降真于杨羲家，传授上清经经典。本书第二章中，陶弘景前往今浙江一带寻访上清经经典，曾赴霍山，这与传说中魏夫人治天台大霍山洞台不无关系。

在后世文人记载中，《真诰》赋予魏夫人“南岳夫人”称号，使她成为掌管南岳的仙子，给后世较大影响。如杜甫晚年从长沙至衡州时，作《望岳》，在写及南岳景色时，即想到了魏夫人：

祝融五峰尊，峰峰次低昂。
紫盖独不朝，争长岷相望。
恭闻魏夫人，群仙夹翱翔。
有时五峰气，散风如飞霜。
牵迫限修途，未暇杖崇冈。
归来觐命驾，沐浴休玉堂。
三叹问府主，曷以赞我皇。
壮壁忍表俗，神其思降祥①。

杜甫诗中，有三首《望岳》，分别写泰山、华山、衡山。此诗描绘了南岳诸峰争高低的景象，立即用“恭闻”一词，很虔诚地写到魏夫人。杜甫一生，不信鬼神，极为理智。此处如此遣词，况且三问衡山太守，怎样给魏夫人祭祀，可见“南岳魏夫人”在唐朝的名气比陶弘景时更大。唐末杜光庭把她编进《墉城集仙录》，成为重要的女仙，本书第七章另作介绍。

二、杨羲

《茅山志》称杨羲为“上清第二代玄师”。他是《真诰》中接受神仙诰语并作记录的主要角色。他首先把真人诰语传授给许家一

① 《九家集注杜诗》卷六十《望岳》。

门。他是魏夫人儿子刘璞的门弟子，自然接触并了解魏夫人的神仙方术。《真诰》中说他与神相通，我们剥去其神秘的外衣，他首先是与人——刘璞相通，通过“人”这一中介，才认识“神”的思想；虔诚的宗教情绪，自然使他成为与神沟通的人物。因此，与其说是神创造了他，还不如说他创造了神。《真诰》中大量真人的暗示，均是他的笔迹，证明了这一点。《真诰》、《云笈七签》、《茅山志》、《仙鉴》等均有他的传记，都是据陶弘景的考证而成，现摘要如下：

杨羲，晋成帝咸和五年庚寅岁九月生(330)，本是吴人，来居句容。杨君为人洁白美姿容，善言笑，工书画。少好学、读书该涉经史。性渊懿沈厚。他幼年即有通灵之鉴。他曾是魏夫人子刘璞之弟子，魏夫人曾令刘璞传法与他。三十六岁时，他梦见了魏夫人，接受作为神仙出现的南岳魏夫人的暗示、诰语，并加以记录。他善长隶书，“真诰”都用隶书写出。此时，魏夫人已死三十年，怎样理解杨羲记下的“真诰”？一种可能是魏夫人生前，已口授诸弟子(包括其子刘璞)，门生加以笔录，至杨羲三十六岁时，正式公布于众；第二种可能，魏夫人生前已有隶书写本秘藏，至兴宁初，才传播于世；第三种可能是刘璞传法于杨羲时，杨羲加以记录，至兴宁初传播于众。

杨羲结交了许家兄弟许迈、许谧。《真诰》中称许迈为“先生”，称许谧为“长史”。许氏一门是句容大族，经济实力雄厚，政治地位也高。杨羲比许迈、许谧年轻得多(许谧比他长二十五六岁)，故是忘年交。他与许谧关系尤其密切，《真诰》中记到许谧给他经济上支持。许谧为护军长史，曾把杨羲推荐给相王(即后来的简文帝)用为公府舍人。据《真诰》卷二十中陶弘景考证，他比简文帝小十岁，故后来的道教学者顾欢说他是简文帝之老师或博士，都不确切。相王公府舍人是一个闲职，不必固定在相王公府。他常在京城、句容家中或在茅山许长史官廨活动。他比许谧之子许翔大十一岁，据陶弘景实地考察，他常去茅山丛中雷平山许长史官廨，杨羲常与许翔在一起。

杨羲自幼好道，二十岁时（永和五年）受《中黄经》；二十一岁，刘璞教他《灵宝五符》经；三十六岁时，接受魏夫人等仙真诰语；此时，他已是一个上清经的传道者了。

所有关于杨羲的传记资料中，没有杨羲婚姻的记载。奇怪的是《真诰》中南岳魏夫人给他介绍了一位“九华安妃”，以炼房中术。故《仙鉴》卷二四《杨羲》传说杨君“师魏夫人，偕九华而朋于诸真”。“偕”者，即有妻子的含义。《真诰》以大量篇幅记及他与安妃和谐的伉俪生活。因为用的文笔皆是道教隐语，故下文将专章介绍。

杨羲于五十八岁时仙逝^①。《真诰》记及他的逝世，是用九华安妃预言的形式来表达的。这位十三四岁的仙女安妃初见杨君，即指出：“明君灵质虚闲，秘构玉朗，兰渊高流，清响金宫，必高佐四辅，承制圣君，理生断死，赏罚鬼神，摄命千灵，封山召云，主察阴阳之和气，为吴、越鬼神之君也；后二十二年，将乘龙驾云，白日升天矣。今若不耐风火之烟，可寻剑解作告终之术。”（《仙鉴》本传据《真诰》概括，较为简练）安妃的预言包含三层含义：一、杨君有仙真的资质。二、死后为吴、越鬼神之君。三、五十七岁“剑解”（仙道“死”的代称）。中国的道士都善作预言。此处，即便安妃预言并不完全正确，陶弘景编纂时，也会根据杨羲去世的真实年月加以改编。

三、许 谧

《茅山志》称他为“上清第三代真师”。关于许谧的传记，《云笈七签》、《茅山志》、《仙鉴》等，均据《真诰》卷二十《真青世谱》而编成。许氏一门，在道教徒中名声极大。在介绍许谧之前，有必要先介绍他的哥哥许迈。

许迈，字叔玄，小名映，后改名玄，字远游。后世文人爱称他“许远游”。他清虚怀道，遗栖世外，跟王羲之父子交谊颇深。王羲

^① 《真诰》原云：“应以太元十二年丙戌去”。此处陶弘景把太元十一年误作十二年，丙戌年是正确的，应为十一年。《茅山志》作十一年，是《仙鉴》更误作太元十三年。

之父子曾为其作传^①。陶弘景在《真诰》卷二十中考证，他驻世四十九年。他对弟弟许谧产生了深远的影响，故《真诰》中称许迈为“先生”。陶弘景在《真诰·叙录》中指出：许迈虽有名气，但尚未达到成仙的地步（“先生事迹未近真阶，尚不宜预在此部。”）。因而，他在上清经派创始人中，尚未有一席之地，未能与许谧、许翔平起平坐。

许谧(305——376)，字思玄，一名穆。自小知名，儒雅清素，博学有才章。后出为余姚令，入京为尚书郎、郡中正、护军长史、给事中、散骑常侍。《真诰》一直称他为“长史”。他虽外混俗务，而内修道学，密授教记，遵行上道。上清教茅山派一直把他尊之为创始人之一。晚年，他上表辞荣，隐居于茅山，跟杨羲一起修道撰述，创立经典。

许谧之妻同郡陶威女，名科斗，兴宁年间去世，即成女仙（《真诰》称“入易迁宫”，按易迁、含真是女子成道者的墓宫）。科斗去世时，许谧已六十岁，《真诰》中多次记及“长史”有纳妾之想（详下）。长史生有三男一女。

他在茅山居住的地方，成了后世道教圣地。据《仙鉴》卷二十，梁高祖为其立祠真观，他的本宅被梁高祖立为宗阳观，至明朝改名紫阳观。

四、许翔

许翔(hui)(341——370)^②，许谧的小儿子，字道翔，小名玉斧。自幼聪明可爱，长史极器重他。郡举上计掾、主簿，并不赴。但这却使后世文人爱以官衔称呼人时找到了个“掾”，故《真诰》中许翔常被称“许掾”，有时也以小名“玉斧”相称。玉斧清秀莹洁，黼黻尘务。他常年居住父亲官廨雷平山，精勤修业。他好象有颇浓的厌世思想，常欲早游神仙洞室，不欲久居人间。陶弘景访问了耆

① 参新版《晋书》第七册卷八〇，第2106页。

② 关于许翔的生年，《真诰》记载有笔误，陈国符《道藏源流考》第36页已有详细考证，此即吸取其成果。

老长者，人们都传说，“许掾在北洞北石坛上烧香礼拜，因伏而不起。明旦视，形如生。此坛今犹存历然。则是故求隐化，早绝尘世也。”据《真诰》卷十七记载，玉斧突然去世那年，疫疠甚行，“顷者甚多暴卒”。据卷八“斧有霍乱疾，勿使冷食”——这是玉斧刚去世的母亲托梦给许谧的话^①，可证许玉斧患了时疫霍乱。一般的霍乱，来势凶猛，人死得极快。但玉斧大约拖了一些时日，故卷八他母亲托梦丈夫：“卧床后孤有悬风，可安北面下一障^②；亦可以床著近北壁下，勿使虚悬。晨夕当心存拜静，心存行道”。陶弘景注“身既有疾，不能拜起，故令心存不替。”虔诚而顽强的许翊，最后竟在“石坛上烧香礼拜，因伏不起”，这也许是后世道门中推崇他的原因之一吧！

因为他死在父亲、年长的杨羲之前，所以给许谧、杨羲极大刺激。他们两人频频梦见玉斧，《真诰》中屡有记载。

许翊有子许黄民，成年后曾携带许家经典入今浙江省。故后世陶弘景曾多次赴浙江名山寻访经典原稿。

许翊在《真诰》中地位高于许谧，他是属于登真成仙的人物；在《真诰》中仅次于杨羲，甚至高于他父亲许谧。在后世甚至用“许掾”作许氏得道者的代表。李商隐《郑州献从叔舍人夔》：

蓬岛烟霞同范仲，三官笈奏附金龙。

茅君奕世仙曹贵，许掾全家道气浓。

绛筒尚参黄纸案，丹炉犹用紫泥封。

不知他日华阳洞，许上经楼第几重^③。

冯浩笺注中指出此诗与《真诰》关系密切：“《真诰》言登升者三人：先生迈、长史谧、掾（玉斧）也。度世者五人：玉斧兄虎牙，玉斧子黄民，黄民长子荣，黄民二女道育、琼辉也。又玉斧之姑适黄家

① 原文后有“右易迁一夕再来四更中”语，“易迁”即许氏墓宫中的“易迁”宫，为得道女仙所居之墓宫名，此处即指玉斧母亲。

② “障”，原作“彰”，陶弘景注“应作障”，屏障、屏风之类。

③ 上海古籍出版社《玉溪生诗集笺注》第208页。

曰黄娥，本名娥皇，亦得度世。”^①可见，李商隐心目中，许玉斧是许家得道的代表人物。李商隐在玉阳山作过道士，对《黄庭经》、《真诰》十分熟悉。他推崇“许掾全家道气浓”，反映了唐朝道门中对“许掾”在许氏一门中崇高地位的看法。此诗七八两句，也是以陶弘景作比，因陶隐居在华阳洞筑三层楼，自处上层，弟子居中，宾客至其下，与物遂绝，惟一家僮侍其旁。

在《茅山志》中，许翊被封为“上清四代宗师”。“五代宗师”马朗、“六代宗师”罕子言、“七代宗师”陆修静、“八代宗师”孙游岳、“九代宗师”陶弘景^②。仔细分析，《真诰》的实际作者是魏华存、杨羲、许谧、许翊，其余马朗、罕子言、陆修静、孙游岳，都一度保存过《真诰》的原稿，作过某些修改、增补；中间还有东晋朝顾欢编过一次，书名为《真迹》。但陶弘景经过多年寻仙访道，掌握《真诰》的大量真迹，发现顾欢的《真迹》缺漏错误很多，编次混乱，故重加编纂，撰成《真诰》^③。《真诰》一出世，《真迹》就消失，这本身证明陶弘景的《真诰》的巨大生命力。因此，我们可以这样说：陶弘景是《真诰》的集大成者，他把魏华存、杨羲、二许等人记录的神仙诰语，加以整理、修改，补充，按统一的思想加以编辑，对不少诰语作了权威的解释，这样，才使《真诰》成为一本完整的著作，成为上清经派中主要代表经典，并对后世的宗教、文学、史学、哲学、医学产生重大的影响。由于陶弘景是个严谨的学者，他在《真诰》中特别尊重一杨二许，因而，我们若更概括地说《真诰》的作者，那就只有杨羲、许谧、许翊、陶弘景。现存《真诰》每卷前均有“金阙右卿司命蓬莱都水监梁国师贞白真人华阳隐居陶弘景造”的落款，一个“造”字，很值得玩味，“造”者，创造也，制作也；因为一切真迹最后都落到陶弘景手里，真迹的原貌到底怎样，一切只有陶弘景说了算。六朝时期，伪书

① 许迈在道门中名气虽大，但在《真诰》中，地位较低，陶弘景认为他“未预真阶”，上文已有材料引证；这里冯浩仅据许迈一般名声而言。

② 均参新版《道藏》第五册《茅山志》卷十。

③ 顾欢《真迹》已佚，关于顾欢的考证，胡适该文已有，本书没有新的意见。

上清经派创始人活动年表

朝代	公元	年号	姓名	事迹、活动
魏	252	嘉平四年	魏华存	生卒(252—334)
西晋		(晋武帝)		
	275	咸宁元年	魏华存	24岁嫁刘幼彦
	283	太康四年	葛洪	生卒(283—343)
	300	永康元年	许迈	生卒(300—348)
	305	永兴二年	许謐	生卒(305—376)
东晋	330	咸和五年	杨羲	生卒(330—387)
	334	咸和九年	魏华存	卒。终年八十三岁。
	341	咸康七年	许謐	生卒(341—370)
	364	兴宁二年	杨羲	三十五岁, 此年, 魏夫人首次降授杨君。
	367	太和二年	许翔	二十七岁, 行日月在心、泥丸之道。
	370	太和五年	许翔	得霍乱病去世。终年三十岁。
	376	太元元年	许謐	去世。终年七十二岁。
				此年, 许翔之子许黄民十七岁。
	387	太元十二年	杨羲	去世。终年五十八岁。
	404	元兴三年	许黄民	四十五岁。携许家经典入剡(今浙江境内)。
南北朝	456	(宋) 孝建三年	陶弘景	生卒(456—536)
	488	(齐) 永明六年	陶弘景	始往茅山得杨、许手书真迹。
	490	永明八年	陶弘景	启假东行赴浙、越, 寻访道经。
	492	永明十年	陶弘景	三十七岁, 脱朝服挂神武门, 赴茅山。
				(自云三十六岁《仙鉴》云此事发生于三十八岁。)
	499	永元元年	陶弘景	齐帝为其筑三层楼。明年, 为梁定国号。
	536	(梁) 大同二年	陶弘景	去世。终年八十一岁。

频频出现；佛、道两教处于蓬勃发展阶段，新出的经典更多。这些新出的经典，都是在一定的文化环境中制造出来的。从历史角度而言，时间是最宽容又最严峻的一位老人，它允许一切新的冒出来，又不允许一切新的都活下去，成为后人的不堪承担的包裹。于是，凡是能顺应时代的作品，就活了下来，凡是不顺应时代的作品，就逐步被淘汰了。顾欢的《真迹》与陶弘景的《真诰》，就是这样两极的代表。从这一视角而言，《真诰》是陶弘景“造”出来的，陶弘景比一杨二许都重要，这样一个结论，并不违反《真诰》出现的历史。

为了理清上清经派出现的历史，我制成表格（见第41页）。

第三节 《真诰》的结构及体例

《真诰》共二十卷，全书结构是这样安排的：

《运象篇》第一至第四，卷一至卷四，以杨羲与安妃之间的人神恋爱开始，借诸真降杨羲的方式，以房中术为核心，展开全书的论述。

《甄命授》第一至第四，卷五至卷八，以众真训戒的方式，以许謐与右英王夫人之间的人神之恋为中心继续探讨房中术。陶弘景借诰语及注释，力求把房中术列入次要的地位，以确立上清经派以存思无为为主的修炼体系。

《协昌期》第一至第二，卷九至卷十，介绍众真的治病消魔的经验，借用佛经《四十二章经》的精神，进一步强调上清经派的存思体系。

《稽神枢》第一至第四，卷十一至卷十四，记载道教地理，借用《后汉书》等正史资料，作者力图建立道教的历史、地理的庞大体系，其中包容了儒家的等级观念、佛教的地狱、轮回观念等等。

《阐幽微》第一至第二，卷十五至卷十六，继续把儒、佛纳入道

教体系，把梁以前的中国历史名人如秦皇、汉光武、孙策、董仲舒、张衡、阮籍、嵇康等等，都纳入道家谱系，并贯穿佛教祸福报应等思想。

《握真辅》第一至第二，卷十七至卷十八，记及一杨二许在世生活，作梦记录，以及他们之间的书疏往来。

《翼真检》第一至第二，卷十九至卷二十，包括《真诰叙录》、《真霄世谱》，主要介绍上清经派创始人的家谱及经典流传过程。

全书模仿《庄子》内篇的结构，共七篇，每篇皆以三字为题，与《庄子》内篇从《逍遥游》到《应帝王》七篇，属同一模式。在取题命篇时，更受汉朝纬书影响，纬书名如《稽览图》、《运期授》、《汎历枢》、《斗威仪》、《叶图徵》、《演孔图》、《授神契》等；汉朝留下纬书共七种，称七纬。纬书中的预言吉凶，荒唐怪诞，在《真诰》中均有反映，如杨羲、许谧、许玉斧的寿限，都有预言。无疑，这是杨羲、二许以后的上清经派道士附会的结果。

《真诰》二十卷，前十六卷内容为仙真人给杨、许的诰语，后四卷是陶弘景的记载。在前十六卷中，陶弘景给多数诰语作了注解说明，这样，前后两部分，都贯穿着陶弘景的思想。

为了说明《真诰》的体例，弄清陶弘景在《真诰》中的作用，这里且举几例加以解释，正文之下双行小字，均为陶弘景语。

1. 卷二·498上

东卿司命甚知许长史之慈肃，小有天王昨问：“此人今何在？修何道？”东卿答曰：“是我乡里士也。”乡里者，谓句容，与茅山隣境耳。非言本咸阳人也。

这是东岳上真卿司命君与清虚小有天王王子登的对话，陶弘景对“乡里”作了注解。《真诰》中，陶注多数属这一类。

2. 卷一·491上

神岳排霄起，飞峰郁千寻。寥笼灵谷虚，琼林蔚萧森。①此一字被墨浓踏，不复可识。正中抽一脚出下，似是半字。其人名权。生标美秀，弱冠流清音。

……

这里，陶注对残缺的字作出判断，属校勘考证之类。

3. 卷九·539下

又告云：道士耳重者，行黄赤炁失节度也，不可不悛。此盖指戒长史也。

这里，陶注虽只七个字，既非注某词，又非考证、校勘，而是对整条诰语进行解释。这种解释的重要性，远远超过前两类，它是给后世读者指点读懂《真诰》的关键。联系同一卷许多诰语，就可明白：许谧已年过六十，仍在滥用房中术（“黄赤”即指房中，详下），这种失节度的行为，带来一种症状：“耳重”，即重听，或听觉失灵，耳中有鸣响。杨羲为了“戒长史”，不便指斥比自己年长二十多岁的许谧，故用神的诰语的方式来劝戒他。陶注实为画龙点睛。

4. 卷六·523上

……岂若守丹真于绛宫，朝元神于泥丸、保津液而不亏，闭幽术于命门，饵灵术以颐生，漱华泉于清川，研玄妙之秘诀，诵太上之隐篇。于是高栖于峰岫，并金石论年耶！诸侯安得而友，帝王不得而臣也。远风尘之五浊，常清净以期真，优哉悠哉，聊乐我云。按此应有术方相连，而二本并无，乃刻有據。书二方，似即是此法，今撰取在第三卷中。

这里，陶注认为到底应怎样“守丹真”、“朝元神”、“保津液”、“闭幽术”呢？应该有“术”——方术，他认为第三卷中许谧写的二方，就是这种方术。这样，要弄清其真面目，还应与第三卷连着看。陶弘景有系统观点，他对分散的真人诰语，有系统的、完整的看法，《真诰》中类似这样的指导性的注释，能帮助我们完整地理解其内容、实质。

《真诰》中陶弘景采用的体例，就是引用一段真人诰语，告诉我们是杨羲或二许中谁的笔迹，并对诰语作注解。注解大体上分上述四种，或注解词语，或作校勘，或阐述本旨，或指出与哪卷哪条参照着看。这种写作体例，读起来给人一种不连贯、隐奥朦胧的感觉。事实上，神仙的诰语岂能象一般的散文甚至故事那样，读来一目了然呢？这种体例，给《真诰》笼罩上一层神秘的外衣，给后世读

者布下了一个个迷惑的怪阵，叫人入乎其内而不知所云，读完一卷又一卷却仍然恍恍惚惚，迷迷糊糊。再加上大量运用道教的秘诀隐语及专门术语，于是象天书一样，艰涩难懂。但是掌握了其中的秘诀隐语及专门术语，掌握陶弘景《真诰》的体例及常见的注解方法，那么读者就不怕陶弘景布下的迷魂阵了，就能入乎其中，出乎其外，就能明瞭一个个神仙所说“诰”语的内容。真人的诰语毕竟是人写的，它们毕竟反映了大地上凡夫俗子的所思所想。神的意志是人的愿望，“真诰”不是神话、鬼话，“真诰”是人话！中国古代有占卜筮算之书《易经》，如今世人公认其中有古代文化的精华；古希腊人的活动受奥林匹斯山上诸神的“神谕”、“暗示”的支配，如今进入现代化文明社会的人，仍然十分重视研究古希腊的“神谕”；《真诰》记载的是中古时代茅山道士尊奉的神的诰谕，论其性质，它和《易经》、古希腊的神谕相似；可是《易经》、古希腊神话成了世界文化的瑰宝，而《真诰》却沉埋在历史的尘土中。这不是《真诰》本身的问题，而是我们后世子孙的问题。我们的文化仓库中本来有《易经》、《真诰》等珍宝，我们不认识《真诰》的价值，于是把它当作废物。今天，我们应把它身上的灰尘、污垢刮光，恢复它的原貌，让它闪射出自身原有的光彩。

the same time, the fact that the same person can be both a subject and an object of a relation, and that the same relation can be both a subject and an object of a relation, is a fact that is not captured by the traditional logic of categories. This is because the traditional logic of categories is based on the assumption that the categories are mutually exclusive and exhaustive. In other words, if a person is a subject, then they cannot be an object, and if a relation is a subject, then it cannot be an object. This is a problem because it means that the traditional logic of categories is unable to capture the full range of possibilities that exist in the world. For example, it is possible for a person to be both a subject and an object of a relation, and it is possible for a relation to be both a subject and an object of a relation. This is a fact that is not captured by the traditional logic of categories, and it is a fact that is important for understanding the world.

One way to solve this problem is to use a logic of categories that is not based on the assumption that the categories are mutually exclusive and exhaustive. This is a logic of categories that is based on the assumption that the categories are not mutually exclusive and not exhaustive. In other words, a person can be both a subject and an object of a relation, and a relation can be both a subject and an object of a relation. This is a logic of categories that is more flexible and more powerful than the traditional logic of categories, and it is a logic of categories that is better suited to the task of understanding the world. This is a logic of categories that is based on the assumption that the categories are not mutually exclusive and not exhaustive, and it is a logic of categories that is more flexible and more powerful than the traditional logic of categories.

第四章 《真诰》记载的东晋 中期政治上的重大事件

《真诰》是上清经派的经典著作，就其性质而论，它属于宗教著作。但是，《真诰》中间涉及东晋政治舞台上许多重要历史人物，其中有些记载，竟涉及东晋的核心政治，并与《晋书》等史籍完全一致。这就证明：胡适说《真诰》“全是一片鬼话”显然是站不住脚的。鉴于这部分内容是晋史上的重大事件，而多数历史学家并不重视《真诰》，故本书先把这部分内容揭示如下。

第一节 简文帝与《真诰》主角的关系

首先介绍简文帝司马昱与《真诰》主角的关系。简文帝称帝前是“相王”，因为在晋废帝司马奕太和元年(366)，司马昱“进位丞相、录尚书事，入朝不趋，赞拜不名，剑履上殿”，在此之前，他又早被封为“琅邪王”、“会稽王”，故司马昱作相王时，已是东晋政坛举足轻重的人物，后来，野心很大的桓温不得不立他为简文帝。

司马昱跟句容许家有密切的关系。从司马昱来说，关键在于双方都崇道，且许家忠于司马氏王室。许谧全家是道士，那么司马昱呢？《晋书》卷九《简文帝纪》云：

简文皇帝讳昱，字道万，元帝之少子也。幼而岐嶷，为元帝所爱。郭璞见而谓人曰：“兴晋祚者，必此人也。”及长，清虚寡欲，尤善玄言。

(晋康帝诏中说他)履尚清虚,志道无倦,优游上列,讽议朝肆。

可见,司马昱自幼崇道,著名道士郭璞对他的预言,规定了司马昱一生的行动,也必然转而使他终生“志道无倦”。

句容许氏大族历代都忠于司马氏,如《真诰》卷二十《真胄世谱》所介绍,第一个是许副:

副字仲先,庶生,即长史(许谧)之父也。淳和美懿,州郡所称,为晋元帝安东参军,又征北参军,带下邳太守。后为宁朔将军,与孔坦讨沈充,封西城县侯,出为荆令。有风化,与谢奕兄弟周旋,值苏峻乱,又携亲族往荆。事平,还,拜奉车都尉,年七十七亡。

这条资料证明许谧之父是东晋第一个皇帝的忠臣,在东晋初两次军阀叛乱中,都站在司马氏一边,第一次是王敦之乱中讨伐王敦的参军沈充^①,第二次是在苏峻叛乱中立场坚定^②,事平升官。

第二个是许礧(字义玄),许谧的叔父,他追随谢安、谢玄,在讨伐苻坚中“有功,封都乡侯、尚书苍部驾部郎、正员郎,通直常侍。”

第三个是许迈,许谧的哥哥,《真诰》中尊称他为“先生”。他是王羲之的道友。他与简文帝曾有交情,《晋书·孝武文李太后传》云:

孝武文李太后讳陵容,本出微贱。始简文帝为会稽王,有三子,俱夭。自道生废黜,献王早世,其后诸姬绝孕将十年。帝令卜者扈谦筮之,曰:“后房中有一女,当育二贵男,其一终盛晋室。”时徐贵人生新安公主,以德美见宠。帝常冀之有娠,而弥年无子。会有道士许迈者,朝臣时望多称其得道。帝从容问焉,答曰:“迈是好山水人,本无道术,斯事岂所能判!但殿下德厚庆深,宜隆奕世之绪,当从扈谦之言,以存广接之道。”帝然之,更加采纳。又数年无子,乃令善相者召诸爱妾而

① 参见《晋书》卷九十八《王敦传》附《沈充传》。

② 参见《晋书》卷一百《苏峻传》。

示之，皆云非其人，又悉以诸婢媵示焉。时后为宫人，在织坊中，形长而色黑，宫人皆谓之昆仑。既至，相者惊云：“此其人也。”帝以大计，召之侍寝。后数梦两龙枕膝，日月入怀，意以为吉祥，向佞类说之，帝闻而异焉，遂生孝武帝及会稽文孝王、鄱阳长公主。

以上资料，值得注意的是许迈与简文帝之深厚关系。许迈在朝廷大臣中有很高声望，甚至能出入相王府，成为相王司马昱极尊重的道士，后来许谧与简文帝之往来，大约与许迈有关。

第四个是许谧。首先必须指出，许迈是真实的历史人物，有今本《晋书·许迈传》（附《王羲之传》后）为证，《晋书·孝武李文太后传》中也提到许迈，可以为证。他的弟弟许谧，也是位真实的历史人物，今本《晋书》无许谧的传记，但唐许嵩《建康实录》中却有：

（太元元年）给事中、散骑常侍、护军长史许穆卒。

穆字思玄，一名谧。祖尚、父副。穆少知名，简文在藩，为世表之交，起家为太学博士，累迁位散骑常侍、护军长史。虽居蝉冕，心在道德。以第四兄远游（钟按，即许迈）嘉遁不返，遂表辞荣。太宗（钟按，即简文帝）不夺其志。许穆乃宅于茅山，与杨羲（钟按，羲应为羲）遍该灵奥，天降玉札，所授为上清真人。年七十二，解驾违世。案：《晋书》：许长史生四子，第三子翺，字道朔。母陶氏早亡，亦得道，在洞府，易迁宫中。翺幼清洁绝世，研精上业，恒居茅山宅。太和中，《真诰》云：“后十六年当度东华，为上相青童，当侍帝晨，受书为上清仙公，与希子并职北帝臣也①。”

许嵩所撰许谧传，材料来自他所见之《晋书》，这非今本《晋书》。因唐之前“著《晋书》者，有十八家。至唐太宗时撰成新《晋

① 中华书局张忱石点校《建康实录》原标点为：“后十六年当度东，华为上相，青童当侍帝，农受书为上清仙公。与希子并职北帝臣也。”标点有误，语意不通。案《真诰》卷四保命告许子有“复十六年殆睹我于东华矣。”卷二十许翺传中有“后十六年当度往东华，受书为上清仙公，上相帝晨。”今按《真诰》改正标点，改“农”为“晨”。

书》，名曰御撰。诸家之作，多半散亡矣。”^①许嵩所据的《晋书》一定是纪传体的，故保留了《许谧传》。由《建康实录》为证，许谧是东晋历史之真实人物是铁证如山的。由此连同《许谧传》提及的许尚、许副、许远游（迈）、杨羲，也都是真实的历史人物，也是毫无疑问的。这对我们理解《真诰》是极有益处的。《真诰》涉及许谧与简文帝关系的资料，至少有两条，第一条见《真诰》卷二十《真胄世谱》介绍许谧时：

长史名谧，字思玄，一名穆。正生。少知名。儒雅清素，博学有才章。简文皇帝久垂俗表之顾，与时贤多所俦结。

另外一条资料见介绍杨羲时：

杨君名羲，成帝咸和五年庚寅岁九月生。本似是吴人，来居句容。真降时犹有母及弟。君为人洁白，美姿容，善言笑，工书画。少好学，读书该涉经史。性渊懿沉厚，幼有通灵之鉴。与先生（许迈）、长史年并悬殊，而早结神明之交。长史荐之相王，用为公府舍人。自随简文登极，后不复见有迹出。

杨羲由许谧推荐给相王作“公府舍人”，这一闲职相当于相王府的谋僚、参谋之类，是能给相王很大影响的。后世的道教学者顾欢（玄平）认为杨羲是简文帝的老师或博士；陶弘景认为，杨羲比简文帝小十岁，不可能是老师、博士。陶弘景考证较精确，杨羲不一定是“师或博士”，但杨羲是简文帝作相王时的“公府舍人”，并又随这位相王登极，这一定是杨羲一生中的大事。可惜，司马昱在位只一年多，自然不可能大有作为。但杨羲是简文帝的热忱的支持者，这是毫无疑问的。一部《真诰》，又都出自杨羲之手，《真诰》所代表的茅山上清经派道士站在简文帝一边，就不难理解了。

简文帝司马昱登基前后，有什么重大问题呢？综合《晋书》来分析，司马昱在登极前最棘手的问题是求嗣问题；登极后是担心桓温废他而禅代的问题。在《真诰》中，天上的众真竟然会涉及这些

^① 邓之诚《中华二千年史》卷二，第273页。

问题，无疑这是聪明的杨羲在为简文帝出谋划策。只是他采用道教徒容易接受的一些方式；因为简文帝自幼爱道，故杨羲采用真人诰语的形式，自然也便于被简文帝接受。现分而述之，先介绍求嗣问题。

第二节 简文帝之求嗣

上文介绍许迈时，已涉及这一问题。司马昱作相王时，三子俱夭，此后十年中，“诸姬绝孕”，这在当时，是个人生重大课题，更是今后登极的关键之一。他若无子嗣，即便是作会稽王，也后继无人；作皇帝若无子嗣，则危机更多。故司马昱十分重视求嗣，《晋书·孝武文李太后传》中，他求过卜筮的扈谦、道士许迈、相面者，《真诰》提供了更新的背景。《真诰》卷八《甄命授第四》中有四位神仙都关注相王司马昱的子嗣问题，先看中候夫人的诰语：

天观物适任，内顺明灵。托性命于高真，委形气于神摄者，亦克疆以永遐，回秋龄以保真。今德匠既凝，神杖信澄，心密静圆，顺广敬固，天祐焉。然胤嗣不多，或时彫落。将犹灵关失纬，潜机未镇耳。当今五气滋曜，常朗文昌之房；三星结华，每焕璇衡之内。是以玄润胎萌，遂其流根矣。

我案《九合内志文》曰：竹者为北机上清，受气于玄轩之宿也。所以园虚内鲜，重阴含素，亦皆植根敦实，结繁众多矣。公（即司马昱）试可种竹于内，北宇之外，使美者游其下焉。尔乃天感机神，大致继嗣，孕既保全，诞亦寿考。微著之兴，常守利贞。此玄人之秘规，行之者甚验。

六月二十三日中候夫人告公。

陶弘景注云：“凡云‘公’者，皆简文帝为相王时也。”可见，以上中候夫人诰语，实际上都是针对相王司马昱的。中候夫人用了不少上清教的隐语，通览《真诰》，则不难解诰语中的隐比。中候首叙

述观物适任的规律,指出司马昱(德匠)会得天保佑;至于相王诸姬不孕,“或时彫落”(三子早夭),其原因是“灵关失纬,潜机未镇”。“灵关”即灵根,也即男性生殖系统;失纬,即暂时丧失机能。怎样恢复生机?只有采当今五方(东南西北中)五气(木火金水土)最好的时候,常去祭祀文昌帝君^①,那么,日、月、星三星之光华,会在北斗七星^②星座中闪射出光华。这又隐比受孕,故结句云“玄润胎萌,遂其流根”,得胎犹如扎根,均与求嗣有关。另一段诰文,是中候夫人又告诉司马昱一种方术:种竹求嗣。这是上清教内流传极广的传说,《真诰》是从宗教传说这一角度出发,与求子嗣有关,故适合普通民众心理,极受江南各地重视。竹林七贤对文人雅士爱竹产生了深远影响,故文人嗜竹,留下不少佳话。王子猷有“何可一日无此君(竹)”的名言^③;戴逵《闲游赋》谓山林之士“寄心松竹”;谢灵运《卧疾山顶》时,黄竹、绿竹是他常游之处^④。与文人雅士之逸趣不同,民居屋前种竹,此种风俗,江浙各地至今保留。而这一带正是上清教传播极盛之地区。这一民俗,与《真诰》力主种竹“大致继嗣”是有关的。中候夫人,在《真诰》中所发诰示,常与人的健康有关,这自然会在百姓中易于流传。

中候夫人这段诰语发布的时间,陶弘景作了一段考证:

孝武壬戌生。此应是辛酉年。而后又云“上相座动”,后以临登极,乃是后午未年,此为大悬。

《真诰》中首次记天仙降真,杨羲记录,始于兴宁三年(365)。但陶弘景根据简文帝生儿子孝武帝,作了精确考证。这要联系《真

① 文昌,原是斗魁上六星的总称。《史记·天官书》:“斗魁戴匡六星曰文昌宫。”后世道教徒尊神之名,称文昌帝君,又名梓潼帝君。相传张亚子,居蜀七曲山,仕晋战死,后人立庙纪念。掌文昌府事及人间禄籍。据《真诰》,文昌帝君在晋时还兼顾人间生育。后世明清,才演变成专管天下学子文运,故天下学校都祭祀文昌帝君。

② 璇衡,璇玑玉衡,即北斗七星星座。

③ 王羲之子王徽之字子猷爱在竹林啸咏,事见《晋书》卷八十本传。《世说新语·简傲》也曾记及此事。

④ 《全上古三代秦汉三国六朝文》第三册《全宋文》卷三十一,《山居赋》中有“闲研黄竹”、“临江竹绿”等句。

诰》卷十九陶弘景另一段考证：

又按中候夫人告云令种竹北宇，以致继嗣。又云福和者当有二子盛德命世。寻此是简文为相王时，以无儿所请，于是李夫人生孝武及会稽王（福和应是李夫人私名也，于时犹在卑贱——陶原注）。孝武崩时年三十五，则是壬戌年生，又在甲子前二岁。如此，众真降杨（羲）已久矣。

陶弘景两段考证，与《晋书》简文帝、孝武帝本纪完全相符。陶弘景意在证明：《真诰》卷一记众真降杨羲家，始于兴宁三年（乙丑）；可是中候夫人托杨羲转告相王种竹致嗣，却在上一个甲子的辛酉年，那还是杨羲做相王府舍人之时；这样，众真降杨应提前到辛酉年（361），也就是比《真诰》卷一所记提前四年。至于另一段诰“上相座动”（详下），那是在“午未”年，“午未”，为陶的笔误，应是“辛未”，此年简文帝登基，离开“相座”，此条详下。

与中候夫人一起降临杨羲家的，还有一位更重要的女神紫微夫人，她是《真诰》中专司传授新的房中术的女神（本书下文将有专章介绍）。她是《真诰》中仅次于南岳魏夫人的女神。这一夜，她给相王司马昱送了一首诗：

灵草荫玄方，仰感旋曜精。

洗洗繁茂萌，重德必克昌。

“灵草”指竹；“荫”，荫庇、覆盖、保护；玄方，即“玄人之秘规”。“仰感”句，指竹能感受天上璇玑、太阳之精华。“洗洗”，《诗·周南·螽斯》：“螽斯羽洗洗兮，宜尔子孙振振兮。”此句言竹子繁茂地发根萌芽，象征子孙众多。末句言司马昱注重德性的培养，将来必定有子，昌盛晋室。——紫微夫人肯定了司马昱能得子，使晋室昌盛。

这天晚上，中候发出如下诰语：

福和者当有二子，盛德命世。（陶弘景注：福和似是李夫人贱时小名也。今《晋书》名俊容。二子，即孝武并弟道子也。）

按《晋书·孝武文李太后传》云“孝武文李太后讳陵容”(《真诰》名俊容;陵、俊形似,陈寅恪认为当从“陵”,当据此改正^①。但我认为《真诰》早于《晋书》;陶弘景连李太后之小名“福和”都知道,更为精确,因而应据《真诰》为“俊”。)李太后最后确实生了二子一女。我们从简文帝二个儿子的取名,可以看出他是接到《真诰》的诰示,可以看到他对杨羲、中候夫人、紫微夫人、右英王夫人(详下)等男女道士的尊重。

孝武皇讳曜,字昌明,简文帝之子,由李太后生,详见《晋书·孝武帝本纪》。关于他的取名,本纪作了介绍:

初,简文帝见讖云:“晋祚尽昌明。”及帝之在孕也,李太后梦神人谓之曰:“汝生男,以‘昌明’为字。”及产,东方始明,因以为名焉。

这种“讖”语,是道教徒的专利品。正史未能言明其来源。但我们别忘记,当时相王府舍人杨羲是道士,有通灵之术,专造预言。这类“讖”语,很有可能来自杨羲。另外,司马昱这位来之不易的儿子,是听从道士预言的结果,因而其取名自然也会遵照道士的诰语。陈寅恪认为晋孝武帝司马曜,字昌明,“其名字皆见于上引《真诰》紫微夫人诗中。此诗为后来附会追作,或竟实有此诗,简文即取其中之语以名其子,皆可不必深论。”^②由此可知,孝武帝的取名,不管是《晋书》所记的讖语,或是陈寅恪的考证,认为来自《真诰》,其共同点都与道士有关。陈寅恪考证中认为是天师道,其实,以杨羲为代表的是上清教茅山宗派,而不是天师道。简文帝的另一个儿子会稽文孝王司马道子,字道子,^③名与字都要叫道子,充分证明简文帝对道教的尊重。

行文至此,要介绍一下晋人取名风俗与补充一下陈寅恪先生的论述。陈先生说:

① 参见黄山书社《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》第166页。

② 参见《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》第166页。

③ 《晋书》卷六十四《简文三子传》。

简文帝字道万，其子又名道生、道子，俱足证其与天师道的关系。六朝人最重家讳，而“之”“道”等字则在不避之列，所以然之故，虽不能详知，要是与宗教信仰有关。^①

中国古人取名，与图腾禁忌、法术崇拜、巫术礼仪、宗教派别、地理条件、时代习俗有着种种联系。东晋人名与字中，很多用“道”字，或与道教有关的字，现据《晋书》列帝本纪，介绍东晋皇帝的有关名与字：

晋明帝司马绍，字道畿。

晋穆帝司马聃，字彭子。（他只活了十九岁）

晋哀帝司马丕，字千龄。

晋废帝司马奕，字延龄。

晋简文帝司马昱，字道万。

晋孝武帝司马曜，字昌明。

在《晋书》列传中略举一些例子：

庾敳，字道季（见卷七十三本传）。

郝鉴，字道徽（见卷六十七本传）。

周抚，字道和（见卷五十八本传）。

乐道融（见卷八十九本传）。

刘波，字道则（见卷六十九《刘惔传》）。

刁逵，字伯道（见卷六十九《刁协传》）。

桓玄，字敬道，又名灵宝（见卷九十九本传）。

刘牢之，字道坚（见卷八十四本传）。

从以上极不完整的资料可知，东晋十一帝中，六人取名与道教有关；普通官员中更多。《真诰》中一则诰语透露了这一时代风习的奥妙：

将欲理之耶？若翻然奉张讳道者，我当与其一符，使服之如此必愈豁矣。不然，往诣水官，所谓呜呼哀哉。（陶弘景注；

① 《陈寅恪魏晋南北朝讲演录》第166页。

“张讳”即天师名也，杨不欲显疏也。）

这是“保命真君密语许长史”的诰语，杨羲笔录时，为了尊重张天师，故作隐讳处理。神仙警告人们：凡崇奉张天师之教，甚至在名字中含道字的，即能得到神仙保佑，否则，专管解厄的水官大帝叫你呜呼哀哉！——芸芸众生，得到这种暗示，第一步就是从给小孩命名取字时就表示对道教的虔诚，皇帝示范，百姓紧跟，全国蔚然成风！

总之，简文帝在求嗣、得子后给儿子命名等问题上，都是听从上清教茅山派道士的“真诰”的，这证明他与杨羲、许谧等道士，确实有非同一般的亲密关系。

第三节 《真诰》支持简文帝、孝武帝

两晋政坛，道教徒断断续续、隐隐约约起着很神秘而重要的作用。西晋“八王之乱”的核心，表面上是赵王司马伦，而实权却被他的“嬖人”、天师道徒孙秀控制，“伦素庸下，无智策，复受制于秀，秀之威权振于朝庭，天下皆事秀而无求于伦。”^①“八王之乱”伤了西晋的元气。东晋末孙恩领导的浙东农民起义，也动摇了东晋的根基。孙恩是孙秀的族人，自孙秀至孙恩，“世奉五斗米道”。^②天师道（即五斗米道）受黄巾起义的影响，常与朝廷对立，成为统治者一大威胁。而江、浙一带的上清教徒，其成分以士族地主、官僚、文人为主，在政治上是依附于统治者的。但由于东晋政权内乱极多，政权不稳，许多执掌军权的军阀如王敦、祖约、苏峻、桓温、桓玄等连续不断地窥视朝廷鼎权。以杨羲、许谧为代表的上清教徒，是坚定地支持简文帝、孝武帝的。这样，杨羲等人实际上卷入了统治者内部的斗争。

① 《晋书》卷五十九《赵王伦传》。

② 《晋书》卷一〇〇《孙恩传》。

简文帝登基前，东晋政权实际上被桓温控制。桓温在三次北伐中增强了实力，声望卓著，太和末年，就废掉了晋废帝司马奕，立简文帝司马昱。简文帝怕他再废掉自己，故曾对桓温的心腹、中书郎郗超说：“命之修短，本所不计，故当无复前日事邪！”狡猾而城府极深的郗超以郗家百余口人作保，保证“大司马臣(桓)温方内固社稷，外恢经略，非常之事”决不会发生^①。实际上，桓温想禅代晋室，都是郗超策划、鼓动的：“温怀不轨，欲立霸王之基，超之为谋。”^②而郗超一家百余口人，从政治态度区分，只有郗超站在桓温、桓玄父子一边，而其祖郗鉴、其父郗愔、其叔郗昙都忠于晋室。从宗教派别区分，郗超奉佛，郗鉴、愔、昙都是道教徒。明白了这些大概，我们可以来分析《真诰》了。

《真诰》卷八《甄命授》右英王夫人给相王司马昱一段诰语。这段诰语很长，后半由回文诗组成，回文的原文，连《真诰》的编者陶弘景也认为“回文今难解耳。今拘连相取，又别疏出之，”等于作了翻译，今只录陶的“别疏”部分。

德匠既凝，玄范自天。安危之事，未宜问也。公倾注甚至，所以未相酬者，豫事难论耳。顷天气激逸，阴景屡变，太白解体于二辰之中，愆勃于紫房之下，王者恶焉。天子有忧，上相座动。今聊作谶，密以相示。

精气神妙参二仪，慎传凡人贤者施。
封天制地无不宜，子能宝秘天知之。
吾道要妙岂相期，自有奇神先兵规。
火寸三五天瑞之，隆代迭换运相推。
明匠保德慎无思，驱恶除逆疾寻思。
万金之术龙之熙，隆数卒三失由儿。
莫测其源刘向知，有凶拔乱皇复基。

① 《晋书·简文帝本纪》。

② 《晋书·郗超传》。

乘天命世遂平夷，制逆者谁必定期。

匠不足虑忧远危，五世之间真可悲。

篡历有数帝座亏，当见变异纷纷来。

金室在兹，枕麝香一具于颈间，辟水

注之来。绝恶梦矣，常存三关佳也。

右英告公(陶弘景注：“凡云公者，皆简文帝为相王时也。”)

“右英”即沧浪云林右英王夫人，相传其为西王母之女儿(参杜光庭《墉城集仙录》)。在《真诰》中，她是与许谧神人之恋的重要角色(本书下文将列专章介绍她)。当然，其现实形态，只能是女道士；也可能是杨羲创造出来的女神，这不必追究，要之她是代表了上清教派观点的人。

这段诰语，是给相王司马昱的。陶弘景在注中还指出这段诰语(包括谶语诗)“皆是说晋代之事，并有明徵也。”可见，这与简文帝有关。中国道士，历来善作谶语、预言，由于使用的语言意象丰富，又可从多种角度给予解释，故这些谶语、预言常常被历史证实，汉末流行的“苍天已死，黄天当立”；简文帝给初生的孝武帝取名时的谶语“晋祚尽昌明”(《简文帝本纪》)等等，都是明证。上文曾提及，“晋祚尽昌明”这句谶语，正史未写其来源。但《真诰》右英王夫人诰语证明，简文帝屡次向杨羲问及“安危之事”，可见杨羲这里，是制造谶语、预示未来大本营。引文中，德匠、公、王者、上相、子、明匠、制逆者、匠、相王都是指司马昱。现把引文中涉及晋史的主要问题考证如下。

第一，“天子有忧，上相座动”——晋废帝司马奕被废，相王司马昱登基为简文帝。

这段右英之诰，没有涉及相王子嗣问题，又没有时间说明，但排于司马昱求嗣的诰语之后，因而可判断大约在司马昱得子嗣之后。司马昱为子嗣求助于杨羲，杨羲送他许多神仙诰语，他果然得二子，自然对杨羲等道士更虔诚尊敬。这一次，又为朝廷及个人的安危求杨羲预言，且为“安危之事”屡次性急地追问，但杨羲没有及

时相告，一定是杨羲需要对朝廷大局作出更细致的观察、分析，然后才能作出较精确的判断。杨羲用“安危之事，未宜问也”，“豫事难论耳”来回答。但后来“天气激逸，阴景屡变”，天象变动很大，于是预言“天子有忧，上相座动”。无疑，这是指废帝太和末年桓温废掉晋废帝而立简文帝。

《晋书》卷八《海西公(晋废帝本纪)》云：

初，桓温有不臣之心，欲先立功河朔，以收时望。及枋头之败，威名顿挫，遂潜谋废立，以长威权。然惮帝守道，恐招时议。以宫阁重阂，床第易诬，乃言帝为阉，遂行废辱。初，帝平生每以为虑，尝召术人扈谦筮之。卦成，答曰：“晋室有盘石之固，陛下有出宫之象。”竟如其言。

桓温经三次北伐，早已控制了朝中大权。晋哀帝兴宁元年(363)，“加征西大将军桓温侍中、大司马、都督中外诸军事、录尚书事、假黄钺。”(《晋书·哀帝本纪》)《晋书·桓温传》生动地记载了这次废立：

温既负其才力，久怀异志，欲先立功河朔、还受九锡。既逢覆败，名实顿减，于是参军郗超进废立之计，温乃废帝而立简文帝。……是时温威势翕赫，侍中谢安见而遥拜，温惊曰：“安石，卿何事乃尔！”安曰：“未有君拜于前，臣揖于后。”时温有脚疾，诏乘舆入朝，既见，欲陈废立本意，帝便泣下数十行，温兢惧不得一言而出。

可见，简文帝对桓温恐惧、憎恨、害怕，所以他对郗超会说出自己的担心——担心又被桓温废掉。《本纪》中说他“虽处尊位，拱默守道而已，常惧废立。”故即使他贵为皇帝，但杨羲也预言他地位不稳。

第二，“驱恶除逆疾寻思”——简文帝与桓温的矛盾发展。回文诗中的“恶”、“逆”、“逆者”均指桓温、桓玄父子。桓温的目标是明确的：寻找时机，叫简文禅代于他。在简文帝病危时，“温初望简文临终禅位于己，不尔便为周公居摄。事既不副所望，故其

愤怒。”他临终病危，终于迫不及待“讽朝廷加己九锡，累相催促。谢安、王坦之闻其病笃，密缓其事。锡文未及成而薨，时年六十二。”（《桓温传》）

桓温之速死，只是暂时除掉一位不臣之人。迅速崛起的桓玄，又成为晋室的危险。

桓玄“形貌瑰奇，风神疏朗，博综艺术，善属文。常负其才地，以雄豪自处，众咸惮之，朝廷亦疑而未用。”二十三岁，始拜太子洗马，并无权势。不久，出补义兴太守，郁郁不得志，尝登高望太湖，叹道：“父为九州伯，儿为五湖长！”后弃官归荆楚，优游无事。后来他巧妙地利用各地军阀矛盾，先利用荆州刺史、崇信佛教的殷仲堪。“玄在荆州豪纵，士庶惮之，甚于州牧。仲堪亲党劝杀之，仲堪不听。”后来在军阀混战中，桓玄迅速崛起，不久就杀了殷仲堪，上表“求领江、荆二州”。当时，朝廷多难，只好同意。此后，他迅速膨胀实力，伺机而动。元兴初，他打入京城，掌握了朝中大权：“陵侮朝廷，幽拱宰辅，豪奢纵欲，众务繁兴，于是朝野失望，人不安业。”他甚至下诏“为桓温讳，有姓名同者一皆改之。”其“不臣之迹已著，自知怨满天下，欲速定篡逆。”于是矫诏“加九锡备物”——这是禅代的信号，从前魏晋禅代时，都这样干。桓玄“性贪鄙，好奇异，尤爱宝物，珠玉不离手”，还要叫文士歌颂自己是好隐居的“高士”。但不久，又进宫抢皇帝玺，终于禅代晋主。在八十天的帝王生活后，最后被新崛起军阀刘裕（后来的宋武帝）杀掉，时年三十六岁。以上只是据《桓玄传》简述桓玄从崛起到覆亡的过程。桓玄篡晋的前后，正是简文帝之子孝武帝司马曜及简文之孙安帝司马德宗两朝，而这二朝中，简文帝的另一个儿子司马道子操纵了孝武帝、安帝两朝的实权。因而都与简文帝发生了关系。《真诰》在晋室司马氏与桓温的斗争中作了哪些事呢？

首先，在这首秘密的谶语诗中，杨羲等道士预言了这场斗争的全过程。谶诗预言简文帝登基后，要“驱恶除逆疾寻思”，为消灭叛逆的势力而奔忙。但“隆数卒三失由儿”，晋室之隆运气数，最终要

失去，罪在司马昱的儿子——司马曜（孝武帝）及司马道子。最后“有凶拨乱皇复基”，这是指刘裕灭桓玄，晋室虽然恢复，但命已危在旦夕，因为这是以毒攻毒。刘裕斩了桓玄，模仿桓玄，迅速禅代晋室。晋室的气数如何？“五世之间真可悲”！相王司马昱向杨羲要谶语、求真诰时，是晋废帝执政期，从他算起，有简文帝、孝武帝、安帝、恭帝共“五世”，五世之间，晋室之命运，实在可悲。这与晋史是一致的。“篡历有数帝座亏，当见变异纷纷来。”桓温、桓玄、刘裕走的都是禅代之路，孙恩的浙东起义也可算是“变异”之一吧！谶诗的结尾，是给司马昱驱除恶梦开的道教方子。

《真诰》中，与此谶诗相呼应的还有不少，现选通俗的介绍如下。

《真诰》卷八：

受用金龙玉鱼，此不可阙。所以尔者，谓太上前，昭灵亦当粗具。近所写神虎符，意嫌不精，可更书为善。卿前所道相王事，顷面郝回，亦知有好心，但所得少耳。自当保其天年也。

见谢所作传未易功，乃能序述圣迹，赏解作奇，此是天发其心。昨亦已见司命君，大以为佳，冥中自当报之有缘。其子孙若知醮灵岳，祈天真，降应必也，岂虚言哉！谢家一门，唐承之世，繁林蔚然，甚可欣也。安石先对，所钟如何？具如近面，不足宣。

真人西城王君答许侯。

这两段神仙诰语中，涉及晋史二位名人：郝愔及谢安。先说谢安。谢安，字安石，年幼时即名重天下。成年后，“寓居会稽，与王羲之及高阳许询、桑门支遁游处，出则渔弋山水，入则言咏属文，无处世意”，过着隐士生活。许多高官征辟他，他都拒绝。但司马昱对谢安有更深入的了解。“安虽放情丘壑，然每游赏，必以妓女从。既累辟不就，简文帝时为相，曰：‘安石既与人同乐，必不得不与人同忧，召之必至。’”简文帝登极，谢安果出山辅佐简文帝。简文帝疾笃，桓温“将移晋室”，谢安从容镇静，揭露桓温，保住晋室。在

危难之际，谢安起了重大作用。《晋书·谢安传》云：

时孝武帝富于春秋，政不自己，温威振内外，人情噂噍，互生同异。安与坦之尽忠匡翼，终能辑穆。及（桓）温病笃，讽朝廷加九锡，使袁宏具草。安见，辄改之，由是历旬不就。会温薨，锡命遂寝。

不久，又在淝水之战中大败苻坚，这对稳定东晋政局起了重大作用。说明简文帝对他的看法，完全有预见。现在，从《真诰》可知，原来相王司马昱曾接到道士杨羲的预言。谢安与王羲之同隐会稽，许迈又是王羲之的道友，长期在一起。因而，我们可以猜测：杨羲（长期住在许谧家）的预言，有可能通过许迈、王羲之传到谢安那里，谢后来的东山再起，拯救晋室，也与此预言有关！预言肯定谢安“序述圣迹，赏解作奇，此是天发其心。”然后把谢安的一生纳入上清经派的系统，以致司命真君在冥中保佑谢安。接着又指明谢家可能出通灵的道人。肯定“谢家一门”在晋末“繁林蔚然”，是晋室的栋梁；而“谢家一门”中的代表，又是安石^①！事实上，晋末中较有亮光的大人物，功高而求叛晋者，也只有谢安！这也许就是简文帝所说谢安会“与人同忧”吧？与谁同忧？与司马氏也！可见，道士的预言，几乎规定了谢安的一生。

再讲郗愔。郗愔父鉴，是天师道道徒。愔字方回，《真诰》中常称其“回”，可见郗愔已从天师道世家转向与上清教往来。他做临海太守时，“会弟县卒^②，益无处世意，在郡优游，颇称简默，与姊夫王羲之、高士许询并有迈世之风，俱栖心绝谷，修黄老之术。后以疾去职，乃筑宅章安，有终焉之志。十许年间，人事顿绝。”（《郗愔传》）可见他一心崇道，优游十年。他迷信道教的程度，《世说新语·术解篇》提供了生动的记载：

① “唐承之世”，陶弘景注唐承云：“即列纪中所云四十六丁亥之期。”约指晋朝末年。

② 郗昱也是个虔诚教徒。《晋书》卷七十七《何充传》云：“于时郗愔及弟县奉天师道，……二都谄于道。”

郗愔信道甚精勤，常患腹内恶，诸医不可疗，闻于法开有名，往迎之。既来便脉，云：“君侯所患，正是精进太过所致耳。”合一剂汤与之。一服即大下，去数段许纸，如拳大，剖看，乃先所服符也。

郗愔按天师道法服符，还虔诚地抄经。郗愔“心尚道法，密自遵行。善隶书，与右军相埒。手自起写道经，将盈百卷，于今多有在者。”（《太平御览》卷666）抄经、读经、服符，是六朝道徒虔诚崇道的表现。尽管郗愔“十许年间，人事顿绝”，但相王司马昱，肯定跟他有往来，也很了解郗愔的才能。《郗愔传》云：“简文帝辅政（按即相王），与尚书仆射江彪等荐愔，以为执德存正，识怀沈敏，而辞职遗荣，有不拔之操，成务须才，岂得遂其独善，宜见徵引，以参政术。于是徵为光禄大夫，加散骑常侍。”可见司马昱很赏识郗愔。我们可以猜测：相王府公府舍人杨羲，等于是相王的高级参谋。相王通过杨羲了解郗愔，也合情合理。《真诰》提供了旁证。卷八：

郗回父无辜戮人数百口，取其财宝，殃考深重，怨主恒诉天曹，早已申对。回法应灭门，但其修德既重，一身免脱，子孙岂得全耶！回当保其天年，但仙道之事去之远矣。太元真人答许长史。

（陶弘景注：郗回父鉴清俭有志行，不应杀掠如此，或是初过江时摆并所致，不尔则在京时杀贼有滥也。鉴年七十余乃终，即得为郢官职。

……）

平凝夷质，渊通妙灵。

神造重绝，栖真摄生。

太玄植简，太素刊名。

金庭内曜，玉华外莹。

朱轩四驾，啸命众精。

骋龙玄州，飞云浮冥。

必能上友逸台之公，

下监御于太清矣。

八月十七日夜紫微王夫人授令因长史示郗。

“神仙”降诰，杨羲记录，用隶书体记，然后把诰语给许谧、许翔父子阅读。杨羲把对郗愔的印象，一定转告了司马昱，故相王对郗愔很了解。所以上文的分析，在此更得到了有力的旁证。郗鉴，是简文帝前重要的政治家。《晋书·郗鉴传》云郗鉴本是鲁地崂山坞堡的主人^①，自渡江后，一直忠于晋室。王敦叛乱，祖约、苏峻叛乱，他都担负平叛重任。太元真人的诰语，指责郗鉴作为道士，不宜杀戮过多，这反映了教门的观点。陶弘景注中的解释也是平实而公允的。太元真人对郗愔却给以极高评价，这与郗愔崇道虔诚有关，神仙允许他“当保其天年”。而紫微夫人的玄言诗中，给郗愔作了更多的承诺：她称赞郗愔素质极好，故将来必“渊通妙灵”，天上神仙府的名册上，郗愔的名字已写上。紫微认为郗愔已具备神仙的秉赋、资质。但在另一条诰语中，又有变化：

紫微夫人云郗若得道，乃当为太清监也。若能闻要道而勤者，当至此格；若不专笃而守迷行外，舍道法者，则都失也。
(陶弘景云：紫微前语与太元殊乖，而如此所云，当是迷不能勤乎要道，司命显其终迹故也。)

神仙们的矛盾，实即现实人世矛盾的反映。这一矛盾在《晋书》郗鉴、郗愔、郗超三传中清楚地显示出来，主要是两种矛盾。一，政治矛盾：郗鉴、郗愔忠于晋室。郗鉴辅佐元帝、明帝、成帝，成为三朝元勋。他曾说：“吾蒙先帝厚顾，荷托付之重，正复捐躯九泉不足以报。”郗愔，是简文帝信赖推荐过的人。而郗超，却是桓温叛乱的幕后策划者。本传谓：“温怀不轨，欲立霸王之基，超为之谋。”桓温决定“废立，超始谋也。”郗超这些阴谋活动，全是“以愔忠于王室，不令知之。”郗愔在郗超死后，才得知他为桓温出谋划策，恨儿子死得太迟！可见，在政治态度上，祖孙三代中分为二派。二，宗教信仰矛盾：郗鉴、郗愔、郗县是虔诚的天师道道士，郗愔还与上清

① 关于晋代北方的坞堡，详参《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》第八篇第二节。

经派往来密切。而郗超奉佛。《真诰》紫微夫人提醒郗愔，别“守迷行外，舍道法”，正指其儿子奉佛——这在道士眼里，是外道、邪道也！值得重提者，简文帝登极，“虽处尊位，拱默守道而已，常惧废黜。”在这种惶惶不可终日、精神高度紧张时，曾跟郗超有一段对话：

时中书郎郗超在直，帝乃引入，谓曰：“命之修短，本所不计，故当无复前日事邪！”超曰：“大司马臣温方内固社稷，外恢经略，非常之事，臣以百口保之。”及超请急省其父（郗愔），帝谓之曰：“致意尊公，家国之事，遂至于此！由吾不能以道匡衡，愧叹之深，言何能喻。”因咏庾阐诗云：“志士痛朝危，忠臣哀主辱”，遂泣下霑襟。

至少，简文与郗超这次密谈，证明简文对郗愔的信赖、尊敬，这再次证明简文帝、杨羲、许谧、郗愔之间，是互通声气的。这次密谈又暴露郗超的老谋深算，不露声色；同时也暴露简文帝对郗超的轻信，显示了自己的软弱无能，日后郗超、桓温狠心要废掉他，或要他禅代，与此也不无关系！由此可知，郗鉴、郗愔、郗超三代，存在着如此巨大的政治、宗教矛盾，那么郗愔再虔诚崇道，也会受郗超的牵累。所以在诰语中忽而称赞他秉赋资质极好，能成仙道；忽而又说他无法成仙，只保天年；甚至警告他别信佛，别“舍道法”——原来他的儿子郗超又信佛（外道），又在密谋废掉简文帝，这不是“守迷行外舍道法”的不臣之“邪道”吗！在简文作相王、后来称帝的一系列关键上，《真诰》用六朝盛行的神仙降诰、预言、谶语、玄言诗等种种手段，为司马昱求子嗣，为简文帝巩固地位而作了种种努力。这证明东晋中期上清教徒曾一度很深入地卷入上层政治集团的斗争。他们走的道路，与汉末天师道发动农民造反，与孙秀策划“八王之乱”谋逆不同，他们是紧紧依附于以简文帝为首的晋朝皇室。后来的陶弘景成为著名的“山中宰相”，也为皇室服务，可以说是与东晋上清教一脉相承的。

第五章 《真诰》的房中观

《真诰》以极大篇幅讲房中术，这一点前人之所以未曾指明，其主要原因是被《真诰》中的种种隐语、巧喻弄糊涂了。道门中人即便懂，他们都严守中国道门的盟誓，决不外传。久而久之，《真诰》真的变成了满纸荒唐言，全是神仙的“鬼话”，去研究它的人更少了。加上《道藏》数百年的沉睡，于是《真诰》之类的内容及价值就无人知道了。

要弄清这一问题，这里不得不作一些基础性的研究工作。《真诰》中未曾明讲“房中”，它是用哪些词语来代替“房中术”的呢？

第一节 《真诰》房中术的代称

一、黄赤(黄书赤界)、混气(混成)

《真诰》运用最多者为“黄赤”，如：《运象篇第二》：“清虚真人授书曰：‘黄赤之道，混气之法，是张陵受教施化种子之一术耳，非真人之事也。’”可见“黄赤之道”源于张道陵。陈国符教授对此已作了考证。他引《正一天师告赵昇口诀》：“使太上老君绝世，更立正一盟威之道。太上开化，不以吾轻贱，受(授)吾真法，为百鬼主者。使开二十四治，以应二十四气；置置(署)职箬，以化邪俗之人；黄老赤箬，以修长生。”这里，“黄老赤箬”成为天师道三大任务之一，意在“修长生。”陈先生又引《老君音诵诫经》：“吾《诵诫》断改黄赤，更

修清异之法，与道同功。其男女官箴生佩契黄赤者，从今诫之。”陈先生指出：“房中术之一类，其修行者，须佩黄赤经契，故《真诰》称之为黄赤之道。寇谦之新法，断改黄赤；但其他类房中术，仍可奉行。”^①

混气即混成，也即合气，《魏书·释老志》即有“除去三张伪法、租米钱税、男女合气之术。”六朝期，“黄赤”“混成”即合用。如北周甄鸾《笑道论》云：“黄书合气三五七九男女交接之道。”^②甄鸾嘲笑道士们沉迷于房中术，这是一段对后世颇有影响的话。《真诰》中，除卷二合用外，尚有卷六紫微夫人指出：“顷者末学互相扰竞，多用混成及黄书赤界之法。此诚有生和合，二象匹对之真要也。”卷九清灵言：“又告云：道士耳重者，行黄赤烝失节度也，不可不慎。”这里，“烝”即混气、合气时所泄的先天精气、元气。

二、隐书

《真诰》卷五《甄命授第一》列出一批跟“黄书赤界长生之要”并列的书：

君曰道有八素真经太上隐书也，在世；

君曰道有九真中经老君之秘言，在世；……

君曰道有黄素神方四十四诀；……

君曰此皆道之经也[黄书]杜家驥易此字为经方。世多有者，然亦是秘道之

事矣。天师取其名而布其化，事旨大略犹同，但每僧广其法耳。此所云“黄书赤界”、“三一经”清子所说“黄赤内真”者，非今世中天师所演也。

陶弘景的注解告诉我们，原来“隐书”即“黄赤”，这些都与天师道“黄赤”大同小异，不过增加些“方法”吧了。

三、阳丹、阴丹

《真诰》卷五：

君曰阳丹九转，世人皆有此术，不复说之。此谓房中之事耳，阳丹或应作阴丹。

① 《道藏源流考》下册，第366—368页。

② 见《广弘明集》卷九。

同卷之前所列仙书中，有两条与此属同类性质：

君曰仙道有大丹隐书八禀十决（即诀）；君曰仙道有九丹变化胎精中记。

《道藏》中关于“丹”的描述，玄而又玄，神奇莫测。同样是丹，不管是大丹、金丹，或指房中，或指内丹、外丹，还要视具体情况而定。《真诰》中，陶弘景在此注明阳丹、阴丹指房中。

四、玄素、琴弦

玄素本来是《玄女经》、《素女经》的合称，也是玄女、素女的合称，两经存目于晋葛洪《抱朴子·遐览篇》、《隋书·经籍志》。玄女、素女，实为古代道家传说中精通房中术的女神；据《抱朴子·极言篇》“论道养则资玄、素二女”句可知，玄女、素女是传说中黄帝的房中术的导师。“资”即“洛”，洛询之意（前一句即“入金谷而洛涓子”，已用了“洛”，下一句改用“资”，为避雷同）。王明据孙校本：“《艺文类聚》、《御览》引‘资’作‘质’；‘按《云笈七签》一百《轩辕本纪》云：‘于玄女、素女受房中术，’”^①素女，至汉朝已成为精于房中术的女神，极受器重，张衡《同声歌》有“素女为我师，仪态盈万方。众夫所希见，天姥教轩皇。乐莫斯夜乐，没齿永不忘”之句^②。今《道藏》洞真部众术类有《黄帝授三子玄女经》，实言嫁娶选择吉日良辰法。现存《素女经》，也早失去古房中术的原貌，变成传授性技术的书了^③。

与《素女经》、《玄女经》同载于《抱朴子·遐览篇》的还有《混成经》、《彭祖经》，这两部经，与前两部同属一类。后世道经中“混成”、“玄素”、“彭素”自然具有相同含义。明乎此，便可明白《真诰》中之“琴弦”事了。卷十八《握真辅第二》：

△^{前少一行，又}情兼，无以喻怀，寻省未告，粗承同之。仆
阙失上两字。

① 《抱朴子内篇校释》（增订本）第248页。

② 见《玉台新咏》卷一。钟来因《古典爱情诗赋论稿》中《简论张衡《同声歌》》（原刊《贵州文史丛刊》）已有详细论述。此不复述。

③ 详参叶德辉刊印《郎园全书》中《素女经》一卷。

寻往相见近矣，近者翹注，良不可言。给事安和^{即长史也。}以十九日

南州，二十二日当还。功曹已入，昨相见慰怀^{功曹，豫庶长兄，方小名揆者也。}

尔悠悠未卒归也。将琴弦之阴德乎？聊当一笑^{琴弦事，出彭、素经，房中之术也。}

这一条，因为缺少了一行，又少了开头两个关键之字，因而对具体所指的事情，尚待考证。但其中涉及两点，值得注意。第一，许揆，是玉斧“庶长兄”，玉斧是嫡生，则许揆为妾生；也就是说，许谧早年就有妾。第二，“琴弦事”，据陶弘景注，认为指房中术，与彭祖、素女有关。

那么，“琴弦”为何同房中术有关？我认为，可作如下考证、论述：

琴弦本为女阴器官部位名称。唐白行简《天地阴阳交欢大乐赋》转引古《交接经》：“又素女曰：女人阴深一寸曰琴弦，五寸曰谷实，过实则死。”中国古代按入阴深浅的尺寸分别名为中极（或指阴道口）、琴弦（入阴一寸）、麦齿（入阴二寸）、婴女（入阴三寸）、昆石（入阴四寸）、谷实（入阴五寸）；有的还指出，最理想的性兴奋感应部位是琴弦、麦齿之间，深不宜过谷实^①。《玉房秘诀》也说：“调五脏、消食、疗百病之道，临施张腹，以意纳气，缩后，精散而还归百脉也。九浅一深，至琴弦、麦齿之间，正气还，邪气散去。”而《素女经》中介绍的“玄女九法”也提出“疏缓动摇”、“八浅二深”^②。“九浅一深”、“八浅二深”，只是提法上的出入，其原则是一致的，即理想的交接之道，有益双方的交合之道，玉茎只在琴弦、麦齿之间，偶而“一深”，也深不过“谷实”。《交接经》在唐已流传，白行简已引用，今虽已失传，但它指出过“谷实则死”，在《金瓶梅》中还留下宝贵的旁证。第二十七回西门庆“耍个老和尚撞钟”，深入“妇人牝中极深处”，结果金莲立即昏死过去，醒来后哭着说“险不丧了奴性

① 湖北科技出版社1989年6月版《中医性医学》，第25～26页。

② 我所用《素女经》、《玉房秘诀》，均为长沙叶德辉《郎园全书》版，南京大学图书馆善本室藏。

命”。①

传统房中术提出“九浅一深”、“八浅二深”，在今天虽然神秘，但在古人却是十分普及的知识。故道书中提及“琴弦”，即指此事。后世诗人即改为“弹琴”，就是据此而创造的雅致的意像。如《全唐诗》殷七七《醉歌》：

琴弹碧玉调，药炼白朱砂。

解酲顷刻酒，能开非时花。②

这里的“琴弹”，即“弹琴”；诗中的弹琴、炼药，均指房中术。此诗又见《历世真仙体道通鉴》卷39《殷文祥》传，《全唐诗》卷860韩湘《言志》。《言志》诗中包含了《醉歌》。可见，这类诗，在晚唐十分普及。

作了以上的考证及论述，“琴弦”涉及房中，大概不容怀疑了吧？

五、宝神经、隐书、七玄隐书

《真诰》卷一：“清灵真人说《宝神经》云云。”南岳夫人又云：“《宝神经》是裴清灵锦囊中书，侍者常所带者也。裴昔从紫微夫人授此书也，吾亦有，俱如此，写西宫中定本。”“问西宫所在。答云是玄圃北坛西瑶之上台也，天真珍文，尽藏于此。”“裴真人又言，此书与隐书同辈事，要而即可得用也，一名《七玄隐书》。”南岳夫人即魏华存，她也是精通房术的女仙，随身备有此书。裴清灵是《真诰》中的男仙，紫微夫人王清娥，《真诰》云她是西王母第二十女，陶弘景认为她是“才情丰富”的房中导师。她在《真诰》中扮演重要角色，下文将要重点介绍。“宝神”，即《老子》中的蓄神爱精思想的进一步发展。老子在阐述自己的“无为”哲学时，提出了“蓄”的方略：“治人、事天莫若蓄”，“是谓深根、固柢、长生、久视之道。”③后世道教徒从此出发，进一步提出了蓄精、蓄神、养精蓄锐的思想，运用在

① 古佚小说刊行会影印明万历刊本《全本金瓶梅词话》第二十七回。

② 《全唐诗》卷861。

③ 《老子》第五十九章。

养生之道上。宝神，也即啬神。道家房中术要求啬精，爱精如命。如《抱朴子·微旨》中葛洪所言：

善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹以朱阳，采玉液于金池，引三五于华梁，令人老有美色，终其所禀之天年。

王明先生释“却走马”为“止漏泄精液”，并引《黄庭经》“留胎止精可长生。”“阴丹，宝精之术。本书《极言篇》云：服阴丹以补脑。”^①这里又一次印证了《真诰》中“阴丹”“阳丹”的基本术语。由此可见，《宝神经》实际上是一部房中术的方术之类的书。《真诰》中宝神、七玄隐书等等，实皆指此。卷一中紫微夫人关于“宝神”的长篇大论，将在下文介绍，内容也与此完全一致。

以上介绍了《真诰》中房中异称，只是为了下面论述的方便，才作一些简略的介绍。其实，《真诰》中房中异称，决非这些，但明瞭了这些，就有阅读《真诰》的一些基础。否则语言障碍过大，《真诰》不少地方会如同天书一般。

《真诰》运用了许多房中术的代称，仙真诰谕中，也涉及这些隐晦而繁杂的代语。但是根据清灵真人“色观谓之黄赤，上道谓之隐书”的诰谕可以看出，魏晋间流行的以淫欲为目的的房中术叫“黄赤”、“混气”、“合气”，其源出于天师道。北魏寇谦之、南朝的上清经派，都在批判“黄赤”，改造“黄赤”。北方寇谦之强调清修苦炼，不行房中；上清经派则主张改造粗鄙的“黄赤”，实行一种适合南朝贵族文人的新的房中术，他们称之为“上道”、“上真之道”、“隐书”。他们的房中观也从他们对“上道”、“隐书”的叙述中透露出来。所以《真诰》全书，批“黄赤”而倡“隐书”。这是阅读《真诰》必须明白的关键。

① 《抱朴子内篇校释》第134~135页。

第二节 上清经派与房中术

中国远古有生殖崇拜,这是经历史、考古、语言、宗教等许多专家早已证实了的现象^①。远古的生殖崇拜,对中国先哲产生了深远的影响。儒与道两家,是从两个绝然不同的视角接受这种影响的。何新引已故周予同先生的理论,指明了儒家的特色:

儒家的根本思想,乃是生发于“生殖崇拜”观念的。而崇拜生殖的观念,正是中国文化最深层的结构之一。事实上,只有理解儒家和传统礼教文化这种崇拜生殖的精神,方能理解中国人所以重多子,以多子多孙为福,并且人口如此众多的原因。

在《周予同经学史论著选集》中,周先生引述了大量儒家崇拜生殖的论述,指出:“在这些文字里,我们一目了然地知道儒家是在用哲学而又文学的笔调,庄严地纯洁地描写本体的两性,歌颂本体的两性之性交,赞叹本体的两性之性交后的化育。”^②何新据上古太阳神崇拜而后以两性关系为模型,演化了对月神崇拜,指出阴阳哲学是导自于原始生殖崇拜的哲学。“儒家将全部宇宙结构归纳于一个阴阳二元交合的生殖模型中:

天地→万物→男女→夫妇→父子→君臣→上下→礼义

可是道家却从另一角度接受了生殖崇拜的影响。儒家以家族为核心,道家以个体为核心。儒家的生殖崇拜,表现为家族成员的增加,种族的繁衍,多子多孙,主张“不孝有三,无后为大”。道家追求个体生命的延长,这样迫使崇道者改变儒家的模式,探索一条新

^① 详参黑龙江教育出版社何新的修订版《中国远古神话与历史新探》一书第七章《生殖崇拜与阴阳哲学的起源》。

^② 上海人民出版社该书《孝与生殖崇拜》一文,第80页。

的途径。既然男女的结合会带来新的生命，那么蓄精固神，把产生新生命的原素留给自己，不是能延长个体的生命了吗？儒道都认识到天地万物，皆有阴阳的规律，在运用这一规律在男女之事上，两家就分道扬镳了。道家不鼓吹多子多孙多福，《庄子·逍遥游》赞扬的神仙，“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子”；晋朝出世的《列子·黄帝篇》：“列姑射山，在海河州中。山上有神人居焉，吸风饮露，不食五谷，心如渊泉，形如处女。”后世道教徒笔下的西王母、嫦娥，都是绝色美女，如同处子。《真诰》中出现的女神紫微夫人王清娥是西王母的第二十女，她带给杨羲的仙女安郁嫔（《真诰》中称安妃），虽然是长生的仙女，可是她的外貌却光彩照人，“云发鬋鬓，整顿绝伦，作髻乃在顶中，又垂发至腰许，指着金环白珠，约臂视之，年可十三四许左右。”总之，道教徒笔下的男仙，是鹤发童颜，或虽貌有壮容，年已耄耋；而女仙，她们似乎永远是处子。在道家道教徒看来，男女两性相交的目的，不是繁衍后代，不是生儿育女；他们相反要“却走马”，“止漏泄精液”——这是对男性而言；对女性而言，自然是“留胎止精可长生”（《黄庭经》）^①。道家道教徒根本不把生儿育女作为性交的目标。由于儒道两者对男女化育的目的看法大相径庭，于是对房中术的看法也分道扬镳：儒家的房中术，要求多生子女——特别是生男孩，故汉朝已流行“种子之术”；道家则强调止漏精神、留胎止精、还精补脑，至后世还演变出更为荒诞无稽的采阴补阳等等。

道家对宇宙结构模式自然与儒家不一，它更接近于一种自然哲学，因而，儒家的阴阳二元交合的生殖模型中：夫妇、父子、君臣、上下、礼义，都可以略去，就变成：

无（即道）——一——二——三——万物^②

人作为万物之一，就应“人法地，地法天，天法道，道法自

① 相传《黄庭经》由魏夫人整理，她自然也关心女性成仙，故经中也涉及女子成仙，此处“留胎”即不生育。

② 《老子》四十二章“道生一，一生二，二生三，三生万物。”

然。”^① 它把儒家模式中的人伦、政治部分都去掉了。

道教徒基于这种宇宙观，又根据自己追求长生延年的要求，产生了完全不同于儒家的房中观。由于成仙之说是违反新陈代谢的自然之道，因而道家的房中术无法使人成仙，这已是被历史证实了的道理。又由于儒家思想自汉以后成为统治阶级的主要武器，成为中国文化的主流，因而中国社会至今追求儒家的多子多孙多福。在上古、中古，中国广袤大地上人口太少，需要繁衍子孙，儒家的房中观尚有其积极意义。但是，人口猛增到成为社会发展无法负担的大包袱时，这种以多子多孙为宗旨的房中观，实际上阻滞了社会的发展。此时，道家的房中观自然应引起人们的重视。从这一角度而言，乃至今天，我们从道家的传统中吸取其中精华，丢弃其中糟粕，正是历史赋予我们的任务了。研究传统，是为了变革传统；传统的变革，就能产生新的文化。

汉朝盛行房中术，故《汉书·艺文志》特列“房中家”，收录《容成阴道》二十六卷，《务成子阴道》三十六卷，《尧舜阴道》二十三卷，《汤盘庚阴道》二十卷，《天老杂子阴道》二十五卷，《天一阴道》二十四卷，《黄帝三王养阳方》二十卷，《三家内房有子方》十七卷。从这些书目判断，其中内容兼有儒道两者的房中观。八种书共一九一卷，我们今天已无法读到这些书了。但在后世有关著作中，是保留着其中精华的。汉代刘歆《七略》叙方技，分为医经、经方、房中、神仙等四种。1973年从长沙马王堆三号汉墓出土竹简《养生方》，就属于房中术^②。汉朝留下这许多房中术的书，这反映了社会上已普及房中知识。

汉末张道陵的天师道是盛行房中术的。我们从葛洪、寇谦之等人对天师道的痛骂声中不难审察这一点。北魏寇谦之，在魏世祖支持下，大力整顿道教，其中目的之一，是废除天师道的“男女合气之术”，他宣称：“新科，清整道教，除去三张伪法、租米钱税、男女

① 《老子》二十五章。

② 文物出版社《马王堆汉墓》第73页。

合气之术。大道清虚、岂有斯事。”^①葛洪痛骂三张之“妖道”，同时，也反对三张的房中术。他认为，房中成仙说，“皆巫书妖妄过差之言，由于好事增加润色，至令失实。或亦奸伪造作虚妄，以欺诳世人，隐藏端绪，以求奉事，招集弟子，以规世利耳。夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已。其理自有极，安能致神仙而却祸致福乎？”^②由此可见，汉、晋之世，在社会上普遍流行房中术。巫覡及道教徒，其身份比之普通人，似乎更合法地施行房中术，甚至以此为“招集弟子，以规世利”的目的。这就完全违背清静无为、精心修炼的目的，走向纵情恣欲、甚至纯粹谋利的反面。寇谦之、葛洪批判天师道的房中术，反映了当时社会上、道门中另一股力量，他们看到了纵情恣欲的房中术，败坏了道教的声誉，所以大声疾呼，加以挞伐。汉、晋之间还广泛流传“黄帝以千二百女昇天”“御女多多益善”的传说，这首先出自统治阶级。只有他们才具有这种纵情声色的条件。王莽是信道教的，他登上新朝皇位，恰逢夫人去世，于是方士、谋士等纷纷劝他在全国广选美女，学习黄帝御女成仙^③。葛洪《抱朴子·微旨》针对这一现象加以批判：

而俗人闻黄帝以千二百女升天，便谓黄帝单以此事致长生，而不知黄帝于荆山之下，鼎湖之上，飞九丹成，乃乘龙登天也。黄帝自可有千二百女耳，而非单行之所由也，故美为之说，亦不可尽信也。玄素谕之水火，水火熬人，而又生人，在于能用与不能用耳。大都知其要法，御女多多益善，如不知其道而用之，一两人足以速死耳。

历史发展到东晋，已需要公开地、严肃地批判以纵情声色为目的的房中术。至北魏，已在利用皇帝的支持，严厉整肃道门，废除“男女合气之术。”上清经派的创始人，正是在这一背景下开展自己活动的。

① 《魏书·释老志》。

② 《抱朴子·微旨》。

③ 详参《汉书》卷99本传。

上清经派第一代太师魏夫人，曾作过天师道的祭酒^①。据陶弘景《登真隐诀》卷下《入静》“正一真人三天法师张讳告南岳夫人口诀”句下，陶弘景指出“天师于阳洛教授此诀也。按夫人于时已就研咏洞经，备行众妙。而方便宣告太清之小术，民间之杂事者，云以夫人在世尝为祭酒故也。然昔虽为祭酒，于今非复所用，何趣说之！此既是天师所掌任，夫人又下教之限，故使演出示世，以训正一之官。”^②这里，尤需注意两点：魏夫人曾是天师道祭酒，领导过一批信徒，以天师道的巫术鬼道，指导过信徒；但第二，至陶弘景时，这一套“非复所用”，社会、风俗已起了巨大变化，她不得不改变传统的巫术鬼道。作为天师道的祭酒，她必然精通房中术，所以《真诰》中她说她也有房中术的经书《宝神经》、《七玄隐书》。这些书，可能是原天师道的房中术经书。后来，她预知中原将乱，自洛邑抵达江南句容，来到南方传道。当然，她也会将这批房中术经书以及有关方术，带到南方，并对其中内容适当改造。句容是葛洪的故乡，这里的社会风俗、道门舆论，不允许北方粗鄙的“男女合气之术”流传，于是她一定要适应这一环境，创造出适合南方文化土壤的道教。于是《真诰》中大量的梦的暗示，以神谕的方式所传播的高雅的房中术便产生了。由此可见，杨羲作为魏夫人的弟子，他改造天师道的房中术使之适应江南的新的社会条件也就合情合理。

杨羲在政治上、生活上又是依附于许谧家的，而许家也接受过天师道文化。《真诰》卷二十《真胄世谱》有如下线索：

有云李东者，许家常所使祭酒。先生亦师之，家在曲阿东，受天师吉阳治左领神祭酒。

李东是天师道中的祭酒，掌管一大批男女信徒，自然精通天师道的房中术。在《真诰》卷十三中，《稽神枢第三》认为“地下主者复有三等鬼帅之号”，“李东等今在第一等中”，陶弘景注云：

① 祭酒，是天师道中较重要的职称。《三国志·魏书·张鲁传》：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号师君。其来学道者初皆名鬼卒；受本道已信，号祭酒，各领部众；多者为治头大祭酒。”

② 《道藏》新版第六册，第618页。

李东曲阿(丹阳)人,乃领户为祭酒,今犹有其章。本亦承用鲍南海法。东才乃凡劣,而心行清直,故得为最下主者,便是许家常所使。永昌元年,先生(许迈)年二十三,就其受六甲、阴阳、行厨、符,既相关悉,聊复及之耳。

陶注中的“鲍南海”即鲍靓,他是许迈的另一位道教老师,葛洪的丈人。鲍靓是晋朝著名道士,在《仙鉴》中有传,《鲍靓传》后即《许迈传》。《许迈》传中说:“初,鲍靓授以中部之法及三皇内文。”①“三皇内文”即房中术。在《真诰》中,陶弘景把鲍靓、李东都列入资质较差的道士、神仙。故《稽神枢第二》中说:“靓所受学本自薄浅,质又挠滞。”陶弘景注:“鲍亦通神而敦尚房中之事,故云挠滞。”由此可知,许迈从李东、鲍靓那里学得天师道的房中术。《真诰》中,鲍靓、许迈都曾托梦杨羲,要杨羲关心许谧②。这证明了鲍靓与许家亲密关系。

许迈接触过天师道的房中术,许迈对许谧、王羲之都产生过深远影响。《真诰》中,杨、许都精于此道,就连年纪最轻的许掾(玉斧)也常抄有这类经书。如卷二十《翼真检》:“掾书所佩《列纪黄素》书一短卷本,许丞以与弟子苏道会,道会以授上虞何法仁,法仁以传朱僧标,僧标以奉钟法师,楼居士见而求取,今犹应在楼间。”许掾抄的《列纪黄素》,按《真诰》习惯用法,均与黄赤、玄素有关,无疑属房中秘书,与前介绍的《宝神经》、《七玄隐书》同属一类。南岳魏夫人有《宝神经》,随身携带,“要而即可得用”;许掾抄录黄素短卷,也是随身所佩,还保留了祖师奶奶的风气。

综上所述,上清经派的创始人都有过天师道的背景。他们为适应时代发展潮流,改造粗鄙的天师道,使道教更向精致、高雅方向发展,所以创立上清教及其经典。他们知道天师道的房中传统,他们改造传统,变革传统,于是产生了新的道教分支,即上清教。自然他们的房中术,也比单纯的“合气”之术显得更精致、更高雅,更

① 《道藏》第五册,第223页。

② 参卷十四《稽神枢第四》,第573页。

适合东晋士族社会的需要。《真诰》中的主角，都是东晋社会的上层人物，是官僚及士族，地点主要在茅山的山庄、别墅、官廨中，是十分优雅别致的环境。这些官僚文士，再也不满足于张道陵天师道的粗鄙的合气术，自然要寻求一种更适合他们胃口的房中术，既可享受，又能长生。他们优裕的经济、高雅的文化、享乐的本能都使他们具备了最好的条件，去探索出一套新的房中术。这就是上清经派房中术的渊源关系之大概。跟天师道的“黄赤”“合气”相比，上清经派的房中术是文明进步中的新的一页。

第三节 人神恋爱之一——杨羲与安妃

天师道“以鬼道教民”，其现实生活中的活动方式是巫覡活动。巫覡，是神鬼与人之间的使者，在凡人眼里，他们就是神鬼的代表，具有崇高的权威。巫覡的念念有词，种种咒语，具有神秘性、权威性。巫覡在施行房中术时，巫覡代表神，这是古代文学中广泛流传的人神恋爱的现实形态的反映。《真诰》就是以人神恋爱开始的。其现实形态，与道士贪求肉欲有关，他们企图从肉欲中觅得长生，故伪造人神相接的故事。

《真诰》卷一《运象篇》首先以《懔绿华诗》开始——唐诗中皆写为“萼绿华”。《懔绿华诗》如下：

神岳排霄起，飞峰郁千寻。
寥笼灵谷虚，琼林蔚萧森。
羊生标美秀，弱冠流清音。
凄情症慧津，超形象魏林。
扬彩朱门中，内有迈俗心。
我与夫子族，源胄同渊池。
宏宗分上业，于今各异枝。
兰金因好著，三益方觉弥。

静寻欣斯会，雅综弥龄杞。
谁云幽鉴难，得之方寸里。
翹然笼樊外，俱为山岩士。
无令腾虚翰，中随惊风起。
迁化虽由人，蕃羊未易拟。
所期岂朝华，岁暮于吾子。

这首五言朦胧诗，首叙愕绿华生活于神岳高峰；次写她爱上漂亮的羊权^①，静中欣会，能延年益寿，得幽鉴于方寸，于是脱离尘俗樊笼，双双成仙。

五言诗后，即是散文，介绍愕绿华的“人神恋爱”：

愕绿华者，自云是南山人，不知是何山也。女子年可二十上下，青衣，颜色绝整，以升平三年十一月十日夜降羊权，自此往来，一月之中，辄六过来耳。云本姓杨，赠权诗一篇，并致火浣布手巾一枚，金玉条脱各一枚。条脱乃太而异精好。神女语权：“君慎勿泄我，泄我则彼此获罪。”访问此人，云是九嶷山中得道女罗郁也……此女已九百岁^②。

这就是《真诰》创造的愕绿华的人神恋爱故事，跟另一则人神恋爱故事杜兰香降张硕齐名。李商隐《重过圣女祠》有“萼绿华来无定所，杜兰香去未移时”的名句；《无题二首》之二有“闻道阊门萼绿华，昔年相望抵天涯”句；《中元作》有“羊权虽得金条脱”句，均用到《真诰》愕绿华的故事^③。

愕绿华的故事，是为了引出《真诰》中的人神恋爱故事。在论述《真诰》本身的人神恋爱故事前，先介绍《真诰》卷一列出的神仙。

陶弘景编排出场的神仙共三十八位，其中二十三位男真，十五

① 《真诰》原作“羊”缺笔，陶弘景已作考证，为“羊”，故诗中径写之。

② 原文本有陶弘景考证，此处皆据校改，误处不一重写，以缩短篇幅。“条脱乃太而异精好”句疑有缺误。

③ 钟来因著《李商隐玉阳山恋爱诗解》（山西人民出版社《唐代文学研究》第一辑）对《重过圣女祠》、《中元作》有解释，参第383、370页。

位女真。现把其中的主角介绍如下：

东岳上真卿司命(书中常称“东卿司命”),

东宫九微真人金闾上相青童大君(即“青童大君”),

葛衍真人周季通(书中称“紫阳”^①),

勾曲真人定录右禁郎茅季伟(“定录君”),

郁绝真人裴玄人(以上为男真)。

紫微左宫王夫人(书中称“紫微”),

沧浪云林右英夫人(陶弘景注“是紫微坤,今反在后,当位业有升降耳”;书中称“云林”)

上真司命南岳夫人(即魏夫人,书中称“南真”)

紫清上宫九华安妃(书中称“九华”或“安妃”)

《真诰》卷一的开场,十分热闹,二十三位男真和十五位女真,东南西北,围成一圈,十分热闹。他们忽而集体活动,忽而单独活动。人神恋爱,爱情是排他性的,故只好分散了。

《真诰》中人神恋爱,先有紫微夫人与南岳魏夫人传授隐奥。兴宁三年六月二十四日紫微夫人的长篇大论,首先介绍她运用的语言文字的风格。她指出道教女神(也包括男神)的语言都是“实中之空,空中之有,有中之无象矣,至于书迹之示”,是不愿亲自动手的,否则“上玷逸真之咏,下亏有隔之禁,亦我等所不行,灵法所不许也。”所以《真诰》中只有神降杨羲、许謐、许翔家,通过这些中介,传达神谕真诰。接着,她说道教的书,都是“三元八会群方飞天之书,又有八龙云篆明光之章”,这些书涉及隐秘之事,但却与人间的文字不同,人间写及男女之事是什么风格呢?“尔乃见华季之世,生造乱真,共作巧末,趣径下书,皆流尸浊文,淫僻之字,舍本效假,是器秽死迹耳!夫真仙之人,曷为弃本领之文迹,手画淫乱之下字耶?夫得为真人者,事事皆尽得真也,奚独于凡末之粗术,淫浮之弊作,而当守之而不改,玩之而不迁乎?”紫微的意思是:在神

① 卷一第二条诰语,即“紫阳旨也”。按,据《道藏》第五册,第546页《紫阳真人内传》云:“紫阳真人周义山,字季通,汝阴人也。”则周氏为“紫阳真人。”

仙的辞典里,没有凡夫俗子的“淫僻之字”,“流尸浊文”;也就是说,即使事情与人间的一样,但神仙们也将用高雅的、隐晦的语言来传达,以保证“事事皆尽得真(仙)”。紫微说“鬼道亦然”,直接点到了房中术。“鬼道”在汉魏六朝,即指房中术,上文早已介绍过。这一词唐人仍在用,李商隐《戊辰会静中出贻同志二十韵》中“我本玄元胄,禀华由上津。中迷鬼道乐,沉为下土民”,即写自己在玉阳山学道时,一度与女仙沉迷“鬼道乐”,最后被逐出玉阳山,沉沦为凡夫俗子^①。紫微又指出,神仙一定要选择象杨羲这样能书善画,将来又能成仙的人来传达这些隐奥秘诀,而“不敢下交于肉人”;这样的人记下神谕后,还得刻苦领会,“自相参解”,否则,“我既下手,子固不解,亦将何趣?两为烦滥邪!”这一段长篇诰谕,是《真诰》全书文字、体裁、风格的总论,也是读懂《真诰》的关键。明乎此,我们必须懂得:原来《真诰》运用的是中国哲学、中国诗学中的隐喻、隐比,《真诰》决非一般的神话故事,其中朦胧模糊、高雅深奥的语言背后,实际上是实有所指的。明瞭其隐文秘诀,种种巧妙的比喻,就能明瞭其中主旨。其实质,是一种特殊的爱情诗。

六月二十五日夜,紫微王夫人带着一位女神降至杨羲家。且看以下这段故事:

紫微王夫人见降,又与一神女俱来。神女着云锦裾,上丹下青,文彩光鲜。腰中有绿绣带,带系十余小铃,铃青色、黄色,更相参差。左带玉佩,佩亦如世间佩,但几小耳。衣服候候有光,照朗室内,如日中映视云母形也。云发翼鬓,整顿绝伦,作髻乃在顶中,又垂余发至腰许。指着金环,白珠约臂。视之年可十三四许。左右又有两侍女,其一侍女着朱衣,带青章囊,手中又持一锦囊,囊长尺一二寸许,以盛书。书当有十许卷也,以白玉检,检囊口见刻检上字云“玉清神虎内真紫元丹章”。其一侍女着青衣,捧白箱,以绛带束络之。白箱似象牙箱形也。二侍女年可堪十七八许,整饰非常。神女及侍者,

① 见拙著《李商隐玉阳山恋爱诗解》,《唐代文学研究》第380—382页。

容颜莹朗，鲜彻如玉，五香馥芬，如烧香婴气者也。香婴者，婴香也，出外国。
 初来入户，在紫微夫人后行。夫人既入户之始，仍见告曰：
 “今日有贵客来相诣论好也。”于是某（杨羲自称——钟按）即
 起立。夫人曰：“可不须起，但当共坐。”自相向作礼耳。夫人
 坐南向，某其夕先坐承床下西向，神女因见就同床坐东向，各
 以左手作礼，作礼毕，紫微夫人曰：“此是太虚上真元君金台
 李夫人之少女也。太虚元君昔遣诣龟山学上清道，道成受太
 上书署为紫清上宫九华真妃者也，于是赐姓安，名郁嫫，字灵
 箫。”紫微夫人又问某：“世上曾见有此人否（否）？”某答曰：
 “灵尊高秀，无以为喻。”夫人因大笑：“于（与）尔如何？”某不
 复答。紫清真妃坐良久都不言，妃手中先握三枚枣，色如干
 枣而形长大，内无核，亦不作枣味，有似于梨味耳。妃先以
 一枚见与，次以一枚与紫微夫人，自留一枚，语令各食之。食
 之毕，少久许时，真妃问某年几，是何月生，某登答言三十六，
 庚寅岁九月生也。真妃又曰：“君师南真夫人司命秉权，道高
 妙备，实良德之宗也，闻君德音甚久，不图今日得叙因缘，欢愿
 于冥运之会，依然有松萝之缠矣。”某乃称名答曰：“沉湎下俗，
 尘染其质，高卑云邈，无缘稟敬，猥亏灵降，欣踊罔极，唯蒙启
 训，以祛其闇，济某元元，宿夜所愿也。”真妃曰：“君今语不得
 有谦饰，谦饰之辞，殊非事宜。”又良久，真妃见告曰：“欲作一
 纸文相赠，便因君以笔运我鄙意，当可尔乎？”某答：“奉命。”即
 襞纸染笔，登口见授，作诗如左，诗曰：

云阙竖空上，琼台耸郁罗。

紫宫乘绿景，灵观蔼嵯峨。

琅轩朱房内，上德焕绛霞。

俯漱云瓶津，仰握碧柰花。

濯足玉天池，鼓枻牵牛河。

遂策景云驾，落龙轡玄阿。

振衣尘滓际，褰裳步浊波。

愿为山泽洁，刚柔顺以和。

相携双清内，上真道不邪。

紫微会良谋，唱纳享福多。

某书论，取视之，乃曰：“今以相赠，以宣丹心，勿云云也。若意中有不相解者，自有微访耳。”

紫微夫人曰：“我复因尔作一纸文以相晓者，以示善事耳。”某又紫纸染笔，夫人见授诗云：

二象内外泮，玄气果中分。

冥会不待驾，所期贵得真。

南岳铸明金，眇观倾笈笥。

良德飞霞照，遂感灵霄人。

乘飚侍衾寝，齐牢携绛云。

悟叹天人际，数中自有缘。

上道诚不邪，尘滓非所闻。

同目咸恒象，高唱为尔因。

书论，紫微夫人取视，视毕曰：“以此赠尔，今日于我为因缘之主，唱意之谋客矣。”紫微夫人又曰：“明日南岳夫人当还，我当与妃共迎之于云陶间，明日不还者，乃复数日事。”又良久，紫微夫人曰：“我去矣，明日当复与真妃俱来诣尔也。”觉下床而失所在也。

真妃少留在后而言曰：“冥情未摅，意气未忘，想君俱咏之耳。明日当复来。”乃取某手而执之，而自下床，未出户之间，忽然不见。

以上这段人神恋爱故事，其情节脉络是十分清楚的。它首叙真妃外貌，世间所无。紫微作媒，牵线搭桥。真妃所赠的枣，就是道书中常称的“交梨火枣”，此处为房中仙药。真妃所说的“冥运之会”、“松萝之缠”、“因(姻)缘”、“山泽结”、“冥情”，均指夫妻关系。“冥”者，人神恋爱之意。“山泽结”为夫妻交合的隐语，此为道家惯用。道家的《淮南子》有“邱陵为牡，溪谷为牝。”“是故山气多

男，泽气多女”的说法^①，山象征男性，泽象征女性，“山泽结”，则隐指夫妻交会^②。安妃与紫微诗中均有“上道诚不邪”，“上真道不邪”句，则均指上清派之房中，跟俗人的不同，安妃“愿为山泽结”的目的，在于“刚柔顺以和，相携双清内”，“唱纳享福多”，也就是夫妻双双成仙，永离尘俗。

但是，上述故事，杨君与安妃尚未真正结成夫妻之好。这一点，由六月二十六日的神谕来作补充。

六月二十六日晚，紫微、九华真妃、魏夫人、紫阳真人、茅中君、清灵真人、茅小君都来了。七位神仙，此夜的目的，只在确保杨羲与九华安妃的姻缘成功。

主动的还是女性。九华首先要杨羲笔录，她介绍自己成仙的经历，然后表示自己决不变心：“理同金石，情缠双好”，“盖是妾求氏族于明君耳，非有邪也。今可谓得志怀真情，已如一方。”接着又用优美的文学语言，表示要通夫妻之情：“当相与结驷玉虚，偶行此玄。同掇绛实于玉圃，并采丹华于阆园，分饮于紫川之水，齐濯于碧河之滨。紫华毛帔，日冕蓉冠。逍遥上清，俱朝三元八景……齐首偶观，携带交裾，不亦乐乎！不亦得志乎！明君其顺运随会，妾必无辞，且亦自不得背实反冥。”仙家之“上道诚不邪”，之所以称“上道”，它的目的不在生儿育女，也不在淫欲，而在于追求长生，故“同掇绛实”、“并采丹华”就成为其美妙的代称。“不得背实反冥”是安妃对杨羲提出的要求，类似世间恋爱的山盟海誓也。

九华安妃暗示以后，媒人紫微夫人又进一步撮合：“真妃之辞尽矣，论好之缘著矣，尔亦不得复有所容也。玄运冥分，使之然

① 见《淮南子·地形训》，《诸子集成》第七册，第59页。拙著《论〈诗经〉中礼教盛行前后的爱情诗》有详细论述，载《青海社会科学》1986年第3期及《古典爱情诗赋论稿》一书。

② 上海古籍出版社清陈梦雷《周易浅述》卷四释咸卦云：“又按《系辞》，‘天地定位，山泽通气’。位欲其对待而分，故天地分为二卦。气欲其流行而合，故山泽合为一卦也。全卦取男女夫妇之义，唯正则吉。”故“山泽结”为夫妇之意象，本为汉初黄老道家所创造。

耳。”

杨羲的“恩师”魏夫人的表态，显然起了关键的作用：“冥期数感，玄运相适，应分来聘，新构因缘。此携真之善事也！盖示有偶对之名，定内外之职而已。不必苟循世中之弊，秽而行淫浊之下迹矣！偶灵妃以接景，聘贵真之少女，于尔亲交亦大有进业之益，得而无伤绝之虑耳！千神于是可使试观，不得复陈矣！真旌必可赴往，云辔必可俱驾也！吾往曾因紫微夫人为汝构及此意，今遂如愿，益使我欣欣。慎复疑矧于心胸矣！我昨见金台李夫人于清虚中言，尔尚有疑正之心，色气小有恨恨。汝违此举，误人不小。……今日相携，何但文章而已，将必乘景玉霄乎？若有未悟者，宜微访可否？”魏夫人主张杨羲“偶灵妃”“聘贵真”此其一；天上“千神”，都在观察大地上这一对姻缘，杨羲岂敢违抗众神的意志，此其二；九华真妃的母亲李夫人，已告诉魏夫人，杨羲昨晚尚有怀疑之心，“汝违此举，误人不小”，魏夫人直接批评了，弟子岂敢再违抗，此其三；第四，魏夫人直接下令，今晚相携，不能再停留在文字游戏阶段，因此，杨羲也不再怀疑。

“真妃见夫人书言，乃笑而言，携手双台，娱叹良会，景辔同机于此齐乎！”——人神恋爱最美满的结局至此告终，卷一也至此结束，杨、安此后相会，则都是修炼上道，同掇绛实，并采丹华，再也不用“纸笔”谈情说爱了！

陶弘景所编、杨羲手书的这段人神恋爱的故事，在我们现代人来看，似乎只是“神话”而已。可是，即便是神话，也是曲曲折折反映了现实中人的欲望、要求，因而我们不能简单地把它看作神话。道教徒撰写、编集《真诰》，也决不是在创作《山海经》一类的神话。《真诰》是道教色彩极浓的著作，它是为表达宗教情感而写的。宗教是人类精神生活的重要基础，它深入到人类精神整体中的深层，即指向人类精神生活中终极的、无限的、无条件的一面。若对这则人神恋爱故事作细致的分析，则不难看到这段故事表达了人们心灵深层的一些本能欲求。

杨羲是道士，是世间“俗人”，九华真妃是天上仙子。故事中两位主角，在现实中无法接触。那么，故事的现实形态就只有这几种可能：（一）男女均为道士或巫师，他们也是人，具有人类的一切本能。食色二欲都具备，故事中男女都通道，这一可能最大。（二）男的是道士巫师，女的是道外之人，为了表达道教徒的愿望，故让女方披上道的外衣，宣讲道教的观点。（三）男的是道士巫师，女的只是幻想中的产物，或许是男方的太虚梦幻，那也表达了道教的观点。我们不必去考证、追究这段故事到底属哪一种现实形态，重要的是通过这一故事了解《真诰》的房中观。而这一点，在《真诰》中又决不是孤立的，它是通过许多神的诰谕来表达的。孤立而分散的段段神谕，犹似小说中的对话，表达对话者的心态。把一段段神谕串联起来看，其中就有故事的情节、故事的主要角色、故事情节的有机的进展，这样就具备了小说的因素。《真诰》用分散的神仙诰语，诰语中又充满了隐喻，又常用玄味极浓的诗体韵文来表达，这样瞒过了无数读者。揭示了这一切隐秘，我们就不难发现《真诰》中这一对人神之恋的故事。

第四节 人神恋爱之二 ——许谧与云林夫人

《真诰》卷一，以杨羲与九华真妃的人神之恋为中心，卷二、卷三又开始另一对人神恋爱，即许谧与云林右英王夫人。这里涉及不少密码式的秘诀隐文，《真诰》运用了大量隐比，又运用不少特殊的词语，所以，要了解这一对人神恋爱故事，就比读杨君与安妃的困难得多。为了真正能读懂，我们只得从解开不少神仙的诰谕、诗歌的隐奥开始，而不是凭空来介绍故事。

事情是从卷二兴宁三年六月二十六日开始的。这一夜，象杨、安之恋一样，众真都降临了，这预告新的大事开始。

第一个宣传诰语的是南岳魏夫人（上真），她曾在六月二十四

日说过：“明日我当诣王屋山清虚宫”，故二十六日就说：“昨与叔申诣清虚宫，校为仙真得失之事耳，近顿除落四十七人，都复上三人耳，并复视尔辈之名简，如今佳耳，许某乃得在伯札中^{许某即长史名也，杨君疏呈，故不载名耳。}①”魏夫人作为众真之首领，讲了二层意思：一是清虚宫——这象神仙的监察机关一样，——开除了四十四位神仙；二是许谧虽在人间，但他的名字已在三茅君的神仙簿上了。这里得解释“伯札”，实即仙札、神札。“伯”，在此有“神仙”之意。伯，本有“神名”一含义，为天驷房星之神，这里借为管理茅山一带的神。“伯”这一用法，在《真诰》中颇特殊，卷二多次出现这种特殊的用法，故这里交代一下。

魏夫人作为上清经派的创始人，承认了许谧的神仙资格，这象在她收了杨羲作弟子后又收了一个门徒，于是其它男神仙女自然会对许谧另眼相看了。接着表态的是茅中君②，他说：“（许谧）伯举在于下官，……江东未见有如此而勤道者，然勿恃伯而忘道也。虚妄者德之病，华佗者身之灾，滞者失之首，耻者体之蠹，遣此四难，然后始可以问道耳！于是灵轸鸣轶，日有仿佛也。有淫愆之心，勿以行上真之道也。昨见清虚宫正落除此辈人名，而方又被考罚，以度付三官推之，可不慎乎！”茅中君是《真诰》中掌管茅山的定录君，他的表态有两点值得注意：一是他介绍许谧入仙籍（伯举）；二是许谧仍胸有淫愆杂念，必须告诫。所以茅小君接着说：“许长史慎临尸吊丧年内耳！示许仙侯如此！”^{小君言毕大笑！}魏夫人又说：“内明真正，外混世业，乃良才也！今修上真道也。此语乃称人意，略有伯形也。”她认为许谧“内明真（仙）正，外混世业”，因为许谧一直在地方政府

① 按《真诰》体例，这些诰语，是杨羲得到神的启示写下，然后呈抄给他的忘年交许谧。“叔申”即三茅君中的老大茅盈。他在茅山有崇高的地位。

② 三茅君是《真诰》中地位崇高的神仙。据《清微仙谱》：茅盈，汉咸阳人，字叔申，少秉异操，志切于道。年十八，初入恒山修道，后隐句曲山（茅山），师西城王君得道。后被老君封为司命真君（《真诰》中称为“司命”或“司命真卿。”）其仲弟茅固，官执金吾；季弟茅衷，为五官大夫，各弃官寻兄，咸得成道。《真诰》中称固为“茅中君”、定录君；称衷为“茅小君”，“保命”。

担任官吏，由于秉赋近道，允许他修“上真道”——紫微、九华允许杨羲修的也是“上道”“上真”！不过，由于许谧入世过深，欲念未除，只是“略有伯（仙）形”。她与茅中君、茅小君的看法基本一致。最高决策人已同意许谧施行上清经派的房中术。

此时护军长史许谧年已六十，他是杨羲的忘年交（杨只三十六岁）。在神仙眼里，杨羲是上清经派的虔诚弟子，安心修道，故神仙们决定派九华真妃与他相配，通过隐书这一类上真之道，帮助他早日成仙。而许谧此时虽虔诚地跟杨羲学，但他在世俗中存在两个难题，令他犹豫不决，日夜忧思。第一是入仕与隐居的矛盾。许谧官为护军长史，后来仍在官场，但他要学道，就想离开官场，“许长史欲山居”，但是他这一决心并未实行，此后一直在官场与山林之间徘徊，甚至把官廨筑到茅山，这样身在山林，仍在官场。第二，他的欲念强烈，食色二欲俱不利于学道，许谧此时夫人去世，要不要纳妾，正举棋未定（详下）；另外，他又违反清净的道门规矩，在茅山中叫仆人偷农民的狗，竟然偷了六条蒸食^①，对许谧这样食、色之欲十分强烈的人，上清经派诸神颇伤脑筋，故对他的神谕诰语，就与对杨羲的大有区别。

众神推了紫微夫人的姊姊——沧浪云林右英夫人（《真诰》中称为沧浪、云林、右英、右英王夫人、云林王夫人等）与许谧相配，由她出面，劝善行道。故此以后凡是涉及隐书的诰谕，多数由云林夫人出面。

据《真诰》最重要的男真东卿上真司命君茅盈及地位相同的女仙南岳夫人魏华存介绍，“沧浪云林右英夫人”是由西王母的“第十三女王媚蓝，字申林，治沧浪山，受书为云林夫人”。据陶弘景考证，“右英夫人始以七月三日四日频夕降也。”在卷二、卷三中，云林夫人是主角，其诰谕对象，主要是许谧。其它众真，主要是帮助云林夫人，劝说许谧克服两大缺陷，即要辞官隐居山林，不要纳妾，而与云林共修仙道也。

① 《真诰》卷七：“许长史所使人盗他家狗六头，于长史灶下蒸煮共食之。”

《真诰》中云林夫人第一首诗即是暗示自己对许谧的多情：

寓言必可用，不用是无情。

焉得驾欵迹，寻此空中灵。

微音良有旨，当用慎勿轻。

事事应神机，保尔见太平。

七月十八日晚上，云林右英王夫人授诗许长史，写自己驾着仙车，来至“沧浪”边，寻找“冥中友”。最后暗示长史：“佳人将安在？勤之乃得亲。”

七月二十六日，云林之妹紫微夫人——她在《真诰》中常作媒人，讲授房中的技术及利弊，是一位才情丰富的女仙，她叫姊妹云林夫人作诗暗示许谧（“紫微夫人喻作令与许长史”）诗末云：“一静安足苦？试去视沧浪。”这也是暗示长史隐居山间，求得修仙的“静”，与“沧浪”会面。

七月二十六日云林右英王夫人又作书给长史，并且只给他看，不必回答，这是直接指点他的一封信，其中云：

君才实天工以清澜，凝浪于高韵，志栖神乎太玄，期紫庭而步空矣。有心洞于飞滞，柔翰蔚乎冥契也。动合规矩，等圆珠方，静和真味，吐纳兴音，可谓纵诞德挺，良为钦然矣。然秽思不豁，鄙吝内固，淫念不渐，灵池未澄。将未得相与论内外之期，汎二景之交耳。夫失机者贵在能改，相释有情。今无妨矣，虽暂弭群听，故克和也。前途攸邈，此比非一。漏绪多端，当恒战密。苟情有愆散，得随事失。悟言微矣，将何以遇之？将何以逮之？

由于许谧“秽思不豁，鄙吝内固，淫念不渐，灵池未澄”，因而云林仙女不能与他“论内外之期，汎二景之交。”“二景之交”，即阴阳之交，亦是房中代称也。此信的语气，先肯定其天赋秉性，后严斥其欲念太重，最后寄厚望于许谧痛改前非，早日离开官场，去除欲念，与神仙共居。

七月二十八日晚，云林右英夫人又叫杨羲录诗交许长史：

世珍芬馥交，道宗玄霄会。
振衣寻冥畴，回轩风尘际。
良德映灵晖，颖根粲华蔚。
密言多僥福，冲净尚真贵。
咸恒当象顺，携手同衾带。
何为人事间，日焉生患害。

陶弘景在“右英王夫人授书此诗以与许长史”下注云：“后十二月长史答书云‘咸恒之喻’，即是酬此诗也。咸恒义出《周易》。”可见，此诗的关键在“咸恒当象顺，携手同衾带”一句。案咸、恒，是《易经》中两卦之名。咸卦，䷞，这是下经的首卦^①。清著名易学家陈梦雷释此卦云：“咸卦，下艮上兑，取相感之义。兑，少女；艮，少男也。男女相感之深，莫如少者。又艮体笃实，兑体和说（悦），男以笃实下交，女心说（悦）而上应，感之至也，故名为咸。下经首咸。……全卦取男女夫妇之义，唯正则吉。”^②恒卦（䷟），巽下震上，取有常能久之意。……恒次于咸。按序卦，夫妇之道不可以不久也。故受之以恒。恒，久也。咸，夫妇之道，夫妇之道终身不变者也。”简而言之，“咸恒”即夫妻之道，恒久不变之意。云林右英王夫人，愿与许谧结为夫妇，故曰“携手同衾带。”女神劝许长史脱离官场，早入山林，何必辛辛苦苦，在人间留恋，日生患害呢！这首诗与卷一中九华安妃给杨羲赠诗中“愿为山泽结，刚柔顺以和”一样，都是人神恋爱的明显标志^③。

八月七日夜，云林右英王夫人授答许长史共四条，其中有两
条明显跟房中术有关：

玉醴金浆，交梨火枣，此则飞腾之药，不比于金丹也。仁

① 易学家把六十四卦一分为二，前三十二卦叫上经，后三十二卦叫下经。上经以乾、坤为首，下经以咸、恒为首，则咸恒犹乾坤。

② 上海古籍出版社1982年版《周易浅述》卷四，下文释恒卦同此书此卷。

③ 陈梦雷释“咸卦”中曾指出：“又按，系辞：天地定位，山泽通气。位欲其对待而分，故天地分为二卦。气欲其流行而合，故山泽合为一卦也。全卦取男女夫妇之义，唯正则吉。”（卷四）这再次证明“山泽结”即咸恒、夫妇之义。中国的阴阳哲学，是道儒两家共同的源流。

侯体未真正，秽念盈怀，恐此物辈不肯来也。苟真诚未一，道亦无私，也不当试问。

大枣交梨之树，已生君心中也。心中犹有荆棘相杂，是以二树不见。不审可剪荆棘，出此树单生其实，几好也！

关于“交梨红枣”，历来的工具书均引《真诰》此处一段话，释文则为“神仙所食两种仙果”^①，大误！“交梨红枣”为一种药，非二种药。此种药“不比金丹”，不是人体之外的药；这是长在人体之内的药。“此则腾飞之药”，谁有此“药”，即能“羽化腾飞”！原来这是道教徒的隐喻，人与神交媾合气，行隐书之道，即能阴阳交汇，产生内丹于丹田，这种丹，名之曰“玉醴金浆”、“琼浆玉液”或“交梨红枣”。李商隐《戊辰会静中出贻同志二十韵》“玉管会玄圃，红枣承天姻。”著名的注家冯浩把《真诰》卷一中九华真妃手握三枣来解释“红枣”，自然错了。但冯浩引了《九皇上经注》：“交梨红枣在人体中，在于心室，液精内固，开花结实，胞孕佳味。”这是完全正确的^②。其实精读道藏的李商隐明白要得红枣，要“承天姻”——即与女神恋爱，此处比他与玉阳山灵都观女冠宋真人的恋爱^③。这里，云林右英夫人认为许谧尚未有资格得“交梨红枣”，理由是“体未真（仙）正，秽念盈怀，恐此物辈不肯来也。”另一则，为了鼓励许谧，故说“红枣交梨之树，已生君心中也”。但许谧毕竟尚在做官，欲念更重，竟有纳妾之想，这一切就是掩蔽了“交梨红枣”的“荆棘”，只有剪除“荆棘”，才能接近云林右英夫人，才能孕育出“交梨红枣”。

八月七日夜，为了帮助姊妹成就姻缘^④，紫微夫人也暗示许谧：“玉醴金浆，交生神梨。方丈红枣，玄光灵芝，我当与山中许道士，不以与人间许长史也。”这明白告诉许谧，你若贪恋人间官场名利，不入茅山隐居，不去贪欲，你将永远无法得到交梨红枣。至于

① 引文为《辞源》“交梨红枣”条释文；台湾《道教大辞典》也释为“仙果”，均误。

② 上海古籍出版社1979年版《玉溪生诗集笺注》第339页。

③ 详钟来因著《李商隐玉阳山恋爱诗解》。

④ 《真诰》卷一在列出女仙名单时，陶弘景就指出“沧浪云林”在女仙中名次反而低于妹妹紫微夫人。

“玉醴金浆”，“玄光灵芝”，自然是交梨火枣的同义词。

八月十六日，清灵真人(男)也来劝说许谧：

拟驾东岑人，停景招隐静。

仁德乘波来，俱会三秀岭。

灵芝信可食，使尔无终永。

吸真献金浆，不待百丈井。

裴清灵劝许谧：你赶快脱离官场，离开京城，向东来至茅山，与云林右英王夫人相会于茅山^①。这样“不待百丈井”，便可吃到灵芝、金浆，也即交梨火枣。

八月十七日夜，右英王夫人又授书与许长史，共两份。第一份，论述守雌之真一，意思是要许谧得到了神谕、神书之后，要付之行动：“道易闻而患不真，书易得而患不行，若专如此，大天之中尽真仙比肩也。”可见许谧在得到众真劝谕后，迟迟没有行动，他与王媚兰的结合，比杨羲与安郁嫔的结合困难得多。这与信道虔诚与否，年龄大小都有关：杨羲虔诚，年在三十六；许谧多杂念，年在六十。因而众真劝谕了近一个月，并未见效；杨羲与安妃之结合，只用了三天。第二份，云林夫人要他回答了：

心不定而欲书，将欲沾之哉？意不往而求真，似欲銜之也？愿告。

这一夜及第二夜，茅小君、紫微夫人都作了诰谕，内容与云林夫人的相呼应。于是许谧就给云林右英夫人表态：

穆奉被音告，烦烦备至，仰御恩润，光华弥焕，披览欣庆，感荷罔极。穆沉滞流俗，岂忘拔迹？辄已誓之中心，思为阶渐考室东山，栖景林壑，此志必也，此举决也！方当凭庇灵宗，咨禀神规，若此之心，揆亦鉴之。真一之雌，其道玄远，妙出秘领。穆慙秽未荡，俗累未拔，胸心滓浊，精诚肤浅，未敢预闻。南真哀矜，去春使经师授以方诸洞房步纲之道，八素九真，以渐修行，

^① 陶弘景在本卷“数着东山，郁望三秀”下注：“凡云三秀者，皆谓三茅山之峰，山顶为秀，故呼三秀也。”

不敢怠懈。九真至须幽静，人事杂错，患在未专耳！昔人学道，寻师索友，弥积年载，经历山岳，无所不至；契阔险试，备尝劳苦，然后授以要诀。穆德薄罪厚，端坐愆室，横为众真所见，采录鉴戒继至，启悟非一。古人有言，非知之难，其行之难。夫人垂恩所赐，自可徐徐须移东山，然后亲授。道之来也，不计迟速；恩之隆也，何限早晚。命使愿告，敢不上答，谨白。

这是许谧(穆)给云林右英王夫人的答信。回答的核心是表示接受云林夫人的诰谕，决心搬迁至茅山(东山)，决心听从云林夫人等众真的诰谕，荡除愆秽，拔去俗累，共修八素九真之道。八素与玄素、隐书、黄赤同义，九真为上清经存思脑中九宫真人(详后)的修炼术，上清经派主张以存思为核心，存思要自始至终都放在首位，故“八素九真”要同时修炼。

此后，许谧大约移居茅山，故“栖景林壑”这一点做到了。但胸中的“荆棘”——愆秽、俗累，尚未根除，所以此后的矛盾就集中在是纳妾为人、沉湎流俗呢，还是与云林共行“上真仙道”而登仙？《真诰》卷三，就以此为重点，展开情节。

八月二十二日夜，右英王夫人作了一首“有待歌”，引起众位神仙的共鸣，纷纷唱和，先看“有待歌”：

驾欵救八虚，但宴东华房。

阿母延轩观，朗啸蹑灵风。

我为有待来，故乃越沧浪。

云林右英王夫人是西王母之十三女，当她飘飘羽化，遨游八方时，西王母为她打开窗户，招呼她来至东华房。但她激动的灵魂尚不想听从母亲的召唤，所以又呼啸着前进，脚踏灵风，越过沧浪，意在何也？意在“有待”。这里借用了庄子《逍遥游》中“有待”概念。庄子描绘了翱翔天海的大鹏、上下蓬蒿的蜩与学鸠，御风而行的列子，但庄子认为大鹏、蜩、学鸠、列子，都有所依靠，没有自由。即便是列子，不求名利，御风而行，泠然轻巧，“此虽免乎行，犹有所待者。”“有待”即“有待”，即有所依待、有所拘束，致使精

神不得自主，心灵不得安放。有的哲学家解释“有待”时指出：“‘有待’就是指人的某种愿望和要求的实现，需要具备一定的客观条件，这些条件往往成为对人们‘自由’的束缚。”^① 云林右英王夫人，已经是西王母的女儿了，为何尚无自由，灵魂如此激动不安？为何要高唱“我为有待来，故乃越沧浪”呢？从上面的介绍来分析，这位女神与凡夫俗子一样，她在等待着许谧，她要 and 许谧结成咸恒之好。而许谧却还在作纳妾之想，故云林之“有待”，她的烦恼、苦闷、彷徨，自然可以理解了。

她的妹妹紫微夫人作了一首带有嘲笑口吻的唱和诗：

乘飚溯九天，息驾三秀岭。

有待徘徊眇，无待故当净。

沧浪美足劳，孰若越玄井。

紫微笑姊姊：你的仙驾停在茅山，你在等待谁呢？你是“有待”才如此激动不安，你若“无待”则“故当净”了！

桐柏山真人也唱和：“高唱无逍遥，冬兴有待歌。空同酬灵音，无待将如何？”

清灵真人也唱和：“有待非至无，灵音有所丧。”这似乎提醒右英王夫人不要太过于钟情，以至丧失“灵音”。

昭灵李夫人说：“不觉所以然，实非有待游。相遇皆欢乐，不遇亦不忧。纵影玄空中，两会自然畴。”昭灵李夫人，也是位多情的女仙，她把“有待”看得不那么重，有快乐就享受，无快乐也不忧愁，颇有随寓而安的味道。

九华安妃的诗更有意思：

当歎发西华，无待有待间。

或眇五岳峰，或濯天河津。

释轮寻虚舟，所在皆缠绵。

芥子忽万顷，中有须弥山。

① 1981年《哲学研究》第3期《相对主义是庄子哲学的核心》，作者王兴华。转引自陈鼓应《庄子今注今译》第16页。

小大固无殊，远近同一辙。

彼作有待来，我作无待亲。

这位已与杨羲结为夫妻的女神，无疑是支持云林夫人的。道家反对“有待”，九华女神也来个“相对主义”：有待与无待都一样，小大、远近、芥子之小与须弥山之大都无差别。她抹煞了有待与无待的差别，于是只剩下了人间的感情：“释轮寻虚舟，所在皆缠绵。”缠绵之情，几乎无所不在。这正是：天地乾坤，山泽通气，阴阳缠绵，万古不变。

上清经派的第一代太师南岳夫人的诗则从另一角度支持云林夫人：

无待太无中，有待太有际。

大小同一波，远近齐一会。

鸣弦玄霄颠，吟啸运八气。

莫不酣灵液，眇目娱九裔。

有无得玄运，二待亦相盖。

魏夫人象九华一样，借用六朝玄学盛行时流行的词句，把无待、有待、太无与太有、大小、远近完全等同起来，彻底来一个无差别论。八气即八素，灵液即玉醴金浆、交梨火枣也。

青童大仙歌中也说：“府眇丘垤间，莫觉五岳崇。灵阜齐渊泉，大小互相从。长短无少多，大椿须臾终。奚不委天顺，纵神任空同。”这简直是陶渊明复出，主张委天顺命。以五百岁为春、五百岁为秋的大椿，也会“须臾”而死，那又何必去计较有待、无待呢？这就为及时行乐提供了哲学、宗教、伦理上的依据。

南极紫元夫人接连和唱了两首诗，核心也是抹去有待、无待的差别：“东宾会高唱，二待奚足争。”“我作无待游，有待辄见随。高会佳人寝，二待互是非。”她的意思是管它有待、无待，何必计较是非，且与“佳人”“会寝”！

《真诰》中围绕“有待”与“无待”，众位神仙写下这么多诗歌，这也是很有趣的现象。陶弘景怕后世读者不懂，特意作注说：“有待

之说，并是指右英事，非安妃也！”细心的读者也知道，九华安妃与杨羲的恋爱早已成姻缘，故卷三所写，是右英夫人与许谧的恋爱故事。这场恋爱，由于双方顾虑重重，阻力很大，因而解决起来，也波澜迭起。在云林夫人来说，她继承了中国女神追求爱情时的主动精神^①，她主动地苦苦劝着许谧，这里更主动地不顾道门之束缚，大胆地唱起了“我为有待来，故乃越沧浪”。有趣的是云林夫人的“有待歌”得到了许多神仙的支持。这再次证明：这些神都具有人的特性，人的感情，人的欲望，因而所谓“真诰”，只是给人的欲望披上神诰的外衣而已。

这场“有待”“无待”的大合唱之后，九月三日夜，云林又“喻作令示许长史”，表示了自己苦苦等待的怨恨之情：“养形静东岑，七神自相通。风尘有忧哀，陨我白鬓翁。长冥遗遐叹，恨不早逸纵。”她自己作为女神，善于修炼，故不怕岁月的变化，而许谧尚未与自己通咸恒之情，流连风尘，无法通神，她十分担心她的情人，故说“陨我白鬓翁”。九月三日夜云林夫人徘徊于茅山，心情极为悲伤，此夜曾反复唱的一首歌，犹如一首失恋之歌：

停驾望舒移，回轮反沧浪。

未睹若人游，偶想安得康！

良因俟青春，以叙中怀忘。

她曾满怀信心地等待许谧，“我为有待来，故乃越沧浪”；她在茅山三秀顶峰，望眼欲穿，但佳人会寝，终成泡影，于是只好“回轮反（返）沧浪”。“若人”即许谧；“偶想”即“咸恒”之想；末二句借用情诗中常见写法，为岁月消失、情怀未遂而一唱三叹。诗后特别注明“右英吟此再三”，说出了云林的痛苦。

此后，九月六日夜、九月十八日夜、九月廿五日夜、十月十五日夜、十月十七日夜、十二月三日夜、十二月十四日夜、十二月十六日

① 关于中国女神在爱情中常处主动精神，可参《闻一多全集》卷一《高唐神女传说之分析》，以及钟来因《古典爱情诗赋论稿》中《高唐赋源流与影响》，原载《文学评论》1935年第4期。

夜，云林右英夫人都有诰谕给许谧。许谧也于十月、十一月三次，写信“诣云林右英夫人机前”，信中主要内容，并非接受爱情，而只是表达自己的惶恐不安。现录第三封信如下：

穆性恐言；沉染鄙俗，流浪尘昧，罪与年长，愆随日积。幸遭玄运，灵启其会。披散氛雾，朗然达观。真灵清秀，并垂戒悟。猥辱文翰，华藻成林。金声玉振，规矩有章。父子凡微，无以堪荷。夙兴策励，不敢怠情。颙颙倾注，言不自畅。穆性恐言。此亦是答右英诗，不审是何诗，亦似不存。

从陶弘景注可知，此信是回答云林右英夫人诗的，但此诗可能已佚失了。这种诗为何“不存”，我推测这些诗讲的内容过于直露，不符合《真诰》诗文的风格、体例，故杨羲、许谧或陶弘景，都不愿让这些诗保留。否则，其它诰语诗文都保存完好，独独这些诗为何“不存”呢？

在十二月份，许谧除了信，还有诗赠云林夫人，十二月十四日夜，云林夫人曾作诗答长史诗，诗云：“咀嚼玄句，柔音蔚畅。曲爽适宣，辞喻擗朗。钦钦之咏，有由然也。玄宗以安，我其会矣！”（陶注：“此所答长史之诗，诗之不存。”）这里，透露了一个信息：云林右英在经历了几个月的失恋后，又准备跟长史相会了。

十二月十六日夜，云林右英夫人又给许谧讲了一则故事，这则故事实际上是暗示许谧行隐书之道的：

交当同编云札，列名灵简，运会相遇，何以陈之耶？昔薛旅字季和，往学真道于钟山北阿，经七试而不过，即长里薛公之弟也。不过者，由淫使失位、吝鄙内滞，石性不回，致败其试耳。然其人好慈和焉，又心爱啸音凤响，及玄弦之弹。是故虚唱凝神，徽声感魂，神不遂落，由好啸唱、愿凤鸣之故矣。长里先生，燕代人，周武王时人也。先生比乞之于太上，太上故使生。继肇阿之阴运，致欲其该微，释滞于染练新晖，速升虚之。超长里君之愿也。若犹愆波不激，淫吝愈出，虽百过试之，故亦昔之薛旅耶！

师宗相期，拂饰尽性，苟能其事，我亦罕劳。贤者之举，此复宜详，密告由来。宿命之始，想有以悟也。燕气：内果外柔，沉德乐景，故其人闻北风则心悲，睹启曜则怀泰，思骏骤以慕聘（钟案，疑作骋），嘉柔顺以变蔚。彼人之心，苟曾不尔乎？此则本乡之风气，首丘之内感也。苟能信之，君其谐矣！如其壅吝乘欲，丹絳不畅，灵人携手而空反（返），高友欽袂而回晏，神气不眴其宅，寂通不鼓其目，命矣夫，固可悲耶①。

云林夫人这段“密告由来”，用了不少道门隐语、习惯语，其大意还是明确的，她讲的是“上真”、“真道”，也即上清经派的房中术。现把关键词句试作疏通。“交”，交媾、交接、人神交通，此指房中。“同编云札，列名灵简，运会相遇，”此为道徒神化、美化房中之辞，人神相恋，非俗世婚媾，而是咸恒同登于白云之中，列名于神仙之册，相交于仙山彩云之间。薛旅学道失败的故事，是用来训戒许谧的。这种故事当然朦朦胧胧，含含糊糊。他学道地点在钟山之麓，为昆仑仙山之一。谁教他？云林夫人未明言，按惯例是女仙。“七试而不过”，“不过”是《真诰》学仙不成功的惯用短语②。薛旅之所以不过，其原因是“淫佚失位，吝鄙内滞，石性不回，致败其试”。“吝”，贪吝，吝啬；“内滞”，体内气路不畅，血脉不通；“石性”，即形容“内滞”之状；根据这些句子的暗示，这里的“不过”，又有不泄漏精子的意思。这里的“过”，类同后世《金瓶梅词话》中之“丢”、“过”。如第五十一回，西门庆服胡僧药后，是夜金莲“一连丢了两遭，身子亦觉稍倦。西门庆只是佯佯不采，暗想胡僧之药通神……，妇人道：‘我的心肝，你不过却怎样的？’”道门惯例，站在男性道徒立场而言，固精、固精谓之“不过”；但站在女性道徒立场而言，则与男方恰恰相反，阴需阳补，阳需阴补，这是道徒的基本思维。故云林夫

① 引文内“继肇阿”，“继”一作系；“若犹愈波不激，淫吝愈出”句，“犹”一作“由”；“愈”一作由：今均据陶弘景考证改正。两处括号中，为我加的说明。

② 《真诰》卷五即有“于此试而不过者，亦子之愚也”；“仙道十二试皆过而授此经”；“不识则为试不过，汝恒当慎此也”；“太极真人百四十事，试之皆过，遂服金丹而咏《大洞真经》”等等，均可参。

人王媚兰认为，薛旅“七试而不过”，为“致败其试耳”！但是由于薛旅“好慈和笃”，又“心爱啸音凤响”等道教修炼^①，故太上老君没有惩罚他，“故使生”，但要成仙则失败了。云林夫人指示许谧：你“若犹愆波不激，淫吝愈出”，仍然象薛旅那样，“淫佚失位，吝鄙内滞”，齾精吝神，那么，你我相遇百次，你仍只能是“昔之薛旅”，是凡夫俗子。你若相信我的诤谕，那么“君其谐矣”；反之，你若心如铁石，壅塞不通，自私吝齾，丹田中精气不畅通，那么，你我“灵人携手”，行了隐书，你将毫无所得，空空而返。“高友欽快”跟“灵人携手”同义，亦是房中之义。“神气不晒其宅，寂通不鼓其目”，均指许谧无法成仙。总之，云林右英夫人的隐书上真，非采阴补阳，而是阴阳互补之道。末句含有警告之义。这封“密告由来”的信，从整体来把握，其主旨是豁然明朗的。

经过云林夫人苦口婆心的劝说，许谧终于同意王媚兰的要求，写了一封信：

君惶恐言：仁德流映，高荫弥纶。每聆翰音，思逮縿縿。旨谕有咸恒之顺，宋期则玄霄之会。虽钦愿荣崇，欣想灵诤，窃惧熠耀之近晖，不可参二景之远丽；嚙彼之小宿，难以厠七元之灵观。尊卑殊方，高下异位。俯仰自失，罔知所据。凡善诱者勤其切磋，忠爱者忧其怠惰。大《易》所以乾乾，仲尼所以发叹于不倦者也。自奉教以来，洗心自励，沐浴思新。其劝奖也标明得道之妙致；其检戒也陈宿命之本迹。淫吝所以丧基，鄙滞所以伐德，虽卢医之贡针艾，扁鹊之献药石，无以喻也。子张存圣教于绅带，西、董佩韦弦以自矫。盖以外戒内，以义规心，仰御清训，谨书之以丹怀，藏之六腑，奉以周旋，弗敢失坠。庶五难解冻于炉门，七试随静于渊谷。方将道遯东山，考室龙林，灵构萧萧，丘园冲深。庭延云驾之奇友，堂列羽服之上真。句金锡五芝之宝，沧浪施长年之珍。期实夙夜之乃愿，信誓不敢诬于神明者也。唯少鉴之。君惶恐言。

① “啸”，六朝道士爱以长啸来炼气，详参唐朝孙广《啸旨》。

陶弘景注云“此长史答右英前七月二十八日喻诗‘世珍芬馥交’者，并酬前书论薛旅事，犹恐是十二月中。”云林七月二十八日喻诗，即希望与许谧通夫妇之道：“咸恒当象顺，携手同衾带”；十二月论薛旅事，是指出隐书与黄赤的区别：上清经派的隐书，是阴阳互补之道；天师道的黄赤，是鄙吝壅塞之道，两者根本不同。许谧此信，是针对云林夫人一诗一信而作出的答复，肯定写于十二月中。

信的开头，许谧虔诚地歌颂云林女神，她以自己的“仁德”流施给自己；“高荫”指众位仙真；“弥纶”，本指弥补缝合，此处意思是众真为了云林右夫人与许谧通咸恒之顺而作出种种努力。“翰音”指云林夫人给自己的诗及信，它们旨在通咸恒夫妇之好；“宗期”、“玄霄之会”，均指通咸恒之情的人神交会，也即行隐书上真之道。“耀耀近晖”“瞻彼小宿（星）”，均代许谧纳妾之想。《诗·召南·小星》：“瞻彼小星，三五在东。”朱熹传云：“南国夫人承后妃之化，能不妒忌以惠其下，故众妾美之如此。盖众妾进御于君，不敢当夕，见星而往，见星而还，故因所见以起兴。”^①故三五稀微之小星，比喻周王之众妾，今尚以小星代妾。许谧经过云林及众真的诰谕，深知纳人间之小星，难以跟神仙为伍；这种近在身边的明亮光辉无法与神仙的阴阳“二景”相通^②。至此，许谧已明确表态：决不留恋于纳妾之想^③。上文曾提到：云林夫人提出，在自己与许谧的咸恒之好的关系中，有两大难关，一是许谧不肯隐居茅山，二是他有纳妾之想。现在，这两大障碍均已取消，故咸恒之情得通了。许谧对云林夫人无限感激，竟用孔子作比。“乾乾”，典出《易经》乾卦：“九三，君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”陈梦雷说：“终日乾乾，自始至终，无日不戒惧也。夕又惕若，自昼之夜，无时不戒惧也。……虽

① 朱熹《诗集传》卷一。

② “近晖”喻“小星”之晖，则第98页之“新晖”也比小星之晖，云林嘱其别滞恋小星也。

③ 据陶弘景在以后注中提及，许谧早在生玉斧之前，就已有妾，生下许璞。后来玉斧之母逝世，又有纳妾之想，娶妾与否，未曾提及。

处危地，而刚健得正，自修不息，有虽危无咎之象。”^①云林夫人象孔子那样，海人（许谧指自己）不倦，所以他决心自强不息。故下文接着谈“自奉教以来”，接受了云林夫人种种教谕。他认识到荒淫、鄙吝，会丧失作神仙之根基；不懂上真，齟齬吝神，迷信黄赤，灵根不畅，会带来伐德丧道的危险。到那时，扁鹊再世，也无办法^②。许谧表示自己要做子张、西门豹、董安于，来虚心学习云林夫人的教谕。子张典出《论语·卫灵公》：“子张问行。子曰：‘言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦，行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里，行乎哉？立则见其参于前也，在舆则见其倚于衡也，夫然后行’。子张书诸绅^③。”——子张向孔子请教，如何才能使自己到处行得通，孔子强调“言忠信，行笃敬”，子张奉若神明，把孔子的“圣教”写在大带子上，以便时刻遵照这一教诲办事。“西董”分指两人：“西门豹之性急，故佩韦以自缓；董安于之心缓，故佩弦以自急。”^④韦，柔而韧；弦，紧而直；佩韦佩弦，都用来自警，作鞭策之用。许谧决心以右英夫人的诗文诰谕，来匡正自己的言行。他的虔诚，简直超过子张、西门豹、董安于，他要把云林夫人的诗文“藏之六腑”！于是许谧下了最大的决心，不作纳妾之想以亲近云林夫人，此其一；第二，住进茅山（东山）。“考室”，为宫室落成时所行的祭礼^⑤。这大约指许谧在茅山筑官廨，既不离官场，又进入了山林，以迎合云林夫人的要求。这样，可以“庭延云驾之奇友，堂列羽服之上真”，“奇友”、“上真”皆指云林女神。“句金”即句容茅山，那里一度有金矿^⑥。住进茅山，与云林夫人成咸恒之好，则“句金锡（赐）五芝之

① 《周易浅述》卷一。

② 卢医，即扁鹊，以家于卢国，故称卢医。

③ 《论语·卫灵公篇》第十五。

④ 见《韩非子·观行》。

⑤ 《汉书·翼奉传》：“必有五年之余蓄，然后大行考室之礼。”注：“凡宫室新成，杀牲以衅祭，致其五祀之神，谓之考室。”

⑥ 《真诰》卷十一：“句曲山秦时名为句金之坛。”“山生黄金，汉灵帝时诏敕郡县采句曲之金以充武库。逮孙权时又遣宿卫人采金。”“句曲之山有名菌山，此山至佳，亦有金，乃可采，入土不过一二尺耳。”

宝”；“沧浪”云林夫人会赐他珍宝——长生延年之内丹。信的末尾，用道门常见之起誓的形式，表明自己“不敢诬于神明”。古之道门，都要起誓，甚至歃血盟誓，以守秘密。许谧、陶弘景等人属于官僚、士族，又是当时的高级文人，故取消了原始的歃血盟誓，只保留了誓言，证明了他誓辞的神圣、严肃。

至此，《真诰》中的第二对人神相恋——许谧与沧浪云林右英夫人王媚兰的恋爱关系已是明确无误了。至于王媚兰是人呢？抑或是巫女？抑或是假托的神，想象的神？这并无追究考证的必要。这些千古之谜，今天作了破译、解释，终于弄清了《真诰》卷二、卷三的主要内容，是耶？非也？

第五节 《真诰》的房中观

《真诰》中记及男女仙真，出场的即有三十八位。他们忽而成群结伴，列队而来；忽而单身独人，飞向茅山；他们忽而发出诰语，高雅神圣；忽而吟咏情诗，缠绵缱绻；女仙们忽而畅论玄旨，深不可测；忽而隐在情人床上，芬芳悱恻；总之，“一个个你方唱罢我登场”，彼落此起，络绎不绝而杂乱无绪，令今天的读者颇有丈二和尚摸不着头脑之感。如何从一堆乱卷着的渔网中提纲挈领？陶弘景在全书即将结束的第十九卷《真诰叙录》中说了一段暗示性的话：

又按，并衿接景，阳（钟案应作“杨”，代杨羲）、安亦灼然显说，凡所兴“有待无待”诸诗，及辞喻讽旨，皆是云林应降嫫仙佚，事义并亦表著。而南真自是训授之师，紫微则下教之匠，并不关俦结之例。……其余男真，或陪从所引，或职司所任。至如二君，最为领据之主。今人读此辞章，若不悟斯理者，永不领其旨，故略标大意，宜共密之。^①

① 文中“阳”应作“杨”，“杨安”分指杨羲及安妃，是《真诰》中第一对人神恋爱者。另，“仙侠”之仙，原文为异体“僊”，引文中经改，特作说明。《真诰》原文或陶注中引文均有许多错字，容待日后整理，另作详细校证。

“并衿接景”，为人神交配的专门意象，显然指下文杨羲、安妃之恋。陶弘景认为，杨羲、安妃这对人神相恋，是《真诰》中的“灼然显说”，明明白白，毫不隐晦。“显说”之反面即“隐比”、“秘诀”也。这是中国修辞、中国诗文中广泛存在而被今人忽视的一种手法。六朝、唐宋，大文人都深知这套秘密手法。葛洪《抱朴子·博喻》中即有大量的、一连串的隐喻。下逮六朝，《真诰》为隐比集大成之作。递传至唐，李白、杜甫在继承《诗经》六义和《离骚》中的风、比、兴时^①，发展了隐比，如杜甫《忆昔行》“秘诀隐文须内教”，《游道林二寺》“一重一掩吾肺腑”，都表明了自己诗文中隐含时局大事，不便明言，故作隐文秘诀也。中国道门中的歃血盟誓、师徒口授、秘密口诀，直接影响了文人之创作。所以隐比的意象，意皆在象外，语语灵活，象在此，而意在彼，如《真诰》“愿作山泽结”，意旨在结为夫妻，而作者运用的形象却是山与泽。这种扎根于中国文化深层的阴阳哲学，是地地道道的中国文化的精华。在六朝、唐宋大量的创作的基础上，南宋严羽《沧浪诗话》已作了理论概括：“夫诗有别材，非关书也；诗有别趣，非关理也。而古人未尝不读书，不穷理，所谓不涉理路，不落言筌者上也。诗者，吟咏性情也，盛唐诗人惟在兴趣，羚羊挂角，无迹可寻。故其妙处，莹澈玲珑，不可凑泊，如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之象，言有尽而意无穷。”当然，六朝兴起的佛教禅宗，也强调顿悟，师徒之间不落言筌，不讲佛理，只讲一些文学比喻，弟子便已了解师傅意图，这与道教“秘诀隐文”的内教走的是同一条路。总之，《真诰》中正是运用了这一手法，一千多年来，瞒过了多少文人学者，竟然连杨羲、安妃这样“灼然显说”、毫不隐晦的人神恋爱都不知^②，更不要说沧浪夫人与许谧更隐蔽的人神之恋。下文将专门介绍《真诰》的房中观，如不懂

① 《诗经》六义即“风、雅、颂、赋、比、兴”，屈原《离骚》中也有此六义，两者之比兴中，皆含隐比。

② 当然杜甫、李商隐等隐比能手是懂的，如李商隐写及自己的私情时，即运用《真诰》人神之恋，但也只运用到萼绿华与羊权而已，而杨、安之恋，他一定是遵照道门规定而不明言了。

这一手法，那么读者会以为作者在作“真诰”了。以上是由“显说”之反面隐比而提示读者注意的，这是一。

其次，要注意陶弘景的暗示：在三十八位仙真中，“南真自是训授之师，紫微则下教之匠，并不关俦结之例。”所有上清教的房中方术，都有女仙魏华存传授，紫微夫人是隐书技术传授的“匠师”，她们两人，“并不关俦结之例”，也即她们不具体的行隐书，行隐书之道的“俦结”对象，主要是杨羲与安妃，许谧与沧浪右英等。“俦结”即结为夫妇，共行上真之道。其实，本章前几节，特别撰写两节，介绍两对人神相恋，也即据此暗示而定。下文介绍的房中之道，多数见诸紫微夫人之口，但读者必须明白：紫微在《真诰》中，是房中术的“下教之匠”也。正是靠了这位女仙，我们才知道中国文化中极为隐奥、又极具深远影响力的房中术的一些真面目。虽然远非全貌，也极其珍贵。

我还要特别提醒读者的是：《真诰》的撰造者陶弘景的倾向性，是更具有决定性的。他选用哪些真人诰谕，他给真人诰语以什么注解，具有更大的权威。因而，归根结蒂，只有陶弘景通过了的东西，才能进入《真诰》，从这一意义上来说，说到底，《真诰》的房中观又代表了陶弘景的房中观。

《真诰》全书，对房中术的评价，前后常呈现互相矛盾的地方。全书开卷即介绍人神恋爱，实即肯定人神的房中。但在具体论述房中时，又始终把黄赤之道降低到很低的地位，甚至在更多的地方批判了黄赤之道。这种从肯定到否定的转变，体现了以陶弘景为首的新的上清经派，适应了当时全国南北都在改造天师道的原始的、粗鄙的男女合气术的潮流的需要，是上清经派改造天师道派的必经之道。而对上清经派的房中术——隐书的介绍，并不具体。这是破旧立新中的规律。

本章三、四两节，介绍了两对人神相恋的故事。其中涉及到许多真人的诰谕、诗歌，应该指出，这些“真诰”，多数是肯定房中术的。但这种肯定中，又是通过对天师道的房中——“鬼道”的批判

来表现。例如，卷一紫微夫人撮合安妃与杨羲时，严厉批判了天师道等“生造乱真，共作巧末，趣径下书，皆流尸浊文，淫僻之字，舍本效假，是器秽死迹耳！……鬼道亦然！”女神们宣布上清经派的房中术是“上道”，“上真”之“道”，如安妃赠杨羲：

振衣尘滓际，褰裳步浊波。

愿为山泽结，刚柔顺以和。

相携双清内，上真道不邪。

紫微会良谋（媒），唱纳享福多。

同卷，媒人紫微夫人又歌颂了人神相恋，歌颂了南岳夫人“铸明金”，指示安妃与杨羲行“上真之道”，超度杨羲成为神仙，自己欣然作媒：

悟叹天人际，数中自有缘。

上道诚不邪，尘滓非所闻。

同目咸恒象，高唱为尔因。

这些游仙诗，把上清经派的房中术描绘得高雅、虚无、纯洁而剔除了汉晋之际粗鄙的黄赤的“邪”气。这种“上道”，到底与人寰之夫妻有何不同呢？且看安妃自叙：

当相与结驷玉虚，偶行此玄，同撮绛实于玉圃，并采丹华于閼风；分饮于紫川之水，齐濯于碧河之滨。紫华毛帔，日冕蓉冠，道逸上清，俱朝三元八景。

这里所写结驷偶行、撮实采丹，不过是从楚骚中借些词语，从游仙诗里借些意象，把人间的夫妻情欲梳妆打扮一番，使之变得高雅脱俗，虚无缥缈罢了。因为这种“龙吟虎啸”、“情缠双好”“齐心韩幕”，实在只是道教徒对男女之好事的美化、虚化、神化而已。

《真诰》中房中术的最有权威的传授者魏夫人在得知杨羲、安妃真正确定夫妻之好后，曾对这种“上真”之道作了一些描述：

冥期数感，玄运相适，应分来聘，新拘囚（姻）缘，此携真之善事也。盖示有偶对之名，定内外之职而已。不必苛循世中之弊，秽而行淫，浊及下迹矣。偶灵妃以接景，聘贵真之少女。

子尔亲交，亦大有进业之益得，而无伤绝之虑耳。千神于是可
使试观，不得复陈矣！真旌必可克往，云辇必可俱驾也。

紫微作红娘，魏夫人（她是杨羲之师）又像作了主婚人，于是
杨、安“携手双台，娱叹良会，景辇同机”，共成姻缘了。卷二中，屡
言九华真妃（即安妃）与杨羲同床而语，只是在南岳夫人催促“鸡既
鸣矣，论好之缘笃也”后，安妃才“下床，未至户之间，忽失所在。”魏
夫人认为，杨、安结成山泽之好，互通咸恒之情，行上真隐书之道，
那么“真旌必可克往，云辇必可俱驾”，凡夫俗子的杨羲，立即便成
为神仙的一员了。——“接景”、“掇实”、“采丹”等均为行隐书的代
词；“云辇”、“景辇”^①，也为行隐书后成仙的代词。由龙凤或其它
仙禽仙兽驾驶的车，车内坐着双双成仙的一对情侣，五彩的祥云烘
托着这辆“云辇”，这就是魏夫人等给行隐书者发放的登天成仙的
交通车。

在杨羲、安妃之恋中，魏夫人、紫微夫人给了行隐书后能成仙
人以最形象的赞美。需知杨、安之恋，是一对年轻人之间的恋爱
（杨三十六岁，安妃十三四岁，在道家心目中，一直独身的杨羲当然
是青年），魏夫人等神仙，对这一对年轻人的恋爱，给以成仙的祝
福，这是对隐书的最高的评价。

对天师道的黄赤给予最低评价的是清虚真人。《真诰》中一直
未写其名字，据《仙鉴》卷十四《王褒》传云：“清虚真人王君名褒。”
故知“清虚”即王褒。从《王褒》传可知，他曾受过隐书之道，如：
一、在华山，南极夫人、西城真人授君以太上宝文八素隐书。二、玄
洲二十九真中第一真人主仙，命侍女范运华等“发琼发、披绿褕，出
上清隐书龙文八灵真经二卷授君。”三、又西行，“道君授以玉道绿
字回曜太真隐书。”四、次北游，上清、玄清二君“赐太极隐书。”后来
成为道教中清虚真人、小有天王，主治王屋山洞天，给“玉童玉女各
三百人”，“主领上清玉章太素宝玄、太极上品九天灵文、六合秘籍、

① 辇(píng)本为妇女所乘四周有隐蔽的车。《后汉书·舆服志上》：“太皇太后、皇
太后法驾。……非法驾，则乘紫属辇车。”云、景同义，则云辇为道家者流所想象之词。

山海妙经悉主之。”^①由此可见，王褒似乎是位“隐书”专家，他在《真诰》中有崇高地位，他是魏夫人的祖师^②。陶弘景在《真诰》中对王褒极尊重，他在卷一出场时，《真诰》写出“清虚小有天王王子登”，陶注中惊讶地说：“此青（清）虚是南岳之师，尚称字，独不显茅司命字，亦为难详也。”陶弘景恪守为尊者讳的原则，对原稿作了评价，由此可知他极推崇王褒。《真诰》中，贬低甚至否定黄赤之道的主角，陶弘景是安排给他的。现择其要者介绍如下。

卷二《运象篇第二》云：

清虚真人授书曰：黄赤之道、混气之法是张陵受教施化为种子之一术耳，非真人之事也。吾数见行此而绝种，未见种此而得生矣！百万之中，莫不尽被考罚者矣，千万之中误有一个得之；得之远至于不死耳！张陵承此以教世人耳，陵之变举亦不行此矣！尔慎言浊生下道，坏真霄之正气也。思怀淫欲，存心色观而以兼行上道者，适足明三官考罚耳！所谓抱玉赴火，以金棺葬狗也。色观谓之黄赤，上道谓之隐书。人难晓乃至于此^③。

这段话，陶弘景编于卷二之首，卷一中只有赞扬人神之恋行隐书之道的話，清虚真人王褒的话定下了基调后，从卷二开始，就有对黄赤否定的“真诰”了。清虚真人是专精隐书的，当然也懂黄赤。但是，他从实践着的千百万人的后果来警告迷恋黄赤者，这是极有说服力的。这反映了汉晋六朝盛行黄赤凶多吉少的现实。这一事实，常被道门掩盖，更被儒家忽略，故这里有强调的必要。

还应该指出，王褒在王屋山掌管着神仙的监察考罚大权，这在神仙中是极重要的仙官。卷一中，魏夫人告诉众位真人及弟子杨羲：“我明日当诣王屋山清虚宫，令汝知之所至也。”卷二即有与此

① 《道藏》第五册，第183页上、中、下。

② 同上第465页下，《仙鉴后集》卷三《南岳魏夫人》传云：“众真令夫人托疾尸解，赐轮命访王屋清虚洞天。”可知她得清虚真人传授。

③ 原文“色观而以兼行上道者”句中“色”字，新版《道藏》沿袭旧版，此处印刷不清，只留“巴”字，但据上下文，此“巴”定为“色”，特作说明。

呼应的一条：“上真昨与叔申诣清虚宫，校为仙真得失之事耳，近顿除落四十七人，都复上三人耳。并复视尔辈之名简，如今佳耳，许某乃得在伯札中。”魏夫人、茅盈去王褒的王屋山，考察“仙真得失之事”，开除了四十七人，后反复考虑，又补回三人，即实际开除四十四位神仙。原来，作了神仙，也不是从此永享太平！神仙世界本来就是人间社会的缩影。王褒掌管神仙的考校除名大权，那么，他对黄赤之道的评价，就具有极大的权威。违背了王褒的教诲，轻则考罚，重则除名，这就可见这段话的威力了。

王褒的老师之一南极夫人^①也反对黄赤，甚至连爱欲也反对：

南极夫人曰：人从爱生忧，忧生则有畏；无爱即无忧，无忧则无畏。……爱欲之大者莫大于色，其罪无外，其事无赦。赖其有一，若复有二，普天之民，莫能为道者也。

南极夫人的反黄赤之道，则更进了一步，连尚未成为“黄赤”的“爱欲”都加以反对，这反映了清修派的禁欲主义。

从清虚真人的话中清楚看出：魏晋流行的房中术，以色欲、淫欲为目的，叫做黄赤（“色观谓之黄赤”）；上清经派严厉批判黄赤，而提倡新的高雅的房中术——“上道谓之隐书”。由此可见，《真诰》众真所说的“上道”、“上真之道”、“隐书”，则均指上清经派的房中术。南岳魏夫人是隐书上道的“训授之师”，紫微夫人是隐书上道的“下教之匠”。由于紫微是来人间施教隐书上道的，职责的关系使她对黄赤的危害及上道隐书的功能了解均较具体细致。当然，她的话中，对黄赤危害的批判是具体的，而对隐书上道的功能介绍显得空洞，并且相互之间有矛盾之处。现摘录几段介绍如下。卷二，她授书曰：

夫黄书赤界，虽长生之秘要，实得生之下术也。非上宫天真流骈晏景之夫所得言也。此道在长养分生而已，非上道

① 《道藏》第五册《仙鉴后集》卷三《南极夫人传》云：“南极王夫人，西王母第四女也（一名第三女），名林，字客真……汉平帝时降于阳洛山石室之中，授清虚王君太上宝文等经三十卷……年十六七，形貌真正，天姿奄霭、乘羽宝车”。

也。有怀于淫气，兼以行乎隐书者，适足握水官之笔，鸣三官之鼓耳，玄挺亦不可得恃，解谢亦不可得赖也。要而言之，贞则灵降，专则神使矣。

夫真人之祸景者，所贵存乎匹偶，相爱在于二景。虽名之为夫妇，不行夫妇之迹也，是用虚名以示视听耳。苟有黄赤存于胸中，真人亦不可得见，灵人亦不可得接，徒劬劳于执事，亦有劳于三官矣！

既是“长生之秘要”，又是“得生之下术”，紫微的话中是有矛盾的。其危害在于“有劳于三官”。“三官”，即三元天、地、水三官，道家以上元天官主赐福，中元地官主赦罪，下元水官主解厄。三官有考校天人功过而司众生祸福之威，行黄赤者，“握水官之笔”，则有了灾厄，无人可解了；“鸣三官之鼓”，则无赐福、赦罪、解厄之灾了。说到最后，紫微认为黄赤不仅不是“长生秘要”，相反会带来无穷灾祸而无法解脱了。她论述的重心，在否定黄赤。

卷六《甄命授第二》，紫微夫人作了近二千字的长篇大论。陶弘景在“紫微夫人”下作注说：“紫微才丰情绮，动言富逸，牵引始末，恒超理外；其后所譬，深明黄赤之致矣。”陶弘景认为紫微感情丰富，才气横溢，善于析理，精通黄赤。现摘其论黄赤部分如下：

顷者，末学互相扰竞，多用混成及黄书赤界之法，此诚有生和合，二象配对之真要也。若以道交接，解脱网罗，推会六合，行诸节气，却灾消患，结精宝胎，上使脑神不亏，下令三田充溢，进退得度而祸除，经纬相应而常康，敌人执轡而不失，六军长驱而全反（返）者，乃有其益。亦非仙家之盛事也。呜呼危哉，此虽相生之术，俱度之法，然有似骋冰车而涉乎炎州，泛火舟以浪于溷津矣！自非真正，也失者万万。或违戾天文，播害嫉妒，灵根郁塞，否泰用隔，犯誓愆明，得罪三官；或构怨连祸，王师仿败；或坑降杀服，流血膏野；或马力以竭，而求之不已，若逐深入北塞而不御者，亦必绝命于匈奴之刀剑乎！将身死于外而家诛于内也！可不慎哉！可不慎哉！我见诸如此等，少

有获益，徒有求生之妄作，常叹息于生生矣！岂若守丹真于绛宫，朝元神于泥丸，保津液而不亏，闭幽术于命门，饵灵术以颐生，漱华泉于清川，研玄妙之秘诀，诵太上之隐篇。于是高栖于峰岫，并金石而论年耶？诸侯安得而友？帝王不得而臣也！远风尘之五浊，常清静以期真，优哉悠哉，聊乐我云！

仅从文笔而言，此段乃中国文学中少见的博喻之妙文，是《抱朴子·博喻篇》的发展。葛洪之博喻，只几句而已；此处之博喻，则是长篇大论。从内容来分析，紫微此论仍是自相矛盾的。前半论述黄赤为“有生和合，二象匹对之真要”时，显得空洞而虚无缥缈。黄赤的关键是“结精”（男）与“宝胎”（女），上补脑神，下充丹田；但要结精宝胎，又会“灵根郁塞，否泰用隔，犯誓愆明，得罪三官”，这两者是互相矛盾的。这样，前面提出的假设“若以道交接”之“道”及具体方术的“度”，都是空的，无法实行的。下半论述黄赤失败之状，运用博喻的妙法，生动而形象地描绘了各种各样失败之状，这是多么美妙的博喻！冰车涉炎州，火舟浪溷津，均喻黄赤之失败。“违戾天文”下六句，言黄赤之道违反天地阴阳之道，这又注定其失败的命运。“拘怨”二句，比男方得病；“坑降”二句，言害及双方；“马力”指精液缺少，还坚持行黄赤合气，则丢生丧命。这些比喻，确切而生动，机智而巧妙，是中国文学中的少见的妙文之一。

《真诰》另一位反对黄赤之道的主角是裴清灵。他年轻时热衷黄赤，后痛改前非，以自己的切身体验，力戒黄赤，返朴归真，主张虚静清灵，苦学苦练，遂至成仙。《真诰》中关于他的身世的资料极少，如此重要的一位主角，我们还得撕开其神仙的面纱，识得其人间的真面目。陶弘景在开卷介绍众位神仙时，他的头衔是“郁绝真人裴玄人”；《真诰》正文，常用“清灵”、“清灵真人”、“裴真人”，陶注中常称“裴君”。用“清灵”者最多，易跟“清虚真人”（王褒）相混淆。但是在后世的资料中，他的名字改为“裴玄仁”，如：一、著名道教学者、文学家晚唐杜光庭《墉城集仙录》卷三介绍紫微夫人时说：“夫人名清娥，字愈音，王母第二十女也，昔降授太上《宝神经》与裴玄

仁。裴行之得道，拜清灵真人。^①二、《仙鉴》卷十五《裴君》传：“清宁真人裴君，字玄仁，右扶风夏阳人也。以汉明帝二年，君始生。”^②元朝道士赵道一，把“清灵”误作“清宁”，“玄人”改作“玄仁”。《真诰》出世较早，故我定作“清灵真人裴玄人。”至于“郁绝”，《真诰》正文中是山名，注文中未解释在何处，故下文以裴清灵或清灵称他。

根据神仙家惯例，紫微夫人给裴清灵传授房中术的《宝神经》，可知他与紫微夫人是由于人神恋爱开始，然后他也成仙的。卷一即指出：“裴昔从紫微夫人授此书（《宝神经》）”《真诰》正文及注文均证明他年青时爱行黄赤，但及早改正，如卷六：

夫真者，都无情欲之感，男女之想也。若丹白存于胸中，则真感不应，灵女、上尊不降矣！纵有得者，不过在于主者耳。阴气之接，永不可以修至道也。吾昔常恨此，赖改之速耳。所以真道不可对求，要言不可偶听也。有匹则不真，外并则真假。真假之迹，断可见也。

此一条应是裴君言，某书。

按《真诰》体例，这一条是裴清灵言，杨羲手书——陶弘景本身精于书法，他对“真诰”的各种笔迹都分得一清二楚，杨羲的书法，功力最好。文中“对求”、“偶听”、“有匹”、“外并”均指男女黄赤之类。译出这些密电码，这里反黄赤之意则昭昭然矣！他不象后世的神仙家，讲得玄而又玄，神乎其神。他行过黄赤，深知其害，好在迅速改正，痛改前非了。《真诰》卷五《甄命授第一》“道授”之下，列出了三十三种与黄赤关系密切的道经，陶弘景首先作了一番考证：

此有长史、掾各写一本，题目如此，不知当是道家旧书？

① 《道藏》第十八册，第179页《墟城集仙录》卷三。关于王清娥之字“愈音”，据《道藏》（逊字号）《上清三真旨要玉诀》引九“西王母女，名益愈。”“愈音”“益愈”音近，神仙家之名字，互有出入，更不足为奇。

② 《道藏》新版第五册，第185页。

为降杨(羲)时说其事旨? 悉与真经相符,疑应是裴君所授,所以尔者。按说《宝神经》云“道曰”,此后云“我之所师南岳赤松子”;又房中之事,惟裴君少时受行耳。《真诰》中有“吾昔常恨此,赖改之早耳。”此语亦似是清灵言故也。

陶弘景的考证,与《真诰》前文完全一致。裴清灵虽然公布了不少黄赤道经之名,但他是反对行黄赤的,故先介绍了一段论“道”的话,如同序言一般:

道者混然是生元炁,元炁成然后有太极,太极则天地之父母,道之奥也。故道有大归,是为素真。故非道无以成真,非真无以成道。道不成,其素安可见乎? 是以为大归也。见而谓之妙,成而谓之道,用而谓之性。性与道之体,体好至道,道使之然也。

裴清灵这番话,显然是老子朴素的自然主义哲学“道”的铺演,它的本旨在于说明人体与道炁相合,才是真正修身养性,才是真正长生之道,明乎此,就不会迷信黄赤之道了。卷九中,裴清灵有一段专论《宝神经》^①,《宝神经》是与“隐书”同一性质。裴清灵选择讲授的,都是清修苦炼、去私寡欲等返老还童的方术,其大要如:一、注心道真,玄想灵人,勤学苦练,“纵令牙彫面皱,顶生素华者,我道能变之为婴,在须臾之间耳!”二、目清耳聪是关键,要清心寡欲加上按摩之法。三、脸部按摩、固脑坚发之方术。以上这些方术,皆与黄赤背道而驰。

卷二中,裴清灵与许玉斧的诗,也是反黄赤的:

企望人飞,若感若成。

威不内接,骄女远屏。

三四纵横,以入帝庭。

历纪建号,得为太龄。

^① “清灵真人说《宝神经》”最早见于卷一第492页,陶注“抄此修行事,出在第三卷中,不复两载。”钟案,“第三卷”误,应作“第九卷”,见第538页下。

亦必秀映，四司元卿。

翻然纵羽，遂登上清。

《真诰》中，许玉斧抄过不少黄赤之道的“真诰”，他对此表示了极大的兴趣。他年轻，才二十多岁，夫人在世，儿子出生，故《真诰》没有把他作为人神相恋的重点，但这不等于他不在行黄赤。清灵七月十五日授诗，就是告诫玉斧慎行黄赤（威不内接，骄女远屏），专心修炼，这样才会羽化而登仙。在同夜所授另一首诗中，也强调：“精心高栖，隐嘿沉闲，正气不亏，术散除疾，是尔所宜。次服飧饭，兼谷勿违。益髓除患，肌肤充肥。然后登山，咏洞讲微。”这些诗句，都是虚无清静方面的修炼，绝无黄赤之行。

卷二，八月十六日清灵所授诗，轻盈洒脱，高雅脱俗，与黄赤相距甚远：

拟驾东岑人，停景招隐静。

仁德乘波来，俱会三秀岭。

灵芝信可食，使尔无终永。

吸真献金浆，不待百丈井。

裴清灵献上的“金浆”，惟隐静而仁德者才可享受，其主要原料是茅山顶峰的灵芝，而非黄赤之道。这首诗，颇具晋朝游仙诗真趣。

我在上文曾介绍过右英王夫人在向许谧求爱过程中唱过有名的“有待歌”：“我为有待来，故乃越沧浪。”而裴清灵坚持老庄的“无待”思想，他唱了反调：

朝游郁绝山，夕偃高晖堂。

振辔步灵峰，无近于沧浪。

玄井三仞际，我马无津梁。

候款九万间，八维已相望。

有待非至无，灵音有所丧。

右英夫人缠绵悱恻，情切切意绵绵地等待许谧去官辞家，停止纳妾，隐栖茅山，共成咸恒，以通隐书，故她高唱“有待”歌；裴清灵则

认为“有待非至无，灵音有所丧”。《真诰》中不少诗，巧喻百端，蕴藏隐语，如同密电码一样；破译了其中隐奥，在玄言神秘的诗句背后，其抒发的感情，实与平常人间诗人的悲欢离合、喜爱或憎恨、同意或反对一模一样。裴清灵这里高唱“至无”——比“无待”更进了一步，这是老子“致虚极、守静笃”的同义语^①。清灵深得老子的“虚无”“清静”的精髓。这里的虚无清静——至无，就是要求不让躁动不安的情欲控制自己，保持一种平静的心境，让精神自由地驰骋。这样，倏忽之间，天地六合，四面八方，都能飞翔到了；这样，灵音不丧，也保持了神仙的资格。可见他反对沧浪夫人的“有待”。

清灵真人是从紫微夫人那里接受“隐书”的，按神仙家惯例，借用世俗的观念，他和西王母娘娘这位千金小姐，有过一段夫妻感情，共行上真之道。那么裴清灵年轻时喜欢黄赤，是否只与紫微夫人交往呢？——提出这一设问，本身是世俗的思维，这里仅仅为了说明问题才故作此问。应该指出，道家在男女关系上，决无儒家礼节，这不是夫妻关系，行黄赤或隐书不是为夫妇关系、夫妻之情，不是为了生儿育女，而只是为了想象中的追求个体生命的延长，为了长生不老，为了羽化登仙。它符合了人的基本欲念——性欲。能享受又能长生，何乐而不为呢？既非固定的夫妻，因而施行黄赤、隐书的对象可以转换角色。由此可知，裴君“少时爱行”黄赤，后来，痛恨黄赤，一定深知其害，才痛改前非，这一切的过程，《真诰》中不可能具体讲清，只是通过一段段诰谕，一首首游仙诗，肯定其不能成仙，从根本上予以否定。这对六朝官僚文士，是一声棒喝，一盆冷水，一帖清醒剂。在那如痴如醉迷恋房中黄赤，甚至永无止境追求声色之乐的时代，《真诰》借裴清灵之口，根本否定黄赤成仙之说，当然很有意义。

陶弘景是反黄赤的，他利用各种机会，编进零散的反黄赤甚至

① 《老子》第十六章

反情欲的资料。现选择一些有代表性的，扼要介绍如下。

卷五，519中：

君曰：食草木之药，不知房中之法，及行炁、导引、服药，无益也，终不得道。若至志感灵，所存必至者，亦不须草药之益也。若但知行房中、导引、行炁，不知神丹之法，亦不得仙也。若得金钁神丹，不须其它术也，立便仙矣！若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万遍毕，便仙也。房中之术、导引、行炁，世自有经，不复一二说之。此谓徒服药存修，而交接之事不绝，亦不得长生。非言都不为者。若都不为，止服药，皆能得仙。

这条诰谕，是裴清灵传达给人间的，实际上据陶弘景考证，是从道经中抄撮而来，而且很符合陶弘景的思想——以服药、存思为主的修炼法。这一段，把房中作为修炼的一个环节，倒是比较实事求是的，虽然从根本上说，所谓“金钁神丹”、“《大洞真经》”也未能使人长生不死。

卷六，525上：

惜气常如惜面目，未有不全者也。然面目也有毁坏者，犹气亦有丧失。要人之所惜常在于面目，虑有犯秽，次及四肢耳。若使惜气常为一身之先急，吾少见其枯悴矣！案此所云“气”，盖是房中精气之气，非呼吸之气。

这是南岳夫人的诰谕，她在此条之前，强调“气全则生存……气全则辟鬼邪”；在此条之后又强调“气灭”则身亡，这里所指气，主要指“精气”。人对脸的爱护，人所共知。天天洗脸、照镜，备加爱护。魏夫人要人“惜气”如同关心脸一样。比喻通俗，易于理解，却难于施行，所以世人至老时，“枯悴”者多而童颜如婴者少。

卷六，525下魏夫人诰示许虎牙：

知以无涯伤性，心以欲恶荡真，岂若守根净冲，栖研三神，所以弥贯万物，而玄同镜寂，泯然与泥丸为一，而内外均福也。可示虎牙。

这是从庄子《养生主》演变而来的修炼思想。庄子说：“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。”

这里的“知”作“愿望”讲，或训为“心思”^①；《真诰》引此，主要是反对无穷无尽的“欲恶”，正是人的种种欲望——本书主要又集中在情欲，伤人之性，荡去人纯朴的本质，更无修仙之根本（真）。“泥丸”，即上清经派认为脑神之名，或脑中九宫之关键^②。不思情欲，灵魂不再躁动不安，“玄同镜寂”，混沌泯然，专心守“泥丸”，也即“守一”、意守上丹田，则“内外均福”也。

陶弘景通过前人施行黄赤之实践，记下了不少失败的教训，其常见症状为耳目不灵。如卷九裴清灵言及紫微夫人言：

又告云：道士耳重者，行黄赤炁失节度也，不可不
 慎！此盖指戒
 长史也。

兴宁三年岁在乙丑六月二十三夜喻书，此其夕先共道诸
 人多有耳目不聪明者，欲启乞此法，即夜有降者，即仍见喻
 也。此杨君
 自记也。

长史年出六十，耳目欲损，

故有咨请，杨不欲指斥，托云诸人耳。

这里先讲第二条：《真诰》全书以三十八位神仙出场开始，时在兴宁三年六月二十三。这些男女道士神仙，一出场就唧唧喳喳讲“耳目不聪”、“耳重”、请求精通黄赤的一对——紫微及裴清灵讲《宝神经》，以求耳聪目明。卷一已提及这一条，卷九又重复，可见这些道士被颜面雕谢、耳目不聪纠缠得十分痛苦，故反复叫裴清灵讲授仙经——因为裴清灵是过来之人，知此病根，懂得治此病的方法。裴清灵首先向众真保证“纵令牙凋面皱，顶生素华者，我道能变之为婴孩，在须臾之间耳！”他要求众真要诚心诚意，注心道真，首先要认清：

① “知”训“愿望”，采用林纾《庄子浅说》；陈鼓应另引林希逸《南华真经口义》作“心思”，均见《庄子今注今译》第94页。

② 《黄庭经》·《至道章第七》：“泥丸百节皆有神……脑神经根字泥丸。”

求道要先令目清耳聪为事主也，且耳目是寻真之梯级，绦灵之门户，得失系之而立，存亡须之而办也。今钞径相示可施用也。此谓《宝神经》中要径之事，故云“钞径”。

裴清灵针对众道士之病“耳重”、“耳目不灵”，指出根源在行黄赤过度，这倒有科学根据。今中医诊断男子“耳重”、“耳鸣”，都认为与肾亏精少有关。许谧六十多岁，行黄赤又不守法度，“耳目欲衰”，为情理中事。他是杨羲的保护人，又是长辈，杨羲不便指责批评他，便假托神仙浩谕，暗示长史：慎行黄赤！与许谧相恋的沧浪云林夫人，也暗示大地凡人：

云林王夫人曰：仙真之道，以耳目为主，淫色则目暗，广忧则耳闭。此二病从中来而外奔也。非复有他矣。今令人聪明，益易耳，但不为之者行之难。欲得上通彻映，旁观鬼神，当洗心绝念，放弃流淫。

云林夫人发现长史许谧淫色难绝，耳目已衰，为了医好此病，教他《太上宫中歌》，实际上是一首保耳护目之歌诀：

手把八云气，英明守二童。

太真握明镜，鉴合日月锋。

云仪佛高阁，开括泥丸宫。

万响入百关，骄女坐玄房。

愈行愈鲜盛，英灵自尔通。

这首歌诀听来玄妙，实则是专治黄赤过度之症——耳目不灵的按摩口诀。云林夫人在诗之前作了说明：“夜卧，先急闭目，东向，以手大指、后掌，各左右按拭目，就耳门使两掌俱交会于项中，三九过（即二十七遍，钟注），目中当有紫、青、绛三色气出目前，此是内按三素云以灌合童（瞳）子也。……不必夜也，要以生气时^①。一年许，耳目便精明。”由此可知，歌诀中首两句即指以手按拭眼眶，犹如叫四面八方之云气来守护“二瞳”。三四句中的“日月”亦指目，

^① 道家以每天23时至11时之气，称生气。许多内功均在这段时间锻炼。反之，另一半时间的气，称死气。

《黄庭经·上有章第二》有“出日入月呼吸存”句，梁丘子注“谓掌存日月于两目，使光与身合，则通真矣。”^①歌诀夸张描绘这种按摩动作，比喻成神仙握镜，照亮两目，使通体光明。“云仪”下二句，“高颞”比眼眶上之额，“开括”为按摩动作，这一动作，实际上把整个大脑（泥丸宫）一开一合，意志即集中于泥丸了。“骄女”为耳神名，《黄庭经·黄庭章》有“骄女窈窕翳霄晖”句，可见《真诰》这里出自《黄庭经》。歌诀之意是按摩操作毕，耳神更灵，听得更清楚。末二句指坚持作此按摩操，不仅使耳聪目明，还会成仙。

陶弘景深知汉晋以来，黄赤盛行，有害养生，于是在某些地方就来了个矫枉过正，根本反对男女交接，如卷十介绍“守玄白之道”（这是一种气功，本书下面将介绍），这种功“使人长生不死，辟却万害”——这是多么诱人的保证，但行此气功，“尤忌房室，房室则死。”卷十三，又两次介绍“守玄白之道”，再次强调此八字；又指出，“守玄白”比“守一”更简要，但“忌房室甚于守一”。同卷，介绍东吴杜契与孙寒华（女）学道的故事。学道前，孙寒华“少时密与契通情”，后来跟介琰学“守玄白”，杜、孙两人再也不行房。孙寒华至老，面有少容，神仙家自然承认其神仙资格。陶弘景在注中说：“寻此二人乃因奔淫，无应入道。而用志能自抑断如此，此宜其阶也。”也即是说，炼“守玄白”功后，以顽强的意志断绝“房室”，故有资格入仙阶。相反，许谧的中男许虎牙（许玉斧的哥哥），在炼“玄白守一”功时，竟未断房事，受到定录真君（茅固）的警告^②。卷十介绍“养性口诀”时也说：

东海小童口诀：道士求仙、勿与女子交。一交而倾一年之药力；若无所服而行房内，减算三十年。

无疑，这一口诀与《真诰》全书思想并不一致，但陶弘景选编这一条，其用意只在强调黄赤之道是决非养性延命之道。

① 《道藏》·《上清黄庭内景经》梁丘子注释本。

② 卷十三“牙守一竟未起，别寝邪。”陶注：“此一诰是论玄白守一事。忽然忆寅兽（虎牙），寅兽当是未免房中，因而及此也。”据卷二十虎牙享年六十八岁。可见“房室则死”只是劝戒语。

《真诰》的房中观，在《抱朴子》的基础上，进一步有所发展。葛洪是外丹派的代表，他认为草木之药、房中之术、导引气功等均不能成仙，唯有金丹大药，才是成仙的捷径。他在世时，“房中之法十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年延寿，其大要在于还精补脑之一事耳。此法乃真人口口相传，本不书也，虽服名药，而复不知此要，亦不得长生也。人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅阏之病，故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。唯有得其节宣之和，可以不损。若不得口诀之术，万无一人为之而不以此自伤煞者也。玄素、子都、容成公、彭祖之属，盖载其粗事，终不以至要者著于纸上者也。志求不死者，宜勤行求之。余承师郑君之言，故记以示将来之信道者，非臆断之谈也。余实复未尽其诀矣。一涂之道士，或欲专守交接之术，以规神仙，而不作金丹之大药，此愚之甚矣。”^① 葛洪是跟老师郑隐学过房中的，但未学成，以致连口诀都未学全，实际上郑隐也未通。这一段话，基本上完整地表达了葛洪的观点：一、阴阳不交，多病不寿；任情肆意，又损年寿；节宣之和，可以不损。这是汉朝房中家已总结的经验^②。应该说这是中国早期的性科学，其原则符合人与自然的规律。二、存在有能延年益寿的房中术。但要懂口诀。三、单靠房中术，无法成仙。《微旨》篇更充分地论证了第三点：

或曰：“闻房中之事、能尽其道者，可单行致神仙，并可以移灾解罪，转祸为福，居官高迁，商贾倍利，信乎？”抱朴子曰：“此皆巫书妖妄过差之言，由于好事增加润色，至令失实。或亦奸伪造作虚妄，以欺诳世人，隐藏端绪，以求奉事，招集弟子，以规世利耳。夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已。其理自有极，安能致神仙而却祸致福乎？……而俗人闻黄帝以千二百女升天，便谓黄帝单以此事致长生，而不知黄帝于荆山之下，鼎湖之上，飞九丹成，乃乘龙登天也。黄帝自

① 王明《抱朴子内篇校释》·《释滞》，第150页。下引此书同。

② 参《汉书·艺文志》。

可有千二百女耳，而非单行之所由也。凡服药千种，三牲之养，而不知房中之术，亦无所益也。是以古人恐人轻恣情性，故美为之说，亦不可尽信也。玄、素谕之水火，水火熬人，而又生人，在于能用与不能耳。大都知其要法，御女多多益善，如不知其道而用之，一两人足以速死耳。……人少有能为之者。口诀亦有数千言耳。不知之者，虽服百药，犹不能得长生也。

葛洪在表述时，留下了很多尾巴，给后世的道士以幻想：一、精通口诀是可行的；二、御女多多益善，也只要“知其道”就能成功的。正是这些地方，成为六朝黄赤继续盛行的理由。《真诰》中一些鼓吹人神相恋，其现实形态，正是那些寻找口诀，寻找“上真之道”的道士、巫师或精于此术的官僚文人求仙活动的反映。

我们不妨把几个具体问题加以对比，来分析葛洪、陶弘景的区别。第一，关于“黄帝御女千二”，葛洪的表述是：“黄帝自可有千二百女耳，而非单行之所由”，他肯定这是事实，只是觉得此说与他的“金丹”说有矛盾，故加了一些限制：“非单行之所由”即产生了。《真诰》卷十四介绍了一个个神仙，在介绍到黄帝时，是这样说的：

轩辕自采首山之铜以铸鼎，虎豹百禽为之视火参炉，鼎成而轩辕疾崩，葬乔山。五百年后，山崩，空室无尸，唯宝剑、赤鸟在耳，一旦又失所在也。《列仙传》云御龙攀髯及子晋取鹤，并为不同。亦可是化后更出而为之也。

这里，陶弘景根本不采用黄帝御千二百女才成仙之说，这与《真诰》全书完全一致。第二个问题，关于“御女多多益善”，葛洪虽不提倡，但却承认它，只是注意“知其道”、“知其要法”而已，这给后人留下无穷的后患，影响深远而恶劣。《真诰》即便在前几卷描述人神恋爱时，也没有提倡“御女多多益善”的说法，只是参照了人间夫妻关系，描绘了杨羲与安郁嫔、许谧与沧浪右英两对人神之恋，这仍然在阴阳不能不交的范畴内。陶弘景主张清虚无为，一生未结婚；隐居茅山后，资料中曾有一钱姓女道士在他身边的说法，在实践中，他也不主张“御女多多益善。”他的另一部著作《养性延命

录》，这是带有实用性的养生方术之书，都可在实践中加以操炼的，不是纯理论的神仙家言。《养性延命录》全书贯穿清静无为的思想，下卷涉及御女损益，也根据这一主旨，力戒贪婪妄作。他指出“道以精为宝”，中老年人，御女最好不泄，或“时一泄。精气随长，不能使人虚损。”“凡养生要在于爱精，若能一月再施精，一岁二十四气施精，皆得寿百二十岁。若加药饵，则可长生。”^①书中引述黄帝至魏晋间养生家、神仙家言，前后思想与方术均一以贯之，并无矛盾。“一月再施精”或一月施一次精，是陶弘景针对当时人的体质，及他所认识的人体、天道规律而提出的具体意见，这在《真诰》卷九中也有表述：

受洞诀施行太丹隐书，存三元洞房者，常月月朝太素三元君，以正月九日、二月八日、三月七日、四月六日、五月五日、六月四日、七月三日、八月二日、九月一日、十月十日、十一月十一日、十二月十二日夜，于寝静之室，北向，六再拜讫，稽首跪曰：谨启太上大道，高虚玉晨太素，紫宫八灵、三元君、中央黄老、无英白元太帝、五老高真上仙、太极皇精三皇君、大洞三景弟子某，谨以吉日之夜，天关九开之间，上闻太上玉皇真君，乞得长生，世上寿无亿年，时乘黄晨，绿盖龙辂，上诣紫庭，役使万神，侍卫四明，毕，勿令人知也。

这一段口诀，核心在“隐书”日期，也即一年中施行房中的“吉日之夜”。其基本原则是一月一次，随着春季到来，可略短些，因春夏是人的精力充沛的两季，而秋冬之际，人应收敛内藏，养精蓄锐，故略有变化。同卷中，还有几条，大同小异。这些规定，主要是针对许谧之类六十以上的老年人的。《养性延命录》、《真诰》证明陶弘景根本不主张“御女多多益善”的胡说。

把陶弘景与葛洪作了对比研究，则已知陶氏继承了葛氏房中观的精华，摒弃了其中荒诞迷信的部分，陶弘景变化了传统，提出

^① 《养性延命录》卷下

了新的学说。唐朝名医、著名道士孙思邈在《规定老年人性生活时》，参照了这一意见，认为六十左右的老人以一月一次为宜^①。但是到唐末、宋朝流行的吕洞宾、张伯端的歌诀中，“御女多多益善”的阴影又时时笼罩在这些诗歌中^②。至明朝，则更泛滥成灾，连民间也盛行“采阴补阳”^③，贻害无穷。这些都不能不说是《抱朴子》等道书中的糟粕的恶性发展的例子。作了这样的纵向比较，我们就不难发现，《真诰》在中国《道藏》中具有特殊地位。以前，由于它沉睡着，象被人活埋于地下；今天我们认识了它的真面目，理应把这颗明珠擦去外面的尘土，让它大放光明。

综观六朝前的房中术，仅葛洪《抱朴子·释滞》即讲“房中之术，近有百余事”，“房中之法十余家”。论其归旨，实有如下重要的派别：一、张陵“种子”之术，此相当于当代流行的生男孩的方法。《真诰·运象篇》云：“黄赤之道，混气之法是张陵受教施化为种子之一术耳。”指的就是这一派。此派为重男轻女服务。《真诰》通篇不宣传“种子”，也就是说，书中女神根本未想及此点。二、御女派。这一派编造黄帝御女千二成仙之说；作为正史的《汉书·王莽传》也宣传此种说法。历代帝皇，实即都在据此而行，但帝皇多数寿命不高。正史中记载汉朝丞相张苍似乎是一特殊之例。《史记》卷九十六《张丞相列传》记张苍晚年被免相后，老掉了牙“食乳女子为乳母，妻妾以百数，尝孕者不复幸。苍年百有余岁而卒。”《汉书·张苍传》作了同样的记载。张苍“好书律历，秦时为御史主柱下方书”，后来是汉朝的著名丞相。古之天文律历，都精通道家，故张苍通道，这也是他长寿因素之一。但“御女多多益善”之说，在中华历史上，遗害无穷。后世的末流道教徒，专以此来炫耀求荣于王室或达官贵人。这违反天道人性，至唐宋明清，抹去了女性的人的位置，只把女性看作炼丹的“鼎炉”。明朝盛传的《性命圭旨》中，就有

① 参《千金方·房中补益》。

② 吕洞宾诗见《全唐诗》；张伯端诗见《悟真篇》。

③ 详参《二刻拍案惊奇》卷十八等（日本尚友堂本）。

不少这类货色。明朝传至今的版画中,有一幅《内篇》《金液还丹次第》中一图,是一位漂亮的少女,少女头上写着“无上真鼎”,旁边题写七绝:“眉目无暇性欲良,皮骨相宜音韵长。更推八字无冲尅,始称佳期作药王。”(三联书店1982年版黄裳《榆下说书》)年轻貌美的女性,不再具有人的特性,只是一只“无上真鼎”!这一腐朽的理论,至今似乎尚有市场。《真诰》完全否定了这派。陶弘景采用釜底抽薪的办法,根本不承认“黄帝御女”成仙说。贯穿全书的,也只提倡夫妇式的双修,杨羲与安妃、许谧与沧浪夫人,都是自始至终,并无乱交的任何隐喻。三、纵欲之房中。历代统治者实施的,多数以纵欲为目的。明朝小说如《金瓶梅》中反映更多。四、夫妇双修和谐派。《真诰》实际上只提倡这一派。书中女者为仙,男方为道士,名为修仙,实为夫妻。女神们主张反对男性鄙吝,否则“灵根郁塞”,实际上提出了男女双方都要输出,又都互相补充。这是中古最理智的一派。对后世的夫妇双修影响很大。

综上所述,我们对《真诰》的房中观作一简要的小结。

一、《真诰》借紫微夫人、清灵真人等之口,严厉批判了魏晋流传的房中术——黄赤。他们认为天师道的黄赤决不能成仙,是下界秽仙的污行。黄赤过度,轻则“耳重”、“耳目不聪”,重则“身死于外而家诛于内”,并且炼黄赤者,“失者万万”,万分之一的成功都无法保证,面对这样残酷的现实,上清经派道士应保持清醒的头脑,与黄赤一刀两断!六朝期内,中国社会盛行房中术。汉初“乐而有节”的房中术,经道教徒改造变成黄赤,这是以淫欲为目的的“鬼道”。至少从西汉末年起,社会上又盛传“黄帝御女千二成仙”说,方士、道士广泛传播,这一说法已进入正史,《汉书·王莽传》记及:王莽篡汉后,适值夫人去世。谄媚之臣就向王莽宣传黄帝御女千二成仙的荒唐神话,王莽下令派人赴全国各地广选淑女。这种荒淫之举,在统治阶级中是极有市场的。葛洪《抱朴子》多次批判了这一说法。但两晋社会仍流传房中术,《抱朴子·释滞篇》说当时社会上“房中之法十余家”;“而房中之术,近有百余事”。《真诰》中也说房中之术

“世自有经”，这证明黄赤自汉至南朝，数百年间一直在民间流传，连上清经派道士也沉溺于此道，以致“耳重”、“耳目不聪”，未老先衰。《真诰》全书，全力以赴地反黄赤，对上清经派道士提出严厉警告：黄赤非上道，谁练这种非上真之道，轻则受考罚，重则仙籍除名。《真诰》卷二即宣布除名者达四十四名道士。全书反复强调黄赤之危害，这给六朝贵族文士，给全国的道士，当头泼了一盆冰水，让沉溺于黄赤的人迷途知返。这一点，在中华文明进化史上，具有极重大意义。其影响之深远，且看宋朝“至游子”曾慥《道枢·容成篇》^①，大量引用了《真诰》紫微夫人、清灵真人反黄赤的言论，大力宣传黄赤之危险，强调按清静无为的原则清修，这无疑给道教徒、给贵族文人乃至给整个中华民族，增添了理性。宋朝的文人、道士，不象六朝、隋唐的道士、文人那样狂热，他们逐渐吸取先辈的教训，开始专心探寻内丹，这一演变，是理性的胜利，是科学的胜利，是文明的标志。由此看来，《真诰》反黄赤的意义是不能低估的。

二、《真诰》批判“色观谓之黄赤”的同时，宣扬了“上道谓之隐书”。上清经派的“隐书”，跟天师道的“黄赤”有何区别呢？《真诰》中关于隐书的系统论述，本书后面有专节作介绍。这里只简略指出它与黄赤的区别。首先，上清经派把“隐书”作为上清经派修仙的一个环节，他们不认为单凭“隐书”即能成仙，“隐书”只是各种方术中的一种而已。其次，“隐书”对男女交接的日子，有严格的规定，以免淫欲伤身。第三，《真诰》中出现许多女仙，她们代表了女性的利益，提出了新的要求。黄赤中强调男性不泄精；《真诰》认为，这样就不公正，男性鄙吝，“灵根郁塞”，违反阴阳之道。她们要男性顺乎天道，任其自然，不要鄙吝，不要鄙滞，不要郁塞“灵根”。《真诰》中右英淹浪夫人为此对许谧作了大量的细致的工作，直到男性答应这样做，她才把爱情献给许谧。《真诰》兼顾男女两性的修炼思想，在中华文明史上有重大意义。由于受儒家思想的影响，中华大地

① 《道藏》第二十册，第619页。

重男轻女的思想根深蒂固、害及道门，道士把女子作为男性修仙的“鼎炉”，男人成了仙，女人却为男人作出了牺牲。

三、受御女多多益善的影响，黄赤施行者，男女关系混杂而乱交，而隐书却反对这样。《真诰》中涉及的人神恋爱，都模仿人间夫妻关系，关系比较固定，没有天师道中的淫滥关系。这是从根本上杜绝黄赤的混乱，保持男女双方的健康及修炼。这与上一条一样，也是尊重女性的反映，是理性思想的表现。

四、陶弘景比之杨羲、许谧、许翊，宗教情绪淡化了，更增添了一些理性色彩，多了一些科学的成分。明显地表现在陶弘景根本否定“黄帝御女成仙”说，根本否定黄赤，连“隐书”也不加以强调。他认为，不炼黄赤、隐书，不诵《大洞真经》，“若都不为，止服药，皆能得仙。”陶弘景虽尊重杨、许，但他更尊重科学，更尊重理性，他的修仙思想是以服术为中心的，对陶弘景的这一思想，我们应该在《真诰》研究中，给予他更合理的评价。（详参拙著《〈真诰〉长生经精华录》）

《真诰》的房中观是中国道教中理性色彩最强的，是中华文明史上值得歌颂的一章。《真诰》开启了男女双修双成的先河，为后世的内丹派开辟了新路。虽然其中仍有迷信的成份，但剥去这些迷信的外壳，我们仍然可以发现其中的理性的内核。从这一角度看，我们决不能低估《真诰》的历史价值。

第六节 释《许远游与王羲之书》

《云笈七签》卷五十六保留许迈给王羲之的一封信，此信重点在介绍上清经派房中术的重大意义，会在人体长出“交梨火枣”。这与《真诰》完全一致，故在此介绍。《许远游与王羲之书》原文如下：

夫交梨火枣者，是飞腾之药也。君侯能剪除荆棘，去人我，泯是非，则二树生君心中矣。亦能叶茂枝繁，开花结实。

君若得食一枝，可以运景万里，此则阴丹矣。但能养精神，调元气，吞津液，液精内固，乃生荣华。喻树：根壮叶茂，开花结实，胞孕佳味，异殊常品，心中种种，乃形神也。阴阳乃日月，雨泽善风，和露润沃，灌溉也。气运息调，荣枝叶也。性清心悦，开花也。固精留胎，结实也。津液流畅，佳味甜也。古仙誓重，传付于口。今以翰墨宣授，宜付奇人矣。（卷五十六）

许迈（远游）是王羲之的道友，从此信口吻分析，他又是王的道门中的师友。他的传记，附在《晋书·王羲之传》后，王、许非同姓同族，两人传记合一，可见在东晋王羲之与许迈有极深的交谊，关系非同一般。后世史家故作这样的特殊处理。许迈此信，实与《真诰》卷二云林右英王夫人两段诰语（给许谧的）一致，为便于对比，今抄录如下：

玉醴金浆，交梨火枣，此则腾飞之药，不比于金丹也。仁侯（指许谧——钟注）体未真正，秽念盈怀，恐此物辈不肯来也。苟真诚未一，道亦无私也，亦不当试问。

火枣交梨之树，已生君心中也。心中犹有荆棘相杂，是以二树不见。不审可剪荆棘，出此树单生其实，几好也！（卷二）

许迈的信，源于《真诰》，只是，许迈对“交梨火枣”作了更精致的论述。所谓“交梨火枣”，上清经派古道经《九皇上经》曾作形象的介绍：

《九皇上经》曰：“始青之下月与日，两半同升合成一，出彼玉池入金室。大如弹丸黄如桔，中有佳味甜如蜜，子能得之慎勿失。”注云：“交梨火枣生在人体中，其大如弹丸，其黄如桔，其味甚甜，其甜如蜜，不远不近，在于心室。心室者，神之舍，气之宅，精之主，魂之魄。玉池者，口中舌上所出之液。液与神气一合，谓两半合一也。（《云笈七签》卷五十六）

这里，“交梨火枣”的大小、形状、颜色、味道、位置，一一作了生动的描述。《九皇上经》在葛洪之前已流传，《抱朴子·微旨篇》曾加以引用（参王明《抱朴子内篇校释》第128页）。《抱朴子·微旨

篇》是专讲房中术的，因而这就牵涉到对“交梨火枣”来源的解释。

第一种解释，由男女双修的房中术产生。《许远游与王羲之书》编于《云笈七签》卷五十六，这一卷总题为《诸家气法》，先论《元气论并序》。从混沌太无叙起，进而混沌之始，太和之气，寂兮寥兮，窈窈冥冥，产生太易元气。太易生太初，太初生太始，这才开始有气之形。然后太始生太素、太极、太一，然后生阴阳二气，然后才有天地乾坤，万物生成。这是道家的宇宙生成论，是老子哲学的衍化。学道学仙，就是要获得这种产生生命万物的“元气”。“夫道者何所谓焉？道即元气也。”出于这种宇宙观，道教徒从中产生了双修的想法：“若知玄之又玄，男女同修，夫妇俱仙，斯谓妙道。仙经云：一阴一阳谓之道，三元二合谓之丹；溯流补脑，谓之还精化为气，谓之转，一转一易一益，每转延一纪之寿；九转延一百八岁。”道教徒认为，“男女同修，夫妇俱仙”，这是典型的上清教的双修法。汉末天师道，受“御女多多益善”的欺骗，男女合气，十分粗鄙，死去了不少人。上清经派教徒吸取了教训，强调男女夫妇同修俱仙。故《真诰》人神之恋，决不滥交，只是象人间夫妻一样，共同修炼，共同成仙。这一思想，比汉末的天师道文明，又符合人性，更易为各阶层接受。至于九转金丹一百零八岁云云，当然也是一种迷惑人的宣传。《云笈七签》又引《仙经》云：“阴阳之道，精液为宝，谨而守之，后天而老。”又云：“子欲长生，当由所生之门，游处得中，进退得所，动静以法，去留以度，可延命而愈疾矣。”接着，《云笈七签》又引《九皇上经》，许迈与王右军信，紧接在后。以上资料均与男女双修房中术有关。《真诰》、《抱朴子》都含此义。这里日、月分代男、女，玉池在六朝本指口（详下），此借喻代女，金室指内丹所在处。《真诰》中，云林右英王夫人，反复苦劝许谧，不要纳妾，不要有淫欲之念，与自己共修房中，这样就会尝到“交梨火枣”之味。但是许谧犹豫不决，嗜欲（包括食、色）太重，故王夫人向他指出：你的身体尚是俗人之体，而非真人纯真之体，你秽念盈怀（纳妾之思，爱贪吃，甚至偷了农民六条狗来吃），恐怕“此物辈”（即交梨火枣）“不肯来”。仙女要他斩除荆棘，去除杂念，

让“交梨火枣”结出果实，那多好啊！——显然，《真诰》中“交梨火枣”是双修的产物。

第二种解释：“交梨火枣”是单独修炼，即清修的产物。六朝上清经派的清修经典是《黄庭经》。《黄庭经》的主旨是以存思结合某些方术，以修炼内丹。如《黄庭经·上有章第二》云：“上有魂灵下关元，左为少阳右太阴。后有密户前生门，出日入月呼吸存。”务成子注云：“谓常存日月于两目，使光与身合，则通真矣。”另《黄庭经·肝气章第三十三》云：“日月之华救老残。”务成子注：“左目为日，右目为月。目主肝，配东方木行，木位春，春为生气，故云救老残。”《黄庭外景经》也说：“日月列布张阴阳，伏于太阴成其形。”梁邱子注上句云：“谓两目也，左目为日，主父主阳；右目为月，主母主阴。”《九皇上经》歌诀中之日、月，与《黄庭经》七言诗中的存思日、月，含义是一致的。“玉池”，指口。《黄庭外景经》云：“玉池清水上生肥。”梁邱子注：“玉池，口也。”“金室”即《黄庭经》中的“琼室”，“琼室”之中八素集、泥丸夫人当中立”（第二十一章）。这里“琼室”相当于当今所说的脐下丹田中。由此可见，修炼者常存思日、月进入自己体内，阴阳两气同升而“合成一”，由目至“玉池”，在“玉池”中与口中津液会合，也即与“玉醴金浆”结合，然后进入“金室”或“琼室”，于是，便会结出“交梨火枣”。

这二种解释在中国已流行了一千多年，形成了清修、双修两大流派。道书中用语，往往不可拘泥，如日与月，可代太阳与月亮，也可代男与女。“玉池”，可代口，也可代女阴。（西方的化妆品广告，突出女性的口，其双关含义十分明显，这与道经不谋而合。）明白了这一文化、宗教、民俗的背景历史，则许迈致王羲之信的含义也可明瞭了。首先，许迈所用语句来自《真诰》，故此“交梨火枣”为双修之果。“养精神，调元气，吞津液，液精内固”，都可从双修角度去理解。其次，若从清修这一视角与解释，当然未尝不可。从许迈与王羲之的亲密关系来分析，许迈是上清经派的代表，而王羲之原本是天师道世家出身，天师道中盛行黄赤之术。王羲之生长于江南上清经

派势力范围，又是东南文坛领袖，领导过兰亭诗会这样影响巨大的文人集会，他当然不会喜爱天师道中那种粗鄙的、原始的黄赤之术，而是倾心于上清经教派的高雅的、更符合人性的黄赤之术。本来，《真诰》只在上清经派教徒中流传，许迈与右军有非同一般的友谊，两人在浙东生活在一起，情同手足。王羲之在五十余岁时曾在母亲坟前苦苦宣誓，决心不再作官，“自今之后，敢渝此心，贪冒苟进，是有无尊之心而不子也，子而不子，天地所不复载，名教所不得容！信誓之诚，有如皦日。”^①发如此之誓，右军自可谓“奇人”了！据《晋书·王羲之传》，他“于父母墓前自誓，羲之既去官，与东土人士尽山水之游，弋钓为娱。”又与道士许迈共修服食，采药石，不远千里，遍游东中诸郡，穷诸名山，泛沧海，叹曰：“我卒当以乐死！”许迈此信，一定作于永和十一年之后。朝廷因为右军发誓太苦太严重，“亦不复徵之。”这样的文人名士，许迈称之为“奇人”，并把上清教中双修秘诀告诉他，再次证明许王的深情厚谊。

^① 《汉魏六朝百三名家集》，第三函《王右军集》，第180页《祭墓文》。此事发生在永和十一年，即兰亭诗会后二年。

第六章 《真诰》的长生术

《真诰》否定了黄赤之道为仙真上道的说法，必然要努力寻找取代的长生之道。杨羲、许谧、许翔是在句容茅山地区传道，他们受上清经派道士们影响很大，因而他们寻觅的长生之道，主要是古上清经派系统的方术。他们处于东晋、南朝道教蓬勃发展的阶段，又比他们的师辈显得更能适应时代及社会的需要，因而这些方术比古代传下的方术更细致、更复杂。杨、许的手迹都要经过陶弘景的加工，陶弘景比之杨羲，显得更理智、更尊重实践。杨羲作为神与人之间的媒介，具备了巫师的种种特色，他在入静、通灵后，在恍惚迷茫状态下记录的仙真诰语，真正要能成为其他道士修炼的方术，还要得到许多道士实践的检验；陶弘景整理这些方术时，更要参考一个世纪中各地道士的实践，不可能一点不作修改。例如，陶弘景对草木、矿产药物多有研究，因而，他就更多地强调服饵、服药的重要性，这就给《真诰》注射进理智的因素。这样，《真诰》中的长生方术，比起《太平经》、《抱朴子》等道经来，理智的成份增添了，给后世道士使用时，也比较强调实用性。尽管《真诰》仍有迷信色彩，仍有不死神丹的介绍，但是作为《真诰》的长生术的主体思想，已不是《抱朴子》的金丹说，而是以存思为主，以内功、药物、按摩、针灸为辅助的比较可行的修炼体系。这一体系的确立，在《抱朴子》金丹派之外，开辟了以存思为主的内丹体系。这在中国道教史、医学史上，都是应该肯定的。

第一节 存思术

先秦道家老子、庄子对道的本体，道的运行规律，人的精神自由，作了精妙绝伦的思考与表述，后世的方士、养生家拾起了这一哲学武器，尝试着在人体养生上加以试验。这里且选两段最能说明此理的资料作一对比。《老子》云：“出生入死。生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，动之于死地，亦十有三。夫何故！以其生生之厚。盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。……夫何故？以其无死地。”^①老子的意思是：人生下后，长寿、短命者均占三分之一，另外三分之一，本可以活得长久，却自己走向死路。其根本原因，在于求生太过度，酒肉饕餮，奢侈淫佚，奉养过厚了。从先秦至于今天，道家道教的养生家，都把老子这一原则奉为圭臬，不越雷池。避免“生生之厚”，避免蹈入危境，达到“无死地”的境界，也成为养生家苦思冥想、梦寐以求的目标，“存思”的指导思想。

再如《老子》曾说：“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。”^②这一哲学直接被葛洪改造用来指导养生：

抱朴子曰：余闻之师云，人能知一，万事毕。知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也。道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。……老君曰：忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。一之谓也。故仙经曰：子欲长生，守一当明。思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，

① 详参陈鼓应《老子注释及评介》第五十章。

② 《老子》第三十九章。

二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歆血口，传其姓名耳。①

葛洪这一段话，把道家的哲学本体论略加变化，就变成了道教的养生论。老子笔下的哲学概念“一”，成了道教的“神”，这是一位人格化的神，他像人一样，有姓名，有衣服，住在人体上中下三丹田内。道士们把老子的一，从宇宙万物搬进了人的体内，这一思路，是中国道教存思法术的根本原则。

《真诰》继承了《抱朴子》的存思术，并加以发展，成为《真诰》长生术的主体思想。上文介绍过的反黄赤之道的裴清灵，在《真诰》卷十四中介绍了以各种存思法术的成仙得道者后，以总结的语气说：“名山五岳中，学道者数百万人，今年有得道而升天者，人名如别。年年月月，皆有去者，如此不可悉记。今为疏一年之得道人耳。有不乐上升仙而长在五岳名山者，乃亦不可称数。或为仙官，使掌名山者，亦复有数千。”裴清灵一贯反对黄赤合气，主张“有待非至无，灵音有所丧”，他力主清静虚无，苦修存思，才可成仙。《真诰》的存思术，大致有以下几种。

一、守真一

守真一，即守一。“一”的含义，即《抱朴子》介绍的“一”、“守一”。道教徒为便于道士意守这个人格化的人体之神，特别赋予它人的形象，“有姓字服色”，又能呼叫姓名。“一”的姓名，各家说法大同小异。常见的如《黄庭经》中上丹田的“一”叫“泥丸”；“脑神经根字泥丸”（《至道章》）；中丹田的“一”叫“丹元”；“心神丹元字守灵”（《心神章》）；下丹田的“一”，俗称丹田，也可叫泥丸，而在女性，则曰“泥丸夫人”，如《黄庭经·琼室章》：“琼室之中八素集，泥丸夫人当中立。”男女道士，能意守此一，名之“守一”或守真一。

《黄庭经》是上清经派的重要经典，其中关于“一”的诗句颇多，这些诗句都与“守一”有密切联系：

① 《抱朴子·地真》，王明本第323页。引文中“恍兮忽兮，其中有物”，见《老子》第二十一章。

一面之神宗泥丸，泥丸九真皆有房。

方圆一寸处此中，同服紫衣飞罗裳。

但思一部寿无穷。（《至道》）

一至不久升虚无，方寸之中念深藏。

父曰泥丸母雌一，三光焕照入子室。（《上睹》）

能存玄真万事毕，一身精神不可失。（《五行》）

玄元上一魂魄炼，一之为物匠卒见。

须得至真始顾盼。（《玄元》）

《黄庭经》相传由魏夫人整理，而她就是杨羲的传道师，因而“守一”自然就成了《真诰》的重要方术。

《真诰》卷十七，杨羲记下一个梦：

四月二十九日夜半时，梦与许玉斧俱座，不知是何处也。

良久，见南岳夫人与紫阳真人周君俱来坐一床，因见玉斧与真人周君语曰：“昔闻先生有守一法，愿乞以见授。”周君曰：“寡人先师苏君往曾见向言曰：‘以真问仙，不亦迂乎？’仆请举此言以相与矣！”玉斧曰：“情浅区区，贪慕道德，故欲乞守一法耳。”

卷十七都是记载一些梦。梦是人的欲望比较直接的反映。杨羲梦中见许玉斧向上清经派著名先辈周紫阳乞求授守一法，至少证明杨羲急于学守一法。据《紫阳真人内传》，紫阳真人周义山，字季通，为汉周勃七世之孙。自十六岁起，即服日炼气，后随中岳仙人苏林炼道，一年后即通三一法。此后周游名山，精通各种道术，成为上清经派中著名先师^①。此梦显然为鼓励许玉斧而作，强调玉斧已是具备“真人”资格，比地仙高出一筹，故“以真问仙，不亦迂乎”？“贪慕道德”，“道德”均指道家道教炼就的内功，非今伦理道德之义。

《真诰》卷二记载了“守真一”的效验：“守真一笃者，一年使头

^① 详参《道藏》第五册《紫阳真人内传》。《真诰》中，周紫阳为“葛衍真人周季通”，文中常称“周真人”“周紫阳”。

不白，秃发更生。”在《真诰》中，“守真一”常与“守玄白”、“守雌”、守虚静等结合在一起。“守玄白”，下文将另立一条，此处且说“守雌”。“守雌”本是《老子》中的基本概念之一，“知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离。”^①“守雌”即守柔、守谦，甘心处于下，象溪水一样，这种精神状态，就与永恒的德不分离。老子要人“知雄守雌”，既知雄，雄即刚强、开放、争先、处上；又要守雌，雌即柔弱、内敛、不争、处下，去返朴归真，回到婴孩的纯真时代。——养生之道借用“守雌”，即与守真一、返老还童联系在一起。故许谧向沧浪夫人说：“真一之雌，其道玄远，妙出秘领。穆慙穆未荡，俗累未拔，胸心滓浊，精诚肤浅，未敢预闻。”可见，“真一之雌”、“守真一”，不是想炼即成，还有待人达到某种精神境界才能炼成的。

二、守玄白

《黄庭经·经历》中“知雄守雌可无老，知白见黑急坐守”，说的就是“守玄白”的方术。《真诰》中“守玄白”之功，高于“守真一”，故此处另作一条，以明《真诰》本旨。卷十、卷十三均讲及守玄白，现选较为集中的卷十三介绍：

守玄白之道。常旦旦坐卧任意，存泥丸中有黑气，存心中有白气，脐中有黄气。三气俱仙如云以覆身上，因变成火，火又绕身，身通洞彻内外。如此旦行之至日向中乃止。于是服气百二十过，都毕，道止。如此，使人长生不死，辟却万害。所谓“知白守黑，求死不得。知黑守白，万邪消却。”尤[禁]食六畜肉及五辛之菜，当别寝静思，尤忌房室，房室即死。

此道与守一相似，但如为径要以减之耳。忌房室甚于守一。守一之忌，在于节之耳。初存气出如小豆，渐大，冲天三气，缠烟绕身，共同成一混沌。忽生火在三烟之内，又含景以炼一身。一身之里，五脏照彻，此亦要道也。此数人并已三百余年，正玄白之力也，并不是不死之学者，未及于于仙。

① 《老子》第二十八章。

道^①。

这两段诰谕，把守玄白的方法、禁忌、作用都讲清了。文后还有陶弘景考证，指出“三百”岁恐是“二百”之笔误，其实神仙家言，二百、三百皆为夸张，彭祖有八百之说，这些与神仙不死之说都为同一性质。不过“守玄白”的功法要求确实比“守真一”严格，炼功时间也要长达半天；更有忌房室的要求，这对许谧之类年过六十还要纳妾、欲念要求强盛的人，是一严格的限制。这体现《真诰》对房中术的严格控制。“房室即死”，作了一些夸大。《真诰》卷十三中有两对人：杜契与孙寒华以及许玉斧之哥许虎牙，都行玄白。杜孙一对，守玄白之前行过房室，但炼玄白以后，割断情欲，禁忌房事，故孙寒华老而有少女之容，许虎牙守玄白时，半途去行房，受到神仙的嘲笑，不过许虎牙后来还能享寿六十八岁。

三、守洞房

守真一、守玄白，在《太平经》、《抱朴子》等道书中，已有简练的陈述，《真诰》说得更细致。《真诰》中添了“守洞房”，这可能更多地反映了陶弘景的存思的新思路。先看《真诰》中关于守洞房的表述。

卷一、全书开宗明义第一条，魏夫人传达周紫阳诰语：“得道之阶，错厉精神。靖躬信宿，洗诚求矜，如斯而言，道已迒也。然夤夜之间，宜笃经营。乃后得手结天维、足浮灵网。心游太空，目击洞房，不待久日也。”这里，紫阳真人把“心游太空，目击洞房”当作学道成仙的重要标记。

过了五天，六月二十七日夜，周紫阳又传谕：

积精所感，万物尽应。妙诚未匝，则形华不尽。形华不尽，则洞房之中，难即分明也。吾昔受此法，常向西北存之耳。西北存如小为易见，可明示如此。

^① “尤[禁]食六畜肉”句，[禁]原文缺漏，这是重要的失误；据卷十第545页同样内容一条，有“尤禁六畜肉”，故特补上。

周紫阳要学道者积精感物，透视洞房。其原则是天人感应，其方法是意守洞房。

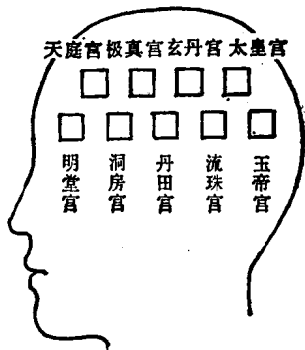
卷二许谧致沧浪夫人信：

南真哀矜，去春使经师授以方诸洞房步纲之道，八素九真，以渐修行，不敢怠懈。九真至须幽静，人事杂错，患在未专耳。

许谧自述，得魏夫人指示，授以“洞房步纲之道”。“八素九真”是什么含义呢？原来，《黄庭经》把人体脑、心、脐下三部分，作为三丹田，上中下三个丹田区内，都有“八素”即八神，故三景八素合为二十四神。这是初期上清经派的说法。相传魏夫人即作《黄庭经》。后来，上清经派道士在长期修道过程中，又总结出了新的成果，他们认为人的大脑中，不仅是“八素”，而应是“九真”。“九真”之说，陶弘景《登真隐诀》作了明确的说明，今以图示如右：

《真诰》认为，意守脑中洞房宫，能自我透视洞房宫（所谓“目击洞房”也）则可成仙。

但是陶弘景在《登真隐诀》中，作了新的表述。他认为九真中，以玉帝、



但是陶弘景在《登真隐诀》中，作了新的表述。他认为九真中，以玉帝、天庭、极真、太皇四宫更重要：“此四宫 陶弘景大脑九宫示意图 皆雌真一也，道高于雄真一也。并有宝经已传已成真人者，未得成真，非所闻也，其雌真之要，亦自不授之矣。此四宫，人皆有之，但不修此道者，宫中空空耳。……修之者神仙，不修者以寿死。”^① 陶弘景对大脑的认识，显然比周紫阳高明得多。周季通说：“天无谓之空，山无谓之洞，人无谓之房也。山腹中空虚是谓洞庭，人头中空虚是谓洞房。是以真人处天、处山、处人入无间，以黍米容蓬莱

① 《道藏》第六册，第607页。

山,包括六合,天地不能载焉。唯精思存真,三宫朝一神,勤苦念之,必见无英、白元、黄老在洞房焉。”^①汉末的紫阳真人,对大脑的认识,突出了“洞房”,洞房中有无英、白元、黄老三仙人。精思目击,才能见之,才能成仙。经过魏、晋、南朝二百多年中道士的修炼,道士对大脑的认识,大大进步了,至陶弘景,已成九宫说。九宫之说,比紫阳的洞房三元说更为精致,更为具体。当然,九宫说与现代脑外科的区分不尽一致,但千百年中道士们存思炼气,根据气在脑中运行的规律,能具体分出脑中九宫,这是很伟大的成就。九宫中,陶弘景更细致地分出雌雄,其哲学依据是老子的守雌说;其生理依据,只能是道士们炼气、存思时的自我感觉。现代医学告诉我们,后脑比前脑更重要,而九宫说中,把后脑部分玉帝、太皇两宫,都列为“雌真”,这就更难能可贵了。鉴于《真诰》中关于守洞房、目击洞房说尚不如陶弘景的《登真隐诀》精致,故特作此补充说明。

四、历视内脏

这一存思法术来自《黄庭经》。《黄庭经》对人的内脏,特别是根据汉朝五行说定下的五脏:肺、心、脾、肝、肾,都分章作诗,要人诵读《黄庭经》的同时,也内视这些脏腑,以达到集中精神,存思体内,以养精蓄锐,修真成仙。《真诰》把魏夫人当作女仙之首,又是杨羲之师,杨羲自然把她作的《黄庭经》当作重要修真教材。如卷十八记载许谧读《黄庭经》一百九十遍,每读一遍,他以朱笔划一横划,以记数,陶弘景对他苦读《黄庭经》作了如下介绍:“右此是长史自读《黄庭》遍数也。朱墨杂画者,是因修用时遇得笔便题记之耳。云‘长谷’、‘出日’等,亦是经中语,当是读至此句,忽有事应起,故疏志处也。”仅九月二十六日前朱笔之数,已达四百四十遍,十天中读了二百五十遍,平均每天二十五遍。所谓“长谷”句,大约指《黄庭经·琼室章》“长谷幽乡绕郊邑”,描绘小肠(长谷)围绕下丹田“泥丸夫人”,犹是作为城市的夫人的“郊邑”。所谓“出日”是《上有》章“出日入

^① 见《紫阳真人内传》,《道藏》第五册,第546页。

月呼吸存”，指一呼一吸之间，让日、月流入两目，这且待下面“服日月法”再介绍。许谧此人，虽然人在官场，一直没有真正辞官隐居，似乎未全心全意入道修真。年过六十还有纳妾之想，黄赤之思不绝于胸；性又贪饕好吃，竟命令仆人偷农民六条狗蒸了吃，严重违反上清经派教规，由此可见，他似乎不是很虔诚的上清经派中人。但他苦读《黄庭经》，陶弘景对此十分赞赏，也承认他在《真诰》中的仅次于杨羲的地位。也许，他享寿七十一岁，与此也不无关系。由此可见，历视内脏，是存思中很重要的一环。

《真诰》强调历视内脏，除了多处记载读《黄庭经》外，还有其它表述。如卷九南真魏夫人诰谕要杨羲去炼：

《丹字紫书三五顺行经》曰：坐，常欲闭目内视，存见五脏、肠胃，久行之，自得分明了也^①。

卷五的“心正”法，则突出了五脏中的心脏：

君曰：欲使心正，常以日出三丈，错手着两肩上，以日当心，心中间暖则心正矣！常能行之佳。昔有姜伯真者，学在猛山中，行道采药，奄值仙人。仙人使平倚日中，其影偏，仙人曰：“子知仙道之贵而笃志学之，而不知心不正之为失。”因教之，如此后遂得道。

卷十四介绍了各地名山修道成仙者，不少人都历守内脏，修真成仙。如晋武帝时华阴山尹虔子、张石生、李方四“精心内视，不复饮食，体骨轻健，色如童子”；晋初庐江潜山郑景世、张重华行“守五脏含日法，兼服胡麻，又服玄丹，久久不复饮食，而身体轻强，反（返）易故形”；魏朝末年赵广信在沧浪云台刻小白山中炼服炁法、守中之道，“内见五脏彻视法，如此七八十年，周旋郡国，或卖药，出入人间，人莫知也。”可见，上清经派系统的存思，强调历守内视五脏，以集中精神于体内，蓄精养神，修炼成道。

五、服日月法

^① 据陶弘景注云：魏夫人所传《丹字紫书三五顺行经》并未出世，则纯是降真所赐“敕用”。当然，在现实生活中，也可能是杨羲抄摘的经书，此经后来散失了。

中国道家强调阴阳哲学，这种哲学渗透到宇宙中去了，他们把太阳当作阳，月亮当作阴，于是，日月组成相辅相成的一对，被后世方士道教徒接过来，作为养生之道的修炼原则。那光芒万丈的太阳，滋生化育万物。既然万物生长离不开太阳，养生家自然地想到要把太阳光吸入体内，成为人体生命源泉之一、原动力之一，所以服食太阳，古籍中常称“餐霞倒景”“服丹霞之道”。李善《文选》注评六朝游仙诗云：“凡游仙之篇，皆所以滓秽尘网，镏铎纓纓，餐霞倒景，饵玉玄都。”“餐霞”即服日法。《真诰》中记及服日法很多，如：

君曰：欲得延年，当洗面精心，日出二丈，正面向之，口吐死气，鼻吸日精，须鼻得嚏便止，是为气通，亦以补精复胎，长生之方也。（卷六）

君曰：欲为道者，目想日月，耳响师声；口恒吐死气取生炁；体象五星，行恒如跚空心；存思长生，慎笑节语，常思其形，要道也。（卷六）

（消魔上秘祝法）：夜卧觉存日象在疾，手中握之，使日光赤芒从臂中逆至肘腋间，良久，日芒忽变成火烧臂，使臂内外通匝洞彻，良久，毕，乃阴祝曰：

四明上元，日月气分。流光焕曜，灌液凝魂。神光散景，荡秽炼烟。洞彻风气，百邪燔然。使得长生，四肢完全。注害考鬼，收付北辰。毕，存思良久，放身自忘。（陶注：“此经未出世。”见卷十）

东卿司命曰：先师王君昔见授《太上明堂玄真上经》，清斋休粮，存日月在口中，昼存日，夜存月。令大如环，日赤色有紫光九芒；月黄色，有白光十芒，存咽服光芒之液。常密行之无数。若不修存之时，令日月还住面明堂中，日居左，月居右，令二景与月童（瞳）合炁，相通也。此道以摄运生精，理和魂神，六丁奉侍，天兵卫护，此上真道也①。（卷九）

① 东卿司命即三茅君中的老大茅盈，为《真诰》二十三位男真中地位最高、列于第一名者，《仙鉴》卷十六有《茅盈》传。

夜行及冥卧心中恐者，存日月还入明堂中，须臾，百邪自灭，山居恒尔此为佳。（卷九）

太虚真人南岳赤君内法曰：以月五日夜半时存日象在心中，日从口入也，使照一心之内，与日共光相合会，毕，当觉心暖，霞晖映脸，良久，乃祝曰：“大明育精，内炼丹心。光辉合映，神真来寻。”毕，咽液九过。到十五日、二十五日、二十九日，复作如上。使人开明聪察，百关鲜彻，面有玉光，体有金泽。行之十五年，太一遣宝车来迎，上登太霄。行之务欲数，不必此数日作也。（卷九）

东华真人服日月之象上法：男服日象，女服月象。日一不度，使人聪明朗彻，五脏生华，魂魄制炼，六府（腑）安和，长生不死之道。（卷九）

大方诸宫，青君常治处也。其上人皆天真高仙、太极公卿诸司命所在也。有服日月芒法，虽已得道为真，犹故服之。直存心中，有象大如钱，在心中，赤色；又存日有九芒，从心中上出喉至齿间而芒徊还胃中，如此良久，临目存见心、胃中分明，乃吐气，嗽液，三十九过止，一日三为之，行之一年，疾病除；五年身有光彩；十八年必得道。行日中无影，辟百鬼千恶灾气。恒存日在心，月在泥丸中，夜服月华，如服日法，存月十芒，白色，从脑中下入喉，芒亦不出齿间，而回入胃。（卷九）

这条资料很有意思，“虽已得道为真，犹故服之”，一句话透露出许多秘密：世上本无神仙，世上本没有一举而成仙的方术、方药，世上只有勤学苦练的“神仙”，他们“得道为真后”，还得坚持锻炼，否则，他们也会与凡夫俗子一样了。有不少神仙家言，包括《真诰》中许多仙真，讲的话都玄而又玄，那不能当真，因为毕竟是神仙家言。但他们毕竟是人，总有讲“人话”的时候，这里就透露出这一秘密。这也可见服日月法在神仙家存思法术中的地位。

有的神仙家把日月法简化手续：“行此日在心、月在泥丸之道，谓省易可得旨，行无中废绝者也，除身三尸百疾千恶，炼魂制魄之

道也。”这里“月在泥丸”之“泥丸”，是指下丹田的泥丸，非脑中之泥丸。“三尸”即三尸虫，又叫“三彭”，即上尸彭倨、中尸彭质，下尸彭矫，分居人脑、心、下丹田中。道家谓三尸虫欲人速死，是谓邪魔，今以服日月法驱三尸，以保长生。

服日月法是中国古已有之的长生方术，当时道士已了解了佛经（本书下文将辟专章介绍），他们注意到“外国呼日为濯濯罗”或“圆罗曜”，右英沧浪夫人并以此跟许谧作了介绍，认为“梦见此濯濯罗者，日之应也……长生之象”，“身康神宁，从此始矣。”许谧梦见了“濯濯罗”，请问右英夫人，右英夫人就这样安慰他。实际上，许谧此梦，只是他经常服日月法的反映。许谧为此写了一首诗，来歌颂梦中的“外国太阳”：

微诚因理感，积精洞幽真。

斐斐乘云彩，灵象凭紫烟。

眇眇濯圆罗，佛佛驾飞轮。

玄翰启蒙昧，顾景恩自新。^①（卷十）

许谧勤炼服日月之功，因而洞察“幽真”，梦见太阳。他乘云驾雾，追上天空，见到“眇眇濯圆罗”，仿佛驾着飞轮在跑。许谧诗最后是感谢沧浪夫人语：承蒙你启发了我，告诉我“濯圆罗”的知识，我茅塞顿开，不再愚昧无知，看着那“太阳”（景），感受到太阳给我的恩惠一天比一天新。这实际是对太阳的礼赞，是对长生的礼赞，反映了许谧企求获得太阳生命活力的强烈愿望。这是服日月法的本旨所在。

六、存星法

“存星法”是服日月法的变种。天空之中，除日月之外，那灿烂星光也极吸引人。中国的阴阳哲学使道士首先注意到太阳、月亮；而汉朝流行的五行哲学，又使道士们不满足于日月，进而发明了存思五星的方术。五星的具体星名，一般为东方岁星，南方荧惑星，

^① “斐斐”，指冉冉上升的五彩祥云，发出光彩。“濯圆罗”，太阳。“佛佛”即仿佛。“玄翰”，指右英夫人给自己的谥号。景，即指太阳。

西方太白星，北方辰星，中央镇星。《真诰》中记载较多，如：

“五星图布常向南也，以太白位在西，岁星位在东，案而施之。所以尔者，五星隐伏，纵横无常，不如北斗，列象恒在，故一以定位于五方，不得随星之所在也。三八景二十四神以次念之，亦可一时顿存三八，亦可平坦存上景，日中存中景，夜半存下景，在人意为之也。若外身幽岩，屏绝人事，内念神关，摄真纳气将可，平坦顿存三八景，二时又各重存一景，益当佳也。（卷九）

日月守门，心藏五星。真皇所祝，群响敬听^①。（卷九）

（裴清灵语谕存五星法）存五星当谨按八素，以王星为始，存以生气时。若不王星先出者，故宜不先存王也。至于视星，入室任意耳。唯以勤感为上耳，亦不必须都见星，然后速通也。视之亦审耳。清灵君告存思要法，当觉目睹五星于方面，并乘芒而下行我，然后依王星下而存王星，但吞咽一芒，毕，又当镇星下，又存镇星，良久，总五星各一芒，使俱入口而咽之。如镇星星过数也。此一事异法，经中无此说。若顿存五星，自当依常法，不心存对星下也。依此言则是单修法也。

从这条资料看，陶弘景对存五星法有关经书十分熟悉，是上清经中存思的重要方法。“八素”即喉咙。存五星要旨，按先后星座次序，一一存思，让星星光芒一一吞咽入内，其思路及方法与服日月法基本一致。

许谧还从道经中抄了另外一种存星法：“长史书，暮卧先存斗星，在所卧席上。”“暮卧存星之时，皆先阴咒星名，然后存耳。祝毕，乃存星安卧其中也，然后密叩齿，祝九星之精（卷十八）。”这一存星法，卧席而作，比较简练易行。其关键在精神意识集中在星星，则是一致的。

^① 此条前有叩齿、咽液、按鼻、调气。主要炼功目标是使耳聪目明，咒语中也含“心藏五星”。

第二节 气 功

导引气功^①，汉朝早已盛行，马王堆汉墓出土导引图是最有力的证明。汉晋间养生书中，也多有记载。《真诰》坚守上清经系统的养生思想，也适应了世家大族贵族们安适生活的需要，所选择的气功都以静功为主，以气为主，结合存思、养神、养气。

一、胎 息

胎息，即行炁、闭炁，如胎儿在胞胎之中，故名胎息。《汉武帝内传》说：“习闭气而吞之，名曰胎息。”葛洪《抱朴子·释滞》中有更具体的介绍：“或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止疮血，或可以居水中，或可以行水上，或可以辟饮渴，或可以延年命。其大要者，胎息而已。得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣。初学行炁，鼻中引炁而闭之，阴以心数至一百二十，乃以口微吐之，及引之，皆不欲令已闻其炁出入之声，常令入多出少，以鸿毛著鼻口之上，吐炁而鸿毛不动为候也。渐习转增其心数，久久可以至千，至千则老者更少，日还一日矣。夫行炁当以生炁之时，勿以死炁之时也。”^②葛洪曾介绍过他的从祖葛玄，即能闭气后入水底而行。《仙鉴》卷二三《葛仙公》传对此有更夸张的描绘。他随吴主乘船至三江口，船阻风而翻，他也落入水中，过了一夜，“忽见仙公水上步来，既至，尚有酒态。”杜甫《饮中八仙歌》记到唐著名道士贺知章，也有此功：“知章骑马似乘船，眼花落井水底眠。”^③国外报道印度瑜珈功大师，能在铁箱中沉入海中一周，或活埋于沙土中数天，都属同类功法。

① 《真诰》无“气功”之说，均用其它名词，今用“气功”一词，以便理解。

② 《抱朴子内篇校释》第149—150页。

③ 仇兆鳌《杜诗详注卷二》此诗注引“胡夏客谓落井水眠，当是贺监（知章）实事，或偶然失足所致。”近人已从胎息气功给此作解释。

《真诰》中记及胎息功，并无葛玄那种夸张色彩，是可以锻炼的一种内气功。现选几则如下。

卷五介绍周朝刘奉林合神丹失败，后行至委羽山，能“闭炁三日不息，于今千余年矣，犹未升仙。”同卷介绍一种具体可行的方法：

君曰：常以夜半时去枕平卧，握固，放体，气调而微者，身神具矣。如有不具，便速起烧香，平坐，闭目，握固两膝上，心存体神，使两目中有白炁如鸡子大，在目前，则复故也。五日一行之。此即二十四神中事也。

这一功法，并无神秘色彩，“烧香”云云，仅是叫人集中意念之法，养生家常用，未可一概以迷信论之。“握固”，即四指握着拇指。“鸡子”，为茅山一带吴语，即鸡蛋。这一功法，并没有葛洪要求的严，但从陶弘景注中也可看出：“二十四神仙”中，有人即以炼此功“成仙”。

卷六南岳魏夫人有几段关于气的论述，实际上均与胎息闭炁有关。一则要求学道者“静睹天地念飞仙，静睹山川念飞仙，静睹万物念覆载，慈心常执，心如此，得道也。……若摄气营神，苦辛注真，将得道，久，道成，则同与天地共寓在太无中矣。洞虚体无，则与太无共寄寓在寂寂中矣。能洞寂者则视之不见，听之不闻，死生之根易解，久长之年易寻，寻之可得，解之可久。”这里，魏夫人不着重介绍功法，而只是描述一种“致虚极、守静笃”的精神状态，而这一状态，恰恰正是胎息要求的忘乎自我，置身太无的状态。另一则强调了纳气：

夫可久于其道者，养生也；常可与久游者，纳气也；气全则生存，然后能养至；养至则合真，然后能久登生气之二域，望养全之寂寂，视万物玄黄，尽假寄耳，岂可不勤之哉！气全则辟鬼邪，养全则辟百害，入军不逢甲兵，山行不触虎兕，此之谓矣。

魏夫人强调的“纳气”，是在人进入“寂寂”状态进行的，这就与

葛洪描绘的胎息近似。在《真诰》卷九，魏夫人介绍了一些功法，其中与胎息近似的如“闭炁”：

《太上天关三经》曰：常欲以手按目，近鼻之两背，闭炁，为之，炁通辄止，吐而复始，恒行之，眼能洞观。

据陶弘景考证，此经“并未出世”。但其基本功法，与胎息一致。“洞观”，即洞察返观自身内脏之意。《真诰》属上清经系统，它对上清经的历视内脏的传统很尊重，许多方法，都与其挂钩。胎息功在《真诰》中尚不占重要地位。

二、服三气法

卷十记及汉朝范幼冲来茅山炼此法：

恒服三气。三气之法，存青气、白气、赤气，各如縑，从东方日下来，直入口中，挹之九十过，自饱便止。为之十年，身中自有三色气，遂得神仙。

这一功法，把服气与意念相结合。把气想象成青、白、赤三色，如同古人覆在冠冕上的装饰的丝，每服一口，称为挹之一过，服九十口便饱。十年苦炼，便会条件反射，“自有三色气”。

还有一种与守玄白相结合的服三气法。前面介绍守玄白，心存三种气：脑部泥丸黑气，心部白气，脐中黄气。这种服三气法也心存这三种气，以下的功法是这样的：

初存出气如小豆，渐大冲天，三炁缠烟绕身，共同成一，混忽生火。在三炁之内，又合景以炼一身，一身之里，五脏照彻，此亦要道也。

《真诰》气功，与存思内脏的意念结合得很紧密。它把气功、内视五脏的意念，两相结合，达到集中精神、炼气炼神的目的。

三、服雾法

卷十介绍了这一功法：

东海东华玉妃淳文期，授含真台女真张微子服雾之法：常以平旦于寝静之中，坐卧任己，先闭目内视，仿佛使如见五脏，毕，因口呼出气，二十四过，临目为之，使目见五色之气相缠绕

在面上郁然，因入口内此五色气五十过，毕，咽液六十过，毕，乃微咒曰：

太霞发晖，灵雾四迁。

结气婉屈，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。

和摄我身，上升九天。

毕，又叩齿七通，咽液七过，乃开目，事讫。此道神妙。又神州玄都，多有得此术者，久行之，常乘云雾而游也^①。

这一功法，跟前面的服三气法一样，把气功、内视五脏相结合，既炼气，又炼神。其中的祝词咒语，都是《真诰》的特色。它保留了六朝巫祝的原始形态。

卷十三，对服雾法作了更多的介绍。据茅山茅定录君介绍，张微子是“汉昭帝时将作入匠张庆女也”，得道成仙后来茅山，常服雾气。她认为：“雾气是山泽水火之华精，金石之盈气也。久服之，则能散形入空，与云气合体。”茅定录作了肯定，认为“此方乃佳”。茅山属江南丘陵地带，北有长江，东有太湖，谷地多沼泽池塘，自然多雾。但据上一则介绍，张微子所服之雾，是与意念结合的黑气、白气、黄气所“变幻”成的雾，这里讲的雾，是大自然之“雾气”，两者自有区别。雾以早晨居多，早晨炼气，总有什么好处，此为养生家总结的经验，至今流传不衰。

四、嗽 法

六朝还盛行一种特殊的气功——嗽。吸足了气，撮口而吐，发出嗽声，这是一种吐纳气功。《真诰》卷十三介绍范丘林的嗽法：

善嗽，嗽如百鸟杂鸣，或如风激众林，或如伐鼓之音。时

^① 这段服雾法，《真诰》卷十三又出现，陶弘景特别点明，未删。

在天市坛上，备炷北向，长啸呼风，须臾，云翔其上，冲气动林；或冥雾飘合；或零雨其濛矣！

啸法，是魏晋以来盛传的一种气功锻炼。阮籍尝游苏门山见隐者。阮籍“嘯然长啸，韵响寥亮”。隐者笑而不答。阮籍下山至半岭，“闻上嘯然有声，如数部鼓吹，林谷传响。”那位隐者“喟然高啸，有如凤音”。阮籍退而著《大人先生传》，抒写自己的胸怀本趣^①。可见六朝道士隐者很爱啸法。唐朝孙广作有《啸旨》，对六朝以来的啸法作了系统的介绍。

第三节 药 饵

按《真诰》体例，本以仙真降诰为主，不以服食为主。但《真诰》的编纂者陶弘景是一位本草专家，他精研本草药物，又深入茅山地区，游遍越渐名山，认识大自然中各种药草，在古今名医的基础上，他订正了魏晋以来本草学上的种种错误，编成《本草集注》。据《本草集注序》说：“隐居先生在于茅山岩岭之上，以吐纳余暇，颇游意方技，览本草药性，以为尽圣人之心，故撰而论之。”^②陶弘景自幼博览群书，“一物不知，深以为耻”。他对前人的医学知识，学习认真，这是毫无疑问的。可贵的是他还亲自实践，“游意方技”，学习古代华佗之类的医生，以识别药草。“方技”在这里代指医药，古代的医生，在二十四史中常列于“方技传”，如华佗，即列在《三国志·魏志·方技传》中。陶弘景“游意方技”，就是识别并了解各种药物的外形、特性、用途及出产地点，这一切都是为了治疗的效果。他在《药总诀序》中说：“本草之书，历代久远，既靡师授，又无注训。

① 详参《世说新语·栖逸》。《晋书·阮籍传》谓此隐者叫孙登，为著名道士。《栖逸》篇中，他曾预言嵇康“君才则高矣，保身之道不足”。

② 《华阳陶隐居集》卷二。

传写之人，遗误相系，字义残阙，莫之是正。”^①他根据多年的研究及实践，“精粗皆取，无复遗落，分别科条，区畛物类，兼注名时用地所出”（《本草集注序》）。他的《本草集注》收七卷，涉及药物七百三十种。这本书，成为后世本草学的蓝本，是中国医药史上值得总结的一件大事。

陶弘景与《真诰》中的三十八位神仙不同，他受过系统的本草训练，作过专业性很强的本草研究，因而重视药饵的理性，会在《真诰》中时时闪射出光彩。且看卷五一段：

君曰：食草木之药，不知房中之法，及行炁、导引、服药，无益也，终不得道。……（详见第116页）

按卷五之体例，这段话是杨羲摘抄的道经。这段经文，属古上清经派，故最推崇《大洞真经》，第二位是金匱神丹，至于药饵、房中、行炁、导引，都被视作修真成仙的下等法术了。这是经文的原意。陶弘景在注文中却大唱反调，“若都不为，止服药，皆能得仙”，这一判断，实际上把前面经文完全推翻了。可见陶弘景对药饵十分重视。

《真诰》提及服饵、服药，系统的居少，零散的居多。究其原因，陶弘景在《本草集注》、《药总诀》等著作中已作了介绍，整理《真诰》时只在适当的地方插入一些，所以显得不系统。其中涉及的，也值得后世医药家、化学家整理和研究。现摘要介绍几种。

1. 神仙丸：“成治术一斛，清水洁洗，令盛讫。乃细捣为屑，以清水二斛，合煮令烂。以绢囊盛，绞取汁，量铜器中，汤上蒸之，内白蜜一斗。大干枣去核，熟细捣，令皮肉和会，取一斗，又内术蜜之中，绞令相得如铺状。日食如弹丸三四枚，一时百病除，二时万害不伤，三时面有光泽，四时耳目聪明，三年颜如女子，神仙不死。”（卷十）

2. 耐冻丸：“又法，成术一斛，水盛洗，洗乃干，干乃细捣为屑。大枣四斗，去核乃捣，令和合清酒五斗，会于铜器中，煎搅使成饵

① 《华阳陶隐居集》卷二。

状。日服如李子三丸，百病不能伤，而面如童子，而耐寒冻。”（卷十）

3. 木散伏苓丸：“又法，木散五斤；伏苓煮三沸，捣取散五斤，右二物合和，更捣三千杵，盛以密器。旦服五合，百灾百毒百疫不能犯，面童而壮健，久服能飞越峰谷，耳聪目明矣。”（卷十）

4. 炼麻腴法。“清水三斛，麻腴一斛，薤白二斤，合三物会煎之。以木盖盖上，勿令腴烟散出，取一斛止内酒中服之，亦可单服。”（卷十）

5. 白翳散：“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，绝即是死也。既敛，失尸所在，但余衣在耳。是为白日解带之仙，若知药名者，不复心痛，但饮足一斛仍绝也。既绝，已自觉所遗尸者在地也。临时自有玉女、玉童，以青舁舆共来载之也。欲停者，当心痛三日，节与饮耳，其方可举家用，云霞衣九两是其首。”此一条不知出何处，即应是这一条，似是毒白翳散也，世未见方。药，专为厌世者用。陶弘景熟知药物，故知道它叫“白翳散”。此药似象专供道士“尸解”之用。

6. 青精石饭：卷十四介绍霍山邓、王两道士“服青精石饭、吞日丹景之法、用思洞房以来，积三十四年，乃内见五脏”而成仙。后二种属上清经派的存思内视，第一种是服食，这是六朝隋唐很有名的长生药。杜甫《赠李白》有“岂无青精饭，使我颜色好。苦乏大药资，山林迹如扫。”仇兆鳌注引《三洞珠囊》：“王褒，字子登，汉王陵七世孙，服青精饥饭，趋步峻峰如飞鸟。”则可知汉朝已流行此法。又引陶弘景隐居《登真隐诀》：“太极真人青精干石饥饭法，用南烛草木叶，杂茎皮煮，取汁浸米蒸之，令饭作青色，高格曝干，当三蒸曝，每蒸辄以叶汁洩令涸涸，日可服二升，勿服血食，填胃补髓，消灭三虫。”^①据《九家集注杜诗》引《神农本草》木部有“南烛，枝叶久服轻身长年，令人不饥，益颜色。取汁，炊饭，名为乌饭，又名黑饭。草在道书，谓之南烛草。木在《本草》谓之南烛。枝叶盖

① 《杜诗详注》第33页。

一物也。”①《真诰》中，杨羲、许玉斧都在亲自制作“青精饭”，卷十八杨羲在京城写信给茅山的许玉斧云：

故服饥不(否)? 春，草生，此物易寻。想数诣玄水之处道
 遥也! 仆此月必往，叙其不久。南烛，冬乃不凋，春时，色味弥好。既呼
 为饥，则是掾合服石和者，所以定录云：
 “次服饥饭，兼谷无违”。但一剂千纪，其
 事不同耳。即不知玄水在何处也。

杨羲问许玉斧：春天到了，你服过青精饭否? 并表示自己不久也将去茅山。至于“玄水”；肯定属茅山地区，但具体何指，陶弘景尚不知，我们也不必细考。这一封信透露：杨、许等人，都在服青精饭，以求长生。

7. 黄精、泽泻、柏实丸：“衡山中有学道者张礼正、冶明期二人。礼正以汉末在山中服黄精，颜色丁壮，常如年四十。时明期以魏末入山，服泽泻、柏实丸，乃共同止岩中……后俱为上仙。”这三种药，至今都是中药中常见的药。道士们为寻觅长生药，对各种药物作了破天荒的试验，他们对中国药物学是作出了巨大贡献的。

8. 胡麻：胡麻即今的芝麻，是历代道士的养生补药。《真诰》提及胡麻很多，如卷十四中，庐江潜山郑景世、张重华“入山行守五脏含日法，兼服胡麻”后成仙；吴睦跟随师孙先生四十年，“先生授其道，俱采药服食胡麻，”后成仙；桂阳范伯慈，入天目山“服食胡麻，精思十七年”后成仙等等。后世注意养生的大文人都爱胡麻，宋朝的苏轼、苏辙，对杞菊、茯苓、胡麻，都很熟悉，在作品中屡屡提及。

9. 制虫丸：卷十七，刊载了杨羲在茅山许长史的“官廨”中给京城的许长史许多信，其中一封，介绍了服制虫丸：“不审竟得服制虫丸未若? 脱未就事者，当以入年为始耶。羲前所得，分者即服，日日为常，不正闻有他异，唯觉初时作六七日，闻头脑中热，腹中校沸耳，其余无他，想或渐有理。谨白。”这种“制虫丸”，从杨羲介绍的服的天数，服后的反应来分析，不象今天驱杀蛔虫、钩虫等寄生

① 上海古籍出版社版《杜诗引得》上册，第4页。

虫的药,大约是驱人体“三尸虫”的药。记此备考。

10. 三黄丸:其原料是雄黄、雌黄、铅黄,“右三黄华,先投朱砂,一熟研之于器中;次投雄黄,熟研之;次投雌黄,熟研之;次投铅黄,合研之,良久成也。以胶清合言一者,以意为之,一分之品量多少研之。也。此是谕作三黄色以画符法,真符多用此。杨羲抄的这种三黄丸,当时主要用来画符。但其中的次序,反映了他们对这些药物性能的认识。六朝时的“符”,又可代药,故实际上还是药。当时把三黄合药,还很神秘。卷十小茅君说:

丹砂、雄黄、雌黄,家家皆有之,至于无一人合药者也,皆如传国玺印,父传子,子传孙耳,好道而不专,疲志而不固,华名钟于胸心,荣味交于外视,万万皆是也。这足疲我三官之司矣!

可见,当时三黄丸又可当药,而且其合成法都是保密的。

《真诰》涉及的药,分得较散,不一一罗列,因为《真诰》非《本草集注》、《药总诀》之类的专门药饵之书。但《真诰》涉及许多药,也可看出编撰者的意图:服饵是养生术中颇重要的一个侧面。

第四节 按摩导引针灸

《真诰》虽以探寻长生术为主,但由于整理者陶弘景是一位十分注重务实的科学家,所以他面向人间的现实,也注意到有病者“先治病后求仙”的原则。卷十,陶弘景编进上清真人冯延寿的口诀,共十四条,以治病保健为主。第一条提出了一条原则,尤其重要:

夫学生之道,当先治病,不使体有虚邪及血少脑减,津液秽滞也。不先治病,虽服食、行炁,无益于身。

在这条原则后,讲了两个故事,强调了有了病,不治病光炼道成仙,根本不行;只有先治病,然后再修炼,才能成功。

《真诰》不是医书，故其体例不是讲各种病及其治疗法，它只是在介绍到某些疾病时，介绍了一些方法。现在着重介绍按摩导引及针灸。

一、按摩脸部使体生香法

《石景赤字经》曰：“常能以手掩口、鼻，临目，微闭久许时，手中生液，追以摩面目，常行之，使人体香。（卷九）

这是一种极简易的面摩法，其功效不仅仅是使人体生香，还可松弛肌肉，增强精神，滋润皮肤，保护耳目。

二、按摩止痛法

《真诰》的按摩，都结合存思，运用意念，调动病人内在的精神，这带有综合治疗的意思。

《太上黄书发华经》上按摩法：常以生气时咽液二十七过，毕，按体所痛处，向王而祝曰：

左玄右玄，三神合真。

左黄右黄，六华相当。

风气恶疫、伏匿四方。

玉液流泽，上下宣通。

内达水火，外辟不祥。

长生飞仙，身常体强。

毕，又咽液二十七过。常如此，则无疾。又当急按所痛处二十一过。（沧浪云林宫右英王夫人所出——据陶弘景考证，此经未曾出世过。）（卷九）

这种按摩法，带有原始巫祝治病的特色，在按摩的同时，还保留咒语。

三、按摩耳目法

道曰：常以手按两眉后小穴中，三九过；又以手心及指摩两目权上，以手旋耳，行三十过，摩唯令数无时节也。毕，辄以手逆乘额上三九过，从眉中始上行入发际，中口傍咽液多少无数也，如此常行，目自清明。一年可夜书。亦可于人中密为

之，勿语其状。（卷九）

这种方法，简便易行，用处很大。脸部是各种经络汇总之道，所以按摩到脸、脑，则对通经活血，大有补益。耳目，为人与外界联系的窗口，保护耳目，《真诰》特别重视。因为耳通肾，肝通目，保护耳目，必然还与肝、肾两脏有关，故此法对肝、肾也有好处。

四、塞耳功、按鼻功

《真诰》中裴清灵是反对黄赤之道的，他多次告诫道士们：行黄赤过度则耳重。黄赤过度，则伤精亏肾，故如此保护肾，除了其它的存思补精法之外，又有按抑耳朵之功，简称塞耳功。

《消魔经上篇》曰：耳欲得数按抑其左右，亦令无数，令人聪彻。所谓“营治城郭，名书皇籍”。又曰：鼻亦欲得按其左右，唯令数，令人炁平。所谓“灌溉中岳，名书帝策。”（卷九）

这是昭灵李夫人所出的诰语，它往往是针对许谧这样年过花甲的老人的。就男性多数而言，肾虚精少是更年期后普遍现象，所以这一功法对中老年人皆适用。所谓“按抑”耳朵，就是把耳轮反卷，塞向耳内。但许多人的耳轮无法卷入耳朵内，要用手“按抑”才行。后世民间流传一种秘密功法：坐卧均可，放松全身，卷舌顶腭，用两手食指，塞入耳内，使万念俱绝，保持宁静。俗语所谓“耳不闻，心不烦。”这对补肾大有益处。“营治城郭”，“城郭”指耳朵，它是脸的“城郭”；按抑耳朵，即“营治城郭”也。肾耳相通，此为《黄庭经》所阐述：“肾部之官玄阙圆，中有童子冥上玄。主诣六府（腑）九液源，外应两耳百液津。”（《肾部章第十二》）所以保护了耳朵，就是联系着肾脏。《消魔经》的下半是按摩鼻子。所谓“中岳”指人脸正中的鼻子，“中岳”典出《黄庭经》：“天中之岳精谨修，云宅既清玉帝游。”（《天中章第六》）^①“灌溉中岳”，即指经常按摩鼻子，鼻通肺，使人通气；感冒时则鼻塞不通，浑身难受。人能精勤修炼，常摩鼻子，使气路通畅，身心安静。这样，神气上达，脸部（云

^① 《云笈七签》卷十一《上清黄庭内景经》梁丘子注本注“天中”句云：“天中之岳谓鼻也，一名天台。《消魔经》云：鼻欲数按其左右，令人气平，所谓‘灌溉中岳，名书帝策’。”

宅^①)清和,神采奕奕。所谓“名书皇籍”“名书帝策”,是神仙家夸张之言,意即常炼自功,名字进入神仙册籍,具备了神仙资格。卷九中,清灵真人说《宝神经》,其中多数与保护耳目有关,其主要目的,是治疗黄赤过度、肾亏精少的,耳目治,则宝神养精,面有童颜,老而不衰。

五、按摩归婴功

目下权上,是决明保室,归婴至道,以手旋耳。行者,采明映之术也。旋于是,理开血散,皱兆不生,目华玄照,和精神盈矣!夫人之将老,鲜不始于耳目也。又老形之兆,亦发始于目际之左右也。以手乘额上,内存赤子,日月双明,上元欢喜,三九始眉,数毕,乃止。此谓手朝三元,固脑坚发之道也。头四面以两手乘之,顺发就结,唯令多也,于是头血流散,风湿不凝。都毕,以手按目四眚,二九过,觉令见光分明,是检眼神之道。久为之,得见百灵。勤而行之,使手不离面乃佳,以成真入,犹不废也。欲行此道,皆盟金为誓。金之多少,在人尽诚而设耳。不徒尔,苟行而已。真官曰:“欲闻起居,金为盟书。”谓非其人而不传授也。此道出《太上宝神经》中。此经初不下传于世也,当来为真人者,时有得者。反白之要事,尽于此。盟信既定无科,谓受(卷九)此宜用金环二双。

这一段《宝神经》,实际上包括(1)按摩目下颧骨,功在明目安神;(2)按摩额头,以手理发,功在固脑坚发;(3)按摩目四周,功在使目更明亮。其中人之将老,先从目际开始,跟现代观察相吻合。脸上皱纹,较早出现的是眼梢的鱼尾纹。可见,六朝道士早就注意到这点。授受此功,还要“盟金为誓”,这是道士们的惯伎,意在证明此功之珍贵。

六、曲折法

这是一种特殊的按摩法,“曲折”即曲意承顺,尽量减少病人的

^① 梁丘子注:“面为云宅,一名尺宅,以眉、目、鼻、口之所居,故为宅也。修之清通,则神仙矣。《洞神经》曰:‘面为尺宅。’字或作赤泽。”

痛苦。卷十介绍几例，现选二则如下：

手臂不授者，沉风毒气在脉中，结附痹骨使之然耳，宜针灸，针灸则愈。又宜按北帝曲折之祝，若行之百过，疾亦消除也。先以一手徐徐按摩臂，良久，毕，乃临目内视，咽液三过，叩齿三通，正心微祝（祝词略）。

昔唐览者居林虑山中，为鬼所击，举身不授，似如绵囊。有道人教按摩此法，皆即除也。此北帝曲折之法。诸疾有曲折者，用此法皆佳，不但风痹不授而已也。

这二则讲的都是治瘫痪，前者是手臂瘫，后者是全身瘫，都与风湿热毒、经络不通、神经受阻有关。道人以“北帝曲折之法”按摩，都有极佳的效果。“北帝曲折之法”的具体含义，不甚明了，根据《真诰》惯例，此时的按摩都与巫祝的祷告结合，也应有口诀，令病人背诵，然后一边小心谨慎，曲意承顺，对症按摩。

七、几个重要的针灸穴位：山源、天真、华庭

《真诰》非灸经，故涉及针灸很少。卷九涉及几个重要的针灸穴，值得当代针灸界参考。这里，主要指山源、天真、华庭等穴位。先看其位置：

天真是两眉之间、眉之角也。山源是鼻下人中之本侧，在鼻下小入谷中也。华庭在两眉之下，是彻视之津渠。天真是引灵之上房。旦、中、暮恒咽液三九过，急以手三九阴按之以为常，令致灵彻视，杜遏万邪之道也。一日三过行耳。紫微夫人言，人有卒病垂死者，世中凡医唯知针人中，不知针山源谷中，此太谬也。本注从此注起，是杨接长史书也。按而祝曰：

开通天庭，使我长生。

彻视万里，魂魄返婴。

灭鬼却魔，来致千灵。

上升太上，与日合并。

得补真人，列象玄名。

楚庄公时此即春秋时楚庄王也。市长宋来子，恒洒扫一市，久时，有一乞食公入市，经日乞，恒歌曰：

天庭发双华，山源彰阴邪。

清晨按天马，来诣太真家。

真人无那隐，又以灭百魔。

恒歌此乞食。

一市人无解歌者，独来子忽悟，疑是仙人，然故未解其歌耳。乃遂师此乞食公，弃官追逐，积十三年，此公遂授以中仙之道，来子今在中岳。

乞食公者，西岳真人冯延寿也。周宣王时吏官也。手为天马，鼻下为山源。

山源、天真、华庭三穴位，与今天流行的穴位不尽一致，特别是“山源”，今无此穴位，但《真诰》却十分重视山源，如卷十又论及：

手按三源，则鬼神闭门。手薄神池，则邪根散分。手临魄台，则玉真守关。于是感激灵根，天善来卫。千精震伏，莫干我然。此自然之理，使忽尔而然也。

鼻下山源是一身之武津，真邪之通府，不真者所以生邪气，为真者所以通万邪，在我运摄之耳，故吉凶兆焉。

陶弘景考证，以上是许谧摘录的经书，但此经尚未出世，也即是只在个别人中传抄。山源穴有急救作用，其功效超过人中，山源又是一身真邪之通道，常常按摩此处，则身强力壮，消魔百病。按《真诰》所示，现以图示如右。

几段歌诀中，“天庭”即天真，华庭，“天马”是手，以手按天真、华庭穴，结合存思内视，久久行之，此之谓“开通天庭”这一功法，至今为气功界、武术界运用，其源即在《真诰》。



天真、华庭、山源示意图

八、《灸经》所缺的两个穴位：风循、曲津

卷十保命真人介绍了两个穴位，是六朝时的《灸经》所缺的：从

前“邓云山停当得道，顿两手不授，吾使人语之，令灸风徊、曲津两处耳，六七日间，便得作五禽、按摩也。若针力讫，当语所灸处，又心存行道，亦与身行之无异也。”陶弘景注中说：“风徊、曲津两处，《灸经》亦无此穴。”关于“邓云山”，不知何许人。这段记载，指出风徊、曲津为《灸经》所无，可见，中国的针灸，是历代医生、道士不断积累而成。另外，《真诰》所有的针灸，都必须让病人作道功，或口念咒语，或存思内视，我们去掉其中的巫术色彩，则可以知道，针灸必须结合内功，必须调动病人的思维配合治疗，这一点，似乎今天的针灸是完全抛弃了。今之针灸，病人是被动的，只听任针灸师扎针而已，病人怎样配合，没有任何规定。《真诰》中的针灸，与按摩、存思、气功等结合，实际上更为科学。当然，咒语、祝词之类，完全可以去除其巫术色彩，而改用新的歌诀。总之，只要针灸与病人的内功相结合，我们相信比单纯的针灸有效得多。我们切莫把《真诰》这类记载当作完全是神仙的胡说八道。

第五节 保健卫生

活跃在《真诰》中的神仙，实际上是茅山一带男女道士的缩影，他们在追求养生之道，寻求长生之术的同时，对保健卫生等措施自然也很重视。只是保健卫生的一般常识，在这些道士看来，层次太低，不屑一谈。《真诰》中涉及的，只是针对中老年者的特点，偶而谈到一些，虽不系统，因这是长生之术的最低要求，故略作介绍。

一、慎交接，养精神

这可以说是陶弘景编撰《真诰》的主要意图。魏晋时期，社会上普遍盛行房中术。《抱朴子》介绍，当时社会上常见的房中书有十余种之多。《真诰》中，陶弘景在注中也多次说过：房中之书，“世自有之，不复一二说之”。这些在前面都曾涉及过。可见，到南朝

宋、齐、梁时，社会上都一直流行这些书。至于南朝最后一个小朝廷陈朝，社会腐朽糜烂之风只有更厉害。由此可见，整个六朝，盛行房中。《真诰》前几卷批判的矛头是对准“黄赤过度”的，这里我们看出陶弘景的苦心。他是反对纵欲的，更反对黄赤过度。他在《真诰》、《登真隐诀》、《养性延命录》等几部著作中，都一贯坚持这一思想。

六朝的宫廷，享乐至上的腐朽性与政局的动荡不安都是中国历史上很有名的。南朝盛行的宫体诗，证明贵族社会中黄赤过度是必然现象。再说，从生物学观点来看，“在各类高等哺乳动物中，对于性行为的热衷，只有狮子超过人类。”^①人类如何控制情欲，几乎是人类的一项永恒的难题。陶弘景代表了中国道教中主张控制情欲的一派，他不是不近人情的禁欲派，更不是纵欲派。他在《真诰》的许多地方，强调了反黄赤、慎交接、养精神的原则。本书前面实际上已有介绍，这里再介绍一段，陶弘景认为“此事弥会众经之旨”，也即综合了许多道经的一段话，他是借上清真人冯延寿口诀来说的：

夫学生之夫，必夷心养神，服食治病，使脑宫填满，玄精不倾，然后可以存神服霞，呼吸二景耳。若数行交接，漏泄施泻者，则气秒神亡，精灵枯竭。虽复玄挺玉策，金书太极者，将亦不可解于非生乎！在昔先师常诫于斯事云：学生之人，一接则倾一年之药势，二接则倾二年之药势，过三以往，则所倾之药，都亡于身矣，是以真仙之士，常慎于此，以为生生之大忌。此事弥会众经之旨。（卷十）

“学生”，即“学习长生术”之谓。这些，大凡主要是针对许谧这样六十以上的老年人的。因为他六十以后还有纳妾之想（原已有妾，玉斧之哥许揆即庶生），故杨羲不断地留下这类神仙诰谕。一般来说，道书中对四十岁以前的男子的交接，限止并不严格。唯独

① 美国爱德华·威尔逊教授《人类的本性》，福建人民出版社1988年版，第133页。

对更年期后的男子,才作出种种严格的限止,这是既合科学,又讲情理的。《真诰》中,杨羲三十六岁,许玉斧二十七岁(三十岁时患霍乱去世),故这些诰谕,实际上都是针对许谧的。花甲以后,靠补药维持性欲,不讲节制,则自然是“生生之大忌”了。

陶弘景与禁欲派的区别在于:他是位对道家、道教、养性延命有系统理论的学者,他讲究任乎自然,故不主张有些仙人所谕的绝对禁欲(如上文介绍守玄白时,“房室即死”之类),他根据老年人的生理特性,选择了几段诰谕^①,认为一月一泄;他的《养性延命录》仍有一月再施的允许。可见,他主张控制情欲,决不放纵;根据体质,适可而止。他是根据道家因乎自然、顺其本性的原则,又参考了魏晋房中盛行的恶果,才制定这些合理分配情欲的规定。陶弘景虽然没有更具体的说明,但确定这样的原则,实在极有意义。儒家是不谈这种问题的,佛教更不方便,这样,中国古代的性科学,实际只有道教徒在谈了。由于中国社会强烈的封建意识,固有的封闭型文化,即便较开放的道教,谈及男女之情,谈及生命之谜时,只好用一些隐语巧喻,严重阻碍了这门科学的发展。应该说,《真诰》中这些原则、规定以及治疗黄赤过度的种种内功,是中国文化中,特别是生命科学、人体科学中的精华。

二、有病先治病,欲求长生先练功

《真诰》对保健第二个重要思想是有病先治病——这一点,上几节已讲过了,此不复述;欲求长生,就要炼功。神仙们介绍了各式各样的功法,真是八仙过海,各显神通。炼这些功看来都简单易行,难就难在无病时先要坚持炼功,主动出击,用提高人体素质的根本办法来防病治病,延年益寿。这是一种积极的保健思想。

无论是存思中哪种功法,难的不在于怎样操作,难就难在有否决心与恒心。《真诰》卷五就指出这一点:

^① 集中在卷九第541页,前面已介绍过其中一段作代表。

君曰，然则学道者有九患，皆人之大病。若审患病，则仙不远也。患人有志无时，有时无友，有友无志，有志不遇其师，遇师不觉，觉师不勤，勤不守道，或志不固，固不能久，皆人之九患也。人少而好道，守固一心，水火不能惧其心，荣华不能惑其志，修真抱素，久则遇师，不患无也。如此，则不须友而成，示不须惑而动也。此学仙之广要言也，汝当思此。

去九患，坚持练，有恒心，则不必面面俱会，选择切合自己身体、工作、环境的几种，虽不成仙，但对养生延命，保健防病，自然是有效的。

三、创造有利于练功养生的环境

道士神仙都喜欢山林，喜欢宁静幽雅的环境，喜欢简朴清静的生活，这都是为了保证自己有一个适于养性练功的环境。

《真诰》卷十一到卷十四为《稽神枢》，从金陵开始，中间以茅山为核心，总括天下名山福地，最后说到金陵附近的“蒋山”——即紫金山，这一切，是为神仙们指点大环境。当然这是神仙们居住的。更为实际的是小环境——住房、卧室等，《真诰》从保健卫生的角度也注意到了。

道士们的居室叫“静室”。卷十八介绍了静室的造法：

所谓静室者，一曰茅屋，二曰方溜，三曰环堵。制屋之法，用四柱、三桁、二梁，取同种材。屋东西首长一丈九尺，成中一丈二尺，二头各余三尺，后溜余三尺五寸，前南溜余三尺。栋去地九尺六寸，二边桁去地七尺二寸。东南开户，高六尺五寸，广二尺四寸。用材为户扇，务令茂密，无使有隙。南面开牖，名曰通光。长一尺七寸，高一尺五寸，在室中坐，令平眉。中有板床，高一尺二寸，长九尺六寸，广六尺五寸。荐席随时寒暑，又随月建周旋转首。壁墙泥令一尺厚，好摩治之。此法在名山大泽无人之野，不宜人间。入室，春秋四时皆有法。然此盖本道相承，道家之一事耳，不足为异也，粗要知，是以不及。道机作静室法，与此异，恐是别有告受者，而知审的。今存想入室，亦可依之。或云应有经也。

这种静室，只是一般的茅屋而已，只在求其宁静，便于存思而已。

卷八保命君密告许谧，令他在屋外种上竹子，这样“天感机神，大致继嗣，孕既保全，诞亦寿考，微著之兴，常守利贞。此玄人之秘规，行之者甚验。”卷十九中候夫人也令许谧“种竹比字，以致继嗣。”强调种竹，是创造幽雅环境的措施。继嗣全寿之说，当然为神仙家故神其说的话。门前种竹，这一风气，至今为江苏南部、浙江一带农村之习惯，其源大约本于《真诰》。

道士对卧室的要求是：地势要高，要干净卫生：

人卧室宇，当令洁盛，洁盛则受灵炁，不盛则受故炁。故炁之乱人室宇者，所为不成，所作不立。一身亦尔，当数洗沐澡洁，不尔，无冀。“盛”字是“净”义，中国本无净字，（卷十）（卷十五）故作盛也。诸经中通如此。

卷十五也讲“人卧床当令高，高则地气不及，鬼吹不干，鬼气之侵人，常依地而逆上。”“鬼气”之说，实为“湿”气，常致风湿类病。这些要求，实际上都合于科学要求。

第七章 《真诰》的渊源

《真诰》是大杂烩。它是道、儒、佛的杂凑。从杨羲、许谧、许翔生活的时代，至陶弘景撰造成《真诰》，共有一个半世纪^①。一百五十年中，无数上清经派的道士，接触或保留过《真诰》的底稿，他们都有可能修改《真诰》。按一般规律，是以增添为主。那是道教蓬蓬勃勃发展的时代，是生气勃勃、精神解放的时代。儒学早已僵化，早被玄学取代；佛、道二教却乘隙大发展，佛经在大量地译成汉文，道经，则通过各地的道士，大量地撰造出来。聪明的道士，一只眼睛盯着儒家经典，另一只眼睛盯着佛教经典，以学为主；有时来不及了，也不免干一些顺手牵羊的抄袭之事。这是宗教发展中的正常现象。一种正在发展中的宗教，要前进，要生存，就得吸取流行的意识形态中的某些成份，去适应时代。于是佛、道二教都向儒教吸取过营养。例如，儒教中的等级观念，佛、道都借用了，以致菩萨、神仙都产生了各种各样的等级。对这种现象，我们当今不必简单地以“抄袭”两字给以否定。我们需要研究的是：它们之间互相吸取些什么？这种融和有什么意义？由此可见，弄清《真诰》之渊源，是这些研究的基础性工作。《真诰》思想材料很复杂，它以道为主，兼有儒、佛，现分而论之。

^① 从晋兴宁三年(365)，诸真首次降于杨羲家算起，至陶弘景首次往茅山接触杨羲手书，已是南齐永明六年(488)，已有123年了。陶弘景时为33岁，《真诰》撰于弘景晚年，以六十岁算起，即公元515年，即已有150年。

第一节 《真诰》摘录的道经

《真诰》毕竟是神仙家言，因而它受东晋以前道经影响最大，尤其是上清经系统的道经。

《抱朴子》的作者葛洪，就是句容人。葛洪博采古今养生修仙理论，以金丹为核心，撰成《抱朴子》。这是一本探求不死的书^①。葛洪在句容留下巨大的影响。尽管他晚年去广东罗浮山了，尽管令人不死的神丹并不存在，但《抱朴子》却传世了。杨羲、许謐、许翊、陶弘景等后辈的茅山道士，比葛洪更现实、理智一些，他们放弃了金丹说，以“长生”、“神仙”为口号，重建了一套理论，撰造成《真诰》。但是，他们毕竟脱胎于“金丹派”，因而，在《真诰》中摘用了不少《抱朴子》的材料。现把较突出的地方，列表对比如下。

抱 朴 子	真 诰
1. 薛振，字季和，燕代人。周武王时，学道于钟山北阿，经七试而不过者，由淫佚鄙滞败其试耳。（王明《抱朴子内篇校释》第363页）	卷三：昔薛族字季和，往学真道于钟山北阿，经七试而不过，即长里薛公之弟也。不过者，由淫佚失位，吝鄙内滞，石性不回，致败其试耳。然其人好慧和笃……长里先生，燕代人，周武王时人也。
2. 《抱朴子·外篇·博喻》 故望洪涛之滔天，则知其不起乎潢污之中矣。观翰章之汪涉，则知其不出乎章句之徒矣。（据《百子全书》版）	卷七：故望洪涛之滔天，则知其不起乎污池之中矣；睹玄翰之汪涉，则知其不出乎章句之徒也。（陶注：紫微言）

① 据台湾“中国历代经典宝库”丛书中第六十种《不死的探求——抱朴子》作者李丰森教授介绍，著名汉学家马伯乐《道教》的日译本，译者川胜义雄就译为《不死的探求》，李先生认为这一译名，“显豁有力”，依而用之，给世界各地读者很深的印象。见时报文化出版公司版第507页。

<p>3.《抱朴子·博喻》 垂荫万亩者，必出峻极之岭；滔天襄陵者，必发板桐之源。</p>	<p>卷七： 夫垂荫万亩者，必出峻极之岭；滔天振岭者，必发板桐之源。</p>
<p>4.《博喻》 逸麟逍遥大荒之表，故无机阱之祸；灵鹤振翅玄圃之峰，以违罩罗之患。</p>	<p>卷七： 逸麟逍遥于大荒之表，故无羈络之忧；灵羽振翅于玄圃之峰，以违罩罗之患。何其识吉凶哉。</p>
<p>5.外篇《博喻》 捐荼茹蔞者，必无识甘之口；弃琼拾砾者，必无甄珍之明；薄九成而悦北鄙者，吾知其不能格灵祇而仪翔凤矣。</p>	<p>卷八： 应南趋而北骋，既心口违矣。夫捐芥以茹荼，嚼九成而悦北鄙者，我知其无识和音之听鉴也。</p>
<p>6.内篇《地真》 玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功。……守一复易于守真一。真一有姓字长短服色，此玄一但自见之。初求之于日中，所谓知白守黑，欲死不得者也。</p>	<p>卷十三： 守玄白之道，常旦且坐卧任意，存泥丸中有黑气，存心中有白气，脐中有黄气，三气俱仙如云，以覆身上因变成火，火又绕身，遍彻内外。……如此使人长生不死，辟却万害。所谓知白守黑，求死不得；知黑守白，万邪消却。</p>
<p>7.《抱朴子内篇佚文》 范零子，少好仙道，如此积年，后遇司马季主。季主同入常山，积七年，入石室（当有脱文）。季主出行，愚戒之曰：慎勿开。季子勿发视之。季主还，乃遣归。后复召至，使守一铜匣，又戒勿发。季子复发之，季主乃遣之，遂不得家。父母大小，近而不远，乃悲思。季主来还，乃遣之。后复取之，复使守一铜柜，又使勿发。季子复发之，如前见其家。季主遣之，遂不得道。（陶注：此事乃入不可思议之境，然每当依此触类，慎之！）</p>	<p>卷六： 范零子少好仙道，如此积年。后遇司马季主，季主将入常山，中积七年，入石室，东北角有石扉（陶注犹是）。季主出行则语之曰：慎勿开。如此数数非一。季子勿发视，下见其家。父母大小，近而不远，乃悲思。季主来还，乃遣之。后复取之，复使守一铜柜，又使勿发。季子复发之，如前见其家。季主遣之，遂不得道。（陶注：此事乃入不可思议之境，然每当依此触类，慎之！）</p>

以上列表共七例，仅是比较明显的，其它还有许多资料，思想一致，语句改了，这就更多。其实，葛洪与杨、许等人，本有天然的血缘关系。首先，他们都是句容人（杨羲本是吴地人，移居句容），许家是句容大族，世居句容县都乡吉杨里（见《真诰》卷二十《真胄世谱》），这恰巧与葛氏后裔同乡（参陶弘景《吴太极左仙公葛公之碑》）。李丰楙教授曾在《不死的探求》中考证：

许氏为奉道世家，与葛氏同里第，又有姻亲关系。葛洪有一姊，嫁许朝——朝为（许）谧的叔父；朝子黄民，其妻即西阳

令葛万安之女——万安为洪第二兄之孙。据《句容县志》所载：许黄民娶妻后曾结庵居于“抱朴子庵”——在茅山抱朴峰。葛、许同为句容旧族，同一里居，又同为奉道世家，因而二家的姻盟，除具有六朝士族社会的门第联姻的关系外；由于宗教信仰的相近，奉道者的社交关系也是一项重要因素，值得治六朝史的学者注意^①。

葛、许既是姻亲，因而《真诰》在承继道教传统、阅读道经、修炼方法等方面，自然会更多地受《抱朴子》影响。这方面，《真诰·叙录》介绍了不少两大家族互通道经的情况。《真诰》卷二十，陶弘景在叙述古上清经出世的历史时，讲到两条资料，也证明了葛、许两家的血缘很密切：

杨(羲)书《灵宝五符》一卷，本在句容葛梁间。泰始某年，葛以示陆(修静)先生。陆既敕述真文赤书人鸟五符等，教授施行已广，不欲复显出奇迹。因以绢物与葛请取，甚加隐闭。顾(欢)公闻而苦求一看，遂不令见。唯以传东阳孙游岳及女弟子梅令文。

杨(羲)书《王君传》一卷，本在句容葛永真间，中又在王文清家，后属茅山道士葛景仙。

杨羲在句容一直依附许家，他是书法圣手，《灵宝五符》、清虚真人王褒的传记，都是茅山一带道士梦寐以求、以一睹为快的道教经典，有名如顾欢者，居然还“苦求一看”而无法实现，可见其珍贵，也可见道门歃血盟誓决非儿戏。但是，这样珍贵的道经，却一直在许、葛二家间流传、保存。明乎此，我们对《真诰》摘引道经多取《抱朴子》，就可以理解了。

《黄庭经》在《真诰》出现的频率也很高。《黄庭经》相传为魏华存作，而她又是杨羲传授之师，因而一切真人诰语皆经杨羲，杨羲自然推崇魏夫人。魏夫人在《真诰》中实处于众真之上的地位，她

^① 详参1982年时报公司出版社出版李丰楙著《不死的探索——抱朴子》一书第15页。

甚至掌握着众真升迁或除名的大权(卷二), 又是黄赤之道最具权威的、解释、训授的专家; 紫微夫人虽“才绮情丰”, 也不过只是据她的命令, 到下界来传授而已。因而, 《真诰》把相传由她作的《黄庭经》放在道经中很高的地位, 也就显得自然而然了。

《真诰》的主要长生术——存思, 其原理、关键句子, 皆与《黄庭经》有密切关系, 本书第五章已作了详细介绍。许谧有时一天要读《黄庭经》二十五遍(见卷十八, 本书上章也有介绍), 可见杨、许等人对《黄庭经》实际上都已到能熟练背诵的程度。因而, 在《真诰》中出现《黄庭经》, 不以摘录句子为主, 而是通过下列几种方式: 一、许谧等人熟读《黄庭经》; 二、不出现《黄庭经》中的句子, 用其修炼原理, 如本书第五章第一节之第四部分“历视内脏”, 其主要原理, 修炼方法, 都见于《黄庭经》。三、《真诰》中大量出现的是《黄庭经》中一些词, 如卷九“所谓灌溉中岳”, “中岳”即指鼻子, 来自《黄庭经·天中章》“天中之岳精谨修”。另外“娇女”(娇女)指耳神, 来自《黄庭经·黄庭章》“娇女窈窕翳霄晖”; 其它如泥丸、丹田、三素、玉池、天庭、洞房、明堂等, 皆为《真诰》常用词, 均来自《黄庭经》。

《大洞真经》是《真诰》的重要渊源。此经又名《上清大洞真经》、《三天龙书》、《九天太真道经》、《三十九章经》^①, 不著撰人, 由“茅山上清三十八代宗师蒋宗英校勘”, 是茅山上清经派的重要经典。《大洞真经》共三十九章, 每章一户, 存想一神降护诵经者身体中某一部分, 然后诵歌诀一章, 辅之以服气、咽津、念咒、佩符。它贯穿上清经派以存思为主的原则, 集中精神, 存养元气, 养精蓄锐, 以达到长生不死的目的。它基本上成书于东晋, 自然是杨羲、许谧、许翔以及陶弘景的必读经典之一。除了六卷本的《大洞真经》外, 还有二卷本《大洞玉经》、五卷本《太上无极总真文昌大洞仙经》、十卷本《玉清无极总真文昌大洞仙经》等, 为宋元道士改编或注释本, 都收入《道藏》中了。

① 我所据的《上清大洞真经》见南京图书馆涵芬楼影印《道藏》(荒字上下)第16—17册。[新版尚未到——笔者附注]

《大洞真经》以存思为主的修炼原则，被《真诰》完全继承了。《真诰》的修炼，与《黄庭经》、《大洞真经》基本一致。《真诰》还摘引了《大洞真经》的片段，这里且对比其中一处，即可窥见其摘录手段：

《真诰》卷九结尾处，讲及服日法，杨羲从《大洞真经》中篇中钞了如下的歌诀：

扶晨始晖生，紫云映玄阿。

焕洞园光蔚，晃朗濯耀罗。

眇眇灵景元，森洒空清华。

九天馆玉宾，金房烟霄歌。

这八句诗，实际上摘自《大洞真经》卷二第七页，删去了结尾四句：“贤哉对帝宾，役召伯幽车。七祖解胞根，世世为仙家。”另外，《大洞真经》在诗旁用小字对诗中某些词作了解释，如“园光蔚”——“日名”；“濯耀罗”——“日名”；“灵景”——“日”；此外“清”作“青”。《真诰》在这些诗后，又加了一段右英沧浪夫人解释《大洞真经》的话：

外国呼日为“濯耀罗”，方诸真人呼日为“圆罗曜”。梦见此濯耀罗者，日之应也。紫云中人者，胎宫神也。玄真之道矣，日德荫泽，长生之象；紫云周晨，魂魄安也，身康神宁，从此始矣！

辞四通，已呈意气安和。

右英王夫人，这位女神是许谧的“情人”，她实际上是读到了《大洞真经》，看到了诗句旁的注解，因此，跟许谧解释这些诗，于是就形成了这一段“真”人之“诰”语，告诉许谧，服日法是长生之道，外国人也这样修炼，你要多炼这“玄真之道”，使“魂魄安也，身康神宁”。——这样，我们不是看到《真诰》这两段诰示的奥妙吗？一段摘录，一段解释，解释者安排了一位女神。陶弘景这样的编排，他也指出了其中奥妙：“今《洞经》亦有此四句”，即“扶晨始晖生”八句。可见陶弘景是深知此中的奥妙，并向读者暗示了《真诰》的来

源。这是他选择的体例决定的。

《真诰》卷五是这样赞扬《大洞真经》的：

君曰：《大洞》之道，至精至妙，是无英守素真人之经，其读之者无不乘云驾龙。昔中央黄老君隐秘此经，世不知之也。

子若知之，秘而勿传。

《真诰》在多处强调阅读《大洞真经》即能成仙，如卷五介绍黄观子服金丹并咏“大洞真经”，即成仙官。可见《大洞真经》在上清经派心目中有重要的位置。所以《真诰》与《大洞真经》在血缘上有紧密联系。

《真诰》摘录的古代道经很多，出现频率高的还有《列仙传》、《神仙传》、《消魔经》、《剑经》等。应该说，这些古代道经，都是《真诰》的渊源之一。杨羲毕竟是人，他无法天天通灵、通神，他也造不出更多的仙真的诰谕，于是在古代道经中摘录一些片段，再加上什么“东卿真人”、“清灵真人”、“南岳夫人”、“紫微夫人”等等诰谕的名堂，变出了许多“真人诰语”。陶弘景是个严肃的学者，他熟悉古道经经典，一一作注，对我们理解这一点提供了珍贵的资料。这是考察《真诰》道教历史渊源的应有结论。

第二节 《真诰》与正史

现存《真诰》共二十卷，属真人诰语体例的，只有前十六卷；卷八《甄命授》写东晋秘史；而十一到十四卷《稽神枢》，是写历史地理的，占了四分之一。《稽神枢》介绍上清经派道士所占的仙山，首先介绍金陵之句曲（即句容茅山），作者虽然企图把上清经派说成几乎全国都有，但重点介绍的，主要是江浙一带的山。这比较符合六朝期间上清经派的发展史。但是，作者在介绍上清经派所分封的历代神仙、鬼官时，却上起尧舜，下迄陶弘景时代，几乎包越了陶弘景前的中国历史。众所周知，《真诰》中所提及的神仙，多数来自《列仙

传》、《神仙传》，但在《甄命授》、《稽神枢》部分，却引用了不少正史材料。

在考察这个问题时，我严格地将神仙家的胡编滥造与真实的历史加以区分。例如，炎帝为天下鬼神之主、武王为鬼官北斗君、魏武帝曹操为北君太傅、汉高祖为南明公宾友、晋宣帝司马懿为西明公宾友、荀彧为北明公宾友，孔融、陶侃、何曾、荀颀、王羲之、王廙等六朝历史名人，在《真诰》中都成了神仙或鬼官，这些应该说是许、杨等人为了神化道教，为了自神上清经，故意编出这些荒诞的内容，这属神仙家的神话，不是真实的历史。

第四章中，曾指出《真诰》写及东晋中期的秘史，杨羲、许谧站在简文帝、孝武帝一边，为辅佐晋室而作了种种努力，如帮助简文帝获子嗣，为巩固简文帝、孝武帝之地位，与桓温、桓玄等叛逆势力作斗争，他们为简文帝制造预言、谶诗出谋划策，争取谢安、郗愔，打击桓温父子、郗超等，这些都是《晋书》中的大事，《真诰》作了更具体的、细致的记载。这一部分的人物，都是真实的历史人物，因已集中在第四章作了介绍，这里只提示一下，不再复述。现把《真诰》卷八《甄命授》中尚未提及的正史人物，作一介绍。

一、孔坦、孔严、许仲先

卷八，“五月十四日右英夫人答孔辞”，因“孔辞”二字被人改过，故陶弘景在《道藏》卷二十加了一段注文：

后人黠作谢安，字孔氏，孔默也云。似是孔严兄弟。长史父先为严从兄坦前锋都督，是讨沈充时，既有因嫌，故得此也。

陶注指出无知者涂改成“谢安”，错。实际是孔严。许谧之父仲先（文中“先”即仲先）是孔严从兄孔坦的前锋都督，这是讨伐王敦部将沈充时的故事。《真诰》卷二十《真胄世谱》介绍许副时曾说：

副字仲先，庶生，即长史之父也。淳和美懿，州郡所称。为晋元帝安东参军，又征北参军，带下邳太守，后为宁朔将军，

与孔坦讨沈充，封西城县侯，出为剡令。有风化，与谢奕兄弟周旋，值苏峻乱，又携亲族往剡。事平还，拜奉车都尉，年七十七亡。

许谧之父许副，忠于晋室，在王敦、苏峻叛乱中，都立有军功，事平封侯升官，这是许谧后来的良好的基础。许副与孔坦，曾共同讨伐沈充（《晋书》卷八《王敦传》附有《沈充传》）。可见，《真诰》卷八右英夫人下的陶注是有根据的。关于孔严、孔坦，《晋书》卷七十八《孔愉传》后都有附传。《孔坦传》也提及沈充：“会王敦反，与右卫将军虞潭俱在会稽起义，而讨沈充。”可见《真诰》提及孔坦、孔严、沈充、许副（仲先），都是正史有据的人物。

二、陆纳、陆始、陆英

陆纳兄弟，清真淳一，有姜伯子之风。知欲有远志（钟案：远志，中药名），欣然。其祖父有阴德，当庆流七世。知陆荀子自誓乞苦斋，一年，欲受经，卿自更量之。

保命答许长史。（陶注：陆纳兄）名始，并有德行。祖名英，仕吴丹阳郡太守。荀子当是人小名，不详是谁。纳为尚书令，太元二十年亡。

保命真人告诉许谧：陆氏一门，都是好人。这里涉及陆纳、陆始、陆英。《晋书》卷七十七《陆晔传》云：陆晔字士光，吴郡人，父英。陆晔“以清贞著称，拜侍中，徙尚书，领州大中正。”是吴地名望极高的人，明帝临终前，他与王导等并受顾命，辅皇太子。后苏峻叛乱时，他追随成帝，不以凶威变节，叛军不敢加害。陆晔之弟陆玩，陆玩之子陆始，“历侍中、尚书”。陆纳，字祖言。少有清操，贞厉绝俗，廉洁奉公，恪勤贞固，始终不渝。作吏部尚书时，一次谢安去陆纳处作客，“纳殊无供办。其兄子儼不敢问之，乃密为之具。……遂陈盛饌，珍羞毕具。”客罢，陆纳大怒曰：“汝不能光益父叔，乃复秽我素业邪！”于是杖之四十。后官至尚书令。时会稽王道子以少年专政，委任群小，陆纳望阙而叹曰：“好家居，纔儿欲撞坏之邪！”朝士咸服其忠亮。由此可见，陆纳一门，其政治态度与

许谧、杨羲一样，是崇信道教、忠于晋室的。陆纳的爱子名长生，早卒，以其弟子道隆为嗣。“长生”、“道隆”之取名，都有道教色彩。他平时不饮酒，不食肉，清真淳一，也与道门饮食有关。陆纳一门，与许谧这种道士世家往来，证明陆纳至少有道教信仰。

三、庾 和

《真诰》卷八云：庾道季身处阳官贵势，不能顺天用法，情愤慢信，心形不同。自少及长，善功无一，积恶不改，其罪目已定。今临命方欲修德，以自济免，徒费千金之用，不亦晚乎！

保命答许长史。〔陶注：庾和，字道季，亮第二子也。幼有才辞文义。升平中为丹阳尹，表除诸侯六十余事。太和初为领军。如此行迹，不似为恶，恐是闻戒修善，故得申遂。〕

《晋书》卷七十三《庾亮传》附《庾和传》，他是亮之第三子。从传中所记看来，庾和诚如陶弘景所言“不似为恶”。如“升平中，代孔严为丹杨尹，表除重役六十余事”，于此一端而言，他可算是个正面人物了。杨羲假托保命真君的诰语，对庾和的判断并不准确，理由为何？陶弘景解释：是为了叫庾和“闻戒修善”。

四、王允之、王舒

卷八云：

八月二十四日夜保命告：欲取谢奉补期门郎，而今已有兼人，北帝故权停之耳。近差王允之兼行，得代奉。若服术酒，可未便恭命也。

〔陶注：谢奉字弘道，会稽人，仕至吴郡丹阳尹、吏部尚书。王允之，（王）敦堂弟王舒子，有智干，为河南中郎将、江州迁卫将军、会稽（内史），封番禺侯，年四十亡，谥中侯。〕

陶弘景注文中，有二处错误，一是“会稽内史”，缺“内史”；二是谥号为忠，非中。现据《晋书》卷七十六《王舒传》及附《王允之传》改。《王舒传》云：王舒字处明，丞相王导的从弟。“舒少为从兄敦所知，以天下多故，不营当时名，恒处私门，潜心学植。”《王允之传》云：允之字深猷。总角，从伯（王）敦谓为似己，恒以自随，出则同

與，入則共寢。”但是在王敦谋逆叛乱时，他假装大醉，于床上大吐，骗过王敦，去到京都，与父王舒、王导俱启明帝。苏峻叛乱中，“允之讨贼有功，封番禺县侯”。临终前，官为卫将军、会稽内史，年四十而卒。

保命真君这段诰语，代表了上清经派的重要观点。《真诰》常把活着的通灵道士（如杨羲）、崇道者如许谧、郗鉴等，封为某某神仙，预言死后掌管那一片地域。如卷二九华真妃预示杨羲“必三事大夫，侍晨帝躬，高佐四辅，承制圣君，理生断死，掌罚鬼神，摄命千灵，封山召云，主察阴阳之和气，而加为吴越鬼神之君也。”这里，封王允之为“期门郎”。期门郎，是酆都地狱中的官。可见，这段诰语，是王允之死后说的。王允之在王敦、苏峻叛乱中都立有大功，品德高尚，屡次拒官，在明帝、成帝两朝享有很高声誉。封王允之为道教系统内一个官——即使仅仅是酆都城期门郎，对于上清教地位之巩固、名声之传播，都有好处。

从卷八《甄命授》而言，《真诰》涉及到东晋秘史，其中简文帝、简文帝之李太后、许迈、简文帝之子、郗鉴、郗愔、谢安（以上见第四章），以及本节提到的孔严、孔坦、沈充、陆纳、陆始、陆英、庾和、王允之、王舒等人，都是《晋史》实有之人物。《真诰》虽是宗教著作，但卷八却集中介绍了东晋中期的政治派系斗争，杨羲、许谧为了帮助简文帝巩固地位，联络了当时政坛、军界的重要人物，为忠于晋室而效力，这些人和事，多数与《晋书》完全相符。所以，我们在理解《真诰》，考察其来源时，应该注意到《真诰》卷八等处与现实政治密切结合的内容。这些，都是现实斗争中的记录，决非道士扶乩时装神弄鬼，决非是一派胡言。胡适正是没有考察到这一点，才妄下断语，说《真诰》“完全是一片鬼话”！

卷十一至卷十四为《稽神枢》，为记载上清经系统的历史地理，故运用了不少正史材料，给读者一种亲切感、真实感。先看例证。

卷十二记到刘翊。《真诰》的作者把刘翊封为定录真君（茅固）

属下的“右理中监”。刘翊凭什么能做茅中君的仙官呢？杨、许的正文就引用《后汉书·刘翊传》的资料，略为：颍川刘翊，年幼崇道。家世大富，常救穷困，好行阴德。一次，陈留张季礼^①远赴师丧，半途遇寒，车败牛困，无法前进。刘翊得知说：“君慎终赴义，行宜速达。”即把自己的车马送季礼用，并不告知自己姓名。黄巾事起，各郡县饥荒严重，刘翊救给乏绝，资助者达数百人。乡族死亡，则为殡敛；鳏寡则助其妻聚。汉献帝时迁都西京，刘翊举为上计掾，后迁陈留太守。刘翊为资助穷人，“散珍宝，唯余车马”。赴任途中，出关数百里，见士大夫病亡道次，刘翊以马易棺，脱衣敛之。半途逢一故交饥困，他不忍抛弃知心朋友，因杀所驾牛，以救其乏。众人劝阻，他说：“视没不救，非志士也。”于是他与饥民一起饿死。——这是《后汉书》的记载。《真诰》正文中，作了极为巧妙的剪裁。在刘翊赴陈留任途中，《真诰》作者不让刘翊饿死，结局改为：

行达阳平，遂遇马皇先生，告翊曰：“子仁感天地，阴德神鬼，太上将嘉子之用情矣！使我来携汝以长生之道，吾仙官也，尔乃能随我去不（否）？”翊于是叩头自搏：“少好长生，幸遇神仙，乞愿侍给。”马皇先生因将翊入桐柏山中，授以隐地八术，服五星之华法。今度名东华，来在洞中，为定录右理中监。（卷十二）

陶弘景的注文，引用了正史材料，正史中并无刘翊成仙的记载，正史中只到“遂俱饿死”为止，饿死与成仙，这有天渊之别。但陶弘景作了巧妙的调和，他说：“此说大同小异，故备载之论。”作为一个严肃的学者，陶弘景忠于史料，未曾篡改；作为一个神仙家，陶弘景又赞成刘翊成仙的说法。这里，我们可以得出如下结论：一、《真诰》原作者杨羲、许谧、许翊引用了《后汉书》中刘翊的史料，利用刘翊在历史上、在民间的良好声誉，把在正史中饿死的刘翊说成

^① 《真诰》正文、注文均作“张季礼”，非，今据《后汉书·独行列传·刘翊传》改正。

桐柏山的神仙，说成是茅中君（定录君）手下一名仙官。二、《真诰》的编者陶弘景博学多才，他指出刘翊其人是《后汉书》中的人物，为了扩大上清经派神仙的队伍，他采用了调和矛盾的办法，容忍了杨、许等人对正史的篡改。

与刘翊相类似的还有夏馥成仙的故事：

明晨侍郎夏馥，字子治，陈留人也。少好道、服术饵和云母，后入吴山，从赤须先生受炼魂法，又遇桐柏真人授之以黄水云浆法得道。今在洞中。馥少时被公府辟召，悬辟书著桑树乃去，其用怀高迈如此。（卷十二）

夏馥是一位真实的历史人物^①，他在党锢之祸中，以气节闻名。他为了避免范滂党锢之祸，亲自剪须变形，入林虑山中，隐姓埋名。为了不让人认出他，他“亲突烟炭，形貌毁瘁，积二三年，人无知者。”有一次，他的弟弟夏静发现了他，乘车马，载缣帛，追上夏馥，却认不出来，“闻其言声，乃觉而拜之”。夏馥不与语，弟追至客舍共宿。半夜，他密呼夏静说：“吾以守道疾恶，故为权官所陷。且念营苟全，以庇性命。弟奈何载物相求，是以祸见追也。”第二天一早，就走了。史书明言他“党禁未解而卒。”《真诰》作者又一次利用了夏馥的资料，搬出了《列仙传》中的“赤须子”之流的人物，不让他在现实中死去，赋予他神仙的身分。陶弘景在注文中同样避开了“党禁未解而卒”的关键性的话，承认了他的神仙身分。

《真诰》卷十二集中介绍一批神仙家，多数是从史书摘录并以改造的。但明显地可以看出，《真诰》原作者杨、许的文化水平毕竟低于陶弘景，故陶弘景的注文往往纠正了原文中不少错误。如淳于叔通，《真诰》误作淳于叔显，陶弘景据《周易参同契》早期本子中原来的序文，指出此淳于叔显即淳于叔通，这一成果受到近世著名专家余嘉锡氏的高度重视。余嘉锡在考证《周易参同契通真义》时指出，会稽上虞魏伯阳作《周易参同契》，魏伯阳传奇术给同郡淳

① 见《后汉书·党锢列传》；陶弘景注中云是《后汉书·高士传》，非。

于翼(叔通),《真诰》原文误为“淳于斟,字叔显”,“其说诞妄不经,不足信也。”陶弘景注文改为淳于叔通,即淳于翼,“弘景此注叙《参同契》源流本之旧序,最明白可据。后人以《真诰》为神仙家言,薄其书不观,故不知引证。”^①余先生利用《真诰》陶弘景的注文,考证出撰写《四库提要》的一批清朝学者,不重视《真诰》,出现了学术上的错误。

再如张范成仙的故事,《真诰》卷十二原文说是“张奉”,陶弘景根据“袁隗妻以女”的关键句子,指出张奉即《魏书》中的张范^②。

再如刘宽,《真诰》卷十二说他七十三岁遇仙入太华山成仙,陶弘景引《后汉书》有关刘宽的史料^③,指出他六十六岁时去世,关于他七十三岁成仙之说,则自然不确切。

综上所述,同样面对历史,杨、许等人为扩张上清经派势力,把历史上一些名人说成神仙;而陶弘景,则比较尊重历史,尊重理性,有时虽也采取调和矛盾的手法,附和《真诰》原文,但他更尊重史实,实事求是地引用正史,指出了《真诰》原文的荒诞之处。《真诰》原文常常在摘引正史的同时,插进一些《列仙传》的虚构的神仙,如夏馥从赤须先生,刘翊从马皇先生,张范(激子)从山图公子,陶弘景在注文中一一注明,哪些摘自历史,哪些出自《列仙传》,这证明他与杨、许有区别。杨、许混淆了历史与传说,那是道教徒的惯用手法;陶弘景则分辨清历史与传说,表明他是个道教学者,比较尊重理性,尊重事实。

四卷《稽神枢》中,摘引的历史,上自《左传》(见卷十四第576页中“范安远适”条),下迄《晋书》(见卷十三第567页中王衍女成仙条),但摘引最多的是《后汉书》、《三国志》,集中在卷十二中,这与东汉、三国道教蓬勃发展有关。这里也可看出杨、许等撰造道经的方法之一:寻找正史中的高人、隐士、奇人、怪人,揉合神仙传说,

① 中华书局《四库提要辨证》第三册,第1212~1213页。

② 见《魏书》第二册;第十一卷,第336页。

③ 见《后汉书·卓鲁魏刘列传》。

制造出新的道经。

第三节 《真诰》援儒入道

《真诰》是上清经派的经典，但杨羲、许谧、许翔、陶弘景等都有较浓的儒家思想，他们顺应时代之潮流，力图把儒道揉合在一起。《真诰》援儒入道，主要不表现在摘引儒家经典，而主要反映在思想的继承上。《真诰》中援儒入道最明显的，是忠孝观念及等级观念。

首先看忠孝观念。在家孝顺父母，在朝忠于君王，这几乎是自孔子时代起就十分强调的人伦道德。自汉武帝独尊儒术后，忠孝更成为统治者有力的思想武器；汉朝的选官制度之一“举孝廉”，即各地有名的孝子，可以有官做，这更使忠孝观念深入民心。《真诰》接过忠孝这一观念，把它们移植到道教中了：

夫至忠至孝之人，既终皆受书为地下主者，一百四十年，乃得受下仙之教，授以大道，从此渐进，得补仙官，一百四十年，听一试进也。

至孝者能感激鬼神，使百鸟山兽巡其坟垠也。至忠者能公犯直心，精贯白日；或剖藏煞身，以激其君者也。比干今在戒山，李善今在少室，有得此变炼者甚多，举此二人为标耳。

（卷十六《阐幽微》第二）

儒家的忠孝，一变而为道家的成仙的资质。他们列举了两个样板：比干及李善。剖心的比干，是众所周知的；李善也是忠孝典型。陶弘景注中介绍：李善，字次逊，本南阳育阳李元家奴。汉建武中，元家人之死尽而巨富唯尽。一孤儿名续祖，尚在孩抱。诸奴复共欲煞（杀）之而分其财。善乃密负续祖逃瑕丘山中哺养乳乃为生计，至十岁余，出告县令钟离意。意于是表荐，悉收其群奴煞之，而立续祖为家。光武拜善为太子舍人，后迁日南九江太守。可见

李善也是个忠孝两全的样板。同一卷中,《真诰》作者赞扬儒家的“上圣之德”,至贞、至廉,都是援儒入道的表现。

与至忠至孝有关,历代的帝王也受到《真诰》作者的重视,把他们列于仙才之行列。《真诰》卷十六首先讲了理论根据:

诸有英雄之才,弥罗四海,诛暴整乱,拓平九州,建号帝王,臣妾四海者,既终受书于三官四辅,或为五帝上相,或为四明公宾友,以助治百官,综理死生者,此等自本属于三官,永无进仙之冀,坐然伐积酷害生死多故也。

道教徒毕竟不是儒家,他们承认历代帝王可以成为“三官四辅”。三官即主赐福的上元天官,主赦罪的中元地官,主解厄的下元水官;四辅即可列入洞真、洞玄、洞神、三洞的人。道教为了显示自己高于儒教,于是又提出帝王之类的英雄,因杀戮太多,无法成为上真仙人,只能做仙人属下的“四明公宾友”。这里透露了儒道融合过程中的奥妙。道教既包容儒教,又自认高于儒教,所以作了这样的安排。根据这种理论,《真诰》分配秦始皇为“北帝上相”;刘邦为“南明公宾友”;齐桓公为“三官都禁郎,主生死之简录”;晋文公为“水官司命”;在《阐幽微第二》开头,《真诰》封汉高祖为“南明公宾友”,荀彧为“北明公宾友”。荀彧为何竟与刘邦地位相等呢?《真诰》正文未作说明,在后面,陶弘景作了解释:

荀彧一人,清秀整洁,非跋扈虐官,唯以谋谟智策佐魏武耳,乃得为宾友,与汉高等比位,恐当别有旨趣。凡在世有才识艺解,为一时所称者,既没,并即随才受其职位,不必执其在生之小罪,先充诸考诤也。若过为非理,是所不论;若悠悠冗散,不辨异人者,罪无大小,悉当安之。

首先,这里寄托了道教徒的理想:反对英雄帝王大肆杀戮;反对跋扈虐官;器重清秀整洁,才华智谋出众,更提倡道家的无为而治。从这里,更透露出道教吸收儒教时,取消了儒教的独立性,保持了道教的理想及价值观念。

第二是儒家的等级观念。等级观念是儒教的特色,君臣、父

子、夫妇等，各有等级，决不能随便违背。儒教以此来确定人的社会地位，规范人们的言论行动。《真诰》接受并移植这一观念，他们按照人间帝王将相、大臣官吏，均分等级的模式，给神仙世界、地狱世界，也划分了各种等级。《真诰》开卷即有二十三位男真、十五位女仙出场，这三十八位神仙表面上围成一圈，地位相等，实则仍有等级，男真中司命真君茅盈、女真中南岳魏夫人具有崇高地位。杨羲、许谧、许翔、陶弘景在茅山学道，他们自然把三茅君中的老大——茅盈尊为司命真君，他不仅掌管人间凡人的生命，而且掌管着神仙们的命运。魏夫人是上清经派的创始人之一，所以她的地位非一般女仙可比。《真诰》开首几卷叙述的人神恋爱，“南真自是训授之师，紫微则下教之匠”（卷十九），南真魏夫人与紫微王夫人地位是迥然有别的。

神仙有等级，地狱鬼官也有等级。卷十五《阐幽微》详细介绍了地狱罗酆山六个鬼神宫室。不过，道教徒在接受儒家的等级观念、接受佛教的地狱构想的同时，也作了巧妙的改造。佛教中的阎罗王不再是罗酆山的大王了。《阐幽微》作了这样的安排：

炎帝为北太帝君，天下鬼神之主；

武王为鬼官北斗君；

文王为西明公领北帝师；

夏启为东明公领斗君师；

邵公奭为南明公；

吴季札为北明公；

然后，《真诰》把汉魏六朝的历史名人，如贾谊、曹操、马融、周顗、郗鉴、温峤等等，一一封为各色鬼官。《阐幽微》共二卷，二卷中所封的鬼官，几乎包括了晋朝以前所有的帝王将相等历史名人，《真诰》企图把一部中国历史硬塞进上清经派的框架，似乎上清派神仙世界，包罗万象，地域包括全国，时间跨越古今，以此来抬高上清经派的地位。可惜，儒家的等级观念从来就是扼杀人的创造性的，最高的等级太有限了，实在分不过来，所以到卷十六的结尾，三

国的孙策才分到“东明公宾友”；卷十七的结尾，也即《阐幽微》的结尾，秦始皇才封到“北帝上相”，刘邦才捞到个“南明公宾友”，中国历史名人实在太多，区区几个等级，怎能容纳这么多人呢？因而《阐幽微》两卷给人的印象是：杂乱无章，支离破碎，荒诞不稽！神仙、鬼官，本来就虚无缥缈，再要从儒家那里借来一件破烂武器——等级制，这就显得更荒唐可笑了！

《真诰》的作者把儒家的忠孝观念、等级观念移植到《真诰》，因而《真诰》全书渗透着儒家思想。宋朝的高似孙在《真诰叙》中说：

诰者，告也，《书》有《汤诰》、《洛诰》诸篇，孔安国云：诰以大义，告乎天下者是也。经有纬，纬者相经纬也，其事皆足以辅翼乎经，故言纬也。《真诰》之作，其纬于经者乎①？

这一段话的“经”，都是指儒家之经典。这位南宋的高氏是站在儒家立场来读《真诰》的。他认为《真诰》可作儒家经典之辅助（纬），他看出了《真诰》与儒家的联系，这一点并没有错。当然，他忽略了《真诰》的神仙家言的道教色彩，未免流露出儒家常有的迂腐样子了。

第四节 《真诰》援佛入道

自从朱熹在《朱子语录》中指出《真诰》《甄命授》篇“窃四十二章经之意为之”后，后世的学者对《真诰》有不少误解，误解最大者莫过于胡适，这一点，本书第一章已提及。胡适认为《真诰》从佛《四十二章》经中剽窃了二十条，进而又认为一部《道藏》都是“贼赃”，这一结论的偏颇及错误，在新版《道藏》受到世界范围内学者

① 《道藏》第二十册，第490页。

重视的今天，自然不必饶舌的。关键的问题在于：从中国文化史看，六朝的佛道儒互相融合是一不可抗拒的历史潮流：佛、道为博得统治者的扶植支持，都引用、移植儒家的忠孝观念及等级制度；儒士、儒生及官僚中（官僚是披上官服的儒士、儒生）也有不少人相信佛道。佛道之间，也互相融合，道教移植佛教的地狱观念，佛教也重视延年益寿之术；佛教密宗中更有不少房中术，与道教完全相通。这一历史潮流，发展至唐宋，其倾向更明显^①。明乎此，对《真诰》引用《四十二章》经，就不会惊讶了。其实，《真诰》援佛入道，还不仅仅表现在这一方面，且看其它表现。

《真诰》以仙释佛。

《真诰》卷九记及汉明帝梦见“神人”（即飞天菩萨），即派使者十四人赴大月氏国采写佛经《四十二章》，藏于兰台石室。《真诰》作者是站在道教立场，“以仙释佛”的。接着，《真诰》又记及西方佛国的灵鸟灵兽灵草，又说：

大方诸之西小方诸上，多有奉佛道者，有浮图，以金玉镂之，或有高百丈者，数十层楼也。其上人尽孝顺而不死，是食不死草所致也，皆服五星精，读夏《归藏》经，用之以飞行。
按夏日《连山》，殷曰《归藏》，与此不同。依如三弟子，虽奉佛道，不作比丘形服，世人谓“在真菩萨家耳”。

这一段妙文，简直是以道为核心，儒道释三教融合的典型。论其地点，大小方诸，地有宝塔（浮图），即佛国；其有“奉佛道”者，他们吃的是道家的不死草、五星精，读的经文，既不是道书，也不是佛经，而是古代的儒家经典——《归藏》^②。《真诰》的作者，是站在道教徒一边来解释西天佛国的。所以同一卷中，记到佛国有各种等级的仙人。例如，方诸有长明太山，草木繁茂，果实累累，上有“不死草，甘泉水”，“饮食者不死。青君宫在东华山上，方二百里，中尽天

① 详见拙著《苏轼与道家道教》，台湾学生书局版。

② 《归藏》，古《易》名，相传为黄帝作。《周礼·春官·大卜》：“掌三《易》之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”

仙上真宫室也。”方诸之外有小方诸，那里“特多中仙人及灵鸟灵兽”。最高等级的神仙在“大方诸宫”：

大方诸宫，青君常治处也。其上人皆天真高仙、太极公卿、诸司命所在也。有服日月芒法，虽已得道为真，犹故服之。（卷九）

这里所记的佛国最高级神仙，用的是上清经派的专用名词“天真高仙、太极公卿、诸司命”；他们修炼的方法是上清教徒很重视的“服日月芒法”；这不是典型的“以仙释佛”吗？值得注意的是：上引文后，又详细介绍了服日、服月的方法，这是上清经派常用的修炼法。后面告诉出处：“右此方诸真人法出《大智慧》经上中篇，常能用之，保见太平。此即应是《消魔智慧》，七篇之限也。右南极夫人所告。”也就是说，卷九《协昌期》中所记汉明帝派人采写佛经《四十二章》、西天佛国各神仙及修炼法，是南极夫人从《大智慧》经中学来的。“南极夫人”是古上清经派创始人之一。可见，杨羲所记的内容，有可能是上清经派创始人代代相传下来的，这也证明汉魏六朝佛道交融的历史是很悠久的。

《真诰》援佛入道还有一种方法：仙佛合一。在《真诰》中，凡提及佛，除了以仙的立场给予解释外，更进一步的立场是：凡奉佛有成果者就是仙，用这种方法来扩大神仙的队伍，壮大道教的声势。因为六朝期内，佛教得到极快的发展，把一部分奉佛的名人拉入神仙的队伍，这是一种很巧妙的方法。卷十三《稽神枢》记：

其一女真是傅礼和，礼和是汉桓帝外甥、侍中傅建女也。北地人，其家奉佛精进。女常旦夕洒扫佛前，勤勤祝誓，心愿仙化。神灵监其此心，亦得来此，久处易迁，今始得为含真台主也。常服五星气，以得道。礼和善歌，歌则鸟兽飞聚而听声焉。

右定录君言。

据陶弘景注，关于傅礼和的事迹“外书不显”，“或应在家谱中”。“外书”即佛书，指佛教的资料中无傅礼和传，他猜测从家谱中

摘录来。“易迁”、“含真台”是茅山许谧家族中女仙宫室之名。傅礼和事迹本身即仙佛合流，她奉佛学仙，仙佛实是一样的宗教崇拜。“服五星法”，是一种古老的上清教仙术，其功法与服日、月芒法相似。

同卷所记陈世京成仙的事迹也是仙佛合一的典型。陈世京“少好道，数入佛寺中”，他又结交神仙杜契，“亦数至长史（许谧）舍屋间游戏，然多在大茅（山）之间。世京今服术泽泻……守玄白之道，常旦旦坐卧，任意存泥丸中有黑气，存心中有白气，脐中有黄气，三气俱仙如云，以覆身上，因变成火，火又绕身，身通洞彻内外，如此旦行之至日向中乃止。于是服气百二十过都毕，道止。如此使人长生不死，辟却万害。所谓知白守黑，求死不得；知黑守白，万邪消却。”陈世京自幼兼奉佛道，晚年专心修仙。

佛仙合流的另一种形式是神仙主动兼学佛。卷十四《稽神枢》记载：裴真人有弟子三十四人，其十八人学佛道，余者学仙道；周真人有十五人，弟子四人解佛法；桐柏有二十五人，弟子八人学佛。裴、周、王（桐柏）三真人，是《真诰》中三位重要的上清经派神仙，他们都顺应时代潮流，令弟子同时学佛。显然，他们的宽容态度也证明了佛道有相通之处，而不是水火不相容的。当然，《真诰》毕竟是神仙家著作，而非佛经，故其神仙道教的立场是坚定不移的，《真诰》融合佛教，显然是以道教为核心，兼容佛教。《甄命授第一》所记黄观子成仙的故事，可作这一立场的典型：

君曰：昔有黄观子者，亦少好道。家奉佛道，朝朝拜叩头求乞长生，如此积四十九年，后遂服食入焦山，太极真人百四十事试之皆过，遂服金丹而咏《大洞真经》，今补仙官，为太极左仙卿，有至志者也，非佛所能致，是其中寸定矣。

《真诰》作者的立场是明确的：学佛有助于成仙，但单学佛决不能成仙；成仙的途径，只在道教——尤其是上清经派道教中。

上面介绍了《真诰》援佛入道的情况，明乎此，我们再返回第一章，来分析一下胡适的《真诰》考证、研究问题的症结所在。一、我

们要明白《真诰》的写作体例、方法。《真诰》中一部分是上清经派神仙给杨羲、许谧、许翔的诰语，当然这些诰语实质上是杨、许之流的创作。另一部分是从道经、史书、佛经中摘录而来。《真诰》摘录《四十二章》，这是写作体例允许的。二、杨羲的《真诰》原文已提及《四十二章》经（参卷九第543页），陶弘景在注文中指出，杨君提及《四十二章》经，“未必是真受（授），犹可杨君疏旧语耳，但真经诰中，自亟有论及佛事也。”陶弘景的观点很明白：涉及《四十二章》经，是杨羲以前摘录的，它们虽非仙真所授，但编于《真诰》中，是完全应该的。陶弘景知道这一部分并非神仙所授，他在《真诰叙录》中指出：

又按三君（即一杨二许）书迹，有非疏真授，或写世间典籍，兼自记梦事，及相闻尺牍，皆不宜杂在《真诰》品中，既宝重笔墨，今并撰录，共为第六一卷；顾（欢）所遗者，复有数条，亦依例载上。

查胡适指出的《真诰》抄《四十二章》经的二十短章，恰恰正好编于第六卷《甄命授第二》中，这一卷中的内容并非“真诰”（真授），是抄“写世间典籍”而成。这证明陶弘景决非是作伪者。胡适骂陶弘景“自抄，自阙，自校，自补，又自己做出那种故设迷阵的注语来欺一世与后世的读者”；“说了许多迷离恍惚的鬼话”，等等，实在是捕风捉影、无的放矢。胡适没有细看《真诰叙录》，仅据《真诰》卷六，就咬定陶弘景是大骗子，这自然冤枉了陶弘景了。三、摘录《四十二章》者是谁？古上清经派的创始人魏华存、三茅君兄弟等人，他们传授给杨羲，就是从佛经抄来的；也可能是如陶弘景所说，是杨、许抄“写世间典籍”；杨、许之后，一百多年中，《真诰》原文辗转在江、浙一带，经过许多上清经派的道士之手，在这种背景下，去追求个人的责任，没有多大意义。四、从《四十二章》引来的二十短章，从数量来看，占全书比例极小；从质量上来说，亦非《真诰》精华所在，以此而否定《真诰》是不对的；以此而认定整部《道藏》都是一部“贼赃”，这就完全是无稽之谈了。

本章考证并论述了《真诰》的渊源，设置了四节，分别从古道经、正史、佛经、儒家经典等方面，考论了它们与《真诰》的关系。当然，《真诰》的原始素材，不仅仅这四方面，还有一些如编于卷十七、十八的杨羲、许谧、许翔的书信往来、作梦记录；编于卷十九、二十的《真诰叙录》及《真胄世谱》，前者是陶弘景的叙录，相当于前言、凡例、后记之类；后者是许谧家族的族谱，陶弘景摘录了一部分。这后面四卷，比较简明，不立专节介绍。以上这些，综合起来，才是《真诰》的素材来源。胡适的《陶弘景的〈真诰〉考》第一部分，也是考证《真诰》的渊源的。他把精力放在顾欢的《真迹》上，这样的路子对不对呢？

胡适在论述《真诰》渊源时，着重考证了顾欢的《真迹》，而且胡适所考证的资料依据，又只是陶弘景的《真诰叙录》。这样狭窄的视野，自然影响了他的结论的科学性。《真诰》的前身是《真迹》，这是陶弘景毫不掩饰的问题。陶弘景指出《真迹》的严重缺陷，论其大者有：一、编次混乱。《真诰》按众真降诰先后为次序，如卷一，首叙安妃与杨羲，“而顾撰最致末卷”，颠倒次序。二、缺漏严重。杨羲手抄的古上清经派修炼法，顾欢漏收，陶弘景指出：“起居、《宝神》及明堂、梦祝、述（钟按：应作‘术’，指卷六的‘服术叙’等）叙诸法十有余条，乃多是抄经，而无正首尾，犹如日芒、月象、玄白、服雾之属，而顾独不撰用，致令逸。今并诠录，各从其例。”三、内容混杂。《真诰》认为许迈之事迹，“未近真阶”，不能与许谧、许翔并列，故删去《真迹》中王羲之父子记载的许迈传记，只保留他一篇“与弟书”，那是因为跟许谧有关。一杨二许的书信往来及作梦记录，顾欢也把这些混在真人诰语中，陶弘景据内容，认为它们“不宜杂在《真诰》品中”，应加以区分。四、缺少注释。陶弘景认为“众真辞旨皆有趣，或诗或戒，互相酬配，而顾所撰《真迹》，枝分类别，各为部卷，致语用乖越，不复可领。”陶弘景把真人诰语（包括诗）的义趣辞旨，作了初步的注释，这是我们今天能读懂《真诰》的关键。另，杨、许手稿中的“紫书大字”，陶弘景也作为注释出现。因而，现存《真诰》的注

释,大部分是陶弘景对诰语的辞旨义趣所作的注释,这与顾欢《真迹》迥然不同。由此可见,把顾欢的《真迹》当作《真诰》的渊源中一个环节则可,但是,《真诰》的渊源考证,决不能停留在对《真迹》考证上。本书这一章,从古道经、正史、儒家经典、佛经四个方面来考证《真诰》的渊源,希望把胡适的结论作进一步的发展。请读者注意,这里,我无意推翻胡适的结论,他也指出了《真诰》比之《真迹》作了较大的改动^①。我只是觉得仅仅根据陶弘景的《真诰叙录》来考证这一问题,视野太小,无法得出更科学的结论。于是,我把《真诰》放到中国文化史的范畴,从儒、道、佛等各个方面,来看看《真诰》从儒、道、佛中吸取了哪些成份,这才得出了一些新的结论。这一结论与朱熹、胡适的不一样,所以更有必要说一下这一点。我认为,《真诰》是抄撮了《大洞真经》、《抱朴子》等许多道经,但又形成了自己独特的体系的上清经经典;《真诰》利用了《汉书》、《后汉书》、《三国志》等许多正史,企图制造一个庞大的体系;《真诰》引用了《四十二章》经,这是正常现象,不能以“抄袭”“剽窃”来评价;《真诰》还援儒入道;这才是《真诰》渊源的真相。

^① 参《胡适文存》第四集第157页。

第八章 上清经派的 经典——《真诰》

《真诰》是上清经派尤其是茅山派道士们的经典，杨羲、许谧、许翊、陶弘景都被列为上清经派的历代祖师，便是重要证明。《真诰》出世，顾欢的《真迹》便在中国文化史上失传，这证明了陶弘景撰写的《真诰》具有极大威力。它在杨、许手稿流传了一百五十年后问世，具有集大成的作用。毫无疑问，《真诰》问世后，立即传遍江浙一带；不久，隋、唐统一南北，《真诰》又流播全国。晚唐李商隐在今河南玉阳山清都观学道，对《真诰》十分熟悉，运用自如（详参下章）。可见，晚唐时，今河南的某些道观中，《真诰》是道士们必读教材之一。唐末五代的杜光庭在今四川青城山编纂道教史著作，《真诰》也成为他的主要依据（详参下章）。可见，《真诰》不仅在南方上清派经特别是茅山派道士中是经典，至少在晚唐，今天的河南、四川的一些道观，《真诰》也是不可或缺的。

本章暂且把论述范围缩小到江南地区的上清经派道士。我发现了三部上清经大量抄撮《真诰》的有趣现象，这至少证明《真诰》在上清经派中的流传及演变。这一现象尚未有任何学者提及，故首先要考证清事实真相。

第一节 《上清握中诀》与《真诰》

《上清握中诀》不署作者，故时代、作者无考。《上清握中诀》是

上清经派道士练功的教材,从经名来看,此经犹是上清经功法精华选。全书共三卷^①,主要内容是上清经派创始人的一些功法及口诀。上卷包括:乘虚蹑景、游行三命、徘徊三阳、朝四极、列纪行事诀、服日气法、服月精法、拘三魂法、制七魄法。中卷共二十章:守玄丹法、大静法、朝太素、朝玉晨、朝青君、精思、恶梦、善梦、存日在心法、服日月象法、服日芒法、服月芒法、服三气法、服雾法、守玄白法、服开心符法、遏邪大祝、丰都大祝、六宫名祝、丰都颂。下卷五章,都是上清经派创始人的行事诀,即《苏君传行事诀》、《茅君传行事诀》、《王君传行事诀》、《魏夫人传行事诀》、《修行宝神经》。茅盈、王褒、魏华存都是《真诰》中的重要角色。《宝神经》是《真诰》中反黄赤代表裴清灵给众道士讲的治疗黄赤过度的重要经文。现先把两者内容相似的列表对比如下:

《上清握中诀》	《真诰》
① 平旦,伺日初出,及对日,(坐立任意),叩齿九通,心呼:“日魂珠景,昭昭绿映。迴霞赤童,玄炎颯象。回霞赤童,玄炎颯象。”乃冥目,握固,存日中五色流霞,皆来接身,下至两足,上至头顶。	日中五帝字曰:“日魂珠景,昭昭绿映。迴霞赤童,玄炎颯象。”凡十六字,此是金阙圣君采服飞振之道。
② 《上清握中诀》去恶梦法 若遇恶梦觉,以左手捻人中二七过,啄齿二七通,微祝曰: 大洞真玄,张炼三魂,第一魂速守七魄,第二魂速守泥丸,第三魂受心。速启太上三元君,向遇不祥之梦,是七魄游尸来伺邪源,急召桃康护命,消灭恶津,反凶成吉,生死无缘。又卧,必获善应。 云数过恶梦者,一曰魄妖,二曰心试,三曰尸厥,故令厌消,则受闻三关之下,反凶为吉也。	《真诰》去恶梦法 数遇恶梦者,一曰魄妖,二曰心试,三曰尸厥,厌消之方也。若梦觉以左手蹑人中二七过,啄齿二七通,微祝曰:大洞真玄,张炼三魂,第一魂速守七魄,第二魂速守泥丸,第三魂受心节度,速启太上三元君,向遇不祥之梦,是七魄游尸来伺万邪之源,急召桃康护命。上告帝君,五老九真,皆守体门。黄阁神师,紫户将军,把钺摇铃,消灭恶津。反凶成吉,生死无缘。毕,若又卧,必获吉应。
③ 《上清握中诀》服日法 夜卧觉存日象在疾手中,握之,使日光赤芒从臂中逆至肘腋间。良久,日芒忽变,成火以烧臂,使内外通回,洞彻良久,乃阴	《真诰》服日法 《真诰》与左完全一样,只是删去结尾手风、头面痒等叙述,另“四支”作“四肢”。《真诰》云:“右保命说此。云《消魔上秘祝

①见《道藏》第二册,第897页。

<p>祝曰： 四明上元，日月气分。 流光焕曜，灌液凝魂。 神光散景，荡秽炼烟。 洞彻风气，百邪燔然。 使得长生，四支完全。 注害考鬼，收付北辰。 存思良久，放身自忘。</p> <p>(以下尚有介绍患手风、头面瘫痪，均可用此法。)</p>	<p>法》。陶弘景注云：“此经未出世，若犹是《智慧七卷》限者，未审小君亦安得见之。”钟案：六朝道经，都以抄本流传。陶在注中介绍，似乎《消魔经》、《智慧经》等古道经中均见过此法。可见此法很古，早已流传。“保命”、“小君”均指三茅君中的茅衷，他成仙后被封“保生真君”。《真诰》称“保命真人”。详见《清微仙谱》。</p>
<p>④ 《上清握中诀》开通天庭咒(按摩天真、山源、华庭三个穴位)后，按而祝曰： 开通天庭，使我长生。 彻视万里，魂魄反婴。 灭鬼却魔，来致千灵。 上升太上，与日合并。 得补真人，列象玄名。</p>	<p>《真诰》此段见卷九，完全一样。</p>
<p>⑤ 《上清握中诀》 常欲以手按目，近鼻之两管；闭气，为之气通辄止，吐而复始；恒行之，眼能洞观，耳欲数按抑其左右令无数，鼻亦欲尔。又常以手掩口、鼻、临目，微气，久时，手中生液，追以摩面目，使人体香。 坐，常欲闭目内视，存见五藏肠胃，久行之，自得分明。</p>	<p>《真诰》卷九 《丹字紫书三五顾行经》曰：坐，常欲闭目内视，存见五藏肠胃，久行之，自得分明了也。此经中真品目。《石景字学经》曰：常能以手掩口、鼻、临目，微气，久许时，手内生液，追以摩面目，常行之，使人体香。此经非真品目。 钟案：《真诰》文字与《握中诀》基本一致，唯次序不一致，又加了两本古道经的名字和陶弘景的注文。</p>
<p>⑥ 《上清握中诀》 常欲闭目而卧，安身微气；乃内视，远听四方，令我耳目注万里之外，精心为之，乃见百外事，亦恒闻金石丝竹之声。此妙也。四方者总其言耳，当先起一方而内注视；听，初虽无仿佛，久久诚自入妙。</p>	<p>《真诰》卷九 《紫度炁光内视中方》曰：常欲闭目而卧，安身微气，使如卧状，令傍人不觉也。乃内视，远听四方，令我耳目注万里之外。久行之，亦自见万里之外事。精心为之，乃见百万里之外事也。又耳中亦恒闻金玉之音，丝竹之声，此妙法也。四方者总其言耳，当先起一方而内注视；听，初为之实无仿佛，久久诚自入妙。此经下真品目。 钟案：文字小有出入，《真诰》更细致一些。另，《握中诀》用古字“髣髴”，《真诰》用“仿佛”。</p>
<p>⑦ 《上清握中诀》带头理发诀 带头理发，当向王地，带头之始微祝曰： 泥丸玄华，保精长生。 右为隐月，左为日根。 六合精炼，万神受恩。 毕，咽液三过，即万魔消除也。</p>	<p>《真诰》卷九 《真诰》卷九两次出现此条，一见于第539页下，云引自《太极绿经》，结尾云：“能常行之，发不落而日生。”二见于第540页下，前加：“如愿理发句”，结尾至“咽液三过”止。</p>

<p>① 《上清握中诀》洗澡法</p> <p>尸臭而真炁来入，每至甲子当沐，不尔当以几月旦使人通灵。若履淹秽及诸不净处，当洗澡浴盥解形以除之。其法用竹叶十两，桃皮削取白四两，以清水一斛二斗煮，令一沸，适寒温以浴形，即万淹消除也。</p>	<p>《真诰》洗澡法</p> <p>《太上九变十化易新经》曰：若履淹秽及诸不静（净）处，当洗澡浴与解形以除之。其法用竹叶十两，桃皮削取白四两，以清水一斛二斗于釜中煮之，令一沸出，适寒温以浴形，即万淹消除也。</p> <p>钟案：文字虽有出入，但内容一致。</p> <p>《真诰》在前面加了《太上九变十化易新经》；后面加“紫微王夫人所敕用”。</p>
<p>② 《上清握中诀》</p> <p>服仙药常向本命，服毕勿道死丧凶事，犯伤胎神，徒服无益。</p>	<p>《真诰》卷九</p> <p>同。“犯伤胎神”作“犯胎伤神。”《真诰》云是“东卿司命”茅盈传授此条给杨毅。</p>
<p>⑩ 《上清握中诀》</p> <p>临食上，勿道死事，勿露食物来众邪气。</p>	<p>《真诰》卷九</p> <p>同。云是“玄师所敕使施用。”此见第541页上。另“临食上，勿道死事”句，亦见第540页下。</p>
<p>⑪ 《上清握中诀》存日在心法</p> <p>以月五日、十五日、二十九日夜半，存日从口入，在心中，照一心之内，与日共光相合会，良久，当觉心暖，乃祝曰：</p> <p>大明育精，内炼丹心。</p> <p>光辉合映，神真来寻。咽液九过。</p> <p>此条摘录的痕迹很明显。</p>	<p>《真诰》卷九</p> <p>太虚真人南岳赤君内法曰：以月五日夜半时，存日象在心中，日从口入也，使照一心之内，与日光相合会。毕，当觉心暖，霞晖映验，良久乃祝曰：</p> <p>大明育精，内炼丹心。</p> <p>光辉合映，神真来寻。毕，咽液九过。</p> <p>到十五日、二十五日、二十九日，复作如上。使人开明聪察，百关鲜彻，面有玉光，体有金泽，行之十五年，太一遣宝车来迎，上登太霄，行之务欲数，不必此数日作也。《真诰》云：“右一条出《太上消魔经中》。”陶注：“此经未出世。”</p>
<p>⑫ 《上清握中诀》男女服日月象法</p> <p>男服日象，女服月象，日一不废，使人聪明朗彻，五脏（脏）生华，魂魄制炼，六府（腑）安和，长生不死之道。</p>	<p>《真诰》</p> <p>同。前有“东华真人服日月之象上法”句。</p>
<p>⑬ 《上清握中诀》服日月芒法</p> <p>平坐，临目直存心中有日象，大如钱，在心中赤色紫光九芒，从心上出喉，至齿间，未出齿而回还胃中。良久，存见心胃中分明，乃吐气，漱液，服液，三十九过，止。一日三为之。此当以平旦东向，日中南向，晴时西向。</p>	<p>《真诰》服日月芒法</p> <p>直存心中有象，大如钱，在心中赤色；又存日有九芒，从心中上出喉，至齿间而回还胃中。如此良久，临目存见心胃中分明，乃吐气，嗽液，三十九过止。一日三为之，行之一年，疾病除；五年身有光彩；十八年必得道。行，日中无影，辟百鬼千恶灾气，恒存日在心，月在泥丸中，夜服月华，如服日法，存月十芒，白色从脑中入喉，芒亦不</p>

	出齿间，而回入胃。 右此方诸真人法，出《大智慧经》上、中篇，常能用之，保见太平。此即应是《消魔智慧》七篇之限也。——陶弘景注。 钟案：《真诰》在服日芒后，又添了服月芒。
⑭ 《上清握中诀》守玄白法 常平旦坐卧任意，存泥丸中有黑气，存心中有白气，存脐中有黄气，三气俱生，如云气覆身，因变成火，火又绕身，身通，洞彻内外如一。	《真诰》守玄白法 基本相同。
⑮ 《上清握中诀》服食禁忌 服食药物尤不欲食蒜及石榴子、猪犬肉。出彭祖弟子撰传者。	《真诰》服食禁忌 同。结尾陶弘景注云：“此彭祖弟子撰传者。”前有“黄仙君口诀”字。
⑯ 《上清握中诀》求仙禁忌 求仙勿与女子交接，一交辄倾一年之药力。出东海小童口诀。	《真诰》禁忌口诀 《东海小童口诀》：求仙勿与女子交，一交而倾一年之药力。
⑰ 《上清握中诀》凤纲起死回生诀 道士有疾，当闭目内视，心使生火以烧身，令是痛处皆存火烧之。出凤纲口诀。	《真诰》 《凤纲口诀》：（下同）末句作“痛处存其火，秘验。”末陶弘景注：“出《神仙传》，能酿百草花以起死者。”

从上列表中可知，《上清握中诀》有十七条资料与《真诰》一样。精细的读者会发现：这十七条中，没有一条提及《真诰》，《上清握中诀》会不会比《真诰》早？

这不可能。

首先，从上清经派出现的历史来分析。上清经派以江南句容茅山为本山，它是中国政治、经济、文化中心南移后——即东晋、南朝时才出现的。《茅山志》把魏华存尊为第一代天师，但唐朝李渤编的《真系》却把杨羲尊为第一代（在《茅山志》中杨羲为第二代），可见，在上清经派早期，连教主的次序都说法不一。据日本学者洼德忠先生考证：“总之，上清经派形成宗教教团或具备宗派形式的时代无论如何是从陆修静开始的，在他之前可以看成上清经派的

萌芽期。”“可以说上清经派的教义是由《真诰》的作者陶弘景最后完成的。因此，在陆修静时代，上清经派的宗教意识即使已经形成，其内容和特点也是不明确的。”^①由此可见，《真诰》作为上清经派的经典，远远早于打出“上清”旗号的一些道经。例如，《上清众经诸真圣秘》^②收录《黄庭内景梁丘子注》中的精华，而梁丘子是唐玄宗时人，可见这部标有“上清”字样的《诸真圣秘》，至少是唐玄宗以后的道经。六朝以后，上清经蓬勃兴旺发达，经典很多，而后出的经世，为了壮大本派实力，常常标有“上清”字样。《上清握中诀》就是这样一部书。

其次，从内容来分析，《真诰》是包罗万象，要确立上清经的教义。《真诰》甚至想把秦始皇、刘邦、孙策、曹操等历史人物，把天下各名山福地都纳入自己的谱系，各种修炼的功法，在《真诰》不占主要地位。而《上清握中诀》却只有各种练功要诀。显然是后世上清经派道士为便于练功才搜集的教材。

上列表格，十七条中，《上清握中诀》与《真诰》有异文，这怎么理解呢？首先可能是删节时有取舍，出现异文。其次，《真诰》从手稿到顾欢《真迹》至陶弘景撰写而成，经历了一百五十年，漫长的岁月中，经许多人经手，自然“版本”比较复杂。即使同是陶撰《真诰》，在宋朝以前，也只有抄本，而无印刷本。而抄本，在文句、文字上就会存在异文。这是文化史上的普遍现象。

第二节 《上清众真教戒德行经》与《真诰》

当上清经派在今江苏、浙江等地形成教团、具有严格的组织、修行时具有规范的科仪时，这大体上在南朝以及此后的隋、唐时，这时教团内使用的经典，特别是新出现的经典，往往前面标有

① 上海译文出版社《道教史》第142页、144页。

② 见《道藏》第六册，第755页。

“上清”的字样^①，上一节的《上清握中诀》即是一例，现再介绍另一部分上清经。

下面，我们再考察一下《上清众真教戒德行经》^②。此经篇幅很小，只有卷上、卷下合为一卷。其主要内容，实在只是《真诰》的精华摘录。

卷上第一条：

方诸青童君告曰：人为道亦苦，不为道亦苦。不为道亦苦者，惟人自生至老，自老至病，护身至死，其苦无量，心恼罪积，至死不绝其苦难说，况多不终其天年者哉！为道亦苦者，清静存真，守玄思灵，寻师坎坷，履试数百，勤心不惰，用志坚审，亦苦之至也！视诸侯之位如过客，视金玉之宝如砾石，视纨素之丽如弊帛者，始可谓能问道耳！

案：此条见《真诰》卷六第523页^③；而这一条，《真诰》是从佛经《四十二章经》中抄来的，但《上清众真教戒德行经》照抄。第二条：

西城王君告曰：夫人离三恶道，得为人难也。既得为人，去女为男难也。既得为男，六情四体完具难也。六情既具，得生中国难也。既处中国，值有道父母、国君难也。既得值有道之君，生学道之家，有慈仁善心难也。善心既发，信道德长生者难也。既信道德长生，值太平壬辰之运为难也。可不勸

哉！“三恶道”者，生不得作人，乃作鸟兽虫畜之类，谓“三恶道”也。

案：此条见《真诰》卷六第523页，本亦抄自《四十二章经》。第

三条：

太上问道人曰：“人命在几许间？”或对曰：“在数日之间。”

① 至于《大洞真经》前添上“上清”两字，变成《上清大洞真经》，也是后世上清经派干的，此经古称《三十九章经》，《大洞真经》，均无“上清”两字。

② 今收于《道藏》第六册第895——899页。

③ 内容一致，文句相同，只偶而加些虚词而已，不一出校，以省篇幅，下引各条同。

太上曰：“子不能为道。”或对曰：“人命在饮食之间。”太上曰：“子去矣，未谓为道。”或对曰：“在呼吸之间。”太上曰：“善哉！可谓为道者矣。吾昔闻此言，今以告子，子善学道，庶可勉此呼吸。弟子虽去吾数千万里，心存吾戒，必得道矣！研玉经宝书，必得仙也。处吾左侧者，意在邪行，终不得道也。人为道读经，行道事者，譬若食蜜，遍口皆甜，六腑皆美而有余味，能行如此者，得道矣！”

案：此条见《真诰》卷六第523页，文末有陶注：“上宰亦无降杨事，有此及服日月芒事耳。”陶弘景对这些抄自《四十二章经》的神谕表示怀疑，为何没有诸神降杨之事，此为哪一位神仙的诰谕。第四条：

方诸青童君告曰：人之为道，能拔爱欲之根者，譬如脱愚昧，一一脱之，会有尽时。稍去外恶，恶会有尽时，尽则得道矣！又近谕牛负重行泥中，疲极，不敢左右顾，趣欲离泥以自苏息。达士视情欲，如彼泥中牛，直心念道，可免众苦，得道矣！

案：此条见《真诰》卷六第523页，文末有注云：“谨案上相都无降授事，唯有此二告及歌诗一首，恐未必是杨君亲所瞻奉受记也。”陶弘景指的二条诰语，即此条及第二条；“方诸青童”即“上相”。“方诸”指神仙道功极高的地方，典出《大洞真经》：“周回三千里门内有三宫罗列分明，第一宫，方诸青宫，上相青童君所治。”^①从陶弘景看完原稿后发现这部分违反了《真诰》的体例，即怀疑是后人插入。据此注语，可知作假者即把佛经《四十二章经》篡改成道经者，既非杨羲，更非陶弘景，恐是杨羲——陶弘景之间一个半世纪内的江浙一带的道士。再看下面第五条：

太虚真人南岳赤君告曰：“人有众过而不自悔，顿止其心，罪来归己，如川归海，日成深广耳。有恶知非，悔过从善，罪又

① 旧版《道藏》（荒）第十六册，《上清大洞真经》。

善积，亦得道也。夫人遇我以祸者，我当以福往，是故福德之气，恒生于此，害气重殃，还在于彼，此学道者之行也。”又告曰：“恶人害贤，犹仰天而唾，唾不污天，还污己形；逆风扬尘，尘不污彼，还污其身。道不可毁，祸必灭己。”太虚真人曰：“饭凡人百，不如饭一善人；饭善人千，不如饭一学道者，寒栖山林者益善，当以为意。”

案：第五条，综合了《真诰》中三条，我用引号加以区分。《真诰》此三条，均抄自佛经《四十二章经》。第三条末，陶弘景注：“赤君亦无复别授事。”又一次指出值得怀疑的地方。因《真诰》卷首列出三十八位真仙中，并无“南岳赤君”。而这里出现了“南岳赤君”，岂不与《真诰》体例违背了吗？但《上清众真教戒德行经》仍照摘不误。这可看出道经撰造者求数量不求质量的心态。再看第六条：

紫元夫人告曰：天下有五难：贫穷惠施难也，富贵学道难也，制命不死难也，得见洞经难也，生值士辰后圣世难也。我昔问太上何缘得识宿命？太上答云：道无形，知之无益，要当守志行道，譬如磨镜，垢去明存，即自见形。断六情，守空静，即见道之真，亦知宿命矣！又曰：念道、行道、信道，遂得信根，其福无量。

案：这条综合了《真诰》卷六第524页上两条，“我昔问”句起为另一条。“道无形”句，《真诰》作“道德无形”，《真诰》保留了上古道家的原貌。再看第七条：

紫元夫人告曰：为道者譬彼持火入冥室中，其冥即灭，而明独存。学道存正，愚痴即灭，而正常存。财色之于己也，譬彼小儿贪刀刃之蜜，其甜不足以美口，亦即有截舌之患。

案：此条见《真诰》卷六第524页上。原作“紫微夫人”，此改“紫元夫人”。原作亦抄自《四十二章经》。第八条：

玄清夫人告曰：夫人系于妻子家宅之患，甚于牢狱。桎梏会有原赦，而妻子情欲虽有虎口之祸，已犹甘心投焉！其罪无

赦！情累之于人也，犹执炬火，逆风行也，愚者不释炬火必烧手，贪欲恚怒，愚痴之毒，处人身中，不早以道除斯祸者，必有危殃，犹愚痴者执火烧手之谓邪！为道者犹木在水，寻流而行，亦不左触岸，亦不右触岸，不为人所取，不为鬼神所遮，又不腐败，吾保其入海矣！人为道不为秒欲所惑，不为众邪所诬，精进不疑，吾保其得道矣！

案：此见《真诰》卷六第524页。原文均抄自《四十二章经》。原文有陶弘景二条注，“虎口之祸”下，陶注：“有此一异手，写本无此十九字，恐是脱漏。”另，“愚痴之毒”下陶注：“又阙此十五字，于辞有不应尔，贪嗔痴所谓三毒。”据这两注可知，陶弘景在编纂《真诰》时，这一条至少有三种版本，真本上缺十五字，一残本上缺十九字，再据另一种本子补。再看第九条：

南极夫人曰：人从爱生忧，忧生则畏死。无爱即无忧，无忧则无畏。昔有一人夜诵经甚悲，悲至意惑，忽有怀归之哀。太上真人忽作凡人，径往问之：“子恒弹琴邪？”答曰：“在家时常弹之。”真人曰：“弦缓何如？”答曰：“不鸣不悲。”又问：“弦急何如？”答曰：“声绝而伤悲。”又问曰：“缓急得中何如？”答曰：“众音和合，八曲妙奏矣！”真人曰：“学道亦然，执心调适，亦如弹琴，道可得矣！爱欲之大者，莫大于色，其罪无外，其事无赦。赖其有一，若复有二，普天之民，莫能为道者也。夫人学道者，行阴德莫大于施惠，解救惠莫大于守身奉道，其福甚大，其生甚固矣！人有恶我者，我不纳恶，恶自归己，将祸而归身中，犹影响之随形声。”

案：此条综合了《真诰》卷六第524页中、下二条。《真诰》原文亦抄自《四十二章经》。末句太简，致使词意不清，原因在于删汰太多，上下文句不连。《四十二章经》原来是这样说的，有个恶人，以恶骂佛，佛默然不答，骂止，佛问：“子以礼从人，其人不纳，宝礼如之乎？”恶人曰：“持归。”佛曰：“今子骂我，我亦不纳，子自持归，祸子身矣。犹响应声，影之追形，终无免离。慎为恶

也。”^①可知，“犹影响之随形声”，意思是：你以恶待人，恶将归你自己，好比影子跟随形体，响呼应声一样，无法摆脱。

《上清众真教戒德行经》抄了九条之后，写了一句“右众灵教戒所言”；下面引用了魏夫人、紫微夫人等诰语中话，性质实与上面一样，但文中按《真诰》体例，也有诗歌。这里，我仍顺着原有次序，按条介绍。以下是第十条：

三见易迁载云：“可待要乃起东山屋舍，且可篱护之耳。问其故，未见答。问众灵云，我惑尔耶？未详此意，故欲试（《真诰》作识）之。”

“数游心山泽，托景仙真者，灵气将愍子之远乐，山神将欣子之向化。是故，百疾不能干，百邪所不得犯。屡烧香左右者，令人魂正，而恒闻芳风之气，久久乃觉耳觉之则入道，入道则得仙，得仙则成真。”

“静睹天地念飞仙，静睹山川念飞仙，静睹万物念覆载，慈心常执心如此，得道也。人生如幻化耳！寄遇天地间少许时耳！若摄气营神，苦辛注真，将不久得道。道成则同与天地共寄寓在太无中矣！若洞虚体无，则与太无共寄寓在寂寂中矣！洞寂者则视之不见，听之不闻。死生之根易解，久长之年易寻，寻之可得，解之可久。”

“夫可久于其道者，养生也。常可久游者，纳气也。气全则生存，然后能养生。养生则合真，然后能久登生气之二域。望养全之寂寂，视万物之玄黄，尽假寄耳。岂可不勤之哉！气全则辟鬼邪，养全则辟百害，入军不逢甲兵，山行不触虎兕，此之谓矣！”

案：这一条，综合了《真诰》卷六第524～525页的四条，为条理清晰，现按《真诰》分段，分为四段。这是《真诰》的东西，并非从佛

^① 原文引自台湾远东图书公司1983年版《胡适文存》第四集，第167～168页。胡适对《四十二章经》几个版本作了校正，故从之。这里为讲清原意，我添了一两个词，引号中为原文。

经抄来。首段为南岳魏夫人与门弟子杨羲的问答。“易迁”为“易迁宫”简称，是许谧家族安置女性“仙真”的地方。魏夫人要许谧前往茅山（东山）^①，游心山泽，修仙炼道。第二段至第四段，都是魏夫人解答杨君疑问之词。置身茅山，灵气、山神都会助你成仙。第三段强调修真中的“静”，在静中观察天地、山川（覆载，即天地），静至“寂寂”则可成仙。末段介绍养气的作用。下面是第十一条：

学道之心常如忆朝食，未有不得之者也。惜气常如惜面，未有不全也。然面亦有毁坏者，犹气亦有丧失。要人之所惜，常在于面目，虑有犯秽，次及四肢耳。若使惜气常为一身之先急，吾少见其枯悴矣。人随俗要求华名，譬若烧香，众人皆闻芳，然不知恒以熏自燔，燔尽则气灭，名立则身绝。是故，高人晒而远之，遂为清静。生之为物，譬若日月天地，此四象正与生生为对。失生则四象也灭；非四象之灭，生灭之也。若使常生，则四象常存；非四象之常存，我能常生故也。常生亦能生于无景，何四象之足计哉！灾遽祸生，形坏气亡，起何等事邪？似由多言而不守一，多端而期苟免耳！是以，悬巢颞枝以坠落，百胜丧于一败矣！惜乎，通仙之才，安可为竖子致弊邪？

案：这一条综合《真诰》卷六第525页上二条。首段至“枯悴矣”，强调惜精气。陶弘景注：“案此所云气，盖是房中精气之气，非呼吸之气。”可知“惜气”即“惜精”，与《老子》“啬精”之说一致，也是《真诰》的主旨之一。第二段实际上也教戒人要爱气，而不要爱名。结尾，陶弘景注云：“竖子致弊，盖为膏肓之患不除，借取晋景公之梦；不尔，则是别有小儿事也。”所谓“晋景公之梦”，事见《左传·成公十年》，景公得病，秦桓公派名医来为他治病。医生尚未到，景公梦见二竖子。其一主张逃走；另一竖子主张：“居肓之上，膏之下若

^① 《真诰》第一段末，陶弘景注：“此一条杨君自记，是论长史事。”故知，此为杨羲假借神谕，要许谧离开官场，隐居茅山。

我何!”医生检查后,认为无法挽救^①。陶弘景此注,仅仅是为说明末句,他并无把握,是推测之辞。下面看第十二条:

鸿鸪对南旋,以遐扇扬翮,在于十百之野,彼鸟自谓足矣。然鸪鸪叹其眇邈,大鹏哂鸿举之只(咫)尺耳。苟安其安,而是非自足。故三鸟不相与议焉。何讥之乎?

案:此条见《真诰》卷六第525页中。原作紫微夫人的诰语。借鸪鸪、鸿鸪、大鹏三种鸟,阐明只要各得其所,各安其安,使各自精神达到优游自在,就不应该互相嘲笑。鸪鸪最小,飞翔于榆树、枋树之间^②;鸿鸪较大,能飞翔于阡陌之间至十里之野;大鹏振翅而飞,背负青天,高飞九万里之上,水击三千里,从北海飞到南海。这里,虽然借用了庄子的一些概念名词,主旨却完全不同。在庄子笔下,大鹏具有崇高的精神境界,而鸪鸟只代表视野狭窄、知识有限、孤陋寡闻的俗人,他们是互相嘲笑的。而《真诰》这里,这三种鸟各“苟安其安”,和平共处,互相尊重,决不嘲笑。其意在人人都可追求自由、长生,这样,是是非非,不必追究,更“何讥之乎”!

第十三条是与上面迥然有别的一条:

弱丧凋灌,笃灵未尽,侍伏异因,云梯未抗。虽有怀于迭取,犹未渊于至理矣!君才实天工,以清澜凝浪于高韵,志栖神乎太玄,期紫庭而步空矣。有心洞于飞滞,柔翰蔚乎冥契也。动合规矩,等圆殊方,静和真味,吐纳兴音,可谓纵诞德挺,良为欷叹(然)矣。然秒思不豁,鄙吝内固,淫念不断(渐),灵池未澄,将未得相与论内外之期,汎二景之交耳。夫失机者贵在能改,相好(《真诰》无此字)释有情,乃无妨矣。虽暂弭群听,故克和也。前途悠邈,此彼(比)不一。编(漏)绪多端,当恒战兢(密)。苟情有愆散,得随事失,悟言微矣。将何以遇之?将何以遣之?

① 《春秋左传正义》,《十三经》下册,第1906页下。

② 《庄子·逍遥游》:“蜩与学鸠笑之曰:我决起而飞,抢榆、枋而止,时则不至而控于地而已矣!奚以九万里而南为!”

右七月二十六日夜云林右英王夫人谕，书见勿答。

案：此条见《真诰》卷二第502页中。引文中有些重要的字与《真诰》不一致，括号中为《真诰》版的字。可以看出，引用者对《真诰》作了文字上的润色。全文内容为云林右英王夫人给她的求爱对象——许谧的一封信。“弱丧”即指许谧幼年遭受丧乱，失其故居，这到底实指何事，尚不清楚。他幼遭丧乱，尚无暇修仙，登天成仙之路（云梯）尚未找到。接着，女神指出他天赋资质很好，有志成仙。只是由于在黄赤中尚存秽思淫念，故女神认为，此时此刻，尚不能跟他共炼黄赤之道（内外之期、二景之交）。最后希望他收敛精神，去掉淫欲，才能通向仙真之路。关于这一对人神恋爱的故事，详参本书第四章有关章节。

下面看《上清众真教戒德行经》卷上最后一条：

清响散空，神风洒林。身超冥衡，志咏灵音。仁侯其人也，欲以裴真人本末示郗者可矣！其必克谐。不善诱之，心亦内彰也。裴亦何人哉？

案：此条见《真诰》卷二第502页下。《真诰》后有“八月七日夜，右英王夫人授书令与许长史”。陶弘景注“郗即愔也，小名方回。裴真人本末。即是《清灵传》也，有谢过及七经之士，故令示之。”郗愔，是真实的历史人物，《晋书》有传^①。这一段原本是右英王夫人给许谧的信。王夫人赞美许谧是“仁侯”，即心地仁慈之人。《真诰》中或称许谧为“许侯”^②，此用“仁侯”，表示对他的赞美。王夫人诰谕许谧，可去劝度郗愔入道。但是提醒他，仅靠清灵真人裴君的事迹，还不足打动郗愔的心，还要靠你自己去掉心之“内彰（障）”。

以上，我介绍了《上清众真教戒德行经》，卷上十四条内容，全是从《真诰》摘录来的。那么，卷下呢？卷下的篇幅只卷上一半，由于卷下从《真诰》东摘一段，西摘一段，因此，乍一看是很迷惑人的。

① 见《晋书》第六册，卷六十七。

② 如卷三第507页中，“十月十七日云林夫人作与许侯。”

经过我反复细致地核实，发现卷下的每一条也是从《真诰》摘录而来。现介绍如下。第一条：

经曰：昔有刘少翁，(1)曾数入太华山中，拜礼向山，如此二十年，遂忽一旦得见西岳丈人，授其仙道。(2)又曰：昔有一人，数旦旦诣河边拜河水，如此十年，河侯河伯遂与相见，与其白璧十双，教授水行不溺法。此人见在中岳得道。(3)又曰：左慈初来，亦勤心数拜礼灵山五年许，乃得进内外东西宫耳。(4)又曰：学道当如山世远，去人事当如清灵真人，步深幽当如周紫阳，何有不得道邪？(5)又曰：建志当令勤研神，当令虚所为所作，当令密。(6)又曰：中茅山东有小穴，穴口才如狗窦，劣容人入耳，愈入愈阔，外以磐石掩塞穴口，故余有小穿如杯大，使山灵守卫之。此磐石亦时开发耳，谓之阴宫之阿。门子勤斋寻之，得从此而入，易于良常洞口。良常洞口，其中多沙，路曲僻经水处不大便易。又道路远不如小阿穴口，直下三四里，便径至阴宫东玄掖门，入此穴口二百步，便朗然如昼日。(7)又曰：大茅山亦有小穴，在南面，相似如一，谓之南便门，亦以石填穴口，但精斋向心于司命，又常以二日登山，延迎请祝，自然得见也。吾诚之至矣，阴宫何不足观乎？左慈复何人耶？

案：原文无序数码，是我加上的，这样更能说明问题。(1)(2)(3)(4)(5)，引自《真诰》卷十二，见第564页，本为“南岳夫人言”，这里改为“经曰”。(6)(7)从《真诰》卷十一中引来，见第557页。第二条：

茅司命曰：若必范玄乘象，清静平时，遂拔群幽，藻戟翼高栖，感味上契，渊渟岳峙，萧寥玉篇，玩宝神生，遣放俗恋，调弹清灵，澄景虚中，五道发明，色绝化浪，欲与淡并，空洞冥衡，无视无听，尔乃远齐妙真，重起玄觉，明德内圆，灵标外足矣！终能策云辔以赴霄，书司命之丹录耳。若精散万念，为生不固，气随尘波（据《真诰》改，原作皮），心不真合（据《真诰》改，原作舍），适足劳身神于林岵，实有误于来学也，其道微而易寻，其

道艰而难得也。

案：此条见《真诰》卷二第500页。第三条：

(1)上真司命南岳魏夫人曰：昨与茅司命诣清虚宫校为真仙得失之事耳，近顿除落四十七人，却复上三人尔。并复视尔辈之名简也，如今佳（据《真诰》改，原作往）耳。许谧（即谧）乃得在伯札中。(2)吾初不悟其如此，此益好也。其洗心勤近，宗注理尽，心丹意竭，如履冰火。若久如此者，真人亦不得逃矣，仙道亦不得隐矣！但当抑断其淫色之念，吾等即可得见，可疏示之。(3)定录曰：伯举在于下官耳！太上老子将复可念。江东人未见有如斯而勤道者。然未足恃伯而忘道也。又曰：虚妄者德之病，华街者身之灾，滞者失之首，耻者体之簪，遭此四难，然后始可以问道耳。于是灵轸鸣轳，日有仿佛也，有淫慾之心，勿以行上真道也。昨见清虚宫正落除此辈人名，而方又被考以度付三官推之，可不慎乎！右南岳夫人告。(4)清灵真人曰：吝心既忘，得亦不同；鄙耻不除，生籍不书。许长史虽已暂除，当得曾除而复书之。

案：此条原文无序码，我加上序码，为便于说清楚。此四条都摘自《真诰》卷二第497～498页。原文为魏夫人（二条）、茅中君、清灵真人的诰语。主旨都在鼓励许谧消除淫色之念，行上真之道，可列名于仙札（伯札）。裴清灵是反对黄赤之道的，他口气较其它人严厉，警告他有鄙吝之心，淫欲未断，精仙本想除他之名；念其尚想学道，故又添上他名字。第四条：

南岳夫人曰：“东卿司命甚知许长史之慈肃。小有天王昨问：‘此人今何在？修何道？’东卿答云：‘是我乡里士，内明真正，外混世业，乃良才也。今修上真道也。’此语乃称人意，略有伯形^①也。”

案：此条摘自《真诰》卷二第498页上。第五条：

① 伯，仙也。伯形，指许谧已略有仙形。上条伯札即仙札，即仙人名册。

紫阳真人曰：可令许玉斧数沐浴，濯其水疾之气也，消其积考之痕也，亦致真之阶。

案：此条即摘自《真诰》卷十第547页。玉斧即许谧之子许翹，他体质较弱，这里周紫阳要他注意卫生。后来，许玉斧三十岁患霍乱而亡。第六条：

紫微夫人曰：沐浴不数，魄之性也。违魄返真，是炼其浊秽，魄自亡矣^①。

案：此条选自《真诰》卷十第547页。原文有漏字，今据《真诰》改正，这样上下才文意贯通。再看第七条：

云林右英夫人曰：违滞若救穷行德^②，不亦甚佳乎？不患德之不报，所患种德之不多耳。此一行则似乎佃福田也^③，万事云云，尽可触类矣。

案：此条摘自《真诰》卷三第506页。时云林右英夫人正在向许谧求爱之中。“滞”，是《真诰》专门术语，意为精气不通，指行黄赤时不泄精。站在女性角度而言，则要求男方“违滞”，应使精气相通，这样，犹如“救穷行德”，广种福田，有利于女仙。下面是第八条：

右英夫人曰：自古及今，死生有津，显嘿异会，藏往灭智与世同之者，皆得道之行也。若夫琼丹一御，九华三飞，云液展酣，流黄徘徊，仰咽金浆，咀嚼玉蕊者，立便控景登空，玄升太微也。自世事乖玄，斯业未就，便当暂履太阴，潜生冥乡，外身弃质，养胎虚宅，陶气绝命，受精玄溟。改故容于三阴之馆，童颜于九炼之户，然后知神仙为奇，死而不亡，去来之事，理之深也。

案：此条选自《真诰》卷四第514～515页。时云林右英已与许谧定情相恋。此段本旨，在阐明自古及今，有死有生；然神仙之死，乃死而不亡，犹如去来之理也。其中，琼丹云液，金浆玉蕊等词

① “违魄返真”句，原文作“违魄反是”，非，今据《真诰》改。

② 《真诰》此句作“违滞吝赖穷行德”。

③ 《真诰》此句无“佃”字。

语，均为黄赤之道的隐语，大意谓男女互通精气，互补有无。再看第九条：

茅定录云：(1)凤巢高木，素衣衫然；履顺思真(原作“竟”，误，据《真诰》改)，凝心虚玄。五公石腴，彼体所便，急宜服之，可以少颜。三八令明，次行玄真，解驾偃息，可诵(原作“谓”，误，据《真诰》改)洞篇。(2)琼刃应数，精心高栖，隐嘿沉闲(原作“沈闲”，误，据《真诰》改)，正气不亏，术散除疾，是尔所宜。次服饥饭，兼谷勿违，益髓除患，肌(原作肥，误，今据《真诰》改)肤充肥(原作肌，误，今据《真诰》改)，然后登山，咏洞讲微。(3)寅兽白齿，尔乃见机，遂得不死。(4)过度壬辰，偃息盛木，玩执周书。太极值简，金名西华。学服可否？自(原作息，据《真诰》改)应灵符。理异契同，神洞相求。

案：这一条据《真诰》卷二第501页上、中两段合并而成，原文无序码。其实，这四部分，分别讲四个人。第一，讲许谧(即许穆，字思玄)。“素衣衫然”下，陶弘景注云：“此八字是作长史小名穆字也。”“凝心虚玄”下注“仍取此思字玄字，即成长史字也。”巫师善于玩弄文字游戏，此即其一也。这里，实际上只是叫许谧服用石腴。第二，讲的是许翔，他小名玉斧。“琼刃应数”句下，陶注：“此琼刃字即是掾小名玉斧也。与外传青录义同，故云应数。”这里，只是叫许玉斧专心修炼，改善体质。因为他一贯体弱多病。第三，讲的是许谧的中男许联，小名虎牙，故“寅兽白齿”即指他，说他亦能成仙。但《真诰》中，能列入仙阶者，只杨羲、许翔、许谧三人，并无许虎牙，他学道不专心。一次，练守玄白时，本应断绝行房，他却违反了。虽然他活了六十八岁，许玉斧只活了三十三岁，但许玉斧是众仙都承认的仙才。第四，讲杨羲。“玩执周书”下，陶弘景注云：“此八字即是作杨字也。”这里讲杨羲能列名于神仙之册。下面看最后一条即第十条：

茅保命曰：寓(原作遇，据《真诰》改)言必可用，不用是无情。焉得驾歎迹，寻此空中灵。微音良有旨，当用慎勿轻。事

亭应神机，保尔见太平。

案：此条摘自《真诰》卷二第501页中，后有“右右英吟此。”可知，这首诗本是右英沧浪夫人在追求许謚时的话。“寓言”，指《真诰》所用的隐语、隐比，类似庄子寓言。

由上可知，《上清众真教戒德行经》卷下共十条，也全部从《真诰》摘录来的。这就可见《真诰》在上清经派中具有崇高地位，后世道士，摘录其中少数，即变成另一本经典。由此亦可清晰地看到《真诰》递嬗演变的轨迹。

第三节 《上清三真旨要玉诀》与《真诰》

跟《上清众真教戒德行经》类似的，还有一部《上清三真旨要玉诀》^①。这是一部供上清经派道士修炼用的道书，内容以具体的修炼功法、法术为主，犹似道士们修炼用的教科书。此书有大量内容均与《真诰》一致，却不注明选自《真诰》。但在结尾一条，引用《酆都宫颂》、介绍鬼神宫室山神灵后，作者写“右出《真诰·阐幽微》第五卷中”，这样，图穷匕首现，表明此书的主体内容，均摘自《真诰》。现选择若干，比照如下。

第一条：夫修真之诀，每以旦夕，凝神定息良久，以手乘额上，内存赤子，日月双明，上元欢喜，三九如眉，数毕乃止。此谓手朝三元固脑坚发之道也。头四面以手乘之，顺发就结，唯令多也。于是头血流散，风湿不凝，都毕，以手按目四眇二九，觉令光分明，是检眼神之道，久久为之，得见百灵。

这一条，作者很巧妙地 from 《真诰》卷九第539页第二条中截取后半而成。《真诰》原文以“目下权（颧）上是决明保室归婴至道”开始，但《上清三真旨要玉诀》只摘录了这一条的下半部分，并加上一

① 见《道藏》逊四，今收入新版《道藏》第六册，第626页起。

个开头“夫修真之诀，每以旦夕，凝神定息良久”，以下只摘具体的修炼部分，对原理、性质部分，则略而不取了。

第二条：《赤字经》曰：常能以手掩口鼻临目，彻视久许时，手中生液，追以手摩面目，常行之，使人体香。

此条见《真诰》卷九第538页，原文开头作“《石景赤字经》”；“彻视”作“微炁”，作者在摘引时作了小小的改动。

第三条：《太上天关玉经》曰：常以手按目，近鼻之两眦，闭气为之，气通辄止，吐而复始，常行之，眼能洞观也。

此条见《真诰》卷九第538页。原文开头作“《太上天关三经》”，“三”，恐是“玉”之误。现存《真诰》为宋版，“玉”作“三”恐是后世刻写之误。陶弘景在后面注明这几条是“玄师即南真（魏夫人）”所敕用，“此四经并未出世”，可见《上清三真旨要玉诀》只能从《真诰》摘引。

第四、五、六三条，均引自《真诰》卷九。第七条，《上清三真旨要玉诀》说“出《大洞精景经》中也”，但其实也是从《真诰》转引的，先看《玉诀》原文：

《大洞真经·精景按摩》篇曰：卧起，当平气正坐，先叉^①两手，乃度掩项后，因仰面视上，举^②项，使项与两手争为之，三四止，使人精和血通，风气不入，能久行之，不死不病。

又，屈动身体，申手四极，反张侧掣，动摇百关，为之各三。卧起，先以手巾若厚帛拭口^③四面及耳后，使圆匝热温温然也。顺发摩项，若理栉无数^④也。良久，摩两手以治面目，久行之使人目明，而邪气不干，形体不垢臙生^⑤秒也。都毕而咽液三十过，以导内液。

右一条出《大洞精景经》中也。

① “叉”，《玉诀》原作“又”，非，据《真诰》卷九第537页改。

② “举”，原作“与”，非，据《真诰》改。

③ 《真诰》作“拭项中四面”，是，《玉诀》抄误。

④ “无数”，原作“无在”，非，据《真诰》改。

⑤ “生”，原作“去”，非，据《真诰》改。

《真诰》卷九第537页只作一条，末写“右一条出《大洞精景经》上卷”。陶弘景注：“亦未出世”。可见《玉诀》是从《真诰》转引。但由于《上清三真旨要玉诀》的编抄者文化不高，兼之粗心，故抄错了五个字。仔细研究，就能发现这五个地方连句子也错得读不通了。

《玉诀》第十五条，是从《真诰》卷十选来的：

《大洞真经》高上内章遇邪大祝上法曰：每当经危险之路，鬼庙之间，意有疑难之处，心有微忌，敕所经履者，乃当反舌内向喉，咽液三过毕，以左手第二第三指捻两鼻孔下人中之本，鼻中孔之内际也，三十六过，即手急按，勿举指计数也。鼻中鬲之际，名曰山源，一名鬼井，一名神池，一名邪根，一名魂台也。捻毕，因叩齿七通，又进手心以掩鼻，于是临目，乃祝曰：

朱鸟凌天，神威内张，山源四镇，鬼井逃亡，神池吐气，邪根伏藏，魂台四明，琼房零琅。玉真巍峨，坐镇明堂。手晖紫霞，头建神光。执咏洞经，三十九章。中有辟邪龙虎，截岳斩岗。猛兽^①奔牛，衔刀吞枪。揭山攫天，神雀毒龙，六头^②吐火，啖鬼之王。电猪雷父，掣星流横。泉壑驳灼，逆风横行；天禽罗陈，皆在我傍。吐火万丈，以除不祥。群精启道，封落山乡。千神百灵，并首叩颡。泽尉捧炉^③，为我烧香。所在所经，万神奉迎。毕，又叩齿三通，乃开目除去左手。手按山源则鬼神闭门^④，手薄神池则邪根散分，手临魂台则王真守关，于是感激灵根，天^⑤兽来卫，千精震伏，莫干我炁^⑥，此自然之

① “兽”，原作“狩”，据《真诰》改。

② “头”，《真诰》作“领”。

③ “炉”，《真诰》作“灯”。

④ “鬼神闭门”，《玉诀》作“鬼井门闭”，非，据《真诰》改。

⑤ “天”，原作“大”，据《真诰》改。

⑥ “炁”，原作“真”，据《真诰》改。

理。使忽尔而然也^①。鼻下山源是一身之武^②津，真邪之通府，不真者所以生邪气，为真者所以遏万邪，在我运摄之耳，故吉凶兆焉。明堂中亦一身之神^③池，死生之形府，七魄元室，三魂灵宅。存其神可以眇乎内观，废其道所以致乎朽烂，故由我御顺其术而死生悔吝定焉^④。

此条见《真诰》卷十第547~548页，《真诰》陶弘景注：“此经亦未出世。”故《玉诀》也是从《真诰》转引的。

有时，《玉诀》还会把《真诰》中不同卷数，内容毫无联系的二条，合并为一条，如第二十二條：

乙丑岁兴宁三年七月四日夜，司命东卿君来降，侍从七人入户，其一人执紫旄之节，其一人执华幡，一人执十绝灵幡，一人带绿章囊，三人捧白牙箱，箱中似书也。其一人握流金火铃，侍人并朱衣。司命君形甚少于二弟，著青锦绣裙，紫毛被巾，芙蓉冠。二弟并同来侍立，命坐，乃坐耳。言语良久。七月六日夜，司命君又降。良久，喻书曰：若必范玄乘象，……月五日夜半，存日象在心中，日从口入也，使照一心之内，与日共光相会，毕，当觉心暖，霞晖映验，良久乃祝曰：

太明育精，内炼丹心，光晖合映，神真来寻。毕，咽液九过。到十五日、二十日、二十九日，复如上作，使人开明聪察，百关鲜彻，面有玉光，体有金泽。行之五年，太一遣宝车来迎，上登太霄。行之唯欲数，不必此数日作也。

右一条出《消魔经》中南岳赤君内法。

这一条中，省略号之前，引自《真诰》卷二第500页，本是杨羲记载三茅君来降的情况，是属于《真诰》中神仙下降，传授诰语的体例。省略号之后，引自《真诰》卷九第543页。《真诰》陶弘景注云：

① “使”，原文无，据《真诰》改。

② “武”，原作“疵”，据《真诰》改。

③ “神”，《真诰》作“文”。

④ 末句原作“故由我御慎顺其卫生悔吝定也”，今据《真诰》改。

“右一条出《太上消魔经》中。此经未出世。”可见，《玉诀》是从《真诰》转引。《玉诀》把这两条合并，毫无道理。也许是抄的时候粗心大意，未分开来，因而造成这一错误。

《上清三真旨要玉诀》的主要内容，是从《真诰》中引来的，其比例高达七八成。由此可见，《玉诀》是江南地区上清经派道士为了修炼上清经派的长生术而从《真诰》及其他上清经经典中摘录的精华。《玉诀》的出现，无疑在《真诰》之后，具体的时间待考。《玉诀》的出现，证明《真诰》在上清经派中具有很高的地位；我们从《玉诀》可以看到《真诰》的演变，同时也明白：中古时代的道教徒，常常摘引前辈道士所作的经书，七拼八凑，又变成一部新的道经。这是道教发展过程中合情合理的事。某一派的道士，当然重视本门本派的经典。但在道教流传过程中，也会从别的派别、甚至别的宗教（如佛教）经典中吸取自己需要的东西，这也是文化融合过程中自然发生的现象，这与我们今天斥骂的、以沽名钓誉为目的的“剽窃”是性质不同的两码事。《真诰》摘录过不少《大洞真经》、《消魔经》、《抱朴子》等古上清经派经典，而《上清握中诀》、《上清三真旨要玉诀》、《上清众真教戒德行经》等上清经派道经中，又大量摘录《真诰》的内容，都说明了这一点。明瞭这种历史大趋势，我们就不会以今律古，以今天的标准去硬套古代，从而作出违背历史发展的判断。



第九章 《真诰》在文化史上的意义

第一节 《真诰》在道教史上的地位

《真诰》在道教史上有崇高地位，这是不容置疑的。我想从下列三个方面来阐明这一问题。

第一，《真诰》是上清经派的主要经典。

上清经派，是中国道教史上一个很重要的派别，其经典自然也是道教史上重要资料。早期的上清经，分散、零乱。上清经派传人的几个代表人物的传记——《紫阳真人周君内传》、《清灵真人裴君内传》、《清虚真人王君内传》、《南岳夫人内传》等等，都讲过神仙授经之事，但比较分散，不系统。权威的《上清经》，如《真诰·叙录》所说：

伏寻《上清真经》出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子，紫虚元君、上真司命、南岳魏夫人下降，授弟子琅玕王司徒公府舍人杨某（即杨羲）使作隶字写出，以传护军长史句容许某（即许谧）并其弟三息上计掾某某（即许翊）。二许又更起写，修行得道。

陶弘景这番话，在当时是极具权威性的。中古时代道教徒的惯例，把经书、经文吹得极为神秘，此处即一例，魏夫人等神仙，下降到杨羲家，叫杨某用隶字写出，便成了闪闪发光的、神圣不可侵犯的经文。实际上，在现实生活中，魏夫人之类只是神通广大的女巫；杨羲的记录，实则是扶乩时幻觉中的种种思维，托名神仙的

“诰”语，便可产生无比威力。本书第六章从道经、正史、儒家经典、佛经等各个角度，揭示了《真诰》作者摘录前人之作的秘密，可见，“仙真降授”之说，只是上清经派道士自神其教的手法。

上清经在经济发达、文化较高的江浙等地广为流传时，又出现许多伪造的《上清经》。《真诰·叙录》中介绍了一位伪造专家王灵期：“才思绮拔，志规敷道。见葛巢甫构造《灵宝》，风教大行，深所忿嫉。于是诣许丞（即许翔之子许黄民，他保留着杨、许手稿）求受上经。丞不相允。王冻露霜雪，几至丧命。许感其诚到，遂复授之。王得经欣跃，退还寻究。知至法不可宣行，要言难以显泄。乃窃加损益，盛其藻丽，依《王》（《清虚真人王君内传》）、《魏》（即《南岳魏夫人内传》）诸传题目，张开造制，以备其录。并增重诡信^①，崇贵其道。凡五十余篇。趋竞之徒，闻其丰博，互来宗禀。传写既广，枝叶繁杂。新旧浑淆，未易甄别。自非已见真经，实难证辨。今世中相传流布。京师及江东数郡，略无人不有。但江外尚未多尔。王既独擅新奇，举世崇奉，遂托云真授。”王灵期用巧妙的苦肉计，骗得杨、许手稿后，大刀阔斧地伪造上清经文，“凡五十余篇”，传遍京师及江左各地。从“增重诡信，崇贵其道”可知，王灵期意在赚钱，并不诚心诚意传道，所以才如此放肆地伪造上清经文。

在这种背景下，陶弘景总编《真诰》的出现，具有拨乱反正，正本清源的作用。这样，在上清经派中除《上清大洞真经》、《黄庭经》之外，又有《真诰》，成为上清经派中三足鼎立的经典。在上一章中，我考证的《上清握中诀》、《上清众真教戒德行经》、《上清三真旨要玉诀》大量摘录《真诰》原文，就可知道《真诰》在上清经派中具有很高的地位。陶弘景之前，本有顾欢的《真迹》，自《真诰》出世后，《真迹》在历史上消失了；陶弘景与杨羲、许谧、许翔都被后世的上清经派尊为上清经派的祖师，都证明了《真诰》在道教史上的地位。

第二，《真诰》是内丹派的早期经典作品。中国道教，早期的长

^① 诡信，据陈国符先生考证，应作“魔信”，即传授经时所用的信物。见《道藏源流考》第15页。

生不死术以外丹为主。秦皇派方士寻不死药，这种药就是“外丹”。秦汉魏晋，外丹术得到迅猛的发展。但是，令人长生不死的金丹，始终没有炼出来，这是人们预料之中的事。更可怕的是服用这些药后，死了数不胜数的人。魏晋的五石散、唐朝的皇帝及大臣服的长生药，都令求长生者速死，数百年惨痛的教训，都没有使人们清醒过来。道门中、社会上真正摒弃外丹，那是北宋时的事。晋朝的葛洪，比杨羲略早一些，他的《抱朴子》仍是以金丹为主要理论；但在《真诰》中，真正的长生术决非服用金丹，而以存思、服气、服日月芒等法术为主的内丹方法，在精神上追求清静无为，在法术上以气为主，以具有科学基础的服饵作辅助，尽管中间还存在以咒术为辅助力的迷信，但这一切的结果，决不会象服金丹那样的死人。心不诚，方法不对，只是无效而已；反之，则使人健康长寿。两相比较，上清经派比金丹派多了些理智，它在历史上起了良好的作用，《真诰》即是内丹派早期的经典著作。《真诰》的不少内炼法，在历史上代代相传，至今还在被许多气功师运用。由此可见，在六朝时就问世的《真诰》，是内丹派发展史上的重要作品。

内丹的核心法术之一是房中术。《真诰》否定了原天师道的房中术——黄赤，严厉批判了以淫欲为宗旨，损害女性的“合气”、“鬼道”，提倡上清经的房中术——隐书。隐书比之黄赤，其主要区别是：黄赤只顾男性，为后世采阴补阳开先河，而隐书兼顾男女，为后世男女双修的内丹派开先河，此其一。其二，黄赤施行者，关系混乱而复杂，而隐书模仿俗世夫妇关系，比较单纯。其三，黄赤受“黄帝御女千二成仙”的影响，主张御女多多益善，极易走向淫乱滥交，而《真诰》否定“黄帝御女成仙”，并对隐书日期有严格的规定，这对避免淫滥、促进健康极有意义。后世严肃的道书，对《真诰》反黄赤给予极高评价，如南宋曾慥《道枢·容成篇》中，介绍了时人流传的采阴补阳以成内丹的说法，然后严加批判，他运用的武器就是《真诰》：

至游子闻而大叱曰：崔公果为是言哉？吾闻之古先至人，

盖未尝有也。昔张道陵黄赤之道、混气之法，盖为施化种子之一术尔，非真人之事也。然及陵之变举，则亦不复为此矣！清灵真人曰：“吾见行此绝种而死，未见其生者也。夫存心色^①观而行上道，是所谓抱玉赴火，金棺葬犬者也。”紫微夫人曰：“为黄书赤界者，适足鸣三官之鼓，致考罚尔。真人之偶景者在于二景而已，非为夫妇之迹也。”夫黄赤存于中，其可以见真人灵人乎？魏伯阳曰：“割肉以内于腹，不可以成胎。”则外物不可以为丹也明矣！是知学道以清静为宗，内观为本者也^②。

曾慥批判采阴补阳所引的主要理论，均是《真诰》中的论点。“清灵”“紫微”，也均是《真诰》主角。曾慥《道枢》，对后世影响颇大，明朝嘉靖（丙寅）四十五年，《道枢》以《至游子》为名重印^③，可见流播较广。宋元明清，中国道教一直在探索以房中术为核心的内丹术，其中男女双修以求双成之功的都是较为严肃的一派，而末流道教，则沉溺在采阴补阳、择鼎铸剑的黄赤鬼道中。由此可见，《真诰》提倡的上清经派的隐书，在中国文明史中，应该是极有科学理性、至今闪烁光芒的一章。人类存在一天，都在探索这一人体奥妙，《真诰》的记录，应该说是探索的开始。因而，《真诰》是中国内丹史上奠基性的经典。

第三，《真诰》在给上清经派道士及贵族文人提供修身、摄生、求仙的教材的同时，满足了读者多方面的文化、精神的需求。宗教本身，是较高层次的一种文化现象，是为不满足于现实的人提供的精神食粮。因而，一部经典，能为阅读者提供丰富的文化、精神食粮，也是它传世的重要因素。《真诰》具备了这一条件。《真诰》虽是道教经书，但其中涉及到不少文化，例如在《真诰》介绍杨羲与安妃、许谧与云林夫人的人神恋爱部分，仙真们不少赠诗，颇有玄学的味道，其中涉及形神观、有待与无待等等哲学命题，是与魏晋哲

① 原文作“包”，错，今据《真诰》改。

② 《道藏》第二〇册，第618页下。

③ 见浙江人民出版社《百子全书》第8册《至游子》。

学颇相吻合的。例如九华安妃歌：

驾歎发西华，无待有待间。
或眇五岳峰，或濯天河津。
释轮寻虚舟，所在皆缠绵。
芥子忽万顷，中有须弥山。
大小固无殊，远近同一缘。
彼作有待来，我作无待亲。

这是一首情诗，又是一首哲理诗。作者借用了《庄子》中的一些哲学命题：有待与无待，小与大，远与近；借用了佛教中的“须弥”、“芥子”^①，借用了《庄子》中的“虚舟”、“芥子”等词语，抒发的却是人神恋爱的缠绵悱恻之情。你看，人间五岳，天上的天河，“所在皆缠绵”，爱，充斥于人间俗世及神仙世界。至小的芥子，忽然可容纳万顷须弥山，小大无殊，远近一缘，人与神当然可以相爱！九华安妃以最玄妙的哲理，来写人神之恋。这就耐人寻味，很合六朝贵族文人的胃口。

《真诰》中摘引了梁以前的历史，这对熟悉历史的文人雅士又是很好的资料。其中的不少本草药物知识，又经过精于本草医术的陶弘景的加工，自然又成为后世文人爱读的资料。中国的大文人如杜甫、苏轼、陆游等，都爱本草药物，更不必谈以医术为业的文人（如李汝珍等）了。如本书介绍，当代的余嘉锡先生，他从《真诰》中找到了不少版本、目录学方面的资料，为他撰《四库提要辨证》提供了不少方便。这些都证明《真诰》中的文化因子的强大的生命力。

① 须弥山，佛教中“至大”的代表，芥子为至小的代表。《维摩诘经·不思议品》：“诸佛菩萨，有解脱名不可思议，若菩萨住是解脱者，以须弥之高广，内（纳）芥子中，无所增减，须弥山王本相如故。而四天王忉利诸天，不觉不知己之所入；唯应度者，乃见须弥入芥子中，是名住不思议解脱法门。”“芥”为小的代表，亦见《庄子·逍遥游》：“覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟。”

第二节 《真诰》对后世文学家的影响

《真诰》虽然不是文学作品，而是道教经典，但因为后世文人熟知《真诰》，所以文人据《真诰》已创造了一系列典故，现在仅以唐宋文人的作品为例，来证明《真诰》的巨大影响。

李白《江上送女道士褚三清游南岳》：

吴江女道士，头戴莲花巾。

霓衣不湿雨，特异阳台云。

足下远游履，凌波生素尘。

寻仙向南岳，应见魏夫人。

《李太白文集》卷十八

李白时代，魏夫人已跟南岳关系更为密切。在《真诰》中，魏夫人是至高无上的女神，是杨羲的道师，是杨羲、许謐等人的命运主宰者。至唐朝，道教徒早已根据道教传统，把魏夫人作为南岳的主神来祭祀。李白跟上清经派道士司马承祯、吴筠早就结成方外交，所以对上清经派经典《真诰》一定十分熟悉。这首诗便是明证。李白是道士，他去送女道士褚三清游南岳。从诗中可知，褚三清是“吴江女道士”，她要从吴江前往南岳衡山，这是长途跋涉的云游，可见唐朝道士的活动范围极广阔。诗前六句写女道士的服饰姿容。莲花巾、远游履为实写，而“霓衣不湿雨，特异阳台云”为据《高唐赋》而产生的联想，以夸张描写褚三清的神仙特性。而“凌波生素尘”句，则是据《洛神赋》“践远游之文履”而产生的联想，以呼应女道士从水道出发远游的情景。末二句用《真诰》典，说褚三清“寻仙向南岳，应见魏夫人”，写女道士已入流，能见到女神魏夫人。

伟大诗人杜甫，他跟李白不一样，既非道士，又一贯反对僧道干政。他没有道教徒的狂热，但他仍熟知南岳魏夫人。他的《望岳》云：

南岳配朱鸟，秩礼自百王。
 歆吸领地灵，洪洞半炎方。
 邦家用祀典，在德非馨香。
 巡狩何寂寥，有虞今则亡。
 洎吾隘世网，行迈越潇湘。
 渴日绝壁出，漾舟清光旁。
 祝融五峰尊，峰峰次低昂。
 紫盖独不朝，争长岷相望。
 恭闻魏夫人，群仙夹翱翔。
 有时五峰气，散风如飞霜。
 牵迫限修途，未暇杖崇冈。
 归来觐命驾，沐浴休玉堂。
 三叹问府主，曷以赞我皇。
 牲璧忍衰俗，神其思降祥。

《九家集注杜诗》卷十六

晚年杜甫，漂泊潇湘，一度来至衡州，那正是衡山脚下。杜甫一生，写过三首《望岳》，一为泰山，二为华山，三为衡山。后二首都涉及神仙。这一首，杜甫以典雅肃穆的语调，写到衡山的绵亘，国势的衰落，但写及祝融主峰，极有气势：“祝融五峰尊，峰峰次低昂。紫盖独不朝，争长岷相望。”接着写魏夫人，诗人用“恭闻”一词，崇敬之情，溢于言表。杜甫想象魏夫人四周，“群仙夹翱翔”，写得何等美妙！南岳的主神，自然是魏夫人，百神全归她统领，群仙围绕她翱翔！杜甫是清醒的诗人，这里并无迷信愚昧，只是对他尊敬的魏夫人给以美化的描绘。结尾，杜甫问衡州府的主人，怎样来祭祀南岳主神魏夫人，把忧国忧民的情怀，把自己对未来渺渺茫茫的希望，寄托在祭祀南岳上，显示了杜诗沉郁的本色。王右仲云：“‘散风如飞霜’，说得神灵飒然。以祀岳作结，并带忧时意。”钟惺云：“此诗灵光缥缈，意度肃穆，有郊坛登歌气象，恰与题称，自是大手笔不同。”（《杜诗镜铨》卷十九，上海古籍出版社版第975页）杜甫的《望岳》，留下

了对魏夫人的美妙的描绘，可以看出魏夫人是杜甫喜爱的女神。

李商隐(813—858)是晚唐著名诗人。他20岁时，被崔戎推荐到玉阳山学道。那里，漫山满坡，长着千年古松。“孤根邈无倚，直立撑鸿濛。”参天古松，扎根悬崖，无倚无靠，却半露松根，撑向苍穹。“穆枝势夭矫，忽欲蟠空。”松枝如蛟龙，苍劲有力地伸向空中。清都观就在长满古松的玉阳东山，李义山对此留下深刻印象：“忆昔谢四骑，学仙玉阳东。千株尽若此，路入琼瑶宫。口咏玄云歌，手把金芙蓉。”^①玉阳山下有清澈无比的玉溪，后来为纪念这两两年左右的学仙生涯，他自号玉溪生，为自己诗集取名《玉溪生诗集》，可见这是他一生中极难忘的地方。玉溪对岸山上有玉真公主故灵都观，与清都观遥相呼应。灵都观内住着随贵主入道的女冠。义山爱上了灵都观内能歌善舞的女冠宋真人。清都、灵都两座重要道观有许多往来联系，他们热烈地相爱了。他们冲破了森严的道观生活的束缚，寻机相会于道观，幽期密约于玉溪边。这一场热烈而痛苦的恋爱，不久就事发，宋真人怀孕后只好打胎。两边道观中的上层人物，对他们进行了惩罚：李义山被逐出道观，宋真人被送回宫中。这使李商隐有从仙山堕入人间的感觉。晚年，宋真人住在长安华阳观，李诗中称她为宋华阳。昔日冷却的爱情几乎重新燃烧起来，只是义山意倦多病，潦倒落魄，更增添了自己的感伤而已。

李义山在清都观一定学过《黄庭经》、《真诰》等道经，所以他的诗里出现了大量的上清经的词语、典故^②，现选择与《真诰》关系较多的诗作一介绍。

《戊辰会静中出贻同志二十韵》：

大道谅无外，会越自登真。

丹元子何索？在己莫问邻。

① 参《玉溪生诗集笺注》第64页《李肱所遗画松诗书两纸得四十一韵》。下引李诗，均出此集。为上海古籍出版社新版。

② 钟来因著《古典爱情诗赋论稿》(浙江古籍版)中有四篇关于李商隐与道教的论文，可参看。

萧琛玉琳华，翱翔九真君。
 戏掷万里火，聊召六甲旬。
 瑶简被灵诰，持符开七门。
 金铃摄群魔，绛节何兢兢！
 吟弄东海若，倚笑扶桑春。
 三山诚回视，九州扬一尘。
 我本玄元胄，禀华由上津。
 中迷鬼道乐，沈为下土民。
 托质属太阴，炼形复为人。
 誓将覆宫泽，安此真与神。
 龟山有慰荐，南真为弥纶。
 玉管会玄圃，火枣承天姻。
 科车遇故气，侍香传灵芬。
 飘飘被青霓，婀娜佩紫纹。
 林洞何其微？下仙不与群。
 丹泥固未控，万劫犹逡巡。
 荆芜既以薤，舟壑永无湮。
 相期保妙命，腾景侍帝宸。

这是李商隐用及《真诰》典故最多的一首诗。此诗作于戊辰年，义山三十六岁，他从外地返回故乡，重游玉阳山道观，正逢道观中作入静的修炼——道家有入静法，烧香入静，朝拜元神，愿得真气，灌养形神，长生久视，得为飞仙，类似今天气功中的静功。入静仪式结束后，义山为昔日的道伴写了这首诗。诗中回忆了他在玉阳学道的经过，特别交待了离开玉阳的原因。此诗是给道友所作，无法隐瞒事实，故此诗在李商隐生平研究中有极高的价值。但全诗充满了道教典故，当年他的“同志”一看便懂，而对我们便象天书一样的难读了，故“五四”以来，除了钱钟书等少数专家外，这首诗几乎无人问津。诗中少数典故，我们今天尚无法全部解释清楚，但全诗的主干、脉络，还是完全可以把握的。

前四句化用《黄庭经》“心部之官莲含华，下有童子丹元家”，“真人在己莫问邻，何处远索求因缘”等句子，言入静时意守丹田（丹元子），自能成仙。“大道”，指道教探求的规律；“登真”即成仙。陶弘景有《登真隐诀》，即为上清经派中一部专讲修炼的经书。

“萧臻”以下四韵八句，描写入静中道士们的精神状态，写出道教众神的广大神通。道士入静时，要想起自身的各种神，这些神穿着高雅，光辉灿烂；众神在头脑九宫中飞翔，“九真”指上清经派认为人脑中分九个部分（宫），每宫都有神（本书前已介绍陶弘景的“九宫”说）。“六甲”，符篆名，《云笈七签》“若辟除恶鬼神者，书六甲六乙符持行，并呼甲寅神，鬼皆散走。”《玉溪生诗集笺注》作者冯浩引《度人经》：“掷火万里，流铃八冲。”这两句实际上讲道士的神通广大，他们能召来六甲驱鬼，口喷万里火，驱散恶魔。“瑶简”，即玉简，上面书写着众神的“灵诰”，这是《真诰》中习见之词。“七门”即七窍之门，《黄庭经》有“负甲持符开七门。”“金铃”为《真诰》常用，如卷二写七月四夜，司命东卿（茅盈）降杨羲家，侍从七人，“其一人握流金铃”^①，流金之铃，能摄鬼神。“绛节”为道教中元节，为道门盛大节日。在这一天，道士们手拿灵诰，身佩神符，摇着流金之铃，那是何等盛大的节日！

“吟弄”以下八句为全诗重点。钱钟书先生对李义山诗有精深研究，目前他正在整理他的有关玉溪生诗的研究专著。我已注意到他在《管锥编》中对“三山”句下六句的解释。他认为是作为道士的义山“思凡”^②。联系义山玉阳恋爱史来看，这次“思凡”、恋爱已闯下了大祸，受到了惩罚。“东海若”，海神；“扶桑”，东海仙山。“吟弄”二句说自己在玉阳山喜好吟诗弄笔，倚笑恋爱。“玄元胄”，指道教祖师玄元老君之后代，意思是：我本是玉阳山清都观中道士，我有

① 《真诰》新版《道藏》第20册，第500页上、中均见“一人握流金铃”语。其它卷中也常见。

② 《管锥编》第二册，第646页。

良好的天赋、资质，又有这样著名的道观，修道成仙本是指日可待的事。只是中途迷于“鬼道”，才被逐出仙山，成为凡夫俗子。“鬼道”这个关键之词，冯浩引用了《史记·武帝本纪》、《魏书·释老志》均错。“鬼道”典出《后汉书·刘焉传》：“张鲁母有姿色，兼挟鬼道，往来（刘）焉家。”“鬼道”即道教房中术。诗人以“鬼道乐”来指自己与宋真人的恋爱：我中途迷恋于情爱，故受到道门惩罚，离开了清都观，沉沦为下土之民。义山后来诗中屡有“沦谪千年”、“上清沦谪”，都是“沉为下土民”的另一种说法。

“托质”以下四句，写自己承认错误，表示重新作人。据《南岳魏夫人传》：她晚年白日尸解，自是成仙。若干年后，血肉再生，复质成形，胜于昔日未死之容。此名炼形太阴，易貌三官之仙。诗谓：我把自己交托给魏夫人式的女仙，炼形太阴，改过自新。后二句说，自己决心把元辰归还本宫之泽（也即还精补脑之义），“覆”，归还；“宫”，指脑部九宫，九真之所居处；“泽”，光泽、润泽、精华；“安”，安定，“真”、“神”义同，即九宫之神，诗人发誓决心做到还精补脑，让九宫之神得到安宁。

“龟山”下十句，写宋真人道观中的上层女仙，出面妥善地处理义山与宋真人的恋爱风波。“龟山”即西王母，典出《真诰》卷一，紫微夫人把九华安妃介绍给杨羲说：“此是太虚上真元君金台李夫人之少女也，太虚元君昔遣诣龟山学上清道，道成受太上书，署为紫清上宫九华真妃。”故后来杜光庭的《墉城集仙录》介绍“金母元君”时说：她即九灵太妙龟山金母，一号西王母，天上天下三界十方女子之得道成仙者咸所隶焉^①。诗中的“西王母”、南真魏夫人代宋真人所在的灵都观贵主，她们本来是宫中的公主，象居住在昆仑（墉城）的西王母、掌管南岳的魏夫人一样高贵而有权威。她们处理李、宋恋爱风波很特别：“龟山”来安慰，“南真”来弥补缝合。“玉

① 《道藏》第十八册，第168页。

管”，神仙吹的笙箫一类，此代指男性义山^①；“玄圃”，据《十洲记》说玄圃台上有积石圃是西王母宴会之所；杜光庭《墉城集仙录》说西王母住在昆仑玄圃阆风之苑，那里有金玉砌成的十二楼台；故“玄圃”实指灵都观。有龟山、南真的保护，他们在灵都冠幽会。“火枣”见《真诰》卷一，紫微夫人受南真之托，把九华安妃介绍给杨羲，安妃手中握三枚枣：“色如干枣而形长大，内无核，亦不作枣味，有似于梨味耳。”安妃把枣分与杨羲、紫微各一枚，作为定情之见证。《真诰》其余地方，简称“交梨火枣”，代表人神相恋，共炼房中后产生的内丹，如卷二右英夫人对许謐说：“玉醴金浆、交梨火枣，此则腾飞之药，不比于金丹也。”“火枣交梨之树，已生君心中也。心中犹有荆棘相杂，是以二树不见，不审可剪荆棘，出此树单生其实几好也！”“玉管会玄圃，火枣承天姻”两句，实指在“龟山”“南真”庇护下，李、宋得以在“玄圃”相幽会，成就天仙配成的婚姻。“科车”，冯浩引《遁甲开山图》：神仙来时，南岳诸君“或驾科车，或驾龙虎，”故“科车”在此代女仙。“故气”一词见《真诰》卷十：“人卧室宇当令洁盛，盛则受灵气；不盛则受故气。”宋、李之恋，地在“玄圃”，故“科车”阻遏了“故气”，玉童、玉女（侍香）传播灵气、芬芳之香气。此时宋真人身穿青霓般的衣裙，佩着紫绶带，飘摇轻飏，婀娜多姿。在玄圃林洞中成就“天姻”，何其微妙！“天姻”中的他们，简直成了上界神仙，故“下仙不与群”！

“丹泥”两句是前一段神仙生涯的转折。诗人说：我和宋真人违反了神仙的教导，故万劫不复，堕为下民了。“丹泥”，丹田泥丸，也是生长交梨火枣的地方。丹田未控，指成就天姻后，没有控制好丹田、泥丸，交梨火枣未能长成，反而使宋真人怀孕，故自己永远不得成仙。“万劫”语见《梵网经·菩萨戒序》：“一失人身，万劫不复。”

① 义山情诗中，阴阳男女的隐喻意象极为丰富，如《无题》“金蟾啮锁烧香入，玉虎牵丝汲井回”金蟾之嘴、井口均代指女；香、丝代指男。佛洛伊德《梦的分析》中指出：梦中的山、伞等凸出者为男性；山洞、河之类凹进者代女性。从意象来看，颇有相通之处。详参钟来因著《古典爱情诗赋论稿》。

万劫即万世。逡巡，迟疑不决，欲行又止。

结尾表示，要与道门“同志”一起，消除杂念，腾景成仙，去侍奉仙帝。薤除荆棘荒草，指精心修炼，消除杂念。“舟壑”典出陶弘景《上清真人许长史旧馆坛碑》：“纷纷今古，汗漫两仪。三相幻惑，舟壑自移。”^①意思是古今上下，万事万物，都由阴阳变化而来。渗透儒道释三相，则心胸中的舟壑自然移走；中心清静，则此身即能成仙。诗人向“同志”表示，如今心无杂念，清静无为，已能专心修炼，保证成仙。结句“保妙命”，即为长生；“腾景”，《真诰》常用词，即飞腾、成仙之词。“侍帝宸”，《真诰》常用语，如卷二云林右英王夫人授诗许谧：“云舆浮空洞，倏忽风波间。来寻冥中友，相携侍帝晨。”“侍帝晨（宸）”为神仙职称之名，即侍奉天帝，如《真诰》卷首所列二十三名男仙中，有“桐柏真人右弼王领五岳司侍帝晨王子乔”、“青盖真人侍帝晨郭世干”等。诗人跟“同志”相约定：我们分手后，都精心修炼，保住“妙命”，届时腾景飞升，去侍奉帝宸（晨）。

整首诗从道友入静修炼写起，写及道教的广大神通，回忆当年自己在山时恋爱生活引起的风波，最后归结到自己决心修炼，跟“同志”一起去侍奉仙帝。清朝著名的李商隐诗研究专家冯浩在笺注此诗时，搜罗了许多资料，功不可没。但他无法把握全诗的主要内容及抒情特点，所以在总体理解上仍模棱两可，忽而说全诗写悼亡，忽而说与女冠有关，最后终于作了个骑墙的结论：诗中多用女仙，“盖学仙时多与女冠相习，唐时风尚如此耳。或兼比己之婚于王氏，默叙行藏，则大可也。”^②实际上此诗与王茂元女儿绝无关系，把王氏拖来作解，不是“大可”，而是“大谬”也！此诗大量运用《真诰》的典故词语，可见，李义山对《真诰》了如指掌，熟能生巧，随意运用。

《重过圣女祠》是又一首用及《真诰》典故的诗：

白石岩扉碧藓滋，上清沦谪得归迟。

① 《道藏》第五册，第634页。

② 参《玉溪生诗集笺注》第340页冯浩关于此诗的总评。

一春梦雨常飘瓦，终日灵风不满旗。

萼绿华来无定所，杜兰香去未移时。

玉郎会此通仙籍，忆向天阶问紫芝。

这是义山又一首重访灵都观的诗，其时宋真人早已被遣返回宫。诗人所见之灵都观，白石岩扉，长满苔藓，萧索荒凉。“上清”，《真诰》用词；“上清沦谪”，在义山诗中指他和宋真人受到惩罚。此处指宋真人，她被贬谪回宫，迟迟不归。如今两相分离，只有春梦难消，令人难堪。“灵风”，语见《真诰》卷三：“阿母延轩观，朗啸蹶灵风。我为有待来，故乃越沧浪。”本指她去赴情人幽会所蹶之风。这里的“灵风不满旗”，即《无题》中“何处西南待好风”之意^①，义山在盼望情人到来。“萼绿华”，即《真诰》卷一中的愕绿华，为道教传说中的女仙，她曾主动降羊权家；杜兰香典出《晋书·曹毗传》，为传说中的女仙，曾主动降于张硕家。诗中“萼绿华”、“杜兰香”均指宋真人，代指义山心目中的情人。在她与义山热恋时，忠于爱情，热烈奔放，常常“来无定所”，以致使自己朦朦胧胧地感到她似乎刚刚离去（“去未移时”）。末联“玉郎”、“紫芝”均为《真诰》习用之词^②，玉郎本是仙职中地位很低的仙官，此处代指诗人，意为当年我与她常相欢聚，得通仙籍。末句重忆当年入道学仙，“天阶”，仙界也；“问紫芝”，求得灵芝，便可成仙；这里语双关，“紫芝”代宋真人。

《赠华阳宋真人兼寄清都刘先生》是又一首：

沦谪千年别帝宸，至今犹识蕊珠人。

① 《无题（凤尾香罗薄几重）》末联“斑骓只系垂杨岸，何处西南待好风。”“斑骓”，诗人自指；“马系垂杨”为古代冶游青楼之意。朱彝尊《静志居诗话》云：郑若庸妙擅乐府，尝著《玉贞记》以讹妓院，一时“白门杨柳无系马者”。故第七句意只在青楼过日子。“西南风”指情人，典出曹植《七哀》“愿为西南风，长逝君之怀。”以一柔情女性口吻想念丈夫。参山西人民出版社1938年3月版《唐代文学研究》第一辑，钟来因《李商隐玉阳山恋爱诗解》。

② “玉郎”见卷三第504页“太保玉郎李灵飞”，紫芝为五芝之一，如卷四第512页右英王夫人赠许玉斧：“有心许斧子，言当采五芝。芝草不必得，汝亦不能来。汝来当可得，芝草与汝食。”据陶弘景注这首诗用“吴音”即——吴方言。诗中的“芝草”也代爱情、成仙，为双关语。

但惊茅许多玄分，不记刘卢是世亲。

玉检赐书迷凤篆，金华归驾冷龙鳞。

不因杖履逢周史，徐甲何曾有此身？

《玉溪生诗集》第699页

这首七律作于义山晚年，他在长安见到了昔日的情人宋真人，知道她定居于华阳观。她的一位亲戚——原来义山所在的道观清都观的道士刘先生大约也住在长安华阳观。刘、宋是亲戚，义山以前不知道，这是令他吃惊的一件事。另外，更令义山吃惊的是：在玉阳山恋爱风波时，刘先生曾救过义山，这是重逢宋真人后才知道的。由于这两方面的原因，义山特地写这首诗表示感激。青春的狂热已一去不复返，所以这首诗感情沉郁，在艺术技巧上相应的大量运用道教典故，显得朦胧隐晦。

“沦谪”，即义山“沉为下土民”，指自己被逐出玉阳山清都观，离开了仙山帝宸。蕊珠，上清境宫阙名，《黄庭经》有“太上大道玉宸君，闲居蕊珠作七言”之句。“蕊珠人”统指刘先生、宋真人。

颌联“茅许”即《真诰》中的茅盈（司命真卿）、茅固（定录君）、茅衷（小茅君、保命真君）以及许谧、许翊，泛指茅氏、许氏家族，他们两家，均有男男女女多人入道。三茅君是上清经派的祖师，二许也为上清经派创始人，故“茅许多玄分”。义山《郑州献从叔舍人夔》有“茅君奕世仙曹贵，许掾全家道气浓”之句，也是茅、许并举的。在这里，“茅许”代指刘、宋，他们都是道士，故曰“多玄分”。“刘、卢”是东晋两家大族，互通婚姻，义山《赠赵协律皙》有“更兴刘卢族望通”句，也指此。在这里，“刘、卢”代指刘、宋。这一联合起来意思是刘、宋两位，俱入道成仙，道气之浓，玄分之多，令人吃惊；两位又是亲戚，我以前却不知道。

腰联“玉检”、“凤篆”均为《真诰》等道书习用之词。“玉检”即宋真人昔日寄给诗人的书信、情书；“凤篆”，即道士常写的龙凤之章云篆之体（《真诰》卷一为“龙凤之章”，“云篆之迹”），诗人十分迷恋这些书信。“金华归驾”，即宋真人返回宫中。“冷龙鳞”，是义山

诗中类型化的比喻。他诗中常以龙代男，凤代女；“龙鳞”狂舞，则代指热恋中的性高潮；“龙鳞冷”，则指失恋相思。宋真人返回宫中，则诗人失恋清冷。

末联运用了《神仙传》的故事：老子雇客徐甲，约定日给百钱。徐甲侍随老子二百余年，老子欠他七百二十万钱。老子出关，徐甲请人作辞，诣关令尹喜。作辞者算老子该还徐甲许多钱，答应把女儿嫁徐甲。徐甲见女美，尤喜，遂告知尹喜，乃见老子。徐甲向老子讨钱，老问徐甲：“汝久应死，吾昔赁汝，为官卑家贫，无有役使，故以《太玄清生符》与汝。吾语汝，到安息国固当以黄金计直还汝，汝何以不能忍？”于是叫徐甲张口向地，吐出仙符，徐甲立即变成一具枯骨。尹喜知老子为神仙，即叩头为甲求饶请命，愿替老子出钱还债。老子复以符投之，徐甲立即复活，尹喜即以钱二百万与他，遣之而去。诗中的周史（周文王的守藏史老子）代指刘先生，徐甲为自喻。尾联意思是：要不是你刘先生相救，我哪有今日？

这首七律要兼顾情人及刘先生，颇难写，李商隐处理时仍很从容自如。诗中的道教词语典故帝宸、蕊珠人、茅许、玄分、玉检、凤篆、周史、徐甲，以及冷僻的典故刘卢，特殊比喻“冷龙鳞”等等，使这首诗神秘、朦胧、艰涩，但整首诗的意思是清晰的。此诗证明李商隐玉阳山恋爱受到惩罚，宋真人返回宫中，他们受到刘先生之类上层道徒的保护等等事实，是玉阳山情诗中一首代表作。

以上，我只选了三首诗略作解释，从中我们不难发现：《真诰》等道教典籍给李商隐巨大影响，《真诰》中的词语、典故、隐喻的手法，被李商隐大量的运用，以致使李诗充满了仙风道气，形成了一种特殊的风格。

以下再介绍杜光庭。

杜光庭（850—933年）是晚唐五代著名道教学者，也是位著名小说家。《全唐文》、《全唐诗》、《历世真仙体道通鉴》有他的生平传记资料，现摘要介绍一下。杜光庭字宾圣，号东瀛子，本处州人（据《青城山记》云，他是长安京兆杜陵人），唐懿宗朝应举不第后，乃奋然

入道，事天台山道士应夷节，致力于道教理论、斋醮科仪的整理研究。他博极群书，颇有声名。僖宗朝曾被召见，赐以紫袍，充麟德殿文章应制，为内供奉，出入禁中。当时已为道门领袖，皆推服曰：“学海千寻，辞林万叶，扶宗立教，海内一人而已。”中和初随僖宗入蜀，留成都青城山。会王建霸蜀，他被召为皇太子师，谓曰：“昔汉有四皓，不如吾一先生足矣。”杜光庭不乐宫中，荐人自代，居青城山白云溪。后唐明宗长兴四年十一月卒，享年八十四岁^①。他的著作有《道德真经广圣义》、《太上老君说常清静经注》、《广成集》、《历代崇道记》、《洞天福地岳渎名山记》、《神仙感遇传》、《墉城集仙录》、《录异记》等。

以下着重介绍《墉城集仙录》与《真诰》。

《墉城集仙录》现存六卷本，今收于《道藏》第十八册。墉城，即昆仑山。杜光庭笔下的墉城是一绝妙之地：“昆仑玄圃，阆风之苑，有金城千重，玉楼十二，琼华之阙，光碧之堂，九层玄台，紫翠丹房。左带瑶池，右环翠水。”（《金母元君》）那里，住着天上天下，三界十方女子之登仙得道者。故《墉城集仙录》是一部女仙的传记集。

中国道教受民族传统之影响，重男轻女，故道教所记修炼方法，常从男性角度着想，所记神仙，也以男性为主。而上清经一派，却呈现男女平等的色彩。相传《黄庭经》为魏夫人所作，虽不能全信，但《黄庭经》某些经文，也有从女性出发的，如琼室章第二十六：“琼室之中八素集，泥丸夫人当中立。”用“夫人”而不用“丈夫”即为明显一例。《真诰》所出场的神仙，虽然男二十三女十五，但真正作为《真诰》主角的，却是南岳魏夫人、紫微夫人、右英夫人、九华真妃等，这些女仙都给读者留下很深的印象。于是杜光庭在总结道教史上的女仙传记时，主要取材于《真诰》。其中《昭灵李夫人》、《紫微王夫人》、《云林右英夫人》等传记，几乎全是从《真诰》取材的。

^① 杜光庭生卒年不详，《仙鉴》卷四。本传提供了一种资料：“后唐庄宗长兴四年癸巳十一月，光庭八十四岁，一旦披法服……趺坐而化。”按：“长兴四年癸巳”为后唐明宗年号，非庄宗年号。《仙鉴》此传并无神化夸张，颇为可信。据此可定其生卒年为：唐宣宗大中四年（850年）生，后唐明宗长兴四年（933年）卒。

另外一些女仙，部分材料取自《真诰》。现在，我选择中等篇幅的一篇进行介绍。

紫微王夫人

夫人名清娥，字愈音，王母第二十女也。昔降授《太上宝神经》与裴玄仁，裴行之得道，拜清灵真人。晋兴宁三年乙丑六月降杨羲之家时，与太元真人、桐柏真人、右英夫人、南岳夫人同降，言夫人位为紫微左夫人，镇羽野玄隄之山，上宫主教，当成真人者。是夕真会，右英夫人歌修真之事，夫人答歌曰：

乘飚溯九天，息驾三秀岭。

有待徘徊盼，无待故当静。

沧浪奚足劳，熟若越玄井。

案：以上为《紫微夫人》开头部分。紫微于《真诰》卷一即出场，她与裴清灵于兴宁三年六月二十三日都夜降杨羲家，都作了诰谕。卷一第492页保留了“清灵真人说《宝神经》”。紫微夫人告诉众道士：“真人告云：栳头理发，欲得过多。”关于《宝神经》，原是房中术的修炼经，其中部分条目，出现在《真诰》卷九。本书在介绍《真诰》中人神恋爱时，即已介绍紫微曾把房中术传授给裴清灵；前面介绍房中术的隐语之一即为“宝神”隐书，故这里杜光庭综合了《真诰》前后情节，以传记故事的形式，作了合并。“乘飚溯九天”六句诗，见《真诰》卷三第505页。

又吟曰：

龟阁郁巍巍，檐台络明珠。

列坐九灵房，扣璫吟太无。

玉箫和我神，金醴释我忧。

案：此诗见《真诰》卷三第505页

又吟曰：

宴酣东华内，陈钧千百声。

青君呼我起，折腰希林庭。

羽帔扇翠晖，玉佩何铿锵。

俱指高晨殿，相期象中冥。

案：此诗见《真诰》卷三。

又叙《玄陇之游》，吟曰：

超举步绛霄，飞飏北垓庭。

神华映仙台，圆曜随风倾。

启晖挹丹元，飞景餐月精。

交袂云林宇，皓翼作童婴。

萧萧寄无宅，是非岂能营？

阵上自扰竞，安可语养生！

案：此诗见《真诰》卷三，“皓翼”原作“浩轸”，据陶弘景注文改。

九月六日又降命杨君染笔喻作吟曰：

解轮太霞上，敛辔造紫丘。

手把八空炁，纵身云中浮。

一眴造化纲，再视索高畴。

道要既已足，可以解千忧。

求真得良友，不去复何求？

吟此令示许长史穆及郗邈也。

案：此诗见《真诰》卷三。“许穆”应作许谧；“郗邈”陶弘景作“郗回”，此均为杜光庭笔误。

又吟曰：

紫空朗朗景，玄宫带绛河。

济济上清房，云台焕嵯峨。

八舆造朱池，羽盖倾霄柯。

震风回三晨，金铃散玉华。

七轡络九垓，晏眴不必家。

借问求道子，何事坐尘波？

岂能栖东秀，养真收太和！

吟毕，亦令示许与郁。

案：此诗见《真诰》卷三。“垓”原作“陔”；“收太和”，原作“牧太和”，非，据《真诰》改。

十月十七日，又与众真降，命杨君书曰：

左把玉华盖，飞景蹶七元。

三晨焕紫辉，疎眇抚明真。

变踊期须臾，四面皆已神。

灵发无涯际，勤思上清文。

何事坐横涂，令尔感不专？

阴何失玄机，不觉年岁分。

吟毕，徐谓杨君曰：“夫令勤者勤其事，耽其玄微耳。慎者亦触类而作也。学道之难不可尽矣！有耻鄙之心者，于道亦辽乎？濯秉然后可贵耳！贤者之举自更悟耳！今且当内忘也。”

案：以十月十七日命杨君书之诗，应作十月十八日。诗见《真诰》卷三第507页。诗后一段话，见《真诰》卷四第510页。末句“今”字，原作“令”，据《真诰》改。由此可见，杜光庭撰写《紫微夫人》传时，主要工作只把《真诰》各卷中涉及紫微夫人的地方加以综合罢了。连过渡的话也很少加上去。

因吟曰：

玄清渺渺观，落景出东溟。

愿得绝尘友，萧萧罕世营。

吟此再三。

案：此诗见《真诰》卷四第511页。

又曰：

灵人隐玄峰，真神韬云采。

玄唱非无期，妙应自有待。

岂期虚空寂，至韵固常在。

携襟登羽宫，同宴广寒里。

借问朋人谁？所存唯玉子。

吟竟曰：“卓云虚之骏，抗翮于崆峒之上。斯人也，岂不长揖南面，永谢千乘乎？”

案：此诗见《真诰》卷四第511页。“岂期”，《真诰》作“岂谓”。“吟竟曰”三个字，《真诰》缺。此处，杜光庭加得较妥。

二月三十日吟一章曰：

褰裳济绿河，遂见扶桑公。

高会太林墟，赏宴玄华宫。

信道苟纯笃，何不栖东峰？

此亦叙方诸东华之胜也。

案：此诗见《真诰》卷四第511页。“绿”，原作“淥”，据《真诰》改，“赏宴”，《真诰》作“寝宴”，结尾说明的散文，是杜光庭加的。

四月十四日作七章曰：其一

控景始晖津，飞飏登上清。

云台郁峨峨，阆国秀玉城。

晨风鼓丹霞，朱烟洒金庭。

绿蕊粲玄峰，紫芝岩下生。

庆云缠丹炉，炼玉飞八琼。

晏眊广寒宫，万椿愈童婴。

龙旗启灵电，虎旗征朱兵。

高真迴九曜，洞观均潜明。

谁能步幽道，寻我无穷龄。

案：此歌见《真诰》卷四第511页。原文无“四月十四日作七章”句，杜光庭不知据什么版本，抑或是创作，待考。

其二

翳蔼紫微馆，郁台散景飏。

鸾唱华盖间，凤钧导龙輶。

八狼携绛旂，素虎吹角箫。

云勃写灵宫，来适尘中囿。
解轡住人所，同气自相招。
寻宗须臾顷，万龄乃一朝。
椿期会足衰，劫往岂云辽！
真真乃相目，莫令心徂抄。
虚刀挥至空，鄙滞五神愁。

案：此诗见《真诰》卷四第512页。“佳人所”，《真诰》作“佳人寝”；“岂云辽”《真诰》作“岂足远”；“徂抄”，《真诰》作“徂眇”（陶注“侧交及”）。

其三

朝启东晨晖，飞辇越沧泉。
山波振青涯，八风扇玄烟。
迴眄易迁房，有怀真感人。
三金可游盘，东岑宜永甄。
纷纷当途中，孰能步生津。

其四

飘摇八霞岭，徘徊飞晨盖。
紫辇腾太空，丽眄九虚外。
玉箫激景云，灵烟绝幽蔼。
高仙宴太真，清唱无涯际。
去来山岳庭，何事有待迈。

案：三四两首见《真诰》卷四第512页。原文作一首，杜光庭分而为二。“沧泉”，《真诰》作“沧渊”；“丽眄”，原作“眄眄”，据《真诰》改；“玉箫”下两句，原作“玉箫激长景，云烟绝幽蔼”，据《真诰》改。《真诰》原诗后有“四月十四日紫微夫人作”，可见以下的三首，非四月十四日作。

其五

神王曜灵津，七元焕神扉。
虚迁方寸里，一跃登太微。

妙音兼和唱，高会亦有机。

齐此天人眇，协彼晨景飞。

总辔六合外，宁可倾与危？

案：此诗见《真诰》卷四第512页。《真诰》诗后写“四月二十三日夜紫微夫人作”。杜光庭把此诗移至“四月十四日”了。“神王”，《真诰》作“神玉”；“虚迁”，《真诰》作“灵迁”。

其六

薄宴尘随岭，代谢缘还归。

奚识万劫期？顾盼念人悲！

案：此诗见《真诰》卷四第512页。“岭”、“万”，《真诰》作“领”、“灵”。这一首诗，据诗意，我选用了《墉城集仙录》的版本，我怀疑《真诰》在唐朝还有其他手写本；或者是杜光庭改动了《真诰》。

其七

灵草荫玄方，仰感璇曜精。

洗洗繁茂萌，重德必克昌。

案：此诗见《真诰》卷八第535页。“洗洗”，《真诰》本作“洗洗”；陶弘景引《诗·周南·蠡斯》，定为“洗洗”，杜光庭采用了这一成果。

八月十七日夜，夫人授杨君令告许长史曰：“平凝夷质，渊通妙灵，神造重绝，栖真摄生。太玄植简，太素刻名。金庭内曜，玉华外荣。朱轩四驾，啸命众精。骋龙玄洲，飞云浮冥。必能上友逸台之公，下监御于太清矣。”

案：紫微这段话，见《真诰》卷八第534页。“金庭”，原作“金挺”，据《真诰》改。“逸台之公”，原作“逸台之谷公”，“谷”为衍文，今据《真诰》改。

因与保命君论远志丸方，又语曰：“念不宜多，多则志散。志散而求不病者，犹闭门而御猛敌也。”夫人制服术方以行于世。

案：此段过渡文字，为杜光庭从《真诰》卷八中综合而成。保命真君及紫微夫人是卷八出现的主角，七月七日夜，紫微及保命都提及“远志丸”。杜光庭想把这些变成紫微夫人传记中的一部分，但受《真诰》文体局限，又不敢放开手脚改写，故出现了这种情况。

（服术方）叙曰：

夫晨齐浩元、洞冥幽始、八气靡浑、灵关未理者，独坦然于空漠，任天适以虚峙，于是淳音微唱，和风合起，二明銜^①晖，霄翳无待也。拥萌肇于未剖，塞万源于机上，含生反真，触类藏初，爰可哂万岁以为天，顾嬰虬而长和耳^②。何事体造灵神之冥乡，心研殊方之假（音遐）外哉。自形无得真之具器，无任真之用者，诚宜步天元之领摄^③，推万精以极妙，寻九纬以挺生，睹晨景之回照^④。仰观烟气，则灵云^⑤缠虚；俯眇六律，则八风扇威。太无发洞冥之啸，圆曜有映空之晖。于是紫霞霭秀，波激岳颓，浮烟笼象，清景遁飞，五行杀害，四节交拂，金土相亲，水火结隙，林卉停偃，百川闭塞，洪电纵横而响沸，雷震东西而圻裂。天屯见矣^⑥，化为阳九之灾；地否闾矣^⑦，乃为百六之会。亢悔则载穷于乾极，睹群龙攫爪^⑧则流血于坤野。尔乃吉凶互冲，众示灾咎。履坦道者将幽人贞吉，居肥遯者亦无往不利。昌险巖也，行必與尸，涉于东北则朋丧而悔，至苟大川之不利，

① “銜”，《真诰》作“鉴”。

② 以上两句，《真诰》作“爰可矧万岁以为天，愿嬰虬而长和耳”，语句不通。

③ “领摄”，《真诰》作“妙摄”，非。

④ “回照”，《真诰》作“迴照”，非。

⑤ “灵云”，原作“六灵”，据《真诰》改。

⑥ “矣”，原文缺，据《真诰》加。

⑦ “矣”，原文缺，据《真诰》加。

⑧ “攫爪”，《真诰》作“攫示”，非。案“亢悔”句下，用《易·乾》：“上九，亢龙有悔。”古占筮者认为乾卦之“上九”，不言利。因为“上九，亢阳之至，大而极盛。”（《易·疏》）又指阳光炽热，久旱不雨。此时此地，“群龙攫爪”，必定要多灾多难，故曰“流血于坤野”。

明坎井之沉零矣。此皆人失其真，物乖我和，游竟^①万端，神鬼用谋，容使天地无常，以百姓为心。于是太上真人愍万流之鼓动，开冥津以悟贤，遂尔导达百变，摄生理具。居福德者常全，处危害者调折，御六气者寿延^②，服灵芝者神逸。奇方上术，演于清虚之奥，金简玉札^③，撰于委羽之台。窈窕神唱，真晖合离。歌其章则控展太微，用其道则扬轮九陔。轩盖于流霞之阵，眷眄乎文昌之台。或炉转丹砂之幽精，粉炼金碧之紫浆。琅玕郁勃以流华，八琼云焕而飞扬。绛液回波，龙胎隐鸣，虎沫凤脑，云琅玉霜，太极丹醴，三环灵刚，若以刀圭奏矣。神羽翼张，乃披空洞之上文，炜烨元始之室。琼音琅书，发乎三玄之宫宝，绶纁三元之赠蕊，珮登丹琳之房^④。上帝献紫辇之重跃^⑤，太真锡流金之火铃。神童启轶，九凤齐鸣，天籟骇虚，晨钟玲^⑥铎，竦身抑旄，八景浮空，龙舆虎旂，游扇八方。上造常阳之绝杪，下寝倒景之兰堂。月妃骖驷，日华照容，灵姬奉衾，香烟溢窗，顾眄而圆罗迈矣。何九万之足称哉！然后知高仙之道，盖^⑦上寻灵之涂，微妙服御之致，合神吉凶之用顿显也。自非无英公子、黄老玉书，《大洞真经》三十九章、谿落七元、太上隐玄者，莫有群偶于此术矣！然复有体神精思，宝练明堂、朝迨六灵^⑧、使五脏生华、守闭元关、内存九真、三气运液而溉灌丹田，亦其次也。夫丹诚疏^⑨离者，亦莫用东邻之太牢哉！乃可加以五云水、桂术根、黄精、南烛阳草、东石室青松柏脂实、巨胜、茯苓，此并养生之具，将可以长年矣！吾又俱察

① “竟”，《真诰》作“竟”。

② “寿延”，《真诰》作“定寿”。

③ “金简玉札”，原作“金阙玉札”，现据《真诰》改正。

④ “登”、“琳”，《真诰》作“发”、“林”。

⑤ “跃”，原作“曜”，据《真诰》改。

⑥ “玲”，《真诰》作“零”。

⑦ “盖”，原文作“益”，据《真诰》改。

⑧ “灵”原作“虚”，据《真诰》改。

⑨ “疏”，《真诰》作“蔬”。

草木之胜负，有逮益于己者，并未及术，势之多验乎。且自顷以来^①，杀气蔽天，恶烟弭景，邪魔横起，百疾杂臻。或风寒关结，或流肿积病^②，不期而祸凑，意外而病生者，比日来集也。夫术气则式遏鬼津，吐烟则镇折邪节。强肉^③摄魂，益血生脑，逐恶致真，守精卫命。采其饵则灵柔四教，荣输轻盈。服其丸散则百病瘳除，五脏含液，所以长生^④远视，久而更灵^⑤。古人名之为山精之卉，山姜之精，太上导仙铭曰：“子欲长生，当服山精。子欲轻翔，当服山姜。”此之谓也。我非谓诸物^⑥皆当减术为益也，直以^⑦术气之用，是今时所要。末世多疾，宜当服御耳。夫道虽内足，犹畏外来之祸；形有外充，亦或中崩之弊。张单偏致殆，可鉴乎！夫术者，一可以长生永寿，二可以却万魔之枉疾。我见山林隐逸，得服此之道千年八百，比肩于五岳矣！人多书繁^⑧，不能复^⑨一二记示之耳。今撰《服方术》以悟密，尚若必信用，庶无横暴之灾，既及太平，则四气含融，天纬荐生，灾烟消灭，五毒匿形。二晨常^⑩察，万物自成。于是时任子所运，而服^⑪御亦无复天倾也。今所言术，欲令有心取服，遇此灾病耳。

又顷者末学，互相扰竞，多用混成及黄书赤界之法，此诚相^⑫生和合，二象匹对之真要也。若以道交接^⑬，解网脱

① “且自顷以来”，《真诰》作“且顷以来”。

② “积”，《真诰》缺。

③ “肉”，《真诰》作“内”，非。

④ “生”，《真诰》缺。

⑤ “灵”，《真诰》作“明”。

⑥ “我非谓诸物”，原文为“我见诸物”，据《真诰》改。

⑦ “直以”，《真诰》作“且”。

⑧ “繁”，《真诰》作“烦”。

⑨ “复”，《真诰》作“服”。

⑩ “晨”、“常”，《真诰》作“辰”、“恒”。

⑪ “服”，《真诰》缺。

⑫ “相”，《真诰》作“有”。

⑬ “接”，原文作“用”，据《真诰》改。

罗。推会六合，行诸节气。却消灾患，结精宝胎。上使脑神不亏，下令三田充溢。进退得度而祸除，经纬相应而长康。敌人执轡而不失，六军长驱而全反者，乃有其益，亦非仙家之盛事也。呜呼危哉！此虽相生之术，俱度之法^①，然有似骋冰车之涉乎炎洲，泛火舟以浪于弱津矣。自非真正，亦失者万万。或违戾天文，谮害嫉妒；灵根郁塞，否泰用隔；犯誓愆盟，得罪三官；或违冤连祸，王师伤败；或坑降杀服，流血膏野；或马力已竭，而求之不已，若逐^②深入北塞而不御者，亦必绝命于匈^③奴之刀剑乎？将身死于外而家诛于内，可不慎哉！可不慎哉！我见诸如此等，少有获益，徒有求生之妄作，常叹息于生生矣！岂若守丹真于绛宫，朝元神于泥丸，保精液而不亏，闭幽术于命门，饵灵术以颐生，漱华泉以清川^④，研玄妙之秘诀^⑤，诵太上之隐篇。于是高栖于峰岫，并金石而论年耶！诸侯安得而友？帝王弗得而臣也。远风尘之五浊，常清净以期真。优哉游哉，聊乐我云。

按，夫人以服术为序者，亦欲历申劝戒学仙岂独于饵术而已。才丰词丽，学优理博。浩浩然若巨海之长波，连山之迭岫也。然所戒弥切，所陈弥当，得不师而禀之！铭而佩之！诱善之功，千古不泯。何至真之属念如是耶！何至圣之悯物如是耶！

案：以上紫微夫人所作《服术方叙》，洋洋洒洒，近三千言，除了末段百余字之外，其余均从《真诰》卷六第521页~523页移录来的。但杜光庭所用的《真诰》，决不是今天《道藏》中的宋版本，他一定别有所据，故存在许多异文。我这里择善而从，一一注明。紫微夫人这篇《服术方叙》，首先阐明人必须符合自然规律，切勿

① “俱度之法”，原作“俱失度世之法”，非，据《真诰》改。

② “逐”，《真诰》作“遂”，非。

③ “匈”，原文作“凶”，据《真诰》改。

④ “清川”原文作“精神”，据《真诰》改。

⑤ “诀”，原文作“图”，据《真诰》改。

“人失其真，物乖我和”，那样会百病丛生，难于成仙。接着，她又阐述服术的重要，认为黄精、茯苓、山精、山姜，服之可以助修仙。最后，紫微又严厉地批评了当时的“末学”之士，迷信房中术（多用混成及黄书赤界），那样必然“身死于外而家诛于内”，劝戒学道之人必须守真保精。就其主要内容而言，这篇《服术方叙》是一篇充满了理性精神的养生论；就其精神实质而言，迷信成分少而科学成分多。《服术方叙》的文体，受魏晋玄学及六朝骈文影响，其中有不少玄学，比较抽象、艰深；又加骈散杂用，所以读起来是很吃力的。突破了语言、文体的障碍，剥去其修炼成仙的外衣，我们不难发现：紫微夫人是《真诰》中很富于理性精神的女神。《真诰》卷六开头，陶弘景注文中说，紫微夫人“才丰情绮，动言富逸，牵引始末，恒超理外。其后所譬，深明黄赤之致矣！”她极有才华，感情丰沛，善于说理。她在《真诰》中，是与南岳夫人相配的女神，在人神恋爱中，在施行房中术时，“南真自是训授之师，紫微则下教之匠”（卷十九第602页）。魏夫人是领袖，她只管原则；紫微王夫人是技师，她负责传授具体技术。正因为这一特殊身份，她对男女性的本能，对房中术的种种利弊，有最深切的了解。所以《服术方叙》的结尾一部分，对房中术作了种种形象的比喻。迷恋房中术，有似“骋冰车之涉乎炎洲，泛火舟以浪于溷津”。房中邪术违反人类的本性，她说：“违戾天文，潜害嫉妒；灵根郁塞，否泰用隔。”房中邪术的恶果，她说得更形象：“或遭冤连祸，王师伤败；或坑降杀服，流血膏野；或马力已竭，而求之不已。若逐深入北塞而不衡者，亦必绝命于匈奴之刀剑。”紫微夫人曾把仙家房中术传授给清灵真人裴玄仁，但是在《真诰》中，站出来大声疾呼劝戒人学道切勿迷恋“黄书赤界”——六朝流行的房中术，恰恰正是紫微夫人及裴清灵，这是《真诰》用的巧妙方法，让他们一对现身说法，让迷途者早日回头悔改。

《墉城集仙录》只是宗教意义上的女仙传记，尚未成为文学意义上的小说。所以《紫微夫人》一篇，几乎全取材《真诰》，杜光庭不敢象写《虬髯客传》那样，放开笔墨，按文学的规律来写，所以严格

地忠实于《真诰》，几乎不敢越雷池半步。这是宗教徒虔诚所致吧！

以上，我解剖了《紫微夫人》一篇，在《墉城集仙录》中，《昭灵李夫人》、《云林右英夫人》等篇，均从《真诰》取材。另外，卷二的《三元冯夫人》，卷三的《云华夫人》、《太微玄清左夫人》、卷四《太真夫人》等篇，也都属上清经系统的女仙，其中有的关键情节，如晋兴宁三年神仙降于杨羲家，这是《真诰》中的关键细节，可见亦与《真诰》有关。由此可见，《墉城集仙录》受《真诰》的影响是极明显的。这就为后世的小说家提供了无比广阔的创造余地。

苏轼十分熟悉《真诰》，《次韵致张朝奉仍招晚饮》证明这一点：

扫白非黄精，轻身岂胡麻。
怪君仁而寿，未觉有生涯。
曾经丹化米，亲授枣如瓜。
云蒸作雾縠，火灭噤雨巴。
自此养铅鼎，无穷走河车。
至今许玉斧，犹事萼绿华。

《苏轼诗集》第六册，第1830页。

张朝奉请苏轼吃晚饭，并赠诗苏轼，苏轼写了这首次韵诗。张氏年寿很高，轻身黑发，他不靠黄精、芝麻，而是靠丹药、交梨火枣之类。七八两句，借《后汉书》中两位神话传说中的人，张楷能作五里雾，栾巴在长安灭去成都的大火，他噤酒为雨，法术无边。这二句比喻张朝奉有法术，能“养铅鼎”，“走河车”——北宋盛传的内丹功。“至今许玉斧，犹事萼绿华”，用《真诰》两个典，许玉斧即许翊（许掾），萼绿华即搏绿华，苏轼说张朝奉身边有萼绿华式的女仙，暗指他精通房中，故白发变黑，轻身而健。别人均叹“吾生有涯”，而张氏却“未觉有生涯”，苏轼对此表示欣羡①。

从以上李白、杜甫、李商隐、杜光庭、苏轼等人的作品，证明《真诰》给唐宋大文人的影响是很大的。

① 参钟来因著《苏轼与道家道教》（台北学生书局1990年5月版）第147页。

第十章 评胡适《陶弘景的〈真诰〉考》

1933年，在北平大学校长蔡元培先生六十五岁诞辰前夕，受过蔡元培破格提拔的胡适完成了一篇重要论文——《陶弘景的〈真诰〉考》（下称《〈真诰〉考》）。名满天下的胡适，怀着真挚的谢忱，把此文当作一份厚礼，在题下写着“谨以此文献给蔡元培先生六十五岁诞辰。”这篇长篇论文，后来收进了《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》，于1935年出版；胡适也把它收进了《胡适文存》^①，曾多次再版，影响之大，自不可低估。

《〈真诰〉考》全文三节：一、考证了《真诰》的渊源。胡适据《真诰·叙录》、陶翊《华阳隐居先生本起录》、《南史》等资料考证，在《真诰》之前，原有顾欢《真迹》。陶弘景对《真迹》作了增、删、改，重行编次，撰成《真诰》。二、考证了《真诰》的写作缘起。胡适认为，陶弘景看到了东晋晚期两大组道教经典出现在江左，一是葛巢甫《灵宝经》，另一是杨、许等人所传的《上清大洞真经》^②等；陶弘景据杨、许手稿，广搜真迹，最后以“精密谨严的方法来编纂一部记天神仙女降授的语言”，《真诰》从头至尾，“自然全是鬼话”；“他总不能逃避有心诈欺的罪名”。三、考证《真诰》卷六《甄命授》部分，有二十短章窃自东汉佛经《四十二章经》。于是胡适得出了总的结论：“整部《道藏》本来就是完全贼赃，偷这二十短章又何足惊怪！”胡适这

① 我所据的《〈真诰〉考》，见台湾远东图书公司印行的精装本《胡适文存》第四集。

② 杨、许即《真诰》中的主要角色——杨羲、许谧、许翊，他们被后世上清经派道士封为上清经派第二、三、四代宗师，见新版《道藏》第五册《茅山志》。

一结论之偏激、荒唐,在新版《道藏》、《道藏辑要》、《道藏精华录》传世的今天^①,已不必多加论证。但关于《真诰》窃佛经的结论,因与朱熹之论相合,故影响深远。至今有些论著,论及《真诰》,总要从这方面批评《真诰》^②。

要全面评价胡适这些意见,需要理解《真诰》的内容、特点、写作体例,需要仔细地考证《真诰》的渊源,其中特别是与佛教的关系,这就不是一篇论文即能说得清的。本章只就胡适的意见涉及的三个主要问题,作一些简明扼要的论述与考证,以期引起读者对《真诰》乃至《道藏》的兴趣和关注。

一、《真诰》的核心内容是反对 魏晋流行的房中术

胡适认为陶弘景用“精密谨严的方法来编纂一部记天神仙女降授的语言,这是最矛盾的现象。这书里的材料,自从开卷记仙女憺绿华事以下,自然全是鬼话。”于是陶弘景只能是个“大骗子”,是“存心欺诈”读者。胡适对《真诰》中无数神女的诰谕、尤其是充满了道教隐喻的五言诗基本不懂,于是以为《真诰》中全是神话、鬼话,殊不知这些“神话”、“鬼话”都是人话。

《真诰》中的所有神仙诰谕,只有杨羲有资格记载。三十六岁的杨羲,本是东晋吴地人,后去句容茅山,投靠护军长史许谧,住在茅山绿树丛中许谧的官廨中。他为人洁白,美姿容,善言笑,工书画,少好学,博涉经史。他自幼学道,幼有通灵之鉴。这一身份,也即文化水平较高的巫师,只有巫师才通灵,才有资格传达神的旨意。他三十六岁时梦见上清经派的第一代玄师魏夫人,接受作为神仙出现的魏夫人的诰语,用优美的隶书记录下来,传达给别的学道者。比他大二十六岁的许谧,虽然是他的保护人,但却是他的道

① 《道藏》由文物出版社、上海书店、天津古籍出版社据上海涵芬楼《道藏》影印;《道藏辑要》由巴蜀书社影印;台湾影印了《道藏》,近年又陆续出版《道藏精华录》新版。

② 如四川人民出版社《中国道教史纲要》第一卷第30页。

徒；许谧之第三子许翊，比杨羲小十二岁，是他的得意弟子。《真诰》中的所有诰语，都由杨羲记载，传达给许谧、许翊，二许常常把杨羲的记录重抄保存，这些便是《真诰》的杨、许手迹。杨羲是人，不是神、不是鬼，尽管按道教惯例，杨羲所接触的似乎都是神，但常识告诉我们，这些神仙诰谕都是人记载的，它渗透着人的欲望、要求、理想。因此，《真诰》中的神话、鬼话，都是人的意念的产物。

《真诰》开卷即介绍晋朝著名神话：樛绿华夜降羊权家，这是一则定基调的人神恋爱故事，目的在于替《真诰》中几对人神之恋故事作开场白。然后，《真诰》以大量篇幅写南岳魏夫人、紫微夫人携带九华安妃等仙女夜降杨羲家，展开九华安妃与杨羲一对人神之恋的缠绵悱恻的故事。在一个个男女神仙出场时，都有一番表白、说教或表演，他们忽而成群结伴列队而来；忽而单身独人，飞向茅山；忽而发出诰语，高雅圣洁；忽而吟咏情诗，缠绵缱绻；女仙们忽而畅论玄旨，深不可测；忽而隐在情人床上，芬芳悱恻；总之，令读者眼花缭乱，神秘莫测。加上其中道教隐比、专门术语太多，所以，唐以后的文人，能读懂者很少。陶弘景在总论式的《真诰·叙录》中一段暗示，被后世读者忽略了：

又按，并衿接景，阳（钟案：应作杨，指杨羲）、安亦灼然显说，凡所兴“有待无待”诸诗乃辞喻讽旨，皆是云林应降嫫，仙佚事义，并亦表著。而南真自是训授之师，紫微则下教之匠，并不关俦结之例。……今人读此辞事，若不悟斯理者，永不领其旨。故略标大意，宜共密之^①。

不懂这段话，将永远读不懂《真诰》，可见这是关键之处。“并衿接景（影）”是人神交配、结成姻缘的专门意象，是指杨羲、安妃之恋。这一对“俦结”为“显说”——即明显的表达，一读便懂。“显说”之反面，即隐比，那是道门的秘诀、曲说。唐宋道教盛行时，大文人如李白、杜甫、李商隐、苏轼均精于此道，而随着道教的衰落，

① 新版《道藏》第二〇册，第602页上至中。

文人也逐渐不懂了。陶弘景指出,《真诰》前几卷中,众真关于“有待”和“无待”的诗歌、诰谕,指的是云林右英王夫人的恋爱故事,那是指她追求许谧的事。杨、安及许、王两对人神之恋中,南岳夫人(南真)是“训授之师”,那是上清经派房中术的训授导师;而另一位女性紫微则是传授的技师,南真与紫微,“并不关俦结之例”,也即人神之恋的不是她们。明乎此,我们对《真诰》最艰涩难读的诗及诰谕,便可豁然开朗。原来《真诰》中的主要神仙都反对当时流行的带有天师道特色的房中术,而提倡上清经派的房中术。

魏晋流行的房中术比较粗鄙,带有巫术、邪术色彩。东晋末年,中国南北都在改造这种房中术。北方的道教改革家寇谦之,借天神之口表明自己的历史使命:“清整道教,除去三张伪法,租米钱税,及男女合气之术。大道清虚,岂有斯事?专以礼度为首,而加之以服食闭练。”^①寇谦之的新道教,把废除“男女合气之术”作为重点。南方新兴的上清教,也提倡不同于三张的“大道”、“上道”,其中以反对原来流行的房中术为重点。现仅就《真诰》涉及的略举几例。

卷一紫微夫人为撮合杨羲、安妃时,严厉批判当时的房中术书籍:“生造乱真,共作巧米,趣经下书,皆流尸浊文,淫僻文字,舍本效假,是器秽死迹耳!……鬼道亦然!”“鬼道”即三张合气之道,《后汉书·刘焉传》说:“张鲁母有姿色,兼挟鬼道,往来焉家。”李商隐《戊辰会静中出贻同志二十韵》说:“中迷鬼道乐,沈为下土民。”故鬼道均指房中术。《真诰》众女神宣布,上清经派的一套,与天师道鬼道不同。且看紫微撮合杨、安之诗:

悟叹天人际,数中自有缘。

上道诚不邪,尘滓非所闻。

同目咸恒象,高唱为尔因。

作为媒人的紫微,认为杨羲、安妃有夫妻情分,要他们同结咸

① 《魏书·释老志》。

恒^①，成就姻缘，共练上道。这“上道”自然是上清经派的房中术。

《真诰》卷二《运象篇第二》借清虚真人之口，对天师道的房中术进行了严厉的讨伐：

清虚真人授书曰：黄赤之道、混气之法是张陵受教施化为种子之一术耳，非真人之事也。吾数见行此而绝种，未见种此而得生矣！百万之中，莫不尽被考罚者矣，千万之中误有一人得之；得之远至于不死耳！张陵承此以救世人耳，陵之变举亦不行此矣！尔慎言浊生之下道，坏真霄之正气也。思怀淫欲，存心色观^②而以兼行上道者，适是明三官考罚耳！所谓抱玉赴火，以金棺葬狗也。色观谓之黄赤，上道谓之隐书。人之难晓乃至于此！

从清虚真人王褒的批判中，我们可以知道，魏晋流行的以淫欲为目的的房中术叫“黄赤”，成千成万的人死于黄赤，上清经派要改造这种黄赤，新的房中术称“上道”，道门内、上清经经文中称为“隐书”。王褒是《真诰》中地位崇高的男真，他有惩罚神仙，甚至有“除名”——即开除仙籍——的权力，所以他的批判，代表了《真诰》的观点。他从魏晋盛行房中术的恶果来警告上清经派道士，极有说服力。

上清经派批判魏晋流行的“黄赤”，提倡“隐书”，这是贯穿《真诰》全书的观点。传授这种“隐书”的匠师紫微夫人，由于职责的关系，因而她对黄赤的批判具体而细致，而对隐书上道的功能介绍则显得空洞，甚至还有矛盾之处。现摘要介绍紫微夫人的言论。卷二，她授书曰：

夫黄书赤界，虽长生之秘要，实得生之下术也。非上宫天

① 周易六十四卦，前三十二以乾坤始，后三十二以咸恒始，乾坤、咸恒都可代天地、君臣、夫妇。易学家把“咸恒”看作夫妇之象。陈梦雷《周易浅述》卷四释咸卦云：“天地定位，山泽通气。……故山泽合为一卦也。全卦取男女夫妇议。”《真诰》卷一安妃赠诗杨羲说：“愿为山泽结，刚柔顺以和。相携双清内，上真道不邪。”意思与此相通。

② “色观”之“色”，原文新、旧版《道藏》均作“巴”，但显然系缺笔，据《真诰》上下文常用词，“巴”错，应作“色”，故改。

真流辘轳景之夫所得言也。此道在长养分生而已，非上道也。有怀于淫气，兼以行乎隐书者，适足握水官之笔，鸣三官之鼓耳，玄挺亦不可得恃，解谢亦不可得赖也。要而言之，贞则灵降，专则神使矣。

夫真人之偶景者，所贵存乎匹偶，相爱在于二景。虽名之为夫妇，不行夫妇之迹也，是用虚名以示视听耳。苟有黄赤存于胸中，真人亦不可得见，灵人亦不可得接，徒劬劳于执事，亦有劳于三官矣！

紫微夫人认为：黄赤只能长养分生而已；黄赤与隐书不能并存，否则有灾无解（握水官笔），也无赐福、赦罪、解厄，黄赤会带来无穷灾难。这一点，《真诰》卷六紫微夫人作了更详细的论述：

顷者，末学互相扰竞，多用混成及黄书赤界之法，此诚有生和合，二象配对之真要也。若以道交接，解脱网罗，推会六合，行诸节气，却灾消患，结精宝胎，上使脑神不亏，下令三田充溢，进退得度而祸除，经纬相应而常康，敌人执轡而不失，六军长驱而全反（返）者，乃有其益。亦非仙家之盛事也。呜呼危哉，此虽相生之术，俱度之法，然有似骋冰车而涉炎州，泛火舟以浪于溺津矣！自非真正，也失者万万。或违戾天文，譴害嫉妒，灵根郁塞，否泰用隔，犯誓愆明，得罪三官；或构怨连祸，王师伤败；或坑降杀服，流血膏野；或马力以竭，而求之不已，若逐深入北塞而不御者，亦必绝命于匈奴之刀剑乎！将身死于外而家诛于内也！可不慎哉！可不慎哉！我见诸如此等，少有获益，徒有求生之妄作，常叹息于生生矣！岂若守丹真于绛宫，朝元神于泥丸，保津液而不亏，闭幽术于命门，饵灵术以颐生，漱华泉于清川，研玄妙之秘诀，诵太上之隐篇。于是高栖于峰岫，并金石而论年耶？诸侯安得而友？帝王不得而臣也！

紫微这一段妙论，重点是批判黄赤。她运用博喻隐比的修辞手段，描绘了黄赤给男女双方带来的严重后果。冰车涉炎州，火舟浪

溺津，比黄赤之必败；黄赤违背天地男女阴阳之道，使男方“灵根郁塞”，使女方“流血膏野”；久而久之，身死家诛，必败无疑。这些确切而生动，机智而巧妙的隐比，是中国文学中少见的妙文。

《真诰》还安排了一位男真作反黄赤的主角，他就是清灵真人裴玄人。他年轻时行黄赤，后来认识到它不能修仙，“吾昔常恨此，赖改之速耳。”（卷六）后来跟紫微夫人学上清经的上道经书——《宝神经》。他在《真诰》的作用，也即宣传《宝神经》。他有时象老子的高足，阐明“道生元炁”，“元炁成有太极”的道理（卷五）；更多的时候象一位医术高明的医生，警告道士们：黄赤过度，耳目皆病。在《真诰》卷一，他就指出“耳目不聪”、“耳重”者，都与黄赤过度有关，应赶快学《宝神经》。卷一、卷九等，裴清灵都宣讲《宝神经》，其核心是啬精啬神，以求长生。

《真诰》的撰造者陶弘景，更是个彻底的反黄赤的人。卷五，杨羲从古上清经中摘录了一段，指出修炼成仙的方法有服食草木之药、房中术、导引行炁、服金钗神丹、诵《大洞真经》等，最高明的是：“若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万遍毕，便仙也。”陶弘景在这里加了一段注：“此谓徒服药存修，而交接之事不绝，亦不得长生。非言都不为者。若都不为，止服药，皆能得仙。”（519页）显然，他篡改了经文之意，经文强调《大洞真经》，陶弘景强调服食草木之药。他对《本草》极有素养，撰有《本草经注》七卷、《肘后方》三卷、《效验施用药方》五卷、《服食草木杂药法》一卷等，是一位中古时代难得的具有理性的文人。他否定了古上清经派的神秘修炼法，把“服药”提到最重要的位置。当清灵真人强调“惜气常如惜面目，……若使惜气常为一身之先急，吾少见其枯悴矣！”陶弘景又抓住机会注释道：“案此所云‘气’，盖是房中精气之气，非呼吸之气。”（卷六）这都表明他反对黄赤的思想。

《真诰》反对黄赤甚至走向了极端：绝对禁欲。卷十介绍了一种“守玄白之道”的修炼法，“尤忌房室，房室则死”（第545页）；卷十三又两次强调这八个字（第570页）。卷十三许谧的中男虎牙炼“玄

白守一”时，竟未断房事，受到定录真君（茅固）的警告（第570页）。卷十东海小童口诀：“道士求仙，勿与女子交。一交而倾一年之药力；若无所服而行房内，减算三十年。”（第552页）综观《真诰》，绝对禁欲决非《真诰》主流，只代表了苦修派道士的观点。

《真诰》全书把魏晋流行的房中术（黄赤）当作批判的对象，这是中华文明史的大事。汉魏之际，早已流传“黄帝御千二百女成仙”的传说，班固《汉书·王莽传》记到王莽听了谄媚之臣这一说法，就到全国各地广选名门淑女。汉末的天师道内流行黄赤鬼道，乌烟瘴气，流毒极深。葛洪《抱朴子·微旨篇》批判了“黄帝御女成仙”说，但对黄赤之术并未作批判，因而当时社会仍大量流行房中术书籍，《抱朴子·释滞篇》说“房中之法十余家”，“而房中之术，近有百余事。”《真诰》中说房中之术“世自有经”，说明黄赤之书一直在毒害百姓。连《真诰》中许多上清经派道士，还沉溺于黄赤，致使他们“耳重”，“耳目不聪”，只好求教于清灵真人。《真诰》花极大精力，严厉批判黄赤之道，要求上清经派男女道士坚决反对黄赤，否则，轻则受“考罚”，重则开除仙籍（卷二记及开除四十四人）。这对六朝的贵族文士，对道门中广大信徒，具有极大意义。在《真诰》中，黄赤不仅不能成仙，反而暴露出黄赤的无比危害：轻则耳重、耳目不聪，重则如轻率入北塞的军队，全军覆没，“身死于外而家诛于内”，成千成万的试验者，无一成功，“失者万万”——《真诰》中这些以神仙诰谕形式出现的警告，对沉溺于黄赤者，无疑是当头一盆冷水，是一帖清醒剂。当时的佛教徒，也在攻击房中术，如《弘明集》卷八《辨惑论》攻击道教“男女媒合，尊卑无别”。“交气丹田，延命仙穴。肆兵过玉门之禁，变态穷龙虎之势。”这些舆论，只是敌对的宗教派别带有政治性的宣传，决无《真诰》对黄赤批判的彻底性及哲理性。《真诰》对黄赤严厉的批判，作为珍贵的遗产，被后世接受，宋至游子曾慥《道枢·客成篇》中，大量引用《真诰》中清灵真人、紫微夫人对黄赤的批判，坚定地批判房中成仙说，对宋以后的内丹学说的发

步作用的。

胡适只见《真诰》中全是神仙、鬼怪之语，于是认为《真诰》从头到尾“自然全是鬼话”，他不知道这些神仙、鬼怪的言论，都出自人之口、人之手，它们是人的欲念的产物。其中的核心——批判否定黄赤，蕴含着中华民族的理性的光芒，岂能因是“真诰”而全盘否定呢？

当然，《真诰》中的精华远非这些，其中记载了上清经派的修炼方术，有不少精华可供今人利用，如气功、按摩、导引、针灸等，这些决不是“鬼话”。这些内容属于精华抑或是糟粕，比较容易鉴定，这里就不作介绍了。噜嗦这几句，只在证明：胡适认为《真诰》“自然全是鬼话”的断语，是何等粗疏失实！

二、关于《真诰》的渊源

三十年代的胡适，早已出版过半部《中国哲学史》及《白话文学史》，对隋唐以前的文化史应该说具有宏观的把握及一定的资料积累。令人奇怪的是，他在考察《真诰》的渊源及写作缘起时，只是从《真诰·叙录》、陶翊《华阳隐居先生本起录》、《南史》等少数资料着手，如此狭窄的视野，首先就难于审察《真诰》的渊源，自然也难于得出正确的判断。胡适认为，已经失传的顾欢的《真迹》，被陶弘景删改、增添、重新编排，就成了《真诰》。

其实，我们应从六朝文化史更广阔的背景和视野来研究《真诰》的渊源。从《真诰》的实际情况来看，《真诰》之来源至少有下列这些方面：

一、由杨羲用隶书记录的“真人”之“诰”，其现实形态实在只是巫师假托神仙降书的把戏，但却是真实的创作，这些内容，组成《真诰》的骨干。它真实地反映了巫师的意志。

二、古上清经派创始人的遗稿，传至杨羲这一代，杨羲假托仙真降诰。相传魏夫人为杨羲之师，她的儿子曾给杨羲传授她的道

术即与此不无关系。陈国符教授说：“道书述道经出世之源，多谓上真降授。实则或由扶乩，或由世人撰述，依托天真。”^①这段话包括了一、二两条。

三、摘录古代道经。杨羲毕竟是人而不是神，哪能天天扶乩通神？故创作撰述之余，就以摘录道经的形式来扩大“真诰”的影响。《真诰》中大量摘录《列仙传》、《神仙传》、《上清大洞真经》、《消魔智慧经》、《九真经》等古道经，杨羲自己也标明摘自哪部经文，这是一种形式。另外一种形式，杨羲没有说明出处，实际也是摘录。如《真诰》卷三薛季和钟山学道失败的故事，见《抱朴子》内篇佚文（王明本第363页）；卷七“故望洪涛暨天，则知其不起乎污池之中；睹玄翰之汪涉，则知其不出乎章句之徒也。”见《抱朴子》外篇《博喻》（《百子全书版》三）；卷十三，“守玄白之道”的功法，实际上摘自《抱朴子》内篇《地真》（王明本第325页）；诸如此类，例子颇多。

四、《真诰》引用了不少正史材料。杨、许及陶弘景等，为了把写入正史的高人名士拉入道门，扩大上清经派的影响，故从正史中摘录了大量资料。如卷十二《真诰》封刘翊为定录君茅固属下的“右理中监”。原来刘翊救助穷人，最后跟饥民一起饿死，见《后汉书·独行列传·刘翊传》。《真诰》中抄录了《后汉书》刘翊的事迹，改为不死成仙，成为茅中君的属下。另外，卷十二，如夏馥成仙的故事，见《后汉书·党锢列传》。卷十二，刘宽成仙的故事，见《后汉书·卓鲁魏刘列传》。书中引用的历史资料，上自《左传》（卷十四“范安远适”条），下迄《晋书》（卷十三“王衍女成仙”条）。《真诰》为了把上清经派说成跨越时空的一派，甚至把秦始皇、汉高祖、魏武帝曹操、荀彧、孔融、陶侃、王羲之、王廙等历朝历史名人，都封为仙官、鬼官，这证明《真诰》撰者对中国历史十分熟悉，所以能运用正史来为宗教服务。

五、《真诰》摘引佛经，这个问题待下节谈。

六、《真诰》卷十七、十八是杨、许在世时的书信及做梦的记

^① 中华书局版《道藏源流考》第8页。

录。

七、《真诰》卷十《真冑世谱》，是许谧的族谱。

八、陶弘景为搜寻杨、许手稿，曾两次赴浙、越一带，接触了大量上清派经道士。杨、许手稿在江浙一带流传了一百五十年，中间难免有人掺杂进一些私货。《真诰》中陶弘景常说“异手书写”，即非杨、许手笔，这是可以理解的。

九、《真诰》之注，价值极高，均是陶弘景所作。

以上九个方面，均是《真诰》之渊源。胡适只是从失传的《真迹》一个方面来考察，理解这个问题太片面了。

三、关于《真诰》“剽窃”《四十二章经》

六朝时期，佛、道两教都在蓬勃发展，佛、道相互渗透、交融是时代趋势。《真诰》援佛入道，决不是只有《四十二章经》。《真诰》援佛入道，论其大者，采用下列几种方式。其一是“以仙释佛”，道教教徒以我为主，把佛教的一套纳入仙道，以此来解释，意思在让信佛者也信仙。如卷九：

大方诸之西小方诸上，多有奉佛道者，有浮图，以金玉镂之，或有高百丈者，数十层楼也。其上人尽孝顺而不死，是食不死草所致也，皆服五星精，读夏《归藏》经，用之以飞行。

这段妙文，以道为中心，儒、道、释三教融合。大小方诸，即西天佛国，地有宝塔（浮图）。其中的奉“佛道”者，吃的是道家的不死草、五星精，读的是古代儒、道两家的经文——《归藏》，此为古《易》名，《周礼·春官·大卜》说：“掌三《易》之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”《真诰》作者从仙家立场来解释佛国，卷九还记到佛国有各种等级的仙人，方诸有长明太山，草木繁茂，果实累累，上有“不死草，甘泉水”，“饮食者不死。青君宫在东华山上，方二百里，中尽天仙上真宫室也。”小方诸那里，“特多中仙人及灵鸟灵兽。”最高等级的神仙在“大方诸宫”：“其上人皆天真高仙、太极公

卿、诸司命所在也。有服日月芒法，虽已得道为真，犹故服之。”——佛国有最高级的神仙，修炼方法是上清教徒极重视的服日月芒法。

第二种方法是仙佛合一。《真诰》提及佛，除了从仙道的立场给予解释外，更进一步的立场是：凡奉佛有成果者就入仙，以此来扩大神仙的队伍，壮大道教的声势。卷十三记及女真傅礼和，“其家奉佛精进。女常旦夕洒扫佛前，勤勤祝誓，心愿仙化。神灵监其此心，亦得来此，久处易迁，今始得为含真台主也。常服五星气，以得道。礼和善歌，歌则鸟兽飞聚而听声焉。”关于傅礼和的事迹，从陶弘景注中知道“外书不显”，“或应在家谱中”。“外书”即佛经，陶认为是杨羲从傅氏家谱中摘录来。“易迁”、“含真台”是茅山许家女仙墓宫名，傅礼和奉佛入仙，仙比佛高了一个层次。同卷所记陈世京入佛寺学仙成功，也属同一性质。

第三，鉴于佛道的合流，故《真诰》还提倡神仙学佛。卷十四《稽神枢》记载，裴真人有弟子三十四人，其中十八人学佛；周真人有弟子十五人，其中四人解佛法；桐柏有弟子二十五人，八人学佛。裴、周、王（桐柏）三真人，都是古代上清经派的创始人，是《真诰》中赫赫有名的男真，他们顺应时代潮流，主动叫弟子兼学佛道。佛道本相通，并不是水火不相容的。上清经派的宽容态度证明了这一点。

在这样的宗教、文化背景下，我们再来分析《真诰》与佛《四十二章经》的关系，就可作出更客观的结论。

《真诰》在卷六《甄命授第二》中抄了佛《四十二章经》，全部内容不足两千字，占全书极小比例。胡适认为陶弘景“自抄，自阙，自校，自补，又自己做出那种故设迷阵的注语来欺一世与后世的读者。”“他简直是这二十条的作伪者！”这冤诬了陶弘景，胡适没有细读卷十九《真诰·叙录》，其中陶弘景有总的说明：

又按三君（即杨羲、许谧、许翔）书迹有非疏真授，或写世间典籍，兼自记梦事，及相闻尺牍，皆不宜杂在《真诰》品中，既宝重笔墨、今并撰录，共为第六一卷；顾（欢）所遗者，复有数

条，亦依例载上。

尽管杨羲等在摘录《四十二章经》时，把“佛言”去掉，加上了上清经派的高真，诸如“方诸青童”、“太虚真人”、“紫元夫人”、“紫微夫人”、“南极夫人”等。本来，署上紫微等人姓名，都是真仙的诰语，可是陶弘景毕竟博学多闻，他指出这些“非疏真授”，而是抄写摘录的“世间典籍”，他否定了卷六整个一卷的文字是真人诰语，只是为了“宝重笔墨”，才收录进来。《真诰·叙录》等于全书的前言或凡例，他既然已作了总的说明，卷六的具体条文，就不必一一说明。这里，依然反映了陶弘景的踏实、谨严、一丝不苟的精神。如果一定要追查陶弘景的缺点，他也许有为尊者讳的文人故习，没有更具体地指出卷六中的毛病，一味崇拜三君，“宝重笔墨”，故只是在《叙录》中作了交待。明乎此，胡适断定陶弘景“自抄，自阙，自校，自补”之语，完全不符合陶弘景的实际情况，很有些捕风捉影的味道。

从胡适论文的后记中，我们知道指出《真诰》与《四十二章经》有关系的，当代有胡适、陈寅恪，清朝有纪晓岚等四库馆臣，宋朝有朱熹、黄伯思，其实，最早指出这一点的是陶弘景。请看卷九《协昌期》：

汉孝明皇帝梦见神人，身长丈六，项生圆光，飞在殿前，欣然悦之。遍问朝廷通人，傅毅对曰：“臣闻天竺国有得道者，号曰佛，傅闻能飞行，身有白光，殆其神乎！”帝乃悟，即遣使者张骞、羽林郎秦景、博士王遵等十四人之大月氏国采写佛经四十二章，秘兰台石室第十四。即时起洛阳城西门外道北立佛寺，又于南宫清凉台作佛形象及鬼子母图。帝感非常，先造寿陵，亦于殿上作佛像。是时，国丰民安，远夷慕化，愿为臣妾。佛像来中国，始自明帝时耳。

以下为陶弘景语：

此说粗与外书同，而长安中似久已有佛，裴君即是其事。且佛法乃与天竺、罽宾而月氏无有与此为异。今既欲说小方诸奉佛，故先宜叙此

也。按张寿非前汉者，或姓名同耳。傅毅字仲武，见《汉书》。秦景、王遵等不显。此寺名白马寺。明帝乃葬显节陵，此云寿陵者，汉诸帝在位时，皆预造寿陵，犹今世人作寿冢，非陵名也。外书记亦云遣侍中张堪，或云郎中张愔，并往天竺，写致经象，并沙门来至。又，恐今此说未必是真授，犹可杨君疏旧语耳，但真经诰中，自亟有论及佛事也^①。

这里值得注意的是：杨羲也提及《四十二章经》。陶弘景肯定了杨羲重视佛经的必要性。裴君即清灵真人，卷十四记到他的三十四个弟子中，有十八人学佛。裴清灵肯定神仙可学佛，“是其事”，即赞成这件事，这代表了上清经派早期创始人的态度。陶弘景知道，杨羲这段话，决非“真诰”，“犹可杨君疏旧语耳，但真经诰中，自亟有论及佛事也。”他顺应时代潮流，态度明朗地提倡佛道交融。那么，杨、许手稿中有抄自《四十二章经》的条文，陶弘景当然表示赞成。据此，我们可作如下的分析：一、《真诰》摘录《四十二章经》，陶弘景在卷十四及《叙录》中早就指明。不告而取，隐瞒读者，谓之剽窃；公开引用，此之谓体例。朱熹认为《甄命授》部分有“剽窃”之嫌，虽是事实，但是他不从佛道交融的时代背景、《真诰》的写作体例及方法来分析，这就显得太草率、粗疏，容易产生误会。二、胡适对陶弘景的指控，基本不符合事实，陶弘景在卷九注文、卷十九《叙录》中，明白无误地指出杨羲抄写“世间典籍”，甚至在多处都提到《四十二章经》，说陶弘景作伪，剽窃，“存心欺诈读者”，纯属捕风捉影。三、上清经派应时代潮流，公开提倡真人诰语自应“论及佛事”，这并非坏事。卷六中抄自《四十二章经》部分，把“佛言”改成仙真诰语的人，是杨羲、二许？抑或是后世一个半世纪中添加私货的上清经派道士？这并无追查的必要。四、胡适把《真诰》与《四十二章经》的关系，考证得比前辈学者更清晰，其考证功夫，功不可没。他为哲学史、佛教史、道教史提供了更具体的材料。只是他凭此得出的结论是错误的。他没有注意到陶弘景在《叙录》等处交待清楚了。据这小小瑕疵，就把《真诰》全盘否定，这就攻其一点，不及其

^① 新版《道藏》第二十册第543页。

余了。总之,《真诰》决非从头到尾“全是鬼话”,它的精华很多,其中一些至今还闪射着光辉。胡适认为“整部《道藏》本来就是完全贼赃”,这是很荒唐的结论。《道藏》是中华民族文化的瑰宝之一,我们对《道藏》的研究作得太少太可怜,有组织、有计划的认真研究《道藏》,应提到我们的议事日程上来。



附录一：本书引用《真诰》人名查索

杨羲 (330—387) 东晋人，他投靠许谧，住在许谧的官廨中。他是通灵的道士，所有真人诰语，均由他传达、记录。他是许谧父子宗教上的导师。他与神女安妃相配。他被后世奉为上清经派第二代玄师。

许谧 (305—376) 曾任东晋护军长史等职，《真诰》中称其长史、许穆等。他是杨羲政治上、生活上的保护人，却是杨羲的道徒。他原有妻、妾，在《真诰》中，他的妻已亡故，正想纳妾，在众女神劝告下，他放弃了纳小星的计划，与神女云林右英夫人相配。他被后世奉为上清经派第三代真师。

许謏 (341—370) 许谧的第三子，曾被推荐为上计掾，故《真诰》中常称他许掾。他小名玉斧，故又有“玉斧”、“斧子”等称呼。他随杨羲学道。30岁时患霍乱去世。他被后世奉为上清经派第四代宗师。

陶弘景 (456—536) 《真诰》的编撰者。他中年隐居于茅山华阳洞，后来一直自称华阳陶隐居，死后谥贞白，他被后世奉为上清经派第九代宗师。

魏华存 (252—334) 晋朝上清经派创始人，第一代太师。《真诰》全称为“上真司命南岳魏夫人”，简称为“上真”、“南岳夫人”。

紫微夫人 上清经派传说中的女仙，《真诰》中全称为“紫微左官王夫人”，简称为“紫微夫人”。他是人神之恋中的媒人，受魏夫人的指示，传授房中术的匠师。

沧浪云林夫人 上清经派传说中的女仙。紫微夫人的姐姐，但仙阶中的地位低于紫微。《真诰》中全称为“沧浪云林右英夫人”，简称“云林夫人”、“右英夫人”。她主动追求许谧，在众女神帮助下，与许谧相配。

九华安妃 上清经派传说中的女仙。《真诰》中全称为“紫清上官九华安妃”，字郁嫔，书中常简称“九华”、“安妃”。她与杨羲兴修隐书上道。

司命君茅盈 上清经派传说中的三茅君之一，《真诰》中全称为“东岳上真卿司命君”，常简称为“司命君”。他是茅山道士中地位最高的男性神仙。

定录君茅固 上清派传说中的三茅君之二，《真诰》中全称为“勾曲真人定录右禁郎茅季伟”，常简称为“定录君”。

保命真人茅衷 上清经派传说中的三茅君之三，《真诰》中全称为“三官保命茅思和”，常称“保命真人”。

清虚真人 上清经派传说中魏夫人之师，《真诰》中全称为“清虚小有天王王子登”，简称为“清虚真人”。

清灵真人 上清经派传说中的古仙之一。《真诰》中全称为“郁绝真人裴玄人”，常简称为“清灵真人”、“裴清灵”。

许迈(300—348)：许谧之哥哥，《真诰》中称之为“先生”，《晋书·王羲之传》后附有他的传记，与王羲之父子友谊很深。《真诰》认为他“不预仙阶”，故只选用了他的一封书信。

许贲 许翔之子，父亲、祖父以及杨羲先后去世，他保存着杨、许手稿，45岁时携带手稿入剡（今浙江境内），在传播上清经经典中有贡献，被后世奉为上清经派重要人物。

陆修静(406—477)上清经派第七代宗师，《真诰》中称“陆先生”。他整理《道藏》目录，贡献很大。

孙游岳 上清经派第八代宗师，陶弘景之道教老师。

附录二：胡适《陶弘景的〈真诰〉考》

这是我整理道藏的第一次尝试，敬献给蔡子民先生六十五岁生日纪念论文集。

一九三三，四，十。

陶弘景的真诰分七篇，共二十卷：

运题象第一，分四卷，记杨羲和许多“真灵”会遇的故事。

甄命授第二，分四卷，记众“真灵”的训戒，“途导行学，诚厉愆怠。”

协昌期第三，分二卷，记众真所说“修行条领，服御制度。”

稽神枢第四，分四卷，记道教的地理，“区贯山水，宣叙洞宅。”

阐幽微第五，分二卷，“并鬼神官府官司氏族，明形识不灭，善恶无遗。”

握真辅第六，分二卷，“此卷是三君（杨羲、许謐、许翔）在世自所记录，及书疏往来，非真诰之例。”

翼真检第七，分二卷，为“真诰叙录”，也“非真诰之例”。

这二十卷中，“共十六卷是真人所诰，四卷是在世纪述。”七篇之题目是陶弘景“仰范纬侯，取其义类，以三言为题。”

在叙录里，陶弘景说：

“真诰”者，真人口授之诰也，犹如佛经皆言佛说。而顾玄平谓为“真迹”，当言真人之手书迹也，亦可言真人之所行事迹也。若以手书为言，真人不得为隶字。若以事迹为目，则此迹不在真人尔，且书此之时未得称“真”。既于义无旨，故不宜为号。

此段不但说明书名的意义，并且使我们知道此书旧有顾玄平的本子，原题为“真迹”。“真诰”之书名乃是陶弘景改作此书后新题的。顾玄平即是顾欢，（南史七五，顾欢一字玄平，死时约当四八五年。）是一个有大名的道士，隐居于剡天台山，

晚节服食，不与人通。每旦出户，山鸟集其掌取食。事黄老道，解阴阳书，为术数多效验。（南齐书五四。）

顾欢曾著夷夏论，很偏袒道教，他说：

佛、道齐乎达化，而有夷夏之别。……理之可贵者，道也；事之可贱者，俗也。舍华效夷，义将安取？若以道耶？道固符合矣。若以俗耶？俗则大乖矣。

他答袁粲的驳论，曾说：

佛、道实贵，故戒业可遵。戎俗实践，故言貌可弃。

这都是有意排斥佛教里的外国成分；这种思想最可代表当日的道教运动的思想背景。道教运动的意义只是要造出一个国货的道教来抵制那外来的佛教，要充分采纳佛教的“道”，而充分排斥佛教里的“戎俗”。顾欢传中说他讲老子可以捉精魅，又教人恭敬孝经，可以治邪病（南史七五）。据陶弘景的记载，顾欢曾抄写道教经典，又到处访求道经。他答袁粲论中极力夸道教的伟大：

神仙是大化之总称，非穷妙之至名。至名无名，其有名者二十七品，仙变成真，真变成神，或谓之圣，各有九品。品极则入空寂，无为无名。

（南史七五，南齐书五四）

他编纂的真迹，即是记一些仙真降授杨羲的事迹。

陶弘景的侄儿陶翊也说：

真诰一秩七卷，并是晋兴宁中众真降授杨许手书遗迹。顾居士已撰，多有漏谬，更诠次叙注之尔。（华阳隐居本起录）

这是陶弘景生时所记，也与本书叙录互相印证。在叙录中，我们还可以考见顾欢真迹的大致体例。如云：

按众真辞旨皆有义趣，或诗或戒，互相酬配。而顾所撰真迹，枝分类别，各为部卷，致语用乖越，不复可领。今并还依本事并日月纸墨相承贯者，以为诠次。

又如云：

按此书所起，以真降为先，然后众事继述。真降之显在乎九华（九华是书中下嫁杨羲的紫清上官九华真妃，姓安，故书中又称安妃）。而顾撰最致末卷。

又如云：

先生（书中称“先生”者为许迈，小名映，后改名玄，字远游，王羲之的朋友，晋书八十有传）事迹未近“真”阶，倘不宜预在此部。而顾遂载王右军父子书传（王羲之作许迈传，事见于晋书八十。传文似即云笈七签

一〇六所收之许迈传，其文甚佳，不似平常道士追记之作），并于事为非。又以安记（即安妃下降事）第一，省除许传，别充外书神仙之例。惟先生成仙之后与弟书一篇（此书载于云笈七签一〇六许迈传之末）留在下卷（现在真诰握真辅卷二，今本颇多割裂，当用七签本校之）。

我们看这几条，可见陶弘景改动顾欢的真迹的情形。

叙录又说：

又按起居宝神及明堂梦祝述叙诸法，十有余条，乃多是抄经，而无正首尾，犹如日芒月象玄白服雾之属。而顾独不撰用，致今遗逸。今并涂录，各从其例。

此处所指宝神经中起居修法，及明堂玄真上经祝法，现均收在真诰第三篇中。依上条所记，这一篇中的材料大概全是顾本所无，是陶弘景加入的。叙录又说：

又真诰凡有紫书大字者，皆隐居（陶弘景自称“华阳隐居”）别抄取三君手书经中杂事各相配类，共为证明。诸经既非聊尔可见，便于例致隔。今同出在此，则易得寻究。

这又是他增添的部分，分量当不少。现在原书的“紫书大字”都一律变成了墨书，也就无从辨别了。又第六篇中的材料，一部分是顾本所有，一部分是陶氏所添，这也是叙录中承认的。

这样看来，陶本真诰虽是源出于顾本真迹，已有了很大的改动，又有很多部分是陶弘景增添的。

二

真诰所记众真灵降授的话，据陶弘景说都是杨羲所记；其中有授许长史（许谧，又名穆）及许掾（许翔，小名玉斧）的话，都是杨羲转达的。据真诰末卷所附“真霄世谱”：

许谧死于晋孝武宁康元年（三七三）。

许翔死时年三十，约当太和五年（三七〇）。

杨羲死年不可考，所记众真降授之年为哀帝兴宁三年（三六五）。

这都是四世纪的人物。顾欢死于五世纪晚期，已在他们之后一百多年了。陶弘景与顾欢先后同时，而年辈更晚，他生于宋孝建三年（四五六）。死于梁武帝大同二年（五三五）。他的侄儿陶翊做他的本起录，是一部同时人的传记，其中有这样的记载：

先生以甲子乙丑丙寅（四八四—四八六）三年之中，就兴世馆主东阳。

孙游狱(死于四八九)咨稟道家符图经法。虽相承皆是真本，而经历模写，意所未惬者，于是更博访远近以正之。

这是道教中的“求经”事业。

戊辰年(四八八)始往茅山，便得杨许手书真迹，欣然感激。至庚午年(四九〇)又启假东行浙越，处处寻求灵异。至会稽大洪山谒居士娄慧明(贾嵩陶隐居内传及真诰叙录皆作楼惠明)，又到余姚太平山谒居士杜京产，又到始宁崑山(真诰作崑山)谒法师(内传不知此是女子，误作“沙门”)钟义山，又到始丰天台山谒僧标(真诰作朱，此似误作诸)，及诸处宿旧道士，并得真人遗迹十余卷。

本起录所记经本来源，皆与真诰叙录相印证。

当时“求经”的运动起于什么动机呢？原来东晋晚期，有两大组道教新经典出现于江左，其一组为葛洪的后人葛巢甫所传出的灵宝经，真诰叙录中所谓“葛巢甫造构灵宝，风教太行”是也。另一组为杨羲与许家父子祖孙所传出的上清大洞真经以及附属的符录图经等。杨羲自称是南岳魏夫人下降，亲授与他的，他用隶字写出，传与二许，更由许翊的儿子许黄民(叙录中称“许丞”)传授下去。后来又有一个王灵期，传得许黄民的钞本道经，放手改削增饰，传写于世，“流布京师及江东数郡，略无人不有”。宋、齐之间，经典大出，人人说是杨、许所传真本。顾欢与陶弘景也都是写经造经之人，他们要尊崇他们自己所传的经典，所以都要造作一部传经故事的书。顾氏的真迹就是这样的一部书，陶氏的真诰也是这样的一部书。

顾欢是宋、齐两朝的一位大名士。陶弘景要改造他的书，不能不抬出更有力的根据来。所以陶弘景不能不东奔西走，到处搜求所谓杨、许三人的手书真迹。他自负有鉴别法书的特别眼力，一见就能辨别手稿的真伪。他说：

隐居昔见张道恩善别法书，叹其神识。今睹三君迹，一字一画，便望影悬了。自思非智艺所及，特天假此监，令有以显悟尔。(华阳陶隐居集有与梁武帝往复诸启，皆是考辨晋人手书真迹的讨论，可以参看。)

在那个很早的时期，在那个考证校勘之学未成立的时期，陶弘景编纂真诰的方法真是很可以吓倒人的精密的考订方法！看此书开卷第一行的校勘：

琼林蔚萧森□(原注)“此一字被墨浓贗不复可识。正中抽一脚出下，似是羊字，其人名权。”

这是何等谨严的校勘记！以下常有这样的校记：

右三条，杨君草书于纸上。

右二条，有长史（许谧）写。

右一条，杨书，又有长史写。

右一条，杨书，后被割不尽。

右八条，杨书，又有掾（许翺）写。

这样详细记载材料的性质，使人不能不感觉编书者的科学的精神！

他在叙录里详细标出他的方法，如云：

又按三君手书，今既不摹，则混写无由分别，故各注条下。若有未见真手，不知是何君书者，注云“某书”。又有四五异手书，未辨为同时使写，为后人更写。既无姓名，不证真伪。今并撰录，注其条下，以甲乙丙丁各甄别之。

如云：

又按三君手书作字有异今世者。……鬼魔字皆作摩，净洁皆作盛洁，盛贮皆作请贮。凡大略如此，亦不可各记。恐后人以世手传写，必随世改动，故标示其例，令相承谨按尔。

又按三君手书字有不得体者，于理乃应治易，要宜全其本迹，不可从实暗改，则浇流散乱，不复固真。今并朱郭疑字而注其下。

这都是最谨严的校勘方法。

用这样精密谨严的方法来编纂一部记天神仙女降授的语言，这是最矛盾的现象。这书里的材料，自从开卷记仙女愕绿华事以下，自然全是鬼话。用最谨严的方法来说鬼话，虽不能改变鬼话的性质，倒也可以使一般读者觉得方法这样谨严的人应该不至于说谎作伪！所以我们看了陶弘景的校订方法那么自觉的谨严，真不能不格外疑心他或者是一个“读书万余卷”的大傻子，或者是一个“好著述，尚奇异”的大骗子。他自己著有周氏冥通记，记一个十九岁的道士周子良感降仙真的事，性质与真诰最相像。我们可以悬想那个中古时代的迷信空气里，那样出类拔萃的学者也不能完全逃出这种迷信的势力。陶弘景的母亲郝氏就是一个最虔诚的佛教弟子，他自幼就生养在那佛教、道教混合的空气里，所以他大概真心相信周氏冥通的故事，也真心相信仙真降授杨、许的故事。在这一方面，我们可以说他不过是一个博学的愚人。这是最忠厚的看法。但他又恐怕别人不相信他的记载，所以有心做出那一套套的校勘考订的架子来，抬高那些鬼话的可信的程度。在这一点上，即使他是被宣传教义的虔诚心所驱使，他总不能逃避有心诈欺的罪名。

这就是说，陶弘景相信那旧本记载的众仙真降授的故事，那也许是时代的影响，不完全是他的过失；可是他有心要把一大堆鬼话编成一部道教传经始末的要典，所以特别夸炫他的材料如何真实，方法如何谨严，这就是存心欺诈了。

三

真诰为传经而作，其著作动机即有诈欺性质，已如上述，今举一组最无可疑的证据，使人更明白此书的编撰者确是有意作伪。

真诰全书多是半通半不通的鬼话，很少可读的部分。但其中第二篇（甄命授）的第二卷里忽然有十几条很有趣味的文字，也都是最尊贵的“高真”说的议论。我读这十几条时，觉得文字怪顺口，好像是我曾经念熟的，可是我一时想不起在那里见过。后来我重读到“恶人害贤，犹仰天而唾”一条，忽然大悟这是全抄四十二章经的。我检出四十二章经来对勘，才知道这十几条全是抄袭四十二章经的。四十二章之中，有二十章整个儿的被偷到真诰里来了！

我现在把这二十条都抄在这里，把四十二章经的原文也抄在这里，真诰里的校注也全抄在这里，请大家看看：

真诰

(1) 方诸青童君告曰：……视诸侯之位如过客，视金玉之宝如砖石，视纨绮如巾帛者，始可谓能问道耳。

(2) 方诸青童君曰：人之为道，……喻牛负重行泥中，疲极不敢左右顾，趣欲离泥以苏息。道士视情欲，甚于彼泥中，直心念道，可免众苦，亦得道矣。

(原注：谨案上相都无降受事，唯有此二告及歌诗一首，恐未必是杨君亲所瞻事受记也。)

(3) 西城王君告曰：夫人离三恶道得为人，难也。既得为人，去女为男，难也。既得为男，六情四体完具，难也。六情既具，得生中国，难

四十二章经(用高丽藏本)

(42) 佛言：吾视诸侯之位如过客，视金玉之宝如砾石，视麀素之好如弊帛。

(41) 佛言诸沙门行道，当如牛负重行深泥中，疲极不敢左右顾，趣欲离泥以自苏息。沙门观情欲甚于彼泥，直心念道，可免众苦。

(36) 佛言：人离三恶道，得为人难。既得为人，去女即男难。既得为男，六情完具难。六根已具，生中国难。既处中国，值奉佛道难。既奉佛道，值有道之君难。既值有道之君，生菩萨家难。既生菩萨家，以心信三尊值佛世难。

(37) 佛问诸沙门，人命在几间？对曰，在数日间。佛言，子未

也。既处中国，值有道父母国君，难也。既得值有道之君，生学道之家，有慈仁善心，难也。善心既发，信道德长生者，难也。既信道德长生，值太平壬辰之运为难也。可不勸哉？

(4) 太上问道人曰：人命在几日间？或对曰，在数日之间。太上曰，子未能为道。或对曰，人命在饭食之间。太上曰，子去矣，未谓为道。或对曰，在呼吸之间。太上曰，善哉，可谓为道者矣！吾昔闻此言，今以告子。子善学道，庶可免此呼吸。

弟子虽去吾教（原注：教应作校字，皆犹差悬也。）千万里，心存吾戒，必得道矣。研玉经宝书，必得仙也。处吾左侧者，意在邪行，终不得道也。

人之为道，读道经行道事者，譬若食蜜，遍口皆甜，六腑皆美，而有余味。能行如此者，得道矣。（原注：上宰亦无降杨事。）

(5) 太虚真人、南岳赤君告曰：人有众恶而不自悔，顿止其心，罪来赴身，如川归海，日成深广耳。有恶知非，悔过从善，罪灭善积，亦得道也。

(6) 又告曰：恶人害贤，犹仰天而唾，唾不污天，还污己身，（原注：刑字应作形。）逆风扬尘，尘不污彼，还灌其身。道不可毁，祸必灭能为道。复问：沙门，人命在几

间？对曰，在饭食间。佛言，子未能为道。复问：沙门，人命在几间？对曰：呼吸之间。佛言，善哉！子可谓为道者矣。

(38) 佛言：弟子去吾数千里，意念吾戒，必得道。在吾左侧，意在邪，终不得道。

(39) 佛言：人为道犹若食蜜，中边皆甜，吾经亦尔。其义皆快，行者得道矣。

(4) 佛言：人〇〇众过而不自悔，顿止其心，罪来归身〇〇水归海，自成深广矣。有过知非，改恶得善，罪日消灭，后会得道也。（编者注：“〇”为字迹不清）

(7) 恶人害贤者，犹仰天而唾，唾不污天，还污己身；逆风扬尘，尘不污彼，还污己身。贤者不可毁，祸必灭己也。

(9) 佛言：饭凡人百，不如饭一善人。饭善人千，不如饭持五戒者一人。饭持五戒者万人，不如饭一须陀洹。……

(10) 佛言：天下有五难：贫穷布施难，豪贵学道难，制命不死难，得睹佛经难，生值佛世难。

(11) 有沙门问佛，以何缘得道，奈何知宿命？佛言：道无形，知之无益。要当守志行，譬如磨镜，垢去明存，即自见形。断欲守空，即见道真，知宿命矣。

(14) 佛言：夫为道者，譬如持

己。

(7) 太虚真人曰：饭凡人百，不如饭一善人。饭善人千，不如饭一学道者。寒栖山林者，益当以为意。（原注：赤君亦无复别授事。）

(8) 紫元夫人告曰：天下有五难：贫穷惠施，难也；豪富学道，难也；制命不死，难也；得见洞经，难也；生值壬辰后圣世，难也。

(9) 我昔问太上，何缘得识宿命？太上答曰：道德无形，知之无益。要当守志行道，譬如磨镜，垢去明存，即自见形。断六情，守空净，亦见道之真，亦知宿命矣。

(10) 紫微夫人告曰：为道者譬彼持火入冥室中，其冥即灭，而明独存。学道存正，愚痴即灭，而正常存也。

财色之于己也，譬彼小儿贪刀刃之蜜，其甜不足以美口，亦即有截舌之患。

(11) 玄清夫人告曰：夫人系于妻子宝宅之患，甚于牢狱桎梏。牢狱桎梏会有原赦，而妻子情欲虽有虎口之祸，（原注：有此一异手写本无此十九字，恐是脱漏。）已犹甘心投焉，其罪无赦。

情累于人也，犹执炬火逆风行也。愚者不释炬，火必烧手。贪欲恚怒愚痴之毒，（原注：又阙此十五字，于辞有不应尔。贪嗔痴所谓三毒。）处人身中。不早以道除斯祸

炬火入冥室中，其冥即灭，而明犹在。学道见谛，愚痴都灭，得无不见。

(20) 佛言：财色之于人，譬如小儿贪刀刃之蜜，甜不足一食之美，然有截舌之患也。

(21) 佛言：人系于妻子宝宅之患，甚于牢狱桎梏。镣铐牢狱有原赦，妻子情欲虽有虎口之患，已犹甘心投焉，其罪无赦。

(23) 爱欲之于人，犹执炬火逆风而行，愚者不释炬，必有烧手之患。贪淫恚怒愚痴之毒，处在人身，不早以道除斯祸者，必有危殃，犹愚贪执炬自烧其手也。

(25) 佛言：夫为道者犹木在水，寻流而行，不左触岸，亦不右触岸，不为人所取，不为鬼神所迹，不为洄流所住，亦不腐败，吾保其入海矣。人为道，不为情欲所惑，不为众邪所诬，精进无疑，吾保其得道矣。

(31) 佛言：人从爱欲生忧，从忧生畏。无爱则无忧，不忧即无畏。

(33) 有沙门夜诵经甚悲，意有悔疑欲生思归。佛呼沙门问之：汝处于家将何修为？对曰，恒弹琴。佛言，弦缓何如？曰，不鸣矣。弦急何如？曰，声绝矣。急缓得中何如？对曰，诸音普矣。（“矣”字丽本作“悲”。此从宋元本。）佛言：学道

者，必有危殆，愚痴者火烧手之谓也。

为道者犹木在水，寻流而行，亦不左触岸，亦不右触岸，不为人所取，不为鬼神所遮，又不腐败，吾保其入海矣。人为道，不为秽欲所惑，不为众邪所诬，精进不疑，吾保其得道矣。

(12) 南极夫人曰：人从爱生忧，忧生则有畏，无爱则无忧，无忧则无畏。

昔有一人夜诵经甚悲，悲至意感，忽有怀归之哀。太上真人忽作凡人径往问之：子尝弹琴耶？答曰，在家时尝弹之。真人曰：弦缓何如？答曰，不鸣不悲。又问：弦急何如？答曰，声绝而伤悲。又问：缓急得中如何？答曰，众音妙合，八音奏矣。真人曰：学道亦然。执心调适，亦如弹琴，道可得矣。

爱欲之大者莫大于色，其罪无外，其事无赦。赖其有一，若复有二，普天之民莫能为道者也。

(13) 有人恶我者，我不纳恶，恶自归己。将祸而归身中，犹景（原注：应作影字。）响之随形声矣。

右众灵教戒所言。

按此三男真，二女真，并高真之尊贵者，降集甚希。恐此是诸降者叙说其事，犹如秋分日瑶台四君吟耳，非必亲受杨君也。

犹然。执心调适，道可得矣。

(22) 爱欲莫甚于色。色之为欲，其大无外。赖有一矣。假其二，普天之民无能为道者！

(6) 有人闻佛道守大仁慈，以恶来，以善往，故来骂佛。佛默然不答，愍之痴冥狂愚使然。骂止，问曰：“子以礼从人，其人不纳，宝（此从宋元本。丽本作实。）礼如之乎？”曰，“持归”。“今子骂我，我亦不纳，子自持归，祸子身矣。犹响应声，影之追形，终未免离。慎为恶也。”

（附注）经文各条上的数目字是我依高丽藏本的次第加上去的。这次第与通行本稍不同。

以上十三条(其实是二十条)全抄四十二章经,这是毫无可疑的。陶弘景的校注及跋语都是很分明的要我们相信这十三条都不是他补做的,都是他根据旧有的写本转写的。在这十三条之后几行,又有一条校注:

从前卷“有待”歌诗十篇接戒来至此,凡八纸,并更手界纸书。后截半行书字,即是杨书“净睹天地”行。此前当并有杨续书,后人更写别续之耳。所以前脱三十四字。杨所书,今未知何事。

这一条校语很古怪。此中有不很可解的字句,但大意是很明白的,陶弘景要告诉我们,从“有待”歌诗至此,凡八纸,(古人写书用纸计算,一纸往往可写二三千字。)没有杨羲的手稿,是“更手”书写的。然而我们翻看此十三条以前,各条皆注明“杨书”,或“长史书”,或“掾书”,都很分明,只有这十三条未注明有杨、许写本。这十三条既是“更手”写的,既无杨、许写本可校,那么,上文第十一条脱文两处,一处十九字,一处十五字,共三十四字,又是用什么本子校补的呢?陶弘景在那两处脱文之下注的很奇怪:一处他说:

有此一异手写本无此十五字,恐是脱漏。

然则不止一个“更手”写本,还有一个“异手写本”可供校勘了。另一处他说,

又阙此十五字,于辞有不应尔。

上文说“恐是脱漏”,此处说“于辞有不应尔”,这又像是说,无别本可校,只是陶弘景揣摹文义,补足这三十四字的了。究竟这校补的三十四字是依据别本呢?还是因为陶氏觉得“于辞有不应尔”而补足的呢?

其实他既无“异手写本”可据,也不是揣摹文义“于辞有不应尔”。他依据的是当时的一部四十二章经,他校补的三十四个字都与现存最古本四十二章经完全符合。最可注意的是他校补的脱文内的“贪嗔痴三毒”也正是佛家的术语。他自抄,自阙,自校,自补,又自己做出那种故设迷阵的注语来欺一世与后世的读者。这两段脱文的校补是最无可疑的铁证,证明了陶弘景不仅仅自己补足了这三十四个字的脱文,他简直是这二十条的作伪者。他采取了四十二章经的二十章,把“佛言”都改作了道教高真的话,文字也有了极微细的改动,又故意加上了两个误字的校勘,和两处脱文的校补,——摆出他的十足的谨严方法的架子——使人知道他是有所本的。然而四十二章经是久已流行的佛书,尽管颠倒次第,尽管改佛为仙真,尽管改窜文字,终不免有被人搜出娘家的危险。所以陶弘景不敢把这生吞活剥的二十条归到杨、许的真迹,也不敢说是顾欢旧本所有,只说了许多迷离恍惚的鬼话,好像连他自己也不很相信似的!这样的费大劲绕大弯子,岂非作伪心劳日拙

吗？

四十二章经有后汉译本，见于梁僧祐所见的“旧录”。桓帝延熹九年（一六六）襄楷上书引“桑下不三宿”及“革囊盛血”二事，似是引用旧本四十二章经。从汉末年牟子博作理惑论，也提及此经。隋费长房历代三宝记又著录吴支谦译的一部四十二章经，注云：“第二出，与摩腾译者小异，文义允正，辞句可观。”此文支谦译本（或改本）似即是现存的本子。高僧传的竺法兰传说他与摄摩腾同来，他所译的五部经。

四部失本，不传江左。唯四十二章经今见在，可二千余言。汉地见存诸经，唯此为始也。汤锡予先生（用彤）疑心当时江左所传本即是支谦本。然考费长房所记，似当时实有“小异”的两种本子。陶弘景生于佛教的家庭，他又是博学的人，不见得不曾读过此经。大概他受了此经的文字的引诱，决心要把经中要义改成道教高真的训戒，所以他一口气偷了二十章。他的博学高名，他的谨严的校订方法，都使人不疑心他作伪，所以这二十条居然经过了一千四百年没有被人侦查出来！

其实整部道藏本来就是完全贼赃，偷这二十短章又何足惊怪！我所以详细叙述这二十章的窃案，只是要人看看那位当年“脱朝服挂神虎门”，“辞世绝俗”的第一流博学高士的行径也不过是如此而已。

一九三三，三，廿九夜写完。

三，卅夜改定。

四，九日改定末段。

参考书目：

陶弘景：真诰，道藏本，道藏辑要本。

又 周氏冥通记，道藏本。

陶翊：华阳隐居先生本起录，云笈七签一〇七。

贾嵩：华阳陶隐居内传，道藏本，叶德辉观古堂汇刻书本。

云笈七签卷三至卷四；（叙灵宝上清两系道经始末。）又卷五；（李渤的真系。）又卷一〇六。（许迈传，杨羲传。）

四十二章经，缩刷大藏经（藏字五）本。（金陵刻经处及其他流行本改窜太多，不可用。）

南齐书卷五四；又南史卷七五。（顾欢传。）

后 记

昨夜傅孟真先生告诉我，陈寅恪先生说朱子语录中也曾指出真诰有钞袭四十二章经之处。我听了很高兴，就检出朱子语类的“老氏”“释氏”两卷查看，在“释氏”一卷中（卷百二六）检得这一条：

……道书中有真诰，末后有道授篇，却是窃四十二章经之意为之。……

此条是辅广所录，他似未复检真诰的原书，故有小误两点：钞袭四十二章经的一篇名“甄命授”，不称“道授篇”；其篇第在七篇之第二，不在“末后”。朱子说此篇是“窃四十二章经之意为之”，也是不曾细考，其实是囫圇盗窃四十二章经的文字，不仅是窃其意旨而已。

我在本文里曾说陶弘景偷了这二十条，居然经过了一千四百年没有被人侦探出来。现在得此一条，始知我的一位同乡先哲在七百多年前已侦探出这一件窃案了。我很感谢陈寅恪先生的指示。

记此条后，我又想四库提要也许有考证真诰的话，因检提要子部道家类真诰条（卷一四六）下，果然也引朱子语录云：

真诰甄命篇却是窃佛家四十二章经为之。至如地狱托生妄诞之说皆是窃佛教中至鄙至陋者为之。

此条即是上文我引的辅广录的一条，而显然有妄改妄删之处：“道授篇”改为“甄命篇”，此是复检真诰篇名而改语录原文的；又删去“窃四十二章经之意为之”一句中“之意”二字。此条下文“至如地狱托生妄诞之说”一段，似是朱子泛论道书，不是论真诰，故下文说：

某尝谓其徒曰：自家有个大宝珠被他窃去了，却不照管，亦都不知，却去他墙根壁角窃得个破瓶破罐用，此甚好笑！

提要误把这段泛论也认作考订真诰的了。

提要又引黄伯思东观余论云：

真诰“众灵教戒”条后方圆诸条，皆与佛四十二章经同，后人所附。今检津逮秘书本东观余论卷下，有“跋真诰众灵教戒条后”一则，其文云：

此下方围诸条，皆与佛四十二章经同，恐后人所附益，非杨、许书。“方围诸条”，提要妄改为“方圆诸条”。“方围”大概是黄伯思校读后用笔作“方围”钩出的诸条。黄伯思死于政和八年（一一一八），又远在朱子之前了。

据李纲的黄公墓志铭，黄伯思“广读佛书，恍若有悟，遂笃好之，尝作西方

净土发愿记，以述见闻及家世归依之意，甚详。将没之夕，沐浴易衣西向修念佛三昧而逝。”但他“亦好道家之言，自号云林子，别字霄宾。其再至京师，梦人告之曰，‘子非久人间。上帝有命，典司文翰。’觉而书之册。不逾月，遂谢世。”他既好道，又信佛，既想替道教的上帝典司文翰，又要修“念佛三昧”，想往生西方净土。这个人最像陶弘景，所以他最佩服陶弘景，东观余论中论及真诰的有六条之多，其“跋崇宁所书真诰册后”云：

真诰所载杨、许三公往反书牍，语存而迹逸，深可嗟慨，故聊书之，殊愧词翰不伦也。然予书格本出魏、晋，知者观之亦可以求古人之笔意。

丙戌岁（一一〇六）三月二十日书。

又“跋所书真诰数纸后”云：

数日夜旦考校，殊无间功，今日已竟，灯前观陶华阳真诰，戏书此数条。吾于书字，比今人差知古意，非于汉、魏、晋诸人书中游心者不爱。

大观戊子（一一〇八）八月十九日夜。

又“跋陶隐居书后”云：

陶隐居书故自入流，其在华阳，得杨、许三真君真迹最多而学之，故萧远澹雅若其为人。……政和乙未岁（一一一五）。

我们读这几条，可知黄伯思深信陶弘景确曾得着杨、许三君的手书真迹，只可惜“语存而迹逸”，所以他自己有时还想在六百年后追想他们的笔意，另写一种真诰本！

因为他深信陶弘景，所以他不疑“众灵教戒”诸条是陶弘景伪作的，他只说“恐后人所附益，非杨、许书。”这就是说，此诸条是与四十二章经全同，但钞来附益是在杨、许之后，陶弘景之前。黄伯思也被陶弘景的校语欺骗了：他相信真诰是陶弘景根据杨、许真迹的原本，不过这些众灵教戒非杨、许书，恐是后人所附益，而陶弘景不曾删去的。四库提要妄删“非杨、许书”一句，就失去黄氏的本意了。

一九三三，五，十。

（本文根据台北远东图书公司

一九八三年版）

附录三：西王母五女传说的形成及其演变

李丰楙

一、前言

西王母信仰在中国诸神中是极为显赫的女神，从古神话的西王母衍变到现在的金母崇拜，道教化的过程是其中的关键。因此要完全了解西王母信仰的形成，就需要探讨道教诸道派如何吸收、转化前道教时期的西王母神话，成为道教诸神世界中的重要女仙，这段时期约在魏晋南北朝。流传至今的道书，幸存于道藏之中的上清经系道籍，大体保存其衍化之迹。大概有关西王母的异生谭、神界职司以及附丽其上的诸般神话传说，到唐末杜光庭在青城山道场约集道士编撰道书时，总集其大成，这就是《墉城集仙录》的金母元君传。道藏六卷本集仙录虽非完帙，但却保存了西王母传及其他相关的女仙传说，因而可据以考知宋元以后的金母信仰。

元朝以下最为通行的道教关系类书，可以《三教搜神大全》为代表，关于这一搜神类书的版本，现在所知的，凡有《三教源流帝圣佛祖诸神大全》与《新刻出像增补搜神记》等，据李献章博士指出两书是根据一共通的祖本各自增删而成的。^①这一结论大体可信，因为前者所录的《西灵王母》与后者所录的《西王母》就有所不同，虽然是明人增补时各以意去取。本文研究的重心就从《西王母》传所多的一行字开始，就是叙述王母所居的昆仑仙境后，多出“女五，华林、娟兰、青娥、瑶姬、玉扈”等字。西王母有五女，是明搜神记承袭集仙录的说法。在本文中 will 尝试探讨五女之说的意义、来源、及其民俗、道教背景，借以说明道教形成期道教与民间传说的复杂关系。

二、五女说的来源

搜神记所载的西王母有五女之说，确定源于集仙录，但并非直接袭用金母元君传，而是综合集仙录中其他仙传归纳所得的新说。关于《墉城集仙录》编撰的原始构想，依现存于道藏竭字号的六卷本，未见有序跋类文字表达其编撰之意；而且今存的本子，比照其他类书所引，恐怕也非原本全帙。但从其

中的女仙排列的次序，尚可仿佛编撰者具有一套符合道教体系的仙学思想，用以组织散见于神仙传记中的女仙。

唐宋五代杜光庭为当时有名的高道，在黄巢之乱后，立意搜罗道书，四川青城山就是当时他率领诸道士编撰道籍之所。②《墉城集仙录》即为辑自道书中的女仙传记集，原为十卷本，当是更切合其原始构想的编次，到明正统年间编集道藏，仅得六卷而已。题作“墉城”，正是道教将前道教时期的昆仑神话加以吸收，并道教化为天地官府。东晋上清经系的仙境地理书，海内十洲记及洞真外国放品经都是保存墉城转化之迹的早期资料。所以北周编的道教类书《无上秘要》就综辑为两条，卷二二《三界官府品》注出洞真经：

墉城金台 流精阙 光碧堂 琼华室 紫翠丹房

右在昆仑山 西王母治于其所

卷二三《真灵治所品》也列出一条表明仙真治所：

昆仑墉城是西王母治所

墉城、西王母联结为一组官府、真灵的观念，正是洞真上清经的产物，完成于上清经派之手。③杜光庭等青城山道士就基于墉城为西王母治所的构想，方便作为诸真游止的仙境。但今本卷一列的女真，居首的却是圣母元君，“乃洞阴玄和之炁，凝化成人。亦号玄妙玉女，为上帝之师，太上老君、先天毓神，历劫行化，应接隐显，不可称论，其欲示生于人间，表物之有始也。故散形分神、寄胞于元君焉而更生也。”这是将宇宙生成论神格化之后，创造出一象征混沌初开的至高无上的神君，也是母亲意象的原型，为诸神之所出，所以置于女仙之首，确是道教中人建构其神格化宇宙观的创说。而金母元君自然只能居于次位。

元君的称呼，是道教对于女性神明的尊称，故圣母元君、金母元君之称显示至唐时，道教对于仙界体系已具有完备的说法，尤其是西王母在上清经系，乃至民间的宗教信仰中已获致确定性的至尊地位。所以金母元君传说中说明其为“西华之至妙，洞阴之极尊”，表明紧接于圣母之后的关系。接下叙述金母与木公的搭配情况，其职司是“共理二气，而养育天地、陶钧万物”。有关东王公、西王母的联为一体，源诸汉人的旧说；至于六朝，笔记小说承续其说，而道书更予以道教化。最具代表性的是梁时编成的《元始上真众仙记》（道藏尊字号）将元始天王、太元圣母作为天地开辟、阴阳和合的象征，为宇宙构成的原始；接下就安排扶桑大帝东王公（号元阳父）、太真西王母，为始阳之气，分治东方、西方。这是将汉朝东王公、西王母道教化的重要阶段，已逐渐脱离西

汉时期质朴的东、西二神的传说，而迈向掌理天地二气的道教仙真的形象。所以在南北朝初期，道教以神格化方式建构其宇宙论的过程中，元始上真众仙记所保存的说法，具有阶段性的意义。

上清经系的经典对于西王母传说的形成，主要的就在西王母的职司，至于东王公的角色反而是附带叙及。陶弘景所编《真诰》中，所引述的东晋前后的真灵诰语中，有入天门需揖拜木公、王母的传说，有关木公的记载仅一见，而西王母则有五见。这一情形见诸今本《真灵位业图》，则此一代表道教神仙谱系的阶位，未见东王公之名，西王母也未列于阶位，只片断见于周穆王（至昆仑见西王母）、元始天王（西王母之师）的注语中。位业图是六朝时期的重要仙真阶位图，竟有这种处理方式，如非今本有所误脱，则实在是奇特的现象。

惟集仙录所载金母的职司——“体柔顺之本，为极阴之元，位配西方，母养群品。天上天下、三界十方女子之登仙得道者咸所隶焉。”明确说明其为女仙的掌领者。但具体表明所隶女真中有些是王母之女，则散见于卷二以下的传记中，根据石井昌子精密的文献学研究，指出杜光庭所集的仙传资料多取自真诰等一类道书。^④陶弘景搜集东晋杨（羲）、许（谧、翔）诸人所录的仙真诰语，也就是属于类似扶箕所写出的文字。因此有关王母有女的传说，所代表的是灵界仙真的诰示，抑是当时祠庙信仰的反映，就成为极富于趣味的课题。以下即按照女仙在王母女儿行列中的排行逐一说解，借以探知所谓“五女”的说法，只是编撰者但就集仙录所列者立说，而非西王母之女的全部名单。

五女中首列的华林，取自集仙录卷二南极夫人传：

南极王夫人者，王母第四女也。名（华）林，字容真，一号紫元夫人，或号南极元君。理太丹宫，受书为金阙圣君、上保司命。

杜光庭编写南极夫人传的材料，部分取自清虚真人王君内传、部分取自真诰；前者今存云笈七签卷一百〇六，又见引于《上清众经诸君圣秘》卷五，集仙录脱漏了“华”字。清虚王真人就是王褒，为上清经系重要人物魏华存之师。至于王夫人降诰时所示的仙歌，则真诰卷三（第四、第五纸）等，为编写此传的主要依据，真诰之中，南极王夫人的事迹，是依附于王褒（注云：褒又为魏华存师）而出现。这段诰语中由杨羲记录下来，属于东晋兴宁三年（三六五）的资料。

次为媚兰，录自集仙录卷五：

云林右英王夫人，名媚兰，字申林，王母第十三女也。受书为云林宫右英夫人，治沧浪宫。

这段文字明显地取自真诰卷二（第十一纸），为杨羲所书的南真（魏华存）之语，时间是兴宁三年七月五日。此外传中材料也多是真诰中扶箕降真的诰语，均可一一求证于今本真诰中。

次为青娥，取自集仙录卷三：

夫人名青娥，字愈音，王母第二十女也，昔降授太上宝神经与裴玄仁。

裴行之得道，拜清灵真人。

这条资料袭自真诰卷一（第七纸），许长史（谧）所写的南岳夫人（魏华存）降诰之语。但愈音作“愈意”，关于这一个字可参考道书：像《上清三真旨要玉诀》（道藏逊字号）引九都有“西王母女，名益愈”，当是愈益之谈。益、意音同，所以紫微王夫人应是字愈意。紫微王夫人为裴清灵之师，清灵真人也是古上清经系中常见的降授经典的重要仙真之一。杜光庭撰写紫微夫人传，明确录出是兴宁三年，“降杨羲之家”所书的诰语，对照今本真诰，大体相符。

次为瑶姬，取自集仙录卷三：

云华夫人者，王母第二十三女，太真王夫人之妹也。名瑶姬。受徊风混合万景练神飞化之道。

太平广记卷五十八也引录这篇仙传，传中较详细地说明云华夫人是“金母之女也。”又说其师承，“昔师三元道君，受上清宝经，受书于紫清阙下，为云华上官夫人。主领教童真之士，理在玉映之台，隐见变化，盖其常也。”瑶姬就是古神话中炎帝之女瑶姬，也就是宋玉所作神女赋中的神女，被道教化以后成为助禹治水的仙真。

最末则为玉扈，未见录于今本集仙录中。真诰中也未察获，当也是道书所载女仙。⑤值得注意的是唐牛僧孺玄怪录有崔书生事（广记卷六十三），载崔书生遇一女子，纳为妻室，崔母疑为狐魅，女遂离去，赠以白玉盒子。后遇一胡僧，僧告以“君所纳妻，西王母第三女，玉扈娘子也。”唐代小说家喜用神仙故实，牛僧孺正是多言神仙、幻术、感应之士；而且深好道术，至老不衰。⑥这篇崔书生艳遇，宋人类说卷十一正题作《王母女玉扈娘子》，牛僧孺取自何道书尚有待研究。搜神记将“三女”置于末，与原先按四、十三、二十、二十三的排行有异，可证非取自集仙录一书中。

搜神记的五女之说不甚周备，还有一旁证：就是今本集仙录卷四太真夫人传，一开始就说“夫人者王母之小女也。年可十六七，名婉罗，字勃遂，事玄

郝太真王。”既然明记为王母小女，为何不列诸五女行列后。太真夫人为马明生之师，太平广记卷五十七太真夫人传明记为《出神仙传》，则在葛洪之前，马明生传说既已广泛流传，葛洪只是从金丹大道的立场撰传。由于今本神仙传所以行世，乃为明人辑存，其中有脱略之处。而三洞群仙录卷十八引抱朴子（今本不载），太真王夫人乃西王母小女，这条资料的可信性不可确知，但六朝确有此说：在幽明录中就录有太真夫人之女为妙音的民间传说，类此都能反映出太真夫人为六朝的女仙。广记所引的当是根据马明生真人传——现存于云笈七签卷一百六，杜光庭所据以改写的太真夫人，正是马明生之师。搜神记未将其列诸五女之列，是否因集仙录未明列出排行、只泛称小女之故？

今本集仙录所录的女真传记，前半都与上清经系有关：卷二有上元夫人，出汉武帝内传、茅君传等，正是上清经系仙传。余如昭灵李夫人、三元冯夫人都是“上清高真”，为真诰所录。卷三则尚有太微玄清左夫人、东华上房灵妃两位，卷四有太真夫人，都是古上清经中所见的女仙。非属于上清经系的，则遍采自早期仙传，如麻姑出神仙传；卷五则有婴母、钩戈夫人、湘江二妃、洛川宓妃、阳都女、杜兰香等，也大多是取材于列仙传、神仙传以及其他仙真传记中。可知集仙录的原始构想就是以墉城、西王母为核心，将上清女真配列在前；再扩大金母为女子登仙得道者所隶的观念，将所搜罗的女仙事迹悉数列于录中，成为一部极具特色的女仙传记总录。

三、西王母信仰及杜、何神女传说

在西王母传说中会出现有关女儿的一母题，实非先秦古神话中本有的，而是经两汉时期的强化，始逐渐成型。西王母出现在考古文物如汉镜、汉砖、买地券及刺绣等两汉遗物中，其图案化的造型与铭文化的文学，都强烈显示西王母在民间社会普遍流行的情况。有关镜铭大多将“东王公西王母”并列，或作“上有东王公西王母”，或作“寿币金石西王母”、“寿如东王公西王母”，为汉人祈求老寿长生的神仙思想的反映。^⑦由于西王母传说的盛行，必有相关的仪式配合、产生，从克罗孔（Clyde Kluckhohn）的神话理论言：仪式与神话经常为表里，仪式是行动象征，而神话是语言象征，借语言、文字的表达支持、肯定，或合理化仪式中所要表达的统一需要。^⑧有关西王母的神话传说，保存于文献、文物中的并不少见，但关于西王母信仰的仪式则较为少见。虽然如此，两相对照仍可推测在两汉时期有关西王母的崇拜有其普遍性，才

会具体保存于图案、铭文中，成为具有宗教信仰的表征。

西王母收养女儿的传说，应该与西王母祠庙信仰有关。这里先说明汉人祭祀西王母的记载，再说明祠庙信仰关系其为女仙之母的原因。汉时有西王母诏筹的事迹，在当时是传历郡国、天下震动的大活动，而且从武帝时既已出现，到哀帝时又再度盛行；汉书哀帝记载其事云：

（建平）四年春、大旱，关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关，至京师。民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。

这件惊扰民众的事情，天文志说是建平四年正月、二月、三月，达三个月之久。“传行诏筹”的祠祭辟邪，是因“从目人当来”，当来的怪异为纵目人，方诗铭氏引楚辞大招说是西方流沙中的“豕首纵目，被发须只；长爪偃牙，谈笑狂只”，为西方恶神，因而祠祭西王母可禳除之。^⑨不过招魂则说是：上天门时有一“豺狼从目”怪，它本身也是危害生魂的可怖之物，应是流传于民间社会的凶厉之物。这件怪事汉书五行志下有较详细的记载：

哀帝建平四年正月，民惊走，持橐或鞞一枚，传相付与，曰：行诏筹。道中相过逢，多至千数，或被发徒跣，或夜折关，或逾墙入，以置驿。传行经历郡国二十六，至京师。其夏京师郡国民聚会，里巷阡陌设祭，张博其歌舞，祠西王母。又传书曰：母告百姓，佩此书者不死；不信我言，视门枢下当有白发。至秋止。

诏筹的大概情形就是类此传行一枚筹，可据以辟除邪怪。在汉书息夫躬传、鲍宣传、王嘉传等，都明白指出“百姓讹言，持筹相惊”。类此变乱阴阳的灾异，是非常之变的前兆，为典型的汉世灾异现象的反映。从“祠西王母”一事可以推知汉代民间早有西王母祠祭、或有西王母祠庙等信仰，因而形成崇拜其神灵的热烈情况。

西王母具有禳解、致祥的能力，既有砖刻、镜铭及传说，又有实际的祠祭活动，两相配合，可知西王母信仰就在民间信仰的推波助澜中大力展开。汉书所载其行筹地区约在关中，但王母信仰在当时应遍布于各地区。民间径称为“母”，又有设祭、歌舞，则其形式颇近于汉人的巫祝祭仪，乃是汉世民间巫祝活动的共通形式。^⑩这种巫祝致祭的西王母，在本质上虽与汉城阳景王祠相近，但在宗教信仰的层次上则较高，也较具普遍性，已非属地区性的祠庙，而是全国性的信仰。至魏晋以后，西王母信仰的高度发展，更远远超越地域性的祠祭；较诸项羽神、将侯神一类祠庙信仰，西王母信仰更有机会被新兴的道教所吸收、转化。从宫川尚志氏的研究显示：六朝的宗教活动是相当繁盛

的，巫祝的活动不因当时逐渐成为主流的佛、道信仰而中断，反而相互激荡，并行不悖。^⑪西王母信仰在当时能突出其特殊地位，兼具有民间祠庙信仰与上清经派的道教信仰，两者之间相互影响，因而完成六朝时期的西王母信仰的独特地位。

西王母之广收女儿是祠庙信仰的相关传说，而上清经系道书也在这风尚之下逐渐结构，并完成其组织化的诸女谱系。六朝时期西王母之成为民间早天女儿的守护者、养育者，当时必曾流传众多传说；而这些见录于六朝笔记小说的传说资料，之能幸存于今日的，可谓硕果仅存。因此使用这批残存的资料时，需要有一项假设，就是现存的这两类资料，代表的是一种相当普遍的现象，当时的数目必远多于此。这样才能推知上清经系为何有多达二十余女儿的构想，因为这些夫人、仙姬原先也是流传于民间的传说与被崇祀的祠庙。所以杜兰香、何参军女的记事是两条珍贵的民间信仰的材料。

杜兰香传说为魏晋艳传的人神恋爱故事之一，关于杜兰香的事迹，据晋书曹毗记载当时：“桂阳张硕为神女杜兰香所降。毗以二篇诗嘲之，并续兰香歌诗十篇，甚有文彩。”这就是唐宋类书所引的《杜兰香传》，此外又有《杜兰香别传》行世。别传为魏晋流行的史传体之一，因而别传体的杜兰香传，与当时曹毗所记的时人张硕的艳闻，纵使非同属一书，也是盛传于东晋社会的神女传说，都可说是同属东晋时期的产物。^⑫

曹毗所记的杜兰香事迹，固属传闻。但有关杜兰香的身世则是降于张硕时的诰语，采用当时流行的降诰形式云：

神女姓杜，字兰香。自云家昔在青草湖，风溺，大人尽没。香时年三岁，西王母接而养之于昆仑之山，于今千岁矣。（御览三九六）

自云以下是降真的真诰，这些降真的文字，应该是由张硕所书。张硕的身分，据郡国志说硕是捕鱼者，遇杜兰香于金陵西浦，一云项口（御览七五），而集仙录卷五所列的杜兰香传，则将杜兰香改写增饰为仙真形象，具有谪仙身分。

有渔父者于湘江、洞庭投纶自给，一旦于洞庭之岸闻儿啼哭声，四顾无人，惟三岁女子在于岸侧，渔父怜而举之，还家养育，十余岁，天姿奇伟，灵颜姝莹，迨天人也。

两种传说之中，自以前者为原始，后者有道教中人所改作，尤其是有关人神恋爱的情节，被改写成谪降人间；而张硕的身分，“盖修道者也”。这是符合道教形象的说法，因为曹毗之所以嘲之，正因其中的艳闻，有失神仙的本分，道士将其收录于仙传中，自然要讳而改之，符合道教修真的旨趣。

有关杜兰香降见的时间，干宝搜神记卷一作“建兴四年”^⑬，即晋愍帝司马邺时（三一六），与曹毗记录时说的“时，桂阳张硕为神女”所降，时间相符。至于杜兰香溺死的青草湖，在湖南省岳阳县西南，与洞庭相接，所以集仙录有洞庭岸儿啼之说。至其本籍，干宝载“自称南康人氏”——类聚作南阳，则在河南省境；后来遇张硕的地点在金陵西浦，都可推知杜兰香传说的地域相当辽阔。早期传说中应是溺死之后又为西王母接其养于昆仑山，所以干宝记载杜兰香派婢女通言时，就说：“阿母所生，遣授配君”。称西王母为“阿母”，意属双关；西王母简称作“母”，又是养育的母亲，杜兰香自可算是王母之女。这位神女在张硕的见神经验中，宛然是十六七许的少女，这位灵界女子所赋的诗中正有墉宫之语：

阿母处灵岳，时游云霄际。众女侍羽仪，不出墉宫外。飘轮送我来，岂复耻尘秽。从我与福俱，嫌我与祸会。

灵岳、墉宫正是昆仑墉城，集仙录可能因而改写录之传中，这只需将人神之恋的情事删除即相符合，再以六朝至唐时常见的谪仙观念加以解说。^⑭其实神女来降，与世俗之人完成其尘缘正是魏晋艳传的民间传说：列异转载弦超与神女交往的事（御览七六一）；搜神记卷一也袭用弦超与成公知琼相遇事，张华且据以作《神女赋》，类聚作晋张敏作。其中天上仙真谪降，在“尘秽”中一了情缘，而且既已注定与人间男子有缘，就需设法了结，都是道教采用宿缘的早期例证，为后世小说的典型。可知六朝确有神女谪降人间的传闻，唐人只是在这基础上改作度脱有缘者，删略其艳遇情节。

何参军女的传说，也是典型的人神恋。搜神后记卷五载豫章人刘（一作王）广，年少未婚。至田舍，见一女子云：“我是何参军女，年十四而夭，为西王母所养，使与下土人交。”广遂与之缠绵。本来叙写男女偶然相遇而女子自荐，正是六朝笔记小说中神异、妖异女子与世间男子情缘的同一模式，为当时人满足其潜意识的心理反映中性、与婚的普遍性愿望。类此与灵界女子的遇合近于佛洛依德所说的遂愿说（Wish-fulfillment）的心理反映，和游于仙境而与神女相配，如袁相、根硕之类俱属于同一构想。^⑮采用神女降为巫觋式的表达形式，都可视为口传文学为集体意识的反映。这里值得注意的，就是早夭女子之为西王母所收养，然后又降于民间得遂世缘的说法，表现当时谪仙、结缘的思想同为巫祝信仰、道教信仰所接纳。

神女的接入墉宫，又入凡尘，其关键所在就是曾有祠庙可凭依？这是值得注意的问题。在西王母接养诸女的传说背后，是否暗示有西王母祠？祠庙

中有类似墟城的布置，因而杜、何等神女也得列于陪侍、陪祀之列；甚或其神灵早有神祠可凭，而不只是依附于灵媒之身而已。类此灵媒、祠庙的存在，是魏晋巫祝信仰的风尚，值得关心中国宗教史者多加注意。^⑩何参军女正是列于搜神后记卷五内；这卷所收的清溪庙姑、吴望子等俱与祠庙信仰有关，其中隐藏的意义，显示当时一些民间传说中的神灵成神的事迹。可惜杜、何二神女的传说，今传的已极简略，但仍可推知这是当时神女与人间男子结缘的浪漫传说，为众多传闻中的两件而已。

刘义庆编撰的《幽明录》中，有一吴县女子的故事，其中有歌曲说：“成公从义起，兰香降张硕。荀云冥分结，缠绵在今夕”。（小说钩沈本一八〇条）成公知琼，杜兰香及何参军女的降真冥结传说同为当时盛传的民间故事，充分表现冥冥中有命定的观念，用以解说男女之间的情缘。道教也吸收这类说法，只要比较真诰中得绿华之降羊权、九华真妃之降杨羲，都可知是同一时代风尚下的产物。只是杜兰香等一类神女稍多一些绮丽的恋爱情调；而道教降真的描写中，一些赠物、赠诗的举止中，已删落其中隐含的情爱，而只稍存淡淡的情愫而已。所以从灵媒的接见仙真，人神之间所共语、写录的过程，进一步推测上清经派中人只是将流行的杜、何神女的降真情事提升、纯化，成为道派中的降真仪式。这就是六朝社会从巫祝道转变为道教（成立道教）的关键，将民众盛行的灵巫降神，经由有教养者的修业式后，因而得以获见诸仙众，这一情形就是杨、许集团所录的真迹，也就是陶弘景所集的《真诰》，其所以具有特殊的时代意义之所在。

四、东晋真诰的形成及其意义

西王母五女的说法，即是以集仙录所录存的为主，而杜光庭所据的又多依据上清经系的道书；像云笈七签卷一百六马明生真人传，及最大宗的陶弘景所编《真诰》，这些仙传类的作品，记录的正是仙真降真的语录。换言之，诸女仙的排行，及隶属西王母之下，并非是上清经派中人的特意安排，而是经由降笔方式所传递的灵界讯息，属于一种神秘的宗教体验下的产物。然则这类在降真的情形下写出的诰语，反映出当时的什么宗教现象？诸女隶于西王母且有明确的排行，又代表何种宗教意义？凡此都是早期道教史亟待探讨的课题。

基本上，比较杜、何二神女的人神关系，其与上清经系的人神共语，可以推测神灵与人或灵媒之间的交往，是六朝社会普遍流行的现象。而这类灵媒

的本质，又是承袭自前道教时期的巫祝传统，只是上清经派在新兴的道派氛围中，有意提升为精纯化的高级宗教——可称为教团道教，成立道教或组织道教。^{①7}据Eliade《巫教信仰》(Shamanism)的研究指出：巫教信仰普遍存在于南北美、北亚、中亚诸民族，也就是施密特(Grabner-Schmidt)所谓的极北、北美原文化区。^{①8}中国古巫觋曾存在于远古时代，在当时社会具有崇高的地位，但到周朝已逐渐分化。这一情况导致汉朝以后巫的地位已趋于低贱，纵使被认为是巫的流亚的方士，也只是挟术以干谒公侯者而已。从巫的本质言，因其所具的训练，不管是自发式、或是在浓厚的社会文化气氛中接受诱导，都因采用类似精神集中术的训练，产生人格解离(Personality dissociation)，因而具有一些特殊能力。F. Andres研究萨满，认为是有能见精灵、死者再生的能力；Eliade则认为巫者能入神(extaise)、飞翔、行天。这种神媒(Spirit Medium)随着文明的进化，一再改变其社会中所扮演的角色。^{①9}

上清经派正是处于巫觋地位趋于低贱，而方士只以术数见长的时代，却将萨满(巫师)的神媒角色精致化，提升为教团道教的修练方式。六朝时期巫祝道仍盛行于社会中，祠祭项羽、蒋侯，乃至木石精灵之类，而从事这类职业者也都是中下层阶级，成为庶民心目中交通神人的媒介。上清经派则以社会中高级官吏为构成体，多属于世族组织阶层，其最具代表性的就是杨羲、许谧诸人，许氏与葛氏(洪)均为句容地区的江南旧族，在政治、社会上具有世家大族的地位。道教史上的句容是宗教气氛，尤其是道教盛行的地区，魏华存从江北所带来的天师道法，融合黄庭经法，结构为一套较为精致的训练方式。^{②0}魏夫人将道法传授杨羲，三传许谧父子，杨许集团逐渐形成一种新神媒的角色，可说是在东晋朝句容地区的道教氛围中，依修业式训练为一高级的灵媒。《真诰》中大多为兴宁三年夏开始，二、三年间的通灵记录。按照陶弘景整理周子良的见神记录，题作《周氏冥通记》，则真诰可谓杨、许诸人的冥通记。^{②1}

在六朝的传说中，西王母曾收录诸女儿的相关事迹，正是杨、许等在冥通状态下，与神共语，或接受仙真的诰语——许地山即作为早期扶箕的例证。^{②2}当时称为真书、真迹、真诰，都是书法能手在恍惚状态下将见神经验一一笔录。当时茅山的许氏山堂——即静室，为天师道设靖(静)的修道场所，也是仙真常常降临的神灵之地。而杨、许也多经历一段时间的精神恍惚(Trance)，在迷幻中说出、写下一些神的嘱语——按照人类学家的研究，它经常表露其内在最基本的社会文化需求，常借用神诰的方式将神的意旨传达，宣示于信

徒。杨、许诸人的知识阶层身分，加上借用天师道治的宗教形式，以及新兴的上清经派，其修业方式自较诸病态突发式（如童乩的训练，产生神附体的现象）、或突发式（未经训练或学习、而为文化熏陶下的产物）具有规模。^②杨许集团可说是在六朝的宗教气氛的鼓励下，经过一段时期的修练、学习后，因而有神灵附体的现象。所以这些精神恍惚状态下的仙真诰语，基本上反映的是上清经派、或当时宗教界的社会文化需求。上清经派在道教勃兴的阶段，逐渐建立具宗教信仰的体系，完成其独具一格的修练方式，因而在江南地区展开一股蓬勃的宗教活动。

基于这些近代人类学家有关萨满研究的理论，借以分析杨、许诸人的笔录，就可发现诸女仙的排行及其事迹，正反映了上清经派及当时诸道派的宗教文化现象，而非单纯的只是一虚幻的神灵世界的体系与结构。像杨羲所受、许谧所写的南岳夫人诰语，有关王清娥的排行与职司；杨羲自记的南真夫人诰语，有关王媚兰之事，其中重点即一为排行、一为真灵所治。这些现象反映出当时上清经派有意将一些分散的神灵、或只作为祠庙主神加以组织化、体系化；它一方面以西王母为中心，将原本在西汉社会既已流传的神灵加以道教化，提升为道派中的仙界的神灵；另一方面有意将原本并无联系的地域性神灵组织化，纳入一神统谱中，分署职位，成为茅山神仙阶位中的一员。这种上清经派模仿官僚体制、伦理架构，成为体系化、组织化的仙真世界，显示当时道派在外来佛教的刺激之下，有意识的整备教法，成为组织性道教。

上清经派将西王母信仰吸收之后，列为元始天王的弟子，并且担任传授宝经要诀的职司，遍见于六朝上清经中。以南北朝中期编集的上清经系书目性质的《四极明科经》为例，就明白记载其为传授宝经者的角色。在东晋前后出现的三大经系：上清、灵宝、三皇经，其中上清、或题名洞真上清的古道经最常出现西王母，也是当时仙传中较常出现的传授修道者的仙真。^③著名的《汉武帝内传》就在这种风气下造构行世。^④由此可证上清经派有计划地重新塑造西王母的形象，其主要的依据则是民间社会中普遍存在的西王母信仰，西王母收养杜、何神女等一类传说，经改造之后，终于奠定其崇高地位，为“母养群品，天上天下、三界十方女子之登仙得道者咸所隶焉”的神界掌领者。

上清经派将祠庙信仰的神祇有意识地纳入其体系中，可以云华夫人为例。集仙录将云华夫人列为西王母第二十三女、太真王夫人之妹。其实瑶姬原为莠草神话，见录于山海经中次七经，为姑瑶山附近的神话传说。宋玉曾据以作“神女”、“高唐”二赋，以讽楚王；晋习凿齿又将它写入《襄阳耆旧传》

——今已亡佚；又有文选高唐赋注引《清官旧事》，保存得较为完整，可见东晋前后瑶姬神话颇为流行。在宋玉笔下的巫山神女，本有讽谕之旨，但将神女写成“愿荐枕席”的风流女神，自不为民间社会与奉道者所愿接受。因为祠祭的神灵必有崇高、可敬的神格，始具有护佑子民的守护神性格，所以集仙录特别辟之云：“宋玉作神女赋，以寓情荒淫、托词秽芜，高真上仙岂可诬而降之也”。这座“楚世世祀焉”，至今犹“有祠在山下”的祠庙，其祠祭原因，实与助禹治水有关，民众积于崇德报功的心理加以崇祀。奉道者乃将其道教化，因而有所师受、封职，就是“昔师三元道君、受上清宝经，受书于紫清阙下，为云华上官夫人，主领教童真之士。”传中有一段授与夏禹的教示，及三元道君对云华夫人的教示，都是典型的道经文字的风格。袁珂解释这种说法，“想来也还是有民间口头传说的依据，不是出于向壁虚造。”②不能说完全无此可能；但主要的还在于道教中有人有意地改造，将道教女仙的写作模式套在瑶姬传说之上。因而流传至今，长江三峡流传的还是一护佑性格的女神，成为祠庙中更为崇信者所接受的女神形象。

上清经派有意联系不同来源的女真，还有一事可资证明：就是将瑶姬作为太真王夫人之妹，这“太真王夫人”应指同列于集仙录卷四的“太真夫人”，其取材所自即为《马明生真人传》——云笈七签卷一百六，凡列清虚真人王君内传，魏华存撰；紫阳真人周君内传，马明生真人传列于第三，传主自是马明生。而在太真夫人传中则调整其笔法，因而增加一篇夫人与安期共论之语，为极富于道教色彩的天地劫运说，并有服丹成仙的品第说等。可见杜光庭将马明生、安期与太真夫人之间的交往、谈论的仙踪，经由一句“王母之小女”的联系，列为壺城女真。而这句关键性的话，在马明生真人传则独付阙如。由此可以推知集仙录的结构观念，就是将不同来源的女真尽量纳于壺城众真之列。

集仙录擅于集合诸种材料于一的佳例，还有南极王夫人传，其笔法也先有“王母第四女”一句，因而得列于壺城之中。但全传的架构则部分取自魏华存撰《清虚真人王君内传》，也是将原传主王褒，改写为南极夫人，而删落王褒历事诸真的经过。杜光庭融铸不同素材的笔法，虽似已贯串成篇，但其融铸之迹却仍在一些仙歌部分，只要对照真诰与集仙录就能发觉两者之间袭用情况清晰可寻，其中两处插入仙歌：一处标明为兴宁三年乙丑，南极夫人与八真同会，吟诗授杨羲，正见于真诰卷三（第四、五纸）。所谓八真，即右英王夫人、紫微夫人、桐柏山真人、清灵真人、中候夫人、昭灵李夫人、九华安妃、太虚南

岳真人、方诸青童，南极紫元夫人刚好是最后吟歌。像集仙录只说“八真”，却未标明仙号，除非有自注，或是道门中人熟知其取材于真诰，否则这类词句自是不甚明确。另一处《林振须类感》诗，则见于真诰卷四（第八纸）杨羲写明“六月二十三日夜南极夫人作”。对于仙歌，集仙录常加以摘录，因而杨、许所录的降真诗，常为传中的主要材料。

集仙录喜录仙歌的笔法，以云林右英夫人、紫微王夫人为典型，这两位正是兴宁三年一再降真的女真，云林夫人传的笔法正是杜光庭详细摘录真诰中有关右英语而成。除了首句叙明云林夫人的身分职司外，此下即从兴宁三年七月三日开始，分成叙事与仙歌两大部分，分别按照降真日期几乎全录于传中；仙歌标明凡二十五首，长短不一，大体按照日期前后，逐首摘录自真诰卷二、卷三、卷四，属于运象篇。仙歌前又有十月十五《秋分日瑶台大会之诗》，凡录青童大君、太虚真人、西城真人、小有真人四君之诗。所谓瑶台之会的说法，对后世小说的瑶台盛会具有启发性。集仙录所录仙歌有时与真诰有异，像真诰“三辔抗紫轩，倾云东林阿”（卷三第八纸），集仙录“抗”写作“控”，而且还缀合“四旌曜明空”等十四句（卷三十纸）成为一首仙歌，所以需细细对照二书，才可确定集仙录如何引录真诰的文字。

紫微夫人传也是同一笔法，从兴宁三年六月起对于真诰中的降真诗逐首摘录：“乘彪溯九天”见于真诰卷三（第二纸），为六月所降；以下“龟阙郁巍巍”至“紫空明明景”五首，为九月所降，“左把玉华盖”为十月十八日所降。其次告杨君之言与诗则录自卷四，为兴宁三年十二月、及四年二月之作。杜光庭特别注明“四月十四日作七章”，实则仅前四首是，余三首则作于二十三日以后。此后的叙事部分，最长的一段“夫晨齐浩元”以下，录自真诰卷六甄命授的“服术叙”，畅论服丹药之理。文字虽小有异同，但大体则是有所袭用。

大抵真诰中的仙歌，多出于杨羲、部分出于许谧之笔，艺术风格为典型的魏晋诗风。这些奉道之士所受的艺术训练，一为擅长五言，一为能于书法。而且降真时必以能书、诗雅为条件，始具有为仙真录下诰语的能力。②这些语言多采自道书中的典故，与魏晋诗（包括游仙诗）有异趣之处，确是研究六朝诗值得注意之处。无上秘要卷二十列仙歌品，虽未及以上诸女真所作，却收录有颇多道迹经，也有真诰，可见确是仙真文学的一大特色，值得作为六朝诗的材料。③

五、王母诸女说在仙传中的演变

从真诰到集仙录，自可看出西王母有五女之说，是搜神广记的编撰者不甚周备的说法。但比较《搜神大全》中的叙事，就可说明搜神广记所录的西王母传说，已增加一个值得注意的母题。这是神话传说的发展、演变，在某一阶段因为特殊的社会文化，因而增加一些新的质素。道教形成期对于前道教时期的民俗、信仰及传说，常予以有意、无意的变化使用，所以西王母会从单纯的以三青鸟为使，衍变至汉武内传中已有侍女群，又在真诰中附加一群女儿，毫无疑问的，这是极有趣味的变化。

依据真诰及相关的上清经派仙传，可知魏华存以下杨许集团，经由降真的神秘方式，冥通神灵，录写诰语。在当时奉道之士的阶层中，这是与神灵世界接触的一种方式，因而真诰所录的仙真诰语中，出现西王母有排行有序的女儿，并安排适合其身分的职位、所司，表面上似乎只是种统谱的新秩序。但从神媒的形成及其社会功能加以考察，它具体反映出这是一个宗教活动渐趋积极的时代，因而产生有意的统一意识，将原本各自独立的祠庙信仰或神灵传说，组织为井然有序的诸神世界。因此不相干的仙真可以一齐赴“瑶台之会”，也可以齐会于茅山山堂作歌吟诗、指示凡界。从真诰的纪录、整理，可以显示句容的茅山道派，是东晋前后深具活动力的教团，正朝向组织化的道教发展。

杨、许集团的修业式灵媒，基于其世族的出身，对于仙真的信仰及其仪式，自有其较高的层次，因而逐渐脱离江南社会所盛行的巫祝道，诸如蒋侯神之类的信仰；甚至对杜兰香、何参军女等一类普遍流传的神女也未见提及。大体而言，上清经派的道法具有清修性质，因而所降仙真的诰示，大多以仙言仙语勉励清修向道。壺宫仙境之乐，具体反映道教作为新兴宗教阶段，奉道者希企神仙境界的热切愿望，因而这类仙道文学兼具魏晋诗的风格，与道教传说的神秘色彩，成为六朝诗中的异数，这是探讨中国宗教与文学的关系时特别值得注意的材料。

真诰所收集整理的那些降真资料，配合当时“出世”的仙传，逐渐构成一套神仙谱系。因此陶弘景编纂《真灵位业图》可谓为神统谱的完成，其中就在第二中位特设“女真位”，列出“太真王夫人”（八五位）、“沧浪云林右英王夫人”（八六位）、及“紫微左宫王夫人”（九三位）与其他五十四位女真同列。由于真灵位业图所取的资料中，重要来源之一即为真诰，所以真诰未收的云华

夫人瑶姬也未列入；另外清虚王君内传中的南极王夫人，虽也见于真诰，却未列于谱中。所以上清经系的仙真位业说，为南朝茅山道团所认定的神仙谱系观念的反映，并未周备地尽列六朝的仙真。

集仙录将当时所见道书（尤其是仙传）中的女真加以综理，因而制定选录、撰改的体制。杜光庭及其领导的青城山道士多精于道籍，于是根据壺城为西王母所治之处，西王母又为登仙得道女真之所隶，结构出一符合道教内部传说的架构，在前半部依真仙位业的高低逐卷列出，凡注明王母第几女的第一手资料，自是厕身于壺城的重要条件。杜光庭当时搜罗所及的女真，在原帙中的必较今本更为完备，可能真诰所列的多能一一备载于传中，甚至还广及其他仙传。杜兰香传虽经改写，但当时必尚得参阅有关杜兰香别传（原本或类书所引），因而巧妙改写后也收入壺城之内。杜光庭发愤整理众多的道书，集仙录也如同其他科仪书等，深刻影响及以后的道教传记，如赵道一编《历世真仙体道通鉴》。

仙鉴中特设《后集》专收女仙：卷一列无上元母、太一元君作为老应度现所出之母；而金母元君居末，材料即全袭自集仙录。卷二列出云华夫人，注明“夏”朝，位于九天玄女、蚕女之后，系按年代排列其次序。赵道一的撰述传记，大体袭用集仙录的文字，而略加更易，因此将有关诸女的排行与字号省略，都在文中注出，像云华夫人传就有自记一行引“总仙奇记云：名瑶姬”。真诰中诸女真大多列于卷三，上元夫人居首，其下依次为南极王夫人（有注：一云第三女）、右英王夫人、紫微王夫人、太真王夫人，全注明西王母女儿的排行，且按第四、十三、二十及小女，可见是据集仙录重加整理的。其传中文字有一简化倾向，就是将所有降真的诰语（含仙歌）悉数删除，只存兴宁三年某月降句曲山数字，这是合乎撰传的叙事体例的。赵道一以金元南宗道士的广博通晓，也只能如同杜光庭一样，列出仙传所标明的西王母之女，可以推知在东晋时杨、许集团既然未能列出王母女儿群的全部名单，后来其他的道书自更不可能列出。所以明人所能据道教文献标明的西王母诸女传说，也就只有五、六位而已。

民众搜神类书在元朝出现，原本今已不可得见，但可信均收录西王母传。对于其他早期的女真，包括在汉武内传中一齐出现的上元夫人均未能列出，这一现象反映出道教中西王母信仰团中，只有西王母仍持续在民间社会具有普遍性的崇祀地位，其余只是道教内部的女真传说而已。今传明代的两种本子中，搜神大全题为“西灵王母”，叙事简略，对王母在道教中传经授诀的重要

地位均一字不提，而以王母云一诗作结。搜神记径题“西王母”，注明“七月十八日”——这是民间神诞的参考。其叙事多提及汉武内传所叙述的王母降见、命侍女作乐事。在明版搜神大全中叙天妃娘娘事迹，提及天妃显灵，“多见其从侍女，拟西王母云”，可知西王母侍女在神仙传说中是最为普遍的形象；但搜神记天妃条则不及此说，却注明“女五”一事。在此值得一提的是洪自诚编《消摇墟经》——收于道藏槐字号，即题为《仙佛奇缘》的前二卷记仙事部分，其中西王母传全同于搜神记。这一系列的西王母传，后来又为王世贞收录，编于《列仙全传》中。历代有关仙传的编写，多辗转相袭，而今所得见的版本又不一定是原刊本，因而要判断其中孰为原传，孰为改本，实非易事。^{②9}

西王母有女儿，且各有所司，历代道书间亦提及，像《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》（道藏深字号），在神宗章第二中丹灵四洞天列出五岳司命，其中与上清经有关的，南岳司命者隋（晋之误）魏夫人也、东岳司命者乃紫微王夫人也、西岳司命者乃西王母第十三爱女也。下述北岳、中岳司命均为唐人，可见在宋人的观念中，五岳司命就有王母女云林夫人（十三）、紫微夫人（二〇），仍受到道教内部的继续注目。但在明正统年间编的《天皇至道太清玉册》（道藏陪字号），为当时便于翻检的道教类书，卷七数目纪事章所列极多，连“王母四侍女”均列于四数部分，而在五数部却未列出“王母五女”。由此可证明人所整理的“王母五女”，既不合乎仙传传统的实际数目，也未普遍成为明人道教数目纪事清单中的一项。

西王母有五女说的提出，自仍有其意义，因为这是西王母长远的神话传说中，在东晋前后新赋予的观念，超越原本的西王母侍女说，而落实登仙得道女子咸所隶的仙道思想。在中国神话传说中西王母为人间早夭少女登仙者、灵界女仙的“母亲意象”（mother image），具有原型性的阴、母意象，成为护佑者、养育者的母亲原型。基本上这是民间信仰崇祀西王母的集体意识的反映，可与中国各地域的女神庙并存：广西、湖南两省多祀湘妃；福建、浙江、江苏及两广多祀天后；山东、河北多祀碧霞元君。下斗米畚氏说仅北京、吉林两地存在西王母庙，这倒是值得再续加考察的问题，因为方志中所存的西王母信仰的遗迹绝不应止于此而已。^{③0}

大概说来西王母信仰的发展、演变，固然有前道教时期的传统在，道教成立后在民众社会中也仍有其影响力。但无疑的，道教上清经派对于西王母传说，具有决定性的影响力。西王母五女说只是其中的一部分而已，却也关系及西王母传说的构成，确定西王母为墟城中女真得道者所隶的守护神形象。

注释

- ① 李献章,《三教搜神大全と天妃娘娘传を中心とする妈祖传说の考察》,后收于《妈祖信仰の研究》。(东京,泰山文物社,一九七九)。
- ② 今枝二郎,《杜光庭小考》收于《吉冈义丰还历纪念论文集》(一九七七),丸山宏,《青城山小考》收于《东洋史论》第五号(东京,东アジア史研究会,一九八三·十)。
- ③ 详参拙撰《十洲记研究》收于《六朝隋唐仙道类小说研究》(台北,学生 民七十五年),页一二三~一八五。
- ④ 石井昌子,《真诰と壺城集仙录》,刊于《东洋学术研究》,一五·一~三·一九七六。惟初稿时未及具此文。特补注于此。
- ⑤ 玉卮之后,石井昌子,《真诰人名索引》刊于《东洋学术研究》十~三(一九七一),页一四一~一七二。即未列出此一女真之名。
- ⑥ 参王梦鸥先生,《玄怪录及其后继作品考略》,收于《唐人小说研究》四集(台北,艺文,民六十七年)。
- ⑦ 参驹井和爱《中国汉代の神仙像》,收于《中国考古学论丛》一六七~二四四。方诗铭《西王母传说考》,刊于《东方杂志》一四~四二(民二十五年)张金仪,《汉镜所反映的神话传说与神仙思想》(台北,故宫,民七十年)。
- ⑧ 参自李亦园,《神话的意境》,收于《信仰与文化》(台北,巨流,民六十七年),页一六四。
- ⑨ 方诗铭前引文,页三八。
- ⑩ 志田不动庵,《赤眉の賊と汉城阳景王词との关系》,刊于《历史教育》五~六(一九三〇)。
- ⑪ 官川尚志,《民间の巫祝道と祠庙の信仰》,增订本《六朝宗教史》(东京,国书刊行会,一九七四),页一九一~二三六。同氏著“六朝時代の巫俗”,收于《六朝史研究》(宗教篇)(东京,平乐寺,一九七七),页二三六~三六五。
- ⑫ 详参拙撰博士论文,《魏晋南北朝文士与道教之关系》(政大,中文所,民六十七年),页三六二~三六三。又竹田晃有《杜兰香说话について》刊于《东方学会创立二十五周年纪念东方学论集》(一九七二)。
- ⑬ 参汪绍楹,《搜神记》校注(台北,里江,民七十年),页一五~一六。
- ⑭ 笔者另篇《道教谪仙传说与唐人小说》,民七十五年十二月发表于第二届国际汉学会议,即将收于该会论文集内。
- ⑮ 参拙撰,《六朝仙境传说与道教之关系》,刊于《中外文学》八~八(民六九·一)。
- ⑯ 小南一郎曾注意为此,参《汉武内传的成立》,收于《中国的神话と物語り》(东京,岩波,一九八四),页二九八~三三〇。

- ⑭ 关于这些名称的应用,参日本道教学界:吉冈义丰《道教の研究》(法藏馆,一九五二)洼德忠《道教史》(山川,一九七七)。
- ⑮ Eliade, *Shamanism*, Princeton Uni, 1964. 施密特著,萧师毅、陈祥春合译《比较宗教史》(辅仁书局,一九四八)。
- ⑯ 有关巫的研究,参狩野直喜,《支那上代の巫、巫咸に就いて》、《说巫补遗》、《续说巫补遗》,均收于《支那学文艺》(みすず书房,一九七三),藤野岩友,《巫に就いて》,收于《巫系文学论》(大学书局,一九五一),林巳奈夫,《“中国”古代の神巫》,刊于《东方学报》三十六(一九六七)。
- ⑰ 详参拙撰博士论文,页二六八~二七六。又前引《不死的探求》,页一~二七。
- ⑱ 关于真浩的成书,可参张尔田,《真浩跋》,刊于《内藤博士颂寿纪念、史学论丛》(一九三〇),胡适《陶弘景的真浩考》,刊于《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》下册(一九三五);比较完整底研究为石井昌子,《真浩の成立に关する一考察》,刊于《道教研究》第一册,及其他相关论文,收于《道教学の研究》(东京,国书刊行会,一九八〇)。
- ⑲ 许地山,《扶箕迷信底研究》(台北,商务,民五八)。
- ⑳ 有关灵媒的训练,形成方式,参自李亦园,《从若干仪式行为看中国国民性的一面》,收于《中国人的性格》,台北,中史研究会民族刊,民六十一年),页一八二~一八三。
- ㉑ 有关西王母为道书传授者的问题,笔者将在西王母系列研究中,另篇处理。
- ㉒ 汉武内传研究,详参拙撰《六朝隋唐小说研究》(台北,学生,民七十五年)。
- ㉓ 袁珂,《古神话选释》(台北、长安,民七十一年),页九一~九八。
- ㉔ 关于能书之说,陈寅恪、余英时均曾注意,参陈撰,《天师道与滨海地域之关系》,收于《陈寅恪论文集》;余撰《汉晋之际士之新自觉与新思潮》,收于《中国知识阶层史论》(联经,民六九),页二七三~二七五。
- ㉕ 笔者目前正募集整理这些仙歌,将分校注及研究两部分出版。
- ㉖ 参②引拙撰,页一一四~一一六。
- ㉗ 下斗米晨,《道教における西王母の地位と职司》,刊于《大东文化大学纪要》文学部八号(一九七〇)。

本文据台湾文殊出版社《东方宗教研究》

1987.第1期抽印本排印

附录四：六朝人神之恋故事选

一、刘晨、阮肇

汉明帝永平五年，剡县刘晨、阮肇，共入天台山取谷皮。迷不得返，经十三日，粮乏尽，饥饿殆死。遥望山上有一桃树，大有子实，而绝岩邃洞，永无登路。攀缘藤葛，乃得至上。各啖数枚，而饥止体充。复下山，持杯取水，欲盥嗽，见芜菁叶从山腹流出，甚鲜新，复一杯流出，有胡麻饭糝。相谓曰：“此必去人径不远？”便共没水，逆流行二三里，得度山。出一大溪边，有二女子，姿质妙绝。见二人持杯出，便笑曰：“刘、阮二郎捉向所失流杯来。”晨、肇既不识之，缘二女便呼其姓，如似有旧，乃相见忻喜。而悉问来何晚，因邀还家。

其家铜瓦屋，南壁及东壁下各有一大床，皆施绛罗帐，帐角悬铃，金银交错。床头各有十侍婢，敕云：“刘、阮二郎经涉山岨，向虽得琼宝，犹尚虚弊，可速作食。”食胡麻饭、山羊脯、牛肉，甚甘美。食毕行酒。有一群女来，各持三五桃子，笑而言：“贺汝婿来。”酒酣作乐。刘、阮忻怖交并。至暮，令各就一帐宿，女往就之。言声清婉，令人忘忧。

至十日后，欲求还去。女云：“君已来是，宿福所牵，何复欲还耶？”遂停半年。气候草木是春时，百鸟啼鸣，更怀悲思，求归甚苦。女曰：“罪牵君，当可如何！”遂呼前来女子，有三四十人，集会奏乐，共送刘、阮，指示还路。

既出，亲旧零落，邑屋改异，无相识。问讯得七世孙，传闻上世入山，迷不得归。至晋太元八年，忽复去，不知何所。

据《唐前志怪小说辑释》第462—463页。

二、杜兰香

汉时有杜兰香者，自称南康人氏。以建业四年春，数诣张传。传年十七。望见其车在门外，婢通言：“阿母所生，遣受配君，可不敬从！”传先名改硕。硕呼女前视，可十六七，说事邈然久远。有婢子二人：大者董支，小者松支。钿车青羊，上饮食皆备。作诗曰：“阿母处灵岳，时游云霞际。众女侍羽仪，不出墉官外。飘轮送我来，岂复耻尘秽。从我与福俱，嫌我与祸会。”

至其年八月旦，复来，作诗曰：“逍遥云汉间，呼吸发九巖。流汝不稽路，弱水何不之。”出薯芋子三枚，大如鸡子，云：“食此，令君不畏风波，辟寒温。”硕食二枚，欲留一。不肯，令硕食尽。言：“本为君作妻，情无旷远。以年命未合，其小乖。太岁东方卯，当还求君。”兰香降时，硕问：“祷祀何如？”香曰：“消魔自可愈疾，淫祀无益。”香以药为消魔。

（据晋干宝《搜神记》卷一。案，原书系中华书局汪绍楹校注本。汪先生注一云：“《艺文类聚》作‘杜兰香自称南阳人。’按《晋书·曹毗传》：‘时桂阳张硕，为神女杜兰香所降。因以二篇诗嘲之。’下‘建业四年’，《艺文类聚》作‘建兴四年’，亦为晋愍帝司马邺年号。此‘汉时’及‘南康’，当是后人增改。”可知，《杜兰香》故事是晋朝人的故事。汪先生所考正确，与六朝史籍、道书一致。）

三、董永

汉董永，千乘人。少偏孤，与父居。肆力田亩，鹿车载自随。父亡，无以葬，乃自卖为奴，以供丧事。主人知其贤，与钱一万，遣之。

永行三年丧毕，欲还主人，供其奴职。道逢一妇人曰：“愿为子妻。”遂与之俱。主人谓永曰：“以钱与君矣。”永曰：“蒙君之惠，父丧收藏。永虽小人，必欲服勤致力，以报厚德。”主曰：“妇人何能？”永曰：“能织。”主曰：“必尔者，但令君妇为我织缣百疋。”于是永妻为主人家织，十日而毕。

女出门，谓永曰：“我，天之织女也。缘君至孝，天帝令我助君偿债耳。”语毕，凌空而去，不知所在。

（据晋干宝《搜神记》卷一）

四、天上玉女

魏济北郡从事掾弦超，字义起。以嘉平中夜独宿，梦有神女来从之，自称天上玉女，东郡人，姓成公，字知琼。早失父母，天帝哀其孤苦，遣令下嫁从夫。超当其梦也，精爽感悟，嘉其美异，非常人之容，觉寤欬想，若存若亡。如此三四夕。一旦，显然来游，驾辎辂车，从八婢，服绫罗绮绣之衣，姿颜容体，状若飞仙。自言年七十，视之如十五六女。车上有壶、榼、青白琉璃五具，饮啖奇异，饔具醴酒，与超共饮食。谓超曰：“我，天上玉女。见遣下嫁，故来从君。不谓君德，宿时感运，宜为夫妇。不能有益，亦不能为损。然往来常可得驾轻车、乘肥马，饮食常可得远味异膳，缯素常可得充用不乏。然我神人，不

为君生子，亦无妬忌之性，不害君婚姻之义。”遂为夫妇。赠诗一篇，其文曰：“飘飘浮勃蓬，敖曹云石滋。芝英不须润，至德与时期。神仙岂虚感，应运来相之。纳我荣五族，逆我致祸蓍。”此其诗之大较。其文二百余言，不能悉录。兼注《易》七卷，有卦有象，以彖为属，故其文言，既有义理，又可以占吉凶，犹扬子之《太玄》、薛氏之《中经》也。超皆能通其旨意，用之占候。

作夫妇经七八年，父母为超娶妇之后，分日而燕，分夕而寝。夜来晨去，倏忽若飞，唯超见之，他人不见。虽居暗室，辄闻人声，常见踪迹，然不睹其形。后人怪问，漏泄其事。玉女遂求去，云：“我神人也，虽与君交，不愿人知。而君性疏漏，我今本末已露，不复与君通接。积年交结，恩义不轻，一旦分别，岂不怆恨！势不得不尔，各自努力。”又呼侍御，下酒饮啖。发篋，取织成裙衫两幅遗超，又赠诗一首。把臂告辞，涕泣流离，肃然升车，去若迅飞。超忧感积日，殆至委顿。

去后五年，超奉郡使至洛，到济北鱼山下，陌上西行，遥望曲道头，有一车马，似知琼，驱驰前至，果是也。遂披帷相见，悲喜交切。控左绥缓，同乘至洛，遂为室家，克复旧好。至太康中犹在，但不日日往来，每于三月三日、五月五日、七月七日、九月九日、旦、十五日辄下往来，经宿而去。张敏为之作《神女赋》。

（晋干宝《搜神记》卷一）

五、圆客

圆客者，济阴人也。貌美，邑人多欲妻之，客终不娶。尝种五色香草，积数十年，服食其实。忽有五色神蛾，止香草之上。客收而荐之以布，生桑蚕焉。至蚕时，有神女夜至，助客养蚕。亦以香草食蚕，得茧百二十头，大如瓮。每一茧，缣六七日乃尽。缣讫，女与客俱仙去，莫知所如。

（据晋干宝《搜神记》卷一）

钟案：干宝据刘向《列仙传》卷下《圆客》而作，原作云：“至蚕时，有好女夜至，自称客妻。”则此神女亦自称圆客之妻，属人神之恋。

六、刘子卿

宋刘子卿，徐州人也，居庐山虎溪。少好学，笃志无倦，常慕幽闲，以为养性。恒爱花种树，其江南花木，溪庭无不植者。文帝元嘉三年春，临玩之际，忽见双蝶，五彩分明，来游花上，其大如燕。一日中，或三四往复。子卿亦讶其大。

九旬有三日，月朗风清。歌吟之际，忽闻扣扃，有女子语笑之音。子卿异之，谓左右曰：“我居此溪五岁，人尚无能知，何有女子而诣我乎？此必有异。”乃出户，见二女，各十六七，衣服霞焕，容止甚都。谓子卿曰：“君常怪花间之物，感君之爱，故来相诣，未度君子心若何？”子卿延之坐，谓二女曰：“居止僻陋，无酒叙情，有惭于此。”一女曰：“此来之意，岂求酒耶？况山月已斜，夜将垂晓，君子岂有意乎？”子卿曰：“鄙夫唯有茅斋，愿伸缱绻。”二女东向坐者笑谓西坐者曰：“今宵让姊，余夜可知。”因起，送子卿之室，入谓子卿曰：“郎闭户双栖，同衾并枕。来夜之欢，愿同今夕。”及晓，女乃请去，子卿曰：“幸遂缱绻，复更来乎？一夕之欢，反生深恨。”女抚子卿背曰：“且女妹之期，后即次我。”将出户，女曰：“心存意在，特望不忧。”出户不知踪迹。

是夕二女又至，宴如前。姊谓妹曰：“我且去矣，昨夜之欢，今留与汝。汝勿贪多误，少惑刘郎。”言讫大笑，乘而去。于是同寝。卿问女曰：“我知卿二人非人间之有，愿知之。”女曰：“但得佳妻，何劳执问。”乃抚子卿曰：“郎但申情爱，莫问闲事。”临晓将去，谓卿曰：“我姊妹实非人间之人，亦非山精物魅。若说于郎，郎必异传，故不欲取笑于人世。今者与郎契合，亦是因缘，慎迹藏心，无使人晓。即姊妹每旬更至，以慰郎心。”乃去。常十日至，如是数年会寝。后子卿遇乱归乡，二女遂绝。

庐山有康王庙，去所居二十里余。子卿一日访之，见庙中泥塑二女神，并壁画二侍者，容貌依稀有如前遇，疑此是之。

（据《太平广记》卷二九五引《八朝穷怪录》）

七、萧 总

萧总字彦先，南齐太祖族兄瓌之子。总少为太祖以文学见重。时太祖已为宋丞相，谓总曰：“汝聪明智敏，为官不必资，待我功成，必荐汝为太子詹事。”又曰：“我以嫌疑之故，未即遂心。”总曰：“若谏言之，何害此官。”太祖曰：“此言狂悖，慎矜其口。吾专疚于心，未忘汝也。”

总率性本异，不与下于己者交。自建业归江陵。宋后废帝元徽后，四方多乱。因游明月峡，爱其风景，遂盘桓累岁，常于峡下枕石漱流。时春向晚，忽闻林下有人呼“萧卿”者数声。惊顾，去坐石四十余步，有一女，把花招总。萧总异之，又常知此有神女，从之。视其容貌，当可笄年，所衣之服，非世所有，所佩之香，非世所闻。谓总曰：“萧郎遇此，未曾见邀，今幸良晨，有同宿契。”总恍然行十余里，乃见溪上有宫阙台殿甚严。宫门左右，有侍女二十人，

皆十四五，并神仙之质。其寝卧服玩之物，俱非世有。心亦喜幸。一夕绸缪，以至天晓，忽闻山鸟晨叫，岩泉韵清。出户临轩，将窥旧路，见烟云正重，残月在西。神女执总手谓曰：“人间之人，神中之女，此夕欢会，万年一时也。”总曰：“神中之女，岂人间常所望也。”女曰：“妾实此山之神，上帝三百年一易，不似人间之官。来岁方终，一易之后，遂生他处。今与郎契合，亦有因由，不可陈也。”言讫乃别。神女手执一玉指环，谓曰：“此妾常服玩，未曾离手，今永别，宁不相遗！愿郎穿指，慎勿忘心。”总曰：“幸见顾录，感恨徒深。执此怀中，终身是宝。”天渐明，总乃拜辞，掩涕而别，携手出户，已见路分明。总下山数步，回顾宿处，宛是巫山神女之祠也。

他日，持玉环至建邺，因话于张景山。景山惊曰：“吾常游巫峡，见神女指上有此玉环。世人相传云是晋简文帝李后曾梦游巫峡，见神女，神女乞后玉环，觉后乃告帝，帝遣使赐神女，吾亲见在神女指上，今卿得之，是与世人异矣！”

总齐太祖建元末，方徵召。未行，帝崩。世祖即位，累为中书舍人。初总为治书御史，江陵舟中遇，而忽思神女事，悄然不乐。乃赋诗曰：“昔年岩下客，宛似成今古。徒思明月人，愿湿巫山雨。”

（据《太平广记》卷二九六引《八朝穷怪录》）

八、刘 导

刘导，字仁成，沛国人，梁真简先生猷三从侄，父奢，梁左卫率。导好学笃志，专勤经籍，慕晋关康，曾隐京口。与同志李士炯同宴。于时秦江初霁，共叹金陵，皆伤兴废。

俄闻松间数女子笑声，乃见一青衣女童，立导之前曰：“馆娃宫归路经此，闻君志道高闲，欲冀少留，愿垂顾盼。”语讫，二女已至，容质甚异，皆如仙者，衣红紫绢褙，馨香袭人，俱年二十余。导与士炯不觉起拜，谓曰：“人间下俗，何降神仙？”二仙相视而笑曰：“住尔轻言，愿从容以陈幽抱。”导揖就席，谓曰：“尘浊酒不可以进。”二女笑曰：“既来叙会，敢不同觞。”衣红绢者，西施也，谓导曰：“适自广陵渡江而至，殆不堪，深愿思饮焉。”衣紫绢者，夷光也。谓导曰：“同官三妹，久旷深幽，与妾此行，盖谓君子。”导谓夷光曰：“夫人之姊，固为导匹。”乃指士炯曰：“此夫人之偶也。”夷光大笑而熟视之。西施曰：“李郎风仪，亦足相匹。”夷光曰：“阿妇夫容貌，岂得动人！”合座喧笑。俱起就寝。

临晓请去，尚未天明。西施谓导曰：“妾本浣纱之女，吴王之姬，君固知之矣。为越所迁，妾落他人之手。吴王歿后，复居故国。今吴王已薨，不任妾等。夷光是越王之女，越昔贡吴王者。妾与夷光相爱，坐则同席，出则同车。今者之行，亦因缘会。”言讫惘然。导与士炯深感恨。闻京口晓钟，各执手曰：“后会无期。”西施以宝钿一只，留与导；夷光拆裙珠一双，亦赠士炯。言讫，共乘宝车，去如风雨，音犹在耳，顷刻不见。时梁武帝天监十一年七月也。

（据《太平广记》卷三二六引《八朝穷怪录》）

附录五：日本京都大学出版《真诰索引》

1991年7月29日，我收到了日本京都大学人文科学研究所寄来的《真诰索引》。厚厚一巨册，十六开本，土黄色的封面，显得浑厚凝重；外加透明的油光纸，保护封面；淡黄色的封套，又给我一种新颖之感；咖啡色的函盒，更给人一种神秘之感。中国古代的道教经典，常有“玉函”、“金简”之称，在道观中放于极神秘之处。放置的仪式，也极神秘，焚香礼拜，三跪九叩，显示出经书的神秘威力。经过现代化洗礼的日本汉学家如此珍重中国的道藏，仅仅为了一部六朝道经《真诰》，就投入如此人力物力，这使我惊叹不已。京都大学在吉川忠夫教授领导下，有“六朝道教研究班”，近年来，以会读《真诰》为主，称为“《真诰》会读班”。如今又出版麦谷邦夫先生编的《真诰索引》，成为迄今为止，海内唯一最完善的经过校勘的《真诰》读本及索引。这件事本身，似乎透露出日本汉学家们研究中国文化的新信息。中国文化典籍中，有索引的著作并不多，著名的如叶圣陶先生编的《十三经索引》，还有三四十年代北京一批学者（原哈佛燕京学社引得编纂处）编就的《左传引得》、《杜诗引得》、《庄子引得》、《道藏佛藏子目引得》等，半个世纪来，一直受到海内外学人的重视，以至到了80年代，还在纷纷重印。六朝道经《真诰》，现当代中国大陆学者普遍不重视，可是在日本，京都大学一批卓有成就的汉学家，却把《真诰》当圣经一样重视，这不是很耐人寻味的吗！

《真诰索引》，十六开本，正文906页，前言、凡例计6页，《总画检字表》、《部首检字表》、《五十音检字表》、《拼音检字表》共75页，《真诰》原文加校勘记共195页，总计1182页。麦谷邦夫教授利用京都大学的大型电子计算机，断断续

续，前后花了多年时间，才编成《真诰索引》。这是“一字索引”，也即从《真诰》任何一句中一个字，都可查出原文所在的卷数、页码、行数。这对科学研究具有多重意义。举例来说，六朝道经中广泛使用的房中术的代称“黄赤”或“黄书赤界”、在《真诰》中出现多少次呢？《真诰索引》“黄”字部告诉我们：《真诰》含“黄”字的句子共126句，涉及“黄赤”、“黄书赤界”的有：

1. 色观谓之黄赤 2(卷)/1B(页)/2(行)
2. 深明黄赤之致矣 6/1A/6
3. 黄赤之道 2/1A/4
4. 慎心系于黄赤之疑也 2/2A/8
5. 消子所说黄赤内真者 5/2B/10
6. 苟有黄赤存于胸中 2/2A/3
7. 行黄赤烝失节度也 9/9A/7
8. 黄(书)世多有者 5/2B/8
9. 是太微黄书耳 14/6B/8
10. 夫黄书赤界 2/1B/4
11. (此所云)黄书赤界长生之要 5/2A/10
12. 按金相传太微黄书第八篇有目录云 14/6B/9

读者“按图索骥”，查阅《真诰》原文，可以说一句不漏。《真诰索引》是人类利用新型的电脑的产物，它按科学规律操作，精密完整，决无遗漏。它使研究者在最短时间内，最快地查索资料，有助于研究者迅速获得科学的结论。

最现代化的机器，还是离不开人的智慧。《真诰索引》也证明了这一点。《真诰》现存四种版本：明正统道藏本、俞安期校订本、清朝学津讨源本、《道藏辑要》本。麦谷邦夫教授以正统道藏本为底本，但输入电子计算机时，却是把四种版本校勘后最好的本子。例如，卷五中“黄书赤长生之要”句，校勘记据俞安期本、学津讨源本指出“‘赤’下有‘界’，是也。”《真诰索引》中，这句已变成“黄书赤界长生之要”。熟知六朝道经的人即知道：麦谷邦夫教授的判断完全正确。由此证明，麦谷邦夫教授对六朝道经有长期沉浸的经验。

令我感动的是我与麦谷邦夫先生素不相识；京都大学的人文科学研究所，更是世所公认的日本汉学重镇；他们如此热心汉学，敬赠这样珍贵的礼物，岂不令人感激呢！中华书局1986年出版的《日本学者论中国哲学史》中，收入了麦谷邦夫先生《南北朝隋唐初道教教义学管窥》的长篇论文，现把《作者介绍》抄录如下：麦谷邦夫副研究员，生于1948年。1972年毕业于

东京大学中国哲学系。曾任名古屋大学教养部讲师等职，现任京都大学人文科学研究所副研究员。其主要论著有：《陶弘景年谱考略》（《东方宗教》第四七、四八号，一九七六年）、《初期道教的救济思想》（《东洋文化》第五七号，一九七七年）、《黄庭内景经》试论（《东洋文化》第六二二号，一九八二年）、《道家·道教的气》（《气的思想》一九七八年）等等。

《真诰索引》的出版，是极有意义的事，写此介绍，以表示我对京都大学“《真诰》会读班”全体教授、对《真诰索引》的编者麦谷邦夫先生的由衷的敬意！

钟来因

1991.7.31.

后 记

1988年,我写完了《苏轼与道家道教》后,对自己研究的主攻方向,迅速作了调整:主攻六朝。因为我发现:影响苏轼的道教文化,其源皆出于六朝。六朝时期是中国哲学、文学、宗教都得到蓬勃发展的阶段。我承担中国古代文学与道家道教的课题,若不在六朝花大力气,今后的路子会越走越窄。于是,我从正史、道藏、文学三个领域,作出种种努力。这样,在几年内,先后完成了《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》《六朝仙道诗精华录》、《〈真诰〉长生经精华录》三部著作。

我在六朝道经中,首先选定《真诰》,主要原因有三:第一,以前我在李商隐研究中,早已接触《真诰》。可是数十年来,我对《真诰》望而生畏:艰涩的文字,扑朔迷离的意象,总给我艰深莫测之感。先贤有“一物不知,深以为耻”之教,我总想洗去这种耻辱感。这是深埋于内心的原动力。早年通读《胡适文存》时,知道胡适、朱熹等名贤否定过《真诰》,更增加了我的好奇心。第二,80年代末重读《真诰》时,我竟象在深山采矿突然发现了金矿一样地狂喜:以前艰深的文字,扑朔迷离的意象,突然发生了质变,原本是天书、密电码,如今,我却能破译其中的奥妙。二十卷道经,读了比较轻松自如。所获印象,与六朝正史、与李商隐的许多诗,都能互为印证。第三,我自幼在江苏南部生活,对上清教的道经,理解起来更容易些。而《真诰》所记种种,在江浙一带,至今仍有痕迹,这样,我具备

了研究《真诰》的优越条件。

《真诰》，无疑是六朝期内《抱朴子》后最重要的道经，它给后世的哲学、道教、文学、民俗等等以重大的影响；而国内对《真诰》却毫无研究，因而这是一片亟待开发的处女地。

1989年底，写完《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》初稿后，能作为参考资料的，一是胡适全盘否定《真诰》以及《道藏》的论文；二是台北李丰楙教授的《不死的探求》以及有关论文。1990年2月，我才了解到日本京都大学有教授们参加的“《真诰》会读班”，这样，我更增强修订此书的信心。

不久，文汇出版社李益然先生，多次来宁，了解写作、修订进度，对此书的出版给予大力支持。

1991年7月，我收到了日本京都大学麦谷邦夫教授编的《真诰索引》（详参附录五），这给我的修订工作带来了极大方便。

关于《真诰》，我还想说一些杂感。《真诰》确实如同天书，——从这一角度而言，我很钦佩日本吉川忠夫教授领导的《真诰》会读班（孙昌武在1991年第3期《古典文学知识》作了详细介绍），运用众人之智慧读《真诰》当然更好。《真诰》中的女神告诉读者，上清经派男女神仙所使用的语言，与地上凡夫俗子不一样，是什么“三元三会之书”、“八龙云篆明光之章”，“世人固不能了其端绪”（卷一）。但我的初步研究发现：《真诰》记晋简文帝为求子而请道士帮助，竟在《晋书》查到旁证；《真诰》中的郗鉴、郗愔、王羲之、许迈、陶弘景等，都是正史名人；《上清握中诀》一类的道经，竟是《真诰》的摘要；书中记中老年人若不控制性生活，会发生耳鸣重听，这已被现代中西医证实。《真诰》开头就介绍人神之恋，在六朝盛传汉武帝与西王母、刘阮入天台遇仙女等故事的热潮中，一点也不奇怪；《真诰》中道士说：门前栽竹，有利卫生，有助于生男孩子——这一民俗，在长江以南许多地区仍在流传，不少农家门前是一片竹林。以上略举几例，不难发现，剥去《真诰》神秘的外衣，《真诰》讲的仍然是人间的事情。也许，为了让读者去掉神秘感，我过多地着眼于

这一侧面，会失之偏颇。但这对理解《真诰》确实很重要。50年前的胡适，说《真诰》讲的全是一片鬼话，至少是没有深入研究《真诰》的错误判断。所以，在这部书中，我不得不强调《真诰》与现实的联系。当然，《真诰》是道士们的作品，毕竟有浓厚的宗教色彩，读者也容易理解这一点的。《真诰》以长生为旨归，他们吸取了魏晋服食中毒、天师道的“合气”房中都死去无数人的血的教训，想寻找一条控制情欲、平衡情绪，保精养气的道路。在具体的长生法术上，他们最重视存思：存思自身的大脑、五脏，集中精神，养精蓄锐；存思日、月、星之光芒，借助外来的神秘力量，达到强身健体的目的。《真诰》还在防病、治疗、战胜瘟疫等方面作了许多实验。应该说，在追求长生的目标上，上清经派道士作出了重大贡献，《真诰》就是这方面的集大成作品。其中不少长生秘术、卫生保健方法，仍然在中国城乡流传，可见其影响之深远。

本书附录中刊出胡适的重要论文，首先是为了便于读者从学术上比较。其次是表示我对胡适的敬意。他开拓的领域是如此宽广，本书不也是在他启发下写出的吗？

附录中的《西王母五女传说的形成及其演变》，是李丰楙教授发表在1987年《东方宗教研究》第一期（文殊出版社）上的重要论文，其中有多处涉及《真诰》，并在六朝这一广阔的背景中，作了展开论述。为了保留原貌，故特以附录的形式出现。

鉴于《真诰》中人神之恋是一重大问题，故附录四《六朝人神之恋故事选》，选择了一些重要而篇幅短小的故事，以了解六朝的时代风气。

《真诰》深埋地下太久了，我们要真正认识《真诰》，尚需要做许多细致的工作。我坚信，《真诰》中的珍宝，将会被越来越多的人发现。《真诰》像一座巍巍大山，仅有少数人从极少的角度进行勘探，即使查出几样矿产，也决不能贸然宣布：这座山只有这几样矿。在《道藏》研究方面，日本和欧美的汉学家起步早，研究设备较先进；国内外更有许多气功实践家，他们之中一定有精通《真诰》的行家。

我期待着这两方面的读者给本书以更多的批评、指正,以便我在再版时能修改得更好。

钟来因记于金陵

1991.8.