



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY  
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

# 六朝道教古靈寶經 的歷史學研究

劉屹 著

上海古籍出版社



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY  
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

# 六朝道教古靈寶經的歷史學研究

A Historiographical Study of  
the Compilation of the Lingbao Scriptures  
in the Six Dynasties Period

ISBN 978-7-5325-8749-0



9 787532 587490 >

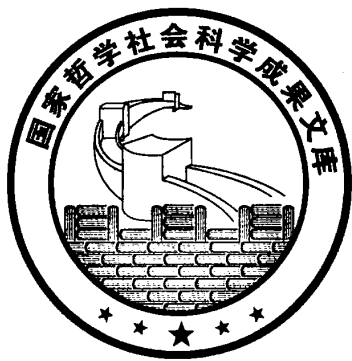
定價：228.00 元





## 作者簡介

**劉屹** 男，1972 年生，北京市人。首都師範大學歷史學院教授、博士生導師、副院長，中國敦煌吐魯番學會秘書長。專業領域為敦煌學、中古宗教史。已在國內外各種專業學術刊物上發表專題論文、研究書評、譯稿等 110 多篇，出版專著和論文集 5 部：《敬天與崇道——中古經道教形成的思想史背景》（中華書局，2005 年）、《經典與歷史——敦煌道經研究論集》（人民出版社，2011 年）、《神格與地域——漢唐間道教信仰世界研究》（上海人民出版社，2011 年）、《敦煌道經與中古道教》（甘肅教育出版社，2013 年）、《漢唐道教的歷史與文獻研究——劉屹自選集》（臺北博揚文化事業有限公司，2015）。其中《敬天與崇道》一書，於 2006 年獲得北京市哲學社會科學優秀成果二等獎。先後承擔並完成國家社會科學基金項目 2 項、教育部人文社科一般項目 1 項。曾入選教育部“新世紀優秀人才支持計劃”。多次赴德國、俄羅斯、日本等國家和中國香港、臺灣等地區參加學術會議和學術交流。



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY  
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

# 六朝道教古靈寶經 的歷史學研究

劉屹 著

上海古籍出版社

責任編輯：曾曉紅

裝幀設計：肖 輝 黃 琛

技術編輯：富 強

## 圖書在版編目(CIP)數據

六朝道教古靈寶經的歷史學研究 / 劉屹著. —上海：

上海古籍出版社，2018. 3

ISBN 978-7-5325-8749-0

I. ①六… II. ①劉… III. ①道教—宗教經典—研究  
—中國—六朝時代 IV. ①B958

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2018)第 036673 號

## 六朝道教古靈寶經的歷史學研究

A Historiographical Study of the Compilation of  
the Lingbao Scriptures in the Six Dynasties Period

劉 屹 著

上海古籍出版社出版發行

(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1) 網址：[www.guji.com.cn](http://www.guji.com.cn)

(2) E-mail：[guji1@guji.com.cn](mailto:guji1@guji.com.cn)

(3) 易文網網址：[www.ewen.co](http://www.ewen.co)

印刷：北京華聯印刷有限公司

開本：710×1000 毫米 1/16 插頁 7 印張 51.25

字數：895 千字

版次：2018 年 3 月第 1 版 2018 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5325-8749-0 / K · 2448

定價：228.00 元

# 《國家哲學社會科學成果文庫》 出版說明

爲充分發揮哲學社會科學研究優秀成果和優秀人才的示範帶動作用，促進我國哲學社會科學繁榮發展，全國哲學社會科學規劃領導小組決定自 2010 年始，設立《國家哲學社會科學成果文庫》，每年評審一次。入選成果經過了同行專家嚴格評審，代表當前相關領域學術研究的前沿水平，體現我國哲學社會科學界的學術創造力，按照“統一標識、統一封面、統一版式、統一標準”的總體要求組織出版。

全國哲學社會科學規劃辦公室  
2011 年 3 月

# 目 錄

緒論 古靈寶經研究的意義 .....	1
--------------------	---

## 序篇 古靈寶經研究學術史

第一章 傳統研究定式的形成與突破 .....	11
第一節 學術史的兩個目標 .....	11
第二節 定式的形成 .....	18
第三節 突破的嘗試 .....	37
第四節 三家兩派之爭 .....	50
第二章 語境的重建與失序的繁榮 .....	61
第一節 新定式與新窠臼 .....	61
第二節 失序的繁榮 .....	102
第三節 結語 .....	162

## 上篇 古靈寶經的基礎問題

第三章 敦煌本佚名“靈寶經義疏”(P. 2861. 2+P. 2256)研究 .....	167
第一節 P. 2861. 2+P. 2256 定名再議 .....	167
第二節 P. 2861. 2+P. 2256 所載“靈寶經目錄”研究 .....	181
第三節 所謂“未出一卷”的研究 .....	211
第四節 所謂“出者三分”的問題 .....	227
第五節 德藏吐魯番出土的“靈寶經目錄”殘片 .....	244



<b>第四章 “新經”與“舊經”的先後問題</b> .....	256
第一節 “新經”與“舊經”的概念界定 .....	256
第二節 綫索之一：“天尊”與“元始天尊” .....	275
第三節 綫索之二：“新經”徵引“舊經”說質疑 .....	286
第四節 綫索之三：葛巢甫和陸修靜的史料再研讀 .....	300
第五節 重現古靈寶經出世歷程的嘗試 .....	319

## 中篇 文本與思想的個案研究

<b>第五章 “新經”的文本與思想</b> .....	345
第一節 《太上靈寶五符序》新研 .....	345
第二節 《真文要解上經》考論 .....	367
第三節 古靈寶經中的葛仙公 .....	375
第四節 古靈寶經中的張天師 .....	388
<b>第六章 “舊經”的文本與思想</b> .....	412
第一節 “劫”與“齋”：《真文天書經》的思想與儀式 .....	412
第二節 《洞玄靈寶玉京山步虛經》的形成 .....	432
第三節 敦煌本《上元金籙簡文》研究 .....	448
第四節 “度人”與“度亡”：一卷本《度人經》研究 .....	465

## 下篇 靈寶經教的來源與影響

<b>第七章 靈寶經教與漢譯佛經</b> .....	491
第一節 靈寶經的漢譯佛經來源問題 ——兼論所謂“大乘主義”的問題 .....	491
第二節 “劫”與靈寶經的神話時間觀 .....	510
第三節 “先世”與“真父母”：古靈寶經對佛教“業報輪回”思想的 容納 .....	529
第四節 “戒行”與“戒止”：古靈寶經戒律思想的演進 .....	549

第八章 靈寶經教的確立與流波 .....	569
第一節 “靈寶”概念的演進與不同表現 .....	569
第二節 古靈寶經中的“三洞說” .....	594
第三節 隋的“開皇”年號與道教的“劫運”思想 .....	609
第四節 《靈寶略紀》與北宋初年的靈寶經教傳統 .....	629

## 附篇 相 關 研 究

第九章 靈寶經教的延展 .....	649
第一節 元始天尊與唐朝的安西駐軍 .....	649
第二節 天尊的降格與道教的轉型 .....	662
第三節 Dx. 2850 道書殘片與敦煌的道教經鈔 .....	676
第四節 唐代的靈寶五方鎮墓石研究 .....	685
第五節 晉唐至宋明道教的“煉度”主題 .....	713
結語 .....	733
參考文獻 .....	737
索引 .....	782
後記 .....	802

# Contents

<b>Introduction: The Significance of Studying Lingbao Scriptures</b>	1
--	---

## **Section One: The Historiography of Lingbao Scriptures**

<b>Chapter One: The Formation and Transformation of the Traditional Scholarly Paradigm</b>	11
1. Two goals of the historiography of Lingbao Scriptures	11
2. The formation of the Lingbao Scriptures scholarly paradigm	18
3. The attempt of challenging the scholarly paradigm	37
4. The debates among three scholars and their two standpoints	50

<b>Chapter Two: The Reconstruction of the Context and the Disorders beneath the Prosperity</b>	61
1. New paradigms and new stereotypes	61
2. The disorders beneath the prosperity	102
3. Conclusion	162

## **Section Two: The Fundamental Questions of Lingbao Scriptures**

<b>Chapter Three: The Research on the Anonymous “<i>Lingbaojing Yishu</i>” (P. 2861. 2+P. 2256) in the Dunhuang Manuscripts</b>	167
1. The reconsideration of the naming of P. 2861. 2+P. 2256	167

2. The research on the category of <i>Lingbaojing Yishu</i> in P. 2861. 2+P. 2256 .....	181
3. The research on “the unrevealed one volume” .....	211
4. The question of “the revealed three parts of ten” .....	227
5. The fragments of the category of Lingbao Scriptures found in Turfan and preserved in Germany .....	244

#### **Chapter Four: The Question regarding the Sequence of “the New Scriptures” and “the Old Scriptures” .....**

1. The definition of “the new scriptures” and “the old scriptures” .....	256
2. The first clue: “Celestial Worthy” and “Primal Original Celestial Worthy” .....	275
3. The second clue: Doubts on “ ‘the new scriptures’ reference to ‘the old scriptures’ ” .....	286
4. The third clue: The reexamination of the primary sources regarding Ge Chaofu and Lu Xiuqing .....	300
5. The attempt to recreate the revealing process of Lingbao Scriptures .....	319

### **Section Three: Case Studies of Texts and Thought**

#### **Chapter Five: The Texts and Thought of “the New Scriptures” .....**

1. New perspectives on the <i>preface to Taishang Lingbao Wufu</i> .....	345
2. The verification of <i>Zhenwen Yaojie Shangjing</i> .....	367
3. How could Duke Ge become an immortal? .....	375
4. Celestial Master Zhang Daoling in Lingbao Scriptures .....	388

#### **Chapter Six: The Texts and Thought of “the Old Scriptures” .....**

1. Kalpa and fast: The thought and rituals of <i>Zhenwen</i> <i>Tianshu Jing</i> .....	412
2. The formation of <i>Dongxuan Lingbao Yujingshan Buxu Jing</i> .....	432

3. The research on the Dunhuang Manuscript *Shangyuan Jinlu Jianwen* ..... 448

4. “The salvation of the people” and “the salvation of the dead”:  
The research on the one-volume edition of *Duren Jing* ..... 465

**Section Four: The Origin of Lingbao Teachings  
and Its Influence**

**Chapter Seven: Lingbao teachings and the Chinese Translated  
Buddhist Sutra** ..... 491

1. The discussion of Mahayanism in Lingbao Scriptures ..... 491

2. “Kalpa” and the views on temporality in the Lingbao  
Scriptures myths ..... 510

3. “The previous life” and “the true parents”: The incorporation  
of Buddhist “Karma” ideology into Lingbao Scriptures ..... 529

4. “Encouraged” and “Forbidden”: The formation of the  
disciplinary ideology in Lingbao Scriptures ..... 549

**Chapter Eight: The Establishment and Transmission of Lingbao  
Teachings** ..... 569

1. The transformation and various representations of the  
“Lingbao” concept ..... 569

2. The “Three Caves Hypothesis” in Lingbao Scriptures ..... 594

3. The reign title of “Kai-huang” of the Sui Dynasty and the  
kalpa ideology of Daoism ..... 609

4. *Lingbao Lueji* and the Lingbao teachings tradition in the  
early years of the Northern Song Dynasty ..... 629

**Section Five: Some Related Studies in the Context  
of Lingbao Teachings**

**Chapter Nine: The Extension of Lingbao Teachings** ..... 649

1. The Primal Original Celestial Worthy and the garrison in  
Anxi Protectorate of the Tang Dynasty ..... 649

2. The demotion of the Celestial Worthy and the transformation



**|V A Historiographical Study of the Compilation of the Lingbao Scriptures in the Six Dynasties Period**

---

of Daoism .....	662
3. Fragment D <sub>x</sub> . 2850 and the selected Dunhuang Daoist writings .....	676
4. Study on the Lingbao Five Direction Tomb-quelling Stones of the Tang Dynasty .....	685
5. The theme of salvation through refinement from the Eastern Jin to the Ming Dynasties .....	713
<b>Epilogue</b> .....	733
<b>Bibliography</b> .....	737
<b>Index</b> .....	782
<b>Postscript</b> .....	802

## 緒 論

# 古靈寶經研究的意義

按照道教在中古時期形成的“三洞四輔”七部道書體制，“洞真部”對應上清經，“洞玄部”對應靈寶經，“洞神部”對應三皇經，“太玄部”對應以《道德經》為核心的經典，“太平部”對應以《太平經》為核心的經典，“太清部”對應各種煉養技術類經典，“正一部”對應天師道的經典。但我們從現存明代《道藏》中看到的，卻是徒具“三洞四輔”的框架，實際上各部經典已不再嚴格按照中古時期的分類歸屬，這是被人為擾亂後的結果。

2004 年出版的《中華道藏》，已儘可能地按照中古時期道經在七部道書體制中的歸屬來重新編排。據《中華道藏》可知，現存的洞玄部靈寶經大約還有 140—150 種<sup>①</sup>。這些道書主要是從六朝到宋元明時期，不同時代和不同作者，依據不同的經教宗旨造出的道經，經題中往往帶有“太上洞玄靈寶”，或“洞玄”，或“靈寶”等字樣。不少道經的作者只是因為靈寶經在道教中影響較大，特意把自己新造的經書也冠以“靈寶”之名，實際上這些經書的宗旨，很可能與原初的靈寶經相去甚遠。還有對某部特定的靈寶經不斷作出旨趣不一的注疏，諸如此類。正是這一大批以“靈寶”為名的道經和注疏，構成了《道藏》中廣義上的“洞玄部靈寶經”。

本書所謂的“古靈寶經”，從數量上看，只佔廣義上“靈寶經”中非常小的一部分，即大約 30 卷，但卻是全部洞玄部靈寶經中最早被作出來的一批。在此有必要先釐清學者們在研究靈寶經時，各自所使用的“靈寶經”概念有何異同。

陳國符先生最早指出：“古之靈寶經”，是見於葛洪《抱朴子內篇》的《正機》

---

<sup>①</sup> 這是指《中華道藏》第 3—5 冊所收具有經教思想的靈寶經書及其注疏作品，並不包含以靈寶為名的純粹科儀類道書。張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004 年。

《平衡》《飛龜授祿》等三篇，即今之《太上靈寶五符序》中的《五符經》。“今之靈寶經”，是東晉末葛巢甫所造，後經陸修靜的增修而大行於世。而靈寶諸經中，《無量度人上品妙經》因影響廣大，也被簡稱為《靈寶經》或《度人經》<sup>①</sup>。福井康順先生認為靈寶經又有“廣義”“狹義”之分：“狹義”僅指《度人經》一卷，“廣義”則指洞玄部所屬的全部靈寶經。他又用“古靈寶經”指《抱朴子內篇》所見的三篇，以“廣靈寶經”指六朝時期所出的靈寶諸經，以“小靈寶經”專指《無量度人上品妙經》，以“大靈寶經”指明《道藏》中位列第一經的六十一卷本《度人經》<sup>②</sup>。大淵忍爾先生最初認為見於古道書目錄的靈寶經都是“古靈寶經”<sup>③</sup>，後來則發現敦煌本 P. 2861. 2+P. 2256 所載的“靈寶經目錄”是陸修靜的目錄，轉而認為在此目錄上著錄的，就是陸修靜經過甄別後確認下來的“古靈寶經”<sup>④</sup>。小林正美先生認為“靈寶經”分為三類：一是《抱朴子內篇》所見的“古《靈寶經》”，二是葛巢甫的《靈寶赤書五篇真文》，三是陸修靜目錄中所載分類在洞玄部的靈寶經<sup>⑤</sup>。

相對而言，大淵氏關於“古靈寶經”的界定，更廣泛地被後來學者所接受。如賀碧來(Isabelle Robinet)先生著作的英譯本中，就用“ancient Lingbao”指稱 4 世紀末形成的靈寶經<sup>⑥</sup>。王承文先生說：“古靈寶經是指敦煌本陸修靜《靈寶經目》所著錄的一批早期靈寶經。”<sup>⑦</sup>山田利明先生原本也認為葛洪之前的是“古靈寶經”，敦煌本目錄所載的是“初期靈寶經”<sup>⑧</sup>，後來改說“ancient Lingbao corpus”就是指陸修靜目錄上所著錄的 40 卷靈寶經<sup>⑨</sup>。呂鵬志先生注意到陳國符、福井

① 陳國符：《道藏源流考》，1949 年初版，此據北京：中華書局，1963 年，62—71 頁。下引版本同此。

② 福井康順：《靈寶經の研究》，《東洋思想研究》第四冊，東京：岩波書店，1950 年，47—158 頁；修改增訂後，1960 年刊於《東洋思想史研究》，後收入《福井康順著作集》第二卷《道教思想研究》，京都：法藏館，1987 年，341—447 頁，所引見 374、439 頁。

③ 大淵忍爾：《敦煌道經目錄》，京都：法藏館，1960 年，《總說》把見於“古道書目錄”上的靈寶經，都算作是“古靈寶經”。這樣的概念大概在其《道教史の研究》（岡山：岡山大學共濟會書籍部，1964 年）中仍然使用。

④ 此據大淵忍爾：《敦煌道經・目錄編》，東京：福武書店，1978 年，《總說》，3 頁。從 1974 年的“On Ku Ling-pao-ching”開始，他纔以 P. 2861. 2+P. 2256 上記錄的經目為“古靈寶經”。不過在 1997 年《道教とその經典》一書中，大淵反而沒有強調“古靈寶經”的概念。

⑤ 小林正美：《六朝道教史研究》，東京：創文社，1990 年初版，此據李慶中譯本，成都：四川人民出版社，2001 年，129 頁。其中所謂葛巢甫的《靈寶赤書五篇真文》，在我看來是不存在的，詳見後文論述。

⑥ Isabelle Robinet, *Histoire du Taoïsme des origines au XVe siècle*, Paris: Cerf, 1992; *Taoism: Growth of A Religion*, Translated by Phyllis Brooks, Stanford, California: Stanford University Press, 1997, pp. 152 - 153.

⑦ 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002 年，《緒論》，2 頁。

⑧ 山田利明：《初期靈寶經に見える養生思想》，坂出祥伸編：《中國古代養生思想の総合的研究》，東京：平河出版社，1988 年，504 頁。

⑨ YAMADA Toshiaki, “The Lingbao School,” in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*, Leiden: Brill, 2000, p. 225.

康順等人所說的“古靈寶經”是指葛洪所見的三篇靈寶經，而今之學者所言的“古靈寶經”則是指陸修靜所認定的一批靈寶經。為避免混亂，他不使用“古靈寶經”，曾一度改用“早期靈寶經”的概念<sup>①</sup>。

鑒於學界多年來已形成某種習慣，本書不擬在本已顯得有些雜亂的靈寶經分類和定義上再做新的嘗試。本書所使用的“古靈寶經”概念，也是基於大淵氏當年的意見，即以敦煌本陸修靜目錄的著錄為標準，列入陸氏目錄的靈寶經，就是所謂“古靈寶經”。這也是一個隱含了可以考索具體時間線索的歷史學概念，正符合本書的研究宗旨。葛洪《抱朴子內篇》所言的“靈寶經”三篇，部分內容或許還在後世靈寶經中略有存留，但已很難辨識出其原初的面貌。更重要的是，從葛洪到陸修靜，道教的宗旨和理論已經發生巨大的轉化，無論是被陸修靜歸類為“元始舊經”還是“仙公新經”，與最古老的“靈寶”經符相比，都已很難追尋到其中不曾間斷的線索。所以葛洪時代“古老的靈寶經符”，並不是本書研究的重點。

山田利明氏說“古靈寶經”有 40 卷<sup>②</sup>，這個數字是有問題的。敦煌本“靈寶經目錄”共著錄靈寶經 47 卷，其中包括被陸修靜歸類為“元始舊經”的全部 36 卷和“仙公新經”11 卷。但事實上“古靈寶經”並不是 47 卷都被作出並行世。陸氏自己就對“元始舊經”有所謂“已出”和“未出”之分。“未出”的“舊經”在陸氏當世有 15 卷，在陸修靜去世以後，有 1 卷原本“未出”的變成了“已出”。故敦煌本目錄最終顯示的是“未出”14 卷，也就意味著“已出”的“舊經”和原本沒有“已出”或“未出”之分的“新經”，一共應該是 33 卷。本書討論的“古靈寶經”，具體所指就是這 33 卷靈寶經。一般情況下並不包含那 14 卷明顯晚出的靈寶經，除非是有必要進行比較時纔會考察到它們。

通過本書的研究，還可知曉靈寶經的造作，並不是從葛洪之後，就直接跳到葛巢甫時代，在二葛之間，實際上也有靈寶傳統的存在。因此本書所考察的“古靈寶經”，從時間上看，主要是葛洪《抱朴子內篇》（大約 317 年成書）之後的 320 年代開始，到陸修靜去世（477 年）的 470 年代之前，這 150 年間所出的古靈寶

① 呂鵬志：《早期靈寶經的天書觀》，郭武主編：《“道教教義與現代社會”國際學術研討會論文集》，上海：上海古籍出版社，2003 年，593—594 頁。

② 按照山田利明的說法，“古靈寶經”40 卷是由三個部分組成的，最古老的有 2 卷，元始舊經有 29 卷，仙公新經有 9 卷。見 *Daoism Handbook*, pp. 225 - 226.

經本。

六朝時期是道教從注重傳統的個人求仙技術，轉向逐步重視滿足廣大信眾信仰需求的經教建設的關鍵時期。上清、靈寶、天師道等“經典群”，都對道教這一歷史轉向各有貢獻。而“古靈寶經”是其中一個相對突出和重要的經典集成。道教學界對靈寶經的一般性評價是：靈寶經把只顧個人求仙的道教仙道信仰，成功地轉化為普遍性、大眾性、制度化、儀式化的救度實踐，使道教擁有了比以往廣泛得多的民衆基礎<sup>①</sup>。這不僅是靈寶經對道教的重要性所在，也是國際道教學界長期以來格外重視靈寶經研究的原因之一。

當然，靈寶經的重要性還不止於此。王卡先生在為其弟子的大著作序時曾說道：

靈寶派在道教史上有兩個獨特的貢獻。其一是《靈寶經》宣揚以齊同慈愛、濟度衆生為宗旨的“大乘主義”思想。這種先度人後度己的教義，與儒教提倡“兼濟天下”的仁政思想，以及中國佛教宣揚的菩薩乘教義相通，都體現了中國宗教以救人救世為本，關懷全社會福祉的普世性精神。其二是靈寶派在道教各派中最重視齋法儀式的研究和創設。自南朝靈寶宗師陸修靜開始，到宋元明清時期的靈寶道士，撰述了大量的靈寶齋法科儀文本。……靈寶派的道場科儀不僅為正一、全真等道派的齋法所吸收，還廣泛影響到中國民間宗教、少數民族宗教的儀式，乃至中國國家祭祀儀式及中國佛教的道場儀式<sup>②</sup>。

靈寶經的這兩個“獨特的貢獻”，可概括為：一是“大乘主義”，二是齋法科儀。此後，王卡先生又補充了靈寶經在“方術技術經典化”方面的貢獻<sup>③</sup>。他認為靈寶經正是因為這三方面的貢獻和特點，纔能夠成為對中國道教史影響最大的一個經典集成。在本書隨後總結靈寶經研究學術史時，也可以看到不同學者對於靈寶經重要性的不同表述。“古靈寶經”研究的意義，用我的話來表述，即：靈寶經教促成了中古道教經教體制的建立，代表了中古經教道教發展的主流趨勢；不

① Anna K. Seidel, “Chronicle of Taoist Studies in the West 1950 – 1990,” *Cahier d’Extrême-Asie*, Vol. 5, 1989 – 1990, pp. 223 – 347. 此據索安著，呂鵬志、陳平等譯：《西方道教研究編年史》，北京：中華書局，2002年，25頁。

② 陳文龍：《王契真〈上清靈寶大法〉研究》，濟南：齊魯書社，2015年，《序》，2頁。

③ 這是2015年7月31日，我參加中國社會科學院宗教所道教室組織的學術沙龍時，聽到王卡先生在前兩點之外的補充。



僅對中古時期的道教經教化，而且還對現當代道教的科儀活動產生深刻的影響。毫不誇張地說，靈寶經教是打開中古道教神秘門戶的一把鑰匙，也是溝通古今道教的重要中介。這正是本書的選題意義所在。

此外，也有必要提出“古靈寶經”研究對道教學和道教史學術建設所具有的非凡意義。首先，從學者的角度而言，中外學者一直苦於傳世的《道藏》經本不僅分類混亂，而且道經一般不著作者，年代不明，使得有心利用道經材料的學者，往往只能望而卻步，望經興嘆。敦煌本“靈寶經目錄”的發現，使得學者們可以在紛亂雜陳的明《道藏》中，區分出一批成書時代相對明確的“古靈寶經”。這是“古靈寶經”的研究能夠吸引眾多研究者興趣的主要所在。然而，由於各種原因所導致，國外的道教研究者在“古靈寶經”的研究上，可以說是早著先鞭。在長達半個世紀的時間裏，除了陳國符先生當年的驚人成果外，國外學者對“古靈寶經”的討論熱火朝天，而中國學者竟然基本上無人發聲。只是在最近二十年，中國學者纔逐漸進入這一領域。而且發展態勢迅猛，作出了很多不容忽視的成果。這充分說明中國學者對本國宗教文化傳統的研究，原本是，也理應是，佔有一定得天獨厚的優勢。一旦研究步入正軌，其所發揮出的學術能量，實在不可小覷。而這種優勢必須要在與國際學界對話溝通的情況下，纔能最大限度地激發出來。

通過本書對靈寶經研究學術史的梳理可以看到，當中國學者有能力開始在靈寶經研究領域闡明自己的學術觀點時，會遇到一系列問題，比如如何充分消化吸收國外學者已有的研究成果？如何能夠在中外前輩學者的努力之上，繼續推進相關問題的研討？如何客觀公正地對前人的學術爭議有所取舍？如何按照學術規範來開展有效率的學術爭論？……諸如此類的問題，都是中國道教學者此前沒有充分經驗和現成規則可循的問題。在某種程度上可以說，國內外道教學者長期以來缺乏一種有效的對話機制，特別是在同一個論題上，你來我往、心平氣和、有理有據的討論，更是罕有。“古靈寶經”的研究，應該是一個可以聚合國內外道教研究的力量和資源，圍繞同一個學術話題，進行有效學術對話的良好契機。這方面做得好的話，“古靈寶經”研究的意義就可以超出其具體論題得出的具體結論。總結好“古靈寶經”研究的經驗和教訓，或可為今後中國道教研究進一步走向國際化，提供有益的經驗。

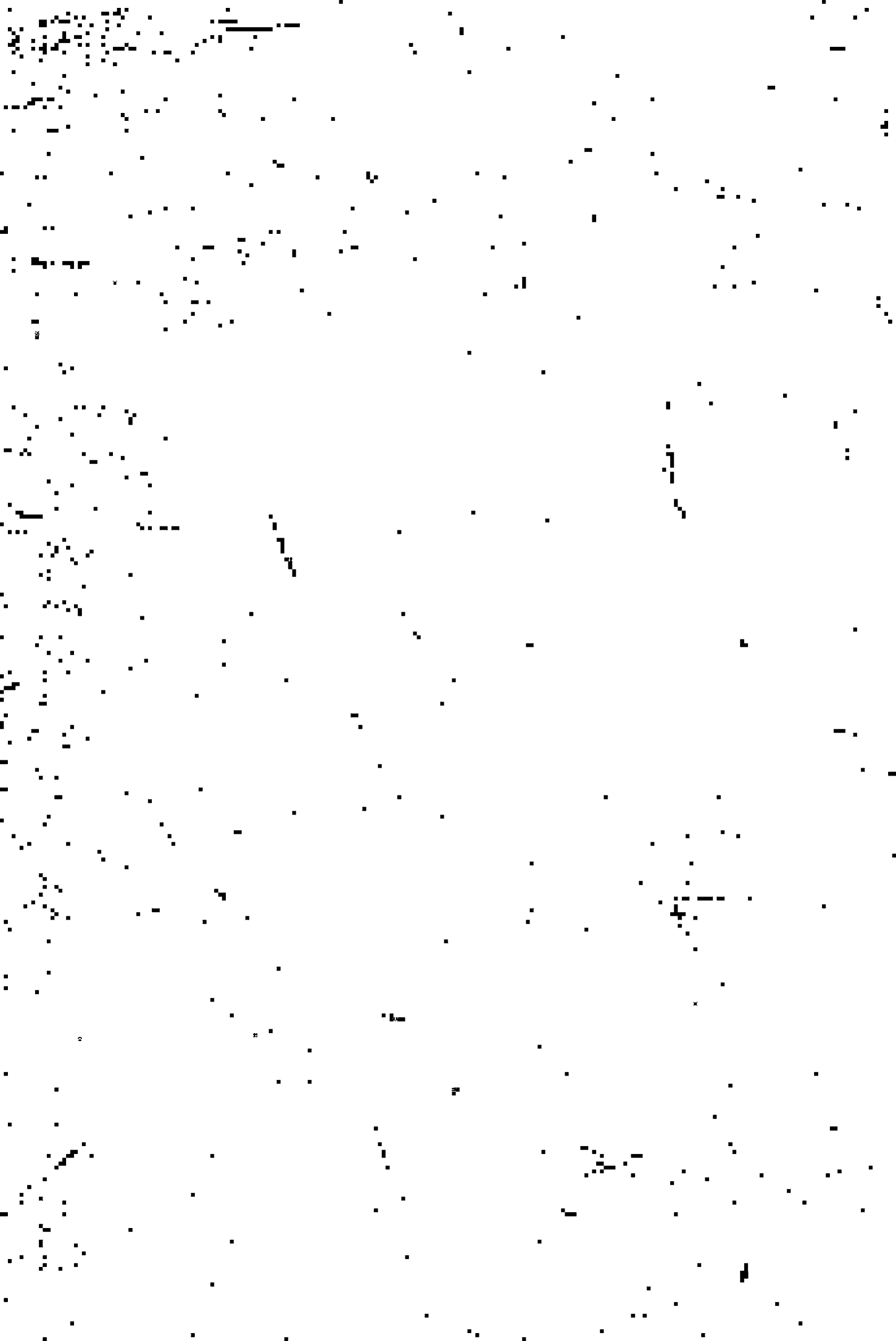
其次，道教作為中國文化的重要組成部分，其存在的價值和意義究竟如何？

這個問題到現在不僅沒有得到完全的釋清，反而面臨越來越多的疑問。對一些人來說，往往會輕率地把道教作為“中國的根柢”而推崇和讚美。另一些人對道教的嫌惡感和疏離感，與 20 世紀初那些在特定歷史背景下所具有的強烈反傳統意識的中國知識分子相比，則未見得有多大的改觀。對道教持肯定態度的人——其中不少是國外研究道教的學者，會舉出諸如道教精神已深入到中國人的血液中，或者類似“欲瞭解中國文化，必先瞭解中國道教”等說法。對道教持否定態度的人——反而絕大多數是中國學者，眼中所看到的幾乎都是道教“愚昧落後”的方面。到底是國外學者更具有旁觀者的客觀理性，還是中國學者對於自己的文化傳統更有切身體驗？我們究竟應該信從於誰？我們所理解或感知的“道教”，會不會已經成為一種可以被他人根據需要而隨意界定和搬用的符號？而對於“道教原本是什麼”這樣一個極其根本的問題，卻反而成了一個可有可無的命題？

這樣的學術背景決定了現階段道教研究的學術使命，最好還是要按照特定的學術規範和學術程序，從基礎工作重新做起，否則就難以徹底解決道教研究中的各種亂象，或是調和對道教各種評價的幾乎完全相反的立場。長此以往，很難保證道教研究不會變得像“道教”一樣，初時讓人覺得熱血沸騰，以為找到了認識中國文化的一把特製鑰匙；日久以後，覺得“道教”原來不過如此，逐漸熱情消滅；乃至最終又將“道教”重歸冷落和忽視。每個從事道教研究的學者，都應該有一份對於道教文化的責任心與使命感——不是為了宣揚或貶損道教，而是讓自己先清楚地瞭解到底什麼是“道教”，然後讓不做道教研究的人，也可以更準確地理解“道教”是怎麼回事。以我的思維模式，第一步是要儘可能地回答“什麼是道教”的疑問，第二步是討論道教對中國歷史和文化是否有價值和意義的問題，第三步纔是評價這種意義和價值的大小和多少的問題。但我們現在很多道教學者都是跳過前面兩步，急於去直接解答第三步的問題。

我所受的學術訓練和養成的學術習慣，使我情願在“第一步”上多費些精力，做一些基礎而具體的工作。本書也主要是想通過基本的材料和實證的方法，來接觸和領會“古靈寶經”所反映出“道教”的某些具體層面。這顯然距離科學、準確、全面地界定“道教”的定義和品評“道教”存在的意義等目標還很遠。亦即說，本書可能連“第一步”的基本目標，都很難充分地達成。不過，即便我的這些工作在某些讀者看來，只不過是再度驗證了他們對“道教”既有的某些負面

觀感,我的工作也應該是有學術意義的。畢竟我所做的工作,首要目標是解決一個個具體的、存在爭議的學術問題。至於通過這些具體問題能說明什麼,或想說明什麼,並不是本書的主要目的。我希望本書所做的這些具體化的研究,能夠為將來的學者全面和客觀理解“道教”提供出一點點參考意見,為那一宏大而遙遠的目標,做出自己力所能及的貢獻,哪怕是間接的,甚或是隱性的。



# 序 篇



## 古靈寶經研究學術史





# 第一章

## 傳統研究定式的形成與突破

### 第一節 學術史的兩個目標

#### 一 本篇學術史的最低目標

回顧靈寶經研究的學術史，最早在清末，已有中國學者開始注意到《道藏》中的靈寶經。這樣算起來，靈寶經的研究至今已有一百多年的時間。將“靈寶經”作為一個獨立的研究論題展開，始於 1950 年福井康順先生發表的長篇論文。把“古靈寶經”作為特定研究對象，始於 1974 年大淵忍爾先生發表的重要論文。小林正美先生 1980 年代初開始發表對靈寶經研究的一系列新論，逐漸形成了靈寶經研究中獨特的“小林議題”。他 1990 年出版的專著，把靈寶經的研究推進到一個新的境地。國際道教學界圍繞小林此書的討論，在 1990 年代末達到一波高潮。大體與此同時，一批中國學者開始陸續進入靈寶經研究領域，並逐漸成為研究的主力軍，取得了巨大成績。

2000 年代以來，靈寶經研究新成果迭出，頗有令人目不暇接之感。但由於幾位主要學者在靈寶經的一些基本問題方面，亦即所謂的“小林議題”上的看法，存在極大的意見分歧，而此後的多數學者，大都對這些學術分歧採取了簡單的“選邊站”，而不是自己從基本史料出發，做重新的研討。原本並不複雜難解的問題，因為大家都只是在幾位前輩學者既有的觀點中輾轉騰挪，因而被久拖不決。這造成一個靈寶經研究中的奇怪現象：原本對於靈寶經形成的基本歷程和歷史背景，只可能有一種相對而言最接近於歷史實際的理解，但大家明明對靈寶經的基本歷史背景和形成過程各執一詞，卻仍然可以各說各話，而且各

自說得振振有辭。在我看來，歷史的真實情況究竟如何，固然難以完全掌握，但不應該在對同一歷史的基本事實做出彼此相差巨大研判的情況下，卻還能各自得出相對合理且彼此兼容的理解。

在靈寶經研究已經存在如此爭議的情況下，從 2007 年底開始，我不經意間介入到這一爭論漩渦中來。我從靈寶經研究的基礎文本重新做起，逐漸形成了一系列對於靈寶經基本問題的新認識。本書所呈現的，就是我在這十年中對“古靈寶經”這一研究專題的點滴心得。隨著研究的深入，特別是到最後，在將自己這十年的研究成果統成書稿時，我越發覺得，不能僅僅在這場有關靈寶經研究的爭論中，表達出自己與前人不同的看法，而應該承擔起更多的學術史責任來。

所謂“學術史責任”，我的理解是：學術研究是一項不同世代的學者前赴後繼的累積工作，任何學者都不可能孤立獨存式地不與前人、後學產生學術史上的關聯。任何人在做自己研究的時候，唯一的目的，應該是要盡力在前賢已有的工作上，能再有推進。至於自己的工作最終是否推進了學術，不是取決於自我的感覺，也不是由同輩或弟子輩的贊彈所決定，很大程度上要取決於學術史上後學的評價。無論自己是否真地在意，這種來自後學的評判是必然會發生的。要想在學術史上得到尊重，必然是要做出能夠推進學術研究的貢獻。在正常有序的學術環境中，誰做了什麼工作？他的貢獻在哪裏？他的局限有哪些？哪些我們今天的進步是立足於他當年可能未必完備的研究基礎之上？這些都可以放在臺面上公開、公正地被評述、被討論。這也是一個學科或研究領域是否發展成熟，或講不講究學術規範的一個重要體現。

時至今日，所謂的“學術規範”並沒有世所公認的成文規定，更沒有強制的約束力。而且每個人對“規範”的理解程度和遵守力度都不相同，本就不可能用一套自以為是的“規範”來強加於人。因此，我會儘量避免用自己所理解和實踐的那一套“規範”來衡量和要求別人。但我也有堅持自己所理解的“學術規範”的權利。我做得到不到家，該不該這樣做，讀者也有權做出自己的評判。其實，“學術規範”對於任何學者來說，並不意味著約束和限制，反而是一種保護。按照這套“規範”去做，即便自己才智並非上等，至少也能保證自己的研究成果，可以雖不中亦不遠。換言之，學術規範可以確保每位學者不至於太過偏離正常的學術研究軌道。本書對靈寶經學術史的梳理，愈發可以證實我對學術規範的這

一理解，並非虛言。

越晚進入這一領域的後學，面對的前人成果越多。要想自己還能有所進步，必然要先對前人的成果有所瞭解和評判。調查、梳理和研判學術史，應該是每個學者做專題研究之前的必備之功，也是我所理解的基本學術規範之一。就本書所論的靈寶經而言，一百多年的學術史至今還從未被系統全面地梳理過。填補這一學術史上的空白，是我自認的第一個學術史責任。但我做這一工作的時候，必然會面臨諸如“既當運動員，又當裁判員”之類的質疑。本來我應該儘可能地多擺列我所看到的事實，儘量少做，或不輕易做出評價。因為評價難免有贊有彈，批評得多了，難免會有被自己的主觀意見所蒙蔽而不自知的情況。在這方面，我只能盡力提醒自己，因為有些臧否之言，實在是不能不說的。如果道教研究的後學，因我的這篇學術史論述，而對相關的學者和論題產生興趣，進而再想考察靈寶經研究學術史時，十之八九仍要按照我今天的論述去按圖索驥，至少也就達到我這項工作的最低目標了。

今後，無論國際道教學界的走勢如何，中國本土的學術發展，必然會對包括道教在內的本國文化傳統，有更多、更持久的關注。在這種情況下，中國年輕的學子中，較之以往，會有越來越多的人，開始留心道教研究。但至少在眼下，當他們滿懷熱忱地接觸道教研究中最具話題性的靈寶經研究時，卻很可能心頭被澆上一盆冷水。因為這一領域中有太多的爭議存在，而爭議的各方，又都各自有著看似理直氣壯、百折不摧的論斷；對明明只能有一種答案的同一個基本事實的理解，不同學者往往用一種各自堅定得令人不敢生疑的語氣和語調來堅持自己的不同看法。這樣的論爭，會讓初學者感到無所適從。身處爭議當中的學者們，可曾想過：我們非得把這樣的一團亂麻，留給我們的後學去處理？當輪到他們將來書寫學術史時，又會怎麼評價我們今天的工作？

在學術問題上堅持己見並沒有過錯，但自己的見解是否值得堅持，不能光按自己的思路和眼光去看問題，而要觀照到前賢與同輩學者的各種意見後，再決定自己觀點的取捨去留。但目前的靈寶經研究爭議，很大程度上是因為大家還不習慣如何去對待和自己不同的異見所致。在我所熟悉的其他研究領域中，不是沒有那種你來我往，甚至偶爾有失風度的學術爭議。但基本上兩三個回合下來，旁觀者大體就能看出爭論雙方的是非對錯了。而在這一領域，一些基本問題可以爭論三十多年，仍然得不到解決。是這些問題根本就無解？還是人們

根本就不願接受那些新的解決方案？只是因為這些方案有可能是對他們幾十年來某些固定化認識的一種徹底顛覆？爭來辯去，不要說旁觀者，就是爭論者本身也未必能做到愈辯愈明，這樣的爭論又有何意義？本書的目的之一就是：把我自己對靈寶經的基本觀點系統地闡述出來，然後就此停住，留給道教研究的後學去評判。如果我的觀點根本不能成立，也免得自己在錯誤的路向上越走越遠。

對於後學而言，面對爭議的各方，只要去觀察一下他們誰更尊重學術史和遵守學術規範，就足以判斷誰的觀點更可信賴了。因為任何“權威”或“大家”的觀點，都不可能百分之百地一貫正確。但尊重學術史的人，至少會告訴讀者：這些爭論的問題都是怎麼產生的？在論爭的過程中，誰的觀點起初是怎樣的，後來做了怎樣的改變？我為什麼要抱持這樣的觀點？更重要的是，只有對學術史心存敬畏，把對學術史的敬畏放在個人對錯之上，纔不會信口開河，只逞一時口舌之快。只有梳理清楚學術史的脈絡，纔能看出誰是表面看似言之鑿鑿，理直氣壯，內裏其實缺乏關鍵性的論證。幫助中國的後學梳理清楚靈寶經研究爭議的來龍去脈，便於他們在面對紛繁複雜的學術爭議時，做出自己的選擇，是我自認的第二個學術史責任。

很多具體存在爭議的問題，必須要回到學術史的脈絡之下，纔能釐清這些爭議的來龍去脈。我對靈寶經的研究傾注了十年的心力，專門寫這篇學術史，前後也用了大約一年的時間。越是梳理到學術史中的細節，越會不由得令我對已投身其中十年的這一研究領域充滿疑慮：為什麼某位學者會採取這樣明顯有違基本邏輯的思維方式來處理他所研究的問題？為什麼某些學者這麼明顯欠缺關鍵環節論證的判斷，至今還被人廣泛遵從？為什麼本該得到合理質疑和充分討論的一些新看法，竟然會石沉大海，甚至都不會被提及？為什麼某些學者對那些足以從根本上顛覆其立論基礎的新觀點，竟然可以採取視而不見的態度？而最令我感到氣餒的是，對這種種現象，從來沒有人提出異議。我不想去探究其中的複雜原因，我只能將其簡單地歸結為對學術規範的不同理解。學術史的梳理和評判，就是我所理解和秉持的“規範”的一個重要方面。彰顯那些以往未被充分重視的有價值觀點，批評那些有違學術精神和學術規範的人和做法，對靈寶經的學術史做出鮮明的評判，是我自認的第三個學術史責任。

此外，很多學者在自己的研究中基本不做學術史的梳理，往往將原因推諉

爲客觀條件不具備,想要找的書刊找不到,等等。我在本書中也想嘗試一下:廣泛搜羅既有的研究成果,對前人研究中各種觀點做出相對客觀的評價,在此基礎上再展開自己的研究,是不是一件根本無法做到的事情?我在這方面本也不具備充足的客觀條件,我所論述、評價到的這些成果,大都是多年來自己陸續通過各種渠道包括勞煩衆多師友纔辛苦搜集而來的,並且至今還在不斷完善。過程雖然艱苦,但很值得。因爲不這樣做,自己做研究時,就會沒底氣,心裏就會惴惴不安。當然,即便做到這些,也不能保證自己的研究結論一定就能絕對正確無誤。但如果連這一步都做不到,或根本就不想去做,其研究品質必然會大打折扣。這一點在本篇學術史中也會有鮮活的例證。

## 二 本篇學術史的最高目標

如果某個具體存在爭議的論題,所有的研究論文總共有 100 篇,一個學者看了其中的 90 篇後去做研究,另一個學者只看了其中的 30 篇後也去做研究。當兩個人觀點不一致時,至少就我本人來說,我會更傾向於相信前者,而懷疑後者。這就是在我眼中,學術史梳理在學術研究中所佔的分量。因此,梳理學術史也是本書研究工作的必要程序。寫這樣的學術史的初衷,是爲了遵守“國際學術規範”:我必須要講清楚我之前的學者在靈寶經研究方面都做出哪些工作,取得了哪些成績,還有哪些不足,這樣纔能比照出我的工作與前輩學者的不同之處。我希望在本書的學術史梳理部分能做到:

第一,要有能力梳理和呈現出一個相對客觀和全面的學術史描述。

第二,要本著學術的精神和學者的良知來對學術史做出必要的評價。

第三,這樣的學術史不僅是爲解決具體的靈寶經研究論題服務,更應該有益於道教研究整體學術建設的大局。

本書之所以如此重視梳理“古靈寶經”研究的學術史,除了想解決“古靈寶經”研究本身的問題之外,也是因爲:在一定程度上可以說,靈寶經的研究就是國際道教學研究的一個縮影。對靈寶經研究有相對清晰的理解和評價,對於知悉國際道教學發展的歷史與現在,對於瞭解中國道教學術如何與國際道教學術的接軌,都是極具指標意義的一個案例。甚至可以說,靈寶經的研究對於中國學者來說,同時也是洞悉國際道教學界奧秘的一把鑰匙。

毫無疑問,我讀過的每一篇、每一本有關靈寶經的研究論著,無論最後我是

否接受作者的觀點，都要感謝他們帶給我在材料和觀點上的啟發。但我在本書中不能對那些我目前沒有異議的前人的觀點有太多的重複轉述。我的主要任務，就是要在有理有據的前提下，表述出與前人不同的學術觀點來。因此，本書並不是一部對靈寶經研究做全面介紹和復述的著作，而是一部帶著鮮明的問題意識，有針對性地研討一些有關靈寶經重要論題的研究性專著。哪些具體的論題有爭議，我就討論哪些問題；哪些問題我覺得前人的解答可能不一定是唯一的方案，我就嘗試提供另外一種可能性；在這樣的過程中，必然還可發現一些前人沒有討論過的新問題。因此，對靈寶經研究學術史的梳理，對我而言，絕不僅僅是一部學術著作在程式上的需要，反而是我全部工作中不可分割的重要組成部分。這可以顯示出我在本書的工作，是建立在怎樣的一種學術史梳理工作的基礎之上。讀者也可由此相信：我在本書中所提出的種種觀點和對前人成果做出的評介，都不是來自個人的無知妄斷。我的每個結論或斷語，都是根據怎樣的材料，以及在怎樣的論證邏輯和語境下得出的。

我之所以會在本書中提出一些與前人看法截然不同的觀點，並不是來自我的突發奇想，或意在挑戰某些“權威”名家，而是因為我相信自己提出的看法是值得被深入討論的。我相信學者在進行學術研究時，應該有所追求，應該講求某些超脫個人名利之上的東西。學術爭論的目的絕不僅僅是為了論辯清楚誰對誰錯，否則，這樣的“學術論辯”與市井之徒的口舌之爭又有何異？學術論辯應以是否推動學術進步為衡量標準。衡量一個學者是否具有學術精神，就可以看他是如何對待學術史的。

對待學術史，不僅應該能夠做到對前人已有的工作做出理性和客觀的評價，更重要的是如何對待別人提出的批評意見。因接受別人的善意批評而改正自己的錯誤認識，聞過則喜，喜莫如是！我在本書中就有這樣的例子：關於靈寶經中的“三真人頌”和“五真人頌”的問題，是我在十年前自己的第一篇靈寶經研究文章中提出的。此後十年間，總是感到相關論述中有些地方的論說難以自我圓滿，一直心懷忐忑。在這次修改舊稿成書時，接受了一些學者的批評意見，重新梳理了一遍前後的邏輯與材料，作出了自我修訂的全新表述，感覺這次心裏要踏實多了。但我在本書中的其他一系列觀點，在十年間既沒有遇到有力的質疑和反駁，也沒有人表示認同和接受。按我的理解，學術問題上，不同意，就該反駁；既然沒有反駁，或沒有能夠讓並不固執的我意識到必須做出反思和修正

的反駁，我當然也就有信心把它們統合起來，集中呈現出來。

學者理應追求那些能够貫穿學術研究的核心價值。這至少包括：理性思維、獨立思考、尊重前人、寬待異見、不固執、不勢利、不盲從、不唯我獨尊……我是這樣理解求真求實的“學術精神”的，也是本著這樣的精神來評述相關的學術史的。希望可以幫助讀者更好地理解為何我在本書會提出這樣的觀點，以及為何我有時會直言不諱地批評一些學者的成果。

但至少還有兩個原因，使我必須為本書的學術史預留將來修改補充的空間。首先是難在對相關學術成果的有效搜集。在當今信息大爆炸的時代，即便是最權威的、學術信息掌握最全面的學者，對於學術史梳理也不能說做到完全滴水不漏。我對自己的要求是：不論任何語種的前人研究成果，一要知道，二要找到，三要讀懂，四要能做出自己的評判，五要在自己的研究中合理地消化與運用。這纔能够談得上在前人研究的基礎上再前進。但限於本人的能力和眼界，這方面的工作只能是盡力而為。而且對於中、日、英文以外的成果，我目前還不具備品讀和吸收的能力。而在閱讀和理解外國學者論著方面，也必然會存在一些誤讀、誤解之處。本書中一定會有這方面的情況，請先恕我無心之失！

其次是梳理學術史，難免要品評前人工作的成績和不足。即便在所謂“國際學術規範”中，這一步應該怎樣做？對於學術史上的前人成果，可以批評到何種程度？是否需要“為尊者諱”？是應該直陳其短，還是採取輕描淡寫，甚至刻意回避的態度？這些都沒有明確的一定之規。此外，近年來有一種趨勢也愈發明顯，就是在有時候，在某些研究領域中，中國學者在遵守國際學術規範方面，做得比國外學者還要到家。我們可以看到一方面，某些領域的中國學者論著，可以參考到大部分的國外學者論著；另一方面，大量的國外學者研究中國歷史文化的論著，是在根本不參考和不引述中國學者的成果，或是沒有參考到最新的中國學者成果的情況下就做出的。不幸的是，在道教研究領域，在靈寶經研究領域，這種現象也很明顯。一些基本的問題，甚至事關某些關鍵性材料的釋讀，中國學者明明已經做出了新的、值得重視的成果，但某些國外學者並不在意，有的甚至是故意視而不見，僅僅因為這樣會迫使其修改自己多年前的論證。這種事情如果在國外學者之間發生，肯定會遭致嚴厲的批評。現在有的國外學者對中國學者這樣做了，為什麼中國學者就該對其多些“理解”和“包容”？學術史面前人人平等，國外學者不遵守國際學術規範，也應該受到批評。只有在互



相監督之下，甚至一開始難免有火星四濺的摩擦，中外學者之間共同遵守的學術規範，纔會得到充分的重視，並最終建立起來。至少我不會用不同的標準去衡量中外的學者。如果一個學者關心的並不是自己所研究的問題是否得到了推進，而只關心自己曾經得出的論斷是否會被人修正和推翻，這樣的學者就不值得我去“理解”和“包容”。

靈寶經研究曾是道教研究中最具話題性和最能聚攏國際間學者對話的領域，甚至可能成為認知中國道教的一個真正有價值的突破口。只有意識到是什麼樣的思維定式障礙了我們的研究，搞清楚我們多年來隨之“團團轉”的所謂“問題”是從何而來的，纔有可能看到這些“問題”所帶來的積極和消極影響，進而謀求推進這一領域研究的下一步發展。而在靈寶經研究的學術史上，還從來沒有人著眼於整個靈寶經研究的大局來做這項工作。因此，即便我在本書中所做的學術史梳理工作，日後被證明有這樣那樣的缺憾和不足，我也相信這一工作對於當下以及今後的靈寶經研究，是利大於弊的，並希望後學能在我的基礎上做到更好。

如果我能够力盡所能地把國際道教學界最具特色的一個專題研究的過往歷程、當前的問題癥結所在、解決之道、未來走向等呈現給讀者，讀者除了可以據此檢驗本書圍繞靈寶經研究所得出結論的可靠性外，一定還能够從中得到比靈寶經研究具體論題和結論更多的信息和啟示。這是我此篇學術史的最高目標。

## 第二節 定式的形成

### 一 開創與奠基：1960 年以前

沈曾植(1850—1922)和劉師培(1884—1919)是現知中國近代以來最早的兩位考論道教歷史和文獻的學者<sup>①</sup>。沈曾植在《海日樓札叢》卷六留下了 55 條讀書札記，其中有關“三洞本跡”“宋文明”“陶隱居”“道教外國師”等條目，都涉及靈寶經的人物和歷史<sup>②</sup>。沈氏在當時已經注意到：陶弘景不喜靈寶，獨重上

① 清代學者研讀《道藏》並不始於沈曾植。目前所知至少有乾隆時期的盧文弨(1717—1795)，曾在 1781—1783 年到山西講學期間，利用太原純陽宮收藏的明版《道藏》，校勘道家子書等古籍。

② 沈曾植撰、錢仲聯輯：《海日樓札叢(外一種)》，上海：上海古籍出版社，2009 年，229—271 頁。

清；宋文明則專意靈寶。所謂“外國師”也列舉到靈寶經中的說法。沈氏這些札記多寫於清末<sup>①</sup>，其中多次提及《道藏》千字文編號，可見他早在清末就已經開始讀《道藏》。但札記中仍多引傳世文獻、金石碑刻資料，特別是來自佛教護教批判道教的論著。說明他只是把《道藏》資料作為一種輔助性的文獻材料。劉師培曾在白雲觀專門閱讀《道藏》，寫下《讀道藏記》，於1911年初刊。其中有關於“無量度人上品妙經四注”“太上靈寶五符序”“洞玄靈寶三師記”“太極葛仙公傳”等札記，可以說首開靈寶經典研究的先河<sup>②</sup>。他最早注意到南齊嚴東似乎沒有給《度人經》開篇的“道君前序”作注，並指出今本《太上靈寶五符序》三卷，實際上只有上卷是序，卷中和卷下都應為古五符經。以上種種意見，長期影響後來的學界。以常理度之，沈曾植讀《道藏》應早於劉師培。沈、劉二氏可以說都還是從中國傳統的文獻學角度去看道教的資料，正因為以往道教的文獻一直被人所忽視，所以他們的重要性纔更加凸顯出來，儘管他們都還沒有有意識地特別重視靈寶經的問題。無論如何，兩位前輩當年的學術拓荒之功，都值得後學敬仰。

此後，中國學者對國際道教學研究最重要的貢獻，無疑是陳國符（1914—2000）先生的《道藏源流考》。此書寫作於1940年代，正式出版於1949年，我們現在常用的是他在1963年的增訂版。正因為此書在道教研究史上無可替代的重要地位，所以書中關於靈寶經一些基本情況的論述，成為很長時間裏國內外道教學者對靈寶經認識的基礎。舉其要點有：

第一，古之靈寶經即《五符經》，還保存在今本《太上靈寶五符序》中。這一看法主要是延續了劉師培當年的意見，並補充了新的材料。

第二，葛巢甫在隆安末年“造構靈寶”，是今之靈寶經主要的作者；到劉宋陸修靜時，可信的靈寶經共有35卷。

第三，所謂“真文赤書”即《元始五老赤書玉篇真文天書經》，“人鳥五符”則已基本失傳。

第四，《度人經》有一卷本和六十一卷本，通過《度人經》四注本可知，六十一卷本的卷一部分，有不少內容是唐以後纔加入的<sup>③</sup>。

陳先生是在“三洞四輔經之淵源及傳授”的脈絡下來看待靈寶經的問題。

① 此點承專門研究和整理沈曾植年譜和著作的許全勝兄指教，特此致謝！

② 劉師培：《讀道藏記》，1911年初刊，此據寧武南氏校印《劉申叔遺書》，1934年版。

③ 詳見陳國符：《道藏源流考》，62—71頁。

他對靈寶經的看法，實際上又僅僅圍繞《五符經》《真文赤書》《度人經》等有限的幾部經書而展開。可以說只是觀察到一些重要的“點”，而沒有顧及靈寶經的“面”。這就為後學留下了極大的研究空間。但其著作中認為“今之靈寶經”全由葛巢甫一人所造的看法，對後學影響極大。

馬伯樂(Henri Maspero, 1883—1945)堪稱現代西方道教學研究的奠基人。早在1920年代，他就已經開始涉足於中國道教的教學與研究工作<sup>①</sup>，而其對道教研究產生重大影響的作品，主要是在1937—1940年間寫就的<sup>②</sup>。他去世後，由戴密微(Paul Demiéville, 1894—1979)整理其生前遺稿，出版了三卷本的著作。其中第二卷是有關中國宗教，特別是道教研究的。1950年，此書的出版，被視為是西方現代道教學術研究開始的標誌<sup>③</sup>。馬伯樂應該是西方學界最早關注到靈寶經對道教具有重要意義的學者。他對靈寶經研究的貢獻主要體現在三個方面。

第一，馬伯樂早就意識到道書定年不易帶給研究者的困難，為此，他十分注意從道教文獻的目錄學入手來確定道書的相對時間。正是在這樣的脈絡下，他最早發現了伯希和帶回巴黎的敦煌道經寫本中，有一份唐代的寫本(馬氏已指明是P. 2861)，內容是南朝宋文明的作品，而其中保留了陸修靜的目錄。他甚至已經指明這份目錄就是陸修靜471年記錄靈寶經的目錄，可惜他沒有來得及對此敦煌寫卷展開詳細的研究。

第二，他從神學、教義的角度，首次強調了靈寶經對道教的重要影響，也是最早從靈寶經中看出佛教影響痕跡的學者。他認為靈寶經最早可以上溯到公元3世紀，而5世紀的《度人經》是靈寶經中最重要的經典；因其流傳甚廣，故被置於《道藏》第一經的位置；“度人”的思想受到佛教大乘思想的影響，也體現了一種普遍救度的宗教情懷；包括“元始天尊”這樣的神格，也是受到佛教“世尊”稱號的影響而形成的。

① 馬伯樂1920—1940年代講授過的道教課程，及其生前所發表的有限的道教研究論著，參見佘曉笛、盛豐等譯：《馬伯樂漢學論著選譯》，北京：中華書局，2014年，520、529、531—532、535、537—542頁。

② 華瀾(Alain Arrault)撰、程樂松譯：《道教研究的豐碩成果——法國道教研究簡史》，朱越利主編：《理論·視角·方法——海外道教學研究》，濟南：齊魯書社，2013年，62—63頁。

③ 戴密微整理的法文版，1966年由川勝義雄(1922—1984)日譯為《道教》(東海大學出版會)出版，1978年，平凡社又出版了此日譯本的修訂本。法文版在1971年被康德謨重新整理出版，1981年的英譯本是根據康德謨的法文版譯出，即 *Taoism and Chinese Religion* (Translated by Frank A. Kierman, Jr., Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981)。

第三，他注意到靈寶齋成為道教教團舉行集體儀式的主要齋法儀軌<sup>①</sup>。

馬伯樂的這三方面貢獻中，敦煌本“靈寶經目錄”的發現，後來被大淵氏發揚光大；有關靈寶經中以《度人經》最重要、靈寶經摻有大量佛教因素、靈寶齋法構成道教主要集體儀式活動等意見，都對後來歐美道教研究者產生了至深至遠的影響。

1940年代，還有一位法國學者發表過研究《度人經》的最初經本和成書時代的文章，但我沒有讀到，茲不詳論<sup>②</sup>。

總的來看，這幾位學者已經注意到《靈寶度人經》的特殊地位，並對最早的靈寶經如《靈寶五符經》有所關注；進而將靈寶經造作的時間，具體到東晉末的葛巢甫至劉宋陸修靜之間，這些對於學界此後確立靈寶經的年代學研究，都是非常具有開拓性和基礎性的認識。不過，由於這些前輩學者的考察主要是從傳統的文獻學角度出發，或是在已成為固定化結果的“三洞四輔說”框架下展開，缺乏對靈寶經在“三洞說”形成階段所起作用的考察，也缺乏對具體的靈寶經內容的深入探索，因而靈寶經對於道教歷史和道教經教體系的重要性，還沒有得到充分的彰顯。靈寶經的研究在他們那裏，還沒有成為一種學術自覺。

1950年，福井康順(1898—1991)發表了對靈寶經的專論性文章，此文後經修改增補，於1960年最終定稿<sup>③</sup>。在這篇長文中，福井氏主要的貢獻有：

第一，關於靈寶經傳承譜系的建立。他通過靈寶經自身的資料，試圖建立起從葛玄經葛巢甫，到徐靈期、陸修靜之間的靈寶經傳承系譜。

第二，福井氏對“靈寶經”作出了不同層面的界定，並分別加以考論。如對於他所謂的“古靈寶經”，即葛洪所見的三篇“靈寶經”，認為在東晉以前就已形成；對“廣靈寶經”，則認為從葛玄開始傳下，經葛巢甫到陸修靜的訂正，纔最終形成。

第三，對《靈寶度人經》這一部經，展開了詳細的研究。首先是《度人經》四注本。他根據嚴東注的內容，提出南齊時的《度人經》與今本不同，這一意見開啓了後來學者對《度人經》文本變化的種種猜想。其次是關於北宋末年《度人

① 參見川勝義雄日譯本《道教》，東京：平凡社，94—98、187—196頁。Kierman英譯本 *Taoism and Chinese Religion*, pp. 314—315, 317—318, 390—397.

② L. Gauchet, “Le Tou-jen King des Taoïste, son texte primitive et sa date probable,” *Bulletin de l'Université l'Aurore*, 3<sup>rd</sup> ser. 2, 1941, pp. 511—534.

③ 福井康順：《靈寶經の研究》，見《福井康順著作集》第二卷《道教思想研究》，341—447頁。

經》被置於《道藏》首經的位置，是在林靈素神化宋徽宗的歷史背景下發生的。還指出六十一卷本雖然是北宋末年形成的，但今本已被後人加筆。再次是一一爬梳了宋元明時期多家對《度人經》的注疏之作。復次是專門討論了一卷本《度人經》的經本構成和經中七個有特色的教義思想，對“元始天尊”和“太上大道君”的神格、“開劫度人”、“天書”與“真文”、“五篇真文赤書”、佛教色彩等主題都有了初步的探討。很多方面都啓迪了後人的相關研究。

福井氏對靈寶經的研究，立足於靈寶經傳承的歷史脈絡，網羅了各種文獻材料，尤其重視對《度人經》的研究，甚至可以說關注點是以《度人經》來涵蓋其他靈寶諸經。在 20 世紀中葉能夠達到這樣的研究水平，應該說是非常難得的。但福井氏那個時代，學界普遍還缺乏對一些時代晚出的材料進行辨偽甄別的意識。他懷疑靈寶經傳承譜系中的“徐靈期”，就是同時造作上清經的“王靈期”。他甚至認為靈寶經的作者除了葛巢甫，還有王靈期；相對而言，他更看重王靈期的作用<sup>①</sup>。而他認為薛幽棲是唐初人，其實薛幽棲應該是“四注”中最晚出的唐玄宗時代的人。雖然以現在的眼光來看福井氏的研究，有一些明顯的錯誤和需要修正的地方，但也仍然不乏可對今之學者提供啓發的觀點。更重要的是，他是道教學界第一位把靈寶經單獨拿出來作為一個研究專題來做的學者。他的研究既有對靈寶經歷史和傳承的通盤考察，又有對《度人經》這一部經的重點突破，頗值表彰。

## 二 研究定式的形成：1960—1990 年

1960 年代，康德謨先生 (Maxime Kaltenmark, 1910—2002) 在馬伯樂之後，繼踵而上，持續關注靈寶經的問題。他先在課堂上講授《靈寶度人經》與《靈寶五符序》這兩部具體的靈寶經<sup>②</sup>，繼而探討了“靈寶”一詞的含義和淵源。康氏認為：最初的靈寶經即《靈寶五符經》，是 4 世紀上半葉就已存在的，現仍保存在《道藏》本《太上靈寶五符序》當中；而《度人經》是葛巢甫所造諸經中的代表性經

① 大概正是因為福井氏覺得王靈期纔是靈寶經造作的關鍵人物，所以他不僅在《靈寶經の研究》中對葛巢甫言之甚少，且在其《葛氏道の研究》一文中，也沒有給予葛巢甫多少筆墨。《葛氏道の研究》初刊於《東洋思想研究》第五冊，東京：岩波書店，1954 年，44—86 頁，收入《福井康順著作集》第二卷《道教思想研究》，55—80 頁。

② 分別參見 “Au sujet du Ling-pao Tou-jen king,” *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses*, 1960 - 1961, pp. 81 - 82. “Au sujet du Ling-pao Wu-fou king,” *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses*, 1961 - 1962, pp. 53 - 54; 1962 - 1963, p. 50; 1963 - 1964, p. 54.

典，是4世紀末的作品。因《度人經》中有“大梵隱語”等秘篆文字，這種文字被認為是大道元炁所凝化而成，故康氏認為《度人經》在靈寶諸經中應該成書較早<sup>①</sup>。他認為福井氏的研究太過偏重《度人經》而忽略了《五符經》的重要性。

從陳國符開始，到福井康順和康德謨，他們不約而同地，都格外重視《度人經》對靈寶經的意義。一個重要的原因，大約是看到《度人經》佔據了明《道藏》首經的位置，就以爲《度人經》在靈寶諸經中具有非同一般的代表性。事實上，《度人經》佔據《道藏》首經的位置，是一系列歷史變遷之後的結果；而從靈寶經依次作成的角度看，《度人經》在葛巢甫到陸修靜之間的“古靈寶經”中，尚不具有突出的地位和影響。然而他們的這種研究取向，即在諸多靈寶經中，對《五符經》和《度人經》的特別關注，逐漸成爲靈寶經研究中的第一個研究定式。

早在1960年代，大淵忍爾憑借其對敦煌道經資料的嫺熟利用，就預示了其今後在這一領域的重要影響。他很早就開始注意搜集整理敦煌道經的資料，1960年出版了《敦煌道經目錄》這一初步的整理成果，爲後來影響巨大的《敦煌道經·目錄編》奠定了基礎。1960年，大淵還注意到P. 3001敦煌寫卷的內容可與《洞玄靈寶玄門大義》和《道教義樞》相對應，故大淵將P. 3001擬名爲“宋法師十二部義”<sup>②</sup>，也就是後來被大淵擬爲“《通門論》”的作品。同時，他也注意到了P. 2861寫本上殘缺不全的“靈寶經目”，但還沒注意到這兩件寫本殘卷之間的關聯<sup>③</sup>。正因爲大淵相較此前的學者，格外重視敦煌道經的資料，所以他能够在自己的研究中將敦煌道經寫本與《道藏》資料結合起來使用，開啓了利用敦煌道經研究道教文獻的先河。此外，大淵在研究《老子道德經序訣》時，參照了《真一自然經訣》《真一勸誡法輪妙經》等靈寶經。而在研究陸修靜時，大淵率先指出了陸氏437年《靈寶經目序》與同爲陸氏作品的《太上洞玄靈寶授度儀》之間，在文字上頗多可以互相照應之處，這爲後來解決靈寶經研究中一個關鍵性問題創造

① 參見“Ling-pao 靈寶：Note sur un terme du taoïsme religieux,” *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, tome II, Paris, 1968, pp. 559–588. 康德謨著、杜小真譯：《關於道教術語“靈寶”的筆記》，《法國漢學》第二輯，北京：清華大學出版社，1997年，1—2頁。

② 大淵氏：《敦煌道經目錄》，87頁。同氏：《敦煌殘卷三則》，《福井博士頌壽記念・東洋思想論集》，東京：福井博士頌壽記念論文集刊行會，1960年，109—127頁。此篇後改訂收入大淵氏：《道教とその經典》，東京：創文社，1997年，591—606頁。在1997年書中，大淵已將自己1960年文中的相關內容，換作對P. 2861. 2+P. 2256的研討，並直接定名爲“宋文明通門論卷下”。

③ 在1960年的《敦煌道經目錄·附錄》，112—115頁，大淵著錄了P. 2861的“靈寶經目”，但因P. 2861殘存的内容只到“第七篇目”，故他還沒有發現“靈寶經目”與“十二部義”的關聯。

了條件<sup>①</sup>。

1960 年代，秋月觀暎氏探討六朝時期道教對佛教“報應說”的吸收，涉及《三元品戒經》等三部靈寶經<sup>②</sup>。其實這三部靈寶經是從最初的一卷本《三元品戒經》中分出來的，而且秋月氏認為這些靈寶經是 6 世紀中期作成的，也與現在對靈寶經的看法大相徑庭。說明當時還不具備對某部靈寶經展開詳細研究的條件。但“報應說”是靈寶經接受佛教思想的重要方面，因此秋月氏當年的研究對今日的靈寶經研究，還是具有一定的價值。

到 1974 年，大淵氏為學界貢獻了一項具有里程碑意義的研究，他對敦煌本“靈寶經目錄”(P. 2861. 2+P. 2256)做了出色的復原和解析，奠定了此後四十年間對靈寶經研究的基礎<sup>③</sup>。其貢獻如果用一句話概括就是：有了這份目錄，我們就可以從明《道藏》雜亂的經本中，分辨出 30 多卷在東晉末劉宋時期作成的“古靈寶經”。此外，大淵在這篇文章中的具體貢獻還體現在以下方面：

第一，馬伯樂當年只發現了 P. 2861 一件寫本有陸修靜的目錄，而大淵則成功地將 P. 2861. 2+P. 2256 綴合而成一份首殘尾全的長卷。綴合後的寫卷，不只有陸修靜的目錄，還有陸氏之後的道教義學之士對靈寶經教的分類和闡釋，使這份殘卷的意義超出了一份單純的靈寶經目錄。

第二，敦煌原卷卷首有殘缺，為補齊殘缺的內容，大淵找到了《三洞奉道科誠儀範》的《靈寶中盟經目》和《無上黃籙大齋立成儀》中的《齋壇安鎮經目》作為參照，使這一目錄基本完整。至今，學者也沒能再找到第三份可以參考的資料。足見大淵在道教文獻學方面的功夫之精深。

第三，馬伯樂已提示了宋文明的重要作用，而大淵從《太平御覽》中找出了《道學傳》所載的宋文明傳記，並據之將此敦煌殘卷擬名為宋文明的“《通門論》”。雖然這只是他當年一個不太確定的擬名，但此後沒能再找到更好的定名線索，大淵自己也逐漸相信這就是《通門論》的殘卷，學界也就一直沿用這一擬

① 參見大淵氏：《道教史の研究》，268—274、344—434 頁。

② 秋月觀暎：《三元思想の形成について：道教の応報思想》，《東方學》第 22 號，1961 年，27—40 頁。《再論三元思想の形成—三洞奉道科戒營始の成立年代を中心に—》，《文經論叢》1《史學篇》，1965 年，437—456 頁。《六朝道教における応報説の発展—教理展開追迹の一試論—》，《弘前大學人文社會》第 33 號，1964 年，25—60 頁。《六朝時代の応報説と道教・佛教》，《歴史教育》第 17 卷第 3 號，1969 年，16—21 頁。

③ ÔFUCHI Ninji, “On Ku Ling-pao-ching,” *Acta Asiatica*, No. 27, 1974, pp. 33—56. 並參劉波譯、王承文審校：《論古靈寶經》，《道家文化研究》第 13 輯，北京：三聯書店，1998 年，485—506 頁。此文後經大淵氏的增擴，收入前揭《道教とその經典》第二章。

名。事實上，此殘卷的確與宋文明的作品有關，但卻未必就是《通門論》。大淵由此進一步揭出了道教義學大師宋文明的著作和思想，也是對道教史的一大貢獻。

第四，大淵對比了同一部靈寶經的敦煌寫卷與《道藏》本的內容，認為除了一些在傳抄過程中必然產生的輕微改變外，基本上一部道經的經文一旦形成，就不會有太大的變化。明確了這一點，我們纔能放心地把敦煌本與《道藏》本的內容結合起來考察。否則如果六朝本與明代版本之間，總是存在歷史性差異的話，靈寶經的研究就失去了文本利用上的基本準則，也就難以有效展開了。

值得一提的是，大淵在這篇文章中，把這份“靈寶經目錄”指定為是陸修靜《靈寶經目》(437年)，而馬伯樂當年指認此目錄為陸修靜《三洞經書目錄》(471年)。這也是後來引發學界熱烈爭議的一個話題，所以有必要弄清大淵作出這一比定的根據是什麼。馬伯樂沒有給我們留下其認為這份目錄為何是陸修靜471年目錄的原因。大淵的理由是基於以下的推論：他首先根據《授度儀表》中說有可信的靈寶經共“三十五卷”，而敦煌本目錄說有可信的“三十五卷，或三十六卷”。兩者都有“三十五卷”之數，故將《授度儀表》與敦煌本目錄之間建立起直接的聯繫，認為二者所說的可信靈寶經卷數是一致的，所以二者的成書時代應該相同或相近。又因為在其前揭1964年著作中，大淵看到了陸修靜437年的《靈寶經目序》與《太上洞玄靈寶授度儀表》在文字上多有互通之處，故將《靈寶經目序》與《授度儀表》看作是陸氏兩篇作成時間非常接近的作品。這樣，敦煌本目錄、《授度儀表》和《靈寶經目序》這三篇文獻，就各自通過兩個不同的標準(敦煌本目錄和《授度儀表》的“三十五卷”之數相同，《靈寶經目序》和《授度儀表》的文字相近)，彼此間建立起了緊密的聯繫。如果敦煌本目錄與《授度儀表》具有相通性，則敦煌本目錄與《靈寶經目序》也就具有相通性，於是得出敦煌本目錄更接近於陸氏437年目錄的結論。由這一結論進而推導出在陸氏437和471年兩個目錄中，可信的靈寶經卷數一直都是“三十五卷”沒變的結論。這兩個推論，對後來的靈寶經研究學者影響至深。但不難看出，在大淵的推論過程中，關鍵的支點是《授度儀表》的“三十五卷”之數，是否真的能和敦煌本目錄相對應？如果這一點不牢靠，則其推論就不能成立。本書對此有專門的研討。



1976年，福永光司氏發表了一篇討論儒教和道教最高神的文章<sup>①</sup>。道教主神元始天尊，就是由靈寶經所塑造出來的，而元始天尊的神格問題，到後來也成為靈寶經研究中的一個重要論題。福永氏的文中只是通過佛教護教文獻徵引到部分靈寶經，並沒有深入到靈寶經自身的立場中去。也正是因為他只能根據道教之外的材料展開討論，所以得出了“元始天尊”出現的時間上限是在6世紀後半期的結論。他與前述秋月觀暎氏的研究，都說明在1980年代以前的學者，即便沒有專門研究靈寶經的意識，但在研討各種具體問題時，也不可避免地開始關注到靈寶經。只是由於不具備直接對靈寶經展開深入研究的條件，他們對這些靈寶經的一些基本看法，有些與後來的研究結論相去甚遠。

到1970年代末，大淵忍爾先後推出了《敦煌道經・目錄編》和《敦煌道經・圖錄編》兩部巨著<sup>②</sup>。《目錄編》共著錄了496件敦煌道經寫本，其中被大淵歸為“靈寶經類”的寫本就有250件之多。因此大淵沒有按照三洞四輔的格局去編排，而是把寫本數量最多的靈寶經放在第一位。敦煌道經從敦煌學的發端起，就有一些學者做過初步的調查研究。但只有到大淵這裏，纔做到了在那個時代最全面的搜羅和整理。這體現在：

第一，大淵1960年那部《敦煌道經目錄》，限於當時的條件，只著錄了370多件敦煌道經寫本。而敦煌學的資料在世界範圍內是不斷公布的，所以大淵不僅在該書出版後的近20年間，一直不懈地在日本搜羅敦煌道經的圖版和信息，還特意赴巴黎、倫敦、列寧格勒（聖彼得堡）、臺北等地實地查閱敦煌道經的情況。因此這兩部皇皇巨著，絕不是坐在書齋中翻書就可以完成的。

第二，《目錄編》提供了一批明《道藏》缺佚的古道經寫本，其中包括一些重要的“古靈寶經”寫卷。如《太上洞玄靈寶空洞靈章》《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀經》《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》《太極左仙公請問經》卷上、《太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》等。如果沒有敦煌寫本的存在，我們就只能從歷代傳世文獻和道典中搜尋這幾部經一些零散的佚文。

① 福永光司：《昊天上帝と天皇大帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神》，《中哲文學會報》第2期，1976年，1—34頁。收入氏著：《道教思想史研究》，東京：岩波書店，1987年，123—155頁；李慶中譯文《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊——儒教的最高神和道教的最高神》，《道家文化研究》第五輯，上海：上海古籍出版社，1994年，353—382頁。

② 大淵忍爾：《敦煌道經・目錄編》，東京：福武書店，1978年。現有雋雪艷、趙蓉中譯本，濟南：齊魯書社，2016年10月版。《敦煌道經・圖錄編》，東京：福武書店，1979年。

第三，大淵氏在《目錄編》做了一項非常令人敬佩的工作，即把所有能够比照《道藏》本和敦煌本的道經，一字一句地進行比對，寫出了詳細的校勘記。1979年出版的《圖錄編》，更是經過精心揀選，為讀者提供了非常難得的敦煌道經寫本的圖版。《目錄編》的校勘記，再結合《圖錄編》的圖版，基本上就可以瞭解這些敦煌道經的文本情況。

這兩部巨著的出版，對此後二三十年間敦煌學和道教學界利用敦煌道經，都起到了重要的推波助瀾作用。大淵氏《目錄編》的學術價值，直到2004年纔被王卡的著作所超越。而《圖錄編》的價值，至今仍未被完全取代。

1970年代，薩梭(Michael Saso)通過在夏威夷和臺灣等地的田野調查，發現道士們在做齋醮儀式時，使用到秘篆文形態的“靈寶五篇真文”。他由此試圖在做人類學田野調查的同時，再對具有宇宙重生象徵意義的“靈寶真文”，做一番歷史學溯源工作。他認為“靈寶五篇真文”是在葛洪時代就形成，後經葛巢甫的“偽造”，由陸修靜最終校訂後成型<sup>①</sup>。這一看法受到司馬虛(Michel Strickmann)的嚴厲批評。司馬虛糾正了薩梭對早期道教史論述中的一些基本錯誤。關於靈寶經，司馬虛強調了兩點：一，靈寶經內部具有令人矚目的統一性，而靈寶諸經彼此之間的關聯性也可以得到大量的驗證。二，“沒有任何理由懷疑：大淵復原出來的靈寶經目錄上絕大部分靈寶經，就是葛巢甫的作品，其成書年代是從390年代開始”<sup>②</sup>。司馬虛意在說明薩梭把“靈寶真文”上溯到320年代是不對的，以“靈寶真文”為基礎作成的“古靈寶經”，都是葛巢甫在390年代的作品。我並不瞭解司馬虛當年批評薩梭的前因後果，在我看來，司馬虛在此強調的是：即便薩梭是做人類學田野調查工作的，但也要重視和尊重對靈寶經基本歷史文獻的考索。這一點我也是贊同的。從中也可見西方學者在對待所使用文獻材

① M・サソー：《道教研究の方法—靈寶真文を例として—》，《東方宗教》第50號，1977年，22—40頁。Michael Saso, *The Teachings of Taoist Master Chuang*, New Haven: Yale University Press, 1978. 此後，沿著薩梭的道路繼續調查“靈寶真文”在道士齋醮儀式上所起的作用的研究，還有James D. Sellmann(賽道明)，“The ‘Cosmic Talisman’ of Liturgical Taoism: An Analysis of the Structure and Content of the *Ling pao chen wen*,” *Chines Culture*, Vol. 24, No. 3, 1983, pp. 57—70. 此文有詹石窗、徐益明中譯文《道教的宇宙之符——〈靈寶真文〉的內容和結構分析》，《宗教學研究》1986年第2期，92—97頁。當時作者的名字被中譯為“詹姆士·迪·塞爾曼”。我是在祁泰履(Terry F. Kleeman)先生幫助下，纔找到現在關島任教的賽道明先生。他對自己的文章當年曾被翻譯成中文，居然毫不知情。並參James D. Sellmann, “Establishing the Altar: The Realized Writ of the Announcement Rite in the Grand Jiao,” *Journal of Daoist Studies*, Vol. 1, 2008, pp. 124—141.

② Michel Strickmann, “History, Anthropology, and Chinese Religion,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 40, No. 1, 1980, pp. 214, 215.

料時強烈的時間和斷代意識：320 年代和 390 年代，不過六七十年的間隔，而且當時的研究條件，也根本看不出這六七十年間靈寶經教有何變化和不同。但是在司馬虛看來，所使用材料的時間和斷代問題，是絕對不能含糊的研究前提。相反地，直到現在，還有學者不理解我所做的工作意義何在：靈寶經不就是在 400—470 年之間產生的嗎？有必要和有可能再將它們做出細緻到二三十年間的區分嗎？

司馬虛如此強調葛巢甫在靈寶經造作過程中所起的作用，倒並不是僅僅針對薩梭之論，他其實早就認定葛巢甫是“古靈寶經”的作者。大淵雖然通過敦煌本目錄確認了這一批“古靈寶經”的存在，但大淵並沒有特別強調葛巢甫起到的作用<sup>①</sup>。1977 年，司馬虛根據陶弘景《真誥》的記載，認為這一批“古靈寶經”都是由葛巢甫在 4 世紀末造作的<sup>②</sup>。1978 年，他認為葛巢甫“儘管聲稱這些靈寶經在較早時候就已降授給他著名的祖先——生活在公元 3 世紀的葛玄，但實際上正是他編造出這一卷數頗多的神啓文獻集成”<sup>③</sup>。司馬虛認為幾乎全部的“古靈寶經”都是由葛巢甫在 390 年代開始造作出，這一觀點對此後東西方道教學界的影響非常明顯。這也形成了靈寶經研究中的第二個研究定式，即強調葛巢甫對“古靈寶經”的作成起到了關鍵性作用，甚至把他當作全部“古靈寶經”的唯一作者。對於“古靈寶經”研究來說，因為葛巢甫的時代相對明確，所以突出他對靈寶經的作成所起的作用，相較於此前在缺乏相應時空背景下去追尋《度人經》或《靈寶五符序》，其實是一個重要的進步。

此外，司馬虛還令人信服地論證了《度人經》因何得以從東晉末劉宋初的二三十種“古靈寶經”中的一卷，到北宋末年躍居為整部《道藏》第一經的歷史背景。他的相關結論，至今仍然是西方宋史學界研討宋徽宗時期道教問題的主要依據。與此前學者注重通過道教文獻的比對來進行道教研究不同，司馬虛對

① 在 1960—1970 年代，大淵在討論靈寶經問題時，雖也提到葛巢甫“造構靈寶”，但主要還是認為陸修靜對靈寶經教成立起到關鍵作用。分別參見《道教史の研究》，259—276、394—407 頁。Ninji Ōfuchi, “The Formation of the Taoist Canon”, Holmes Welch and Anna Seidel ed., *Facets of Taoism*, New Haven and London: Yale University Press, 1979, pp. 253—267.

② Michel Strickmann, “The Mao-Shan Revelation: Taoism and the Aristocracy,” *T'oung Pao*, Vol. 63, 1977, p. 19. 又見宮川尚志、安倍道子日譯文《茅山における啓示—道教と貴族社會—》，收入酒井忠夫編：《道教の総合的研究》，東京：國書刊行會，1977 年，348 頁。

③ Michel Strickmann, “The Longest Taoist Scripture,” *History of Religions*, No. 17, 1978, pp. 188—189.

《度人經》的這項研究，透露出濃濃的歷史學關懷和旨趣。他在文章的結尾，信心滿滿地向道教學界昭示說：

與一般的見解相反，我認為《道藏》中絕大部分道書都可以被精確地定年，並與其最初的社會背景結合進行有意義的探索。通過揭開這部最長道經（《度人經》）的神秘面紗，我希望更多的學者可以應對《道藏》中其他謎團所引出的挑戰<sup>①</sup>。

毫無疑問，“定年”是利用道藏文獻之前必須要考慮的問題。“古靈寶經”之所以如此引人注目，正是因為它有相對明確的年代線索可以追尋。為道經定年的工作，更主要體現了一種歷史學的旨趣，也只有通過歷史學的考察，纔能深入到道經所依托的歷史和社會背景中去。司馬虛這項研究，不僅樹立了通過研討相關歷史背景來解決特定道經歷史地位變遷的研究典範，也對“古靈寶經”的研究有具體的推進。通過他的研究，我們知道《度人經》之所以成為《道藏》首經，主要是來自道教之外的影響力，並不是因為《度人經》從造作伊始，就合該佔據這樣的位置。由此再反觀“古靈寶經”造作的時代，《度人經》的重要性只能算是相對而言的，與其是否被最先造作出來，應該並沒有直接的關聯。但司馬虛的研究只解決了北宋末年《度人經》之所以上位的原因，“古靈寶經”時代的《度人經》究竟是怎樣的情態，還沒有得到充分的討論。

1980年，許理和(Erik Zürcher)全面地考察了早期道經對佛教因素所做的有選擇的借用<sup>②</sup>。研究靈寶經的學者早就注意到靈寶經具有佛道混合的性質，但究竟靈寶經從佛教中學到了哪些東西？靈寶經又是通過什麼途徑和方式來引入佛教因素的？許理和作為研究中國佛教史的專家來涉足早期佛道交融的問題，當然是不二人選。他的這一研究雖然是宏觀上討論早期道經對佛教的借用問題，但文中實際列舉的絕大部分例子，都是來自靈寶經的。所以這篇文章

① 司馬虛著、劉屹譯：《最長的道經》，《法國漢學》第七輯，北京：中華書局，2002年，201—202頁。

② Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence,” *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 84–147. 後收入 Johnathan A. Silk ed., *Buddhism in China: Collected Papers of Erik Zürcher*, Leiden: Brill, 2013, pp. 105–164. 在2016年7月湖南的一次道教學國際會議上，柏夷先生告訴我，當年施舟人先生邀請許理和先生參與歐洲的“道藏研究”計劃，並希望許理和探索一下通過時代相對明確的早期漢譯佛經，來為早期道經定年的可能性。許理和在這篇文章得出的結論，可以說是直接否定了這種可能性。因為在許氏看來，早期道經確實吸收了漢譯佛經的內容，但幾乎找不到能够把漢譯佛經與早期道經直接勾連起來的明確的文本證據。

也可以被看作是研究靈寶經如何吸收佛教因素的一篇專題論文。且至今仍有難以超越的重要價值。其貢獻主要體現在：

第一，對早期道教借用佛教因素的情況，提出了一些概念性和概括性總結，如首先把道教吸收佛教的情況分為四種不同的類型，即“形式借用”“概念借用”“綜合借用”和“普遍性借用”，文中重點討論了前三種借用形式。

第二，不僅關注道教吸收了佛教哪些東西，也指出了早期道教本該借用而實際上沒有借用佛教的東西。首先是那些典型的、高深的佛教哲學術語，其次是般若空宗的概念和教義，再次是佛教的身體觀念。並分析出早期道教之所以沒有採用這些佛教的東西，是因為從根本教義上兩者不能相合，可見是道教有意識地回避這些佛教的因素。

第三，由此揭示出道教在吸取和選擇佛教因素時，有自己的“硬核領域”和“軟領域”，前者是道教決不能放棄和動搖的教義核心，佛教教義凡與此相違背的地方，道教一概要摒棄不用。後者則是道教相對靈活的領域，吸取佛教的因素，反而可以豐富道教自己的學說，包括宇宙論、道德觀念、因果報應論等，道教都敞開門戶來迎納佛教的進入。

第四，文中得出最重要的結論也許就是：早期道教所借用的佛教思想，並不是來自專業的佛教團體或精深的漢譯佛典，而是來自比較簡單的、被過濾後的，甚至有些被歪曲了的、世俗佛教的基本知識。

對照靈寶經的情況，雖然後來的學者可以舉出一些特定的例子，說明某些靈寶經的確有某些內容是照搬了某部漢譯佛經的某一部分。但整體而言，許理和對早期道經所體現出來的道教如何吸取佛教資源的把握，還是非常值得繼續品味的。後來的學者也承認：靈寶經明明是採用了佛教的因素，但卻很少能夠為這些明顯來自佛教的因素，在漢譯佛經中找出直接的依據。這其實也印證了許理和的推測：靈寶經的作者不一定是對照著現成的佛經文本來造作道經，他們也沒有高明到在已經熟知佛理的情況下，故意把靈寶經對佛教義理的理解，降低到一知半解的水平。即便是道教中影響深遠的靈寶經自身，也缺乏像佛教那樣深邃的哲理思辨色彩。要麼是靈寶經的作者有意避高就低，要麼就是其本身就不具備高深的經教理論。與此相關的問題是：凡是被靈寶經所吸取的佛教概念或教義，是否同時也是佛教對中國文化和中國信仰世界產生最廣泛影響的那些要素？佛教的這些要素在中國的推廣，是否也有一份道教轉借之功？探

討靈寶經中的佛教因素，並將靈寶經定位為佛教化的道教，或是佛道混合體，這形成了靈寶經研究的第三個研究定式。

許理和在文中沒有正面涉及靈寶經的作者問題，只是提及這批“古靈寶經”作於 4 世紀晚期。但他指出：靈寶經在接受佛教因素方面，存在著先後階段和程度深淺不一的情況，靈寶經受到佛教的影響，應該是一個持續而累積的過程。這其實暗示了這批靈寶經的作成，不可能是同一個時間、同一個人完成的。可惜他的這些見解在很長時期內沒有得到足夠的重視。

不應忘記，早在 1982 年，小林正美氏就已開始發表他對於靈寶經研究的重要論文。1980 年代，他先後發表了 3 篇“古靈寶經”研究的論文，都收入其 1990 年的《六朝道教史研究》中。學界通常徵引的都是他在此專著中這 3 篇論文定稿。鑒於小林對靈寶經研究所起的重要影響，主要是在其書出版之後的 1990 年代，對小林氏具體觀點的評述，留待下節再展開。

1983 年，柏夷(Stephen R. Bokenkamp)發表了討論靈寶經來源的著名論文<sup>①</sup>。這篇論文是在大淵氏對敦煌本“靈寶經目錄”研究的基礎上，專門針對這份“古靈寶經”的目錄所載諸經的一次全面考索。此前大淵所做的還只是目錄學和書志學的考證，許理和關注的是數量繁多的具體名詞概念。到柏夷纔真正開始研究這一批“古靈寶經”之所以產生的歷史背景和經教來源。他搜集了從葛玄、葛洪到葛巢甫、陸修靜的道教內外資料，成功地勾勒出靈寶經問世的歷史脈絡，還刻畫出同在丹陽句容的許氏和葛氏兩個道教家族之間，既有聯姻關係，又有信仰競爭的歷史細節。關於靈寶經教的來源，除了繼承自漢代的宇宙論，特別是五行說理論之外，柏夷在這篇文章中指出了三個方面的主要影響：

第一是來自上清經的啓發，包括靈寶經中的“太極真人”神格、幾首明顯出自上清傳統的頌詞、與上清經共有的食五芽法等具體修煉方術等。

第二是葛巢甫從葛氏家族信道傳統中繼承來的仙道技術，柏夷後來將其歸為太清部經典的影響。柏夷特別用《抱朴子內篇·遐覽》所著錄的仙道技術類經題，與《洞玄靈寶二十四生圖經》和《靈寶真一五稱符經》兩經所載的經題相比

① Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Vol. 2, Brussels, 1983, pp. 434 - 486. 此文有吳思遠中譯文《靈寶經溯源》，載《弘道》2013 年第 1 期，1—35 頁。柏夷這篇論文最早在 1981 年就已完成，但因出版的原因，到 1983 年纔在 TTS 第二卷發表。小林正美第一篇靈寶經論文的成型也是在 1981 年。可見，兩人最初的研究都是在 1981 年就完成的。本書對學術史的梳理，以正式發表的時間為準。

較，可以清楚看到《遐覽》篇是後兩者的淵源所在。

第三是來自佛教的影響，如靠“僞（擬）梵文”裝飾起來的“大梵隱語”，葛仙公傳說中的佛門弟子，以及“誓願”、“五戒”、以轉生男身為大福德等，這些都是明顯受到佛教影響的方面。與許理和不同的是，柏夷認為“古靈寶經”從地域上來說，可能更容易受到某些支謙譯經的影響。他在文中舉出的幾個佛教影響靈寶經的具體例子，至今都還有學術價值，如他發現《真一五稱符經》中的“十方真人”名號完全來自支謙譯《本業經》，《度人經》很可能借鑒了《阿彌陀經》，以及《赤書玉訣妙經》中阿丘曾的故事很可能來自《龍施女經》等等。

在肯定柏夷此篇對靈寶經研究的經典性意義的同時，也應注意到他在其後的研究中，對本篇的一些修正和補充意見。如關於靈寶經的作者問題，他在1983年這篇文章中提到，此前已有至少三位現代學者，即陳國符、康德謨和司馬虛，都認為是葛巢甫一人造作了所有靈寶經，特別是前述司馬虛那樣言之鑿鑿地說：就是葛巢甫造作了全部靈寶經，所以柏夷在文中也是把葛巢甫作為靈寶經的唯一作者。顯然在當年，從陳國符到柏夷，把葛巢甫看作是全部“古靈寶經”的唯一作者，已成為一個在道教學界根深蒂固的基本看法了。而在此後多年的研究中，柏夷逐漸放棄了這一堅持多年的看法，不再認為靈寶經是由唯一的編纂者即葛巢甫獨自完成，而更傾向於認為編纂者是包括葛巢甫在內的一個群體<sup>①</sup>。當然這是後話了。

1983年3月，楠山春樹先生雖然不是專門研討靈寶經的問題，但他在討論道教戒律時，提出一個對於靈寶經研究非常重要的線索<sup>②</sup>。道教中多套戒文都是出自靈寶經，特別是有幾種不同的“十戒”。楠山氏認為：靈寶經的十戒受到了佛教《梵網經》的影響。而《梵網經》在日本學界長期被認為是出自5世紀中期的僞經。果真如此，那些採用了《梵網經》中戒文的靈寶經，它們的成書時代就應該在《梵網經》之後。不過，首先是《梵網經》本身是否僞經尚無定論，而這直接關係到認定其具體的成書時代。其次，實際上靈寶經中的十戒，並不能確證就是受到《梵網經》的影響。但楠山氏畢竟指出了一個值得進一步考慮的方向。

① 可參前揭《靈寶經溯源》中譯文，31頁注3。

② 楠山春樹：《道教における十戒》，1983年3月初刊於早稻田大學大學院《文學研究科紀要》第28集，收入氏著：《道家思想と道教》，東京：平河出版社，1992年，83—113頁。《道教戒の概観と五戒・八戒》，1983年初刊於《道教》第二卷《道教の展開》，修改收入《道家思想と道教》，64—82頁。



1983年11月，石井昌子氏撰寫了對敦煌靈寶經寫本的概述<sup>①</sup>。當時的研究條件還不具備對整批靈寶經作出恰當的描述，所以她基本是按照大淵《敦煌道經・目錄編》的著錄，列舉了敦煌本靈寶經有哪些經典的寫本留存下來。她主要通過敦煌本與《道藏》本進行文字的對比，特別是那些在敦煌本中明確寫有佛教用詞的字句，到《道藏》本就被改寫，以此來證明敦煌本靈寶經的獨特學術價值。她列舉的兩個例子，分別是《靈寶真一五稱經》和《三洞奉道科誠儀範》，而後者不應該被作為靈寶經看待。說明她當時對“靈寶經”的界定還是較寬泛的，也沒有意識到大淵氏有關敦煌本“靈寶經目錄”的研究，對於“古靈寶經”研究的重大意義。

賀碧來專研的領域是上清經，對於靈寶經，她接受了康德謨以來法國道教學界對靈寶經的基本認識，如特別重視《度人經》，認為《度人經》在靈寶經中作成時間最早等。即便如此，賀碧來對靈寶經仍有一些極富學術價值的見解。如1984年，她在比較上清經和靈寶經對待佛教思想的不同態度時指出：靈寶經之所以更為明顯地接受佛教思想的影響，原因之一是它們內在的一致性並不太強，大抵因為它們很可能不是同一位作者所作<sup>②</sup>。這一觀感使她在後來論述靈寶經的歷史時，表達了一種與眾不同卻沒有得到充分重視的重要看法：她認為葛巢甫在隆安年間對靈寶經的“造構”，不是“造作”，而是“組合”<sup>③</sup>，意即說葛巢甫並不是這些靈寶經的唯一作者，他只是在隆安末年，把此前作者不明的靈寶經組合整編在一起。

1984年，砂山稔氏研究了《度人經》的四注本，這仍可看作是在靈寶經研究“定式”下所做的選題。他在福井康順的基礎上，縷清了四位注者的時代先後關係，並形象地圖示出了四位注者對於靈寶經中天界觀的不同理解，這是對靈寶經教義理論的一種關注<sup>④</sup>。

① 石井昌子：《靈寶經類》，《講座敦煌》第4卷《敦煌と中國道教》，東京：大東出版社，1983年11月，143—176頁。

② Isabelle Robinet, “Notes préliminaires sur quelques antinomies fondamentales entre le bouddhisme et le taoïsme,” 1984年法文初刊，此據萬毅中譯文《佛道基本矛盾初探》，《法國漢學》第七輯，185頁。賀氏這一與前述司馬虛強調“古靈寶經”內部的同一性明顯不同的見解，也長期沒有得到學界的重視。

③ Isabelle Robinet, Translated by Phyllis Brooks, *Taoism: Growth of A Religion*, Stanford, California, Stanford University Press, 1997, p. 150. 此書的法文原版出版於1992年。

④ 砂山稔：《〈靈寶度人經〉四注札記》，《世界宗教研究》1984年第2期，30—48頁。日文修訂稿《「靈寶度人經」四注の成立と各注の思想について—「度人經」解釈と重玄派—》，收入氏著：《隋唐道教思想史研究》，東京：平河出版社，1990年，272—304頁。



1986年，柏夷為一部詞典撰寫了“葛巢甫”的詞條，繼續肯定葛巢甫是全部靈寶經的作者<sup>①</sup>。1989年，他注意到靈寶經中反復出現的，人要經歷死亡纔能“昇仙”的新理論<sup>②</sup>。靈寶經把“死亡”納入大多數人成仙的必經之途，這對道教而言是一個很重要的教義理論轉變。柏夷率先揭示出這一現象，功不可沒。他在這篇文章中重點使用的是來自《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》的材料。按我的理解，這部經已是靈寶經中相對晚出的經典。如果從靈寶經依次造作的角度，或許還能為這一論題提供新的考察角度。

1988年，卿希泰先生主編的《中國道教史》第一卷出版，靈寶經顯然是這部道教史必須要述及的內容<sup>③</sup>。此書是在幾乎沒有參照國外研究信息的情況下，完全憑借對原始材料的摸索而得出的一些對靈寶經的初步看法。引用到的外國學者論述，只有前述賽道明的那篇被中譯過來的文章。對於大淵有關敦煌本“靈寶經目錄”的研究，和小林、柏夷關於靈寶經的觀點，完全沒有涉及。這樣的成果體現了那時中國大陸學術的特色。不過，現在看來，其中有些觀點仍然還有意義。如從《太平經》中探尋到“靈寶”一詞的最早淵源，看到“五篇真文”是構成《五符序經》和《度人經》的經教基礎，認為陸修靜也參與了靈寶經中某些科儀文本的造作等等。

1989年，施舟人討論了道教儀式中常見的“步虛”，這往往是在道教儀式剛開始時，道士們在音樂伴奏之下，邊唱誦邊旋行的一種儀式性步伐。他注意到《洞玄靈寶玉京山步虛經》《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》等靈寶經中對“步虛”的描述，認為“步虛”是起源於古代的“禹步”，又結合了佛教的梵唄唱誦，從六朝一直延續到近現代的道教儀式<sup>④</sup>。可以說是貫通古今的一種道教儀式要素。

1990年，任繼愈先生主編的《中國道教史》出版<sup>⑤</sup>，書中有關靈寶經和陸修

① Stephen R. Bokenkamp, "Ko Ch'ao-fu," in William Nienhauser ed., *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, pp. 142, 479-481.

② Stephen R. Bokenkamp, "Death and Ascent in Ling-Pao Taoism," *Taoist Resources*, Vol. 1, No. 2, 1989, pp. 1-17.

③ 卿希泰主編：《中國道教史》第一卷，成都：四川人民出版社，1988年，377—398、472—481頁。此書修訂本於1996年出版，這一部分的論述除了改變注釋所用的《道藏》版本外，似乎沒有明顯變化。

④ Kristofer M. Schipper, "A Study of *Buzu*: Taoist Liturgical Hymn and Dance," in *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, Pen-Yeh Tsao and Daniel P. L. Law eds., Hong Kong: The Society for Ethnomusicological Research in Hong Kong, 1989, pp. 110-120. 此文中文版《步虛的研究》，又見《道教學探索》第2號，1989年，437—450頁。

⑤ 任繼愈主編：《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990年初版；此據北京：中國社會科學出版社，2001年增訂本，133—139、150—172頁。

靜的論述,都是出自王卡先生的手筆。他認為《靈寶五符經》早在魏晉之際就已問世,東晉末葛巢甫據以附會、引申出了更多的靈寶經。王卡已感覺到靈寶經不應該是由葛巢甫一人所造,故提出靈寶經分為前後兩期造作:前期以《靈寶五符》和《五篇真文赤書》為代表,後期則以《度人經》為代表。他明確提出靈寶經的作者應是葛巢甫和晉末南朝的道士。王卡列舉出靈寶經中哪些經典應該較早出現(東晉末由葛巢甫造),哪些應較晚出(晉末宋初由其他道士造),這是很值得肯定的一種嘗試。但他區分靈寶經早晚的標準,很可能是看這些靈寶經中哪些具有傳統的符籙法術,哪些具有明顯來自晉末宋初的佛教大乘經戒的影響。他這樣區分的結果,在早出和晚出的經典中,都是既有“新經”,又有“舊經”的。他概括靈寶經教的兩個特點是:重齋戒科教,勸善度人。並具體分析了靈寶經引入佛教的輪回觀念給道教教義帶來的巨大轉變,即從追求即身成仙,變為輪轉成仙。這些論述都對後學有重要的啟發。另外,王卡的論述中,已經注意並借鑒了大淵和小林的相關研究成果,並提出了與他們不同的觀點。這在當時的中國道教學界已屬非常難得。只不過限於道教通史的撰寫體例,很多內容都是點到為止,沒有再展開論述。

1980年代,還有幾位學者繼續圍繞《靈寶五符序》展開討論。本來,劉師培和陳國符對今本《太上靈寶五符序》的三卷本有個共同的基本看法,即這裏面包含了最原始的靈寶五符,卷上原本是“序”的部分,後人誤題的結果,使得三卷本都成了“序”。康德謨指出《太上靈寶五符序》的“序”不一定是“序言”的意思,強調“靈寶五符序”作為讖緯文獻的特徵,並率先討論了《五符序》里所載的靈寶祭儀的問題<sup>①</sup>。石井昌子氏通過比對《道藏》本和部分道典對《五符經》的徵引情況,對劉、陳二氏的看法提出了質疑,認為今本《太上靈寶五符序》是在《要修科儀戒律鈔》成書前纔最終確定下來的<sup>②</sup>。山田利明也有多篇討論《太上靈寶五符序》的文章,其主要觀點認為:劉、陳二氏對今本《太上靈寶五符序》的理解是不

① Maxime Kaltenmark, “Quelques remarques sur le T'ai-chang ling-pao wou-fou siu 太上靈寶五符序,” *Zinbun, Memoirs of Research Institute for Humanistic Studies*, Kyōto University, No. 18, 1982, pp. 1-10. マックス・カルタンマルク著,川勝義雄譯:《「太上靈寶五符序」に関する若干の考察》,《東方學》第65輯,1983年,116-124頁。這兩篇文章實際上是康氏在1981年受邀訪問京都大學時的一次演講,主要觀點應該與其1968年在法國發表的相關研究沒有太大差異。

② 石井昌子:《靈寶五符經の一考察》,創價大學《一般教育部論集》第5號,1981年;《太上靈寶五符序の一考察》,《牧尾良海博士頌壽記念論集:中國の宗教・思想と科學》,東京:國書刊行會,1984年,13-31頁。

對的，今本這三卷是漸次加入成書的。最早的“靈寶五符”具有符咒的性質，而成爲《靈寶五符序》就突出了作爲符瑞的性質<sup>①</sup>。這幾位學者都相信《靈寶五符序》應該是最早的靈寶經，所以他們爲此投入了大量的研究精力，試圖搞清這部經的文本和源流問題。這還是在陳國符以來傳統的靈寶經研究路徑上展開的。只有山田利明，繼大淵之後，嘗試通過敦煌殘卷來分析陸修靜所確立的靈寶經十二部類的分類法，以及嘗試探索通過敦煌本目錄界定的“初期靈寶經”中的養生思想，可算是預示了一種新的研究路向的到來<sup>②</sup>。

可見，從 1960—1990 年間，國際道教學界關注靈寶經研究的學者明顯增多起來，研究也進入到一個新的層面，隨之形成了某些靈寶經研究中的“定式”。所謂“定式”，可以理解爲是一種相對固定化的思考問題的模式或程式。即當我們著手研究靈寶經時，某些前人已經給出的觀點和思路，就悄無聲息地產生了影響，決定了我們的思考方向和路徑，甚至會左右我們的判斷。例如，爲何《五符序》和《度人經》會被長期重視，反復研討？因爲陳國符等前輩最早關注到的就是這兩部經。爲何葛巢甫會被視爲靈寶經造作的關鍵性人物？因爲陳國符、康德謨、司馬虛等學者都是這麼認爲的。爲何一講到靈寶經，人們總會聯想到道教取用佛教理論資源的問題？因爲人們首先在頭腦中就存在著道教缺乏自己的理論，只能靠模仿佛教教義的先驗性結論。諸如此類。

這一階段靈寶經的研究定式，可能並不只有上面提及的這三個，而且研究定式也並不全都意味著固化和保守的負面意義。之所以前人的某些意見和考慮問題的思路能成爲這一研究領域的某種“定式”，還是說明這些觀點或思路，具有某些合理性的成分，並能被多數人所接受。一種“定式”在剛剛形成之時，無疑對於這一領域有積極的引導作用。但隨著學術的積累和發展，特別是當感到舊有的“定式”已經不再對學術的進一步深化提供助力時，就應該有勇氣告別

① 山田利明：《「靈寶五符」の成立とその符瑞的性格》，安居香山編：《識緯思想の綜合的研究》，東京：國書刊行會，1984 年，165—196 頁。《「五符序」形成考——樂子長をめぐる》，秋月觀暎編：《道教と宗教文化》，東京：平河出版社，1987 年，122—135 頁。Toshiaki Yamada, “Longevity Techniques and the Compilation of the *Lingbao wufuxu*,” in Livia Kohn in cooperation with Yoshinobu Sakade, *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1989, pp. 99–124.

② 山田利明：《道藏十二類成立に関する一資料の背景》，《牧尾良海博士頌壽記念論集：中國の宗教・思想と科學》，1984 年，519—537 頁。在這篇文章中，山田氏將《靈寶經目序》中“學士宗竟，鮮有甄別”，讀爲“學士宗竟鮮，有甄別”。到 2000 年 *Daoism Handbook* 時，他仍然堅持這一讀法。關於養生思想，見前揭《初期靈寶經に見える養生思想》，503—522 頁。

過去的“定式”，尋求適應新的學術發展階段的新“定式”。問題是很多學者意識不到自己已經被某種“定式”所影響，也就無從談及主動地告別。

很難想象在一種並未得到充分驗證的研究定式，籠罩人文學科的某一領域長達四五十年的情況下，這個領域還能不斷取得新的研究進展。從這個意義上說，具體的學術觀點是否正確，並不是最重要的學術價值評判標準。因為觀點正確與否，是一種價值判斷，這是由學術環境和學者個人——無論是作者本人還是其他同行——的認知水平所左右的。如果能做出令人信服並能夠被長期驗證為正確的研究結論，固然是每位學者的期望。退而求其次，能以未必完全正確的觀點，引發對某種長期固定化認知模式的改造，從而帶來對學術問題的新探討和新認知，也未嘗不是件有意義的事情。在靈寶經研究領域，第一個既具有這種突破既有“定式”的勇氣，又大膽付諸實踐的，就是小林正美先生。

### 第三節 突破的嘗試

#### 一 1990 年的小林正美

如前所述，小林氏的《六朝道教史研究》一書<sup>①</sup>，雖然是 1990 年出版並在學界引發極大關注的，但其對靈寶經的研究成果，卻主要是在 1980 年代就做出，並對靈寶經研究帶來巨大衝擊，逐漸形成了一系列的“小林議題”，即在研討古靈寶經的問題時，幾乎誰都要先考慮到小林所提出的一些基本問題。在此後的 30 多年間，小林氏關於靈寶經的基本觀點，經歷了被服膺、被質疑、被冷落、被回避的不同階段。但在小林氏自己看來，則始終是顛撲不破的絕對真理。以至於他在 30 多年後自己開闢新的研究論題時，仍然把這些結論當作自己學術新旅程的唯一起點。所以，對這些觀點的評價，不僅關係到如何看待小林氏 30 年前對靈寶經的基本看法，而且也關涉到他 30 年後很多具體論題的基本邏輯問題。時至今日，學界雖然對小林氏的觀點持疑者甚至反駁者居多，但更多的是對其最終得出結論的不認同，卻始終沒有人能夠真正梳理出小林氏這些論點是如何得出的？有問題的地方在哪裏？可以信從的地方有哪些？小林先生將自己的

<sup>①</sup> 小林正美：《六朝道教史研究》，東京：創文社，1990 年；此據李慶中譯本，成都：四川人民出版社，2001 年。

幾乎全部著作都譯成中文在中國出版，也是希望能有中國學者對其研究有深入的瞭解。所以，我在此的論述，也算是對小林先生這一誠意的回覆。

### (一) 小林對靈寶經看法的形成

小林氏最先開始從事的是六朝佛教思想的研究，從 1980 年纔開始正式學習和研究道教。到 1982 年，就一舉拋出了兩篇對傳統的靈寶經研究極具顛覆性的文章。小林氏第一篇文章發表於 1982 年 3 月，是對敦煌本陸修靜目錄所載“古靈寶經”作成時間的討論，他明確將這批靈寶經從當時學界普遍認為的東晉末葛巢甫作成，後推到劉宋時期作成<sup>①</sup>。小林在此討論了關於靈寶經三個方面的基本問題。

第一，敦煌本“靈寶經目錄”到底是陸修靜哪一年的目錄？此前已有大淵氏認定這是陸氏 437 年的目錄。小林提出兩方面的證據，認為這應是 471 年的目錄。其一，靈寶經有 15 卷“未出”之數，與佛教方面對陸氏《三洞經書目錄》的記載相符。其二，437 年的《靈寶經目序》明言“十部舊目，出者三分”，即當時“舊經”中只有十分之三被造作出世。而敦煌本目錄反映的舊經“已出”21 卷的情形，顯然與 437 年目錄不符。因此，敦煌本應該是陸氏 471 年的目錄。

與之相關的問題是，陸修靜把靈寶經分爲了“元始舊經”和“仙公新經”兩組；一般情況下，“舊、新”之分顯然也就是成書早晚的區分。但小林認為並非所有的“舊經”都早於“新經”。有三部靈寶經，從其內容看，原本應是“新經”，卻被陸修靜歸入“舊經”之中。所以新舊之分，又不能理解爲絕對的成書先後之分。基於這樣的理由，小林提出：不能完全按照陸修靜對靈寶經的分類，因為“仙公新經”和“元始舊經”經過了陸修靜爲補足“元始舊經”之缺，而從“仙公新經”中移了三部經到“元始舊經”這樣的調整，所以小林建議使用“元始系”和“仙公系”的區分，來探討這兩組靈寶經的關係。很多學者沒有理解小林氏對兩組靈寶經分類的用意，仍然沿用陸修靜的“元始舊經”和“仙公新經”之分來討論相關的問題。

第二，給出了兩組靈寶經作成的新時間表。在確定了 437 年和 471 年兩個目錄著錄的靈寶經卷數不同的前提下，小林氏提出從 437 年到 471 年，“元始系”

<sup>①</sup> 小林正美：《劉宋における靈寶經の形成》，《東洋文化》第 62 號，1982 年 3 月，99—137 頁。作者附記此稿完成的時間是 1981 年 8 月。後增訂收入《六朝道教史研究》第一編第三章，更名為《靈寶經の形成》，此據中譯本，129—175 頁。

靈寶經從 10 卷或 11 卷增擴至 21 卷。而“仙公系”則從 19 卷減至 13 卷。之所以“仙公系”在減少,就是因為被挪去補充“元始系”了。至於兩組靈寶經具體的造作時間,他把“元始系”造作的時間,安置在 420 年以後。理由是:靈寶經具有明顯的“大乘主義”色彩,這只能是從佛教那裏學來。而中土的佛教在鳩摩羅什譯經之前,對“大乘”和“小乘”的區分並不明確。因而這批靈寶經只能是在羅什譯經之後的劉宋時期纔作成;再加上《三天內解經》中說劉宋建立時有“靈寶出世”的祥瑞,所以小林認為在 420 年劉宋建立之後,“元始系”靈寶經纔陸續出世。如果“元始系”在 420 年以後纔造作,那麼“仙公系”的造作還要稍晚,大約從 424 年開始造作。亦即說,小林也是認為“舊經”在前,“新經”在後的。

第三,關於“元始系”和“仙公系”兩組靈寶經的區別。他提出兩組靈寶經的區別主要有:其一,內容上的區別:“元始系”提倡元始天尊和太上道君,“仙公系”尊崇張道陵和老子《道德經》。其二,作者群不同:“元始系”的思想根基在於對“靈寶五篇真文”的推崇,而這“靈寶五篇真文”的作者是葛巢甫,所以“元始系”的作者是葛巢甫之後的葛氏道;“仙公系”因為推崇張天師和老子,具有明顯的天師道特色,是所謂“天師道三洞派”所作。他的這一看法,後被有的學者簡約為“舊經出自葛氏道之手,新經出自天師道之手”的程式化結論。

對於小林這些論點的取捨,在本書相關章節會有具體的討論,在此僅指出小林這篇文章在學術史上的兩個重要意義:一是自大淵氏釐清敦煌本“靈寶經目錄”的文本之後,小林首次通過研討這份目錄的年代,及其所反映的靈寶經內部分為“舊經”和“新經”兩組的情況,為“古靈寶經”研究打開新的局面。能够在陸修靜對兩組靈寶經分類的基礎上,發現並比較出靈寶經內部的某些異同的線索,進而通過兩組靈寶經的先後關係來探尋靈寶經造作的時代問題,可以說是小林氏對靈寶經研究的一大貢獻。而他關於“元始系”“仙公系”的討論,也是引領此後三十多年的靈寶經研究的一個固定論題。二是提出了所謂靈寶經的“大乘主義”概念,由此引領了此後三十多年學界的討論。小林在此文中關於靈寶經“大乘主義”的理解,後來招致不少學者的批評,後面還會有詳細論說。小林還將原本很清晰的靈寶經作者葛巢甫,變成了模糊不定的葛氏道和“天師道三洞派”,這都是不容易被學界所接受的地方。但能够在“大乘主義”和“仙公系”“元始系”之分,這兩方面研究起到引領作用,並在大淵氏原本只確定出公元 400 年和 437 年兩個靈寶經形成歷史關鍵時間點的情況下,又新提出 420 年和 471

年兩個時間點，即便此文中再有這樣那樣的缺點，也不能否認其在學術史上的價值。

1982年10月，小林氏發表了第二篇靈寶經研究的論文，是對《靈寶赤書五篇真文》的討論<sup>①</sup>。我認為這篇應該是他先在前一篇得出“大乘主義”決定了“古靈寶經”只能是羅什譯經之後作成的結論之後，再回溯去解釋文獻中關於葛巢甫“造構靈寶，風教大行”的含義<sup>②</sup>。如前所述，當時學界普遍認為葛巢甫在東晉末年“造作”了整批“古靈寶經”，並在隆安年間將其傳授給他人。小林提出葛巢甫所造的不是整批靈寶經，而只是一部由小林自己命名的“《靈寶赤書五篇真文》”。因為此“五篇真文”並不在敦煌本“靈寶經目錄”上著錄，所以小林認定此書已經失傳。雖然沒有再以單行的形式存在，但這《靈寶赤書五篇真文》卻成為劉宋時期整批靈寶經造作的基礎。明瞭小林氏的思路和邏輯先後關聯，就不難理解這篇文章其實存在很明顯的邏輯與實證上的缺失。

第一，如果被小林認定是靈寶經所具有的“大乘主義”內容，並不必然只能按照大乘佛教的思想去理解，則靈寶經的“大乘主義”就不一定非要待羅什譯經之後纔可能發生。後來有學者也正是從這個角度來反駁小林。果如此，則葛巢甫“造構靈寶”的記載，也就無需非要在此強作他解。換言之，羅什譯經導致靈寶經出現“大乘主義”，這本身還是一個尚待證實的新論題，而小林就已經把它作為重新解釋葛巢甫“造構靈寶”的出發點了。事實上，對葛巢甫“造構靈寶”作出新解，並不是由於小林發現了某些新的材料或新的線索，而只可能是為了把既有史料的記載，作出符合其前一篇文章得出結論的削足適履式的解釋。這無疑是一種很危險的論證方法。

第二，說葛巢甫“造構”了《靈寶赤書五篇真文》這一部靈寶經，正是這部《五篇真文》，成為全部靈寶經教的基礎所在。但實際上，所謂全部靈寶經始終在尊奉唯一的一套“靈寶五篇真文”的看法，只是當初學者們普遍的一個初步印象而已。我在本書中的研究表明，在葛洪之後、葛巢甫之前，就應該不只有一套靈寶

① 小林正美：《靈寶赤書五篇真文の思想と成立》，《東方宗教》第60號，1982年10月，23—48頁。後收入《六朝道教史研究》第一編第二章，此據中譯本，98—128頁。

② 我之所以得出這樣的印象，因為小林在《東洋文化》第62號上那篇文章中透露：關於劉宋時期靈寶經造作的文章，最早發表於他在1981年6月的一次演講，同年10月寫成初稿，1982年3月正式發表。而關於“靈寶赤書五篇真文”，最早是他在1981年10月的一次會議口頭發表。但我不能肯定小林本人是否承認他的思想邏輯就是如此。無論如何，小林氏關於靈寶經的最基本看法，實際上早在1981年就已初步形成了。而學界無論贊同還是反對他的論說，卻都以他1990年的專著為標靶。

五符的存在(後文所述李福 2005 年的論文已經在暗示這種可能性)。“古靈寶經”諸經中,也並不單單崇拜“五篇真文”,還有崇拜從四方到五方的“天文”。小林看到了“五篇真文”作為“古靈寶經”經教基礎的重要意義,他對《靈寶赤書五篇真文》的強調,實際上也啟發了相當多的後學。很多人在反對小林其他學說的同時,卻都默默地按照小林奠定的這一基調,突出“靈寶五篇真文”對於靈寶經教的重要性。這在我看來,其實也是對小林的不公平。

第三,最大的實證性漏洞,還在於無法證明所謂的“《靈寶赤書五篇真文》”與葛巢甫存在直接的關係。因為按照小林的看法,《靈寶赤書五篇真文》已經不再單獨存在,我們現在看到的“五篇真文”,就是在《真文天書經》《赤書玉訣妙經》《洞玄靈寶授度儀》和《無上秘要》中所徵引的那一套。而靈寶經的一個基本原則,是不能在經文中直接出現人間實際造作者的名字。這樣的話,又如何能知道這一套“五篇真文”,其作者就一定是,且只能是葛巢甫?葛巢甫“造構靈寶”之說,與“靈寶赤書五篇真文”的文本之間,缺乏有效的證據鏈接。小林氏對此給出的證明,僅僅是靈寶經中稱這套五篇真文為“舊文”“舊法”,說明在《真文天書經》之前曾有過五篇真文,由此就將其與葛巢甫聯繫起來。這在論證上顯得有些過於輕率了。所以這篇文章的基本論點,在我看來是難以成立的。

1988 年,小林氏也專門考察了被公認為“古靈寶經”中成書最早的《太上靈寶五符序》。他認為敦煌本“靈寶經目錄”對《太上洞玄靈寶天文五符經序》的著錄中說,“舊是一卷,仙公在世時所得本分為二卷,今人或作三卷”,就意味著此經最初(317—350 年間)只有一卷,然後增成二卷(350—400 年間),最後變成三卷(410 年前後)<sup>①</sup>。從石井昌子、山田利明到小林氏,日本學者對《五符序》展開反復研討,都傾向於認為此經是經歷不同時期逐漸纔形成《道藏》本的樣子。這相對於劉師培、陳國符時代的認識,或許是一個進步。與此形成對照的是,柏夷在 1986 年一篇文章中,認為《太上靈寶五符序》是 3 世紀末 4 世紀初的作品,認為陶淵明(365—427)的《桃花源記》就受《五符序經》中“洞天”故事的啟發<sup>②</sup>。而

① 小林正美:《『太上靈寶五符序』の成書過程の分析》(上),《東方宗教》第 71 號,1988 年 5 月,20—43 頁;《『太上靈寶五符序』の成書過程の分析》(下),《東方宗教》第 72 號,1988 年 10 月,20—44 頁;後收入《六朝道教史研究》第一編第一章,此據中譯本,42—97 頁。

② Stephen R. Bokenkamp, “The Peach Flower Font and the Grotto Passage,” *Journal of American Oriental Society*, Vol. 106, No. 1, 1986, pp. 65–77. 此文現有謝一峰中譯文《桃花源與洞天》,收入柏夷著、田禾等譯:《道教研究論集》,上海:中西書局,2015 年,160—177 頁。



在本書中，我又對《太上靈寶五符序》所記靈寶五符的來源，以及是否存在由不同時期的作者逐步增成今本的意見，提出了質疑。看來，時至今日，《靈寶五符序》這部古靈寶經到底能“早”到何時？是否經不斷增擴纔形成目前有三卷之多的巨大篇幅？這一被討論最多的、現存最早的“古靈寶經”，在文本上的問題，似乎仍未得到徹底解決。

除以上三篇專論外，小林氏還有討論《九天生神章經》和靈寶經中“終末論”的文章，分別發表於 1988 年和 1990 年<sup>①</sup>，也都收入其代表作《六朝道教史研究》。就靈寶經的研究而言，小林氏在此書中的論述，完全可以看作是對既有的靈寶經研究“定式”的嘗試性突破。除對《靈寶五符序》的研究還是按照舊有的話題和舊有的文獻對比的方式進行之外，對葛巢甫“造構靈寶”的重新解釋，對靈寶經吸取佛教大乘思想的關注，以及由此帶來的對靈寶經造作時代的重新考察，可以說都是對以往四十年間學界對靈寶經研究形成“定式”的一次有意識的“突破”——儘管這次“突破”在我看來並不能算是成功。但我並不會因為自己作為後來者能夠清晰地看到前人的失誤，而輕易否定小林在學術史上的貢獻。我更推崇的是小林這種在學術上不拘舊式的勇氣和精神。

## （二）對 1990 年小林的評價

小林氏毫不諱言自己對既有的道教史論述的諸多不以為然，如他在《六朝道教史研究·前言》中所說的：

實際上，就連中國文化的研究者都認為道教只是迷信和低俗的民間信仰，長期以來不把道教作為學問研究的對象。道教成為近代的學問研究對象，只是在五六十年前。然而，此後專門從事道教研究的學者非常少，到近年雖說數量有所增多，而和道教以外的中國思想史和中國佛教史的研究者相比，世界的道教學者還是很少，這便是現狀。因此，道教研究的步伐必然就很緩慢，道教史中至今還沒有可稱得上“定說”的東西<sup>②</sup>。

小林之所以做出“道教史中至今還沒有可稱得上定說的東西”的判斷，是因為他

① 小林正美：《「九天生神章經」の形成と三洞説の成立》，《東洋の思想と宗教》第 5 號，1988 年 6 月，1—19 頁；收入《六朝道教史研究》第二編第二章，中譯本，205—228 頁。《上清經と靈寶經の終末論》，《東方宗教》第 75 號，1990 年 5 月，20—41 頁；收入《六朝道教史研究》第三編第一章第二節，中譯本，412—435 頁。

② 此據《六朝道教史研究》中譯本，1 頁。

認為當下道教的研究還很不充分，這種情況下，得出任何結論，都只能是初步和嘗試性的。具體表現在：一是道教研究在學術界並不受重視，二是投入的人力和資源都相對少，三是道教研究的整體進展相對其他學科領域明顯更緩慢。我個人認同他的這些判斷，並認為道教學界自身存在的問題，與道教研究不受重視，恰是一枚硬幣的兩面。本書如此梳理靈寶經學術史的目的，也是希望在一定程度上可以通過這個相對而言研究者比較多、研究程度比較深的個案，來展示道教研究存在的問題，以及應該採取的應對之策。

道教史研究是一個研究還不充分、學術積累還不豐足的特殊學術領域，因而在某些議題上出現學者之間的意見反復，應該是最正常不過的事情。如果一個研究專題，能有十幾、二十位左右的學者持續關注，分別研究，互相問難，共同促進，所取得的進展，必然要大大超過只有兩三個學者斷斷續續地研討同一問題的結果。小林對道教學界的評估，在當年可以說是恰如其分的。而他當年看到的情狀，到今天又能說已經有多大的改觀？這必然導致現在道教史研究論題中，大多數都缺乏必要和充分的互相驗證，真正能夠成為定讞的，少之又少。但，越是少人研究的領域和問題，越需要有人從純粹的學術精神出發，沉下心來去做基礎的工作。無論如何，對於任何學科領域而言，有足够的學術積累纔有可能促成學術研究的突破性進展。在小林著作出版的當年，的確也只有前述幾位學者對靈寶經各有貢獻。而到現在，又過去了二十多年，已有越來越多的學者投入其中。靈寶經研究已經具備了相對充分的學術積累，越來越接近推進到下一個研究境地的階段了。這也正是本書何以能展現出以下內容的基礎所在。

小林氏這部書剛出版時，因書中一下子給大批六朝道典做了定年的工作，又對諸多學界傳統的看法提出了顛覆性的見解，因而這書當時給道教學界帶來不少驚喜和震撼。當初我剛接觸小林氏著作時，自己還是碩士研究生，可以說是被徹底折服，每每引用其論斷來作為自己觀點的佐證。後來隨著自己研究的深入，纔逐漸具備了做出自主評判的能力。如果一位後學在此書出版後三十年，還死死抱著書中的所有觀點不放，無疑就是自甘被此書的“定式”所禁錮。此書對學界長期懸而未決的一大批六朝道典的定年問題，看似輕描淡寫地就“解決”了。這種情況，要麼說明小林氏的“解決”方案有些草率，要麼說明過往道教學界的努力全都沒有找準著力點。相對而言，我更願意相信小林氏對自己解決道典定年問題的方法和成效都太過樂觀了。

小林關於靈寶經研究的主要觀點，學界通常都以他在這部書中的表述為準。所以這部書的出版對於靈寶經的研究，也可說是一個具有標誌性的成果，正是這部書掀起了此後一波波你來我往的爭論；也正是這部書呈現出了具有強烈小林個人特色的“小林議題”，並使此後諸多學者，無論是認同還是反對小林的具體觀點，卻都無法做到完全擺脫這些議題的籠罩。

對這部書的評價可以有多種，甚至是多極的。此前我認為，應該給予小林氏這部書在道教研究學術史上以恰當的地位和評價。因為無論你是否認同書中的觀點，圍繞這部書的所有討論，都的確深化了學界對相關問題——無論是靈寶經還是天師道經典——的認識<sup>①</sup>。這樣的態度，我至今依然堅持。現在我還想強調，儘管小林此書的方法論和研究結論上存在一些令人很難認同之處，但這並不妨礙此書中的確提出了某些真知灼見。他在1980—1990年代的研究，並非一無是處。最關鍵的是，不僅要知道小林觀點的可取之處何在，還要知道為什麼，甚至還要有勇氣堅持其正確的論點。而對其失誤之處，也要知其所以然，並敢於提出批評。

道教學界很多人往往對某位學者一系列觀點中的某一兩個觀點不贊成，就把其同時提出的另外很可能正確的觀點，也都輕易拒之門外。甚至某位學者曾經的某個觀點靠不住，就不再相信他此後所做的相關所有工作。真正的學術精神，顯然不支持那種先對學者本人做出評判，再來決定是否採取其學術觀點的做法。就靈寶經而言，我相信小林氏此書中的觀點，不會全都是無可挑剔的，但也一定有某些對於靈寶經研究可以帶來重要啟發，甚至可以在某種程度上作為階段性結論的東西存在。同時，從事人文學術研究的學者也應意識到，學術研究從來就沒有“一人包打天下”的事情。每位學者即便對自己最熟悉的學術問題的看法，也不免會有前後認知程度和所獲結論的不同。拒絕別人明顯合理的意見，一味堅持自己業已提出的觀點不能有哪怕一絲一毫的修改，是有違學術精神的做法。這會有意無意間形成新的、自認圓滿的“定式”，遲早會被後學繼續“突破”。

## 二 1990—1997 年其他學者的成果

小林氏1990年出版《六朝道教史研究》一書後，只有個別學者對其書中提

<sup>①</sup> 劉屹：《評〈六朝道教史研究〉》，《中國史研究》2002年第4期，134—142頁。

出的一些概念如“道流”“天師道三洞派”等提出質疑<sup>①</sup>。但還沒有人能對小林氏靈寶經研究的得失，進行整體的評價。日本道教學界在一段時期內，對小林氏的觀點大有服膺不疑之勢<sup>②</sup>。在國際道教學界，小林的著作則需要沉澱一段時間纔會得到學者的回應。在此期間，其他學者關於靈寶經的研究還有以下一些成果。

1990年，柏夷討論了佛教中菩薩成佛的階梯“地”的概念對靈寶經的影響<sup>③</sup>。在此文中，柏夷首次對前述小林在1980年代先後發表的三篇靈寶經專論的文章做出回應，認為：“他（小林）的首要證據是不同的靈寶經本中摻入佛教元素的程度。他的研究有助於確定經中不同層級的內容。但是在我看來，其研究沒有構成決定性的證據來證明古靈寶經不是傳說的經本接受者葛巢甫所做。”<sup>④</sup>我理解這話的意思：第一，小林發現靈寶經中對佛教接受程度的不同還是有一定道理的；第二，小林用以否定傳統認為葛巢甫造作靈寶經的證據不足。

1991年，大淵氏修訂重刊了自己利用《太上洞玄靈寶三元品戒經》研究道教“三元說”的文章，其中涉及與靈寶經研究密切相關的《太上洞玄靈寶授度儀》的成書時間，大淵在小林研究的基礎上，認為《授度儀》成書於440年代的前期<sup>⑤</sup>。

1991年，施舟人發表了其對靈寶科儀初步研究的文章<sup>⑥</sup>。施氏在臺灣學道時曾有過接觸當代道教科儀的體驗，因而也是道教學界很早開始重視科儀研究的學者。但在當時學界，幾乎尚未展開對靈寶科儀的專門研究。此文中，關於靈寶經出世的歷史背景，他完全接受了柏夷有關葛巢甫造作靈寶經的論述，也接受了小林正美關於《五符序經》是4世紀中期成書的意見。施舟人在文中首先強調了古代的靈寶科儀一直影響到當代的道教科儀，又指出靈寶科儀植根於

① 主要見於吉川忠夫為小林氏所寫的書評，《東方宗教》第78號，1991年11月，88—97頁。小南一郎對小林氏著作所作介紹，見《創文》第326號，1991年10月，25—28頁。

② 如 OZAKI Masaharu(尾崎正治)，“The History of the Evolution of Taoist Scriptures”，*Acta Asiatica* No. 68, 1995, pp. 37—57.

③ Stephen R. Bokenkamp, “Stages of Transcendence: The *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture,” Robert E. Buswell ed., *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 119—147. 此文現有田禾的中譯文《成仙之階：道經中“地”的概念》，《道教研究論集》，70—94頁。

④ 參見田禾中譯文，《道教研究論集》，73頁注2。

⑤ 大淵忍爾：《道教における三元説の生成と展開》，《東方宗教》第66號，1985年，1—21頁。修訂收入氏著：《初期の道教—道教史の研究 其の一—》，東京：創文社，1991年，407—436頁。

⑥ クリストファ・シペール著，山田利明訳：《靈寶科儀の展開》，酒井忠夫、福井文雅、山田利明編：《日本・中國の宗教文化の研究》，東京：平河出版社，1991年9月，219—231頁。

六朝南方巫覡的宗教禮儀，再由南方的靈寶傳統、天師道的法會儀式，與佛教的誦經、向右旋繞等儀式因素組合而成。鑒於當時對靈寶科儀研究尚不充分，施氏僅選取《五符序經》和《赤書玉訣妙經》這兩部靈寶經中有關五帝祭祀和五符傳授的儀式進行了分析。他認為這兩種早期的靈寶儀式中的很多因素，都來自中國傳統的儒家禮儀；他還初步發現了科儀中所謂“對稱性結構”的問題，並做了圖示。

1991年，或許是受到施舟人的啟發，山田利明研究了《度人經》中的儀式問題<sup>①</sup>。文中基於對《度人經》文本形成經過的討論，對經中不同的儀式及其所起到的功效做了解讀。至於作者從中區分出哪些是針對在家信徒的要求，哪些是針對出家道士的要求，我覺得首要問題是要解決《度人經》的文本是否有先後增成的經過，其次要解決在《度人經》成書的時代，是否已有嚴格的道士出家 and 在家之分，以至於要在一部經中分別做出相應的儀式來滿足不同的需求。這篇文章既可看作是在傳統的靈寶經研究定式下，繼續關注像《度人經》這樣長期被重視的經典，又能夠對經中的道教儀式展開專門的研究，還是顯示了作者敏銳的學術眼光。

1991年10月，臺南成功大學的《道教學探索》上發表了一篇關於靈寶經初步研究的文章<sup>②</sup>，此後也未見同一作者對靈寶經有進一步探討。可能是當時一位學習道教的留學生作品。

1992年，山田利明繼續探討靈寶齋中關於齋戒的意義問題<sup>③</sup>。他認為陸修靜的齋法中非常重視懺悔，陸氏《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中有靈寶齋基本的“十行道”，其中最主要的部分即懺悔、發願的環節。但從中國本土的傳統來說，最初的齋戒並不含有懺悔之意。漢末的三官手書開始具有首過告白的意味，《抱朴子內篇》也提到了“謝罪”，所以陸氏的靈寶齋應該是受到佛教齋懺思想和儀式的影響。山田氏的這一研究揭示了靈寶齋中“懺悔”思想和儀式的來源問題，此後研究靈寶經的學者沒有再繼踵而上。直到最近幾年，纔有中國年輕的佛教學者，試圖通過靈寶齋懺來瞭解早已失傳的一些佛教懺儀。

① 山田利明：《「靈寶度人經」と靈寶祭儀の形成——「道君序」の誦經儀禮》，1991年初刊，改題為《「靈寶度人經」誦經儀の形成》，收入氏著：《六朝道教儀禮の研究》，東京：東方書店，1999年，263—288頁。

② 井手勇：《“靈寶經”の初探》，《道教學探索》第4號，1991年10月，54—66頁。

③ 山田利明：《靈寶齋における齋戒の意義—懺悔と功德—》，酒井忠夫編：《台湾の宗教と中國文化》，東京：風響社，1992年，283—300頁。

1992年，賀碧來指出“靈寶派”在道教史上之所以重要的兩個原因：一是靈寶經奠定了影響至今的道教儀式，二是靈寶經是第一個真正滲透了佛教因素的道教經派。她理解葛巢甫的作用是：這些被聲稱傳自葛玄的靈寶經，是在隆安年間(397—402)被葛巢甫收集在一起(put together)的。換言之，賀碧來始終不認為葛巢甫是這些靈寶經的作者。賀氏還強調由《五符經》發展而來的《赤書五篇真文》和《度人經》是全部二三十卷靈寶經的核心經典<sup>①</sup>。

1992年，神塚淑子完成了其對道教重要概念“開劫度人說”的系統考察<sup>②</sup>。“開劫度人說”廣為人知，是因為《隋書·經籍志》對道教思想的介紹。但《隋志》的說辭其實是源自靈寶經的主神元始天尊在劫期之始以五篇真文無量度人的神學思想，說明靈寶經教在六朝至唐初對道教內外所產生的影響。神塚氏此文中把“開劫”和“度人”這兩個概念分開來分別做出探本尋源的追溯，是非常有意義的做法。她指出“開劫”就是天地循環再生說，“度人”就是天地開闢時天書起到救濟世人的神效。這兩個觀念在中國本土思想中，原本都是淵源有自的。當然靈寶經在造作和形成“開劫度人說”的過程中，免不了要受到佛教的影響，而神塚氏這一研究的重要性在於提醒我們：在承認靈寶經的“開劫度人說”受到佛教影響而產生的前提下，從中仍可以找到不少中國本土的思想淵源。在學者們普遍認為靈寶經的特點就是吸取佛教因素，甚至圍著一個“大乘主義”的模糊概念團團轉之時，神塚氏這一重在從中國本土尋找靈寶經最主要經教思想來源的做法，尤其值得仔細體會。

1993年，盧國龍在中古道教義學發展的脈絡下，討論了宋文明關於靈寶經教的兩部重要著作，即《靈寶經義疏》和《道德義淵》<sup>③</sup>。提出陸修靜的靈寶經法，實則由於宋文明的繼承和發展，對南朝後期至唐初的道教義學的崛起，產生深刻的影響。對於靈寶經研究的基本材料敦煌本目錄，盧國龍顯然接受了大淵氏的看法，認為載有敦煌本目錄的 P. 2861. 2 + P. 2256 就是宋文明的《通門論》，陸氏的先後兩個靈寶經目錄，只有 437 年的《靈寶經目》通過宋文明的《靈寶經義疏》得以保存下來。盧國龍從道教義學發展的脈絡中解讀從陸修靜到宋文明，

① Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of A Religion*, pp. 150 - 151.

② 神塚淑子：《開劫度人說の形成》，(上)1988年初刊；(下)1992年初刊；收入氏著：《六朝道教思想の研究》，東京：創文社，1999年，361—414頁。

③ 盧國龍：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，北京：人民中國出版社，1993年，67—82頁。

再從宋文明到唐初的經教思想發展，對今日的靈寶經研究仍然有啟發意義。因為道教義學是一個專門的領域，要想透徹地瞭解靈寶經的義學，不僅要具有中古時期道教義學發展的脈絡背景，還要時刻以佛教義學的發展為參照。但在目前的研究中，能够兼通佛道兩教義學的學者還是太少了。

1994年3月，山田利明繼續探討靈寶齋法的問題<sup>①</sup>，他應該是較早全面考察靈寶六齋的學者之一，突出了陸修靜在靈寶齋法形成過程中的重要作用，並追溯齋法的歷史淵源，認為漢末道教的首罪告白以求解脫罪過，是齋法最初的源頭。不過他相信了佛教批判道教的說辭，以及靈寶經中說張道陵創立齋法的說法，把塗炭齋作為最早的道教齋法之一，認為從漢末米道一直傳下來。這可能與歷史事實不符。儘管山田氏的研究中存在一些問題，但他是在靈寶經研究者中較早開始關注到齋儀研究的學者，這應該是給予積極評價的。

1994年11月，前田繁樹專門探討了“古靈寶經”的敦煌本與《道藏》本在文字上的差異問題，特別注意到一些在六朝唐初道經的寫本中還明顯保留道佛並舉、佛道不分的字句，在《道藏》本中就完全被改寫掉了<sup>②</sup>。這種情況最早是由大淵氏發現，並在《敦煌道經・目錄編》中做了詳盡的校勘。前田氏的貢獻是，討論了敦煌本之所以產生這種明顯的文字改換情況，究竟是在敦煌當地特殊背景下的產物，還是與全國道教活動的背景有關？如果結合唐前期敦煌的歷史，可知當時的敦煌與中原地區保持高度的同步性。因此，當唐初在佛教攻訐下道教被迫修改自己經文的文本時，這應該是全國性的道教經典統一修改行動。前田氏的研究還有一個重要的啟示：六朝前期造作的靈寶經，到了唐前期，的確被迫刪改了一些明顯具有佛教特徵的字詞，但並沒有出現大舉刪改經文的舉動。這也是我們判斷六朝唐代的靈寶經基本保持文本不變的一個證據。那種認為一部靈寶經往往經過不同人之手不斷增添而成的看法，至少不能適應於靈寶經的全部。一部靈寶經縱然可能吸取不同資源而作成，一旦成型，因其神聖性的存在，就不太可能再隨意增添或刪減內容。

① 山田利明：《道教における齋法の成立》，1994年初刊，收入氏著：《六朝道教儀禮の研究》，173—208頁。

② 前田繁樹：《「敦煌本」と「道藏本」の差異について——古「靈寶經」を中心として——》，1994年初刊，收入氏著：《初期道教經典の形成》，東京：汲古書院，2004年，373—395頁。

1995年，山田俊發表專門探討古靈寶經“得道論”的文章<sup>①</sup>。這篇文章的重要性在於，“得道論”顯然是道教經典的宗旨所在，即要讓信眾相信通過靈寶經能够“得道”，這纔是造作者的目的。但此前的靈寶經研究者，很少把靈寶經的“得道論”放在重要的位置來討論。即便有所涉及，也是非常表面化的論述，或是只關注到諸種“得道論”中的個別方面而已。這篇文章指出：“古靈寶經”中其實並沒有統一的“得道論”，而是有各式各樣的“得道論”。這對於靈寶經作者是否只是葛巢甫一人的爭論，其實就是某種具有決定性的提示。文中還有個重要觀點，認為古靈寶經“得道論”的特質，實際上主要還是依靠外力神格的救濟。當然這個結論未必完全正確，但外力救濟恐怕也是靈寶經中相對比較普遍的一種觀念。雖然山田俊沒有注意到靈寶經造作的先後問題，只是平面化地將“新經”和“舊經”提倡的各種“得道”的方式列舉和歸類，但仍可為今後的工作提供有價值的啟發。

1996年，柏夷譯介了《洞玄靈寶長夜九幽府玉匱明真科》所載的明真齋<sup>②</sup>。在這篇文章中，他首次指出了靈寶經對於道教史的兩個重要特點：其一是靈寶經有意地融合了天師道、上清經和佛教的因素，並試圖摶成一個能够超越此前各種教派的新的經教體系。其二是靈寶經中豐富的儀式資源，為後來延續至今的道教科儀的發展提供了基礎。1997年，他發表了討論關中道教造像姚伯多碑的文章，指出造像碑的發願文中有明顯來自南方靈寶經的因素存在<sup>③</sup>。

1997年，姜伯勤先生向國內學界強調了敦煌遺書中發現的宋文明作品對於研究道教義學的重要意義<sup>④</sup>，認為宋文明在《道德義淵》中提出的把“守三一”向“觀心”和追尋“無心”境界的提昇，反映了從南朝至隋和唐初道教義學的一個重要轉變。宋文明的義學思想對其後形成的《昇玄經》和《本際經》等的造作都有明顯的奠基和影響。

① 山田俊：《「古靈寶經」の得道論》，1995年初刊，增訂後收入氏著：《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本際經〉の成立と思想》，京都：平樂寺書店，1999年，213—235頁。

② Stephen R. Bokenkamp, "Purification Ritual of the Luminous Perfected," Donald S. Lopez, Jr. ed., *Religions of China in Practice*, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 268 - 277. 這篇譯文又收入 James Robson ed., *The Norton Anthology of World Religions: Daoism*, New York: Norton & Company, Inc. 2015, pp. 314 - 320.

③ Stephen R. Bokenkamp, "The Yao Boduo Stele as Evidence for the 'Dao-Buddhism' of the Early Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 9, 1996 - 1997, pp. 54 - 67. 此文有孫齊的中譯文《姚伯多造像碑：早期靈寶經中“道—佛主義”的證據》，收入《道教研究論集》，95—106頁。

④ 姜伯勤：《敦煌道書中南朝宋文明的再發現》，《傳統文化與現代化》1997年第3期，35—38頁。



## 第四節 三家兩派之爭

1997 年，大淵忍爾和柏夷分別出版了自己的論著，不約而同地對小林氏《六朝道教史研究》中的觀點提出批評。他們三人之間隨後出現了一場沒有成型的學術論辯。之所以說“沒有成型”，一是因為小林自 1990 年以後，很長時間內基本不再研討靈寶經的具體問題，而是立足於自己在《六朝道教史研究》書中對靈寶經和天師道經典的結論，轉而去探討諸如“道教”的定義、符合其定義的“道教”是如何形成等問題，並對從劉宋到唐代天師道的一些基本問題提出反思，乃至到 2013 年退休前，提出“新範式道教史”的理論<sup>①</sup>。在這過程中，他只對一些就其 1990 年專著的書評意見，以及大淵氏 1997 年書中的批評做出過回應。而大淵氏 1997 年出版自己最後一部論著時，已是 85 歲高齡，縱然有心，也無力再做進一步討論。二是國際道教學界對小林氏的批評，主要是在小林氏不做回應的情況下展開的，故很難說形成真正意義上的學術討論。

這三位學者之間對靈寶經意見的不同，也許對他們而言只是各說各話，但對世紀之交開始進入靈寶經研究領域的年輕學者，卻無疑造成了一定的壓力：後學者基於各種不同的理由，需要在三位前輩學者觀點之間進行非此即彼的選擇。這甚至在相當程度上影響到了此後近十多年的靈寶經研究。換個角度說，此後十多年的靈寶經研究，有很長期時間都是圍繞他們三人議而未決的“小林議題”展開的。

### 一 柏夷 1997 年對小林的批評

1997 年，柏夷在翻譯《度人經》時，先介紹靈寶經產生的歷史背景。他認為葛巢甫在公元 400 年左右“造構”了靈寶經，隆安末年傳給了任延慶和徐靈期。他注意到葛巢甫並沒有宣稱自己是從仙真那裏領受來的靈寶經，而是說從自己

<sup>①</sup> 1990—2013 年間，小林氏的主要研究成果，現都已有中譯本出版，即《中國的道教》《唐代的道教與天師道》《新範式道教史的構建》等。到目前為止，他只有一篇正式回應靈寶經研究具體爭論問題的論文，是到 2013 年纔發表的。20 多年來，學界針對小林觀點進行商榷的文章也有不少，小林在自己的研究中不僅幾乎從不回應，也基本不提這些商榷意見。他可以在拒不回應的情況下，仍然堅持自己的看法。這又是秉持什麼樣的學術精神？遵循什麼樣的學術規範？是什麼能夠讓他對自己的研究如此自信？從 1990 年聲稱“道教史上至今還沒有可稱得上定說的東西”，到 2013 年“新範式道教史”的提出，這其間又發生了怎樣的轉變？

的祖先葛玄那裏，通過葛氏道門內一代代傳下來的。這對於瞭解靈寶經的神聖來源是一個非常重要的綫索。至於靈寶經能够“風教大行”的原因，柏夷認為一是靈寶經吸取了佛教的教義，如引入佛教的輪回轉生說，“天尊”之號模仿佛教的“世尊”之稱等；二是因為靈寶經講求廣度天人。他還把《度人經》的成書年代定在了400—485年間<sup>①</sup>。在譯介陸修靜437年的《靈寶經目序》時，柏夷對小林氏為這份材料的解讀提出了具體的批評意見。

首先，小林把陸氏所說的“十部舊目，出者三分”句，理解為是“元始舊經”分為十部，共36卷，在《靈寶經目序》中當時只有十分之三是“已出”。36卷的十分之三，就是10卷或11卷。意即陸氏在437年認為36卷“元始舊經”只有10卷或11卷已出。而到471年的目錄，陸氏認為“已出”的達到21卷。故小林認定437年與471年兩個目錄“已出”的卷數是不同的，有10卷左右“舊經”是437—471年間，被陸修靜等人從“未出”變成了“已出”。如前所述，柏夷在1983年文章中，認同大淵氏關於敦煌本目錄是基於陸氏437年目錄，其中關於“已出”的卷數，與《授度儀表》、437年《靈寶經目》都是相同的。基於這樣的理解，他反對小林提出的437年與471年目錄“已出”卷數不同的觀點。為此提出三點反駁意見：

其一，根據“出者三分”如此微弱的證據，不足以提供判定這一批靈寶經作成年代這樣重要的結論。而且，儘管沒有證據，但卻不能排除，“出者三分”有可能是抄寫錯誤，原文應作“未出者三分”或“出者六分”。

其二，陸氏在此表述的不是具體有多少卷，只是表達全部的“舊經”尚“未盡顯行”，所以“三分”在此表達的是“一少半”之意，而不是具體36卷之數的十分之三。

其三，如果437年和471年的目錄上“已出”的卷數不符，陸氏如何向別人交代他是怎樣新獲得這些新出的“舊經”？我們沒見到陸氏自稱從仙真那裏領受靈寶經的記載，他如何能够把原本說437年還“未出”的經典，到471年就堂而皇之地改為“已出”？這樣做不正是陸氏自己甄別靈寶經時所反對的做法嗎？

其次，小林把陸氏所說的“新舊五十五卷”，理解為是“元始舊經”有36卷，“仙公新經”有19卷；因“舊經”並未出齊，故到471年的目錄時，有“新經”被“移入”“舊經”的情況。柏夷認為小林的理解有誤，因為敦煌本目錄著錄全部靈寶

<sup>①</sup> Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 373-380.

經的卷數是 50 卷，陸氏明言是在 437 年時，“真偽混雜”的靈寶經共“五十五卷”，而《授度儀表》說可信的“三十五卷”，就是說這 55 卷中，有 35 卷可信，20 卷不可信<sup>①</sup>。

如何看待柏夷對小林的這些批評意見？不同學者的觀感不同<sup>②</sup>。就我而言，柏夷對小林“出者三分”理解的批評，或許是在事先已認定 437 年目錄必然要等同於 471 年目錄的前提下，再尋找各種可能擊破小林關於兩個目錄存在不同立論的缺口。換言之，柏夷在此的論證具有很强的目的性，甚至有不惜改變關鍵性材料以求適應自己論點需要之嫌，難免有些牽強。對於“出者三分”這樣關鍵性的材料，不是不可以懷疑，但是要有客觀的證據來支持對其的合理懷疑。現在則只有從主觀上認定 437 年不應該只有 10 卷或 11 卷“舊經”——即便這一認定，其實也還是有待確認的。後面可以看到，直到 2103 年，柏夷再度說起他對“出者三分”的懷疑時，仍然只能提出以上這些推測性意見，仍然沒有一條可以落實下來的證據。如果一個觀點始終只能停留在類似這樣的推測之上，是很難讓人信服的。而對於“新舊五十五卷”的理解，小林顯然是錯誤的。我對這兩個問題的具體看法，在本書後面的篇章中還會具體展開。在此有必要明確一點：很多看起來“錯誤”的論點中，往往包含某些可取的成分，有時甚至不是作者原本要強調的地方，也會給後學帶來重要的啟發。我們的學術批評，不應看到前人在某一點有問題，就把前人的所有觀點全盤否定掉。

## 二 大淵 1997 年對小林的批評

1997 年，大淵忍爾出版了他生前最後一部道教史的專著<sup>③</sup>。他以 80 多歲的高齡，在眼底出血、視力低下的情況下，堅持完成了這部著作。書中一共八章和一個附篇，其中 5 篇是舊稿新訂，4 篇是全新的論稿。關於靈寶經研究，主要是第一章《道藏成立史序說》，特別是附論陸修靜的部分；第二章《靈寶經の基礎的研究——敦煌鈔本靈寶經目を中心として》，這是在其 1974 年文章的基礎上

① *Early Daoist Scriptures*, pp. 396–397, n. 17, 18.

② 柯恩(Livia Kohn)在對柏夷此書的書評中，贊同小林關於葛巢甫並非所有靈寶經作者的看法，見 *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 66, No. 3, 1998, p. 653. 而蔡霧溪(Angelika Cedzich)在對柏夷的研究書評中認為小林的觀點並非沒有一點道理，柏夷在兩條注釋中對小林的反駁，其實並沒有能夠駁倒小林。見 *Journal of Chinese Religion*, No. 28, 2000, p. 175. 中國學者則絕大多數都完全認同柏夷對小林的批評。

③ 大淵忍爾：《道教とその經典——道教史の研究 其の二——》，東京：創文社，1997 年。

幾乎重新寫就的。顯然，大淵氏沒有停留在自己當年的認知水平，經過 20 多年，還在孜孜不倦地研討自己所關注的學術問題。在新稿中，他不乏對自己舊日觀點的更新之處，也考慮到了一些先前沒有觸及的問題。

大淵在這部書中對靈寶經提出了很多值得後學注意的看法。例如：他注意到陸修靜在講述靈寶經降世的來歷時，完全沒有提及葛巢甫的作用。為什麼陸氏如此回避葛巢甫？在表述靈寶經的造作過程時，大淵雖然還把葛巢甫作為“元始舊經”的造作者來看待，但他已經意識到“舊經”很可能不止葛巢甫一個作者，他甚至提出“舊經”的造作者應該用“複數”表示，葛巢甫只是這些人的代表人物。這相對於從陳國符、司馬虛以來形成的傳統看法，無疑是一個非常重要的轉變。

大淵還再度重申了靈寶經之所以有的從原初的一卷變成兩卷，從兩卷變成三卷，並不是被增添了新內容，而是因為書寫的字體變大，紙張用量增加，導致外在形態的變化。他通過充分的文本對比，指出六朝本靈寶經和明《道藏》本所見，一般情況下沒有文字內容上的明顯增減。靈寶經中除個別經典外，基本上可以認為六朝本與今之所見本，在文本變化上並不明顯。這一點對於我們的研究也非常重要，因為所謂的“古靈寶經”文本是否保持相對的固定，是我們進行靈寶經研究的一個重要前提。如果總是覺得靈寶經的文本內容可以隨意增減，不同時期總有人可以隨便增刪一些東西，那我們必然要陷入無休止的文本考證之中。

大淵還強調了陸氏對靈寶經真偽的甄別結果，對於中古道教應該說產生了深刻的影響。那些被陸氏認為“未出”的經典，很少被引用到。說明陸氏的工作成果無疑具有相當大的權威性。

大淵的確為我們留下了關於靈寶經研究的重要學術遺產。不過，也有必要提醒讀者，大淵氏在這部書中的表述，有些地方是存在明顯不足之處的。如：

第一，大淵對敦煌本“靈寶經目錄”中“第五篇目”的解讀，從 1974 年到 1997 年，一直存在句讀上的錯誤，對此在本書的相關章節會具體指出。這一錯誤的讀法，不僅使他對“第五篇目”中“已出”和“未出”卷數的理解有誤，而且直接導致他計算整份靈寶經目錄的卷數出現偏差。原卷明確說“元始舊經”36 卷，“已出”21 卷；而大淵氏自己計算的結果是“已出”只有 20 卷。大淵沒有找到解決的辦法，反而把錯誤的原因歸結為原卷抄寫的卷數有誤。在我看來，這也是一種不

惜對基本和關鍵性材料做出明顯曲解，以求適應自己觀點的做法。其實只要多幾個人共同研討這一份基本材料，這樣的偏差就可以最大限度地避免。對於大淵，我們自然已不必苛求，但有沒有靈寶經研究的後學，僅僅是服膺於大淵的學術名望，就將他這一通過曲解原始材料而得出的結論，再作為自己展開論證的前提？

第二，大淵堅持認為陸氏 437 年和 471 年兩個關於靈寶經的目錄，對“已出”和“未出”卷數的記數是一致的，即反映在敦煌本目錄上的“已出”21 卷，“未出”15 卷。理由仍然是《授度儀表》說有可信經“三十五卷”，敦煌本說可信經今有“三十五卷”或“三十六卷”，因此兩者可以對應。如此不難想見，《授度儀表》的成書時間是一個關鍵的環節。但大淵對《授度儀》成書時間的推論，明顯是站不住腳的。

1964—1974 年，他一直認為《授度儀表》和《靈寶經目序》是在非常接近的時間內完成的。小林氏在 1982 年的論文中，認為陸氏說到的“自從叨竊以來一十七年”，是判斷《授度儀》年代的重要線索。而小林將“叨竊”一詞，理解為是陸修靜成為道士的年代。但陸氏何時入道，史無明文。只知道陸氏生於 406 年，到 437 年已經作成《靈寶經目序》。因而小林認為最晚到 437 年，陸氏已是道士了。 $437+17=453$  年，於是小林直接將《授度儀》的年代定在 453 年。但陸氏寫作《靈寶經目序》，與陸氏正式成為道士的時間，有直接的因果必然關聯嗎？只有在《靈寶經目序》中，陸氏說自己正式入道後，馬上寫成這個《序》，這樣的關聯纔能建立起來。陸氏在《靈寶經目序》，只是自稱“三洞弟子”，表明其當時的確已經是道士的身份。亦即說《靈寶經目序》的作成，只能是陸氏成為道士的時間下限。同理，453 年只能看作是《授度儀》成書的時間下限纔對，即《授度儀》最晚成書的時間是 453 年，但不能排除還有更早成書的可能性。因此小林對於《授度儀》成書時間的推測，固定在 453 年這一點上，可以說只強調了眾多可能性之一而已。在 1991 年，大淵還接受小林關於“叨竊”就是“入道”的看法。他甚至引《玄都律文》的規定，認定陸修靜在 18 歲那年入道，再過 17 年，即  $406+18+17=441$  年<sup>①</sup>。故大淵那時認為，《授度儀》在 440 年代前半期完成。問題是：有

① 到後面我們可以看到，小林氏似乎又接受大淵氏這個思路，推論陸修靜 17 歲時入道或受法，則“叨竊”是指 423 年，再過 17 年，就是 440 年。他在 2008 年一篇文章中，已經把《授度儀》的年代改成了 440 年之前。到 2013 年的文章中，又說應是 441 年左右。這說明小林氏對自己先前判定《授度儀》年代的結論，並沒有堅定的信心。前後觀點搖擺不定，正反映出其論證方法的不確定性。

何證據表明陸修靜一定是按照《玄都律文》的規定入道？這個推論的基點如果不穩固，結論自然可疑。

到1997年，大淵轉而認為“叨竊”一詞指的是陸修靜領受“靈寶赤書五篇真文”的時間。如何判定陸氏領受“五篇真文”的時間？大淵的邏輯是：437年的《靈寶經目序》顯示陸氏已經熟諳上清經和靈寶經，這必然是在其領受靈寶經之後10年左右纔能達到的水平，因而427年應該是其領受靈寶經的時間。 $427+17=444$ 年，就成為大淵對《授度儀》年代的最終判定結論。為何“叨竊”是指陸氏領受五篇真文？為何陸氏先需要10年纔能熟悉上清經和靈寶經，然後纔能寫出《靈寶經目序》？為何就不能是3年？8年？10年之數顯然是沒有任何依據的！在小林氏的論證中也常見這種毫無根據的推算。而大淵在此的觀點，仍然成為不少後學對《授度儀》成書時間的標準看法！

第三，為支持自己認為陸氏前後兩個目錄一致的觀點，大淵氏也面臨如何解決437年目錄所說的“出者三分”問題。因為如果承認“出者三分”，就意味著437年“舊經”只能有10卷或11卷，再加上“新經”的10卷或11卷，無法達到35卷之數。所以必須論證出437年的“舊經”已有21卷纔行。為此，大淵氏的解決之道，也是提出“出者三分”是寫錯了，應該是“出者六分”。但“六”字又怎麼會誤作“三”字？他舉證的邏輯是：敦煌本目錄上“第五篇目”著錄的第一種靈寶經是“智慧上品三戒”，而“三戒”是“大戒”之誤<sup>①</sup>。之所以“大戒”被誤寫為“三戒”，是因為行書的“大”和“三”很容易寫混。如果“大”容易錯寫成“三”，那麼“六”也容易寫成“三”。因此，“出者三分”就有可能是“出者六分”之誤！對這樣一條關鍵性的材料，以“大”“六”“三”的行書字體相近容易致誤，這種純粹主觀性的理由，就給否定掉了！同樣，仍有不只一位後學，將大淵這一結論奉為圭臬。

第四，大淵還提出，“已出”和“未出”的標記，是由葛巢甫做出的。這其實是個本身就自相矛盾的意見。因為他已經注意到靈寶經的作者很可能不是葛巢甫一人，如果葛巢甫在造作靈寶經中的實際作用都不能確定地描述，又怎能知道這些標記一定是葛巢甫做出的？且他也注意到陸氏對葛巢甫是採取忽視態度的，既然如此，陸氏又何必要遵守他根本不太尊重的葛巢甫當年所做的標記？事實上，在當時的研究條件下，除陶弘景所說的葛巢甫“造構靈寶”外，幾乎沒有

<sup>①</sup> 我也曾一度遵從他的這一理解，將“三戒”改作“大戒”。但實際上“三戒”也是說得通的，亦即說以“智慧上品”為名的戒一共有三卷，其中兩卷先出，一卷後出。

任何其他材料能直接地將葛巢甫指向靈寶經的任何具體內容。大淵和小林關於葛巢甫對靈寶經所做的各種手腳，都是沒有直接證據的推測。

顯然，儘管大淵氏無疑是對道教研究推動極大的前輩學者，他對靈寶經的研究也可以說是居功至偉，但我們在尊重其學術貢獻的同時，必須要有警惕，他的論證和觀點並不都是無懈可擊的。不能因為他是如此傑出的前輩學者，就對其所有的論點無所保留地遵從不疑。相反地，如果盲從其錯誤的結論，甚至在這些結論指引下，越走越遠而懵然不知，纔是對一位具有學術精神的學者的最大不敬。

### 三 1998 年小林對大淵的回應

大淵氏的書出版於 1997 年 11 月，到 1998 年 7 月，小林氏出版了《中國の道教》一書<sup>①</sup>，利用書中的尾注，對大淵氏的部分看法做出了回應。具體到靈寶經的研究，小林就大淵提出的六個觀點做了回應。

第一，他認為大淵關於靈寶經見解的前提，都是建立在對“出者三分”應為“出者六分”的看法之上；如果“三分”不誤，則大淵氏一系列的觀點就無法成立。其實如前所述，大淵氏的研究中可取的見解很多，並不完全都是基於“出者六分”之說。小林在此或許只是出於論辯策略的需要而已。

第二，關於大淵提出的是葛巢甫標記了“已出”和“未出”的問題。小林反駁大淵的理由是：大淵把“已出”理解為“已經作成”，“未出”理解為“尚未作成”，這是錯誤的理解。在陸修靜那裏，“已出”是在地上已經出現，並被認為是真品的經典；“未出”則是指沒有被認定為是真品，或者還不存在的，或者被認為是真品，卻還沒有降臨世上的經典。小林的反駁，給人以避重就輕的感覺：關鍵不在於葛巢甫理解“已出”和“未出”是否與陸修靜相同，而在於葛巢甫是否有機會做這樣的標記？陸修靜為何要遵從葛巢甫的標記？這樣的標記能否從東晉末一直被保持到 471 年？大淵氏對“已出”和“未出”的理解，事實上是最簡潔可靠的<sup>②</sup>。因

① 小林正美：《中國の道教》，東京：創文社，1998 年；此據王皓月中譯本《中國的道教》，濟南：齊魯書社，2010 年。

② “已出”就是已經成書，應該是有問題的。但所謂“未出”，一般情況下是符合大淵氏理解的。也不排除個別的靈寶經，被陸修靜確認為“已出”並納入可信目錄的時間要相對晚於其成書時間。如此，其“未出”就並不全都意味著尚未成書。這一點是到本書成書的最後階段，我纔意識到的。關於如何理解靈寶經的“未出”問題，只能留待後學去處理了。

爲無論是號稱尚在天宮，還是真經尚未出世，都只是經典尚未作成行世的一種隱諱的說法。從那些在陸修靜時代尚“未出”的經典後來成書的內容來看，它們絕大多數都是晚於當時“已出”諸經的作品。陸氏對“已出”“未出”的判定，一定程度上可以作爲考慮成書先後的標準之一。所以雖然大淵的觀點不具說服力，但小林在這一點上對大淵的反駁，其實也是不得要領的。

第三個反駁意見，只是出於小林氏根據大淵的前提所做的推論，等於是自己替對方立論，再自己做出反駁，意義不大。

第四，《授度儀表》所言的“元始”和“仙公”兩組靈寶經“合三十五卷”之說，大淵認爲與 437 年的目錄相符，並且到 471 年也仍然如此。小林則堅持認爲 437 年的《靈寶經目序》、453 年的《授度儀》和 471 年的《三洞經書目錄》，三者對靈寶經的著錄應該是不同的。由此再度重申其“出者三分”不誤，“舊經”最初只有 11 卷，到 471 年纔增至 21 卷。不過，小林在此其實沒有增添任何新的證據，只是重申了自己當年的結論。

第五，大淵氏認爲“已出”和“未出”是葛巢甫所標記的結果，只有“第五篇目”中的“未出一卷”和“已出一卷”是陸修靜標記的結果。小林對此的反駁，其實等於什麼也沒有證明。兩人圍繞這個問題的論辯其實就是：對敦煌本“靈寶經目錄”上“已出”“未出”的標記，大淵認爲既有葛巢甫的標記，又有陸修靜的標記；小林則直接說，這都是陸修靜的標記。但兩人其實都沒有提出證據來說明自己的觀點，都只是直接給出結論，因爲原本就沒有證據來支持他們在這個問題上的討論。

第六，關於靈寶經受到佛教“大乘主義”影響的問題，針對大淵的質疑，小林所做的，只是列舉了幾部“舊經”中關於“空”“普度天人”“度一切之人”“大乘”的用例，認爲這些例子表明這些靈寶經積極讚美了佛教大乘思想觀念，再度重申在羅什譯經之前，江南地區不可能出現讚美大乘思想的靈寶經。換言之，即便有人已經質疑他有關羅什譯經影響靈寶經的證據問題，小林在專門的答辯中，也只能舉出這幾個例子而已。小林始終沒有能夠找出令人信服的、能夠充分證明羅什譯經影響存在的例子。即便如此，他卻仍然還能堅定地認爲羅什譯經的影響確實存在。這的確是一件很令人費解的事情。

是否可以認爲：小林先對靈寶經提出了某些新說，大淵對小林的意見提出了質疑，小林又逐一做了回應和反駁，此後再未見大淵的答覆，因而小林的看法



就是站得住腳的？顯然不能。大淵只是沒有機會再對小林的反駁做出反駁，切不可以為小林的反駁就已成功地駁倒了大淵。小林實際上在 1998 年書中所做對大淵所提質疑的回應，沒有提供任何新的證據和有力破解之道，哪怕是像我在前文認為大淵論證不足那樣的分析也沒有。我不是要在大淵和小林之間做一簡單的、非此即彼的取捨，並不是說大淵 1997 年書中存在明顯的問題，就否定其所有的看法；小林在 1998 年回應大淵的批評時沒能讓我信服，就說明他的觀點都不可取。他們各自觀點中，都有對我帶來重要啟發的部分。

1996 年 8 月，在北京召開了“道家文化國際學術研討會”，小林提交了《三洞四輔與道教的成立》論文。此文到 1999 年正式以中文發表<sup>①</sup>。自 1990 年出版《六朝道教史研究》後，小林對道教的研究重點，已經轉向重新定義什麼是“道教”，與這篇中文論文論題相近的，還有他 1995 年的一篇英文論文<sup>②</sup>。本來，對“道教”的定義並不是本書要討論的論題，但小林對“道教”定義的理解，直接奠基於其對六朝道教，更具體說是對“古靈寶經”的研究。可以認為，小林這篇中文發表的文章，是用《六朝道教史研究》中自己的觀點為基石，再做進一步的發揮和引申。例如，在《六朝道教史研究》中，小林至少還沒有明確地把靈寶經中的“大乘”一詞表述為是羅什譯經影響的產物<sup>③</sup>。但在 1999 年這篇文章中，他就明確提出：靈寶經中的“大乘”用詞，就是來自羅什譯經的影響<sup>④</sup>。這裏有個關鍵性的變化：小林在 1990 年書中的論證邏輯是：先列舉《敷齋經訣》和《金錄簡文》中出現的“大乘”一詞，然後再推論這些“大乘”用詞的來源，應該歸於羅什譯經。這個論證邏輯雖不圓滿，有明顯的缺環，但至少還是從具體的例證推導指向一個可能的假說。而在 1999 年文中，結論和舉證的關係完全倒過來了：先確定了靈寶經受到羅什譯經影響的大前提，再列舉《本行因緣經》等靈寶經中“大乘”一詞的用例。通過“大乘主義”來印證靈寶經中羅什譯經影響的存在，是一個並不能證得圓滿的假說。雖然小林認為自己在《六朝道教史研究》中已經把這個問題證實了，但顯然其他學者並不都能認同他的邏輯。在我看來，靈寶經

① 小林正美：《三洞四輔與“道教”的成立》，《道家文化研究》第 16 輯，北京：三聯書店，1999 年 4 月，10—21 頁。

② Kobayashi Masayoshi, “The Establishment of the Taoist Religion (Tao-chiao) and Its Structure”, *Acta Aisiatica*, No. 68, 1995, pp. 19–36. 可見小林從“六朝道教”的具體論題，已經轉向對“道教”根本性問題的反思。這也是其最終提出“新範式道教”的先聲。

③ 《六朝道教史研究》，中譯本，147—148 頁。

④ 《三洞四輔與“道教”的成立》，《道家文化研究》第 16 輯，14 頁。

講“大乘”，只能說是確實受到佛教的影響，至於是否一定受到大乘佛教的影響，都還需要論證，更不能無條件地將“大乘”標籤的來源直接指向羅什譯經。正因為小林在這篇文章中不自覺地把靈寶經中的“大乘”用詞作為羅什譯經影響的例證，這為他招致後來學者的激烈批評。在這樣的情況下，小林從不公開回應其他學者的批評意見，只是沉浸在自己的論說當中，自然是越琢磨越覺得自己的論斷妙不可言。但越是這樣，也就越難跳出自己設下的論證陷阱。

#### 四 評議

之所以這樣羅列出三位前輩學者之間的批評與反駁意見，目的有兩個：一是為了讓我自己清楚地看到前輩的工作哪些是可取的，哪些是應該持疑的；二是為了讓讀者知曉，對於那些事關靈寶經研究的重要問題，前輩學者是如何得出他們各自所持論斷的。不難看出，即便是大淵、小林和柏夷這三位在靈寶經研究方面最頂尖的學者，他們的論證也不都是建立在對基本材料的充分解讀之上，甚至存在根據自己觀點的需要，而不惜剪裁、曲解基本材料的情況。他們對一些重要問題探討時所採取的基本思路，頗有異於一般人思考問題時的慣常邏輯，有些還帶有個性化極強的“跳躍性”思維。不少重要結論背後，都可以追查出現在很不牢靠的基礎上再做進一步推論的痕跡。

如果說他們在這場“論辯”中都有“三分實證，七分推論”之嫌，或許有點誇張和不敬。但由此使我想在本書中對自己提出要求，也請讀者監督：我在本書中的論證，要做到“七分實證，一分推論，一分留有餘地”，還有一分留給力不從心或力所不逮。這並不意味著他們的工作現在看來就沒有價值了。我的這些評價，第一不涉及其個人，而只關心其學術觀點；第二並不否定他們在學術史上的地位和貢獻。甚至我之所以能看出他們論證中的問題，也正是因為我認真研讀了他們的著作，從中受到了種種啟發。我要強調的是：只有能夠看到前輩學者的不足，纔能繼續推進他們為之傾注心血的學術事業。我想這樣的道理，凡是真正具有學術精神的人，都是可以理解的。

在學術研究中，難免出現學術爭論。甲的立論在先，乙的批評在後，甲再對乙的批評展開反駁的情況，也是屢見不鮮。但學術論辯的目的，不應是為了維護個人觀點的正確，而應是通過學術論辯，來使學界對相關問題的認知進一步深化和明朗。這樣的話，即便是最終被證明認識有不到位的一方，也會在學術

史上得到尊重。因為很多問題就是通過爭論纔引起大家的共同關注。甲可能說對了一部分,乙可能說對了另一部分,甲乙的意見綜合起來,纔會推進對相關問題的認識。相反地,如果不以學術進步為目的,僅從維護個人觀點一點都不可動搖的角度來應答別人的質疑,這樣的論辯不僅是沒有意義的,而且也必然在論辯中更多地把自己的短處展現出來。更要想到的是,即便當代的學者對於這種不正常的論辯無動於衷,未來的後學再寫學術史時,也一定會不客氣地秉筆直書。所以,學者應該畏懼的是學術史,而不是與自己不同的觀點。

## 第二章

# 語境的重建與失序的繁榮

### 第一節 新定式與新窠臼

幾乎與此前三位學者之間的論辯同時，從 1990 年代末開始，靈寶經研究進入一個全新的階段。在這一階段中，涉足靈寶經研究的學者逐漸增多，研究成果出現的密集程度、研討問題牽涉面之廣，都大大超過以往。在這些研究當中，有相當一部分是圍繞小林前述觀點所展開的討論，無論贊成還是反對者，事實上都在討論小林所提出的某些議題。當然也有一部分研究是不涉及“小林議題”的。

#### 一 1998—2004 年的研究成果

##### (一) 日本學界

1998 年 2 月，神塚淑子發表了專論上清經與靈寶經關係的文章<sup>①</sup>。她認為：上清經重在通過各種仙道技術追求個人昇天成仙；而靈寶經重在關注信眾群體在現世的利益，因而重戒律和科儀的建設。文中還列舉了一些靈寶經對上清經繼承和吸收的例子，並討論了陶弘景時代的茅山靈寶齋戒盛行的情況。值得注意的是，她在文中的注釋部分，對小林氏關於“新經”出自“天師道三洞派”的觀點提出了質疑。這其實也是最正常不過的懷疑，對於小林認為崇拜葛仙公的“新經”出自天師道而不是葛氏道之手的觀點，不僅神塚氏有此懷疑，黎志添氏也提出了質疑。因為小林的說法，不僅是有悖於常理，而且完全是建立在他

---

<sup>①</sup> 神塚淑子：《六朝時代の上清經と靈寶經》，吉川忠夫編：《六朝道教の研究》，東京：春秋社，1998 年 2 月，101—123 頁。收入神塚氏：《六朝道教思想の研究》，272—297 頁。

個人擬構出來的一個新概念之上。

同年5月，神塚氏還發表以“因果報應說”為例來討論靈寶經吸收漢晉時期江南地區佛教因素的論文。此文的中文版在兩年後，發表於臺灣的一個道教學術會議上<sup>①</sup>。這篇文章的重要性在於：一方面，靈寶經究竟是怎樣處理與中國傳統的“承負”論差異極大的佛教因果報應說？神塚氏提供了靈寶經中具有代表性的論說，即《太上洞玄靈寶三元品戒經》中有關“真父母”的論述。另一方面，靈寶經受到佛教影響，已是學界的共識，但具體受到哪個時期佛教譯經的影響，則是學者研討時意見分歧巨大之處。自小林氏提出“大乘主義”說之後，很多學者都跟著他的思路去探究靈寶經與5世紀初的羅什譯經之間的關聯。而神塚氏此文則是重新回到許理和，特別是柏夷當年探討佛教如何影響道教的老路上，具體討論靈寶經中的因果報應思想如何受到佛教的影響，以及這種佛教影響來自何處。最終得出的結論是：靈寶經關於因果報應論是受到來自2—3世紀江南佛教譯經的影響，而不是羅什譯經。這個問題到現在看，似乎不能採取非此即彼的態度，因為這兩批漢譯佛經顯然對靈寶經都有程度不同的影響。但神塚氏立足於實證的研究，在不少學者都自覺不自覺地跟著小林氏去探討羅什譯經與“大乘主義”對靈寶經的影響之際，無疑為這個問題的深入探討提供了一種有益的示範。

1998年3月，山田利明從靈寶經中的戒文受大乘佛教影響的角度，探討了靈寶齋法的思想基礎問題<sup>②</sup>。他認同小林氏關於靈寶經的“大乘主義”只能在羅什譯經之後纔會產生的觀點。不過他在實際的研究中，進一步指出《梵網經》這部真偽難辨的佛經，是在羅什譯經之後纔在中國產生的，其中所規定的戒律對靈寶經中的戒律產生了影響。這一觀點其實最早是由楠山春樹提出的。楠山氏認為靈寶經中的十戒，明顯受到《梵網經》的影響。但山田氏具體比較了兩者的戒文，卻得出從文字上不一定存在直接對應關係的結論。由此甚至引發出靈寶經中的十戒是否應在《梵網經》產生之前存在的疑問。能够對楠山氏當年的

① 神塚淑子：《靈寶經と初期江南仏教——因果応報思想を中心に》，《東方宗教》第91號，1998年5月，1—21頁。中文版見《六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教》，陳永源主編：《道教與文化學術研討會論文集》，臺北：“國立”歷史博物館，2001年，181—202頁，收入氏著：《道教經典の形成と仏教》，名古屋：名古屋大學出版會，2017年10月，18—35頁。

② 山田利明：《靈寶經と大乘思想——靈寶齋の思想的基盤》，《東洋大學中國哲學文學科紀要》第6號，1998年，51—68頁；以《靈寶齋の思想的基盤》為題，收入氏著：《六朝道教儀禮の研究》，209—228頁。

觀點通過實證做出進一步的釐清，也是有價值的一個學術進步。在此文結語部分，他還指出了在北土譯經的曇無讖所譯《涅槃經》，在 5 世紀初傳到江南後，影響到江南佛教的大乘義學，靈寶經也受此影響。

1999 年 1 月，山田利明出版了其研究六朝道教儀禮的專著，除了收入此前幾篇與靈寶齋儀有關的文章外，他還在基本認同小林氏觀點的前提下，重新探討了《五符序經》的問題<sup>①</sup>。由此也可見對於《五符序經》這部最早的靈寶經的探索，仍然有不少新的話題。

1999 年 7 月，山田俊出版了研究《太玄真一本際經》的巨著，其特點是把南北朝末至唐初的《昇玄經》和《本際經》作為晉宋時期古靈寶經的延伸，把“古靈寶經”的概念擴大到了“靈寶經系經典”。在研究《昇玄經》《本際經》時，不忘取之與“古靈寶經”時代的神格、思想進行比較<sup>②</sup>。時至今日，靈寶經的研究仍大多局限在晉宋時期的經典，山田氏這部在時代上向後延展“古靈寶經”研究的重要著作，值得我們給予充分的重視。

1999 年 11 月，山田俊還撰寫了一篇關於元始天尊與靈寶經的概述性文章<sup>③</sup>。這篇文章的可貴之處，是把靈寶經研究學者的視線，從東晉末劉宋初，向後一直延伸到了唐代。他將靈寶經系經典分成三個時期，即古靈寶經、南北朝末期的靈寶經系經典和唐代的靈寶經系經典。按山田俊的說法，南北朝後半期至唐代仍有很多以“靈寶”為名的道經造出，它們都是在“古靈寶經的延長綫上”。對於“古靈寶經”的介紹，他認為目前可以取得共識的是：這批經書於 4 世紀末 5 世紀初產生於江南地區，尊奉元始天尊為主神，造作者應該是以葛巢甫為代表的葛氏道及相關者，經中體現了上清經、佛教的影響。最遲到公元 500 年左右，隨著江南道教向北方傳播，靈寶經教也傳到北方。

關於“古靈寶經”的思想，山田氏特別看重的是罪簿、戒律和因緣等概念，並根據神塚淑子的研究，認為“因緣”的觀念是靈寶經吸收支謙、康僧會譯經的結果。值得注意的是他對靈寶經中“空”的概念的解析，他認為《定志通微經》中出現的“三界之中，三世皆空”說，肯定是來自佛教的影響。但如果將《定志通微

① 山田利明：《「抱朴子」に見える靈寶經の信仰》，《六朝道教儀禮の研究》，353—368 頁。

② 見山田俊：《唐初道教思想史研究》，129—168、213—259、261—304、439—484 頁。

③ 山田俊：《元始天尊と靈寶經系經典》，《講座道教》第一卷《道教の神神と經典》，東京：雄山閣出版，1999 年，38—54 頁。

經》放置在從東晉末到唐代的靈寶經思想演進歷程中，就會看到，“古靈寶經”中的“空”，很可能還是按照《老子》“無”的概念去理解的。真正接受佛教大乘空宗的思想，還是要等到南北朝末年到唐代的《昇玄經》《本際經》《海空智藏經》等逐步完成的。這一結論對於“古靈寶經”的研究非常重要。如果山田氏的論說是成立的，也就意味著在“古靈寶經”時代，實際仍看不到真正意義上的大乘空宗思想的影響。這其實印證了許理和當年的論斷，對於專研“古靈寶經”的學者如何鑒別只有羅什譯經纔帶來的“大乘主義”，顯然是一個值得重視的意見。山田俊的工作還提示我們：若真想全面地把握中古時期靈寶經教的發展面貌，只關注“古靈寶經”是遠遠不夠的。特別是涉及“古靈寶經”如何影響到南北朝後期和唐代的道教經教，還是應該立足於這些造作於不同時期的具體經典來討論，這樣纔有說服力。

2000年，山田利明也撰寫了一篇對靈寶經教的概述性文章<sup>①</sup>。他主要從對靈寶經的概觀、形成歷史、主要文本、主要教義（世界觀）和宗教實踐（儀式）等方面對靈寶經教做了一番描述，並附有參考文獻。不難看出，他對靈寶經的一些基本看法，包括葛巢甫只造作了《五篇真文》，“元始舊經”與“仙公新經”分別出自不同作者之手，“舊經”是在羅什譯經帶來大乘佛教影響下作成的，敦煌本目錄是陸修靜471年目錄等等，主要都是來自小林氏的觀點。不過，有一點他卻與小林明顯不同，即《靈寶經目序》中“學士宗竟鮮有甄別”句，他在1984年就認為“宗竟鮮”是一個人名，而且在認同小林氏其他觀點的情況下，仍然堅持自己當年的主張，或許是有其他的原因和根據。

此外，他重點列舉了靈寶經中的《五符序》、《五篇真文》（即《真文天書經》）、《智慧上品大戒》和《度人經》這幾種。而其同時列舉的《太上業報因緣經》則不屬於“古靈寶經”之列。他還再次強調了《梵網經》與靈寶經戒律的關係問題。在這部主要由西方學者編著的英文版道教研究手冊中，山田氏所陳述的基本觀點帶有明顯的小林氏靈寶經研究成果的色彩。可見即便在小林氏的專著出版10年後，其觀點仍然在某些方面產生著籠罩性的影響。小林的這些觀點，雖然在日本學界得到相當部分學者的推崇，但在國際間也不是沒有其他學者紛紛提出質疑。問題在於那些質疑者，也大都只能按照小林氏劃定的路線和範

<sup>①</sup> Yamada Toshiaki, translated by Livia Kohn, "The Lingbao School," in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*, Leiden: Brill, 2000, pp. 225 - 255.

圍來討論這些問題，所以就難以找到攻破其堡壘的突破口。作為一種普及性的入門讀物，在學術觀點尚未形成共識的情況下，至少應該充分把存在爭議的地方展示給讀者，並提醒讀者這些問題中的任何一家之說，都還不能說是已成定論。

2002年4月，神塚淑子通過分析靈寶經中模仿佛教的本生故事，繼續提供了靈寶經受到來自漢晉時期江南地區漢譯佛經影響的證據<sup>①</sup>。神塚氏注意到靈寶經中共有三個神格的本生故事，即元始天尊（以及左、右玄真人）、天真皇人和葛仙公。這三個神格中，元始天尊是靈寶經塑造的主神；天真皇人負責轉寫和解釋天文玉字，纔使“元始舊經”得以傳布人間；葛仙公則是“仙公新經”的傳授者。她在日文版的文章中主要介紹了元始天尊和天真皇人的本生故事，沒有做更多的分析。在中文版的文章中則重點以元始天尊和左、右玄真人的本生故事為例，注意到道教在對佛教須達拏太子故事模仿的同時，也有一些改寫。特別是她提出靈寶經的作者們所要表達的思想，除了輪回轉世、因果報應等來自佛教的新東西之外，實際上並沒有什麼新奇之處，不過是存在於中國古老傳統延長綫上的老調而已。如果神塚氏這一認識能夠成立，也將是一個具有重要意義的論斷。這關涉到如何評價“古靈寶經”的意義和作用的問題。研究靈寶經的學者，往往因為自己的研究對象是“古靈寶經”，就不自覺地誇大了“古靈寶經”的重要性。至少從思想層面來看，除了吸收佛教某些因素而為道教固有的傳統帶來些許重要的改變之外，靈寶經真正對道教的貢獻體現在哪裏？這是需要認真思考的問題。神塚氏這一研究，可與下面將提及的柏夷對同一問題的研究結合起來看。他們都把本生故事的來源，追溯到支謙和康僧會的譯經。而《智慧定志通微經》的佛教資源如果真地來自漢晉譯經，而非羅什譯經，對於所謂“大乘主義”決定靈寶經造作的觀點，無疑是不利的。

2002年11月，山田明廣發表對陸修靜塗炭齋的研究<sup>②</sup>。他把有關塗炭齋的史料，按照時代先後排列出來，認為以陸修靜為界，塗炭齋前後發生了變化。最初其只是一種道士通過“反縛”“叩頭”等自虐方式以求懺悔的儀式；到陸修靜

① 神塚淑子：《六朝靈寶經に見える本生譚—「太上靈寶諸天内音自然玉字」と「太上洞玄靈寶智慧定志通微經」の場合—》，麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》，京都：道氣社，2002年4月，83—105頁。此文修改後，以中文發表於《2006道文化國際學術研討會論文集》，高雄：昶景文化事業有限公司，2006年，379—386頁。

② 山田明廣：《塗炭齋考——陸修靜の三元塗炭齋を軸として》，《東方宗教》第100號，2002年11月，47—67頁。收入氏著：《臺灣道教における齋儀—その源流と展開—》，東京：大河書房，2015年，27—56頁。



時對塗炭齋進行了改革，變成了一種範圍逐漸擴大到父母、恩師、同道，乃至國家和一切衆生的救度儀式。山田明廣的這篇文章，在有關“古靈寶經”的背景方面，基本認同小林正美的相關研究，而對塗炭齋的具體史料，則採取歷史學按時間先後排列、以求從中看出發展變化的基本方法。可資對比的是後文將會談到的柏夷 2005 年那篇講塗炭齋的文章。關於塗炭齋，兩人所用的基本材料都是這些，但分析的角度和得出的結論不盡相同。關鍵在於如何看待所謂的“自虐”，山田認為塗炭齋最初的自虐行爲，是道士爲了給自己懺悔。而柏夷認為這種自虐，是道士作爲靈寶道士有資格以模仿自虐的形式，來爲祖先或他人來解決懺悔的問題。這將是一個很有意義的對比。

2004 年 4 月，福井文雅氏發表了對《靈寶經目序》的日譯<sup>①</sup>。他的日譯文中有幾處明顯的注釋錯誤，如他根據《隋志》的說法，認為龍漢、延康、赤明、開皇都是“年號”，其實在陸修靜的語境下，這都是“劫期之號”。他認為“承唐之後”的“唐”指的是舜，也是不對的。所謂“唐堯虞舜”，“唐”是指堯。他認為“龍精之後”的“龍精”指的是“晉室”，也是不對的。“龍精之後”，的確是“續祚之君”劉裕登基，但劉裕自稱是劉邦之後，劉邦是人所共知的龍精之子。“龍精之後”的意思是“龍精之子劉邦的後裔”，而不是“龍精”皇室的王朝結束之後的意思。而對於靈寶經研究最關鍵的“出者三分”，他只是提示讀者：大淵氏認為這裏的“三分”應該是“六分”的誤寫。當然，福井氏發表此文時已屆古稀之年，我們也不必對他再有苛求。

2004 年 8 月，山田明廣關於塗炭齋的第二篇論文發表<sup>②</sup>。他主要列舉了道教齋儀中各種帶有自虐性質的儀式環節，並分析了爲何道教會採取這些自虐行爲的原因，特別是指出入唐以後，這種自虐行爲逐漸衰退。按道教內部的觀點，因爲道教被社會上層的人士所接受，他們是不願意看到這些自虐行爲的，所以道教就做出了改變，來順應社會上層的需要。這當然未必是唯一的原因。塗炭齋並非“靈寶六齋”之一，但其儀式環節卻被六齋中的齋儀所取用。而且這也是所謂天師道與靈寶經教的接口之一。

① 福井文雅：《〈靈寶經目序〉（雲笈七籤卷四）試訓》，《佐藤成順博士古稀記念論文集 東洋の歴史と文化》，東京：山喜房佛書林，2004 年 4 月，45—51 頁。

② 山田明廣：《道教齋における自虐行爲の效能およびその衰退について—塗炭齋を中心として—》，2004 年初刊，此據氏著：《臺灣道教における齋儀》，57—75 頁。

## (二) 中國大陸與臺港學界

1998年4月,《道家文化研究》第13輯《敦煌道教文獻專號》出版<sup>①</sup>,與靈寶經研究相關的文章,除了譯介大淵忍爾1974年《論古靈寶經》一文外,還有王卡、王承文兩先生對“古靈寶經”研究的重要論文。這也成為中國學者繼陳國符之後,在“古靈寶經”研究領域沉寂近50年,重新進入靈寶經研究前沿的標誌。

王卡先生的文章由三篇對敦煌道教文獻校讀的成果組成,其中第三篇《〈靈寶經目〉再校讀》<sup>②</sup>,在大淵氏工作的基礎上,對P. 2861v+P. 2256重新校讀。主要貢獻有兩方面:一是文本和文字上的,即對大淵氏關於第一、第二、第五篇目的釋讀和校補,再做校正。其中第一、第二篇目卷首殘缺,大淵的補字沒有考慮到寫本書寫每行都有字數限制的問題,所以還是王卡的校補更勝一籌。至於“第五篇目”的校讀,王卡提出一個重要的意見,是把“太上洞玄靈寶智慧上品大戒威儀自然”句從中斷開,意即“智慧上品大戒”是一部經,“威儀自然”是另一部經。而此前從大淵開始的所有學者,都是把這裏的兩部經當作一部經來看待,所以他們總也計算不對“第五篇目”的卷數。王卡的這個句讀,可以說是破解“第五篇目”釋讀之謎的一個關鍵性推進,直接影響到我後來的進一步研究。二是對敦煌本殘卷的定名意見,王卡覺得這份敦煌寫本不應該是宋文明本人的作品,而應是宋氏的弟子或後學記述和記錄前輩師長觀點的文本。這一點對我後來的定名工作也啟發很大。

王承文先生所作的是對敦煌本《太極左仙公請問經》卷上(以下簡稱《請問經》)的研究<sup>③</sup>,這項工作的意義在於:晉末宋初的靈寶經雖然有二三十卷之多,但此前學者們有過專門研究的,卻只有《五符序經》和《度人經》這兩種。《請問經》此前在靈寶經中並不被認為具有多大的重要性,而正是因為敦煌文獻中保存了這一孤本,纔能被學界所知悉<sup>④</sup>。王承文這篇文章的貢獻有:

第一,通過屬於“仙公新經”的《請問經》這一個案,具體而深化地展現了靈寶經“仙公新經”與“元始舊經”的關係。他首先認為陸修靜之所以把靈寶經分

① 陳鼓應主編:《道家文化研究》第13輯《敦煌道教文獻專號》,北京:三聯書店,1998年。

② 王卡:《敦煌道經校讀三則》,《道家文化研究》第13輯,118—129頁。

③ 王承文:《敦煌本〈太極左仙公請問經〉考論》,《道家文化研究》第13輯,156—199頁。

④ 陳祚龍在1992年曾錄校過敦煌本《太極左仙公請問經》,但他只是根據大淵《敦煌道經·圖錄編》做出錄文,沒有提供任何研究性觀點。見《簞讀敦煌古抄道經新記》,中國文化大學中國文學研究所敦煌學會編印:《敦煌學》第18輯,1992年,13—16頁。

為“仙公新經”和“元始舊經”兩組，就意味著這兩組經典的作成時間是不同的——這其實也是小林最先提出的看法；而這樣的思路也就意味著，必須要對葛巢甫造作全部靈寶經的傳統看法提出質疑。他通過對比多套靈寶經中“戒”的文本，認為《請問經》大量引用了“元始舊經”之一的《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》，所以他堅信“仙公新經”是對“元始舊經”的闡釋和進一步發展。

第二，深入討論了《請問經》所反映的靈寶經對大乘佛教思想的借鑒問題。首先，他發現《請問經》的內容有明顯吸收佛教“因緣”“報應”“輪回”的概念，而引入這些佛教概念，必然給道教的教義帶來了巨大的改變，如從追求即身成仙，變為追求輪轉成仙。其次，他注意到“道為無心”說很可能是受到大乘佛教“本無”理論的影響，而且也透露出彼時的道教已具有心性論的傾向。再次，他注意到以《請問經》為代表的幾部“仙公新經”都已具有了“先度人後度身”的觀念，這也被他認為是來自大乘佛教慈悲原則的影響。總之，他認為《請問經》是在大乘佛教影響之下的產物，特別是受到《妙法蓮華經》的影響。而說到大乘佛教的來源，以及《妙法蓮華經》的漢譯，王承文也將其追溯到鳩摩羅什譯經。《請問經》如果是葛巢甫在東晉末年所作，顯然就與羅什譯經之後纔能有大乘佛教影響到《請問經》的預設相矛盾，故《請問經》只能是在羅什譯經之後作成，是靈寶經中比較晚出的一部。

這篇文章是國內學界最早關注到靈寶經的戒律問題，並具體討論一部靈寶經中的佛教因素，提出了很多有價值的看法。涉及以佛教義學為背景來理解《請問經》的部分，我不敢多言<sup>①</sup>。對“仙公新經”和“元始舊經”關係的討論，在此有必要指出我的兩點不同看法。

其一，文中認為“仙公新經”徵引到“元始舊經”的經名和內容，這是作者認為“元始舊經”早於“仙公新經”作成的證據之一。對此問題，我後來有專門的文章討論，認為這種對應關係，事實上是無法建立起來的。“仙公新經”提及的“《太極智慧經上篇》”不等於“元始舊經”《智慧罪根上品大戒經》，“《靈寶五稱文》”不等於“元始舊經”《自然真一五稱符上經》，“《元始五篇智慧經》”不等於“舊經”《元始五老赤書玉篇真文天書經》。而《請問經》的多套戒律，看似徵引自《智慧罪根上品大戒經》，但細細比較之後，文字上的相似性完全可以有相反的

<sup>①</sup> 從佛教義學方面對王承文在此篇中個別論述提出商榷意見的，可參見郝光明：《論古靈寶經對佛教輪回說的接納與轉化》，北京大學宗教學系碩士畢業論文，2006年。

理解。

其二,《請問經》等“新經”具有“先度人後度己”的思想,這是不爭之實,但是否這樣的思想就只能來自羅什譯經?這卻是需要認真考慮的問題。如果我們說靈寶經受到羅什譯經的影響,最過硬的證據,是靈寶經使用了只有出現在羅什譯經中的詞彙或概念。王氏這篇文中,以“勇猛精進”一詞作為《請問經》受到羅什譯出的《妙法蓮華經》影響的證據。但這一詞彙,從漢末到西晉的佛教譯經中都已存在了。看來,小林氏將靈寶經吸收佛教“大乘主義”的原因歸結為羅什譯經的影響,即把靈寶經的造作與羅什譯經緊緊捆綁在一起的觀點,對這篇文章也產生了不小的影響。

當然,我不能以今天的眼光來評判王承文先生當年的工作和貢獻。我當年也曾為《道家文化研究》第13輯寫過一篇書評,其中也有對王承文先生此篇文章的評價<sup>①</sup>。以我今日的觀點與那時所做的評論相比,完全就是兩個人的看法。這正說明,學術總是要不斷進步的。如果我對靈寶經的看法一直停留在自己當年的水平,也就不會有本書的寫作了。

無可否認,在當時的條件下,能夠對一部前人未曾措意過的靈寶經,從文本到教義都深入發掘到這種地步,的確是一項足以令人稱嘆的工作。這篇文章還有一個不容忽視的意義,即在日本和歐美學界對靈寶經研究有了幾十年歷史且出現一些明顯的意見分歧的情況下,這是中國學者首次按照歷史學訓練得來的學術規範,在會齊諸家衆說的前提下,再進行自己的研究。故在一定程度上,可以看作是中國學者對國際道教學界圍繞靈寶經爭論的初步回應。

1998年12月,在臺北舉辦的“第二屆宗教與心靈改革研討會”上,有三位當時的研究生,不約而同地分別提交了三篇與靈寶經有關的研究論文<sup>②</sup>。她們的討論仍然是從《五符序經》和《真文赤書》入手,而這兩個題目在當時已被前輩學者做過很多了,因而也就難以取得重要的突破。更可惜的是,她們之後都沒有繼續在這個領域持續鑽研下去。臺灣學者重新開始新一波的靈寶經研究,要遲至2007年前後了。不過在1998年,大陸和臺灣都有中文的論著研討

① 劉屹:《評〈道家文化研究〉第13輯》,《敦煌研究》1999年第3期,142—149頁。

② 分別是鄭琪玉:《六朝靈寶經的形成及特色》、劉宜君:《〈太上靈寶五符序〉初探》、黃坤農:《道教五行空間初探——以真文赤書為例》,都收入高雄道德院輯印:《1998年臺灣青年宗教學者“宗教與心靈改革研討會”論文集》。到2000年,鄭琪玉以《六朝靈寶經天書觀念之研究》為題、黃坤農以《真文赤書研究:以赤書玉篇與赤書玉訣為主的考察》為題,在輔仁大學完成碩士論文,並取得學位。

靈寶經的具體問題，對於中文學界來說，或可將這一年作為靈寶經研究一個新起點。

2000年，姜伯勤先生在此前關注宋文明義學主要貢獻的基礎上，全面錄校了敦煌所見的兩種宋文明的作品，即《道德義淵》和《通門論》<sup>①</sup>。對於前者，他主要討論了宋氏的“四重”論式、“道為無心宗”論、“自然道性”論。對於後者，他也是接受大淵氏的定名和對靈寶經目的校讀，同時則接受了小林氏關於敦煌本是陸修靜471年目錄和靈寶經被分為“元始系”和“仙公系”兩部分的意見。姜先生重點討論的是此卷中的“本文”思想，並再度強調了南朝末的道教義學，對於隋及唐初的禪學亦曾產生明顯影響。

2001年，黎志添發表一篇專論葛玄神仙形象如何被塑造的論文<sup>②</sup>。葛玄是孫吳時期的一位真實的歷史人物，死後先是被塑造成為一個具有地方特色和仙道變化之術的方士，到4、5世紀的靈寶經，又將其塑造為“太極左仙公”。黎氏此文不可避免地要涉及靈寶經中的葛玄形象問題。針對小林氏提出的“元始系”靈寶經出自葛氏道集團，與天師道沒有關係，“仙公系”靈寶經出自天師道三洞派的說法，黎氏提出的質疑是：為何在葛氏道所作的“元始舊經”，沒有太多突出作為靈寶經授受者的葛仙公？而現存葛仙公的資料，卻大量在所謂“天師道三洞派”的“仙公系”靈寶經中出現？這個問題不僅涉及小林氏論說的要害，實際上也是所有靈寶經研究者此前都忽略的一個基本邏輯：既然從葛玄到葛洪和葛巢甫，存在一個“葛氏道”的道教信仰團體，葛巢甫又是靈寶經造作的重要責任人，按理說葛巢甫或葛氏道參與造作的靈寶經，就應該名正言順地宣揚葛仙公纔對。因為葛氏道所傳的靈寶經也被追溯到葛仙公，是他在得道之日從太極真人和太上玄一三真人那裏領受而來的。葛玄領受靈寶經後，又把靈寶經傳給自己的葛門弟子，這樣的內容在“新經”中也屢屢出現。誠如黎氏所言，“仙公新經”相較“元始舊經”明顯更偏重於對葛仙公的塑造，而“元始舊經”基本上不提及葛仙公的作用。所以最符合邏輯的看法應該是：葛巢甫為代表的葛氏道所造作出的，應是尊奉其祖先葛仙公的“仙公新經”纔對。小林氏的觀點顯然無

① 姜伯勤：《敦煌本宋文明道教佚書研究》，《吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊》，臺北：文津出版社，2000年1月，65—105頁。

② 黎志添：《從葛玄神仙形象看中古世紀道教與地方神仙傳說》，《中國文化研究所學報》新10期，2001年，491—510頁。

法回答：為何葛氏道在“元始舊經”中不強調葛仙公？反而是所謂被葛氏道排斥的“天師道三洞派”，要造作出充滿宣揚葛仙公意識的“仙公新經”？黎氏提出這一質疑的意義在於：毫無疑問，“元始舊經”不講葛仙公，“仙公新經”大談葛仙公，這是靈寶經中客觀存在的事實。而學者們對於“元始舊經”與“仙公新經”作者身份的意見分歧，完全是學者主觀上的認識不同所致。究竟是該從事實出發來調整學者們主觀上的看法，還是通過曲解客觀的事實來適應學者們主觀的看法，當然是不難做出選擇的。

2002年，王卡先生從俄藏敦煌文獻中辨識出一件靈寶經《九天生神章》的《經疏》殘片，為靈寶經的研究增添了新的資料<sup>①</sup>。除此之外，在這篇並不長的殘片定名小文中，王卡還提出三個值得注意的觀點：一是小林氏關於《九天生神章經》的研究，還有進一步討論的必要。二是認為《洞玄靈寶昇玄步虛章序疏》《洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義》《洞玄靈寶諸天靈書度命妙經義疏》這三種靈寶經疏，都是南北朝末至隋唐之際某位重玄學道士所撰，極有可能就是南朝齊梁著名道士宋文明的《靈寶經義疏》。三是王卡在此文中又一次對大淵氏將P. 2861. 2+P. 2256定名為《通門論》的結論提出了質疑，認為所謂的敦煌本《通門論》殘卷，一方面引述了陸修靜和宋文明的看法，一方面又是“開題序次”式的解說，並不是對靈寶經經文來進行義理的疏釋。正因為王卡懷疑大淵所定名的不一定是宋文明的《靈寶經義疏》，所以他纔推測那三部靈寶經疏和這次發現的《九天生神章經疏》，有可能纔是宋文明的《靈寶經義疏》的內容。王卡對大淵的懷疑是有道理的，但如果把傳世的三種經疏和這件《生神章經疏》都看作是宋文明的作品，似乎還面臨很多艱巨的論證。

2003年，呂鵬志發表了一篇有關靈寶經中的“天書”觀念的文章<sup>②</sup>。他所強調的靈寶經“天書”，亦即“天文”的觀念，是靈寶經神學思想中最有特點的內容之一。這方面還有王承文、謝世維等學者的進一步闡揚，後文會展開評述。我所關注的是呂氏在文中的兩個補注。在這兩個補注中，他不僅補充了相關研究信息，還表述了自己對靈寶經基本問題的看法。

① 王卡：《敦煌本〈靈寶生神章經疏〉考釋》，《敦煌學輯刊》2002年第2期，73—75頁。收入氏著：《道教經史論叢》，成都：巴蜀書社，2007年6月，285—290頁。

② 呂鵬志：《早期靈寶經的天書觀》，郭武主編：《“道教教義與現代社會”國際學術研討會論文集》，571—597頁。此文在2002年1月香港召開的一個國際會議上發表，正式論文出版則在2003年。

他首先認可了小林正美有關《太上靈寶五符序》的研究結論，同時也承認“元始舊經”與“仙公新經”之分就意味著成書時間的差異。但對於小林氏有關葛巢甫造作的只有《靈寶赤書五篇真文》，“元始舊經”由葛氏道於 420 年以後造作，“仙公新經”由“天師道三洞派”在 424 年開始造作的觀點則並不認同，並引用了來自大淵和柏夷等人對小林的批評意見。關於敦煌本目錄究竟是陸氏 437 年還是 471 年的作品，呂氏顯然也是傾向於大淵和柏夷的觀點。可見，除了關於《五符序》的研究外，呂氏對小林氏有關靈寶經只可能在 420 年以後出世，以及對葛巢甫“造構靈寶”所做的重新解釋，這兩個關鍵問題上的觀點都不認同。

2004 年 10 月，王卡先生出版了對敦煌道教文獻的全面整理之作<sup>①</sup>，在對敦煌道教文獻的搜集、定名和綴合方面，超越了大淵氏 1978 年的《目錄編》。書中將洞玄部靈寶經分為上下兩部，“古靈寶經”被收在上部，在陸修靜目錄上出現過的“新經”和“舊經”大約有 20 部左右。上部的最後幾部以及下部，雖名為靈寶經，但已是從“古靈寶經”中衍生出來的經典，大約有 30 部左右。我們知道，敦煌遺書中道經幾乎是被隨機性地保存下來的。即便如此，這兩個數字也足以表明“古靈寶經”及其衍生出來的廣義的靈寶經，對六朝至唐前期道教經教的影響。由於這批道經是在敦煌特定的時空背景下存在的，所以這些經典相對而言，也可被認為是在唐前期就已經存在的道經。據之還可進一步討論“古靈寶經”的哪些經教思想，還被南北朝至唐初的新出經典所繼承？哪些已經被明顯地改寫了？但這方面除了有山田俊對照過“古靈寶經”和《昇玄經》《本際經》的某些方面外，其他工作還沒有系統地展開。

### （三）歐美學界

2001 年，柏夷發表了專論陸修靜與道教“三洞說”的文章<sup>②</sup>。他否認了道教的“三洞說”受佛教影響而產生的說法，通過陸氏的作品，探尋陸氏建立道教“三洞說”的思想背景。值得注意的是，在這篇文章中，柏夷對自己當年把葛巢甫作

① 王卡：《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》，北京：中國社會科學出版社，2004 年 10 月。並參劉屹：《評王卡〈敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引〉》，《敦煌吐魯番研究》第九卷，上海古籍出版社，2006 年，492—500 頁。王卡：《〈敦煌道教文獻研究·目錄〉補正》，《敦煌學輯刊》2007 年第 3 期，1—4 頁。

② Stephen Bokenkamp, “Lu Xiujing, Buddhist, and the First Daoist Canon,” in Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey eds., *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600*, Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press, 2001, pp. 181–199.

為靈寶經唯一作者的觀點做出反省。他認為：陸修靜或是與其同輩的道士，很可能參與造作了一部分靈寶經，特別是有關靈寶齋儀的部分<sup>①</sup>。在我看來，這是一個重要的指向標，說明關於葛巢甫造構全部靈寶經的傳統“定式”已經開始被打破了。柏夷還從史源學的角度，指出了司馬光《資治通鑑》為何會把陸修靜記載為北齊時代從南方投奔北方的道教領袖這樣的錯誤。實際上，直到唐代纔在佛教護教文獻中出現這樣的說法。《通鑑》在這裏對相關材料的揀選有明顯的疏漏。

2002年，柏夷發表了一篇關於老子在靈寶經、河上公注本的《老子道德經序訣》中“葛玄序”和姚伯多碑中的不同化現度人形象的研究<sup>②</sup>。在介紹靈寶經的背景時，他承認關於靈寶經的作者和時代，有多種不同的說法，他在此只是按照傳統的觀點，即葛巢甫在公元400年左右造作了靈寶經，到437年時陸修靜把這些靈寶經集合整理起來。在這篇文章中，柏夷再次強調了靈寶經具有欲圖超越此前一切經教的宏大抱負。他在自己當初確定的可以作為靈寶經造作的三個來源，即葛洪藏書、上清經和支謙譯經之外，又加上了三皇經和讖緯的傳統，形成了靈寶經的五個來源。

他還首次就陸修靜把靈寶經分為“元始舊經”和“仙公新經”兩部分的做法，提出了自己的看法。他認為“元始舊經”是遠在龍漢劫期時形成，並在赤明劫時由元始天尊傳給太上大道君，因為這些經典在道教的時空中早已存在，故稱“舊經”。而“仙公新經”按照道教的理論，是我們這個世界存在以來的，直到最近一兩千年前纔產生的，由葛玄得授並傳給自己的弟子和門徒的靈寶經。這樣的理解是不錯的。但柏夷同時說：這兩套靈寶經據說都曾經傳給了葛玄，並由葛玄或葛氏道中人做了某些注解後再傳下去。由此，他批評了小林氏關於“舊經”和“新經”分別由兩批不同作者造作出來的觀點。不過，“新經”打著葛玄的旗號，經由葛氏道之手傳下來是沒有問題的，“舊經”是否也要經過葛玄纔傳下來？這對於靈寶經的傳承，是一個重要的神話問題。對此，本書中會有專門討論。柏

① 柏夷在此提及卿希泰主編《中國道教史》第一卷相關論述對他的啟發，*Culture and Power*, p. 316, n. 29.

② Stephen R. Bokenkamp, "The Salvation of Laozi: Images of the Sage in the Lingbao Scriptures, the Ge Xuan Preface, and the 'Yao Boduo Stele' of 496 C. E.," 李焯然、陳萬成主編：《道苑繽紛錄——柳存仁教授八十五歲祝壽論文集》，香港：商務印書館，2002年，287—314頁。此文的修改稿發表於2004年的CEA第14卷。因內容上變化較大，故留待2004年再評述。



夷還在文中對《老子道德經序訣》的“葛玄序”做了研究，批評小林氏對《序訣》形成過程的觀點，提出“葛玄序”有可能是出自葛巢甫之手或是葛巢甫之後的靈寶派道士，作成的時間為5世紀初。果真如此，則在靈寶經之外，又可增添一份考察葛巢甫或葛氏道的重要文獻。

2004年，柏夷正式發表了兩篇靈寶經研究的論文。第一篇是其最初在2000年5月香港會議發表的探討靈寶經研究中的方法論問題的論文<sup>①</sup>。以往研究靈寶經的學者，都認為道教吸取了佛教，佛教“影響”了道教，靈寶經只是為此基本認識提供了具體證據而已。在此文中，柏夷提出靈寶經與佛教的關係，很可能不是簡單的受到佛教“影響”問題——“當一種宗教（靈寶經教）試圖以這種方式（剽竊）去顛覆和取代另一個（佛教），我們不能稱之為‘影響’。”這一觀念來自於柏夷對靈寶經的定位：“靈寶經的創作，是期望用更高或更恒久的真理，來取代此前所有的精神知識。”我們已經不止一次地看到柏夷從這樣的角度來評價靈寶經。為此，靈寶經的作者們借鑒了至少六個方面的資源：支謙、無羅叉、康僧會的漢譯佛經，三皇文，上清經，讖緯，天師道經典，以及葛洪所藏道書。這是目前對於靈寶經來源問題的最全面的概括。柏夷同時也指出：靈寶經“對佛教教義和實踐的改造，並未能取代這一外來宗教，而是將其本土化並進一步弘揚了它”。換句話說，靈寶經實際起到的是促成外來佛教本土化的作用。靈寶經作者的意圖和實際效果之間存在巨大的反差，根本原因在於靈寶經吸取佛教的途徑，並不是通過直接汲取正統和正規的佛教經教資源，反而是取自被通俗化之後的一般性佛教知識。取法乎下，怎能得其上？

在這篇文章中，柏夷繼續針對小林氏關於靈寶經的主要觀點展開批評。首先是如何理解葛巢甫在靈寶經造作中所起的作用問題，其次是如何看待靈寶經對佛教因素的吸收問題。前已述，柏夷最初是相信葛巢甫造作了全部靈寶經的，但最晚在2001年的文章中，他已不再堅持這一舊說。但否定葛巢甫造作全部靈寶經之說，並不意味著對葛巢甫的作用就要按照小林氏的理解去重新界定。柏夷在此指出“靈寶經中諸多明顯的非連續性和矛盾之處”，而這種現象的

<sup>①</sup> Stephen R. Bokenkamp, "The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Taoism," John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society*, Vol. I, *Ancient and Medieval China*, The Chinese University of Hong Kong and École française d'Extrême-Orient, 2004, pp. 317 - 339. 此文有孫齊中譯文《蠶與菩提樹：靈寶派取代佛教的嘗試以及我們定位靈寶道教的嘗試》，柏夷：《道教研究論集》，1—20頁。

存在，正說明葛巢甫不可能是全部靈寶經的作者這一事實。這反而是部分地有利於小林的論說。柏夷試圖說明小林氏認為“新經”中屢次出現了“大乘”一詞，一定是受到羅什譯經的影響這一看法的謬誤之處：通過靈寶經，是不能準確地辨別靈寶經的作者如何理解佛教大乘主義的；靈寶經中的“大乘”一詞，早期漢譯佛經也有，如何區別靈寶經是使用的早期譯經還是羅什譯經中的“大乘”一詞？或許是柏夷沒有想在此詳細展開具體的例證，我們在此並沒有看到柏夷針對小林氏弱化葛巢甫作用的有力的、實證性的反駁。

關於靈寶經受到大乘佛教影響的問題，柏夷在文中明確表示自己所針對的就是小林 1999 年的那篇中文論文。但柏夷在此仍然是按照小林所劃定的路徑在討論所謂“大乘主義”的問題：柏夷先是說“大乘”一詞的使用不能說明問題，然後又提出：“我們不應該從個別的佛教名詞或者思想複合體入手”來考察佛教對靈寶經的“影響”問題。這當然是一個絕對正確的原則性看法。但小林氏的觀點是建立在對他所揀選出的雖然非常有限，但卻十分具體的材料論證基礎上的。如果僅從原則上進行反駁，是難以說服小林和讀者的。實際上，我不太理解為何大淵和柏夷都只針對靈寶經中“大乘”一詞是否來自羅什譯經來反駁小林，柏夷掌握的有關靈寶經吸取支謙、康僧會譯經的具體例子，遠比考索“大乘”一詞的使用情況，更可以有力地反駁小林氏對羅什譯經的固執偏好。小林並沒有掌握像柏夷這樣多的具體證據來說明靈寶經是受到羅什譯經的影響。當然，現在我們知道，靈寶經很可能是既受到古譯佛經的影響，又受到舊譯佛經的影響。雖然這兩種影響的程度可能有所不同，但是此前的學者們為何非要在二者之間做出一種非此即彼的選擇？

因不再堅持葛巢甫造作全部靈寶經，柏夷在文中提出應該重視對陸修靜作用的考察。因為至晚在 471 年時，陸修靜已把靈寶經收集和編輯為一個獨立的經系。所以，相對於小林重新界定葛巢甫作用的努力，柏夷提出應該考慮到“為何陸修靜及其同時代人會覺得這些獨特的經典應該歸於一類”。這一問題的確是小林氏研究中所缺的一環。不過，471 年的情況，應該是從東晉末的葛巢甫發展到陸修靜的結果。在這一歷史進程中，葛巢甫仍然是所有“麻煩”的源頭。如果葛巢甫的作用尚無定論，則陸修靜時代所得出的結果，也就很難給予恰當的評價。

不僅如此，柏夷還再次強調了“元始舊經”和“仙公新經”歸根結底都是降示

給葛玄的，這兩部分據稱都是經由葛玄之手而來的。道教文獻中的確有把三十幾卷靈寶經全都認作是通過葛仙公纔傳下來的記載，但這樣的記載通常都出現較晚。在“古靈寶經”當中，元始天尊所傳的經典和葛仙公所傳的經典，是自然而成的兩個系統。如果泯除了兩者之間的界限，就會忽視靈寶經造作歷史上的重要環節。在這樣的觀感下，原本“舊經”和“新經”之分是有特定的歷史背景的，現在卻被混同為一體，從比葛巢甫更早的源頭——葛仙公那裏就被認為兩組靈寶經是“一體”的。葛巢甫至少還有具體的時代背景可考，而葛仙公的授受則只能是神話而已。既承認兩組靈寶經在內容和教義上存在諸多矛盾和先後的關係，又強調兩組靈寶經作為整體，通過葛仙公的中介作用纔被傳布人間。基於這樣的認識，靈寶經造作歷史中的某些基本線索就被完全忽視了。我認為柏夷在此篇中，並沒有找到反駁小林的有效突破口。根本原因就在於，他始終無法對葛巢甫的作用做出合理的解釋。

柏夷在同年發表的第二篇論文，是2002年那篇關於靈寶經中老子神話形象研究的改寫版<sup>①</sup>。在這篇文章中，柏夷較之原稿，更有針對性地展開對小林氏的批評。先是批評小林氏對於“道教”概念的理解，繼而重點批評了小林氏把靈寶經分成兩組，並認為“元始系”產生於420—429年間，出自排除了葛巢甫的葛氏道之手，“仙公系”產生於429年以後的劉宋中期，出自“天師道三洞派”之手的看法。小林氏之所以要在區分兩組靈寶經先後的基礎上，再進而認定其各自的作者群，主要理由是覺得“仙公系”對於老子和《道德經》的尊崇，與“元始系”對老子幾乎不提的做法形成鮮明對比。尊崇老子和《道德經》的一定是天師道，但這天師道又尊奉靈寶經，所以小林稱其為“天師道三洞派”。

小林氏這樣的論證其實面臨的疑問有很多，其中最大的質疑是：這個所謂的“天師道三洞派”完全是小林氏自己的“發明”，僅僅存在於他的擬構當中。儘管此後小林氏堅持認為他已找到了證明這個道派（他後來又將此道派改稱為“天師道改革派”）存在的證據，但他的做法，是將一批可靠無疑的考古材料，僅靠他個人之口，指定為是“天師道改革派”的產物。這其實是根據自己的需要而命名或解說那些不會自辯的考古材料。當然柏夷在此的反駁，還不涉及那批具體的考古材料。柏夷首先對兩組靈寶經的作者歸屬問題提出了一個基本邏輯

<sup>①</sup> Stephen R. Bokenkamp, "The Prehistory of Laozi: His prior career as a woman in the Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 14, 2004, pp. 403–421.

上的質疑——也就是前述神塚氏和黎志添氏都不斷提出的疑問：為何是所謂的“天師道三洞派”，而非葛仙公的直系後裔葛氏道，會在“新經”中展現出對葛仙公的格外崇拜？小林氏對於這樣的質疑，從來沒有直接答覆過。因為這正是按照他的論證邏輯無法解釋的問題。

柏夷在這篇文章中主要是針對小林氏提出的只有“仙公系”纔尊崇老子及《道德經》的看法。但這涉及如何給靈寶經分類的基本問題。在這方面，雙方實際上並不是在同一個前提下展開的對話。小林氏發現在陸修靜目錄的“舊經”中，有三部原本不屬於“元始舊經”，是被陸修靜“移入”的。這三部中出現了老子和葛仙公，所以被小林氏又從“元始系”移歸到了“仙公系”。我個人認為小林氏的這個思路是值得肯定的，在本書中會有支持這一看法的證據。但柏夷似乎沒有理解小林氏為何放棄“元始舊經”和“仙公新經”之分，而改用“元始系”和“仙公系”之分的理由，或者說柏夷根本不相信小林提出的“移入說”。因此，柏夷仍然沿用了陸修靜的“元始舊經”和“仙公新經”之分，即他在多篇文章中提到的“Part A”和“Part B”。還有一些學者，也是不瞭解小林氏在分類上的考慮，始終是按照陸修靜“元始舊經”和“仙公新經”的分類，來衡量小林氏在“元始系”和“仙公系”標準下的論說。

柏夷根據《老子道德經序訣》的葛玄序和姚伯多碑，認為老子在我們當下這個世界所處的劫期之前，也曾經歷了多次的轉生——在以往的老子神格化研究中，都只有老子從三皇五帝以來的歷次化現，而不會認為老子會像元始天尊那樣歷經無數的劫期，這恐怕也是太上老君的地位無法等同於元始天尊的主要原因。柏夷在這篇文章中列舉的例子，也是出自有五老帝君的“本生”故事的敦煌本《度人本行妙經》。其中“西方皓靈皇老君”的故事，有其前生曾為女身，後托胎李氏降生為男身，最後成為五老帝君之一。柏夷認為這個“皓靈皇老君”就是姚伯多碑中的“皇老君”，也就是老子的一個化身。由此證明“元始舊經”中也有老子的神話故事，“元始舊經”也有推崇老子的內容。

我覺得柏夷這裏的理解有些偏差。姚伯多碑中的“皇老君”自有北方天師道傳統的背景，不必非要來自南方的靈寶經。誠如柏夷所證明的，姚伯多碑吸收了靈寶經的要素。但也正因如此，北方道教沒有理由單單崇拜在靈寶經中位處元始天尊、太上大道君之下的五老帝君之一的西方帝君。出現在造像碑中的應該是天尊、大道君和太上老君這樣的主神級別，姚伯多等北方道教徒，也不可

能因為接受了靈寶經,就把自己原本崇拜的太上老君降低為五老帝君之一。所以姚伯多碑中的“皇老君”,並不能直接等同於靈寶經中的“皓靈皇老君”。正如柏夷已經注意到的,靈寶經中多處出現了“五老帝君”,《度人本行妙經》中的“西方皓靈皇老君”只是多種版本“五老帝君”中描述最詳盡的一個版本。如果比照《真文天書經》《五煉生尸經》,可知“五老帝君”自有傳統與淵源,並不是把天師道尊崇的老子納入“五老”之中。

在柏夷重點論證老子前生曾為女身之外,我更關注的是,柏夷在這篇文章中重提了靈寶經意圖取代此前一切經教的目的,以及靈寶經的六個來源。按照柏夷的邏輯,正因為靈寶經具有如此的目的性,所以它們在被陸修靜搜集整理成一個整體時,是具有某種內在統一性的。這種統一性還應該體現在:無論“仙公新經”還是“元始舊經”,都是經過葛仙公之手纔傳授下來的——我注意到柏夷在不只一處提到這個意見時,都沒有提供可以支持他這一說法的具體文獻證據。說葛仙公同時領受了“仙公新經”和“元始舊經”的材料不是沒有,但出現得較晚,如《道教義樞》。《授度儀》中也有類似的說法,但如果以那時兩組靈寶經所反映的觀念來看,《授度儀》的這一部分未必真是陸修靜當時所認可的說法。必須要考慮到在東晉劉宋靈寶經正在逐漸造作的過程中,是否有葛仙公同時領受這兩組靈寶經的觀念出現?

柏夷一方面承認葛巢甫不是靈寶經唯一的作者,靈寶經內部存在著諸多的矛盾之處;另一方面,他又強調陸修靜看待靈寶經時,是把它們搏成為一體的。顯然,靈寶經中存在矛盾的事實在先,陸修靜將存在矛盾的靈寶經搏成一體的結果在後。如果承認這一基本的先後關係,就有個看待靈寶經的基本角度問題:到底應該從靈寶經造作過程中因為作者並非同一個人,因而必然存在矛盾性的層面入手?還是該從到陸修靜時出於整合的目的而又使靈寶經看起來具有一定統一性的層面去考慮問題?面對這兩個明顯有時間先後的事實存在,為何不能按照時間的綫索,分作前後兩步來分別加以考慮?無論如何,柏夷提出應該重視陸修靜看待靈寶經的整體性固然不錯,但如果由此就將這種整體性回溯到靈寶經造作之初,我們是否就該得出不同的靈寶經作者都懷有同一目的和抱負來分別造作靈寶經的結論?總之,柏夷在這篇文章中對小林的反駁,也不能說是成功的。儘管小林氏的主要論說,其實並不能成立。

2002年,賀碧來在討論道教關於在歷史時期之前的宇宙起源論,以及宇宙

時間的問題時，專門討論了靈寶經中的“劫期”觀念<sup>①</sup>。她說：只有到 4 世紀末，隨著第一批靈寶經的造作，我們纔在靈寶經中看到較為清晰的道教的宇宙起源論。而她列舉的《諸天靈書度命妙經》《智慧上品大戒》《度人經》《九天生神章經》等，都是“元始舊經”。顯然，只有“元始舊經”纔有龍漢、赤明等劫期的觀念。而“仙公新經”的時間背景，則只是有史以來的、自三皇五帝以下的幾千年時間。按照賀氏的理解，《度人經》等這一批“元始舊經”最早被造作出來，當時就已有劫期的觀念。這可能還是受到當年康德謨等前輩學者對《度人經》最初印象的影響。實際上《度人經》在靈寶經中是早出還是晚出，一直沒有定論，就是因為學者們沒有找到在靈寶經內部區分早晚先後的有效的方法。

2004 年，祁泰履(Terry F. Kleeman)發表了一篇對小林正美研究方法的批評文章<sup>②</sup>。這也是他最初發表於 2000 年香港一次會議的論文。在文中，祁氏針對小林氏在論證中的三個主要論題，即“三天”“太上老君”和“大乘主義”進行批評。其中除“太上老君”之外，另兩個問題都直接與小林氏關於靈寶經的研究有關。祁泰履有個基本的觀點是，漢末五斗米道時期形成的一些基本的教團組織系統、儀式和經書等傳統，不僅六朝隋唐如此，甚至一直傳續到現代的天師道教。所以他覺得小林氏僅僅通過“三天”一詞不見於《抱朴子內篇》以前的道教文獻，就得出“三天”最早見於《太上靈寶五符序》，最典型的論述見於《三天內解經》，因而“三天”思想是 4、5 世紀天師道所特有觀念的結論是不可靠的。在此，祁氏是用自己堅持的《大道家令戒》作於 3 世紀，由此來消解小林氏相關的一切論斷。這其實並不是一個明智的論辯策略。因為小林氏堅信《家令戒》不是 3 世紀的，祁泰履非要用《家令戒》成書於 3 世紀為前提去說服小林，顯然是不可能的。因為兩人對話的前提就不存在。

而關於“大乘主義”，祁泰履注意到小林氏認為：羅什譯經使中國人對“大乘”和“小乘”的區分更加全面和清晰，這是所謂“大乘主義”的一種表現。由此祁氏反駁小林說：小林也承認在羅什譯經之前，中國已接觸到大乘佛教。到 3 世紀末，中國已有不少於 150 種的大乘佛經，但大多數至今都已經佚失不傳了。

① Isabelle Robinet, Translated by Phyllis Brook, "Genesis and Pre-cosmic Eras in Daoism,"《道苑續紛錄》, pp. 144 - 184.

② Terry Kleeman, "Reconstructing China's Religious Past: Textual Criticism and Intellectual History," *Journal of Chinese Religions*, No. 32, 2004, pp. 29 - 45.

這種情況下，我們無法得知在羅什譯經之前，中國人究竟對“大乘”和“小乘”之分理解到何種程度。這也完全是按照小林事先確定下來的定式來反駁小林——正是小林最先提出靈寶經中對“大乘”和“小乘”的區分，是中國人對“大乘主義”理解的標誌。祁氏隨後的反駁說：難道不存在這樣的可能性，道教中人知道了佛教中關於“大乘”和“小乘”的分別，也意識到“大乘”一詞是對高上教法的褒揚，“小乘”是貶義的詞彙。因而在靈寶經造作時，也就借用佛教的“大乘”一詞，來把自己的道法標榜為高上之法？這個反問聽起來是合情合理的，甚至也是比較符合實際的，但對於小林卻是毫髮無傷——因為這只是理論上的推測，卻沒有提供任何證據來證明。沒有證明的推論，再合情合理，也不可能給對手決定性的反駁。

不難看出，柏夷和祁泰履對小林觀點的批評，都沒有達到預定的目標。因為他們並沒有抓住小林氏論證過程中明顯存在的諸多誤讀、誤解、跳躍思維、循環論證和不符合邏輯之處。在一定程度上，他們也還都是在按照小林設定的話語情境來組織對小林的反駁。至此，究竟應該佩服小林氏有意無意地織造出自己對靈寶經研究的話語權力，還是該慨嘆道教學界為何長期無法撼動小林氏其實並不堅固的學術堡壘？無論如何，自1990年以來靈寶經的研究者，無論贊同還是反對小林的觀點，所討論的老問題，所延伸出的新論題，其實大半都離不開由他設定的“小林議題”！

## 二 探尋“小林議題”的內在邏輯

### （一）2004年以後小林的研究

2004年5月，小林氏開始其對靈寶齋法的系列研究，率先發表的是一篇梳理靈寶齋法源流的文章<sup>①</sup>。在這篇文章中，他對“靈寶齋法出自靈寶派”的傳統認識提出質疑，力證靈寶齋法是由天師道所創立並踐行的。不過，他在文中從立論到論證過程，都展現出與一般人對“靈寶齋法”的印象很不一致的思路。例如，他認為應該從屬於“仙公系”之一的《太極真人敷靈寶齋戒威儀自然經訣》（《敷齋經訣》）中去尋求所謂“靈寶齋法”的源頭。這就很讓人費解，因為在靈寶

<sup>①</sup> 小林正美：《靈寶齋法の成立と展開》，《東方宗教》第103號，2004年5月，1—20頁。收入氏編：《道教の齋法儀礼の思想史的研究》，東京：知泉書館，2006年10月，65—96頁。此據中譯文《靈寶齋法的形成與展開》，小林正美著、王皓月譯：《新範式道教史的構建》，濟南：齊魯書社，2014年5月，96—128頁。



經中普遍存在著各種各樣的齋法和齋儀，為何要從《敷齋經訣》這一部被小林認為是相對晚出的靈寶經中，去追尋靈寶齋法的“源頭”？難道在“元始系”諸經中，就不存在靈寶齋法？如果把《敷齋經訣》的“靈寶齋法”作為“源頭”，又怎麼處理“元始舊經”早於“仙公新經”這個既定的前提？所以，小林氏對這一問題的考慮，不僅出發點與眾不同，而且也不符合他關於“元始系”早於“仙公系”的基本邏輯。他這樣說等於是認為不存在如呂鵬志所揭示出的，“靈寶六齋”的經本根據都在“元始舊經”中的客觀事實。我認為根源就在於他把“靈寶齋法”這一原本用作總稱和概稱的名詞，當作一種特指的具體齋法來看。顧名思義，《敷齋經訣》的意思就是數釋靈寶齋法，這正說明在《敷齋經訣》作成之前，“靈寶齋法”已經存在，所以纔需要一部專門的經書來進一步闡釋靈寶齋法。而按照小林的邏輯，“靈寶齋法”這四個字最早見於《敷齋經訣》，所以《敷齋經訣》一定是“靈寶齋法”的源頭所在。

小林氏既然要討論《敷齋經訣》，就不能不面對此經的成書時代問題。他考察的結論是，《敷齋經訣》作於 426—437 年之間。437 年作為《敷齋經訣》成書的時間下限是可以接受的，因為陸修靜的《靈寶經目序》作成時，是可以認為當時已有被歸入“仙公所授”的《敷齋經訣》存在的。但“426 年”從何得來？小林的論證思路是：《敷齋經訣》中有“三天”思想，“三天”思想最早見於《三天內解經》。按小林的看法，《三天內解經》是在 420—422 年間作成，故《敷齋經訣》應成書於《三天內解經》之後。這是小林氏第一個有漏洞的結論。如何判定《敷齋經訣》一定是晚於《三天內解經》的？小林氏得出這樣結論的前提，是他堅持認為《敷齋經訣》所屬的“仙公系”經典，只能在“元始系”經典之後造作；而他又認定“元始系”的作成只能在羅什譯經影響到江南地區的 420 年以後。我在本書的論證，就從多個角度證明他的這個前提是不可靠的。

小林氏顯然是把自己在 1990 年書中所得出對靈寶經基本認知的論斷，作為一種既成的定論，再以此為前提去考慮所有相關的問題。在《六朝道教史研究》出版十多年後，小林已被自己當年劃定的圈子所禁錮：自己當年建立在一系列推論之上的論點，已然成為他再起高樓時的堅固地基，自己當年所做出的結論也完全沒有一絲需要改進的餘地。這樣的話，就很難再接受其他學者提出的任何新知和其他的可能性了。小林氏對靈寶齋法的研究，是建立在其 1980 年代就陸續形成的對靈寶經基本看法之上。要想評判其對靈寶齋法研究的成敗得失，必須要追根溯源到其當年的靈寶經研究中去。



一般而言,如果我們說乙經晚於甲經,一是要有明確的書志目錄學證據,二是乙經明確無疑地提到了甲經,三是要有乙經明顯承襲甲經內容的證據。缺了這三方面的考察,兩部經書的先後關係就無法在有效的坐標系下得到確認。具體到《敷齋經訣》與《三天內解經》的關係,並沒有目錄學方面的證據。小林氏認為《敷齋經訣》在內容上承襲《三天內解經》時,只舉出了《敷齋經訣》的“無上三天玄元大道”等同於《三天內解經》的“太清玄元無上三天無極大道”。而這樣的神格稱號,在大量的六朝道教相關資料中出現。要想確認哪一條材料是最早的,需要經過大量的鑒別工作。小林氏在這裏的論證,縱然不能說是錯誤的,至少是證據單薄,只考慮到衆多可能性中的一種而已,因而是不能令人信服的。

小林認為《敷齋經訣》除了“三天”思想,還有“三洞”思想,也可作為定年的線索。所謂“三洞說”應是指上清、靈寶和三皇,而《敷齋經訣》推崇上清經、靈寶經和《道德經》,卻沒有提及三皇經的傳統<sup>①</sup>。小林氏判斷《敷齋經訣》具有“三洞”思想的理由,是經中出現了“三洞弟子”之稱。這裏實際上也存在矛盾之處:為何“三洞弟子”的“三洞”是指上清、靈寶和三皇,而《敷齋經訣》又沒有提及三皇經? 有没有可能《敷齋經訣》在使用“三洞”一詞時,尚未明確把三皇經納入“三洞”? 《敷齋經訣》所言的“三洞”究竟指什麼? 小林氏試圖解決這一矛盾現象的方法,是借助於大淵忍爾對《太真科》的定年。

大淵氏將《太真科》定在 420 年代前半期,即 425 年之前。這個結論其實也是有問題的(最晚到 2015 年時,呂鵬志也已提出對大淵這一定年的懷疑)。大淵氏的定年依據是:在 420 年代,傳為王靈期所偽造的上清經中,已經提到了有所謂“太真之科”,所以大淵認為《太真科》在王靈期造經之前就已經存在了。但“太真之科”更像是存在於神話中天宮的科律,而不能看作是人間已經作成的《太真科》。況且《太真科》目前只有大淵氏的一個輯佚稿,裏面的內容很龐雜,既有天師道,又有上清經的內容,竟然還出現了“元始天尊”這一靈寶經尊奉的主神。所以首要的任務,應該是對大淵所輯出的《太真科》佚文進行辨析。然後纔談得上判定其成書時代。至少在 425 年前後,天師道能否與上清經的內容混融到如此的程度? 這需要相關的證據來說明。可靠的邏輯,應是用道教史的內容來確定道經的年代,而不能用一個定年未必準確的經書,來決定對道教史的

<sup>①</sup> 但是到 2013 年,小林氏又認為《敷齋經訣》崇奉的是包括洞真、洞玄、洞神的三洞部所有經典。見《仙公系靈寶經的編纂時期和編纂者》,《新範式道教史的構建》,150 頁。

描述。

《太真科》如果在 420 年代前半期成書，書中顯示那時天師道已經與上清經達成相當程度的融合。依照小林氏的看法，此時“元始系”靈寶經還剛剛開始造作，且“元始系”靈寶經出自葛氏道之手，還沒有明顯的天師道色彩。要到“仙公系”的造作，天師道纔開始參與其中。那就是說，天師道一開始與上清經融合，然後在某個時刻突然轉向與靈寶經的融合，甚至不是通過造作自己本有傳統的天師道經典，而是通過造作幾乎不崇拜天師道主神太上老君的靈寶經，來體現自己的經教思想。這樣的道教史論述不是絕對不可能，但需要大量直接和間接的證據，經過長期的論辯之後，纔能建構起這一歷史圖景。決不能僅僅依靠一兩部定年結論存在很大疑問的經書，就能樹立起人們對這一時期道教史的認知框架。

關於“三洞”思想出現的時間，小林氏實際上有前後兩種不同的結論。他最初在研究《九天生神章經》時，認為 437 年陸修靜已經自稱為“三洞弟子”，故“三洞說”的形成要早於 437 年而晚於 420 年。在沒有任何證據的情況下，就推斷“三洞說”的出現在 434 年、435 年前後。這樣的結論直到其 1998 年《中國的道教》一書中還在堅持。而在這篇討論“靈寶齋法”的論文中，小林氏忽然又提出：“三洞說的確立應該在《太真科》被編纂的幾年之後，大約是元嘉七、八年（430—431）左右。”

為何他對“三洞說”出現的時間，從 434 年、435 年左右，改為 430 年、431 年左右？是因為他研討“三洞說”的參照系，從《九天生神章》變成了《太真科》。按理說，對一部文獻定年的可靠結論應該只有一個，不應該因為更換了參照的背景就得出不同的結論。真正經得起考驗的結論，應該是無論怎樣變換參照系，都可以從不同的角度驗證同一個結論纔對。但小林氏這兩次結論的稍許不同，雖然只是區區三、五年的差異，卻足可以證明其結論是經不起檢驗的。小林氏覺得《太真科》只是強調了上清經和《道德經》，卻沒有提及靈寶經，所以一定是《敷齋經訣》在《太真科》作成之後，特意在上清經和《道德經》之外，增加了對靈寶經的推崇。所以他把尚有疑問的《太真科》的年代作為《敷齋經訣》成書的上限。這其實也是有問題的：《太真科》與《敷齋經訣》之間的關聯是如何建立起來的？這顯然也是一種沒有根據的推論。而在現有的研究條件下，又是如何得出能夠具體到一兩年之間的結論？《敷齋經訣》為何要在《太真科》成書的“幾年之

後”，而不是十年或十幾年之後成書？為何小林氏所說的“幾年”，就只能是5年或6年？而不可能是3年或4年？7年或8年？用這種完全出於主觀想象的、伸縮性極大的推論來解決一部文獻的定年問題，就歷史學的研究方法而言，簡直是不可想象的！小林氏對於很多道書定年的結論，就是通過這種類似“大概其應該是幾年左右”的推論得出，繼而再以此為基礎去推論這部文獻與其他文獻的先後關係。我有時甚至會為這些古代道教文獻感到不平：為何對它們的定年就可以如此率性隨意？！

小林氏之所以強調《敷齋經訣》的“三洞”和“三天”思想，目的是為了證明這是出自天師道的手筆。但其實《敷齋經訣》有天師道的內容，這一點不用論證就可以通過文本得出鮮明的印象來。問題是為何靈寶經中會出現如此明顯的天師道內容？這裏有個描述的角度問題，是葛氏道造作的“仙公系”靈寶經中接受和融入了天師道的內容，還是天師道的人造作了“仙公系”靈寶經？這也正是小林氏與大多數靈寶經研究者觀點的不同之處。我認為，從基本的邏輯上說，應該是葛氏道造經時吸取了當時已經傳到江南地區的天師道經教。因為這批“仙公系”靈寶經推崇的是上清經和靈寶經等這些南方經教中出現的神格，包括葛仙公在內。從北方來的天師道，斷然不會輕易拋卻自己的大道和老君信仰。葛氏道造經時，天師道在江南的同一地域中存在，甚至與葛氏道產生某種程度的交融，已是事實。所以“仙公系”靈寶經的作者，纔會在確保以靈寶經教為主要基調的同時，有限度地融入了某些天師道的內容。相反地，如果把“仙公系”的作者，認定為是站在天師道的立場上，則他們造作出來的應該是天師道為主，融匯某些靈寶經教的經典纔對。基於這兩種不同的角度和立場，天師道和靈寶經教在“仙公系”中所佔的比重，和對葛氏道、天師道傳統的認可和尊奉程度，都應該是不同的。毫無疑問，在“仙公系”靈寶經中，靈寶經教纔是主調。因此，與其憑空創造出一個“天師道三洞派（或改革派）”來解釋為何靈寶經中會有天師道的色彩，不如承認在尊奉葛仙公的葛氏道造作靈寶經的過程中，必然會融入某些天師道的內容。這是最簡單合理的解釋。

小林氏認為《敷齋經訣》的靈寶齋法“好像基本上沒有被施行過”“完全沒有在天師道之間具體施行過”，原因是453年陸修靜的《洞玄靈寶五感文》中只有金籙、黃籙、明真齋等齋法，而沒有所謂的“靈寶齋法”與這些齋法並列。這更是小林氏明顯理解有誤的地方。他從這篇文章的一開始，就把《敷齋經訣》中出現

的“靈寶齋法”作為一個特指的名詞，即是某一種具體的齋法。所以一旦這個名詞在陸修靜那裏不再出現了，小林氏就認為這種齋法被淘汰了，不存在了。這是多麼危險的一種論證邏輯！事實上，“靈寶齋法”是一種概稱，其下可以包含各種不同的具體齋法，所以當陸修靜在談論所謂“靈寶六齋”時，有六種具體的靈寶齋，即金籙、黃籙、明真、三元、八節、自然齋，這六齋可以統稱為“靈寶齋”，而不能說“靈寶齋”是與這六齋並列的一種齋。小林氏對此的理解完全有異於慣常的認知。我的看法是：“新經”中已然出現了初步的“靈寶齋”，但還沒有形成“靈寶六齋”的具體內容；這六齋原本主要分散在多部“舊經”之中。到陸修靜時，將六齋提煉出來，形成靈寶科儀的重要方面之一。《敷齋經訣》所敷釋的“靈寶齋法”，只是一種對當時已有的靈寶齋法的概稱，並不是某種可以當作特指來理解的靈寶齋法，當時也還沒有形成“靈寶六齋”的概念。從“靈寶齋法”到“靈寶六齋”，纔是靈寶經中各種齋儀發展演變的主線。

2005年3月，小林正美發表了其研究靈寶齋系列文章的第二篇，即有關金籙齋與四川的道教造像的研究<sup>①</sup>。小林在這篇文章中的基本思路是：《無上秘要》所載的金籙齋法出自《明真科經》，故金籙齋的源頭在“舊經”的《明真科》；金籙齋中道士上啓的“太上三尊”，即元始天尊、太上大道君和太上老君，所以四川地區所有出現“太上三尊”的道教造像，其理論依據都是來自金籙齋；而踐行金籙齋的道士，都是自稱“三洞弟子”的天師道道士，所以這些造像都是天師道的造像。

六朝隋唐時期的道教造像早已有學者進行過專門的研究，小林在此完全沒有提及前人的研究。而他在此篇的論證邏輯中，也存在明顯的漏洞：金籙齋的上啓儀的確是上啓“太上三尊”，但小林僅僅通過查閱《無上秘要》中黃籙齋中沒有出現上啓“太上三尊”的內容，就斷定元始天尊、太上大道君、太上老君這三尊只能出現在金籙齋中。這顯然是不能成立的論斷。首先，元始天尊、太上道君和太上老君共同構成中古道教的三位主神，不可能僅僅在金籙齋中纔一起出現。其次，小林只檢查了《無上秘要》中黃籙齋的文本，但他似乎沒有注意到，至

① 小林正美：《金籙齋法に基づく道教造像の形成と展開—四川省綿陽・安岳・大足の摩崖道教造像を中心に—》，《東洋の思想と宗教》第22號，2005年3月，18—57頁。這一版本的中譯文有白文譯：《金籙齋法與道教造像的形成與展開——以四川省綿陽、安岳、大足摩崖道教造像為中心》，《廣西藝術學院學報·藝術探索》2007年第3期，32—46頁。小林氏的修訂稿收入前揭氏編：《道教の齋法儀礼の思想史的研究》，223—279頁。這一版本有王皓月的中譯文，收入前揭《新範式道教史的構建》，160—224頁。

少在《無上秘要》卷五〇的塗炭齋中，就明確無疑地出現了上啓這太上三尊的內容。所以上啓“太上三尊”，並不能作為金籙齋的標誌性儀節。他在文中所列舉的四川綿陽咸通十二年(871)西山觀的造像題記中，明確說到造“天尊、老君一鋪”並“修黃籙齋”。這條材料完全可以推翻小林關於道教造像都是根據金籙齋而造的理論，但卻被小林以唐後期黃籙齋開始吸收金籙齋的上啓儀式而搪塞過去。這令人不禁追問：有何證據說明唐前期以前只有金籙齋纔有三尊並列？唐後期開始，為何黃籙齋從原本沒有三尊並列，忽而變成要吸收金籙齋的儀式？這樣重要的轉變——如果確實存在的話——是需要擺證據證明得出的，不能憑空一句話就解決。但在小林的論證中，這些關鍵環節都可一語帶過，所有材料都依照有利於他的觀點去做解說。

再次，不同齋儀的節次中，會根據需要出現道教不同的神格。在《無上秘要》所記的各種齋儀中有没有出現上啓太上三尊的內容，與踐行這些齋儀的道士們是否信奉太上三尊，完全是兩個層面的問題。因此，小林認為只有金籙齋纔有“太上三尊”的同時登場，這是完全不能成立的一個前提。在我看來，只要這一前提靠不住，他在這篇文章中以此為出發點的其他論證，都是無法取信的。因為他的論證特點就是：先搖搖晃晃地立下一個基點，其後所有的論證都從這一基點出發再去推衍。因此，只要看到他的基點是不可靠的，其後的論證大多是不可信的。

同年6月，小林氏又發表了一篇探討指教齋形成與構造的論文<sup>①</sup>。在此文中，小林先肯定了此前山田明廣氏討論塗炭齋的基本觀點，但對山田利明氏認為塗炭齋是從漢末傳下來的天師道最早齋法的意見則提出了反駁。小林認為指教齋要比塗炭齋還早。如何證明指教齋早於塗炭齋？他的論證邏輯是：《太真科》所載的塗炭齋儀式，與《老君音誦誡經》所載的天師道上章儀式非常類似，都是一種“帶有極大痛苦的自虐行為”，因此塗炭齋還不具備完備齋法的形式。這讓人不禁要問：既然《太真科》已明言有“旨教塗炭齋法”，說明“塗炭齋”當時已具其名，怎麼能因為小林自己覺得那時的塗炭齋與上章儀式近似和帶有某種

① 小林正美：《道教の齋法儀禮の原型の形成——指教齋法の成立と構造》，《福井文雅博士古稀記念論集・アジア文化の思想と儀禮》，東京：春秋社，2005年6月，317—338頁。收入前掲氏編：《道教の齋法儀禮の思想史的研究》，39—95頁。王皓月中譯文《道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造》，收入前掲《新範式道教史的構建》，67—95頁。

原始性和野蠻性，就認為塗炭齋還沒有真正地形成？那麼什麼纔能看作是塗炭齋形成的標誌？

《仙公請問經》中說“三天齋”又叫“旨教經”，就是天師道的指教齋，這種齋法因具有明顯的“三天”思想，而“三天”思想已被小林認定是只有劉宋天師道纔開始有的重要思想特徵，所以，小林認定指教齋的形成也是在劉宋時期，還給出了具體的年代為 420—422 年間。小林之所以分外重視劉宋時期的天師道，是因為在他的研究中，先定下了《三天內解經》的 420 年、《太真科》的 420—425 年、《靈寶經目序》的 437 年這三個主要的時間坐標，然後再把凡是出現“三天”“三洞”“三清”等概念的經書，都統統塞進這幾個坐標所圈定的時間範圍之中。這樣，在 420—437 年間，小林就塞入了太多的天師道和靈寶經的經典——現在看來，他這樣做所得出的大部分結論，都是經不起推敲的。

例如，指教齋的形成為何可以被精確在 420—422 年這兩三年間？因為最早《三天內解經》纔有“三天”思想，最晚在《太真科》已經出現了指教齋，所以小林只能在 420—425 年間為指教齋找個形成的時間點。《三天內解經》的定年雖然大體應該不錯，可“三天”思想何時出現仍是個問題。大淵對《太真科》的定年，更不能算是一個定論。而且，小林氏根本不考慮《三天內解經》和指教齋共同受到來自第三方思想源頭影響的可能性。他只考慮那些尚未被定年的文獻，與在他眼中有“明確”定年時間的文獻之間的先後關係。

又如文中對指教齋“發爐”和“出官”的考察，他發現指教齋的“出官”所請的諸神，與上章時所請諸神絕大部分相同，而天師道的上章儀式又是在劉宋以前就存在的，所以他就判斷指教齋的“出官”是模仿了天師道的上章。且不說在道教儀式研究中，這兩個環節是否存在本質上的相同之處，難道僅憑所請神名的基本一致，就能得出兩者必定一前一後地存在模仿和被模仿關係嗎？同樣令人費解的是：此前小林正是以塗炭齋與上章儀式太過相似而否認了塗炭齋已經是一種完備齋法，現在卻又用指教齋與上章的相似性來論證指教齋是受到上章的啓發而完備和成型的！

2006 年 10 月，小林氏主編了關於道教齋法儀禮的一部論文集。有關道教齋儀的研究，在最近這些年逐漸成為學者們的關注點，該書的出版也代表了靈寶經研究中的一個新的方向。書中有關靈寶齋儀的部分，主要都是出自小林的手筆。除了收入前述其在 2004—2005 年相繼發表的 3 篇有關“靈寶齋法”的文

章外，還有 1 篇新的文章，即試圖從劉宋、南齊時期天師道的思想方面探討道教儀式的理論依據<sup>①</sup>。小林仍然強調“三天”和“三洞”思想是劉宋天師道的代表性思想，認為“三天”思想最早的出處是《三天內解經》，其他一切與“三天”有關的經書和思想都要排在《三天內解經》之後。“三洞”思想則是由陸修靜於 426—437 年間創立。不得不說，在小林所堅信的這兩個所謂天師道重要思想方面，他的觀點與其他道教學者的認知存在巨大的差距。我認為產生這種認識差異的責任，主要在小林。

首先，他確定“三天”與“三洞”思想最早出現年代的基點就是不牢靠的。例如“三天”，他在早期的研究中還曾注意到《太上靈寶五符序》中就有“三天”和“九天”之說。但到他後來的研究中，則基本不再提及《五符序》已有“三天”的事實，只強調《三天內解經》中“三天”思想的標誌性意義。至於“三洞”說，大淵等學者已經指出“元始系”靈寶經中不只一部經書已明確提到了“三洞”，如《上元金籙簡文三元威儀經》，但小林卻以有“三洞”內容的這部《金籙簡文經》已不是六朝原本，而是“唐代偽經”來否定掉。而他關於唐初《上元金籙簡文經》是“偽作”的論述，可以說是完全不能成立的。因為陸修靜時期還赫然在目的“金黃二籙”，到《無上秘要》中仍可看到，怎麼可能到唐初就佚失不存？還被憑空造出一部替代突然亡佚的《金籙簡文經》的偽經？這樣的結論，又是小林自我獨斷的一個例證。近年來敦煌本《金籙簡文》殘本的發現，可以證實小林關於《金籙簡文經》是唐代偽經的說法是完全不成立的。

除《上元金籙簡文經》外，其他靈寶經中也已出現了“三洞”一詞，他卻說這些例子中的“三洞”都是與“三洞”思想和“三洞說”無關的。哪些是有關的，哪些是無關的，也都是憑他個人的獨斷。總之，我們在這篇文章中，不僅沒有看到他支持自己關於“三天”和“三洞四輔”說出現時間的新證據，反而看到，他把凡是與自己既定的結論相違背的材料，全都以各種理由判決為“偽”“無關”，然後排除在外。這是不能讓人接受的論證方法，靠這樣論證方式得出的結論，我是有充分理由予以拒絕的。

2008 年，小林氏對於《授度儀》的年代又提出一個新的看法，即從 453 年變

<sup>①</sup> 小林正美：《劉宋・南齊期の天師道の教理と儀礼》，在 2004 年會議論文基礎上修訂後，收入《道教の齋法儀礼の思想史的研究》，5—37 頁。王皓月中譯文《劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮》，《新範式道教史的構建》，29—66 頁。

成了 440 年以前<sup>①</sup>。這個結論是如何得出的？他按照大淵氏的思路，把“叨竊”理解為是“受法”的意思，其實仍然沒有理解“叨竊”一詞的原義。然後再根據大淵的說法，認為陸修靜 17 歲時“受法”。這更是毫無根據的猜測。陸修靜生於 406 年，17 歲是 423 年，所以再過 17 年就是 440 年。大淵和小林對“叨竊”一詞不僅理解有誤，而且也沒有注意到，《授度儀》的原文是說“自從叨竊以來一十七年”，而不是說“自臣叨竊以來一十七年”。所以，“叨竊”並不是指 17 年前陸修靜個人的某個事件。陸氏所言的“叨竊”，最合乎情理的理解，就是指劉宋建立時的“靈寶出世”。到 2013 年，小林又把《授度儀》的時間改作了 441 年左右<sup>②</sup>。小林氏在 2008 年和 2013 年對《授度儀》的看法，其實重又回到了大淵氏 1991 年觀點的老路上去了——只不過大淵認為陸修靜 18 歲纔有資格，而小林認為陸氏 17 歲就有資格了。但小林似乎連大淵曾經得出相似結論這回事都不願提起，更不要說向讀者解釋一下自己為何又要拾起大淵曾經提出再又放棄的觀點？這其實正好說明他對《授度儀》成書年代的觀點，一直是缺乏實在和牢靠證據的。

## （二）對 2004 年以後小林的評議

小林氏在 2006 年這部書中的 4 篇關於靈寶齋儀的論文，是推進了靈寶齋儀的研究還是為這個論題的研究帶來了混亂和困擾？相信今後真正從事道教儀式研究的學者自會作出判斷。我之所以不接受小林的這些論證，是因為小林所有這些立論的基點，都來自其 1980 年代對靈寶經的最初判斷——靈寶經只能受到羅什譯經的影響——這就是不牢靠的。這樣的一個很不穩固，甚至明顯搖搖欲墜的結論，卻成為他此後 30 年間所有進一步研究的基礎。他把全部靈寶經都限定在 420 年以後纔能出現，再混雜上天師道的經典，使得很多經書和思想，都被他一廂情願地安置在劉宋到南齊的有限時間段之內。如果想對小林“新範式道教史”或“靈寶齋法”的研究提出商榷意見，必須要追溯到其對於靈寶經和天師道的一些基本觀點是如何形成的根源上去。因為現在他所持以立論

① 小林正美：《唐代道教における大洞三景弟子と大洞法師の法位》，《東方學》第 115 號，2008 年 1 月，72 頁注 18。此據小林正美著，王皓月、李之美譯：《唐代的道教與天師道》，2003 年日文初版，濟南：齊魯書社，2013 年 7 月，180 頁注 2。這一信息是 2016 年 10 月 22 日由廣瀨直記先生提醒我注意的，特此感謝！

② 小林正美：《仙公系靈寶經的編纂時期和編纂者》，2013 年初刊，此據《新範式道教史的構建》，153 頁。



的前提,其實都是在其 1980 年代開始靈寶經研究時就固定下來的。

小林在 1990 年時,基於具體文獻材料而提出關於靈寶經形成問題的部分論點,還是有其合理性和一定學術價值的。但到後來,一方面他堅持自己關於靈寶經作成時代的觀點不能有一絲一毫的修正,另一方面又提出了道教史上沒有所謂“上清派”“靈寶派”之分,只有“天師道”一家。這後一觀點本來也有其合理的成分,至少在隋唐統一帝國之下,全國範圍內的天道教應該是這種遵循統一法位階梯制度的“天師道”。但他爲了證明自己提出的“獨此一家天師道”的觀點,意圖把六朝天教的歷史也完全納入到他所界定的“天師道”的歷史框架之中。所以他特別重視“劉宋天師道”,把絕大多數六朝道典都歸在“天師道”的名下,甚至把靈寶經也要從“天師道”的立場去做出解釋。

與本書討論主題相關的小林那些對靈寶經的基本觀點,對後來學者產生了程度不同的影響:有的學者完全服膺其說;有的學者對小林的部分觀點表示懷疑,但卻無法反駁;有的學者試圖完全推翻小林的論證,但卻總也不得要領。靈寶經研究就在圍繞小林氏觀點爭論、取捨的過程中,形成了某些新的“定式”:

其一是對靈寶經中“五篇真文”的極度推崇。最初,是小林基於要重新界定葛巢甫的作用,而強調葛巢甫只造作了“靈寶赤書五篇真文”,並成爲“元始系”靈寶經的基礎。但後來的學者,一方面在此基礎上對“五篇真文”強調得過頭,一方面卻又根本不提原本是小林最先對“靈寶赤書五篇真文”的重視之功。如果不梳理學術史,就根本不知道是誰先做出這樣的貢獻。

其二是認爲“古靈寶經”從始至終,都是按照“舊經”與“新經”的分類;這一“兩分法”,同時也預示了兩組靈寶經成書時間的先後。其實我們可以看到,大淵 1974 年的研究中,只是根據陸修靜的目錄區分了兩組靈寶經,沒有強調先後的問題。從靈寶經的“兩分法”中看出靈寶經內部造作時間有先後之分,這仍然是小林的功勞。只不過在當時的情況下,他無法跳出“舊”必早於“新”的認識窠臼,而且對靈寶經形成的先後歷程的解釋,也是漏洞頗多。但“新”“舊”與早晚的問題,自小林率先提出之後,逐漸籠罩了三十多年來所有的靈寶經學者,幾乎無人不以“舊經”早於“新經”來作爲考慮靈寶經問題的一個不證自明的背景和前提。由於小林本人對學術史和學術規範就不夠重視,所以他只能面對自己的貢獻長期被人埋沒的局面。毫不誇張地說,學術史如果還有公道的話,小林的這些貢獻,只是由我纔梳理出來,並給予充分重視和加以肯定的。

其三是將靈寶經的佛教因素，與羅什譯經作“捆綁式”考慮，並在支謙譯經和羅什譯經之間，做出一種“非此即彼”的取捨，完全無視其他學者，如柏夷和神塚淑子等屢次舉證的支謙譯經影響到靈寶經的明顯證據。

但即便是反對小林有關羅什譯經帶給靈寶經“大乘主義”的觀點的學者，也只能按照小林提出的論證模式，舉出個別的反例去批評他。而那些試圖拋開他所討論的問題，去尋找靈寶經研究新話題的學者，只能對靈寶經的基本問題採取回避的態度。而這必然就預埋了他們的論證中不可靠和不穩定的隱患。因為靈寶經的基本問題，包括其作成時代、作者、與佛教的關係等問題沒有得到恰當的解決，就要在這樣的地基之上蓋起高樓，顯然是危險叢生的。很可能將來需要做出局部較大的修改，甚或是需要一切推倒重來。很多學者不滿意小林關於靈寶經基本問題的系列看法，但又找不到適合的替代觀點，所以或者採取避而不談的態度，或者就完全相信與小林相反的觀點。很少有人重新去從基礎的材料做起，用自己的研究去檢驗前人在這些問題上的分歧。

這樣的“定式”不僅是其他學者的障礙，對於小林氏來說，更是已成為一種自我束縛。在“靈寶經”和“天師道”這兩個論題上的固定化思維，已經成為小林道教研究中自己不能，或是不想實現自我突破的新定式，甚至是窠臼。很難想象在當今人文學科領域中的某個需要靠具體材料說話的研究論題上，一位學者在1980年代初形成的某些觀點，可以原封不動地挪到2010年代後還能堅持不動搖，不需要做一絲一毫的修正。這本身就是一個極不正常的現象。但是，不是沒有人試圖反駁小林，此前大部分的批評和反駁，要麼只是觸及其論證體系的一點或局部，要麼僅僅是從推論到假設的批評，都無法撼動他已經盤根錯節般存在的議題和觀點。因此，小林可以對所有的反駁幾乎都充耳不聞。這只是問題的一個方面。

更主要的方面是，即便是那些明顯不利於小林的有理有力的批評意見，小林也可以採取主觀上無視的態度。似乎只要他在自己的文章中不提，這些意見就根本不存在。甚至有學者多年來一直指名道姓地與小林商榷，小林都是“免戰牌”高掛，不予答覆。當事的一方已向幾乎全世界公示：我不同意小林正美的觀點，因為他的觀點有這樣那樣的問題。另一方卻對這樣年復一年的宣示和挑戰充耳不聞，我行我素。這是在正常的學術環境中應該發生的事情嗎？是小林不知道這些批評意見嗎？是小林真地不在乎其他人對他的批評嗎？如果小林

真地不在乎別人的批評,就不會在 1998 年對大淵的商榷意見做出勉為其難的答覆,更不會在 2013 年又就“仙公系”靈寶經作者的問題專文作答(詳見下文)。但除此之外,他從未對其他歐美和中國學者對他研究提出的意見做出過答覆。這是要給人一種印象:他只願意答覆他的本國同行提出的批評意見嗎?一定程度上,小林對這些批評意見的確是無法從容作答。即便想要作答,也只能是從自己設定好的基點出發。因為他根本無法按照別人提出的可能性,來核驗自己既有的論證體系。這就說明,他的這些論證和結論,是經不起重複檢驗的。

不管小林自己是怎麼想的,只要身在國際化愈趨明顯的學術環境之中,只要你的研究領域全世界並不只有你一個人在做,只要你把自己的研究成果公開發表出來,你就必須接受來自國際學術同行的監督和檢驗。不按照學術規範來做,只會使自己越來越偏離正常的研究軌道。靈寶經的研究,畢竟不可能只是一個人的自言自語。如果道教學界任由這種無序失範的研究大行其道,整體的道教研究學術環境就不會有質的改善。中國的道教後學們尤其要知道:並不是中國以外的學者,就都能代表國際化的學術規範和學術水準。至少我所理解的學術規範和學術精神,不允許這樣無視對自己不利的論點和論證,還能心安理得地堅持和重複自己當年的論點。通過自我封閉來求得的自證圓滿,最終是靠不住的。如果學界始終只有小林自己津津樂道於他那些關於靈寶經和天師道的論點,如果小林不能正面回應所有對其論點的質疑,而只是一味地重複自己當年未必確然的觀點,那麼幾乎可以斷定,他的這些觀點確實就是不可靠的,也必將只能成為他個人的自說自話。固執於這樣的態度而做出的成果,即便我今日不提出批評,後學在整理學術史時,也必將會做出立場分明的評判。時至今日,能夠對學界產生影響的,仍然是小林 1990 年書中的部分觀點,而對於他在 2006 年前後關於“靈寶齋法”和 2012 年“新範式道教”的提法,學界顯然已經沒有那麼大的熱情了。

我甚至認為,關於靈寶經的基本問題至今糾纏不清,小林應該承擔一定“學術史的責任”。他可以堅持己見,而且他的觀點中本來也的確有值得堅持的地方,但前提是他要能充分考慮到別人的批評意見。如果他能心平氣和地與其同輩的學者展開正常的學術辯論,一些基本問題應該在他們那一輩就得到解決,不會拖延至今,還在分散著下一代學者的精力。但顯然,他已不能,或不願走出自己既有的藩籬。

我對小林氏研究的接受程度，20 多年來也經歷了一個轉變過程。從最初對其 1990 年書中觀點的幾乎全面認同，到現在可以直陳其前後 30 年間道教研究的癥結所在。這既是我個人學術見識逐漸增長的體現，也是多年來國際道教研究不斷進步的必然。我對小林先生個人並不熟悉，也不知道他是出於何種原因，在學術上如此固執己見的。我只能根據他發表出來的研究成果，從我所認知的學術規範和學術精神的角度做出自己的評價。在看到這裏似乎顯得過分嚴厲批評的同時，也不要忘了我在本書中，還有對小林氏合理性觀點的大舉宣揚——有些觀點甚至是“衆人皆棄我獨取”的。我做出評判的依據，只有其學術觀點是否合理這一條標準而已。我這樣評價小林近年來的研究，並不要求讀者也認同我的判斷。但有心的讀者一定要先自己縷清小林論證的邏輯和脈絡，追問一下他的這些看起來自成體系、環環相扣的論點，是否真的可靠，再決定是否接受他的結論。

### 三 2005 年以降其他學者的研究

2005 年 3 月，神塚淑子幾乎同時發表了兩篇靈寶經研究的論文。在日本道教學界，自 1990 年以來，特別是在大淵去世以後，小林關於靈寶經的觀點幾乎是佔壟斷地位的，如果說還能看到一點與小林不同的觀點，主要就是來自神塚氏。她的第一篇文章是圍繞如何理解葛仙公在靈寶經中所起的作用而展開的<sup>①</sup>。神塚氏曾對上清經有過系統的研究，所以從與上清經對照的角度來看靈寶經，是她研究的專長之一。在這篇文章中，神塚氏重點關注的是以葛仙公爲主要傳授人物的大約 10 部靈寶經。這裏首先涉及的是靈寶經的分類問題。

目前學界絕大多數學者是按照敦煌本目錄所反映的陸修靜當年的分類，即“元始舊經”和“仙公新經”之分，只有小林認爲敦煌本目錄是陸氏改動靈寶經固有的分類後的產物，所以小林對靈寶經分類做了改進，即區分爲“仙公系”和“元始系”。在這問題上，我認爲小林的考慮雖不完全可靠，但仍有其合理性。神塚氏在此重點研究的幾部靈寶經，都應屬於按小林標準下的“仙公系”。而她在此

<sup>①</sup> 神塚淑子：《六朝靈寶經に見える葛仙公》，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢》，京都：道氣社，2005 年，1—46 頁。此文有欽偉剛中譯文《六朝靈寶經中的葛仙公》（上），《宗教學研究》2007 年第 3 期，1—9 頁；《六朝靈寶經中的葛仙公》（下），《宗教學研究》2007 年第 4 期，1—11 頁。收入氏著：《道教經典の形成と伝教》，74—114 頁。

沒有按照小林的分類，仍然按照“元始舊經”與“仙公新經”來看，這樣就出現了“新經”和“舊經”中都有提及葛仙公的經書的現象。而這恐怕也是學者們認為“新經”“舊經”都是經由葛仙公之手傳授的主要原因之一。從根本上說，小林和神塚對這幾部靈寶經的歸屬見解不一，因而他們的研討對話也不是在同一個平臺之上展開的。神塚氏的貢獻在於，她從這幾部推崇葛仙公的“仙公系”經典中，看到了大量來自上清經的內容。靈寶經有上清經的內容，這當然不是神塚氏的發現，柏夷等學者早就指出了。神塚氏重在說明這些靈寶經的造作者，應該是在與上清經接觸比較密切的情況下，對上清經既有借鑒，又要讓靈寶超越於上清之上。這背後還是能看到葛氏與許氏之間的家族競爭背景。

神塚氏這篇文章還可以回應前述祁泰履提出的對“葛氏道”的質疑。“葛氏道”的確是日本學者發明的一個詞彙，自福井康順以來，已被日本學界普遍採用。“葛氏道”當然不可能與“天師道”的教團組織相提並論，而從葛玄、葛洪到葛巢甫，再到神塚氏文中所展示的靈寶經中多次提及的葛氏門徒子弟，應該說在東晉時期的確存在一個以葛氏家族為核心的信仰團體。當然我們現在沒有具體的材料去論證哪一代的葛氏道弟子都做過什麼事情。但也正是在缺乏史料的情況下，我們把葛巢甫為代表的一批與葛氏家族信仰傳統有關的道教信仰者，籠統歸為“葛氏道”，這在目前還是一種便宜的辦法。

神塚氏這篇文章，至少在兩點上針對小林的觀點提出了批評。一是關於《敷齋經訣》中的“靈寶齋法”是否行用的問題，小林在 2004 年的文章令人費解地提出《敷齋經訣》的齋法沒有實際行用的觀點。神塚氏在文中雖未提及小林的這篇文章，但卻非常明確地說：《敷齋經訣》“所記靈寶齋法，是以行齋者的實際存在為基礎，是為這些行齋者而製作的”。二是她針對小林有關“仙公系”靈寶經是由“天師道三洞派”所作的觀點提出了反證。她很及時地注意到柏夷在 2004 年 CEA 上的文章對小林的提問：按照小林關於兩組靈寶經作者不同的觀點，為何晚出的、造作“仙公系”經典的“天師道三洞派”對葛仙公的興趣，要比早出的、造作“元始系”經典的葛氏道還要大？神塚認為：出現葛仙公的這幾部靈寶經，其中既有佛教、上清經，也有天師道的內容，這只能說明靈寶經的作者意圖通過吸收不同的經教來源來提高自身靈寶經教的地位，“作出這些記述的人，把他們思想的立足點放在‘葛氏’和‘靈寶’一邊，而不是天師道一邊，是很自然的”。這也是一個基於基本事實和符合正常邏輯的判斷。

神塚氏的這篇文章，直接觸動到小林。自 1998 年他回應大淵氏的批評之後，大概只有這一次，迫使他再次撰文來回應對其靈寶經研究觀點的批評。到 2013 年，小林氏重又論證“仙公系”的作者問題<sup>①</sup>。在這篇文章中，小林承認自己 30 年前的文章所提出的觀點，至今在學界還是應者寥寥。但他認為自己近年的研究又找到了支持當年論點的新證據，因此他還是堅持認為是天師道在 425 年以後造作了“仙公系”經典。他的理由就是這幾部靈寶經中，存在所謂的“三天”和“三洞”思想。按照他的邏輯，“三天”和“三洞”思想只可能是在劉宋時期由天師道創立的經教思想。靈寶經中不僅出現了這一系列的天師道思想，而且還把張道陵天師塑造為比葛仙公地位還高的一位真人。因此，“仙公系”經典只能是出自劉宋天師道之手。在這樣的邏輯下，顯然，“三天”“三洞”思想是否像他所認為的那樣就只能在劉宋時期纔產生，這個問題成為小林氏論證的關鍵所在，但在此不能展開討論。按照我考慮問題的角度看，如果想考察“仙公系”的作者是天師道還是葛氏道中人，不能僅僅靠“三天”和“三洞”這兩個在六朝時期多有變化、尚存爭議的概念。諸如主神和輔神地位的高低，對葛仙公和張天師的態度，齋儀中天師道和靈寶經元素的多寡等方面，都是相對而言更具操作性和說服力的入手之處。“三天”思想或許有天師道的特點，但把“三洞”思想也歸結為天師道的特色，就有點異於常理了，因為成型後的“三洞”，通常是不包括天師道經典的。

值得注意的是，小林在他這篇最新的靈寶經研究論文中，把當年對“元始系”和“仙公系”的分類略作變動，原來他只認為有三部經書被陸修靜從“仙公系”移歸為“元始系”，而在這篇文章中，又增加了兩部，即把《九天生神章經》和《智慧上品大戒威儀自然經》也認作是“仙公系”。但是他在這一事關兩組靈寶經分類的重大問題上，幾乎沒做任何必要的說明，又完全是憑著自己的獨斷，就把當年還認定是“元始系”的兩部經書，直接劃到了“仙公系”之中。所謂“智慧上品大戒威儀自然經”，只見於陸修靜目錄中的“第五篇目”。我在 2009 年已論證過，這是大淵氏對敦煌本的句讀錯誤。不僅是我，王卡 1998 年已經提出應該把“智慧上品大戒”和“威儀自然”斷開來讀。無論是小林出於何種原因不願承認我們的研究，在這樣一個

<sup>①</sup> 小林正美：《仙公系靈寶經の編纂時期と編纂者について》，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第 1 分冊第 58 輯，2013 年 2 月，21—37 頁。此據王皓月中譯文《仙公系靈寶經的編纂時期和編纂者》，《新範式道教史的建構》，129—159 頁。

基礎性的文本釋讀上,他所做的都只是在重複大淵氏 1974 年的誤讀而已——事實上根本就不存在《智慧上品大戒威儀自然經》這樣一部靈寶經。這一細節凸顯出小林是如何理解學術規範的:對與自己不同的觀點,或是自己不想採納的意見,可以採取有意的視而不見<sup>①</sup>。此外,小林顯然是把原本就在“新經”中的《消魔寶真安志智慧本願大戒經》與“舊經”中的《智慧罪根上品大戒經》搞混了,所以在他新的“仙公系”12 部經典中,第 4 號和第 11 號出現了混淆,重複出現了同一部《智慧本願大戒上品經》。這不能不說是讓人難以理解的明顯錯誤。

總之,小林氏在 2013 年對神塚氏的回應,並沒有消除人們對其“仙公系”經典出自天師道之手的懷疑。反而使人相信,只有從 30 年前他論證的最初立足點出發,找到其所有論證的根基所在,纔有可能有效地展開對他的反駁。然而,對於一個 30 年來一貫相信自己論點無需更改的固執學者而言,即便做出這樣的反駁,又有何意義?我們當然不寄望於小林自己會從“靈寶經是否必須受到羅什譯經影響纔能借鑒佛教因素”這樣根本的問題上去反思。但對於靈寶經的研究而言,應該對小林的研究有真正客觀的評價,纔能吸收其合理的成分,摒棄其明顯的錯誤。進而,並非不重要的是:後學除了應該清楚地認識到小林氏有意無意間創造出來的種種“定式”所帶給靈寶經研究的各種正面和負面影響,還應該從中看出學術規範和學術精神的重要性——無論是誰,如果不遵守學術規範,不尊重學術精神,只會越來越偏離正常的研究軌道。一個規範的、專業化程度高的研究領域,也絕不應該放任這種明顯有違學術規範和學術精神的行為。

神塚氏在 2005 年發表的第二篇論文,是探討“舊經”中的重要經教思想——“開劫度人”說的<sup>②</sup>。如前所述,“開劫度人”是神塚氏曾經專門寫過長文探討的論題,但那時基本上沒有涉及靈寶經造作的背景,重在分析“開劫度人”說在中國本土傳統中的淵源。而在結合靈寶經造作的背景下重新考察“開劫度人”說,神塚氏在此文中重點分析了五部載有“開劫度人”說的“元始舊經”,通過

① 王卡的文章比小林 2013 年的文章早了 15 年,我的文章比小林早了 4 年。無論小林氏是根本不知道,還是明明知道而故意不提王卡和我的研究,都表明他缺乏學術規範的意識和約束。不遵守學術規範而做出的研究,很難有可靠的品質保證。我在此只看到了:在這樣基本而關鍵的文獻釋讀問題上,小林都不願意放下身段,聽取中國學者的意見。既然無視中國學者在閱讀原始材料上所具有的優勢,那麼在小林研究中出現對基本文獻再多的誤讀、誤解之處,也都不足為奇了。

② 神塚淑子:《靈寶經における經典神聖化の論理——元始舊經の「開劫度人」説をめぐって》,《名古屋大學文學部研究論集》(哲學)第 51 輯,2005 年 3 月,71—94 頁。收入氏著:《道教經典の形成と仏教》,36—73 頁。



追尋它們各自的文本來源，提供了這幾部“舊經”分別參照了上清經、漢譯佛經的具體實例：《真文天書經》的部分内容是仿自上清經《皇天上清金闕帝君靈書紫文上經》，《赤書玉訣妙經》《諸天内音自然玉字》《諸天靈書度命妙經》《智慧罪根上品大戒經》等經，都有受到支謙譯《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》或《佛說無量清淨平等覺經》文字影響的痕跡。

特別是神塚氏提出，靈寶經中普遍接受了佛教的輪回轉生說，從鳩摩羅什譯經開始，“輪回”一詞纔在漢譯佛經中廣泛使用，而此前的支謙譯經中，使用的是“展轉”“輪轉”（實際情況似乎也不是這樣地絕對）。靈寶經中表達佛教的輪回思想，常用的詞彙是支謙譯經的詞彙，而非羅什譯經的詞彙。我認爲這樣的證據，纔是足以解答靈寶經究竟是受古譯佛經還是舊譯佛經影響的關鍵性證據。但可惜目前靈寶經研究中，這樣的研究還太少。神塚氏此文較之以往的研究，提供了更多、更具體的靈寶經受到支謙譯經影響的證據。但是，我們也要注意，靈寶經受佛教影響的痕跡，大多數情況下並不是非常清晰的。除了個別的例子，的確很難看到直接能够與佛經對應的文字。再加上漢譯佛經重複譯出的經本很多，所以目前被認爲是受到支謙譯經影響的例子，是否都能够有像“展轉”“輪轉”這樣在用詞上具有典型的時代特點而足以區分，仍然需要逐一地檢驗。神塚氏在此採取的恐怕還是非此即彼的論證方式，她在證明支謙譯經的影響存在的同時，對於羅什譯經的影響幾乎是持否定態度的。而且，關於靈寶經的基本問題，她明言自己主要贊同大淵氏的論說，這就不可避免地將小林氏觀點中的一些可取之處都否定掉了。

2005年，李福(Gil Raz)對《太上無極大道自然真一五稱符上經》和《洞玄靈寶二十四生圖經》中的《東井圖》和《八史圖》做了探討，說明“古靈寶經”與漢代數術傳統的緊密關聯性<sup>①</sup>。他首先按照大淵和柏夷的觀點，認定《真一五稱符上經》的時代是4世紀晚期，並且是最早的一批靈寶經之一。對於靈寶經產生的時代，他也基本遵照了自陳國符和司馬虛以來學者的普遍看法，即靈寶經是由葛巢甫在397—402年的隆安年間作成。他不認同小林正美關於葛巢甫只造作了一部“靈寶赤書五篇真文”的看法，強調《五稱符上經》中的《靈寶五稱符》應該比“靈寶赤書五篇真文”更早。我贊同李福的這一觀點。他成功地按照術數的

<sup>①</sup> Gil Raz, “Time Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and the Eight Achivists,” *Asia Major* 3<sup>rd</sup>, Vol. 18 No. 2, 2005, pp. 27–56.



理論，解釋了《五稱符上經》所載的招使“八史”的儀式。並在柏夷研究的基礎上，探討了葛洪《抱朴子內篇》所見的《二十四生經》《真一五稱符上經》中的“二十四真圖”，與“舊經”之一的《洞玄靈寶二十四生圖經》之間的關係。可以明顯看出在“二十四真圖”這一條發展綫索上，《抱朴子內篇》→《真一五稱符上經》→《二十四生圖經》三者之間的遞進關係。而這種遞進關係一旦確立，對傳統的觀點必然帶來兩個衝擊：一是如果堅持認為《五稱符上經》和《二十四生圖經》都屬於“元始舊經”，則“舊經”顯然是有先後之分的，也就不可能是由葛巢甫在隆安年間以一己之力造作出來的；二是如果接受小林關於《五稱符上經》本是“仙公系”，後被陸修靜人為歸入“元始系”的說法，則在這一個案上，“新經”（《真一五稱符上經》）無疑是早於“舊經”（《二十四生圖經》）的。無論如何，如果確認屬於“新經”的《真一五稱符上經》所載的五稱符，比“舊經”的“靈寶赤書五篇真文”要早，那麼“舊經”和“新經”的先後關係，還能按照傳統的觀點去理解嗎？但在這方面，李福並沒有做出進一步討論。

2005年，柏夷發表從東西方宗教儀式比較背景下研討道教塗炭齋意義的文章<sup>①</sup>。塗炭齋被認為是源自天師道傳統的一種齋儀，經由陸修靜整理和規範化，陸修靜自己還有親歷的經驗。柏夷這篇文章的貢獻在於：以往學者對塗炭齋的研究成果很多，但或是輕信來自佛教方面的出於護教目的而對道教的貶損記錄，或是草率地將塗炭齋當作一種道教徒通過自我醜化和體罰來進行自我贖罪的儀式，由此與西方宗教中的自我贖罪含義聯繫起來考慮。柏夷真正做到了從道教自身的立場和角度，探尋塗炭齋所蘊含的道教經教意義。他認為塗炭齋的本義並不是自我贖罪，而是由道士為自己或信徒的祖先來贖罪，就是通過扮演死去的祖先，來把祖先的罪責引到自己身上來。而靈寶道士的特殊身份，可以保證他們不會真地因為這種代人受過而遭到傷害。因而塗炭齋是一種道士代人祈請、目的為解除祖先和家庭罪責的儀式，與個人的救贖無關。這一點是東西方宗教的重要區別所在。這篇文章對於如何理解道教儀式中所蘊含的教義，以及如何防止不自覺地把西方宗教的儀式理論套用在東方宗教儀式之中，都是

<sup>①</sup> Stephen R. Bokenkamp, "Sackcloth and Ashes: Self and Family in the Tutan zhai," Poul Andersen and Florian C. Reiter eds., *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2005, pp. 33 - 48. 林欣儀中譯文《麻布與灰：塗炭齋中的自我與家族》，2008年初刊，此據《道教研究論集》，263—277頁。

一篇很有意義的佳作。當然，也很有必要將此文與前述山田明廣 2002 年文對照來讀。

2006 年，柏夷發表兩篇靈寶經研究的論文，第一篇論文研討的是靈寶經的主神元始天尊<sup>①</sup>。他將元始天尊與佛陀、元始天尊與太上大道君分別進行比較，指出元始天尊明顯具有模仿佛陀而來的特點，並重點討論了靈寶經中唯一一個把元始天尊作為凡人修行得道代表的故事，即《定志通微經》中所載的天尊和兩真人前世的故事。

第二篇論文則專門探討《定志通微經》中的元始天尊和左、右玄真人的本生故事，如何模仿佛教中須達拏太子本生故事的問題<sup>②</sup>。柏夷在此指出了《定志通微經》可能模仿的三部漢譯佛經：一是康僧會譯的《六度集經》，二是公元 400 年聖堅所譯的《太子須達拏經》，三是托名支謙譯，實際可能在 5 或 6 世紀譯出的《菩薩本願經》。他通過比較這三個佛經版本，認為《定志通微經》很難說在文字上具體根據了哪部佛經，但的確有須達拏太子本生故事的影響存在。只不過因為佛經中講須達拏太子布施時，甚至連自己的妻子兒女也可以毫不猶豫地布施出去，這難免會與中國重視家庭的傳統文化產生對立。三部漢譯佛經就是在先後譯出的過程中，逐步加入了諸如“情感校準”和“家庭協商”的情節，以求調適佛教的布施觀念與中國家庭傳統之間的關係問題。靈寶經在模仿須達拏太子本生故事時，也突出了在家庭成員一致同意下，這種極端的布施行為纔能實行。而極端布施行為的最終目的，也是為使所有的家庭成員從中獲取功德。

2006 年，還有兩個與《太上靈寶五符序》相關的研究成果問世。一是 5 月，王宗昱先生對《五符序》中神話傳說的進一步探討<sup>③</sup>。二是 6 月，陳昭吟以對《太上靈寶五符序》的研究獲得博士學位，並在同年底出版了研討靈寶經中天界觀的專著<sup>④</sup>。

① Stephen R. Bokenkamp, "Some Questions Concerning the Highest God of the Lingbao Scriptures, the Celestial Worthy of Primordial Commencement,"《2006 道文化國際學術研討會論文集》，215—226 頁。

② Stephen R. Bokenkamp, "The *Viśvantara-jātaka* in Buddhist and Daoist translation," in Benjamin Penny ed., *Daoism in History: Essays in honour of Liu Ts'un-yan*, London and New York: Routledge, 2006, pp. 56—73. 謝一峰中譯文《佛教須達拏太子本生故事及其道教版本》，收入柏夷：《道教研究論集》，21—39 頁。

③ 王宗昱：《〈太上靈寶五符序〉裏的傳說》，《2006 道文化國際學術研討會論文集》，107—113 頁。

④ 陳昭吟：《早期道經諸天結構研究——以道藏本〈太上靈寶五符序〉為中心》，臺南：漢家出版社，2006 年。並參同氏：《古靈寶經中的垂直空間概念——以原本〈五符經序〉為探討中心》，《天台山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集》，杭州：浙江古籍出版社，2008 年，752—769 頁。

2006 年 11 月，丸山宏貢獻了一篇對陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》中引用書目的研究論文<sup>①</sup>。《授度儀》對於靈寶經的研究具有特別的重要性，丸山氏所做的這種基本的文獻考索工作，是恰當利用這份文獻的前提。丸山氏基本上查對出了《授度儀》引用到的靈寶經內外文獻，為後來的學者繼續這方面的努力奠定了堅實的基礎。對於《授度儀》引用靈寶經的分類，他是依照小林氏的分類法處理的。他探尋《授度儀》引用書目的結論大多數都可以接受，也有個別結論有待商榷。例如，他認為《授度儀》引用到了《度人經》四注中出於唐代注家之手的内容。這是不可能的：陸修靜怎麼會引用到唐人的文字？之所以得出這樣的結論，是因為他只注意到文字上的相同與相似性，而沒有結合靈寶經形成的歷史背景來辨析這些文字的來源。丸山氏在 2004 年曾出版一部研究道教儀式專書，他的著眼點是從田野調查再上溯到歷史文獻。通過他的著作，可知晉宋時期天師道和靈寶經中的儀式，很多還在今天的臺灣道教中繼續行用。但他在論述靈寶經的背景時，只列舉了小林 1990、大淵 1997 和柏夷 1997 年的著作，對於三位學者之間論點上的分歧，則未置一詞<sup>②</sup>。

2007 年，神塚淑子又根據道教造像資料，特別是從元始天尊造像的角度，提出了自己對靈寶經的一些基本看法<sup>③</sup>。首先，她注意到在現存的道教造像中，老君像的比例在六朝時期明顯高於天尊像；但到唐代，則是天尊像的比例高過了老君像。這正說明元始天尊作為經教道教的主神，逐漸成為中古時期道教最高象徵的歷史過程。其次，她指出天尊造像雖然是從 6 世紀纔開始出現的，但天尊造像的理論依據卻是來自靈寶經。而關於靈寶經的基本論述，她說：“元始舊經是何時、由何人寫成的，至今諸說並存，尚沒有完全解決。大而化之地將其視作 4 世紀末至 5 世紀初時，由葛巢甫及其追隨者們所寫，或許差強人意。”這表明，神塚氏對於靈寶經基本問題的考慮，也是採取了大淵氏將葛巢甫視為“造構靈寶”的代表人物之一的論述。繼而，因為道教造像中的天尊像，往往還有脅侍左右二真人像出現，故神塚氏又分析了《智慧定志通微經》中天尊和左玄真人、

① 丸山宏：《陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉初探》，《第一屆道教仙道文化國際研討會論文集》，高雄，2006 年，623—640 頁。

② 丸山宏：《道教儀禮文書の歴史的研究》，東京：汲古書院，2004 年 12 月，569 頁。

③ 神塚淑子：《天尊像・元始天尊像の成立と靈寶經》，《名古屋大學中國哲學論集》第 6 號，2007 年，110—130 頁。此文的中文稿《天尊像、元始天尊像的問世、流行與靈寶經》，見李淞主編：《道教美術新論》，濟南：山東美術出版社，2008 年 11 月，67—78 頁。收入氏著：《道教經典の形成と仏教》，180—201 頁。

右玄真人的前世故事。她取用的是許理和關於這個故事模仿自《六度集經》的看法——這也加強了靈寶經吸收的是支謙、康僧會譯經而非羅什譯經的看法，並述及佛教的輪回轉世、因果報應理論對於靈寶經的影響。

在相近的幾年內，柏夷和神塚淑子都分別討論了元始天尊和《定志通微經》的本生故事問題。他們各自的著眼點不同，分析的重點不同，也反映出靈寶經研究發展到這一階段，大家所關注的議題已經越來越接近了。研究越是進展到這種地步，越需要強調學術規範，凸顯自己與別人觀點或論證的區分度。

2011年3月，神塚氏發表了元始天尊與三教關係的論文<sup>①</sup>。元始天尊是靈寶經開始尊奉的道教最高神，此前神塚氏已有系列的研究，包括靈寶經中元始天尊的“本生譚”，道教造像中的天尊像的研究等，此篇主要從甄鸞《笑道論》對道教元始天尊的批判入手。甄鸞提出對於元始天尊在三個方面的批判：其一是關於元始天尊與太上大道君的關係問題；其二是道教“氣”和“自然”的觀念，與元始天尊的來歷相矛盾的問題；其三是元始天尊的教義明顯剽竊佛教的問題。神塚氏認為第一個問題還只是道教內部的問題，後兩個問題則都涉及道教與佛教的關係。甄鸞引用靈寶經和其他道經，認為道教一方面說元始天尊這樣的最高道神是“氣”和“自然”所化，另一方面又說元始天尊是由“因緣”而生的，這不是明顯矛盾嗎？其實道經中的矛盾之處，不是道派不同，就是成書時代不同所致。神塚氏認為道教對於元始天尊的來歷中，有關“自然”和“氣”的部分來自中國本土的思想傳統，而有關“因緣”的部分則來自佛教。在最初的階段，這兩個來源的傳統還沒能很好地融合在一起，所以給佛教留下了很多的把柄。

對於元始天尊成為最高道神的“因緣”，神塚氏再度提起了模仿佛教須達拏太子的“本生譚”。她顯然沒有注意到柏夷在2006年也講同一問題的那篇文章，還是從如何遵照儒教孝道的角度來理解《定志通微經》裏面的元始天尊與左、右玄真人的本生故事。不過神塚氏在此文的一個重要貢獻是，以往學者研討靈寶經的問題，眼光只在晉宋時代造出的這三十幾卷靈寶經，但有些問題是必須要經過上溯下延之後纔能看清的。關於靈寶經時代元始天尊在“因緣”和

<sup>①</sup> 神塚淑子：《元始天尊をめぐる三教交渉》，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢續編》，京都大學人文科學研究所，2011年3月，99—125頁。此文最初是2008年的一次會議論文。收入氏著：《道教經典の形成と仏教》，202—225頁。

“自然”之間搖擺的問題，實際上道教內部在南北朝末至唐初就在著力解決了，這就要通過《本際經》乃至唐代的道書纔能看出端倪。神塚氏就根據砂山稔、山田俊等學者對隋唐時期道經思想的研究，認為元始天尊的神格在唐初已經形成了“因緣”與“自然”的“一體說”，並仿照佛教的法身、應身、報身等說法，給元始天尊也發展出一套“身相說”，目的就是為了解決“古靈寶經”時代所暴露出來的元始天尊經教體系的矛盾與不足。現在的靈寶經研究者，大都還只盯著“古靈寶經”看問題。其實“古靈寶經”只是中古道教經教建設的起點之一，大約到唐代纔是中古道教經教建設的高峰期。在那時的靈寶經教在全部道教經教體系中所佔的位置，現在還少有人做出恰當的評價。

在同一本論文集中，還有垣內智之關於道教“九天說”的研究<sup>①</sup>，涉及“九天說”從中國古典到上清經和靈寶經的發展演變過程，特別是與靈寶經中的《九天生神章經》有密切關係，也值得關注。同書還有池平紀子關於一件敦煌寫卷中佛教的服餌辟穀技術與《太上靈寶五符序》所載相關技術關係的研究<sup>②</sup>。

## 第二節 失序的繁榮

自 1997 年學界正式出現針對小林正美《六朝道教史研究》的商榷意見以來，靈寶經的相關研究，很少有能不被小林提出的“議題”所左右的。但 1997—2007 年這十年間，所有的批評與懷疑，都沒能够令小林對自己的觀點有些許的改弦更張。這麼多反對小林觀點的意見，已經說明小林研究中存在的問題多多。我也並不奢望在此能說服小林改變自己的論點，我只想告訴讀者：我認為小林觀點中可取和不可取的地方都有哪些，以及我對小林的觀點做出這些揚棄的原因何在。2007 年以來，關於靈寶經研究的成果可謂一度呈現井噴之勢，但絕大多數成果仍難擺脫所謂“小林議題”的籠罩。“小林議題”的這種籠罩性主要表現在：

一，仍有學者在沒有能力做出判斷的情況下，完全遵從小林對於靈寶經的基本觀點；

二，有些學者雖然一方面明確否定小林的某些觀點，但另一方面卻不免又

① 垣內智之：《道教における九天説とその周邊》，《三教交渉論叢續編》，27—55 頁。

② 池平紀子：《スタイン二四三八に見える佛教の服餌辟穀法受容について—「太上靈寶五符序」との関連を中心に—》，《三教交渉論叢續編》，157—183 頁。

要在“小林議題”所設定的前提下繼續前進，只是他們不肯明說，或是自己沒有覺察到而已；

三，還有部分學者對“小林議題”不滿意，卻又無法辯駁，於是選擇暫時繞開這些爭論，希望用避而不談的方式來消解對“小林議題”的無奈。

至今，“小林議題”仍然在靈寶經研究中發生著或隱或顯的影響。因為“小林議題”關涉到靈寶經一系列的基本看法，在這些基本的問題沒有搞清之前，很多研究或是難以深入下去，或是雖然暫時深入下去，也難免因基礎不牢，隨時會有被動搖和更改之虞。但如果還要按照“小林議題”的思路和邏輯去考察這些基本的問題，或許永遠也難走出研究的困境。

通過前面的論述不難看出，關於靈寶經的基礎史料和基本問題，前輩學者存在重大的意見分歧，這是他們產生學術論爭的重要原因。既然是在根源問題上存在爭議，當然應是從正本清源做起，通過重新釋讀基本史料，來重新搭建靈寶經研究的基礎平臺，重新設定靈寶經研究的話語體系。這是我之所以如此梳理靈寶經研究史的主要目的。但很多學者也許並不認為這是必要之選，或唯一途徑，而且他們在既有的研究平臺之上和語境之中，也能繼續做出一些不同程度上推進靈寶經研究的作用。我對靈寶經基礎史料所作的工作，以及對基本問題的觀點，會在本書正文部分得到充分的展現，因此這裏只是對最近十年來其他學者的工作略作評述。為論述方便，在這部分將儘量把同一學者的相關研究放在一起，再按其論著發表的時間先後進行評述。

## 一 王承文先生的研究

王承文先生無疑是近年來對靈寶經研究貢獻巨大的中國學者之一。1998年，他以靈寶經研究為題的博士論文通過答辯。以博士論文為基礎，到2002年，他出版了自己對古靈寶經研究的巨著<sup>①</sup>。這部書立足於敦煌文獻中的靈寶經寫本，特別是對《道藏》失收的幾種“古靈寶經”文本進行整理，重點從佛道關係、三洞思想的形成、“古靈寶經”與漢晉天師道的關係、道教科儀制度的完備、靈寶經教義在中古道教經教體系中的地位等方面做出了詳盡的論述。書中的很多具體論題和觀點，都對靈寶經和道教史的研究具有重要的推進作用。但因與本書所要討

<sup>①</sup> 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002年。

論的問題大部分無直接的交叉,我對此書也曾有過書評<sup>①</sup>,並且我相信這部書在學術史上還會有後學進行不同的評價,故在此不再展開詳細的評述。

我重點關注的是他在 2002 年大著中,與本書相關的一些論題,即他對靈寶經一些基本問題的認識。通過 1998 年對《請問經》的研究,王氏已意識到“元始舊經”和“仙公新經”之分,同時也就意味著成書時間的先後,並對葛巢甫造作全部靈寶經的說法產生了懷疑。這在當時都是非常難得的見識。不過,在面對小林、大淵和柏夷圍繞敦煌本“靈寶經目錄”所展開的討論時,王氏看起來更多地是直接選擇了大淵和柏夷的觀點。如他在書中也認為:敦煌本目錄是陸修靜 437 年的目錄,437 年和 471 年的兩個目錄是一回事,“出者三分”是“出者六分”之誤,《授度儀》是陸氏在 444 年時作成的,陸氏兩個目錄著錄“已出”“未出”的卷數是一致的,等等<sup>②</sup>。他這些觀點的得出,主要是轉述了大淵和柏夷的相關論述,可見他是服膺這兩位學者以上觀點的。但實際上,他無疑也受到了小林某些觀點的影響。

前面講到,大淵並沒有從“元始舊經”和“仙公新經”的角度去探查靈寶經內部的作成先後問題,到了小林纔強調“新舊之分”就是早晚之別。但小林卻又提出“新經”和“舊經”之分並不一定完全是造作時間先後的區分。小林說這句話的前提,仍是堅信“舊經”是早於“新經”作成的,他的用意只在於強調有三部原本是“新經”的靈寶經,被陸修靜歸入了“舊經”。故小林根據這三部經而強調說,不要認為現有的“舊經”都早於“新經”,因為這三部名為“舊經”,實際上原本是“新經”,是被陸修靜從“新經”“移入”“舊經”的。王氏在研究中所強調的“舊經”“新經”之分,同時就是造作時間先後之分,相當程度上也是針對小林所謂“新經、舊經並不代表造作時間先後”的觀點而發的。亦即說,王氏並不認同小林關於有三部經從“新”變“舊”的轉變,他認為所謂“新”和“舊”的標籤,是從這些經典一產生就伴隨其始終的。當然,學界持有類似觀點的學者不在少數。這也是造成靈寶經分類問題的一個基本認識分歧所在:是否承認小林關於“移入三經”的判斷,直接關係到是否承認陸氏對兩組靈寶經的分組,在幾十年間是一成不變的。這成為認知靈寶經形成歷程的重要關節點之一。無論如何,在“舊

① 劉屹:《評王承文〈敦煌古靈寶經與晉唐道教〉》,《敦煌吐魯番研究》第七卷,北京:中華書局,2004 年,463—468 頁。除我這篇書評外,王承文此書還有 10 篇左右的書評,茲不詳列。

② 見《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,243—254 頁。



經”早於“新經”這一點上，大淵、小林、柏夷和王承文的觀點其實都是一致的。正因為相信陸氏兩個目錄是內容相同的，也就泯除了發現 437 年和 471 年之間靈寶經卷數存在異動的可能性。正因為把靈寶經的造作時間與羅什譯經捆綁在一起考慮，也就意味著把有“大乘”思想的靈寶經，限定為只能在羅什譯經之後纔會產生。正因為看到屬於“新經”的《請問經》等經具有了明顯的大乘佛教的影響，纔堅持認為“新經”只能在羅什譯經之後產生……雖然王氏很多地方看起來是贊同大淵和柏夷，批評小林的觀點，但實際上關於靈寶經的認知前提，特別是“靈寶五篇真文”構成所有靈寶經的經教基礎、靈寶經一定受到羅什譯經影響等看法上，他同時又接受了小林氏的基本判斷，甚至可以說他關於《請問經》的個案研究，實際上就在驗證小林關於羅什譯經影響到靈寶經造作的觀點。

在我看來，王承文先生 2002 年書中對靈寶經研究的基本認知（我在此指的是他對靈寶經基本問題的認知，而不涉及對他書中所討論的從靈寶經中提出的各種具體論題的評價），是建立在對“三家兩派”彼此矛盾觀點的“各取所需”基礎之上。而他並沒有發揮自己歷史學家的優長之處，從靈寶經研究基本的文獻——敦煌本“靈寶經目錄”——的文字疏通重新做起，而是繞過了產生分歧的根源，直接面對“三家兩派”的觀點分歧，又要從中做出取捨，就只能是有利於自己論證的觀點就採用，不符合自己觀點的可能性就一概放棄。我在此並不是要評判他當年在三位前輩學者意見如此不一的情況下如何進行選擇，以及其做出選擇的對錯問題。實際上，我當年也不具備評判三位前輩學者觀點的能力。

此後，在 2004—2010 年間，王承文先生還有幾篇關於靈寶經研究的論文，在其 2002 年專著的基礎上，在靈寶經研究的某些層面繼續推進，主要體現在三個方面的努力：

第一，圍繞敦煌本《洞玄靈寶真文度人本行妙經》的研究，分別從其中的“天文”信仰、“五老帝君”神格的塑造、“三清”神格的確立等方面展開討論<sup>①</sup>。王承文先生在這方面的貢獻有：對敦煌本《度人本行妙經》做了前人未曾做過的深入

<sup>①</sup> 圍繞《真文度人本行妙經》的研究分別是：2004 年，王承文參加了京都大學國際會議的論文，正式發表為王承文著、佐野誠子譯：《靈寶「天文」信仰と古靈寶經教義の展開—敦煌本「太上洞玄靈寶真文度人本行妙經」を中心に—》，京都大學人文科學研究所編：《中國宗教文獻研究》，京都：臨川書店，2007 年，293—335 頁。《古靈寶經“五老帝君”與中古道教經教學說的建構》，《2006 道文化國際學術研討會論文集》，233—259 頁。《論中古時期道教“三清”神靈體系的形成——以敦煌本〈靈寶真文度人本行妙經〉為中心的考察》，《中山大學學報》2008 年第 2 期，34—59 頁。



探討。揭示了經中從“太上大道君”到“五老帝君”，都被塑造為受到佛教“本行”觀念的影響，歷經無數次輪回轉世，通過遵守戒律和齋法度人，纔最終得道成為靈寶經重要神格的形象。特別是重點討論了“太上大道君”這一最初出現在上清經中的神格是如何被塑造成靈寶經的重要神格。王氏將靈寶經中對“天文”信仰的強調，乃至於中古道教三清主神的確立，也都歸結為是靈寶“天文”神學的產物。

第二，有關靈寶“天文”和“神符”的研究<sup>①</sup>。王承文先生在 2002 年的著作中，已經闡述了靈寶經中“五篇真文赤書”和“大梵隱語”這兩套秘篆文“天文”對於靈寶經教的重要性。現在這篇關於“天文”和“神符”的討論，可以說是更具體地分析了這些秘篆文的來源與內容。柏夷當年已揭示出從《太上靈寶五符序》中“五方靈寶符命”，到“舊經”之首《元始五老赤書玉篇真文天書經》中“五方真文符”，兩者在外形上有承襲關係。王氏根據一部唐代道書對“五方靈寶符命”秘篆文的譯文，探討了在進入“舊經”之前的“靈寶五符”的具體內容，這應該是一個進步。此文實際上也是對《太上靈寶五符序》的一項專門研究，他將《五符序》的最終成書時間，確定在葛洪之後、葛巢甫之前，即 340—390 年之間。這也是一個可以接受的結論。對於“靈寶天文”的強調與重視，也是王氏靈寶經研究的一個顯著特點，在前述對《度人本行妙經》的系列研究中也有所體現。他認為從《五符序》的“五方靈寶符命”，發展到《真文天書經》的“靈寶五篇真文”，就成為二三十部“古靈寶經”共同的經教根基，以至於在其後的研究中，一遇到“真文”“天文”“赤書”“五篇”等對於靈寶天文的種種異稱，王氏就都認定是指《真文天書經》的這一套“靈寶赤書五篇真文”。這當然可以作為認識靈寶經的一種途徑，但卻未必是唯一的方案。如果我們確認“古靈寶經”是像當年司馬虛那樣斷言的：具有內部顯著的統一性，其作者縱然不是葛巢甫一人，也必然是時代和信仰非常接近的人，那麼靈寶經是有可能尊奉唯一一套“五篇真文”的。但很顯然，這種一味強調靈寶經內部統一性以及作者單一性的認識，已經越來越被學界所懷疑甚至拋棄。同時也不要忘了，在靈寶經研究中如此強調“靈寶赤書五篇真文”的作用，其實正是由小林正美首發其端的。

<sup>①</sup> 主要是王承文參加 2009 年香港“道教與中國文化及社會的關係：新的研究方法與視野國際學術研討會”所提交的論文《古靈寶經中“天文”和“符圖”的釋讀與研究》。這是一篇未完成稿，故在此不作評述。他參加 2010 年復旦大學中古史會議的論文，正式發表為《論古靈寶經“天文”和“神符”的淵源——以〈太上靈寶五符序〉的釋讀為例》，余欣主編：《中古時代的禮儀、宗教與制度》，上海：上海古籍出版社，2012 年，339—374 頁。

第三,在中古時期道教經教體系,特別是七部道書體制的背景下來看靈寶經教的地位和作用<sup>①</sup>。在這幾篇系列性的論文中,王承文先生想強調的是:“古靈寶經”中的“靈寶天文”神學體系,不僅成為陸修靜時代構建“三洞”經書體制的基礎,而且當來自天師道等其他道教傳統的道書也加入進來而形成“三洞四輔”的七部道書體制時,“靈寶天文”依然是整個道教經教的基礎,來自靈寶經的元始天尊也成為整個道教經教的主神。雖然我也認為“古靈寶經”的重要意義在於奠定了中古道教經教發展的基礎,並代表了中古經教發展的趨勢,但我對於“靈寶天文”所起作用的理解與王氏不同。“古靈寶經”的神學對於中古時期道教的影響究竟如何,需要通過考察《昇玄經》《本際經》等具體的經典而得出。現有的研究已經表明,這些經典對於“古靈寶經”,甚至在對“靈寶五符”的使用問題上,都顯示出超越舊法、唯我獨尊的意圖。這涉及如何評價“古靈寶經”對中古經教道教的影響問題,也就是我一再提醒自己的:不要因為自己研究“古靈寶經”,就有意無意地賦予“古靈寶經”極其偉大和重要的意義。但如何評價靈寶經教的地位和作用問題,在本書中並不是研討的重點。

2011—2016年(本書截稿在2016年底),王承文先生又發表了關於靈寶經研究的系列論文,其中相當大的篇幅是在反駁我關於“新經”早於“舊經”的新看法,堅持他在1998年和2002年已經作出的那些結論<sup>②</sup>。當然,他最近的文章,

① 主要有王承文:《南朝天師道“七部經書”分類體制考釋》,《文史》2008年第1期,83—117頁。《論隋唐道教分類體系的確立及其意義》,《敦煌學》第27輯,臺北:樂學書局,2008年,23—42頁。《南朝道教從“三洞經書”向“七部經書”轉變原因考察》,鄭開主編:《水窮雲起集——道教文獻研究的舊學新知》,北京:社會科學文獻出版社,2009年,25—50頁。Wang Chengwen, Translated by Gil Raz, “The Revelation and Classification of Daoist Scriptures,” in John Lagerwey and Lü Pengzhi eds., *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220–589AD)*, Volume Two, Leiden, Boston: Brill, 2010, pp. 775–888。《“靈寶自然天文”與中古道教經教體系的構建》,潘崇賢、梁發主編:《道教與星斗信仰》,濟南:齊魯書社,2014年,46—106頁。

② 我看到的主要有以下9篇:王承文:《古靈寶經與〈大方廣佛華嚴經〉等佛經關係考釋》,《文史》2011年第3輯,北京:中華書局,2011年,63—84頁。《古靈寶經“元始舊經”和“新經”的主神考釋》,《魏晉南北朝隋唐史資料》第27輯,武漢大學人文社會科學學報編輯部,2011年,170—198頁。《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經的分類及其內在關係考釋——以〈靈寶五篇真文〉與〈道德經〉的關係為中心》,《敦煌學輯刊》2012年第3期,42—60頁。《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經的分類及其內在關係考釋之二——以古靈寶經“三洞經書”觀念的傳承為中心》,《敦煌學輯刊》2013年第2期,20—39頁。《古靈寶經“元始舊經”和“新經”出世先後考釋——兼對劉屹博士系列質疑的答覆》,《中山大學學報》2013年第2期,77—94頁。《中古道教“步虛”儀的起源與古靈寶經分類論考——以〈洞玄靈寶玉京山步虛經〉為中心的考察》,《中山大學學報》2014年第4期,68—90頁。《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經分類時間邏輯問題論考》,《魏晉南北朝隋唐史資料》第33輯,上海:上海古籍出版社,2016年,177—210頁。《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經出世論考(上篇)——兼對古靈寶經出世時間下限的考定》,《敦煌學輯刊》2016年第2期,1—21頁;《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經出世論考(下篇)——兼對古靈寶經出世時間下限的考定》,《敦煌學輯刊》2016年第3期,33—48頁等。

也把呂鵬志、王皓月的觀點列入批評的對象，但這些並不在本篇學術史評述的範圍之內。本書寫作的目的不是爲了就王氏對我的反駁再展開反批評，我並不準備針對他系列論文所討論到的諸多問題和使用到的大量材料逐一進行答覆辯駁。我原本期待能够有人對我所提“新經”早於“舊經”的論點做出一些實質性的撼動，因爲如果我的論點沒有經過同行的反駁、批評之類的檢驗，始終只是缺乏驗證的假設，我自己也總會心有不安。經過同行的批評和反駁後，如果確是我自己的觀點有問題，哪怕需要推倒重來，也在所不惜。因爲通過別人的批評而獲得真知，與一直被自己的錯誤認識所蒙蔽相比，我更樂於選擇前者。我很願意，也非常歡迎能够有同行對我的觀點提出有實質意義的商榷。但是，至少有四個方面的原因，使我原本期待與王承文先生之間的一場有質量的“學術對話”，並沒有出現。

第一，王承文先生是在沒有完全掌握我論證的觀點和論據的情況下，就匆匆對我的觀點做出反駁。我自認爲是在對我能知道和找到的王氏所有相關論著及其觀點已全部有所瞭解的前提下，纔敢在此展開對其研究的評述。然而，在 2008—2016 年間，我從不同角度圍繞“新經”早於“舊經”的立論所展開的論述，先後有 22 篇論文正式發表出來。王承文先生在反駁我的系列文章中，直到其 2016 年底發表的文章，以及其 2017 年將相關論文結集成書的相應篇章中，都最多只提到我截至 2011 年發表的 7 篇靈寶經專題文章，和我截至 2013 年出版的並不以靈寶經爲主題的 2 部專書。難道他不知道我在 2011 年以後，還有系列的研究發表？他不知道在這 7 篇文章之外，我還有 15 篇與此論題密切相關的文章不能不讀？如果非要說因爲他的這些文章寫作時，我的那些文章還沒有發表，所以他只知道我 7 篇論文也可以理解，但我爲什麼能够做到在 2017 年本書最終截稿時，還關注到他截至 2016 年底新發表的文章？爲什麼他就做不到哪怕只是羅列一下我的所有相關研究？我在努力實踐著學術規範的基本要求：沒有看全他的所有研究，沒有理解他的所有論證，我就沒有輕易發言。而他就選擇性地列出我部分文章中的個別觀點加以批駁，然後就想徹底否定我所有文章中的所有論點？

並不是說因爲他沒有看到我的全部 22 篇文章，就一定不能跟我商榷。但所謂“新經”早於“舊經”，只是對我最初提出的觀點所做的一種便宜的表述。我在本書中最終形成的觀點，在這一大方向上沒有改變，但細節上已更加精細化，

不少地方都與最初的表述有了明顯的變化。王承文先生不僅對我最近幾年更加深化的觀點基本上沒有涉及，而且對我就同一問題在不同文章中，或是逐次深化，或是略有修正的論述，也並沒有完全知悉和掌握。如果把我這 22 篇論文，特別是最近幾年的論文認真讀一下，就會發現，我已經提供了遠超最初 7 篇文章中所涉及的、越來越多的關於“新經”早於“舊經”的確鑿證據，一些證據甚至是過往三十年的研究中從未有人注意到的細節。如果想要反駁我的“新經”早於“舊經”說，最該被詳加討論的，應該是我後來逐漸提出的這些證據。而在他反駁我的文章中，我所提的這些重要證據幾乎從未被討論。如果我拿出十條證據可以支持我的論點，他只對我其中的一、兩條證據提出反對意見，還不一定反對有效，這樣的反駁除了表明他不想認同我的論點外，能證明我的觀點不能成立嗎？

第二，王承文先生對我的反駁，完全是以維護其 2002 年大著中的基本觀點不可動搖為前提，幾乎看不到他對自己既有觀點的實質性修正。對我哪怕只是那 7 篇文章中的點滴可取之處，他也從不願意給予些許的肯定。讀者在他反駁我的文章中，能看到的只是他對自己以往觀點的維護和重新認定；我的研究除了可以“引發他新的思考”之外，在具體結論上幾乎是毫無可取之處。我那 7 篇文章中的所有觀點，真沒有一點可取之處嗎？有哪些地方是王承文先生自己雖然不願意承認，但實際上也因為我的研究而不得不改變或放棄了自己先前的論述？如果大方地接受我的這些看法，又會對他堅持的觀點產生怎樣的衝擊？完全抹殺或無視對方觀點中哪怕點滴的價值和貢獻，就能證明自己的觀點一定比對方的立論更站得住腳嗎？

我對靈寶經研究的每篇文章，都從探討不同的具體問題入手，並沒有始終先入為主地以“新經”早於“舊經”作為我考慮其他所有相關問題的出發點。在我腦海中，“新經”早於“舊經”這一立論，在此前七八年的研究中，一直都是需要證明的一個假設。我通常是在每篇文章的最後，以分別討論不同層面的具體問題所得出的結論，來檢驗到底應該從“新經”早於“舊經”去理解，還是應該從“舊經”早於“新經”去理解這些結論。而王氏對我的反駁，幾乎全都是在他自己事先已認定只可能“舊經”早於“新經”的前提下展開的，所有材料都只向有利於他立論的方向做解說，完全不考慮與他思路相反或是不同的任何可能性。反映在他的文章中，可以看到他論證的一切出發點，都是他先前已經得出的結論；而其

論證的一切歸結點，也都是他先前已經得出過的結論。在對自己觀點如此固執之下，一切又以論證我的觀點站不住腳為目的，因而他對我的反駁就難以做到心平氣和，難免操之過急，導致頗多不應有的失誤。這些失誤至少體現在三個方面：

首先，他在轉述我的觀點時，有時帶有明顯的誤解或曲解。例如，他說：劉屹認為在“新經”中“天尊”一詞都是指低等級的神格，以此作為反駁我論點的標靶。但我的原文原義是說：在“新經”中出現“天尊”一詞時，一般有兩種情況，或是低等級仙真在與高等級仙真對話時所用的敬稱，或是指對那些地位低於元始天尊的衆多高級仙真的總稱，總之都不是指“元始天尊”這一至高神格本身。我這樣的表述，能够被簡約化為“天尊一詞都是指低等級仙真”嗎？我原文的論證思路是：“舊經”確立起元始天尊的至尊神格這是毫無疑義的事實，按照學界傳統的看法，“新經”晚於“舊經”，所以也的確有研究者把“新經”中出現的“天尊”一詞，就當作是“元始天尊”來看。而我則從“新經”中出現“天尊”一詞的上下文語境中看出，當“新經”在使用“天尊”一詞時，並不是指“元始天尊”，而只是對比發言提問者地位更高的神格的尊稱或敬稱，還有不少對一大批高階位仙真的總稱。這一事實如果可以成立，難道不該反思一下“舊經”早於“新經”的慣常思路？難道他論證出“新經”中的“天尊”並不像我所說等級那麼低，就可以推翻我提出的“新經”沒有出現“元始天尊”的結論？我們是在討論同一個論題嗎？

如果要駁倒我，可以從兩個方面入手：一是具體地分析我所舉出的“天尊”用例，說明我對這些例子的理解都是有問題的，我所舉出的“新經”中出現“天尊”的用例，無一例外都是指最高主神“元始天尊”。二是跳出我所列舉的具體例子，證明“新經”中的確存在“元始天尊”的神格概念。只有做到這兩點，纔能說明我的結論是有問題的。但目前我並未看到有任何可以證明我所舉的各條“天尊”用例是我理解錯了的反證。對我所列舉的這些可靠材料不予討論，而要通過其他尚待驗證的材料來提出“新經”中或許存在“元始天尊”的可能性，這能算是對我提出問題的有效應對之道嗎？即便真有個別“新經”中存在“元始天尊”的有待驗證的材料，最多只能算是有他的道理，我有我的依據，卻並不足以徹底否定我的看法。對於自己無法正面否定的觀點，是不可以通過避而不談來化解的。況且，如果“新經”中真地既有可能存在“元始天尊”這樣的至上神格，而諸仙真在對話中用到“天尊”一語時，卻又並不特指“元始天尊”，那無疑將是自相矛盾的一種局面。這其實也正違背了王氏一貫堅持的靈寶經內部的統

一性原則。如果不能化解我提出的“新經”在上下文語境中“天尊”一詞尚不特指“元始天尊”的這一事實，再加上試圖證明“新經”中存在“元始天尊”的材料又不很堅實（下文會舉例說明），我當然有理由堅持我的看法。

其次，對很多材料，我明明已經做出過與他的觀點不符的解釋和理解，他在論述時竟然有意無意地選擇視而不見。例如，“新經”和“舊經”在文字上有不少相同或相似的地方，這是客觀事實。我從一開始就提出了之所以我不按照這些文字表面相似的現象去理解的原因，但在王氏反駁我的文章中，不僅絲毫不述及我對這些相似性文字的看法，而且也根本不考慮我所提建議的可行性，仍然按照他自己的思路去做那些表面化的解釋。讀者一定要知道：我從一開始就不僅注意到“新經”和“舊經”存在如此大量文字相近和相同之處，而且還提出了為什麼不能根據這樣的文字近似性，就直接得出“舊經”早於“新經”結論的原因。但是對我已經提出的這些理由，他不僅不予理會，還在我提出針對這些文字相似性的種種質疑之後，仍然按照他所理解的“舊經”早於“新經”的前提，去解釋一遍這些文字的相似性，然後再以此來反駁我的“新經”早於“舊經”說。既然文字相似是客觀事實，這一事實在他看來證明了“舊經”早於“新經”，我則認為應該從“新經”早於“舊經”角度去理解。顯然，如何理解“新、舊”與早晚，就是個需要論證、有待討論的問題了，不能再作為解釋這些文字相似性的唯一前提。正因為看到他無視我對這些文字相似性的理解，我纔要求自己不再單純從文字的相似性出發去理解誰先誰後的問題，而是力圖尋找更多的突破口，提供更多可以驗證兩組靈寶經先後關係的新途徑。對於這些文字相似性的問題，我不能再重複一遍我已經提出過且從未得到他正面回應的那些理由，來回應他的反駁。

在道教研究中還有很多類似的情況：對一部關鍵性的道經定年，甲說是漢末的，乙說是劉宋的；甲非要以“漢末說”作為自己論證的前提，來反駁乙的“劉宋說”，乙有可能接受在其原本就不認可的前提下推導出來的結論嗎？就不能跳脫開這些“死扣”，去尋找新的論證方向和切入點嗎？如果找不到新的方向和切入點，證明我們的智慧還不足以解決這些問題，那就暫時只能擱置爭議。用一個已經被對方提出充分質疑的前提，不僅不可能說服對方，也並不能給自己的論證帶來新的支持。其實所有的靈寶經研究者都將面對這樣的質疑：我們如何確定兩部或多部在文字上有相同相似內容的文獻彼此之間的先後關係？總要有些共同認可的辨別先後的客觀原則和標準纔行，不能每個人都只按照有

利於自己的方向去解說。

再次,有時爲了證成其立論的正確,在論證過程中顯得急於求成,漏洞也太過明顯。例如,爲證明“新經”受到了東晉末劉宋初佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》的影響,王氏列表顯示出靈寶經的“願念”的文字,是在《華嚴經》影響下纔產生的。但支謙譯的《菩薩本業經》也有這些願念之文,支謙譯本的這一部分與靈寶經也有不少文字相通之處。客觀的做法應該是把支謙的文本也列表出來,不能自己先做一番論斷,直接把支謙譯本先給排除掉,只呈現有利於自己論點的佛陀跋陀羅譯《華嚴經》與靈寶經看似相同之處。爲何要事先排除支謙本,而單單比較佛陀跋陀羅本?如果讀者自己比較一下支謙本、佛陀跋陀羅本和靈寶經的這些願念文字,相信一定不會得出與王氏相同的結論來。同樣地,他分析所謂靈寶經直接借鑒《華嚴經》的願念文字,在我看來也是非常勉強,甚至難以成立的。按照他的看法,靈寶經把人分爲“富、貴、貧、賤”,或是在靈寶經文中以“少年”和“老病”這兩個詞相對應,都需要在《華嚴經》譯出後,靈寶經受到啓發,纔會想到用這樣的表述?再就是所謂“勇猛精進”,漢末西晉譯經明顯已經出現了“勇猛精進”一詞,爲何只有等《華嚴經》反復使用“勇猛精進”了,《太極左仙公請問經》纔會跟著反復使用“勇猛精進”?類似這樣的舉證,無論是作者還是讀者,只要冷靜下來多一個疑問,就會發現漏洞所在。事實上,並不是沒有人提醒過這樣舉證的危險性,但爲了有利於自己的論證,連那些明顯合理的建議都被漠視和過濾掉了。結果就是,這樣勉爲其難、難以自圓的論證,將永遠在學術史上留著痕跡。

如果仔細對比他前後文章對同一問題,甚或同一條材料的分析和表述,不難看出其中頗有自相矛盾、前後不一之處。這是因爲他在反駁我的觀點時,出發點完全是以維護其 2002 年的觀點不能動搖。他不是在用我所提出的疑問和具體的材料檢驗自己十幾年前得出的結論是否可靠,而是通過對材料進行削足適履的解讀,以求讓材料來符合自己先前已經得出的那些結論。因此就難免要顧此失彼,或者對那些明顯不利於他的質疑和證據,就採取視而不見的態度。當然,王氏在這系列文章中,也的確發掘出一些在我的研究中尚未給予重視的材料。但如果始終只能順著自己需要的思路去解釋這些材料,容不得思考半點與己不同的可能性,那這樣的分析和解釋,就一定是有問題的。

第三,王承文先生對我的反駁,幾乎從來沒有能够正面回應我立論時提出



的關鍵環節與核心問題。就以他提及的我那 7 篇文章來說，我最先是通過注意到靈寶經中“天尊”與“元始天尊”的不同用法這一細節，聯想到“新經”和“舊經”的先後問題也許需要重新考慮。之後又展開對敦煌本佚名“靈寶經義疏”的重新研究，解決了敦煌本“靈寶經目錄”中“第五篇目”的釋讀問題，進而提出對敦煌本“靈寶經義疏”被定名為《通門論》的質疑。再逐一去查對所謂“新經”徵引或解說、闡釋“舊經”的文字部分，發現這種文字對應關係根本就無法建立起來。繼而再通過重新解讀關於葛巢甫和陸修靜的基本史料，提出關於“新經”早於“舊經”的基本歷史框架。此後就是從不同的角度，通過各種不同的具體論題，來驗證我自己這一假說和框架是否能夠成立。可以說，我的這些文章中討論的問題，是彼此相連、環環相扣的關係。但王承文先生在反駁我的文章中，從來沒有回應我關於“第五篇目”的釋讀，以及對於敦煌本定名的重新考慮。即便是關於“新經”早於“舊經”，他在曲解我原義的前提下，去討論了“天尊”和“元始天尊”的問題，也沒有回應我對所謂“新經”徵引、解說“舊經”的徹底否定。關於陸修靜，他也是在基本沒有回應我對這兩個目錄不同所做論證的前提下，堅持認為兩個目錄是相同的。如果認為他提出了某些相應的理由，只要對照一下我對兩個目錄關係所做的分析，就會看出我考慮到和討論到的問題，他根本就未曾涉及。

諸如此類的問題，表面看起來王承文先生是在振振有詞地反駁我，實際上對我提出問題的關鍵環節和有價值的思考，他並沒有耐心地理解和分析，然後再剝離出真正值得對話和討論的核心問題來與我商榷。我關於靈寶經的看法，已經形成一個從各個層面上可以互相支撐的體系，絕不只是被他在文章中立作標靶的那幾個支離破碎的觀點。我之所以一直沒有正式回應他對我的反駁，原因之一是不認為他在其系列文章中對我極小部分觀點的並不成功的反駁，足以讓我反思自己的整套論證體系，以及由此得出的整體性結論。因為他對那些由我率先提出的、本來最值得被討論的疑問，往往不予作答。對別人已經提出的質疑和論證置若罔聞，只顧按照自己的思路去論說開去，這不是我所理解的“學術論辯”。如果對比我們兩人對同一個問題的不同論述，就可知王氏最大聲反駁我的地方，往往並不是我立論的關鍵所在。

第四，王承文先生在其論證中，經常使用那些只經由他自己確認下來的前提和結論，大都沒有給出應有的論證。很多在他那裏幾乎是想當然必是如此的結論，在我看來都是需要證明的。很多在他那裏根本不成問題的表述，在我這



裏就會生出很多的疑問。這也是我深感無法對其反駁我的系列論文展開答覆的另一個原因。他在這一系列文章中具體的材料舉證及分析,在我看來,不少地方是經不起推敲琢磨的。如果認真體會他文章中的前後邏輯,再不時核驗一下他所使用材料的可靠性,就不難發現這樣的問題實在太多。例如,他一直認為在所有的靈寶經中,會用各種不同的稱呼來代指同一套“靈寶赤書五篇真文”,這實在是很值得懷疑的一個看法。事實上,如果像他堅持認為靈寶經具有內部高度統一性的話,又怎麼會出現對同一套“靈寶赤書五篇真文”有如此眾多的異稱或別稱?他還不止一次地根據後世引用靈寶經的隻言片語,就認定某部靈寶經曾經歷了重要的文本變化。在我看來,靈寶經的文字甚或文本,不是沒有可能在六朝到唐宋間出現某種程度的變化,但有沒有變化,有過怎樣的變化,是需要進行仔細的文本對比和充分的論證纔能得出某種嘗試性的結論,不能看到某一條、兩條出自後世非道教類書徵引的靈寶經佚文不見於敦煌本或道藏本,就斷定這部靈寶經一定經歷了文本上的巨大變動,然後把自己論證所需的一些重要證據,推到已經無法得到驗證的所謂“文本變化”之中。

如我在第一章所說,正因為我看到前輩學者的研究中往往是“三分實證,七分推論”,所以我格外重視自己提出的每個結論,都要有確鑿的證據;在沒有足夠材料支持的情況下,我會嚴格限定自己的結論或推論適用的範圍。然而,在他那裏,很多時候都是在尚未能夠確定下來一個前提時,又大膽地在此前提下進行下一步的推論。例如,他曾列舉出《太平御覽》卷六七六徵引的一段話,認為是所謂“新經”《真一自然經訣》的一段佚文,認為這段話不僅出現了“元始”一詞,而且見於“舊經”《度人經》。果如此,就找到了一條既能證明後出的“新經”直接徵引到早出的“舊經”,又能證明“新經”已有“元始天尊”的重要材料。然而,如果查對《御覽》的原文,這段話的上下文是“《明科經》曰:……又曰:《五老寶經》……又《八素真經》……又《五符經》……又《靈寶真一自然經》……元始說經中……”云云。顯然,是《明科經》分別徵引了《五老寶經》《八素真經》《五符經》和《靈寶真一自然經》。但“《明科經》”不能直接等同於“舊經”中的《明真科》,因為這些話不見於《明真科》。我認為《明真科》的成書應早於《度人經》,《明真科》裏面不可能出現《度人經》的話。如果考慮到上下文的語境,合理的解釋是:晚出的《明科經》逐一羅列以上諸經,然後再給出一個總結,即“元始說經中”云云。因此,能夠與《度人經》文字相對應的“元始說經中”云云,本非直接出

自《靈寶真一自然經》，而是出自《明科經》對《度人經》的徵引。即便我再退一步，這段話裏面的“元始說經中所言”的確是出自《真一自然經》的佚文，是《御覽》引用時少了個“曰”字，用這樣一條宋初纔出現的孤證，足夠推翻我說六朝隋唐時期的“新經”沒有出現“元始天尊”的結論嗎？如果是我，至少要在論述中留有餘地，而不能據此把對方的觀點全部否定，或者根據這樣一條孤證再展開後續的討論。

總之，王承文先生對我的反駁文章，我不是沒有留心，也不是沒有想法，但實在不能一一展開答覆。因為如果總在這個層面上糾纏下去，就會偏離了靈寶經基礎研究的大方向。在我看來，王承文先生 2011 年以來的系列論文，與其說是在反駁我，不如說是在重複他自己。他的這些反駁我的文章，並沒有給我先前的立論帶來任何實質性的撼動。因為他並沒有針對我之所以立論的核心環節和邏輯關係、所使用材料的可靠性等問題，展開針鋒相對的有效辯駁。他用這麼多篇幅所論述的問題，並不是在檢驗我所提出種種新問題的可能性，而只是把更多的材料，按照他當年的論點和思路來重新解釋一遍。有時我感覺：我在努力把靈寶經基本問題的研究推進到 2010 年代的國際學術前沿——成效如何另當別論，至少我的努力方向如此——而他所做的，無論從主觀上還是客觀上，都似乎是要將靈寶經的主題研究，拉回到中國學者剛剛進入這一領域的 1990 年代末的層面上去。

在本書截稿之前，我一直沒有回應過他對我的任何反駁。因為在我們此前幾乎是隔空的“討論”中，有太多的失焦和錯位，讓我欲言又止，難以作答。除我最早發表的一兩篇研究靈寶經的文章有直接與他商榷的內容外，此後十年間，我沒有再特意針對他的某些觀點指名與他辯駁。我已在盡力淡化兩人之間存在“爭論”的印象，甚至也通過各種不同的方式提醒過他論證中存在的問題。但在本篇學術史的梳理中，我必須要對他的這一系列文章有所評述；也必須要在他一系列論文一再反駁我、點名我之後，做出某種程度的回應，否則就是對同行的不尊重。同時，我也需要告訴讀者：為何在認真拜讀過他反駁我的系列論文之後，我還會堅持我的觀點。簡單說，絕不是因為我固執己見，而是因為我不認為他是在充分消化和完全理解我的論點和論據的情況下，有的放矢地與我進行商榷；在導致我們對靈寶經看法產生分歧的一些最關鍵問題上，他這些大張旗鼓而又避重就輕的回應，實在無法讓我感到有必要改變自己的立論。

我對靈寶經的基本看法，是產生在對敦煌本“靈寶經目錄”的重新研讀基礎

之上,首先解決敦煌寫本的字句問題,其次確定寫本反映的目錄內容,再次確定敦煌寫本與陸氏兩個目錄之間的關係,復次在此前提下討論靈寶經形成的過程,從而提出“新經”早於“舊經”的設想,又經過近十年的時間、不同角度和不同層面問題的具體研討,一步步確認這個假設的合理性。但王承文先生對我的反駁,完全跳過了最該跟我商榷的最初幾個重要步驟,直接從認定陸氏兩個目錄必然相同這一步開始。這也就導致接下去的討論無法達成共識。這其實也是目前靈寶經研究所謂“學術爭議”的一個縮影:看似你來我往地爭論得很熱鬧,但爭論的核心關節點在哪裏?最該解決的問題是哪些?立論者和反駁者究竟是不是在同一個語境下進行對話?這些都非常值得讀者去小心觀察。

如何評述王承文先生關於靈寶經研究的衆多成果,特別是他明確說要反駁我觀點的部分,是我在本篇學術史部分很費思量的一個部分。在這樣的篇章中如此評析一位比我年長且比我勤勉得多的學友,對我而言,並不是一件輕鬆的事情。如果我只為自己的名利計,完全可以針對他每一篇文章對我的批評,都展開反批評,逐條分析他運用的概念、論證的邏輯和使用的材料,但那樣只能淪為個人之間的意氣之爭,對於靈寶經研究的整體推進無益。到現在,我必須對他的這些研究做出某種程度的回應,一是因為我需要對這個專題的學術史,做出一個能够經得起時間考驗的階段性總結,他的研究我不能繞開;二是我也必須對他系列文章中存在的明顯問題提出善意的規勸——如果我不發聲,同輩之中還會有誰指出他研究中的問題所在?還會有多少人只因看到其宏篇大論就對其論證信服不疑?靈寶經的研究還要多久纔能走出長期徘徊不前的境地?我希望若干年後的道教史後學們,可以評價說:劉屹在此的評述,的確是出於對當時靈寶經研究領域某些狀況的痛切之感,雖有某些認識上的局限,但還算不得是有意貶損前輩和同行。我希望現在的讀者和將來的學術史,不應只看到我們兩人在此展開“論爭”的表象,而應從更高的層面上對我們今日關於靈寶經基本問題的看法差異做出評判。事實上,只有我和王承文先生關於靈寶經基礎問題看法的不同,而本來就沒有出現一場你來我往的“論爭”。

從學術史的角度來說,我和王承文關於靈寶經研究的觀點抵牾,根本上是靈寶經研究中兩種基本格局之間的爭論。觀照靈寶經研究的學術史就會發現,他延續了國外權威學者對靈寶經研究的基本立場。他對靈寶經基本問題看法的前提或出發點,大都是立足於大淵、柏夷和小林等國外學者已經提出的論斷。

這絕不是刻意貶低，而是客觀事實。通過本篇學術史的梳理，可以清楚地看到：幾乎所有關於靈寶經的基本問題和觀點，或所謂的“小林議題”，包括今日王承文先生極力維護的“靈寶五篇真文”的絕對神聖性，“舊經”一定早於“新經”，陸氏兩個目錄前後必然一致等論點，不僅最早都是由國外學者提出的，而且至今仍然禁錮著不少國內外靈寶經研究者的思路。中國學者一開始都得從國外權威學者既有的研究那裏起步，這是很自然的事情，我當年也不例外。我和王承文先生的不同在於：我很早就開始懷疑那些“權威”和“定論”，我在本書中對靈寶經基本問題所提出的一系列重要觀點，幾乎沒有和前人觀點相重複、重疊，或含混含糊而切割不清之處。所以我對靈寶經的立場和觀點，從始至終都是與眾不同的獨此一家。同時，我也要求自己能够發現別人論述中的哪怕只是點滴的可取之處，而不是對其某一觀點不同意，就將其所有的論述都否定掉。

在目前的靈寶經研究領域，我和王承文的研究方法或許是最接近的，即都是以歷史學研討史料的方法來做道教文獻歷史研究。我以上所指出的王承文先生論證中不能令我信服的地方，只是我個人的觀感而已。讀者首先要驗證我在此的評價是否符合事實。其次要分析：如果我以上的陳述大致不誤，為何我和王承文先生之間關於靈寶經的研究會產生如此大的認識差異？這纔是最值得深思之處。我和王承文先生的研究，最直觀的差異，或許體現出兩種學術規範和研究方法的異同。在這方面無法強求統一，或非要分出個高下。不同的學術環境和學術習慣，決定了各自看待學術問題的視角和得出的結論。而學術規範和研究方法，與學術觀點的正確與否之間，究竟有沒有必然的聯繫？讀者也可自己做出評判。我只能說我堅持的規範和方法——儘管我未必能做到盡善盡美——必然使我得出如本書所持的這樣結論。至於我的這些結論是否正確，應該留待學術史上的後學，真正按照學術規範去評議。

有關王承文先生跟我商榷的系列文章，我僅在此做出以上概括性的答覆。鑒於本書很可能是我對靈寶經研究的封筆之作，今後也不會再看到我對這些論辯與商榷的答覆。本書的立論如果能够證得圓滿，也將是對所有爭議問題的最好回應。

## 二 臺灣學者的研究

師從柏夷先生的謝世維先生，於 2005 年在印第安納大學以靈寶經研究的

論文獲得博士學位<sup>①</sup>。回臺後，自 2007 年 9 月開始，連續發表 12 篇靈寶經研究的論文。截至 2013 年 9 月，他已將這些論文分別結集成兩部著作。在此按照他這些論文發表的先後次序，對其靈寶經研究的主要觀點略作評述。我對謝世維先生的研究，整體上接受度較高，有些他已經論述過的問題，我沒有更多新的看法，在本書中也就不再詳細展開論及。

第一篇是關於靈寶經典中一個基礎而核心的神學概念，即靈寶經典最核心的部分，應是道教號稱從宇宙初始的道炁轉化成的“天文玉字”，即呈現出秘篆文形態的一種特殊文字，再通過特定神真的中介作用，“翻譯”為人間通行的文字。這也是保證道教經典具備神聖性的重要方面之一<sup>②</sup>。“五篇真文”和“大梵隱語”都屬於這樣的秘篆文。通常認為，只有這兩套秘篆文纔具有開闢之始、凝氣而成的神聖性，靈寶經其他文字都是以此為基礎所作的闡釋。道教經典中的“翻譯”問題，曾被柏夷和康若柏做過初步的討論，而謝世維此文在前輩學者已經注意到的中國上古對文字書寫的崇拜、漢代的讖緯天命傳統之外，新加入了對佛教天書翻譯觀念對中國影響的討論。認為六朝道教包容了這些來自不同傳統的神聖文字觀念，首先在上清經傳統中，形成了“道氣”在宇宙初始狀態結成神秘的天文字體，經由天界神人為中介，纔能轉寫翻譯成人間的文字在人間傳播的觀念。靈寶經在這方面明顯是繼承了上清經的觀念。以往的研究大都是把靈寶經的“天書”觀念上溯到漢代讖緯和易學傳統，卻忽略了佛教天書觀的影響，而且對上清經天書觀念對靈寶經的影響也強調不夠。此文可以說是目前對靈寶經中“天書”神學觀念的來源問題論述得最全面和到位的一篇文章。

第二篇是關於靈寶經中“天真皇人”形象的功能與轉變，以及用天真皇人這一虛構的道教仙真所建構起來的道經敘事架構<sup>③</sup>。謝世維此文的貢獻是：其一，追溯天真皇人到三皇經的傳統，由此提供了靈寶經吸收三皇經傳統的具體例證。其二，揭示了天真皇人在道教中形象不斷變化的歷程：從最初傳授“守

① Shu-wei Hsieh, "Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoist Tradition." Ph. D. dissertation of Indiana University, Bloomington, 2005.

② 謝世維：《聖典與傳譯：早期道教天書傳統與翻譯》，《中國文哲研究集刊》第 31 期，2007 年 9 月，185—233 頁。此據《聖典與傳譯：道教經典中的“翻譯”》，氏著：《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，臺北：臺灣商務印書館，2010 年，63—124 頁。

③ 謝世維：《道教傳經神話的建立與轉化：以天真皇人為核心》，《清華學報》新 38 卷第 2 期，2008 年 6 月，291—326 頁。此據《傳授與敘事：天真皇人的淵源與流變》，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，125—166 頁。

一”之道，轉而傳授“真一五芽”法，繼而傳授“靈寶五符”，進而傳授全部的靈寶經，乃至到後來成為所有道經的傳授者。其三，注意到道經中逐漸形成了以天真皇人傳授黃帝，以及元始天尊與天真皇人之間的問答，這兩個不同的傳統。基本上出現黃帝的道經，就不提元始天尊，出現元始天尊的道經，也不提黃帝。

此文還有一個體現歷史學與宗教學關注點不同的例子。如謝世維注意到在靈寶經中，天真皇人負責轉譯的是“大梵隱語”，而非“五篇真文”。他認為《度人經》中的“大梵隱語”在前，《諸天內音自然玉字》中天真皇人對“大梵隱語”的解說在後。如果從道經所呈現的宗教神學角度來說，這是可以成立的。然而從歷史上兩部道經出現的先後關係來看，則很可能是《諸天內音》的成書早於《度人經》。是否謝世維已經對“大梵隱語”的概念做了如此出色的解說，那麼我就沒必要去追尋《諸天內音》和《度人經》的先後關係了？顯然，即便將來可以確證《諸天內音》的確成書早於《度人經》，也並不影響謝世維在此文中的其他論述。但從宗教學角度闡釋“大梵隱語”的神學意義，和從歷史學角度進一步辨析《諸天內音》和《度人經》的先後關係，是兩個不同學科的不同學術取向，也就是歷史學與宗教學思考問題的不同之處。

第三篇是關於靈寶經中幾處出現的“五真人頌”研究<sup>①</sup>。謝世維在文中首先提出了該如何看待“宗教文本中的歷史敘述”的問題，這值得所有靈寶經研究的學者重視。因為有些學者的確對於道經中有關道教歷史的敘述毫無警惕之心，輕易就把道經中摻雜了神話色彩，或出於特定宗教目的而造作的歷史敘述，當作真實可靠的史料來運用。其次，謝世維提醒研究者注意那種“綫性進化史觀”對人們的誤導。例如，自司馬虛、賀碧來等學者在研究上清經時，均認為上清經是南方教派對北方天師道傳統的對抗與超越，靈寶經又被看成是對上清經的超越。這就形成了一種“綫性的進化史觀”。而蔡霧溪認為也許上清經和靈寶經都並沒有這樣的意圖——即便有，也沒能順利達成這一目的。

關於“五真人頌”的問題，謝世維的具體貢獻是：強調了“仙公系”經典中“太極真人”的神格來自上清經傳統的事實；認為“太上玉晨大道君”是“仙公系”經典中的最高神格；指出了“五真人頌”在靈寶傳授儀式中所起的作用：是對“師”和“系譜”的讚頌。關於“五真人頌”，也是我此前討論過的問題。謝世維在文中

<sup>①</sup> 謝世維：《傳授與融合：太極五真人頌研究》，《中國文哲研究所集刊》第34期，2009年3月，249—285頁。此據《系譜與融合：太極五真人頌》，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，168—212頁。

對我的觀點，有贊成之處，也有質疑並提出新的解釋之處。例如，他認同最初只有“三真人頌”，然後纔發展為“五真人頌”的基本邏輯。但也指出我研究中需要改進之處：我曾認為《道教義樞》提及的“五真新頌”暗示了“五真人頌”是唐初纔產生的。而謝世維認為，這裏的“五真新頌”與“九天舊章”相對而言，並不能作為“五真人頌”是新出的佐證。我現在接受這一意見。謝世維的文章啟發了我的一些新想法，再加上王皓月也對此有研究，認為並不存在從“三真人”到“五真人”的變化。他們的意見促成了我在本書中對這一問題的徹底反思。學者應該勇於和樂於改正自己的錯誤認知，並且最好是自己就改正，否則遲早會被後學所批評，最終還是要被動地改正。

第四篇是關於《洞玄靈寶空洞靈章經》的研究<sup>①</sup>，這也是目前為止對這部靈寶經唯一的專門研究論文。此文從《空洞靈章經》的文本、文體、經文結構、天界觀、核心思想、音誦特性等方面，具體探討了這部經基於“五篇真文”的信仰，通過音誦對三十二天帝的頌詞而達到救度的目的。謝世維發現這部經只講“五篇真文”而不涉及對“大梵隱語”的讚頌，並具體分析了《空洞靈章》與《度人經》和《諸天內音》這三部經之間的關係。在文中，他還試圖揭示出六朝道經構造的一般性規律，即道經文本的發展不應該是單線性的，而應是多線性同時交錯進行的。這是一個很重要的提示，但還需要更多具體的例子來證明。例如，文中認為《空洞靈章》的主要思想與《度人經》的前半部分有很大的相近性，即《度人經》前半部也是只講“五篇真文”，而到後半部纔出現對“大梵隱語”的推崇。謝氏由此認為《空洞靈章》的作成時間與《度人經》的主體部分作成時間相近。我覺得這實際上仍然是從文本的單線性發展角度做出的考慮。從兩部經內容上的接近，似乎不能直接得出兩部經成書時間上的相近性。如果兩部經書內容相似或相近時，認為一部在先、另一部在後的結論，是可以接受的。但一先一後的關係，仍可以有多种解釋的途徑。

這還是涉及前面評述“小林議題”時所提到的，我們該如何確定兩部有關聯文獻的先後？在具備哪些條件的情況下，我們纔能做出誰先誰後的判斷？此文認為《空洞靈章》與《度人經》主體部分的時間非常接近，卻沒有判斷孰先孰後。

<sup>①</sup> 謝世維：《音誦與救度：〈太上洞玄靈寶空洞靈章經〉之研究》，《清華學報》新 39 卷第 1 期，2009 年 3 月，31—61 頁。此據《音誦與救度：太上洞玄靈寶空洞靈章》，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，213—252 頁。又見謝世維編著：《〈太上洞玄靈寶空洞靈章經〉校箋》，臺北：政大出版社，2013 年，3—49 頁。



至少有兩種完全相反的可能性是目前無法完全排除的。其一，《空洞靈章》成書早於《度人經》，晚出的《度人經》是結合了《空洞靈章》對三十二天帝君的讚頌和《諸天内音》對“大梵隱語”的崇拜而形成的。其二，《度人經》早於《空洞靈章》，晚出的《空洞靈章》特別發揮了《度人經》中對三十二天帝君的讚頌和“五篇真文”的推崇。而這兩種可能性都無法導出這兩部經是在接近的時間作成的。兩部經如果間隔了十幾年、幾十年的時間，也符合先後作成的順序。在我看來，還是要重點關注有無其他線索能够在兩者之間分出先後的次序來。

第五篇是探討靈寶經中提到的兩種法物——“八威神策”與“元始神杖”<sup>①</sup>。謝世維在此成功地揭示了“天文”如何化爲符文，再通過“策”與“杖”這兩種器物而被實體化和神聖化。他追溯“策”和“杖”的淵源到《抱朴子內篇》所記載的南方方士傳統，指出靈寶經中的《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》在靈寶天文觀念的前提下，對這兩種器物賦予了神聖化和宗教化的內涵。進一步分析了靈寶經中關於“策”與“杖”的製作方法，特別是與人間官府行政文書之間的關聯。認爲“八威神策”實際上仿照的是人間官府文書的“傳”，而“元始神杖”則是仿自六朝高士象徵清高的手持塵尾與竹杖。在釐清了“策”與“杖”在靈寶經最初的基本情況後，謝世維重點研討了這兩樣聖物在陸修靜《洞玄靈寶授度儀》中出現的儀式背景和功用，認爲通過靈寶“大盟”的傳授儀式，這兩樣聖物就成爲靈寶法位與權威的代表，也是師徒間傳承的媒介，成爲靈寶道士特定的宗教身份代表。有關道教儀式中的法物，特別是中古時期道教法物的研究目前還很欠缺，此文在這方面也具有重要學術價值。

第六篇是從宗教學研究的理論思考角度，論述六朝道教經典，特別是經典的神聖性是如何被建構出來的<sup>②</sup>。這一論題應該是對包括靈寶經在內的所有六朝道教經典都有意義的基本論題之一。謝世維首先介紹了西方宗教學理論的一個重要轉變，即從將文化與宗教視爲系統的研究對象，轉而關注宗教中的“施爲者”——這應是一個社會學概念，簡單說就是指“人”本身，強調的是在系統當

① 謝世維：《從天文到聖物：六朝道教儀式中策杖之考察》，《漢學研究》第27卷第4期，2009年12月，85—116頁。此據《天書與聖物：道教儀式中天書之物質化》，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，253—293頁。

② 謝世維：《從近代西方宗教理論的觀點看六朝道教經典的幾種建構模式》，《臺灣東亞文明研究學刊》第7卷第1號，2010年6月，87—128頁。此據《天文與出世：道教經典建構模式》，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，25—62頁。



中能動與互動的“人”。以此為理論背景，謝世維指出了以往中國宗教研究中存在的五個方面的盲點，提出了幾個值得宗教學者深思的問題。例如：如何理解宗教經典規範的文本與宗教實踐操作之間的落差？“宗派”問題究竟是歷史真實還是出於後人擬構？等等。具體到道教經典的構建，他總結出五種早期道經建構的方法。或許是因為我習慣於從歷史學的立場上考慮問題，而謝世維是一位宗教學者，歷史學與宗教學思維的區別在此又一次得到具體的展現。例如，他認為“在經典發展的研究上，學者也很容易陷入一種綫性發展的溯源思想。將現存的經典以增衍或抄纂的關係描繪經典文本之間的發展脈絡，並以此方法建構出經典的綫性關係圖譜”。又說“應該注意到避免單一根源的綫性發展的化約論以及純粹與混雜的二元觀點，進而關注歷史進程中的創造性與不可知的變化性，以及在各種變化中歷代作者針對不同狀況的回應與變通”。他的這些提醒當然是必要的，以往的研究中的確存在簡單的綫性思維，目前也的確需要對既往研究做出一番從理論到實踐的反思。

然而，我的考慮是：以往按照綫性思維得出的結論，基本上都是要有材料作依據的，儘管對於這些材料的具體分析和解讀可能還有進一步精細化的必要。如果因為綫性思維有其明顯的弱點，就轉而強調要更多考慮“不可知的變化性”，會不會就要出現一些脫離開具體材料的支持，而更多出於研究者想象和推理而得出的結論？或者把一些暫時難以得出結論的問題，就以類似“很多複雜的情況是我們現在無法確知的”說法而不再深究下去？甚或在衆多可能性並存的情況下，輕易地拋卻有只有部分材料支持的綫性發展考慮，而揀選了雖有可能性，但卻幾乎沒有材料支持的那種可能性？宗教學或許可以討論一些有理論背景依托或指引就可以脫離開具體材料的問題。而歷史學研究的問題，還是要立足於具體的材料。有一分史料說一分話，沒有史料支撐的問題，就是目前還不具備深入研討的條件。

我在此並不是要對我和謝世維、歷史學與宗教學的研究方法或結論，做出一種高下與優劣之分。我只想提醒讀者：之所以我在前文的論述中一再追問小林正美的一些結論有何具體的證據，看不到具體支持其論點的證據，我就自然而然地懷疑其論點的可靠性，正是因為我所秉持的是歷史學的研究思路。我和謝世維在某些靈寶經的具體問題上略有不同看法，只是因為我們各自遵循的學科原則，對相同的材料得出了不同的看法而已。我在本書中所採取的也是歷

史學的思路與方法，本書所討論的問題，都是要基於具體文獻材料的支撐。但這並不意味著歷史學的思路和方法纔是研討靈寶經的唯一途徑與方法。強調這一點，也是爲了使讀者注意到，當基於不同學科立場的學者，共同或不約而同地研討同一個具體問題時，他們的思路和應對問題的方法，以及由此得出的結論，或許會存在很大的差異。這在一定程度上是有利於讀者的，因爲讀者可以獲取不同角度的認知，還可自由地選擇哪種研究方法所得出的何種研究結論。

2010年，謝世維在《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》一書《導論》部分，表述了其對靈寶經一些基本問題的看法，也很值得讀者重視。首先，他明確自己在書中與以往研究的不同之處：以往的六朝道教研究偏重於經典文獻的比對和時代判定，以及道教史的史學研究，而他要關注的是神聖經典背後所隱藏的一套觀念的淵源與建構。

其次，他強調了古靈寶經本身並不是一個體系完整而一貫的經典群，彼此充滿了矛盾和不一致性。不僅古靈寶經全體如此，具體到一部道教經典，也很可能不是一個完整而一貫的整體。這應該是對靈寶經認知的一個新基點。從陳國符、司馬虛以來的研究者，都只看到了靈寶經彼此一致，可以作爲一個整體的面向，只有研究深入到一定程度後，纔能發現在表面的一體化之下，隱藏著諸多不一致甚至自我矛盾的蛛絲馬跡。但仍有學者要停留在前輩學者相對而言只看到表面一致性的觀點之上，想通過強調靈寶經的一致性，來掩蓋越來越多的不一致性所帶來的新問題。

再次，謝世維對以往靈寶經研究的一些爭論問題做了階段性的總結。他認爲主要爭論的問題有四方面：

一、關於敦煌本靈寶經的目錄是陸氏 437 年還是 471 年作品？他認爲這問題尚未達成共識。

二、關於靈寶經的作者，他認爲學界已經逐漸傾向於並非單一作者，而且爭執作者的身份也不再是學界所關注的焦點，討論的重心逐漸轉向其他問題。換句話說，學界幾乎已經可以放棄葛巢甫造構全部靈寶經的傳統觀點。但葛巢甫如果不是全部靈寶經的作者，爲何陶弘景等道教中人還一致認爲葛巢甫與靈寶經的造作有關？謝氏所說的不再爭執於靈寶經作者的身份問題，我認爲主要是針對小林正美所提出的葛氏道造了“元始系”，天師道造了“仙公系”而言的。學界雖不同意小林關於兩組靈寶經作者身份不同的觀點，卻没能徹底地否定其立論。關

鍵的問題就在於如何理解葛巢甫在“造構靈寶”中所起的實際作用。而這正是我在本書試圖通過歷史學的方法加以解決的問題。因此，靈寶經作者的問題，的確還沒有得到圓滿的解決，但並不是因為這本就是個無解的問題，而只是暫時沒有找到適合的途徑而已，特別是如果繞不開“小林議題”，這個問題就更加無法解決。

三、古靈寶經與佛教的關係問題。小林所提出的“大乘主義”問題似乎已成一個“死結”，其實靈寶經與佛教的關係問題，不僅僅是“大乘主義”這一個問題。諸如對佛教名詞術語的借用、本生故事的模仿、業報輪回的接受、時空觀念的汲取等等，都是靈寶經受到佛教影響的具體表現。而在這些具體問題上的研究，都大大加深了我們對靈寶經吸取佛教因素的目的和方式的瞭解。

四、古靈寶經與天師道的關係問題。目前的研究主要體現在兩者在儀式方面的融合，靈寶齋與天師道的齋法之間存在著很多關聯，甚至雙方共用相同的儀式要素。為何如此？搞清靈寶經與天師道的關係問題，是可以打破傳統的天師道、靈寶派之類教派觀念束縛的。

總之，謝世維總結的靈寶經研究這四方面基本問題，在我看來，基本上不出所謂“小林議題”的框架。他所採取的態度是：有的尚無定論，有的可以先放一放，考慮其他的問題。至少在這篇《導論》中，他對這四方面的問題並沒有直接而明確的贊同或反對意見。即便他對這四方面的問題沒有給出明確的、唯一的結論，也並不影響他在探討“經典中所蘊含的觀念的淵源與建構”方面所取得的成績。而我在本書中的目的，就是著眼於如何解決這些關於靈寶經研究的基本問題，試圖給出一個基本明確，且能够自圓其說的結論來，並以此為基點來討論其他問題。

第七篇是研究靈寶經中所記載的燃燈儀式<sup>①</sup>。古靈寶經的燃燈儀式，具有象徵照亮幽暗地獄以拔度亡魂的作用。謝世維探討了道教燃燈儀式的來源，認為可以分別從儒家和佛教傳統中找到依據，特別是佛教燃燈供養的功德觀和地獄救度觀念。而通過燃燈來體現下照九幽長夜之府，進而解救七祖亡魂的觀念，則是道教在5世紀時所形成的獨有內容。因為要救度亡魂，故燃燈具有懺悔謝罪的意義。而如何從早期道教的“首過”發展到燃燈懺悔，也是道教思想轉化的一條重要線索。他還搜集了古靈寶經諸經中有關燃燈儀的內容，按照“舊

<sup>①</sup> 謝世維：《破暗燭幽：古靈寶經中的燃燈儀式》，《國文學報》第47期，2010年6月，99—130頁。此據《破暗燭幽：靈寶經中的燃燈儀式》，氏著：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，臺北：臺灣商務印書館，2013年，117—150頁。

經”早於“新經”的綫索來排比材料，並逐一做了分析。

第八篇是探討靈寶經如何彙總和安排了此前來自各種傳統中的“罪感”觀念和懺悔方式<sup>①</sup>。在西方宗教強調個人“罪感”文化的背景下，中國文化中“罪”的觀念與意識，也是宗教學者普遍感興趣的問題。謝世維在此文中對中國宗教傳統中“罪”的觀念和意識的追溯，從東漢時期墓葬所見的解注器開始，下延至六朝靈寶經中的救度儀式。他認為中古時期中國的罪感文化呈現複雜性與多元性，與西方懺悔範圍僅限於自身的觀念有明顯的差異。漢末五斗米道和太平道所共同遵行的“首過”，到靈寶經中已經被融入懺悔的齋儀當中。中國中古時期的人們可以在多元的宗教生活氛圍中，依據不同的場合、身份、對象而選擇相應的宗教資源。如郗超、沈約等著名歷史人物都是這方面的代表。靈寶經呈現出多重罪感的特質，至少有承負式、集體式和業報輪回式這三種來源不同的罪感意識，都彙聚在靈寶經當中。“罪”與贖罪的觀念和實踐，是靈寶經中重要的經教理論構成。他列舉出《赤書玉訣妙經》《智慧罪根上品大戒經》《真文要解上經》《敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》《九幽玉匱明真科》等不同靈寶經中關於齋直懺謝的不同目的和方式。此文梳理了從漢末的“首過”到靈寶經的齋懺儀式，也梳理了靈寶經內部關於齋懺儀式不同的目的和方式。我想如果按照“新經”早於“舊經”的模式來看待靈寶經內部關於齋懺儀式的異同，應該還會有一些新的結論。此外，小林正美較早地注意到靈寶齋儀對於窺見已經佚失的早期佛教懺法的重要意義。曹凌博士近年也有一些通過梳理靈寶經中齋懺來復原早期佛教懺儀的嘗試。在這方面還可進一步展開研究。

第九篇是研究靈寶經中反復出現的“梵”字及其意義<sup>②</sup>。此篇也是在對既往有關“佛教”“道教”關係研究的反思背景下展開的。以往都簡單地認為“佛教”必然單向地對“道教”施加某種“影響”，但這就忽視道教自身主動借用、轉化某些佛教元素內涵的主動性。謝世維在此以靈寶經中對來自佛教文獻的“梵”字的借用與轉化為例，說明道教對佛教元素吸取過程中不容忽視的主動性。簡言

① 謝世維：《首過與懺悔：中古時期罪感文化之探討》，2008年會議論文，正式發表於《清華學報》新40卷第4期，2010年9月，735—764頁。此據《首過懺罪：中古時期罪感文化之探討》，《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，33—69頁。又收入李豐楙、廖肇亨主編：《沈淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》，臺北：中研院中國文哲研究所，2013年9月，139—172頁。

② 謝世維：《梵天、梵書與梵音：道教靈寶經典中的“梵”觀念》，《輔仁宗教研究》第22期，2011年1月，139—180頁。此據《元梵恢漢：道教靈寶經典中的“梵”觀念》，《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，193—238頁。

之，佛教的“梵”本是轉化自婆羅門教的概念，因而對於佛教來說，“梵”的概念並不十分重要。靈寶經從漢譯佛經中借用了這一概念，並發展出“梵天”“梵書”“梵音”和“梵炁”等概念，卻成為道教中非常重要的概念。按照謝世維在文末的說法，即對“‘梵’的概念作了轉化並加以重新塑造，以符合道教整體思維，使之看起來像是一個符合流行的新名相與新概念，但在內涵上卻是中國人所熟悉，並透過這種具佛教味道的新名相，使靈寶經典看起來似乎能融通包攝佛教，並因此吸收更廣的信徒”。我基本上認同他的這一分析。隨之而來的問題是：這樣的成果是靈寶經作者精心揀選、有意為之的結果，還是靈寶經的不同作者通過層次不同的對佛教吸取，而誤打誤撞無意中形成的局面？這也許並不是一個無關痛癢的選擇。因為我們現在看到的只是靈寶經吸取佛教後所產生的結果，究竟該如何評價和理解靈寶經在初始吸取佛教時的動機與目的？這恐怕纔是我們通過靈寶經來瞭解道教究竟出於何種考慮，不惜被人指摘為“抄襲”“剽竊”，也要大量吸取佛教元素的根本原因。

第十篇是研究靈寶經的“大乘之道”，或說是探究靈寶經是如何理解“大乘”這一觀念的<sup>①</sup>。顯然，這一論題的思路頗似前述大淵在與小林的論辯中，專門關注靈寶經中“大乘”一詞的用法與含義。而謝氏此文的目的，最終也是落在了回應小林正美有關鳩摩羅什譯經纔給靈寶經帶來“大乘主義”的基本觀點。謝氏文中提出的一些值得重視的看法，如：“大乘”一詞在靈寶經中不同語境下的含義不同，只有從陸修靜開始，“大乘”的意涵纔較為穩定下來。在整個“古靈寶經”中，看不出任何有關鳩摩羅什所倡導的大乘義學的理解或回應；但靈寶經可能早已開始借用佛教的大乘觀念，這種借用是零散、片面、漸進的。與小林正美強調羅什譯經對靈寶經的影響不同，謝氏此文仍然強調的是靈寶經中可以看出來自漢末三國時期江南譯經影響的痕跡，並具體指出是無量壽經系與部分靈寶經有密切的關聯。他列舉到有可能成為靈寶經內容來源的無量壽經系佛經，《佛說龍施女經》早已為柏夷指出過，《佛說無量清淨平等覺經》《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》則已被神塚淑子指出過。謝氏新列舉的則是《佛說無量壽經》。但這種對比佛經和“古靈寶經”可能存在關聯性文字的做法所得

<sup>①</sup> 謝世維：《靈寶經中的大乘之道：論中古時期道教經典形態之轉變》，《成大中文學報》第36期，2012年3月，1—36頁。此據《大乘玄宗：論中古時期道教經典形態之轉變》，《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，239—268頁。

出的結論，卻很少能具有唯一指向性。亦即說，現有的文本對照，仍不足以使我們完全排除在早期譯經之外的其他漢譯佛經中也有被“古靈寶經”作者所吸取的資源。

更重要的是，這樣的文字對比，立足於一個早已被許理和所否定的前提，即“古靈寶經”的作者很可能不是對照著現成的漢譯佛經文本來造作靈寶經的。所以，這樣的文本對比，能說明一定的問題，卻不能得出絕對性的結論。在我看來，“古靈寶經”採用過來自羅什譯經的某些素材也是無可爭議的事實（如《敷齋經訣》的“劫之譬語”）。因此，對於“古靈寶經”的佛教來源問題，不能採取非此即彼的立場。靈寶經的作者們應該是對漢末三國江南譯經，與傳到江南的羅什譯經中的素材都有採用。如果非要從中做一主次之分，受葛氏道和靈寶經造作的地理空間所決定，江南譯經系統的影響，顯然更主要和更深刻一些。

第十一篇是研究《洞玄靈寶二十四生圖經》<sup>①</sup>。謝氏先分析了這部靈寶經的內容結構，認為全經以“洞玄金書紫字玉文丹章”“二十四真圖”為核心，而“三部八景玉符”則是開啓章、圖的關鍵，此後再附上以傳授三部八景錄為核心的受度儀式。柏夷和李福都已關注過《二十四生圖經》所載的圖錄名稱，與《抱朴子內篇·遐覽》《靈寶真一五稱符上經》所著錄和記述的 24 種圖符的承襲關係，謝氏在本文中也確認了三者之間的關係應即《抱朴子內篇》→《五稱符上經》→《二十四生圖經》。在前面評述李福 2005 年文時，我曾強調過：《五稱符上經》被陸修靜列在“元始舊經”，但小林正美卻認為它原本屬於“新經”，後因“舊經”有缺額而被移入“舊經”之中。如此，《五稱符上經》原本不屬於“舊經”，它也的確並不具備典型的“舊經”特徵。如果像本文中謝世維的觀點那樣，把它看作是“舊經”，那麼從《五稱符上經》到《二十四生圖經》的承襲關係就顯得不那麼重要，因為兩者同屬於“舊經”，且都是在公元 400 年左右成書。但如果將《五稱符上經》看作是“新經”，就可提供“新經”早於“舊經”的又一例證。無論如何，《五稱符上經》早於《二十四生圖經》是事實，而給《五稱符上經》貼上“新經”或是“舊經”的不同標籤，就會得到對這一事實的不同解釋。還可注意的是，《二十四生圖經》的受度三部八景的內容，又被陸修靜收入了《太上洞玄靈寶授度儀》。我認為《授度儀》的成書年代是 437 年，則《二十四生圖經》可算是“舊經”中成書較早的

<sup>①</sup> 謝世維：《經典、靈圖與授度：〈洞玄靈寶二十四生圖〉研究》，《文與哲》第 20 期，2012 年 6 月，95—126 頁。

10 卷之一了。《二十四生圖經》強調符籙圖文的重要性，又明顯具有上清傳統的痕跡，這些都使它與後出的“舊經”在內容上具有明顯的區分度。

第十二篇是研究靈寶經中關於死後修煉與亡者救度的理論與實踐<sup>①</sup>。煉度儀是宋以後道教逐漸發展起來的一種重要的度亡儀式。一定程度上可以說，是道教接近和服務於民衆生活的一條重要途徑。以往研究更多關注的是宋以後的煉度儀程，而“煉度”這一概念和實踐，早在中古時期的道教就已出現，卻一直少有人專門研究。謝世維與我幾乎同時關注，並幾乎同時分別發表了對六朝時期道教“煉度”概念研究的專文<sup>②</sup>。這再次說明靈寶經的研究發展到現在，已有不少題目是研究者即便分別不斷探索，也必然會不約而同關注到的。我們兩人的文章探討的主題雖然相同，都是六朝時期道教的“煉度”觀念與實踐，但各有側重，讀者可以把相關的文章結合起來閱讀。

謝世維此文的貢獻在於：指出六朝“煉形”與“煉度”觀念，其內涵與意義經過兩度本質性的改變，纔形成宋以後的煉度儀。煉度儀與煉度觀念相比，在儀式結構或具體操作上都有很大的差別。強調了“煉度”的儀式和觀念，是與佛教不同的、具有道教獨到思想特色的產物。突出了煉度觀念是在六朝道教修仙思想發生重要轉變情況下的產物：原本道教追求的是個人的煉形成仙，煉度觀念使道教從重視個人修煉朝向關注集體煉度與救濟等。具體到靈寶經的內容而言，謝世維提供了上清經、天師道經典和靈寶經中關於“太陰煉形”“煉度”的十幾種不同說法，為我們呈現了六朝時期不同道團、不同經典對於“太陰”和“煉度”概念的不同理解。我覺得這部分的材料還可做更精細的區分。而靈寶經內部與“煉度”有關的經典，主要有：最早出現“煉度”一詞的《二十四生圖經》，強調誦經以達到救度亡魂的《度人經》；同樣具有大梵隱語和救度亡魂功效的《諸天內音自然玉字》，大梵隱語則成為煉度儀式上主要的唱誦文本；《五煉生尸經》則提供了在墓地舉形煉度儀式的具體儀程，已經埋入地下的靈寶五方鎮墓石上所刻文字的文本依據。關於《度人經》的文本和靈寶五方鎮墓石在六朝後期到唐

① 謝世維：《煉形與煉度：六朝道教經典當中的死後修煉與亡者救度》，《中研院歷史語言研究所集刊》第八十三本第四分，2012年12月，739—777頁。此據《太陰煉形：六朝道教經典當中的死後修煉與亡者救度》，《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，71—116頁。

② 我對“煉度”主題研究的文章先後有兩篇：《唐代的靈寶五方鎮墓石研究——以大唐西市博物館藏“唐李義珪五方鎮墓石”為綫索》，《唐研究》第17卷，北京：北京大學出版社，2011年12月，7—38頁。與謝世維討論主題和發表時間最為接近的是：《死後成仙：晉唐至宋明道教的“煉度”主題》，《唐研究》第18卷，北京：北京大學出版社，2012年12月，225—247頁。現已分別收入本書第九章第四、第五節。



宋時期墓葬中實際施用的情況，還可以通過我的相關文章得到進一步補充。

誠如謝世維所指出，道教的煉度觀念是在受到佛教輪回說影響的前提下展開的，但又具有鮮明的道教自身特色。我理解，無論是“太陰”還是“煉度”的觀念，在道教中都有一個長期發展演變的過程。在六朝時期，這種變化發展所要面對的問題是：如何在接納佛教輪回觀念影響的前提下，最大限度地保持以成仙為修道終極目的。六朝道教想到的解決方案是：一定程度上保持原有的肉體成仙可能性，但將其限定在很小範圍的特定修道者。通過改造“煉度”的概念，使更多的人相信，死亡只是修道成仙過程中的一個環節。出於孝親的情感需要，任何人都可以邀請專業的靈寶道士來做煉度科儀，通過誦經和鎮墓石等具體的手段，使自己的祖先亡魂得到救贖，甚至可以在死後仍有重生成仙的機會。這種度亡觀念的轉變，也是道教應對佛教的一個重要方面。而靈寶五方鎮墓石的大量施用，可以證明道教的這一策略是比較成功的。

第十三篇是以靈寶經為例，對有關佛道交涉史研究的學術回顧與評價<sup>①</sup>。謝世維首先回顧了學界從吉岡義豐、許理和以來有關佛道交涉議題的研究，並指出了“融合”一詞在宗教研究中意義的轉化。他認為以往的佛道交涉研究，比較集中在經典、義理方面的借用與轉化，近年則轉向實踐與儀式、法術操作與神聖空間等方面的探討。而以往的研究，通常只看到在佛道二教的對比中，佛教往往作為在義理、儀式和經典方面都較之道教佔有明顯優勢的一方，於是“佛道交融”就被描繪為是佛教單方面向道教的輸出，道教只是被動地接受影響或無奈選擇。這方面最有象徵意義的是許理和的“佛教征服中國說”，似乎是在佛教單方面優勢下，道教被動接受而已。借助於西方宗教學和社會學的理論，現在要強調“施為者”的角色，即要關注到道教在接受佛教影響的過程中所體現出來的主動性、包容性和變動性。具體到古靈寶經這樣明顯具有佛道交涉特徵的研究對象，謝氏認為靈寶經的作者設計了一個可以包含當時各種傳統，容攝一個以真文、誦經、齋儀為架構的包容性宗教。靈寶經對佛教觀念的採用，並不是一種教義上的需要，或是修行實踐上的競爭，而是日常生活的需求，尤其體現在對死去親屬的關懷上。由此，他認為近來的研究，為許理和所建立的“佛教征服中國”的典範開闢出另一個視野，無論在材料上、觀點上都另闢蹊徑，建立了新的

<sup>①</sup> 謝世維：《融合與交涉：中古時期的佛道關係研究回顧》，《清華中文學報》第8期，2012年12月，263—299頁。《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》之《導論》，1—36頁。



研究範式。

我覺得，在歡迎新視野和新範式的同時，也要看到，許理和在“古靈寶經”研究中的貢獻，其實還沒有充分地被學界所認知。首先，許理和在1980年文中，非常強調“古靈寶經”的作者在對待佛教資源時所採取的主動選擇而非被動接受：佛教的哪些理論被採用，哪些理論被拒絕，靈寶經的作者應該有自己的考慮。其次，許理和當年提出的一些議題，至今仍然有意義。如前述關於通過漢譯佛經和靈寶經的文本內容對比，究竟能不能準確地找出靈寶經吸取佛教時的經典依據？按照許理和的觀點，靈寶經本就不是道士們對照著佛經文本造作而成的，靈寶經的作者很可能只是通過間接的途徑，得到一些未必準確的佛教知識，再根據造經時的需要，把這些佛教知識體現在靈寶經中。復次，許理和研究中提供了大量佛道交融的具體實例，如各種概念和名詞，至今都還值得後學去繼踵而上。

另外，強調靈寶經的作者在吸取佛教因素具有主動性時，是否有足夠的材料使我們直接體會到靈寶經作者的主觀意圖？例如，許理和不是沒有看到靈寶經中造作者的主動性，他對此的解釋是靈寶經的作者水平不高，所能接觸到的佛教知識也不精確，因此造就了靈寶經吸取佛教的現狀。而近年的研究似乎認為，靈寶經的作者完全是出於一個對靈寶經的整體設計，而有意識地對佛教理論有所取捨，甚至某些地方有故意的曲解和改造。靈寶經的作者都沒有署名，我們很難把靈寶經中對佛教理論的認知，落實到某個具體歷史人物身上，也就無法根據其所處的時空環境去推想出此佚名的作者，為什麼是這樣而不是那樣地去理解某些佛教理論。他是在已經能夠清晰和準確地理解佛教教理之時，只是出於適應道教的需要而有意展現為一種曲解和粗通皮毛？還是根本就是出於對佛教理論的誤解和粗淺的模仿？至少目前不能因為要體現出與許理和舊範式的不同，而對許理和已經提出的解釋不做回應。

第十四篇是關於《元始五老赤書玉篇真文天書經》的研究<sup>①</sup>。這部經位列“元始舊經”第一部經，對於瞭解作為靈寶經基礎核心的“靈寶赤書五篇真文”是非常重要的文獻。謝世維首先依據經文中出現的“庚子之年”，結合隆安年間葛巢甫“造構靈寶”的記載，將《真文天書經》的成書定在公元400年左右。這也是

<sup>①</sup> 謝世維：《真文開顯：〈元始五老赤書玉篇真文天書經〉研究》，《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，151—191頁。

目前學界比較公認的一種意見，由此還成爲一些學者堅持認爲“舊經”在 400 年左右就已形成的依據之一。對此，在本書相關的篇章中會有我自己的看法。謝世維在本文中揭示出《真文天書經》在內容上的彼此脫節之處，由此推論出《道藏》三卷本的《真文天書經》是經過不同階段逐步形成的：卷上、卷中以及卷下的前半部可能早出，卷下的後半部可能是增衍。我對這一結論也略表懷疑，因爲這涉及我們看待靈寶經文本的一個原則問題：一部被確認爲“出世”的、具有神聖性的經典文本，在何種情況下會被明顯地增添內容，還能被道教內部所坦然接受？或者說，如果一部道經在內容上存在明顯錯落感，就一定要從逐漸增衍而成定本的角度去考慮嗎？

謝氏還仔細對比了《太上靈寶五符序》和《真文天書經》兩書在“五符”和“五篇真文”之間的異同。《五符序》無疑應早於《天書經》，後者從前者那裏繼承並改造了“靈寶五符”的傳統。這種改造，可以說就是在“靈寶五符”這一主題之下，完成了從漢晉方士傳統到六朝經教道教傳統的轉換。謝世維注意到“五篇真文”並不是貫穿全部靈寶經的核心母題，因爲他注意到《真文天書經》講的是“五篇真文”，而到《度人經》則是以“大梵隱語”爲重，由此對靈寶經出於葛巢甫一人之手、“五篇真文”是所有靈寶經都要遵守的核心觀念之說提出了質疑。這些都是我非常認同的看法。

目前，我尚不具備全面評價謝世維這一系列關於古靈寶經研究成果的能力，只能表述與本書論題相關的幾點意見。其一，謝世維引介了大量的西方宗教學和社會學理論、專門的佛教研究成果等，對於在更廣泛的視角下考察古靈寶經，提供了重要的學術信息。其二，他有意避開了一些難以解決的“小林議題”，但也對一些靈寶經的基本問題表明了自己的立場。如，他不贊同羅什譯經之後纔有靈寶經的“大乘主義”的看法；同時，他相信“舊經”整體上是早於“新經”的。其三，在他的研究中，已經意識到現在被視爲同屬“元始舊經”的二十幾卷靈寶經內部，是毫無疑問有成書先後之分的，如《五稱符上經》應早於《二十四生圖經》，《真文天書經》應早於《度人經》等，只不過在“舊經”早於“新經”這一固定化的認知前提之下，做出這樣前後區分的意義就沒有能够凸顯出來。總的看來，謝世維近年的成果，爲“古靈寶經”的研究提出了一系列的新問題，延展了“古靈寶經”研究的領域，使靈寶經的研究較之以往更加豐富和立體化。這些努力，在客觀上爲靈寶經研究探尋一個在“小林議題”籠罩之外的新語境提供了有

益的嘗試。

此外，張超然先生在與謝世維等“臺灣道教研究會”的青年道教學者良性學術互動中，也提出了對“古靈寶經”研究具有重要學術價值的意見。這主要體現在他有關道教對死喪事務的理論觀念和儀式實踐的系列考察方面。如他首先在2010年考察了中古道教與漢代墓券所代表的宗教傳統之間的關聯問題，指出漢代墓券體現的是“生死異路”的觀念，而道教關注的是救度亡者。早期道教——即漢魏兩晉時期的天師道，出於視死喪為殯穢的思想，有意限制了自身宗教關於喪葬儀式的發展；到早期靈寶經中，纔出現專門的喪葬齋儀。在靈寶經內部，也可以明顯看到一種先後的轉進關係，即《真文天書經》等早期的靈寶經，還只是為了超度亡故的祖先，隨著《度人經》《五煉生尸經》的出現，纔發展出正式的度亡儀式<sup>①</sup>。

涉及所謂“早期天師道”的部分，張超然在文中有關漢代民間與中古道教的信仰世界之間的區分，可以說是最簡潔而有效的一種區分，對於很多學者不假思索地把漢墓的出土物當作道教遺物的做法，應該是一種很好的提示。但張超然很可能基於對漢末天師道歷史的某種信任感，他不願意把這種區分度強調得太過明顯。而我信奉的是“有一分史料說一分話”的原則，所以，我首先對於“早期天師道”這一概念就有懷疑；其次，在他的敘述中，從犍為民陳瑞，到《太真科》《正一法文天師教戒科經》《老君音誦誡經》《赤松子章曆》等，顯然都是處在一條先後演進的天師道歷史直線上的考察節點，這就不能不讓人懷疑它們彼此之間的關聯性究竟能有多大？因為這裏面，《太真科》和《赤松子章曆》的成書時代都還沒有定論，在利用它們時必然應該留有餘地。如果它們成書時間較晚，在利用其中的材料說明早期情況時，顯然要有所限定纔行。

至於早期天師道因為死喪屬殯穢之事，而有意採取對發展自身喪儀不太積極的態度，這恐怕也沒有直接的材料可以證明，主要是張超然根據自己對材料的理解所引申得出的看法。我覺得，死喪是殯穢這種觀念是事實，但這一事實能否直接導致天師道對死喪之事有意採取避而遠之的態度則不盡然。既然知道死喪之事是殯穢，積極地想辦法清除殯穢，顯然也是一個合理的選擇，為何一

<sup>①</sup> 張超然：《早期道教喪葬儀式的形成》，《輔仁宗教研究》第20期，2010年春，27—66頁。與此論題相關的還有他的《來自死者的殃殺：中古天師道喪葬儀式中的驅邪對象》，《輔仁宗教研究》第25期，2012年秋，169—194頁。

定要採取消極的避讓態度？正是因為關於早期天師道對於死喪事務的態度其實沒有直接可靠的史料，所以纔會有張超然所說的消極避讓態度和我所說的積極消除態度這兩種可能性。我在本書中強調歷史學的原則，就是因為如果不基於對可靠史料的分析探討，張超然可以解釋說天師道是有意對殮穢的死喪採取消極避讓，我就會堅持天師道應該有辦法讓信眾消除殮穢；至於為何看不到早期天師道有積極消除殮穢的材料，恰恰是因為當時並沒有“早期天師道”這一主體的存在。我不是要否認張超然所做說情況的可能性，而是說，在現有早期道教史料缺乏、理解歧義紛呈的情況下，對於早期天師道史的部分，我是有理由保持懷疑態度的。

而關於靈寶經內部有關死喪事務觀念與實踐的先後演進關係，我則完全贊同張超然的看法。這其實也正說明，靈寶經的研究進展到這個階段，學者們已經日益認識到靈寶經內部的複雜性和矛盾性，無論是從歷時性還是從共時性的角度去理解，都不能否認這些靈寶經實際上反映了不同作者的不同思想觀念。對待死喪的態度有明顯的先後不一致，甚至逐漸演進的跡象，這是靈寶經中眾多可以爬梳出來的比較清晰的線索之一。這一發現可以說是改變司馬虛等學者認為靈寶經內部基本上是整齊劃一印象的重要例證，無疑是一個對靈寶經認知上的進步。但如何恰當地解釋這種現象，恐怕還不是固守在“舊經”早於“新經”的舊模式之下就能够得到令人滿意的答案的。

2011年，張超然在前文基礎上，專門研討了靈寶經中的度亡觀念與實踐，正式提出了從度亡觀念的發展演變來看，《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》明顯早於其他靈寶經，而《度人經》則是在延續前作的基礎上，關於度亡議題在靈寶經中不斷發展而成的一個階段性成果<sup>①</sup>。不難看出，在關於古靈寶經的基本背景認識上，他仍未能擺脫“小林議題”的籠罩，如他在文中這樣評價《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》：東晉末、南朝初期興起的靈寶經群便是以這兩部作品作為核心發展而成的——而這正是小林正美的觀點。儘管如此，我對張超然在這篇文章中的觀點和論證都沒有什麼大的疑義。從大淵和小林以來的學者，已經區分出《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》的先後關係，張超然的這兩篇論文，從靈寶經的內在理路上進一步區分出了《度人經》與《真文天書經》和《赤書玉訣妙

<sup>①</sup> 張超然：《道教靈寶派度亡經典的形成：從〈元始五老赤書玉篇真文天書經〉到〈洞玄無量度人上品妙經〉》，《輔仁宗教研究》第22期，2011年春，29—62頁。

經》的先後關係，連帶著也確定了《五煉生尸經》在這幾部經典中的位置，這對於長久以來，學者們一直認為《度人經》在靈寶經中成書較早的認知，是一個極大的撼動。

2013年，張超然又探討了《道德經》為何在靈寶經中受到重視的原因，以及《道德經》借由靈寶經的助力而正式進入道教法位階次系統的經過<sup>①</sup>。仙公系統的靈寶經中突出了對《道德經》的崇奉，將其抬高至與《大洞真經》和《靈寶經》一樣重要的地位。這種現象在靈寶經研究中已有不少討論，也是如何看待靈寶經與天師道關係的一個重要方面。此前有小林正美對此的看法，近有王承文的討論，但都不盡如人意。張超然在文中對小林正美的觀點有贊有彈。他文中的貢獻主要是利用《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》和《上清太極隱注寶訣》這兩部“新經”中的“訣”來說明，靈寶經的作者對《道德經》的重視，乃樹立起具體可行的傳授儀軌，由此為《敷齋經訣》和《太極隱注》區分出了先後關係，這對於專門考察這兩部“新經”中的“訣”提供了重要的意見。進而確認有傳為太極左仙公葛玄造的《老子道德經序訣》是靈寶經推出的《道德經》讀本，並從文字上確認了《太極隱注》早於《序訣》。

張超然是相信漢末天師道的歷史記述，並認定《想爾注》出自漢末的，他注意到從漢末天師道以下，雖然崇奉《道德經》，卻一直沒有將其納入法位階次系統，乃至在靈寶經之前，很可能連《道德經》的授受都無例可循。只有到“仙公新經”，開始對《道德經》大加肯定與推崇，無疑為後來《道德經》正式進入法位階次起到了重要的過渡甚至是助推作用。這也是個很有趣的問題：如果漢末天師道就開始崇拜《道德經》，《想爾注》如果真是漢末就作成了，為何遲到六朝後期《道德經》纔在法位系統中正式確立其地位？《想爾注》也是直到彼時纔與其他《道德經》的注本一起被列為獲取正一法位的必讀書？張超然此文對從靈寶經開始到隋唐道教法位確立這一過程中《道德經》的地位的表述，我覺得還是有很多啟發的。但對於《道德經》如何進入靈寶經並受到推崇，因為此前的道教史背景就晦暗不明，所以這方面也難提出有力的說明。

張超然注意到在“元始舊經”中幾乎不提《道德經》，而相對晚出的“新經”則有了明顯的改變。這其實就有點令人費解：按照傳統的看法，“新經”是為了解

<sup>①</sup> 張超然：《〈道德經〉的傳授、誦讀與道教法位階次》，《輔仁宗教研究》第27期，2013年秋，63—92頁。

說和敷釋“舊經”的，如果“舊經”本就没有重視《道德經》的意識，那麼“新經”在對待《道德經》這一點上，又怎能算是敷釋“舊經”？他同時認為相較於後來整齊化的靈寶儀節，《敷齋經訣》的齋法顯得零亂，没有系統，反映了靈寶齋法草創時期的實際情形。但按照“舊經”早於“新經”的邏輯，如果《敷齋經訣》還屬於草創階段，那“舊經”中的齋儀又該是什麼情況？應該是只有很少的內容，纔需要《敷齋經訣》這樣的“新經”事後做出進一步的敷釋纔對。但實際上，“舊經”中齋儀的內容並不少，還有僅見於“舊經”的齋儀程式。這又涉及靈寶經研究中的另一個“定式”，即認為“新經”一定是為解說“舊經”纔作成的。總之，我認為雖然張超然總體上仍然堅持認為“舊經”早於“新經”，但實際上他研究中很多具體的結論，都恰恰可以為我“新經”早於“舊經”，“新經”和“舊經”內部又各有先後之分的看法，提供程度不同的佐證。

鄭燦山先生曾在 2008 年 12 月臺北的一次會議上，發表討論《玉京山步虛經》的論文，而我在 2007 年 12 月柏林的會議上，也曾提交過一篇專論這一靈寶經的文章<sup>①</sup>。雖然從發表時間上我早於鄭氏，而且我們兩人的主要觀點其實是非常相近的，即都提出了萬曆《續道藏》中所收的這部《洞玄靈寶玉京山步虛經》，很可能是經過不同時期道士逐步增衍而成的，不能直接當作六朝時的經本來用。但我相信這只是近年來在靈寶經研究中又一個學者們在互不通氣的情況下，各自發表出來的論題無意中“撞車”的例子。此後直到 2015 年，鄭燦山的這篇文章纔正式在刊物上發表出來<sup>②</sup>。他的這篇文章，至少有三方面的價值：

首先是反省了此前學者在研討到具體某一部靈寶經時通常所採取的方法，即根據這部經歸屬於“元始舊經”還是“仙公新經”來判斷其年代：屬於“元始舊經”就是公元 400 年左右，屬於“仙公新經”就在 420—430 年代。這的確已是靈寶經研究中需要反思的一個定式了，就《洞玄靈寶玉京山步虛經》而言，因為傳統地把它歸入“元始舊經”之列，所以其成書時間就在某種似乎無需證明的前提下，被認定是在公元 400 年左右。但這裏蘊含了兩個層面的不確定性。一是“舊經”和“新經”的分類歸屬，究竟要依據誰定的原則？敦煌本“靈寶經目錄”反

① 劉屹：《論古靈寶經〈昇玄步虛章〉的演變》，2007 年 12 月柏林道教會議論文，收入 Florian C. Reiter ed., *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*, Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 189–205.

② 鄭燦山：《洞玄靈寶玉京山步虛經經文年代考證》，2008 年 12 月發表於“道教經典與儀式國際學術研討會”，後以《六朝道經〈玉京山步虛經〉經文年代考證》為題，正式刊發於韓國外國語大學中國學研究會出版的《中國學研究》第 72 輯，2015 年 5 月，221—266 頁。感謝鄭燦山教授惠賜正式發表論文的 PDF。

映的陸修靜對這兩組靈寶經的認知，是否完全符合這些經書形成時的狀態？小林正美關於“移入三經”的看法，是否就毫無可取之處？二是“舊經”就一定會早於“新經”嗎？長期以來，靈寶經研究一直找不到再向前推進的著力點，前輩學者只能做到這一步，也是情有可原。鄭氏發現了這個問題的癥結，應該說是獨具慧眼的。這是當年為數不多的能夠從方法上檢省靈寶經研究的論文之一。其次，鄭氏具體指出了《道藏》本《玉京山步虛經》在從東晉南朝到中晚唐幾百年間逐步增衍的情形，認為今本的形成是在唐玄宗時代，其結論較之我的研究更精確一些。復次，他對經本文字內容上做了充分細緻的比較研究，而我只是選取幾個具有符號性的要素展開討論。

對比他這篇論文前後兩個不同的版本，可以說 2008 年的版本是在沒有看到我 2007 年會議論文的情況下展開論述的，也的確提出了一些在我文章中沒有注意到的細節上的討論。而在 2015 年的文章中，鄭氏認為與我的研究“異多於同”，並在後一稿中刻意突出了與我文章的幾處不同。其實在我看來，這大可不必。因為我們前述那些共通的主要觀點，無論是在 2007 年、2008 年，還是現在，都應該是對靈寶經研究具有重要推進作用的觀點。他在 2015 年文中對我的商榷，則都是一些枝節上的問題，並不影響我對《玉京山步虛經》是不同時期逐步形成的基本看法。

例如，他認為我對《洞玄靈寶昇玄步虛章序疏》這部文獻的“序疏”二字的理解有誤，或許是這樣。因為他有研究隋唐時期老學注疏的經驗，比我在這方面更有發言權。不過前面的學術史梳理中，康德謨先生曾認為《太上靈寶五符序》的“序”未必是“序言”之意，王卡先生也認為敦煌本“靈寶經義疏”的體例是“開題序次”。所以，我的猜想未必完全沒有根據。又如關於“口詠步虛躡無披空洞章”的句讀問題，他認為我斷作“口詠步虛，躡無披空洞章”是不對的，中間不應斷開。我當初的考慮是“口詠”應該與“(足)躡”相對。在相關的幾種經典中，步虛時，與腳下的步伐相配合的，只有口詠的“洞章”，所以我把“躡”“披”理解為是與口詠同時的動作。按照鄭氏的讀法，則“步虛躡無披空”六字都是修飾“洞章”的，所謂“步虛章”就是“步虛躡無披空洞章”的簡稱。這對於近來學者專門討論步虛儀的起源也是一個很有啟發的讀法。這樣的話，我把“披空洞章”理解為與“空洞靈章”有關，可能也的確是想當然了。他還認為我輕易就接受深澤一幸氏的看法，對於我提出十首步虛詞是在東晉中期上清經的影響下較早作成的看法



提出質疑。不過，我在文中還引用了柏夷和大淵的所提出的證據，說明十首步虛詞和其後的讚、頌等，在文字上與上清經有密切的關係。總之，鄭氏強調的這些細節上與我的不同之處，有些可能確是我當年失察致誤，只要鄭氏言之有理，我都會虛心接受下來。只是雖然鄭氏強調與我的觀點“異多於同”，但我卻更多從他的文章中看到我們這兩篇文章論述的主要觀點接近，可以互相支持。

但有一個問題我需要澄清。鄭氏在文中認為，我對相關問題的考慮，採取的是“單綫性發展的歷史思考模式”，“其中將會潛藏許多問題輕易地被忽略了”。認為這種思考模式失之簡單化，沒有考慮到歷史現象的複雜性。讀者會發現，我也在不斷強調：如果不按照歷史發展的時間綫索來梳理出靈寶經形成過程的基本時空框架，也會把很多有意義的問題忽略掉。此前謝世維在其書中也不止一次地提出應該反省“綫性發展思維”的問題。謝氏至少在兩個層面上提出這種反思：一是在對經典形成過程的考察中，不能按照一源單綫性的發展模式來考察；二是他認為西方道教學界傳統認為上清經先出現，靈寶經後出現，因而靈寶經具有對上清經的超越性發展，這也是一種單綫性的發展觀。其實我們在此涉及的一些名詞，都不是嚴格意義上哲學、社會科學的名詞概念，甚至有些是挪用數學、電腦技術等的概念。所謂“單綫性”在我們的討論語境下，更多是一種形象性的比喻，而非嚴格的概念界定。

我承認在我的研究中，存在一種優先考慮時間先後觀念的傾向，這正是歷史學認知本能的體現。因為在考察歷史問題時，時間觀念只能是單向和單綫的，時間的坐標軸確定了，纔有可能進一步去討論空間和維度的問題。也許是我沒能正確理解謝氏和鄭氏所說的“單綫性發展”模式的精義，我覺得無論是謝世維對《真文天書經》的個案研究，還是張超然對從《真文天書經》到《度人經》中度亡觀念的考察，乃至鄭燦山對《玉京山步虛經》文本的考察，都涉及不同時期經典文本是逐步增衍而成的問題，這都是在討論經典形成過程時，基於一種單綫性發展模式的考察。事實上，做這種單綫性發展的考察，既是最自然而然、最無可爭議的一種考察思路，也是根據現有材料所能做出的最令人信服的處理方式。非綫性甚或多綫性發展的可能性當然是存在的，但是，目前的材料無法讓人毅然決然地，先否決單綫性的可能性，再直接從多綫的角度提供出充分的論證。單綫性的認知，是可以通過時間的先後這一客觀標準來確定的。而非綫性甚或多綫的思路，目前更多停留在學者的主觀推測和想象層面，很難找出可以



確切認定，並給予合理解說的、通過非單綫性發展而形成某部靈寶經典文本，或是靈寶經教思想概念的實例來。

與此有本質不同的是，所謂後出者一定要對先出者具有某種超越性的看法，其實是一種單綫進化的觀念，這裏面蘊含了某種價值判斷，即早出的往往具有樸素和原初的特點，晚出的通常則會精緻和完善得多。僅僅在“古靈寶經”研究中，我們就可以看到：“後出轉精”固然在大多數情況下可以看作是一種通例，但後出者未必全都“轉精”，甚至有的還不如早出的觀點更可靠。我認可謝氏對所謂“單綫性進化觀”的批評，但“單綫性進化觀”應與“單綫性歷史發展觀”不是一回事。單綫性歷史發展觀考慮問題的基礎是時間上的單綫性，這是一種不能忽視的客觀存在和基本原則，如果不承認或不去關注時間上的先後關係，很多問題就很難真正談得深入。在確定時間先後的基礎上，纔能去談內容上的內在聯繫，究竟應該按照歷時性的綫索去考察，還是可以按照共時性的角度去分析。

在過往幾十年的研究中，“古靈寶經”形成歷史最基本的時間綫索並沒有被梳理清楚，並不是這個問題不重要，並不是大家都不想去探究這樣的問題。實際上，大淵、小林和柏夷當年的論辯，很大程度上就是要想對“古靈寶經”內部更加精細化時所必需要解決的時間綫索問題，但可惜前輩學者一直沒有找到合理有效的突破口。之所以現在出現對“單綫性歷史發展觀”的懷疑乃至否定，並不是因為已經有充分地證據表明“單綫性歷史發展觀”不適應於考察“古靈寶經”的形成歷史，恰恰是因為目前對這方面的探索重視不夠，多數學者還停留在“古靈寶經”研究某些亟待突破的“定式”之中。例如，鄭氏在文中雖然看到了《步虛經》的原本最初兩部分，即他所說的“序”和十首步虛詞部分作成的時間最早，究竟能早到何時？他認為這部分的成書時間與《真文天書經》《赤書玉訣妙經》和《度人經》相近，都是公元 400 年之後的十幾年間作成。這一結論的得出，顯然仍是囿於前輩學者關於“元始舊經”作成於隆安年間的傳統看法。在學界早已認定《真文天書經》早於《赤書玉訣妙經》，張超然又確定二者都早於《度人經》的情況下，還有多少被人為歸屬“舊經”的靈寶經，都被一股腦地塞進 400—410 年代這十幾年的框架之內？在這樣狹短的時間軸上，能否真正梳理清楚它們彼此的關聯性？如果被人為限定的這個時間期限所禁錮，放棄考察這些經典內在的諸多有意義的關聯性，無疑纔會失去對很多有價值話題的研討機會。

我不認可對“單綫性歷史發展觀”的質疑，並不意味著我就認為只有這種考

察模式纔是唯一正確可取的。我強調的是：在現階段，應該在以往把三十幾卷靈寶經籠統地定在東晉末劉宋初的基礎之上，嘗試做進一步精細化的區分，從中辨識出哪些靈寶經是東晉末年，哪些是在劉宋初年，乃至劉宋中後期纔作成的。確立這些經典在時間軸上的先後關係，是我們真正深入理解這些經典的前提。但這樣的工作只是嘗試性的，即便我現在能够把這個時間軸大體勾勒清晰了，也不意味著靈寶經的研究就只能採取這樣的模式。我在本書中的任務，只是在大家對“小林議題”雖不滿意但又無奈的情況下，搭建起一個新的“古靈寶經”研究框架和平臺，並儘可能地做一些調試和驗證而已。因此，所謂“單綫性歷史發展觀”，仍然是現階段認知“古靈寶經”的必要而非唯一的基本思路和考察途徑，至少本書仍然對此奉行不疑。我更希望通過這一“單綫性歷史發展觀”所營建起來的“古靈寶經”研究的新時間脈絡，可以為今後展開“非單綫性歷史發展模式”的考察提供墊腳石。

### 三 呂鵬志先生的研究

如前所述，呂鵬志先生早在2003年就關注到靈寶經中的“天書觀”，是最早關注到這一“古靈寶經”教義核心思想的學者之一。他實際上對靈寶經的研究也多有自己的看法，這主要體現在2005年他和史格偉(Patrick Sigwalt)合作對王承文2002年大著的法文書評<sup>①</sup>。但他對靈寶經的更多看法，通過其隨後對道教儀式，特別是靈寶齋儀的研究體現出來。

2008年，他出版了對唐前道教儀式的奠基性著作<sup>②</sup>，這部書對靈寶齋儀在唐前道教儀式史上的地位給予了極高的評價，認為中古時期乃至宋代以後的許多道教儀式，都是奠基或發源於“古靈寶經”。相關的情況，我已在對此書的書評中有所評述，到目前為止，我的觀點尚無重大改變<sup>③</sup>，故在此不再重複。我想強調兩點：一是呂氏對靈寶齋儀的研究與其他學者的不同之處在於：此前的學者都是在相信漢末天師道傳統的前提下，把靈寶經中儀式所呈現的很多要素，

① Lü Pengzhi et Patrick Sigwalt, "Les Textes du Lingbao Ancien dans L'Histoire du Taoïsme", *T'oung Pao*, Vol. 91, Leiden, Brill, 2005, pp. 183 - 209.

② 呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局，2008年。中文稿曾在《宗教學研究》2007年第2期、2008年第1期分四期連載。英文縮寫稿見“Daoist Rituals”，in John Lagerwey & Lü Pengzhi eds., *Early Chinese Religion, Part Two, The Period of Division (220 - 589AD.)*, Leiden, Brill, 2010, pp. 124 - 135.

③ 我對此書的書評見《唐研究》第16卷，北京：北京大學出版社，2010年12月，545 - 551頁。

都歸結為是對漢末天師道傳統的繼承；而呂氏則懷疑現在所呈現的漢末天師道傳統具體內容的準確性和可靠性，等於是切掉了漢末天師道這個歷來被認作是源頭的階段，所以在他的研究中，多處體現出靈寶經對道教儀式的開創性。無論是否承認漢末天師道傳統，或者對這一傳統承認到何種程度，都說明即便是專門做靈寶經的研究，事實上也無法與漢末天師道的歷史斷然切割開來。但正由於漢末的可靠資料太少，所以這方面的工作難度往往是超乎想象的。

二是關於陸修靜的歷史作用，呂氏的研究告訴我們，陸修靜對道教儀式的貢獻，主要是通過對靈寶經的整理和靈寶齋儀的規整來實現的。以往學界對陸修靜的定位，或者說他是天師道徒，或者說他是上清派尊師，但實際《道藏》中所存留的陸氏的作品，卻主要是基於其對靈寶經教所作的整理和闡揚。陸修靜的例子可以使人重新思考學界過去那種基於所謂“天師道”“上清派”和“靈寶派”這些道派劃分的道教史論述模式。顯然，對陸修靜的研究，也是對“古靈寶經”研究不可或缺的重要組成部分。陸修靜和靈寶經教的密不可分，其實也就是天師道與靈寶經教的密不可分<sup>①</sup>。

2009年，呂鵬志先生發表了有關天師道旨教齋與靈寶經教關係的長文<sup>②</sup>。這篇文章的主旨是論證所謂天師道的旨教齋其實不是從漢末傳下來的，而是在5世紀初時受到靈寶齋的影響而產生的。論題來自《仙公請問經》中一個無疑是站在靈寶經教的立場上的、頗有爭議的說法：天師張道陵先學了靈寶齋，再創立了旨教齋。從歷史時間的先後來看，張道陵天師的活動早在東漢中後期，而靈寶經教是到東晉末劉宋時纔形成的，所以《請問經》的說法無疑是個道教神話，不能盡信。但究竟該如何理解旨教齋和靈寶齋的關係？有的學者根據《請問經》強調的是張道陵創立旨教齋，呂氏則根據《請問經》強調的是旨教齋在靈寶齋之後出現。這其實都是只選取了《請問經》神話說法中的一個面向而已。當然，呂氏提供了後世道教內部的一貫認知，認為所有的齋法其實都是出自靈寶

① 王承文對陸修靜一人兼具天師道與靈寶經教信仰的討論可以參考。見《陸修靜道教信仰從天師道向靈寶經轉變論考——以陸修靜所撰〈道門科略〉為起點的考察》（上），《宗教學研究》2014年第2期，1—10頁；《陸修靜道教信仰從天師道向靈寶經轉變論考——以陸修靜所撰〈道門科略〉為起點的考察》（下），《宗教學研究》2014年第3期，20—32頁。

② 呂鵬志：《天師道旨教齋考（上篇）》，《中研院歷史語言研究所集刊》第八十本第三分，2009年9月，355—402頁；《天師道旨教齋考（下篇）》，《中研院歷史語言研究所集刊》第八十本第四分，2009年12月，507—553頁。英文稿是個簡本，見 Lü Pengzhi, “A Study of the Zhijiao Fast of Celestial Master Daoism”, Florian Reiter ed., *The Foundations of Daoist Rituals*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2009, pp. 165—188.

齋教。因而他論證的主要方向，就是說明天師道的旨教齋是在靈寶齋之後纔產生的。但道教內部的傳統認知，是否就一定是歷史真實的記憶？這似乎需要有所證明。我認為無論是傳統觀點強調張道陵在 2 世紀創立旨教齋，還是呂氏強調旨教齋在 5 世紀靈寶齋之後纔出現，其實都是基於道教自身的說法，二者所依據的材料性質上是相同的，在缺乏佐證材料的情況下，沒有哪一方更可靠的問題。

呂氏提供了一些具體的文本對比，例如《旨教經》與《元始五老赤書玉篇真文天書經》的對比，《增壹阿含經》與《真文天書經》的對比，《旨教經》與《上元金籙簡文》的對比，等等。在我看來，這些文字對比，其實都是在呂氏已經認定旨教齋必然出自靈寶齋之後的前提下，再按照有利於自己立論的方向給出解說。我們需要的是一些能夠普遍應用於進行文本對比時的一般性原則：在什麼情況下，我們可以說甲書的內容肯定是早於乙書的？但在此文的很多文字對比工作，只是呂氏告訴讀者：你看，這樣的文字相近或相同之處，正說明《旨教經》是晚於靈寶齋的。其實文本上的相同或相近之處，未必有呂氏希望的那樣明顯。這一點，只要讀者自己進行對比就可以看出。我這樣說並不是想否定呂氏在此的論證，也許他得出的結論是正確的。我關注的是：如何確定出現在不同文本中那些相同或相似文字內容的先後關係？為何同樣兩段相同或相近的文字，我可以說是甲早於乙，你可以說是乙早於甲？這個原則性的問題如不解決，呂氏的論證必然面臨一定的質疑。同樣的困境也存在於我和王承文之間：“新經”和“舊經”中頗有一些看似可以對應的文字，我說是“舊經”改造了“新經”，王承文說是“新經”參照了“舊經”。

那麼從實際的歷史情況考慮，旨教齋與靈寶齋孰先孰後？我對此還沒有確定的意見。不過，我注意到呂氏對靈寶經的基本看法限制了他對這一問題的思考。例如，他認為“舊經”早於“新經”，“新經”是對“舊經”的敷演和詮釋；而“舊經”作於 400 年左右，“新經”作於 437 年之前。這些都是大淵等人的結論。按呂氏的看法，《真文天書經》是“舊經”，此前還沒有旨教齋和《旨教經》，《請問經》是“新經”，最早提到了旨教齋。於是他把《旨教經》定在 400—437 年之間，並且更靠近《請問經》的成書時間。那麼，旨教齋形成的標誌是否就是《旨教經》的成書？一種齋法究竟應該是先有實踐，而後定型成書，還是先在道經文本上確定出來，再落實在實踐當中？這方面應該有所區分和說明。但顯然呂氏是把兩者

等同了，認為《旨教經》成書的時間，就是旨教齋成立的時間。但他對靈寶齋的看法同時又是融攝天師道、佛教和方士傳統的新儀式，又認為“舊經”只是暗地裏吸收天師道的儀式，“新經”則公開地向天師道示好，即公開推崇張道陵天師。這樣說來，在“舊經”和“新經”作成時，已有不可忽視的天師道傳統的存在。但幾乎在靈寶經向天師道學習示好的同時，天師道也向靈寶經借鑒齋法並創制了旨教齋？這其間的關聯和先後關係，還能分得更清楚一些嗎？可見，大淵等人把靈寶經的形成過程就壓縮在 400 年和 437 年這兩個時間點上，在這短短的三十幾年中，有太多與靈寶相關的經典和儀式要被強塞進來，使得固守於此的後學，根本無法再從中分出個先後層次來。呂氏對《旨教經》的成書時間推測，直接的前提是在我看來並不可靠的靈寶經形成時間點上。這充分說明靈寶經的基本問題未解決，已經嚴重阻礙了相關研究的進一步深化。

2010 年，呂鵬志發表了對《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》中《五篇真文》的校讀<sup>①</sup>。這篇論文是立足於對靈寶經中“五篇真文”的一個文本探討。被認為所有靈寶經根基的“靈寶五篇真文”究竟是什麼樣的？在《真文天書經》中有這“五篇真文”的秘篆文書寫形態，共 672 字。《赤書玉訣妙經》中有對秘篆文的正字轉寫，卻是 668 字。這種差異，此前的小林正美和張勛燎都已注意到並做了探討，問題就出在“南方三炁丹天真文赤書玉訣”第三科真文。呂氏提供了更多的證明，印證了小林氏做出的校正工作，認為 672 字的纔是正本，668 字的則是誤本。在此文中，呂氏依然遵照了大淵認為敦煌本“靈寶經目”是 437 年、《授度儀》是 444 年的論斷。

呂氏在本文中的貢獻有：其一，他提醒我們，正是錯誤的 668 字版本，以秘篆文的書寫方式在唐宋以後靈寶五方鎮墓石上得到廣泛的應用，正確的 672 字版本卻幾乎無人問津。這在我看來，可以看作是唐宋道教傳統逐漸遠離六朝靈寶經教的又一個事例。

其二，他探討了相差 4 字的兩個版本出現的時間，注意到《無上秘要》這同一部書在兩處引用到“五篇真文”，就已經是 672 字和 668 字兩種不同的版本了。

<sup>①</sup> 呂鵬志：《攝召北酆鬼魔赤書玉訣與靈寶五篇真文——〈太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經〉校讀拾遺》，《宗教學研究》2010 年第 4 期，20—30 頁。英文版見 Lü Pengzhi, “The Jade Instruction on the Red Writings for Summoning Ghosts and Demons of the Northern Feng Mountain and the Five Lingbao True Writs”, in Florian C. Reiter ed., *Exorcism in Religious Daoism*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2011, pp. 31–49.

進而再追溯到陸修靜，認為陸修靜自己在《授度儀》中認可有 672 字，而敦煌本《靈寶經義疏》引陸氏的話則說 668 字。可見陸修靜時代就已有兩個版本的“五篇真文”。這就涉及《授度儀》的成書時間和敦煌本《靈寶經義疏》究竟在多大程度上保持了陸修靜《靈寶經目》的原貌問題。對此還需進一步討論。

其三，他分析了之所以產生兩種不同版本“五篇真文”的原因，認為這是六朝時期的道教內部之人故意在抄寫時製造的混亂，目的是為防止內傳秘訣的洩漏；沒想到故意誤抄的版本反倒被當成正本收入《道藏》廣為流傳。我覺得這只能算是一個推想而已。儘管他以實地調查近現代道教科儀經本中有故意做手腳的情況來佐證，但仍無法說明為何只對第三科的真文做這樣一點點手腳？如果真是為了防止洩密，完全可以不把這些真文全部公布出來；或者在不止一處做手腳。所以呂氏所說的這種可能性不是沒有，但仍欠缺實在的證明。

2011 年，呂鵬志正式發表兩篇文章，第一篇是討論“靈寶六齋”的問題<sup>①</sup>。如前所述，靈寶齋法和齋儀的研究史，實際上可以從施舟人、山田利明那裏講起。呂氏此文的最大貢獻是從“元始舊經”中找到了“靈寶六齋”已經實際存在的證據，並逐一確認了“六齋”在“舊經”中的出典。參照呂氏的研究，更可知小林氏關於“靈寶齋法”的研究，完全是不能成立的。呂氏認為“舊經”雖有“六齋”之實，卻沒有“六齋”之名。不僅沒有“靈寶六齋”之稱，也沒有金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋等具體的名稱出現。這些名號都是到陸修靜時纔確定下來的。“新經”中更是只有籠而統之的“靈寶齋”之稱。呂氏的這些認識，對於瞭解靈寶齋儀的發展演變是重要的基礎<sup>②</sup>。

呂氏在文中也首次明確針對我提出的“新經”早於“舊經”的新論提出反駁，認為我没有注意到“新經和舊經之間存在演繹和被演繹的關係”。他在文中具體的例證就是《敷齋經訣》與《上元金籙簡文》的關係。我在本書的相關章節中會說明，他所復原出的《上元金籙簡文》中摻雜了類似《金籙經》這樣並非“元始舊經”的文本內容，然後他又以這樣並不可靠的文本來與《敷齋經訣》進行對比。這是其不能令我信服之處。此外，即便其所依據的《金籙簡文》輯稿是可靠的，還是回到我們繞不開的問題：假如《敷齋經訣》與《上元金籙簡文》真地有文本上

① 呂鵬志：《靈寶六齋考》，《文史》2011 年第 3 輯，85—125 頁。

② 對呂氏此文關於金籙齋儀論述的進一步探討，見張鵬：《〈敦煌秘笈〉羽 673R 的綴合及金籙齋儀的再探討》，《敦煌學輯刊》2016 年第 2 期，22—30 頁。

的相似或相通之處，如何確定兩個文本的先後關係？顯然不能事先秉持“新經”必然晚於“舊經”的成見，否則在進行文本比較時，必然只能得出《敷齋經訣》是為敷演《上元金籙簡文》而作的結論。但我們目前的很多研究中，卻又都是以這樣的方式來進行文本對比的。我覺得只有在一種情況下，我們可以確信“新經”是在敷演“舊經”，即“新經”像各種“義疏”那樣，引一句“舊經”的原文，再對這句經文做出解釋和闡發。但顯然，“新經”和“舊經”之間根本不可能存在這樣的關係。

呂氏 2011 年發表的第二篇論文是討論靈寶三元齋和道教中元節<sup>①</sup>。呂氏文中據以探討的主要文獻是《太上洞玄靈寶三元品戒經》。如前所述，最早注意到這部經的是秋月觀暎、吉岡義豐等學者，他們那時還不具備深入探討靈寶經經本的條件。而在前述神塚淑子，包括麥谷邦夫等人的研究中，此經關於“真父母”的思想價值也被發掘出來。呂氏此文的貢獻在於糾正了包括大淵忍爾在內的早期三位日本學者對《三元品戒經》的錯誤認識，糾正了歷來認為道教的中元節是受佛教盂蘭盆節影響的認知。這都是基於敦煌本“靈寶經義疏”所載的“靈寶經目錄”把“古靈寶經”的時代相對明確起來所帶來的便利。可見，靈寶經的時代問題，已不僅僅是靈寶經本身的問題，相關的道教內外、佛道關係等一系列問題的解決，都要仰仗於此。

在文中，呂氏再次強調了《三元品戒經》是道教三元齋的經典出處。這還是讓人不禁要問：是道教中先有了三元齋的實踐，還是先有了《三元品戒經》的經本，然後再據以制訂三元齋的儀式？恐怕所有的“靈寶六齋”都應面臨這樣的疑問。呂氏仍然遵循大淵的看法，認為敦煌本“靈寶經義疏”反映的是陸修靜 437 年的目錄，“舊經”就是在 400—437 年間作成的。而他在文中也表達了同為“舊經”的《定志通微經》提到了“三元品戒”，故《定志通微經》是晚於《三元品戒經》的；而《三元品戒經》又從《真文天書經》中吸取了要素，則這三部“舊經”之間，明明就存在先後的關係。但在這三十幾年中，如何確定和區分這種先後關係？在大淵的框架之下，無論如何是做不到有效區分的。因為在被大多數學者奉而不疑的這個框架中，只有 400 年和 437 年這兩個時間支點。一定程度上這就如同

<sup>①</sup> Lü Pengzhi, “The Lingbao Fast of the Three Primes and the Daoist Middle Prime Festival: A Critical Study of the *Taishang Dongxuan Lingbao Sanyuan Pinjie Jing*”, *Cahier d'Extrême-Asie*, Vol. 20, 2011, pp. 35–61. 此據呂鵬志：《靈寶三元齋和道教中元節——〈太上洞玄靈寶三元品戒經〉考論》，《文史》2013 年第 1 輯，151—174 頁。



我們批評小林把大批靈寶經內外的道書都硬塞進 420—437 年間一樣，强行地“一刀切式”處理，看似給這些經書找到了時間定位，其實掩蓋住了很多有價值的問題。

2015 年，呂鵬志在香港的一個會議上提交了關於陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》的研究<sup>①</sup>。他這篇文章的貢獻在於，以往研究《授度儀》的學者都是做出局部的探討，他則是全面整理《授度儀》所載的授度儀程，探討陸修靜作《授度儀》時的編撰原則、體例，《授度儀》所反映的靈寶傳授儀的階位等級和法位標記，傳授儀式的程式和結構等問題。可以說，今後欲研討《授度儀》的問題，無論從所依據文本，還是瞭解授度儀的儀次結構來說，都離不開他的這篇文章。不過，他仍然是信從大淵對《授度儀》的定年意見（444 年），並且在行文中也有明顯的疏漏，詳見本書相應篇章的論說。

2016 年，呂氏發表了對《靈寶真一五稱符經》的專論文章<sup>②</sup>。他首先判定《五稱經》是葛巢甫在公元 400 年左右的作品。其次，從版本上說，認為敦煌本大勝《道藏》本，且敦煌本更接近於古本《五稱經》；而《中華道藏》的校本選用《道藏》本作底本，以敦煌本參校，是一個錯誤的選擇。再次，呂氏認為《五稱經》的經文與注文有相互矛盾之處，應是有後人的加筆。他仍然認為“新經”晚於“舊經”，故《五稱經》中的注文都是出自“新經”作者在陸修靜整理編目之前所添加的。

呂氏近年的研究重點逐漸轉向了對道教科儀本的田野調查，暫時不再全力投入到靈寶經的問題上。他比我更有條件吸收國外，特別是歐美學界的研究成果。但他對靈寶經的基本認知，卻一直受制於大淵等人當年設定的框架。這使得他諸多本來很有分量的研究成果，都建立在很可能需要重新校準的基礎之上。

#### 四 柏夷先生的研究

2008 年 12 月，柏夷先生參加在東京東洋大學召開的“日美道教研究會議”，

① 呂鵬志：《早期靈寶傳授儀——陸修靜（406—477）〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》，提交“比較視野中的道教儀式”國際學術研討會論文，香港，2015 年 12 月，會議論文集，264—313 頁。這是他在 2006 年一次演講稿基礎上的修訂之作。

② 呂鵬志：《敦煌寫本 P. 2440〈靈寶真一五稱經〉校補解題》，鄭煒明執行主編：《饒學與華學——第二屆饒宗頤與華學暨香港大學饒宗頤學術館成立十周年慶典國際學術研討會論文集》，上海：上海辭書出版社，2016 年，402—431 頁。此會議於 2013 年 12 月在香港召開。



提交的論文於 2009 年 10 月正式刊出<sup>①</sup>。在這篇文章中，他首先提出了靈寶經教的兩個重要性：一是靈寶經雖然作成於 4 世紀末 5 世紀初的幾十年，但卻能夠成為延續至今的齋醮儀式的基礎；二是靈寶經最早吸收佛教輪回報應思想，對道教的教義有巨大的影響。他明確說自己不同意小林正美有關靈寶經分作兩部分，葛氏道先造作出了“元始舊經”，其後由“天師道三洞派”造作出“仙公新經”的論斷，並逐一介紹自己 7 篇(部)論著中對小林相關論點的不同意見。

針對小林氏認為“仙公系”靈寶經出自“天師道三洞派”之手的觀點，柏夷特以《敷齋經訣》為例，探究這部“教戒訣要”中所反映的“轉經”，即誦經的儀式，是不是出自天師道之手。他注意到“轉經”的說法，在整批“古靈寶經”中都不很常見，而《敷齋經訣》看起來有一些方面是天師道的傳統，但細究之下，似乎又頗有與天師道傳統不符之處。例如，天師道的出官儀式，錄上的神官是在上章時要昇天去向天上的神靈彙報的，而《敷齋經訣》所講的靈寶儀式，這些神官是要降臨在儀式現場進行監督和見證的；在儀式中的誦經環節，也是天師道傳統儀式所未見的；天師道上章的目的是治療疫病，而靈寶道士轉經儀式的目的則是在地獄救度齋主的祖先等等。柏夷由此認為：《敷齋經訣》雖然反映了 4 世紀末 5 世紀初江南天師道的一些活動情況，但已不是純粹的天師道儀式和思想，所以小林氏關於“新經”出自天師道之手的論斷是可疑的。

我認為，《敷齋經訣》具有明顯天師道的色彩這是毋庸置疑的，到底這天師道色彩是來自漢中米道以來的傳統，還是小林所說的“天師道三洞派”，或是柏夷所說的“改宗”的天師道信奉者，這恐怕也要在確定“新經”“舊經”先後關係的前提下再做考察。我在本書中雖未專門研討《敷齋經訣》，但也有論據表明其至少應在《真文天書經》之前成書。所以，可靠的時代定位，纔是研討經書內容的前提。

2009 年，柏夷就《五符經序》和《赤書玉訣妙經》中關於“靈寶五符”傳授儀式的某些細節方面展開了討論<sup>②</sup>。這其實是其 2005 年參加柏林會議的論文。在這篇文章中，柏夷關注的是早期靈寶五符傳授儀式——“醮祝之儀”中的兩個微

① スティファン・ボーケンキャンプ著，酒井規史、山田明廣譯：《転經—古靈寶派の宣教方法—》，田中文雄、テリー・クリーマン(祁泰履)主編：《道教と共生思想》，東京：大河書房，2009 年，73—86 頁。

② Stephen R. Bokenkamp, “Minor Ritual Matters: Gesture and Meaning in Early Daoist Jiao Rites”, Florian C. Reiter ed., Foundations of Daoist Ritual, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2009, pp. 217–226.

小的細節：一是為何要用肥鳥一頭或鴻鸞之鳥作為供品？二是為何要用紅色的繒和青色的帛來代替“割髮歃血”？柏夷在此針對三位學者此前的論點提出了異議：其一是康德謨關於紅繒和青帛分別代表洛書和河圖的傳統，其二是索安關於道教的儀式是從中國上古王朝祭祀儀式中發展而來的理論，其三是施舟人結合後世道教儀式對這一早期靈寶醮祝儀的解讀。在這篇並不長的文章中，柏夷提出了比較重要的結論：不能說康德謨和索安此前的說法是錯的，但道教的儀式顯然不是從單一的上古天命傳統或王朝禮儀中發展出來的，而是彙聚了多種儀式傳統的結果。可見，對柏夷來說，這篇文章的主要目的就是，在並不徹底否定康德謨、索安廣為人知並被普遍接受的那種理論或解釋的前提下，再提出一些新的可能性。我想這也正是學術研究的意義所在。如果柏夷覺得許理和、康德謨和索安的經典理論是完全不能被懷疑和被突破的，也就不會有他的類似這篇以小見大的研究。

2010年，柏夷發表了一篇有關靈寶經中反映的家庭價值與道德觀的文章<sup>①</sup>。他首先對葛兆光先生提出的“屈服史”的概念有所保留，認為六朝時期道教的主流並不是向世俗政權或佛教一味地“屈服”。他很早就注意到靈寶經中有關死後重生的主題，而在這篇文章中，他重點考察的是《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》中的所謂“三元品戒罪目”一百八十條，這百八十條罪目很容易讓人聯想到天師道的《老君說一百八十戒》，但戒條和罪目的內容和性質都完全不一樣。柏夷依據祁泰履考訂《女青鬼律》是3世紀天師道經典的說法，首先比較了《三元品戒罪目》與《女青鬼律》的內容，指出靈寶經已經不再出現早期天師道傳統的“合氣”之術；而且《女青鬼律》認為修道者面臨的最大危險，是假托大道卻仍沉湎於殺生血祠和巫鬼信仰；而靈寶經則強調修道者最大的危險，是對經教的輕忽；進而，靈寶經中通過戒律或罪目的形式反復強調的，是修道者不能背離自己的“同學”“善人”和家庭。這些都是4世紀晚期和5世紀初的靈寶道教與早期天師道相比值得注意的不同方面。柏夷正是由此引出了靈寶經對家庭和祖先問題的重視。他繼而引證了《法輪罪福經》和《明真科》中的內容，強調救度祖先和七世父母成為靈寶經的一個重要主題。在文末，他又引述司馬虛關

① Stephen R. Bokenkamp, "Imagining Community: Family Values and Morality in the Lingbao Scriptures", in Alan K. L. Chan and Yuet-Keung Lo eds., *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, Albany, State University of New York, 2010, pp. 203 - 226.

於兩種類型輪回說的分類：一是印度式的，講究己身受報論；二是中國式的，認為個人的業報與其家族的功德緊密相連，認為靈寶經中並不是簡單的二分法，而是具有改造佛教的業報輪回說的重要意義。由此可證，至少在對佛教理論的吸取方面，靈寶經教並不是一種“屈服”的姿態。

我覺得這篇文章討論的問題是很重要的，靈寶經教對佛教理論的吸取也的確不能簡單地以佛教“影響”道教的認知模式來闡述。不過，柏夷在文中是將《三元品戒經》《明真科》和《法輪罪福經》看作是4世紀末到5世紀初靈寶經中有關家庭觀念的代表性經典，而按本書的理解，這三部經典應該可以分成三個不同的時段來做進一步的分析。

2011年，柏夷發表了一篇有關5世紀的靈寶經中如何驅逐邪鬼的研究<sup>①</sup>。這是其在2009年柏林會議上提交的論文。柏夷先根據其他學者的研究，對以儼為代表的漢代傳統驅鬼方式進行介紹，簡言之，就是通過掌握邪鬼的名號，再以生動形象的暴力威脅來驅逐鬼怪。而到5世紀初的靈寶經——文中重點討論的是《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》——中的驅鬼咒術，則明顯淡化了暴力驅逐的色彩，改成主要通過模仿官府文書的傳檄、檢攝等方式，並以口誦咒語的靈寶儀式來達成驅鬼目的。柏夷的考慮並不止於此，他指出從漢代傳統到靈寶道教的驅鬼儀式的轉變，說明以往驅鬼之術只能由個別的巫師、儼師掌握，而靈寶道教具有一定資質的道士，都可以運用靈寶儀式來驅鬼。當然，這甚至成為道士們謀生的手段之一。通過對漢晉間驅鬼儀式的變遷，柏夷揭示了靈寶道教與此前傳統的信仰之間的區別與聯繫。而這樣的變遷，在柏夷看來也並不是只有單向發展一條路徑。總之，這篇文章還有更多值得我們品味的東西，但已經偏離本書研討的主題，故不贅言。

2011年，柏夷還發表了一篇通過靈寶經研究早期道教寺院主義的文章<sup>②</sup>。柏夷在此篇想探討的是：道教的寺院主義，即建立專門的道教官觀來供道士出家修道的模式，多大程度上是模仿佛教寺廟出家制度而來的？在靈寶經幾乎滿

① Stephen R. Bokenkamp, "Without Whipping, Flogging, or Slashing: Exorcism Ritually Transubstantiated in the Early Fifth-Century Lingbao Scriptures", Florian C. Reiter ed., *Exorcism in Daoism*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2011, pp. 69–88.

② Stephen R. Bokenkamp, "The Early Lingbao Scriptures and the Origins of Daoist Monasticism", *Cahiers d'Extrême Asie*, Vol. 20, 2011, pp. 95–124. 中譯文《早期靈寶經與道教寺院主義的起源》，《道教研究論集》，40—69頁。

篇皆見佛教因素的背景下，人們自然會認為道教的宮觀建設是受佛教寺院制度影響纔產生的。但當柏夷從身份的獲取、外在標誌、修道場所和職責等方面，對早期靈寶經中的“靈寶法師”進行一番討論後，卻發現靈寶法師“借取於中國傳統較之於佛教似乎至少一樣多”。在道教的授度儀中，只有“保師”的角色可能受到佛教制度的啓發，此外的授度儀主要體現了道教對本土傳統的繼承。在 4、5 世紀的早期靈寶經中，看不到有意識地建立專門給道士出家修道用的道教寺院之設想；而到 6 世紀的《太上洞玄靈寶業報因緣經》，明確出現了“置觀度人”的觀念；再到唐初出現了《三洞奉道科誠儀範》那樣詳細規劃道觀內部建築的作品。此外，柏夷還提到了靈寶經欲圖對天師道的超越，甚至提出靈寶經有意使天師道信徒改宗的問題，都值得進一步探討。

柏夷在此篇中所利用的主要材料，是陸修靜的《太上洞玄靈寶授度儀》，他認為這是陸氏在 450—460 年代的作品。柏夷提出了需要辨別《授度儀》中哪些是對既有經典的引述，哪些是陸氏自己創作的段落，為此列出三個標準。這樣做的前提，必須是首先要確認整篇《授度儀》都是出自陸修靜一個人的手筆。而施舟人注意到《授度儀》中出現了“某府縣鄉里”的字句，所以認為今本《授度儀》已經過唐宋時代道士的改編。我曾論證《授度儀》應該是陸氏在 437 年的作品，柏夷此篇中至少有兩處無意間提出了對我不利的反證。一是他辨識出《授度儀》中的“寶珠之口”的典故，是來自《度人經》；而我認為《度人經》不會早在 437 年《靈寶經目序》之前就作出。二是他列舉了《授度儀》中的《師告丹水文》，法師在向弟子授予靈寶經時，已經把元始天尊在歷劫之前開創的靈寶經，與葛仙公在赤烏年間領受的靈寶經等同起來；而我認為即便在靈寶經的神話中，葛仙公也沒有領受過元始天尊所傳的靈寶經。這兩個例子都是來自被柏夷認定為陸修靜自己創作的段落，但施舟人疑為後人添筆的“府縣鄉里”那段話，恰恰是緊隨在《師告丹水文》之後的弟子說辭。如果弟子說的話有可能被後人添筆，則前面與之相配套的法師話是否還保持六朝原初之貌也就變得可疑了。我仍寄望於將來能有更多的證據把這兩例看作是後人對《授度儀》潤色時纔加進去的。

2013 年 5 月，柏夷討論了早期靈寶經中的“定型懺悔文”問題<sup>①</sup>。這是其在 2008 年 12 月在臺灣一個會議上的論文的結集出版。這個論題的起因是對於本

<sup>①</sup> 柏夷著、張顯華譯：《早期靈寶經中的定型懺悔文》，李豐楙、廖肇亨主編：《沈淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》，臺北中研院文哲所，2013 年 5 月，119—138 頁。

尼迪克特在《菊與刀》中所提出“恥感文化”和“罪感文化”的區分而進行的反思。簡言之，日本文化是否能夠被定義為“恥感文化”都尚存爭議，西方還有學者將“恥、罪”二分法套用在東亞文化當中，乃至有認為中國文化也屬於“恥感文化”的意見。柏夷對此提出了異議。他首先區分了“恥”與“罪”的不同之處，又根據那體慧的意見，追溯了“懺悔”一詞在漢譯佛經中的源頭。他具體分析了《真誥》所載許翽的禱文，認為所體現的並不是“羞恥感”。他重點討論的是靈寶經，特別是《敷齋經訣》中帶有懺悔意味的一種“定型懺悔文”。認為這種定型懺悔文中所體現的懺悔罪過，並不局限於修道者個人所犯的過錯，反而是有很多內容超出了個人行為的範疇，也很難據此做出“罪、恥”二分的界定。總之，通過靈寶經的懺悔文，柏夷認為“罪、恥”二分法，對於中國文化而言並不適合。我注意到他在文中提出，《敷齋經訣》的懺悔文很大程度上複製了早期其他靈寶經文裏的罪行清單，具體而言，即認為《敷齋經訣》複製的是《明真科》中的十四條罪目、《三元品戒經》中的百八十條罪目等。他是在認定“舊經”早於“新經”的前提下做出這一結論的，會不會存在相反的複製路徑？本書不擬進一步討論，但在罪目上的近似性，也可為以後的比較研究提供線索。

2013年10月，柏夷提交給臺北中研院“第四屆國際漢學會議”的一篇專論陸修靜《靈寶經目序》的論文正式印製出版<sup>①</sup>。柏夷在文中表示，他看到臺灣的一個期刊上新發表的一篇靈寶經研究的文章，居然還在按照小林關於靈寶經內部的“新”“舊”之分暗示了成書先後的考慮，有感而發，重新激起自己30年前對這篇《序》的研究興趣。柏夷首先依據大淵的研究，認定這個437年的《序》的最後一句話“今條舊目所載，並仙公所授”云云，之後就應該緊跟著是敦煌本P. 2861. 2+P. 2256所列的“靈寶經目錄”。這是一個很有意思的推論，王承文在其2016年的文章中，也秉持了這樣的看法。在此不妨從寫本學的角度進行簡單的驗證。按照敦煌寫本每紙28行，每行17字的規範來估算，《序》可以抄寫多少行？而敦煌本P. 2861. 2的寫卷卷首殘缺了多少行？兩個數字不必完全吻合，大體能吻合就可以提出這樣的推論。但實際上，P. 2861. 2第一紙殘存19行，意味著此紙開頭部分殘缺了9行文字，這9行的空間顯然抄不下《序》的全

<sup>①</sup> Stephen R. Bokenkamp, “Scriptures New and Old: Lu Xiujing and Mastery”, 《信仰、實踐與文化調適——第四屆國際漢學會議論文集》，臺北中研院，2013年10月，449—474頁。我要感謝柏夷教授特意托人將此文轉交給我。

文。《序》的正文總共 720 字左右，至少要抄一紙半（42 行左右）纔能抄下。因此，從寫本學上並不支持《序》後直接跟抄“靈寶經目錄”的可能性。

大淵最初只是根據敦煌本目錄，揭示出靈寶經被陸修靜分為“元始舊經”和“仙公新經”兩部分的事實。小林繼而再根據“新”“舊”之分，考慮到兩組靈寶經作成的時代應該有先後之分。柏夷這篇文章的核心觀點，即認為試圖通過“新”“舊”來解決靈寶經內部的先後關係，是行不通的。柏夷此文實際上可分為兩個部分，第一部分是對《靈寶經目序》全文的翻譯和疏解，第二部分是根據《靈寶經目序》來思考陸修靜在當時出於何種目的和觀念，寫出這樣一篇《序》，乃至從中看出陸氏是如何把自己比作“靈匠”的，以及陸氏是如何看待佛教的等問題。當然這兩部分是密不可分的，因為文章最後，柏夷正是通過自己對陸修靜的分析指出：陸氏並不是學者，他只是道教信徒，所以他寫這篇《序》的時候，根本沒想給今天的學者留下關於靈寶經何時作成的指示。今天的學者想通過陸氏當年的文字來尋得靈寶經作成的時間綫索，未免想得太簡單了。柏夷說的當然是有道理的，但因為陸修靜不是史學家，他不是有意地留下可靠的歷史記錄，我們今天就該放棄對靈寶經作成時代探索的努力嗎？如果不想放棄，顯然陸氏留下的隻言片語都應該值得我們充分重視。更何況目前已經完全不是僅憑陸修靜的“新”“舊”之分，或僅僅根據小林氏的論斷來討論靈寶經內部先後問題的時代了。不同學者從不同角度展開的大量研究都可以印證：靈寶經內部必然是有成書先後之分的。

我重點關注的是柏夷對這篇《靈寶經目序》所作的疏解工作。首先，對“出者三分”這四字，柏夷認為很多學者都被小林的說法誤導了。柏夷在此對這四字又提出了三方面的原因來懷疑小林的理解。其一，僅憑這四字來論證一大批靈寶經的定年這麼重大的問題，顯然證據有些太單薄了。我們甚至不能斷定“三十六帙”是否一定就是“三十六卷”。這篇《序》里有明顯的錯字，儘管沒有證據，但很可能的是：“未”或“之二”被抄漏掉了。原文有可能是“未出者三分”或“出者三分之二”。或者“三分”的“三”原本應該寫作“六”。所以，這部分的原文很可能應該是“出者六分”。其二，陸氏在此並不是討論具體的卷數問題，而只是說明“舊經”出世後“未盡顯行”，所以“出者三分”只是對應著“未盡顯行”而言的。從語義上，更有可能是在表述“一小半”的意思。其三，小林的論點無法解釋，為何陸氏自己要填充這樣一個天宮目錄上所缺的內容，这不正是陸氏所批

評的那些偽造靈寶經的行爲嗎？假如陸氏 437 年和 471 年目錄上“舊經”的“已出”與“未出”有了變化，他必須要回答：這些新出的經書是從哪裏來的？是他自己親自受到上神傳授的嗎？我們看不到陸氏有這方面的舉動。從《序》的其他內容可以看出，陸氏在甄別靈寶經的真偽方面費了多大的功夫，而妄斷一部靈寶經的“已出”與“未出”，顯然也是陸氏所批評和反對的。總之，根據“三分”來推斷靈寶經分成前後兩期作成，是很危險的。

不知讀者感覺如何，我認為與其 1997 年書中的論述相比，柏夷在 2013 年對待“出者三分”的問題上，仍然沒有拿出足以質疑小林理解的實質性反證<sup>①</sup>。在陸氏原本工整的文本當中，“未出者三分”或“出者三分之二”的推想，顯然都是絕無可能的；“出者六分”又沒有其他的旁證——到目前為止，除了大淵當年提出的那個要經過幾番曲折纔會引導出的可能性外，還有王承文新近提出的三方面“加強”意見。但王氏的理由都是無法直接推翻“出者三分”而樹立起“出者六分”的。對此，本書相關的章節將再展開討論。在我看來，“出者三分”的文字仍然是最可靠的。的確，陸氏做的工作是甄別靈寶經的真偽，他不能隨便地就認定一部原本“未出”狀態的靈寶經，忽而就變成“已出”。但同樣的疑問不是應該在 437 年就存在嗎？437 年時，陸修靜又是憑什麼讓人相信他所認定的“已出”就比別人的判斷更可靠呢？陸氏的確不能宣稱自己親自從道教的上神上真那裏領受了這些靈寶經，因為據他所聲稱的“舊經”出世時間是在 420 年，那時他僅有十幾歲。但在他的觀念中，認為這批“舊經”就是和之前的“新經”具有不一樣的來歷：“新經”的確是要通過太極真人等下降葛仙公纔傳行世間的；“舊經”則如同祥瑞一樣，不需要神真降世，是隨著劉宋的建立應期而出的。作為深感“叨竊”的道士，陸氏所做的只是盡力搜集到已經散亂在人間的這些應期出世的天宮經本，去偽存真，讓真經大行於世。

關於“新舊五十五卷”，柏夷認為小林氏把這 55 卷看作是“新經”和“舊經”總共 55 卷，就等於說這 55 卷都是“真經”，這是不可能的。因為所有的“古靈寶經”，算上那些從一卷變成兩卷的，總卷數也不超過 50 卷。我認同柏夷的這一質疑。換言之，《序》中的“新舊五十五卷”，一定不是指“新經”和“舊經”的總和。437 年時，陸氏應該還沒有這樣明確的意識。對此我在本書第四章第五節有專

<sup>①</sup> 不僅是我，王承文也認為：“（大淵、柏夷）兩位學者所稱‘出者六分’的說服力則還需要進一步加強。”見《敦煌學輯刊》2016 年第 3 期，37 頁。因此，他提出了三方面對大淵和柏夷論證的加強意見。



門的討論。此外，柏夷還提出了對《序》文字上的三處修改意見：一是“回絕元法”的“元法”，他懷疑應作“無法”；二是“學士宗竟”，柏夷認為“竟”也可通，不必改作“宗稟”；三是“少耽玄味”的“耽”，柏夷認為通“耽”。柏夷強調《序》中存在這些錯字誤字，應該是想增加“出者六分”被誤作“出者三分”的可能性吧。但即便如此，即便有其他再多錯字誤字的存在，也不能成為“六”一定會被抄錯成“三”的決定性證據吧？

而對陸氏所描述的上皇元年以後，劉宋建立之前的靈寶經四次降授人間，柏夷的理解顯然是認為帝嚳、大禹、張道陵和葛仙公這四次降授，是可以與劉宋建立時的“舊經”應期而出相提並論的，都是我們所處的這個劫期以來的事情。所以這五次降授，都應該是龍漢劫期時形成的天宮的靈寶經。我覺得這還是對“經還大羅”一句的理解不同所致。在我看來，上皇元年以來，因為地上世界進入六天時代，元始天尊所傳的靈寶經已經返回天宮，要等適當的時機再度降世。而從帝嚳到葛仙公的四次降授靈寶經，並不是元始天尊所傳的部分，也不是又從大羅天下降人間的部分，這也可以從《太上靈寶五符序》和“仙公新經”的具體內容方面得到證實。因此，如果認為“經還大羅”之後，靈寶經還先後五次降世，固然是陸氏《序》中描述事實的一個方面，但若僅僅如此，就忽視了陸修靜原本要強調的這第五次降世的重要意義：以前四次傳世的靈寶經，都只是“太上（大道君）”所傳，不是元始天尊所傳；只有這第五次，纔是六天時代結束，隱在天宮的“舊經”作為劉宋建立的祥瑞重現人間。柏夷也確認了劉宋 420 年的建立與這第五次靈寶經降世之間的密切關係。換言之，我們現在可以確認：至少陸氏在《序》中要表述的“十部舊目，三十六帙”中的“出者三分”，就是以劉宋建立為契機纔開始降世的。當然，陸修靜認為這些經書是 420 年開始降世，在現有的研究條件下，我們只能暫且把這個時間點作為這批“舊經”問世的一個最可靠的參照點，至於這批經書具體造作的時間，有沒有 420 年之前？或是延後到 420 年之後幾年？都不排除將來會發現可以追蹤的線索。但從陸修靜的立場來說，420 年就是“元始舊經”自上皇元年以後再度問世的開始。

最後，柏夷強調了他對靈寶經“舊經”和“新經”含義的理解：陸修靜所說的“舊”，並不是意指“過時的、舊時的”，或是“已不再流行的”，而是“習慣的”或“習以為常的”，在靈寶經中的“舊”指的在以前的劫期中就已存在的儀式、規矩和程式。而“新”則是指我們所處的這個劫期以來的事件和活動。這也是我可以理



解和接受的看法，因為我從一開始涉足靈寶經的研究，就強調了“舊經”只是神話中的“先”，而不是實際經書造作時的“先”。其實小林也注意到了“舊經”只是神話層面上的“舊”，只不過他沒有跳出“舊經”必然早於“新經”的窠臼。如今再加上柏夷對“舊經”與“新經”含義的明確，似乎可以說，“舊經”“新經”之分，只是道教神話中的先後之分，並不等於靈寶經實際造作的先後。這一點應該大家也已經取得了共識。但顯然，在大淵認定的只有 400 年和 437 年兩個時間點的情況下，這三十幾卷“舊經”和“新經”是無法再從中分出先後早晚的。大概也正因此，柏夷纔會認為沒必要，也不可能去進一步追尋“新經”和“舊經”的先後關係吧。

截至本書統稿之時，我看到的柏夷先生最晚一篇關於靈寶經的論文，是其 2014 年發表討論靈寶經如何對待漢譯佛經問題的論文<sup>①</sup>。既然討論靈寶經與漢譯佛經的關係問題，必然離不開許理和當年所做的工作。柏夷注意到靈寶經總是或明或暗地借用佛教有關“劫”的概念，把自己尊崇的天文，說成是在無數個劫期之前就已存在的。柏夷也強調了靈寶經中存在兩種天文觀：一是“五篇真文”，二是“諸天內音大梵隱語”。他認為前者的功能是在每個劫期開始負責造立天地；後者則是在每個劫期的開始，由天上的神真用來救度世間的人民，所以使用的是天上神真纔看得懂的語言。無論“諸天內音”是由與“五篇真文”同一作者在稍後作出，還是另外派別的作者作出，這兩套天文顯然都被陸修靜所認可了。我認為認識到靈寶經存在兩種不同的秘篆文系統，對於理解靈寶經內部的差異性是一個重要的共識。不能說絕對沒有，但靈寶經中很少看到這兩套秘篆文共同出現，或一起被論及的情況。這很可能說明兩套秘篆文的作者是不同的，相互之間一開始還沒有彼此兼容的意識。大概到《度人經》這樣比較晚出的“舊經”，纔偶爾有一些兼容並包兩套秘篆文的意識。

柏夷在文中具體分析了第二套秘篆文，即“大梵隱語”與佛經翻譯的關聯性問題。他認為相比於“五篇真文”，“大梵隱語”無疑更明顯地模仿了佛教的模式。按靈寶經的神話，“大梵隱語”的作成，很像是有個翻譯的團體，如先有天真皇人，然後還有各種仙真參與將“大梵隱語”轉寫成世間文字。“大梵隱語”本身

<sup>①</sup> Stephen R. Bokenkamp, “The Foreign Religion of Ours: Lingbao Views of Buddhist Translation”, John Kieschnick and Meir Shahar eds., *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion and Thoughts*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014, pp. 182 – 198.

的文字就很像是對梵語的音譯。佛教意識到道教的這種“偷學”，在《笑道論》中，甄鸞還專門批評了靈寶經中的“大梵隱語”。柏夷認為在《諸天内音自然玉字》卷三天真皇人的一段話，有可能是針對支謙關於佛經漢譯工作原則所做出的批評。不過在我看來，這段話按照柏夷的理解固然沒有問題，但也不一定就有那麼強的針對性。在文章最後，柏夷認為，佛教對靈寶經的“影響”，並不是體現在諸如形式、概念或是各種複雜的借用上，而恰恰是體現在伴隨佛經漢譯過程中所體現出種種問題和混亂的佛經本身。顯然，柏夷意圖超脫當年許理和對靈寶經吸收佛教所做的研究，提出了更高的目標和更深層次的思考路徑。柏夷當然有理由這樣做，許理和的研究畢竟也是 30 多年前的產物，不可能至今還不需要一絲一毫的推進。但是對中國學者來說，許理和當年對靈寶經的研究，仍然是不可逾越的基礎性工作。如果我們連許理和的工作都還沒有吃透，就很難跟得上柏夷的腳步。

## 五 最近的研究

在靈寶經的一系列基礎性問題尚未得到合理有效解決的情況下，相當部分研究者選擇了暫時回避這些基本問題，轉而去做其他專題的研究。但是在最近幾年，還是有幾位後學知難而進，在靈寶經的課題上做出了新的貢獻。由此也可使我們對未來的研究持有樂觀的期待。

首先是王皓月博士，他在早稻田大學師從小林正美教授，於 2012 年 11 月通過論文答辯，獲得博士學位。皓月博士很早就把他的博士論文稿送給我，但在他的博士論文正式出版之前，我不便評議其未刊稿的內容<sup>①</sup>，現只就其已經發表的幾篇論文略談讀後感。

2011 年 3 月，王皓月討論了《玄覽人鳥山經圖》的問題<sup>②</sup>。《真誥》中說陸修靜曾“敷述真文赤書、人鳥五符”。歷來研究者都只注意到《真文赤書》，但很少有人將《人鳥五符》也與靈寶經聯繫起來考察。王皓月有一個重要的觀點，即目前“元始舊經”的第一經《真文天書經》，即經過陸修靜“敷述”的“真文赤書”。而

① 在本書完稿後，王皓月的博士論文修訂出版，即《析經求真：陸修靜與靈寶經關係新探》，北京：中華書局，2017 年。他的這一新著已不在本書學術史評述的範圍之內。

② 王皓月：《〈玄覽人鳥山經圖〉の成立とその影響》，《東洋の思想と宗教》第 28 號，2011 年，58—76 頁。

關於《人鳥五符》，此前有羅綏英的文章曾經討論<sup>①</sup>，認為此書的成書時間應在東晉中後期至唐初之間，是在古上清經和古靈寶經的基礎上所造作的。我不想評價王、羅兩人的觀點誰更合理，因為對這個問題我也沒有深入考慮過。2014年3月，王皓月繼續討論了“人鳥山醮祭”的問題<sup>②</sup>。在博士論文中，這部分與他前一篇文章原本是連貫在一起的，因受國內刊物版面的影響纔分成兩部分發表。對於其觀點是否成立，我還是無法做出評判。有一點印象突出之處：他在文中經常做出“某某詞彙的使用，以某部經典為最早”的判斷。這種方法，正是柏夷、祁泰履等學者對小林研究方法不滿意的地方之一。而對這些經典的定年意見，他又往往是直接採用小林氏的觀點。當然，受到批評不一定意味著就是錯的，但應該有勇氣去反思一下，這樣的方法是否的確存在某些危險和臆斷的可能？如果反思之後，仍然覺得這方法沒問題，繼續堅持也是應該的。我們的學術討論，就應該是在充分考慮到與己相反的和意見之後，再決定是否堅持己見。如果完全不考慮別人的意見，就很可能會越來越偏離正常的軌道。

2014年4月，王皓月討論了如何理解靈寶經中“梵音”的問題<sup>③</sup>。在文中，他稱靈寶經是劉宋時期開始造作的，這顯然是遵循小林氏關於420年以後纔出現靈寶經的觀點，把葛巢甫的作用完全“虛化”了。“梵音”的問題關涉到靈寶經從天文到人間通行文字的“翻譯”問題，謝世維、柏夷都對此有過專深的討論。王皓月在文中提出的觀點是值得考慮的，他指出靈寶經所言的“梵音”指的是“梵天音”，而不是天竺之音。這其實涉及靈寶經乃至道教研究中一個基本的問題：我們在使用道經中的特定語言時，當然應該按照其特定語境下的含義去理解和運用，但有時往往不自覺地就會摻入當今學者意識中對這個語詞的理解。靈寶經這種明顯吸取佛教的道經尤其如此，裏面很多詞彙，看起來是從佛教中直接拿來用的，但實際其具體的內含卻已並非佛教的原義。以學者當下對這個詞的理解，或者只是回復到佛教語境下去理解這些詞彙，都還不夠。必須要能夠回到靈寶經的語境之下，體會到靈寶經作者對其的理解，纔能得其真義。

① 羅綏英：《〈玄覽人鳥山經圖〉成書年代、思想考論》，《求是學刊》2010年第6期，136—142頁。

② 王皓月：《早期道教醮祭與齋法相融合的考察——以“人鳥山醮祭”為例》，《宗教學研究》2014年第1期，34—38頁。

③ 王皓月：《道教中的“梵音”與中夏音——〈靈寶經〉所見老子化胡說》，《商丘師範學院學報》2014年第4期，16—20頁。

2014年6月，王皓月探討了靈寶經中“元始舊經”一詞的含義問題<sup>①</sup>。我很感謝皓月博士在這篇文章發表後，特意惠賜這篇大作並徵詢我的意見。但我並不因為在這篇文章中他有明顯支持我的地方，就對其一味地肯定和讚揚。他首先指出目前靈寶經研究存在的一個很大問題，即學者們關注的只是靈寶經實際的成書時間和作者問題，而沒有完全瞭解靈寶經成書和出世過程的傳說，所以有時是把歷史和教理的內容混同在一起進行討論，導致大家爭來爭去，總也理不出個頭緒來。這個提醒當然是非常必要的。如何在道經研究中恰當區分歷史與道教神話之間的界限，並能合理地運用這一分際，的確是所有道教學者應該關注的原則性問題。

他對將《真文天書經》等“元始系”靈寶經視作“元始舊經”的學界通行看法提出了質疑，認為靈寶經具有一種典型的“鑲嵌式結構”，我們現在看到的所謂“元始系”靈寶經是在人間行用的經本，是“大經”；而真正的“元始舊經”是被鑲嵌在“大經”中的“小經”。具體來說，他認為出現在471年陸氏目錄中《紫微金格目》上的較短的經名，纔是“元始舊經”，而這些經典在人間行世時所具有的較長的經名，就是“元始系”靈寶經。這兩部分都是“元始”靈寶經，但成書時間和經典內容上卻是不一樣的。而今的學者，都是在把兩者直接等同的前提下進行討論的。依據靈寶經的教理，“元始舊經”是龍漢時就形成的經典，而世間流傳的“元始系”靈寶經，則是在開皇以後，上皇元年纔形成的。所以，在道教神話中，“元始舊經”的形成就比“元始系”經典要早。再根據“元始系”經典中常見的“今”和“舊”的暗示，“舊”指的是龍漢之時，“今”指的是開皇、上皇之時。因此，“元始舊經”成書時最初的正式名稱是“十部妙經”，成書於龍漢之劫。對於在開皇或上皇時成書的“元始系”而言，“十部妙經”是過去劫的、舊的經典，因而被稱為“舊經”，十部妙經的經目被稱為“舊目”。“元始系”經典記錄的是元始天尊等神格用“元始舊經”宣教的經過和內容，而“元始舊經”就是其宣教的內容。所以，“元始舊經”沒有獨立傳世的，都是包含在“元始系”經典之中而出世的。“元始舊經”與其對應出世的“元始系”經典的關係，不是說“元始舊經”出世就對應為“元始系”經典，而是“元始舊經”被收錄在與之對應的“元始系”經典之中。不僅“元始舊經”存在出世後又被收回天宮的情況，“元始系”靈寶經也存在這樣的

① 王皓月：《再論〈靈寶經〉中“元始舊經”的含義》，《世界宗教研究》2014年第2期，85—91頁。

情況。

我儘可能地引用皓月博士文中的原話，以免轉述時發生誤解。我覺得皓月博士以上的理解都沒錯，但問題是，“元始舊經”和“元始系”這兩個概念是何時出現的？當 420 年開始，這批靈寶經降世的時候，它們是否有自己就是“元始舊經”或“元始系”的自我認同感？下面林佳惠氏的研究中，也有對“舊經”中“舊”字各種用法的追溯和舉證。按理說，如果一部經典中已經提到在其之前還有所謂的“舊經”“舊典”“舊科”的存在，它還會有很強烈的自認為是“舊經”的意識嗎？如果把“元始舊經”作為陸修靜明確提出的一個概念，所謂“元始系”經典，更是小林氏提出的一個概念。用遲至陸修靜開始整理靈寶經時纔有的一個概念，與小林為修正陸修靜的看法而提出的概念，來共同解說靈寶經的形成與出世之時的情況，這在概念取用標準上就是有問題的。實際上，在“元始舊經”中，既看不到“元始舊經”，也看不到“元始系”的說法，而這兩個概念都是來自這批經典自身之外的。進而，不可否認以上皓月博士所論述的都是靈寶經中的事實。但是，這樣的認知只有在一個條件下纔有意義，即我們既能看到所謂龍漢之初的“元始舊經”的經本，又能看到開皇、上皇之時的經本，這樣我們纔能確認說：劉宋時開始出世的“舊經”的確是和龍漢、開皇的經本有這樣、那樣的異同之處，這樣我們纔能確認做出所謂“元始舊經”和“元始系”的區別是有意義的。否則，這就只是在道教神話中轉圈圈，對於靈寶經實際的出世經過的研討，並不見得會有多大的實際效益。因為我們目前只能看到劉宋時開始降世的經本，而這樣的經本可以認為從劉宋到唐宋時期都沒有發生重大的文本變化。既然在人間的經本都沒有明顯的變化，又怎麼能確知神話中的經本有所謂“大經”和“小經”的區分呢？想法很好，如何證實<sup>①</sup>？

皓月博士在此文中還提出了對如何理解《真一勸誡法輪妙經》這部明顯屬於“仙公系”的經典何以會被列在“元始系”之中的一個解決方案：太極真人和葛仙公當然不應該出現在“元始舊經”或“元始系”之中，但因為陸修靜認為向葛仙公宣教的太上玄一三真人所講說的內容是來自“元始舊經”的《法輪妙經》，所以此經纔被列置在“舊經”之中。我在本書中實際上也被這部經的歸屬問題所困惑。皓月似乎也是承認“新經”提到或徵引到了“舊經”，而這是不認同的一個

① 讀者可能會注意到，王承文先生最近的幾篇論文專門就王皓月提出的這種靈寶經時間觀進行商榷。

基本事實。

2016年10月，王皓月發表了一篇探討靈寶經文體結構的文章<sup>①</sup>。他關注的是此前學者甚少注意到的靈寶經的文體結構，提出靈寶經逐漸受到佛經三分結構影響：最早成書的是序經儀結構的《太上靈寶五符序》，之後成書的是幾部語錄結構的經典，最後出現的纔是三分結構的經典。但現存的靈寶經並不能完全按照這樣的三步驟來區分先後，不是說判斷出這三種文體結構，就可以給它們排出一個大體的順序來。因為有些原本語錄結構的經典被改造成了三分結構，而三分結構的經典本身又有不少複雜的情況。他把靈寶經中引入佛經三分結構歸結於“劉宋天師道士”。我覺得皓月提出的這個問題有必要討論，但略感失望的是，這樣的文體結構看來並不能為我們考慮經本的先後提供新的線索。

其次是林佳惠，這也是一位早稻田大學的博士生。2016年5月，在森由利亞教授指導下，也是以靈寶經的研究為題，拿到早大的博士學位<sup>②</sup>。她的博士論文尚未修訂出版，所以我同樣不便做出評價，但她至少有三篇發表的文章值得關注。

2014年12月，林佳惠發表了對靈寶經中“新經”“舊經”概念的討論<sup>③</sup>。她是在認可小林氏關於敦煌本目錄是陸氏471年目錄、在437年陸氏已有“舊經”“新經”之分、《靈寶經目序》裏面的“新舊五十五卷”就是兩組靈寶經相加的卷數等這些認識前提下展開自己的討論的。她的思路是考察所謂的“新經”和“舊經”這樣的概念，究竟是陸修靜個人的觀念，還是靈寶經自身就有的觀念？她遍檢“仙公新經”諸經，發現裏面並沒有所謂“新經”的觀念。亦即說，所謂的“仙公新經”本身，並沒有自認為自己是“新經”。這是很有啟發性的一個觀察。因為如果按照“舊經”早於“新經”的傳統觀點，“元始舊經”在前，“仙公新經”怎麼會自身沒有一點身居人後的意識呢？換言之，“新經”“舊經”之分，一定不是這兩組靈寶經形成過程中就同時自帶的標籤，而只能是陸修靜在整理靈寶經時依據個人的主觀意願加上去的區分。林氏要論證的觀點，正是“新經”“舊經”之分，實際上只是出於陸修靜個人觀念的指定。她在“元始舊經”中發現了多處“舊經”

① 王皓月：《佛經三分結構及其對道教〈靈寶經〉的影響》，《世界宗教研究》2016年第5期，81—88頁。

② 林佳惠：《古靈寶經の研究》，2015年11月提交早稻田大學申請博士學位論文，2016年5月通過答辯。

③ 林佳惠：《靈寶經における「新經」・「舊經」の概念の形成》，《論叢 アジアの文化と思想》第23號，2014年12月，1—25頁。

“舊典”“舊科”等用例，而這些毫無疑問都是指遠古劫前就已形成、在這個劫期之初還曾保留在天宮、正在陸續降世的經典。

2015年2月，林氏專門討論陸修靜對《太上靈寶五符序》的分類問題<sup>①</sup>。她強調了《靈寶經目序》關於靈寶經出世的歷史，是分爲劉宋以前和劉宋以後兩個階段，即以420年爲界的兩個不同系統的靈寶經。她注意到《太上靈寶五符序》中獨尊神格“太上”，與“元始舊經”中以元始天尊爲師、“太上（大道君）”爲弟子的格局之間的差異，並指出陸修靜對兩組靈寶經的分類，原則之一就是依據神格的不同。在《靈寶經目序》中，陸氏實際上對兩個系統的靈寶經做了嚴格的區分：三皇五帝至劉宋建立以前出現的四次靈寶經的降授，都是出自“太上”所傳，這部分後來被陸氏歸爲“新經”。劉宋建立開始出世的則是元始天尊所傳諸經，這部分就是陸氏所說的“舊經”。《太上靈寶五符序》因爲是太上所傳，所以被陸修靜歸入了“新經”。這些看法都是我比較認同的。

林氏此文還有兩個細節值得注意，一是她注意到有關靈寶經藏於“紫微臺”的說法，很可能在《真一自然經訣》的太極真人頌中就已出現。但“舊經”則號稱是《紫微金格目》來自天上的紫微宮。要知道，太極真人頌是“太上大道君，出是靈寶經。……上寶紫微臺，下藏諸名山”。從能够與地上諸名山相並列的“紫微臺”，再到大羅天上的“紫微宮”，其間的變化也許並非毫無意義。這當然是我在林氏的發現之上聯想到的。二是她注意到《真一勸誡法輪妙經》，目前學者參照的經本主要是《中華道藏》本，這是把原本分開的四篇主題相關的道經合并在一起而成的。林氏對其中的第四種《入定經》是否應該屬於《法輪妙經》略表懷疑。總之，林氏這篇文章，揭示出《太上靈寶五符序》這樣一部靈寶經，本身也不是在“新經”和“舊經”形成的背景下產生的，現在被歸入“新經”，只能是基於陸修靜個人對靈寶經分組的觀念。但她可能沒有進一步追問：陸氏是何時把《太上靈寶五符序》歸入“新經”的？這也並非是一個無關緊要，或是無從談起的問題。

2015年5月，林氏發表討論陸修靜對靈寶經典分類的專題文章<sup>②</sup>。重點討論了被小林氏認爲在歸屬上存在問題的五部經，即《玉京山步虛經》《九天生神章經》《真一五稱符上經》《真一勸誡法輪妙經》《真文要解上經》究竟該屬於“舊

① 林佳惠：《陸修靜の靈寶經觀と〈太上洞玄靈寶天文五符序經序〉の分類》，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第60輯第1分冊，2014年度，2015年2月，143—152頁。

② 林佳惠：《陸修靜による靈寶經典の分類》，《東方宗教》第125號，2015年5月，47—63頁。



經”還是“新經”，以及陸氏對它們作出目前歸屬的原因。林氏在文中也談及了《真一自然經訣》中“五真人頌”的問題，並認為我 2009 年時的看法不能成立。她和王皓月的意見，都促成了我在本書中對這一問題的重新思考。

2015 年 11 月，廣瀨直記氏對比了陶弘景和陸修靜對於“真經”和“偽經”概念的理解<sup>①</sup>。他認為陸氏和陶氏兩人，在鑒別道經的真偽時，所秉持的原則本來是相通的，即都認為只有來自天宮和天上神真親授的經典纔是“真經”；凡是經過世間凡人加筆的經典就是“偽經”。但在實際的經典判別中，陸氏和陶氏卻呈現出對這一原則不同的執行尺度。例如上清經的“真經”部分，按照陶氏的觀點，最多只有 60 卷不到的經書可以被認為是“真經”。但陸氏《三洞經書目錄》卻說當時已有 117 卷上清經傳世。實際上，六朝道教更傾向於接受陸修靜對撰寫經典的判斷。廣瀨氏由此聯想到，雖然陶弘景被認為是六朝道教的重要代表人物，但其實陶氏關於真偽經典的判別，並沒有被六朝道教所廣泛接受。此文是將陶氏與陸氏，上清經與靈寶經的真偽問題做比較展開討論。其中討論到陸修靜 471 年目錄，是由“真正之文”32 卷和“偽目”35 卷兩部分所構成的。換言之，471 年，陸氏總共看到 67 卷真偽混雜的靈寶經。而在 437 年，這個數字是 55 卷，兩相比較，相差 12 卷。我在本書中認為，這 12 卷就是 437—471 年新出的“舊經”11 卷，和《太上靈寶五符序》1 卷被當作“新經”。此外，廣瀨氏還提供了《授度儀》中的一個細節：《授度儀》中的“金真太空章”，是來自上清經《金真玉光八景飛經》中的“金真太空之章”。這一點可能是到目前為止其他學者尚未注意到的。這說明靈寶儀式中，無疑也有從上清儀式繼承來的因素。

無獨有偶，曹凌博士也討論了六朝道經中的“偽經”問題<sup>②</sup>。他本來對靈寶經的這些爭議問題，也提出過不少有價值的看法，也寫出了幾篇很有價值的論文。但可惜這些文章到目前還都沒有能夠發表出來，我也就不便在此引述或評價他的貢獻。

可以看到，關於敦煌本目錄是陸氏哪一年的目錄，林氏和廣瀨氏都選擇相信小林氏的 471 年之說。關於靈寶經內部的分組，林氏認為“元始舊經”和“仙

① 廣瀨直記：《六朝道教經典の真偽判別—陶弘景と陸修靜の比較を中心—》，《東方宗教》第 126 號，2015 年 11 月，1—22 頁。

② 曹凌：《試論六朝道教偽經觀的形成》，方廣錫主編：《佛教文獻研究》第二輯《首屆佛教疑偽經國際學術研討會論文（二）》，桂林：廣西師範大學出版社，2016 年，244—254 頁。



公新經”都是陸修靜個人的觀念，未必符合靈寶經造作的歷史實際。所以她在選擇基本相信小林氏“元始系”和“仙公系”之分的同時，對小林氏關於個別經典的歸屬提出了自己的看法。這都不能說是對小林氏既有觀點的亦步亦趨，而這也正是和我的看法非常相近的意見。只要心平氣和地去解讀基本史料，就不難看出小林氏相關論點中的某些合理因素。完全否認這些合理因素的存在，也就失去了進一步共同探討的前提。

### 第三節 結 語

以上用這麼長的篇幅，梳理了自清末民初以來國內外學界對靈寶經研究的學術史歷程。其實梳理這一過程，帶給我更多的是一次次的意外和越來越重的憂慮。我寫這篇學術史的本意，是要為使自己在本書中的研究符合我所理解的“學術規範”。但越到後來，越有很多靈寶經研究之外的感想縈繞心頭，使我反而越沒有心思去努力做到研究信息的完備和自己對相關研究理解的準確。我的憂慮是：我做的這些，除了讓自己心安之外，還能怎樣？我做的這些，究竟能引起多少人的共鳴？

我對以上兩章學術史的總結，最後可以分成兩個層面來說。

第一層面是關於靈寶經研究的具體論題。可以看到，雖然自 1990 年代末以來，隨著中國學者的進入，靈寶經的研究一度呈現出一種繁榮的景象，但由於大家對 1990 年代遺留下來的“三家兩派之爭”採取了簡單的“選邊站”，或者是有意地回避，所以關於“古靈寶經”的一系列基本而關鍵的問題，其實並沒有得到合理的解決。在這樣的情況下所呈現出來的繁榮景象，總會讓人感到存在著某種根基不牢的隱患。不僅如此，“三家兩派之爭”的論題，甚至對於靈寶經研究還帶來了更多的限制和約束。大多數學者都信從了大淵氏為代表的一派，把靈寶經的形成歷史過程局限在 400 年和 437 年這兩個時間點上。當學者們越來越發現靈寶經的複雜性時，卻因為不能突破這兩個時間點的束縛，而只能做出某種含混的、無法更精確的描述。這是導致最近二十年的靈寶經研究雖然繁榮，卻仍然彼此間爭議不斷，總體上難有實質性進步的重要原因。

這樣的繁榮之下，同時也是一種失序的狀態。表現之一，就是在缺乏一個對於基本事實的共同認知前提下，大家只能各說各話。學術研究當然是以思想

自由為前提，取用或傾向於誰的觀點，都是學者的自由選擇。學者們可以對靈寶經的教義教理做出各自理解的解說，在這方面是無法也無需強求一致的。但關於靈寶經形成的基本事實，卻只能有一種相對而言最合乎情理的解釋。現在恰恰是在這個最不該出現太大分歧的基本面上，彼此間的認識相差如此巨大。不是說對於靈寶經的基本歷史情況現在就只能有一種觀點被所有人接受，而是說這樣的基礎問題理應先通過正常的學術討論來嘗試解決，纔能確保我們對這批經典的教義和思想發展脈絡有準確的把握。在基本歷史綫索尚未搞清的情況下，靈寶經研究越是呈現出某種繁榮景象，越是值得所有相關學者警惕。假如這些基本問題在我提出新的質疑後最初幾年內就可以得到解決，那麼至少我自己對靈寶經的研究，現在應該呈現另一番局面。但十年來，我唯一能做的事情，就是小心翼翼地驗證我的觀點究竟是不是信口胡說而已。

第二個層面是關於靈寶經研究乃至道教研究的規範性。毋庸諱言，靈寶經的研究是道教研究中最具國際化的議題之一，這麼多中外學者反復研討相關問題，在一次次論難中加深著對靈寶經教的認識，這在其他道教專題研究中並不多見。但是通過本篇學術史的梳理卻可以發現：這些存在爭議的問題，並沒有因為這麼多人發表意見而得到合理的解決，或變得漸趨明朗化；這個領域其實並沒有人們想象中因為有國際知名學者的加入，而顯得更具有“國際化”和“規範化”；甚至有那麼多明顯違背學術規範和學術精神的人和事存在，大家卻都對此安之若素；而我們中國學者自己的學術討論和學術爭鳴，又是在怎樣的一個層面上，遵循怎樣的規則進行呢？這樣的問題值得所有相關學者和關注靈寶經研究的讀者反思。

有鑒於此，我寫這篇學術史時所想象的讀者，已經與最初預定的對象大大不同了。我想提醒讀者：你可以相信任何人的觀點，也可以拒絕任何人（包括本書）的觀點，但你要先審視他的觀點是如何推導出來的，進而判斷他的說法是不是真正合理的。所謂合理，至少要符合一定的學術規範，符合基本的思維邏輯，還要能正視並化解所有對自己觀點不利的反證。其實學術訓練不一定最終要培養多少專門的學者，培養這種“疑而後信”的學術精神，卻不僅僅可以指導一個初學者如何從事學術科研工作。那些有志於道教研究的中國後學，甚至可以專門選擇以“古靈寶經”的某些具體論題做些嘗試性的研究，作為自己上手、練手的切入點。因為越是存在爭議的地方，越表明問題沒有得到解決。前人留下

的學術問題，總是要由後學來解決的。前人提出再圓滿的論證和觀點，過上一二十年，必然會被後學做出程度不同的反思甚至修正。因此，本書的任務也許並不是樹立起一個古靈寶經出世的時間表——越是具體而精確的描述，越有可能最先被後學所修正——而是呈現出一個截至 2010 年代的靈寶經研究學術史脈絡和現狀。這可能要比我在書中提出那些關於靈寶經的具體觀點，更值得品味吧。

# 上 篇



## 古靈寶經的基礎問題



# 第三章

## 敦煌本佚名“靈寶經義疏” (P. 2861. 2+P. 2256)研究

### 第一節 P. 2861. 2 + P. 2256 定名再議

#### 一 引言

早在 1930 年代，馬伯樂先生就指出伯希和所獲敦煌道書殘卷(P. 2861)中，包含有一份唐代抄寫的道經目錄，裏面記載了已佚的陸修靜有關靈寶經的目錄，由此得知了 24 種古靈寶經的經名<sup>①</sup>。但他沒有來得及對這份珍貴殘卷做專門研究就去世了。

1960 年，大淵忍爾先生在馬伯樂的基礎上，繼續關注到 P. 2861 的靈寶經目錄。但因 P. 2861 寫本前一截(P. 2861. 1)抄寫的是《無上秘要》的目錄，後一截(P. 2861. 2)只有相當於靈寶經目錄“十部舊目”第一至第七篇目，且第一和第二篇目卷首殘缺，第七篇目僅殘存第一行的一半字跡。當年大淵還沒有注意到 P. 2256 寫卷，也就無從發現 P. 2861. 2 與 P. 2256 之間的關聯。但他注意到了 P. 3001 殘卷的內容，並取之與《洞玄靈寶玄門大義》和《道教義樞》相對照，認為 P. 3001 包含有宋法師對“十二部”的闡釋，這些內容成為後來的《玄門大義》相關

---

<sup>①</sup> 此據アンリ・マスペロ著，川勝義雄譯：《道教》，東京：平凡社，1978 年，94 頁（注：下引同此版本）。並參 Henri Maspero, Translated by Frank A. Kierman, Jr. *Taoism and Chinese Religion*, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981, p. 315.

部分的藍本。於是他將 P. 3001 定名為《宋法師十二部義》<sup>①</sup>。

1974 年，大淵忍爾發現 P. 2256 是與 P. 3001 內容相同的另一件寫本，而 P. 2861. 2 正可與 P. 2556 綴合成為一個殘卷。所以，他將研究的重點轉向了 P. 2861. 2+P. 2256。根據《太平御覽》所載《道學傳》的宋文明傳記，以及《三洞珠囊》引《通門論》卷下的一段文字與 P. 2256 結尾處文字基本相同的情況，大淵認為 P. 2256 可能就是宋文明的《通門》。但此後由於沒有發現新的定名依據，不僅是大淵自己，學界也都逐漸認定此卷應為宋文明《通門論》卷下<sup>②</sup>。

敦煌殘卷 P. 2861. 2+P. 2256 的意義，還不止於重新發現了宋文明的著作。由於殘卷中引用了陸修靜所作的一份“古靈寶經”目錄，這份目錄使得當代道教研究者得以從浩繁無涯、大多數時代不明的《道藏》經本中，辨識出一批晉宋時代的“古靈寶經”，因而具有重要的學術價值。多年來，學者們更多是利用敦煌本所載的“靈寶經目錄”來研究“古靈寶經”，但對這個敦煌本目錄本身的定名和構成問題卻關注不多。

1993 年，盧國龍先生專論敦煌發現的宋文明《靈寶經義疏》和《道德義淵》這兩部重要著作，關於 P. 2256 的定名和依據，他基本接受了大淵的意見<sup>③</sup>。

1998 年，王卡先生對敦煌本“靈寶經目錄”重新做了錄校，對大淵的一些句讀和理解提出商榷，證明敦煌原卷所載的卷數並沒有抄錯，使得人們對原卷的釋讀得以前進一大步。他同時還對此卷的定名提供了新的考察線索，傾向於將此卷定名為《靈寶經義疏》<sup>④</sup>。2002 年，王卡再次對大淵氏關於 P. 2861+P. 2256 的定名提出質疑，認為《道藏》中所收的《洞玄靈寶昇玄步虛章序疏》和《洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義》《諸天靈書度命妙經義疏》等三種傳世文獻，和他新比定出來的 Dx. 268《九天生神章經疏》殘片，纔是宋文明的“靈寶經義疏”<sup>⑤</sup>。但到

① 大淵忍爾對 P. 3001 和 P. 2861 的著錄與定名，見氏著：《敦煌道經目錄》，87、112—115 頁。對 P. 3001 的研究，參見大淵：《敦煌殘簡三則》，初刊於《福井博士頌壽記念・東洋思想論集》，109—127 頁，特別是 114—121 頁。

② ŌFUCHI Ninji, “On Ku Ling-pao-ching”, *Acta Asiatica*, No. 27, 1974, pp. 33–56. 並參劉波譯、王承文審校：《論古靈寶經》，《道家文化研究》第 13 輯，485—506 頁。大淵 1960 年的舊作《敦煌殘簡三則》，也已修訂收入氏著：《道教とその經典》，東京：創文社，1997 年，591—606，特別是 596—600 頁，重點討論 P. 2861. 2+P. 2256，並已改名為“宋文明通門論卷下”。

③ 盧國龍：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，67—82 頁。

④ 王卡：《靈寶經目再校讀》，《道家文化研究》第 13 輯，118—129 頁。但王卡的釋讀也還存在可以改進的地方，對此，詳見本章第二節的討論。

⑤ 王卡：《敦煌本洞玄靈寶九天生神章經疏考釋》，《敦煌學輯刊》2002 年第 2 期，73—75 頁。

2004年,他又說:“《靈寶經義疏》卷下,又名《通門論》,南朝梁道士宋文明(字文明)撰。原本二卷。”<sup>①</sup>似乎又認可了大淵將此卷比定為《通門》的結論。

2000年,姜伯勤先生依據盧國龍對《道德義淵》的定名,以及大淵對《通門論》的定名,釋錄了這兩種敦煌本宋文明著作的佚文,並闡發了宋氏著作對研究六朝道教義學的重要意義<sup>②</sup>。

2001年,王宗昱先生提出 P. 2256 可能並非宋文明原著,因為文中稱宋文明所寫的文字為“宋法師云云”字樣,這應該是對宋文明著作的轉述,甚至是輯錄<sup>③</sup>。

2005年,馬承玉先生試圖從道戒和思想內容的角度,認為所謂的“敦煌本《通門論》”不應該是宋文明自己的作品,而是宋文明之後的靈寶弟子編撰而成,是對陸修靜、陶弘景、宋文明等人思想繼承和發展的結果<sup>④</sup>。但他的文章太短,論證也不充分。

可見,雖然大淵到晚年仍堅持他的論斷,且 P. 2861. 2 + P. 2256 被定名為《通門論》的結論一直被國際道教學界所遵循<sup>⑤</sup>,但近來的中國學者,已有不只一人對 P. 2256 是否為宋文明的著作產生懷疑。可惜的是,他們都沒有提出足以動搖大淵定名的證據來。要解決這一重要敦煌殘卷的定名問題,除了重新檢視前輩學者定名的依據,更重要的是看能否有新的角度和材料來推進這個問題的討論。

## 二 傳世道典所見宋文明著作的佚文

首先來看大淵定名的依據。如前所述,大淵在 1960 年研討的重點是 P. 3001 這件敦煌殘卷。他當時定名的依據是:《玄門大義》的文字與 P. 3001 有相近乃至相同之處;《玄門大義》明確說其中某些內容是出自“宋師”的著作,而 P. 3001 正好有這些內容。當時大淵沒有看到《道學傳》,因而對宋文明的情況並不瞭解,只推測這是南北朝後期宋文明的“《十二部義》”。其實,從傳世史料所

① 見王卡為此敦煌殘卷釋錄本所寫的解題,載張繼禹主編:《中華道藏》第 5 冊,509 頁。

② 姜伯勤:《敦煌本宋文明道教佚書研究》,《慶祝吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊》,臺北:文津出版社,2000 年,65—105 頁。

③ 王宗昱:《〈道教義樞〉研究》,上海:上海文化出版社,2001 年,176 頁。

④ 馬承玉:《敦煌本古靈寶經作者質疑》,《宗教學研究》2005 年第 1 期,1—2 頁。

⑤ YAMADA Toshiaki, “The Lingbao School”, in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*, Leiden, Brill, 2000, p. 232. Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang*, Volume I, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2004, p. 213. 都稱此卷為《通門論》。



見的宋文明著作中，並沒有所謂“《十二部義》”這樣一種書。

1974年，大淵根據《道學傳》對宋文明的記載，指出宋文明對靈寶經所作的“義疏”即《通門》，而《三洞珠囊》卷七引用“宋文明《通門》下”的一段文字，亦見於P. 2256，據此遂定此卷為《通門論》卷下。但他當時對於這一定名還是比較謹慎的：一方面，他排除了敦煌本此卷是宋氏靈寶經《義疏》的可能，認為“義疏”強調的是疏通語句的意義，而不是解釋名詞術語。另一方面，他並不排除《通門》的卷上部分或許是“義疏”，只是敦煌殘存的卷下的部分並非義疏的體例而已。最後，他承認不能遽斷此卷一定就是《通門論》，只不過相對於“義疏”和“靈寶雜問”，此卷更有可能是《通門論》。可見，他定名時的前提，是認定這一定是宋文明的作品，於是只在已知的宋文明著作中尋找可能的答案。

1997年，大淵在其修訂後的《敦煌殘簡三則》中，將P. 3001換作P. 2256來與《玄門大義》進行對比，他列舉6條《玄門大義》與P. 2256相同或相近的文字，其中有P. 2256與《玄門大義》中“宋師”所說內容相符之處，由此證明《玄門大義》所稱引的宋法師的作品就是P. 2256。實際上，他所列舉的這些證據，只能證明《玄門大義》與P. 2256確有非常密切的關聯。而能直接證明P. 2256即宋文明《通門論》的證據，仍然只有1974年所舉的《三洞珠囊》中與P. 2256相似的那段文字。但他卻似乎比以前更堅定地將此殘卷認作《通門論》。

看來，大淵的定名工作中涉及一系列尚待驗證的問題：第一，宋文明的著作到底有哪些？第二，《通門論》和《靈寶經義疏》到底是什麼關係？第三，《玄門大義》為何會有與P. 2256相同的文字？第四，大淵定名的直接證據實際只有他列舉的《三洞珠囊》引自《通門論》卷下的那段文字，這是否可以支撐他的整個論斷？這些問題都讓我們不得不重新考察宋文明和他的作品。

南陳馬樞的《道學傳》所載宋文明的傳記云：

宋文同，字文明，吳郡人也。梁簡文時（549—551），文明以道家諸經，莫不敷釋。撰《靈寶經義疏》，題曰謂之《通門》。又作《大義》，名曰《義淵》。學者宗賴，四方延請。長於著撰，訥於口辭<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《太平御覽》卷六六六《道部》八《道士》，北京：中華書局影印本，1960年，2975頁下欄。並參Stephan Peter Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan: Critical Edition, Translation and Analysis of a Medieval Collection of Daoist Biographies*. Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2000, pp. 346–347.

此外,再根據唐宋道典徵引宋氏作品的情況,可知宋文明的著作主要是四部:

- (1) 對靈寶經所作的《靈寶經義疏》,又名《通門》或《通門論》。
- (2) 關於靈寶經的《靈寶雜問》。
- (3) 為《道德經》所作的《道德義淵》(又稱《道德義泉》)。
- (4) 只見於《道教義樞序》提及的“宋氏《四非》”<sup>①</sup>。

馬樞所謂宋氏“撰靈寶經義疏,題曰謂之通門”句,該如何理解? 是否需要像大淵一樣區分《義疏》和《通門》的不同? 這需要檢視現存的宋氏作品佚文。唐宋道典的徵引佚文中,既有“《靈寶義疏》”“《靈寶經疏》”,又有“《通門》”。檢《一切道經音義妙門由起》的《明天尊》第二云:

《靈寶經疏》云:虛皇太上者,天尊之師也。虛者,有而無質。皇者,光也,煌也。亦以虛寂明其體,光煌表其德也。一曰虛無,一曰虛帝,一曰皇一,又號帝一也。虛無者,虛泊無形也。帝者,諦也。言精應審諦也。一者,本元,亦謂尊高無二也。明天尊以虛寂為師,智慧無礙,光明洞照也。此皆號異而體同也。天尊弟子,即太上道君也。天尊周化十方,既將過去。又錫道君太上之號,為接化之主。前後二君,皆稱太上,為一切之師宗也<sup>②</sup>。

而敦煌 S. 1438 被認為是宋文明的《道德義淵》,其中《積德福田第五》云:

第七論種子者,三業之中,身業以所施主為田,施物為種;口業以所咒誦服御為田,以咒誦吐納為種;心業以所存者為田,智識信念為種。此雖有三業,而以心為主。故經云:因心立福田,靡靡法輪昇也。又《靈寶三元品經》論信施,經云:古人求心,今人取財。又云:貧人推心,富人推財。此皆由心有厚薄,財有多少,抑引隨時,權方無滯者也。論在《靈寶義疏》中<sup>③</sup>。

如果 S. 1438 真是宋文明的《道德義淵》,宋氏在此提示讀者參見他已寫成的“《靈寶義疏》”時,並沒有自稱為“宋法師《靈寶義疏》”。看來《靈寶義疏》確應是宋氏《靈寶經義疏》的簡稱,雖無法從 S. 1438 看到《靈寶義疏》的原文,但可想見《義疏》中有關靈寶經義的“論”的內容肯定不少。

① 詳見盧國龍:《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》,70—72 頁。

② 《道藏》,北京:文物出版社、上海:上海書店、天津:天津古籍出版社,1988 年影印本,第 24 冊,724 頁上欄。

③ 大淵忍爾:《敦煌道經·圖錄篇》,737 頁。並參《中華道藏》第 5 冊,523 頁中欄。

《三洞珠囊》卷七《三十二中法門名數品》云：

宋文明《靈寶雜問》云：三界三十二天，依如《靈寶內音》，分置在四方。《定志經圖》正作三重。今《義疏》中解釋云：“如羊角而上”，與二事並違，何邪？答曰：此乃所以二事兩通也。羊角者，猶莊子之義也<sup>①</sup>。

宋氏《靈寶雜問》的引文目前也僅知此一條。此書顯然是以問答體形式闡述靈寶經的義理。其中有一個設問是：三界三十二天的佈局，《諸天內音玉字》說是分置四方，各有八天；《定志通微經》中的《兩半圖局》所示則分為欲界、色界、無色界這樣一種上下垂直的三重。而“《義疏》”說三十二天是“如羊角而上”，與前兩種靈寶經所述又都不同，為什麼？宋文明的回答，是“羊角”取《莊子·逍遙遊》中“扶搖羊角而上”之意，與兩種靈寶經所說的天界佈局並不矛盾。但這裏的“《義疏》”是哪種書？有學者認為這是為《定志經圖》所作的“義疏”<sup>②</sup>。如果通讀了這段文字，顯然這樣的理解有誤。我認為這裏的“《義疏》”也應該是宋文明的《靈寶義疏》，這條佚文反映的是宋氏《義疏》對古靈寶經中“三十二天”的解說，而並非專對《定志通微經》所作的解釋。這部《靈寶義疏》作成後，宋氏在其較晚的作品《靈寶雜問》和《道德義淵》，都還徵引或提及《靈寶義疏》的相關內容，顯見宋氏本人比較認可的是“《靈寶義疏》”的書名。

從以上有限的佚文還可推知，《靈寶經疏》和《靈寶義疏》也許不能簡單看作都是宋文明《靈寶經義疏》的簡稱。首先，《靈寶經疏》所解釋的“虛皇太上”一詞，在古靈寶經中大約只出現一次，意義還與“經疏”的解釋不吻合<sup>③</sup>。其次，在宋文明時代，元始天尊就是最高主神，不應該在天尊之上還有“天尊之師”的“虛皇太上”。因此，《靈寶經疏》很可能包含了晉宋古靈寶經以後的新出靈寶經，而宋文明的《靈寶經義疏》則是針對古靈寶經所作的疏解。第三，《靈寶經疏》是大淵所謂的專門解釋名詞術語的含義，如先對“虛皇太上”一詞做解釋，進而分別解說其中的“虛”“皇”，乃至由此涉及的“虛無”“帝一”等名詞。這種解經的手法，類似於儒家經學的繁瑣章句之學。而《靈寶義疏》雖然也對名詞術語做解

① 《道藏》第25冊，339頁下欄。

② 大淵忍爾、石井昌子、尾崎正治編：《六朝唐宋の古文獻所引道教典籍目錄・索引》（改訂增補版），東京：國書刊行會，1999年，126頁。此書亦是本書寫作時檢索道典佚文的主要工具之一。

③ 我目前只檢索到在古靈寶經之一的《太上玄一真人說妙通轉神人定經》中有“虛皇太上大道君”之稱，而這應該是指《靈寶經疏》中“天尊弟子即太上道君”的太上大道君，而非“天尊之師”。此外還有稱“太上虛皇”者，是太上大道君之師，而非天尊之師。

釋,但重在闡釋經義。則《靈寶義疏》是宋文明的作品,《靈寶經疏》卻不一定是宋文明的作品。相對而言,敦煌本 P. 2256 的內容和形式,還是與《靈寶義疏》更為相近。

傳世道典中有三段徵引《通門》的文字,都來自唐代王懸河的《三洞珠囊》。第一段引文見於《三洞珠囊》卷七《二十四氣品》:

《洞玄經》云:三元以三氣置立三天。三天者,始氣為清微天,元氣為禹餘天,玄氣為大赤天。宋文明《通門》上云:“少陰、太陰、少陽、太陽,又與中和之氣合以成五氣。”五氣就前玄元始三氣成數為八,即《大洞經》云:三元各八,合為二十四氣。衆生品族,於是而生也。此氣散之為雲霧,合之為形影,出之為分化,入之為真一。又此氣之本,謂元始大梵之氣,分而為三,即成上三天也<sup>①</sup>。

馬承玉前揭 2005 年文中曾引用過這段話,認為這反映宋文明對於“三元”的解釋與 P. 2256 不同。實際上,這段話不全是宋氏《通門論》的原文,所謂“五氣就前玄元始三氣成數為八”,是指《通門》卷上所云的“五氣”,與前面《洞玄經》所言的玄元始三氣合為八氣。這應該是《珠囊》作者王懸河的話。

《通門》的第二段引文見於《三洞珠囊》卷七《二十七中法門名數品》:

“仙真聖二十七品”者,按宋文明《通門》下云:上品曰聖,中品曰真,下品曰仙也。聖品以復有三也。真品復有三也。仙品復有三也。合為九品也。九品又各有三,合為二十七品也<sup>②</sup>。

這也是大淵認定 P. 2256 為《通門論》卷下的唯一直接證據。畫綫的文字的確見於 P. 2256。

第三段引文見於卷八《諸天年號日月品》:

《三天正法經》有“上皇先生”也。今看似老子以上皇元年下為周師者,定是天上後之上皇也。會似《通門論》上卷說云:有前三元、中三元、後三元。以相為例是也<sup>③</sup>。

① 《道藏》第 25 冊,334 頁下欄。

② 《道藏》第 25 冊,337 頁上欄。

③ 《道藏》第 25 冊,351 頁下欄至 352 頁上欄。

這三段《通門》的引文，都是別人對宋氏作品的徵引，且與《三洞珠囊》作者和其他作品的文字摻雜在一起，並不全都是《通門》的原文。可看出這三段文字分別就“五氣”“聖品”“真品”“仙品”“前三元”“中三元”“後三元”這些名詞術語做了解釋，這種解說又不像《靈寶經疏》那樣的繁瑣章句式。依據現有的材料，很難區分“《靈寶經義疏》”與“《通門論》”的內容和體例上有何不同。所以，《靈寶經義疏》和《通門論》可以認為就是同一部著作，而對靈寶經中的一些特定名詞術語做經義方面的解說，至少是這部書的顯著特徵之一。只不過《靈寶經義疏》是宋文明自己認定的書名，而《通門論》很可能是後人對其作品的稱呼。這或許是兩個書名之間的一點細微差別。搞清這一點，對於探討 P. 2256 殘卷的定名將是一個有益的參考。

### 三 P. 2256 並非宋文明的作品

王卡、王宗昱和馬承玉等都提出 P. 2256 不像是宋文明自己的作品，因為殘卷中出現了“陸先生”和“宋法師”這樣的稱呼，似應是宋氏後學對陸修靜和宋文明的尊稱。大淵早就試圖消解人們對此的疑慮，他認為道教作品中出現作者自稱的情況是不稀奇的。如葛洪自稱“抱朴子”，陶弘景自稱“陶隱居”等等。馬承玉認為“宋法師”的稱號與“抱朴子”和“陶隱居”不同，他認為宋文明在自己的作品中自稱“法師”是違反道規的。但他並沒有提供任何有關道教儀範中禁止自稱“法師”的規定。“宋法師”的稱呼的確與“抱朴子”和“陶隱居”不同，因為後兩者分別是葛洪和陶弘景的自號，他們當然可以用作自稱。但道教的“法師”雖然在不同場合有不同的意涵，但通常都不是可以用來自稱的。

首先，“法師”是道教法位的一種，需要學道修道到一定的年限和程度，領受了相應的經籙之後，纔能獲得相應的“法師”之號<sup>①</sup>。故在道教內部，“法師”是一種身份的標誌，道教中弟子輩的人，對已獲得法位的師長，可以尊稱為“法師”。當獲得法位的師長向弟子傳授法籙教戒時，弟子也尊稱師長為“法師”。如 P. 2256 中就有在傳授教戒時，“法師”和弟子各居哪個方位的討論。這是道教內部的用法。

其次，據《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷四《法次儀》云：

<sup>①</sup> 詳見小林正美：《天師道的受法教程和道士位階制度》，2001 年日文初刊，此據李之美中譯文，《天問》（丙戌卷），南京：江蘇人民出版社，2006 年，296—330 頁。

科曰：道民、賢者、施主(信士)、善男子、善女人、行者，皆是道士、女冠美前人之稱，非是詞狀控告之限。即法師、大德、尊師、上人，是外屬男女(子)美出家人之稱，亦非啓奏表請之宜。又如貧道，是出家之謙詞。弟子，是在俗之卑稱，復非三寶前所用。此又異三洞弟子、法師之稱<sup>①</sup>。

按此規定，所謂“三洞弟子、法師之稱”，是指教內的法位階梯制度下的稱呼，是非常嚴格的。與“大德”“尊師”“上人”等並用的“法師”，則是道教之外的男女，對出家道士的尊稱。所謂“非啓奏表請之宜”，則說明“法師”之稱，是不能用在“啓奏表請”這些以第一人稱口吻書寫的上行文書中的。亦即說，道教的法師在向道教神靈的上啓奏請表章中，是不能自稱為“法師”的。因此，“法師”在道教內部是一種象徵特定身份的法位，又是教外人對出家道士的尊稱。既然是一種敬稱和尊稱，就不應該用於自稱。唐代道書中對南北朝時的“孟法師”“大孟法師”的稱呼<sup>②</sup>，都是教內後學對前輩的尊稱。P. 2256 的作者將宋文明稱作“宋法師”，說明此作者至少應是宋氏的後學，這一點應該無可置疑。

此外，P. 2256 的作者在“第六部誡律”中列舉一些常見的戒律時說：“止行之戒，有詳有略。詳者，《太清道本無量法門百二十九條》《老君及三元品戒百八十條》《觀身大戒三百條》《太一六十戒》之例是也。”<sup>③</sup>這些戒律在《傳授三洞經戒法錄略說》卷上所載的《戒目》中都可找到。以往討論 P. 2256 寫本的學者們都沒有注意到，其中的《太清道本無量法門百二十九戒》，在《傳授三洞經戒法錄略說》中作“百二十九戒。此昇玄內教弟子所受”<sup>④</sup>。另據《三洞奉道科戒》，要成為“昇玄法師”，需專門領受《昇玄內教經》十卷和《昇玄七十二字大券》。則弟子受戒、法師受經錄，都離不開十卷本的《昇玄內教經》。而十卷本的《昇玄內教經》，是在 570 年代之前很短的時間，由南方造出並迅速傳播到北方，再被《無上秘要》所收錄。其卷九(P. 2750 + P. 2430)的開篇部分就提及“道言：泰清道本無量法門真一五炁太一九宮成具滿足滅度大戒”云云。經文中還有“泰清道本無量法門太一九誠成滿具足滅度一百廿九大誠”的說法。此卷九的開篇部分可能借

① 此據敦煌寫本 P. 2337，參見《中華道藏》第 42 冊，32 頁下欄。《道藏》第 24 冊，757 頁中欄的文字與敦煌本稍有不同。

② 潘雨廷：《孟法師考》，此據氏著：《道教史發微》，上海：上海社會科學院出版社，2003 年，98—101 頁。並參盧國龍：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，43—44 頁。

③ 《中華道藏》第 5 冊，514 頁上欄。

④ 《道藏》第 32 冊，185 頁上欄。

鑒了《正一法文法錄部儀》的《太一黃素三盟儀》的起始部分內容。《三盟儀》有“太清太一無量法門下真一五炁太一九宮成具滿足”之說，但“百廿九戒”之說，卻並非《三盟儀》所有，應該是《昇玄經》所獨有的<sup>①</sup>。因此，提及《太清道本無量法門百二十九戒》的 P. 2256，至少是在 570 年代之後作成的，而《靈寶經義疏》是宋文明在梁簡文帝時（550 年代）的作品，二者的不同和先後關係，不言自明。

至於大淵將此卷定名為《通門論》卷下的唯一直接證據，即《三洞珠囊》卷七引用的“宋文明《通門》下”關於聖真仙共二十七品的文字，正好見於 P. 2256 寫本的情況，如果通讀這段文字在 P. 2256 的上下文，就會發現事情並非如此簡單。

聖真仙二十七品的這段文字，屬於宋法師對靈寶經新分類的第十部“記傳”條。P. 2256 的作者強調這一條“有二義：一者論其根源，二者述其階次”。在“述階次”部分，P. 2256 云：

此〔聖真階〕次，千流萬品，不可悉論。略言大乘數有三：上品曰聖，中品曰真，下品曰仙……合為二十七品也。雖有二十七品為其大綱，至於分致職僚無數，各隨品類推之也。……至於聖亦稱真，真亦稱聖；仙亦稱真，真亦稱仙；仙亦稱聖，聖亦稱仙。……此例無量，大而從之，三中有三，九中復有九，數如恒沙，無極無限，總以仙為本名<sup>②</sup>。

此外，《三洞珠囊》卷七除了引用宋文明“《通門》下”外，還引用“宋文明《道德義

① 關於《昇玄經》的研究以及卷九開篇與《三盟儀》的關係，見劉屹：《論〈昇玄經〉“內教”與“昔教”的關係》，《敦煌吐魯番研究》第八卷，北京：中華書局，2005 年，45—70 頁。呂鵬志在《天師道登壇告盟儀——〈正一法文法錄部儀〉考論》，《宗教學研究》2011 年第 2 期，8—24 頁，特別是 9—10 頁，否定我的這一看法，認為不是《昇玄經》借用《法錄部儀》，而是《法錄部儀》借用了《昇玄經》的內容。我得出此結論的依據，首先是自 1990 年代以降一批學者研究《昇玄經》所確定的大體成書時期是在 570 年代左右。而“正一法文”類經典的形成，依據黎志添的看法是在梁代七部道書體制形成之時（陶弘景之前）。見黎志添：《南朝天師道〈正一法文經〉初探》，陳鼓應、馮達文主編：《道家與道教第二屆國際學術研討會論文集·道教卷》，廣州：廣東人民出版社，2001 年，162—180 頁。亦即說正一法文類經典的形成，顯然應是早於《昇玄經》的。其次，十卷本《昇玄經》的多卷內容，都是根據既有的經典（包括《正一法文天師教誡科經》都被大段地取用）在很短時間內改換頭面而成的。在這樣的背景下，《昇玄經》吸取《正一法文外錄部儀》的可能性，顯然要遠大於相反的取用方向。這個問題當然還可進一步討論，但呂氏的論證只是通過比較兩書文字相同的部分，因為沒有可以確定文字先後的客觀標準，他只做了有利於其觀點的解釋。而其在文中把《昇玄經》的成書時間從 570 年代提早到 550 年代之前，完全是以敦煌本 P. 2861. 2 + P. 2256 是宋文明在 550 年代所作《通門論》為前提的推論。其邏輯是：因為 550 年代的《通門論》引用到《昇玄經》的內容，所以《昇玄經》一定在 550 年代之前。但如果這件敦煌寫本不是《通門論》呢？其論證的前提似乎就不存在了。

② 《中華道藏》第 5 冊，515 頁下欄至 516 頁上欄。

淵》下”，内容是宋文明引用《八素經》中關於仙真是有差品的論述<sup>①</sup>。可見宋文明堅持認為仙真應有階次品級的差別。而 P. 2256 的作者卻認為，雖有聖真仙二十七品之說，但實際上道教的聖真仙並不嚴格按照這個規定，而是彼此混同、數量超額的，實際上是要讀者不拘泥於二十七品說。果然，在隨後的《玄門大義》相應的部分，就只有“此聖真階次萬品，略言大意”而已。《道教義樞》的相應部分也是：“聖真階次，千流萬品，今不具顯也。”都不再轉述宋文明的二十七品說<sup>②</sup>。因此，這一段直接與《通門論》相符的文字，應該看作是 P. 2256 的作者引用《通門論》中的一段話而已。這位作者在引文之後，就按照自己的理解進行解說：他實際上並不認同宋文明仙階品級的觀點。

既然 P. 2256 的作者不同意宋文明的見解，為何還要引用宋氏的論點？這應該是由 P. 2256 的文體性質所決定的。最能反映 P. 2256 這部作品文體性質的，是其中關於“三元八會”的部分。宋文明分靈寶經為十二部，其第一部“本文一條，有二義：一者敘變文，二者論應用”。P. 2256 的作者按照宋文明的十二部分類，首先就“變文有六”做出解說：第一種“變文”即在陰陽初分之時，由三元八會之炁所生成的天書，及八龍雲篆明光之章。依照《真跡》所記紫微夫人的話，這三元八會之書和雲篆明光之章，是宇宙間一切文字神符的根源。對“八龍雲篆”的理解沒有歧義，但對“三元八會”卻有不同的理解。陸修靜認為：三元八會是宇宙開闢之後的“三才五行”。“三才”即“三元”，“三才”與“五行”合和而成“八會”；八龍雲篆早在宇宙未開之前的“未天之中”就已產生了，有了八龍雲篆，纔有陰陽、日月星和百神，乃至天地萬物。若按陸氏的觀點，三元八會是在宇宙開闢之後纔有的，而八龍雲篆反而是在三元八會之前就已出現了。P. 2256 的作者認為陸氏的說法有漏洞，故他引紫微夫人之說及《靈寶赤書》和《九天生神章經》的經文，糾正陸氏的說法，認為“三元”不應該是“三才”，“三才”是天地開闢之後纔有的，而“三元”是天地未開之前就有的。這樣，解決了陸氏觀點的矛盾之處，也就保持了“三元八會”的神秘性和本源性<sup>③</sup>。由此可看出，P. 2256 對第一種“變文”的解說顯然並非來自某一個人的觀點，這裏既有經典文本、前輩大師陸修靜的看法，又有這位作者自己的理解和選擇。

① 《道藏》第 25 冊，337 頁上欄。

② 關於二十七品的源流，見王宗昱：《〈道教義樞〉研究》，277—284 頁的討論。

③ 原文參見《中華道藏》第 5 冊，512 頁上欄至中欄。原卷有脫漏字的情況，釋錄本已補。



這段論述是宋文明《通門論》的原文嗎？《洞玄靈寶玄門大義》也有大體相同的文字，如“陰陽初分，有三元五德八會之炁，以成飛天之書，後撰爲八龍雲篆明光之章”。這就更加明確“三元五德八會之炁”的出現要早於“八龍雲篆明光之章”。然後同樣引述了陸修靜關於“三才”即“三元”，“三元”與“五行”合和爲“八會”的說法。《玄門大義》的作者在此幾乎是完整轉述了 P. 2256 的觀點：按陸氏的看法，“八會”的出現就在陰陽分判之後。而《靈寶赤書》和《九天生神章》的經文，表明“三元在天地未開，三才未生之前也”。這些都是與 P. 2256 相同的文字。隨後，《玄門大義》較之 P. 2256 又多出一段重要的話：

一家同宋法師：八會只是三元五德。三元者，一曰混沌太無元高上玉虛之炁，二曰赤混太無元無上紫虛之炁，三曰冥寂玄通元無上清虛之炁。五德者，所本有三，即陰、陽、和。陰有少陰、太陰，陽有少陽、太陽，就和中之，和五德也<sup>①</sup>。

所謂“一家同宋法師”，應指除了有陸修靜對“三元即三才”的解釋外，還有另一種解釋，與宋文明的理解相同，或是還有宋文明的另一家解釋。宋文明認爲：所謂“三元八會”是由三元之炁和五德之炁合成爲“八會”的，三元即宇宙形成之前的三炁。看來宋文明也不同意陸修靜的看法。如果 P. 2256 是宋氏的作品，就應該直接將“三元八會”解釋爲“三元”“五德”，並說明皆爲元初之炁，而無需再就“三元”與“三才”的先後問題多費口舌。《玄門大義》提及宋法師關於“五德”的理解，亦見於前引《三洞珠囊》引《通門》的第一段文字，是出自“宋文明《通門》上”。而關於“三元”，通過前引《三洞珠囊》所見的第三段文字，可知宋文明也是在“《通門》上卷”進行討論的。顯見宋文明《通門論》卷上原本確有關於“三元八會”的解釋，而 P. 2256 集中解說“三元八會”的段落中，卻並沒有引述宋文明在《通門論》卷上有關“三元五德”的觀點。

宋文明關於“三元八會”的解釋出現在《通門論》的卷上，而大淵卻根據《通門》卷下出現的“二十七品說”，將 P. 2256 定爲“《通門論》卷下”。如果承認 P. 2256 關於“三元八會”的討論並不是《通門論》的原文，則大淵的比定就不能自

<sup>①</sup> 《道藏》第 24 冊，736 頁中至下欄。亦見《三洞神符記》引《道門大論》，《道藏》第 2 冊，142 頁下欄至 143 頁上欄。又見《雲笈七籤》卷七《三洞經教部·本文·說三元八會六書之法》，此據李永晟點校本，北京：中華書局，2003 年，112 頁。

圓其說。因為 P. 2256 既有“三元八會”說,又有“二十七品說”,究竟是《通門論》的卷上,還是卷下?還有一種可能性雖然是微乎其微,但也要考慮到:有無可能宋文明在《通門論》卷上已經解釋過“三元八會”,故在卷下就不再重複前文了?從前引《靈寶經義疏》或《通門論》佚文來看,宋文明這部“義疏”作品並不是對一部部“古靈寶經”進行解詞釋義式的義解,而是對全部“古靈寶經”所構成的一個完整的靈寶經教體系——即“靈寶部屬條例,區品十二”所構成的十二部進行義解。如果是解具體的經書,個別的概念、術語還有可能在不同的經書中重複出現,需要作疏者不止一次地面對。而作為對完整的靈寶經教體系的義解,是不應該出現前後重複討論同一個議題的情況的。P. 2861. 2 + P. 2256 在列舉了靈寶經目錄後,緊接著就是陸修靜和宋文明關於十部靈寶經分為十二部類的不同解說,可以說是剛剛開始討論那個完整的靈寶經教體系。因此,P. 2256 很可能是不分卷的。前引 S. 1438《道德義淵》與《靈寶義疏》內容有相互照應的地方時,宋文明讓讀者直接去參見自己的《靈寶義疏》。他也應該不會在自己的同一部作品中,重複相同的論題和內容。

但是,P. 2256 在內容上卻不只一處有前後重複。如在講陸修靜“十二種”分類的“第一經之本源”時,從“自然天書八會之文,凡一千一百九字”以下的大段文字,又在宋文明的“十二部”分類“第一部本文”條的“論應用”部分幾乎重複出現。陸修靜“第七威儀”中所列的“齋謝品格,凡有六條”,即金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋這六種齋法。在宋文明“第七部威儀”之“二論功德者,有六法”中,強調這六種齋各有不同的功德,齋名和功德幾乎也是重複出現。存在這樣明顯重複的內容,說明 P. 2256 應該不是一部個人撰述作品,而是一部按需取材、不憚重複的統編組合之作。

至此,可以認為 P. 2256 只是對宋文明《靈寶經義疏》的觀點有徵引和取捨,但它並不就是宋氏的《靈寶經義疏》或《通門論》。

#### 四 結語

P. 2256 的內容被其後的《玄門大義》所吸收,但《玄門大義》較之 P. 2256 又有新的發展。如有關齋法功德的部分,《玄門大義》云:

論齋功德者,宋師舊舉六條,今家大明二種:一者極道,二者濟度。……濟度者,依經總有三籙七品。三籙者,一者金籙齋……二者玉籙

齋……三者黃籙齋……七品者，一者三皇齋……二者自然齋……三者上清齋……四者指教齋……五者塗炭齋……六者明真齋……七者三元齋……<sup>①</sup>

所謂“宋師舊舉六條”，即 P. 2256 所見宋法師延續陸修靜的“六齋說”，而所謂“今家”則是指陸、宋之後道教對齋法及功德觀念新的發展，並已得到公認，即從“六齋”變為“三籙七品”的“七齋”，具體齋名也有變化。可見，關於齋法功德，P. 2256 還遵循陸宋之說，而《玄門大義》則對陸宋和 P. 2256 都有新的發展。《玄門大義》又是《道教義樞》的藍本<sup>②</sup>，因而這三種道書具有相近的體例和性質。它們都是徵引大量經典原文和歷代高道對經義的闡釋，並通過作者本人的理解和取捨，來建構或解釋一種完整的經教體系。在這樣的作品中，很難區分出某一位作者的某一部著作原貌是怎樣的。因此，P. 2256 應該是一部兼具陸修靜和宋文明兩位道教大師對靈寶經經教體系的各自理解，又有 P. 2256 作者自己新義闡發的作品。其中包含了宋文明作品的某些內容，卻不能把直接把它當作宋文明作品本身。就以 P. 2256 現存內容主要討論的“十二部”來說，P. 2256 的作者同時列舉了陸修靜和宋文明兩人對靈寶經十二部類的不同解說，而他的主要工作則是針對宋文明十二部分類進行解說。《玄門大義》和《道教義樞》則是在陸、宋兩人思想基礎上對十二部的進一步發展。從這個角度來看，P. 2256 更像是從陸修靜、宋文明到《玄門大義》《道教義樞》之間的一個重要橋樑和過渡。

這究竟是怎樣的一部道教義學作品？《雲笈七籤》卷六《三洞經教部》之《三洞品格》云：

元始天王告西王母曰：“太上紫微宮中金格玉書靈寶真文篇目，有十部妙經，合三十六卷。是靈寶君所出，高上大聖所撰。”具如《靈寶疏釋》，有二十一卷已現於世，十五卷未出<sup>③</sup>。

“《靈寶疏釋》”之名，在現存資料中大概僅見此一例。但從隻言片語中仍可見：第一，《靈寶疏釋》中載有靈寶經十部三十六卷的目錄。第二，所謂“靈寶疏釋”，顯然是對靈寶經相關內容所做的疏解、闡釋。靈寶經 36 卷，已出 21 卷，未出 15

① 《道藏》第 24 冊，738 頁下欄至 739 頁上欄。

② 《玄門大義》與《道教義樞》的關係，及其在隋唐道教經教體系方面的貢獻，見王宗昱：《〈道教義樞〉研究》，及麥谷邦夫：《〈道教義樞〉と南北朝隋初唐期の道教教理學》，氏編：《三教交渉論叢》，99—185 頁。

③ 《雲笈七籤》，93 頁。

卷的情況,也很可能見載於《靈寶疏釋》。這些都與 P. 2861. 2 + P. 2256 對靈寶經的著錄情況相符。進而,如果《靈寶經義疏》是宋文明作品的正名的話,《靈寶疏釋》有無可能是《靈寶經義疏》的簡稱,即專門對《靈寶義疏》再作解釋的作品?當然,僅憑這些,仍不足以為這件敦煌殘卷定名。我也並不想據此而將敦煌本改稱為《靈寶疏釋》<sup>①</sup>,但至少提供了在宋文明《通門論》之外可以考慮的一條新線索。

與為 P. 2861. 2 + P. 2256 定名和尋找作者相比,明確此作品的時代和體例、性質,顯然更具有重要意義。即便本卷不是宋文明的《通門論》,也並不降低其學術價值。本卷首先提供了珍貴的“靈寶經目錄”,其次是陸修靜和宋文明關於靈寶經十二部的不同界定,以及 P. 2256 這位佚名作者對於宋文明十二部的闡釋,再對照《玄門大義》和《道教義樞》,又可看出從南北朝末年到唐初,“古靈寶經”和道教義學體系發展演變的重要線索。因此,本節所做的,至少是為此卷在中古道教義學發展史上找到其恰當的定位。

鑒於“《靈寶疏釋》”之名尚不能肯定,而此卷又可確定並非宋文明的《靈寶經義疏》,故在我的研究中,將其擬名為“敦煌本佚名《靈寶經義疏》”。需要強調的是,這不是一個人對靈寶經教思想的反映,裏面既有陸修靜的思想,又有宋文明的思想,還有這位不知名的第三位作者的思想。因此學界在使用這份寶貴資料時,需要注意分辨哪些是陸修靜的思想,哪些是宋文明的思想,哪些是佚名作者的思想。至於陸修靜的思想,也有前後期之分別。有必要反思以往學界大都直接把這件敦煌寫本當作陸修靜 437 年《靈寶經目》的做法。

## 第二節 P. 2861. 2 + P. 2256 所載 “靈寶經目錄”研究

### 一 研究史概述

如前節所述,最早關注到 P. 2861 寫本的是馬伯樂先生,他指出伯希和所獲敦煌道書殘卷中,包含有一份唐代所抄寫的目錄,裏面確切記載了已佚的陸修

<sup>①</sup> 王承文:《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經出世論考(下篇)》,《敦煌學輯刊》2016年第3期,46頁注1,直接將此處的《靈寶疏釋》指認為宋文明的《靈寶經義疏》。

靜有關靈寶經的目錄，由此得知了 24 種“古靈寶經”的經名<sup>①</sup>。

其後是大淵忍爾先生，他的工作前後延續了近四十年。1960 年，他率先研究的是敦煌寫卷 P. 3001，將其定名為《宋法師十二部義》。他當時還沒有將這“十二部義”與靈寶經目錄結合起來考察<sup>②</sup>。1974 年，大淵忍爾將 P. 2861. 2 與 P. 2256 綴合起來，將“宋法師十二部義”的擬名，修訂為“宋文明《通門論》卷下”。認為卷中引用了陸修靜在 437 年所作的一份“古靈寶經”目錄，宋文明在這份陸氏目錄之後又作疏解，形成了《通門論》<sup>③</sup>。1978 年，大淵忍爾同時著錄了 P. 2861. 2、P. 2256 與 P. 3001 這三件寫卷，都定名為“《通門論》卷下”<sup>④</sup>。1979 年，他公布了 P. 2861. 2+P. 2256 的圖版<sup>⑤</sup>。

1982 年，小林正美先生開始對靈寶經提出了自己的論斷。他最主要的立論，是要證明靈寶經是在受到羅什譯經以後的 420 年後纔形成的。這個結論當然有待商榷，但他認為敦煌本 P. 2861. 2+P. 2256 所載的“靈寶經目錄”，不是大淵一直認為的陸修靜 437 年《靈寶經目》，而是陸氏 471 年的《三洞經書目錄》中的靈寶經目錄部分。由此提出靈寶經在 437—471 年間，曾經有過卷數和分組上的變化<sup>⑥</sup>。這還是一個值得肯定的意見。

1983 年，柏夷先生採納了大淵關於敦煌本“靈寶經目錄”的研究成果，進行了他對靈寶經的卓越研究。他討論了靈寶經的來源問題，認為葛巢甫造作這批靈寶經時，不僅對葛洪時代的道教傳統有所繼承，還對上清傳統和佛教思想多有借鑒。文末附錄中詳列了這部陸氏的目錄，並給出其中每部靈寶經

① 此據アンリ・マスpero 著、川勝義雄譯：《道教》，94 頁。並參 Henri Maspero, Translated by Frank A. Kierman, Jr., *Taoism and Chinese Religion* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981), p. 315.

② 大淵忍爾：《敦煌道經目錄》，87 頁，著錄 P. 3001“宋法師十二部義”。112—115 頁著錄 P. 2861. 2“靈寶經目”。對 P. 3001 的研究，見《敦煌殘簡三則》，《福井博士頌壽記念・東洋思想論集》，114—121 頁。現已修訂收入氏著：《道教とその經典》，596—600 頁。在其修訂稿中，大淵改以 P. 2861+P. 2256 為考察對象，亦改稱為“宋文明《通門論》卷下”。P. 3001 的內容又見於 P. 2256，但所存內容不如 P. 2256 多。換言之，P. 2861. 2 與 P. 3001 之間所缺的內容，恰可通過 P. 2256 補足。故綴合 P. 2861. 2+P. 2256 後，P. 3001 的重要性就大大降低了。

③ ŌFUCHI Ninji, “On Ku Ling-pao-ching”, *Acta Asiatica*, No. 27, 1974, pp. 33—56. 並參劉波譯、王承文審校：《論古靈寶經》，《道家文化研究》第 13 輯，485—506 頁。

④ 大淵忍爾：《敦煌道經・目錄編》，332 頁。

⑤ 大淵忍爾：《敦煌道經・圖錄編》，725—734 頁。

⑥ 小林正美：《劉宋における靈寶經の形成》，《東洋文化》第 62 號，1982 年，99—137 頁。此據《六朝道教史研究》，中譯本，129—175 頁。

的簡明提要<sup>①</sup>。1997年，柏夷在對“古靈寶經”之一的《度人經》做譯注時，批評了小林的觀點，堅持認為敦煌本所見的目錄就是陸氏437年而非471年的目錄<sup>②</sup>。2013年，柏夷繼續陳述了自己多年前的觀點和理由，認定陸氏前後兩個目錄是相同的<sup>③</sup>。

1997年，大淵忍爾在對敦煌本“靈寶經目錄”和《道藏》本靈寶經做了更為細緻和全面的研究後，再度重申敦煌本所載應為陸氏437年目錄。但他承認“元始系”由葛巢甫在405—410年間造作，而“仙公系”則是在葛巢甫之後、陸修靜437年目錄之前被造作出來。這等於部分地認同了小林對葛巢甫造作全部靈寶經的傳統說法的懷疑，並承認小林關於“舊經”和“新經”之分同時意味著成書先後的想法<sup>④</sup>。

1998年，小林在自己的新著中，針對大淵的批評又做了一些駁論<sup>⑤</sup>。但並沒有解決任何實際的問題。

1998年，王承文先生在研究“仙公新經”之一的《太極左仙公請問經》時，認同大淵和柏夷的觀點，即敦煌本目錄是陸氏437年目錄，而“元始舊經”的作成早於“仙公新經”<sup>⑥</sup>。這大概是中國學者第一次對國際道教學界熱議多時的問題所做的正面回應。

1998年，王卡先生對敦煌本“靈寶經目”重新做了錄校，補出了原卷殘缺部分的文字，對大淵1974年文中的一些句讀提出商榷，並對此卷的定名提供了新的考察線索<sup>⑦</sup>。

① Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures", in *Tantric and Taoist Studies In Honour of R. A. Stein*, ed. by Michel Strickmann, Vol. 2, Brussels: Institute Belge des Hautes Études Chinoises, 1983, pp. 434–486. 現有吳思遠中譯文《靈寶經溯源》，《弘道》2013年第1期，1—35頁。

② Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 396–397, n. 17–18. 值得注意的是，柯恩(Livia Kohn)在對柏夷此書的書評中，顯然贊同小林關於葛巢甫並非所有靈寶經作者的看法，見 *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 66/3 Fall, 1998, p. 653. 而蔡霧溪(Angelika Cedzich)在對柏夷大著的研究書評中認為：小林的觀點並非沒有一點道理，柏夷在兩條注釋中對小林的反駁，其實並沒有能夠駁倒小林。見 *Journal of Chinese Religion* No. 28, 2000, p. 175.

③ Stephen R. Bokenkamp, "Scriptures New and Old: Lu Xiuqing and Mastery", 康豹、劉淑芬主編：《第四屆國際漢學會議論文集·信仰、實踐與文化調適》(下冊)，臺北中研院，2013年，449—474頁。

④ 大淵忍爾：《道教とその經典》，73—218頁。

⑤ 小林正美：《中國の道教》，東京：創文社，1998年，342—346頁。

⑥ 王承文：《敦煌本〈太極左仙公請問經〉考論》，《道家文化研究》第13輯，156—199頁。後收入氏著：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，86—158頁。

⑦ 王卡：《靈寶經目再校讀》，《道家文化研究》第13輯，118—129頁。他在《中華道藏》中將此定名為《靈寶經義疏》(擬)。

2000年，姜伯勤先生整理釋錄了敦煌道書中的宋文明作品，採納了小林的觀點，認為敦煌本所收陸氏目錄應該是其471年目錄，而非437年目錄，並指出陸氏對靈寶經的結構提出了“十二部”經教的學說，是受到鳩摩羅什《大智度論》中“佛所說十二部經”的刺激，其後宋文明又在陸氏基礎上有所發展<sup>①</sup>。

2000年，山田利明先生在概述“靈寶派”時，也重點討論了這份“靈寶經目錄”，他顯然贊同小林的觀點，認為這是陸氏471年的目錄<sup>②</sup>。

2001年，黎志添先生研究了“古靈寶經”傳承中的重要人物葛仙公葛玄，他基本認同大淵和柏夷對“靈寶經目錄”的看法。而他在對小林的批評中提出以下問題：為何葛巢甫率先造作的“元始舊經”竟然沒有他的祖先葛仙公的位置，反而是後出的“仙公新經”大量出現尊崇葛仙公<sup>③</sup>？這其實不僅是小林需要回答的問題，也是大淵和柏夷所要面對的問題。可惜現在似乎還沒有人對此問題有更多考慮。

2002年，王承文先生關於“古靈寶經”研究的大著出版，他對敦煌本“靈寶經目”的觀點散見在各篇章中，而在探討陸修靜“三洞”思想時，比較集中表達了自己對敦煌本“靈寶經目錄”的看法。也可認為在這部分論述中，他說明了自己選擇大淵和柏夷觀點的理由<sup>④</sup>。此後，到2016年，他認為大淵和柏夷有關陸氏兩個目錄相同的意見是正確的，但也承認兩位前輩學者的論證還嫌薄弱，於是為支持兩個目錄一致的觀點提供了一些論據<sup>⑤</sup>。

2003年，呂鵬志先生在討論靈寶經的天書觀念時，搜集介紹了大批有關“古靈寶經”研究的情況。不過，他認為小林關於敦煌本所載是陸氏471年目錄而非437年目錄的看法，是“幾乎很少有人贊同”的“異說”<sup>⑥</sup>，這個評價未免武斷和有失公允。

2004年，柏夷繼續就關於葛巢甫是否是全部靈寶經的作者，以及靈寶經是

① 姜伯勤：《敦煌本宋文明道教佚書研究》，《慶祝吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊》，65—105頁。

② YAMADA Toshiaki, “The Lingbao School”, in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*, Leiden: Brill, 2000, pp. 232–238.

③ 黎志添：《從葛玄神仙形象看中古世紀道教與地方神仙傳說》，《中國文化研究所學報》新10期，2001年，491—510頁。

④ 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，243—263頁。

⑤ 王承文：《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經出世論考》（上篇），《敦煌學輯刊》2016年第2期，1—21頁；《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經出世論考》（下篇），《敦煌學輯刊》2016年第3期，33—48頁。

⑥ 呂鵬志：《早期靈寶經的天書觀》，郭武主編：《“道教教義與現代社會”國際學術研討會論文集》，571—597頁。

否只可能在鳩摩羅什譯經之後纔會具有“大乘”的特點等論題，發表了與小林不同的看法<sup>①</sup>。

2005年，馬承玉先生試圖證明大淵對宋文明《通門論》卷下的定名有誤，但他更多是延續王卡提出的問題而沒有能夠解決這一問題<sup>②</sup>。

2008年，李小榮先生根據《通門論》後半部分的内容探討道教文體學，所依據的仍然是大淵忍爾的定名<sup>③</sup>。同年，蕭登福先生在研究六朝靈寶派時，也試圖分析從葛巢甫到陸修靜之間靈寶經出世演化的經過，但他對“靈寶經目”的定名和釋讀也都遵循大淵的看法<sup>④</sup>。

敦煌本“靈寶經目錄”是研究六朝“古靈寶經”的基礎性文獻，也是國際道教學界近二三十年來形成的一個學術熱點問題。從以上未必完備的研究史概述可知，這麼多的爭論，焦點就在這份目錄到底是陸氏437年還是471年的目錄？目錄所呈現的“新經”和“舊經”之分，是自葛巢甫至陸修靜一以貫之的傳統，還是經過陸修靜個人調整後的結果？圍繞這些問題的爭論，實際主要就是大淵、小林和柏夷三位學者的不同觀點。但國內的道教學者多年來對此爭論卻沒有更多的回應，既有的一些相關研究，明顯是在缺乏對文本本身基礎研究的情況下，就輕易認同了爭論中某一方的觀點，而把另一方的觀點中的可取之處也徹底抹殺。我並不想出於為這段“公案”定讞的目的來做研究，但是在這些基本問題上，以中文為母語的學者本是完全可以憑借對原始文本的語言和理解優勢，得出自己的認識，繼續推進對這些問題的深入研究的。某些重要問題的解決，往往就來自對關鍵性材料的重新釋讀。

## 二 敦煌本“靈寶經目錄”所著錄的“古靈寶經”

為便於說明問題，先將 P. 2861. 2 + P. 2256 所載的這份“靈寶經目錄”以列

① Stephen R. Bokenkamp, "The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism", in John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society*, Volume I: *Ancient and Medieval China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2004), pp. 317-339. 此文有孫齊中譯文《蠶與菩提樹：靈寶派取代佛教的嘗試以及我們定位靈寶道教的嘗試》，《道教研究論集》，1—20頁。並參 Stephen R. Bokenkamp, "The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie* 14(2004): 403-421.

② 馬承玉：《敦煌本古靈寶經作者質疑》，《宗教學研究》2005年第1期，1—2頁。

③ 李小榮：《從敦煌本〈通門論〉看道經文體分類的文化淵源及其影響》，《普門學報》第43期，2008年，55—109頁。收入氏著：《敦煌道教文學研究》，成都：巴蜀書社，2009年，1—48頁。

④ 蕭登福：《六朝道教靈寶派研究》，臺北：新文豐出版公司，2008年，29—191頁。



表的形式表現出來。在以往的研究中，有過大淵、小林等學者對這份目錄的列表<sup>①</sup>，本節表格的內容與他們的側重點有所不同。本表將儘可能多地展示原卷所含的信息。表分為兩部分，按照陸修靜的觀念，第一部分即所謂“元始舊經”36卷，第二部分即“仙公新經”11卷。

第一部分表中的“紫微金格目”是指所謂“元始舊經紫微金格目”載錄的藏於天宮的原始目錄，亦即所謂“舊目”<sup>②</sup>。

“卷數”則是《紫微金格目》所載的卷數和實際出世的卷數，“→”表示兩者之間變化的情況，如“1→2”即原本為1卷，出世時變為2卷。“3→2”則表示原本應是三卷，卻只有二卷已出世。統計卷數時的原則，應該是只計“→”前面的數字，不計後面的數字。

“出否”是根據敦煌本原卷標明的“已出”和“未出”。

“卷目”是在原卷屢次出現的用法<sup>③</sup>，“卷目”所載的經名一般要比《紫微金格目》所載的要正式和完整。

“參考經目”主要是指《三洞奉道科誠營始》所載的《靈寶中盟經目》和南宋蔣叔興編《無上黃籙大齋立成儀》卷一所載的《齋壇安鎮經目》。這是兩個可與敦煌本目錄相對照的晚出經目，其功用主要有兩個：一是可據之大體推斷出原卷中殘缺、錯漏的地方；二是可看到多種在敦煌本目錄尚屬“未出”的經典，到後來就基本上都出世了。其中，大部分經名在兩種參考經目中都同時具備，有個別的只在一種參考經目中出現，故後面分別以“靈”和“齋”來表示。

“篇目”則是出現在原卷的用法，每一篇目後面，都有宋文明的按語。

表中的“？”，是因為原卷有殘缺，學者根據其他經目推補的經名和卷數。

第二部分不屬於《紫微金格目》，不存在“已出”或“未出”的問題，故只有卷名和卷數。

### （一）第一部分：“元始舊經”

下面先重點討論第一部分。

① 小林的《靈寶經分類表》，見《六朝道教史研究》，中譯本，172—175頁。大淵的表格見《道教とその經典》，76—80頁。

② 關於此“舊目”的討論，見小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，138—142頁。

③ 大淵1974年文，43頁，討論了“卷目”的問題，認為“卷目”目前還是無法詳考的。不過他注意到“卷目”的特徵是專指那些“已出”的經典。只有“已出”的經典，纔會有“卷目”所載的名稱。

## 第一部分 “元始舊經”

紫微金格目	卷數	出否	卷 目	參 考 經 目	篇目
真文赤書?	2?	已出?	?	太上洞玄靈寶五篇真文赤書上下二卷(靈) 太上靈寶元始五老赤書玉篇真文天書經(齋)	第一篇目, 3 卷,明應化源本?
赤書玉訣?	1→2?	已出	?	太上洞玄靈寶玉訣上下二卷(靈) 洞玄靈寶赤書玉訣妙經(齋)	
大小劫	2?	未出		洞玄靈寶運度大劫經(齋) 洞玄靈寶丹水飛術運度小劫經(齋)	第二篇目, 3 卷,明運會始終
天地運度	1	未出		洞玄靈寶天地運度自然妙經(齋)	
空洞靈章	1	已出	太上洞玄靈寶空洞靈章	太上洞玄靈寶空洞靈章一卷(靈) 洞玄靈寶空洞靈章(齋)	第三篇目, 3 卷,明天功廣被
昇玄步虛章	1	已出	太上說太上玄都玉京山經	太上洞玄靈寶昇玄步虛章一卷(靈) 洞玄靈寶空洞靈章(齋)	
九天生神章	1	已出	太上洞玄靈寶自然至真九天生神章	太上洞玄靈寶九天生神章經一卷(靈) 洞玄靈寶自然九天生神章(齋)	
自然五稱文	1	已出	太上洞玄靈寶大道無極自然真一五稱符上經	太上靈寶自然五勝文一卷(靈) 洞玄靈寶無極大道自然真一五稱符經(齋)	第四篇目, 3 卷,明聖德威風
諸天内音玉字	1→2	已出	太上洞玄靈寶諸天内音玉字上、太上洞玄靈寶諸天内音自然玉字下	太上洞玄靈寶諸天内音玉字上下二卷(靈) 洞玄靈寶諸天内音自然玉字(齋)	
八威召龍經	1	未出		洞玄靈寶八威召龍妙經(齋)	
智慧上品三戒	3→2	已出	太上洞玄靈寶智慧罪根上品二卷	太上洞玄靈寶上品大誠罪根經一卷(靈) 洞玄靈寶智慧罪根上品誠經(齋)	第五篇目, 6 卷,明戒律差品
	1?	未出一卷?	太上洞玄靈寶智慧上品大戒	太上洞玄靈寶智慧上品大誠經一卷(靈) 洞玄靈寶智慧上品大誠經(齋)	

續 表

紫微金格目	卷數	出否	卷 目	參 考 經 目	篇目
威儀自然	2	已出	太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真經(太上洞玄靈寶黃錄簡文三元威儀自然真經)	洞玄靈寶三元威儀自然真經(齋)	第五篇目, 6卷,明戒律差品
明真科?	1	已出	太上〔洞玄〕靈寶長夜九幽府玉匱明真科	太上洞玄靈寶長夜府九幽玉匱明真科經一卷(靈) 洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科(齋)	
智慧定志通微	1	已出	太上洞玄靈寶智慧定志通微經	太上洞玄靈寶智慧定志通微妙經一卷(靈) 洞玄靈寶智慧定志通微妙經(齋)	第六篇目, 3卷,明行業由從
本業上品	1	已出	太上洞玄靈寶真文度人本行妙經	太上靈寶本業上品一卷(靈) 洞玄靈寶金真法輪誡業本行上品妙經(齋)	
法輪罪福	1	已出	太上洞玄靈寶真文一勸誡法輪妙經	太上洞玄靈寶玄一三真勸誡罪福法輪妙經一卷(靈) 洞玄靈寶玄一三真勸誡法輪妙經(齋)	
無量度人上品	1	已出	太上洞玄靈寶無量度人上品妙經	太上洞玄靈寶無量度人上品妙經一卷(靈) 洞玄靈寶無量度人上品妙經(齋)	第七篇目, 3卷,明濟物弘遠
諸天靈書度命	1	已出	?	太上洞玄靈寶諸天靈書度命妙經一卷(靈) 洞玄靈寶諸天靈書度命妙經(齋)	
五煉生尸?	1	已出	太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經	太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經一卷(靈) 洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經(齋)	
三元戒品	1	已出	太上洞玄靈寶三元品誡	太上洞玄靈寶三元品誡經一卷(靈) 洞玄靈寶三元品戒功德輕重經(齋)	第八篇目, 5卷,明因果途蹟
宿命因緣	1	未出		洞玄靈寶宿命因緣妙經(齋)	
衆聖難	3	未出			

續 表

紫微金格目	卷數	出否	卷 目	參 考 經 目	篇目
導引□□□星	1	未出		洞玄靈寶道引三光妙經(齋)	第九篇目, 4 卷,明修 行方法
二十四生圖	1	已出	太上洞玄靈寶二十四生圖三部八景自然神真錄儀	太上洞玄靈寶二十四生圖三部八景自然至真上經一卷(靈) 洞玄靈寶三部八景神仙二十四生圖經(齋)	
飛行三界通微內思	2	未出		洞玄靈寶飛行三界通微內思妙經(齋)	
藥品	1	未出		洞玄靈寶藥品(齋)	第十篇目, 3 卷,明治 身體用
芝品	1	未出		洞玄靈寶芝品(齋)	
變化空洞	1	未出		洞玄靈寶變化空洞妙經(齋)	

敦煌本在“第十篇目”之後，有一段對“元始舊經”的總結：

右“元始舊經”《紫微金格目》三十六卷，二十一卷已出，今分成二十三卷；十五卷未出。十部妙經三十六卷，皆尅金爲字，書於玉簡之上，題其篇目於紫微宮南軒。太玄都玉京山亦具記文。諸天大聖衆，依格齋月日，上詣玉京，燒香旋行，誦經禮天文也。

說明所謂的“元始舊經”在天宮時共分 10 部，總數是 36 卷，但在“今”時卻只有 21 卷“已出”，被拆分成 23 卷，還有 15 卷“未出”。爲了便於說明問題，還需要將這份目錄所涉及的幾組數字，逐一系列明、計算。

最容易確認的，是所謂“未出”的 15 卷，即：《大小劫》2 卷，《天地運度》1 卷，《八威召龍經》1 卷，《智慧上品三戒》1 卷，《宿命因緣》1 卷，《衆聖難》3 卷<sup>①</sup>，《導引□□□星》1 卷，《飛行三界通微內思》2 卷，《藥品》1 卷，《芝品》1 卷，《變化空洞》1 卷。到《齋壇安鎮經目》時，除了《衆聖難》3 卷始終未出，其他 12 卷都從“未

① 值得注意的是，在後面討論的第二部分即“仙公新經”中，有《仙公請問本行因緣衆聖難經》1 卷，其中的“衆聖”指紀法成等葛仙公的弟子，而答疑解難的則是葛仙公。如果按照“元始舊經”先出，“仙公新經”後出的傳統認識，“元始舊經”目錄中明明有“衆聖難”3 卷未出——應該是元始天尊或太上道君爲衆仙真答疑解難——而“仙公新經”卻造出 1 卷葛仙公答“衆聖難”，還不將其列入“元始舊經”，這不是有些奇怪嗎？相反地，如果包括了《仙公請問衆聖難經》的“仙公新經”先出，“元始舊經”目錄和經典後出，本是預留了 3 卷的元始系的“衆聖難”，但卻一直沒有造作出來。這似乎更順理成章一些。

出”變成了“已出”。這些晚出的“古靈寶經”，並非本節關注的重點。而“已出二十一卷，今分成二十三卷”，纔是對我們研究東晉末劉宋時代靈寶經教最為關鍵的一部分經典。這“二十一卷”是《紫微金格目》所載的原始卷數，與前述的“十五卷未出”正合為“三十六卷”。但由於敦煌本卷首殘缺，又有抄寫錯漏之處，故要確認這 21 卷的具體情況並不是件易事。

### 1. “篇目”所載卷數的意義

如果說“卷目”只反映了陸氏所鑒定的“已出”經典情況，則《紫微金格目》所載 36 卷經書分為 10 部，以及各部各有多少卷的原始情況，可以借助所謂的“篇目”來瞭解。敦煌本屢次出現“篇目”一詞：“第一篇目”的內容已殘缺不全，第二至第十篇目中都明確說到“右一部，若干卷，第幾篇目……合若干卷”云云。“右一部”的說法共出現 10 次，亦即共 10 部，“篇目”也共 10 個。因此，每一“篇目”實即“十部妙經”中的“一部”，因而 10 篇目的總卷數，也應該是 36 卷。根據現存的各篇目卷數，可推算出“第一篇目”應該有 3 卷。P. 2861. 2 的卷首殘缺部分，學者已根據《靈寶中盟經目》和《齋壇安鎮經目》，補出卷首殘缺的“第一篇目”經名為《五篇真文赤書》和《赤書玉訣妙經》，並認為這兩種道經應該各是 2 卷，其中《赤書玉訣妙經》是從原本 1 卷分為 2 卷的<sup>①</sup>。第二篇目“合三卷”，即《大小劫》和《天地運度》這兩種在當時都還“未出”的經典。第三篇目的“合三卷”，則是三種各 1 卷的“已出”經典。由此可知：第四篇目的“合三卷”是指《紫微金格目》所載的《自然五稱文》《諸天內音玉字》《八威召龍經》各 1 卷，而非僅指“已出”的《自然五稱文》1 卷和《諸天內音玉字》從 1 卷分成的 2 卷。亦即說“篇目”是基本按照《紫微金格目》的原始分部和卷數的，並不反映“已出”“未出”及個別“已出”經書一分為二的卷數變化。更有上引文中“題其篇目為紫微宮南軒”，證明所謂“篇目”就是靈寶經在天宮的目錄，但與所謂“舊目”是否就是同一個目錄，現在還難下定論。因此可以說，敦煌本中的“篇目”情況，在一定程度上反映了《紫微金格目》的原貌。但如果“篇目”完全就是《紫微金格目》的翻版，似乎又

① 見小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，119、173 頁。大淵：《道教とその經典》，125—128 頁。王卡前揭 1998 年文，126—127 頁。並參《靈寶經義疏（擬）》，《中華道藏》第 5 冊，509 頁。不過，小林和王卡在補足敦煌本“靈寶經目錄”卷首殘缺時，都認為《赤書玉訣妙經》有 2 卷，但大淵認為《赤書玉訣妙經》從 1 卷被分為 2 卷，應該是在《無上秘要》編纂時纔完成的，見前揭 1974 年文，46 頁。他在 1997 年大著中仍認為“第一篇目”實際出世的只有 3 卷，亦即說《赤書玉訣妙經》直到陸氏編製目錄時只有 1 卷。那麼陸修靜和宋文明時代的《赤書玉訣妙經》到底是 1 卷還是 2 卷？這是個並非無關緊要的問題。

多此一舉。兩者還有細微的差別,留待下文討論。根據這個原始的 36 卷目錄,還可列出下表:

十部“元始舊經”的原始卷數、已出、未出卷數和實際卷數對照表<sup>①</sup>

篇目	第一	第二	第三	第四	第五	第六	第七	第八	第九	第十	總計
原始	<u>3</u>	3	3	3	<u>6</u>	3	3	5	4	3	36
已出	<u>3</u>	0	3	2	<u>5</u>	3	3	1	1	0	21
未出	0	3	0	1	<u>1</u>	0	0	4	3	3	15
實際	<u>4</u>	0	3	3	<u>5</u>	3	3	1	1	0	23

上表中大部分的數字都是從敦煌本可直接得到的,只有“第一篇目”和“第五篇目”的相關卷數有待進一步討論,故涉及這兩個篇目卷數尚不確定的地方,表中用斜體加下劃綫的字體表示。前已述,根據完整無缺的第二至第十篇目的卷數,可以推出殘缺的“第一篇目”所載的《真文赤書》和《赤書玉訣》應該在《紫微金格目》中原本只有 3 卷,且它們都是“已出”,故“第一篇目”的“原始”和“已出”兩項卷數都應該是 3 卷。但“第一篇目”實際出世的是 3 卷還是 4 卷? 亦即說原始目錄中著錄《真文赤書》和《赤書玉訣》總共纔 3 卷,到底哪一種是 2 卷,哪一種是 1 卷的? 又是在何時,那個 1 卷本也分成了 2 卷本? 因為原卷的殘缺,不能直接得出答案,但可以在其他篇目卷數明晰之後,再做進一步的推算。其他篇目的數字都很明確和固定,只有“第五篇目”似乎因為抄寫錯漏而容易引起不同的理解<sup>②</sup>。而確定“第一篇目”的實際卷數之前,需要先搞清“第五篇目”的卷數。

## 2. “第五篇目”再研讀

“第五篇目”的原文如下:

① 大淵早在前揭 1974 年文(42 頁)就認為敦煌本目錄所載實際“未出”的有 16 卷。在其 1997 年書(84 頁),有一個《元始舊經卷目表》,列出了經數、卷數、已出經數、已出卷數、未出經數、未出卷數和分卷數等幾項。其表的結論是:元始舊經 10 部 36 卷,共 30 種經,已出 19 種經 20 卷,未出 11 種經 16 卷,分卷有 2 卷。這樣的結論明顯違背了敦煌本所言 21 卷已出,後分為 23 卷的原始著錄。如果認為敦煌本連這兩個基本數字都抄錯的話,那還有必要繼續探討敦煌本的價值嗎? 有的學者正是無條件地接受大淵的結論,也認同所謂“已出”21 卷,實際只有 20 卷之說。實際上,這錯誤是大淵自己造成的,並不是敦煌本的錯誤。

② 王卡前揭 1998 年文,主要是就“第一”和“第五篇目”與大淵 1974 年的釋讀商榷。小林也說:“第五篇目”和其他篇目相比,誤字、脫字、衍字特別多;卷目經典名之後卷數和附有已出、未出卷數的部分,和其他篇目的體裁不同;篇目的總卷數為 6 卷,但各卷數的總計為 7 卷,等等。見《六朝道教史研究》,中譯本,139 頁。

智慧上品三戒三卷二卷已出卷目云太上洞玄靈寶智慧罪根上品二卷未出一卷篇目云太上洞玄靈寶智慧上品大戒威儀自然二卷已出一卷目云太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真一經一卷目云太上靈寶長夜九幽府玉匱明真科右一部六卷第五篇目皆金簡書文宋法師云合六卷明戒律之差品

對這部分文字，大淵、小林和王卡的斷句、標點都不同。

大淵在 1974 年和 1997 年先後兩次的研究中，對“第五篇目”的理解也是不同的。1974 年，他認為這裏共出現四種在《紫微金格目》上所載的天書，即：

(1) “舊目”名為《智慧上品三戒<sup>①</sup>》，3 卷，其中 2 卷已出，傳世經名為《太上洞玄靈寶智慧罪根上品》，2 卷，但這 2 卷中仍有 1 卷未出，實際只出 1 卷；

(2) “舊目”名漏抄，出世名為《太上洞玄靈寶智慧上品大戒威儀自然》，2 卷，只出 1 卷；

(3) “舊目”名漏抄，出世名為《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》，1 卷；

(4) “舊目”名漏抄，出世名為《太上靈寶長夜九幽府玉匱明真科》，也應是 1 卷。

如此，“第五篇目”所載的原始卷數就是  $3+2+1+1=7$  卷，而實際出世的則是  $1+1+1+1=4$  卷<sup>②</sup>。

1997 年，他轉而承認“第五篇目”的原始總數是 6 卷，“已出”仍為 4 卷。不過此時，他認為原卷的“智慧上品大戒，三卷，二卷已出”與其後的“智慧罪根上品二卷，一卷未出”不符，是前者抄錯了，故認為“智慧上品大戒”原本只有 2 卷<sup>③</sup>。而“未出一卷”四字，意指《智慧上品大戒》2 卷之中，還有 1 卷未出，故《智慧上品大戒》只有 1 卷“已出”。這樣，“第五篇目”原始卷數是  $2+2+1+1=6$  卷，實際出世的是  $1+1+1+1=4$  卷<sup>④</sup>。如果“第五篇目”實際出世的只有 4 卷，“第一篇目”實際出世的卷數，按照大淵的理解也只有 3 卷，故他得出的結論是

① 原卷作“三戒”，大淵改為“大戒”。我也曾依照大淵的意見，現在則覺得不必改作“大戒”，原文“三戒”也通。

② 大淵 1974 年文，42 頁。

③ 大淵 1997 年書，120 頁。

④ 大淵 1997 年書，81—82、84 頁。

全部“已出”的只有 20 卷,而非 21 卷,有了個別經書從一卷分成二卷後,也纔有 22 卷而已。

小林認為“第五篇目”共有四種經書,即:

(1)《智慧上品大戒》,3 卷,其中 2 卷以《太上洞玄靈寶智慧罪根上品》之名行世;

(2)“舊目”名漏抄,傳世名為《太上洞玄靈寶智慧上品大戒威儀自然》,2 卷,已出 1 卷;

(3)“舊目”名漏抄,以《太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真一經》1 卷傳世;

(4)“舊目”名漏抄,以《太上靈寶長夜九幽府玉匱明真科》之名傳世,應為 1 卷。

這樣,“篇目”所載的原始卷數是  $3+2+1+1=7$  卷,而實際出世的則是  $2+1+1+1=5$  卷<sup>①</sup>。雖然實際出世的卷數符合 21 卷或 23 卷之數,但原始卷數卻超出宋法師明言的“合六卷”之數。“元始舊經”的總卷數,更多達 37 卷。

大淵和小林都把自己計算的卷數不合敦煌本著錄卷數的原因,歸結為是敦煌原卷抄寫有誤。按照敦煌本“靈寶經目錄”的體例,每部著錄的經書都含有這樣幾個要素:

(1) 先給出一個在《紫微金格目》所載的比較短的經名和卷數;

(2) 然後說明此經是否出世;

(3) 出世後的正式和完整的經名;

(4) 出世的卷數如果有變化就說明,沒有變化則不再列明卷數。

如“第三篇目”云:“《九天生神章》一卷,已出。《卷目》云:《太上洞玄靈寶自然至真九天生神章》。”此經原本一卷,出世後還是一卷,故沒有再重複其出世後的卷數。而“《諸天內音玉字》,一卷,已出。今分為二卷。上,《卷目》云:《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》上;下,《卷目》云:《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》下。”因為此經從 1 卷變成 2 卷,故對其出世後的經名和卷數、卷次有所交代。而在表示“已出”卷數時,敦煌本通常是用“某經,幾卷,已出或未出”這樣的體例,也有“《智慧上品三戒》,三卷,二卷已出”這樣的特例,卻不會有“某經,幾卷,

<sup>①</sup> 小林正美:《六朝道教史研究》,中譯本,132 頁。



已出幾卷”之類的說法。《卷目》著錄的都是已出經典，更不會在著錄了《智慧罪根上品經》已出 2 卷後，又說這 2 卷中有“未出一卷”。故大淵、小林斷句出的“已出一卷”“卷目云某經一卷”這樣的表達，是不符合其他篇目體例的。

對“第五篇目”的釋讀做出巨大貢獻的是王卡先生。他認為這裏包含有四種經文，即《智慧罪根上品》3 卷、《智慧上品大戒》1 卷、《金錄簡文三元威儀自然真經》1 卷和《明真科》1 卷，合為 6 卷，符合“篇目”所載的卷數。特別值得注意的是，大淵、小林等都把“太上洞玄靈寶智慧上品大戒自然威儀”讀作一種經書，王卡則將《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》認作是在“《智慧上品大戒》三卷”之後，單獨的另一種經書，1 卷。“《威儀自然》二卷，已出”，則分別是指《金錄簡文三元威儀自然真經》1 卷和《明真科》1 卷。這樣，依王卡的讀法，“篇目”所載的原始卷數是  $3+1+2=6$  卷，實際出世則是  $2+1+1+1=5$  卷<sup>①</sup>。若“第五篇目”實際傳世的是 5 卷，則“第一篇目”實際傳世的就只能是 4 卷，纔能符合 21 卷“已出”，並分成 23 卷之數。

但是，王卡的處理可能還有未當之處。因為他把《智慧罪根上品》2 卷與《智慧上品大戒》1 卷分開處理，認為前者對應的是《紫微金格目》中的《智慧上品大戒》3 卷，而後者卻找不到與《紫微金格目》對應的原始經名。所以他認為“《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》”之前應該闕漏了一些文字。對原卷的懷疑還不止如此。“第五篇目”共出現了 3 個“卷目”，1 個“篇目”字樣。大淵、小林和王卡都認為這個“篇目”是“卷目”的誤寫。與 10 個“篇目”出現在每一部的小結部分相比，這個“篇目”確實顯得有些突兀。但是，我認為不一定非要將其看作是“卷目”的誤寫。因為《智慧上品三戒》原本 3 卷，在陸修靜整理靈寶經時，其中的 2 卷已出，即《卷目》所載的《太上洞玄靈寶智慧罪根上品》2 卷，所對應的《道藏》本是《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》上、下兩卷，這點沒有疑義。3 卷中未出的 1 卷情況又是如何？大淵、小林和王卡等都把“未出一卷”上屬，意即補充說明 3 卷中已出 2 卷，還有 1 卷未出。但前面既已說明“《智慧上品三戒》三卷，二卷已出”，又有什麼必要在列舉了《卷目》所載已出 2 卷經典之後，再說一遍“未出一卷”？這也與原卷其他各部“已出”“未出”經典的表達方式很不一致。

我認為“未出一卷”應該與下文連讀，而敦煌本這裏語義原本很通順，並沒

① 王卡 1998 年文，128 頁；《中華道藏》第 5 冊，509 頁。

有闕漏：“未出一卷，《篇目》云：《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》。”即在“已出”的2卷之外，說明“未出”的1卷就是《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》。此經在《道藏》中也能找到對應的經典，只不過《道藏》本經題誤作《太上洞真智慧上品大誡》。亦即說，“已出”的《智慧罪根上品大戒》2卷與“未出”的《智慧上品大戒》1卷，都應該屬於《紫微金格目》所載的“《智慧上品三戒》，三卷”之列。這樣，無論從經名的相似性和內在關聯性，還是從卷數上看，都是講得通的。

但是，原卷其他地方凡是“未出”的經典，都是沒有這樣一個正規完整的經名的，為何這一卷“未出”的經典，不僅有正式完整的經名，還偏偏是“篇目”所載？敦煌本原卷中還有一句重要的話，通常認為是宋法師所云<sup>①</sup>：

陸先生就此十部靈寶經，正文有三十六卷，其二十二卷見行於世，餘十四卷猶隱天宮。

亦即說陸修靜時，36卷“元始舊經”，“已出”21卷，實際分為23卷；“未出”15卷。到宋文明時，36卷中“已出”22卷，“未出”14卷。其間從“未出”變成“已出”的1卷，小林曾力證是《洞玄靈寶天地運度自然妙經》，大淵對此表示懷疑<sup>②</sup>。我現在認為，所差的這1卷，就應該是這裏出現的“篇目”所載的《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》<sup>③</sup>。因為此卷在陸修靜目錄中屬於明確標為“未出”的1卷，而敦煌本應該是宋文明的後學在陸修靜目錄基礎上做的說明，因此，不能直接把陸氏原本標明“未出”的改作“已出”，只能將當時此經“已出”的情況，即此經傳世的全名記錄在“篇目”中。敦煌本目錄的特點，即只有傳世的經書纔有這樣正式和完整的經名。因此，“篇目”很可能是敦煌本《靈寶經義疏》的作者自己解釋十部妙經

① 王承文2002年前揭書，248頁，認為這是陸修靜的話。但陸修靜不應該在前面說“已出”21卷，“未出”15卷，後面又說“已出”22卷，“未出”14卷。在《敦煌學輯刊》2016年第3期，47頁，他認為“一十五卷”和“十四卷”的區別，僅僅是對相關經典卷數計算方法有所不同而已。但又沒有說明怎樣不同的計算方法，會導致出現這一卷之差。

② 小林的意見參《六朝道教史研究》，中譯本，92頁。大淵的意見參《道教とその經典》，557—589頁。小林對大淵的駁論，見《中國の道教》，355—356頁。《天地運度自然妙經》的內容被認為也有劉宋建立時的背景，但因其被陸氏標明“未出”，所以一般不將其作為“古靈寶經”來看待。可參菊地章太：《〈太上靈寶天地運度自然妙經〉成立的歷史的背景》，1996年初刊，收入氏著：《神咒經研究——六朝道教における救済思想の形成》，東京：研文出版，2009年，212—242頁。本書對此經雖沒有專門的討論，但很有必要將此經的成書時代，與“元始舊經”的“已出”和“未出”聯繫起來考察。

③ 對此問題的詳細論證，見本章第三節《所謂“未出一卷”的研究》。

的某部作品的簡稱<sup>①</sup>。它既要忠實於陸氏留下的《紫微金格目》的著錄，又要反映陸氏之後靈寶經的新發展。

若以上的理解不誤，則“第五篇目”首先著錄的是《紫微金格目》所載《智慧上品三戒》，原本3卷，陸修靜時“已出”了2卷，宋文明之前又出1卷。其後則是“《威儀自然》二卷”。《智慧上品三戒》是戒律，《威儀自然》是威儀，這是兩類不同的經典。敦煌本“靈寶經義疏”引用陸修靜的話，講明戒律是“罪福科目”，威儀則是“法憲儀序，齋謝品格。”所以王卡將“太上洞玄靈寶智慧上品大戒自然威儀”分開來讀，既是完全正確的，也是解開這裏釋讀混亂的關鍵。但他繼而認為“《威儀自然》二卷”具體就是指《太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真一經》1卷和《太上靈寶長夜九幽府玉匱明真科》1卷，這可能還有討論的必要。問題在於，《長夜九幽府玉匱明真科》是否屬於“威儀自然”之一？

《明真科》的經名中沒有任何“威儀自然”的痕跡，而其內容上也是側重各種救度死者和解除困厄的儀式，乃至投龍簡等儀式。關於《三元威儀自然真一經》，大淵、王承文、王卡、呂鵬志等都有專門的研究<sup>②</sup>，指出此經是由上元金錄簡文、中元玉錄簡文和下元黃錄簡文這三篇合成的。明《道藏》僅存一部《洞玄靈寶玉錄簡文三元威儀自然真經》。但大淵和王卡都懷疑這傳世的一卷“中元”經，並不屬於晉宋“古靈寶經”，而是後來道士續作的。王卡還從敦煌道書中發現了《洞玄靈寶上元金錄簡文威儀經》和《洞玄靈寶下元黃錄簡文威儀經》的佚文，並將其復原出大部分，功不可沒。在敦煌本“靈寶經目錄”中，可看到陸修靜和宋文明講述“靈寶六齋”時，都沒有提及有所謂“玉錄齋”，卻提及了“金錄齋”“黃錄齋”“明真齋”等。陸修靜作《太上洞玄靈寶授度儀》時，自稱引用了“金、黃二錄，明真玉訣”<sup>③</sup>。“金、黃二錄”對應的就是《三元威儀自然真經》中的《金錄簡文》和《黃錄簡文》，陸氏並沒有說他參考了《玉錄簡文》。所以，“中元玉錄簡文”的確不應是晉宋時代就有的。當時應該有了“上元金錄簡文”和“下元黃錄簡

① 這“未出一卷”的內容，原本也許是小字夾注，但敦煌本抄寫時沒有嚴格按照規範去抄，所以現在從字體上已經看不出正文和注文之間的區別。

② 分別見大淵1997年書，158—163頁。王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，449—457頁。王卡：《敦煌本〈三元威儀真經〉校補記》，收入氏著：《道教經史論叢》，成都：巴蜀書社，2007年，366—407頁。呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，143—167頁。並參呂氏：《靈寶六齋考》，《文史》2011年第3輯，85—125頁。“三元威儀自然真一經”中的“一”字，應是衍文，正式經名中沒有這個“一”字，詳見本章第五節中的說明。

③ 《道藏》第9冊，1988年影印本，840頁上欄。

文”這兩種威儀經。而這正符合“第五篇目”所言的“《威儀自然》二卷,已出”的情況<sup>①</sup>。敦煌寫本其後只列出《卷目》所載的《太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》,卻很可能遺漏了《太上洞玄靈寶黃錄簡文三元威儀自然真經》。我這樣的理解還可在《靈寶中盟經目》和《齋壇安鎮經目》找到旁證。

《齋壇安鎮經目》中與“第五篇目”相關的諸經作:

《洞玄靈寶智慧上品大誡經》、《洞玄靈寶智慧罪根上品大誡經》、《洞玄靈寶三元威儀自然真經》、《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》<sup>②</sup>。

《齋壇安鎮經目》沒有記載諸經的卷數,其中前兩者實際上都是從“智慧上品三戒”中分出來的。《三元威儀自然真經》對應的是“威儀自然”,《明真科》是單獨的另一種經書。

《靈寶中盟經目》著錄靈寶經的次序與卷數都與敦煌本基本相同,其中與“第五篇目”相關的諸經作:

《太上洞玄靈寶智慧上品大誡經》一卷、《太上洞玄靈寶上品大誡罪根經》一卷、《太上洞玄靈寶長夜府九幽玉匱明真科經》一卷……《靈寶上元金錄簡文》一卷、《靈寶下元黃錄簡文》一卷<sup>③</sup>。

與敦煌本不同的是,《罪根品經》應該是2卷,而《中盟經目》作1卷。且《罪根品經》之後,直接是《明真科》,而不是像敦煌本一樣把《威儀自然》2卷放在《明真科》之前。《靈寶中盟經目》把《威儀自然》2卷安置在全部的“元始舊經”和“仙公新經”經典之後,與一系列齋儀、券儀等儀式類經典放在一起。如果“威儀自然”是指《三元威儀》和《明真科》這兩種,為何《三元威儀》被移開,而《明真科》還保留原來位置?所以,如果將“上元”和“下元”這2卷《三元威儀自然真經》放置在《罪根品經》與《明真科》之間,我相信這基本上就是敦煌本“靈寶經目錄”“第五篇目”的復原結果了。

因此,我嘗試對“第五篇目”的文字釋讀如下:

《智慧上品三戒》三卷,二卷已出。《卷目》云:《太上洞玄靈寶智慧罪

① 大淵 1997 年書,85 頁,已注意到“第五篇目”的“金錄簡文三元威儀經”到《靈寶中盟經目》就分成了“金錄簡文”和“黃錄簡文”兩種。但他並沒有將《授度儀》的“金黃二錄”與“第五篇目”的釋讀聯繫起來。

② 《道藏》第 9 冊,379 頁中欄。

③ 《道藏》第 24 冊,758 頁中欄、下欄;《中華道藏》第 40 冊,34 頁中欄、下欄。

根上品》二卷。未出一卷，《篇目》云：《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》。《威儀自然》二卷，已出。一《卷目》云：《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》。一《卷目》云：《太上(洞玄靈寶黃籙簡文三元威儀自然真經》。《明真科》，一卷，已出。《卷目》云：《太上洞玄)靈寶長夜九幽府玉匱明真科》。右一部六卷，第五篇目，皆金簡書文。宋法師云：合六卷，明戒律之差品。

括號中下劃線的部分，是我擬補出來的文字。這樣，《紫微金格目》的《威儀自然》2卷，《卷目》只列出1卷。而《明真科》在《紫微金格目》中的原始經名也被敦煌本抄漏了。據此可推算出“第五篇目”共著錄了3種經書，其原始卷數是 $3+2+1=6$ 卷，在陸修靜時代實際出世的是 $2+2+1=5$ 卷，宋文明時代已問世的是 $3+2+1=6$ 卷。這樣的解釋，恰可與敦煌本原卷“二十一卷已出；十五卷未出”的記述相吻合。

一旦搞清了“第五篇目”的著錄和卷數，則可推知在陸修靜時代，“第一篇目”中“舊目”著錄是2種3卷，即“紫微金格目”原本是《真文赤書》2卷，《玉訣妙經》1卷。這3卷都是“已出”。但《玉訣妙經》在出世後，再從一卷分作兩卷，故“第一篇目”實際出世的確應為4卷，即《真文赤書》和《玉訣妙經》分別成為上下卷。大淵在這個問題上有些過分謹慎了。

如此，陸修靜作此“靈寶經目錄”時，《紫微金格目》中“出世”的21卷原始經題和卷數應該是：《真文赤書》2卷、《赤書玉訣》1卷、《空洞靈章》1卷、《昇玄步虛章》1卷、《九天生神章》1卷、《自然五稱文》1卷、《諸天內音玉字》1卷、《智慧罪根上品》2卷、《威儀自然》2卷（即《上元金籙》和《下元黃籙》各1卷）、《明真科》1卷、《智慧定志通微》1卷、《本業上品》1卷、《法輪罪福》1卷、《無量度人上品》1卷、《諸天靈書度命》1卷、《五煉生尸》1卷、《三元戒品》1卷、《二十四生圖》1卷。

這21卷“出世”後又實際變為23卷行世，因為《赤書玉訣》和《諸天內音玉字》在實際流傳中，都從1卷變成2卷<sup>①</sup>。但“十部妙經三十六卷”的“已出”與“未出”比例為21：15，卻並沒有因此而改變，因為這一變化只是從“已出”的21卷中進一步分化的結果，並不是從原本“未出”的15卷中變成“已出”。直到宋文明時代，《智慧上品三戒》3卷中原本“未出”的1卷也出世了。這時的“已出”

① 這種分卷的變化，大淵認為主要是由於抄寫過程中，書寫字體變大導致篇幅膨脹，而非在內容上有增刪。見其1997年書，119—120頁。

與“未出”比例，纔輕微地改變為 22 : 14。

## (二) 第二部分：“仙公新經”

敦煌本在前引“元始舊經紫微金格目”那段文字之後，開始了對“仙公新經”的介紹。其內容在此以表格的形式表現如下：

第二部分 “仙公新經”

卷 名	卷數	參 考 卷 目
太上洞玄靈寶天文五符經序	1→2、3	太上洞玄靈寶五符序經一卷(靈)
太上玉經太極隱注寶經訣	1	太極隱訣一卷(靈)
太上洞玄靈寶真文要解上卷	1	太上洞玄靈寶真文要解經上一卷(靈) 洞玄靈寶真文要解經(齋)
太上太極太虛上真人演太上 靈寶威儀洞玄真一自然經訣 上卷	1	太上洞玄靈寶自然經上一卷(靈)
太極真人敷靈寶文齋戒威儀 諸要解經訣下	1	太上洞玄靈寶敷齋威儀經一卷(靈) 洞玄靈寶太極真人敷靈寶經文齋戒威儀諸要經訣(齋)
太上消魔寶身安志智慧本願 大戒上品	1	太上洞玄靈寶安志本願大誠上品消魔經一卷(靈) 洞玄靈寶消魔寶真安志智慧本願大戒上品妙經(齋)
太極左仙公請問經上 仙公請問經下	2	仙公請問經上下二卷(靈) 洞玄靈寶仙公請問經(齋)
仙公請問本行因緣衆聖難	1	衆聖難經一卷(靈) 洞玄靈寶仙人請問本行因緣衆聖難經(齋)
太極左仙公神仙本起內傳	1	
太極左仙公起居經	1	

在上列經題之後，敦煌本云：

右十一卷，葛仙公所受教戒訣要及說行業新經，都合前元始新舊經見已出者，三十二卷真正之文，今爲三十五卷，或爲三十六卷。陸先生所撰記出也。後有三十五卷偽目，仍在陸《源流》卷末，不錄入此也。

與“元始舊經”一樣，這裏所說的“右十一卷”，是指從《靈寶五符經序》至《仙公起居經》這 10 種經書原初的卷數是 11 卷，而非仙公諸經實際流傳時的卷數。因爲《靈寶五符經》在流傳中已經分爲 2 卷或 3 卷，若按實際卷數相加，就不止 11

卷了。

所謂“元始新舊經”，是指《紫微金格目》所載簡短的原始經名，與《卷目》所載的正規完整的經名。對這裏“元始新舊經見已出者”這幾個字，學者們的解讀也有不同。有的作“元始〔舊經〕，新舊經見已出者”，即認為“元始”後脫“舊經”二字。有的作“元始舊經見已出者”，即認為“新”字是衍字。他們都把“元始”之後的“新”字，理解為是指“仙公新經”。其實，只要看到十部三十六卷本身就有“舊目”和“新名”的區別，就可以不必改動原文，也不改變“元始舊經”21卷、“仙公新經”11卷出世的總數。因為敦煌本同時還說：

十部舊目及新名，錄記如前。陸先生就此十部靈寶經，正文有三十六卷，其二十二卷見行於世，餘十四卷猶隱天宮。總括體用，分別條貫，合有十二種，謹別如左<sup>①</sup>。

這裏提到了“舊目”和“新名”。有學者將此處的“新名”改作“新經”，認為是指“仙公新經”。這是因為學界長期以來認為“靈寶經目錄”所反映的是“元始舊經”和“仙公新經”這兩組道經的關係。但敦煌本在上引這段文字之後的內容，只是轉引陸修靜將靈寶經10部36卷（即“元始舊經”）按照“體用”而“條貫”為“十二種”的解說，這“十部”顯然是不包括“仙公新經”在內的。亦即說，“十部舊目及新名”應該僅指“元始舊經”的10部36卷（不分“已出”或“未出”），而不包括“仙公新經”11卷。如果這樣的理解可以成立，則10部“元始舊經”部分，本身也就應該有“舊目”和“新名”的區別。我們現在看到“靈寶經目錄”對“元始舊經”的著錄，每種經書前面一個較短的名稱，應該就是“舊目”所載<sup>②</sup>，而後面較長的經名則是“新名”，也就是“卷目”所云。“舊目”都是比較原始的經題，很可能就是《紫微金格目》所載的經名；“新名”則是已經實際行世的、經過刻意整理規劃後的經名。

在陸氏471年的語境下，“舊目”即“元始舊經《紫微金格目》”，是一份來自天宮的、只列舉了各種經書短名字的目錄。而見載於“卷目”的那些“新名”，則是當這些“天書”降臨人間時，特別是作為“元始舊經”的集成現世時，被道教中

① 《中華道藏》第5冊，511頁上欄。

② 這裏的“舊目”是與“新名”相對應的“舊目”，但不能將其等同於陸氏437年《靈寶經目序》中的“舊目”。“新”與“舊”的對比，在靈寶經的不同語境下含義不同，應注意區分。

人加上了一些標誌其崇高地位和經派歸屬的冗長前綴,如“太上洞玄靈寶”之類。如此,敦煌本“靈寶經目錄”中所體現的“元始舊經”本身,就應該有“新、舊”兩個目錄存在:“舊目”所載是全部三十六卷的簡短的經名,而“卷目”所載相對完整的“新名”,則只限於那些“已出”的經典。總之,並不是一提到“新”,就一定是指“仙公新經”。

這 11 卷“仙公新經”與前述“元始舊經”已傳世的總卷數是“三十二卷”,即由  $21+11=32$ ,是單指原始卷數而言。至於“今爲三十五卷,或爲三十六卷”,前已述“元始舊經”在陸修靜時代實際傳世的是 23 卷,“仙公新經”中的《靈寶五符序》若作 2 卷,則“仙公新經”是 12 卷,故總數是 35 卷;《靈寶五符序》若是 3 卷,“仙公新經”就是 13 卷,則總數就成了 36 卷。如果按照“元始舊經”實際爲 24 卷(即《智慧上品大戒》1 卷已出世)來看,總數就會是 36 卷或 37 卷了。因此,這段話應該是反映陸修靜時代還沒有增加出《智慧上品大戒》1 卷時的情況。最後揭出的陸修靜時代所判定爲“僞目”的共 35 卷,而“真正之文”有 32 卷,則真僞靈寶經共 67 卷,這是一個很重要的數字,下文還將提到。《源流》應該是陸氏所撰的辨析靈寶經源流的著作,今已不存。

在基本上疏通了“元始”和“仙公”兩部分經典的具體情況後,再來考察學者們爭執不下的一些問題,就方便多了。

### 三 437 年目還是 471 年目?

據現知史料,陸修靜一共留下兩個關於靈寶經的目錄。一是元嘉十四年(437)的《靈寶經目》(簡稱“437 年目”),目前只有《靈寶經目序》保存在《雲笈七籤》中,沒有留下靈寶經的具體經名和卷數<sup>①</sup>。二是泰始七年(471)的《三洞經書目錄》(簡稱“471 年目”),其中有關於洞玄靈寶經的部分,目前只存“元始舊經”中“已出”和“未出”的總卷數,也沒有留下具體經名<sup>②</sup>。敦煌本“靈寶經目錄”則既有經名又有卷數。但敦煌本到底是符合“437 年目”還是“471 年目”?抑或“437 年目”和“471 年目”有關靈寶經的內容原本就是相同的?

① 《雲笈七籤》卷四《道教經法傳授部》,此據李永晟點校本,北京:中華書局,2003 年,51—53 頁。

② 這份目錄所載的卷數,見於甄鸞《笑道論》、釋法琳《辯正論》、釋道世《法苑珠林》的徵引,下文還將詳論。此目錄的正名,則見於孟安排《道教義樞》所謂“陸先生《三洞經書目》”,《道藏》第 24 冊,812 頁下欄。彭清深:《道教〈三洞經書目錄〉考述》,《文獻》1997 年第 1 期,171—180 頁,並未提供任何對本節研討有價值的信息。



馬伯樂最早將這份目錄與陸氏的“471 年目”聯繫起來，但他沒有留下具體的論證。大淵最早認為敦煌本反映的是陸氏的“437 年目”，他也因此一直將敦煌本“靈寶經目錄”認作是陸氏的《靈寶經目》。大淵的理由是：敦煌本載陸氏言“真正之文，今為三十五卷，或為三十六卷”，而陸氏在《太上洞玄靈寶授度儀》中也提到“元始舊經並仙公所稟，臣據信者，合三十五卷”<sup>①</sup>。故敦煌本在可信真經的總卷數上，與《授度儀》非常接近。而《授度儀》的作成時間，大淵又認為離“437 年目”不遠<sup>②</sup>。至於敦煌本所言 21 卷“已出”、15 卷“未出”的情況，大淵承認這與佛教方面徵引的《三洞經書目錄》所見相同，但他由於認定在“437 年目”時就已經有可信真經 35 卷，因而“471 年目”只是再次指出了與“437 年目”相同的卷數。故他認為“437 年目”與“471 年目”對靈寶經卷數的著錄是一致的<sup>③</sup>。

小林認為敦煌本反映的是“471 年目”，而非“437 年目”。小林的理由有兩個：一是敦煌本“已出”21 卷、“未出”15 卷的情況，正與《三洞經書目錄》的情況相符。據釋法琳《辯正論》卷八云：

按玄都觀道士等所上《一切經目》云：取宋人陸修靜所撰之者，依而寫送。檢修靜舊《目》，注上清經有一百八十六卷，其一百一十七卷，已行於世。從始清以下有四十部，合六十九卷，未行於世。檢今《經目》，並云“見在”。修靜《經目》又云：洞玄經有三十六卷，其二十一卷，已行於世。其《大小劫》已下有十一部，合一十五卷，猶隱天官未出。檢今《經目》，並注云“見在”。陸修靜者，宋明帝時人也。以太始七年，因勅上此經目。修靜注云“隱在天官，未出於世。”從此以來二百許年，不聞天人下降，又不見道士昇天，不知此經何因而來<sup>④</sup>？

釋法琳見到的北周玄都觀道士所作的經目，是以陸修靜 471 年奉敕所撰《三洞經書目錄》為基礎作成的。但較之陸氏的“471 年目”，玄都觀道士們把陸氏定為“未出”的上清經和靈寶經全都標明“見在”。故釋法琳譏諷道士們：既然道經是天書，陸氏之後 200 年間，未見天人交接之事，陸氏定為“未出”的天書是如何傳

① 《道藏》第 9 冊，839 頁下欄。

② 大淵忍爾：《道教史の研究》，268—274 頁。在 1997 年新著中，他進一步考訂《授度儀》作於公元 444 年左右，見《道教とその經典》，69—71 頁注 2。關於《授度儀》的作成時間，小林認為在 453 年左右，見《六朝道教史研究》，中譯本，170 頁注 3。對兩位學者關於《授度儀》成書時間的評述，見本章第四節的討論。

③ 大淵前揭 1974 年文，42—43 頁。

④ 《大正藏》第 52 卷，545 頁中欄。

布人間而成爲“見在”的？拋開佛教的責難不談，不僅這裏的“二十一卷，已行於世”與敦煌本相符，且“《大小劫》以下有十一部，合一十五卷，猶隱天宮未出”之說，也正符合敦煌本注明有 11 種 15 卷未出的情況<sup>①</sup>。

小林的第二個理由是：“437 年目”說：“十部舊目，出者三分。”即在 437 年，陸氏只承認 36 卷中的 3/10（即 10 或 11 卷）已出，7/10（即 25 或 26 卷）未出，這顯然與敦煌本的情況不符。對小林的這一解讀，柏夷和大淵都不認同，他們不約而同地認爲“437 年目”或《靈寶經目序》的“出者三分”，應是“出者六分”或“未出者三分”的誤寫<sup>②</sup>。

通過前章學術史的介紹可以知道，無論是大淵還是柏夷，都沒有能拿出確證來說明“出者三分”是錯誤的。《雲笈七籤》本《靈寶經目序》是經過北宋官方組織編纂的傳世文獻，其文字的整齊規範程度要大大超過敦煌寫本。而敦煌本《靈寶經義疏》，則係開元二年（715）敦煌當地道士索洞玄雇人抄寫的，其中難免有明顯的錯漏之處。《靈寶經目序》目前只有一兩處可以被認爲是錯字，即“似非相亂”的“似”字，我覺得或許可改作“是”。而“學士宗竟，鮮有甄別”的“竟”字，小林已經按照周一良先生的意見，將此字改爲“稟”<sup>③</sup>。除此之外，並沒有讀起來明顯不連貫或容易引起歧義的地方。因此我認爲，除非能找到別本證據來參校，否則無法讓人相信“出者六分”或“未出者三分”纔是正本。而如果“出者三分”不誤，則這兩個目錄的“已出”“未出”卷數就可以肯定是不同的。

不僅如此，還有更多的證據，表明“437 年目”與“471 年目”不僅對靈寶經著錄的卷數不同，而且對靈寶經的基本認識都是不同的。爲便於說明問題，先將《靈寶經目序》的重要段落分析如下。陸修靜先講述所謂“元始舊經”的來歷云：

夫《靈寶》之文，始於龍漢。龍漢之前，莫之追記。延康長劫，混沌無

① 小林的論述，見《六朝道教史研究》，中譯本，135—136 頁。敦煌本原文、《辯正論》卷八和《雲笈七籤》卷六《三洞經教部》之《三洞品格》引《靈寶疏釋》，都明確無疑地表明陸修靜時代的靈寶經，“未出”有 11 種 15 卷，但前述大淵卻推算出有 11 種 16 卷未出，他的結論顯然是不可信的。

② 柏夷前揭書 1997 年，396—397 頁。大淵前揭書 1997 年，87—88 頁。王承文在《敦煌學輯刊》2016 年第 2、3 期上的文章，也仍然強調原本是“六分”，被抄錯成“三分”。但他的舉證似乎比大淵所說的行書致誤的理由更偏離文本本身。出現抄寫錯誤的可能性是有的，但不能把討論的前提建立在無法證明的假設之下，而把其他原本按照文獻原文能夠說通的情況一概排除。

③ 見小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，172 頁注 15。柏夷 2013 年文章又提出三處文字修改的意見。

期，道之隱淪，寶經不彰。赤明革運，靈文興焉。諸天宗奉，各有科典。一劫交周，又復改運。遂積五劫，迨於開皇以後，上皇元年，元始下教，大法流行，衆聖演暢，修集雜要，以備十部三十六帙，引導後學，救度天人。上皇之後，六天運行，衆聖幽昇，經還大羅。自茲以來，迴絕元法。雖高辛招雲輿之校，大禹獲鍾山之書，老君降真於天師，仙公授文於天台，斯皆由勳感太上，指成聖業，豈非揚芳於世，普宣一切也<sup>①</sup>。

陸氏所謂的“靈寶經”是在龍漢劫期之前就已經自然而生的天文寶經，在龍漢至上皇的每個劫期都出世度人。而由元始天尊傳教的“十部三十六卷”靈寶經，則形成於上皇劫期。在我們所處的這個劫期開始的時候，靈寶經已經回歸天宮，並將在適當時候伺機再度降世。就在靈寶經在此劫重新出世之前，已有過四次天上的仙真向人間披露靈寶天文的事件。即：

- (1) 九天真王向帝嚳高辛傳授靈寶經，高辛在死前將其封存在鍾山；
- (2) 之後，由大禹在鍾山獲得靈寶五符；
- (3) 漢末，老君向漢末張天師傳授；
- (4) 三國吳時，太極真人等向葛仙公傳授<sup>②</sup>。

值得注意的是，靈寶經的傳統中屢次提及從黃帝以來，古帝王皆曾領受天真降授的靈寶經，但卻沒有提及張天師也在致真降授之列<sup>③</sup>。所以，把張天師和老君拉進靈寶經傳授歷史的人，應該就是陸修靜。陸氏強調說：高辛、大禹、天師和仙公，他們都是因為個人誠心修道，感動太上（大道君），招致上真降臨，傳授靈寶真經。而他們得受的靈寶經，都是適用於其個人成就聖業的，並不適宜在人世間普宣廣布。真正適合於廣布世間救度衆生的，是元始天尊所傳的“十部三十六秩”靈寶經。而這部分靈寶經的出世，則是在特定的歷史背景下：

① 《雲笈七籤》卷四，51—52 頁。

② 據《太上靈寶五符序》，九天真王“乘寶蓋玄車而御九龍，策雲馬而發”，向帝嚳傳授《九天真靈經》《三天真寶符》《九天真金文》等，見《道藏》第 6 冊，315 頁下欄。而《雲笈七籤》卷六，94 頁載：帝嚳高辛時有“九天真王駕九龍之輿，降牧德之臺，授帝嚳此法（《洞玄經》），帝後封之於鍾山”。則“雲輿”即九天真王所駕的“九龍之輿”。但《太上靈寶五符序》的作者並未說明九天真王所傳就是靈寶經。而在陸修靜眼中，九天真王所傳的已是靈寶經。

③ 如《雲笈七籤》卷三《靈寶略紀》，39—41 頁、卷六所引《四極盟科》，89—90、93—95 頁所記靈寶經的傳承，都未提及天師道的張天師。

按經言：承唐之後四十六丁亥，其間先後庚子之年，殒子續黨於禹口，亂群填尸於越川。強臣稱霸，弱主西播。龍精之後，續祚之君，罷除僞主，退翦逆民。衆道勢訖，此經當行。推數考實，莫不信然。期運既至，大法方隆。但經始興，未盡顯行。十部舊目，出者三分。雖玄蘊未傾，然法輪已遍於八方，自非時交運會，孰能若斯之盛哉<sup>①</sup>！

“承唐之後四十六丁亥”“庚子之年”“禹口”“越川”“龍精之後”“續祚之君”等等，都是陸氏轉引自上清經的說法<sup>②</sup>。這裏提及的“丁亥”，應是公元 387 或 447 年。“庚子之年”，則是公元 400 年，指的是孫恩、盧循之亂。“龍精之後，續祚之君”則是指劉裕。陸氏根據上清經中的預言，認為在堯帝陶唐氏之後的  $46 \times 60 = 2760$  年後，即在劉宋皇帝統治下，就該到了“元始十部三十六卷”靈寶經出世的時候了。不過，由於元始諸經“始興，未盡顯行”，故“十部舊目，出者三分”。而世上流傳的靈寶經卻不止這個數字，於是出現了真偽混雜的情況。陸氏接著說：

頃者以來，經文紛互，似(是)非相亂，或是舊目所載，或自篇章所見，新舊五十五卷，學士宗竟(稟)，鮮有甄別。余先未悉，亦是求者一人。既加尋覽，甫悟參差。或刪破上清，或採搏餘經，或造立序說，或廻換篇目，裨益句章，作其符圖。或以充舊典，或別置盟戒。文字僻左，音韻不屬，辭趣煩猥，義味淺鄙，顛倒舛錯，事無次序。……今條舊目已出，並仙公所授，事注解意，疑者略云爾<sup>③</sup>。

講明他作此《靈寶經目》的目的，即對真偽混雜的靈寶經做一番甄別，去偽存真。這裏的“舊目所載”“舊目已出”，自然是指《紫微金格目》所載的全部 36 卷，以及當時“已出”的卷數。但“新舊五十五卷”又該如何理解？小林認為是“元始舊經”與“仙公新經”總數是 55 卷，而“元始系”36 卷，“仙公系”就應該有 19 卷<sup>④</sup>。但“仙公系”的卷數，除了敦煌本提到有 11、12、13 卷這三個數字之外，幾乎再無其他材料的記載。據此而推測“仙公系”經典原來有 19 卷，這種做法有一定的

① 《雲笈七籤》卷四，52 頁。

② 小林和柏夷都指出陸氏此段話引自《上清三天正法經》，見《六朝道教史研究》，中譯本，416 頁；Early Daoist Scriptures, p. 396, n. 15.

③ 《雲笈七籤》卷四，52—53 頁。

④ 小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，158—159 頁。

風險。且 36 卷是“舊目”原始的總卷數，並非實際傳世的卷數。陸氏要甄別的是已經流傳於世的靈寶經內容的真假，把那些“未出”的卷數也考慮進去，對他的甄別工作並沒有多大的意義<sup>①</sup>。因此，我並不認同小林的解釋。

我認為這裏的“新舊五十五卷”，首先是指陸氏當時所見實際流傳的經典總數，因為《靈寶經目序》中“經文紛互，似非相亂”“鮮有甄別”“精麤糅雜，真偽混行”等語，都可表明這 55 卷是未經甄別的所有流傳於世的靈寶經卷數，而非理論上“元始系”和“仙公系”兩組靈寶真經的總合。除了“新舊五十五卷”，敦煌本“靈寶經目錄”還說到有“三十五卷偽目，仍在陸《源流》卷末”。這 35 卷偽目，是誰、在何時甄別出的結果呢？“新舊”55 卷和“偽目”35 卷之間應有怎樣的關聯？這是以往學者基本未作討論的問題。

35 卷“偽目”的具體情況，今已無從得知。但這個卷數對我們判定敦煌本所依據的是陸氏的“437 年目”還是“471 年目”卻具有重要的參考價值。首先，這些偽經的鑒定者只能是陸修靜，因為陸氏在 437 年工作的主旨，就是甄別靈寶經的真偽。因此，我認為敦煌本提到的 35 卷偽目，就應該是陸修靜 437 年甄別真偽的結果。而一旦經陸氏鑒定後列入“偽目”，就很難再翻身被認作真經。特別是還被作為真經目錄的附錄而打入另冊，就是要保存很長一段時間，纔能起到警示作用，杜絕它們再被人誤以為真。這個“偽目”很可能在“437 年目”和“471 年目”中都有，且內容是相同的。因為既然 437 年已認定這 35 卷為偽，同時也確定了《紫微金格目》所列的是真經，就不會再有大量的、新的偽經見世，從而還需要做出新的甄別。故作“471 年目”時，陸氏已不需要再重新甄別已被自己定為偽卷的 35 卷。陸氏在 471 年所做的工作，應該主要是從 437 年尚屬“未出”的某些經典中，確認又有哪些變成了“已出”。在陸氏 437 年的甄別後 100 多年間，由於陸氏在道教中的聲望和影響，道士們只有遵循陸氏的鑒定結果，不太可能再造作大量新的偽經，而這 35 卷也永遠不會再被認為是真經。所以到宋文明或敦煌本“靈寶經義疏”作者的時代，這 35 卷偽經幾乎已不會再有世間流傳的機會了，陸氏以後的道教後學弟子纔會覺得可以不再轉錄它們。因此，把“偽目”35 卷看作是陸氏 437 年甄別的結果，並一直延續到 471 年纔逐漸不再被重視，應該是比較妥當的。

<sup>①</sup> 大淵 1997 年書，116—117 頁指出：陸氏是通過“求之於心”“即理而斷”的主觀評估和比較文字音韻和文章義理等方法來辨別這 55 卷靈寶經的真偽的，而非根據某個現成的目錄和分類來做甄別。

對於 437 年的“出者三分”，小林氏一直是按照 10 或 11 卷的數量來計算，我也曾遵照他的意見，沒有確定到底該取 10 卷還是 11 卷來計數。但現在綜合“仙公系”經典的實際情況，我覺得可以確定“出者三分”，具體就是指 10 卷。因為在 437 年時，陸氏看到的是有 55 卷真偽混雜、實際流傳於世的靈寶經，他又確認“元始系”36 卷中，只有“出者三分”，則 55 卷減去 10 卷或 11 卷，應該有 45 卷左右是屬於“出者三分”之外的。《靈寶經目序》最後說是要將“舊目已出並仙公所授”都列出來，則在“舊目已出”之外，剩餘的 45 卷左右當中，既要包括“仙公所授”的若干卷數，還要有“偽目”35 卷。這樣，“仙公所授”就只能是 9 卷或 10 卷。從敦煌本可知，到 471 年時，對“仙公新經”的著錄，總數是 11 卷。這 11 卷中，可以確認《太上靈寶五符序》這 1 卷是被陸修靜直接歸入“仙公新經”的。因為後文會有說明：437 年和 471 年，陸氏對夏禹所傳的“靈寶五符”歸屬問題的認識有所變化。那麼從 437 年到 471 年，“仙公所授”部分就只有兩種可能：一是從 9 卷變成了 11 卷；二是從 10 卷變成了 11 卷。在“元始舊經”明顯尚未出齊的情況下，陸修靜怎會先把他並不重視的“仙公所授”從 9 卷增至 11 卷，而不是率先填充“元始舊經”之缺？考慮到陸修靜對兩組靈寶經所持的不同態度，有理由相信，“仙公所授”部分，從 437 年到 471 年的情況基本不會出現明顯的變化，“偽目”35 卷也不應該再有變化。發生變化的，只能是“元始舊經”中原來注明“未出”部分的經典逐漸變為“已出”。因此，我認為“出者三分”和“仙公所授”各有 10 卷，此外是“偽目”35 卷。這就是 437 年時，陸氏對 55 卷甄別的結果<sup>①</sup>。

假如 437 年的“舊目所載”是“未出者三分”，即已出了 21 卷(23 卷)，則  $55 - 21 = 34$  卷，不僅連“仙公所授”的卷數都無法容納下，而且連“偽目”35 卷之數都達不到。假如只從“元始舊經”和“仙公新經”總數來考慮，則 21 卷“元始舊經”之外，“仙公所授”要有 14 卷，這個卷數以現在的情況是無法湊足的——471 年陸氏只承認有 11 卷“仙公新經”。況且，如果認為 437 年“出者三分”和“仙公所授”部分一共是 35 卷，雖然看似符合《授度儀》所說的“臣據信者合三十五卷”，但那樣的話，當時陸氏甄別出的偽卷就只能是 20 卷，而這個卷數同樣也是目前

<sup>①</sup> 在 437 年時，“舊目所出”和“仙公所授”具體各是哪 10 卷經典，詳見本書第四章第五節給出的一個嘗試性解說。

無法證實的<sup>①</sup>。就是說，如果認為 437 年是  $10+10+35=55$  卷的結構，是可以在目前所知的條件下得到滿足的。但如果認為 437 年是  $21+14+20=55$  卷的結構，14 和 20 兩個卷數都是沒有依據的推測。因此，從陸修靜曾經辨識出有 35 卷“偽目”的角度來考慮，兩相比較，不僅“出者三分”應該取 10 卷來計量，而且 437 年“出者三分”顯然比“未出者三分”之說更可靠。

前文已述，敦煌本說靈寶經的真正之文(32 卷)和“偽目”的總卷數是  $32+35=67$  卷，這個數字與《靈寶經目》所說 55 卷的真偽經總數不合。兩者所差的 12 卷之數，就應該是“元始舊經”從“437 年目”的 10 卷，變為“471 年目”的 21 卷，這個增量是 11 卷；然後把《靈寶五符序》1 卷，也算在仙公所傳之列的結果。所以，將 35 卷“偽目”考慮在內，認定“出者三分”和“仙公所授”應該各有 10 卷，不僅可以滿足多方面、多角度的推算，也有助於判斷敦煌本反映的究竟是“437 年目”還是“471 年目”。

此外，陸氏在“437 年目”中並未明確指出全部靈寶經是由“元始舊經”和“仙公新經”兩部分組成的。這並不是因為他在文中沒有明確出現這樣的用法，而是因為他顯然還沒有形成這樣的觀念。在前述的 55 卷總數之中，又有“新舊”之分。如前所述，這裏的“新舊”之分，並不是“仙公新經”與“元始舊經”的區分。從敦煌本可見，“元始舊經”有“舊目”，即《紫微金格目》上的簡短經名；也有“新名”，即《卷目》所載的較長和完整的經名。因此，“元始舊經”本身就有“新舊”之分。當時陸氏面對的是真偽混雜的 55 卷，如果“元始舊經”和“仙公新經”的分組和目錄都是明確的，則不屬於這兩部分的經書毫無疑問就是偽卷，也就無需陸氏費力去甄別了。從這個角度也可說明，只有經過陸修靜的甄別之後，纔會有“偽目”35 卷的產生。

陸氏《靈寶經目序》重點講的是 36 卷“元始舊經”的來歷、重要性、應運出世以及出世後面臨的真偽混雜問題，而仙公所傳經典的真偽問題，並不在他考慮的範圍之內。那時陸氏眼中的葛仙公，與高辛、大禹、張天師一樣，都是靠“勳感太上”纔得到仙真下降傳經。而仙公所得的經典，雖然也是靈寶經，卻不是應運

<sup>①</sup> 柏夷前揭書 1997 年，397 頁，即認為陸氏在 55 卷中，甄別出 35 卷可信者。這樣理解的前提是，“偽目”35 卷並非出自陸氏的甄別。問題是，陸氏既然在 437 年看到有真偽混雜的 55 卷，他又明明做了必要的甄別工作，誰最有權威來認定 35 卷“偽目”？在他之後道教中人還有必要再對這些道經重做甄別嗎？將 35 卷“偽目”歸於陸氏甄別的結果，目前來看應是最合理的解釋。而一旦認定陸氏確定了 35 卷“偽目”，他就不可能確認 35 卷真經，因為他總共只看到了真偽 55 卷而已。

出世要廣度天人的“十部三十六秩”那部分，這就在兩者之間有了高下之分。元始諸經是帶著取代一切先出經典的獨尊性和優越性的目的而被造作出來的，這部分經典本身就形成一個相對封閉而完善的體系。這點可從敦煌本“靈寶經目錄”後面載有陸修靜對十部靈寶經“總括體用，分別條貫，合有十二種”的概述中可以看到，而這裏並不包括仙公所傳經典。為何陸修靜不搜集高辛、大禹和張天師所得的靈寶經，而只在甄別“元始舊經”的同時，記錄了仙公所傳諸經？因為在現實中，托名葛仙公所傳的經典還在實際流傳著，而這就很可能是所謂“葛氏道”和葛巢甫等人率先造作的一部分靈寶經<sup>①</sup>。這是陸修靜不能回避的現實。故而他要把經過甄別後的“舊目已出”和“仙公所授”的靈寶經，一並羅列作成《靈寶經目》。

還有一個現象很可能更突出反映了這兩個目錄的不同。“437 年目”是把元始天尊所傳 36 部靈寶經與仙公所授部分明確區分開來的，因為葛玄是三國吳人，道經說仙公領受靈寶經發生在吳赤烏年間(238—250)，而元始諸經的出世則是在東晉末劉宋初年。故仙公所傳的經典不應該被列入元始諸經，而元始諸經也絕對不應該出現葛仙公。這兩組靈寶經無論在出世的時間，還是道法的高下方面，特別是在陸修靜個人的眼中，都是有明顯差別的。但敦煌本“靈寶經目錄”所載的“元始舊經”中，至少有《昇玄步虛章》《自然五稱文》《法輪罪福經》這三種，都明顯不以元始天尊傳授為背景，甚至還出現了葛仙公的授受<sup>②</sup>。這就和“元始舊經”本是上皇劫期中產生的天書概念相矛盾，難道葛仙公早在上皇劫期中就領受過元始天尊所傳的靈寶經？所以，從敦煌本“靈寶經目錄”所看到的“元始舊經”與“仙公所授”發生混雜的情況，不應該是“437 年目”的反映，而應該是“471 年目”的結果。從這個角度或許也可以說，在《靈寶經目序》中，“舊目”所載和仙公所傳部分，還沒有被當作一個完整的經教體系來看待，而且當時只有“元始舊經”，而沒有“仙公新經”的觀念。

按常理而言，如果陸氏一前一後兩個關於靈寶經的目錄內容是不同的，必定是因為在陸氏早年甄別之後，靈寶經又有新的發展，需要再編新目來反映較

① 這或許可以解答黎志添的疑問：為何葛巢甫率先造作的“元始系”靈寶經不推崇葛仙公？事實上，葛巢甫造作的應該是出世時間早於“元始系”的仙公所授諸經纔對。

② 小林認為這三種原本屬於“仙公系”，後被“移變”入“元始系”，見《六朝道教史研究》，中譯本，159—160 頁。大淵也承認：以上三種都屬於“元始舊經”，但它們都不以元始天尊為最高主神，這與其他“元始舊經”形成鮮明的對照。見大淵 1997 年書，114 頁。



晚的情況。而敦煌本“靈寶經目錄”的作者，肯定是要按照陸氏晚出的那個目錄來轉引，因為那纔能反映靈寶經出世的最新情況。因此，我傾向於認為，敦煌本“靈寶經目錄”反映的是陸修靜 471 年的《三洞經書目錄》中關於靈寶經的著錄情況。假定陸氏這兩個目錄原本內容就是相同的，那就等於說在 437—471 年間，靈寶經的情況基本沒有什麼大的變化。所以，問題的關鍵在於，是否“元始舊經”在陸修靜時代，從一出世開始就是 21 卷，以後一直到宋文明時纔又增加了 1 卷？這關係到考察“古靈寶經”歷史時，研究者是應該以靜止孤立的視角，還是以動態發展的眼光去觀察。以上只是根據有限的材料，特別是幾個相關的卷數推算的結果，當然還不是解決問題的根本之道。要徹底解決“437 年目”“471 年目”和敦煌本“靈寶經目錄”的問題，還需要深入到“古靈寶經”內部，去探尋“元始系”與“仙公系”之間，以及每種靈寶經之間的複雜關係。

#### 四 結語

圍繞敦煌本“靈寶經目錄”所產生的爭議，幾乎牽涉到“古靈寶經”研究的方方面面，也關係到六朝道教史的很多重要問題。本節所要嘗試解決的，只是有關敦煌本“靈寶經目錄”的兩個最基本問題：

第一是對原卷的釋讀，主要是對“第五篇目”提出了一種新的解讀。不僅解決了長期困擾學者的“第五篇目”實際卷數與“舊目”卷數不符的問題，還利用敦煌本的原文解決了“未出”經典從 15 卷變為 14 卷的關鍵。

第二是對敦煌本反映的是陸修靜的“437 年目”還是“471 年目”的問題給出了自己的答案。通過對幾種卷數的計算和對《靈寶經目序》的解讀，我傾向於認為敦煌本反映的是陸氏的“471 年目”，而非“437 年目”。

解決這兩個基本問題，就可引發一系列對“古靈寶經”和六朝道教史的新思考。

例如，從大淵首開其端以來，學者們已經可以從浩繁的明《道藏》中找出這一批作成於六朝前期的“古靈寶經”。大淵等學者認為這批靈寶經出世後，在經文內容方面沒有什麼大的變動<sup>①</sup>。但他們研究的前提是這一批二三十卷靈寶

<sup>①</sup> 如大淵在 1974 年文，45 頁，認為除了一些較長的經文如《洞淵神咒經》、較為流行的經文如《度人經》、較為特殊的經文如《老子道德經序訣》等，其他經文一經形成，在流傳過程中並沒有什麼大的變化。雖會有一些輕微的改變，但主要是由抄錄所引起的。

經，幾乎在很短的時間內就全部出齊，然後文本上也没什么變化。我認同這些經典一旦出世後，文本內容上一般不會輕易變動的看法，但我要追尋的是這些經典如何在不同時期不斷出世而逐步形成二三十卷的綫索。本節所論陸氏 437 年和 471 年兩個目錄對靈寶經的不同著錄，正反映了劉宋時期道教以“元始舊經”為依托，逐步建構自己經教體系的努力。隨著研究的深入，應該可以在這一批“古靈寶經”中，再分辨出哪些是漢晉道術道教傳統的產物，哪些是晉宋經教道教傳統的產物；以及哪些是東晉末年所作，哪些是劉宋初年所作。

當然，我並不奢望僅憑本節的論述，就能夠對這個國際學界熱議多年的難點問題提出徹底的解決方案。假如能有點滴可取之處，也必然是在受到這麼多國內外優秀學者成果的啟發下所做出的。本節雖然不同意大淵忍爾的一些觀點，但大淵對他所專注的學術問題，能夠在數十年間持續思考不斷，到晚年還肯主動修改和完善自己早期的作品，這一點是值得後學欽佩和效仿的。那種認為自己的研究一定就是“一錘定音”，容不得半點商榷的做法，是不可取的。因此，我也不排除本節的觀點將來會有重新修改的必要。

就本節所論的兩個關鍵環節，一是關於“未出一卷”的問題，二是關於“出者三分”的問題。下面的章節還會展開論述，從不同角度深化和支持本節的論證。

### 第三節 所謂“未出一卷”的研究

#### 一 引言

1974 年，大淵忍爾先生綴合了敦煌發現的兩件唐寫本道書殘卷(P. 2861. 2 + P. 2256)，將其定名為南朝齊梁時代道教法師宋文明的“《通門論》卷下”，認為其中關於“元始舊經”部分“已出”和“未出”的判定，是陸修靜於元嘉十四年(437)整理“古靈寶經”後所作《靈寶經目》的結果，宋文明的《通門論》則是根據陸氏《靈寶經目》而作成<sup>①</sup>。通過這個“靈寶經目錄”可以確定一些在晉宋時代產生的古靈寶經，這對研究大多數時代不明的道經文獻，是一個重要的年代學參照，因而大淵此文至今都被奉為“古靈寶經”研究的經典著作之一。

<sup>①</sup> ÔFUCHI Ninji, “On Ku Ling-pao-ching”, *Acta Asiatica* 27, (1974): pp. 33–56. 並參劉波譯、王承文審校：《論古靈寶經》，485—506 頁。

綴合後的這件敦煌寫本對“古靈寶經”的著錄，分為“元始舊經紫微金格目”和“葛仙公所受教戒訣要及說行業新經”兩部分，亦即習稱的“元始舊經”和“仙公新經”。其中“元始舊經”是號稱由元始天尊所傳，以對來自天宮的天文玉字所轉化而成的“真文”或“天文”信仰為核心的一組靈寶經，共 36 卷。但在陸氏整理甄別真偽混雜的靈寶經時，他並不認為所有的“元始舊經”都已降世流傳，其中還有一部分仍保留在天宮，未行於人間。因而“元始舊經”部分是有“已出”和“未出”之分的。敦煌本目錄在逐一系列了“元始舊經”36 卷的“已出”和“未出”情況之後云：

右元始舊經《紫微金格目》三十六卷，二十一卷已出，今分為二十三卷，十五卷未出<sup>①</sup>。

“已出”的 21 卷之所以會變成 23 卷，是因為有兩卷“已出”之經，在人間傳布過程中又被各自分成上、下卷。是在“已出”之後又有析分，故相對於《紫微金格目》而言，“已出”的仍然是 21 卷，“未出”的仍然是 15 卷。但敦煌本目錄在介紹“仙公新經”部分後，又云：

十部舊目及新名，錄記如前。陸先生就此十部靈寶經，正文有三十六卷，其二十二卷，見行於世，餘十四卷，猶隱天宮<sup>②</sup>。

這樣，在同一個寫卷中，關於“元始舊經”部分的“已出”和“未出”卷數之比，前面說是 21 : 15，後面卻說是 22 : 14，說明有一卷靈寶經，在所謂的“《通門論》卷下”成書之時，由原來的“未出”變成了“已出”。這一卷究竟是哪一卷？這個細微的差別對於“古靈寶經”研究又有怎樣的意義？

最早研究此卷的大淵氏認為：P. 2861. 2+P. 2256 的抄寫有很多錯誤，他甚至認為雖然原卷說“十五卷未出”，但他計算的結果卻是應該有 16 卷未出，因而敦煌原卷所記卷數並不可考，也就沒有進一步深究這個問題<sup>③</sup>。

1988 年，小林正美先生在討論《三洞奉道科誠儀範》一書的成書時代時，認為 P. 2861. 2+P. 2256 原卷中的“十五卷未出”和“十四卷猶隱天宮”之說都是準

① 大淵忍爾：《敦煌道經·圖錄編》，726—727 頁；錄文參張繼禹主編：《中華道藏》第 5 冊，510 頁中欄。

② 《敦煌道經·圖錄編》，727 頁；並參《中華道藏》第 5 冊，511 頁上欄。敦煌原卷這部分字體大小沒有明顯區別，《中華道藏》將其作小字注文處理。

③ 大淵前揭 1974 年英文，42 頁。並參中譯文，492 頁。

確無誤的,前者是陸修靜在泰始七年(471)《三洞經書目錄》的說法,後者是宋文明在梁簡文帝時期(549—551)作成的《通門論》的說法。而這從“未出”變“已出”的一卷,小林指認為梁代作成的《洞玄靈寶天地運度自然妙經》<sup>①</sup>。此經在敦煌本“靈寶經目錄”的《紫微金格目》第二篇目中著錄作“《天地運度》一卷,未出”。但北周時的《無上秘要》和《笑道論》中,卻分別徵引或提及了此經<sup>②</sup>。

1997年,大淵氏對小林氏的這一看法提出異議,他堅持認為敦煌寫卷抄寫是有錯誤的,所以各篇目的卷數統計也是不可靠的;而在敦煌本“靈寶經目錄”著錄“未出”,到《無上秘要》“已出”的“古靈寶經”,也不只《天地運度自然妙經》這一種;他也不認為《天地運度自然妙經》是在梁代作出的<sup>③</sup>。

1998年,小林氏針對大淵氏的上述意見做出駁論<sup>④</sup>。但他們之間主要是圍繞《三洞奉道科誠儀範》的成書而展開的討論,所以對本節要討論的問題並沒有更多地涉及。

此後,對從“未出”變為“已出”的這一卷“古靈寶經”,似乎沒有再被學者們認真地討論過。

按照大淵氏的觀點,這件敦煌寫卷中包含了陸修靜和宋文明這兩位南朝道教大師級人物對“古靈寶經”的整理和認知,是瞭解劉宋至蕭梁時期南朝道教經教體系發展的重要資料。因而如果真有從“未出”變“已出”的一卷,就應該是在陸氏《靈寶經目》之後、宋氏《通門論》之前的110多年間作成的。如本章第一節所示:這個敦煌寫本的內容很可能並不是宋文明的《通門論》,因為大淵氏據以將其定名為《通門論》的直接證據只有一條,但這條證據實際上並不牢靠;而且寫卷中除了有陸氏和宋氏對靈寶經的理解和評論外,顯然還有第三者的意見。因此,我認為這件寫卷的內容應該是在宋文明之後、隋代成書的《玄門大義》之前的南朝末年某位佚名作者所作,裏面應該包含了陸修靜、宋文明和這位佚名

① 小林正美對《太上靈寶五符序》形成過程的研究,初刊於《東方宗教》第71號,1988年。其中40—42頁的注6,討論《三洞奉道科誠》的年代問題。後收入《六朝道教史研究》,此據中譯本,90—93頁。

② 《笑道論》稱陸修靜時認為“猶隱天宮”的15卷靈寶經,到北周末年《玄都經目》中,“並注見在”。見《大正藏》第52卷,151頁中欄。《無上秘要》卷七《修真養性品》引《洞玄運度經》,即《洞玄靈寶天地運度妙經》,見《道藏》第25冊,1988年影印本,25頁下欄。

③ 大淵忍爾:《道教とその經典》,571—575頁。

④ 小林正美:《中國の道教》,354—355頁。並參王皓月中譯本,濟南:齊魯書社,2010年,260—262頁。

作者對靈寶經的看法<sup>①</sup>。由此可見，對這件敦煌寫卷的一些基礎性研究，還有進一步深入的必要。進而，如果能揭開這一卷特殊的“古靈寶經”的秘密，對於探究“古靈寶經”的形成歷史也將是十分有益的。但首先要解決的問題是：敦煌寫卷抄寫中的錯誤，是否嚴重到足以使我們忽略這個從 15 卷到 14 卷的細微變化？

## 二 “未出一卷”與“一卷之差”

小林氏認為敦煌寫卷前後出現的這“一卷之差”是指《天地運度自然妙經》，主要是因為此經在“靈寶經目錄”中著錄為“未出”，而在《無上秘要》中已經被徵引。但大淵氏指出有類似情況的道書，並不只有《天地運度自然妙經》這一卷，小林的指認也就站不住腳了。其實，這“一卷之差”，本來是可以在敦煌本“靈寶經目錄”中找到內在而直接依據的。

敦煌本“靈寶經目錄”首部殘損，且有明顯的抄寫錯漏現象，但大部分內容都可通讀無礙，唯有其中的“第五篇目”，在以往學者的研究中出現了幾種不同的斷句和理解，卻都還不能令人十分滿意。如大淵氏最早在 1974 年對這段文字做了如下的斷句：

智慧上品三(三，當作大)戒三卷，二卷已出。卷目云。太上洞玄靈寶智慧罪根上品二卷，未出一卷。

篇(當作卷)目云。太上洞玄靈寶智慧上品大戒威儀自然二卷，已出一卷。

目(目前當脫卷字)云。太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真一經一卷。

目(同上)云。太上靈寶長夜九幽府玉匱明真科。

右一部六卷，第五篇目。皆金簡書文。宋法師云。合六卷，明戒律之差品<sup>②</sup>。

大淵認為原卷的“三戒”當作“大戒”，“篇目”當作“卷目”，兩處“目”字前都脫

① 劉屹：《敦煌本“通門論卷下”(P. 2861. 2+2256)定名再議》，2009 年初刊，修改後收入本章第一節。

② 此據大淵 1974 年文，37—38 頁。並參前揭中譯文，489—490 頁。圖版見《敦煌道經·圖錄編》，725 頁。

“卷”字。所以，他認為敦煌本抄寫錯誤較多。所謂“第五篇目”是敦煌本在列舉“元始舊經”諸卷時，將 36 卷經書分為“十部”，從“第一”到“第十”依次排列，各部卷數不等，但總和應為 36 卷。敦煌原卷的“第一篇目”內容殘缺，“第二篇目”以下各部卷數都還完整保留，除“第一篇目”外，各部的總數為 33 卷，故可推測出“第一篇目”應有 3 卷。可見，“第五篇目”有 6 卷，這樣纔符合《紫微金格目》10 部 36 卷之數。在推算出“第一篇目”的卷數之後，各篇目的卷數實際上就都很清楚，除了“第五篇目”，其他 9 部“已出”為 16 卷，“未出”為 14 卷。

大淵認為“第五篇目”實際著錄的經卷數和“宋法師云。合六卷”之數不符。按照他的理解，“第五篇目”共列舉了 4 種“元始舊經”，即《智慧罪根上品大戒》3 卷，其中 2 卷未出，1 卷已出<sup>①</sup>；《太上洞玄靈寶智慧上品大戒威儀自然》2 卷，1 卷已出，1 卷未出；《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真一經》原本 1 卷，已出 1 卷；《太上靈寶長夜九幽府玉匱明真科》雖未注明，也應該是原本 1 卷，已出 1 卷。則“第五篇目”諸經在《紫微金格目》中是 4 種、7 卷，這就與宋法師所云“第五篇目”應該有 6 卷之說不符。若按大淵這種理解，則“第五篇目”中“已出”4 卷，“未出”3 卷；再與其他各部統計，則全部“已出”纔 20 卷，“未出”本應是 16 卷，但按照大淵的理解，就要算出 17 卷<sup>②</sup>。大淵這種解讀，無論是“第五篇目”的總數，還是“元始舊經”“已出”和“未出”的卷數，都與敦煌原卷所記相違，因此他的這種讀法和算法，無疑都是不準確的。

1982 年，小林氏對“第五篇目”的句讀作：

智慧上品三(三，當作大)戒三卷。二卷已出。卷目云，太上洞玄靈寶智慧罪根上品二卷。未出一卷。

篇(當作卷)目云，太上洞玄靈寶智慧上品大戒威儀自然二卷。已出(二卷已出，當衍)一卷。

目(目上當脫卷字)云，太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真一經一卷。

目(目上當脫卷字)云，太上靈寶長夜九幽府玉遺(遺，當作匱)明真科。

① 大淵在 1974 年文，42 頁；中譯文，492 頁特別指出：《智慧上品三戒》包括三卷，其中兩卷未出。《卷目》中給出的兩卷中還有一卷未出。亦即只有一卷已出。

② 大淵在 1974 年文中說：原卷記載“未出”15 卷，而實際“未出”是 16 卷。但因為其他各部“已出”和“未出”卷數相對明確，按照他對“第五篇目”的理解，“未出”卷數應該是 17 卷，而非 16 卷。

右一部六卷，第五篇目。皆金簡書文。宋法師云，合六卷，明戒律之差品<sup>①</sup>。

小林也認為“第五篇目”的誤字、脫字、衍字特別多，且體裁也和其他篇目不同，宋法師說篇目總卷數是 6 卷，而實際總計為 7 卷<sup>②</sup>。他和大淵的不同之處在於提出“二卷已出”四字是衍字，但如果這四字是指我們現在所看到的在“威儀自然”之後的那四字，則小林的觀點就顯得自相矛盾：一則他明明已經將“二卷。已出”斷開，為何還要說這四字是衍字？二則如果“威儀自然”之後的“二卷。已出”是衍字，亦即說《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒威儀自然》就只有 1 卷，“第五篇目”的各卷總數也就變成了 6 卷，正好和宋法師所言相符，而小林氏卻認為總卷數是 7 卷的。因此，我懷疑小林本意是指“智慧上品大戒三卷”之後的“二卷已出”四字是衍字<sup>③</sup>。果如此，則小林認為“智慧上品大戒”原本 3 卷，已出 2 卷，未出 1 卷，其他三種經卷的理解基本同於大淵，即“第五篇目”共 7 卷，“已出”5 卷，“未出”2 卷。則按小林的理解，“已出”共 21 卷，“未出”卻有 16 卷。與大淵相比，小林只在“已出”總數上與原卷相符，而“第五篇目”的實際卷數和“未出”的總數兩項，都與敦煌原卷不符。這種理解顯然也是有問題的。

1997 年，大淵氏對“第五篇目”重新做了斷句和解說：

智慧上品三(三，當作大)戒三卷。二卷已出。卷目云。太上洞玄靈寶智慧罪根上品二卷，未出一卷。

篇(當作卷)目云。太上洞玄靈寶智慧上品大戒威儀自然二卷，已出一卷。

目(目上，當脫卷字)云。太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真一(一，疑當衍)經一卷。

目(目上，當脫卷字)云。太上靈寶長夜九幽府玉匱明真科。

右一部六卷，第五篇目。皆金簡書文。宋法師云。合六卷，明戒律之差品<sup>④</sup>。

① 此據《六朝道教史研究》，日文版，140—141 頁；中譯本，132 頁。

② 《六朝道教史研究》，日文版，148 頁；中譯本，139 頁。

③ 小林這部分的論述，最早見於其 1982 年《東洋文化》上發表的論文。我查對了其 1982 年的原文，“(二卷已出，當衍)”這六字的位置與《六朝道教史研究》日文版和中文版是相同的。看來，小林的原義的確是認為“威儀自然”後面的“二卷已出”是衍字。但這樣一來，他又是如何算出有 7 卷之數的呢？

④ 《道教とその經典》，77 頁。

他認為這裏既說“智慧上品大戒”3卷中有2卷“已出”，又說“智慧罪根上品”2卷中有“未出”1卷，所以原卷肯定有錯誤。但他轉而承認“第五篇目”的原始卷數確為6卷，即《智慧罪根上品》2卷，《智慧上品大戒威儀自然》2卷，《金錄簡文三元威儀》1卷，《長夜九幽府玉匱明真科》1卷。其中前兩種各有1卷“未出”，故“第五篇目”各卷中“已出”4卷，“未出”2卷<sup>①</sup>。按照這個算法，雖然“第五篇目”的卷數與原卷相符，但“已出”20卷和“未出”16卷的結論，仍然與敦煌原卷所載不能吻合。但大淵和小林都認為：之所以他們的計算與原卷總不相合，是由於敦煌原卷抄寫錯誤所致，原卷所載的卷數本就不一定可信。

1998年，王卡先生針對大淵1974年文中的斷句和理解，提出了商榷意見，對“第五篇目”做了如下標點：

智慧上品大戒三卷，二卷已出。卷目云：太上洞玄靈寶智慧罪根上品二卷，未出一卷。（此處有錯字漏字）卷目云：太上洞玄靈寶智慧上品大戒威儀自然二卷，已出。一卷目云：太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真經。一卷目云：太上〔洞玄〕靈寶長夜九幽府玉匱明真科。右一部六卷，第五篇目，皆金簡書文。宋法師云：合六卷，明戒律之差品<sup>②</sup>。

王卡與大淵、小林的不同之處在於：第一，他把“太上洞玄靈寶智慧上品大戒威儀自然”從中斷開，認作是兩種經典。這是對“第五篇目”釋讀的一個重要進步。第二，他認為所謂“威儀自然二卷”就是指《金錄簡文三元威儀自然真經》和《九幽玉匱明真科》各一卷，因而最後兩個“卷目”不應破讀。這也是一個很有啟發性的新讀法。按照王卡的看法，“第五篇目”計有《智慧罪根上品》3卷（已出2卷，未出1卷）、《智慧上品大戒》1卷、《金錄簡文三元威儀自然真經》1卷、《明真科》1卷，則“第五篇目”總卷數是6卷，已出5卷，未出1卷。正好在這三個關鍵數字上都能與敦煌原卷相符，這比兩位日本學者的釋讀，可以說取得了關鍵性的推進。

但王卡的釋讀還有三處令人稍感疑惑：

第一，既然已說明“智慧上品三戒三卷，二卷已出”，這“已出”的二卷即“卷

① 《道教とその經典》，84頁。

② 王卡：《敦煌道經校讀三則》，《道家文化研究》第13輯，128頁。並參王卡對此經的點校，《中華道藏》第5冊，509頁下欄。



目云：太上洞玄靈寶智慧罪根上品二卷”，則3卷中還有1卷未出，已是不言自明的。敦煌本“靈寶經目錄”的著錄自有體例，“某經，幾卷，已出或未出”，簡明扼要。“已出”卷數既明，無需再說“未出幾卷”。如果這“未出一卷”是指“智慧上品三戒三卷”中的一卷，似乎應該跟在“二卷已出”之後，實際上這樣的表達在敦煌本“靈寶經目錄”中也是不合體例的；敦煌本卻將“未出一卷”這四字放在已出的二卷之後，到底是指原本3卷中有1卷未出，還是已出的2卷中還有1卷未出？雖然後一種理解多少有些曲折，但這至少引起大淵和小林都做出了“已出”的二卷中，又有一卷“未出”的誤解。可見，將“未出一卷”當作《卷目》的內容，是與敦煌本其他《卷目》的體例不符，也很容易引發歧義。

第二，依照這種讀法，只有將《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》單列為一經，纔能與“第五篇目”有6卷之數相符。但為何要將《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》當作是與《太上洞玄靈寶智慧罪根上品》不同的另一種經典？如果前者是後者之外的另一部單獨的經典，其原始的經題又該是什麼？相反地，如果把這兩卷的《智慧罪根上品》與一卷的《智慧上品大戒》都看作是“智慧上品三戒三卷”的組成部分，豈不更順理成章？這被單列出一卷的《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》，與前面的“智慧上品三戒三卷”是何關係？在以往學者的標點和釋讀中，似乎都没能充分注意到這一點。

第三，《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》無疑與“威儀自然二卷”的原題非常接近，但《太上靈寶長夜九幽府玉匱明真科》則並不見“威儀自然”字樣，而且兩經在內容上也並不屬於同類戒文。把“威儀自然二卷”指認為這《金籙簡文》與《明真科》這兩經是否合適？

鑒於以上的疑問，我對“第五篇目”的標點斷句如下：

《智慧上品三戒》三卷，二卷已出。《卷目》云：《太上洞玄靈寶智慧罪根上品》二卷。未出一卷，《篇目》云：《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》。

《威儀自然》二卷，已出。一《卷目》云：《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》。一《卷目》云：《太上（洞玄靈寶黃籙簡文三元威儀自然真經）。）

（《明真科》一卷，已出。《卷目》云：《太上洞玄）靈寶長夜九幽府玉匱明真科》。

右一部六卷，第五篇目，皆金簡書文。宋法師云：合六卷，明戒律之差品<sup>①</sup>。

要說明的是：第一，“未出一卷”之後，原卷本作“篇目云”，但大淵、小林、王卡都認為這是“卷目云”之誤。因為“篇目”一詞在原卷其他各處，都是在各部第幾“篇目”時纔出現的，沒有在著錄和列舉各部諸經具體情況時出現過。但我認為，恰恰是這裏的“篇目云”，表明這所謂的“未出一卷”的情況，是只見於“篇目”而非“卷目”著錄的。這一點對理解“未出一卷”是很關鍵的，不能徑改為“卷目云”。第二，“威儀自然二卷”應該是指《金籙簡文三元威儀自然真經》和《黃籙簡文三元威儀自然真經》各一卷。因為在所謂的“三元威儀經”中，最早只有“金籙簡文”和“黃籙簡文”兩種，更應該是這兩卷，而非《金籙簡文》和《明真科》被認作同一經的不同分卷。敦煌原卷中應該是漏抄了“黃籙簡文”一卷的經題部分。第三，《明真科》應該單列一經，原卷也漏抄了《紫微金格目》中對《明真科》著錄的原始經題——很可能就是“明真科”三字。

這樣，“第五篇目”共著錄了3種經書，原始卷數是6卷，“已出”5卷，“未出”1卷。如此，10部總數36卷，總計“已出”21卷，“未出”15卷，這些都正符合敦煌本原卷明確所載的卷數，說明敦煌原卷的抄寫錯誤，並沒有妨礙我們對其做出恰當的解讀。

“未出一卷”這樣的表達，在敦煌原卷中僅此一見。《篇目》既然給出了《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》的經名，就表明此經已在人間流傳<sup>②</sup>。應該理解為“智慧上品三戒”在天宮目錄中是3卷，先被造出2卷傳世，故陸氏當時稱“二卷已出”，不言自明地就是還有一卷未出。但到《篇目》作成時，當初“未出”的一卷也被作出來，故云原本的“未出一卷”即指《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》。如果這樣的解讀不誤，則“元始舊經”中“已出”和“未出”諸經的比例，從21:15變為22:14的“一卷之差”，關鍵應該就在於此<sup>③</sup>。

① 關於“第五篇目”的釋讀，我在《敦煌本“靈寶經目錄”研究》，《文史》2009年第2輯，49—72頁有初步論說，詳見該文。並已收入本章第二節。為避免重複，此處直接給出我釋讀的結果。

② 按照敦煌本“靈寶經目錄”的著錄體例，像“自然威儀”這樣較短的、類似簡稱的名稱，是在《紫微金格目》上著錄的“舊目”。只有那些在人間流傳的經本，纔有較長的正式的名稱，如《太上洞玄靈寶某某經》，亦即“新名”。故有“新名”就意味著“已出”。

③ 王承文先生在不回應我相關研究的情況下，直接判定敦煌本中“一十五卷”和“十四卷”這兩個數字之差，只是靈寶經卷數計算方法不同所致，兩者的含義是相同的。見《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經出世論考（下篇）》，《敦煌學輯刊》2016年第3期，47頁。

### 三 “智慧上品三戒,三卷”問世的先後

以上根據敦煌本“靈寶經目錄”的內在線索,認定“一卷之差”應該是指“智慧上品三戒,三卷”中最後問世的一卷本《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》。這一判定能否在敦煌本“靈寶經目錄”之外,特別是在這三卷本相互的內容差異上找到相應的證據?

《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》(以下簡稱《大戒經》)一卷,在《正統道藏》本中被歸入《洞真部·戒律類》,題名為《太上洞真智慧上品大誡》。學界公認:《道藏》本屬誤題,此經首尾完整的敦煌寫本 P. 2461 題作“《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》”<sup>①</sup>,正與敦煌本“第五篇目”對“未出一卷”的著錄相符。從《無上秘要》《大道通玄要》等道教類書徵引的情況來看,通常“《罪根品經》”指的是前兩卷,而“《大戒經》”指的是這最後一卷。本節以下也根據這樣的簡稱來區別此兩卷本和一卷本。以往學者們由於沒有注意到“未出一卷”的奧秘,故認為“元始舊經”中“已出”的諸經都是在同一個時期作成的。實際上,《大戒經》的內容具有明顯不同於《罪根品》的時代特徵。

《罪根品》與《大戒經》都是講元始天尊向太上大道君傳授靈寶諸戒的。《罪根品》依次有“十善因緣上戒之律”“上品十戒之律”“十惡戒”“十二可從戒”等戒文。《大戒經》依次有“智慧上品十戒”、“十二可從戒”、“智慧閉塞六情上品戒”六條、“智慧度生上品大戒”六條、“智慧十善勸助上品大戒”十條、“智慧功德報應上品戒”八條等。《大戒經》的戒文明顯比《罪根品》品類和內容都豐富得多。《罪根品》主要是講“十戒”,有三種不同的“十戒”;《大戒經》的“十戒”有兩種。關於道教的“十戒”,楠山春樹氏有過專論,也討論到《罪根品》和《大戒經》中的“十戒”<sup>②</sup>。《罪根品》的“十戒”後來被規定為是在俗男女所受;而《大戒經》的“智慧上品十戒”則只有取得洞玄法師法位的道士纔可領受<sup>③</sup>。

不過,《大戒經》規定的“智慧上品十戒”原本也是針對在家信徒的。《大戒經》中天尊說:“受我十戒,行十二可從,則為大道清信弟子,皆與勇猛飛天齊功。

① 圖版見《敦煌道經·圖錄編》,30—37頁。錄文見《中華道藏》第3冊,258—264頁。

② 楠山春樹:《道教における十戒》,1983年初刊,此據氏著:《道家思想と道教》,83—113頁。

③ 小林正美:《天師道の受法教程和道士位階制度》,2001年初刊,此據李之美中譯文,載《天問》(丙戌卷),317頁。

飛天,未得道者也,是大道十轉弟子,飛天虛空,爲諸天策駕。清信弟子,見在世上,可得免於憂惱……十轉即得上爲飛天。若在一轉,而行精進,心不懈退,作諸功德,長齋苦行,晨夕不倦,即得飛天,於此而進,超陵三界,爲上清真人。”<sup>①</sup>“十戒”是指“智慧上品十戒”,僅見於《大戒經》而不見於《罪根品》。《罪根品》和《大戒經》都有“十二可從戒”,且內容和其後的天尊所言的文字,幾乎完全一樣。這就很奇怪,造作“元始舊經”的人怎麼能讓有如此雷同內容的兩部經書同時問世?

關於“飛天”,即尚未完全擺脫三界羈絆的天人,但已可飛行虛空,較之地上剛入門的修道者層級要高。《罪根品》也曾經說到遵守“十善因緣上戒之律”,“能行之者,飛天齊功”。但並沒有就“飛天齊功”再做任何解釋。《大戒經》顯然是對此專門做了進一步闡發。關於此經中的“十轉弟子”,柏夷有過討論,“十轉”是道教借用佛教修行階次的“十住”和“十地”等概念,提出修道者要經歷一個死亡、重生、上昇的特定過程,是爲一“轉”。每“轉”一次,修道者的階位就上昇一級,最終到“十轉”而成爲天仙<sup>②</sup>。關於“清信弟子”,楠山春樹氏也有過專論,指出這是道教模仿佛教將“優婆夷”“優婆塞”這些在家信徒意譯作“清信士”的做法,把道教自己的在家信徒稱爲“清信弟子”<sup>③</sup>。而“清信弟子”一稱,在“已出”的其他“元始舊經”中似乎並沒有得到廣泛的使用,只有幾例在向道教神靈的祈請文中出現。

更重要的是,如果強調在家的是“清信弟子”,就應該有出家修道的弟子和法師,出家和在家信徒各有自己的法位階次,說明當時已有比較完備的經教法位體制。而修道地點從“在家”向“出家”的轉變,也是道教在佛教影響下,在南朝纔出現的一種歷史變遷,不會早到東晉末年<sup>④</sup>。《罪根品》的戒文強調信道者要“當修善功,勤心齋戒”,具體的做法有:“奉侍師寶,營靖建舍”“書經校定,晨夕禮誦,供養香燈”。這些在《大戒經》中也有相應的體現,即所謂的“智慧十善

① 《敦煌道經·圖錄編》,32頁;並參《中華道藏》第3冊,259頁中欄。

② Stephen R. Bokenkamp, “Stages of Transcendence: The *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture”, Robert E. Buswell ed., *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 127–128. 田禾中譯文《成仙之階: 道經中“地”的概念》,《道教研究論集》,70–94頁。

③ 楠山春樹:《清信弟子考——道士の階級に関する一試論》,1984年初刊,此據《道家思想と道教》,114–135頁。

④ 尾崎正治認爲道教在四、五世紀時出家的意識還不明顯,到六世紀這種意識逐漸加強。見《道士——在家から出家へ》,《歴史における民衆と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》,東京:國書刊行會,1982年,205–220頁。並參王承文:《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,435–447頁。

勸助上品大戒”，如要求信道者“勸助禮敬三寶，供養法師”“勸助治寫經書”“勸助建齋靜觀”“勸助法師法服”等。但《大戒經》的“智慧功德報應上品”則要求信道者還要“施散供養三寶神經”“施散法師法服，治寫經書，建立靜治”“施散法師道士香油齋食”“施散山棲道士”“施散清信弟子”“施散財寶，營造觀宇”等。在《罪根經》成書的劉宋時期，道教還沒有形成完善和固定的宮觀制度，修道者大都是在各自建立的精舍中，主要修行就是救助他人以積累善功，同時自己要靠齋戒、寫經、禮誦來修道。但自從陸修靜領受劉宋皇恩建立崇虛館以後，特別到南朝中後期，道教的宮觀制度逐步建立起來<sup>①</sup>，需要信道者大量向宮觀布施。積累善功的一項重要內容，就是要向宮觀道教提供道教法師和道士日常修道所需的經書、法服、香油齋食等。所以，《大戒經》中這些戒文內容的擴充，正反映了劉宋以後南朝道教自身發展變化中一個重要的趨勢，即在重視經教體系中經典理論建設的同時，還加強了經教團體制化的建設。大約在唐初，道教的經教化和體制化進一步發展，就把原本是針對“清信弟子”的“智慧上品十戒”，與其他各種道書中記載的名目繁多的戒文，統一規整，重定適用對象，從而改為針對洞玄法師的戒規了。

以上應可說明《大戒經》確有晚於《罪根品》成書時代的內容。但這兩種經書具體的成書時代還有無可能進一步考定？《罪根品》二卷屬於“元始舊經”，關於“元始舊經”的形成時間，學界既有的研究都認為：“古靈寶經”分為“元始舊經”和“仙公新經”兩部分，“元始舊經”的作成要早於“仙公新經”；“仙公新經”在一定程度上是對“元始舊經”的解說和發展。《真誥》中說，葛巢甫在隆安末年“造構靈寶”，因而一般把“元始舊經”的作成時間定為東晉末年<sup>②</sup>。但我發現：第一，“仙公新經”的作者似乎並不知道有元始天尊的至高神格，反而以太上道君為最高主神；而“元始舊經”中則是以元始天尊為最高主神，太上道君反而成為天尊的弟子。這裏很有元始天尊“後來居上”的味道<sup>③</sup>。第二，以往學界認為“仙公新經”中徵引和解説了部分“元始舊經”，但實際上這些貌似“元始舊經”的

① 參見陳國符：《道館考原》，載氏著：《道藏源流考》，266—268頁。並參都築晶子：《六朝後半期における道館の成立——山中修道》，《小田義久博士還曆記念・東洋史論集》，京都：龍谷大學東洋史研究會，1995年，317—351頁。

② 如王卡在《中華道藏》第3冊，248、258頁為《智慧罪根上品大戒經》和《智慧上品大戒經》所寫的解題中說這兩經都是“約出於東晉”。Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon*, The University of Chicago Press, 2004, p. 223 對這兩部經的定年都是公元400年左右。

③ 詳見拙文《“元始系”和“仙公系”靈寶經的先後問題——以“古靈寶經”中的“天尊”和“元始天尊”為中心》，《敦煌學》第27輯，臺北：樂學書局，2008年，275—291頁。收入本書第二章第二節。

經題和內容,在現存的“元始舊經”中並不能找到真正的對應之處。例如,《罪根品》上、下卷所載的戒文及守戒所獲的果報,與“仙公新經”的《太極左仙公請問經》上、下卷有很多相似的文字。我進行比較的結論是:《罪根品》與《請問經》的戒文基本相同,但關於守戒的果報,則是《罪根品》要比《請問經》誇大和神化了許多<sup>①</sup>。因此更有可能是“新經”在前,“舊經”在後。前面提及的《大戒經》“智慧十善勸助上品大戒”,也可為我的看法提供新的佐證。

這“勸助十戒”的內容,在《大戒經》中是元始天尊傳給太上大道君的。而同樣的內容在屬於“仙公新經”的《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》中,卻說是太極真人徐來勒從太上道君那裏領受的。《智慧本願大戒上品經》還說:“此戒名《太上智慧勸進要戒上品》,皆《大智慧經》上卷所言也,法傳太極真人。”<sup>②</sup>可見,相同的戒文,“仙公新經”說是來自太上道君,“元始舊經”說是來自元始天尊。若說元始天尊傳太上道君,道君再傳太極真人,也是可以理解的。但全部的“仙公新經”似乎根本不知道有個比太上道君更高的元始天尊。如果元始天尊向太上道君的傳承在前,太上道君向太極真人的傳承後出,後出者不是更應大力宣揚元始天尊傳戒來加強戒文的神聖性?沒有理由明知有天尊傳道君的傳承在先,卻特意隱而不彰。“仙公新經”所言的所謂“《大智慧經》上卷”,如果是指“元始舊經”的話,也應該是指《罪根品》上卷,因為其他講戒律的“舊經”中沒有再分成上下卷的,但這“勸助十戒”的內容,卻又只見於並不分卷的《大戒經》,而不見於《罪根品》上卷。可見,“仙公新經”說這些戒文來自《大智慧經》,並不是指“元始舊經”裏面的“智慧上品三戒,三卷”中的任何一卷,而應該是元始諸經造作之前就有的某部已佚經典。這也說明,“新經”中戒文的依據並非來自“舊經”。相反地,從“智慧上品大戒”與《智慧本願大戒上品》如此相近的經題來看,不能排除“舊經”依據了“新經”的經題和內容來造作。《大戒經》的經題和其中“勸助十戒”的內容,就是一個例證。

因此,我傾向於認為葛巢甫在東晉末年“造構”的,應該是與他的先祖葛玄有關的“仙公所傳”的部分靈寶經,當時還沒有元始天尊這樣的主神。到劉宋初年,道教中人將上清、靈寶的傳統結合起來,又參照佛教的理論,纔創造出新的

① 詳見拙文《“元始舊經”與“仙公新經”的先後問題——以“篇章所見”古靈寶經為中心》,《首都師範大學學報》2009年第3期,10—16頁。收入本書第四章第三節。

② 《道藏》第6冊,158頁中欄。《中華道藏》第4冊,114頁下欄。

主神元始天尊，以及由元始天尊所傳的一系列“元始系”經典<sup>①</sup>。當然，這是一個目前還需要進一步論證的重要問題。要之，我認為最早一批“元始舊經”的作成似乎不應早到東晉，而應是在陸修靜元嘉十四年(437)第一次整理“古靈寶經”之前不久纔正式形成的。

但由於陸修靜在元嘉十四年和泰始七年(471)曾先後兩次整理古靈寶經，分別作出了《靈寶經目》和《三洞經書目錄》。前述大淵認為敦煌本反映的是陸氏第一個目錄，小林認為敦煌本根據的是陸氏第二個目錄，這也成為“古靈寶經”研究中一個爭執不下的話題。我傾向於認為敦煌本反映的是陸氏 471 年的目錄，而且陸氏前後兩次整理靈寶經時確定的“已出”和“未出”卷數不是一成不變的，在敦煌本“靈寶經目錄”中所看到的應該是其最後的結論<sup>②</sup>。從目前所掌握的情況看，特別是根據陸修靜在 437 年《太上洞玄靈寶授度儀》中徵引到的“元始舊經”來看，《罪根品》二卷在 437 年時應該尚未“出世”，而是在 437—471 年間從“未出”變為“已出”的。

目前所知最早著錄《罪根品》的，是敦煌本所見的“《卷目》”，而最早著錄《大戒經》的，則是“《篇目》”。但《卷目》和《篇目》的原名和作者，現都已很難查考。如前所述，《篇目》將“元始舊經”36 卷分為 10 部，每一部在具體經卷數之後，如前引“第五篇目”所示那樣都有一段類似小結的陳述：“右一部幾卷，第幾篇目，皆金簡書文。宋法師云：合幾卷，明……”每一部的卷數，在這段話中都是出現兩次，即“右一部幾卷”和“宋法師云：合幾卷”的卷數都是相同的。這說明：第一，小結性的文字並不都是宋法師的按語。第二，卷數的重複很可能表明這部分文字是由《篇目》的內容和宋法師的按語兩部分合成的。從陸修靜到宋文明，他們對“元始舊經”都是分為十二部來闡述其經教體系的<sup>③</sup>。《篇目》的十部之分，應是源自劉宋時代《紫微金格目》所謂“十部舊目”的最初傳統，但又不是《紫微金格目》的原貌。因為如前所述，“十部舊目”著錄的是“智慧上品三戒”這樣

① 所謂“元始舊經”和“仙公新經”的新舊之分，是道教神話而非成書時代的先後之分。道教認為元始天尊和靈寶天文都是宇宙開闢之前就已存在的，並且歷經了不止一個劫期，而葛仙公只是這一劫期之內最近千百年來的仙道人物。因此，元始所傳是“舊”，仙公所傳是“新”。但現存的“元始舊經”卻有三種經典，只有葛仙公系統的神格，而無元始天尊系統的神格。這明顯違背了所謂“元始舊經”都是元始天尊所傳靈寶天文的神聖觀念，應該是陸修靜為彌補“元始舊經”的不足，而將原本並不屬於“舊經”的經典移入“元始舊經”。在考察兩組經典的關係時，需要考慮到這一特殊情況。

② 詳見前揭拙文《敦煌本“靈寶經目錄”研究》，並參本章第二節。

③ 詳見王宗昱：《〈道教義樞〉研究》，169—191 頁。

的簡短“舊目”，《卷目》著錄的是人間所傳經書的冗長“新名”，而這“新名”主要是經過陸修靜辨偽後所定的真經名。《篇目》所記則是既有“舊目”，又有“新名”，故《卷目》很可能最接近陸修靜第二次整理的結果，而《篇目》的作成似應在陸氏整理靈寶經和《卷目》作成之後。

儘管 P. 2861. 2 + P. 2256 本身並不一定就是宋文明的《通門論》卷下，但在被認為是宋文明《道德義淵》的敦煌寫本 S. 1438 中，宋文明提到“施財”建功時，已引用到“《智慧上品大戒經》”關於上品七十四萬倍報，中品三萬二千倍報，下品六千二百倍報的說法<sup>①</sup>。顯然在宋文明著書時，這“未出一卷”業已變成“已出”，這是《大戒經》成書的時間下限。Hans-Hermann Schmidt 在為《道藏通考》的《太上洞真智慧上品大誡》寫解題時指出，《大戒經》的部分內容被陸修靜改編納入了《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》<sup>②</sup>。是否可以據此認為陸修靜時也已經有了《大戒經》？查《祝願儀》中有《授上品十戒選署禁罰》，其下有小字云：“悉準按採用陸法師所撰立文。先宿啓，畢。次授上品十戒。一時東向平立。”<sup>③</sup>施舟人認為《祝願儀》最初確由陸修靜所撰，但在後來流傳過程中，已經加入後人的改編<sup>④</sup>。稱陸修靜為“陸法師”，就應該是後人的加筆。如此，就很難判斷《祝願儀》中與《大戒經》相同的內容，是陸修靜當時所撰，還是後人根據《大戒經》而補入的。甚至也不能排除這種可能：陸修靜時的《祝願儀》儘管有這些內容，但並不一定是出自《大戒經》；後人完全有可能根據陸修靜的著作而造作了《大戒經》的相關內容。總之，今本《祝願儀》中出現了《大戒經》的內容，還只能存疑，不足以推翻《大戒經》出自陸氏以後的判斷。

#### 四 結語

以上根據敦煌本“靈寶經目錄”的內部線索和比對《罪根品》《大戒經》的相關內容，得出古靈寶經“已出”和“未出”卷數比，從 21 : 15 變為 22 : 14 的關鍵，就在於敦煌寫卷中的“未出一卷”四字。所論是否能夠最終成立，還有待於對

① 《敦煌道經·圖錄編》，736 頁；並參《中華道藏》第 5 冊，522 頁下欄。但施財受報分上中下三品之說，在今存《智慧上品大戒經》中只有相近的數字，而沒有完全對應的說法。見《敦煌道經·圖錄編》，36 頁；並參《中華道藏》第 3 冊，262 頁中欄至下欄。

② *The Taoist Canon*, p. 224.

③ 《道藏》第 9 冊，823 頁中欄；並參《中華道藏》第 4 冊，410 頁中欄。

④ *The Taoist Canon*, p. 254.



“古靈寶經”做全盤的深入研究。不過，無論這一卷之差是否就是指《大戒經》，本節要提示的一個重要研究立場即：應該以發展變化的動態歷史眼光來看待“古靈寶經”形成的歷史，而這恰恰是以往研究中一個不小的缺失。例如，從大淵以下，大部分學者都認為陸氏先後兩個目錄關於靈寶經的著錄內容是一樣的，還有學者堅持認為“舊經”的作成必然早於“新經”。這種先入為主的觀念，無疑會掩蓋住很多有意義的歷史細節。

“智慧上品三戒，三卷”的戒文對南朝道教產生過重要的影響，如果探討“古靈寶經”和南朝經教道教的戒律思想，這三卷道書顯然應該首當其衝。而在衆多的“未出”經典當中，唯有這一卷關於戒律的靈寶經，在陸修靜判定為“未出”後不久就被特意造出，也顯示了南朝道教對於經教戒律建設的急迫需求和格外重視。若依“元始舊經”統一出自東晉末年的看法，這三卷之間就失去了應有的差異性。按照本文的觀點，這三卷戒文的形成是可以追尋出一個輪廓相對清晰的歷史進程的：第一階段是已佚的《大智慧經》，第二階段是“仙公新經”中的《請問經》和《智慧本願大戒上品經》，第三階段是“舊經”中的《罪根品》二卷，第四階段是《大戒經》一卷。這當然還不是全部的歷程，《大智慧經》與佛教和上清經的關係，“智慧上品三戒，三卷”出齊後，如何被融入統一的靈寶經教體系當中，都是還可繼續探討的話題。

還可注意的是，無論敦煌本“靈寶經目錄”是以陸修靜哪個目錄為底本，從陸修靜到宋文明之間的 80—100 多年間，被陸氏判定為“未出”的“元始舊經”，僅僅又多出了 1 卷而已。如果我論證 P. 2861. 2+P. 2256 並非宋文明《通門論》卷下，而是某個南朝末年佚名作者作品的結論也可成立，則至少到南朝末年，南朝道教所承認的“舊經”36 卷中，仍然只有 22 卷“已出”。但是在北周天和五年（570），北周甄鸞《笑道論》中說：

案玄都道士所上《經目》，取宋人陸修靜所撰者。《目》云：上清經一百八十六卷，一百一十七卷已行。始清已下四十部，六十九卷，未行於世。檢今《經目》，並云“見在”。乃至洞玄經一十五卷，猶隱天宮。今檢其目，並注“見在”<sup>①</sup>。

北周玄都觀的道士們，本是很清楚陸修靜判定靈寶經（即洞玄經）的“已出”和

<sup>①</sup> 釋道宣：《廣弘明集》，《大正藏》第 52 卷，151 頁中欄。並參釋法琳：《辯正論》卷八，《大正藏》第 52 卷，545 頁中欄。

“未出”的卷數，他們所看到陸氏的目錄說有 15 卷靈寶經“猶隱天宮”。這也可證明敦煌本中 21 卷“已出”、15 卷“未出”的說法，就是陸修靜本人判定的結果。而 22 卷“已出”、14 卷“未出”的看法，則是宋文明及其以後南朝道教所認可的說法。但北周道士們將“猶隱天宮”的天書變為傳世文本的需求和膽量，顯然比南朝道士要大得多。甄鸞說當年被陸修靜定為“未出”的靈寶經，都已被玄都道士注明“見在”。這種做法，未必能夠獲得 P. 2861. 2 + P. 2256 這位南朝佚名作者的認可。有學者認為所謂“見在”，只是著錄上的變化，不一定表明經本“已出”。不過在隨後的《無上秘要》中，就確有幾種原本“未出”者有了實實在在的“已出”經本。因此，南北方道教對待“未出”部分經典的態度差異也頗值得玩味。今後或可從南北道教義學異同的角度進一步分析那些在 22 卷之後出世的靈寶經，是否含有某些明顯的北朝道教特色，以及在北朝道教代替南朝道教製作經典之後，雙方是如何在隋唐統一大帝國中實現融合的<sup>①</sup>。

總之，本節通過進一步論證敦煌本佚名的“靈寶經義疏”中所載“靈寶經目錄”出現的“未出一卷”四字，發掘其後所蘊涵的歷史隱情。確定所謂“未出一卷”，就是指三卷靈寶戒中的《智慧上品大戒經》。除了可以進一步支持我關於“第五篇目”的釋讀外，也可用實在的證據說明，所謂“元始舊經”絕不是在東晉末年統一問世的，“舊經”內部明顯是有先後之分的。

## 第四節 所謂“出者三分”的問題

### 一 問題的提出

元嘉十四年(437)，陸修靜(406—477)作《靈寶經目序》云：

期運既至，大法方隆。但經始興，未盡顯行。十部舊目，出者三分。……頃者以來，經文紛互，似非相亂。或是舊目所載，或自篇章所見，新舊五十五卷。學士宗竟(稟)，鮮有甄別<sup>②</sup>。

① 我通過考察《太上妙法本相經》，討論過南北朝末年南北道教的異同與交流。見拙文《論〈太上妙法本相經〉的北朝特徵——以對佛教因素的借用為中心》，《首都師範大學學報》2007 年第 3 期，14—20 頁。《敦煌本〈太上妙法本相經〉所見南北道教傳統之異同》，《出土文獻研究》第八輯，上海：上海古籍出版社，2007 年，199—212 頁。

② 〔北宋〕張君房：《雲笈七籤》卷四《道教經法傳授部》，此據李永晟點校本，52 頁。

所謂“期運既至，大法方隆”，指的是公元 420 年劉宋建立。當時的道教徒認為，隨著一個新王朝的開始，一直保存在天宮的元始天尊所傳十部三十六卷靈寶天文得以重新降臨人世。“但經始興，未盡顯行”，是指總數有 36 卷之多的元始諸經，並沒有立刻就全部問世，只有一部分出世，行於人間，其餘則仍保留在天宮。“三分”即十分之三。出與未出的比例，大體是 3：7。36 卷的 3/10，即有 10 或 11 卷已出；7/10 即 25 或 26 卷未出。陸修靜是在元始諸經出世後，最早系統地整理和甄別靈寶經真偽的道教大師。他對於靈寶經出世的說法，應該是最權威和最值得重視的。在 437 年，陸修靜看到有 55 卷真偽混雜的靈寶經。經他甄別後，認定“已出”真經只佔元始諸經十部三十六卷的十分之三。“出”與“未出”的區別在於：造作出來的道經被認可為真經並傳世的，就是“已出”；雖然被造作出來，但其真實性未得陸修靜的認可，或者有的根本還沒有來得及造作出來，都被視為“未出”，只能假托它們仍在天宮保存。而如果被認為是“已出”，但卻沒有被造作出來或實際傳世，這樣的經典是沒有意義的。

到泰始七年(471)，陸修靜奉敕撰《三洞經書目錄》，“三洞”中的“洞玄經”就是靈寶經，但此目已佚。據釋法琳《辯正論》卷八云：

案玄都觀道士等所上《一切經目》云：取宋人陸修靜所撰之者，依而寫送。……洞玄經有三十六卷，其二十一卷，已行於世。其大小劫已下，有十一部，合一十五卷，猶隱天宮。未出。檢今經目，並注“見在”。陸修靜者，宋明帝時人也。以太始七年，因敕上此經目<sup>①</sup>。

在陸修靜這第二個關於靈寶經的目錄中，認為“已出”21 卷，“未出”15 卷。最晚到北周時，道士們認為最後“未出”的 15 卷也都成了“已出”。敦煌本“靈寶經目錄”(P. 2861. 2+P. 2256)著錄的元始諸經出世情況是：“已出”21 卷，“未出”15 卷；且正好是“大小劫”已下諸經“未出”<sup>②</sup>。可見，敦煌本目錄關於元始諸經“已出”“未出”情況的記載，與陸氏 471 年目錄的記載是相同的。因此，敦煌本“靈

① 釋法琳：《辯正論》卷八，《大正藏》第 52 卷，545 頁中欄。釋法琳依據的應是 570 年甄鸞：《笑道論》，見釋道宣：《廣弘明集》，《大正藏》第 52 卷，151 頁中欄。但今本《笑道論》文字反不如《辯正論》詳細，故此處引用《辯正論》。

② 關於 P. 2861. 2+P. 2256 的研究，主要參見 Ōfuchi Ninji(大淵忍爾)，“On Ku Ling-pao-ching”，*Acta Asiatica*, No. 27, 1974, pp. 34-56. 此據劉波中譯文《論古靈寶經》，《道家文化研究》第 13 輯，485—506 頁。大淵忍爾：《道教とその經典》，73—218 頁。小林正美前揭文，此據《六朝道教史研究》，中譯本，130—145 頁。劉屹：《敦煌本“靈寶經目錄”研究》，《文史》2009 年第 2 輯，49—72 頁，修改收入本章第二節。

寶經目錄”所依據的藍本，應該是陸氏 471 年的目錄，而非其 437 年的目錄。

不過，大淵忍爾和柏夷這兩位對靈寶經研究做出過重要貢獻的先生，都認為陸氏在 437 和 471 年兩個目錄中，對於靈寶經卷數的記載是相同的，即都是“已出”21 卷，“未出”15 卷。他們為此甚至認為《靈寶經目序》的“出者三分”是錯誤的，原文應是“出者六分”或“未出者三分”<sup>①</sup>。而小林正美則認為“出者三分”不誤，437 年有 10 卷或 11 卷“已出”，471 年纔有 21 卷“已出”<sup>②</sup>。這就形成了“古靈寶經”研究中一個相持不下的爭論。我對此問題的基本看法，首先是認為《雲笈七籤》作為官方認可的道書，其版本應該是可靠的，故不應輕易否定“出者三分”之說。而如果“出者三分”不誤，則陸氏兩個目錄對“已出”卷數的著錄就肯定是不相同的。其次，從陸修靜在《靈寶經目序》中論述“古靈寶經”出世經過，以及敦煌本“靈寶經目錄”中提到的“偽目”35 卷等角度，也可認為敦煌本目錄依據的主要是陸氏 471 年的目錄<sup>③</sup>。

大淵和柏夷之所以認為 437 年的“元始舊經”就有“已出”21 卷，主要是因為在 437 年和 471 年兩個目錄之間，還有一份重要的材料，即陸修靜所作的《太上洞玄靈寶授度儀》。陸氏在《授度儀》中說，當時可信的靈寶經共“三十五卷”。而敦煌本目錄中說到元始諸經“已出”和仙公諸經的總數，是“三十二卷真正之文，今為三十五卷，或為三十六卷”。意即  $21 + 11 = 32$  卷“真正之文”；而在實際傳世中，這 32 卷又被分成了 35 卷或 36 卷。大淵和柏夷強調，陸氏在作《授度儀》時認定的 35 卷可信經總數與敦煌本相同。如果《授度儀》與 471 年目錄和敦煌本目錄都相同，則 437 年也應該是這種情況。因為《授度儀》的作成時間應該與《靈寶經目序》相去不遠。如此，“元始舊經”從一出世就應是 21 卷；故“出者三分”不能成立。看來，質疑“出者三分”的做法，並沒有版本對校和卷數推算的依據。只是因為先認定《授度儀》的可信真經 35 卷之說，與 471 年和敦煌本目錄相符；繼而為了證成 437 年目錄也是如此，纔需要改動“出者三分”的原文。

我認為：在沒有堅實證據的情況下，不宜輕易改寫“出者三分”的原文。而“出者三分”之說，也完全符合靈寶經形成過程的階段性特點。但如果不做正面

① 大淵忍爾：《道教とその經典》，87—88 頁。Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 396—397, n. 17—18.

② 小林正美前揭文，1982 年初刊，此據《六朝道教史研究》，中譯本，135—136 頁。並參氏著：《中國の道教》，日文 1998 年版，此據王皓月中譯本，濟南：齊魯書社，2010 年，249—252 頁。

③ 詳見拙文《敦煌本“靈寶經目錄”研究》，64—71 頁，及本章第二節。

的解釋，也許仍不能抵消對“出者三分”的懷疑。目前要堅持“出者三分”說可信，首先必須要能解釋《授度儀》所載可信經卷數帶來的困擾。其次，有無可能進一步明確在 437 年，“出者三分”具體所指的是哪些經典？意即說能否從敦煌本目錄“已出”的 21 卷“元始舊經”中，剝離出截至 437 年已出世的 10 卷左右的元始諸經？從而也就可以瞭解到還有哪些元始諸經是在 437—471 年間新作出的。這對於探討“古靈寶經”，特別是元始諸經系統的形成歷史，無疑是一個很具挑戰性的課題。本節就想在這兩方面做一些初步的努力。

需要說明：我的工作都是在前人研究基礎上，再加入自己的思考而進行。前人意見分歧之處，我必須要有所取捨。所捨者，只是其學術觀點，並不代表我對其人有任何不敬。但為行文方便，特省去若干敬語套話。望讀者見諒！

## 二 “叨竊以來一十七年”

《太上洞玄靈寶授度儀》正文前有《太上洞玄靈寶授度儀表》，以陸修靜的口吻向道教的太上衆神、玄中大法師等啓請，講述自己為何要編寫這部《授度儀》。正文則是徵引多部“元始舊經”和“仙公新經”，來規範靈寶經的傳授儀式。關於《授度儀》這部道書的研究狀況，可簡述如下。

1964 年，大淵氏撰文認為：《授度儀表》與《靈寶經目序》不僅在文意語氣上極為相近，且在對靈寶經出世和傳布問題的幾處細節描述上有很多共通之處，因此可以相信這兩篇都是陸氏的作品。而陸氏在《授度儀》中稱“自從叨竊以來一十七年”，雖然不能指明“叨竊”的具體所指，但《授度儀》的作成時間應該與《靈寶經目序》相去不遠，因為二者反映了同一個人對靈寶經非常近似的看法<sup>①</sup>。1974 年，他仍然強調《授度儀》的作成應在 437 年後不久，因此 437 年和 471 年兩個目錄對靈寶經著錄的卷數是相同的<sup>②</sup>。

1982 年，小林氏根據《授度儀》中陸氏自稱的“叨竊以來一十七年”句，認為“叨竊”之意是指入道成為道士，《授度儀表》是陸氏成為道士後 17 年所作。但陸氏何時正式成為道士，史無明文，故小林氏推測說最晚在 437 年作《靈寶經目

① 大淵忍爾：《道教史の研究》，269—271 頁。

② 大淵忍爾：《論古靈寶經》，中譯文，493 頁。

序》時，陸氏已是道士了，因此，17 年後，大約就是 453 年<sup>①</sup>。

1991 年，大淵氏還基本認同小林氏關於“叨竊”即“入道”的看法，但卻認為小林氏的推算不合理。因為道教中規定十八歲纔可正式入道，陸氏生於 406 年，十八歲時為 424 年，再加 17 年，應為 440 年代前半期。故大淵氏仍認為《授度儀》的作成應該僅比《靈寶經目序》晚幾年而已<sup>②</sup>。

1997 年，大淵氏進一步指出，“叨竊”不是指“入道”，而是指領受以靈寶五篇真文為首的靈寶經。但陸氏領受靈寶經的時間，也是史無明文的。大淵氏遂推測在 437 年之前 10 年左右，這樣陸氏纔有可能精研靈寶經，並判斷真偽。故他推斷陸氏“叨竊”的時間是 427 年，17 年後，即 444 年，纔是《授度儀》作成的時間<sup>③</sup>。正如我在序章梳理學術史時所說，這樣的推測無疑太過隨意了。但恰恰是大淵這個意見，一直被後來的學者遵循不疑。

2004 年，施舟人氏為《道藏通考》所寫的《授度儀》解題中，也認同大淵關於《授度儀》載可信真經有 35 卷之說，與敦煌本目錄所反映的陸修靜認可“真正之文”有 35 卷或 36 卷說相符。並探討了陸氏所徵引的經典的情況，簡述了陸氏所規範的授度儀式過程。尤其值得重視的是，施氏還指出，今本《授度儀》中出現了“某府某縣某觀”的字樣，這應該是經過唐宋時人修改的痕跡<sup>④</sup>。

2006 年，丸山宏氏根據《授度儀》探討六朝道教授度儀式的意義與特徵，逐一確認陸氏引用的經典有哪些，並找出其引文的出處，進而探討儀節的結構和儀節程式等，揭示出陸修靜所建構起來的靈寶經授度儀式與天師道的授受儀式有很多相通之處。但他基本上沒有涉及《授度儀》的成書時間問題<sup>⑤</sup>。

2007 年，蒲亨強、彭李玲氏討論了《授度儀》所載的道教音樂資料<sup>⑥</sup>。

2008 年，呂鵬志氏強調了《授度儀》在借用靈寶齋儀式來建立靈寶授度儀式程式方面的意義，稱《授度儀》為道教史上第一部程式詳備的傳授儀典<sup>⑦</sup>。到

① 小林正美前揭文，1982 年初刊，此據《六朝道教史研究》，中譯本，170 頁注 3。序章學術史曾介紹到，在 2008 年和 2013 年，他又分別得出《授度儀》是 440 年之前和 441 年左右的結論。

② 大淵忍爾：《初期の道教》，東京：創文社，1991 年，401 頁注 4。

③ 大淵忍爾：《道教とその經典》，69—71 頁注 2。

④ Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang*, Volume I (Chicago & London, The University of Chicago Press, 2004), pp. 255 - 257.

⑤ 丸山宏：《陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉初探》，《第一屆道教仙道文化國際研討會論文集》，高雄，2006 年，623—640 頁。

⑥ 蒲亨強、彭李玲：《〈太上洞玄靈寶授度儀〉音樂資料研究》，《樂府新聲》2007 年第 2 期，73—77 頁。

⑦ 呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，191—192 頁。

2015 年，他又提供了對《授度儀》的全面的文本錄校和在儀程結構上的分析，堪稱對《授度儀》研究的一大貢獻<sup>①</sup>。但對於《授度儀》的年代問題，他始終遵循的都是大淵那個經不起推敲的結論。

總之，以上諸位學者關於《授度儀》的討論，主要從兩個方面展開：其一是結合靈寶經形成的歷史，用《授度儀》來佐證陸氏 437 年和 471 年兩個目錄的關係。其二是關注《授度儀》所載的靈寶經傳授儀式的儀程問題，查找經典出處，復原儀式程式。在經典形成的時間和經典所載的儀程兩個方面，顯然前一方面是必須要先解決的問題。

我對《授度儀》的成書時代有一個全新的看法，即《授度儀》應該與《靈寶經目序》在同年，即元嘉十四年(437)作成。理由主要有兩方面：

第一，兩者在對靈寶經的一些基本認識上非常相近，甚至部分用詞、語氣也都幾乎相同。這是大淵氏早在其 1964 年書中就注意到的，並且也是他堅持認為《授度儀》應該與《靈寶經目序》時間比較接近的主要原因。如他指出：兩者都表達了陸修靜強調自己多年來一直獨自致力於探尋靈寶經的玄味奧秘；關於靈寶經流佈的經過，兩者也都強調當時還只是靈寶經法（實際指的是“元始舊經”部分）的“始興”之際，故“元始舊經”的 36 卷還不能全部“顯行”，只有一部分“已出”。兩者還都說到了當時靈寶經真偽混淆的情況，並都講到陸修靜在甄別真偽靈寶經後，確定了元始諸經和仙公諸經這兩組靈寶經的可信卷數，等等。這方面的證據已無需我再增補。大淵氏在隨後幾十年的研究中，一直認為《靈寶經目序》和《授度儀》的時間應該比較接近。他的這種學術直覺，我認為是正確的。

第二，小林氏和大淵氏之所以分別判斷《授度儀》是陸氏 453 年和 444 年所作，其關鍵就在對“叨竊”一詞的理解不同。“叨竊”一詞，原義謂不當得而得，也有自謙無才而據有其位之意<sup>②</sup>。現在至少可以從佛教文獻中找到幾例“叨竊”的用例，在此僅舉兩例。其一是釋道宣《廣弘明集》卷二十九所收《奏平心露布文》云：“唯有偽心主，阿黎耶識，擅假名器，叨竊生民。”<sup>③</sup>其二是《古今圖書集成》卷

① 呂鵬志：《早期靈寶傳授儀——陸修靜(406—477)〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》，提交“比較視野中的道教儀式”國際學術研討會論文，香港，2015 年 12 月。此據會議論文集，264—313 頁。

② 《漢語大詞典》（縮印本），上海：漢語大詞典出版社，1997 年，1475 頁。

③ 此據 CBETA 電子版《大正藏》第 52 卷，348 頁中欄。

二百二《神異典·僧部紀事二》記載，嵩山少林寺曾有一碑刻，是“唐太宗爲秦王時，賜寺僧教，其辭曰：王世充叨竊非據，敢違天常”<sup>①</sup>。這兩例“叨竊”顯然都是不當得而得之意。而徐勉《戒子書》云：“吾家本清廉，故常居貧素。至于產業之事，所未嘗言，非直不經營而已。薄躬遭逢，遂至今日尊官厚祿，可謂備之。每念叨竊若斯，豈由才致？仰借先門風範，及以福慶，故臻此耳。”<sup>②</sup>這可能相對而言更接近陸修靜所言的“叨竊”之意。

小林氏和大淵氏兩人的理解，都沒有強調出這個詞的本意，而將“叨竊”理解爲“入道”，或“領受具體的《靈寶五篇真文》”等，都嫌引申太過，甚至背離其本義。如果從“不當得而得”的意思去理解“叨竊”，就會有不同的認識。在《授度儀》的登壇告大盟中，出三部八景神官後，有上啓文云：

臣以有幸，宿世因緣，九天之劫，延及今身。遭遇明運，大法流行，得以穢質，參染靈文上清金書三洞寶經。自叨竊以來，尊仰上法，心希神仙，而精誠淺薄，未能感靈<sup>③</sup>。

《授度儀》是從當時已有的幾種靈寶經中，摘錄與授度有關的儀節而成的。這裏的上啓文，也是每個舉行這種儀式的道士都會用到的。這段文字來自《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》。《赤書玉訣妙經》卷下的《元始靈寶五帝醮祭招真玉訣》中有一段啓請文云：

奉請天真畢，五過上酒、燔香。而自陳啓：某以有幸，宿世因緣，九天之劫，轉及某身，遭遇明運，道法流行。得以穢身，參染靈文：《五篇赤書》、《五符寶經》。自叨竊以來，尊仰上真，心希神仙。而精誠淺薄，未能感靈<sup>④</sup>。

《赤書玉訣妙經》中使用“叨竊”，表達的意思是：某(道士的自稱)自身才疏學淺，身質污穢，本不堪參染靈文。但由自己的宿世因緣所決定，現在又遭逢明運天數，讓某得以見到並領受了《五篇赤書》和《五符寶經》等天文寶經。所以，“叨竊”一詞，是表示道士自謙的用法，意即某人本不具有獲睹天文寶經的資質，但幸運地是趕上了運數早已決定了的靈寶道法流行天下的好時機，故以不才之

① 此據 CBETA 電子版《大藏經補編》第 16 卷，742 頁中欄。

② 《如來香》卷九，此據 CBETA 電子版《國圖善本部類》第 52 卷，948 頁中欄。

③ 《道藏》第 9 冊，846 頁下欄。

④ 《道藏》第 6 冊，202 頁下欄。



身，得預靈文的傳佈和傳習。

陸修靜在《授度儀表》中云：

臣修靜依棲至道，翹竚靈文，造次弗忘，幸會有數。顧使草茅之品，獲披龍鳳之章。妙重尊嚴，非所堪勝。誠欣誠懼，冰炭於心。自從叨竊以來，一十七年，竭誠盡思，遵奉修研<sup>①</sup>。

陸修靜是在對道教的上真神靈上表，故自稱“臣”。他說自己對靈文翹首以盼，自己雖是“草茅之品”，卻因“幸會有數”而“獲披龍鳳之章”，故自己誠惶誠恐云云。結合《赤書玉訣妙經》中“叨竊”的用法，陸修靜在此也是自謙說：自己本來沒有資格看到具有最高權威和神性的靈寶天文，但上天自有定數，靈寶天文應運出世，並且出世後傳佈人間的重任就落在他的身上，自己本不敢以傳佈靈寶經的恰當人選自居，故有“叨竊”之感。

但陸氏的“叨竊”卻不是指他自己領受了靈寶經。因為如果“叨竊”是指他領受靈寶經，他必須有自己的老師，通過一定的儀式，纔能傳授給他這批元始諸經。而陸氏在《授度儀表》中說：

考覽所受，粗得周遍。……自靈寶導世以來，相傳受者，或總度三洞，同壇共盟，精粗糅雜，大小混行。時有單受洞玄，而施用上法，告召錯濫，不相主伍。或采摭下道，黃赤之官，降就卑猥，引屈非所，顛倒亂妄，不得體式，乖違冥典，迷誤後徒。臣每晨宵嘆惋，內疚泣血。既真師渺邈，不可希期。鑽求世學，永無其文<sup>②</sup>。

所謂“考覽所受”，似乎說明陸氏是從別人那裏接受了這部分靈寶經。但後面陸氏就極言當時靈寶經傳授儀程的混亂情況，因為沒有靈寶經自己的授度儀程，故當時的道士們胡亂採用各種道派的傳授儀式。而儀式混亂的背後，也暗含了經典的真偽不分。這些在陸氏看來，都是褻瀆和損害元始諸經神聖性的做法。特別是他明確說“真師渺邈，不可希期”，意即在靈寶經的授受方面，此前並沒有可靠的師者和已經確立的規範可依憑，所以陸氏纔要自己根據已出諸經，來編寫這部《授度儀》，解決傳授靈寶經時沒有成文可依的缺憾。假如陸氏是從自己

① 《道藏》第9冊，839頁下欄。

② 《道藏》第9冊，839頁下欄、840頁上欄。

老師那裏得授靈寶經,他這樣說豈不是否定自己的老師? 如果自己的傳經老師都不可靠,他又怎能讓人相信他從老師那裏得到的經典是可靠的? 因此,陸氏“所受”的諸經,不應是通過某種正式的師徒傳授儀式得來的。

在元始諸經剛剛行世,經典和儀軌都還不完備的情況下,陸氏所做的就是要建立人們對新出諸經的信心,並創立一套儀式規範。作為規章的初創者,他自己肯定不能是這套齊備的授度規章的親身實踐者。陸氏強調多年來自己總是一個人在研讀天文寶經,詳辨真偽,也正是因為他並沒有身處在正規授度儀式確立起來的時代。

對於陸氏而言,他不能強調自己領受靈寶經的始末,因為既無師徒傳授,又無天仙下降,陸氏只能將這些靈寶經歸作“應期而出”。這種道經出世的方式也與此前經典問世形式不同。研究靈寶經的學者,大都認為元始諸經是葛巢甫在公元 400 年左右造作的。但小林氏和我從不同的角度進行研討,卻得出基本相同的結論:元始諸經應該是在 420 年左右纔開始問世的。道教在此時推出元始諸經,就是要宣揚元始諸經具有天文寶經和超越此前一切經教的獨尊性質。因此,元始諸經一開始在世間流傳,承認“元始舊經”權威性的人間道士,無一不有“叨竊”之感。如果“叨竊”是指 420 年元始諸經開始出世,到 437 年正好是 17 年,這應該不是毫無意義的巧合。

不過,420 年的陸修靜年僅 15 歲。按照大淵氏的看法,《玄都律文》中規定年滿 18 歲纔可以入道。入道後纔能逐級接受經教。故陸氏最早也要到 424 年纔會接受靈寶經。這似乎對我的看法不利。其實,《玄都律文》是對天師道教團的規定,而陸修靜卻並未必是從小就加入天師道。由於材料的缺乏,陸氏早年的好道、入道經歷,我們並不很清楚。從南陳馬樞《道學傳》中陸氏的傳記來看,陸氏出身江東士族,“少已習斷穀”,“早涉婚宦”,“遺棄妻子”,並在雲夢山、廬山等地隱居修道<sup>①</sup>。陸氏走的是典型的士族子弟修習仙道的傳統,而非民間群眾團體的天師道傳統。如果元始諸經是在 420 年開始出世的,以陸修靜當時的年齡,他不可能直接參與造作第一批元始諸經;陸氏也並沒有以第一批或第一個

<sup>①</sup> Stephan Peter Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan: Critical Edition, Translation and Analysis of a Medieval Collection of Daoist Biographies*. Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2000, pp. 204 - 219. 在《道學傳》中,除了講到陸氏為宋明帝建三元齋外,基本沒有提及陸氏在靈寶經方面的貢獻。孫翀分析現存的陸氏傳記資料,認為到 420 年陸氏年 15 歲時,先結婚,然後很快就離家到雲夢山隱居,開始長達二三十年的尋訪道真遺跡的“方外遊”。見《陸修靜傳記資料補釋》,《世界宗教文化》2009 年第 4 期,58—61 頁。

元始諸經的領受者自居。所以，“叨竊”固然是“不當得而得”的意思，但如前所述，對於陸修靜來說，並不存在何時領受靈寶經的問題，他在此強調的只能是元始諸經出世並被他所知，至今已有 17 年了。

因此，我把“自從叨竊以來，一十七年”，理解為是從元始諸經開始出世後的 17 年，即 437 年<sup>①</sup>。故《授度儀》和《靈寶經目序》應該是陸氏在同一年的作品。陸氏應該先甄別靈寶經的真偽，作成《靈寶經目序》，再依據可信真經作成《授度儀》。

### 三 “臣據信者，合三十五卷”

陸氏在《授度儀》中講到可信真經的卷數時說：

伏尋靈寶大法，下世度人，玄科舊目，三十六卷。……但正教始興，天書寶重，大有之蘊，不盡顯行。然即今見出元始舊經，並仙公所稟，臣據信者，合三十五卷。根末表裏，足相輔成；大乘之體，備用不少<sup>②</sup>。

“正教始興，不盡顯行”的時機點，也是陸氏在《靈寶經目序》中所強調的。因此，《授度儀》和《靈寶經目序》都是在元始諸經剛開始出世不久，還有相當部分經卷屬於未出之際作成的。陸氏作《授度儀表》時，認為“元始舊經”和“仙公所稟”這兩組靈寶經，經過其甄別後，確定有 35 卷為可信之數。可以說，認為《授度儀》所言的“臣據信者合三十五卷”，與敦煌本目錄所言的“三十二卷真正之文，今為三十五卷，或為三十六卷”，這兩個“三十五卷”之數直接對應起來，是導致不少學者認定 437 年和 471 年兩個目錄相同，以及《授度儀》不可能作於 437 年的主要理由。但實際上這兩個卷數是不能直接等同起來的，這是計算靈寶經卷數時的一個基本原則。如果這一點上達不成共識，就無法進行有效的對話和研討。即便先不考慮《授度儀》作成於 437 年的結論，這個 35 卷之數本身，也是值得懷疑的。

在真偽混雜的情況下，被陸氏確定為是真經，與被其定為是“已出”，幾乎是同時的事情。經過陸氏鑒定為真的經典，纔能夠長久地行世。因而也可以說，可信真經就是“已出”並傳世的經典，“已出”諸經也就是可信真經。敦煌本“靈

① 晉宋禪代發生在 420 年 7 月，如以完整的 17 年計數，應該是到 437 年，而非 436 年。

② 《道藏》第 9 冊，839 頁下欄。

寶經目錄”說有“真正之文三十二卷”，即元始諸經已出 21 卷，仙公諸經共 11 卷，兩者相加是 32 卷。但因為在傳世過程中，元始諸經中有兩部經典，從原先各自一卷分成了兩卷（即《赤書玉訣妙經》和《諸天內音自然玉字》），這樣，元始諸經實際行世時就變成了 23 卷。仙公諸經中《太上靈寶五符序》有時是 2 卷，有時是 3 卷。這纔使得“今爲”的卷數從 32 卷變成 35 卷或 36 卷不定，但真正可信的經典，仍然要算 32 卷，不能認為是 35 卷或 36 卷。相對於 36 卷元始諸經目錄而言，“已出”的仍然是 21 卷，不能認為就變成了 23 卷。換言之，敦煌本確定的真正可信之經，實際上只有 32 卷，而非 35 卷。陸修靜講“已出”和可信真經時，不應把出世後纔析分出來的卷數也計算在內。這是計算靈寶經“已出”與“未出”卷數時的一個基本原則。因為不能說實際流傳的已是 23 卷，“未出”之數就可以從 15 卷變成 13 卷了。還是要作“未出”15 卷，纔能符合 36 卷之數。所以，不能只看到《授度儀》與敦煌本都有一個相同的“三十五卷”之數，卻忽略這兩個表面相同卷數背後的不同含義。況且，這樣將兩個卷數簡單等同的處理，也無法解釋為何《授度儀》只說 35 卷可信，卻把敦煌本“靈寶經目錄”中的“或爲三十六卷”之說棄之不顧。

此外，如果堅持 35 卷可信經之說是可靠的，那麼這 35 卷是怎麼得來的？元始諸經部分的 21 卷“已出”之經，是到 471 年也沒有改變的事實，這樣，仙公諸經要有 14 卷之多，纔會吻合 35 卷之數。而在 471 年，陸氏把本不該屬於仙公所受的《太上洞玄靈寶五符序》加入“仙公新經”中，仙公諸經總共纔 11 卷。所以，不能只看到《授度儀》說有 35 卷可信之經，與敦煌本“靈寶經目錄”所載“今爲三十五卷”相符，就認為《授度儀》與敦煌本的記錄是一樣的。敦煌本的“三十五卷”是算上了從一卷分成兩卷之數，而《授度儀》的可信之經，是不應計算分出卷數的。

再以所謂 35 卷“偽目”來衡量，在 437 年，陸修靜總計看到了 55 卷真偽混雜的靈寶經。如果在《授度儀》中就確定有 35 卷可信之經，則意味著陸氏經過甄別後，只定出了 20 卷爲“偽經”。這個偽經的卷數是沒有任何其他材料可以佐證的。敦煌本目錄提到曾有“三十五卷偽目”，我認為這個偽目的卷數，就應該是陸氏在 437 年鑒定真偽的結果。因為一旦經過了陸氏的甄別，36 卷元始舊經中哪些已經出世，哪些猶存天宮，就是一目了然的。437—471 年之間，有陸修靜在把關，道士們也就只能按照陸氏所列出的“元始舊經”目錄來造作新經，而不

會再有像 437 年之前那樣多有偽濫的情況出現。陸氏在 437 年這一次以鑒別真偽為工作的重點，主要意在建立標準。而標準一旦確立，到 471 年時，鑒別真偽就已不是他的主要任務，而是如何逐一去填充這個標準框架下的空缺。所以，大規模剔除偽經的工作，應該是在 437 年就完成了。如果敦煌本目錄中提到的 35 卷“偽目”之數是 437 年甄別的結果，則《授度儀》這個可信經有 35 卷的孤證也就更難以成立了。

顯然，《授度儀》的“臣據信者，合三十五卷”之說，除了與敦煌本“今為”的卷數只存在數字上的相同外，無論在具體內涵，還是與其他靈寶經卷數記載的比照方面，都有更多解釋不通的地方。因此，這個卷數不應該成為懷疑“出者三分”的主要證據。我認為，這個卷數很可能是在《授度儀》成書多年以後，因為元始諸經的卷數已經從最初的“出者三分”增長到 21 卷，甚至更多，所以陸氏本人到晚年，或是其他後世道士，都有機會用後來較多的卷數來取代早期所記的較少卷數。考慮到今本《授度儀》已有後人加筆的情況，這種可能性是不能排除的。《雲笈七籤》之所以只收錄了《靈寶經目序》而未見《靈寶經目》的具體內容，恐怕也是因為靈寶經目的具體內容已經發生了變化，《靈寶經目》所載的具體卷數已經發生變化，早已不再適用，因而也就沒有得到流傳保存。而《序》則關係到元始諸經的出世背景和經過，故得以保留。

以上重新判斷了《授度儀》的成書時間，並指出其中可信經有 35 卷之說的可疑之處，目的是為說明，依據《授度儀》中“臣據信者，合三十五卷”的孤證，來質疑《靈寶經目序》中的“出者三分”，是沒有多大說服力的<sup>①</sup>。因此，我相信陸氏在 437 年的本意即“元始舊經”總共 36 卷，但當時只有“出者三分”；而面對 55 卷真偽混雜的靈寶經，他只認可其中 20 卷為真經。

#### 四 “出者三分”

由於材料的缺失，在此只能對 437 年“出者三分”的具體所指略做初步的探

<sup>①</sup> 大淵和柏夷最先確認陸氏 437 年和 471 年兩個目錄相同、“出者三分”是抄錯的主要證據，也就是《授度儀》的這個“臣據信者，合三十五卷”之數與敦煌本目錄“三十五卷”相同。王承文 2016 年發表在《敦煌學輯刊》的文章，從三個方面試圖加強大淵和柏夷的論證薄弱之處。其中第二方面仍然把敦煌本目錄和《授度儀》的這兩個 35 卷之數可以互相印證，作為自己的主要證據。要知道，當敦煌本目錄說“今為三十五卷”時，其前提是“真正之文”有“三十二卷”，這怎麼能與“臣據信者三十五卷”相吻合？他同時批評我對《授度儀》的看法前後有矛盾，但他根本沒有涉及我在本節中關於《授度儀》討論的這些具體意見。本節的內容最初在 2010 年一次會議上發表，正式刊發在 2013 年出版的一本論文集中。

討。“出者三分”包含哪些經書？可以從兩個角度去考慮：第一，“做加法”，即《授度儀》中提到和徵引了哪些經典？這些經典一一相加，總卷數如果超出了10卷，則“出者三分”明顯不成立。如果沒有超過10卷，則說明“出者三分”至少沒有遇到強有力的反證。第二，“做減法”，即考察到471年為止已出的21卷中，有哪些是有跡象表明很可能是相對晚出的。一一減去這些有明顯後出可能的卷數，也可得出最早應出的卷數。但是，在目前的研究狀況下，後一種做法需要大量的細緻研究，在此不能詳細展開。我對此是有一些初步考慮的，可作為提示性意見講出來，但主要還是要靠“做加法”。

陸修靜在《授度儀表》中云：

臣敢以晷暝，竊按金黃二籙、明真玉訣、真一自然經訣，準則衆聖真人授度之軌，敷三部八景神官，撰集登壇盟誓，爲立成儀注<sup>①</sup>。

對照敦煌本“靈寶經目錄”，“金黃二籙”指《洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》1卷和《洞玄靈寶黃籙簡文三元威儀自然真經》1卷。“明真”指《太上靈寶長夜九幽府玉匱明真科》1卷。“玉訣”指《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》1卷。“真一自然經訣”指《太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》1卷。“三部八景”指《太上洞玄靈寶二十四生圖三部八景自然神真籙儀》1卷。共6卷。其中“真一自然經訣”屬於仙公諸經，不能算在已出的元始諸經之列，故從《授度儀表》中，可得到4種5卷“元始舊經”。

陸氏在《授度儀》的正文中徵引諸經的內容，此前已有學者做過比對，基本確認了這些引文的出典。但他們因為缺乏對《授度儀》成書年代的考察，所以都沒有進一步考慮到用這些出典來驗證“出者三分”的卷數。施舟人認為《授度儀》正文中還引用了《元始五老赤書玉篇真文天書經》2卷，《太上靈寶諸天內音自然玉字》1卷<sup>②</sup>。故《授度儀》徵引“元始舊經”的卷數，可增至6種8卷。丸山宏的貢獻是在此基礎上，全面考證出《授度儀》共引用了14種元始諸經和仙公諸經，涉及的經卷數是17卷<sup>③</sup>。但丸山氏所列的出典中有幾點需要注意。

其一，他按照小林氏對古靈寶經“元始系”和“仙公系”的分類來確定兩組靈

① 《道藏》第9冊，840頁上欄。

② *The Taoist Canon*, pp. 255 – 257.

③ 丸山宏前揭文，2006年，625—627頁。

寶經的歸類，並按照小林的意見，將現在列入“仙公新經”的《太上洞玄靈寶真文要解上經》，改作是元始系經典。按照本書第五章第二節的研究，《真文要解上經》的成書至少應早於 420 年出世的《真文天書經》。從《真文要解上經》的神格與內容來看，它既不屬於典型的“元始舊經”，也不屬於典型的“仙公新經”。應該是陸修靜在無法將其列入“元始舊經”36 卷時，纔將其歸入“仙公新經”的。那麼在 437 年時，陸氏是將其視作“舊目所載”還是“仙公所授”？因為“舊經”直到 471 年時也還未湊齊 36 卷之數，如果 437 年時陸氏把《真文要解上經》視作“舊經”，他不應該到 471 年時又將其從“舊經”移至“新經”之中。所以，我認為《真文要解上經》在 437 年時，就已被陸修靜判作屬於“仙公所授”之列。這可能還牽涉到另外需要考慮的問題：《真文要解上經》何時纔被認定是屬於“仙公新經”的？有無可能《真文要解上經》在造作出來時，還沒有“新經”和“舊經”的分組觀念，它只是在某一特定時刻纔被陸修靜人爲地歸入“仙公新經”的？

其二，丸山氏在所引元始系經典中，列出了《元始無量度人上品妙經》，實際上在《授度儀》中只出現了《諸天內音籙》與《度人經》所載的籙文內容有相似性，但這樣的內容在《太上靈寶諸天內音自然玉字》也有。況且，丸山氏自己注明的出典是《度人經四注》的版本，而非《度人經》本身。顯然陸修靜不應該在《授度儀》中引用到《度人經四注》的內容。故我在此把《度人經》也剔除。這樣，丸山氏實際考證出的元始諸經也是 6 種 8 卷。

其三，丸山氏認為《授度儀》引用了《洞玄靈寶玉京山步虛經》。這是此經明版《道藏》中的經題，而在敦煌本“靈寶經目錄”所載的“紫微金格目”中，其最初名叫“昇玄步虛章”，在六朝時以《太上說太上玄都玉京山經》傳世。所謂“昇玄步虛章”，最初就是十首步虛詞。步虛詞之後的有太極真人、張天師等五真人和葛仙公出現的贊、頌、咒等，都是陸氏之後的道士加進去的<sup>①</sup>。這一卷被小林氏認為是三卷從“仙公系”移入“元始系”的經典之一。從《太上說玄都玉京山經》的神格系統來看，此卷本來也不應屬於“元始舊經”，至於是否原屬“仙公系”，後來纔被移入“元始系”？恐怕也得擺脫一部靈寶經若非“元始系”，則必是“仙公系”的認識束縛。《昇玄步虛章》最初就是以十首步虛詞爲主幹，這十首步虛詞是歌詠太上，即太上大道君的，其來源可能是東晉中期的上清經傳統。在將步

<sup>①</sup> 詳見拙文《論古靈寶經〈昇玄步虛章〉的演變》，Florian C. Reiter ed., *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*, Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 189 - 205. 大幅修改後，收入本書第六章第二節。

虛詞作成《玉京山步虛經》時，在前面加上了以太上大道君為主神和描繪玉京山仙境等內容，成了最早的《玉京山經》。此時該經是以太上大道君為主神，而沒有出現元始天尊的神格<sup>①</sup>。

《授度儀》所引用的與今本《洞玄靈寶玉京山步虛經》相關的內容，主要有兩段。先是太極五真人讚頌，之後是十首步虛詞。而在《玉京山步虛經》中，則是先有步虛詞，後有“五真人頌”。丸山氏將“五真人頌”的出典注為出自仙公系的《真一自然經訣》，而不是《步虛經》。因為《真一自然經訣》是陸氏明確說到徵引過的，但現在《授度儀》中唯一能夠指認為出自《真一自然經訣》的內容，就只有這“五真人頌”的部分。因此，丸山氏關於“五真人頌”出自《真一自然經訣》的比定，應該是成立的。這樣，就只有十首步虛詞的內容出自《玉京山步虛經》。但不應說《授度儀》徵引到了今本《洞玄靈寶玉京山經》，陸修靜在世時，完整的《道藏》本《洞玄靈寶玉京山步虛經》還沒有形成。因此，437年陸修靜作《授度儀》時，徵引的並不是《洞玄靈寶玉京山步虛經》，而是徵引了載有十首步虛詞的《昇玄步虛章》。由於十首步虛詞之前，有被認為是“序”的部分，講述玉京山和太上虛皇大道君的神話，也是講明步虛詞的神聖來歷。這兩部分共同構成了所謂《太上說玄都玉京山經》。十首步虛章既然已經存在，或可證明當時這部《太上說玄都玉京山經》也已經存在了。又由於《太上說玄都玉京山經》並不奉元始天尊，不是真正意義上的“元始舊經”。它雖然以太上大道君為主神，卻又基本不涉葛仙公授受的背景<sup>②</sup>，因而也不是嚴格意義上的“仙公新經”。《昇玄步虛章》（《太上說玄都玉京山經》）1卷，至遲在471年已被陸氏當作“元始舊經”看待。基於與《真文要解上經》同樣的理由，陸氏對“舊經”的卷數，只能想辦法擴充，而不會把原先認定的“舊經”再劃分出去。這就決定了437年對“舊目所載”和“仙公所授”的認定，基本上會被延續到471年仍然適用。因而出現在《授度儀》中的《昇玄步虛章》，也應被視作是“元始舊經”。這樣，《授度儀》引用到的“元始舊經”，總共是9卷。

在丸山氏考證的基礎上，根據我的歸類，《授度儀》徵引的“仙公系”經典有：

① 從六朝至唐宋道教內外徵引此經的情況來看，“虛皇大道君”變成“虛皇天尊”或“元始天尊”，至少是唐以後的事情了。

② 今本所有的太極真人等五真人降授葛仙公，各吟一頌的內容，都是在南北朝末至710年之前纔加入的。詳見本書第六章第二節的討論。



《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》《太上洞玄靈寶真文要解上經》《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》《上清太極隱注玉經寶訣》《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》《本行宿緣經》即《太極左仙公請問經》卷下。共 6 種 6 卷仙公所傳諸經。如果有《請問經》卷下存在，則《請問經》卷上也可認為已經存在，除非能夠證明這兩卷原本是各自分行，後來纔被編排為上下兩卷的結構。這樣，“仙公新經”至少有 7 卷已可在《授度儀》中被直接或間接地看到。在此沒有出現的“仙公新經”是《仙公請問本行因緣衆聖難經》《太極左仙公起居經》《太極左仙公神仙本起內傳》各 1 卷。這三部經都是神話葛仙公個人的事跡，對於《授度儀》而言是可有可無的。沒有徵引到也很正常。而有著葛仙公授受背景的《法輪罪福經》，顯然在 437 年還未出現，否則就很難理解，為何此經明明是以太極真人傳授葛仙公為背景，這麼明顯的師徒授受內容卻沒有被陸氏的《授度儀》所徵引。

可見，陸氏作《授度儀》時，他已經看到了至少 70% 的仙公諸經。而反觀元始諸經，目前能確認的是 9 卷，佔全部 36 卷的 25%；少於“出者三分”33% 的比例。這也是正常的，因為在條件尚不具備的情況下，没必要非要確指出剩餘的 1 卷“元始舊經”來湊够 33% 的比例。若按此 9 卷佔“已出”21 卷的比例來看，則約是 43%。按理說，陸修靜眼中元始諸經的重要性，要比仙公諸經高得多，但他取用元始諸經和仙公諸經的比例，卻相差如此明顯。這正說明在他取材時，元始諸經可供其選擇的餘地比仙公諸經小得多。這也從一個側面反映了仙公諸經應該作成在先，“元始舊經”不僅作成在後，而且當時也確實只有“出者三分”。否則，為什麼陸氏要將“舊經”中那些明顯與授受有關的內容都棄置不用呢？

考慮“出者三分”的第二個途徑是做減法，即看哪些經典有明顯的線索可以證明是比較晚出的。如前所述，這方面的工作，在此只能算是一種嘗試。事實上，我在此並非要斷定這些被我“減去”的經典一定是晚出的，而是要通過比較歷來被認為大體同時出世的經典在內容上的異同，來探討元始諸經內部又有先後分批作成的可能性。

首先，《太上洞玄靈寶定志通微經》中，天尊與左玄和右玄二真問答時說：“三籙為是金籙、玉籙、黃籙。此並為形外之教。”而在 437 年，陸修靜只承認有《金籙簡文》和《黃籙簡文》兩種出世，《玉籙簡文》最早見於徵引是在《無上秘要》中，說明將金、玉、黃“三籙”並稱的情況，應該是在 437 年以後。況且，天尊說這“三籙”所載道法都是“形外之教”，而本經所言的“定志通微”纔是比“三籙三元”

更高的教法。這顯然是後出的《定志通微經》自詡為比此前的三元、三籙教法要高,否則沒有道理在大體同時造作的同一批經書中還要區分道法的高下。

此外,《授度儀》中顯然沒有談及對靈寶經中相關戒律的內容與授受儀式,而在後來比較完備的道教法位階梯制度中,法位與戒律、經籙都是配套相應的。領受經籙的同時,也應該有相應的戒律。但包括《定志通微經》的授度儀式,以及《太上洞玄靈寶智慧罪根上品》2卷及《智慧上品大戒》1卷中的戒律,都在《授度儀》中沒有被提及。這可能說明陸氏當時還沒能參考《定志通微經》和專講戒律的這3卷。其中《智慧上品大戒》1卷不在21卷之列,而是471年後新出的一卷<sup>①</sup>。故可得出至少有3卷很可能是晚出的元始系經典。

《自然五稱符》也是在歸屬上有爭議的一部經,最晚在471年時,它已屬於“舊經”中“已出”21卷之一。《自然五稱符經》,沒有元始天尊的神格意識,而是老子傳授的靈寶五稱符,也沒明確說是太上老子傳給葛仙公的。陸修靜在437年《靈寶經目序》中曾說有太上老子傳授張道陵的靈寶經,而在目前的靈寶經中,只有這部《自然五稱符經》是老子所傳,卻又與張道陵無關,僅有一些“仙公曰”的注文。這說明此經在被陸氏所接納進入“靈寶經目錄”時,陸氏顯然已經放棄了自己在《靈寶經目序》中有關老子傳張道陵靈寶經的說法。《自然五稱符》也有授度的儀式,卻沒有被《授度儀》採用。這些都可以促使我們設想這部經雖然所反映的內容比較早,甚至其成書也不晚,但陸氏接納它進入“靈寶經目錄”則相對較晚,應該是為了補足“舊經”之缺,而在471年前纔將其納入“已出二十一卷”之中的。同樣的情況還有前述的《法輪罪福經》,這樣,疑似晚出的卷數可增至5卷。

《諸天靈書度命妙經》中有靈寶經和上清經都可以歷經大劫而永存不滅的觀念,這與元始諸經出世的最初思想不同。且細究其中關於元始天尊和元始系靈寶經歷劫出世的神話,也有較之其他元始諸經向更早的劫期追溯的意圖。在《真文度人本行妙經》中有兩個主題內容,分別與《赤書玉訣妙經》和《滅度五煉生尸經》相同;很難想象同時而出的經典,會有這麼明顯重複而又詳略不同的內容。《三元品誡經》中元始天尊直接講三元和三官,有天師道的印記。並提到“《明真科文》”及“《智慧上品》”,有可能是在兩經之後作成。則疑似晚出之經已有8卷。

至此,21卷“已出”元始諸經中,至少已有8卷疑似晚出,再加上《授度儀》已

① 詳見拙文《古靈寶經“未出一卷”研究》,2010年初刊,收入本章第三節。

引用到的 9 卷絕大部分都可以被認定屬於“出者三分”，至少已有 17 卷可以供我們考慮在“元始舊經”內部再進一步區分它們的先後關係。因為目前的研究還不完全具備條件能夠讓我們確認出這 10 卷一定是 437 年之前所出的“出者三分”，那 11 卷一定是 437—471 年間所出。我在此要為這些推論留出足夠的餘地，以供日後的修訂。不排除我所列舉的“出者三分”諸經，有個別的經卷還有必要調整；我現在懷疑為晚出的經典中，今後也有可能實際上被證實其實是早出的。但在目前，至少這樣思考問題的大方向還是可以確立起來的。也許今後的研究，可以沿著這樣的思路去更多地注意這樣兩組靈寶經的異同之處。

## 五 結語

無論是“做加法”還是“做減法”，最理想的結果是前者和後者的結論能夠從正反兩方面正相吻合。但依目前的研究狀況，要做到這一步還是很難的。只能退而求其次，看是否會有明顯的反證出現。事實上，到目前為止，“出者三分”無論是就“三分”這個大概比例，還是就“三分”具體所指的經卷數來說，都還沒有遇到明確的反證。依據《授度儀》“做加法”，至少可以確定出 9 卷左右的元始諸經。按照“做減法”的思路，也有 8 卷左右應該被懷疑是晚出的靈寶經。這兩方面的結論目前尚不能完全吻合，卻也沒有明顯的牴牾。需要在今後研究中，有針對性地去考察這些經典內容上的關聯性，纔能最終解決它們出世先後的問題。

總之，我認為，陸修靜在 437 年甄別靈寶經時，只確認了 10 卷“元始舊經”為真經。這是“古靈寶經”在 420 年開始問世後第一個重要的階段。“出者三分”說不僅在字面上可靠，而且實際所指的經卷也完全可以通過進一步地比對來大體確定。

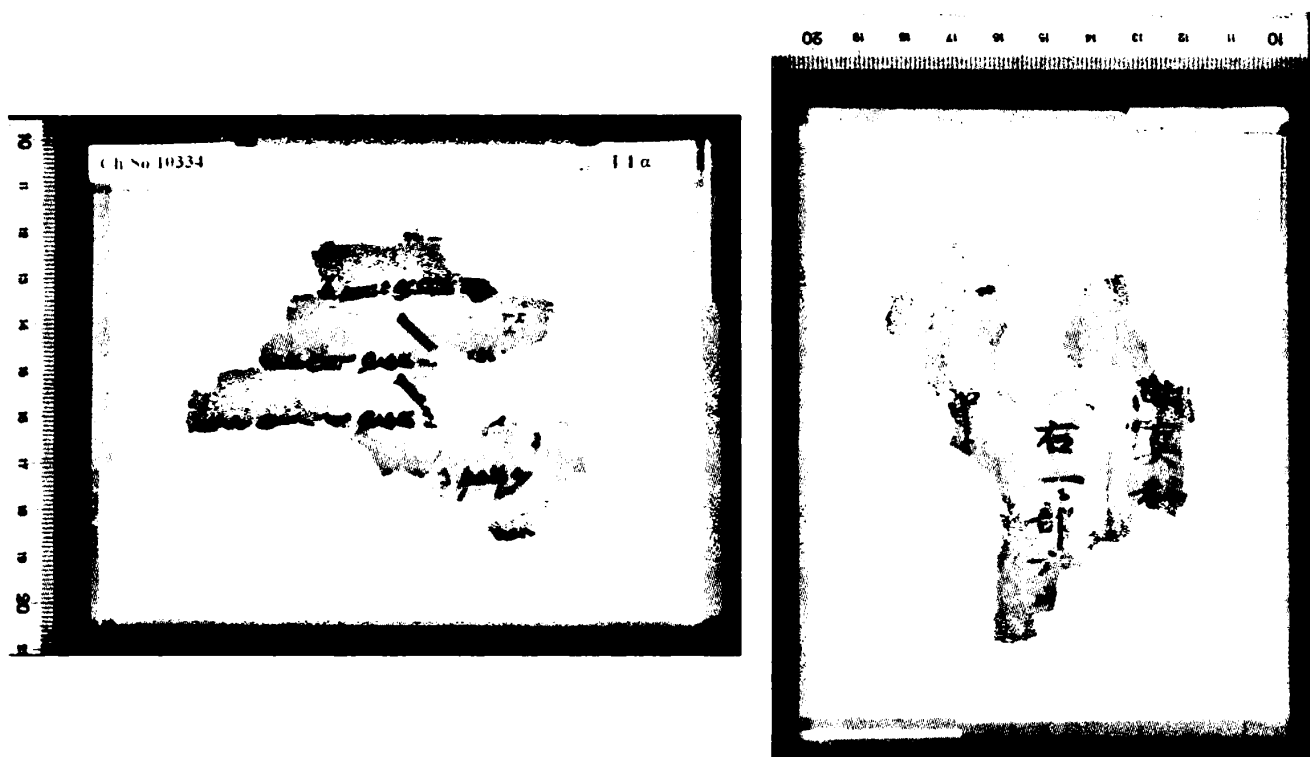
## 第五節 德藏吐魯番出土的 “靈寶經目錄”殘片

### 一 問題的提出

從 2009 年我重新研究了敦煌本“靈寶經目錄”以來，很多學者或是不知道我的研究，或是對我的這項研究有較大的存疑。其中一個主要的原因，是因為

我對敦煌本目錄中關鍵的“第五篇目”釋文，一下子補出了兩行 30 字左右。如果是我看到別人的研究中對原始文獻這樣大膽地補字，我也會持疑<sup>①</sup>。儘管我在自己的研究中已經說明我這樣做的理由，但仍然需要敦煌本之外的材料能夠進一步佐證我的做法。

2011 年 5 月，王丁博士從德國發來電郵，向我垂詢一件德藏吐魯番文書殘片 Ch/So 10334(T I α)v 的訂名問題。這是一件德國吐魯番探險隊 1902 年冬在高昌故城的 α 遺址發現的漢文和粟特文雙語文書殘片。現入藏在德國柏林勃蘭登堡科學院，彩色圖版已公布在柏林勃蘭登堡科學院 (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften) 的吐魯番研究中心 (Turfanforschung) “數字化的吐魯番檔案” Digitales Turfan-Archiv (DTA) 網頁上 ([http://www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/dta/so/dta\\_so0004.html](http://www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/dta/so/dta_so0004.html)) 供學者使用。現在的館藏編號，是將粟特文的一面定為正面，漢文的一面定為背面。實際應該是漢文的一面先被使用，漢文寫卷廢棄後，再利用背面來書寫粟特文。但本文仍依照館藏編號的正背關係來標示。殘片的正背內容，如下圖所示。



在此，先將殘片背面的漢文文字釋錄如下：

<sup>①</sup> 例如，張鵬先生在充分瞭解我相關研究的情況下，仍然選擇按照王卡先生對“第五篇目”的釋讀和標點，見《敦煌學輯刊》2016 年第 2 期，27 頁。這是完全可以理解的謹慎態度。

〔前缺〕

1. 明真科
2. 右一部六卷 卷
3. 智 慧

〔後缺〕

三卷明聖德之威風智慧上品三戒三卷  
 二卷已出卷目云太上洞玄靈寶智慧  
 罪根上品二卷未出一卷篇目云太上洞  
 玄靈寶智慧上品大戒威儀自然二卷  
 已出一卷目云太上洞玄靈寶金錄簡  
 文三元威儀自然真一經一卷目云太上  
 靈寶長夜九幽有王遺明真科  
 右一部六卷第五篇目皆金簡書文宋法  
 師云合六卷明戒律之善品智慧定志通微

所謂正面粟特文的内容,正在由德國負責整理工作的 Christiane Reck 博士和日本京都大學的吉田豐教授做初步的釋讀<sup>①</sup>。我對粟特文是門外漢,但對這件所謂的背面的漢文内容相對要熟悉一些,幾乎一眼就可看出這應是“靈寶經目錄”的一個殘片。如前所述,敦煌道書中有 3 件佚名“靈寶經義疏”的殘卷,其中 P. 2861. 2 + P. 2256 可綴合為一份較長的文獻,裏面保存了從陸修靜時代流傳下來的“古靈寶經”的目錄。P. 3001 的内容見於 P. 2256,但兩者相同的部分是在“古靈寶經”目錄内容之後的義疏部分。因此,吐魯番這件 Ch/So 10334 (T I α)v 上有關靈寶經著錄的内容,直接可資比照的,就只有敦

煌 P. 2861. 2 寫本相應的靈寶經目錄部分。

與敦煌本 P. 2861. 2 相對照,此殘片與之相應的内容為:

〔前缺〕

1. 明真科。
2. 右一部,六卷,第五篇目,皆金簡書文。宋法師云:合六卷,明戒

<sup>①</sup> 本節内容最初在 2012 年 5 月 25 日的“第四屆中日學者中國古代史論壇”上發表後。同年 6 月初,在京都大學山本孝子小姐幫助下,我與吉田豐先生對此件交換了意見,吉田先生認為粟特文的一面是佛經的内容。

律之差品。

### 3. 智慧定志通微(後略)

〔後缺〕

看來,這件德藏雙語殘片的漢文內容,雖然只留下了3行10個字,卻恰好是所謂佚名的“靈寶經義疏”中“靈寶經目錄”的一部分,因而吉光片羽也彌足珍貴。用敦煌本P. 2861.2的內容來添補殘片所缺的文字,也的確可以得到較為圓滿的結果。但問題並不能到此結束。同為“靈寶經目錄”的寫本,敦煌寫本和吐魯番殘片之間,主要存在哪些差異?這些差異對於我們理解“靈寶經目錄”本身會有哪些有益的啓示?

## 二 從寫本學角度看兩件寫本的差異

如果僅僅依據敦煌寫本來補足這件吐魯番殘片所缺之字,就會出現一個難以解釋的現象,即從敦煌本的“右一部六卷”這5字開始,一直到“明戒律之差品”,總共有27字,但吐魯番殘片中的第2行的“右一部六卷”和第3行的“智慧”幾個字,顯然都在這兩行的開頭位置。這就意味著敦煌本27字的內容,實際上在吐魯番殘片中只有一個豎行的空間。敦煌本從“右一部”至“明戒律之差品”,總共用了一行半的空間纔寫下。那麼,吐魯番殘片的第2行,是否有可能容納下敦煌寫本上相應內容的全部文字?

在我們所習見的六朝至唐前期比較正規的道經寫本中,每行通常只抄寫17字。雖然這只是一個最規範和最理想的標準,實際中會因為每件寫經的抄經機構、書手、抄寫地點和抄寫目的不同而各有變化,但要在一行寫下27字(因“右”字低一格寫,實際要算28字的空間)還是非常困難的,應該只有用比較細密的字體纔能做到。而這樣的道教寫經,一般都是非正式的、非官方的寫經。但是,從這件吐魯番殘片來看,顯然不是屬於那種抄寫得非常緊湊,或不講究寫經規範的寫卷。這種直觀上的感覺,還可以通過計算殘片文字的行寬來得到側面的佐證。

根據殘片照片圖版所附的比例尺算出,殘片所存的3行字,從“明真科”的“明”字右邊,到“智慧”的“智”左邊,大約是5.3釐米,意味著3行字的平均行寬約為1.7釐米左右。用同樣的方法測量其他幾件同樣出土於吐魯番地區,並且抄寫字體工整,很有可能是唐前期官寫道經的殘片,可得到如下結果:

Ch353《失名道教類書》，4行文字的平均行寬為1.6釐米；

Ch243+Ch286《本際經》卷八，6行文字的平均行寬為1.8釐米；雖然其殘片只存上半截的6、7行文字，但與敦煌的P.3674《本際經》卷八寫本相比照，每行上半部的文字都可一一對應，可以推知其佚失的下半截每行文字也應該和P.3764相同，每豎行都抄寫了17個字。從這一點來看，Ch243+Ch286和P.3674，應該都是比較標準的唐前期道經寫本。

Ch3095《昇玄經》卷七，11行文字的平均行寬為1.7釐米；可資對照的是敦煌本P.3341《昇玄經》卷七，不過二者經文的內容雖然大致相同，但每一行的文字位置稍有不同。實際上，Ch3095比P.3341更嚴格地遵守了每行17字的抄寫規範。

Ch935《昇玄經》殘卷，2行字的平均行寬為1.8釐米；將其與內容相同的敦煌寫本P.2445相比照，可推知Ch935殘存的2行字，一行寫16字，一行寫15字。而P.2445相應的兩行則都抄寫17字<sup>①</sup>。

可見，目前所知的幾件書寫相對工整的吐魯番道書殘片中，行寬大約就是1.6—1.7釐米左右。雖然這幾件道經殘片都很殘破，難窺其全豹，但如果行寬基本一致，其他諸如行距、紙張的長寬、字的大小等標準，也應該彼此相差不多。考慮到測量和計算中的誤差，可以認為本件吐魯番殘片的行寬，也在這些標準的吐魯番道經寫本通常的統一規格範圍之內。說明本件與其他幾件道經寫本一樣，原本都是比較講究抄寫規範的道經。因此，從抄寫規範的角度來看，“右一部六卷”下面，是不可能容納下直到“明戒律之差品”這麼多字。看來，並不能簡單用P.2861.2的文字直接來填補這件殘片的缺字。

此外，敦煌本和吐魯番殘片還有一個重要的分別。敦煌本P.2861.2是道士索洞玄在開元二年(714)十一月二十五日“敬寫”的多部道書之一<sup>②</sup>。索洞玄應該是一位敦煌當地的道士，他請人抄寫道經也應該在敦煌當地，因此這些寫

① 以上幾件吐魯番出土道書殘片的平均行寬數據，我最初是根據IDP網上公布圖版所做的推算。2014年4月訪問柏林期間，參訪了柏林勃蘭登堡科學院的吐魯番研究中心，但只實地測量了一件殘片的尺寸。我拜托當時在那裏做博士後研究的慶昭蓉博士為我實測了其他幾件殘片的數據。在此向慶博士致謝！對於這些殘片研究而言，可能這樣的數據不一定具有決定意義，但卻多了一種衡量的角度。

② 目前所知索洞玄在開元二年“敬寫”的道經，在敦煌文獻中至少有：P.2861.2、S.3563《本際經》卷二、P.2475《本際經》卷二、P.2369《本際經》卷四、雪堂叢刻《本際經》卷五、S.2999《本際經》卷十等六件，皆題“開元二年十一月二十五日道士索洞玄敬寫”(其中雪堂叢刻本“二十五日”作“念五日”)。這些寫本的字跡並不相同，應是索洞玄僱請抄手專為十一月二十五日這一天為某種特殊的原因而集中抄寫的。又一件為臺北“中央圖書館”藏第142號(登錄號004774)《本際經》卷五，題識“開元二年十月初五日道士索洞玄寫”；還有P.2584《老子道經上》，尾題後書“道士索洞玄經”。

經的抄寫規範，並不像那些真正來自官方的道經寫本那樣嚴格。P. 2861. 2 就是這樣一部並不很嚴格遵守抄經規範的抄本。這首先表現在這件寫本中有不少錯字和漏字的現象<sup>①</sup>。其次，抄手也沒有嚴格按照道教抄經的規範：既未遵守每行 17 字的通例，又在很多地方把本該分行抄寫的內容前後相續地抄下來。

例如，P. 2861. 2 從殘卷一開始直到第 24 行的“明真科”3 字，纔開始出現換行，而在第 31 行和第 36 行又出現換行。這樣的換行書寫是必要的。因為這部分對靈寶經著錄的內容，是將靈寶經 36 卷分作 10 部，每一部都先有經名簡稱、卷數、已出或未出、出世後的經名全稱，最後是總結這一部應該有幾卷經書，屬於第幾篇目云云。每一部的經卷數和總括的文字，都應該單獨成為一個部分。一個篇目的內容抄寫完了，下一篇目的內容另起一行抄寫，這樣顯得條理分明一些。而現在 P. 2861. 2 的抄寫，則是將第五篇目的內容在“明真科”和“右一部”之間分行，這是應該的。接下去，第五篇目的總結文字，又接著第六篇目的內容抄寫；到第六篇目“右一部”之前，再次換行，卻又連著第七篇目的內容抄寫。可見，P. 2861. 2 的抄寫並沒有遵循原卷內容的內在關聯來分行。恐怕抄手並不真正懂得，或真正用心在所抄的內容上。

與敦煌本相對照，吐魯番這件殘片，雖然只有殘存的 3 行，卻明顯是按照“靈寶經目錄”的內在關聯分行抄寫的：第 1 行的“明真科”3 字，是第五篇目經典著錄的最後幾個字（對此，下文有詳說）；第 2 行的“右一部六卷”，開始對第五篇目的小結；第 3 行的“智慧”2 字，開始第六篇目的內容。特別是“右一部六卷”這幾字，明顯低於前面的“明真科”和後面的“智慧”這兩行一格，說明吐魯番原卷抄寫時是注意到格式和換行的。由此也可看出這件吐魯番殘片，確實是遵循某種抄經規範而書寫的。同時，“靈寶經義疏”對“靈寶經目錄”的著錄內容本身，也是有規律和規範可循的。對此，我在以前的研究中已有論說<sup>②</sup>。在這兩個前提下，儘管此殘片僅存了 3 行 10 字，卻不妨礙我們將寫經格式與著錄規範結合起來，嘗試讀出殘片上沒有的文字，從而加深對“靈寶經目錄”的認知。

### 三 再論“第五篇目”的問題

吐魯番殘片的內容屬於佚名“靈寶經義疏”所載的“靈寶經目錄”“第五篇

① 詳見王卡對 P. 2861. 2 + P. 2256 的錄校，見《中華道藏》第 5 冊，509—518 頁。

② 《敦煌本“靈寶經目錄”研究》，59 頁，亦見本章第二節。



目”之末和“第六篇目”之首。而敦煌本的“第五篇目”，曾經是困擾學界多年的一段文字。自大淵忍爾先生以來，研究敦煌本“靈寶經目錄”的學者，對“第五篇目”的釋讀和標點提出多種處理方案，但都沒能够合理地解決其中的經名、已出、未出部分的卷數和“右一部六卷”之間無法吻合的問題。我在此前的研究中，對“第五篇目”的文字做了重新的梳理和釋讀<sup>①</sup>。現在依據這件吐魯番殘片，或可進一步驗證我此前的工作。

先按照敦煌本的行序，把“第五篇目”的文字抄錄，並統計每行的字數如下：

18. 智慧上品三戒三卷(8字，此前還有第四篇目的8字，本行總計16字)
19. 二卷已出卷目云太上洞玄靈寶智慧(15字)
20. 罪根上品二卷未出一卷篇目云太上洞(16字)
21. 玄靈寶智慧上品大戒威儀自然二卷(15字)
22. 已出一卷目云太上洞玄靈寶金籙簡(15字)
23. 文三元威儀自然真一經一卷目云太上(16字)
24. 靈寶長夜九幽府玉匱明真科(12字)
25. 右一部六卷第五篇目皆金簡書文宋法(16字)
26. 師云合六卷明戒律之差品(11字，此後有第六篇目的6字，本行總計17字)

如前所述，P. 2861. 2並不是一件規整的道經抄本，所以它的每行字數很少有符合17字規範的。依照P. 2861. 2來算，敦煌本的“第五篇目”總計有124字。如果我們能確認“第五篇目”正好就是這些文字，就能根據吐魯番殘片中“明真科”和“右一部六卷”這些字的位置，大體推算出此前所缺的“第五篇目”每一行的內容和字數。但由於敦煌本抄手的疏漏，這124字並不是“第五篇目”準確的字數。

首先，我在此前的研究中指出原卷的23、24行之間應該有兩行缺字。根據“第五篇目”所出現的靈寶經典的經名和卷數，我嘗試補出了這兩行缺字：

智慧上品三戒三卷

二卷已出卷目云太上洞玄靈寶智慧

<sup>①</sup> 《敦煌本“靈寶經目錄”研究》，58—62頁，亦見本章第二節。

罪根上品二卷未出一卷篇目云太上洞  
 玄靈寶智慧上品大戒威儀自然二卷  
 已出一卷目云太上洞玄靈寶金錄簡  
 文三元威儀自然真一經一卷目云太上  
洞玄靈寶黃錄簡文三元威儀自然真一  
經明真科一卷已出卷目云太上洞玄  
 靈寶長夜九幽府玉匱明真科  
 右一部六卷第五篇目皆金簡書文宋法  
 師云合六卷明戒律之差品

以上黑體加下劃線的兩行 31 字，是我在以前的研究中補出的文字<sup>①</sup>。因為這幾卷靈寶經的經名和卷數都是確定的，所以我補出的兩行字都是有根據的。但敦煌本的“太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真一經”中的“一”字，有學者認為是衍文。我在以前的研究中没有過多地考慮這個問題，所以在補出的兩行文字中，為了使“金錄簡文”和“黃錄簡文”相對應，也相應地加了個“一”字，即“太上洞玄靈寶黃錄簡文三元威儀自然真一經”。現在因為要嘗試確定相對準確一些的“第五篇目”字數，所以這兩個“一”字是否屬於“第五篇目”的原文，就成為需要考慮在內的問題。

我現在認為，敦煌本這裏的“一”字，的確應該視作衍文；相應地，我在此前補出的文字中，也不應該有這個“一”字。首先，《太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀經》在《永樂大典》中存有比較完整的序言。在此序言部分，此經的經名就是《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》<sup>②</sup>。而《道藏》收有《中元玉錄簡文》的全本，與《上元金錄簡文》《下元黃錄簡文》共同構成“三元威儀”。其經題為《洞玄靈寶玉錄簡文三元威儀自然真經》<sup>③</sup>，也沒有“一”字。其次，在各種文獻中徵引道書時，的確常常用到“真一經”“真一自然經”“靈寶真一經”“真一訣”等簡稱，但如果查對其引文，都不是出自《上元金錄簡文》《中元玉錄簡文》或《下元黃錄簡

① 除了前揭《敦煌本“靈寶經目錄”研究》外，我還在拙文《向達先生摹抄本〈上元金錄簡文〉殘卷重識》，樊錦詩、榮新江、林世田主編：《敦煌文獻·考古·藝術綜合研究》，北京：中華書局，2011 年，535—548 頁，沿用了這一補闕的嘗試。參見本書第六章第三節。

② 《永樂大典》卷一三一〇，北京：中華書局影印本，1986 年，第 9 冊，8718 頁。

③ 《道藏》第 9 冊，861 頁。

文》，而是出自《洞玄靈寶真一自然經訣》《靈寶真一五稱符經》或《靈寶真一勸誡法輪妙經》。這三部在經題中就有“真一”的經典，第一部屬於“仙公新經”無疑，另兩部經雖然現在處於“元始舊經”之列，但在我看來，其實原本也是屬於仙公所傳的經典。換言之，“真一”應該是早出的仙公所傳經典中較多使用的一個名詞，而晚出的元始天尊所傳諸經中，就比較難見到“真一”的用法，更不要說出現在經題上。所以，專門著錄十部三十六卷“元始舊經”中的“第五篇目”，的確不應該出現“真一”為經題的經典。這樣，P. 2861. 2 和我此前補出的文字，都應去掉那“真一”後面的“一”字。

在利用寫經格式規範和著錄內容的規律確定字數之前，還要確認一下“明真科”3 字的位置。“明真科”在 P. 2861. 2 中只出現過一次，恰好也是在“右一部六卷”之前，是在“第五篇目”對這部分總共 6 卷靈寶經著錄的最後部分，以《太上〔洞玄〕靈寶長夜九幽府玉匱明真科》作為《明真科》的全稱出現的。這份目錄的著錄體例是：某經的簡稱，幾卷，已出或未出，已出經典的全稱。所以在最後出現全稱之前，一定還有“明真科”這樣的簡稱出現過。但敦煌本卻沒有出現“明真科”的簡稱，因此敦煌本一定是有闕文的。顯然，吐魯番殘片的“明真科”3 字，不會是作為簡稱的部分；否則，那意味著“明真科”簡稱之後，還要有 23 字纔能到“右一部六卷”。據此可判斷吐魯番殘片的“明真科”3 字，應屬“《太上洞玄靈寶長夜九幽府玉匱明真科》”這一正式經名中最後 3 字，在這 3 字之後，這一行應該就結束了。現在能確定的，是作為《明真科》經典全稱一部分而非簡稱的“明真科”3 字佔據了殘片第 1 行的前 3 個字位置。而作為“第五篇目”開頭的“智慧上品三戒三卷”云云，也應該像“第六篇目”開頭的“智慧”兩字一樣，在某一行開頭的位置，而不是像敦煌本這樣接著“第四篇目”的文字寫下來。

敦煌本在“明真科”之前的“第五篇目”文字，如果不算我試補的這兩行 30 字，只有 93 字（去除“一”後），設想這些字寫在吐魯番殘片的原卷上，以每行 17 字計，要寫 5 行，還多出 8 個字，超出每行 17 字格式的字，佔全部字數的 8% 左右。這顯然和吐魯番殘片原本應該是一個比較規範的道教寫經不相符。如果按照我補足兩行 30 字之後，“明真科”前共 123 字。按照每行 17 字的規範，寫 7 行，還要多出 4 個字，超出每行 17 字格式的字，佔全部字數的 3% 左右。誤差率大大縮小，似可驗證我補出兩行文字的可能性大大增強。但是，僅僅是補上兩行缺字，還不能圓滿地解決“智慧上品大戒”和“明真科”之間文字的合理安排

問題。

實際上,敦煌本還有一部分文字要被剔除在外,即“未出一卷篇目云太上洞玄靈寶智慧上品大戒”這 19 字。這是後人在《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》從“未出”變“已出”之後加上的說明文字,也不應該屬於第五篇目原有的內容<sup>①</sup>。如果去掉這 19 字,加上我補的 30 字,則“明真科”之前的文字應該有 104 字。按每行 17 字計算,可佔 6 行,又多出 2 個字<sup>②</sup>,多出的字佔總字數的不到 2%。如果考慮到此前 6 行中難免有個別字抄漏或某行多寫一個字,這樣的誤差應該是可以被接受的。相比前兩種推算方法,這一方案的誤差無疑最小。而誤差率進一步縮小,似可證明我此前工作中對“第五篇目”文字的釋讀更加接近原卷的可能性也最大。

通過推算“明真科”之前的文字,也可驗證我此前對“第五篇目”考察時所得出的主要觀點,包括要補兩行字,以及“未出一卷”云云並非“第五篇目”原本的文字等,相對而言是更合理的。這部分共著錄了簡稱分別為“智慧上品三戒”<sup>③</sup>“威儀自然”和“明真科”的 3 種、6 卷靈寶經,所以在著錄內容結束後,進入第五部,即“第五篇目”的小結,就有“右一部,六卷”的說法。如前所述,吐魯番殘片的原卷,不可能一行寫下 27 個字,所以,敦煌本隨後的“第五篇目皆金簡書文宋法師云合六卷明戒律之差品”這 22 字,肯定不會被吐魯番殘片的原卷全文抄錄。敦煌本目錄十部的小結,也都有統一的格式:“右一部,幾卷,第幾篇目,皆金簡書文。宋法師云:合幾卷,明云云。”顯然從語意上就可判斷,“宋法師(宋文明)云”以下的內容,可以和前面的文字分離開來。而且前面的“幾卷”和宋文明所云的“合幾卷”,卷數都是一樣的。“靈寶經目錄”本身,實在沒必要自己重複這個卷數,應該是宋文明對“靈寶經目錄”所做的解釋。則“靈寶經目錄”和宋文明的解釋,原本是兩個不同時間作成的東西,被敦煌本合在一起抄寫了。看來,吐魯番殘片很可能是沒有抄寫“宋法師云”以下的文字。“右一部六卷”之下,應該只抄寫了“第五篇目皆金簡書文”這 9 個字。這一行共寫了 14 字,可以保證

① 劉屹:《古靈寶經“未出一卷”考論》,《中華文史論叢》2010 年第 4 期,81—103 頁,亦見本章第三節。

② 如果在“靈寶長夜九幽府玉匱明真科”之前不增補“洞玄”兩字,如同敦煌本 23 行末和 24 行初那樣;或者像《道藏》本所收《洞玄靈寶長夜九幽府玉匱明真科》那樣,經題中沒有“太上”二字,都可以正好湊成 102 字。但本節並不想為了有意湊成正合適的字數而輕易刪減相關的文字。

③ “智慧上品三戒”的“三”,大淵等學者認為是“大”字之誤寫。然“智慧上品三戒”共有三卷,二卷先出,即《太上洞玄靈寶智慧罪根上品》卷上和卷下,未出的一卷即《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》一卷。可見,只有第三卷經題中有“大戒”二字,“智慧上品”則是三卷共有的名目。因此,原卷的“智慧上品三戒”或許並無錯誤。

下一行換行後，由第六篇目的“智慧”二字開頭。

根據以上的推算和論證，吐魯番殘片原卷所抄的“第五篇目”文字標點後如下：

“智慧上品三戒”，三卷，二卷已出；《卷目》云：《太上洞玄靈寶智慧罪根上品》二卷。

“威儀自然”，二卷，已出；一《卷目》云：《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》，一《卷目》云：《太上洞玄靈寶黃籙簡文三元威儀自然真經》。

“明真科”，一卷，已出；《卷目》云：《太上洞玄靈寶長夜九幽府玉匱明真科》。

右一部，六卷，第五篇目，皆金簡書文。

在以前的研究中，我已經指出：P. 2861. 2+P. 2256 未必是宋文明的《通門論》，而是在陸修靜、宋文明之後，《玄門大義》《道教義樞》之前的一位佚名作者的作品。這位作者既繼承了陸修靜對靈寶經著錄的內容，也繼承了宋文明對陸修靜著錄的修訂和宋文明對靈寶經的疏解；但同時，這位佚名作者還對陸、宋二人觀點進行了選擇和評判<sup>①</sup>。而這部作品成為了《玄門大義》介紹靈寶經的基礎，並被《道教義樞》所承襲。亦即說，P. 2861. 2+P. 2256 至少包含了陸修靜、宋文明和這位佚名作者這三位不同時代的、對道教義學各有研究的道士的經教思想，是一部層累而形成的作品。而此件吐魯番殘片的重要意義在於，提供了一個與敦煌本 P. 2861. 2+P. 2256 不同的、對靈寶經著錄的另一個版本。具體說，這是很可能還沒有加入宋文明的思想觀念，而只有陸修靜對靈寶經著錄內容的版本。由於殘片僅存 3 行 10 字，在此不便做過多的推衍。相信此件殘片的學術價值，還會在將來對靈寶經進行更深入的研究時被再度發現。

#### 四 結語

同樣值得注意的是，漢文的內容是六朝隋唐道教重要的經典目錄，粟特文內容則很可能屬於佛經，此殘片卻被發掘於高昌故城西南方的 α 遺址，而這是

<sup>①</sup> 《敦煌本“通門論卷下”(P. 2861. 2+2256)定名再議》，52—54 頁。並參本章第一節。

一座摩尼教寺院的遺址<sup>①</sup>，因而這一件殘片也就更富研究旨趣。一般認為，佛教應是在吐魯番地區傳統最久遠的宗教，道教在高昌(西州)的興盛是在唐前期的7—8世紀<sup>②</sup>，摩尼教在吐魯番地區則是從9世紀纔大規模傳播<sup>③</sup>。基於這樣的時間差，認為本件道書殘片是在西州道教衰落後，被當作廢紙二次利用纔轉而流入了摩尼寺，應該是比較合理的一種推測。不過，似也不能斷然排除9世紀以後道教在吐魯番地區仍有活動遺存的可能性<sup>④</sup>。因而，一面是道書，另一面是粟特文佛經的這件吐魯番殘片，不僅為解決道教靈寶經的問題提供了新材料，而且也為瞭解吐魯番地區佛教、道教與摩尼教的此消彼長或彼此的關聯，提供了難得的證據。當然，要瞭解進一步的情況，只能寄望於未來更多的考古發現。

最後，完整無缺的“第五篇目”文字材料，當然是我最希望和最需要的。但在可遇不可求的情況下，這件吐魯番出土的3行10字殘片，至少提供了一個檢驗我對“第五篇目”補字方案是否可行的新途徑。當然，這頂多算是一個旁證而已。

① 德國第一次吐魯番探險隊對高昌α遺址的發掘，主要由格倫威德爾主持，在1902年展開，詳見 Von Albert Grünwedel, *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902-1903*. München: Verlag der E. A. Akademie der Wissenschaften, 1906, pp. 55-63. 普魯士王國第一次(德國第二次)吐魯番探險隊由勒柯克率領，1905年再度到高昌故城，又專門對此遺址進行發掘，但幾乎沒有新的收穫。見 Albert von Le Coq, *Chotscho: Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten Königlich Preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan*, Berlin: G. Reimer, 1913. 此據趙崇民譯、吉寶航審校：《高昌—吐魯番古代藝術珍品》，烏魯木齊：新疆人民出版社，1998年，10—11頁。

② 榮新江：《唐代西州的道教》，《敦煌吐魯番研究》第四卷，北京：北京大學出版社，1999年，127—144頁。雷聞：《國家宮觀網絡中的西州道教——唐代西州道教補說》，此據朱玉麒主編：《西域文史》第二輯，北京：科學出版社，2007年，117—127頁。

③ 張廣達、榮新江：《吐魯番綠洲及其探險簡史》，此據《張廣達文集》之《文書、典籍與西域史地》，桂林：廣西師範大學出版社，2008年，98頁。

④ 劉屹：《天尊的降格與道教的轉型——以德藏吐魯番道教文獻 Ch. 349、Ch. 1002 為例》，《吐魯番學研究》2011年第1期，77—88頁。收入本書第九章第二節。

## 第四章

# “新經”與“舊經”的先後問題

### 第一節 “新經”與“舊經”的概念界定

#### 一 引言

目前在靈寶經的研究領域中，存在著不少因概念界定不明引發的無謂爭議。每個人看似說的是同一個名詞，但實際上每個人對同一個名詞概念的理解卻並不完全相同。很多你來我往地看似爭論得很熱鬧的議題，細究之下，其實雙方討論的未必真是同一個論題。誰也無法要求其他學者都按照某一個人的理解去運用這些名詞和概念，但至少在自己展開討論問題之前，應先把自己將要使用到的名詞概念的理解，清晰地告訴讀者，就是要對所使用的概念有所界定。“首先要正確地理解引起問題的術語，必須堅持該術語的定義。”這是福井文雅先生在 1960 年代留學法國時，從法國漢學界學到的最重要的經驗之一<sup>①</sup>。即便過去了 50 多年，這樣的經驗仍然是中國學者值得重視的、從事人文學術研究的普遍性原則之一。當然，做出這樣或那樣的理解，必要有自己的依據和論證纔行。對研究對象的概念和定義採取輕忽和隨意的態度，實際上都在加重這一領域研究的混亂。

在前章，我已經說明了我為何不把 P. 2861. 2 + P. 2256 看作是“宋文明《通門論》”，而要稱其為“佚名的《靈寶經義疏》”；以及我為何不直接把這份敦煌殘卷的目錄稱為陸修靜的“《靈寶經目》”，而要稱其為敦煌本“靈寶經目錄”的原

---

<sup>①</sup> 福井文雅：《漢字文化圈の思想と宗教：儒教、佛教、道教》，東京：五曜書房，1998 年，此據徐水生、張谷中譯本《漢字文化圈的思想與宗教——儒教、佛教、道教》，武漢：武漢大學出版社，2010 年，269 頁。

因。在本書中也將儘可能前後統一地使用這樣的名詞概念。本節將討論有關“古靈寶經”內部分組問題的界定，並提出自己的理由。如果固守傳統的看法，認為靈寶經是彼此間統一性遠大於差異性的一個整體，這樣的區分自然可有可無。但在進入到靈寶經研究的新階段後，靈寶經內部的千差萬別已經越來越清晰地躍然紙上。對靈寶經內部進行適當的分組，既是對靈寶經認識的深化，也是推進這一領域研究進展的必要基礎。因此，我是如何看待靈寶經內部分組問題的，也是在展開討論前必須要交代清楚的概念界定之一。

## 二 所謂“移入三經”的問題

本來，敦煌本“靈寶經目錄”上保留了陸修靜清晰的分組：“元始舊經”和“仙公新經”兩組。“元始舊經”10部36卷，“仙公新經”11卷，就如本書第三章第二節的表格所示。這樣的分組也是到目前為止，絕大多數靈寶經研究學者都信而不疑的。但陸氏是根據什麼做出這樣的分組界定？他這樣的分組意識是在437年就已形成，還是到了471年纔這樣做的？這樣的分組是否符合靈寶經產生和發展的歷史實際？這些問題卻很少有人考慮到。

早在1982年，小林正美先生已率先提出對陸氏這一分類的質疑。他注意到現在被陸修靜列入“元始舊經”的《昇玄步虛章》《自然五稱文》《法輪罪福經》這三部，不像其他“元始舊經”那樣是以元始天尊與太上大道君對衆仙真的傳經說法為背景。《昇玄步虛章》完全不提元始天尊，《自然五稱文》只講太上老子，《法輪罪福經》又是基於太極四真人傳授葛仙公的神話背景。這三部經在神格體系上，與其他元始諸經形成了鮮明的反差。因此，小林提出這三部靈寶經，是從“仙公新經”中被“移入”“元始舊經”的。他由此建議不應再按照陸氏的分組，而應依據經本中神格崇拜的實際情況，採用“元始系”和“仙公系”這樣的分組，意即以元始天尊和太上大道君為主神的靈寶經，應該屬於“元始系”；以太極真人和葛仙公為傳授主角的，應該屬於“仙公系”<sup>①</sup>。但他的這一意見，並未得到學界的認可。除了個別日本學者遵從了小林的這一新分法外，幾乎所有靈寶經研究的學者，在討論到“舊經”和“新經”之分時，所依據的都還是陸修靜所做的分組。這樣就出現了原本不該有的一個混亂：按照小林重新劃定的“元始系”和

<sup>①</sup> 此據小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，158—160頁。柏夷不同意小林氏的看法，見 *Early Daoist Scriptures*, p. 397, n. 18.



“仙公系”範疇，“仙公系”諸經沒有出現元始天尊，“元始系”諸經也不會出現葛仙公。但其他學者按照陸氏的分組討論“新經”和“舊經”時，元始天尊仍然不會在“新經”中出現，而葛仙公卻可以在“舊經”中出現（如《法輪罪福經》）。默認了這一混亂，就有可能掩蓋住關於靈寶經形成過程中一個並非無關緊要的問題：葛仙公究竟該不該出現在“元始舊經”中？這其實是區分兩組靈寶經的一個重要的標尺。

小林的建議有其合理性，但他雖然發現了這樣一條有價值的線索，卻受限於兩個並未得到過充分證明的認識前提：

其一，所有的學者幾乎都認為“元始舊經”早於“仙公新經”作成，即便是小林把這兩個概念換成“元始系”和“仙公系”，他也仍然認為“元始系”一定是早於“仙公系”的。因此，小林在做出“移入三經”原本不屬於“元始系”這個判斷後，簡單地用 55 卷減去元始系 36 卷，得出“仙公系”原有 19 卷的結論，以此支持他可以有 3 卷原屬“仙公系”的經典被移入“元始系”。但即使用這 3 卷加上列在敦煌本目錄“仙公新經”中的 11 卷，“仙公系”也纔只有 14 卷，還有 5 卷哪裏去了？如果小林給不出任何曾經有這 5 卷存在過的蛛絲馬跡，我們顯然不能僅憑一道減法題，就相信還有這 5 卷仙公系經典存在過，只是現在完全看不到蹤影了。況且，如果 437 年陸氏曾經告訴大家，《昇玄步虛章》《真一五稱符上經》《真一勸誡法輪妙經》這三部經原本都是屬於“仙公系”的，那他怎麼能夠在 471 年不做任何說明，就把原屬“仙公系”的三經直接變入到“元始系”？他這樣做就不怕道教中人提出質疑嗎？小林沒有追問自己的設想能否自圓其說，而是用這“移入三經”的存在作基礎，導出了不能認為所有“元始系”都早於“仙公系”的結論。其實就是指現在被列入“元始系”的這三經原屬“仙公系”，它們並不比其他“仙公系”更早。而其默認的前提，仍然是“元始舊經”的成書在前，“仙公新經”的成書在後。

其二，靈寶經從一開始就因陸修靜目錄的存在，而被固化為“元始舊經”和“仙公新經”、“元始系”和“仙公系”兩組。不僅是小林，幾乎所有學者都默認了另一個前提：一部靈寶經，如果不屬於“元始系”（“元始舊經”），就一定得屬於“仙公系”（“仙公新經”）。也正因此，小林纔把陸修靜 437 年甄別的“新舊五十五卷”，理解為是 36 卷元始系“舊經”與 19 卷仙公系“新經”之和。但這樣一來，等於把這 55 卷都認作可信的經典，這樣的理解顯然與陸氏甄別真偽靈寶經初衷不符。我們首先要確認在 437 年，陸氏有沒有將靈寶經分作“新經”和“舊經”

兩組，然後纔能討論他所說的“新舊五十五卷”所指是什麼。但小林所做的工作，是用陸氏 471 年目錄中“新經”和“舊經”的分組，來看待其 437 年目錄中的“新舊五十五卷”。通過小林的誤解，卻可提出一個值得思考的問題：我們能否在 437 年就使用陸氏 471 年目錄中纔得以明確化的“元始舊經”和“仙公新經”的兩分法？陸氏在 437 年，有沒有將靈寶經分成“元始舊經”和“仙公新經”這兩組對舉並稱的意識和用法？這也是幾乎從未有學者專門提出和討論過的問題。

但是，不能因為小林隨後做出的推論有可商榷之處，就徹底否定他基於經本內容上的異同所發現的有價值的綫索。換言之，小林發現的神格體系的差異，應該是在兩組靈寶經之間確然存在的客觀事實。只不過他由此得出的推論不一定能够成立。靈寶經文本所反映出來的客觀事實，與學者根據這些事實所做的進一步推論，應該分開來看待。更不能因為一位學者的觀點中有明顯不可靠的因素存在，就將其所有論點做一種簡單化的、非此即彼的取舍。

毫無疑問，這兩組靈寶經在神格體系上的確是存在差異的。這在本書的相關章節中會得到充分的論證，包括為何元始天尊不會出現在“仙公系”諸經？為何葛仙公不該出現在“元始系”諸經？如果任由葛仙公出現在“元始舊經”中，為何就會有違靈寶經自身的經教神話？除此之外，我在本書中還將從新的角度，論證了這“移入三經”在某些名詞概念的使用上，顯然更與“仙公系”諸經接近，而與“元始系”諸經相去較遠<sup>①</sup>。因此，我不僅相信，而且會提供新的證據，來支持小林關於這三部經原本不屬於“元始舊經”的意見。但我承認“移入三經”的存在，並不等於我認同小林氏關於這三部經都是從“仙公系”被移入“元始系”的。實際上它們每部經的具體成書和被陸氏所認可的情況應該是不同的。但在靈寶經只能分成“元始系”和“仙公系”這兩部分的前提下，這樣的差異性認知就根本無從談起。因此，我認為很有必要突破陸修靜所規定的“元始舊經”和“仙公新經”的分組。但小林氏關於“元始系”與“仙公系”的分組，雖然在當年的研究條件下有其合理性，現在看來則難免有些簡單化了。

### 三 我對靈寶經分組的意見

我在自己過去發表的研究中，曾提出過以“元始天尊所傳”和“葛仙公所傳”

<sup>①</sup> 詳見第七章第二節關於“移入三經”中名詞概念具有相對統一性的論述。

來把現有的靈寶經重新分組<sup>①</sup>。但現存的靈寶經，除了“元始天尊所傳”與“葛仙公所傳”之外，還存在其他的傳授系統。如《真文要解上經》是講元始天王傳授太上大道君和五老，《真一五稱符上經》則連太上老子傳授葛仙公的系譜也沒有。就是說，靈寶經中神格體系和神系傳授，實際上並不能簡單歸為“元始天尊所傳”和“葛仙公所傳”兩個體系。這很可能說明靈寶經最初的源頭不只一個，並不是只有葛氏道的人纔能造作靈寶經。

本書對“靈寶五符”傳統的考察，也說明靈寶經最初的造作應是多源的。為何陸修靜會面對多達 55 卷真偽混雜的靈寶經？如果靈寶經只有葛巢甫和陸修靜這兩位造作者和甄別者，怎麼會出現那麼多的偽卷？正是因為當時靈寶經的作者衆多，靈寶經並不都出自葛氏道之手，當葛巢甫“造構靈寶，風教大行”後，東晉末年各種來源的靈寶經，就越來越向葛氏道的靈寶經聚攏，纔形成了所謂的“仙公系”諸經。等到劉宋建立，“元始系”諸經出世，新一批經典纔通過陸修靜的甄別和倡導而佔據上風。因此，靈寶經被歸併為“新經”和“舊經”兩組，既是幾十年間大浪淘沙、去蕪存真之後留下的結果，也是來自不同源頭和派系的靈寶經被逐漸規範和整編後的結果，並非從葛巢甫到陸修靜一直都按照“新經”“舊經”的格局去造作經典。陸修靜的一個重要作用，就在於把晉宋之際繁雜多源的靈寶經逐步規整化。我們現在的研究，有點太過著眼於陸修靜目錄上所留存的這三十幾卷靈寶經，其實在葛巢甫以前，在葛巢甫與陸修靜之間，都還有不少以“靈寶”為主題的道經被造作出來，只不過我們現在難以看到其完本。但在考察靈寶經造作的歷史時，是只盯著葛巢甫和陸修靜看，還是把葛、陸之外的因素也考慮進去，應該會給我們帶來完全不同的觀感。

在被陸修靜甄別為真經的靈寶經中，是否尊奉“元始天尊”為主神，是一把明確的標尺。可以看到，大約有 20 卷左右的靈寶經，都遵循以元始天尊為主神的原則。此外 10 多卷，則屬於並不以元始天尊為主神的一組。這裏面大部分屬於“葛仙公所傳”，但也有不屬於“葛仙公所傳”的經典。這樣，按照是否有明確的元始天尊主神崇拜來劃分，則三十幾卷靈寶經可以做出以下的區分：

① 如《“元始系”和“仙公系”靈寶經的先後問題——以“古靈寶經”中的“天尊”和“元始天尊”為中心》，《敦煌學》第 27 輯，2008 年，275—291 頁。收入本章第二節時，對這樣的概念做了修改。

### (一) 奉元始天尊為主神的諸經

1. 《太上靈寶元始五老赤書玉篇真文天書經》，上、下 2 卷。
2. 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，上、下 2 卷(原本 1 卷)。
3. 《太上洞玄靈寶空洞靈章》，1 卷。
4. 《洞玄靈寶自然九天生神章經》，1 卷。
5. 《太上洞玄靈寶諸天内音自然玉字》，上、下 2 卷(原本 1 卷)。
6. 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》，上、下 2 卷。
7. 《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》，1 卷。
8. 《洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》，1 卷。
9. 《洞玄靈寶黃錄簡文三元威儀自然真經》，1 卷。
10. 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，1 卷。
11. 《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，1 卷。
12. 《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》，1 卷。
13. 《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》，1 卷。
14. 《太上洞玄靈寶諸天靈書度命妙經》，1 卷。
15. 《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》，1 卷。
16. 《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》，1 卷。
17. 《洞玄靈寶二十四生圖經》，1 卷。

以上共 17 部 21 卷(已包括《赤書玉訣》和《諸天内音》析分出來的 2 卷,以及後出的“未出一卷”)。對應陸氏“靈寶經目錄”中“元始舊經”“二十一卷已出”部分,則是 18 卷。所差 3 卷,就是“移入三經”。換言之,尊奉元始天尊的靈寶經,都是被陸氏認定的“舊經”,這一點毫無疑義。但為何陸氏會把明顯不尊奉元始天尊的“移入三經”也列在“舊經”之中? 以我現在的理解而言,這只可能是陸氏爲了補足“舊經”之缺,而不得不把原本並不符合“元始舊經”原則的三經,也列入“舊經”的目錄。但前提是這三經並未先被陸氏貼上過“仙公新經”的標籤,否則陸氏不僅是自相矛盾,也無法向道教內部的人解釋自己這樣做的理由。至於現在有學者反復追問: 陸氏怎麼可能在前後兩個目錄中對同一部經書的分組歸類有明顯的變動,這不正是他在《靈寶經目序》中反對和批判的做法嗎? 這樣的詰問也是因爲受到一部靈寶經,若非“元始舊經”,則一定要屬於“仙公新經”的傳統思維定式所限。

## (二) 不奉元始天尊為主神的諸經

1. 《太上洞玄靈寶五符序》，1 卷。
2. 《上清太極隱注玉經寶訣》，1 卷。
3. 《太上洞玄靈寶真文要解上經》，1 卷。
4. 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，1 卷。
5. 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，1 卷。
6. 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，1 卷。
7. 《太極左仙公請問經》(《請問經》卷上)，1 卷。
8. 《左仙公請問本行宿緣經》(《請問經》卷下)，1 卷。
9. 《太上洞玄靈寶本行因緣經》，1 卷。
10. 《太極左仙公神仙本起內傳》，1 卷。
11. 《太極左仙公起居經》，1 卷。
12. 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，1 卷。
13. 《太上無極大道自然真一五稱符上經》，1 卷。
14. 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，1 卷。

以上共 14 部，14 卷。這一組靈寶經除了敦煌本“靈寶經目錄”上反映出的“仙公新經”11 卷外，又包括了“移入三經”。它們又可細分為三類。

其一是以葛仙公授受為背景的幾卷“行業新經”：《智慧本願大戒上品》、《太極左仙公請問經》上下卷、《本行因緣經》等；《太極左仙公神仙本起經》和《太極左仙公起居經》這兩卷已佚，從經名上可推測其內容也是以葛仙公成仙的經歷為主題。這幾卷很有可能是出自葛巢甫之手。因為這幾卷都把葛仙公塑造成一位得真道、成上仙的楷模，不僅自己得以從太極真人那裏領受經教，還可以為低階的仙真答疑解難。當然，目前沒有任何直接的文本證據，可以把任何一部靈寶經直接與葛巢甫聯繫起來。只是從葛巢甫“造構靈寶”這樣大家都公認的歷史背景，推測這些推崇葛仙公的靈寶經，應該是東晉末年出自葛氏道之手的作品。而葛氏道在當時的代表人物大概就是葛巢甫了。《真一勸誡法輪妙經》，或許可以看作是相對晚出的葛氏道造作的“行業新經”，也可能作出的時間不晚，但在 437 年時，還不為陸修靜所知。陸氏知曉並承認此經可靠，應是在 437 年以後的事情。而他一接受和認可此經，就是將其列入“舊經”的。當然這還只能是一種推測，我在此不能推闡過甚，留待後文把相應的背景釋清之後，再做進

一步說明。從這些經文的內容，至多能够看出這幾卷的作者肯定是葛氏道中人，因為他（們）很看重葛氏道從葛玄以下到東晉末年的傳承。而這幾卷經的經教思想和名詞概念的使用也非常接近，縱不能判定是一人所作，至少也是在時間比較接近或作者所屬道派相對靠近的情況下作出。

其二是《真一自然經訣》《敷齋經訣》《上清玉經寶訣》等屬於與“行業新經”有別的幾卷“訣要”，是為解說此前幾卷經書，或對實際操作中的儀式做出解說。陸修靜《靈寶經目錄》中說到“葛仙公所受教戒訣要，及說行業新經”，意即在所謂“仙公新經”中，包含了“教戒訣要”和“行業新經”兩部分。《請問經》《本行因緣經》等，正好說的是葛仙公本人的“行業”。《真一自然經訣》《敷齋經訣》《玉經寶訣》等，就應該是“教戒訣要”了<sup>①</sup>。《真一自然經訣》《敷齋經訣》等，都出現了葛氏道的傳承譜系，同樣的情況還見於《洞玄玉京山步虛經》。因而可以認定這些“訣要”也是出自葛氏道之手。不過像《敷齋經訣》中，有晚至 406 年以後纔會出現的漢譯佛經因素（即“劫之譬語”，這一點也留待後文詳說），所以很難判斷這幾卷“教戒訣要”是否出自葛巢甫之手。但基本上“訣要”應該稍晚於幾部“行業新經”。

其三是還有幾卷既不尊崇葛仙公，也不尊崇元始天尊的靈寶經。如《太上靈寶五符序》講自己的傳承是從帝嚳、大禹那裏來的；《真文要解上經》與《真一自然五稱符上經》，一個講元始天王，一個只講太上老子，都是既不符合“元始系”，也不符合“仙公系”。它們的成書時間或許不晚，但被陸修靜接納進靈寶經系統之中則並不很早。

因此，無論是傳統的“元始舊經”和“仙公新經”之分，還是小林的“元始系”和“仙公系”之分，實際上都掩蓋了很多靈寶經內部明顯的差異性。我在此的分組，將來也許還有進一步修訂的必要。但至少說明對靈寶經是不能簡單地做“二分法”的。本書在轉述其他學者觀點時，仍按他們原文所用的“元始舊經”“仙公新經”，或是“元始系”“仙公系”的分組。在我自己的論述中，為論述方便起見，仍會以“新經”和“舊經”來作為對靈寶經簡稱。但我所言的“舊經”，是指以上列出的“奉元始天尊為主神”諸經，“新經”是指以上列出的“不奉元始天尊為主神”諸經。在必要時，對“新經”內部再細分為經、訣和其他來源的靈寶經

<sup>①</sup> 這是經過 2012 年曹凌博士的提醒，我纔注意到“仙公新經”內部存在的區分，在此感謝他的建議！

等。因此，我所使用的“新經”與“舊經”概念，並不就是對敦煌本目錄上“仙公新經”和“元始舊經”的簡稱。這一點務請讀者注意。

因為元始天尊和“舊經”的權威性，很難想象在樹立起元始天尊主神地位之後，還會有不尊奉元始天尊的靈寶經出現。而按照靈寶經的理論，尊崇元始天尊的這些靈寶經，早在天地開闢之前就已存在無數個劫期了，因而是所謂“舊經”。而太上老子、太極真人和葛仙公所傳所受的靈寶經，只是近千年以內傳授所見，因而是所謂“新經”。從靈寶經神話的角度看，“舊經”是早於“新經”的，但我們要研究的是這些道經實際造作的時間，顯然不能依據道教的神話來判定。

本書對靈寶經的基本看法之一，就是認為“新經”實際的成書時間早於這些號稱最古老神聖的“舊經”。這原本也是一個並不難理解的原則：根據“層累說”的原理，一種故事或傳說的演變模式，一般情況下，總是“譬如積薪，後來居上”的。越是自稱起自更遠古的經書，越應是相對晚出的纔對；越是後出的經法，越會把自己裝飾成比既有的一切經法都更早和更尊貴。以此原則衡量靈寶經，恰應按照“新、舊”之分去逆向考慮成書的先後。

#### 四 《紫微金格目》形成的時間

我必須要回答這樣的疑問：陸修靜所留下的關於靈寶經的記錄，無疑是我們研究的出發點和主要的依據，但為何我不按照陸修靜的分組來看待靈寶經？為何需要對陸氏的分組保持高度的警惕？這還是要從陸氏一前一後兩個靈寶經目錄說起。

敦煌本“靈寶經目錄”所體現的只是陸氏在 471 年對靈寶經的認識。那時的陸修靜，比照所謂的《紫微金格目》，一一指出哪些“舊經”是“已出”，哪些還是“未出”，纔有了我們今天看到的“已出”21 卷、“未出”15 卷的格局。如果認可本書第三章第四節對陸氏在 437 年所言“十部舊目，出者三分”的理解，則 437 年和 471 年的兩個目錄，對“元始舊經”著錄“已出”和“未出”的卷數，可以肯定是不同的。敦煌本“靈寶經目錄”反映的是陸氏 471 年時對“舊經”中“出”與“未出”的理解，不能用 471 年目錄對靈寶經的著錄情況，無條件地套用到 437 年之時，這也應該是毫無疑義的原則。但在 437 年時，到底應該是怎樣的情況？我不想以我對“出者三分”的理解為依據在此再做推論，而要看能否尋找其他角度來考察這一問題。如果從不同角度都可以驗證我的推論，則更可堅定我對“出者三分”

的理解不誤。

例如，我們能否考慮《紫微金格目》應該是何時出現的？當然，現在缺乏直接的材料，只能就一些蛛絲馬跡做出有限的推理。但陸氏在 471 年目錄中明確提及的《紫微金格目》，會不會在 437 年就已出現了？這應該是一個正式被提出來探討的問題。實際上，437 年時，陸修靜始終沒有提及《紫微金格目》的存在。他在《靈寶經目序》先後三次提及了“舊目”，如果加上一次並未直接出現“舊目”的“十部三十六帙”，實際也就是指“舊目”，應該是在行文中，四次都指向了“舊目”的存在。但他並沒有暗示這個“舊目”就是《紫微金格目》。

《序》文第一次指向“舊目”是：

夫靈寶之文，始於龍漢。……上皇元年，元始下教。大法流行，衆聖演暢，修集雜要，以備十部三十六帙，引導後學，救度天人。

大意是說，靈寶之文，早在龍漢劫期之前就已存在，但形成所謂十部三十六卷<sup>①</sup>，則是要到開皇劫期之後的上皇元年。那時元始天尊爲教化衆生，纔將靈寶天文化成十部三十六卷的靈寶經。“十部三十六帙”顯然已暗示了一個部帙（卷）分明的目錄——“舊目”的存在。

第二次提及“舊目”是講到劉宋建立後：

期運既至，大法方隆。但經始興，未盡顯行，十部舊目，出者三分。

再次印證了前文的“十部三十六帙”，就是這裏的“十部舊目”。無論是“十部”的十分之三，還是 36 卷的十分之三，當時都不會有 21 卷“舊經”問世。

第三次提及“舊目”，是講到面對 55 卷真偽混雜的靈寶經時：

經文紛互，似非相亂。或是舊目所載，或自篇章所見，新舊五十五卷。

所謂“舊目所載”，也再度證明這份“舊目”是記載有明確經名的一份目錄。所謂“新舊五十五卷”，並不是指“新經”和“舊經”一共有 55 卷。因爲“新經”和“舊經”是沒有真偽之分的，既然可以被看作是“新經”或“舊經”，就必然都是真經了。陸氏在 437 年所言的“新舊”，一定不是指“仙公新經”和“元始舊經”。這時的“新舊”應是指“新出”和“舊出”，亦即既有的（葛氏道已有的靈寶經）和新出的

<sup>①</sup> 一帙有時並不等於就是一卷。但在這裏，“帙”應該是指包裹靈寶天文寶經的包裹皮，每一卷都很寶貴，所以需要一卷一帙地存放。因此，三十六帙就是三十六卷。



(元始舊經應運而出)經本,這些經本真偽混雜,因而需要進行鑒別。陸氏看到55卷靈寶經中,有的是見於“舊目所載”,有的只是“篇章所見”。所謂“篇章所見”,應是指在當時各種道書中提及了一些道書的綫索,但不一定實有經本,而陸修靜卻看到很多根據這樣的提示而造出的經本。“舊目所載”的也不一定就是真經,需要陸氏通過文本內容的比較甄別後,纔能決斷哪些是既見於“舊目”的著錄,又是從內容上可以相信的真經。事實上,在《靈寶經目序》,陸氏只有在此提及了“新舊”相對應的問題,而這裏顯然並不能從“仙公新經”和“元始舊經”相對而言的角度去理解“新舊五十五卷”的問題。

第四次提及“舊目”是在《靈寶經目序》的最後:

今條舊目已出,並仙公所授,事注解意,疑者略云爾。

所謂“舊目已出”,說明當時的“舊目”不僅著錄了經名,也有了“已出”和“未出”的說明。至於這些“已出”“未出”的說明是“舊目”原本自帶的,還是陸氏自己根據“舊目”所載和實際經本的情況做出的“已出”“未出”的判斷?我更傾向於後一種可能性。因為“已出”與“未出”的裁決權,實際只在陸修靜手中。如果“舊目”本身自帶了“已出”和“未出”的區分,那就不需要陸氏自己去做鑒別了:既見於“舊目”,又在目錄上標明“已出”的,必然是真經。但從前文看,即便是見於“舊目所載”,也不一定是真經。因此,陸修靜首先要確定這部經是否見於“舊目所載”,然後再確定其經本是否可靠,符合這兩步的標準,纔是“舊目已出”。如果是這樣,是否還可進一步推測:這個“舊目”也不是一個流傳廣泛的公開目錄,而很可能只掌握在陸修靜手中。否則“出”與“未出”的決定權,又怎能僅憑陸氏一人之辭?換言之,只有陸氏對這個“舊目”,握有絕對的解釋權。

在437年,陸修靜反復提及的是一部“舊目”,而非“《紫微金格目》”。當然不能僅憑沒有出現“《紫微金格目》”字樣,就否定這個目錄的存在。但應該注意到,陸氏所言的是“舊目所載”與“仙公所授”這兩部分的並列。“舊目”的“舊”字,並不是在與“仙公新經”相對而言的語境之下出現的。只是因為“十部三十六帙”靈寶經具有遠古的起源,所以記載這些靈寶經的纔是“舊目”——顯然當時既沒有“新目”,也沒有“新經”存在。很有可能的是:相對於當時已經存在於世的仙公諸經,這些“舊目所載”的經典,反倒會被認為是“新出”的。雖然不必做過多的推測,但當時陸氏眼中的“仙公所授”諸經,未必已有明確的“新

經”身份。同樣地，被我認定同為 437 年的《授度儀表》中所言：“今見出元始舊經，並仙公所稟”之語，“稟”是下對上的關係，“授”是上對下的關係，但核心都離不開圍繞葛仙公的授受，故可以認為意義是相同的。陸氏在《靈寶經目序》和《授度儀》兩次分別說到“仙公所稟”和“仙公所授”，都沒有指明這部分是所謂“新經”。

“新經”與“舊經”之分，是陸氏在 471 年的目錄中纔明確出來的：

右“元始舊經”《紫微金格目》三十六卷……十部妙經三十六卷，皆尅金爲字，書於玉簡之上，題其篇目於紫微宮南軒。太玄都玉京山亦具記文。諸天大聖衆，依格齋月日，上詣玉京，燒香旋行，誦經禮天文也。

從陸氏的話不難看出，《紫微金格目》就是記載“元始舊經”三十六卷的“舊目”，而這部《紫微金格目》是保存在紫微宮南軒和太玄都玉京山上的。亦即說，這是一部有著天宮神界神聖來源的目錄。437 年時，陸氏只說當時的 36 卷“舊經”被保存在大羅天宮。他沒有說自己看到的“舊目”是從何而來的。他也沒有在 437 年就強調葛仙公所傳諸經是相對於“舊目”所載諸經的“新經”地位。而在 471 年，陸氏強調“元始舊經”時，是相對於“葛仙公所受教戒訣要及說行業新經”而言的。我認為，只有到了 471 年時，陸氏纔明確地將“新經”代指葛仙公一系，“舊經”代指從大羅天重返人間的靈寶經。陸氏從 437 年提出有個“舊目”存在，經過 30 多年對靈寶經的浸淫，到 471 年再提出這個“舊目”就是來自天宮的《紫微金格目》，這應該是一個漫長歷程之後的結果。

那麼，437 年的這個“舊目”，有可能已經像 471 年目錄那樣，有一個較短的經名，有“已出”和“未出”的標示，並有“已出”諸經的長長經名嗎？我認為在 437 年時，不會有這樣的目錄存在。理由很簡單：陸修靜不可能在 437 年預先公布出一個“元始舊經”36 卷的預定目錄，這樣只會束縛其此後對靈寶經的甄別工作。要知道當時 36 卷中還只有 10 卷出世，他如果在 437 年就公示出一份 36 卷“元始舊經”的具體目錄，等於是將自己未來幾十年整理和鑒別“元始舊經”出世的“路線圖”預先公諸於世。這個目錄一公布，他就只能按照這些經典去甄別和鑒定“舊經”中剩餘“未出”的經典。那種認為陸修靜一定是按照某個現成的目錄來甄別靈寶經的認識，其實正是陸修靜這樣的道教人士希望世人所相信的：“元始舊經”是早就存在於天宮的神聖經典，其目錄、卷數、名稱、經本內容都

已固定了，現在的問題只是如何將其一一現世而已。但事實上，我們不能按照道教的思維去看待這個問題。任何目錄的製成，都是要立足於一定的經本實際，幾乎沒有可以先完全憑空製出一個目錄，然後再按目錄去落實經本的。那樣必然會面臨諸多難以掌控的不確定性。

437 年“出者三分”的數量概念，是可以通過總數 36 卷和已有的“舊經”卷數估算出來的，但不應該同時還有所謂“未出者七分”的具體目錄。除非目錄的製訂者已經準備照著這份目錄所缺，去逐一造作這些經典，否則這樣的目錄就是沒有意義的。但 471 年的情況就不同了，那時“已出”的“舊經”已經超過了半數，而“未出”的諸經多多少少都已經有了眉目，只不過是如何確認這些“未出”經典變成“已出”而已<sup>①</sup>。所以陸氏在 471 年時，可以給出一份更具體而詳盡的目錄。事實上，在陸氏之後的道士們，也正是根據這份目錄“未出”的部分，逐一造作出那些被陸氏認為“未出”的經典。這樣的做法，其實是違背陸氏初衷的。他應該並不欠缺造作和確認這些“未出”經典的條件，他顯然只是更謹慎地對待“已出”問題。假如 437 年陸氏把這個具體的目錄公布出來，在隨後幾十年間，就不一定總能由他來主導靈寶經的鑒別和確認工作了。

在 471 年，陸氏把《紫微金格目》公諸於世，其中“元始舊經”部分，明明還有“宿命因緣”“衆聖難”兩卷是“未出”，但“仙公所授”部分卻有《仙公請問本行宿緣經》（《請問經》卷下）和《仙公請問本行因緣衆聖難》這兩卷已經實際存在。如果先有《紫微金格目》的設計，為何這兩卷可以填補“未出”之缺的經典，仍然屬於“新經”而不是“舊經”？甚至由此還可進一步設想，陸修靜在《紫微金格目》中的“宿命因緣”和“衆聖難”，也有可能是參照了既有的這兩卷“新經”纔設置的經目。但直到 471 年時，一直沒有這兩部“舊經”被造作出來。相對於經本的實際存在，目錄無疑應該是晚於經本而形成的。因此，如果承認這兩卷“新經”在 437 年已經存在，就可進一步懷疑陸修靜所說的《紫微金格目》很可能在 437 年是不存在的。因為“宿命因緣”和“衆聖難”被列入“舊經”“未出”的同時，實際上已有這兩經的“新經”經本在世了。而這兩卷“新經”的經本也並未有人懷疑，那麼在

① 或許可以從這個角度去考察《太上靈寶天地運度劫期經》的問題，此經在 471 年陸氏目錄中還標明“未出”，但經中的內容卻也被認為與劉宋的建立有關。而“未出”諸經中的《導引三光□□品》《藥品》《芝品》等，顯然都是傳統的仙道方技，似乎更容易編輯成卷，只不過陸氏沒有來得及確認這些經典作為“舊經”的“出世”。但這些有趣的問題，都不擬在本書中再做深究了。

幾乎同樣的主題之下，“舊經”較之“新經”的神聖性又如何體現？如果懷疑說這兩卷“仙公新經”可能是在 471 年之前纔作成的，那就是說明明在“舊經”尚缺這兩卷的情況下，道教中人不去補足“舊經”之缺，反而去造作兩卷相同主題的“新經”？這顯然更不合情理。所以，很大可能是：437 年只有一個“十部三十六卷”的籠統概念，並沒有諸如“宿命因緣”和“衆聖難”這樣的簡短經名。當時“出者三分”這 10 卷，也不是按照十部中的先後次序或重要性高低來刻意安排問世先後的。

為何陸修靜在 437 年沒有明確提出“元始舊經”和“仙公新經”的概念？這與當時陸氏對靈寶經出世神話的理解有關。如前所述，靈寶經三十六卷形成之後，一度傳世度人。但上皇之後，地上世界進入“六天”階段，人們不再虔心信道，所以元始天尊將這三十六卷靈寶經收回到大羅天宮，要等候適當的時機，再重新降世教化。但在這三十六卷靈寶經重新降世之前，地上世界已經又有靈寶經現世了，即：

高辛招雲輿之校，大禹獲鍾山之書，老君降真於天師，仙公授文於天台。

從高辛和大禹那裏傳下來的，就是《太上靈寶五符經》。老君傳授張道陵靈寶經符，只是在天師道參與到靈寶經教之後纔可能出現的一種說法，實際上在靈寶的傳統中，並沒有老君傳授張道陵的靈寶經。在陸氏 471 年目錄中，也確實沒有一部靈寶經是由老君傳給張道陵的。從這個角度說，437 年的《靈寶經目序》與 471 年的“靈寶經目錄”，細節上頗有不能吻合之處。仙公在天台山所受的，正是太極真人等向他傳授的幾卷靈寶經，也就是葛巢甫或葛氏道造作出來的靈寶經。這些顯然都不是被元始天尊收回天宮的三十六卷靈寶經。陸氏將這四次靈寶經的授受並舉，但又不承認這些靈寶經屬於“十部三十六卷”之列。可見，在他眼裏，最重要的靈寶經還是那尚未出世的三十六卷，而非經大禹和葛仙公所傳已經在世間流傳的那些靈寶經。但既然如此，為何他又要給所謂“仙公所授”諸經足以與“舊目所載”諸經相提並論的地位？

與此相關的問題是：究竟是誰開始大舉提倡“元始舊經”三十六卷的概念？如果按照葛巢甫“造構靈寶”就是造作“元始舊經”的看法，葛巢甫應該是元始天尊的崇拜者，他所造出“舊經”也是提倡元始天尊的。陸修靜只是繼承了葛巢甫

開創的元始天尊神格地位。但如果從葛巢甫到陸修靜都一直在倡揚元始天尊的教義，為何在“元始舊經”明明還未湊齊 36 卷的情況下，還會有一批不講元始天尊的仙公系經典陸續造作出來？我認為葛巢甫在隆安年間造經時，當時應該還沒有元始天尊在天上保有三十六卷靈寶經的觀念。否則，葛巢甫就會直接說自己的靈寶經就是元始天尊通過神真傳給葛仙公的。沒有道理在明明知道有最高神元始天尊也有靈寶經傳授的前提下，葛巢甫自己造經時，還只說葛仙公得到的是太上大道君的弟子太極真人的傳授。而恰恰是這位太上大道君，在“舊經”中明確作為元始天尊的弟子。

因此，真正開始倡揚以元始天尊為主神的靈寶經教的人，顯然應該是陸修靜，而非葛巢甫。葛巢甫造構的是尚未形成元始天尊至尊神格概念的仙公諸經，“風教大行”的也應該是仙公諸經。所以陸修靜纔不怎麼提及葛巢甫的作用，因為他與葛巢甫關於靈寶經的理念並不相同。陸修靜可以不提葛巢甫的作用，但當他要樹立起元始諸經的權威地位時，葛巢甫所造的諸經已經從東晉末開始產生了相當大的影響，是陸氏不能視而不見的。因此在《靈寶經目序》裏面，陸修靜必須要給那批號稱得自葛仙公傳授的各卷非元始系諸經也留有一席之地。陸修靜在 437 年時，是把葛仙公天台山所受靈寶經與帝嚳高辛、大禹和老君張天師關於靈寶經的傳授等而視之的，只不過真正有經本傳世的，只有《靈寶五符序》和仙公系諸經，所以他不得不將“舊目”的“出者三分”，與實際傳世並產生巨大影響的“仙公所授”並舉。

這樣看來，437 年和 471 年的目錄中，陸修靜對靈寶經的認識不僅在“舊經”的“已出”“未出”卷數上存在不同，而且對兩組靈寶經的關係也出現了變化。這種變化體現在：

其一，高辛、大禹傳下來的《靈寶五符》，在 437 年時，原本與葛仙公無關，並且明明是與葛仙公的授受相並列的四次降授之一。但到 471 年目錄中，卻被直接列入“葛仙公所受教戒訣要及說行業新經”，成為“新經”之首，即《太上靈寶五符序》。如此，“仙公新經”的概念對於陸氏而言，並不是從 437—471 年間一直貫徹始終的，反倒更像是到 471 年時，陸氏需要將一切非“元始舊經”歸納在一起時纔找出的一個“容器”。靈寶經不是“舊經”就是“新經”的這種兩分法，在 437 年是不可能產生的。因為“新經”和“舊經”之分，無法涵蓋陸氏在《靈寶經目序》中所提及的多次靈寶經在人間的降授。

其二，老子傳授張道陵靈寶經之事，只在 437 年的《靈寶經目序》中被明確提及。到 471 年，即便有了《自然五稱符》這部唯一的來自太上老子所傳的靈寶經符，陸氏也認為此經與張道陵沒有任何關係。他似乎已經把老子與張道陵之間傳授過靈寶經符之事拋諸腦後了。

這種變化的發生，並不是仙公所授諸經本身出現了什麼變化。自 437 年起，“仙公所授”諸經的歸屬與變化，已經由不得這些道經的造作者自己的意願，而完全取決於陸氏的裁定。因為《紫微金格目》所列“元始舊經”中“未出”的經典要儘量湊齊，於是陸氏已經顧不得自己當年對“舊目”與“仙公所授”的界定，把《法輪罪福經》這樣一部從內容來看應該出自葛氏道之手的經典，直接納入了“元始舊經”。

一部靈寶經，如果在 437 年被陸氏作出了屬於“舊經”的判斷，那麼到 471 年，他就只能堅持自己當年這樣的判斷。如果在 471 年被他列入“舊經”的，除非是 437—471 年間新出的“舊經”，也就可以反推這部經在 437 年已經被陸氏看作是“舊經”。否則他就要做出說明，為何同一部經會在歸屬問題上前後不一致？特別是涉及“舊經”的歸屬，更不可能變來變去。如果“新經”“舊經”之分早在 437 年就已經明確的話，陸氏是不可能把原屬“仙公系”的三部經典不做任何說明就直接劃歸“元始系”的。這樣看來，437 年，陸氏應該只強調的是“舊經”的“出者三分”，至於“新經”共有多少卷，哪些經典屬於“新經”，他並沒有做出明確的說明。只有在“舊經”之外的諸經都處於模糊化的認知前提下，他纔可以做到根據需要，把“移入三經”納入“舊經”之中。因此，我們看到“新經”“舊經”分明別列的敦煌本“靈寶經目錄”，以及納入《昇玄步虛章》《法輪罪福經》《自然五稱符》這三部明顯不該屬於“舊經”的《紫微金格目》，只能是陸氏 471 年工作的成果。至於 437 年是否如此，是有必要多加一個追問的。此前陸氏只有相對明確的“舊經”概念，而從“仙公所授”到“葛仙公所說行業新經及教戒要訣”，也是有個發展變化過程的。

附帶提及，“元始舊經”第一經《真文天書經》的卷下末尾部分，出現了以下的說法：

元始自然赤書玉篇真文，開明之後，各付一文，安鎮五嶽。舊本封於玄都紫微宮，衆真侍衛，置立玄科，有俯仰之儀。至五劫周末，乃傳太上大道君、高上大聖衆、諸天至真，奉修靈文，敷演玄義，論解曲逮。有十部妙經三

十六卷，玉訣二卷，以立要用，悉封紫微上官<sup>①</sup>。

比較陸修靜在《靈寶經目序》中說，進入六天之後，“元始舊經”已經“經還大羅”的觀念，這裏認為“五篇真文”的副本還能在人間安鎮五嶽，不是很奇怪的說法嗎？其實，這正反映了《真文天書經》的觀念與陸修靜的不同之處。關於《真文天書經》中的“五劫”，我在本書第七章第一節有專門的討論，在此只說明這“五劫”並非是龍漢、延康、赤明、開皇、上皇這五個劫期。而且“開明之後”的說法，也與這五個劫期之說不相符。還有“各付一文，安鎮五嶽”，這正是來自《真文要解上經》和《真一五稱符上經》這兩部早於葛巢甫時代的靈寶經符的觀念。說明《真文天書經》關於“五篇真文”的觀念，與《真文要解上經》《真一五稱符上經》所代表的 320—390 年代間的“靈寶五符”傳統更接近一些。與《紫微金格目》相關的是所謂“十部妙經三十六卷，玉訣二卷”之說。這會是指《紫微金格目》嗎？

《真文天書經》作為第一部“元始舊經”，裏面反映出從一開始，“舊經”就有一個“十部三十六卷”的造經計劃，這是很自然的理解。這裏的“十部三十六卷”之說，的確可與 437 年陸氏所言的“十部舊目”“十部三十六帙”之說相對應。這說明從“舊經”造作伊始到 437 年，“舊經”一共有“十部三十六卷”的觀念是一直存在的。但要說從《真文天書經》到《靈寶經目序》，這“十部三十六卷”已有《紫微金格目》那樣的具體經目，則是不太可能的事情。因為《真文天書經》說的是：在 10 部 36 卷之外，還有“玉訣”2 卷，那就應該有總數 38 卷纔對；或者說“玉訣二卷”明顯是不包括在 36 卷之內的。這“玉訣二卷”指的是哪兩卷？一般認為就是《赤書玉訣妙經》的上、下二卷，因為《赤書玉訣妙經》中明確說太上大道君命赤帝靈童，出“靈寶赤書玉訣二卷”。可見《真文天書經》與《赤書玉訣妙經》在“玉訣二卷”之說上是一致的。

《真文天書經》認為 36 卷都是天上的仙真對“五篇真文”進行“敷演玄義，論解曲逮”的作品，“玉訣二卷”雖然也是解說“五篇真文”的，但恐怕不能看作是天上仙真的作品，裏面有大量指導人間道士如何在儀式中使用“五篇真文”的內容。如果我們相信《真文天書經》提出的是  $36+2=38$  卷的結構，那麼顯然，這

<sup>①</sup> 此據《中華道藏》第 3 冊，25 頁上欄。這條材料，以前有學者使用和討論過，我也關注過，但沒有深究。2016 年 10 月 22 日，經酒井規史和廣瀨直記兩位先生提示，我纔將其放置在《紫微金格目》何時形成的背景下來正式考慮。特此向兩位先生致謝！

一結構與 471 年呈現出來的《紫微金格目》的佈局，是有明顯不同的。首先是“舊經”總數被認定是 36 卷，不是 38 卷；其次是“玉訣二卷”已正式列入“舊經”之內，而不再是 36 卷之外。換言之，471 年《紫微金格目》上“玉訣二卷”的位置，與《真文天書經》所言“十部妙經三十六卷，玉訣二卷”，是不能相符的。這說明，《真文天書經》與《赤書玉訣妙經》的確是“舊經”中較早作出的兩種經典，在那裏面體現出了最初的“十部三十六卷”的構想。但在陸修靜隨後幾十年的工作中，實際上並沒有完全按照這兩部最先造作的“舊經”的構想，來甄別和確定“舊經”。這就是事先預想的造經目錄不可能太過具體的主要原因：無法確定後來的人一定會按照既定的目錄去造作經書——除非一個人有能力把這些經書全部造作出來。正因為《真文天書經》與《赤書玉訣妙經》是較早作成的，所以只能提出一個“十部三十六卷”的概念，也許在這一原初的設想中，是 36 卷專門講解“五篇真文”的“元始舊經”，此外再有“玉訣二卷”的佈局。但實際作成並被陸修靜承認的“舊經”，卻是既有講“五篇真文”的，也有講“諸天內音自然玉字”的，也有講“五方天文”的。就是因為後來的造經者，只接受了“十部三十六卷”的觀念，而不必受到具體的經目限制。陸修靜只是在 471 年時，根據實際出世的經典狀況，提出了《紫微金格目》的具體經目。

與此相關，還有一個問題：如果“玉訣二卷”是 420 年左右最早一批“舊經”的設計，那麼《赤書玉訣妙經》一“出世”就應該是兩卷本。但按陸修靜的說法，《紫微金格目》“第一篇目”只包括《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》這兩種經典，而且它們總共只有三卷<sup>①</sup>。鑒於《真文天書經》的重要性，所以一般都認為是《真文天書經》一“出世”就是兩卷本，《赤書玉訣妙經》就只能是一卷本。只是在流傳過程中，《赤書玉訣妙經》這一卷本，被分成了兩卷本。這就有三種可能性存在：其一，《真文天書經》原本就是兩卷本，《赤書玉訣妙經》原本也是兩卷本，但陸修靜爲了要符合三十六卷的結構，硬把《赤書玉訣妙經》的這兩卷本說成是流傳過程中一分爲二的結果。如果是這樣，說明陸修靜在根據經典實際流行的狀況來確定《紫微金格目》時，一定程度上違背了《真文天書經》成書時所傳達的 36 卷+2 卷的觀念。其二，《真文天書經》最初是一卷本，《赤書玉訣妙經》是兩卷本。其三，《真文天書經》最初是兩卷本，《赤書玉訣妙經》最初是一卷本，而今本

<sup>①</sup> 敦煌本的殘缺，使得學者們對這部分只能是嘗試性的補苴。因爲其他九個“篇目”的卷數都是確定的，所以“第一篇目”的總卷數只能有三卷。詳見本書第三章第二節的討論。



《真文天書經》中的“玉訣二卷”和《赤書玉訣妙經》中的“靈寶赤書玉訣二卷”都是後人根據“一分爲二”之後，《赤書玉訣妙經》變成兩卷的實際情況所做的改筆。後兩種可能性都不能斷然排除，但也都沒有可資證明的證據。只有第一種可能性，如果我們承認陸修靜很可能並未完全遵守 420 年“舊經”問世伊始時的觀念，就能得到相對圓滿的理解。而一旦承認陸修靜曾經做出這樣的改變，那麼 437 年與 471 年他對靈寶經觀念的不同，也就不難理解了。

總之，我認爲即便不考慮“出者三分”的事實，也還是能夠找到陸修靜在 437 年和 471 年兩個目錄中，不僅在“舊目”與《紫微金格目》之間存在理解和闡釋上的不同，而且對兩組靈寶經的關係區分上也存在明顯的不同。如果這樣的差異確實存在，那麼我們當然應該把陸氏 471 年對“元始舊經”和“仙公新經”的分組情況，看作是其晚年對靈寶經進行收尾工作時的結果，而這一結果顯然不能統貫其從 437 年開始對兩組靈寶經的認知。

## 五 結語

與自大淵以來的大多數靈寶經研究學者不同，我認爲陸修靜 437 年和 471 年的兩個目錄不僅對靈寶經的著錄不同，而且對靈寶經的認識也是不同的。對於“舊目”所載諸經，陸氏在 437 年突出了其來自元始天尊的權威性和擇機現世的神聖性。他當時認爲“仙公所授”諸經並不具有這種神聖性，可他又不能不提及葛氏道已經率先造出並“風教大行”的這些靈寶經。471 年時，他也不再提及高辛、大禹和老君對靈寶經的傳授，除“元始舊經”之外的各種來源靈寶經，都被陸氏整齊劃一地納入到“仙公新經”之中。“新經”和“舊經”的觀念至此纔最終形成。

“元始舊經”無疑是陸氏苦心孤詣樹立起來的一個具有神聖性和權威性的經典集群。以陸氏在道教界的威望來說，如果他已經高舉“元始舊經”的旗幟，他對“元始舊經”的甄別也得到道教後學的認可和遵從。在這種情況下，居然還有人在“元始舊經”尚未齊備的情況下，刻意去造作明顯不認可元始天尊和“元始舊經”的仙公系經典，實在是不可想象的事情。所以，“新經”被造作的時代，一般情況下都是在“舊經”正式出世之前。當 437 年陸氏一邊宣講“十部三十六卷”的神聖性，一邊又不得不提及“仙公所授”時，實際已經默認了“仙公所授”早於“舊目所載”諸經存在的事實。而一旦陸氏確立了“舊經”的神聖地位，“新經”

也就失去了繼續被造作的必要了。

由此看來，“舊經”與“新經”兩組靈寶經的先後關係，的確需要進行徹底的反思。本節的內容主要是在本書統稿時重新思考的結果，雖然看起來很多推理和假設，並非每一步都有實際的證據，但這些思考大都有多年來的研討為根基。以下各節，將從不同角度重新思考這一靈寶經研究的基礎問題。

## 第二節 綫索之一：“天尊”與“元始天尊”

### 一 引言

對“古靈寶經”的研究，多年來一直是道教學界的熱點之一。福井康順<sup>①</sup>、大淵忍爾<sup>②</sup>、許理和<sup>③</sup>、柏夷<sup>④</sup>、小林正美<sup>⑤</sup>、神塚淑子<sup>⑥</sup>、王承文<sup>⑦</sup>等學者都貢獻良多。但經過多年的討論，大家在一些關於“古靈寶經”形成中的基本問題上，似乎仍難取得一致性意見。例如，敦煌本(P. 2861. 2+P. 2256)“古靈寶經”的目錄究竟是陸修靜元嘉十四年(437)的《靈寶經目》，還是他在泰始七年(471)的《三

① 福井康順：《靈寶經の研究》，《福井康順著作集》，341—447 頁。

② Ōfuchi Ninji, “On Ku Ling-pao-ching”, *Acta Asiatica*, No. 27, 1974, pp. 34–56. 此據劉波中譯文《論古靈寶經》，《道家文化研究》第 13 輯，485—506 頁。大淵忍爾：《道教とその經典》，73—218 頁。

③ Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 84–147.

④ Stephen R. Bokenkamp, “Sources of the Ling-pao Scriptures”, in M. Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Bruxelles, 1983, pp. 434–486. 吳思遠中譯文《靈寶經溯源》，《弘道》2013 年第 1 期，1—35 頁。“Death and Ascent in Ling-pao Taoism”, *Taoist Resources*, Vol. 1, No. 2, 1989, pp. 1–17. *Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 373–479. “The Yao Boduo Stele as Evidence for the Dao-Buddhism of the Early Lingbao Scriptures”, *Cahiers d'Extreme-Asie*, Vol. 9, 1996–1997, pp. 55–67. 孫齊中譯文《姚伯多造像碑：早期靈寶經中“道—佛主義”的證據》，《道教研究論集》，95—106 頁。“The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures”, *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 14, 2004, pp. 403–421. “Some Questions Concerning the Highest God of the Lingbao Scriptures, the Celestial Worthy of Primordial Commencement”, 《2006 道文化國際學術研討會論文集》，215—226 頁。

⑤ 小林正美：《六朝道教史研究》，日文 1990 年初版，此據李慶中譯本。

⑥ 神塚淑子：《靈寶經と初期江南佛教——因果報應思想を中心に——》，《東方宗教》第 91 號，1998 年。《六朝時代の上清經と靈寶經》，1998 年初刊，收入氏著：《六朝道教思想の研究》，272—297 頁。《六朝靈寶經に見える本生譚》，麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》，83—105 頁。《六朝靈寶經に見える葛仙公》，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢》，1—46 頁。

⑦ 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》。《靈寶“天文”信仰と古靈寶經教義の展開——敦煌本〈太上洞玄靈寶真文度人本行妙經〉を中心に》，2004 年會議論文，載京都大學人文科學研究所編：《中國宗教文獻研究》，293—335 頁。《古靈寶經“五老帝君”與中古道教經教學說的建構》，《2006 道文化國際學術研討會論文集》，233—259 頁等。

洞經書目錄》?“古靈寶經”的作者究竟是葛巢甫一人,還是由一些無名的“葛氏道”和天師道士作成?對敦煌本佚名的“靈寶經義疏”中所載“靈寶經目錄”中的“已出”和“未出”的卷數問題,如何能取得圓滿的解讀?所謂“新經”和“舊經”的相互關係究竟是怎樣的?等等。在前述衆多優秀成果面前,我本不敢直接入手去觸碰這些相持不下的問題,更多地是想解答我自己閱讀“古靈寶經”時產生的疑惑之一:“古靈寶經”的主神“元始天尊”是怎樣產生的<sup>①</sup>?

衆所周知,“古靈寶經”被分爲“元始舊經”和“仙公新經”兩部分,這可從敦煌所見的 P. 2861. 2+P. 2256 寫卷中載錄的那份出自陸修靜的“靈寶經目錄”中得到鮮明的印象。按照一般的看法,所謂“元始舊經”和“仙公新經”,一“新”一“舊”,自然應該是“舊”者先出,“新”者後出。但小林正美一方面認爲:所謂“新”“舊”,並不是指述作年代的早晚,而是道教神話中的“新”“舊”。亦即說,“元始舊經”是指天界之中從龍漢之劫以來就存在的目錄和經典;“仙公新經”是指葛仙公在天台山從太極真人那裏得授的新靈寶經。而這顯然只是道教神話,不能據此認定兩組靈寶經成書的先後。但另一方面,他又認爲大部分“元始系”經典是在 420—437 年間作成,“仙公系”經典則是在稍後的 424—437 年間作成<sup>②</sup>,事實上又是按照“舊經”早、“新經”晚的模式來理解成書的先後。小林之所以一方面強調“舊”“新”之分不是成書早晚的區分,另一方面卻又認爲“舊經”作成的時間早於“新經”,只是因爲他認定目前“舊經”中有三種,原本是作爲“新經”而被“移入”了“舊經”。故而他認爲陸修靜的“元始舊經”和“仙公新經”分類,並不能如實地反映靈寶經原初歸屬的狀態。因此他改用“元始系”和“仙公系”的分類。可惜這樣的用意,並沒有被大多數學者所理解和接受。大淵忍爾也認爲,“元始舊經”大約作於公元 400 年左右,“仙公新經”是在“元始舊經”作成之後、437 年之前作成<sup>③</sup>。

以往學者們都根據《真誥》和《道教義樞》所言:葛巢甫在隆安末,“造構靈寶,風教大行”<sup>④</sup>,將“古靈寶經”視作是葛巢甫一人在 400 年左右作成的。近來

① 這樣的疑問,見拙著《敬天與崇道——中古經道教形成的思想史背景》,北京:中華書局,2005 年,646 頁注 3 和 648 頁注 1。而我對於“元始天尊”主神地位形成的看法,見拙稿《中古道教神學體系的建構與發展——以元始天尊的“至尊性”和“佛陀化”爲中心》,香港大學《東方文化》第 42 卷第 1、2 期,2009 年,75—91 頁。

② 詳見小林正美:《六朝道教史研究》,中譯本,138—142、165—166 頁。

③ 大淵忍爾:《道教とその經典》,116 頁。

④ 《真誥》卷十九《翼真檢》第一,《道藏》第 20 冊,604 頁中欄。

的研究越發使人相信，全部的“古靈寶經”不可能是出自葛巢甫一人之手。大淵氏到晚年雖然還在堅持葛巢甫造作了“元始舊經”，但也有所鬆動，認為全部靈寶經不可能由葛巢甫一人完成，並承認“仙公新經”的作成要晚於“元始舊經”。小林氏則認為葛巢甫只造作了《靈寶赤書五篇真文》，“元始舊經”和“仙公新經”都是劉宋葛氏道和天師道的作品。亦即說，他們都不再拘泥於關於葛巢甫造構全部靈寶經的舊說，且認為“元始舊經”和“仙公新經”在作成的時間上是應該有先後的，只不過都還認為“元始舊經”應在“仙公新經”之前作成。

本節所關注的是一個看似細枝末節問題，即為何同屬靈寶經系，“舊經”通常以“元始天尊”傳授太上道君等仙真為基本結構，而“新經”卻以太極真人、高上老子傳授葛仙公為基本框架？這又關係到靈寶經研究中的兩大基本問題：第一，“新經”和“舊經”兩組道經形成的時間先後問題；第二，靈寶經的主神“元始天尊”出現的時間問題。希望通過討論這樣的問題，能對更進一步理解“古靈寶經”的形成歷史有所助益。

## 二 “舊經”與“新經”主神的不同

小林正美認為：“元始系”以元始天尊和太上道君為主神，“仙公系”則以太極真人和葛仙公為經典傳授的主角<sup>①</sup>。山田俊則認為：元始天尊和太上大道君是“元始舊經”和“葛仙公所受”靈寶經所共有的主神；而在輔神方面，“元始舊經”獨有的是左玄真人、右玄真人、天真皇人、玄和先生等；“葛仙公所受”獨有的則是太極左仙公葛玄、三天法師張道陵、太極真人徐來勒、仙人紀法成等<sup>②</sup>。在輔神方面，“元始舊經”和“葛仙公所受”的差異很明顯，基本上，以上這些輔神在“元始舊經”中出現過的，就不會再在“葛仙公所受”中出現。既然兩組輔神之間有明顯的區別，為何主神卻呈現出共同性？這本身就是一個有趣的現象。不過，山田俊是完全按照陸修靜關於“元始舊經”與“葛仙公所受”的分類來梳理主神和輔神關係的，而且他將靈寶經中出現的“天尊”稱號，都當成“元始天尊”的簡稱來看待。而我卻更傾向於小林正美在重新劃定“元始系”和“仙公系”的前提下做出的認識，即元始天尊和太上道君這一對師徒組合，僅在“元始系”中作為主神出現；“仙公系”的主神只是太上道君，而無元始天尊。

① 小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，162頁。

② 山田俊：《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本際經〉の成立と思想》，129—130頁。

“新經”之中幾乎看不到“元始天尊”的名號。被小林認為是“移入三經”之一的今本《洞玄靈寶玉京山步虛經》，開篇說玉京山是“無上大羅天太上無極虛皇天尊之治”，而在《一切道經音義妙門由起》中，同一句話卻作“太上無極虛皇大道君之所理”。可見，此經的六朝和唐初本尚以“大道君”為主神，而明道藏本則轉以“天尊”為主神。這樣的改寫應該發生在初唐以後。在現存的“新經”中，也還有一些文句中提及“天尊”兩字。這是一些學者認為“仙公新經”也以元始天尊為最高主神的根據。但實際上，在這些例子中，“天尊”都不是對“元始天尊”的簡稱。

如《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中太極真人曰：“靈寶無上齋，皇老天尊大聖，常奉修不倦。”又云“上啓太上無極大道、太上大道君、太上老君、太上丈人、無上玄老、十方無極大道、道德衆聖天尊、至真大帝、天帝、天師君云云”，又有“歸命東方無極太上靈寶天尊”等十方無極太上靈寶天尊<sup>①</sup>。

《太極左仙公請問經》卷下《太上洞玄靈寶本行宿緣經》中還有“太上蔚羅天尊”和“太上衆真天尊上人”等稱呼<sup>②</sup>。這裏的“天尊”顯然都不是至高無上的元始天尊，而是對衆多天上仙真的敬稱。

《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》中說：仙公於天台山靜齋念道，稽首禮拜，請問靈寶玄師太極太虛真人<sup>③</sup>曰：“弟子有幸，得侍對天尊。自以微言，彌綸萬劫。……近而未究人生因緣，本行之由，今願天尊覺所未悟。”<sup>④</sup>《太極左仙公請問經》卷下《太上洞玄靈寶本行宿緣經》中，太極真人高上法師向葛仙公傳授教法，仙公避席稽首曰：“唯唯。天尊願便傳之矣，我即奉之焉。”<sup>⑤</sup>這兩例都是葛仙公在與太極真人面對面問答時，將太極真人敬稱為“天尊”，而非指“元始天尊”。

《仙人請問本行因緣衆聖難經》中說：葛仙公在靜齋念道，有地仙道士卅三人，詣座燒香。避席請問曰：

下官等學道彌齡，積稔於今，九百歲矣。而故婆娑為地仙，又無職任，

① 見《中華道藏》第4冊，102頁上欄、103頁上欄、103頁下欄。

② 《中華道藏》第4冊，125頁中欄、125頁下欄。

③ “靈寶玄師太極太虛真人”，敦煌本作“太極法師真人徐來勒”。

④ 《中華道藏》第4冊，111頁上欄至中欄。

⑤ 《中華道藏》第4冊，122頁上欄。

散於山林間耶。天尊<sup>①</sup>始學道，而昔被錫爲太極左仙公，便應登太上玉京，入金闕，禮無上虛皇乎？不審前世有何功德，遵受奚經，致此巍巍三界，北酆所宗仰？願爲說宿命所由，因緣根本也。

可見葛仙公所奉的最高主神是“無上虛皇”，而非“元始天尊”。同經又說：時仙人有姓紀，字法成，仙公指之曰：彼即我前世弟子也。……法成曰：“唯唯天尊。”又云諸仙乃嘆曰：“天尊上人，求道積久云云。”<sup>②</sup>這是紀法成等地仙將葛仙公尊稱爲“天尊”之例。

還有些現在看來是“元始天尊”的例子，如果對照敦煌本來看，就會知道應該是出自後人的加筆，並非東晉末年“古靈寶經”的原貌。如《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，開篇本來是太極仙公請問太極法師，是葛玄與徐來勒之間的對話，有幾段文字都以“太極真人曰”開頭，而此經的《道藏》本在其中一段卻突然出現“天尊告太極真人曰”云云。能“告”太極真人的“天尊”當然有可能是元始天尊。但查此經的敦煌本(P. 2468、S. 6394、P. 2400)可知，“天尊告太極”這五字，在敦煌本是没有的。亦即說此經原本就是太極真人與葛玄之間的對話，並沒有“天尊”出場。

總之，從現存“新經”中，無論是敦煌本，還是《道藏》本，我都没有看到有“元始天尊”這四字出現。相反地，“舊經”中的“元始天尊”，或是神格化的“元始”一詞，或是“元始天尊”簡稱爲“天尊”的用例，則比比皆是。且“舊經”都透露出太上道君的師父是元始天尊的觀念。因而無疑地，元始天尊是“舊經”的最高主神。但在“新經”中，卻没有任何關於“元始天尊”是主神的意思。相反地，“新經”將“太上虛皇”作爲最高主神。

如《上清太極隱注玉經寶訣》中太極真人曰，“吾昔始得仙時，受太上大道君大智慧經偈七遍”云云<sup>③</sup>。《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》中太極真人曰：“吾昔受太極智慧十善勸助功德戒於高上大道虛皇，世世宗奉，修行大法，度人甚易，此自然之福田也。”<sup>④</sup>《太上洞玄靈寶本行宿緣經》中更明確說道：“太極真人曰：我師是太上玉晨大道虛皇，道之至尊也。我是師第六弟子，大聖衆皆師之

① 敦煌本作“天尊”，《道藏》本作“師尊”。

② 《中華道藏》第4冊，127頁上欄至中欄、下欄，128頁下欄。

③ 《中華道藏》第4冊，90頁上欄。

④ 《中華道藏》第4冊，114頁上欄。

弟子。”<sup>①</sup>這說明太極真人是以“道之至尊”的太上玉晨大道虛皇為師。而“太上虛皇”又是“舊經”中常見的太上大道君之師。如《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》云：“此戒名《智慧隱經道行本願上戒寶真品》，太上虛皇傳太上大道君，道君傳太微帝君，帝君傳九微太真，太真傳太極大法師，及傳太極高仙王公，不告中仙矣。”<sup>②</sup>而此“太上道君”又和“元始天王”有師承關係，如《太上洞玄靈寶真文要解上經》中太上大道君多次說“吾昔受之於元始天王”云云<sup>③</sup>。此經中還提到了“元始命五老上真，以靈寶真文封於五嶽之洞，以安神鎮靈”。這裏的“元始”二字顯然是作為神格來使用的，但卻不是指“元始天尊”，而應是指“元始天王”。

這樣，太極真人是葛仙公的師父，“太上虛皇”又是太極真人的師父，並且是“道之至尊”。諸天大聖眾都是“太上虛皇”的弟子，包括太上道君。太上道君與“太上虛皇”之間的師徒關係，很像是“元始天尊”與太上道君的關係。陶弘景《真靈位業圖》中第一位的主神是“上合虛皇道君應號元始天尊”，可見在 6 世紀中期，“虛皇”與“元始天尊”已經合二為一，而在 5 世紀初期卻還看不到這樣的跡象<sup>④</sup>。也有學者認為“新經”中出現的“虛皇”就是“元始天尊”。但如果“舊經”作成在前，“元始天尊”已經是靈寶經中公認的主神，“新經”為何還把“天尊”作為一般性的尊稱，還改稱“元始天尊”為“虛皇”？總之，“新經”中看不到“元始天尊”的身影，而“新經”的太上道君自稱又以“元始天王”為師，則“元始天尊”和“元始天王”在靈寶經中出現的先後問題就很值得玩味。

已有研究表明：“元始天王”之號有著濃厚的上清經傳統色彩，且一般認為“元始天王”出現在先，“元始天尊”出現在後<sup>⑤</sup>。“元始天尊”很可能是靈寶經的作者們借鑒上清經中“元始天王”的稱號，並融和了中國傳統的五方帝君之上至高神與道教虛皇的概念而造作出來的新神。但他卻後來居上，取代上清經中

① 《中華道藏》第 4 冊，125 頁下欄。

② 《中華道藏》第 4 冊，113 頁下欄。

③ 《中華道藏》第 4 冊，92 頁下欄。

④ 蔡霧溪 (Ursula-Angelika Cedzich) 認為今本《真靈位業圖》已非 6 世紀陶弘景之舊。見其為《道藏通考》所寫的提要，*The Taosit Canon*, pp. 109 - 111.

⑤ 柳存仁先生指出：元始天尊一名之立，蓋在（元始）天王之後；天尊後來居上，地位特崇。見《〈三洞奉道科誠儀範〉卷第五——P. 2337 中金明七真一詞之推測》，1986 年初刊，此據氏著：《和風堂新文集》，臺北：新文豐出版公司，1997 年，364 頁。王卡指出：在靈寶經中，有極個別的例子顯示“元始天尊”與“元始天王”的名號可以互用。而“元始天王”則大量出現在上清經中。見《元始天王與盤古開天闢地》，1989 年初刊，此據氏著：《道教經史論叢》，70—86 頁。

“元始天王”的地位而成爲靈寶經中至尊神格。值得注意的是,《道教義樞》卷二《三洞義》第五中云:“洞玄是靈寶君所出,高上大聖所撰。今依元始天王告西王母太上紫微宮中金格玉書靈寶真文篇目,十部妙經,合三十六卷。”<sup>①</sup>說明在道教傳統中,的確有種說法,即《紫微金格目錄》所載的 10 部 36 卷靈寶經,本是元始天王而非元始天尊所傳的。“新經”沒有明顯的“元始天尊”的概念,卻承認有“元始天王”,正因為當時沒有“元始天尊”的概念,所以纔將“天尊”作爲一般性敬稱的用法。這是否意味著“新經”應該在“元始天尊”尚未成爲主神的時候作成?“舊經”通篇都是以“元始天尊”爲主神,應該是在“新經”之後作成的?這將涉及“古靈寶經”形成過程中的根本性問題,當然不能僅以這種虛幻無據的神靈名號來定奪。

### 三 “新經”和“舊經”的先後問題

關於這一問題,學界普遍認爲是“元始舊經”早於“仙公新經”作成。從經文內容方面專門討論這一問題的,主要是王承文先生,他以《太極左仙公請問經》爲例,論證“仙公新經”經典應該是對“元始舊經”的闡釋<sup>②</sup>。

《太極左仙公請問經》中首先說到“仙公稽首,禮太上太極高上老子無上法師”云云,則此經是葛仙公與老子之間的問答。《真誥·甄命授》中有老君爲太極四真人之一的說法。可見以老子爲太極真人或太極法師,本是出自上清經的傳統,而不一定是天師道的影響。《請問經》卷上太極法師老子說“夫學道修德,以善功爲上,然後當齋戒,吐納元和,挹漱流霞五華之英也。學道不勤修善功、齋戒,亦徒勞於山林矣。故《太極智慧經》上篇曰”云云<sup>③</sup>,其後是法師所說的一套戒律。王氏認爲“《太極智慧經》上篇”即“元始舊經”中的《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》,而且《太極智慧經》中老子所說的戒律內容,也是從《智慧罪根上品大戒經》中元始天尊告太上道君“十善因緣上戒之律”改寫來的。這兩段內容的確很接近,試列表比較如下(欄中的數字是該句在兩經中出現的序號):

① 《中華道藏》第 5 冊,553 頁上欄。

② 王承文:《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,99—107 頁。

③ 《中華道藏》第 4 冊,119 頁上欄至中欄。



《太極左仙公請問經》卷上	《靈寶智慧罪根上品大戒經》
11 拔度厄難,12 恤死護生,	1 恤死護生,救度厄難,命得其壽,不有夭傷。
1 救治疾病,	2 救疾治病,載度困篤,身得安全,不有痛劇。
10 施惠窮困,	3 施惠窮困,拯度危厄,割己濟物,無有憐惜。
2 奉侍師寶,3 營靜建舍,	4 奉侍師寶,營靖建舍,廣作功德,無有怠倦。
4 書經校定,6 燒香燃燈	5 書經校定,晨夕禮誦,供養香燈,心無替慢。
5 修齋念道	6 修齋念道,恭心遵法,內外清虛,不生穢惡。
	7 退身護義,不爭功名,抱素守朴,行應自然。
7 念濟一切,8 宣化愚俗,9 諫諍解惡,	8 宣化愚俗,諫諍解惡,咸令一心,宗奉大法。
13 邊道立井,14 殖種果林,15 教化童蒙, 16 勸人作善,	9 邊道立井,植種果林,教化童蒙,勸人作善。
17 有德於國家,18 動靜可觀,19 施爲可法, 20 教制可軌 <sup>①</sup> 。	10 施爲可法,動靜可觀,教制可軌,行常使然 <sup>②</sup> 。

王氏認爲是後出的《請問經》改寫了先出的《智慧罪根上品大戒經》的內容。

我們以《智慧罪根上品大戒經》的文字爲標準,再比較《請問經》的文序,可見《請問經》的文序明顯是混亂的。還有只見於《智慧罪根上品大戒經》而不見於《請問經》的文字。《請問經》自稱這些內容是引自“《太極智慧經》上篇”,且沒有明說是所謂的“十戒”。此“《太極智慧經》上篇”,應即陸修靜《靈寶經目序》中所說的“或自篇章所見”之列。有無可能《太極智慧經》實際上既是《請問經》這些戒規的根據,也是《智慧罪根上品大戒經》“十戒”的藍本?《請問經》先出,還沒有做到文字規整,反而是後出的《智慧罪根上品大戒經》可以在《太極智慧經》和《請問經》的基礎上,將此“十戒”以更整齊的文句表達出來?當然,單純從文字對比的角度似乎很難得到確證,更重要是應該比較經文所蘊含的思想觀念。

《請問經》繼續講到:高上老子曰:

夫道家所先,莫近乎齋。齋法甚多,大同小異耳。其功德重者,惟太上靈寶齋也。但世希能學之矣。學之者皆大乘之士,前世積慶所鍾,去仙近

① 《中華道藏》第4冊,119頁中欄。

② 《中華道藏》第3冊,249頁上欄至中欄。

也。又有三天齋法，與靈寶相似。仙公曰：三天齋者，是三天法師天師所受法，名為旨教經也。抑亦其次矣。此法悉在《五稱文》中，莫不畢載也。但天書弘妙，非世賢可思議者耳。能究之，皆上仙上真之人，玄同於太上者也。故中仙及地仙下仙，莫有闕其文旨矣。徒見而不知<sup>①</sup>。

在《請問經》以外的其他“仙公系”經典，不止一次強調：靈寶齋是修道的關鍵，而大道上法只有上仙上真纔能睹見和修行，中仙以下都無緣得見。所以修道成仙是有階級性的，這就與學者們一般認為“元始舊經”大部分經典主張“度人無量”的主旨有很大不同。《請問經》在此除了繼承上清經的傳統外，還加入了張道陵天師道的因素，而“元始舊經”由其經典來源所決定，是不可能明目張膽地借用上清和天師道因素的。

高上老子繼續說：

清齋誦經，修德立行，仙道亦自成，何必藏山藪也？……道家經之大者，莫過五千文，大洞玄真之詠也。此經虛遠，誦之致大聖，為降雲車寶蓋，馳騁龍馬，白日昇天。五千文是道德之祖宗，真中之真，齋而誦之，則身得飛仙，七祖獲慶，反胎受形，上生天堂，下生人中，王侯之門也。……洞真道欲成，可誦之以致雲龍，不得人間詠之。人間詠之，大魔王敗之也。洞玄步虛詠，乃上清高旨，蕭滌玄暢，微妙之至文，亦得終始修詠，以齋戒也。洞真可終不可始，始之鮮有得道者也。其餘經，各有次第階級，不可超矣<sup>②</sup>。

《請問經》強調齋戒和善功，但最終的目的是感致天上的神真下降來迎接修仙之人白日昇天。這種靠天神接迎登天而仙的觀念，在葛洪時代就有。只不過當時葛洪認為只有通過一系列仙道技術，特別是金丹大藥纔能導致上真下降接迎上仙。而《請問經》所言則側重於齋戒和功德，較之葛洪時代有所進步，卻還是著眼於個人的昇仙。在此，《請問經》面臨如何處理上清、靈寶和天師道三種彼此不同，而又互有聯繫的道教傳統的問題。《請問經》認為《五千文》是道德之祖宗，齋而誦之，可得飛昇之效；同時《請問經》又很看重洞真上清經的地位，認為上清經是修仙的終極要道。甚至已經有了上清經最高、靈寶經和五千文等其他經典“各有次第階級，不可超矣”的觀念。這與“元始舊經”獨尊的立意也很不

① 《中華道藏》第4冊，119頁下欄。

② 《中華道藏》第4冊，119頁下欄至120頁上欄。

相同。

《太極左仙公請問經》卷下名為《太上洞玄靈寶本行宿緣經》，仍然是葛仙公向太極真人高上法師問法。高上法師老子又提到了“十誠”，此十誠在屬於“舊經”的《洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》中也有，而且文字上比《請問經》卷下更工整。不過直接比較兩種“十誠”的內容，似乎看不出什麼明顯的差別，倒是“十誠”之後，兩經分別提到了遵奉這“十誠”會得到的功效：

《太極左仙公請問經》卷下	《靈寶智慧罪根上品大戒經》
能奉此十誠，分明立願，無不必報也。夫人見世行惡而不報者，是其先世餘福未盡，福盡而禍至。見世行善而不報者，是其先世餘殃未盡，殃盡而福至。或後生受報，不必在今世也。人能見世大建善功，必以功過相補，乃可免先世殃對。施恩望報則不報，陰陽必然矣。欲入仙道者，功加塵沙之比，其可為合也 <sup>①</sup> 。	此十戒普教十方無極世界，度一切人。能奉之者，功書十天，福延七祖，拔出長夜九幽之中，上昇南宮，身入光明，因緣不絕，尅得神仙 <sup>②</sup> 。

《請問經》卷下說：能奉此“十誠”，一定會有善報。那些行善之人没有得到善報，是因為其個人在前世有“餘殃”；而作惡之人未得惡報，則是因為其個人前世有“餘福”。這裏看似是沿用漢代的“承負說”，實際上已經受到漢譯佛經觀念的影響。在漢代，“先世”一詞代指的是一個人的“祖先”，《請問經》的“先世”則代指個人的前生，而這正是漢譯佛經中“先世”的用法<sup>③</sup>。《請問經》著眼於個人是否能够成仙，是由個人前世和今生的善功決定。《智慧罪根上品大戒經》則強調這十戒可以“度一切人”。這樣的說法，一方面蘊含了這十戒超越個人層面的普適性，也明顯淡化了“善功”的觀念。要知道，漢晉仙道傳統，直到葛洪《抱朴子內篇》，都還極力強調善功的重要性。《請問經》應該與葛洪所代表的仙道傳統更為接近，儘管其中已經明顯受到漢譯佛經的影響。相應地，可以認為《罪根品大戒經》已經進一步遠離葛洪的仙道傳統了。

太極真人又向葛仙公細數學道修行之要云：

夫學道，當先忠孝，善行持誠，慈心一切，事師恭肅，吐納養神，尊受大

① 《中華道藏》第4冊，122頁上欄。

② 《中華道藏》第3冊，250頁上欄。

③ 關於佛教輪回與因果報應論對早期靈寶經中“承負”觀念的衝擊，見許理和前揭文，134—138頁。關於對“新經”和“舊經”中“先世”一詞含義的辨析，參本書第七章第三節。

經，禮仰法師，如奉聖人，齋靜誦經，施惠困厄，勸人以善。然後服藥致益，吐納神和，齋誠有感，誦經真降，魔衆伏使，敢爲試害，如此必得道。《道德》上下經，及洞真、洞玄經、三皇天文、上清衆篇詠等，皆是太上虛皇衆真、十方自然真仙，及帝君之隱位，及諸天大聖衆諸天宮殿城臺，山海立池，或是太上之靈觀，自然之寶闕，並諸天日月星辰，城郭及門戶之銘，或是大魔王官屬之內諱密字，宮室之處所，太上故撰而爲文也。是以不可毀謗妄宣矣<sup>①</sup>。

這裏講到的修道方法，主要是齋戒誦經等新的觀念和服藥吐納等傳統的仙道技術。可以說，“新經”在不少地方還明顯繼承著漢晉傳統仙道之術，這與“舊經”也形成明顯的不同。特別是，《請問經》卷下說到《道德經》、洞真、洞玄、三皇天文和上清衆篇詠等——可以說包含了靈寶經在內的當時所有道書——都是以太上虛皇爲首的天上仙真們所居治的宮殿城臺、城郭門戶上的銘文，或是魔王官屬的內諱密字，由太上撰寫成人間文字流播人世。這與“舊經”所宣揚的靈寶天文的來歷也很不相同。假如“舊經”先作成，“新經”後作成，“新經”應該對“舊經”的思想觀念有所遵奉和繼承纔對。但事實上，“新經”卻既不承認“元始天尊”的主神地位，又不認可“靈寶天文”的神聖來源；至於修道成仙的理論與實踐，“新經”更多體現的是對漢魏仙道傳統的繼承，而不是對“舊經”的發揚。

#### 四 結語

總之，至少有三方面的原因促使我對“舊經”和“新經”這兩組經典產生的先後問題產生懷疑：

第一，“舊”與“新”，只是道教神話中的區分，不能作爲兩組經典實際作成時間先後的依據。事實上，即便按照道教自己的說法，“元始舊經”雖然是龍漢劫中就有的了，但其在這一世的“應運出世”，已是在大禹、張陵和葛玄得授靈寶經符之後。當然，葛仙公所稟的這部分經典，其作成時代肯定不能認爲是葛玄生活的三國吳時，如果“舊目”所載“元始舊經”的“出世”是在劉宋初年，托爲葛玄所傳的經典，應該是在東晉末年由葛巢甫所代表的葛氏道一脈中人造作出來的。有幾部“新經”的末尾，都提到從葛玄到鄭思遠和葛氏後人的傳承情況，說

<sup>①</sup> 《中華道藏》第4冊，124頁下欄至125頁上欄。

明葛氏道人參與製作的，更有可能是“新經”而非“舊經”<sup>①</sup>。

第二，根據兩組靈寶經文中對“天尊”與“元始天尊”的不同用法，可見“新經”並不承認“元始天尊”的至尊地位。假如“舊經”在先，先出經典已經確立的主神竟然不被後出的“新經”所接納，這似乎是很令人費解的。合理的解釋是：“新經”作成之時，靈寶經中還沒有尊奉“元始天尊”為主神。而尊奉“元始天尊”的“舊經”應該在“新經”之後作成。所以我現在認為，“新經”在東晉末就開始造作，而“元始天尊”應該隨著“舊經”的“出世”，在劉宋初年纔成為新一批靈寶經中的主神。

第三，如果比較“新經”和“舊經”經文內容，兩者的確有很多相互關聯之處，但是“新經”的教理教法在強調齋戒誦經等新道法的同時，又更多保留著漢晉個人仙道技術的傳統。而“舊經”則明顯對這一傳統有所疏離。今後應該更多從這個層面去探究兩組靈寶經的異同問題。

當然，本節提出這一懷疑的前提和背景是：靈寶經從“出世”伊始就處在不斷的異動和調整狀態。而到目前為止，這一背景仍是相關學者們各持己見，爭持不下的。本節不敢奢望能為現有的分歧眾說提供一個新的觀察角度，只是認為，對這樣一個重要歷史背景的討論，不應該只糾纏於幾個未必確然的卷數數字，更多應該從經典本身出發來進行比較研究。從這個角度出發，兩組靈寶經之間，乃至同一組靈寶經之間內容上的因襲和矛盾之處，在所多有。如何認識這種現象，或可作為解決靈寶經研究難題的另一種可選路徑。

### 第三節 線索之二：“新經”徵引 “舊經”說質疑

#### 一 引言

元嘉十四年(437)，陸修靜對當時真偽混雜的靈寶經進行了第一次甄別，作

① 現有的研究大都認為葛巢甫最早造作的靈寶經應該是“元始舊經”，但黎志添在評論小林正美的觀點時指出：這種假設並不能解釋為何在葛氏道的“元始舊經”裏，竟沒有太多突出作為靈寶經承受者的葛仙公的傳說；反之，現存在靈寶經系的太極葛仙公的資料，卻在所謂“天師道三洞派”的仙公系靈寶經裏大量出現。見黎志添前揭文，504頁。亦即說，葛玄的後人葛巢甫，最先造作的靈寶經中竟然不重視葛仙公，反而是加入天師道人造作的“後出”的“仙公系”經典卻大力彰顯葛仙公。這在很多學者看來都是個令人不解的問題。如果承認“新經”早於“舊經”，這個問題就可得到圓滿的解答。

成了《靈寶經目》。此目的具體內容已佚，但《雲笈七籤》保有陸氏所作的《靈寶經目序》云：

頃者以來，經文紛互，似(是)非相亂，或是舊目所載，或自篇章所見，新舊五十五卷，學士宗竟(稟)，鮮有甄別<sup>①</sup>。

可知陸氏在整理靈寶經時，統計的真經和偽經總共 55 卷。這些真偽混雜的靈寶經，主要有兩個來源：其一是所謂“舊目所載”。此“舊目”相關的資料很少，只能推論其是一個對“十部三十六帙”的初步設計，並不能完全等同於後來的“《紫微金格目》”。本章第一節已經對此“舊目”做了專門的分析，此不贅言。

其二是所謂“篇章所見”的靈寶經。何為“篇章所見”？此前的學者在讀到陸氏這篇《序》時，大都認為“舊目所載”是指“舊經”無疑，則“篇章所見”就一定應該是指“新經”。包括王承文最近對我的反駁<sup>②</sup>，仍然認為能夠與“舊目所載”並列的“篇章所見”，一定就是指“新經”部分。但是，從字面上看，無論如何也得出“篇章所見”四個字含有“新、舊”的意義。況且，除了小林之外，幾乎所有學者都不承認“新舊五十五卷”是指“新經”和“舊經”一共 55 卷；換言之，所謂“新舊五十五卷”的“新舊”兩個字，都不是指“新經”和“舊經”，又怎麼能夠得出“篇章所見”四字，一定就是且只能是指“新經”呢？按我的理解：目前所知的“古靈寶經”主體是在東晉末劉宋初年形成傳世的，但在 320—390 年代之間，一直都有靈寶經符在傳世。這期間流傳的靈寶經符，有的改換了形式被保存在後來的“新經”和“舊經”之中，有的則完全湮滅不存，只在某些現存的“古靈寶經”中被轉引或提及過。這纔是符合“篇章所見”四字本義的理解。但是對這部分靈寶經的具體情況如何？因為此前很少有學者注意到 320—390 年代之間靈寶經符的情況，因而至今還沒有受到學界的足夠重視。陸氏當時所見的靈寶經，除了見於“舊目所載”的整篇經典外，還有一些是屬於只有“篇章所見”的斷簡殘篇，這應是“古靈寶經”形成過程中值得關注的一個事實。

本節即關注這部分只有“篇章所見”的“古靈寶經”，考察的起點是文獻學的角度，最終的結論，卻希望能對探究整個“古靈寶經”系統形成的歷史提出某些

① 此據《雲笈七籤》卷四《道教經法傳授部》，李永晟點校本，52 頁。這裏的“似”字，我認為乃“是”之誤字。而“竟”乃“稟”之誤字，是小林正美接受周一良先生的意見而改的。

② 王承文：《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經出世論考（下篇）》，《敦煌學輯刊》2016 年第 3 期，34—35 頁。

新的思路和觀察點。

## 二 “新經”所見並非“舊經”篇章

“元始舊經”被認為是在無數劫期之前、宇宙形成之前就已存在的天文玉字，經由元始天尊等天上的仙真歷劫所傳而來，故“元始舊經”是最早和最本源性的天書，自然不會引述或提及某部更早的靈寶經，更多是提及或引述了一些不屬於靈寶天文、只在天宮存在的科律。如：《元始五老赤書玉篇真文》卷下有“玄都紫微宮上元、中元、下元格”<sup>①</sup>；《赤書玉訣妙經》卷上有“靈寶上元舊格”，卷下有“大道玄都舊典科法”<sup>②</sup>；《空洞靈章》有“明真玄科”<sup>③</sup>；《九天生神章經》有“元陽玉匱”和“元陽玉曆”<sup>④</sup>；《智慧罪根上品》有“玄都女青上宮左官律、中宮中官律、下宮右官律”，及對應的“明真玉匱女青上宮、中宮、下宮科品”等<sup>⑤</sup>；《五煉生尸經》亦有“明真玉匱女青上宮舊典”<sup>⑥</sup>。這些所謂的天宮“格、律、科、品”，當然都是靈寶經的作者們虛構出來的，並沒有在人間實際流傳的完整版本<sup>⑦</sup>。之所以要虛構它們，主要是為了渲染這批“元始舊經”天書的神聖來源和無上權威。六朝道教某些儀式上的行止、方位的嚴格規定，或是相關戒律的制訂和施行，很多就是托稱根據這些“玄科舊典”而來的，自然就憑空增添了某種神聖性和神秘性。但這樣的所謂“天宮舊典”，還不是本節要關注的“篇章所見”部分。

“篇章所見”的“古靈寶經”，集中出現在被陸修靜歸入葛仙公所傳的幾部“新經”中。如《太上洞玄靈寶真文要解上經》云“元始命五老上真，以靈寶真文封於五嶽之洞……太上元始靈寶五篇真文”，云云。我曾論證在“新經”中，“天尊”常常是指低級仙真對高級仙真的敬稱，而不是對主神“元始天尊”的簡稱<sup>⑧</sup>。這裏出現的“元始”，也並非是“元始天尊”的簡稱。《真文要解上經》後面的文字表明，是“元始天王”將“靈寶五篇真文”傳給太上大道君，故“元始天王”是《真文

① 《中華道藏》第3冊，23頁下欄至24頁上欄。

② 《中華道藏》第3冊，36頁上欄、45頁中欄。

③ 《中華道藏》第3冊，68頁上欄。

④ 《中華道藏》第3冊，80頁下欄。

⑤ 《中華道藏》第3冊，252頁上欄至255頁上欄。

⑥ 《中華道藏》第3冊，758頁上欄、中欄。

⑦ 《道藏》現有《玄都律文》和《女青鬼律》，但其內容都不是天宮科律，也與這些古靈寶經所揭示的內容不相吻合。這說明現存的《玄都律文》和《女青鬼律》都是借用天宮科律的名義編成的。

⑧ 見拙文《“元始系”與“仙公系”靈寶經的先後問題——以“古靈寶經”中的“天尊”和“元始天尊”為中心》，2008年初刊，修改後收入本章第二節。

要解上經》的主神，也應是“元始天王”命五老上真封鎮靈寶五篇真文。因此，這裏的“元始”可以為我關於“新經”中並沒有“元始天尊”的說法增加一個證據。

《真文要解上經》假托太上大道君說修道者應該“行十二上願”。在列舉了十二願的具體內容後，道君曰：“此十二大願，舊出《元始五篇智慧經》中。”<sup>①</sup>接著，道君又講說了東西南北中“靈寶自然五篇衛靈神咒”。其後道君又曰：“此‘自然五篇衛靈神咒’，舊出《靈寶五文上篇》。”<sup>②</sup>所謂“舊出”二字，顯然會讓人覺得《真文要解上經》的“十二願”和“衛靈神咒”，就是從先前作成的《元始五篇智慧經》和《靈寶五文上篇》照搬來的。王承文先生即認為，屬於“仙公新經”的《真文要解上卷》，整部經文就是對《元始五篇智慧經》的注解；而《元始五篇智慧經》即《元始五老赤書玉篇真文天書經》，又名《元始洞玄靈寶赤書五篇真文》，是列於十部“舊目”“元始舊經”之首的“五篇真文”<sup>③</sup>。但實際上，如果將《真文要解上經》這兩段“願”和“咒”的內容，與現存的《元始五老赤書玉篇真文天書經》全文做一對比，就會發現，所謂的“十二大願”和“自然五篇衛靈神咒”，在《真文天書經》中是根本找不到相對應內容的。這就使人不禁懷疑，《真文要解上經》所說的《靈寶五文上篇》和《元始五篇智慧經》，是否就是現在位列“元始舊經”之首的《真文天書經》？

類似的情況還見於“仙公新經”中的《太極左仙公請問經》上、下二卷。上卷云：

高上老子曰：夫道家所先，莫近乎齋，齋法甚多，大同小異耳。其功德重者，惟太上靈寶齋也。……又有三天齋法，與靈寶相似。仙公曰：三天齋者，是三天法師天師所受法，名為《旨教經》也。抑亦其次矣。此法悉在《五稱文》中，莫不畢載也<sup>④</sup>。

這是說在衆多的道教齋法中，靈寶齋最重要，其次是三天齋，又名旨教齋。葛仙公說旨教齋是三天法師張道陵所領受的，而其內容都記載於《五稱文》。關於這《五稱文》，《太極左仙公請問經》卷下（又名《太上洞玄靈寶本行宿緣經》）有進一

① 《中華道藏》第4冊，92頁中欄（《道藏》第5冊，904頁下欄）。

② 《中華道藏》第4冊，92頁下欄至93頁中欄；《道藏》第5冊，905頁中欄。

③ 王承文：《敦煌本〈太極左仙公請問經〉考論》，1998年初刊，此據氏著：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，106頁。呂鵬志在這一點上意見與之相同，見《早期靈寶經的天書觀》，581頁注7。他們都認為“元始舊經”早於“仙公新經”，故凡“新經”提及的靈寶經，一定不出“元始舊經”的範圍。

④ 《中華道藏》第4冊，119頁下欄。



步交待。太極真人徐來勒說：

昔正一真人學道時，受靈寶齋，道成後，謂此齋尊重，乃撰《靈寶五稱文》。中出齋法，為《旨教經》，大同小異，亦次本經齋法也<sup>①</sup>。

卷下的表述與上卷基本相同，說張道陵在學習了最重要的靈寶齋後，又從中發展出了旨教齋，並自撰《靈寶五稱文》，詳載旨教齋的內容。王承文先生相信葛仙公關於旨教齋是張道陵從靈寶齋中發展出來的說法<sup>②</sup>，同時又引用前述《請問經》上、下卷的內容，來證明後出的“仙公新經”所見的《五稱文》或《靈寶五稱文》，就是徵引自先出的“元始舊經”《太上無極大道自然真一五稱符上經》。但他也注意到張道陵的《五稱文》是以天師道早期齋法為主，而“元始舊經”的《真一五稱符上經》則是專論靈寶符籙的，故他承認所謂張道陵撰《五稱文》與“元始舊經”的《自然真一五稱符經》關係如何尚待研究，卻仍然認為由此可知“元始舊經”的《真一五稱符上經》成書早於《請問經》上、下卷<sup>③</sup>。

除了《五稱文》專記齋法，《真一五稱符上經》專論符籙這樣明顯的不同外，至少還有兩個理由可以確證《五稱文》並不等於《真一五稱符上經》：其一是在現存的《真一五稱符上經》中，也根本沒有所謂張道陵所撰旨教齋的內容。其二，按照道教的神話觀點，“元始舊經”中的《真一五稱符上經》是屬於先天地而生、宇宙開闢之前就形成的靈寶天文，而《請問經》所說的《靈寶五稱文》則是由漢末天師張道陵所撰，張天師的作品顯然是不應該屬於先天地而生的“元始舊經”的。所以，《請問經》所言的“靈寶五稱文”，並不能指認為就是“元始舊經”的《真一五稱符上經》。

由此引出“古靈寶經”研究中的一個基本而重要的問題：所謂的“元始舊經”和“仙公新經”孰先孰後？按照學界長久以來關於“元始舊經”早於“仙公新經”的判斷，則屬於“新經”的《請問經》在作成之時，應該已有關於元始天尊所傳靈寶經，都是由天上的天文玉字轉換而來的神聖天啓觀念。但《請問經》卻說“靈寶五稱文”是張道陵所作的，顯見在《請問經》作者眼中，此“靈寶五稱文”並

① 《中華道藏》第4冊，123頁上欄。

② 王承文前揭書，343—348頁。呂鵬志認為《請問經》中的論述時代錯亂，不可為憑。因為張道陵是2世紀中期創教，而靈寶齋是4、5世紀之交纔發明的。故《請問經》的說法應該理解為是靈寶齋確立後，又發展出旨教齋，被假托為張天師所為。見氏著：《唐前道教儀式史綱》和《天師道旨教齋考》的相關論述。

③ 王承文前揭書，105—106、345頁。

不屬於元始天尊所傳的靈寶天文之列。

《請問經》出現了“五稱文”，《真文要解上經》出現了“《元始五篇》”和“《靈寶五文上篇》”，以及“太上元始靈寶五篇真文”。同屬於“新經”的《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》中，在弟子領受“靈寶經上清真道”時的金券文中云：“拜受《太上靈寶至真五篇太真道上經》。”<sup>①</sup>這說明“新經”明確提到的靈寶經，很可能僅指由靈寶經最早的淵源“靈寶五符”所衍生而來的“五篇真文”。但“此五篇真文”並不一定就是“彼五篇真文”——位列“舊經”之首的《真文天書經》中的《靈寶赤書五篇真文》<sup>②</sup>。

此外，“新經”之一的《太極隱注玉經寶訣》中云：“誦太上洞玄步虛經時，先叩齒三下云云。”<sup>③</sup>敦煌本“靈寶經目錄”中的“《昇玄步虛章》”，其傳世經本題為“《太上說太玄都玉京山經》”，《萬曆續道藏》收有一部《洞玄靈寶玉京山步虛經》。按照“舊經”在前，“新經”在後的看法，則屬於“新經”的《隱注玉經寶訣》提到“步虛經”，似乎應該是指這部《道藏》本的《玉京山步虛經》。但《道藏》所存的這部《玉京山步虛經》已非其六朝本的原貌，所謂《昇玄步虛章》最初應該就是指十首步虛詞<sup>④</sup>。《隱注玉經寶訣》又云：“道士入室齋，讀太上步虛之玉章。”又云：“步虛經者，靈寶齋步玄誦也。”<sup>⑤</sup>說明當時所謂的“步虛經”，並不是一部現成的經典，而只是道士們在舉行靈寶齋時唱誦的步虛詞。《隱注玉經寶訣》說誦“太上洞玄步虛經”時，要先叩齒三下，咽液三過，心存日月，分別從左右鼻孔呼吸，等等，而《道藏》本《洞玄靈寶玉京山步虛經》中十首“步虛吟”前也正好有這樣的描述，卻多出了太極真人關於啓事吏兵和願念禮拜的解說<sup>⑥</sup>。顯然道藏本《步虛經》的內容比《隱注玉經寶訣》的時代有所增加。太極真人原本只是在向葛仙公的傳授中纔出現，而啓事吏兵又是來自天師道的傳統。作為完整經典的《步虛經》，在齋儀中實際操作念誦的步虛詞基礎上又有新的發展，加入了新的元素。

① 《中華道藏》第4冊，100頁中欄。

② “靈寶五符”是江南地區一個漢魏傳統信仰，如果將現在被列為“新經”之首的《太上靈寶五符序經》，與“舊經”中《真文天書經》及《赤書玉訣妙經》進行比較，就會發現兩種“靈寶五符”的明顯不同。《五符序》中內容古樸的靈寶五符顯然是早出的，但其位序卻被編排在晚出的神學色彩濃郁的“舊經”天文五符之後。其間的變化，詳參本書第五章第一節和第八章第一節。

③ 《中華道藏》第4冊，85頁下欄。

④ 詳見拙稿《論古靈寶經〈昇玄步虛章〉的演變》，提交2007年柏林國際道教會議論文，2009年初刊，修改後收入本書第六章第二節。

⑤ 《中華道藏》第4冊，86頁中欄、87頁上欄。

⑥ 這兩段文字的對比，分別見《中華道藏》第3冊，70頁下欄至71頁上欄；第4冊，85頁下欄。

從步虛詞的文體和內容來看，它的起源至少可追溯到 360 年代上清經出現的時代。在東晉中後期道教齋儀上，已經普遍唱誦步虛詞或步虛章。到“元始舊經”作成時，纔以十首步虛詞即“昇玄步虛章”為基礎，作成了《太上說太玄都玉京山經》。這應該是從《隱注玉經寶訣》提及的“步虛經”，到《昇玄步虛章》和《太上說太玄都玉京山經》演變過程的一個合理的解說。如果這樣的理解不誤，則《隱注玉經寶訣》所謂“太上洞玄步虛經”，也不是指現在“元始舊經”之列的《玉京山步虛經》。

如前所述，學界普遍認為“元始舊經”早於“仙公新經”，在這樣一個未證先立的前提下，既有的研究都認為“仙公新經”中所提及的“靈寶經”，一定就是“元始舊經”。甚至有學者在完全沒做過文本對比的情況下，就得出“仙公新經”徵引到“元始舊經”的經題和內容的結論，並又反過來以此作為“元始舊經”早於“仙公新經”的證據。或是認為“仙公新經”完全就是為對“元始舊經”進行解說和闡釋纔作成的。從上述幾例可知：至少以往被認為是“新經”徵引到“舊經”的例子，沒有一例是可以成立的<sup>①</sup>。而從“新經”中提及的“篇章所見”的“靈寶經”，顯然都不能確認就是“元始舊經”，更有可能是在“新經”產生之前的某些已經佚失的早期靈寶傳統。

當然，否定了“新經”徵引過“舊經”的錯誤認知，得出“新經”事實上並沒有徵引和解說“舊經”的結論後，對這一事實的評判和解說，仍然是可以有多種選擇的。例如，有沒有可能是因為兩組靈寶經作者的理念不同，導致“舊經”看起來對於“新經”並沒有想象的那樣重要？等等。這樣的可能性目前是不能斷然排除的，但這樣的解說必須要有實在的論證纔能令人信服。而在本書的研究中，“新經”事實上從未直接徵引或提及任何一部“舊經”這一事實，將直接導向對新、舊兩組靈寶經作成的時間先後的重新考察。

### 三 “新、舊經”對五千文與上清經的不同態度

除以上幾例證明“新經”提到的“靈寶經”在文字上並不能與“舊經”吻合外，

<sup>①</sup> 我在 2009 年通過文本對比，否定了以往被認為理所應當的這些“新經”徵引“舊經”的例子。至今沒有人拿出反證來推翻我的論證，卻也沒有人承認我的這一論證屬實，並改變了他們此前的錯誤認識。堅持“舊經”早於“新經”的學者，在無法舉證“新經”直接徵引“舊經”之後，纔又轉而去尋找那些所謂“新經”專門用來闡釋“舊經”的例子，如認為《敷齋經訣》是專門闡釋《金錄簡文》的。對此，詳見本書第六章第三節。

“新經”與“舊經”對靈寶經神聖地位的認識也有不相符之處。按照“舊經”的說法，宇宙開闢之前的一片渾沌之中，就有作為“道”的實體而存在的“氣”。氣化生出宇宙萬物，又凝結成天文玉字，經由元始天尊、天真皇人等仙真，將天上的真文玉字轉化為人間的文字傳世，就產生了“元始舊經”。因此，靈寶經就是“道”的體現，具有創立天地、敷演衆經的絕對本源性質。“新經”卻顯然沒有遵從“舊經”確立的這種對靈寶經神聖地位的界定。這不僅因為在“新經”中幾乎看不到“舊經”所宣揚的這一套“靈寶天文創世”神話，而且“新經”也並沒有像“舊經”一樣，把靈寶經放在“至尊無二”的位置。

如《太極隱注玉經寶訣》云：“執讀大洞洞玄、道德尊經、八素隱篇、金真玉光、消魔散靈、招仙步虛、飛行羽經，清音霄暢，萬真降庭。”其後依次介紹“授道德經法”“授大洞真經法”“授太上靈寶洞玄經法”“授太上三皇天文”及“開道德經蘊”“開洞真經蘊”“開洞玄經蘊”“開三皇天文蘊”，“讀道德經”“讀洞真經”“讀洞玄經”等<sup>①</sup>。這裏的“大洞洞玄、八素隱篇、金真玉光、消魔散靈、飛行羽經、九天黃素隱訣、洞真威儀”等，大都是早於新舊兩組靈寶經問世的上清經和三皇經。而“五千文”和“道德尊經”則是指老子《道德經》，這顯示出尊奉葛仙公的一派道士已經將天師道和上清經、三皇經的傳統融為一體。而《玉經寶訣》對四部道經的位序排列是：《道德經》、上清經、靈寶經、三皇經。與之相似的位序還見於《請問經》卷下云：“《道德》上下經，及洞真、洞玄經、三皇天文、上清衆篇詠等云云。”<sup>②</sup>這就很令人奇怪，因為在由元始天尊所傳的靈寶經中，老子或太上老君的地位並不突顯，《道德經》五千文也從來沒有被抬高到可與宇宙天文靈寶經相提並論的地步<sup>③</sup>。還有將三皇經稱作“天文”，本是三皇經自己的傳統，卻明顯會與“舊經”所言的“靈寶天文”的獨尊地位相牴牾。

在“新經”中，“靈寶經”、上清經和《道德經》往往是在一起出現。如《太上靈

① 《中華道藏》第4冊，84頁中欄至85頁上欄。

② 《中華道藏》第4冊，124頁下欄。

③ 關於古靈寶經中的“老子”和“五千文”，王承文前揭書，272—276頁；呂鵬志：《早期靈寶經的天書觀》，584—585頁都徵引了相關的引文。這些引文既有“新經”，又有“舊經”，似乎表明尊崇老子和五千文是全體古靈寶經的一個特色。但這還是涉及如何界定“新經”和“舊經”的問題。被陸修靜歸屬在“元始舊經”的《洞玄靈寶玉京山步虛經》和《太上無極大道自然真一五稱符上經》，的確有推崇五千文的話語，但這些話卻都是來自屬於“仙公新經”系統的神真之口，而非出自元始天尊或太上大道君這樣屬於“元始舊經”的主神。如果承認有“移入三經”的存在，則這兩部經恰恰都應該是“新經”而非“舊經”。無論如何，以葛仙公為傳授中心的經典中推崇老子和五千文，而元始天尊所傳諸經則不是這樣。

寶威儀洞玄真一自然經訣》中說：“太上靈寶洞玄天書，道之至真，尊大無上……讀道德五千文、洞真玄經卅九章、消魔智慧，舉身白日昇天。而無是經，終不得上仙太真之道，永享無數劫。”<sup>①</sup>“洞真玄經卅九章”就是上清經的第一部重要經典《大洞真經三十九章》。這是說雖然讀《道德經》和《大洞真經》等可以白日昇天，但如果没有這部《真一自然經訣》，是不能獲得上仙太真之道的。

《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中太極真人曰：

唯道德《五千文》，至尊無上正真之大經也。大無不包，細無不入，道德之大宗矣。歷觀夫已得道真人，莫不學《五千文》者也。尹喜、松羨之徒是也。所謂大乘之經矣。又《大洞真經》三十九章，不得人間誦之。所以爾者，是真道幽昇之經也。諸天帝王下迎，散香花，六天大魔王，官屬、侍衛稱慶，皆來稽首受事。山海神靈，莫不從已役使者也。詠之一句，諸天爲設禮，況鬼神乎。故不可人間妄施行矣。靈寶經是道家之至經，大乘之玄宗，有俯仰之品……衆道之本真矣<sup>②</sup>。

這是說《道德經》是至尊無上的大乘之經，也是能否得仙的關鍵；《大洞真經》更是尊貴無比，甚至都不能在人間輕易誦行。反倒是“靈寶經”的地位沒有那麼尊貴，在三經中排在最末。

《敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》又云：

靈寶經者，衆經之宗，難以言宣。五千文微妙，衆經大歸義一也。洞真三十九篇，三十九真人說之者，蓋無生之文矣。……天地有終始，故有大小劫，諸經亦隨之滅盡也。後代聖人更出法，唯道德五千文、大洞真經、靈寶，不滅不盡，傳告無窮矣。故曰無生之篇，衆經之王也<sup>③</sup>。

這是說當天地淪壞之際，只有《道德經》《大洞真經》和“靈寶”這三部或三種經書可以永存不滅，“靈寶”的次序仍然是三者的最末，而三皇經也不能免於淪沒。在這幾種“新經”中反復提及的、可與《五千文》和上清經並列的“靈寶”，是指新舊兩組靈寶經的全體，還是指某部特定的靈寶經？結合前文所述“仙公系”經典特重“五篇真文”的情況，我認爲能與《五千文》和上清經並列的“靈寶”，應該只

① 《中華道藏》第4冊，97頁中欄。

② 《中華道藏》第4冊，105頁下欄至106頁上欄。

③ 《中華道藏》第4冊，108頁下欄。

是出自葛仙公所傳系統中的靈寶經。因為“元始舊經”自有其源自遠古劫期之前的神聖背景，“舊經”也從來沒有將自己與上清經、三皇經相並列的意識。

在“元始舊經”之一的《太上洞玄靈寶諸天靈書度命妙經》中也有關於大劫交周、天地淪壞之時，哪些經典可以常存不滅，即“其玉清上道、三洞神經、神真虎文、金書玉字、靈寶真經，並出元始，處於二十八天無色之上。大劫周時，其文並還無上大羅中玉京之山七寶玄臺，災所不及”<sup>①</sup>。在此，《度命妙經》把上清、靈寶和三皇這“三洞神經”都歸於元始天尊所出，因而當大劫來臨，三洞經書都可還歸天上，不會淪沒。由於元始天尊是靈寶經的主神，這實際上是以靈寶經為本位的說法。與“新經”不同的是，《度命妙經》根本沒有提及《道德經》。這裏的“靈寶真經”顯然是指那一整批靈寶天文，而非一卷或幾卷靈寶經，上清經則不再僅僅是《大洞真經》卅九章這一部，也是全部的上清經。在此我們看到的是“舊經”意圖把上清經和三皇經都歸入元始天尊所傳，只有在這樣的前提下，它們纔能與靈寶經一起作為元始天尊的教法而在大災來臨時，得以暫還大羅天宮，否則，也將難免沉淪湮沒。兩相比較，也可看出“新經”與“舊經”在對待《五千文》、上清和三皇經時的不同態度。

靈寶經的創制過程中汲取了上清經的因素，因而無論是仙公所傳還是元始天尊所傳的靈寶經，都無法徹底排斥上清經的實際影響。但仙公所傳“新經”只突出強調《大洞真經》為首的幾種上清經的重要性，而元始天尊所傳的“舊經”是將上清、靈寶和三皇諸經組成的“三洞”作為一個整體<sup>②</sup>，強調元始天尊所傳的三洞諸經都可永存不滅。如果仙公所傳的《敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》晚於元始天尊所傳的《度命妙經》，那就意味著“新經”不僅放棄了“舊經”原本很明確的“三洞經書”同等重要的觀念，還特別在“三洞”之外加入了《道德經》。因為老子作《道德經》是人所共知的在東晉末年之前千百年內纔發生的事情，故在元始天尊所傳的宇宙天文中，無法容納進已經在道教中產生重要影響的《道德經》。因此“舊經”基本上不提及神格地位不高的太上老君和《五千文》是可以理解的。如果“新經”晚於“舊經”，則顯然在對待《道德經》的問題上，不只一部“新經”，都背離了“舊經”的基點：“新經”不僅推崇《道德經》，甚至還把它排列在靈寶經在

① 《中華道藏》第3冊，744頁下欄至745頁上欄。類似說法還見於《洞玄靈寶玉京山步虛經》，見《中華道藏》第3冊，70頁中欄至下欄。

② 王承文前揭書，186—196頁論證古靈寶經中的“三洞”已經是指“三洞經書”。

內的三洞經書之前。這樣的做法，究竟應該看作是“新經”對“舊經”的詮釋和解說，還是“舊經”對“新經”的完善和發展？

#### 四 再論《請問經》與《智慧上品大戒經》的先後

不可否認，“新經”中有部分文字似乎可能和“舊經”有某些關聯。如《太極左仙公請問經》卷上太極法師老子說“夫學道修德，以善功爲上，然後當齋戒，吐納元和，挹漱流霞五華之英也。學道不勤修善功、齋戒，亦徒勞於山林矣。故《太極智慧經》上篇曰云云。”<sup>①</sup>王承文先生認爲“《太極智慧經》上篇”即“元始舊經”中的《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》。而《請問經》上、下兩卷，大量篇幅是對《太極智慧經》的引述和論證<sup>②</sup>。他對比了《智慧上品大戒經》中的“本行十戒”“十四持身品”“上品十戒”“十惡戒”等內容，認爲分別與《請問經》卷上徵引的《太極智慧上篇》文字，及《請問經》卷下提到的“太上智慧上誡”和“十惡之誡”相對應，最後得出《請問經》中的戒文都是來自《智慧上品大戒經》的結論。

我也曾比對過兩經中關於“本行十戒”的文字，傾向於認爲《請問經》所載的戒文比較原始和散亂，《智慧上品大戒經》所載的戒文則是經過規整之後的文本<sup>③</sup>。在此還要補充幾點新的考慮。

第一，在《智慧上品大戒經》中，這些戒文是由元始天尊傳給太上大道君的，而《請問經》上、下卷，則是由老子和徐來勒分別向葛仙公講說這些戒文。如果《智慧罪根上品大戒經》成書在先，《請問經》爲何不講明老子和徐來勒所傳的戒文，本是來自元始天尊和太上大道君？那豈不更能增加戒文的神聖性和權威性嗎？事實上，《請問經》上、下卷根本沒有奉元始天尊爲靈寶經最高主神之意，太極真人自稱他的師父“太上玉晨大道虛皇”就是“道之至尊”，而在“元始舊經”中，這位太上大道君已變成了元始天尊的弟子。

第二，《請問經》卷上只列出了屬於“十戒”和“十四持身”的具體內容，但始終沒有提到這些戒文即“本行十戒”和“十四持身品”。而這樣的戒名在《智慧上品大戒經》是赫然在目的。按照《請問經》卷上的說法，這些被省略了“十戒”和“十四持

① 《中華道藏》第4冊，119頁中欄。

② 王承文前揭書，99—105、134頁。

③ 見“元始系”與“仙公系”靈寶經的先後問題，287頁，或本章第二節。《智慧上品大戒》的文字比較整齊，而《請問經》的文字則前後次序混亂，還有《智慧上品大戒》有，而不見於《請問經》的情況。

身品”名稱的戒文，是出自所謂“《太極智慧經》上篇”，而《請問經》卷下在介紹“太上十戒”和“十惡之戒”的內容時，並沒有給出所依據的經典，太極真人既沒有說這些戒文是他從自己的老師太上大道君那裏領受而來的，也沒有說這是從《太極智慧經》上篇得來的。這樣在卷上遺漏了戒名，在卷下又遺漏了經典依據的做法，很難使人相信《請問經》是對戒名和戒文都完備的《智慧上品大戒經》的直接徵引。

第三，如果單單比較這四項戒文的文字，的確相差不多。但是，如果比較這些戒文之後關於守戒或不守戒的後果，就會有明顯不同。如關於十善因緣之戒，《請問經》只說這是道士個人所應該遵守的基本行為規範，而《智慧上品大戒經》卻說這十戒本是十天神王所遵奉的，遵守這十戒就可以“飛天齊功”。關於十四持身品，《請問經》說做到這些就是在積累善功，善功滿足，可以白日昇天或有仙人乘雲車來迎接上天。而《智慧上品大戒經》則說這本是四天帝王所遵奉的，能遵守這十四戒，就可以“位比仙王”。從這兩項的比較來看，《智慧上品大戒經》將這些戒文賦予了神聖的來源和誇大的奇效，而《請問經》對這些戒文功效的介紹相對而言是平實的。

關於上品十戒之律，《請問經》說遵守十戒，可以立願必報，又解說為何有些人行善作惡而看不到他受報？是因為每個人在今世的命運，要由其個人前生的善惡福報所決定。這是明顯地照搬佛教業報輪回說的“己身受報論”，即個人的業報只由個人承擔，與其所屬的家庭無關。這樣的觀念在東晉中後期曾經為士大夫階層公開所接受，《請問經》如果成書於東晉末年，正好符合這樣的背景。而《智慧上品大戒經》卻說，能遵奉這十戒不僅可解救地獄受苦的先祖，自己還可馬上成仙。這等於又回覆到承認個人的業報要與家庭和家族產生關聯的老路上去了。此間的差別，本書第七章第三節還會有詳論。

以上討論，還只限於兩經在戒條文字的對比。因為缺乏更多直接的證據，也缺乏統一的標準來區分兩部具有相同或相近文字的道經的先後關係。那麼從這些戒條實際執行的角度來看又將如何？本書第七章第四節將會證明：實際上，正是“舊經”《智慧上品大戒》中的“十戒”和“十四持身品”，被中古道教所廣泛地採用。這樣，《請問經》的戒律意識只是初期的成果，《智慧上品大戒》這種晚出的“舊經”完善了《請問經》的戒律思想，因而其中的“十戒十四持身品”得以在中古時期廣為流行，也就是最符合邏輯的理解了。否則，《請問經》何必要既不承認這些戒條的神聖來源，又裝腔作勢地造出一套根本沒人接受的戒律



來？這樣的話，“新經”存在的合理性何在？

第四，《請問經》所謂“《太極智慧經》上篇”，也是典型的只有“篇章所見”的靈寶經。屬於“新經”的《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》中說：“太極真人曰：吾昔受《太極智慧十善勸助功德戒》於高上大道虛皇。”<sup>①</sup>在戒文之後又云：“此戒名《太上智慧勸進要戒上品》，皆《大智慧經上卷》所言也。”<sup>②</sup>《智慧本願大戒上品經》又云：“夫學道，不受《大智慧道行本願上品大戒》，無緣上仙也。”<sup>③</sup>其後又云：“此戒名《智慧隱經道行本願上戒寶真品》。”<sup>④</sup>從中亦可看出《大智慧經》和《智慧隱經》的影子。同為“智慧經”，又都記載戒律之文，有理由相信出現在“新經”中的“《太極智慧經》”和“《大智慧經》”應該是同一部經典。而《太極隱注玉經寶訣》云：“《智慧本經》有三萬一千言。”<sup>⑤</sup>可能也是指這部《智慧經》，原文有31000字。這部《智慧經》與前文所述的“《元始五篇智慧經》”是何關係，現在還難下結論。不過，可知在“新經”中較多出現的是“五篇真文”和“智慧經”這兩種靈寶經。它們或許是在仙公所傳諸經作成之前就已傳世的靈寶經，在被改造和吸收進“舊經”後逐漸隱沒不彰。

## 五 結語

長期以來，“舊經”的作成早於“新經”，可說是“古靈寶經”研究中一個公認的基本前提。因此，晚出的“新經”中如果提到了某部靈寶經，自然就應該是指早出的“舊經”，這似乎是無可質疑的。而實際情況是：無論是在《紫微金格目》所載的“舊經”的原初經名，還是“舊經”在人間實際流傳時的經名，都沒有在“新經”中明確無疑地出現過。本節以上所論也可說明，目前並沒有一例可以確證是“新經”徵引了“舊經”——無論是經名，還是內容。不僅如此，“新經”以太上大道君為主神，似乎並不知道“舊經”的主神元始天尊；“新經”與“舊經”的神格體系也不具有統一性；“新經”與“舊經”的神話歷史也沒有相續性；“新經”的經教思想有明顯漢晉的傳統因素，而“舊經”則更突出了佛教思想的影響，等等。這些都促使我對於古靈寶經“舊先新後”的定論產生懷疑。

① 《中華道藏》第4冊，114頁上欄。

② 《中華道藏》第4冊，114頁下欄。

③ 《中華道藏》第4冊，111頁下欄。

④ 《中華道藏》第4冊，113頁下欄。

⑤ 《中華道藏》第4冊，90頁上欄。

在討論“新”與“舊”的先後時，首先要明確的是：“新、舊”之分原本是往古久遠的元始天尊（“舊”）和晚近時代的葛仙公（“新”）這兩個道教神格在道教神話中出現的先後，並不一定就是兩組道經成書的先後。現代的道教研究者更不應無意中被道教的神話歷史所蒙蔽，而忽略從內容上追尋兩組道經作成歷史的必要途徑。當然，本節所揭示的兩組靈寶經在內容上的差異，最終也許並不一定只能從孰先孰後的角度來得出結論。但在目前，質疑或動搖“舊先新後”的定論，或許是揭開“古靈寶經”研究新階段的重要前奏。

附言：每當回顧到本節的研究主題，就不免讓我特別感慨！在我做這項工作之前，有多少學者都是想當然地認定“新經”中出現的幾種道書經名，就是對幾部“元始舊經”的簡稱或別稱？如果不是我率先老老實實地去驗核一下“新經”中到底是不是徵引到“舊經”的經名和內容，現在不知道還有多少學者不假思索地遵照舊說來立論。在我經過驗證後說：原來根本不是那麼回事呀！這纔沒有人再認為“新經”中出現的這些經名就是指“元始舊經”。堅持認為“舊經”早於“新經”的學者，也由此缺少了一條主要的論據。可至今沒有人承認自己當初的認定是錯誤的，也沒有人肯定我這項看似很不起眼工作對靈寶經研究的貢獻。其實是否肯定我的研究並不重要，因為我在本節所論證的結論，已經產生了實際的影響——在我進行文本比對之後，在這個具體問題上，幾乎沒有人再堅持原來的看法了，哪怕他們只是悄悄地修改了自己當初的說法而已。

但這個細節反映出我們的一些學者對待學術爭議的態度：他們不習慣那些與自己不同意見的存在——也許只是不願意承認自己曾經的認識有誤而已。於是，一方面受益於我所做的工作而悄悄收起了自己先前明顯錯誤的認識，另一方面卻又針對我論證中的某些細枝末節進行理直氣壯地批判。似乎證明我在某一問題上存在錯誤，我的全盤論證就都可以不值一提了。易位而處，我可以接受對我觀點的批評和商榷，甚至有足夠充分的證據，我也可以修改我既有的觀點。而且我會坦白地告訴讀者：對這個問題，我原來是怎麼認識的，是誰的研究啓發了我，使我意識到自己以前的認識有誤，並做出改正；但我對某些問題還有不同的看法，我們可以繼續探討。這樣做，難道會讓讀者覺得我的研究不可靠嗎？難道對自己曾經的誤解採取避而不談的態度，就能證明自己的見解永遠是高明而正確嗎？

我希望從我們這一代學者開始做研究時，能够有敬畏學術史和遵守學術規範的意識。因為任何人今天所表述出來的觀點，都會被學術史所記錄，並被後學所評判。而這套規範不僅可以約束大家要秉持共同的學術研究準則來進行研究，還可以有效地保護自己，不至於使個人的研究偏離正常的軌道太遠。如果我們這一代學者間，對此已經實在難以達成共識，至少希望中國道教研究的後學們，能充分意識到學術史和學術規範的重要性。這其實也是本書最終以這種方式呈現出來的主要目的之一。

## 第四節 綫索之三：葛巢甫和 陸修靜的史料再研讀

### 一 引言

敦煌道經寫本對中古道教史研究的意義，不僅在於提供了一批新材料，即大量在中古時期流行、卻在後世失傳已久的道教經本；而且還提供了解決某些中古道教史上重要問題的新綫索和新途徑。就“古靈寶經”的研究來說，多年來，前輩學者在此領域已作出了很多值得後學敬仰的學術成果，但這不等於說後學在這些問題上就可以無所事事，或完全照搬前人的論斷而無需自己思考。本來，隨著大淵氏對敦煌本“靈寶經目錄”(P. 2861. 2+P. 2256)的研究，學者們得以從大量時代不詳和分類不清的《道藏》經本中，相對容易地區分出哪些是成書於晉宋時代的“古靈寶經”。這已是“古靈寶經”研究中的一個巨大進步。但是，敦煌本“靈寶經目錄”的學術價值和意義還不止於此。這份目錄所關涉到的“古靈寶經”形成歷史中一些基本而重要的問題，至今仍有進一步探討的必要。

以大淵氏為代表的絕大多數靈寶經研究者，對“古靈寶經”的形成歷史，基本上有如下的共識：“古靈寶經”分為“元始舊經”和“仙公新經”兩部分。根據敦煌本目錄，“元始舊經”共 36 卷，到陸修靜時代，“已出”21 卷，“未出”15 卷；“仙公新經”共 11 卷，沒有“已出”和“未出”之分。而這一“舊”一“新”，也就意味著兩組經典作成時間的先後<sup>①</sup>。亦即說，學者們普遍認為：21 卷“元始舊經”的作成，要

<sup>①</sup> 大淵最初還沒有意識到“新”“舊”之分就意味著成書先後的區別，這樣的考察最先是由小林正美提出的。而在大淵 1997 年書中，已然接受了小林的這一看法。

早於“仙公新經”。至於這兩組經典具體的作成時間，根據陶弘景《真誥》和孟安排《道教義樞》所記載的隆安(397—401)末年，葛巢甫“造構靈寶，風教大行”，認定“元始舊經”是葛巢甫在公元400年左右作成的。又由於陸修靜在437年的《靈寶經目序》中已經區分了元始天尊所傳“舊目”所載的“舊經”和“仙公所受”這兩部分，故認定“仙公新經”的作成在400—437年之間<sup>①</sup>。

此外，在認為“元始舊經”的作成早於“仙公新經”的前提下，小林正美氏又提出兩個新的看法：其一，“舊經”中有個別經書原本屬於“新經”，後來被移入“舊經”。因此，不能認為所有的“舊經”都一定早於“新經”。其二，葛巢甫在隆安末年所作的，並不是“元始舊經”中“已出”的21卷，而是只作出了《靈寶赤書五篇真文》這一種靈寶經；葛巢甫之後的葛氏道中人，再於420年左右，作出了“元始舊經”；緊接其後的則是天師道加入作成的“仙公新經”<sup>②</sup>。

關於靈寶經“舊經”與“新經”的先後關係問題，我的看法正好和其他所有學者相反：“新經”的作成應該早於“舊經”。在本章的第二和第三節，我已分別從不同角度來論證：

其一，在“元始舊經”中，最高的道神是元始天尊，他是太上大道君的師父；而在“仙公新經”中，最高的道神只是太上大道君，還沒有元始天尊這樣的神格。如果早出的“舊經”已經樹立元始天尊的最高神格，而晚出的“新經”卻似乎根本不知道有元始天尊，這是很奇怪的現象。如果把兩組經典的先後關係調過來看，則早出的“新經”以太上大道君為主神，晚出的“舊經”又在太上大道君之上，加了元始天尊作為更高的主神，這樣就合情合理了<sup>③</sup>。

其二，學界在“舊經”早於“新經”這樣未證先立的認識前提下，認為“新經”主要是為了具體說明和進一步解釋部分“舊經”而作成的。但是我發現：在“新經”中，沒有徵引或提及任何一部“舊經”的經題；確實存在一些“新經”和“舊經”在內容上有相似或相同的部分，但看不出“新經”是為了有針對性地說明和闡釋某部“舊經”纔作成的。與其說是“新經”在闡釋“舊經”，不如說是“舊經”在規範

① 這樣的觀點幾乎是一般靈寶經研究者的基本出發點，在此僅以大淵氏的論述為例，見氏著：《道教とその經典》，116頁。

② 小林正美：《六朝道教史研究》，此據李慶中譯本，138—142、165—166頁。大淵氏1997年書中對小林氏的觀點有所批判，小林氏對此多有駁論。參見氏著：《中國の道教》，1998年日文版，此據王皓月2010年中譯本。中譯本在注釋中又有新的內容增加。

③ 劉屹：《“元始系”和“仙公系”靈寶經的先後問題——以“古靈寶經”中的“天尊”和“元始天尊”為中心》，2008年初刊，修改後收入本章第二節。

和發展了“新經”的部分內容<sup>①</sup>。

當然，“新經”與“舊經”的先後關係，涉及“古靈寶經”形成的核心問題，不是僅憑以上兩個角度的論證就能完全證成新說、修正舊說的。這方面的討論，既要考察很多“外圍”問題，更要深入兩組道經內部去尋找證據，這要容我一步步地展開系列論說。本節擬從第三個角度來繼續討論這一問題，即葛巢甫和陸修靜這兩個被認為與“古靈寶經”傳世有直接和重要關聯的人，在“新經”與“舊經”出世的過程中，究竟扮演了怎樣的角色？搞清兩組靈寶經作成的先後關係，也就重新梳理出了“古靈寶經”出世的大體脈絡。只有在此前提下，纔談得上更準確地理解和更充分地發掘敦煌本“靈寶經目錄”所蘊含的歷史信息。

## 二 古靈寶經的“出世”

敦煌本“靈寶經目錄”體現了陸修靜在 471 年時對靈寶經分組的認識：陸氏將靈寶經分為“元始舊經”和“(葛)仙公(所受教戒訣要及說行業)新經”這兩組，也是學界區分十部 36 卷和 11 卷這兩組靈寶經的依據。兩組靈寶經的不同稱呼，是來自其各自不同的出世神話。關於“元始舊經”的來歷，陸修靜在元嘉十年(437)作的《靈寶經目》中說：

夫《靈寶》之文，始於龍漢。龍漢之前，莫之追記。延康長劫，混沌無期，道之隱淪，寶經不彰。赤明革運，靈文興焉。諸天宗奉，各有科典。一劫之周，又復改運。遂積五劫，迨於開皇已後，上皇元年，元始下教，大法流行，衆聖演暢，修集雜要，以備十部三十六帙，引導後學，救度天人。上皇之後，六天運行，衆聖幽昇，經還大羅。……

今條舊目已出，並仙公所授，事注解意，疑者略云爾<sup>②</sup>。

可見，“元始舊經”之所以被稱為“舊經”，是因為根據靈寶經的說法，靈寶之文是在宇宙開闢之前的道氣所凝結而成的天文玉字。道氣又化成元始天尊，在開皇劫期的上皇元年，元始天尊為教化天人，將天文玉字演化成十部三十六卷的靈寶經。因此，早在靈寶經出世之前，元始天尊和三十六卷靈寶經，都早已存在於

① 劉屹：《“元始舊經”與“仙公新經”的先後問題——以“篇章所見”古靈寶經為中心》，2009 年初刊，修改後收入本章第三節。

② 〔北宋〕張君房編：《雲笈七籤》卷四《道教經法傳授部》，此據李永晟點校本，51、53 頁。

天宮。當時機成熟時，元始天尊會通過太上大道君等，使這些經典再次現世度人。而“仙公新經”則是三國吳時葛玄從太極真人等仙真那裏領受的靈寶經。從這個意義上說，存在於天宮的三十六卷靈寶經是“舊”的，是古老的；而葛仙公所傳的則是“新”的，是晚近的。這至少是學者們將“舊”與“新”理解為兩組經典作成時間早晚的主要依據之一。

但這種“新”“舊”之分是基於道教關於兩組靈寶經不同來歷的神話，未必符合兩組經典實際問世的歷史。況且，敦煌本“靈寶經目錄”依據的藍本，很可能已不是最早的“元始舊經”目錄，而是陸修靜根據經典實際行世狀況做出調整後的結果，甚至不排除有其後學的意見摻雜其中。所以，不能認為敦煌本目錄所反映的兩組靈寶經分類的情況，就一定是這兩組靈寶經剛出世時的原貌。小林氏正是因為注意到前面提及的“移入”問題，所以提出不能簡單按照敦煌本目錄的分組，來判斷兩組靈寶經的歸屬，他把靈寶經分為“元始系”和“仙公系”兩組。“元始系”即元始天尊和太上大道君所傳十部三十六卷，“仙公系”主要是太極真人向葛仙公所傳諸經<sup>①</sup>。這樣的分類，較之“元始舊經”與“仙公新經”要稍稍靈活且合理一些。

現在被敦煌本目錄歸為“元始舊經”的《昇玄步虛章》《自然五稱文》《法輪罪福經》三種，從其內容上看，並不符合“舊經”應該具備的特徵。因為這三經裏面，沒有以元始天尊為最高神格的意識，主要都是講太極真人與葛仙公的授受關係。根據前引“元始舊經”出世的神話，存於天宮、隨劫輪轉的元始諸經，是不應該出現三國時期的歷史人物葛玄的。被小林氏認為現在屬於“仙公系”、卻完全不涉及葛仙公的《太上洞玄靈寶真文要解上經》，也只有元始天王傳太上大道君的傳授關係。元始天王是在元始天尊神格確立之前，來自上清經的一個神格，這也並沒有超出其他“仙公諸經”不知有元始天尊的主神認知程度。所以，此經還是可以列入“新經”。這樣通過確認傳經的主神、輔神和受經者之間的關係，來決定經典的歸屬，相對而言會可能更符合靈寶經出世的神話。

本節所討論的古靈寶經“出世”，以及兩組靈寶經的先後關係等問題，都是按照這樣的劃分標準，而不是完全依照敦煌本“靈寶經目錄”的標準。這並不是說陸氏的分組意見不應該被尊重，而是說如果意識到陸氏的“兩分法”很可能只

<sup>①</sup> 詳見小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，172—175頁。

是其晚年對靈寶經的看法，就該考慮到其早年是否也是這樣的看法？必須要考慮到，陸氏 471 年對靈寶經的分組，是否與其 437 年的認知相同？能不能用其 471 年的看法，去套用在 437 年的情況之上？對此，我在本章第一節已經做了論述。

至於敦煌本“靈寶經目錄”在“元始舊經”部分標明的“已出”和“未出”，通常都理解為“已經出世”和“尚未出世”。但何為“出世”？學者也有不同的理解。在靈寶經之前的上清經，就已有“出”和“未出”之分，有學者認為上清經的“出”與“未出”，不能簡單理解為是經典的作成和未作成；“出世”的意思是道經開始在人間傳布了，而如果僅僅是在神真之間或世上的少數人之間傳授，還不能算是“出世”<sup>①</sup>。大淵氏把敦煌本“靈寶經目錄”中“已出”21 卷“元始舊經”理解為葛巢甫造作了 21 卷靈寶經。而小林氏則認為用“已經作成”和“尚未作成”來理解“已出”和“未出”，是一種誤解<sup>②</sup>。

這就涉及認識道經來源的基本前提，即無論道經有怎樣神秘的或神聖的起源故事，它也只能是人間道士人為造作的產物。道士們造作道經並賦予其神秘來源的目的，不排除確有秘傳的需要，但更主要是為了能在教內外產生相應的影響。從“靈寶經目錄”所載的情況來看，“已出”和“未出”完全可以理解為經典是否作成，並是否開始流傳於世。因為在敦煌本目錄中標明“未出”的 15 卷靈寶經，到 570 年代北周通道觀的道士們那裏，就全被認作是“已出”的。而這晚出的 15 卷靈寶經，其內容上顯然具有南北朝後期道教經教的特點，說明它們被作成時，是在南北朝後期的道教歷史背景之下；而不是像“已出”的 21 卷那樣，具有南朝初期道教經教的特徵。這一事實就說明了，當“未出”諸經變成“已出”時，的確就是從原本沒有落實的經典，變成實際傳世的經典。

道教內部經典秘傳的規定，可能並不完全適合靈寶經的情況。因為靈寶經與上清經的重要區別之一，就是靈寶經要廣佈人間，廣度人民。如果一味強調秘傳，就達不到這個目的，靈寶經教也不會成為中古時期影響最廣的道教經法

① 楊立華：《論早期〈上清經〉的出世及其與〈太平經〉的關係》，1999 年初刊，此據氏著：《匿名的拼接——內丹觀念下道教長生技術的展開》，北京：北京大學出版社，2002 年，202—211 頁。“出”字在佛經漢譯過程中的意義，可參陳金華：《早期佛典翻譯程序管窺——以〈出三藏記集〉中一個長期被誤讀的關鍵詞為例》，2005 年英文初刊，此據吳蔚琳中譯文，載陳氏：《佛教與中外交流》，上海：中西書局，2016 年，62—112 頁。道經的出世與佛經的翻譯是否有相通之處，可留待今後的研究。

② 詳見小林正美：《中國的道教》，中譯本，250—251 頁。

之一。既然如此，就很難想象道士們會明明已經造作出靈寶經，卻長期秘而不傳。至於經典流傳的範圍多大纔算廣佈，多小纔算秘傳，也是很難界定的。如果有廣佈天下、讓更多人信奉道經的機會，道士們是絕不會有意錯過的。事實上，我們看到的是到 437 年，有多達 55 卷的靈寶經被造作出來，魚龍混雜，所以需要陸修靜這樣的專家去一一甄別。而一旦經過了陸氏的甄別，特別是他逐漸形成一個所謂的“舊目”來規範“元始諸經”的“已出”和“未出”，從此，任何人再造作新的靈寶經時，就只能是首先將這份目錄上“未出”的，變成“已出”。因為如果不按照這個目錄來做，就很難保證這些新出靈寶經的神聖性和真實性會被認可。

如果葛巢甫先造了“元始諸經”，他一定得讓東晉末年的人就相信他所造的是“已出”真經，否則又怎能“風教大行”？既然“風教大行”，則“已出”真經的標準已經確立，還怎麼會出現真偽混雜的 55 卷？如果葛巢甫造的是 21 卷的元始諸經，並一直傳到陸修靜時代，陸氏還有什麼必要再度去驗證這 21 卷的真偽？如果葛巢甫不只造了 21 卷，陸修靜又憑什麼只承認其中的這 21 卷為真？陸修靜在 437 年所起的作用，難道就在於重新肯定葛巢甫所造諸經（或其中一部分）是真實可信的嗎？在“舊經”早於“新經”的前提下，這些疑問，恐怕更多都要依靠沒有證據的推測來回答。而如果認為“新經”早於“舊經”，對葛巢甫和陸修靜各自的作用有重新的認識，就基本不需要這麼多的推測和曲折的解釋。

### 三 葛巢甫的“造構靈寶”

關於葛巢甫造作靈寶經事，陶弘景在《真誥》中云：

復有王靈期者，才思綺拔，志規敷道。見葛巢甫造構靈寶，風教大行，深所忿嫉<sup>①</sup>。

陶弘景以“造構”一詞來評價葛巢甫造作靈寶經的行為，顯然是對葛巢甫及其所造的靈寶經持否定和批評的態度。因為“造構”之意，客氣說是人為造作，不客氣說就是偽造。陶氏在此沒有明言葛巢甫的時代，也沒有講明葛巢甫造構靈寶的具體情況。因王靈期是東晉末年造作上清經的人，故葛巢甫造經也應在東晉末年。很多學者都沒有注意到，實際上並不是陶弘景，而是直到唐初的道士孟

<sup>①</sup> 《真誥》卷十九《翼真檢》第一，《道藏》第 20 冊，604 頁中欄。



安排，纔給出了葛巢甫的確切年代。在《道教義樞》卷二中講洞玄靈寶經的傳承時，孟安排云：

至(葛洪)從孫巢甫，以晉隆安之末，傳道士任延慶、徐靈期之徒。相傳於世，於今不絕<sup>①</sup>。

所謂“葛巢甫在隆安末年，造構靈寶，風教大行”的認識，是通過陶弘景和孟安排的兩條時代不同的記述拼接在一起後纔得出的。學者們正是根據這兩條材料，判定葛巢甫在東晉隆安末年(公元 400 年左右)，“造構”了第一批靈寶經。當然，目前我們也只能相信這樣的記述，因為實在沒有其他可以參證的材料。句容葛氏在東晉時已形成一個固定的家族修道團體，學界稱之為“葛氏道”，他們以三國吳時的葛玄為始祖，兩晉之際有葛洪，東晉末年有葛洪的從孫葛巢甫，入宋以後還有葛粲，的確是一個世傳仙道的奉道世家。

如前所述，學者們大都認為葛巢甫一人造作了“元始舊經”中“已出”的 21 卷；後來，小林氏提出：葛巢甫所造的應該不是“元始舊經”，而是已佚的《靈寶赤書五篇真文》，此經成為所有“元始舊經”的原本和根據。葛巢甫之後的葛氏道人，在此基礎上再造作了“元始舊經”21 卷。大淵氏在否定小林氏這個看法的同時，也承認“元始舊經”內容雜亂而不統一，很難認為就是出自葛巢甫一人之手，但仍然認為隆安末年造出的，應是“元始舊經”21 卷。總之，儘管在細節看法上略有不同，但學者們在“舊經”作成早於“新經”這一先入為主的觀念下，都認為葛巢甫所造作的靈寶經，一定就是“元始舊經”，或者是“元始舊經”的前身——《靈寶赤書五篇真文》。

由於葛巢甫相關資料留存到現在的非常少，靈寶經又都假托為仙真所傳，或是來自天宮的天文寶經，也不可能透露出真正作者的信息。所以此前學者的判斷，並不是基於經書內容方面的證據，而主要是根據推測得出。如不少學者，是將本就是通過兩條時代不同的材料疊加出來的“隆安末年葛巢甫造構靈寶”之說，與“元始舊經”一定早於“仙公新經”這個未證先立的觀念相結合，就得出了葛巢甫在隆安末造構“元始舊經”的結論。但如果“元始舊經”不一定就早於“仙公新經”呢？小林氏則是在先確定“元始舊經”中有借鑒佛教“大乘主義”的內容，不應該在 400 年左右就問世的主觀認定前提下，認為葛巢甫既然在隆安

<sup>①</sup> 《道教義樞》卷二，《道藏》第 24 冊，814 頁下欄。

末“造構靈寶”，而這“靈寶”又不能是靈寶經中最先被造出的“元始舊經”，因此，小林自己將“造構靈寶”的“靈寶”，指定為是已佚的《靈寶赤書五篇真文》。但卻沒有任何證據能證明，這套《靈寶赤書五篇真文》一定出自葛巢甫之手。可見，在這兩種結論的邏輯導出過程中，都存在經不起細究的缺環和漏洞。

在重新明確“舊經”和“新經”這兩部分經典的歸屬後，就會得出一個鮮明的印象：“舊經”是元始天尊和太上大道君傳布的天文寶經，“新經”是太極真人傳授葛仙公的經訣，以及個別既不屬於元始天尊所傳，也不屬於葛仙公所傳的靈寶經。“舊經”基本沒有提及太極真人和葛仙公，“新經”也基本沒有出現元始天尊。這一事實就說明，不僅這兩組靈寶經作成的時間有先後，而且它們的作者在神格觀念上也是互不兼容的。從傳經的神格入手，應該是探尋兩組靈寶經成書先後的重要切入點。黎志添氏曾針對小林氏關於“元始舊經”出自葛氏道之手的判斷提出疑問：為何葛氏道造作的“元始舊經”中，對葛仙公的地位絕口不提？反倒是在“仙公新經”中，幾乎都是以葛仙公為經典傳承的核心人物<sup>①</sup>？其實，此前所有關於“舊經”與“新經”關係的討論，都無法回答：為何葛巢甫造作的靈寶經卻不推崇自家的葛仙公？為何葛巢甫就一定要先造作“元始舊經”？在造作靈寶經的葛氏道，與推崇葛仙公的“仙公新經”之間，為何不能把葛巢甫視作是將這兩者聯結起來的最方便和具有最大可能性的人物？而非要歸之於某個或某些不知名的葛氏道或天師道中人？

前已言，陶弘景說葛巢甫“造構靈寶”，是一種明顯帶有貶義的說法，不僅貶損葛巢甫這個人，連帶其“造構”的靈寶經，陶氏也認為不可信和不可靠。如果陶氏認為葛巢甫“造構”的是“元始舊經”，那就等於說陶氏對於靈寶經的最高主神元始天尊也不認同，因為元始天尊就是隨著“元始舊經”的造作纔開始成為道教新主神的<sup>②</sup>。事實上，在陶弘景的時代，一方面，元始天尊成為中古經教道教的主神已經是勢不可擋的趨勢，連陶氏自己在《真靈位業圖》中，也很可能已經承認最高的道神是“上合虛皇道君應號元始天尊”<sup>③</sup>。另一方面，“元始舊經”已

① 黎志添：《從葛玄神仙形象看中古世紀道教與地方神仙傳說》，《中國文化研究所學報》新 10 期，2001 年，491—510 頁。

② 劉屹：《中古道教神學體系的建構與發展——以元始天尊的“至尊性”和“佛陀化”為中心》，香港大學《東方文化》第 42 卷第 1、2 期合刊，2009 年，75—93 頁。

③ 《洞玄靈寶真靈位業圖》，《道藏》第 3 冊，272 頁下欄。當然也有認為今本《真靈位業圖》已非陶氏當年的原貌，見蔡霧溪在《道藏通考》109—111 頁的論述。

經對齊梁時期道教經教體系產生了重大影響；即便是陶弘景本人更偏愛上清經，他也不可能從根源上否定“元始舊經”出世的正當性。換言之，如果陶氏承認“元始舊經”出自葛巢甫之手，他實在不應該使用“造構”一詞來評價葛巢甫。

從上清經形成的歷史可知，許氏和葛氏同在丹陽句容吉陽里。兩家既有姻親關係，又共同信道奉道，但在具體的修道方式和觀念上則有不同，乃至形成一定的競爭<sup>①</sup>。陶弘景繼承的是上清經的法脈，他因修道理念的不同而對葛氏道存有一定的偏見。例如，陶氏在《吳太極左仙公葛公之碑》這一本來是為紀念葛玄的碑刻中，這樣評價葛玄：

仙公姓葛諱玄，字孝先，丹楊句容都鄉吉陽里人也。……俗中經傳所談，云已被太極銓授，居左仙公之位。如《真誥》並《葛氏舊譜》，則事有未符。恐教跡參差，適時立說。猶如持戟侍陞，豈謂三摘靈桃；徒見接神役鬼，安知止在散職<sup>②</sup>。

陶氏認為世傳葛玄在成仙後被授予“太極左仙公”之職，這種說法不符實際。葛玄充其量只是在仙庭中“持戟侍陞”的角色，怎麼能說他獲得了三摘靈桃、壽延萬年的資格？只看到葛玄接神役鬼的神異，卻不知道他昇仙後只任仙界散職而已。陶弘景在此提到了《真誥》和《葛氏舊譜》這兩種記載葛玄成為太極左仙公的著作。在《真誥》中，陶氏更明確表達出對葛玄成為太極左仙公之說的不屑：

問葛玄。玄善於變化，而拙於用身。今正得不死而已，非仙人也。初在長山，近入蓋竹，亦能乘虎使鬼，無所不至，但幾於未得受職耳。……葛玄字孝先，是抱朴從祖，即鄭思遠之師也。少入山得仙，時人咸莫測所在。傳言東海中仙人寄書，呼為仙公，故抱朴亦同然之。長史所以有問，今答如此，便是地仙耳。《靈寶》所云太極左仙公，於斯妄乎<sup>③</sup>！

許長史(謐)當年通過神媒向中茅君詢問關於葛玄的地位，中茅君的回答是：葛玄只得不死，並不算是仙人。陶氏整理這部分的真誥時，還加了自己的意見：葛玄充其量只得地仙而已，葛洪和《靈寶》所言葛玄成為太極左仙公之說，都是虛

① 詳見 Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures", in M. Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Bruxelles, 1983, pp. 442-449. 吳思遠中譯文《靈寶經溯源》，5—8頁。

② 此據王京州校注：《陶弘景集校注》，上海：上海古籍出版社，2009年，162、167頁。

③ 《真誥》卷十二《稽神樞》第二，《道藏》第20冊，561頁上欄。

妄之談！

陶氏主要是從兩個方面貶低葛玄的：一是認為葛玄所行的道術，只是接神役鬼之術，善於變化，拙於用身，未得真正的上清仙道。二是認為葛玄根本沒資格被稱為“太極左仙公”。《真靈位業圖》中，陶氏對葛玄的評價也基本相同：“太極左仙公葛玄，吳時下演靈寶，下為地仙。”<sup>①</sup>又云：“葛玄，字孝先，丹陽句曲人，稚川之從祖也。初在長山，乘虎役鬼，無處不至。位在太極宮。”<sup>②</sup>看來，陶弘景始終把葛玄看作是一個只會乘虎役鬼法術的地仙而已。陶氏認為葛玄在吳時就“下演靈寶”，這當然還是指葛氏道家傳的靈寶經。《真靈位業圖》又云：“太極法師徐來勒，吳時天台山傳葛仙公《法輪經》。……太上玄一三真人，吳時降天台山傳葛仙公靈寶經。”<sup>③</sup>徐來勒和太上玄一三真人在天台山降授葛玄，包括《法輪經》在內，都是屬於仙公諸經。可見陶氏所言與葛氏道相關的靈寶經，應是指仙公諸經。

《葛氏舊譜》或許是一種已佚的葛氏道家傳系譜，其中把葛玄吹捧成太極左仙公也是理所應當的，這正說明了葛氏道纔應是推崇葛仙公的主力。而這裏的“靈寶”，顯然就是指“仙公所授”的靈寶經。因為只有葛氏道纔會熱衷於宣揚葛玄成為太極左仙公之說，也只有“仙公所授”諸靈寶經，纔有“云太極左仙公”的內容。如果陶弘景在這裏所說的“靈寶”是“仙公所授”諸經，則他說葛巢甫所造構的“靈寶”，也應該是同一所指。因此，從陶弘景的語境下看，所謂葛巢甫“造構靈寶”，造出來的顯然應該是吹捧葛玄的“仙公新經”，而非根本不提葛玄的“元始舊經”。

陶氏對葛巢甫“造構靈寶”的貶抑態度，只能說明葛巢甫確實參與了靈寶經的造作。但在“元始舊經”，包括《靈寶赤書五篇真文》的現存內容中，實際上也找不到任何內證，說明它們一定出自葛巢甫之手。相反地，在“仙公新經”中，卻有幾部經都提到了從葛玄到葛洪乃至葛氏後人在該經傳承中的作用，這些經本都證實了無論是虛構還是真實，當時確有一種“葛氏道”傳承的存在。

如在敦煌本目錄中屬於“仙公新經”的《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》

① 《道藏》第3冊，275頁中欄。

② 《道藏》第3冊，278頁下欄。

③ 《道藏》第3冊，276頁上欄。《法輪經》即敦煌本“靈寶經目錄”中《紫微金格目》的“法輪罪福，一卷”。可見，這部經是講仙公在天台山授受的。從傳經神話上看，就不符合“舊經”的特點。

(僅存敦煌本 P. 2356、P. 2403、P. 2452)末尾說：

太極真人稱徐來勒，以己卯年正月一日日中時，於會稽上虞山傳太極左仙公葛玄，字孝先。玄於天台山傳弟子鄭思遠、沙門竺法蘭、釋道微、吳先主孫權。思遠後於馬跡山傳葛洪，仙公之從孫也，號曰抱朴子，著外內書典。鄭君於時說：先師仙公告曰：我日所受上清三洞太真道經，吾去世之日，一通副名山洞臺，一通傳弟子，一通付吾家門弟子。……吾去世後，家門子孫，若有好道，思存仙度者，子可以吾今上清道業衆經傳之，當緣子度道。明識吾言。抱朴子君建元六年三月三日，於羅浮山付世傳好之子弟<sup>①</sup>。

現被歸屬爲“元始舊經”的《昇玄步虛章》結尾，也有與上述內容相似的說法。不過《道藏》所收的《洞玄靈寶玉京山步虛經》已非六朝本之原貌<sup>②</sup>，所以在此不能遽斷今本《步虛經》結尾與上引文相近的文字，是原本就有，還是後人根據《真一自然經訣》添加的。

確屬“仙公新經”的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》末尾云：

南嶽先生鄭君曰：吾先師仙公，常秘此書，非至真不傳也，萬金不足珍矣。仙人相授於口，今故書之。仙公言：書一通封還名山，一通傳弟子，一通付家門子孫。世世錄傳，知道者也<sup>③</sup>。

同樣屬於“仙公新經”的《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》也在末尾說：

仙公告弟子鄭思遠曰：……吾所受道經，太上所貴也，非中仙之所學矣。……吾去世也，將來有樂道慈心居士，來生吾門者，子當以今道業事，一通付之。法應世世錄傳也，皆是我前世與彼有宿恩，因緣使然也。子以一通依科傳付弟子佳者也。若無其人，一通付五嶽名山矣。此太極真人口訣，子秘之，慎之慎之，時思之<sup>④</sup>。

以上三(四)種“仙公所受”經典，都說到有一個從太極真人→葛玄→鄭思遠→葛洪的靈寶經傳承。但葛洪在《抱朴子內篇》裏面，並沒有透露出這樣的傳承脈絡。他既沒有以靈寶經的傳人自居，其所著錄的鄭隱(即鄭思遠)藏書中，也沒

① 此據《中華道藏》第4冊，100頁中、下欄。

② 詳見本書第六章第二節的論述。

③ 《道藏》第9冊，874頁中欄。

④ 《道藏》第6冊，161頁上欄。

有見到這些“仙公新經”。因此，這應該是在東晉中期以後纔被製造出來的一個譜系。“仙公新經”中這個譜系的反復出現，至少說明了製造這些經典的人（很可能就是以葛巢甫為代表），力圖使人相信這些經典都是經過葛氏道的幾代人，從葛玄時代一直傳到東晉末年。這幾部經書都說到，在葛玄去世後，這些經典將被分為三通：一通是專門留傳給葛氏家門中好道子弟的，一通是由鄭思遠傳給弟子，一通封存在五嶽名山。其中，封存在名山的竊不可察，鄭思遠傳給弟子的傳續不明。只有葛氏後人所傳的這一通，有清晰的傳承脈絡。而這個傳承脈絡的存在，就可以增添這些經典的神聖性和真實性。

由於這些“仙公諸經”號稱是葛玄從太極真人那裏領受的，所以在問世時，這些經典的真正作者，如葛巢甫，都不可能把自己的名字明確地寫進經典中去。只能把經典的來源追溯到葛玄，傳承譜系寫到葛洪為止。但後人看這些“仙公諸經”的傳承時，卻往往將其與葛巢甫緊密聯繫在一起。前引孟安排在《道教義樞》卷二《三洞義》中講述靈寶經的來歷時說：

《真一自然經》又云：徐來勒等三真，以己卯年正月一日日中時，於會稽上虞山，傳仙公葛玄。玄字孝先，於天台山傳鄭思遠、吳主孫權等。仙公昇天，合以所得三洞真經，一通傳弟子，一通藏名山，一通付家門子孫。與從弟少傳奚，奚子護軍悌，悌子洪。洪又於馬跡山詣思遠盟受。洪號抱朴子，以晉建元二年三月三日，於羅浮山，付弟子海安君望世等。至從孫巢甫，以晉隆安之末，傳道士任延慶、徐靈期之徒。相傳於世，至今不絕<sup>①</sup>。

《真一自然經》即上引“仙公所受”的《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》。孟安排在此續補了葛洪之後的傳承，即葛洪傳給了海安君望世，這是在東晉初年。到東晉末年的隆安之末，葛巢甫再傳給了道士任延慶和徐靈期。在這個從葛玄以下的傳承譜系中，只有從葛巢甫開始的傳承，纔可認為是真實存在的。換句話說，“仙公新經”，實際上正是從葛巢甫開始纔真正行世的。而從葛巢甫傳任延慶和徐靈期，雖然也是少數幾個人的範圍，但對於這部分靈寶經來說，卻無疑已是出世了。

以上幾部“仙公新經”共同記述的，都只是葛氏道傳承“仙公新經”的譜系，沒有提及過、也不可能包括“元始舊經”。因為第一，“仙公新經”的共同特徵之

<sup>①</sup> 《道藏》第24冊，813頁下欄。

一,就是不知有元始天尊存在。連元始天尊的神格都還沒有確立起來,如何能傳承“元始舊經”? 第二,“仙公新經”標榜的傳承脈序,是從三國到東晉末年,意思是這批經典一直在人間傳布,而“元始舊經”卻從上皇元年以後一直在天宮保存著,在劉宋建立之前,沒有在人間傳承的脈序。

明確具有葛氏道傳承特色,所以纔會遭致陶弘景的貶抑,這樣的“靈寶”,更應是“仙公新經”,而非“元始舊經”。葛巢甫在東晉末年造作出第一批靈寶經時,理應先造作推崇葛仙公的“仙公新經”,而不是根本無法體現出葛氏道傳承的“元始舊經”。所以,“仙公新經”較之“元始舊經”,更有可能是葛巢甫在隆安末年“造構靈寶”的結果。

#### 四 陸修靜的《靈寶經目序》

如果葛巢甫在隆安末年“造構靈寶”的結果是作出“仙公新經”,那麼“元始舊經”又是何時作成的? 這個問題,其實陸修靜早在 437 年的《靈寶經目序》中就已給出了明確的答案。陸修靜在《靈寶經目序》中關於“元始舊經”出世的記錄,從時間上看,比陶弘景《真誥》中關於葛巢甫“造構靈寶”的記載更早,理應更值得充分重視。

如前所引,陸氏認為靈寶之文,是宇宙初開之前就存在的道氣所化。道氣化成天文玉字,形成天文寶經。在從龍漢開始的幾個劫期中,靈寶天文總是在天下人尊道、奉道之時行世;天下人心壞亂之時,重返大羅天。最近一次回歸天宮,是在開皇劫期中的上皇元年之後。本來,元始天尊將天文玉字衍化成 36 卷靈寶經,教化天人。但上皇之後,進入六天亂世,邪氣縱橫,人心背道而馳。靈寶經 36 卷也就重歸大羅天上,此後一直隱沒在天宮,不傳於世,等待恰當時機再重新現世。元始天尊所傳的 36 卷靈寶經,其所依據的靈寶天文可以追溯到宇宙開闢之時,並適用於各個劫期,具有多次輪回降世度人的奇效。因而是具有最高權威性和神聖性的一組道經。如果說葛巢甫造構的仙公諸經意圖超越上清經,則元始諸經不僅要超越上清經和仙公諸經,也有超越佛經的企圖<sup>①</sup>。這

<sup>①</sup> Stephen R. Bokenkamp, “The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism”, in John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society*, Volume I: *Ancient and Medieval China*, (Hong Kong: The Chinese University Press, 2004), pp. 317 – 339. 孫齊中譯文《蠶與菩提樹》, 11 頁。

說明道士們希望賦予元始諸經以獨特的地位，其來源與出世，自然也要非比尋常。

但江南地區自漢代以來，早就有靈寶五符的傳說和傳統<sup>①</sup>。葛巢甫也正是在靈寶五符傳統的基礎上，在隆安末造構出“新經”。如果說靈寶經早已“經還大羅”，為何世上還有《靈寶五符》《五篇真文》乃至“新經”傳世？這些早已為人所知的靈寶經，與元始天尊的三十六卷靈寶經是何關係？這些問題是陸修靜無法回避的。他不能只把自己推崇的“元始諸經”奉為寶經，而把此前已經流行於世的諸經都棄之不顧。所以，陸氏在說到“經還大羅”之後，云：

自茲以來，迴絕元法。雖高辛招雲輿之校，大禹獲鍾山之書，老君降真於天師，仙公授文於天台，斯皆由勳感太上，指成聖業，豈非揚芳於世，普宣一切也<sup>②</sup>？

陸氏承認，在“經還大羅”之後，從本次劫期的三皇五帝時代以來，先後已有四次靈寶經教顯露於世的事件發生。即“高辛招雲輿之校”“大禹獲鍾山之書”“老君降真於天師”“仙公授文於天台”。《道藏》本《太上靈寶五符序》記載了九天真王等向帝嚳高辛傳授《九天真靈經》《三天真寶符》《九天真金文》等經典，《五符序》的經文本身還沒有指明這些就是靈寶經<sup>③</sup>。而陸修靜認為，九天真王等向高辛所授的，就是以“靈寶五符”為主的靈寶經。因為高辛在死前將這些經典封存在鍾山。其後，大禹在鍾山獲得了這些經典，亦即“靈寶五符”，並通過“靈寶五符”的神力，完成了治水大業。在江南地區較早的關於“靈寶五符”的傳說中，原本最早就追溯到大禹治水而已，高辛帝嚳與“靈寶五符”的關係，顯然是後加上去的。至於太上老君向漢末張天師傳授靈寶天文的說法，也顯得非常特別。實際上，在漢末巴蜀之地的五斗米道與張天師，不可能與江南地區的“靈寶五符”有什麼關係。這一傳授故事，反映了陸修靜時代的天師道，開始接受靈寶經的情況；或者是陸修靜希望把天師道也納入靈寶經的授受當中。高辛、大禹和張天師這三人得授靈寶經，都是源自江南地區固有的“靈寶五符”傳統。

至於葛仙公在天台山領受太極真人所傳靈寶經之事，則是因為葛巢甫造構

① 康德謨(Max Kaltenmark)：《關於道教術語“靈寶”的筆記》，1968年初刊，此據杜小真中譯文，《法國漢學》第二輯，1—27頁。

② 《雲笈七籤》卷四，點校本，51—52頁。

③ 《道藏》第6冊，315頁下欄。



出的“仙公諸經”，在東晉末年曾“風教大行”，所以陸修靜不能不承認確有此事，也不得不在靈寶經系統中為這批“仙公所授”諸經留下適當的位置。從敦煌本“靈寶經目錄”可見，陸氏正是把《太上靈寶五符序》和“仙公所授”放在一起，作為與“元始舊經”並列的“仙公新經”來看待的。事實上，《太上靈寶五符序》根本不屬於“仙公所授”之列，它是由帝嚳和大禹傳下來的；其書中的最早部分，遠比葛巢甫“造構靈寶”還要早<sup>①</sup>，也沒有葛仙公曾領受“靈寶五符”的傳說。所謂的“仙公新經”，是陸修靜為突出強調“元始舊經”的崇高地位，而把此前已有的“靈寶五符”和“仙公所授”諸經，都整編在一起，放在相對次要位置上的結果，並不符合這些經典真正出世的歷史。

高辛、大禹、張天師和葛仙公這四人所獲得的經典，雖然都被陸修靜認為是靈寶經，卻都還不是陸氏所最看重的 36 卷“元始舊經”。因為他們四人都是因個人修道殷勤的原因，感動了太上大道君，由太上大道君或太上老君，將他們證成聖業的。這種只求得個人得道的修道因果，與“元始舊經”所宣揚的救世度人的觀念有很大區別。他們接觸到的靈寶經，最多是與傳統的“靈寶五符”相關的經典，還不是“時交運會”出世的“元始舊經”。

何時纔是元始 36 卷靈寶經重新出世的期運之際？陸氏云：

按經言：承唐之後四十六丁亥，其間先後庚子之年，殍子續黨於禹口，亂群填尸於越川，強臣稱霸，弱主西播。龍精之後，續祚之君，罷除僞主，退翦逆民。衆道勢訖，此經當行。推數考實，莫不信然。期運既至，大法方隆。但經始興，未盡顯行。十部舊目，出者三分。雖玄蘊未傾，然法輪已遍於八方。自非時交運會，孰能若斯之盛哉<sup>②</sup>！

關於這段文字的來歷，已有學者指出，“經言”的“經”，是指上清經《三天正法經》<sup>③</sup>。這裏的“承唐之後”“四十六丁亥”“庚子之年”“殍子續黨於禹口”“亂群填尸於越川”“強臣稱霸，弱主西播”“龍精之後”“續祚之君”等，都可在《上清三天

① 小林氏認為《道藏》本《太上靈寶五符序經》的最早部分，可能是在 317—350 年間成書，見《六朝道教史研究》，中譯本，50—64 頁。其說固然不能完全信從，但至少可認為東晉前期已有《靈寶五符經》的原本流傳。

② 《雲笈七籤》卷四，點校本，52 頁。

③ 參見小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，416 頁。Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 396–397, n. 15–17.

正法經》中找到依據<sup>①</sup>。陸修靜在此有選擇性地使用了《三天正法經》對大小劫期的預言，以證成“元始諸經”的出世。以往學者利用此材料時，都強調了這裏的“庚子之年”正對應公元 400 年，這個時間恰與葛巢甫“造構靈寶”的時間正相吻合。且在“元始舊經”中第一經《元始五老赤書玉篇真文天書經》中，也講到此經將於“庚子之年”出世。所以，更加相信“元始舊經”早在公元 400 年的庚子之年就已經出世了。

結合晉末宋初的歷史，陸氏所言的“庚子之年”的確應該對應隆安四年，但《五老赤書玉篇》中所言的“庚子之年”卻不一定有所特指（詳見本書第六章第一節的論述）。“妖子”和“亂群”兩句，當指孫恩之亂。“強臣稱霸”指桓玄一度稱帝，“弱主西播”指東晉安帝在 404 年被桓玄從建康挾持到江陵之事。“龍精之後，續祚之君”當指劉裕，因為在《三天內解經》中，就有“劉氏漢帝乃是龍精之子”、“劉氏之胤，有道之體，絕而更續”的說法<sup>②</sup>。則“僞主”應指東晉最後一個皇帝恭帝<sup>③</sup>。自隆安末年至劉宋建立，一直是個戰亂不斷、政爭不息、水患無窮、人民橫死的亂世，即所謂“六天運行”時期。《三天正法經》作為上清經的預言性經典，也許本意並不如此確指這些歷史人物和歷史事件，而身處劉宋王朝的陸修靜，完全可以把過往幾十年的歷史與這些預言一一對應。也正是因為陸修靜已是劉宋王朝治下的人，而非復晉人，他纔敢說劉裕是“龍精之後，續祚之君”。也正是在明主劉裕“續祚”之後，“衆道勢訖，此經當行”。換句話說，437 年的陸修靜，已經歷了晉宋禪代，他還有必要去懷念東晉末年的那個亂世嗎？而亂世之後的新王朝、新時代，纔應是陸氏刻意歌功頌德的對象。陸氏引證上清經的這些預言，最終目的不是要說明“元始諸經”在“庚子之年”就已出世；而是要說：劉宋的建立，纔是“此經當行”、“大法方隆”的“期運既至”之時！所以，關於“元始諸經”出世時間，最權威的說法，無疑應是陸修靜所說的劉宋建立，即公元 420 年。

這樣的結論，與小林氏關於“元始舊經”出於 420 年左右的意見不謀而合。小林氏主要是通過分析“元始舊經”中對佛教思想觀念的借用。他認為靈寶經

① 此經應該是在 360 年代的第一批上清經之後作成的，獨立經本已不存，此據《雲笈七籤》卷二《混元洞開闢劫運部》中的《劫運》所引。見點校本，22—23 頁。並參王皓月：《〈三天正法經〉的成書和演變》，《世界宗教文化》2013 年第 6 期，71—77 頁。

② 《三天內解經》卷上，《道藏》第 28 冊，414 頁中欄、415 頁下欄。

③ 大淵認為“龍精”指晉室，“續祚之君”指劉裕，“僞主”指桓溫，“逆民”指孫恩。見《道教とその經典》，87 頁。但如果承認“續祚之君”是劉裕，則肯定已是在劉宋代晉之後。

受到了明顯的佛教大乘思想的影響，而鳩摩羅什從 401 年纔在長安開始譯出一批對 5 世紀以降的思想界影響較大的大乘佛經。所以，葛巢甫一定不會率先作出“元始舊經”。小林氏關於靈寶經與佛教大乘思想關係的論述，遭致一些學者的反駁和批評<sup>①</sup>。我對小林氏有關“大乘主義”與靈寶經造作之間關係的論述，前後認識也有過變化。但本書第八章第一節所表述的，應該看作是我到目前為止對此問題的看法。

雖然小林氏關於靈寶經受到佛教“大乘主義”影響的論證並不可靠，但他還提供了《三天內解經》中關於靈寶經出世，成為劉宋建國祥瑞之一的證據：

劉氏之胤，有道之體，絕而更續。天授應圖，中嶽靈瑞，二十二壁，黃金一餅，以證本姓。九尾狐至，靈寶出世，甘露降庭，三角牛到，六鐘靈形，巨獸雙象來儀，人中而食<sup>②</sup>。

九尾狐、甘露、三角牛、雙象等，包括“靈寶”在內，本來都是傳統的象徵天命之物。“靈寶”是這一連串祥瑞中的一種，本義上很可能是指天命寶物<sup>③</sup>。但在晉宋之際，在道教中已有《靈寶五符》和“仙公所授”諸經傳世的情況下，這裏的“靈寶出世”不是有可能特指“靈寶經”的。再結合陸修靜在《靈寶經目序》中關於“元始諸經”出世的時機，二者之間不能說完全沒有關聯<sup>④</sup>。

總之，按陸修靜的說法，“元始舊經”原本就是因為上古時代地上世界的混亂纔還歸大羅的。東晉末年，這樣的亂世仍未結束，仍然是六天氣濁，各種道法混行的時代。只有當劉宋建立之時，道教徒纔會以此作為一個新時代的新起點，認為各種混亂都將結束，天文寶經該重現人間的大好時機已經到來。因此，他們一方面把“元始舊經”的出世，作為向新王朝的歌功頌德，由此取得新王朝的好感和支持。另一方面，也是在佛教思想和經教的刺激下，通過“元始舊經”來實現道教經教體系的建構。王朝的更替是暫時的，而道教經教的建設則是長期的。一旦劉宋王朝重新走上東晉內憂外患不斷的老路，道教徒也就無需再為

① 如大淵氏：《道教とその經典》，186—196 頁。Stephen R. Bokenkamp, “The Silkworm and the Bodhi Tree”, pp. 320—331.

② 《三天內解經》卷上，《道藏》第 28 冊，415 頁下欄。

③ 索安(Anna K. Seidel)：《國之重寶與道教秘寶》，1983 年初刊，此據劉屹中譯文，《法國漢學》第四輯，北京：中華書局，1999 年，72、83—84 頁。

④ 我在評價小林氏《六朝道教史研究》中譯本時，還對這裏的“靈寶”是元始靈寶經的看法有所保留，見《中國史研究》2002 年第 4 期，137 頁。現在則轉而認同小林氏的這一觀點。

劉宋皇室搖旗吶喊了。所以，後出的靈寶經就不再有為劉宋王朝政治獻禮的意味，而主旨是為完善道教的經教體系了。

至此，再將葛巢甫“造構靈寶，風教大行”，與陸修靜對靈寶經出世情況的記錄結合起來看，則葛巢甫在東晉末（400 年左右）造作了“仙公所授”諸經，不知名的道教徒在 420 年左右開始造作“元始舊經”。這是最合情合理的解釋。相反地，如果認為“元始舊經”作成在前，“仙公所授”諸經作成在後，那麼，在元始諸經一直處於“未出”的情況下（437 年時的元始諸經，應該只有“出者三分”；471 年的《三洞經書目錄》還有著錄著“未出”的 15 卷之多），道教中人在 400—437 年間的首要任務，應該是補足如此重要的“元始舊經”中“未出”之缺，而不是再新作“仙公所授”諸經。《昇玄步虛章》等三經“移入”的情況，就是道教中人用部分現成的、未必屬於“元始舊經”經本來填補“未出”空缺的做法。如果“元始舊經”在東晉末已有超越衆道的意圖和勢頭，並形成“風教大行”的局面，葛氏道還有什麼理由去編造在元始諸經中根本沒有地位的葛仙公所傳經典呢？“仙公所授”諸經又有什麼理由始終對已成為最高道神的元始天尊避而不提呢？事實上，從 5 世紀初到 6 世紀末，我們只看到“元始舊經”不斷地從“未出”變成“已出”，卻沒有再見到“仙公所授”諸經有新的續補。這正說明，先出的“仙公諸經”逐漸失去吸引力，只有後出的“元始舊經”在不斷地從“未出”變為“已出”。

不過，孟安排在《道教義樞》卷二中，本來要講述的是整個洞玄靈寶經的來歷，故他在上段引文之前，說到“洞玄”是指“十部舊目，三十六卷”的靈寶經，這無疑是“元始舊經”。但他用《真一自然經》中葛仙公傳給後人的記錄，來作為“元始舊經”傳布人間的經過，似乎認為葛氏道所傳的是包括“元始舊經”和“仙公新經”在內的全部“古靈寶經”。與《道教義樞》相近的認識，還見於《雲笈七籤》卷三《道教本始部》中的《靈寶略紀》，這也是在講整個靈寶經的來歷，卻又是將“元始”和“仙公”這兩組不同經典的來歷混在一起，說這些靈寶經都是宇宙開闢之前的絕對存在，元始天尊在幾個劫期之前就已用之教化天人。但靈寶經在此世的出世經過，卻是通過大禹、閭闔等與靈寶五符有關的傳說，以及葛玄之後葛氏道的傳承來實現的。孟安排具體說到：

孝先凡所受經二十三卷，並《語稟》、《請問》十卷，合三十三卷。孝先傳鄭思遠，又傳兄太子少傅海安君字孝爰，孝爰付子護軍悌，悌即抱朴子之父。抱朴從鄭君盟，鄭君授。抱朴於羅浮山去世，以付兄子海安君。至從孫巢甫，以

隆安之末，傳道士任延慶、徐靈期等，世世錄傳，支流分散，孳孕非一<sup>①</sup>。

這是說從葛玄那時就已經領受了 23 卷“元始舊經”和 10 卷“仙公新經”，或者說葛氏道所傳承的就是這總共 33 卷的新舊靈寶經。但這個關於靈寶經的卷數，目前沒有其他材料可以印證，反而與確鑿無疑的敦煌本“靈寶經目錄”所言兩組靈寶經總共纔有“真正之文”32 卷之數不符。而且《道教義樞》與《靈寶略紀》的時代都晚於陸修靜，所以，這種說法的權威性和可信度都不能與陸氏《靈寶經目序》相比。

也有學者提出過疑問：如果“元始舊經”不是葛巢甫在隆安末年自稱從葛玄和葛洪那裏繼承下來的，那又如何應答世人諸如未見天人交接，何來天文寶經現世的質疑？其實，道經的出世，本就不可能被世人完全相信，只要道教中人相信其神聖的來歷就足够了。陸氏強調“元始舊經”出世的前提是劉宋建立，“大法方隆”。這就等於說“元始舊經”是應運劉宋建立的大變局，纔從天宮重現人間的。幾乎是時機一到，就像祥瑞一樣自動呈現人間，無需葛氏道的世代秘傳。“元始舊經”本就不需要靠強調其在人間傳承的脈絡以自重，因為它們是天宮寶經適逢“時交運會”的自然產物，而不是在人間秘傳多年的經本。所以，“元始舊經”是沒有在人間的傳承譜系可尋的。這也就難怪唐宋的道士們，在追溯靈寶經出世的經過時，因為劉宋的建立已是時過境遷，不能再提，因此只能靠葛氏道的傳承來充門面。但這種做法並不符合陸氏的原意：在陸修靜看來，“元始舊經”36 卷與“仙公新經”11 卷，本就應該是兩組不同的靈寶經，來源、性質和出世時間都不同。《靈寶經目序》中說得明白，葛仙公領受靈寶經之事，早在“元始舊經”重新出世之前就發生了。故葛仙公所領受和葛巢甫所造的靈寶經，一定不會是“元始舊經”。無論從歷史還是道教神話的角度，葛仙公乃至葛巢甫，都不應該領受和傳承過“元始舊經”。

## 五 結語

如果說敦煌本“靈寶經目錄”使學者們從大量《道藏》經本中區分出哪些是晉宋時代古靈寶經，從而推動了自 1970 年代以來的靈寶經研究；那麼，進而區分出哪些是東晉末、哪些是劉宋初、哪些是齊梁時代的靈寶經，不僅是可行的，

<sup>①</sup> 《雲笈七籤》卷三，41 頁。關於《靈寶略紀》為何這樣表述，詳見本書第八章第四節的論述。

而且對靈寶經的研究，乃至六朝道教史的研究都會有更多的助益。畢竟，道經的定年問題是利用道經材料時必須要解決的前提。司馬虛(Michel Strickmann)在研究《度人經》時曾說：“與一般的見解相反，我認為《道藏》中絕大部分道書都可以被精確地定年，並與其最初的社會背景結合進行有意義的探索。”<sup>①</sup>如果真能確立起公元 400 年、420 年、437 年、471 年和 550 年代、570 年代這幾個時間點，則“古靈寶經”的出世歷程也就基本上清晰無礙了。

以這個“古靈寶經”出世的時間表為基礎，首先就可以縷順和廓清目前在“舊經”早於“新經”的觀念下造成的一些認識上的誤區和盲點。更好地理解元始諸經和仙公諸經在經教特點方面的先後關係。其次，可以充分討論從東晉末至南北朝末，江南道教如何在繼承漢晉傳統與融匯佛教經教這兩方面的作用之下，在經教思想上實現的歷史性轉型。例如，可以結合佛教譯經的時間表，充分討論是哪些“古靈寶經”受到了哪些佛教譯經的影響，從而為以往相對籠統地講“古靈寶經”借鑒佛經的觀點，提供更明確的證據和考察的切入點。再次，與此同時，還可對道教如何充分利用晉宋禪代和蕭梁、北周等王朝政治的有利條件，發展自己的經教，擴大本教的影響，展開新的討論。

總之，以上所論，與其說是以推翻或修正學界既有舊說為目的，不如說是在舊說的基礎上進一步細化和合理化我們對“古靈寶經”的認識。有討論，學術纔會有進步。我今日提出的新說，也完全可能存在謬誤之處，非常歡迎那些有理有據的辯駁。但不應該在完全無視我所提出的這麼多實實在在證據的情況下，仍然固執地按照傳統研究定式去考慮問題，最終再得出一個反對我觀點的結論。那樣的“論辯”並不是真正意義上的學術論辯，也從根本上無益於對古靈寶經研究的深化。

## 第五節 重現古靈寶經出世歷程的嘗試

### 一 三個“未證先立”的前提

靈寶經的研究已經進行了百年之久，特別是從 1980 年代以來，中外學者關於靈寶經的研討不勝枚舉，有些觀點之間甚至存在激烈的交鋒。通過本書序篇

<sup>①</sup> 司馬虛：《最長的道經》，1978 年初刊，此據劉屹中譯文，《法國漢學》第七輯，201—202 頁。

兩章對學術史整體的回顧，以及前面章節對具體研究史的梳理，不難發現，靈寶經研究中一直存在三個“未證先立”的前提。當學者們開始研討靈寶經時，首先就接受了這三個由前輩學者留給我們的看待靈寶經問題的基本前提，卻很少有人去追問：這三個前提的論斷是怎樣得出的？這樣的論斷是否站得住腳？一定程度上說，近年來靈寶經研究的推進，很大程度上就在於對這三個“未證先立”前提的質疑，甚至是推翻。

第一個“未證先立”的前提是：葛巢甫是全部靈寶經的作者。這一點從陳國符、康德謨、司馬虛以降，逐漸在學界形成了固定化的思維模式。直到 1980 年代，小林正美基於先確定羅什譯經影響靈寶經的造作，再來重新解釋葛巢甫作用的思路，對傳統說法提出了大膽質疑。小林對葛巢甫造作全部靈寶經的質疑，先是提醒了大淵忍爾。大淵從與小林不同的面向上，注意到葛巢甫不應是全部靈寶經的作者。此後柏夷逐漸對此問題也有了反思，乃至到現在幾乎已經徹底否定此說。可以說，這一前提現已完全動搖了。至今學界已很少有人仍再堅持說是葛巢甫一人造作了全部的靈寶經。這無疑是靈寶經研究的一大進步。但過往幾十年間，在這一前提下所做出的論述，仍在或多或少地影響著學界的研究。例如，雖然不再堅持葛巢甫是靈寶經唯一的作者，但對於我們是否有必要去考察靈寶經內部的成書先後關係問題上，似乎還有意見認為：既無必要，也無可能。雖然否認了葛巢甫造作全部靈寶經的可能性，但葛巢甫究竟在靈寶經造作過程中起到了怎樣的作用？學者們各自的理解還有很大的差異。因此，葛巢甫對靈寶經的作用問題，其實並未得到徹底解決。而這一問題的解決，不能單單考慮直接材料缺乏的葛巢甫這個人，而要結合靈寶經內容的實際情況，甚至綜合考慮靈寶經形成的完整歷程，纔有可能提出新的有價值的思考。

第二個“未證先立”的前提是：“元始舊經”一定早於“仙公新經”作成。正如本章第一節所述，所謂“元始舊經”和“仙公新經”的分組，很可能只是陸修靜到 471 年目錄纔做出的分別。學界從 1974 年大淵整理刊布敦煌本“靈寶經目錄”開始，纔對靈寶經的內部分組情況有了直觀印象。此前都是囫圇地把三十幾卷靈寶經，看作內部具有高度統一性的一個整體。通過陸氏的目錄，纔發現靈寶經內部存在兩組經書之間的差異，纔開始徹底懷疑葛巢甫造構全部靈寶經這樣的認識前提。但學界習慣性地認定“舊經”早於“新經”作成，最初只是基於對敦煌本目錄上直接呈現出的“舊經”排在“新經”之前的表象所做的判斷。亦即說，

認為“舊經”早於“新經”的直覺，其實完全是按照陸修靜希望人們所相信的那個道教神話而得出的。其後仍然是小林正美，出於對“移入三經”的考慮，率先對“舊經”必然早於“新經”這一固定化的思維產生了局部性的質疑。可見，學界對前兩個“未證先立”前提的懷疑和反思，實際都是由小林正美首發其端的。儘管他的思考方向不一定對，他對這一前提的反思也不是很徹底——他仍然相信“舊經”從總體上看是早於“新經”的——但這種對靈寶經研究定式的突破性質疑和反思，卻實實在在地啟發了後學。因此，1990年的小林正美，儘管在其具體研究中存在這樣那樣的問題，仍然值得在靈寶經的學術史上為其記下重要的一筆。

第三個“未證先立”的前提是：所謂“古靈寶經”，從一開始就是分成“元始舊經”和“仙公新經”兩部分。甚至在這些經書被不同作者造作出來的過程中，這種身份上的標籤就似乎是一直存在的。因此，一部靈寶經，若非屬於“元始舊經”，則一定要屬於“仙公新經”。這是在整理本書書稿時，愈發感到需要正式提出質疑的一種思維定式。對此，本章第一節已經做了一定程度地辨析，在此不再贅言。

這三個“未證先立”的前提之所以能在學界盛行多年，首先反映出相關學者對學術史調查存在普遍性的輕忽態度。例如，許理和、賀碧來等早就注意到“古靈寶經”並非一人所作，卻沒有人重視他們的觀感，更沒有人根據他們提出的問題展開研究。當然，也可以說那時的研究深度和條件，還不足以對這一基本問題提出反思。現在，只要涉及靈寶經具體思想觀念的探討，特別是進行靈寶經內部的比較研究，“古靈寶經”很可能是成於衆手的印象，就會越來越清晰和深刻。如果承認靈寶經的經教體系雜而多端，甚至互有矛盾之處，就足以證明全部靈寶經的作者，不可能是葛巢甫一人。

但在第一個前提動搖之後，還有人習慣性地認為：葛巢甫即便沒有造作出全部的靈寶經，也一定會先造作出“元始舊經”部分。除了因為不自覺地受到靈寶經神話敘述的影響，認為“舊”必然是“早”，“新”必然是“晚”外，還有一個重要的原因，即被《真文天書經》所載的《靈寶赤書五篇真文》所迷惑：既然《真文天書經》專講“靈寶五篇真文”，而“靈寶五篇真文”又是全部靈寶經的基礎與核心——這其實也是小林正美最先所強調的一個看法，儘管很多學者都遵從其說而不承認自己受其影響——自然《真文天書經》應該是全部靈寶經的基礎所在，



必然是最先作成的；如果《真文天書經》是靈寶經中最先作成的，它所從屬的“元始舊經”也必然是先作成的。這種看似合理的認識，實際上只要多幾個追問，也就會發現漏洞多多。事實上，靈寶經的信仰核心並不只有“靈寶五符”或“五篇真文”，《真文天書經》所載“赤書五篇真文”也未必是全部靈寶經的基礎。但顯然，相較於第一個“未證先立”前提的崩塌，第二個“未證先立”前提至今仍然被很多人信奉不疑。第三個“未證先立”的前提，更是幾乎尚未進入多數學者思考的議題之中。

## 二 “新經”早於“舊經”的可能性

從 2008 年我首次提出“新經”早於“舊經”的可能性至今，學界一直只有我一個人公開堅持這一“獨唱”。正是這種孤獨的堅守，可以讓我更加小心翼翼地組織自己的論證，時刻反省自己，看自己的論證中會不會有明顯的漏洞。“新經”早於“舊經”之說，雖然只是我個人的見解，卻不僅有越來越多的證據可以支持我的觀點，而且還可不必枉費更多的曲折，對現有的相關記載，直接給出更合理的解說。本書的論證，絕大多數都是立足於具體的史料做出的。不可否認，也有一小部分是出於推算、推理。但這些推算和推理，都可以從不同的角度互相支持，並沒有明顯抵牾、衝突的地方。雖然很多看似是巧合，但諸多的巧合或許也正說明這些從不同基點出發做出的推測還是基本合情合理的。所以我纔堅持認為：無論是從實證，還是從推理的角度，“新經”早於“舊經”，都是可以正式提出來供學界檢驗的一種新思路。

如前所述，靈寶經內部“仙公新經”和“元始舊經”的區分，很可能只是到陸修靜 471 年目錄時纔做出的一種界定。420 年最先出世的“舊經”《真文天書經》，還只有一個“十部妙經三十六卷，玉訣二卷”的概念。陸修靜在 437 年的《靈寶經目序》承認的靈寶經，有自龍漢以來的“舊目所載”部分的“出者三分”，有高辛和大禹所得的《靈寶五符》，也有“仙公所授”部分。但當時並沒有把全部已知的靈寶經分為“元始舊經”和“仙公新經”兩部分的意識。陸氏當時是明確把高辛和大禹所得的《靈寶五符》，與葛仙公所授受的經典區分來看的。《靈寶五符》的傳承脈絡中也沒有葛仙公，它本不該被歸為仙公系經典。但到 471 年目錄，卻明確出現了“元始舊經紫微金格目”“葛仙公所受教戒訣要及說行業新經，都合前元始新舊經見已出者”云云。在目錄中也明確地區分出“新經”和“舊

經”兩個部分，還把《太上靈寶五符序》歸入“仙公新經”。故所謂“新經”“舊經”之分，本是到 471 年時纔正式明朗化的，而不是在靈寶經逐步造作的過程、在靈寶經的作者頭腦中一直都存在的一種分際。因此，我們在看待靈寶經內部的先後關係時，應儘可能少受陸氏“元始舊經”和“仙公新經”標籤的干擾，多從經文的內容，特別是具有指標意義的神格崇拜角度來看問題。

到目前為止，我能提供的有關“新經”應該早於“舊經”作成的證據，既有積極而直接的方面，也有消極而間接的方面，隨著研究的深入，應該還會有更多的證據被發現。

積極而直接的證據包括：第一，有理由相信葛巢甫“造構靈寶”，就是造構了《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》《太極左仙公請問經》上下卷、《仙人請問本行因緣衆聖難》《太極左仙公起居經》《太極左仙公神仙本起內傳》《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》等七部以葛仙公成仙為背景和綫索的“新經”。之所以說上舉幾部“仙公所傳”靈寶經具有葛氏道的特點，是因為在這些經中都出現了葛仙公要將此經傳給後世門徒的說法，有的還出現了從葛玄到葛洪的傳承譜系。除了葛氏道之外，沒有其他道派會尊奉這樣的傳承系統。而葛巢甫就是葛氏道在東晉中後期的代表人物，他又是被陶弘景指明曾經“造構靈寶”之人，所以完全有理由推測：這幾部具有鮮明葛氏道特徵的靈寶經，最有可能是葛巢甫在隆安末年造作的。正因為這些經典葛氏道色彩比較明顯，代表上清經傳統的《真誥》纔對葛仙公的地位不以為然，陶弘景纔會對葛巢甫造作靈寶經，以“造構”相稱。

這幾部靈寶經在某些基本的概念和術語上，具有鮮明的一致性。如這幾部經中出現的“先世”一詞，考察其上下文的語境，都是指修道者個人的前生，這樣的用法只見於漢末以來的漢譯佛經。而在中國傳統的語境，“先世”一直是指“前代”和“祖先”之義。這幾部靈寶經的作者為何會這樣整齊劃一地採用“先世”一詞在佛經中的用法，而將其中國傳統的用法棄之不顧？這是不是可以說明這幾部經的作者應該是同一個人，因此纔會對某些術語和概念的理解是統一和固定的？此外，“先世”一詞棄用中國本土的“祖先”之義，等於也摒棄了中國傳統的祖先行為善惡影響到子孫後代福禍的古老觀念。而在東晉中後期，受到佛教思想影響的知識界，頗有一些人著書立說專門批駁中國傳統的“承負說”而宣揚佛教業報觀念。如果說恰逢其時的葛巢甫受到當時思想界這樣的影響而

棄用“承負說”的傳統觀念，轉而全面採用佛教的業報觀念，不也是順理成章的事情嗎<sup>①</sup>？

第二，有必要澄清“新經”“舊經”之分所蘊含的神話意義與實際意義的不同。葛巢甫隆安末“造構靈寶”在前，陸修靜《靈寶經目序》在後。所謂“風教大行”，很可能就是指這幾部仙公所傳的靈寶經已經出世，並得到一定程度的流傳。葛巢甫是在4世紀末造出的靈寶經，內容上卻假托是3世紀葛仙公成仙時傳下來的經典。葛巢甫造經時還沒有元始天尊所傳的靈寶經，也就無所謂“新經”和“舊經”之分。到陸修靜的《靈寶經目序》，開始出現元始天尊所傳的部分經典，所以陸修靜必須要說明其中的原委：為何葛巢甫所造的仙公所傳經典在前，而現在又出現了元始天尊所傳的靈寶經？葛巢甫難道不知道有元始天尊所傳經典？為何後出的元始天尊所傳經典，反而比葛巢甫所造的仙公所傳經典還要重要和珍貴？

陸修靜的解釋是：元始天尊所傳的靈寶經，早在龍漢劫期就已存在，歷經四大劫期的無數年歲，一次次重複出世和隱世。進入開皇劫期，元始天尊所傳的經典原本已經再度降世度人，但到了上皇元年，人間進入六天亂世，這批靈寶經就還歸天宮之上，不再顯行於世了<sup>②</sup>。所以，當葛仙公在吳時成仙，領受太極真人等傳授的靈寶經，那時的元始天尊所傳諸經，還隱在天宮，未得降世而行。只有當劉宋代晉之時，期運既至，天地澄清，這部分靈寶經纔又降世度人。這等於是說：元始天尊所傳諸經，真正開始行世的時間是晉宋禪代之際，而其假托的神話時空，則是在遙不可及的龍漢劫期之始。元始諸經相對於仙公諸經，只有在神話來源上纔體現出一“舊”一“新”，而在實際出世時間的先後關係上，則恰恰是相反的次序。認為“舊經”早於“新經”的意見，顯然只注意到靈寶經的神話意義，而忽略了兩組靈寶經實際出世行世時間的先後。其實陸修靜自己也不否認：“元始舊經”三十六卷的出世，最早是在劉宋建立的420年，而葛巢甫早在390年代以降就造出了仙公所傳諸經。兩組靈寶經成書時間孰先孰後，不是一目了然的嗎？

① 相關討論見劉屹：《古靈寶經業報輪回觀念發展的一個側面——以新經、舊經中的“先世”一詞為中心》，2013年會議論文發表，2014年初刊。改寫後收入本書第七章第三節。此外，通過討論兩組靈寶經中關於“劫”字的觀念和用法的異同，從中可見這幾部“新經”中“劫”的概念基本一致，而“舊經”中“劫”的用法雜而多端，可以看出前者的作者是同一個人，而後者的作者應該不止一人。詳見本書第七章第二節。

② 詳見陸修靜：《靈寶經目序》，《雲笈七籤》，51—52頁。

至於消極而間接的證據，第一，仙公所傳諸經的最高神是太上大道君，他派遣太極真人下降傳授葛仙公。而且在“新經”中，沒有出現“元始天尊”神格，所有的“天尊”一詞都是指對較高階位神格的敬稱或尊稱，而非指“元始天尊”。但元始天尊所傳諸經中，以元始天尊為最高主神，太上大道君也是元始天尊的弟子，這樣的觀念比比皆是。如果“元始舊經”作成在前，已經樹立起元始天尊的至高神格，後出的“仙公新經”卻完全忽略元始天尊的存在，這從宗教信仰的角度來說，是很不可理解的現象。亦即說，如果按照“舊經”早於“新經”的理論，無法解釋為何“舊經”中已經普遍存在的元始天尊神格觀念，到“新經”卻毫無蹤影了。對此最合理的解釋就是：先出的“新經”造作時，還沒有元始天尊這樣的神格觀念，只是以太上大道君為最高主神，葛仙公是太上大道君的徒孫；後出的“舊經”抬出新的至尊神格元始天尊，“後來居上”地成為太上大道君的師父，而由於“舊經”不再出自葛巢甫或葛氏道之手，所以也基本不再提及葛仙公了。

第二，以往的研究中，一些學者在“舊經”早於“新經”的前提下，認為“新經”中提及或徵引了一些“舊經”的經題或內容。但我通過核驗經本後發現：沒有一部“新經”真正提及或徵引了“舊經”的文字。那種想當然地認為“舊經”早於“新經”，因而“新經”必然要闡發和繼承“舊經”的認識，其實提供不出相應的可靠證據來。至於有些“新經”和“舊經”比較接近的文字，如果不再固執於所謂“靈寶赤書五篇真文”一定最早出現、且成為後來所有靈寶經的核心與基礎的認識，就完全可以得出相反的結論。

總之，“新經”早於“舊經”作成，“新經”和“舊經”內部又各有先後之分，目前看來不僅僅是可能性的問題，而且應該成為今後研討“古靈寶經”的一個新的路向和出發點。

### 三 時間點的確定與卷數推算

通過敦煌本“靈寶經義疏”(P. 2861. 2+P. 2256)所載的“靈寶經目錄”可知，在 471 年陸修靜的《三洞經書目錄》中，陸氏承認當時有靈寶經“三十二卷真正之文”。這 32 卷之數，由“元始舊經”21 卷和“仙公新經”11 卷兩部分相加得出。陸氏的目錄已經逐一指定了這 32 卷具體都是哪些經典。這也是到 471 年時，靈寶經出世歷程中的一個重要階段性結果。對此，大家都沒有異議。但這 11+21=32 卷的結構是怎樣形成的？這是我考慮問題的切入點，而 471 年也就成為

逆向追尋靈寶經出世線索的一個重要時間點。

不過,471年這個時間點的確立,至今仍存有一些無謂的爭議。從本書序章的學術史可見,學者們最初都是按照葛巢甫在隆安末“造構靈寶,風教大行”的傳世文獻記載,認為全部靈寶經都是葛巢甫一人在東晉末作出的。隆安年間是397—401年。因《真文天書經》中出現了“庚子之年”,而“隆安末”期間所對應的“庚子”年應為公元400年。儘管我不認同這樣直接的比定,但為便於論述,本書在此統一取公元400年作為“隆安末”的對應時間點。大淵忍爾始終沒有明確把“隆安末”具體指定為是公元400年。他在1970年代年就判斷敦煌本“靈寶經目錄”是陸修靜437年的目錄<sup>①</sup>,由此確立了除“隆安末”之外的第二個重要時間點。此外,他始終認為敦煌本“靈寶經目錄”的內容是陸氏437年的《靈寶經目》,而437年目錄與471年《三洞經書目錄》,兩者對靈寶經的著錄是完全相同的。按照大淵的看法,公元400年(“隆安末”)是靈寶經造作之始,到437年就已是敦煌本目錄所示的“二十一卷已出”的局面,到471年也仍然是“二十一卷已出”。既然437和471年時靈寶經出世的情況是一樣的,自然也就無需再突出471年這個時間點的重要性。大淵氏的這一論斷,被很多學者奉為靈寶經研究的經典論述。但當靈寶經的成書時代只有400年和437年這兩個時間點可以參照時,也就意味著學者們必須要將“元始舊經”和“仙公新經”總共32卷靈寶經,全部塞進這短短的37年間,當然無從區分出靈寶經形成的時間先後,只能籠統地說“元始舊經”在前,“仙公新經”在後。因此,如果不能突破大淵氏的局限,始終只能囫圇一體地看待這三十幾卷靈寶經,就談不上再嘗試做任何進一步的細化討論。

在1980年代,小林正美率先提出對葛巢甫造作全部靈寶經這一傳統說法的懷疑,認為靈寶經不是在隆安末,而是從420年劉宋建立纔開始出世的。因此,420年作為靈寶經出世的一個關鍵時間點,最早是由小林確立的。同時,小林還提出了敦煌本目錄是陸氏471年目錄,而非大淵所說的437年,且陸氏437年和471年兩個目錄的內容是不同的<sup>②</sup>。我認為小林氏的這個判斷是正確的。

① ŌFUCHI Ninji, “On Ku Ling-pao-ching,” *Acta Asiatica*, No. 27, 1974, pp. 33–56. 並參劉波譯、王承文審校:《論古靈寶經》,《道家文化研究》第13輯,485—506頁。此文後經大淵氏的增擴,收入氏著:《道教とその經典》第二章。

② 小林正美對靈寶經的意見,主要形成於1980年代陸續發表的三篇文章,收入氏著:《六朝道教史研究》,1990年日文初版,此據李慶中譯本,42—175頁。

因為無論大淵本人，或是至今仍然堅持大淵觀點的學者，他們認定 437 年和 471 年兩個目錄相同的理由，其實都是建立在種種繁瑣曲解的推測之上，沒有一條理由可作為具有決定意義的證據。而小林對此問題的看法，則是立足於對這兩份文本進行字面上的直接解讀，無需那麼多的曲折和牽強解釋。近來，像林佳惠、廣瀨直記等年輕學者，都是經過自己的思考後，再認同小林氏關於敦煌本目錄反映的是陸氏 471 年目錄這一判斷<sup>①</sup>。437 年和 471 年兩個目錄是否相同？只要不固執於偏見，就不難做出抉擇。所以，儘管至今還有學者堅持大淵當年的看法，但小林將 437 年和 471 年兩個目錄區分開來的看法，是值得充分肯定的。亦即說，420 年、471 年這兩個時間點對於靈寶經形成歷程的重要性，最早都是由小林確立起來的。

這樣，根據大淵的看法，考察靈寶經出世歷程時，大概只有 400—437 年和 437 年以後這兩個時間段可以考慮。而按照小林的看法，就應該有 400—420 年、420—437 年、437—471 年和 471 年以後這四個時間段。小林的四個時間點，無疑比大淵的兩個時間點要合理和從容得多。“元始舊經”在 437 年還是“出者三分”，到 471 年纔變成“二十一卷已出”，這是關於“元始舊經”內部又有出世先後之分的重要依據。其實近年來，即便是一些仍然尊奉大淵觀點的學者，也已不只一次地從靈寶經本的實際內容中，不斷覺察到“元始舊經”內部必然存在著成書先後的次序。如有學者發現了《定志通微經》因為提到了“三元品戒”，顯然應在《三元品戒經》之後成書；發現了《真文天書經》《度人經》《五煉生尸經》在度亡觀念與實踐上的前後遞進關係。但他們無法在總共只有 37 年的時間軸上，進一步去討論這幾部“元始舊經”的相對位置與先後關係。很多有價值的研究，都受限於大淵氏認定的 400 年和 437 年這兩個時間點，而難以深入下去。

但小林氏雖然確立了這四個重要的時間點，他據以建構的靈寶經形成歷史，卻依然是不可取的。因為他對靈寶經研究的出發點，是先主觀上斷定靈寶經只能在 420 年以後受到鳩摩羅什譯經影響纔造出，這甚至成為此後三十年間小林看待靈寶經所有問題的基點和起點。而這實在是一個很不可靠的前提。然後，小林又把葛巢甫的作用“虛化”，即葛巢甫變得與現存的靈寶經沒有直接

<sup>①</sup> 林佳惠：《靈寶經における「新經」・「舊經」の概念の形成》，《論叢 アジアの文化と思想》第 23 號，2014 年，1—25 頁。廣瀨直記：《六朝道教經典の真偽判別—陶弘景と陸修靜の比較を中心—》，《東方宗教》第 126 號，2015 年，1—22 頁。

的關聯。而且在小林的認知中，“元始系”是不需要任何理由就一定是早於“仙公系”的。在認為“舊經”整體上早於“新經”這一點上，不僅大淵氏和小林氏是一致的，幾乎所有靈寶經研究的學者，也都沒有去追問：為何“舊經”一定是早於“新經”的？有没有可能“新經”早於“舊經”？那些被認為是可以說明“舊經”早於“新經”的證據，站得住腳的嗎？大家都在無意中遵循了一個“未證先立”的前提。

大淵氏和小林氏的觀點有彼此不相融的方面，也有可以達成一致之處。經過他們的互相辯駁，纔明確了以上四個靈寶經形成過程中的重要時間點。我們可以對這四個時間點抱持相信的態度，是因為這四個時間點，都有傳世文獻的明確記載為依據。公元 400 年，來自將《真誥》和《道教義樞》結合起來的“葛巢甫隆安末，造構靈寶風教大行”，以及《真文天書經》中的“庚子之年”。420 年，來自《三天內解經》提及的劉宋建立時有“靈寶出世”的祥瑞；且陸氏《靈寶經目序》也說劉宋建立之時，就是“期運既至，大法方隆”之際。437 年，來自陸氏《靈寶經目序》“元嘉十四年”的明確紀年；471 年，來自陸氏《三洞經書目錄》“泰始七年”的紀年，又被《笑道論》《辯正論》等徵引。這四個時間點是我們考察靈寶經出世歷程的重要坐標點，也是下文所有相關討論的基點。

我要補充的是關於陸氏 437 年和 471 年兩個目錄原本不同的新證據，這也直接和本文下面的論證有關。幾乎所有的靈寶經研究者都認為：陸修靜從 437 年開始，就已經把靈寶經分成“元始舊經”和“仙公新經”這兩組了。但如果按照陸氏的分組來計算 437 年靈寶經的卷數，不可能得到一個可以自圓其說的解釋。這也是造成一些學者認為靈寶經的成書時間問題無法解決的重要原因之一。通過本章第一節的論述，我認為敦煌本目錄中“元始舊經”和“仙公新經”這樣的兩分法，應該是陸修靜到 471 年時纔明確起來的一種靈寶經內部分組意識。應該反思這種習以為常的看法，即當我們面對一部靈寶經時，一定要為其在“元始舊經”和“仙公新經”之間做出非此即彼的選擇。那種認為一部靈寶經如果不是“元始舊經”就一定只能是“仙公新經”的觀念，很可能只是 471 年時的陸修靜希望人們相信的一種觀念。很可能有些靈寶經在造作之初，並沒有被認定是“元始舊經”或“仙公新經”；只是到了 471 年時，陸修靜纔為其貼上了“仙公新經”或“元始舊經”的標籤而已。

如前所述，陸氏 437 年和 471 年兩個目錄到底是否相同？儘管目前在學界



還未形成定論,但我此前的傾向性已很明確。以前大家只討論到這兩個目錄著錄的靈寶經卷數是否相同,現在還應看到這兩個目錄對靈寶經的認知和分組意識也很可能是不同的。這可以為這兩個目錄本本來不同,以及 437 年和 471 年兩個時間點的確立,提供新的證據。

在考察靈寶經出世歷程的時間軸上,我們確立起這四個時間點,就可以把靈寶經的形成歷程,至少劃分出五個階段來。(1) 公元 400 年以前;(2) 400—420 年;(3) 420—437 年;(4) 437—471 年;(5) 471 年以後。在這五個時間段中,靈寶經卷數比較明確的是: 471 年,  $11+21=32$  卷, 471 年以後到 570 年代(《無上秘要》編纂時),所有未出的“元始舊經”也都被造出了。

437 年時的靈寶經卷數,根據現有的一些材料也是可以間接推算出的。陸氏在《靈寶經目序》中說,他看到當時有 55 卷真偽混雜的靈寶經,即“新舊五十五卷”。經過甄別之後,確認其中有“舊目”所載的“出者三分”,還有“仙公所授”若干卷;此外,陸氏還留下了“偽目”35 卷,一直保存到 471 年。即敦煌本佚名“靈寶經義疏”中所說的“後有三十五卷偽目,仍在陸《源流》卷末,不錄入此也。” $55-35=20$  卷,意味著陸氏認定 437 年時的可信真經,一共應該只有 20 卷。這是“出者三分”的“舊經”加上“仙公所授”,這兩部分真經的卷數。既然“舊經”是“出者三分”,36 卷的十分之三,或是 10 卷,或是 11 卷。相應地,“仙公所授”就該或是 10 卷,或是 9 卷。根據下文討論到“仙公所授”的具體經目,可以確認屬於“仙公所授”的,應該是 10 卷,而非 9 卷<sup>①</sup>。這樣,在 437 年時,陸氏認可的靈寶經應該是  $10+10=20$  卷。“出者三分”和“仙公所授”各為 10 卷。“出者三分”的 10 卷,是從 420 年“元始舊經”開始降世,直到 437 年這 17 年間“舊經”出世的結果。此後,437—471 年的 34 年間,又有 11 卷“舊經”問世,形成了“二十一卷已出”。自 420 年“舊經”開始出世,就已基本沒有“新經”再被造出來了,但“舊經”“已出”的卷數卻從 10 卷增長到 21 卷。

在確認“元始舊經”是從 420 年劉宋建立纔開始出世的前提下,所謂葛巢甫隆安末年“造構靈寶,風教大行”,就只能是指葛巢甫造構了“新經”。事實上,“新經”推崇葛仙公,這只可能是葛氏道中人纔會這樣做;“新經”中在用詞、觀念

<sup>①</sup> 在小林氏的研究中,一直認為“出者三分”就是 36 卷的十分之三,這個卷數既可能是 10 卷,也可能是 11 卷。這當然是正確的意見。但如果與“偽目”35 卷聯繫起來考慮,則“舊目所載”和“仙公所授”各有 10 卷會更合理一些。否則“仙公所授”就只能有 9 卷,這與當時“仙公所授”諸經的實際情況不符。



上都有相同或相似性，表明其中幾部經的作者應該很接近，甚至很可能就是同一個人——葛巢甫。但陸修靜顯然並不願意跟隨在葛巢甫後面，繼續去推崇以葛仙公為主角的靈寶“新經”。葛巢甫造經時肯定還沒有“新經”和“舊經”的概念，如果當時道教認為葛巢甫所造的只是“新經”，還有藏於天宮的“舊經”尚未出世，那葛巢甫的靈寶經也就不會“風教大行”。葛巢甫造經能夠“風教大行”的原因之一，很可能是這幾部“行業新經”中，採用了漢譯佛經的“己身受報論”，而這正是東晉後期的思想界如郗超、戴逵等人都極力宣揚的一種不同於中國本土傳統的報應論<sup>①</sup>。到陸修靜的時代，葛巢甫所造的靈寶經顯得有點過時了，陸氏推崇的是“元始舊經”，他認為“元始舊經”比葛巢甫所造的那些經典要重要和權威得多。受陸氏這一觀念的影響，幾乎沒有人再費力去造作“新經”了，“舊經”成為新造作靈寶經的主要目標。

如果 437 年陸氏說的是“舊目所載”與“仙公所授”相並列，兩者的總卷數真是  $10+10=20$  卷，那麼到 471 年，“仙公所授”變成了“葛仙公所說行業新經及教戒要訣”，共 11 卷。這樣，從 437 年到 471 年，“舊經”之外的“新經”，僅僅從 10 卷增加到了 11 卷而已。所增的這 1 卷，應該就是一卷本的《太上靈寶五符序》。這再次說明，“新經”實際上在 420 年以後，就沒有像“舊經”那樣明顯而劇烈的卷數變化。“元始舊經”的概念被正式提出後，道教重點關注的是“舊經”卷數的增長，而“新經”基本上已經停止增擴了。

如果 471 年的“葛仙公所說行業新經及教戒要訣”，就是 437“仙公所授”10 卷再加上《太上靈寶五符序》1 卷的話，那麼“仙公所授”的 10 卷又是何時作成的？雖然 437 年是這 10 卷“新經”最可確定無疑的成書時間下限，但很可能這個時間下限還可以提早到 420 年。因為 420 年開始，至高無上的“元始舊經”就已開始問世，完全沒有體現出元始天尊崇拜的“新經”，在更高和更新的道教神格出現以後，沒有必要再按照葛氏道的傳統去造作新的經典了。所以，這批“新經”的作成時間，合理的推測應該是在隆安末到晉宋禪代之間。這 10 卷“新經”

<sup>①</sup> 參見劉屹：《古靈寶經業報輪回思想發展的一個側面——以“新經”“舊經”中的“先世”一詞為中心》，王三慶、鄭阿財合編：《2013 敦煌、吐魯番國際學術研討會論文集》，臺南：成功大學中國文學系，2014 年，581—600 頁。《六朝道教接受佛教業報輪回觀念的歷史遺蹟》，《人文宗教研究》第四輯，北京：宗教文化出版社，2014 年，233—249 頁。修改後收入本書第七章第三節。

內部,也有必要做一區分,至少應分為“行業新經”和“教戒訣要”兩部分<sup>①</sup>。“行業新經”的7卷,專以葛仙公成仙為背景的,最有可能是出自葛巢甫之手,造作於隆安末的可能性最大;“教戒訣要”的3卷,則是解說“行業新經”中提及的儀式和概念,因而稍晚於葛巢甫。我這裏提出的7+3=10卷的結構,是根據“新經”的實際內容判定的,並沒有著錄的卷數依據。

以往的研究中,從來都是將這兩部分“新經”統合在一起來看的。最近我發現了一條新線索,或可使我們相信“新經”內部的確有必要再做出前後的區分。“新經”之一的《太極真人敷靈寶齋戒威儀要訣經》,裏面“劫之譬語”的一段文字,最接近的文本來源是406年羅什譯出的《大智度論》<sup>②</sup>。而百卷本《大智度論》雖然很快就傳到廬山慧遠那裏,但鑒於百卷的大部頭著作不易迅速流傳,慧遠還曾將百卷本《大智度論》刪減成二十卷本《大智論鈔》,此事應發生在410年左右<sup>③</sup>。葛氏道中人得知這個譬喻,並將其造作進《敷齋經訣》,最早也不可能早到406年之前,甚至很可能是在410—420年之間的410年代。《敷齋經訣》是《真一自然威儀經訣》的下卷,“新經”中總共只有3卷“教戒訣要”,故很可能這3卷“教戒訣要”,都應在410年代作成,其作者未必再能確認是葛巢甫。因此,410年或可作為在此前已知的四個關鍵時間點之外,靈寶經形成時間軸上另一個重要的時間點。這樣,400年左右,葛巢甫先造了7卷“行業新經”;410年代,葛氏道後學又造了3卷“教戒訣要”,構成了437年陸氏所言的“仙公所授”10卷。

現有的研究表明,在葛巢甫隆安末造經之前,《太上靈寶五符序》應該早已成書。只是因為在437年時,陸修靜《靈寶經目序》是把高辛和大禹對“靈寶五符”的傳授,與葛仙公的授受,共同並列為“元始舊經”出世之前的四次靈寶經符降授。所以按照陸氏437年的看法,高辛和大禹所傳的“靈寶五符”,在當時還不屬於“仙公所授”之經。不僅《太上靈寶五符序》,從“新經”和《自然五稱符上經》等經典也可看到,實際上在葛洪《抱朴子內篇》之後,葛巢甫造構靈寶之前的

① 在我最初的研究中,“仙公新經”的內部細分尚未被考慮到。大約在2012年,曹凌博士提醒我注意到“行業新經”和“教戒訣要”的區分。此後我纔做出這樣的區別。在此特向曹凌博士致謝!

② 劉屹:《古靈寶經的漢譯佛經來源問題——以〈敷齋經訣〉“劫之譬喻”的史源為中心》,提交第一屆道教國際論壇會議論文,2016年7月,湖南天幕山。已收入會議論文集,待刊。修改收入本書第七章第一節。

③ 賴鵬舉:《東晉慧遠法師〈法性論〉義學的還原》,《東方宗教研究》新3期,1993年,40頁。

320—390 年代，江南地區一直有以“靈寶”為主題的經符或經書出現<sup>①</sup>，但這些以靈寶為主題的經符或經書，有的被葛巢甫利用改造進“新經”，有的則永遠佚失了<sup>②</sup>。目前所存的《真文要解上經》《自然真一五稱符》等，從內容上看，既不屬於“元始舊經”，也不該屬於“仙公新經”，但卻都被陸修靜安排在現在所看到的經目位置上。所以，陸修靜對某些靈寶經做出的若非“元始舊經”則一定屬於“仙公新經”的判斷，實際上未必完全符合這部經典造作時的背景和其原初的宗旨。這些靈寶經，尤其是“新經”部分，並不是帶著“新經”的標籤而被造作出來的。所謂“仙公新經”和“元始舊經”之分，應該只是陸修靜 471 年時纔作出的判別。

這樣，根據大淵和小林確定的 4 個時間點和我新近提出的 410 年這一時間點，可大體判定靈寶經出世歷程中各階段的卷數為：

- (1) 400 年左右，葛巢甫先造出了 7 卷“行業新經”，一度“風教大行”；
- (2) 406 年以後，很可能在 410 年代，葛氏道後人造出 3 卷“教戒訣要”；
- (3) 420—437 年，“元始舊經”中第一批 10 卷出世；

(4) 437 年，陸氏看到有“新舊五十五卷”，他確認其中“出者三分”和“仙公所授”的可信經典，分別有 10 卷，總共有 20 卷，同時還有 35 卷偽目；

(5) 437—471 年間，“元始舊經”中第二批 11 卷問世，“已出”增至“二十一卷”；

(6) 471 年，陸氏把《太上靈寶五符序》歸入“新經”，形成了  $11+21=32$  卷“真正之文”的格局；

(7) 471—570 年代，“元始舊經”中剩餘的 15 卷全都被造作出來。

需要說明的是，這裏的卷數，只能按照敦煌本“靈寶經義疏”所載諸經的原初卷數，而不能按照“出世”後實際行世時的卷數計算。所謂“出”與“未出”的卷數，都是指靈寶經目錄上原初的卷數。個別“舊經”在行世時，從一卷分成了兩卷，或者現存版本是兩卷、四卷，但其在靈寶經目錄上的原初著錄，都只是一卷而已。如果在這一點上不能達成共識，就無法通過卷數的推算來呈現靈寶經出

① 《符文、真文與天文——論“靈寶”概念的不同表現》，《敦煌吐魯番研究》第十三卷，上海：上海古籍出版社，2013 年，457—473 頁。修改收入本書第八章第一節。

② 消失的部分經卷，還可在現存的靈寶經中偶然見到一些經題，這就是我所理解的“篇章所見”部分的靈寶經。詳見前揭 2009 年拙文及本書第四章第三節。

世的歷程。

#### 四 32 卷靈寶經出世歷程的時間表

以上各時間基點或時間段所應有的靈寶經卷數，已大體明確。其中，437 年的“出者三分”應為 10 卷之數，是我根據現有材料而間接推算出的。由此再根據“新經”的實際構成，將當時的“仙公所授”指定為  $7+3=10$  卷。其他各階段的卷數，都有直接的材料為證。但這樣的卷數能否對應落實到具體的經典，也是檢驗上述推論能否成立的重要途徑。如果不能落實到具體經典上，或總是出現需要曲折解釋的地方，那麼先前的推論就很可能是有問題的。在目前的研究條件下，如果大部分經典可以落實，只有個別經典需要為日後預留進一步調整的空間，也是很正常的事情。我在此所做的工作，並不是要提供一個確定下來、不能調整的方案，只是為了檢驗自己所提出的“新經”早於“舊經”，“新經”和“舊經”內部各有先後之分的觀點在理論與實踐上是否行得通而已。我所擬構的“古靈寶經”出世歷程是：

(1) 包括《太上靈寶五符序》《太上洞玄靈寶真文要解上經》《太上洞玄靈寶大道無極自然真一五稱符上經》三部經，應該在葛巢甫“造構靈寶”之前就已作成(約在 320—390 年代間)<sup>①</sup>。

(2) 葛巢甫在隆安末年的“造構靈寶”(390—400 年代)，至少造出了“仙公所說行業新經”部分，共 7 卷。即《太上消魔寶身安志智慧本願大戒上品》1 卷、《太極左仙公請問經》上卷 1 卷、《太極左仙公請問經》下卷(又名《仙公請問本行宿緣經》)1 卷、《仙公請問本行因緣衆聖難經》1 卷、《太極左仙公神仙本起內傳》1 卷、《太極左仙公起居經》1 卷、《真一勸誡法輪妙經》1 卷。

(3) 406 年以後至 410 年代，葛巢甫的後學，同樣出自葛氏道之手的還有：《太上玉經太極隱注寶經訣》1 卷、《太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》1 卷、《太極真人敷靈寶齋戒威儀經訣》1 卷，共 3 卷“訣要”。7 卷

<sup>①</sup> 《太上靈寶五符序》的成書時間早於晉末宋初的靈寶經，已是學界共識。《真文要解上經》成書較早，可參見劉屹：《〈真文要解上經〉考論》，《高田時雄教授退休紀念·東方學研究論集》(中文分冊)，京都：臨川書店，2014 年，156—163 頁。收入本書第五章第二節。《真一五稱符上經》成書時間較早，可參 Gil Raz, “Time Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and the Eight Achivists,” *Asia Major* 3<sup>rd</sup>, Vol. 18 No. 2, 2005, pp. 27–56.

“行業新經”與3卷“訣要”，正好構成“仙公所授”的10卷<sup>①</sup>。

在437年，似乎沒有跡象表明陸氏已經知曉或認可《真一勸誡法輪妙經》，反倒是通過《授度儀》可知，陸氏當時已經引證了《真文要解上經》。因此，雖然從經文內容上看，《真一勸誡法輪妙經》無疑最應該屬於“行業新經”；但陸氏《授度儀》明明也是講師徒授受儀式，卻絲毫沒有提及《真一勸誡法輪經》，反而徵引了《真文要解上經》這樣一部並非嚴格意義上的“新經”。故不排除《真一勸誡法輪經》雖已作成，但在437年還沒有被陸氏所接受。陸氏當時把《真文要解上經》歸入“仙公所授”之列。這樣的話，能夠與“出者三分”共同組成20卷可信真經的“仙公所授”諸經10卷中，就應該有《真文要解上經》，而無《真一勸誡法輪妙經》。看來，有個別靈寶經的作成時間，與其被陸氏所接納而進入靈寶經目錄的時間，很可能會出現滯後或錯位。今後的研究中，也有必要把這兩個時間線索再做進一步的區分。

(4) “元始舊經”的“出者三分”階段(420—437年間)，即第一批出世的10卷“舊經”。根據437年的《授度儀》<sup>②</sup>，可確認當時陸氏已經徵引到至少有8卷“已出”的“舊經”：《元始五老赤書玉篇真文天書經》上下2卷、《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》1卷、《洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》1卷、《洞玄靈寶黃錄簡文三元威儀自然真經》1卷、《洞玄靈寶二十四生圖經》1卷、《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》1卷、《太上靈寶諸天內音自然玉字》1卷，這8卷是可以確定

① 437年的“仙公所授”10卷之數，顯然不能包括《太上靈寶五符序》和《真一五稱符上經》在內。兩經應該在當時都已存在，只是尚未得到陸修靜的認可。因為根據《靈寶經目序》，這兩卷分別是大禹和老君所傳（但不是傳給張天師），並不屬於“仙公所授”之列。

② 《授度儀》的成書時間，對我們確認靈寶經造作的歷程是一個關鍵性的要素。此前只有大淵和小林兩位先生對此有定年意見。但他們的研究一是對“叨竊”一詞的理解不準確，二是在推算時的隨意性太大，往往信口而出3、4年或5、6年之數。在這種情況下，他們分別得出了444和453年的結論。很多學者直接接受了大淵的444年說。我考證《授度儀》的成書時間應與《靈寶經目序》相同，都是437年。參見劉屹：《論古靈寶經“出者三分”說》，《國學的傳承與創新——馮其庸先生從事教學與科研六十周年慶賀學術文集》，上海：上海古籍出版社，2013年，1249—1261頁。收入本書第三章第四節。有學者試圖對我關於《授度儀》的定年提出反駁，卻根本沒有提及我2013年的這篇文章，以及我在文中所作的具體論證。我有四五條直接或間接的證據支持《授度儀》是437年的觀點：a. 大淵最早提出的《靈寶經目序》與《授度儀》文字多處相同或相近；b. “叨竊”一詞小林和大淵都理解錯了，由此推算出的年份自然也不可靠；c. 420年舊經開始出世，“叨竊以來一十七年”，正好是437年；d. 《授度儀》所引的“舊經”並未超過“出者三分”的10卷之數，而且對“新經”徵引的比例遠遠高於對“舊經”的徵引，這與437年的“元始舊經”只有“出者三分”的判斷相符；e. “臣據信者三十五卷”之數並不能與471年陸氏承認的真經卷數（32卷）吻合等。而質疑我437年說的觀點，卻只能舉出“臣據信者三十五卷”之數與敦煌本目錄“三十五卷，或為三十六卷”相符這一條似是而非的證據，同時又不能逐一反駁有利於我的諸條證據。換言之，我認定《授度儀》為437年的論證，至今沒有受到真正的挑戰。

無疑屬於“出者三分”的<sup>①</sup>。另外 2 卷，推測其中一卷應該是《九天生神章經》1 卷，雖然此經在《授度儀》中並未出現引文，但從其內容看應該是早出的“舊經”之一<sup>②</sup>。另一卷應是《昇玄步虛章》1 卷，但此卷的情況頗為複雜。

《授度儀》中徵引到了《昇玄步虛章》的十首步虛詞，可證當時此經已存在。但《昇玄步虛章》並不是嚴格意義上的“元始舊經”，只是儀式上唱誦的十首歌辭。437 年陸修靜將其看作是“元始舊經”還是“仙公所授”來徵引它，其實是没有直接的證據能夠證明的。但 437 年時，陸氏關心和強調的只是“舊目”所載諸經有“出者三分”，當時還沒有明確的“仙公新經”與“元始舊經”相對而言的概念。我想陸氏至少不會在 437 年時將這部經歸入“仙公所授”之列。因為在 471 年的目錄中，《昇玄步虛章》是明確屬於“元始舊經”的；如果 437 年曾明確標示其原本不屬於“元始舊經”，那麼在 471 年又將其歸入“元始舊經”的做法，就要承擔遭受質疑的風險。我認為從 471 年的結果來反觀 437 年的情況，《昇玄步虛章》只能是在需要標識其歸屬的那一刻起，就作為“元始舊經”來看待的。考慮到步虛的儀式和步虛詞的唱誦，早在 410 年代“教戒訣要”所反映的道教儀式中就已普遍存在，由最初的十首步虛詞，應該很早就發展出《太上說玄都玉京山經》這樣的經本。面對使用率和普及率如此之高的步虛章和步虛儀式，陸氏當然是要首先將這樣的經本納入自己認可和推崇的“元始舊經”之中。《授度儀》既然徵引到《昇玄步虛章》，至少不會是將其作為“仙公所授”諸經來使用的。所以無論《授度儀》徵引時《昇玄步虛章》是否直接被視作“元始舊經”，它都已經屬於“元始舊經”三十六卷中的一卷。更準確地說，在 437 年已經確實存在的《昇玄步虛章》，縱然其時歸屬尚不明確，但其實它已經佔據了 471 年“元始舊經”中的一席之地。況且也沒有證據表明陸氏在《授度儀》中徵引《昇玄步虛章》時，沒有將其視作“舊經”之一。因此，我把《授度儀》中徵引到的《昇玄步虛章》直接認

① 對《授度儀》引用經典的考證，先後有丸山宏：《陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉初探》，《第一屆道教仙道文化國際研討會論文集》，高雄，2006 年，623—640 頁。柏夷：《早期靈寶經與道教寺院主義的起源》，英文 2011 年初刊，此據孫齊中譯文，載柏夷：《道教研究論集》，40—69 頁。呂鵬志：《早期靈寶傳授儀——陸修靜（406—477）〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》，提交“比較視野中的道教儀式”國際學術研討會論文，香港，2015 年 12 月，會議論文集，264—313 頁等。我在他們考證基礎上確定《授度儀》的引用書目，除前揭 2013 年文外，還可參劉屹：《度人與度亡：一卷本〈度人經〉的形成及其經教基礎》，《敦煌吐魯番研究》第十六卷，上海：上海古籍出版社，2016 年，112—117 頁。收入本書第六章第四節。

② 關於《九天生神章經》在 437 年時已經成書，目前只是一個推測的意見。此前只有小林正美對此經的專門研究，他的定年意見並沒有將此經下延至 437 年以後，當然還需要今後做進一步的驗證。

作是“元始舊經”。同樣的理由,《真文要解上經》既然在 471 年被陸修靜列入“仙公新經”,也就意味著它不可能曾在 437 年被陸氏當作“元始舊經”來看。這也再次說明,陸氏對於“元始舊經”和“仙公新經”的分組依據,很可能與我們考察這些經典實際造作的背景不是完全吻合的。

(5) “元始舊經”達到“二十一卷已出”階段(437—471 年間),這應包括 437 年之後陸續新出的:《太上洞玄靈寶空洞靈章經》1 卷、《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》上下 2 卷、《太上洞玄靈寶定志通微經》1 卷、《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》1 卷、《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》1 卷、《太上洞玄靈寶諸天靈書度命妙經》1 卷、《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》1 卷、《太上洞玄靈寶三元品戒經》1 卷,共 9 卷。這樣,加上 437 年所出的 10 卷,“元始舊經”一共已達 19 卷。與“二十一卷已出”相差的 2 卷,就是陸修靜將《真一勸誡法輪妙經》定為“元始舊經”,又將早已出世,卻一直難以按照“元始”或“仙公”的分組標準安置的《真一五稱符上經》,也正式納入“元始舊經”。同時,在 471 年,陸氏還將《太上靈寶五符序》正式列入“仙公新經”。這樣 437 年“仙公所授”的 10 卷,到 471 年就變成了“仙公新經”11 卷;“元始舊經”則從 10 卷變成了 21 卷。 $21+11=32$  卷“真正之文”,就此奠定。

(6) 471—560 年代之之前,“智慧上品三戒”中在 471 年還屬“未出”的一卷,即《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》1 卷作出,補入“元始舊經”,於是“已出”變成了 22 卷之數。

(7) “未出”十四卷全部出齊(560—570 年代間)。這些明顯在陸宋之後由“未出”變“見在”的靈寶經,也很值得專門做一番探討。

可見,“新經”的作成早於“舊經”,“新經”和“舊經”內部又各有先後之分。這已不再僅僅是個初步的印象,而且也已是一個可以被描述的現象。“新經”和“舊經”中都實際包含了在葛洪之後、葛巢甫之前就已存在的個別經本;葛巢甫和葛氏道造作的“新經”,主要是在 400—420 年間;“元始舊經”36 卷經典,則是在從 420—437—471—570 年代的一個半世紀中,陸續被造作出來的。

以上容易產生爭議的,主要是涉及所謂“移入三經”、《真文要解上經》《九天生神章經》等個別的幾卷。如果從內容上看,“移入三經”的確最初並不是按照“元始舊經”的模式去造作的。《真一勸誡法輪妙經》明顯是以葛仙公授受為背景造作的,《真一自然五稱符》的時代更應該早於葛巢甫造經之前,但卻都被陸

修靜當作“元始舊經”來看待。這是因為陸氏在 437 年時尚沒有確立“元始舊經”和“仙公新經”判然相對的概念，所以他對“出者三分”有相對明確的卷數說明，而對“仙公所授”和“仙公所稟”部分，則始終語焉未詳。因此，即便我們推算出當時“仙公所授”應該有 10 卷，實際上在這 10 卷之外，至少還有《太上靈寶五符序》《真一自然五稱符》《真一勸誡法輪妙經》3 卷靈寶經，在當時是很可能已經成書，但卻還沒有被陸氏作為“仙公所授”來接納。

不難看出，我在以上論證中的關鍵，還是 437 年陸氏所認定的真經卷數。有無可能 437 年的卷數，並不是我推算的  $10+10=20$  卷呢？我認定是 20 卷之數的前提，是考慮到偽目 35 卷的存在。如果不把 437 年陸氏認定的真經情況，與“偽目”35 卷聯繫起來考慮，或者說“偽目”35 卷，並不一定是 437 年甄別的結果。又或者“出者三分”按 11 卷計，當時的“仙公所授”按 9 卷計；或者“仙公新經”從 437 到 471 年一直都按 11 卷計，等等。還有《真一自然五稱符》與《真一勸誡法輪妙經》這 2 卷，我現在認為它們在 437 年都還沒有列入“出者三分”。如果把它們也算入“出者三分”呢？這些都會直接影響到我隨後的局部論證。這些不利於我的可能性，也應考慮在內。依照這些算法，都將會需要更多的證明，遇到更多需要曲折解釋的地方，甚至有的方案根本就推算不下去。如果相信靈寶經的出世歷程理所應當是有跡可循的，那麼相對而言，本節提供的這一時間表，或許是目前最穩妥的、可以嘗試的方案。

無論是《真文要解上經》《真一自然五稱符上經》還是《太上靈寶五符序》，在其成書時，應該都不是按照“新經”和“舊經”的標準去造作的。在 437 年時，陸氏並沒有明確的“元始舊經”與“仙公新經”的分組對立概念，甚至有個別經典在 437 年時，陸氏還沒有給它明確的歸屬。不能用 471 年的“元始舊經”和“仙公新經”分組，套用到 437 年去看當時靈寶經的狀況。471 年時，32 卷靈寶經，若非屬於“元始舊經”就必定屬於“仙公新經”的概念，纔在陸氏心目中樹立起來。陸氏因為需要補充《紫微金格目》上所缺經典，纔會把《真一勸誡法輪妙經》《真一五稱符上經》這兩卷明顯不該屬於“元始舊經”的經典，也安置在“元始舊經”之中。

但不應該存在小林氏所認為有三卷原本屬於“仙公系”，被陸修靜硬生生移到“元始系”的情況。一部靈寶經如果先被貼上的一個較低層級的標籤（“仙公新經”），再到需要的時候換上一個新的較高層級的標籤（“元始舊經”），這種做法總要有充分的理由纔行。陸氏的確不能隨意變動“元始舊經”和“仙公新經”



的標籤。但假如他在 437 年時，並沒有自我束縛地把“仙公新經”也明確出來，則到 471 年在兩組靈寶經之間做出某種符合需要的調整，就不會是不可理解的事情。從 471 年這三部經屬於“元始舊經”的不爭之實，可以反推它們一開始被陸氏接納列入目錄時，應該就是作為“元始舊經”來看待的。其中《昇玄步虛章》已在 437 年出現了，而《真一自然五稱符》和《真一勸誡法輪妙經》雖然成書時間較早，卻很可能是直到 437—471 年間，纔作為第二批新出的 11 卷“元始舊經”，被陸氏所確認的。由此看來，個別靈寶經典的所謂“出”與“未出”，的確未必與其成書與否完全吻合<sup>①</sup>。

## 五 結語

以往的研究中，大淵提出“舊經”從 400 年開始，由葛巢甫等人造作；400—437 年，則是“新經”和“舊經”同時造作的時期；到 437 年為止，32 卷靈寶經已經全部就位了。這一看法得到不少學者的尊奉，成為靈寶經研究中接受度最高的一種傳統觀點。小林雖然對傳統看法提出異議，但因為沒有搞清新、舊經基本的前後關係，再加上小林自己的論證中問題多多，所以小林的說法不能讓人信服。但不能因為小林沒有撼動傳統的看法，就認為傳統看法是完全正確，無需修正的。也不能因為小林在論證靈寶經必然只能在羅什譯經之後纔造作，以及所謂“天師道三洞派”是“仙公系”作者等問題上有明顯的疏漏，就把他指出的 420 年和 471 年這兩個新的重要時間點也完全否定掉。

無論是大淵還是小林，他們其實都想解決靈寶經的時代問題，也都提出了自己的方案。按照他們任何一個方案去解讀靈寶經的出世歷程，都只能做到把靈寶經分成 21 卷和 11 卷兩個部分。至於這兩個部分之間的先後關係，乃至各自內部諸經的先後關係，在他們的方案中都是無法再深入探究下去的<sup>②</sup>。本節所提供的這一套新方案，也是關於靈寶經出世歷程的一個時間表或路線圖，仍

① 類似的例子還有《太上洞玄天地運度劫期經》，根據菊地章太氏的研究，從內容看，此經應在劉宋建立前後作出，見《〈太上靈寶天地運度自然妙經〉成立の歴史的背景》，1996 年初刊，收入氏著：《神咒經研究——六朝道教における救済思想の形成》，東京：研文出版，2009 年，212—242 頁。陸修靜直到 471 年還堅持這是一部“未出”的經典。但這樣的經典只是個別特例，大部分經典還是可以認為“已出”就是已經成書，“未出”就是尚未作成的。

② 小林雖然堅持了“出者三分”，但他始終對於“三分”是指 10 卷還是 11 卷沒有定數。對於 437 年和 471 年“元始舊經”卷數的變化，只能描述說是從 10 或 11 卷變成 21 卷。而且他對“新舊五十五卷”的理解也是錯誤的。在卷數推算有誤的情況下，更不可能做到落實不同階段卷數各自對應的經典。

然有待於學界的進一步檢驗。

實際上，“新經”早於“舊經”的結論，我已有充分的研究論證。而“新經”和“舊經”內部又各有先後之分，特別是“新經”內部的先後之分，對我來說只是最近纔考慮到的問題。“新經”只有 10 卷，且內容上同質性較高，區分出 7+3 卷的先後關係也許並不太複雜；“舊經”21 卷從內容上就要龐雜得多，若要辨析分明誰先誰後，難度更要大得多。截至目前，我本人也只對“舊經”中部分經典有過專門的研究。所以，以上這個時間表，並不是在通盤徹底研究過 32 卷靈寶經各種內在關連線索之後得出的結論。因此必須要給將來必要的調整和修訂留有餘地。歡迎今後的學者，用更多的個案研究來檢驗我以上建構的靈寶經出世歷程的時間表。

自 1980 年代以來，因為幾位主要研究者之間對於靈寶經的一系列基本問題的看法不一，後來的學者大都很難跳脫前輩學者無意中留下的認識誤區，導致靈寶經的研究很長時間處於凝滯化的狀態。我現在提出“新經早於舊經，新經和舊經內部各有先後之分”的論斷，目的在於嘗試為道教研究的後學去開闢一條可以越出前輩認知藩籬的靈寶經研究新途徑。如果有後學真能够在充分觀照到靈寶經研究的學術史，並能遵照學術規範來展開自己的研究，仔細驗證我這一時間表的可靠性，哪怕將來提出足夠的證據將我今日的假設完全推翻，也必然強過目前還甘於停留在前輩學者三十年前的研究框架之中。

以往的研究中，習慣性地認為葛巢甫是全部靈寶經的作者，以及認為“舊經”一定早於“新經”作成，其實都隱含了一個把 32 卷靈寶經作為一個整體或統一體來看待的潛意識。如果把“新經”和“舊經”混雜在一起進行討論，無形中就泯滅了一些頗有價值的現象和問題。確認“新經”早於“舊經”作成，首先是建立在注意到兩組靈寶經具有諸多明顯的差異性的基礎上的，這是考察靈寶經的一種新的視角：如果說以前更多關注的是靈寶經作為一個整體的趨同性，今後或可著重考察兩組靈寶經之間的相異性。看出差異纔能看出更多有價值的問題來，這一點在今後的研究中會逐漸得到體現。

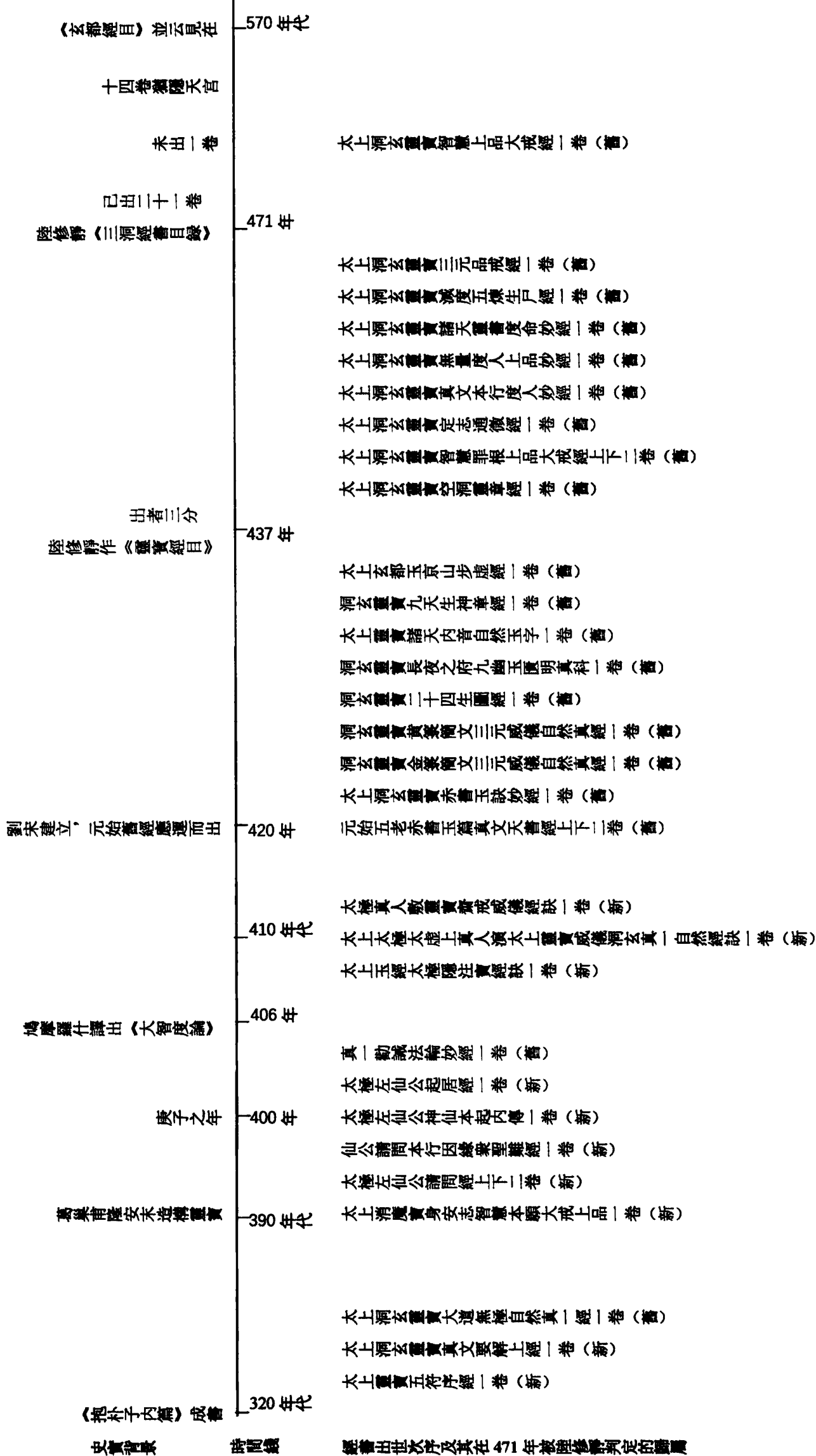
以這樣的歷史脈絡來考察靈寶經的形成過程，可以避免掉很多不必要的曲折解說。在這樣的歷史脈絡中，可以關注從葛洪到葛巢甫，從葛巢甫到陸修靜，從陸修靜到宋文明，從宋文明到北周的《玄都經目》的不同階段經教思想發展的特色。以往學者注意到的靈寶經的主題，如個人與祖先的關係，靈寶五符的符

咒性質、功效與經教化趨勢之間的矛盾，神格與神話時空的不同，以及對佛教因素的吸取方式與程度的不同等問題，如果都可細化到以上每個不同的歷史階段去考察，相信會得到很多有意義的、有關中古前期中國本土宗教信仰世界發展演變的生動案例。

以變化發展的眼光看待“古靈寶經”形成的歷史，有助於我們以靈寶經的研究為切入點，對 3—6 世紀間江東地區的道教信仰發展有更深入的、層次分明的瞭解，也更容易把握中古經教道教的特質與總的趨勢，即道術色彩逐漸減弱，經教色彩逐漸增強；而靈寶經的經教色彩，很突出的一個特點是通過佛教化來實現的。靈寶經在哪些方面吸收了佛教的因素，哪些方面摒棄了佛教因素？許理和前揭文對此已有初步的研究，在搞清歷史脈絡的基礎上再深化這樣的研究，或可有助於討論關涉中國本土文化應對外來文化的重要議題。

最後，靈寶經的研究還可提供一個分析中國道教史研究的學術史範例，即面對一個近百年來國內外學者討論衆多、意見紛呈的研究課題，後來的學者，尤其是中國學者，該如何客觀地看待前人的研究成果，汲取紛紜衆說中可靠的部分，剔除其中推論過甚的部分，最終形成一種兼容並蓄、廣納真知的新的研究模式。

古靈寶經出世歷程圖示



史實背景

時間線

經書出世次序及其在471年被陸修靜判定的歸屬



# 中 篇



文本與思想的個案研究



## 第五章

# “新經”的文本與思想

### 第一節 《太上靈寶五符序》新研

#### 一 引言

一般認為，“古靈寶經”之所以得名，主要是來自江南地區，特別是吳越之地自古就有的“靈寶”傳統的影響。對於“靈寶”一詞，康德謨先生做過至今仍有意義的出色研究。他重點揭示了在“古靈寶經”形成之前，“靈寶”的語義概念，特別強調了其具有的神聖之寶物、兩極對立統一、溝通神靈的媒介等重要的象徵意義<sup>①</sup>。在目前的靈寶經研究中，對於葛洪《抱朴子內篇》中的“靈寶經”，還有所論及。但在葛洪與葛巢甫之間，即在《抱朴子內篇》之後，元始天尊所傳和葛仙公所傳的兩組靈寶經正式作成並傳世之前，一些文獻已經記載了有關“靈寶”（書符）的傳說，這方面卻還沒有引起學者們的足夠重視。到晉宋時代“古靈寶經”形成的時候，靈寶符文似乎成為了構建整個靈寶經系統最核心、最基礎、最神聖的宗教性和概念化的寶物。在“古靈寶經”中，通常以秘篆文的形式來表示這種符文的神秘性和權威性，並在經文中將這些靈寶符文抬高到宇宙本源的高度。以至於有學者指出，由“靈寶五符”及其演變而來的秘篆文靈寶天文，不僅是全部靈寶經教義的核心所在，也是中古道教經教思想的來源所在。足見這些秘篆符文的重要性。

本節所要探討的，就是“古靈寶經”中這些秘篆符文的來源與演變問題。前

---

<sup>①</sup> Max Kaltenmark, “Ling-pao-note sur un terme du taoïsme religieux”, 1968 年法文初刊，此據杜小真譯：《關於道教術語“靈寶”的筆記》，《法國漢學》第二輯，1—27 頁。



人的成果，已在兩方面有突出貢獻。其一是大致勾勒了從漢魏仙道傳統下的“靈寶五符”到“古靈寶經”的“五篇真文”的演進過程。如小林正美先生通過細緻研究《太上靈寶五符序》和《靈寶赤書五篇真文》，指出“靈寶五符”屬於個人求仙避厄的符咒，“五篇真文”則是通過新造的、更具優異效果的符咒來救度大眾；而葛巢甫只創造出一部靈寶經，即《靈寶五篇真文赤書》，這成為其後所有“元始舊經”和“仙公新經”的祖本<sup>①</sup>。其二是從靈寶經教義和宗教神學的角度，闡明了靈寶經中那些天文篆字（主要是三組秘篆文）的重要性，並對具體的秘篆文內容做出研討。如王承文、呂鵬志和謝世維先生都在這方面有所貢獻<sup>②</sup>。但“古靈寶經”中的秘篆文“天文”或“真文”，似乎不應籠統地看作是個單一的系統，秘篆文內部也應有所區分；我曾試圖將其區分為“靈寶真文”（五篇真文）與“靈寶天文”（五方天文）兩組，並認為這兩組秘篆文所以不同的主要原因之一，是其作成時間先後不同所致<sup>③</sup>。

我認為應該關注以下三方面內容：一是在“古靈寶經”形成之前的“靈寶”傳統，是否還有進一步探究的必要？“靈寶”這一概念從一開始就是以“靈寶五符”的形式來體現嗎？二是在所謂元始天尊所傳和葛仙公所傳這兩組靈寶經之間，對以“靈寶五符”為代表的“靈寶”符文傳統，在繼承和發展方面有何不同？三是在“古靈寶經”之外，其他道教的經教流派又是如何看待靈寶真文或靈寶天文傳統的？考察這三方面的內容，不僅有助於進一步釐清從道術道教的“靈寶五符”到經教道教的靈寶真文和天文的演變歷程，還可為考察元始與仙公這兩組“古靈寶經”先後關係的問題提供新的觀察角度，最終可以更全面和更恰當地評價靈寶真文或靈寶天文傳統在中古經教、道教中的地位 and 影響。但限於篇

① 分別參見小林正美：《〈太上靈寶五符序〉の成立過程の分析》，1988年初刊；《〈靈寶赤書五篇真文〉の思想と成立》，1982年初刊，皆收入氏著：《六朝道教史研究》，此據李慶中譯本，42—97、98—128頁。

② 分別參見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，693—781頁。《論古靈寶經“天文”和“神符”的淵源——以〈太上洞玄靈寶五符序〉的釋讀為中心》，載余欣主編：《中古時代的禮儀、宗教與制度》，339—374頁。呂鵬志：《早期靈寶經的天書觀》，郭武主編：《“道教教義與現代社會”國際學術研討會論文集》，571—597頁。Lü Pengzhi, “The Jade Instructions on the Red Writings for Summoning Ghosts and Demons of the Northern Feng Mountain and the Five Lingbao True Writs”, in Florian C. Reiter ed., *Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium*, Harrassowitz Verlag, 2011, pp. 31—49, esp. 41—44. 並參其中文稿《攝召北酆鬼魔赤書玉訣與靈寶五篇真文——〈太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經〉校讀拾遺》，《宗教學研究》2010年第4期，20—30頁。謝世維：《聖典與傳譯——六朝道教經典中的“翻譯”》，2007年初刊，此據氏著：《天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究》，63—124頁。

③ 劉屹：《真文與天文——論古靈寶經中的兩種秘篆文系統》，提交“饒宗頤與華學國際學術研討會”論文，2011年11月，泉州。已改寫收入本書第四章第五節。

幅，本節只以“古靈寶經”形成之前“靈寶五符”的演變為考察中心。

## 二 “靈寶”之源新探

從現存文獻來看，很可能早在漢代《太平經》中就有“無上靈寶謁”之稱<sup>①</sup>，聯繫到後文將提及的齊地仙人授受靈寶經符的傳說，則“靈寶”的概念最早來自齊地的古老傳統，也不是不可能的事情。但限於文獻不足徵，對此不能過多討論。

通常認為《越絕書》《吳越春秋》是較早記載了“靈寶(五符)”的可靠文獻，也正是依據這兩種文獻，學界將“靈寶”信仰歸於春秋以降吳越之地的傳統。其實，大約只是到了武周時(690—694年)釋玄嶷所作的《甄正論》，纔提及這兩部書中有關於“靈寶(五符)”的記載。在《甄正論》中，釋玄嶷先假借“滯俗公子”之口發問，然後再以“甄正先生”之口進行辯駁。有關“靈寶”的問答，通常被學者們廣泛徵引的是“公子”發問的部分，而往往忽視了“先生”作答的部分。《甄正論》的原文云：

公子曰：先生以天尊書史不載，以為虛妄。在於僕也，誠亦如然。只如靈寶之經，典記具載，豈亦僞乎？案《吳楚春秋》及《越絕書》咸云：禹治洪水，至牧德之山，見神人焉。謂禹曰：勞子之形，役子之慮，以治洪水，無乃怠乎？禹知是神人，再拜請誨。神人曰：我有靈寶五符，以役蛟龍水豹。子能持之，不日而就。禹稽首而請，因而授之，而誡禹曰：事畢，可秘之於靈山，勿傳人代。禹遂用之，其功大就。事畢，乃藏之於洞庭苞山之穴。至吳王闔閭之時，有龍威丈人，於洞庭之苞山得此五符，獻之於吳王。闔閭吳王得之，示諸群臣，莫能識之。聞魯孔丘者，博達好古，多所該覽。令使齎五符，以問孔丘曰：吳王閑居，有赤烏銜此書以至王所。莫識其文，故令遠問。孔丘見之，而答使者曰：丘聞之，禹治洪水，於牧德之山遇神人，授以靈寶五符。後藏之於洞庭之苞山。君王所得，無乃是乎？赤烏之事，丘即未詳。

<sup>①</sup> 見王明編：《太平經合校》，北京：中華書局，1960年，303頁。所謂《太平經合校》的文本，是用殘存的《太平經》文本與唐末的《太平經鈔》互相配合而成的。學界早已證明《太平經鈔甲部》的文字肯定不是漢代的，並由此引出了今本《太平經》到底是漢代原本，還是所謂“南朝再出本”之爭論。我認為《經鈔甲部》實際上是《太平經鈔》的序言部分，其作用是為《太平經》增加了一個帶有中古經教色彩的來源背景，而《太平經》的正文部分則仍然是漢代其舊。詳見拙文《S. 4226“太平部卷第二”與〈太平經〉的“再出說”》，見波波娃、劉屹主編：《敦煌學：第二個百年的研究視角與問題》，St. Petersburg, Slavia, 2012, pp. 147-153。但有“無上靈寶謁”的這部分，屬《太平經》的卷七十三至八十五，恰恰是原本殘缺，依據《太平經鈔戊部》所補，故這是否確為漢代原文，還有進一步討論的必要。

先是，江左童謠云：禹治洪水得五符，藏之洞庭苞山湖。龍威丈人竊禹書，得吾書者喪國廬。尋而吳果滅矣。此則事迹分明，書史具載，謂之虛也，言何玷歟？

先生於是哈然而笑，謂公子曰：向子瀉河漢之詞，發雷霆之響，謂縱堅白之辯，乃肆染素之談。以此而觀，言何容易？向共子論靈寶經偽，未曾說靈寶符非。若得引符證經，亦可指火為水。況《吳楚春秋》，近代始撰；《越絕》之書，修非尚古。縱將為實，不得例經。且符題靈寶，顯此符之有靈，効驗可憑，堪為寶重。此表符之功用，非標經之妙宗。自是鬼神之籙、術數之事，豈以道陵之符，妄云老子所授？乃將夏后符本，勒為老子之符，冀成靈寶經？實比類而說，足可知之。且三墳五典，唐虞以上之事；述易修詩，孔丘姬朝始撰。豈以墳典俱曰俗書，證是宣尼所作？以此喻彼，昭然可知。又靈寶之事，有其二義，若《越絕》等書在宋文明前造，則文明等取符上靈寶之目，偽題所撰之經；若於文明後修此之二書，亦皆虛偽，妄創五符之跡，用證靈寶經題。以事參之，前後咸偽。又云：吳王得符，俄喪其國。此乃凶妖之書，豈曰慈悲之教。殞身滅國，寔由靈寶之符。夫子徒欲光揚，詎能掩其災禍？飾詞崇偽，若得驪珠。討本究源，乃成魚目。斯言之玷，返屬子焉<sup>①</sup>！

這裏記載的“靈寶五符”故事情節大體可分為如下幾個環節：大禹治水，遇神人而得授“靈寶五符”；事畢，藏之洞庭苞山。闔閭時，龍威丈人復得“靈寶五符”，獻之吳王。吳王遣使求教孔子。吳王之德，不堪得授“靈寶五符”，遂致滅國。

自明代孫穀以來，頗多學者依據《甄正論》而將“靈寶五符”的最早記載追溯到《越絕書》，並認為這裏的“《吳楚春秋》”應是“《吳越春秋》”之誤。但我覺得《越絕書》和《吳越春秋》都未必真有過“靈寶五符”的記載。原因有三：

第一，今本《越絕書》和《吳越春秋》雖然成書時代和文本都還有一些問題，但基本保存了有關吳王闔閭和夫差時期比較豐富的故事傳說。在兩書中，都沒有絲毫的蹤跡與“靈寶五符”的傳說有關，也未見任何佚文與《甄正論》所言相符。

<sup>①</sup> 釋玄嶷：《甄正論》，《大正藏》第52卷，此據CBETA電子佛典，564頁上欄至中欄。

第二，釋玄嶷所作的《甄正論》本身，有很多內容是不可信的<sup>①</sup>，這是他在叛道入佛時對道教的反戈一擊，帶有明顯的傾向性，爲了批判道教而不擇手段。我們不應視之爲一部嚴謹可靠的著作，因而對其文中所言都信而不疑。

第三，釋玄嶷在“先生”作答部分，對有關《越絕書》和《吳楚春秋》兩書的認知，實際上存在很大的模糊性，表明他並不真正瞭解這兩部書。釋玄嶷在此表述了三個意思：首先，“靈寶符”可能是真的，但不等於“靈寶經”也是真的。接著，他居然假設《越絕書》和《吳楚春秋》的成書時間有兩種情況，且都是以宋文明的時代爲標尺來衡量<sup>②</sup>：如果《越絕書》和《吳楚春秋》是在宋文明之前成書的，則是宋文明根據《越絕書》等有關“靈寶五符”的記載，把自己創造的道教經書，題名爲“靈寶經”。如果《越絕書》和《吳楚春秋》在宋文明之後成書，則是這兩書因應道教的“靈寶經”而編造了“靈寶五符”的神話。最後，他又說既然靈寶符導致吳王滅國，可見也不是什麼值得寶貴的祥瑞。

看來，釋玄嶷強調的是：《越絕書》和《吳楚（越）春秋》都不是上古以來所傳的古典，所以即便記載了“靈寶五符”的故事，也不足以證明現在道教的“靈寶經”是可信的。如果釋玄嶷很確定《越絕書》或《吳越春秋》中曾有過“靈寶五符”的記載，則他至少應該知道這兩部書在當時都已有掛名的作者<sup>③</sup>，縱使成書時代不十分確定，也無需再假設是在宋文明之前或之後成書。《甄正論》之所以這樣說，並不是因爲釋玄嶷當時看到了《越絕書》或《吳越春秋》的文本中有“靈寶五符”的記載，而只是因爲春秋末期吳國的故事，多見於《越絕書》，或他想當然的《吳楚春秋》，遂把當時他所知道的有關“靈寶五符”的傳說，附會到這兩種記載吳國歷史故事的書中而已。他主要是借“公子”之口來爲自己對道教的批判樹立標靶，而不是真地看到過《越絕書》等中有關“靈寶五符”的記載。所以，我認

① 關於《甄正論》作成的時間及其可靠性，參見 Antonello Palumbo(白安敦)，“On the Author and Date of the *Zhenzheng lun* 甄正論 An Obscure Page in the Struggle between Buddhists and Taoism in Medieval China.” *Annali Istituto Universitario Orientale*, Vol. 57, Fascicolo 3-4, (Napoli, 1997), pp. 305-322.

② 釋玄嶷作爲一個曾經當過道士的人，對於道教歷史的認知卻存在很多明顯的錯誤。例如，他在《甄正論》中不止一次地強調是宋文明創造了“元始天尊”這一神格，也是宋文明增創了靈寶經法，而且把宋文明認作是比陸修靜還早的道士，說“近代吳、宋、齊、梁四朝道士葛玄、宋文明、陸修靜及顧歡”云云。而目前學界一致認爲，晉宋時代的陸修靜要早於齊梁間的宋文明，兩人對靈寶經教的形成各有重要的貢獻。釋玄嶷這樣顛倒道教歷史，或者是因爲他本就不是一個合格的道士，或者是爲了表示叛道入佛的決心而不惜故意貶損道教，這都影響到《甄正論》對道教內容描述的準確性。

③ 如《越絕書》《吳越春秋》在《隋書·經籍志》分別歸於子貢和趙曄所作，這兩人的時代都是明確的。見《隋書》卷三十三《經籍》二，北京：中華書局點校本，1973年，960頁。

爲《越絕書》原本很可能是沒有“靈寶五符”故事的。

今本《吳越春秋》(東漢趙曄始作)中確有關於大禹治水得神人相助的神話故事,其文云:

禹傷父功不成,循江沂河,盡濟甄(暨)淮,乃勞身焦思以行。……功未及成,愁然沉思。乃案《黃帝中經曆》,蓋聖人所記曰:在於九山,東南天柱,號曰宛委。赤帝左闕,其岩之顛。承以文玉,覆以磐石。其書金簡,青玉爲字。編以白銀,皆瑑其文。禹乃東巡,登衡岳,血白馬以祭,不幸所求。禹乃登山,仰天而嘯,忽然而臥。因夢見赤繡衣男子,自稱玄夷蒼水使者,聞帝使文命於斯,故來候之。非厥歲月,將告以期,無爲戲吟。故倚歌覆釜之山,東顧謂禹曰:欲得我山神書者,齋於黃帝之岳岩之下,三月庚子,登山發石,金簡之書存矣。禹退,又齋,三月庚子,登宛委山,發金簡之書。案金簡玉字,得通水之理<sup>①</sup>。

這則大禹的神話故事,既沒有明示或暗示大禹所得乃靈寶之書,又被編排在“越王無餘外傳”中,顯示這是與吳王闔閭得“靈寶五符”不同的另一種神授大禹的故事傳統。這裏的“衡岳”,並非今湖南的南岳衡山,而是指浙江的會稽山<sup>②</sup>。覆釜山和宛委山都屬會稽山,屬越地,而洞庭苞山(太湖)則屬吳地。這說明,大禹治水有神人相助的神話,在吳越之地就不只有一種傳說。《吳越春秋》一書中既然明確記載了越地傳說中大禹遇神啓而治水成功的故事,則書中未見吳地傳說的洞庭苞山“靈寶五符”的故事也是可以理解的。因爲在同一書中,很難把同一個大禹治水遇神人相助的主題,分別演繹出兩個不同的故事版本。所以,《吳越春秋》原本也不太可能有“靈寶五符”的故事。

《吳越春秋》對吳王在太湖得“靈寶五符”故事的失語,並不是在吳越兩地傳統中進行二選一的結果。早在西漢末,《史記》記載大禹在治水成功之後,“東巡

① 《吳越春秋》卷六《越王無餘外傳》,此據周春生:《吳越春秋輯校匯考》,上海:上海古籍出版社,1997年,102頁。

② 〔南朝〕陳顧野王《輿地志》云:“會稽山,一名衡山,其山有石,狀如覆釜,亦謂之覆釜山。”此據顧恒一、顧德明、顧久雄輯注:《輿地志輯注》,上海:上海古籍出版社,2011年,296頁。羅柏松(James Robson)在其 *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue) in Medieval China*, Harvard University Press, 2009, pp. 106, 349–350. 也認爲趙曄這裏所說的“衡岳”應該是會稽山。

狩，至於會稽而崩”<sup>①</sup>。司馬遷也曾自言：“二十而南遊江、淮，上會稽，探禹穴。”<sup>②</sup>東漢初班固在《漢書·地理志·會稽郡》的“山陰”下云：“會稽山在南，上有禹冢、禹井。”<sup>③</sup>在《史記》三家注中，南朝初年裴駰《集解》引曹魏人張晏之語，也認為“禹穴”指的是大禹在會稽的葬地。稽查現存漢唐間的方志佚文，似也可說明會稽山有禹神跡，在漢晉間是人所共知；而太湖苞山也有和禹相關的故事，則罕有人提及，更不要說“靈寶五符”了<sup>④</sup>。是知兩漢至六朝，越地會稽有大禹傳說的遺跡，大禹在會稽得神人相助而治水成功，死後也被安葬於會稽，這可能是大禹故事在吳越之地流傳的一個主流線索<sup>⑤</sup>。

在吳地傳統下產生的大禹、吳王和“靈寶”故事，現存較早的、可靠的記載，要算4世紀初葛洪的《抱朴子內篇》。但葛洪在其書中對靈寶和禹跡的認知，居然找不到和洞庭苞山的任何聯繫。《抱朴子內篇·釋滯》篇云：

金簡玉字，發於禹井之側。《正機》《平衡》，割乎文石之中<sup>⑥</sup>。

“《正機》《平衡》”是葛洪時代“靈寶經”的別稱，詳見下文。所謂“金簡玉字，發於禹井之側”，正是從《吳越春秋》繼承下來的有關大禹在會稽山得到金簡玉字神書的故事傳統。可見葛洪本人也承認大禹是在會稽山得到的神書，而這神書並不是號為《正機》《平衡》的“靈寶經”。葛洪認為由《正機》《平衡》構成的“靈寶經”，乃是“割乎文石之中”，也就是《抱朴子內篇·辯問》所云：

《靈寶經》有《正機》《平衡》《飛龜授祿》，凡三篇，皆仙術也。吳王伐石以治宮室，而於合石之中，得紫文金簡之書，不能讀之。使使者持以問仲

① 《史記》卷二《夏本紀》，北京：中華書局點校本，1982年，83頁。

② 《史記》卷一百三十《太史公自序》，3293頁。

③ 《漢書》卷二十八上《地理志》上，北京：中華書局點校本，1962年，1591頁。

④ 劉宋山謙之《吳興記》記太湖包山有石穴，名曰洞庭，卻未及大禹和靈寶五符的傳說。而劉宋孔靈符《會稽記》對會稽山的記載，則依據了《吳越春秋》中大禹夢遇玄夷蒼水使者，並在此山發石匱，得金簡玉字的故事。晚至唐陸廣微《吳地記》，徵引了有可能是唐曹憲所作的《揚州記》，提及太湖一名洞庭，湖中包山有石穴，也未及大禹和靈寶五符。其後，陸氏徵引的《洞庭山記》則有龍威丈人為吳王取靈寶五符的故事。《洞庭山記》的作者和時代不明，但依據陸氏引書的次序來看，也許不會早到六朝，而且其所述龍威丈人取書的經過，很可能是縮編自《太上靈寶五符序》。以上分見劉緯毅：《漢唐方誌輯佚》，北京：北京圖書館出版社，1997年，98、183、188頁；王謨：《漢唐地理書鈔》，北京：中華書局，1961年影印本，312頁。

⑤ 除吳越之地傳統外，生活在關隴地區的晉人王嘉撰《拾遺記》，記載了大禹治水時在山西龍門空穴中，遇蛇身人面的伏羲傳授八卦圖，以平定水土的故事，這應是兩晉之際中原文化傳統中關於大禹治水得遇神助的另一個故事版本。見齊治平點校本《拾遺記》卷二，北京：中華書局，1981年，38頁。

⑥ 王明：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985年，155頁。

尼，而欺仲尼曰：吳王閭居，有赤雀銜書以置殿上，不知其義，故遠諮呈。仲尼以視之，曰：此乃靈寶之方，長生之法，禹之所服，隱在水邦。年齊天地，朝於紫庭者也。禹將仙化，封之名山石函中，乃今赤雀銜之，殆天授也<sup>①</sup>。

吳王於合石之中得紫文金簡之書，這是來自中國古老的有關國寶天命最初顯現在有紋路的石頭上的傳統<sup>②</sup>。因而有關最初“靈寶”的概念，應該是在讖緯的傳統下去理解，它既是祥瑞，也是圖讖。葛洪在此講述的吳王得靈寶金簡之書的故事，與《甄正論》所述相較，有幾個明顯的不同。一是神書並非由龍威丈人從洞庭苞山石穴中所得獻之吳王，而是吳王修治宮室時偶然發現的。二是問詢孔子時，孔子相信了赤雀銜書以贈吳王的說法，並認為這是天授，似乎並未對吳王有所責備。三是孔子對“靈寶經”的認知是：靈寶之方，長生之法，大禹因之而長生，而非用它來治水成功。

在這裏，禹井之側所見的金簡玉字和文石之中所見的金簡紫文，雖然都是神授大禹之物，但卻被葛洪區分得清清楚楚：前者是大禹借以平治水土的神書，是更為悠久的越地會稽神話之產物；後者是大禹得以長生的秘方，很可能是晚近出現的吳地仙道信仰神話的產物。在葛洪的時代，“靈寶五符”並不是大禹用來“役蛟龍水豹”以治水的神物，卻是大禹在死前封存於名山石函中，用以長生仙化的仙道方技寶物。我猜想，像《甄正論》所言那樣詳備的有關“靈寶五符”從大禹到闔閭之間的傳承故事——《甄正論》應是將此前的相關多種說法彙編在一起，而非根據某一種書的記載——或許是在特定的地域和歷史時空下纔會產生，而不一定是從先秦到六朝一直傳續的固定信仰。太湖苞山與“靈寶”有關，恐怕是在3世紀以後，吳地仙道信仰興起後纔會有的。

此外，《抱朴子內篇·仙藥》云：

非久齋至精，及佩老子入山靈寶五符，亦不能得見此輩（石芝）也<sup>③</sup>。

同書《登涉》篇則有“老君入山符”，並配有五符的圖例，應該是葛洪所見的當時

① 王明：《抱朴子內篇校釋》卷十二《辯問》，229頁。同書卷十九《遐覽》還著錄了《正機經》《平衡經》《飛龜振經》及《靈寶皇子心經》，見《抱朴子內篇校釋》，333頁。

② 詳見索安(Anna Seidel)：《國之重寶與道教秘寶——讖緯所見道教的淵源》，1983年英文初刊，此據劉屹中譯文，載《法國漢學》第四輯，47—51頁。

③ 王明：《抱朴子內篇校釋》卷十一《仙藥》，197—198頁。

“靈寶五符”的形態<sup>①</sup>。《登涉》篇還提及當時靈寶經的內容：

《靈寶經》云：入山當以保日及義日，若專日者大吉，以制日、伐日必死<sup>②</sup>。

這是講入山擇日的禁忌，與“老子入山靈寶五符”同樣具有驅邪避害的功效。這些文字亦見於《道藏》本《太上靈寶五符序》（簡稱《五符經序》）卷下，說明《五符經序》的確保存了一些葛洪時代靈寶經的內容。

這樣看來，《抱朴子內篇》所記載的“靈寶五符”與“靈寶經”的神話歷史，似還沒有完全固化成型。因為吳王從合石中所得的是“紫文金簡之書”，亦即《正機》《平衡》等三篇“靈寶經”。而“老子入山靈寶五符”則是五個簡單的符而已。《抱朴子內篇》特別說道：“鄭君言：符出於老君，皆天文也。老君能通於神明，符皆神明所授。”<sup>③</sup>葛洪從鄭隱那裏繼承下來的符，都是老君通於神明所得的天文，這與所謂的“老子入山靈寶五符”也相符合，亦即說“靈寶五符”是老子從神明那裏得來的，並非經大禹封存者<sup>④</sup>。在後來相對固定化的從大禹到吳王的靈寶傳承中，基本上再沒有老子傳授“靈寶五符”的環節。《抱朴子內篇》既講老子的“靈寶五符”，又講大禹所獲的靈寶長生之方，這也可證葛洪時代一定還沒有形成從大禹到吳王那一系“靈寶五符”的傳承脈絡。似乎葛洪時代還同時存在著“靈寶五符”來自老君所傳，靈寶經書則來自天啓神文這兩種不同的傳統。這兩種傳統尚未統合，也就不太可能存在如《甄正論》所述那樣詳備的靈寶神話。我之所以懷疑《越絕書》和《吳越春秋》都不太可能記載過“靈寶五符”故事，是因為儘管齊地傳統中或許早有“靈寶”的概念，但有關“靈寶五符”故事的起源，應該並沒有學界通常認為的那樣早。

另一種常被提及，且被認為時代較早的講述“靈寶五符”被大禹藏於洞庭苞山的傳說，是緯書《河圖緯象》。其文云：

太湖中洞庭山林屋洞天，即禹藏真文之所，一名包山。吳王闔閭登包

① 王明：《抱朴子內篇校釋》卷十七《登涉》，314 頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋》卷十七《登涉》，302 頁。同卷還有“抱朴子曰：靈寶經曰，所謂寶（保）日”云云，是葛洪解釋靈寶經所提到的保、義、制、伐日的含義，應該是靈寶經的原文摻雜了葛洪的陳述，茲不具引。

③ 《抱朴子內篇》卷十九《遐覽》，335 頁。

④ 小林正美已經注意到，在《抱朴子》中，靈寶五符和夏禹完全沒有關係。見《六朝道教史研究》，中譯本，53 頁。



山之上，命龍威丈人入包山，得書一卷，凡一百七十四字而還。吳王不識，使問仲尼，詭云：赤烏銜書以授王。仲尼曰：昔吾遊西海之上，聞童謠曰：吳王出遊觀震湖，龍威丈人名隱居，北上包山入靈墟，乃造洞庭竊禹書。天帝大文不可舒，此文長傳六百初，今強取出喪國廬。丘按謠言，乃龍威丈人洞中得之，赤烏所銜，非丘所知也。吳王懼，乃復歸其書<sup>①</sup>。

《河圖緯象》的成書時代不明，但從其中出現的“洞天”、“真文”、“六百（當作百六）”等語詞來看，不像是可以早至東漢初年的緯書。並不是說這些詞彙在東漢時沒有出現過，而是說像這樣相互配合地使用，恐怕不會是漢代緯書的文字。且所謂這一卷真文有“一百七十四字”，以及孔子所言的童謠，都可在《五符經序》中找到對應的字句。奇怪的是，《河圖緯象》說的是靈寶的故事，但卻沒有稱此真文為“靈寶”，而是仍將其視作河圖一樣的真文圖讖。這提醒我們應該注意在道教傳統之外，“靈寶五符”所具有的讖緯的傳統。但與其說是東晉時的《五符經序》遵照了三百年前東漢初年的緯書來鋪陳靈寶故事，不如說是《五符經序》為東晉以降的靈寶傳說奠定了一個固定的模本，可以被較近晚出的緯書所模仿。況且，漢代緯書應該還不太重視江東地區的神話，太湖洞庭山這一有著明顯江東地方性特點的湖山神話，能否在漢代就進入緯書作者的視野，也值得懷疑。我認為，記載了這段文字的《河圖緯象》，其時間下限或可定在六朝<sup>②</sup>。

### 三 楊書“靈寶五符”始末

《抱朴子內篇》既有“老子入山靈寶五符”，又有《正機》《平衡》《飛龜授帙》三篇“靈寶經”，可知葛洪時代“靈寶”的特點是：經、符分離。從來源上講，靈寶符是神明授予老君再傳人間的；靈寶經則是從合石中偶然發現的。從內容上講，符的內容是驅邪避害的咒術；經的內容則是各種長生求仙道術。或可認為，應是先有了“靈寶”這一非同尋常的、但又很籠統的寶物概念，人們再根據自己的

① 《微漢逸》所輯，此據安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，1187頁。

② 陶弘景在《真誥》中曾徵引過《河圖要元篇》《河圖內元經》的文字，並講到他當時尚能看到“四十餘卷”《河圖》《洛書》之屬的緯書。從其對《河圖》緯書引文來看，主要是四言，而《河圖緯象》的童謠已是七言。一般認為，七言雖然很早出現，但兩漢魏晉的文人一直都比较鄙視七言。況且，陶氏既看到過“河洛”緯書四十餘卷，又承認龍威丈人入洞庭苞山得靈寶五符之說，但他並沒有指明此說出自《河圖緯象》。見《真誥》卷十一《稽神樞》第一，《道藏》第20冊，553頁下欄至554頁上欄。

需要來給這一概念賦予不同的載體和內容，故有“靈寶經”和“靈寶符”之分；而不是先有了“靈寶五符”這一比較具象的寶物，所有的靈寶經和符再都圍繞“靈寶五符”來造作。葛洪時代的靈寶經符，實際上就是這種當時還很籠統的“靈寶”概念的體現，從中還看不出很清晰的有關“靈寶五符”固定化的出世神話及其特定的內涵。

葛洪之後，有關靈寶經符傳續蹤跡的可靠記載，主要見於陶弘景《真誥·真胃世譜》所言：

楊君名羲，成帝咸和五年(330)庚寅歲九月生。本似是吳人，來居句容。……楊先以永和五年己酉歲(349)受《中黃制虎豹符》，六年庚戌(350)又就魏夫人長子劉璞受《靈寶五符》，時年二十一<sup>①</sup>。

楊羲原本是吳人，北上來到句容，接觸到建康地區的仙道人士，如魏華存的長子劉璞。劉璞雖然是跟隨母親魏華存(252—334)從中原來到江東的，但母子渡江應在301年左右。350年時，劉璞正在朝中擔任侍中一職，已在江東生活了近半個世紀之久<sup>②</sup>。所以劉璞手中的《靈寶五符》，不一定是魏華存作為天師道的祭酒而從天師道系統繼承下來的，而應該就是江東吳地的靈寶傳統。這裏的“靈寶五符”與“中黃制虎豹符”相並列，大概還是與“老子入山靈寶五符”相近，而不一定有大禹神跡的故事背景。如果說葛洪所見“靈寶五符”還有些葛氏道的特色，而劉璞傳楊羲靈寶符之事實，則說明當時的《靈寶五符》並不歸屬於某一特定的道派，而是屬於江東道教信仰共同的道術資源，且當時江東地區的靈寶信仰不一定只有一個傳承“靈寶五符”的脈系。考慮到比劉璞稍早的葛洪已經從鄭隱那裏看到過靈寶經和符，則吳地正式產生靈寶經符的時間，最晚應在3世紀後半期。

關於楊羲從劉璞處得來的《靈寶五符》的最終下落，《真誥》也做了明確的交代：

楊書《靈寶五符》一卷，本在句容葛粲間。泰始某年(465—471)，葛以

① 《真誥》卷二十《翼真檢》第二，《道藏》第20冊，609頁下欄。

② 有關魏華存和劉璞的事跡，見周治：《南岳夫人魏華存新考》，《世界宗教研究》2006年第2期，65—71頁。嚴格說來，南京象山東晉瑯琊王氏墓地所出的王建之妻劉媚子墓誌，只能證明劉乂、劉璞父子是真實歷史人物，縱然可以據之推論魏華存為真實歷史人物，但對其精神信仰層面究竟如何，仍不能提供有效的證明。是否可以因劉媚子墓誌的出土，就確信後世所記的魏華存及其事跡和信仰為真，仍需持謹慎態度。

示陸先生。陸既敷述《真文赤書》《人鳥五符》等，教授施行已廣，不欲復顯出奇蹟，因以絹物與葛請取，甚加隱閉。顧公聞而苦求一看，遂不令見，唯以傳東陽孫遊岳，及女弟子梅令文。陸亡，亦隨還廬山。徐叔標後將出。徐亡，乃在陸環文間（已還封昭臺）<sup>①</sup>。

葛粲應是句容葛氏道的傳人，其時代晚於葛巢甫。句容許氏和葛氏兩個家族都奉道修仙，互有聯姻，只是秉持的修道理念和實踐各有不同。楊羲得此《靈寶五符》時，上清降真還未開始。在《真誥》中，楊羲自詡為是南嶽夫人魏華存的弟子，但魏華存早在楊羲出生前就已經去世，所以不可能有魏華存親傳楊羲之事。楊羲之所以假托為魏華存弟子，是因為他確曾從魏華存的兒子劉璞那裏得受過《靈寶五符》，並且楊羲還親手轉寫了這套《靈寶五符》。從 365 年楊羲接替華僑充當許氏神媒，真正意義上的上清降真開始，楊羲和上清傳人對這套《靈寶五符》的興趣就大減了，而葛氏道在葛洪時就比較熟悉靈寶經符的情況；葛洪之後，葛氏道對靈寶經符仍然熱情不減。不過，如果葛氏道最終手中保存的是劉璞傳楊羲的《靈寶五符》，則說明葛玄、葛洪在“靈寶五符”的傳承中實際所起的作用，可能並不像想象的那樣突出。

以往學者多根據這條記載來建立靈寶經傳承的譜系，說是陸修靜從葛粲那裏得到靈寶經，再傳給孫遊岳云云。在我看來，這裏揭示的是幾乎相反的一個重要問題：葛粲距劉璞、楊羲授受《靈寶五符》已超過百年，在葛粲之前的六十多年，東晉末年葛巢甫“造構靈寶”時，顯然並沒有把這套“靈寶五符”公開出來，葛氏家族還是將其視作一種家傳的秘寶而秘不示人。葛巢甫造經後經過了六十多年，葛粲纔把葛氏道秘藏的楊書《靈寶五符》拿給陸修靜看。但陸修靜早在 437 年已經對靈寶經進行了甄別，在 471 年前後，更已基本確定了元始天尊和葛仙公所傳兩組靈寶經的真經名目和卷數。此時葛粲拿出葛氏道歷代相傳的《靈寶五符》，儘管是百年前的古本，而且傳承有序，但與陸氏倡揚的靈寶經中的“靈寶五符”，特別是《太上靈寶五符序》中的“靈寶五符”，以及由此衍生出來的“元始舊經”第一經《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的“靈寶五篇真文”，應該是存在明顯不同的。否則就難以理解為何陸氏對這個本可支持其對靈寶經鑒別

<sup>①</sup> 《真誥》卷二十《翼真檢》第二，《道藏》第 20 冊，606 頁中欄。小林正美曾提出“人鳥五符”有可能是指三卷本的《五符經序》，見《六朝道教史研究》，96 頁注 18。進一步的論證見王皓月：《〈玄覽人鳥山經圖〉の成立とその影響》，《東洋の思想と宗教》第 28 號，2011 年，58—76 頁。

工作的重要依據，採取了反常的態度：“隱閉”、“不令見”。隱閉的原因並非是為了繼續秘寶秘傳，因為“靈寶五符”的圖像和經義早已經陸氏之倡揚而大行其世了。隱閉的原因最有可能是：因為陸氏所樹立起來的兩組靈寶經中所載的“靈寶五符”與“五篇真文”，原來和葛氏道家傳的楊書“靈寶五符”並不一致<sup>①</sup>。陸氏只能對葛氏家傳的古本《靈寶五符》秘而不宣，甚至連同道和同好也不給看，只傳給自己的親信弟子。楊書《靈寶五符》可以說一直就在一個很小的範圍內流傳，到陶弘景時代仍可看到。

楊書《靈寶五符》的問題，牽涉到靈寶經形成過程中的兩個重要環節：第一，說明陸修靜在甄別“古靈寶經”真偽時，特別是在 437 年那一次，似乎並沒有得到葛氏道積極的協助，因而對像楊書《靈寶五符》這樣重要的資料，他居然在甄別時並未看到過。由此可以想見陸氏的甄別中，有多大程度上是依靠其個人主觀做出判斷的。而這一點如果聯繫到前面所討論到的：陸修靜很可能對於葛氏道葛巢甫所“造構”的靈寶經並不感興趣，但又不能不將已經“風教大行”的這部分靈寶經納入自己的靈寶經教體系，也就不難理解了。

第二，葛巢甫所造構的靈寶經，與陸修靜甄別確定後的靈寶經，對“靈寶五符”的認知是否存在明顯的不同？以常理度之，葛巢甫造靈寶經時，必然要以自家秘傳的“靈寶五符”為依據。但在仙公所傳經典中，幾乎從未公開過“靈寶五符”的確切情況，包括圖形圖像和具體的說明文字等。只有在《太上靈寶五符序》中，有“靈寶五符”的圖像和說明。但《五符經序》應該不是出自葛巢甫之手，因為裏面沒有像“仙公新經”那樣講到靈寶經符是由葛仙公和葛氏道傳續下來的。在“元始舊經”第一經《元始五老赤書玉篇真文天書經》中，公開了“五篇真文”的圖像和經義，而這些經典都是經過陸修靜認可的。到陸氏纔公布的“靈寶五符”或“五篇真文”，與楊書“靈寶五符”又有什麼關係？

學界對葛巢甫到底是先作了“元始舊經”，還是先作了“仙公新經”，或是只作了《靈寶赤書五篇真文》的看法不一。無論如何，把葛巢甫看作是“元始舊經”和《靈寶赤書五篇真文》的作者，都等於承認是葛巢甫將“五篇真文”公諸於世。而在葛氏道家傳楊書《靈寶五符》一直處於秘不示人的狀態下，等於是要葛巢甫

<sup>①</sup> 小林正美也注意到陸修靜這一反常的態度，他認為這是因為葛巢手中的楊書《靈寶五符》作為一卷本的《五符經》，與三卷本的《太上靈寶五符序》是不相同的。見《六朝道教史研究》，中譯本，60—62 頁。我強調的是楊書“靈寶五符”與《五符經序》或“元始舊經”中所見的“靈寶五符”應該是不一致的。

另造作出“五篇真文”來替代自家《靈寶五符》的神效，這種可能性有多大？恐怕只有承認葛巢甫實際先造出了“仙公新經”，出於葛氏道家藏秘傳的原因，葛巢甫有意隱諱了《靈寶五符》的真相<sup>①</sup>。後來作成“元始舊經”的人在創造“五篇真文”時，則無法參照，或已不需參照葛氏家傳的《靈寶五符》。因為陸修靜自己承認的是《五符經序》裏面的“靈寶五符”與《真文天書經》裏面的“靈寶赤書五篇真文”五符圖像，所以當百年前的楊書《靈寶五符》重新現世時，他既不能否認其真，也不能將其公開，只能選擇隱閉。其實，道教的觀念和道術在百年間已經發生了巨大的變化，不只是陸修靜，道教中人都很難因為一個百年前“靈寶五符”古物的出現，而否定掉自己眼前已經成型且產生影響的“五篇真文”圖像。

劉璞當年傳給楊羲的，究竟是只有五符，還是同時有經文？此已不可確知。百年後葛粲給陸修靜的，卻已有一卷的篇幅，那應該是經與符相合的結果。劉璞、楊羲的時代距葛洪時代不遠，考慮到《抱朴子內篇》所記“靈寶五符”的情況，我傾向於認為楊書《靈寶五符》最初也還只是五符的圖形。在長達百年的秘傳過程中，葛氏道人對楊書《靈寶五符》配以文字說明，最終形成單獨的“《靈寶五符》一卷”，也是可以理解的，但卻不一定說明楊書《靈寶五符》就是最初的一卷本《五符經》。

#### 四 《五符經序》的結構與所載的經符

現存靈寶經、符合為一書的最早例子，應該就是《道藏》本的《太上靈寶五符序》。此經一般認為是在葛洪之後，葛巢甫之前的東晉前期作成的。關於此經的研究，小林正美貢獻最大。他認為此經是經歷了一卷本的原本《五符經》、二卷本（加入華子期部分）和三卷本（加入樂子長部分）這三個不同的成書階段。但我覺得也許不必那樣複雜，或可從另外角度考慮《道藏》本《五符經序》的形成。之所以會認為此經有一卷本、兩卷本和三卷本的不同，主要是見於此經現存最早的著錄，即敦煌本“靈寶經目錄”中所說：

《太上洞玄靈寶天文五符經序》，一卷。右二件，舊是一卷。昔夏禹例出靈寶經中衆文為此卷，藏勞盛山陰，樂子長於霍林仙人邊得，遂行人間。

<sup>①</sup> 葛巢甫這麼做的原因，恐怕還是要通過探究為何這一批靈寶經能夠“風教大行”纔能得知。很可能，葛巢甫造作的新經部分，已經通過吸收佛教教義而在一定程度上背離了葛氏道自葛玄以來的仙道傳統。所以葛巢甫對於“靈寶五符”也不再那麼熱衷於遵守舊的傳統。

仙公在世時所得本，是分爲二卷，今人或作三卷<sup>①</sup>。

在這份“靈寶經目錄”全篇中，大概只有這裏說到“右二件”。有學者認爲“右二件”是“今二卷”或“今三卷”之誤，有學者認爲應作“右一件”。但從“靈寶經目錄”著錄體例來看，“右二件”之前的“一卷”，是陸修靜作此目錄時所認可的各靈寶經卷數。陸氏確定《太上洞玄靈寶天文五符經序》是一卷本，到《三洞奉道科誠儀範》所載的《靈寶中盟經目》對此經的著錄，仍然是一卷本。如果已經明確說到此經是一卷本，接著又說“今二卷”或“今三卷”，或作“一卷。右一件，舊是一卷”，都會在語義上出現不必要的曲折或重複。這裏應該表達的意思是：此經現行的是一卷本，這一卷本最初是由“二件”合成爲一卷的，後來分成了兩卷本和三卷本。這樣就比較通順了。如此，“右二件”或指《五符經》和《五符經序》原本是分著的，後來合成爲一卷。實際上，應該是先有記載了“靈寶五符”具體內容的《五符經》存在，後來再把“靈寶五符”的來歷故事加以說明，放在前面形成了《五符經序》的部分。

陸修靜既然承認此經是一卷本，爲何同時又說此經有兩卷本和三卷本？小林據此認爲這三卷本的形成過程，是從最初的一卷本漸次增爲三卷本。但敦煌本“靈寶經目錄”中涉及幾部經典出世時是一卷而其後分成兩卷的情況，都是因爲原本的篇幅過長，或因抄寫時字體的變化，故在行世時爲了方便，而從一卷本分成兩卷。如敦煌本“靈寶經目錄”所記的“諸天內音玉字，一卷，已出。今分爲二卷”。還有雖然敦煌本目錄卷首部分殘缺，但可根據其他材料推知“赤書玉訣，一卷，已出。今分爲二卷”的情況。因此，敦煌本“靈寶經目錄”所載的靈寶經卷數變化，都是從原卷“分”出來的，而非在原卷基礎上“增”出來的。據此推理，《太上靈寶五符序》也應該是因爲原卷的篇幅過長，纔被人爲分成兩卷本和三卷本，但經文內容不應隨著卷數的改變而有明顯的變化。否則，志在甄別靈寶經真偽的陸修靜，不可能輕易承認一部明明最初只有一卷本的經典，在其還可以追溯到時期內，先被擴到兩卷本，繼而被增到三卷本。

那麼，《太上靈寶五符經序》爲何會給人以漸次擴增而成的印象？這是因爲這部經書必須要兼顧最晚在葛洪時代就已存在的早期“靈寶五符”信仰，以及葛洪之後靈寶信仰的新發展。所以，在內容上就顯得雜而多端，甚至有顧此失彼

<sup>①</sup> 圖版見《法藏敦煌西域文獻》第10冊，上海：上海古籍出版社，1999年，141頁。

之處。從《道藏》三卷本全篇來看，我認為可以分為三個部分。

### I. 第一部分

從卷上開始的序的部分，講述從上古到吳王夫差的“靈寶五符”的傳承故事。這裏詳細講述了靈寶經符的傳承歷史，也構成了關於“靈寶五符”故事最權威的一個道教版本。整個經過較之《甄正論》所記更為翔實，值得關注的幾個情節有：

第一，從“玄古”、三皇五帝時期開始講述人類的歷史，在大禹之前，新加了帝嚳在牧德之臺（《甄正論》所言的牧德之山應該據此而來）曾接受九天真王、三天真皇降世所傳的《九天真靈經》《三天真寶符》《九天真金文》，亦即說靈寶經符是得自上天神王、神皇的神授。但靈寶經符是天書，帝嚳不能讀，也不能用。最終還是封藏在鍾山之峰。鍾山即弱水之北的崑崙山。帝嚳得授靈寶經的說法，被 437 年陸修靜的《靈寶經目序》所繼承，可證《五符經序》至少在那時已經成書，裏面關於靈寶經符的神話也得到了陸修靜的認可。

第二，大禹是在治水成功之後，巡狩鍾山告祭上帝時，遇鍾山真人而得授靈寶經符。實際上，除了《甄正論》外，幾乎罕有道教方面的材料說“靈寶五符”曾是大禹用來治水的神物。之後，大禹從鍾山還會稽東越之山，“更撰真靈之玄要，集天宮之寶書，差次品第，分別所修。行五色定其方面，名其帝，號太上。本名為《靈寶五符天文》，藏於玄臺之中，堅石之碩，隱於苗山之岫。萬年一出，以示不朽。其一通書，以南和丹縑，隱齋於蒙籠之丘。訖，封以金英之函，印以玄都之章，命川澤水神，以付震水洞室之君，須三千之會，當傳與水師傅伯長。其石碩之文，乃待大劫一至而宣之耳”<sup>①</sup>。這是說大禹雖然在鍾山獲得神書，卻仍然是在會稽山將《靈寶五符天文》轉寫成了兩通，分藏於苗山之峰和水下洞室，分別要待大劫之至和三千之會，纔應該出世。既然這兩通靈寶天文本來是要秘藏到一萬年和三千年後纔現世的，顯然它們原本都不是準備用來給凡人修仙用的，而是有更重要的用場。

第三，到吳王闔閭時，龍威丈人受吳王之命，深入包山石穴探尋地下的路徑，經歷一百七十四日（《河圖緯象》言書有“一百七十四字”應據此改寫）而還，帶回赤素書一卷，即大禹所撰後封存給水下洞室的那通靈寶天文。闔閭祭天齋

<sup>①</sup> 《道藏》第 6 冊，316 頁下欄至 317 頁上欄。

戒受書，其年吳地風調雨順，兆民安樂。但闔閭不解經書文字，遂遣使向孔子求教。孔子認出這是來自大禹的兩通靈寶文之一，並以童謠告誡吳王。闔閭把靈寶文封存起來，神書卻不翼而飛。

第四，新加了吳王夫差在勞山再度得到這套靈寶文，這次導致了吳國的滅亡。因為“夫神文非啓授而攬之者，鮮不爲禍也。天書非道同而傳之者，無有不嬰罰於玄都也”<sup>①</sup>。

這樣，《五符經序》對靈寶經符來歷的敘述，就從上古一直下延到了夫差。大概因為吳國不是在闔閭，而是在夫差手中纔亡國的，所以特意補充了夫差因“非啓授”和“非道同”持有靈寶經符，而導致亡國滅身的結局。這部分已有了“靈寶五符”是“天文”的觀念，但此時對“天文”及其功用的理解，恐怕和後來的《五老赤書玉篇真文天書經》中對“五篇真文”的刻畫還有很大的差距。

## II. 第二部分

從華子期遇角里先生得授靈寶經故事開始，包括其後篇幅很長的各種靈寶經方，這部分內容從卷上後半部一直延續到卷中的結束。華子期從角里先生所受的是“《仙隱靈寶方》，一曰《河圖隱存符》，二曰《伊雒飛龜》，三曰《平衡》”<sup>②</sup>。這顯然是延續葛洪所見的“靈寶經有三篇”的傳統下來的。其後大量的修仙經方，雖然有的標明是大禹所出，有的標明是華子期從角里先生所受，有的標明是樂子長所出，但從內容上講，大都屬於在葛洪時代靈寶經符基礎上繼承和發展而來的漢晉仙道技術。這些求仙方技包括服氣、服食、食精、守三一、佩符、存念神靈名號等。與葛洪明顯不同的是，葛洪原本認為這些技術都不是得仙的要道，只有煉成金丹大藥方可成仙。而《五符經序》則徹底摒棄煉丹，仍然強調堅持這些仙道技術的重要性。可見，《五符經序》有關靈寶經符的最基本的，同時也可能是最初的内容，應該就是葛洪所論所見的各種咒術和道術，以及雖然未被葛洪所提及或詳述，但在東晉前期已經存在的各種仙道技術。而所有這些仙道技術，都被歸於《仙隱靈寶方》的傳統，這是由華子期傳下來的。

華子期得授《仙隱靈寶方》故事的意義就在於：在大禹所傳“靈寶五符天

① 《道藏》第6冊，318頁上欄。

② 《道藏》第6冊，318頁中欄。今本《神仙傳》也有與此大體相同的華子期傳，但這並不是葛洪《神仙傳》的原本。見 Robert Ford Campany (康若柏), *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, University of California Press, 2002, pp. 307 - 309.



文”的傳承之外，使這些掛名“靈寶”的各種技術經方——所有的經方都只有題為“靈寶”而非“靈寶五符”——有了一個在人間可以追尋得到的傳承脈絡，即由甬里先生傳給華子期，因而得以傳世。前已述，“靈寶五符天文”本不應該隨意示人，而華子期所代表的這一“靈寶經方”傳統，已經在魏晉時代的仙道信仰中實際存在了，這些經方可能比大禹得“靈寶五符”的傳說確立的時間更早，否則若在大禹與“靈寶五符天文”的故事確立後，就無需再用甬里先生和華子期這兩位相對而言影響不大的人物來串聯靈寶經符了，而且華子期並沒有參與到“靈寶五符天文”的傳承出世過程中。正如學者們已經指出的，華子期與靈寶經方的關聯，在《抱朴子內篇》中還看不到一點蹤跡，也應該是在葛洪之後纔發展起來的觀念。而從這一脈絡傳下來的靈寶經方，也還沒有突出其傳自大禹的神話背景。甬里先生的原型是漢初人，在《五符經序》卷上以及其他的靈寶經符授受系統中，也都沒有再提及甬里先生。這裏的甬里先生就如同《抱朴子內篇》中的老子，雖然確曾有過依托於他們名下的靈寶經符，但在大禹所傳“靈寶五符天文”的故事被確立以後，他們在靈寶傳承脈絡中的地位就被替代了。至於現在卷上和卷中的仙道經方中呈現一種夏禹、華子期、樂子長所傳共存的景象，應是《五符經序》的作者將各種不同的靈寶經方會聚在一起時纔形成的。

### III. 第三部分

從卷下開始，又重提帝嚳和大禹得授靈寶經的故事，並且突出了大禹對靈寶經的作用，還通過大禹和鍾山真人之間的對話，把樂子長的作用也講明了，並引出了靈寶醮祝之儀的規範。其中有幾點值得注意：

第一，《五符經序》的作者明確表達了對卷上和卷中所載各種仙道技術經方的輕視，其云：

其服御日、月、星辰、八氣、五元、身體、草木之方，當是五符下流，通泗之沫耳。其天辭虛籙，非凡賢所聞。雖同載五符之中，故廢其龍跡，不顯大音矣。徒見而不知，亦何所言哉？聾者希聞黃鐘之響，盲者企覩白黑之津，奚有異於此耶？聖人雖不為其解高妙之意，然故自陳於本符之上，無損減也<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《道藏》第6冊，336頁上欄。

可見，卷下的作者對卷上後半部和卷中全篇這部分華子期和樂子長所傳的仙道技術，是很不以為然的，認為這些只是“五符之下流”而已。他告誡讀者：要能讀懂“靈寶五符”的“高妙之意”。這“高妙之意”，在卷下表述為：“靈寶五符天文”可以“上導太和元精之氣，下備群生始然之會”<sup>①</sup>。在卷上提及帝嚳初得靈寶經符時，則說：“上開太上通天之氣，下敷元生神祇之度，極混沌而為限，終地幽以生初。……上以營天，使二儀無遺；下以營人，令年命無墜。”<sup>②</sup>帝嚳時代顯然已不是天地初開之時，故“靈寶五符天文”最初不是用來開闢宇宙的，但它蘊含了宇宙初始時的元氣，具有極大的神效，並不僅僅限於使人長生。

不過，雖然卷下對這些仙道技術持有較低的評價，但還不能據此認為卷下的作者和卷上、卷中的作者不是一個人。因為在卷上講述大禹得授鍾山真人授書時，已經明確講到大禹是在遇見真人之前，已在鍾山“繡嶺之阿，瓊境之上，忽得此書”<sup>③</sup>。“此書”指的就是後來經大禹撰寫而分成兩通封存的《靈寶五符天文》。此後，真人傳給大禹的“乃口訣長生之道，示以真實服御之方”<sup>④</sup>。可見，大禹先獲取《靈寶五符天文》，當時還未經其轉寫，鍾山真人再傳給他一些長生之道，兩者本非同一物。在卷下作者批評“五符下流”之後，又借鍾山真人之口說：“靈寶上序及撰出服御之文，皆科斗古書，字不可解。子長並受集而顯出之。”<sup>⑤</sup>亦即說那些由鍾山真人傳給大禹的服御之文，原本也是天書古字，經由樂子長的譯寫纔得以傳世。換言之，世上之所以有靈寶經符，是因為樂子長的關係，而不是葛仙公和葛氏道的緣故。憑此就可判斷《五符經序》原本並不是葛氏道所作。《五符經序》作者的用意是：《靈寶五符天文》應由大賢聖在適當的運期纔能行世，而由靈寶衍生的各種服御之方，原本也都是寶貴的天書，經由樂子長纔得以傳世。但世人不該斤斤於服御之方，而忽略了“靈寶五符天文”原本具有的更大神效。從這個角度來看，卷上與卷下的內容是能夠前後呼應的。

第二，卷下對服御技術之外的“靈寶五符”高妙神效的認知，主要體現在鍾山真人對夏禹的一段話：

① 《道藏》第6冊，335頁下欄。

② 《道藏》第6冊，315頁下欄至316頁上欄。

③ 《道藏》第6冊，316頁下欄。

④ 《道藏》第6冊，316頁下欄。

⑤ 《道藏》第6冊，336頁上欄至中欄。

鍾山真人告夏禹有言：陵昔聞之於東海小童說云：但抱靈寶符，入水赴淵，則北帝開路，蛟龍衛從，水精震怖。長生久視，永享天祚。執符入火，則陽光殄翳，南帝激電，助我驅穢，熱毒不加，丹精凌邁。佩符登山，山精迸走，中黃太帝，與我為輔。虎狼百禽，莫敢當者。棲岩入穴，則土氣不障，祇邪伏死，魍魎逃鄉。以符向金，則五兵不傷，西帝真氣，與我同床，全生萬年，飲於玉漿。背金對木，則長守介福，青帝靈氣，來見沐浴。色反童孩，久視永樂。登岳採芝，不化我目。八石正形，使時掇獲。回天倒地，在心願欲也<sup>①</sup>。

因為這段話是緊接著批評服御之術後說的，有理由認為這就是《五符經序》的作者所認為的“靈寶五符”所應該具有的“高妙之意”。華子期所傳都是道、法、訣、方之類的靈寶經方，只有在卷下的鍾山真人與夏禹的對話之後，纔出現了《靈寶五符天文》的圖像和文字說明，即“九天靈書”“三天真寶”部分，這也正符合卷上開篇所言神真授與帝嚳的天書名目。嚴格來說，只有這部分纔是《五符經序》作者所認可的、神授大禹而傳下來的“靈寶五符”。但從卷下這些涉及《靈寶五符天文》的內容來看，其實也不外佩符的神效，即可役使鬼神，驅邪避害，長生久視等。相對於葛洪時代還比較簡樸的《老子入山靈寶五符》，在功能神效上自然是有明顯的發展，但充其量，仍只是佩符避害之類的仙道方術。

第三，還有一個重要的觀念，也表明《五符經序》的作者仍然停留在漢晉仙道技術的水平，即鍾山真人對大禹說到的“醮祝之儀”。醮祝之儀的目的是要請靈寶五方官將下降，除了靈寶五方五帝外，特別提到了要請文命夏禹帝君和作為仙官的角里先生下降。請神之後，還有依次的送神儀式。而道士重視舉行醮祝儀請送諸神，是因為在漢晉仙道觀念中，認為只有能够請神下降，纔能得到神真的護佑，顯示修道的成效。在這裏道士的陳詞中，又提到靈寶五符的主要功效：

某志遁山林，不願榮華。佩符登山，當令某所向無前，金破石開。採藥不得隱匿，縱橫天地，從心所欲。山精頓伏，虎狼逃竄。令使役鬼神，長生久視。靈氣衛護，祇邪亡命，疫螫不彰，魍魎遠迸。如是受上天之佑，靈氣

① 《道藏》第6冊，336頁上欄。

之助。神長守身，令三尸消去，太帝流恩，衆庶不勝洪濟之施<sup>①</sup>。

這可以說是道士佩帶“靈寶五符”或進行請神送神的靈寶醮祝儀最直接的目的了。由此可見《五符序經》的作者對《靈寶五符天文》的認知水平，到《真文天書經》裏面的《元始赤書五篇真文》，雖然對從五符演變來的“五篇真文”的內容有所增衍和發展，但其功效和主旨仍然沒有本質上的改變。這只能說明《真文天書經》關於“五篇真文”的觀念，是直接繼承自《五符經序》，但並不能得出全部“舊經”一定是緊隨在《五符經序》之後作成的。

第四，只有在卷下，纔通過鍾山真人之口，告知讀者樂子長的重要性，即是樂子長把蝌蚪古文寫成通行的文字，又是樂子長將靈寶經符隱藏在勞（盛）山陰，卻被吳王夫差所寫取。卷上的《靈寶要訣》下注云：“霍林仙人授樂子長，隱於勞盛山之陰。”<sup>②</sup>卷中《靈寶巨勝衆方》下作：“霍林仙人授樂子長，隱於勞山之陰。”<sup>③</sup>《夏禹受真人方》注云：“樂子長書出，隱於勞山之陰。”<sup>④</sup>卷下有《勞盛山上刻石作文》注云：“仙人樂子長作，吳王夫差寫取。”<sup>⑤</sup>基本相同的文字還見於《雲笈七籤》作“吳王夫差書一章”。其中有“靈寶曜九虛，幽朗鍾山間。夏禹登八窗，散氣響金蘭”<sup>⑥</sup>句，顯示樂子長所傳授的靈寶經符，也是大禹從鍾山獲得的靈寶長生之道。此外，《無上秘要》卷八十四云：“樂子長，齊人。吳差時受韓君靈寶符，乃敷天書，藏於東海勞盛山中，爲吳王所得。韓終，秦時人，爲霍林仙人。”<sup>⑦</sup>P. 2256 則說：夏禹所撰靈寶經符，藏於勞盛山陰，樂子長從霍林仙人處得到，遂行人間。這其實是違背《五符經序》原義的：大禹封藏之地在包山，而非勞盛山，樂子長是在接受霍林仙人授受後，再把靈寶經符藏於勞盛山陰。

樂子長與華子期不同之處在於：華子期所傳的是沒有大禹“靈寶五符”背景的靈寶經方，而樂子長的重要性不僅在於他把蝌蚪文字改寫成世人可讀的文字，而且也是他將帶有大禹故事背景的靈寶經符隱藏在勞盛山之陰，由此纔使得靈寶經符得以傳世。他不僅起到了將大禹下延至吳王夫差時的“靈寶五符”，

① 《道藏》第6冊，337頁下欄。

② 《道藏》第6冊，319頁下欄。

③ 《道藏》第6冊，324頁下欄。

④ 《道藏》第6冊，326頁中欄。

⑤ 《道藏》第6冊，337頁下欄。

⑥ 《雲笈七籤》卷九十六《讚頌歌》，李永晟點校本，2102—2103頁。

⑦ 《道藏》第25冊，242頁。

從而與《五符經序》作成時代連接起來的作用，而且也是將大禹所傳這一系的“靈寶五符天文”，與華子期所傳的各種靈寶經方連接在一起的關鍵人物<sup>①</sup>。整篇《五符經序》實際上仍然延續著兩個不同而又相關的靈寶系統：一是華子期所傳的各種靈寶經方，最初是沒有大禹故事背景的，現在也都可歸之於是鍾山真人告夏禹的長生之道。二是樂子長所傳寫的“靈寶五符天文”以及相關的長生之方，這是明確以大禹故事為背景的。而《五符經序》的作者，就通過樂子長來將原本兩個不同的系統糅和在一起。

一般認為今山東境內的勞山，歷史上曾叫勞盛山<sup>②</sup>，且《五符經序》中對勞山和勞盛山也沒有嚴格區分。霍林仙人韓衆和樂子長都是傳說中齊地的仙人，但他們的時代有些錯亂：如果霍林仙人的原型即在《史記》中出現的秦始皇時人韓終（衆），那麼吳王夫差理應比韓衆和樂子長時代都早。但這並不影響我們提出靈寶相關的仙術是否原本是從齊地傳到江東的疑問。進而，如果把這兩位齊地仙人，與《太平經》中可能有的“靈寶”觀念聯繫起來考慮，齊地若在漢代先有“靈寶”的概念，隨著漢末至永嘉時期的北人南渡，其中必然包括一些齊地的修仙方士，他們將“靈寶”的概念從齊地帶入吳越，影響到吳越之地“靈寶”概念的產生。這也許不失為一個雖然大膽，但卻值得思考的意見。

總之，《五符經序》中靈寶經符的特點是：雖然形式上把靈寶經與靈寶符彙集在同一卷當中，但經與符從來源到功效上的差異仍然存在。經的部分，強調服御、守一等仙術；符的部分，強調避害驅神之神效；醮儀的部分，強調請神降臨的重要性。《五符經序》的作者試圖把原本經、符相離的兩條傳承綫索，通過樂子長的故事來加以糅和，但還不徹底。而全書的三個部分並不是按照現有卷次的分別而區分，三卷本理應視為一個整體，是前後呼應的。因為裏面記錄了大量的傳統仙道技術內容，又要突出“靈寶五符天文”的神聖來歷，所以作為一卷本的話，篇幅就太長，因此纔人為地被分成三卷。從全經的內容來看，我認為現

① 如前所述，陶弘景是承認龍威丈人在苞山得靈寶五符故事的，但在《真誥》卷八《甄命授》第四的最後四條，是陸修靜曾經收集到的疑似真跡。陶氏認為“非真說”，“不類真旨，疑是後人所作”。裏面對南陽樂子長的評價不高，陶氏注云：“樂子長非受《五符》者。”見《道藏》第20冊，536頁上欄、下欄。陶氏在《真靈位業圖》中也沒有講樂子長得過《五符》，但在《無上秘要》中，顯然是繼承了《真靈位業圖》對樂子長的仙階定位，卻標明其曾領受過《靈寶五符》。詳見王宗昱：《〈太上靈寶五符序〉裏的傳說》，《2006道文化國際學術研討會論文集》，107—113頁，特別是108頁。

② 施舟人認為此勞盛山是浙江東部。見《第一洞天：閩東寧德霍童山初考》，施舟人：《中國文化基因庫》，北京：北京大學出版社，2002年，137頁。

在三卷本，是在葛洪之後、葛巢甫造經之前，對江南地區“靈寶五符”各種傳統的一個大彙總。

## 五 結語

本節想強調的結論是：

第一，“靈寶”概念的確立應早於“靈寶五符”的出現，其發源地或許應在齊地，而非吳越；“靈寶五符”未必是一個貫穿了從春秋末到六朝時代的江東地區固有仙道傳統，很可能是從北方齊地傳入吳地的。

第二，葛洪時代尚未見大禹得授“靈寶五符”的故事，但當時已經有仙道技術類的靈寶經和老子的“靈寶五符”。而且那時的“靈寶五符”的形態與來歷，都還沒有固定成型。

第三，到《五符經序》纔確立了大禹得授“靈寶五符天文”的神話背景。由於此前已經存在了大量的“靈寶”經方，《五符經序》既要容納靈寶經方，又要突出“靈寶五符天文”的重要性，所以篇幅過長，被人分為三卷，而不是漸次從一卷擴展到三卷。

第四，《五符經序》作為葛洪和葛巢甫之間的作品，對靈寶五符天文的理解，仍然延續著葛洪時代道術道教的特點，從本質上未見重大的突破。那時的“靈寶五符”，既不是造成宇宙天地的本源之物，功能也只限於驅邪避害而已。

## 第二節 《真文要解上經》考論

### 一 引言

《真文要解上經》的全稱是《太上洞玄靈寶真文要解上經》。佚名的敦煌本“靈寶經義疏”(P. 2861. 2+P. 2256)引用陸修靜在 471 年的《三洞經書目錄》，將此經著錄在“葛仙公所受教戒訣要及說行業新經”十一卷中的第三部(卷)經，寫作“太上洞玄靈寶真文要解上卷”。敦煌本《三洞奉道科誠儀範》(P. 2337)和《道藏》本《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，也都將其著錄作“太上洞玄靈寶真文要解經上一卷”。《道藏》的《洞玄部·本文類》收此經全文，題稱則為《太上洞玄靈寶真文要解上經》。從“上卷”到“上經”的變化值得注意，但還沒有更多的材料來

揭示這一變化。

學界似還未見有對此經的專門研究，大約最早是許理和(Erik Zürcher)提出一個重要意見：就受到佛教影響程度而言，《真文要解上經》的成書時間應該離《太上靈寶五符序》最近<sup>①</sup>。因為《五符序》被公認為成書最早，所以許理和的意見等於說《真文要解上經》的成書應該緊隨在《五符序》之後而要早於其他諸經。但此說沒有引起後來學者的足夠重視。其後，小林正美提出，雖然敦煌本“靈寶經目錄”將靈寶經分為“元始系”和“仙公系”兩組，但這兩組的劃分不是確然不變的。現在“元始系”中有三部經原本應該屬於“仙公系”；“仙公系”中也有一部經原本屬於“元始系”，而這部經就是《真文要解上經》<sup>②</sup>。

學者們長期以來都依據敦煌本“靈寶經目錄”的排序先後，認為“元始舊經”在前，“仙公新經”在後。一般能夠承認“新經”中的《五符序》成書較早，但卻認為除《五符序》之外的“新經”，作成時間都晚於“舊經”。一個重要的理由就是先入為主地認為“新經”中出現或引用了“舊經”的經題或內容。我對照了包括《真文要解上經》在內的一批“新經”和“舊經”，發現事實並非如此<sup>③</sup>。我還注意到靈寶“五方天文”的中央天文 16 字，就是從《真文要解上經》的“五篇衛靈神咒”之“中央衛靈神咒”64 字改寫而來的<sup>④</sup>。靈寶五方天文只在“元始舊經”中出現，而《真文要解上經》卻是“新經”，這就為我關於“新經”早於“舊經”的結論提供了一個具體的支持<sup>⑤</sup>。

雖然以上小林和我的意見彼此並不互相支持，我不贊同他將《真文要解上經》歸為“元始系”，他也不認同我關於“新經”早於“舊經”的看法。但我們對《真文要解上經》共同的想法是：此經原本並不屬於“仙公新經”，這或許是共同樹立了推進此經研究的一個重要前提。然而，仍有學者對此新認識持保留甚至是反對的意見，試圖維護《真文要解上經》就是“仙公新經”，其“要解”的“真文”就是

① Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, p. 145.

② 小林正美：《六朝道教史研究》，此據中譯本，158—161 頁。

③ 劉屹：《“元始舊經”與“仙公新經”的先後問題——以“篇章所見”的古靈寶經為中心》，《首都師範大學學報》2009 年第 3 期初刊，修改收入本書第四章第三節。

④ 劉屹：《真文與天文——古靈寶經中的兩種秘篆文系統》，“饒宗頤與華學”國際學術研討會論文，2011 年 12 月，泉州。已改寫收入本書第四章第五節。

⑤ 劉屹：《古靈寶經出世論》，《敦煌吐魯番研究》第十二卷，上海：上海古籍出版社，2011 年，157—178 頁。修改收入本書第四章第五節。

“元始舊經”的“靈寶赤書五篇真文”的舊說。本節想對此進一步展開論說，重點解答以下的問題：《真文要解上經》為何不應屬於“仙公新經”？如果不屬於“新經”，就一定要屬於“舊經”嗎？《真文要解上經》是否專為解釋“舊經”中的“五篇真文”？如果不是，是否意味著它的作成應該在“元始舊經”之前？當然，探討此經的目的，還是為從整體上重新認識靈寶經的形成問題提供新的證據和思路。

## 二 分組歸屬問題

按照陸修靜對靈寶經的分類，此經既不是有關葛仙公所說的“行業新經”之屬，也非葛仙公所受的“教戒訣要”之列。《道藏》本的經題下有“高玄大法師受”六字，表明領受此經的並不是葛仙公，經文中也沒有體現葛仙公領受此經的意思，甚至連葛仙公都沒有出現。所謂“高玄大法師”，很可能就是指太極真人徐來勒。因為在其他仙公系靈寶經中，可以看到徐來勒又被稱作“太上高玄真人”“太極真人高上法師”“太極法師”等；經文中明確說到太上大道君向這位“高玄大法師”傳授經法，這也與其他仙公系靈寶經認為太上大道君是徐來勒師父的說法相符。其他幾部仙公系經典中，太極真人徐來勒是向葛仙公傳經授法的主要仙真之一。故從神格人物關係上看，此經並不是純粹的仙公所受經典，之所以被歸入“仙公新經”，大概就因為徐來勒是葛仙公師父的緣故。

小林認為此經原本屬於“元始系”經典，理由有二：一是認為此經完全沒有太極真人和葛仙公之名；二是認為此經的內容是對“五篇真文”的解說。至於第一條理由，如果接受前文有關“高玄大法師”就是太極真人的說法，就可知太極真人在《真文要解經》中是出現的，只是沒有葛仙公而已。第二條理由不能成立的原因，將在下文具體討論。正是因為注意到兩組靈寶經中有互相越界摻雜的情況，所以小林改用“元始系”和“仙公系”，而不用陸修靜的“元始舊經”和“仙公新經”概念來區分這兩組經典。這一劃分的依據，也仍然是按照傳經神格的不同而定。“仙公系”指葛仙公所傳，至少要在傳承系統中有葛仙公出現的經典，“元始系”指的是元始天尊所傳的經典。依此，《真文要解上經》如果屬於“元始系”，應該在經文中體現出尊奉“元始天尊”為主神的意思纔對。

然而，《真文要解上經》中確實出現了“元始”一詞，但卻不是指“元始天尊”，而是指“元始天王”。這一關涉到此經成書背景的重要線索，卻被此前的研究者



都忽略了。經文先是說“元始命五老上真，以靈寶真文”封鎮五嶽，又不止一次由太上大道君說：“吾昔受之於元始天王。”<sup>①</sup>“天王”與“天尊”一字之差，卻代表了兩個時代的、兩個不可互相替代的神格。“元始天王”的出現早於“元始天尊”，在上清經中就有其神格；“元始天尊”成為靈寶經主神後，“元始天王”地位就明顯下降了<sup>②</sup>。《真文要解上經》以“元始天王”為主神，不僅說明此經作成時還沒有形成“元始天尊”的神格觀念，而且也證明此經中元始天王所傳的“靈寶五篇真文”，與“舊經”中所謂元始天尊所傳的“靈寶赤書五篇真文”，應該是有時代先後之別的。

明了“元始天王”的神格被“元始天尊”後來居上，則《真文要解上經》與“元始舊經”之先後關係就需要重新認識：《真文要解上經》作成時，還沒有“元始天尊”，它根本不應屬於“元始系”；更不可能在元始天尊成為主神後，還抬出已經過時的“元始天王”作一部靈寶經的主神。所以它的成書無疑應該早於“元始舊經”。而它又絲毫不重視葛仙公的地位，說明此經未必是出自葛巢甫之手。我認為此經的作成時間，不僅明顯早於元始系經典，也應早於葛巢甫為尊崇葛仙公而“造構”的幾部仙公系經典。這個推測與許理和當年的重要提示不謀而合：《太上靈寶五符序》和《真文要解上經》雖被列入“仙公新經”，而實際成書要早於葛巢甫在隆安末造作的仙公諸經。《五符序》說“靈寶五符”是“九天真靈經”“三天真實符”，或“九天之靈書”“三天之寶圖”，《真文要解上經》說“靈寶五篇真文”是“九天之靈奧”“三天之寶明”。這也暗示了兩經關於“靈寶五符”來自九天和三天的神聖觀念是相近的。此經現在所處的分類位置，應看作是陸修靜 471 年整理靈寶經時所做的人為處置，未必說明此經的原本屬性。

《真文要解經》的例子也可證明：認為一部靈寶經若非屬於“元始舊經”，就一定要屬於“仙公新經”，這樣的“二分法”觀念，很可能是到陸修靜晚年纔樹立起來的。我們也不能用陸氏 471 年的認識，來決斷此前幾十年間靈寶經形成過程中變動不居的歸屬問題。

① 見《道藏》第 5 冊，904 頁下欄、905 頁中欄。此外，《無上秘要》卷三十二，《道藏》第 25 冊，110 頁下欄對此經的引文，也是太上大道君“受之於元始天王”。證明“元始天王”是此經的主神，的確就是六朝原本的原貌。

② 石衍豐：《道教的元始天尊和盤古神話》，1985 年初刊；此據《無名集——石衍豐宗教研究論稿》，成都：巴蜀書社，2008 年，110—120 頁。王卡：《元始天王與盤古開天闢地》，1989 年初刊，此據《道教經史論叢》，70—86 頁。

### 三 “五篇真文”的問題

現在討論《真文要解上經》的內容與“元始舊經”所尊崇的“五篇真文”的關係問題。所謂“五篇真文”，學者們大都認為在全部靈寶經第一經《元始五老赤書玉篇真文天書經》中，收有以秘篆文形式體現的“靈寶赤書五篇真文”，靈寶經第二經《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》則對這些秘篆文有用通行漢字的轉寫和解說。對這套“靈寶赤書五篇真文”的強調，本來最早是來自小林的意見，他認為這套“靈寶赤書五篇真文”是所有“元始系”和“仙公系”靈寶經的基礎與核心<sup>①</sup>。此後更有學者在其基礎上過度發揮，認為所有靈寶經中提到的“真文”“五篇”“靈寶”等，都是指這套“靈寶赤書五篇真文”。我則認為靈寶經成於衆手，作成的時間前後延續七八十年，故關於“靈寶”的概念就有不同的表現形式，靈寶經並不是從始至終就只尊奉唯一的一套“靈寶五符”<sup>②</sup>。非常有必要注意到：在不同的語境下，“五篇真文”或“靈寶五符”的具體所指，很可能是不同的。

《真文要解上經》中提到了“靈寶真文”“太上元始靈寶五篇真文”“靈寶五文”“靈寶自然五篇”等對“五篇真文”的不同稱呼，雖然經中沒有給出這“五篇真文”的具體內容，無法與《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》所載的“靈寶赤書五篇真文”做直接對比，但通過比較雙方圍繞“五篇真文”所做出的鋪陳性描述及相關的思想觀念，還是可以確定兩經所言的“五篇真文”之間的關聯與區別。

首先，關於靈寶真文的來源和用途不同。《真文要解經》只說“五篇真文”是天地之根、神明之宗，沒有講天地神明出現之前的情況；又說原本按照大小劫的周期，天地將會周期性地淪滅，但天地之所以沒有發生毀滅和重生，就是因為元始天王命令五老上真將靈寶真文封藏於五嶽之洞，起到了安神鎮靈、大災不行的效果，而太上大道君現在就要將此“五篇真文”傳授給高玄大法師<sup>③</sup>。《真文天書經》卷上則講“五篇真文”是生於元始之先的絕對宇宙本源，有它纔有天地日月和萬物的產生；元始天尊將原本是氣化狀態的靈寶真文，通過冶煉而形成“赤書”；應太上大道君等高級仙真的請求，准許“五篇真文赤書”在運期降臨之時再

① 小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，127--128 頁。

② 劉屹：《符文、真文與天文——論“靈寶”概念的不同表現》，2013 年初刊，修改後收入本書第八章第一節。

③ 《道藏》第 5 冊，903 頁中欄、905 頁中欄至下欄。

傳世，運期未至，只能藏於天宮<sup>①</sup>。

從強調“五篇真文”的絕對宇宙本源性上看，《真文要解經》顯然不像《真文天書經》那樣將“五篇真文”的本源性強調到極致。且《真文要解經》說“五篇真文”就封鎮在人間的五嶽之洞，《真文天書經》卻說“五篇真文”還在天宮。而按照陸修靜在《靈寶經目序》中所講的靈寶經源流，三十六卷元始舊經，從上皇元年以後就一直被隱藏在天宮，在劉宋建立之前，人間是沒有“五篇真文”或“元始舊經”行世的。假如《真文天書經》先確立起“五篇真文”絕對的神聖本源觀念，後出的《真文要解經》不應對此不僅不予以附和，反而明顯地與之相違。

其次，關於大小劫周期的描述不同。《真文要解經》說 330 日為 1 度，330 度（108900 日＝302.5 年）為九天氣交；3300 度（1089000 日＝3025 年）為天地氣交（小劫交）；9900 度（3267000 日＝9075 年）為大劫周。大劫周時，天淪地沒，金玉化消，毫末無遺<sup>②</sup>。《真文天書經》卷中說晝夜 30 日，天炁一交，12 交為 1 度（360 日）；3300 度（3300 年）謂小陽九、小百六，是小劫；9900 度（9900 年）謂大陽九、大百六，是大劫；900099999 度（9.00099999 億年），天地、萬生、山川、江海、金石、人民，一時化消<sup>③</sup>。換言之，《真文要解經》認為每 3025 年就要面臨小劫之交，9075 年就要面臨大劫之周，天地就要淪滅了。其所依據的主要還是中國本土術數家對於天地運轉周期推算的結果。而《真文天書經》認為 3300 年為小劫，9900 年為大劫，但大小劫都還不是導致天地壞滅需要重新開始的劫難，要 9 億 9 萬多年纔達到天地淪壞、周而復始的一個周期。顯然，《真文天書經》的劫期觀念包含了《真文要解經》的大小劫觀念，但又膨脹了很多。之所以數字如此膨脹，明顯是受到佛教宇宙時空觀念的影響。

第三，“十二德”與“十四德”之不同。《真文要解經》說靈寶五篇真文有“十二德”，分別指其功德如：虛無、大道、天、地、日月、衆星、雲雨、四時、太山、大江、（高）真、神人<sup>④</sup>。《真文天書經》卷下說五篇真文有“十四德”，並皆以三元齋之。“十四德”所指為：太空、虛無、大道、天、地、三光五曜、高真、神人、太玄、雲雨、風、四時、泰山、大江<sup>⑤</sup>。《真文要解經》的十二項，不僅在《真文天書經》中全都得

① 《道藏》第 1 冊，774 頁中欄、776 頁上欄。

② 《道藏》第 5 冊，903 頁中欄。又見引於《無上秘要》卷六，《道藏》第 25 冊，19 頁中欄至下欄。

③ 《道藏》第 1 冊，788 頁中欄至 790 頁下欄。

④ 《道藏》第 5 冊，903 頁下欄至 904 頁上欄。

⑤ 《道藏》第 1 冊，797 頁中欄至下欄。

到體現(“日月”與“衆星”被合並爲“三光五曜”),《真文天書經》還多出了太空、太玄、風這三項。最合理的解釋就是《真文要解經》的“十二德”在前,《真文天書經》在其基礎上擴充到“十四德”。否則無法解釋為何會將太空、太玄和風去掉,卻把“三光五曜”分解爲“日月”和“衆星”。

第四,“五篇衛靈神咒”與“五篇真文赤書”的關係。《真文要解經》說太上大道君從元始天王處領受靈寶“自然五篇衛靈神咒,舊出靈寶五文上篇”<sup>①</sup>。五方每方各有 64 字,總計 320 字<sup>②</sup>。《真文天書經》與《赤書玉訣妙經》的“五篇真文赤書”秘篆文及轉寫,五方各有四套真文,共 20 套真文,字數不均,總字數有 672 字<sup>③</sup>。有學者認爲“靈寶五文上篇”就是指《真文天書經》的上卷,或者認爲“衛靈神咒”的文字是依據《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》中“真文赤書玉訣”的文字而改寫來的。如果對照“衛靈神咒”與“赤書玉訣”的文字,的確有個別詞句是相同的,但這並不能確證“衛靈神咒”一定是根據“赤書玉訣”作成的。

只要不固執於“靈寶赤書五篇真文”是所有靈寶經的基礎與核心這一並不確實的觀念,就完全有可能揭示出相反的過程:“衛靈神咒”的每方 64 字,基本上是前後連貫地講一個意思的。所謂“衛靈神咒”是指護衛各方靈寶真文的神靈,東方是開明童子,南方是開明靈童,西方是素皇帝靈,北方是黑靈尊神,中央是開光童子。每方神咒的主要內容都是講這五方神靈如何起到護衛的功效。而“赤書玉訣”的每方下各有的四套真文,分別講各自不同的功效,從中也基本看不到“衛靈神咒”五方神靈的神格,只是個別驅邪束魔的字句與“衛靈神咒”相同或相近而已。

很明顯,“衛靈神咒”並沒有涵蓋“五篇真文”各方所有的功效。從最基本的邏輯來說,如果“五篇真文赤書”已經先確立了五方之下,每方各四套功效不同的真文符命,那麼後出的“衛靈神咒”不可能再把各方的四套合爲一套來咒誦。最合理的解釋就是“衛靈神咒”作成在前,後出的“五篇真文赤書”參照“衛靈神咒”,擴編了“赤書玉訣”。

通過以上各概念和思想的比較,皆可看出《真文要解經》簡易而基本,《真

① 《道藏》第 5 冊,905 頁中欄。

② 《道藏》第 5 冊,904 頁下欄至 905 中欄。這五篇衛靈神咒的內容,還見引於敦煌本(P. 2455)《靈寶自然齋儀》,文字基本相同,注“出《真文要解》”。

③ 《道藏》第 1 冊,776 頁中欄至 784 頁上欄。《道藏》第 6 冊,186 頁中欄至 189 頁上欄。

《真文天書經》繁複而膨脹。假如只有個別線索展示出簡繁之別，尚可辯駁先後之分，但這幾條不同的線索共同指向《真文天書經》包納了《真文要解經》的觀念，而又有明顯的延展和增生，則兩經的先後關係，就應該是一目了然，無需再辯了。

此外，《真文要解經》在解說完靈寶真文後，又先後出現了東華上房靈妃、青童大君、太虛真人、西城太真、小有真人王君等明顯的上清仙真，每人還各有吟詠<sup>①</sup>。前已述元始天王和太上大道君，都是在上清經中經常出現的神格。主神有上清經神格的影子，經文中出現這麼多的上清仙真也不足為奇。這種在靈寶經中出現上清仙真的做法，在仙公所受的靈寶經裏面也可經常見到，而在《真文天書經》那樣的“元始舊經”中是不可想象的。因為《真文天書經》確立的“靈寶五篇真文赤書”和元始天尊的絕對神聖性地位，是有排他性的，不可能再容納上清經的神格。換言之，在“元始舊經”造作之前，上清經的影響實實在在地存在，所以無論是葛巢甫之前就已存在的“靈寶經”，還是葛氏道最初造作的“靈寶經”，多多少少會有一些上清經的影子，這是不難理解的。但如果“元始舊經”造作之後，再出的靈寶經還去重複這些上清經的因素，就有點違背靈寶經教的主流發展趨向了。

一般來講，如果承認《真文天書經》所確立的“靈寶赤書五篇真文”具有基礎與核心性，在它之後就不應該再出現像《真文要解經》這樣明顯與之不符的“五篇真文”概念。所以合理的解釋就是：《真文要解經》的作成要早於《真文天書經》。且“靈寶五篇真文”並不是只有《真文天書經》中的那一種。《真文要解經》的“靈寶五篇真文”，應是在《五符序》的“靈寶五符”基礎上形成的。《真文天書經》在造作“靈寶赤書五篇真文”和確立元始天尊的絕對神格時，並不僅僅是參照《五符序》的“靈寶五符”；實際上，《真文要解經》的“靈寶五篇真文”和元始天王的至尊神格，都可以為《真文天書經》的造作提供直接而重要的參照。

#### 四 結語

通過本節的考察，可以更加確信《真文要解上經》原本不屬於“仙公新經”，其成書時間要早於以《真文天書經》為代表的“元始舊經”。同時也應早於葛巢

<sup>①</sup> 《道藏》第5冊，907頁下欄至908頁中欄。

甫所造的其他仙公系經典。這樣的結論，與許理和當年的意見正可呼應。

以本節的個案討論為例，或可進一步提出對敦煌本“靈寶經目錄”的反思，即這份目錄中關於靈寶經的分類，應該只是陸修靜到 471 年時，面對已出的幾十卷靈寶經所做出的個人判斷，並不完全反映這些靈寶經在近百年的形成過程中實際出世的先後關係。在今後的研究中，或許應不必再固執於靈寶經必定要分為“仙公新經”和“元始舊經”兩組，且“元始舊經”一定早於“仙公新經”作成的教條化認識了。同時，應該將“靈寶五符”或“五篇真文”看作一個可以被不同造經者分別取用的共同資源，而不是先有一個固定成型的“靈寶五符”或“五篇真文”，所有的靈寶經再從此而出。“靈寶經的二分法”和對“五篇真文的定型化認識”，或許是兩個必須要破除的研究定式了。

### 第三節 古靈寶經中的葛仙公

#### 一 引言

自 1970 年代以來，“古靈寶經”的研究已日益成為道教學界的一個熱點論題。從大淵忍爾<sup>①</sup>、柏夷<sup>②</sup>到小林正美<sup>③</sup>等先生，都有重要的貢獻。他們的研究，相對而言側重於“古靈寶經”自身的一些問題，如哪些經典屬於晉宋時代的“古靈寶經”？“古靈寶經”內部又如何分為“新經”和“舊經”兩組，它們的相互關係

① ŌFUCHI Ninji, “On Ku Ling-pao-ching”, *Acta Asiatica* 27, (1974): 33–56. 並參劉波譯、王承文審校：《論古靈寶經》，《道家文化研究》第 13 輯，485—506 頁。大淵忍爾：《道教とその經典》，73—218 頁。

② Stephen R. Bokenkamp, “Sources of the Ling-pao Scriptures”, in M. Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Bruxelles, 1983, pp. 434–486. “Death and Ascent in Ling-pao Taoism”, *Taoist Resources*, Vol. 1, No. 2, 1989, pp. 1–17. *Early Daoist Scriptures*, Berkely: University of California Press, 1997, pp. 373–479. “The Yao Boduo Stele as Evidence for the Dao-Buddhism of the Early Lingbao Scriptures”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, Vol. 9, 1996–1997, pp. 55–67. “The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism”, in John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society, Volume I: Ancient and Medieval China*, (Hong Kong: The Chinese University Press, 2004), pp. 317–339. “The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, Vol. 14, 2004, pp. 403–421. “Some Questions Concerning the Highest God of the Lingbao Scriptures, the Celestial Worthy of Primordial Commencement”, 《2006 道文化國際學術研討會論文集》，215–226 頁。

③ 小林正美：《六朝道教史研究》，此據中譯本，129—175 頁。並參氏著：《中國の道教》，此據王皓月中譯本，249—262 頁。

如何?“古靈寶經”主要的教義思想是什麼?等等。近年來,王承文<sup>①</sup>和呂鵬志<sup>②</sup>兩位先生先後出版了重要論著,不約而同地彰顯了“古靈寶經”在經教思想和科戒儀式等方面對整個中古道教的深刻影響。事實上,“古靈寶經”所創立的儀式規範還一直影響到現當代道教的儀式。所以,“古靈寶經”的研究,已經不單單是解決三洞經書中的洞玄部經典的問題,而是涉及如何看待中古道教經教體系的建立與發展的大問題,從而也就仍然具有廣闊的研究前景和空間。現在對這個題目做得越細緻,也就越有利於今後對中古經教道教有更深入的理解。

目前,學者們基本認同這樣的觀點:“古靈寶經”奠定了中古道教發展的經教化方向,或者在一定程度上可以說,中古道教的經教化,就是通過靈寶經教不斷延展其輻射面而實現的。那麼,靈寶經教的主要特點是什麼?以往較多關注的是靈寶經中所受到的佛教影響,這當然是決定其經教特點的一個重要方面。早期靈寶經中,除那些典型的佛教化東西之外,還有一種道教來自本土信仰傳統的存在。例如,王卡先生認為:靈寶經的形成可以分為前後兩批,東晉時所出的靈寶經,仍然以漢代五行思想為模式來構造道教修煉方術,如以符籙神咒召神弄鬼、求仙度災為主要目的。而晉末劉宋時出現的一批以《度人經》為代表的靈寶經,則明顯受佛教大乘經義戒律的影響,重視齋戒科教,勸善度人<sup>③</sup>。雖然他沒有從兩組“古靈寶經”的先後問題入手,所舉前後兩階段的靈寶經也是“新經”和“舊經”相互混雜的,但能夠敏銳地覺察出“古靈寶經”因作成的時代先後不同,而存在求道修行方式的不同,學術眼光還是非常獨到的。

此外,山田俊先生將“古靈寶經”中的“得道論”分為三種:首先是講究通過佩帶符籙、玉訣,燒香、誦經等方式得道;其次是靠遵守戒律得道;第三是靠前世的因緣、宿對和願來得道<sup>④</sup>。他對“古靈寶經”中“得道論”的總結未見得全面,而且把成書時間明顯有先後之分的靈寶經,只做了平面化的歸納,沒有關注經典彼此間的先後關係。但他的研究也提示我們:“古靈寶經”中“得道論”的確是五花八門,沒有一個統一的定式。粗略而言,佩帶符籙和燒香誦經,可能更多來自道教本身的傳統;強調戒律的作用以及用因緣、宿對的觀念來解釋能否得道,就

① 王承文:《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,北京:中華書局,2002年。

② 呂鵬志:《唐前道教儀式史綱》,北京:中華書局,2008年。

③ 任繼愈主編:《中國道教史》,1990年初版,此據2001年增訂本,135—139頁。

④ 山田俊:《古靈寶經の得道論》,1995年初刊,此據氏著:《唐初道教思想史研究——〈大玄真一本經〉の成立と思想》,213—235頁。

很可能是來自佛教的影響。

看來，“古靈寶經”中的“得道論”具有漢魏仙道傳統和佛教經教影響兩個方面並存的特點，這本來不會讓人感到奇怪。因為在靈寶經剛剛造作的時候，道教自身的傳統顯然要比佛教的因素更為重要，道教是在堅持自身固有特性的前提下，纔有選擇地採納某些佛教的因素。南北朝後期到隋唐的新出道書，主要講的是通過遵守戒律、寫經造像等方式積累功德以求得道；同時，道教經典中也習以為常地出現諸如善惡因緣、罪福報應、涅槃滅度等來自佛教的說教。我感覺，在“得道論”方面，隨著中古道教經教化的發展，道經中來自佛教經教因素影響的成分越來越多，道教固有的仙道技術傳統也相應地有越來越淡化的傾向。如果這一個歷程真地存在，“古靈寶經”中出現的這兩種“得道論”並存的現象，又與“新、舊”兩組“古靈寶經”的形成過程有何關聯？本節重點關注的是“仙公新經”中“得道論”的一個方面。具體而言，希望通過考察“古靈寶經”中的核心神格人物葛玄如何成為葛仙公的神話，來說明以葛仙公為傳授中心的靈寶經（本書稱為“新經”，具體包含的經典不限於陸修靜所列的“仙公新經”）中關於“得道論”的基本觀念和特點。這項研究，也是為將來能從比較“新經”和“舊經”關於得道論異同的角度，考察兩組靈寶經的先後問題做一必要的準備。

## 二 葛玄：從方士到上仙的轉變

葛玄，字孝先，丹陽句容人。按後世仙傳的記載，其生卒年約為公元 164—244 年。他是葛洪的從祖，晉宋“古靈寶經”主要參與造作者葛氏道的象徵性開創人物。宋元以降人所寫有關葛玄的仙傳，層累彙聚了很多時代和來源不同的傳說故事，在此不論。就比較早期的材料而言，其事跡一方面見於《神仙傳·葛玄》，其中將葛玄描述為一個師從左慈修習《九丹金液仙經》，常服餌朮，長於治病，行符敕鬼，善於神變，最終尸解的術士<sup>①</sup>。但這個傳記很可能不是出自葛洪的原本《神仙傳》。另一方面，在現存零星的六朝地志材料中，還有很多江南地方傳說，將葛玄描繪為一個煉丹成仙、白日飛昇的仙人，很多地方都傳有其煉丹飛昇之處。黎志添先生認為：在 3、4 世紀的江南地方傳說中，葛玄具有地方仙

<sup>①</sup> 參見《太平廣記》卷七十一《道術》—《葛玄》，北京：中華書局標點本，1961 年，441—442 頁。並參 Robert Ford Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, University of California Press, 2002, pp. 152 - 159.



人崇拜和方士傳說兩種不同的形象和背景；5世紀“古靈寶經”對葛仙公的塑造，明顯摒棄了葛玄這兩種既有的形象，顯示道教仙真並不是延續地方神異的文化英雄傳說，而是要改變原有的地方性格，建立起具有宇宙普遍性的神格<sup>①</sup>。這一結論當然是很有啓發性的。但我認為，仙傳所載的葛玄神異幻化之術固然是方術，而煉丹飛昇，自秦漢以來也是方士之流追求的目標。所以，本節將葛玄行符神變和煉丹飛昇這兩種形象，都統歸為葛玄的方士形象。只不過道家仙傳認為葛玄是尸解仙去，而民間流傳葛玄是煉丹成仙。因此，在靈寶經出現之前，葛玄是一個善於神變、煉丹飛昇的江南地方性方士。

至於葛玄的“仙公”之號，在《神仙傳》中還未見到。葛洪《抱朴子內篇·金丹》中已稱葛玄為“余從祖仙公”<sup>②</sup>。但這時的“仙公”應該只是對號稱成仙的葛玄的尊稱，並不是“太極左仙公”的簡稱。在葛洪的時代，對仙界太極宮的建構還不完善，帶有“太極”稱謂的仙境和仙職，是要在上清經造作之後纔變得普遍起來。如神塚淑子氏在考察“古靈寶經”中的葛仙公形象時，就曾指出傳授葛玄經法的“太極真人”和“太上玄一真人”這樣的稱呼，明顯來自上清經的影響<sup>③</sup>，反映靈寶經和上清經關係密切的一面。但上清經和靈寶經畢竟存在一定的競爭關係，所以6世紀中葉的陶弘景，出於上清經派的立場，對葛氏道和仙公系靈寶經力捧的葛玄仙公地位提出質疑。《真誥》卷十二《稽神樞》第二云：

問葛玄。玄善於變化，而拙於用身。今正得不死而已，非仙人也。初在長山，近入蓋竹，亦能乘虎使鬼，無所不至，但幾於未得受職耳。……葛玄字孝先，是抱朴從祖，即鄭思遠之師也。少入山得仙，時人咸莫測所在。傳言東海中仙人寄書，呼為仙公，故抱朴亦同然之。長史所以有問，今答如此，便是地仙耳。《靈寶》所云太極左仙公，於斯妄乎<sup>④</sup>！

“問葛玄”云云，是指360年代上清經誥始出之際，長史許謐專門向仙真詢問葛玄的情況，得到的回答是：葛玄只得不死，還未成仙，更沒有在仙界受職。自“葛玄字孝先”以下，都是出自陶弘景的按語，可見他對葛玄成為仙公之說是十分不

① 黎志添：《從葛玄神仙形象看中古世紀道教與地方神仙傳說》，《中國文化研究所學報》新10期，2001年，491—510頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋》（增訂本），71頁。

③ 神塚淑子：《六朝靈寶經に見える葛仙公》，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢》，1—46頁，特別是9—10頁。

④ 《真誥》卷十二《稽神樞》第二，《道藏》第20冊，561頁上欄。

屑的，認為葛玄最多就達到地仙的級別。所謂“傳言，東海中仙人寄書呼為仙公”，此傳說的原型，最早見於《神仙傳》。本來是一個在“中國”（北方中原）民間祠祀的“廟神”遣人給葛玄送書信，只有葛玄本人纔能打開。《神仙傳》並沒有涉及書題上有無葛仙公的名字<sup>①</sup>。但後世的葛玄仙傳，則說此書信是廟神或東華小童君差人從海上送達，並且標明是給“太極左宮仙人”的，因此葛玄纔被稱為太極左仙公<sup>②</sup>。陶弘景在《吳太極左仙葛公之碑》中專門辨明此事：

於時有人，飄海隨風，渺漭無垠，忽值神島，見人授書一函，題曰“寄葛公”，令歸吳達之。由是舉代（世）翕然，號為仙公。故抱朴著書，亦云余從祖仙公<sup>③</sup>。

陶弘景承認有海上來書之事，但卻只說書題為“寄葛公”，非“仙公”；將葛玄尊為仙公，是無知世人訛傳所致。陶弘景之所以對葛玄是否位列仙公這樣介意，主要是因為葛玄原本是一個漢晉傳統下的方士，他的那套修道方法和理論，包括靈寶經中塑造的葛玄借以成道的方式，在上清經派的眼中都是屬於低等級、過時的道術。把這樣一個人物捧為太極左仙公，上清經派自然是不甘心的。

不論上清派是否認同，葛玄在早期靈寶經中的地位都是無可動搖的。由於靈寶經在東晉末年被葛巢甫造作出來後，曾經“風教大行”，所以葛仙公的形象可以說一度也是頗為深入人心的。葛仙公形象之所以能够確立起來的原因，主要還是因為葛氏道和靈寶經的作者，對葛玄的仙公形象做出了一系列的重要改變，使其成為當時修道成仙，並能够位列上仙的一個代表人物，具有典範作用。

所謂“上仙”，是當時仙道理論中成仙三個不同等級中的最高一級<sup>④</sup>。屬於仙公所傳系統的《太上洞玄靈寶威儀洞玄真一自然經訣》中有一段佚文，見引於《大道通玄要》云：

① 《太平廣記》卷七十一，443—444 頁。

② 《歷世真仙體道通鑑》卷二十三《葛仙公》，《道藏》第 5 冊，232 頁中欄。《太極葛仙公傳》，《道藏》第 6 冊，853 頁上欄。

③ 陶弘景：《吳太極左仙公葛公之碑》，此據王京州校注：《陶弘景集校注》，164 頁。

④ 仙品分為三等，是從先秦至六朝很多道書中都有的說法，具體的等級也不完全一致，李豐楙有專文討論，但似乎未及古靈寶經中所列的這三品說。見《神仙三品說的原始及其演變——以六朝道教為中心的考察》，1983 年初刊，此據氏著：《誤入與謫降——六朝隋唐道教文學論集》，臺灣：學生書局，1996 年，33—92 頁。

道言：修行得上仙者，飛昇虛空，體合無形，長與道同。永無劫數之劫也。七祖生天堂，上仙白日昇天。有居上官，封於名山，亦上仙之次也。中仙者，空中結宮室，或居崑崙、蓬萊、鍾山。下仙者，常棲諸名山洞宮，綜領三界鬼神，地上生死之事。下仙有功積劫，亦當上補天仙。若其但壽百千萬歲，故死者謂延壽之道，不得名仙也<sup>①</sup>。

“上仙”的境界是與道相合，超越劫運輪回，而且可以白日飛昇，飛昇的去處是玄都、玉京這樣的天上最高仙宮仙府；而“中仙”則只居於半空中的仙宮仙室和人間的仙山；“下仙”只在地上的名山洞宮中棲居。下仙是成仙中最低的一級，可以積累功德而上補天仙，但下仙中更多的都只是得延壽之道而已。上清派人認為葛玄最終只修得地仙，但葛氏道造作的靈寶經則認為葛玄成為太極左仙公，太極宮是天上的仙宮，意味著葛玄得獲位列上仙的資格。簡言之，“古靈寶經”把葛仙公塑造為一個經由人間修道活動而得以成功位列高級仙階的典範。這是“古靈寶經”對 3、4 世紀原有的葛玄傳說的一種改造利用，當然會加入新時代的新觀念。考察“古靈寶經”中葛玄如何得以成為太極左仙公的神話，應該可以作為瞭解這一批靈寶經中關於修道、得仙的基本觀念和理論的合理切入點。

### 三 靈寶經中葛仙公的煉成

關於葛仙公如何得道成仙的論述，主要見於“古靈寶經”中仙公所受諸經。這部分經典現存的大約有 10 卷左右，但具體情況頗不相同。有的經典直接以葛玄接受太極真人等仙真的降授為背景，有的則是太極真人單獨傳授給葛玄經法，有的是葛玄成仙之後對低級仙人的傳法。而關於葛玄接受仙真降授的時間和地點，也有不一致之處，顯示出這些經典也許並非完全出自同一人之手。但都是在尊奉葛玄“仙公”地位的前提下造作的。在此，綜合各書中關於葛玄修道、得道的論述，大體描述葛玄成為葛仙公的歷程。這些道教神話本身是荒誕無稽的，但如能透過神話來反映造作經典人的主要思想觀念，特別是作者希望通過這些經書對於當時的修道者起到怎樣的引導作用，則又是可靠的史料了。

<sup>①</sup> 貞松堂藏敦煌本《大道通玄要》卷十四所引《靈寶自然經訣》，見《中華道藏》第 28 冊，333 頁中欄至下欄。標點有不同。

### 第一，累世修行，宿願成仙。

《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品妙經》中有太上高玄真人對太極真人稱讚葛玄說：

此子累劫念道，致太極玉名，寄慧人中，將獨步玉京，超逸三界，巍巍乎太上仙公之任矣<sup>①</sup>。

葛玄在《太上洞玄靈寶本行宿緣經》中，向衆地仙說明自己修行得仙的經歷：在自己無數次前生中，曾先後有過不同的生命歷程，經過無數次的生死輪回，做過貴人、小人、富家、下使、中人、女人、太子等不同身份的人，甚至還做過豬、羊、牛等畜牲。既有施散家財供給貧窮和敬仰道士之善舉，也有殺害生靈、欺凌弱小的惡行。經過多次的罪福更替，輪轉化形，加上自己的虔誠修道，終於贏得太上垂青，派遣仙真降授經誡，最終獲得仙公之位<sup>②</sup>。《智慧本願大戒上品》中還說葛玄自稱“少好神仙白日飛騰之道”，他最終得仙，自然也是得償所願，白日飛昇。雖然3、4世紀江南地方性傳說和5世紀初靈寶經中的葛玄，最終都是白日飛昇，但達致這同一目的的手段卻已經完全不同。方士傳統下的葛玄，是在短暫的人生中，靠煉丹服藥而飛昇不死的；經教道教傳統下的葛玄，則是靠累劫念道，通過不止一世的修行纔得以位列仙階。而白日飛昇這樣的觀念，在“元始舊經”中，就變得越來越少正面提及和提倡了。“累世”或“累劫”的觀念，顯然是受到佛教影響而產生的。這一觀念的引入，對六朝的仙道思想具有重要的改造作用。從此，一個人修道就不是他在此世這一輩子的事情，而是要上溯到其前生，後延至其來生，從而大大改變了漢晉時代人力求今生今世就解決生死問題的梦想。此外，多部經典中還強調修道者要瞭解“宿世因緣、本行之由”，“宿命所由，因緣根本”等，意即強調修道者的宿世因緣，就是要累世不斷發願成仙，並能虔誠修道不輟，也是決定其今世能否得道成仙的關鍵。

“宿緣”的觀念不僅決定了今世，也決定了來世之人能否得仙。在此經的末尾，仙公對弟子鄭思遠云：

吾先世與子同發此願，施行善功，勤積不怠，致玄都有名，今相爲師友，是以相授耳。吾去世也，將有樂道慈心居士，來生吾門者，子當以今道業，

① 《中華道藏》第4冊，111頁中欄。

② 《中華道藏》第4冊，132頁上欄至133頁上欄。

事事一通付之，法應世世錄傳也，皆是我前世與彼有宿恩，因緣使然也<sup>①</sup>。

葛玄與鄭思遠在前世本來一同發願修道，在今世則因道業高下不同，而成為師徒關係。葛玄還強調因有鄭思遠有宿恩，纔將自己的經法托付給鄭思遠，傳給葛氏道的後人。葛玄並已預言說自己門中的後人，也是與自己前世有宿恩因緣的樂道慈心居士轉生而來的。亦即說，是否得入葛氏門中領受仙公曾經得仙的經法，並不是由血緣或師徒關係決定的，而是早就有“宿緣”所決定的。

第二，居世靜齋，善功度人。

葛玄的宿世因緣具足，但也需要“居世”，即現下所居之世的各種勤修苦學，纔能得道。主要的修行可分為內外兩個部分。內在部分即“靜齋”，《智慧本願大戒上品》說“仙公於天台山靜齋念道”，又說在葛玄“齋直一年而未竟”時，就有“天真眇降，見授大經，上仙之道。天真令我大齋長靜，按經施誦，次而學之，遂成真人矣”<sup>②</sup>。可見，靜齋是使自己心神清淨，不染雜穢，這是修道悟道的內在根基。

而外在方面，則要建立善功，救世度人。《智慧本願大戒上品》中太上高玄真人稱讚葛玄說：

故慈心於天人，念度於後學也。常以外身而濟物，有德而弗名。玄都所銓，諒不虛矣<sup>③</sup>。

《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》中太上玄一第一真人對葛玄說：

子積劫念行，損身救物，開度有生，惠逮草木，托身林阜，守情忍色，恭禮師宗，存弗厭極，苦志篤厲，乃有至德，致紫蘭臺金闕上清官，有瓊文紫字，功德巍巍，行合上仙<sup>④</sup>。

慈心念度，濟物有德，或說損身救物，開度有生，都是強調修道者要有“度人”的心胸。守情忍色是禁慾，恭禮師宗是奉師，這些都是葛玄對己身之外事務的態度。在同書中，太極真人還強調說：

① 《中華道藏》第4冊，117頁上欄至中欄。

② 《中華道藏》第4冊，117頁中欄。

③ 《中華道藏》第4冊，111頁中欄。

④ 《中華道藏》第3冊，313頁下欄。

學昇仙之道，當立千二百善功，終不受報。立功三千，白日登天。皆濟人應死之難也，施惠其人尤善也。學道，當令衆行合法，廣建福田，發大慈悲之心，動靜常起道意。能如是也，吐納服藥，佩符，讀經，精思，終身不倦者，豈有不得仙乎？人無此德，服藥佩符，讀經齋戒，故終命而不驗矣<sup>①</sup>。

這是強調積累善功的重要性，以及應該積累怎樣的善功。善功的概念早在《太平經》和《抱朴子》中就有。如《抱朴子》說立三百善就可成為地仙；立千二百善則可成為天仙。對照而言，“古靈寶經”的成仙門檻無疑抬高了很多。而且具體的善功標準，也是在“古靈寶經”中得到了進一步的明確和完善。葛玄的慈心念度、損身救物，顯然都是屬於建立善功的範疇。善功的重要性，除了記錄在天神的功德簿上以衡量是否達到得道的標準外，更在於培養修道者的一種德行。勤修善功，再加上吐納服藥、佩符、讀經、精思等修行，必然會成仙。如果不講善功，也就不具備德行，則服藥佩符、讀經齋戒，都是徒勞無功的。從這個意義上說，靜齋與善功，雖然形式上一內一外，但實質上是相通的，都是要修道者清淨身心，澡雪精神。較之方士傳統下的仙道技術，“古靈寶經”雖然在形式上繼承了一些服藥佩符的技術，但卻較之此前更強調了道德意義。而且很明顯，漢晉仙道所強調的服藥佩符、行氣吐納等傳統技術沒有完全被摒棄，但在葛玄得道的歷程中，至少這些已經不再起決定作用了。

### 第三，仙真降迎，傳授經戒。

葛玄經過累世和居世的修行後，感動了太上道君，派遣太極真人徐來勒下降傳授給葛玄靈寶經戒要訣。如前引《智慧本願大戒上品》中葛玄的自述，葛玄在天台山靜齋思道，未足一年，冬至之日，有天真（應即太極真人）下降，授與他“大經上仙之道”，並要他繼續齋靜誦經。同時，太極真人對葛玄說到：

夫學道，不受《大智慧道行本願上品大戒》，無緣上仙也。子有宿命，是以見此經<sup>②</sup>。

葛玄的宿命因緣，決定了他可以領受到《智慧本願大戒上品》。而此大戒則關乎能否成為上仙。《智慧本願大戒上品》列舉了很多具體的戒律要求，但都沒

① 《中華道藏》第4冊，113頁下欄。

② 《中華道藏》第4冊，111頁下欄。

有形成如“元始舊經”那樣規範化和條理化的十戒、十二戒。其總的宗旨有云：

宿世禮奉經師，口誦身行，布施厄困，願樂三寶，君親忠孝，遠慕山水，棲憩賢儒，虛心有道，燒香散華，護度一切，修德補過，信順宿命，靜思忍情。其行也，上可昇仙度世，下可輪轉富貴，生為人尊，容貌偉秀，才智清遠，爲人之道，莫不具足<sup>①</sup>。

這套戒律要求：修道者無論是宿世還是居世，都要做到禮奉經師，誦經、布施、燒香、散華、靜思，並強調忠孝和德業。顯然，太極真人傳授給葛玄的大經和大戒，並不是因爲葛玄已經是葛仙公了纔得以受此經戒。相反，經戒的授予並不意味著已經成仙，只是給予葛玄進一步修行提供保障。或者說，葛玄此前的累世修行，只是確保他達到了接受上仙經戒的條件。而他真正得仙與否，還是要看其修行這些上仙經戒的效果。因爲在現實世界中，修道者很多都會領受和修習這些靈寶經戒，靈寶經的作者當然不能宣稱領受了這些經戒就能得仙。這些經戒只是在衆多的仙道技術理論中，爲修道者提供一條最接近成仙的路徑。至於得仙與否，還要看修道者的宿世因緣和修習經戒的成效。

還可注意的是，葛玄成仙的一個重要步驟是有天上的仙真下降接引其昇天成仙。這樣的觀念也是漢晉仙道思想的普遍特點。在仙公系統靈寶經中，還可經常看到白日飛昇或仙真降迎這樣的觀念，而在“元始舊經”中，這一觀念也逐漸被弱化了。

#### 第四，師保完備，位登仙階。

對於葛玄來說，修習這些經戒的成效顯然是無需擔心的。但太極真人的降授並不代表葛玄已經成仙。隨後，又有太上玄一三位真人的降授，繼續授予他靈寶經戒，並保證其能够位登上仙之階的“師保”。在《智慧本願大戒上品》中，太上高玄真人就對太極真人說：“卿受太上虛皇道君之命，爲其師保……吾受任忝爲都教之法師耳，至於執卷，由子耳。”<sup>②</sup>“執卷”，應即老師手持經卷傳授給弟子，這是道教師徒傳授儀式中的核心環節。而在授度儀式現場，除了師徒外，還有起監督和保證作用的人。這也很可能是來自佛教的影響。太上高玄真人說

① 《中華道藏》第4冊，112頁上欄。

② 《中華道藏》第4冊，111頁中欄。

自己只是“都教法師”，而葛玄真正的授業之師，還是太極真人，所以葛玄關於道法的疑問，也要由太極真人出面來解答。除高玄真人外，靈寶經中更多出現的是太上玄一三位真人作為與太極真人一同降授葛玄的說法。如《真一勸誡法輪妙經》中太上玄一第一真人對葛玄說：

太上命太極真人徐來勒，保汝為三洞大法師。今復命我來為子作第一度師。……我當告子開度法輪勸戒要訣，使子知有宿命，先身罪福，致今之報<sup>①</sup>。

此下還有第二和第三度師，分別向葛玄傳授不同的勸戒要訣。他們的話也再度印證了葛玄之所以得道成仙，是因為積劫念行、救物、禁慾、至德、仁善等修行，纔得以“行合上仙”。太上道君已命太極真人降授葛玄，使之成仙並成為三洞大法師。但葛玄雖然已經位登太極仙公之任，卻：

三師不備，勸戒未充，於格未得，便登太極之官也。太上以子宿勳高重，故命我等，為子三師，度子要訣，以成子道，使子速得飛騰三界，遊乎上清，身詣金闕，受號仙公也<sup>②</sup>。

這是說太極真人的降授並沒有使葛玄立刻成為太極左仙公，還要經過三真人的再度降授，傳授其勸戒經訣，纔最終使葛玄名正言順地成為太極左仙公。換言之，如果沒有這三真人充當太極真人之外的三師，葛玄還是成不了葛仙公。看來，太極真人最先單獨向葛玄降授，之後三真人纔以度師的身份來降授。至於“師”的重要性，《真一勸誡法輪妙經》中也有言：

師者，寶也。為學無師，道則不成。非師不行，非師不生，非師不度，非師不仙。故師，我父也。子不愛師，道則不降<sup>③</sup>。

由此可見，有道師向弟子傳授經訣，師保具備，也是修道得道的必要條件之一。

此外，《太上洞玄靈寶本行因緣經》中，葛玄在回答衆地仙詢問他們為何不能得上仙的原因時說：

① 《中華道藏》第3冊，313頁下欄。

② 《中華道藏》第3冊，314頁中欄。

③ 《中華道藏》第3冊，314頁中欄。



子輩前世學道受經，少作善功，唯欲度身，不念度人。唯自求道，不念人得道。不信大經弘遠之辭，不務齋戒，不尊三洞法師，好樂小乘。故得地仙之道，然亦出處由意，去來自在，長生不死。但未得超凌三界，遊乎十方，仰瞻太上玉京金闕耳。子欲使法輪速昇，飛行上清諸天者，當更立功，救度國土民人災厄疾苦，大功德滿，太上錫迎子矣<sup>①</sup>。

這些地仙道士之所以歷久修行而不能飛昇，是因為他們前世修道，只想度身，不念度人，不務齋戒，好樂小乘道法。同時，葛玄還列舉了天師張道陵的例子說：

天師本行所歷，亦彌劫勤苦，齋戒讀經，弘道大度，高范玄真，耽味希微，轉輪求道，尤過於吾，不可具。其志大經，行大道，故得三天法師之任，太上正一真人之號矣。豈不大乎<sup>②</sup>！

張天師也是歷劫勤苦，通過齋戒讀經等方式終成正果。張道陵走的正是葛玄成仙的路子，只不過比葛玄更加勤苦可敬。地仙和張天師，一正一反，再度印證了葛玄修道的正確性和成為仙公的必然性。

可見，這樣一批“古靈寶經”，在葛玄成仙的認識上是基本一致的，都認為葛玄之所以能夠成為仙公，主要有累世修行、齋戒、善功、領受並遵守經戒要訣並且師保具足等幾個方面的原因。這說明這批“古靈寶經”的造作時代和作者背景應該相差不遠。而葛仙公這一凡人修得上仙的典範，對靈寶經的受眾面而言，是可以信服並足以效做的。

#### 四 結語

以上幾種關於葛玄煉成葛仙公經歷的“古靈寶經”，無疑集中反映了葛氏道的修道理念。其他幾種仙公系統的靈寶經，有葛玄成仙後向老子和太極真人等仙真問道求法的記錄，從中依然可見對齋戒、善功的強調。如《太極左仙公請問經》卷上開篇，高上老子云：

夫學道修德，以善功為上。然後當齋戒，吐納元和，挹漱流霞、五華之

① 《中華道藏》第4冊，131頁中欄。

② 《中華道藏》第4冊，133頁中欄。

英也。學道不勤修善功、齋戒，亦徒勞於山林矣。故《太極智慧經》上篇曰：救疾治病，奉侍師寶，營靜建舍，書經校定，修齋念道，燒香然燈，念濟一切，宣化愚俗，諫諍解惡，施惠貧窮，拔度厄難，卹死護生，邊道立井，殖種果林，教化瞳矇，勸人作善，有德於家國，動靜可觀，施為可法，教制可軌。此謂道士之行矣。……功滿三千，白日昇天；修善有餘，坐降雲車；弘道無已，自致不死，斯之謂也<sup>①</sup>。

這是說善功、齋戒，是修道、得道的最重要手段。結合葛玄煉成仙公的經歷，似乎可以說：善功和靜齋，幾乎是仙公系靈寶經主要強調的修道得仙法門。至於吐納元和、挹漱流霞、五華之英，這還是傳統仙道技術中的導引、服氣和服食之法，不是可以完全放棄，而是變得相對次要了。而所謂“《太極智慧經》上篇”所言的各種道士之行，包括治病療疾、尊奉師寶、營建精舍、寫經校定、修齋念道、燒香燃燈等，雖然較之吐納服氣之術多了一些經教道教的色彩，但仍是從修道者個人如何體現信仰虔誠，以及個人如何積累善功的角度所做的要求。《太極左仙公請問經》卷下云：

夫學道，當先忠孝，善行持誠，慈心一切。事師恭肅，吐納養神，尊受大經，禮仰法師，如奉聖人。齋靜誦經，施惠困厄，勸人以善。然後服藥致益，吐納神和，齋誠有感，誦經真降<sup>②</sup>。

強調齋靜、善功、誦經、持誠、事師、尊經等新的經教因素，同時還保留了先前的服藥、吐納、白日飛昇等傳統技術，仙公系統靈寶經所展現的就是這樣一種新舊混雜的修道理論。

按我的看法，仙公系統靈寶經是葛巢甫為代表的葛氏道人在隆安末年造作的，而最早一批“元始舊經”則是在晉宋之際造出的。其時的理論資源和時代需求，肯定與“仙公新經”造作時代有了不同。從修道、得道理論的角度來看兩組靈寶經的先後關係，應該也能透露出一些端倪。這當然需要今後進一步更加細緻的比較研究。不過，具有象徵意義的是，將仙公系靈寶經中葛仙公煉成的經過，與“元始舊經”中幾處提到元始天尊、太上大道君等主神修得道尊之位的經歷相比較，還是能看出一些觀念上的變化。

① 《中華道藏》第4冊，119頁上欄至中欄。

② 《中華道藏》第4冊，124頁下欄。

如《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》中元始天尊與左右二玄真人的一段前世宿緣，元始天尊的前生是道民樂淨信，他主要是靠布施而積累善功得道的<sup>①</sup>。《太上靈寶赤書玉訣妙經》中的太上大道君自稱：“吾於七百萬劫，奉修靈寶，立願布施，持戒執齋，勤苦不退，展轉生死，忍辱精進，斷除異念，空受無想，積感玄寂，得作衆聖道尊。”<sup>②</sup>除了持戒執齋、展轉生死等與葛玄相同外，也強調了包括布施在內的新的修行方法。再到南北朝末和唐初的《太玄真一本際經》中，元始天尊則是靠“行六度行，具四等心”的佛教理論實現修道得證仙位<sup>③</sup>。如果說“仙公新經”是在漢晉仙道傳統基礎上開始融入佛教經教的因素，則“元始舊經”及其後在靈寶經基礎上發展出來的新經，關於“得道論”的普遍觀念，顯然較之“仙公新經”更加佛教化了。這是我判斷“仙公新經”早於“元始舊經”的另一個重要原因。

## 第四節 古靈寶經中的張天師

### 一 引言

衆所周知，在描述早期天師道的歷史時，因為大部分材料都在斷代和定年方面存在不少的爭議，因而從東漢中期張陵創教，東漢末年張魯的漢中米道，再到東晉南朝天師道的發展歷程，一直是天師道歷史研究的難點之一。對既有的早期天師道的歷史描述，信者有信者的理由，疑者有疑者的道理。對同一種關鍵性材料的定年，有時會有幾百年之差。在現有的研究條件下，恐怕也很難在短期內取得共識。故本節討論天師道和張天師的問題，立足點並不在於存在不少爭議的所謂“早期天師道經典”——如《想爾注》和《大道家令戒》，估計在短期內是無法取得共識的——而是要從時代相對明確的“古靈寶經”中，看到張天師和天師道的痕跡。雖然靈寶經不是純粹的天師道經典，其反映的張天師事跡也

① 《智慧定志通微經》中元始天尊的本生譚，見神塚淑子：《六朝靈寶經に見える本生譚——〈太上靈寶諸天内音自然玉字〉と〈太上洞玄靈寶智慧定志通微經〉の場合》，麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》，京都：道氣社，2002年，83—105頁，特別是95—103頁。並參《靈寶經里的本生譚》，黃忠天主編：《2006道文化國際學術研討會論文集》，379—386頁。

② 《中華道藏》第3冊，26頁上欄至中欄。

③ 《本際經》中元始天尊的修道經歷，見劉屹：《中古道教神學體系的建構與發展——以元始天尊的“至尊性”和“佛陀化”為中心》，香港大學《東方文化》第42卷第1、2期，2009年，87—88頁。

未必為天師道所認可,但至少可以知道晉宋時期,與天師道所處地域和教義思想頗為相近的靈寶經派,是如何看待天師道和張天師的。更為重要的是,靈寶經為何會出現明顯的天師道因素?這是學界截至目前也沒有給出足夠合理恰當解釋的一個重要問題。

在此前的“古靈寶經”研究中,天師道和張天師的問題不止一次被學者提出並討論,但學者對相關問題的意見分歧仍然十分明顯<sup>①</sup>。產生分歧的重要原因之一,是因為對“古靈寶經”形成的歷史過程理解不同。歸根到底,如果道教經典斷代的基礎問題不解決,很多相關的討論就只能是自說自話,無法形成有意義的學術對話。本節之所以想繼續對此進行探討,主要是因為對“古靈寶經”有了與以往不同的認識,這主要體現在對“古靈寶經”出世歷程的全新考察及得出的初步結論<sup>②</sup>。依照這些新的研究結論,就有可能將三十幾卷“古靈寶經”的作成過程,分成四五個前後相續的歷史階段。這些經卷的作成時間相對明晰起來,對於探究靈寶經教思想是怎樣形成的,以及用靈寶經教為坐標來討論靈寶經與其他道教宗派、經典、思想的關聯等問題,包括其中反映的天師道和張天師的相關問題,無疑都是新的基礎和前提。

## 二 《五符序》中的“鍾山真人陵”

一般認為,《太上靈寶五符序》是在葛洪《抱朴子內篇》之後,葛巢甫隆安末“造構靈寶”之前的作品<sup>③</sup>。其中記載了4世紀中期“靈寶五符”的狀態,以及一大批與“靈寶”概念相關的仙道技術。卷上講述“靈寶五符”的來歷,說在帝嚳高辛時,曾受到天人下降傳授“九天真靈經、三天真寶符、九天真金文”,即“靈寶五符天文”的最初形態。但帝嚳德行不夠,不能修讀,於是:

乃祭天帝北河之壇,藏於鍾山之峰,封以青玉之匱,以期後聖有功德者令施。其幽滯鍾山,弱水之北一萬九千里,山高萬二千里,其上方七千里,

① 例如,有關天師道旨教齋與靈寶齋的先後問題,學者們的意見就很不一致,分別參見王承文:《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,344—346頁;呂鵬志:《天師道旨教齋考(上篇)》,《中研院歷史語言研究所集刊》第八十本第三分,2009年,357—359頁。

② 劉屹:《古靈寶經出世論——以葛巢甫和陸修靜為中心的考察》,2011年初刊,收入本書第四章第四節。劉屹:《論古靈寶經“出者三分”說》,2013年初刊,收入本書第三章第四節。

③ 對《太上靈寶五符序》的專門研究,參見小林正美:《六朝道教史研究》,此據中譯本,42—97頁。王宗昱:《〈太上靈寶五符序〉裏的傳說》,《2006道文化國際學術研討會論文集》,107—113頁。

周回三萬里，自生千芝神草千四十種，人但腳履其上，三步乃仙矣。上有金臺七寶紫闕，元氣之所舍，天帝君所治處也。日月所不能照，鍾山光耀，晝夜朗然，照明十萬里外，皆星漢所不及。聖人言天缺無西北，是鍾山照九陰之下矣<sup>①</sup>。

這是說帝嚳將“靈寶五符天文”封藏在鍾山，留待後來的聖者。鍾山在哪裏？後世除南京有鍾山外，還有認為鍾山在洞庭湖中的意見。但從《五符序》的描述來看，此鍾山無疑當指傳說中地處西北的崑崙山。

夏禹在治水成功後巡狩鍾山，祭祀上帝時，偶得“靈寶五符天文”。恭齋之後，欲佩於身，這時有“真人乃口訣以長生之道，示以真實服御之方”。此“真人”即“鍾山真人”。卷上還有“夏禹授鍾山真人食日月星之法，隱之於洞庭之墟”。卷中有“夏禹受真人方，樂子長書出，隱於勞山之陰”，並云“靈寶太玄陰生之符，夏禹文命受之於鍾山真人”。這些都是鍾山真人傳授給夏禹的仙道技術。依據卷上和卷中的內容，可知夏禹和鍾山真人的會面，時間是在夏禹治水成功之後，地點是在鍾山。

《五符序》卷下繼續有鍾山真人與夏禹之間的對話，並在幾處都以鍾山真人的口吻自稱為“陵”：

鍾山真人告夏禹有言：陵昔聞之於東海小童說云<sup>②</sup>。

太上真人之辭，東海小童使陵佩符而護之矣<sup>③</sup>。

陵昔受之於東海小童<sup>④</sup>。

子長受霍林仙人口訣，似韓衆也。……此是子長之要言也。而其辭小隱，離合師名，陵徐而思之，其師名韓衆矣<sup>⑤</sup>。

若此真靈不能使至，向獲仙復朽骸於泉壤者，陵與子長，豈當以抱惡於雲漢中乎<sup>⑥</sup>。

① 《道藏》第6冊，316頁上欄。

② 《道藏》第6冊，336頁上欄。

③ 《道藏》第6冊，336頁上欄。

④ 《道藏》第6冊，336頁中欄。

⑤ 《道藏》第6冊，336頁中欄。

⑥ 《道藏》第6冊，336頁下欄。

學界對此“鍾山真人陵”是否就是天師張道陵有不同的看法<sup>①</sup>。因為夏禹和鍾山真人只有這一次會面，所以鍾山真人的這些話，都應是在夏禹治水後巡狩鍾山時對他說的。按照常理，夏禹和張道陵不可能在同一時空出現。在這位鍾山真人自稱為“陵”的文字中，還提及了東海小童、樂子長和霍林仙人韓衆。所以要確定“鍾山真人陵”的身份，不能僅僅靠一個“陵”字，而要綜合考慮這些仙真的關係。

現存《太平廣記》引《神仙傳》的《張道陵傳》，記載張道陵在川蜀鵠鳴山精思時云：“忽有天人下，千乘萬騎，金車羽蓋，驂龍駕虎，不可勝數。或自稱柱下史，或稱東海小童。”<sup>②</sup>到《雲笈七籤》卷四，更有“東海小童君為陵保舉，師太上老君”<sup>③</sup>之說。這可能是把《五符序》的“陵”比定為張陵的證據之一。但這兩條材料只能證明東海小童與張陵之間存在一定的關聯，卻無法證明“鍾山真人”為何就是張道陵。《太平廣記》所引的《神仙傳》內容較晚，不能看作是葛洪最初的版本。《雲笈七籤》的“道教相承次第錄”，更是有李淳風等唐人列名其中，顯見是晚出的材料，都不足為憑。東海小童的名字暗示了他應該是屬於東部濱海地域信仰的神真之一，本來與西部巴蜀地區的傳統不相干。所以東海小童下降張道陵的說法，至少不可能是張陵那個時代就有的觀念。事實上，有關張陵遇太上老君神降的記載也不止一種。總地來說，強調太上老君親降的居多，說東海小童隨老君一起下降，應該不是天師道一貫秉承的傳統，而是天師道在東部地區與東部道教傳統結合的產物。

關於東海小童的材料，目前最早的大約見於《抱朴子內篇》卷十七的所謂“東海小童符”<sup>④</sup>，說明在4世紀初，東海小童是江東地區仙道信仰的神真。其後在《紫陽真人內傳》《四極明科經》等上清經典中，東海小童變成了一個上清經的神真。雖然《真誥》裏面說他就是上相青童君，但《四極明科經》也有將“東海小童”與“上相青童君”並列的說法。或許，上相青童君與東海小童有個從原本各

① 柳存仁先生認為此“陵”即張陵，見《〈想爾注〉與道教》，1991年初刊，此據《和風堂新文集》，303—304頁。小林正美認為此處所涉及的仙道人物，生存年代混亂，“陵”是否指張陵，難以判斷，見《六朝道教史研究》，中譯本，97頁注30。王承文認為此“陵”就是指張陵，見《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，327—333頁。

② 《太平廣記》卷八《神仙·張道陵》，56頁。

③ 《雲笈七籤》卷四《道教相承次第錄》，李永晟點校本，59頁。

④ 王明：《抱朴子內篇校釋》卷十七《登涉》，307頁。

自獨立到逐漸合二爲一的過程<sup>①</sup>。因此，東海小童這一東部濱海地域特色甚重的神靈，與西部的神山鍾山——崑崙山之間的連接如何建起？張道陵又如何與鍾山——崑崙山之間建立聯繫？這兩個關聯尚未建立，僅憑《五符序》說東海小童曾傳授鍾山真人符法，就認定此鍾山真人是張陵，這其間實在缺乏必要的證據鏈。

樂子長的情況更爲複雜，因爲道教中人對樂子長的仙跡就有不同的看法。有將樂子長看作是把“靈寶五符天文”從蝌蚪文轉寫後流通人間的關鍵性人物，如《五符序》：

靈寶上序及撰出服御之文，皆科斗古書，字不可解，子長並受集而顯出之。尋其波流，皆出乎五符之上也。子長受霍林仙人口訣，似韓衆也<sup>②</sup>。

但陶弘景在《真誥》中明確說樂子長非受“靈寶五符”者<sup>③</sup>。而《無上秘要》卻承認樂子長在傳授“靈寶五符”過程中的作用<sup>④</sup>。最早大約在《抱朴子內篇》中有“樂子長丹法”<sup>⑤</sup>，說明在葛洪時代，樂子長只是一個善於煉丹的仙人。《五符序》所見樂子長的仙道技術則不局限於丹法，可以想見也是在葛洪之後，有人借用樂子長的名義，把一些原本普通的仙道技術加以神聖化。《神仙傳》的《樂子長》云：

樂子長者，齊人也。少好道，因到霍林山，遇仙人，授以服巨勝赤松散方。仙人告之曰：“蛇服此藥，化爲龍；人服此藥，老成童。又能昇雲上下，改人形容，崇氣益精，起死養生。子能行之，可以度世。”子長服之，年一百八十歲，色如少女。妻子九人，皆服其藥，老者返少，小者不老。乃入海，登勞盛山而仙去也<sup>⑥</sup>。

我們不能遽斷這《神仙傳》是否保持了葛洪時代的原貌。但這樣的記述，與葛洪《抱朴子內篇》說樂子長擅長丹法不同，樂子長在《神仙傳》中不是丹法的代表，

① 關於東海小童與上相青童君的研究，參見神塚淑子：《方諸青童君をめぐる》，1990年初刊，此據氏著：《六朝道教思想の研究》，123—148頁。

② 《道藏》第6冊，336頁上欄至中欄。

③ 《真誥》卷八《甄命授》第四，趙益點校本，140頁。

④ 《無上秘要》卷八十四《得太清道人名品》，《道藏》第25冊，242頁上欄。

⑤ 《抱朴子內篇校釋》卷四《金丹》，80頁。

⑥ 《神仙傳校釋》卷二《樂子長》，胡守爲校釋，北京：中華書局，2010年，56頁。

而是服食巨勝草藥得仙的。這個版本的《神仙傳》也沒有提及他對傳寫“靈寶五符”的作用。《神仙傳·樂子長》的內容有可能是在葛洪之後、《五符序》之前產生的。從《神仙傳》還可看到後來在《五符序》中被綜合在一起並加以改造的霍林山仙人、勞盛山等要素。總之，《神仙傳·樂子長》的內容，應是《五符序》中樂子長故事的來源之一。但其中的齊人、勞盛山、霍林山、服藥昇仙等要素，都很難與張道陵產生直接的聯繫。因而樂子長與張道陵之間的關聯，也是無法建立的。

勞盛山應該就是今山東的勞山。霍林山的具體位置不明，唐人將其認作福州常溪縣的霍桐山<sup>①</sup>，但在六朝前期，或許其地不會遠至福建。《五符序》中鍾山真人陵自忖：樂子長的師父“霍林仙人”應該是韓衆。《無上秘要》卷八十四云：“樂子長，齊人。吳差時受韓君靈寶符，乃敷天書，藏於東海勞盛山中，為吳王所得。韓終，秦時人，為霍林仙人。”<sup>②</sup>“韓終”見於《史記·秦始皇本紀》，是與秦始皇同時的燕齊方仙道人物之一，但《史記》在同一敘事中，前作“韓終”，後作“韓衆”<sup>③</sup>。這使很多學者認為“韓衆”就是“韓終”。在此前提下，傳為屈原作品的《遠遊》提到“韓衆”，就顯得讓人頗為費解了。不少學者據此認為《遠遊》應是漢代的作品。為不偏離本節的主題，在此不擬詳細討論“韓終”與“韓衆”究竟是否同一個人的問題。簡言之，我認為“韓衆”與“韓終”，或許就像“干吉”與“于吉”的關係：“韓衆”應是戰國時期齊地的仙道人物，久有盛名，以至於到秦朝還有方士甘冒其名。兩名相近至混，但實際上用此名頭的方士並不只有一人。被秦始皇咒罵，且不知去向的“韓終”確有其人，是騙人的方士；而“韓衆”則是戰國時期成仙的齊地傳說中人物。無論是“韓終”還是“韓衆”，包括樂子長，他們都是戰國時齊地的仙人，他們在世時，張陵還沒有降生；他們成仙之後，主要代表的是東部濱海地區的仙道傳統，與來自西部巴蜀地區代表天師道傳統的張道陵不可能有任何瓜葛。

《道藏》本《元始上真衆仙記》由《真書》和《真記》兩部分組成。《真書》部分是否即葛洪所作的《枕中書》，或是反映了葛洪時代的思想觀念，目前還有不同

① 《雲笈七籤》卷二十七引司馬承禎集《天地宮府圖》，611—612 頁。福州常溪縣在今福建霞浦北。

② 《道藏》第 25 冊，242 頁上欄。

③ 《史記》卷六《秦始皇本紀》，252、258 頁。



的看法<sup>①</sup>。《真記》部分出現了 370 年代去世的許謐父子等上清經傳人的名字，又有一些內容與陶弘景的《真靈位業圖》相近，所以《真記》部分的成書上限，或可晚至東晉末、劉宋初，下限或在梁代。《真記》對以上討論涉及的仙山、仙人和仙號都有不同的記載：

廣成丈人，今爲鍾山真人。……樂子長闔家得仙，未昇天任，並住方丈之室神洲，受太玄生籙，五芝爲糧也。……許映始爲霍林仙人。……夫地仙遊五嶽，朝朝西王母，夕憩鍾山岳，雖未昇天，此歡樂亦難言也。……張道陵爲三天法師，統御六虛，數侍金闕，太上之股肱，治在廬山，三師同宅。……馬明生今在鍾山……王長、趙昇二人，受書爲廬山中正一三天都護。韓衆今爲霍林真人<sup>②</sup>。

從《真記》裏面綜合了漢晉傳統的仙道人物和上清經、靈寶經中所見的仙真情況來看，其成書的確應該晚於《五符序》。上引文說明了在《五符序》之外，有以廣成丈人爲鍾山真人、許映爲霍林仙人、韓衆爲霍林真人的說法。而同時，張道陵作爲天師道的代表，自有其尊號爲“三天法師”，其兩個著名的弟子王長和趙昇，也都帶有“正一三天”這樣明顯的天師道色彩的稱號。張道陵在道教神話傳說中，主要是以天師道的創教天師、太上老君的重要輔佐，而不是作爲普通的神仙真人的身份出現。況且，在後漢纔成仙的張道陵，無論如何也不應該有在鍾山與剛剛治水的夏禹發生對話的機會。道教的仙話雖然偶有時空錯亂的現象，但基本的原則應是：仙人在成仙之後的時間是永恒的，但不應該出現在他降生之前的時空去活動。因此，對於認定“鍾山真人陵”就是張道陵天師的看法，需要格外地慎重。

### 三 “新經”中的張天師

本節討論的“新經”，是嚴格意義上以葛仙公成仙爲綫索的幾部靈寶經，並

① 石衍豐：《〈枕中書〉及其作者》，1986年初刊，此據《無名集——石衍豐宗教研究論稿》，269—275頁。劉仲宇：《葛洪〈枕中書〉初探》，1990年初刊，此據《攀援集》，成都：巴蜀書社，2011年，133—143頁。最近的研究是王皓月：《「枕中書」の真偽に關する考察》，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第1分冊第57號，2012年，83—97頁。王氏認爲《枕中書》反映的蓋天說與葛洪本人所持的渾天說不符，因而否定其是葛洪本人的作品。但如果不是葛洪本人的作品，有無可能是葛洪同時代其他人的作品？王氏並未探究。

② 《道藏》第3冊，270頁下欄至271頁下欄。

不是完全依照陸修靜的歸類來處理。437年時，陸氏稱這些經是“仙公所授”或“仙公所稟”；471年時，他說這些經是“葛仙公所受教戒訣要及說行業新經”。看來，“新經”都應是與葛仙公的授受相關的，這一點毫無疑義。但其內部依照內容側重點的不同，還可分為“教戒訣要”和“行業新經”兩部分，即“經”和“訣”兩種形式。我們有沒有可能從這樣細緻區分的角度來看待以往統而言之的“新經”？

按照本書所界定的“新經”，明確提到張天師的有：

《太極左仙公請問經》卷上云：

夫道家所先，莫近乎齋，齋法甚多，大同小異耳。其功德重者，惟太上靈寶齋也。……又有三天齋法，與靈寶相似。仙公曰：三天齋者，是三天法師所受法，名為《旨教經》也。抑亦其次矣。此法悉在《五稱文》中，莫不畢載也<sup>①</sup>。

《請問經》卷上在此強調靈寶齋最重要，其次是天師道的三天齋（旨教齋）。認為三天齋是三天法師張道陵從太上所受，其等級和重要性都略低於靈寶齋。由於《請問經》最有可能出自葛巢甫之手，以他的立場自然會尊崇靈寶齋，而將天師道的三天齋等而次之。這裏只用“靈寶齋”與“三天齋”做對比，表達了靈寶齋優於天師道齋法的意識。

同樣的說法也見於《太極左仙公請問經》卷下（《道藏》本以《太上洞玄靈寶本行宿緣經》為題而單行）云：

輪轉學道，莫先乎齋。齋者，莫過靈寶。……昔正一真人學道時，受靈寶齋，道成後，謂此齋尊重，乃撰《靈寶五稱文》，中出齋法，為《旨教經》，大同小異，亦次本經齋法也<sup>②</sup>。

這是說張道陵天師在學道時領受了靈寶齋，道成後撰作《靈寶五稱文》，裏面記載了根據靈寶齋而發展出來的旨教齋。結合《請問經》上、下卷互相對應的說法，可得出三個重要的結論：

第一是《請問經》上、下兩卷對於張道陵與靈寶齋和旨教齋的關係問題具有

① 此經僅存敦煌 S. 1315 寫本，此據《中華道藏》第 4 冊，119 頁下欄。

② 《道藏》第 24 冊，667 頁中欄。

相同的看法和意識，說明這兩卷出自同一個作者之手的可能性極大，而這個作者最有可能就是自然要尊崇葛仙公的葛巢甫<sup>①</sup>。

第二是強調靈寶齋高於天師道的旨教齋，並認為天師道齋法是從靈寶齋中發展而出的，這是兩卷共同的觀念。憑此一點就可判定，《請問經》毫無疑問是站在靈寶經教的立場上來看待靈寶與天師道的關係的。葛巢甫為代表的葛氏道在造經時，一方面承認天師道影響的存在，另一方面卻又把靈寶經法安置在天師道齋法之上。這樣的立場，只有可能是因為“新經”出自葛氏道而非天師道之手。

小林正美提出並堅持的所謂“天師道三洞派”造作“仙公系”的說法，顯然無法自圓其說。因為這個“天師道三洞派”，除了完全是小林想象出來的東西外，他也無法解釋：為何天師道徒要讚美靈寶經教比天師道法高明？為何天師道徒會甘心自己的創教者張天師在靈寶經中地位不高？儘管小林認為南朝墓券的資料為他設想的這個“天師道三洞派”提供了存在的證明，但墓券的內容毫無疑問反映的是天師道的思想內容，根本沒有提及靈寶經教。使用墓券的道教徒也是站在天師道立場上的天師道徒，而不是靈寶與天師道混合的“天師道三洞派”。我們看到的事實是：“新經”中認為靈寶教法高於天師道法，甚至張天師都要從靈寶經中學習之後再創立旨教齋；墓券中天師道徒尊奉的是太上大道君和太上老君（這是東部道教傳統自己尊奉的道教主神），根本不提元始天尊或葛仙公等靈寶經中出現的神格。這就可以看出，“新經”的作者和墓券的使用者，本就是兩個信仰不同的團體。從宗教信仰最基本的神格崇拜上，都無法確認“仙公系”靈寶經的作者和墓券的使用者會是同一個道教團體。在“新經”和墓券這兩個客觀事實之間，存在怎樣的關聯性，可以用“天師道三洞派”這樣一個完全出自想象的概念給連貫起來？本書並不認同小林對所謂“天師道三洞派”的堅持。

這裏還涉及另一個學界有爭議的問題：天師道旨教齋與靈寶齋的先後問題。我傾向於認為，這是葛巢甫為了強調靈寶經法的重要而故意違背天師道齋法早出、靈寶齋法後出的歷史事實所提出的說法。在這方面，越是強調自己“早出”的，反而越有可能是實際“晚出”的。因此，對《請問經》上、下卷有關靈寶齋

<sup>①</sup> 但同時也不能否認，《請問經》上、下卷的關係，也有不協調的地方。如《請問經》卷下有個別名《仙公請問本行宿緣經》，而且篇幅遠長於卷上；卷上卻沒有別名。而且兩卷對於戒律的認知也存在不同之處，見本書第七章第四節的論述。這兩卷“新經”還有待在新的靈寶經作成歷史背景下展開深入討論。

和天師道齋法關係的說法，需要有甄別地使用。不過，在此並不想展開去討論旨教齋與靈寶齋法先後的問題。《請問經》中沒有涉及靈寶齋的具體內容，也對天師道的齋法言之不詳，卻將“三天齋”等同於“旨教齋”。而事實上，“三天齋”到底是怎樣的齋法？是不是可以與旨教齋等同？也並不能僅靠《請問經》在此的論說。

顯然，葛巢甫是用“靈寶齋”這一總名，與天師道旨教齋這一具體的齋法對稱。學者們已經確信，所謂的“靈寶六齋”，只有到“元始舊經”中纔逐漸確立起來<sup>①</sup>。這或許暗示了在《請問經》造作時，“靈寶齋”仍是一個較為籠統的概念，還沒有更進一步的分類。反倒可以看出，旨教齋很可能是當時天師道已經實際存在的齋法了。因為“新經”的造經者，沒有必要通過與一個尚不存在、或影響尚不顯著的天師道齋法比較高低和先後，來突出自己靈寶齋法的重要性。通過《請問經》對靈寶齋與旨教齋的先後論，可以進一步理解：靈寶齋在“新經”造作時，很可能還只是一種初步的概念，而到“舊經”中則越來越繁複，以至於到最後，陸修靜主要根據的是“舊經”來確立靈寶六齋的具體內容。“新經”對於靈寶六齋的建立，實際上缺乏直接有效的文本支持。亦即說，從“新經”中很難看出六齋的具體內容。

第三是《請問經》的作者認為張道陵曾撰作了《靈寶五稱文》，而其中有關旨教齋的內容就是天師道的《旨教經》。此處的《靈寶五稱文》不能在“舊經”早於“新經”的認識前提下，認定是“元始舊經”中的《靈寶真一五稱符上經》，因為無論是敦煌本還是《道藏》本的《五稱符上經》，其文本都是完整的，並標明是由老子傳授，絲毫未提及張道陵，更沒有旨教齋法的內容。況且，“元始舊經”本該由天文玉字化成，存於天宮，怎麼就變成了張道陵的著作？但假如認為“新經”的作成早於“舊經”，《請問經》中出現的有關張道陵作了《靈寶五稱文》，只是葛巢甫在390年代“造構靈寶”時的個人想法，後出的元始系靈寶經並沒有受限於此，那麼就不存在以上的矛盾之處了。

① 有關靈寶齋法的討論，見フランシスクス・ヴェレレン(Franciscus Verellen)：《儀禮のあかり—陸修靜の齋における影響—》，京都大學人文科學研究所編：《中國宗教文獻研究》，223—238頁。呂鵬志：《天師道旨教齋考(上篇)》，《中研院歷史語言研究所集刊》第八十本第三分，2009年，355—401頁。《天師道旨教齋考(下篇)》，《中研院歷史語言研究所集刊》第八十本第四分，2009年，507—553頁。呂鵬志：《靈寶六齋考》，《文史》2011年第3輯，85—125頁。John Lagerwey, “Canonical fasts according to Lu Xiuqing”, *Affiliation and Transmission in Daoism, A Berlin Symposium*, ed. by Florian C. Reiter, Harrassowitz Verlag · Wiesbaden, 2012, pp. 41—79.

總之，《請問經》上、下卷表明了一個基本的事實：在葛巢甫造經時，已經知曉張道陵天師及其天師道，並初步瞭解一些天師道的齋法。但葛巢甫受其葛氏道靈寶經立場的局限，不僅直接判定靈寶齋高於天師道齋法，而且也違背基本的歷史事實，宣稱漢代的張道陵學習靈寶齋後，纔創立天師道的旨教齋。

此外，葛巢甫還利用“新經”對張道陵天師的形象做了重要的改造。按照天師道的傳統，張天師生於東漢初年，在漢安元年(142)接受太上老君的神降，又在東漢末年與弟子王長、趙昇一起飛昇成仙而去。張天師應該是一個有生無死的人物。但“仙公新經”由於造作於東晉末年，當時的文人士大夫普遍受佛教業報輪回觀念的影響，認為人都不只有這一世的生命，得道成仙者也都要經歷無數次的輪回轉生，依據個人前世的業報來決定其是否得道成仙。這樣的觀念也影響到“新經”對張天師形象的塑造。如《仙人請問本行因緣衆聖難》經云：

仙人請問：近登崑崙玄圃宮侍座，見正一真人三天法師張道陵降座，鄴都司迎，三界稽首，諸天禮問動靜。龍駕曜虛，項負圓明，身生天光，文章煥爛。先世何功德，故是得道，其獨如是乎？願聞之。（葛仙公）答曰：天師本行所歷，亦彌劫勤苦，齋戒讀經，弘道大度，高范玄真，耽味希微，轉輪求道，尤過於吾。不可具說。其志大經，行大道，故得三天法師之任，太上正一真人之號矣。豈不大乎？……仙公曰：天師言月旦、十五日，能齋於靜室，讀所受道經及諸仙道跡者，皆當為後聖之民。生值斯世，豈不樂乎<sup>①</sup>？

此經主題，是由已經成為葛仙公的葛玄，回答地仙們圍繞“本行因緣”的提問。有地仙仙人問葛仙公，關於天師張道陵的本行因緣和功德果報。葛仙公的回答是：張道陵經過了無數次的輪回轉生，每一世都勤苦修道，齋戒讀經，志好大經，篤行大道，終於功德圓滿，成為三天法師太上正一真人。在此，張天師幾乎完全失去了作為天師道創教天師的身份，而只是成為像葛仙公一樣，經歷無數的輪回轉生纔功成得道的仙真典範。這樣的觀念，真正的天師道徒會不會接受？至少六朝典型的天師道經典，如《三天內解經》《大道家令戒》等沒有這樣的觀念。至於天師所言的每月初一和十五日齋戒後在靜室讀經的修行，不知是否是當時天師道修行的主要方式之一？至少“新經”也提倡靈寶經的信徒們依此而實行。

值得注意的是，在南北朝末年的《太上洞玄靈寶昇玄內教經》卷二(P. 2445)

① 《道藏》第24冊，673頁中欄、下欄。

中，太上大道君在傳授張道陵“七十二字無上大籙”後，對諸仙說：

汝等勿疑道陵也。道陵宿世以來相承，一門之中，得道者有七百九人。道陵父子為十二。將來過九百八十四年已，道陵遠孫，當有八十六人相俟得道。道陵先世後世，功德如是，誠可願樂。道陵世世有功德於此方之民，此方之民亦有功德於道陵門<sup>①</sup>。

此處的“先世後世”，並不是指張道陵的個人前生與後世，而是指他的祖先與子孫。如果說東晉末年的“仙公新經”，強調張天師完全是依靠個人前世的功德而得道成仙，而南北朝末年造作，且仍然冠以“太上洞玄靈寶”之名的《昇玄經》，則又恢復到中國傳統的觀念，認為張天師的得道成仙，固然由於他有其個人的功德，但更離不開其家族積累的功德。看來，雖然“新經”受佛教的影響而強調“己身受報論”，但中古經教道教最終選擇的還是中國傳統的個人與家族業報緊密關聯的觀念。換言之，強調張道陵天師的“己身受報論”，只能看作是葛巢甫造構新經時，在特殊時代背景下纔會出現的一種對中國文化傳統家族觀念的短暫背離<sup>②</sup>。

以上所論的《請問經》上下卷、《仙人請問本行因緣衆聖難》經，應是屬於“新經”中的“葛仙公所說行業新經”，這幾部經出自葛巢甫之手的可能性最大。裏面對張天師的態度基本上也是統一的。但是，另外幾部“新經”，較之這幾部“行業新經”，出現了更多更具體的天師道的內容，甚至顯示出當時的靈寶經，已經接觸並接受了天師道的齋法，以及對天師道民的飯賢制度。如《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》裏面的齋儀祝辭，就可見請官、“三天”“正一”“天師君”等天師道因素。並云：

天師所布下二十四治、三十六靖廬、七十二福地、三百六十五名山崑崙等……上啓太上無極大道太上大道君、太上老君、太上丈人、無上玄老、十方無極大道、道德衆聖天尊、至真大帝、天帝、天師君、靈寶監齋大法師、諸官君<sup>③</sup>。

太極真人曰：飯賢福食，各有人數。外來之客，先亦同食。正一真人三天法師臨昇天，以百姓貧弊，為復減損。作福，或十人饌，忽過十人他賓

① 此據《中華道藏》第5冊，84頁中欄。

② 詳細的討論參見本書第七章第三節。

③ 《道藏》第9冊，867頁下欄。

集，無以供之，既不盡周，一人不遍，猶是不普。故制法：悉事畢，餘廚施一切人及衆生輩，爲主人祈福矣。後世不知之，故以相示也。酒不可都斷，使之有數，隨人多少，不必令盡限也<sup>①</sup>。

天師設立二十四治，明顯是取自天師道的觀念。天師道所尊崇的主神太上老君，在這裏卻被安排在太上大道君之下，這是按照靈寶經的神格觀念所做的處理。由於天師道的齋法形成在前，靈寶經的造作者既然已經接觸到天師道，必然會借鑒天師道現成的齋法。“靈寶監齋大法師”則表明，天師道齋法實際上和靈寶齋法已然混雜在一起。“新經”中的齋法，最有可能呈現出的，是一種在東晉末年靈寶齋尚未完全成型的初始狀態，與日後“舊經”中幾乎每一種齋對應一部靈寶經，乃至陸修靜時期對“六齋”的進一步規整化的情況不可比擬。

以上只是通過幾例“新經”中最直接和明顯提及張道陵天師的材料所做的初步分析，意在說明在葛巢甫“造構靈寶”中的“行業新經”時，他對張道陵和天師道具有怎樣的認識。而同屬“新經”的幾部“教戒訣要”，對待天師道和張天師的態度似乎有了轉變。對此問題，下面還有詳說。至少，道民飯賢、靜齋讀經、齋法祝辭，以及張道陵的天師身份，這些大概是我們在考察天師道在 390—410 年代的江東地區所存在的狀態時不能忽視的天師道因素吧。至於靈寶經在哪些方面忠實反映了天師道的情況，哪些方面又對天師道的傳統有所變更，乃至於做出的這種變更對天師道有何影響，大概可以作爲今後討論的話題。

#### 四 《真一自然經訣》的文本問題

我曾在研討《道藏》本《洞玄靈寶玉京山步虛經》是否爲六朝靈寶經原本的問題時，提出了靈寶經中向葛仙公授受的仙真有過一個從“三真人”變爲“五真人”的問題<sup>②</sup>。按我當初的意見，從內容上看應屬於“行業新經”的《真一勸誡法輪妙經》中，在天台山降授葛仙公的是太上玄一“三真人”，即太上玄一第一真人

① 《道藏》第 9 冊，871 頁中欄至下欄。

② 劉屹：《論古靈寶經〈昇玄步虛章〉的演變》，2007 年會議論文，2009 年初刊，修改收入本書第六章第二節。類似或相關的觀點，還可參見謝世維：《系譜與融合：太極五真人頌》，2009 年初刊，此據氏著：《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，167—212 頁。鄭燦山：《〈洞玄靈寶玉京山步虛經〉經文年代考證》，2007 年會議論文，正式刊發於韓國的《中國學研究》第 72 輯，2015 年，221—266 頁。以及王皓月在其博士論文《靈寶經の研究—陸修靜と靈寶經の關係を中心に一》（日本早稻田大學，2012 年）第三篇的專論。關於太極真人和張天師向葛仙公的傳授，神塚淑子：《六朝靈寶經に見える葛仙公》，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢》，1—46 頁，特別是 7—12、18—30 頁有詳細討論，但她沒有強調“三真”與“五真”的差別。

郁羅翹、太上玄一第二真人光妙音、太上玄一第三真人真定光，他們對葛仙公下降時各有頌詞，即“三真人頌”。而《道藏》本《洞玄靈寶玉京山步虛經》卻說在會稽上虞山，太極真人徐來勒、太上玄一三真人、正一真人張道陵等“五真人”降授葛仙公，並各有頌詞，其中三首頌詞與《真一勸誡法輪妙經》基本相同，新加了另外兩首。而這“五真人頌”又完整地出現在陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》。因此，我懷疑在靈寶經中，從“三真人”到“五真人”的變化過程，很可能與陸修靜有關。

不過，王皓月博士有個意見值得重視，即陸修靜明確說自己在《授度儀》中徵引到了《真一自然經訣》，而目前《授度儀》文本中，唯一能夠確認出自《真一自然經訣》的，就是這“五真人頌”的部分。這樣，“五真人頌”至晚在 437 年應該已經存在於《真一自然經訣》中了。而 P. 2452 與《授度儀》中的“五真人頌”內容是基本吻合的。他因此不同意我提出的從“三真人”到“五真人”的變化過程。實際上，每當我自己回顧到當年提出的這個問題時，也總是感到還有些細節上的疑慮，沒法完全說服我自己，因而心中總存有一絲不安。現在王皓月博士的堅持與提醒下，我正好可以對原先提出的問題和論證，展開徹底的重新思考。

首先，我要承認，我原來的論點出自我剛剛涉足靈寶經研究的第一篇文章。以我當時對靈寶經所能達到的初步瞭解，難免有考慮不周，甚至確存在誤讀和誤解之處；更重要的是，如果按照我原來的論點看這個問題，將會出現一連串無法證明的論證缺環。

概括起來，我之所以認為存在一個從“三真人”到“五真人”變化的理由，主要有三個：一是“行業新經”中只有“三真人”和太極真人對葛仙公的降授，對此前文已有論述，不再贅言。二是《無上秘要》卷三十九中，明確只有“三真人頌”<sup>①</sup>。三是孟安排《道教義樞》卷二《三洞義》引《真一自然經》云：“徐來勒等三真，以己卯年正月一日日中時於會稽上虞山傳仙公葛玄。玄字孝先，於天台山傳鄭思遠、吳主孫權等。”<sup>②</sup>孟安排還明確講到有所謂的“五真新頌”<sup>③</sup>。因此，我當年得出的結論是：六朝至唐初的《真一自然經》（有《無上秘要》和《道教義樞》

① 《無上秘要》卷三十九《授洞玄真文儀品》，《道藏》第 25 冊，130 頁下欄至 131 頁中欄。

② 《道教義樞》卷二《三洞義》，《道藏》第 24 冊，813 頁下欄。此外，《雲笈七籤》卷三《靈寶略紀》也說葛玄入天台山學道，感通太上，遣三聖真人下降傳授靈寶經。之前，太上又命太極真人徐來勒為葛玄的三洞法師。見李永晟點校本，40—41 頁。陳國符：《道藏源流考》，67 頁引唐道士徐靈府《天台山記》據《仙公本起傳》，亦云太極三真人在天台山傳授葛玄。

③ 《道教義樞》卷二《十二部義》：“第十一讚頌者，如《五真新頌》、《九天舊章》之例是也。”《道藏》第 24 冊，817 頁上欄。



爲證),還只有“三真人”和“三真人頌”,而陸修靜的《授度儀》(有可能有後世的加筆)、唐寫本《靈寶威儀經訣》(即《真一自然經》的敦煌殘卷 P. 2452)和《道藏》本《洞玄靈寶玉京山步虛經》卻都有“五真人”和“五真人頌”。因此,六朝、唐初所認可的是“三真人頌”的版本,唐初以後纔有了“五真人頌”。陸修靜《授度儀》的“五真人頌”,或是出自陸氏的增改,或是後人對《授度儀》的加筆。

如果按照我的這一思路進一步追問下去,就會發現:其一,《真一自然經》的六朝古本面貌如何?在我的論證體系中是一個懸而未決的問題。因爲我按照大淵從寫本學上的觀察,認定敦煌本《真一自然經訣》只是唐寫本<sup>①</sup>,而且是經過擴編成“五真人頌”的唐寫本,那麼保持“三真人頌”原貌的六朝本何在?實際上,有一些《真一自然經訣》在傳世文獻中徵引的佚文,可以在敦煌本殘卷上找到相應的位置,說明此經的文本變化並不大。在這種情況下,要證明恰恰只有“三真人”和“五真人”的部分,在六朝至唐代的《真一自然經訣》的文本變化過程中遭到了改寫,顯然是一廂情願的事情。

其二,正如王皓月博士指出:陸修靜在《授度儀》中明確說自己參考了“《真一自然經訣》”,而這部分只能是“五真人頌”。如果東晉末年的《真一自然經訣》只有“三真人頌”,就要不僅證明陸修靜何以大膽地將“三真人”擴充到“五真人”?而且還要說明爲何陸氏的這一改變,《無上秘要》的編者並不認同?進而還要證明六朝時期,應該是既有“三真人頌”的本子,又有“五真人頌”的本子行世。這些問題是基於我原先的論斷追問下去的話,連我自己也無法證明的。也正因此,每念至茲,總懷不安。

現在我要反省自己當年的論證:

第一,把天台山降授葛仙公的太極真人和太上玄一三真人,與“五真人頌”直接聯繫起來做比較,很可能是一個錯誤的出發點。因爲當年是從《玉京山步虛經》的經本人手考慮問題,而《玉京山步虛經》就說是五真人降授葛玄的,所以也不能說我當初的考慮沒有根據。但如果擴大經本考察的範圍,就會發現:在“新經”中,降授葛仙公是一回事,而五真各頌又是另一回事。被陸修靜列入“元始舊經”的《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》略云:

<sup>①</sup> 大淵忍爾:《敦煌道經·目錄編》,77頁稱P. 2356是公元600年左右的寫本。另兩殘卷則頗似唐代官寫道經。

太上高玄太極三官法師玄一真人說《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，舊文藏於太上六合玄臺。……依科四萬劫一傳。太上有命，使付太極左仙公也。太極左仙公於天台山靜齋拔罪，燒香懺謝，思真念道。……齋未一年，遂致感通上聖垂降。……第一自稱太上玄一第一真人郁羅翹，第二自稱太上玄一第二真人光妙音，第三自稱太上玄一第三真人真定光。……太上玄一真人郁羅翹告太極左仙公曰：……太上命太極真人徐來勒，保汝為三洞大法師。今復命我來為子作第一度師。……當告子《開度法輪勸戒要訣》。……太上玄一第二真人光妙音告左仙公曰：……太上命我為子第二度師，當具告子《三途五苦生死命根勸戒要訣》。……太上玄一第三真人真定光告左仙公曰：……太上今命我為子第三度師，今當告子《無量妙通轉神入定勸戒要訣》。……太上玄一真人曰：……子積劫勤尚，展轉不倦，功滿德就，瓊文紫字，列於玄臺，位登太極仙公之任。而三師不備，勸戒未充，於格未得便登太極之官也。太上以子宿勳高重，故命我等為子三師，度子要訣，以成子道<sup>①</sup>。

這是說葛玄經過歷劫的修煉，也得到太極真人徐來勒的保舉，名列仙臺，但還是差最後一步沒有能夠“位登太極仙公之任”，故葛玄還需在天台山靜齋念道。這時太上（大道君）派遣郁羅翹等三真人下降，分別作葛玄的三位“度師”，並授予葛玄經法要訣，幫助葛玄完成了到達太極仙公之位的最後一步。由此可見在道教授受儀式中，“度師”的重要性。但在這部經裏面，只有太上玄一三真人出場，是在天台山，而非上虞山，向葛仙公傳法。《真一勸誡法輪妙經》里的三真人，並沒有“各吟一頌”，經中有六篇偈頌，都不是“五真人頌”的內容。換言之，本來“五真人頌”就不是出現在降授葛仙公的場合。P. 2452“五真人頌”之後，纔是“太極真人傳經章辭要經”和“初度經章儀”等授受葛仙公的部分。這“五真人頌”只是在讚頌靈寶經的經德而已，並不一定與對葛仙公的授受有直接關聯。

第二，在此有必要重點討論一下《真一自然經訣》的文本問題。目前此經只有大淵忍爾依據幾件敦煌殘卷比定出來的一個殘本。這些敦煌殘卷是否原本真地屬於《真一自然經訣》？我對此一直是持有疑問的。為此特意根據大淵氏等人的《六朝唐宋古文獻所引道教典籍目錄·索引》，逐一核對了傳世文獻所見

<sup>①</sup> 《道藏》第6冊，170頁下欄至171頁下欄。

的《真一自然經訣》佚文。我發現，大淵對每件殘卷的比定，的確都可找到傳世文獻中佚文作為依據，可見大淵的道教文獻功底的確令人佩服！但是，這部敦煌本《真一自然經訣》，仍然存有一些疑點。

其一，這三件敦煌殘卷中，P. 2356 的字跡筆體與另兩件明顯不同，而 P. 2356 與 P. 2403 在內容上又具有相同性，即都是以“道言”的形式講說關於靈寶威儀的內容，又有“仙公曰”的小注做進一步說明。這兩卷的體例雖符合“葛仙公所受教戒訣要”，但太上大道君是不應該直接向葛仙公傳授經法的。P. 2452 開篇就是殘缺不全的“五真人頌”，接下去是“太極真人傳經章辭要經”、“初度經章儀”等，最後以葛氏道的傳承譜系結尾。從內容上看，P. 2452 難以和前面的兩件“道言”部分殘卷相銜接<sup>①</sup>。

其二，《真一自然經訣》這部“教戒訣要”，在敦煌本“靈寶經目錄”中著錄作：“《太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》上卷”，與之對應的是“《太極真人敷靈寶文齋戒威儀諸要解經訣》下一卷”。很明顯，陸修靜 471 年目錄中認為，這兩卷是可以作為上、下卷成對出現的。因為這兩卷的主角都是太極真人，對“靈寶威儀”，一“演”一“敷”，都是對傳為葛仙公領受靈寶經法的威儀儀式內容做出詳盡的解說，性質也相同。P. 2452 如果確是《真一自然經訣》的話，其尾題“靈寶威儀經訣上”，也的確可以和陸修靜對此經的著錄相吻合。《敷齋經訣》目前僅有《道藏》本，並沒有自稱是某經下卷。這或許是由於唐宋以後的道教逐漸遠離了自己中古時期的傳統，再加上《真一自然經訣》的佚失，故《敷齋經訣》就成了單獨的一卷本。如果確認這兩卷“訣要”都應該是以太極真人為主角，那麼 P. 2356 和 P. 2403 兩卷中的“道言”，就更不可屬於《靈寶威儀經訣上》。

那麼，又該如何看待大淵氏對每一殘卷的比定都確實有傳世文獻依據？我想，這可能還是和我懷疑其對 P. 2861. 2 + P. 2256 的比定有類似之處。目前大淵所依據的，都只是在傳世文獻中孤立存在的段落，甚至是隻言片語，出自《真一自然經訣》。而這些孤立的段落和隻言片語，又恰好在這三件敦煌殘卷中出現。但這些內容是否具有唯一指向性？即這些傳世文獻注明出自《真一自然經訣》的內容，是否就只能在《真一自然經訣》這一部靈寶經中纔能出現？出現這

<sup>①</sup> 這些意見是我在拙著《敦煌道經與中古道教》，蘭州：甘肅教育出版社，2013 年，172—173 頁曾初步提出過的。

些文字的上下文語境又是如何？這卻是需要論證的。但目前顯然並不具備這樣的研究條件。因此，我對大淵關於《真一自然經訣》的比定工作，目前只能對這三件殘卷是否原本屬於同一部“教戒訣要”表示存疑，卻無法證實其論斷錯誤。

拋開 P. 2403 和 P. 2356 不談，尾題為“靈寶威儀經訣上”，首殘內容有“五真人頌”的這一件殘卷，即 P. 2452，不僅 437 年的陸修靜《授度儀》已經有這“五真人頌”的內容，而且同為陸修靜作品的《太上洞玄靈寶衆簡文》中也引用了“《真一自然經訣》曰：弟子受書後，投金環十口，告於十方，為不洩之書，並十口奉師。放金龍，並於清泠之淵，求登仙之信矣”<sup>①</sup>。這段文字，正見於 P. 2452 寫本“從此中分之”之後的內容。有兩篇陸修靜的作品作證，可相信敦煌本 P. 2452 確應為《真一自然經訣》的殘本。進而，如果此經作成於東晉末年，陸修靜幾十年來一直以甄別靈寶經真偽著稱於世，他不可能把一部先前明明只有“三真人”的經本，突然變成“五真人”，然後還要讓人相信這個“五真人”纔是可靠的經本。

因此，所謂“五真人頌”本來與葛仙公的授受場合無關，P. 2452 寫本在內容上可以被確認為是《真一自然經訣》的六朝古本。在這兩個基礎認識之上，再來看“三真人頌”和“五真人頌”的問題。

## 五 再論“三真人頌”與“五真人頌”

首先，為何陸修靜所見的《真一自然經訣》是“五真人頌”，而《無上秘要》卻只說有“三真人頌”？這要回到《無上秘要》出現“三真人頌”的具體語境下考慮。《無上秘要》卷三十九《授洞玄真文儀品》，專講對洞玄靈寶經符的授受儀式，分作以下一系列的步驟：

設壇宿露法→次六等信物法→次設案法→次宿露入壇發爐法→次讀黃籙章法→次復爐法→次奉戒頌→次出道場密祝法→次明旦度事於戶外密祝法→次發爐法→次禮三寶→次師西面長跪讀盟文→次師鳴法鼓、師徒各心存五藏五色→次作傳經詠一首→次弟子於師前長跪受經及神杖策板訖，各復位禮師三拜→次禮十方法→次詠三真人頌→次師東面長跪還仙官→次復爐法→次詠奉戒頌→次出道場密祝法。

<sup>①</sup> 《道藏》第 6 冊，563 頁中欄。

這部分可看作是 570 年代前後，北方道教所奉行的靈寶經符授受儀式，與 437 年陸修靜的《授度儀》相比，肯定會有一些明顯的變化，值得專門另作探討。《無上秘要》這部分內容的來源，注明出處的有《明真經》《金錄經》《請問經》下卷、《自然經訣》《隱注經》等。其中《明真經》和《金錄經》都不一定就是“舊經”中的《明真科》和《上元金錄簡文》。實際上，還有一些授受儀式的步驟和內容，是根據當時道教儀式的實際操作儀程擬就，未必都有“古靈寶經”的經本依據。這就決定了《無上秘要》這部分內容，不是嚴格意義上的徵引舊典。注明出典的目的，更主要是爲了說明其來源有據。但裏面已經混雜了很多不見於“古靈寶經”經本的內容了。

《無上秘要》注出《自然經訣》的部分，即上面“次詠三真人頌”和“次師東面長跪還仙官”這兩節次的內容。“還仙官”的意思是之前授受儀式中奉請仙官將臨，現在授受儀式完畢，還要恭送奉請來的仙官。但是，如果對照 P. 2452 寫本，“五真人頌”之後是太極真人的“傳經章辭要經”和“初度經章儀”。在“初度經章儀”部分，還有“出官”的內容，無法與《無上秘要》的“師東面長跪還仙官”相對應。因此，《無上秘要》在此雖然把兩部分都標作“出《自然經訣》”，但其實後一部分在《自然經訣》的敦煌本中是找不到的。如果明了《無上秘要》編寫這部分內容時，主要依據的是實踐中的道教儀式，並且所謂“《明真經》”“《金錄經》”又都是根據“古靈寶經”而再作出的，說明北朝末年的道教已經並不像陸修靜《授度儀》那樣對“古靈寶經”亦步亦趨了。這樣，《無上秘要》這部分的出典和引文存在錯誤或不嚴謹之處，也就在所難免。如果根據《無上秘要》的“長跪還仙官”部分出現了“虛無自然元始天尊”這樣的稱號，就認爲這是《自然經訣》的內容，因而可以說明“新經”中就有“元始天尊”出現，這樣的論證是不能成立的。至多只是一例孤證而已。

P. 2452 和《授度儀》兩處的“五真人頌”的次序都是：太極真人、太上玄一第一真人、太上玄一第二真人、太上玄一第三真人、太上正一真人無上三天法師張道陵。而《無上秘要》的“三真人頌”的內容，沒有出現真人的名號，根據頌詞的內容可知相應的真人次序是：太極真人頌、太上玄一第二真人頌、太上玄一第一真人頌。每一頌在文字上也與 P. 2452 和《授度儀》相應的內容吻合。大淵、王皓月等學者都認爲，《無上秘要》在此只是選擇性地取用了“五真人頌”中的“三真人頌”而已，並不說明《無上秘要》所用的《真一自然經》版本上就只有“三真人

頌”。我也接受這個意見。但為何要棄用第三真人和張道陵天師的頌？這卻是沒有人探討過的問題。值得注意的是，P. 2452 中第三真人頌中有“妙哉靈寶經，太上自然書。奉者致得佛，號世尊□□”，這樣明顯的奉佛字句，到《授度儀》就改寫成“奉者致得仙，號曰真天尊”。會不會是因為《真一自然經訣》的原文出現了奉佛的字句，所以《無上秘要》的編者有意將其回避？隨之而來的問題是：既然陸修靜都可以改寫，為何《無上秘要》的編者既不改寫，也不採用《授度儀》中五真頌的內容？而張道陵天師位列靈寶經的“五真”之一，又說出那樣明顯奉承靈寶經教的話來，恐怕也是《無上秘要》的編者並不認同的說法。但限於材料的缺乏，在此只做推測，不做定論。由此或可對大淵關於 P. 2452 為唐寫本的觀點提出一點意見。從書體和用紙上看，P. 2452 的確像是唐官寫道經。但一般而言，六朝道經中明顯佛道並舉的字句，在北朝末年至唐初就應該已遭到集中改寫。P. 2452 仍然保留如此明顯的佛教印記，可以更加肯定其與六朝本的原貌是非常接近的。但為何這樣的內容在唐代官寫道經中還能夠出現？要之，我現在認為，《無上秘要》的“三真人頌”的確不具有很強的說服力，無法據此得出六朝時期還有一個只有“三真人頌”的《真一自然經訣》版本流傳的結論。

其次，把“五真人”與降授葛仙公的“三真人”混淆的源頭，並不在六朝時期的《真一自然經訣》或《授度儀》，而在於《道藏》本《玉京山步虛經》。此經中說：

太上太極五真人，於會稽上虞山授葛仙公洞玄靈寶經，各吟一頌<sup>①</sup>。

以下分別是太上太極真人、太上玄一第一真人郁羅翹、太上玄一第二真人真定光、太上玄一第三真人光妙音、正一真人無上三天法師張天師這五位真人的頌詞。亦即說，原本“五真人頌”並不是在對葛仙公進行授受時由五真頌出的，但《玉京山步虛經》卻將五真人都當作了葛仙公的老師，由此“五真人頌”也成了五真降授葛仙公時的頌辭。《玉京山步虛經》的這一認識也誤導了我此前的研究，使我誤認為“五真人頌”就是降授葛玄時的五真之頌。

如果細繹幾部“行業新經”的文意，則可知“行業新經”對葛仙公的成仙經歷，是有一以貫之、前後相符的描述的。如《仙人請問本行因緣衆聖難》以葛仙公的口吻說明葛玄的成仙關鍵一步是上聖遣上真降授葛玄，而《真一勸誡法輪》

<sup>①</sup> 《道藏》第 34 冊，627 頁下欄。

說的就是葛玄在天台山接受太上玄一三真人的神降後成仙，成為太極左仙公。《智慧本願大戒上品妙經》中說葛仙公在天台山靜齋念道，向太極真人徐來勒請問宿世因緣的問題。《衆聖難》主要是說葛仙公在成仙以後在勞盛山接受衆地仙的請問。太極真人實際上是在葛玄成為葛仙公之後纔回答他的各種提問的，亦即《仙公請問經》卷上和《智慧本願大戒上品妙經》的內容。總之，在“行業新經”中，在天台山降授葛玄的，原本就只有太上玄一三真人。太極真人只是在葛仙公成仙之後負責解答其問疑，並不出現在降授葛仙公的場合。所以《道藏》本《玉京山步虛經》出現的“太上太極五真人，於會稽上虞山授葛仙公洞玄靈寶經，各吟一頌”的說法，顯然與這些出自東晉末年的“行業新經”的觀念不符。

《道藏》本《玉京山步虛經》肯定不是六朝本的原貌，這一點已經我、謝世維和鄭燦山的反復論證，應無疑義。由於《玉京山步虛經》是在不同時期逐漸加入不同的內容後形成的，“五真人頌”並不是在《玉京山步虛經》最初內容出現時就有的。我曾認為“五真人頌”加入此經，是在南北朝末至唐初這樣一個寬泛的時間範圍內。鄭燦山對此有進一步的分析論證，他首先認為在唐末杜光庭時所見的《玉京山步虛經》，已是目前《道藏》本的面貌了。其次，他根據《一切道經音義妙門由起》中已經出現了引自《玉京山步虛經》中五真人降授葛仙公的內容，說明至少在 710 年之前，五真人降授葛玄的說法和“五真人頌”已經被加入了《玉京山步虛經》。我目前也接受他的這些考證結論。看來，五真降授葛玄並各吟一頌的說法，在靈寶經中的確是有的。只不過這很可能是唐初的《玉京山步虛經》纔確定的內容，並不能作為六朝靈寶經的內容來看待。

依照前文的討論可以看出，幾部“行業新經”的作者，原本認為天師道是受到靈寶經的影響、張天師是學習了靈寶經法後，纔創制出天師道的教法，亦即說葛仙公所傳的靈寶教法，要高於張道陵所創的天師道教法。雖然《真一自然經訣》中就確認了張道陵作為“五真”之一，並不是可以作為降授葛仙公的五真人之列，而只是吟誦出讚美靈寶經經德的五真之一。不過這仍然等於承認張天師可以與作為葛仙公老師的太極真人和太上玄一三真人同等並列，仍然是一種抬高張天師的做法。也正是在這樣觀念之上，纔會有唐初的《玉京山步虛經》直接把張道陵列作降授葛仙公五真之一的做法出現。將張道陵列入葛仙公老師輩的“五真”之一的靈寶經，顯然不會是葛巢甫當時造作的。那麼是否可以由此得出：“行業新經”與“教戒要訣”這兩部分“新經”，其實也有時間先後和對待天師

道因素態度的不同？這卻是以往靈寶經研究中從未被正式提出的一個重要問題。

## 六 結語

鑒於目前尚無確切的證據否認大淵對 P. 2452 的比定,《無上秘要》的“三真人頌”又無法確信其反映的是六朝《真一自然經訣》的原貌,我現在傾向於認為, P. 2452 應該可以看作是可靠的六朝《真一自然經訣》的殘本。如此,則“五真人頌”就應該看作是《真一自然經訣》原初就有的內容。“五真人頌”不僅在 P. 2452 有,而且《授度儀》也加以徵引,且文字出入不大,說明其文本變動並不明顯。

如此,是否“三真人頌”到“五真人頌”的變化就不存在了？如果從“行業新經”與“教戒訣要”的區別來看,這種變化仍然是存在的。就是說,最早在隆安年間(397—402)出自葛巢甫之手的幾部“行業新經”,與隨後作出的“教戒訣要”部分,對張道陵天師的態度,應該是不同的。為何會有不同？因為“教戒訣要”很可能出自葛巢甫之後的作者之手。在過去十年間的研究中,我一直強調的是“新經”早於“舊經”,“舊經”中又有先後之分。既然“新經”中可能存在著對待張天師態度的不同,有無可能在“新經”中再區分出先後關係來？

與《真一自然經訣》原本是上、下卷關係的《敷齋經訣》,其中的“劫之譬語”,很可能來自羅什譯《大智度論》<sup>①</sup>。那麼《真一自然經訣》的成書時間上限不會早至 406 年《大智度論》譯畢之前。但《大智度論》翻譯完成,並不等於馬上就會影響到靈寶經的造作。因為江南地區的佛教先要獲得,然後再要廣泛接受這一譯本,靈寶經的作者纔能知曉《大智度論》的內容。因此靈寶經對《大智度論》的認知,只能是更晚於江南佛教對羅什譯本的接受纔對。這個時間應該滯後到何時,目前還沒有更準確的材料可以證明。

以理度之,羅什譯本南傳的重要落腳點,應該是廬山慧遠(334—416)那裏。402 年羅什入關。自 403 年起,羅什與慧遠兩人,頻有書信往來,討論佛經義理<sup>②</sup>。406 年《大智度論》譯出不久,姚興就邀請慧遠爲之作序。《高僧傳》收有姚興給慧遠的信,提及“《大智論》新訖”。慧遠在《答秦主姚興書》中提到:“披省

① 對此問題,詳見本書第七章第一節的論述。

② 塚本善隆氏:《中國初期佛教史上における慧遠》,木村英一編:《慧遠研究・研究篇》,東京:創文社,1962 年,68 頁。並參竺沙雅章:《廬山慧遠年譜》,木村英一編:《慧遠研究・研究篇》,542 頁。



之日，有愧高命。”看來慧遠確實在第一時間就看到了羅什的譯本，但卻婉辭了姚興請他作序的請求。日本學者將這兩封信都繫於 406 年，似可依憑<sup>①</sup>。又過了幾年，慧遠專門將百卷的羅什譯本《大智度論》，刪簡為二十卷，名為《大智論鈔》。目前僅留下《大智論鈔序》傳世，學者考證此序應作於 410—411 年左右<sup>②</sup>。靈寶經的作者接觸和改造《大智度論》中“劫之譬語”，又不會早於慧遠這些直接與羅什交流的佛教中人。在慧遠尚未完全接受百卷本《大智度論》的情況下，這部新出的漢譯佛經會不會在江南地區廣泛傳播？如果從這個角度來說，《大智度論》在江南地區傳播開來的時間，或許應在 410 年以後纔有可能。但這需要更多相關研究做支持。在此，我僅設定《敷齋經訣》的成書時間上限，應在 406—410 年之間，但又應早於 420 年舊經開始出世。與之分屬上、下卷的《真一自然經訣》，也應大體同時成書。因此，“新經”中這幾部“教戒訣要”，成書或應較之“行業新經”要晚，更有可能是 410 年代的作品。那時的作者已非葛巢甫，應該是仍然堅持崇拜葛仙公的葛氏道中人，只不過他們已經越來越無法回避靈寶經教與天師道融合的態勢。

因此，如果在“新經”中“行業新經”與“教戒訣要”先後作成的背景下看，從“三真人”到“五真人”的變化仍然是存在的<sup>③</sup>。只不過就無需懷疑是否“五真人”是出自陸修靜的增補了。由此也可看到，當張道陵天師可以成為與向葛仙公授受經法的三真及太極真人並列的五真之一時，靈寶經教與天師道法之間的天

① 木村英一編：《慧遠研究·遺文篇》，410 頁。竺沙雅章：《廬山慧遠年譜》，《慧遠研究·研究篇》，542 頁。日本學者認為羅什譯出百卷本是 405 年十二月，然後再將慧遠答姚興書繫於 406 年。《大智度論》實際譯畢為 406 年初，則姚興致書慧遠和慧遠的婉謝，都有可能在 406 年完成。可知百卷本幾乎一譯出，就被送到慧遠那裏了。

② 橫超慧日氏認為《大智論鈔序》並不僅僅是刪簡百卷本，而是有慧遠等廬山僧眾對《大智度論》的理解和討論的內容。見《大乘大義章研究序說》，《慧遠研究·研究篇》，133—134 頁。慧遠和羅什在具體的佛教義理方面有不同的理解，所以不排除慧遠對百卷本《大智度論》有並不認同的地方，故提出討論也是完全可能的。《大智論鈔序》雖然收錄在《出三藏記集》，但並未留下明確的定年線索。日本學者認為慧遠在得到《大智度論》百卷譯本後，經過 4、5 年研讀，大體應在義熙七八年（410、411）左右，作成了《大智論鈔序》。見《慧遠研究·遺文篇》，439 頁。竺沙雅章《廬山慧遠年譜》認為此序作於 411 年，見《慧遠研究·研究篇》，543 頁。牧田諦亮氏認為 405 年譯出《大智度論》後，過了幾年，纔送到廬山，見《慧遠とその時代》，1962 年英文初刊，此據氏著：《中國仏教史研究 第一》，東京：大東出版社，1981 年，151 頁。賴鵬舉考證慧遠完成對百卷本刪簡，作成《大智論鈔序》，是在 410 年左右，見《東晉慧遠法師〈法性論〉義學的還原》，《東方宗教研究》新 3 期，1993 年，40 頁。

③ 在“新經”中做出這樣的區分，是我在連綴舊文成書的過程中，愈發明確起來的印象。是否能够成立，尚待檢驗。在此，我只是聊備一說，並不像“新經早於舊經，舊經中又有先後之分”這樣已經過反復地驗證，因而更有把握一些。

平,必然出現向天師道一側的傾斜。隨後出現的“舊經”中再反復出現天師道的齋法儀式內容,也就是順理成章的了。雖然這其間仍有很多細節有待發掘,但以“古靈寶經”的研究為切入點,或可帶來對相關的上清經和天師道經典研究的突破口。而這一切的前提是要對經典的文本做出儘可能細緻入微的鑽研。

## 第六章

# “舊經”的文本與思想

### 第一節 “劫”與“齋”：《真文天書經》的思想與儀式

#### 一 引言

隨著近年來對“古靈寶經”研究的深入，學界已經從過去籠統地把全部三十多卷靈寶經看作一個整體來看待，逐漸過渡到區分出“新經”和“舊經”兩組，來辨析靈寶經內部相互關聯的階段。現今更是發展到可以具體討論一部或幾部相關的經典，來探尋某種思想觀念或儀式實踐在靈寶經中產生發展的痕跡。這無疑是一種研究上的進步，但卻不是靈寶經研究的最終目的。只有在精細化地對靈寶經進行充分地個案研究基礎上，纔有可能從整體上把握“古靈寶經”自身的一些特點，進而恰當地理解“古靈寶經”在整個中古道教經教化過程中所起的作用，也纔能夠更言之有物地以靈寶經為例，來談論中國本土文化如何融匯外來文化之類的宏大敘事。簡言之，今日的細碎化研究，正是在為今後的宏觀論述重新夯實基礎。

所謂“《真文天書經》”，是對《道藏》本《元始五老赤書玉篇真文天書經》的簡稱，而學界對此經更為通行的簡稱是“《五篇真文》”。這部經書在從劉宋到南宋的漫長歷史時期中，曾佔據著多種靈寶經目錄中第一部經的位置。此經中載錄了被道教認為是來自天宮雲篆的“靈寶赤書五篇真文”秘篆文，以及圍繞“五篇真文”而產生的思想與儀式，直到最近還有學者堅持認為正是這“五篇真文”，構成了全部靈寶經的基礎與核心。《真文天書經》不僅位居全部靈寶經的第一經，

也是靈寶經中“元始舊經”10部36卷的第一經。基於此經在靈寶經目錄中的獨特位置，學界通常認為：先有了“靈寶五篇真文”，纔衍生出所謂的“靈寶經”；先有了《真文天書經》，再以此為基礎陸續作出其他的“古靈寶經”；作為“元始舊經”第一經的《真文天書經》，其成書時間在東晉隆安末年（公元400年左右），等等。

但是，道書目錄上著錄的“古靈寶經”第一經，果真就是最早被造作出來的第一部靈寶經嗎？最近的研究似乎已經開始動搖對這部經書的一些傳統認識。首先，我已通過一系列的論證，提出靈寶經“新經”的造作應該比“舊經”要早，且“舊經”內部也是有造作先後之分的。其次，王皓月博士提示我們應該重視陶弘景在《真誥》中所言的陸修靜“敷述真文赤書”，意即《真文天書經》是經過陸修靜之手纔形成的<sup>①</sup>。果如此，《真文天書經》應是劉宋初年的作品，顯然晚於東晉末年葛巢甫對靈寶經的“造構”。復次，謝世維先生指出《道藏》本《真文天書經》很可能是經過不同時期的道士逐步增衍而成的，而此經對“五篇真文”的崇拜，並不能說是貫穿了所有的靈寶經<sup>②</sup>。他還與張超然先生都注意到，即使在“元始舊經”中，將《真文天書經》與《度人經》等經相比，在神學和度亡觀念和儀式上也都存在明顯的不同<sup>③</sup>。他們的研究結論，都部分地有利於我關於“新經”早於“舊經”，“舊經”又有先後之分的觀點。

不過，以上諸先生的工作雖然充分說明了《真文天書經》在“元始舊經”內部的位置和影響，但都沒有在“新經”和“舊經”先後關係的背景下來考慮《真文天書經》的特性。而我在受到他們的啟發之下，覺得有可能進一步考察《真文天書經》與諸“新經”的關係問題。因而本節的目的就是要比較《真文天書經》與“新經”的思想與儀式之異同，並嘗試區別出《真文天書經》與“新經”的先後關係。

## 二 版本與卷次

六朝“古靈寶經”與《道藏》本之間版本與內容的異同問題，是研究“古靈寶

① 王皓月：《〈靈寶經〉的研究——以陸修靜與〈靈寶經〉的關係為中心》，早稻田大學博士學位論文，2012年11月。此博士論文正式提交申請學位的是日文稿，感謝王博士惠賜給我他的中文稿！

② 謝世維：《真文開顯：〈元始五老赤書玉篇真文天書經〉研究》，氏著：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，151—191頁。

③ 謝世維在前揭《真文開顯》中指出《真文天書經》所載的“五篇真文”的神學和內容都與《度人經》等另外幾部“元始舊經”不同，認為這說明即便是“元始舊經”也不是一個人在同一時間作成的。而張超然：《道教靈寶經派度亡經典的形成：從〈元始五老赤書玉篇真文天書經〉到〈洞玄靈寶無量度人上品妙經〉》，《輔仁宗教研究》第22期，2011年，29—62頁也揭示出“元始舊經”中度亡思想與實踐從《真文天書經》到《度人經》的前後發展脈絡。

經”時首先要解決的一個前提。學界對此主要從兩個不同的角度進行了探索。其一是前田繁樹先生，他發現六朝道經寫本中一些明顯佛教化的語詞在明《道藏》本中都被刪改了<sup>①</sup>。這是就道經文本中具體字詞而言的。其二是大淵忍爾先生，他指出六朝時期的道經除幾個特殊之例外，通常一部道經的經文一旦形成，在流傳過程中並沒有太大的變化。具體到《真文天書經》，他注意到《無上秘要》和敦煌本《衆篇序經》等文獻對此經的引文，都可在今《道藏》本找到<sup>②</sup>。有的靈寶經在“出世”時是一卷，但在流傳中變成了兩卷。這種卷數上的變化，大淵氏認為主要是在傳寫過程中，因為書寫的字體變大而導致篇幅膨脹，纔需要將一卷分成兩卷，並不是內容上的擴充<sup>③</sup>。這是就道經的整體篇幅而言的。基於大淵氏的意見，蕭登福先生認為，《真文天書經》在唐前為二卷，宋後為三卷；而這種卷數上的變化，只是分卷法的不同，與書籍內文的增減無關<sup>④</sup>。而謝世維先生在前揭文中推測，今本《真文天書經》是逐步增衍而成的：真文符命、劫災救度是本文部分，最早完成；時節齋法是補充實踐說明，這構成了今本的卷上、卷中和卷下的前半部分；而今本卷下的後半部分，即齋儀功德部分，則是後來所添加的<sup>⑤</sup>。那麼，《真文天書經》的卷數變化與其內容增衍之間，存在什麼樣的關聯？現在就成為研討此經時必須要先面對的問題了。

目前所知最早著錄《真文天書經》的，應該是陸修靜在 437 年所作的《靈寶經目》。雖然這份目錄的詳情已經不得而知，但陸修靜很可能同時作於 437 年的《太上洞玄靈寶授度儀》，卻可提供《真文天書經》當時已經存在的旁證。在《授度儀》中並沒有直接出現《真文天書經》的名稱，至少有兩處引文從內容上可以判斷應是出自《真文天書經》。第一，陸修靜《授度儀》徵引到了“靈寶赤書五篇真文”的文字。這“五篇真文”的內容是出自《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，而《玉訣妙經》就是為了進一步解說《真文天書經》而作的。因此有了《玉訣妙經》，就可相信《真文天書經》已經存在了。第二，《授度儀》在十首步虛詞之後，有一段讚頌《元始赤書五篇真文》的文字，正與今本《真文天書經》卷上的相應部

① 前田繁樹：《「敦煌本」と「道藏本」の差異について—古「靈寶經」を中心として—》，1994 年初刊，此據氏著：《初期道教經典の形成》，373—395 頁。

② ŌFUCHI Ninji, “On Ku Ling-pao-ching”, 1974 年英文初刊，此據劉波譯、王承文審校：《論古靈寶經》，《道家文化研究》第 13 輯，495—496 頁。

③ 大淵忍爾：《道教とその經典》，119—120 頁。

④ 蕭登福：《六朝道教靈寶派研究》（下冊），952 頁。

⑤ 謝世維：《真文開顯》，190 頁。

分一致<sup>①</sup>。因此，如果把“元始舊經”的“出世”看作是其被人間道士作成後開始傳世的時間，則《真文天書經》確實可信為是第一批“出世”的“元始舊經”之一。而其是否作於公元 400 年左右，則是另一個問題。

此後到 471 年，陸修靜作《三洞經書目錄》，其中關於洞玄靈寶經的部分，現存於敦煌本佚名的“靈寶經義疏”(P. 2861. 2+P. 2256)。這份“靈寶經目錄”中有關“元始舊經”部分被分為 10 部 36 卷，《真文天書經》理應在“第一篇目”的第一部經。但由於這件敦煌寫卷的開篇部分殘缺，“第一篇目”的內容所剩無幾。現在看到的都是學者們根據後來的目錄進行的訂補。嚴格說來，此經在當時的簡稱和全稱分別是什麼，以及在那時流傳的卷數，目前還都只是推測而已。不過可以確定的是，截至 471 年，《真文天書經》只可能是兩卷本，因為它與《赤書玉訣妙經》同屬“第一篇目”，通過另外九個篇目的卷數可以推算出，這兩經所在的“第一篇目”總共纔 3 卷<sup>②</sup>。敦煌道經寫本中有一種《衆篇序經》，應是南北朝時期的作品，目前存有蕭梁時代的寫經題記。其殘存部分徵引了三種道經，第一種正與今本《真文天書經》卷上的內容相符<sup>③</sup>。到北周武帝時編纂《無上秘要》，更是以“《洞玄赤書經》”“《洞玄元始五老赤書經》”“《洞玄元始五老赤書玉篇經》”和“《洞玄元始五老赤書玉篇經》下”等不同的異稱，徵引了《真文天書經》的大部分内容，文字對應的內容遍及今本《真文天書經》的上、中、下三卷。但那時的《真文天書經》應該仍然只有兩卷本，一是如下所見，從目錄上看，此經到唐初都還是兩卷本。二是《無上秘要》兩處引作“《洞玄元始五老赤書玉篇經》下”的內容，卻分別對應著今本的卷上和卷中。且今本分別位居卷中尾部和卷下首部的內容，在《無上秘要》徵引時是連貫一起的；今本卷中的內容，在當時並未標明出自卷中，反而有明確標作卷下的。說明《無上秘要》編者所見的《真文天書經》，仍是兩卷本。

現存最早明確著錄此經經名和卷數的，是反映了唐初道教經教特色的《洞

① 關於《授度儀》的作成年代，詳見拙文《論古靈寶經的“出者三分”說》，2013 年初刊，收入本書第三章第四節。

② “第一篇目”只有《赤書五篇真文》和《赤書玉訣妙經》兩種經，最初兩經共三卷。現知《赤書玉訣妙經》後來從一卷分作兩卷。類似的情況還有《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》，也是從最初的一卷分為兩卷。陸修靜在 471 年的目錄中說“元始舊經”“已出二十一卷，今為二十三卷”，說明他已認可這兩種“元始舊經”從一卷本變成兩卷本，但“已出”的卷數還是要計算它們未分卷之前的卷數，即各一卷。《玉訣妙經》是從一卷分成兩卷，故可知《赤書五篇真文》最初是兩卷本。

③ 參見王卡：《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》，106—107 頁。

玄靈寶三洞奉道科戒營始》之《靈寶中盟經目》：“《太上洞玄靈寶五篇真文赤書》，上下二卷。”<sup>①</sup>隋和唐前期道書如《洞玄靈寶玄門大義》《上清道類事相》《一切道經音義妙門由起》等徵引此經，也都能與今本的文字相合。甚至在北宋初年編纂的《雲笈七籤》（1027年），仍然以“《靈寶赤書五篇真文》”的名義多處徵引此經，文字也都可在今本找到。《崇文總目》（1042年）著錄作：“《太上洞玄靈寶元始五方赤書自然真文經》，一卷。”這極有可能只是不熟悉道教的人編寫時誤記的卷數，因為到南宋的《秘書省續編到四庫闕書目》（1145年）著錄作：“《靈寶元始五老赤書玉篇真文經》，三卷。”<sup>②</sup>這是正確的。其後鄭樵（1104—1162）《通志·藝文略》第五《道家》三也作：“《靈寶五（元）始五老赤書玉篇真文經》，三卷。”<sup>③</sup>或許從南宋開始，此經纔正式地從兩卷本變爲了三卷本，並且又在經名上有了明顯的變化。如蔣叔輿（1156—1217）《無上黃籙大齋立成儀》卷一所載的《齋壇安鎮經目》作“《太上靈寶元始五老赤書玉篇真文天書經》”<sup>④</sup>，未著卷數。相信蔣氏所見的《真文天書經》已經是如同今本一樣的三卷本了。這也是“《真文天書經》”的經名首次在目錄中出現。

綜上所述，我認爲：第一，如果對照給《真文天書經》作注解的《赤書玉訣妙經》，齋儀功德部分很多佛教色彩的內容在《赤書玉訣妙經》中也可見到，這或可說明兩部經的相關內容應該是在時間相近的情況下造作的。第二，如果真地存在對經本內容上的擴充所導致的卷數的變化，也應該發生在兩宋之際，而不應該是在六朝隋唐時期。事實上，這些齋儀功德的內容看來並沒有多少符合兩宋之際纔有的時代特色，反而在六朝隋唐時期的靈寶經中已是比較通行的觀念了。這涉及一個道教內部如何看待靈寶神啓真文的權威性的問題，亦即說在何種情況下，道教內部纔會對一部已經流行的神聖經文作出大幅度的修改增飾？我認爲像《真文天書經》這樣重要的“古靈寶經”，其在中古時期就發生明顯文本變化的可能性是比較小的。從《靈寶經目》到《雲笈七籤》，也許我們都可相信此經的文本、經題和卷數一直都沒有明顯的變化。

① 《道藏》第24冊，758頁中欄。

② 《崇文總目》和《秘書省目》對此經的著錄，此據 Piet van der Loon, *Taoist Books in the Libraries of Sung Period: A critical study and index*, London, Ithaca Press, 1984, pp. 87, 170.

③ 鄭樵撰、王樹民點校：《通志二十略》，北京：中華書局，1995年，1624頁。同書1623頁仍著錄有“《太上洞玄靈寶元始五方赤書自然真文經》，一卷”。蓋是因襲《崇文總目》。

④ 《道藏》第9冊，379頁中欄。

同時，與經本內容變化相比，更值得注意的是南宋以後對此經經題的改造。如本節所用的“《真文天書經》”是對《道藏》本經題的簡稱，但無論是在古代文獻徵引，還是現在的學者研討此經，都很少使用“《真文天書經》”這一簡稱。因為在中古時期，這部“元始第一經”的簡稱總離不開“赤書五篇真文”這一主題。但從《齋壇安鎮經目》開始，在“真文”之後加了“天書”二字，“五篇真文赤書”變為“玉篇真文天書經”，“五篇真文”的意涵已經淡化了。這或許反映了南宋時期的道教已經不再特意強調“靈寶五篇真文”這一主題，而只是把這部經當作一種靈寶神啓的“天書”。

### 三 “五篇真文”的性質

學者們在強調“五篇真文”的重要性時，往往根據《真文天書經》來說明“靈寶赤書五篇真文”是靈寶經教義中的宇宙本源或最高原則，是宇宙萬物和道教經教產生的依據和源頭，是一種絕對性的權威性存在。似乎在靈寶經的教義中，如果沒有“五篇真文”，什麼都不會產生出來和存在下去。我本人也曾按照這樣的理解來描述過靈寶經中的“五篇真文”<sup>①</sup>。但在這樣做的同時，仍然持有一絲疑慮：在形成以“五篇真文”為核心的“天書觀”之前，道教自有其傳統的宇宙生成論；道教之所以成為道教，也是因為對“道”這一獨特概念的崇拜與堅持。如果“五篇真文”具有絕對的本源性，那麼道教又將自己始終推崇的“道”置於何地？“五篇真文”果真具有代表或取代“道”的神聖性嗎？很難想象靈寶經的作者會在沒有合理地解釋此前的“道”與現在的“五篇真文”關係的情況下，就抬出一個帶有如此獨特的帶有“文字崇拜”色彩的新式崇拜核心，並能在中古道教中廣而行之。該如何恰當地理解“五篇真文”在六朝道教神學中的意義？這不僅關係到怎樣描述《真文天書經》中“五篇真文”的思想，也關係到“五篇真文”是否足以成為全部靈寶經經教體系的基礎與核心的問題。

以往的研究，包括我自己，可能只看重了那些描述“五篇真文”生於元始空洞之中，開天立地的語句，而忽視了在《真文天書經》全篇的語境下去體會作者對“五篇真文”的建構。事實上，《真文天書經》並不認為“五篇真文”具有絕對本源性，靈寶經對“五篇真文”的推崇，也並不是要在“道”之外重新塑造一個神學

<sup>①</sup> 如拙稿《符文、真文與天文——論“靈寶”概念的不同表現》，2013年初刊，修改收入本書第八章第一節。



上的本源性概念。從本質上講,“五篇真文”不是宇宙萬物產生的根源和依據,而只是以其本身具有的符咒神力,能够確保宇宙萬物得以順利地運行和生衍。靈寶經強調的是“五篇真文”作為天文符圖的功能性,而非其生成萬物的本源性。要理解《真文天書經》所載“五篇真文”的作用,必須要瞭解此經所建構的一整套神學體系與時空概念背景。而靈寶經內部關於“五篇真文”的來源和作用的認知,也是在不斷發展變化的,不能用一部經的觀念代表全部的靈寶經,更不能對因成書先後不同而導致同一概念的細微差別,視而不見。

《真文天書經》的開篇講,有五方五老帝君,各有玉篇,“皆空洞自然之書,秘於九天靈都紫微宮七寶玄臺,侍衛五帝神官,依玄科四萬劫一出”<sup>①</sup>。“五老玉篇”就是經中所載的“五篇真文”。這“五篇真文”由五方五老帝君所掌控,保存在九天之上的紫微宮,每四萬劫纔有一次出世度人的機會。“五篇真文”由五老帝君掌管,是因為最初“靈文……色無定方,文勢曲折,不可詳尋”。即它們原本都是氣化的狀態——至多可以認為這些靈文是元始道炁的一種表現形式,但卻不是在“道”之外的另一種絕對存在——直到“元始煉之於洞陽之館,冶之於流火之庭,鮮其正文,瑩發光芒,洞陽氣赤,故號赤書”<sup>②</sup>。是元始天尊通過冶煉的方式將氣化狀態的靈文凝結成赤書,此即“元始開圖”。因赤書的凝成而出現“天降十二玄瑞,地發二十四應”。接著,“元始登命,太真按筆,玉妃拂筵,鑄金為簡,刻書玉篇,五老掌錄,秘於九天靈都之宮”<sup>③</sup>。至此,所謂的“赤書玉篇”纔正式形成了,並由五老帝君保管在天宮。可見,“靈文”並不是自己能够完成從氣化到文字成型的轉化,而是經由元始天尊這樣的至尊神格之手,並由五老五帝來保管。那麼,“靈文”會比元始天尊更具有本源性嗎?

經文講到《元始洞玄靈寶赤書玉篇真文》“生於元始之先,空洞之中,天地未根,日月未光,幽幽冥冥,無祖無宗”,且“二儀待之以分,太陽待之以明”<sup>④</sup>。這似乎是說“五篇真文”在宇宙開闢之前就已存在,正因為有“五篇真文”,天地纔得以分立,日月纔得以光明,萬物纔得以生長。但是如前所述,如果赤書玉篇是由元始天尊和五老帝君參與造成的,那麼顯然元始天尊和五老帝君並不是由於“五篇真文”纔得以產生和存在的。在中古時期的道教觀念中,應該沒有什麼可以比“道”或“道炁”更加元始和本源。元始天尊稟自然之氣,生於太元之先,並

①②③④ 均見《道藏》第1冊,774頁中欄。

永存不滅，其實就是“道”體的一種存在形式。其作為中古道教絕對主神的地位，絕非“五篇真文”可以奠定。五老帝君卻未必具有這樣的神格性。《真文天書經》關於靈寶真文的來歷與功用，以及其由五老掌管、封鎮五嶽等描述，很多內容都與作為“新經”的《太上洞玄靈寶真文要解上經》有相似之處，這也使得有學者認為《真文要解經》在解說“舊經”《真文天書經》。

《真文要解經》云：“靈寶真文，皆天地之根，化生五老。”似乎五老是由“五篇真文”所化生的。但如果這樣的話，就與《真文天書經》的描述相矛盾：五老究竟是靈寶真文所化生的，還是說靈寶真文是經過五老參與纔成型的？兩種看似相同的說法，其實存在很多細微之處的差別。這裏要考慮到兩個問題：一是《真文要解經》和《真文天書經》都講“靈寶五篇真文”，但它們所說的，真地是指完全一致的同一套“五篇真文”嗎？二是如果《真文天書經》已經把五老帝君定位為參與了赤書真文凝成文字的過程，並負責掌管保存赤書真文的神格，那麼後出的《真文要解經》為何要說五老是由靈寶真文所化生的？有沒有另一種可能性：關於“靈寶五篇真文”的概念早就存在，先出現在《真文要解經》中，而後出的《真文天書經》利用了既有的關於“五篇真文”的各種資源，在一個全新的神學體系和時空框架下建構出了“靈寶赤書五篇真文”的神話<sup>①</sup>？無論如何，顯然不能認為《真文天書經》所載的“赤書玉篇”，會比元始天尊和五老帝君更具本源性。

此外，《赤書玉篇》由元始天尊之手鑄成後，出現了“十二靈瑞”和“二十四應”，其中提到了“上聖大神、妙行真人，無鞅數衆，朝禮玉庭，旋行太虛，讚頌靈文”。意即這些天真都在為玉篇真文的出世而禮拜讚頌，顯然他們並不是因為“五篇真文”的出世纔生成的，而是在“五篇真文”產生之前早已存在的天上仙真。此外還提到了璇璣星宿、四時四神、動植物、枯骨更生等。提到了天下男女有盲聾跛癩，可以痊癒；老年反少，少年不老等。這些都在暗示了“五篇真文”的鑄成，並不是宇宙萬物的根源和它們生成的前提，只是因為“五篇真文”歷經四萬劫的周期，應期出世，天上的仙真歡欣鼓舞，地上的生靈得以轉禍為福。從“十二靈瑞”和“二十四應”來看，“五篇真文”更像是一種祥瑞和瑞應，而非生成天地萬物的絕對本源。

<sup>①</sup> 我從幾個方面論證了《真文要解經》所說的“靈寶真文”並不是《真文天書經》中的“五篇真文”秘篆文，《要解經》的作成早於《天書經》。詳見拙稿《〈真文要解上經〉考論》，2014年初刊，修改收入本書第五章第二節。

“五篇真文”所謂的開天立地，並不是指宇宙初成時那第一次天地的創立和萬物的滋生。《真文天書經》卷上在對“五篇真文”的符圖、使用方法和功效做了具體而繁複的描述後云：

《元始赤書玉篇真文》……成天立地，開張萬真，安神鎮靈，生成兆民，匡御運度，保天長生。上制天機，中檢五靈，下策地祇。嘯命河源，運役陰陽，召神使仙。此至真之文，妙應自然，致天高澄，使地安固，五嶽保鎮，萬品存焉。元始刻題上帝靈都之館，累經劫運，而其文保固天根，無有毀淪。與運推遷，混之不濁，穢之愈清，毀之不滅，滅之極明。大有之文，天真所尊，自光真名，帝圖刻簡，昭示來生。斯文隱秘，不得闕聞。……運推數周，正道當行<sup>①</sup>。

“五篇真文”的確承擔著成天立地、生成兆民的功能，但這並不是指宇宙初生、混沌初開之時。元始天尊將“五篇真文”保存在上帝靈都之館，是用以應對劫運周期所帶來的天地輪替，兆民生滅。天地之所以有輪替，是因為《真文天書經》的作者既接受中國本土的陽九、百六周期論，又吸納了佛教的劫期說。經文中大段篇幅解說了大陽九、大百六、小陽九、小百六的周期論，陽九、百六之期往往伴有大災，甚至導致天地毀滅，人民死亡。但其後天地又會重開，萬物重新生長繁衍，這是亘久不變的周期輪換。如果靈寶經認為宇宙時空之中只能有一次天地開立，那麼“五篇真文”具有開闢天地日月的功能，自然具有本源性。但靈寶經引入了佛教“劫”的觀念後，宇宙時空已經被無限地擴大了，天地的開立和毀滅都不止一次。可見，“五篇真文”的真正功效不在於從混沌狀態生出天地萬物，而在於當大災來臨或天地毀滅重生之時，能够確保信道者得到護佑度災，又能在一個新的周期開始之時，起到天地重開、保鎮五嶽的功效。因此，在靈寶經“劫”的時間觀念下來看“五篇真文”，更可相信它並不具備宇宙本源的性質。

靈寶經關於“劫”的概念是逐漸完備起來的，最代表性的描述當如陸修靜在《靈寶經目序》中所說的，經歷了從龍漢→延康→赤明→開皇等劫期<sup>②</sup>。但在《真文天書經》作成時，還沒有形成這樣完備的劫期說。《真文天書經》卷下末尾云：

《元始自然赤書玉篇真文》，開明之後，各付一文安鎮五嶽。舊本封於玄都紫微宮，衆真侍衛，置立玄科，有俯仰之儀。至五劫周末，乃傳太上大

① 《道藏》第1冊，784頁上欄。

② 〔宋〕張君房編、李永晟點校：《雲笈七籤》卷四，51頁。

道君、高上大聖衆、諸天至真，奉修靈文，敷演玄義，論解曲逮。有十部妙經三十六卷、玉訣二卷，以立要用，悉封紫微上官。……靈寶真文，以赤明開玄之始，號曰空渾赤書景皇真文。天地分判，天號之靈，地號之寶，故曰靈寶。至黃帝五劫下教，度得道之人，令得昇玄矣<sup>①</sup>。

所謂“開明”，即“元始開圖”。開明之後，“五篇真文”被五老帝君分掌，用以安鎮五嶽。所謂“舊本”即原初之本仍然留存在紫微宮，而“五篇真文”的副本則分鎮五嶽。“五劫周末”是指在“赤書玉篇”出顯於天界後，經過五個劫期後，元始天尊纔將“五篇真文”傳給太上大道君等衆仙真。經文最後說到“以赤明開玄之始”，如果按照龍漢、延康、赤明、開皇這樣的順序來解說“五劫”，一是《真文天書經》中並沒有出現這樣明確的劫期說法；二是如果把這裏的“赤明”認作“赤明劫期”的話，就等於說《真文天書經》認為“五篇真文”的出顯是在赤明劫期。而陸修靜在《靈寶經目序》中則綜合其他元始系靈寶經的論述，認為“靈寶之文，始於龍漢。龍漢之前，莫知追記”<sup>②</sup>。因此，有必要認識到《真文天書經》成書時很可能還沒有龍漢、赤明等劫期先後更替的概念。

要理解這裏的“五劫”，可以《真文天書經》對“五篇真文赤書”之外的“靈寶五符”的介紹為參照。卷中的開篇講有“《太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文》，與《元始玉篇真文》同出於赤天之中”，並有類似“五篇真文”那樣的固劫、保地元根、制魔召龍等功用。此《八威策文》與“五篇真文”同時而出，其後的《九天太素陽生符》則在“赤書後劫”出，《三天太玄陰生符》在“赤書後二劫”出，《九天玉真長安神飛符》在“赤書四劫”出，《三天真生符》在“赤書五劫”出<sup>③</sup>。因而元始天尊在“五劫周末”將“五篇真文”傳給太上大道君，也可理解為是在元始開圖，赤書成型之後所經歷的第五個劫期，纔完成了對太上大道君的傳授。經文只說是“二劫”“四劫”“五劫”，就如“四萬劫”的“劫”一樣，“一劫”只表示時間很長，但具體多長，没法確定，不過肯定不是指龍漢或赤明那樣的劫期。

這裏將“五篇真文”與由“靈寶五符”原型改造而來的“五符”相提並論的做法，很值得探究。首先，這兩套符圖的關係，實際上是一種後來居上的疊加。

① 《道藏》第1冊，799頁上欄。

② 同前《雲笈七籤》卷四，51頁。

③ 此五符即《太上靈寶五符序》中的“靈寶五符”，被《真文天書經》繼承並改造，詳細的對比研究，見謝世維：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，157—162頁。

《太上靈寶五符序》已有“靈寶五符”，《真文天書經》新抬出的“五篇真文”明顯後出。但“靈寶五篇真文”因為是被新塑造的尊神元始天尊冶鑄而成的，因而具有了相對的重要性，其出顯的時間反而被排在前面。“靈寶五符”則被認為是在“五篇真文”出顯之後依次而出的。《八威策文》不僅得與“五篇真文”同出於赤天之中，而且“依玄科，四萬劫，六天氣消，真道當行，有其人依科以傳三天太上召伏蛟龍虎豹山精八威策文”<sup>①</sup>。其出世與傳世的時間，都與“五篇真文”相同，這或可旁證“五篇真文”並沒有人們想象中那麼地具有本源性和絕對性，因為與其同出的還有“靈寶五符”中的第一符《八威策文》。

其次，與其認為《太上靈寶五符序》中的“靈寶五符”被容納改造進了“赤書五篇真文”，不如說是《真文天書經》既樹立了新出的《元始玉篇真文》，又在改造之後容納了傳統的“靈寶五符”。當《真文天書經》作成之時，靈寶經教的神學體系已經得到了更新和豐富，但無論是“五篇真文”還是“靈寶五符”，其實在本質上都還是一種用以履災、延年、尸解的符圖咒術，只不過重新被安置在新的神學體系之中。“五篇真文”和“靈寶五符”在當時，都並不代表新的靈寶經教體系發展的方向，更談不上作為全新的經教體系搏成的核心與基礎。

還有一個值得注意的“五篇真文”出世的時間，即《真文天書經》所言的“庚子之年”。按經文原義，太上大道君等一衆天上的仙真，早在看到“五篇真文”剛鑄成時，就上詣元始天尊的太空金臺，請求元始天尊傳授“五篇真文”，元始天尊並未答應。幾經祈請，元始天尊纔說：現今還是“六天道行，雜法開化”的時候，並不是“五篇真文”傳世人間的時機，要等“此法運訖，三龍之後，庚子之年，雜氣普消，吾真道乃行”<sup>②</sup>。“此法”是指六天雜氣之法，“三龍”具體所指不詳<sup>③</sup>，至少不是指當下。這樣看來，這裏的所謂“庚子之年”未必就可以比附為隆安四年（400）。因為元始天尊的本意，顯然並不是指在與太上道君等談話時的“庚子之年”，而是指將來的某個“庚子之年”。元始天尊面對太上大道君等仙真的祈請，只同意將“五篇真文”“錄於上館，未得行於下世，教始學之人”。元始天尊本不想現在就傳授“五篇真文”，故命太上大道君等自行到靈都紫微上宮去謁取“五

① 《道藏》第1冊，788頁中欄。

② 《道藏》第1冊，776頁上欄。

③ 《真文天書經》提到在天地毀滅的大災來臨時，會有“五龍”搭載人間的修道者昇天避難。葛洪《枕中書》稱在伏羲、神農等古帝王之後，有“五龍氏”。也有道書把“五龍”作為五位人間的聖王。故這裏“三龍”的具體所指，仍難確定。

篇真文”。太上道君等經過“齋三月，受俯仰之格，乃知天真貴重，難可即聞”，重又諮請元始天尊，這纔由元始天尊傳授《元始赤書玉篇真文靈寶上經》給太上大道君等天界仙真，但仍然強調要“依玄科，六天氣消，按法以傳”。直到此時，“五篇真文”都還屬於天宮的天文，雖然太上大道君等仙真已經獲得了傳授，但元始天尊並不認為現在就已經是“真道乃行”的時候。前引《真文天書經》卷下末尾的說法是，“五篇真文”真正在人間的傳布，要等人間的聖君黃帝得受靈寶經符的傳授之後，再過“五劫”纔能實現。無論把這“五劫”理解為是五個“劫”之後，還是第五個劫期之後，都不應該是指晉宋之際。但是《真文天書經》這樣的觀念被陸修靜篡改了，陸氏在《靈寶經目序》中首先把“五劫之後”賦予了“五個劫期之後”的意義，再將“庚子之年”具體化為“承唐之後四十六丁亥，其間先後庚子之年”<sup>①</sup>。當然，作為人間的道士，陸氏需要為靈寶真經的降世尋找一切可能的經典依據，但我們還是應該注意到陸氏對於經文原義的這種有意無意的篡改。亦即說，是陸修靜將“庚子之年”指向晉宋之際，而非《真文天書經》本身。但若將“庚子之年”比定為公元 400 年，進而作為《真文天書經》成書的時間，又會與陸氏所言劉宋建立纔是“應運而出”的說法相矛盾。

總之，“五篇真文”在其他元始系靈寶經中或許有更進一步被神化的跡象，但是在“元始第一經”《真文天書經》中，它被放置在道教“劫”的時間觀念之下，只不過是在道炁生成原初起點之後，若干劫內的一種階段性、功能性的符圖，並不是貫穿宇宙始終的本源性存在。明確這一點，再反觀那些後出的靈寶經乃至到陸修靜之時，又是如何進一步抬升“五篇真文”的神聖地位，或許可以帶來一些關於靈寶“天書觀”新的思考。

#### 四 齋靜與齋會

既有的研究已經充分地研討了從《太上靈寶五符序》中的“靈寶五符”到《真文天書經》的“五篇真文”之間變化的歷程和特點。雖然各自表述的方式不同，但學者們大都承認，與“靈寶五符”相比，“五篇真文”仍然具有濃厚的仙道技術特點，即修道者仍然要通過佩帶、誦念、吞服等傳統的方技手段來使這“五篇真文”產生神效。“靈寶五符”可以給修道者個人提供包括履災、辟凶、延年、尸解

<sup>①</sup> 《雲笈七籤》卷四，52 頁。

等各種仙道修煉時的護佑功能；“五篇真文”要解決的仍然是這些修道者最關心的問題，只不過是在新的宇宙時空和神學體系下展開的。而這並不是靈寶經之所以成為中古經教道教主流經法的原因所在。靈寶經教之所以能夠流行開來，並長期影響中古直至近現代的道教，主要是因其對道教儀式方面所做的貢獻，即靈寶齋法的確立、發展與完善。因此對於靈寶齋法的研究，近來也成為靈寶經研究中的熱點。

然而，對於靈寶齋法的研究，學者們的意見卻有很大的分歧。王承文先生因為認定晉宋靈寶經的很多因素是來自漢末就已存在的天師道傳統，所以他始終強調靈寶齋儀的本土傳統因素，認為先秦兩漢時期的傳統祭祀儀式，纔是靈寶齋儀的直接來源，甚至否認來自佛教方面的因素對靈寶齋的影響<sup>①</sup>。小林正美先生也強調天師道的齋法是靈寶齋法的原型，並認為全部的靈寶齋法都是由天師道創造出來的<sup>②</sup>。呂鵬志先生認為在靈寶經產生之前，中國已有稱之為“齋”的儀式，即在祭祀或其他典禮之前施行的一種預備禮儀，主要方式是改變飲食，沐浴別居，清心寡欲，不樂不弔，以示虔誠恭敬。靈寶經保留了這種古“齋”法，同時又在佛教布薩儀式的影響下，創立了靈寶齋<sup>③</sup>。謝世維先生進一步說明了佛教布薩產生的歷史及其影響道教靈寶齋的具體方面，他還認為從《真文天書經》可以看到靈寶齋儀發展的脈絡，從只有清齋的觀念，到出現了包括持戒、修齋、行道、誦經等基本的齋儀描述，乃至更側重於強調靈寶齋的功德觀<sup>④</sup>。由於靈寶齋法和齋儀彼此之間有很強的繼承性和共通性，目前的研究尚未能就靈寶齋法形成的歷程做出充分的研討，因而在某些基本問題上，仍有進一步討論的必要。

誠如呂鵬志先生的研究所揭示，“元始舊經”多部經典中蘊含了日後被陸修靜總結為“靈寶六齋”的齋儀內容，儘管在這些“元始舊經”中並沒有正式出現諸如金錄齋、黃錄齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋等的名目<sup>⑤</sup>。既然如此，顯然

① 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，354—419頁。王承文著、富田繪美譯：《漢晉の道教における“靜室”と齋戒制度の淵源に関する考察》，渡邊義浩編：《中國史の時代區分の現在》，東京：汲古書院，2015年，145—224頁。

② 小林正美先生的這幾篇文章都收入王皓月譯：《新範式道教史的構建》，濟南：齊魯書社，2014年，67—128、160—224頁。

③ 呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，129—130頁。

④ 謝世維：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，188—189頁。

⑤ 呂鵬志：《靈寶六齋考》，《文史》2011年第3輯，85—125頁。

“元始舊經”已經有了豐富的靈寶齋儀的資源，包括靈寶齋儀的不同種類、功用和某些具體的齋儀儀程。那麼“仙公新經”中齋的觀念或齋儀的實踐是一種什麼情況？“新經”和“舊經”關於靈寶齋的概念有何異同？這樣的異同可否從兩組靈寶經先後關係的角度，給予恰當的解釋？學界對此有過一些討論，但大都是在“舊經”早於“新經”的先入為主的觀念下，強調“新經”所見的齋儀，都是對“舊經”齋儀的敷述或敷演。我認為這樣的結論實際上是經不起推敲的。

相反地，“新經”作成時，應該還沒有“舊經”中諸齋的概念。例如，《真文天書經》提到了有歲六月齋和月十日齋，此外還有天上的仙真在八節之日齋會之說，這樣的描述還被認為是“靈寶六齋”中八節齋的依據。而在“新經”《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》的開篇，就以太極真人的口吻說到靈寶經有大法，卻只提到有歲六月齋和月十日齋，沒有提到只在《真文天書經》中纔有的八節之日設齋的觀念。在我看來，歲六月齋和月十日齋可能是受到佛教影響而來的，而八節之日則由中國傳統的節令所決定，可不必模仿佛教而來。八節日齋究竟應該看作是中國本土早已有的齋戒傳統，還是在佛教影響之下後發展起來的？可能還需要專門的研討。不過，如果認為《真文天書經》為代表的“舊經”早於“新經”，就很難理解為何在“舊經”中那麼重要的八節之日設齋，反而在“新經”中隻字未提？合理的看法應該是《敷齋經訣》作成的時候，道教確已有歲六月齋和月十日齋的齋戒實踐，所以《敷齋經訣》簡略提及這兩種齋日；《真文天書經》作成時，將歲六月齋一帶而過，詳細描述了月十日齋和新出的庚申、甲子日齋及八節日齋，重點指出這些日期都是天上仙真齋會之日，地上的道士也應該依法效行。這種“新經”中“無”，而“舊經”中“有”的現象，還有很多。最簡單的理解就是早先作成的“新經”尚無，晚些作出的“舊經”新加入。但我們當然不能僅僅依靠某種因素誰“有”誰“無”的表象來定“新經”和“舊經”的先後。但這種“有”“無”的差別，至少暗示了一種判斷先後關係的不能忽視的可能性。

《真文天書經》通篇很多處提到了“齋”。總括起來，這些靈寶齋的活動可分屬兩大類，即個人齋靜與集體齋會。具有個人靜齋意味的“齋”有：“太上大道君、衆真同時退，齋三月，詣靈都宮，受俯仰之格。乃知天真貴重，難可即聞。”<sup>①</sup>

① 《道藏》第1冊，776頁中欄。



雖然是“同時”，但意思仍然是每人需要靜齋三月，做領受“五篇真文”之前的潔齋準備。類似的用法還有講五帝真符和靈寶五符傳授，以及歲六月齋、月十日齋和八節之日齋時，都需要道士“長齋百日”“長齋修行二十四年”“清齋百日”“奉修齋直”“修齋立德”“修齋奉戒”“齋戒願念”“修奉靈寶真經，燒香行道，執齋持法”“執齋奉戒”“奉靈寶真經，修齋戒，燒香念道”等等。而《真文天書經》並不諱言“長齋”和“清齋”的目的，是爲了得到仙藥或是真文，最終達到個人成仙、避災的效果。

《真文天書經》中具有集體齋會意味的用法則有：“靈寶玄都玉山……有十方至真尊神，妙行真人，朝衛靈文於玉山之中，飛空步虛，誦詠洞章，旋行玉山一匝，諸天稱善。……當靈寶大齋之日，莫不稽首遙唱玉音，諸天伎樂，百千萬種，同會雲庭。”<sup>①</sup>這裏有“靈寶大齋”，有衆神步虛、誦詠、旋行、遙唱等種種齋會時的舉動。還有“元始靈寶五老尊神、諸天帝皇、妙行真人，常以正月、三月、五月、七月、九月、十一月，一歲六會於太上三天靈都宮元陽紫微之臺，集算天元，推校運度。……當此之月，天下、地上莫不振肅，執齋持戒，尊奉天真”<sup>②</sup>。還有八節日，是“上天八會大慶之日。其日諸天大聖尊神、妙行真人，莫不上會靈寶玄都玉京山上宮、朝慶天真，奉戒持齋，旋行誦經”<sup>③</sup>。這顯然都是一種衆真共同參與的齋會，具有朝拜真文、旋行誦經齋等基本的儀節。那麼，《真文天書經》對於靈寶齋的理解，究竟是和其他“舊經”所載的“靈寶六齋”接近，還是與“新經”更接近？這可能是我們考察“新經”與“舊經”關於齋法和齋儀觀念異同的一個重要切入點。

敦煌本佚名的《靈寶經義疏》(P. 2861. 2+P. 2256)引述陸修靜的話說：

第七威儀。玄聖所述，法憲儀序，齋謝品格，凡有六條：第一金籙齋，調和陰陽，消災伏異。〔爲〕帝王國主請福延祚；第二黃籙齋，爲人拔度九祖惡對罪根；第三明真齋，學士自拔億萬祖長夜之魂，及爲國王禳災卻害；第四三元齋，學士懺謝己身所行，積卻罪咎；第五八節齋，學士解過修身求仙之法；第六自然齋，拔濟一切存亡厄難。《經》云：感天地，致群神，通仙道，

① 《道藏》第1冊，790頁下欄。

② 《道藏》第1冊，793頁下欄至794頁上欄。

③ 《道藏》第1冊，797頁上欄。

洞至真，釋積罪，赦見過，解脫憂苦，消災治病，莫尚此諸齋矣<sup>①</sup>。

如果這部分真是引自陸氏 471 年的《三洞經書目錄》，無疑就是有關“靈寶六齋”最早的系統概述之一<sup>②</sup>。陸氏將六齋的不同名稱和功用，言簡意賅地羅列於此，也成為我們對“元始舊經”中“靈寶六齋”的代表性認識。而這裏“《經》云”的內容，意思是要想解決通神成仙、釋罪赦過、消災治病等修道者最關心的問題，都要通過“諸齋”即前面詳述的“靈寶六齋”。在同樣傳為陸氏所作的《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中也有這段話：

《經》言：夫感天地，致群神，通仙道，洞至真，解積世罪，滅凶咎，卻怨家，修盛德，治疾病，濟一切，莫過乎齋、轉經者也<sup>③</sup>。

顯然《靈寶經義疏》所引的陸氏之語已經對這段話有所精簡和改造，重要的區別是在最後一句：一作“莫過乎齋、轉經者也”，一作“莫尚此諸齋矣”。似乎一個強調“靈寶六齋”，一個強調“齋、轉經”，區別何在？似乎尚難理解。雖然已有學者正確指出此處的“《經》”實際上就是指《敷齋經訣》，但他們並沒有關注到這一段引文在不同地方被徵引時產生末尾一句的差別以及其中的意義。《敷齋經訣》的原文是：

太極真人曰：夫感天地，致群神，通仙道，洞至真，解積世罪，滅凶咎，卻冤家，修盛德，治疾病，濟一切物，莫近乎齋靜、轉經者也。古聞其言，今希見其人矣<sup>④</sup>。

《敷齋經訣》在 437 年陸氏整理甄別靈寶經時就已存在了，所以它的作成一定早於《祝願儀》和《三洞經書目錄》，從文字上也可看出同一段話從《敷齋經訣》到《祝願儀》再到《三洞經書目錄》的變化。《敷齋經訣》認為道士們只要“齋靜、轉經”就可以解決一切問題，《祝願儀》轉引時漏了一個“靜”字，仍然可以看作是認

① 此據《中華道藏》第 5 冊，511 頁中欄至下欄。

② 被認為陸修靜作於 453 年左右的《洞玄靈寶五感文》，開篇提到了“道士修六齋”，但在洞玄靈寶齋下卻有“九法”，即除了靈寶六齋之外，還把洞神三皇齋、太一齋和指教齋也算作靈寶齋。見《道藏》第 32 冊，618 頁下欄至 620 頁下欄。呂鵬志根據後世道書對齋儀的分類，指出陸氏在此所言的“六齋”是指上清齋、靈寶齋、洞神齋、指教齋和塗炭齋。見《唐前道教儀式史綱》，187 頁。如果此書真是陸氏之作，可能說明在當時陸氏尚未正式確立起“靈寶六齋”的概念。

③ 《道藏》第 9 冊，824 頁上欄。

④ 《道藏》第 9 冊，870 頁下欄。

同《敷齋經訣》的說法。《三洞經書目錄》則把“齋靜、轉經”改作了代指“靈寶六齋”的“諸齋”。這其中蘊涵的意義，除了直接驗證了《敷齋經訣》作成時尚無“靈寶諸齋”的觀念之外，還有更耐人尋味之處。

所謂“轉經”，即誦經<sup>①</sup>。其依據應該來自佛教的“轉讀”。梁慧皎《高僧傳》云：

天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱為唄。至於此土，詠經則稱為轉讀，歌讚則號為梵唄<sup>②</sup>。

看來是佛教誦讀經典的修行方式影響六朝道教，使得道教把自己原本就有的誦經稱作“轉經”。《敷齋經訣》以及同為“新經”的《上清太極隱注玉經寶訣》都有對“轉經法”的詳細規定，講如何在道場安放包括五千文、大洞真經三十九章和靈寶經在內的經典，並講到誦讀這些經典的功效。《敷齋經訣》中多見“轉經行道”“燒香轉經”“轉經說法”等，可知“轉經”是《敷齋經訣》所言的靈寶齋儀中的重要環節。因此《敷齋經訣》纔有“齋靜、轉經”之語。

那麼，又該如何理解《敷齋經訣》的“齋靜”？《敷齋經訣》所涉及的“靈寶齋”，基本上也是兩種。第一種是仙道傳統中最具代表性的修行之一，即靜齋、長齋。如“新經”中的主要人物葛仙公就是在山中靜齋時感念上真下降的。靜齋是針對個人的清靜身心之法，與古代最初的“齋”意最為接近。基本原則是身心潔淨纔能溝通神靈。要知在“新經”作成的時代（東晉末年以前），還普遍認為要想成仙，就要使得天上的仙真下降迎接修道者上昇。而經過長時間的靜齋，是達到這一目的的重要手段之一。這樣的齋法，也許需要靜室或與世隔絕的山洞之類的半封閉場所，也許有焚香、燃燈、誦經、持戒等環節，甚或是個別陪侍在側，但整體上仍可算是一種個人的修行。如“新經”《太極左仙公請問經》卷下云：“學道常淨潔衣服，別靖燒香，安高香座，盛經禮拜，精思存真，吐納導養，悔謝七世父母，及今世前世重罪惡緣，布施立功，長齋幽靜，定其本願。”<sup>③</sup>淨服、燒香、奉經、存思、悔謝、吐納等，都是修道者個人可以做到的靜齋行為。在“新經”

① 呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，176 頁。小林正美：《新範式道教史的構建》，110 頁。柏夷還專論過《敷齋經訣》中的“轉經”，見《轉經——古靈寶派的宣教方法》，田中文雄、祁泰履主編：《道教と共生思想》，73—86 頁。

② 此據湯用彤校注、湯一玄整理：《高僧傳》卷十三《經師·論》，北京：中華書局，1992 年，508 頁。

③ 《道藏》第 24 冊，667 頁下欄。

的齋法中，齋靜誦經，無疑是最重要的修行手段。

第二種是從五斗米道傳統繼承下來的集體性齋會。關於“新經”中提及張道陵天師的內容，詳見本書第五章第四節的論述。按我的看法，《敷齋經訣》屬於410年代作出“教戒訣要”之一，其作者有意將葛氏道與天師道的因素融匯在一起的，同時還吸收了大量的佛教因素。除了葛氏道仙道傳統的個人靜齋外，天師道的傳統中因為要面向廣大底層的信眾，通過法事活動來解決信眾日常生活之所需，所以祭酒、道士除了自己的修行外，往往還要為別人做法事，於是就要有人數多少不一的集體性儀式活動。而這些活動也要與神靈溝通，也許在開始階段還用殺牲血祠，但很快就轉而講究清靜清潔的方式了。在這個層面上，這種集體性的法事活動也被稱為“齋”，或許就是由天師道早期的上章儀式乃至廚會發展來的<sup>①</sup>。明乎此，我們纔能更好地理解為何《太極左仙公請問經》卷上會提到張道陵天師因靈寶齋而有三天齋，到卷下又說張天師因靈寶齋又做旨教齋。但顯然不能認為“新經”的作者是天師道中人，因為“新經”的作者認為張天師的齋法都是從靈寶齋學習來的，指教齋或三天齋應該都是天師道的集體齋會儀式。“新經”特別提到所謂的“靈寶本齋”，應該就是指個人長齋靜齋的那種，因為這是可以直接達成真道的途徑，這是來自葛氏道的仙道傳統。

相比其他幾部以葛仙公成仙為背景的“新經”，《敷齋經訣》明顯是以天師道的齋法為主的。開篇就以太極真人的口吻，講述了從入齋堂開始的一系列齋儀程式。這是天師道背景的道士舉行齋會的情景，因有“臣等……相率共修靈寶無上齋”“以次人人上香”等語。只是通過用“太極真人曰”和“仙公曰”的方式，表示這些齋儀還是與葛仙公有關係的。實際上《敷齋經訣》對個人靜齋活動的描述，反而不如集體齋會重要。從這個角度來看，《敷齋經訣》應該比那幾部“行業新經”要晚出，因為它不敢突破太極真人和葛仙公這一成組的神格框架，但在具體的齋儀上卻又明顯地納入了天師道的齋法，而與葛仙公“行業新經”所側重的個人靜齋不符。總的說來，“新經”所見的靈寶齋法，是仙道傳統的個人齋靜和天師道傳統的集體齋會兩者並存的狀況。

<sup>①</sup> 小林正美認為天師道的旨教齋是後來靈寶齋法的原型，而旨教齋是由天師道的上章儀式發展來的，見《新範式道教史的構建》，87—88頁。柏夷前揭文中，也討論了《敷齋經訣》中的轉經儀式與天師道儀式的異同問題。

《真文天書經》關於靈寶齋的觀念，與“新經”的普遍情況相通，但又不完全相同。因為《真文天書經》較之“新經”最明顯的發展，是把這些齋法放置在元始天尊傳授太上大道君等仙真“赤書五篇真文”的背景之下。同時，《真文天書經》幾乎摒棄了天師道的集體齋儀，認為集體性的齋會活動都是天上的仙真纔進行的，地上的道士只需要個人的靜齋就可以達成道果。看來，《真文天書經》在靈寶齋的觀念上，也並不能作為全部“元始舊經”的代表，它只是在從“新經”向“舊經”發展過渡階段的作品<sup>①</sup>。在“靈寶六齋”中，無論建齋目的是為道士自己還是為他人，都不是修道者個人能夠完成的“靜齋”或“清齋”，而是需要多人參與的齋會活動。這樣看來，“新經”中強調的“靜齋”或“清齋”的觀念與實踐，一定是早於“舊經”中的“靈寶六齋”，只有這樣纔符合道教齋法由簡入繁的發展規律。個人通過靜齋和誦經就可解決包括成仙在內的各種需求，這是“新經”時代的觀念；而“舊經”時代則針對各種不同的需求，制訂出各種不同的齋儀。不是說“新經”絕對不可能在瞭解這些繁複的齋儀的前提下，又選擇返樸歸真，問題是並沒有確鑿的證據表明“新經”瞭解“舊經”所載“諸齋”的存在。這種情況下，我選擇認為“新經”早於“舊經”，“新經”中的“齋靜、轉經”觀念，應早於散在“舊經”各處的“靈寶六齋”的實踐。

## 五 結語

越來越多的證據表明，“古靈寶經”中不僅“新經”早於“舊經”，而且“舊經”中也有先後之分。在這樣的背景下重新看待《真文天書經》作為“元始第一經”的地位，就不應過分強調其對隨後的“舊經”，和實際上比它還早成書的“新經”所起到的主導性作用。關於“赤書五篇真文”和靈寶齋的觀念，《真文天書經》都是比“新經”有所發展，但仍然不足以代表“舊經”對這兩個靈寶經教要素認知的最後完成階段。這是本節對《真文天書經》這部“元始第一經”的重新定位。

“靈寶赤書五篇真文”在“古靈寶經”中的地位和作用很有必要重新加以評

<sup>①</sup> 這樣說似乎容易引起歧義。《真文天書經》既然是“八節齋”的出典，它關於靈寶齋的觀念怎會與八節齋不符？實際上此經只是為“八節齋”提供了某種神學上的依據，而非具體的齋儀程式，所以，說《真文天書經》的靈寶齋觀念與“八節齋”在內的“靈寶六齋”不盡相符，並不意味著《真文天書經》在八節齋上是自相矛盾的。

價。一是必須意識到在《抱朴子內篇》之後和《真文天書經》之前，曾經出現過不止一套的“靈寶五符”或“五篇真文”。“赤書玉篇真文”只是其中的特定階段的產物。向前追溯看，它與《太上靈寶五符序》中的“靈寶五符”從形式上看就是緊密相連的，只不過被賦予了新的神學背景；向後延展看，它很快就面臨其他“舊經”新出的“靈寶五方天文”的競爭。

二是必須在具體的經文環境中去理解和解讀“五篇真文”的地位和作用。如果關注到《真文天書經》中有關“劫”的神話時間觀念，就會發現“五篇真文”根本不是在原初的宇宙誕生時就存在的，它只有特定階段的功能性，而不具有貫穿宇宙時空的本源性。唯其如此，它纔可能被後出的“舊經”又以“五方天文”來超出。如果把“五篇真文”作為全部靈寶經教的核心看待，很可能只是看到了某一部分靈寶經作者的意願，而忽略了“古靈寶經”在4世紀初到5世紀中後期這一時間段中一直在不斷發展變化的事實。

“靈寶齋”並不是只有在《真文天書經》作成時纔有的概念。“新經”中已有對“靈寶齋”的固定化觀念和實踐。如果僅僅把“舊經”中的“諸齋”作為“靈寶齋”的源頭，將“靈寶六齋”等同於“靈寶齋法”，就會忽略靈寶齋儀產生和發展的某些重要歷史事實。不可否認的是，“新經”根本沒有體現出對“靈寶六齋”的目的、功能和儀程有絲毫的瞭解。這只要對比“新經”和“舊經”齋儀中出現的祈願對象、行齋目的和具體的用詞用句就很清楚了。例如，“新經”沒有顯示出對元始天尊神格的敬重，也沒有出現為帝王國主祈福、為九祖亡魂拔度等建齋的目的，更沒有出現九幽、長夜等“舊經”齋儀中的常用詞。“新經”認為“齋靜、轉經”是靈寶齋的主要方式，到“舊經”則更加強調齋戒、懺謝等，特別是戒律的重要性。當然，由於靈寶齋儀發展的連貫性，一些基本的儀節，甚至部分儀節中的祝詞是從“新經”到“舊經”都會有相同的地方；同時，“新經”的確提到了“齋戒”“奉齋持戒”，但“舊經”關於戒律的思想顯然比“新經”更豐富和全面。這些都是可以比較出兩組靈寶經齋儀異同的地方。而這些異同點，並不能僅以“新經”敷述“舊經”來解說。

本節對事關“古靈寶經”研究的兩個基本概念提出了某些新的看法，同時也為我一直主張的“新經”的作成早於“舊經”提供了新的論據。但限於篇幅，在此只能通過《真文天書經》為切入點進行了力所能及的初步研究。要想解決這裏提出的問題，最終還要通過對“古靈寶經”進行全盤性的比較研究纔能達成。

## 第二節 《洞玄靈寶玉京山步虛經》的形成

### 一 引言

“步虛”，通常指道士在齋醮的儀式上，邊讚頌、邊步行的儀式動作。道士在“步虛”時讚誦的文字，被稱為“步虛詞”，配合音樂唱誦，成“步虛韻”或“步虛曲”；又在“步虛”步伐的基礎上，發展出“步虛舞”，成為後世道教儀式遵循的定式之一<sup>①</sup>。北周時，文人士夫開始以“步虛”為歌詠縹緲仙舉之道教意境的專用曲調<sup>②</sup>，隋唐時則成為特定的詩體<sup>③</sup>。

“步虛”的原義應是踏空舉步，即表示仙真在空中飛行的動作<sup>④</sup>。關於道教“步虛”的來歷，劉宋劉敬叔《異苑》云：

陳思王曹植字子建，嘗登魚山，臨東阿。忽聞岩岫裏有誦經聲，清通深亮，遠谷流響，肅然有靈氣。不覺斂衿祇敬，便有終焉之志，即效而則之。今之梵唱，皆植依擬所造。一云：陳思王遊山，忽聞空裏誦經聲，清遠適亮。解音者則而寫之，為神仙聲。道士效之，作步虛聲也<sup>⑤</sup>。

① 道教“步虛”的概況，見 Kristofer Schipper, “A Study of *Buzu*: Taoist Liturgical Hymn and Dance”, in Tsao Peng-yeh & Daniel P. eds., *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*. Hong Kong: The Chinese Music Archive, Chinese University of Hong Kong, 1989, pp. 110 – 120. 陳耀庭所寫“步虛”詞條，載胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，538 頁。並參陳耀庭：《道教禮儀》，北京：宗教文化出版社，2003 年，154—157 頁。

② 〔宋〕郭茂倩：《樂府詩集》卷七十八《雜曲歌辭》十八《步虛詞十首》：“《樂府解題》曰：《步虛詞》，道家曲也，備言衆仙縹緲輕舉之美。”北京：中華書局，1979 年，1099 頁。

③ 從文學與音樂史角度研究步虛詞，見任半塘：《唐聲詩》（下編）之《七言四句·步虛辭》，上海：上海人民出版社，1982 年，346—354 頁。王小盾：《早期道教的音樂與儀軌》，1990 年初刊，此據氏著（王昆吾）：《中國早期藝術與宗教》，上海：東方出版中心，1998 年，429—466 頁，特別是 436—437 頁。深澤一幸：《步虛詞考》，吉川忠夫編：《中國古道教史研究》，京都：同朋社，1992 年，363—416 頁。王小盾：《道教步虛舞——兼論道教歌舞和巫舞在宗教功能上的聯繫與區別》，張榮明主編：《道佛儒思想與中國傳統文化》，上海：上海人民出版社，1994 年，69—89 頁。

④ “步虛”在開始時很可能並無具體的步伐規定，只是象徵足履虛空的仙真飛行。與“步虛”相關但又不同的是“步罡”，即“踏罡步斗”。其源頭來自古代方術的“禹步”。見 Poul Andersen, “The Practice of *Bugang*”, *Cahies d'Extrême-Asie*, Vol. 5, 1989 – 1990, pp. 15 – 53, esp. 39. 並參劉昭瑞：《禹步的起源及禹與巫、道的關係》，1991 年初刊，此據氏著：《考古發現與早期道教研究》，北京：文物出版社，2007 年，223—234 頁。唐代道教詩歌中的“步罡”，見薛愛華（Edward H. Schafer），*Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars*, University of California Press, 1977. 同氏，“Wu Yün's ‘Cantos on Pacing the Void’”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 41, No. 2, 1981, pp. 377 – 415.

⑤ 〔南朝宋〕劉敬叔撰、范寧校點：《異苑》，北京：中華書局，1996 年，48 頁。

這樣，佛教“梵唱”和道教“步虛聲”的產生，就都被認為與高雅文學的代表人物曹植有關。雖然還不知道這兩種說法的根據是什麼，但這裏提到的“步虛聲”顯然只強調了“步虛”的“音聲”特徵，而沒有給人留出多少可以想象步伐的餘地。唱誦的聲音與飛空的地步是否已經結合在一起？還是文士們更傾向於接受清亮有靈氣的唱誦音聲，而忽略了原本就配合在一起的地步？不得而知。

道教方面的資料中，最早提到“步虛”的是一批晉宋時期的道典。如成書於東晉末年的“新經”之一的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》說到建齋時儀程云：

拜既竟，齋人以次左行，旋繞香爐三匝，畢。是時，亦當口詠步虛躡無披空洞章。所以旋繞香者，上法玄根無上玉洞之天大羅天上，太上大道君所治七寶自然之臺，無上諸真人持齋誦詠，旋繞太上七寶之臺，今法之焉。又三洞弟子諸修齋法，皆當燒香歌誦，以上象真人大聖衆，繞太上道君臺時也<sup>①</sup>。

這裏強調的是“口詠步虛躡無披空洞章”之詞，顯然腳下的地步另有規範，只是從文中無從得知。“上法”和“上象”是說行齋的道人做此環繞香爐的動作，是仿效天上聖衆禮拜太上道君時的舉動。另一部“新經”《太極左仙公請問經》說：

洞玄步虛詠，乃上清高旨，蕭滌玄暢，微妙之至文，亦得終始修詠以齋戒也<sup>②</sup>。

關於“洞玄步虛詠”，同屬“新經”的《上清太極隱注玉經寶訣》云：

《太上玉經隱注》曰：誦《太上洞玄步虛經》時，先叩齒三下，咽液三過……道士入室齋，讀《太上步虛之玉章》，及飛行羽書，則能馳騁九龍，雲駕來迎。……太極真人曰：《步虛經》者，靈寶齋步玄誦也。羽經，洞真之詠也<sup>③</sup>。

亦可見“步虛經”和“步虛章”都是用於齋戒儀式上的誦詠之辭。這裏雖然兩處

① 《道藏》第9冊，868頁下欄至869頁上欄。

② 《中華道藏》第4冊，120頁上欄。

③ 《道藏》第6冊，643頁中欄、644上欄、下欄。



出現了“《步虛經》”之稱，但實即“《太上步虛之玉章》”，並不是某部成文的經典，而很可能只是可供唱誦的幾章歌辭而已。道士在齋儀上口誦和步履“步虛”，不僅是為效仿天上的聖真，也是為想象自己乘龍雲而昇仙。

被認為是陸修靜作品的《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中云：

十方至真、三千大千、已得道大聖衆，及自然妙行真人，皆一日三時，旋繞上官，稽首行禮，飛虛浮空，散花燒香，手把十絕，嘯詠洞章，讚九天之靈輿，尊玄文之妙重也。今道士齋時，所以巡繞高座，吟詠步虛者，正是上法玄根衆聖真人，朝宴玉京時也。行道禮拜，皆當安徐雅步，審整庠序，俯仰齊同。不得參差巡行。步虛皆執板當心。冬月不得拱心，夏月不得把扇。唯正身前向，臨目內視，存見太上在高座上，注念玄真，使心形同丹，合於天典<sup>①</sup>。

可見到陸修靜時的“步虛”，已具有吟詠之辭和具體步伐這兩種意義結合的特定含意。這仍然是道士模擬天上衆聖真人禮拜太上大道君的情境而來。人間道士當然不能像衆聖真人那樣親見太上，只能是在“步虛”時通過內視、存見來想象太上。這是道教中人對“步虛”來歷的解釋。施舟人認為“步虛”的動作與印度輪回儀式有關，其曲調聲腔則是從佛教的梵唄發展來的。王小盾認為“步虛”的歌吟方式和齋儀組織是來源於佛教的，但步虛舞則很可能與漢晉時期中國本土的“七盤舞”有關。因此，道教“步虛”的淵源並不僅限於追溯到曹植這裏，也不一定完全都效仿佛教制度而來。而《異苑》的記載也可說明，在劉宋時，道教的“步虛聲”已逐漸被文人士大夫所接受，以至於需要特意將其追溯到曹植這個看似更文雅的源頭。

此外，還有一部《洞玄靈寶玉京山步虛經》（以下簡稱為《玉京山步虛經》），也講到大羅天為太上無極虛皇天尊的治所，諸天聖衆要“一月三朝其上”，“旋繞七寶玄臺三周匝，誦詠空洞歌章”。經中收有《洞玄步虛吟十首》《太上智慧經讚八首》等歌辭，應是最早記錄了“步虛辭”具體內容的一部道書。此經歷來被認為屬“古靈寶經”之一，被陸修靜著錄於“元始舊經”之列，卻含有明顯的“仙公新

<sup>①</sup> 《道藏》第9冊，824頁中欄至下欄。

經”的因素。此經完整的文本目前只見於《萬曆續道藏》<sup>①</sup>，通常都是將其直接作為晉宋時代“古靈寶經”的文本來使用的。此前已有學者在討論其他問題時涉及這部道經，似乎尚無對其的專門研究<sup>②</sup>。本節希望考察《道藏》本《洞玄靈寶玉京山步虛經》中以“步虛辭”為中心的内容中一些明顯的變化，進一步瞭解此經從晉宋本到《道藏》本的形成過程。

## 二 從“步虛章”到“步虛經”

學者們通常認為，敦煌本“靈寶經目錄”(P. 2861. 2 + P. 2256)中的“元始舊經《紫微金格目》”就著錄了《玉京山步虛經》，因而它歷來被當作是一部“元始舊經”。但小林正美認為它本來是一部“仙公系”經典，後被移入“元始系”<sup>③</sup>。如果我們相信靈寶經造作者們真的是根據來自天宮的《紫微金格目》上所列的經典，一部部地將“天文玉字”虔誠地轉寫成人間的文字，由此纔產生了“元始舊經”，因而《玉京山步虛經》的内容無可懷疑地就是“天文玉字”的内容，那麼小林氏的觀點似乎就不值得重視。但實際上，靈寶經幾乎肯定是由人間的道士們“造作”出來的，無論道士們如何誇大其來源和内容的神聖性，在經由道士之手纔能變為世間文本的過程中，一定會留下某些人為造作的痕跡，可以使我們追蹤其成書的綫索。《紫微金格目》是道士們想象中保存在天宮的神書目錄；陸修靜 437 年的《靈寶經目》和 471 年的《三洞經書目錄》，都是他根據三四十年間所見對天宮見錄與世間流傳靈寶經進行甄別成果；敦煌本“靈寶經目錄”則綜合了前兩者，又加入了宋文明及其某位後學的意見。因此，敦煌本實際包含了這三方面的内容，其間一些細微差別，還是非常值得注意的。

就以本節要討論的這部《玉京山步虛經》而言，敦煌本“靈寶經目錄”對其著錄曰：

① 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，《道藏》第 34 冊，625 頁中欄至 628 頁中欄。校錄本可參《中華道藏》第 3 冊，70 頁上欄至 73 頁下欄。

② 如 Stephen R. Bokenkamp, “Sources of the Ling-pao Scriptures”, in M. Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Bruxelles, 1983, pp. 443–445. 並參任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1991 年，1139—1140 頁。以及 Hans-Hermann Schmidt 對這部經的考證，見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon*, The University of Chicago Press, 2004, p. 219. 關於此經的年代，陳耀庭說是 5 世紀，王小盾認為是陸修靜的作品，深澤一幸說是北周的作品，但都沒有說明原因。關於這部《玉京山步虛經》的研究史概述，亦可參鄭燦山：《六朝道經〈玉京山步虛經〉經文年代考證》，此據《中國學研究》第 72 輯，韓國外國語大學校，2015 年，224—232 頁。

③ 小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，158—160 頁。

《昇玄步虛章》一卷，已出。卷目云《太上說太上玄都〔玉〕京山經》<sup>①</sup>。

“靈寶經目錄”的著錄有一個特點，它對大多數經典都先給出一個較短和看似不完全的名稱，如果此經在當時尚未流傳於世，就只標明“未出”；如果是“已出”的，在前面的短名之後，再給出一個較長和較完整的經名，即“卷目云”的部分。換句話說，只有那些“已出”的靈寶經，纔被列入“卷目”；也只有那些“已出”的靈寶經，纔有一長一短兩個經名並存的現象。可以認為，“元始舊經”36卷，每部經前面較短和不完整的經名，是道士們想象的天宮目錄；而“卷目”所載較長的經名，則是當時確已被造作出來流行於世的經卷題目。

“《昇玄步虛章》”是一個較短和看似不完全的名稱，應該是《紫微金格目》所載的經名，而“《太上說太上玄都玉京山經》”則是其在實際流傳時的較長和較完整的名稱。為何天宮目錄所載的“《昇玄步虛章》”到人間傳布就變成了“《太上說太上玄都玉京山經》”？兩者的經名還是有明顯的差異，很難說前者是後者的簡稱。類似情況在這份目錄對其他經典的著錄中也存在<sup>②</sup>，說明前面的經名與後面的經名雖然所指是同一部經典，但兩者之間並不是一個簡稱、一個全稱那樣簡單的事情。同時，還有的經典是沒有給出前面較短的名稱，而直接給出一個比較完整的經名<sup>③</sup>。

從敦煌本的著錄可以看出：這部經書在“舊目”中稱為“《昇玄步虛章》”，而其出世以後的“新名”則是“《太上說太上玄都玉京山經》”。到唐初《洞玄靈寶三洞奉道科誡營始》的《靈寶中盟經目》著錄，仍然是“《太上昇玄步虛章》一卷”，並有“《步虛注》一卷”<sup>④</sup>。說明此經最初的經名是《步虛章》，最晚在陸修靜471年作《三洞經書目錄》時，“《步虛章》”已變成了“《玉京山經》”。

“昇玄”就是“昇仙”，在六朝前期的上清經和靈寶經中都很常見這樣的用法。六朝常見的“昇玄經”，其實也是作為“靈寶經”的代名詞，而非特指南北朝

① P. 2681. 2 原卷著錄此經的文字部分並沒有殘缺之處，但“卷目云”後文字，大淵忍爾錄作“太上說太上玄都〔玉〕京山經”，小林和王卡都錄作“太上說太上玄都〔玉〕京山〔步虛〕經”。即除了補“玉”，還補了“步虛”。我認為大淵的釋錄是符合原卷的。通過本節後面的論述可知，“玉”字當確係原卷脫漏，但未必需要補上“步虛”二字。

② 如敦煌本“靈寶經目錄”還著錄“《本業上品一卷》，已出。卷目云：《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》”。前者很難被認為就是後者的簡稱。

③ 如《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》，都沒有前面的較短的名稱。當然，也可以認為這是原卷抄寫脫漏所致，就像王卡錄校《中華道藏》本時處理的那樣。

④ 《道藏》第24冊，758頁中欄、下欄。

末期纔出現的《昇玄內教經》<sup>①</sup>。“步虛章”的“章”不是“上章”的“章本”，而是歌辭的“篇章”之意。很可能“《昇玄步虛章》”原本就是指道士們舉行步虛儀式時所唱誦的歌辭，即《上清太極隱注玉經寶訣》中所說的“《太上步虛之玉章》”，具體內容或為《道藏》本《玉京山步虛經》中的“《洞玄步虛吟》十首”<sup>②</sup>。但“《太上說太上玄都玉京山經》”的含義就不同了：首先，突出了這是主神太上所說、所傳的一部天界神書，其內容也就不僅僅是十首步虛詞，而要有構成一部經典的其他要素，如說經的場合、主神輔神、說經過程等。其次，強調了玄都玉京山這一天宮聖境，使所收的步虛詞的運用場合具有針對性，即這十首步虛詞本來都是諸天大聖在玄都玉京山禮拜太上時的歌辭。所以，從題名的變化上，隱約可以看出從“舊目”的《昇玄步虛章》到傳世的《玉京山步虛經》，可能經過了某種明顯的變化。

事實上，這樣的變化是可以找到證據的。《道藏》收有一部佚名的《洞玄靈寶昇玄步虛章序疏》（以下簡稱《序疏》）<sup>③</sup>。何為《序疏》？可能是對《昇玄步虛章》前面的“序言”所作的“疏”。但這篇《序疏》已把“昇玄步虛章”本身（即十首步虛詞）也作了疏解。所以，這裏的“序”未必專指“序言”。但因為沒有更多的材料，在此不做更多的推測。任繼愈主編的《道藏提要》沒有給出這部道書的成書時代，王卡在《中華道藏》中認為此卷應該是隋唐人的作品<sup>④</sup>。勞格文（John Lagerwey）在為《道藏通考》所寫的這部《序疏》的考證時認為，此《序疏》的作者看來是反對葛仙公所傳的“新經”的，所以它應該作成於“仙公新經”成書以後不

① 參劉屹：《論〈昇玄經〉的文本差異問題》，《文津學志》第一輯，北京：北京圖書館出版社，2003年，191—206頁，特別是192—194頁。關於《昇玄內教經》的成書時代，王卡、盧國龍、山田俊、劉屹、萬毅等都認為是在南北朝末年。小林正美力證《昇玄內教經》作成於劉宋，或許與他堅持《三洞奉道科誡》所載道士法位制度中出現的“昇玄法師”在梁代就已出現有關。見小林正美：《〈昇玄經〉的編纂と昇玄法師》，收入氏著：《唐代的道教と天師道》，東京：知泉書館，2003年，169—206頁。但應該看到，“昇玄經”最初只是“靈寶經”的代稱之一。

② 如前所述，《上清太極隱注玉經寶訣》中提到了“誦《太上洞玄步虛經》”時要叩齒、咽液、存想等方法，見《道藏》第6冊，643頁中欄。這些內容亦見於《洞玄靈寶玉京山步虛經》十首“步虛吟”之前，卻又多出一些不需“啓事出吏兵”的說明文字等。根據《太極隱注玉經寶訣》中太極真人的說法，所謂的“步虛經”，就是“太上步虛玉章”而已，也就是這十章“步虛詞”。如果認為“元始舊經”早於“仙公新經”，則《太極隱注玉經寶訣》提及的“步虛經”就應該是《洞玄靈寶玉京山步虛經》。但我認為“仙公新經”是早於“元始舊經”的，則《太極隱注玉經寶訣》的“步虛經”，只是這十首“步虛詞”而已。

③ 《洞玄靈寶昇玄步虛章序疏》，《道藏》第11冊，168頁中欄至172頁下欄。《中華道藏》第3冊，74頁上欄至78頁下欄。

④ 《中華道藏》第3冊，74頁上欄。

久的公元 430 年左右<sup>①</sup>。兩人的看法差距還是很大的。

按一般的理解,《昇玄步虛章》應該就是《洞玄靈寶玉京山步虛經》,所以這篇《序疏》理應是對《玉京山步虛經》的疏解。但勞格文已指出:此《序疏》只是對《道藏》本《洞玄靈寶玉京山步虛經》做了部分地疏解工作,而對《道藏》本後半部分所收的多首“讚”“頌”“咒”部分,即《太上智慧經讚八首》《五真人頌》《禮經三首咒》等,《序疏》的作者都似乎視而不見。或許說明這些“讚”“頌”“咒”的部分應該不是《序疏》作者為《玉京山經》作疏時所有的,而是《序疏》作成後加的<sup>②</sup>。

雖然從題目上看,《序疏》是對“洞玄靈寶昇玄步虛章”,而不是對“玉京山步虛經”的疏解,但《序疏》同時也提到,《昇玄步虛章》“又云《太上說玄都玉京山經》”<sup>③</sup>。這正如我們在敦煌本“靈寶經目錄”中所看到的那樣,《昇玄步虛章》是“舊目”,而《太上說太上玄都玉京山經》是“新名”。不僅如此,《序疏》還說到此經“是洞玄第三部靈寶第八卷。所以‘次空洞’者,‘空洞’云云,故次”<sup>④</sup>。按照敦煌本“靈寶經目錄”,《昇玄步虛章》正好處在十部“舊目”的第三部,整個“元始舊經”位序的第八卷。而所謂“次空洞”,意即《步虛章》的次序,就在被安排在《空洞靈章》之後,也正符合“靈寶經目錄”裏面《空洞靈章》位居《昇玄步虛章》之前的位序<sup>⑤</sup>。說明《序疏》接受了陸修靜所編製的“靈寶經目錄”的次序,應該比較接近晉宋時代此經的原貌。由此也可說明:在六朝至唐初,《昇玄步虛章》又名《太上說玄都山玉京山經》,故而敦煌本“靈寶經目錄”在“玉京山”之後,是無需補上“步虛”二字的。

此外,勞格文注意到《道藏》本《玉京山步虛經》中十首步虛詞之第三首,末句作“金光散紫微,窈窕大乘逸”<sup>⑥</sup>。而《序疏》的作者卻認為末句的原文應該是“窈窕玄都逸”,並強烈批評那種把“玄都”改為“大乘”的做法是“愚之極也!”<sup>⑦</sup>這牽涉到這些步虛詞的原作者是誰的問題。《崇文總目》《通志·藝文略》等宋代

① The Taoist Canon, pp. 257 - 258.

② 同樣耐人尋味的是深澤一幸的做法。他首先用《洞玄靈寶昇玄步虛章序疏》來解讀“步虛詞十首”,卻把似乎應是步虛詞原本出處的《洞玄靈寶玉京山步虛經》作為北周的作品,放在次要地位附帶提及。見《中國古道教史研究》,368—388 頁。

③ 《道藏》第 11 冊,168 頁中欄。

④ 《道藏》第 11 冊,168 頁中欄。

⑤ 而前引《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中還說“口誦步虛躡無披空洞章”。“空洞章”與“步虛詞”及《空洞靈章》與《步虛章》之間的關係,耐人尋味。

⑥ 《道藏》第 34 冊,626 頁中欄。

⑦ 《道藏》第 11 冊,170 頁下欄。

道教之外的目錄書，都說步虛詞是陸修靜所作<sup>①</sup>。不過，深澤一幸認為這十首“步虛詞”應該是在陸修靜之前就已產生和使用了，陸氏只是整理者。他還進一步指出：十首步虛詞的主旨、意境乃至用韻，都與《真誥·運題象》所載的神仙詩極為相近。可以認為它們是在相似甚至同樣的場合下被創造出來。亦即說，十首步虛詞的作成時代至少可以追溯到東晉中期<sup>②</sup>。而這十首“步虛詞”正式出現在靈寶經中，也必然有其與上清經不同的特點。如果考慮到“步虛詞”應該是先在道教的儀式中被使用和實踐，其後纔被披上太上說法的神聖外衣，被編入靈寶經典，那麼深澤一幸的說法似乎是可以被接受的。

陸修靜應該是這十首步虛詞的整理者而非始作者，他整理的結果，可在《太上洞玄靈寶授度儀》中看到。經他整理後的十首步虛詞，遂成為道教徒的“標準版本”，影響深廣。《授度儀》所收第三首步虛詞的末句，也是作“窈窕大乘逸”<sup>③</sup>。“大乘”和“玄都”究竟有何區別？用《序疏》這位佚名作者的話說：“乘是運載之趣向也，玄都是至道室宅之極場也。以趣向信仰至之，如人行時，勞逸殊極也。”<sup>④</sup>意即“大乘”表趣向，“玄都”表場所。如果聯繫到上句“金光散紫微”的“紫微”也是表示場所的詞彙，似乎“玄都”應是這第三首“步虛詞”末句中原本的用詞。將“玄都”改作“大乘”的人是否就是陸修靜本人，似乎無關緊要，他至少是接受了這樣的版本，而這恰是《序疏》的作者強烈反對的改法。這一情況，或許有助於我們推測：第一，在東晉中期上清經傳統影響下作成的最初的“步虛詞”，被某個時期的靈寶經作者披上“元始舊經”“靈寶天文”的外衣，被正式編入靈寶經，此時就已被做了部分的修改。第二，《序疏》的作成，至少應該在陸修靜做出或接受將“玄都”改為“大乘”之後。但這位無名作者的影響遠不及陸修靜，所以後代流傳的還是陸氏所認定的版本。

《序疏》還明確講到當時的《昇玄步虛章》的結構是：

① 《崇文總目》卷四作“《步虛洞章》一卷原釋，陸修靜撰，不詳何代人”。又云：“《靈寶步虛詞》一卷，陸修靜撰。”《通志·藝文略》卷六十七《藝文》五《道家》二“經”中著錄“《玉京山經》一卷”，又在“科儀”中著錄“《步虛洞章》一卷、《昇玄步虛章》一卷、《靈寶步虛經》一卷”，皆云“陸修靜撰”。見北京：中華書局，1987年影印本，790頁上欄、下欄。宋代目錄書中對此經的不同著錄情況，見 Piet van der Loon, *Taoist Books in the Library of the Sung Period*, London: Ithaca Press, 1984, p. 170.

② 深澤一幸前揭文，389—394頁。

③ 《道藏》第9冊，853頁上欄。

④ 《道藏》第11冊，170頁下欄。

就此卷爲四等。第一舉玄都爲道境，以建法體，依相以解教方，述結從理起用。第二示修行方法。第三列十頌以讚法體，結述從外入理之意。第四散擲廣誦，法法皆正，以示得失流通<sup>①</sup>。

“四等”即四個部分。以此“四等”與《道藏》本《玉京山步虛經》相比較：

“第一，舉玄都爲道境”，雖然基本可以對應《道藏》本開篇所述的玄都玉京山、七寶臺、七寶樹等，但《序疏》引《昇玄步虛章》原文有“太上曰：夫玄都玉京山”“冠八方”“法羅天”“法大聖”等句，並由此敷衍出很多的疏解文字。這樣的語句，在《無上秘要》引《洞玄玉京山經》中尚能依稀見到<sup>②</sup>，而在《道藏》本《玉京山步虛經》中卻都已不見了。且既然是“太上說玉京山步虛經”，正如《序疏》和《無上秘要》所見，開篇應該就有“太上曰”云云，而《道藏》本卻不是這樣。說明此經的六朝本與明《道藏》本，在文字上有了明顯的差異，不能直接把《道藏》本當作六朝本來用。

“第二，示修行方法”，《道藏》本云：“長齋久思，諷誦洞經，叩齒咽液，吐納太和。身作金華色，項負圓光，頭簪日華月英玄景，手把靈符十絕之幡。……感太無，動天老，致飛龍，降天仙也。”<sup>③</sup>還有此後的“山有十號”和七寶樹上的花葉都是上清三洞道德真經，食之而得仙等內容，也都可以看作是修行方法。這部分內容，《無上秘要》所引與《序疏》同<sup>④</sup>，與《道藏》本也是基本可以對應的，應可看作是此經六朝本的原貌<sup>⑤</sup>。

“第三，列十頌以讚法體”，即《道藏》本“步虛吟”以下的十首步虛詞。這也應該是《昇玄步虛章》最初和最核心的部分。十首步虛詞具體的文字也有一些不同，在此不詳論<sup>⑥</sup>。

“第四，散擲廣誦”，前已述《序疏》在對十首步虛詠疏解之後就戛然而止了，

① 《道藏》第 11 冊，168 頁下欄。

② 如《無上秘要》卷四《九地品》，《道藏》第 25 冊，9 頁下欄至 10 頁上欄引《洞玄玉京山》云：“太玄都玉京山，冠八方諸羅天。”還有“諸天仙人謂此山有十名”，則與《道藏》本《玉京山經》基本相同。

③ 《道藏》第 34 冊，625 頁下欄。

④ 《無上秘要》卷四十三《誦經品》引《洞玄玉京山經》，《道藏》第 25 冊，146 頁中欄。

⑤ 此處強調齋戒誦經、叩齒咽液、吐納服食的修行方法，與“仙公新經”非常接近，而與“元始舊經”有明顯不同。

⑥ 對這十首“步虛詞”所作的詳細譯釋，可參深澤一幸前揭文，368—387 頁。這些“步虛詞”除了有許多佛教用語外，對上清經因素也有很多明顯的援用。說明這十首“步虛詞”的確具有上清經的背景。鄭燦山在其前揭 2015 年文中，並不認同深澤氏的看法，從靈寶經中找到了造作這些步虛詞的根據。我覺得這並不是一個非此即彼的問題。

而《道藏》本卻還有“讚”八首、“頌”八首和禮經“咒”三首。所謂“散擲廣誦”，如果沒有傳抄錯漏字的話，或為“散播廣誦”之意，即像很多道經結尾描述的那樣：太上說經完畢，衆仙真歡喜散去，將此經正法廣佈天下。當然也不排除有可能是指羅列了多種讚頌供人誦讀之意，這多少能夠與“步虛詞”十首之後的內容相符。不過，這些“讚”“頌”“咒”被湊在一起，實在有些前後不搭、不倫不類。例如，裏面既有太極真人、葛仙公這些屬於靈寶“新經”的仙真，也有許常侍（長史）、掾、右英夫人等屬於上清經系統的仙真<sup>①</sup>。而作為一部“元始舊經”，本不應該有葛仙公和許常侍（長史）掾這樣的歷史人物出現。因為所謂“元始舊經”36卷，都應該是“靈寶天文”從龍漢、開皇以來隨劫應運出世而形成的，這些天書是先於天地萬物而自然生成的，還要不斷面向每一劫每一世的人們出世度人，怎麼可能具體提及只在這一劫這一世纔出現的、算不得天上真仙的葛仙公和許常侍（長史）？所以，提及葛仙公和許常侍（長史）的這部《道藏》本《玉京山步虛經》，肯定已經不是其作為“元始舊經”《昇玄步虛章》的原來面貌了。這樣看來，小林正美對其“元始系”或“仙公系”歸屬的懷疑也不是沒有一點道理。但關鍵是，這些明顯有上清傳統和“仙公系”因素的內容是何時被加入的？至少從《序疏》的內容來看，當《昇玄步虛章》變成《太上說玄都玉京山經》時，似乎還不一定有十首“步虛詞”之外的“讚”“頌”“咒”和葛仙公、許常侍（長史）這些內容。

不僅《序疏》對《玉京山步虛經》的疏解只有前半部分，從六朝末到唐前期對這部《玉京山經》的引用情況來看，大多數都是引用此經的開篇部分和十首步虛吟的部分，幾乎沒有引及經文後半部分<sup>②</sup>。只有到唐代釋道宣《廣弘明集》引用《步虛經》，纔出現了見於《道藏》本《玉京山步虛經》後半部分的“禮經三首”之第二首<sup>③</sup>。由此或可推論，《序疏》應該作於陸修靜以後、唐以前的南北朝中後期，因為至晚在唐前期，“步虛吟”以後的部分，已經被加入《玉京山經》了。而有上清傳統的“頌”和葛仙公內容的部分，更應該在《序疏》之後、《廣弘明集》之前的南北朝後期至唐初被加入。

① 柏夷指出，《道藏》本《玉京山步虛經》中與許常侍和右英夫人有關的三首“頌”，是靈寶經的編造者從見於《真誥》的上清神啓中取用來的，見“Sources of the Ling-pao Scriptures”，pp. 443 - 444。《靈寶經溯源》，6頁。大淵忍爾：《道教とその經典》，105—106頁，也指出此點。這是《步虛經》抄撮上清傳統資源的又一例證。

② 如《無上秘要》卷四《九地品》、《林樹品》、卷二十三《真靈治所品》、卷四十三《誦經品》；釋法琳《辯正論》卷八；《道典論》卷四《胎息》；《上清道類事相》卷三；《一切道經音義妙門由起》等，文不具引。

③ 《廣弘明集》卷七《敘列代王臣滯惑解》下，《大正藏》第52卷，134頁下欄。



### 三 從“虛皇大道君”到“虛皇天尊”

《昇玄步虛章》很可能原本是以十首“步虛詞”為主，按照《玉京山步虛經》的說法，這些步虛詞主要是諸天大聖、高仙真人在朝拜“太上”時誦詠的空洞歌章。一般認為，“元始舊經”以“元始天尊”為最高主神，《玉京山經》既然屬於“元始舊經”，自然應該以元始天尊為主神“太上”。《道藏》本《玉京山步虛經》中即說：

玄都玉京山……為無上大羅天太上無極虛皇天尊之治也<sup>①</sup>。

但在此經的六朝唐代版本中，這個主神卻不是“元始天尊”，而是“大道君”。如《無上秘要》引《太上玉京山經》云：

太上無極虛皇大道君，治在玉京山七寶樹<sup>②</sup>。

《妙門由起》引《太玄都玉京山經》云：

太上曰：夫玄都玉京山，有七寶城，城有七寶宮。宮有七寶玄臺。即太上無極虛皇大道君之所理，諸天大聖天尊、帝王高仙真人，各各持齋奉法，宗太上虛皇於此矣<sup>③</sup>。

《太平御覽》引《玉京經》曰云：

玄都玉京山有七寶城，太上無極大道虛皇道君之治所也，高仙之玄都焉<sup>④</sup>。

《雲笈七籤》引《玉京山經》曰：

玉京山冠於八方諸大羅天，列世比地之樞上中央矣。山有七寶城，城有七寶宮，宮有七寶玄臺。其山自然生七寶之樹，一株乃彌覆一天，八樹彌覆八方大羅天矣。即太上無極虛皇大道君之所治也<sup>⑤</sup>。

可見，從六朝到宋初，《玉京山經》的“太上”都是“太上無極虛皇大道君”而非“元

① 《道藏》第34冊，625頁中欄。

② 《無上秘要》卷二十三《真靈治所品》，《道藏》第25冊，63頁上欄至中欄。

③ 《道藏》第24冊，723頁下欄。

④ 《太平御覽》卷六七四《道部》一六《理所》，3005頁中欄。

⑤ 《雲笈七籤》卷二十一《天地部·總序天》，486頁。

始天尊”<sup>①</sup>。不僅如此，前引《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中也說“步虛”本是效仿天真們旋繞“無上玉洞之天大羅天上太上大道君所治七寶自然之臺”而產生的。此“虛皇大道君”在“仙公新經”中被尊為“道之至尊”，是太極真人徐來勒和諸天大聖衆的師父。可以認為，“仙公新經”原本並不以“元始天尊”為主神，而是以“太上虛皇道君”為主神。“虛皇”之號，最早見於上清經傳統，如《上清黃庭內景經》開篇即云：“上清紫霞虛皇前，太上大道玉晨君。”注云：“虛皇者，紫清太素高虛洞曜三元道君內號也。”<sup>②</sup>從上清經的“虛皇”到“仙公新經”的“太上虛皇大道君”，再到“元始舊經”的“元始天尊”，這中間主神地位分合與升降的情況極為複雜，在此不能詳論。儘管《真靈位業圖》開篇就講“上合虛皇道君應號元始天尊”，看起來“虛皇”與“天尊”應該是同一的，但那已是 6 世紀中期甚至更晚的事情<sup>③</sup>，此前的道教傳統中並沒有明顯的“虛皇天尊”稱號，或將“虛皇”與“天尊”等同的情形。六朝至宋初的《玉京山經》中的“太上”，一直是來自“仙公新經”傳統的“虛皇大道君”，幾乎沒有見到把這個“太上”指定為“元始天尊”的例子。或可說明：《昇玄步虛章》原本與“仙公新經”更為接近，而《玄都山玉京山經》的主神從“虛皇大道君”變為“虛皇天尊”，或應是宋初以後的事情。

#### 四 定本的形成與歸屬問題

根據鄭燦山的研究，《道藏》本《玉京山步虛經》的內容可以分為八個部分，其中十首“步虛詞”是最原始的內容，很可能就是《昇玄步虛章》的原貌。《道藏》本開篇講玉京山和虛皇大道君的部分，也是交待此經神聖來源（被鄭氏看作是“序”）的部分，是隨後加進來的。依據《洞玄靈寶昇玄步虛章序疏》的內容可知，

① 王小盾也注意到相關主神的變化，他認為唐代《步虛》的新特點是把原來存想的“大羅天太上無極虛皇天尊”改稱為“元始天尊”。但這是他用《道藏》本《玉京山步虛經》與《無上黃籙大齋立成儀》所載張萬福的話做比較得出的結論。其實，“虛皇天尊”也就是“元始天尊”。

② 此據《雲笈七籤》，198 頁。大淵忍爾更指出，《步虛經》的“無極虛皇天尊”應即上清《大洞真經》三十九章第一位的“高上虛皇君”。見《道教とその經典》，114 頁。

③ 《道藏》第 3 冊，272 頁下欄。不過，上清派承認虛皇道君，但卻未必承認靈寶經的主神元始天尊。所以，有學者認為陶弘景的《真靈位業圖》或許沒有出現“元始天尊”，所謂“應號元始天尊”是唐末閻丘方遠加上的文字。見福永光司：《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊》，1976 年日文初刊，此據李慶中譯文《道家文化研究》第五輯，360 頁注 3。並參蔡霧溪（Ursula-Angelika Cedzich）為《道藏通考》所寫的提要，*The Taoist Canon*, pp. 109–111.

這兩部分共同構成了最初的《太上說玄都玉京山經》<sup>①</sup>。而《序疏》提及了陸修靜對靈寶經的分類部次，故可以肯定是在 471 年以後作成的。亦即說，在 471 年時，陸修靜看到的《玉京山步虛經》，就應該是只有這兩部分的一個版本。最晚到杜光庭作《太上黃籙齋儀》時，杜氏所見引的，應該已是《道藏》本《玉京山步虛經》八個部分俱全的版本。鄭燦山還注意到，在唐玄宗先天元年（712），史崇玄的《一切道經音義妙門由起》已經引用到見於《道藏》本《玉京山步虛經》的關於五真降授葛仙公的記述。所以，那些不見於《序疏》的六個部分內容，很可能是在隋唐之際到先天元年之前被加入此經的<sup>②</sup>。

明瞭這一過程，可以確認當我們討論晉宋時代的《昇玄步虛章》或《玉京山步虛經》時，真正需要關注的，就是十首步虛詞和前面的“序”這兩部分的內容而已。甚至可以進一步認為，《昇玄步虛章》就是指十首步虛詞，《太上說玄都玉京山經》就是指加入了“序”部分的最初兩部分經本。在 471 年，當時《玉京山步虛經》還是以太上大道君為主神，陸氏為何要將其列入“元始舊經”？進而，在 437 年時，此經是否已經存在？當時陸氏是怎樣看待其歸屬問題的？前面已多次提及，437 年陸修靜的《授度儀》，是我們確認當時已出靈寶經的重要依據之一。在 437 年，《昇玄步虛章》或《玉京山步虛經》，是否已經成書並被陸氏所徵引？這不僅關係到《玉京山步虛經》本身的問題，也關係到如何理解“出者三分”的問題。

現在屬於《玉京山步虛經》的十首“步虛詞”和“五真人頌”這兩部分內容，的確出現在陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》中。陸修靜作《授度儀》時，說自己“按金黃二籙、明真玉訣、真一自然經訣，準則衆聖真人授度之軌，敷三部八景神官撰集登壇盟誓，爲立成儀注”<sup>③</sup>。亦即說，他參考到了《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》等已“出世”的“古靈寶經”中所見的授度儀軌，卻沒有說他根據了《昇玄步虛章》或《太上說玄都玉京山經》。陸氏明言參考了《真一自然經訣》，而目前能從《授度儀》中辨識出的《真一自然經訣》的內容，就只有“五真人頌”這一個部分。這說明，陸修靜《授度儀》成書時，這“五真人頌”並不屬於《昇玄步虛章》或

① 《序疏》沒有出現“序”部分有關大劫交周時三洞真經還歸大羅天宮的內容，這可能是根據“舊經”中《智慧罪根上品大戒經》和《諸天靈書度命妙經》等相關內容，在《序疏》之後加進去的內容。亦即說，所謂的“序”的內容也不是一蹴而就的。

② 參鄭燦山：《六朝道經〈玉京山步虛經〉經文年代考證》，244—256 頁。

③ 《道藏》第 9 冊，840 頁上欄。

《玉京山步虛經》，而是屬於《真一自然經訣》的。

但《授度儀》既然引用到十首“步虛詞”，說明在 437 年時，至少《昇玄步虛章》的實際內容是存在的，纔能被陸氏所徵引。基於日漸清晰的《玉京山步虛經》文本形成歷程，可知前文提及《請問經》《敷齋經訣》《隱注寶訣》等“新經”中提到的“洞玄步虛詠”“步虛躡無披空洞章”“太上步虛之玉章”“太上洞玄步虛經”等不同稱呼，既不能指向《洞玄靈寶玉京山步虛經》這一明顯後出的經本，也不能認為當時所指已是《昇玄步虛章》——因為似乎沒有一部“新經”用過這一名稱。但無疑，當時的道教齋儀中，已經出現了有關“步虛”的實踐。

這裏也有一個看待這些“新經”提及的“步虛章、經”的不同角度問題。鄭燦山先生是相信“舊經”早於“新經”的，因此他為這十首步虛詞從“舊經”中找到造作的依據。按照他的看法，先有了《真文天書經》《赤書玉訣妙經》《度人經》等“舊經”，然後纔從中摭取要素，作成了十首步虛詞。因此，當晚出的“行業新經”和“教戒訣要”提及“步虛章、經”時，都應該指的都是這十首步虛詞。而按照我所堅持的“新經”早於“舊經”的觀點，早出的“新經”提及這些“步虛章、經”時，應該已有十首步虛詞的存在，但還沒有形成《昇玄步虛章》這樣的經本。“步虛”應該像“靈寶”一樣，最初只是一個籠統的概念，可以有不同的表現形式。當發展到一定程度後，纔會出現將各種形式的“步虛”加以統籌、規劃，並賦予某些神聖性起源的做法。

況且，如果十首步虛詞的源頭可以上溯到東晉中期上清經誥之中，那麼在東晉末年的道教儀式中已經廣泛實踐步虛的儀式，因而“新經”中多次提及當時尚未出現統一稱呼的“步虛章、經”也並不奇怪。相反地，如果十首步虛詞一出現就是統一規劃好的《昇玄步虛章》，“新經”中還出現這樣繁多的稱呼，卻沒有一例《昇玄步虛章》的稱呼，纔是有些難以理解的。事實上，儀式實踐一般是應該先於經本所反映出的內容的。或者說，經本的規定通常是滯後於實踐中的實際操作的。“新經”屢次提及“步虛”，只是因為那時的齋儀中已經普遍有了“步虛”的步伐和念誦步虛章的實踐。因此，步虛的儀式甚至歌辭，不應是有了《昇玄步虛章》以後纔被道教所採用。反而是應先有步虛的實踐後，纔需要固定化經本的出現。當然，這需要對“步虛”的主題另作專門的探討。在此不擬展開。

如果我們根據 437 年的《授度儀》中只出現了十首步虛詞這一事實，得出當

時只有十首步虛詞的《昇玄步虛章》，甚至也可認為這十首步虛詞還沒有單獨成書的結論，當然是無可非議的。但也不能排除的可能性是：十首步虛詞的確難以單獨成爲一卷經本，所以當時也可能已具備了關於其神聖來源的“序”的內容。這樣，《太上說玄都玉京山經》也應該已經存在了。限於材料之缺，我認為這兩種可能性是都存在的。又因爲“序”的部分明顯是不奉元始天尊，不尊“靈寶五篇真文”的，如果在420年“元始舊經”開始大行之後，就不太會有人還專門造出以太上大道君爲主神的靈寶經。從這個角度來說，《太上說玄都玉京山經》更有可能是在420年以前就造作出來的。但我們已知，所謂太極真人等五真降授葛仙公並各吟一頌的內容，肯定不是最初兩個部分能有的，因而此經也不是出自葛巢甫或葛氏道之手的“仙公所授”或“仙公新經”。所以，這部經的歸屬就有些尷尬，它既不屬於“元始舊經”，也不屬於“仙公新經”。因而所謂“移入三經”，除了《真一勸誡法輪妙經》明顯屬於“仙公系”之外，其他兩部未必是由葛氏道所造作的。

在本書此前的章節中，我已根據437年的《授度儀》中有《昇玄步虛章》的內容，證明此經當時是存在的。又根據陸氏在471年將《昇玄步虛章》或《太上說玄都玉京山經》視作“元始舊經”之一的事實，反推此經在437年時，也只能是被陸氏作爲“舊經”來看的，甚至很可能已是“出者三分”之一。陸氏將其列入“舊經”，一個很重要的原因，可能是因爲步虛的儀式和歌辭在當時道教儀式中被普遍使用，陸氏沒理由把這樣的經書，歸入自己並不十分重視的“新經”之中。因此，本書在強調此經性質上不屬於“舊經”的同時，卻又將其放在“舊經個案研究”之中，原因就在於它的正式成書與“新經”出自葛氏道之手的背景有明顯不同，並且“新經”已是其成書時取用的資源，它的成書並未對“新經”產生什麼實質性的影響。而在“新經”與“舊經”兩組相對的概念中，我們只能暫且依據陸修靜將其歸爲“舊經”的意見來做處理。

## 五 結語

敦煌本“靈寶經目錄”發現以後，因其能够幫助我們從浩繁的《道藏》經卷中辨別出一批時代較早的“古靈寶經”而突顯出重大的學術價值。但從明《道藏》中辨別出六朝道書，與從六朝道書中再分辨出東晉中後期以及劉宋時期的道書，這是兩個層面的問題。“古靈寶經”的研究必須做到後一步，纔能有望解決

一些長期爭論不下的問題。至少可以肯定：我們現在看到的那些名列“靈寶經目錄”的靈寶經，其文字並不一定都還保留著晉宋時代“古靈寶經”的原貌。如果用唐宋乃至明代《道藏》的靈寶經版本來研究六朝道教的情況，有時就會隱含著一定的危險。當然，這樣的謹慎必須是建立在對每一個具體的案例有充分研究的基礎上纔能提出的。不能因為《玉京山步虛經》存在這樣明顯的文本上的變化歷程，就將這種文本變化的可能性無限擴大，遇到有難解之處，就輕易地推托說這是六朝本與後世傳本之間文本變化的原因所導致。實際上，靈寶經的經本發生變化的情況固然存在，但並不是非常普遍或非常劇烈的。這仍是我們研究靈寶經時如何看待文本問題的一個前提。因此本節的研究結論，僅限於對《玉京山步虛經》這一個案，並不想推及其他靈寶經。

從《昇玄步虛章》到《洞玄靈寶玉京山步虛經》的轉變這一個案研究來看，至少有以下幾點是需要注意的。

首先，十首“步虛詞”的內容應該是在晉末靈寶經“出世”之前的東晉中期就有的，而且具有鮮明的上清經傳統背景。這可提醒我們注意到“古靈寶經”作成時對上清傳統因素的吸收與轉化。《昇玄步虛章》應該最初就是指那十首“步虛詞”，則其與上清傳統原本有密切的關係。而在《上清太極隱注玉經寶訣》成書時，道教齋儀中廣泛使用的“太上步虛玉章”，不排除就是這十首“步虛詞”。

其次，從“舊目”所載的“《昇玄步虛章》”到“卷目”的“《太上說玄都玉京山經》”，應是這部“古靈寶經”形成過程中的第一個重要階段。從最初的十首步虛詞，到為這十首詞加上神聖來源的“序”，最晚在 471 年，也不排除在 437 年就已完成。小林正美認為《昇玄步虛章》是從“仙公系”移變入“元始系”的。實際上很可能《昇玄步虛章》正式成為一卷經本時，“新經”的造作已經完成，它更可能是從一形成經本開始就被陸修靜作為“舊經”來看的。這樣就不存在從“仙公系”移入“元始系”的問題。不過，如果文中列舉六朝本《玉京山經》是以“虛皇太上道君”為主神的說法可以成立，《玉京山經》為何沒從一開始就以“元始天尊”為主神？這也是一個值得深思的問題。

第三，從《洞玄靈寶昇玄步虛章序疏》可以發現，《道藏》本《玉京山經》在十首“步虛吟”之後的部分，很可能並不是其原初就有的內容。這些內容被加入經中，應該是在《序疏》和《一切道經音義妙門由起》之間的南北朝末至唐初完成的。杜光庭時所見已經是八個部分俱全的版本，但仍要到北宋初以後，經中的

主神由“虛皇大道君”變成了“虛皇天尊”，纔基本奠定了今之所見的《道藏》本《洞玄靈寶玉京山步虛經》面貌。

### 第三節 敦煌本《上元金籙簡文》研究

#### 一 引言

1942—1944年，向達先生先後兩次在敦煌考察。在考察間隙，曾從當地士人家藏寫卷中，抄錄一批有價值的敦煌寫卷，作成《敦煌餘錄》一冊。書中共抄錄了10件珍貴的敦煌文獻，其中第一件即“殘道經 上元金籙簡文真仙品”<sup>①</sup>。

2002年8月，榮新江先生在北京召開的“敦煌學學術史”國際學術會議上，撰文介紹了向達先生考察敦煌的經過，及其在考察期間所獲得的學術成果<sup>②</sup>。此前，榮先生曾將此“殘道經”摹抄本的複印件給我看。我當時對“古靈寶經”和靈寶齋儀都還沒有形成自己的看法，只是依據大淵忍爾氏1970年代末對敦煌本《下元黃籙簡文靈仙品》的整理結果，將此“殘道經”初步擬名為《太上洞玄靈寶三元威儀自然真經·上元金籙簡文真仙品》<sup>③</sup>。此後幾年，我沒有再關注過這件《上元金籙簡文》。

2002年，王承文先生出版了其研究“古靈寶經”的巨著，書中專有一章探討《靈寶三元威儀自然真經》與晉唐道教科儀，並附有敦煌寫本和傳世道典中關於《上元金籙簡文》和《下元黃籙簡文》的錄文<sup>④</sup>。他沒有來得及參考榮先生公布的向達先生這件摹抄本，卻提供了一個重要的信息：《永樂大典》卷一三一〇“儀”

① 向達：《敦煌餘錄》，榮新江編：《向達先生敦煌遺墨》，北京：中華書局，2010年。本件“殘道經”，見44—50頁。

② 詳見榮新江：《驚沙撼大漠——向達的敦煌考察及其學術意義》，《敦煌吐魯番研究》第七卷，北京：中華書局，2004年，99—127頁。收入氏著：《辨偽與存真——敦煌學論集》，上海：上海古籍出版社，2010年，199—235頁。節本又見沙知編：《向達學記》，北京：三聯書店，2010年，92—118頁。

③ 大淵忍爾：《敦煌道經·目錄編》，33—34頁。《敦煌道經·圖錄編》，38—42頁。大淵氏所見的三件敦煌寫本，各段文字都是以“下元黃籙簡文靈仙品”開始，故這三件原本應屬《下元黃籙簡文》。他根據《無上秘要》引用上元金籙、中元玉籙和下元黃籙的文字，最後都標明出自《洞玄金籙簡文經》，故認為《金籙簡文經》是三籙三元的總稱。而我的這一初步擬名，意在強調《三元威儀自然真經》是上、中、下三元的總稱，而三元各自還有自己的經題。《向達先生敦煌遺墨》仍然採用向達先生在《敦煌餘錄》中最初的擬名：“殘道經 上元金籙簡文真仙品。”

④ 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，449—629頁。

字下，收有道書《靈寶三元威儀經》，證明此經在明初尚存。但他認為《永樂大典》此卷已闕，就沒有做進一步的追尋。

2004年，王卡先生通過我從榮先生處獲得此件複印件，將其擬名為《洞玄靈寶上元金籙簡文威儀經》，並做了詳細著錄。他指出《上元金籙簡文》的成書時間是東晉南朝，在陸修靜的《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中已經引述此經。而向達先生的摹抄本，實際上是由前後兩截組成，即前面的一截殘存26行（有13行因粘連在一起，無法辨識文字），後面的一截殘存59行<sup>①</sup>。2005年，王卡先生在浙江天台山道教會議上提交了一篇校補敦煌本《三元威儀真經》的長文<sup>②</sup>，不僅第一次錄校了此件抄本前後兩截的文字，而且還與傳世文獻的引文做了充分的比對。這對於本抄件的研究，是一個重要的推進。

2005年9月，呂鵬志先生也通過我得到榮先生惠允，獲得此件的複印件。2006年，他對《靈寶三籙簡文》做了輯考和研究<sup>③</sup>。2008年，他公布了自己輯考《上元金籙簡文》的成果<sup>④</sup>。2009年11月，他發表了專論靈寶六齋的文章，文後再次附有《上元金籙簡文》的輯稿<sup>⑤</sup>。他的貢獻是將《永樂大典》殘本的卷一三一〇所收《靈寶三元威儀經》與向達先生摹抄本做了對照。《永樂大典》本的起首部分幾乎完好保存，還有部分內容正可與向達先生摹抄本所謂“別紙”相重合<sup>⑥</sup>。由此也可知向達先生摹抄本前後兩截的順序有誤，應該是59行的一截在前，26行的一截在後。呂先生的工作，號稱復原出《上元金籙簡文》四分之三的經文，特別是有關向達先生摹抄本的內容，經與《永樂大典》本對應，文序得正，缺字得補，其價值更加突顯。

此外，大淵忍爾和小林正美氏還曾就唐代《妙門由起》徵引《靈寶金籙簡文

① 王卡：《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》，108頁。同年開始出版的《中華道藏》則沒有來得及收錄這份新資料。

② 王卡：《敦煌本〈三元威儀真經〉校補記》，此據氏著：《道教經史論叢》，366—407頁。又見《天台山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集》，731—751頁。

③ 呂鵬志：《靈寶三籙簡文輯考》，2006年3月在法國高等研究學院演講稿，我未得寓目。

④ 呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，143—167頁。但他沒有說明輯考復原的依據。

⑤ 呂鵬志：《靈寶六齋考》，2009年會議論文發表，此據《文史》2011年第3輯，85—125頁。

⑥ 《永樂大典》卷一三一〇殘本，收藏於臺北中研院歷史語言研究所，現收入《永樂大典》，北京：中華書局，1986年影印本，第9冊，8717—8719頁。又收入《藏外道書》，成都：巴蜀書社，1990年，第1冊，279—281頁。可惜的是，2004年出版的《中華道藏》，似乎沒有充分利用《永樂大典》中保存的道書資料。



三元威儀自然真經》的內容是否可靠進行過討論<sup>①</sup>。他們的意見，對於瞭解《上元金籙簡文》的情況也是有助益的。

可見，以向達先生摹抄本的重現為契機，學界對《上元金籙簡文》的研究，已取得了重大的進展。我本來一直沒有將此納入自己研究的範圍，但近年來，我開始關注“古靈寶經”的一些基礎問題。《上元金籙簡文》首次正式進入我的研究視野，是在我討論 P. 2861. 2 + P. 2256 敦煌本“靈寶經目錄”之時。我對其中“第五篇目”的釋讀，認為原卷的“威儀自然，二卷”指的就是“上元金籙”和“下元黃籙”這兩卷靈寶經。敦煌本“靈寶經目錄”的原卷，只抄寫了《上元金籙簡文》，而漏抄了《下元黃籙簡文》的經名全稱。這是導致從大淵氏以來的幾位學者都無法解開“第五篇目”釋讀之難的主要原因所在<sup>②</sup>。我第二次關注《上元金籙簡文》的問題，是在 2010 年 4 月提交給浙江大學舉辦的“百年敦煌文獻整理與研究”國際學術會議上的論文<sup>③</sup>。我在文中考訂出陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》的成書時代是公元 437 年，而陸氏在《授度儀表》中明確說到他徵引了“金黃二籙”，即《金籙簡文》和《黃籙簡文》。這也是現知最早提及這兩部經書的材料。

此外，由於我在“古靈寶經”的一些基礎問題上與前賢的意見有很大不同，需要一系列具體而深入的個案研究來論證我的新觀點。在研讀此前諸賢優秀成果的基礎上，我希望再從向達先生這件摹抄本《上元金籙簡文》入手，按照我的新思路來考慮“古靈寶經”形成的一些基本問題。現對此問題重做一番考察，既是對向達先生的緬懷，也是為彌補榮先生多年前就將這樣的寶貴資料示我，而我卻一直沒有做出正式和應有研究的遺憾！

## 二 “金黃二籙”

目前研究靈寶經的學者，無不認為 P. 2861. 2 + P. 2256 著錄的 10 部 36 卷

① 大淵氏根據《妙門由起》徵引的《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》內容出現了“三洞說”，認為東晉末年的靈寶經就已經形成了“三洞說”。見氏著：《道教とその經典》，12—13 頁。小林氏則認為《妙門由起》所徵引的已經是唐初的偽經，並非東晉末年的原本《金籙簡文三元威儀經》；故他認為這條材料不可靠，元始舊經中都沒有出現“三洞說”，只有仙公新經中纔出現了“三洞說”。見氏著：《劉宋・南齊期の天師道の教理》，2004 年會議論文發表，後以《劉宋・南齊期の天師道の教理と儀式》為題，收入氏編：《道教の齋法儀禮の思想史的研究》，東京：知泉書館，2006 年，5—37 頁。在小林氏為《中國的道教》中譯本增補的注釋中，他還堅持自己這一看法。見王皓月譯本，257 頁。

② 劉屹：《敦煌本“靈寶經目錄”研究》，2009 初刊，修改收入本書第三章第二節。

③ 劉屹：《論古靈寶經的“出者三分”說》，正式刊於 2013 年，修改收入本書第三章第四節。

“元始舊經”的成書，早於其後著錄的 11 卷“仙公新經”。且大部分學者都認為，“元始舊經”是葛巢甫在東晉末隆安年間造出的，“仙公新經”是其後的葛氏道中人，在晉宋之際作成的。《金錄簡文三元威儀經》屬於“元始舊經”之列，故前賢都認為這是一部在公元 400 年左右就已成書的道經。而我則認為：葛巢甫在 400 年前後所造的，應是“仙公新經”；劉宋建立後，“元始舊經”纔應運出世。亦即說，“仙公新經”的作成要早於“元始舊經”<sup>①</sup>。因此，在成書時代上，我認為《金錄簡文》和《黃錄簡文》應是劉宋建立後纔行世的。而它們在 437 年已被陸氏的著作徵引，故其成書時間應在 420—437 年之間。

陸修靜在 437 年作《太上洞玄靈寶授度儀表》云：

臣敢以囁暝，竊按金黃二籙、明真玉訣、真一自然經訣，準則衆聖真人授度之軌，敷三部八景神官，撰集登壇盟誓，爲立成儀注<sup>②</sup>。

陸氏有感於在“元始舊經”開始行世之後，靈寶經教的授度儀式缺乏一個規範的儀程，遂採摭“仙公新經”和“元始舊經”已出經典中關於授度儀式的經文，撰成這部《太上洞玄靈寶授度儀》。目前，《授度儀》各部分徵引靈寶經文的出處，已大體得到確認<sup>③</sup>。《授度儀》有兩處明確說是引自《黃錄簡文》：

《黃錄簡文靈仙品》云：奉受經法，當爲三師開度弟子十一九人，建功立德，諸天有名，乃得登壇告盟，佩受五老赤書真文玉篇，三部八景二十四真，天仙乘騎上真之官。功名不立，輕受大法。三官所執，生死苦對，考由明法曹<sup>④</sup>。

《黃錄簡文》云：受法當依明科，齋信詣師，對齋七日，黃繒章表，奏言詣天所受書文。露壇一宿，無有風炁。文不吹搖，骨名合法，告盟而傳；爲風所吹，使退齋三日，便如先法。三過被風，其人先無玄名善功，三界不舉，五帝不保，骨炁不合，不得輕傳。考由司正曹<sup>⑤</sup>。

王卡先生已指出，《授度儀》引用《黃錄簡文》的第一段，實際上是綜合了《下元黃

① 劉屹：《古靈寶經出世論》，2010 年初刊，修改收入本書第四章第四節。

② 《道藏》第 9 冊，840 頁上欄。亦參張繼禹主編：《中華道藏》第 4 冊，419 頁。

③ 丸山宏：《陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉初探》，《第一屆道教仙道文化國際研討會論文集》，高雄，2006 年，623—640 頁。呂鵬志在 2006 年有一篇《早期靈寶傳授儀——陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》的演講稿，2015 年 12 月作爲會議論文正式發表。

④ 《道藏》第 9 冊，840 頁中欄。《中華道藏》第 4 冊，420 頁上欄。

⑤ 《道藏》第 9 冊，841 頁上欄至中欄。《中華道藏》第 4 冊，421 頁上欄。

錄簡文》(有敦煌 P. 3148 寫本)關於爲經師開度弟子三人,爲籍師開度弟子七人,爲度師開度弟子九人,這三條經文而來的<sup>①</sup>。對照 P. 3148 也可知,所謂“佩受五老赤書真文玉篇,三部八景二十四真”云云,並不是《下元黃籙簡文》的原文,而是陸修靜作《授度儀》時加入的話,說明陸氏並沒有照搬《黃籙簡文》的原文。第二段引文,自“所受文書”以下,也基本同於 P. 3148 所載。這兩段引文,可證陸氏在 437 年所見的《黃籙簡文靈仙品》,與唐代流行的《下元黃籙簡文靈仙品》,文本內容是基本一致的。

唐代道士朱法滿(卒於 720 年)在《道士吉凶儀序》中說:“竊尋大孟先生,諱景翼,字輔明,對齊文惠太子問道士送終儀體,引《法輪經》云:師如父也。我若無師,不得見經。今見經教,乃知道法。《黃籙簡文》,載事師之科典。”<sup>②</sup>《法輪經》應即《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》,此經講太極真人和太上玄一三真人以師的身份,向葛玄傳授經法,故出現尊師敬師的觀念不足爲奇。但今本《法輪妙經》中卻已沒有這樣的文字。王卡先生認爲,根據孟景翼的說法,道士奉師、詣師威儀等科條,在南朝齊梁時原本應在《下元黃籙簡文》中。而今《道藏》本《玉籙簡文》卻有道士奉師、詣師、爲師等威儀,不知是何原因<sup>③</sup>。我對此的理解是:《無上秘要》卷三十四徵引了《中元玉籙簡文神仙品》“奉師威儀”的一條文字,與《道藏》本《洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然真經》的文字是基本相同的。說明北朝末年的《玉籙簡文》與後世所傳的《道藏》本內容基本相同,文本上發生明顯變化的餘地不大。孟景翼的時代比《無上秘要》要早,他所見《黃籙簡文》的“事師之科典”,與《玉籙簡文》的“奉師威儀”並不矛盾。“奉師”與“受法”應該施用兩種不同的威儀。《授度儀》引的兩段《黃籙簡文》文字,是屬於“受法”的內容,受法時也需要“事師”。而《玉籙簡文》所言的奉師威儀,是指道士在平時修道時存思三師。這是在兩種不同場合下道士遵行的威儀。《無上秘要》卷三十四《師資品》也引用《下元黃籙簡文靈仙品》“功德威儀”中爲三師開度弟子的 4 條文字,與 P. 3148 相同內容的區別,只在於《無上秘要》引文沒有每條最後的善功由明威曹、考過由明法曹之語<sup>④</sup>。由此可見,從南朝初年的《授度儀》,到南朝

① 《道教經史論叢》,391 頁。

② 朱法滿編:《要修科儀戒律鈔》卷十五,《道藏》第 6 冊,993 頁上欄。

③ 《道教經史論叢》,368 頁注 1。

④ 《無上秘要》卷三十四《師資品》,《道藏》第 25 冊,115 頁上欄。

中期的孟景翼所見，北朝末年的《無上秘要》所引，再到唐代前期的敦煌寫卷，《黃籙簡文》可資比勘的文字，基本上也是沒有明顯變化的。

奇怪的是，除了在《授度儀表》中說到“金黃二籙”外，陸修靜似乎沒有在《授度儀》正文中再提及《金籙簡文》。根據呂鵬志輯校的《上元金籙簡文》輯稿，可知此經最初是修三洞寶經威儀，之後是燒香願念威儀、朝禮衆聖威儀、建齋威儀、拔度生死威儀、燃燈威儀等。之所以現在看不到陸氏直接引自《金籙簡文》的文字，我想至少有兩個原因：一是即便按照呂鵬志先生復原的《上元金籙簡文》，也至少還有 20 條左右的經文不得而知；而其已復原的文本，也並不都可以毫無保留地信爲《金籙簡文》的原文（後有詳說）。二是某些靈寶齋儀的程式和內容，在“新經”和“舊經”中曾被反復徵引，在沒有《金籙簡文》確切文本可資對證的情況下，不能排除現在被認爲是出自某部靈寶經的文字，其實在陸氏當時就是從《金籙簡文》引用的。所以，不能輕易說《授度儀》正文沒有引用《金籙簡文》，只是現在還不能斷定哪些文字是從《金籙簡文》引用的。

至於陸修靜《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，雖然王承文、王卡等先生都認爲裏面提到了“金籙”和“威儀”，所指就是《金籙簡文》，呂鵬志先生還將《祝願儀》的引文作爲復原《上元金籙簡文》的依據。但據施舟人（Kristofer Schipper）先生的研究，陸修靜確曾作過一部《祝願儀》，然而今《道藏》本《祝願儀》只是被歸在陸修靜名下的作品<sup>①</sup>。首先是裏面直接出現了“悉準按採用陸法師所撰立文”字樣，不太可能是陸氏自書如此。其次是早在杜光庭《太上黃籙齋儀》卷五十三中就說到，當時很多水平不高的道士施行錯誤的齋儀，但卻仍然宣稱是根據陸修靜的舊法<sup>②</sup>。可見早在唐末時，就有人假托陸修靜的名號來標榜自己奉行的齋儀。看來，今本《祝願儀》所存內容，在多大程度上保留了陸氏最初的原文，這是在利用此書中的材料前必須要解決的問題。因此，我不敢肯定《祝願儀》中的“金籙”和“威儀”一定是陸氏作品原有的內容。

無論如何，《授度儀》中“金黃二籙”之說，應是目前爲止最早、最可靠的提及《金籙簡文》和《黃籙簡文》的材料。而陸氏“金黃二籙”的說法，以及《授度儀》中至少單獨出現了《黃籙簡文靈仙品》的引文，說明當時《金籙簡文真仙品》和《黃

① Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang*, Volume I, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2004, pp. 254 - 255.

② 《道藏》第 9 冊，347 頁中欄至下欄。

錄簡文靈仙品》應該是關聯緊密而又各成一卷的兩部經典，有點像上卷和下卷的關係。所以，我推斷，《金錄簡文》和《黃錄簡文》各一卷，應是陸修靜在 437 年作《靈寶經目序》時所說的“十部舊目，出者三分”中“三分”，即 10 卷中的 2 卷。

### 三 “三錄”與“三元”

陸氏到 471 年又作《三洞經書目錄》，認為當時已出的“元始舊經”達到了 21 卷。在這已出 21 卷之中，有一部《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》云：

天尊曰：普教科儀，隱在三錄、三元品戒。三錄乃衆經之端，已出於世，亦當相降也。二真曰：三錄爲是金錄、玉錄、黃錄耶？天尊曰：然。然。此並爲形外之教<sup>①</sup>。

天尊與二真的問答中，確認“三錄”就是金錄、玉錄、黃錄，且聲稱這三錄均已出世。但在天尊看來，“三錄”只屬於“形外之教”，比不上現在要講說的“思微定志之至理”。不僅明言“三錄”早已出世，還暗示“三錄”已經有過時之嫌了。如果相信 437 年陸修靜還只提到有“金黃二錄”，則這裏的金、玉、黃三錄之說，就應該是在 437—471 年間纔出現的。這也說明“金黃二錄”與《定志通微經》應該分屬於先後成書的兩批“元始舊經”。《定志通微經》的成書，也應在 437—471 年間。如果按照“元始舊經”21 卷在 400—437 年都已出世的傳統看法，就無法解釋爲何《定志通微經》會說已出世的“三錄”不如思微定志之教。同時出世的一批經典，怎能自己判斷孰先孰後，孰優孰劣？同樣地，如果認為《定志通微經》所言的“三錄”是在 400—437 年同時問世的，就無法解釋爲何《授度儀》只有“金黃二錄”，陸修靜最終也只承認有“威儀自然，二卷”。

《定志通微經》說到的“三元品戒”，即另一部“元始舊經”《太上洞玄靈寶三元品戒經》。收入《道藏》時，已被分爲《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》和《太上大道三元品戒謝罪上法》兩部經<sup>②</sup>。“三元品戒”的“三元”雖然也是上元、中元和下元，但具體所指分別是上元一品天官、中元二品地官、下元三品水官，

① 《中華道藏》第 3 冊，301 頁下欄。

② 王卡在《中華道藏》第 3 冊，766—784 頁，已指出兩經原本都是“三元品戒經”的一部分。呂鵬志在《靈寶六齋考》中再度強調了兩經原本就是《三元品戒經》的先後兩個部分，相關論述還可參見 Lü Pengzhi, “The Lingbao Fast of the Three Primes and the Daoist Middle Prime Festival: A Critical Study of the Taishang Dongxuan Lingbao Sanyuan Pinjie Jing”, *Cahier d'Extrême-Asie*, Vol. 20, 2011, pp. 35–61. 呂鵬志：《靈寶三元齋和道教中元節——〈太上洞玄靈寶三元品戒經〉考論》，《文史》2013 年第 1 輯，151—174 頁。

各有三宮三府，共同在三元日考校功過罪福生死。而《金籙簡文三元威儀經》所說的“三元”，則來自天上的靈寶三元宮，與三元日和天地水三官都沒什麼關係。可見，“三元品戒”與“三元威儀”的神話背景是不同的，這很可能說明《定志通微經》作成時，只有“三籙”，還沒有“三籙三元”相配的概念。

《授度儀》引用《黃籙簡文》時，也還沒有提到“下元”。事實上，“金籙”和“黃籙”之間不必要有“玉籙”，而如果冠以“上元”和“下元”的名號，就意味著同時必然要有“中元”。在 437 年之後，應該是先在“金黃二籙簡文”之外加了“玉籙簡文”，進而纔在《定志通微經》之後，將“三籙”與“三元”聯繫起來，形成上元金籙、中元玉籙和下元黃籙的格局。陸修靜 471 年目錄中出現了《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》之稱，說明當時“三籙”與“三元”已經結合在一起。但是，正如學者們大都承認的，《玉籙簡文》或《玉籙簡文三元威儀經》的成書時間明顯晚於“金黃二籙”。“金籙簡文”講的是道士如何禮敬三洞寶經、諸天衆聖，以及拔度生死、燃燈通幽等威儀；“黃籙簡文”講的是道士如何授受寶經、事師奉經（領受經法時的事師）、拔度罪根等威儀；《玉籙簡文》講的則是道士如何在日常生活中奉師、詣師、為師的威儀。亦即說，“金黃二籙”都是道士與神聖的經、法、仙真打交道時的威儀，本來是前後連貫一體的，而《玉籙簡文》卻是人間道士師徒之間打交道的威儀。“玉籙”加在“金黃二籙”之間，的確顯得有些突兀。陸修靜既然 437 年時只承認有“金黃二籙”，到 471 年時，他也不能貿然承認這部明顯後出的《玉籙簡文》為真經。因為這《玉籙簡文》一卷，很可能並不在“元始舊經”最初造作的計劃之列。如果承認它是可信真經，原本《紫微金格目》計劃的“威儀自然二卷”就要變成“威儀自然三卷”，則十部三十六卷的既定卷數就要被打亂，會直接動搖“元始舊經”的神聖性。因此，陸氏說有《金籙簡文三元威儀經》，說明他很可能認可“三元威儀”的概念，但他卻難以把《玉籙簡文》加入“威儀自然”之列。這也再度說明，陸氏捧出一份《紫微金格目》這樣的目錄，事先框定住了他能夠承認的“元始舊經”的範圍，但實際經典出世時的情況，有時會超出他原先的預期。

陸修靜曾將十部“元始舊經”分為十二個部類。宋文明又在陸氏基礎上對十二部類進一步做了解說，宋氏對“威儀”的解釋是：

威者，畏也。儀者，宜也。戒威德嚴，是故可畏也。隨事制宜，故曰宜也。有法有戒，故曰戒也。三元本有威儀俯仰之格二千四百條，龍〔漢〕以

後，文多不備。今所出有三(二)百四十條<sup>①</sup>。

這裏的“三元”也應該是指天上的三元宮。意即三元宮各有 80 條威儀簡文，共 240 條。宋氏所言的“三元威儀”的來歷，已基本同於下文所見的《金錄簡文三元威儀經》序言所說。可見到 6 世紀中期，《三元威儀經》及其神聖來源，已得到道教界廣泛認可。到 6 世紀末《無上秘要》中，“三錄三元”甚至已經合為一經。如《無上秘要》徵引“三錄三元”內容時，明顯已包括了上元、中元和下元這三部，卻仍然用“《金錄簡文經》”作為三錄三元的總稱。為何三元中的“金錄簡文”可以成為“三元三錄”的代稱？這與合並後的《三元威儀經》的神聖來源有關。

《金錄簡文三元威儀經》號稱是由元始天尊傳授給太上大道君的，在經首的序言部分有交代。《無上秘要》卷十九《天帝衆真儀駕品》引《洞真(玄)金錄簡文真一經》<sup>②</sup>、《妙門由起·明經法》引《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》<sup>③</sup>的內容，都節選了這部經的序言來講述本經來歷。但這兩種詳略不同的引文，都沒有《永樂大典》殘本所保存的內容詳盡和完備。《永樂大典》收《靈寶三元威儀經》的序言云：

天尊答曰：大洞真經，幽昇之道，所營一種，拔度七玄，福流一門。靈寶大乘，普度天人，福逮一切，生死獲恩。皇文大字，通神致靈。三洞寶經，自然天文，並是度身昇玄之法。修之者，馳騁龍駕，白日登晨。奉之者，身度八難，免諸苦塵，七祖生天。見之者，精心信向，世生善緣。君今方當誡教三代，搜索真人，宜備天儀，教導三乘，使有心者，得成神仙。今當以《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》相授。此法高妙，不得輕傳。舊科四萬劫一出。世運既促，道須賢人。四十年，有金錄宿名合真之人，聽得二傳。自無此分，藏之中襟。不依年限，而妄與人，身形屠截，七祖受殃，風刀萬劫，世生聾盲，禍福對報，慎之戒之。……靈寶三元宮中，有三部威儀，上元總真，中元總仙，下元總神。部有八十條，三部合二百四十條<sup>④</sup>。

這個序言應該是“三錄三元”所共有的，至少在完整的《道藏》本《中元玉錄簡文

① 《敦煌道經·圖錄編》，731 頁下欄。《中華道藏》第 5 冊，514 頁下欄。

② 《道藏》第 25 冊，45 頁中欄至下欄。“真一經”的“一”字應是衍字。

③ 《道藏》第 24 冊，730 頁下欄至 731 頁中欄。

④ 《永樂大典》第 9 冊，8718 頁。

經》的開篇，沒有這樣繁瑣的序言。這篇序言不僅交代了“三籙三元”共同的神聖來源，而且還正式將“三籙三元”連貫成一部三卷本的《三元威儀經》。“三籙三元”神聖來源的神話，必然是在“三籙”與“三元”結合之後纔造作出來的。如果“金黃二籙”時代就有“三元三籙”的概念，陸修靜必然要給《玉籙簡文》的出世預留出空間。“三籙”與“三元”的結合，纔使得“三籙”共有一個神聖的來源，即來自靈寶三元宮的威儀條文；而不是相反地，先有“三籙”的預想，再先造出“金黃二籙”而使中間的“玉籙”空缺。因此，在陸修靜 471 年目錄時，“三元三籙”雖已出現，但因與既有的《紫微金格目》造經計劃難以吻合，故《玉籙簡文》並未被陸氏接受<sup>①</sup>。如前所述，“三籙”與“三元”相配，是在 437—471 年之間，“三籙三元”通過這篇序言統合為一部三卷本的經典，恐怕在早於《無上秘要》的宋文明時代(550 年代)就已如此了。

在序言中，天尊向太上大道君強調了上清、靈寶和三皇經這所謂的“三洞寶經”的重要性。《金籙簡文》的前 4 條經文，就是講修習三洞寶經的威儀。《要修科儀戒律鈔》卷二徵引的《金籙簡文》，還分別有讀上清、靈寶和三皇經文時的威儀<sup>②</sup>。如前所述，《金籙簡文三元威儀經》對三洞寶經的強調，使得小林氏認為《妙門由起》所見的《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》不是東晉末的原本，而是唐初的偽經。其實，從前述《玉籙簡文》和《黃籙簡文》的情況可知，《金籙簡文》的文本也沒有可能在南北朝至唐初有太大變化的餘地。如果有變化的話，應該是在從“金黃二籙”變為金玉黃三籙的過程中，威儀條文的神聖來源部分要做出必要的增改。但若說整部經都是“偽經”，則有些言過其實。

無可否認的是，在“仙公新經”中，多次提到了上清、靈寶和三皇這三洞經。如果按照“仙公新經”晚於“元始舊經”的觀點，同時還有學者認為“元始舊經”具有超越此前一切經教的雄心，就無法理解為何屬於“元始舊經”的《金籙簡文三元威儀經》，也會大講三洞寶經的內容？既講“三洞”，靈寶在三洞中的位置又非最高，何來超絕此前一切經教的意圖？而既然“元始舊經”已經確立起靈寶經獨尊的地位，為何後出的“仙公新經”仍然要讓靈寶經位居上清經之次？其實，如

<sup>①</sup> 目前對 P. 2861. 2+P. 2256 所載“靈寶經目錄”的認識，還停留在辨別其為陸氏 437 年還是 471 年目錄的階段，不排除目錄中某些內容，實際上有後來道士在陸氏目錄基礎上修補的痕跡。但我現在還不能就此問題展開深論。

<sup>②</sup> 《道藏》第 6 冊，926 頁中欄至下欄。



果按照我提出的“新經”早於“舊經”的看法，“元始舊經”也經歷了從“出者三分”的 10 卷左右，到“已出”21 卷的發展階段，則東晉末的“新經”講“三洞”；劉宋初建時的第一批“舊經”，包括《金錄簡文》在內，也受此影響而講“三洞”；後來再新出的“舊經”，則轉而強調靈寶經的獨特和獨尊地位。這樣的理解或許更順理成章一些。“三錄三元”中，只有《金錄簡文》出現了禮敬三洞寶經的內容。我甚至懷疑這個序原本是專講《金錄簡文》來歷的，後來因為“金黃二錄”變為金、玉、黃三錄，纔在元始天尊向太上大道君傳授金錄簡文完畢之後，加入三元宮之說，以對應“三錄”。

《無上秘要》和《妙門由起》的引文，都未引及“有金錄宿名合真之人，聽得二傳”之句。這卻很可能是《金錄簡文三元威儀經》命名的依據。意即只有那些名字早被記錄在天宮金錄玉簡之上的合真之人，纔有資格領受三洞寶經。從卷首關於此經來歷的介紹來看，此經本是針對修道者個人經法授受的威儀。那些依照此威儀得以順利領受三洞寶經的道士們，顯然就是金錄宿名的合真之人。正是因為這個原因，“金錄簡文”一詞纔可以涵蓋或代指全部“三元三錄”的內容。也正因此，《無上秘要》中以《金錄簡文經》代稱“三元三錄”，《妙門由起》引文和《永樂大典》本的序言，都說元始天尊傳給太上大道君的是《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》，顯然也都包含了“三錄三元”，而非僅指《上元金錄簡文》。不過，《永樂大典》收錄此經時的經題，是《靈寶三元威儀經》而非《金錄簡文三元威儀經》。大概中古以後的道士們，還是覺得“三元威儀”比“金錄簡文三元威儀”更適合作為“三錄三元”的統稱。

#### 四 “威儀自然二卷”

陸修靜沒有接受《玉錄簡文》的直接證據，即其 471 年目錄中所謂的“威儀自然二卷”。此目錄被轉引到 P. 2861. 2+P. 2256 中。這一寫本殘卷的起首部分殘缺，學者們根據傳世道典對古靈寶經的著錄，基本補足了所缺的卷名和卷數。該寫卷的第 18—26 行，就是造成學者們釋讀困難的“第五篇目”。以下先按原卷格式錄出“第五篇目”的文字：

18. 三卷明聖德之威風智慧上品三戒三卷
19. 二卷已出卷目云太上洞玄靈寶智慧
20. 罪根上品二卷未出一卷篇目云太上洞

21. 玄靈寶智慧上品大戒威儀自然二卷
22. 已出一卷目云太上洞玄靈寶金籙簡
23. 文三元威儀自然真一經一卷目云太上
24. 靈寶長夜九幽府玉匱明真科
25. 右一部六卷第五篇目皆金簡書文宋法
26. 師云合六卷明戒律之差品**智慧定志通微**<sup>①</sup>

錄文中黑體的文字，分別是此前的“第四篇目”之末和此後“第六篇目”之首的內容，不在討論的範圍內。此寫卷每行抄寫 15—18 字不等，而在“第五篇目”的抄寫則是每行 15 或 16 字。卷尾題記云：“開元二年十一月廿五日道士索洞玄敬寫。”可知這是盛唐時期的道教寫經。索洞玄是敦煌當地的道士，在同年同月同日以他名義“敬寫”的道經還有其他幾種，而且字體不一。說明並不都是索氏一個人在這一天自己動筆抄寫的，而是他作為道士，出於某種特定的目的，請敦煌當地的書手集中在這一天敬寫的。是故此寫卷不一定完全按照官方寫經的規格，也不會有嚴格的覆核校勘。所以出現脫誤漏字的情況是很自然的<sup>②</sup>。我在此前的研究中，已對“第五篇目”文字重新釋讀補葺如下：

《智慧上品三戒》，三卷，二卷已出。《卷目》云：《太上洞玄靈寶智慧罪根上品》二卷。未出一卷，《篇目》云：《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》。《威儀自然》二卷，已出。一《卷目》云：《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真一經》。一《卷目》云：《太上〔洞玄靈寶黃籙簡文三元威儀自然真經〕》。《明真科》一卷，已出。《卷目》云：《太上洞玄〕靈寶長夜九幽府玉匱明真科》。右一部六卷，第五篇目，皆金簡書文。宋法師云：合六卷，明戒律之差品。

〔 〕中的黑體字，是我根據敦煌本“靈寶經目錄”的著錄格式和所缺經典的經名卷數推補出的文字。有一個細節之處，可證 23、24 行之間一定有闕文。即 23 行最末的“太上”與 24 行開始的“靈寶”。如果直接讀作“太上靈寶”云云，固然可以。但對照這份目錄其他已出經典的正式經名，除《太上說太上玄都玉京山經》一種外，都作“太上洞玄靈寶”云云。可見，《明真科》的全名也應該是以“太上洞玄靈寶”開頭纔對。所補的“洞玄靈寶黃籙簡文三元威儀自然真經明真科一卷

① 圖版參見大淵忍爾：《敦煌道經·圖錄編》，725—726 頁。錄文見《中華道藏》第 5 冊，509 頁下欄。

② 《中華道藏》第 5 冊，509—518 頁，有本卷的錄校本。從王卡的錄校可知，原卷脫漏字的情況很多。

已出卷目云太上洞玄”總共 30 字。《金籙簡文三元威儀自然真一經》的“一”字，有學者認為是衍字，故“黃籙簡文”的經名中如果去掉這個“一”字，則所缺的文字就應該是 30 字。而這 30 字，在 23 行的“卷目云太上”之後，正好可以分開抄寫兩行，每行 15 字，然後再接續現在的 24 行。換句話說，我認為在 23—24 行之間，抄手無意中漏抄了整整兩行共 30 字左右。如果按照我推補的這兩行文字來計算第五篇目的“合六卷、已出、未出”卷數，就都可以吻合。

以往學者都認為“威儀自然，二卷”是指《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》和《太上靈寶長夜九幽府玉匱明真科》各一卷。這是因為大淵氏最早注意到《無上秘要》卷三十四分別徵引了《中元玉籙簡文神仙品》1 條、《下元黃籙簡文靈仙品》1 條、《黃籙簡文靈仙品》3 條，最後卻注明“右出《洞玄金籙簡文經》”<sup>①</sup>。而同書卷四十二《事師品》也徵引大段的詣師威儀，大部分都可在今《道藏》本《洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然真經》中找到對應條文，也有一些不見於今本。最後也注“右出《洞玄金籙簡文經》”<sup>②</sup>。大淵氏認為《金籙簡文經》就統括和代稱了上元金籙、中元玉籙和下元黃籙，或者說三元三籙可以合稱為一部《金籙簡文經》。因此，從他開始，學者們大都認為 P. 2861. 2 + P. 2256 中的《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》，是《金籙簡文》《玉籙簡文》和《黃籙簡文》三卷合一的結果，《太上靈寶九幽府玉匱明真科》則是另一卷“威儀自然”。前文已述，“金籙簡文經”的確可以作為“三元三籙”的代稱，但“三元三籙”無論是各自單行，還是統一在一篇共同的序言之下，一直都是分作三卷，而沒有合併為一卷本。況且《無上秘要》的處理方式，最早只可追溯到宋文明時代，但不能認為陸修靜時代也是如此。

從前引《授度儀》可知，《明真科》是與“金黃二籙”幾乎同時出世的一種科戒或科律。按宋文明的歸納，所謂“第五篇目”的六卷經書，都是為了“明戒律之差品”。因此，《金籙簡文》和《明真科》都可算作廣義的“科律”，都與道士的行為規範有關。在 471 年時，因為有《紫微金格目》的限制，就像不能將“威儀自然二卷”改為“三卷”一樣，陸修靜也不可能將“威儀自然二卷”從最初的兩卷變成一卷。到編纂《無上秘要》時，玄都觀道士們認為“古靈寶經”已經基本都出世了，陸氏所言的“已出”和“未出”的卷數，不再成為制約靈寶經造作或合併、或分拆

① 《道藏》第 25 冊，114 頁下欄至 115 頁上欄。

② 《道藏》第 25 冊，139 頁下欄至 140 頁中欄。

的前提了，纔會有將“三籙三元”看作是同一經的情況，但也不一定意味著這一經就是一卷本。因此，如果用 570 年代《無上秘要》時的情況，來判定百年前陸修靜時代的《金籙簡文三元威儀經》是對金玉黃三籙統為一卷的代稱，顯然是不能成立的。從“三籙三元”內部關係的角度來說，《玉籙簡文》雖然在 471 年之前已經出世了，但很可能沒有得到陸修靜的正式認可。陸氏在 471 年所認可的，仍然是“金黃二籙”各一卷而已。

從“金黃二籙”與《長夜九幽府玉匱明真科》的關係來說，“威儀自然，二卷”也不應該包括《明真科》。除了前文引述宋文明所言“威儀”即“畏、宜、戒”之外，所謂“威儀自然”，《道藏》本《中元玉籙簡文》經中說得明白：

天尊言：自然威儀，諸天之俯仰，真人之儀軌。得盼之者，皆億劫因緣，先身宿有金簡玉名，神仙品中，應得仙度，故見其文，以成其真。修之者，則馳騁龍駕，白日登晨；奉之者，七祖即得去離地獄，上昇天堂，逍遙中元玉仙官中。門戶清肅，萬災不干，三界敬護，萬神朝門。其道尊貴，宜秘之焉<sup>①</sup>。

可見，“自然威儀”是根據諸天已得道衆聖真人的行為規範而制訂的，天上仙人的舉止是地上道士的楷模。能够獲睹此文的，必須是名列金簡玉籙、理應得仙之人；而遵奉此文的，則有各種成仙避禍的神效。如果說“金黃二籙”是從正面給出修道者應該遵循的行為規範，《明真科》的很多內容都是從反面來講說，不遵守長夜九幽府玉匱中所存的明真科文，將會導致怎樣的罪福報應。所以，“金黃二籙”屬“威儀”，《明真科》屬“科律”，兩者性質和用途都不相同；《明真科》的經題中沒有絲毫“威儀自然”的意味，也從來沒有靈寶經的著錄，將這兩部經合稱為“威儀自然”。相反地，與《金籙簡文》時代和內容最接近的《黃籙簡文》，從一開始就是與《金籙簡文》相配的“自然威儀”。故我認為，“威儀自然，二卷”最合理的理解，還應該是指《金籙簡文》和《黃籙簡文》這兩種“自然威儀”各一卷，而不可能是指“三元三籙”共一卷與《明真科》一卷。

## 五 威儀與齋儀

唐初最終定本的《三洞奉道科誠儀範》之《靈寶中盟經目》，著錄有《靈寶上

<sup>①</sup> 《中華道藏》第 3 冊，271 頁下欄至 272 頁上欄。《永樂大典》殘本《上元金籙簡文》，也有與此基本相同的論述。

元金錄簡文》和《靈寶下元黃錄簡文》各一卷。此後，又著錄了《靈寶金錄齋儀》和《靈寶黃錄齋儀》各一卷<sup>①</sup>。亦即說，《金錄簡文》和《金錄齋儀》、《黃錄簡文》和《黃錄齋儀》都是分開的彼此不同的文本。關於這種情況，王卡先生指出：

金錄、玉錄、黃錄的名稱早在南北朝初年已經出現，但作為道教懺罪祈福的三種重要齋儀，它們實際問世的年代可能較晚。需要注意的是，威儀與齋儀雖同屬道教科儀書，但二者的內容不盡相同。前者以科戒為主而兼有齋法儀式，後者則以齋法行道儀式為主。威儀主要是道門內法師弟子行用的科儀，齋儀則是為皇家或百姓度亡祈福的普世性法事。前文所述三元威儀（又稱簡文），最初應為科儀經書，後來出現了講行道儀式的齋儀<sup>②</sup>。

王卡先生認為金玉黃三錄簡文，與後來的金玉黃三錄齋儀是對應的。這一結論或許還有可商榷之處<sup>③</sup>，但他強調的另一個看法卻很值得重視：《金錄簡文》《黃錄簡文》雖然在5世紀初就問世了，但裏面的經文並不是作為齋儀的內容而出現的。因為簡文作為威儀的條文，是道門內法師弟子的行為規範。而金錄齋和黃錄齋的具體齋儀，是道士們後來根據“金黃二錄”的簡文，甚至不一定完全受簡文內容所限，為適應道門以外世俗社會的需要而造作出來的儀程。亦即說，金黃二錄齋儀主要是依據金黃二錄簡文發展而成的；金黃二錄簡文的出現，應該早於金黃二錄齋儀。《無上秘要》卷四十八《靈寶齋宿啓儀品》的“啓事法”中有言：“謹以啓聞，並按威儀舊典，詮舉職僚，宣告科禁，令衆官等咸服法教云云。……右出《金錄經》。”<sup>④</sup>這就很清楚地表明，所謂《金錄經》，是根據《金錄簡文》等“威儀舊典”而來的。《金錄經》所載的齋儀，未必就是為帝王和國家祈福的那種金錄齋儀，但卻是從《金錄簡文》發展出來的齋儀。

所謂《金錄經》與《金錄簡文經》相比，有明顯的不同：《金錄簡文經》是三元三錄條文，而《金錄經》則是具體而繁瑣的儀程步驟，包括行道次序、咒語辭文、啓事文法等。但對於這一重要的區別，王承文和呂鵬志兩位先生在整理《金錄

① 《敦煌道經·圖錄編》，228頁。《道藏》第24冊，758頁下欄。這裏忽略《玉錄簡文》的存在，與《無上秘要》形成鮮明反差。

② 王卡：《敦煌本〈靈寶金錄齋儀〉校讀記》，1995年初刊，此據氏著：《道教經史論叢》，340—365頁。

③ 呂鵬志在《靈寶六齋考》中提出，金錄齋的出典是《明真科》，黃錄齋的出典是《黃錄簡文》，玉錄齋不屬靈寶六齋之列。張鵬則認為《明真科》並不是金錄齋的唯一出典，見《〈敦煌秘笈〉羽673R的綴合及金錄齋儀的再探討》，《敦煌學輯刊》2016年第2期，22—30頁。

④ 《道藏》第25冊，171頁上欄。

簡文》佚文時，似乎都忽略了。他們都把傳世文獻對“金錄”“金錄簡文”“金錄經”的徵引，全部當作了《上元金錄簡文》的佚文來處理。而王卡先生在輯佚《上元金錄簡文》時，對此問題則要謹慎得多<sup>①</sup>。我認爲，王卡先生的處理方式是合理和必要的，但他在利用《無上秘要》卷五十四來補《下元黃錄簡文靈仙品》之缺時，我懷疑也有誤將齋儀的內容當作威儀條文的情況<sup>②</sup>。

呂鵬志先生在《唐前道教儀式史綱》和《靈寶六齋考》都呈現出一份《上元金錄簡文》輯稿，並以此爲依據進行後續的研究。因此有必要先對這份輯稿進行一番審視。

首先，值得肯定的是，這份輯稿充分利用了向達先生摹抄本和《永樂大典》本，這兩者無疑是最可靠的文本。特別是通過向達先生摹抄本，可知六朝隋唐時真正的《上元金錄簡文》的格式體例，非常珍貴。此外，呂氏還運用了《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》《無上秘要》《要修科儀戒律鈔》《太上黃錄齋儀》《無上黃錄大齋立成儀》等傳世文獻和敦煌寫本《洞玄靈寶自然齋戒威儀經》等資料。可謂用功頗勤！但除了敦煌本和《永樂大典》本之外，其他來源的資料，似乎需要對文本內容再做仔細的甄別。

其次，必須要指出，輯稿中有些內容明顯不應該屬於《金錄簡文》。例如，從向達先生摹抄本、《永樂大典》本《靈寶三元威儀經》中《上元金錄簡文真仙品》、敦煌本《下元黃錄簡文靈仙品》，以及《道藏》本《中元玉錄簡文神仙品》可知，“三錄三元”的每一條文都不會太長。而輯稿中頗有幾條的文字顯得過長，與其他條文在篇幅上就形成強烈的反差。

再次，威儀條文重在表述道士的行爲規範，不應該出現類似“天尊曰”的大段主神說法說戒的內容。也不應該出現解釋齋儀衆官職責的內容——這些內容恰恰都是出自《無上秘要》引用的《金錄經》。這又涉及《無上秘要》中多次出現的《金錄經》和《明真經》是否就是“元始舊經”中的《金錄簡文》和《明真科》的問題。以往的學者基本認爲它們就是一回事，但實際上很可能《金錄經》和《明真經》都是在《金錄簡文》和《明真科》基礎上發展出來的專門齋儀經典。換言之，《金錄經》的文字能否直接認作是《金錄簡文》的文字，這不是一個無關緊要

① 王卡：《敦煌本〈三元威儀真經〉校補記》，377—387 頁對《洞玄靈寶上元金錄簡文威儀經》的輯補，未採《金錄經》文字。

② 同上，388—407 頁。

的問題。

復次，有的條文出現“過去高上玉皇天尊，見在元始天尊，未來太極天尊”，甚至太上老君、玄中大法師等神格。如前所述，《金錄簡文》應該是最早一批“元始舊經”，而“三世天尊”的概念不應該在第一批“元始舊經”中就出現。因為在“元始舊經”剛出世時，“元始天尊”還是新塑造出來的最高主神，不會在那時就將元始天尊列入十方天尊和三世天尊之一。太上老君等神格更是幾乎在“元始舊經”中沒有什麼地位，為何也會在《金錄簡文》的輯稿中出現？我認為，呂氏輯稿的一部分內容，是由威儀而衍生出來的齋儀的內容；而很多齋儀的內容，又是來自“仙公新經”系統或是天師道系統的儀式書，纔會出現這種本不應該在“元始舊經”中出現的神格和觀念。

我的初步感覺是：如果不先區分威儀與齋儀，而把兩種文字混在一起，由此復原出的《金錄簡文》文本，是不能令人放心的。如果再依據這個復原本為標準，來衡量其他道教經典和儀式與所謂“《上元金錄簡文》”的關係，可能更需要謹慎。例如，呂鵬志先生在《靈寶六齋考》中，根據這份復原出的《上元金錄簡文》，將其與屬於“仙公新經”的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》相比較，認為《敷齋經訣》明顯是在解說《金錄簡文》的儀程。由此認為我提出“仙公新經”早於“元始舊經”之說不確。事實上，《敷齋經訣》文字究竟在多大程度上與呂先生《上元金錄簡文》輯稿相對應，這可能還是仁智之見。即便是有某些文字上相同或相近的地方，但恰恰多屬於齋儀的內容。如果像《金錄經》這樣的齋儀文字，不能算是《金錄簡文》的原文，則完全有可能是《金錄經》的作者在利用《金錄簡文》資源的同時，抄撮《敷齋經訣》而成新的齋儀。兩者相同的地方，就只能證明《金錄經》和《敷齋經訣》之間的因襲關係而已，並不能說明《敷齋經訣》一定對《金錄簡文》有因襲關係。所以，《敷齋經訣》與《金錄簡文》的先後關係，還應該在新的思路和角度下去重新考慮。

另外，在我提出靈寶經的“新經”早於“舊經”之前，持“元始舊經”早於“仙公新經”舊說的學者，主要有兩個方面的“證據”。其一是認為“元始舊經”被“仙公新經”徵引，這方面已被我一一查證後，作出了否定的結論。其二是認為“仙公新經”就是為解釋闡發“元始舊經”而作的。這方面只有呂先生舉出了《敷齋經訣》是闡釋《上元金錄簡文》的這一個例子。而這個例子因為其所依據的《上元金錄簡文》輯稿的文本並不一定可靠，說服力也大大降低。此後，我沒有看到任

何有說服力的論證來提出新的證據，證明“新經”是為解說和敷述“舊經”的。因此，我所提出的“新經”早於“舊經”，實際上至今並未遭到強有力的反駁。

## 六 結語

至此，我認為向達先生這件摹抄本的準確定名，應該參考陸修靜在 471 年的目錄，以及《三洞奉道科誡》的著錄，全名為《太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》，也可簡稱為《靈寶上元金錄簡文》。而抄本前後兩截的順序，以及可補足的文字，都可以參考呂鵬志先生的研究成果。

作為一件寶貴的唐代《金錄簡文三元威儀經》寫本殘卷，不僅使我們得以瞭解《靈寶上元金錄簡文》的格式、體例與部分內容，而且也可與《授度儀》《無上秘要》等傳世文獻，和敦煌本《下元黃籙》、《道藏》本《中元玉籙》等文本及敦煌本“靈寶經目錄”的著錄相結合，為認識從最初的“金黃二籙”，到金玉黃三籙，再到三元三籙，以及由此增衍出金籙、黃籙齋儀的過程，都提供了難得的重要線索。由此引出的一系列新問題，將會給“古靈寶經”的研究帶來新的思路和角度。

## 第四節 “度人”與“度亡”：一卷本 《度人經》研究

### 一 引言

明《正統道藏》第一部經，是六十一卷本的《靈寶無量度人上品妙經》。此經最初只有一卷，即“古靈寶經”中位列“元始舊經”《紫微金格目》第 17 位的《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》。在北宋末年，神霄派道士為了神化宋徽宗，將這位人間皇帝比附為《度人經》中天上的“長生大帝”，並在最初的一卷本之後加上了六十卷科儀的內容，纔形成六十一卷本<sup>①</sup>；也正因此，在北宋末年編修的《萬壽道藏》中，這個六十一卷本《度人經》得以位居整部《道藏》第一經的位置。此後

<sup>①</sup> 最早注意到《度人經》在靈寶經中突出地位的是陳國符，他率先指出六十一卷本只有第一卷是經文，其他都是敷衍經文而成的。見陳國符：《道藏源流考》，70—71 頁。最早將六十一卷本《度人經》與宋徽宗、林靈素聯繫起來考察的是福井康順，他還認為現存的六十一卷本已經過宋以後人的加筆和修改，並不完全是北宋末年的原貌。見氏著：《靈寶經について》，《福井康順著作集》第二卷《道教思想研究》，341—447 頁，特別是 386—392 頁。



的金、元《道藏》都在很大程度上對宋《萬壽道藏》有所繼承。直到明《道藏》，仍將《度人經》位列《道藏》群經之首<sup>①</sup>。

早在宋徽宗時代以前，《度人經》就已在三十多卷的“古靈寶經”中脫穎而出。在道教方面，有南齊的嚴東、唐初的李少微和成玄英、唐玄宗時的薛幽棲先後給《度人經》作注。北宋的陳景元在治平四年(1067)將這四人的注編集成《元始無量度人上品妙經四注》(簡稱“度人經四注”)②。此外還有唐玄宗時的張萬福，專門編纂了《洞玄靈寶無量度人經訣音義》(簡稱“經訣音義”)③。僅明《道藏》就收錄了從南朝到明初的十幾種對《度人經》注疏、符圖、音義之作④。《度人經》可以說是被歷代道士注解、闡發次數最多的一部“古靈寶經”。

不惟道教中人，歷代官方也十分重視《度人經》。唐穆宗“長慶二年(822)五月敕：諸色人中，有情願入道者，但能暗記《老子經》及《度人經》，灼然精熟者，即任入道。其《度人經》情願以《黃庭經》代之者，亦聽”⑤。北宋真宗還曾親自為《度人經》作序，見於陳景元的“度人經四注”前序。宋徽宗據說也曾為《度人經》作序⑥。《宋史·選舉志》記：“補道職，舊無試。元豐三年(1080)始差官考試。以《道德經》、《靈寶度人經》、《南華真經》等命題，仍試齋醮科儀祝讀。”⑦《金史·

① 司馬虛不僅論述了北宋末年《度人經》被推置於《道藏》之首的歷史背景，還指出原本作為靈寶經的《度人經》被改造為上清經的終極神啓，故在神學上也符合洞真部居三洞之首的教義。見 Michel Strickmann, “The Longest Taoist Scripture”, *History of Religion*, No. 17, 1978, pp. 331–353. (司馬虛著、劉屹譯：《最長的道經》，《法國漢學》第七輯，188—211 頁)司馬虛的這些論述，至今仍被宋史學界認可。如 Shin-yi Chao(趙昕毅), “Huizong and the Divine Empyrean Palace 神霄宮 Temple Network”, in Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford eds., *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and Culture of Politics*, Harvard University of Asia Center, 2006, p. 335. Patricia Buckley Ebrey, *Emperor Huizong*, Harvard University Press, 2014, pp. 362–363.

② 參見砂山稔：《〈靈寶度人經〉四注札記》，1984 年中文初刊，日文《「靈寶度人經」四注の成立と各注の思想について》，收入氏著：《隋唐道教思想史研究》，272—304 頁。

③ 福井康順、砂山稔，及其他一些學者，都將另一部佚名的《洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義》也認為是張萬福所作。不過《經訣音義》與《大梵隱語疏義》的體例不同。王卡對《大梵隱語疏義》的意見前後有所變化。他起初認為《大梵隱語疏義》有可能是宋文明的作品，見《敦煌本〈靈寶生神章經疏〉考釋》，2002 年初刊，此據氏著：《道教經史論叢》，288 頁。後又認為這是隋唐時期的作品，見《中華道藏》第 3 冊，341 頁。勞格文(John Lagerwey)認為應是南宋道教的作品，見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon*, Vol. 2, The University of Chicago Press, 2004, p. 722. 故本文暫不認為《大梵隱語疏義》也是張萬福的作品。

④ 福井康順前揭文中對這些著作的時代和作者都做了逐一的論述，見 355—366 頁。《中華道藏》第 3 冊集中收錄了這批著作。

⑤ 《唐會要》卷五〇《尊崇道教》，上海：上海古籍出版社，1991 年，1016 頁。

⑥ 三卷本《靈寶無量度人上品妙經符圖》前有宋徽宗御製的序言，但真偽存疑。見司馬虛：《最長的道經》，197 頁。

⑦ 《宋史》卷一百五十七《選舉志》三，北京：中華書局標點本，1977 年，3690 頁。

百官志·禮部》記：“凡試僧、尼、道、女冠，三年一次，限度八十人。……道士、女冠童行念《道德》、《救苦》、《玉京山》、《消災》、《靈寶度人》等經。皆以誦成句，依音釋為通。”<sup>①</sup>可見從唐後期至宋、金時期，《度人經》一直是官方測評道士、女冠對道教教義和科儀精熟程度的重要考試課本。元世祖至元十八年(1281)禁毀道藏經版時，“古靈寶經”中的《赤書經》(《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》)、《赤書度命經》(《太上洞玄靈寶赤書度命妙經》)、《靈寶二十四生經》(《洞玄靈寶二十四生圖經》)等被列入毀禁的名單，而《度人經》卻不在其列<sup>②</sup>，說明蒙元的統治者對《度人經》也是另眼相看的。《度人經》的教義和儀式，直到現當代道教中仍被繼承和施用<sup>③</sup>。《度人經》因此而被道教奉為萬法之宗和群經之首；出自《度人經》的“仙道貴生，無量度人”一語，則成為一句標誌性口號，被當代道教中人反復引用。

《度人經》之所以能從造作到行用歷經約一千五六百年而不衰，主要原因大概就在於它提出“無量度人”的宏偉抱負在道教內外產生了極大的感召力。人們通常會把《度人經》的“度人”與佛教的“普度衆生”聯繫起來，認為《度人經》是教人通過求仙來獲得救度，而且是廣度天人，具有“大乘”的意義。但很少有人注意到，《度人經》的“度人”其實更多指向的是“度亡”。為何追求仙道永生不死的道教，會轉而強調“度亡”？《度人經》又是在怎樣的思想背景下完成其“度人”與“度亡”這兩個看似矛盾的主題之間自然而然且符合邏輯的鏈接？更重要的是，為何這樣的“度人”理念能夠對道教產生跨越千年的影響力？要回答這些問題，不能不回到《度人經》最初產生的那個時代去看“度人”觀念在當時的確切含義。

## 二 一卷本的文本結構問題

從一卷本到六十一卷本，《度人經》的文本變化可謂巨大。今存明《道藏》的六十一卷本，其第一卷已不是六朝隋唐時一卷本《度人經》的原貌。因為比照六

① 《金史》卷五十五《百官》—《禮部》，北京：中華書局標點本，1975年，1234頁。

② 釋祥邁：《辨偽錄》卷二《欽奉聖旨禁斷道藏偽經》，CBETA《大藏經》第52卷，764頁上欄。以往學者認為此次事件是元初對整部《道藏》的禁毀，而張雲江認為只是禁毀了明確列出的幾十種道經。見《至元十八年焚燬道經事考辨》，《世界宗教研究》2014年第4期，66—73頁。

③ 謝聰輝：《一卷本〈度人經〉及其在臺灣正一派的運用析論》，《中國學術年刊》第30期春季號，2008年，105—136頁。《〈度人經〉在臺灣“伏章”儀節的運用內涵》，Florian C. Reiter ed., *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 71–83.

朝唐代的一卷本《度人經》寫本<sup>①</sup>，可以明顯看出《道藏》本第一卷比唐寫本的一卷本，多出了“靈書上篇”“靈書下篇”和“太極真人後序”這三個部分。這種差異也可從張萬福和陳景元的著作中得到證實。張萬福在《經訣音義》的最後說：

此經，太上大道君受之於元始天尊，傳教於世。道君為“前序”“後序”“中序”，凡有三序焉。“前序”自“道言昔於”至“東向誦經”是也。“中序”自三界之歌章之後，“此二章並是”至“洞明至言也”是也。“後序”自“此諸天中”至“大量玄玄也”是也。“經”有二章，自“元始洞玄”至“列言上清”；且後章自“元洞玉曆”訖“禍及七祖翁”是也。其“大梵隱語”非其二章之數，或以“經”為章，“隱”為二章，此亦誤矣<sup>②</sup>。

這樣的經、序之分，完全符合唐寫本一卷本的情況。據此可將一卷本《度人經》的內容按次序分為 A. “道君前序”、B. “經第一章(靈寶本章)”、C. “經第二章(元洞玉曆)”、D. “道君中序”、E. “大梵隱語(靈書中篇)”、F. “道君後序”這六個部分。元代的陳致虛(觀吾)已知“靈書上、下篇”和“太極真人後序”是明顯後加的，只不過他認為這三部分都是由葛玄的弟子鄭隱所加<sup>③</sup>，實際上應在北宋陳景元之後纔有可能。因為這三部分加入的時代較晚，所以不在本節要討論的範圍之內。

但是，張萬福和陳景元都認可的那六個部分，是否就如實反映了《度人經》一卷本最初的狀態？這在學界還是有爭議的問題。陸修靜去世於 477 年，嚴東活躍在 470—490 年代，嚴注應完成於南齊武帝永明年間(483—493)。嚴東據以作注的文本，應該最接近陸修靜認可的《度人經》一卷原本。劉師培最早注意到嚴東很可能沒有對“道君前序”部分作注<sup>④</sup>。福井康順根據“經”和“序”的內在關聯，認為《度人經》的最初形態，應該只有“經”二章和“道君中序”，其他部分都是後加的<sup>⑤</sup>。大淵忍爾認為嚴東未注“道君前序”，而《無上秘要》卻已出現了來自

① 《度人經》的六朝唐代寫本，目前所知主要是出自敦煌、吐魯番和溫州龍泉塔。相關寫本描述，見王卡：《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》，99—102 頁。敦煌本《度人經》的文字校勘，參葉貴良：《敦煌本〈太上洞玄靈寶無量度人上品妙經〉輯校》，成都：四川大學出版社，2012 年。後者在前者基礎上，將敦煌、吐魯番出土《度人經》的殘卷數量增至 22 件。

② 張萬福《經訣音義》，《道藏》第 2 冊，529 頁下欄。陳景元在“四注”的卷四之後，也照搬了張萬福對《度人經》的經序之分，見《道藏》第 2 冊，250 頁上欄。說明北宋前期的《度人經》一卷本尚與唐代無差別。

③ 陳觀吾：《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經注序》，《道藏》第 2 冊，393 頁中欄。

④ 劉師培：《讀道藏記》，1911 年初刊，此據寧武南氏校印《劉申叔遺書》，1934 年，葉二。

⑤ 福井康順前揭書，425—431 頁。

“道君前序”的引文。因此“道君前序”是在嚴東之後、《無上秘要》之前，大約梁代至陳初纔被加入《度人經》的<sup>①</sup>。砂山稔注意到活躍於 550 年代左右的宋文明，已經在為“道君前序”的內容作注，所以他把 A 部分加入的時間又從《無上秘要》的 570 年代提早到 550 年代<sup>②</sup>。山田利明不僅接受 A 部分晚出的觀點，還從在家和出家信仰不同的角度看待 A 和 D 這兩個“道君序”的差異，認為 D 部分的加入要到隋唐之際<sup>③</sup>。這種認為一卷本《度人經》也經由不同階段逐步形成的觀點，最近頗受關注<sup>④</sup>。看起來，前述 B、C、D 這三部分，應該是《度人經》最核心的內容，彼此之間的內在關聯也最密切。但是否由此就足以推想出只有這三部分纔是《度人經》最初形成階段的文本？隨後加入 E、F 這兩部分纔形成嚴東的注本？嚴東之後、《秘要》之前再加入 A 部分形成了唐寫一卷本的基本面貌？

《度人經》屬於“元始舊經”，學界在很長時間裏，一直認為靈寶經都是葛巢甫在東晉末年所作。如果從葛巢甫“造構靈寶”的隆安年間(397—402)，到嚴東作注的 480—490 年代，有將近 100 年的時間，《度人經》或許有可能經歷文本上不止一次的增擴。不過近年來，關於葛巢甫“造構”出全部靈寶經的說法，已經越來越經不起推敲。我認為，葛巢甫只在東晉末年造作了“仙公新經”中幾部直接與葛仙公的傳承有關的靈寶經。第一批“元始舊經”是在 420 年劉宋建立前後，至 437 年陸修靜作《靈寶經目》之間“出世”的。第二批“舊經”是在 437 年以後，至 471 年陸修靜作《三洞經書目錄》之間“出世”的<sup>⑤</sup>。《度人經》屬於第二批

① 大淵忍爾：《道教とその經典》，163 頁。

② 砂山稔前揭書，278 頁。這段宋文明注，出自李少微的引用，見《道藏》第 2 冊，196 頁下欄。此外，李注中還在注“靈寶本章”時，兩次引用到“宗君”的注文。砂山稔認為“宗君”應該就是“宋君”之誤，並將這三段文字指認為宋文明的《靈寶經義疏》。見前揭書，281 頁。宋文明曾撰有《靈寶經義疏》和《靈寶雜問》，對包括《度人經》在內的靈寶經的確有過不少說明文字。不過，這三段“宋君”或“宗君”的文字，並不是宋文明專門對《度人經》作的注，而是出自他對靈寶經文中出現諸多概念的解說。因此，宋氏的這段文字並不一定嚴格對應於“道君前序”的文句。甚至不排除李少微引用宋文明的話後，再加上自己的按語，因而能與“道君前序”對應的文字，到底是出自宋氏還是李氏之手，也有必要辨別。此外，我感興趣的是，砂山稔舉出的這段“宋君曰”的內容，與敦煌本 P. 2556“靈寶經義疏”相近的文字相比，頗不一致。這或可為我認為敦煌本“靈寶經義疏”並非宋文明作品提供一條新的佐證。

③ 山田利明：《「靈寶度人經」誦經儀の形成》，1991 年初刊，此據氏著：《六朝道教儀禮の研究》，263—288 頁。

④ 如張超然：《道教靈寶派度亡經典的形成：從〈元始五老赤書玉篇真文天書經〉到〈洞玄無量度人上品妙經〉》，《輔仁宗教研究》第二十二期，2011 年，41—43 頁。謝世維：《練形與鍊度：六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度》，《中研院歷史語言研究所集刊》第八十三本第四分，2012 年，756—757 頁。

⑤ 劉屹：《古靈寶經出世論》，2011 年初刊，修改後收入本書第四章第四節。

“出世”的“舊經”，它應該是 437—471 年間作成的（下文還有詳說）。果真如此，則《度人經》作成時，陸修靜還在繼續其甄別“古靈寶經”真偽的工作。陸氏在世時，他不太可能先確認出一個包含 B、C、D 三部分的《度人經》版本，然後又承認一個加上 E、F 兩部分的版本。而嚴東所見的，也應該就是陸修靜所認可的唯一版本。從推理上說，嚴東注本不僅最接近陸修靜認定的版本，也應該是我們判定《度人經》最初形態的最可靠依據。而“四注本”所存的嚴東注，已經涉及 B、C、D、E、F 這五部分，證明嚴東所看到的《度人經》一定不是只有 B、C、D 三部分的。

大淵等學者認為 A“道君前序”部分是嚴東之後纔有的，主要依據是四注本在“道君前序”部分，沒有出現任何一條來自嚴東的注文。但四注本在 B“靈寶本章”部分的“今日欣慶受度，歷闕諸天”句下，引嚴東注云：

道君昔於始青天中寶珠之內，受十部妙經。元始爾時引十方大聖、飛天神王、無鞅之衆，俱入寶珠之中，說經都竟，衆真監度，以授道君。當爾之時，喜慶難言，三十二天，普遍關盟。十方國土，並皆受恩。惡對罪根，一時開赦也<sup>①</sup>。

嚴東這段話對應的，正是 A“道君前序”經文中的內容，這說明嚴東是看到了這個寶珠故事的。相反地，很難認為 A 部分中的寶珠故事是根據嚴東注纔增衍而成的。四注本是否完整地保留了嚴東注？顯然不是。在 E“大梵隱語”部分，除了首尾陳述性的文句外，256 字的“大梵隱語”之下，四注本的確幾乎沒有保留一條嚴注。但張萬福《經訣音義》有云：“誦誦，嚴公注曰：洗洗。”<sup>②</sup>這對應的就是“大梵隱語”的“南閭洞浮，玉眸誦誦”句。張萬福所指的“嚴公”，無疑就是指嚴東。如果沒有張萬福的著作徵引，僅憑“四注本”，很可能就會認為嚴東當年沒有注釋過這 256 字的“大梵隱語”。或許是因為嚴東對“大梵隱語”的注釋，很多已經與唐宋道士理解不同，所以陳景元在編四注本時，是有選擇性地引錄嚴東的注文<sup>③</sup>。因此，不能根據四注本在“道君前序”部分沒有出現嚴東注文，就斷定

① 《元始無量度人上品妙經四注》卷二，《道藏》第 2 冊，218 頁下欄。

② 張萬福：《洞玄靈寶度人經訣音義》，《道藏》第 2 冊，529 頁中欄。柏夷已經注意到這一事實，見 *Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press, 1997, p. 398, n. 21.

③ 陳景元在“四注本”序中說：“今於四家之說，刪去重複，精選密義，纂成四卷。”《道藏》第 2 冊，187 頁下欄。

嚴東當年的《度人經》還沒有這部分內容。事實上，不僅是嚴東，很可能陸修靜本人所見的《度人經》也並不僅僅只有 B、C、D 這三部分。

李少微的注兩次引用到陸修靜的話。第一處是 A“道君前序”中的“飛昇上清”句，李注云：“陸先生云：上清，中也都。”<sup>①</sup>第二處是 E“大梵隱語”中的“澤洛菩臺，綠羅大千”句，李注云：

大千者，世界之數。陸先生云：以千數至千，即千千，為小千。小千數至千，為中千。中千數至千，為大千。千中之大，故曰大千<sup>②</sup>。

唐玄宗初年，史崇玄《妙門由起》的《明法界》第三，也有陸修靜對“大千”的解釋：

《元始靈書中篇經》云：澤洛菩臺，綠羅大千。陸簡寂解云：大千者，世界之分也。一千、十千、百千、千千國土為小千世界；一千千、十千千、百千千、千千千為中千世界；一千千千、十千千千、百千千千、千千千千世界為大千世界<sup>③</sup>。

與前述宋文明的情況相同，陸修靜也沒有專門為《度人經》作注，但他在解說靈寶經教時卻完全有可能涉及《度人經》的個別字句。“上清”一詞在道經中常見，僅憑李注所引此一例，實難證明陸氏解說的“上清”是出自“道君前序”，但這種可能性也不可斷然排除。而陸氏對“大千”一詞的解釋，李少微和史崇玄都指認為是陸氏對《度人經》的解說，這恐怕不是偶然的。有理由相信陸氏應該對《度人經》的內容做過某些說明，而陸氏所認可的《度人經》版本，至少是包含了 E“大梵隱語”部分的。

總之，從《度人經》問世到被陸修靜判定為真經，再到嚴東作注，充其量只有幾十年時間。“道君前序”的篇幅較長，不太可能突然之間從無到有出現，道教中人還能無條件地全盤接受下來。靈寶經畢竟是經過陸修靜幾十年間不斷甄別，纔確立起來的一個神聖經典集成。至少在南朝宋、齊時代，文本上的變化不能太過隨心所欲。我認為陸修靜和嚴東所看到的《度人經》，都應該是 A、B、C、D、E、F 六部分俱全的一個文本，也就是在敦煌吐魯番等地所見的唐寫一卷本

① 《道藏》的三家影印本在此處有印刷錯頁，此據《中華道藏》第 3 冊，364 頁。

② 《道藏》第 2 冊，243 頁下欄。

③ 《道藏》第 24 冊，726 頁中欄至下欄。

《度人經》的形態。這個“一卷本”《度人經》應該是最接近其原初狀態的本子。

當然，此前學者們從經文內在關聯上看到各部分之間不協調之處，甚至不乏明顯由多個部分拼湊起來的痕跡，這也是客觀存在的。而這正是因為像《度人經》這樣的靈寶經，是在某一時候通過拼合此前已各自單獨存在的不同靈寶經教觀念和信仰資源而成的。造經者一開始就沒能製作出一個在形式和內容上都呈現出單一性和嚴整性的原本來。《度人經》存在各種明顯的“拼接”痕跡，也是由它形成過程的基本特點所決定的。明瞭這一特點，可能對我們看待其他靈寶經中存在的看似明顯“加筆”的情況，也會有一定的啓示作用。

### 三 《度人經》與《諸天內音》

如前所述，一卷本《度人經》的六個部分，A“道君前序”是太上大道君說明自己從元始天尊處領受此《度人經》的經過，以及此經出世所帶來的種種經德。這是大部分靈寶經都會有的、專門交代自己經典神聖來源的部分。如果没有，反倒是不完整的。隨後的 B、C、D 部分，是說有三十二天和三十二帝，三十二天又被分為欲界、色界、無色界，故有三界魔王歌音，修道者如果能够誦詠他們的名號，唱誦三界歌音，就可以使死魂受煉更生。起到同樣作用的還有 E“大梵隱語”，而 F“道君後序”部分，則要求修道者誦讀這 256 字的大梵隱語，就有魔王保舉上仙的功效。一卷本《度人經》的主旨，就是教人通過誦讀（甚至可能是唱誦）三十二天帝名諱和大梵隱語，來達到獲得天神救助，在道教的天界中受煉，從而使生者得以長生不死，死者獲得死而更生的神效。

六朝道經中關於天界的說法可以說雜而多源，靈寶經也呈現出多種“諸天”說紛陳雜列的現象，很難看出它們彼此間有一個共同的體系作為共通的背景。由此也可證明“古靈寶經”絕非葛巢甫一人所造，否則就難以解釋為何在基本的天地、時空觀念上都如此缺乏統一性。前賢對早期道經中的天界說已有一些初步的研究<sup>①</sup>。大體而言，道教教義中最早先有“五方天”，其次有

<sup>①</sup> 麥谷邦夫：《道教における天界説の諸相——道教教理體系化の試みとの関連を》，《東洋學術研究》第 27 號別冊，1988 年，54—73 頁。蕭登福：《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄説》，臺北：學生書局，1989 年。曾召南：《三十六天說是怎樣形成的》，1993 年初刊，此據《學步集——曾召南道教研究論稿》，成都：巴蜀書社，2008 年，281—288 頁。陳昭吟：《早期道經諸天結構研究——以道藏本〈太上靈寶五符序〉為中心》，臺南：漢家出版社，2006 年。垣内智之：《道教における九天説とその周邊》，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢續編》，27—53 頁。

“九天”，又從九天分出了“三天”和“六天”。上清經則在九天之下再各分三天，演成“三十六天”。靈寶經在葛巢甫造構“新經”的時代，大約只知有五方天、八方天和九天、十天等概念；最初一批“舊經”中，五天、九天、十天仍然是最普遍的觀念，如《元始五老赤書玉篇真文天書經》和《洞玄靈寶九天生神章經》；這一批“舊經”也有經典提及了“三十二天”，如《下元黃籙簡文經》《長夜之府九幽玉匱明真科經》，都只在齋儀祝辭中出現了諸如“歸命三十二天”的說法，並未說明這三十二天的具體所指。靈寶經最初應該只有一個“三十二天”數量上的概念。

“三十二天說”並不能代表靈寶經天界說的全部。在上清經已先有三十六天的前提下，靈寶經不會主動把自己“諸天”的總數縮減至三十二天。靈寶經在講三十二天時，有一個不言自明的前提，即在這三十二天之外，還要加上玉清、上清、太清這三天，再之上，還有一個最高的大羅天。所以實際上靈寶經也是遵循“三十六天說”的，只不過具體的諸天名號和空間方位上的分佈與上清經不同。上清經是九天各有四天，靈寶經是四方各有八天。從五方的傳統不應無緣由地轉為四方的傳統，所以“三十二天”本就是個不完整的天界說。從嚴注開始，有意將靈寶的“三十二天”與上清經的“三十六天”相匹配。如嚴注在《度人經》的三十二天下，分別將其對應於上清經的三十六天；32 和 36 之數不能一一對應，嚴東在三十二天之外，又加青天、蒼天、黃天和大羅天，仍然保持三十六天的結構。李少微的注則引用《上清太上開天龍蹻經》這樣的上清經來解說《度人經》的三十二天，也是為了從數量上能夠與上清經的三十六天相匹配<sup>①</sup>。靈寶和上清兩套天界系統諸天的名號，基本上沒有相同的。

靈寶經中將“三十二天”具體名號列出的，主要是以下幾部經典：《太上洞玄靈寶諸天内音自然玉字》（簡稱“《諸天内音》”）、《太上洞玄靈寶空洞靈章》（簡稱“《空洞靈章》”）、《太上洞玄靈寶五煉生尸妙經》（簡稱“《五煉生尸經》”）和《度人經》；其中《五煉生尸經》必定最晚出，因為從《諸天内音》到《度人經》，“大梵隱語”都還只有四方 256 字，《五煉生尸經》則在四方秘篆文之外，加上了“中央”一方，湊成了“五方天文”，並進一步闡揚了《度人經》的受煉更生思想。南北朝後期至唐宋，具有道教信仰的墓葬中實際行用的，都是出自《五煉生尸經》“五方天

① 四位注家對靈寶經的天界說理解各有不同，砂山稔已用圖示的方式清晰展現，此不贅言。



文”的鎮墓石。從“四方天文”到“五方天文”的角度看,《度人經》應是《諸天內音》和《五煉生尸經》之間的一個中介。

256 字的“大梵隱語”也是出自《諸天內音》。關於這 256 字秘篆文的來源,許理和認為這就是所謂的“僞梵文”<sup>①</sup>,劉仲宇則認為這是根據婆羅門教的讚頌歌詞及音調翻譯、改編而來的<sup>②</sup>。這 256 字秘篆文對應的中文正字,連貫起來讀,基本上不合中文文法,就是爲了讓人把它當作是一種具有神秘來源的、大梵之音音譯過來的字句。但因為無法找到能够與之對應的梵音,實際上也就不能確知其是否真有梵音的原本,多半是出自道士們的自創。值得注意的是,這 256 字只有四方,應該就是爲對應三十二天說而創製的(每天 8 字)。這套秘篆文與被認為奠定了全部靈寶經基礎的“五篇真文”——有五方 672 字的秘篆文,可以說是完全不同。綜合幾部靈寶經的說法,大約“五篇真文”是在龍漢劫期中由元始天尊將梵炁凝結成文字,再經由帝嚳、大禹這樣的古聖賢王傳布人間的。而“大梵隱語”出自赤明劫期,由天真皇人轉寫後傳布人間<sup>③</sup>。《諸天內音》只在講述北方八天之一的“太文翰寵妙成天”的來歷時,提到了“五篇真文”與洞玄之炁結合而生妙成天,此外再難看到認同“五篇真文”神效之處。因此,不僅是“大梵隱語”與“五篇真文”字型、文法上的不同,前者背後隱含的是“三十二天說”,後者則以五方天、九天和十天說爲依托,這或者是時代有先有後,或者是經教背景不同的兩批道士所作。

學界既有的研究,已經注意到《度人經》與《諸天內音》《空洞靈章》之間的密切關係<sup>④</sup>。但因目前只能看到《空洞靈章》一個不太完整的版本,所以還不能很確切地認定《空洞靈章》與《度人經》和《諸天內音》三者之間的先後問題。《空洞靈章》的特點是只有三十二天帝君的概念,而無具體的名號,又明顯是以“五篇

① Erik Zürcher, “Buddhist Influences on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, Vol. 1980, pp. 109 - 112. Johnathan A. Silk ed., *Buddhism in China: Collected Papers of Erik Zürcher*, Leiden: Brill, 2013, pp. 128 - 131. 並參 Stephen R. Bokenkamp, “The Foreign Religion of Ours: Lingbao Views of Buddhist Translation”, John Kieschnick and Meir Shahar eds., *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion and Thoughts*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014, pp. 182 - 198.

② 劉仲宇:《〈度人經〉與婆羅門教》,1993 年初刊,此據《攀援集》,151—156 頁。

③ 關於靈寶經中天真皇人翻譯轉寫秘篆天文的討論,見謝世維:《聖典與傳譯:道教經典中的“翻譯”》,2007 年初刊,此據《天界之文:魏晉南北朝靈寶經典研究》,63—124 頁。

④ 關於《度人經》與《空洞靈章》《諸天內音》的關聯,參見謝世維:《音誦與救度:太上洞玄靈寶空洞靈章》,2009 年初刊,收入《天界之文:魏晉南北朝靈寶經典研究》,此據謝世維編著:《〈太上洞玄靈寶空洞靈章〉校箋》的《導論》,20—30 頁。他認為一卷本《度人經》的文本至少是分前後兩期作成的,而《空洞靈章》與《度人經》的主要部分完成的時間相去不遠。

真文”爲主要崇拜對象。《空洞靈章》有多處文字都與《度人經》的經文高度相似，只不過在《度人經》中是散韻間雜，《空洞靈章》中則全是韻文或歌辭。《度人經》不僅像《諸天內音》那樣，兼具了“三十二天”和“大梵隱語”這兩個部分，而且在《空洞靈章》與《諸天內音》三十二天的具體名稱略有不同的情況下，《度人經》基本上都是取用與《諸天內音》相同的諸天名號。因此，《度人經》應該與《諸天內音》的關係更緊密一些。事實上，《度人經》的 B、C、E 部分，都可以在《諸天內音》中找到依據。《度人經》參考《諸天內音》“三十二天說”的同時，取用同出於《諸天內音》的“大梵隱語”也是順其自然的事情，完全沒必要懷疑 E 部分是否爲後加入。

爲何說《度人經》應該比《諸天內音》要晚出？第一，《諸天內音》有“三十二天”的具體名稱和 256 字的“大梵隱語”，卻沒有“三十二天帝君”的名號；只有到《度人經》，不僅三十二天各有名稱，諸天帝君也各有名號，還同時把“大梵隱語”也組合進來。三十二天帝君名號，或可看作是《度人經》的首創。

第二，《諸天內音》中不只一處表明延康劫期在龍漢、赤明、開皇劫期之前，《度人經》則是秉持龍漢、延康、赤明、開皇的次序，這也成爲靈寶經中最有代表性的一種劫期排列次序。說明《度人經》關於劫期的理論，更符合普遍流行的道教說法。《諸天內音》的說法還處在尚未定型的階段。

第三，《諸天內音》的主要修煉法門，還是要將寫有三十二天和“大梵隱語”的符“服之”，這還是一種“服符”的道術，更接近於傳統的魏晉仙道技術。《度人經》講究的則是念誦之功，在十齋日和八節日齋儀上的念誦。在修煉方法上也是《度人經》更接近晚出的經教之法。

第四，《諸天內音》和《空洞靈章》都說到這三十二天及天帝君的名號，可以使人的死魂在南宮中得到煉度重生，甚至說諸天之中有南北斗、司命司錄、韓君主錄等，對這些神靈的描述，在《度人經》中都得到進一步的細化。同樣都有人死後可以煉度更生的觀念，但《諸天內音》和《空洞靈章》都沒有提到“太陰煉形”之說，《度人經》則有死魂經過太陰煉形後上昇南宮之說，正是這一說法被更晚出的《五煉生尸經》繼承和發揚。

如果能確認《度人經》的三十二天和三十二天帝君、大梵隱語都是從《諸天內音》繼承過來的，或許能對進一步考訂《度人經》的成書時代建立一個重要的參考坐標。

#### 四 《度人經》與《授度儀》

此前，學界已充分意識到《度人經》在靈寶經中佔據重要的地位，一般提及靈寶經時，都會講到《度人經》。但對於《度人經》作成的時代，卻一直只有比較籠統的結論<sup>①</sup>。不少學者曾認為《度人經》在靈寶經中作成的時間較早<sup>②</sup>。但即便是在習慣性地以葛巢甫造作出全部靈寶經為前提的情況下，也已有不止一位學者，如王卡、張超然、謝世維等，都覺察到《度人經》在靈寶經中應該是相對晚出的<sup>③</sup>。我認為他們的這一直覺是完全可靠的。有没有可能在他們既有的看法上，進一步推論出《度人經》可能的成書年代？我在此前的研究中，也曾涉及《度人經》的成書年代問題。如我認為最初成書於 437 年的陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》（簡稱《授度儀》），引用了多種當時已經出世的靈寶經，卻沒有直接用到《度人經》的經文<sup>④</sup>。考慮到《度人經》日後在道教中的重要地位和影響，《授度儀》不引用《度人經》，實在是一件難以理解的事情，很大可能是因為《授度儀》作成時，還沒有《度人經》。這在當初只是一種非常簡單的推論，現在如果專門討論《度人經》，必然要面臨一系列的疑問：首先，我對《授度儀》年代的判定是否可靠？其次，《授度儀》是否確實沒有引用到《度人經》？再次，如果《授度儀》沒有引用到《度人經》，為何就能斷定當時《度人經》尚未作成？

關於《授度儀》的作成年代問題，大淵忍爾和小林正美兩先生分別依據陸修靜在《授度儀表》中說“自從叨竊以來一十七年”句，來推斷《授度儀》是陸修靜 440 年代或 450 年代的作品。他們的意見之所以不同，是因為他們兩人對“叨竊”一詞的理解不同<sup>⑤</sup>。我認為“叨竊”的準確含義是“不當得而得到”，這應該是指人間的道士們見到，或領受了來自大羅天宮的“元始舊經”，即所謂“叨竊”應

① 柏夷認為《度人經》是葛巢甫和嚴東之間，即 400—485 年間成書。見 *Early Daoist Scriptures*, p. 380. 這仍是一個時間跨度較大的結論。

② 如康德謨、賀碧來等就認為《度人經》屬於最早一批靈寶經之列，分別參見康德謨：《關於道教術語“靈寶”的筆記》，1968 年法文初刊，此據杜小真中譯文，《法國漢學》第二輯，1—2 頁。賀碧來：《佛道基本矛盾初探》，法文 1984 年初刊，此據萬毅中譯文，《法國漢學》第七輯，168 頁。司馬虛前揭文中也有同樣的觀點。

③ 王卡的意見，參任繼愈主編：《中國道教史》，1990 年初版，此據 2001 年增訂本，138—139 頁。張超然和謝世維都從靈寶經“度亡”觀念的演進角度，認為《度人經》在靈寶經中屬於相對晚出的經典。分別見兩人前揭文。

④ 劉屹：《論古靈寶經“出者三分”說》，2013 年初刊，修改後收入本書第三章四節。

⑤ 分別參見大淵忍爾：《道教史の研究》，269—271 頁；《初期の道教》，401 頁注 4；《道教とその經典》，69—71 頁注 2。小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，170 頁注 3。

是指“舊經”正式行世爲道士們所知時，道士們的自謙之詞。《三天內解經》說到劉宋建立時有“靈寶出世”的祥瑞。經歷了晉宋禪代的陸修靜，一定會把劉宋的建立當作是“期運既至”的重要時刻，“元始舊經”由此契機而重新從天宮下降人間。因此“叨竊”之時，應指 420 年劉宋建立。晉宋禪代是在公曆的 420 年的 7 月，從晉宋禪代起，再經過 17 年，正好是到 437 年。這一年也正是陸修靜作《靈寶經目序》的時間。我對《授度儀》定年的意見，相較此前兩位學者完全建立在對“叨竊”一詞隨意性解說之上的推算，應該可以從不同角度得到支持。正因爲陸氏這兩篇作品幾乎同年作成，所以《授度儀表》中的文句頗有一些是與《靈寶經目序》非常相近的。《授度儀》作成時，陸修靜認爲天宮中的“元始舊經”總計三十六卷，卻只有“出者三分”（語出《靈寶經目序》），即大約十分之三，10 卷傳行於世。也正因此，《授度儀》不可能徵引到全部的“舊經”，而它徵引到哪些“舊經”，基本上就可以確認這些“舊經”在當時已經成書並“出世”了。

基於這樣的思路，再結合丸山宏、柏夷、呂鵬志等學者對《授度儀》引用經典的考究<sup>①</sup>，《授度儀》引用經典的情況，可說是已基本明晰。因“新經”不存在“出者三分”的問題，所以在此只關注《授度儀》引用了哪些“舊經”。我認爲可以確認《授度儀》引用到的“舊經”包括：《真文天書經》2 卷、《赤書玉訣妙經》1 卷、《明真科》1 卷、《金籙簡文》1 卷、《黃籙簡文》1 卷、《二十四生圖經》1 卷、《諸天內音自然玉字》1 卷、《昇玄步虛章》1 卷<sup>②</sup>等。如果此時出現的“舊經”已超過 10 卷，就證明我和小林正美對“出者三分”的理解是錯的。目前可確知的“舊經”總共纔有 9 卷，並沒有超過“出者三分”的限度。我們也就有理由堅持所謂“出者三分”就是指 437 年時“舊經”還只有 10 卷左右。以上 9 卷之外，還有 1 卷“舊經”雖未被《授度儀》徵引到，但也應該已經成書了。它很可能是《空洞靈章》或《九天生神章經》中的一部。相對而言，《九天生神章經》還只有九天說，且沒有對“靈寶

① 追索《授度儀》引用經典來源的工作，主要有丸山宏：《陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉初探》，《第一屆道教仙道文化國際研討會論文集》，高雄，2006 年，623—640 頁。柏夷：《早期靈寶經與道教寺院主義的起源》，英文 2011 年初刊，此據孫齊中譯文，載柏夷：《道教研究論集》，40—69 頁。呂鵬志：《早期靈寶傳授儀——陸修靜（406—477）〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》，提交“比較視野中的道教儀式”國際學術研討會論文，香港，2015 年 12 月，會議論文集，264—313 頁。這是他在 2006 年一次演講稿基礎上修訂之作。

② 《昇玄步虛章》是《紫微金格目》著錄的“舊經”之一，《授度儀》引用到了十首步虛詞，故載有十首步虛詞的《昇玄步虛章》在《授度儀》成書時已經問世。而今本《洞玄靈寶玉京山步虛經》則是陸修靜作《授度儀》以後纔形成的版本。詳見本章第二節。

五符”或“五篇真文”的推崇，它比《空洞靈章》更有可能屬於第一批“舊經”<sup>①</sup>。按照前述謝世維等學者的意見，《空洞靈章》與《度人經》的時間相去不遠，則《空洞靈章》與《度人經》同屬於第二批“舊經”的可能性是極大的。但在此不做過多的推測。

丸山宏和呂鵬志都認為《度人經》已被《授度儀》徵引到，他們舉出兩個部分的引文作為例證。但在我看來，這兩部分的引文都應該從前述列舉的 9 卷“舊經”，而不是從《度人經》中尋找根源。一是“五魔玉諱”部分，即在《授度儀》引“五篇真文”之後、“度上部八景”之前的一小段文字。呂鵬志認為這部分是合用了《度人經》和《二十四生圖經》中關於五天魔王的名諱改引而來的。但《度人經》中提及此五天魔王的經文，都是四字一句的歌辭；《二十四生圖經》提及這五方魔王，則與《授度儀》的文字格式相同：“某炁天中空洞某某魔王，姓某諱某。”這樣的表述在《度人經》中是没有的。《度人經》有五方魔王名諱的中文正字，《二十四生圖經》對魔王的名諱是用秘篆文。但顯然不能認為道士們只有到了《度人經》被造作出來，纔能辨識出《二十四生圖經》中這幾個秘篆文書寫的五魔名諱所對應的正字。書寫這些秘篆文的道士，一定也知道其相應的中文正字。故“五魔玉諱”應該是直接採自《二十四生圖經》<sup>②</sup>。

二是“大梵隱語”部分，即在“度下部八景”和“度策文”之間，有東南西北四方、已轉寫成正字的“大梵隱語”天文，每一方之下還附有四方的祝辭。丸山宏最早指出這部分的“大梵隱語”是來自《度人經四注》。這其實是一個很難成立的比定：陸修靜作《授度儀》時怎麼會徵引到《度人經四注》？“四注本”中只存有李少微和成玄英對這 256 字的“大梵隱語”所作的注解，陸修靜當然不會看到李少微等唐人的注本。呂鵬志在沿用丸山宏關於《授度儀》的“大梵隱語”是來自《度人經四注》比定的同時，還指出其後的“四方祝辭”應該是來自《諸天內音》，所以他認為這部分內容分別出自“四注本”和《諸天內音》。其實，《諸天內音》不僅有 256 字“大梵隱語”的秘篆文形態，而且也有相對應的中文正字，只不過是每八字一句，分散在三十二天之下；每八字的正字部分之後，就分別附有天真皇

① 關於《九天生神章經》，目前有小林正美的專論，1988 年日文初刊，收入《六朝道教史研究》，中譯本，205—228 頁。小林將此經看作是劉宋天師道的經典，認為第一步在 420 年前後作成，第二步在 430 年前後作成。至少他的結論與本文暫且推測此經 437 年前已作成並不矛盾。

② 《授度儀》還有其他明顯出自《二十四生圖經》的內容。關於《二十四生圖經》，還可參見謝世維：《經典、靈圖與授度：〈洞玄靈寶二十四生圖經〉研究》，《文與哲》第二十期，2012 年，95—126 頁。

人所說的“四方祝辭”，而這“四方祝辭”是不見於《度人經》的。在《諸天内音》同時存在“大梵隱語”和“四方祝辭”的情況下，《授度儀》有何必要先從《度人經》引“大梵隱語”，再從《諸天内音》引“四方祝辭”？這兩部分內容毫無疑問是來自《諸天内音》的。可見，以上兩個被認為最有可能徵引到《度人經》的部分，其實都可以在已確認被《授度儀》徵引到的其他靈寶經中找到更為直接的證據，都不足以支持《授度儀》徵引過《度人經》的結論。

不過，《授度儀》還有一處被認為是出自《度人經》，即在“師代弟子大謝祝辭”部分出現的“寶珠之喻”，亦即前文論及的《度人經》A部分和嚴東注都講到：元始天尊引領十方諸天衆聖和大浮黎國土千萬男女，共同進入一個寶珠之中講經說法。這“寶珠”其實就是“道”的隱喻。《授度儀》中這一出自《度人經》的典故，最早是由柏夷發現的，他認為這部分謝祝辭不是直接引自某部靈寶經，而是陸修靜自撰的文字<sup>①</sup>。呂鵬志則認為《授度儀》中絕大部分是引文，陸氏自撰的比例很小，包括這部分也不必然是陸氏自撰<sup>②</sup>。無論如何，《授度儀》這裏的“寶珠之喻”，的確有理由相信是出自《度人經》的典故。說明寫出這段文字的作者，一定已看到《度人經》。

然而，有證據表明今本的《授度儀》，已不完全是陸修靜原初的版本，有一些內容明顯是出自後人加筆。其一，《授度儀表》中陸氏說當時新舊靈寶經總共有“三十五卷”可信，但437年如果“舊經”只有“出者三分”的話，就一定不會有35卷可信的靈寶經。這個數字應是後人根據“舊經”和“新經”在471年前後出世的卷數修改的結果。如果作《授度儀表》時已有靈寶經35卷問世，陸修靜不可能在《授度儀》中只引用到“新”“舊”總共15或16卷的靈寶經，而把一些明顯具有經典傳授內容的靈寶經文置之不顧。

其二，施舟人注意到《授度儀》中“弟子自盟文”等幾處，道士自稱為“某府縣鄉里某岳先生”“某府州縣鄉里”和“臣姓屬某府某懸(縣)某觀”等，而六朝時期應該是“州郡縣鄉里”的行政體制纔對，因此這是明顯出自唐宋時道士的改寫<sup>③</sup>。

其三，呂鵬志發現《授度儀》中有明顯前後矛盾的內容<sup>④</sup>，這也增加了《授度

① 見柏夷：《早期靈寶經與道教寺院主義的起源》，44—46頁。

② 呂鵬志：《早期靈寶傳授儀》，275—277頁。

③ Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon*, p. 257.

④ 呂鵬志：《早期靈寶傳授儀》，277—278頁。

儀》全本並不都出自陸氏一人手筆的可能性。在這種情況下，有理由懷疑含有“寶珠之喻”的“謝祝辭”文字，也是屬於最有可能被後人添筆的師徒間授受時用的祝辭。這些文字通常沒有直接的經典文本依據，本身也不會被當作神聖的經文來看待，因而纔會依照儀式的實際需要而進行增刪。

《授度儀》的“五魔玉諱”和“大梵隱語”這兩部分最有可能出自《度人經》的內容，真正的來源應該分別來自《二十四生圖經》和《諸天內音》；“寶珠之喻”雖肯定是出自《度人經》，但這部分又很可能不是陸修靜的原文。因此，我認為陸修靜作原初本《授度儀》時，並沒有徵引到《度人經》。如果僅憑《授度儀》未引《度人經》，當然不能遽斷《度人經》尚未成書。但結合《度人經》明顯晚於《諸天內音》，以及437年“舊經”還只有“出者三分”的情況，可以認為《授度儀》未引《度人經》，就是因為此經當時尚未作成。故437年似可作為《度人經》成書時間的上限。

至於《度人經》的成書時間下限，應來自陸修靜自己整理“古靈寶經”的結果，見於敦煌本P. 2556“靈寶經義疏”所言：

“無量度人上品”，一卷，已出。《卷目》云：《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》。“諸天靈書度命”一卷，已出。〔《卷目》云：《太上洞玄靈寶諸天靈書度命妙經》。“滅度五煉生尸”一卷，已出。《卷目》云：《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》。

右一部，三卷，第七篇目，皆金簡書文。宋〔法〕師云：合三卷，明濟物之弘遠<sup>①</sup>。

雖然學界曾有爭議，但我認為有充分的理由相信這份敦煌本“靈寶經目錄”，是以陸修靜471年《三洞經書目錄》中有關靈寶經的目錄為依據的。這也是判定《度人經》在471年以前已經作成的主要依據。在這“第七篇目”的三卷經書中，《諸天靈書度命妙經》和《五煉生尸妙經》都有混合了其他靈寶經要素而成的、相對晚出的特徵。《度人經》廁身其列，是因為它們旨趣相近，故被宋文明一並以“濟物之弘遠”來概括三卷的宗旨。這可能也暗示了“第七篇目”的這三卷經書，都是相對晚出的。

<sup>①</sup> P. 2861+P. 2256 由敦煌當地書手抄寫，原卷錯漏較多。王卡點校的《靈寶經義疏》本，對“第七篇目”的錯漏之處校補可依，見張繼禹主編：《中華道藏》第5冊，510頁。

將一卷本《度人經》的成書時間明確在 437—471 年之間，與前文討論到“四注本”引用到陸修靜的兩條對《度人經》的注解也不矛盾。正是在這個時間段內，《度人經》等第二批“舊經”陸續成書<sup>①</sup>，並被陸修靜認可。陸氏在 471 年的目錄中，正式把《度人經》作為“已出”的“舊經”之一來看待。他對《度人經》的字句給予某種程度的解說，正說明他對《度人經》是非常重視的，由此也可反證《授度儀》沒有引用到《度人經》，的確是因為當時尚無此經。

## 五 “度身”“度人”與“度亡”

《度人經》為何在靈寶經中能够後來居上？按照一般的理解，是因為它提出了“無量度人”的偉大抱負，代表了靈寶經“大乘主義”的最高宗旨。所謂靈寶經的“大乘主義”，是今之學者比照佛教“大乘”思想而對靈寶經教特點所作的概括，即特別推崇以利他性的普遍救度作為自己得度的前提<sup>②</sup>。一般認為，靈寶經之前的道教，只關注個人求仙和長生問題，正與佛教的“小乘”立場相仿；從靈寶經開始，纔強調要“先度人，後度己”的利他主義精神，故被視為對佛教“大乘”思想的模仿。那麼，《度人經》究竟在何種意義上可以被作為靈寶經“大乘主義”的代表作？靈寶經多處可見的大乘“度人”思想，是由《度人經》率先提出，纔被其他諸經進一步闡揚的嗎？

首先，強調廣度天人、先度人後度己的靈寶經“大乘”思想，並不是到《度人

① “舊經”從 437 年的“出者三分”即 10 卷，到 471 年的“已出”21 卷，除“第七篇目”這 3 卷外，很可能同樣晚出的還有《智慧上品三戒》2 卷（三戒應為 3 卷，還有 1 卷是在陸修靜之後纔出）、《定志通微經》1 卷、《度人本行經》1 卷、《三元品戒經》1 卷，再加上在 471 年被歸入“舊經”的《自然五稱文》1 卷、《法輪罪福經》1 卷，以及《空洞靈章》1 卷，總計 11 卷。亦即說，“舊經”是分為第一批 10 卷，第二批 11 卷，在 420—437—471 年間陸續作成的。這可能會為今後討論靈寶經的形成過程提供一個參考線索。

② 在靈寶經的研究中，小林正美率先提出所謂靈寶經的“大乘主義”問題。他對“大乘主義”一詞的界定是：有意識地區別大乘和小乘；大乘至上，特別尊重大乘的風潮和思想。顯然，如果只有“大乘”的主張和傾向，還不能算是小林所說的“大乘主義”。至於什麼是“大乘”，小林的理解是宣揚救濟一切衆生，或救濟十方諸天人民，即大乘救濟論。參見氏著：《六朝道教史研究》，中譯本，147、171 頁注 5。謝世維認為靈寶經的大乘觀念體現在普遍救度和公開傳授，《度人經》就是這樣的代表性經典。見《大乘玄宗：論中古時期道教經典形態之轉變》，2012 年初刊，收入《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，239—268 頁。關於印度佛教“大乘”和“小乘”之界定與區別，平川彰認為，大、小乘根本的區別在於自利與利他的不同。只追求自己涅槃的佛教是“小乘”；相信“一切衆生皆有佛性”，故自己可以邊學習，邊教導他人斷諸迷惑，渡到覺悟彼岸，就是“大乘”。見氏著：《印度佛教史》，日文版上、下冊，1974、1979 年初版；此據莊崑木中譯本，臺北：商周出版社，2002 年，218—219 頁。中國佛教區分“大乘”和“小乘”的依據，主要體現在“空”的理論和普度衆生的實踐。參見任繼愈主編：《中國佛教史》第二卷，北京：中國社會科學出版社，1985 年，328—329 頁。佛教的“救度”原本純是一種由此岸渡到彼岸的譬喻說法，而道教將其轉為一種對救助對象施以外力援手的具化行動。



經》出現纔正式提出的<sup>①</sup>。如《上清太極隱注玉經寶訣》所收“太上智慧經讚”之第五首云：“衆人未得度，終不度我身。”<sup>②</sup>《太上洞玄靈寶真文要解上經》提到要“普度天民”<sup>③</sup>。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》云：“學仙道欲長生久視，享無期之年劫，安宗廟，興門族，度七世父母苦厄，昇天堂，後世出賢明子孫，當受靈寶真文，行是齋，自得此大福。大福度人爲先，所以先人後己。”<sup>④</sup>《太極左仙公請問經》卷下云：“宗三洞玄經，謂之大乘之士，先度人，後度身。”<sup>⑤</sup>以上這幾部都是早於《度人經》的“仙公系”靈寶經，說明早在葛巢甫或葛氏道在東晉末年造經時，就已經注意到了如何處理“度身”和“度人”的關係<sup>⑥</sup>。在“度人”還是“度身”爲先的問題上，只要道教接觸到佛教大小乘之分的說法，就不難做出相應的調整。因此《度人經》在這方面，並不具有開創性和代表性。

其次，如前已述，《度人經》中的三十二天名號和“大梵隱語”等神學資源，都是來自《諸天内音》《二十四生圖經》等較早的一批“舊經”。而《度人經》所體現的主要教義和思想，也基本上都可以在它之前的靈寶經中找到依據和鋪墊。諸如強調對祖先的救度，認爲修道者可以通過修行而達到白日飛昇，天宮中各有所司的神靈掌管人間的壽夭，南宮是主生之天宮，甚至包括人死後要“暫過太陰”等概念，都可以在“新經”和第一批“舊經”，如《真文要解上經》《真文天書經》《赤書玉訣妙經》《諸天内音》等經中找到相對應的說法。因此，拔度七祖，昇度南宮，死者復生，以及司命司錄、韓君主錄等神靈之類的說法，都是《度人經》承襲自此前諸經的因素。“太陰煉形”或“煉度”的概念，可以算作是《度人經》的一個顯著特點，而這也在《度人經》之前的諸經已多有提及，只不過具體所指與《度人經》不同。

如“煉度”一詞，早在《二十四生圖經》的《真人沐浴東井圖》中就已出現。《太極左仙公請問經》卷下云：“至人之煉形，過於太陰，政十月耳。亦復須頃之

① 麥谷邦夫指出，《度人經》之前的《太平經》和《洞淵神咒經》已有“度人”的觀念，見《初期道教における救済思想》，《東洋文化》第57號，1977年，41—53頁。

② 《道藏》第6冊，648頁上欄。這部分“太上智慧經讚”還被《洞玄靈寶玉京山步虛經》所轉引。

③ 《道藏》第5冊，904頁上欄。《真文要解上經》早於葛巢甫造經，詳見拙文《〈真文要解上經〉考論》，2014年初刊，收入本書第五章第二節。

④ 《道藏》第9冊，870頁中欄。

⑤ 《道藏》第24冊，667頁下欄。

⑥ 我在此是按照“新經”早於“舊經”的思路來列舉材料的。如果按照“舊經”早於“新經”的傳統觀點來看，自然會認爲《度人經》的“度人”觀念被“新經”繼承和發揚。然而，“新經”所說的“度人”，顯然並不具備與《度人經》相同的意涵。從“新經”一般意義的“度人”，發展到“舊經”《度人經》具有特殊意義的“度人”觀念，可能更符合歷史的真實。

間，隱寂胞胎。夫處胞胎之時，亦未爲陋矣。人在胎中，皆憶宿命之事。既生，頓而忘之。”<sup>①</sup>這可能是把人投胎轉生時在胎中的十月，比作是在“太陰”的“煉形”。《上清隱注玉經寶訣》云：“托形太陰之日，天帝雲車迎人身神，不經太山三官、地獄考罰之中也。上生天堂天帝之前，下生人間侯王之家。”<sup>②</sup>《空洞靈章》的第廿六天歌章中云：“功滿昇度，月宮煉形。”因爲傳統中月亮也被稱爲“太陰”，所以這可能也算是一種“太陰煉形”說。這三種對“太陰煉形”的不同理解，在《度人經》成書後就逐漸被放棄了。《五煉生尸經》繼承的是《度人經》的“太陰煉形”說<sup>③</sup>。從“太陰”說的角度看，《度人經》對此前略顯矛盾的諸說做出了自己的選擇，並被後來者所遵循。

復次，《度人經》的“度人”理論也不是可以簡單比附爲佛教的普度衆生思想。《度人經》的A道君前序部分說道：“是時天人遇值經法，普得濟度，全其本年。”又說至學之士誦讀本經十遍，就可“濟度垂死，絕而得生”，故“斯經尊妙，獨步玉京，度人無量，爲萬道之宗”。可見“度人”的“度”，就是“濟度”之義。之所以有“無量度人”之說，是因爲道君說誦讀《度人經》可以使：

億曾萬祖，幽魂苦爽，皆即受度，上昇朱宮。格皆九年，受化更生，得爲貴人。……上學之士，修誦是經，皆即受度，飛昇南宮。世人受誦，則延壽長年，後皆得尸解之道，魂神薙滅，不經地獄，即得反形，遊行太空。此經微妙，普度無窮，一切天人，莫不受慶，無量之福，生死蒙惠<sup>④</sup>。

《度人經》的“無量度人”，就是要“濟度一切天人”。這裏所講的“度人”，在“度”的適用範圍、採用方式和最終效果方面，都和佛教頗有不同。依《度人經》的說法，“濟度”的對象主要是已經亡故的祖先、“上學之士”和一般的“世人”這三種不同類型的人。《度人經》實際上並沒有像佛教那麼大的“慈悲心”，它要“度”的只是信道者及其已經亡故的祖先幽魂。在“度”的方式上，誦讀《度人經》多少遍，只是獲取功德的一種手段。真正要達到“度”的效果，則是在有了功德之後，

① 《道藏》第24冊，669頁下欄。

② 《道藏》第6冊，645頁上欄。

③ “太陰煉形”的“太陰”究竟何指？麥谷邦夫認爲是指地下冥界的一個官府所在，見《論〈老子想爾注〉》，1985年初刊，此據李蘇書中譯文，《早期中國史研究》第五卷第一期，2013年，27—32頁。並參劉屹：《唐代的靈寶五方鎮墓石研究》，《唐研究》第17卷，28—31頁。前揭謝世維：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，82—96頁。

④ 敦煌P.2606寫本，此據《中華道藏》第3冊，326頁中欄。

根據不同的目標人群,各有不同的濟度結果。如對已死的祖先,可以使祖先的亡魂脫離地獄的苦難,上昇天宮之後,停留九年,重新進入輪回,托生於貴人之家。“上學之士”應該是虔心修道的道士,他們可以通過誦讀本經,避免死亡,直接飛昇天宮成仙。“世人”不屬於修道者,所以他們必須要經歷死亡的階段。“世人”必然經歷死亡,如果誦讀本經,就可以通過尸解的方式,死後不入地獄,在天上恢復形骸而重生。當然,還有既不信道也不誦讀本經的凡人,那就只能在死後留在地獄受苦,永墮三途五苦的輪回之道。對於這部分人,《度人經》是沒有耐心去“普度”的。

不難發現,《度人經》所講的“度人”理論,完全是建立在生死輪回觀念的基礎上<sup>①</sup>。在漢魏傳統仙道的理論中,修道的目的就是要避免死亡。如“古靈寶經”中被公認為成書最早的是《太上洞玄靈寶五符序》,其卷下云:“亡者不可存,死者不可生,是以至人消未起之患,治未病之疾,醫之於無事之前,不追之既逝之後。”<sup>②</sup>這就是說,人的死亡是無法挽回的事情;人死之後,再做什麼都是徒勞的。所以那時修道修仙的一切目的,都是為了教人如何延年長壽,最大限度地避免死亡的來臨。隨著漢譯佛經的傳入,來自印度的輪回說極大地衝擊到道教既有的生死觀。道教很快就接受了這一域外的學說<sup>③</sup>。道教之所以樂於接受這一與中國傳統很不相融的學說,可能主要是因為這樣就可以有效地化解世人對仙道難成所提出的質疑。因為道教始終無法證明活在現世之人可以成仙不死,輪回說正可以使道教把成仙與否,推到無法驗證的前世或來世中去。這使得上述《五符序》中拒絕死亡的觀念不再流行,這是對傳統的道教生死觀的一次有力衝擊。道教不再以個人在今世的死亡為終點,而是認為個人要面臨無數次、無數世代中的生死往還。這一點從葛巢甫造作“新經”開始,就已是奠定靈寶經教基礎的道教新的生死觀念<sup>④</sup>,即從所謂“即身成仙”轉變為“輪轉成仙”<sup>⑤</sup>。

① 關於古靈寶經吸取佛教輪回說,參見劉屹:《六朝道教接受佛教業報輪回觀念的歷史遺頁》,《人文宗教研究》第四輯,北京:宗教文化出版社,2014年,233—249頁。文中已列舉的前人論述,茲不重複。此外還有:郝光明:《論古靈寶經對佛教輪回說的接納與轉化》,北京大學宗教學系碩士學位論文,2006年。

② 《道藏》第6冊,342頁上欄。《太上靈寶五符序》的時代大約在葛洪《抱朴子內篇》之後,葛巢甫造經之前,即320—390年之間。

③ 柏夷最早注意到道教從講求長生不死,到把死亡與昇仙緊密相連的這一巨大變化。見Stephen R. Bokenkamp, "Death and Ascent in Ling-Pao Taoism", *Taoist Resources*, Vol. 1, No. 2, 1989, pp. 1-17.

④ 如“新經”的主角葛玄,之所以能成為葛仙公,就是歷經無數次的生死輪回後,功德具足後纔成仙的。詳見本書第五章第二節。

⑤ 任繼愈主編:《中國道教史》,163頁。

隨之，道教又要解答新的疑惑：如果人總是在生死之間輪回不斷，道教與佛教所說的輪回又有何區別？如果生死輪回沒有終點，道教所講的成仙追求還有何意義？佛教講一旦達到涅槃的境地，就可以擺脫生死輪回的羈絆。道教的成仙在一定程度上也就相當於佛教的涅槃<sup>①</sup>。求仙不再是為避免今世的死亡，而是為了達到最終擺脫歷世生死輪回的終極境地。例如葛玄，他在成仙之前要歷經無數次的輪回，而一旦成仙，就可以斷絕輪回，永列仙班。但篤信自己最終能够成仙的人，在現實中畢竟只是少數。靈寶經必須要能抓住最廣大信眾心理的需求。《太極左仙公請問經》卷下言：“七世父母，上生天堂，下生人中侯王之家，此大孝之道，洞經之旨矣。”<sup>②</sup>在祖先亡故後，能通過道教的“救度”方式，使祖先亡魂先脫離地獄苦海，再轉生於人間的王侯富貴之家，這無疑是一種子孫對祖先的“大孝之道”。因而，那些誠心修仙者，無論成功與否，都可以用輪回說來解釋；一般信眾，即便不為自己成仙，也要為祖先的亡魂進行救度。所以，靈寶經纔敢於一方面堅持追求成仙的宗旨不變，一方面又滿篇盈紙地大談對亡者的救度。對生死觀念進行的轉型與改造，貫穿了從葛巢甫到陸修靜時代靈寶經不斷造作的不同階段。在輪回說的背景下強調“度人”實即“度亡”，而這也不能算是《度人經》的特殊貢獻。

《度人經》之所以廣受歡迎的原因，大概並不在其所謂的“大乘主義”。因為在這方面，它幾乎沒有什麼自己獨特的創見。但是，它作為相對晚出的“舊經”之一，把此前分散在諸經中的各種經教因素統合在一起，佔有“後出轉精”的優勢。全經除了道君序的三個部分用散文外，其他部分內容以四言或五言韻文為主要表現形式，讀來琅琅上口，便於誦讀。對誦經功德和相應神效的強調，也可算是《度人經》與此前靈寶經相比明顯不同的一種救度觀<sup>③</sup>。因此，集粹了“新經”和第一批“舊經”的諸多理論要素（如對“五篇真文”和“大梵隱語”四方天文的兼顧），又融入了更容易被廣大信眾接受的新的宗教實踐（經本便於誦讀，念誦又簡便易行），這大概是《度人經》能够在三十多卷古靈寶經中脫穎而出的原因。

① 佛教大小乘對“涅槃”概念的理解不同。我們習慣理解的“涅槃”，如佛涅槃像所表現，反倒是符合小乘的教義。大乘所講的涅槃，不是指修行者的身體進入何種狀態，而是指在智識上能否看透宇宙萬物的實相。但靈寶經的作者並不一定深諳佛教教義的精髓，所以不宜用純粹的佛教理論來規範靈寶經的理解。

② 《道藏》第24冊，669頁下欄。

③ 謝世維指出《度人經》強調“誦經”，代表了靈寶經救度觀念的轉變。這可能是受到來自江南地區的無量壽經系佛教譯經，而不是鳩摩羅什譯經的影響。見氏著：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，261—268頁。

## 六 結語

任何宗教都要關注人的生死問題。提及道教，人們通常會以追求長生不死作為道教的主要信仰特徵。從戰國以降的仙道傳統，到葛洪的金丹大藥；從中古道教的經教戒律，到唐以後盛行的內丹煉養和心性修養，道教給人的印象似乎一直在進行躲避死亡、延續生命的各種嘗試。然而，現實的情況是，凡人必有一死。這些致力於個人得道成仙不死的努力，最終都會歸於失敗。東晉末年的道教中人，已經意識到要先“度人”，然後纔能達成“度身”。這種認識上的變化，既可看出明顯佛教教理影響的痕跡，也不排除有道教自身發展到一定階段而必然出現的新訴求，即只有通過對修道目的進行道德化的校正，纔能體現其宗教存在的價值和意義。

當道教從最初強調“度身”轉變到強調“度人”，甚至以“度人”作為“度身”的必要前提時，就已經做出了某種讓步或自我改造。然而，這還不夠。既然道教始終不肯放棄以“成仙不死”為追求目的，而“死亡”實際上又無可避免，那麼道教又該怎樣對待與自己修道宗旨尖銳對立的“死亡”問題？如果不能對“死亡”問題做出合理的解釋，無疑會動搖道教賴以立教和宣教的根基。六朝靈寶經的作者們已經感覺到這種理論上的兩難境地，他們的做法是：讓“生”與“死”不再是截然對立的兩個不可調和的極端，而是把“死亡”直接納入到修道者必經的修道歷程之中。為了達到“度身”目的，在講求“度人”之後，又將“度亡”也包含在修道終極目標和成仙必經歷程之內。這甚至可以看作是靈寶經作者面對佛教經教刺激的一個大膽的理論創變，實際上等於道教再次做出了違背自己原初宗旨的巨大讓步。

這種在理論上接連地“退讓”，從正面的評價來說，可以說明靈寶經教具備了能夠應對各種理論挑戰的靈活性和自我校正能力。從負面評價來說，也是導致中古經教道教與北宋以後道教在理論和脈系上脫節的重要原因之一。靈寶經在中古時期因為毫不隱諱地接納佛教的輪回說，使得“度人”與“度亡”在從理論到實踐上都能達到高度的統一性。在中古時期，這樣的做法對佛教和道教帶來的是“雙贏”的局面。佛教的基本理念在中國得到進一步的普及，甚至還能深入道教信仰者的信念之中，道教也暫時解決了自己在求仙理論上的困境。但中古以後的道教，大概因為要明確區分自己與佛教的界限，輪回說等明顯來自佛

教的觀念,不再是道教新興教派教理的必然組成部分,介於可有可無之間。靈寶經基於這些觀念的大部分經教思想,也就在後世道教那裏失去存在的價值。這是“古靈寶經”的經教思想,没有被北宋以後道教繼承的主要原因之一。時至今日,《度人經》雖然在道教度亡的儀式上還被反復使用,但人們看中的是其通過誦經實踐所帶來的,使亡魂直昇天堂的神效,而誦經背後所蘊含的《度人經》原本通過“度亡”纔能“度人”的思想主題,已不再被重視。

道教在靈寶經的時代,大膽吸取佛教思想,尚能有效地保護自己的核心信仰,並最大限度地吸引到廣大信眾;中古以後,道教為強調自身的特性,而有意識地剔除一些佛教的因素,反而導致道教的經教基礎動搖,信仰的受眾面縮小。《度人經》“仙道貴生,無量度人”這句被認為最能代表道教教義的經典語錄,逐漸變得只是對佛教“普度眾生”概念缺乏創意的翻版。這段歷史帶給人的啓示,或許不僅僅值得道教中人去品味。



# 下 篇



## 靈寶經教的來源與影響





## 第七章

# 靈寶經教與漢譯佛經

### 第一節 靈寶經的漢譯佛經來源問題

——兼論所謂“大乘主義”的問題

#### 一 引言

《太極真人敷靈寶齋戒諸經要訣》，可確定歸屬於“仙公新經”，是敦煌本“靈寶經義疏”(P. 2861. 2+P. 2256)所言“葛仙公所受教戒訣要及說行業新經”中的“教戒訣要”之一。這部經的性質是“敷述”，即對已有的靈寶齋戒威儀做進一步的解說和補充。《敷齋經訣》在以往研究中不怎麼被關注，近年因為靈寶齋儀研究的展開，纔有學者圍繞這部經展開研討<sup>①</sup>。經中有一段關於“劫之譬喻”的話云：

太極真人曰：……道家經譬喻法中，說劫數久遠，有石乃如崑崙山，芥子四十里中。天人羅衣，百年一度，拂盡此石，取此芥子一枚。譬如一劫之終。若是之久，誰當信斯者矣<sup>②</sup>。

這段話在王懸河很可能作於 690 年武周代唐之前的《三洞珠囊》卷九《劫數品》，

---

① 如小林正美：《靈寶齋法の成立と展開》，《東方宗教》第 103 號，2004 年 5 月，1—20 頁。收入氏編：《道教の齋法儀礼の思想史的研究》，東京：知泉書館，2006 年 10 月，65—96 頁。此據中譯文《靈寶齋法的形成與展開》，載小林正美著、王皓月譯：《新範式道教史的構建》，濟南：齊魯書社，2014 年 5 月，96—128 頁。神塚淑子：《六朝靈寶經に見える葛仙公》，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢》，1—46 頁。此文有欽偉剛中譯文《六朝靈寶經中的葛仙公》(上)，《宗教學研究》2007 年第 3 期，1—9 頁；《六朝靈寶經中的葛仙公》(下)，《宗教學研究》2007 年第 4 期，1—11 頁。ステイフン・ボーケンキャンプ(柏夷)著，酒井規史、山田明広訳：《転経——古靈寶派の宣教方法》，田中文雄、テリー・クリーマン(祁泰履)主編：《道教と共生思想》，73—86 頁。

② 《道藏》第 9 冊，872 頁下欄至 873 頁上欄。《中華道藏》，108 頁中欄，斷作“有石乃如崑崙山芥子，四十里中”云云。

引作：

《靈寶齋戒威儀經訣》下云：石如崑山，芥子四十里中。天人羅衣，百年一度，拂盡此石，取此芥子一枚。譬如一劫之終。若是之久，誰當悟斯者也<sup>①</sup>。

《雲笈七籤》卷二《劫運》又轉引自《三洞珠囊》卷九，兩者的文字也基本相同，引作：

《靈寶齋戒威儀經訣》下云：石如崑山，芥子滿四十里中。天人羅衣，百年一度，拂盡此石，取芥子一枚。譬如一劫之終。若是之久，誰當悟斯者也<sup>②</sup>。

“《靈寶齋戒威儀經訣》下”，當是指《敷齋經訣》無疑。不難看出，這三種道書的文字關係是《敷齋經訣》→《三洞珠囊》卷九《劫數品》→《雲笈七籤》卷二《劫運》。這段話直接從字面意思理解是：道經中說劫數的時間非常久遠，譬如崑崙山那樣的巨石，又有四十里充滿了芥子，天人身穿羅衣，每過百年，用羅衣輕拂石面一下，等巨石被磨平，取走芥子一枚，就是一劫的終了。“劫”字在中國本土的原意是“劫掠”，作為一個時間概念，顯然是來自漢譯佛經的影響。《敷齋經訣》借用了佛教的劫石之喻，但語義有闕。

對照佛教的劫石之喻，《敷齋經訣》完整的“劫之譬語”應該是：若問“一劫”的時間有多長？可以通過兩個譬喻來想象：第一，有一塊像崑崙山那樣高大的巨石，天人身穿羅衣，每一百年來輕拂一下巨石，待把巨石磨平之時，就是“一劫”終了之際。第二，有“芥子四十里”，天人每一百年，來取出一枚芥子，待芥子取盡之時，也就是“一劫”終了之際。現在僅從《敷齋經訣》的字面來看，“芥子四十里”或“芥子滿四十里”都難免有些令人費解。而《三洞珠囊》的引文可以證明：通常情況下，唐初與六朝的“古靈寶經”在文本和文字上的變化其實是很小的；“劫之譬喻”在文義上的闕失，很可能是《敷齋經訣》造作之初就已如是。既然《敷齋經訣》“劫之譬喻”是脫胎於漢譯佛經而來，是否可以為其尋找到可能的漢譯佛經史源？這不僅僅是個文本或文獻的考證問題，也關係到“古靈寶經”研

① 《三洞珠囊》卷九，《道藏》第25冊，354頁中欄。

② 《雲笈七籤》卷二，此據李永晟點校本，24頁。

究中存在爭議的一個基礎性論題。

## 二 “劫之譬喻”的史源探究

《敷齋經訣》“劫之譬喻”的如山巨石、芥子、四十里、羅衣、百年一度、拂盡等要素，可作查尋其漢譯佛經來源的關鍵詞。借助電子佛典的檢索便利，目前找到與這段《敷齋經訣》“劫之譬語”文字上比較近似的漢譯佛經文字，共有七種九處之多。如何能確認《敷齋經訣》的文字與這九段漢譯佛經引文的關係？主要可以通過兩種途徑，一是成書時間的比較，那些明顯晚於《敷齋經訣》成書時間的佛教資源，應該不會被《敷齋經訣》所利用。二是比較文本和文字的相似程度。這兩種方式的考察應該相輔相成。

《敷齋經訣》的成書時間，目前還有爭議，暫不强作決斷，只以“古靈寶經”的大體成書時間，即東晉末劉宋初（4世紀末至5世紀初）作為《敷齋經訣》成書的大致時間範圍。而七種佛經譯出或成書的時代，則是相對明確的，下面就逐一考察其可能與《敷齋經訣》的關聯。

（1）《大樓炭經》，西晉末惠帝、懷帝時，由沙門法炬譯出<sup>①</sup>。對此經的譯出時代，學界基本沒有異議。此經的漢譯早於“古靈寶經”的造作，理論上有可能成為靈寶經參考的對象。《大樓炭經》卷二相關的文字是：

佛言：“譬如有百二十斛四升筩，滿中芥子，百歲者，人取一芥子去。比丘！是百二十斛四升芥子悉盡，人在阿浮泥犁中，常未竟。”<sup>②</sup>

“泥犁”即地獄，此處提及阿浮泥犁等十大地獄。佛言譬喻，意即有一百二十斛四升的筩，裏面裝滿芥子。每過一百年，纔有人從中取出一粒芥子。當這一百二十斛四升的芥子都被取盡，身處阿浮泥犁中的罪人還不能得度脫。隨著罪惡的加深，人所處的地獄越深，從地獄中度脫所需的時間也越長。顯然，只有“百歲取一芥子”與《敷齋經訣》“劫之譬喻”有一定關聯。從整體上看，《大樓炭經》這段文字並不能作為《敷齋經訣》“劫之譬喻”的史源。

① 釋僧祐：《出三藏記集》卷二《新集撰出經律論錄》，此據蘇晉仁、蕭鍊子點校，北京：中華書局，1995年，44頁。並參同書卷十三《竺法護附法炬傳》，519頁。

② 此據CBETA電子版《大正藏》第1卷，286頁下欄。

(2)《增壹阿含經》，曇摩難提於前秦建元二十一年(385)在長安譯出三十三卷<sup>①</sup>，但流傳不廣。今本五十一卷，是由僧伽提婆約 397 年在建康的重譯本<sup>②</sup>。提婆譯本在時間和地理上都有可能被靈寶經所吸取。《增壹阿含經》有兩處提及“劫之譬喻”，先是在卷五十云：

世尊告曰：“比丘當知，猶如鐵城，縱廣一由旬，芥子滿其中，無空缺處。設有人來，百歲取一芥子。其鐵城芥子，猶有減盡，然後乃至爲一劫，不可稱計。”<sup>③</sup>

通過這部漢譯佛經，可知《敷齋經訣》中“芥子之喻”的原本：長寬各一由旬的一座鐵城，內中塞滿芥子。有人每過百年，來取出一粒芥子。當鐵城芥子全部取出，纔是“一劫”的終止。接著在同經卷五十一云：

佛告比丘：“劫極遠，不可以算籌量。我今當與汝引譬喻，善思念之。吾今當爲汝說。”……世尊告曰：“猶如大石山，縱廣一由旬，高一由旬。設有人來，手執天衣，百歲一拂，石猶磨滅，劫數難限。所以然者，劫數長遠，無有邊際。”<sup>④</sup>

此譬喻說，有縱、廣、高各一由旬的大石山，有人手執天衣，每一百年來拂拭一次，石山被磨平時，劫數仍然未盡。《增壹阿含經》具備了與《敷齋經》相同的兩個基本的“劫之譬喻”，每百年以天衣輕拂石山，每百年取芥子一粒，待石山和芥子盡時，劫數尚未終了。這裏計量巨石和盛放芥子器具的單位是“由旬”，而非漢制的“里”。僧肇在《注維摩詰經》中說：“由旬，天竺里數名也。上由旬六十里，中由旬五十里，下由旬四十里也。”<sup>⑤</sup>故這裏的“一由旬”究竟相當於漢制的多少里？從《增壹阿含經》應該是看不出來的。靈寶經顯然不會直接採用印度的“由旬”，到底是靈寶經作者把《增壹阿含經》的“一由旬”改爲“四十里”？還是靈

① 釋僧祐：《出三藏記集》卷二《新集撰出經律論錄》，47 頁。釋慧皎：《高僧傳》卷一《譯經》上《晉長安曇摩難提傳》，此據湯用彤校注、湯一玄整理本，35 頁。

② 祐錄及《高僧傳》都未提及僧伽提婆重譯《增壹阿含經》之事，最早的記錄見於釋道祖(347—419)《衆經錄》和齊梁時期釋寶唱的《梁代衆經目錄》，後被《開元釋教錄》卷三所引述。此據任繼愈主編：《中國佛教史》第二卷，北京：中國社會科學出版社，1985 年，301 頁。

③ 此據 CBETA 電子版《大正藏》第 2 卷，825 頁中欄。

④ 此據 CBETA 電子版《大正藏》第 2 卷，825 頁下欄。

⑤ 此據 CBETA 電子版《大正藏》第 38 卷，382 頁上欄。

寶經可以找到更直接的“四十里”的文本依據？

(3)《大智度論》，龍樹造，後秦鳩摩羅什(344—413)譯，406年譯畢<sup>①</sup>。此經雖然有學者懷疑羅什在翻譯過程中加筆過多，未必全是龍樹之作，但對譯出的時間基本沒有爭議。結合學界有關“古靈寶經”依據漢譯佛經來源的爭論，這部出自羅什之手的譯經，尤值關注。《大智度論》也有兩處“劫之譬喻”。先是卷五：

“劫”義，佛譬喻說：“四千里石山，有長壽人百歲過，持細軟衣，一來拂拭，令是大石山盡，劫故未盡。四千里大城，滿中芥子，不概令平；有長壽人百歲過，一來取一芥子去，芥子盡，劫故不盡。”<sup>②</sup>

然後是卷三十八云：

如《經》說：“有一比丘問佛言：‘世尊！幾許名劫？’佛告比丘：‘我雖能說，汝不能知，當以譬喻可解：有方百由旬城，溢滿芥子，有長壽人，過百歲，持一芥子去，芥子都盡，劫猶不盡。’”“又如方百由旬石，有人百歲持迦尸輕軟疊衣，一來拂之，石盡，劫猶不盡。”<sup>③</sup>

《大智度論》之所以又名“釋論”，是為了解釋《摩訶般若波羅蜜經》的。這兩段話都是出自對經文的解釋和闡發部分。卷三十八的“百由旬”可換算成“四千里”，可見採用的是一“下由旬”等於“四千里”的換算方式。根據日本《大正藏》編者當年留下的校勘記可知，《大正藏》的底本《高麗藏》，《大智度論》卷五的石山和大城，皆作“四千里”，而《大正藏》參校的宋元明三代藏經（即宋《資福藏》、元《普寧藏》、明《嘉興藏》）版本中，這“四千里”恰恰皆作“四十里”。此外，磧砂藏版的《大智度論》卷五也作“四十里”<sup>④</sup>。是否可以認為“四十里”纔是卷五的原貌，到《高麗藏》纔改作“四千里”？六朝隋唐時期留下的敦煌寫本，顯然比宋、元、明三藏更具校勘價值。而敦煌本《大智度論》卷五(P. 2913)，石山和大城，兩處皆作

① 《出三藏記集》卷二著錄作“《大智論》，百卷。於逍遙園譯出。或分為七十卷”，見50頁。同書卷十《大智論記第二十》言明是在弘始“四年夏，於逍遙園中西閣上，為姚天王出《釋論》”，“七年十二月二十七日乃訖”。則應為公元406年2月譯畢。根據佛教學者的研究成果，《大智度論》譯出後，姚興馬上送給慧遠，請慧遠作序。慧遠大約在公元410年左右刪簡百卷本成二十卷本，並作《大智論鈔序》。

② 此據CBETA電子版《大正藏》第25卷，100頁下欄。

③ 此據CBETA電子版《大正藏》第25卷，339頁中欄至下欄。

④ 見影印宋磧砂藏版大藏經本《大智度論》，上海：上海古籍出版社，1991年，37頁中欄。

“四千里”<sup>①</sup>。看來，卷五和卷三十八的譬喻，原本就是可以互相對應的。卷五顯然已是中國化的表述，而卷三十八還是帶有印度特色的表述。卷五將“百由旬”變為“四千里”，再到後來改寫成“四十里”，大概正是出於表述一步步中國化的需要。因為在中國人心目中，恐怕不太容易接受有方圓四千里的大城和高廣四千里的大山。宋以後的佛經版本大都將此“四千里”改成“四十里”，也是出於更方便中國信眾接受的考慮。

(4)《雜阿含經》，劉宋求那跋陀羅(396—468)約 435 年在建康譯出<sup>②</sup>。此經譯出的時間已稍晚於傳統認為的“古靈寶經”造作時期，但最近的研究也不排除有部分靈寶經的造作可以晚至 437—471 年。故這部漢譯佛經也需給予關注。《雜阿含經》卷三十四云：

佛言：“可說。比丘！譬如鐵城，方一由旬，高下亦爾，滿中芥子，有人百年取一芥子，盡其芥子，劫猶不竟。可說。比丘！如大石山，不斷不壞，方一由旬，若有士夫，以迦尸劫貝，百年一拂，拂之不已，石山遂盡，劫猶不竟。”<sup>③</sup>

這裏的“士夫”仍是佛教詞彙，而非中國的士大夫之義。再加上“由旬”和“迦尸劫貝”等詞，《雜阿含經》還保留有較明顯的印度佛經特色。從文字上看，需要把不止一個印度佛教詞彙改換成中國人熟悉的詞彙，纔有可能把《雜阿含經》的文字轉成《敷齋經訣》的“劫之譬語”。

(5)《經律異相》，梁僧旻、寶唱等集，約 516—517 年間成書<sup>④</sup>。此書的成書時間已遠遠晚於“古靈寶經”的造作期，雖然晚出，但關於“劫之譬喻”的文字卻是根據《大智度論》《雜阿含經》而來的，故對於以上諸段文字也有參考價值。其卷一云：

① 圖版見《法藏敦煌西域文獻》第 20 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年，48 頁。

② 《出三藏記集》卷二，59 頁著錄：“《雜阿含經》，五十卷。宋元嘉中於瓦官寺譯出。”同書卷十四《求那跋陀羅傳》，548 頁，云其在元嘉十二年(435)從廣州至建康，在祇洹寺譯出《雜阿含經》。

③ 此據 CBETA 電子版《大正藏》第 2 卷，242 頁中欄。

④ 大內文雄：《梁代佛教類聚書と經律異相》，1977 年初刊，此據氏著：《南北朝隋唐期佛教史研究》，京都：法藏館，2013 年 3 月，35—70 頁。白化文：《〈經律異相〉及其主編釋寶唱》，1992 年初刊，收入氏著：《敦煌學與佛教雜稿》，北京：中華書局，2013 年，333—358 頁。並參坂本廣博：《〈經律異相〉の研究—梁代の佛教文化—》，坂本廣博教授學位取得記念祝賀會，2005 年。董志翹：《〈經律異相〉整理與研究》，成都：巴蜀書社，2011 年版。

佛言：設方百由旬城，滿中芥子。有長壽人，百歲取一芥子，都盡，劫猶不盡。又如方百由旬石，持迦尸輕軟疊衣，百年一拂此石，脫盡，劫猶不盡。謂之大劫也。又言：方一由旬，高下亦然鐵城，滿中芥子，百年取一盡為一劫。又方一由旬石山，士夫以迦尸衣，百年一拂，拂之不已，石山鎖盡，劫猶未竟<sup>①</sup>。

顯然，“佛言”部分，是來自《大智度論》卷三十八；“又言”部分，來自《雜阿含經》卷三十四。《經律異相》所引的不是《大智度論》卷五的文字，但也證明梁代的《大智度論》卷三十八，的確就是“百由旬”，或可推測當時《大智度論》卷五的原文，確應是“四千里”。

以上五種佛經都有相對明確的譯出或成書時間，還有兩種佛經的時間不太明確。

(6)《別譯雜阿含經》，失譯。釋智昇《開元釋教錄》認為：“經中子注有‘秦言’，字雖不知譯人姓名，必是三秦代譯。今附《秦錄》。”<sup>②</sup>“三秦代”應指十六國的前秦、後秦和西秦三代，即約 350—430 年代。雖然譯者佚名，唐代僧人從經文判斷應是在涼土或長安譯出。從時間上也不排除“古靈寶經”有參照此本的可能性。但《別譯雜阿含經》只提到縱橫高皆為一由旬的鐵城中裝滿芥子，百年取一芥子，也沒有提及巨石之喻<sup>③</sup>。因此也可排除《敷齋經訣》從《別譯雜阿含經》中取用兩個譬喻的可能性。

(7)《菩薩瓔珞本業經》，僧傳中稱竺佛念曾在長安輔助曇摩難提譯兩種《阿含經》，到姚秦弘始之初，“續出《菩薩瓔珞》”等經<sup>④</sup>。歷代《大藏經》都把《菩薩瓔珞本業經》歸於竺佛念名下。但望月信亨認為，竺佛念只是譯出《菩薩瓔珞經》，而這部《菩薩瓔珞本業經》則是托名竺佛念的一部偽經，時代應在 5 世紀初至 6 世紀初<sup>⑤</sup>。近來日本學者還進一步把該經的成書時代推定在 5 世紀中後期，甚

① 此據 CBETA 電子版《大正藏》第 53 卷，6 頁上欄。

② 此據 CBETA 電子版《大正藏》第 55 卷，610 頁下欄。

③ 此據 CBETA 電子版《大正藏》第 2 卷，487 頁下欄。

④ 《出三藏記集》卷十五《佛念法師傳》，573 頁。並參《高僧傳》卷一《晉長安竺佛念》，40 頁。

⑤ 望月信亨最早認定《菩薩瓔珞本業經》是假托竺佛念所譯的偽經，見氏著：《佛教經典成立史論》，京都：法藏館，1946 年，471—484 頁。柏夷採納望月氏的觀點來處理此經，見 Stephen R. Bokenkamp, “Stages of Transcendence: The *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture,” Robert E. Buswell ed., *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 119–147. 田禾中譯文《成仙之階：道經中“地”的概念》，《道教研究論集》，78 頁。



至5世紀末<sup>①</sup>。所以這部經很可能是在“古靈寶經”造作期之後的作品，《敷齋經訣》參考它的可能性不大。另外，《菩薩瓔珞本業經》的文字顯然要更加“中國化”：此經只以巨石為譬喻，沒有提及芥子之喻。其文大意是：方廣一里的巨石，每三年一拂拭，磨平時是一里劫；方廣二里的巨石，三年一拂拭，磨平為二里劫；乃至方廣萬里的巨石，三年一拂拭，磨盡為萬里劫。等等。無論是巨石的大小，還是拂拭的頻度，都大大縮小了，目的是為了適應中國人的心理接受。之所以又出現方圓萬里的巨石，也純粹是為數字逐漸增大的需要，是從一二里發展到千萬里的結果。

將《敷齋經訣》的文字與這七種九處漢譯佛經出處相對照，可以看出，佛經中的大石山，被改換成中國人所熟知的“崑崙山”，似乎也就無需再以道里數來形容這樣一座人所共知的神山；印度計量長度的單位“由旬”，被改換成中國人所熟悉的“里”。但芥子裝在什麼容器中，《敷齋經訣》卻沒有說清楚，所以出現“芥子四十里”或“芥子滿四十里”這樣奇怪的表述。也許是《敷齋經訣》的作者沒有很好地組織語言，導致把漢譯佛經中原本很清楚的兩個譬喻，硬生生給拼接在一起，“芥子之喻”變得語義不明。

比較之下，《敷齋經訣》更有可能是受到《增壹阿含經》和《大智度論》的影響，而《大智度論》卷五的引文，至少相較《增壹阿含經》而言，又有三個比較突出的要素：一是兩個譬喻的先後順序，即先“巨石”，後“芥子”。以上佛教資料中，除《大智度論》卷五和《雜阿含經》外，其他各條引文都是先“芥子”，後“巨石”的次序。二是中國化的表述方式，如從“由旬”變“里”，只有在《大智度論》卷五出現，其他佛經都還用的是“由旬”；從《大智度論》卷五的“長壽人”變為“天人”；從卷三十八的“伽尸輕軟疊衣”變卷五的“細軟衣”，再從“細軟衣”再變成“羅衣”，也是水到渠成。三是無論《大智度論》卷五最初是用“四十里”或“四千里”，都與進一步作中國化處理的《敷齋經訣》有明顯的對應關係。“古靈寶經”的作者完全可以根據《大智度論》卷五直接改編而成《敷齋經訣》“劫之譬語”現在的樣子。我認為《大智度論》卷五與《敷齋經訣》的關係，目前看來比其他各條引文都更密

① 曹凌博士提醒我注意船山徹、藤谷昌紀等學者近年對此經的研究成果，特此致謝！參見船山徹：《疑經〈梵網經〉成立的諸問題》，《仏教史學研究》第39卷第1號，54—78頁。藤谷昌紀：《「菩薩瓔珞本業經」の諸本について—近年の大藏經研究の動向を踏まえて》，*Buddhist Seminar*, No. 81, 2005, pp. 18—44. 倉本尚德：《北朝期における「菩薩瓔珞本業經」実践の一事例—陽阿故縣村造像記について—》，2010年初刊，此據氏著：《北朝仏教造像銘研究》，京都：法藏館，2016年，378—415頁。

切一些。

順帶提及,《三洞珠囊》卷九《劫數品》和《雲笈七籤》卷二《劫運》,在《敷齋經訣》前都有所謂出自“《老君戒文》”的話:

西向流沙中無量國,有巨石高三百丈,周旋一千五百里。巨石北則有芥子城,壁方四十里,四面石壇高二十丈。飛仙一歲送一芥子,著此城中;以衣拂巨石令消者,與平地無別;芥子城令滿中芥子。則時運周劫,世轉一階也<sup>①</sup>。

此《老君戒文》,既非《老君百八十戒》,又非《太上老君戒經》,應屬南北朝後期至唐初北方道教造作的道書。對來自佛教的“劫之譬喻”又做進一步改寫,如計量的單位從“里”縮小到“丈”;巨石和芥子城的位置關係被首次說明;芥子不是被從城中一粒粒取走,而是被一粒粒投入城中。似乎在漢譯佛經中都未見到這樣利用此譬喻的例子。《老君戒文》似可看作是道教方面對這兩個劫之譬喻在《敷齋經訣》之後的進一步中國化的表述。

### 三 古靈寶經的“大乘主義”問題

“古靈寶經”呈現出明顯的“佛道混合”特徵,這是一個客觀事實。至於如何評價中古時期道教對佛教的吸取,因研究者立場的不同,必然會各自提出帶有主觀色彩的論點。我在此無意評論六朝時期道教究竟是被動地吸收、模仿佛教,還是主動地對佛教理論加以選擇和揚棄。我所關注的只是對“古靈寶經”吸收佛教這一客觀事實層面的探究。

可以說,發現“古靈寶經”帶有佛教色彩,從最早的道教研究先驅者——如馬伯樂開始就已如是<sup>②</sup>。而試圖探究“古靈寶經”中佛教因素的來源問題,則是要到許理和那一代學者纔有條件嘗試解決。1980年,許理和通盤考察了早期道經中所體現的佛道融合問題,他所依據的材料主要就來自靈寶經。因而他在這篇文中的觀點,對於理解靈寶經的佛教來源問題,具有重要的學術價值。許氏的觀點或許可以概括為:靈寶經所借用的佛教思想,並不是來自專業的佛教團

① 《道藏》第25冊,354頁上欄至中欄。《雲笈七籤》點校本,24頁。文字略有小異。

② Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, trans. by Frank A. Kierman, Jr., The University of Massachusetts Press, Amherst, 1981, p. 318. 日譯本見川勝義雄譯:《道教》,98頁。

體或精深的漢譯佛典，而是來自比較簡單的、被過濾後甚至有些被歪曲了的世俗佛教的基本知識<sup>①</sup>。促使他得出這一結論的重要依據即：靈寶經中那些看似應該來自佛教的內容，卻幾乎在現存的漢譯佛經中找不到直接對應的文本依據。換言之，假如“古靈寶經”的作者在造作經典時，直接參照了某部或某些特定的漢譯佛經，我們今天應該不難找到這種佛經與道經在文字或文本上的明顯關聯性纔對。

1982年，小林正美提出：靈寶經是在受到鳩摩羅什譯經的影響後，纔開始造作的。他的證據是認為靈寶經具有佛教“大乘主義”的特徵；在他看來，這種“大乘主義”只有在羅什譯經之後纔能被中國人所知曉；因而體現了“大乘主義”的靈寶經，只能是在受到羅什譯經影響之後纔出現的<sup>②</sup>。他據此提出了新的靈寶經造作時間點：羅什譯經流傳到江南之後，具體說是在公元420年以後，靈寶經纔開始造作。到1990年，隨著《六朝道教史研究》一書的出版，小林的這一觀點得到了強化，並成為他對“古靈寶經”、晉宋天師道乃至全部六朝至唐代道教史所提出衆多環環相扣論點的重要基石。在小林的堅持下，一些靈寶經的研究者自覺或不自覺地受他這一觀點的支配，也認定“古靈寶經”必然是在羅什譯經之後纔作成的。而所謂“靈寶經的大乘主義”論題，可算是小林帶給靈寶經研究的新議題之一，也成為30多年來靈寶經研究中一個繞不開的話題。

早在1997年，大淵就針對小林提出的只有在羅什譯經傳入佛教“大乘主義”後，靈寶經纔可能開始造作的觀點，提出了異議。他通過逐一探查“大乘”一詞在“舊經”和“新經”中出現的例句，認為兩組靈寶經中出現的“大乘”一詞，含義並不一致。“舊經”的“大乘”一詞反而頗多佛教小乘之道的意味；“新經”中的“大乘”一詞，則既有如“舊經”那樣的用法，又有相當於佛教大乘思想的用法。這一通過具體材料得出的結論，當然值得我們充分重視。但小林所提出的“大乘主義”問題，並不能被置換為“大乘”這一術語在靈寶經中的含義如何理解的問題。大淵對小林的批評，在我看來是沒有找對論辯的焦點。

有必要首先釐清小林氏關於“大乘主義”概念提出的來龍去脈。小林氏在

① Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence," *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 84 - 147. 後收入 Johnathan A. Silk ed., *Buddhism in China: Collected Papers of Erik Zürcher*, Leiden: Brill, 2013, pp. 105 - 164.

② 小林正美：《劉宋における靈寶經の形成》，《東洋文化》第62號，1982年3月，99—137頁。作者附記此稿完成的時間是1981年8月。增訂收入《六朝道教史研究》第一編第三章，更名為《靈寶經の形成》。

從事道教研究之前，曾專注於六朝佛教思想的研究，因此對於佛教大小乘的問題，他無疑是有發言權的。但“大乘主義”究竟是個怎樣的觀念？小林氏在《〈靈寶經〉的形成》這一章的注釋5說：

“大乘主義”這一用語，是一般還不太熟悉的詞彙，爲了有意識地區別大乘和小乘，把大乘至上，特別尊重大乘的風潮和思想，命名爲“大乘主義”。關於中國佛教中大乘思想（大乘主義）的興起，參照橫超慧日的《關於中國佛教中大乘思想的興起》（《中國佛教研究》第一，1958年）和道端良秀《菩薩思想的展開和菩薩僧》（《中國佛教史研究》，1970年）<sup>①</sup>。

可見，小林氏承認“大乘主義”是個還不太被人熟悉的詞彙，這實際上就是他自創的一個新名詞。因爲他所列舉的橫超和道端兩位學者的論著，所講的都只是“大乘思想”，而不是“大乘主義”<sup>②</sup>。小林氏用“大乘思想（大乘主義）”的表達方式，似乎暗示這兩個名詞的意義是可以相通的。既然學界通用的是“大乘思想”，爲何還要用新造的“大乘主義”一詞？小林氏的考慮應該是要強調“有意識地區別大乘和小乘，把大乘至上，特別尊重大乘的風潮和思想，命名爲大乘主義”。這種情況在佛教中應該比較好理解，如橫超氏的研究就很清楚地展示了在羅什譯經之前，漢譯佛經中本已有大、小乘之分；但只有從羅什譯經開始，大小乘之分纔成爲一種教法優劣和高下的區分；在和“小乘”相區別的前提下，“大乘”纔愈發凸顯出其重要性。

當小林把佛教的“大乘思想（主義）”概念引入靈寶經研究時，必然是建立在以下一種比擬式的對應關係基礎之上：注重個人求仙長生的方技就相當於佛教的“小乘”，靈寶經中宣揚“度人無量”的宗旨就相當於佛教的“大乘”。用靈寶經自己的話說，就是“度身”與“度人”的區別。小林在書中就是從“主張濟度在十方的諸天、人民或一切衆生的道教大乘經典”的角度來看待靈寶經的大乘思

① 此據小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，171頁。讀者在其書中，會看到小林先重新破除了葛巢甫“造構靈寶”的束縛，又有對《五符序》的精到研究，最後再確認羅什譯經與靈寶經的關係，這一切似乎就是水到渠成了。但其實在小林的研究歷程中，原本這最後一章的研究結論是他最先做出的，然後再以此爲前提，去討論葛巢甫和《五符經序》的問題。在編集成書時，篇章設置的次序與研究者實際認知的先後恰好反過來了。這充分說明調查學術史的重要性。

② 橫超慧日：《中國佛教に於ける大乘思想の興起》，1943年初刊，此據氏著：《中國仏教の研究》一，京都：法藏館，1958年；1976年，290—325頁。道端良秀：《菩薩思想の展開と菩薩僧》，此據氏著：《中國佛教史研究》，1970年，167—213頁。

想。亦即說，因為靈寶經追求廣度天人，救濟十方，在這一點上與大乘佛教相近，因而被小林稱為“論說大乘救濟論的道教大乘經典”。靈寶經所宣揚的這種思想，被小林稱為“大乘主義”。

但小林氏的“大乘主義”說，在我看來存在三個層面的疑問：其一，靈寶經中宣揚的廣度天人，或簡言之“度人”的思想，究竟具有怎樣的意涵？小林顯然是把它理解為佛教的大乘救濟思想，但靈寶經的“度人”是否就相當於與佛教的大乘救濟思想？其二，廣度天人的思想在靈寶經中究竟佔有怎樣的地位？其覆蓋面有多廣？其影響力又有多大？能否以廣度天人來作為靈寶經的整體性思想特徵？其三，靈寶經是否有鮮明的意識，在比較過各種求仙方技和修道理論後，再強調只有廣度天人纔是最高明的道法？因為只有突出了廣度天人較其他道法都更值得推崇，纔符合小林氏自己界定的“大乘主義”的概念。

以上這三個層面的問題，有的已有其他學者做出了反證，如前述山田俊氏對“古靈寶經”中“得道論”的研究，說明“廣度天人”的思想並不是靈寶經中唯一宣揚的得道論，其他各種依憑漢晉方技類的得道論也依然在靈寶經中佔據重要地位。再如大淵氏所指出，不少靈寶經還在強調秘傳，不能傳與非人，這樣的情況下如何能體現大乘救度的思想？而大淵對靈寶經中“大乘”一詞用例的探究，也證明靈寶經“大乘”一語的蘊涵，未必與佛教的“大乘”相同。至於“度人”的意涵是否能夠與佛教大乘思想相通，本書第六章第四節在討論《度人經》的“度人”觀念時，認為強調“度亡”纔是靈寶經使用“度人”概念的主要意涵。因此，小林氏的“大乘主義”概念，至少面臨以上三個層面的質疑。

其次，小林之所以要把靈寶經與佛教大乘經典聯繫起來，目的還是為靈寶經的造作找到一個相對明確的時間點。正是通過“大乘主義”這一概念，小林將靈寶經與鳩摩羅什譯經聯繫起來。但這樣的論斷，引起的爭議更大。因為把以上這些佛教的名詞歸為大乘佛典是一回事，將它們確指到只能出自羅什譯經，則是另一回事。而討論的問題越是具體，就越需要堅實可靠的證據。在這方面，小林恰恰是没能給出可靠的證據來。他只是把諸多的可能性之一，直接當作有利於自己觀點的實在證據了。

再次，小林氏認定靈寶經受到佛教“大乘主義”的影響的證據，也是有問題的。歸納起來，小林的證據不外三個方面：

其一是認為靈寶經整體上具有佛教“大乘主義”特徵的救濟十方廣度天人

等思想。靈寶經中有了自認為靈寶是“大乘”的意識。靈寶經自認為是“大乘”，只能說部分地支持了靈寶經受到佛教大乘經典和大乘思想影響的假說。但對於靈寶經整體的印象，其實在當時尚不具備得出概括性認知的條件，因為顯然不能籠統地認為所有靈寶經都具有“大乘度人”的抱負。到現在也應該隨著對一些基本問題的重新認識而必然面臨重新深化的進一步評價。

其二是根據南朝佛道論辯時，不止一人站在佛教立場上，指責道教的靈寶經是抄襲了《法華經》，由此判定靈寶經借鑒了《法華經》。不是沒有這種可能性，但《法華經》的譯本在竺法護時代就有，法護譯本與羅什譯本在很多內容上相通的。小林應該具體分析靈寶經中的文本和語詞，到底是受到羅什譯本，還是法護譯本的影響。但他沒有做這方面的工作。

其三是列舉出靈寶經中一些明顯來自佛教的名詞術語，如“空”“十方”“六度”等<sup>①</sup>。按我的理解，如果說靈寶經受到羅什譯經的影響，最有力的論證方式，應該是從靈寶經中找到只能來自羅什譯經的名詞術語或是思想。但小林只提出了這樣幾個名詞概念而已。他特別提出的證據，主要是靈寶經中頻繁出現的“十方”一詞，而“十方”這一概念本身只是表示方位的名詞，不能作為“大乘主義”的標誌；要“救濟十方”，並以“救濟十方”為最重要，纔是“大乘”的觀念。關鍵是，“十方”一詞並不是只有羅什譯經纔使用的詞彙。要知道，小林所提出的這些詞彙，在眾多的佛典中都會用到，不能因為大乘佛典中比較常見這些詞，就罔顧這些名詞在非大乘類經典中也存在的事實。只要有一部非大乘佛典中存在這樣的用詞，就需要證明為何這些詞彙只能出自大乘佛典，而不是其他。在此基礎上再去討論為何只能出自羅什譯經，而非其他譯經。況且，靈寶經是在何種語境下使用這些詞彙，也是需要論證的。所以小林對此關鍵環節的論證有些太過隨意：古人說靈寶經受到《法華經》的影響，羅什正好剛剛譯出《法華經》；大乘佛典中有這些詞，靈寶經也用了這些詞，所以靈寶經一定是參考了大乘佛典，特別是《法華經》。這樣的論證太過順水推舟，急於求成了。

從佛教史的角度來看，真正屬於大乘佛教特色的是般若“空”的概念。靈寶經中不是沒有出現“空”字，甚至屬於“元始舊經”之一的《定志通微經》還講到了“三世皆空”。但即便是這一孤例，也存在對這一“空”字的不同理解。如山田俊

<sup>①</sup> 見《六朝道教史研究》，中譯本，147、151—152頁。

1999 年文中，就認為這裏的“三世皆空”並不一定指向大乘佛教空宗的思想。這其中的原因，還要回到當年許理和所說的：靈寶經對佛教的“空”宗思想是有所回避的，因為承認了“空”，將從根本上瓦解道教的立教根基。因此，最具有佛教“大乘主義”特點的思想和標誌，在靈寶經中實際上並不是普遍存在的。

小林認為“十方”一詞就足以反映佛教的大乘主義，然後又把羅什譯經——“大乘主義”的興起——作為靈寶經造作的前提。這裏的論證看起來是連貫的，其實是把兩個面向上彼此斷裂的問題糅在一起來討論：一是什麼是佛教“大乘主義”的標誌？為何要用“十方”一詞作為“大乘主義”的標誌？二是靈寶經在哪些方面受到了羅什譯經的影響？如果說“救濟十方”的觀念就是“大乘主義”，難道只有羅什譯經纔出現“救濟十方”的觀念？如果早在漢末和西晉的譯經中已有了利他、兼濟、救濟十方的觀念，又怎能將靈寶經中的類似說法一定要歸於羅什譯經的影響？因此，小林氏關於佛教“大乘主義”影響靈寶經造作的觀點，從本質上看，應該是要說明靈寶經中有關普度、兼濟、利他的修行觀念，是否只有在受到羅什譯經的影響後纔能產生。假如這些早在羅什譯經前就已出現在漢譯佛經當中，又找不到具體的、只能出自羅什譯經的詞句來，還要強調羅什譯經對靈寶經的影響，就有些空口無憑甚至是強詞奪理了。

總之，小林借用從佛教“大乘思想”轉化過來的“大乘主義”一詞來論說靈寶經的情況，首先從概念的提出和界定，就面臨諸多的疑問。他在提出這個概念之時，顯然沒有考慮到這些容易引發疑義的地方。而在提出這一概念招致學者們的質疑後，他始終也沒能給出其他學者所希望看到的答覆。就是在這樣的情況下，他依然堅持自己的論說，而且越走越遠。

大淵考察“大乘”一詞的思路，也很令人費解：難道“大乘”一詞的使用直接與羅什譯經存在某種關聯嗎？早在羅什譯經以前，中國佛教就已經知道有大小乘之分別了。羅什譯經所帶來的只是對“大、小乘”理解和價值判斷的明確化而已。我的理解是：“大乘”一詞本身並不是一個客觀性的描述，而是一種主觀上的價值比較判斷。與“大乘”相似的中國本土概念，如“至道”“上法”等，只是說明某種“道”或“法”，相對於其他“道”或“法”，更具有優越性，更值得修道者去全身心地遵循和實踐。佛道教中的“大、小乘”之分並不是從一開始就固定不變的。靈寶經出現的“大乘”一詞含義不同，並不奇怪，因為這批靈寶經本就不是由一個人造作出來的，每位作者對“大乘”之道都有自己的理解。直接去考論

“大乘”一詞的用法，並不能得出靈寶經的“大乘主義”如何的結論。靈寶經是否具有“大乘主義”，要看其經典中是否把救濟一切天人作為修道的首要宗旨。這不是通過考察個別名詞概念就能得出結論的。在確定了靈寶經的“大乘主義”究竟是怎樣的意涵之後，再去對照佛教“大乘主義”，看兩者是否存在佛教影響道教的痕跡和時間上的可能性。這纔是我們考慮靈寶經的“大乘主義”問題時應有的基本思路。

可見，靈寶經研究中的“大乘主義”問題，本身就是一個模糊的名詞概念。當然在佛教方面，“大乘”和“小乘”的區分，從一開始不嚴格，到後來界限分明。無論是學者，還是信徒，都不會模糊。我所說的“模糊”，是指道教學者在使用“大乘主義”一詞時，缺乏對這一概念的基本界定。小林在把佛教的“大乘主義”引入靈寶經的研究時，曾試圖給“大乘主義”做一界定，即具有宣揚救濟一切衆生的大乘救濟論，並且強調說只有把這樣的思想當作至上的思想時，纔可以稱為“大乘主義”<sup>①</sup>。換言之，只有“大乘”一詞，或是僅僅出現過救濟衆生的觀念，都還遠遠不夠；只有認為在各種修道修法之中，救濟衆生具有至高無上的地位，其他都是小道、小法，纔能算是小林所表述的“大乘主義”的體現。但可惜在隨後的論證中，小林輕易地把自己尚待驗證的觀點當作既成的結論，直接把靈寶經中出現的“大乘”一詞作為羅什譯經影響的結果。這當然招致柏夷等人的明確批評。

對靈寶經研究中的“大乘主義”的最早界定，應該也算是小林氏的重要貢獻之一，儘管他自己實際上也沒有完全按照這一界定來組織自己的論證。他只是列舉了一些靈寶經中“十方”救濟的例子，卻疏於去證明這樣的救濟觀念是否是首要的和優先的。簡言之，根據所謂“大乘主義”而把靈寶經的造作問題與羅什譯經的背景緊緊捆綁在一起，很可能是一個錯誤的思考路向。“大乘主義”這面似是而非、界定不明的旗幟，分散了學者們的注意力，掩蓋了所要討論問題的根本面相。

#### 四 支謙譯經影響存在的證據

但是，我否認小林通過所謂“大乘主義”來確立“古靈寶經”與羅什譯經的關

<sup>①</sup> 小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，153頁。



聯，並不等於否認“古靈寶經”與羅什譯經存在某種關聯性。《敷齋經訣》“劫之譬語”的史源就很大可能直接指向了羅什譯經。那麼，究竟該如何看待“古靈寶經”受到漢譯佛經影響的問題？

1983年，柏夷專論靈寶經的來源問題，他認為靈寶經的佛教來源，主要是來自以支謙譯經為代表的漢末三國時江南地區的佛教知識<sup>①</sup>。許理和認為靈寶經無法追查出具體的佛經來源，而柏夷則列舉出幾個靈寶經的內容出自支謙譯經的例子，認為“古靈寶經”借鑒了支謙譯《佛說菩薩本業經》《阿彌陀經》《龍施女經》的文字和內容。其中，柏夷最早發現《靈寶真一五稱符上經》中“十方真人”的名號，完全對應支謙譯《菩薩本業經》中“十方佛”名號。這應該是最有說服力的例子，可以證明“古靈寶經”的確有直接引用支謙譯經的情況。這個例子之所以讓人無法反駁，是因為這種對應關係具有唯一指向性。亦即說，除了支謙這部譯經之外，在其他時代適合的佛教資源中，找不到能與《五稱符上經》相對應的文字來<sup>②</sup>。我們要找“十方真人”名號的佛教來源，就只能找到《菩薩本業經》這裏。這樣的例證就是可靠和確定的。

從1997年起，柏夷、小林和大淵忍爾圍繞靈寶經的一些基本問題展開了論辯。柏夷和大淵的觀點比較接近，都對小林關於靈寶經的論點提出了多方面的質疑。其中，對小林所謂靈寶經的“大乘主義”必然受到羅什譯經影響之說，兩人都提出了不同看法<sup>③</sup>。由此形成了一個專門研討“靈寶經大乘主義”的論題，其餘波延綿至今未絕。在圍繞“靈寶經大乘主義”的討論中，原本大家要解決的是靈寶經是否受到羅什譯經所體現的“佛教大乘主義”影響的問題，但在很多論爭中，這一問題被改換成靈寶經是否受到羅什譯經影響的問題。我認為大家都被小林所提出的“大乘主義”這一論題所誤導了。如前所述，關於“靈寶經的大

① Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Vol. 2, Brussels, 1983, pp. 434-486. 此文有吳思遠中譯文《靈寶經溯源》，載《弘道》2013年第1期，1—35頁。

② 柏夷注意到被著錄為竺佛念譯的《菩薩瓔珞本業經》中也有十方佛的名號，但他根據望月信亨的研究，認為《菩薩瓔珞本業經》是5、6世紀的作品。這樣，《本業經》就是靈寶經中“十方真人”名號唯一的佛教來源了。

③ 大淵忍爾的意見主要見於氏著：《道教とその經典—道教史の研究 其の二—》，186—196頁。柏夷的意見主要見於 Stephen R. Bokenkamp, "The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Taoism," John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society*, Vol. I, *Ancient and Medieval China*, The Chinese University of Hong Kong and École française d'Extrême-Orient, 2004, pp. 317-339. 孫齊中譯文《靈與菩提樹：靈寶派取代佛教的嘗試以及我們定位靈寶道教的嘗試》，柏夷：《道教研究論集》，1—20頁。

乘主義”，小林只是列舉了靈寶經中使用到了“十方”“六度”“空”等名詞概念，把這些作為靈寶經受到羅什譯經“大乘主義”的體現。問題在於，小林所說的這些佛教要素，缺乏唯一的指向性。亦即說，他所列舉的那些“大乘主義”的表現，並不是只能在羅什譯經中纔有而在其他漢譯佛經中都找不到的內容。除了舉出這幾個概念之外，小林並未提出更具體的文本依據，足以證明靈寶經引用或參考到了羅什譯經。他甚至都沒有正式回應過柏夷不止一次提出的靈寶經吸收支謙譯經的明確例證。

然而，小林的觀點固然有漏洞，但批評他的人卻完全是按照小林設定的語境來展開反駁。例如，大淵幾乎是完全按照小林劃定的思路，去和小林論辯“大乘”一詞在“古靈寶經”中的含義究竟如何。但“古靈寶經”是否體現出“大乘主義”的特點，與“古靈寶經”中“大乘”一詞的具體含義，本就是兩個性質不同的問題。前者是今之學者根據自己的理解為靈寶經貼上的標籤，後者是在“古靈寶經”的語境下如何理解“大乘”一詞的語義問題。柏夷和祁泰履(Terry Kleeman)對小林的批評，也沒有抓住對己方有利的、明顯出自支謙譯經的實例，而是去辯駁中國人如何理解“大乘主義”的問題，因而都難說有一擊中的之效<sup>①</sup>。正因為看起來柏夷和大淵等都沒有駁倒小林，有學者在此後的研究中，繼續引申和延展了小林關於羅什譯經給靈寶經帶來“大乘主義”的論點。

在我看來，到目前為止，所有論證“古靈寶經”受到羅什譯經影響的學者，他們所提出的種種證據，都存在似是而非的嫌疑，即都缺乏具有唯一指向性的證據。相反地，支持大淵和柏夷的學者，如神塚淑子，陸續提供了“古靈寶經”文本中更多的有可能來自支謙譯經的例子<sup>②</sup>。她舉出例證，說明部分“古靈寶經”的文字受到了支謙譯《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》或《佛說無量清淨平等覺經》的影響。她還提出，靈寶經中普遍接受了佛教的輪回轉生說，從鳩

① 祁泰履對小林的批評，見 Terry Kleeman, “Reconstructing China’s Religious Past: Textual Criticism and Intellectual History,” *Journal of Chinese Religions*, No. 32, 2004, pp. 29–45.

② 神塚氏的相關論述，見氏著：《靈寶經と初期江南仏教——因果応報思想を中心に》，《東方宗教》第91號，1998年5月，1—21頁。中文版見《六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教》，《道教與文化學術研討會論文集》，臺北：歷史博物館，2001年，181—202頁。《六朝靈寶經に見える本生譚—「太上靈寶諸天內音自然玉字」と「太上洞玄靈寶智慧定志通微經」の場合—》，麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》，83—105頁。此文修改後，以中文發表於《2006道文化國際學術研討會論文集》，379—386頁。《靈寶經における經典神聖化の論理——元始舊經の「開劫度人」説をめぐって》，《名古屋大學文學部研究論集》(哲學)第51輯，2005年3月，71—94頁。

摩羅什譯經開始，“輪回”一詞纔在漢譯佛經中廣泛使用；而此前的支謙譯經中，使用的是“展轉”“輪轉”。靈寶經中表達佛教的輪回思想，常用的詞彙是支謙譯經的詞彙而非羅什譯經的詞彙。儘管實際上“輪回”一詞也並不是羅什譯經所獨有，但無疑這是一個新的思路。謝世維也通過探究“大乘”一詞的含義，進一步否定“古靈寶經”受到羅什譯經影響的可能性，重申江南地區漢末三國譯經對於“古靈寶經”的影響，他特別指出了支謙譯《佛說無量壽經》對靈寶經的影響<sup>①</sup>。因為他們總能提供某些具體且可靠的文本或字句的證據，所以看起來也更容易被人接受。

支謙譯經在前，羅什譯經在後。靈寶經的造作時代，籠統而言比較接近於羅什譯經。但如果具體到靈寶經內部層面去討論，也不排除有些靈寶經造作時，羅什譯經還沒有開始。從邏輯上說，靈寶經是既有可能參照支謙譯經，也有可能參照羅什譯經的。但在現有的研究中，這一原本是“既此亦彼”的可能性，卻被人為地轉化為“非此即彼”的模式。認可靈寶經中體現了支謙譯經影響的學者，幾乎都否認羅什譯經影響存在的可能；而主張靈寶經在羅什譯經之後纔造作出來的學者，又對如此明顯的支謙譯經影響靈寶經的例子置之不理。同時，大家又都把許理和當年的觀點拋諸腦後，許氏的意見似乎顯得完全過時了。

顯然，“古靈寶經”的佛教來源問題，是討論“古靈寶經”所體現的佛道關係一個重要的基礎性問題。如果要判斷哪種漢譯佛經影響到了“古靈寶經”，與其去討論類似“大乘主義”這類後人貼上的標籤，不如立足於靈寶經文本本身，尋找可靠而明晰的、能在文獻和文本上可以與漢譯佛經相對應的證據。如果確實能從靈寶經中找到羅什譯經的字句，那麼毫無疑問，靈寶經是吸收了羅什譯經的。也就沒必要通過糾纏於“大乘”或“大乘主義”來判斷靈寶經是否受到羅什譯經的影響。將所謂“古靈寶經”是否具有“大乘主義”特色，與“古靈寶經”是否受到羅什譯經的影響，這兩個問題勾連起來討論，實際上是模糊了問題的焦點。

以前許理和認為這方面的努力很難有結果，是受限於他那個時代的研究條件。現在學者們已經找出來越來越多的證據，揭示“古靈寶經”與漢譯佛經之間在文字上的關聯。當然，這種證據應該具有唯一指向性，如果所舉出的例證在多部漢譯佛經中都有可能出現，論者又沒能說明為何只能是出自這一部漢譯佛

<sup>①</sup> 謝世維：《靈寶經中的大乘之道：論中古時期道教經典形態之轉變》，《成大中文學報》第36期，2012年3月，1—36頁。此據氏著：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，239—268頁。

經，而不可能出自另一部漢譯佛經，這樣的證據就不能算是可靠、明晰的和具有唯一指向性的證據。這應該成為我們衡量相關例證的一個標準。

柏夷等學者已經令人信服地列舉出很多“古靈寶經”參照支謙譯經的例子，所以“支謙譯經影響論”已經是無需多做證明的一種客觀事實。那麼，“古靈寶經”究竟有沒有受到羅什譯經的影響？本節考察《敷齋經訣》的“劫之譬喻”的史源問題，看來《大智度論》卷五只是一個相對而言可能性更大的選項，卻還不足以確證“劫之譬喻”一定只能是來自羅什譯經的影響。但是，羅什譯經對“古靈寶經”影響的可能性，即便在否認了小林有關“大乘主義”的思考路徑之後，也終究是不能斷然排除的。

## 五 結語

《敷齋經訣》“劫之譬喻”，是“古靈寶經”中為數不多的留下蛛絲馬跡，能夠讓我們查詢其漢譯佛經來源的例子。即便如此，我自認為也沒能成功地追蹤到其確定無疑的、帶有唯一指向性的佛教來源。從與其最接近的《大智度論》卷五，到《敷齋經訣》“劫之譬喻”的文本，究竟是“古靈寶經”的作者粗心所造成的文義闕失<sup>①</sup>，還是有意的改寫所致？顯然，《敷齋經訣》並沒有成功地將佛教原本很明晰的兩個譬喻，重新結合而成一個新的譬喻。如果要理解《敷齋經訣》的“劫之譬喻”，仍然要從佛教的譬喻去理解纔能準確無誤。這一小的案例，或許說明了靈寶經作者在取用佛教資源時的某種窘態：對於“劫”的問題，不採用佛教的說法不行，卻又似乎不甘心完全採用佛教的說法；有意做出一些必要的改寫，卻又難以達到源自佛教又能超出佛教的效果。

對於今之學者來說，堅持“羅什譯經影響論”的學者，本不該忽視持“支謙譯經影響論”學者所提出的具體證據；而持“支謙譯經影響論”的學者，如果看到靈寶經中確有來自羅什譯經的文字，也應該承認靈寶經的確參考到羅什譯經。“古靈寶經”無論從時間或是地理上看，都不能斷然排除受到羅什譯經影響的可能性。

<sup>①</sup> 我懷疑《敷齋經訣》的作者並不是根據百卷本的《大智度論》來改寫出這一“劫之譬語”的。前述百卷本在剛一譯出就被送到廬山慧遠處，但慧遠在410年左右將百卷本刪簡成二十卷本的《大智論鈔》。從實際流傳的角度來說，二十卷本顯然更容易被《敷齋經訣》的作者接觸到。是否因《大智論鈔》某種程度的刪簡，造成《敷齋經訣》取用這一佛教資源時文字上捉襟見肘？《大智論鈔》已佚，只能推想而已。

即便我們找到一些比較可靠、明晰和具有唯一性的文本證據，也只能做出某種非常局部性的描述。如果要從全局的角度把握靈寶經吸收佛教的來源問題，許理和當年的論述，可能至今還是有其不容忽視的價值。截至目前，除了極個別的案例可以提供靈寶經與漢譯佛經直接對應的證據外，的確還有太多缺乏唯一指向性的對應關係存在。這其實在一定程度上驗證了許理和當年的觀點：葛巢甫（們）並不是拿著某部或某些特定的漢譯佛經文本，邊看佛經，邊作出靈寶經。他們的佛教知識更可能來自其身邊流行的、能被世俗人所廣泛接受的、未必準確的佛教理解。假如靈寶經的作者真正深入理解和掌握了漢譯佛經的精華之後再來造經，“古靈寶經”或許可以呈現出與現在不同的另一種面貌。

## 第二節 “劫”與靈寶經的神話時間觀

### 一 引言

早在 1980 年，許理和先生研究了靈寶經對各種佛教因素的借用和融匯，重點討論了靈寶經從佛教吸取包括宇宙論在內的新理論而又加以改造的情況<sup>①</sup>。他的這一全面性的研究，至今仍有學術價值。然而，受當年的研究基礎所限，他的考察是把所有的靈寶經作為一個整體來與佛教諸觀念進行比較的。事實上，靈寶經內部不僅有“仙公新經”和“元始舊經”之分，且“新經”和“舊經”內部也應有作成時間先後的區別。如果用析分的眼光來把這三十幾卷靈寶經按成書先後順序分成兩個甚至更多的部分，分別考察其與佛教的關係，又會得出怎樣的結論？這是本節要嘗試的一個新的研究方向。

本節不擬全面地考索“新經”和“舊經”對佛教宇宙論和時空觀的借用和改造，只想通過考察出現在兩組靈寶經中不同的神格或人物所存在的時空背景，來探究靈寶經中對宇宙開闢以來的時間模式描述的異同。在討論佛道融和的宇宙時空觀念時，“劫”無疑是一個來自漢譯佛經而又帶有中國本土思想特別是

<sup>①</sup> Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 84 - 147.

道教信仰特色的關鍵詞<sup>①</sup>。本節將首先通過對比“新經”與“舊經”對“劫”字的使用和理解，揭示出“新經”與“舊經”關於神話時間模式的異同，並以此為基礎，討論有關古靈寶經研究中的幾個重要問題。

## 二 “新經”中“劫”的用法

“仙公新經”之所以得名，完全是因為葛仙公的緣故。葛仙公，即三國吳人葛玄（約公元 164—244）被道教神格化後的仙號。三國西晉時，葛玄的形象只是一個江東地方性的方士，到葛洪《抱朴子內篇》則稱其為“余從祖仙公”<sup>②</sup>。東晉劉宋時期，所謂的“葛氏道”理所當然地推崇他們的祖先葛玄，尊其為“太極左仙公”；其他道派則不一定都認可葛玄的神格地位<sup>③</sup>。可以說，對葛仙公的崇拜，帶有明顯的葛氏道信仰色彩。在東晉末、劉宋初陸續造出的“古靈寶經”中，葛仙公是一個引人注目的神格，他在不止一部靈寶經中以靈寶經教的授受者身份出現。按照敦煌本 P. 2256 佚名的“靈寶經義疏”所言：

右十一卷，葛仙公所受教戒訣要，及說行業新經。都合前元始新舊經見已出者，三十二卷真正之文，今為三十五卷，或為三十六卷。

可見在當時總共 32 卷靈寶經中，至少有 11 卷都用了葛仙公的名義：或是他從更高仙階的神真那裏領受的教戒和訣要，或是他向階位更低的地仙道士講說的

① 有關道教“劫”的觀念及其與佛教思想的關係，主要參見：Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism”, p. 128. 神塚淑子：《開劫度人說の形成》，1988 年初刊，此據氏著：《六朝道教思想の研究》，370—378 頁。Christine Mollier（穆瑞明），*Une Apocalypse Taoïste du V<sup>e</sup> Siècle: Le Livre des Incantations Divines des Grottes Abyssales*, Paris, 1990, pp. 163—165. 小林正美：《道教的終末論》，收入氏著：《六朝道教史研究》，日文版 1990 年；此據李慶中譯本，387—458 頁。劉仲宇：《〈度人經〉與婆羅門思想》，1993 年初刊，此據氏著：《攀援集》，156—159 頁。李豐楙：《傳承與對應：六朝道經中“末世”說的提出和衍變》，《中國文哲研究所集刊》第九期，1996 年，91—130 頁。此文的簡本以《六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說》為題，發表於《道家文化研究》第九輯，上海：上海古籍出版社，1996 年，82—99 頁。Yamada Toshiaki（山田利明），“The Lingbao School”, in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*, Brill, 2000, pp. 246—247. Stephen Bokenkamp（柏夷），“Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the Tang Dynasty”, *Asia Major*, 3rd series, Vol. 7, 1994, pp. 59—88. Stephen Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, University of California Press, 1997, pp. 295—299, 380—382. Isabelle Robinet（賀碧來），Translated by Phyllis Brooks, “Genesis and Pre-cosmic Eras in Daoism”, 李焯然、陳萬成主編：《道苑繽紛錄——柳存仁教授八十五歲祝壽論文集》，香港：商務印書館，2002 年，144—184 頁。Stephen Bokenkamp, jie, Fabrizio Pregadio ed., *The Encyclopedia of Taoism*, London, 2008, pp. 545—546.

② 王明：《抱朴子內篇校釋》，71 頁。

③ 劉屹：《如何修得上仙？——以古靈寶經中的太極左仙公葛玄為例》，2012 年初刊，修改收入本書第五章第三節。

教義經書。學界也正是據此而將“古靈寶經”分為“元始舊經”已出的 21 卷和“仙公新經”11 卷兩組。“元始”指靈寶經教的主神元始天尊，“仙公”就是指葛仙公。

P. 2256 寫本所列的仙公系經典 11 卷中，最末的兩卷《太極左仙公神仙本起內傳》和《太極左仙公起居經》，都已佚失，無從考究。位列第一的《太上靈寶五符經序》，其所述“靈寶五符”的傳說本來與葛仙公關係不大，而其成書也應該早於其他的仙公系經典，應是陸修靜在整理靈寶經的時候，纔將其安置在仙公系經典之首。《五符序》裏面只有“劫”的幾個用例，卻仍可看出“劫”字在此具有兩種不同的意涵。

第一種見於卷上的《靈寶要訣》：“文命藏之於東苗，誓萬劫而一宣。”<sup>①</sup>這裏的“萬劫”，就是一種表示時間無限久遠的名詞性用法。這種用法在漢末以來的漢譯佛經中已經比較普遍地使用。因而“劫”字從中文原義的動詞性的“威逼、脅迫”“搶奪、強取”，變為表示時間單位的名詞，無疑就是受到漢譯佛經將梵語 *kalpa* 音譯為“劫波”，而又省略為“劫”的影響<sup>②</sup>。

第二種則是表示劫災的“大劫”“小劫”之義<sup>③</sup>。如《五符序》卷上講大禹將靈寶五符天文分為兩通，一通藏於蒙籠之丘，要等“三千之會，當傳與水師傅伯長”。另一通藏於玄臺石碯之中，“乃待大劫一至而宣之耳”<sup>④</sup>。卷下又說：“夏禹晚撰，其波未戢，其上真猶封於石碯，以待大劫。”<sup>⑤</sup>卷下在靈寶五方符圖之後還

① 《道藏》第 6 冊，320 頁上欄。

② 關於梵文 *kalpa* 在婆羅門教的原義是“一個世界從始至終的時間長度”，參見 John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion: Geography, History and Literature*, New Delhi, D. K. Printworld, 1998; 2000, pp. 150, 394 - 397. 早期漢譯佛經如《修行本起經》和《太子瑞應本起經》所言的“極天地之始終為一劫”，就是婆羅門教“劫”之本義。但天地的始終一般是無法計量的，所以漢譯佛經通常對來自婆羅門教的“劫”的理解就是指“極久遠的時節”，見鈕衛星：《西望梵天——漢譯佛經中的天文學源流》，上海：上海交通大學出版社，2004 年，33 頁。關於“劫”是“劫波”一詞的省略譯法，見梁曉紅、徐時儀、陳五雲著：《佛經音譯與漢語詞彙研究》，北京：商務印書館，2005 年，493—494 頁。關於“無數劫”“具體數字+劫”在漢末以降漢譯佛經中的用法及意義，參見方一新、高列過著：《東漢疑偽佛經的語言學考辨研究》，北京：人民出版社，2012 年，127—130 頁。

③ 關於“劫”字從中國本土的原義，到漢譯佛經中表示“長時間”的概念，繼而又變成表示“災難”之義的演變過程，參見梁麗玲：《從“長時間”到“大災難”——談佛經中“劫”字的詞義轉變現象》，《香光莊嚴》第 55 期，1998 年，30—44 頁；高婉瑜：《“萬劫不復”與“劫後餘生”——從佛經的“劫”談起》，《普門學報》第 44 期，2008 年，27—44 頁。

④ 《道藏》第 6 冊，316 頁下欄至 317 頁上欄。

⑤ 《道藏》第 6 冊，335 頁下欄。

標明：“大劫至，佩其前。”“小劫會，佩其後。”<sup>①</sup>有關“大劫”“小劫”的觀念，《五符序》依照的是漢代以來的陽九、百六的理論，大約三千年為一小劫，一萬年為一大劫。

此說還見於現列為“仙公新經”的《太上洞玄靈寶真文要解上經》：

日月交回，七星運關，三百三十日，則天關回山一度，三百三十度，則九天氣交，三千三百度，天地氣交。天地氣交，為小劫交，九千九百度，則大劫周。此時則天淪地沒，九海溟一，金玉化消，毫末無遺。天地所以長存不傾者，元始命五老上真，以靈寶真文封於五嶽之洞，以安神鎮靈，制命河源。致洪泉不涌，大災不行<sup>②</sup>。

三三、九九之數，乃是來自漢代曆算家依據易數來解說歲災的陽九、百六說，認為歲災具有周期性和循環性。前賢已指出：以陽九、百六為大劫、小劫的觀念，最早的源頭也不是在靈寶經，上清經的《太上三天正法經》以及晉末宋初造出最初兩卷的《洞淵神咒經》都已如此<sup>③</sup>。道經中所謂的“大劫”“小劫”，並非一般意義的災難，而是具有水旱大災導致天地壞滅的內涵。漢譯佛經中有關“小劫”一詞的用例，最早見於漢末三國的譯經，而“大劫”一詞的用例，要到東晉時期的譯經纔出現。況且，佛經中通常是“小劫”“中劫”和“大劫”的理論環環相扣。在早期的漢譯佛經中，並不特別強調“大劫”與“小劫”相對應的意義。因此，“新經”中這種意義上的“劫”字的用法，未必是受到漢譯佛經的影響纔產生的觀念，其背後自有中國本土曆算之學理論的支撐<sup>④</sup>。“無數劫”和“萬劫”，是對極為長遠的時間段的修辭性表達，而“大劫”和“小劫”則是有具體的年歲可以計算的。這兩種意義上的“劫”的用法，有根本區別的。

① 《道藏》第6冊，339頁中欄。

② 《道藏》第5冊，903頁中欄。《真文要解上經》被列入仙公系經典也很勉強，小林認為它原本屬於元始系經典也不一定。詳見拙論《〈真文要解上經〉考論》，2014年初刊，修改收入本書第五章第二節。

③ 詳見小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，388—411頁；李豐楙：《傳承與對應》，109—118頁。

④ 李豐楙指出，大劫、小劫之說，是上清經派對漢世曆學作進一步闡述的新說。見《傳承與對應》，117頁。陽九、百六之災，分別對應水旱大災。而佛教與“劫”相關的理論和概念極多，且不統一。一般末世小三災是疾病、刀兵和飢饉；大三災是指水、火、風。可見大小劫的具體所指，佛道並不相同。參見釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注：《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003年，1—30頁。



從《五符序》中區別出的這兩種“劫”字的用法<sup>①</sup>，在其他幾部仙公系經典中也同樣得到印證。如《智慧本願大戒上品經》：“彌綸萬劫”“此子累劫念道”“終始待劫數，福盡天地傾”。《太極左仙公請問經》：“萬劫保制用”“萬劫以來”“雖劫數運周，是經不易矣”。《仙人請問衆聖難經》：“彌劫歷稔”“彌劫勤苦”。《上清太極隱注玉經寶訣》：“孰計年劫多”“道化彌億劫，運周若圓環”“始劫以來”“歷劫無數齡”“奚計年劫多”“萬劫猶昨夜”。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》：“兆身永保歷劫之利貞”“劫數久遠”“一劫之終”“無窮之劫”。《真文要解上經》：“大劫之周”“舊科四萬劫一出”“保劫長存”“保固劫運”“人同劫年”“保天長存，億劫無終”“依玄科四萬劫一傳”。《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》：“永享無數劫”“依經劫數年歲”“實信劫數年”“萬劫如電頃”等。

在這些用例中，“萬劫”“億劫”“累劫”“彌劫”“歷劫”中的“劫”，都可以認為是對“極久遠的時節”之義的修辭性用法，並非實指一劫的年數。而“劫數”一詞，雖多見於漢末三國以來的譯經，卻很可能經過了靈寶經作者的改造<sup>②</sup>。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》有一段專門說明道教的“劫數”概念，云：

道家經譬喻法中，說劫數久遠，有石乃如崑崙山芥子，四十里中，天人羅衣，百年一度，拂盡此石，取此芥子一枚，譬如一劫之終。若是之久，誰當信斯者矣<sup>③</sup>。

前節已對這段“劫之譬語”展開過討論，此不贅言。可見，這裏的“劫數”仍然是指“久遠”的時間，而非佛教的“厄運”之義。《敷齋經》下面又說道：

天地有終始，故有大小劫，諸經亦隨之滅盡也。後代聖人更出法，唯道德五千文、大洞真經、靈寶，不滅不盡，傳告無窮矣<sup>④</sup>。

這裏應該還是延續了上清經對漢代曆學的改進而成的“大小劫”思想，受佛教影響的色彩還不明顯。

① 小林正美也注意到《五符序》中“劫”字存在這兩種不同用法，他認為《五符序》的這兩部分成書時間先後不同，見《六朝道教史研究》，中譯本，389—391頁。我對《五符序》的看法，見《古靈寶經形成之前的靈寶五符》，2013年會議論文，修改後收入本書第六章第一節。

② 佛經中的“劫數”指厄運，仙公新經中的“劫數”，既可能是指劫的具體數字，如“四萬劫”的“四萬”，也可能是概稱易數之數，如“劫數運周”。

③ 《道藏》第9冊，873頁上欄。

④ 《道藏》第9冊，873頁中欄。

總之，“新經”中“劫”字的用法，具有明顯的共通性：一作代指時間非常久遠的名詞，一作表示有具體年歲的天地劫災、劫難的大小劫。前一種用法的用例更為普遍，大劫、小劫的用法，幾乎只出現在《五符序》和《真文要解上經》這兩部嚴格說來原本並不屬於仙公系的經典。這是下文將“新經”與“舊經”中“劫”的觀念進行比對的基礎。那麼，“新經”的“劫”，究竟是在怎樣的神話時間模式下展開的？

### 三 “新經”所依托的神話時間模式

“新經”的《智慧本願大戒上品經》，開篇講葛玄於天台山靜齋念道，禮拜太極真人。太極真人對葛玄傳經、說法、演戒。在經的末尾：

仙公告弟子鄭思遠曰：吾少遊諸名山，履於嶮溪，在禽獸之左右，辛苦備至，忍情遺念，損口惠施，後身成人。懷道安世，恒修慈愛，念道存真，無時敢替也。齋直一年而未竟，其冬至之日，天真眇降，見授大經上仙之道。天真令我大齋長靜，按經施誦，次而學之，遂成真人矣。吾昔所受經道，太上所貴也，非中仙之所學矣。歷劫以來，常傳上仙，仙公仙王仙卿，不但我也。吾先世與子同發此願，施行善功，勤積不怠，致玄都有仙名，今相為師友，是以相授耳。吾去世也，將有樂道慈心居士，來生吾門者，子當以今道業事事，一通付之，法應世世錄傳也，皆是我前世與彼有宿恩，因緣使然也<sup>①</sup>。

在此可以看到三個不同的時間觀念：一是歷劫以來，二是葛、鄭的前世或先世，三是葛玄這一世從少年到成仙的幾十年生命歷程。葛玄的得道成仙，直接的契機是因其誠心齋直，感致仙真下降，傳授大經大戒；這一幕可以被具化為在孫吳時的某年某月某日某地發生。而這一結果其實是建立在葛玄從少年到成年一直勤苦修道不輟的基礎上。葛玄從其少年、成人到成仙、去世（即昇仙，而非死亡），只是他在這一世幾十年生命的歷程；葛玄成為太極左仙公的最主要原因還在於其具備“先世”“前世”因緣。在前世，葛玄與鄭思遠曾一起發願修道，但因為善功和因緣的差異，導致這一世的葛玄先成仙為師，鄭思遠只能作他的弟子，替他傳續靈寶經戒給後世弟子。這樣，葛玄和鄭思遠就都不只有在他們作為師

<sup>①</sup> 《道藏》第6冊，161頁上欄。

徒的這一世的生命，還有了前世的生命。同時，葛玄說他從下降的仙真那裏領受的靈寶經戒，是太上在“歷劫以來”只傳給上仙的經戒，時間的概念一下子就擴展到了無限久遠以來。

毫無疑問，“前世”和“先世”的觀念是受到佛教輪回轉生觀念的啓發<sup>①</sup>，即人的生命並不只有這一世的幾十、近百年的時間，而是有其前生和來世——道教以成仙為終極追求，成仙後就不必像佛教那樣再強調來生了；没能成仙時，就要繼續輪回下去。“先世”在中國傳統語境，包括上清經中，都是指祖先，在“新經”裏則轉而指個人的前世。《智慧本願大戒上品經》中說：

夫為父母、兄弟、姊妹、夫妻、君臣、師保、朋友，皆前世（敦煌本作“前身”）所念，願為因緣，展轉相生也，莫不有對者哉<sup>②</sup>。

這幾乎把原本中國文化所強調的祖先親屬的家族血緣關係、君臣師友的政治社會關係都瓦解掉了，全面地接納了佛教關於萬物因緣而成、輪回轉生的觀念。相應地，一個人成仙得道與否的決定性要素，不再是像《太平經》那樣強調承負其祖先的福禍功過<sup>③</sup>，而是完全看修道者自己在前生今世的功德果報。這在《太上洞玄靈寶本行宿緣經》（即《太極左仙公請問經》卷下）有更明確的表述：

夫人見世行惡而不報者，是其先世餘福未盡，福盡而禍至。見世行善而不報者，是其先世餘殃未盡，殃盡而福至。或後生受報，不必在今世也。人能見世大建善功，必以功過相補，乃可免先世殃對<sup>④</sup>。

夫人生各有本行宿緣命根，種種相因，願願相隨，以類相從，展轉相生，禍福相引。是以世世不絕。玩好不同，用心各異，皆由先願也<sup>⑤</sup>。

① 對此的討論，見神塚淑子：《六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教》，陳永源主編：《道教與文化學術研討會論文集》，臺北：歷史博物館，2001年，181—202頁。

② 《道藏》第6冊，156頁中欄。

③ 祖先的行為影響子孫的禍福，不是承負觀的全部，卻是其重要的環節。見康德謨（Max Kaltenmark），“The Ideology of the T'ai-p'ing ching”，Holmes Welch and Anna Seidel eds.，*Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*，Yale University Press，1979，p. 24。湯一介：《“承負說”與“輪回說”》，原載《魏晉南北朝時期的道教》，此據《當代學者自選文庫·湯一介卷》，合肥：安徽教育出版社，1999年，486—497頁。神塚淑子：《「太平經」の承負と太平の理論について》，氏著：《六朝道教思想の研究》，301—337頁。Barbara Hendrichske，*The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginning of Daoism*. University of California Press，2006，pp. 141—152。

④ 《道藏》第24冊，666頁下欄。

⑤ 《道藏》第24冊，666頁上欄。

“前世”和“見世”觀念的提出，可以為那些勤苦修道卻無果而終的人找到理論上的安慰：修道者在今世的修行沒有導致得道成仙的好局，那是因為其在前世所得的餘殃未盡。所以，這一理論為解答傳統的仙道觀念面臨的種種求仙不驗的質疑，提供了新的說辭，即把決定能否得道的根本原因，推到了無法觀驗的修道者的前世和先世。因而強調所謂的“宿恩”“宿命”“宿緣”“宿願”“宿功”“先願”等詞語，在“新經”中幾乎比比皆是<sup>①</sup>。

“新經”所言的“前世”和“先世”，究竟是在多麼久遠的時間觀念下展開的？《太極左仙公請問經》卷上云：

高上老子曰：善古之時，人民純朴，各懷道德，虛心玄寂，無為為事。此風既散，百競煙起，萬流分析，奸巧互攻，愚智相凌，鬼神執威，衆聖並出。制作教化，惟令民修善自守。是以有五經儒俗之業，道仙各教，其大歸善也<sup>②</sup>。

《請問經》的歷史觀和時間觀，是從“善古之時”開始，認為那時纔是人類歷史上的黃金時代。此後隨著歷史的發展，人心不古，姦巧滋生，乃至需要聖人（即三皇五帝）出世，制作教化，違背了自然無為的大道。無獨有偶，前論《五符序》的開篇，也是從“玄古淳和”開始的，並說“於時人年九萬歲”。接著又說到了三皇、五帝時代，降至大禹和春秋末年的闔閭、夫差。這種人類從最初的淳樸狀態到逐漸墮落的歷史觀，在晉宋時代的《三天內解經》《大道家令戒》等天師道經典中也可見到，應具有鮮明的時代性特點。可見，《五符序》和《請問經》的歷史觀和時間觀，都是以天地開闢為起點，歷經無數年歲，纔到了三皇五帝時代，再到春秋末和葛玄、葛洪時代。它們都沒有提到在“善古”和“玄古”之前的歷史和時間。在此前提下，“新經”的“前世”和“先世”，應該都是指從“善古”或“玄古”以降的世代展開的。

《仙人請問本行因緣衆聖難》經（以下簡稱《衆聖難經》）開篇云：

吳赤烏三年，歲在庚申，正月一日壬子，仙公登勞盛山靜齋念道。是日中時，有地仙道士三十三人，詣座燒香，禮經旋行。甫畢，仙公命坐。良久，

① 這些詞在上清經中就很普遍使用了，詳見賀碧來(Isabelle Robinet)：《佛道基本矛盾初探》，1984年初刊，此據萬毅中譯文，《法國漢學》第七輯，177頁。這也體現了“仙公新經”對上清經的繼承方面。

② 此據《中華道藏》第4冊，119頁中欄至下欄。

道士於是避席請問曰：下官等學道彌齡，積稔於今，六百甲子（敦煌本作“九百歲”）矣，而尚散跡於山林間。師尊始學道，幸早被錫為太極左仙公，登玉京，入金闕，禮無上虛皇。不審夙因作何功德，爰受天職，致此巍巍，三界、北酆所仰，願為啓說宿命所由，因緣根本也<sup>①</sup>。

按經文所言，赤烏三年（240），已經成為上仙的葛玄在勞盛山靜齋念道，一群地仙道士們向他請問道法。地仙們問說：自己學道已有 3600 年（或 900 年）之久，為何仍然只得不死的地仙，卻不能昇天成為上仙？因而請葛仙公介紹自己的“宿命所由，因緣根本”。仙公回答曰：

夫一氣由虛無而生，二儀由一氣而分，清者為天，濁者為地，人受中氣而生，與天地參為三才。初無凡聖之異，壽夭之殊。混沌沌沌，不假修為，而道自居。既而混沌既鑿，大朴既散，人事錯錯，而道違矣。子輩前世學道受經，少作善功，唯欲度身，不念度人。唯自求道，不念人得道。不信大經弘遠之辭，不務齋戒，不尊三洞法師，好樂小乘。故得地仙之道。然亦出處由意，去來自在，長生不死，但未得超凌三界，遊乎十方，仰瞻太上玉京金闕耳。……是以彭祖八百歲，安期生千年，白石生三千齡，故遊民間，皆坐其前世學法，小功德薄故也。乃有萬餘歲在山河中，猶未昇天，子但數百歲，何足為久耶<sup>②</sup>。

葛仙公的回答，從一氣化生二儀，二儀分開天地開始講起，也是同樣地講人類逐漸墮落的歷史觀，並指出了地仙們修仙不成的原因。還提到了彭祖、安期生、白石生的例子，他們雖壽千年，乃至萬年，但仍然不是上仙，原因是他們“前世學法，小功德薄”。可見，葛仙公所言這些地仙的前世和先世，都是指從天地開闢以來的三千齡、萬餘歲，乃至更久遠的時間。《眾聖難經》接著說：

時仙人有姓紀，字法成，仙公相之曰：彼即我前世弟子也。其未見宿命之根耳，吾能令汝見前世時事也。……昔帝堯之世，汝隨我入嵩高山學，汝志小望速，每譏吾虛誕，所期遼遠，所行難行，復笑許由、巢父，絕尚箕山，能辭堯禪，交奢之誨，亦所未安。常勸法成，學上清道，其於不從。……巢、

① 《道藏》第 24 冊，671 頁中欄。

② 《道藏》第 24 冊，671 頁中欄至下欄。

許早昇太極宮，吾今又方登左仙公之任，汝獨爲地仙，但不死而已<sup>①</sup>。

葛仙公明確講到自己前世的一次修道經歷，即曾在帝堯時期的“前世”，與紀法成一起修道。而“仙公新經”的《上清太極隱注玉經寶訣》也云：

劫始以來，赤松子、王喬、羨門、軒轅、尹子，並受五千文隱注秘訣<sup>②</sup>。

更可證明仙公系經典所說的“劫始以來”，就是從天地開闢到誕生了赤松子、王喬等漢魏傳統的神仙的這一歷史時間段。當然，葛仙公的前世轉生不僅是帝堯時期這一次，《衆聖難經》又云：

仙公曰：我先世經歷，施行罪福，輪轉化形，經天說之，亦當不盡。子欲知之，爲可略舉一隅耳<sup>③</sup>。

仙公在無數次的輪回轉生中，經歷了生爲貴人、小人、富家、下使、貴人、豬羊、下賤人、牛、中人、貴人、中士家、女人、男子、太子、賢家等，最後是以道士修道的身份，纔得以招致上真下降，授其仙階，成爲葛仙公。同樣地，在《請問經》卷下，太極真人徐來勒對仙公說：

我師告曰：吾學道修齋讀經，立功濟物，事師恭勤，彌劫歷年。或生王家，或生公門，或生賤人，或生諸天，或生魔王，或還墮地獄，徒作三官，經履十苦八難，而執志不虧，轉轉輪求道<sup>④</sup>。

“我師”是指太極真人的師父太上大道君，這樣算來，葛仙公就是太上大道君的徒孫輩了。當太極真人修成正果成爲天界真人後，他就不必再擔心自己將來的輪回轉世了。太極真人就是徐來勒最終的宿命所歸，就像葛玄一旦成了太極左仙公，就不必再有未來世的轉生一樣。

由此可以判斷，“新經”所謂的“先世”和“前世”，即修道者的輪回轉生，僅限於從天地開闢以來直至三國兩晉時代的時間段。所謂“劫”的時間再長久，無論是“萬劫”還是“億劫”，都是指二儀初分之後，三皇五帝之前的那段長短無定說

① 《道藏》第24冊，671頁下欄。

② 《道藏》第6冊，646頁中欄。

③ 《道藏》第24冊，672頁上欄。

④ 《道藏》第24冊，670頁上欄至中欄。

的時間段<sup>①</sup>。在中國本土歷史觀念中，從三皇五帝開始到兩晉南北朝初，是有大概的年歲可計數的，當然就談不上“萬劫”或“億劫”，所以只能是把三皇五帝之前的時間無限延展。要之，“新經”中“劫”字的用法，更多是一種修辭的表述，還不具有雜而多端的佛教“劫”的理論意涵。在“新經”中，宇宙的時間模式是一條以一氣化生二儀為起點的、單向發展的、從未出現過終點的直綫；修道者個人的前世無數次轉生，都是在這一條無限延長的直綫上的若干小輪回而已。

#### 四 “舊經”中的“劫”字用法與神話時間觀

“元始舊經”“已出”的 21 卷中，除了“移入三經”暫置不論外，還有 18 卷，它們現在通常被認為是在 437 年前就已作成了。我則認為這 18 卷中，一部分作成於 437 年之前，其餘部分作成於 437—471 年之間。正因為“元始舊經”的成書情況比較複雜，是出於衆手而成，所以在“舊經”中“劫”字的用法與意義也呈現多樣性。

首先，用以表示無限長遠的修辭用法的“劫”字，在“舊經”中仍然很普遍。“四萬劫”“萬劫”“億劫”“無數劫”等詞仍比較常見。而“大劫”“小劫”的用例也依然可見。因此，在“新經”中發現的“劫”的兩種用法，在“舊經”中仍可見到。

其次，“舊經”中還有把“劫”字加入專有名詞中的用法，如《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的“寶劫洞清九天靈書”、《洞玄靈寶二十四生圖經》中的“靈寶劫刃府”“太玄下元明劫曹”等，這可能只是“舊經”的作者故弄玄虛，“劫”字在這裏不一定有實際意義。還有使用“劫”字漢語本義的，如《長夜之府九幽玉匱明真科》中的“劫盜人財物”。再如《靈寶真文度人本行妙經》中有“金劫”“水劫”“火劫”，應是五行之劫，自有另一套理論說辭。但這些不同的用法，基本上和時間觀念沒有直接關聯，本節也暫置不論。

復次，“舊經”中與時間觀念相關的“劫”字用法，主要有“劫運”“劫期”“劫會”等。如《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的“制劫運於三關”“保劫運於天機”“累經劫運”等。《赤書玉訣妙經》的“推數劫會”“天地三易劫運”等。《九天

<sup>①</sup> 中國本土傳統中自天地開闢以來的年歲多少，各種說法不一。神塚淑子：《六朝道教思想の研究》，366 頁提示了緯書中的兩種說法：一為 29 萬多年，一為 276 萬年。

生神章經》的“九九改劫運”等。《諸天内音自然玉字》的“大小劫會”“劫會之期”等。這些詞嚴格說來，還是略有區別的，但本節考察的是它們共同依托的神話時間模式，故暫不做細分。

如前所述，“舊經”出於衆手，不同的作者在使用相同的詞彙時，賦予的內涵很可能是不同的。例如，《真文天書經》通常被認為是“元始舊經”中的第一部經書，它奠定了以“靈寶赤書五篇真文”為核心崇拜對象的幾部“舊經”的理論基礎。這部經講“五篇真文”的來歷，就是從天地尚未形成的“元始之先”開始；講大小劫，仍然是以陽九、百六說為理論依據。與“新經”相比，“新經”不講天地開闢之前，而《真文天書經》講“五篇真文”在天地形成之前就已存在；“新經”裏簡單的陽九、百六大小劫說，在《真文天書經》也被細分為大陽九、大百六、小陽九、小百六。《真文天書經》以及專為解釋“五篇真文”的《赤書玉訣妙經》所講的“劫運”“劫會”，都還是以陽九、百六說為依據。這都可認為是《真文天書經》《赤書玉訣妙經》延續了“新經”的觀念而又有所發展。

但“舊經”《九天生神章經》的“延康無期劫”；《諸天内音自然玉字》的“開龍漢之劫，登赤明之運”“龍漢後一劫”“自龍漢以來，已九萬九千九百萬重劫”；《二十四生圖經》的“上開龍漢劫”“龍漢無終劫”等，就有另外一種“劫運”和“劫期”的意義。所謂的“龍漢劫”與“延康劫”，不僅不見於“新經”，也不見於《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》。而這正是本節所要強調的“舊經”中“劫”字最值得注意的是新用法。

“舊經”中有多部經典出現了關於“龍漢”“延康”等劫期的說法，彼此雜亂不一，相對比較明確而整齊的說法，見於“元始舊經”《智慧罪根上品大戒經》卷上云：

天尊告曰：龍漢之年，我出法度人。……命皆長遠，不有夭傷。我過去後，天地破壞，無復光明，男女灰滅，淪於延康。幽幽冥冥，億劫之中。至赤明開光，天地復位，我又出世，號無名之君，出法教化，度諸天人。其世男女……有信向者，皆得長年。有生嫉害，惡逆不忠，皆夭壽命……我過去後，一劫交周，天地又壞，復無光明，幽幽冥冥，五劫之中。至開皇元年，靈寶真文，開通三象，天地復正，五文煥明。我於始青天中，號元始天尊，流演法教，化度諸天。始開之際，人民純朴，結繩而行，混沌用心，合於自然，皆得長壽三萬六千年。至上皇元年，心漸頹壞，恐至凋落，正法不全。故國國



周行，宣授天文，咸令入法，成就諸心。半劫之中，命漸凋落，壽得一萬八千餘年。我過去後，天運轉促，人心破壞，更相謀逆。嫉害勝己，爭競功名，不信經法，疑貳天真。口是心非，自作一法，淫祀邪神，殺生祈禱。迷惑不專，更相殘害，自取夭傷，命不以理，壽無定年<sup>①</sup>。

可見，龍漢→延康→赤明→開皇是四個依次出現的劫期，上皇元年算不算一個劫期的開始，在道教中說法不一<sup>②</sup>。每個劫期結束之時，就是天地毀滅，重歸幽冥狀態之際；下一個劫期初開，天地重新佈列，道神重新降世度人，一切周而復始。而每個劫期從開始到結束，都要經歷從人民純樸信道，壽命長遠，到逐漸人心破壞，不信經法，人命夭傷的歷程。最高道神只是從開皇劫期，纔開始以元始天尊的稱號現世度人。按此說法，從三皇五帝至東晉末年的歷史時期，屬於靈寶經所謂的開皇劫期之內。與此相似的說法，還見於“舊經”《洞玄靈寶諸天靈書度命妙經》，也是講元始天尊歷經從龍漢到開皇的劫期，反復出世度人，大體與《智慧罪根上品》相同，只不過描述更細緻，文繁不引。之後，《靈書度命妙經》還說：

大劫交周，天崩地淪，四海冥合，金玉化消，萬道勢訖，而此經獨存，其法不絕。凡是諸雜法導引，養生法術，變化經方，及散雜俗，並係六天之中，欲界之內，遇小劫一會，其法並滅（滅），無復遺餘。其是太清雜化符圖，太平道經，雜道法術，諸小品經，並周旋上下十八天中，在色界之內。至大劫之交，天地改度，其文仍沒，無復遺餘。其玉清上道、三洞神經、神真虎文、金書玉字、靈寶真經，並出元始，處於二十八天無色之上。大劫周時，其文並還無上大羅中玉京之山七寶玄臺，災所不及<sup>③</sup>。

“新經”所依憑的陽九、百六說，大約是三千年、一萬年就會出現災難，但還不至於導致天地淪壞，天地重生。而“舊經”所言的“大劫”“小劫”就不再只是基於陽九、百六理論，而已是在龍漢、延康、赤明劫期說的框架下再講大劫、小劫了。上段引文的核心意思是：其他各種佛道經典、雜法符圖，都不如元始天尊所出的上

① 《道藏》第6冊，886頁上欄至中欄。

② 上皇元年在南北朝末道教的傳說中，是老子下為周師的時間，見《廣弘明集》卷九所收甄鸞《笑道論》，CBETA電子版《大正藏》第52卷，144頁下欄。相關老子傳說的的研究，見劉屹：《經典與歷史——敦煌道經研究論集》，北京：人民出版社，2011年，26—33頁。

③ 《道藏》第1冊，804頁上欄至中欄。

清、靈寶經重要，只有元始天尊所出的經典，纔能在大劫交周所帶來天地崩壞時還歸天上的仙宮。而一旦天地重開，人民信道之時，元始天尊及其所傳的經法就將再度出世。因此，天地可以淪壞，人民可以更生，而元始天尊和“元始舊經”則是有始無終，永存不滅的。

不過，《智慧罪根上品大戒經》與《諸天靈書度命妙經》的劫期說，很可能已是“舊經”中相對晚出，因而是比較完善和固定化後的產物。“舊經”中較早作出的《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》，都只提到了“赤明”，且“赤明”一詞所指，也未必就是赤明劫期。《諸天内音自然玉字》雖然提到了龍漢、赤明、延康三個劫期，卻未見開皇劫期，且似乎是把赤明劫期作為元始天尊與衆天真講經說法的“當下”。更值得注意的是，《諸天内音自然玉字》卷四天真皇人說“龍漢之前，在延康中，隨運生死。至於龍漢，乃受緣對”<sup>①</sup>云云。這是將延康劫期置於龍漢劫期之前，顯然與《罪根上品大戒經》與《度命妙經》的說法不一。由此可知，所謂龍漢→延康→赤明→開皇的劫期說，實際上在“舊經”中也不是一蹴而就地建立起來的，這也可證“舊經”內部存在造作的先後關係<sup>②</sup>。

雖然並不是每部“元始舊經”都承認並遵循龍漢→延康→赤明→開皇的劫期說，但這樣的劫期循環理論，卻成為靈寶經對中古道教經教思想的重要貢獻之一。陸修靜在437年作《靈寶經目序》中說：

夫靈寶之文，始於龍漢。龍漢之前，莫之追記。延康長劫，混沌無期，道之隱淪，寶經不彰。赤明革運，靈文興焉。諸天宗奉，各有科典。一劫之周，又復改運。遂積五劫，迨於開皇已後，上皇元年，元始下教，大法流行，衆聖演暢，修集雜要，以備十部三十六帙。引導後學，救度天人。上皇之後，六天運行，衆聖幽昇，經還大羅<sup>③</sup>。

陸修靜不僅完全接受了龍漢→延康→赤明→開皇的四劫期說，而且還將四劫期說作為十部三十六卷靈寶經（即“元始舊經”）出世的背景，闡揚了“元始舊經”隨劫改運、重複隱現的思想。他特別指出，宇宙開闢以來的劫期有無數個，只是龍漢以前的情況不能知曉而已。“元始舊經”在龍漢之前就已存在，到開皇劫期的

① 《道藏》第2冊，562頁下欄。

② 小林正美已經注意到這個問題，見《六朝道教史研究》中譯本，426—429頁。而賀碧來的“Genesis and Pre-cosmic Eras in Daoism”則在更廣泛的背景下討論了包括靈寶經的劫期在內的道教宇宙時間觀。

③ 〔宋〕張君房編：《雲笈七籤》卷四《道教經法傳授部》，此據李永晟點校本，51頁。

上皇元年，曾經下世教人。上皇之後，因為六天運行，人心背道，元始天尊等仙真衆聖上昇天宮，“元始舊經”也隨之還歸大羅天上。

這樣的劫期說，也被後來的《魏書·釋老志》和《隋書·經籍志》所接受。《魏志》稱：

又稱劫數，頗類佛經。其延康、龍漢、赤明、開皇之屬，皆其名也。及其劫終，稱天地俱壞<sup>①</sup>。

《隋志》云：

有元始天尊，生於太元之先……說天地淪壞，劫數終盡，略與佛經同。以爲天尊之體，常存不滅。每至天地初開，或在玉京之上，或在窮桑之野，授以秘道，謂之開劫度人。然其開劫，非一度矣，故有延康、赤明、龍漢、開皇，是其年號。其間相去經四十一億萬載<sup>②</sup>。

《魏志》和《隋志》有關佛道教的記述，都是當時的一流學者對學術史的總結性概括，只不過作為道教之外的史家，他們只看到了靈寶經的劫數輪回說與佛教思想的表面雷同，並且選用了以延康為最初劫期的、在靈寶經中並不普遍的說法。但也足見出於“元始舊經”的四劫期說，幾乎已成為中古經教道教最有代表性的重要理論資源之一，被教內外人所熟知<sup>③</sup>。

在劫期說的理論背景下，“元始舊經”最終確立起來的時間模式是：天地始自混沌，但不再是有始無終的直線性發展軌跡；天地在形成後，就要經歷周期性的創生、毀滅、重生，每個劫期之內的人民，也都要經歷對道法從信奉到違背的歷程，相應地是人類從長壽到天傷的逐漸退化歷程。在這樣的過程中，只有元始天尊等最高層級的道神，以及以靈寶真文為核心的“元始舊經”是永存不滅的，而天地萬物都要隨劫生滅。這就構成了無數個天地從生到滅的宇宙大周期，至於是否每個劫期相隔四十一億萬年，則不見於“古靈寶經”的教義。三皇

① 《魏書》卷一一四《釋老志》，北京：中華書局點校本，1997年，3048頁。相關研究，見塚本善隆：《魏書釋老志の研究》，此據《塚本善隆著作集》第一卷，東京：大東出版社，1974年，3—10、294—301頁。

② 《隋書》卷三十五《經籍》四，1091頁。相關討論，見興膳宏：《隋書經籍志〈道經序〉的道教教義及其與〈無上秘要〉之關係》，1993年日文初刊，此據中譯文，載《學術集林》第九卷，上海：上海遠東出版社，1996年，138—144頁。

③ 《隋志》的相關內容，被唐代道士孟安排在《道教義樞序》中以“儒書經籍志”的名義引用，見《道藏》第24冊，803頁上欄。

五帝到東晉的這幾千年時間，只是衆多劫期中的開皇劫期中的一個時段。如果說“新經”的“歷劫”只是在天地開闢以來的單綫演進時間軸上發生的，那麼“舊經”的“歷劫”則是在無數次天地從生到滅的宇宙大周期的循環之內發生的。

## 五 “移入三經”的問題

在佚名的“靈寶經義疏”(P. 2861. 2+P. 2256)所列的“元始舊經”已出 21 卷中，有 3 卷的歸屬存在爭議。即《昇玄步虛章》(《洞玄靈寶玉京山步虛經》)、《自然五稱文》(《太上靈寶真一五稱符上經》)和《法輪罪福經》(《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》)。小林正美最早提出：這三部經原本是仙公系經典，後被陸修靜“移入”元始系之中<sup>①</sup>。但這一意見並未得到重視。

我部分地認同小林氏的這一判斷，並先後在多篇文章中約略地肯定了對這三經“另眼相待”的做法。我給出的理由，起初是延續了小林氏的關注點，即注意到這三部經的神格與其他元始系經典不符：這三部經中，《真一五稱符》是以老君(老子)爲主角，只是以葛仙公的名義對老子的教法加以按語；《真一勸誡法輪妙經》是以太極真人傳授葛仙公爲綫索，《玉京山步虛經》則在經文末尾提及了太極真人等降授葛仙公。而元始系經典則是元始天尊和太上大道君傳給其他道神，恰恰不包括太極真人和葛仙公在內。在我考察了兩組靈寶經中使用“天尊”一詞的不同含義後，這一初步的印象就顯得愈發清晰了。仙公系經典中出現的“天尊”一詞，或是比葛仙公仙階要低的地仙們對葛仙公的尊稱，或是葛仙公對比自己高的神格的尊稱，都不是對“元始天尊”的簡稱。可以認爲，有葛仙公出場的仙公系經典，很可能還沒有產生“元始天尊”的觀念和意識。而有元始天尊出場的元始系經典，則基本不把葛仙公作爲傳經授戒的對象。這是仙公系與元始系的顯著區別之一。“移入三經”具有不符合元始系而符合仙公系經典神格的特點。我的這些論述，可以看作是對小林氏既有觀點的深化。

本節對“劫”字的討論，也可爲探討“移入三經”的歸屬問題提供新的佐證。首先，“移入三經”中“劫”的用法包括：

《洞玄靈寶玉京山步虛經》講到了陽九、百六的大劫交周，也出現了“衆寶幽劫刃山”這樣的專有名詞，但這部分內容並非出自此經最初的文本。其後，很可

<sup>①</sup> 小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，159—160 頁。正是因爲出現這種“舊經”中也有與“新經”內容相通的情況，所以小林氏改用“元始系”和“仙公系”來稱呼這兩組靈寶經。

能是《步虛經》最初核心內容的《洞玄步虛吟》十首中，出現了萬劫、彌劫、宿緣、宿命、劫曆等用詞。《太上智慧經讚八首》則有歷劫、年劫、宿世等詞。太極真人等五真人頌詞中則有宿命、萬劫等用法。

《真一五稱符上經》的時間觀也是從混沌、“開闢以來”“古者以來”，並無開闢之前如何的觀念。經文中多次出現了“無數之劫，永無窮時”。此外還有“天地有劫數期會，道無極時也”“靈寶先天地生，從本無執數劫來”。

《真一勸誡法輪妙經》則出現了四萬劫、積劫念行、歷劫積稔、無數劫以來、積劫勤尚、彌綸萬劫、億劫長存、萬劫、或為劫賊、長保劫年、道成天地劫、恒沙之劫等用法。除了“劫賊”有漢語“劫”字本義外，其他用法基本上都是表示極久遠時間的名詞。

總的來說，“移入三經”中“劫”字的用法，基本上與“新經”中的兩種用法是一致的，並沒有像“舊經”那樣呈現複雜多樣化的用例，更沒有出現龍漢、延康、赤明、開皇的四劫期說。當然，有幾部“舊經”，如《洞玄靈寶滅度五煉生尸經》《洞玄靈寶智慧定志通微經》《洞玄靈寶上品戒經》等，“劫”字的用法也僅限於表示時間久遠之義，但這並不能用來佐證“移入三經”也是“元始舊經”。因為《五煉生尸》《定志通微》《上品戒經》都是明確無疑的“舊經”，裏面都有元始天尊出場，它們的“劫”字用法單一，只能說明“舊經”的作者不一，各自所依據或選取的理論資源不同。小林正美認為“移入三經”原屬仙公系經典，現在看來也應略作修正。從“劫”字的用法來看，“移入三經”縱不能說原本一定都是作為“仙公系”被造作出來的，至少也是在與“新經”非常相近的思想背景下作成的。它們現在位於“舊經”之列，實在顯得有些勉強。

其次，通過本節的考察，可以進一步確信葛仙公不該在“舊經”中出現。“仙公新經”塑造的葛仙公，只是在三皇五帝以來最近幾千年間輪回轉生，直到三國吳時纔最終得道成仙。從葛仙公的事跡來看，“新經”造作者的頭腦中，顯然並沒有天地開闢以前的世界曾經如何的時間觀念。因而葛仙公與“元始舊經”出場的衆神，按照靈寶經的教義，本不應該在同一個時空中出現。即便是按照“元始舊經”的時間觀來衡量，葛仙公也不應該出現在“元始舊經”。因為葛仙公不是元始天尊，他的生命歷程不能從龍漢劫期算起。可參照的例子是太上大道君。“舊經”《洞玄靈寶度人真文本行妙經》中說，太上大道君雖然也經歷了“隨劫死生，世世不絕，恒與靈寶相值同出，經七百億劫中”，但他真正托胎降生，被

元始天尊賜號太上大道君，只是在“赤明開運”之後<sup>①</sup>。這說明，即便是太上大道君，也不能夠像元始天尊那樣，歷經龍漢至開皇的各個劫期而永存不滅，更不要說只是太上大道君徒孫輩的葛仙公了。所以，葛仙公的前世生命不可能是在龍漢和赤明劫期不斷輪回的。而元始天尊的教法（即“元始舊經”），則是在龍漢劫期初始就已形成，並歷經龍漢、赤明、開皇各個劫期都曾出世教人。從道教神學的角度來看，龍漢劫初就已形成的“元始舊經”，是元始天尊在不同劫期化度天人的不二法門，應該通用於各個劫期，怎麼可能在經文中出現只有在開皇劫期的最近幾千年纔輪轉成仙的葛仙公？因此，葛仙公實在不應出現在元始天尊所傳的“元始舊經”中。“移入三經”中以不同形式出現或提及了葛仙公，則它們最初並不是按照“舊經”的時間觀來造作的。當然，經典造作是一回事，經典的歸類則是另一回事。我現在認為它們從一開始被陸修靜所認可，就是作為“舊經”來看的。因而也就不存在從“仙公系移入元始系”的問題。

復次，太極真人→葛仙公→鄭思遠→葛門弟子的靈寶經，有無可能是“元始舊經”？這樣的理解很可能是來自《雲笈七籤》卷三所收的《靈寶略紀》。這篇時代不明的佚名作品，把“元始舊經”中纔有的龍漢、赤明劫期中，元始天尊與太上大道君共同以靈寶經隨劫化世度人，以及《五符序》纔有的太上降真帝嚳、大禹傳靈寶五符，復經闔閭、夫差的故事，與“仙公新經”纔有的葛仙公接受太極真人等真人下降的故事，都連貫在一起，說葛玄“凡所受經二十三卷，並《語稟》、《請問》十卷，合三十三卷”云云<sup>②</sup>，等於說太極真人給葛玄授經時，就有二十三卷“元始舊經”，再加上《請問經》等“仙公新經”，一共三十三卷。但這是出自唐代道徒的說法，不足為憑。

實際上，陸修靜在《靈寶經目序》中說得明白，當開皇劫期的上皇之後，六天氣行之際，“元始舊經”與元始天尊都已還歸大羅天上，不顯於人間。帝嚳、大禹、張天師和葛玄所受的靈寶經，都不是“元始舊經”。只有到“期運既至，大法方隆”之時，“元始舊經”纔又再度出世人間，而這一“舊經”重出於世的重要時機，就是劉宋的建立<sup>③</sup>。因此，按照陸修靜的理解，在劉宋建立之前，“元始舊經”尚在大羅天上，是不可能出世的。包括葛玄得道成仙的吳時，“元始舊經”也仍

① 此據《中華道藏》第3冊，308頁中欄至下欄。

② 《雲笈七籤》，李永晟點校本，38—41頁。

③ 《雲笈七籤》，李永晟點校本，51—52頁。

然隱在天宮，葛玄不可能領受到“元始舊經”，也更不可能在“元始舊經”中作為仙真出場。

## 六 結語

如前所述，“元始舊經”較之“仙公新經”中“劫”的用法，顯然要複雜和豐富得多。“新經”的“劫”字用法只有兩種；“新經”所表達的神話時間模式基本上是統一的，都只是從開闢以來到“當下”。“舊經”中“劫”字的用法至少有六種之多，其中包含了“新經”中的兩種用法；且“舊經”的神話時間模式是把開闢以來的單綫時間軸，納入到包含了多個宇宙大周期、大循環的時間圓環體系中。確認了這一基本的事實，可以為討論“古靈寶經”研究中的幾個關鍵性問題提供新的論據。除“移入三經”的問題之外，還可考慮到如下三個重要問題。

第一，本節的討論也許能從一個新的角度支持我關於“新經”早於“舊經”作成的觀點。以事物發展的一般規律而言，從“新經”中“劫”的觀念的“簡單”，到“舊經”中“劫”的觀念的“複雜”，其先後關係應該是一目瞭然的。特別是考慮到道經所反映的具體概念的宗教性和思想性特點，如果說“舊經”中元始天尊的至高神格和宇宙大周期、大循環的時間模式已先期確立，後出的“新經”卻對此完全置之不理，顯然是極不自然的現象。畢竟，“舊經”的元始天尊和龍漢等四劫期說，後來成為影響中古經教道教的重要思想資源。“新經”如果在哪怕是簡單提及和承認最高主神和四劫期說的前提下，再展開自己對開闢以來時間觀念的充分構建，也都還可以理解。但現在“新經”對元始天尊和四劫期說實際上完全失語，這種現象大約只有兩種可能性：一是“新經”作成時，這些思想觀念還未出現，亦即說“新經”早於“舊經”。二是“新經”雖然後出，但出於某種特別的原因，而故意回避這些先出的“舊經”中已趨成熟和完備的思想觀念。以現在的研究情況來看，要證明後一種可能性的存在，是既無必要，也無可能的。

第二，我曾提出所謂葛巢甫“造構靈寶”，其實就是指他造作了“仙公新經”部分。因為“元始舊經”的複雜和矛盾之處所在多有，這從“舊經”中“劫”的使用就可見一斑。而“新經”雖然有“劫”字的兩種用法，但只有在《五符序》和《真文要解上經》這兩部原本很可能不屬於仙公系的經典中有大劫、小劫的意思。如

果暫置這兩部經不論,其他幾部“新經”對“劫”字的理解和使用幾乎是相同的,說明這幾部經很可能是出自同一個人之手。這就暗示了“新經”中的大部分確應出自一人之手,而這個人也最有可能就是葛仙公的後代葛巢甫。

第三,還應注意到,“舊經”的思想觀念實際上也呈現很大的差異性。較早作出的部分“舊經”與“新經”的思想有明顯的延續性,都在一定程度上延續著漢魏仙道傳統的思想觀念;稍晚作出的部分“舊經”則逐漸形成了靈寶經具有代表性的思想觀念,表現為佛教化色彩的義理更完備。如果認為“舊經”早於“新經”,就會出現一個奇怪的現象:“舊經”本身已經歷過某些思想觀念的由簡入繁、由不完善到漸趨完備的發展歷程,而後出的“新經”卻對這些思想觀念棄之不顧,反而回過頭去追尋那些比較簡單和不完善的思想觀念。靈寶經教思想發展的歷史軌跡,真是這樣地不可捉摸和違背常理嗎?

### 第三節 “先世”與“真父母”:古靈寶經對 佛教“業報輪回”思想的容納

#### 一 引言

中古時期儒、釋、道的交融問題是一個古老而常新的話題。具體到佛道之間的思想交融來說,目前學術界很多研究都是在道教中看到某些佛教固有的思想觀念,就簡單地以“佛教影響了道教”來加以概括和描述,往往缺乏考察和關注“受到影響”的道教一方是如何應對、選擇和適應佛教思想觀念的。在佛道交融的問題上,歷來都是道教一方顯得過於緘默。這種狀況,部分地要歸因於道經定年和斷代所面臨的困難。道經無法得到相對準確的定年和斷代,就很難得到充分地利用,也就造成道教一方往往處於“有口難言”的窘境。

借用佛教的思想和術語,結合道教自身的教義,形成一種獨特的“佛道混合體”,這是“古靈寶經”最顯著的特徵之一。如何理解靈寶經的佛道混合性質,是關涉到六朝時期中國本土文化如何應對外來佛教文化的重要論題。本節不擬全面討論“古靈寶經”對佛教思想觀念的借鑒和汲納問題,而只關注其中的一個方面,即“古靈寶經”是如何接受和適應佛教的“業報輪回說”的。

這方面的研究,大約最早可上溯到秋月觀暎先生在1960年代所做的系列



討論<sup>①</sup>。但當時對很多道經的斷代問題都沒有解決，他的研究雖然也涉及靈寶經，卻認為這幾部關鍵性的靈寶經都是 6 世紀中後期纔成書的，這與現今對“古靈寶經”的研究結論相去甚遠，故其研究結果有必要加以修正<sup>②</sup>。

1980 年，許理和先生注意到，來自佛教的個人業報論，與來自中國傳統的家族罪業論原本是相互矛盾的，但兩者在各種類型的諸多道經中卻都顯得相安無事，只有在“古靈寶經”中可以看到一種有意識地要調和兩者之間矛盾的努力<sup>③</sup>。

1984 年，賀碧來對比了上清經和靈寶經在借用佛教思想和術語方面的不同，認為上清經在宇宙論、報應觀和救度觀上，與佛教存在著根本性矛盾。佛教的業報只限於個人，而上清經卻始終將個人與祖先的命運緊緊相連，強調個人的救度離不開祖先的救度<sup>④</sup>。其後作成的靈寶經，卻對上清經有關祖先與子孫業報關聯的觀念，做出了明顯而重要的改變。

此外，神塚淑子<sup>⑤</sup>、王承文<sup>⑥</sup>、司馬虛<sup>⑦</sup>、柏夷<sup>⑧</sup>等先生，都從不同角度提供了“古靈寶經”受到佛教報應思想影響的具體例證，為深化這一重要問題的討論貢獻良多。

經過前賢幾十年的積累，對“古靈寶經”的研究已經具備了進一步精細化和條理化的條件。就以許理和、賀碧來、神塚淑子等都曾討論過的靈寶經對佛教業報輪回思想的吸取為例，他們當時都是籠統地講靈寶經對業報輪回思想的借

① 秋月觀暎：《三元思想の形成について：道教の応報思想》，《東方學》第 22 號，1961 年，27—40 頁。同氏：《六朝道教における応報説の発展—教理展開追跡の一試論—》，《弘前大學人文社會》第 33 號，1964 年，25—60 頁。同氏：《六朝時代の應報説と道教・佛教》，《歴史教育》第 17 卷第 3 號，1969 年，16—21 頁。

② 呂鵬志：《靈寶三元齋和道教中元節——〈太上洞玄靈寶三元品戒經〉考論》，《文史》2013 年第 1 輯，151—174 頁，已對包括秋月觀暎在內的幾位日本道教學前輩的有關討論做了評析。

③ Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 84—147.

④ 賀碧來：《佛道基本矛盾初探》，1984 年法文初刊，此據萬毅中譯文，載《法國漢學》第七輯，168—187 頁。賀碧來在文中所指的應該是上清經與佛教思想存在的基本矛盾。

⑤ 神塚淑子：《靈寶經と初期江南仏教—因果応報思想を中心に》，《東方宗教》第 91 號，1998 年，1—21 頁；中文稿《六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教》，載陳永源主編：《道教與文化學術研討會論文集》，181—202 頁。

⑥ 王承文指出《太極左仙公請問經》受到慧遠(334—416)《三報論》和鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》的影響，見《敦煌古靈寶經和晉唐道教》，107—137 頁。

⑦ Michel Strickmann, Bernard Faure ed., *Chinese Magic Medicine*, Stanford University Press, 2002, pp. 10—50.

⑧ Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth and Rebirth in China*. University of California Press, 2007. Stephen R. Bokenkamp, “Imagining Community: Family Values and Morality in the Lingbao Scriptures”, in Alan K. L. Chan and Yuet-Keung Lo eds., *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, Albany, State University of New York, 2010, pp. 203—226.

用,似乎一兩部靈寶經中的業報輪回觀念就可以代表全部的靈寶經。假如我們對靈寶經做出更加細化的區分,比如考慮到“舊經”和“新經”在對待佛教輪回觀念時有何異同,這樣又會得出怎樣的結論呢?

本節希望通過討論在靈寶經中出現的“先世”一詞,重點揭示這個詞在“新經”和“舊經”中的不同含義;並以此為背景,再根據已被前賢注意到的靈寶經中獨特的“真父母”觀念,重新考察靈寶經如何吸納佛教業報輪回思想的問題,同時也想為我提出的“古靈寶經出世論”新說提供一個新的驗證。

## 二 “承負”“延誤”與“己身受報”

“先世”一詞,在中國古典裏原本有兩個意思:一是指以前的世代,如《漢書·公孫弘傳》:“先世之吏正,故其民篤;今世之吏邪,故其民簿。”<sup>①</sup>二是指祖先,如《論衡·感類篇》:“陰陽不和,災變發起,或時先世遺咎,或時氣自然。”<sup>②</sup>在東晉中期形成的上清經中,“先世”一詞大多是指“祖先”<sup>③</sup>。“古靈寶經”中的“先世”一詞,是否如上清經一樣地專指“祖先”?

位列“新經”之首的《太上洞玄靈寶五符序》卷下,講黃帝向天真皇人求修仙道書,皇人的輔仙在介紹黃帝時說:

此人先世祖,曾遭飢困,不自飽口,割所食之饌,以糧窮餓百鳥,力作以救禽獸,畜役以贍蠢動。如此四十年,仁德感天,功蓋萬物。太上書其美,九天戡其世。故今芳氣之流,光於帝位,德乃數代,仁歸賓服<sup>④</sup>。

這是說黃帝的祖先,曾經在自己飢困不飽的情況下,用僅有的糧食救助百鳥、禽獸和其他的生物。這種“仁德”義舉獲得善功,感動太上,所以黃帝能就帝位,是承繼其祖先的仁德善功。不過,《五符序》其實並不是嚴格意義上的“仙公新經”,裏面雖然提及了葛仙公,但並沒有“靈寶五符”經過葛仙公和葛氏道傳承下來的意思。所以,這部經裏的“先世”指的是“祖先”,還是類似上清經一樣,受到中國本土的傳統影響。

① 《漢書》卷五十八《公孫弘傳》,北京:中華書局點校本,1983年,2617頁。

② 此據黃暉撰:《論衡校釋》卷十八,北京:中華書局,1990年,786頁。

③ 上清經也存在前後時代不明的經典混雜在一起的現象,但如果考察公認比較早的上清經,如《上清太上八素真經》,特別是《真誥》中各“先世”一詞的用例,可知無一例外,都是指“祖先”。

④ 《道藏》第6冊,341頁下欄至342頁上欄。

反映與《五符序》大體同期觀念的《真誥》中言：“三官”以許邁的叔父許朝曾殺害四十多人，故向許邁問罪，而許邁回答說自己的七世祖許子阿，曾以家財救活四百多人，故許氏子孫可憑此蔭德而成仙<sup>①</sup>。可見當時的道教，無論是上清經還是靈寶經，都認為個人與祖先存在著緊密的果報關聯。這不僅體現在子孫的命運受到祖先罪福功過的決定性影響，而且子孫還可以反過來影響已逝祖先在死後世界的命運。這種果報關聯的理論依據，部分地來自中國本土的悠久傳統，即《周易》所言的“積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃”以及漢代《太平經》的“承負說”<sup>②</sup>。而其存在的土壤，則在於中國傳統的“個人”歷來從屬於“家族”或“家庭”的根深蒂固的觀念<sup>③</sup>。正如賀碧來所指出：在中國，個人觀念本身從來都不與家庭觀念相區別；個人始終是集體的，本質上依附於他的宗族；《太平經》特有的在子孫身上體現祖先行為的報應觀，即“承負說”，不過是這種普遍觀念的宗教應用而已。上清經反復強調救度祖先的觀念，與《五符序》強調祖先功德對後人的命運產生決定性影響，都可以認為是堅守著祖先與個人存在果報關聯的信念。

值得注意的是，《真誥》和上清經中反復出現的子孫救度已故七世或九世祖先的觀念，卻是漢代“承負說”所沒有的。如果說漢代“承負說”使個人在其祖先行為善惡已定的前提下，只能被動地接受祖先福禍之蔭，上清經則體現了個人對其祖先福禍之蔭的一種主動應對，甚至力圖改變的新觀念。對於活在現世的子孫而言，強調以自己的功德救度死去祖先的幽魂，除了更能顯示出孝道和敬親的傳統倫理外，也是因為死去的祖先現在會怎麼做，是無法知曉和掌握的，在祖先與個人的果報鏈條上，子孫能做的就是承負祖先禍福的前提下，努力通過自己的修行功德，單向度地救贖祖先。這是較之漢代“承負說”有所發展變化的一種新觀念——“延誤說”<sup>④</sup>。所謂的“延誤”，是“上誤”和“下延”的意思，即個

① 《真誥》卷四《運題象》第四，此據趙益點校本，北京：中華書局，2011年，71—72頁。

② 關於承負論，見湯一介：《“承負”說與“輪回”說》，此據《魏晉南北朝時期的道教》，西安：陝西師範大學出版社，1988年，333—344頁。神塚淑子：《『太平經』の承負と太平の理論について》，此據氏著：《六朝道教思想の研究》，301—337頁。

③ 賀碧來：《佛道基本矛盾初探》，中譯文，176頁。都築晶子：《六朝時代における個人と「家」—六朝道教經典を通して—》，《名古屋大學東洋史研究報告》第14號，1989年，19—25頁。

④ 目前學界對漢代以降祖先與子孫的關係問題，多以“承負說”統而括之。其實“承負說”只是理解祖先與子孫關係的理論之一。漢代民間喪葬更強調“生死異路”，唯恐死去的祖先會殃及生人。大概由此發展出子孫要為祖先亡魂做些救助，以避免亡魂在地下遭受冤屈而跑出來危害生人的觀念。六朝時對這種觀念加以孝親倫理化，就產生了救度祖先亡魂的理論。許理和大約最早提出應該區分“承負說”和“延誤說”，前者是祖先對子孫的影響，後者是子孫對祖先的影響。見“Buddhist Influence on Early Taoism”，p. 137, n. 98.

人不再是被動地承負著祖先禍福給自己命運帶來的決定性影響，而是可以反過來通過自己的修行，對德行有缺或功德不足的祖先，進行反向的救贖。“延誤說”恐怕不是在受到佛教“功德轉讓”觀念後道教纔產生的觀念，而應看作是六朝前期的道教對漢代“承負說”的一種自然而然地發展和改造。

但是，在《五符序》之外的其他“仙公新經”裏，“先世”一詞則幾乎清一色地都是指個人的前生或前世。如《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中，太極真人講不學道之人時說：

此人宿命前世時，不與仙聖作緣……不信至道經教，而好學巫術雜書，不真之事<sup>①</sup>。

這是強調不學道之人的“宿命前世”，即其個人的前生。賀碧來指出：“宿”字借自佛教，且在上清經中被經常使用，反映了上清經最早通過“宿”字而把佛教的報應觀引入道教<sup>②</sup>。佛經中常見的“宿世”“宿命”“宿緣”“宿因”等，不僅常見於上清經，也常見於靈寶經，特別是“仙公新經”。太極真人在此意在說明一個人前生的行為，對其今世的信道與否具有決定性的影響。接著，太極真人又說：

有人從來不履非法，動遵經教，而更嬰憂苦者。夫人死身爛壞，魂神不朽，隨生時之行，善惡皆有對。是以世人，為惡顛倒，弑犯君父，酷逆無比，而不即被考者，由受先世宿福，福盡罪至<sup>③</sup>。

太極真人強調“善惡皆有對”，即無論善行惡行，都會產生相應的影響。有人在今世虔誠信道，遵守經教，一點非法之事都不做，卻也遭受憂苦。有人在今世作惡行凶，卻沒有受到罪罰。這都是因為“先世宿福”，即其個人的前生積累下的福德，當其福德耗盡，罪罰必至。

“仙公新經”《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品》中，太極真人曰：

世人之惑也，而遠其先人，並競事鬼神，及殺生以求生，去生不亦遠哉！……道士持齋燒香，清淨讀經，天下之盛事也。而不欲見，見之如不見矣。聞巫師鬼語，皆傾產厚禮奉之也。持齋靜漠而致福，巫師歌舞而招禍。

① 《道藏》第9冊，871頁下欄。

② 賀碧來：《佛道基本矛盾初探》，中譯文，177頁。

③ 《道藏》第9冊，871頁下欄。

禍之及也，彼我魂神，俱致考罰，殃對無已，往返三惡之道，其苦難脫。罪竟後生，或墮六畜，失於人道……其人也，皆受先世罪對，而從六畜中來，始還人道故也<sup>①</sup>。

在此提到的“先人”纔是“祖先”之義<sup>②</sup>。此是說世人往往不敬祖先，卻用殺生血祠，絃歌鼓舞的方式信奉巫鬼之道——這裏也可看出經教道教與巫覡傳統的區別。更重要的是，信奉巫鬼不能得福，只能招禍。禍殃的結果是，人死後不能轉生為人，先要在三惡道中轉生，經歷很久的畜生道輪回，纔能轉投人道。那些信奉巫鬼的人，就是剛從畜生道轉生成人的。這裏的“先世罪對”，也是指個人的前生所獲的福報罪對。

在同經末尾，葛仙公告弟子鄭思遠云：

吾先世與子同發此願，施行善功，勤積不怠，致玄都有仙名，今相為師友，是以相授耳。吾去世也……子當以今道業，事事一通付之，法應世世錄傳也。皆是我前世與彼有宿恩，因緣使然也<sup>③</sup>。

葛仙公在此所講的“吾先世”和“我前世”，都是指其在個人前生轉世中與鄭思遠的前生有宿恩宿緣，結成師友，並在葛仙公成仙離世之際，將靈寶教法托付給鄭思遠，傳之後世。

有關葛仙公在前世輪回轉生的經歷，在“仙公新經”《仙人請問本行因緣衆聖難》經裏有直接的描述：

仙公曰：“我先世經歷，施行罪福，輪轉化形，終天說之，亦當不盡。子欲知之，為可略舉一隅耳。……”三官罪竟，後生為下使，視人氣息，伏事自效。動得鞭笞，勤苦荼炭，靡所不履。時乃發願：先世何辜，當作此下使耶<sup>④</sup>？

一次次的輪回轉世，都是葛仙公的“先世經歷”，而葛仙公得道成仙的宿緣，根本不涉及其祖先。在《衆聖難經》的末尾，低階仙人又向葛仙公詢問張天師得道的情形：

（天師）先世何功德，故是得道其獨如是乎？願聞之。（仙公）答曰：天

① 《道藏》第6冊，159頁上欄至下欄。

② “新經”《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》中有“先人受福於天堂”，也是指祖先。

③ 《道藏》第6冊，161頁上欄。

④ 《道藏》第24冊，672頁上欄。

師本行所歷，亦彌劫勤苦，齋戒讀經，弘道大度，高范玄真，耽味希微，轉輪求道，猶過於吾<sup>①</sup>。

仙人問葛仙公有關張天師的“先世功德”，仙公的回答是：張天師的“先世功德”主要是彌劫勤苦，齋戒讀經，而張天師輪轉求道的經歷，甚至比前文所列舉的葛仙公的輪回轉生還要久遠和辛苦。

“仙公新經”《太上洞玄靈寶本行宿緣經》（又稱《太極左仙公請問經》卷下）中，太極真人說：

夫人見世行惡而不報者，是其先世餘福未盡，福盡而禍至。見世行善而不報者，是其先世餘殃未盡，殃盡而福至。或後生受報，不必在今世也。人能見世大建善功，必以功過相補，乃可免先世殃對<sup>②</sup>。

這就更明確地講道：現世的善惡之所以沒有得到現報，是因其人在前生先世的行為，已經累積起的餘福或餘殃在起作用。當福盡或殃盡時，自會受到應得的報應。或者是講後生報，不必在今世現報。所以，人應該大建善功，爭取功大於過，或功過相抵，就可以免除自己在前世行惡所該得的殃對。在這段引文中，如果把“先世”一詞理解為“祖先”，就是純粹的《太平經》“承負”觀念了<sup>③</sup>。但是，聯繫上下文和其他相關經典的思想來看，這裏的“先世”無疑是指個人的前生。不僅是像張天師和葛仙公這樣的仙真，他們的仙階、仙位是由其前生的功德所決定的，連諸天大魔王的神位，也是由其各自的先世功德所決定：

故仙人有階級，真人有品次矣。六天為三界大魔王領六天鬼神之事……故以魔王位主鬼神，皆其先世積福所致<sup>④</sup>。

這樣的理論與《太平經》的“承負說”相比，相同的地方在於：一個人的命運並不是靠其今世的行為來決定的，早在他降生此世之前，其命運就大體已經被決定了。按“承負說”的理論，起決定作用的是已死去的祖先，他們曾經的行為會對其子孫的命運產生直接而深刻的影響。這樣的觀念甚至在上清經中都還被遵

① 《道藏》第24冊，673頁中欄。

② 《道藏》第24冊，666頁下欄。

③ 關於這裏的“先世”一詞，我在此前的研究中，曾根據辭典的釋義，認為是指“祖先”，見拙文《“元始系”與“仙公系”靈寶經的先後問題》，《敦煌學》第27輯，2008年，289頁。現在要改正這一錯誤。

④ 《道藏》第24冊，670頁上欄。

循著。而到“仙公新經”，我們看到了重要的變化：起決定作用的是個人的前世功德，而非其前世祖先的功德。

“新經”中認為葛仙公得道成仙的緣由，根本不涉及其祖先的善惡功德，完全是葛玄個人前世發願的宿緣結果。這種意義上“先世”一詞的用法，幾乎普遍存在於《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》《仙人請問本行因緣衆聖難》《太上洞玄靈寶本行宿緣經》等幾部在我看來算是真正意義上的“仙公新經”。在這一點上，這些經典顯然具有明顯的共通性。從《五符序》到“仙公新經”，可以看到的重要變化是：對個人的命運起決定作用的，不再是其前世祖先的功德，而是其個人的前世功德。因為不再存在個人與祖先的果報關聯，所以個人似乎也就無法或無需再救度祖先了。如果說《五符序》的觀念尚有同期上清經的思想作為同道，那麼“新經”中如此明顯地將“個人”作為業報的主體而置“祖先”於不顧，無疑就是一種值得關注的歷史轉變，而這一點恰恰是以往研究中被忽略的一個現象。

在明瞭真正意義上的幾部“仙公新經”中“先世”一詞的特別含義後，再看被小林正美和我認為原本屬於“仙公新經”，而後被陸修靜指認為是“元始舊經”的《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》裏面的“先世”：

輪轉因緣，皆籍先世之功，以得今日之道，莫不由其前行積善所致<sup>①</sup>。

當籍先世之基，二滅二生，便得神仙<sup>②</sup>。

吾歷觀諸天，從無數劫來，見諸道士、百姓子、男女人，已得無上正真之高仙真人，自然十方諸聖，皆受前生勤苦求道，不可稱計。……來生為學，入吾法門，當瞻之先世，以期神仙<sup>③</sup>。

顯然，這些“先世”的用例，也都是指修道者個人的前世、前生，而非其祖先<sup>④</sup>。這

① 《道藏》第6冊，176頁上欄。

② 《道藏》第6冊，176頁中欄。

③ 《道藏》第6冊，176頁中欄至下欄。

④ 《真一勸誡法輪妙經》中，太上玄一第三真人真定光對葛仙公說，“子七世有惠，割口救窮，仁及鳥獸，福流後代，潤灑子身。子又積勤，躬奉師寶”云云，神塚淑子發現此說法與前揭《真誥》卷四講許子阿的仁德相似，其實也和《五符序》講黃帝祖先的功德有著同樣的來源。神塚據此認為葛仙公的成仙，也是因為其七世祖先的仁德，見《六朝靈寶經に見えゝ葛仙公》，載麥谷邦夫編：《三教交渉論叢》，11頁。不過，此經後面的內容多次強調“皆由先身積行所致”“皆籍先世之功，以得今日之道，莫不由其前行積善所致”“皆由其前身行業，積善願念所致”等。可見，即便可以將這裏的“七世”理解為是七世祖，但真正決定葛玄成仙的，還是其個人前生的所行所願，而非其祖先功德。或者，這裏的“七世”祖先只是本土傳統在“新經”中的子遺而已。

樣的用法以及反映出來的功德果報思想觀念，與明確無疑的幾部“仙公新經”是完全相同的。所以，對“先世”一詞的考察，也為確定《法輪勸誡妙經》原本屬於仙公系經典，後被陸修靜指定在“元始舊經”之列，提供了新的證據。

### 三 “新經”中“先世”詞義的思想依據

與傳統的漢代以降至上清經思想如此明顯不同的“先世”觀念，為何會在“仙公新經”裏出現？在中國本土重視家族延續的傳統之下，在上清經還再強調救度祖先是修道求仙重要內容的觀念之下，如何就突然出現了不顧祖先的命運，而只強調個人前世因緣的觀念？在“承負說”和“延誤說”仍在道教中流行的情況下，要樹立起“己身受報論”，就要否認祖先和子孫之間存在紐帶關聯。這種明顯違背中國傳統倫理的觀念，顯然無法從中國本土的理論中找到依據。“新經”並不是只在“先世”一詞上呈現出完全的佛教色彩。《智慧本願大戒上品經》中說：

夫為父母、兄弟、姊妹、夫妻、君臣、師保、朋友，皆前世（敦煌本作“前身”）所念，願為因緣，展轉相生也，莫不有對者哉<sup>①</sup>。

中國本土倫理觀念所強調的父母、兄弟、姊妹的血緣關係，到“仙公新經”這裏，認為都是個人“前世”或“前身”的“念、願”的結果，是每個人“展轉相生”的結果。“展轉相生”即生死輪回。輪回的思想在佛教之前的婆羅門教中就有，但婆羅門教認為四種姓在輪回中的地位是不會改變的。佛教提出業報輪回的觀念，就是要反對種姓地位不變的輪回思想。所以，按照佛教的觀念，進入輪回的衆生，其在每一世的地位是變動不居的。這一世的父母和子女關係，在另一世完全可能被顛倒，父母不一定永為父母，子女不一定永為子女，自然也就談不上敬奉祖先的觀念了。佛教的“輪回說”對道教的吸引力很大，因為它可以有效地化解對於現世求仙不成的質疑，所以道教幾乎很順利地就全盤接受下來了。在佛教“輪回說”的背景下，“先世”就是前世，過去世，即個人的前生之義，這幾乎是漢譯佛經中“先世”一詞的唯一用法。因此，“新經”在業報觀念上對家族和祖先的忽視，對個人前世的強調，毫無疑問是受到漢譯佛經的直接影響。

<sup>①</sup> 《道藏》第6冊，156頁中欄。



佛教思想對中國傳統的家庭關係和倫理觀念的衝擊，並不是到“仙公新經”纔突顯出來的。早在上清經中，就出現了“七世父母”的說法，而這個詞最初也是來自漢譯佛經的詞彙。在印度佛教傳統中，“七世父母”指的是當事人在七次輪回中所遇到的父母。這七世父母，可能是“人”，也可能是六道中任何一類“有情”，因為當事人在輪回中也未必總是具有“人形”。但中國人的觀念無法接受自己的前世父母會是畜生、阿修羅等“有情”，所以就把“七世父母”理解為自己血統上的七代祖先<sup>①</sup>。與“七世父母”意思相近的還有“七祖”“七世”“七玄”等，上清首經《大洞真經》強調的就是如何消除“七祖”罪過，使“七祖”魂神昇仙<sup>②</sup>。在“仙公新經”之前的上清經，已經把佛教的“七世父母”做了符合中國思想觀念的改造。為何“仙公新經”卻又選擇了忽略祖先的存在，只強調個人前世的、更接近佛教思想的立場？

顯然，“仙公新經”的“先世”一詞，源自“新經”的作者——很可能就是葛巢甫——對漢譯佛經術語的直接借用。如前所述，無論是漢末三國開始的早期漢譯佛經，還是唐宋以後的佛經，“先世”就是前世，過去世，即個人的前生之義，這幾乎是漢譯佛經中“先世”一詞的唯一用法。然而，如果把“新經”中的“先世”一詞僅僅歸結為對漢譯佛經術語的直接套用，似乎又和靈寶經整體上對待佛教思想的立場和態度不太吻合。就如許理和所指出：道教並不是不加選擇地吸取佛教概念的。那麼，“先世”一詞這種有違中國傳統的用法進入“新經”，是否有其特定的歷史背景？

葛巢甫在“新經”中樹立的仙道楷模，就是自己的祖先葛仙公，可見他心中顯然還是有尊崇祖先的觀念。不過，作為葛仙公的後人，他並沒有暗示出葛仙公的餘蔭福德能否眷顧到葛氏後人身上。相反地，如前所述，葛巢甫在“新經”中建構的葛仙公的成仙模式，可以說與葛氏祖先沒有絲毫關係，完全是靠葛玄自己的宿緣。這種將祖先與子孫的業報割裂開來的意識，在葛巢甫造構靈寶之前的東晉中後期文人士大夫思想界，確曾有過明晰的昭示。首先是原本家世奉道，本人卻以信仰佛教著稱的郗超(336—377)《奉法要》云：

古人云：兵家之興，不過三世。陳平亦云：我多陰謀，子孫不昌。引以

① 見方廣錫：《再談佛教發展中的文化匯流》，《敦煌研究》2011年第3期，97頁。

② 參見神塚淑子：《六朝道教思想の研究》，69—70頁。有關道教中“七世父母”的解說，亦可參同書526—529頁。

爲教，誠足以有弘。然齊、楚享遺嗣於累葉，顏、冉靡顯報於後昆。既已著之於事驗，不俟推理而後明也。且鯀殛禹興，盼鮒異形。四罪不及，百代通典。哲王御世，猶無淫濫。況乎自然玄應，不以情者，而令罪福錯受，善惡無章？其誣理也，固亦深矣。且秦制牧孥之刑，猶以犯者爲主。主嬰其罰，然後責及其餘。若釁不當身，而殃延親屬，以茲制法，豈唯聖典之所不容，固亦申、韓之所必去矣。是以《泥洹經》云：父作不善，子不代受。子作不善，父亦不受。善自獲福，惡自受殃。至矣哉斯言<sup>①</sup>。

郗超對中國傳統的祖先罪福由子孫承擔的觀念發出質疑，轉而推崇佛經所言的父子不代受，善惡自承擔的觀念。郗超用歷史事實否定了祖先福澤或禍殃子孫的可能性，接著就以《泥洹經》（即東晉時期譯者不詳的《般泥洹經》）經文來強調善惡自作自受的佛教觀念。

進入 390 年代後，被認爲嚴格實踐儒家德行，到晚年開始反省中國傳統善惡報應論的戴逵（約 330—396），在《釋疑論》中對傳統的祖先與子孫善惡報應之紐帶提出了強烈的質疑：

蓋聞積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。又曰：天道無親，常與善人。斯乃聖達之格言，萬代之宏標也。此則行成於己身，福流於後世。惡顯於事業，獲罪乎幽冥。然聖人爲善，理無不盡，理盡善積，宜歷代皆不移。行無一善，惡惡相承，亦當百世俱聞。是善有常門，惡有定族。後世修行，復可益哉？又有束修履道，言行無傷，而天罰人楚，百羅備纓。任性恣情，肆行暴虐。生保榮貴，子孫繁熾。推此而論，積善之報，竟何在乎<sup>②</sup>？

可見，戴逵直接質疑了“積善之家，必有餘慶”和“行成己身，福流後世”之類的傳統善惡報應理論，而這正是包括《太平經》“承負說”在內的道教善惡報應論的理論基礎所在。郗超和戴逵，一個從家世奉道改信佛教，一個從篤誠的儒家信徒

① 郗超：《奉法要》，收入《弘明集》卷十三，此據 CEBTA《大正藏》第 52 冊，87 頁中欄。關於郗超《奉法要》的思想，見任繼愈主編：《中國佛教史》第二卷，557—568 頁。並參紀志昌：《東晉居士郗超〈奉法要〉疏解》，《漢學研究集刊》第五期，2007 年，21—62 頁。

② 戴逵：《釋疑論》，收入《廣弘明集》卷十八，此據 CEBTA《大正藏》第 52 卷，221 頁下欄。關於戴逵及其《釋疑論》，詳見峰屋邦夫：《戴逵的藝術・學問・信仰》，1979 年日文初刊，此據峰屋邦夫（Hachiya, Kunio）著，雋雪艷、陳捷等譯：《道家思想與佛教》，瀋陽：遼寧教育出版社，2000 年，211—303，特別是 270—297 頁。《釋疑論》的作成約在 394、395 年前後。

轉而接受佛教，他們都對中國本土的祖先與子孫的報應鏈條發出質疑。而同期還有佛教方面的慧遠(334—416)《三報論》，站在嚴密的佛教思想邏輯立場，從理論上解決了中國本土報應理論所面臨的理論與現實不符的漏洞<sup>①</sup>。可見，中國的士大夫階層在東晉中後期，一方面強烈懷疑傳統的善惡報應論的可靠性，一方面開始接受佛教的業報輪回說，這就動搖甚至破除了中國本土原有的祖先和子孫的報應關聯紐帶。

在東晉中後期的思想界，傳統的報應論面臨佛教業報輪回思想大興而節節敗退，這可能是同處東晉中後期，特別是在隆安末“造構靈寶”時的葛巢甫，不再堅持祖先與子孫的報應關聯，而敢於堂而皇之地直接用漢譯佛經中“先世”這一有違中國傳統觀念詞義的重要背景。假如不考慮到這個特殊背景，而認為“新經”是在“舊經”出世之後的5世紀初纔作成的，就很難為如此背離傳統而又整齊劃一的“先世”理解找到依據。因為，“舊經”顯然是又轉而去強調祖先存在，強調救度先亡的。

#### 四 “真父母”概念的提出與漸歇

許理和及神塚淑子都曾根據“元始舊經”《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》(簡稱《三元品戒經》)，對有關靈寶經中的業報輪回思想進行了精彩的分析論證<sup>②</sup>。不過，在他們當年在進行研究時，似乎沒有注意到“新經”與“舊經”的思想存在不同之處，並且認為《三元品戒經》的觀念似乎可以代表整個靈寶經系統對佛教業報輪回說的吸收與改造。在本節以“先世”一詞的含義為切入點，區分“新經”與其他道經思想觀念存在的差別之後，再看《三元品戒經》中太上大道君與元始天尊圍繞業報輪回思想的問答，或可得出一些新的認識。

《三元品戒經》篇幅很長，前後部分都是關於三元齋戒儀式的內容，中間部分則是對教義的論述。此經以太上大道君向元始天尊問法的形式，提出了一個重要的問題：

先世負重責，為止一身？為流及子孫？己身行惡，為身自受報對？為

<sup>①</sup> 參見方立天：《慧遠及其佛學》，此據《方立天文集》第一卷《魏晉南北朝佛教》，北京：中國人民大學出版社，2006年，105—127頁。《三報論》的作成在391年以後。

<sup>②</sup> Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism”, pp. 140 - 141. 神塚淑子：《六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教》，191—193頁。

上誤先亡？……經傳或云：先身行惡，殃流子孫。或云：己身罪重，上誤先亡。或云：善惡各有緣對，生死罪福，各有命根。如此報應，善惡緣對，即各歸一身，不應復有延誤之言。又云：自非功德拔度，先世謫魂，則無由解脫。功德既建，則生死開泰。若各有緣對，行惡之者，死則長淪萬劫，長繫幽夜，何緣復得建此大功，以自拔贖？若子孫建功，上為亡者，則與延誤，理無復異<sup>①</sup>。

這裏的“先世”與“己身”對舉，顯然“己身”是指修道者個人，“先世”是指修道者的祖先。況且，既然關心“先世”罪責是否會“流及子孫”，這“先世”也必然是指祖先<sup>②</sup>。而“先世謫魂”則更明顯地指出“先世”就是指業已死去的祖先。這樣的用法與《五符序》的“先世”用例相同，而與“新經”中的“先世”指個人前世不同。但這並不意味著《三元品戒經》與《五符序》處在同一時代的同一思想水準。實際上，“舊經”《太上洞玄靈寶思微定志通微妙經》裏面的“先世”一詞，也是指個人的前世<sup>③</sup>。這說明，“舊經”中“先世”一詞的用法，既有中國古典的用義，又有漢譯佛經的用義。相較於葛巢甫造作的“新經”中對“先世”理解的單一性和統一性，可知“舊經”在同一個詞的理解上，存在明顯的不同。說明“舊經”的作者，至少《三元品戒經》與《定志通微經》的作者，應該不是同一個人<sup>④</sup>。

進而，修道者作惡，會不會影響到對其已逝祖先的救度（上誤）？已死祖先曾經的作惡，會不會影響到其子孫修道的成功與否（下延）？道君這段話的核心問題是：個人與祖先究竟是否存在業報關聯？這又涉及祖先對子孫的影響和子孫對祖先的影響兩個方面。如果只是討論到這一層面，《三元品戒經》就還沒有超越前述上清經和《五符序》的理論階段。既有的“承負說”和“延誤說”理論，就完全可以回答這兩方面的問題。但實際上《三元品戒經》討論的情況，要比上

① 《道藏》第6冊，883頁中欄至下欄。

② 葉貴良：《敦煌道經寫本與詞彙研究》，成都：巴蜀書社，2007年，567—568頁，即以這段話中的“先世”為例，認為敦煌道經中的“先世”一詞是前代、祖先之義。

③ 《道藏》第5冊，895頁中欄。

④ 這兩部經都不見於437年陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》的徵引。《定志通微經》提到了“三籙、三元品戒”，說明《三元品戒經》應早於《定志通微經》。後者指明“三籙”是金籙、玉籙和黃籙，《授度儀》作成時還只有“金黃二籙”，可知提及“三籙”的《定志通微經》必然出現在《授度儀》之後。《三元品戒經》提到了“明真科文”，而《明真科》已被《授度儀》徵引，《三元品戒經》的儀式內容也未見於《授度儀》。故初步推測《三元品戒》和《定志通微經》都屬於437—471年間作成的第二批“舊經”，且《三元品戒》應該早於《定志通微經》，但無法確定這兩部經各自更具體的時間。

清經和《五符序》複雜得多。道君提出疑問：祖先的罪惡是自己承擔，還是會影響到子孫的命運？子孫的罪惡是自己承擔，還是會對已經死去的祖先也產生影響？大約只可能在受到佛教“己身受報”觀念影響下，纔會產生究竟是由“祖先自受”還是由“子孫自受”的選擇性難題<sup>①</sup>。

之所以有這樣的疑問，是因為在《三元品戒經》成書之前，有的“經傳”說祖先之惡，會殃及子孫；有的說己身之罪，會上誤祖先；有的說無論祖先和子孫是善是惡，都只報應在其各自身上，沒有延誤之說；有的則說不經過功德拔度，無法使祖先的亡魂獲得解脫。看來，衆說紛紜，除了一種觀點認為不存在祖先與子孫之間的報應鏈條外，多數觀點都認為祖先和子孫的業報是緊密相連的。原本都是以祖先與子孫存在果報關聯為理論基礎的“承負說”和“延誤說”，儘管存在很大的理論漏洞，還能比較清楚地說明業報的對象和主體。但因為否認祖先和子孫業報關聯的佛教“己身受報論”的引入，問題變得複雜了。由此可以看到，《三元品戒經》面對的是包括了漢代以降的“承負說”、六朝初期的“延誤說”和只有在“新經”中纔見到的個人前生的“先世”觀念。從這一點上看，此經必然應是晚於“新經”的。

前引道君對天尊的設問，提及各種不同的“經傳”對祖先與子孫之間關聯的說法各異。這其實也反映了當時道教在佛教思想衝擊下所面臨的思想上的兩個主要的困惑：一是個人和祖先究竟是什麼樣的關係？是血緣紐帶相連，還是因緣展轉相生？二是個人的業報究竟和祖先的善惡有無關係？如果有關，個人和祖先各自的作用如何體現和區分？如果無關，為何那麼多經書還在講祖先與子孫之間的救贖或承負的關聯？在以上諸說中，“善惡緣對，各歸一身，不應復有延誤”的觀念，正與“新經”強調“己身受報”的理論相符。諸說中只有這一種明顯受到佛教思想影響的觀念，其他幾種都可認作是中國本土舊有的傳統，或是在舊傳統上進一步生發出來的新觀念。可見佛教的“己身受報論”在進入道教時，要面對不止一種傳統觀念的競爭；而“新經”或許就體現了中古道教首次試圖正面回應這種傳統與外來思想衝突的一種努力。如果說“新經”對第一個問題直接用了來自佛教的現成答案，即前引《智慧本願大戒上品經》的那段消解家族血緣紐帶的話：子孫與祖先都是因緣而生的，不是靠血緣紐帶相連的。有

<sup>①</sup> 即便漢代“承負說”也不否認無論是祖先還是子孫的罪責，都首先要由其自身來承擔，當其功過罪福超過自身承受時，纔會產生“承負”，否則就成了鼓勵作惡不受報。

了這個前提,再加上“新經”作成時,當時的思想界已經傾向於否定傳統的善惡報應論,所以“新經”自身無需再做這方面的理論建設,直接就在經文中體現出了“善惡緣對,各歸一身,不應復有延誤”的思想特點。

但是,中國傳統的思想觀念和社會倫理道德,自有其適宜植根的土壤和環境。佛教業報輪回思想可以在特定時空下,被特定的一部分人接受,卻不能從根本上改變中國人敬祖事親的文化心理傳統。對中國文化而言,最好的處理方式,既不是完全摒棄傳統的善惡報應論,也不是全盤地接納佛教的業報輪回說,而是想辦法將兩者融會貫通,以變通(既此亦彼)而非絕對(非此即彼)的方式,兼容兩種原本看似不能相容的思想。《三元品戒經》的作者用太上大道君之口提出了各種理論困惑後,又用元始天尊作出權威性回答的形式,對這些疑問,從新的理論層面進行了圓融性的嘗試。元始天尊說:

天地運轉,如車之輪,人之生滅,如影隨形,故難終也。氣氣相續,種種生緣,善惡禍福,各有命根。非天非地,亦又非人,正由心也。心則神也,形非我有也。我所以得生者,從虛無自然中來,因緣寄胎,受化而生也。我受胎父母,亦非我始生父母也,我真父母不在此也。……今所生父母,是我寄附因緣,稟受育養之恩,故以禮報,而稱為父母焉。……所以有患者,為我有身耳。有身則百患生,無身則入自然。立行合道,則身神一也。身神並一,則為真身,歸於始生父母而成道也。無復患也,終不死也。縱使滅度,則神往而形不灰也。終身歸其本,不相去也。身犯百惡,罪竟而死,名曰死也。死則滅壞,歸於寄胎父母,罪緣未盡,不得歸於真父母也。神充塗役,形成灰塵,灰塵飛化而成爽也。魂神解脫,則與爽混合,故魂爽變化,合成一也。而得更生,還為人也。形神相隨,終不相去也。如此善惡,身各有對,豈可咎於先亡及後子孫乎<sup>①</sup>!

天尊首先肯定了“輪回”的存在,天、地、人都在輪回之中,人的輪回結果如何,主要是看其“心”,亦即靈寶經中隨處可見的“宿願”“願念”等。而人在輪回中的降生,只是氣從虛無中來,因緣寄胎,受化而生。所以,人在這一世的生身養育“父母”,只是“受胎父母”或“寄胎父母”。因人的本質是氣化而生,最終的目標是要

<sup>①</sup> 《道藏》第6冊,883頁下欄至884頁上欄。

以自身修道成真，與道（氣）合一，歸於“始生父母”，又稱“真父母”<sup>①</sup>。換言之，每個人與其生身和養育的“父母”，都是因緣而成的親子關係，一人輪回，這種關係就全都變化消解了。修道者只有一個“真父母”，即終極的大道。人只有和“道”之間是永恒不變的親子關係。在這樣的觀念下，人的善惡報應，就當然只能和自己的行為業報有關，而和因緣生出的祖先及子孫，都沒有關係。從這個角度來說，《三元品戒經》是用道教的“終極大道”理論，將佛教個人業報論加以道教化的改造。這樣的論說，較之“新經”完全不提祖先作用，直接套用佛教的個人業報論來說，顯然在理論上更周全一些。

但天尊此論，與其說是將“新經”那種完全不提祖先作用，而直接套用佛教“己身受報論”的做法，與中國本土傳統倫理觀念進行齊頭並重式的調和，不如說是一種從更高的理論層面上，完善和確認“新經”對“己身受報論”的理解。其目的不是將“己身受報論”作為諸種業報說中的一種，而是從根本上論證了“己身受報論”纔是最合理的理論。《三元品戒經》並沒有承認寄胎父母對修道者個人業報的實際作用，反而是要修道者將最終目標定為歸於“真父母”。寄胎父母即“七世父母”，仍然是因緣而生，這一點與“新經”並無二致。正因為“七世父母”與個人並無固定的血緣紐帶，所以纔有比“七世父母”更重要和更根本的“真父母”概念出現；正因為個人無需關注“七世父母”的功德對自己的果報，所以救度七世父母反而成了修道者積累功德的手段，而非修道的最終目的。

《三元品戒經》對“己身受報論”的偏愛，還可從其對“承負說”和“延誤說”的態度上得到印證。元始天尊說：

龍漢之前，逮至赤明舊文，生死各由一身，亦不上延，亦不下流，罪福止一，各以身當。赤明以後，逮及上皇，人心破壞，男女不純，嫉害爭競，更相殘傷，心不自固。上引祖父，下引子孫，以為證誓，質告神明，竟不自信。負違誓言，致三官結簿，身沒鬼官。上誤先亡，下流子孫。致有殃逮，大小相牽，終天無解，禍及一宗<sup>②</sup>。

① 關於道教的“真父母”觀念，參見麥谷邦夫：《真父母考——道教における真父母の概念と孝をめぐる》，麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》，19—38頁。“真父母”概念的原型，來自上清經的“玄父、元母”。神塚淑子指出這一概念也與康僧會譯《六度集經》的思想和提法很相似，見《六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教》，196—197頁。

② 《道藏》第6冊，884頁上欄至中欄。

天尊說，在最初的劫期中是沒有“承負”的，無論罪福，都是一身擔當。但當進入了赤明劫期後，人心破壞，纔上引祖父，下引子孫，上誤先亡，下流子孫，纔出現了祖先和子孫牽連不斷的“承負”。顯然，“承負說”的流行是《三元品戒經》的作者無法回避的事實，他必須找到合理的解說，告訴人們，為何元始天尊都說業報由個人行為而不由祖先罪福決定，但強調祖先罪福對子孫影響的“承負說”還在流行？所以這裏的論說，實際上就是要兼容佛教的業報輪回與中國本土的“承負說”，當然又在兩者之間做了價值優劣的判斷：《三元品戒經》的作者顯然更傾向於接受佛教的個人業報與祖先無關之理論，認為“承負說”只是人心淪喪世代的結果，不值得提倡。這一點仍然延續了葛巢甫“造構靈寶”時的思路，只不過葛巢甫選擇的只有“己身受報論”這一種理論模式，而《三元品戒經》則需要面對從“承負”到“延誤”再到“己身受報”的各種不同觀念，並做出合理的解釋。然後，

天尊重告太上大道君曰：大慈之道，度人為先。非功不賞，非德不遷，非信不度，非行不仙也。夫建功德者，一為天地，一為三光，一為帝王，一為兆民，一為祖世，一為家門，一為衆生，一為己身。經云：夫欲度身，當先度人。衆人不得度，終不度我身。大慈廣遠，惠逮無窮，天人所仰，況在七祖父母乎？罪福可不相加，至於功德。故有因緣之恩，精誠自責，天為回度，一志之感，人神同開。況於寄胎稟氣而生，受其育養生成者哉？慈愛既濃，豈可不為重建功德以相開度，施報窮魂乎<sup>①</sup>？

在中國的文化傳統下，帝王、祖世、家門的觀念，都是無論怎樣也躲不開、繞不過去的。所以天尊說：修道者要建立功德，可以有衆多的途徑，但修道者應秉承“先度人，後度身”的信念。當修道者與道合一，即與自己的“真父母”合一，纔能夠廣度天人。到那時，那些只是因緣之恩的七祖父母，必然也會得到救度。所以修道者不必覺得只追求“真父母”而對不起自己的七祖父母。這就在一定程度上順應了上清經以來對七世父母救度的觀念，也解決了人們報答生身父母養育恩德的願望。

因此，《三元品戒經》關於業報輪回思想的理論固然重要，“真父母”概念的提出固然可視作是“古靈寶經”在經教思想上的一個重要理論貢獻，但這些都是

<sup>①</sup> 《道藏》第6冊，884頁中欄。這裏“經云”的內容，“欲度身，先度人”之意，在本書482頁所列“新經”中可以看到相近的表述。而“衆人不得度，終不度我身”更是見於《上清太極隱注玉經寶訣》中的“太上智慧經讚”。但由於不能斷定“經云”之“經”一定是“新經”中某部，故我在此不打算將此作為“舊經”引用到“新經”的直接證據。



建立在“新經”先前所樹立的“己身受報論”基礎之上的。《三元品戒經》本質上是在接受“己身受報論”的前提下來進行佛教與道教關於業報思想融和的。大概正因《三元品戒經》對此所持的根本立場是偏離中國傳統文化心理的，最終的結果很難說它在多大程度上取得了成功。

《三元品戒經》的這一套業報理論和觀念，事實上很難代表全部的靈寶經，更不要說後出的其他道派經典。至少在“元始舊經”中，子孫通過功德救贖祖先，仍然是一種普遍提倡的觀念。張超然先生考察了“度亡”觀念在幾部“元始舊經”中的發展脈絡。他發現：被認為最早作成的《元始五老赤書玉篇真文天書經》中基本沒有救度祖先亡魂的觀念；其後的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》則以修道者個人的救度為主，以對祖先的救度為輔；再後的《太上洞玄無量度人上品妙經》幾乎成了專門“度亡”的經典，其“度亡”的對象既包括祖先，也包括新喪者；再晚些作成的《洞玄靈寶長夜九幽府玉匱明真科》和《太上洞玄靈寶五煉生尸妙經》，則確立了長夜九幽地獄觀念和燃燈度亡的儀節<sup>①</sup>。可知在“元始舊經”中，對祖先亡魂的救度，很可能有個從無到有，並越來越成為多部“舊經”重要主題之一的發展歷程<sup>②</sup>。如果結合本節所論，或可認為：4世紀末作成的“新經”借用佛教“己身受報論”，一度破解了祖先與子孫的果報紐帶，使得5世紀初出世的最早一批“舊經”關於救度祖先亡魂的觀念顯得若有若無；後來隨著“舊經”造作越來越多，對中國傳統觀念的回歸也越來越明顯，所以救度祖先亡魂，逐漸又成為“舊經”中一個固定化主題。

許理和曾認為：在個人業報還是集體(家族)罪責之間，道教最終還是清楚地選擇了個人業報的原則<sup>③</sup>。到遲至大約在7世紀初作成的《太上洞玄靈寶業報因緣經》，不僅仍然將人的本源歸於“元父生神，玄母成形”，而且仍然困惑於個人的現世因緣，究竟是由其個人業報還是祖先行為所決定的？而《業報因緣經》的作者則對這兩者都加以肯定：“或宗祖所行所種，致得今身之報。或一身

① 張超然：《道教靈寶經派度亡經典的形成》，29—62頁。

② 關於靈寶經的“度亡”理論，還可參看謝世維：《練形與鍊度：六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度》，《中研院歷史語言研究所集刊》第八十三本第四分，2012年，739—777頁；收入氏著：《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，71—116頁。拙文《死後成仙：晉唐至宋明道教的“煉度”主題》，《唐研究》第18卷，225—247頁。收入本書第九章第五節。六朝古靈寶經中“度亡”的對象並不限於祖先，還包括了新喪的普通信眾和專精修道之士。但後世從靈寶經教發展出來的靈寶度亡科儀，則往往是以對先人和亡故親屬的救度為主。參黎志添：《香港道教齋醮中的“祭幽”儀式與現代社會的意義關係》，郭武主編：《“道教教義與現代社會”國際學術研討會論文集》，458—481頁。

③ “Buddhist Influence on Early Taoism”，p. 140.

種善，見世受報。”<sup>①</sup>或許，《業報因緣經》的思想纔是中國文化融匯佛教個人業報觀念的最終路徑：通道者自可依據自己的好惡去選擇哪種業報理論。同時，就現存的道教典籍徵引《三元品戒經》情況來看，從唐五代以後道書徵引的此經內容基本上都是關於三元齋儀的部分，被今之學者們如此看重的“真父母”的理論，大概從六朝後半期開始就不再被人所重視了<sup>②</sup>。因此，似乎不能誇大《三元品戒經》的思想作用，而應該將其與葛巢甫的“新經”一樣，都應看作是道教在對佛教業報輪回思想吸收時，不斷調試自己理論體系的一種階段性的嘗試而已。佛教業報理論和中國本土傳統觀念之間的矛盾，在道教那裏始終沒有得到徹底的解決。或者說，久而久之，道教也不再把這兩者看作是必須要解決的矛盾了。

“新經”的“先世”與“舊經”的“真父母”概念，都可看作是“古靈寶經”接受佛教業報輪回說的一種嘗試。儘管“真父母”的概念實際影響力也許不大，但這種嘗試本身對於中古道教史來說仍然是有重要意義的。因為這說明中古道教在吸收佛教為代表的外來思想同時，也在不斷地、主動地與中國本土傳統理論進行各種調試。如果“新經”中對“先世”一詞的理解成為中古道教唯一的解釋，那或可作為道教“抄襲”佛教的明證。但如果連“真父母”的概念都沒有最終成為中古道教的主流思想，那就說明道教對佛教思想的汲納，無疑是有自己的選擇標準和應用限度的，並且這種融和的嘗試是不斷進行的。

通過以上的論說，可以看到一條比較清晰的六朝道教關於業報輪回思想發展的脈絡：漢代以降，“承負說”是解決祖先與子孫善惡報應關係的唯一理論依據；六朝初期，道教在“承負說”的基礎上發展出了“延誤說”，強調了子孫對祖先的救度功德；東晉中後期的思想界，一部分人接受了佛教思想，對傳統的善惡報應論提出了強烈的質疑；葛巢甫在隆安末造構靈寶“新經”時，徹底拋棄了中國傳統的祖先與子孫的報應關聯，而採取了佛教的“己身受報”思想。但中國人敬祖事親的文化傳統又不可能把祖先完全棄之不顧，又兼上清經以降的道經主流思想是一貫地強調要救度祖先亡魂，所以在進入劉宋以後出世的“舊經”《三元品戒經》，對中國本土的“承負論”“延誤說”和來自佛教的“己身受報說”，進行了一定程度的融會貫通，把原本兩個完全抵觸的思想觀念，通過“真父母”概念的

① 《道藏》第6冊，86頁中欄。

② 這是我通過大淵忍爾、石井昌子、尾崎正治等人編《六朝唐宋の古文獻所引道教典籍目錄・索引》（東京：國書刊行會，1998年改訂版）提供的線索，逐一檢索後得出的印象。

提出而勉強地糅合在一起，而其傾向性的立場仍然是強調“己身受報”思想，而非中國傳統的祖先與子孫報應理論。

## 五 結語

如前所述，靈寶經中的“先世”一詞，在“新經”和“舊經”中有不同的意涵。“舊經”中的“先世”，有指祖先的，有指修道者個人前生的。而“新經”中的“先世”，除了《五符序》的情況特殊，並非嚴格意義上的仙公所傳新經外，其他諸經中的“先世”，無一例外都是指個人的前生。初步的結論可以認為：“先世”一詞的用法，在“新經”中基本上是統一的，都用了與中國傳統意義上的“先世”意義相違的新詞義。而在“舊經”中的用法則是不統一的，既有中國傳統的意義，又有新的用義。“新經”的作者對“先世”一詞的理解前後統一，最大的可能性是“新經”的作者是同一個人。而“舊經”的作者幾乎可以肯定不是同一個人，因為對同一個詞的理解就存在明顯的差異。

我在此前的研究中提出：“新經”最有可能的作者就是葛巢甫，他“造構”的靈寶經，應該是“仙公新經”部分，而非“元始舊經”或全部的靈寶經。本節將東晉中後期的思想界否定傳統報應論的新思潮，與“新經”大膽接受佛教個人業報思想聯繫起來考慮，認為這是“新經”作成的特殊時代背景之一，或可為此前的研究新增一點論據：此前我只是從葛巢甫與葛仙公的關係來判斷葛巢甫應該是“新經”的作者，而從“新經”對佛教個人業報思想的襲用角度，亦可證“新經”的作者應該是受到東晉中後期思想界對報應理論研討的啟發。而這一時間段，也正與葛巢甫在隆安末“造構靈寶，風教大行”相吻合。

許理和曾說：“它（佛教因果報應論）把原本清晰的承負觀念的源頭搞得模糊不清，除了修道者個人繼承祖先的罪過外，還要承擔他個人在以往世代中所犯的過錯。這種模糊的結構在很多經典中被提到，但卻沒有一部經典試圖解釋清楚。”<sup>①</sup>的確，佛教個人業報思想的加入，固然有助於道教修補傳統報應理論的漏洞，即可以把決定眼下修道成功與否的關鍵，推諉到無法驗證的個人的前生，但個人與祖先的關係仍然是無法回避的主題。“新經”產生在特定的時代背景下，所以無需自己再對此進行理論的闡釋，直接把佛教的個人業報思想拿來就

① “Buddhist Influence on Early Taoism”, pp. 137 – 138.

用了。“舊經”的成書過程比較複雜，437 年之前和之後作成的兩批“舊經”對此問題的理解都不一定完全相同。《三元品戒經》試圖解釋清楚這個麻煩的問題，但由於其在這一點上所持的根本立場是偏向於背離中國傳統文化心理的，所以很難說它在多大程度上取得了成功。

無論如何，從靈寶經因佛教思想的浸入而必須要重新解決個人與祖先的關係來看，屬於“舊經”的《三元品戒經》無疑是比“新經”晚出的。因為“新經”只有直接襲用佛教個人業報說這一種簡單的路徑，而《三元品戒經》則顯然試圖從一種更新和更高的理論層面上去容納包括傳統的“承負說”和新出的佛教個人業報說在內的矛盾體系。對此最合理的解釋是：“新經”作成時，還沒有《三元品戒經》所展現的這一套思想觀念；《三元品戒經》是對包括“新經”在內的此前各種報應論的一種綜合，並做出判斷和取舍。

相反地，如果認為《三元品戒經》的這套觀念早於“新經”而出，“新經”的思想是受《三元品戒經》肯定佛教個人業報的觀念纔形成，就會面臨至少三個難以解釋的問題：一是按照“舊經”的理論，葛仙公所處的時代就是上皇以來的世代，本該奉行“承負論”的，但他的成仙卻是靠個人業報的途徑。二是“新經”只依靠佛教的因緣論解釋父母、親屬的關係，並沒有強調所謂的“真父母”和“寄胎父母”的觀念。三是在其他的“舊經”仍然以強調救度祖先亡魂為主流的情況下，後出的“新經”怎麼可能對此不發一言，就直接回避掉祖先的作用，而只強調個人的業報？豈不是要和當時靈寶經融合佛教與本土傳統對待祖先觀念的總體趨勢相違背？

總之，很有必要將對“古靈寶經”的考察，深入到細化和區分“新經”與“舊經”思想觀念異同的地步，並進而探究這些異同產生的原因。這樣或可為我們以“古靈寶經”為切入點，考察中國本土文化如何吸收外來的佛教文化提供一些新的素材和視角。

## 第四節 “戒行”與“戒止”：古靈寶經 戒律思想的演進

### 一 引言

相對於戒律在經教道教中的重要地位和作用，學界對於道教戒律的研究卻顯

得明顯不足。此前，中外學者已對道教戒律的研究大體做了以下方面的工作：

其一是從道教與佛教關係的角度，揭示出道教戒律對佛教戒律多有模仿甚至抄襲。這方面已有很具體的例子，足以說明佛教戒律對道教戒律所產生的深刻影響。如早在1960年，秋月觀暎先生就發現敦煌本的道教《神人所說三元威儀觀行經》幾乎就是抄襲佛教的《大比丘三千威儀》而成<sup>①</sup>。吉岡義豐先生在1960年代也發表了四篇討論道教戒律的文章，其中三篇涉及道教的十戒、十二可從戒等受到佛教戒律影響的情況<sup>②</sup>。道教的戒律威儀抄自佛教的事實，似乎從一開始就留在人們印象中。近年來，船山徹先生研究了陶弘景在天監十四至十五年間(515—516)，受到《普賢觀經》等佛經影響後，曾自誓受佛教五戒的情況<sup>③</sup>。都築晶子教授重點探討了道觀出現後，在道觀中共同生活的道士們所要遵守的戒律，也指出宮觀道教的戒律明顯受到佛教戒律的影響<sup>④</sup>。這些都是不爭的事實，毋庸諱言。

其二是從中國古代儒釋道三教交融的立場上，強調道教的戒律不僅僅受到佛教的影響，還深受儒家倫理道德準則的規範。如1983年，楠山春樹先生從道教戒律的角度來說明道教與儒教的關係，首次系統地考察道教的各種戒律，提出道教的戒律在形式上借鑒了佛教戒律，而在內容上則頗有不同；進而指出了道教戒律產生和行用於深受儒家文化影響的中國社會，因而無可避免地帶有鮮明的儒家倫理色彩<sup>⑤</sup>。他還專門對道教的各種“十戒”條文做了梳理和初步的研討<sup>⑥</sup>。此後，伍成泉先生也強調了道教戒律是對儒釋道三教思想融攝的產物；他還通過對比多套道教戒律的具體條文，發現了一些有價值的問題，但因囿於道教史

① 秋月觀暎：《大英博物館藏スライダ将来漢文文書第五三〇八號敦煌發見神人所說三元威儀觀行經斷簡と大比丘三千威儀》，《弘前大學人文社會》第19期，1960年，1—26頁。又見同氏：《敦煌出土道經と仏典》，《講座敦煌》第4卷《敦煌と中國道教》，東京：大東出版社，1983年，207—237頁。

② 吉岡義豐：《敦煌本十戒經について》，1961年初刊，此據《吉岡義豐著作集》第二卷，東京：五月書房，1989年，242—254頁；《仏教十戒思想の中國的受容》，1961年初刊，此據同書，255—276頁；《齋戒録と至言總》，1967年初刊，此據同書，277—298頁；《仏教の影響による道教戒の形成——特に十戒十二可從戒を中心として》，1967年初刊，此據同書，299—318頁。

③ 船山徹：《陶弘景と佛教の戒律》，吉川忠夫編：《六朝道教の研究》，353—376頁。

④ 都築晶子：《唐代中期の道觀——空間・經濟・戒律》，吉川忠夫編：《唐代の宗教》，京都：朋友書店，2000年，269—296頁。同氏：《道觀における戒律の成立——「洞玄靈寶千真科」と「四分律刪繁補闕行事鈔」》，麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》，59—81頁。同氏：《道教の科戒に見る仏教の影響——「洞玄靈寶千真科」と「四分律刪繁補闕行事鈔」》，《佛教史學研究》第47卷第2號，2005年，48—64頁。

⑤ 楠山春樹：《道教と儒教》，1983年初刊，此據其修訂稿《道教戒の概観と五戒・八戒》，氏著：《道家思想と道教》，東京：平河出版社，1992年，64—82頁。

⑥ 楠山春樹：《道教における十戒》，1983年初刊，收入氏著：《道家思想と道教》，83—113頁。

中傳統的道派區分,把很多有價值的問題放在未必確實的道派分別之背景下去看,因而忽略了某些重要的線索<sup>①</sup>。

其三是對某些具體的道教戒律文本材料的基礎研究,如多位學者圍繞《老君說百八十戒》發表過不同的看法<sup>②</sup>。丁培仁先生則通過對《道藏》材料的通盤梳理,對被他確認為是基本的道教戒律文獻做了分類和介紹<sup>③</sup>。

還有些研究者對道教“戒律”概念本身不加界定,隨意使用,將很多不應屬於“戒律”的內容也當作道教戒律來討論。這樣的研究實際上無益於我們準確地瞭解道教戒律思想。

我對戒律問題的關注,始於近年來對敦煌所見“古靈寶經”的研究。嚴格說來,我所關注的只是六朝靈寶經中反映的部分早期道教戒律。2010年,我在討論 P. 2861. 2+P. 2256 佚名的“靈寶經義疏”所載“第五篇目”的“智慧上品三戒,三卷”時,指出此“三卷”即《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒》上、下兩卷,先出;故有“未出一卷”之說,指的是後出的《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》一卷。並認為先後兩步作成的這三卷“大戒經”,是區分“古靈寶經”中戒律思想前後發展的極好例證<sup>④</sup>。2013年,我通過比較敦煌本靈寶經中“仙公新經”到“元始舊經”關於戒律思想的異同,為我提出的“新經”早於“舊經”,“舊經”又有先後之分的觀點提供了佐證<sup>⑤</sup>。本節想在有關“古靈寶經”形成問題的新歷史觀基礎上,即從“新經”發展到“舊經”的過程中,考察靈寶經的戒律思想是如何形成的,以及在形成的過程中,與佛教的戒律思想究竟有怎樣的關聯與區別。

## 二 道教“戒律”的概念界定

在目前的研究中,不少學者都缺乏對道教“戒律”的概念界定,凡是看到有

① 伍成泉:《漢末魏晉南北朝道教戒律規範研究》,成都:巴蜀書社,2006年。

② 關於《老君說一百八十戒》的研究,主要有前田繁樹:《「老君說一百八十戒序」の成立について》,1985年初刊,此據氏著:《初期道教經典の形成》,64—82頁。裴凝(Benjamin Penny),“Buddhism and Taoism in the 180 Precepts Spoken by Lord Lao.” *Taoist Resources*, Vol. 6, No. 2, 1996, pp. 1—16. 日譯文見山田利明、田中文雄編:《道教の歴史と文化》,東京:雄山閣,1998年,91—113頁。Barbara Hendrichske and Benjamin Penny, “The 180 Precepts Spoken by Lord Lao: A Translation and Textual Study”, *Taoist Resources*, Vol. 6 No. 2, 1996, pp. 17—29. 施舟人(Kristofer Schipper), “Daoist Ecology: The Inner Transformation. A Study of the Precepts of the Early Daoist Ecclesia”, 2001年初刊,此據陳傑中譯文《道教生態:內在的轉變——對早期道教戒律的研究》,《中國道教》2006年第5期,38—43頁。

③ 丁培仁:《道教戒律書考要》,《宗教學研究》2006年第2期,4—23頁。

④ 劉屹:《古靈寶經“未出一卷”考論》,2010年初刊,收入本書第三章第三節。

⑤ 劉屹:《敦煌道經與中古道教》,198—202頁。

“戒”或“誠”的道教記錄，都當作道教“戒律”的材料來使用。然而，“戒”“誠”和“律”這三個字在佛教傳入中國之前就已存在，各有其本義。如“戒”的本義是防備、警戒和鑒戒，也有告戒的用法；還有齋戒之義。“誠”的本義是警告、告戒，也有警惕和戒備之義。在警惕、戒備之義上，“戒”和“誠”是可以相通的，甚至還發展為一種文體。而“律”的本義是法令和規則。“律”與“戒”“誠”相比，顯然要正式和嚴肅得多。“律”是禁止人們做什麼，違犯了就要受到懲罰；“戒”和“誠”只是勸告人們最好不要做什麼。如鄭玄在注解《禮記》中的“齋戒”時云：戒，散齋也。散齋即祭祀父母前七日，不御、不樂、不弔。亦即說，中國古典中與“齋”連用的“戒”字，只是一種禮制的規範，要求在祭祀之前，對自己原本正常的生活加以節制，以示對祖先的尊敬；但在齋期之外，這些行為並不在禁止之列。故一般而言，中國古典中齋戒的“戒”，並非後世宗教戒律之“戒”。而在中國古典中的“律”，從一開始就是法律制度的規範。故“戒”和“律”兩字，原本應該是判然有別的。

這種程度不同的規範要求，在早期印度佛教中其實也是存在的：首先，“戒”(sīla)主要是由個人自發遵守執行的，“律”(Vinaya)是具有強制性的維持僧伽秩序的規範<sup>①</sup>；其次，“戒”面對的是出家眾和在家眾兩種不同的團體。對於在家眾，受戒後破戒，一般也不會遭受懲罰；但對於出家眾而言，戒和律同樣要遵守，破戒就要受罰<sup>②</sup>。漢譯佛經用“戒”來意譯梵文的 sīla，指防非止惡的規範，並逐漸泯除了漢語中“戒”和“律”最初的差別。佛教中對“戒”的界定，可以東晉瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》為例，其卷二《廣演品》云：

所謂戒者，息諸惡故。戒能成道，令人歡喜，戒纓絡身，現眾好故。夫禁戒者，猶吉祥瓶，所願便剋，諸道品法，皆由戒成<sup>③</sup>。

“息諸惡”，即止息諸惡，是對惡的行為的禁止，故強調“禁戒”的意義。到唐代釋玄應則云：

① 森章司：《戒律概説——解説に代えて》，氏編：《戒律の世界》，東京：溪水社，1993年，5—6頁。

② 參見平川彰：《インド仏教史》(上、下)，1974、1979年初版，此據莊崑木中譯本《印度佛教史》，臺北：商周出版社，2002年，72—73頁。關於佛教戒律的研究，參見平川彰：《淨土思想と大乘戒》，此據《平川彰著作集》第7卷，東京：春秋社，1990年；氏著：《律藏の研究》，1960年初版，收入《平川彰著作集》第9卷《律藏の研究I》、第10卷《律藏の研究II》，東京：春秋社，1999、2000年。土橋秀高：《戒律の研究》，京都：永田文昌堂，1980年；《戒律の研究》第二，京都：永田文昌堂，1982年。佐藤達玄：《中國佛教における戒律の研究》，東京：木耳社，1986年等。

③ 此據 CEBTA 電子版《大正藏》第2卷，555頁上欄。

戒，亦律之別義也。梵言三婆羅，此譯云禁戒者，亦禁義也。廣疋戒備也。《周易》：以此齋戒。韓康伯曰：洗心曰齋，防患曰戒。字體從升，持戈，以戒不虞<sup>①</sup>。

在釋玄應看來，佛教的“戒”，就是“律”的別稱。“戒”最初被漢譯為“禁戒”，具有明顯的“禁止”之義。這是佛教戒律的一個顯著特點。或可認為，“戒”和“律”本來在中國古典中的差別，隨著用它們來意譯梵文，在漢譯佛經中就逐漸趨同了。在道教開始模仿佛教戒律之前，漢語中的“戒”和“律”則應有必要加以區分，不宜把所有的“戒”或“誡”都作為戒律來看待。無論是佛教還是道教，能夠成為戒律的文字，應該是簡潔、有力、醒目的條文形式，而不是長篇大論的論說或表述性文字。因此，像《太平經》裏面的“誡”和《大道家令戒》這樣的文獻，都應該被排除在道教“戒律”之外。佛教戒律的形式通常都表現為一條條的戒文，道教向佛教學習的戒律也正是這種戒條，故我們要討論的道教戒律，應該是在參照了漢譯佛經所載佛教諸種戒律後形成的具體的條文，而那時的“戒”和“律”已經不太嚴格區分了。

此外，道教至少還有“科”和“威儀”兩類文本，也具有規範修道者日常行為的戒律性質。但現知的《太真科》《四極明科》《金錄簡文三元威儀自然真經》等，內容也不全都是“戒律”條文。這大概是因為道教原本還沒有明確的“戒律”觀念，只有實際中存在的各種對修道者的規範要求。道教的“戒律”概念，是隨著對佛教經教的學習程度加深而逐漸明確起來的。是故，不能認為凡是帶“戒”字的道教文獻都是道教戒律，不帶“戒”字的就不是道教戒律。我們要討論道教“戒律”，還是要依據中古時期道教中人自己對“戒律”概念的認知。

### 三 “新經”中的戒律

伍成泉先生已經指出：最初上清經對戒律規範方面的建設並不注重，除少數經典涉及一些禁忌規定外，其他都是關於存想方術，兼及符籙咒語的道書<sup>②</sup>。他按照敦煌本“靈寶經目錄”所載諸經“舊經”在前，“新經”在後的次序，列舉出八種、九卷靈寶經，梳理了其中所載的多套戒律的名目<sup>③</sup>。可以說靈寶經陸續作

① 釋玄應：《一切經音義》卷十四，此據 CEBTA 電子版《大正藏》第 54 卷，698 頁下欄。

② 伍成泉前揭書，155—156 頁。

③ 伍成泉前揭書，135—146 頁。



成的時期，也正是道教戒律形成的重要時期。又由於靈寶經具有“佛道混合”的特性，所以靈寶經中的戒律理應不可避免地會帶有鮮明的佛教戒律色彩。然而，這種看起來理所當然的認識，與靈寶經中戒律的實際情況之間，存在不小的差異。而在舊有的靈寶經認知體系下，這種差異就長期被忽視了。如果按照我所提出的“新經”早於“舊經”作成，“舊經”內部也分先後作成的新觀點，則應先考察“新經”，再考察“舊經”。如果破除以往認為“新經”中戒律都是對“舊經”中戒律內容的補充或說明之類的認識局限，不帶主觀設定的前提來看“新經”的戒律，就會有如下新的發現。

第一，“新經”在對“戒律”的重視方面，似乎還沒有形成明確而普遍的共識。這可以從四個不同的角度得到印證。

1. 如我已反復說明的，“新經”是葛巢甫造出的、圍繞葛玄通過修煉而成爲太極左仙公這個主題來展開論說的<sup>①</sup>。在葛玄成仙的過程中，“新經”主要強調的是他的“宿世因緣”，而基本上看不到對其是否遵守“戒律”的描述。如在《仙人請問本行因緣衆聖難經》中，葛仙公向地仙們講述自己前世輪回中的修道經歷，只提及了“齋誠(戒)”，這還是前述鄭玄所解釋的齋戒之義，而沒有單獨強調“持戒”“守戒”。同樣地，《太極左仙公請問經》卷上也並未提及戒律對修道成仙的作用。

2. 當葛玄功德圓滿，在天台山迎來太極真人等天真下降傳授其經法，授予其仙公之位時，四位天真所傳的經法和講說中，都沒有明確的戒律內容。《上清太極隱注玉經寶訣》中講當時道教傳授各種經書，也都沒有提及伴隨道經一起傳授的戒律。這和後來道士在受法、受經的同時，必要受戒的情況明顯不同。四位天真降授葛仙公的情況，可參《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》。此經的第三部分，即《三途五苦勸誡經》中多次提及“輪轉勸誡”和“授以勸戒”，並提到了“犯科律”的問題。所謂“勸誡(戒)”的具體內容，還可在“新經”《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》中看到。即經中“太極智慧十善勸助功德戒”部分，以“戒曰：勸助……令人……”的形式，共列舉十條<sup>②</sup>。其後云：此戒名“太上智慧

① 葛玄成仙的事跡及反映的“新經”觀念，參見劉屹：《如何修得上仙——以古靈寶經中的太極左仙公葛玄爲例》，2012年初刊，修改後收入本書第六章第二節。

② “十善”和“勸助”之語常見於漢譯佛經。曹凌博士認為，“勸助”應是早期漢譯佛經對“隨喜”一詞的異譯。取佛經中“十善”與“勸助”的內容與“新經”所說的“十善勸助”相較，道教似乎更多指向了經濟方面的“勸助”。

勸進要戒上品”。如果這也可以算作是“十戒”之一種的話，顯然這“十戒”不是禁戒性條文，反而是鼓勵修道者要積極從事的事情。可見靈寶經最早的“十戒”，應該不是直接仿照佛教的戒律。《真一勸戒法輪妙經》的第四部分，即《妙通轉神入定經》，則有以“若見……思念……”的形式列舉的“四十五念”，也是一種正面的鼓勵，而非禁戒性規定。這一事實可能會與我們以往認為道教戒律都是直接抄襲佛教的傳統印象有所不同。

3. 當葛玄已經受到天真降授，正式成為葛仙公之後，《智慧本願大戒上品經》載太極真人對葛仙公說：“夫學道，不受大智慧道行本願上品大戒，無緣上仙也。子有宿命，是以見此經。”<sup>①</sup>似乎強調了受戒的重要性，但這已是在葛玄成仙之後的情形。而且此戒看來不是任何人都可以尊奉的，而是要有“宿命因緣”纔有機會奉持。同經中所列的“智慧本願大戒上品”59條，都是以“若見……當願……”的形式體現，與前述《真一勸戒法輪妙經》的四十五念相比，形式上相似，內容上區別還是很大的，但都是鼓勵性而非禁戒性的條文<sup>②</sup>。同樣地，在《太極左仙公請問經》卷下，太極真人對已經成仙的葛仙公說：

“能奉太上十誡，亦得此福也。今當為子說之，豈不願奉之乎？”仙公避席稽首曰：“唯唯。天尊願便傳之矣，我即奉之焉。”

這說明所謂“太上十誡”（具體內容見下文），也是在葛玄成仙後纔傳給他的。看來這“十誡”並非葛玄在歷世輪轉修煉時所尊奉的戒律，而只是在其成仙之後起到錦上添花的作用。

4. 葛玄成仙後，分別與太極真人和高上老子有問有答，體現出對“戒律”不同的認知。如《太極左仙公請問經》卷上，太上太極高上老子無上法師云：“夫學道修德，以善功為上，然後當齋戒，吐納元和，挹漱流霞五華之英也。學道不勤修善功、齋戒，亦徒勞於山林矣。”高上老子還特別說道：“夫道家所先，莫近乎齋。”<sup>③</sup>可見卷上是強調積累善功和勤修齋戒對於修道成仙是頭等重要的事情。這裏的“齋戒”究竟是中國古典意義上的“齋戒”，還是“齋和戒律”或“齋時奉

① 此據《道藏》第6冊，155頁下欄至156頁上欄。

② 關於靈寶經中出現的“願”，柏夷歸納為兩類，一是為拯救他人而發願，二是為自己的成道發願，參見柏夷(Stephen R. Bokenkamp), “The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Taoism”, 2004年英文初刊，此據孫齊中譯文《靈與菩提樹》，《道教研究論集》，14—20頁。這樣的歸納或許並不能涵蓋這裏的“若見……當願……”。

③ 敦煌寫本 S. 1351，並參張繼禹主編：《中華道藏》第4冊，頁119頁上欄至中欄、下欄。

戒”？如果是古典之義，就不是戒律之義。而“齋戒(誠)”一詞在這幾部“新經”中的含義應該都是一樣的。“道家所先，莫近乎齋”，表明著重強調的還是“齋”。這一點只要參照下文“未出一卷”《智慧上品大戒》中一段看似相近實則相反的表述就可明晰無疑。卷上有出自“《太極智慧經》上篇”的所謂“道士之行”，其中並未強調戒律的特色<sup>①</sup>。然而《請問經》的卷下，太極真人曰：“夫學道，當先忠孝，善行持誠，慈心一切，事師恭肅，吐納養神，尊受大經，禮仰法師，如奉聖人。齋靜誦經，施惠困厄，勸人以善。然後服藥致益，吐納神和。齋誠有感，誦經真降，魔衆伏使，敢爲試害，如此必得道。”<sup>②</sup>亦即說卷下認爲在忠孝爲先的前提下，積善持誠、齋靜誦經等是第一要緊的事情；其次是服藥和吐納等道術。卷下較之卷上，突出了對“持誠”的強調。這也使我懷疑《請問經》的上、下兩卷可能原本是分別獨立的兩卷，後來纔被合成上下卷。而《請問經》卷下所強調的“持誠”，所指的就是經中所謂“太上十誠”，即：

法師(太極真人)曰：十誠者，一者不得嫉妬勝己，抑絕賢明。二者不得飲酒食肉，穢亂三官。三者不得淫犯他妻女，好貪細滑。四者不得棄薄老病窮殘之人。五者不得誹謗善人，毀攻同學。六者不得貪積財寶，不肯施散。七者不得殺生祠祀六天鬼神。八者不得臆論經典，以爲虛誕。九者不得背師恩愛，欺詐新學。十者平等一心，仁孝一切。能奉此十誠，分明立願，無不必報也<sup>③</sup>。

這樣的禁戒意義上的“十誠”，與前述幾部“新經”所提到的十條“勸誡”、五十九條智慧本願大戒或“四十五念”明顯不同。這裏出現了“不飲酒”“不淫”等戒條，但“不得殺生祠祀六天鬼神”也應與一般意義上的“不殺”有所區別，即反對的是殺牲血祠，而非反對殺生。因此，還不能說這“十誠”是對佛教戒律的直接模仿。在這之後，《請問經》卷下又有：

十惡不可犯。一者飲酒淫色，貪欲無已。二者陰賊世間，訕謗道士。三者輕師慢法，傲忽三寶。四者竊取經書，妄宣道要。五者借換不還，欺誘

① 此處“道士之行”的內容，與“舊經”中的《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》所載“十善因緣上戒之律”和“十四持身之品”的內容基本相同，小有差異。學者們一般認爲是“新經”簡化了“舊經”的十戒，而我認爲正好相反。

② 《道藏》第24冊，669頁上欄。

③ 《道藏》第24冊，666頁中欄至下欄。

萬民。六者殺生貪味，口是心非。七者背恩違義，犯諸禁戒。八者誦經忽略，嘖嘖自是。九者責望人意，嗔恚四輩。十者臆斷經旨，損益聖典，不信宿命，快情所爲，穢慢四大，不念生道<sup>①</sup>。

可見，無論是“太上十誡”還是“十惡”，都還不是對佛教戒律的直接模仿。直接模仿佛教戒律而成的“十戒”，很可能要到“舊經”作成時纔出現。不過，《請問經》上卷基本沒有正式提到“戒律”，而卷下則明確有了“十誡”和“十惡”的禁戒。這樣的差異還是值得注意的。

第二，“新經”中提到了此前已經存在的戒律，大概只有“百八十戒”這一種。如葛仙公在《請問經》卷下問太極真人高上法師：“當何以爲本行上誡乎？”答言：“太上智慧上誡、百八十誡，皆上誡律也。”<sup>②</sup>其中“太上智慧上誡”應該就是前引本經所述的“太上十誡”，所以這裏只有一種“百八十戒”是“新經”之前存在的。同樣地，《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》說：

太極真人曰：夫祭酒當奉行老君百八十大戒，此可言祭酒也。故曰：不受大戒，不得當百姓及弟子禮拜也。受此戒者，心念奉行，今爲祭酒之人矣。祭酒當斷念，捨衆惡，推行戒法，當如是也<sup>③</sup>。

這說明在“新經”的觀念中，只有“太上十誡”和“百八十戒”是當時已經存在的正式的戒律。“太上十誡”出自靈寶經，而“百八十戒”是針對天師道祭酒而設置的，不受此戒，就不能具備祭酒的身份。“百八十戒”的戒文，都是以“不得……”的形式展現，即是一種禁戒性的條文<sup>④</sup>。

第三，在“新經”中，佛教戒律觀念的影響已經顯現出來。如《太上靈寶威儀洞玄真一自然經》（擬）（P. 2356）中提及“沙門比丘尼、五戒清信弟子、男女人，欲於塔寺精舍持戒、讀佛神咒”云云。同經的 P. 2452 寫本中《初度經章儀》部分有“某沙門如干戒弟子、清信男女生”之說<sup>⑤</sup>。《智慧本願大戒上品經》中的“禮經咒三首”中提到“持戒制六情，念道遣所欲”。所謂“戒制六情”的“六情”，即佛教所說的由“六根”：眼、耳、鼻、舌、身、意所引起的情識。而除了前述的“勸助”“若

① 《道藏》第 24 冊，666 頁下欄至 667 頁上欄。

② 《道藏》第 24 冊，666 頁中欄。

③ 《道藏》第 9 冊，872 頁中欄。

④ “百八十戒”戒文中有明顯模仿佛教戒律的內容，見伍成泉前揭書，113 頁。

⑤ 分別參見《中華道藏》第 4 冊，97 頁中欄、99 頁下欄。

見”等語外，“太上十誡”中“細滑”一詞，恐怕也是來自漢譯佛經。這說明“新經”的作者是知曉漢譯佛經中對佛教修行者的戒律規範的。但“新經”所體現的道教戒律，卻還沒有出現直接對佛教戒律的改頭換面。這大概是因為當時“戒律”對於道教修行的重要性還沒有得到充分地渲染，“新經”強調的是宿緣宿念、積累善功和齋靜轉經的重要性。對戒律在佛教中的重要性已經意識到，但還沒有將這種觀念原封不動地引入靈寶經。

#### 四 “舊經”中的戒律

前述幾部“新經”的作成，應該在葛巢甫“造構靈寶”的隆安年間，即公元 400 年左右。以 420 年劉宋建立為契機，“元始舊經”開始大行於世。到 437 年，陸修靜說“十部舊目，出者三分”，即 36 卷的十分之三被造作出來。到 471 年為止，“舊經”已經作出了 21 卷。故這 21 卷“舊經”大體可以分為 420—437 年和 437—471 年兩個時間段。如果按照這樣的歷史背景來觀察，可以看到“舊經”關於戒律思想的幾個特點。

第一，前述“新經”中“戒律”的觀念尚未得到明確，延續到第一批作成的大約 10 卷左右的“舊經”中，“戒律”的觀念仍然不很明確和普遍。因為這第一批“舊經”重點在建構以新的“靈寶五篇真文”為核心的宇宙論，戒律的重要性似乎仍未得到突出和強調。

如“舊經”中的第一經《元始五老赤書玉篇真文天書經》，主要是講奉持“靈寶五篇真文”的神效，故對戒律所起的作用，反而不如對真文功用的強調。《真文天書經》的卷中末尾提到了“執齋持戒”。卷下又有“修齋奉戒”“執齋奉戒”“持戒朝禮，旋行誦經”等語句，但具體所要奉持的戒文，則是出現在專門解說“五篇真文”的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷上。此經在講“立願布施，持戒執齋”後云：

受靈寶大戒……十戒：一者心不惡妬，無生陰賊，檢口慎過，想念在法。二者守仁不殺，愍濟群生，慈愛廣救，潤及一切。三者守貞讓義，不淫不盜，常行善念，損己濟物。四者不色不欲，心無放蕩，貞潔守慎，行無點污。五者口無惡言，言不華綺，內外忠直，不犯口過。六者減酒節行，調和氣性，神不損傷，無犯衆惡。七者不得嫉人勝己，爭競功名，每事遜讓，退身度人。八者不得評論經教，訾毀聖文，躬心承法，常如對神。九者不得鬥亂

口舌，評詳四輩，天人咎恨，傷損神氣。十者舉動施為，平等一心，人和神睦，行常使然。修奉清戒，每合天心<sup>①</sup>。

這“十戒”的內容，已經包括了佛教的不殺、不盜、不淫、不妄語、不(少)飲酒等最基本的五戒。但細究之下，有些內容顯然前後頗有重複，如“不惡妬”與“不得嫉人勝己”；“口無惡言”與“不得鬥亂口舌”等。而基本相同的“十戒”內容，還見於相對晚出的“未出一卷”《洞玄靈寶智慧上品大戒經》。以目前的認知來看，《智慧上品大戒經》應該是襲用了《赤書玉訣妙經》，並將原本“靈寶大戒”十戒，改稱為“智慧上品十戒”，從此就以“上品十戒”的名義廣為傳布。還有《赤書玉訣妙經》卷上的“十二可從”之“妙訣”，也在《智慧上品大戒經》中以“十二可從之戒”的名義完全重複出現。在《赤書玉訣妙經》中，這十戒、十二可從是太上道君直接傳給精進學士王龍賜的；而《智慧上品大戒經》中，這十戒、十二可從是由元始天尊傳給太上道君的。同屬“舊經”，又出現相同內容的重複，而原本不是作為“戒”的條文被改造成戒文，傳戒的神格也從低到高的現象，應該可以據之分辨出《赤書玉訣妙經》早於《智慧上品大戒》作成。

此外，《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》也應屬於第一批造作的“舊經”。此經提及了“禁戒明真科律”，亦可見到“長齋持戒”“修齋持戒”等泛泛之說。此經詳列了“十善因緣功德報應”和“十四條罪報之目”，總共 24 條。“十善因緣”是從正面講，生時修道虔誠，死後會輪轉得仙；“十四條罪報”是從反面講，生時如果行為不端，死後就會沉淪地獄，不得救度。這 24 條“明真科”文，都是強調生時如何，死後就會如何的果報思想，也不像是真正意義的戒律條文。經中明確說道：“長夜之府九幽玉匱明真科律，具說罪福宿命因緣，善惡報應，解拔苦根，戒人治行，身入光明，遠惡就善，終歸福門。”<sup>②</sup>表明“明真科”所言的“禁戒”，是從生死罪福(即正、反)兩方面來告誡修道者，所以這仍是“勸誡”，而非真正意義的“戒律”。值得注意的是《明真科經》在“十善因緣功德”第八條提到了“修奉智慧上品十戒”，並說“敬信奉十戒……功齊十轉報”，顯然這十戒並不是經中所云的“十善因緣功德”。而與“十轉”觀念緊密相連的“智慧上品十戒”，只見於前述“未出一卷”的《智慧上品大戒》。這裏到底是說明後出的《智慧上品大戒》，將《赤書玉

① 《道藏》第 6 冊，184 頁中欄至下欄。

② 《道藏》第 34 冊，379 頁下欄。

訣妙經》和《明真科》尚未明確的“十戒”條文和觀念加以正規化和固定化，還是說明《明真科》的文本在《智慧上品大戒》作成後又有修正？或可留待以後的研究。

第二，不僅在“舊經”中，而且在整個靈寶經中的“戒律”思想，主要都是從第二批造作的“舊經”開始纔得到強調的。如《太上洞玄靈寶三元品戒經》中詳列“三元品戒罪目”云：“三元品戒，部有六十條，合一百八十條戒，各有陰陽左右水火風刀官考典之。正月十五日，上元校戒之日，七月十五日中元校戒之日，十月十五日，下元校戒之日。”<sup>①</sup>學者們已經發現“三元品戒”這 180 條的內容，與“老君說百八十戒”有很多重合<sup>②</sup>。“百八十戒”有明顯來自晉宋新出漢譯佛經中的戒文，故很可能是晉末宋初的作品；《三元品戒經》襲用其戒文，同樣也顯示出天師道的背景來。而其與“百八十戒”的密切關係，提醒我們靈寶經戒律思想的另一個重要來源——天師道的教戒科律。

如我此前的研究所示，“舊經”十部舊目的“第五篇目”中有“智慧上品三戒，三卷”，其中前兩卷即《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》上、下卷，應在 437—471 年間作成；第三卷《智慧上品大戒》則是在 471 年以後纔問世的。這三卷本記載了多套戒律，成為靈寶經戒律最集中的載體。

《智慧罪根上品大戒》上、下兩卷，說到元始天尊是時當授太上道君《智慧罪根上品戒經》，表明此時正式出現了“戒經”的概念，而這“戒經”是可以授受的。此經中有“十善因緣上戒之律”和“十四持身之品”，但這“十善因緣”卻與前述《明真科經》所載“十善因緣功德”不同。“十四持身之品”來自《請問經》卷上“道士之行”的部分內容。經中的“上品十戒之律”則是來自《請問經》卷下所載的“太上十誡”。“十惡之戒”來自《請問經》卷下的十惡。“十二可從之戒”來自《赤書玉訣妙經》卷上。可見《智慧罪根上品大戒》撰作這些戒律時，依據的主要是早出的“新經”和第一批“舊經”中既有的戒律資源。

到後出的第三卷《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》，則體現出靈寶經對戒律的特別重視。這主要體現在：一是經文云：“元始天尊告太上大道君：修齋求道，皆當一心請奉十戒，諦受勿忘，專心默念。”亦即強調在修齋的同時要遵守十戒，在這個意義上，“齋戒”就有了“修齋持戒”的意味。二是如前所示，此經的“洞玄智慧十戒”，內容來自《赤書玉訣妙經》的“靈寶十誡”；“十二可從之戒”，與

① 《道藏》第 6 冊，883 頁上欄。

② 詳細的比較，見伍成泉前揭書，109—112 頁。

《赤書玉訣妙經》和《智慧罪根上品大戒》的“十二可從”相同。可見“十二可從”的內容，在三部不同的靈寶經中已經三次重複出現<sup>①</sup>。雖然戒文的內容多有重複，但仍能看出些許的區別。如《智慧上品大戒》云：“若善男子、善女人……受我十戒，行十二可從，則為大道清信弟子。”<sup>②</sup>意即通過受戒纔可獲得一定的身份，這就很像佛教中通過受戒纔可成為佛弟子一樣。這是將戒律逐漸從原先針對天界仙真，逐漸轉向了在世修道的信徒，無疑是個重要的變化。

更重要的是，經中有明顯對“新經”強調齋功觀念的更正與更新，如云：

天尊言：為道之本，欲度十苦八難之中，當受大戒。……不受大戒，徒為長齋，或斷穀休糧，隱遁山林，肉身求度，而無六通智慧之行，徒失爾功，無由成就<sup>③</sup>。

取之與前述《請問經》卷上強調“道家所先，莫近乎齋”的觀念相比，顯然這是在“新經”重視齋靜修行的基礎上，轉而把“戒”的重要性提到了“齋”的前面<sup>④</sup>。從這個角度也可說明，在戒律思想方面，“新經”的觀念無疑是早於“舊經”的。因為“新經”顯然不應該在“舊經”已經明確認為“受戒”要比“長齋”重要的情況下，再去強調“齋”的重要。“六通智慧”來自佛教觀念。經中有“智慧度生上品大戒”，就是要以六戒來心通智慧。經中還有“智慧閉塞六情上品戒”，就是閉塞目、耳、鼻、口、手、心之六情（即前述的六根）給修道所帶來的困擾。而這“六情”，也是來自佛教的概念。

第三，“舊經”中最鮮明具有佛教戒律特色的“十戒”，出現在《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》。在“思微定志兩半訣”之後，天尊說：

雖得此訣，當以十戒為本，授兩半訣；畢，次度十戒。度十戒法，法師居南，弟子向師三禮。畢，請曰：願見成就，授以十戒，當終身奉行，誓敢有違。於是長跪，心存十方大聖在於上方，乃稽首諦受。法師燒香，便為說戒。一者不殺，當念衆生。二者不淫，犯人婦女。三者不盜，取非義財。四者不欺，善

① 曹凌博士在一篇未刊稿中已經注意到這“十戒”“十二可從”的具體內容，與佛教《玉耶女經》《梵摩皇經》及偽經《護身命經》頗有可對應之處。但並不能簡單認定是靈寶經抄襲了這幾部佛經，甚至有可能是晚出的偽經採用了靈寶經的內容。這方面的研究還有待進一步深入。

② P. 2461 寫本，此據《中華道藏》第3冊，259頁中欄。

③ 《中華道藏》第3冊，261頁上欄至中欄。

④ 可供參照的是在南朝後期作成的《太上洞玄靈寶業報因緣經》中，《奉戒品》被置於《持齋品》之前。



惡反論。五者不醉，常思淨行。六者宗親和睦，無有非親。七者見人善事，心助歡喜。八者見人有憂，助爲作福。九者彼來加我，志在不報。十者一切未得道，我不有望。是爲十戒。受者並云：弟子某甲受，終身奉修。又禮師，都畢。天尊曰：能受是十戒，修行如法，十方天官，無不衛護，必致得道<sup>①</sup>。

此套“十戒”後與之前的“十四持身品”組合在一起成爲《十戒經》，通常伴隨《道德經》一起授受，在敦煌存有多種這樣的寫本<sup>②</sup>，說明此“十戒”在後世頗受重視並流傳極廣。在衆多的靈寶經戒律中，只有這一套“十戒”關於“不殺”“不淫”“不盜”“不醉”的規定，與佛教的“十戒”在文字表述上最相近。楠山春樹先生曾認爲《定志通微經》的“十戒”是受到《梵網經》“菩薩十重戒”的影響而作成。而他認同《梵網經》是 431—471 年間作成的偽經之說<sup>③</sup>。果如是，則《梵網經》的時代對於《定志通微經》來說就具有重要的參考價值。

然而，《梵網經》前有僧肇序，說是此經爲鳩摩羅什在長安譯經期間最後譯出，應在 413 年羅什去世之前。現在也有學者認爲《梵網經》不應該被認作是偽經，而是羅什所譯的真經<sup>④</sup>。其中的“菩薩十重戒”即“菩薩十波羅提木叉”，依次爲不殺、不盜、不淫、不妄、不酤酒、不說罪過、不自贊毀他、不慳、不瞋、不謗三寶。雖然楠山先生認爲《定志通微經》的“十戒”除了比較明顯接近的不殺、不盜、不淫、不飲酒之外，其他諸條也可從“十重戒”中引申而出，但我認爲這種關聯實際上難以直接建立起來<sup>⑤</sup>。當時佛教明明已有“十戒”的概念和具體的戒文，而《定志通微經》卻只援用了“五戒”，其中的緣由恐怕也需要詳細比對佛道

① 《道藏》第 5 冊，890 頁上欄至中欄。

② 有關敦煌本《十戒經》的研究，除吉岡義豐前揭文外，還可參見楊富學、李永平：《甘肅省博物館藏道教〈十戒經傳授盟文〉》，《宗教學研究》2001 年第 1 期，97—100、111 頁。吳羽：《敦煌寫本中所見道教〈十戒經〉傳授盟文及儀式考略》，《敦煌研究》2007 年第 1 期，73—78 頁。朱大星：《敦煌本〈十戒經〉的形成及流傳》，《浙江大學學報》2007 年第 3 期，43—51 頁。劉永明：《日本杏雨書屋藏敦煌道教及相關文獻研讀札記》，《敦煌學輯刊》2010 年第 3 期，68—82 頁。

③ 詳見楠山春樹：《道家思想と道教》，103 頁。

④ 關於《梵網經》，自望月信亨提出是偽經以來，日本學者多依照其說。見船山徹：《疑經〈梵網經〉成立の諸問題》，《佛教史學研究》第 39 卷第 1 號，1996 年，54—78 頁。同氏：《〈梵網經〉卷下先行説の再検討》，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢續編》，127—156 頁。同氏：《「梵網經」の初期の形態をめぐって》，《東アジア仏教研究》第 12 期，2014 年，3—25 頁等。近年也有中國學者認爲此經不偽，如屈大成：《從古文獻記載論〈梵網經〉之真偽》，《普門學報》第 38 期，2007 年 3 月；同氏：《從文本論〈梵網經〉之真偽》，《普門學報》第 39 期，2007 年 5 月。

⑤ 山田利明氏也不認同楠山先生這種觀點，見山田利明：《靈寶經と大乘思想——靈寶齋の思想的基盤》，1998 年初刊，以《靈寶齋の思想的基盤》爲題，收入氏著：《六朝道教儀禮の研究》，209—228 頁。

教在當時的戒律條文纔能尋得一些線索<sup>①</sup>。因此,《梵網經》的時代與《定志通微經》的關係,也仍有待進一步地探究<sup>②</sup>。不過,因為《定志通微經》中提到了“三元品戒”,而且認為元始天尊也是經過前世修行而成就的至尊神格,這樣的觀念與其他“舊經”以元始天尊為道炁的化身,隨劫輪轉不滅的觀念明顯不同,故可以推測《定志通微經》應該是第二批“舊經”中相對晚出的一部。

總之,靈寶經中的戒律條文,名目雜而多端,有些更是明顯被改頭換面後重複使用。這說明靈寶經對於“戒律”的思想觀念和具體條文,經歷了從無到有、從模糊到清晰的發展過程。“新經”和“舊經”中出現了多套的戒律,最終得以廣泛流行的兩套“十戒”,居然都是明確包含了佛教最基本五戒在內的“思微定志十戒”和“智慧上品十戒”,而記載這兩套十戒的《智慧上品大戒經》和《定志通微妙經》,都很可能是相對晚出的“舊經”,這絕不是偶然的現象。很難想象這兩套十戒早在隆安年間就出現,然後道教中人還枉費周折地再造出其他多套十戒,而最後得以廣泛流行的,卻還是最早出現的這兩套十戒。《智慧上品大戒經》和《定志通微妙經》中兩套十戒的流行,也再次印證我之前從其他途徑得到的推論:“新經”早於“舊經”,“舊經”中也有先後之分。“舊經”中這兩套“十戒”得以作成並流行,也標誌著靈寶經的“戒律”思想發展到了一個新的階段。

## 五 “戒律”概念在道教義學中的變化

靈寶經所呈現的還是戒律思想逐步發展形成的狀態,而中古時期道教自己對“戒律”的認知,主要體現在陸修靜、宋文明等歷代高道對“十二部”中“戒律”的總結歸納。這方面最原始的記錄應該來自敦煌寫本 P. 2861. 2+P. 2256“靈寶經義疏”:

陸先生就此十部靈寶經,……總括體用,分別條貫,合有十二種。謹別如左:……第六戒律。玄聖所述,罪福科目。第七威儀。玄聖所述,法憲儀序<sup>③</sup>。

① 曹凌博士認為道教此時多採佛教五戒為基礎構建十戒的原因之一,是因為佛教的五戒比十戒的傳布範圍更廣,受眾更多,道教也就更易接觸得到。

② 也有學者通過追尋《定志通微經》所載元始天尊的“本生故事”,判斷此經的造作受到《六度集經》或《法句譬喻經》的影響。如神塚淑子:《六朝靈寶經に見える本生譚》,麥谷邦夫編:《中國中世社會と宗教》,95—105頁。不過這兩部佛經翻譯的時代都較早,還不能為《定志通微經》的斷代提供直接的依據。

③ P. 2861. 2+P. 2256 寫本,並參《中華道藏》第5冊,511頁上欄至中欄。

陸修靜在 471 年作《三洞經書目錄》時，曾將靈寶經（包括“元始舊經”十部三十六卷和“仙公新經”十一卷）所反映的經教思想內容，歸納出條目“十二種”<sup>①</sup>。其中第六種是“戒律”，第七種是“威儀”。陸氏強調這些內容都是出自天上的玄聖所述，戒律關乎罪福，威儀關乎儀式秩序。而與這兩種條目相對應的具體經典，都出現在本卷前面的“元始舊經”十部中第五部，亦即“第五篇目”所載諸經：

《智慧上品三戒》三卷，二卷已出。《卷目》云：《太上洞玄靈寶智慧罪根上品》二卷。未出一卷，《篇目》云：《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》。《威儀自然》二卷，已出。一《卷目》云：《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》。一《卷目》云：《太上〔洞玄靈寶黃籙簡文三元威儀自然真經〕》。《明真科》，一卷，已出。《卷目》云：《太上洞玄〔靈寶長夜九幽府玉匱明真科〕》。右一部六卷，第五篇目，皆金簡書文。宋法師云：合六卷，明戒律之差品<sup>②</sup>。

宋文明在陸修靜所列“第五篇目”的四種六卷“元始舊經”後，特別指明這六卷靈寶經的功用是“明戒律之差品”。但如前所述，實際上靈寶經中的戒律並不僅僅體現在這幾部經中。而這六卷“元始舊經”，正好包括了“三戒”三卷、“威儀”二卷和“科”一卷。顯然按照宋文明的看法，“戒”“威儀”和“科”，都屬於道教的戒律。進而，宋文明“於陸先生所述後，名為靈寶部屬條例，區品十二：……第六誠律，第七威儀”<sup>③</sup>。宋文明還是按照陸修靜當年的分類將靈寶經教分作十二條。其中：

第六部誠律〔一條〕，有二義：一者論誠名體，二者事用。

論誠名體者，誠，界也，外也。善惡之心，於此為斷，為其界域，故言界也。能修諸法，解除衆結，故曰外也。戒法有二：一者止，心口為誓，從今日始，能斷衆惡，悉於此止，故曰止也；二者行，廣為善業，於此常行，故曰行

① 這“十二種”又稱“十二事”，王宗昱先生注意到在上清經《洞真太上倉元上錄》也有反映，見氏著：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001 年，169—175 頁。不過，由於《倉元上錄》的成書時代還有爭議，賀碧來（Isabelle Robinet）認為此經只是唐以前的作品，不會太早，見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon*, The University of Chicago Press, 2004, pp. 599 - 600. 故本文還是以時代相對明確的陸修靜所說為依據。

② P. 2861. 2+P. 2256 寫本，原卷抄寫有錯漏之處，此處〔 〕內的文字是我根據自己的研究補足的。

③ P. 2861. 2+P. 2256 寫本，並參《中華道藏》第 5 冊，511 頁下欄。

也。止行之戒，有詳有略。詳者，太清道本無量法門百二十九〔條〕、老君及三元品〔戒〕百八十〔條〕、觀身大戒三百條、太一六十戒之例是也。略者，道民三戒、錄生五戒、祭酒八戒、想爾九戒、智慧上品十戒、明真〔科〕二十四誠〔之〕例是也。律者，率也，慄也，直也。率計其罪，至明至直，使人戰慄也。此律終出戒中，更無別目，多論罪報形（刑）憲之科。如之直是，則戒以主因，律以主果也。

二者事用。事用者，此律或空中下，或口傳授，皆隨機而作也。……

第七部威儀一條，有二義：一者序名數，二者論功德。

〔一序〕名數者，威者，畏也；儀者，宜也。戒威德嚴，是故可畏也；隨事制宜，故曰宜也。有法有戒，故曰戒也。三元本有威儀俯仰之格二千四百條，龍漢以後，文多不備。今所出有二百四十條。此皆以人情薄弱，不堪具受，故略以示之。

二論功德者，有六法：（以下為靈寶六齋法，略）<sup>①</sup>。

宋文明（更有可能是敦煌本《靈寶經義疏》的佚名作者）對“戒律”的解釋分為兩個層面：其一是關於“戒律”的基本定義。他分別解說了“戒”和“律”。其中“戒”是“界”和“外”，即善惡行為的界域，以及外在的行為規範。“律”則要嚴苛得多，乃至會讓人戰慄畏懼。這還是說“戒”和“律”應稍有差別。值得注意的是，在“戒”中，又分出“止”和“行”兩種，亦即禁止修道者做的事情（止）和鼓勵修道者做的事情（行）<sup>②</sup>。佛教方面，在傳為曇無讖（385—433）譯出的《菩薩地持經》中云：“一切戒，復有三種：一者律儀戒，二者攝善法戒，三者攝衆生戒。”其中的“律儀戒”帶有明確的禁戒意味，即禁斷諸惡；“攝善法戒”謂修習一切善法；“攝衆生戒”即慈心攝受利益一切衆生<sup>③</sup>。可見佛教方面的“戒”，至少在南北朝時也包含了消極禁止和積極鼓勵兩個方面的內容。敦煌寫本在此列舉到的“太清道本無量法門百二十九條”是出自宋文明之後纔作成的《昇玄內教經》，所以 P. 2861. 2+

① P. 2861. 2+P. 2256 寫本，並參《中華道藏》第5冊，514頁上欄至下欄。

② 伍成泉注意到宋文明提出的戒法分為“止”“行”之分的意義，並認為在這一點上，六朝道教走在了佛教的前頭，見其前揭書，300—302頁。然據曹凌博士意見，從“戒行”和“戒止”的區分角度，並不能簡單說是道教走在了佛教前面，實際的發展情況尚有很多需要詳細討論的問題。

③ 《菩薩地持經》卷四，此據 CEBTA 電子版《大正藏》第30卷，910頁中欄。關於曇無讖與此經的關係，見船山徹：《六朝時代における菩薩戒の受容過程—劉宋・南齊を中心の一》，《東方學報》第67冊，京都，1995年，7頁、122頁注7。此經在劉宋的異譯本，即求那跋摩譯《菩薩善戒經》內容可以參照，見 CEBTA 電子版《大正藏》第30卷，982頁中欄。

P. 2256 應該不僅僅只有宋文明對靈寶經十二部的看法<sup>①</sup>。故這裏所列舉的各種戒律，就是在南北朝末年道教中最常見的一批戒律，值得我們重視。

在宋文明和 P. 2861. 2 + P. 2256 佚名作者之後，有多種道經都論及這十二部分類法，包括隋代的《玄門大義》和唐代孟安排《道教義樞》<sup>②</sup>，這使得原本只是針對靈寶經的“十二事”，逐漸變成了對全部道教經教的分類。這些道書在論及“十二部”時，基本上都是按照宋文明和那位佚名作者的討論而展開的。只有在“第六戒律”方面，表現了明顯的不同<sup>③</sup>。如一般認為成書於隋代的《玄門大義》云：

戒律者，如六情、十惡之例是也。戒者，解也，界也，止也。能解衆惡之縛，能分善惡之界，防止諸惡也。律者，率也，直也，慄也。率計罪愆，直而不枉，使懼慄也。威儀者，如齋法典式，請經軌儀之例是也。威是儼巖可畏，儀是軌式所宜，亦是曲從物宜，爲威法也<sup>④</sup>。

以《玄門大義》對照 P. 2861. 2 + P. 2256，最顯著的變化是：宋文明強調“戒”是有“止”有“行”的，而《玄門大義》只保留了“止”，卻略去了“行”。對“律”的解說，則基本依照宋氏之論。而《玄門大義》所云“六情、十惡之例”，明顯是借用佛教戒律的概念。

高宗、武周時的道士孟安排，以《玄門大義》爲藍本，再加入後出新的經教內容，作成《道教義樞》，其卷二《十二部義》云：

戒律者，戒，止也，法善也。止者，止惡，心口爲誓，不作惡也。戒之爲義，又有詳略。詳者，太清道本無量法門百二十九條、老君及三元品戒百八十條、觀身大戒三百條、太一六十戒之例是也。略者，道民三戒、錄生五戒、祭酒八戒、想爾九戒、智慧上品十戒、明真二十四戒之例是也。律者，終出戒中，無更別目。多論罪報刑憲之科，如天師制鬼玄都、女青等律具斯。則

① 關於 P. 2861. 2 + P. 2256 很可能不是宋文明本人的作品，見劉屹：《敦煌本“通門論卷下”（P. 2861. 2 + P. 2256）定名再議》，2009 年初刊，收入本書第三章第一節。土屋昌明先生在專門對十二部中的“本文”進行專論時，介紹了我的這一觀點，見《靈寶經十二部「本文」の文獻的問題から道教の文字説へ》，《洞天福地研究》第 5 號，東京：好文出版，2014 年，51—80 頁。

② 王宗昱先生在《〈道教義樞〉研究》196 頁表中，列舉了包括陸、宋在內的共十種道教資料，都有“十二部”的名目。

③ 王宗昱先生已經注意到在宋文明之後，多部道書對“第六戒律”的敘述，故意變換了一些表述，顯得更加簡省了，而且似乎有意回避了宋文明對“戒律”的論說。見《〈道教義樞〉研究》，184—187 頁。

④ 《玄門大義》原本應該卷帙頗多，明《道藏》僅存一卷，正好是其論“十二部經”的部分。此據《道藏》第 24 冊，734 頁下欄。

戒主於因，律主於果。以戒論防惡，律論止罪故也<sup>①</sup>。

所謂“法善”，似還保留一些宋文明戒之“行”義，但孟氏其後所論，仍然強調的是“止”的方面。他雖模仿宋文明作品中列舉的諸種戒律，但也新加了諸如“天師制鬼玄都、女青等律”。顯然他認為道教的戒律不僅是規範修道者的，連鬼神也要遵守。看起來《玄門大義》和《道教義樞》的作者在面對宋文明的遺產時只是各取所需，其實兩者合起來，纔是宋文明作品的大部分，但宋文明對戒律觀念最具特色的一部分——“戒止”與“戒行”並存——卻始終被其後學所回避。

這樣拋卻“行”的一面而保留“止”的一面，還反映到入隋以後新出的道經中。如《太玄真一本際經》卷三在提及“十二事”時云：

戒律者，條制敕約，防非檢過，詮量罪福，分別輕重。威儀者，具示齋戒進退楷模，俯仰節度，軌式容止<sup>②</sup>。

這樣就更簡單明了地把“戒律”視作是用“條制敕約”的形式，起到“防非檢過”的作用，完全是禁止防範的意味了。同樣地，《洞玄靈寶左玄論》卷三對“戒律”的解說：“亦從慧本生戒律，至說於禁戒警防惡見者，戒者，止也，亦善也；律者，法也。”<sup>③</sup>《上清太上開天龍蹻經》則云：“六者戒律，防非禁惡。七者威儀，庠序軌格。”<sup>④</sup>如果說《玄門大義》《道教義樞》還只是高道對道教經典所蘊含的義學思想所做的解釋，而《本際經》《左玄論》這樣的道教經典也遵循這樣的觀念，就變成了神聖經典文本了。可見，只強調“戒止”而放棄了“戒行”，在宋文明以後的道教義學界幾乎成為主流了。

## 六 結語

以往對道教戒律的研究，多是對戒律條文進行靜態地羅列和歸類工作。本

① 此據《道藏》第24冊，818頁中欄。關於《道教義樞》是基於《玄門大義》作成的，詳見麥谷邦夫：《「道教義樞」と南北朝隋初唐期の道教教理學》，載麥谷邦夫編：《三教交渉論叢》，101—107頁。

② 《本際經》初為五卷，後衍成十卷，《道藏》僅存卷二。此據《中華道藏》第5冊，229頁上欄。卷三《聖行品》應屬最早在隋代作的五卷之一，詳見劉屹：《〈本際經〉的“續成”問題及其對南北道教傳統的融合》，2008年初刊，此據拙著：《神格與地域——漢唐間道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社，2011年，347—359頁。王宗昱先生還注意到《太上洞玄靈寶十號功德因緣經》中也有與《本際經》卷三基本相同的“十二事”，見《道藏》第6冊，131頁中欄至132頁上欄。據勞格文(John Lagerwey)的意見，《十號功德因緣經》很可能是唐代新出的道經。見 *The Taoist Canon*, pp. 535—536。

③ 《道藏》第24冊，931頁上欄。

④ 《道藏》第33冊，731頁中欄。

節試圖描繪出在靈寶經戒律思想發展中的兩條動態的綫索。

第一，靈寶經的戒律思想，明顯有個從“新經”到“舊經”的發展演變過程。戒律思想在道教中從傳統的“齋戒”到“奉齋持戒”，再到“奉戒、持齋”，戒律的重要性一步步在經教道教中得到體現。戒律的條文也從最初的雜而多端，逐漸走向了規整統一。

第二，從靈寶經中讓人眼花繚亂的多套戒律條文可以看出，靈寶經的戒律一方面明確地禁止一些錯誤的行為，另一方面又積極地提倡踐行一些正確的修行活動。正如宋文明所總結的，“戒法”原本是應該分為“行”和“止”兩個方面的。但是自宋文明以後，“戒行”的部分被省略了，單單強調“戒止”的部分。

以上這兩條動態的綫索，不僅可以為我們瞭解中古經教道教自身的戒律思想發展提供某種重要的觀察視角，而且也為考察中古時期佛教與道教在教義思想方面的互動交流，提供了新的切入點。

關於靈寶經同時強調“戒行”和“戒止”的原因，大概有兩個。其一，中國本土宗教信仰中存在悠久的“勸戒”傳統，很多“勸戒”的內容原本就帶有積極引導的性質。其二，在靈寶經造作的過程中，佛教的戒律類經典或是尚未譯出，或是剛剛譯出，佛教也在逐漸接受中，也就很少能對道教直接產生影響。但不可否認的是，靈寶經的作者顯然已經多少知道了一些佛教對戒律的重視。至於這些佛教戒律的來源，到底是古譯時期，還是舊譯時期？這可能需要更多的具體條文對比的工作。其中，佛教菩薩戒對靈寶經戒律的影響尤其明顯。但這方面尚需結合更多佛教戒律方面的研究成果纔能展開。

至於宋文明以後的道教為何整齊劃一地不再提及“戒行”的一面，或可推測是因為中古經教道教為了追求與佛教比肩的經教化程度，而有意做出的某種自我調適。是否可以認為：當佛教的戒律逐漸明確以“禁戒”為特色後，道教為了向佛教看齊，而主動放棄了自己的特色？再結合那些明顯仿自佛教戒律的道教戒條，是否道教戒律最終還是走入了對佛教戒律的亦步亦趨之中？這些都需留待今後的研究了。

## 第八章

# 靈寶經教的確立與流波

### 第一節 “靈寶”概念的演進與不同表現

#### 一 引言

如前所述,1974年,大淵忍爾根據敦煌本“靈寶經目錄”揭示出“古靈寶經”可分為“元始舊經”和“仙公新經”兩組。1980年代,小林正美首先嘗試按照“元始舊經”成書早於“仙公新經”的模式探討靈寶經內部的先後關係。此後,“舊”早於“新”,幾乎成為所有相關的學者考察“古靈寶經”的基本出發點。從2008年起,我陸續發表系列論文,提出“新經”的成書應該早於“舊經”,並希望在這一新的“古靈寶經”形成史觀基礎上,對晉宋時代道教自身的發展,以及道教與佛教的交融等問題做出新的探索。近兩年,已有一些堅持學界傳統看法的學者,對我的觀點提出了直接或間接的商榷。從他們的大作中,我感到至少有兩個問題是我必須給予重視並加以解決,纔能繼續按照我的理路去展開論說,而不能在對這些不同意見置之不理的情況下自說自話。正是這些商榷的意見引發了我新的思考,提供了我驗證自己觀點的新路徑。

問題之一是:“仙公新經”是否可以看作是為解釋和闡發“元始舊經”而作?對此,以往學者主要秉持兩方面的論據。其一是認為“新經”必然徵引到“舊經”。如本書第四章第三節所述,我對“仙公新經”中提及或引用經名的內容逐一進行查驗,結論是“新經”中提及或引用的經名和內容,並不能確指就是“舊經”。其二是認為“新經”的內容必然是對“舊經”的敷演或解釋,如本書第六章第四節所示,這樣的證據也是站不住腳的。至於說“新經”和“舊經”那些非常接



近甚至相同的文本內容，本書在前面的章節中，有些已經討論過，指出並不能簡單按照“舊經”在前，“新經”在後的邏輯去看待這種相似性。但這需要一個共同認可的標準來確定，兩部分相同或相似的文字，到底誰先誰後。對此也沒必要逐一去陳述為什麼我認為這段或那段相同或相似的文字，應該按照“新經”早於“舊經”去理解而不是相反。在一個大前提確立之後，這樣的早晚和先後關係，就只可能有一種理解的模式，不可能在這裏的“新經”早於“舊經”，到那裏卻是“舊經”早於“新經”。

問題之二是：所謂構成“古靈寶經”教義教理基礎的“靈寶赤書五篇真文”，在靈寶經中究竟有多重要？如果說關於問題一，學者們舉出的兩方面論據，都是因為事先認定“舊經”早於“新經”的前提下，纔會想當然地得出的結論，那麼如何理解“靈寶赤書五篇真文”在靈寶經中的地位和作用，纔是導致其他所有學者認定“舊經”早於“新經”的一種內在邏輯上的根據。儘管沒有人從這個角度來反駁我，但我認為這纔是問題的關鍵所在。對“靈寶赤書五篇真文”的重視，大約最早來自小林正美的意見，他認為出現在“元始舊經”第一經《元始五老赤書玉篇真文天書經》（簡稱《真文天書經》）的“五篇真文”，構成了“元始舊經”造作的基礎（其論後詳）。後來的學者也承認“五篇真文”是“元始舊經”的基礎與核心，既然《真文天書經》是“元始舊經第一經”，是用來確立“五篇真文”的，那自然這部經是最早的了，自然靈寶經中的“五篇真文”概念，就都應出自《真文天書經》；於是，晚於“舊經”作成的“新經”，自然也要尊奉這“五篇真文”。由此，在靈寶經中一講到“靈寶”“靈寶篇”“靈寶經”“靈寶文”“五篇”之類的，就都無一例外地被指是代稱作為全部靈寶經源頭的這個“靈寶赤書五篇真文”。

這裏涉及兩個應該分開來討論的問題：首先是靈寶經中這麼多的簡稱，是否都在指稱“靈寶赤書五篇真文”？其次是這種現象是否需要從“新經”“舊經”先後關係的角度來解釋？換言之，“古靈寶經”究竟是先確立起“靈寶赤書五篇真文”的核心與基礎地位，然後再圍繞“五篇真文”展開和鋪衍，陸續作成了“元始舊經”和“仙公新經”？還是說“靈寶赤書五篇真文”只是靈寶經在不斷造作過程中出現的多個重要概念及不同表現之一？選取這兩種不同的認知前提，對“古靈寶經”形成過程的理解也就會截然不同。

我對“古靈寶經”的認識仍在逐步加深的過程中。有關“新經”“舊經”先後關係的認識，我從偶然發現提出，到漸次加以論證，所採取的論證方法是從局部

到整體，即先探究一些局部的細節問題，但每個具體問題都從不同的角度指向對“古靈寶經”形成的歷史過程這一整體的認識。同樣地，在本研究中，我準備就以上提出的第二個必須回答的問題展開新的討論，即被認為是靈寶經教義理論基礎的“五篇真文”，究竟在靈寶經中佔有怎樣的地位？在三十多部由不同作者造作出來的“古靈寶經”裏，是否真的存在統一尊奉著以“靈寶赤書五篇真文”為唯一核心觀念的情況？

我承認“靈寶赤書五篇真文”的概念是重要的，但構成絕大多數靈寶經教義理論基石的概念，應該是“靈寶”，而非“五篇真文”。“靈寶”的概念並不始自《真文天書經》，且表現形式有多種多樣。我希望揭示出“靈寶”概念在靈寶經中，從最初的“靈寶五符”→“五篇真文”→“五方天文”的演變過程，而這恰恰是此前研究者措意不多的一個問題。有關“古靈寶經”形成之前的“靈寶五符”概念，我已在另文做了考察<sup>①</sup>。因此，本節將接續之前的考察，重點關注在“古靈寶經”中，“靈寶五符”的概念是如何進一步演化和衍生的。當然最終的目的，仍然是圍繞“新經”和“舊經”先後關係這一歷史學的考察視角而展開的。

## 二 靈寶五符：符圖與符文的不同表現

符，本意是“信”，即一種立約的憑證，有人與神之間的契約，有人與人之間的契約；道教的“符”，則是人與道神之間契約關係的一種體現<sup>②</sup>。符不自道教始，不獨道教有，但人們卻往往一看到符，就將其認作是道教的東西。長期以來，道教內部對道符保有神秘感，輕易不洩露天機；道門外人則很容易把道符看作是道士用來騙人的“鬼畫符”而嗤之以鼻，所以學界對道符的研究目前還不充分。既有的研究都揭示出早在睡虎地秦簡《日書》中就出現了“禹符”之說<sup>③</sup>，而在東漢中後期的墓葬中，也發現多例類似後來道教畫符的東西<sup>④</sup>。但這些例子都只能說明，符作為古代人神交通的一種手段，其淵源甚早，卻還不能將戰國末的“禹符”和漢墓中的畫符，直接與本節討論的“靈寶五符”連接起來。

① 拙文《古靈寶經形成之前的靈寶五符》，已修改後收入本書第五章第一節。

② 關於“符”在道教中的意義，參見索安(Anna Seidel), “Imperial Treasures and Taoist Sacraments”, 1983年初刊，此據劉屹中譯文，《國之重寶和道教秘寶》，《法國漢學》第四輯，北京：中華書局，1999年，42—127頁。

③ 見劉樂賢：《睡虎地秦簡〈日書〉研究》，臺北：文津出版社，1994年，354—355頁。

④ 見劉仲宇：《道符溯源》，1994年初刊，此據氏著：《攀援集》，253—268頁；並參同氏著：《道教法術》，上海：上海文化出版社，2002年，162—172頁。王育成：《文物所見中國古代道符述論》，《道家文化研究》第9輯，267—301頁。

我在考察“古靈寶經”形成之前的“靈寶五符”時注意到，成書不晚於公元317年的葛洪《抱朴子內篇》，有現知最早的、明確而可靠的、具有道教背景的“靈寶經”和符的記載。但當時的靈寶“經”和“符”顯然是分開的。《登涉》篇載有不是一套的《老君入山符》，其中有兩組符，各有五符，卻都沒有明稱其為“靈寶五符”或“靈寶入山符”，而且這些符圖的筆畫相對簡單，不太容易看出漢字的筆畫，更多是線條構成的圖畫<sup>①</sup>。這幾種符，大部分都具有相對對稱的圖形結構，就是為了便於“剖符”。因而它們更像是圖畫（符圖），而非文字（符文）。這大概是因為當時的符，所起的作用主要是驅邪避害，要以道神的威力來向邪鬼惡神發令，使其遠離佩戴這些符的道士或信道者。道士或信道者與道神之間有契約，人要信道或信奉道神，纔會得到道神的庇佑。符作為憑信，應該能够被一分為二，人與神各執一半。需要時可以通過“合符”來進行人神驗證，以明確道神該不該對執符者進行護佑。所以，這樣的符在畫寫時，要考慮到是否便於分開兩半，便於人神之間的合驗。

葛洪在《遐覽》篇的著錄中明確區分了“經”和“符”。“經”的部分有當時分為《正機經》《平衡經》《飛龜振經》三部的“靈寶經”；但在“符”的部分，卻沒有一套符被明確稱為“靈寶符”。葛洪引鄭隱的話說：“符出於老君，皆天文也。老君能通於神明，符皆神明所授。”<sup>②</sup>可見當時對道符的觀念是：符是人神之間某種契約關係的憑據；因為事涉神明，故符文都是“天文”，其畫寫要與一般文字不同，需要有資質的道士纔能識讀；所有的符，都應是天上的神明傳給老君，老君再傳布人間的。在葛洪時代，似乎還看不出有明確的“靈寶五符”的概念。同時也可知，“天文”的觀念不僅是指“靈寶五符”，原本所有的道符都是“天文”。

《太上靈寶五符序》（簡稱《五符序》）的成書晚於葛洪的《抱朴子內篇》，早於“元始舊經”和“仙公新經”，大約是320—390年代之間的產物。《五符序》卷上，講述靈寶五符來歷時說：

其時有天人神真之官降之，乘寶蓋玄車而御九龍，策雲馬而發天窗，自稱九天真王、三天真皇，並執八光之節，佩景雲之符，到於牧德之臺，授帝籙

① 王明：《抱朴子內篇校釋》，308—314頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋》，333、335頁。

以九天真靈經、三天真寶符<sup>①</sup>。

帝嚳領受的“九天真靈”和“三天真寶”，就是後來大禹得到的“靈寶五符天文”，亦即《五符序》卷下“九天靈書、三天真寶”下所注：“夏禹撰爲靈寶文，一通藏石碯中，一通幽洞室中。”其下即靈寶五方符命的符文。《五符序》全篇雖然多處提及“靈寶”，但真正具有神聖來源，由天真傳授給帝嚳，再經夏禹而傳世的“靈寶五符”，就是指這一組靈寶五方符命。這也是現存最早的一個“靈寶五符”的版本。

天真下降帝嚳時所持的“九天靈書、三天真寶”是怎麼形成的？《五符序》的卷上假托孔子之語評價靈寶五符時云：

此天官之靈蘊，大聖之所撰。上敘太和陰陽之氣，下論道化養生之會。唯仙人能用其文，君王不能得其術<sup>②</sup>。

《五符序》卷下則云：

聖人演天地之文，而敷言數萬；葩龍鳳之形，暢動物者百篇。發山林八會之跡，爲日用之務，成淵分之名，草木和仙通神，悟性命之無期，以致營溉，必有倫乎。唯至道而貴其契，真人而仰其文矣<sup>③</sup>。

《五符序》所論靈寶經符的傳授故事，是從上古三皇五帝時代開始的，並沒有提到宇宙開闢之前，所以還沒有靈寶經符可以累劫不滅的觀念，而它也並不具有開闢之神效，只是在宇宙開闢、萬物初定之後，具有“上以營天，下以營人”或“上導太和元精之氣，下備群生始然之會”的功效。靈寶經符原本是在天上的神真之間流通的，因爲帝嚳是有德之君而招致神真下降傳授天書，這顯然是將靈寶經符作爲帝王的祥瑞。山田利明曾指出，《抱朴子內篇》的老君五符還只是咒術性質，而《五符序》的靈寶五符則具有了祥瑞性質<sup>④</sup>。的確，“靈寶”的本義就應該是有靈性、有神通的寶物。而“寶”除了是一般性的有收藏或流通價值的珍寶外，還具有政治象徵物的屬性，特別是那些號稱從天上降到人間的寶物。當然，

① 《道藏》第6冊，315頁下欄。

② 《道藏》第6冊，318頁上欄。

③ 《道藏》第6冊，335頁下欄。

④ 山田利明：《〈靈寶五符〉の成立とその祥瑞的性格》，安居香山編：《識緯思想の綜合的研究》，165—196頁。

《五符序》的“靈寶五符”，並不能因為具有了符瑞性質，就可以完全忽略其咒術性質，甚至直到《真文天書經》裏面的《靈寶赤書五篇真文》，也仍然有明顯的符咒特性。帝嚳也不能領會和運用天機和真道，要留待下一個聖人大禹，依據天書所載，摹寫出蝌蚪文字，再經樂子長的轉寫，纔形成在人間傳布的靈寶經符。可見，此時對靈寶經符來歷的認識，還不脫於所謂聖人創製文字以及天命寶物的傳統。此時的“天書”，還不是由道氣化成的文字。

此外，《五符序》裏五方符命，都是可以識讀出來的漢字的變形圖像，與《抱朴子內篇》所載各種符圖相比，可稱作是“符文”，即都可識讀為具有一定文意的文字，甚至是文句來。這種外形和內容上的變化，是由上述“靈寶天文”或“天書”的概念所決定的：由聖人摹寫，經人間道士轉寫出來的天文，應是表達神意、號令鬼神的文字，而非指向不明的圖畫。《五符序》講到當時的道士們在接受《太上靈寶五符文》時，要舉行奉請五帝君的儀式，這五帝君分別是：東方靈威仰蒼帝君、南方赤飄弩赤帝君、中央含樞紐黃帝君、西方曜魄寶白帝君、北方隱侯局黑帝君。這還是以漢代傳統的五方五帝為基礎，雖也有一些變化，從中不難看出比較明顯的漢代思想觀念的痕跡。

在 320—390 年代之間，“靈寶五方符命”並不是唯一的一套靈寶五符。葛洪在《遐覽》篇著錄了一大批道符，其中有一種名叫“《八威五勝符》”<sup>①</sup>。從《抱朴子內篇》裏我們看不到更多有關此符的信息。《三洞奉道科戒》之《法次儀》載“洞神弟子”所受衆多符籙中，有“八成(威)五勝十三符”<sup>②</sup>。可知“八威符”應有八個，“五勝符”應有五個。而在《三洞奉道科戒》之《靈寶中盟經目》著錄有“《太上靈寶自然五勝文》”<sup>③</sup>。此即敦煌寫本 P. 2861. 2 + P. 2256 著錄“靈寶經目錄”云：

自然五稱文，一卷，已出。《卷目》云：《太上洞玄靈寶大道無極自然真一五稱符上經》<sup>④</sup>。

這部《五稱符上經》，《道藏》本題為《太上無極大道自然真一五稱符上經》，裏面

① 《抱朴子內篇校釋》，335 頁。“八威”是八方神明。

② 《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷四，《道藏》第 24 冊，758 頁上欄。敦煌本 P. 2337 寫本《三洞奉道科戒儀範》卷五，此據《法藏敦煌西域文獻》第 12 冊，上海：上海古籍出版社，2000 年，131 頁。

③ 《道藏》第 24 冊，758 頁中欄。《法藏敦煌西域文獻》第 12 冊，131 頁。

④ 《法藏敦煌西域文獻》第 19 冊，上海：上海古籍出版社，2001 年，170 頁。

的五符被稱為“五稱符”，而敦煌寫本 P. 2440 的尾題作“靈寶真一五稱經卷”，裏面的五方符卻稱為“五勝符”<sup>①</sup>。“勝”和“稱”古字相通，“五稱”即“五勝”。P. 2440 寫本裏面“五稱”和“五勝”實際上就是通用的。《五稱符上經》還引已佚的《開明經》中提道：“家有靈寶，萬歲不老。君有五稱、八威，衆寶不衰。”<sup>②</sup>這也暗示了《五稱符上經》造作時，應該沿襲了從《抱朴子內篇》到《開明經》的“八威五稱符”傳統。《道藏》本《五稱符上經》是以“老君”為說經主神，而敦煌本《靈寶真一五稱經》則是以“老子”為說經主神。“老子”和“老君”也是相通的。結合葛洪時代有關符皆出自老君所傳的觀念，的確有理由懷疑：《五稱符上經》裏面的“五稱符”或“五勝符”，其祖本應該就是《遐覽》篇著錄的“五勝符”<sup>③</sup>。原來它並不是“靈寶五符”，它是老君所傳，而非大禹所傳。後來“五稱”與“靈寶”的概念相糅合，纔形成了“靈寶五稱符”或“靈寶五勝符”。

《五稱符上經》的“靈寶”概念，較之《五符序》有了明顯的發展。其開篇云：

混沌之初，微妙之源，開闢以前，如有靈寶自然真文，象帝之先。吾為靈寶，大道之淵門，受其精妙，即為天地人之神五符。清濁氣分，吾將去矣。符經秘於紫房，傳告無窮。……太上靈寶，生乎天地萬物之先，乘於無象空洞大道之常，運乎無極無為而混成自然。貴不可稱，尊無有上，曰太上<sup>④</sup>。

靈者，道通也。能通大道至靈，使役萬神。寶者，能與天地相保，故曰靈寶。太上，道之極尊。五謂天地人符命也。洞玄者，與空洞本真大也。五行之母，故曰五稱自然符。……夫道士得之，五內易已，通天之靈，役使萬神，坐致行廚，乘雲駕龍，白日昇天，能上能下，變化無常，恣意任情。道法不煩，秘之於玉匱，慎勿輕傳。此可經無數之劫，永無窮時<sup>⑤</sup>。

《五稱符上經》卷上又云：

① 《法藏敦煌西域文獻》第 14 冊，上海：上海古籍出版社，2001 年，38—50 頁。

② 《道藏》第 11 冊，641 頁中欄。《道藏》本和敦煌本的《五稱符上經》在文字上有很多差異，特別是敦煌本有明顯的佛道並舉或直接抄襲佛經的詞彙，這些在《道藏》本中大都得到了修改。本節暫不考慮這些文本的差異，在此僅引用《道藏》本的文字。

③ 關於八威五勝符與《五稱符上經》的關聯，李福、謝世維都有討論，分別見 Gil Raz, “Time Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and the Eight Archivists”, *Asia Major*, Vol. 18., Part 2, 2005, pp. 27 - 65. 謝世維：《經典、靈圖與授度：〈洞玄靈寶二十四生圖經〉研究》，《文與哲》第二十期，2012 年，95—126 頁。

④ 《道藏》第 11 冊，632 頁下欄。

⑤ 《道藏》第 11 冊，633 頁中欄。

太上靈寶五稱自然符，先天而生，與道氣同化，吾道之真也。所從出生天地，天地萬神皆歸於靈寶也<sup>①</sup>。

同經卷下云：

靈寶爲道之先，神靈常所憑，諸天諸地諸聖之所共宗。玄洞通靈神真符、三皇天文大字、洞真經本，同於靈寶。故先撰爲五稱符，餘者入天氣，故曰天文字，及爲皇符也。並可以施召，役使天地之靈，皆先佩服靈寶，施文乃得神，得神至，輒憑已，不爲禍殃也<sup>②</sup>。

這說明《五稱符上經》已有“靈寶五符”產生在開闢之前，並且生成天地萬物，是無上尊貴的“太上”，且永劫不滅的觀念。而“靈寶五稱符”之所以也是“天文”，是因爲它與上清、三皇經符一樣，都是道氣和天氣之演化。在“天文字”這一點上，“靈寶五稱符”並不比上清和三皇經符要優越。這裏顯然沒有遵循《真文天書經》獨尊“靈寶赤書五篇真文”的觀念。這對考察《五稱符上經》與《真文天書經》的先後關係，應是重要的一個觀察點。

何謂“五稱”？《五稱符上經》卷下引用《玉札記》云：“五符，五方之稱者，道之真一也。”<sup>③</sup>這說明在《五稱符上經》成書之前，已經有《玉札記》之類的道書有了“五符、五稱”的概念。“稱”應該是相稱、相合的意思。結合所謂“五行之母，故曰五稱自然符”，說明“五稱”的概念應該是表示五方、五行相互合和之意。而關於《五稱符上經》中“靈寶自然文”的來歷，經中以小注的形式說：“仙公曰：五帝各受太上靈寶自然真文一篇，經乃分爲五篇。其本同其一篇也。其一篇是道之真文，彌綸天地萬方也。”<sup>④</sup>按照《五稱符上經》的理解，“靈”是通靈或通道，表現爲能够役使萬神；“寶”則是與天地相保。這種役使萬神並與天地相保的功效，顯然仍然有葛洪時代仙道思想的特點。因而《五稱符上經》全篇所講的，都是如何佩戴或服用“靈寶五稱符”，以便在日常生活中消災解難或白日昇仙，還是屬於個人求仙避害的範疇，與其他“元始舊經”強調“度人”與“度亡”的主旨不符。

① 《道藏》第11冊，636頁上欄。

② 《道藏》第11冊，640頁下欄。

③ 《道藏》第11冊，641頁中欄。

④ 《道藏》第11冊，633頁下欄。

這“五稱符”的畫寫特徵，也是以講求對稱的圖畫式線條為主，間有個別文字。但從表現形式上，比《抱朴子內篇》所載五符顯然要複雜得多。與《五符序》所載五方符命的符文相比，圖畫和圖形的特點更明顯，也應屬於“符圖”類型的“靈寶五符”。因而“五稱符”從形態上遠承葛洪時代的老君五符，從教義上則近接《五符序》的“靈寶五符”，但都有自己新的發展。“五勝符”或“五稱符”的五方神格，還是漢代傳統的五方五星五色帝，即東方歲星大帝句芒、南方熒惑赤帝太昊、西方太白星白帝少昊、北方辰星黑帝顓頊、中央鎮星黃帝文昌。這些在《五符序》和《五稱符上經》中出現的五方五帝名號，到“元始舊經”就都改頭換面為新的“五老帝君”了。

《五稱符上經》現在屬於“元始舊經”之列，但小林正美懷疑它原本是“仙公系”經典，後來被移入“元始系”。我認為《五稱符上經》原本並不是按照“舊經”的模式去造作的，它的作成應該早於“元始舊經”，但不一定原來屬於“仙公系”。這部經裏面其實也有一套與《五符序》的“靈寶五方符命”完全不同的“靈寶五符”，而其源頭大概可追溯到《抱朴子內篇》著錄的《八威五勝符》。這套五符原本與“靈寶”的概念無關，應該是在《五符序》提出“靈寶五符”的概念之後，原有的五方“五勝符”或“五稱符”被“靈寶化”的結果。至此，在《真文天書經》之前，我們已看到了“靈寶五符”概念的兩種不同表現形式：符文形式的“靈寶五方符命”和符圖形式的“靈寶五稱符”，而這很可能還並不是 320—390 年代之間江東道教相傳的“靈寶五符”的全部。

### 三 《五篇真文》：祖本及增衍

早在 1982 年，小林正美就專門考察了靈寶經中的“靈寶赤書五篇真文”<sup>①</sup>。他認為：“靈寶赤書五篇真文”首先是一組五方秘篆符文；其次，除了符文，還有這“五篇真文”的效用及其儀禮的方法。因此，這是一套符文、功用、儀禮兼備的文本。這個文本曾經是，但現在卻不是以一部靈寶經的面貌單獨存在，而是被改編進了兩部“元始舊經”之中。如果說“五篇真文”強調的是秘篆真文的咒力，收納這“五篇真文”的元始系靈寶經，則強調通過真文的咒力來救濟十方衆生，因而元始系靈寶經較之“五篇真文”的思想，明顯多了佛教“大乘主義”的影響。

<sup>①</sup> 小林正美：《靈寶赤書五篇真文の思想と成立》，1982 年初刊，收入氏著：《六朝道教史研究》，此據中譯本，98—128 頁。



由此，他提出這套《靈寶赤書五篇真文》產生在“元始舊經”作成之前的太元末至隆安年間(397—401)，可以說是“元始系”靈寶經的祖本；而其作者就是葛巢甫。小林特別強調：以往學者認為葛巢甫“造構靈寶”是造出了全部靈寶經<sup>①</sup>，其實葛氏只造出了《靈寶赤書五篇真文》這一種而已。

對小林先生的這些看法，可從三個關鍵點上做出回應：

第一，《靈寶赤書五篇真文》是否曾經在“元始系”作成之前單獨存在過？我對此是持疑的。因為現有的材料不足以支持這樣一個文本的單獨存在——既無道教內外目錄書著錄的蹤跡，也無其他典籍徵引的線索。小林相對比較直接的依據，主要是見於專門為解釋《真文天書經》中秘篆符文的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(簡稱《赤書玉訣妙經》)，其中有“舊文”與“舊法”之說。但“舊文”和“舊法”只能說明此前確有可作依憑的“文”和“法”，如何能直接指向這個《靈寶赤書五篇真文》的舊本？

第二，葛巢甫是否真的是這“五篇真文”的作者？僅從“五篇真文”的內容和思想來看，也不能確定其與葛巢甫有何關係。倒是小林用以討論葛巢甫在傳承靈寶經過程中所起作用的那段文字，可以肯定並不全是六朝時期《真一自然經》的原文，而是經過了唐代《道教義樞》的加工。有可能與葛巢甫直接相關的“靈寶五符”，見於《真誥》記載的葛氏家傳《靈寶五符》，但葛巢甫似乎一直對此秘而不宣，直到劉宋泰始年間纔由葛粲獻給了陸修靜<sup>②</sup>。如果葛巢甫造作過《靈寶赤書五篇真文》，說明他早已把葛氏家傳的《靈寶五符》公開傳布，葛粲也就沒必要再把家傳的《靈寶五符》拿給陸修靜了。實際上，葛巢甫所造的應該是“仙公新經”，那裏面並沒有公布葛氏家傳的“靈寶五符”是什麼樣<sup>③</sup>。因此，葛氏家傳的《靈寶五符》，應該是與前述五方符命和五稱符都不同的另一套“靈寶五符”。足見當時所謂的“靈寶”，實在有多種不同的表現形式。“古靈寶經”形成之前的

① 這種看法比較有代表性的意見來自司馬虛，他針對薩梭(Michael Saso)認為靈寶經成書於320年代的看法，明確指出：“(靈寶經)目錄中絕大多數靈寶經無疑都是公元390年代由葛巢甫作成的。”見Michel Strickmann, “History, Anthropology, and Chinese Religion”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 40, No. 1, 1980, pp. 201–248, esp. 215. 但此說現在看來需要修正。

② 《真誥》卷二十《翼真檢》第二，《道藏》第20冊，609頁下欄。對此的分析，詳見拙文《古靈寶經形成之前的靈寶五符》，收入本書第五章第一節。

③ 按照小林有關《五稱符上經》等三經是被“移新入舊”的看法，《五稱符上經》原本也應該屬於“仙公新經”，而裏面公布了靈寶五稱符的圖像。但《五稱符上經》的源頭在“五勝符”，而非葛氏家傳的靈寶五符。況且《五稱符上經》原本並不是葛氏道所傳的經典，現在經文小注的“仙公曰”很可能都是葛氏道對既有的《五稱符上經》改造時所為。

“靈寶五符”，原本並不只有一套。

第三，“五篇真文”與“元始系”經典的差別，是否可以用佛教“大乘主義”來區分？多年來，學界對小林有關“元始系”靈寶經是在受到鳩摩羅什譯經中佛教“大乘主義”影響纔產生的說法多有批評。“古靈寶經”的造作受到佛教的影響是不爭的事實，關鍵在於如何表述這種影響的方式和程度。其中最大的分歧意見是：應不應該把靈寶經所受的佛教影響，具體歸結於某部或某些佛教譯經？雖然有學者力證靈寶經是受到某部或某些佛教譯經影響而作成的<sup>①</sup>，但許理和（Erik Zürcher）早就指出，靈寶經的作者不是受到某種專業的佛教知識影響，而是受到被歪曲和簡單化了的世俗化佛教知識的影響<sup>②</sup>。靈寶經中的佛教因素，更有可能來自當時社會上比較一般性的佛教知識背景。而這樣的佛教背景的主要理論資源，應該既有來自漢末三國時期的譯經所積澱下來的佛教知識，又有來自鳩摩羅什時代新出的譯經，只不過不能採取“非此即彼”的研討方式，在強調羅什譯經影響的同時，完全否認支謙、康僧會等漢末三國江南地區譯經影響的存在。

雖然小林對《靈寶赤書五篇真文》的研究結論不一定令人信服，但不可否認，他對《靈寶赤書五篇真文》的重視，無疑對後來的研究者有重要的啟發。其後，王承文、呂鵬志、謝世維等先生都對靈寶經中的秘篆符文系統做過重要的研討，也都強調了以《靈寶赤書五篇真文》為代表的“天書”概念對整個靈寶經的經教體系建構所起的作用<sup>③</sup>。他們已經注意到靈寶經中的“天書”，實際上包括了

① 如小林認為元始系古靈寶經是受到鳩摩羅什譯經的影響，王承文又呈現出《大方廣佛華嚴經》與靈寶經之間的關係。見王承文：《古靈寶經與〈大方廣佛華嚴經〉等佛經關係考釋》，《文史》2011年第3輯，63—84頁。

② Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 84–147. 謝世維的觀點與許氏有共通之處，即也認為靈寶經對佛教因素（特別是“大乘之道”）的借用是零散、片面、漸進的，而不是一種直線式的序列過程，見《古靈寶經中的大乘之道：論中古時期道教經典形態的轉變》，《成大中文學報》第36期，2012年，1—36頁。

③ 分別參見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，691—781頁。王承文：《靈寶“天文”信仰と古靈寶經教義の展開》，京都大學人文科學研究所編：《中國宗教文獻研究》，293—335頁；王承文：《論古靈寶經“天文”和“神符”的淵源——以〈太上洞玄靈寶五符序〉的釋讀為中心》，余欣主編：《中古時代的禮儀、宗教與制度》，339—374頁。王承文：《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經的分類及其內在關係考釋》，《敦煌學輯刊》2012年第3期，42—60頁。呂鵬志：《早期靈寶經的天書觀》，郭武主編：《“道教教義與現代社會”國際學術研討會論文集》，571—591頁。Lü Pengzhi, “The Jade Instructions on the Red Writings for Summoning Ghosts and Demons of the Northern Feng Mountain and the Five Lingbao True Writs”, in Florian C. Reiter ed., *Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium*, Harrassowitz Verlag, 2011, pp. 31–49, esp. 41–44. 並參其中文稿《攝召北鄴鬼魔赤書玉訣與靈寶五篇真文——〈太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經〉校讀拾遺》，《宗教學研究》2010年第4期，20—30頁。謝世維：《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，25—124頁。

“靈寶五符”“五篇真文”“五方天文”等在內不同種的秘篆文符圖，卻很少有人嘗試將各種不同的秘篆文看作是不同的歷史發展階段的產物。

所謂“秘篆文”，是指道經中用篆體字書寫的一種特殊文字，屬於漢字的一種變體；但爲了強調這類文字本身所具有的神秘性和神聖性，就故意用平常人不易識別的書體來書寫，故稱“秘篆文”。秘篆文在上清經和靈寶經中都有。按照靈寶經的理論，這些秘篆文字，不是出自世間凡人的手筆，而是來自天界，由宇宙開闢之前的元炁混化凝結成文字，再由道教主神元始天尊，命天真皇人將其翻譯轉寫成世間文字傳下人間，人間道士只是摹寫和傳誦這些字體，稱其爲“天書玉字”，以示尊崇。基於這樣的理念，秘篆文通常就成爲一部靈寶經甚或整個靈寶經典集成中最核心和最神聖的基本構成，是靈寶經教信仰核心的集中體現之一。因此，秘篆文是道教在中國本土信仰傳統的神聖文字崇拜觀念下，建構自己教義體系的重要基石，值得給予充分的重視。

從現存道藏經本來看，“古靈寶經”中的秘篆文以及與之相應的釋文，主要出現在以下幾部經典：《太上靈寶五符序》《元始五老赤書玉篇真文天書經》《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》《太上洞玄靈寶諸天内音自然玉字》《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》《洞玄靈寶二十四生圖經》。除《靈寶五符序》外，其他諸經都屬於所謂的“元始舊經”。這本身就是一個值得思考的現象：以元始天尊爲主神的“元始諸經”多次出現的秘篆文，在以葛仙公爲主要傳承人物的“仙公諸經”中基本沒有被徵引和重複；而且“仙公諸經”也基本上沒有哪怕僅是提及這些秘篆文的存在。爲什麼？

對靈寶經中不同的符文或秘篆文的概述，見敦煌寫本 P. 2256 云：

經之本源，自然天書，八會之文，凡一千一百九字。其六百六十八字，是三才之原根，生天立地，開化人神，萬物之根。〔故〕云有天道、地道、〔人道〕、神道，此之謂也。修用此法，凡有四科：第一〔主〕召九天上帝，校神仙圖錄，求仙致真之法；第二主召天宿星官，正天分度，保國寧民；若乃五星錄越，四七受災，施八會之道，行天書之妙，和天安地，則萬禍自消；第三攝制酆都，馘斷六天，群魔降伏，鬼妖滅爽；第四敕命水帝，召龍上雲，海瀆之靈，莫不敬奉之也。其二百五十六字，論諸天度數期會，大聖真仙，名諱位號，所治官府，城臺處所，神仙變化，升降品次，衆魔種類，人鬼生死，轉輪因緣。其六十三字，是五方元精名號，服御求仙，煉神化形，白日昇騰之法。餘一

百二十三(二)字，闕無解音<sup>①</sup>。

這裏介紹了靈寶經中出現的四種不同的“自然天書，八會之文”，亦即秘篆文，總共 1109 字。被認為作於隋代的《玄門大義》，明顯繼承了 P. 2256 義疏的內容。《玄門大義》更進一步明確指出這 1109 字對應的秘篆文系統：

八會本文凡一千一百九字，其五篇真文，合六百六十八字……其諸天内音，天有八字，三十二天，合二百五十六字……其六十三字，是五方元精名號……餘一百二十二字，闕無音解<sup>②</sup>。

結合 P. 2256 和《玄門大義》可知，這 1109 字的秘篆文，屬於四個不同的系統：(1) “五篇真文”共 668 字(實際應為 672 字)，(2) “諸天内音”共 256 字，(3) 63 字的五方元精名號，(4) 闕無音解的 122 字<sup>③</sup>。後兩種秘篆文暫不列入本節討論的主題，在此重點關注的是“五篇真文”和“諸天内音”這兩種秘篆文。

所謂“五篇真文”的秘篆文字體，最早、最完整地出現在“元始舊經”第一經《元始五老赤書玉篇真文天書經》，其對應的漢字正體，則見於《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》。在此先以五方中的東方為例，看“五篇真文”的秘篆文具有哪些明顯的特徵。

《赤書玉訣》對東方九炁青天秘篆文的釋文為：

#### 東方九炁青天真文赤書玉訣

東方九炁，始皇青天，碧霞鬱壘，中有老人，總校圖籙，攝炁降仙。

歲星輔肝，角亢鎮真，氐房心尾，四景回旋，箕主七辰，正斗明輪，承炁捕非，掃除災群。

東山神咒，攝召九天，赤書符命，制會酆山，東魔送鬼，所誅無蠲，悉詣木官，敢有稽延。

下制東河，溟海水神，大劫洪災，蛟龍負身，水府開道，通逕百千，上帝赤文，風火無間。

合一百二十字，皆元始自然之書，一名《生神寶真玄章》，一名《東山神

① 這段話在 P. 2256 中先後兩次出現，文字有差異，現據王卡的錄校補了幾個字。見《中華道藏》第 5 冊，511 頁上欄至中欄。

② 《道藏》第 24 冊，736 頁下欄至 737 頁上欄。

③ 王承文在 2009 年香港的會議論文中指出：63 字指的是《太上靈寶五符序》中的“五方五牙玉文”，122 字指的是《洞玄靈寶二十四生圖經》中的“三部八景三篇玉文”96 字和“八景籙五方魔王姓諱符音”16 字。

咒八威策文》。

《真文天書經》以“東方安寶華林青靈始老九炁青天赤書玉篇真文”為題，其下是120字的秘篆文字形，後云：

《東方青帝靈寶赤書玉篇》，上二十四字，書九天元臺，主召九天上帝，校神仙圖籙。其下三十二字，書紫微宮東華殿，主召星官，正天分數。其下三十二字，書東桑司靈之館，主攝鬼魔，正九天氣。其下三十二字，書九天東北玉闕丹臺，主攝東海水帝，大劫洪災之數，召蛟龍及水神事。合一百二十字，皆元始自然之書也。一名《生神寶真洞玄章》，一名《東山神咒八威策文》。

《真文天書經》這裏所說的120字秘篆文又分為四組，分別主召九天上帝、星官、主攝鬼魔和水帝，也就是上引P. 2256和《玄門大義》中所說的“凡有四科”的內容。每一科都有東、西、南、北、中五方的不同秘篆文字體，共668(或672)字。每一科具體施用時，都需要五方秘篆文具備纔能有效。因此，所謂“五篇真文”也可以說並不是只有一套東、西、南、北、中的靈寶真文，而是有四套可以依據不同用途選用的五方真文。

“五篇真文”的秘篆文至少有兩個特點：一是帶有神咒的性質，或者說“五篇真文”實際上就是“生神章”或“神咒文”。而且這種神咒和《抱朴子內篇》所表現出的漢晉道術道教特色一脈相承。所召攝的九天上帝、星官、鬼魔和水帝，也大都是具有漢魏傳統信仰特色的神鬼。二是咒文基本符合漢語的語法習慣，此點與下面的“諸天内音”相比，尤其是一個不能忽視的特點。這套秘篆文，本節按靈寶經中的自稱，以“真文”來代稱。

可見，《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》裏面的《靈寶赤書五篇真文》，是屬於符文，而非符圖，即都是可識讀的一些漢字的變體寫法。“五篇真文”即“五方真文”，都是由兩部分組成的：第一部分是各方的“玉篇真文”，這是由四組秘篆文組成的，五方共二十組，各有不同的釋讀和功效；第二部分是兩組符文，分別是“某方某帝某炁天文化生某帝炁”和“某方某帝符命”，五方共十組。王承文先生指出，這第二部分的兩組符文，其實就是《五符序》裏面的“靈寶五方符命”，原本是一方一組，現在拆分為一方兩組<sup>①</sup>。亦即說，原本《五符序》裏面的“靈寶五

<sup>①</sup> 最早揭示兩套符文相似性的是柏夷，詳見王承文前揭《論古靈寶經“天文”和“神符”的淵源》，346—347頁。

符”只是“靈寶五方符命”這五篇符文，而《靈寶赤書五篇真文》則在此基礎上，不僅發展出新的五方各四組秘篆符文，而且把原來的“靈寶五方符命”也拆分開來，成了五方各有六組符文，共三十組 668 字的複雜的秘篆文系統。此外，《真文天書經》還載有一套“五帝真符”，也涉及了靈寶天文，很難說它不是“靈寶五符”的另一種表現形式。

《真文天書經》對五方五帝的稱號變成了“五老君”：東方安寶華林青靈始老君、南方梵寶昌陽丹靈真老君、中央玉寶元靈元老君、西方七寶金門皓靈皇老君、北方洞陰朔單鬱絕五靈玄老君。這種名號的變化與符文圖像筆畫的簡繁，顯然也體現了《五符序》和《真文天書經》成書時代不同：《五符序》成書較早，五方五帝的神格稱號和符文筆畫都相對簡單；而《真文天書經》成書較晚，五方五老神格稱呼與秘篆文的筆畫就繁複得多了。

不過，雖然有這些明顯的變化，但從唐人對《五符序》所載的《靈寶五方符命》秘篆文的釋讀來看<sup>①</sup>，所謂“九氣青天”“三天”“總攝群仙”“河源”“北酆”等語詞和概念，仍然在《靈寶赤書五篇真文》中可以見到。這說明，《靈寶五方符命》與《靈寶赤書五篇真文》雖然形成的時間有先後，表現形態有簡繁，但在符文觀念上，仍具有相同的思想特質，即都是起到驅邪避災功能的道術性符咒範疇。

明乎此，則可知所謂《靈寶五符》的前身，未必是《抱朴子內篇》的“老君入山五符”，而《靈寶赤書五篇真文》的祖本來源之一，則可確指為是《靈寶五方符命》。它們不僅在秘篆符文的外形上相同或相近，而且符文符命的意涵與使用的功效上，都明顯有承續的關係。從《抱朴子》到《五符序》，再到《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》，我們看到了從一般意義上的“五符”的圖形，到“靈寶五符”的符文，再到“五篇真文”的發展過程。想要在《靈寶五方符命》和《靈寶赤書五篇真文》之間，再加入所謂葛巢甫造構的《靈寶赤書五篇真文》，顯然是既沒有必要，也沒有可能的。

如果說《五符序》將“靈寶五符”的來歷與老君完全撇開了關係，是“靈寶五符”與葛洪時代老君諸符的一個顯著區別，那麼《靈寶赤書五篇真文》相較《靈寶五方符命》最大的區別，在於它被賦予了更新的神聖來源和更高的本源性地位。《真文天書經》卷上云：

<sup>①</sup> 正如王承文所指出，《五符序》中五方符命秘篆文的釋讀，可以唐代李玄真《上清金母求仙上法》所載“解五方真文十符音”為例。

五老玉篇，皆空洞自然之書，秘於九天靈都紫微宮七寶玄臺，侍衛五帝神官，依玄科，四萬劫一出。《元始洞玄靈寶赤書玉篇真文》，生於元始之先，空洞之中。天地未根，日月未光，幽幽冥冥，無祖無宗，靈文晦藹，乍存乍亡。二儀待之以分，太陽待之以明。靈圖革運，玄象推遷，乘機應會，於是存焉。天地得之而分判，三景得之而發光。靈文鬱秀，洞暎上清，發乎始青之天，而色無定方。文勢曲折，不可尋詳。元始煉之於洞陽之館，冶之於流火之庭，鮮其正文，瑩發光芒。洞陽氣赤，故號赤書<sup>①</sup>。

這是講明《五篇真文赤書》的來歷是空洞自然而生的天文玉字，早在宇宙開闢之前就已存在，但文勢曲折，色無定方。直到元始天尊將其在洞陽之館和流火之庭冶煉，纔形成固定的赤書文字。這裏似乎並沒有把這些天文玉字的原型歸結為是道炁。同經卷上又云：

《元始赤書玉篇真文》，上清自然之靈書，九天始生之玄札，空洞之靈章。成天立地，開張萬真，安神鎮靈，生成兆民。匡御運度，保天長生。上制天機，中檢五靈，下策地祇。嘯命河源，運役陰陽，召神使仙。此至真之文，妙應自然，致天高澄，使地固安，五嶽保鎮，萬品存焉。元始刻題上帝靈都之館，累經劫運，而其文保固天根，無有毀淪<sup>②</sup>。

除了繼續強調“五篇真文”在過去曾有的本源性和開闢之功，又強調了其對天地萬物的神效，以及其在未來永存不滅、隨劫輪轉的特性。這就明顯地受到了佛教思想的影響。同經卷下的末尾處云：

靈寶真文，以赤明開玄之始，號曰空渾赤書景皇真文。天地分判，天號之靈，地號之寶，故曰靈寶<sup>③</sup>。

《真文天書經》把《靈寶赤書五篇真文》作為宇宙開闢之前就已存在的神聖之物，甚至說天地、日月、萬物都是因由這“五篇真文”而產生和固定下來。較之《五符序》對“靈寶五符”的描述，顯然其宗教神學化的意味更加濃重。而所謂“靈寶”，原來就是“天地”而已。這解釋與《五稱符上經》也不相同，說明對於“靈寶”的概

① 《道藏》第1冊，774頁中欄。

② 《道藏》第1冊，784頁上欄。

③ 《道藏》第1冊，799頁中欄。

念,不同的作者、不同的時代都有不同的理解,因而表現形式也不同。如果“靈寶”這一基本概念都不統一,又怎麼能讓全部靈寶經共同尊奉“靈寶赤書五篇真文”這一種“靈寶”的表現形式?

#### 四 “五方天文”: 炁化而成的靈寶天文

如前所述,《五稱符上經》也號稱“靈寶五稱符”具有先天地生的本源性質,並且也提及了“靈寶自然真文”。那麼,能否據此認為《五稱符上經》是在承認《靈寶赤書五篇真文》神聖性的前提下展開自己的說教? 在我看來,結論恰恰相反。首先是《五稱符上經》的老君神格,在其他“元始舊經”有關靈寶經傳授的譜系中並未出現過,而在老君講“五稱符”時,也幾乎沒有暗示過有元始天尊的存在。這說明兩經的造作者各自尊奉不同的神格。其次是“五篇真文”的圖形圖像與“五稱符”完全不同,《真文天書經》把“五篇真文”具體化為五套三十組符文,共 668 字,“靈寶五稱符”卻只是五個可以對折剖開的符圖。而這兩套不同的符文和符圖,卻都自稱是宇宙開闢、萬物生成的本源,這其實正說明靈寶經的造作是有自相矛盾之處的,就是因為它們的作者並非同一個人或同一派人。

此外,《五稱符上經》強調的是佩戴和安置《靈寶五稱符》,而不是施用“五篇真文”。甚至說擁有了“靈寶(五稱)符”後,還可進一步按照“靈寶圖”來修行。而“靈寶圖”即“二十四真圖”。《五稱符上經》還只列舉了“二十四真圖”的簡稱和主要的功效,而“元始舊經”之一的《洞玄靈寶二十四生圖經》則將這二十四真圖改為由元始天尊傳授,並有更詳細的說明<sup>①</sup>。值得注意的是,《二十四生圖經》說元始天尊傳度的是“洞玄金書紫字玉文丹章自然靈圖”。“金書紫字”顯然和“赤書”不同。因此,很難讓人相信《五稱符上經》是在《靈寶赤書五篇真文》被確定下來之後,再尊奉“五篇真文”而作成的。換言之,《五稱符上經》提及的“靈寶自然真文”,並不必然指代《靈寶赤書五篇真文》;“五稱符”應該是早於“五篇真文”的一套“靈寶五符”。

如果我們仔細考察除《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》之外的“元始舊經”各經,似乎《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》提到“當丹書靈寶真文五篇,於

<sup>①</sup> 有關這二十四圖的來源與功用,參謝世維前揭文《〈洞玄靈寶二十四生圖經〉研究》,但他沒有正面討論《五稱符上經》與《二十四生圖經》的時代先後。



中庭。五案置五方，一案請一篇真文”<sup>①</sup>。《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》也講到了“靈寶赤書五方真文”，《太上洞玄靈寶無量度人上品經》提及有“赤明開圖，元始安鎮，敷落五篇，赤書玉字”。此外各經，並沒有先把《靈寶赤書五篇真文》擺放在最高貴和最根本的位置，然後再展開自己的論說。有些經典根本不提“五篇真文”，有些經典則明顯在強調與“五篇真文”不同的天文和玉字。例如《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》卷一開篇，借天真皇人之口說：

天書玉字，凝飛玄之氣以成靈文，合八會以成音，和五合而成章。大運啓期，琳琅自生，神風虛奏，韶響洞鳴。煥乎諸天之上，琅曜太幽之中。與龍漢而俱化，披赤明於延康。煉水火於生死，與億劫而長存。開八垣於幽紐，植靈光於太陽。二儀持之以判，三景持之以分。上聖乘之以光，五嶽寶之以靈。一切得之以生，國祚享之以安。……爲天地之根，得之者不死，奉之者長存，寶之者真降，修之而神仙，度死骸於長夜，煉生魂於朱宮。妙化之文出於自然，混之不濁，澄之不清，毀之不滅，滅而復生。高秀太虛，萬帝之宗，威靈恢廓，難可名焉<sup>②</sup>。

所謂道炁化成的天文玉字，應該是特指這套“諸天內音自然玉字”。而這幾乎是在《靈寶赤書五篇真文》之外，又推出一個宇宙萬物的本源來！這套靈寶天文的出世，也與“五篇真文”經過元始天尊在洞陽之館、流火之庭的冶煉成赤書完全不同。卷三《大梵隱語無量洞章》講述說：元始天尊與五老上帝等仙真，在赤明世界栢陵舍香林園長桑之下，忽然天昏地暗了三天三夜，元始天尊在五老上帝的懇求下，施展法力：

俄頃之間，天氣朗除，冥晦豁消。五色光明，洞徹五方。忽然有天書，字方一丈，自然而見空玄之上五色光中。文采煥爛，八角垂芒，精光亂眼，不可得看。……靈書八會，字無正形，其趣宛奧，難可尋詳。天既降應，妙道宜明。便可注筆，解其正音。使皇道既暢，澤被十方。……四八天合三十二天，合二百五十六字，皆三十二天大梵隱語無量之音。天有飛玄自然之炁，合和五音，以成天中無量洞章。上演諸天之玄奧，讚大有之開明；中

① 《道藏》第34冊，387頁中欄。

② 《道藏》第2冊，532頁上欄。

理自然之炁，普度學仙之人；下度生死之命，拔出長夜之魂<sup>①</sup>。

《靈寶赤書五篇真文》的初始狀態就是自然玉篇，元始天尊將其冶煉成為固定化的赤書形態，由五老將其密藏在天上的紫微宮七寶玄臺，當劫運期會之際，“五篇真文”得以傳布人間。而“諸天內音”是道炁凝結成的文字，經天真皇人傳授，其形成文字是在開闢之後的一次元始天尊說法聚會之時。這樣一套“諸天內音自然玉字”，因應四方各 8 天，共 32 天，每天有 8 字，共 256 字。在《諸天內音自然玉字》中，既有符文圖像，又有釋讀的文字。

所謂“諸天內音”秘篆文，最早出現在《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》。《諸天內音》“東方青帝八會內音自然玉字九炁總諸天文”的秘篆文字形，見於《諸天內音》卷一，對應的釋文則見於卷三。

釋文作：

宣婁阿會，無愁觀音。須莛明首，法覽菩曇。稼那阿奔，忽訶流吟。華都曲麗，鮮苔育臻。答落大梵，散煙慶雲。飛灑玉都，明魔上門。無行上首，回蹠流玄。阿陁龍羅，四象吁員。

這套秘篆文，按其經典自稱為“天文”。對比《赤書玉訣》和《諸天內音》，同為東方的秘篆文，兩者具有明顯的不同：《赤書玉訣》的真文字數有 120 字，《諸天內音》天文只有 64 字；《赤書玉訣》的“真文”讀起來還符合漢語的表達習慣，《諸天內音》的“天文”很多地方看似是音譯，很難連貫成句。所以，這是兩套不同來源和用途的秘篆文，很可能其作者也並非同一個人。

如前所述，《真文天書經》和《赤書玉訣妙經》所載的 668 字（或 672 字）的“五篇真文”，通常被認為是全部“古靈寶經”的基礎和根源所在，其中又分成了四套不同用途的真文，各配置五方。四套真文所反映的思想觀念，有很多還帶有早期上清經的痕跡。這說明現存於“古靈寶經”中的“五篇真文”製作時，受到了上清經的影響——準確地說是因為與上清經同處江東地區，因而與上清經一樣具有強烈的地域信仰特色，其對佛教學習和模仿的痕跡還不明顯。但隨著“古靈寶經”的發展，《諸天內音》等經四方三十二天的思想則明顯來自佛教的影響。因為中國本土傳統早就有五方的觀念，“五篇真文”側重於五方，就主要是在本

<sup>①</sup> 《道藏》第 2 冊，545 頁下欄至 546 頁上欄。

土傳統觀念下的產物。“五篇真文”的秘篆文字體，是從本土傳統中的符篆文轉化而來的。但到《諸天内音》，不僅不再講五方，改而講四方，而且三十二天的名稱，以及三十二天各有 8 字而出現的 256 字的秘篆文，有很多是模仿佛教梵文音譯而造作出的“偽梵文”<sup>①</sup>。這樣做的目的，就是為增強這一套“天文”的神聖性和神秘性。

《諸天内音》這套“天文”，在其後的《太上洞玄靈寶五煉生尸經》中有了一個“改進版”。之所以這樣說，正如前引《玄門大義》所言，《諸天内音》原本只有東、西、南、北四方各 8 天，每天各 8 字，每方 64 字，共 32 天，總計 256 字的秘篆文。而《五煉生尸經》則在《諸天内音》四方 256 字之外，又增添了“中央”一天的 16 字秘篆文，成為“五方天文”，總數達到 272 字。但這 272 字版本的“天文”，並沒有被 P. 2556 和《玄門大義》等靈寶經義疏作品的作者所接受，他們仍然認為“諸天内音”只有 256 字。

儘管如此，從南北朝到唐宋，依據道教《五煉生尸經》的理論，在道教信徒和某些不一定信仰道教的死者墓葬中使用“五煉生尸法”來安置靈寶五方鎮墓石，成為一種具有一定普遍性的葬俗。而靈寶五方鎮墓石上的秘篆文天文及其對應的釋文，就是出自《五煉生尸經》的“五方天文”，即《諸天内音》的“四方天文”，加上單獨新加入的中央天文。因此，對後世產生深遠影響的，既非《赤書玉訣妙經》的“五篇真文”，也非《諸天内音》的“四方天文”，而是《五煉生尸經》中“改進版”的“五方天文”。

## 五 “中央天文”來源的確認及意義

關於《諸天内音》的“四方天文”變成《五煉生尸經》中的“五方天文”這一現象，張勛燎、白彬先生已正確指出：“五方天文”中的中央一方的秘篆文，肯定是在東、南、西、北這四方之外新增的<sup>②</sup>。我對此十分認同。他們進而將中央這一方的 16 字秘篆文的來源，追溯到陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》中五方“衛靈神咒”的中方衛靈神咒。《五煉生尸經》“中央天文”16 字為：

① 關於“偽梵文”，或稱“擬梵文”，見 Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, pp. 84–147, esp. 109–112. 關於道教中人為何會對這些偽梵文感興趣，見謝世維前揭《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，78—103 頁。

② 詳見張勛燎、白彬：《中國道教考古》第 5 冊，北京：綫裝書局，2006 年，1574—1578 頁。

黃中總氣，統攝無窮。鎮星吐輝，流煉神官<sup>①</sup>。

陸修靜《授度儀》載五方衛靈神咒的“中央衛靈神咒”云：

黃中理炁，總統玄真。鎮星吐輝，流煥九天。開明童子，一十二人。元氣陽精，焰上朱煙。同照一室，及得我身。百邪摧落，殺鬼萬千。中山神咒，普天使然。五靈安鎮，身飛上仙<sup>②</sup>。

兩相比較，的確可以證明《五煉生尸經》的“中央天文”與《授度儀》“中央衛靈神咒”有密切關聯；甚至可以推斷，“中央天文”就是從 64 字的“中央衛靈神咒”截取了前 16 字，又加以改造而形成的。很明顯，“中央衛靈神咒”本身也具有和“五篇真文”一樣的語法和句式特徵，是基於中國本土的咒術傳統。而“中央天文”不僅在字數上只是其他四方各方天文的四分之一，而且語法和句式上都和其他四方不同，更接近於“五篇真文”的語法特徵。“五方天文”之中，只有“中央天文”的字數和語法特徵與其他四方天文明顯不同，足以判斷“中央天文”是後加進來的無疑。

關於陸修靜作《授度儀》的時間，我認為應與陸氏《靈寶經目序》一樣，都是在 437 年<sup>③</sup>。《授度儀》是陸修靜摘引當時已有的靈寶經內容作成的，所以《授度儀》的成書時間幾乎可以成為判斷一部分靈寶經成書時間的基點。換言之，《授度儀》中徵引到的靈寶經，就是在此前已經成書的，而《授度儀》沒有徵引到的靈寶經，很可能在當時還沒有成書。也有學者研究過《授度儀》的引用書目情況<sup>④</sup>，在本節所提及的這些靈寶經中，《真文天書經》《赤書玉訣妙經》《諸天內音》三部經書都已經被提及或被徵引到內容，因而可以斷定這三部經典都是在 437 年以前就已成書的。但《授度儀》並沒有提及或徵引到《五煉生尸經》的內容，《授度儀》中只有《諸天內音》的“四方天文”，而不見《五煉生尸經》的“五方天文”。因此，有理由推測，《五煉生尸經》是在 437 年以後至 471 年陸修靜作《三洞經書目錄》之間纔作成的；從“四方天文”加中央天文變成“五方天文”，也應是在 437—471 年間完成的。

① 《五煉經》只有中央天文的秘篆文而無釋文，此據杜光庭：《太上黃籙齋儀》卷五十七，《道藏》第 9 冊，374 頁中欄。杜氏總稱這五方天文為“八天真文”，各方則稱“某方玉文”，但這已是晚唐的說法了。

② 《道藏》第 9 冊，頁 843c。

③ 劉屹：《論古靈寶經“出者三分”說》，2013 年初刊，收入本書第三章第四節。

④ 如丸山宏、呂鵬志、施舟人和柏夷等人的研究。前已列舉，此處不贅。

可見，在“元始舊經”中，的確也是有成書時間先後的。首先是《真文天書經》與《赤書玉訣妙經》這兩部緊密相關的經典，它們是在江東的地方信仰影響仍然很強烈的時候作成的，而《諸天內音》則是在受到明顯佛教影響後作成的。由於它們都在 437 年之前作成，要想進一步追尋其先後關係，現在還感覺有點無從下手。其次，《五煉生尸經》相對於《諸天內音》肯定是晚出的，不僅因為有從“四方天文”到“五方天文”的變遷，而且《授度儀》中既有“四方天文”，又有 64 字“中央衛靈神咒”，卻唯獨沒有 16 字的“中央天文”。通過這兩個層次的先後關係，說明到 471 年“已出”的 21 卷“元始舊經”，理應是分成不同批次陸續作出的。

那麼，《授度儀》的“中央衛靈神咒”又是從何而來的？張、白二位先生只將“中央天文”追溯到《授度儀》就停住了，我認為還可以再向前追溯。實際上他們已經注意到，南宋留用光傳授、蔣叔輿編纂的《無上黃籙大齋立成儀》卷三十二中說到“太上靈寶自然五篇衛靈神咒”是“出《靈寶真文要解經》”<sup>①</sup>。但他們並沒有繼續去探究《靈寶真文要解經》的問題。所謂“《靈寶真文要解經》”，就是被陸修靜在 471 年列在“仙公新經”的《太上洞玄靈寶真文要解上經》。經中有太上帝君口說的“靈寶自然五篇衛靈神咒”，正與《授度儀》所載相同。而這“五篇衛靈神咒”，在其他“古靈寶經”中都沒有見到，因而《授度儀》的“五篇衛靈神咒”無疑是引自《真文要解上經》的<sup>②</sup>。這樣，《真文要解上經》的成書自然應比《授度儀》要早，也是在 437 年以前。在《真文要解上經》中，太上帝君還說：“此自然五篇衛靈神咒，舊出《靈寶五文》上篇，制魔召靈，役使群神，安鎮五嶽，保天長存，明理三光，致國太平，兆民享福，濟度群生。吾昔受之於元始天王。”<sup>③</sup>可見，所謂“五篇衛靈神咒”，是要配合“靈寶五篇真文”使用的。所謂“舊出《靈寶五文》上篇”，也應該是指“靈寶五篇真文”，但這不可能是現在載有“五篇真文”的《真文天書經》卷上。因為在《真文天書經》裏面，根本找不到這五篇衛靈神咒。所以我懷疑《真文要解上經》所說的“五篇真文”，與《天書經》所載的“五篇真文”，是不同時代的、內容不同的兩套“五篇真文”。

① 《道藏》第 9 冊，571 頁中欄。

② 丸山宏：《陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉初探》，625 頁也已指出，“衛靈神咒”是出自《真文要解上經》。

③ 《道藏》第 5 冊，905 頁中欄。

無論對《授度儀》的具體成書時間採取哪種看法，都不能否認：《真文要解上經》的內容因見引於《授度儀》，因此其成書應早於《授度儀》；而《五煉生尸經》的內容和經題都不見於《授度儀》，因此它必然晚於《授度儀》成書。這樣一種籠統的認知，與我考證《授度儀》為 437 年所作，故《真文要解上經》的成書早於 437 年，而《五煉生尸經》的成書是在 437—471 年之間的結論是吻合的。這一結論也意味著，《真文要解上經》這部“仙公新經”的成書實際上早於《五煉生尸經》這部“元始舊經”，也正符合我從多個不同角度考察“古靈寶經”而得出的“新經”早於“舊經”作成的大膽結論。

相反地，如果按照“舊經”早於“新經”的傳統看法，認為《真文要解上經》的作成晚於《諸天內音》和《五煉生尸經》等“元始舊經”，首先無法解釋為何《授度儀》中明明徵引了《諸天內音》的“四方天文”，卻沒有提及只有《五煉生尸經》纔有的“五方天文”。事實上，《授度儀》引用了《真文天書經》的“靈寶五篇真文”和《真文要解上經》“五方衛靈神咒”，這兩篇都是屬於“五方真文”的系統。如果《五煉生尸經》當時的“五方天文”已經具備，《授度儀》就無需徵引《諸天內音》的“四方天文”，應該出現完整的“五方天文”。

其次，《真文要解上經》提到“五篇衛靈神咒”見於“《靈寶五文》上篇”的說法也很值得玩味。按一般的理解，“《靈寶五文》上篇”就是載有“靈寶五篇真文”的《真文天書經》上卷，但實際上不僅是《真文天書經》上、中、下三卷沒有，在其他“元始舊經”中也幾乎找不到這“五篇衛靈神咒”的內容。如果《真文要解上經》晚於“元始舊經”，它怎麼會說出在“元始舊經”中並不存在的內容，留下這麼大的漏洞？而只有當《真文要解上經》早於“元始舊經”成書，後出的“元始舊經”因自標其崇高地位，自然不會限於“仙公新經”的說法，因而沒有“五篇衛靈神咒”的內容也就是毫不奇怪的。換言之，“五篇衛靈神咒”在“靈寶五文上篇”之說，很可能只是《真文要解上經》成書時代經典的狀況，那時還沒有“元始舊經”。而當“元始舊經”作成時，“元始舊經”的重要性超過了“仙公新經”，也就無需為了確保“仙公新經”的準確性，而讓“元始舊經”遵從《真文要解上經》的舊說了。

再次，在堅持“元始舊經”早於“仙公新經”的看法下，有無可能論證 64 字的“中央衛靈神咒”是基於 16 字的“中央天文”作成的？如果在早出的“元始舊經”《五煉生尸經》中，已把中央一方的 16 字當作了與其他 256 字秘篆文同等重要的“天文”，為何到晚出的“仙公新經”中，卻又單單把這 16 字的中央秘篆文與其

他文字摻和在一起，降格為保護五篇自然之文的一般性咒語來使用？為何其他“衛靈神咒”的文字和語法，都更像是“五篇真文”的內容，而不是更像“四方天文”？相較之下，《五煉生尸經》以《諸天內音》和《度人經》系統的四方 256 字秘篆文為基礎，又將《真文要解上經》五方衛靈神咒中的中央神咒（原本總計 64 字）取出 16 字來，人為地湊成五方秘篆文。這樣的推論應該更合理一些。

總之，《五煉生尸經》“中央天文”的來源，是在《真文要解上經》的“中央衛靈神咒”。明確這一點，無疑為論證“仙公新經”實際上應該早於“元始舊經”作成，提供了一個堅實的例證。

另外，256 字的“諸天內音自然玉字”，原本只有四方三十二天。直到《太上洞玄靈寶無量度人上品經》，雖然提及有“赤明開圖，元始安鎮，敷落五篇，赤書玉字”，這應是指“五篇真文”，但《度人經》實際強調的卻是四方三十二天的秘篆符文。到了《五煉生尸經》，又在四方之外，多出了“中央天文”，從而正式形成了“五方天文”。“諸天內音”有一個明顯的從“四方”到“五方”的發展過程，說明“元始舊經”對“天文”觀念的建構，並不是立足於“五篇真文赤書”這一個核心基點。從《度人經》和《五煉生尸經》這樣明顯後出的“元始舊經”，甚至可以看到對“五篇真文”不怎麼重視，反而突出強調“五方天文”的傾向。由此我們看到，即便在“元始舊經”中，實際上也並不如想象的那樣，所有經典都無一例外地明確地尊奉“靈寶赤書五篇真文”。

## 六 結語

從上面的論述可以看出，“元始舊經”在 5 世紀中期以前“已出”的 21 卷部分，至少存在“五篇真文”和“諸天內音自然玉字”（後演變成“五方天文”）這兩種不同的秘篆文系統，並各有從其基本概念派生出來的經典。這些“元始舊經”更多是在一種籠統的“靈寶”概念的前提下，各自展開自己的論說，而不是非常嚴格地遵守“元始第一經”所奠定的經教基礎。因而有必要重新評價《靈寶赤書五篇真文》對靈寶經所起的作用。這其實正符合近來人們對“古靈寶經”不是出自一人之手的新認知。與其說“元始舊經”自始至終都尊奉第一經《真文天書經》裏的《靈寶赤書五篇真文》，不如說隨著“元始舊經”的逐步造作，不同作者對“靈寶”的理解和認識，得以按照不同的表現方式呈現在“古靈寶經”中，《五符序》的“靈寶五方符命”、《五稱符上經》的“靈寶五稱符”、《真文天書經》的“五篇真文”、

《諸天内音自然玉字》和《五煉生尸經》所載的“五方天文”，正是這種出於衆手、不斷造作、各有尊奉的靈寶經形成史的真實反映。

如果承認“元始舊經”中的靈寶天文觀念本身就不統一，那麼“仙公新經”裏出現的“靈寶五符”“靈寶五篇真文”“靈寶五文”“元始五篇智慧經”“靈寶自然五篇”“靈寶五文上篇”“太上靈寶至真五篇太真道經”等，又如何能確指它們一定就是指《靈寶赤書五篇真文》？我認爲更應該考慮到這樣一種可能，即“靈寶”的概念從《抱朴子內篇》之後，變得逐漸重要起來。先是《五符序》抬高“靈寶五符”的神聖來歷，再出現了一批經典，如在《五稱符上經》中引用的《玉札記》和《開明經》等，都提及了“靈寶”或“五符”的概念。可惜這些經典大都亡佚，現在只能從“仙公新經”的引述中看到其部分經題和內容，也就是我借用陸修靜之語所說的“篇章所見”。這些“篇章所見”的隻言片語，實際上正反映了大約 4 世紀中期，即“古靈寶經”正式形成之前階段的靈寶經符概念。那時應該已有“靈寶五符”或“五篇真文”具有開闢之先神聖地位的觀念，有了“天文”或“真文”“十方”等基本的觀念。到 4 世紀末葛巢甫“造構靈寶”時，其主要的的作用應該是將靈寶經符與葛氏道建立起緊密的關聯，而他造構出的“靈寶”，就是“仙公新經”部分。所以，我們在討論靈寶經中的“靈寶”概念時，不應忽視從《抱朴子內篇》到“古靈寶經”正式造作出來之間的這大約六七十年，仍然曾有靈寶經符的各種概念和表現出現和流行過。“靈寶”的概念和“靈寶五符”的表現形式，並不是經由《真文天書經》的確立之後纔流行開來的。

在“仙公新經”裏面，也的確提到過“靈寶五篇真文”或“靈寶自然真文”，甚至有《太上洞玄靈寶真文要解上經》這樣的經典，似乎是專爲解說“五篇真文”的。但取之與“元始舊經”的《靈寶五篇真文赤書》相比較，多有不合。這是因爲葛巢甫時代雖然已有“靈寶五篇真文”的概念，甚至也有過某種形式的表現，但可能還沒有《真文天書經》裏面的《靈寶赤書五篇真文》那樣的形態。如果我們不固守所謂《真文天書經》確立起“靈寶赤書五篇真文”的概念，從而先後影響了“元始舊經”和“仙公新經”的印象，就會發現：先是“仙公新經”對 4 世紀中期的“靈寶”概念有所繼承和發展，接著“元始舊經”又在受到佛教影響的背景下對“靈寶”的概念進行了新的改造。因此，“靈寶”的概念在“古靈寶經”中實際上呈現不拘一格、多種多樣的形態，《靈寶赤書五篇真文》只是其中的一種表現形態而已。這對於我們瞭解“古靈寶經”的形成過程，可能是一個重要的前提。



## 第二節 古靈寶經中的“三洞說”

### 一 引言

“三洞四輔”七部道書體制，是中古道藏的基本結構<sup>①</sup>，也是中古道教最有特色的經教建設成就之一，有學者甚至以“三洞四輔”的成立，作為“道教”正式形成的標誌<sup>②</sup>。其中，“三洞”是指洞真部上清經、洞玄部靈寶經和洞神部三皇經，這是三組形成時間和所屬道派都不相同的道教經典。從歷史角度看，先有“三洞說”，後有“四輔說”作為補充。由於道教素來缺乏平實記錄歷史的意識和傳統，關於道教“三洞說”的來歷，最早是見於佛教方面的記載，如北周釋道安《二教論》云：

靈寶創自張陵，吳赤烏之年始出。上清肇自葛玄，宋齊之間乃行。尋聖人設教，本為招勸。天文大字，何所詮談？始自古文，大小兩篆。以例求之，都不相似。陽平鬼書，於是乎驗。晉元康中，鮑靖造三皇經被誅，事在晉史。後人諱之，改為三洞。其名雖變，厥體尚存。猶明三皇，以為宗極。斯皆語出凡心，寔知非教。不關聖口，豈是典經<sup>③</sup>。

釋道安的看法帶有佛教批判道教時固有的偏見和錯誤。實際上，靈寶經最早是假托葛玄所傳，上清經是東晉時丹陽許氏家族所傳，張陵與上清、靈寶和三皇本無關聯。但釋道安指出上清、靈寶和三皇經各有淵源，卻是事實。他所說的“三洞”，是三皇經因鮑靖被殺之事，而被“後人諱之，改為三洞”，並非上清、靈寶和三皇這三部經被稱為三洞<sup>④</sup>。這一說法可能無意中暗示了三皇經本與“三洞說”

① 關於三洞四輔構成道藏的基本情況，見陳國符：《道藏源流考》，1—104頁。福井康順：《道教の基礎的研究》，1952年初刊，此據京都：法藏館，1987年，137—170頁。吉岡義豐：《道藏編纂史》，1955年初刊；此據《吉岡義豐著作集》第三卷，東京：五月書房，1988年，1—149頁。大淵忍爾：《道藏成立史序說》，《道教史の研究》，217—258頁。修訂稿見氏著：《道教とその經典》，1—72頁。並參 Ōfuchi Ninji, “The Formation of the Taoist Canon”, in Holmes Welch and Anna Seidel eds., *Facets of Taoism*, New Haven and London: Yale University Press, 1979, pp. 253–267.

② 小林正美：《三洞四輔與“道教”的成立》，《道家文化研究》第16輯，北京：三聯書店，1999年，10—21頁。

③ 釋道宣：《廣弘明集》卷八《二教論·明典真偽》，CBETA 電子版《大正藏》第52卷，141頁中欄。

④ 三皇經為三洞經，類似的說法還見於釋道宣：《集古今佛道論衡》卷丙《太宗下敕以道士三皇經不足傳授令焚除事》，CBETA 電子版《大正藏》第52卷，386頁上欄至中欄。

有著密切的關聯。到唐代，叛道入佛的釋玄嶷《甄正論》則稱：

又三洞之名，還擬佛經三藏。三洞者，一曰洞真，二曰洞玄，三曰洞神。此之謂三洞。洞者，洞徹明悟之義。言習此三經，明悟道理。謂之三洞。洞真者，學佛法大乘經，詮法體實相。洞玄者，說理契真。洞神者，符禁章醮之類<sup>①</sup>。

釋道安以三皇經稱“三洞”，釋玄嶷以上清、靈寶、三皇這三部經統稱為“三洞”。這其實正符合道教三洞說形成過程中的不同階段。自《甄正論》關於“三洞”擬自佛教“三藏”之說一出，道教“三洞”與佛教“三藏”乃至“三乘”的關係，就成為研討“三洞說”時首先不能回避的問題。對此，柏夷先生已做了全面的回顧與闡述，說明道教的“三洞說”並非簡單模仿佛教。故“三洞說”與佛教的關係，似已無需申論<sup>②</sup>。

其次是關於道教“三洞說”出現的時間和創立者。陸修靜在 437 年所作的《靈寶經目序》中，已自稱為“三洞弟子”，而在 471 年又作《三洞經書目錄》。這兩處的“三洞”，都是指上清、靈寶和三皇這三組經典。陸修靜儼然是明確史料所載的最早使用“三洞說”之人。所以，陳國符、福井康順、吉岡義豐等先生，都認為“三洞說”是由陸修靜在 5 世紀前期首創的<sup>③</sup>。大淵忍爾先生則認為陸修靜在 437 年提及的“三洞”已是一個既成概念，陸氏不應該是首創者；“三洞”概念的出現應在公元 5 世紀初<sup>④</sup>。小林正美先生認為“三洞說”有不同的含義，作為道書分類的“三洞說”，最先出現在劉宋建立之後。他仍傾向於認為陸修靜是“三洞說”的首創者<sup>⑤</sup>。王卡先生認為在東晉時代的許多道經中，都已初步形成了“三洞”概念，但其說法還不嚴格和統一；到劉宋陸修靜整理道經，三洞遂正式成為道教經典的分類標準<sup>⑥</sup>。柏夷先生也認為陸修靜不是“三洞說”的創立者，

① 釋玄嶷：《甄正論》卷上，CBETA 電子版《大正藏》第 52 卷，560 頁下欄。

② Stephen Bokenkamp, “Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist Canon”, Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey eds. *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200–600*, Harvard University Press, 2001, pp. 181–199.

③ 分別參見陳國符：《道藏源流考》，1—2 頁；《道教の基礎的研究》，164—170 頁；《吉岡義豐著作集》第三卷，22—26 頁。

④ 《道教史の研究》，259—276 頁；“The Formation of the Taoist Canon”，pp. 258–267；《道教とその經典》，12—41 頁。

⑤ 小林正美：《六朝道教史研究》，此據中譯本，212—218 頁。並參氏著：《中國の道教》，1998 年日文初版，此據王皓月中譯本，68、254—258 頁。

⑥ 任繼愈主編：《中國道教史》，此據 2001 年增訂本，159 頁。

而是使“三洞說”得以在道教中正式確立的重要人物<sup>①</sup>。可見，多數學者都認為陸修靜是繼承了此前已有的“三洞”經書的傳統。

那麼，陸修靜又是依據什麼樣的觀念，將“三洞說”固定化為代指上清、靈寶、三皇這三大部經典？對此，盧國龍先生認為，用“三洞”總括上清、靈寶、三皇三派經書，始於陸修靜；但“三洞經”之名，出現在陸氏之前；陸修靜對“三洞”的界定，是取則於《三皇經》的三洞經教法<sup>②</sup>。王宗昱先生認為在陸氏之前問世的靈寶經中就有了“三洞”的說法。他注意到在上清經和三皇經中，“三洞”經典的觀念並不突出，陸修靜以“三洞”總括道經，應該主要是受靈寶經既有觀念的支配<sup>③</sup>。王承文先生也認同“三洞”的思想最早見於三皇經；而“古靈寶經”對《三皇經》的“三洞”思想繼承和發展，並使之具有後來道教“三洞經書”的真正涵義。他特別強調陸氏的“三洞”思想，完全是來源於“古靈寶經”<sup>④</sup>。呂鵬志先生則不同意將“三洞”一詞的最早源頭追溯到三皇經，認為“古靈寶經”中三洞分類法應是從上清經系內部向外擴展而形成的；但他並不否認“古靈寶經”的“三洞說”具有率先融合多種道教傳統的意義<sup>⑤</sup>。可見，陸氏“三洞經書”觀念的直接來源，也逐漸地被確指和固定在“古靈寶經”中。

看來，關於“三洞說”的來源，前賢的認識大體經歷了三個階段：第一階段，在最初討論此問題時，籠統地認為陸修靜是“三洞說”的首創者；第二階段，關注到陸氏之前已經出世的上清經和三皇經乃至《洞淵神咒經》中，都已有了“三洞”之名和“三洞經”的事實。第三階段，認為“古靈寶經”中也有“三洞說”，並直接影響到陸修靜對道教“三洞”的建構。這顯示了道教學界對“三洞說”這一重要問題的認識，正符合幾代學者前後相繼、層層遞進、逐漸深化的學術認知規律。

根據陸修靜《靈寶經目序》和《三洞經書目錄》，特別是敦煌 P. 2861. 2 + P. 2256 所載的“靈寶經目錄”，“古靈寶經”被分為“元始舊經”和“仙公新經”兩組。“舊經”應有 36 卷，到 471 年著錄時，仍只有 21 卷“已出”，15 卷“未出”；“新經”有 11 卷。長期以來，學者們都認為“元始舊經”已出 21 卷的作成時間，要早

① “Lu Xiujing, Buddhism, and the First Daoist Canon”, p. 183.

② 盧國龍：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，40—42 頁。

③ 王宗昱：《三洞緣起》，2000 年初刊，此據氏著：《〈道教義樞〉研究》，127—135 頁。

④ 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，159—266 頁。

⑤ 呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，241—242 頁，特別是注文部分。

於“仙公新經”(《靈寶五符序》除外)。多數學者認為 21 卷“元始舊經”,是在隆安末年(公元 400 年左右)葛巢甫“造構靈寶”至 437 年陸氏作《靈寶經目序》之間出世的;“仙公新經”則是在晉末宋初作成的<sup>①</sup>。小林氏雖也認為“仙公新經”是在晉末宋初作成的,卻提出“元始舊經”的作成要晚至 420 年前後<sup>②</sup>。總之,雖各有不同,但“元始舊經”早於“仙公新經”,是前賢研究“古靈寶經”的共同出發點。

如果按照這樣的思路來看待“古靈寶經”中的“三洞說”,就會產生兩方面的疑問:第一,“元始舊經”是從宇宙開闢之前的原初道氣所化而成的天文玉字轉化而來的<sup>③</sup>,本身具有神聖的來源,是宇宙萬物的根本。有學者還特別強調“元始舊經”具有超凌此前一切經教思想(包括佛教在內)的獨尊地位<sup>④</sup>。既然如此,為何“古靈寶經”會一方面強調自己的至尊經德,另一方面卻又認同把上清經排在首位、靈寶經居於次席的三洞位序?“三洞說”的經教思想,與“古靈寶經”自尊自重的教義思想是否存在矛盾之處?

第二,正如此前學者研討時已經指出的,“三洞說”在“元始舊經”和“仙公新經”中出現的情況很不均衡。在“元始舊經”中,只是偶爾出現“三洞”之名,並無洞真、洞玄、洞神這樣三洞的明確表示。“三洞”觀念比較明顯而集中地出現在幾部“仙公新經”中。為何被認為晚出的“仙公新經”會較多地出現“三洞說”?難道“仙公新經”並不認可“元始舊經”試圖確立的靈寶經獨尊地位?“仙公新經”和“元始舊經”在經教思想上是否存在某些明顯差異?

總之,在現有的“古靈寶經”形成歷程背景下看“三洞說”,似乎總有一些需要曲折解釋也未必說得通的地方。本節希望嘗試一種關於“古靈寶經”形成過程的新思路,能將“三洞說”在“古靈寶經”中的來龍去脈給予一種新的解釋。

① 大淵忍爾在 1974 年就確立起這樣一個古靈寶經的出世過程,並被後來的大多數學者所遵循。其最有代表性的論述見氏著:《道教とその經典》,73—218 頁。

② 《六朝道教史研究》,中譯本,129—175 頁。

③ 關於古靈寶經的“天文”觀念,見呂鵬志:《早期靈寶經的天書觀》,2002 年 1 月會議論文,郭武主編:《“道教教義與現代社會”國際學術研討會論文集》,571—597 頁。王承文:《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,740—789 頁。謝世維:《聖典與傳譯——六朝道教經典中的“翻譯”》,《中研院中國文哲研究所集刊》第 31 期,2007 年,185—233 頁。

④ Stephen R. Bokenkamp, “The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism”, in John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society*, Volume I: *Ancient and Medieval China*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2004, pp. 317—339.

## 二 古靈寶經中“三洞說”的不同表述類型

在以往的研究中，大淵、小林和王承文等先生，都詳細討論過“古靈寶經”中幾乎所有“三洞”一詞的用例，但他們在對大多數材料的理解上都存在明顯的不同。如大淵氏認為“元始舊經”中出現的“三洞”“三洞寶經”等觀念，就是“三洞經書”之意，是東晉末靈寶派融合江南地區上清、三皇經派後形成的獨有概念<sup>①</sup>。小林氏認為“元始舊經”並不是在東晉末作成的，且現存“元始舊經”中“三洞”“三洞寶經”等概念，幾乎都不是三部道書的意義。他甚至認為“元始舊經”中並沒有確鑿的“三洞”經書的概念，“三洞”只是劉宋初年的天師道道士在“仙公新經”中提出的<sup>②</sup>。王承文先生一方面認為“古靈寶經”中的“三洞”，已明確是指上清、靈寶、三皇等三組道經，另一方面卻又說某些“元始舊經”中的“三洞寶經”“三洞真經”，專指《靈寶赤書五篇真文》這一種靈寶經<sup>③</sup>。

學者意見分歧如此，也許正說明“古靈寶經”中“三洞”概念的不統一。而這本身就是一個有趣的現象：如果“古靈寶經”是在晉末到宋初的二三十年間由彼此密切相關的人在大體相近的時間內作成的，為何會在“三洞”概念的理解上有如此大的差異？但首先要確認的是，這種差異究竟是學者認知角度不同所致，還是真的由於“古靈寶經”自身存在彼此矛盾？為避免重新陷入對每個“三洞”用例的多重性解釋的困局，我嘗試將“古靈寶經”中出現的“三洞說”材料進行歸類處理，大致歸為三種不同的表述類型。

### 1. A 類型表述

我將最符合通常所理解的“三洞說”，即大洞或洞真上清經、洞玄靈寶經、洞神三皇經這樣的“三洞”，定義為“A 類型”表述。“古靈寶經”中屬於 A 類型“三洞說”表述的有：

“元始舊經”《洞玄靈寶自然九天生神章經》，其開篇的《三寶大有金書》云：天寶丈人於龍漢元年化生為天寶君，是大洞之尊神，出書；靈寶丈人於龍漢開圖，化生為靈寶君，為洞玄之尊神，出書；神寶丈人於赤明元年化生為神寶君，為洞神之尊神，出書。這裏將天寶君與大洞尊神及大洞經書、靈寶君與洞玄尊神

① 《道教とその經典》，12—41 頁。

② 《中國的道教》，中譯本，254—258 頁。

③ 《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，185—195、236 頁。

和經書、神寶君與洞神尊神及經書對應起來，又強調說：“此三號雖年殊號異，本同一也，分爲玄元始三氣而治。”這是將大洞、洞玄和洞神這三洞尊神和三洞經書，都歸結爲同一個原始之氣，又化分爲三氣，因而三洞共有一個來源。並云：“《九天生神章》，乃三洞飛玄之炁，三合成音，結成靈文，混合百神，隱韻內名，生炁結形，自然之章。”<sup>①</sup>小林氏指出開篇的這部分，即他所言的《序》的前半部分，並不是《九天生神章經》最初的内容，而是後加的；此經原初的面貌，應該是以元始天尊爲主神開篇的<sup>②</sup>。我目前認爲這是很有可能的。三寶君即三洞尊神，並與三洞經書相對應的内容，是來自《三皇經》，也是“古靈寶經”中“三洞說”的直接來源。但如果這部分真是後加上去的，而原先由元始天尊直接說法的部分，實際上並未涉及“三洞”的概念。所以，《九天生神章經》中的“三洞”，以及三寶君和三洞尊神都可以歸結爲元始天尊一尊，從而三洞經書也都來自同一個根源的觀念，也許都不是此經最初作成時就有的<sup>③</sup>。

“元始舊經”《洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》，此前的研究都是根據傳世道典中對此經零星的引文，現有《永樂大典》保存的殘本和向達先生摹抄本敦煌殘卷，可以明確而完整地看到其中的“三洞”觀念<sup>④</sup>。該經序言部分云：

大洞真經，幽昇之道，所營一種，拔度七玄，福流一門。靈寶大乘，普度天人，福逮一切，生死獲恩。皇文大字，通神致靈。三洞寶經，自然天文，並是度身昇玄之法。修之者，馳騁龍駕，白日登晨。奉之者，身度八難，免諸苦塵，七祖生天。見之者，精心信向，世生善緣<sup>⑤</sup>。

在《上元金錄簡文》正文的前四條威儀，分別是“修洞天威儀”“修洞玄威儀”“修洞神威儀”“三洞寶經威儀”<sup>⑥</sup>。“洞天”與大洞真經相對應，則應該是指上清經無

① 《中華道藏》第3冊，79頁上欄至下欄。

② 《六朝道教史研究》，中譯本，205—228頁。小林氏認爲這裏的“三洞飛玄之炁”與三洞說也無關，見《中國的道教》，中譯本，256頁。

③ 王承文討論此經時，顯然是將其作爲一個整體來看待的，見《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，170—185頁。但如果不正面回應小林氏關於此經兩部分先後作成的意見，就無法確認三寶君最終歸於元始天尊是此經的原貌，從而也就使得對古靈寶經在承認“三洞說”的同時又強調靈寶經核心地位的論證，失去一個重要的支持。

④ 關於《金錄簡文經》的最新研究，詳見拙稿《向達先生摹抄本〈上元金錄簡文〉殘卷重識》，修改收入本書第六章第三節。

⑤ 《永樂大典》卷一三一〇第9冊，8718頁上欄。

⑥ 《永樂大典》，8718頁下欄；向達摹抄本，見榮新江編：《向達先生敦煌遺墨》，46頁。並參呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，144—145頁。

疑。“洞天”還見於《洞玄靈寶二十四生圖經》<sup>①</sup>。洞玄、洞神分別指靈寶和三皇經。這也是“元始舊經”中少見的、明確將“三洞寶經”對應為洞天(真)、洞玄、洞神這三組道經的說法<sup>②</sup>。《九天生神章經》和《金籙簡文經》中的“三洞”，都是指大洞(洞真)、洞玄和洞神。事實上，這種相對而言最規範的“三洞說”，在元始諸經中並不是通例。

在仙公諸經中，A類型的表述相對多一些。如《洞玄靈寶威儀真一自然經訣》，該經的敦煌寫本 P. 2356 所言的“八難”之中，載有：“得見洞真、洞玄、洞神，太上三洞寶經，尊奉讀誦，供養燒香，難也。”<sup>③</sup>同經的另一敦煌殘本 P. 2403，其正文提到了“若洞神、洞真，可同遊耳”。結合前面的殘文，意即修持洞玄靈寶經的道士，不可與黃赤道士、法師雜處；卻可以和修行洞神、洞真經的道士一起活動<sup>④</sup>。可見靈寶經的地位與上清經和三皇經相比具有特殊性。其下有小字云：“仙公曰：洞真，卅九章是也。洞神，曰洞仙，太上三皇天文是也。洞玄，靈寶是也。上清三洞主尊之書。”<sup>⑤</sup>如果 P. 2403 真是《真一自然經訣》的殘本，則顯然仙公所傳諸經中，洞真上清經、洞玄靈寶經、洞神三皇經這三洞經書的觀念已然確立了。並且洞真上清經所指主要是《大洞真經》三十九章，因為當時大部分上清經雖已造作出來，但還沒有廣佈行世。所謂“上清三洞主尊之書”中的“上清”，並非是指上清經，也不是說洞玄靈寶經是三洞主尊之書，而是指這三洞經書是三洞尊神所出所傳，如同在《九天生神章經》中所見那樣。三洞尊神各主一洞經書，還沒有出現超越三洞之上的元始天尊。這對於理解仙公諸經的“三洞說”是一個關鍵點：“仙公新經”認為“三洞”各有來歷和主尊，即三洞主尊；“仙公新經”並沒有像“元始舊經”那樣，認為三洞經書都出自元始天尊。

同屬“仙公新經”的《上清太極隱注玉經寶訣》云：

① 《洞玄靈寶二十四生圖經》，其名得自“三部八景二十四圖”，小林氏指出此經出現的三洞，是指體內上、中、下三部的洞天、洞玄、洞靈，而非三洞經書的意思。他還認為陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》中出現的“三洞寶經”一詞，就是指《二十四生圖經》，見《中國的道教》，中譯本，255、256 頁。這樣的三洞說，在古靈寶經中算是特例，暫不擬將其歸類分析。

② 大淵氏認為《妙門由起》節引《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》序言部分說到的“三洞寶經”，就是上清、靈寶、三皇經，而小林氏認為這條引文已非晉末宋初《金籙簡文經》的原文，而是唐代新造的偽經。見《中國的道教》，中譯本，257—258 頁。我認為《金籙簡文經》並不存在唐初重新造作的可能，序言和正文中關於三洞寶經的說法，應該就是晉宋時代古靈寶經的原貌。

③ 《中華道藏》第 4 冊，98 頁上欄。

④ 對此句的理解，接受了廣瀨直記博士的指教，特此致謝！

⑤ 《中華道藏》第 4 冊，98 頁中欄。

上清之高旨，極真之微辭，飛仙之妙經也。靈寶經，或曰洞玄，或云太上昇玄經，皆高仙之上品，虛無之至真，大道之幽寶也。三皇天文，或云洞神，或云洞仙，或云太上玉策。此三洞經符，道之綱紀，太虛之玄宗，上真之首經矣。豈中仙之所聞哉<sup>①</sup>。

這裏的“三洞經符”無疑也就是上清、靈寶和三皇經符。《上清隱注玉經寶訣》和前引《靈寶威儀經訣》，都將三皇經稱作“三皇天文”，而《上元金錄簡文》中僅稱三皇經為“皇文大字”。其間還是有區別的：三皇經最早確曾被稱為“天文”，但“元始舊經”一出，靈寶天文被認為是宇宙開闢之炁凝結成的天文玉字，是最尊貴的天文。《上元金錄簡文》屬於“元始舊經”，自然不再突出三皇經原有的“天文”性質。《金錄簡文》其後又說“三洞寶經，自然天文”，那是在認為三洞經書都出自元始天尊的觀念下的認知，並不是單單承認三皇經的天文。而《上清隱注玉經寶訣》和《靈寶威儀經訣》不以靈寶經，卻以三皇經為“天文”，正說明其時並沒有“靈寶天文”的明顯意識。這還可從下面討論三洞經來源和所在的文字中得到印證。

仙公諸經很強調“三洞大經”和“三洞大符”的概念。“三洞大經”即上清、靈寶和三皇經無疑。《仙人請問本行因緣衆聖難經》中，葛仙公自稱在得道成仙的歷程中，曾經“為諸人作師，志大乘行，常齋戒讀經，並寶珍寶，詣大法師，受三洞大經，供養禮願，齋戒行道，服食吐納”<sup>②</sup>。“三洞大符”則見於《上清隱注玉經寶訣》，云：

太上大隱符九首，日正中以水頓服之，千日則出入無間，隱見在意，為仙人矣。佩靈寶五符於身，則乘龍駕氣，經歷水火，五帝扶翼，遠遊高翔，亦為仙也。佩五嶽真形，佩三洞大符，不得近房室，交接陰穢，必死不疑，永無仙期，可不慎哉<sup>③</sup>。

可見“三洞大符”即上清經的“太上大隱符”、靈寶經的“靈寶五符”和三皇經的“五嶽真形符”。這裏所言的修道法門，還停留在誦經佩符，甚至是服符引水、不近房室等具體的道術層面。仙公諸經雖提及了大乘度人，但其總體上漢晉仙道

① 《中華道藏》第4冊，88頁上欄。

② 《中華道藏》第4冊，128、132頁下欄。

③ 《中華道藏》第4冊，86頁中欄。



技術的色彩還是很明顯的。如果“元始舊經”確立的靈寶天文經教思想在前，後出的“仙公新經”卻還停留在漢晉仙道技術層面，就有些不符邏輯了。

正如《衆聖難經》中葛仙公自言，從大法師那裏領受“三洞大經”，是得道成仙的關鍵前提。而有資格傳授三洞大經、佩帶三洞大符的人，就是所謂的“三洞法師”，這一稱呼在“元始舊經”和“仙公新經”中都出現過。P. 2403《靈寶威儀經訣》中“道言：世人有宿緣，當得供養太上三洞寶經法師一人，勝黃赤道士千、阿羅漢百。……子得供養三洞法師。仙公曰：靈寶文，亦包諸經，可名三洞法師也”<sup>①</sup>。明瞭仙公諸經中“三洞大經”的觀念，則這裏的“靈寶文”應該是指靈寶經全部（具體說是“仙公新經”的全部），“三洞法師”顯然不應該是專門傳授某一部靈寶經的道士。

## 2. B類型表述

我將洞真、洞玄、洞神三洞經，與《道德經》或《五千文》並列的做法，定義為“古靈寶經”中“三洞說”的“B類型”表述。這樣的表述，大概只在仙公諸經中看到。如P. 2356《靈寶威儀經訣》云：

太上靈寶洞玄天書，道之至真，尊大無上。諸道士、沙門、百姓子、男女人，欲棲名山，清靜無爲，永絕世務，志學仙道，長齋幽林，讀《道德五千文》、洞真玄經卅九章、消魔智慧，舉身白日昇天，而無是經，終不得上仙太真之道，永享無數劫<sup>②</sup>。

這裏提到了三洞中的洞玄靈寶和洞真上清，以及《道德經》，並說如果沒有靈寶經，即便誦讀《道德經》和上清經，也不可能成仙。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中說：

天地有終始，故有大小劫，諸經亦隨之滅盡也。後代聖人更出法，唯道德五千文、大洞真經、靈寶，不滅不盡，傳告無窮矣<sup>③</sup>。

同樣也是將上清、靈寶與《道德經》並舉，還說這三種道經，可以在天地壞滅之時仍然長存不滅。《上清太極隱注玉經寶訣》云：

① 《中華道藏》第4冊，98頁中欄。

② 《中華道藏》第4冊，97頁中欄。

③ 《中華道藏》第4冊，108頁下欄。

乃開八色之蘊，陳無上之寶藏，而執讀大洞洞玄、道德尊經、八素隱篇、金真玉光、消魔散靈、招仙步虛、飛行羽經，清音霄暢，萬真降庭<sup>①</sup>。

其後，《上清隱注玉經寶訣》還分別說明傳授道德經法、大洞真經法、太上靈寶洞玄經法、太上三皇天文等的具體威儀，更是明顯的以“三洞”與《道德經》並列的做法。《太極左仙公請問經》卷上云：

道家經之大者，莫過五千文，大洞玄真之詠也。此經虛遠，誦之致大聖，為降云車寶蓋，馳騁龍馬，白日昇天。五千文是道德之祖宗，真中之真，不簡穢賤，終始可輪讀。……洞真道欲成，可誦之以致云龍。不得人間詠之，人間詠之，大魔王敗之也。洞玄步虛詠，乃上清高旨……亦得終始修詠，以齋戒也。洞真可終不可始，始之者鮮有得道者也。其餘經，各有次第階級，不可超矣<sup>②</sup>。

意即《道德經》是可以終始輪讀的，洞玄靈寶經也可終始修詠，而洞真上清經是可終不可始的。這也暗示了上清經在修道的階位上是最高的，所以上清經不適合在一開始學道時就去修行。

仙公諸經在談及三洞經與《道德經》的來歷時，也自有特點。如《太極左仙公請問經》卷下云：

道德上下經，及洞真、洞玄經，三皇天文、上清衆篇詠等，皆是太上虛皇、衆真十方自然真仙，及帝君之隱位，及諸天大聖衆、諸天宮殿城臺，山海立池，或是太上之靈觀，自然之寶闕，並諸天之日月星辰，城郭及門戶之銘，或是大魔王官屬之內諱密字，官室者處所，太上故撰而為文也<sup>③</sup>。

亦即說，《道德經》和三洞經，都是由太上虛皇根據天上仙界的城郭、門戶之銘，與魔王官屬內諱等撰文而成的。之所以這樣說，是因為仙公諸經還特別強調誦經的功效，這些經典都要被修道者反復誦讀，而知曉神界銘文和魔王的名號，是關涉到誦讀效驗的關鍵。但這樣的觀念，與“元始舊經”所宣揚的靈寶天文的經教思想是不盡相符的。進而，《上清隱注玉經寶訣》中還講到“三洞經”的所

① 《中華道藏》第4冊，84頁上欄至中欄。

② 《中華道藏》第4冊，120頁上欄。

③ 《中華道藏》第4冊，124頁下欄至125頁上欄。

在,云:

緣那羅衛之國,崑崙人鳥之山,元始天王所別治,七寶宮室,高臺凌天。  
西王母初學道,亦登此山。其上三洞經悉具,書虛中作經,一字方一丈也。  
是山真形圖至重,服佩,便得三洞之玄真矣<sup>①</sup>。

元始天王是元始天尊主神地位確立之前,來自上清經系統的一個神格。西王母曾學道的崑崙人鳥之山,更是多見於漢晉仙道傳統。緣那羅衛國也與“元始舊經”中元始天尊居於大羅天之上的七寶玄臺的說法不同。我認爲這也暗示了《上清隱注玉經寶訣》作成時,還沒有元始天尊和“元始舊經”。否則,元始天尊傳布靈寶天文、靈寶天文在大羅天上的觀念已成,“仙公新經”爲何會說緣那羅衛國的崑崙山是元始天王的別治,“三洞經”都在此山之上?

### 3. C 類型表述

“古靈寶經”中“三洞說”的“C 類型”表述,即將“三洞”作爲一系列經題中的一種,完全沒有作爲上清、靈寶、三皇三洞經集合的意思。而這樣的用法,主要出現在“元始舊經”當中。如《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷下的“玄都傳度靈寶五篇真文符經玉訣儀式”,是由已經領受靈寶五篇真文的道士,將五篇真文及相關的符經玉訣再傳授給其他道士的儀式。傳授者自稱爲“靈寶洞玄某岳先生臣某甲稽首再拜,死罪頓首,上言云云”,說道:“臣……身帶靈策,上清金書、三洞寶經、紫文丹章、五帝赤書、靈寶洞玄五篇真文。”<sup>②</sup>這裏的“三洞寶經”,小林氏認爲與“上清金書”“紫文丹章”“五帝赤書”“五篇真文”等,都是修飾《五篇真文》的美稱。王承文認爲“三洞寶經”就是指《五篇真文》<sup>③</sup>。無論如何,這裏的“三洞寶經”一詞,在一連串的具體道書名稱之中,顯然不是作爲“三洞經書”的總稱來用的。

現在被列入“元始舊經”的《洞玄靈寶玉京山步虛經》云:

三界九地,大劫之周,陽九百六之運,水火之災,亦皆消化。玉清上道、三洞真經、神真寶文、金書玉字、鳳篆龍編,並還無上大羅天中玉京之中七

① 《中華道藏》第4冊,87頁上欄。

② 《中華道藏》第3冊,46頁下欄。

③ 呂鵬志也認爲這裏的“三洞寶經”是修飾的用法,而非特指《五篇真文》,見《唐前道教儀式史綱》,242頁注文。

寶玄臺，災所不及。又云山上七寶華林，皆作上清三洞道德玄經文章<sup>①</sup>。

如果結合前引 P. 2403《靈寶威儀經訣》中“上清三洞主尊之書”的說法，則這裏的“上清三洞道德玄經”應該是指上清、靈寶和三皇這三洞經與《道德經》。由此也可證明《玉京山經》原本確有鮮明的仙公系經典的特徵。大劫之周，天地萬物毀壞消化，唯有一批特殊的道經能夠還歸大羅天。這一觀念應該來自前文所引述的“仙公新經”《敷齋經訣》說天地壞滅時，唯有五千文、洞真、靈寶經不滅的觀念。

不僅如此，“元始舊經”《太上洞玄靈寶諸天靈書度命妙經》中天尊言：

我歷觀諸天，從億劫以來，至乎今日，上天得道高聖大神，及諸天真人，三清九宮五嶽飛仙之人，莫不悉從靈寶受度，而得為真仙者也。……斯經尊妙，度人無量。大劫交周，天崩地淪，四海冥合，金玉化消，萬道勢訖，而此經獨存，其法不絕。凡是諸雜法、導引養生法術、變化經方、及散雜俗，並係六天之中、欲界之內，遇小劫一會，其法並滅，無復遺餘。其是太清雜化符圖、太平道經、雜道法術、諸小品經，並周旋上下十八天中，在色界之內。至大劫之交，天地改度，其文仍沒，無復遺餘。其玉清上道、三洞神經、神真虎文、金書玉字、靈寶真經，並出元始，處於二十八天無色之上。大劫周時，其文並還無上大羅中，玉京之山七寶玄臺，災所不及<sup>②</sup>。

這裏首先將道經分為三個等級：最低一級是在小劫來臨之時就會消化的，中等級的是在大劫之時也會消化的，最高一級的是在大劫之時也不會消化的。其次是強調了靈寶經的重要性，即“莫不悉從靈寶受度”。三是將大劫之時永不消化的玉清上道、三洞神經、神真虎文、金書玉字、靈寶真經等，都歸為是元始天尊所出。這樣，元始天尊就不僅是靈寶經的傳布者，也是上清經和三皇經的始出者。這應該是三洞經書已經固定化為上清、靈寶和三皇經，且元始天尊不僅是靈寶

① 《中華道藏》第3冊，70頁中欄、下欄。此經末尾還有介紹從葛玄以下至葛洪的葛氏道傳承，其中提到葛玄所授為“上清三洞太真道經”。因為《步虛經》最早的版本，只有目前《道藏》本十首步虛吟以及之前的部分，所以，末尾部分出現的“三洞”暫不討論。詳見拙文《論古靈寶經〈昇玄步虛章〉的演變》，2009年初刊，修改收入本書第六章第二節。王承文認為這裏的“三洞真經”，仍是指《靈寶五篇真文》這一種經。見《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，236頁。

② 《中華道藏》第3冊，744頁下欄至745頁上欄。王承文對此的討論見《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，58—59、193—194頁。

經的主神，也成為三洞經教統一的主神之後，纔會有的觀念。因此，我懷疑《敷齋經訣》《玉京山經》《度命妙經》這三者關於天地淪壞之時，不同等級道經的不同命運的思想，是有先後遞進發展關聯的。由此不僅可以考慮到屬於“仙公新經”的《敷齋經訣》作成最早，而且還可進一步考慮《度命妙經》或許並不是最早出世的一批“元始舊經”，至少應是在《玉京山經》之後纔問世的。

以上三種類型的“三洞說”表述，A 類型是最直接和最自然形成的。因為在仙公諸經問世的 5 世紀初，上清經和三皇經都早已造作出來，儘管傳布的範圍還有限。作為仙公諸經的主要造作者，葛巢甫為代表的葛氏道中人，一方面從葛洪《抱朴子》時代開始就非常熟悉《三皇文》和《五嶽真形圖》等三皇經的傳統，一方面又與傳習上清經的許氏家族有姻親關係，因此仙公諸經很自然地會把自己的靈寶經與上清經和三皇經牽扯到一起來。而 B 類型的表述，則是在此“三洞”的基礎上再強調了《五千文》的重要地位，誦讀《五千文》具有神效，再加上仙公諸經中還多次見到三天法師張道陵，所以，這確應是來自天師道的影響。A、B 兩種類型的表述，在仙公諸經中往往是同時出現的，兩者似乎相輔相成，並不互相排斥。這是仙公諸經對自然而成的“三洞說”的一個重要補充，畢竟《五千文》對於道教的作用是不能忽視的，而仙公諸經也更多地表現出與天師道的融合。

C 類型的表述，既不是嚴格意義上的“三洞說”，也根本不提《五千文》，只是借用了“三洞寶經”“三洞真經”“三洞神經”的名義。也許正如小林氏所說，起到的只是“修辭的作用”。假如認為集中使用 C 類型用法的“元始舊經”作成在前，就要面臨如下的推理困境：從 4 世紀甚至更早就已形成的三皇、上清和靈寶的傳統，已經形成了事實上的三洞經書；5 世紀初的“元始舊經”卻對此視而不見，反而將“三洞”一詞抽象化和修辭化；其後的仙公諸經不僅不遵奉元始諸經確立的靈寶天文經教，而且還重拾舊有的傳統，將“三洞”逐一落實為上清、靈寶和三皇經。這樣的理解顯然是頗費曲折，而不合常理的。

相反地，如果認為 5 世紀初先行作成的仙公諸經，很自然地繼承了鮑靖、葛洪以來的傳統，又在《三皇經》“三洞”觀念啟發下建立起了上清、三皇、靈寶的三洞經書體系，再根據實際需要而加入了《五千文》。而隨後作成的元始諸經，因為要強調靈寶天文和元始天尊的絕對崇高地位，從而不再遵從仙公諸經所確立的靈寶經位居三洞之中的位序，將“三洞”一詞做了抽象化和修辭化的用法。我

想這樣的推測，可能更順乎邏輯一些吧。

### 三 結語

這樣看來，大淵氏籠統地認為“元始舊經”中出現的“三洞”就是三洞經書，從而認為東晉末年作成的“元始舊經”中已有三洞經書的概念，這個看法的確是有問題的。小林氏因輕易否定了《靈寶金錄簡文三元威儀經》的可靠性，進而否認“元始舊經”中有三洞經書的觀念，也是值得商榷的做法。至於“三洞寶經”在《赤書玉訣妙經》中專指《靈寶赤書五篇真文》，而在《授度儀》中卻專指《二十四生圖經》，也只能看作是小林氏和王承文先生的仁智之見。但如果他們的意見有可取之處，也就意味著“元始舊經”中雖然屢次出現了“三洞”一詞，卻並沒有形成固定化的“三洞”即上清、靈寶、三皇三部經書的道典構成模式。事實上，如果相信“元始舊經”是以尊崇靈寶天文絕對本源性和元始天尊無上至尊地位為其鮮明特點的，就不難理解為何元始諸經並不熱衷於“三洞說”。因為“三洞說”無法回避的是：上清經處於修道的最高階位，靈寶經只能居於次席。所以，元始諸經採取的是將“三洞說”抽象化和修辭化，不去正面觸碰元始諸經在三洞經書中的位序問題。

但為何“元始舊經”中的《上元金錄簡文經》會有與仙公諸經最為接近的“三洞說”？我認為這關涉到元始諸經內部形成的先後問題。因為《金錄簡文經》是在陸修靜《太上洞玄授度儀表》中就提到的，而《授度儀》的作成時間，我考訂是在陸氏作《靈寶經目序》的同一年，即 437 年。在《靈寶經目序》中，陸氏稱當時的元始諸經“十部舊目，出者三分”，亦即說計劃造作的 36 卷“元始舊經”中，只有十分之三已經造作出來。而《金錄簡文經》顯然就是這“出者三分”之列的。與《金錄簡文經》同樣作成於 420—437 年間的，大約還有另外 9 卷的“元始舊經”，它們與仙公諸經應該有著某些天然的聯繫，還需要今後進一步地研究。但至少這第一批元始諸經的作成與仙公諸經作成時間相近，這使得《金錄簡文經》能有和仙公諸經近似的“三洞說”。而在陸續後出的“元始舊經”中，靈寶天文和元始天尊至尊無上的觀念逐步確立，原有的“三洞說”就不再適合新的靈寶經教了。因此，從“三洞說”也可以看出，元始諸經內部並不是一個統一的整體，不可能在 437 年就有 21 卷之多，而應該是分階段逐漸形成 21 卷的規模。

仙公諸經將《道德經》與三洞經並列的做法，應該說是一個普遍的現象，說

明仙公諸經並不堅守三洞經書就是最高經教法門的觀念。關於仙公諸經中《道德經》得以與三洞經並列的原因,《敷齋經訣》云:

太極真人曰:唯道德五千文,至尊無上正真之大經也。大無不包,細無不入,道德之大宗矣。歷觀夫已得道真人,莫不學五千文者也。尹喜、松羨之徒是也。所謂大乘之經矣。又大洞真經三十九章,不得人間誦之。所以爾者,是真道幽昇之經也。……詠之一句,諸天爲設禮,況鬼神乎?故不可人間妄施行矣。靈寶經是道家之至經,大乘之玄宗,有俯仰之品。十方已得道真人,恒爲之作禮,燒香散華,衆道之本真矣。道士奉仰靈寶,朝拜齋戒,案法修之,皆使得道,豈有不然耶?此經若不能令至向獲長生,昇仙度世,故墮於塵壤者,天地無有仙人也。要在外想冥絕,內注玄真,然後景漢可凌也,長生可保矣<sup>①</sup>。

這是說《道德經》是所謂至尊無上的大乘之經,歷代得仙之人莫不誦習;《大洞真經三十九章》不適宜在人間誦習;只有靈寶經可以通過朝拜齋戒的方式修習之,如果修習靈寶經不能得仙,世間再無可能有成仙的途徑了。而修奉靈寶經的要訣在於:外想冥絕,內注玄真。這也與“元始舊經”所言的經教思想不同。可見,仙公諸經在將《道德經》與“三洞經”並列的同時,還強調這些經典各有自己的優勢。《敷齋經訣》畢竟是葛氏道所作的靈寶經,自然要突出靈寶經的經德。所以,靈寶經的階位也許並不是最高,但卻是最適合於人間修道者奉習的經典。這說明,三洞位序的形成,原本是根據三洞經書各自實際的施用情況而定的。上清經修道方式比較講求個人的神秘體驗,沒有修道功底的人,無法得到那種體驗。靈寶經修道方式則是誦經、齋戒等有形的、可操作的方式,易見易行,自然受衆面要廣,也是仙公諸經自我標榜的一個重要方面。

儘管仙公諸經將《道德經》排在“三洞經”之前的理由,也許每部經不盡相同,但這需要一個共同的大前提,即仙公諸經這樣做時,還沒有受到“元始舊經”關於靈寶天文至尊至重思想的影響。假如元始諸經先形成了靈寶天文是一切的根源、具有無可比擬和替代的神聖地位,後出的“仙公新經”自然不應該把靈寶經放在與上清和三皇經一起的位置上組成“三洞”,再與《道德經》相並列。至少應該對既有的靈寶天文的說法做出某些解釋和說明。但“仙公新經”好像並

<sup>①</sup> 《中華道藏》第4冊,105頁下欄至106頁上欄。

不知道有元始天尊、靈寶天文的存在一樣。這不能不讓人懷疑是否應該是仙公諸經的作成要早於元始諸經。所以，“三洞說”對重新考察仙公諸經和元始諸經的先後問題，也提出了很重要的啓示。

如果仙公諸經的作成早於元始諸經，則在仙公諸經中反復提及的“洞玄靈寶經”，實際上就只能是指仙公諸經這 10 卷左右的篇幅，而不應包含元始諸經。因為仙公諸經在強調和突出靈寶經地位和作用時，如前《敷齋經訣》所示，並不認為自己的靈寶經具有像“元始舊經”那樣的超越一切經教的地位。這也是一個非常重要的啓示：“三洞”固然是指上清、靈寶和三皇經，但其中的靈寶經因為造作的歷程非常複雜，大概只有出自葛氏道之手的仙公諸經，纔由於葛氏道的原因而願意與上清和三皇經並列。元始諸經自詡為是靈寶天文和元始天尊所傳，根本不屑與上清、三皇相比肩。今後研討“古靈寶經”的“三洞說”，還是應該區分開仙公諸經與元始諸經的“三洞說”概念的不同<sup>①</sup>。

最後，準確地說，陸修靜應該是依據仙公諸經的“三洞說”來完善三洞經書體制的。但他並不是照搬仙公諸經，因為仙公諸經的“三洞說”不包含元始諸經，元始諸經原本也並不在意三洞經書的系統。陸氏所建立的三洞經書體制，洞玄部靈寶經無疑是要包括元始諸經和“仙公新經”的。從這個意義上說，陸氏既有繼承仙公諸經“三洞說”的一面，也有將其進一步改造、容括的一面，即將全部的上清經和包括元始諸經、仙公諸經在內的靈寶經都納入其中。正因為從兩晉到南朝初，不僅道經的來源紛雜，教理教義也混而不一，所以，看似簡單的一個“三洞說”，實際上在每個發展階段，都有其各不相同的內涵和特定的指向。

### 第三節 隋的“開皇”年號與 道教的“劫運”思想

#### 一 引言

1957 年，芮沃壽 (Arthur F. Wright) 先生在討論隋文帝治國的意識形態時，認為隋朝的第一個年號“開皇”，有可能是文帝受道士張賓的影響而採用的道教

<sup>①</sup> 呂鵬志也認為應該注意區分“元始舊經”和“仙公新經”中關於三洞觀念的不同，見《唐前道教儀式史綱》，243 頁注文。



術語<sup>①</sup>。周一良先生亦認為“開皇乃道家語”，“蓋楊堅取周而代之，故多方制造輿論，援引道家之說亦大有可能”<sup>②</sup>。李剛先生進而坐實其論，認為“開皇”是隋取材自道教神仙系統的年號，以此作為隋文帝利用道教大作宣傳，為其政權合理性尋找依據的例證之一<sup>③</sup>。多年來，學界持有類似觀點的論述還有很多，當然也有並不強調此年號是來自道教的觀點<sup>④</sup>，在此無需一一列舉。因為無論對“開皇”年號取自道教的觀點是否認可，學者們所依據的都是有限的史家記述，缺乏對道教教義的關照。

例如，論及“開皇”年號時，被引用最多的是《隋書·經籍志·道經序》的相關記述：

道經者，云有元始天尊，生於太元之先，稟自然之氣，沖虛寧遠，莫知其極。所以說天地淪壞，劫數終盡，略與佛經同。以為天尊之體，常存不滅。每至天地初開，或在玉京之上，或在窮桑之野，授以秘道，謂之開劫度人。然其開劫，非一度矣，故有延康、赤明、龍漢、開皇，是其年號。其間相去經四十一億萬載<sup>⑤</sup>。

這段話中關於道教“劫數”的論述，應是本自魏收的《魏書·釋老志》：

又稱劫數，頗類佛經。其延康、龍漢、赤明、開皇之屬，皆其名也。及其劫終，稱天地俱壞<sup>⑥</sup>。

兩相比較，還是能看出些許的差別。例如，《魏志》認為延康、龍漢、赤明、開皇都

① Arthur F. Wright, "The Formation of Sui Ideology", in John King Fairbank, *Chinese Thought and Institutions*, The University of Chicago Press, 1957, p. 86. 段昌國譯：《隋代思想意識的形成》，《中國思想與制度論集》，中譯本，臺北：聯經出版公司，1976年，99頁。到1979年，他又在《劍橋中國史》第3卷中表達了同樣的看法，此據中譯本《劍橋中國隋唐史》，北京：中國社會科學出版社，1990年，78頁。

② 周一良：《魏晉南北朝史札記》，北京：中華書局，1985年，426頁。

③ 李剛：《隋文帝與道教》，《福建論壇》1992年第1期，67頁。又見其主筆的《中國道教史》第二卷，成都：四川人民出版社，1992年，5頁。

④ 韓昇認為隋文帝的“開皇”年號，主要取佛教的劫說。但他同時又說文帝“使用一個盜自佛教的道教年號”。似乎對此年號到底是來自佛教還是道教，持兩可之態度。見氏著：《隋文帝傳》，北京：人民出版社，1998年，117—118頁。

⑤ 《隋書》卷三十五《經籍四》，1091頁。關於《經籍志》的作者，姚振宗認為李延壽、敬播先作了初稿，後經魏徵定稿，因此《經籍志》是三人之作。而興膳宏先生認為李淳風應該為《道經序》的部分做出了貢獻，見《隋書經籍志道經序の道教教理》，《京都大學文學部研究紀要》第32號，1993年，3—4頁。並參興膳宏、川合康三：《隋書經籍志詳攷·解說》，東京：汲古書院，1995年，33頁。

⑥ 《魏書》卷一一四《釋老志》，3048頁。

是“劫數”之“名”，《隋志》認為延康、赤明、龍漢、開皇（次序與《魏志》略有不同），都是元始天尊“開劫”的“年號”。這就引出了新問題：如果道經中的“開皇”是元始天尊“開劫”時所使用過的年號，那麼楊堅是因為要模仿元始天尊的“開劫”纔使用“開皇”年號嗎？他為什麼不選擇其他三個同樣是元始天尊“開劫”的年號<sup>①</sup>？實際上，《魏志》和《隋志》對所謂道教“劫數”的論說，並不能與道教經典教義完全符合。無論是魏收，還是《道經序》的作者，對道教相關理論都存在一知半解的情況。這提醒我們在利用《魏志》和《隋志》來解說中古道教時，應持謹慎的態度。

換言之，《魏志》和《隋志》關於道教“劫數”的認知，與真正的道教相關理論是有一定差異的。我們不能僅依據這兩份來自史家的記述，而應去追溯道教方面有關“開皇”的“劫數”理論究竟是一種怎樣的觀念，這纔是判斷楊堅究竟是不是在瞭解和接受道教“劫數”概念的前提下而採用“開皇”年號的一個重要條件。這是我想在本節中要解決的一個具體事例。而在對這一事例的探討中，除了想描述中古道教對如何建構自己有關宇宙周期理論的努力，以期深化我對於“古靈寶經”研究的認識外，還想關注一個或許更重要的問題：當道教在經歷多次反復後建構起來的新的理論體系，逐漸變成一種現成的知識背景，又對於中古時期的道教內外產生了什麼樣的影響？其結果對我們今天看待道教，有何啟示？

## 二 宇宙的周期論與長時間

《魏志》和《隋志》在介紹道教的“劫數”（實應為“劫運”）觀念時，都提到了當“劫終”之時，會發生“天地俱壞”或“天地淪壞”。而這並不是宇宙天地的終結，因為有元始天尊的存在，他可以通過“開劫度人”來使天地重開，人類重新生立<sup>②</sup>。隨著地上生民的人心敗壞，逐漸墮落，又會發生天地毀滅，繼而再“重生—毀滅”地循環往復。按《魏志》和《隋志》的理解，延康、赤明、龍漢、開皇，每一劫號，基本上就是一個從天地初立到天地毀滅的過程。每一個這樣的過程，要經歷“四十一億萬載”之久。這的確是一種在佛教影響下纔產生的道教獨特的宇

① 在中國歷史上，以“延康”為年號有三次：漢獻帝在禪讓前使用的最後一個年號（220）、隋末唐初沈法興的年號（618—619）和反元復宋的林桂方、趙良鈐的年號（1283）。這三次都很難說與道教的“劫運”概念有關。而龍漢、赤明則沒有作為年號出現過。

② 神塚淑子先生將“開劫度人”分解為“開劫”和“度人”兩個重要的概念，分別做了細緻的研究。參見《開劫度人說の形成》，1988、1992年初刊，此據氏著：《六朝道教思想の研究》，361—414頁。

宙論。那麼，道教這種天地定期毀滅後重生的思想是怎樣形成的？

嚴格說來，所謂延康、龍漢、赤明、開皇等“年號”，在中古道教屬“劫運”而非“劫數”的概念。這是因為六朝道教經典中有關這幾個“年號”的主要論述，在《無上秘要》中都被列入卷六《劫運品》<sup>①</sup>。“劫數”之詞，在漢末三國的漢譯佛經中就已出現，後來更成為佛、道教通用的一個名詞。而佛教方面的文獻幾乎沒有“劫運”之說，只有專為批判道教的佛教著作中纔會引用道教的說法，如元代釋念常《佛祖歷代通載》中有“創立劫運年號偽”，所批判的就是這幾個道教的“劫運”“年號”<sup>②</sup>。故“劫運”之說纔是具有道教特色的思想概念。有關中古道教的“劫運”思想及其與佛教思想和中國本土傳統的關係，學界本已有不少相關的研討<sup>③</sup>，不過在對一些基本材料的理解，和對“劫運”觀念從無到有的整體把握方面，仍存在一些有待補充和明確的地方。為論述方便，在此將道教的“劫運”思想拆分為三個關鍵性的觀念來分別考察，一是宇宙天地周期循環的觀念，二是“億萬載”之久的長時間觀念，三是導致天地毀滅的大災觀念。

在中國本土的傳統中，起初只有宇宙生成論，而無宇宙循環論，也就沒有關於天地崩壞且會周而復始的思想。道家說“道生一，一生二，二生三，三生萬物”，一個“道”就概括了宇宙天地的本源和生成。《易》則以太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦的模式概述宇宙天地的生成。兩者都是一種以本元為起點，單向直線向前發展的模式。郭店楚簡《太一生水》的宇宙論模式稍顯特別，但也沒有出現宇宙周期循環的觀念<sup>④</sup>。在早期道家著作如《莊子·德充符》中，曾提到“天地覆墜”，那也只是一種假設性的修辭說法，並不意味著在宇宙論方面有

① 《道藏》第25冊，18頁中欄至19頁下欄。唐代道士王懸河《三洞珠囊》卷九《劫數品》徵引另外幾部經典，但不涉及龍漢、赤明等劫運年號（見《道藏》第25冊，353頁上欄至354頁中欄）。這部分內容絕大部分都被北宋初的張君房收入《雲笈七籤》卷二的《劫運》，此據李永晟點校本《雲笈七籤》，20—24頁。這說明六朝經隋唐到北宋初，關於“劫數”和“劫運”的知識內涵，在道教中也在發生變化。

② 此據CBETA電子版《大正藏》第49卷，702頁上欄。

③ 除神塚氏前揭文外，還有許理和（Erik Zürcher），“Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism”，in *Leyden Studies in Sinology*, Leiden: Brill, 1981, pp. 34 - 56; 同氏，“Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism”，*T'oung Pao* Vol. 68, 1982, pp. 1 - 75. 小林正美：《道教的終末論》，《六朝道教史研究》，此據中譯本，387—458頁。李豐楙：《傳承與應對：六朝道經中“末世”說的提出與衍變》，《中國文哲研究集刊》第九期，1996年，91—130頁。菊地章太：《劫運思想の系譜——識緯文獻から道教經典へ》，此據氏著：《神咒經研究——六朝道教における救済思想の形成》，59—93頁等。

④ 關於《太一生水》的宇宙論，參見龐樸：《一種有機的宇宙生成圖式》，《道家文化研究》第十七輯，北京：三聯書店，1999年，301—305頁。

了天地會崩壞的觀念。包括出自時代尚有爭議的《列子》的“杞人憂天”典故，也是以“天地崩墜”不會實際發生作為普遍知識背景為前提<sup>①</sup>。中國古典的思想中確有周期輪替的觀念，但那只是關乎王朝天命輪替的政治理論，而非宇宙天地的生滅循環。從“五德終始說”到“三統說”，都是講地上的王權會依照一定的規律發生輪替。而王權的興衰得失，最多只會以自然界發生驚天動地的災異為標識，人事最終不能影響到天地運行的根本規律，更不會隨著王權的更替，導致天地的毀滅和重生<sup>②</sup>。

作為宇宙起點的道或太極、太一，起初都只是抽象的概念，在漢代特別是東漢的某些地域中，“太一”被描繪為有具體形象的開闢大神<sup>③</sup>。而在東漢末年出現的《太平經》，則開始具有人類若不自省，終將面臨天地毀滅、萬物消亡的思想意識，卻仍未必有天地萬物和人類可以經歷毀滅後再周而復始的觀念<sup>④</sup>。到漢末三國，受印度傳來思想的影響而出現了盤古創世的神話<sup>⑤</sup>。直到此時，無論是抽象的“道”還是“太極”，或是具象的太一、盤古大神，天地萬物的起源來自一個原初之點，在此以後，宇宙時間一直是單向地、直綫式地向前發展，宇宙時間沒有終點。天地萬物最終會走向毀滅的觀念，只是一種為了強調當下而對未來做出的假設性修辭，而不是一種普遍的知識背景<sup>⑥</sup>。在這種情況下，天地會經歷“開闢—毀滅—開闢—毀滅”式的周而復始觀念，顯然是中國本土思想所不具備的。

① 參福永光司：《中國における天地崩壊の思想》，1968年初刊，此據氏著：《道教思想史研究》，157—175頁。

② 前賢的研究中，有依據讖緯文獻來說明漢代就有天地崩壞的思想，如有鄭玄作注的《易緯是類謀》，提及“四野擾擾”“天地昧昧”等異相，詳見安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，292—294頁。我覺得這還是指王者失德引起的“地裂山崩”，而非天地的崩壞毀滅。因鄭玄注說這種情況四百五十年就會發生一次，這樣頻密的周期顯然不會是指天地的崩壞。

③ 有關漢代太一神形象的研究，參見拙著：《神格與地域——漢唐間道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社，2011年，25—51頁。王煜：《漢代太一信仰的圖像考古》，《中國社會科學》2014年第3期，181—203頁，認為馬王堆漢墓帛畫上居中的人首蛇身是太一天帝的形象，不認可我根據包華石等人的研究所找出的漢代太一神像。但他的論證尚未能說服我拋棄我的觀點。

④ 參見小林正美：《六朝道教史研究》，中譯本，391—392頁。《太平經鈔甲部》的內容出自六朝，不能用以說明漢末的思想。

⑤ 同上拙著：《神格與地域》，3—24頁。另《元始上真衆仙記》中《真書》的作者很可能是葛洪，書中已將盤古收納入道教的神話系統，也未見有宇宙循環周而復始的意思。

⑥ 福永光司先生認為阮籍(210—263)的《大人先生歌》具有天地崩壞的思想，見前揭《道教思想史研究》，167—170頁。如果細繹《大人先生傳》，阮籍所描寫的“大人先生”只是一個可以言神農、黃帝時事的長壽老者，或可視其為仙人，仍處於漢賦的仙道語境之下。果真具有天地崩壞的思想，也不是在宇宙循環論的背景展開的。見陳伯君校注：《阮籍集校注》，北京：中華書局，1987年，161—193頁。

在佛教傳入之前，中國對長時間的概念，只是可以用來計數的百萬年、千萬年而已。如劉歆的“三統曆”從曆法推算的角度，先設定一個理想中的“上元”，這一年並非天地開闢第一年，只是同時符合以下天文曆象上的條件：要是個甲子年，其年十一月甲子日夜半是合朔冬至時刻，此時五星同聚位於虛宿之內的冬至點，月亮還要經過升(降)交點與近(遠)地點。而這種情況在實際天象中幾乎不可能發生<sup>①</sup>。按照“三統曆”的計算，“一統”是 1539 年，“一元”等於“三統”，即 4617 年，而這“一元”只是曆法上從這個朔旦與冬至在同一個甲子日的一點，到下一個朔旦和冬至在同一個甲子日的時間點的曆法回歸。從“上元”這一年開始，要經歷 23639040 年，即 5120 個“一元三統”，纔會重歸到“上元”這一點上。而“漢曆太初元年(公元前 104)，距上元十四萬三千一百二十七歲”<sup>②</sup>。亦即說在經過了 31 個“一元三統”的 143127 年後，還將有 2350 多萬年(5089 個“一元三統”)纔會復歸曆法上的“上元”這一點。這只是曆法上的周期論，而非宇宙論上的周期論，目的是為構建一個符合“五德終始”和“三統”循環的新的時空背景，並不是說經過這 2350 多萬年後，天地就會經歷毀滅而重生。“三統曆”行用時間不長，因而這一推算的結果，實際影響力或許很有限，不過卻是在佛教傳入之前，中國本土推算天地運行而得出的一個較大值的數據。此外還有緯書《禮斗威儀》云：“二十九萬一千八百四十歲而反太素冥莖，蓋乃道之根也。”<sup>③</sup>太素是天地開闢之前的“五太”(或“五運”)之一。在中國本土思想中，經歷太易、太初、太始、太素、太極之後，天地纔開闢，萬物與人類纔開始生衍。進入人類歷史階段後，“五太”都已成為過去，宇宙不應再“反”回到混沌未分的太素階段。此 291840 年之數，是由《四分曆》一元 4560 年 $\times$ 64 元而得出的<sup>④</sup>。因而《禮斗威儀》的說法，或是在《四分曆》的一元說形成之後纔出現的，目的在於說明“五太”之間各自經歷了多少年。這 29 萬多年，並不是天地由開闢到毀滅重生的一個

① 見曲安京：《中國曆法與數學》，北京：科學出版社，2005 年，25—26 頁。

② 《漢書》卷二十一《律曆志》下，1023 頁。

③ 安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，516 頁。《禮斗威儀》的這段文字目前僅見有兩處徵引，一般都以《太平御覽》卷一《天部》的引文為準。然宋末元初的盛如梓《庶齋老學叢談》卷一亦引此文作：“夫二十九萬一千八百四十歲而及太素冥莖，此道之根本也。”雖然盛如梓沒有說明引自《禮斗威儀》，但卻提供給我們一個重要的信息，即《御覽》引文的“反”字很可能是“及”字之誤。在其他文獻中還提及“莖”或應作“滓”。這兩個關鍵的字解決後，即可知曉《禮斗威儀》的意思是經歷 64 元，即 291840 年後，進入太素階段。這仍然是天地尚未成形的混沌階段。

④ 《後漢書·志》第三《律曆》下，北京：中華書局點校本，1965 年，3058 頁。

周期。

漢晉南北朝時期有很多背景不同的學說，都按照本土的傳統來講自天地開闢以來歷經年歲多少，雖然具體說法不一，卻都還沒有天地經歷多少年後會毀滅和重生的觀念。在這樣的宇宙時間觀念下，人類歷史大約只有幾千年的時間<sup>①</sup>，而自天地開闢到人類歷史開端之間的時間，則可長達 270 多萬年<sup>②</sup>。直到魏晉時期，中國本土仍在用百萬年、千萬年的計數來計量“長時間”。

最晚到東晉，道教已經開始使用“劫”來作為新的計量長時間的單位。如可能是葛洪或其同時代人所作的《枕中書》中說：“經四劫”天地分開；“復經四劫”，二儀始分；天、地、人三皇則各治“三萬六千歲”<sup>③</sup>。在《真誥》所載 360—370 年代的仙真降筆詩作中，也已出現為數不多的“劫”字用例，除了有中國本土原義的“劫奪、劫殺”之外，都是取其“時間無限長久”之義，尚無“災難”之義<sup>④</sup>。“劫”字在後漢三國時代的漢譯佛經就已出現。毫無疑問，道教經典中“劫”的概念，應是直接從漢譯佛經中借用來的。“一劫”究竟是多長的時間？屬於“仙公新經”之一中的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》有一段文字專門說明道教的“劫數”概念，云：

太極真人曰：……道家經譬喻法中，說劫數久遠，有石乃如崑崙山，芥子四十里中，天人羅衣，百年一度，拂盡此石，取此芥子一枚，譬如一劫之

① 如《漢書·律曆志》記述漢昭帝時，張壽王稱“黃帝至元鳳三年，六千餘歲”。其他學者則推演“黃帝以來，三千六百二十九歲”，見《漢書·律曆志》，978 頁。陶弘景在《真誥》中則謂堯元年戊戌至齊之己卯歲（499），有 2843 年和 2643 年兩種異說。此據趙益點校本《真誥》，北京：中華書局，2011 年，231 頁。

② 如《易緯乾鑿度》云：“開闢至獲麟，二百七十六萬歲。”此據安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，64 頁。皇甫謐《帝王世紀》云：“自天地闢設，人皇以來，迄魏咸熙二年（265），凡二百七十二代，積二百七十六萬七百四十五年。”此據徐宗元輯：《帝王世紀》，北京：中華書局，1964 年，2 頁。釋法琳《辯正論》卷五引道教的《隱真論》佚文云：“至於（老子）誘引黎元，匠成品物，安能紀乎？略計，已經二百七十餘萬年矣。”CBETA 電子版《大正藏》第 52 卷，520 頁下欄。從三皇以來的人類歷史，不過幾千年而已，與開闢以來二百七十六萬多年相比，幾乎可以忽略不計。

③ 此據《元始上真衆仙記》，《道藏》第 3 冊，269 頁中欄至下欄。《元始上真衆仙記》分為《真書》和《真記》兩部分，學界一般認為《真書》為葛洪所作，《真記》則晚出。相關討論見石衍豐《〈枕中書〉及其作者》，1986 年初刊，此據《無名集——石衍豐宗教研究論稿》，269—275 頁。王卡：《元始天王與盤古開闢天地》，1989 年初刊，此據《道教經史論叢》，70—86 頁。劉仲宇：《葛洪〈枕中書〉初探》，1990 年初刊，此據《攀援集》，133—143 頁。最近的研究是王皓月：《「枕中書」の真偽に關する考察》，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第 1 分冊第 57 號，2012 年，83—97 頁。王氏認為《枕中書》反映的蓋天說與葛洪本人所持的渾天說不符，因而否定其是葛洪本人的作品。

④ 如《真誥》卷三有“三劫方一過”，“劫往方嬰童”；卷四有“奚識靈（別本作‘萬’）劫期”。卷十四則有“劫盜”和“凶劫”的用例。

終。若是之久，誰當信斯者矣<sup>①</sup>。

《敷齋經訣》的成書時間，應在葛巢甫“造構靈寶”之後（約公元 400 年左右）和“元始舊經”正式“出世”（約 420 年）之前的東晉末年<sup>②</sup>。在其他“仙公新經”中已經可以看到頻繁出現了“萬劫”“累劫”“彌劫”“劫數”等用法，故有關“劫”和“劫數”的概念，對於東晉時期的上清經和靈寶經造作者來說，已是習以為常了。

關於《敷齋經訣》的這個“劫之譬喻”，本書第七章第一節已有專門討論。在現有的條件下，我認為有很大可能是 410 年代的葛氏道接觸到了 406 年鳩摩羅什譯出後傳到江南的《大智度論》的結果。由此可知，道教不僅接受了佛教“劫”的名詞，而且連“劫”字的含義以及劫之譬喻，也都是按照佛教的方式來理解的。這樣一來，“三統曆”的兩千多萬年，和天地開闢以來二百七十多萬年，與佛教的“一劫”相比，都顯得微不足道了。這又將對中國本土的宇宙論和時間觀的認知產生怎樣的影響？

### 三 陽九、百六與大劫、小劫

“劫”的漢語本義只有動詞性的“威逼、脅迫”“搶奪、強取”之義，因漢末以來的漢譯佛經中將梵語 *kalpa* 音譯為“劫波”，又省略為“劫”，因而又有了表示時間單位的名詞性用法。對佛教教義中“劫”字的涵義，詳細的解說見於《法苑珠林》卷一，主要有“夫劫者，蓋是紀時之名，猶年號耳”“天地始終謂之一劫”等<sup>③</sup>。不過，《法苑珠林》對“劫”的解釋，已是幾百年間佛經漢譯活動中，各種經典對“劫”不同理解和闡發累積的結果<sup>④</sup>。而按梵文的原義，“劫”最初只是一個用以

① 《道藏》第 9 冊，872 頁下欄至 873 頁上欄。這段話在《三洞珠囊》卷九《劫數品》和《雲笈七籤》卷二都有相同的內容。引作：“《靈寶齋戒威儀經訣》下云：石如昆山，芥子滿四十里中，天人羅衣，百年一度，拂盡此石，取芥子一枚，譬如一劫之終。若是之久，誰當悟斯者也。”此據李永晟點校本《雲笈七籤》，24 頁。此前還錄有一段出自《老君戒文》的類似譬喻。此“《老君戒文》”的內容在現存幾種六朝時期的老君戒律文本中都找不到。

② 關於《敷齋經訣》的成書時間，小林正美依據《敷齋經訣》中出現“三天”思想，而將此經定在劉宋永初年間（420—422）以後，見《靈寶齋法的形成與發展》，2006 年初刊，此據小林正美著、王皓月中譯本：《新範式道教史的構建》，98 頁。此論的前提是“三天”思想是否只能在劉宋初年纔出現？這還有繼續討論的必要。我認為，《敷齋經訣》屬於“新經”中的“教戒訣要”之一，它不應出於葛巢甫所造的“行業新經”之後。本書第五章第四節進而將此經的時間推定在 410 年代。

③ 詳見釋道世著，周叔迦、蘇晉仁校注本：《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003 年，1—30 頁。

④ 如其中幾次引述南陳真諦譯《立世阿毗曇論》，說在劫末之時，會有一萬男女留為當來人種。這與佛教的關於劫末一切消亡的思想不符，反倒有可能是受六朝道教種民說的影響，而在譯經中加入了中國因素。



表示很長時段的時間單位。同時，佛教認為每一世界都要經歷成、住、壞、空四劫，經歷從起始到終點的發展變化。每一世界的始終也都與地、水、火、風等基本元素的發展變化分不開。因而水、火、風災就成為促成世界生成(始)或毀滅(終)的肇因，故“劫”字在漢譯佛經中也往往與水、火、風等“災難”相連。從漢譯佛經也可看出這種變化，即最早的佛經中出現的“劫”字，都只是表示時間非常久遠；後來有了“大劫”“中劫”和“小劫”之分，仍然只是時間長短的不同區別；再以後則出現了“大劫”即大災難，“小劫”即小災難的意思<sup>①</sup>。

作成時間大約在公元4世紀中期左右的一批早期上清經，在用“劫”字表示極久遠時節的同時，也用以表示劫難、劫災之義。到4世紀末到5世紀初陸續作成的靈寶經，最初在“劫”字的用法上也延續這些早期上清經。如靈寶經中公認最早作成的《太上靈寶五符序》，應在葛洪《抱朴子內篇》之後和葛巢甫“造構靈寶”之間，其中就既有用“萬劫”表示時間極長遠，也用“大劫”“小劫”來表示大的災難和小的災難。《靈寶五符序》說夏禹將所得的“靈寶五符天文”，“其一通書以南和丹繒，隱齋於蒙龍之丘……命川澤水神以付震水洞室之君，須三千之會，當傳與水師傅伯長。其石碩之文，乃待大劫一至而宣之耳。……陽九見上天之書，百六告傅氏之功”<sup>②</sup>。因“靈寶五符”被認為具有消弭或躲避災難的神效，故這裏的“大劫一至”“陽九”“百六”都應是指災難來臨時之意。可見早期的上清經和靈寶經，一方面借用佛教“劫”的無限久遠之義，另一方面則仍然用中國傳統的“陽九百六”說來計算和預告著劫災到來的時間。

中國本土的“天人感應”思想早就關注到自然界的災異與人事之間的關係，並把前者視為是對後者的反映。甚至可以說，在董仲舒這樣的政治思想家眼裏，決定自然界的災異是否出現，以及災異破壞程度如何的因素，與其說是天道運行的自然規律，不如說是人類自己的行為。人事最壞程度的最壞結果，也就是導致陰陽失衡、山崩地裂的災異發生。當然並非所有的人都認可這樣的思想。漢代的術數、方技家則認為，自然界的災異是遵循一定的天道自然運行規律發生的，因而可以通過對天道的數理推算而提前預知。

“陽九、百六”之說，就是由漢代易學衍生而來用以推算災厄的方法之一。在周易中，以爻數“九”和“六”分別代表爻象“陽”和“陰”，但周易並無“陽九”“百

① 相關的研究信息，參見本書第七章第二節。

② 《道藏》第6冊，316頁下欄至317頁上欄。



六”之詞。周易爻數被術數家利用改造，以“陽九”代表陽數之極，“百六”代表陰數之極<sup>①</sup>。中國古代講究陰陽平衡，陽極和陰極無疑都會引發天地的大災。故“陽九、百六”起初都是災厄的代名詞。現存“陽九”“百六”說最早的解釋見於《漢書·律曆志》所引的“易九疋”<sup>②</sup>：

《易九疋》曰：初入元，百六，陽九；次三百七十四，陰九；次四百八十，陽九；次七百二十，陰七；次七百二十，陽七；次六百，陰五；次六百，陽五；次四百八十，陰三；次四百八十，陽三。凡四千六百一十七歲，與一元終。經歲四千五百六十，災歲五十七<sup>③</sup>。

孟康注曰：“所謂陽九之疋，百六之會者也。初入元百六歲有疋者，則前元之餘氣也，若餘分爲閏也。……一元之中，有五陽四陰，陽早陰水，九七五三，皆陽數也，故曰陽九之疋。”<sup>④</sup>則此處的“陽”指旱災，“陰”指水災。按《三統曆》，“一元三統”計 4617 年，其中包括 57 個“災歲”，即分別會有旱災或水災發生的年份和沒有災害的 4560 個“經歲”。故《易九疋》的“百六，陽九”，是指在剛開始新的“一元”的頭 115 年間，會有 9 個發生旱災的年份，無災的年份則有 106 年；接下去的 374 年中，會有 9 個水災發生的年份<sup>⑤</sup>。但在“三統曆”之前的西漢成帝元延元年（前 12），谷永上書已提及“陽數之標季”（孟康注“陽九之末季”）和“百六之災厄”<sup>⑥</sup>。似是說當時已遭逢陽極和陰極之數，並出現了大災。谷永所言的“陽九、百六”應本自術數家言，與《易九疋》的讖緯家言的解釋不符。或許在兩漢之際，“陽九百六”之說並不專屬一家，故解說的方案也不止一種。《易九疋》的解釋實際上把“百六”和“九”都當作年份數字來理解，這並不是“陽九、百六”在漢魏晉時期的主流用法，因而直接用《易九疋》來解說六朝道教的陽九、百六，必然是解

① 賀碧來(Isabelle Robinet)嘗試解釋“陽九”之“九”爲“變之究也”，“百六”則是對“三百六十分”的簡稱。見 *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, Tome Premier, Paris, 1984, p. 139. 這一解釋也許仍非最終方案。

② 所謂“易九疋”，錢大昕以爲是“易無妄”之誤，但王引之和王先謙都認爲“九疋”不誤，見《漢書補注》，北京：中華書局影印本，1983 年，409 頁。安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，324 頁，有“《易緯九疋讖》”，除《漢書·律曆志》引文外，還有兩段佚文。則“易九疋”應是按照《三統曆》模式而作成的、兩漢之際產生的諸種易緯之一。

③ 《漢書》卷二十上，984 頁。

④ 《漢書》卷二十上，986、987 頁。

⑤ 對此段文字的理解，學者各有不同，詳見吳羽：《“陽九百六”對中古政治、社會與宗教的影響》，《學術月刊》2014 年第 2 期，145—146 頁的解說。

⑥ 《漢書》卷八十五《谷永傳》，3468 頁。

說不通的。當然，漢代的陽九、百六之災，只是人間常見的水旱災厄，並不會導致天地的毀滅。

此後，從東漢末到東晉，“陽九、百六”一直被作為災運的代稱，在社會上產生了廣泛的影響<sup>①</sup>。《真誥》所記 4 世紀中期的上清經降神神啓中，就出現了“天屯見矣，化為陽九之災；地否閔矣，乃為百六之會”<sup>②</sup>的說法，並給出了陽九、百六之災即將降臨的明顯標誌：

方丈之西北，有陰成大山，滄浪西南，有陽長大山，山周回各一千四百里，高七百里，其山多真仙之人所居處焉。此二山是陽九、百六曆數之標揭也。百六之運將至，則陽長水竭，陰成水架矣；陽九之運將至，則陰成水竭，陽長水架矣。頃者是陰成山水際已高九千丈矣。百六之來，無復久時<sup>③</sup>。

陶弘景謂此條為許長史寫，則應是許謐在 360 年代仙真降筆至 376 年仙逝之間所留下的手跡。陽九、百六天地大災來臨，將滌蕩世界污穢，只有種民、善人可以隨著太平聖君進入太平之世。由此也可想見當時上清經的傳人們，因感到百六之災將臨，故而寄望於修行上清道法以度過災厄的緊迫心情。

前賢多從漢代曆算之學或讖緯文獻中，尋找中國本土思想具有天地毀滅和周期循環的思想根源。我則認為在吸收佛教觀念之前，中國大約只有曆法演算上的周期循環，只有因天人感應而發生的陰陽失衡、水旱災異、山崩地裂之災厄。當佛教“劫”的觀念進入中國，起初只是無限擴大了中國本土原來對時間觀念的想象，繼而就與中國本土的災異思想結合，形成了宇宙會周期循環、天地將定期毀滅重生的觀念。而將中土的“災厄”與外域的“劫災”兩種思想結合在一起而形成“劫運”思想的人，就是晉宋時期上清和靈寶經的造作者們。上清降真時期很可能還要通過中國傳統的曆法和易卦來推算陽九、百六何時來臨，此後的上清經和靈寶經則受到漢譯佛經的影響，把天地的災難區分為“大劫”

① 詳見吳羽前揭文列舉的材料。

② 《真誥》卷六《甄命授》第二，此據趙益點校本，95 頁。“屯”和“否”都是六十四卦中的卦名。可見當時的陽九百六之災，仍以易卦為推算的原理。

③ 《真誥》卷十四《稽神樞》第四，263 頁。此處的“架”應是凌駕、超出之義。陶弘景在注文中懷疑許長史所言的“百六”應為“陽九”的“誤言”。然正常情況下自當是山高水低。依長史所書，陽九將至時，陰成山水竭，水會流向陽長山並高漲將其沒頂；百六將至時，陽長山水竭，水會流向陰成山並高漲將其沒頂。當陰成山之水高漲到九千丈時，尚未超過山高七百里之限，恰應是從正常狀態向百六之運過渡之時。若這樣理解，則許謐所言不誤。

和“小劫”，相應地把代指災厄的“陽九、百六”也分爲大陽九、大百六、小陽九、小百六。

在現存的六朝時期道經中，可以看到先是試圖在傳統陽九、百六說基礎上糅合佛教大劫、小劫觀念的理論，通過曆數推算來預知劫災發生的時間。主要有以下幾種不同的計算結果。

首先是“仙公新經”的《太上洞玄靈寶真文要解上經》：以 330 日爲 1 度，330 度（108900 日＝302.5 年）爲九天氣交；3300 度（1089000 日＝3025 年）爲天地氣交（小劫交）；9900 度（3267000 日＝9075 年）爲大劫周。大劫周時，天淪地沒，金玉化消，毫末無遺<sup>①</sup>。這裏沒有出現“陽九、百六”，仍然是以傳統的天文曆算方法推算劫難的發生。而這種推算方法對其他道經中對大劫、小劫災厄時間的推算具有示範性。這裏的“大劫”“小劫”無疑已是劫難、劫災的意思，其中“大劫周”就是天地毀滅的時候。

其次是上清經系統的《三天正法經》：以 36 晝夜爲九天一輪，360 輪爲九天一周；地轉 33 日爲一輪，330 輪爲一度。天運 3600 周（129600 年），地轉 3300 度（99825 年），出現陽勃、陰蝕的小劫交。萬帝易位，九氣改度；日月縮運，陸地涌泉；凶穢滅種，善民存焉。天運 9900 周（356400 年），地轉 9300 度（281325 年），出現陽蝕、陰勃的大劫交，天翻地覆，海涌河決，人淪山沒，金玉化消，六合冥一<sup>②</sup>。這裏也沒有出現“陽九、百六”，但陰陽勃蝕的概念與陽九、百六說是相通的。而這大、小劫也是大、小劫災之意，其中“小劫”時的萬帝易位，仍有中國傳統災異與政治緊密相聯的思想痕跡；“大劫交”是天地毀滅之時，只不過周期要比《真文要解上經》長得多。

復次有“元始舊經”之首的《元始五老赤書玉篇真文天書經》：說晝夜 30 日，天炁一交，12 交爲 1 度（360 日，1 年）；3300 度（3300 年）謂小陽九、小百六，是小劫；9900 度（9900 年）謂大陽九、大百六，是大劫；900099999 度（9.00099999 億年），天地、萬生、山川、江海、金石、人民，一時化消<sup>③</sup>。《真文天書經》認爲小陽

① 《道藏》第 5 冊，903 頁中欄。這部分內容還見引於《無上秘要》卷六《劫運品》，《道藏》第 25 冊，19 頁中欄至下欄。《真文要解經》通常被認爲遵奉的是“元始舊經”所提倡的“五篇真文”，所以歷來被認爲晚於“元始舊經”。但從大、小劫的周期來看，它應該要早於下文所引的“元始舊經”第一經《真文天書經》。

② 《無上秘要》卷六《劫運品》引，《道藏》第 25 冊，18 頁下欄至 19 頁中欄。並參《三洞珠囊》卷九《劫數品》引，《道藏》第 25 冊，353 頁上欄至中欄。關於《三天正法經》的研討，參見王皓月：《〈三天正法經〉的成書和演變》，《世界宗教文化》2013 年第 6 期，71—77 頁。

③ 《道藏》第 1 冊，788 頁中欄至 790 頁下欄。

九、小百六時是小劫，大陽九、大百六時是大劫，而大劫的出現還不是天地毀滅的時候，要經過 9 億年之久，纔到天地毀滅。而小劫 3300 度、大劫 9900 度之數，顯然是受《真文要解經》的啓發，只不過《真文天書經》調整了“度”的概念，將 1 度等於 1 年。可見，這三部經關於大小劫周期的推算，一部比一部演算的數值要大，同時也反映出受佛教影響的程度在不斷加深。

“元始舊經”還有一部《太上洞玄靈寶天地運度妙經》，也以 3300 年爲小陽九、小百六，9900 年爲大陽九、大百六，與《真文天書經》的說法相合。並云：“夫天庀謂之陽九也，地虧謂之百六也。至金氏之後，甲申之歲，是其天地運度，否泰所終，陽九會至。”<sup>①</sup>將陽九之會定爲甲申之歲，卻是大水災之時，可見彼時對陽九、百六的理解已經與漢代的本義相去甚遠了。

這幾部道經如此關注大劫、小劫發生的周期，目的不僅僅是爲了宣揚天地終將毀滅的“末世論”。《真文要解經》說，本來會依期發生的毀天滅地的大劫，到現在並沒有發生，是因爲有“靈寶真文”一直在鎮護著天地。《三天正法經》和《真文天書經》也都意在表明：當毀滅天地的最終劫難降臨之時，那些虔誠信道、佩帶各種道符的信徒，會在道神的護佑下上昇仙界，躲開滅世之災。換言之，天地崩壞的結果即便發生也並不可怕，對於虔誠信道者而言，這根本不是災難，反倒是成道成仙的契機。在那些帶有政治預言性質的道經中，天地毀滅的大劫之後，信道者將隨著後聖道君進入太平之世。六朝時期流行甚廣的“真君李弘”和“壬辰之運”，正是基於道教的這種理論而來。所以，天地毀滅之說在六朝道教這裏，從來就不是一種悲劇性的宿命。

#### 四 “劫運”說的形成

在對待天崩地裂大劫難何時將會來臨的問題上，六朝道教提供了各種不同的處理方案。第一種方案是熱衷於進行“甲申大水”“壬辰之運”的預言，這就把天地大災的日期設定在 60 年爲循環周期的某個干支年份。如《洞淵神咒經》等晉末宋初的道經。但時過境遷，災難沒有發生，天地仍然存在，道教徒又該如何

<sup>①</sup> 《道藏》第 25 冊，354 頁中欄。這些話又見於《三天正法經》。此經直到陸修靜 471 年所作的《三洞經書目錄》，仍被標明“未出”，但在《無上秘要》中已徵引此經。儘管如此，菊地章太仍認爲此經是出於晉宋禪代之際，見《「太上靈寶天地運度自然妙經」の成立》，氏著：《神咒經研究》，212—242 頁。我認爲此經的讖言內容或許與劉裕代晉有關，但其經文從體例到內容，都與同期的“元始舊經”不符，其成書時代和進入“元始舊經”的經過，還有待進一步研究。

面對道經中言之鑿鑿的預言？第二種是前引幾部用千年、萬年計數周期的道書，並不針對具體王權的興衰，也不說明循環周期的起點從哪裏開始計算。但無論是試圖把大災難的發生確定在某個干支年歲的做法，還是把天崩地裂的周期延長到幾千年、上萬年之久，在本質上都還是中國本土曆算推演的結果，算來算去也只能是著眼於一個相對短的時間段。道教已經徹底接受了佛教“劫”和“劫數”的概念，而試圖準確預言災難發生在哪一個干支年份的努力幾乎都失敗了，天地定期毀滅的周期論已成為道教新的宇宙論和時間觀不可分割的部分。最好的辦法就是把劫災發生的可能性，“稀釋”在無限久遠的宇宙時空中<sup>①</sup>。天地毀滅的劫難是肯定會發生的，但不一定會在最近的這幾十年、幾千年之內。其結果就是“龍漢—延康—赤明—開皇—上皇”五劫相承的“劫運”說形成。

“劫運”說是在“元始舊經”造作的過程中逐步完成的<sup>②</sup>。陸修靜在 437 年所作《靈寶經目序》，是道教自己對“劫運”說做出的時代明確的、最早的代表性論述：

夫靈寶之文，始於龍漢。龍漢之前，莫之追記。延康長劫，混沌無期，道之隱淪，寶經不彰。赤明革運，靈文興焉。諸天宗奉，各有科典。一劫之周，又復改運。遂積五劫，迨於開皇已後，上皇元年，元始下教，大法流行，衆聖演暢，修集雜要，以備十部三十六帙。引導後學，救度天人。上皇之後，六天運行，衆聖幽昇，經還大羅<sup>③</sup>。

陸氏在此揭示的是“龍漢—延康—赤明—開皇—上皇”五個劫運相連的模式，也許是受到儒家所言的“五太”或“五運”啓發，纔故意湊成五個劫運。他認為宇宙的歷史並不是從龍漢開始的，只是龍漢以前太過遙遠了，以致無法計量和言說。陸氏於此強調“劫運”的目的，不是爲了介紹靈寶經的宇宙論，而是爲了凸顯“元始舊經”三十六卷的神聖來歷：赤明劫運時，靈寶真文纔開始顯現；上皇劫運剛

① 柏夷已談到在具體的預言落空之後，道教開始嘗試把預言的周期儘量拉長了。見 Stephen R. Bokenkamp, "Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty", *Asia Major*, 3<sup>rd</sup>, Vol. 7, Part 1, 1994, pp. 68-72. 田禾中譯文《屢現的預言：道教末世論和唐王朝的建立》，《道教研究論集》，178—202 頁。

② 賀碧來注意到了靈寶經中關於劫運思想描述的矛盾性，但沒有嘗試從諸經造作先後的角度來解釋矛盾產生的原因。見 Isabelle Robinet, Tran. by Phyllis Brooks, "Genesis and Pre-comic Eras in Daoism", 李焯然、陳萬成主編：《道苑繽紛錄》，香港：商務印書館，2002 年，144—184 頁。

③ 《雲笈七籤》卷四《道教經法傳授部》，此據李永晟點校本，51 頁。

開始之時，元始天尊以“元始舊經”教化天人，但隨著人心壞散，經文一度還歸大羅天上，等待人間時機轉好，再度降世度人；而到劉裕代晉時，“元始舊經”重新出世的時機就到了。

在上清經中，已經出現了“開皇”“上皇”年號，故靈寶經的“劫運”之號，至少有一部分是從上清經直接繼承來的。437年時，“元始舊經”只有“出者三分”即十卷左右被造出來。“元始舊經”第一經《真文天書經》可以肯定在這十卷之列。此經既有“四萬劫”“一劫”“二劫”乃至“五劫”的時間概念，也有“大劫”“小劫”這樣的劫災觀念。同時，經中也出現了“赤明開玄”的說法。但這裏的“赤明”還看不出是在龍漢、延康之後的劫運之一。而經文對“五篇真文赤書”的定位，也只說其是在元始空洞之中產生，並非產生於赤明劫運——換言之，“五篇真文”是生於誕生了這個世界的元始空洞之中，而不是誕生於此一劫期之前的某個劫期。同樣應該屬於“出者三分”之列的《洞玄靈寶二十四生圖經》，只提到了“上皇”和“赤明”兩個年號，並說元始天尊在“赤明元年”敷述靈寶真文傳世。同樣成書較早的《太上靈寶諸天內音自然玉字》說：“梵形者，元始天尊也。開龍漢之劫，登赤明之運，號曰元始。上皇開運，號元始丈人。”“龍漢之前，在延康之中，隨運生死，至於龍漢。”<sup>①</sup>這裏不僅沒有提到“開皇”，而且明確地將“延康”置於“龍漢”之前。這些都說明在“出者三分”的時代，“古靈寶經”中五運的“劫運”觀念尚未形成。

現在看到比較完備的“劫運”說，可以“元始舊經”《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》卷上和《洞玄靈寶諸天靈書度命妙經》為代表。《智慧罪根上品大戒》云：

天尊告曰：龍漢之年，我出法度人。……命皆長遠，不有夭傷。我過去後，天地破壞，無復光明，男女灰滅，淪於延康。幽幽冥冥，億劫之中。至赤明開光，天地復位，我又出世，號無名之君，出法教化，度諸天人。其世男女……有信向者，皆得長年。有生嫉害，惡逆不忠，皆夭壽命……我過去後，一劫交周，天地又壞，復無光明，幽幽冥冥，五劫之中。至開皇元年，靈寶真文，開通三象，天地復正，五文煥明。我於始青天中，號元始天尊，流演法教，化度諸天。始開之際，人民純朴，結繩而行，混沌用心，合於自然，皆

① 《道藏》第2冊，551頁中欄、562頁下欄。

得長壽三萬六千年。至上皇元年，心漸頹壞，恐至凋落，正法不全。故國國周行，宣授天文，咸令入法，成就諸心。半劫之中，命漸凋落，壽得一萬八千餘年。我過去後，天運轉促，人心破壞，更相謀逆。嫉害勝己，爭競功名，不信經法，疑貳天真。口是心非，自作一法，淫祀邪神，殺生祈禱。迷惑不專，更相殘害，自取夭傷，命不以理，壽無定年<sup>①</sup>。

這兩部經應該都屬於“出者三分”之外，即在 437—471 年間作成的第二批“元始舊經”。因為陸氏在前揭《靈寶經目序》中所言的五劫運說，事實上不僅不是依照這兩部經，而且在其他靈寶經中也找不到依據。如前所述，可以確定屬於“出者三分”時代的幾部靈寶經，雖然五劫的名號都已出現，但關於劫運的觀念還是支離凌亂的，尚未形成系統。陸修靜將分散在各經中的五個劫運之號統編起來，在《靈寶經目序》中除了用以說明“元始舊經”的神聖來歷，重點更在說明為何會在劉宋代晉之際有“靈寶出世”。《靈寶經目序》說靈寶真文是在赤明劫中出現，元始天尊是上皇劫開始教化天人；這是因為在“出者三分”時代，幾部靈寶經都強調“赤明開圖”或“赤明開玄”。而《智慧罪根上品》和《靈書度命妙經》這兩部明顯晚出的“元始舊經”，則認為赤明劫中沒什麼特別的事情發生；直到開皇劫時，靈寶真文和元始天尊纔出顯於世。如果陸修靜在 437 年已經看到這兩部“元始舊經”有如此明確的說法，他就不會在《靈寶經目序》中堅持認為靈寶真文形成於赤明劫了。陸氏這樣排列出五劫相承的“劫運”說，為後出的“元始舊經”提供了完善“劫運”說的藍本。但後出的靈寶經已經無需再為劉宋的建立做政治宣傳了，所以不僅靈寶真文在五個劫運中的隱現成為次要的內容，而且也無需再從上皇劫一直聯繫到當下的歷史時間了。

如果以上關於《靈寶經目序》和兩部“元始舊經”的先後關係推測不誤，則可認為到 5 世紀中後期，靈寶經中“龍漢—延康—赤明—開皇—上皇”相承的五“劫運”說，終於正式形成了。以往通過各種推算試圖得出天地毀滅重生的年數，到現在完全沒有必要了，因為天地的毀滅和重生，只能是伴隨著劫運的更替而發生的。正如神塚淑子所指出，大多數靈寶經都認為延康劫期一直是“幽幽冥冥”的，但仍然將其單獨算作是一個劫期，這應是受到佛教“壞劫”或“空劫”概

<sup>①</sup> 《道藏》第 6 冊，886 頁上欄至中欄。

念的影響<sup>①</sup>。而這裏說開皇劫時人皆壽三萬六千歲，到上皇劫則人減壽至一萬八千歲，這也是受到佛教“減劫”“增劫”觀念的影響<sup>②</sup>。從這個意義上說，“劫運”說的確有很強烈的佛教色彩。其中宇宙周期循環的觀念、無法計數的長時間觀念和天地定期毀滅重生的觀念，都是來自佛教的啓發。只不過按照道教的傳統，將“道”的化身元始天尊，作為統貫宇宙無數劫運終始的大神，是絕對性的存在。

至此，若以《魏志》和《隋志》關於“劫數”的記述與以上“劫運”諸說比較，可以看到幾點不同：第一，“元始舊經”的劫運是五個劫期先後相續的，而《魏志》和《隋志》都遺漏了“上皇”之劫。第二，五劫的順序，《魏志》《隋志》都以“延康”為第一，這不能說沒有一點道書的根據，但採用的至少不是道教中最後定型的、最通行的說法。第三，“延康”劫是處於幽幽冥冥、沒有光明、沒有生命的階段，此階段元始天尊並沒有“開劫度人”之舉。第四，相去“四十一億萬載”之數，至少在靈寶經中是沒有依據的。

經教化是中古時期道教發展的主流，靈寶經是中古經教道教的基礎與核心部分，故由靈寶經所建構出來的道教“劫運”觀念，在南北朝至唐初確實產生過相當的影響，所以纔能被北周的《無上秘要》設立《劫運品》專門收錄相關的經書，並被魏收和唐初的史家所知曉而記入史書。但無論是因為道經自身中的彼此矛盾，還是史家對道教知識天生的不以為然態度，在對這一道教重要觀念轉錄的過程中，無可避免地出現了偏差。

武周時的孟安排在《道教義樞序》中，先強調“道”是一切的根源，元始天尊是“應氣成象”，繼而引“儒書《經籍志》”（即《隋志》）的內容，並參以靈寶經等道經關於元始天尊和“劫運”的各種記述，最後評述云：

所以好儒術者，但習典墳；崇真如者，惟觀釋典。至於道經幽秘，罕有研尋。既不知其指歸，實亦昧其篇目。遂乃各齊其所見，多以天尊為虛誕也。……元始天尊，昇玄入妙，形像既著，文教大行，玄言滿於天下，奧義盈

① 神塚淑子：《六朝道教思想の研究》，376頁。山田利明認為靈寶經只有“龍漢”“赤明”“開皇”“上皇”四劫，並以印度教的“圓滿世代”“三分世代”“二分世代”和“伽梨世代”說與之相對應。應該是婆羅門教義影響到佛教，再影響到靈寶經。似乎不能跳過佛教的中介而直接溯源到婆羅門教。見 Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*, Vol. 1, Leiden: Brill, 2000, p. 246.

② 參見《法苑珠林》卷一引《中阿含經》和《新婆沙論》等。見《法苑珠林校注》，8—11、13頁。



乎寶藏。於是繫象探其深旨，子史竊其微詞；翻譯之流，實宗其要。所以儒書、道教，事或相通；了意、玄章，理歸其一。能知其本，則彼我俱忘；但識其末，則是非斯起<sup>①</sup>。

孟氏顯然也讀出了《隋志》字裏行間所透露出對道教元始天尊和“劫運”說的不以為然。他站在道教的立場上，說這是因為道經歷來隱秘，輕易不示人，故不為世人所熟知。元始天尊不僅是道教教義的根源，儒、釋兩家的思想也都可追根溯源到元始天尊身上。這樣看來，道教“劫運”說的重點，與其說是用來解說天地是否毀滅，宇宙是否周而復始的宇宙論知識，不如說是用來神化元始天尊的至尊神格，因而整體上淪為道教神學的一個附庸部分。而道教神格崇拜具有時代性變遷的特點，這也就決定了靈寶經“劫運”說最終的歷史命運。到《雲笈七籤》講宇宙的歷史，又是按照“混元—空洞—混沌—混洞”的次序，而隨後的《劫運品》則完全照搬的是《三洞珠囊·劫數品》的內容；有關“龍漢—延康—赤明—開皇—上皇”這樣真正意義的“劫運”說，則只有在講述靈寶經的起源的《靈寶略紀》中纔被提到，已經不是作為道教基本宇宙論的一部分來敘述了。

## 五 結語

現在回到本節開篇提出討論的隋文帝“開皇”年號的問題。從以上道教方面的資料來看，“開皇”是五劫中的第四劫，已經是過去的“劫運”了。如果隋文帝真想從道教的劫運中選取年號，他也應該選取現在這一“劫運”的開始“上皇”，而非已成過去的“開皇”。最早將“開皇”年號與靈寶經聯繫起來的是王劭，他善用讖緯來為文帝闡說符命，迎合上意：

《河圖·帝通紀》曰：“形瑞出，變矩衡。赤應隨，協靈皇。”《河圖·皇參持》曰：“皇辟出，承元訖。道無為，治率。被遂矩，戲作術。開皇色，握神日。投輔提，象不絕。立皇後，翼不格。道終始，德優劣。帝任政，河曲出。協輔嬉，爛可述。”謹案：凡此《河圖》所言，亦是大隋符命。“形瑞出，變矩衡”者……大隋受命，形兆之瑞始出，天象則為之變動。……“赤應隨”者，言赤帝降精，感應而生隋也。故隋以火德為赤帝天子。“協靈皇”者，協，合也。言大隋德合上靈天皇大帝也。又年號開皇，與《靈寶經》之開皇年相

<sup>①</sup> 《道藏》第24冊，803頁上欄至804頁下欄。

合，故曰協靈皇。……開皇色者，言開皇年易服色也<sup>①</sup>。

王劭此文並不是在大隋初建時建議文帝採用“開皇”作為開國年號。此文應作於開皇六年(586)以後，仁壽元年(601)之前。他只是強為解說緯書中的詞句，將《河圖》作為上古傳來的符瑞之文，說明大隋的符命早有定數。在緯書中的“開皇色”，原本不是以“開皇”作名詞，王劭卻強解為“開皇年易服色”。而他解釋“協靈皇”，意為隋的年號開皇正與靈寶經的開皇年號相合。這顯然並不是說隋的年號就是根據靈寶經而來。

而建議楊堅採用道教“開皇”年號的最大嫌疑人道士張賓，自稱“洞曉星曆”，受到楊堅的賞識。他在隋朝建立時，以華州刺史的身份參與了“開皇曆”的制訂，得出的曆算結果為：“以上元甲子己巳以來，至開皇四年歲在甲辰，積四百一十二萬九千一，算上。”<sup>②</sup>很難想象，張賓會一方面給文帝推算具體年份的曆法，一方面又講不可計數的億萬載之“劫運”。而據《續高僧傳·釋智炫》的記載，在周武帝滅佛前，曾召集佛道論辯，張賓口口聲聲所稱是“大道清虛，淳一無雜”，並沒有以元始天尊為道教主神的意識；而在釋智炫質問他：“大道風教，起自何時？”張賓則答：“聖人出世，有何定時？”<sup>③</sup>完全沒有道教主神應劫而出的意識。看來出自北方道教的張賓，對元始天尊“開劫度人”之說尚不瞭解，或是有所瞭解也並不認同。總之，有限的材料似乎並不支持張賓能夠對楊堅施加影響，從而決定“開皇”年號取自道經。

事實上，“開皇”一詞在中國本土傳統中就可以找到依據。隋費長房《歷代三寶記》云：“赤若之歲，黃屋馭時。土制水行，興廢毀之。佛日火乘，木運啓年，號以開皇。可謂法炬滅而更明，否時還泰者也。”<sup>④</sup>“赤若之歲”應是“赤奮若之歲”的簡稱，即太歲在丑，歲星在寅的年份，正與開皇元年是辛丑年吻合。這是在傳統的五行說與佛教結合的背景下解說“開皇”年號。唐釋湛然《止觀輔行傳弘訣》中說：“開皇者，年號也。皇，大也。《爾雅》云：皇者，匡正也，極也，大也，壯盛貌也。”<sup>⑤</sup>雖然這些釋義未必都能在《爾雅》中見到，但中國古典中“皇”字的

① 《隋書》卷六十九《王劭傳》，1606—1607 頁。

② 《隋書》卷十七《律曆》中，421 頁。

③ 《續高僧傳》卷二十三，CBETA 電子版《大正藏》第 50 卷，631 頁中欄。

④ 《歷代三寶記》卷十二，CBETA 電子版《大正藏》第 49 卷，101 頁下欄。

⑤ 《止觀輔行傳弘訣》卷一，CBETA 電子版《大正藏》第 46 卷，141 頁中欄。

釋義確實大體如此。單就“開皇”一詞本身而言，從中國古典中就可以找到其依據，這並不是一個只有依靠道教思想纔能創造出來的詞彙。相反地，道教以“開皇”為劫運之一，顯然也是受到中國古典釋義的影響。這樣看來，支持“開皇”年號出自靈寶經的證據，只有一個事後的“相合”而已；其他證據都不能確證楊堅是按照道教的“劫運”觀念來定開國年號的。

“劫運”說作為一個在靈寶經教中非常重要的理論和觀念，其與中國本土思想傳統的關係如何？與佛教知識的互動關聯如何？在道教教義發展史和中古時期的知識信仰世界中又產生了怎樣的影響，乃至最終的命運如何？這一個案研究或可帶來如下的思考：

第一，“劫運”說相對於中國本土傳統認為天地不會定期毀滅的觀念而言，是一種新的宇宙論和時間觀模式。“劫運”說形成之前的中國本土思想，時間模式都是單向直線型的。“劫運”說使得中國人在這一傳統的時間觀之外，還考慮了一種全新的由一條直線串聯起幾個圓周形的時間觀，應該在中古思想和信仰歷史上佔有一席之地。

第二，“劫運”說是中古經教道教在本土思想傳統與外來佛教觀念長期交融後的產物。如同經教道教中眾多受到佛教影響而豐富完善的理論、概念一樣，“劫運”說看起來帶有明顯的佛教色彩，但在前提和本質上，仍然堅持了本土的傳統。如在採用佛教思想觀念和知識時，並沒有忘記“道本源”論，仍堅持道炁及其化身的元始天尊是貫穿所有劫運的絕對性大神。充分體現了中古道教從來“不忘本來民族之地位”的立場。

第三，“劫運”說只是隨著靈寶經的廣泛傳布而在中古時期的道教內外產生了一定的影響，事實上對於中國古代宇宙論和時間觀的衝擊卻很微小。到北宋，不要說在道教之外，即便在道教內部，“劫運”說也沒能成為一種普遍的宇宙論知識。

第四，“劫運”說從無到有、從盛到衰的例子，或許可以說明：無論是因為道教理論本身的乏善可陳，還是因為道教講究神聖經文不能傳非其人，其結果都使得經教道教的理論和知識，始終只能面對道教內部小範圍的人群。本節所論隋的“開皇”年號問題，就是一個例子。假如可以證明“劫運”之“開皇”是楊堅定隋年號的依據，那說明中古經教道教的理論建設得到了教外人的認可和接受，也可說道教의思想和理論對中國的社會產生了一定的影響。然而很可惜，到目

前為止，我傾向於認為隋的“開皇”年號與道教無關。

由此一事實所引發的思考，也許並不是現在就能作答的：重視神聖經書授受傳統的經教道教，究竟在中古社會中起到怎樣的“根柢”作用？欲探究道教對中國古代社會的影響，經教道教是一個最佳的切入點嗎？而如果離開經教道教這一視角，我們又該如何把握“道教”這一名詞所蘊含的名與實？

## 第四節 《靈寶略紀》與北宋初年的 靈寶經教傳統

### 一 引言

長期以來，中國道教不僅被認為是瞭解中國歷史文化的一扇重要的窗口，也往往被認為是中國文化的根基所在。然而，從總體上看，道教研究與中國歷史的研究，似乎仍然分處於不同的學術領域，兩個領域的研究並沒有得到很好的結合。多年來，史學家已經在從政治、經濟、社會等歷史學常見的角度，考察中國歷史發展的階段性與特點方面，做出了許多重要的貢獻，提出了一系列很有啟發性的論點。宗教學者則對包括道教和佛教在內的中國古代宗教進行了深入細緻的研究，有影響的成果卻比較集中在對宗教經典和思想的研討。至今還很少有人能夠把佛教、道教的歷史發展，與對中國歷史發展階段性的考察成功地結合起來。

歷史學的考察和宗教學的考察不是非此即彼的關係，各自工作的方法和結論當然也不存在高低、上下之分，但若能將兩者恰如其分地結合起來，即便不能對各自的研究有突破性的進展，至少也可互相驗證彼此的觀點，也許仍是一件值得嘗試的工作。道教作為中國歷史文化的產物，其產生、發展、演進的歷程，顯然與中國歷史發展的大趨勢息息相關。如果中國歷史發展存在某些階段性特點，那麼道教的發展是否也應該體現出這種階段性的特點？如果道教的發展從某些側面印證了中國歷史發展的階段性特點，又會在怎樣的程度上提供佐證？如果在道教的發展中不僅沒有體現出這種階段性特點，而且好像根本沒有受到中國歷史階段性特點的影響，那又說明了道教自身的什麼歷史特點？這似乎是一個具有理論意義的問題。

“靈寶”是一個幾乎貫穿了中國道教歷史的重要概念<sup>①</sup>，與中國歷史上很多概念或符號一樣，“靈寶”一詞在道教史不同階段具有不盡相同的內涵和外延，形成了一個獨特的道教傳統。如果要全面地勾勒“靈寶”概念產生、演變的過程，再取之與中國歷史發展的階段性相觀照，實非本節所能克就。本節將圍繞《雲笈七籤》卷三的《靈寶略紀》這篇文獻展開討論，用以闡明六朝隋唐至北宋初年，道教對於“靈寶”傳統認知是如何逐步建構的，為日後借用“靈寶”這一個案來探索將道教史與中國歷史發展相結合考察的合理途徑，提供一點先行的基礎工作。

## 二 《靈寶略紀》的性質和時代

《靈寶略紀》目前只見於《雲笈七籤》卷三，此外並無單獨的版本傳世。學界對它似乎至今還缺乏專門的研究，只有極少學者在論述六朝葛氏道和靈寶經時，偶然引用到其中的論述。因此，在利用《靈寶略紀》之前，有必要對其性質和作成的時代先加以說明。

《雲笈七籤》是北宋仁宗天聖五年(1027)由張君房正式進上的一部道教類書<sup>②</sup>，其卷三《道教本始部》由七項內容組成，即《道教序》《道教所起》《道教三洞宗元》《左乙混洞東蒙錄》《靈寶略紀》《三寶雜經出化序》《天尊老君名號歷劫經略》。《道藏提要》對此卷的內容概述云：“摘錄諸經，詳釋道教品位和發源，天尊、老君名號及歷紀年號、《靈寶經》傳授、三洞四輔三十六部之仙源等。”<sup>③</sup>在編纂《雲笈七籤》之前，張君房先編出了《大宋天宮寶藏》。之所以要編《天宮寶藏》，是因為此前北宋朝廷組織編纂的《寶文統錄》，綱條漫渙，部分參差。所以與《天宮寶藏》相比，《雲笈七籤》在編排上的體例規範、部類明晰是其一大特點。

《雲笈七籤》素以摘錄和保存宋以前的古道書為其優長，而對宋以前道書的收錄、摘錄或轉引，都有張君房明確的目的和需要。中嶋隆藏先生已經指出以上七項內容中的《道教序》部分，是張君房摘錄自五代末或宋初周固樸的《大道

① 近年來，道教學界對六朝時期的“古靈寶經”研究較多，對“古靈寶經”在中古時期對道教經教建設的評價也較高。實際上，“靈寶”的傳統並不是只在中古時期興盛一時，兩宋之際直到近現代的道教，都把很多道教科儀的來源歸於靈寶的傳統。因此說，“靈寶”是一個貫穿了中國道教史的重要概念。

② 有關《雲笈七籤》的成書、版本和構成等問題，參見中嶋隆藏：《雲笈七籤の基礎的研究》，東京：研文出版，2004年，9—59頁。版本問題還可參王宗昱：《評張萱清真館本〈雲笈七籤〉》，黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》，香港：中華書局，2003年，103—120頁。

③ 任繼愈主編：《道藏提要》，771頁。

論》；《道教所起》和《道教三洞宗元》這兩部分，則是摘錄自《道門經法相承次序》卷上的開篇部分<sup>①</sup>。說明張君房應是根據自己對道教的認知體系，有意識地摘錄或改編了相關的既成作品，對它們進行適當剪裁、自成體系地編排。張氏在處理引文時，有時標明了引文的出處，《雲笈七籤》中很多古道書，就是因為他標明了原書名或篇名纔得以保存下來；有時沒有標明出處，如前述中嶋氏所指出的三例；但也一定在某些情況下，張氏僅憑既有的道書無法準確表達他對道教的理解，這就有經他刪削或雜糅既有的道書而形成自己表述的部分。《靈寶略紀》開篇就是“述曰”<sup>②</sup>，也可說明此篇並不是直接徵引某篇現成的文獻，而是張氏根據既有的文獻採撮整編之後形成的。

明確以上背景，有助於瞭解《靈寶略紀》這篇文章的性質和時代。在《靈寶略紀》之前，的確有不少靈寶經或相關的道書都是從宇宙開闢之前講起，一直講到靈寶經出世後在人間的傳布（後文詳述）。但在這種論述的時間起點和終點之間，《靈寶略紀》填充進了很多原本屬於不同道書的資料，形成了一條看起來似乎完美無缺的時間綫軸，把六朝隋唐時期與“靈寶”有關的各種神話都用一條綫索前後串聯起來。這種做法，類似於中國的古史傳說，原本是各自發展、互不統屬的多元格局，到某個特定時期，就被人為地排出了先後次序，形成一種錯落有致、主次分明的一元單綫結構。所以，我認為《靈寶略紀》至少不是一篇在六朝隋唐時期就已經獨立成書或單獨流傳的文章，而很可能是張君房在編《雲笈七籤》時，根據六朝隋唐已有的靈寶經和相關道書，整合成的一篇專講靈寶源流的文章。而張君房在講述道教起源等一些基本問題時，單列出《靈寶略紀》一篇，亦足見“靈寶”傳統在北宋前期道教中仍然具有重要的影響。總之，《靈寶略紀》反映的是北宋初年道教對“靈寶”傳統的認知，取之與六朝隋唐時期的“靈寶”傳統相比較，或可發現一些有意義的區別。

### 三 《靈寶略紀》所述靈寶傳統的來源與變化

為論述方便，我把《靈寶略紀》（以下簡稱《略紀》）所述“靈寶”傳統的源流，分成六個環節簡述，並逐一對照每一環節在六朝時期的經典依據，及其到唐代

<sup>①</sup> 《雲笈七籤の基礎的研究》，42—43頁。張君房根據自己的需要，將《道門經法相承次序》卷上這兩段原本前後相連的內容顛倒了次序。

<sup>②</sup> 本文所依據的是李永晟點校本《雲笈七籤》，38頁。

的發展變化。關於六朝時期的經典依據，主要是根據所謂的“古靈寶經”，即分為“元始舊經”和“仙公新經”的兩部分，還有陸修靜的《靈寶經目序》等材料；唐代的情況，則主要依據孟安排的《道教義樞》（包括其藍本唐以前就有的《玄門大義》）、《道門經法相承次序》等材料。關於“古靈寶經”的研究，目前學界仍有很多爭議，本節不擬過多地涉及這些爭議。但因為要對靈寶經做一種歷時態的考察，則關於靈寶經的成書時代和先後問題就無法回避。與本節討論密切相關的是我提出所謂“新經”早於“舊經”作成的觀點，這已在本書前幾章中，從不同角度加以論證。故本節在處理“古靈寶經”材料時，將“新經”早於“舊經”作為一個已經得到充分論證的前提，而其中某些細節的討論也可在本節得到進一步的驗證。

### 1. 關於靈寶經法的元起

《略紀》提出了“量世”的概念，即“所謂與虛空齊量，信不可計”。這一概念在六朝隋唐道書中還幾乎沒有出現過，大概是宋初的一種新說法。《略紀》說在過去無數劫運中的龍漢運期，梵氣天尊出現，並以“靈寶”教化度人。龍漢劫運經歷一次天淪地崩，四海冥合，乾坤破壞，無復光明後，進入了赤明劫運<sup>①</sup>。

為了突出靈寶經法的絕對本源性，靈寶經一定要將其產生的源頭追溯到宇宙、天地初始之前的狀態，實際上就是把靈寶經法當作“道”的一種體現。漢代是氣化宇宙論大行其道的時代，儒家和道家都認為在宇宙開闢和人類歷史肇端之前，先是一片混沌的氣化狀態，而且這個狀態還有不同的演進階段<sup>②</sup>。六朝道教對宇宙和人類歷史的關注點，起初只是從太初的氣化狀態開始，之後接續了天地的形成和人類的上古黃金時代，再到三皇五帝時期。這是一種宇宙自然和人類歷史的單綫、單向發展的時間模式，宇宙天地和人類歷史只有開始而沒有結束。

在葛巢甫於東晉末年率先造出的真正意義上的“仙公新經”裏<sup>③</sup>，我們看到的仍然是這樣一種單綫、單向發展的時間模式。例如“新經”在敘述葛仙公的前

① 文見《雲笈七籤》卷三，38頁。

② 詳見小野沢精一、福永光司、山井湧編著：《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》，1978年日文初版，此據李慶中譯本，上海：上海人民出版社，1990年。

③ 所謂真正意義的“仙公新經”，在我看來，應是指不拘於陸修靜471年所確定的“新經”和“舊經”分類，而是依據靈寶經的實際內容，以葛仙公為主要角色或主要的授受對象的幾部靈寶經。同理，“舊經”也不應該完全按照陸修靜的界定。

世經歷時，只是列舉他自三皇五帝以來的多次輪回降世。而到“元始舊經”中，出現了一種受到佛教劫期觀念影響纔產生的循環演進的時間觀念，即在三皇五帝之前，並不只有一次宇宙的開闢和天地的形成，而有所謂的龍漢、赤明、延康、開皇等劫運，每個劫運包含了無數的劫期。在劫運終了時，宇宙、天地、人類要經歷一次壞滅後重生，再開始下一個劫運。天地開闢到三皇五帝時期，只是離我們所處的這個新的劫運開始後無數年歲中最近的一個時段。

這種時間觀念無疑來自佛教，而在道教的靈寶經中得到了最充分地體現。在“舊經”中，宇宙和人類歷史的時間被無限地、成倍地放大了。靈寶經法之所以寶貴，因為它自龍漢劫運之初起就已存在，並幾乎貫穿了所有劫運的起滅，貫穿了宇宙和人類的全部歷史<sup>①</sup>。從“新經”到“舊經”，可以清晰地看到靈寶經的時間觀念，從單綫、單向的時間軸模式變成了階段式、周而復始的時間環模式。陸修靜在437年所作的《靈寶經目序》，就採用龍漢、赤明、開皇劫運說，強調靈寶經超越時空的特性<sup>②</sup>。南北朝末至唐初，道教之外的學者也將這種劫運說當作道教最有特色的學說之一。衆所熟知的《魏書·釋老志》和《隋書·經籍志·道經序》的說法都來源於此<sup>③</sup>。入唐後的《道教義樞》也曾依據《隋志》的說法來綜述其說（詳下引文）。

所謂龍漢劫運中“梵氣天尊”最早出現，並開始傳授靈寶經法的說法，並不符合“古靈寶經”的說法。“古靈寶經”中歷次劫運中現世的有“無形常存之君”“無名之君”“無形天尊”“梵形天尊”等，卻未見“梵氣天尊”，這或許也是到宋初纔有的一種名號。而“古靈寶經”特別強調的靈寶經來自劫運之前就已存在的道炁凝化成天文大字的觀念<sup>④</sup>，至此也不再被突出。這或許是北宋初道教與六朝道教對待靈寶經教傳統態度的一個重要區別。

## 2. 關於元始天尊的出現

《略紀》說在赤明劫運，元始天尊纔出世，仍以“靈寶”教化。赤明劫運結束，

① 關於“新經”和“舊經”時間觀念的不同，詳見拙文《論古靈寶經的神話時間模式——以新經和舊經中“劫”字的使用為中心》，2014年初刊，改寫收入本書第七章第二節。

② 《靈寶經目序》現存於《雲笈七籤》卷四《道教經法傳授部》，此據李永晟點校本，51頁。

③ 分見《魏書》卷一一四《釋老志》，3048頁。《隋書》卷三十五《經籍》四，1091頁。

④ 關於靈寶天文玉字及其對古靈寶經建構的重要意義，參見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，691—789頁。呂鵬志：《早期靈寶經的天書觀》，郭武主編：《“道教教義與現代社會”國際學術研討會論文集》，571—597頁。謝世維：《聖典與傳譯——早期道教天書傳統與翻譯》，2007年初刊，此據氏著：《天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究》，63—124頁。



天地又壞<sup>①</sup>。

從“古靈寶經”的“舊經”開始，元始天尊纔成爲靈寶經最重要的主神之一，他也是“道”的化身之一，所以具有“開劫度人”和“累劫不滅”的絕對性和本源性<sup>②</sup>。元始天尊的神格性與其絕對性和本源性是一體共生的，不可分割。葛巢甫造作“新經”時，他雖然多次使用了“萬劫”“歷劫”等概念，但這些詞在佛經中都只是表示時間無限久遠的觀念，在“新經”中指的是從氣化宇宙、天地開闢到三皇五帝人類歷史之間的漫長時間段。“舊經”卻認爲不只有這一個無限長久的時段，還有無數個這樣從天地開闢到天地毀滅的輪回曾經存在。元始天尊不僅早在這一個宇宙、世界形成之前就已存在，而且還在無數個宇宙和世界經歷劫化現，傳授靈寶經法。顯然，只有當劫運輪替觀念出現了，纔可能塑造出元始天尊隨劫化現的神格概念。並且，隨劫化現的只是元始天尊和靈寶經法，包括太上大道君、三皇五帝乃至葛仙公等與靈寶傳承相關的天上和地上的神話人物，都不可能在此前的劫運中出現。

《道教義樞序》引用前述《隋志》的說法云：

儒書《經籍志》云：元始天尊生於太無之先，稟自然之炁，冲虛凝遠，莫知其極。天地淪壞，劫數終盡，而天尊之體，常存不滅。每至天地初開，或在玉京之上，或在五方淨土，授以秘道，謂之開劫度人。然其開劫，非一度矣。故有延康、赤明、龍漢、開皇，是其年號耳。所度人皆諸天仙聖，無量上品。有太上老君、天真皇人、五方天帝及諸仙官，轉共承受。所說之經，亦稟元一之炁，自然而有，非所造爲，亦與天尊常存不滅。天地不壞，則蘊而莫傳。劫運若開，其文自見<sup>③</sup>。

孟安排之所以選擇性地引用《隋志》，除了《隋書》是唐初官修史書，具有一定權威性，且具有廣泛影響外，大概也因爲“古靈寶經”即便是在“舊經”之間，對於元始天尊之名號何時出現，元始天尊究竟在龍漢、赤明還是開皇劫運纔開始降授靈寶經，以及各劫運的先後排序，也有不同的表述，令人無所適從<sup>④</sup>。但《魏志》和《隋志》的作者畢竟不是道教內部人，他們認爲道教的劫運是赤明在前，龍漢

① 《雲笈七籤》卷三，38 頁。

② 神塚淑子：《開劫度人說の形成》，1988 年初刊，此據氏著：《六朝道教思想の研究》，370—378 頁。

③ 《道藏》第 24 冊，803 頁上欄至中欄。

④ “舊經”中關於劫運名號和次序的不同，詳見本書第七章第二節、第八章第三節的討論，在此不贅。

在後，這在靈寶經中的確可以找到一絲的證據。但龍漢在前、赤明在後，則是靈寶經中比較普遍的說法。《略紀》在這一點上還是遵從了道教中普遍的說法。總之，關於劫運輪替與元始天尊的出現，對於後來居上的“舊經”所重新建構的靈寶傳統而言是一個重要的前提，但這本就是出自人間道士的想象，所以成於衆手的“舊經”中纔會出現互不統一的說法。後世道教只能是盡力協調各說，形成一個能被相對多數人接受的說法而已。

### 3. 關於太上大道君的出現

《略紀》說：到了開皇劫運，太上大道君托胎洪氏之胞，降誕後自幼而長，精思感通元始天尊下降，傳授道君“靈寶大乘之法十部妙經”。元始天尊與太上大道君共同遊化諸天後，將經法委付太上大道君，正式賜予道君“太上”之號<sup>①</sup>。

在“古靈寶經”中，元始天尊歷劫化現，爲了教化天人，天尊將天文玉字編爲靈寶經，這是靈寶經的直接來源。但是人間道士所獲的靈寶經，卻不是由元始天尊直接降授的。這中間還要經由太上大道君這個重要的神格作爲中介。在早出的、並非來自天文玉字化成的“新經”中，只有太上大道君是最高的神格，他派遣太極真人等降授葛仙公的，也只是“新經”。當“舊經”作成時，把先有的太上大道君，變成了後出的元始天尊的弟子。天尊和道君的區別在於：天尊是隨劫生死、無始無終的絕對性存在；而道君則是只有到了開皇劫運時纔托胎降生的；他在天尊的幫助下成道後也就成了永恒。所以道君是有始無終的存在。所謂“靈寶大乘之法十部妙經”，就是指“舊經”十部三十六卷，並不包含“新經”。因爲只有這“十部妙經”纔是自最早的劫運開始、由天文大字化成，由元始天尊傳化並歷劫永存。“新經”帶有明確的傳授給葛仙公的印記，甚至具體到了某年月日在某地發生。這樣的內容，顯然只能契合於本次劫運的特定時段，無法想象在遙遠的龍漢或赤明劫運，還曾有過葛仙公接受過“新經”的事情發生過。因此“新經”並不具備“舊經”那樣無始無終、可以隨劫轉化的絕對神聖性。

太上大道君托胎洪氏之胞而降誕的說法，始見於“舊經”之一的《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》<sup>②</sup>。在“舊經”的很多場合，都是元始天尊與太上大道君

① 《雲笈七籤》卷三，38—39頁。

② 此經全本不存，目前只有幾件被比定爲該經殘卷的敦煌寫本和部分傳世文獻徵引。其中，首題爲“太上洞玄靈寶度人本行妙經第八”的敦煌殘本 P. 3022v，尚存托胎洪氏之胞的說法。然此“第八”之義尚不明晰，且此本是否是《度人本行經》原文還是摘錄，也還存疑。

一起出場教化諸天。關於太上大道君通過修行成為元始天尊弟子的說法,“舊經”只是點到而止。南北朝後期新作的《昇玄內教經》,則補充了太上大道君如何成為元始天尊弟子的細節<sup>①</sup>。關於元始天尊將經法委付太上大道君的說法,在“舊經”中也並不明晰。到南北朝後期至唐初,在靈寶傳統基礎上新作出的道經,或許是受到佛經《大般涅槃經》中出現《付囑品》的影響,就編寫出了元始天尊將經法委托給太上大道君,然後自己昇天而去的情節。如《太玄真一本際妙經》卷二《付囑品》<sup>②</sup>。可見,《略紀》所綜述的靈寶傳統,已不單單是六朝前期的“古靈寶經”所蘊含的內容,也包括了南北朝末年至唐初在靈寶傳統基礎上的新發展。這說明在六朝“古靈寶經”為經教道教的靈寶傳統奠基後,道教仍在不斷地發展和豐富“靈寶”這一主題。到《略紀》作成時,道教所繼承的雖不僅僅是六朝前期“古靈寶經”所代表的靈寶傳統,但在整體上仍然是在“古靈寶經”所規定的範疇內有所發展,卻很少有突破。

#### 4. 關於夏禹所受靈寶真文的始末

《略紀》講:太上大道君按照元始天尊的囑托,將靈寶教法傳布十方諸天,只有宛利城境(即中國)尚未普及。帝嚳時,太上大道君派遣三天真皇授帝嚳《靈寶五篇真文》。帝嚳仙去之前,將其封藏於鍾山。後此《靈寶真文》被夏禹所得,夏禹只是自己修習,得到神力相助而平治水土。夏禹仙去之前,將其藏於包山洞庭之室。吳王闔閭時,在包山遇龍威丈人,為闔閭取出《靈寶真文》。闔閭君臣不識素書篆字,特遣使求教於孔子,孔子認出是《靈寶五符真文》。闔閭不能遵照修習,真文自行飛天而去。至夫差即位,又從勞山得到這套靈寶真文,從此在人間世世錄傳<sup>③</sup>。

前述從“量世”開始到太上大道君的環節,完全是出自晉宋時期靈寶經作者們的想象。而有關夏禹至闔閭之間圍繞“靈寶五符”的傳承,則是在葛巢甫造作靈寶經之前就已存在的靈寶傳統。所謂的“靈寶傳統”,並不僅僅是從“古靈寶經”確立“靈寶五符”或“靈寶五篇真文”的神聖地位纔開始的。索安(Anna K.

① 詳見拙文《〈昇玄經〉的文本差異問題》,2003年初刊,收入拙著:《經典與歷史——敦煌道經研究論集》,127—148頁,特別是144頁。

② 關於《本際經》卷二《付囑品》的問題,參見拙文《〈本際經〉的續成問題及其對南北道教傳統的融合》,2008年初刊,收入拙著:《神格與地域——漢唐間道教信仰世界研究》,347—359頁。

③ 《雲笈七籤》卷三,39—40頁。

Seidel)就在康德謨的啓發下進一步揭示了包括“靈寶”在內的中國上古帝王天命寶物的傳統,並指出劉宋建立時的祥瑞之一“靈寶出世”,也具有將根據夏禹所得“靈寶五符”而造作的靈寶經再度出世,作為劉宋得膺天命象徵的意涵<sup>①</sup>。

當然,並非所有的道士都熱衷於替帝王驗證天命,所以在《抱朴子內篇》中所見的靈寶經,就更多具有修道者個人求仙避禍的符咒功能。有關夏禹和“靈寶五符”的傳說,主要體現在被陸修靜列為“新經”之首位的《太上靈寶五符序》,其作成時代很可能是在《抱朴子內篇》之後,葛巢甫造作“新經”之前。《略紀》在此所述從帝嚳、夏禹到闡閭、夫差的故事,都可以在《五符序》中找到。只不過《五符序》並沒有此前的元始天尊和太上大道君教化十方作為“靈寶五符”傳授的背景。“三天真皇”降授帝嚳之事,也見於《五符序》,但原文並不是太上大道君派遣他去降授帝嚳的。此後的記述與《五符序》原文相比,也有一些細節上的出入。

《道教義樞》卷二《三洞義》在講述靈寶經的來源時,似乎並不看重“舊經”所津津樂道的、有關劫運循環下的元始天尊和太上大道君如何傳授靈寶經法的神話,而是說三洞之中的洞玄靈寶經就是靈寶君所出,高上大聖所撰,萬劫一出云云,完全沒有元始天尊和太上大道君傳授靈寶經的線索。孟安排也認為靈寶經在人間的傳布是從天真皇人傳授黃帝開始的:

元始天王告西王母:太上紫微宮中金格玉書靈寶真文篇目,十部妙經合三十六卷。按《太玄都四極明科》曰:洞玄經,萬劫一出,今封一通於太山,一通於勞盛山。昔黃帝登峨眉山詣天真皇人,請受此法,駕龍昇天。帝嚳之時,九天真王駕九龍之輿降牧德之臺,授帝此法。帝封之於北鍾山。夏禹所感之經,出沒有異<sup>②</sup>。

天真皇人傳授黃帝“靈寶五符”的故事,亦見於《太上靈寶五符序》的卷下。不過

① Anna Seidel, “Imperial Treasures and Taoist Sacraments”, in Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Bruxelles, 1983, p. 366. 此據劉屹中譯文:《國之重寶和道教秘寶》,《法國漢學》第四輯, 72、83—84 頁。將劉宋時的“靈寶出世”,與靈寶經造作傳播聯繫起來的觀點,見小林正美:《六朝道教史研究》,中譯本, 154—155 頁。我對此問題的理解,見本書第四章第四節。

② 《道教義樞》卷二,《道藏》第 24 冊, 813 頁中欄至下欄。《雲笈七籤》卷六《三洞經教部》, 89—90 頁,有與此非常接近的內容,或是張君房錄自《道教義樞》的藍本《玄門大義》。關於張君房選錄《玄門大義》而捨《道教義樞》,參見王宗昱:《〈道教義樞〉研究》, 21—22 頁。所以這段文字所包含的主要內容,也可認為是從成書於隋代的《玄門大義》就開始有的。

這或許是與《五符序》卷上講從帝嚳開始接受“靈寶五符”之說來源不同的另一種傳說，到《五符序》作成時被拼接在一起了。它們都屬於“古靈寶經”形成之前的、已經逐漸褪去天命色彩轉而側重個人修道體驗的“靈寶傳統”。就在與《略紀》同卷的《道教所起》部分，張君房還引用《道門經法相承次序》卷上的說法：

今傳靈寶經者，則是天真皇人於峨嵋山授於軒轅黃帝。又天真皇人授帝嚳於牧德之臺，夏禹感降於鍾山，闔閭竊聞於句曲<sup>①</sup>。

《道門經法相承次序》應是出自唐代上清派道士之手，也就不難理解它對靈寶經傳承的概述，並不是完全按照靈寶經派的立場來敘述。這裏有意無意地略去了“劫運說”和天尊、道君主神說，把靈寶經的歷史只從黃帝講起。可見，從隋唐時期道教內部靈寶經派以外的立場來看，對於靈寶經法的來源和傳承的認知，仍然存在不小的差異。靈寶經的那一套傳承譜系，也許並不是各有淵源的中古道教經法分派普遍接受的說法。

### 5. 關於葛仙公的作用

《略紀》說：在孫權時，葛玄（仙公）入天台山學道，精思感通太上，先派遣太極真人徐來勒授予葛玄三洞法師之號，再又派遣太上玄一三真人下降，以《靈寶經》傳授葛玄。葛玄所受經共 23 卷，此外還有《語稟》《請問》10 卷，共 33 卷。葛玄之後，靈寶經在葛氏道中代代相傳，一直到抱朴子葛洪<sup>②</sup>。

葛仙公在靈寶經的傳承中是一個重要的人物，“新經”部分就是以葛仙公領受太上所遣天真下降而傳授給他的靈寶經為綫索或背景。原本在“新經”中，葛仙公只接受了代表太上大道君的太極真人和太上玄一三位真人的降授，葛仙公還向包括高上老子在內的仙真請問道法。葛巢甫依據這樣內容造出的“新經”應有 10 卷左右，即所謂“《語稟》《請問》十卷”。《略紀》所言葛仙公除了領受 10 卷“新經”外，還有“凡所受經二十三卷”，這 23 卷所指就是“舊經”。事實上，“新經”講述葛仙公領受的靈寶經，並不包含“舊經”的內容，“新經”中沒有出現元始天尊和“劫運說”；“舊經”中也沒有出現葛仙公和太極真人。但是在“古靈寶經”之後，有多種道書都表達了與《略紀》類似的觀點，即認為葛仙公不僅領受了“新經”，還接受了“舊經”。如前引《道門經法相承次序》卷上，在講到夏禹和闔閭之

① 《雲笈七籤》卷三，32 頁。

② 《雲笈七籤》卷三，40—41 頁。

後，又云：

其後有葛孝先之類，鄭思遠之徒，師資相承，蟬聯不絕<sup>①</sup>。

《道門經法相承次序》的作者認為，靈寶經根本不是什麼元始天尊從龍漢開始就有的，只是從黃帝開始，纔一代代經由帝王之手，傳到了葛仙公爲首的葛氏道之手。又如《道教義樞》卷二云：

按《真一自然經》云：太極真人夏禹，通聖達真。太上命鈔出靈寶自然，分別《大、小劫品經》、《中山神咒》、《八威召龍神經》。又云：徐來勒等三真，以己卯年正月一日日中時，於會稽上虞山傳仙公葛玄，字孝先<sup>②</sup>。

這裏提及的“太極真人夏禹”云云，如果參照《雲笈七籤》很可能引自《玄門大義》的文字就比較清楚：

夏禹於陽明洞天感太上，命繡衣使者降授《靈寶五符》以理水，檄召萬神。後得道爲太極紫庭真人，演出《大小劫經》、《中山神咒》、《八威召龍》等經，今行於世矣<sup>③</sup>。

上清經裏面至少有四個神真具有“太極真人”之號，靈寶經裏面的太極真人則是徐來勒，把夏禹作爲太極紫庭真人，應該是比較晚纔出現的說法。《大、小劫品經》《八威召龍經》，都是列在“十部舊目”中“未出”的“舊經”。是否可以根據“新經”的《真一自然經》提及了“舊經”的篇目，從而證明“舊經”早於“新經”作成？問題並不這麼簡單。

首先，《真一自然經》即“新經”《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，現在此經只有一個由幾件被比定的敦煌殘本斷續拼接起來的文字，其內容殘存不多。在其尾部，的確有徐來勒等在會稽上虞山傳葛仙公的內容，但也僅止於此，卻沒有夏禹鈔出《大小劫品經》和《八威召龍經》的說法。亦即說，《道教義樞》這段引文雖然號稱出自《真一自然經》，但這樣的說法是否真的屬於六朝時期《真一自然經》，目前還有疑問。

其次，一直到 471 年，《大小劫品經》與《八威召龍經》還被陸修靜認為屬於

① 《雲笈七籤》卷三，32 頁。

② 《道藏》第 24 冊，813 頁下欄。

③ 《雲笈七籤》卷六，90 頁，並參 94 頁。

“舊經”中的“未出”之列。如果《真一自然經》是在“已出”諸“舊經”之後作成的，它很清楚這兩種經是“未出”的，怎麼能夠說這兩部經已經由太極真人鈔出並行世了？考慮到出現這種說法的《玄門大義》已是隋代的作品，所以很可能是在南北朝末年這兩部經被造出後，填補了“未出”之缺，至於其來歷，則被歸於夏禹所傳。所以，這不太可能是《真一自然經》原有的內容。雖然可以把晚出的兩部“舊經”歸於夏禹的名下，但《玄門大義》和《道教義樞》都認為，人間道士不可能從夏禹那裏直接獲取經本，還是要經過葛仙公之手纔能建立起有序的傳承譜系。

《略紀》說“新經”有 10 卷是可信的，“舊經”最初有 23 卷也基本可信<sup>①</sup>。但事實上應該是“新經”10 卷先出，“舊經”23 卷後出。不要說在葛玄所生活的孫吳時期，就是在葛巢甫打著葛仙公的旗號造作“新經”的東晉末年，也還沒有“舊經”的觀念，更沒有“舊經”問世。值得注意的是陸修靜在《靈寶經目序》裏面，尚且沒有把新、舊靈寶經都歸於葛仙公傳授，他明白地說：葛仙公與帝嚳高辛、夏禹、張天師一樣，都曾得授過靈寶經。但這四人所受的靈寶經，只是從帝嚳以下傳授的靈寶五符及衍生的經典，還不是歷劫不滅的“舊經”，元始天尊和太上大道君所傳的“舊經”，要到劉宋建立時纔會應運出世<sup>②</sup>。陸修靜當時的做法只是為了宣揚“舊經”要比“仙公所授”或“仙公所稟”更具神聖性和權威性，所以有意無意間在“舊經”和“新經”間劃了一道界限。而南北朝後期至唐代的道教，如《玄門大義》和《道教義樞》，已經不認為“新經”和“舊經”還有多大的必要加以嚴格區分，甚至連“新經”和“舊經”的稱呼也泯除了。

總之，葛仙公在“新經”一系的靈寶經中佔有突出重要的地位，這與“新經”的作者是其從孫葛巢甫不無關係。因為葛仙公在六朝前期還是個有爭議的人物，例如陶弘景在整理《真誥》時，就多處表達了上清系統對靈寶傳統下葛玄的不屑一顧。如果不是與葛仙公有特殊關係的人來造作靈寶經，或許葛仙公在靈寶經中就沒有這麼重要的地位。葛仙公的作用在六朝前期尚存爭議，而其在靈寶經傳承中的地位，也是從六朝後期開始得以長期確立起來。究其原因，主要是因為不抬出葛仙公，道教就無法建立起靈寶經從天上到人間流傳的譜系來。

① 這“二十三卷”實際上是 21 卷，有兩卷在流傳中因篇幅過長而被分成了上、下卷，因此多出 2 卷。但相對於“舊經”十部三十六卷而言，只能算是 21 卷而非 23 卷。

② 參見《雲笈七籤》卷四，51—52 頁。

而之所以能够讓葛仙公承擔起傳承“新、舊”兩組靈寶經的重任，也是因為自隋唐開始，道教中人不復像陸修靜那樣刻意區分“新經”和“舊經”，特別是認為“舊經”比“新經”重要。隋唐時期，無論“新經”“舊經”，都只是靈寶經而已。

#### 6. 關於葛巢甫的作用

《略紀》最後講到：葛仙公的從孫葛巢甫，在隆安之末，將靈寶經傳道士任延慶、徐靈期等人，世世錄傳，逐漸擴散開來<sup>①</sup>。

對於天降神授的靈寶經而言，其在人間的作者本不應該留下能讓人追尋得到的蹤跡。所以最早整理靈寶經的陸修靜，並沒有留下這些天降神啓造作者的任何信息。最早提及葛巢甫造經的陶弘景，只說葛巢甫是“造構靈寶，風教大行”。陶弘景還說到與葛巢甫同時的王靈期大約是東晉末年的人，所以葛巢甫造作靈寶經的時間大約是在東晉末年。而更具體的時間，要到《道教義樞》（不排除《玄門大義》已有）纔有進一步提示，即《道教義樞》卷二云：

至從孫葛巢甫，以晉隆安之末，傳道士任延慶、徐靈期之徒，相傳於世，於今不絕<sup>②</sup>。

在《道教義樞》的語境下，葛巢甫只是在隆安末年把從葛仙公從天真那裏領受得來的靈寶經再傳給了任延慶、徐靈期等人，從此靈寶經就在人間正式傳播開來。而這個“隆安之末”雖然是葛巢甫將靈寶經傳給其他道士的時間，但可據此相信葛巢甫“造構靈寶”的時間應與此相差無幾。

葛巢甫“造構靈寶”到底造作了哪些靈寶經？學界起初認為是他一人造作了全部的靈寶經，近年來對此問題有了新的認識。我認為葛巢甫在東晉末年所造的只可能是“新經”而不可能是“舊經”。陸修靜根本不願提及葛巢甫造作和傳布靈寶經時的作用，而從《道教義樞》（也許自《玄門大義》）開始，直到《略紀》，道教中人都有意識地把葛巢甫與“舊經”的傳布聯繫起來。這並不能說明葛巢甫確實參與造作了“舊經”，實際上把葛巢甫拉入“舊經”傳續的譜系中，完全是因為只有葛玄到葛巢甫的這一脈系，纔是靈寶經在人間傳承的可靠線索；儘管事實上他們傳承的只是“新經”，但六朝後期以降的道教，更需要他們傳承的是

<sup>①</sup> 《雲笈七籤》，41 頁。

<sup>②</sup> 《道藏》第 24 冊，813 頁下欄。長期以來，一直有學者把這句話也當作是《真一自然經》的原文，實際上這是孟安排的話。《玄門大義》相應的原文，很可能就見於《雲笈七籤》卷六，90、95 頁。



“舊經”。否則，自詡為神聖的“舊經”，就缺乏從天宮到人間的重要中介者。

因此，葛巢甫在靈寶經的傳承歷史上具有兩重意義，首先他是“新經”的造構者；其次，他還是“舊經”和“新經”共同的傳承者。對於六朝後期以降的道教來說，葛巢甫“造構靈寶”已經變得無足輕重了，重要的是葛巢甫是離靈寶經大行於世之前最晚近的一個有名的人物，他還是葛仙公的從孫，這就足以確保葛仙公接受的靈寶經可以一脈相承地從孫吳時期一直傳到晉宋時代了。

#### 四 《略紀》所述靈寶傳統的啓示

本節以上分析《略紀》所代表的北宋初年道教所認可的靈寶傳統，對於現在的靈寶經研究或可提供以下三個方面的啓示：

首先，我們現在看到的道教方面關於靈寶經歷史的材料，至少包含了三個不同的層面，需要在研究中注意加以區分。

第一是靈寶經自身從各個角度明示或暗示了的靈寶經造作和傳授的歷史。如靈寶天文玉字如何變成靈寶真文，元始天尊如何將其變成靈寶經，天尊如何傳授太上大道君，道君如何通過太極真人等傳授給葛仙公，等等。這些都是出自靈寶經自我宣揚經德尊貴的道教神話，是神話層面的靈寶經歷史。

第二是靈寶經造作前後靈寶傳統實際的歷史情況。如在葛巢甫造構靈寶之前，靈寶傳統如何從上古帝王的天命觀念變成個人求仙避害的符咒，葛巢甫如何“造構靈寶”，陸修靜在靈寶經的造作中起到了什麼樣的作用，陸修靜 437 年和 471 年兩個靈寶經的目錄的異同以及說明的問題，等等。這是真正的靈寶經產生和發展的歷史，可以通過現存的文獻史料做儘可能深入的挖掘。

第三是從葛巢甫、陸修靜、孟安排到張君房，歷代道士們所總結和整理出來的靈寶經授受的譜系，包括《靈寶經目序》《玄門大義》《道教義樞》《靈寶略紀》等所述看似大體相同、實則細節出入較大的各種記述。這與前兩個層面都不相同，而是中古道教如何認知和重塑靈寶傳統的觀念史層面的記述。

區分出這三個層面的靈寶經歷史，既可以避免以往的研究中存在的不加辨析地交叉混用原本屬於不同層面的材料的情況，如用《道教義樞》《略紀》等晚出而又是屬於道教觀念史的記述，來佐證六朝前期靈寶經造作的實際情況；又可為今後靈寶經研究提出一些新的論題，如“古靈寶經”之後的靈寶傳統，是如何一步步得以建構的？哪些六朝的因素被保留？哪些因素是新加入的？中古道

教所確立的靈寶傳統與“古靈寶經”所強調的靈寶傳統有何異同？原因何在？等等，從而推進靈寶經研究的進一步深化。

其次，“古靈寶經”實際上有三個不同的源頭，也有必要加以區分看待。

第一是古老的“靈寶五符”傳統，這體現在《五符序》中，是從黃帝、帝嚳、夏禹一系傳下來的。而這背後所蘊含的是上古的天命寶物的傳統觀念，也包含了漢晉仙道技術的傳統。

第二是通過宣揚葛仙公而塑成的葛氏道繼承“靈寶五篇真文”的傳統，這時是漢晉仙道技術與佛教修行觀念影響並存的時期，主要體現在“新經”10卷當中。

第三是“舊經”所宣揚的靈寶天文在混沌之先就已存在，經元始天尊和太上大道君之轉化傳授纔施行人間，此時“古靈寶經”的“佛教化”色彩得到了強化，包括元始天尊的神格在內，都有佛教影響的痕跡。

明確這三個源頭在歷史上出現的先後順序，對於瞭解整個靈寶經教體系的建立是十分必要的前提。而當這三個不同的源頭在晉宋時代被彙聚在一起，也就是中古經教道教的靈寶傳統得以正式建立之初。但靈寶傳統的發展並不止於此，如本節所示，靈寶傳統在南北朝後期至宋初的發展變化也同樣值得關注。只有這樣纔能建立起對中古道教靈寶傳統的全面認識。

復次，在當下研究中關於“古靈寶經”中“新經”和“舊經”的區分問題，不同學者依據不同的標準得出不同的結論。實際上“新經”和“舊經”的區分問題，大概只在靈寶經教形成的特定時期纔有意義。葛巢甫造經時，他還不知道其後會有“舊經”出現，所以也不可能自稱為“新經”。只有當假托為元始天尊所傳的十部三十六卷靈寶經出現，因為它們在幾個劫運之前就已存在，所以被視作是“舊經”，而葛仙公此前所傳的諸經，就被視為“新經”。陸修靜在《靈寶經目序》中把葛仙公在天台山所接受的靈寶經，與帝嚳、大禹、張陵所受之經相提並論，並清楚地說明這四人得授的靈寶經，都不是所謂的“舊經”。按照陸氏的理解，當時的“舊經”已經在本次劫運初期就還歸大羅天上，等待適當的時機重返人間<sup>①</sup>。因此，陸修靜十分注意區分“舊經”和仙公所傳“新經”，認為這是兩個層次的靈寶經，不可混為一談。他這樣做的目的是想確立起元始天尊歷劫化現，經由太

<sup>①</sup> 《雲笈七籤》卷四，51—53頁。

上大道君傳授靈寶經法的神話，從而宣揚“舊經”的崇高地位。

但這樣抬高“舊經”的神聖性，不僅道教內部的其他道派不一定認可，也面臨來自佛教立場人士提出的一個無法回答的質疑：“不聞天人下降，不見道士上昇。不知此經從何至此？”<sup>①</sup>從南北朝後期開始，道教一方面要應對這種教外人的質疑，同時也要兼顧到內部不同道派所能接受的共同認知，於是採取了弱化元始天尊和太上大道君授受的脈絡，而突出強調“靈寶五符”從黃帝時代傳承的脈續，即把帝王天命的“靈寶五符”傳統與葛氏道的“新經”傳統結合起來，使得靈寶經在人間傳承有了上古帝王和近世葛氏道所形成的傳承脈絡。這樣一來，陸氏所界定的“新經”和“舊經”區分就沒有多大意義了。因為不論是不是元始天尊所傳的靈寶經，都要經過葛氏道作為中介，纔能讓人感到這些經典的傳承有自，纔能面對諸如靈寶經來歷不明的質疑。

在這樣的背景下來看《略紀》的價值，與其說它提供了我們瞭解六朝“古靈寶經”形成階段歷史的新材料，不如說它反映了從《玄門大義》《道教義樞》開始，隋唐至北宋初的道士們不斷對靈寶傳統進行整合的最終結果。《略紀》雖然又是從劫運之先開始講起，這是依照“古靈寶經”的傳統，但其重點還是認定葛仙公所傳的就是元始天尊和太上大道君教法，再經葛巢甫繼承發揚，纔得以在人間道士中流傳開來。而這卻只能認為是南北朝末年和隋唐時期道士的認知。考慮到從北宋末年開始道教就偏離了《略紀》所建構的靈寶傳統，所以本節將《略紀》所述的靈寶源流，視作是中古道教的靈寶傳統最後一次搏成的結果。

## 五 結語

通過對《略紀》的分析，可以看出北宋初年的靈寶傳統與六朝隋唐時期相比，除了在傳承脈絡這一點之外，基本上還在遵循六朝“古靈寶經”所限定的基本概念和脈絡。從總體上看，北宋初年仍然在延續著六朝隋唐所奠定的靈寶傳統。明確這一點，對於本節所探討的主題具有重要的意義，這說明雖然在唐末五代的杜光庭已經開始對道教科儀的整理工作，但及至《雲笈七籤》的編成，中古道教重視經教的傳統仍然被保留著。《雲笈七籤》本身的部類設計，就沒有突出科儀的內容。而它所徵引的大量古道書，也大都產生在重視經教傳統的中古

① 甄鸞：《笑道論》，《廣弘明集》卷九，CBETA 電子版《大正藏》第 52 卷，151 頁中欄。

時期。

這種情況一直到宋徽宗的時候纔開始產生明顯的變化。變化的標誌主要體現在兩方面。第一是中古時期的靈寶傳統被突破和打亂，導致整部《道藏》的體系開始混亂。這就是《靈寶度人經》地位的變化。原本《度人經》只有一卷，且其屬於“舊經”之一，排位在十部三十六卷的第七篇目第十七部。但宋徽宗寵信的神霄派道士林靈素，利用此經來神格化宋徽宗。因此之故，《度人經》的地位一下被抬高到整部《道藏》第一經，而且從一卷本擴展到六十一卷本<sup>①</sup>。在我看來，這是很具標誌意義的一個事件。這說明中古時期奠定的靈寶經教傳統，到北宋末年神霄派道士手裏，已經不再被特別的尊重，他們可以根據現實的需要而對中古經教傳統任意地加以改造。而《度人經》從洞玄部取代原本洞真部排位《道藏》第一經，也使得中古時期逐漸發展奠定起來的三洞四輔道書體制開始瓦解。

第二個變化是從唐宋之際開始，道教的旨趣似乎發生了明顯的轉變，從重視經教轉為重視科儀，以至於大量流行於明清乃至近現代道教的科儀活動，都是在唐末兩宋時奠定的。與這一變化相伴隨，葛仙公的角色也從傳授經教變成了創立科儀之法。如從南宋開始流行至今的道教度亡儀式煉度儀，就被南宋至明代的道教文獻普遍認為是由葛仙公所創立的<sup>②</sup>。這正說明葛仙公作為天上與人間的中介者的角色，一直被後世道教所重視，只不過宋以後道士借他的名義傳授的不再是靈寶經教，而是靈寶科儀。這也可看作是靈寶傳統在經歷了從天命向符咒、真文、神啓轉化之後的又一次重大變化。

大體而言，道教靈寶傳統從中古的六朝隋唐到兩宋之際所發生的這些變化，基本上可與史學界所謂的“唐宋變革論”相對照。然而，這卻是需要今後更多研究的另一個話題。

<sup>①</sup> 詳見司馬虛(Michel Strickmann), “The Longest Taoist Scripture”, 1978年英文初刊, 此據劉屹中譯文《最長的道經》, 載《法國漢學》第七輯, 188—211頁。

<sup>②</sup> 見陳耀庭:《道教禮儀》, 106頁。



附 篇



相 關 研 究



## 第九章

# 靈寶經教的延展

### 第一節 元始天尊與唐朝的安西駐軍

#### 一 引言

1903年5月，日本第一次大谷探險隊的渡邊哲信和堀賢雄，在新疆庫車渭干河兩岸，今稱為夏克吐爾（河西岸）和玉其吐爾（河東岸）的唐代遺址進行發掘，發現了一批帶有“掬拓使”和“天寶”“大曆”年號等字樣的漢文文書殘片<sup>①</sup>。這些文書殘片，後來作為“大谷文書”的一部分被發表出來<sup>②</sup>。

1907年4—6月，伯希和探險隊也在同一片遺址進行了系統的發掘。除了獲得大批文物外，還獲得了一批帶有“柘厥”“掬拓”和“開元”“天寶”“上元”“大曆”“建中”年號等字樣的漢文文書。伯希和將此地稱為都勒都阿護爾（Douldour-Âqour）<sup>③</sup>。對這批文物和遺址的研究，早已隨著伯希和當年的考古筆記一起發表<sup>④</sup>。而文書部分在入藏法國國立圖書館後，因長期沒有正式整理

---

① 上原芳太郎編：《新西域記》上卷，東京：有光社，1937年，330—338頁。

② 最早公佈的部分，見於香川默識編：《西域考古圖譜》下卷《史料》，1915年初版；此據北京：學苑出版社，1999年。又見小田義久責任編集：《大谷文書集成》第一卷，京都：法藏館，1984年，圖版131—134，釋文1503—1538號。

③ 確切地說，伯希和所說的都勒都阿護爾，是指河西岸的夏克吐爾，他所發現的漢文文書，主要是在庫車河西岸的這片遺址中獲得的，也有幾件是來自蘇巴什。這得自於榮新江先生2010年4月18日在“敦煌西域文獻讀書班”上的教示。

④ Louise Hambis ed., *Mission Paul Pelliot III Site de Koutcha: Douldour-Âqour et Soubachi* (Planches), Paris, 1967; Madeleine Hallad ed., *Mission Paul Pelliot IV Temples construite: Douldour-Âqour et Soubachi* (Textes), Paris, 1982. 並參伯希和：《庫車地區考古筆記》，伯希和等著、耿昇譯：《伯希和西域探險記》，昆明：雲南人民出版社，2001年，222—247頁。



和發表，只有極少數學者知道或調閱過。後來，法藏敦煌文獻被製成縮微膠卷，這批文書也被拍照，但卻與法藏敦煌藏文文獻的膠卷混雜在一起，仍然少有人知。直到 2000 年，纔由童丕與池田溫、張廣達先生合作，全部整理刊佈出來<sup>①</sup>。

較早注意到伯希和所獲庫車文書的王炳華先生，結合自己在庫車的實地考察，認為這批文書中出現的“柘厥”，就是指唐代安西都護府下的柘厥關，其遺址就在河兩岸的玉其吐爾和夏克吐爾<sup>②</sup>。雖然贊同者不少，但近年來也有學者對此結論提出不同看法<sup>③</sup>，使得這一問題有了重新考慮的必要。事實上，都勒都阿護爾遺址的性質問題，直接關係到對這批文書的理解。

伯希和庫車文書的全面刊佈，再結合此前大谷文書中相關的漢文文書，使得學界對唐代龜茲或安西都護府歷史狀況的瞭解有了長足的進步。如姜伯勤先生根據池田溫先生 1983 年公佈的幾件庫車文書，研究唐代“行客”問題<sup>④</sup>。張廣達先生根據這批文書，研究了唐代龜茲地區的水利問題<sup>⑤</sup>。劉安志、陳國燦先生則系統地研究了唐代安西都護府治理龜茲的諸多重要方面<sup>⑥</sup>。但在前賢對庫車漢文文書的研究中，基本沒有涉及本節要討論的這一件 D. A. 124+125。我最早關注這件文書，大約是在 1997 年。當時爲了調查藏文文獻背面的漢文道教文獻，我依次查閱了法藏敦煌藏文文獻的縮微膠卷，偶然發現了這批庫車文書。1998 年，我在提交給法門寺唐史會議的論文中，依據比較模糊的膠卷，對此件做了初步錄文，還將編號誤作 D. A. 123 號。但當時對此文書的性質和內涵，並無力做出闡釋<sup>⑦</sup>。鑒於我對龜茲的史地及西域出土文書的情況瞭解十分有

① Éric Trombert avec la collaboration de Ikeda On et Zhang Guangda, *Les Manuscrits Chinois de Koutcha: Fonds Pelliot de la Bibliothèque Nationale de France*, Paris, 2000. 對這批文書和童丕這部書的介紹，見耿昇：《伯希和西域探險團對庫車地區的考察及所獲漢文文書》，《西北第二民族學院學報》2008 年第 6 期，5—13 頁。

② 王炳華：《新疆庫車玉其土爾遺址與唐安西柘厥關》，1987 年初刊，此據氏著：《西域考古歷史論集》，北京：中國人民大學出版社，2008 年，76—94 頁。王先生雖然注意到伯希和“都勒都阿護爾文書”主要是來自河西岸的夏克吐爾，但他所說的玉其土爾遺址即唐代柘厥關，卻是指河東岸的玉其吐爾與河西岸的夏克吐爾兩片遺址共同構成柘厥關。

③ 劉安志：《唐代龜茲白寺城初考》，《敦煌學輯刊》2002 年第 1 期，125—133 頁。陳世良：《唐柘厥關考》，《西域研究》2008 年第 3 期，84—92 頁。

④ 姜伯勤：《敦煌新疆文書所記的唐代“行客”》，《出土文獻研究續集》，北京：文物出版社，1989 年，277—290 頁。

⑤ 張廣達：《唐代龜茲地區水利》，法文版載童丕前揭書；此據文欣中譯文，載《張廣達文集》之《文書 典籍與西域史地》，桂林：廣西師範大學出版社，2008 年，71—79 頁。

⑥ 劉安志、陳國燦：《唐代安西都護府對龜茲的治理》，《歷史研究》2006 年第 1 期，34—48 頁。

⑦ 劉屹：《唐前期道教與周邊國家地區的關係》，韓金科主編《'98 法門寺唐文化國際學術研討會論文集》，西安：陝西人民出版社，2000 年，784 頁。

限,即便在二十年後的今天,我對此件文書的解讀仍是嘗試性的。還希望這方面的專家不吝指教!

## 二 文書的基本內容

據童丕 2000 年書中的描述,D. A. 124 是一件較大的殘片,D. A. 125 則是一件小殘片,二者都是單面書寫。整理者已注意到這兩件殘片可以綴合,但無論是錄文還是圖版,都仍然分別處理;只在法文的譯釋中,將二者合而為一,並指出此件是與軍事和宗教事務(道教)有關的文書<sup>①</sup>。書中給出了這兩件殘片的黑白圖版,而在 IDP 網站上,已可見到這兩件殘片的彩色圖版。下面給出游自勇博士提供的兩件殘片綴合後的圖版:



對照圖版,結合我 1998 年和法藏整理者 2000 年的錄文,將此件文書重新釋錄如下:

<sup>①</sup> 錄文、譯文與說明,見 *Les Manuscrits Chinois de Koutcha*, pp. 105 - 106. 並參書中圖版 124、125 號。

(前缺)

1   二? 百五十七 事?

2   一? 千四百一十六口幡子

3  六十口大旗 卅三口色

4   千 六百五十六事西行

5  一千六百五十二支弩箭 四  口?

6 一十四口橫刀,供元始天尊  用? 破

7   口 幕,併融修折破,五月二日牒

8   內?   兵薛大景

(後缺)

要說明的是,童丕書認為第3行的“卅”字後是“二”,我認為是“三”。第6行的“一十四口橫刀”上面,童丕書認為還有闕文。從圖版看,我認為不應該存在闕文<sup>①</sup>。亦即說,除第6行外,文書每行的頂部所缺,或許只有一兩個數目字。“元始天尊”和“破”字之間的“用”字,童丕書未錄,是我根據殘存筆畫錄出來的。第7行的“幕”字,童丕書中錄作“幕(或菓)”。《新唐書·兵志》中提到,唐代府兵以十人為一火,“凡火,具烏布幕、鐵馬盂、布槽、鍤、鑿、碓、筐、鋸皆一”<sup>②</sup>。再如李筌《太白陰經》卷四《軍裝篇》云:“幕一萬二千五百口。竿、梁、釘、櫟、鎚自副。”<sup>③</sup>則文書中這個字顯然應該是“幕”,即軍隊扎營時搭建帳篷時的所用烏布幕。“五月二日”之後,童丕書錄作“”,我認為是個“牒”字。根據最完整的第6行來推測,此文書每行應書寫13—16字不等,有數目字的行,寫字應該稍多。總共有多少行,則難以推測。

最直觀的感覺,這件文書至少涉及兩方面的內容:一是列舉了旗幡、弩箭、橫刀、幕布等軍用器械的具體數目,二是“供元始天尊”這樣明確的道教主神。

① 有學者提出,此殘片與西域發現的唐代官方文書紙幅相比,明顯偏小,故而推測“一十四口橫刀”之上,應該還有已殘的文字。但我仍然認為不能輕易否定上面已無闕文的可能性。具體理由,請參見下面關於文書中量詞的討論。

② 《新唐書》卷五十《兵志》,北京:中華書局點校本,1975年,1325頁。

③ 此據守山閣叢書本《神機制敵太白陰經》卷四,《叢書集成初編》第943冊,101頁。

如果前面關於每行只有 13—16 字的推測不誤，則第 1—5 行的軍器數目，與第 6 行的“一十四口橫刀供元始天尊”之間，應該是連貫一體的一件事。或者說，前幾行下缺的器械數目後面，都不會有類似“供元始天尊”的其他用途說明<sup>①</sup>。第 1—6 行的所有器械，都是用來“供元始天尊”的。但為何單單把若干數量的“幕”，放在“供元始天尊”之後？“幕”是否也在“供元始天尊”之列？一時難做判斷。

令人感興趣的是，軍器軍械與道教主神之間怎麼會有聯繫？在《大唐衛公李靖兵法》中曾明確規定：“或說道釋，祈禱鬼神，陰陽卜筮，災祥訛言，以動衆心，與其人往還言議，斬之。”<sup>②</sup>一般認為，《通典》所載的《李靖兵法》與後世所傳的《李衛公問對》不同，可信度較高<sup>③</sup>。可見唐初的軍中，對道釋鬼神、陰陽災祥之事十分敏感，並嚴令禁止。而在唐中期成書的李筌《太白陰經》中<sup>④</sup>，雖然也規定：“誑惑訛言，妄說陰陽卜筮者，斬。妄說鬼神災祥以動衆者，同。”<sup>⑤</sup>但顯然把對“道釋”的禁止省略了。這其間蘊含的有意義歷史信息，還值得進一步探討。不過，元始天尊是不折不扣的道教的主神，本應和軍隊、軍器是毫無瓜葛的。從六朝至唐代的道經中，既找不到道教主神和軍隊軍器有直接關聯的文本依據，也沒有任何的道教儀式上需要向道教主神呈獻軍器的禮儀實踐。畢竟，軍隊和軍器是國家機器用來征戰殺人的，而道教主神則是教人修仙養性的。況且，依照唐代的禮制，對天神的祭祀稱“祀”，對地祇的祭祀稱“祭”，對宗廟祭祀稱“享”，沒有“供”這種祭禮。祭祀時奉獻的祭品有牲牢等種種<sup>⑥</sup>，但不會直接用兵器來祭祀。所以，這件文書所呈現的內容，的確是很有興味的一種前所未見的儀式。

### 三 “供元始天尊”與文書的時代

正是這種以軍器“供”元始天尊的特殊舉動，為推測本文書的時代提供了重要的線索。首先，唐安西都護府常駐龜茲，是從長壽元年(692)王孝傑收復四鎮開始的；直到貞元五年(789)，安西都護府仍在唐的有效控制之下，此後則淪陷於吐蕃。因此，這件文書大體上是在安西都護府穩定駐扎在龜茲的近百年間。

① 有學者認為，文書中用來“供元始天尊”的只有這“一十四口橫刀”，所列其他各項器物另有用途。我對這種說法也持疑，理由亦見下文從量詞角度的考慮。

② 《通典》卷一四九《兵》二，北京：中華書局點校本，1988 年，3823 頁。

③ 孫繼民：《〈李衛公問對〉辨析》，《魏晉南北朝隋唐史資料》第八期，1986 年，60—67 頁。

④ 孫繼民：《李筌〈太白陰經〉瑣見》，《魏晉南北朝隋唐史資料》第七期，1985 年，56—63 頁。

⑤ 《神機制敵太白陰經》卷三，《叢書集成初編》第 943 冊，68 頁。

⑥ 詳見李錦繡：《唐代財政史稿(上卷)》第三分冊，北京：北京大學出版社，1995 年，921—937 頁。

其次，在這近百年的時間內，武周時不可能在西域尊奉道教主神。安史之亂以後，即便唐朝皇室有心再搞這種神道設教之類的把戲，遠隔西域的安西都護府恐怕也無意再認真執行。所以，只有在唐玄宗時期大力崇道的背景下，纔有可能出現這種用軍器供元始天尊的獨特儀式。

玄宗崇道，一般都關注他對玄元皇帝老子的尊崇，實際上在開元末和天寶初年，玄宗在尊崇老子的同時，又比較集中地崇拜道教的主神元始天尊。依照本書研究的結論，大約在公元420年劉宋代晉纔開始出世的所謂“元始舊經”第一批經書中，最早出現了元始天尊的神格。隨後的靈寶經已經形成了元始天尊地位最高、太上大道君是其弟子的格局。隨著中古道教經教化的深入，元始天尊的地位逐漸凌駕在道教各派推崇的神格之上。當唐朝皇帝尊奉自己的祖先玄元皇帝老子時，實際上道教自己尊奉的主神是地位遠高於玄元皇帝的元始天尊。如果李唐皇室真的崇道，就不能不考慮到道教自身信仰的實際情況。因此，在崇奉玄元皇帝之外，再尊崇元始天尊，本來也是理所當然的事情。然而，玄宗時期對元始天尊的推崇，其依據的道教經典應該已經不是晉宋時代的古靈寶經，而是南北朝後期至唐前期流行的一批從古靈寶經新發展出來的道經<sup>①</sup>。例如，開元二十九年(741)十二月，玄宗敕云：“宜令天下諸觀起來年正月一日至年終以來，常轉《本際經》。其四大齋日，每百官齋之日，常令講誦。”<sup>②</sup>又在天寶元年(742)十月詔曰：“去年……令天下諸觀轉《本際》仙經，逮至今秋，果聞有歲。自非大聖昭應，孰臻於此。宜令天下道士及女道士等，待至今歲轉經訖，各於當觀設齋慶贊，仍取來年正月一日至年終已來，依前轉《本際經》，兼令講說。”<sup>③</sup>《本際經》的全稱為《太玄真一本際經》，是隋代道士最初作成五卷，唐初道士再續成十卷。敦煌道經中數量最大的就是十卷本《本際經》的寫本。這十卷中，有七卷是以元始天尊為主神，一卷以太上老君為主神<sup>④</sup>。並且其卷一就是《護國品》，其中講到元始天尊具有護國的種種神力。如“令彼土其中衆生，免離世間無常苦惱，兵戈水火，毒疫災害，使得歡泰，國土安寧”。又說接受元始天尊

① 元始天尊的神格，從晉宋古靈寶經到南北朝隋唐初年的發展變化，可參拙文《道教主神元始天尊神格的確立》，2009年初刊，此據拙著《神格與地域》，95—112頁。

② 《冊府元龜》卷五三《帝王部·尚黃老》一，北京：中華書局影印本，1960年，596頁上欄。亦見《全唐文》卷三一，353頁下欄。

③ 《冊府元龜》卷五四《帝王部·尚黃老》二，598頁下欄。亦見《全唐文》卷五四，393頁上欄至下欄。

④ 《本際經》的相關情況，見拙文《〈本際經〉的續成問題及其對南北道教傳統的融合》，2008年初刊，此據《神格與地域》，347—359頁。

教法的諸天帝及諸龍鬼自稱：“自今已後，於當來世，有經之處，或復其國有難，兵革四興，危險憂懼，我等徒衆，所有神兵，助其消卻，令彼寇害，時即退屏。”<sup>①</sup>唐玄宗兩次下令全國道觀轉《本際經》，正是因爲此經宣揚具有護國安邦的神效。而741年轉經的結果，是當年獲得糧食大豐收，因此唐玄宗更加相信是轉經有驗，大唐帝國得到了道教主神元始天尊的保佑，纔在第二年繼續轉經。如果非要從道教經典中尋找唐玄宗在開天之際尊崇元始天尊的根據，或許就是來自《本際經》。而對元始天尊的崇拜，也可看作是玄宗崇道進一步深化的表現之一。

到天寶三載(744)三月，玄宗又令“兩京及天下諸郡，於開元觀、開元寺，以金銅鑄玄元等身、天尊及佛各一軀”<sup>②</sup>。安西都護府所在的龜茲地區，見於史籍和文書的，有都督府、州的建制，州下有城，相當於內地的縣<sup>③</sup>。龜茲地區是否如同內地州郡一樣，建有全國性宮觀網路體系中的道觀？敦煌 S. 367《光啟元年(886)十二月廿五日書寫沙、伊等州地志》記載伊州下的伊吾縣有兩座道觀，柔遠縣有一座道觀<sup>④</sup>。榮新江先生揭出西州五縣最西邊的天山縣，在開元年間也有一座“安昌觀”<sup>⑤</sup>。而敦煌 S. 2703《唐天寶八載(749)十二月敦煌郡典王隱牒爲分付合郡應遣上使文解總九道事》中，提及了“上北庭都護府爲勘修功德使取宮觀齋醮料事”。說明天寶年間，北庭都護府治下不僅有道教宮觀存在，而且還切實承擔爲國家舉行齋醮儀式的政治使命。此前學者推測唐代道觀的設立，或許最遠也就到達北庭、伊州一綫。而此件文書明確出現“元始天尊”這樣的經教道教主神，同時也就意味著要有元始天尊的神像。而安置元始天尊神像的最可能之處，便是經教道教的道觀。因此，雖然到目前爲止，安西都護府的治所有沒有道觀，還沒有直接而明確的證據，但既然北庭、伊州治下有道觀，安西都護府的治所龜茲又有供奉元始天尊的實際舉動，則唐代在安西都護府治下的漢人聚居區建有道觀，也不是不可能的事情。考慮到安西都護府的歷史情況，這裏如果有道觀的話，也應該是在唐玄宗時纔新建起來的。道觀在龜茲地區的出現，完全是隨著唐朝軍政力量管理西域，纔從中原傳入的。既有服從國家政令的一

① 《中華道藏》第5冊，216頁中欄、219頁上欄。

② 《舊唐書》卷二十四《禮儀》四，926頁；《唐會要》卷五十《雜記》，上海：上海古籍出版社，1991年，1030頁。

③ 見前揭劉安志、陳國燦文，35—38頁。

④ 郝春文：《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第二卷，北京：社會科學文獻出版社，2003年，176、177頁。

⑤ 榮新江：《唐代西州的道教》，《敦煌吐魯番研究》第四卷，北京：北京大學出版社，1999年，131頁。

面,恐怕也有解決來此屯戍的漢人信仰需求的因素。一旦唐朝勢力在西域衰退,道教在西域也就很難立足了。

所以,初步可以推測這件文書的時間,應該在開元末到天寶初年玄宗崇道最高潮的時候,這與同一批文書中有“開元”“天寶”年號殘片的情況也正可相合。

#### 四 “融修折破”與“修理軍器”

如果將此文書的年限定在開元末天寶初,則當時府兵制尚未廢除,故薛大景的身份有可能是府兵。與此相關的一些軍事制度,似也可以從府兵制的規定中尋得線索。

《新唐書·兵志》引唐《軍防令》載:府兵“人具弓一,矢三十,胡祿、橫刀、礪石、大觿、氈帽、氈裝、行滕皆一,麥飯九斗,米二斗,皆自備,並其介冑、戎具藏於庫。有所征行,則視其人而出給之”<sup>①</sup>。吐魯番文書中的《唐某府衛士王懷智等軍器簿》記錄王懷智等府兵,每人有“弓一,並袋,刀一口,胡祿箭卅支”。《唐永淳二年(683)田未歡領器仗抄》中說田未歡有“胡祿、弓箭一具,橫刀一口”。這兩件文書都反映了府兵按照制度規定的個人裝備的標準配備軍械。而吐魯番文書《唐隊正陰某等領甲杖器物抄》則是以隊正為代表向軍器庫領用軍械<sup>②</sup>。這些文書都符合傳世文獻所載的府兵裝備和領取甲杖器物的規定。但 D. A. 124+125 所列的這些軍械軍器,顯然不局限於府兵個人的裝備。

此文書殘存的内容中,涉及幡子、大旗、弩箭、橫刀和幕等九種軍用器械。依據文書,將這些器械的數字和量詞整理如下:

名稱	數目	文書中的量詞
□□	257?	事
幡子	1416?	口
大旗	60?	口
色□	33	口

① 《新唐書》卷五十《兵志》,1325 頁。並見仁井田陞著、池田溫編集代表:《唐令拾遺補》,東京:東京大學出版會,1997 年,1146 頁。

② 以上幾件吐魯番軍事文書,詳見孫繼民:《敦煌吐魯番所出唐代軍事文書初探》,北京:中國社會科學出版社,2000 年,15—20 頁的討論。

續 表

名稱	數目	文書中的量詞
□□	1656	事
弩箭	1652	支
□□	4	口
橫刀	14	口
幕	?	口

首先,值得注意的是這些軍械的計量單位。傳世文獻中以“面”來計數旗幡,而文書卻用“口”。故推測“卅三口色□□”,也應該是旗幟之類。“橫刀”和“幕”用“口”,與傳世文獻相同。因為文書殘缺,尚不知用“事”作量詞的兩項究竟是什麼。以“事”來作軍械單位的用法,在敦煌文書中並不少見。洪藝芳博士認為“事”即“件”的意思,可以稱量絲織品、袈裟、衫、兵器、工具等什物,並列舉了敦煌 P. 3841v《開元間州倉粟麥紙墨軍械什物曆》中也有以“事”為單位的甲杖、鐵、皮、頭牟等軍用物品<sup>①</sup>。但遺憾的是,即便對照 P. 3841v,仍不足以補出此件文書以“事”為單位的軍器之缺。

其次,文書殘存的器械的數量,暗示了這些器械很可能不是按照一種十分規整的制度來行用的。唐代的禮儀制度規定,朝廷正式的祭祀或皇帝的出行,都要用到儀仗。但此文書所列的各項軍器軍械,旗幟與刀箭在數量上無法匹配,“一十四口橫刀”最多只能裝備 14 個士兵。按照每人 30 支箭的規定,弩箭則可裝備 50 多人。“幕”的具體數量不詳,但從殘存的字跡,還可看出至少有幾十口,而一口幕可供 10 名 1 火的府兵用,則這些幕意味著有幾百人的士兵。幡子幾乎是要一人執一口,至少要千人之衆。況且,儀仗隊也不需要攜帶扎帳篷用的幕布。同理,這也不像是即將出征的隊列。因而也就不可能是爲了某次征討行動而誓師出征,故在出發前要祭祀元始天尊。

第三,根據現存的内容,如果考慮到這些量詞的使用情況,就不難得出“一十四口橫刀”之前的各項器械,很可能也都是用來“供元始天尊”的結論。此殘片前 6 行所記是有規律可循的,即“數詞+量詞+器物名詞”,如“一十四口橫

<sup>①</sup> 洪藝芳:《敦煌社會經濟文書中之量詞研究》,臺北:文津出版社,2004 年,84—87 頁。



刀”，“一十四”是數詞，“口”是量詞，“橫刀”是器物名詞。而第1行量詞是“事”，量詞後的名詞已經不知，殘存內容無法做更多的推測；第2行“千四百一十六”是數詞，“口”是量詞，“幡子”是名詞，但不知道“幡子”下面是否還有說明這些幡子用途的文字，暫且存疑。第3行“六十口大旗”與“卅三口”之間，空了一個字，表示六十口“大旗”是一回事，下面的三十三口又是另外的器物。最典型的是第4行，“千六百五十六事西行□”，有學者認為“西行□”是與“供元始天尊”一樣的使用途說明，有可能是派人西行的意思。但這裏的“事”與“西行”之間，不像是空了一字。而且對照前一行，如果“事”與“西行”之間有空格，則“千六百六十五事”，就是只有數詞和量詞而沒有名詞了。這與其他各項的記錄，在體例上不能相符。所以，我對第4行的理解是有“千六百五十六事(件)”名為“西行□”的物品，“西行□”是名詞，而非動詞。第5行也很明確，“一千六百五十二支弩箭”是一回事，空一格後，接著記另外數量的器械。從第3和5行有完整的數詞、量詞和名詞記錄來看，它們後面都是繼續記錄物品，並沒有交待每一項物品的用途。至少從前5行殘存的內容來看，應該都是記錄一定數量的器物，而沒有涉及這些器械的用途。除非我們相信，那些交待物品用途的文字，恰恰都已“上殘”和“下殘”掉了。當然，僅從殘片做這樣的推測，結論自然是有一定限度的。好在這似乎並不影響本節利用此殘片所討論問題的主旨。

D. A. 124+125 列舉數量如此之多的旗幟和弩箭的情況，與前揭 P. 3841v 《開元間州倉粟麥紙墨軍械什物曆》中對軍械什物的記錄有近似之處，但也不完全相同。P. 3841v 是一種州倉正規的帳簿，所以數目字都大寫，而且格式也非常嚴格。而本件文書顯然不是“什物曆”，而是對這些軍器的名稱、數量和用途的記錄。既然提到如此大數量的軍器軍械，自然使人聯想到唐代的武庫制度。

唐朝中央兵部有庫部郎中、員外郎，“掌邦國軍州之戎器、儀仗，及冬至、元正之陳設，並祠祭、喪葬之羽儀，諸軍州之甲杖，皆辨其出入之數，量其繕造之功，以分給焉”<sup>①</sup>。衛尉卿則“掌邦國器械、文物之政令，總武庫、武器、守宮三署之官屬，少卿爲之貳。凡天下兵器入京師者，皆籍其名數而藏之。凡大祭祀、大朝會、則供其羽儀、節鉞、金鼓、帷帟、茵席之屬。其應供宿衛者，每歲二時閱之，其有損弊者，則移於少府監及金吾修之”<sup>②</sup>。在兩京各有武庫，“掌藏天下之兵仗

① 李林甫等撰、陳仲夫點校：《唐六典》卷五《尚書兵部》，北京：中華書局，1992年，164頁。

② 《唐六典》卷十六《衛尉寺》，459頁。

器械，辨其名數，以備國用”<sup>①</sup>。還專有武器署<sup>②</sup>。這些都是中央政府和都城的武器管理機構。對於兵器，唐朝中央有專門的管理機構，並有嚴格的管理制度。唐朝的兵器，一則用於儀仗，一則用於征戰或防戍。而日常不用時，都要藏於武庫。衛尉卿每年都要檢閱所藏的兵器，如有損壞，則要交付少府監和金吾來修繕。

地方的情況也大體如此。如《唐律》規定：“諸越州、鎮、戍城及武庫垣，徒一年。”<sup>③</sup>說明諸州、鎮、戍，凡駐軍之地，都應該有自己的武庫。像安西都護府這樣的邊塞四戰之地，武庫自然是必不可少的。前揭 P. 3841v 所言的“州倉”，有粟、麥、紙、墨和軍械，本來唐代的“倉”應該貯藏農產品的糧食，“庫”則貯藏手工業產品的紡織品、金屬製品及各種生活生產用具。實際情況則是，軍鎮的倉庫往往聯置不分<sup>④</sup>。從本件文書殘片來看，雖然沒有出現明確的“倉”或“庫”字樣，但如此數量的軍械，在平常日子裏，必然是貯藏在軍庫中的。與這件文書內容相近，但卻不能綴合的，是大谷文書 1520 號<sup>⑤</sup>，其正面殘存文字：

（前缺）

1 □□甲 一百□

2 □□卅六領鑠子甲 三百□□具？□

（後缺）

背面文字：

（前缺）

1 □□一百卅九口 □□□

2 □□六十三□ □

（後缺）

“鎖子甲”，見於《唐六典》的記載。這份大谷文書是正背兩面都記錄軍械數量的

① 《唐六典》卷十六《兩京武庫》，460 頁。

② 《唐六典》卷十六《武器署》，464 頁。

③ 長孫無忌等撰、劉俊文點校：《唐律疏議》，北京：中華書局，1993 年，170 頁。

④ 孫繼民：《唐代瀚海軍文書研究》，蘭州：甘肅人民出版社，2002 年，161—162 頁。

⑤ 錄文見《大谷文書集成》第一卷，75 頁。此件是游自勇博士提醒我注意的，並由他向劉安志教授詢問照片。感謝劉安志教授惠賜彩色照片。

殘片，而 D. A. 124+125 只在一面書寫，從這一點看，兩者顯然不應屬於同一份文書。但這兩件同出自都勒都阿護爾的文書殘片，都列舉了超出府兵個人使用的軍械品種和數量，似可證明這裏在唐代應該有一座武庫存在。

唐軍中對武器的管理非常嚴格，《李靖兵法》中言：“諸應請甲數葉行數，於甲裨上鈔記；其袍，秤知斤兩，於袍背上具注斤兩；並槍，量長段尺寸；軍司並立爲文案。如事了卻納，取按勘數，長短、斤兩同，即納；如有欠少，隨即科決征備。……諸兵士隨軍被袋上，具注衣服物數，並衣資、弓箭、鞍轡、器仗，並令具題本軍營、州縣府衛，及己姓名，仍令營官視檢押署，營司抄取一本，立爲文案。如有破用，隊頭、火長須知用處，即鈔爲文記，五日一申報營司。”<sup>①</sup>在如此嚴格的登記備案制度下，每名士兵把自己的武器上交、領取和歸還武庫時，都能做到有條不紊；而且一旦有損耗（破用），都要立即申報營司。並且特別強調：“其軍器，常須磨礪修補，亦不得毀棄。”<sup>②</sup>《唐律疏議·擅興律》引《軍防令》規定：“防人在防，守固之外，唯得修理軍器、城隍、公廨、屋宇。”<sup>③</sup>看來駐防的府兵日常無事時，修理軍器也是其職責之一。孫繼民先生指出瀚海軍文書中有“磨甲兵”，是從事製造或維護鎧甲的雜役，也就是律令規定的“修理軍器”的具體役目之一<sup>④</sup>。《軍防令》又云：“諸從軍甲杖，不經戰陣損失者，三分理二分。經戰陣而損失者，不償。損者官修。”<sup>⑤</sup>這說明，訓練等日常非戰事造成的軍器磨損，府兵自己要負擔一部分修理賠償，這是爲了要士兵們愛護軍械。而經戰事正常損耗的，則士兵不用負責，完全由官方承擔修理費用。李錦繡先生認爲，修理軍械甲杖的費用，由州贓贖錢供用<sup>⑥</sup>。在吐魯番文書中，也可看到在領取軍器時，就注明了個別軍器是有磨損還未得到修理的。如前引《唐隊正陰某等領甲杖器物抄》中說到有“槩三張並潘，故破”，“兩張官槩，潘並故破”。《唐某人領軍器抄》中則說“一張有刃並折”<sup>⑦</sup>。吐魯番文書中出現的軍器“破”“折”的情況，應該與本件文書中的“融修折破”有關。但現在只能從字面上推測是指軍械破損的情況。

① 《通典》卷一百四十九《兵》二，3820 頁。

② 《通典》卷一百九十四《兵》二，3820 頁。

③ 《唐律疏議》卷十六《擅興律》，312 頁。

④ 《唐代瀚海軍文書研究》，164 頁。

⑤ 《唐令拾遺補》，1164 頁。

⑥ 李錦繡：《唐代財政史稿》第三分冊，1209 頁。

⑦ 這幾件文書的討論，見孫繼民：《敦煌吐魯番所出唐代軍事文書初探》，19—20 頁；李錦繡：《唐代財政史稿》第三分冊，1206 頁。

如果 D. A. 124+125 中列舉的這些軍械軍器,真的都是有待“融修”的“折破”之物,則這件文書反映的,或許是當地的駐軍在修理這批軍械時,先將它們呈獻給元始天尊,以求得到元始天尊的護佑。

## 五 結語

由於相關背景資料的缺乏,本節對 D. A. 124+125 文書殘片的理解,仍然有很多推測之處。在這些大膽的推測之下,本節提出都勒都阿護爾地區在唐代,或許曾經存在過供奉元始天尊像的道觀,而且應該存在過一個規模不小的武庫。這兩點不知能否被將來的考古工作所證實。如果龜茲地區也曾在開天年間建立過道觀,則不僅道教替李唐皇室宣威西域的作用再一次得到體現,而且也再度印證了盛唐時期中央政府管轄西域的措施得到了有效而全面的執行。這是安西都護府得以在複雜的環境下安穩近百年的重要前提之一。

如果這一地區確有一個規模較大的武庫存在,則都勒都阿護爾在唐代就不應只是區區一個柘厥關。劉安志先生認為這裏是白寺城、柘厥關在附近的看法,很值得重視。張平先生認為這裏是柘厥關戍堡,一般可駐扎數百人的軍隊,並且還發現了可能是“馬坊”的遺址<sup>①</sup>。而如果能夠通過 D. A. 124+125 和大谷 1520 號文書,推測出這座武庫的規模,或許對推測駐軍的數量會有幫助。因為如果 D. A. 124+125 只是列舉了需要修理的軍械數量,則其完整的軍庫規模自然要比這些大得多。有武庫和馬坊,只是反映這一河西岸遺址區的軍事意義。

無論是從考古遺存還是文書殘卷來看,河兩岸的玉其吐爾和夏克吐爾遺址,都應該是一座或兩座隔河相望的城堡遺址,而且是一片具有宗教、行政和軍事中心的多重意義的遺址群。河兩岸都有寺廟遺址,都有軍政機關。耿昇先生注意到:根據伯希和在庫車發現的文書情況,可以推測都勒都阿護爾的佛寺應該是龜茲人的,裏面用的是婆羅謎字母書寫的龜茲文寫本。而伯希和發現的漢文文書,主要是世俗文書,表明這裏有唐朝的官府和兵鎮<sup>②</sup>。像這樣龜茲人和漢人混居的情況,當地佛寺是龜茲人的,日常法事活動也習慣用龜茲文,則來自中原的官民軍人,就更需要有一個屬於自己的信仰寄托之處。已有研究表明,龜

① 張平:《龜茲考古中所見唐代重要駐屯史跡》,《唐史論叢》第九輯,西安:三秦出版社,2007年,192頁。

② 載《西北第二民族學院學報》2008年第6期,12頁。

茲的佛寺有漢寺和龜茲當地佛寺之分<sup>①</sup>，說明種族、文化和語言不同的情況下，雖然共有佛教信仰，卻也還是要照顧到各自的不同需求。或許，駐防在這裏的唐軍在修理軍器時也不忘供奉道教主神元始天尊，既是對玄宗崇道政令的遵行，也是對自己離家戍邊、心懷故土的鄉思的一種慰藉。

## 第二節 天尊的降格與道教的轉型

### 一 引言

在所謂“德藏吐魯番文獻”當中，有兩件是1904—1905年勒柯克(Albert von Le Coq, 1860—1930)任隊長的“普魯士皇家第一次新疆吐魯番考察隊”(即德國第二次吐魯番考察隊)於1905年3、4月間在吐魯番吐峪溝(Toyok)發掘所獲的道書殘片<sup>②</sup>。具體出土地點，很可能就是吐峪溝小河左岸(東岸)的一座大型塔廟遺址中那個被勒柯克稱作“遺書室”的建築遺址<sup>③</sup>。它們最初被人藏於柏林民俗學博物館(Museum für Volkerkunde)，當時的編號分別為TII T2052和TII T1005。二戰後，它們被轉到東德科學院歷史與考古中央研究所(Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie)收藏，並有了新的編號，分別為Ch. 349和Ch. 1002，本節即使用此新編號。兩德統一後，德藏吐魯番文獻重定歸屬，這兩件道書殘件，現已成為柏林的德國國家圖書館(Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz)藏品；並已加入IDP數據庫，在網上公佈了彩色圖版。

① 榮新江先生據出土文書揭出安西四鎮在不同時期都奉唐朝敕令建立官寺，龜茲至少有大雲寺和龍興寺。見《唐代西域的漢化佛寺系統》，2005年初刊，此據氏著：《絲綢之路與東西文化交流》，北京：北京大學出版社，2015年，153—160頁。

② 關於此次考察活動，見Albert von Le Coq, “A Short Account of the Origin, Journey, and Results of the First Royal Prussian (Second German) Expedition to Turfan in Chinese Turkistan,” *JRAS*, 1909, pp. 299–322; 陳海濤譯、楊富學校：《普魯士皇家第一次(即德國第二次)新疆吐魯番考察隊的緣起、行程和收獲》(以下簡稱《緣起、行程和收獲》)，載勒柯克著、陳海濤譯：《新疆的地下文化寶藏》，烏魯木齊：新疆人民出版社，1999年，171—190頁。《新疆的地下文化寶藏》一書，原本是1926年德文出版的一部介紹德國第二、三次吐魯番考察隊新疆考察活動的通俗讀物，1928年出版了英文本。勒柯克對第二次考察隊在吐魯番的收獲品，另有專書介紹：Chotscho: Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten Königlich Preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan, Berlin: G. Reimer, 1913. 現有趙崇民譯、吉寶航審校：《高昌——吐魯番古代藝術珍品》，烏魯木齊：新疆人民出版社，1998年。

③ 勒柯克在1913年書中，描述他們在吐峪溝河左岸的大廟遺址中發現一個“遺書室”，從中找到大量寫本殘片的情況。又在相關圖版說明中，說“河流左岸上有一座大型塔廟；在它右側有一個房子的左右門牆，我們在吐峪溝獲得的大批手稿，就是出自那間房子”。見趙崇民譯本，41—43、179頁。

兩件道書殘片都是正背兩面書寫。Ch. 349 是一個只有  $5 \times 10.8$  釐米的小殘片，一面存 4 行，一面存 6 行文字。Ch. 1002 則是  $21.6 \times 21.9$  釐米的較大的殘片，一面存 12 行，一面存 8 行。

1998 年，榮新江先生首次向國內學界揭示了德藏吐魯番漢文文獻的重要性，並提供了一份柏林藏吐魯番漢文殘卷（佛經以外部分）的草目，其中就將 Ch. 349 和 Ch. 1002 的正背內容均著錄為道經，且標明 Ch. 349v 和 Ch. 1002r 是印本道經<sup>①</sup>。能在近 2 萬件德藏吐魯番文書碎片中，指出這兩件殘片在內容上互有關聯，為此後的一切著錄和研究工作奠定了基礎。

1999 年，西脇常記氏專門介紹並刊佈了他認定的幾件德藏吐魯番“道教文書”，公佈了 Ch. 349 和 Ch. 1002 的圖版，並比定出 Ch. 349r 和 Ch. 1002v 是“《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》卷一”，而 Ch. 349v 和 Ch. 1002r 的內容則仍不能確知<sup>②</sup>。

2001 年，西脇常記氏用德文出版了柏林所藏部分漢文吐魯番文獻目錄，其中也著錄了 Ch. 349 和 Ch. 1002 的正背內容，將二者定為“道教經典”，仍將一面比定為《度人經》卷一，另一面則是未知經典<sup>③</sup>。

2002 年，西脇常記氏用日文出版了一部對柏林藏吐魯番漢文文獻的專書，再次刊佈了兩件道書殘片的圖版，並作了簡單的解題<sup>④</sup>。

2007 年，榮新江先生主編的《吐魯番文書總目（歐美收藏卷）》出版，對 Ch. 349 和 Ch. 1002 著錄時，定名基本採用了西脇氏的比定，但仍將《度人經》一面定為寫本，不知名道書一面定為刻本<sup>⑤</sup>。

2008 年，我提出將 Ch. 349 和 Ch. 1002 比定為《度人經》“卷一”是不合適的觀點<sup>⑥</sup>。因為從六朝至唐代，《度人經》原本一直只有一卷本；到北宋末年時，此

① 榮新江：《德國“吐魯番收集品”中的漢文典籍與文書》，《華學》第三輯，北京：紫禁城出版社，1998 年，314、315 頁。王素：《敦煌吐魯番文獻》，北京：文物出版社，2002 年，210—211 頁談及這兩件殘片時，依據的就是榮先生的意見。

② 西脇常記：《ベルリン・トルファン・コレクション道教文書》，《京都大學總合人間學部紀要》第六卷，1999 年，49、62 頁圖Ⅲ。

③ Tsuneki Nishiwaki（西脇常記），*Chinesische Texte vermischten Inhalts aus der Berliner Turfansammlung*，Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001, pp. 132–133. 在 IDP 網頁上，根據西脇常記 2001 年的目錄，將這兩件殘片的正背四面，都標明為“墨書紙本”。

④ 西脇常記：《ドイツ將來のトルファン漢語文書》，京都：京都大學學術出版會，2002 年，118—120 頁；圖版 35、36。

⑤ 榮新江主編：《吐魯番文書總目（歐美收藏卷）》，武漢：武漢大學出版社，2007 年，29、82 頁。

⑥ 劉屹：《評榮新江主編〈吐魯番出土文書總目（歐美收藏卷）〉》，《敦煌學輯刊》2008 年第 2 期，173 頁。

經纔從一卷本擴展為六十一卷本<sup>①</sup>。嚴格說來，只有從北宋末年，《度人經》纔會有“卷一”之說。而在《度人經》變成六十一卷本時，吐魯番是否還有正規的道教活動？如果有，是否能與中原道教保持如此同步的發展？這些情況都因資料所限而並不明確。至少可以認為，這一件《度人經》在吐魯番抄寫時，應該不是將其作為六十一卷本的卷一來用的。

可見，到目前為止，學界對這兩件道書殘片的研究，還只停留在著錄、解題和公佈圖版的階段。我不揣陋昧，擬從這兩件道書殘片推測吐魯番地區道教的歷史，特別是在西州陷蕃之後道教的某些歷史信息，並從道教史的角度來評價這兩件道書殘片的意義。不當之處，敬祈指正！

## 二 寫本學考察

首先，這兩件殘片應該是兩面書寫的寫本文獻，而非一面是寫本，一面是刻本<sup>②</sup>。

其次，關於這兩件殘片的正背關係，在已有的著錄中也稍顯有一點混亂。如前所述，在榮先生之前，收藏者最初判定這兩件殘片的正背關係時，並沒有考慮到這兩件殘片彼此之間的關聯性。依新的館藏編號，Ch. 349 為較小的殘片，一面為《度人經》殘片，一面為不知名道書；而 Ch. 1002 為較大的殘片，一面為不知名道書，一面為《度人經》。榮先生在 2007 年的目錄中，分別將 Ch. 349 正面定為“道經”，背面定為“《度人經》卷一”；又將 Ch. 1002 的正面定為“道經”，背面定為“《度人經》卷一”。這等於是將不知名“道經”的一面統一定為正面，《度人經》一面統一定為背面。但這樣的處理，就與原館藏編號的正背標識不符。蒙榮先生賜教：館藏編號所判定的正背關係，並不是收藏者根據內容的先後而定的。例如現在被編為 Ch. 349 的這個小殘片，只是因為勒柯克最早在編流水號時，先給這一面一個編號，於是其另一面就成了背面。同理，大概 Ch. 1002r 的一面也是先給了個編號，其另一面就成了背面。所以，館藏編號的正背之分，只

① 司馬虛 (Michel Strickmann), “The Longest Taoist Scripture”, *History of Religion*, 17, 1978, pp. 331 – 353; 劉屹中譯文《最長的道經》，《法國漢學》第七輯，北京：中華書局，2002 年，188—211 頁。以及本書第六章第四節。

② 被榮先生定為是刻本的一面，Ch. 349v 有一處似是在抄完後又有改補的小字；而 Ch. 1002r 上下各有雙行的邊綫，粗細不一，綫條的銜接處也不整齊，這些都不是刻本應有的特徵。當然，刻本還是寫本，需要根據原卷來判定。本節將兩面皆視為寫本。

在提醒人們這件文書另一面還有內容,但並不意味著現有的正背關係一定符合原卷抄寫的先後。我們完全可以依據文書內容而為其重定正背關係。從兩種道書的內容上看,應該是《度人經》這一面早於不知名道書的一面。因此,本節將《度人經》的內容稱為正面,不知名道書的內容稱為背面。但文書標識仍依館藏編號。

為便於討論,先將這兩件殘片的正背文字移錄如下,並分別做出說明。

### (一) 正面:《度人經》部分

第一件殘片(Ch. 349r):

(前缺)

1.  生 大聖
2.  飛 天神
3.  東南
4.  聖無

(後缺)

第二件殘片(Ch. 1002v):

(前缺)

- |                     |          |
|---------------------|----------|
| 1. 淵通元洞天            | 帝梵行觀生    |
| 2. 太文翰寵妙成天          | 帝那育醜瑛    |
| 3. 太素秀樂禁上天          | 帝龍羅覺長    |
| 4. 太虛無上常融天          | 帝總監鬼神    |
| 5. 太釋玉隆騰勝天          | 帝眇眇行元    |
| 6. 龍變梵度天            | 玄〔帝〕運上玄玄 |
| 7. 太極平育賈奕天          | 帝大擇法門    |
| 8. 三十二天,三十二帝,諸天隱諱,諸 |          |

(後缺)

在 Ch. 349r 的“東南”的“東”字右上角, Ch. 1002v “三十二天”“三十二帝”“諸天隱諱”的右下角,原卷都有朱點句讀。對照《度人經》的《道藏》完本和敦煌殘本,首先可以補出 Ch. 349r 這 4 行所缺的文字,由此可知每行固定抄寫了 11 個字;其



次, Ch. 349r 與 Ch. 1002v 的內容, 雖然確屬同一卷《度人經》, 但並不能直接綴合, 中間間隔了大約 550 多字。因為 IDP 網站公佈的彩圖比例不一, 容易使人產生錯覺, 以為 Ch. 349 的文字比 Ch. 1002 要大。其實, Ch. 1002v 長約 21.6 釐米, 抄寫了 8 行文字, 平均每行約寬 2.7 釐米。Ch. 349r 長約 10.7 釐米, 抄寫了 4 行文字, 平均每行寬也約是 2.7 釐米。說明兩件確屬一卷。Ch. 1002 正背面中間都有明顯的折綫, 說明此件原本是經折裝, 這對判斷兩件道書殘片的年代是一個重要的綫索<sup>①</sup>。而折頁的一半, 大體上就是 Ch. 349 現存的長度。Ch. 349r 殘存的 4 行, 每行 11 字, 半頁共 88 字。而 Ch. 1002v 每半頁也是 4 行, 每行大約 11—13 字不等。所以, 推測《度人經》這一面對摺的兩頁, 一共可容納 88—104 字。亦即說, 兩件《度人經》殘片之間, 大約殘缺了 5 或 6 頁像 Ch. 1002 這樣長寬的紙頁。

## (二) 背面: 不知名道書部分

第一件殘片(Ch. 349v):

(前缺)

1.  魔自
2.  身增
3. 。
- 如
4.  □ 子善
5.  籬牆
6.  堀諸

(後缺)

第二件殘片(Ch. 1002r):

<sup>①</sup> 據戴仁(Jean-Pierre Drège)研究, 敦煌寫本中經折裝出現的時間, 不會早於吐蕃佔領敦煌的時代, 而且敦煌經折裝基本上都是篇幅短小的疑偽佛經。見《敦煌的經折裝寫本》, 1984 年法文初刊, 此據耿昇中譯文, 載《法國敦煌學者論文選萃》, 北京: 中華書局, 1993 年, 577—589 頁。敦煌的情況, 對於瞭解吐魯番何時開始出現經折裝寫本, 也是一個重要的參考。

(前缺)

1. 時司命、十二月建、遷移真神，駕乘黑
2. 車、黑馬將、黑從者，遷移速出宅外，空閒
3. 之地。諸神歡喜，受天尊教旨，頂禮而去。
4. **畫** 中央闢神
5. **符** 修造大吉
6. 天尊告地神內外、百官九府，遷移速出，
7. 天道之方。令弟子興工修補，起造屋舍，
8. 除故造新，改更竈焙，平治基土，填渠塞
9. 穴，安置床座，門戶井竈，碓硃倉庫，廁圈
10. 欄檻。若不禁固，有違干悞者，頭破作
11. 七分，身不得完。諸神歡喜，受
12. 天尊教旨，頂禮而去。

(後缺)

Ch. 349v 應該正相當於 Ch. 1002r 半頁的寬度。對照 Ch. 1002r, 這半頁應該有 6 行文字。大概第 3 行沒有寫到底部, 就已完結。第 4 行很可能是“男子善”, 而在“子”旁有一小寫的“如”字, 看起來不像是將“子”改為“如”, 而是因為需要補改的不僅一字, “如”只是改補諸字中殘存的最後一個。在 Ch. 1002r 的 4—5 行上半部, 原有道教的畫符, 尚可辨識出“太上三□(天? 元?) 咒鬼”等字。Ch. 1002r 也有很多朱點句讀, 以上錄文的標點, 基本上是按原文朱點來點讀的。可見這部分內容也是有人讀, 有人用的。

根據 Ch. 349r 和 Ch. 1002v 同屬《度人經》的判斷，本來沒有理由懷疑 Ch. 349v 與 Ch. 1002r 也是同一內容的經卷，但我卻對此有一點疑問。Ch. 349v 的“牆”字下，看起來有一個紅點，但這一點究竟是朱點還是紙上的污跡，不好判斷。Ch. 1002r 的朱點都是在文字的右下側，沒有在文字正下方的。而 Ch. 349v 雖然只有殘存的幾個字，卻也應該有可以句讀斷開的地方，卻沒有像 Ch. 1002r 那樣明顯的朱點。這就令人懷疑 Ch. 349v 和 Ch. 1002r 的內容是否真的如同正面的《度人經》一樣是連貫一體的。況且，從 Ch. 349v 現存的幾個字，也真難以就認為一定屬於道書。依照前述推測正面兩段《度人經》之間，應該有 5 或 6 頁

紙殘缺的情況，背面的這兩部分之間，也要有 5 或 6 頁的缺失。再根據 Ch. 1002r 的款式來推算，每半頁 6 行，全頁 12 行，每行 15 字左右，則一滿頁大約有 180 字，中缺 900—1000 字左右。亦即說，背面這兩件一大一小殘片之間的缺字，幾乎是正面《度人經》的兩倍。說明正背的內容並不是按照同樣的規格書寫的，必然是有先後次序的。如果背面只有一種道書的話，其篇幅很可能比《度人經》要長得多。一般經折裝所抄寫的，大都是篇幅不太長的經典。《度人經》是正式的道經，從不知名道書的內容看，也應該算作道經中的疑偽經了。所以，我懷疑 Ch. 349v 的內容與 Ch. 1002r 也許並不同屬一種道書。很可能背面的內容，不只有不知名道書這一項。

當然，由於 Ch. 349v 和 Ch. 1002r 的內容，目前尚無法給出確切的定名，所以這種懷疑也只是一種推測。

### 三 高昌回鶻時期道教的遺物？

勒柯克認為：在這間遺書室中發現的漢文寫本，應該是公元 8—9 世紀的遺物<sup>①</sup>。這兩件道書殘片的時代，或許比勒柯克估計的要晚一些。

《度人經》的全稱為《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》，在敦煌本“靈寶經目錄”(P. 2861. 2+P. 2256)中，著錄為古靈寶經“元始舊經”36 卷中“已出”的一卷。依照本書的論證，《度人經》的成書時間應該是在 437—471 年間。由於古靈寶經因應了中古經教道教發展的需要，在經典的形式、內容、儀式、戒律等多方面，都汲取了佛教譯經的因素，所以一經造出，就得到道教界的充分肯定和接納，也直接促成了六朝後期乃至隋唐時期靈寶經教大行於世的局面。從敦煌道經寫本中就可明顯地看到：古靈寶經及由其衍生而出的南北朝後期新的靈寶經，無論在經典種數上，還是在寫本數量上，都構成敦煌道經中最大的一個部類<sup>②</sup>。敦煌道經中的《度人經》寫本，目前至少發現了 18 個卷號<sup>③</sup>。

吐魯番也有在盛唐時代流行的《度人經》寫本。例如，同為吐魯番所出，同

① 見前揭勒柯克：《緣起、行程和收穫》，中譯文，187 頁。《新疆的地下文化寶藏》，中譯本，89 頁。

② 參見大淵忍爾：《敦煌道經·目錄編》，《總說》，5 頁；並參王卡：《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》，92—104 頁。

③ 王卡前揭書，99—101 頁。葉貴良：《敦煌本〈太上洞玄靈寶無量度人上品妙經〉輯校》，成都：四川大學出版社，2012 年，3 頁，說敦煌共有該經 22 件寫本，並附 1 件。實則其中包含了至少 3 件出自吐魯番的殘片。

爲《度人經》殘卷的 M1KIII-7484(TIII S96),因其背面接縫處有“涼州都督府之印”,已被榮新江先生判定爲唐天寶年間官方頒行天下的道經精寫本<sup>①</sup>。這件唐官寫道經,與大多數敦煌道經寫本一樣,大體遵循每紙 28 行,每行 17 字的固定格式抄寫。同樣的例子,還有德藏 Ch. 243(TIII T514)與 Ch. 286(TII 1178),這兩件都是《太玄真一本際經》卷八《最勝品》殘片,且可以綴合<sup>②</sup>。以及 Ch. 2401r(TII T2070),王卡擬名爲《太上洞玄靈寶三十二天尊應號經》,並補足缺字<sup>③</sup>。還有 Ch. 3095r(TII T1007),是《昇玄內教經》卷七《中和品》的殘卷<sup>④</sup>。以上幾種,基本上都是勒柯克從吐峪溝同一遺址所獲的道書殘片,且都是每行抄寫 17 字,可判定爲是唐代官寫道經,採用的是卷軸裝<sup>⑤</sup>。而 Ch. 1002《度人經》寫本,採用的是經折裝的形式;對摺的一頁,總共只有 8 行,每行只有 11—13 字。這樣的道經裝幀形式和抄寫款式,與唐代道教寫經的通行格式不符。由此可以認爲,Ch. 349 和 Ch. 1002 這兩件《度人經》殘片,並非是盛唐時期的道經寫本。

唐朝直接統治吐魯番的時間是 640—790 年代。唐代西州道教的情況,已有學者根據目前所知的有限材料,做了充分的討論<sup>⑥</sup>。此後,西州一度陷入吐蕃之手,但很快就被回鶻汗國佔領。道教在西域本無信仰根基,主要是隨著唐朝的軍政力量纔進入西域,並肩負有替李唐皇室宣威西域的使命<sup>⑦</sup>。因而唐朝在西域的統治一中斷,各地道教勢力的衰微是在所難免的。866 年,西州回鶻建立,回鶻人開始長期控治吐魯番。回鶻人信奉摩尼教和佛教,故摩尼教和佛教成爲回鶻時代吐魯番地區的主要宗教。吐魯番道教在 790 年代以後,肯定很難再現盛唐時的輝煌,以致有學者認爲在高昌回鶻(866—1283)時期,“道教以民

① 榮新江:《唐代西州的道教》,《敦煌吐魯番研究》第四卷,139 頁。此件爲格倫威德爾率領的德國第三次吐魯番考察隊在吐魯番勝金口所獲,現藏德國柏林印度藝術博物館。圖版和著錄,見西脇常記 2002 年書,120 頁。並參榮新江 2007 年目錄,798 頁。

② 西脇常記 2002 年書,115 頁。

③ 王卡前揭書,128—129 頁。

④ 西脇常記 2002 年書,110—113 頁;王卡前揭書,124 頁。

⑤ 此外還有 Ch. 935(TIII 2023)《昇玄經》殘片,Ch. 353(TIII T161)失名道教類書殘片,殘存文字太少,較難看出原卷的格式。但也可推補出每行的文字大約在 15—17 字,至少不是 Ch. 349 和 Ch. 1002 這樣的寫經格式。

⑥ 除前揭榮新江:《唐代西州的道教》外,還有雷聞:《國家官觀網絡中的西州道教——唐代西州道教補說》,此據朱玉麒主編:《西域文史》第二輯,北京:科學出版社,2007 年,117—127 頁。

⑦ 唐前期道教,曾作爲李唐皇室向四裔進行政治宣傳的手段之一,詳見劉屹:《唐前期道教與周邊國家、地區的關係》,韓金科主編:《'98 法門寺唐文化國際學術討論會論文集》,西安:陝西人民出版社,2000 年,780—789 頁。《唐代道教的化胡經說與道本論》,2003 年初刊,此據拙著《經典與歷史》,53—89 頁。

間信仰的形式存在”<sup>①</sup>。回鶻和唐的關係整體上還是友好的，摩尼教也沒有強烈地排斥外教的傳統和行動。因此，估計道教信仰在高昌回鶻時代，不會因受外力壓迫而在短期內徹底絕跡，反而有可能是逐漸地、自然而然地在吐魯番消失的。所以，這兩件《度人經》寫本殘卷，很可能是在吐魯番地區進入高昌回鶻時期後，當地仍行用漢文，漢文和回鶻文典籍並行的情況下<sup>②</sup>，由尚存的吐魯番道教信仰者抄寫的經典。

學界往往將吐魯番所出道教經典之外的一些民間習用方技法術文書，也都歸為道教文書，如大谷文書中有一批殘片，內容有道經，有符咒、占書、曆書、醫書等，籠統地被稱作“道教關係文書”<sup>③</sup>。實際上，符咒並非道教所獨有，佛教的偽經也畫符書咒；占書、曆書和醫書更是屬於中國傳統的方技之書，在民間行用這些技術的人，並不一定是道士。甚至嚴格尊奉道教經典的道士們，更應該是排斥那些民間方技法術的。所以，我認為相對比較安全的一種確定道教是否存在標準，應該看是否還有新抄寫的道教經典出現。

前面說到的幾件唐朝道經寫本，當然有可能在陷蕃後仍被當地道教信仰者所繼承和使用。但我們對這方面的情況難以確知。而本節所討論的這兩件殘片，如果真的可以確定是 9 世紀以後高昌回鶻時代新抄寫的道書，則它們對於瞭解高昌回鶻時期吐魯番地區是否還有正規的道教信仰，無疑是具有重要價值的。唐代道經寫本在高昌回鶻時期，被佛教或民間信仰進行二次利用，在其背面書寫非道教內容的情況，可以前述 Ch. 3059 為例。其正面是唐代的《昇玄經》，背面則是高昌回鶻時期所寫的《觀世音如意心輪最勝秘密無礙陀羅尼》，字體很差，與正面的道經書法形成鮮明對比。說明唐代的道經，到 9 世紀以後，確有一部分是被當地的佛教或民間信仰當作廢紙一樣地改造利用了。但 Ch. 349 和 Ch. 1002 這兩件，正背面都是道書的內容，且抄寫得有模有樣，有條不紊，似是遵循某種新的寫經規範，抄寫的時間又不會早到唐朝統治西州之時。所以，

① 張廣達、榮新江：《吐魯番綠洲及其探險簡史》，1999 年英文初刊，此據張廣達：《文書 典籍與西域史地》，桂林：廣西師範大學出版社，2008 年，98 頁。

② 到北宋太平興國六年（981），王延德出使高昌回鶻時，史書記載其在當地看到，佛寺幾乎都沿用唐朝的賜額，並收藏大量的漢文佛經和其他典籍；這些情況在吐魯番出土文書中也得到了證明。說明在陷蕃後近 200 年，漢文化仍在高昌地區蔚為大觀。參見榮新江：《王延德所見高昌回鶻大藏經及其他》，《慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集》，石家莊：河北教育出版社，1997 年，267—272 頁。

③ 小田義久責任編集：《大谷文書集成》第二卷，京都：法藏館，1990 年，圖版七七至八一。

這應該從一個側面證明吐魯番地區在高昌回鶻時，特別是高昌回鶻的早期，還應有正規道教信仰和活動存在。雖然目前還難以進一步確認這兩面抄寫道書各自的準確年代，但對於瞭解唐朝勢力退出吐魯番後，特別是高昌回鶻時期當地道教信仰的狀況，這兩件殘片可以說是最直接的證據，彌足珍貴。而正背兩面抄寫道書的做法，或許也反映了當時吐魯番道教，面臨著物質條件窘迫的狀況。

考慮到這兩件道書殘片是勒柯克等人從吐峪溝的佛寺遺址中挖出的，可以說它們最終是通過流入佛寺纔得以保存下來的。古代佛寺通常也會收藏一些道書以供參考，如敦煌本《老子化胡經》卷十殘卷(P. 2004)，末尾鈐有“淨土寺藏經印”。本節討論的這兩件殘片，如果只有《度人經》這一面，或許可以認為是佛寺將其作為參考道書來收藏的；但因為《度人經》的背面還整齊地抄寫了不知名道書，兩面書法都還不錯，都有朱點標記，明顯有實際讀誦行用的性質。因此，我認為這兩件殘片應該是在道教徒手中經過實用後纔流入佛寺的。或許是在道教信仰難以為繼的情況下，佛寺纔接收了這些道書，而最終佛寺又因 14 世紀伊斯蘭教勢力的進入而廢毀。

#### 四 天尊的降格

Ch. 349v 和 Ch. 1002r 至今仍難以定名。Ch. 1002r 的殘存內容，是由天尊來警告宅土諸神要配合人們的修建工作，這有明顯的符咒道經色彩。根據符上的“太上三□咒鬼”字樣以及天尊的神格，可以判定這是來自道教的符咒傳統，而非僅僅是民間信仰。考慮到正背面內容都是規規矩矩地抄寫並認真點讀實用的情況，這與 Ch. 3059 背面潦草抄寫佛教咒術偽經的做法不同，或許可以認為正背內容都是出自道教信仰者之手筆，而非民間信仰者表面上借用道教的傳統。但 Ch. 1002r 的內容，實際上又經過了對道教符咒傳統的簡化，至少和中原地區大體同期的符咒道經相比，具有某些獨特之處。

符咒的傳統，在六朝以前就有，如葛洪《抱朴子內篇·遐覽》所載的道書中就有符咒。但那時的符咒是在天崇拜信仰的背景下，以解決修道者個人所面臨的各種困厄為目的，是純粹的法術或咒術。在六朝隋唐時期，經教道教成為當時道教的主流。道經都是在道崇拜信仰的前提下，由明確的道神來傳授各種經戒齋儀，勸人以寫經造像、積累善功，進而以昇玄內教、重玄雙遣等方式修道得

道。道教中法術的傳統，在中古經教道教那裏幾乎已經成為末流。但由於安宅、鎮墓等咒術活動，是道教特別是與民間交往密切的天師道凝聚普通信眾的重要手段之一，所以在中古道教時，符咒的內容在正式的道經中並沒有徹底消失，只是披上了一層經教的色彩。如《道藏》本《無上三元鎮宅靈籙》被認為是南北朝或隋唐之際作成的<sup>①</sup>。此經號稱由太上大道君傳授金明七真，普告諸天官君神司，不得縱容部下侵擾領受《無上三元鎮宅靈籙》的道民。因為這些道民的家宅之中，已有道神派遣的軍將吏兵護衛，對干擾者會嚴懲不貸。當然，這種內容的道經，在隋唐時期是屬於少數的。唐代流行的道經，正如在敦煌道經中所見那樣，還是以經教內容為主流。

但當唐代崇道的高峰一過，支撐全國宮觀道教體系的行政力量支柱坍塌，全國道教統一化的經教體制和組織系統瓦解，各地道教面臨各自獨立發展的新局面，就難免會有一些缺乏義學素養的道士，在道教義學方面一無所長，只能重拾過去的傳統法術。但是，如果簡單回復到舊的道術傳統肯定是不行的，至少要將舊有的法術歸於經教道教已經塑成的道教神格名下，於是就出現了一大批假借經教道教的道神來傳佈傳統法術咒術的新造道經。這是盛唐以後，中古經教道教逐步衰落的表現之一。

在明《道藏》中，就有《太上老君說安宅八陽經》<sup>②</sup>、《太上老君說補謝八陽經》<sup>③</sup>、《太上老君說解釋咒詛經》<sup>④</sup>等經，篇幅都很短小，成書時代大體在唐宋之際，都假托太上老君之口，向眾神講說的卻是咒術的內容。《安宅八陽經》和《補謝八陽經》都是因為人們動土營建時，會驚動土神，惹來災殃；《解釋咒詛經》則是教人擺脫惡人的詛咒。包括《無上三元鎮宅靈籙》在內，這幾種鎮宅、謝土、解咒的道經，都強調要通過領受者的虔誠誦經，來達到驅邪消災的目的。亦即說，道神雖然出面干涉這些人間的瑣事，但還是希望信道者通過誦經的方式來自己解決問題。誦經在某些時候被認為具有法力效用，但在經教道教的背景下，寫

① 《道藏》第11冊，676頁中欄至683頁上欄。《中華道藏》第2冊，639—646頁。此經也是學界討論《三洞奉道科誠儀範》成書時代的一份重要資料，見柳存仁：《〈三洞奉道科誠儀範〉卷第五——P. 2337 中金明七真一詞之推測》，1986年初刊，此據氏著：《和風堂新文集》，339—382頁。

② 《道藏》第11冊，372頁上欄至中欄。《中華道藏》第6冊，169頁。余欣：《神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》，北京：中華書局，2006年，236頁，曾以此經與佛教偽經《佛說安宅神咒經》相比較。安宅也是Ch. 1002的主要內容。

③ 《道藏》第11冊，372頁下欄至373頁上欄。《中華道藏》第6冊，170頁。

④ 《道藏》第11冊，417頁上欄至下欄。《中華道藏》第6冊，168頁。

經、誦經、禮經，則是信道崇道的一種經教活動的表現。以上這幾部傳世的法術道經，都只強調誦經解難除厄，而沒有強調符咒的作用。Ch. 1002 與之相較，至少有兩點不同：一是天尊直接宣告衆神，要保護營造的信徒，否則天尊就直接降下懲罰，將違犯者“頭破作七分”<sup>①</sup>。二是沒有強調信徒誦經的作用，而是認為有了天尊的口敕和符咒，就足以解除災厄了。所以，看來 Ch. 1002r 不應該直接繼承自這些道經。

明代修刻《道藏》時留下的《道藏闕經目錄》卷上，載有“《洞玄靈寶天尊說敕土經》有符”。“《洞玄靈寶安宅經》三卷，有符”<sup>②</sup>，從其經名來看，多少和 Ch. 1002r 的內容有所關聯。特別是兩者都強調“有符”，也非常符合 Ch. 1002r 的情況。當然，這兩種已佚的道經，不一定和本節討論的不知名道書內容有直接的關聯。而這兩部佚經同屬符咒道經，雖然打著“洞玄靈寶”的名號，卻肯定不是六朝隋唐時流行的靈寶經。在六朝隋唐甚至北宋的《太平御覽》和《雲笈七籤》所徵引的大量道書中，都找不到任何綫索。這說明此類符咒道經不僅不會是六朝隋唐道教常見的道經，即便在宋初道教徒眼中也還不很受重視。因此，此類經典造出和流行的時代，最早應相當於中原的唐宋之際。考慮到在內容上，與《安宅八陽經》《解釋咒詛經》相比較，此類經書有從重視誦經向重視符咒轉變的傾向，則其作成時間甚至更會晚至宋代。Ch. 349v 和 Ch. 1002r 的內容，應該是在這樣的背景下產生的，也應該與這些符咒道經的關係更密切。

值得注意的是，正面《度人經》雖然僅存三十二天帝中的最後七位天帝，沒有出現最高的道神元始天尊，但《度人經》以元始天尊為主神，全經開篇是太上帝君回憶當年自己從元始天尊那裏領受《度人無量上品妙經》，因此這部《度人經》是元始天尊傳給太上道君，再傳佈人間的<sup>③</sup>。關於靈寶經中的元始天尊，如果相信“元始舊經”是從 420 年纔開始出世的說法，則元始天尊也是從那時纔開始成為經教道教新的主神。而靈寶經之所以塑造一個全新的元始天尊形象，

① “頭破作七分”這樣的表述，最早見於 5 世紀初鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》，此後逐漸在中國的佛教疑偽經中廣為使用。詳見宮井里佳：《中國における「頭破作七分」の受容と展開》，《佛教史學研究》第 40 卷第 1 號，1997 年，1—17 頁。在道教中最早見於《太上洞淵神咒經》卷八和卷二十，是大道派遣神兵神將鎮壓邪鬼。但這兩卷都不是於晉宋之際作成的最初的兩卷，而是後來續成的。道教的《解釋咒詛經》中也有“頭破作七分”的威脅，是領受此經的通道者奉請太上老君麾下將軍兵士對施咒惡人的懲罰。Ch. 1002 省略了道神麾下神兵神將的作用，把這直接當作天尊口敕的恐嚇了。

② 分別參見《道藏》第 34 冊，504 頁上欄、505 頁上欄。

③ 《道藏》第 1 冊，1 頁上欄；《中華道藏》第 3 冊，325 頁上欄。關於《度人經》，參見本書第六章第四節。



是爲了以靈寶經教來取代和超越道教此前所有的一切經教，乃至佛教的經教<sup>①</sup>。正因此，元始天尊纔能夠在中古時期成爲道教三大主神中地位最高的一位。而在中古時期，元始天尊的基本形象是宇宙開闢之時就已存在，並歷劫不滅；在每個劫期的開始，都帶著靈寶天文下世度人；在劫期之末，當地上人心壞散、不信真道時，元始天尊再帶著靈寶天文回歸大羅天上。元始天尊是過去世代的主神，他一般不再直接出面向世人傳道說法，而是通過太上大道君和太上老君來傳佈經教。這是靈寶經所塑造的主神元始天尊的形象。南北朝末至唐初，隨著經教道教的發展，晉宋古靈寶經的既有內容已經不能滿足道教對經教的需求，所以又有一些假借元始天尊的名義而新造出的道經，如敦煌寫本中出現的《天尊爲一切衆生說三途五苦存亡往生救苦拔出地獄妙經》<sup>②</sup>、《天尊說隨願往生罪福報對次說預修科文妙經》<sup>③</sup>、《洞玄靈寶天尊說禁誡經》<sup>④</sup>等。這些經典共同的特徵是：元始天尊仍然是主神，而且元始天尊所說所傳的，仍然是經教，而非符咒的內容。可以說，中古時期道教的主神元始天尊，本來是不理會世間凡人安宅鎮墓等凡俗之事的。

我們要討論的這件吐魯番不知名道書，主神也是“天尊”。雖然在中古經教道教中，“天尊”並不一定就是元始天尊。這主要有兩種情況：一是在仙公系靈寶經中，當時還沒有元始天尊的神格出現，對所有比說話人位階高的仙真，都可尊稱爲“天尊”。二是在元始天尊出現後，受佛教十方和三世等觀念的影響，道教中也有了“十方天尊”之說，“天尊”之稱又有一點泛稱化的用法。但中古經教道教的主神元始天尊，卻始終只有獨一無二的地位。所以，“天尊”是泛稱還是專指，應該結合上下文來判定。在 Ch. 1002r 中，這個天尊在說法完畢後，諸神“頂禮而去”。在中古佛經和道經中，常見到佛或主神說法完畢後，聽衆歡喜散去的結尾模式，則這個天尊很可能就是元始天尊的簡稱。可他卻在號令一些中

① Stephen R. Bokenkamp, "The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism", in John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society*, Volume I: *Ancient and Medieval China*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2004, pp. 317-339.

② 著錄見王卡前揭書，131—132 頁；經文見《中華道藏》第 4 冊，298—303 頁。此經假托天尊爲左玄真人和右玄真人演說生死因緣，罪福報應，以勸人修道祈福滅罪。

③ 著錄見王卡前揭書，132 頁；經文見《中華道藏》第 4 冊，304—309 頁。此經假托天尊爲道君等演說罪福報應及衆生亡故後，如何祈福解罪。

④ 著錄見王卡前揭書，137 頁；經文見《中華道藏》第 42 冊，652—654 頁。此經假托天尊說道教戒律。

國本土傳統信仰中的神靈，如司命、十二月建、地神內外、百官九府等，來為人間修造、安宅提供保護。而在前述那些傳世本的《安宅經》《解咒經》中，原本是道教的神真或道神麾下的神兵神將來替道神出面去對付邪鬼惡人的。很明顯，這位天尊早已丟棄了自己原有的經教本色，改而專注於因應世人的日常需求而大講符咒法術了。他甚至早已拋卻了自己高貴的身份，直接去應對諸般邪鬼惡人了。

總之，天尊從最初的一個抽象大道的象徵者、體現者和傳佈者，淪為一個孜孜於為俗人劾神厭鬼的角色，這或可稱之為“天尊的降格”吧。

## 五 結語：道教的轉型

吐魯番這兩件正背都抄寫道書內容的殘片，在我看來是很具有典型意義的。正面的《度人經》是中古經教道教的產物，說明在抄寫這部《度人經》時，吐魯番的道教仍然還保留著某些中古經教道教的傳統。但其背面的內容雖然與正面講的是同一個道教主神天尊，但一個是經教道教的天尊，一個是符咒道教的天尊。這兩個天尊在同一紙頁上同時（實際上是先後）出現，或許可以看作是中古經教道教沉淪、符咒道教重興的一個歷史縮影。

中古經教道教從東晉時開始產生，經南北朝不斷充實和發展，在唐代達到一個高峰。但道教自身的經教基礎不牢和人才匱乏，導致盛唐以後，一旦國家支持力度下降，經教道教就必然逐漸走向末路。從宋代開始，符咒和齋醮日益成為道教的主要內容，這是與中古經教道教完全不同的一種道教面貌。這種歷史性的轉變，應該發生在唐後期至宋初。由於學界對唐後期五代宋初道教文獻，特別是對能夠反映中古道教向近世道教轉型期的道教文獻的研究，遠不及對六朝隋唐前期道經研究得那樣充分，所以這一時期的道教歷史背景還有很多空白之處。而吐魯番這兩件道書的殘片，雖然目前也還難以有明確的定年，但聯繫到吐魯番地區的歷史背景，可以認為《度人經》的抄寫是在高昌回鶻的早期，不知名道書的抄寫更在此後。說明在高昌回鶻時期，道教信仰雖然不絕若縷，但與中原地區道教發展的大勢，似乎也不是全然無關的<sup>①</sup>。這兩個不同時代

<sup>①</sup> 這方面因為材料所限而不能詳論，至少可知元明時代，中原與吐魯番的文化交往還是比較密切的。如 Ch. 3506(TIII M144)是一件出土於木頭溝的曆日殘片，被鄧文寬先生考證為明永樂五年(1407)具注曆日。見氏著：《敦煌吐魯番天文曆法研究》，蘭州：甘肅教育出版社，2002年，255—261頁。

的經本同載一卷的現象，不僅對瞭解吐魯番地區道教的歷史提供了重要的資料，而且對理解從重視經教傳統的中古道教，到向重視符咒齋醮的近世道教的歷史轉型，提供了一個難得的典型例證。

### 第三節 Дх. 2850 道書殘片與敦煌的道教經鈔

#### 一 引言

1914—1915 年，奧登堡考察隊在敦煌搜集到的大約一萬號左右的敦煌文獻中，包含了很少量的道教文獻，且多是殘片。到目前為止，這些道教文獻的殘片除了少數太過殘碎者之外，絕大部分都已被比定出來。但因為缺乏“孤本秘笈”之類的珍貴寫本，從整體上說，俄藏敦煌道教文獻並沒有引起學者的更多關注。不過，我們還是能從中發現一些具有學術價值的寫本殘片。

本節所討論的 Дх. 2850 道書寫本的殘片，最早應在 1970 年代末由大淵忍爾公佈，並擬名為“《太上洞玄靈寶三元品誡經》(假)”<sup>①</sup>。他在對此件的著錄中提示：此件長約 30 釐米左右，紙色灰白，紙質粗糙，首尾俱損，下部也有殘缺，木筆書寫，每行 33—34 字。至於殘片的内容，大淵注意到，此件寫本的大部分内容都是來自六朝古靈寶經之一的《太上洞玄靈寶三元品誡經》，但殘片的最後一段内容，並不見於《三元品誡經》，而有可能是其他道經的内容，也可能是《三元品誡經》的別本。總之，大淵將此殘片擬作《三元品誡經》某一寫本的一部分。而正式刊佈此件圖版的《俄藏敦煌文獻》對此的訂名，也依照了大淵的意見<sup>②</sup>。差別僅在於大淵對此的擬名後，本來還有個“假”字，表示不確定，而《俄藏敦煌文獻》則直接將此認作了《三元品誡經》的寫本。

2004 年，王卡對敦煌道教文獻做了一次通盤的調查與考索，其中包括對 103 件俄藏敦煌道教文獻的考訂和綴合。對於 Дх. 2850，王卡認為殘存經文 25 行，可分為四段，前三段(1—21 行)節錄《三元品誡經》，第四段(21—25 行)節錄《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》卷四。所以這是一件節錄不同道經所形成

① 大淵忍爾：《敦煌道經·目錄編》，381—382 頁；《敦煌道經·圖錄編》，903 頁。

② 俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所、俄羅斯科學出版社東方文學部、上海古籍出版社編：《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻》第 10 冊，上海古籍出版社、俄羅斯科學出版社東方文學部，1998 年，99 頁，在目錄前有此件彩圖。

的經鈔，而不是一部道經的寫本。他還認為這件經鈔的書寫格式與 P. 2467《諸經要略妙義》近似，因而將 Дх. 2850 直接改訂為是《諸經要略妙義》的另一抄本<sup>①</sup>。

到目前為止，敦煌道經寫本中還沒有發現《三元品誡經》的其他寫本。那麼，Дх. 2850 究竟是不是敦煌寫本中唯一的一件《三元品誡經》？如果是，能否填補敦煌未見《三元品誡經》抄本的空白？如果不是，它抄寫的目的是什麼？這件殘片本身具有什麼學術價值？這是本文要討論的問題。

## 二 Дх. 2850 與 P. 2467 在內容與形式上的異同

我認為，王卡關於此殘片實際上是節錄了兩部不同靈寶經內容的意見，可確認無疑，但他將此殘片直接改訂為是《諸經要略妙義》則有待商榷。P. 2467《諸經要略妙義》首殘尾全，長達 18 米，所存的内容有 1168 行之多。目前還沒有針對這件抄本的專門研究。通過王卡對 P. 2467 的著錄，可知曉此件的基本情況：《諸經要略妙義》，編撰人不詳，似出於唐代，係節錄數種道教經書要旨改編而成。木筆書寫，字品不佳，每行字數不等，書寫格式與唐前期道經抄本不同，疑係歸義軍時期抄本。卷內摘錄五種道教經書：1. 《太上大道玉清經》卷二至卷十；2. 《元始天尊應變歷化經》；3. 《無上內秘真藏經》十卷；4. 《太玄真一本際經》十卷；5. 《太上業報因緣經》十卷<sup>②</sup>。看來，《諸經要略妙義》很可能是歸義軍時期敦煌當地道士所抄寫的道教經鈔性質寫本。王卡還認為 Дх. 2850 與 P. 2467 應屬同一經文的抄本。但若參酌 P. 2467 的圖版，可知 Дх. 2850 與 P. 2467 兩件寫本有明顯的不同。

第一，大淵和王卡對 Дх. 2850 的著錄，都說是灰白紙，而 P. 2467 也是灰白紙，這可能是王卡認為兩件寫本有關聯的證據之一。但從《俄藏敦煌文獻》公佈的彩圖看，Дх. 2850 並非是灰白紙，與 P. 2467 的紙質應該是不同的。Дх. 2850 每行抄寫 33—34 字，而 P. 2467 每行抄寫 25 字左右至 30 字左右不等。Дх. 2850 大約是 30 釐米抄寫了 25 行，每行間距約 1.2 釐米；P. 2467 大約是 1800 釐米抄寫 1170 行（算上尾題和空白行），每行間距約 1.5 釐米左右。從物理形態上看，兩件原本不屬於同一個抄本。

① 王卡：《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》，229—230 頁。

② 同上。

第二,與 D<sub>x</sub>. 2850 相比, P. 2467 的抄寫還是很講格式規矩的,如清楚地標明每一部分所引內容是出自“玉清經第六”“元始天尊應變歷化經”“太玄真一本際妙經護國品第一”等等,標題都單列一行,還以“經曰”作為分段換行的標識。D<sub>x</sub>. 2850 沒有標明摘錄的內容出自哪部經,該換行另起一段的地方,只是通過中空幾個字來表示。

第三, D<sub>x</sub>. 2850 僅存兩種道經的內容,都屬於六朝前期的古靈寶經;而 P. 2467 所引用的五種道書,都是古靈寶經之外在南北朝後半期至唐初纔作成的道經。

第四, D<sub>x</sub>. 2850 有明顯的朱筆勾畫和改寫的痕跡,而 P. 2467 則主要是在一些字數不滿的空行處有漢字標注。如“有解無脫”“寶器一寸,容納無量”“六種修道,慈救一切”等。如果這些算是批注的話,兩件也採用了各自不同的批注形式。

所以,我認為 D<sub>x</sub>. 2850 與 P. 2467《諸經要略妙義》雖然都是道經的經鈔,但從寫卷的物理形態、抄寫格式規範和抄寫的內容來看,還是應該有所區別。無論認為兩件寫本原來屬於同一件《諸經要略妙義》的不同部分,還是認為這兩件是《諸經要略妙義》的不同寫本,都不如認為這是兩種性質和用途不同的道教經鈔,這可能更符合實際情況。

### 三 D<sub>x</sub>. 2850 與其他敦煌道教經鈔的比較

以往對敦煌道教文獻的研究,學者們關注較多的是那些抄寫規整和規範的道經寫本,它們有些是被道教徒視作神聖的經典,有些是作為功德經專門雇請書手抄寫。有的經典本身篇幅很長,裏面既有對道教神仙世界的鋪陳性描述,也有很多儀式化的內容,甚至是符籙之類不便摹寫的神秘內容。在實際研讀經典的過程中,道士們往往會選取自己最感興趣,或最需要揣摩領會的經教義理部分,進行反復和專門地研讀,甚至會就這些經教義理的內容做些批注。但這樣的工作不可能在神聖的經典寫本上直接進行,一是經典本身的神聖性不允許在上面做類似研讀筆記那樣的批注,二是有些經典恐怕只有道士在達到相應的法位時纔能真正領受<sup>①</sup>,若在還沒有領受相應的法位時,要瞭解或掌握經中的經教思想,就需要有這些經典的替代品,既能反映經典的內容,又不用違反經戒授受的規定,這就需要另外摘錄或改編經典的內容,形成所謂的經鈔本。經鈔本

<sup>①</sup> 依照唐初形成的道教經教法位體制,只有獲得了洞玄靈寶法師這一法位的人,纔能領受“靈寶中盟經目”上所有的靈寶經。但這些靈寶經中反映的經教思想,不應該只在獲得相應法位之後纔能學習和掌握。

是敦煌道教文獻研究中相對薄弱的一個環節，而在道教實際的日常活動中，經鈔本所起的作用不容忽視。

本節討論所涉及的敦煌道教經鈔本，主要有《衆篇序經》《諸經要略妙義》和Дх. 2850 這三件，也是三種不同特點的經鈔本。《衆篇序經》是出於南北朝時的佚名之作，係摘錄部分靈寶經的經文而作成。目前敦煌道經中發現了 4 件寫本，王卡已作了著錄<sup>①</sup>。其中的 S. 6659，首殘尾全，紙張和書法都表明這很可能是一件唐前期的道教寫本。寫卷中存有對《元始五老赤書玉篇真文天書經》《三元品誠經》《諸天内音自然玉字》這三部古靈寶經的摘編。之所以說是“摘編”，從現存內容可知：卷首殘缺的“第一”部分應是出自《真文天書經》卷上，接下去是“三元品戒經道君問難罪福第二”和“靈寶諸天内音自然玉字下第三”。這三部經原本各自的篇幅都很長，《真文天書經》有三卷，《諸天内音自然玉字》有四卷，《三元品誠經》最初是一卷，後來被分成了兩卷。《衆篇序經》的摘編，去除了三部原經過多的交代主神說經背景的鋪陳語句，以及神格之間你來我往的客套話，直入某個經教主題。如從《真文天書經》所摘錄的內容，是原經的卷上開篇到五老玉篇真文的秘篆文之前，就是講五篇真文的神聖來歷和神奇功效的部分。從《三元品誠經》摘取的內容則是圍繞罪福報應的問題，這部分在原經中是處在中間的位置，前有三元三宮三十六曹的名錄，後有三元品戒的謝罪齋法，都被刪去了。從《諸天内音自然玉字》摘取的內容是原經的卷三和卷四，但去除了其中對四方諸天内音自然玉字的解說，而直接保留了此外幾乎所有的仙真之間的問答。

從靈寶經的目錄來看，這三部靈寶經都屬於古靈寶經中的“元始舊經”。而從靈寶經的排序來看，《真文天書經》和《諸天内音自然玉字》應該在前，《三元品誠經》應該在後。但在《衆篇序經》中的排序，卻將《三元品誠經》放在了《真文天書經》和《諸天内音自然玉字》之間。而所摘引的這三部經的內容，第一部分講五篇真文的神聖性，第二部分講罪福業報的思想，第三部分講諸天内音自然玉字的形成以及在何種情況下會下世度人。這三部分的内容，實在不太容易看出是否有一個貫穿始終的明確主題。

《諸經要略妙義》現存內容中，沒有對古靈寶經的摘錄，所徵引的都是南北朝後期至唐初道教新出的道經。對各經典的摘抄情況，詳略不一，有的地方只

<sup>①</sup> 王卡：《敦煌道教文獻研究》，106—107 頁。

摘抄某一卷經書的一段話，如“《玉清經》第三”“《玉清經》第七”；有的地方則幾乎可以說是對一卷經書的縮寫，如對《本際經》卷一《護國品》的摘錄。與完整的《本際經》卷一相比較，可知開頭部分有關元始天尊說法的時間地點和仙真聽衆的出場被省略了，直接就進入到元始天尊位登寶座，這本來也是可以省卻的神話鋪陳，但因為法解真人請問天尊的第一個問題就是此寶座是有是無，所以對寶座的描述還被保留下來。此後，當天尊和法解之間的對話完成，原本是另一仙人普得妙行出場再問天尊，但《諸經要略妙義》把普得妙行的出場也省略了，法解的問話還沒有抄完，就直接換行跳到了天尊對普得妙行的回答上去了。最後的結尾部分四衆聽聞天尊說法後稽首歡喜而去的場景也被省略了。基本上《本際經》卷一有關教義問答部分的内容都被保留下來。

《諸經要略妙義》摘錄的内容涉及 5 種 40 多卷道經，似乎也沒有一個突出而明確的主題，這些經典中有關教義理論的部分是主要的摘錄對象。但如果所摘錄的這些經典之間原本就有理論上的衝突和矛盾之處，《諸經要略妙義》是否會做出自己的取舍？為何有些經典的個別卷次完全不見徵引，而有的卷次則大部分都得以保留？其間恐怕還是有摘錄者自己的考慮。但這個問題在此不能深入展開。

Дх. 2850 的前三段文字都出自《三元品誡經》，因起首部分殘缺，無法知曉原卷是否曾經提示過這些内容的出處。而從第四段開始，沒有任何提示和說明，直接就進入到《諸天内音自然玉字》卷四的中間内容。Дх. 2850 在《三元品誡經》後接續《諸天内音自然玉字》，這樣的次序與《衆篇序經》相同，而且現存的内容在《衆篇序經》裏面也都能找到。但中間跳躍性地缺失了很多内容，所以我認為根據現有的殘存文字，尚不能簡單認為 Дх. 2850 是《衆篇序經》的某個略鈔本。

Дх. 2850 對《三元品誡經》内容的摘取，可資對比的資料除明《道藏》本《三元品誡經》外，就是敦煌本《衆篇序經》所摘錄的《三元品誡經》。所謂“道君問難罪福”部分，也是《三元品誡經》經教思想中最為引人注意的一部分<sup>①</sup>。這是指太上大道君向元始天尊詢問該如何理解人的罪福報應，到底是由祖先的善惡來決定修道者個人的業報，還是由個人前世的善惡來決定其業報的結果？道君這個問題的提出，在古靈寶經形成的歷史上有其特定的背景。原本在中國的文化傳

① 關於《三元品誡經》這一段思想觀念的介紹和討論，見 Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 140–141. 神塚淑子：《六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教》，載陳永源主編：《道教與文化學術研討會論文集》，191—193 頁。

統中,祖先的善惡會決定子孫的福報,即“承負說”。佛教傳入中國後,帶來了印度的業報輪回思想,輪回說對中國的信仰世界影響很大。但佛教不承認祖先行爲對個人業報有影響。東晉時期的一部分中國文人士大夫,也贊同佛教的業報輪回說,反對中國傳統的承負業報說,認爲起決定作用的還是在輪回過程中的個人在前世的因緣和功德。這種對祖先在業報中作用的否定,影響到了造作仙公系靈寶經的葛巢甫。葛巢甫在幾部仙公系靈寶經中,都強調了個人在先世修善積德的重要性,而基本不提祖先對子孫的作用<sup>①</sup>。但是在中國的傳統下,對祖先的漠視是不可能長久的,所以在後出的元始系靈寶經中,就針對這種否認祖先作用的思想提出了一種修正。而這種修正的觀念,就主要體現在《三元品誠經》當中。

《三元品誠經》針對祖先與子孫的關係,提出了一個全新的概念——“真父母”與“寄胎父母”的區別<sup>②</sup>。在道教接受佛教的輪回轉生說觀念的前提下,修道者的七世父母並不是與修道者有固定血緣關係的祖先,他們只是修道者的“寄胎父母”而已。因爲在每一世輪回中,祖先和子孫的關係都是不定的,也許這一世的父母,在前一世是在六道中輪回中的非人類,所以不要留戀自己的生身父母。修道者有自己的“真父母”,即道本身,修道者應該時刻記念著自己的“真父母”。修道成功,與道合一時,自會與自己的“真父母”相遇。《三元品誠經》的這種思想,還是傾向於否定現世父母與七世祖先,所以,這種思想在中國的文化土壤中,也不會長期地存在或得到廣泛地認可。事實上,“真父母”的概念,除了在 S. 6659、P. 2386 和 Dx. 2850 中被徵引外,南北朝至宋代傳世的佛道教文獻徵引《三元品誠經》的內容時,基本上都未再涉及,後人相對而言更關注《三元品誠經》有關齋戒儀式的內容<sup>③</sup>,“真父母”的概念最終還是消亡了。而唐五代時期敦煌 S. 6659、P. 2386 和 Dx. 2850 這三件引述《三元品誠經》的道教經鈔,竟然都抄錄了有關“真父母”的部分,正說明這種觀念在中古時期還能產生一定的影響。

但是,Dx. 2850 在摘錄《三元品誠經》有關“真父母”的理論時,卻明顯地存在錯漏之處。如殘片第 3 行的“罪緣未盡,不歸真母”,此句在《道藏》本和《衆篇序經》所引的《三元品誠經》中都作“罪緣未盡,不得歸於真父母也”。Dx. 2850

① 詳見本書第七章第三節的考論。

② 參見麥谷邦夫:《真父母考——道教における真父母の概念と孝をめぐる》,麥谷邦夫編:《中國中世社會と宗教》,19—38 頁。

③ 這是我通過大淵忍爾等人編《六朝唐宋の古文獻所引道教典籍目錄・索引》提供的線索,逐一檢索後得出的印象。



還在一定程度上改寫了《三元品誠經》的原文，此處的原文並非標準的四字一句，而 Dlx. 2850 則似乎是在刻意追求四字一句。但這樣一來，把最重要的“真父母”概念變成了“真母”，不知抄錄者還如何準確把握原經的原義？Dlx. 2850 第三段有一句：“黃金剋爲身患，仙經剋得命長。”《道藏》本《三元品誠經》和《衆篇序經》所引，都作如是。然 Dlx. 2850 將原本墨筆抄寫的“命長”二字，用朱筆勾畫掉，旁邊朱筆寫下“道真”，改成了“仙經剋得道真”。這顯然是抄錄者依據自己理解的經教思想所做的改寫。Dlx. 2850 中朱筆的運用似乎有兩種用法：一是表示刪改，如對“命長”二字的處理；二是勾畫出一個重點醒目的範圍。但因為所存的内容較少，朱筆的確切用意恐怕還要聯繫更多的内容纔能進一步瞭解。Dlx. 2850 即便是對《三元品誠經》有關“問難罪福”部分的引用，也是跳躍式的。與原經相對照，第一段基本上完整，第二段少了一半的内容，並跳過原文的兩段，直接到第三段。第三段又是引了一半的内容，就跳到《諸天内音》去了。第四段引自《諸天内音》卷四的文字，也是沒頭沒尾。但這些内容在《衆篇序經》裏面原本是整段整段轉引的。

總之，Dlx. 2850 很可能是在唐後期五代宋初敦煌當地道士學習經教思想理論的一個經鈔本。但這個經鈔本的特點是並不嚴格遵守經典的原文原義，僅存的有限内容中，一些錯漏之處、前後不連貫的地方都比較明顯。這可能反映了當時敦煌當地道教義學水準下降的現實。

#### 四 結語

這樣看來，Dlx. 2850 這件殘片既不應該直接被比定爲是《三元品誠經》，也不應該被認作是《諸經要略妙義》，現存的文字只能表明這是《三元品誠經》和《諸天内音自然玉字》兩種古靈寶經的經鈔本。而敦煌道經的經鈔本，並不僅僅有本節論及的這三種經鈔本。除了靈寶經，在敦煌的上清經寫本中，也有一些明顯是摘錄最初的神聖經典的經鈔本<sup>①</sup>。所以，經鈔本的存在，或許是認知敦煌道經的一個新的角度。經典本身與經鈔本之間的關聯與區別，爲何這些内容被摘錄，而那些内容沒有被摘錄？爲何摘錄這部經中的經教思想而對另一部經中相近或不同的思想棄之不顧？這可能都是今後可以繼續深入探討的問題。

<sup>①</sup> 敦煌上清經數量本就不多，其中直接抄寫六朝早期上清經的寫本不多，反而有多種寫本是上清經的經鈔本，見拙著《敦煌道經與中古道教》第四章的概述。

Дх. 2850 和 P. 2467 這兩件經鈔本，都是木筆書寫，且不符合唐前期道教寫經的規範，它們被認為是唐後期五代宋初的寫本。這種可能性是存在的。當時敦煌失去與中原地區的直接聯繫，不僅紙張短缺，也不能及時得到中原地區的道經寫本補充，所以出現了一些敦煌當地道士書法和義學水平都不高的寫本。但如果結合《衆篇序經》和敦煌上清經等好幾種抄寫得非常工整規範的經鈔本情況，或可認為：唐前期道教興盛之時的敦煌道教已有這種經鈔本了。道教經鈔本的出現和使用，使我們對中古時期道經作為經典的形態和作為道士學習中實際使用的文本形態有了一些新的認識。今後或許可以從這個角度來重新考察敦煌道經中那些品相優良的、作為神聖經典的寫本和紙質、書法都差強人意的實用文本之間的區別與聯繫。

## 附錄

Дх. 2850 錄文：

1. (前缺)行合道，則身神一也，身神(後缺)
2. 縱使滅度，神則雖往，而形不灰。歸真 身犯百惡(後缺)
3. 也。死則滅壞，歸於寄胎。罪緣未盡，不歸真母。神充徒役，形成灰塵。(後缺)
4. 魂神解脫，則與爽合。魂爽變化，合成一也。而得更還為人也。形神相隨，終不(後缺)
5. 惡，身各有對，豈各先亡及子孫？龍漢之前，逮至赤明，舊文生死，各由一身。(後缺)
6. 亦不下流。罪福止一，各以身當。赤明以後，逮及上皇，人心破壞，男女不純，疫(嫉)害諍競，更相
7. 殘傷，心不自故(固)，上引祖父，下引子孫。以為證誓，質告神明。竟不自信，？負違誓言，致三
8. 官結簿，身沒鬼官，上誤先亡，下流子孫，致有殃逮。大小相牽，終天無解，罪及一宗。罪
9. 惡之人，自求大殃。明真舊典，豈虛言哉。天尊重告太上道君曰：(大慈之道，度人為先)

10. 非功不賞，非德不遷，非信不度，非行不仙。夫建功德，一爲天地，一爲三光，一爲(帝王，一爲兆)

11. 民，一爲祖世，一爲家門，一爲衆生，一爲己身。夫欲度身，當先度人。衆人盡度(後缺)

12. 大慈廣遠，惠逮無窮。天人所仰，況及七祖。於罪福相加，因緣之恩，精誠自責，(天爲回)

13. 度，一至之感，人神同開。況於寄胎稟氣而生，受其育養，生成我者。(慈愛既)濃(豈可不)

14. 爲重建功德，開度窮魂？ 天尊告曰：凡建功德，無大無小，無高無下，其功等(耳。輕重)

15. 報應，由人心也。心行不怠，苦而不退，此功難稱，德亦難名。空有至心，行之不專。正可勉(免)罪，

16. 無心浮好，徒施無獲也。富室之家，愛惜財寶，弗肯施散，拔贖罪根，徒推心求，希

17. 望大報。此將徒勞而無益也。天道何其責人財寶，使作功德？故觀其慳心，質求其意。

18. 有而需散，將何求哉？窮而發心，意志堅明。勤苦師門，勞不爲憚。道已鑒之，如此之輩，功

19. 感諸天，故施財對心，推心對財，其功等爾。故人求心，末世求人，非心不仙，末世非財

20. 不度，所以爾者，末世貴財而不貴道，以黃金萬斤，仙經一部，施於窮山，末世乃當貪取

21. 此金，豈貪仙經？黃金剋爲身患，仙經剋得道真。公知如此，只自不能勉(免)於慳貪。既自不

22. 能勉(免)於慳貪，安得爲道？ 案元陽玉匱，九天推數運行，靈關周迴，卅二天天氣，偽

23. 道出行，萬姓心壞，淨(詐)共崇奉，此文(後缺)

24. 龍舉(隆興)，下世度人，誅罷僞座，退翦(後缺)

25. 輔世，善瑞日生，壬子之初，乙卯  齋此真經(後缺)



## 第四節 唐代的靈寶五方鎮墓石研究

### 一 “唐李義珪五方鎮墓石”的基本情況

2006年7月，在長安縣西出土了一套“唐李義珪五方鎮墓石”，共五方，為尺寸基本相同的正方形底石。2009年，王建榮先生率先公佈了這套五方鎮墓石的拓片圖版，並做了釋錄和初步解讀<sup>①</sup>。2011年2月，西安的大唐西市博物館購入了這套五方鎮墓石的原石，我也因此獲得拓片圖版。

在表彰王建榮先生首揭之功的同時，也要指出他文中的幾點不足：首先，這五方石不應該定名為“五岳鎮墓刻石”，因為起到鎮墓作用的並不是五岳，五岳在這裏是與五方、五帝、五色這些文化符號共同構成一套固定的文化標識，不

<sup>①</sup> 王建榮：《唐女青文五嶽鎮墓刻石考釋》，西安碑林博物館編：《碑林集刊》（十五），西安：三秦出版社，2009年，84—88頁。

應單獨突出五岳的鎮墓作用。其次，這五方鎮墓石分為內區秘篆文和外區敕告文，內區的秘篆文並不是“女青文”，而是六朝道教古靈寶經所謂的“天文”，傳世文獻中有女青文的文字，與此並不相符。第三，王先生將這五方石以中、東、西、南、北為序，實際應以東、南、中、西、北為序。第四，王先生只將五方石每方四周環刻的敕告文楷體字釋錄出來，內區的秘篆文則沒有釋讀。其實這些秘篆文都有經典文本為依據，都是可以識別的。以下是我對這五方石的釋錄，除了環刻的外區敕告文外，還包括內區中的秘篆文所對應的楷體字。敕告文的個別文字與王先生釋錄略有不同。

### (一) 唐李義珪五方鎮墓石之一(東方)

#### A. 外區敕告文：

東方九炁青天承元始符命，告下東方無極世界土府神「鄉諸靈官：今有京兆府長安縣東明觀上清三洞三景弟「子李義珪，滅度五仙，托尸太陰，今於京兆府長安縣務道鄉「馬祖元(原)界，安宮立室，庇形后土，明承正法。安慰撫卹，青靈「哺飴，九炁朝華，精光充溢，練飭形骸，骨芳肉香，億劫「不灰。東岳太山明開長夜九幽之府，出義珪魂神，沐「浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光明，魔無干犯，一「切神靈，侍衛安鎮，悉如元始明真舊典女青之文。

#### B. 內區秘篆文對應楷體字<sup>①</sup>：

宣婁阿會，無愁觀音。須莛明首，法覽菩曇。「稼那阿奔，忽訶流吟。華都曲麗，鮮苔育臻。「答落大梵，散煙慶雲。飛灑玉都，明魔上門。「無行上首，回蹠流玄。阿陀龍羅，四象吁員。

### (二) 唐李義珪五方鎮墓石之二(南方)

#### A. 外區敕告文：

南方三炁丹天承元始符命，告下南方無極世界土府神「鄉諸靈官：今

<sup>①</sup> 秘篆文對應的楷體字，在不同道教經典之間、敦煌本和《道藏》本之間，都稍有差異。本節不詳論秘篆文的內容和含義，故暫且忽略這種輕微的差異。此處東、西、南、北四方的秘篆文釋文，依據的是敦煌本《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》(P. 2606)中《元始靈書中篇》的釋文。中央秘篆文的釋文，因為不見載於《度人經》，故依據的是杜光庭《太上黃籙齋儀》。

有東明觀上清三洞三景弟子李義珪，「滅度五仙，托尸太陰，今於京兆府長安縣務道鄉馬祖」原界，安官立室，庇形后土，明承正法，安慰撫卹，赤靈「哺飴。三炁丹池，精光充溢，練飭形骸，骨芳肉香，億劫」不灰。南岳霍山明開長夜九幽之府，出義珪魂神，「沐浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光明。魔無干」犯，一切神靈，侍衛安鎮，悉如明真舊典女青之文。

#### B. 內區秘篆文對應楷體字：

南爛洞浮，玉眸詵詵。梵形落空，九靈推前，「澤落菩臺，綠羅大千。眇莽九醜，韶謠緣竄，」雲上九都，飛生自騫。那育都馥，摩羅法輪，「靈持無鏡，覽資運容。馥朗廓弈，神纓自官。

### (三) 唐李義珪五方鎮墓石之三(中央)

#### A. 外區敕告文：

中央黃天承元始符命告下中央九壘土府洞極神鄉四統諸「靈官：今有東明觀上清三洞三景弟子李義珪，滅度五」仙，托尸太陰，今於京兆府長安縣務道鄉馬祖原界，安「官立室，庇形后土，明承正法，安慰撫卹，黃元哺飴，流」注澧淥，練飭形骸，骨芳肉香，億劫不灰。中岳嵩「山明開長夜九幽之府，出義珪魂神，沐浴冠帶，」遷上南宮，供給衣食，長在光明。魔無干犯，一「切神靈，侍衛安鎮，悉如元始明真舊典女青文。

#### B. 內區秘篆文對應楷體字：

黃中總氣，統攝無窮。鎮星吐輝，流鍊神官。

### (四) 唐李義珪五方鎮墓石之四(西方)

#### A. 外區敕告文：

西方七炁素天承元始符命告下西方無極世界土「府神鄉諸靈官：今有東明觀上清三洞三景弟子李」義珪，滅度五仙，托尸太陰，今於京兆府長安縣務道鄉「馬祖原界，安官立室，庇形后土，明承正法，安慰撫卹，素」靈哺飴。七炁青華，精光充溢，練飭形骸，骨芳肉香，億劫「不灰。西岳華山明開長夜九幽之府，出義珪魂」神，沐浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光明。魔無干「犯，一切神靈，侍衛安鎮，悉如明真舊典女青文。

## B 內區秘篆文對應楷體字：

刀利禪猷，婆泥各通。宛藪滌色，大眇之堂。┘流羅梵萌，景蔚蕭嶠。  
易邈無寂，宛首少都。┘阿濫郁竺，華漢莛由。九開自辯，阿那品首。┘無  
量扶蓋，浮羅合神。玉誕長桑，栢空度仙。

## (五) 唐李義珪五方鎮墓石之五(北方)

## A 外區敕告文：

北方玄天承元始符命告下北方無極世界土府神鄉┘諸靈官：今有東  
明觀上清三洞三景弟子李義珪，┘滅度五仙，托尸太陰，今於京兆府長安縣  
務道鄉馬┘祖原界，安宮立室，庇形后土，明承正法，安慰撫卹，┘玄靈哺  
飴，五炁玉滋，精光充溢，練飭形骸，骨芳肉┘香，億劫不灰。北岳恒山明開  
長夜九幽之府，出義┘珪魂神，沐浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光┘  
明。魔無干犯，一切神靈，侍衛安鎮，悉如明真舊典女青文。

## B 內區秘篆文對應楷體字：

獲無自育，九日導乾。《母束覆，形攝上玄。┘阡羅育邈，眇炁合雲。  
飛天大醜，捻監上天。┘沙阡劫量，龍漢瑛鮮。碧落浮黎，空歌保琬。┘惡  
弈無品，洞妙自真。元梵恢漠，幽寂度人。

五方石各自環刻的敕告文，除了五方、五帝、五色和五岳因方位不同而有所  
差異外，其他內容基本相同。墓主人李義珪，生前是長安東明觀的道士，臨終時  
的法位是“上清三洞三景弟子”。東明觀是唐高宗為紀念太宗和文德皇后仿照  
長安西明寺的規模敕建的，位於長安城的普寧坊，規模和等級都可稱唐初長安  
著名道觀之一<sup>①</sup>。直到9世紀初，還有一定規模和影響<sup>②</sup>。而“上清三洞三景弟  
子”之稱，並不見於傳世的有關唐代道教法位制度的規定。與之相近的法位是  
“上清大洞三景弟子”，其上是“上清大洞三景法師”，如唐金仙公主的鎮墓石就

① 東明觀的建立時間，《唐會要》說是顯慶元年(656)，《歷代崇道記》說是乾封元年(666)。詳見徐松撰、李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考(修訂版)》，西安：三秦出版社，2006年，244—245頁。並參孫昌武：《唐代長安道觀及其社會文化活動》，此據氏著：《道教與唐代文學》，北京：人民文學出版社，2001年，411—412頁。

② 如有柳宗元撰《東明張先生墓誌》，稱誌主張因生於天寶，訖貞元乙酉歲(805)卒，曾“居東明觀三十餘年”。此據《全唐文》卷五九〇，北京：中華書局影印本，5967頁。杜光庭《道教靈驗記》卷二《宮觀靈驗》載“劉將軍取東明觀土驗”，記述隸職右神策軍的劉將軍“居近東明觀”，取東明觀土修築私宅遭報應的故事。可證東明觀在唐晚期已轉衰落，故為劉將軍所侵奪。見《道藏》第10冊，807頁中欄至下欄。

稱金仙公主爲“上清大洞三景法師”，這是唐代道士法位中的最高等級。李義珪的這個法位稱號，可能表明他還沒有達到“大洞”的層級和“法師”的位階，或者暗示了這是在“上清大洞三景弟子”或“上清大洞三景法師”之稱還沒有固定化之前使用的一種法位稱號。

兩《唐書》中出現過兩個“(李)義珪”，一爲高宗之子澤王李上金之子，一爲趙州別駕李希彥之子。後者見於趙郡李氏在唐以前的世系<sup>①</sup>，可捨卻不論。李上金是高宗第三子，載初元年(690)在武后黨羽迫害下自殺。《舊唐書》說其“子義珍、義玫、義璋、義環、義瑾、義璿七人並配流顯州而死。神龍初，追復上金官爵，封庶子義珪爲嗣澤王”。但因義珪的身份引起爭議，一度又被削爵流放。直到開元十二年(724)，纔由玉真公主出面證明，義珪正式襲爵<sup>②</sup>。《舊唐書》說上金七子遭流放，但只記了六子的名字。《新唐書》本傳中只言“七子並流死顯州”，未及七子之名。《新唐書·宗室世系表》中則記上金有九子：長平王義瑜、義璿、義琛、義珍、義現、義瑋、義玫、義珪和庶子襲爵的義珪<sup>③</sup>。本節討論的這五方鎮墓石的主人“李義珪”，是否就是上金之子“義珪”呢？

新舊《唐書》兩相對照，只有義珍、義玫、義珪這三子的名字可直接對應，另有字形相近而混的情況，如“璋”和“瑋”，“璿”和“璿”，也可認爲是同一個人。但至少說明上金這七子的名字在唐宋人那裏就已經搞不太清楚了。上金七子在武后掌權時期流死他鄉，乃至中宗復辟後尋找上金嫡系後裔襲爵時，還要頗費一番周折，這恐怕都是不爭之實。所以，我認爲《新唐書》表中的“義珪”二字，是否上金之子的原名，還需要旁證來支持。即便此“義珪”真是上金之子，但他爲何會不在流死七子之列？武則天黨羽爲何會單單任由他人道解脫以全其身？王建榮先生在文中指出，這五方石補充了史籍缺載的唐長安城的一個鄉聚（務道鄉）和一座古原（馬祖原）的名字。李義珪死後葬於務道鄉馬祖原<sup>④</sup>，並沒有歸葬於李氏皇家墓地，這似乎也暗示了其身份未必就是上金之子。總之，要想認證此“李義珪”就是澤王之後，恐怕要比認爲他不是上金之子，需要更多、更曲折

① 《新唐書》卷七十二上《宰相世系表》二上，2576 頁。

② 《舊唐書》卷八十六《高宗中宗諸子·澤王上金》，2825—2826 頁。

③ 《新唐書》卷八十一《三宗諸子·澤王上金》，3586—3587 頁。《新唐書》卷七十下《宗室世系表》下，2129—2130 頁。

④ 賈梅：《唐〈東明觀孫思墓誌〉考釋》，《碑林集刊》（十），西安：陝西人民美術出版社，2004 年，50—56 頁。公佈先天二年(713)去世的東明觀法師孫思墓誌，也說此孫法師葬於“長安馬祖原”。馬祖原或有東明觀道士死後固定的墓地。



的證明和想象。

退一步講，即便此李義珪真是上金之子，他死時在鎮墓石上已自表身份是“上清三洞三景弟子”，而不是什麼“高宗天皇大帝之孫”。金仙公主的鎮墓石寫到“今有上清大洞三景法師故金仙觀女官金仙公主李無上道”，道教的法位和其法名之外，仍要提示其皇族公主的身份。李義珪如果是皇族身份，也不應該在鎮墓石上沒有一點反映。一個有皇家血統的人，如果堅持以道士身份入葬，我們該將其當作是位普通道士？還是顯赫的皇族子弟？由於目前只知道李義珪墓出土的這五方鎮墓石，還沒有發現其墓誌，對其家世淵源和卒年、葬年等都還不能知曉，僅從東明觀和其法位稱號來看，暫且推測此李義珪是一位普通道士，其活動的時間為 7 世紀中期到 9 世紀，都有可能。今後若能發現其隨葬的墓誌，一切都可真相大白。五方鎮墓石上面的敕告文和秘篆文大都是程式化的語言，只有將李義珪這五方鎮墓石與其他已經被著錄、發現或研究的五方鎮墓石放在一起來討論，纔能準確地認知大唐西市博物館收藏的這套五方鎮墓石的意義和價值。

## 二 唐代五方鎮墓石的著錄、考古發現與研究

近代以來，唐代的五方鎮墓石已有多套出土，學界也給予過一些關注。較早的著錄見葉昌熾於 1901 年初步寫成的《語石》卷五《符籙》類中，提及他本人藏有四本唐代鎮墓石刻的拓本，分別出自“順天皇后考鄴王墓”、金仙公主墓；還有兩本的墓主人不明，原石分別為渭南趙元中（字乾生）和端方所藏。此後，柯昌泗在《語石異同評》中也提及新出土的“唐故公士穎愛墓”中所出的五方鎮墓石<sup>①</sup>。1909 年出版的端方《匋齋藏石記》，則著錄其收藏的中央黃帝和北方黑帝兩石<sup>②</sup>。

葉昌熾所謂的“順天皇后考鄴王墓”所出鎮墓石拓本，實際上是中宗皇后韋氏之父鄴王的王妃崔氏的鎮墓石，最早只發現西方白帝一石，原石已於 1952 年由張伯英捐藏西安碑林<sup>③</sup>。金仙公主墓所出的鎮墓石，為北方黑帝一石，原石現

① 此據葉昌熾撰、柯昌泗評：《語石 語石異同評》，北京：中華書局，1994 年，371—373 頁。

② 端方：《匋齋藏石記》卷三十七，葉十四至十五，此據《石刻史料新編》第 11 冊，臺北：新文豐出版公司，1977 年，8367—8368 頁。為陳述方便，本節統一用“某方某帝”來表示五方鎮墓石中的方位。

③ 拓片見《隋唐五代墓誌彙編·北京卷附遼寧卷》第二冊，天津：天津古籍出版社，1991 年，164 頁。又收入高峽主編：《西安碑林全集》卷九十三，廣州：廣東經濟出版社，1999 年，4485—4491 頁。

藏於蒲城縣博物館<sup>①</sup>。

《語石》記述趙元中和端方所藏的兩石云：

此外二刻，並無題名。中一刻亦藏趙氏。符文居中八行，行皆八字。首行題“靈寶黑帝，練度五仙，安靈鎮神，五炁天文。”其文四面環刻於邊際，小字真書，略似古鏡，但變圓為方耳。一石溧陽制帥藏，其制略同。惟首行“帝”字上“靈寶黑”三字已蝕，不知有無異同。其文首云：東方五炁元天，承元始符命，告示北方無極世界，土府神鄉諸靈“諸靈”二字泐，以酆王刻互證得之。官，今有大洞弟子，云云。其末則云，如元始明真舊典女青文。酆王一刻皆同，惟改“東方五炁元天”為“西方七炁素天”，下“北方”亦作“西方”。此外惟“大洞弟子”，改“順天皇后先考”云云。金仙公主同。餘略無小異<sup>②</sup>。

趙氏所藏的北方黑帝一石，特點是：符文居中，共 64 字，符文前有首行題“靈寶黑帝練度五仙安靈鎮神五炁天文”，四周邊際還有小字敕告文環刻。至於端方藏石，葉氏先說此石首行原本也該是“靈寶黑帝”，黑帝對應北方，數為五，正好與其下的“五炁元天”“北方無極世界”等相對應。但葉氏錄文的文首卻作“東方五炁元天”，或是葉氏筆誤，或是原石誤刻“北方”為“東方”。總之，《語石》所載端方這一石，原本也該是北方黑帝鎮墓石，形制和內容與趙氏所藏無異，差別主要在墓主人身份的不同，一是酆王妃，一是“大洞弟子”。“大洞弟子”這一石，首行也應該題“靈寶黑帝練度五仙安靈鎮神五炁天文”，其後是 64 字秘篆文，四周環刻小字。而所謂“東方(北方)五炁元天，承元始符命”云云，就是來自四周環刻的敕告文的內容。

王育成先生 1991 年曾公佈國家博物館所藏的四紙五方鎮墓石拓片，分別是中央黃帝、南方赤帝、西方白帝和北方黑帝<sup>③</sup>。這四紙拓片的鎮墓石符文樣式不統一，顯然原來並不是同出一墓的一套。1996 年，他又將其中的中央黃帝(國

① 釋文和介紹，見尹夏清、呼林貴：《陝西發現的唐代鎮墓石初步探索》，《碑林集刊》(十一)，西安：陝西人民美術出版社，2005 年，297 頁。加地有定：《中國唐代鎮墓石の研究：死者の再生と崑崙山への昇仙》，大阪：株式會社かんぱうサービス，2005 年，164 頁。《書法叢刊》2007 年第 1 期，50 頁有此石清晰拓片。可惜大概因為原石已鑲嵌在蒲城縣博物館的牆上，所以最下面一行字沒有拓上。現在原石旁的說明文字作“1974 年出土”。

② 《語石 語石異同評》，372 頁。

③ 王育成：《唐宋道教秘篆文釋例》，《中國歷史博物館館刊》1991 年第 15、16 期，82—94、46 頁，特別是 83 頁。此文中的圖二和圖三標號應互換。

博館藏編號 13155)和南方赤帝(國博館藏編號 13156)兩件,與國家圖書館所藏的三紙五方鎮墓石的拓片——國圖 5069 為北方黑帝、5068 為西方白帝,5072 為東方青帝——湊成一套完整的五方鎮墓石予以展示<sup>①</sup>。王先生此舉是爲了向讀者展現出完整的五方鎮墓石的秘篆文內容,並沒有將其認作是同一套鎮墓石。從他這兩篇文章中,可知國博和國圖至少有 7 紙並不重複的唐代五方鎮墓石的拓片。但這 7 紙拓片幾乎都沒有留下墓主人的姓名。國博收藏品中有來自端方的舊藏品,因而加地有定氏推測王育成 1991 年文中公佈的國博中央黃帝和北方黑帝兩石拓片就是《匋齋藏石記》中端方自己著錄的那兩石<sup>②</sup>。張勛燎、白彬也認爲葉昌熾在《語石》中提及的那塊北方黑帝石,就是端方自己著錄的那一件,並推測王育成公佈的國博藏中央黃帝一石,或許也就是端方原藏的那件中央黃帝拓片;而國圖 5068 號則可能是葉昌熾所言的趙元中舊藏拓片<sup>③</sup>。我覺得尚不能做出這樣的推論。

《匋齋藏石記》的著錄非常簡單,只提到那些程式化的文字,對於最關鍵的地方卻是“符文不錄”。即便如此,我們從葉昌熾的描述可知,端方所藏的這塊北方黑帝石的拓片,應該是與趙元中所藏形制一樣,即應該都有敕告文環刻四周,並且“靈寶黑”三字已蝕。但我們看到王育成先生公佈的國博這件北方黑帝石的拓片,四周是沒有環刻文字的,起首三字似也未蝕。而中央黃帝一件,四周有紋飾,左下角殘缺。這樣明顯的特徵,《匋齋藏石記》里都沒有提到。端方藏品的確有部分輾轉收藏於國博,但除非能將國博藏品系統地清查,否則難以確認國博是否就只有兩塊五方石,而且又都恰好是端方的舊藏<sup>④</sup>。國博和國圖的這 7 紙五方鎮墓石拓片,不能排除是清末民國以來的收藏,它們和端方、葉昌熾書中提到的那六七種五方鎮墓石,並不都能一對一地對應比定。明確這一點,意在說明:第一,我們現在知道的非常有限的收藏家或一兩個館藏的五方鎮墓石拓片,數量就有 10 多件。第二,在專業考古發掘收獲之前,這種五方鎮墓石

① 王育成:《文物所見中國古代道符述論》,《道家文化研究》第九輯,267—301 頁,特別是 292—297 頁。

② 加地有定:《中國唐代鎮墓石の研究》,28 頁。

③ 張勛燎、白彬:《中國道教考古》第 5 冊,1556 頁。實際上,端方的描述中沒有提及他收藏的中央鎮墓石四周有紋飾,而國博 13155 周圍卻有明顯的花紋飾圖。況且,國圖 5068 號是西方白帝鎮墓石,與《語石》所言的趙元中舊藏不符,國圖 5069 號纔是北方黑帝鎮墓石。

④ 我爲此拜托國家博物館的李翎博士,按照王育成先生公佈的編號向國博保管部調查,得到的答覆是:中央黃帝一件編號無誤,可查到是國博於 1965 年從琉璃廠一家名叫慶雲堂(又稱碑帖門市部)的店購進的。另一件則無法查證。在此對李翎博士表示感謝!

在文物收藏家手中應該並不罕見。但在此前的研究中，恰恰對這部分未經考古發掘的五方鎮墓石，關注度遠遠不夠。

近 70 年間，又陸續發現了一些唐代的五方鎮墓石，其中頗有經過考古發掘所獲幾例，因而引起學界的關注。大約在 1943 年，在蒲城縣橋陵御道旁發現唐睿宗昭成皇后竇氏的南方赤帝一石，有蓋，有底，現藏蒲城縣博物館<sup>①</sup>。1974 年，於橋陵的西門外北側石獅背後發現了同墓的西方白帝一石，蓋和底均全，也入藏蒲城縣博物館<sup>②</sup>。近年，又有同墓出土的中央黃帝一石，蓋和底皆全，經西安的文物愛好者收藏後，捐贈給西安博物院<sup>③</sup>。

1958 年，李子春撰文介紹了出土時間不明、出土於咸陽北原唐順陵周圍的武三思墓中五方鎮墓石中南方赤帝一石的蓋和底<sup>④</sup>，原石入藏咸陽博物館。同年，考古工作者在清理西安龐留村唐清源縣主墓時，發現了鎮墓石的蓋和底相對完備的一套五合，唯東方一石缺底<sup>⑤</sup>。

1963 年，徐蘋芳先生率先指出：武三思和清源縣主的五方鎮墓石上的文字，就是敦煌所見的《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》中安靈鎮神的天文<sup>⑥</sup>。可惜很長時間都沒有人再沿著他指出的路向繼續探究。

1960 年代，在咸陽周陵鎮西漢成帝延陵旁的平地，出土了一塊被命名為“延陵鎮墓石”的“太上清信弟子懷道”墓中的中央黃天鎮墓石，現藏咸陽博物館<sup>⑦</sup>。

1980 年代，在長安韋曲北塬韋氏家族墓地，出土了幾方鎮墓石，包括韋涇的中央黃天，韋涇的中央黃天、東方青帝，資料現存陝西省考古研究所<sup>⑧</sup>。2003 年，又出土了韋涇的西方白帝鎮墓石，現藏陝西省西安市長安區博物館<sup>⑨</sup>。

① 這塊南方鎮墓石發現的時間，有 1943、1953、1963 年等不同的說法，目前通常採用 1943 年說。朱玉麒、沈睿文先生惠賜給我他們在蒲城縣博物館所拍攝的鑲嵌在牆上的原石照片，旁邊的說明文字也作 1943 年出土。

② 詳見王世和、樓宇棟：《唐橋陵勘查記》，《考古與文物》1980 年第 4 期，54—61、69 頁，特別是 61、69 頁。《書法叢刊》2007 年第 1 期，48—49 頁，有南方和西方兩石的拓片和敕告文的釋錄。

③ 惠毅：《西安新發現大唐睿宗黃天真文鎮墓刻石》，《西北大學學報》2008 年第 1 期，47 頁、封三。

④ 李子春：《唐武三思之鎮墓石》，《人文雜誌》1958 年第 2 期，109、87 頁。

⑤ 陝西省文物管理委員會：《西安南郊龐留村的唐墓》，《文物參考資料》1958 年第 10 期，40—43 頁。

⑥ 徐蘋芳：《唐宋墓葬中的“明器神煞”與“墓儀”制度——讀〈大漢原陵秘葬經〉劄記》，1963 年初刊，此據氏著：《中國歷史考古學論叢》，臺北：允晨文化，1994 年，277—314 頁，特別是 296—297 頁。“五煉生尸”的“煉”，還有“練”“鍊”等不同寫法，本書中除照錄原文外，統一寫作“煉”。

⑦ 張弘傑：《咸陽碑石》，西安：三秦出版社，1990 年，59—60 頁。

⑧ 見姜捷：《關於定陵陵制的幾個新因素》，《考古與文物》2003 年第 1 期，74 頁。

⑨ 加地有定：《中國唐代鎮墓石の研究》，26 頁。

1993年，西安東郊田家灣唐墓出土咸通十三年(872)曹玄濟墓誌，誌蓋篆書“唐故玄濟先生玄堂銘”，同墓出土五方真文刻石，皆帶蓋，蓋為楷書，分別為“東方真文”“西方真文”“南方真文”“北方真文”“中央真文”<sup>①</sup>。現收藏於西安市文物保護考古所。2011年9月，張全民先生在一篇會議論文中，專門討論了曹玄濟墓誌中反映的晚唐道教歷史問題，但沒有討論五方鎮墓石<sup>②</sup>。此墓為道士墓，既有墓誌，又有五方鎮墓石，說明五方鎮墓石一般應與墓誌配套使用。由此也更增強了我們對李義珪墓誌出土可能性的期待。

20世紀後期，在定陵陵園的東神門外，發現中宗李旦的兩方鎮墓石，分別為中央黃天和東方青帝<sup>③</sup>。值得注意的是，同為中宗定陵的五方鎮墓石，兩石的形制卻不一樣。中央黃天一石是中央16個大大的秘篆文，而四周環刻很小的敕告文。東方青帝石則分為上下兩區，上區為64字秘篆文，下區是敕告文字。

1990年代，發掘出了原為趙元中所藏鄧王妃崔氏同墓中所出的北方黑帝鎮墓石一合，現藏西安市長安區博物館<sup>④</sup>。

2009年，西安一位拾荒老人捐獻了兩塊出自唐玄宗女兒普康公主墓中石刻，其中一塊是有64字秘篆文的北方黑帝鎮墓石，現藏於西安市文物保護考古所<sup>⑤</sup>。

2010年，氣賀澤保規先生公佈了明治大學東亞石刻文物研究所收藏的一套“東京大安國觀故觀主彭尊師”墓誌銘和東、南、西、北四方鎮墓石的拓片和釋文<sup>⑥</sup>。他還透露了近年在西安東郊發現唐玉真觀女道士尊師董真墓出土開元二十四年(736)鎮墓石，很可能也是五方俱全，現藏西安市文物保護考古所。

此外，《隋唐五代墓誌彙編·河南卷》中載有洛陽女道士李某的西方白帝鎮

① 張達宏、王自力：《西安東郊田家灣唐墓》，《中國考古學年鑒·1995》，北京：文物出版社，1997年，250—251頁。

② 張全民：《〈唐玄濟先生墓誌銘〉與有關道教問題考略》，2011年會議論文，正式發表於《唐史論叢》第十四輯，西安：陝西師範大學出版社，2012年，227—232頁。

③ 姜捷：《關於定陵陵制的幾個新因素》，《考古與文物》2003年第1期，69—74、82頁，特別是72—74頁。

④ 尹夏清、呼林貴：《陝西發現的唐代鎮墓石初步探索》，296頁。

⑤ 中國新聞網2009年4月29日新聞，<http://www.chinanews.com/cul/news/2009/04-29/1670482.shtml>。此條信息係郭桂坤學兄提供，特此致謝！

⑥ 氣賀澤保規編：《明大寄託新收の中國北朝・唐代の墓誌石刻資料集——その紹介と解説》，明治大學東アジア石刻文物研究所，2010年，20—31頁。並參氏著：《新發現的彭尊師墓誌及其鎮墓石——兼談日本明治大學所藏墓誌石刻》，2011年會議論文，正式發表於《唐史論叢》第十四輯，69—80頁。

墓石<sup>①</sup>。《邙洛碑誌三百種》中公佈一件南方赤帝鎮墓石<sup>②</sup>。《河洛墓刻拾零》中又公佈中央黃帝鎮墓石一方<sup>③</sup>。

據不完全統計，以上經金石學家著錄和考古發掘所獲的唐代五方鎮墓石，至少已有 40 件（一方按一件計）。這個數字超過以往研究者的統計，而且還會有所增加<sup>④</sup>。面對這麼多出自唐代墓葬中的五方鎮墓石，學術界最初的研究只限於介紹，將其定性為道家或道教的迷信之物，是唐人為了辟邪和安魂之用。由於學者們長期沒有找到識讀鎮墓石上秘篆文的途徑，所以也就無從討論這些東西怎麼使用，以及其背後反映了怎樣的生死觀念。

1984 年，四川成都東郊發現了北宋張確夫婦墓，考古簡報稱墓中出土四方“墓券”<sup>⑤</sup>，其中只有一方是買地券，另外三方分別是五方鎮墓石中的南方、北方和中央鎮墓石。保存比較完好的中央和北方兩方鎮墓石，除了有秘篆文（簡報稱“符體字”）之外，還有與之相應的楷體譯文。簡報作者從字數和排列方式上推測，這些楷體字應該和符體字是相對應的，從而為揭開五方鎮墓石上的秘篆文的奧秘提供了難得的考古實物資料。

王育成先生前揭 1991 年大作，可以說為五方鎮墓石的研究帶來了重要轉折。他在張確夫婦墓出土符文與漢字對應的鎮墓石基礎上，結合《太上洞玄靈寶度人無量妙經》等道教經典，比照了國博館藏的唐代五方鎮墓石拓片，再次確認了鎮墓石上的秘篆文都是有道教經典為依據的。依照道典，這些秘篆文的識讀問題就可迎刃而解。但他的研究還只限於釋讀出這些前人不識的秘篆文，基本沒有涉及這些鎮墓石反映的思想、信仰和社會歷史的信息。通過他的研究可以發現，這些秘篆文的寫法和對應的楷體字，有著令人驚訝的統一性和固定的傳承性。雖然我們看到的是唐代五方鎮墓石，但其經典的依據來自六朝南方的靈寶經，而其餘波影響所及，則一直到兩宋墓葬。

① 《隋唐五代墓誌彙編·河南卷》，天津：天津古籍出版社，1991 年，136 頁。此石只有敕告文而無秘篆文。

② 趙君平編：《邙洛碑誌三百種》，北京：中華書局，2004 年，363 頁。

③ 趙君平、趙文成編：《河洛墓刻拾零》，北京：北京圖書館出版社，2007 年，651 頁。此件 1997 年在洛陽市出土，前有“中央黃帝安靈鎮神文”九字，其後是 16 字秘篆文。

④ 張勛燎、白彬在《中國道教考古》第 5 冊，1609 頁的補記中，提示了幾例洛陽和西安地區私家收藏或是考古簡報尚未公佈的唐代五方鎮墓石刻資料。2011 年 11 月 8 日，我在參訪陝西考古研究院涇渭基地時，工作人員告訴我，他們這裏也有尚未整理的五方鎮墓石。說明此類出土資料，應該遠不止本節提到的這些。

⑤ 翁善良、羅偉先：《成都東郊北宋張確夫婦墓》，《文物》1990 年第 3 期，1—13 頁。

此後，通過這些五方鎮墓石材料來探討其所蘊涵的思想信仰和社會歷史信息的研究成果，主要有：

1996 年，茅甘(Carole Morgan)正式將五方鎮墓石文字與道經《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》(以下簡稱《五煉經》)聯繫起來討論，而《五煉經》的敦煌本與《道藏》本之間的差異，也成為其討論的重要內容之一。她的關注點在於道教怎樣在死亡觀念上對佛教的思想有所回應，文中探討了唐代鎮墓石與漢代五方石之間的關係，並指出宋代是如何繼承和改造了漢唐以來的傳統。但其討論的對象僅限於 1950 年代經中國考古工作者公佈的武三思、昭成皇后和清源縣主三座墓葬中所出的 7 塊五方鎮墓石<sup>①</sup>。在文中，她提出唐代五方鎮墓石主要是由皇族和外戚等上層人物使用的，到宋代則轉而開始由庶民階層接受和使用。並認為唐代五方鎮墓石的作用主要不是為了鎮墓，而是希望死者能夠轉生；到宋代，冀望死者轉生的意義淡化了，纔又轉而強調鎮墓驅邪的作用。

2005 年，尹夏清、呼林貴先生整理了他們通過實地調查所得的陝西各博物館收藏唐代五方鎮墓石的情況，逐一公佈了釋文，並對相關問題做了有益探討<sup>②</sup>。文中值得注意的討論有：鎮墓石蓋的文字花紋處理方式、鎮墓石的外觀，都與同期的墓誌極其相似；鎮墓石的放置方式具有多樣性；而五方的順序應該以其對應的數字即東九、西七、南五、北三、中一為序；唐代五方鎮墓石是從漢代的“五石”或“五色石”基礎上發展而來的，等等。

2005 年，加地有定先生出版了迄今為止唯一一部研究唐代五方鎮墓石的專著<sup>③</sup>。此書所關注的鎮墓石材料相對較新，有些還是以前沒有發表而由作者親自實地調查和拍照，但也僅限於 1950 年代以來的考古發掘所獲諸例。書中也認為鎮墓石在唐代只是皇族貴戚之家喪事時纔能使用的東西，到宋代則變得庶民化。而且認為鎮墓石有對非正常死亡者安鎮怨靈的作用，鎮墓石中“托尸”“托質”和“托靈”的用法，分別對應死者不同的死亡形式，有著不同的含義。還把鎮墓石所反映的死者轉生的觀念，歸結為從馬王堆漢墓帛畫所反映出的崑崙

① Carole Morgan, "Inscribed Stones: A Note on A Tang and Song Dynasty Burial Rite", *T'oung Pao*, Vol. 82, 1996, pp. 317 - 318. 楊民中譯文《論唐宋的墓葬刻石》，《法國漢學》第五輯，北京：中華書局，2000 年，150—186 頁。

② 尹夏清、呼林貴：《陝西發現的唐代鎮墓石初步探索》，295—302 頁。

③ 加地有定：《中國唐代鎮墓石の研究：死者の再生と崑崙山への昇仙》，2005 年。沈睿文書評見《唐研究》第 12 卷，北京：北京大學出版社，2006 年，575—581 頁。

昇仙思想等。需要指出的是：本書作者也承認自己是非專業的研究者，本書只是作者因對中國唐代鎮墓石感興趣而作的個人探索，裏面有很多似是而非，或是實無憑據的大膽推論。我們對唐代五方鎮墓石的認知，並不能以這部書的論述為出發點。

2006年，張勛燎、白彬先生網羅了此前發表過的各種有關鎮墓石的資料，儘量提供了釋文和圖版，並逐一做了探討<sup>①</sup>。此書的優長在於收集資料較全，將五方鎮墓石放在各種不同類型的鎮墓石刻中來考察，視野相對要開闊得多。而且作者本身對道教歷史和道教典籍都相對以前的研究者要熟悉得多，能夠充分利用道典材料與鎮墓石的內容相對照。但是，作者最終將唐代五方鎮墓石的研究，導向了探討道教上清派或靈寶派流行與傳播的範疇，這仍然沒有跳出傳統道教史研究的窠臼，也就不能充分地認識和利用這些五方鎮墓石來反映唐代思想和信仰世界。

2006年，Patrick Sigwalt(史格韋)在茅甘研究的基礎上，重新討論了《五煉經》文本的問題，並討論了《五煉經》所規定的齋儀程序，與考古發現的這些五方鎮墓石的具體運用之間的關係<sup>②</sup>。

前賢的研究當然為這個論題做出了巨大的貢獻，但也存在兩點明顯的不足：一是考察材料的範圍有限，最多也只搜集了20多例唐代的材料。二是欠缺綜合性的視角，有些論斷也下得太過草率。五方鎮墓石涉及考古、歷史、宗教、禮俗等多領域，如果只關注一個方面，將難以充分發掘其中更多有價值的歷史信息。有鑒於此，本節將沿著李義珪鎮墓石所連帶出來的問題，對此類鎮墓石刻的一些基礎性問題略陳己見。

### 三 唐代五方鎮墓石的源流與命名

要探究唐代五方鎮墓石的淵源，首先要明確對這種鎮墓石的準確命名。徐蘋芳先生最早將這種五方鎮墓石命名為“五方五精石”<sup>③</sup>，這種看法影響了其後的一批學者。張勛燎、白彬先生則認為這一命名並不適用於本節討論的這類唐

① 《中國道教考古》第5冊，1451—1609頁。

② Patrick Sigwalt, “Le Rite Funéraire Lingbao à Travers le *Wulian Shengshi Jing* (V<sup>e</sup> Siècle),” *T'oung Pao*, Vol. 92, 2006, pp. 324–372.

③ 徐蘋芳：《中國歷史考古學論叢》，296—297頁。



代五方鎮墓石,但没有說明理由<sup>①</sup>。因為恰當的命名直接關係到追尋唐代五方鎮墓石的源流,故有必要加以澄清。

徐先生命名“五方五精石”的依據,首先是金元時期作成的《大漢原陵秘葬經》中規定:天子和親王墓中,直接用五方帝的形象來鎮五方;公侯卿相墓中,用“五精石鎮五方,折五星”;大夫以下至庶人的墓中,“鎮墓五方五精石,鎮五方”<sup>②</sup>。但據《宋會要輯稿》記載,在籌劃宋真宗的墓葬禮儀時,“內降鎮墓法,五精石鎮墓法”<sup>③</sup>。其次,北宋王洙等奉敕撰、金代張謙重校正圖解的《地理新書》中也提到了“五精石”:

其埏道布如埏道長短,貴者加以璧玉東方蒼玉,西方白玉,南方赤玉,中央黃玉,北方黑玉。無璧玉,以五精石代之東方用壁青,南方用丹砂,中央用雄黃,西方用白石,北方用磁石。其斤或兩,亦依本方生成數。令長已下用五色石代之。斬草訖,依方埋之<sup>④</sup>。

可見這裏埋入墓中的五方石,分為五精石和五色石兩種,五精石是五種不同的礦物材料,在斬草儀式結束後,就要埋入墓中。如果墓主人身份不高,只用五色石就可以了。其後,同書中又提到了在墓中使用五色石鎮墓的方法。《重校正地理新書》卷十四“鎮墓法”云:

鎮墓古法,有以竹為六尺弓度之者,亦有用尺量者。今但以五色石鎮之於冢堂內。東北角安青石,東南角安赤石,西南角安白石,西北角安黑石,中央安黃石。皆須完淨,大小等,不限輕重。置訖,當中央黃石,南祝之曰:五星入北,神精保佑。歲星居左,太白居右。熒惑在前,辰星立後。鎮星守中,闢除殃咎。妖異災變,五星攝授。亡人安寧,生者福壽。急急如律令<sup>⑤</sup>!

結合《地理新書》前後這兩處關於墓中使用五色石或五精石的記載,可知宋元時代墓中的所謂“五精石”或“五色石”,只是石頭本身,基本上沒有附加五帝神格

① 《中國道教考古》第5冊,1494頁。

② 《大漢原陵秘葬經·盟器神煞篇》,此據《永樂大典》卷八一九九《陵》所收,3828、3829頁。

③ 《宋會要輯稿》卷七三四七《禮》二,北京:中華書局影印本,1957年,1076頁上欄。

④ 《圖解校正地理新書》卷十四,臺北:集文書局影印本,1975年,453—454頁。

⑤ 此據《圖解校正地理新書》卷十四,457頁。

的意義。《秘葬經》所言的“五方五精石”是否就是指《地理新書》所說的沒有五帝神格意義的五色石和五精石？是否意味著在天子和親王級別的墓葬中，一般直接使用五帝的形象而非五方石來鎮墓？這可能需要更多宋元時期的考古材料來加以說明。

在利用《地理新書》和《秘葬經》中關於五方鎮墓石的材料前，或許應該注意到：這兩種傳世的宋元時期喪葬制度專書，基本上是在國家禮典允許的範圍內，對上起皇家、下至庶民喪禮的規範。其編撰的原則縱不能完全歸結為是儒家的觀點，至少也是從唐到宋元時期官方一貫的立場<sup>①</sup>。但本節所討論的五方鎮墓石，從其來源上講，是具有特定宗教內涵的，即是在道教特有的宗教觀念下的產物。這就決定了使用這樣一批五方鎮墓石的鎮墓方式，不可能完全被國家禮典的儀程所接納。因為從本質上說，儒家文化為核心的國家禮典是不會全盤接受道教的葬禮儀軌的。國家禮典並不是只有道教的五方鎮墓石這一種五方鎮墓的觀念和儀程可供選擇。五方鎮墓的觀念最晚在漢代就已有實物留存，如山東莊氏原藏熹平二年(173)刻石<sup>②</sup>，以及出自安徽壽縣年代不明的劉君冢有“西岳神符”<sup>③</sup>。而本節討論的五方鎮墓石，則是六朝道教對漢魏鎮墓傳統繼承和發展的產物。唐宋元時期國家禮典中的五方鎮墓方式，同樣也是對漢代以降傳統鎮墓觀念和實踐的規範與完善。理論和實踐的出發點不同，對儀式賦予的文化內涵也不同。國家禮典講五方鎮墓，道教也講五方鎮墓，二者同出一源，卻呈現平行發展的態勢。

從以上兩部宋元時代的葬書的記載來看，五方五精石、五色石與本節討論的唐代五方鎮墓石，至少有兩點明顯的不同：第一，《地理新書》強調的是五方各安放不同顏色的五石，用石頭本身來起到鎮墓的作用，並沒有涉及石上是否刻有秘篆文或敕告文。本節所論的這批唐代五方鎮墓石，只用文字來強調不同方位的不同顏色，埋入的並不是五色石。如李義珪這五方石，五石本身沒有明顯的顏色區別<sup>④</sup>。而其上的秘篆文和敕告文，卻正是其道教信仰內涵的獨特體現。

① 《地理新書》的編撰者提到其繼承了唐初呂才編撰《陰陽書》的傳統，但卻幾乎沒有提及道教的傳統。

② 羅振玉：《石交錄》卷一，葉二十一；此據《貞松老人遺稿（甲集）》，《民國叢書》第五編，上海：上海書店影印本，1989年。

③ 羅振玉：《石交錄》卷一，葉二十二。

④ 實際上在這種五方鎮墓石剛剛出土的時候，考古人員是可以見到五方石各自有不同的顏色的。只不過出土後的氧化，使得大部分顏色基本消失了。所以是否嚴格地按照五方五色的配置來使用這種五方石，目前似乎難有充足的證據。

第二，祝辭的內容與道教經典所載這五方鎮墓石施用時的祝辭不符。所以，《地理新書》和《秘葬經》所載的五方五精石，雖然也是五方鎮墓石，但與唐代五方鎮墓石並不是一回事。《地理新書》和《秘葬經》這裏所說的鎮墓法，與本節所論的唐代五方鎮墓石，僅僅在“五方鎮墓”這一基本觀念上有淵源關係，但卻處在不同的發展分脈上。

因此，我贊同張勛燎、白彬先生的看法，即“五方五精石”並不是本節所討論的這類五方鎮墓石的恰當名稱。但對於二位先生將此類五方鎮墓石稱作“煉度真文刻石”<sup>①</sup>，我覺得也不一定妥當。首先，在目前可以看到的唐宋墓葬發現的此類鎮墓石實例中，原石上刻寫的名目雖然很不統一，但也並非絕無規律可循。如宋代墓葬所出，多見五方五帝“鍊度真文”“安靈真文”“薦拔真文”“安靈薦拔真文”“安墓真文”“鎮墓真文”“安尸真文”“鎮山真文”等<sup>②</sup>。唐代此類五方石的命名，主要可從蓋石上的刻字和底石上的標題行可以看出。有的稱作“真文”，如曹玄濟墓五塊鎮墓石的蓋石分別作“某方真文”；更多稱作“天文”的，如清源縣主墓所出，蓋石上稱“靈寶某帝某氣天文”；或簡稱作“某方天文”，如新公佈的彭尊師墓所出。至於底石，並不是都有標題行，前舉幾例有標題行的，一般稱作“靈寶某帝鍊度五仙安靈鎮神某氣天文”。事實上，將這些秘篆文稱作“天文”，纔是《五煉經》中的原稱。唐代很有可能通用的是“天文”之稱<sup>③</sup>，到宋代則轉而多稱作“真文”。此外，張、白二位先生並沒有說明為何在原石衆多的名目當中，只選用“鍊度真文”，而不用“鎮墓真文”“安靈真文”或其他的名稱。“煉度”是個具有鮮明道教色彩的詞彙，並非所有使用此種鎮墓石的人都信服道教的“煉度說”。相對而言，“鎮墓”纔應是道教之外的唐人使用這種五方石的最主要目的。

其次，不宜籠統地將此類五方石上的文字都叫作“真文”或“天文”。所謂“真文”或“天文”，是有特指的，就是指秘篆文或其對應的楷體字，而不應該包括

① 《中國道教考古》第5冊，1534—1535頁。另外，張、白二先生專門討論了唐代的另一種“五精石”鎮墓石刻，與《地理新書》和《秘葬經》所說的五方五精石恐怕也不是一回事。見同書，1484—1494頁。這正說明，在唐代，並非只有本節討論的這一種五方鎮墓石。

② 個別有稱“天文”者，如四川原道文化博物館收藏的北宋劉六一娘墓出土鎮墓石，見徐菲：《道教鎮墓中央真文的文化分析》，《中華文化論壇》2008年第3期，93—97頁；同氏：《〈靈寶赤帝煉度五仙安靈鎮神三炁天文〉簡析》，《宗教學研究》2010年第3期，179—182頁。

③ 目前所見唐代五方石資料中，將秘篆文稱作“真文”的，有唐睿宗昭成皇后墓所謂的“黃天真文”和曹玄濟墓出土的五方石。但前者蓋石上僅刻有天馬狀麒麟圖案，沒有“中央真文”字樣，底石上與李義珪五方石相同，沒有標題行，是秘篆文和敕告文在一起。所謂“黃天真文”云云，並不是原石的自稱。後者未見實物或圖版公佈，僅能依據考古簡訊的釋錄文字。

涉及墓主人身份和葬地的敕告文字。從目前掌握的情況看，原石上凡有“鍊度真文”“安尸真文”“某帝鍊度五仙安靈鎮神某氣天文”“某方天文”標題的，其內容所指都是限定在秘篆文及其譯文的。而宋墓所出的鎮墓石，或是秘篆文及其譯文，大都單獨有個“真文”的標題；或是秘篆文與敕告文之間用線條分隔開來，真文是真文，敕告文是敕告文。宋代墓葬的五方鎮墓石，可能有相對於唐代來說變異和簡化的情況，不排除個別案例會有與此不盡相符的情況。但唐代的情況還是基本符合這一觀察的。在唐代，這五方石上的“某某真文”或“某某天文”之稱，只能對應原石上的秘篆文及其譯文部分，不應該包含秘篆文之外的內容。如彭尊師墓所出的四方“天文”，都是只有秘篆文而無敕告文。像彭尊師墓等所出沒有敕告文的五方石，可以稱為“真(天)文刻石”；但像李義珪墓所出的秘篆文和敕告文同在一石的情況，就不宜稱為“真(天)文刻石”了。

考慮到這種道教的五方鎮墓石極易與國家禮典所認可的傳統的五方鎮墓石相混淆，我建議使用“靈寶五方鎮墓石”來稱呼這類石刻。因為此類五方石的主要特色是秘篆文，而這秘篆文又是來自道教的靈寶經，所以這一命名既突出了其形式上的特點，也涵蓋了其宗教信仰的內涵，還可有效地區分此類五方石與五精石或其他形式五方鎮墓石。

#### 四 靈寶五方鎮墓石的理論依據

毫無疑問，靈寶五方鎮墓石的淵源在漢代的五方鎮墓石，但其之所以在唐代成為一種獨具特色且施用範圍較廣的鎮墓方式，是因為六朝道教對漢魏傳統的五方鎮墓觀念做出了重要的改造。這種改造的主要標誌有兩個：第一，漢代號令五方五帝鎮墓的最高神是天帝，而六朝道教將其改成了道教主神元始天尊，即靈寶五方石敕告文中的“元始”。第二，漢代五方鎮墓的觀念只保證死者在地下世界能夠得到五方天帝諸神的護佑，得以平安地繼續在地下世界“生存”。而靈寶五方石則指給死者一個新的期盼——“五煉生尸”，經過五方的煉度，最後使死者的尸體上昇到天上仙宮，保持既有的身形重生。由元始天尊下令五方五帝鎮墓，並保護死者“五煉生尸”的觀念，最直接而完整地體現在所謂“元始舊經”之一的《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》中。唐代靈寶五方鎮墓石的理論和文本依據，都應該來自這部六朝道經。

《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸經》，目前已知有三個版本。其一是敦煌本

P. 2865 和 S. 298, 都是一卷本。兩件寫本中, P. 2865 較長, 卷首殘缺, 有中題“靈寶鍊度五仙安靈鎮神黃章法”, 無尾題; S. 298 較短, 有尾題<sup>①</sup>。其二是正統《道藏》本, 此經被分作兩部經典: 前半部分以《太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經》為題, 入《洞玄部·本文類》; 後半部分以《靈寶鍊度五仙安靈鎮神黃繒章法》為題, 入《正一部》<sup>②</sup>。其三是收在《永樂大典》卷九一一的《洞玄靈寶滅度五鍊生尸經》<sup>③</sup>, 除了沒有收五方秘篆文外, 其他內容與敦煌本的內容基本一致, 也是一卷本。從敦煌本和《永樂大典》本的情況, 可知此經原本就是一卷本, “黃繒章法”本來是經中的後半部分。但正統《道藏》編纂時, 誤把前後兩部分成兩種經典。《中華道藏》依據正統《道藏》本把此經分作上下卷<sup>④</sup>, 這樣的處理也欠妥當。因為如果《五鍊經》成了兩卷本, 就會與《靈寶經目錄》對其“一卷”的著錄不符<sup>⑤</sup>, 從而影響到古靈寶經卷數的計算。故本節依照敦煌本和《永樂大典》本, 將其仍視作一卷本來考察。

關於此經作成的時間, 以往的研究認為, 包括《五鍊經》在內的 21 卷“元始舊經”, 都是葛巢甫一人在公元 400 年左右作成的。但我認為葛巢甫只製作了“仙公新經”, 而“元始舊經”不可能由一個人在很短的時間內作成, 應是陸續成書的。第一批元始舊經大約 10 卷, 應該是在 420 年劉宋建立以後到 437 年陸修靜作《太上洞玄靈寶授度儀》之間正式出現的<sup>⑥</sup>。第二批元始舊經是在 471 年陸修靜的《三洞經書目錄》之前作成的。在這第一批元始舊經中, 可以確定有《太上洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科經》, 因為在《授度儀》中已明確出現了“《明真》”的名稱並引用其內容。《明真科》與《五鍊經》的關聯也比較密切。首先, 兩經的主旨和話頭頗為相近, 都是以上智童子向元始天尊詢問如何救度地獄中的受苦的衆生為開端, 《明真科》涉及的災厄更多更廣, 《五鍊經》則主要關注如何救度死者。其次, 在《五鍊經》中明確提到了“《明真科品》”云云, 其內容

① 分別見《法藏敦煌西域文獻》第 19 冊, 上海: 上海古籍出版社, 2001 年, 181—189 頁; 《英藏敦煌文獻》第 1 冊, 成都: 四川人民出版社, 1990 年, 114—116 頁。

② 分別見《道藏》第 6 冊, 259 頁下欄至 265 頁下欄; 第 32 冊, 732 頁中欄至 734 頁中欄。

③ 《永樂大典》卷九一一, 見北京: 中華書局影印本第 9 冊, 1986 年, 8625—8628 頁。復收入《藏外道書》第 1 冊, 成都: 巴蜀書社, 1992 年, 268—271 頁。

④ 《中華道藏》第 3 冊, 753—762 頁。

⑤ 在 P. 2256 靈寶經目錄中, 《五鍊生尸經》與《度人經》和《諸天靈書度命妙經》同屬第七篇目。原卷在《諸天靈書度命妙經》和《五鍊生尸經》之間有明顯的缺文, 而後面記錄第七篇目只有三卷, 因而只能是這三部經典各一卷。

⑥ 劉屹: 《古靈寶經出世論》, 2011 年初刊, 收入本書四章第四節。

雖然不完全見於《明真科》，但也是相關的，這說明《五煉經》的作成很可能晚於《明真科》。我現在認為《五煉經》應屬於在 437—471 年間作成的第二批“元始舊經”之列。

將這部 5 世紀中期道經的內容與唐代靈寶五方鎮墓石對照，可以解決如下一些問題。

首先，可確定靈寶五方石的方位次序。《五煉經》先後三處出現了五方的方位次序，第一處是有關三十二天帝各命飛天神人告五方五帝五岳土府靈官。在三十二天帝的系統中，原本只有東、南、西、北四方，每方有八天，這是一個原本沒有中央的四方天帝系統。但為了與五方五帝相應，就在東南西北之後，加了中央黃帝，形成了東、南、西、北、中的次序。第二處是五方五帝安靈鎮神天文，分別是東方青帝九氣、南方赤帝三氣、中央黃帝中元、西方白帝七氣、北方黑帝五氣。這裏出現的秘篆文，基本上就是在唐宋五方鎮墓石上所見的秘篆文了。此後還有五方各方飛天神人的告詞，也是按照東、南、中、西、北的次序。第三處是在“安靈鎮神黃章法”中，依然是按照東、南、中、西、北的次序告請五方五帝鎮墓。考古所見的靈寶五方鎮墓石上的文字，基本上與《五煉經》後兩處所見相同，因而東、南、中、西、北的順序，應該成為我們為唐代靈寶五方鎮墓石排序的依憑。

其次，可找到這五方秘篆文的來源與依據。除了個別字形、筆畫上的差異，《五煉經》中的秘篆文幾乎是被原封不動地摹刻在唐代靈寶五方鎮墓石上，但《五煉經》並不是這些秘篆文的最早出處，這些秘篆文也不是所謂“靈寶五篇真文”而是所謂的“天文”秘篆文。《五煉經》這五方秘篆文中，除了中央以外，按東、南、西、北四方為序排列，每方各 64 字秘篆文。這四方秘篆文的配置，在另兩部“元始舊經”——《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》和《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》都出現過。所謂“音”，實即這些秘篆文的漢字讀音。但《度人經》的《諸天中大梵隱語無量音》，只有四方各 64 字秘篆文的楷體字，沒有秘篆文本身。《諸天內音》的《大梵隱語無量洞章玉訣》，則既有秘篆文，又有漢字音譯。因此，《五煉經》的秘篆文應該來自《諸天內音》，而非《度人經》。《諸天內音》在《授度儀》中也已被徵引到，故它也應屬於最早一批“元始舊經”之列。《度人經》在《授度儀》中則沒有明顯被徵引的痕跡。但《諸天內音》原本只有四方三十二天帝的大梵隱語自然之文，《五煉經》不僅照搬了這 256 字秘篆文，還額外

增加了中央這一方。張勛燎、白彬先生正確地指出靈寶五方鎮墓石的中央一方的秘篆文(只有 16 字,其他四方各 64 字),肯定是在東南西北這四方之外新增的<sup>①</sup>。我對此十分認同。不過,他們將中央這一方的 16 字秘篆文,追溯到陸修靜《授度儀》中五方“衛靈神咒”的中方衛靈神咒,我覺得還可以再向前追溯到屬於“仙公新經”之列的《太上洞玄靈寶真文要解上經》<sup>②</sup>。

被認為是古靈寶經第一經的《元始五老赤書玉篇真文天書經》,本來就有“五篇真文”的秘篆文字形。緊隨其後的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》又將這些秘篆文譯成了楷體字。不同之處在於,《天書經》中的“靈寶五篇真文”五方,分別有東 120 字、南 152 字、中 144 字、西 136 字、北 120 字,總計 672 字。《赤書玉訣妙經》認為南方應有 148 字而非 152 字,因此《玉訣妙經》的五方真文是 668 字<sup>③</sup>。既然有現成的五方真文秘篆文,為何《五煉經》還要在原本的東、西、南、北四方之外,單加中央來湊成一套新的五方天文?“靈寶五篇真文”被分成了四套不同用途的真文,各配置於五方。其中,本來是有專為制攝鬼魔的真文,即所謂“攝制酆都,馘斷六天,群魔降伏,鬼妖滅爽”云云,但對地府和冥界的針對性並不突出。四套真文所反映的思想觀念,有很多還帶有早期上清經的痕跡。這可能說明現存於古靈寶經中的“五篇真文”製作時,受到了上清經的影響——準確說是因為與上清經同處江東地區,因而還帶有明顯的地域信仰特色。因為造作的時間相對較早,所以對佛教模仿的痕跡還不明顯。但古靈寶經不是出自一人之手,《諸天内音》等經四方三十二天的思想就明顯來自佛教的影響。因為這三十二天的名稱,以及與之對應的内音,有很多是模仿佛教梵文音譯而造作出的“偽梵文”<sup>④</sup>。如果說“五篇真文”的楷體字譯文,還可按照漢語語法讀出一些具有特定意義的內容,如“敕攝北帝,遏塞鬼門,剪除不祥,莫有當前”,很像是道術

① 《中國道教考古》第 5 冊,1574—1578 頁。

② 詳見本書第八章第一節的考論。

③ 除小林正美外,呂鵬志也注意到這種差異,並做了解說。見 Lü Pengzhi, “The Jade Instructions on the Red Writings for Summoning Ghosts and Demons of the Northern Feng Mountain and the Five Lingbao True Writs”, in Florian C. Reiter ed., *Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium*, Harrassowitz Verlag, 2011, pp. 31–49, esp. 41–44. 並參其中文稿《攝召北酆鬼魔赤書玉訣與靈寶五篇真文——〈太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經〉校讀拾遺》,《宗教學研究》2010 年第 4 期,20—30 頁。

④ 關於“偽梵文”,見 Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 84–147, esp. 109–112. 關於古靈寶經為何會對這些偽梵文感興趣,見謝世維:《聖典與傳譯——六朝道教經典中的“翻譯”》,《中國文哲研究集刊》第 31 期,2007 年,185—233 頁。

道教的咒語法令之類。而所謂“諸天内音”則幾乎只是“僞梵文”的音譯，如“竄婁阿會，無愁觀音。須延明首，法攬菩曇”，很難讀出前後文字之間語法上的關聯。所以這明顯是兩套來源和用途都不相同的秘篆文。《五煉經》不採用較早形成的“五篇真文”秘篆文，而以“諸天内音”為基礎新造出一套秘篆文，蓋因“諸天内音”這套秘篆文借著佛教梵文的神秘性而自重其神聖性，因而對信眾更有吸引力，也具有更廣闊的施用空間。

第三，《五煉經》的主題是“五煉生尸”，意思是信道者在死後，經過五方的煉度，可以讓尸體死而復生。其中兩個關鍵的環節，即敕告文所謂的“托尸太陰”和“遷上南宮”<sup>①</sup>。“太陰”在中國古典中有北方北極、月亮、地下幽暗之所、太歲別稱等不同的用法。六朝道教習見的“太陰”一詞，在早於靈寶經的上清經系統已經出現。如《真誥·運題象》第四中記載小茅君對許翊說：

許子遂能委形冥化，從張鎮南之夜解也。所以養魂太陰，藏魄於地，四靈守精，五老保藏，復十六年，殆睹我於東華矣<sup>②</sup>。

張鎮南即張魯，關於他的死事，一般認為《真誥》的記載最為可信，即在降曹後的第二年，公元216年就去世了，道教中人則認為他是尸解成仙而去。這裏的“四靈”即青龍、白虎、朱雀、玄武四相。上清經的脈系似乎偏重四靈鎮墓的傳統，從《真誥》的記載到陶弘景墓中的墓磚，都有四靈鎮墓觀念的體現<sup>③</sup>。這種對四靈的偏好，與靈寶經對五方五帝的強調形成鮮明的對照。“五老”也並非是古靈寶經中的五老帝君，而是上清經中的五老仙伯。養魂的“太陰”與藏魄的“地”相對而言，似乎有所區別。小茅君告訴許翊說：如果你能像張魯那樣夜解，魂魄分別在太陰和地下保藏修煉，歷經十六年，就可在東華天宮重生成仙，與我相見。《真誥》同卷又云：

若其人斃死適太陰，權過三官者，肉既灰爛，血沉脈散者，而猶五藏自

① 對古靈寶經中死亡觀念的討論，見 Stephen R. Bokenkamp (柏夷)，"Death and Ascent in Ling-pao Taoism," *Taoist Resources*, vol. 1. nr. 2, 1989, pp. 1-20, esp. 8-13. "Stages of Transcendence: The *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture," in Robert E. Buswell, Jr. (ed.) *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 119-147, esp. 128-129.

② 《道藏》第20冊，514頁下欄。

③ 陳世華：《陶弘景書墓磚銘文發現及考證》，《東南文化》1987年第3期，54—59頁。麥谷邦夫：《梁天監十八年紀年有銘墓磚和天監年間的陶弘景》，1993年日文初刊，此據孫路易譯文，載《日本東方學》第一輯，北京：中華書局，2007年，80—97頁。



生，白骨如玉，七魄管侍，三魂守宅，三元權息，太神內閉。或三十年、二十年，或十年、三年，隨意而出。當生之時，即更收血育肉，生津成液，復質成形，乃勝於昔未死之容也。真人“鍊形於太陰，易貌於三官”者，此之謂也。天帝曰：“太陰鍊身形，勝服九轉丹。形容端且嚴，面色似靈雲。上登太極闕，受書爲真人。”<sup>①</sup>

據陶弘景說，這段話是出自許謐當年留下的手筆。意思是說修道之人死後，要在太陰停留，經過三年至三十年的煉度，就可血肉筋骨重生，成爲得道的真人。這是與“尸解”觀念密切相關的一種成仙途徑，但又是對尸解成仙觀念的一種新發展<sup>②</sup>。修道者往往因無法回避的死亡而導致修道活動終止，而這種觀念卻讓人相信：死亡也是修道過程中的一個環節，有道者最終會通過太陰煉形而達致成仙的終極目的，即所謂真人“鍊形於太陰”。

“太陰煉形”說還見於《想爾注》，敦煌本中先後兩次出現“太陰”。第十六章“沒身不殆”句，注云：

太陰道積，鍊形之官也。世有不可處，賢者避去托死，過太陰中，而復一邊生緣，沒而不殆也。俗人不能積善行，死便真死，屬地官去也。

第三十三章“死而不亡者壽”句，注云：

道人行備，道神歸之，避世托死，過太陰中，復生去爲不亡，故壽也。俗人無善功，死者屬地官，便爲亡矣<sup>③</sup>。

顯然，《想爾注》的“太陰煉形”說與《真誥》所言的意思是非常接近的。《想爾注》更進一步說明：俗人因爲沒有善功，所以他們的死亡是真死；一旦死亡，就直接去地下世界找地官去了。而賢者是所謂的“托死”，並非真的死亡。由此可知，

① 《道藏》第20冊，515頁中欄。

② 關於道教的尸解，參見 Anna K. Seidel (索安)，"Post-Mortem Immortality or: The Taoist Resurrection of the Body," *Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions. Dedicated to R. J. Zwi Werblowsky*, eds., S. Shaked, D. Shulman, and G. G. Stroumsa, Leiden E. J. Brill, 1987, pp. 223 - 237. Ursula-Angelika Cedzich (蔡霧溪)，"Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China," *Journal of Chinese Religions*, No. 29, 2001, pp. 1 - 68.

③ 分別見饒宗頤：《〈老子想爾注〉校證》，上海：上海古籍出版社，1991年，21、43頁。《想爾注》已有如此明確的“太陰煉形”觀念，但張魯本人卻被認爲是“夜解”而去的。夜解與太陰煉形，有時代先後和觀念演進之區分，這應是不利於張魯作《想爾注》之說的一個細節。

“真死”之人是要進地府的，這是漢代以來的傳統觀念。而“托死”之人只是“過太陰中”。《五煉經》和五方鎮墓石都說死者要“於某界安宮立室，庇形后土”云云，表明“托死”者暫居的太陰宮，也還是在地下世界，只是與一般地下世界不同。依《想爾注》之說，並非所有的死者都有機會經歷“太陰煉形”。所謂“賢者”，是天師道經典中常見的虔心信道但還沒有正式成為道士的信徒。《想爾注》說太陰是“煉形之宮”，是一特定的宮所，而非傳統的地府世界。“太陰”本有北方和極北之意，《真誥》記載 4 世紀中期，上清創始人觀念中的死者所聚之地為羅酆山，在北方癸地的北海之中<sup>①</sup>。因此，“太陰”也應該位處北方。循著六朝時期“北斗主死，南斗主生”傳統觀念，與之相對的“南宮”就應是南方主生的天宮<sup>②</sup>。

《真誥》多處提到“鍊質南宮，受化胎仙”“南宮受化”“南宮為仙”等，都是說南宮是讓人成仙之所。《度人經》也出現了“飛昇南宮”“度上南宮”“度品南宮”“名度南宮”等。但《真誥》和《度人經》都沒有形成“南宮”與“太陰”固定成組的情況。《度人經》中與“南宮”相對的是“北都羅酆”“北都寒池”，顯然還是來自上清經的傳統。“太陰”和“南宮”這兩個概念雖然都是出自上清經，但原本並不直接相關。比較明確地將“太陰”與“南宮”相對而言的用法，首先應是見於《度人經》所說：“運應滅度，身經太陰……魂神逕上南宮。”<sup>③</sup>在《度人經》之後的《五煉經》則因有了“五煉生尸”的觀念，而將“托尸太陰”與“遷上南宮”這兩個環節緊扣在一起，“太陰”和“南宮”有了固定的搭配。因此，靈寶五方鎮墓石上敕告文的內容，也是因為《度人經》和《五煉經》的獨特觀念纔固定下來的<sup>④</sup>。

第四，《五煉經》記載了五方鎮墓石施用時，要有一套完整的道教儀式。在此無須展開討論這些程序的細節，但卻說明我們今天所見的五方鎮墓石，特別是那些道教中人在使用這些五方石下葬之時，原本都應該伴有一整套道教的喪禮儀程。

至於《五煉經》所載的“五煉生尸法”實際應用情況，最早的材料見於 570 年甄鸞《笑道論》對道教“五煉生尸”說的嘲笑：

① 《道藏》第 20 冊，579 頁上欄。

② “南宮”的具體所指，有學者說是“朱陵宮”。但如上所述，上清經和靈寶經之間，靈寶經相互之間關於“南宮”的理解，都並非一成不變。根據《五煉經》，“南宮”或許應該是指“太極上宮南軒”。

③ 《道藏》第 1 冊，6 頁上欄。

④ 《度人經》與《五煉經》的先後關係，可參本書第六章第四節。

《五煉經》云：滅度者用色繒，天子一匹，公王一丈，庶民五尺。上金五兩，而作一龍；庶民用鐵。五色石五枚，以書玉文。通夜露埋，深三尺。《女青文》曰：九祖幽魂，即出長夜，入光明天。供其廚飯，三十二年。還其故形，而更生矣。

臣笑曰：《三元品》中：天、地、大水，三官九府，九官一百二十曹，罪福功行，考官書之，無有差錯。善者益壽，惡者奪算。豈有不因業行，直用五尺繒，而令九祖幽魂，入光明天，三十二年，還故形耶？不然之談，於斯可見。計五練之文，出天地未分之前，至今亦應用者，則三十二年後，穿塚而出也。耳目所知，何為義皇已來，不聞道士死尸、九祖從地出者耶？不然之狀，又可笑也。今郊野古塚，亦有穴開焉。非道士祖父更生之處乎？亦可啓齒<sup>①</sup>。

《三元品》是另一部“元始舊經”《太上洞玄靈寶三元品戒經》。甄鸞在此用這兩部靈寶經的相互矛盾之處來嘲笑道教的“五煉生尸說”：《三元品戒經》認為人的罪福功行，都由天曹記錄，根據人的善惡行為來決定其益壽或奪算，而《五煉經》卻說僅憑五尺繒就可以讓道士的祖先死而復生。兩部同為“元始舊經”的靈寶經，在甄鸞看來，也是顧此失彼、自相矛盾的。甄鸞“笑道”的很多內容，都是他年輕學道時親身所經歷的。所以根據《五煉經》來鎮墓的實際應用，當然也不僅僅是在 570 年纔開始的。甄鸞引用《五煉經》的內容，基本可在完整的《五煉經》中找到經典依據。顯示出 6 世紀北方行用的《五煉經》，與其在 5 世紀時在江東地區作成時相比，文本變化並不明顯。這也說明出自南方的靈寶經在北傳中原和北方地區後，得到了忠實地尊奉和遵行。

到 8 世紀初，道士朱法滿（卒於 720 年）作《道士吉凶儀》，就特意講到道士“終，依五煉生尸法”。送葬時，“若是大德名人，可依鎮經《五煉生尸經》，預書五石，一依經法”<sup>②</sup>。朱法滿此書是在齊梁時代道教凶儀的基礎上結合唐代的情況作成的。結合甄鸞“笑道”的內容，可知“依五煉生尸法”的葬儀，很可能就是來自南北朝道教的傳統，而且一直到唐代仍在道教中使用。

① 釋道宣：《廣弘明集》卷九《辯惑篇》，《大正藏》第 52 卷，146 頁上欄至中欄。

② 《道藏》第 6 冊，1001 頁上欄。並參王三慶：《三洞道士朱法滿編〈道士吉凶儀並序〉初探》，《第五屆唐代文化學術研討會論文集》，高雄：麗文文化事業股份有限公司，2001 年，17—43 頁。並參小幡みちる：《「要修科儀戒律鈔」にみえる書儀について》，《史滴》第 33 號，2011 年，91—110 頁。

## 五 唐代靈寶五方鎮墓石施用的幾個問題

通過分析靈寶五方鎮墓石的理論依據《五煉經》，再結合甄鸞和朱法滿關於“五煉生尸法”施用的記述，可知此類五方石原本是5世紀中期的道教中人改造漢魏時代既有的五方鎮墓傳統，新加入“五煉生尸”這一道教特有的觀念之後形成的一種全新的五方鎮墓法。在《五煉經》的思想背景下，雖然也提到了告示“土府神鄉諸靈官”，也有要求地府神靈對死者“安慰撫卹”或“侍衛安鎮”的話，但顯然，在漢魏傳統的地府神靈護衛死者的觀念之上，“生尸”這一極具六朝道教宗教意涵的觀念，纔是其經典的主旨和終極目的。對於道教信徒來說，“鎮墓”並不是最終的目的，因為道教信徒死後並不想始終待在墓中，鎮墓只是爲了在“五煉”的過程中不受地下世界邪鬼惡靈的侵擾，最終的目的是要昇天去“生尸”。因此，我們在唐代靈寶五方鎮墓石中看到金仙公主、彭尊師、女道士李、曹玄濟和李義珪等這麼多有明確道士或女冠身份的人，也就不足爲奇了，因為這套東西原本就是道門中人的發明和專利。虔誠的道教信徒毫無疑問地應該是施用此類五方鎮墓石的主要人群之一。

由此，首先應該修正以往學者認爲在唐代只有皇親貴戚纔有資格使用這種五方鎮墓石的觀點。不可否認，目前掌握的唐代材料中，的確有相當一部分是出自皇親貴戚的墓葬，說明這部分人群也的確是五方鎮墓石的另一主要施用人群。不過，唐代皇親貴戚墓中使用靈寶五方鎮墓石的原因，也不能一概而論。不能簡單地認爲唐人用它是爲了重生，宋人用它就是爲了鎮墓。在唐代，不能排除有部分人是希望自己像道教徒那樣通過“五煉生尸”來使自己死後還能上昇天宮成仙。與佛教關於人死後要投胎轉世說相比，生前榮華富貴的人可能更希望死後不要轉世投胎重新來過，如果能以現有的身形繼續享樂，那是最好不過了。所以，包括唐中宗、睿宗的墓中使用這種五方鎮墓石，也是因爲李唐皇室一貫崇道信道，對於道教的“五煉生尸”說也比較熟悉和熱衷。有皇帝的示範，那些皇親國戚自然也就爭相效仿。但有些人的墓中使用這類石刻，就不一定是爲了“生尸”的目的。如武三思，其生前與佛教的關係更密切一些，其鎮墓石的蓋石上寫明是“大唐景龍元年歲次丁未十一月乙未朔八日壬寅謹爲梁王鎮”，其“鎮墓”的意味就遠大於“生尸”。像武三思、昭成皇后等這些未得善終或突然死亡的皇親貴戚，他們的喪事並不是由其在生前指定的，而是在死後完全

由別人來操辦。是否使用這類五方鎮墓石，幾乎與其生前的信仰或希求關係不大。因此，唐代使用靈寶五方鎮墓石的人，並不限於皇親貴戚，也不都是因為相信“五煉生尸”的宗教說教纔施用此類刻石。在有的墓中是爲了讓死者“生尸”，在有的墓中則只是爲了起到鎮墓的作用。

如果考慮到宋代四川地區的靈寶五方鎮墓石已經明顯地庶民化，則在唐代似乎也不能說除了虔誠道教徒和皇親國戚之外，就一定不會有第三種身份的人群也在使用此類鎮墓石。柯昌泗在《語石異同評》中提及“唐故公士穎君愛”鎮墓石時說：

新出有唐故公士穎君愛墓中天帝告文，四側刻四神圖像。靈寶黃帝鍊度五仙安靈鎮神中元天符四行，文一行。安靈鎮神五炁天文符八行。文刻符之四周<sup>①</sup>。

由於沒有找到該石拓片，詳細的情況難以確知。但可以推測此石應形如李義珪中央鎮墓石的情狀：如果四周各有兩行，正好是 8 行敕告文的文字，環繞 4 行中央黃帝的 16 字秘篆文。而“故公士穎君愛”則表明墓主人的身份既不是道士，也不是貴戚。況且，在目前所知的唐代五方鎮墓石材料中，還有相當一部分是沒有標明墓主人的姓名和身份的，所以不應現在就將使用這種鎮墓方式的人群限定於皇親貴戚和部分道士、女冠。當然，靈寶五方鎮墓石也不是普通人家隨便就能用得起的。五方鎮墓石文字雖然大體相同，但也有石塊的大小、石質的優劣、等級的高低等不同，這無疑也是墓主人生前社會地位和財富多寡的反映。

現在能看到唐代有明確紀年的靈寶五方鎮墓石最晚使用的例子，就是曹玄濟咸通十三年(872)墓中所用的五方石。這說明此類五方石的使用在唐代具有一定的普遍性和廣泛性，既非限定在特殊的人群，也非限定在特殊的時期使用，更不是專門爲那些在武則天至唐玄宗時期死於非命的皇親國戚使用的。加地氏關於五方鎮墓石是用來震懾或撫慰怨靈的看法，包括他認爲“托質”“托靈”“托尸”分別表示不同的死亡方式的問題，在我看來也都值得懷疑。因爲從《五煉經》和《想爾注》等道教經典來看，強調的是只有信道者纔可以“五煉生尸”，不信道者死後直接到地下世界，並沒有強調不同的死亡方式應該各自適應何種“五煉生尸法”。是否使用靈寶五方鎮墓石，應該與死者的死亡方式沒有關係，

<sup>①</sup> 《語石 語石異同評》，373 頁。

而是與死者是否有“生尸”或鎮墓的需求有關。即便有再多使用靈寶五方鎮墓石的墓主人死於非命的個案,也不能將此類五方鎮墓石僅限於非正常死亡者使用。鎮墓也不是爲了震懾死者的怨靈,敕告文說得很清楚,是讓五方五帝諸神來護衛死者的魂靈不受其他惡鬼邪神的侵擾。這樣的觀念與漢代特別害怕死者會從墓中出來危害生人,已經有了很大的不同。關於使用五方鎮墓石的最終目的是爲了讓死者崑崙昇仙的說法,也同樣欠妥。崑崙昇仙基本上是屬於先秦漢魏時代傳統仙道思想的範疇,到古靈寶經產生的晉宋時代,特別是到唐宋時期,道教的成仙思想早已發生了歷史轉變,崑崙山已不再是道教追求成仙的最高仙界的代稱。況且,《五煉經》早已說明,暫過太陰之後,死者的尸形可以在南宮直接轉生成仙。這個南宮是在南方天上的仙宮,並不是崑崙山。

此外,對於虔誠的道教信徒而言,是否使用某種鎮墓方式的人就一定是某派的道士?例如,本節所討論的使用五方鎮墓石的道教信仰者,如金仙公主、李義珪、懷道和女道士李,他們都是唐代靈寶派的法師或道士、女冠?這些人的道教法位表明:他們都是在囊括了靈寶和上清在內的經教道教法位階梯制度下的道教信仰者,早已沒有了上清和靈寶之間的派別區分。以金仙公主爲例,她是“上清大洞三景法師”,獲得這個法位,就意味著她已經通曉並掌握了從正一法位至上清法位,包括靈寶經戒法錄在內的所有經戒法錄。所以,她既不是靈寶派的法師,也不是上清派的法師,而是唐代經教道教體制中的一位最高階位的法師。同樣地,對於那些皇親國戚而言,使用靈寶五方鎮墓石是否就意味著他們受到靈寶派的影響而具有靈寶派信仰?情況似乎並不是如此簡單。

澄清這些關於唐代靈寶五方鎮墓石的基本看法,可能會有助於日後系統而全面地梳理和解读此類材料在整個唐代墓葬刻石資料體系中的意義和影響。

## 六 結語

鎮墓的信仰是中國本土早有的傳統,是基於古人對死後世界的樸素認知。例如死後世界一定有各種神鬼存在,其中的惡者會危害死者,善者可以保護死者,但需要借助高級神格的威力來命令地下世界的神靈來護衛死者。在漢代,通常是要借助天帝的權威來敕令地府神靈,以達到鎮墓的目的。鎮墓既是爲震懾地下的邪鬼惡靈,也有震懾死者的魂靈不要返回人間作惡的用意。這時的鎮墓信仰,不應該屬於道教信仰的範疇。

到六朝時期，經教道教繼承了鎮墓的傳統，先將天帝換成了元始天尊，又以全新的一種帶有神秘色彩的秘篆文符號來象徵神格的力量。反映在《五煉經》中的五方鎮墓信仰，是道教對本土信仰傳統的吸收和再造的結果。漢魏原有的鎮墓信仰只關注到死者進入地下世界，而靈寶經的造作者新創造了可以“暫過太陰”而最終上昇南宮成仙的宗教信仰。能否享受到這種死後的特權，完全要看死者生前對道教信仰的虔誠度。這是只適用於特定信仰人群的典型宗教信仰。

在唐代，鎮墓石上的符文與《五煉經》高度一致，這也可看作是唐代文化對南朝文化繼承的一個側面。此時使用五方鎮墓石的人群，已擴展到道教之外，甚至有未必信奉道教的人也使用這套東西。正因為靈寶五方的秘篆文具有神秘性和神聖性，所以較之傳統的五方石鎮墓法，更容易吸引世俗人效仿。上至皇帝，下至公士，或為“生尸”或為“鎮墓”，各取所需，不一而足。而一旦這種道教鎮墓的形式作為一種世人可自由選擇的喪葬禮儀資源，就不可避免地開始具有習俗化或民俗化的性質，而不再純為道教信仰的產物。

至宋代，六朝靈寶經教在很大程度上已經被宋代的道教所弱化，但宋代卻仍然是五方鎮墓石行用的一個高峰期，這只能說明宋人使用五方鎮墓石時，已經超越了其原來的道教屬性，而重又將其視作是鎮墓的手段之一而已。宋代的五方鎮墓石，多數情況下未必還具有道教的屬性。由此，我們看到在“鎮墓”這一中國本土信仰亘古不變的主題上，中古經教道教雖有自己的貢獻，但卻不能改變鎮墓信仰一直沿著其固有的屬性和軌跡在發展。特別是官方系統的《地理新書》和《秘葬經》，雖然都不反對五方鎮墓法，但卻都不採用靈寶五方鎮墓法，從中或可看出傳統信仰與道教信仰之間一個千年不變的隱性分際。

時至今日，仍有學者對凡涉鬼神的事物一概以“道教”論之，也確有專業研究者將漢代至唐宋之間所有鎮墓信仰的材料，都視作道教的遺物。本節除了想澄清有關唐代靈寶五方鎮墓石的一些基本認識之外，也有通過這些討論嘗試區分“道教”與傳統信仰之間界限的意圖。此外，我們也可看到，類似“劫運”和“劫期”之類的概念，雖經道教反復建構，最終卻仍不能對中國歷史和文化產生更多的影響。反而是與人的基本訴求有關的生死之事、“煉度”主題，得以在六朝經教道教漸衰之後，仍能以某種形式和程度影響到後世。其間的差別，也值得進一步深思。

## 第五節 晉唐至宋明道教的“煉度”主題

### 一 引言

“煉度”是一個道教特有的概念。《中華道教大辭典》對其有兩個釋義：一是指醮儀科儀名詞，謂道士為人修齋建醮，拔薦亡魂，超度登天，所行法事稱之為煉度；二是指修煉方術，謂人服符科儀煉神，鬼魂得符可以度化，故稱煉度<sup>①</sup>。但這樣的解釋在兩個釋義中混雜了生人與死魂、科儀與法術等不同的分際，而且似乎沒有注意到這個名詞的意涵在歷史上所發生種種變遷的特點，難免讓人覺得意猶未盡。事實上，到目前為止相關的研究，主要都是圍繞作為道教科儀的“煉度儀”展開的。

“煉度儀”是道教黃籙齋之一，是一種用於超度亡靈的道教齋儀，無論是在宋元明清的傳世道教文獻中，還是在現當代的道教齋醮儀式中，都有大量的記載和實際行用的記錄。道教非常關注人的生死，因而有關死亡的儀式也就成了道教儀式的重要組成部分<sup>②</sup>。大淵忍爾、劉枝萬等學者所收集記錄的近現代中國港臺地區道教仍然襲用的科儀書，裏面就有為死者拔度的儀程<sup>③</sup>，而煉度儀是其中傳承最久、受眾最廣，也最能體現道教死亡禮儀觀念的度亡齋儀之一。

早在 1950 年代，吉岡義豐氏在研究佛教密教的施餓鬼思想在中國的傳播時，提出佛教的施餓鬼思想影響了道教黃籙齋中救度死魂餓鬼的施食儀式，而施食儀式又是道教煉度儀式的重要環節，因而認為道教的煉度儀受到佛教的影響<sup>④</sup>。不過，施食儀式最多只是煉度儀中比較晚近纔加入的環節，不能據此認為整個煉度儀都受佛教影響而產生。至於佛教對道教煉度儀的影響，馬西沙先生所言的“道教有煉有度，佛教有度無煉”<sup>⑤</sup>，基本上已為此問題的討論畫上一個

① 見胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，508 頁。

② 有關道教死亡儀式的專論，參 John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, Macmillan Publishing Company, 1987, pp. 168 - 237. 還可參看淺野春二：《死者儀禮》，野口鐵郎代表編集：《講座道教》第二卷《道教の教團と儀禮》，東京：雄山閣，2000 年，298—312 頁。

③ 大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮——佛教・道教・民間信仰》，東京：福武書店，1983 年，463—677 頁。劉枝萬：《中國道教的祭りと信仰》，東京：桜楓社，1983 年，428—486 頁。

④ 吉岡義豐先在 1956、1957 年兩篇文章中研究施餓鬼思想在中國的演變，收入氏著：《道教と佛教》第一，東京：國書刊行會，1959 年初版，此據 1980 年再版，391—409 頁。

⑤ 此據陳耀庭轉引馬西沙有關道教煉度儀的看法，見陳耀庭：《道教禮儀》，115 頁。



句號。

雖然“煉度”和“黃籙齋”的名詞和概念在六朝時期都已存在，但煉度儀作為黃籙齋的一個重要儀節，卻是要遲至宋代纔出現。1983年，松本浩一氏在研究宋代民間葬禮時指出，煉度儀應該是在宋代纔加入道教黃籙齋的<sup>①</sup>。同年，鮑菊隱(Judith M. Boltz)重點譯釋了《靈寶無量度人上經大法》卷五七所載的一份《超度陰煉秘訣》，指出宋代的道教高功在施行煉度儀時，要通過內丹學的存想，將自己的身體微觀化為包括地獄在內的宇宙，並存想自己在這樣的微觀宇宙中上天入地來幫助死者脫離苦海，從而使其正在舉行的外在儀式更具效力<sup>②</sup>。看來，宋代始有的煉度儀幾乎從一開始就具有道教內丹存想法術的色彩。

1986年，柳存仁先生介紹五代南宋的道教齋醮時，專門講到了煉度，指明懺謝、破獄和煉度，是道教超度亡靈的三部曲<sup>③</sup>。根據蔣叔興的《無上黃籙大齋立成儀》，本節關注的煉度環節，相當於整個連續四天儀式中的第二和第三天的儀程。

1992年，陳耀庭先生就煉度儀的形成和內容，特別是對煉度儀形成的歷史和背景的討論，可以說真正奠定了對煉度儀研究的基礎。其主要觀點包括：煉度之義可追溯到六朝古靈寶經《度人經》；宋明道教文獻聲稱煉度儀是傳自三國時的葛仙公葛玄的傳說並不可信；煉度儀在兩宋之際纔真正產生，並主要流傳於南宋境內；煉度儀的出現與流傳，有著道教自身糾正神霄派雷法混亂、惑上誤國等不良形象的歷史背景；道教的煉度並非來自佛教密宗的影響等<sup>④</sup>。陳先生還認為水火煉度纔是煉度儀的主要環節，施食科儀並不屬於煉度科儀。

此後，丸山宏氏在討論臺南地區道教為亡者做功德禮儀時，也探討了儀程中的煉度環節，揭示了現代道教繼承宋代以來道教傳統的一面，除了認同松本浩一關於宋代始有煉度儀之說外，丸山還提供了幾種六朝時期“煉度”思想觀念

① 松本浩一：《葬禮・祭禮にみる宋代宗教史の一傾向》，載宋代史研究會編：《宋代の社會と文化》，169—194頁，特別是175—176頁。並參氏著：《道教と宗教儀禮》，1983年初刊於福井康順等責任編集：《道教》第一卷，此據朱越利中譯本，上海：上海古籍出版社，1990年，184—187頁。以及氏著：《宋代の道教と民間信仰》第二章《宋代の葬送儀禮と黃籙齋》，東京：汲古書院，2006年，136—245頁。

② Judith M. Boltz, “Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls”, Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Bruxelles, 1983, pp. 487—511.

③ 柳存仁：《五代至南宋時的道教齋醮》，1986年初刊，此據氏著：《和風堂文集》，771—774頁。

④ 陳耀庭：《以生度死，以己度人——論煉度儀的形成及內容》，1992年的會議論文，收入《道家思想文化——海峽兩岸道家思想與道教文化研討會論文集》，臺北：宗教哲學出版社，1994年，239—256頁。並參前揭氏著：《道教禮儀》，103—115頁。

的材料,特別是指出“煉度”一詞大約最早見於《洞玄靈寶滅度五煉生尸經》<sup>①</sup>。張澤洪氏把施食煉度作為黃籙齋的一個重要組成部分,分為施食煉度和水火煉度兩個方面來作討論和分析。他認為施食煉度的內容實際上在唐代就已經形成了,但施食煉度和水火煉度都是從宋代纔開始興盛的<sup>②</sup>。橫手裕氏對明初道教南昌派的考察,則揭示了“南昌煉度”作為明代道士一種齋法修煉方式的一面<sup>③</sup>。

2011年,陳文龍在其博士學位論文中,專門討論了宋代王契真《上清靈寶大法》一書中所載的煉度儀,展示了這種宋代纔出現的道教度亡儀式的類型、內容和儀程<sup>④</sup>。此外還有一些對道教煉度儀陳述性的介紹文字,基本沒有超越陳耀庭先生的認識。

前賢的研究已經對道教煉度儀的產生及其具體的儀程作了一些討論,但仍有兩方面的問題有待深入探討。首先,雖然大家都公認宋代以降的煉度儀,其淵源應該是六朝時期出現的煉度思想,可現有的研究明顯偏重於對宋以後煉度儀的考察;相對而言,對中古時期煉度觀念的考察則失之簡略。從六朝的煉度觀念到宋明的煉度儀實踐,這之間有過怎樣的歷史變遷?似乎還沒有人做過詳盡的梳理。其次,目前的研究對“煉度”觀念和實踐中所包含的施食與水火、度亡(死者)與煉神(生者)之間的交錯與分際,仍然關注不夠。要知道,我們接觸到的現當代道教對於“煉度”的理解,就是煉度儀所呈現的這樣諸種含義、多個儀程混雜在一起的面貌,但這是宋以後逐漸層累形成的面貌,並非“煉度”概念的原貌。“煉度”一詞在六朝古靈寶經當中的本義究竟如何?那時的“煉度”是否有施食的意涵?是否對生者和死者都可適用?水火煉度與施食科儀之間應該是什麼樣的關係?凡此種種疑問,都需要將“煉度”的觀念和實踐,放置在從六朝至宋明的道教歷史發展背景下去追尋答案。而考察“煉度”這樣一個可以貫通中古和近世道教歷史的主題,或許還可以提供一些超出“煉度”主題本身的有意義的觀察。

① 丸山宏:《臺南道教の功德儀禮—道教儀禮史からの考察—》,1994年初刊,此據氏著:《道教儀禮文書の歴史的研究》,東京:汲古書院,2004年,289—322頁。

② 張澤洪:《道教齋醮符咒儀式》,成都:巴蜀書社,1999年,171—185頁。“施食”俗稱“放焰口”,施食科儀還可參看閔智亭:《道教儀範》,臺北:新文豐出版公司,1995年,166—182頁。

③ 橫手裕:《張宇初の齋法觀とその周辺—南昌派考察序説—》,小林正美編:《道教の齋法儀禮を思想史的研究》,東京:知泉書館,2006年,117—135頁。

④ 陳文龍:《王契真〈上清靈寶大法〉研究》,中國社會科學院研究生院博士學位論文,2011年4月;此據濟南:齊魯書社,2015年,275—302頁。

## 二 “煉度”觀念的形成

“煉度”之“煉”字，早在先秦漢魏的仙道傳統中就很常見，其本義是通過加熱等方法使物質變得純淨或堅韌。在這個意義上，“煉”與“鍊”相通，煉氣、煉丹、煉養也是仙道傳統常見的技術。賀碧來認為道教修煉者常用“煉”字，是爲了達到“變化”的目的，因而有“煉化”之說，即想通過某種變化而達致超凡脫俗的新境界。“鍊”與“煉”古字相通<sup>①</sup>，所以在道經中，“煉”“鍊”和“鍊”三種寫法都是通用的<sup>②</sup>，本書除引用原文外，則統一寫作“煉”字。鮑菊隱指出構成煉度說的“煉”和“度”這兩個概念，分別來自六朝上清經和靈寶經的傳統。上清經的“煉氣”“煉形”主要是針對修道者個人的修煉方式，而靈寶經的“度”則是面向信徒大眾的一種救度儀式<sup>③</sup>。的確，在上清經傳統中，更多可以看到“煉”字單獨使用的情況，如《真誥》和《登真隱訣》中都有“煉尸之素漿”，《真誥》中有“煉氣”“煉麻腴法”“煉質”等語<sup>④</sup>。其中的“煉質”一詞，尤值得注意。

《真誥》卷十三《稽神樞》第三，開篇有陶弘景注云：

《洞玄》即《大洞玄經》，讀之萬遍，七祖以下，並得煉質南宮，受化胎仙。非今世所稱《洞玄靈寶經》也<sup>⑤</sup>。

陶氏在此對所謂的“《洞玄》”做出解釋，大概是引用《洞玄》經本身的說法：如果誦讀《大洞玄經》萬遍，就可以使七祖以下的亡魂在南宮煉質受化。既然陶氏指明這裏的《洞玄》經並不是世傳的洞玄靈寶經，則應該是在“元始舊經”和“仙公新經”正式形成之前的一種《大洞玄經》，否則，當“洞玄靈寶經”的概念和經典已經普行於世後，就沒必要再造作出一部名爲“洞玄”，而內容卻又不同於靈寶經的“洞玄經”來。所以，這部《大洞玄經》應該是在古靈寶經正式形成之前就已存

① 李善注：《文選》卷三十一《詩·雜擬》下王微君《養疾》“鍊藥曬虛幌”句云：“《說文》曰：鍊，化金也。鍊與鍊古字通。”見北京：中華書局影印本，1977年，453頁下欄。並參上海：上海古籍出版社標點本，1986年，1476頁。

② Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, trans. By Julian F. Pas and Norman Girardot, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 168.

③ Judith M. Boltz, “Opening the Gates of Purgatory”, p. 495.

④ 此據吉川忠夫、麥谷邦夫編：《真誥研究（譯注篇）》的《一般語彙索引》，京都：京都大學人文科學研究所，2000年，38頁。

⑤ 《道藏》第20冊，565頁中欄。並參趙益點校本：《真誥》，北京：中華書局，2011年，224頁。

在的。在這部經中出現的“煉質”一詞，可與《真誥》中所見的“煉形”相對而觀。生者煉形，希求肉體的長生。而死者因為形體已經消解，只留有魂魄，因而相對於肉體之“形”而言，魂魄就是精華的、純粹的“質”了。所謂“煉質南宮”的“南宮”，是主生的南方天宮。《大洞玄經》的經德之一，就是可使誦經者已死的七世祖先，在天上的南宮鍛煉魂魄，化成胎仙。“胎仙”是一個來自上清經存思法的概念，是指居於人身中明堂之所的胎靈大神<sup>①</sup>。《大洞玄經》在此並不是說七祖就可以重新復生為人，而是說可以使死者以身神的形態復生。

“度”字，在上清經中也已出現，但還沒有與“煉”字合成為一個詞。除了中國古典中比較常見的意義如度世、法度、節度外，上清經中多處可見“拔度”“普度”之說。這兩種用法在西晉時的漢譯佛經中就已比較常見，可以認為是道經借用了佛教的詞彙，因而含義上也應該與佛教之“度（波羅蜜多）”意義相近，即“渡過”，如舟子渡人過海，借喻佛法或道法可以幫助人解脫人生的苦海或死後的苦厄。上清經中“拔度”的對象主要是“七祖”或“七世父母”<sup>②</sup>，亦即過去的亡者，這也被此後正式出現“煉度”思想的靈寶經所繼承。六朝道經關注的“七世父母”，並不是所有人死去的“七世父母”，而主要是指一個特定的群體——信道者的祖先。這裏固然有承負觀念——害怕祖先對子孫帶來負面影響——的原因，同時也不能否認是中國文化中孝敬祖先觀念的體現。因為六朝道教這麼關心七祖幽魂的去處問題，並不是像漢代死後世界觀念那樣，為了將死者禁錮在地下世界，不讓其出來騷擾生人，而是要讓死者有更好的最終歸宿。或許這裏也隱含了一種道德論的意味，即信道者本身及其死去的祖先，因為信仰道教的關係，相對於那些沒有道教信仰的人來說，具有道德上的優越性，是值得道教神真施以援手救助的。沒有道教信仰的人及其祖先死後，仍然要變成孤魂野鬼，或地下世界的鬼兵之流。可見，在六朝道教觀念中，並不是所有人的祖先都值得救度或拔度的。

古靈寶經中“度”的用法更加普遍，常見“拔度”“濟度”“度人”“救度”等詞語<sup>③</sup>。

① 《上清黃庭內景經·上清章》注云：“胎仙即胎靈大神，亦曰胎真，居明堂中。”見李永晟點校本《雲笈七籤》卷十一《三洞經教部·經·上清黃庭內景經》，199頁。

② “七世父母”是佛教概念與中國本土的祖先觀念結合的產物，詳參神塚淑子的論述，見《六朝時代の道教造像—宗教思想史の考察を中心に—》，1993年初刊，此據氏著：《六朝道教思想の研究》，526—531頁。

③ 賀碧來專門討論過上清經與靈寶經中的“救度”概念，認為這雖然是一個佛教名詞，但在道經語境下，卻是由佛教觀念、祖先崇拜和神仙形象混合而成的一個概念。見氏著：《佛道基本矛盾初探》，1984年初刊，此據萬毅中譯文，載《法國漢學》第七輯，178—184頁。

古靈寶經一般分爲元始舊經和仙公新經這兩個部分，我認爲較早作成的是仙公新經部分。在這部分古靈寶經中，似乎還沒有出現“煉度”一詞。此前的學者，或者認爲“煉度”一詞最早見於《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》（簡稱《度人經》），或者認爲最早見於《太上洞玄靈寶五煉生尸妙經》（簡稱《五煉經》）。這兩部經都是元始舊經。實際上，至少在另外兩部元始天尊所傳的古靈寶經中，也明確出現過“煉度”這個詞。如在《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》中有所謂“七祖同福，皆得上昇逍遙玄都七寶林中，魂受煉度，時得更生”之語<sup>①</sup>。雖然這裏也是在講死去的七祖魂魄受到煉度，但“玄都七寶林”是指玄都玉京山七寶林，位處大羅之中，玉清之上最高的天宮，是元始天尊和太上大道君的治所。表明此煉度的地點並不是在煉度說所揭的南宮。此外還有《洞玄靈寶二十四生圖經》中的《真人沐浴東井圖》，有“天河灌東井，石景水母精。……冠帶灌郁金，煉度五仙形”之語<sup>②</sup>。聯繫前後文，可知這裏的“煉度”，也不一定是指對死者的煉度。按我的理解，《諸天內音》和《二十四生圖》這兩部經典的成書時代，應該在《度人經》和《五煉經》成書之前<sup>③</sup>。因此這兩部元始舊經中出現的“煉度”，看不出具有托尸太陰、上昇南宮那樣成體系的意涵。同爲“煉度”一詞，幾部古靈寶經的具體含義卻有所不同，這也證明所謂元始舊經，並不是出自同一人之手作成，而是有成書先後所致觀念不同之別。

本節要討論的“煉度”概念，主要見於《度人經》和《五煉經》。《度人經》中相關的說法主要有：

北都寒池，部衛形魂。制魔保舉，度品南宮。死魂受煉，仙化成人。生身受度，劫劫長存<sup>④</sup>。

七祖昇遷，永離鬼官。魂度朱陵，受煉更生<sup>⑤</sup>。

《度人經》里的“度”與“煉”，實際都是講死者（七祖）的魂神，經過“受煉”而得以

① 《道藏》第2冊，536頁下欄。

② 《道藏》第34冊，338頁中欄。朱越利指出《二十四生圖經》與上清經的《太玄八景籙》主體內容基本相同，見《六朝上清經的隱書之道》，《宗教學研究》2001年第2期，7頁。

③ 在我考訂爲437年成書的陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》中，已經明確徵引到《諸天內音》和《二十四生圖經》的內容，卻沒有出現《度人經》和《五煉經》的內容，可以認爲前兩經屬於元始系古靈寶經在420—437年間作出的第一批經書之列；《度人經》和《五煉經》則是在437—471年間作出的第二批經書之列。除了是否被引證之外，思想內容上也可分出先後。

④ 《道藏》第1冊，3頁下欄。

⑤ 《道藏》第1冊，5頁下欄。

“度”上朱陵南宮，從而直接復生。因此，煉度主要是指通過“煉”的方式對死者的魂神進行救度。所謂“生身受度”，據現存最早的《度人經》四注中的南齊嚴東注云：“生身者，魂受煉度而還得遷人。值元始開化，身昇長生之宮，億劫長存者也。”<sup>①</sup>可見，這裏的“生身”是指死者魂神重生之後的身形，而不是與死者相對而言的生者。這基本上還與上清經既有的拔度七祖的說法相近。後世道士將“死魂受煉，生身受度”，理解為是“煉度”既煉死者亡魂，也煉生者生神，恐怕是遠離其中古時期的原義了。

《度人經》又云：

夫末學道淺，或仙品未充，運應滅度，身經太陰。臨過之時，同學至人，為其行香誦經十遍，以度尸形如法。魂神逕上南宮，隨其學功，計日而得更生，轉輪不滅，便得神仙<sup>②</sup>。

“滅度”即佛教的涅槃，在道經中已成為“死亡”的代名詞。這裏講學道者遭遇死亡後，身形要先到地下的太陰，通過同道同學的度尸形之法，可使魂神上至南宮。根據死者生前的功德，再決定其何時能夠重生。《度人經》把這種“度尸形”重生的道法適用對象，限定在學道的信徒，而不是面向社會大眾的普度。這裏出現的“太陰”和“南宮”，已經具備了南宮煉度說的兩個基本特點，即暫過太陰、上昇南宮<sup>③</sup>。但畢竟《度人經》仍然沒有出現“煉度”一詞，明確的“煉度”一詞及煉度觀念，還是應該出現在《五煉經》中。

《五煉經》的前半部分，分別有東、南、中、西、北五方的“靈寶某帝煉度五仙安靈鎮神某氣天文”，後半部分有“靈寶煉度五仙安靈鎮神黃籙章法”。可以認為《五煉經》的“煉度”一詞，是在《度人經》“煉”與“度”分離的基礎上進一步合成的一個詞，具備了“托尸太陰”“上昇南宮”等特定的含義，並逐漸替代了《諸天內音》和《二十四生圖經》中先有的“煉度”二字的原義，成為一個體現六朝道教追

① 《道藏》第2冊，212頁中欄。關於《度人經》四注，砂山稔氏有專論，見中文稿《〈靈寶度人經〉四注劄記》，《世界宗教研究》1984年第2期初刊；日文稿《〈靈寶度人經〉四注の成立と各注の思想について》，收入氏著：《隋唐道教思想史研究》，東京：平河出版社，1990年，272—304頁。依據砂山氏的研究，四注的作者嚴東是南齊人，李少微和成玄英是唐初人，薛幽棲是玄宗時人。

② 《道藏》第1冊，6頁上欄。

③ 此種意義上的煉度說，詳見拙文《唐代的靈寶五方鎮墓石研究——以大唐西市博物館藏唐李義珪五方鎮墓石為綫索》，2011年初刊，收入本書第九章第四節。我在前揭此文中認為《度人經》只將“南宮”與“北都”對舉，還沒有形成“南宮”與“太陰”的固定搭配。看來，《度人經》中已經形成這樣的觀念：“南宮”與“北都”是傳統的生與死兩個境界，而“太陰”是兩者之間的過渡，且只針對通道者而言。

求死者更生思想的一個新名詞和概念。

靈寶經之外，學者們已經注意到《赤松子章曆》中有《滅度三途五苦煉尸受度適意更生章》，這是道士法師為新亡者祈告道神，煉尸受度更生，並不怎麼強調為七祖的拔度<sup>①</sup>。因為裏面出現了“無極天尊元始大化明真之旨”，可以認為是在古靈寶經的煉度思想形成後，對天師道上章禮儀產生影響的結果，而不應該是相反<sup>②</sup>。

通過前引上清經、靈寶經和天師道的經典，可知六朝時期的成仙觀念發生了一個重要的轉變。先秦漢魏時期的仙道思想，無疑是以脫離俗世的成仙為主要追求目標，那時成仙的主要標誌之一就是身形不死，但同時為了解決事實上無人能夠身形不壞的尷尬，早就有形體消解後魂神還可以上昇天堂的觀念。成仙(身形永存)和死亡(魂神永存)固然不能說是完全對立的兩面，但對究竟如何處理人死後身形與魂神之間的關係，始終沒有找到合適的解決方式。漢晉時期的仙道思想開始發生轉變，轉而明確強調要經歷“死亡”纔是成仙的必經之路<sup>③</sup>，由此還發展完善了道教的“尸解”觀念<sup>④</sup>。所以在上清經出現之前的仙道傳說，以至在上清經中，都出現了人死後還可成仙的觀念，這是對古來的成仙觀念的一種新發展。但先秦至漢晉的仙道思想，其針對的主要是少部分遊離於俗世的隱士型的修道者(包括上清經傳人在內)，或者是位高權重的統治階層，通常與平民百姓無關。這種仙道觀念的變化真正對六朝道教產生深遠的影響，還是要通過古靈寶經纔得以實現。因為到了古靈寶經造作和傳播的時代，需要解決更廣大信眾的生死歸宿問題，有了此前仙道傳統和上清經有關死者可以成仙觀念

① 《道藏》第11冊，227頁上欄至228頁上欄。

② 《赤松子章曆》一書的成書時代尚有爭議，應是由不同時代的材料累積在一起而形成的。較近的研究參王宗昱：《〈赤松子章曆〉的成書時代》，Florian C. Reiter, ed., *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 206 – 216. 他認為成書時間的下限在北宋，比以往學者認為的六朝至唐代還要晚。

③ 康儒博討論了350年代以前的仙道思想中，經歷“死亡”而成仙的觀念，見Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2009, pp. 57 – 61.

④ 關於道教的尸解，參見Isabelle Robinet(賀碧來)，“Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism”, *History of Religions*, Vol. 19, No. 1. 1979, pp. 37 – 70. Anna K. Seidel(索安)，“Post-Mortem Immortality or: The Taoist Resurrection of the Body,” *Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions. Dedicated to R. J. Zwi Werblowsky*, eds., S. Shaked, D. Shulman, and G. G. Stroumsa, Leiden E. J. Brill, 1987, pp. 223 – 237. Ursula-Angelika Cedzich(蔡霧溪)，“Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China,” *Journal of Chinese Religions*, No. 29, 2001, pp. 1 – 68.

作基礎，靈寶經發展和完善了人死後重生的觀念<sup>①</sup>。但因為死而復生的事情同樣也無法取信，所以道經所言的“重生”，包括經過煉度後的重生，都不是一般意義上在人世間的死而復生，而是指死者在仙界的脫胎換骨，由凡入仙。因而靈寶經中很多篇幅，實際上都是在講死者而不是生者如何成仙的。

基於這種觀念而形成的晉唐宋明道教的煉度說，在對待死去祖先的態度上，較之漢魏時代有了很大的改變。如果說仙道傳統還把死亡當作少部分人成仙的途徑或手段之一，而靈寶經宣揚的讓死者成仙觀念，則使更多的信衆有了爲自己祖先重新選擇死後歸宿的可能。煉度說既可說是中古道教爲了滿足信徒對死後世界的想象，而對原有的死後世界觀的進一步完善，也可以說是把成仙的途徑和範圍從生者擴展到了死者。從此，求仙與成仙不只是世間信道者的專利，成仙與死亡也不再是截然對立的兩面，不僅死魂可以成仙，甚至保有生前的身形也可成仙。從而將人的生死歸宿，最終共同指向了經教道教的仙界，實現了仙道思想在更高層面上的統合與升華。即便生前不得成仙，死後卻仍有機會在子孫的幫助下通過煉度，上昇天宮仙界。還有哪種善待和敬愛祖先的行爲能夠比這更吸引人？因此，死後成仙的觀念，不僅僅適用於少部分修道者和統治者，更適應於廣大的靈寶經受衆。而一旦成爲一種普遍接受的觀念，就不會僅僅局限在道教信衆之間，必然爲社會上各種各樣對死後歸宿有需求的人們提供了新的選擇。

### 三 “水火煉度”含義的演變

如前所述，“煉度”一詞雖然在《諸天內音》和《二十四生圖經》中先已出現，但只有到《度人經》和《五煉經》中，纔具有了專指死者魂神重生的意涵，但究竟怎樣纔算是“煉度”？中古時期的煉度觀念對宋以後的煉度儀有何影響？

唐代薛幽棲注前引《度人經》“度尸形如法”句時說：“言如法者，咸依五煉生尸之法也。”<sup>②</sup>所謂“五煉生尸之法”，即見載於《五煉經》的五方鎮墓法，也是唐代道教在度亡時主要採用的儀式。大體而言，分爲兩個步驟：

① 柏夷討論了六朝道經中兩種“重生”的觀念：一是像佛教的輪回觀念一樣，經過無數次的輪回轉生；二是通過對身體和精神的修煉，使人在仙界獲得更生或復生。見 Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*, University of California Press, 2007, pp. 162–183. 前者就是投胎轉世，後者則是保持故有形體的重生，煉度的目的即在後者。從這個意義上或許可以說，煉度思想的本土特色更明顯。

② 《道藏》第2冊，238頁下欄。



第一，刻寫五方鎮墓石。石上包含兩部分內容：一是用秘篆文書寫五方天文，就是所謂的“元始符命”；二是以通行字體書寫敕告文，這應是漢魏傳統的鎮墓文的延續，只不過祈告的對象從天神變成了道神。這些刻寫了秘篆文和敕告文的石塊被埋入墓葬，就是唐代墓葬常見的靈寶五方鎮墓石。

第二，上五方黃繒章。黃繒章是以朱筆書寫在黃繒上的道教上章表文。內容即道教法師向道神祈告安鎮死者形骸，並請五方五帝率領部眾下降地府，把死者亡魂從九幽地獄救度出來。值得注意的是，黃繒章的章文只提到死者托命太陰，寄形土官，死者魂神是在九幽地獄之中。五帝諸神救度死者亡魂，並不是使其直上南宮復生，而是要看死者生前的功德，纔能決定是“還復故宅”的復生，還是繼續留在地獄中；即便不能復生，也可以借由五帝諸神之力，使其尸形不受地府邪鬼的騷擾。所以，如果施用鎮墓石和黃繒章之後，七祖並未重生，也不要質疑道神，至少死者繼續留在地府時，還可受到護佑。法師讀完黃繒章，也要將其埋入亡者尸形所在的五方墓界。

以上鎮墓石和黃繒章，都要五方齊備，分別祈告五方，同時還要準備給道神和五帝諸神的拔度之信。據說這樣做的效力可以使“九祖幽魂，皆即出長夜，身入光明。三官削對，天堂記名，供其廚飯，卅二年，皆還其故形而更生也。未得還者……不出百年，無不化生而得還於人道也”<sup>①</sup>。可見，《五煉經》宣揚五煉生尸法的效力，就是會使亡者（無論是新死者還是舊亡者）的魂靈脫離長夜之府，短則三十二年，可憑固有的神形重生。那些不能馬上重生的，恐怕需要經歷更長的時間，纔能重新化生人間。

但是，鎮墓石和黃繒章本身，是“五煉生尸法”的內容，還是偏重於“煉度”中的“度”，似乎仍不能釋清我們對具體如何“煉”的疑惑。《五煉經》中元始天尊口宣的頌詞中有“陰陽煉變，其道自然”“朽骸超步，煉化自生”之說，“煉變”和“煉化”仍然是漢魏仙道傳統中的意涵。又說“三回五煉，和以七津”“回元五煉，至道上靈”云云，都提到了“五煉”，意即在五方的煉度。靈寶五方鎮墓石的敕告文中都有“煉飭形骸”之語，如東方鎮墓石云“青靈哺飴，九氣朝華。精光充溢，煉飭形骸。骨芳肉香，億劫不灰”云云。似乎此“五煉”之煉，主要是靠道氣、精光之類的仙界物質熏染、陶冶亡者的形骸。

① 《道藏》第32冊，733頁下欄。

此外,在《五煉經》所載《黃籙章法》之後,由天真皇人之口,列舉了幾例施用五方鎮墓和黃籙章而生尸成仙的例子,裏面明確提到了“水火煉度”:

昔赤明天中有道士姓鄭,字仁安,功德未滿,死於常山北戎之阿。其子仲明,師玄和先生,以此文鎮仁安尸形、官宅三十年。仁安被度,應還人中,而爲獵(獠)人所燒,形骸鬱然而起,今爲上官南帝老君。

昔善忍國有道士姓晃,字信然,師無常童子,受靈寶滅度昇天之傳,功德未足,死於青元山中,埋尸於流生之洲。無常童子以此文鎮其尸形,百年而遇洪水所蕩,於此化生,今受號爲元靈老君。

昔棄賢世界有道士姓浩,字敷明,少好山水,棄家遠遊,功德未滿,死於地鏡山下。其子少信,就北郭先生受此文,鎮敷明尸形七百年。被水火煉度,而得還人中。後師黑文子,受昇天之傳,今爲玄老之帝。

中元天中南浮黎世界,有道士姓王,字度明,少出遊學,從屠真公受五篇文昇仙之傳,功德未足,死於東山廣靈之阿。其子景秀,詣戴仲君受此文,以鎮尸形九十年,遭東山大荒,人民掘土覓食,發其死尸,而即化生,後道成昇天,爲景霄真人<sup>①</sup>。

這裏的“此文”,指的是黃籙章文。虛構這些曾經死去的人物又復活成爲仙君、仙帝的故事,目的是要宣揚黃籙章文的神效。仁安的故事說他的尸形被安鎮三十年,本該還生人間,但其重生的重要契機卻是尸骸被人火燒。信然的故事則是說其尸骸遭受洪水因而得以重生。因此接下去的敷明故事中的“水火煉度”,就應該是指火燒和洪水<sup>②</sup>。世界面臨水火之災而毀滅,是六朝道教終末論的主題之一,信道者在這緊要關頭保持信仰的堅定與虔誠,纔有可能在劫災之後重新來過的新世界中佔有一席之地。通過水火,特別是火的考驗,可能是符合

① 《道藏》第32冊,733頁下欄至734頁上欄。敦煌寫本P.2865中的個別字詞優於《道藏》本,參《中華道藏》第3冊,764頁下欄至765頁上欄。

② 鄭仁安、晃信然、浩敷明、王(皇)度明等幾個虛構的神仙,在《洞玄靈寶真文度人本行妙經》中也被提到,而且每人的事跡都比《五煉經》要詳細得多。其中鄭仁安、浩敷明都經過水火之劫,晃信然則只經過水災。比較兩部經書對這幾人的描述,可以認爲《洞玄本行經》成書在先,現存本共記七人事跡,《五煉經》只擇取了其中四人事跡,並有所改易。《洞玄本行經》原本強調的是靈寶赤書五篇真文對死者的神效,還屬於最早一批元始天尊所傳靈寶經。《五煉經》則強調他們都是經過五方鎮墓和黃籙章的神效纔得以轉死爲仙,是在前作思想基礎上的發展和更新。關於《洞玄本行經》的研究,可參王承文:《論中古時期道教三清神靈體系的形成——以敦煌本〈靈寶真文本行妙經〉的考察爲中心》,《中山大學學報》2008年第2期,34—59頁。但他討論的重點並不在這幾個虛構人物的事跡。

“煉”字的最初之義。因而可以說，“水火煉度”的原初含義之一，就是指尸骸需要經過水沉火燒的考驗，纔能重生成仙。鄭仁安等人的例子就說明，他們都是經歷了一次“死亡”之後，又借助於靈寶五煉生尸法的神力而得以重生，重生後不是重返人間，而是成為天界的仙君仙帝。這可說是對“水火煉度”最好的示範。

《度人經》和《五煉經》在講五方煉度時，強調的是元始天尊的威力和黃籙章的神效，在此前提下經歷水火煉度的考驗，纔能使死者成仙。靈寶經的造作者也許的確相信七祖尸骸需經水沉火燒纔能轉生，但在將此觀念推廣到社會受眾時，必然會受到中國文化中對待死者，特別是對自己死去的先祖固有的敬畏觀念影響而要有所修正。換句話說，人們也許很樂於接受祖先死後還有機會成仙的說法，但如果對祖先的尸形進行水沉火燒般的煉度，恐怕沒有多少人會願意接受。事實上，在晚於《五煉經》成書不久，嚴東注《度人經》的時候（483—493），就已經有意地把“水火煉度”的含義加以轉化了。對《度人經》的“度人不死之神”和“南極長生之君”，嚴東分別注曰：

度人更生之神也。名飛生學士，能誦洞章。諸天稱慶，飛生即為開不死之門，流長生之炁，下煉三魂。三魂之神被煉，八景存焉。云云。

南極者，南極真人也。……南極真人治洞陽宮中，下有流火之庭。學人得道者，皆詣流火之庭，受煉而成真。然後進入洞陽宮中長生者。宮中有度命之君，字吁員，得入南宮，吁員即為煉度朽骸也<sup>①</sup>。

似乎度人不死之神主要還是靠長生之炁來下煉三魂。而南極真人所在的洞陽宮，有流火之庭，還有度命之君吁員，專司煉度朽骸。經過煉度之後，七祖就可恢復舊有的形體，直接在仙界重生。這樣，死者的尸骸就無須在現世中經歷水沉火燒，而只是在仙界中被神火和神水滌蕩洗煉而已。嚴東注又云：

南宮者，長生之宮也。度命君治在其中，諱吁員，得入南宮之中。吁員即煉度朽骸，生童即灌其生津，著生契於四極，給自然之羽童。生童者，日中靈童也。……生身者，魂受煉度而還得遷人，值元始開化，身昇長生之宮，億劫長存者也<sup>②</sup>。

① 《道藏》第2冊，204頁上欄、下欄。

② 《道藏》第2冊，212頁上欄、中欄。

同句下薛幽棲注則逕云：“死魂舉度於南宮，則以流火之膏煉其鬼質，從茲改化，始得仙也。”<sup>①</sup>李少微在注《度人經》“南爛洞浮，玉眸洗洗”句時說：

南爛者，南方有流火之庭，廣七萬里，飛焰煥乎八方也。洞浮者，洞陽之宮，流火之炁，炎而浮流也。玉眸者，流火之膏也。煉身體則生玉光，明如眸子，故曰玉眸。南極真人理於宮內，諸學人始得道者，皆詣流火之庭。南極真人則以火膏洗煉，蕩除塵垢，得與真人為侶。洗洗然，衆多也<sup>②</sup>。

結合嚴東、李少微和薛幽棲三人的注解，可知南齊至唐代的道教徒認為，“煉度”之“煉”有兩種方式，一是用道炁熏染，二是經流火之庭的火膏洗煉。朽骸經度命君吁員煉度，日中靈通灌以生津，死者就能在南極真人掌管的南方天宮直接以舊有的身形重生成仙。

所謂洞陽宮、流火之庭的說法，在《度人經》和《五煉經》經文中本沒有出現，是嚴東等人根據其他古靈寶經中既有的思想資源所做的理解。如被認為是元始天尊所傳古靈寶經第一經的《元始五老赤書玉篇真文天書經》，就有元始天尊把《靈寶赤書五篇真文》“煉之於洞陽之館，冶之於流火之庭”<sup>③</sup>。可見這裏原本是元始天尊在宇宙開闢之初冶煉靈寶五篇真文的神境。此外，《太上洞玄靈寶諸天靈書度命妙經》中說：禪黎世界赤明國土，“此國有洞陽之庭，火煉之池，國人一年三詣火池，以火精自煉，瑩飾其形，是故致有不老之人”。元始天尊解釋此火煉之池的來歷，就講明這是宇宙初開時自己火煉真文之池，“煉火精流澳為洞陽之庭，故人於火庭身受火煉，致不衰老，於今庭人皆真文之功。上置南宮好生之君，掌人命籍，煉死度生”<sup>④</sup>。到北朝末年的《太上妙法本相經》卷九，也有與此類似的說法：“南顧赤明之國中，有火煉之膏，其狀如水。國人三年一詣火池，煉其身命，皆得長壽三萬劫。”<sup>⑤</sup>這也可以看作是北朝末年新出的道經對晉宋古靈寶經傳統有所繼承的體現。

結合以上諸經和諸家注釋的說法，可知洞陽之庭、火煉之池原本是《真文天書經》中出現的元始天尊冶煉靈寶五篇真文的神境，與人的生死並無直接關係。

① 《道藏》第2冊，212頁中欄。

② 《道藏》第2冊，243頁上欄至中欄。

③ 《道藏》第1冊，774頁中欄。

④ 《道藏》第1冊，800頁下欄、801頁上欄。

⑤ 津藝289號《太上妙法本相經東極真人問事品》，此據《中華道藏》第5冊，30頁上欄。關於《本相經》的研究，參見拙著：《經典與歷史：敦煌道經研究論集》，214—277頁。

後出的《靈書度命妙經》將其演變為赤明國土人民洗煉成仙之處，北朝末年的《本相經》則繼承了《靈書度命妙經》的傳統：南方的火煉之池是用來使生人長生的，而非用於煉度朽骸；而且火煉之池所在的不是在天上的天宮，而是在十方世界中的南方。《度人本行妙經》提出通過對尸骸的水火考驗能使死者成仙，但還只是停留在通過人間的水沉火燒之災。當《度人經》《五煉經》明確有了煉度觀念時，其水火煉度仍然遵從《度人本行妙經》的說法。而從嚴東注開始，把原本兩個淵源有自的傳統彙集為一，形成了在洞陽之庭、火煉之池完成對尸骸水火煉度的觀念。

此外，成玄英注《度人經》“三官九署，十二河源”句云：

此明黃水月華，煉度死魂之事。十二者，年中十二月也。河源者，河即天河也。天有二十八宿，東井星是天河之源，衆水之泉。月為太陰之精，諸水之母。月行則每月一周天，皆經東井，吐水灌注，故云十二河源。若死魂受生，皆蒙黃水煉度，以成真仙<sup>①</sup>。

這裏強調的是“水火煉度”中水煉的一方面，即要由天上的天河之水洗煉死魂，使之受生成仙。成玄英的這種理解，應該是來自前引的《二十四生圖經》之說。不過，水煉既非古靈寶經所強調的主要煉度方式，成玄英對《二十四生圖經》中“煉度五仙形”的原義，也已有不小的改纂了。

從《度人經》《五煉經》到《度人經》四注，可看到“煉度”最初是講道炁對尸形的熏染和陶冶，繼而要強調尸形需經過水火之災的考驗，然後又強調需通過仙界的流火之庭火膏和天河之水的洗煉。至此，六朝時期“煉度”的觀念已基本明晰。第一，煉度之“煉”的具體所指，即道炁熏染和水火煉度，除了“供其廚飯”外，原本並沒有對死者進行施食救度的內容。第二，煉度之“度”的對象，本不是生者（信道者）和死者（信道者祖先）兼顧的，而主要強調的是對死者的煉度。第三，能夠有資格被煉度的，只是信道者及其祖先而已，並不是什麼人都可以被煉度。

煉度思想本質上說是讓死者成仙的思想。生者求仙還要經過種種考驗，死者也要經過煉度纔能達致成仙——在子孫的精神層面上的成仙。東晉末劉宋時期的古靈寶經造作者，是站在靈寶經教的立場上提出了煉度說，所以靈寶經

① 《道藏》第2冊，211頁中欄至下欄。

中的煉度說無疑帶有鮮明的靈寶經教特色。但此後道教經教的發展，一來要融匯道教各派的經教思想，隨後形成的三洞四輔七部道書體制，就不再以靈寶經教為至尊。二來要兼顧到道教內外的受眾對煉度說的接受程度。所以從南齊嚴東開始，對煉度說就不斷修正和補充。到唐代，“煉度”一詞在道教徒看來，又變成諸種成仙方式中有關死後成仙的一種。如李少微注《度人經》中的“皆得作尸解之道”句時說：

按上經，尸解有四種：一者兵解，若嵇康寄戮於市，淮南托形於嶽；二者文解，若次卿易質於履，長房解形於竹；三者水火煉，若馮夷溺於大川，封子焚於火樹；四者太陰煉質，視其已死，足不青，皮不皺，目光不毀，屈伸從人，亦尸解也。肉皆百年不朽，更起成人。《真誥》裴君曰：尸解仙者，不得御華蓋、乘飛龍、登太極、遊九宮，但不死而已。以弓劍曰兵解，竹杖曰文解，兼水火、太陰，為四種解也<sup>①</sup>。

實際上，《真誥》只提到有“文解”和“武解”（兵解）這兩種尸解<sup>②</sup>。尸解成仙原本是漢魏仙道傳統為解決極少數修道者必然面臨死亡的一種權宜之計，到東晉劉宋時代，經教道教已將這種尸解仙認定是比較低級的仙位，“但不死而已”。靈寶經的作者也出於抬高靈寶經教的目的，而有意貶低舊傳統中的尸解仙，在自己的經教體系下創造了死後成仙的新模式——煉度說。前引古靈寶經所講的鄭仁安等人的故事，顯然不是將其僅僅視作是尸解仙，因為他們重生後所獲得的是天界的仙帝仙君的名位。這裏反映的是古靈寶經的作者對漢魏傳統仙道思想力圖突破的一面。但隨著時間的推移，煉度說在被道教內外接受的同時，也就必然不會再拘泥於靈寶經教的立場，因而對其進行必要的改造，甚至是回歸到其原本反對的立場上，也就不足為奇了。在唐代道教徒看來，經歷了死亡階段而重生為仙，正是所謂的尸解仙。所以，唐人在舊有的“文解”和“武解”之外，又把在靈寶經的煉度說原本是一回事的“水火煉度”和“太陰煉質”，拆分成兩種新的尸解方式，從而也就把古靈寶經原本賦予煉度成仙者的獨特而崇高的仙品和仙位，重新降低到尸解仙的層次了。

一個在我們今天看來荒誕不經的死後重生觀念，實際上在六朝隋唐道教徒

① 《道藏》第2冊，196頁中欄至下欄。

② 《道藏》第20冊，528頁下欄至529頁上欄。

那裏，卻歷經幾代人不斷加以完善和修正後，纔逐漸固定下來。在這一過程中，道士們極盡其能地把這一觀念體系加以圓融，既有佛教和本土觀念的糅合，也有對六朝道經自身觀念的改造和嫁接。他們之所以這樣樂此不疲地不斷修正和補充煉度說，也說明這一觀念在中古時期的確是有信仰需求的。從唐代墓葬中發現的大批靈寶五方鎮墓石來看，為死者五方鎮墓以求煉度成仙的做法，並不僅限於有道教信仰的人，而且施用此法的人數不少。施用五方鎮墓石的墓主人，並不一定都希望死後成為仙君、仙帝。但通過煉度，至少能夠使死者的形神都可以死後在仙界重生，這對死者及其子孫，仍然是一個非常有吸引力的終極歸宿。

#### 四 從“煉度”到“煉度儀”的主要變化

六朝到唐代，或許原本並沒有作為修道者個人修煉方式之一的煉度法。唐代通常是通過靈寶五方鎮墓石和黃籙章來體現道教的煉度思想，在使用鎮墓石和黃籙章時，有特定的儀式，即五煉生尸法，但還不是後世意義上的煉度儀。一般認為，唐末五代的道教科儀大師杜光庭的著作中，還沒有出現過煉度儀<sup>①</sup>。雖然有學者認為北宋末年的神霄派道書中最早出現了“煉度儀”，但因為所據道書年代的不確定性，這種看法還得不到確認<sup>②</sup>。已有學者指出中古的“煉度”與宋以後的“煉度儀”之間的不同之處，其關注點主要是認為中古時期是通過祈告神靈來對死魂進行煉度，而宋以後則是由行儀的道士用自己的內煉之功來度化幽魂<sup>③</sup>。此說固然有一定道理，但對宋以後煉度儀自身發展的差異仍然缺乏足夠的關注。

鑒於宋以後道教儀式本身及記載道教儀式材料的繁雜性，本節在此只考察幾部最有代表性的記載煉度儀的著作。目前可以確知幾部作者和成書時間相對明確的宋代道教儀式書，也是學者們經常用以描述宋代煉度儀具體情況的主要資料來源。按成書時間先後排序，大體應該是：寧全真(1101—1181)授、王契

① 陳文龍認為杜光庭在兩部《東嶽濟度醮儀》的著作中已出現“受煉南宮，更生受化”以及水火祭煉的功能，因而認為杜氏的濟度儀就是宋代煉度儀的早期形式之一。見其前揭書，290頁。

② 卿希泰主編：《中國道教史》第二卷（修訂本），成都：四川人民出版社，1996年，794頁，認為在北宋的《高上神霄玉清真王紫書大法》卷十一已出現“煉度儀”。但陳文龍擔任繼愈主編《道藏提要》，認為此書只有前三卷是北宋的作品。

③ 見陳耀庭：《道教禮儀》，105頁。並參史孝君：《論煉度儀》，《中國道教》2004年第1期，26—32，特別是26頁。

真編《上清靈寶大法》(據陳文龍考證,應在 1151—1194 年間成書),金允中編《上清靈寶大法》(陳文龍考證在 1223—1227 年間成書),寧全真授、林靈真(1239—1302)編《靈寶領教濟度金書》,鄭所南(1241—1318)著《太極祭煉內法》。

王契真的《上清靈寶大法》卷五十九《靈寶大煉》所記的煉度儀,主要是由高功法師在煉度壇上,存想水池和火池,結合實際中焚各種符,以符的神力召來神官神將,並想象引來天河水及南方火炁注入池中,由高功“一身變化,與天地同。身囿於天地之內,天地囿於一身之中”。再指揮想象中的神官神將,引領亡魂在水池火沼中滌蕩冶煉,想見亡魂化為嬰兒,由火龍乘載上天重生<sup>①</sup>。整個煉度的過程,可以說是在高功特有的那個與天地合同的體內小宇宙完成的。與中古時期煉度說相比,固然煉度的主旨和水火煉度的主要環節被繼承下來,但也出現了一些重要的區別:

一是中古時期的煉度,煉度過程本身雖然也是讓人看不見、摸不到的,但五煉生尸的儀式和鎮墓石、黃繒章這些實物,還可以讓道士法師之外的信眾有直觀的感覺。而宋以後煉度儀中的煉度環節,則變成了高功法師通過內煉法而產生的個人想象。旁人包括齋主在內,幾乎無法參與共同而直接的體驗。二是中古時期煉度的結果是讓死者以舊有的形體復活,而宋以後煉度儀強調的是死者經過煉度後,最終要以嬰兒(應是內丹觀念的影響)的形態重生天上。三是中古時期的煉度主要靠五方元始天文符命的神力來達成煉度目的,宋代煉度儀的過程中,出現了很多中古時期所沒有的符。高功法師一方面通過內煉存想,另一方面還要借助於大量的符,纔能完成請神引領和護衛亡靈的功效。這實際上是宋代道教對中古靈寶天文傳統的一種遠離,也可看作是道教發展史上一個重要的分際。

金允中的《上清靈寶大法》卷三十七《水火煉度品》中說:

煉度之儀,古法來(未)立,雖盛於近世,然自古經誥之中,修真之士莫不服符、請炁,內煉身神。故劉混康先生謂:生人服之,可以煉神,而鬼魂得之,亦可度化。是煉度之本意也。……是以煉度之符,莫非法師自煉度之法。今乃不然……是致無所經據之符,近又不計其數也<sup>②</sup>。

① 詳見《道藏》第 31 冊,250 頁上欄至下欄。

② 《道藏》第 31 冊,582 頁上欄。



據金允中說，劉混康於大觀二年(1108)解化，是北宋三茅山宗師觀的道士。劉氏認為煉度的本意是生人煉神，鬼魂度化。說明至晚到12世紀初，已經有了“煉度”之法是可以生死兼顧的觀念，但這與中古時期的“煉度”原義不同。金允中在此主要強調的是他反對在煉度儀中大量使用“無所經據之符”，而要使用那些“經中生神自煉之符”。他反對濫用符，卻提供了大量的咒和讚，裏面包括一些直接從六朝古靈寶經特別是《度人經》繼承下來的咒和讚語。

林靈真編的《靈寶領教濟度金書》卷二八四《存思玄妙品》有《水火煉度》，所載的煉度儀因為同樣傳自寧全真，所以與王契真所記在儀節上大體相同，有一些細部的差異。在煉度壇前要備有水池和火池，但觀眾無法通過現實的水池和火池來看到煉度的場景，這仍是要發生在高功法師的存思意念當中。法師在存想中再分別建立水池和火池，接引天上的黃華泓池之浪和火膏金碧之炁注入水池火池，召神官將吏引亡魂先後進入水池和火池受煉，再進入高功體內，最終以嬰兒狀貌，由火龍飛載上天<sup>①</sup>。整個過程也需要不斷地焚符召喚將吏，卻不怎麼強調咒的作用。

王契真與林靈真的觀點比較接近，金允中稍有不同，但基本上三人都認可煉度儀是由高功法師在舉行煉度儀的專門場所內，通過內煉之功，一邊舉行揮劍、掐指、焚符的儀式表演，一邊在存想的境界中完成對亡魂的水火煉度。而鄭所南對煉度的理解，似乎完全是脫離開儀式的表演，純為高功個人在靜室中打坐內煉的功夫。他甚至說：“若欲行祭煉者，當熟看此說。不自打坐內煉者，非我道侶。”<sup>②</sup>鄭所南認為：“大抵煉度是煉自己造化，以度幽魂。未能煉神，安能度鬼？全仗真心內事，其符其咒，乃寓我之造化耳。心火下降，則腎水上升。……祭煉不得火降水升造化，餘皆末事。火降水升，真祭煉之要論。”<sup>③</sup>所以他所說的祭煉，也是在高功體內完成對亡魂的煉度，且把符、咒之類的應用降到最低限度。在他看來，煉度應是高功個人“發道心，濟度幽冥”的功德之一，而不應是受齋主之請纔出手相助。而對水火煉度的內丹學原理被世人誤解和俗化，他也表達了不滿：“水煉之曰水者，非水也，吾精之澤也。煉吾之精而生彼之精。故化之為水而煉之焉。火煉之曰火者，非火也，吾神之光也。煉吾之神而生彼之神

① 詳見《道藏》第8冊，500頁下欄至502頁上欄。

② 《道藏》第10冊，448頁上欄。

③ 《道藏》第10冊，449頁中欄至下欄。

也。故化之爲火而煉之焉。……故曰水火煉度。或不悟水火即精神之外名,如世人竟想以水爲水池,以火爲火沼者,可謂惑甚!”<sup>①</sup>鄭所南的《太極祭煉內法》,在元初和明初分別由顧軒和第四十三代天師張宇初爲之作序,可見《太極祭煉內法》所宣揚的煉度法,在元明時代應該具有不小的影響力。

不過,如果道士們都按照鄭所南的要求,通過自己在靜室中的內煉來爲民衆做煉度儀,那麼相信道士們自己和要求舉行煉度儀的齋主雙方都不會滿意。所以,傳至今天,民間所行用的煉度儀節,仍然是一方面要有象徵性的水盆和火盆,另一方面主要靠高功道士的內煉之法來使亡魂煉度。儀式的簡繁向來並不是單向度發展的結果,需要講排場的時候可以連作幾十天,不需要的時候也可以極盡減省。但無論如何,讓死者有了一個遠比舒適地待在地府更值得期待的最終歸宿,這是煉度的觀念與實踐歷經一千五百多年而不曾中斷的主要原因之一。

## 五 結語

中古道教的“煉度”,核心目的是爲了讓死者脫離幽魂地獄,昇天成仙,特別強調是以前故有的身形在天上重生。儘管宋以後的煉度儀也都聲稱煉度的目的是使死者成仙,但那時死者的最終歸宿是在高功法師體內,經過水火交煉,以嬰兒狀態重生天上,這是較之中古時期的一個明顯變化。此外,從煉度的對象限於信道者及其祖先,到普通民衆皆可出錢請法師做法煉度;從依靠“元始符命”的威力號令地下和天上的衆神,到完全依靠法師個人的內煉功夫來實現水火交煉;從原本只負責針對死魂的煉度,到成爲生人和死者都可兼顧的齋法科儀或修煉技術;從天上的天河水、流火膏,到後來的水盆、火盆……中古“煉度”與宋明“煉度儀”之間,竟然有著如此衆多有趣的區別與聯繫。甚至可以說,同一個道教的“煉度”主題,在中古時期與宋以後,幾乎完全是在不同的語境下被理解、被闡發和被實踐著。

總結從晉唐到宋明期間道教“煉度”思想與實踐所發生的種種變化,首先應該看到,“煉度”的觀念是在中古經教道教的思想背景下產生的,希圖對舊有的仙道思想有所突破;“煉度儀”則是在宋以後道教齋醮科儀大興和內丹學說蜂起

<sup>①</sup> 《道藏》第10冊,455頁下欄至456頁上欄。

的背景下形成和發展，對中古的經教傳統又有突破。是道教歷史自身所發生的轉變，造就了“煉度”與“煉度儀”的異同。我曾經把從漢魏到六朝隋唐的道教歷史變遷概括為從“道術道教”向“經教道教”的轉變<sup>①</sup>。那麼從隋唐到宋元道教的轉變，或許可以表述為從“經教道教”向“法術和科儀道教”的轉變。這並不是說在六朝隋唐道教中就沒有法術和科儀的內容，也不是說宋元以後的道教就不講經教，只是說宋元以後的道教，其法術和科儀的特點更加突出，甚至超過了經教的色彩。正是在這樣的道教史轉變背景下，“煉度”這一觀念被儀式化和內煉化，也就是歷史的必然了。

更重要的是，如果說六朝隋唐道教還具有一定的宗教神聖化特點，那麼宋以後的道教，則逐漸地世俗化和生活化了。如果說道教歷史真的發生了這樣的轉變，那也應該是在中國歷史前期和後期發生重大轉變的背景下發生的。但是，到目前為止，無論是否承認所謂的“唐宋變革論”，學界對中國歷史前後期的變遷仍沒有得出比較有說服力的、相對一致的看法。本節考察晉唐道教的“煉度”到宋明道教的“煉度儀”，最終目的在於希望可以揭示出包含道教在內的中國本土信仰世界在這樣漫長的歷史變遷中所呈現出的一個側面，從而為考察中國歷史發展前後期的變化提供一個微小的例證。

① 劉屹：《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，674—676 頁。

## 結語

本書的結論可以概括為一句話：古靈寶經“新經”的造作應早於“舊經”，“新經”和“舊經”內部又各自有成書先後之分。截至目前，這樣的觀點不僅是我率先提出來的，而且也是只有我至今公開堅持的。我之所以堅持，是因為如果關於靈寶經的一系列基本問題得不到解決，現有的靈寶經研究就會始終建立在並不牢靠的根基之上。如果能夠釐清這些基本問題，不僅對破解現在的靈寶經研究謎局有益，還可梳理出很多更有價值的研究論題來。儘可能地梳理出靈寶經的形成過程，既是我在從事靈寶經研究時感到的迫切之需，也是我作為一個歷史學研究者的必然學術取向。

我在本書所得出的結論，主要通過以下三個方面的論證作支撐：

第一是對靈寶經研究學術史的整體性把握。這方面不僅是填補學術史的空白，關鍵是從學術史的梳理中可以看到：以往那些“未證先立”的定式和前提，究竟是如何形成的？為何說“舊經在前，新經在後”的格局，實際上從來沒有人給出過足夠合理的證據和解釋？既然沒有人能夠對“舊經在前，新經在後”的定式拿出堅實的證據，我當然有理由去懷疑它，並提出另一套看起來更合理的解說方案。這部分學術史的考察，其實也是對以往靈寶經研究中多位學者研究方法和基本論證邏輯的反思。

第二是對靈寶經基本文獻的重新釋讀。目前學界圍繞古靈寶經基本問題研究的爭議，根源就在於對相關基本文獻的研讀不夠準確和深入。其實有些爭議，現在看來完全是因學者的誤讀所引出的“偽問題”。對材料的誤讀和誤解，在任何時候，對任何人來說，都是在所難免的。但如果缺乏一種有效的學術評判機制，任由一個人或幾個人的誤讀和誤解，泛濫影響到整個研究領域，那就值得所有相關學者反省。當然，我也必須承認，我所提出的釋讀方案，在理論上也

存在錯誤的可能性。但到目前爲止，並沒有任何可靠的論證能夠指出我在基本文獻釋讀方面的錯誤。我也只能通過自己從不同角度出發的思考，來自證圓滿。

第三是對古靈寶經內部經教思想的逐步深入。現在可以從“新經”和“舊經”中，找到不只一條經教思想和儀式發展的綫索，都清晰無疑地揭示了一個從“新經”到“舊經”的先後發展順序。當然還可以有衆多的發展脈絡可以追尋，或許本書在這方面選擇的論題還不是最具代表性的。質疑其中的一條、兩條綫索並不難做到，但要想否認全部的這些綫索脈絡，恐怕不會那麼容易。目前靈寶經研究的爭議之處，更多的是出現在描述事實層面上的分歧。在事實層面上，通常而言，“真相”只能有一個。不太可能出現這部分材料或這樣一條綫索可以支持我的觀點，另一部分材料或另一條綫索又可以支持與我完全相反觀點的局面。如果真是那樣，靈寶經的造作和形成的歷史就沒有任何客觀性和規律性可言，我們也就完全失去了研究靈寶經的必要性了。

以上這三方面的論證，各自獨矗，而又相互支撐。本書的論證思路，並不是先確立了一個“新經”早於“舊經”的假設，然後再把所有的材料都按照這一路向進行解釋，到最後再重複一遍“新經”早於“舊經”作爲論證的結論。我所受到的學術訓練，要求我首先做到對研究史的掌握，然後專門提出自己與前人不同的觀點。在論證過程中，不能只看到對自己有利的方面，而對那些明顯不利於自己的材料和可能性視而不見。而且，在我的工作中，從不忽視對細枝末節問題的反復追問，也不憚於“把簡單的問題複雜化”。因爲往往解決問題的關鍵，就在於對關鍵性材料中關鍵性細節的重新釋讀。

即便如此，我仍感到有些問題是自己沒有來得及深入探討，或者還沒有能夠完全解決的。在此提出來，既是不懼自揭其短，也爲有志於繼續探討靈寶經問題的後學提供參考。

第一，“新經”內部的先後區分，只是由我在本書統稿過程中偶然發現一條綫索後推導出來的，但畢竟以《大智度論》作爲《敷齋經訣》成書的參照，目前還只是一個孤證，還需要更多能夠彼此印證的證據，纔能讓人放心。

第二，如果葛巢甫真的是現在被認定的幾部“行業新經”的作者，那麼還可以繼續追問：這幾部“行業新經”在隆安末年，有何特別之處，能夠一時“風教大行”？

第三，現在對於“新經”中靈寶經和天師道的因素摻雜在一起，還沒有一個很讓人信服的解說。這要聯繫到晉宋之際的天師道歷史去考察。但涉及早期天師道的歷史，往往分歧更大，意見也更難以統一。

第四，陸修靜判斷一部“元始舊經”的“出”與“未出”，根據到底是什麼？“已出”顯然就是已經成書了，但“未出”一定是當時尚未成書嗎？大多數情況下，“未出”就是尚未成書，或許是可以成立的。而對個別經典，似乎需要具體分析，不能一概而論。

第五，如果 420 年作為“舊經”出世之始，那麼第一批“出者三分”的 10 卷，是否都可以確信就是在 420—437 年間成書的？這可能還是要具體考察之後再定。劉宋建立時的“靈寶出世”，只是道教出於迎合新政權的政治炒作，是否如實地反映當時的經典建設情況？有無可能個別經典在 420 年之前已成型？“出者三分”中有哪些方面是和“新經”具有密切關聯性的？在短短的二十年左右時間內，“新經”和“出者三分”部分，除了主神方面的差異外，還有哪些異同？“舊經”第一批的 10 卷，和第二批的 11 卷之間，又有哪些明顯的異同？

第六，陸氏 437 年目錄和 471 年目錄的不同之處，已經越來越明顯。從葛巢甫到陸修靜的前後兩個目錄，再到宋文明和隋末唐初，乃至到北宋初年的《雲笈七籤》，道教經教體系的發展，似乎可以在新的時間綫索下，一路通順下來了。

第七，我現在梳理出的靈寶經出世“路綫圖”，絕大多數經典的時間定位都是有據可憑的。但也有幾部經，是在先確定了其他經典位置後，再推測這幾部經應該所在的位置，還欠缺從其經文內部尋找的證據。因而不排除將來個別經典的位置需要調整的可能性。

第八，“新經”“舊經”文字上的相同或相似之處，乃至不限於靈寶經內部的兩部經典或兩段經文，我們如何判斷其先後關係？這方面我只做了初步的嘗試，離總結出某種通行的方法和原則，還差得很遠。

第九，靈寶經與漢譯佛經的關係問題，在現有學者研究的基礎上，也可以作為一個專門的論題。特別是關於靈寶經中的戒律和儀式與佛教的關係問題。本書對於靈寶經戒律的研討，因為欠缺佛教戒律的知識背景，所以難免有考慮不周全之處。對於儀式問題，則是我從主觀上就有些抵觸，所以也並不深入。希望今後有既瞭解佛教的戒律和儀式，也關心道教戒律和儀式的後學，能夠繼踵而上。

第十,陸氏在 471 年目錄中尚標明“未出”的部分,到 570 年代就已都被造作出來了。這明顯後出的 14 卷靈寶經,與陸修靜時代的靈寶經有何異同?

凡此種種,不限於此。

當然,鑒於靈寶經對於道教的重要性,靈寶經的研究絕不會在梳理出基本歷史脈絡之後,就無事可做了。真正從道教學角度展開的研究,本書還只涉及很少的內容。而本書更大的目標也許還不限於把靈寶經的這些基本問題搞清楚,更想通過靈寶經的研究,為其他道經文獻的定年研究,如上清經、天師道經典等提供一個適用的範例。

# 參考文獻

## 一 基本史料

《道藏》，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年影印本。

《中華道藏》，張繼禹主編，北京：華夏出版社，2004年。

《大正藏》，高楠順次郎等編，1912—1934年，CBETA 電子佛典 2016年。

〔西漢〕司馬遷：《史記》，北京：中華書局點校本，1959年。

〔東漢〕班固：《漢書》，北京：中華書局點校本，1962年。

〔劉宋〕范曄：《後漢書》，北京：中華書局點校本，1965年。

〔北齊〕魏收：《魏書》，北京：中華書局點校本，1974年。

〔唐〕魏徵：《隋書》，北京：中華書局點校本，1973年。

〔唐〕長孫無忌等撰：《唐律疏議》，北京：中華書局點校本，1993年。

〔唐〕李林甫等撰：《唐六典》，北京：中華書局點校本，1992年。

〔唐〕杜佑：《通典》，北京：中華書局點校本，1988年。

〔唐〕李筌：《神機制敵太白陰經》，此據《叢書集成初編》收守山閣叢書本。

〔五代〕王溥：《唐會要》，上海：上海古籍出版社，1991年。

〔五代〕劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局點校本，1975年。

〔北宋〕歐陽修、宋祁：《新唐書》，北京：中華書局點校本，1975年。

〔北宋〕王欽若等：《冊府元龜》，北京：中華書局影印本，1960年。

〔北宋〕李昉編：《太平廣記》，北京：中華書局標點本，1961年。

〔明〕解縉等編：《永樂大典》，北京：中華書局影印本，1986年。



〔清〕徐松：《宋會要輯稿》，北京：中華書局影印本，1957年。

〔東漢〕王充：《論衡》，黃暉撰《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。

〔東漢〕趙曄：《吳越春秋》，周春生：《吳越春秋輯校匯考》，上海：上海古籍出版社，1997年。

〔西晉〕王嘉：《拾遺記》，齊治平點校本，北京：中華書局，1981年。

〔東晉〕葛洪：《抱朴子內篇》，王明：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985年。

〔劉宋〕劉敬叔：《異苑》，范寧校點本，北京：中華書局，1996年。

〔劉宋〕郭茂倩：《樂府詩集》，北京：中華書局，1979年。

〔南陳〕顧野王：《輿地志》，顧恒一、顧德明、顧久雄輯注：《輿地志輯注》，上海：上海古籍出版社，2011年。

〔南宋〕鄭樵撰：《通志二十略》，王樹民點校本，北京：中華書局，1995年。

〔清〕王謨輯：《漢唐地理書鈔》，北京：中華書局影印本，1961年。

〔清〕徐松撰、李健超增訂：《增訂唐兩京城坊考（修訂版）》，西安：三秦出版社，2006年。

葉昌熾撰、柯昌泗評：《語石 語石異同評》，北京：中華書局，1994年。

劉緯毅《漢唐方志輯佚》，北京：北京圖書館出版社，1997年。

〔南梁〕釋慧皎：《高僧傳》，湯用彤校注、湯一玄整理本，北京：中華書局，1992年。

〔唐〕釋道世：《法苑珠林》，周叔迦、蘇晉仁：《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003年。

〔唐〕釋道宣：《續高僧傳》，郭紹林點校本，北京：中華書局，2014年。

〔南梁〕陶弘景編：《真誥》，趙益點校本，北京：中華書局，2011年。

〔北宋〕張君房編：《雲笈七籤》，李永晟點校本，北京：中華書局，2003年。

〔北宋〕王洙等撰，〔金〕明昌抄本：《圖解校正地理新書》，臺北：集文書局影印本，1975年。

《阮籍集校注》，陳伯君校注本，北京：中華書局，1987年。

《陶弘景集校注》，王京州校注本，上海：上海古籍出版社，2009年。

## 二 研究論著

(歐美日本學者按姓氏拉丁字母排序,華人學者按姓氏漢語拼音排序)

秋月觀暎(Akizuki, Kan'ei):《大英博物館藏ストーン將來漢文文書第五三〇八號敦煌發見神人所說三元威儀觀行經斷簡と大比丘三千威儀》,《弘前大學人文社會》第19期,1960年,1—26頁。

——《三元思想の形成について:道教の応報思想》,《東方學》22號,1961年,27—40頁。

——《六朝道教における応報説の発展—教理展開追迹の一試論—》,《弘前大學人文社會》33號,1964年,25—60頁。

——《再論三元思想の形成—三洞奉道科戒營始の成立年代を中心に—》,《文経論叢》1《史學篇》,1965年,437—456頁。

——《六朝時代の應報説と道教・佛教》,《歴史教育》第17卷第3號,1969年,16—21頁。

——《敦煌出土道経と仏典》,《講座敦煌》第4卷《敦煌と中國道教》,東京:大東出版社,1983年,207—237頁。

Arrault, Alain(華瀾)著,程樂松譯:《道教研究的豐碩成果——法國道教研究簡史》,朱越利主編:《理論・視角・方法——海外道教學研究》,濟南:齊魯書社,2013年,48—72頁。

淺野春二(Asano, Haruji):《死者儀禮》,野口鐵郎代表編集:《講座道教》第二卷《道教の教團と儀禮》,東京:雄山閣,2000年,298—312頁。

白化文:《〈經律異相〉及其主編釋寶唱》,1992年初刊,此據《敦煌學與佛教雜稿》,北京:中華書局,2013年,333—358頁。

Bokenkamp, Stephen R.(柏夷),“Sources of the Ling-pao Scriptures,” Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Vol. 2, Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983, pp. 434 -

486. 吳思遠中譯文《靈寶經溯源》，《弘道》2013 年第 1 期，1—35 頁。

——“Ko Ch’ao-fu,” in William Nienhauser ed., *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, pp. 479 – 481.

——“The Peach Flower Font and the Grotto Passage,” *Journal of American Oriental Society*, Vol. 106, No. 1, 1986, pp. 65 – 77. 謝一峰中譯文《桃花源與洞天》，《道教研究論集》，上海：中西書局，2015 年，160—177 頁。

——“Death and Ascent in *Ling-Pao* Taoism,” *Taoist Resources*, Vol. 1, No. 2, 1989, pp. 1 – 17.

——“Stages of Transcendence: The *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture,” Robert E. Buswell ed., *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 119 – 147. 田禾中譯文《成仙之階：道經中“地”的概念》，《道教研究論集》，70—94 頁。

——“Time After Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the Tang Dynasty,” *Asia Major*, 3rd series, Vol. 7, 1994, pp. 59 – 88. 田禾中譯文《屢現的預言：道教末世論和唐王朝的建立》，《道教研究論集》，178—202 頁。

——“Purification Ritual of the Luminous Perfected,” Donald S. Lopez, Jr. ed., *Religions of China in Practice*, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 268 – 277. James Robson ed., *The Norton Anthology of World Religions: Daoism*, New York: Norton & Company, Inc. 2015, pp. 314 – 320.

——“The Yao Boduo Stele as Evidence for the ‘Dao-Buddhism’ of the Early Lingbao Scriptures,” *Cahiers d’Extrême-Asie*, Vol. 9, 1996 – 1997, pp. 54 – 67. 孫齊中譯文《姚伯多造像碑：早期靈寶經中“道—佛主義”的證據》，《道教研究論集》，95—106 頁。

——*Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press, 1997.

——“Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist Canon,” Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey eds. *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200 – 600*, Harvard University Press, 2001, pp. 181 – 199.

——“The Salvation of Laozi: Images of the Sage in the Lingbao Scriptures,

the Ge Xuan Preface, and the 'Yao Boduo Stele' of 496 C. E.," 李焯然、陳萬成主編：《道苑繽紛錄——柳存仁教授八十五歲祝壽論文集》，香港：商務印書館，2002年，287—314頁。

——“The Prehistory of Laozi: His prior career as a woman in the Lingbao Scriptures,” *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 14, 2004, pp. 403 - 421.

——“The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Taoism”, John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society*, Vol. I, *Ancient and Medieval China*, The Chinese University of Hong Kong and École française d'Extrême-Orient, 2004, pp. 317 - 339. 孫齊中譯文《蠶與菩提樹：靈寶派取代佛教的嘗試以及我們定位靈寶道教的嘗試》，《道教研究論集》，1—20頁。

——“Sackcloth and Ashes: Self and Family in the Tutan zhai,” Poul Andersen and Florian C. Reiter eds., *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2005, pp. 33 - 48. 林欣儀中譯文《麻布與灰：塗炭齋中的自我與家族》，2008年初刊，《道教研究論集》，263—277頁。

——“Some Questions Concerning the Highest God of the Lingbao Scriptures, the Celestial Worthy of Primordial Commencement,”《2006道文化國際學術研討會論文集》，高雄：昶景文化事業公司，2006年，215—226頁。

——“The *Viśvantara-jātaka* in Buddhist and Daoist translation,” in Benjamin Penny ed., *Daoism in History: Essays in honour of Liu Ts'un-yan*, London and New York: Routledge, 2006, pp. 56 - 73. 謝一峰中譯文《佛教須達拏太子本生故事及其道教版本》，《道教研究論集》，21—39頁。

——*Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth and Rebirth in China*. University of California Press, 2007.

——jie, Fabrizio Pregadio ed., *The Encyclopedia of Taoism*, London, 2008, pp. 545 - 546.

——酒井規史、山田明広訳：《転経——古靈寶派の宣教方法》，田中文雄、テリー・クリーマン(祁泰履)主編：《道教と共生思想》，東京：大河書房，2009年，73—86頁。

——“Imagining Community: Family Values and Morality in the Lingbao Scriptures”, in Alan K. L. Chan and Yuet-Keung Lo eds., *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, Albany, State University of New York, 2010, pp. 203 – 226.

——“The Early Lingbao Scriptures and the Origins of Daoist Monasticism”, *Cahiers d’Extrême Asie*, Vol. 20, 2011, pp. 95 – 124. 孫齊中譯文《早期靈寶經與道教寺院主義的起源》，《道教研究論集》，40—69 頁。

——“Scriptures New and Old: Lu Xiujing and Mastery”，《信仰、實踐與文化調適——第四屆國際漢學會議論文集》，臺北：中央研究院，2013 年，449—474 頁。

——“The Foreign Religion of Ours: Lingbao Views of Buddhist Translation”，John Kieschnick and Meir Shahar eds., *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion and Thoughts*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014, pp. 182 – 198.

——《道教研究論集》，柏夷著，孫齊、田禾、謝一峰、林欣儀譯，上海：中西書局，2015 年。

Boltz, Judith M. (鮑菊隱), “Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls”, Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Bruxelles, 1983, pp. 487 – 511.

Bumbacher, Stephan Peter, *The Fragments of the Daoxue zhuan: Critical Edition, Translation and Analysis of a Medieval Collection of Daoist Biographies*, Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2000.

Campany, Robert Ford(康儒博), *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong’s Traditions of Divine Transcendents*, University of California Press, 2002.

——*Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval*

China, Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.

曹凌：《試論六朝道教的偽經觀》，方廣錫主編：《佛教文獻研究》第二輯，桂林：廣西師範大學出版社，2016年，97—115頁。

——《古靈寶經出世論的再思考》，2017年2月28日發表在 academia (<https://www.academia.edu/>)網站的PDF版本。

Cedzich, Angelika (蔡霧溪), Review Article, “Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*”, *Journal of Chinese Religion*, No. 28, 2000, pp. 161 – 176.

——“Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China”, *Journal of Chinese Religions*, No. 29, 2001, pp. 1 – 68.

陳鼓應主編：《道家文化研究》第13輯《敦煌道教文獻專號》，北京：三聯書店，1998年。

陳國符：《道藏源流考》，1949年初版，此據北京：中華書局，1963年。

陳世良：《唐柘厥關考》，《西域研究》2008年第3期，84—92頁。

陳世華：《陶弘景書墓磚銘文發現及考證》，《東南文化》1987年第3期，54—59頁。

陳文龍：《王契真〈上清靈寶大法〉研究》，濟南：齊魯書社，2015年。

陳耀庭：《道教禮儀》，北京：宗教文化出版社，2003年。

——《以生度死，以己度人——論煉度儀的形成及內容》，1992年會議論文，收入《道家思想文化——海峽兩岸道家思想與道教文化研討會論文集》，臺北：宗教哲學出版社，1994年，239—256頁。

陳昭吟：《早期道經諸天結構研究——以道藏本〈太上靈寶五符序〉爲中心》，臺南：漢家出版社，2006 年。

——《古靈寶經中的垂直空間概念——以原本〈五符經序〉爲探討中心》，《天台山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集》，杭州：浙江古籍出版社，2008 年，752—769 頁。

陳祚龍：《籀讀敦煌古抄道經新記》，中國文化大學中國文學研究所敦煌學會編印：《敦煌學》第 18 輯，1992 年，13—16 頁。

竺沙雅章(Chikusa, Masaaki)：《廬山慧遠年譜》，木村英一編：《慧遠研究・研究篇》，東京：創文社，1962 年。

丁培仁：《道教戒律書考要》，《宗教學研究》2006 年第 2 期，4—23 頁。

鄧文寬：《敦煌吐魯番天文曆法研究》，蘭州：甘肅教育出版社，2002 年。

Dowson, John ed., *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion: Geography, History and Literature*, New Delhi, D. K. Printworld, 1998; 2000.

Drège, Jean-Pierre(戴仁)：《敦煌的經折裝寫本》，1984 年法文初刊，耿昇中譯文，載《法國敦煌學者論文選萃》，北京：中華書局，1993 年，577—589 頁。

Ebrey, Patricia Buckley(伊佩霞)，*Emperor Huizong*, Harvard University Press, 2014.

方廣錫：《再談佛教發展中的文化匯流》，《敦煌研究》2011 年第 3 期，92—105 頁。

方立天：《慧遠及其佛學》，此據《方立天文集》第 1 卷《魏晉南北朝佛教》，北

京：中國人民大學出版社，2006 年，105—127 頁。

方一新、高列過：《東漢疑偽佛經的語言學考辨研究》，北京：人民出版社，2012 年。

フランシスクス・ヴェレレン(Franciscus Verellen)：《儀禮のあかり—陸修靜の齋における影響—》，京都大學人文科學研究所編：《中國宗教文獻研究》，京都：臨川書店，2007 年，223—238 頁。

深澤一幸(Fukazawa, Kazuyuki)：《步虛詞考》，吉川忠夫編：《中國古道教史研究》，京都：同朋社，1992 年，363—416 頁。

福井文雅(Fukui, Fumimasa)：《〈靈寶經目序〉(雲笈七籤卷四)試訓》，《佐藤成順博士古稀記念論文集 東洋の歴史と文化》，東京：山喜房佛書林，2004 年，45—51 頁。

福井康順(Fukui, Kōjun)：《靈寶經の研究》，《東洋思想研究》第四冊，東京：岩波書店，1950 年，47—158 頁；1960 年刊於《東洋思想史研究》，後收入《福井康順著作集》第二卷《道教思想研究》，京都：法藏館，1987 年，341—447 頁。

——《葛氏道の研究》，《東洋思想研究》第五，東京：岩波書店，1954 年，44—86 頁，收入《福井康順著作集》第二卷，55—80 頁。

福永光司(Fukunaga, Mitsuji)：《中國における天地崩壊の思想》，1968 年初刊，此據氏著《道教思想史研究》，東京：岩波書店，1987 年，157—175 頁。

——《昊天上帝と天皇大帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神》，《中哲文學會報》第 2 期，1976 年，1—34 頁。收入氏著：《道教思想史研究》，123—155 頁。

——李慶中譯文《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊——儒教的最高神和道教的最高神》，載《道家文化研究》第五輯，上海：上海古籍出版社，1994 年，353—382 頁。



船山徹(Funayama, Toru):《六朝時代における菩薩戒の受容過程—劉宋・南齊を中心に—》,《東方學報》第67冊,京都,1995年,1—135頁。

——《疑經〈梵網經〉成立の諸問題》,《佛教史學研究》39卷1號,1996年,54—78頁。

——《陶弘景と佛教の戒律》,吉川忠夫編:《六朝道教の研究》,東京:春秋社,1998年,353—376頁。

——《〈梵網經〉卷下先行説の再検討》,麥谷邦夫編《三教交渉論叢續編》,京都大學人文科學研究所,2011年,127—156頁。

——《「梵網經」の初期の形態をめぐって》,《東アジア仏教研究》12期,2014年,3—25頁。

高婉瑜:《“萬劫不復”與“劫後餘生”——從佛經的“劫”談起》,《普門學報》第44期,2008年,27—44頁。

耿昇:《伯希和西域探險團對庫車地區的考察及所獲漢文文書》,《西北第二民族學院學報》2008年第6期,5—13頁。

Grünwedel, Von Albert (格倫威德爾), *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902 - 1903*. München: Verlag der Ê. Â. Akademie der Wissenschaften, 1906, pp. 55 - 63.

峰屋邦夫(Hachiya, Kunio):《戴逵的藝術・學問・信仰》,1979年日文初刊,此據雋雪艷、陳捷等譯《道家思想與佛教》,瀋陽:遼寧教育出版社,2000年,211—303頁。

郝光明:《論古靈寶經對佛教輪回說的接納與轉化》,北京大學宗教學系碩士畢業論文,2006年。

林佳惠(Hayashi, Kae):《靈寶經における「新經」・「舊經」の概念の形成》,《論叢 アジアの文化と思想》第23號,2014年12月,1—25頁。

——《陸修靜の靈寶經觀と〈太上洞玄靈寶天文五符序經序〉の分類》，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第 60 輯第 1 分冊，2014 年度，2015 年 2 月，143—152 頁。

——《陸修靜による靈寶經典の分類》，《東方宗教》第 125 號，2015 年 5 月，47—63 頁。

Hendrischke, Barbara and Penny, Benjamin, “*The 180 Precepts Spoken by Lord Lao: A Translation and Textual Study*”, *Taoist Resources*, Vol. 6 No. 2, 1996, pp. 17 – 29.

Hendrischke, Barbara, *The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginning of Daoism*. University of California Press, 2006.

平川彰(Hirakawa, Akira):《律藏の研究》，1960 年初版，收入《平川彰著作集》第 9 卷《律藏の研究Ⅰ》、第 10 卷《律藏の研究Ⅱ》，東京：春秋社，1999、2000 年。

——《印度佛教史》，日文版上、下冊，1974、1979 年初版；此據莊崑木中譯本，臺北：商周出版社，2002 年。

——《淨土思想と大乘戒》，此據《平川彰著作集》第 7 卷，東京：春秋社，1990 年。

廣瀨直記(Hirose, Naoki):《六朝道教經典の真偽判別—陶弘景と陸修靜の比較を中心—》，《東方宗教》第 126 號，2015 年，1—22 頁。

胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995 年。

惠毅：《西安新發現大唐睿宗黃天真文鎮墓刻石》，《西北大學學報》2008 年第 1 期，47 頁、封三。

洪藝芳：《敦煌社會經濟文書中之量詞研究》，臺北：文津出版社，2004 年。

石井昌子(Ishii, Masako):《靈寶五符經の一考察》,創價大學《一般教育部論集》第5號,1981年。

——《靈寶經類》,《講座敦煌》第4卷《敦煌と中國道教》,東京:大東出版社,1983年,143—176頁。

——《太上靈寶五符序の一考察》,《牧尾良海博士頌壽記念論集:中國の宗教・思想と科學》,東京:國書刊行會,1984年,13—31頁。

紀志昌:《東晉居士郗超〈奉法要〉疏解》,《漢學研究集刊》第五期,2007年,21—62頁。

賈梅:《唐〈東明觀孫思墓誌〉考釋》,《碑林集刊》(十),西安:陝西人民美術出版社,2004年,50—56頁。

姜伯勤:《敦煌新疆文書所記的唐代“行客”》,《出土文獻研究續集》,北京:文物出版社,1989年,277—290頁。

——《敦煌本宋文明道教佚書研究》,《吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊》,臺北:文津出版社,2000年,65—105頁。

——《敦煌道書中南朝宋文明的再發現》,《傳統文化與現代化》1997年第3期,35—38頁。

姜捷:《關於定陵陵制的幾個新因素》,《考古與文物》2003年第1期,69—74、82頁。

香川默識(Kagawa, Mokushiki)編:《西域考古圖譜》,1915年初版;此據北京:學苑出版社,1999年。

加地有定(Kaji, Arisada):《中國唐代鎮墓石の研究:死者の再生と崑崙山への昇仙》,大阪:株式會社かんぱうサービス,2005年。翁建文、徐璐中譯本《唐代長安鎮墓石研究》,西安:三秦出版社,2012年。

垣内智之(Kakiuchi, Tomoyuki):《道教における九天説とその週邊》, 麥谷邦夫編:《三教交渉論叢續編》, 京都大學人文科學研究所, 2011 年, 27—53 頁。

Kaltenmark, Maxime (康德謨), “Au sujet du *Ling-pao Tou-jen king*,” *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des Sciences religieuses*, 1960 – 1961, pp. 81 – 82.

——“Au sujet du *Ling-pao Wu-fou king*,” *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des Sciences religieuses*, 1961 – 1962, pp. 53 – 54; 1962 – 1963, p. 50; 1963 – 1964, p. 54.

——“Ling-pao 靈寶: Note sur un terme du taoïsme religieux,” *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, tome II, Paris: Presses Universitaires de France, 1968, pp. 559 – 588. 杜小真中譯文《關於道教術語“靈寶”的筆記》,《法國漢學》第二輯, 北京: 清華大學出版社, 1997 年, 1—27 頁。

——“The Ideology of the *T'ai-p'ing ching*”. Holmes Welch and Anna Seidel eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, New Haven: Yale University Press, 1979, pp. 19 – 45.

——“Quelques remarques sur le *T'ai-chang ling-pao wou-fou siu*,” *ZINBUN*, No. 18, 1982, pp. 1 – 10. マックス・カルタンマルク著, 川勝義雄譯:《「太上靈寶五符序」に関する若干の考察》,《東方學》第 65 輯, 1983 年, 116—124 頁。

神塚淑子(Kamitsuka, Yoshiko):《六朝道教思想の研究》, 東京: 創文社, 1999 年。

——《靈寶經と初期江南仏教——因果応報思想を中心に》,《東方宗教》91 號, 1998 年, 1—21 頁。中文版見《六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教》, 陳永源主編:《道教與文化學術研討會論文集》, 臺北: 歷史博物館, 2001 年, 181—202 頁。

——《六朝靈寶經に見える本生譚—「太上靈寶諸天内音自然玉字」と「太上洞玄靈寶智慧定志通微經」の場合—》, 麥谷邦夫編:《中國中世社會と宗教》,

京都：道氣社，2002年4月，83—105頁。中文版見黃忠天主編：《2006道文化國際學術研討會論文集》，高雄：昶景文化事業公司，2006年，379—386頁。

——《靈寶經における經典神聖化の論理——元始舊經の「開劫度人」説をめぐって》，《名古屋大學文學部研究論集》（哲學）第51輯，2005年，71—94頁。

——《六朝靈寶經に見える葛仙公》，麥谷邦夫編《三教交渉論叢》，京都：道氣社，2005年，1—46頁。欽偉剛中譯文《六朝靈寶經中的葛仙公》（上），《宗教學研究》2007年3期，1—9頁；（下），《宗教學研究》2007年4期，1—11頁。

——《天尊像・元始天尊像の成立と靈寶經》，《名古屋大學中國哲學論集》第6號，2007年，110—130頁。此文的中文稿《天尊像、元始天尊像的問世、流行與靈寶經》，見李淞主編：《道教美術新論》，濟南：山東美術出版社，2008年，67—78頁。

——《元始天尊をめぐる三教交渉》，麥谷邦夫編《三教交渉論叢續編》，京都大學人文科學研究所，2011年，99—125頁。

——《道教經典の形成と仏教》，名古屋：名古屋大學出版會，2017年。

氣賀澤保規(Kegasawa, Yasunori)編：《明大寄托新收の中國北朝・唐代の墓誌石刻資料集——その紹介と解説》，明治大學東アジア石刻文物研究所，2010年，20—31頁。

——《新發現的彭尊師墓誌及其鎮墓石——兼談日本明治大學所藏墓誌石刻》，2011年會議論文，正式發表於《唐史論叢》第十四輯，西安：陝西師範大學出版社，2012年，69—80頁。

菊地章太(Kikuchi, Noritaka)：《神呪經研究——六朝道教における救済思想の形成》，東京：研文出版，2009年。

Kleeman, Terry (祁泰履), "Reconstructing China's Religious Past: Textual Criticism and Intellectual History," *Journal of Chinese Religions*, No. 32, 2004, pp. 29 - 45.

小林正美(Kobayashi, Masayoshi)：《劉宋における靈寶經の形成》，《東洋

文化》第 62 號,1982 年 3 月,99—137 頁。

——《靈寶赤書五篇真文の思想と成立》,《東方宗教》第 60 號,1982 年 10 月,23—48 頁。

——《「太上靈寶五符序」の成書過程の分析》(上),《東方宗教》第 71 號,1988 年 5 月,20—43 頁;(下),《東方宗教》第 72 號,1988 年 10 月,20—44 頁。

——《「九天生神章經」の形成と三洞説の成立》,《東洋の思想と宗教》第 5 號,1988 年 6 月,1—19 頁。

——《上清經と靈寶經の終末論》,《東方宗教》第 75 號,1990 年 5 月,20—41 頁。

——《六朝道教史研究》,東京:創文社,1990 年;李慶中譯本,成都:四川人民出版社,2001 年。

——“The Establishment of the Taoist Religion (Tao-chiao) and Its Structure”, *Acta Asiatica*, No. 68, 1995, pp. 19 - 36.

——《中國の道教》,東京:創文社,1998 年;王皓月中譯本《中國的道教》,濟南:齊魯書社,2010 年。

——《三洞四輔與“道教”的成立》,《道家文化研究》第 16 輯,北京:三聯書店,1999 年,10—21 頁。

——《天師道的受法教程和道士位階制度》,2001 年日文初刊,李之美中譯文《天問》(丙戌卷),南京:江蘇人民出版社,2006 年,296—330 頁。

——《唐代の道教と天師道》,東京:知泉書館,2003 年。

——《靈寶齋法の成立と展開》,《東方宗教》第 103 號,2004 年 5 月,1—20 頁。

——《金籙齋法に基づく道教造像の形成と展開—四川省綿陽・安岳・大足の摩崖道教造像を中心に—》,《東洋の思想と宗教》第 22 號,2005 年 3 月,18—57 頁。

——《道教の齋法儀禮の原型の形成——指教齋法の成立と構造》,《福井文雅博士古稀記念論集・アジア文化の思想と儀禮》,東京:春秋社,2005 年,317—338 頁。

——《道教の齋法儀禮の思想史的研究》,東京:知泉書館,2006 年。

——《仙公系靈寶經の編纂時期と編纂者について》,《早稻田大學大學院

文學研究科紀要》第1分冊,第58輯,2013年,21—37頁。

——王皓月譯《新範式道教史的構建》,濟南:齊魯書社,2014年。

Kohn, Livia(柯恩), Reviewed Work: “*Early Daoist Scriptures* by Stephen R. Bokenkamp and Peter Nickerson”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 66, No. 3, 1998, pp. 651 – 654.

興膳宏(Kōzen, Hiroshi):《隋書經籍志道經序の道教教理》,《京都大學文學部研究紀要》第32號,1993年,3—4頁。中譯文《隋書經籍志〈道經序〉的道教教義及其與〈無上祕要〉之關係》,載《學術集林》卷九,上海遠東出版社,1996年,138—144頁。

興膳宏、川合康三(Kawai Kōzō):《隋書經籍志詳攷・解説》,東京:汲古書院,1995年。

楠山春樹(Kusuyama, Haruki):《道教と儒教》,1983年初刊,此據其修訂稿《道教戒の概観と五戒・八戒》,氏著:《道家思想と道教》,東京:平河出版社,1992年,64—82頁。

——《道教における十戒》,早稻田大學大學院《文學研究科紀要》第28集,1983年,收入氏著:《道家思想と道教》,83—113頁。

——《清信弟子考——道士の階級に関する一試論》,1984年初刊,此據《道家思想と道教》,114—135頁。

Lagerwey, John(勞格文), *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, Macmillan Publishing Company, 1987. 蔡林波中譯本《中國社會和歷史中的道教儀式》,濟南:齊魯書社,2017年。

——“Canonical fasts according to Lu Xiujing”, *Affiliation and Transmission in Daoism, A Berlin Symposium*, ed. , by Florian C. Reiter, Harrassowitz Verlag • Wiesbaden, 2012, pp. 41 – 79.

賴鵬舉：《東晉慧遠法師〈法性論〉義學的還原》，《東方宗教研究》新3期，1993年，31—55頁。

雷聞：《國家宮觀網絡中的西州道教——唐代西州道教補說》，朱玉麒主編：《西域文史》第二輯，北京：科學出版社，2007年，117—127頁。

黎志添：《從葛玄神仙形象看中古世紀道教與地方神仙傳說》，《中國文化研究所學報》新10期，2001年，491—510頁。

——《香港道教齋醮中的“祭幽”儀式與現代社會的意義關係》，郭武主編《道教教義與現代社會國際學術研討會論文集》，上海：上海古籍出版社，2003年，458—481頁。

李豐楙：《神仙三品說的原始及其演變——以六朝道教為中心的考察》，1983年初刊，此據氏著：《誤入與謫降——六朝隋唐道教文學論集》，臺北：臺灣學生書局，1996年，33—92頁。

——《傳承與對應：六朝道經中“末世”說的提出和衍變》，《中國文哲研究所集刊》第九期，1996年，91—130頁。

——《六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說》，《道家文化研究》第九輯，上海：上海古籍出版社，1996年，82—99頁。

李剛：《隋文帝與道教》，《福建論壇》1992年第1期，67—71頁。

李錦繡：《唐代財政史稿（上卷）》，北京：北京大學出版社，1995年。

李小榮：《從敦煌本〈通門論〉看道經文體分類的文化淵源及其影響》，《普門學報》第43期，2008年，55—109頁。收入氏著：《敦煌道教文學研究》，成都：巴蜀書社，2009年，1—48頁。

李子春：《唐武三思之鎮墓石》，《人文雜誌》1958年第2期，109、87頁。



梁麗玲：《從“長時間”到“大災難”——談佛經中“劫”字的詞義轉變現象》，《香光莊嚴》第 55 期，1998 年，30—44 頁。

梁曉紅、徐時儀、陳五雲：《佛經音譯與漢語詞彙研究》，北京：商務印書館，2005 年。

劉安志：《唐代龜茲白寺城初考》，《敦煌學輯刊》2002 年第 1 期，125—133 頁。

劉安志、陳國燦：《唐代安西都護府對龜茲的治理》，《歷史研究》2006 年第 1 期，34—48 頁。

劉師培：《讀道藏記》，1911 年初刊，此據寧武南氏校印《劉申叔遺書》，1934 年。

劉屹：《評〈道家文化研究〉第 13 輯》，《敦煌研究》1999 年第 3 期，142—149 頁。

——《唐前期道教與周邊國家、地區的關係》，韓金科主編《'98 法門寺唐文化國際學術討論會論文集》，西安：陝西人民出版社，2000 年，780—789 頁。

——《評小林正美〈六朝道教史研究〉中譯本》，《中國史研究》2002 年第 4 期，134—142 頁。

——《論〈昇玄經〉的文本差異問題》，《文津學志》第一輯，北京：北京圖書館出版社，2003 年，191—206 頁。

——《評王承文〈敦煌古靈寶經與晉唐道教〉》，《敦煌吐魯番研究》第七卷，北京：中華書局，2004 年，463—468 頁。

——《論〈昇玄經〉“內教”與“昔教”的關係》，《敦煌吐魯番研究》第八卷，北京：中華書局，2005 年，45—70 頁。

——《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，北京：中華書局，2005 年。

——《〈本際經〉的“續成”問題及其對南北道教傳統的融合》，《華學》第九、

十輯,上海:上海古籍出版社,2008年8月,1061—1069頁。

——《“元始系”和“仙公系”靈寶經的先後問題——以“古靈寶經”中的“天尊”和“元始天尊”為中心》,《敦煌學》第27輯,臺北:樂學書局,2008年2月,275—291頁。

——《評榮新江主編〈吐魯番出土文書總目(歐美收藏卷)〉》,《敦煌學輯刊》2008年第2期,171—173頁。

——《敦煌本“靈寶經目錄”研究》,《文史》2009年第2輯,49—72頁。

——《“元始舊經”與“仙公新經”的先後問題——以“篇章所見”古靈寶經為中心》,《首都師範大學學報》2009年第3期,10—16頁。

——《敦煌本“通門論卷下”(P. 2861. 2+2256)定名再議》,《文獻》2009年第4期,47—55頁。

——《中古道教神學體系的建構與發展——以元始天尊的“至尊性”和“佛陀化”為中心》,香港大學《東方文化》第42卷第1、2期,2009年11月,75—91頁。

——《論古靈寶經〈昇玄步虛章〉的演變》,Florian C. Reiter ed., *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*, Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 189—205.

——《古靈寶經“未出一卷”考論》,《中華文史論叢》2010年第4期,81—103頁。

——《評呂鵬志〈唐前道教儀式史綱〉》,《唐研究》第16卷,北京:北京大學出版社,2010年12月,545—551頁。

——《神格與地域——漢唐間道教信仰世界研究》,上海:上海人民出版社,2011年3月。

——《天尊的降格與道教的轉型——以德藏吐魯番道教文獻 Ch. 349、Ch. 1002 為例》,《吐魯番學研究》2011年第1期,77—88頁。

——《古靈寶經出世論》,《敦煌吐魯番研究》第12卷,上海:上海古籍出版社,2011年7月,157—178頁。

——《經典與歷史——敦煌道經研究論集》,北京:人民出版社,2011年9月。

——《真文與天文——論古靈寶經中的兩種秘篆文系統》,提交“饒宗頤與華學國際學術研討會”論文,2011年11月,泉州。

——《向達先生摹抄本〈上元金錄簡文〉殘卷重識》，樊錦詩、榮新江、林世田主編：《敦煌文獻·考古·藝術綜合研究》，北京：中華書局，2011年12月，535—548頁。

——《唐代的靈寶五方鎮墓石研究——以大唐西市博物館藏“唐李義珪五方鎮墓石”為綫索》，《唐研究》第17卷，北京：北京大學出版社，2011年12月，7—38頁。

——《S. 4226“太平部卷第二”與〈太平經〉的“再出說”》，見波波娃、劉屹主編：《敦煌學：第二個百年的研究視角與問題》，St. Petersburg, Slavia, 2012, pp. 147—153.

——《開天時期安西軍政體系中的道教蹤跡——以庫車都勒都爾·阿乎爾遺址出土 D. A. 124+125 號文書為中心》，新疆龜茲學會編：《龜茲學研究》第五輯，烏魯木齊：新疆大學出版社，2012年3月，483—497頁。

——《如何修得上仙？——以古靈寶經中的太極左仙公葛玄為例》，余欣主編：《中古時代的禮儀、宗教與制度》，上海：上海古籍出版社，2012年6月，375—391頁。

——《死後成仙：晉唐至宋明道教的“煉度”主題》，《唐研究》第18卷，北京：北京大學出版社，2012年12月，225—247頁。

——《古靈寶經中的三洞說》，《慶賀饒宗頤先生九十五華誕敦煌學國際學術研討會論文集》，北京：中華書局，2012年12月，638—651頁。

——《論古靈寶經“出者三分”說》，《國學的傳承與創新——馮其庸先生從事教學與科研六十周年慶賀學術文集》，上海：上海古籍出版社，2013年4月，1249—1261頁。

——《符文、真文與天文——論“靈寶”概念的不同表現》，《敦煌吐魯番研究》第十三卷，上海：上海古籍出版社，2013年8月，457—473頁。

——《德藏吐魯番雙語文書殘片 Ch/So 10334 (T I α) v 的道教內容考釋》，《中國新出資料學の展開》，東京：汲古書院，2013年8月，257—264頁。

——《敦煌道經與中古道教》，蘭州：甘肅教育出版社，2013年11月。

——《〈真文要解上經〉考論》，《高田時雄教授退休紀念東方學研究論集·中文分冊》，京都：臨川書店，2014年6月，156—163頁。

——《古靈寶經業報輪回觀念發展的一個側面——以新經、舊經中的“先

世”一詞爲中心》，王三慶、鄭阿財合編：《2013 敦煌、吐魯番國際學術研討會論文集》，臺南：成功大學中國文學系，2014 年 12 月，581—600 頁。

——《六朝道教接受佛教業報輪回觀念的歷史遺頁》，《人文宗教研究》第四輯，北京：宗教文化出版社，2014 年 12 月，233—249 頁。

——《論古靈寶經的神話時間模式——以新經和舊經中“劫”字的使用爲中心》，《敦煌吐魯番研究》第十五卷，上海：上海古籍出版社，2015 年 4 月，447—465 頁。

——《〈靈寶略紀〉與北宋初的靈寶經教傳統》，富田絵美(訳)：《「靈寶略紀」と北宋初年における靈寶經の伝統》，渡邊義浩編：《中國史の時代區分の現在——第六回日中學者中國古代史論壇論文集》，東京：汲古書院，2015 年 8 月，225—240 頁。

——《古靈寶經戒律思想的發展脈絡》，《敦煌寫本研究年報》第十號第一分冊，京都大學人文科學研究所中國中世寫本研究班，2016 年 3 月，219—230 頁。

——《考論古靈寶經新經與舊經先後關係的學術史意義》，鄭焯明主編：《饒學與華學——第二屆饒宗頤華學暨香港大學饒宗頤學術館成立十週年慶典國際學術研討會論文集》，上海：上海辭書出版社，2016 年 6 月，780—787 頁。

——《度人與度亡：一卷本〈度人經〉的形成及其經教基礎》，《敦煌吐魯番研究》第十六卷，上海：上海古籍出版社，2016 年 10 月，103—123 頁。

——《Fragment Дх. 2850 and the Dunhuang Taoist Scriptures》，Irina Popova ed.，Сергей Федорович Ольденбург：Ученый и организатор науки，Москва，2016，pp. 168 - 177.

劉永明：《日本杏雨書屋藏敦煌道教及相關文獻研讀札記》，《敦煌學輯刊》2010 年第 3 期，68—82 頁。

劉樂賢：《睡虎地秦簡〈日書〉研究》，臺北：文津出版社，1994 年。

劉昭瑞：《禹步的起源及禹與巫、道的關係》，1991 年初刊，此據氏著：《考古發現與早期道教研究》，北京：文物出版社，2007 年，223—234 頁。

劉枝萬：《中國道教の祭りと信仰》，東京：桜楓社，1983年。

劉仲宇：《葛洪〈枕中書〉初探》，1990年初刊，此據氏著：《攀援集》，成都：巴蜀書社，2011年，133—143頁。

——《〈度人經〉與婆羅門教》，1993年初刊，此據《攀援集》，151—156頁。

——《道符溯源》，1994年初刊，此據《攀援集》，253—268頁。

——《道教法術》，上海：上海文化出版社，2002年，162—172頁。

柳存仁：《〈三洞奉道科誠儀範〉卷第五——P. 2337 中金明七真一詞之推測》，1986年初刊，此據氏著：《和風堂新文集》，臺北：新文豐出版公司，1997年，339—382頁。

——《五代至南宋時的道教齋醮》，1986年初刊，此據氏著：《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年，771—774頁。

——《〈想爾注〉與道教》，1991年初刊，此據氏著：《和風堂新文集》，303—304頁。

van der Loon, Piet(龍彼得), *Taoist Books in the Libraries of Sung Period: A critical study and index*, London, Ithaca Press, 1984.

von Le Coq, Albert (勒柯克), "A Short Account of the Origin, Journey, and Results of the First Royal Prussian (Second German) Expedition to Turfan in Chinese Turkistan," *JRAS*, 1909, pp. 299 - 322; 陳海濤譯、楊富學校：《普魯士皇家第一次(即德國第二次)新疆吐魯番考察隊的緣起、行程和收獲》，載勒柯克著、陳海濤譯：《新疆的地下文化寶藏》，烏魯木齊：新疆人民出版社，1999年，171—190頁。

——*Chotscho: Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten Königlich Preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan*, Berlin: G. Reimer, 1913. 此據趙崇民譯、吉寶航審校：《高昌——吐魯番古代藝術珍品》，烏魯木齊：新疆人民出版社，1998年。

盧國龍：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，北京：人民中國出版社，1993 年。

羅綏英：《〈玄覽人鳥山經圖〉成書年代、思想考論》，《求是學刊》2010 年第 6 期，136—142 頁。

呂鵬志：《早期靈寶經的天書觀》，郭武主編：《“道教教義與現代社會”國際學術研討會論文集》，上海：上海古籍出版社，2003 年，593—594 頁。

——《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局，2008 年。中文稿曾在《宗教學研究》2007 年第 2 期至 2008 年第 1 期分四期連載。英文縮寫稿見 “Daoist Rituals”，in John Lagerwey & Lü Pengzhi eds. , *Early Chinese Religion, Part Two, The Period of Division (220 - 589 AD.)*, Leiden, Brill, 2010, pp. 1245 - 1349.

——《天師道旨教齋考(上篇)》，《中研院歷史語言研究所集刊》第八十本第三分，2009 年 9 月，355—402 頁；《(下篇)》，第八十本第四分，2009 年 12 月，507—553 頁。英文稿簡本，見 Florian Reiter ed. , *The Foundations of Daoist Rituals*, Weisbaden, 2009, pp. 165 - 188.

——《攝召北酆鬼魔赤書玉訣與靈寶五篇真文——〈太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經〉校讀拾遺》，《宗教學研究》2010 年第 4 期，20—30 頁。英文版見 “The Jade Instruction on the Red Writings for Summoning Ghosts and Demons of the Northern Feng Mountain and the Five Lingbao True Writs ”, in Florian C. Reiter ed. , *Exorcism in Religious Daoism*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2011, pp. 31 - 49.

——《靈寶六齋考》，《文史》2011 年第 3 輯，85—125 頁。

——“The Lingbao Fast of the Three Primes and the Daoist Middle Prime Festival: A Critical Study of the *Taishang Dongxuan Lingbao Sanyuan Pinjie Jing*”, *Cahier d'Extrême-Asie*, Vol. 20, 2011, pp. 35 - 61.《靈寶三元齋和道教中元節——〈太上洞玄靈寶三元品戒經〉考論》，《文史》2013 年第 1 輯，151—174 頁。

——《早期靈寶傳授儀——陸修靜(406—477)〈太上洞玄靈寶授度儀〉考

論》，提交“比較視野中的道教儀式”國際學術研討會論文，香港，2015年12月，會議論文集，264—313頁。

——《敦煌寫本 P. 2440〈靈寶真一五稱經〉校補解題》，《饒學與華學——第二屆饒宗頤與華學暨香港大學饒宗頤學術館成立十週年慶典國際學術研討會論文集》，上海：上海辭書出版社，2016年6月，402—431頁。

Lü Pengzhi et Sigwalt, Patrick, “Les Textes du Lingbao Ancien dans L'Histoire du Taoïsme”, *T'oung Pao*, Vol. 91, Leiden, Brill, 2005, pp. 183 – 209.

馬承玉：《敦煌本古靈寶經作者質疑》，《宗教學研究》2005年第1期，1—2頁。

前田繁樹(Maeda, Shigeki)：《「敦煌本」と「道藏本」の差異について—古「靈寶經」を中心として—》，1994年初刊，此據氏著：《初期道教經典の形成》，東京：汲古書院，2004年，373—395頁。

——《「老君說一百八十戒序」の成立について》，1985年初刊，此據氏著《初期道教經典の形成》，64—82頁。

牧田諦亮(Makita, Tairyō)：《慧遠とその時代》，1962年英文初刊，此據氏著：《中國仏教史研究 第一》，東京：大東出版社，1981年。

丸山宏(Maruyama, Hiroshi)：《陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉初探》，《第一屆道教仙道文化國際研討會論文集》，高雄，2006年，623—640頁。

——《道教儀禮文書の歴史的研究》，東京：汲古書院，2004年。

Maspero, Henri(馬伯樂)，*Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, Tome. II, *Le Taoïsme*, Paris: Civilisations du Sud, 1950.

——川勝義雄日譯本《道教：不死の探究》，東京：東海大學出版會，1966年；東京：平凡社，1978年。

——*Le Taoïsme et les religions chinoises*, Préface de Max Kaltenmark,

Gallimard, 1971.

——*Taoism and Chinese Religion*, Translated by Frank A. Kierman, Jr., The University of Massachusetts Press, Amherst, 1981.

松本浩一(Matsumoto Kouichi):《葬禮・祭禮にみる宋代宗教史の一傾向》,載宋代史研究會編:《宋代の社會と文化》,東京:汲古書院,1983年,169—194頁。

——《道教と宗教儀禮》,1983年初刊於福井康順等責任編集:《道教》第一卷,此據朱越利中譯本,上海:上海古籍出版社,1990年,184—187頁。

——《宋代の道教と民間信仰》,東京:汲古書院,2006年。

道端良秀(Michihata, Ryoshu):《菩薩思想の展開と菩薩僧》,此據氏著:《中國佛教史研究》,京都:法藏館,1970年,167—213頁。

閔智亨:《道教儀範》,臺北:新文豐出版公司,1995年。

宮井里佳(Miyai, Rika):《中國における「頭破作七分」の受容と展開》,《佛教史學研究》第40卷第1號,1997年,1—17頁。

望月信亨(Mochizuki, Shinkō):《仏教經典成立史論》,京都:法藏館,1946年。

Morgan, Carole (茅甘), “Inscribed Stones: A Note on A Tang and Song Dynasty Burial Rite”, *T'oung Pao*, Vol. 82, 1996, pp. 317 – 318. 楊民中譯文《論唐宋的墓葬刻石》,《法國漢學》第五輯,北京:中華書局,2000年,150—186頁。

森章司(Mori, Shoji)編:《戒律の世界》,東京:溪水社,1993年。

麥谷邦夫(Mugitani, Kunio):《初期道教における救済思想》,《東洋文化》第57號,1977年,41—53頁。



——《論〈老子想爾注〉》，1985年初刊，此據李穌書中譯文，《早期中國史研究》第五卷第一期，2013年，27—32頁。

——《道教における天界説の諸相——道教教理體系化の試みとの関連ぞ》，《東洋學術研究》第27號別冊，1988年，54—73頁。

——《梁天監十八年紀年有銘墓磚和天監年間的陶弘景》，1993年日文初刊，此據孫路易譯文，載《日本東方學》第一輯，北京：中華書局，2007年，80—97頁。

——《真父母考——道教における真父母の概念と孝をめぐる》，氏編：《中國中世社會と宗教》，京都：道氣社，2002年，19—38頁。

——《〈道教義樞〉と南北朝隋初唐期の道教教理學》，氏編：《三教交渉論叢》，京都大學人文科學研究所，2005年，99—185頁。

——《三教交渉論叢續編》，京都大學人文科學研究所，2011年。

中嶋隆藏(Nakajima, Ryuzo)：《雲笈七籤の基礎的研究》，東京：研文出版，2004年。

仁井田陞(Niida Noboru)著、池田溫編集代表：《唐令拾遺補》，東京：東京大學出版會，1997年。

西脇常記(Nishiwaki, Tsuneki)：《ベルリン・トルファン・コレクション 道教文書》，《京都大學総合人間學部紀要》，第六卷，1999年。

——*Chinesische Texte vermischten Inhalts aus der Berliner Turfansammlung*，Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001.

——《ドイツ將來のトルファン漢語文書》，京都：京都大學學術出版會，2002年。

鈕衛星：《西望梵天——漢譯佛經中的天文學源流》，上海：上海交通大學出版社，2004年。

小幡みちる(Obata, Michiru)《『要修科儀戒律鈔』にみえる書儀につい

て》,《史滴》33 號,2011 年,91—110 頁。

横超慧日(Ocho, Enichi):《中國佛教に於ける大乘思想の興起》,1943 年初刊,此據氏著:《中國仏教の研究》一,京都:法藏館,1958 年;1976 年,290—325 頁。

小田義久(Oda, Yoshihisa)責任編集:《大谷文書集成》第一卷,京都:法藏館,1984 年。

——《大谷文書集成》第二卷,京都:法藏館,1990 年。

大淵忍爾(Ōfuchi, Ninji):《敦煌道經目錄》,京都:法藏館,1960 年。

——《敦煌殘卷三則》,《福井博士頌壽記念・東洋思想論集》,東京:福井博士頌壽記念論文集刊行會,1960 年,109—127 頁。後改訂收入《道教とその經典》,591—606 頁。

——《道教史の研究》,岡山:岡山大學共濟會書籍部,1964 年。

——“On Ku Ling-pao-ching,” *Acta Asiatica*, No. 27, 1974, pp. 33 - 56. 並參劉波譯、王承文審校《論古靈寶經》,《道家文化研究》第 13 輯,北京:三聯書店,1998 年,485—506 頁。

——“The Formation of the Taoist Canon”, Holmes Welch and Anna Seidel ed., *Facets of Taoism*, New Haven and London: Yale University Press, 1979, pp. 253 - 267.

——《敦煌道經・目錄編》,東京:福武書店,1978 年。

——《敦煌道經・圖錄編》,東京:福武書店,1979 年。

——《中國人の宗教儀禮——佛教・道教・民間信仰》,東京:福武書店,1983 年。

——《道教における三元説の生成と展開》,《東方宗教》第 66 號,1985 年,1—21 頁。

——《初期の道教—道教史の研究 其の一—》,東京:創文社,1991 年。

——《道教とその經典—道教史の研究 其の二—》,東京:創文社,1997 年。

——雋雪艷、趙蓉譯《敦煌道經・目錄編》(上、下),濟南:齊魯書社,2016年10月。

大淵忍爾、石井昌子、尾崎正治編:《六朝唐宋の古文獻所引道教典籍目錄・索引》(改訂増補版),東京:國書刊行會,1999年。

小野沢精一(Onozawa, Seiichi)、福永光司、山井湧編著:《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》,1978年日文初版,此據李慶中譯本,上海:上海人民出版社,1990年。

大内文雄(Ouchi, Fumio):《梁代佛教類聚書と經律異相》,1977年初刊,此據氏著:《南北朝隋唐期佛教史研究》,京都:法藏館,2013年,35—70頁。

尾崎正治(Ozaki, Masaharu):《道士——在家から出家へ》,《歴史における民衆と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》,東京:國書刊行會,1982年,205—220頁。

——“The History of the Evolution of Taoist Scriptures”, *Acta Asiatica* No. 68, 1995, pp. 37 - 57.

Palumbo, Antonello(白安敦), “On the Author and Date of the *Zhenzheng lun* 甄正論 An Obscure Page in the Struggle between Buddhists and Taoism in Medieval China.” *Annali Istituto Universitario Orientale*, Vol. 57, Fascicolo 3 - 4, (Napoli, 1997), pp. 305 - 322.

潘雨廷:《孟法師考》,此據氏著:《道教史發微》,上海:上海社會科學院出版社,2003年,98—101頁。

龐樸:《一種有機的宇宙生成圖式》,《道家文化研究》第17輯,北京:三聯書店,1999年,301—305頁。

伯希和(Pelliot, Paul):《庫車地區考古筆記》,載耿昇譯:《伯希和西域探險記》,昆明:雲南人民出版社,2001年,222—247頁。

Penny, Benjamin (裴凝), “Buddhism and Taoism in the 180 *Precepts Spoken by Lord Lao*.” *Taoist Resources*, Vol. 6, No. 2, 1996, pp. 1–16. 日譯文見山田利明、田中文雄編:《道教の歴史と文化》,東京:雄山閣,1998年,91—113頁。

蒲亨強、彭李玲:《〈太上洞玄靈寶授度儀〉音樂資料研究》,《樂府新聲》2007年第2期,73—77頁。

卿希泰主編:《中國道教史》第一卷,成都:四川人民出版社,1988年;修訂本,1996年。

曲安京:《中國曆法與數學》,北京:科學出版社,2005年。

饒宗頤:《〈老子想爾注〉校證》,上海:上海古籍出版社,1991年。

Raz, Gil(李福), “Time Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and the Eight Archivists,” *Asia Major* 3<sup>rd</sup>, Vol. 18, No. 2, 2005, pp. 27–56.

———*The Emergence of Daoism: Creation of Tradition*, London and New York: Routledge, 2012.

任繼愈主編:《道藏提要》,北京:中國社會科學出版社,1991年。

———《中國道教史》,上海:上海人民出版社,1990年初版,此據北京:中國社會科學出版社,2001年增訂本。

———《中國佛教史》第二卷,北京:中國社會科學出版社,1985年。

Robinet, Isabelle (賀碧來), “Metamorphosis and Deliverance from the

Corpse in Taoism”, *History of Religions*, Vol. 19, No. 1. 1979, pp. 37 – 70.

——*La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*, Tome Premier, Paris, 1984.

——“Notes préliminaires sur quelques antinomies fondamentales entre le bouddhisme et le taoïsme,” 1984 年法文初刊, 此據萬毅中譯文《佛道基本矛盾初探》,《法國漢學》第七輯, 168—187 頁。

——*Histoire du Taoïsme des origines au XIVe siècle*, Paris: Cerf. 1992; *Taoism: Growth of A Religion*, Translated by Phyllis Brooks, Stanford, California: Stanford University Press, 1997.

——Translated by Phyllis Brooks, “Genesis and Pre-cosmic Eras in Daoism”, 李焯然、陳萬成主編:《道苑繽紛錄——柳存仁教授八十五歲祝壽論文集》,香港:商務印書館, 2002 年, 144—184 頁。

Robson, James(羅柏松), *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue) in Medieval China*, Harvard University Press, 2009.

榮新江:《王延德所見高昌回鶻大藏經及其他》,《慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集》,石家莊:河北教育出版社, 1997 年, 267—272 頁。

——《德國“吐魯番收集品”中的漢文典籍與文書》,《華學》第三輯,北京:紫禁城出版社, 1998 年, 309—325 頁。

——《唐代西州的道教》,《敦煌吐魯番研究》第四卷,北京:北京大學出版社, 1999 年, 127—144 頁。

——《驚沙撼大漠——向達的敦煌考察及其學術意義》,《敦煌吐魯番研究》第七卷,北京:中華書局, 2004 年, 99—127 頁。收入氏著:《辨偽與存真——敦煌學論集》,上海:上海古籍出版社, 2010 年, 199—235 頁。節本又見沙知編:《向達學記》,北京:三聯書店, 2010 年, 92—118 頁。

——《唐代西域的漢化佛寺系統》, 2005 年初刊, 此據氏著:《絲綢之路與東西文化交流》,北京:北京大學出版社, 2015 年, 153—160 頁。

——《吐魯番文書總目(歐美收藏卷)》,武漢:武漢大學出版社, 2007 年。

M・サソー(Saso, Michael 薩梭):《道教研究の方法—靈寶真文を例として—》,《東方宗教》第50號,1977年,22—40頁。

——*The Teachings of Taoist Master Chuang*, New Haven: Yale University Press, 1978.

Schipper, Kristofer M. (施舟人), “A Study of *Buxu*: Taoist Liturgical Hymn and Dance,” in *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, Pen-Yeh Tsao and Daniel P. L. Law eds., Hng Kong: The Society for Ethnomusicological Research in Hong Kong, 1989, pp. 110 - 120. 此文中文版《步虛的研究》,又見《道教學探索》第2號,1989年,437—450頁。

——山田利明訳:《靈寶科儀の展開》,酒井忠夫、福井文雅、山田利明編:《日本・中國の宗教文化の研究》,東京:平河出版社,1991年9月,219—231頁。

Schipper, Kristofer(施舟人)and Verellen, Franciscus(傅飛嵐) eds., *The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang*, Volume I, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2004.

Seidel, Anna K. (索安), “*Post-Mortem Immortality or: The Taoist Resurrection of the Body*,” *Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions. Dedicated to R. J. Zwi Werblowsky*, eds., S. Shaked, D. Shulman, and G. G. Stroumsa, Leiden E. J. Brill, 1987, pp. 223 - 237.

——“Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha”, M. Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Brussels, 1983, pp. 291 - 371. 劉屹中譯文《國之重寶與道教秘寶》,《法國漢學》第四輯,北京:中華書局,1999年,42—127頁。

——“Chronicle of Taoist Studies in the West 1950 - 1990,” *Cahier d'Extrême-Asie*, Vol. 5, 1989 - 1990, pp. 223 - 347. 此據呂鵬志、陳平等譯《西方道教研究編年史》,北京:中華書局,2002年。

Sellmann, James D. (賽道明), "The 'Cosmic Talisman' of Liturgical Taoism: An Analysis of the Structure and Content of the *Ling pao chen wen*," *Chinese Culture*, Vol. 24, No. 3, 1983, pp. 57 - 70.

——詹石窗、徐益明中譯文《道教的宇宙之符——〈靈寶真文〉的內容和結構分析》，《宗教學研究》1986年第2期，92—97頁。

——“Establishing the Altar: The Realized Writ of the Announcement Rite in the Grand *Jiao*,” *Journal of Daoist Studies*, Vol. 1, 2008, pp. 124 - 141.

陝西省文物管理委員會：《西安南郊龐留村的唐墓》，《文物參考資料》1958年第10期，40—43頁。

沈曾植撰、錢仲聯輯：《海日樓札叢（外一種）》，上海：上海古籍出版社，2009年，229—271頁。

石衍豐：《道教的元始天尊和盤古神話》，1985年初刊，此據《無名集——石衍豐宗教研究論稿》，成都：巴蜀書社，2008年，110—120頁。

——《〈枕中書〉及其作者》，1986年初刊，此據《無名集——石衍豐宗教研究論稿》，269—275頁。

史孝君：《論煉度儀》，《中國道教》2004年第1期，26—32頁。

Sigwalt, Patrick (史格韋), "Le Rite Funéraire Lingbao à Travers le *Wulian Shengshi Jing* (V<sup>e</sup> Siècle)," *T'oung Pao*, Vol. 92, 2006, pp. 324 - 372.

Strickmann, Michel (司馬虛), "The Mao-Shan Revelation: Taoism and the Aristocracy," *T'oung Pao*, Vol. 63, 1977, p. 19. 又見宮川尚志、安倍道子日譯文《茅山における啟示—道教と貴族社會—》，收入酒井忠夫編：《道教の総合的研究》，東京：國書刊行會，1977年。

——“The Longest Taoist Scripture,” *History of Religions*, No. 17, 1978, pp. 188 - 189. 劉屹譯：《最長的道經》，《法國漢學》第七輯，北京：中華書局，2002

年,188—211 頁。

——“History, Anthropology, and Chinese Religion”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 40, No. 1, 1980, pp. 201 - 248.

—— Bernard Faure ed., *Chinese Magic Medicine*, Stanford University Press, 2002.

孫昌武:《唐代長安道觀及其社會文化活動》,此據氏著:《道教與唐代文學》,北京:人民文學出版社,2001 年,411—412 頁。

孫翀:《陸修靜傳記資料補釋》,《世界宗教文化》2009 年第 4 期,58—61 頁。

孫繼民:《李筌〈太白陰經〉瑣見》,《魏晉南北朝隋唐史資料》第七期,1985 年,56—63 頁。

——《〈李衛公問對〉辨析》,《魏晉南北朝隋唐史資料》第八期,1986 年,60—67 頁。

——《敦煌吐魯番所出唐代軍事文書初探》,北京:中國社會科學出版社,2000 年。

——《唐代瀚海軍文書研究》,蘭州:甘肅人民出版社,2002 年。

砂山稔(Sunayama, Minoru):《〈靈寶度人經〉四注劄記》,《世界宗教研究》1984 年第 2 期,30—48 頁。

——《「靈寶度人經」四注の成立と各注の思想について—「度人經」解釈と重玄派—》,收入氏著:《隋唐道教思想史研究》,東京:平河出版社,1990 年,272—304 頁。

湯一介:《“承負說”與“輪回說”》,原載《魏晉南北朝時期的道教》,此據《當代學者自選文庫·湯一介卷》,合肥:安徽教育出版社,1999 年,486—497 頁。

Trombert, Éric(童丕) avec la collaboration de Ikeda On(池田溫) et Zhang Guangda(張廣達), *Les Manuscrits Chinois de Koutcha: Fonds Pelliot de la*



*Bibliothèque Nationale de France*, Paris, 2000.

土屋昌明(Tsuchiya, Masaaki):《靈寶經十二部「本文」の文獻的問題から道教の文字説へ》,《洞天福地研究》第5號,東京:好文出版,2014年,51—80頁。

塚本善隆(Tsukamoto, Zenryu):《魏書釈老志の研究》,《塚本善隆著作集》第一卷,東京:大東出版社,1974年,此據林保堯中譯本《魏書釋老志研究》,新竹:覺風佛教藝術文化基金會,2008年。

都築晶子(Tsuzuki, Akiko):《六朝時代における個人と「家」—六朝道教經典を通して》,《名古屋大學東洋史研究報告》第14號,1989年,19—25頁。

——《六朝後半期における道館の成立——山中修道》,《小田義久博士還曆記念・東洋史論集》,京都:龍谷大學東洋史研究會,1995年,317—351頁。

——《唐代中期の道觀——空間・經濟・戒律》,吉川忠夫編:《唐代の宗教》,京都:朋友書店,2000年,269—296頁。

——《道觀における戒律の成立——「洞玄靈寶千真科」と「四分律刪繁補闕行事鈔」》,麥谷邦夫編:《中國中世社會と宗教》,京都:道氣社,2002年,59—81頁。

——《道教の科戒に見る仏教の影響——「洞玄靈寶千真科」と「四分律刪繁補闕行事鈔」》,《佛教史學研究》第47卷第2號,2005年,48—64頁。

上原芳太郎(Uehara, Yoshitarō)編:《新西域記》,東京:有光社,1937年。

王炳華:《新疆庫車玉其土爾遺址與唐安西柘厥關》,1987年初刊,此據氏著:《西域考古歷史論集》,北京:中國人民大學出版社,2008年,76—94頁。

王承文:《敦煌本〈太極左仙公請問經〉考論》,《道家文化研究》第13輯,北京:三聯書店,1998年,156—199頁。

——《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,北京:中華書局,2002年。

——《敦煌古靈寶經與陸修靜“三洞學說的來源”》，黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》，香港：中華書局，2003年，72—102頁。

——《古靈寶經“五老帝君”與中古道教經教學說的建構》，《2006道文化國際學術研討會論文集》，高雄：昶景文化事業有限公司，2006年，233—259頁。

——佐野誠子譯《靈寶「天文」信仰と古靈寶經教義の展開—敦煌本「太上洞玄靈寶真文度人本行妙經」を中心に—》，京都大學人文科學研究所編：《中國宗教文獻研究》，京都：臨川書店，2007年，293—335頁。

——《南朝天師道“七部經書”分類體制考釋》，《文史》2008年第1期，83—117頁。

——《論中古時期道教“三清”神靈體系的形成——以敦煌本〈靈寶真文度人本行妙經〉為中心的考察》，《中山大學學報》2008年第2期，34—59頁。

——《論隋唐道教分類體系的確立及其意義》，《敦煌學》第27輯，臺北：樂學書局，2008年，23—42頁。

——《南朝道教從“三洞經書”向“七部經書”轉變原因考察》，鄭開主編：《水窮雲起集——道教文獻研究的舊學新知》，北京：社會科學文獻出版社，2009年，25—50頁。

——Translated by Gil Raz, “The Revelation and Classification of Daoist Scriptures,” in John Lagerwey and Lü Pengzhi eds., *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220 – 589 AD)*, Volume Two, Leiden, Boston: Brill, 2010, pp. 775 – 888.

——《古靈寶經與〈大方廣佛華嚴經〉等佛經關係考釋》，《文史》2011年第3輯，北京：中華書局，2011年，63—84頁。

——《古靈寶經“元始舊經”和“新經”的主神考釋》，《魏晉南北朝隋唐史資料》第27輯，武漢大學人文社會科學學報編輯部，2011年，170—198頁。收入氏著：《漢晉道教儀式與古靈寶經研究》，北京：中國社會科學出版社，2017年6月，395—431頁。

——《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經的分類及其內在關係考釋——以〈靈寶五篇真文〉與〈道德經〉的關係為中心》，《敦煌學輯刊》2012年第3期，42—60頁。收入氏著：《漢晉道教儀式與古靈寶經研究》，369—395頁。

——《論古靈寶經“天文”和“神符”的淵源——以〈太上洞玄靈寶五符序〉的

釋讀爲中心》，余欣主編：《中古時代的禮儀、宗教與制度》，上海：上海古籍出版社，2012年，339—374頁。

——《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經的分類及其內在關係考釋之二——以古靈寶經“三洞經書”觀念的傳承爲中心》，《敦煌學輯刊》2013年第2期，20—39頁。收入氏著：《漢晉道教儀式與古靈寶經研究》，431—457頁。

——《古靈寶經“元始舊經”和“新經”出世先後考釋——兼對劉屹博士系列質疑的答復》，《中山大學學報》2013年第2期，77—94頁。收入氏著：《漢晉道教儀式與古靈寶經研究》，562—600頁。

——《陸修靜道教信仰從天師道向靈寶經轉變論考(上)——以陸修靜所撰〈道門科略〉爲起點的考察》，《宗教學研究》2014年第2期，1—10頁。

——《陸修靜道教信仰從天師道向靈寶經轉變論考(下)——以陸修靜所撰〈道門科略〉爲起點的考察》，《宗教學研究》2014年第3期，20—32頁。以上兩篇，收入氏著：《漢晉道教儀式與古靈寶經研究》，653—706頁。

——《中古道教“步虛”儀的起源與古靈寶經分類論考——以〈洞玄靈寶玉京山步虛經〉爲中心的考察》，《中山大學學報》2014年第4期，68—90頁。收入氏著：《漢晉道教儀式與古靈寶經研究》，459—503頁。

——《“靈寶自然天文”與中古道教經教體系的構建》，潘崇賢、梁發主編《道教與星斗信仰》，濟南：齊魯書社，2014年，46—106頁。

——富田繪美譯：《漢晉の道教における「靜室」と齋戒制度の淵源に関する考察》，《中國史の時代區分の現在》，東京：汲古書院，2015年，145—224頁。

——《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經分類時間邏輯問題論考》，《魏晉南北朝隋唐史資料》第33輯，上海：上海古籍出版社，2016年，177—210頁。收入氏著：《漢晉道教儀式與古靈寶經研究》，503—561頁。

——《從齋戒規範論古代國家祭祀對漢晉道教的影響——兼對呂鵬志博士一系列論著的商榷》，《中山大學學報》2016年第2期，77—102頁。

——《古代國家祭祀與漢唐道教“八節齋”淵源論考(上)——兼對呂鵬志博士一系列質疑的答復》，《宗教學研究》2016年第2期，1—15頁。

——《古代國家祭祀與漢唐道教“八節齋”淵源論考(下)——兼對呂鵬志博士一系列質疑的答復》，《宗教學研究》2016年第3期，10—21頁。

——《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經出世論考(上篇)——兼對古靈寶經出

世時間下限的考定》，《敦煌學輯刊》2016年第2期，1—21頁。

——《敦煌本〈靈寶經目〉與古靈寶經出世論考（下篇）——兼對古靈寶經出世時間下限的考定》，《敦煌學輯刊》2016年第3期，33—48頁。以上兩篇，收入氏著：《漢晉道教儀式與古靈寶經研究》，601—653頁。

——《漢晉道教定期齋戒與佛教布薩制度關係論考》，《中山大學學報》2017年第1期，99—124頁。

——《論漢晉道教“靜室”的性質和來源》，《學術研究》2017年第2期，109—123頁。

——《漢晉道教儀式與古靈寶經研究》，北京：中國社會科學出版社，2017年6月。

王皓月：《〈玄覽人鳥山經圖〉の成立とその影響》，《東洋の思想と宗教》第28號，2011年，58—76頁。

——《「枕中書」の真偽に關する考察》，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第1分冊第57號，2012年，83—97頁。

——《靈寶經の研究——陸修靜と靈寶經の關係を中心に——》，日本早稻田大學博士學位論文，2012年。

——《〈三天正法經〉的成書和演變》，《世界宗教文化》2013年第6期，71—77頁。

——《道教中的“梵音”與中夏音——〈靈寶經〉所見老子化胡說》，《商丘師範學院學報》2014年第4期，16—20頁。

——《早期道教醮祭與齋法相融合的考察——以“人鳥山醮祭”為例》，《宗教學研究》2014年第1期，34—38頁。

——《再論〈靈寶經〉中“元始舊經”的含義》，《世界宗教研究》2014年第2期，85—91頁。

——《析經求真——陸修靜與靈寶經關係新探》，北京：中華書局，2017年1月。

王建榮：《唐女青文五嶽鎮墓刻石考釋》，西安碑林博物館編：《碑林集刊》（十五），西安：三秦出版社，2009年，84—88頁。

王卡：《元始天王與盤古開天闢地》，1989年初刊，此據氏著：《道教經史論叢》，成都：巴蜀書社，2007年，70—86頁。

——《敦煌本〈靈寶金錄齋儀〉校讀記》，1995年初刊，此據氏著：《道教經史論叢》，340—365頁。

——《敦煌道經校讀三則》，《道教文化研究》第13輯，北京：三聯書店，1998年，118—129頁。

——《敦煌本〈洞玄靈寶九天生神章經疏〉考釋》，《敦煌學輯刊》2002年第2期，73—75頁。

——《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》，北京：中國社會科學出版社，2004年。

——《敦煌本〈三元威儀真經〉校補記》，此據氏著：《道教經史論叢》，成都：巴蜀書社，2007年，366—407頁。又見《天台山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集》，杭州：浙江古籍出版社，2008年，731—751頁。

——《〈敦煌道教文獻研究·目錄〉補正》，《敦煌學輯刊》2007年第3期，1—4頁。

王三慶：《三洞道士朱法滿編〈道士吉凶儀並序〉初探》，《第五屆唐代文化學術研討會論文集》，高雄：麗文文化事業股份有限公司，2001年，17—43頁。

王世和、樓宇棟：《唐橋陵勘查記》，《考古與文物》1980年第4期，54—61、69頁。

王素：《敦煌吐魯番文獻》，北京：文物出版社，2002年。

王小盾：《早期道教的音樂與儀軌》，1990年初刊，此據氏著（王昆吾）：《中國早期藝術與宗教》，上海：東方出版中心，1998年，429—466頁。

——《道教步虛舞——兼論道教歌舞和巫舞在宗教功能上的聯繫與區別》，張榮明主編：《道佛儒思想與中國傳統文化》，上海：上海人民出版社，1994年，69—89頁。

王育成：《唐宋道教秘篆文釋例》，《中國歷史博物館館刊》1991 年第 15、16 期，82—94、46 頁。

——《文物所見中國古代道符述論》，《道家文化研究》第 9 輯，上海：上海古籍出版社，1996 年，267—301 頁。

王宗昱：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001 年。

——《評張萱清真館本〈雲笈七籤〉》，黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》，香港：中華書局，2003 年，103—120 頁。

——《〈太上靈寶五符序〉裏的傳說》，《2006 道文化國際學術研討會論文集》，107—113 頁。

——《〈赤松子章曆〉的成書時代》，Florian C. Reiter, ed., *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 206 - 216.

翁善良、羅偉先：《成都東郊北宋張確夫婦墓》，《文物》1990 年第 3 期，1—13 頁。

吳羽：《敦煌寫本中所見道教〈十戒經〉傳授盟文及儀式考略》，《敦煌研究》2007 年第 1 期，73—78 頁。

——《“陽九百六”對中古政治、社會與宗教的影響》，《學術月刊》2014 年第 2 期，144—154 頁。

伍成泉：《漢末魏晉南北朝道教戒律規範研究》，成都：巴蜀書社，2006 年。

向達：《敦煌餘錄》，收入榮新江編：《向達先生敦煌遺墨》，北京：中華書局，2010 年。

蕭登福：《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》，臺北：學生書局，1989 年。

——《六朝道教靈寶派研究》，臺北：新文豐出版公司，2008 年。

謝聰輝：《一卷本〈度人經〉及其在臺灣正一派的運用析論》，《中國學術年刊》第30期春季號，2008年，105—136頁。

——《〈度人經〉在臺灣“伏章”儀節的運用內涵》，Florian C. Reiter ed., *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 71–83.

謝世維：《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。

——《經典、靈圖與授度：〈洞玄靈寶二十四生圖〉研究》，《文與哲》第20期，2012年6月，95—126頁。

——《大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。

徐蘋芳：《唐宋墓葬中的“明器神煞”與“墓儀”制度——讀〈大漢原陵秘葬經〉劄記》，1963年初刊，此據氏著：《中國歷史考古學論叢》，臺北：允晨文化，1994年，277—314頁。

徐菲：《〈靈寶赤帝煉度五仙安靈鎮神三炁天文〉簡析》，《宗教學研究》2010年第3期，179—182頁。

——《道教鎮墓中央真文的文化分析》，《中華文化論壇》2008年第3期，93—97頁。

山田明廣(Yamada, Akihiro)：《塗炭齋考——陸修靜の三元塗炭齋を軸として》，《東方宗教》第100號，2002年，47—67頁。

——《道教齋における自虐行為の效能およびその衰退について—塗炭齋を中心として—》，2004年初刊，此據氏著：《臺灣道教における齋儀》，57—75頁。

——《臺灣道教における齋儀—その源流と展開—》，東京：大河書房，2015年。

山田俊(Yamada, Takashi):《「古靈寶經」の得道論》,1995年初刊,增訂後收入氏著:《唐初道教思想史研究——「太玄真一本際經」の成立と思想》,京都:平樂寺書店,1999年,213—235頁。

——《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本際經〉の成立と思想》,京都:平樂寺書店,1999年。

——《元始天尊と靈寶經系經典》,《講座道教》第一卷《道教の神神と經典》,東京:雄山閣出版,1999年,38—54頁。

山田利明(Yamada, Toshiaki):《〈靈寶五符〉の成立とその符瑞的性格》,安居香山編:《讖緯思想の綜合的研究》,東京:國書刊行會,1984年,165—196頁。

——《道藏十二類成立に関する一資料の背景》,《牧尾良海博士頌壽記念論集:中國の宗教・思想と科學》,1984年,519—537頁。

——《「五符序」形成考——樂子長をめぐる》,秋月觀暎編:《道教と宗教文化》,東京:平河出版社,1987年,122—135頁。

——《初期靈寶經に見える養生思想》,坂出祥伸編:《中國古代養生思想の總合的研究》,東京:平河出版社,1988年,503—522頁。

——“Longevity Techniques and the Compilation of the *Lingbao wufuxu*,” in Livia Kohn in cooperation with Yoshinobu Sakade, *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1989, pp. 99 – 124.

——《「靈寶度人經」と靈寶祭儀の形成——「道君序」の誦經儀禮》,1991年初刊,改題爲《「靈寶度人經」誦經儀の形成》,收入氏著:《六朝道教儀禮の研究》,263—288頁。

——《靈寶齋における齋戒の意義—懺悔と功德—》,酒井忠夫編:《台湾の宗教と中國文化》,東京:風響社,1992年,283—300頁。

——《道教における齋法の成立》,1994年初刊,收入氏著:《六朝道教儀禮の研究》,173—208頁。

——《靈寶經と大乘思想——靈寶齋の思想的基盤》,《東洋大學中國哲學文學科紀要》第6號,1998年,51—68頁;以《靈寶齋の思想的基盤》爲題,收入氏



著：《六朝道教儀禮の研究》，209—228 頁。

——《『抱朴子』に見える靈寶經の信仰》，《六朝道教儀禮の研究》，353—368 頁。

——《六朝道教儀禮の研究》，東京：東方書店，1999 年。

——translated by Livia Kohn, “The Lingbao School,” in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*, Leiden: Brill, 2000, pp. 225 – 255.

楊富學、李永平：《甘肅省博物館藏道教〈十戒經傳授盟文〉》，《宗教學研究》2001 年第 1 期，97—100、111 頁。

楊立華：《論早期〈上清經〉的出世及其與〈太平經〉的關係》，1999 年初刊，此據氏著：《匿名的拼接——內丹觀念下道教長生技術的展開》，北京：北京大學出版社，2002 年，202—211 頁。

安居香山 (Yasui, Kōsan)、中村璋八 (Nakamura, Shōhachi) 輯：《緯書集成》，日文本 1971—1992 年；此據中文本，石家莊：河北人民出版社，1994 年。

尹夏清、呼林貴：《陝西發現的唐代鎮墓石初步探索》，《碑林集刊》(十一)，西安：陝西人民美術出版社，2005 年，295—302 頁。

葉貴良：《敦煌道經寫本與詞彙研究》，成都：巴蜀書社，2007 年。

——《敦煌本〈太上洞玄靈寶無量度人上品妙經〉輯校》，成都：四川大學出版社，2012 年。

橫手裕 (Yokote, Yutaka)：《張宇初の齋法觀とその周辺——南昌派考察序説——》，小林正美編：《道教の齋法儀禮を思想史的研究》，東京：知泉書館，2006 年，117—135 頁。

吉岡義豐 (Yoshioka, Yoshitoyo)：《敦煌本十戒經について》，1961 年初刊，此據《吉岡義豐著作集》第二卷，東京：五月書房，1989 年，242—254 頁。

——《仏教十戒思想の中國的受容》，1961年初刊，此據《吉岡義豐著作集》第二卷，255—276頁。

——《齋戒錄と至言總》，1967年初刊，此據《吉岡義豐著作集》第二卷，277—298頁。

——《仏教の影響による道教戒の形成——特に十戒十二可從戒を中心として》，1967年初刊，此據《吉岡義豐著作集》第二卷，299—318頁。

吉川忠夫(Yoshikawa, Tadao)、麥谷邦夫編：《真誥研究(譯注篇)》，京都大學人文科學研究所，2000年。

曾召南：《三十六天說是怎樣形成的》1993年初刊，此據《學步集——曾召南道教研究論稿》，成都：巴蜀書社，2008年，281—288頁。

張超然：《早期道教喪葬儀式的形成》，《輔仁宗教研究》第20期，2010年春，27—66頁。

——《道教靈寶派度亡經典的形成：從〈元始五老赤書玉篇真文天書經〉到〈洞玄無量度人上品妙經〉》，《輔仁宗教研究》第22期，2011年春，29—62頁。

——《來自死者的殃殺：中古天師道喪葬儀式中的驅邪對象》，《輔仁宗教研究》第25期，2012年秋，169—194頁。

——《〈道德經〉的傳授、誦讀與道教法位階次》，《輔仁宗教研究》第27期，2013年秋，63—92頁。

張達宏、王自力：《西安東郊田家灣唐墓》，《中國考古學年鑒·1995》，北京：文物出版社，1997年，250—251頁。

張廣達：《唐代龜茲地區水利》，2000年法文初刊，此據文欣中譯文，載《張廣達文集》之《文書 典籍與西域史地》，桂林：廣西師範大學出版社，2008年，71—79頁。

張廣達、榮新江：《吐魯番綠洲及其探險簡史》，1999年英文初刊，此據張廣

達：《文書 典籍與西域史地》，92—113 頁。

張平：《龜茲考古中所見唐代重要駐屯史跡》，《唐史論叢》第九輯，西安：三秦出版社，2007 年，192 頁。

張全民：《〈唐玄濟先生墓誌銘〉與有關道教問題考略》，2011 年會議論文，正式發表於《唐史論叢》第十四輯，西安：陝西師範大學出版社，2012 年，227—232 頁。

張勛燎、白彬：《中國道教考古》，北京：綫裝書局，2006 年。

張雲江：《至元十八年焚燬道經事考辨》，《世界宗教研究》2014 年第 4 期，66—73 頁。

張澤洪：《道教齋醮符咒儀式》，成都：巴蜀書社，1999 年。

鄭燦山：《洞玄靈寶玉京山步虛經經文年代考證》，2008 年 12 月首次發表，後以《六朝道經〈玉京山步虛經〉經文年代考證》為題，正式刊發於韓國外國語大學中國學研究會出版的《中國學研究》第 72 輯，2015 年 5 月，221—266 頁。

周冶：《南岳夫人魏華存新考》，2006 年第 2 期，65—71 頁。

朱越利：《六朝上清經的隱書之道》，《宗教學研究》2001 年第 2 期，1—12 頁。

Zürcher, Erik(許理和), “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence,” *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 84 - 147.

——“Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism”, in *Leyden Studies in Sinology*, Leiden: Brill, 1981, pp. 34 - 56.

——“Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval

Chinese Buddhism", *T'oung Pao* Vol. 68, 1982, pp. 1 - 75.

——Johnathan A. Silk ed., *Buddhism in China: Collected Papers of Erik Zürcher*, Leiden: Brill, 2013.

# 索引

## I. 神名、人名索引

---

### B

---

寶唱 494, 496

鮑靖 594, 606

---

### C

---

曹植 432—434

長生大帝 465

陳景元 466, 468, 470

陳瑞 132

成玄英 466, 478, 719, 726

---

### D

---

大孟法師 175

大禹 153, 204, 208, 209, 263, 269, 270, 274,  
285, 313, 314, 317, 322, 331, 333, 348,  
350—353, 355, 360—367, 474, 512, 517,  
527, 573—575, 643

戴逵 330, 539

道安 515, 594, 595

道世 201, 306, 513, 616

道宣 226, 228, 232, 441, 594, 708

帝嚳 153, 204, 263, 270, 313, 314, 360, 362—

364, 389, 390, 474, 527, 572—574, 636—  
638, 640, 643

東海小童 364, 390—392

東華上房靈妃 374

董仲舒 617

杜光庭 408, 444, 447, 453, 588, 644, 686,  
688, 728

度明 642, 723

端方 690—692

---

### F

---

法解 680

法琳 201, 202, 226, 228, 441, 615

費長房 627

佛陀跋陀羅 112

夫差 348, 360, 361, 365, 366, 517, 527, 636,  
637

敷明 723

傅伯長 360, 512, 617

---

### G

---

高上老子 277, 281—283, 289, 386, 517, 555,  
638

高辛 204, 208, 209, 269, 270, 274, 313, 314,

322, 331, 389, 640  
 高玄大法師 369, 371  
 葛榮 306, 355—358, 578  
 葛巢甫 2, 3, 19—23, 27, 28, 31—36, 38—42, 45, 47, 49, 50, 52, 53, 55—57, 63, 64, 68, 70, 72—76, 78, 90, 94, 97, 98, 100, 104, 106, 113, 123, 124, 130, 131, 145, 156, 182—185, 209, 222, 223, 235, 260, 262, 263, 269, 270, 272, 276, 277, 285, 300—302, 304—309, 311—318, 320, 321, 323—333, 336, 338, 339, 345, 346, 356—358, 367, 370, 374, 379, 387, 389, 395—400, 408—410, 413, 446, 451, 469, 472, 473, 476, 482, 484, 485, 501, 510, 528, 529, 538, 540, 541, 545, 547, 548, 554, 558, 578, 583, 593, 597, 606, 616, 617, 632, 634, 636—638, 640—644, 681, 702, 734, 735  
 葛洪 1—3, 21, 27, 31, 40, 70, 73, 74, 94, 98, 106, 174, 182, 283, 284, 306, 308—311, 318, 323, 331, 336, 339, 345, 351—356, 358, 359, 361, 362, 364, 367, 377, 378, 389, 391—393, 422, 484, 486, 511, 517, 572, 574—577, 583, 604, 606, 613, 615, 617, 638, 671  
 葛仙公 19, 32, 61, 65, 70, 71, 76—78, 84, 93—95, 149, 152, 153, 158, 184, 189, 199, 204, 208, 209, 212, 223, 240—243, 257—260, 262—264, 267, 269—271, 275—281, 284, 285, 288—291, 293, 295, 296, 299, 303, 307, 309, 312—314, 317, 318, 322—325, 329—331, 336, 345, 346, 356, 357, 363, 367, 369, 370, 375, 377—380, 384—387, 394—396, 398—405, 407, 408, 410, 428, 429, 437, 441, 444, 446, 469, 484, 491, 511, 512, 518, 519, 525—527, 529, 531, 534—536, 538, 548, 549, 554, 555, 557, 580, 601, 602, 632, 634, 635, 638—645, 714  
 葛玄 21, 28, 31, 47, 51, 70, 73—77, 94, 134,

184, 209, 223, 263, 277, 279, 285, 303, 306—311, 317, 318, 323, 349, 356, 358, 377—388, 398, 401—403, 407, 408, 452, 468, 484, 485, 511, 515—519, 527, 528, 536, 538, 554, 555, 594, 604, 638—641, 714

谷永 618  
 顧歡 349  
 光妙音 401, 403, 407  
 廣成丈人 394

---

## H

---

海安君 311, 317  
 韓終 365, 366, 393  
 韓衆 366, 390—394  
 闔閭 317, 347, 348, 350, 352, 353, 360, 361, 517, 527, 636—638  
 華僑 356  
 華子期 358, 361—366  
 桓玄 315  
 皇老君 77, 78, 583  
 黃帝 119, 204, 350, 421, 423, 531, 536, 574, 577, 613, 615, 637—639, 643, 644, 690—693, 695, 703, 710  
 慧皎 428, 493  
 慧遠 331, 409, 410, 495, 509, 530, 540  
 霍林仙人 358, 365, 366, 390—394

---

## J

---

紀法成 189, 277, 279, 519  
 蔣叔輿 186, 416, 590, 714  
 金明七真 280, 672  
 金仙公主 688, 690, 691, 709, 711  
 金允中 729, 730  
 鳩摩羅什 39, 68, 97, 126, 184, 185, 316, 327, 485, 495, 500, 502, 507, 530, 562, 579, 616, 673  
 九天真王 204, 313, 360, 572, 637

---

**K**

---

開明童子 373,589

康僧會 63,65,74,75,99,101,543,579

---

---

**L**

---

老君 84, 86, 100, 132, 147, 175, 204, 269,  
270, 274, 281, 313, 333, 352—354, 391,  
499, 525, 551, 557, 560, 565, 566, 572,  
573, 575, 577, 583, 585, 615, 630, 723

老子 23, 39, 64, 73, 74, 76—78, 134, 156,  
173, 210, 243, 248, 257, 260, 263, 264,  
271, 281, 284, 293, 295, 296, 348, 352—  
355, 362, 364, 367, 386, 397, 466, 483,  
522, 525, 575, 615, 654, 671, 706

李淳風 391,610

李弘 621

李笙 652,653

李少微 466,469,471,473,478,719,725,727

李無上道 690

李義珪 128,685—690,694,697,699—701,  
709—711,719

林靈素 22,465,645

林靈真 729,730

靈寶君 180,281,598,637

留用光 590

劉混康 729,730

劉敬叔 432

劉璞 355,356,358

劉歆 614

劉裕 66,205,315,621,623

龍樹 495

龍威丈人 347,348,351,352,354,360,366,  
636

甬里先生 361,362,364

陸簡寂 471

陸先生 174,195,199—201,212,355,471,  
563,564

陸修靜 2—4,19—21,23—25,27,28,31,34,  
36,38,39,46—48,51—57,64—67,70—  
73,75,77,78,81,83—85,88—90,93,95,  
98,100,104,107,113,121,126,127,136,  
140,143—145,149—155,158—162,  
167—169,174,177—186,190,194—196,  
198,200—204,206—211,213,222—237,  
239—244,246,254,257—260,262—270,  
272—277,282,286,288,293,300—303,  
305,312—318,320—322,324—328,  
330—339,349,356—360,366,367,369,  
370,372,375,377,389,395,397,400—  
402,404—407,410,413—415,420,421,  
423,424,426,427,434—436,438,439,  
441,444,446,447,449—455,457,458,  
460,461,465,468—471,476—481,485,  
512,523,525,527,536,537,541,558,  
563,564,578,588—590,593,595,596,  
599,607,609,621,622,624,632,633,  
637,639—643,702,704,718,735,736

---

---

**M**

---

馬樞 170,171,235

孟安排 201,301,305,306,311,317,401,  
524,566,625,632,634,637,641,642

孟法師 175

孟景翼 452,453

孟康 618

---

---

**N**

---

南極真人 724,725

念常 612

寧全真 728—730

---

---

**P**

---

盤古 280,370,613,615

普得妙行 680

## Q

青童大君 374  
求那跋陀羅 496

## R

仁安 723, 724, 727  
任延慶 50, 306, 311, 317, 641

## S

三寶君 599  
三天法師 277, 283, 289, 386, 394, 395, 398,  
399, 406, 407, 606  
僧伽提婆 494, 552  
僧旻 496  
僧祐 493  
僧肇 494, 562  
上皇先生 173  
上相青童君 391  
上智童子 702  
神寶君 598, 599  
史崇玄 444, 471  
釋道微 310  
宋法師 23, 167, 169—171, 174—176, 178,  
180, 182, 192, 193, 195, 198, 214—218,  
224, 246, 253, 459, 564  
宋君 469  
宋師 169, 170, 179, 180  
宋文明 18, 20, 23—25, 47—49, 67, 70, 71,  
168—182, 184—186, 190, 195, 196, 198,  
206, 210, 211, 213, 224—227, 253, 254,  
256, 339, 348, 349, 435, 455, 457, 460,  
461, 466, 469, 471, 480, 563—568, 735  
宋文同 169, 170  
孫遊岳 356  
索洞玄 203, 248, 459

## T

太極太虛真人 278  
太極真人 31, 34, 70, 80, 119, 134, 152, 158,  
160, 199, 204, 223, 240—242, 257, 262,  
264, 269, 270, 276—281, 284, 290, 291,  
294, 296—298, 303, 307, 310, 311, 313,  
324, 325, 331, 333, 369, 378, 380—386,  
399—404, 406—408, 410, 425, 427, 429,  
433, 437, 438, 441, 443, 446, 452, 464,  
468, 482, 491, 514, 515, 519, 525—527,  
533, 535, 536, 554—557, 602, 608, 615,  
635, 638—640, 642  
太極紫庭真人 639  
太極左仙公 26, 67, 70, 112, 134, 183, 199,  
223, 242, 262, 277—279, 281, 282, 284,  
289, 296, 308—310, 323, 333, 378—380,  
385—387, 395, 403, 408, 428, 429, 433,  
482, 485, 511, 512, 514—519, 530, 535,  
554, 555, 603  
太清玄元無上三天無極大道 82  
太上大道君 22, 73, 77, 85, 99, 101, 106, 160,  
172, 220, 223, 240, 241, 257, 260, 270—  
272, 277—280, 288, 289, 293, 296—298,  
301, 303, 307, 314, 325, 369—371, 373,  
374, 387, 388, 396, 398—400, 404, 420—  
423, 425, 430, 433, 434, 443, 444, 446,  
456—458, 468, 472, 519, 525—527, 540,  
543, 545, 560, 590, 634—638, 640, 642—  
644, 654, 672—674, 680, 718  
太上道君 39, 85, 171, 172, 189, 222, 223,  
277, 279—281, 383, 385, 422, 423, 433,  
559, 560, 590, 673, 683  
太上老君 77—79, 83, 85, 278, 293, 295, 313,  
314, 391, 394, 396, 398—400, 464, 499,  
634, 654, 672—674  
太上三尊 85, 86  
太上玄一三真人 70, 158, 309, 401—403,  
408, 452, 638



太上玉晨大道君 119  
 太微帝君 280  
 太虛真人 374  
 太一 175, 176, 427, 565, 566, 612, 613  
 曇摩難提 493, 497  
 曇無讖 63, 565  
 陶弘景 18, 28, 55, 61, 123, 161, 169, 174,  
 176, 280, 301, 305—309, 312, 323, 327,  
 354, 355, 357, 366, 378, 379, 392, 394,  
 413, 443, 550, 615, 619, 640, 641, 705,  
 706, 716  
 陶隱居 18, 174  
 天寶君 598  
 天真皇人 65, 118, 119, 154, 155, 277, 293,  
 474, 478, 523, 531, 580, 586, 587, 634,  
 637, 638, 723  
 天尊 51, 77, 86, 99—101, 110, 111, 113, 171,  
 172, 220—223, 242, 255, 259, 275, 277—  
 281, 286, 288, 301, 325, 347, 370, 399,  
 407, 442, 443, 454, 456, 457, 461, 463,  
 464, 521, 524, 525, 542—545, 555, 561,  
 562, 605, 610, 623, 625, 630, 632—635,  
 638, 642, 655, 662, 667, 669, 671, 673—  
 675, 680, 683, 684, 720

---

### W

---

王長 394, 398  
 王靈期 22, 82, 305, 641  
 王龍賜 559  
 王契真 4, 715, 728—730  
 王劭 626, 627  
 王懸河 173, 491, 612  
 魏華存 355, 356  
 魏收 610, 611, 625  
 無羅叉 74  
 無上三天玄元大道 82  
 無上虛皇 279, 518  
 五老帝君 77, 78, 105, 106, 275, 418, 419,  
 421, 577, 705

武三思 693, 696, 709

---

### X

---

西方皓靈皇老君 77, 78  
 西王母 180, 281, 394, 604, 637  
 郗超 125, 330, 538, 539  
 夏禹 207, 353, 358, 362—366, 390, 391, 394,  
 512, 573, 617, 636—640, 643  
 祥邁 467  
 小茅君 705  
 信然 723  
 虛皇道君 280, 307, 384, 442, 443  
 虛皇太上道君 447  
 虛皇天尊 241, 278, 434, 442, 443, 448  
 須達拏 65, 99, 101  
 徐來勒 223, 277—279, 290, 296, 309—311,  
 369, 383, 385, 401, 403, 408, 443, 519,  
 638, 639  
 徐靈期 21, 22, 50, 306, 311, 317, 641  
 玄和先生 277, 723  
 玄嶷 347, 348, 349, 595  
 玄應 552, 553  
 玄中大法師 230, 464  
 許長史 308, 619  
 許常侍 441  
 許朝 532  
 許翮 150  
 許映 394  
 許子阿 532, 536  
 薛幽棲 22, 466, 719, 721, 725

---

### Y

---

嚴東 19, 21, 466, 468—471, 473, 476, 479,  
 719, 724—727  
 楊羲 355, 356, 358  
 葉昌熾 690, 692  
 右玄真人 65, 99—101, 277, 674  
 右英夫人 441

玉真公主 689

吁員 587, 686, 724, 725

郁羅翹 400, 403, 407

元始天王 180, 260, 263, 280, 281, 288, 289,  
303, 369—371, 373, 374, 590, 604, 615,  
637

元始天尊 20, 22, 25, 26, 39, 47, 63, 65, 73,  
76, 77, 82, 85, 99—102, 107, 110, 111,  
113—115, 119, 149, 153, 157, 160, 172,  
189, 204, 209, 212, 220, 222, 223, 228,  
241, 243, 252, 257—265, 269, 270, 274—  
281, 285, 286, 288—291, 293, 295, 296,  
298, 299, 301—303, 307, 312, 313, 317,  
324, 325, 330, 345, 346, 349, 356, 369—  
371, 374, 387, 388, 396, 406, 418—423,  
430, 431, 442, 443, 446, 447, 456, 458,  
464, 468, 472, 474, 479, 512, 521—528,  
540, 543—545, 559, 560, 563, 580, 584—  
587, 599—601, 604—607, 609—611,  
623—628, 633—640, 642—644, 649,  
652—655, 657, 658, 661, 662, 673, 674,  
677, 678, 680, 701, 702, 712, 718, 722—  
725

樂淨信 388

樂子長 36, 358, 361—363, 365, 366, 390—  
394, 574

## Z

湛然 627

張賓 609, 627

張道陵 39, 48, 95, 140—142, 153, 243, 269,  
271, 277, 283, 289, 290, 386, 390—395,  
397—401, 406—410, 429, 606

張君房 227, 302, 420, 523, 612, 630, 631,  
637, 638, 642

張陵 285, 388, 390—393, 594, 643

張魯 388, 705, 706

張萬福 442, 466, 468, 470

趙昇 394, 398

真定光 401, 403, 407, 536

甄鸞 101, 155, 201, 226—228, 522, 644,  
707—709

正一真人 290, 386, 395, 398, 399, 401, 406,  
407

鄭樵 416

鄭思遠 285, 308, 310, 311, 317, 378, 381,  
382, 401, 515, 527, 534, 639

鄭所南 729—731

鄭隱 310, 353, 355, 468, 572

支謙 32, 63, 65, 73—75, 91, 97, 99, 101, 112,  
155, 505—509, 579

智昇 497

鍾山真人 360, 362—366, 389—394

朱法滿 452, 708, 709

竺法蘭 310

竺佛念 497, 506

紫微夫人 177

宗君 469

左玄真人 100, 277, 674

## II. 書名篇名符名索引

### A

《阿彌陀經》 32, 506

### B

《八史圖》 97

《八素經》 177

《八素真經》 114

《八威策文》 421,422  
 《八威五勝符》 574,577  
 《八威召龍經》 189,190,639  
 《抱朴子內篇》 1—3,46,79,98,121,127,  
 284,310,331,345,351,353,354,358,  
 362,389,391,392,431,484,511,572—  
 575,577,582,583,593,617,637  
 《本際經》 49,63,64,72,102,107,248,388,  
 567,636,654,655,680  
 《本行宿緣經》 242  
 《本行因緣經》 58,262,263  
 《本業經》 32,506  
 《辯正論》 201—203,226,228,328,441,615  
 《變化空洞》 189  
 《別譯雜阿含經》 497

## C

《赤書玉訣妙經》 32,41,46,97,121,125,  
 133,138,142,146,148,190,233,234,  
 237,243,272—274,288,291,371,373,  
 415,416,445,477,482,520,521,523,  
 559,560,578,582,583,585,587—590,  
 607,704  
 《赤松子章曆》 132,720  
 《崇文總目》 416,438  
 《出三藏記集》 410,493,495—497  
 《傳授三洞經戒法錄略說》 175

## D

《大道家令戒》 79,388,398,517,553  
 《大道通玄要》 220,379,380  
 《大洞經》 173  
 《大洞真經》 134,294,295,443,538,600  
 《大方廣佛華嚴經》 112,579  
 《大漠原陵秘葬經》 698  
 《大戒經》 220—226  
 《大樓炭經》 493  
 《大義》 170

《大智度論》 184,331,409,410,495—498,  
 509,616,734  
 《大智慧道行本願上品大戒》 298,383  
 《大智慧經》 223,226,298  
 《大智論鈔》 331,410,509  
 《道藏闕經目錄》 673  
 《道德經》 1,39,76,77,82,83,134,135,171,  
 285,293—295,466,562,602,603,605,  
 607,608  
 《道德義泉》 171  
 《道德義淵》 47,49,70,168,169,171,172,  
 176,179,225  
 《道教義樞》 23,78,120,167,177,180,181,  
 201,254,276,281,301,306,311,317,  
 318,328,401,566,567,578,632,633,  
 637,639—642,644  
 《道門經法相承次序》 631,632,638,639  
 《道學傳》 24,168—170,235  
 《登真隱訣》 716  
 《地理新書》 698—700,712  
 《東井圖》 97  
 《洞玄赤書經》 415  
 《洞玄經》 173,204  
 《洞玄靈寶安宅經》 673  
 《洞玄靈寶八威召龍妙經》 187  
 《洞玄靈寶變化空洞妙經》 189  
 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》 197,  
 261,334,559,585  
 《洞玄靈寶赤書玉訣妙經》 187  
 《洞玄靈寶丹水飛術運度小劫經》 187  
 《洞玄靈寶道引三光妙經》 189  
 《洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義》 71,168,  
 466  
 《洞玄靈寶二十四生圖經》 31,97,98,127,  
 261,334,467,520,580,581,585,599,  
 623,718  
 《洞玄靈寶飛行三界通微內思妙經》 189  
 《洞玄靈寶金真法輪誡業本行上品妙經》  
 188  
 《洞玄靈寶空洞靈章》 187

《洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》 188  
 《洞玄靈寶三部八景神仙二十四生圖經》 189  
 《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》 174, 367, 415, 574  
 《洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》 188  
 《洞玄靈寶三元威儀自然真經》 197  
 《洞玄靈寶昇玄步虛章序疏》 71, 136, 168, 437, 438, 443, 447  
 《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》 46, 225, 427, 434, 449, 453, 456  
 《洞玄靈寶宿命因緣妙經》 188  
 《洞玄靈寶太極真人敷靈寶經文齋戒威儀諸要經訣》 199  
 《洞玄靈寶天地運度自然妙經》 195, 213  
 《洞玄靈寶天尊說救土經》 673  
 《洞玄靈寶天尊說禁誡經》 674  
 《洞玄靈寶無極大道自然真一五稱符經》 187  
 《洞玄靈寶無量度人上品妙經》 188  
 《洞玄靈寶五感文》 84, 427  
 《洞玄靈寶仙人請問本行因緣衆聖難經》 199  
 《洞玄靈寶消魔寶真安志智慧本願大戒上品妙經》 199  
 《洞玄靈寶玄門大義》 23, 167, 178, 416  
 《洞玄靈寶玄一三真勸誡法輪妙經》 188  
 《洞玄靈寶藥品》 189  
 《洞玄靈寶玉京山步虛經》 34, 135, 240, 241, 262, 278, 291, 293, 295, 310, 400—402, 432, 434, 435, 437, 438, 445, 447, 448, 477, 482, 525, 604  
 《洞玄靈寶運度大劫經》 187  
 《洞玄靈寶真文要解經》 199  
 《洞玄靈寶芝品》 189  
 《洞玄靈寶智慧定志通微妙經》 188  
 《洞玄靈寶智慧上品大誡經》 197  
 《洞玄靈寶智慧罪根上品誡經》 187  
 《洞玄靈寶諸天靈書度命妙經》 522, 623  
 《洞玄靈寶諸天靈書度命妙經義疏》 71

《洞玄靈寶諸天内音自然玉字》 187  
 《洞玄靈寶自然九天生神章》 187  
 《洞玄靈寶左玄論》 567  
 《洞玄元始五老赤書經》 415  
 《洞玄元始五老赤書玉篇經》 415  
 《洞淵神咒經》 210, 481, 513, 596, 621  
 《度人經》 2, 19—23, 28, 29, 32—36, 46, 47, 50, 51, 64, 67, 79, 100, 114, 115, 119—121, 128, 131—134, 137, 138, 149, 154, 183, 210, 240, 319, 327, 376, 413, 445, 465—476, 478—485, 487, 502, 592, 645, 663—671, 673, 675, 686, 702, 703, 707, 714, 718, 719, 721, 724—727, 730

## E

《二教論》 594  
 《二十四真圖》 98, 127, 585

## F

《法苑珠林》 201, 616, 625  
 《梵網經》 32, 62, 64, 562, 563  
 《奉法要》 538, 539  
 《佛說菩薩本業經》 506  
 《佛說無量清淨平等覺經》 97, 126, 507  
 《佛說無量壽經》 126, 508  
 《佛祖歷代通載》 612  
 《敷齋經訣》 58, 80—85, 94, 127, 134, 135, 143, 144, 146, 150, 263, 292, 331, 404, 409, 410, 425, 427—429, 445, 464, 491—494, 496—499, 506, 509, 605, 606, 608, 609, 616, 734

## G

《高僧傳》 409, 428, 493, 494, 497  
 《葛氏舊譜》 308, 309  
 《觀身大戒三百條》 175  
 《廣弘明集》 226, 228, 232, 441, 522, 539,

594,644,708

## H

《海空智藏經》 64  
 《漢書·律曆志》 615,618  
 《河圖·帝通紀》 626  
 《河圖·皇參持》 626  
 《河圖緯象》 353,354,360  
 《河圖內元經》 354  
 《河圖要元篇》 354  
 《河圖隱存符》 361  
 《皇天上清金闕帝君靈書紫文上經》 97  
 《黃帝中經曆》 350

## J

《金錄簡文經》 88,448,456,458,460,462, 599,600,607  
 《金錄經》 143,406,462—464  
 《經律異相》 496,497  
 《九丹金液仙經》 377  
 《九天生神章經》 42,71,79,83,95,102,160, 177,288,335,336,477,520,521,599,600  
 《九天生神章經疏》 71,168  
 《九天太素陽生符》 421  
 《九天玉真長安神飛符》 421  
 《九天真金文》 204,313,360  
 《九天真靈經》 204,313,360  
 《舊目》 157,186,190,192—193,198,200—201,205—210,212,219,225,227,236, 240—241,265—267,269

## K

《開明經》 575,593  
 《開元釋教錄》 494,497

## L

《老君戒文》 499,615

《老君人山符》 572  
 《老君說一百八十戒》 147,551  
 《老君音誦誡經》 86,132  
 《老子道德經序訣》 23,73,74,77,134,210  
 《老子人山靈寶五符》 364  
 《李靖兵法》 653,660  
 《禮斗威儀》 614  
 《歷代三寶記》 627  
 《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》 251, 450,456,457,600  
 《靈寶赤書五篇真文》 2,40,41,72,277, 291,301,306,307,309,321,346,357, 416,574,578,579,582—587,592,593, 598,607,725  
 《靈寶黃籙齋儀》 462  
 《靈寶金籙齋儀》 462  
 《靈寶經目》 2,25,47,51,143,181,182,201, 202,205,208,209,211,213,224,238, 256,275,287,302,326,414,416,435,469  
 《靈寶經目序》 23,25,36,38,51,54,55,57, 64,66,81,87,149—151,159,160,200, 201,203,206—210,227,229—232,236, 238,243,261,265—267,269—272,282, 287,301,312,316,318,322,324,328, 329,331,333,334,360,372,420,421, 423,454,477,523,527,589,595—597, 607,622,624,632,633,640,642,643  
 《靈寶經疏》 171—174  
 《靈寶經義疏》 47,71,143,168—172,174, 176,179,181,183,256,426,427,469, 480,565  
 《靈寶巨勝衆方》 365  
 《靈寶領教濟度金書》 729,730  
 《靈寶略紀》 204,317,318,401,527,626, 629—631,642  
 《靈寶內音》 172  
 《靈寶三元威儀經》 449,456,458,463  
 《靈寶疏釋》 180,181,203  
 《靈寶威儀經訣》 402,404,405,601,602,605  
 《靈寶無量度人上經大法》 714

《靈寶五稱文》 68,290,395,397  
 《靈寶五文上篇》 289,291  
 《靈寶要訣》 365,512  
 《靈寶雜問》 171,172,469  
 《靈寶真文要解經》 590  
 《靈寶真一五稱符經》 31,145,252  
 《靈寶真一自然經》 114  
 《靈寶中盟經目》 24,186,190,197,359,416,  
 436,461,574  
 《六度集經》 99,101,543,563  
 《龍施女經》 32,506

---

## M

《秘書省續編到四庫闕書目》 416  
 《妙法蓮華經》 68,69,530,673  
 《妙門由起》 442,449,457,458,471,600  
 《明科經》 114,115  
 《明真科經》 85,559,560

---

## N

《泥洹經》 539  
 《涅槃經》 63  
 《女青鬼律》 147,288

---

## P

《平衡》 1,351,353,354,361  
 《菩薩本願經》 99  
 《菩薩地持經》 565  
 《菩薩瓔珞本業經》 497,498,506  
 《菩薩瓔珞經》 497

---

## R

《人鳥五符》 155,356

---

## S

《三寶大有金書》 598

《三洞奉道科誠儀範》 24,33,149,212,213,  
 359,367,461,574,672  
 《三洞經書目》 201,427,428  
 《三洞品格》 180,203  
 《三洞神符記》 178  
 《三洞珠囊》 168,170,172—174,176,178,  
 491,492,499,612,615,620  
 《三皇經》 596,599,606  
 《三皇文》 606  
 《三盟儀》 176  
 《三天內解經》 39,79,81,82,87,88,315,  
 316,328,398,477,517  
 《三天太玄陰生符》 421  
 《三天真實符》 204,313,360  
 《三天真生符》 421  
 《三統曆》 618  
 《上清道類事相》 416,441  
 《上清靈寶大法》 715,729  
 《上清三天正法經》 205,314  
 《上清太極隱注寶訣》 134  
 《上清太極隱注玉經寶訣》 242,262,279,  
 428,433,437,447,482,514,519,545,  
 554,600,602  
 《上清太上開天龍蹻經》 473  
 《上元金籙簡文》 141,143,144,251,406,  
 448—450,453,458,461,463,464,599,  
 601  
 《神仙傳》 361,377—379,391—393  
 《昇玄步虛章》 136,187,198,209,240,241,  
 257,258,271,291,292,303,310,317,  
 335,338,400,437—447,477,525,605  
 《昇玄經》 49,63,64,72,107,176,248,399,  
 436,437,601,669  
 《昇玄內教經》 175,398,437,565,636,669  
 《昇玄七十二字大券》 175  
 《十善因緣上戒之律》 220,221,281,556,  
 560  
 《十四持身之品》 296,297,556,560,562  
 《釋論》 495  
 《釋疑論》 539

《思微定志十戒》 563  
 《四非》 171  
 《四分曆》 614  
 《四極明科經》 391  
 《宋法師十二部義》 167,182  
 《隋書·經籍志》 47,349,524

---

T

---

《太白陰經》 652,653  
 《太極祭煉內法》 729,731  
 《太極隱訣》 199  
 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》 34, 80,134,242,262,278,294,310,331,333, 433,438,443,464,482,492,514,533, 536,557,602,615  
 《太極智慧經上篇》 68  
 《太極左仙公起居經》 242,262,323,333, 512  
 《太極左仙公請問經卷上》 199  
 《太極左仙公請問經卷下》 199  
 《太極左仙公神仙本起內傳》 242,262,323, 333,512  
 《太平廣記》 377,379,391  
 《太平經》 1,34,347,366,383,481,516,532, 535,539,553,613  
 《太平經鈔甲部》 347,613  
 《太平御覽》 24,114,168,170,442,614,673  
 《太清道本無量法門百二十九條》 175  
 《太上大道三元品戒謝罪上法》 454  
 《太上大道玉清經》 677  
 《太上洞玄靈寶安志本願大誡上品消魔經》 199  
 《太上洞玄靈寶長夜府九幽玉匱明真科經》 197  
 《太上洞玄靈寶大道無極自然真一五稱符上經》 333,574  
 《太上洞玄靈寶定志通微經》 242,336  
 《太上洞玄靈寶二十四生圖三部八景自然神真錄儀》 239

《太上洞玄靈寶敷齋威儀經》 199  
 《太上洞玄靈寶黃籙簡文三元威儀自然真經》 188  
 《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀經》 26, 251  
 《太上洞玄靈寶九天生神章經》 187  
 《太上洞玄靈寶空洞靈章》 26,261,473  
 《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸(妙)經》 34, 188,261,336,436,580,693,701  
 《太上洞玄靈寶三元品戒經》 45,62,144, 336,454,560,708  
 《太上洞玄靈寶三元品誡》 188,676  
 《太上洞玄靈寶上品大誡罪根經》 197  
 《太上洞玄靈寶昇玄步虛章》 187  
 《太上洞玄靈寶授度儀》 23,45,100,127, 145,149,196,202,224,229,230,401, 414,439,444,450,451,476,541,588, 599,702,718  
 《太上洞玄靈寶天文五符經序》 41,358,359  
 《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》 336, 465,480,580,663,668,686,703,718  
 《太上洞玄靈寶五符序經》 199  
 《太上洞玄靈寶五篇真文赤書》 416  
 《太上洞玄靈寶玄一三真勸誡罪福法輪妙經》 188  
 《太上洞玄靈寶玉訣》 187  
 《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》 26, 261,336,436,586,635  
 《太上洞玄靈寶真文要解上卷》 199  
 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》 262, 382,402,452,536,554  
 《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》 261,388, 454,561  
 《太上洞玄靈寶智慧上品大戒》 194,195, 198,218—220,253,436,459,564  
 《太上洞玄靈寶智慧上品大誡經》 197  
 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品》 192—194, 197,218,243,253,254,459,564  
 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》 68, 194,261,281,296,336,556,560,623

《太上洞玄靈寶諸天靈書度命妙經》 261, 295, 336, 480, 605, 725  
 《太上洞玄靈寶諸天内音玉字》 187  
 《太上洞玄靈寶自然經上》 199  
 《太上洞玄靈寶自然至真九天生神章》 193  
 《太上洞真智慧上品大誡》 195, 220, 225  
 《太上黃籙齋儀》 444, 453, 463, 588, 686  
 《太上老君戒經》 499  
 《太上老君說安宅八陽經》 672  
 《太上老君說補謝八陽經》 672  
 《太上老君說解釋咒詛經》 672  
 《太上靈寶本業上品》 188  
 《太上靈寶長夜九幽府玉匱明真科》 192, 193, 196, 215, 218, 239, 460  
 《太上靈寶五符序》 2, 19, 22, 35, 41, 42, 72, 79, 88, 99, 102, 106, 131, 136, 153, 159—161, 204, 207, 213, 237, 263, 270, 313, 314, 323, 330—333, 336, 337, 345, 346, 351, 353, 356—359, 368, 370, 389, 421—423, 431, 484, 572, 580, 581, 617, 637  
 《太上靈寶元始五老赤書玉篇真文天書經》 261, 416  
 《太上靈寶至真五篇太真道上經》 291  
 《太上靈寶自然五勝文一卷》 187  
 《太上妙法本相經》 227, 725  
 《太上三天正法經》 513  
 《太上說太上玄都玉京山經》 240, 436—438, 459  
 《太上太極太虛上真人演靈寶威儀洞玄真一自然經訣》 199  
 《太上無極大道自然真一五稱符上經》 97, 262, 290, 293, 574  
 《太上消魔寶身安志智慧本願大戒上品》 333  
 《太上玄一真人說妙通轉神人定經》 172  
 《太上業報因緣經》 64, 677  
 《太上玉經太極隱注寶經訣》 333  
 《太上玉經隱注》 433  
 《太玄八景籙》 718  
 《太玄真一本際經》 63, 388, 567, 654, 669,

677

《太一黃素三盟儀》 176  
 《太一六十戒》 175  
 《太一生水》 612  
 《太真科》 82, 83, 86, 87, 132, 553  
 《太子須達拏經》 99  
 《匄齋藏石記》 690, 692  
 《天尊爲一切衆生說三途五苦存亡往生救苦拔出地獄妙經》 674  
 《通門》 168—171, 173, 174, 176, 178  
 《通門論》 23—25, 47, 70, 71, 113, 168—171, 173, 174, 176—179, 181, 182, 185, 211—213, 225, 226, 254, 256  
 《通志·藝文略》 416, 438

## W

《萬壽道藏》 465, 466  
 《威儀自然》 194, 196—198, 218, 459, 564  
 《僞目》 161, 199, 201, 206—208, 229, 237, 238, 329, 332, 337  
 《吳楚春秋》 347—349  
 《吳太極左仙公葛公之碑》 308, 379  
 《吳越春秋》 347—351, 353  
 《無量度人上品妙經》 2  
 《無上黃籙大齋立成儀》 24, 186, 416, 442, 463, 590, 714  
 《無上秘要》 41, 85, 86, 88, 142, 167, 175, 190, 213, 214, 220, 227, 242, 329, 365, 366, 370, 372, 392, 393, 401, 402, 405—407, 409, 414, 415, 440—442, 448, 452, 453, 456—458, 460—463, 465, 468, 469, 612, 620, 621, 625  
 《無上內秘真藏經》 677  
 《無上三元鎮宅靈籙》 672  
 《五稱符》 575—577, 585  
 《五稱文》 283, 289, 290, 395  
 《五符經》 2, 19, 20, 23, 35, 47, 114, 357—359  
 《五老寶經》 114  
 《五篇衛靈神咒》 368, 373, 590, 591



《五勝符》 574,575,577,578

《五嶽真形圖》 606

## X

《下元黃籙簡文》 251,448,450—452

《夏禹受真人方》 365

《仙公請問本行因緣衆聖難》 268

《仙隱靈寶方》 361

《想爾注》 134,388,706,707,710

《消魔寶真安志智慧本願大戒經》 96

《笑道論》 101,155,201,213,226,228,328,  
522,644,707

《續高僧傳》 627

《玄都經目》 213,339

《玄都律文》 54,55,235,288

《玄門大義》 167,169,170,177—181,213,  
254,566,567,581,582,588,632,637,  
639—642,644

## Y

《楊書靈寶五符》 354—358

《要修科儀戒律鈔》 35,452,457,463

《一切道經音義妙門由起》 171,278,441,  
444,447

《一切經目》 202,228

《伊維飛龜》 361

《易九疇》 618

《異苑》 432,434

《義淵》 170

《隱注玉經寶訣》 291,292

《永樂大典》 251,448,449,456,458,461,  
463,599,698,702

《語稟》 317,527,638

《語石》 690—692

《玉札記》 576,593

《元始上真衆仙記》 393,613,615

《元始天尊應變歷化經》 677

《元始五老赤書玉篇真文天書經》 19,68,

106,130,141,239,289,315,334,356,

357,371,412,473,520,546,558,570,

580,581,620,679,704,725

《元始五篇智慧經》 68,289,298

《源流》 199,201,206,329

《越絕書》 347—349,353

《雲笈七籤》 178,180,201,203—205,227,  
229,238,287,302,313,314,317,324,  
365,391,393,401,416,420,421,423,  
442,443,492,499,523,527,612,615,  
622,626,630—633,635—641,643,644,  
673,717,735

## Z

《雜阿含經》 496—498

《增壹阿含經》 141,493,494,498,552

《齋壇安鎮經目》 24,186,189,190,197,416,  
417

《枕中書》 393,422,615

《真誥》 28,150,155,222,276,301,305,308,  
312,323,328,354—356,366,378,391,  
392,413,441,531,532,536,578,615,  
619,640,705—707,716,717,727

《真跡》 177

《真靈位業圖》 280,307,309,366,394,443

《真文赤書》 20,69,155,191,198,356

《真文天書經》 41,64,78,97,106,121,130—  
133,137,138,141,142,144,146,148,  
155,157,240,271—273,289,291,321,  
322,326—328,358,365,371—374,412—  
426,430,431,445,477,482,521,523,  
558,570,571,574,576—578,582—585,  
587,589—593,620,621,623,679,725

《真文要解上經》 125,160,240,241,260,  
263,272,288,289,291,332—334,336,  
337,367—371,374,482,513—515,528,  
590—592,620

《真一勸誡法輪妙經》 23,158,160,258,  
262,333,334,336—338,385,400,401,

403,446,525,526,536  
 《真一自然經訣》 23,114,160,161,241,263,  
 294,310,400—405,407—410,444,445,  
 600  
 《甄正論》 347—349,352,353,360,595  
 《正一法文法籙部儀》 176  
 《正一法文天師教戒科經》 132  
 《止觀輔行傳弘決》 627  
 《智慧本願大戒上品經》 96  
 《智慧上品三戒》 193—198,215,218,459,  
 481,564  
 《智慧上品十戒》 220—222,559,563,565,  
 566

《中元玉籙簡文》 251,461  
 《衆篇序經》 414,415,679—683  
 《衆聖難經》 517—519,534,602  
 《諸經要略妙義》 677—680,682  
 《諸天靈書度命》 198  
 《諸天内音自然玉字》 97,119,128,155,  
 237,477,521,523,587,592,679,680,682  
 《注維摩詰經》 494  
 《莊子》 172,612  
 《紫陽真人內傳》 391  
 《自然五篇衛靈神咒》 289,373,590  
 《自然真一五稱符上經》 68  
 《罪根品經》 197,220

### Ⅲ. 綜合術語索引

#### A

安西都護府 650,653—655,659,661

#### B

八節齋 143,179,424—426,430  
 八史 97,98  
 百六 354,372,420,510,513,521,522,525,  
 604,616—621  
 般若空宗 30  
 包山 351,353,354,360,365,636  
 苞山 347,348,350—354,366  
 本行 26,58,77,78,105,106,188,189,199,  
 242,243,250,261—263,268,275,278,  
 279,284,289,296,297,323,333,336,  
 381,385,386,395,396,398,399,407,  
 436,481,516,517,520,526,534—536,  
 554,557,586,601,635,723,726  
 布薩 424  
 步虛 34,71,107,135—138,160,168,187,  
 198,209,240,241,257,258,262,263,

271,278,283,291—293,295,303,310,  
 317,335,338,400—402,407,408,414,  
 426,432—448,477,482,525,526,603,  
 604

#### C

長山 308,309,378,619  
 承負 62,125,284,323,324,516,531—533,  
 535,537,539,541,542,544,545,547—  
 549,681,717  
 赤明 66,73,79,204,272,302,420,421,474,  
 475,521—524,526,527,544,545,584,  
 586,592,598,610—612,622—624,626,  
 632—635,683,723,725,726  
 出官 87,146,406  
 出者三分 38,51,52,55—57,66,104,151—  
 153,203,205,207,208,211,227,229,  
 230,238,239,242,244,264,265,268—  
 271,274,314,317,322,327,329,332—  
 335,337,338,389,414,444,446,450,  
 454,458,476,477,479—481,558,589,  
 607,623,624,735

廚會 429

## D

大乘 20, 35, 39, 40, 42, 57—59, 62—64, 68, 75, 79, 80, 105, 126, 176, 185, 236, 282, 294, 316, 376, 410, 438, 439, 456, 467, 481, 482, 485, 500—505, 507, 508, 552, 562, 579, 595, 599, 601, 608, 635

大乘主義 4, 39, 40, 47, 57, 58, 62, 64, 65, 69, 75, 79, 80, 91, 124, 126, 131, 306, 316, 481, 485, 491, 499—509, 577, 579

大梵隱語 23, 32, 71, 106, 118—121, 128, 131, 154, 155, 168, 466, 468, 470—475, 478—480, 482, 485, 586, 703

大盟 121, 233

叨竊 54, 55, 89, 152, 230—236, 334, 476, 477

得道論 48, 49, 376, 377, 388, 502

地仙 278, 279, 283, 308, 309, 347, 352, 366, 378—381, 383, 385, 386, 394, 398, 408, 511, 517, 518, 525, 554

第五篇目 53, 55, 57, 67, 95, 113, 187, 188, 191—194, 196—198, 210, 214—220, 224, 227, 245, 246, 249—255, 450, 458—460, 551, 560, 564

第一篇目 187, 190—192, 194, 198, 215, 273, 415

東明觀 686—690

都勒都阿護爾 649, 650, 660, 661

度師 385, 403, 452

## E

二十四治 399, 400

## F

梵唄 34, 428, 434

飯賢 399, 400

福田 171, 279, 383

## G

高功 714, 729—731

葛氏道 22, 39, 51, 61, 63, 70—74, 76, 77, 83, 84, 94, 95, 123, 127, 146, 209, 260, 262, 263, 265, 269, 271, 274, 276, 277, 285, 301, 306—309, 311, 312, 317, 318, 323, 325, 329—333, 336, 355—358, 363, 374, 377—380, 382, 386, 387, 396, 398, 404, 410, 429, 446, 451, 482, 511, 531, 578, 593, 604, 606, 608, 609, 616, 630, 638, 639, 643, 644

庚子之年 130, 205, 314, 315, 326, 328, 422, 423

## H

黃赤道士 600, 602

黃籙齋 85, 86, 143, 179, 180, 196, 424, 426, 444, 453, 462, 463, 465, 588, 686, 713—715

黃縉章 405, 451, 702, 719, 722—724, 728, 729

會稽山 350, 351, 360

會稽上虞山 310, 311, 401, 407, 408, 639

## J

籍師 452

己身受報 148, 297, 330, 399, 531, 537, 542, 544—548

祭酒 355, 429, 557, 565, 566

甲申大水 621

劫期 47, 66, 73, 77—79, 153, 154, 160, 204, 209, 243, 264, 265, 268, 272, 288, 295, 302, 312, 313, 315, 317, 324, 338, 372, 420, 421, 423, 474, 475, 520—528, 545, 615, 623—625, 633, 674, 712

劫數 380, 491, 492, 494, 499, 514, 524, 526,

610—612, 615, 616, 620, 622, 625, 626,  
634  
劫運 314, 380, 420, 492, 499, 510, 514, 520,  
521, 584, 587, 609, 611, 612, 619—628,  
632—635, 637, 638, 643, 644, 712  
芥子 491—499, 514, 615  
金錄齋 85, 86, 143, 179, 196, 424, 426, 462  
經師 384, 428, 452  
靜齋 278, 382, 383, 387, 400, 403, 408, 425,  
426, 428—430, 515, 517, 518  
九天 42, 71, 79, 83, 88, 95, 102, 160, 168,  
177, 178, 187, 193, 198, 204, 233, 261,  
288, 293, 313, 335, 336, 360, 364, 370,  
372, 389, 418, 421, 434, 472—474, 477,  
513, 520, 521, 531, 572, 573, 580—582,  
584, 589, 598—600, 620, 637, 684  
九天舊章 120, 401

---

## K

---

開皇 66, 157, 158, 204, 265, 272, 302, 312,  
324, 420, 421, 441, 475, 521—527, 609—  
612, 622—629, 633—635  
開劫度人 22, 47, 96, 507, 510, 524, 610, 611,  
625, 627, 634  
開明 271, 272, 373, 420, 421, 575, 586, 589,  
593

---

## L

---

煉度 128, 129, 475, 482, 546, 700, 701, 705,  
706, 712—732  
煉度儀 128, 645, 713—715, 721, 728—732  
量世 632, 636  
靈寶出世 39, 89, 316, 328, 477, 624, 637, 735  
靈寶六齋 48, 66, 81, 85, 143, 144, 196, 397,  
424—428, 430, 431, 449, 454, 462—464,  
565  
靈寶天文 41, 106, 107, 121, 160, 199, 204,  
223, 228, 234, 265, 285, 288, 290, 291,

293, 295, 312, 313, 345, 346, 358—360,  
439, 441, 574, 583, 585, 586, 593, 601—  
604, 606—609, 633, 642, 643, 674, 729  
靈寶五符 2, 19, 21, 22, 28, 35, 36, 40—42,  
69, 72, 79, 88, 99, 102, 106, 107, 119, 131,  
136, 146, 153, 159—161, 199, 201, 204,  
207, 208, 213, 237, 260, 262, 263, 269,  
270, 272, 291, 313, 314, 316, 317, 322,  
323, 330—333, 336, 337, 339, 345—368,  
370, 371, 374, 375, 389, 390, 392, 393,  
421—423, 426, 431, 472, 477, 484, 512,  
513, 527, 531, 571—585, 593, 597, 601,  
617, 636—640, 643, 644  
靈寶齋 4, 20, 21, 34, 46, 48, 61—63, 73, 80,  
81, 83—85, 87, 89, 92, 94, 124, 125, 134,  
135, 139—143, 225, 231, 242, 262, 278,  
282, 283, 289—291, 294, 295, 310, 331,  
333, 389, 395—400, 424—431, 433, 434,  
438, 443, 448, 449, 453, 462—464, 482,  
491, 492, 514, 533, 536, 557, 562, 602,  
615, 616  
靈寶真文 26, 27, 105, 180, 188, 199, 240,  
242, 261, 262, 275, 280, 281, 288, 303,  
333, 336, 346, 367, 370, 371, 373, 374,  
419, 421, 436, 482, 513, 520, 521, 524,  
582, 584—586, 590, 593, 620—624, 635—  
637, 642, 704, 723  
六度 99, 101, 388, 503, 507, 543, 563  
六情 220, 557, 561, 566  
六天 153, 204, 269, 272, 294, 302, 312, 315,  
316, 324, 422, 423, 473, 483, 522—524,  
527, 535, 556, 580, 605, 622, 704  
龍漢 66, 73, 79, 153, 157, 158, 203, 204, 265,  
272, 276, 285, 302, 312, 322, 324, 420,  
421, 441, 474, 475, 521—524, 526—528,  
544, 565, 586, 598, 610—612, 622—624,  
626, 632—635, 639, 683, 688  
輪回 35, 51, 65, 68, 97, 101, 106, 124, 125,  
129, 146, 148, 284, 297, 312, 324, 330,  
380, 381, 398, 434, 484, 485, 507, 508,

516, 519, 520, 524, 526—538, 540—547,  
554, 633, 634, 681, 721

輪轉 35, 68, 97, 303, 381, 384, 395, 484, 508,  
519, 527, 534—536, 554, 555, 559, 563,  
584

## M

滅度 34, 175, 188, 243, 261, 336, 377, 436,  
480, 526, 543, 580, 683, 686—688, 693,  
696, 701, 702, 707, 708, 714, 719, 720, 723

明真齋 49, 84, 143, 179, 180, 196, 424, 426

魔王 283, 285, 294, 472, 478, 519, 535, 581,  
603

## N

南朝再出本 347

南宮 284, 475, 482, 483, 686—688, 705, 707,  
711, 712, 716—719, 722, 724, 725, 728

女青 147, 288, 566, 567, 685—688, 691, 708

## P

婆羅門 126, 474, 510, 512, 537, 624

## Q

七世父母 147, 428, 482, 485, 538, 544, 545,  
681, 717

前世 99, 101, 279, 282, 284, 310, 376, 381,  
382, 386, 388, 398, 399, 428, 484, 515—  
520, 527, 533—538, 541, 554, 563, 632,  
680, 681

清信弟子 220—222, 557, 561, 693

## R

壬辰之運 621

弱水 360, 389

## S

三寶 175, 222, 384, 405, 556, 562, 598, 599,  
627, 630

三洞寶經 233, 453, 455—458, 598—602,  
604, 606, 607

三洞弟子 54, 82, 83, 85, 175, 433, 595

三洞說 21, 42, 72, 82, 83, 88, 449, 594—600,  
602, 604, 606, 607, 609

三洞四輔 1, 19, 21, 26, 58, 88, 107, 594, 630,  
645, 727

三官 243, 451, 455, 483, 519, 532, 534, 544,  
705, 706, 722, 726

三官手書 46

三界 63, 172, 189, 221, 279, 380, 381, 385,  
386, 398, 451, 461, 468, 472, 518, 535, 604

三龍 422

三清 87, 105, 106, 605, 723

三師 19, 385, 394, 403, 451, 452

三十二天 120, 121, 172, 470, 472—475, 478,  
482, 581, 586—588, 592, 665, 669, 673,  
703, 704

三十六靖廬 399

三十六天 472, 473

三天 39, 79, 81, 82, 84, 87, 88, 95, 155, 173,  
204, 205, 277, 283, 289, 313—316, 328,  
360, 364, 370, 386, 389, 394, 395, 397—  
399, 406, 407, 421, 422, 426, 429, 473,  
477, 513, 517, 572, 573, 583, 586, 606,  
616, 620, 621, 636, 637, 714

三元 24, 26, 45, 62, 65, 85, 88, 144, 147, 148,  
150, 171, 173—175, 177, 178, 188, 192—  
194, 196—198, 214—219, 239, 242, 243,  
250, 251, 254, 261, 327, 334, 336, 443,  
448, 449, 451, 452, 454—463, 465, 481,  
529, 530, 540—547, 549, 550, 553, 560,  
563—566, 599, 600, 607, 672, 676, 677,  
679—682, 706, 708

三元八會 177—179

三元齋 143, 144, 179, 180, 235, 372, 424,  
426, 454, 530, 540, 547

三真人頌 16, 120, 401, 402, 405—407, 409

散齋 552

善功 221, 222, 281, 283, 284, 296, 297, 381—  
383, 386—388, 451, 452, 515, 516, 518,  
531, 534, 535, 555, 558, 671, 706

上皇 153, 157, 158, 173, 204, 209, 265, 269,  
272, 302, 312, 324, 372, 521—524, 527,  
544, 549, 622—626, 683

上清三洞三景弟子 687, 688, 690

上仙 262, 272, 278, 283, 285, 294, 298, 377,  
379—386, 419, 425, 461, 472, 511, 515,  
516, 518, 554, 555, 589, 602, 603, 606, 701

上章 86, 87, 146, 429, 437, 720, 722

神符 106, 177, 178, 346, 579, 582, 699

施餓鬼 713

師保 384—386, 516, 537

十地 221

十二部類 36, 179, 180, 455

十二可從 220, 221, 550, 559—561

十方 171, 278, 284, 285, 386, 399, 405, 426,  
434, 464, 470, 479, 481, 501—505, 507,  
518, 536, 561, 562, 577, 586, 593, 603,  
608, 636, 637, 674, 726

十方佛 506

十方真人 32, 506

十戒 32, 62, 147, 175, 220—223, 225, 282,  
284, 296, 297, 384, 499, 550, 551, 555—  
563, 565, 566

十轉 221, 559

世尊 20, 51, 407, 494, 495

誓願 32

首過 46, 124, 125

四靈 705

宿命 188, 189, 268, 269, 279, 381, 383—385,  
483, 517—519, 526, 533, 555, 557, 559,  
621

宿世因緣 233, 381, 382, 384, 408, 554

宿緣 242, 262, 268, 278, 279, 284, 289, 333,

381, 382, 388, 395, 396, 516, 517, 526,  
533—536, 538, 558, 602

## T

太平道 125, 522, 605

太陰煉形 128, 475, 482, 483, 706, 707

掏拓 649

天界觀 33, 99, 120

天師道改革派 76

天師道三洞派 39, 44, 61, 70—72, 76, 77, 84,  
94, 146, 285, 338, 396

天書觀 3, 69, 71, 118, 139, 184, 289, 293,  
346, 417, 423, 579, 597, 633

天尊 20, 22, 25, 26, 39, 47, 51, 63, 65, 73, 76,  
77, 82, 85, 86, 99—102, 107, 110, 111,  
113—115, 119, 149, 153, 157, 160, 171,  
172, 189, 204, 209, 212, 220—223, 228,  
241—243, 252, 255, 257—265, 269, 270,  
274—281, 285, 286, 288—291, 293, 295,  
296, 298, 299, 301—303, 307, 312, 313,  
317, 324, 325, 330, 345—347, 349, 356,  
369—371, 374, 387, 388, 396, 399, 406,  
407, 418—423, 430, 431, 434, 442, 443,  
446—448, 454, 456—458, 461, 463, 464,  
468, 472, 474, 479, 512, 521—528, 540,  
542—545, 555, 559—563, 580, 584—587,  
599—601, 604—607, 609—611, 623—  
628, 630, 632—640, 642—644, 649, 652—  
655, 657, 658, 661, 662, 667, 671, 673—  
675, 677, 678, 680, 683, 684, 701, 702,  
712, 718, 720, 722—725

鐵城 494, 496, 497

塗炭齋 48, 65, 66, 86, 87, 98, 180, 427

## W

宛利城 636

威儀舊典 462

未出一卷 57, 192, 194, 195, 198, 211, 214—

220, 225, 227, 243, 250, 251, 253, 261,  
458, 459, 551, 556, 559, 564

僞梵文 474, 588, 704, 705

五斗米道 79, 125, 313, 429

五劫 204, 271, 272, 302, 420, 421, 423, 521,  
523, 622—626

五戒 32, 550, 557, 559, 562, 563, 565, 566

五精石 697—701

五煉生尸法 588, 707—710, 722, 724, 728

五篇真文 2, 22, 27, 34, 35, 39—41, 47, 55,  
64, 72, 90, 97, 98, 105—107, 114, 117—  
121, 130, 131, 142, 143, 154, 187, 190,  
231, 233, 272, 273, 277, 288, 289, 291,  
294, 298, 301, 306, 307, 309, 313, 321,  
322, 325, 346, 356—358, 361, 365, 369—  
375, 412—424, 426, 430, 431, 446, 474,  
477, 478, 485, 521, 558, 570, 571, 574,  
576—593, 598, 604, 607, 620, 623, 636,  
643, 679, 703—705, 723, 725

五太 614, 622

五真人頌 16, 119, 120, 161, 241, 400—409,  
438, 444, 526

五真新頌 120, 401

## X

下仙 283, 380

先人 482, 533, 534, 546

先世 284, 323, 324, 330, 381, 398, 399, 515—  
519, 529, 531, 533—538, 540—542, 547,  
548, 681

小乘 39, 79, 80, 386, 481, 482, 485, 500, 501,  
504, 505, 518

新舊五十五卷 51, 52, 152, 159, 205, 206,  
227, 258, 259, 265, 266, 287, 329, 332, 338

## Y

延康 66, 203, 272, 302, 420, 421, 475, 521—  
524, 526, 586, 610—612, 622—626, 633,

634

延誤 531—533, 537, 541—545, 547

陽九 372, 420, 510, 513, 521, 522, 525, 604,  
616—621

姚伯多碑 49, 73, 77, 78

一元三統 614, 618

因果報應 30, 62, 65, 101, 275, 284, 507, 516,  
530, 540, 543, 548, 680

因緣 58, 63, 64, 68, 101, 102, 149, 188, 189,  
199, 220, 221, 242, 262, 263, 268, 269,  
278, 279, 281, 284, 297, 310, 323, 333,  
376, 377, 381—383, 385, 398, 399, 407,  
461, 515—518, 534, 536, 537, 542—547,  
549, 554—556, 559—561, 567, 580, 601,  
674, 677, 681, 684

由旬 494—498

禹井 351, 352

禹穴 350, 351

玉京山 34, 107, 135—137, 160, 187, 189,  
240, 241, 262, 263, 267, 278, 291—293,  
295, 310, 335, 400—402, 407, 408, 426,  
432, 434—438, 440—448, 459, 467, 477,  
482, 525, 604—606, 718

願念 112, 291, 426, 453, 536, 543

齋會 423, 425, 426, 429, 430

## Z

斬草 698

柘厥 649, 650, 661

真父母 62, 144, 529, 531, 540, 543—545,  
547, 549, 681, 682

真文 19, 20, 22, 41, 64, 68, 69, 78, 97, 105,  
106, 121, 125, 129—133, 137, 138, 141—  
144, 146, 148, 155, 157, 160, 187, 191,  
198, 212, 239—241, 243, 260, 261, 263,  
271—273, 288, 289, 291, 293, 315, 321,  
322, 326—328, 331—334, 336, 337, 346,  
353, 354, 356—358, 361, 365, 367—374,  
401, 405, 412—426, 430, 431, 445, 451,

- 452, 469, 473, 477, 482, 513 — 515, 520,  
521, 523, 526, 528, 546, 558, 570, 571,  
574—578, 580—593, 620, 621, 623, 636,  
645, 679, 693, 694, 700, 701, 704, 725
- 旨教 86, 87, 141, 142, 283, 289, 290, 395, 397
- 旨教齋 140—142, 289, 290, 389, 395—398,  
429
- 指教齋 86, 87, 180, 427, 429
- 中仙 280, 283, 308, 310, 378—380, 515, 601
- 終末論 42, 510, 612, 723
- 鍾山 204, 269, 313, 360, 362 — 366, 380,  
389—394, 636—638
- 轉經 146, 427—431, 558, 654, 655
- 紫微宮 160, 180, 189, 190, 267, 271, 281,  
288, 418, 420, 421, 582, 584, 587, 637
- 自然齋 85, 143, 179, 180, 373, 424, 426, 463



## 後 記

本書的主體部分，來自我過去十年間已刊、未刊的靈寶經研究舊稿 26 篇。在統合成書的過程中，多有刪改、合并與調整，也有一些重要的新觀點首次表述出來。大部分內容都是我已寫定、發表後，在此次整合成書時，覺得沒有太多必要去重寫，因而較多保持了發表時的原貌。做出刪改的地方，除一些明顯需要修訂的觀點和論證外，主要是每篇論文之前的研究史概述部分。之前陸續發表論文時，每篇都需要交代所討論主題的研究史脈絡，合成專書時就顯得頗多重複和累贅，這部分內容刪削最多。個別具體問題，我在前後發表的不同文章中，陸續做出程度不同的論證。因這些舊稿的主體部分無需修改，也就沒有特意將分散在各處的同一論題的論證重新捏合在一起。如“第五篇目”的問題，過去曾在不只一篇文章中提及，但卻各有側重，絕不是簡單重複。因此也就一仍其舊。

本書的結論——古靈寶經的“新經”早於“舊經”，“新經”和“舊經”中又各自有成書先後之分——雖然在我看來已是無可辯駁的事實，但在無法取得共識的情況下，我還是選擇自己主動退出“爭議”，希望今後能夠不再為此贅言。這樣的考慮主要出於以下三個原因。

首先，從 2007 年底初涉靈寶經研究，到 2016 年底將本書的書稿初步完成，大約正好是我從事學術研究的第二個十年期。正常情況下，我希望未來還能至少有兩個十年期，讓我對自己感興趣的其他學術論題投入時間和精力。靈寶經的研究如果按照本書清理出來的脈絡繼續做下去，還將有更多更有意義的話題值得研討。但後續這些工作，不一定非要由我來完成。

其次，我不想在没有得到學界充分檢驗的情況下，獨自按照本書的結論，再繼續走下去。那樣只能會走得太快，走得太遠。其實到現在我自己也還是有一絲擔心：會不會有某些我認識中的盲點或誤區，是我從來沒有意識到的？如果

有人能針對我的觀點提出具有實質性的商榷和建議，可以使我最大限度地避免這樣的陷阱，我對此是非常歡迎的。本書中關於“新經”中又可分為兩部分，以及“五真人頌”的問題等，都是我在聽取了比我更年輕的學者合理意見後，對自己最初秉持的觀點做出了改進。但如果本書的內容，只有十分之一左右的論題是經歷過這種來自他人的有效核驗的話，我即便再多自信，也要為自己的結論留有餘地。

再次，十年來，我也頗有些倦怠於做靈寶經研究時所背負的一個“原罪”——每次都要跟人先解釋一番：我認為“新經”早於“舊經”，可真不是為了博眼球啊！我可是有邏輯、有證據的喲！我可是很認真的，好不好？可不可以考慮一下我提出的這種可能性？能不能就我討論的那麼多關鍵性問題給出應有的回應？哪怕是批評和不同意也行啊！拜托！

在人文學術研究領域，一個人面對幾乎所有人的懷疑和批評，仍能堅持己見，其實並不難做到：只要橫下心來，自我洗腦地堅信“我是絕對不會出錯的”就行了。可我偏偏是個非常重視瞭解別人的觀點，樂於聽取別人意見，並不吝於主動修改自己明顯錯誤認識的人。在充分關注到他人對我研究的反響之後，我還是相信自己對靈寶經這些基本問題的看法，比目前所有其他的解釋都更合理，那就只能順從己心了。

從我正式提出“新經”早於“舊經”的初步感覺開始，外界對我的質疑就一直未曾消除，至今仍然。最初，有人認為我一定是跟在某位日本學者後面“走火入魔”了——其實從我最初的研究到現在最終成書，都在在說明，這實在是多慮了：我根本不會跟在誰的後面亦步亦趨。也有人對我頻繁引用外國學者的論著不以為然——搞中國的學問，有必要管得到外國學者怎麼說的嗎？這樣做不是有崇洋媚外之嫌，就是意在炫耀。即便到本書統稿的最後階段，我在東京一個小範圍的研討會上，發表自己對靈寶經出世歷程的總結性意見時，相關的學者仍然不能理解：我們多年來都是接受“舊經”在前、“新經”在後的格局，怎麼可能會是“新經”早於“舊經”呢？但同時也有人向我表示：雖然不能馬上接受你的觀點，但目前確實無法反駁你的論點和論據。

坦率地說，如果始終都是懷疑和反對我的意見，我也許會變得含糊和不自信。在我最初卷入靈寶經問題的學術爭議時，我的一位師長曾與他人談及我對靈寶經的最初觀點說：“我認為劉屹說的，還是有一定道理的。”另一位年輕學

者,也基本上肯定了我對於“新經”早於“舊經”這一大方向上的考慮,只是局部細節上與我有不同看法。他們都不是靈寶經研究領域中的學者,也沒有正式的相關論題的文章發表出來,所以我在此只能向他們間接地致謝!他們對我觀點的支持和信任,是我在最初幾年能夠堅持下來,並越來越自信的重要原因之一!感到抱歉的是,我用了十年的時間,纔證明了本書提出的這個原本非常簡單的結論。

學術研究畢竟是非常個人化和小眾化的事情,學者們吵翻了天,也只會有關注這個問題的極少數人留心而已。如果有了意見分歧,總要試圖讓別人聽從自己的意見纔肯甘心,那只會給各方徒增苦惱。同時,除捍衛每個人說話的權利之外,學術界更要有一種良性的學術評判機制和學術批評環境,能夠辨別出每位學者的學術觀點究竟有沒有道理?在多大程度上或多大範圍內是有道理的?任何人的任何學術觀點,都應該接受這樣的檢驗和評判。所以,關於古靈寶經的基本問題,我現階段的想法是怎樣的,為什麼會提出這樣與眾不同的觀點,為什麼要堅持自己的看法,基本上在本書中都做了解答和說明。

所謂“退出爭議”,就是說:我過去十年靈寶經的研究,到此書為止,已經畫上句號。今後若干年內,我將不再繼續從事靈寶經的研究。我並不寄望於本書的結論能夠馬上得到學界的認可,也不再試圖去說服別人來接受我的觀點。我只是希望:

其一,所有靈寶經的研究者,都應該先對本書所討論的這些基本問題有所思考。如能有自己明確的意見最好;即便沒有,也應該對那些“未證先立”的前提,多問幾個為什麼。當然,這並不是說大家都要從這些基本問題重新開始討論。靈寶經研究的廣闊天地,不應該被局限在“新、舊”和“早、晚”這樣的基本論題之內。但顯然,如果繼續“選邊站”或“繞著走”,將來就有可能需要把更多既有的研究推倒重來。

其二,在本書出版之後,那些繼續堅持“舊經在前,新經在後”的學者,至少可以多想象一下另一種可能性:假如從“新經”早於“舊經”的角度來考慮自己的論題,或是重新排比一下自己所羅列的這些材料,會不會得出新的、更有意思的看法?與希望大家馬上接受我的論點相比,我更期盼今後的靈寶經研究中,大家能多一個思考路徑,而不是始終只按照“舊經在前,新經在後”這一原本就欠缺有效證明的固定模式來思考問題。

或許會有專門針對本書的批評和反駁，只要說得有理，我是不憚於修改自己錯誤認識的。今後，果真有讓我覺得自己的論證需要更正的話，我還會重新研討這些問題，並公開承認和修正自己的失誤。如果要反駁我，請先真正理解我論證的邏輯和證據，請不要斷章取義式地曲解我的觀點，或只舉出我某一點上的疏漏，就要全盤否定我從不同角度、不同層次進行考察後所共同指向的一個系統性的結論。即便將來有人徹底推翻本書的結論和論證，但相信那時大家和我對靈寶經的認識，肯定又可以深化一層。如果這樣被否定，我是樂於接受的，因為這說明我的著作已經完成了其在學術史上的使命。事實上，與我在本書中對靈寶經基本問題的具體結論是否能夠成立相比，我更關心的是我所依憑的這一套學術工作的規範和程式是否值得信賴。這不僅對我本人意義非凡，也許還會是關乎中國道教研究未來發展方向的一個大問題。

我不希望本書成為我學術業績的最高峰，但本書一定會是我個人學術生涯中最重要的著作之一。我之所以格外看重這本書的原因，首先是對於這個在國際道教學界已經研究了 60 多年的老議題，我還能提出一套帶有根本性和系統性的新看法。對於一個天資和勤奮都很一般的學術工作者來說，這樣的機會，光是想想，都會令人激動不已。其次，本書應該會給我和讀者，帶來很多超出靈寶經具體論題之外的收穫和聯想。

一部書稿再怎樣努力，也難免存在遺憾之處。更何況我在整理書稿的過程中，已經從最初的心志滿滿，到不斷地感到氣餒和無奈，乃至最終亟欲脫身而去。此外，我也聽到有人向我抱怨：靈寶經的研究似乎越來越紛亂了，越來越讓人感到無所適從。這說明我過去十年的研究，雖然自己覺得思路清晰，觀點可靠，證據確鑿，但很可能也只是在加劇已經存在的混亂狀態而已。可見，任何時候都不能憑自我的感覺來對自己的學術工作做出價值判斷。既然如此，還是讓我把自己的觀點系統地表述完之後，留待學術史去評判吧。

本書書稿最後得以完成，要感謝我所在的首都師範大學為我提供了訪學資助，可以讓我在 2016 年 8—10 月間，在日本的早稻田大學有比較集中和相對充分的時間來整理本書書稿。在此期間，我兒子剛升入小學二年級，他在自己的課堂上製作了一張中秋節賀卡，上面寫道：

我爸爸中秋節還在國外工作，我很希望和爸爸一起過中秋節。我也不知道那個國家有沒有中秋節呢！

不好意思地說，正是這張賀卡，激勵著我在早大的後兩個月，大部分時間都是：每天早上一睜眼就爬起來，精神抖擻地投入書稿的整理，往往白天工作八九個小時也不知疲倦。現在呈現出來的這部書稿，應該可以讓我問心無愧地面對支持我的家人、師友和學校了。

2016 年 12 月

### 補記：

本書一半以上的內容，是我在 2012—2015 年間，獲得國家社會科學基金項目（項目號：12BZS025）和教育部人文社會科學研究規劃基金項目（項目號：12YJA770030）支持下做出的成果。2016 年 12 月，遞交國家社科基金項目成果驗收；2017 年 4 月，公布驗收結果為優秀。2017 年 6 月，遞交教育部項目成果驗收。2017 年 8 月，入選《國家哲學社會科學成果文庫》。在此首先要對全國哲學社會科學規劃辦、教育部的資助，以及各位評委、專家，在我的兩個項目立項、成果驗收、文庫評審等環節對我的認可，表示感謝！其次，要特別感謝上海古籍出版社的呂瑞鋒先生、曾曉紅女士對本書申報文庫和最終出版前後所付出的辛勞！感謝我的同事秦方博士幫我完成目錄的英譯。

到本書出版的最後關頭，為便利讀者閱讀，又決定將另外五篇已刊的論文，一併作為附章收錄於此。這五篇論文雖然並非以靈寶經出世為研討主題，但也屬於靈寶經研究的範疇。恰可印證我主張的：靈寶經的研究不應該局限在“新舊”和“早晚”這樣的基礎問題之中。至此，除幾篇書評外，我關於靈寶經的研究，基本都已收入本書。敬候讀者批評指正！

2017 年 12 月