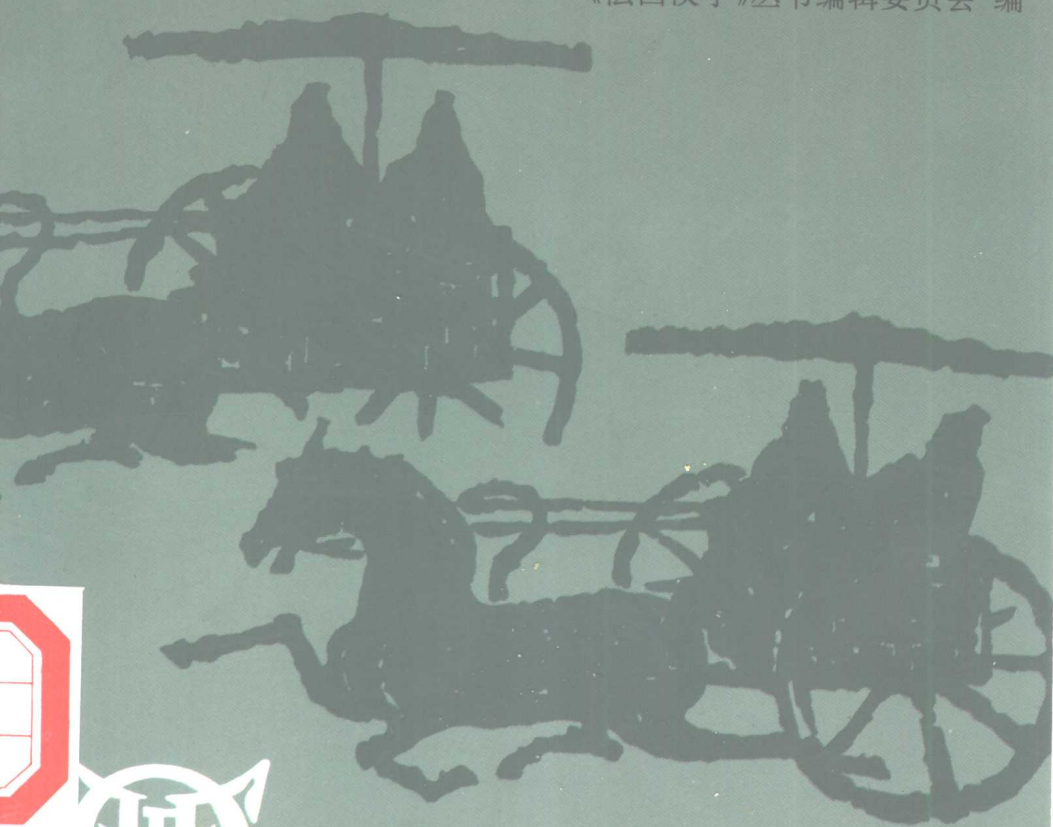


SINOLOGIE FRANÇAISE

法国汉学

第二辑

《法国汉学》丛书编辑委员会 编



清华大学出版社

法 国 汉 学

第二辑

《法国汉学》丛书编辑委员会 编

清华大学出版社

(京)新登字 158 号

内 容 提 要

本书为《法国汉学》丛书的第二辑,书中收录了石泰安、谢和耐等当代著名法国汉学家关于中国古代宗教史、宗教礼仪、宗教术语、宗教宗派、修行、占卜等方面的学术论文,还收有《中国传统文学中的自传》、《中国的读书写字和木版印刷》、《远东亚洲丛刊》简介、《亚洲艺术》简介等文章。本书视角新,内容广泛,资料详实,值得一读。

图书在版编目(CIP)数据

法国汉学 第二辑/《法国汉学》编委会编. —北京:清华大学出版社, 1997

ISBN 7-302-02672-6

I. 法… II. 法… III. 汉学-研究-法国-文集. IV. K207.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (97) 第 25765 号

出版者: 清华大学出版社(北京清华大学校内,邮编 100084)

责任编辑: 宋韬

印刷者: 清华大学印刷厂

发行者: 新华书店总店北京科技发行所

开 本: 850×1168 1/32 印张: 11.75 字数: 294 千字

版 次: 1997 年 11 月第 1 版 1997 年 11 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 7-302-02672-6/Z · 113

印 数: 0001—2000

定 价: 28.00 元

《法国汉学》丛书编辑委员会名单

编委：龙巴尔（法国远东学院）

李学勤（清华大学国际汉学研究所）

葛兆光（清华大学国际汉学研究所）

蓝克利（法国远东学院）

孟 华（北京大学）

耿 昇（中国社会科学院历史研究所）

孙宝寅（清华大学）

《法国汉学》编委会致读者

《法国汉学》第二辑的出版,使这套丛书得以定期安排问世了。我们的意图很清楚:必须向中国读者介绍能够提供信息的论文,并使他们坚信汉学研究并非仅在中国进行。这种鼓励开阔视野的作法正是本项出版事业的两个协作机构——清华大学国际汉学研究所和法国远东学院的合作目的。因此,我们于此精选具有近百年历史的法国远东学院新老研究人员的一批文章,便是相当顺理成章的事了。它可以使人对该院的研究方向形成一种相当准确的看法,尤其是在中国宗教这一棘手的领域中。正是通过这样的著作,西方汉学家们的论述才得以丰富起来:宗教并不仅仅是由于它们形成了中国的特征之一才被描述,而且还由于它们是中国社会结构化并长期延续而自我形成的最丰富和最具活力的形象之一不被人研究,以将其文化中最古老的因素与证明其昔日开放的借鉴相结合。我们提议揭示的正是外国汉学家们的这种观点,希望很快能促请其中国同事们关注和讨论这些来自他方的著作对自己研究工作的意义。

《法国汉学》编委会

目 录

《法国汉学》编委会致读者	(■)
关于道教术语“灵宝”的笔记	[法]康德谟(1)
道教的十日斋	[法]苏远鸣(28)
超越的内在性:道教仪式与宇宙论中的洞天	[法]傅飞岚(50)
中国的文字和神体	[法]劳格文(76)
观音,从男神变女神一例	[法]石泰安(86)
中国佛教中的占卜、游戏和清静——汉文伪经	
《占察经》研究	[法]郭丽英(193)
静坐仪,宗教与哲学	[法]谢和耐(224)
中国传统文学中的自传	[法]吴德明(244)
中国传统史学思维内涵的占卜想象	[法]汪德迈(278)
中国的读书写字和木版印刷	[法]戴 仁(287)
六朝时期九宫图的流传	[法]马 克(315)
《远东亚洲丛刊》简介	[法]戴路德(348)
《亚洲艺术》简介	[法]毕梅雪(353)
法国汉学研究所简介	[法]戴 仁(357)
中法双边关于中国古代历史与传统文化研讨	
会综述	[中]臧 健(360)

SINOLOGIE FRANÇAISE

VOLUME 2 (1997)

SOMMAIRE

Max KALTENMARK, <i>Ling-pao</i> —note sur un terme du taoïsme religieux	(1)
Michel SOYMIÉ, Les dix jours de jeûne du taoïsme	(28)
Fransiscus VERELLEN, The Beyond Within: Grotto-Heavens (<i>dongtian</i>) in Taoist Ritual and Cosmology	(50)
John LAGERWEY, Écriture et corps divin en Chine	(76)
Rolf A. STEIN, Avalokitesvara/Kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse	(86)
KUO Li-ying, Divination, jeux de hasard et purification dans le bouddhisme chinois: autour d'un sūtra apocryphe chinois, le <i>Zhanchajing</i>	(193)
Jacques GERNET, Techniques de recueillement, religion et philosophie: à propos du <i>jingzuo</i> néo-confucéen	(224)
Yves HERVOUET, L'autobiographie dans la Chine traditionnelle	(244)
Léon VANDERMEERSCH, L'imaginaire divinatoire dans l'histoire en Chine	(278)
Jean-Pierre DREGE, La lecture et l'écriture en Chine et la xylographie	(287)
Marc KALINOWSKI, La transmission du Dispositif des Neuf Palais sous les Six-Dynasties	(315)
Hubert DURT, Cahiers d'Extrême-Asie (présentation) ...	(348)
Michèle PIRAZZOLI-T' SERSTEVENS, Arts asiatiques (présentation)	(353)
Jean-Pierre DREGE, L'institut des Hautes Études chinoises (présentation)	(357)
ZANG Jian, Compte rendu du colloque franco-chinois sur l'histoire ancienne et la culture traditionnelle chinoise (Université de Pékin, octobre 1996)	(360)

关于道教术语“灵宝”的笔记

[法]康德谟^[1]

杜小真 译

我们知道,《道藏》三洞之一《洞玄部》至少在理论上汇集了有关“灵宝”的著述,它正是从第一篇本义的《灵宝经》开始又渐渐补充进其它一些著作而构成的,出现在这些著作题目中的“洞玄灵宝”的字样显示了它们的特点。今天,“灵宝经”这个简称应被视为或指《洞玄灵宝部》著作全体或指本义上的《灵宝经》。在现代道教学家看来,《灵宝经》即《(灵宝)度人经》,这部著作如此重要以至曾经被列入《道藏》第一部(洞真部)之首,于是自然应出现在《洞玄部》的开头部分。应该说,我们看到的明朝《道藏》的文章排列远非严格,很多著作都不是排在它们原来的位置上,这种混乱是由于多少世纪中道教文献收集所经历的诸多曲折^[2]。而《度人经》的情况,这部著作的排列位置则是因为它被公认的特殊价值。事实上,正是“元气”的直接流溢在天地形成之前出现于混沌内部。可以说,这篇原文是“道”的凝聚,因此是中国中世纪最神圣的文章之一,信徒只要诵念它一遍就可能得到超度。不过,《度人经》只是4世纪上半叶的著作,实际上是葛洪(283—343)的侄孙葛巢甫(4世纪下半叶)编纂成的,因为在它之前就已有最初的《灵宝经》,名为《(灵宝)五符经》,葛洪很熟悉这本书(五符经),他在《抱朴子》和《神仙传》中谈到过并引用过其中一些章节。这部《灵宝五符》经书的一部分以《太上灵宝五符序》之名收入《道藏》。它与《太平经》是道教最早的经书,对它应该做更深入的研究,我将在另一部著作中专门谈到它。^[3]而在本文中,我只是要追究“灵宝”这个术语本身的意义和根

• 1 •

源。

马伯乐在一篇身后发表的有关道教的文章中这样写道：“灵宝，这是通过凝聚纯粹元气、以金刻玉板形式自发创作而成的圣书。”^[4]因此它堪称为“宝”书。我认为这种解释是对的，但并不全面。这样解释这个词实际上不足以阐明它的全部意义，此外，道教学家们的解释也各不相同。在4世纪，人们认为“三洞”的每一部圣书都是通过“三君”——天宝君、灵宝君和真宝君之一向世人揭示的。这个概念肯定后于《五符经》和《度人经》，因为道教经典分裂为三洞与陆修静的经书目录是同时的。^[5]但是，人们会问，在三君之前，是否已经存在被称作灵宝的神明？不管怎样，灵宝、天宝、真宝（后两个与前者相当，并以其自己的模式形式）被用作一些神话人物的名称的事实，值得注意并且提出了一个问题，因为一种神明能够成为一种“宝”或“灵”吗？“宝”这个词难道不具有一种更宽泛的意义吗？

“灵-宝”的出现首先与《五符经》有关，关于这部书，葛洪在《抱朴子》^[6]中简略讲述过一个传说。陈国符先生在他论述道教经典历史的时候曾引用过这个故事并且随之讲了故事的另外两种文本，他认为是葛洪所讲的来源：一似乎是取自《越绝书》，而实际上并不在这部著作中，二是取自一个纬书《河图纬象》，其完成日期不详。^[7]陈先生本应能够指出在《五符序》中还有一种更加详细的版本。的确，这一部分似乎是事后补充进去的，并不属于《五符经》的原始部分。《越绝书》中的讲法若真是来自这部著作，那它就可能是最早的。下面就是这个传说的译文：^[8]

禹治洪水，至牧德之山，见神人焉。谓禹曰：“劳子之形，役子之虑，以治洪水，无乃急乎？”禹知是神人，再拜请诲。神人曰：“我有灵宝五符，以役蛟龙水豹。”^[9]子能持之，不日而就”。禹稽首而请，因而授之。而讥禹曰：“事毕可秘之于灵山，勿传人代。”禹遂用之，其功

大就。事毕乃藏之于洞庭^[10]苞山之穴。至吴王阖闾之时，有龙威丈人，于洞庭之苞山得此五符，献之于吴王。阖闾吴王得之，示诸群臣，莫能识之。闻鲁孔丘者，博达好古多所该览，令使齐五符以问孔丘曰：“吴王阖君，有赤乌衔此书以至王所，莫识其文，故令远问。”孔丘见之而答使者曰：“丘闻之，禹治洪水，于牧德之山遇神人，授以灵宝五符，后藏之于洞庭之苞山。君王所得无乃是乎。赤乌之事，丘即未详”。（使者反白阖闾，乃尊事之。）先是江左童谣云：“禹治洪水得五符，藏之洞庭之苞山。龙威丈人窃禹书，得五书者丧国庐。”^[11]

按《抱朴子》中的说法，吴王阖闾于合石之中得紫文金简之书。孔丘认出这是灵宝之方，长生之法。但是，葛洪没有提到那首歌（讖）。而这首歌在《河图绛象》中有记载，传说在其中是以更为不同的词语讲述的，尽管是用道教式的情节安排：禹藏宝书之地是在太湖洞庭山（也叫苞山）的林屋洞天。阖闾吴王安排龙威丈人（本名为隐居）深居苞山之穴，这位隐士带回 174 字书。那首歌也明显有异于《越绝书》所记，然而却与《灵宝五符序》中的几乎完全一样。后者所记肯定与《古微书》所辑的纬书有关联。但《河图绛象》中讲述的这个传说非常简略，它的目的主要是求讖。

在上述有关灵宝传说的不同说法中，神示有时是“符”，有时又是“书”本身。似乎确实应该进行一下区分：在葛洪的时代，一方面有他认为是阖闾发现，他在《抱朴子》^[12]曾引用过两段的灵宝经；另一方面，还有《五符灵宝》，也叫《老子入山灵宝五符》。^[13]这些“符”在 17 章中有介绍，并附有使用说明。《甄正论》的作者也对此作了非常明确的区分。不过，如果真的不应混淆“五符”和“经”，那二者之间也肯定联系紧密：

1. “符”与“书”都包括对长生之法的探求。《抱朴子》说，《灵宝经》基本上包括的是长生不老之方，而事实上现今的《五符序》的绝

大部分也是传授这些方法的。但是，如果说《灵宝经》提供了所用草药的处方，那《五符》则提供了获取这些草药的途径。的确，依靠具备这些魔力的方法是必要的，若没有这些魔力，是看不见草的^[14]。因此，《灵宝五符经》如《五符序》一样肯定重造了“符”的图象，尽管在《五符序》中出现的图象不再与最初的相象，无论如何，它们与《抱朴子》中提供的图象迥然不同，后者更加简单，似乎也能判定它更加古老。

2. 《灵宝经》本身属于人们能称之为“符”文字的东西。我们上面引述的传说似乎首先涉及“五符”（如果能够承认它在先），但它很快就被《灵宝经》所用，《灵宝经》则被视为内藏有效处方的神示之书。^[15]它特别清楚地阐明了道教初始与方士、“讖纬”的作者的神秘政治活动紧密相联的事实：它谈到禹和孔丘，包涵了一种预卜（讖），还有符或神示文字，最终在纬书《河图》中讲述。不过，《河图》和《洛书》被视为最早的“纬书”和“图式”。但是，更有甚者：《灵宝经》包括有三章或三洞，《五符序》名之为：“河图隐存符”，“伊雒飞龟”，“平衡安”。^[16]这些题目完全是纬书的味道。尽管这些与葛洪表现的不同，对信奉灵宝的道教徒们来说，这些文字只是用他们自己的信仰来解释《河图》与《洛书》。

现在我们已有一种值得注意的对这个术语的解释，因《河图》和《洛书》本身就是“宝”。在考察这个词究竟是什么意思之前，我们应该首先看一下在《灵宝经》中灵宝两字的用法。

在《太上灵宝五符序》中，除题目之外，灵宝这个词在行文中经常出现，其中首先应该指出的就是“太上本名为灵宝”这句话^[17]。然而因为这句话出现在似乎迟到的“序”中，所以它并不证明“灵宝”在一开始就是指太上道君还是太上老君。

“灵宝”的一种有价值的用法以韵文形式在另一段中出现，这一段落以热烈的语言赞扬黄精：这种植物的茎部含有灵宝，服用它的人可以成仙。同样，它的根部名为天宝，服之可成飞仙。^[18]人们

因此在谈论一种具有神奇状态的东西时,不加区别地说这是灵宝(或天宝)或其拥有灵宝。就这样,其它一些文献告诉我们利剑拥有灵宝并且能够被叫作灵宝^[19]。

除去这两种情况,《灵宝五符序》经常在平行短语中分别使用灵和宝这两个字。乍看起来,这好像只是一种文体的方法,但是它一再被使用,而且不仅仅是在《五符序》中,这就引起我们的注意:

九天真灵经,三天真宝符(卷上. 3b)

九天之灵书,三天之宝图(卷下. 1b)

九天之灵奥……三天之宝囿(卷上. 6b)

上天之灵符,太上之宝文(卷下, 18b)

在这些段落中,把“灵”译作“merveilleux”(妙),把“宝”译作“précieux”(宝贵)不过是权宜之计。很明显,这两个词在此是相同的,指的是神奇文字的神圣特性。但如果这两个词具有同等价值,那人们肯定也要在上述句子中坚持分裂为二的思想。灵和宝用于不同的领域:在九天或三天中;太上或揭示于天,或揭示于地。这些说法是要说明宗教经典有效地用于世界的起源和天之中,另一方面则用于尘世的创造及现时之中。三天(实践中与三气相同)是世界的最初起源;九天或九气(众多前人使用过)是万物的第二起源。于是,灵宝在三天或九天中活动的对立,在其它引述在天上地下实践神圣有效性的平行对立中普遍得到说明:神性文字在天地这两个领域中是生命的根源。这正是最早的《度人经》注释者严东正确指出过的,他在5世纪下半叶曾这样写道^[20]:“玉字始出,本形如印,八角垂芒;文彩焕耀,洞应无穷;在天曰灵,在地曰宝。空玄为灵,入藏为宝,故曰灵宝。”^[21]

我们看到,分裂为二在此很明显。指出在前面提到的严东确定“灵者众圣之通称”,即以原始天尊为首的最高神仙是很有意义的,因为正是在塑造原始天尊的过程中“玉字”的“灵”的德性开始表现出来。人们于是希求把灵宝解释为灵之宝,即诸神之宝。但是,

“宝”在此不能理解为通常意义上的宝，上述提到的其它段落指出，“灵”与“宝”两种情况下以不同形态显示的同一种宗教性的力量。

认识到在此事关宗教意义，我们对把宝译成“précieux”（宝贵）就有些犹豫。现在应该简略回顾一下宝在古代中国意味着什么。^[22]

称得上宝的东西由于商业原因并不一定是珍贵的，甚至也不一定为稀罕之物。它们并不具有普通交换价值（除非在特殊情况下以馈赠的名义），它们在原则上注定不流通，通常被封闭、隐藏在神秘的意图之中，而这和它们归属的家族延续的时间同样长久。每个贵族家庭实际上都拥有一块家庭之宝，以确立家庭的神圣。《管子》中有一篇文章称之为“神宝”。“神宝”这个词在注解中是这样解释：“宝有灵，故曰神宝”。^[23]如若是王公或皇族家庭，那宝就确立王朝的护卫。组成护卫的宝物非常贵重，它们都有一个名字，也就是说都有一段故事。我们实际上知道，皇家宝物只有在统治家族得道并且不负天命时才是“沉重”的。因为，它们的出现证明诸神的允诺，而我们相信它们中的大多数都是上天以神妙的方法作为幸福的保证派来的。它们对拥有它们的主人构成生命和权力的保证。宝和保这两个字是相关联的，而且还是同音字。有人说“宝以保民也。”^[24]

在动荡的战国时期，权力斗争无比激烈，野心勃勃的王公们越来越对这些神明保佑的证明的呈现感兴趣。因此，就是从这个时期开始，一些专家创立有关预测和被称为符应或瑞应（预卜灵验的“符”或物，上天通过它们“回答”或回应皇德）的神奇之物的一整套学说。这种政治秘书在战国时期末期发展起来，并在两汉时期特别盛行，特别在王莽在位时期和汉光武帝时期达到顶峰：它成为纬书（或“讖”、“纬”）的重要主题，纬书至少最初就是一种“符”或对“符”的解释：《河图》与《洛书》的情况正好如此。

于是，当皇家或家庭的宝物看起来首先只包括物（铜器、玉器、

武器等)时,人们会把神奇图示看作宝,随后是圣书或最后是道德和政治的简单处方:无疑,最初的图书馆曾是真正的“宝”,因为这些不同的著作包括能够保护生命或保证国家、个人长治久安的处方或教诲。它们很快就被视为比传统意义上被看作极可欲的宝贝更为珍贵,比奉献给神明的祭品与供献或君王之间交换礼品的实践更为有效^[25]。《河图》清楚地展示了物宝到书宝的发展过程。事实上,《河图》最先是作为周朝皇家藏宝之一出现的,据《书经》中《顾命》^[26]篇所记,它是成王丧葬期间所陈宝物之一。事实上,我们并不知道这最初的《河图》是什么?人们一般认为它应是一块普通石头。因为它是一堆玉片中的一块,与方士们——那些制造各种谶纬的术士们的河图没有任何关系。^[27]这是无疑的,但正因如此它系于事物的物质性:如若周代珍宝“河图”(假设它在历史上确实存在过)以与其它宝物同样的名目具有“皇符”的价值,那它起的作用就是很接近于方士的《河图》。此外,如若它最初是一块普通的石头,那这块石头上应画有符号以使它得以被叫作“图”;很快它就成为一张真正的图,随后成为一篇文章甚至一系列文章。由此推理,《灵宝五符》使《灵宝经》系列文章产生。

古本《五符经》的最初部分,从题目看好像已成为《河图》的一种“纬”,而第二部分则与《洛书》有关。《洛书》因为从一开始就是方士们创作出来以作为《河图》的补充并与之成对的东西,它似不像《河图》那样真实可信。不过,《洛书》比《河图》更应成为《灵宝五符》的模型。因为汉朝以来,它就被视为帮助禹治水并通过神龟向他揭示的“符”;后来,他从这图中获得了“洪范”:《五符序》显然从这个神话中得到启发。阖闾想迷惑孔丘,让别人告诉他说一只红乌鸦带给他红书。最原始的故事是说在周文王时一只红鸟把丹书带到山上,这有名的传说与《洛书》中讲的没有关系。而到了汉朝,“丹书”真是指《洛书》,而《河图》则变成为绿图。^[28]差不多在同一时期,人们认为,若《洛书》向禹启示了《洪范》,那《河图》同样向伏羲

揭示了八卦^[29]。后来在另一个传说中，八卦图变成“符”，禹靠了它完成了治水工程：在一个深洞中，从伏羲这个蛇身神明的手中接受了有关启示。^[30]尽管这个传说形成书面文字相对迟一些，但它很重要，因为我们知道伏羲是人类两位始祖之一，与女娲二者同时是人类的创始者和婚姻和宇宙象征的发明者，并以两个缠绕在一起的蛇身为代表。这样，禹在原始黑暗中要寻找八卦，而灵宝符从元气出来。两个传说有相同的主题，即关于一次相当于登天、最终找到神符启示的深山探险旅行。很可能二者都来自一系列南方神话，其实伏羲和女娲也属这一类神话。长江下游地区在道教历史上是一些非常重要的教派的诞生地：葛氏家族祖籍为江苏句容，句容附近有一座茅山，此山因一重要道教教派^[31]与其同名而闻名。不过，茅山也是会稽山，禹的圣山。禹在山中召集众臣或诸神，他在那牺牲了防风，人们认为他的庙与墓也在那里^[32]。在这个地方立足的道教徒肯定视禹为大圣人，但如果说是为着宗教宣传的需要而随意附属于一个正统文学中的人物，那是不正确的。真正说来，是他们，而不是儒家信徒，始终如一地忠于禹的真实品格。灵宝符的神奇故事远非完全臆造的，他们接受（肯定也改编）了地方传说和传统。过去禹被越国王公贵族尊为祖先。所以授予禹的“宝”对于另一家族的成员并没有好处，在涉及敌对家族的情况下，那就更加无用了：越国祖先使用的符给用尽心机夺取它的吴王带来灾难。吴王试图让孔丘冒名顶替以使人相信以前为文王最高荣誉出现的神鸟和红书的新版本。而这几个特点证明这个传说很古老，因为道教徒没有理由去生造出这些特点，而这极会使人认为他们自己并不理解传说的真正意义。无论如何，“符”给吴国王孙带来灾难的事实令人反感：佛学家玄奘没有错过机会提请教徒们注意，他说：“（《灵宝五符》），此乃凶妖之书。”^[33]

但是，禹与道教徒们之间相似的主要原因在于禹这个人物与法术的关系。因为他不仅仅是先人，而且还是这个为巫师们崇仰的

地区的大方士。因此,纯为道教徒们的目的之用的不仅仅是禹的“法宝”,还有他的“禹步”。还有,禹的法宝既然可以治理洪水,那也就能驱逐山中鬼怪,并且迫使神鬼出示他们看管的神异药草。至于“禹步”——应该引述葛兰言的有关文章,他指出那只是一种活跃的真实纹章,那是吸引人们深入荒凉地区的魔力必不可少的补充。大禹并不逊色于黄帝,他堪称道教的祖师之一。

在宝物、皇家或家传法宝和符之间,没有什么本质的区别,最多可能只有依照它们的主人、国王、贵族或普通方士的地位决定的等级上的差别。同样,“宝”和“符”的特点在许多情况下是相同的,而且可以用其中一个解释另一个。所以,我们在此应该首先简单回顾一下符是什么以说明下面的一些看法。我们知道,这个词在意指一种魔力或“符”之前,具有一种司法意义。它本意是指或写在木板、金属板,或写在一折成二的纸页上的文件,有关双方各执一半,符的两片合起来才可信:各种契约与标志就是这样作成的^[34]。这样的文件只有在两契相合、正好连结的情况下才成为一种有效的保证。在此是行使惯常法律和封建宗法共同实践,因为,臣仆从封建君主那里获得一种作为标志与保护的“符”。反过来,符徽保证朝廷会议定期检验众臣仆的忠诚。这些会议为“合符”服务,考验一人(君)之德与其它人(众臣)之忠。这些“符”无疑如同一切贵族之条约一样,意味着一种誓愿,由此产生了“符”的宗教意义。换言之,“符”的核查所证明的“信”是为神圣的力量所认可的。^[35]

不过,君主与天的关系类型和臣仆与君王的关系类型相同。天委以的使命是得到这些宝的证明的,这些“宝”确认上帝与君主的完美的和谐:完全有理由把“宝”叫作“符应”或“符瑞”。郭璞在谈到在井中发现的宝钟时说过:“盖王者之作,必有灵符,塞天人之心,与神物合契,然后可以言受命也。”人类(以君主为代表)与天的和谐因此是以“符”——“契”两部分的统一为象征的。^[36]

这些物品或宝物,即神明意志的表现最终自然而然地变成为

崇拜的对象。这就是为什么一些神明或圣地被称作“宝”的原因。

公元前 14 年，刘向在一篇致汉成帝的奏章中这样说：“家人尚不欲绝种祠，况于国之神宝归时！”^[37]人们很可能在选择珍宝的最准确的译名上犹豫，这里涉及的是类似于陈宝祠的圣地崇拜，刘向为此有一篇辩护词。我们知道，此祠是公元前 747 年秦文公为可能是陨石的東西确立的。《史记》中的传说讲得不很清楚，^[38]我们不得不求助于主要在注释中提到的不同时期的一些文章。从根本上讲，距今天宝鸡县不远的庙中供奉的是一块石头，但是一块石化鸡。这只石鸟对于秦国王族是一种真正的灵符，王族的德行神秘地与飞鸟类相系。然而，这雉鸡在人们供奉祭品时引诱来雄鸡，雄鸡在直闯神庙的惊雷闪电的陪伴下由东南飞来，祭祀于是实现了一次阴阳交合。

关于陈宝造成崇拜对象并且被视为“宝”的东西只是一对配偶的一半即雌性吸引另一半雄性。可以说是一个半符或半宝，多亏了祭祀礼仪的有效性，通过与另一半的结合而变得完整起来：这样，完满的皇德以及与灵物的和谐得到证明。

我们上面通过陈宝的例证所指出的，能够通过一系列有关名为宝物的事情得到证明：鼎钟、宝剑通常都是雄雌成双对的。^[40]有关诸种神明的情况也同样。在中国，宗教经常倾向于给每一个神配备一名护卫，最经常是丈夫的或妻子的配偶。的确，神圣领域似乎被男女交合的观念、或至少被一种二分合一的倾向所统治。

在确认任何誓约，任何与诸神之间的契约都意味着承担一分为二的“符”（通常称作雄与雌），任何宝实际上都是成对的，它的男女交合是通过祭祀礼仪实现的之后，让我们考察一下道士、方士或巫师与神明的关系。这个问题与我们的主题很贴近。

的确，在《楚辞·九歌》中，神灵附体的巫师被称作灵或灵保。^[41]事实上灵即指神明，但当神明控制了女巫时，女巫就与神合二为一了。神灵之保似乎比“巫”更准确、更专门地表达意思。在神