

《剑经》与汉晋尸解信仰

韩吉绍

摘要:上清经典《真诰》构建的神仙冥府思想体系是六朝宗教史、社会史和思想史研究的重要内容之一,而尸解信仰是此体系的重要组成部分。《真诰》的尸解思想十分丰富,但大部分内容出自《剑经》。《剑经》与《石精金光藏景录形经》异名同书,撰于上清降经之前的东晋前期,内容包含尸解思想、诸仙人事迹以及用录形灵丸剑解之术等。该书是东晋以前尸解思想的集大成之作,在综合汉代以来尸解观念的基础上,在多个方面形成系统思想。在汉晋尸解信仰发展过程中,《剑经》是一部承上启下的重要文献,通过它可对汉魏尸解思想进行再认识并梳理其发展脉络,进而推动相关问题的研究。

关键词:道教;尸解;《剑经》;《石精金光藏景录形经》;《真诰》;上清

一、引言

在六朝宗教史、社会史和思想史领域,南齐末年陶弘景所撰《真诰》建构的神仙冥府思想体系是一项重要内容,其影响除道教自身以外,还涉及民俗、墓葬、文学等诸多领域。在这一思想体系中,有一个相当重要的组成部分,是为尸解信仰。按照《真诰》卷四所云,“白日去谓之上尸解,夜半去谓之下尸解,向晓向暮之际而谓之地下主者”^①,很多上清神仙都是尸解仙。在这里,《真诰》使用的虽然是广义尸解概念,但足见尸解在建构上清神仙冥府思想体系中起着重要作用。迄今为止,学术界对《真诰》的神仙冥府体系已有不少深入研究^②,尽管它们或多或少都涉及其中的尸解问题,但对此观念的来源及其与汉晋传统的关系等重要问题一直没有给予重视。

尸解思想肇始于先秦^③,自汉代流行开来后,被早期道教思想吸收并发扬,例如《太平经》多次提及尸解,五斗米道更是凸显了太阴炼形观念^④。然而,由于史料不足等原因,魏晋尸解信仰的研究一直比较薄弱。《真诰》行世后,由于其尸解思想大为丰满,研究者的注意力都被吸引至此,而对汉至南朝之间的过渡阶段,即魏晋时期的尸解传统关注反而更缺乏,由此形成一个认识薄弱区,这也是

作者简介:韩吉绍,山东大学历史文化学院教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系山东大学历史文化学院考古与历史学“学科高峰建设计划”重点项目“道教与汉魏两晋南北朝史研究”的阶段性成果。

※特别感谢业师姜生先生以及王家葵教授和孙齐博士对本文初稿提出的修改意见。

① 陶弘景撰,赵益点校:《真诰》,北京:中华书局,2011年,第77页。以下讨论均据此版本,为免繁琐,只随文标注卷次。

② 例如:[日]都筑晶子:《关于南人寒门、寒士的宗教想象力——围绕〈真诰〉谈起》,刘俊文主编:《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》,上海:上海古籍出版社,1995年,第174—211页;[日]吉川忠夫:《日中无影——尸解仙考》,《中国古道教史研究》,京都:同朋舍,1992年,第175—216页;[日]神塚淑子:《六朝道教思想の研究》,东京:创文社,1999年;[日]松村巧:《〈真诰〉に見える“罗酆都”鬼界说》,[日]吉川忠夫编:《六朝道教の研究》,东京:春秋社,1998年,第167—187页;赵益:《地下主者·冢讼·酆都六天官及鬼官——〈真诰〉冥府建构的再探讨》,《六朝隋唐道教文献研究》,南京:凤凰出版社,2012年,第111—130页。

③ 参见韩吉绍、张鲁君:《试论汉代尸解信仰的思想缘起》,《宗教学研究》2012年第2期。

④ 关于五斗米道的尸解观念,参见饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海:上海古籍出版社,1991年,第21、70页。

《真诰》尸解思想的来源等问题未被重视的主要原因。然而,《真诰》的尸解思想究竟在多大程度上继承了汉晋传统,又作出了什么样的创新,这些问题对汉晋思想史、社会史以及墓葬文化史等领域的研究其实相当重要。近年来,业师姜生先生由墓葬分析的角度为揭示汉晋尸解信仰的发展脉络提供了极具启发意义的讨论^①。不过,如果我们能够找到某种承上启下的文献,它能沟通《真诰》的尸解思想和汉晋传统,那么上述难题将迎刃而解。幸运的是,这种文献在当时确实存在,它虽然后来佚失,但现在并非无迹可寻。我们在阅读《真诰》时稍加留意,便会发现其中有关尸解内容多出自一部名为《剑经》的文献,此书即探究《真诰》尸解思想的关键所在。《剑经》乃东晋杨羲(330-386)所受上清经之一,在上清创始阶段曾起到重要作用,但由于保守严密且散佚又早,故长期以来少有人注意。1970年代,西方学者司马虚(Michel Strickmann)、贺碧来(Isabelle Robinet)等人在研究中曾旁及该书^②,但直到多年以后,蔡雾溪(Ursula-Angelika Cedzich)、康若柏(Robert Ford Campany)等西方学者才继续就某些问题作进一步讨论,不过引出的分歧也不少,尤其是对《剑经》文本的看法^③。在以上研究的基础上,如果我们能解决《剑经》的文本问题,然后将其放在汉晋南北朝尸解思想发展的大背景下,以其为线索对《真诰》的尸解思想进行溯源性分析,重新梳理汉晋时期一些表面缺乏关联的文献记载,很有可能会揭示出从汉晋尸解到《真诰》信仰的脉络关系。以上便是本文的基本思路。

二、《真诰》的尸解思想

《真诰》对尸解的阐述主要出自其主体即“真人所诰”部分,集中在第四、十三、十四、十六诸卷。此外,陶弘景的补充注释也是不可或缺的资料。经查验,主体部分的尸解内容主要由许翊(341-370)抄录,少部分出自许谧(305-376)之手。根据《真诰》卷十九陶弘景所记,上清经最初于晋哀帝兴宁二年(364)由魏华存降授杨羲,由杨转授许氏父子^④。因此,《真诰》的尸解思想总体上至迟代表了杨羲受经前东晋中期的社会意识。这些内容对尸解的阐述比较系统,涉及很多方面,表明其信仰在当时已具体系性。我们将《真诰》中有关尸解的内容和特点总结为十条,并在下文逐条进行分析。

第一,尸解概念有广义、狭义之分,前者包括上尸解、下尸解、地下主者/地下鬼帅三大类型,狭义概念仅包括后两类。《真诰》卷四云:“白日去谓之上尸解,夜半去谓之下尸解,向晓向暮之际而谓之地下主者也。”此为广义概念。其卷五云:“有尸解乃过者,乃有数种,并是仙之数也。尸解之仙,不得御华盖、乘飞龙、登太极、游九宫也。”陶弘景注称:“此谓自然得尸解为地下主者之类耳,非云托化遁变之例也。”此为狭义概念(托化遁变指上尸解)。由于存在以上区分,故卷四有“白日尸解自是仙,非尸解之例”这样看似矛盾之语。

第二,尸解有等级高下之分:白日尸解为上尸解,自是仙,地位最高;夜半尸解为下尸解,是鬼,地位最低;介于二者之间的是地下主者和地下鬼帅,“鬼帅武解,主者文解,俱仙之始也。度名东华,简

① 如姜生先生基于墓葬分析认为,《真诰》的尸解思想早先已应用于汉晋墓葬中,汉墓的最高宗旨实际上是实现由死到仙的生命转换,其中尸解信仰是重要内容。详见姜生:《长沙金盆岭晋墓与太阴炼形——以及墓葬器物群分布逻辑》,《宗教学研究》2011年第1期;《汉墓的神药与尸解成仙信仰》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2015年第2期;《汉代列仙图考》,《文史哲》2015年第2期;《马王堆帛画与汉初“道者”的信仰》,《中国社会科学》2014年第12期;《汉帝国的遗产:汉鬼考》,北京:科学出版社,2016年。

② Michel Strickmann, “On the Alchemy of T’ao Hung - ching,” in *Facets of Taoism*, edited by Holmes Welch and Anna Seidel (New Haven and London: Yale University Press, 1979), 123 - 192; Isabelle Robinet, “Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism,” *History of Religions* 1979, 19(1): 37 - 70.

③ Ursula - Angelika Cedzich, “Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China,” *Journal of Chinese Religions* 2001(29): 1 - 68; Robert Ford Campany, “The *Sword Scripture*: Recovering and Interpreting a Lost 4th - Century Daoist Method for Cheating Death,”载香港中文大学《道教研究学报:宗教、历史与社会》2014年第6期。尤其是康若柏首次对《剑经》佚文进行了整理,并据此探讨了其内容和主旨。此外,孙齐《石精金光藏景录形神经》与六朝道教的制剑术》(《古典文献研究》第16辑,南京:凤凰出版社,2013年,第489 - 503页)一文讨论了一部与《剑经》密切相关的文献《石精金光藏景录形经》。

④ 《真诰》卷十九云:“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。”

刊上帝,不隶酆都,不受制三官之府也”(卷十三)。主者和鬼帅的区别是文、武解的方式不同:“地下主者,解下道之文官;地下鬼帅,解下道之武官。”(卷七)

第三,地下主者和地下鬼帅均有等级及进阶年限,前者一百四十年一进,后者二百八十年一进(卷七)。二者均分三等:其一等地下主者,散在外舍,闲停无业,不受九宫教制,不闻炼化之业,为主者之下者,一百四十年依格得一进,一进始得步仙阶,给仙人之使令;其二等地下主者,直接步仙阶,一百四十年进补管禁位(管禁之位类似世间散吏);其三等地下主者地位最高,能出入仙人之堂寝,游行神州之乡,十二年气摄神魂,十五年神束藏魄,三十年棺中骨还附神气,四十年平复如生人,还游人间,五十年位补仙官,六十年得游广寒,百年得入昆盈之宫。鬼帅之位与主者相同(卷十三)。

第四,地下主者和地下鬼帅的第三等进阶包含太阴炼形过程(上条已言及),卷四对此过程有详细描述:“若其人暂死适太阴,权过三官者,肉既灰烂,血沉脉散者,而犹五藏自生,白骨如玉,七魄营侍,三魂守宅,三元权息,太神内闭。或三十年、二十年,或十年、三年,随意而出。当生之时,即更收血育肉,生津成液,复质成形,乃胜于昔未死之容也。真人炼形于太阴,易貌于三官者,此之谓也。”

第五,尸解可“积行获仙,不学而得”,前提条件是获得功德之多寡:“地下主者复有三等,鬼帅之号复有三等,并是世有功德,积行所钟;或身求长生,步道所及;或子弟善行,庸播祖祿;或讽明《洞玄》,化流昆祖。夫求之者非一,而获之者多途矣。”(卷十三)功德包含因素有忠孝、贞廉、萧邈之才等,重要性依次递减,最重要的是忠孝,死后直接成为地下主者,且进阶时间短:“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。”贞廉和萧邈之才者死后都不能直接成为地下主者,进阶时间亦稍长:“夫有至贞至廉之才者,既终,受书为三官清鬼,二百八十年乃得为地下主者。从此以渐,得进补仙官,以二百八十年为一阶耳。”“夫有萧邈之才,有绝众之望,养其浩然,不营荣贵者,既终,受三官书为善爽之鬼,四百年乃得为地下主者。从此以进,以三百年为一阶。”复有上圣之德,死后可直接为地下主者,但进阶却非常困难:“夫有上圣之德,既终,皆受三官书为地下主者,一千年乃转补三官之五帝,或为东西南北明公,以治鬼神。复一千四百年,乃得游行太清,为九宫之中仙也。”(卷十六)

第六,功德可流逮后世而致子孙尸解成仙。《真诰》卷五云:“积功满千,虽有过,故得仙。功满三百,而过不足相补者,子仙。满二百者,孙仙。子无过又无功德,藉先人功德,便得仙,所谓先人余庆。”又卷四云:“夫欲学道慕生,上隶真人,玄心栖邈,恭诚高灵者,当得世功相及,祸恶不遘,阴德流根,仁心上逮,乃可步真索仙,度名青府耳。”由此可知,功德是尸解信仰的核心内容之一。《真诰》卷十六陶弘景注云:“在世行阴功密德,好道信仙者,既有浅深轻重,故其受报亦不得皆同。有即身地仙不死者,有托形尸解去者,有既终得入洞宫受学者,有先诣朱火宫炼形者,有先为地下主者乃进品者,有先经鬼官乃迁化者,有身不得去,功及子孙,令学道乃拔度者。”此类尸解直接成为地下主者:“先世有功在三官,流逮后嗣,或易世炼化,改氏更生者,此七世阴德,根叶相及也。既终,当遗脚一骨以归三官,余骨随身而迁也。男留左,女留右,皆受书为地下主者,二百八十年乃得进受地仙之道矣。”(卷十六)

第七,与功德相对,有罪责者最多位列鬼班,永无进仙之可能。《真诰》卷十六云:“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,以助治百鬼,综理死生者,此等自奉属于三官,永无进仙之冀,坐煞伐积酷害生死多故也。”《真诰》冥府体系的构建与此观念密切相关,如陶弘景所言,“酆宫中诸人,职皆是矣”。

第八,罪责亦可流逮后世,殃及子孙。《真诰》对此项内容有明确提及(如卷十六辛亥子之例),不过没有过多阐述。

第九,尸解的本质是形神分离,故形体委弃,不过有时形体亦可升迁,有时则需肉体复原^①。关于

^① 上清道教十分重视精神修炼,重神轻形倾向明显。《真诰》卷三有两首诗歌,形象地阐述了形神关系。其一云:“观神载形时,亦如车从马。车败马奔亡,牵连一时假。”其二云:“神为度形舟,薄岸当别去。形非神常宅,神非形常载。”

上尸解，《真诰》卷十云：“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。”又卷十二：“化遁，上尸解。”可见这种方式似乎是形神俱迁。但是《周氏冥通记》中周子良白日仙去，仙真谓其“既无解术，犹应栖质有所。”陶弘景注曰：“既云‘无解术应栖质有所’者，则此尸骨不还，所以令觅好安冢地耳^①。又《登真隐诀》云：“尸解者，当死之时，或刀兵水火，痛楚之切，不异世人也。既死之后，其神方得迁逝，形不能去尔。”^②因此，白日尸解可能既有形迁者，亦有委形者。关于肉体复原，《真诰》卷十六陶弘景在解释先世有功而易世炼化者须留骨三官时说：“此骨恐是质形之骨，非神形之骨，既被遗落，当复重生之耳。大都论仙鬼中诸人，在世有剖腹刎颈、支体分裂死者，永自不关后形。其神先以离出，故今形可得而毙伤残，初不断神矣。而世或有见鬼身不全者，盖是尸魄托骸者耳，非其大神本经之主也。”

第十，服尸解药是尸解的重要方法。尸解药是早期上清道教核心思想之一，《真诰》多次提及，其中最重要的药品是录形灵丸或灵丸，全称为石精金光藏景录形灵丸，实际上是上清金丹四种高真上法（四蕊、琅玕、曲晨、九转）之一的曲晨丹。如唐王悬河编《三洞珠囊》卷三引《登真隐诀》云：“石精金光灵丸，此是《金剑经》曲晨丹滓。”又引《剑经》云：“太极曲晨八景飞精，名之曰太极藏景录形灵丸，服之能浮景云霄，飞行太虚。”^③《真诰》强调，只有用灵丸尸解方能成仙，其余药物皆为三官所执：“其用他药得尸解，非是用灵丸之化者，皆不得反故乡，三官执之也。”（卷四）

三、《剑经》与《石精金光藏景录形经》

以上所述《真诰》尸解思想的十条主要内容，除第八条和第九条的部分内容外，其余基本都出自《剑经》，或者与其有关。这充分说明，《剑经》对《真诰》的尸解思想甚至其整个神仙冥府思想体系的建构起到非常关键的作用。那么，《剑经》究竟是一部什么样的文献？它又撰于何时呢？

《剑经》之名在上清之前的文献中未见提及，目前所知最早提到该书的就是《真诰》。此后至宋初，其间有《道典论》《三洞珠囊》《云笈七签》《太平御览》等多种文献征引之。据这些引文可以确定，“剑经”是该书最简单的一种称呼，其他名称有“宝剑上经”、“太极真人飞仙宝剑上经”等。此经颇为隐秘，《真诰》卷十四中陶弘景在整理许翊所抄三条《剑经》文字后说：“经非可轻见，既是说诸仙人事迹，隐居谨抄出以相辅类耳。”关于该书的具体渊源，我们需要从上清早期创始人物那里去寻找线索。

关于《真诰》主体内容的来源，陶弘景在卷十九中有明确说明：“二许虽玄挺高秀，而质挠世迹，故未得接真。今所授之事，多是为许立辞，悉杨授旨，疏以示许尔。”“二许应修经业，既未得接真，无由见经，故南真先以授杨，然后使传。”“长史正书既不工，所缮写盖少。”根据以上所言，再证以陶弘景关于《剑经》的注文，可以肯定地说，《真诰》中的《剑经》内容基本都是由许翊抄出。陶弘景又云，“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。”《剑经》即属前者。

上文指出，兴宁二年（364）是杨羲受经的重要时间点，但其实这主要是一个宗教意义上的日期。当时魏华存（252—334）已去世三十年，所以道教史上著名的上清降经实质是一种宗教叙事。真实情况是，十多年以前杨羲已经从魏夫人长子刘璞那里接受了部分道经，对此陶弘景曾有提及：“杨先以永和五年己酉岁（349）受中《黄制虎豹符》，六年庚戌（350）又就魏夫人长子刘璞受《灵宝五符》，时年二十一。”（卷二十）陶弘景虽然没有提及其他文献，但杨羲于兴宁年间所受经书中一部分有其他来源，不可能全由他自己向壁虚造。因此，我们有必要考虑《剑经》早出的可能性。细读《真诰》等有关文献，有以下几条材料需要注意：

其一，《真诰》卷十四引《剑经》云：“周穆王北造昆仑之阿，亲饮绛山石髓，食玉树之实，而方墓乎

① [日]麦谷邦夫、吉川忠夫编：《〈周氏冥通记〉研究（译注篇）》，刘雄峰译，济南：齐鲁书社，2010年，第54页。

② 李昉等撰：《太平御览》卷六六四引，北京：中华书局影印本，1960年，第2963页。

③ 《道藏》第25册，北京：文物出版社/上海：上海书店/天津：天津古籍出版社，1988年，第311、313页。关于尸解药，可参见韩吉绍：《自杀求仙：道教尸解与六朝社会》，《文史》2017年第1辑。

汲郡。”陶弘景注云：“此则《穆天子传》所载。”据此可推测，《剑经》撰于《穆天子传》重新面世之后。按《穆天子传》为汲冢竹书之一，发现于西晋武帝时期，至东晋初年时已广泛流传于民间。

其二，《真诰》卷十四引《剑经》云司马季主服丹“吞刀圭而虫流”，而司马季主升仙故事的源出，杨羲说是《紫阳传》：“季主托形隐景，潜迹委羽，《紫阳传》具载其事也。”^①按杨羲时有华侨撰《周君传》行世（即《紫阳真人周君内传》）^②，但陶弘景怀疑《紫阳传》并非此《周君传》，因后者所记司马季主事迹非常简略，与杨羲之语不符：“今有华撰《周君传》，记季主事殊略，未见别真手书传，依此语则为非也。”

其三，撰成于东晋初年的《抱朴子内篇》没有提到《剑经》，其所述尸解观念亦与《剑经》明显不同。

综合以上三点，笔者认为《剑经》之出世不会早于东晋。早先司马虚认为它是杨羲所受上清经中的一种^③，当为事实。至于它是由杨羲编造，还是在他之前行世，还需借助更多的证据来分析。

《剑经》佚文主要见于《真诰》《道典论》《三洞珠囊》《太平御览》《云笈七签》等文献，其中多次提到录形灵丸，显然书中包含相关内容。不过，当时上清道教中还流传一部名为《石精金光藏景录形经》的道书，其内容也与录形灵丸有关，因此二者的关系需仔细辨析。

《真诰》卷五“道授”部分罗列了部分早期上清经（由二许抄录），陶弘景认为，这些经书是仙人裴清灵所授道家旧书：“题目如此，不知当是道家旧书，为降杨时说。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’。”降杨时既为道家旧书，表明这些文献在杨羲通冥之前行世，故至迟出于东晋前期。按“道授”诸经中有这样两段话：“君曰：道有《石精金光藏景录形》，在世。”“君曰：仙道有曲晨飞盖，御之，体自飞（在《剑经》中）。”由此，我们很容易得出一个印象，即《剑经》与《石精金光藏景录形经》是两部不同的书，二者在当时并行于世。然而，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五所载《上清大洞真经目》，其中并未著录《剑经》，却有《上清石精金光藏景录形》一卷。这是《经目》遗漏，还是《剑经》与《石精金光藏景录形经》本为同一著作呢？

早先司马虚认为二者是同一本书，最初的名称是《太极真人石精金光藏景录形神经》，但未给出理由^④。康若柏在整理《剑经》佚文时也将二者视为同书，同样未给出理由。也有观点认为二书不同，不可混淆：“《剑经》的全名为《太极真人曲晨飞盖八景神丹录形灵丸经飞仙宝剑上经》，《道藏阙经目录》有载（但《阙经目录》误‘曲晨飞盖’为‘曲晨飞精’）……而《石精金光藏景录形》，在《太真玉帝四极明科经》卷三和《三洞奉道科戒》卷五中均有著录，是为‘三十一卷’中一部经典。据《无上秘要》卷八四、《云笈七签》卷四八的引文看，此经亦论‘剑解’的事情，但是与《剑经》并非一经。二书均已佚失。”^⑤按《道藏阙经目录》所载名称为《洞真太极真人曲晨飞精八景神丹录形灵丸飞仙宝剑上经》，其“曲晨飞精”没有错，即录形灵丸。该名虽前所未见，但却同时包含“录形、灵丸”和“飞仙宝剑”之名。

《云笈七签》卷八十四《太极真人石精金光藏景录形经说》和《释石精金光藏景录形法》两节乃《藏景录形经》佚文。前者述经书的传授渊源，云：“上宰总真西城王君昔受之于紫阳公。施行道成后，以

① 司马季主为西汉初人，是《史记·日者列传》所记的唯一方士。书中称：“司马季主者，楚人也。卜于长安东市。”西汉后期史学家褚少孙补《史记》进一步说：“夫司马季主者，楚贤大夫，游学长安，通《易经》，术黄帝、老子，博闻远见。”可见，西汉时司马季主的形象尚未与神仙挂钩。关于《史记·日者列传》的作者问题，可参见刘乐贤：《简帛学术文献探论》，北京：中国人民大学出版社，2012年，第250—263页。

② 华侨亦有通神才能，曾在杨羲之前向许谧转授《真诰》，后因漏说冥旨被责，由杨羲取代。《真诰》卷二十云：“华侨者，晋陵冠族，世事俗祷。侨初颇通神鬼，常梦共同醢醢，每尔辄静寐不觉，醒则醉吐狼藉。俗神恒使其举才用人，前后十数，若有稽违，便坐之为谴。侨忿患，遂入道，于鬼事得息，渐渐真仙来游，始亦止是梦。积年乃夜半形见，裴清灵、周紫阳至，皆使通传旨意于长史，而侨性轻躁，多漏说冥旨，被责，仍以杨君代之。侨后为江城（乘）县令，家因居焉。今江乘诸华，皆其苗裔也（华与许氏有婚亲，故长史书与裴君，殷勤相请也。若如前篇中有保命所告，则侨被罪也。今世中《周紫阳传》即是侨所造，故与《真诰》为相连也。”关于《紫阳真人周君内传》编撰时代的讨论，可参见陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，1963年，第8—9页。

③ Michel Strickmann, “On the Alchemy of T’ao Hung — ching,” 132.

④ Michel Strickmann, *Le Taoïsme Du Mao Chan ; Chronique d’une Révélation, Mémoires de L’institut des Hautes Études Chinoises* Vol. X VII (Paris: Presses Universitaires de France, 1981), 61.

⑤ 李静：《古上清经史若干问题的考辨》，复旦大学博士学位论文，2009年，第117页注1。孙齐《〈石精金光藏景录形神经〉与六朝道教的制剑术》沿用了李文的观点。

付弟子茅盈，以传南岳夫人，使授学道者当为真人。”^①再结合陶弘景谓此经“当是道家旧书，为降杨时说”之言，《藏景录形经》很可能出于上清降经之前，其行世与魏华存密切相关。这个背景和时代与《剑经》的情况比较接近。后者则述经名含义及主要内容，云：“夫石者铁之质，精者石之津，金者剑之干，光者刃之神。藏玄飙乱景，录四宝之形。挥割百魔，映彩五星，观焕七元，激烈火兵者矣。轩辕有桥山之葬，所以剑舄在焉。玉子有渤海之冢，剑鸣空椁。王乔有京陵之墓，而剑飞冲霄。斯实真验九玄，精应太虚，神方之灵致，威剑之妙化也。诸以剑尸解者，以剑代身，五百年之后，此剑皆自然还其处也。幽响无间，恍惚难寻，不可得言矣！不可得书矣！为之者，见之者，唯当应之于心耳。”^②由此可见，《藏景录形经》的主要内容是讲剑解之术。《剑经》从书名来看，其主旨理应也是剑解。不过，即便如司马虚所言，《剑经》佚文中一些关于丹药的文字暗含着其在剑解过程中的作用^③，但其中的确没有一条直接述及剑解之法。与此相反，《藏景录形经》现存佚文则见有详细的制剑之法和剑解之术。这种情况似乎表明，二书在内容上有着重要区别。

以上关于《剑经》与《藏景录形经》之关系的诸种疑问令人十分费解。幸运的是，这两种书都有不少佚文存世，仔细比较分析这些佚文是否可以找到答案呢？因此问题的关键是整理佚文。《剑经》佚文容易整理，主要见于《真诰》，以及唐代《道典论》《三洞珠囊》，宋代《太平御览》《云笈七签》等。由于篇幅所限，仅能略举如下：

1.1 其用他药得尸解……向晓向暮之际而谓之地下主者也。（《真诰》卷四。陶弘景注云：“右一条是掾抄写《剑经》后论尸解事。”）

1.2 《太极真人飞仙宝剑上经》云：夫尸解者……又不得反旋故乡，游栖靡定。（《道典论》卷二。以上内容除“有死而更生者……游栖靡定”外，又见于《云笈七签》卷八十五，亦云出自《太极真人飞仙宝剑上经》）

1.3 《宝剑上经》曰：尸解之法……余皆白日尸解，得为飞仙。（《太平御览》卷六六四）

2.1 君曰：仙道有曲晨飞盖，御之体自飞。（《真诰》卷五。陶弘景注云：“在《剑经》中。”）

2.2 《宝剑上经》云：太极曲晨八景飞精，名之曰太极藏景录形灵丸，服之能浮景云霄，飞行太虚。（《三洞珠囊》卷三）

3.1 君曰：昔高丘子，殷人也……今为中岳真人。（《真诰》卷五）

3.2 《太一金液经》者……皆是此方。（《太平御览》卷六七二。第3.1条陶弘景注云：“此说与《剑经序》亦略同。”可知该段文字虽非出自《剑经》，但内容大略相同。第3.2条进一步证明陶弘景注可信）

4. 乘巴口诀……此是三天前驱使者捕鬼之法。（《真诰》卷十。陶弘景注：“即乘豫章也，出《剑经》《神仙传》《虎豹符》及《后汉书》。”据此可知，《剑经》载有乘巴之事，有关内容见第6.2条）

5. 地下主者复有三等……此即主者之上者，仙人之从容矣。（《真诰》卷十三。陶弘景在一等地下主者后注云：“依《剑经》，主者大有品秩，迁转年限，賒促悬殊。此等数之目异于品名，反以多为贵，如此阶秩矣。”据此可知，《剑经》包含主者品秩和迁转年限的相关内容。又《真诰》述三等主者后还抄录了众多仙人事迹，陶弘景注：“从‘地下主者’来凡十四条，并有掾写，共一卷也。”这些内容不知是否出自同一文献。另外《真诰》卷七引《真司科》文可与本条参照）

6.1 司马季主后入委羽山石室大有宫中……鬼神以观，六度显明。（《真诰》卷十四。陶弘景注：“《真诰》云‘季主咽虹液而头足异处’，《剑经注》云‘吞刀圭而虫流’，今东卿说云‘托形枕席为代己之像’，似当是作录形灵丸兵解去也。”据此知《剑经》中有司马季主服丹尸解之事及“吞刀

① 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》，北京：中华书局，2003年，第1890页。

② 张君房编，李永晟点校：《云笈七签》，第1890页。

③ Michel Strickmann, “On the Alchemy of T’ao Hung - ching,” 134.

主而虫流”之语,这些内容见第6.2条。“剑经注”乃“剑经序”之误)

6.2 吞琅玕之华而方营丘墓者……积十三年而后还家,今在鹤鸣赤石山中。(《真诰》卷十四)

7.1 夫至忠至孝之人……此等名位自是三官之寮耳,无豫真仙家事矣。(《真诰》卷十六。陶弘景注:“《剑经序》称燕昭亦得仙。燕昭,六国时英主,遂不堕于三官。乃知炼丹独往,亦为殊拔也。从论忠孝已来至此,并出掇写《剑经》中东卿司命所说。即是鬼神事,谨抄出继此,以相证发。”本条部分内容又见《道典论》卷二征引,云出自《太极真人飞仙宝剑上经》。又据《道典论》所引,《真诰》可能有个别注文混入正文)

7.2 《太极真人飞仙宝剑上经》云……受三官书为善爽之鬼。(《道要灵祇神鬼品经》)

7.3 《飞仙宝剑经》云……三百年为一阶。(南宋《洞玄灵宝自然九天生神玉章经解》卷上。此段又见于元代《洞玄灵宝自然九天生神章经注》卷上,文字较略)

7.4 隐三光,白日陆沉……二百八十年进一阶,补仙官。(《上清道宝经》卷一)

8. 《宝剑上经》云……玉蜜之山也。(《三洞珠囊》卷三)

不过要了解《藏景录形经》则有些困难,其佚文主要保存在《无上秘要》卷八十七、《太平御览》卷六六五和《云笈七签》卷八十四中(《无上秘要》卷三十二还有一小段疑似佚文),其中《无上秘要》卷八十七所引佚文清晰明了,不必费心,但是《太平御览》的内容一团混沌,令人费解,哪些属于佚文,哪些属于其他来源需仔细辨析。《云笈七签》虽然段落分明,但哪些条目属于佚文也需思量。以往对《藏景录形经》的疑问很大程度上是没有认识到《太平御览》与《云笈七签》佚文之间的关系。《太平御览》和《云笈七签》中的《藏景录形经》佚文主要是关于剑解的部分。《御览》文原本十分复杂令人费解,但孙齐发现了其中奥秘,指出该卷实际上由《藏景录形经》经文和陶弘景注文组成,但二者在今本《御览》中都被刻作大字,致使经、注不分,从而使人迷惑。他又进一步认为《云笈七签》卷八十四“太极真人石精金光藏景录形经说”“释石精金光藏景录形法”“尸解叙”“又叙”“造剑尸解法”“太极真人戒”六条内容为《藏景录形经》节录,将其与《御览》对勘,可将后者之经、注分开^①。以上意见切中肯綮,揭示出目前存世的《藏景录形经》主要佚文(不过,“尸解次第事迹法度”一节也是佚文,而“太极真人戒”有可能不是佚文,“又叙”则抄录《真诰》,非直接佚文)。《御览》与《云笈七签》虽然编撰时代相近,而且保留了相似佚文,但二者差异也较大,盖所据原本不同,或增删有别,故可互为补充。此外,孙齐认为《御览》卷六六五全篇是《登真隐诀》佚文,是陶弘景摘录《藏景录形经》加注释而成,此当为事实,注文中很多内容可与《真诰》互证。这表明,《御览》编撰者使用的并非原本《藏景录形经》。《云笈七签》中的佚文既然与《御览》相近,而且中间竟然夹杂《真诰》的内容,反映出编者同样没有见到原本《藏景录形经》。限于篇幅和格式,这里仅将《御览》中《藏景录形经》佚文的正文部分辨析摘略如下(圆括号中为笔者补充内容,方括号中为纠谬):

《太极真人石精金光藏景录形神经》曰:制剑之法,上宰总真西城王君,昔授之于紫阳公,施行道成。后以付门弟子茅君,茅君传南岳魏夫人。神剑用之而解化……诸以剑尸解者,以剑代身,五百年之后,此剑皆自然还其处。幽响无间,恍惚难寻,不可得言矣!不可得(书矣)!为之者,见之者,惟当应之于心耳。……真人用宝剑以尸解,蝉蜕化之上品也。营造剑之时,先斋戒百日,善锻人用七月庚申日、八月辛酉日(作精利剑),使长三尺九寸,广一寸四分,厚三分半。杪九寸,为左右刃处。其柄用长短适。剑头可安策环,惟使长三尺九寸耳。策环者,镂刻剑环,环左右面刻之。作“刃”字面,有九“刃”字也;环背上刻作九“巳”字也。深刻(之),字皆从刃背而下,顺刃、顺环而刻之。谓[诸]刻处得以金银间之,益分明佳也。剑身(中有)刻象(在后)。环中央复有竖起,如小手(半)环者,名之曰伏基。内环左面为“日”字,刻右面为“月”字。先又圆刻日

① 孙齐:《石精金光藏景录形神经》与六朝道教的制剑术,《古典文献研究》第16辑,第489—503页。

月之外为郭也(所谓伏日月之光基)。五百年还出,以挥五岳,入以藏无间,下以制九阴,上以承玄冥,卫足以逐邪魔,威足以鉴七精,仰以映(录)五气,俯以化身化形矣。欲知剑之左右内外,以剑正指南,使剑背在上,使剑刃在下也,于是以东面为右,西面为左,东为内面,西为外面。此剑尺度、长短、广狭、厚薄、刻镂文字,乃太极四真人灵剑之模范也。何必须昆吾之金,割玉之铤耶?王子乔剑,乃凡下之铁耳;乔山尸解之剑,非昆吾之流金也。太极上化符……朱题剑亦能解化。又曰:若欲潜遁名山,随时观化,不愿真官,隐浪自足者,当修剑尸解之道。以曲晨飞精书剑左右面,先逆自托疾,然后当抱剑而卧也,寝卧数日,乃密脱剑青囊,拔出题书及系符。都毕,于是抱之而祝。须天马迎至,解衣而游,勿令人知觉也。又以飞精药密拭剑镗,呼剑名字。祝毕,忽见太一以天马来迎于寝外之前,于是上马。天马者,吉光腾黄之兽也。太极真人命太一使者赉马执控,并迎以宝衣,歎忽而来,不知所以然也。马去之时……非复故形者也。又曰:(太)极上化符,以飞精书纸,盛以紫囊。欲去时,以系剑镗。藏景符,以飞精书纸,盛以绛囊。欲去时,以系剑鞘。又曰:夫修下尸解者,皆不得反望故乡。上解之道,名配紫简,三官不得复窥其隙。其用他药得尸解,非是灵丸之化者,皆不得反故乡。反故乡,三官执之也。太清尸解之法,那得比太极之化遁乎?

比较分析上述《剑经》和《藏景录形经》两类佚文,首先可以确定以下几个基础性问题:

1.《太平御览》卷六六五与《云笈七签》卷八十四的《藏景录形经》佚文相近,二者对勘可以厘清《藏景录形经》的主要文本内容,即《太平御览》中的佚文由《藏景录形经》经文和陶弘景注文组成,《云笈七签》中的佚文至少包括“太极真人石精金光藏景录形经说”“释石精金光藏景录形法”“尸解叙”“造剑尸解法”“尸解次第事迹法度”五个部分。

2.《无上秘要》卷八十七《藏景录形经》佚文与《剑经》佚文几乎完全相同,而它们又对应于《太平御览》和《云笈七签》中《藏景录形经》佚文的前半部分。又法藏敦煌文献 P. 2443 引“天马者吉光腾黄之兽也”一句标记出处为《太极真人飞仙宝剑上经》,而这句话见于《太平御览》和《云笈七签》中《藏景录形经》佚文的后半部分,却不见于其他名为《剑经》的佚文。

3.陶弘景在《真诰》中三次提到“剑经序”,又说很多内容“并出掾写《剑经》中东卿司命所说”;《太平御览》卷六六五《藏景录形经》陶弘景注文称“东乡(卿)序”和《剑经》前章;《无上秘要》卷八十七《藏景录形经》佚文全部以“司命东卿君”的口吻道出。以上三部分内容完全相合,其所指实一也。

根据上述三个基础性问题,再结合上文关于《剑经》的讨论,我们可以断定《剑经》与《藏景录形经》实为同一文献,是最早的上清经之一,其出世时间笔者倾向认为是在杨羲之前的魏华存时代^①。《剑经》与丹经《太极真人九转还丹经》、尸解药“太极真人遗带散”等都有相同的太极信仰背景,其出世均当在上清降经事件发生之前^②。《上清大洞真经目》记录该书为一卷当为事实^③,不过其内容相当丰富,包括序言和正文,其中序言以东卿司命的口吻道出,主要阐述尸解思想,包括诸仙人事迹,正

① 除《藏景录形经》以外,《南岳夫人传》又云魏华存曾受两种尸解药,服食并致仙逝者即石精金光录形灵丸,其言或非完全由后世凭空捏造:“清虚真人王子登与东华青童君来降,授夫人曰:隐迂白翳神散一剂。又与白石精金(石精金光)化(录)形灵丸,使顿服之,称疾勿行,克期有定,俱会丹珑之南阳洛山洛宫。言毕,二真人去。即服药,因称脚疾,闭目寝息,饮而不食。夜半之后,太一玄仙遣飙车来迎,驾气骋御,径入帷中。其时弟子侍疾,众亲满侧,莫之觉也。”李昉等撰:《太平御览》卷六六四引,第2966页。另外同书卷六七八及《太平广记》卷五十八亦载,内容基本相同。

② 据《真诰》卷五所言,道之子孙太上为上清真人,其为太极左真人中央黄老君之师(太极有四位真人,老君处其左),而黄老君为太虚真人南岳赤松子之师,裴清灵则师赤松子,这是太极经的信仰背景。陶弘景既言“道授”诸经乃裴清灵所受道家旧书,表明这些道书应当在杨羲受诰之前已经存在。

③ 《隋书·经籍志》子部《云气占》注文提到一部名为《仙宝剑经》的书:“梁《望气相山川宝藏秘记》一卷,《仙宝剑经》二卷,亡。”(魏征等撰:《隋书》卷三十四《经籍志三》,北京:中华书局,1973年,第1038页)康若柏认为,此书当即《剑经》(“The Sword Scripture: Recovering and Interpreting a Lost 4th-Century Daoist Method for Cheating Death”, 46)。按《仙宝剑经》名字虽然与《剑经》诸名相近,但在《隋书·经籍志》中它显然是一部占法之书,而今存《剑经》佚文并无这方面的内容,且其卷数也与《剑经》不同,故其意见难以成立。

文介绍使用录形灵丸(曲晨飞精)和宝剑进行尸解的方法,包括铸剑之法^①。

《剑经》即便在上清道教中亦颇为神秘,非轻易可见,故见之者甚少,兼之其主要内容被《真诰》等影响很大的经典吸收后,其光芒完全被掩盖,原书很快便杳无踪迹,难以寻觅。后世文献征引《剑经》内容时标注书名不一,甚至同一文献对《剑经》与《藏景录形经》分别征引,此均与原本失传而导致间接引用行为有关,盖六朝后人们已不明二书之关系^②。尽管如此,《真诰》尸解思想所产生的广泛影响表明,在汉晋尸解信仰发展过程中,《剑经》是一部相当重要的文献。因此,通过它我们能否对汉魏尸解思想进行重新认识,并梳理其发展脉络呢?如是,则对汉魏宗教史、思想史尤其是墓葬文化史研究无疑将起到推动作用^③。

四、《剑经》与汉晋尸解思想的关系

关于《剑经》中剑解之法的来源,假托阴长生传授给鲍靓的太清刀解法是最直接的借鉴和改造素材,对此孙齐已经有分析,笔者赞同其意见,故此处不再赘述^④。康若柏则对《剑经》(包含《藏景录形经》)的内容和主旨提出了独特看法,认为该书并非教人服丹真死,或者使人成真,而是传授隐匿之法,这是一种诈死之术^⑤。本文所要强调的是,就上清思想建构而言,《剑经》的关键部分不在剑解之术本身,而在其尸解思想,这也是为何《真诰》大量摘录《剑经序》而未介绍具体剑解法的主要原因。《剑经》的尸解思想,固然有采撷太清之法的痕迹^⑥,亦包含今人视之为骗人的把戏,但其涵盖内容非常丰富,很多方面可溯源至更早,故对揭示汉代以来的尸解信仰具有重要价值。

关于汉末以降尸解观念的整体发展情况,完成于东晋初年的《抱朴子内篇》原本是非常关键的资料源。检索其《遐览篇》,《水仙经》《尸解经》等尸解文献赫然在列,表明此种方术在当时道教中已有深度发展,相关思想已较丰富。但是,由于葛洪崇尚金丹,对此类方术不甚重视,故在书中很少提及,使我们无法探究这一时期尸解观念的详细进展。通过《内篇》中有限的资料来看,当时的观念至少有两个方面对认识《剑经》的尸解思想有重要参照意义。

第一是尸解在仙术体系中的地位。葛洪对尸解如是评价:“按仙经云,上士举形升虚,谓之天仙。中士游于名山,谓之地仙。下士先死后蜕,谓之尸解仙。”^⑦此反映出尸解在当时仙术体系中的地位很低。但在《剑经》中我们看到,它虽然承认尸解是“仙品之下第”的传统,但又说“其禀受所承未必轻也”,而且还赋予其多种宗教和社会功能。经此变化,尸解具有了重要宗教意义,进而与上清信仰体系构建在一起,而不再仅仅是一种孤立的低等仙术。

① 亦可参见康若柏在其文第三部分对《剑经》文本内容的介绍。

② 康若柏认为,《云笈七签》中《剑经》佚文不见于此前文献,表明它当时并未亡佚,至少在宋初时仍然存在于道教中(“The Sword Scripture: Recovering and Interpreting a Lost 4th-Century Daoist Method for Cheating Death”, 47)。笔者认为这种看法有误,因为《太平御览》和《云笈七签》都是间接引用《藏景录形经》,详见前面对该书佚文辑考的注释。

③ 按上清早期人物除了魏华存外,其余亦多与录形灵丸或剑解有关。早在南齐时,陶弘景便曾怀疑杨羲和许掾与此有关(见《太平御览》卷六六五《藏景录形经》注文)。杨羲的情况,《真诰》卷二安妃建议他以剑解告终:“君若其不耐风火之烟,欲抱真形于幽林者,可且寻解剑(剑解)之道,作告终之术乎?”二许自杨羲受《剑经》,自然亦洞悉剑解之术。陶弘景在《藏景录形经》注文中虽然说“许长史既服腴石,或当不必为其事”,但后来他在为许谧撰写的碑文中却言及剑解:“太元元年,解驾违世,春秋七十有二。子侄礼窆虚枢于县西大墓,京陵之踪未远,飞剑之棹在焉。”(陶弘景:《上清真人许长史旧馆坛碑》,此据王京州:《陶弘景集校注》,上海:上海古籍出版社,2009年,第174-175页)至于许翊,他在注文中甚为怀疑:“掾从镇南夜解,则又非此法。掾,许长史子也。若是太清解及单用剑者,应不得反望故乡。而掾游处方台,还本居邦也。”

④ 参见孙齐文第三部分。关于太清刀解法,《太清金液神丹经》卷中云:“(阴长生)乃别告鲍氏曰:‘……夫仙法老得道者,尸解为上,上尸解用刀,下尸解用竹木。’靓请问曰:‘尸解用刀,刀自伤耶?’阴君曰:‘不如君言。言刀尸解者,以刀代身为人,缘以著棺中,以绝子孙之情,断世俗之路也。以太上玄阴生符书刀刃左右傅之,以神丹为笔,须臾便自成人像,如所书者面目,死于床矣。其真身可于是遁去,勿复还家。’”(《道藏》第18册,第755页)

⑤ 参见康若柏文第四至七部分。

⑥ 如太清刀法中“上尸解”“下尸解”“绝子孙之情,断世俗之路”“真身可于是遁去,勿复还家”等说法,在《剑经序》中我们可以看到类似之语。

⑦ 王明:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1986年,第20页。

第二是金丹与尸解的关系。《内篇》辑录了大量丹方资料,其中没有发现任何一种丹方与尸解有具体关联。但是,太清传统却将尸解与金石药关联在一起,提出“尸解药”概念。据《灵宝五符序》卷中记载,太玄阴生符和尸解药配合使用,药以牛脂一斤半、水银一斤半、锡一斤熬炼而成,服后可尸解仙蜕^①。在《剑经》中,此观念被进一步发扬,曲晨丹(录形灵丸)成为尸解过程的一个关键因素,除了画符涂剑,还须服食。此过程明显融金丹和尸解两种观念于一体。南北朝时期广泛流行的尸解药和金丹尸解现象与《剑经》的发扬推动有直接关系,对当时的尸解和炼丹都产生了重要影响^②。

至于更早的汉代尸解思想,王充《论衡·道虚》的记载为人所熟知,其文云:“所谓‘尸解’者,何等也?谓身死精神去乎?谓身不死得免去皮肤也?如谓身死精神去乎?是与死无异,人亦仙人也。如谓不死免去皮肤乎?诸学道死者,骨肉俱在,与恒死之尸无以异也。夫蝉之去复育,龟之解甲,蛇之脱皮,鹿之堕角,壳皮之物解壳皮,持骨肉去,可谓尸解矣。今学道而死者,尸与复育相似,尚未可谓尸解。何则?案蝉之去复育,无以神于复育,况不相似复育,谓之尸解,盖复虚妄失其实矣。”王充的批评表明,当时社会对尸解本质的认识有两种倾向:一是认为“身死精神去”,这是偏重形神分离观念的解释;二是认为“身不死得免去皮肤”,这是偏重肉体不死观念的解释。这两种解释似乎矛盾,却是尸解信仰一直并存的两种基本观念,被其后的《太平经》和《老子想尔注》等早期道教经典继承下来,并在魏晋道教中得到进一步发扬,这些在《剑经》中都被继承下来。

关于尸解为形神分离,《太平经》卷一一一《善仁人自贵年在寿曹诀》有阐述,此已为学者注意。其文云:“或有尸解分形,骨体以分。尸在一身,精神为人尸,使人见之,皆言已死。后有知者,见其在也,此尸解人也。”^③这种观念在后世道教甚为普遍,一如第一部分《真诰》尸解思想第九条所述,《剑经》佚文中亦见有反映。在六朝尸解故事中,死后复现成为一种常见叙事模式,但是它变得更多与肉体不死关联在一起。譬如葛洪列举费长房和李意期的故事,即用以说明尸解之先死后蜕^④。这种倾向在后来的《真诰》及其他文献所记载的故事中被延续下来。

关于尸解为肉体不死,以往研究多关注 20 世纪发现的敦煌本《老子想尔注》中所见太阴炼形观念。《想尔注》关于太阴炼形的描述见于多处。如“没身不殆”句注云:“太阴道积,练形之官也。世有不可处,贤者避去,托死过太阴中;而复一边生像,没而不殆也。俗人不能积善行,死便真死,属地官去也。”又“死而不亡者寿”句注云:“道人行备,道神归之,避世托死过太阴中,复生去为不亡,故寿也。俗人无善功,死者属地官,便为亡矣。”饶宗颐最早发现,这种方术实即《真诰》卷四所载之尸解法^⑤。而《剑经》佚文表明,《真诰》原来是继承了《剑经》观念。当然,毫无疑问,即便《剑经》的太阴炼形观念也应当继承自汉末五斗米道传统。姜生先生进一步认为,《想尔注》的思想亦为中间环节,从两汉墓葬文化结构中,更可看出这种思想的漫长流变过程^⑥。其实,从文献角度而言,《太平经》已经提到死后炼形复生的尸解术,只是记述有些含混,需要仔细分辨。例如《太平经》卷七十二《不用大言无效诀》云:“凡天下人死亡,非小事也,壹死,终古不得复见天地日月也,脉骨成涂土。死命,重事也。人居天地之间,人人得壹生,不得重生也。重生者独得道人,死而复生,尸解者耳。是者,天地所私,万万未有一人也。故凡人壹死,不复得生也。”这段话中的尸解为“死而复生”“重生”,显然不同于上述形神分离的“尸解人”。又卷九十《冤流灾求奇方诀》强调:“夫人死者乃尽灭,尽成灰土,将不复见。

① “尸解药:以三月中杀牛,煎取脂一斤半。水银一斤半,锡一斤半。于山中密地斋一月,乃于铜器中煎锡,锡消,纳水银及脂,都合同丸之。服如大豆三丸,日三服,服之九日,凡八十一丸,忽然尸解蛇蜕而去。去时如上符节度。若不得即去,更服,趋令得去矣。”(《道藏》第 6 册,第 331—332 页)陶弘景提到《五符序》中有此药,见《太平御览》卷六六五引《藏景录形经》佚文。

② 参见韩吉绍:《自杀求仙:道教尸解与六朝社会》,《文史》2017 年第 1 辑。

③ 王明编:《太平经合校》,北京:中华书局,1960 年,第 553 页。

④ 《抱朴子内篇·论仙》云:“近世壶公将费长房去。及道士李意期将两弟子去,皆托卒死,家殡埋之。积数年,而长房来归。又相识人见李意期将两弟子皆在郾县。其家各发棺视之,三棺遂有竹杖一枚,以丹书于杖,此皆尸解者也。”(王明:《抱朴子内篇校释》,第 20 页)

⑤ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第 21、43、70 页。

⑥ 姜生:《长沙金盆岭晋墓与太阴炼形——以及墓葬器物群的分布逻辑》,《宗教学研究》2011 年第 1 期。

今人居天地之间,从天地开辟以来,人人各一生,不得再生也。”^①成灰土之人如何才能“重生”“死而复生”?此种尸解,应当就是指死后炼形复生,除此以外,载书中未见他法。因此,五斗米道的太阴炼形观念亦非其自身发明,而是秉承自更早的《太平经》。《剑经》以及其后的《真诰》十分重视太阴炼形,这种观念其实完全源自汉代以来的传统。

至于《剑经》的其他尸解思想,还有一些蛛丝马迹见于《太平经》者。此处举三个例子。第一个是认为帝王忠孝贞廉等历史人物死后尸解升仙的思想。关于此类人物死后升仙的观念,姜生先生根据墓葬材料作了系统分析^②。不过由于考古材料本身的局限性,我们无法得知他们是否系尸解成仙。然而,《太平经》卷一一七《天咎四人辱道诫》的一句话表明,当时已经出现帝王死后尸解成仙的观念:“故三皇五帝多得道上天,或有尸解,或有形去。”第二个是对功德善行的重视。功德善行固然是上清道教反复强调的主旋律,然而众所周知,它们很早之前就是《太平经》和《想尔注》的主旋律。而功德善行对尸解的重要作用在《太平经》卷一一四《九君太上亲诀》中也有一定反映,其文云:“白日升天之人,自有其真。性自善,心自有明。动摇戒意不倾邪,财利之属不视顾,衣服羸粗,衣才蔽形,是升天之人行也。天善其善也,乃令善神随护,使不中邪。天神爱之,遂成其功……故使白日辄有承迎,前后昭昭,众民所见,是成其功,使人见善。白日之人,百万之人,未有一人得者也。能得之者,天大神所保信也。余者不得比。尸解之人,百万之人乃出一人耳。功有大小,更相荐举,其人当使天爱重之。内为得太上腹心,荐举其为有信效,各成其功名,是不善邪?”第三个是尸解后的进阶观念。《太平经》卷一一一《善仁人自贵年在寿曹诀》云,尸解者在经历一段时期后,神仙等级会晋升:“或有尸解分形,骨体以分。尸在一身,精神为人尸,使人见之,皆言已死。后有知者,见其在也,此尸解人也。久久有岁数,次上为白日升天者。使有岁数功多成,更生光照,助天神周遍。复还止云中,所部界皆有尸解仙人,主知人鬼者。”^③以上三个例子,尽管《太平经》的阐述比较隐晦,或者粗略,但足以说明,《剑经》的思想有相当部分源自汉代传统。

综上所述,《剑经》可以说是东晋以前尸解思想的集大成之作,它在综合汉代以来尸解思想和方法的基础上,作出了突破性创新。与大多数神仙方术相似,最初时尸解比较独立,后来虽被《太平经》吸纳,但并没有成为其神学体系的重要组成部分。此后经五斗米道等进一步发扬,尸解逐渐成为道教的重要内容,魏晋时出现《水仙经》《尸解经》等专门文献。《剑经》总结了以往的尸解思想,并吸收发展了一些新鲜因素,至少在四个方面形成系统思想:一是尸解体系,将各种方法与仙鬼观念统合在一起,构建出一套完备的尸解体系和等级观念;二是服药尸解,将尸解药、金丹、形神分离观念等与尸解融合在一起,形成一套复杂的服药尸解思想^④;三是太阴炼形,将肉体长生与墓葬思想结合在一起,使太阴炼形思想更完备,使墓葬成为真正的“神仙之丘窟,炼形之所归”^⑤;四是尸解条件,将功德善行忠孝德才贞廉武功等与尸解结合,并界定了它们作为尸解条件的优劣,突出了功德忠孝的优先性,刻意贬低了世俗崇尚的武功,从而强化了宗教劝善功能。以上尸解思想,基本为其后编撰出世的《真诰》所继承,并成为其思想体系的重要组成部分,对上清道教以及南北朝社会产生了广泛影响。

[责任编辑 李梅]

① 王明编:《太平经合校》,第298、340页。

② 姜生:《汉代列仙图考》,《文史哲》2015年第2期。

③ 王明编:《太平经合校》,第665、596、553页。

④ 关于服药尸解的有关问题,参见韩吉绍:《自杀求仙:道教尸解与六朝社会》,《文史》2017年第1辑。

⑤ 据《真诰》卷十,神仙范幼冲云:“我今墓有青龙乘气,上玄辟非,玄武延躯,虎啸八垂,殆神仙之丘窟,炼形之所归,乃上吉冢也。”原文“丘窟”误作“兵窟”。