

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”这个简称应被视作或指《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

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，他认为这是葛洪所讲的来源：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 无乃怠乎？”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：“吴王闲君，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《河图纬象》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《河图纬象》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……三天之宝圃（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——那些制造各种讖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，与女媧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，其实伏羲和女媧也属这一类神话。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，但如果说他们是为着宗教宣传的需要而随意附属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]人们很可能会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。从根本上来讲，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

的代表与神本身之间存在着一种男女交合的关系。《九歌》中女巫与神之间统一的性特征是不容怀疑的，黄帝母亲的名字同样说明了这一点：她神奇地在闪电中受孕，名为附宝^[42]。“附”在此指附着神灵。我实在找不出更恰当的名字命名一个在被神参见之后变为女巫母亲的女巫。神本身就是一种宝，就像晋国巫士以巫宝之名崇拜的神明一样。^[43]这看来涉及一个高大强悍的巫师，他死后成为这个地区巫师的守护神。《山海经》讲述过巫咸，他与其他巫师一起住在登葆山上名为巫咸国的巫师的乐园。据载，巫师们来往于山上山下，这似乎意味着在举行祭祀仪式时，这些神化了的巫师从他们的乐园中走出来，而在仪式过程中巫师们可请神出山。^[44]

名为灵保或宝的巫师在马融（79—166）的诗中也提到过，在诗中他们被描写为站在方相氏^[45]一边的驱魔者。方相氏是年终祭祀礼仪中戴面具的角色，人们在礼仪过程中驱逐鬼妖以召唤福至。陪同他的还有许多角色，灵宝就是给几个参加礼仪的驱魔者起的名字。但依《周礼》所说，陪同方相氏的巫师被称作狂夫，这些人一个令人瞩目的特征就是他们穿着左右颜色各异的衣服。而方相氏也穿两半不同颜色的衣服，但是上下各异。葛兰言注意到了这些事实，并且与某些巫师患有偏瘫的特征相比较，这其中就包括禹（禹步就与这种偏瘫有关系）。^[45]所有这些巫师或大师们都或在服装或在自己人格上分裂为二（最后结果一样），因为他们要附着神明以使他们的权力完善起来。这里，参照我们谈到的宝和符，存在一种令人瞩目的平行，这种平行由于“牺牲”的思想和伴随这些神圣偏瘫现象的誓约而得到加强。我们知道，禹和汤的“献身”就相当于一种牺牲：“禹和汤以自己的身体为神明担保……为上帝献身，他们日渐消瘦……（葛兰言）实际上，他们只献出自身的一半，但对于神明，在全部占有他们的过程中，以在宗教仪式中赋予他们全部权力作为回报。至于狂夫，尽管扮演比较简单的角色，他们也献身于神明，带有自己的特征，并发出使他们联系起来的誓言，而且无

疑也把他们的精神联系在一起。

在《楚辞·招魂》中我们看到有一个女巫名阝巫阳：《山海经》把她与巫咸国的女巫们列在一起)她可招魂 这就证明招魂的仪式与巫师们请神下来的仪式是属于同一类的，另一方面与宗祖崇拜的‘尸’的仪式也很接近 尽管礼仪不相同；‘尸’同样应该为死者灵魂所占有。而在《诗经》中‘尸’也叫作神保 与《九歌》中的灵保相当。

除了我们所说的服装外，与神明进行交流的女巫们还有另外一个必不可少的特征就是面具。灵保式狂夫肯定像方相氏一样戴着面具，在招魂仪式中，亡者之魂是在面具上附身的。^[48]不过 指示面具的词中有一个为“欺魄”，它意味着面具扮演灵魂化身的角色，招来的魂在面具上集中以重新确立活人的统一。^[49]这样在“尸”、“魄”与保^[50]之间在功能上有深刻的类似。“保”归根结底是神 或亡者 的肉身代表 而且是能使精神(灵、神或魂) 附身。

综前所述，灵与宝这两词用于灵魂，或勿宁说用于人们称之为(与其它名称通用)魂 和“魄”的两组生命能源之中。确实如此：《汉武帝内传》这部 4 世纪的道家小说就有一段讲述益易之道的道法，旨在意念灵、宝。灵 就是神。宝 就是精。^[51]灵、神和魂几乎是一样的，同样精与魄也并无区别。灵-宝或更确切地说灵和宝就是指“灵魂”指人们为长生而应聚合并加强的生命要素。由此还产生这样的结果 保如何与占有她的神(灵或神) 交合 人们就应如何在魂与魄之间设想一种男女交合的联系，而某些实践应能有助于确立或维持这种联系。正是在这个主题的基础上，“内丹”特别收益，内丹中的合金与生命要素的变化是用婚姻与生育的术语描述的。

凭借巫师或灵-宝 以及《汉武帝内传》中的灵和宝 我们又看到了《灵宝经》中的‘分裂为二’两种成分对立与统一的主题 一是来自天(灵、神或魂)，一是来自地(宝、精或魄)，正如严东文中所说 天上的宝与地下的灵相呼应 或更确切地说 灵在‘藏’中变成

宝：我们姑且把这个值得说明的句子搁置一边。“藏”可能指箱盒，首饰盒或收藏书籍的箱子，它们的作用很重要，但“藏”也可能是道教著作收藏（道藏），但“藏”它也是而且尤其是生命能量应在其中蕴藏积蓄的人体内脏。这种解释在我们引述过的道家小说中得到肯定，但它并不排斥其它解释。这首先因为道家文献本来就包含多种意义，其次，从神秘的观点看，在保存物品与藏有不同包有养生秘方的和其它宝物^[52]的盒箱与凝聚着生命能量的腑脏存在着某种对等关系，而在每一种情况下，凝聚过程是宝与天相配对的条件。若用秘求的术语说这种结合就叫作“抱一”。“抱一”在较难理解的《老子》第10章中用过，但它的意义归根结底无可怀疑：它讲的是实现灵魂的统一——我们要说灵与身的结合——并且完好地保存它。在《老子》22章中，同样的词以不同的意义出现：“是以圣人抱一”：此处的“一”似乎指道。但在这两段文字之间并没有矛盾，因为通过灵魂统一实现的人的统一与圣人参与其中或“抱一”之道的统一，都是同样的统一。所以有德行的王应成为尊贵的圣人，为了一切人的最高利益与上天进行经常的沟通，我们已经看到这种紧密的结合是以两契相合为象征的。道教徒们为自救抱有同样的欲望。道教圣人的神秘统一是以君王与上天的和谐模式设定的。由此，在两种情况下都使用了同样的象征物。

《五符序》有一段指出：“一”是由雄、雌两半合成的，必须保留这两方（这看来是对《老子》28章的注释）若二者之一“离开”，外在化，人就只成为半个，如若它“归来”，人就又获得自身存在的统一——整体。这个过程可用于说明《汉武帝内传》所云并且肯定了我们已经根据其它材料作出的推断：人的灵与宝的成分是性化的。另一方面，一分为二的“一”又把我们带到一符两契的题目。

内含太平道和天师道两派思想的《老子想尔注》提供了有关这个题目的重要资料。这篇丢失已久的文章的部分重要残篇最近已公开发表^[53]，它清楚地反映了这些教派的伦理特点，即教育人们

明白：“养生之道”不能与行善事的实践分离。“是以人当积善功 其精神与天通”。^[54]“精神”这个词往往很难解释和翻译 因为有时应把它理解为一个组合同，有时又应把它理解为两个分开的词。在上面的文章中 神就是凝聚和净化了的“精”。精几乎就是魄。想尔揭示说，二者均为白色 因为它们与“元气”同色^[55] 元气只是“道”的一种形态。精实际上是“道之别气”它进入人的身体 构成其根本，丝毫不逊色于我们生命的潜能。但是，这即为我们的生命的一部分，我们只能占有其中的一半 就是想尔所说的我们的“右契”而“左契”则被天曹^[56]把持着。天曹们根据在“右契”发生的事情计算世人的生年。精神与上天的沟通似乎被设定为右契的表现。想尔说：“罪成结在天曹 右契无到而穷。”^[57]换句话说，罪者的灵魂与天相隔，不能去获取对他的信任，此外这样的灵魂还会无所托依，其寿数不再有保证。

《老子》79章中说：“圣人执左契 而不责于人。”我们没有想尔对这段话的注释，但这段话似乎是前面所述思想的来源。这样，老子的“圣人”应对想尔校注的作者和严东都代表着一个和数个神仙人物 因为是这些人物掌握了左契。在《老子》31章中 左对应于“吉”和平 而右对应于“凶”战争 所以左契在此为贵上者把持。尽管这符合传统礼仪观念中有关左、右的被普遍承认的理论，我们还是应注意到，根据地点和时代不同，有关左、右契方向和实践并不总是一样的。^[58]

应如何思考想尔的这些注释？诚然，这些文章由一个以其符而得名的教派的宣扬者们所撰写。我们知道，道教传统认为张道陵发明了符，这说明视他为创始人的教派对之进行了广泛的应用。然而，天师道的信徒们凭借誓约与诸神联系，这是依照老子向张道陵揭示的一种“契合”他们许诺不再犯罪 作为回报 他们可免疾病之灾。天师道的符特别是去病的魔法，可以说是与诸神过去所定契约的保证。^[59]若不了解想尔的“契”与天师道的“符”之间的关系，

读上述注释在我看来是很困难的。这些事实可以让我们把握养生之道在教派伦理气氛中是如何演变的，健康与长寿不再只取决于从萨满教承继而来的古老方法，而从此成为与诸神交易的对象，灵魂本身就是诸神掌握的约契和抵押。

道教的符是多么近似于一分为二的合同的契，从这个意义上讲，与其说这些符具有纯粹的魔力，勿宁说它们具有司法-宗教领域中的震慑权力。因此人们根据《太平经》这样的理解去揭示那些重要的符：《河图》与《洛书》对君王来讲是“券书”。^[60]这种“理解”难道不正是在我们前面提到过的《灵宝经》的那些文章中加上了“一分为二”的观念吗？

真正说来，有关的文章表现了经过相当加工（为避免说“掺假”的）的一种宗教思想状态，隐藏在下面的思想很复杂也很多样。然而，比起契约的司法思想，似乎男女交合的思想更加深入地继续，至少是在开始作用于隶属于灵宝道教徒。可见宝都是成双成对的，陈宝是成对的神，灵宝与它的神尸和魂、灵与魄……这种交合的重要思想由于人与物的阴阳、左右、上下之分而变得复杂、难解。在特定时期，特别是在某些教派那里把它自然而然地理解为两契的意义。但是，凭借“契”与“保”的思想，我们已经不再处于纯粹神秘的领域，我们进入道德与法律的范围；从封建时代起，后者就涵盖前者，但并没有能够完全遮住。事实上，神话由于变成形而上学或假科学，从没有停止向思辨与实践的领域提供范畴。

在我们论及的词中，最有意义的显然是“宝”——它至少提出最多问题。现在看来，不能在什么时候都把它译作“珍宝”(Joyau)或“宝物”(Trésor)。“符”(Talisman)在多数情况下可能是较准确的译法，但“宝”这个词还能指一个神或巫，或还更模糊地指某种宗教特性。“bao”这个词可由一系列的“字”（主要是宝、保、葆、包、抱、报等）表示，这些字意义各异，然而它们之间却有深刻的语义学上的相似之处。它们还与表示 fu、bei 的一系列“字”（“符”、“附”……“备、

陪、配”……有亲缘关系。列子在谈到一个极受弟子们尊敬的贤人时就用‘保’表示‘附’的意思。^[61]‘包’含有抱、备、藏^[62]、抱等义。在 bao-fu-bei 所有系列中，我认为最重要的思想有二：一是附、抱、备 二是吸引（它的补充、它的对应部分）

宝从根本上讲是某种能引来福和富的东西，或更广义上是类似的东西。一件宝物引来它内含神的赐福，而它还能引来其它同性质的东西，宝藏会扩大增长。^[63]原来“宝”就吸引它的“同伴”因为人从来只拥有神圣双对的一半，在他使自己神化——就像巫师是不完全的人，受偏瘫或通常危及两个器官或肢体之一的其它残疾——的短暂时期以及在诸神“下来”到他身上这段时期除外。既然宝是吸引力的神圣中心 因此在《系辞》中说圣人的尊严与位（即他的高贵品质与德性）是大“宝”，^[64]为什么《太平经》用‘无上灵宝’命名王位——把它描写为能统一所有生物、并是统一上天与地下顶峰的一极。^[65]而在自身中获“道”的道教徒的“德”与之无异，它也是一种大宝。^[66]这种德，这种圣人的影响作用于两个方向：垂直方向上与天（君王是独一无二的 唯一的中介人 唯一的术士 建立联系；纵横方向，吸引那些不同地区——从富庶地区直至偏远蛮夷之地——的臣民。一方面，他合众侯之符；另一方面他面对天地灵符 也就是说引发‘符瑞’的来临并进行郊祀天地之祭。^[67]同样，道符赋予世界的某一地方以使命和权力。《灵宝五符》就是如此 每一符都是行使于宇宙五大时空范围之一的“权力”。

那说到底 灵-宝是什么呢？看来，我们不能对这个问题提供简单的答案。这个词引出一系列复杂难解的问题。

我们已经看到 因明显同化于《河图》与《洛书》，《灵-宝符》同样是一个“宝”，它们同其它一些纬书类型的灵书都一样，取名为《神章》，《灵篇》。^[68]从这个意义上讲，《灵宝五符》是《（构成）宝的五符》或可以说是一种“灵宝”（或神圣的、有效的）

但因为在另一方面，灵和宝是一分为二的，代表神圣的天地两

极有关的题目应该是指“建宝与灵相通或被灵揭示的五符”还是在此“灵-宝符合依附天的《河图》与依附地的《洛书》的模式”^[69]。可是，有时可能把符与揭示它的灵宝巫师联系起来（某些道教经典就是在通灵活动中被揭示的）。因为毋庸置疑，道教徒们了解“灵宝”的意义：他们不仅自己保留太宝这样类似的名称，^[70]而且还把把这个符赋予那些恰恰扮演这种与至高天尊相通的通灵者的角色的神。他们就这样按照他们熟悉的手段把尘世巫师们的角色转嫁给天上那些次要的神。从这个意义上可以说《灵-宝》书。最后应该注意在《汉武帝内传》中灵和宝代表信徒的生命要素。可以肯定对于希望长寿的人们，《五符经》尤其是一部默启长生之道的书，它揭示了具有“宝”之特性的药草的秘密并且能够使人们实现灵与宝灵魂的统一。

如果要对灵-宝这个术语进行全面研究，那就必须注意神学思辨已经确立的发展，而这就需要考察有关灵宝的全部著作。这不是本文要做的。本文只是试图把握这个术语的起始意义。应该认识到，为此有必要追溯到古代中国宗教的某些思想根源。

【注释】

- [1] 康德谟 (Max Kaltenmark 1910—) 奥裔法籍汉学家，曾就读于巴黎大学法学院与文学院。1950—1953年曾任北京中法汉学研究所所长，后在巴黎法国高等实验学院任宗教学部研究室主任，曾参加“敦煌抄本及有关资料研究组”是法国关于中国宗教尤其是道教的专家。著有《列仙传》法译本(1953)、《老子与道教》(1965)、《魔法镜子》(1974)、《中国哲学》(1972,1978) 等。
- [2] 有关道教文献收集的历史 参见陈国符：《道藏源流考》上海，1950；福井康顺：《道教の基础的研究》第二章 东京，1952。
- [3] 福井康顺的重要著作《灵宝经研究》(东京，1950) 研究的是灵宝书的历史，特别分析了《度人经》，相对忽视了《灵宝五符经》的问题。刘师培(1887—1919)把《道藏》中《太上灵宝五符序》三章视为《五符经》的旧文。