

经典S

Scriptures and History

Dunhuang Daoist Scriptures



历史

Essays on

刘屹 著

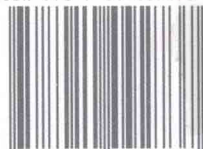
——敦煌道经研究论集



人民出版社

经典
Scriptures and
与 History-Essays on
历史
Danhang Daoist Scriptures

ISBN 978-7-01-009273-7



9 787010 092737 >

定价: 45.00元

经典与历史

——敦煌道经研究论集

刘屹 著

 人民出版社

组稿编辑:鲁 静
责任编辑:李椒元
装帧设计:文 冉
责任校对:宋春燕

图书在版编目(CIP)数据

经典与历史:敦煌道经研究论集/刘屹著. -北京:人民出版社,2011.9
ISBN 978-7-01-009273-7

I. ①经… II. ①刘… III. ①敦煌学-道藏-文集 IV. ①B951-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 178993 号

经典与历史

JINGDIAN YU LISHI

——敦煌道经研究论集

刘 屹 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京世纪雨田印刷有限公司印刷 新华书店经销

2011 年 9 月第 1 版 2011 年 9 月北京第 1 次印刷

开本:700 毫米×1000 毫米 1/16 印张:22

字数:340 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-009273-7 定价:45.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

自序

十多年前,我和当时在北大历史系留学的白安敦(Antonello Palumbo)先生刚好都关注敦煌本《老子化胡经》。我们曾很恭敬地向一位著名道教学前辈,请教关于《化胡经》的问题。得到的回答是:《化胡经》已经有那么多的学者做过研究了,已经不会再有什么有价值的新问题提出来了。这样的回答让我们两个后学晚辈面面相觑。但是,我们相信自己的学术直觉,相信自己发现的问题是有价值的。此后,白安敦以《化胡经》为题完成了他的博士论文。而我则以《化胡经》的系列文章,开始了自己的道教文献与历史研究。所以,对敦煌本《化胡经》的研究,是我真正从事学术研究的起点,具有特别的意义。

不过,这件事却使我想到了:任何一位学者,无论他在自己的专业领域中做出多大的成绩和贡献,都难免有其视野上的盲点和局限之处。名家权威尚且如此,我辈更要时刻看到自己的短处。所以,不迷信盲从权威名家,更不要把自己的点滴心得看得过重,这是我从一开始从事学术研究就得到的深刻记忆。如果前人把所有研究过的问题都做了一锤定音式的结论,后来者也就没有必要再重新考虑这些问题了。实际上,推进学术进步的动力,新材料的不断发现固然是一个方面,而一代代学人自觉或不自觉地对前人观点的修正和纠偏,也是一个重要的方面。很多学术问题,往往经过十年、二十年左右,就有了重新检省的必要。尤其是尚未经过学术界反复检验的领域或专题,更需要一代代学人前后相继的立论、质疑、争鸣,才能逐步形成阶段性的定论。这大概是学术研究的一个普遍现象。对于道教学研究而言,这种情况尤甚。

这些年来,我所探讨的论题,有些是前人措意不多的、讨论较少的新话题,更多则是对前人既有论述表达自己的不同看法。这样做,并不是因为我本人专以指点前人的错漏为乐,或是故意要显示比别人的高明之处。实在是因为我所理解的学术研究,理当如此。从读研究生时开始,我接受的学术训练就

是：先彻底调查研究史，充分理解了别人已经说过什么，说到什么程度，然后再提出与既有研究不同的新看法；如果没有新看法，宁肯不写，也不会重复与别人相同的观点。在我的专业范围内，越是很多人都说过的事情，或是大家都习以为常的结论，我越容易生发出疑问来。我的论著，都是带着某种特定的问题意识来动笔的。当然，我的工作大都是建立在前人研究基础之上。所以，无论我是否认同其观点，对所有启发了我新思想和新观点的前人和他们的成果，我始终都是怀有敬意和谢意的！

能够真正心无旁骛地沉醉于自己学术研究的纯粹的学者，或许能比绝大多数从事其他行业的人，更多体会到思想自由的快乐。这个世界上，在多少事情上，有多少空间和余地，可以让我们真正做自己的主人？特别是做自己思想和头脑的主人？真正从事学术研究的学者，至少在思想和心灵上是能够自己做主的。选择什么样的论题，发表什么样的看法，赞同或反对什么样的既有观点，怎样去论证与众不同的新论点，这都是自由的。学术研究追求的是认识真理或真相。有时候会觉得，全世界总共也没有几个人和我关注相同的学术问题，这本身就很容易让人有一种“与众不同”的自命不凡之感；而如果看到并修正他人的疏漏之处，又很可能意味着自己在接近某个学术问题的真理和真相的道路上，比别人更近了一步。有时也会因此而生出“众人皆醉我独醒”的优越感，和“天降大任”的学术使命感。且不论这种感觉是否虚幻不切实际，单就这种心灵上的满足感，并不是每个人都有机会体验到的。

学术研究本应是很神圣和很快乐的一种精神劳动。既然是一种精神劳动，就难免带有个人主观认识上的局限。我所做的，只是尽量以我最高的认识水平和最佳的认知状态，提出一些与别人不同，却又合情合理的看法，力图对学术有所推进。至于我的这些浅见是否真的能在学术史上立足，也要像我审视前人的研究成果一样，接受后人的审查和检验后才能定案。如果每个从事学术研究的人，都能具有这样的基本认知，就会免去很多无谓的是非纷争。其实很多时候，前人观点的对错，自己见识的高低，真的会比个人在学术研究中获得的精神满足感更重要吗？不计个人论点对错，只问是否促进了学术进步，这样一种基本的治学态度，真的就是说来容易，做起来很难吗？在超脱于维护个人观点正确的层面上去研讨问题，或许才是保证个人立论正确的重要途径之一。我希望我自己能有充分的自信和足够大的格局，去善待任何与自己不

同的学术意见。这样才能择善而从,不断完善自己的学术观点。我所能达到的学术高峰,必将出现在我未来的研究中,而非过去自己曾经做过的某些结论。我相信未来的学界后人,一定会超越我的前辈和我自己。否则,学术研究和薪火相传还有什么意义?

投身学界十几年来,眼见有人敬畏学术,有人操弄学术;有人愿为学术献身,有人把学术当做敲门砖;有人在学术上跑马圈地,有人对与己不同的观点视为仇雠;有人说学术很圣洁,有人说学术界就是名利场……现在的我,既没有那么脱俗,也没有那么现实。我只是享受学术带给我的快乐。如果二十年后,我还有机会再写一篇自己论著的前言或后记,不知那时的心态会变得怎样?

这本关于敦煌道教文献的论集,是我在1996—2007年间,针对三部敦煌道经,即《化胡经》、《昇玄经》和《本相经》所做系列研究的阶段性成果,也包括对一些相关论著的学术评价。这些文章也可看作是我正式从事学术研究的第一个十年间学术历程的一种纪录。既可供读者批判,也可供我自己将来反省。这些年,我对自己感兴趣的很多论题,都形成了专属于自己、具有鲜明个性特点的系列研究。我的这些工作,实际上是在逐渐扩展自己的知识面和眼界,在学与研的过程中,体会知识增加和智慧增长的快乐。可以说正是在对这三部敦煌道经的研究过程中,逐渐奠定了我今天的学术方向和道路。在将这些论文收编入本书时,对当年一些明显的错误认识和论述勉强之处,做了删改,也增加了一些当时遗漏的学术信息,但总体上仍保持了原稿的原貌,特别是各篇的主要观点,没有明显的变化。此外,全文注释按照出版社要求做了一些简化处理。鉴于到目前为止,佛经和道经材料还都没有公认权威的定本,所以相关引文仍保持原稿写作时择善而从的处理。

本书的出版,得到首都师范大学历史学院大力的支持;人民出版社的鲁静、李椒元等重量级编辑,也为此费心不少,在此谨表诚挚的谢意!

道教研究目前还不是学界的通衢大道。我的道教研究,更是在那幽远而僻静的小路上。请人为我写序,唯恐为难师友。与其如此,还不如自说自话。是为自序。

刘屹

2010年4月

目 录

自 序	(1)
第一章 《化胡经》篇	(1)
第一节 《化胡经》产生的时代	(1)
第二节 敦煌本《化胡经序》的时代	(17)
第三节 敦煌十卷本《老子化胡经》残卷	(36)
第四节 唐代道教的“化胡经说”与“道本论”	(53)
第五节 唐代道教《化胡经》与摩尼教	(90)
第二章 《昇玄经》篇	(117)
第一节 敦煌本《昇玄内教经》的卷次问题	(117)
第二节 《昇玄经》的文本差异问题	(127)
第三节 《昇玄经》卷七《中和品》的形成	(148)
第四节 敦煌本《昇玄经》经箴传授仪式	(167)
第五节 《昇玄经》的“内教”与“昔教”	(186)
第三章 《本相经》篇	(214)
第一节 《广说品》考	(214)
第二节 《本相经》的品题和成书	(220)
第三节 《本相经》北朝特征之一：佛教因素的借用	(238)
第四节 《本相经》北朝特征之二：南北道教传统的异同	(249)
第五节 “九仙”与“十仙”	(265)
第四章 敦煌道经研究评述	(278)
第一节 论二十世纪的敦煌道教文献研究	(278)
第二节 评《道家文化研究》第 13 辑	(302)

第三节	评《唐初道教思想史研究》	(315)
第四节	评《敦煌道教文献研究:综述·目录·索引》	(322)
第五节	评《敦煌道藏》	(332)
作者论著目录编年		(338)

第一章 《化胡经》篇

第一节 《化胡经》产生的时代

历来论述魏晋时期佛道二教关系,或是专门研究《化胡经》的论著,多以西晋王浮为《化胡经》的最初作者。1910年,桑原鹭藏氏考证出王浮作《化胡经》,事在晋惠帝永康元年(300)前后^①,这一结论基本上被学界认可。1933年,柴田宣胜氏通过追寻佛教方面记载的史源,认为所谓“西晋王浮造《化胡经》”之说,乃梁代僧徒伪造,《化胡经》应出于刘宋^②。对这一大胆的见解,学界应者寥寥。1959年,许理和(Erik Zürcher)氏批评了柴田氏的意见,仍然确信《化胡经》出于三世纪末、四世纪初^③。此外,偶有个别学者对佛教方面关于王浮造《化胡经》的记载持怀疑态度,也都未能作深入论证^④。产生意见分歧的关键,在于对待佛教单方面记载的采信程度的不同。而这种意见分歧,又直接影响到对佛道二教关系何时开始发生深刻变化这一重要问题的正确认识。在众多前贤研究的启发下,我摭取敦煌有关资料,对本论题略陈拙见。不当之处,敬请指正。

① [日]桑原鹭藏:《老子化胡经》,《艺文》第9号,1910年;《桑原鹭藏全集》第1卷,东京1968年版,第258页。方今兹先生汉译文载《中央日报》1947年2月11日《文史周刊》。

② [日]柴田宣胜:《老子化胡经伪作者传到就いへ》(一、二),《史学杂志》第44编第1号,1933年,第59—81页;第2号,第200—232页。

③ Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden, E. J. Brill, 1959; 1972, p. 295, 430. 并参李四龙、裴勇等中译本《佛教征服中国》,江苏人民出版社1998年版,第533—534页。

④ [日]吉冈义丰:《道教と佛教》第一,东京国书刊行会1983年版,第55页;[日]楠山春树:《老子传说の研究》,东京创文社1979年版,第438页。

一、王浮造《化胡经》说的来历

按一般的看法,最早的《化胡经》可称为“王浮本《化胡经》”。事实上,现今保存的《化胡经》文字,已很难确知哪些是“王浮本”的内容。但是佛教方面不仅记载了“王浮本”产生的经过,还涉及了它的某些故事情节。这些记载是否可信?王浮造《化胡经》之说是如何产生的?

梁释慧皎《高僧传》卷一《译经上·晋长安帛远传》云:

后少时有一人,姓李名通,死而更苏,云,见祖法师(帛远),在阎罗王处,为王讲《首楞严经》。云讲竟应往忉利天。又见祭酒王浮,一云道士基公,次被锁械,求祖忏悔。昔祖平素之日,与浮每争邪正,浮屡屈,既瞋不自忍,乃作《老子化胡经》,以诬谤佛法,殃有所归,故死方思悔^①。

《梁高僧传》多袭自释僧祐《出三藏记集》,故很容易认为《高僧传》这条记载的史源就来自《出三藏记集》。但是,只有高丽藏的《三藏记》中才有根据《梁高僧传》补入的王浮造《化胡经》一事,而宋、金、元三本《三藏记》中都无法无此记载^②。因此,《出三藏记集》很可能原本并没有记载“王浮造《化胡经》”事。

唐陈子良注释法琳《辩正论》卷五云:

裴子野《高僧传》云:晋惠帝时沙门帛远,字法祖,每与祭酒王浮,一云道士基公,次共诤邪正。浮屡屈焉。既瞋不自忍,乃诌《西域传》为《化胡经》。《幽明录》云:蒲城李通死,来云见沙门法祖,为阎罗王讲《首楞严经》。又见道士王浮,身被锁械,求祖忏悔,祖不肯赴。孤负圣人,死方思悔^③。

陈子良注使人想到《梁高僧传》的记载,有可能是合并南齐裴子野《高僧传》和刘宋刘义庆《幽明录》的相关记载而成的。因为裴书比《梁高僧传》要早,后者更有可能袭自裴书。故陈子良注引“裴子野《高僧传》”的记载,才是

① (梁)释慧皎:《高僧传》,汤用彤点校、汤一玄整理,中华书局1992年版,第27页。标点有不同。

② (梁)释僧祐:《出三藏记集》卷一五《法祖法师传》,苏晋仁、萧炼子点校,中华书局1995年版,第583页,校勘记22。

③ 《大正藏》第52卷,中华电子佛典协会CBETA 2009年版,第522页。

目前所知王浮造《化胡经》事最早的史源。至于陈注中“乃託《西域传》为《化胡经》”一句,不见于《梁高僧传》。如后文所示,释法琳和陈子良指的《西域传》很难认为是西晋时的作品。所以王浮据《西域传》而作《化胡经》的说法,至少不可轻信。

《幽明录》出于刘宋初年,至唐修《晋书》时还被采用,可见唐初仍在流行。陈注征引其书而未及王浮造《化胡经》事,应可说明此书原本的确未曾提及《化胡经》。故可认为在刘宋初年,王浮与帛远争论之事已见记载,但王浮因论辩失败而造《化胡经》之事,似乎还不明确。

刘宋末释僧愍《戎华论》云:

是以如来使普贤威行西路,三贤并导东都。故经云:大士迦叶者,老子其人也。故以诡教五千,翼匠周世,化缘既尽,回归天竺。故有背关西引之邈。华人因之作《化胡经》也^①。

释僧愍所言《化胡经》是否与王浮有关,我们不得而知。但其中“经云”的内容,却是东晋至刘宋时佛教伪经的说法。据王维诚氏研究,东晋前期,佛徒先有月光童子行化中国之说,复又在译经中加入佛遣三圣化导中土之事。晚至刘宋,又造出伪经《清净法行经》,指明“摩诃迦叶,彼称老子”^②。《化胡经》如果真因佛教伪经刺激而兴,则其时代应在东晋至南朝之初,而不当在西晋。柴田氏更认为《梁高僧传》的记载就是取《幽明录》中王浮“孤负圣人”和梁刘勰《灭惑论》中“奸猾祭酒,造化胡之经”^③等原本彼此孤立的诸说,综合而成的。从《幽明录》到《戎华论》,直到刘宋末年才正式有《化胡经》见于记载,这是尤需注意的一点。

① (梁)释僧祐:《弘明集》卷七,上海古籍出版社1991年影印本,第48页。

② 王维诚:《老子化胡说考证》,《国学季刊》第4卷2号,1934年,第31—43页。近年在日本名古屋七寺发现了《清净法行经》平安时代古本,见《七寺古逸经典研究丛书》第2卷《中国撰述经典》,东京大东出版社1996年版,第13—14页的图版和录文。对七寺《清净法行经》的研究,主要有石桥成康:《新出七寺藏〈清净法行经〉考》,《东方宗教》第78号,1991年,第69—87页。同氏:《疑经成立过程における一断面——七寺藏〈清净法行经〉考》,1992年初刊,此据《七寺古逸经典研究丛书》第2卷《中国撰述经典》,第745—768页。前田繁树:《清净法行经と老子化胡经——排除のない论议》,同书,第769—782页。二人都考证此经成书在东晋后半期至刘宋之间。

③ 《弘明集》卷八,第52页。

释法琳《辩正论》卷五云：

《晋世杂录》云：道士王浮每与沙门帛远抗论。王浮屡屈焉，遂改换《西域传》为《化胡经》。言喜与聃化胡作佛，佛起于此^①。

同书卷六云：

案晋世道士王浮，改《西域传》为《明威化胡经》，乃称老子渡流沙，教胡王为浮图，变身作佛，方有佛兴^②。

陈注中的《西域传》之说即承袭自释法琳无疑。而所谓“《明威化胡经》”，亦始见于释法琳《破邪论》，绝非《化胡经》之初名。至于“《晋世杂录》”，首见于隋费长房《历代三宝记》。谭世保氏认为《房录》所载诸录，许多出自费长房伪造，《晋世杂录》亦在其列^③。故释法琳依据来历不明的《晋世杂录》，不能不令人生疑。况且下文还将讨论，释法琳说《晋世杂录》所载《化胡经》的内容是“喜与聃化胡作佛”，这也是不太可能的。

释法琳又云：

案《西域传》云：老子至罽宾国，见浮图，自伤不及，乃说偈供养，对象陈情云：我生何以晚，佛出一何早，不见释迦文，心中常懊恼^④。

陈注云：新本改云“佛生何以晚，泥洹一何早”。其云“新本”，即指《化胡经》。依其说，王浮将《西域传》改编成《化胡经》。

唐释道宣《集古今佛道论衡》卷丁载释静泰言曰：

此《化胡经》者，秦据《晋代杂录》及裴子野《高僧传》，皆云道士王浮与沙门帛祖对论，每屈，浮遂取《汉书·西域传》，拟为《化胡经》。《搜神记》、《幽明录》等，亦云王浮造伪之过^⑤。

释静泰所言多据释法琳，了无新意。亦可见佛徒所言千篇一律，后世之记载，辗转相袭，更不可据。至于《西域传》，有言《汉书·西域传》者^⑥，有言《魏

① 《大正藏》第52卷，第522页。

② 《大正藏》第52卷，第534页。

③ 谭世保：《汉唐佛史探真》，中山大学出版社1991年版，第111—114页。

④ 《大正藏》第52卷，第522页。

⑤ 《大正藏》第52卷，第391页。

⑥ 王维诚氏前揭文，第24页。

略·西戎传》者^①。比较之下,《魏略》中有“老子入夷狄为浮屠”之说,与“化胡”关系甚密。可是,释法琳和陈子良所指的有老子偈语的《西域传》,却既不是《汉书》,也不是《魏略》。

今查这四句偈语,最早见于《梁高僧传·晋长安县摩难提传附赵正传》。苻秦人赵正在淝水战后弃官出家,作偈颂:“我^②生何以晚,泥洹一何早。归命释迦文,今来投大道。”^③王维诚、逯钦立等氏指出此偈被《化胡经》抄袭,改作“佛生何以晚,泥洹一何早。不见释迦文,心中常懊恼。”^④道家神话老子,说老子生于佛之前,且历世变化,永生不灭。站在道徒立场上,改赵正偈之“我生”为“佛生”,就成了老子哀叹佛比自己出生晚而涅槃早,以至老子来化胡时佛还没有出生。佛徒心有不甘,又改此偈,成“我生何以晚,佛出一何早”,反成老子悲叹自己出生太晚,到时佛已涅槃。揣摩这三种偈语的含义,当以《化胡经》之偈与赵正原偈关系最密,承袭关系也最直接。而《西域传》之偈,专为反《化胡经》偈之意而行之,与赵偈的关系是间接的。如果这四句偈语真是《化胡经》从一开始就有的,则正说明《化胡经》不可能在西晋就已造出,至少要在赵正之后。

《西域传》中“老子尊佛”的说法,在西晋时亦是罕见的。佛教传入中国后,在相当长时期内并不排斥或贬损老子,即便在贬斥道教神仙方术的同时,也注意把老子与道教区分开来。如前述王维诚氏所示,这种情况到东晋才改变。而罽宾国成为佛、老纠缠不清之地,也不会早在西晋之时(详下文)。所以释法琳在坚持西晋末年王浮造《化胡经》的同时,又说《化胡经》改自《西域传》,而这《西域传》却载有东晋时才有的赵正偈语,显然是不足信的。王维诚氏又认为这《西域传》就是《化胡经》^⑤,这是有一定道理的。这样一部《西域传》,只在释法琳这里看到(其后的僧徒因袭其说者不计),从其内容看,有老

① [日]藤田丰八:《东西交涉史の研究·西域篇》,东京冈书院1933年版,第397—398页。

② “我”字,中华书局版汤用彤先生点校本《高僧传》作“佛”字。校记云:“(宋、金、元)三本,金陵本,‘佛’皆作‘我’。笔者以为说佛出生太晚,正合《化胡经》之意。故本文依三本和金陵本作‘我’。”

③ 《高僧传》,第35页。

④ 见王维诚氏前揭文,第50页;逯钦立:《跋〈老子化胡经玄歌〉》,转引自王重民:《敦煌古籍叙录》,中华书局1979年版,第261页。

⑤ 王维诚氏前揭文,第50页。

子到罽宾化胡的迹象,只不过其主旨正与《化胡经》相反。所以我怀疑这《西域传》只是激烈反对《化胡经》的释法琳在“护法”时高举的一个幌子,其目的只在于贬损《化胡经》,而未必真有典据。

总之,现有的关于西晋王浮造《化胡经》的材料,几乎都是后世佛徒单方面的记载,其可信度很值得怀疑。释法琳等所言“王浮本”的内容,既有尹喜、老子化胡作佛,又有老子变身为佛。从道教方面的“化胡说”演变历程来看,这些内容可能在西晋末年出现吗?

二、晋宋间“化胡说”的演变

魏晋时期遗留下来的“化胡说”材料有限,直接考察西晋时期的“化胡说”略有困难。但我们可以从后出的、较完备的“化胡说”来上溯其早期形态,以此来为佛教方面所说的“王浮”本的内容,找到一个适当的位置。

刘宋时三天弟子徐氏撰《三天内解经》^①云:

道眼见西国胡人,强梁难化。因与尹喜共西入罽宾国,神变弥加大人,化伏胡王,为作佛经六千四万言。王举国皆共奉事。……老子又西入天竺国,去罽宾国又四万里。国王妃名清妙,昼寝。老子遂令尹喜乘白象,化为黄雀,飞入清妙口中,状如流星。后年四月八日,剖右胁而生,堕地而行七步,举右手指天而吟:天上天下,唯我为尊。三界皆苦,何可乐焉。生便精苦,即为佛身。佛道于此,而更兴焉^②。

由上可知刘宋时道经中有老子、尹喜“罽宾化胡”和“天竺化佛”两种“化胡”故事。“天竺化佛”的情节,明显模仿佛本起经中佛陀降生的故事。因而此说最易通过对佛陀降生故事的改头换面而直接得来。由于佛陀降生的故事早在两汉之际佛教初传中国时就已传入,因此,“天竺化佛”应是最早的一种“化胡说”。

但是“天竺说”也有两种:一是老子化佛,二是尹喜化佛。当然肯定是先有老子投生为佛。因为东汉末年以来,在“老子入夷狄为浮屠”说的影响下,

^① 关于此经时代,学界讨论很多,一般认为是刘宋。代表性意见,参柏夷(Stephen Bokenkamp), *Early Daoist Scriptures*, University of California Press, 1997, pp. 186 - 188.

^② 《道藏》第28册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版,第414页。

把老子与浮屠牵扯起来的最便捷途径,就是把从摩耶夫人胎中生出的浮屠太子说成是老子所化。现知最早记载这种说法的即《玄妙内篇》。南齐顾欢在刘宋末年所作的《夷夏论》云:

道经云:老子入关之天竺维卫国。国王夫人名曰净妙。老子因其昼寝,乘日精入净妙口中,后年四月八日夜半时,剖左腋而生,坠地即行七步,于是佛道兴焉。此出《玄妙内篇》^①。

顾欢言老子化胡,却只引《玄妙内篇》,而不用同时释僧愍提及的《化胡经》,或许正因为彼时《化胡经》乃新出,尚未广泛流传,在阐述“化胡说”方面还未能取代已有的旧经。《玄妙内篇》虽在刘宋末始见征引,但其成书时代估计比《三天内解经》还早^②。总之,从《玄妙内篇》到《三天内解经》,“老子化佛”转变成“尹喜化佛”。

老子、尹喜属宾化胡说,也有类似的发展过程。《正一法文天师教戒科经》中《大道家令戒》云:

(大道)西入胡,授以道法,其禁至重,无阴阳之施。不杀生饮食。胡人不能信道,遂乃变为真仙。……胡人叩头数万,贞镜照天,髡头剔须,愿信真人。于是真道兴焉^③。

关于《大道家令戒》的时代,有两种说法^④,我倾向于认为它是东晋以降的作品。在内容上,《正一法文天师教戒科经》也能与《三天内解经》等晋末宋初的道经找到更多的联系。经文说老君是大道的一个变身,不是老子化胡,而是道化西胡,没有明确的化胡地点,强调以道法化胡,而不像《三天内解经》等后来的道经那样说以佛法传授胡人,这些都表明这是道经中较早期的“化胡说”。

敦煌本《洞渊神咒经》卷一《誓魔品》(P. 3233)云:

① 萧子显:《南齐书》卷五四《高逸·顾欢传》,中华书局1971年点校本,第931页。

② 关于《玄妙内篇》,详见刘屹:《〈玄妙内篇〉考——六朝至唐朝道教文本变化之一例》,郝春文主编:《敦煌文献论集》,辽宁人民出版社2001年版,第614—634页。

③ 《道藏》第18册,第236页。

④ 胡适、杨联陞、柳存仁、饶宗颐、大渊忍尔诸先生,都倾向于是曹魏时的作品。见饶宗颐:《老子想尔注校正》,上海古籍出版社1991年版,第162—167页。唐长孺先生则认为其时代不会早于苻秦,至晚为北魏初,见《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局1983年版,第228页。

道言,……大晋之世,世欲末时,宋人多有好道心。吾先化胡作道人,习仙道者,中国流行。还及刘氏苗胤,生起统领天下^①。

《道藏》本《老君变化无极经》云:

老君变化易身形,出在胡中作真经。胡儿反叛无真诚,朝降暮反结罪名。部落强丁至死倾,叩头来前索求生。老君执意欲不听,谪被赭衣在身形。沐头剔须为信盟。绝其妻娶禁杀生。若能从化过其名,日中一食读真经^②。

《洞渊神咒经》是逐步增衍成现在的二十卷的。其最初的两卷本,即现在的卷一和卷五,大渊忍尔认为是东晋末、刘宋初成书^③。此经初成于晋末宋初,已成学界定论。以上几部经书,化胡的内容相近,相互间又有一定的内在联系,各自成书的时间理应相去不远,大约都在东晋至刘宋时期。从中我们可以看到:东晋末年的“化胡说”,既无尹喜,又无麴宾。直到《三天内解经》,才有老子、尹喜共同在麴宾化胡说中出现。

前述佛教译经在前秦东晋时加入佛遣弟子教化中土的说法,这应是形成“尹喜化胡说”的主要诱因之一:为对抗佛徒的释迦弟子化夏,道徒就抬高老子弟子尹喜,使之成为化胡主角之一。而从“老子变身为佛”到“大道教化西胡”,从时间上看,似也是道教在佛教“化胡说”刺激下的回应之一。果如是,则释法琳根据《晋世杂录》所言的“喜与聃化胡作佛”,就不太可能是早到西晋时的说法。

三、《西昇经》和《正诬论》的时代

“尹喜化胡说”出现的时间,是一个与本文立论关系重大的问题。除了上述道经中的材料外,佛教方面也有相关的记载。《弘明集》引佚名《正诬论》云:

有异人者诬佛曰:尹文子有神通者,愍彼胡狄。胡狄父子聚麀(麀),

① [日]大渊忍尔:《敦煌道经·图录编》,东京福武书店1979年版,第520页。

② 《道藏》第28册,第371页。关于此经的年代,参见A. Dudink, "The Poem Laojun Bianhua Wuji Jing", *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, Leiden, 2000, pp. 53-147. 他考证此经成书于350年代以后不久的东晋时期。

③ [日]大渊忍尔:《道教史の研究》,冈山大学共济会书籍部1964年版,第435—487页。

贪婪忍害，昧利无耻，侵害不厌，屠裂群生，不可逊让。厉不可谈议喻，故具诸事云云。又令得道弟子变化云云。又禁其杀生，断其婚姻，使无子孙。伐胡之术，孰良于此云云^①。

“尹喜化胡”的内容与前述道经中“老子化胡”是何其相似！这正表明“尹喜化胡”是从“老子化胡”中脱胎而来的。

关于《正诬论》的时代，王维诚氏根据书中有“泥洹，晋言无为”一句，而定为东晋。实际上，“泥洹”、“无为”都被南朝人所沿用。仅凭此，似不能确定《正诬论》为东晋成书。王氏又以书中提及太宁二年（324）周仲智之死，遂云此书成于仲智死后不久之东晋前期^②。福井康顺、吉冈义丰亦定为东晋初年^③。释僧祐《出三藏记集》征引陆法澄《法论》中已著录了《正诬论》^④。故《正诬论》作成的时代，应在东晋中期至宋明帝之间。《正诬论》引用了《老子西昇经》，故先对《西昇经》略作说明。

关于《西昇经》成书时代，大体有两种看法。一种认为成于魏晋间。如卢国龙氏认为《西昇经》是曹魏、西晋时楼观道士所作^⑤。李养正氏认为魏末梁谡可能是其作者^⑥。另一种看法主张出于东晋。如王维诚氏据葛洪《神仙传·老子传》中有“西昇中胎”四字，遂以为《西昇经》在东晋初或东晋以前已有^⑦。福井康顺氏因先把《正诬论》定在东晋初年，所以《西昇经》的年代只能再往前提，也是东晋初年^⑧。但“西昇中胎”所描绘的是老子异貌，与《西昇经》本文风格不符，在《西昇经》中也找不到它的适当位置。《神仙传》的成书时代也有问题，现存的内容已经很难分清哪些是葛洪的原本，哪些是后来的加

① 《弘明集》卷一，第7页。

② 王维诚氏前揭文，第26页。

③ 参见[日]福井康顺：《道教の基础的研究》，京都法藏馆1987年版，第288—289页；吉冈义丰：《道教と佛教》第一，第59页。

④ 《出三藏记集》，第436页。陆法澄在宋明帝时奉敕撰《法论》，则《正诬论》的成书时间下限应在宋明帝（465—472年）时。

⑤ 卢国龙：《〈西昇经〉成书年代及其基本思想》，《中国道教》1987年第2期，第46—47页。

⑥ 李养正甚至认为与王浮并称的“道士基公”乃“谡公”之误，则梁谡也可能与《化胡经》有关。见《道教概况》，中华书局1989年版，第81—82页。

⑦ 王维诚氏前揭文，第30页。

⑧ 福井氏前揭书，第289页。

笔。《神仙传》所提到的应是“《西昇中胎经》”，而非《老子西昇经》。《西昇经》本是与《化胡经》不同的一部独立而完整的道经，反映的是魏晋时期道教修道的思想和技法^①。

《西昇经》首章和末章，各有一句话成为佛道论争的焦点之一。前田繁树氏根据韵脚来推断，佛教一方所坚持的“闻道竺乾，有古先生，善入泥洹，不始不终，永存绵绵”和“古先生者，吾之师也”是《西昇经》原本文字。而今《道藏》本《西昇经》中的“闻道竺乾，有古先生，善入无为”云云，和“古先生者，吾之身也”，是在唐代佛徒攻击下，道徒篡改的文字。在这一结论下，前田氏认为《西昇经》既吸取了佛教因素，又自称“古先生者（指佛），吾（指老子）之师也”，表明道教还没有形成自己独立的宗教信仰。我认为，解决《西昇经》的时代，并认清这一时代佛道二教关系的实态，首先要搞清《西昇经》首、尾章原文的问题，而围绕首尾句之争论的核心，只在“吾之身也”还是“吾之师也”。前田氏断定佛教方面坚持的以“乾”、“洹”为韵脚的首句是原本，这是可信的。但并不等于佛教方面坚持的末句“吾之师也”也是原本。恰恰相反，这一句正是经佛徒篡改过的。

佛教方面的《正诬论》最早引用了《西昇经》的首句，如果“吾之师也”是《西昇经》原文，《正诬论》作者何不与首句一起引用，却改用自己的话说“夫尹文子即老子弟子也，老子即佛弟子也”^②？后来的道教一方也主要针对“吾之师也”进行反驳，如冲玄子注《西昇经》，就有“古先生者，吾之身也……后人妄改云古先生者，吾之师也，一向谬乎！”^③当然，最主要的证据还在《西昇经》本身。

敦煌佚名道教类书(P. 2469)引《老子西昇经》云：

老子曰：“吾今逝矣。”忽焉不现。尹喜出中庭叩头曰：“愿神人复一现，授吾一要，得以守元。”即仰视，睹悬身坐空中，去地数十丈，其状金

① 此经的研究，参见 Livia Kohn, *Taoist Mystical Philosophy: The Scripture of Western Ascension*. Albany: State University of New York Press, 1991. [日]前田繁树：《老子西昇经の研究》，氏著《初期道教经典の形成》，东京汲古书院 2004 年版，第 155—242 页。

② 《弘明集》卷一，第 7 页。

③ 《道藏》第 14 册，第 602 页。

人,存亡恍惚,老少无常^①。

这一段文字未引“吾之身也”一句,但文字与今《道藏》本基本相同。老子化为金人,是古今《西昇经》中都有的内容。而这“金人”,实即指佛。在《老子化胡经受道卷八》(P. 3404)中还有老子“在地为有古先生,在天为无名之君”之说。可见,老子又号古先生,是道教一贯的说法。而在《西昇经》中,老子在出关前在半空中化身为金人,则这个金人既是老子,又是古先生。所以“吾之身也”,当是《西昇经》的原文。则《西昇经》的首末句原文分别应是:“闻道竺乾,有古先生,善入泥洹,不始不终,永存绵绵”和“古先生者,吾之身也”。受《西昇经》产生时代的影响,经中借用了佛教术语如“泥洹”、“四大”等,但其本意是老子听闻“竺乾”有古先生(即佛),善入泥洹,所以西出关去“就道”。这只是给老子出关西行找个借口而已。而在末章则又特别说明:其实这古先生也就是老子的化身(金人=佛=古先生=老子)。在佛徒攻讦下,道徒把首句中的佛教术语更换成道教术语,成了今本的“开”和“无为”等,不和韵脚,也露了马脚。这也正是道徒一般对首句不敢和佛徒正面论争,而敢理直气壮地坚持末句的原因。

至于佛教方面所说的“吾之师也”,其伪造的过程也是清晰可见的。前述《正诬论》中并未引用此句。而释法琳在《破邪论》中有“《老子西昇经》云:吾师化游天竺,善入泥洹”一句^②,也是在“佛为老(子)师”观念下臆造出来的,根本不是《西昇经》原文。至唐释玄嶷《甄正论》中始见“古先生者,吾之师也”。^③因此,“吾之师也”是在佛道论争中被逐渐创造起来的,这一点当无疑义。

还需说明的是,有学者认为今本《西昇经》已被删去了若干“化胡”的内容。现在看来,并非如此。敦煌道经和一些传世的早期道教类书中引用的《西昇经》文字与今本比较,没有多大的不同,说明古今《西昇经》在文字上变化不大。似乎可以认为:古今本《西昇经》中只有首句是经过后人修改过的。至于佛教所说的“吾之师也”,不能算作《西昇经》文。这样看来,《西昇经》的

① 《敦煌道经·图录编》,第806页。

② (唐)释道宣:《广弘明集》卷一一,上海古籍出版社1991年版,第167页。

③ 《大正藏》第52卷,第565页。

“化胡说”充其量只是“老子天竺化佛”，它应与持有相似说法的《玄妙内篇》处于同一时代，大体都在东晋中后期。因此，《正诬论》的时代就不能不推迟到晋末宋初了。《正诬论》首先是针对“异人诬佛”的“尹文子化胡说”而发难的，说它出于晋末宋初，也正与上文所述“尹喜化胡说”的出现时代相吻合。

至此，通过上溯《三天内解经》中“化胡说”的来龙去脉，可得出以下认识：东晋末到刘宋初，正是“化胡说”的主角由老子一人变为老子、尹喜两人，情节由“化身为佛”变为“教化胡人”的转变期。同时也可注意到：化胡地点，也在由天竺转向罽宾。这一转变是在什么样的背景下发生，又对随之产生的《化胡经》有何影响？

四、罽宾化胡说的出现

“罽宾化胡”是相对“天竺化佛”而言的。化胡地点的变迁，无疑也具有时代性，因为直到《三天内解经》的时代，罽宾才正式进入“化胡说”中。而在南北朝后期，罽宾已频繁地出现于对《化胡经》的各种记载中了。最有代表性的说法如北周甄鸾《笑道论》云：

寻罽宾一国，乃有五佛俱出。一是尹喜号儒童者，二是老子化罽宾者，三老子之妻愤陀王号释迦者，四老子在维卫作佛亦号释迦，五白净王子悉达作佛，复号释迦^①。

甄鸾描述的是南北朝时期各种“化胡说”纷繁复杂的状况，从中可见罽宾是南北朝“化胡说”的主要舞台。楠山春树氏注意到东晋至南北朝时中国佛教界活跃的一批罽宾入华僧对“罽宾说”形成的影响^②，但仍有言之未尽之处。

释慧皎等人所记西晋王浮造《化胡经》事虽可疑，却透露出《化胡经》有可能最初产生于关陇地区这一重要信息。前述《化胡经》与赵正偈颂的关系，似也暗示了《化胡经》受到关陇地区佛教文化影响的现象。释法琳所言的《西域传》也提到了罽宾，是否最初的《化胡经》就是“罽宾说”呢？完全有这种可能。赵正、关陇地区、《化胡经》和罽宾，这四个要素之间有何内在联系？它们又是在怎样的契机下发生关联？进一步探讨东晋末至刘宋初的一批罽宾僧入华，

① 《广弘明集》卷九，第151页。

② 楠山春树前揭书，第462—463页。

是理解这些问题的关键。

释慧皎《高僧传·译经》正传共载 29 位外来译经僧,除去最早的摄摩腾和竺法兰存疑不计外,来自西域(罽宾除外)的有 9 人,来自天竺的有 8 人。但他们入华的时间,绵延于从汉末到南齐的二三百年之间。惟有此外的 10 名罽宾僧,不仅从时间上看,集中于苻秦建元十七年(381)到刘宋元嘉元年(424)的几十年间,而且在这一时期内,入华罽宾僧的人数也比西域、天竺僧占有绝对优势。因此,单独把这批罽宾僧与其他外来僧区别出来,认为东晋末刘宋初,中土佛教曾一度突出地受到罽宾佛教的影响,恐不为过。

在这十名罽宾僧中,有三位只在北方活动,两位只在南方活动。其余五人则多是先入关中,在北方活动,后再入南。《高僧传·晋长安僧伽跋澄传》云:

僧伽跋澄,此云众现,罽宾人。……苻坚建元十七年来入关中。先是大乘之典未广,禅数之学甚盛,既至长安,咸称法匠焉。苻坚秘书郎赵正,崇仰大法,……请译梵文(《阿毗昙毗婆沙经》),遂共名德法师释道安等,集僧宣译。……初,跋澄又齎《婆须蜜》梵本自随,明年,赵正复请出之^①。

跋澄是现知最早的一位入华的罽宾僧。赵正两次请他译经,表明赵正与罽宾佛教大有关联。同时也表明关中地区首先开始与罽宾佛教接触。同书《晋庐山僧伽提婆传》云:

僧伽提婆,……罽宾人,……苻氏建元中来入长安,宣流法化。……山东清平,提婆乃与冀州沙门法和俱适洛阳。……姚兴王秦,法事甚盛,于是法和入关,提婆渡江。……隆安元年(397),来游京师^②。

提婆是第一位到东晋的罽宾僧。姚兴王秦,事在公元 394 年,则晚至跋澄入关中十余年后,江南始受罽宾佛教之直接影响。

罽宾佛教对晋宋佛教的影响中,值得注意的是弥勒信仰的推广。许多学者注意到北朝弥勒信仰曾经盛极一时。而罽宾佛教,恰恰是很注重弥勒信仰的。

释法显《佛国记》云:

度岭已,到北天竺。始入其境,有一小国名陀历。亦有众僧,皆小乘

① 《高僧传》卷一,第 33 页。

② 《高僧传》卷一,第 37—38 页。

学。其国昔有罗汉,以神足力,将一巧匠上兜术天,观弥勒菩萨长短、色貌,还下,刻木作像。前后三上观,然后乃成。像长八丈,足趺八尺,斋日常有光明,诸国王竞兴供养^①。

陀历国即在葱岭以西的罽宾地区。《高僧传》卷十一《释慧览传》云:

览曾游西域,顶戴佛钵,仍于罽宾从达摩比丘谿受禅要。达摩曾入定往兜率天,从弥勒受菩萨戒。后以戒法授览^②。

除此之外,被认为是北方弥勒净土信仰创始人的释道安,起初是对无量寿佛和弥勒并奉的,后来才主奉弥勒^③。而这种转变的关键,可能是他与在关中的罽宾僧共同译经时接受了罽宾佛教的影响。可见,弥勒信仰的经典虽在西晋时就已译出,但弥勒信仰的进一步流行,当与东晋末至刘宋初这一批罽宾僧人华的推动有关。

据许理和氏研究^④,从四世纪中叶起流行的月光童子和弥勒救世的思想,最早并不具有外来宗教和中国本土宗教斗争的性质。佛教的“劫灾说”与道教的“终末论”^⑤互为补充,形成了一种在中古时期流传深广的末世说。佛教的月光童子、弥勒,道教的老子、李弘,都是在末世来临时的救世主。在“末世说”的影响下,最初流行的“弥勒上生兜率天”信仰,被“弥勒下生救世”的信仰所取代,弥勒信仰发生了变化。

敦煌本《太上灵宝老子化胡妙经》(S.2081)^⑥云:

末劫之后,山河石壁,无有高下。香水洗身,然后真君来下。及弥勒

① 章巽:《法显传校注》,上海古籍出版社1985年版,第26页。

② 《高僧传》卷一一,第418页。

③ 宿白:《南朝塑像遗迹初探》,《考古学报》1989年第4期,第403—404页。

④ Erik Zürcher, "Prince Moonlight", *T'oung Pao*, Vol. 68, 1982, pp. 1-75.

⑤ [日]小林正美:《刘宋期の天师道の終末論》,《フィロソフィア》,76,1989年;《上清經と靈寶經の終末論》,《東方宗教》第75号,1990年,第20—41页;《東晉時期道教的終末論》,《世界宗教研究》1995年第4期,第82—90页。

⑥ 关于此经的时代,吉冈氏最初认为是初唐以降的作品,后来则修正为公元570年前后。分别参见《道教と佛教》第一,第470页;第三,第59页。大渊氏认为是唐代作品,见《敦煌道经·目录编》,东京福武书店1979年版,第324页。索安(Anna Seidel)认为是六朝末期的产物,见“Le Sūtra merveilleux du Ling-pao Suprême, traitant de Lao tseu qui convertit les barbares (le manuscrit THS. 2081)”, *Contributions aux Études de Touen-Houang*, Volume III, ed. by Michel Soyrié, Paris, 1984, pp. 305-352.

众圣,治化更生。日月星辰,列布在空中,普照十方。诸天善神,皆共来下。人民长大,无痛苦恼。五谷丰熟,一种三收。米长五寸,食之香美。金银宝藏,悉皆露形。亦无虎狼毒虫。国土交通,人民欢乐。世之希有男子女人,勤修功德,普救贫穷孤老。师尊道士,愍念群生,得见太平^①。

此经中的弥勒信仰已经不是罽宾佛教原来的弥勒信仰,而是在北方佛教熏染下的北方道教的产物。经中虽未提及罽宾,但“化胡”的内容符合“罽宾说”的主要情节,是一种时代稍晚的“罽宾化胡说”。

从弥勒信仰大盛于北方,南方又晚受罽宾佛教影响等事实来看,似乎罽宾佛教对晋宋佛教的影响重心在北方,尤其是关中地区。在这一背景下,“化胡说”发展到晋末宋初,自然会把罽宾作为新的化胡地点。而南北朝《化胡经》中连篇累牍的“罽宾说”,亦足以从另一个侧面证实罽宾佛教对中土佛教的深远影响。需要说明的是,“罽宾说”的出现,不太可能早至苻秦赵正的时代,罽宾佛教的影响需要一段时间才能显现出来。袭取了赵正偈颂的《化胡经》却很可能已是“罽宾说”,而这《化胡经》,从时间上看,又极有可能就是释僧愍首次提及的那个《化胡经》。所以,《化胡经》的正式出现,当在东晋末至刘宋时期,而更可能在刘宋时期。

至于《化胡经》产生后至南北朝末年“罽宾说”的进一步发展,这一问题的牵涉更广,在此暂不讨论。以后,随着于阗等地成为新的大乘佛典传入中国的基地,至唐初则有“于阗化胡说”的出现。所以,从某种意义上讲,《化胡经》内容的每一个变化,很大程度上也折射了佛教在中国发展的新阶段和新特点。

五、结语

综上所述,“化胡说”的主角由老子一人变为老子、尹喜两人,情节由“化佛”到“化胡”,地点由天竺到罽宾,这种种变化,大约都发生在东晋中晚期到刘宋末年之间。本文只从“化胡说”流变这一角度大致排列了各种说法出现的先后。当然不排除地域不同、教派各异,乃至上层人士与下层道徒认识不一等种种复杂情况。所以,对个别说法或经书出现的时代的推测,可能会有偏差。但是以上论述从各方面都显示着,东晋末至刘宋时期,对《化胡经》来说

^① 《敦煌道经·图录编》,第684页。

是一个特别重要的时期,这一点无可置疑。

为何“化胡说”在此期间发生深刻变化,乃至出现专门的《化胡经》?因为这是一个促使佛道双方都日益认识到各自的独立性,并开始划定各自边线的时期,佛道二教的关系到此时期才开始发生巨大的转折。从佛教方面看,“月光童子行化东土”,原本是为了救世,并不含有对中国本土文化的敌意。“佛遣三弟子化导中土”则明显地有了针对性。这可能是因为在民族关系紧张的历史条件下,民族矛盾容易被转化为中外文化的矛盾。在矛盾对立之下,佛教的自我独立意识才能够迅速膨胀起来。而罽宾佛教的传入,给中土佛教带来新的刺激,也使佛教更进一步地意识到自身的特点。当然,佛教在经济利益、社会地位等多方面逐渐取得的优势,也是佛教与道教关系发生转折的重要原因。从道教一方来说,《西昇经》在吸取佛教因素的同时,仍不忘以“古先生者,吾之身也”来结尾,充分表明了当时的道教在吸收佛教文化的同时,并未丢弃自己的独立性格。在“释氏化夏”说刺激下发展起的“老子、尹喜化胡说”,也显示了道教维护中国本土文化正统的努力。同时,东晋至刘宋,道教活动的内容也正经历着以道术活动为主,向以经教传授为主的转变。宋末齐初顾欢《夷夏论》被认为是道教在思想理论界崭露头角的宣言书。降至齐梁间孟景翼创立七部道书体制,则标志着道教发展为一门成熟的宗教^①。由东晋到南朝,佛道二教从彼此包容发展到彼此对立。《化胡经》的产生,正是佛道双方发展到这一历史时期的必然结果,而不仅仅是几个僧道徒互争邪正的产物。

诚如陈寅恪先生所指出:“至道教对输入之思想,如佛教、摩尼教等,无不尽量吸收。然后,则坚持夷夏之论,以排斥外来之教义。此种思想上之态度,自六朝时亦已如此。……一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位,此二种相反而适相成之态度,乃道教之真精神,新儒家之旧途径,而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。”^②在陈先生卓越见识指引下,当剔除历史上出于“护法”目的而恣意篡改史实的个别僧徒留下的伪史料,走出认为“老子化胡”纯是浅陋道士与佛教争讼之谈的认识误区,是否对

① 卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社1993年版,第38页。

② 《陈寅恪史学论文选集》,上海古籍出版社1992年版,第512页。

晋宋间的佛道关系和《化胡经》有些新的认识？

近年来,卢国龙、姜伯勤^①等先生向我们揭示出的六朝隋唐道教在理论建设上的惊人成就,大大改变了我们过去对道教认识的片面性。尤为重要的是,对敦煌道书的探索,将有可能使我们对中古道教有着越来越多的全新认识。从中,我们又该怎样地深刻体验着“不忘其本来民族之地位”这一“道教之精神”呢?!

(本节以《试论〈化胡经〉产生的时代》为题,初刊于陈鼓应主编《道家文化研究》第13辑《敦煌道教文献专号》,三联书店1998年版,第87—109页。收入本书时,有较大的修改。)

第二节 敦煌本《化胡经序》的时代

一、研究史概述

敦煌十卷本《老子化胡经》的卷一名为“《老子西昇化胡经序说》第一”(S.1857/P.2007),正文前有《老子化胡经序》。在《化胡经》近百年的研究史中,学者们大都是在对卷一进行刊布、研究时,附带提及此序,直到近年,才有关于此序的专论问世。

约1910年初,罗振玉与蒋斧两先生合编的《敦煌石室遗书》刊行^②,首次刊布了法藏两卷《化胡经》的录文,这也是《化胡经序》(P.2007)残缺录文的首次发表。同年,罗氏辑印的《石室秘宝》面世,其乙集也影印了P.2007的照片^③。1917年,罗振玉编《鸣沙石室遗书续编》(宣统丁巳)问世,再次影印了法藏《老子化胡经》的卷一和卷十。

① 姜伯勤:《论敦煌本〈本际经〉中的道性论》,《道家文化研究》第7辑,上海古籍出版社1995年版,第221—243页。

② 《敦煌石室遗书》原书只记“宣统己酉刊”,己酉为1909年,而书中罗氏跋语的日期有“宣统纪元腊嘉平六日丙夜”,即十二月六日,当为1910年1月16日,跋语为此日,刊行又当其时,可能是宣统元年岁末所刊,其时已是1910年初。

③ 《石室秘宝》的刊行亦当在1910年初。1914年,存古学会编订、有正书局再版印行的《石室秘宝》不知何故未收《老子化胡经》的影印本。

1923年,罗福苾先生的遗著《伦敦博物馆敦煌书目》,在“经史子集类”著录了《老子化胡经序》^①。1924年,罗福葆先生编印《沙洲文录补》,首次收录此序有残缺的英藏本(S.1857)。同书所附的王国维先生跋语则比较了英法两国所藏《化胡经》卷一的文字,最早指出“魏”下所缺,当为“明帝”二字,由此确定了敦煌本《化胡经序》原题为魏明帝所作^②。1928年,日本《新修大正大藏经》第54卷《外教部》出版,据《鸣沙石室佚书续编》本校录了《化胡经》的卷一和卷十,此序的录文所依据的,仍然是法藏残本。

1934年,王维诚先生引《道藏》本《混元圣纪》的《老君化胡经赞文》,对照敦煌本残卷,首次将此序基本完整地录出,并指出所谓“魏明帝制”,当为道徒伪托曹魏明帝^③。1945年,松本文三郎氏指出,《化胡经序》之“魏明帝”如是曹魏明帝,则曹魏时尚未出现《化胡经》;若是北魏明帝,则北魏时有过佛道关于化胡的争议,明帝明显站在佛教一面,不可能为《化胡经》作序^④。1952年,福井康顺氏对此序重作录校,并作详细考证,再次否定了北魏明帝作序的可能,并指出前面的《序》与后面的卷一正文,有可能是同时或在很短的时间内前后作成的。但他指出《序》和卷一正文在内容上有多处不符,还认为之所以托名曹魏明帝或许与曹魏时有李伯阳入胡作筮的传说有关^⑤。1990年和1998年,王卡先生两度录校此序,提供了一个最新的校本,他不仅再次否定了两位“魏明帝”作序的可能,并且指出《序》的成书可能早于卷一,最初并非是十分卷本的序文,而是赞美老子的一篇短颂,十卷本编成时被附于卷一之前^⑥。此外,较近的录文还有姜佩君的硕士论文^⑦和《诸子集成补编》的排印本^⑧。

① 《国学季刊》第1卷第1号,1923年,第160—187页。

② S.1857《序》的录文,见罗福葆编:《沙洲文录补》,第3页;王国维:《唐写本〈老子化胡经〉残卷跋》,第3页,诵芬堂,1924年。王氏此文又收入《观堂集林》卷二。

③ 《国学季刊》第4卷第2号,1934年,第75—77页。

④ [日]松本文三郎:《老子化胡经的研究》,京都《东方学报》第15册,1945年,第17页。

⑤ 《道教の基础的研究》,第271—277页。

⑥ 王卡:《〈老子化胡经序〉校跋》,初刊于《中国道教》1990年第4期,第28—30页,因排印错误较多,经增补复收入《道家文化研究》第13辑,三联书店1998年版,第114—118页。

⑦ 姜佩君:《〈老子化胡经〉研究》,“中国文化大学”中国文学研究所硕士论文(1993年),附录之第2—4页。

⑧ 《诸子集成补编》第9册,四川人民出版社1997年版,第411—441页。

总的看来,前贤的看法一般认为“魏明帝序”出自南北朝道士的伪托,序文比卷一的时代要早,卷一已被公认为唐代新作,则序应出自南北朝。我在1996年前后对此序的看法也与前贤基本相似,即认为卷一内容与序文不符,序文中无唐代新出的“于闐化胡说”,因此“肯定出自两个时代的不同人之手”,只是在十卷本形成时才被统编在一起^①。1998年9月,我与专研《化胡经》的意大利留学生白安敦(Antonello Palumbo)先生进行了多次讨论,正是在这些讨论中,我对此序的时代问题形成一种新看法,现在就成为本文的主要观点。虽然白安敦先生对我的新说并不赞成,他也认为此序出自南北朝,并且认为南北朝时可能存在一个“魏明帝本《化胡经》”,但我仍然感谢他对我的有益启发^②。我还相信,如果本文主要观点得以成立的话,于汲纳各种相关论点,最终形成对敦煌本《化胡经》的全面认识,应该是具有一定意义的。这也是我不揣陋昧的原因。

二、原文及其主旨

录校《化胡经序》的工作,经过前贤的努力可以暂告一段落。为便于说明问题,主要依据王卡先生1998年校本全文过录《化胡经序》如下:

老子化胡经序 魏明帝制

浑元未始,老君唯先。长于太初,冥昧之前。无师无祖,诞生自然。合真散朴,乃微乃玄。仰而举之,耀乎霄乾;俯而循之,深乎渊源。数二仪以布化,烛三光以列天。其性无欲,纯粹精也;体虚抱素,妙难名也。挠之不浊,澄之不清。幽之不昧,显之不荣。谁谓天高,悬象可标;谁谓地厚,重泉可洮。然夫道也,标之不高,洮之不浚。物受其形,莫鉴其源;人稟其中,莫识其全。美哉乎道,追之弥远,挹之弥冲;□□□□,□之弥崇。动之则行,静之则止;开之则约,□□斯否。为万物之宗,天地之始。吾欲书之,非笔可记;吾欲体之,无形可拟。飘忽无外,或沉或浮;沦乎九渊,潜豪

① 刘屹:《敦煌十卷本〈老子化胡经〉残卷新探》,荣新江主编:《唐研究》第2卷,北京大学出版社1996年版,第105页。

② 白安敦先生于1998年9月至1999年6月间,作为北京大学荣新江先生的博士留学生在北大学习,他关于《化胡经》的论文定稿我至今还未看到。也许他的观点在定稿时会有变化。

翳余。止如响纪,消若云除。入水出火,探巢捕鱼,比之于道,不足称无。深愍后生,託下于陈,为周柱史,经九百年。金身玉质,口方齿银。额有三午,龙颜犀文,耳高于顶,日角月玄,鼻有双柱,天中平填,足蹈二五,手把十文。无极之际,言归昆仑。化彼胡域,次授酺宾,后及天竺,于是遂迁。文垂后世,永乎弗泯。

我把全序分为三个部分:(一)对作为宇宙本源和绝对之先的老君的描写,即从“浑元未始”到“重泉可洮”。(二)对“道”的赞美,即从“然夫道也”到“不足称无”。(三)从老君初次降生人世,具有种种异人相貌,到他后来出关、化胡等,即从“深愍后生”到“永乎弗泯”。可见,《化胡经序》是按照一定内在逻辑对老君赞美,是要告诉人们老君从何而来,有何神异,为何要出关、化胡。明确这一点,对于理解《序》与卷一的关系很有意义(后详)。《序》说老君生于浑元未始和太初冥昧之前,则老君比浑元和太初这些原本用来表示宇宙开辟之前或开辟之初的状态,更为混沌和冥昧,更具有终极的本源性。“老君唯先”,突出了老君对于宇宙万物的绝对本性^①。老君“布化二仪,列天三光”,这是说阴阳和日、月、星都是出自老君的安排。

接着,《序》又赞美“道”,而“道”作为宇宙之中最神秘莫测的终极事物,往往被认作是宇宙万物的本源。前面说“老君唯先”,这里又突然说起“道”来,其实这并不突兀。因为老君即“道”,“道”即老君。但先老君而后“道”的说法,还是别有深意的。这暗示了老君比“道”更为尊贵和重要,更具有绝对之先的地位。在这样的前提下,无形无状的“道”也是神通广大、无所不在的老君所化生的。所以,虽然说“道”是“万物之宗,天地之始”,但还是以老君是创立万物和天地的造物主的绝对本源为前提的。

《序》里提及老君在人世的活动主要是:降生于陈,做了九百年的周柱史,在“无极之际”,因要回归西方的昆仑而出关,沿路先后在“胡域、酺宾”和“天竺”三处化胡。从“化胡说”形成的历史进程来看,最早出现的是老子在天竺胎生为佛陀;南北朝初年出现老子与尹喜入酺宾胡地,由尹喜化生为佛;唐初

^① 关于道教对于宇宙的混沌状态,包括老君成为绝对的根源和造物主的描述,参见 David C. Yu, “The Creation Myth of Chaos in the Daoist Canon”, *Journal of Oriental Studies*, 24, 1986, pp. 1 - 20.

才有了老君于闐化胡说。按照一般的规律,越是在历史上晚出的说法,越是在故事传说的时间中排列在前。因此三个地点的化胡说先后形成的过程,反映在《化胡经序》里就是胡域——罽宾——天竺的次序。这就是《化胡经序》的主要内容和基本结构。

《序》所包含的老君神话大体可分为两方面:一是老君与“道”的关系,老君甚至是比能够生出宇宙初始状态的“道”更具根本性的绝对之先。二是老君降世度人、出关化胡的情节,主要体现在时间和地点上。这两方面的内容在南北朝末期至唐初都发生着明显的变化,搞清这两方面内容的变化,或可对理解本论题有所帮助。

三、“浑元未始,老君唯先”

《序》中对老君绝对地位的赞美,实即《太平御览》里《老子圣母碑》所云:

老子者,道也。乃生于无形之先,起于太初之前,行于太素之元。浮游六虚,出入幽冥。观混合之未别,窥清浊之未分^①。

我已论证《老子圣母碑》不是东汉永兴元年(153)王阜所立的《李母碑》,而是开元二十二年(734)唐代新立之碑。所以碑文中老子与“道”同一,具有宇宙开辟之前的绝对地位之说法,应该是唐代神话老子的说法,而不是东汉的说法^②。同样,延熹八年(165)《老子铭》中老子“离合于混沌之气,与三光为终始”的说法,并不是说老子具有在混沌和三光之前的本源性^③。刘宋初年成书的《三天内解经》所描述的老子生成的经过,可简单示意为:道源本起,出于无先。由无生道,道生自然,自然生道德丈人,道德丈人生无极大道太上老君。再经过数次转生,出玄元始三气,三气相因生玄妙玉女,玄妙玉女再生老子^④。可见在南朝初年,道是宇宙万物最根本的根源,而道的根源是“无”。无论是太上老君还是老君或老子,都还没有成为宇宙的绝对之先,而要从“无”中经

① 《太平御览》卷一《天部》,中华书局1960年影印本,第2页。

② 刘屹:《老子母碑考论》,《首都师范大学学报》1998年第4期,第34—41页。增补后收入刘屹:《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》,中华书局2005年版,第305—335页。

③ 对《老子铭》的讨论,见《敬天与崇道》,第335—368页。

④ 原文见《道藏》第28册,第413页。

过道气的反复化生才能生成。

《三天内解经》里直接化生天地万物的，还不是最具本源性的“无”或“道”，而是它们的人格化神灵，如道德丈人和太上老君等等。在《大道家令戒》里，“大道”就成为直接化生万物的最高人格化神灵：

大道者，包囊天地，系养群生，制御万机者也。无形无像，混混沌沌，自然生百千万种，非人所能名。自天地以下，皆道所生杀也^①。

此书中大道虽然直接化生万物，但大道本身还是“无形无像，混混沌沌”的宇宙初始状态，也不见有对初始状态之前的描述。该书此后的主要内容说人格化的大道历世出为帝师，在琅琊传授干吉《太平经》，向尹喜传授《道德经》，西入胡地化胡；直到授予张道陵天师之位时，才以“新出老君”的名义出现。可见此大道的主要事迹几乎都来自老子的传说，这虽然说明大道可以等同于老子，但我怀疑向干吉传授《太平经》的原型应该是大道而非老子，所以，大道的神话并非完全摹仿老子，而是以大道的神话为基础，兼容了老子的传说。该书所尊奉的主神是大道而非老子，大道先于老子。自然也谈不上把老子作为绝对之先。

南北朝末期成书的《昇玄内教经》卷八《显真戒品》也有对“道”的描述：

夫道玄妙，出于自然，生于无生，先于无先。挺于空洞，陶育乾坤，号曰无上玄道太上三炁。三炁，玄、元、始也，无上正真道也。神奇微远，不可得名……苞含天地，弥罗无外，布神化炁，表乎八极，高天卑地，无大不大……成生万物，制御诸天，统摄三万六千种道……是众圣之父，万物之母^②。

《昇玄经》不以太上老君而是以太上大道君为主神，这里称颂的“道”，实际是指比太上道君更高的元始天尊。这道“生于无生，先于无先”，已经有了宇宙绝对之先的意味，仍然认为“道”是绝对之先。

公元570年成书的甄鸾《笑道论》里，不见有对老子绝对地位的攻击。所

① 《道藏》第18册，第235页。

② 此据[日]山田俊：《唐初道教思想史研究》之《资料篇》，京都平乐寺书店1999年版，第208—209页。《昇玄经》的成书一般都承认是南北朝后期，只是有说南朝梁陈时期，有说北周末年。详见本书第二章。

引道书有《太上老君造立天地初记》称老子开辟天地,造立群生。《笑道论》“气为天人”条还引诸道经云:“元始天王及太上道君,诸天神人,皆结自然清元之气而化为之。”^①这说明当时道教对宇宙生成过程的描述,还停留在《三天内解经》道气化生诸天神人的阶段,亦即道气是宇宙万物的本源。老君虽然造立天地,但他还是由道气所化生而出的。

敦煌残本《老子变化经》(S. 2295)说老子:

(前缺)长于太始之端,行乎太素之原,浮游幽虚空之中,出入窈冥之先门。观于混沌之未别,视清浊之未分^②。

而同经又说老子是“自然之至精,道之根蒂,为万乘之父母,为天地之本根,为生梯端,为神明之帝君,为阴阳之祖首,为万物之魂魄”。《变化经》的开头部分残缺,无法确知原来是否有老子等同于道的说法(详后),但的确可以看到“老子唯先”的意味,不过这已到了南北朝末期和隋代了。

627 年撰成的释法琳《辩正论》卷五云:

道经《元皇历》云:吾以清浊元年正月甲子,下师伏羲,治国太平,白日升天。又云:未分元年八月甲辰,下师神农。太元元年下师裕,一本作松容(祝融),凡经一十二代,变为一十七身。始自玄老,终乎方朔。《隐真论》云:处天地之先,不以为长;在万古之下,不以为久。随时应变,与物俱化。勘其游世辅国,时节可知。至于诱引黎元,匠成品物,安能纪乎?略计,已经二百七十余万年矣。弹曰:太素之时,气形始具,清浊未判,名之浑沌。二仪既而不分,三才亦眇而未见。六纪序命之外,伏羲方生四姓;燧人之末,神农始诞,何得庖炎二皇出清浊之世,祝融六甲生未分之前。委巷之书,不足承信也^③。

《元皇历》和《隐真论》都应该是南北朝时期的道书,书中的“吾”当是指老子,“清浊”和“未分”都是指太素浑沌之时。道书说老子在浑沌之时已经向伏羲、神农二皇辅国佐政,或许也已包含了老子在浑沌之前就已存在的说法。但即便有,也没引起释法琳的足够重视,因为释法琳只说羲、农二皇不应出于

① 《广弘明集》卷九,上海古籍出版社 1991 年版,第 151 页。

② 引文根据的是我对《变化经》的录校,见《敬天与崇道》,第 376 页。

③ 《大正藏》第 52 卷,第 521 页。

浑沌之时,并未针对老子的绝对地位发难。同书卷六《气为道本篇》云:

叙道之本,从气而生。所以《上清经》云:吾生眇莽之中甚幽冥。幽冥之生于空同,空同之内生于太元。太元变化,三气明焉。一气清,一气白,一气黄。故云:一生二,二生三。案《生神章》云:老子以元始三气,合而为一。是至人法体,精是精灵,神是变化,气是气象。如陆简寂、藏(臧)矜、顾欢、诸揉(揉)、孟智周等《老子义》云:合此三气以成圣体。又云:自然为通相之体,三气为别相之体。检道所宗,以气为本……原道所先,以气为体^①。

可见,自刘宋陆修静到陈朝的诸揉,这些道教义学名家都以三气合成来解老子之由来,这是因为“气为道本”是南北朝道教最基本的教义之一,故甄鸾和释法琳也正是抓住此点对道教进行攻击。“道”虽然是化生万物的本源,但“道”的本质还是气,所以从根本上说,还是气化万物,包括老子也还是由道气化来。《变化经》的说法既然没有成为唐初佛教攻击的目标,应该是还没有被普遍接受。

650年代成书的成玄英《老子道德经开题序诀义疏》,其敦煌写本 P. 2353 的开始部分也已残缺,其残存的内容为:

(前缺)有有终,则终不成终,□□□□则始不成始;始不成始,所以无始,终不成终,是故无终。故《玄妙内篇》云:老子不生不灭,无始无终。《序诀》云:老子之号,因玄而出,在天地之先,无衰老之期^②。

《玄妙内篇》成书于东晋末期,《序诀》即传为葛玄所作的《道德经序诀》第一段,实际成书约在南北朝^③。结合上引诸说,可见在南北朝时期,老子虽然已是无始无终、不生不灭的绝对存在,但前提是老子也由道气化生而来(“因玄而出”)。至此,或可得出这样的印象:从汉末到唐初,老子或老君逐步被神化为天地万物的生成者和主宰者,有时他甚至还被神化为比宇宙初始状

① 《大正藏》第52卷,第536页。

② 《敦煌道经·图录编》,第461页。

③ 关于《玄妙内篇》,详见刘屹:《〈玄妙内篇〉考》,郝春文主编:《敦煌文献论集》,第614—634页。成玄英所引《玄妙内篇》,应该还是未经重编的六朝旧本。一般认为《序诀》第一段是葛玄所作,但我同意小林正美的考证结果,他认为第一段出于刘宋时期,见[日]小林正美:《六朝道教史研究》,东京创文社1990年日文初版,李庆译,四川人民出版社2001年版,第270—275页。

态更早、更具体本源性的绝对存在,比“道”更为先决。但这些说法或是基于道气化生老子的旧说,或是只强调了老子的突出地位而没有协调老子与“道”的关系。像《化胡经序》和《圣母碑》那样既以老子为主体而把老子和“道”等同起来,又赋予老子比“道”更高的绝对地位的做法,似乎尚未正式出现,也未成为普遍的说法。

尹文操于679年编成的《老君圣纪》一书,首次出现与《化胡经序》十分接近的说法。《云笈七签》卷一〇二引《混元皇帝圣纪》,应即唐代的《老君圣纪》^①。其书云:

太上老君者,混元皇帝也。乃生于无始,起于无因。为万道之先,元气之祖也。盖无光无象,无音无声,无宗无绪,幽幽冥冥。其中有精,其精甚真,弥纶无外,故称大道焉。夫道者,自然之极尊也(中略从幽无生空洞到“玄妙玉女生老子”段)。老子者,老君也。此即道之身也,元气之祖宗,天地之根本也。夫大道玄妙,出于自然,生于无生,先于无先,挺于空洞,陶育乾坤,号曰无上正真之道。神奇微远,不可得名。故曰:吾生于无形之先,起乎太初之前,长乎太始之端,行乎太素之元。浮游幽虚,出入杳冥,观混沌之未判,视清浊之未分。盼仿佛之兴光,瞻响罔之眇然。窥惚恍之容象,睹鸿洞之无边。步宇宙之旷野,历品物之族群。惟吾生之卓兮,独立而无伦。消则为气,息则为人^②。

《圣纪》先说太上老君处于绝对之先,然后才赞美大道,这与《化胡经序》的结构相同,并且文意也很相似,都是先强调老君的绝对地位,然后再说老君原本就是“道”。这是一种极度推崇太上老君的做法,带有很明显的唐代崇道色彩。这种对太上老君的赞美一直影响到唐末杜光庭《道德真经广圣义》卷

① 据员半千:《大唐宗圣观主尹尊师碑》载:仪凤四年(679),尹文操“奉敕修《玄元皇帝圣纪》一部,凡十卷,总百十篇,篇别有赞”。谢守灏:《混元圣纪》卷一称“尹文操《圣纪》八百二十章”。唐宋诸书所引的《圣纪》、《老君圣纪》、《老子圣纪》或《混元皇帝圣纪》应该同指此书。唐中期以降成书的《斋戒录》引《混元皇帝圣纪》说“斋法有三种”云云,同样的内容亦见于同期成书的《至言总》,后者引作《玄元皇帝圣纪》,可见《玄元圣纪》与《混元圣纪》实为一书。而“斋法三种”亦见于《云笈七签》卷三十七,亦出《混元皇帝圣纪》。可证《云笈七签》与《斋戒录》所引应为同一《混元皇帝圣纪》,亦即《至言总》的《玄元皇帝圣纪》。但称老君为“混元皇帝”应该自宋真宗时(1014年)起,所以《斋戒录》、《云笈七签》等对《圣纪》的称呼显然经宋人改笔。

② 《道藏》第22册,第689—690页。

二的“释老君事迹氏族降生年代”^①,可见已经成为唐代道教称颂太上老君的通行说法。所以,《化胡经序》与《玄元皇帝圣纪》的关系值得重视。

在上引《老君圣纪》文中,自“老子者,老君也”以下的文字,与前引《老子变化经》的开头部分有十分明显的关联。敦煌本《变化经》起首所缺的4—6行,或许就可以参考此段文字进一步补校。可以作为参照的还有712年成书的《妙门由起》引《老子襟带经》:

老子曰:吾乃生乎无形之先,起于太初之前,行乎太素之元,立于太眇之端,浮游幽虚之中,出入杳冥之门^②。

前文已述,《变化经》突出的只是老子,而不是“道”。且《变化经》全文是用老子的口吻,而没有出现老君的称呼。可能在这一点上,《老子襟带经》与《变化经》的关系更为密切。南北朝末期或隋代成书的《老子变化经》是否有如同《混(玄)元皇帝圣纪》里“老子者,老君也。此即道之身也”的说法,还难判断。也许《变化经》以老子为主角,而《老君圣纪》以太上老君为主角,这是这两部成于不同时代道书的主要区别。

总之,六朝道教原本坚持的是“气为道本”,道气化生一切的旧说。南北朝末年到唐初,个别道书出于神化老子的需要,已经把老子推到宇宙开辟之前的绝对之先的地位,但这与道教传统的“道气化生万物”的说法还没有完全调和。在敕修《老君圣纪》中,太上老君取得了比大道更重要的地位。这应该对此后的唐代道教关于宇宙生成,特别是老君化生万物的描述有所影响。这可能是理解《化胡经序》中的“浑元未始,老君唯先”的一个重要背景。

四、七百年与九百年

《化胡经序》说老君“诤下于陈,为周柱史,经九百年……无极之际,言归昆仑”。这是说老君降生人世后,做了九百年周柱史,然后在无极之际离周出关。西周与东周两朝共约七八百年^③,这“九百年”是取两周总共时间的约数

① 《道藏》第14册,第316页。

② 《道藏》第24册,第725页。

③ 从武王伐纣到秦灭东周,皇甫谧称“凡三十七王,八百六十七年”。见徐宗元辑:《帝王世纪辑存》,中华书局1964年版,第99页。现代学术界的传统说法是从公元前1027年至前256年,共771年。“夏商周断代工程”的结论是从公元前1046年至前256年,共790年。

夸而大之,还是别有深意?老君降生后活动于整个周代,这种观念为何出现?何时流行?

老子为周柱史(或云守藏史),因周德衰而出关的传说,早在《史记》中就有。此后,传为刘向的《列仙传·老子》略云:

老子生于殷时,为周柱下史。转为守藏史,积八十余年。后周德衰,乃入大秦,过西关^①。

前引成玄英《道德经开题序诀亦疏》(P. 2353)亦云:

刘向、嵇康、皇甫谧并云:(老子)生于殷末,为文王师^②。

这说明至魏晋时期,老子生于殷末,从周初即为柱下史或文王师,已是比较普遍的看法。老子生于殷末的说法,很可能受到彭祖传说的影响^③。不过,这只是基于老子和彭祖都是长生不死的神仙观念,是老子的长寿决定了他生于殷末,也可在周“德衰”(约为西周末年)之时还能出关西游。到了《三天内解经》时代,这种观念发生转变:老子不再生于殷时。如前所述,老子不再只是有始无终的神仙,而且还是由无始的“道气”辗转化生的道教主神之一。该经略云:

(老子)至殷武丁时,又反胎于李母,在胎中诵经八十一年,剖左腋而生,生而白首,又号为老子。至周幽王时,老子辞周而去^④。

《三天内解经》说老子在殷第二十二王武丁时入胎,经81年而生,已是殷末,故生而为周文王师。之所以到周幽王时(前781—前770)才辞周而去,是因为幽王时有个伯阳父,根据三川震荡而预言周朝将亡,伯阳父被认为就是老子。《三天内解经》的说法实际是将《列仙传》所代表的魏晋时流行的传说具体化,并影响到南北朝时期的许多老子传说。

北魏明帝正光元年(520),道士姜斌与僧人昙谟最围绕老子与佛谁先谁后展开争论,姜斌引《老子开天经》云:

(老子)当周定王即位三年(前604)乙卯之岁,于楚国陈郡苦县厉乡

① 王叔岷:《列仙传校笺》,中研院中国文哲研究所1995年版,第18页。《列仙传》的成书时代众说不一,它反映的是不早于东汉时期的神仙思想。

② 《敦煌道经·图录编》,第463页。

③ 刘国钧:《老子神化考略》,《金陵学报》第4卷第2期,1935年,第9页。

④ 《道藏》第28册,第413页。

曲仁里,九月十四日夜子时生。当周简王即位四年(前582)丁丑之岁,事周为守藏史。当周简王即位十三年景(丙)戌之岁,迁为太史。当周敬王即位元年(前519)庚辰之岁,年八十五,见周德陵迟,遂与散关令尹喜,西入化胡^①。

《老子开天经》之所以把老子降生和出关的时间拉后到东周定王和敬王之时,是因为传说中孔子在敬王时曾问礼于老子。可见420—520年间,即便是道教一方,对于老子何时出生,及何时出关,也是没有定论的。这大概因为在此期间,佛道二教关于老子神话的争论还不很激烈,或可反映出道教对老子的神话还不充分。《老子开天经》的说法不只遭到佛教一方的强烈攻击,就是道教一方也很少有人坚持。一是因为北魏明帝君臣已经认定《开天经》为伪经,二是因为道教中人也不满意把老子的时代拉后到东周——当时佛教宣称“佛以周昭王二十四年四月八日生,穆王五十二年二月十五日灭度。计入涅槃,后经三百四十五年,始到定王三年”^②。这就把定王时生的老子远远落在佛诞之后。所以《开天经》的说法没有流行开来,在570年的《笑道论》里,甄鸾所征引的道经大都持老子幽王时出关说。如:《造立天地初记》称“老子以周幽王德衰,欲西度关”。《道德经序》云“老子以上皇元年丁卯下为周师,无极元年癸丑去周度关”。《化胡经》乃云“幽王之日度关”^③。

老子于幽王时出关的说法,又见于《玄妙内篇》和《高上老子内传》等南北朝道书,看来是南北朝后期道书中普遍的说法^④。《道德经序》(即前述葛仙公的《序诀》第三段)还将老子出生与出关的时间,分别精确到“上皇元年正月

① 释法琳:《破邪论》卷上,《大正藏》第52卷,第481页。又见于《广弘明集》卷一,第103页。关于《老子开天经》,《云笈七签》卷二和《续道藏》都收有《太上老君开天经》,其中已经没有老子生于定王时、在敬王时出关的内容,应该是经过唐代删改的本子。参见薛爱华(E. H. Schafer),“The Scripture of the Opening of Heaven by the Most High Lord Lao”, *Taoist Resources*, Vol. 7, no. 2, 1997, pp. 1-20.

② 原文见《广明弘集》卷一,第103页。关于中国文献对于佛陀生活时限的记载,参见Herbert Franke, “On Chinese Traditions concerning the Dates of the Buddha”; Lewis Lancaster, “The Dating of the Buddha in Chinese Buddhism”, in Heinz Bechert ed. *The Dating of the Historical Buddha*, Gottingen, 1991, pp. 441-448, 449-457.

③ 《广明弘集》卷九,第150页。

④ 见《妙门由起》所引,《道藏》第24册,第725页。

十二日丙午太岁丁卯”和“无极元年太岁癸丑五月”。《道德经序》虽未明言幽王时出关,但相信与其他南北朝后期的道书一样,也是持幽王时出关说。《化胡经序》的“无极之际”就是来自“无极元年太岁癸丑”,只不过已经不是指幽王时。

《辩正论》“佛道先后”引隋开皇五年(585)姚长谦的《年历帝纪》云:

老子以桓王六年(前714)丁卯之岁仕周,敬王三十二年(前488)癸丑之岁五月壬午乃西渡关。

法琳接着说:

案《葛仙公序》云:老子以上皇元年太岁丁卯二月十二日丙午为周师者,即桓王丁卯之岁也。又云无极元年太岁癸丑五月壬午去周西度关者,即是敬王癸丑之检岁^①。

同是“丁卯”和“癸丑”两个干支,道教之外的人仍将“癸丑”解释为敬王时。奇怪的是,道教自己也在否认老子幽王时出关的说法,敦煌本《老子变化经》云:

元康五年,老子化入妇女腹中,七十二年乃生。诤母姓李,名聃字伯阳,为柱下史七百年,还变楚国。而平王乔蹇不从谏,道德不流,则去楚而西度函谷关^②。

因为《变化经》之前有老子在周文王、武王和成王时历为帝师的内容,所以我推测所谓“元康五年”应该是“康王五年”之误。如果从西周康王五年算起,经过72年,大约在共王元年前后(约前927)老子出生。故《变化经》说老子为周柱下史“七百年”,当是从共王时算起,不包括周初五王的一百年。无独有偶,《笑道论》引《化胡经》也说老子“为周柱下史七百年”^③,应该也是这个原因。值得注意的是,“七百年”说与敦煌本《化胡经序》的“九百年”说不符。显然,《化胡经序》把老子的出生又前推了200年,这就不仅包括了周初诸王,甚至还要上延到殷末。这说明《化胡经序》比南北朝末的说法更进了一步。是什么原因导致“七百年”和“九百年”的不同?为何会有200年

① 《大正藏》第52卷,第522页。

② 《敬天与崇道》,第379页。

③ 《广明弘集》卷九,第150页。

的差别?

前文已述《列仙传》、《三天内解经》等魏晋南北朝初期的道书,早已有了老子生于殷末的说法。但南北朝末的《变化经》、《化胡经》之“七百年”说,《开天经》的老子生于周定王时说,以及甄鸾和释法琳都不曾攻击老子生于殷时的说法,似乎表明南北朝时期的道书中说老子生于殷时,并不是最能引人瞩目的。这倒不是因为道教不再将老子出生提早到殷武丁之前,恰恰相反,道教不满足于老子生于殷时,而是要将老子出为帝师的历史一直推到伏羲、神农,甚至是宇宙开辟之前的“清浊元年”和“未分元年”,故而殷时对于老子的反复降生而言,已不再具有什么特殊意义。“清浊元年”、“未分元年”被推到开辟之前,无所依凭,尚且遭到佛教一方的批判;而“上皇元年”和“无极元年”这两个虚构出来的年号原本也是无可稽查的,但老子幽王时出关说,却使得“无极元年”理所当然地成为周代的年号,而这显然与历史不符,由此更为佛教的批评提供了口实。佛道二教正是围绕这两个年号各自进行解释,于是老子的降生与出关时间的争论,又不得不以这两个所谓的周代年号为中心展开。正因为如此,老子是生于周共王时,经周 700 年,还是生于殷末,经周 900 年,才重新成为有意义的话题。故《化胡经序》的“九百年”说,应当不是指东西周时间总和的约数,而是要从殷末算起,并且从殷末算起也不是直接继承魏晋旧说那样简单的事情,而是有着南北朝末至唐初佛道二教围绕老子降生和出关展开新一轮争辩的背景。

成玄英《道德经开题序诀义疏》(P. 2353)正是在此情况下解释为何老子生于殷时的:

是知老君出世,非止于周明矣。但前劫遐旷,存而不论,今且据在周託生时节者。案《序诀》云:老子以上皇元年太岁丁卯正月十二日丙午,下为周师。既为文王作师,理当生于殷末,故下为周师,即殷之丁卯岁也^①。

成玄英认为老君在无数次劫中反复出世,并非只有周时出生这一次。但就普遍认为的老子为周柱史这次出世而言,则老子既非生于东周桓王时,也非生于西周共王时,而当生于殷末。重提老子生于殷末,表面上是辩驳佛教故意

^① 《敦煌道经·图录编》,第 463 页。

将两个年号解释得晚近,根本原因还在于佛教宣称佛生于昭王甲寅年,于穆王壬申年灭度^①。道教要使老子的出生早于佛诞,就要设法使老子生于昭王甲寅之前,因《道德经序诀》已将“丁卯”定为老子“下为周师”的时间,故道教只能据此将老子的入胎和降生,上推到昭王甲寅之前的某个丁卯,但又要符合老子坐胎 72 年或 81 年才生的神话,故而至少要在昭王甲寅前推两个丁卯,其时已是殷末。

《变化经》所说的老子于东周平王时出关,虽然比东周敬王时要早,却比西周幽王时要晚。成玄英在将老子的出生提早到殷末以后,转而赞同“平王说”,并正式解答了为何要取“平王说”而舍“幽王说”。《道德经开题序诀义疏》(P. 2353)云:

案《文史内传》、《仙公序诀》皆云:老子以无极元年太岁癸丑五月壬午,去周西度。而解者多云是幽王时出关。此未可依准。何者?今检幽王庚申年立,立十一年为犬戎所灭。十一年内,竟无癸丑。以前七年癸丑,乃是宣王之时。又《国语》云:幽王二年,三川震,岐山崩。伯阳父曰:周将亡矣,不过十年。若以宣王时出关者,则不应见三川震,岐山崩也。寻平王宜咎(白)东迁洛邑,以辛未岁立,立卅三年,方次癸丑。案《玉纬》云:是此时出关也^②。

成玄英的一席话看似有理有据,为了符合真实的历史纪年,甚至主动将老子出关的时间推迟到平王四十三年(前 728)^③。这并非道教对佛教的退让,成玄英之所以乐于将“幽王说”修正为“平王说”,是因为他虽然承认老子出关的时间比幽王时晚,但是坚持老子出生的时间要比佛陀早得多。

看来到成玄英的时代(约 650 年代)为止,道教主要遵循两种老子出关的时间,一是六朝以来传统的“幽王说”,二是南北朝末至唐初新出的“平王说”,

① 二王俱在前 11 世纪末或前 10 世纪初,佛教对于佛具体生于哪一年的说法也不一致,有说昭王二十四年生,穆王五十二年灭度,有说昭王二十六年生,穆王五十三年灭度。

② 《敦煌道经·图录编》,第 463 页。

③ 楠山春树认为《变化经》中老子在平王时出关的说法不可能在汉末出现,而是隋唐之际的新说,故《变化经》肯定经过六朝“加笔”,见氏著《老子传说の研究》,东京创文社 1979 年版,第 330—331 页。他对老子传说中降生和出关时间的考订,见同书第 373—392 页。平王时出关之说,还见于《三洞珠囊》卷九引《太平部卷第八老子传授经戒仪注诀》,说老子“化生乎周初”,“至平王四十三年太岁癸丑十二月二十八日”出关。

而老子下为周师的那次降生,则已上推至殷代。在敦煌本《化胡经》卷一里,我们又看到相关内容的进一步发展。该经略云:

是时太上老君以殷王汤(阳)甲庚申之岁建午之月,入于玉女玄妙口中,寄胎为人。庚辰之岁二月十五日诞生于亳。此后老君凝神混迹,教化天人,兼说治身中外法,百有余载。王道将衰,如是数载,为周所灭^①。

阳甲为殷第18王,而宋代道书中“庚辰之岁”则指武丁时期。原本老子在武丁时入胎,现在变成了武丁时降生。这样老君就先在殷代教化天人,经过了“百有余载”。前述南北朝末年的《变化经》、《化胡经》等都说“七百年”,是从周共王时算起,不包括周初五王的100年;而现在不仅要加上周初五王的100年,还要上延至武丁以下的殷末的100年。所以,敦煌本《化胡经序》的“九百年”说很可能就是从“七百年”加了周初和殷末两个百年而来的。在这一点上《序》与卷一是相同的。卷一接着说:

康王之时,岁在甲子,示同俗官,晦迹藏名,为柱下史,师辅王者。至于昭王,其岁癸丑,便即西迈,过函谷关^②。

老君生于殷时,经历殷亡,于周康王时出为帝师,开始辅佐周朝,癸丑年出关,这里已从“幽王说”和“平王说”变为“昭王说”。这是一个很重要的变化。楠山春树注意到从此直到宋代关于老君的神话,老子的出关都改为“昭王癸丑说”,甚至到后世已成固定的说法。这很可能受到佛教所说的佛生于昭王甲寅年的影响,甲寅的上一个干支恰好是癸丑,所以道教将“幽王说”和“平王说”一举改为“昭王说”,使老子在昭王癸丑年西度,即使佛教力主甲寅年佛诞,也正合老子出关使尹喜化生为佛之说。但道教并不承认佛生于昭王甲寅年,老君于昭王癸丑出关,还不是去使佛降生,而是与尹喜一起“化胡”。卷一即说老君在于阗国教化81胡国,过葱岭,入摩羯国,立浮屠教,号清净佛。但在道教看来,立清净佛还不是释迦牟尼的降诞。

穆王之时,我还中夏。又经八王,二百余载,幽深演之时,岁次辛酉,三川震荡,我更西度,教化诸国^③。

① 《敦煌道经·图录编》,第656页。

② 《敦煌道经·图录编》,第656页。

③ 《敦煌道经·图录编》,第658页。

为了符合伯阳父的传说,老君在昭王时出关化胡、立清净佛之后,又回中夏,到幽王时经过三川震荡,再度出关西行。这次才轮到佛祖释迦牟尼的降生:

如是又经六十余载,桓王之时,岁次甲子,一阴之月,我令尹喜託荫而生,号为悉达^①。

由幽王末年,经平王到桓王,确有六十余载,这就明确放弃了隋和唐初刚出现的平王癸丑年出关说。

敦煌本《化胡经》卷一的老子生于殷王武丁时、昭王癸丑年度关之说,在成玄英时代(650年代)还未见到。直到680年代成书的王悬河《三洞珠囊》所引的《化胡经》和《文始先生无上真人关令内传》等,也不见有此新说。楠山春树推测这种新说最早出现于尹文操奉敕编修的《玄元皇帝圣纪》里^②。尽管目前《老君圣纪》的佚文没有存留下相关的内容,但我认为这个推测是完全可能的。联系到上文所述关于老君的绝对之先地位,也是最早出现于《玄元皇帝圣纪》,所以敦煌本《化胡经》应该深受《老君圣纪》的影响。《化胡经序》中老君降生与出关的时间,与六朝旧说不符,也不是根据隋唐之际尚未成为定论的新说,而与唐初成玄英以后的说法相近,这对判定其成书时代至关重要。

看来,“经九百年”一句,表明敦煌本《化胡经序》与南北朝至隋代的《化胡经》和《变化经》等“七百年”明显不同,因而不大可能是南北朝时期《化胡经》的《序》。实际上,《序》的两个主要观念“老君唯先”与“经九百年”,虽然不是直到唐代才出现,但在620年代释法琳的辩难和650年成玄英作《义疏》之时,都还没有正式形成固定的说法。679年成书的《玄元皇帝圣纪》应该是最早同时具备了这两方面内容的作品,所以《序》的作成,应该在679年以后、十卷本编成之前。这样,《序》与卷一的关系就值得重新加以考虑。

五、《序》与卷一的关系

以往的研究,包括我最初的看法,都只看到了《序》与卷一表面上的不一致。现在看来,二者相同的地方要远远大于相异之处。例如老君之生,《序》说“诞生自然”,卷一说老君入玄妙玉女口中。两说看似矛盾,实则分别指的

^① 《敦煌道经·图录编》,第658页。

^② 《老子传说の研究》,第386—387页。

是老君两种不同的生成方式。作为宇宙绝对之先,老君是诞生于自然,不一定要有人形;为了降生度人,老君又要寄胎于母体,生为人形,才能出为帝师,教化天人。这从《三天内解经》以下,莫不如是。还有《序》说“为周柱史,经九百年”,似乎说老君生于周时,实则上文已述,只有老君生于殷时,才得以“经九百年”,这也正符合卷一所说太上老君于阳甲时入胎、武丁时出生。

老君降生之地,《序》言“托下于陈”,而卷一说“诞生于亳”。成玄英《义疏》专门解释老子生地曰:

《玄妙内篇》、《出塞记》、葛稚川、皇甫谧并云:老君生于陈国苦县濋乡曲仁里涡水之阴。而说者或云楚国,或云楚县,或称陈郡,或称豫州者,……虽复时代迁贸,名号不同,其于处所,只自是一^①。

楚国、陈国、陈郡诸说,都是以苦县的上一级行政单位来指代苦县。由于时代不同,故而同一地名会有多种称呼。《化胡经序》说“陈”是因为托名魏明帝,自然要用古地名。其地在武德四年(621)由谯郡改为亳州,至天宝元年(742)才又改回谯郡。所以卷一称亳,正是唐代当时的地名,实际都是指苦县濋乡曲仁里,两说并无不同。

《序》说“无极之际,言归昆仑,化彼胡域,次授酈宾,后及天竺”,卷一的昭王癸丑,实即新的“无极元年”。而老君在昭王时出关后至于阆化 81 胡国,就是“化彼胡域”;过葱岭,入五天竺,立清净佛,实即南北朝时期的“酈宾化胡说”;桓王之时出关,使尹喜化为悉达太子,也就是“后及天竺”。可见先前被认为是《序》与卷一内容相矛盾的地方,如果从道教的视角来看,其实是完全可以合致不二的。

不仅《序》与卷一在内容上可以互相对应,而且在结构上二者也是不能断然分割的。如前所述,《序》从老君的绝对之先讲起,次及道和老君的降世教人,有某种内在的逻辑关系。而这样的内容在同类道书中,都肯定要处于卷首的位置。卷一本身却偏偏没有这些内容,其起首一句就是“是时太上老君”云云,并无任何必要的铺垫。这只能理解为卷一正是接顺着《序》而来的,《化胡经序》与卷一实际上是浑然一体的。如果卷一与《序》是在不同时期成书的,断然不会如此地契合。

^① 《敦煌道经·图录编》,第 464 页。

因此,如果我关于《化胡经》卷一与《序》关系的看法可以成立,那么二者很可能是同时作成的。卷一的成书大约在开元年间^①,则《序》也应产生于同时。辨清《化胡经序》的成书时代,不仅对认识南北朝时期的《化胡经》系统有所帮助——也许根本就不存在所谓的“魏明帝本《化胡经》”,而且对于更深入地了解唐代,特别是从679年的《老君圣纪》到开元年间十卷本《化胡经》的承袭关系和内容的演变,也将具有重要的意义。

补记:

本文论证《化胡经序》出于唐代的第二个主要论据是“七百年”与“九百年”的区分,大意是“七百年”说出自南北朝末期,是以老子出生在西周共王之时,至东周之灭约为700年。“九百年”说为唐代新说,是将老子的出生上推200年而得。这200年,加了从西周武王至共王的大约100年,还要再从商朝灭亡、西周建立上推100年左右,由此得出唐代“九百年”比南北朝末旧说多出200年。初稿曾接受学者的普遍看法,即敦煌本《老子化胡经》卷一开篇所云太上老君“以殷王汤甲庚之岁”乘日精入于玄妙玉女口中云云,其“汤甲”应为“阳甲”之误。至“庚辰之岁”诞生于亳,此“庚辰之岁”为武丁之时。当日在敦煌会议上宣读论文后,杨际平先生提出质疑,认为“七百年”与“九百年”系抄写之误,未必另有深意。并提出从武丁至商亡不止100年。我遂将“汤甲”改为“祖甲”,以求能够符合商亡之前100多年老子降生之说。拙稿即将付梓,忽发现明代的《老君八十一化图说》第十八化云:“太上老君以殷十八王阳甲庚申岁,真妙玉女昼寝,梦吞日精,化五色流珠,因而有孕,八十一年,至二十二王武丁庚辰岁二月十五日,圣母因攀奢树剖左腋而生。”(见 Florian C. Reiter, *Leben und wirken Lao-tzu's in Schrift und Bild: Lao-chun pa-shih-I hua t'u-shuo*, Königshausen & Nemann, 1990, p. 111.)看来,老子在阳甲时入胎,经81年至武丁时降生,是毫无意义的。再看《化胡经》文:老君降生后,“凝神混迹,教化天人,兼说治

^① 《敦煌十卷本〈老子化胡经〉残卷新探》,第101—120页。白安敦先生认为不仅卷八,而且全部十卷本也是在696年编订的。特别是卷一的西域地理,反映的是武周时期的实况,也出于武周而非开元时期。所以十卷本形成的时间,不是没有讨论的余地。不过,我认为开元时沿用了武周时对西域地理的认知,这并不影响判定十卷本在开元年间作成。

身中外法,百有余载。王道将衰,杀戮贤良,枉害无数。忠臣切谏,反被诛夷。天降洪灾,曾无觉悟。如是数载,为周所灭”。这里其实已经很明确说老君自“庚辰之岁”降诞后,在商朝教化天人“百有余载”。故而我推测“九百年”比“七百年”多出的200年,是商末100年加上周初100年应该是没有问题的。但正文中将“汤甲”改为“祖甲”就多此一举了。再次感谢杨际平先生的教示!并感谢杨秀清先生的帮助使我得以纠正这个错误!

(本节最初以《试论敦煌本〈化胡经序〉的时代》为题,提交给2000年在敦煌举行的国际研讨会,后收入敦煌研究院编:《2000年敦煌学国际学术讨论会论文集·历史文化卷》,甘肃民族出版社2003年版,第264—288页。收入本书时,对注释有增改。)

第三节 敦煌十卷本《老子化胡经》残卷

一、引言

本世纪以来,国内外学者研究敦煌本《化胡经》的成果丰硕,限于篇幅,仅举其要者:

在国内,1909年11月,蒋斧、罗振玉二先生合编《敦煌石室遗书》(上虞罗氏诵芬堂铅印本),首次向国内学界公布敦煌本《化胡经》之卷一(P.2007)和卷十(P.2004),并分别撰写《老子化胡经考》和《补考》等文章,是为中国学者研究敦煌本《化胡经》之始,颇值表彰^①。1923年,陈垣先生发表《摩尼教入中国考》一文,利用敦煌本《化胡经》揭示了唐代道教与摩尼教之关系^②。1934

① 罗氏于1910年又将两残卷影印收入《石室秘宝·乙编》中;1917年复收入《鸣沙石室佚书续编》(罗氏宸翰楼影印本)。1924年,罗福葆印《沙州文录补》,收录了S.1857《老子化胡经序》,并附王国维跋(王氏跋文又收入《观堂集林》卷二一)。

② 陈垣:《摩尼教入中国考》,《国学季刊》第1卷第1号,1923年;后收入《陈垣学术论文集》第一集,中华书局1980年版,第324—374页;《陈垣史学论著选》,上海人民出版社1981年版,第133—174页。其后有牟润孙:《宋代摩尼教》(原载《辅仁学志》第7卷第1、2期合刊,1938年;又收入氏著《注史斋从稿》,中华书局1987年版,第94—116页),林悟殊:《〈老子化胡经〉与摩尼教》(原载《世界宗教研究》1984年第1期;又收入《摩尼教及其东渐》,台北淑馨出版社1997年版,第72—82页)继续探讨《化胡经》与摩尼教的问题。

年,王维诚先生发表他的“研究生成绩”——《老子化胡说考证》^①,至今仍是这一专题研究中公认的权威之作,对《化胡经》任何新的尝试,仍不得不先从此长文中寻求启迪。此后,黄华节^②、逯钦立^③、罗香林^④、王利器^⑤、王卡^⑥诸先生对《化胡经》的研究各有贡献。

在日本,也是1909年11月,狩野直喜先生在京都帝国大学史学会第二届年会上,对敦煌本《化胡经》作了介绍和初步研究,揭开了日本学界研究《化胡经》的序幕^⑦。至福井康顺^⑧、吉岗义丰^⑨、楠山春树^⑩等先生则形成日本学界对此专题研究的代表性意见。

在法国,虽然伯希和(P. Pelliot)1903年就探讨过摩尼教与《化胡经》^⑪,但对敦煌本《化胡经》有意义的探索,仍要算1911年起与他的老师沙畹(E. Chavannes)合作的《摩尼教流行中国考》一文中的附论^⑫。此外,戴密微(P. Demiéville)先生在70年代初所作的在汉隋间哲学与宗教的大背景下对“老子化胡”的论述^⑬,以及索安(Anna Seidel)女士对敦煌本《太上灵宝老子化胡妙

① 王维诚:《老子化胡说考证》,《国学季刊》第4卷第2号,1934年,第1—122页。

② 黄华节:《〈老子化胡经〉的公案》,《海潮音》第17卷第6号,1936年。

③ 逯钦立:《跋〈老子化胡经玄歌〉》,原载《中央图书馆馆刊》复刊第2号,1947年;后收入王重民先生《敦煌古籍叙录》,第260—264页。逯氏又将卷十《老子化胡经玄歌》的录文,收入其编纂的《先秦汉魏晋南北朝诗》之《北魏诗》卷四《仙道》部分,见中华书局1983年版,第2247—2255页。

④ 罗香林:《敦煌石室所发现〈老子化胡经〉试探》,《珠海学报》第8期,1975年,第1—15页。

⑤ 王利器:《化胡经考》,《宗教学研究》1988年第1期,第21—23页。

⑥ 王卡:《〈老子化胡经序〉校跋》,《中国道教》1990年第4期,第28—30页。

⑦ [日]神田喜一郎:《敦煌学五十年》,东京筑摩书房1984年版,第114—115页。

⑧ 《道教的基础的研究》,第251—316页。

⑨ 《道教と佛教》第一,东京国书刊行会1970年版,第118—122页。

⑩ 《老子传说的研究》,第437—472页。

⑪ P. Pelliot, “Les Mo-ni et le Houa Hou King,” *BEFEO*, III, 1903, pp. 318—327.

⑫ E. Chavannes and P. Pelliot, “Un Traité Manichéen retrouvé en chine, traduit et annoté.” *JA*, 18, 1911, pp. 499—617; I, 1913, pp. 99—199, 261—394. 冯承钧先生译文载《西域南海史地考证译丛八编》,第43—104页。

⑬ 戴密微:《汉代至隋代之间的哲学与宗教》,《剑桥中国秦汉史》,中国社会科学出版社1992年据剑桥大学出版社1986年版中译本,第869—943页。

经》的研究^①,虽不是专论十卷本,但仍给我们莫大的启发。

本文所要讨论的对象,就是由 S. 1857 和 P. 2007(卷一)、S. 6963(卷二)、P. 3404(卷八)、P. 2004(卷十)所组成的敦煌十卷本《老子化胡经》残卷^②。其中,卷一和卷十由于公布较早,成为以上诸先生研究的重点,而对卷二和卷八的研究则相对薄弱。这种对个别残卷的探讨固然取得了很大成绩,但因一直少有人把各残卷作为一部统一的经书来审视,所以对十卷本的整体认识仍有待加深。本文试从以下两个方面作进一步探讨:一是通过追寻卷一中“老君于闐化胡说”的由来和推测十卷本形成过程,来揭示唐前期统治者对《化胡经》的实际态度,从而提供一个认识唐代道教与皇权政治关系的新视角;二是通过以十卷本和其前后的《化胡经》进行比较,考察十卷本在《化胡经》历史上的地位和作用。不当之处,敬祈指正。

二、“于闐化胡说”的由来

S. 1857 保存了完整的《老子西昇化胡经序说》第一,即卷十本的卷一。共 105 行,而老君在于闐国毗摩城化胡的内容,就有 44 行之多,表明“于闐化胡说”(简称“于闐说”)在全卷中占有突出重要的地位。此外,“于闐说”还见于多种正史典籍之记载^③。唐长孺先生在二十多年前对北朝四史精致的校勘,为本文提供了一条极有价值的信息,即现存的《魏书·西域传》系据《北史·西域传》所补,而后者关于“于闐说”的记载又是采自《隋书·西域传》^④。亦

① Anna Seidel, “Le Sūtra merveilleux du Ling-pao Suprême, traitant de Lao tseu qui convertit les barbares (le manuscrit S. 2081)”, *Contributions aux Études De Touen-Houang*, Volume III, ed. Michel Soyminié, Paris, 1984, pp. 305 - 352.

② 对敦煌遗书中《化胡经》残卷准确的判定,是研究和整理的前提。[日]大渊忍尔:《敦煌道经·目录篇》将本文所论之外的另四件道经残卷也列入《化胡经》中。其中 S. 2081 是与十卷本不同的一卷本《化胡经》,对其产生的时代和背景,研究者尚有歧义,在此不赘述。p. 4731 和 p. 4562 在大渊《敦煌道经·图录篇》中已更正为《老君一百八十戒叙》。还有 p. 2360 一件,是否为十卷本另一残卷,尚可怀疑,故本文亦暂不涉及。

③ 如中华书局点校本《魏书》卷一〇二《西域传》,第 2263 页;《北史》卷九七《西域传》,第 3209 页;《隋书》卷八三《西域传》,第 1853 页;《通典》卷一九二《边防》八,第 5225 页;上海古籍出版社点校本《唐会要》卷七三,第 1570 页;中华书局影印本《通志》卷一九六《四夷》三,第 3136—3137 页;《文献通考》卷二三七《四裔》十四,第 2643 页。

④ 见唐长孺先生《魏书·西域传》的“校勘记”第八条,前引《魏书》,第 2283 页。

即说,诸史所记“于阗说”最早的,应是贞观十年(636)成书的《隋书》。在“老子化胡说”的历史衍变过程中,“化胡”的地点不止于阗一处,而且一般认为“老子化胡”纯是道家无稽之谈,何以单单“于阗说”得以堂而皇之地进入官修正史?

“化胡”地点的变迁,暗示着各种化胡故事出现的先后。“化胡说”出现于东汉末年,其时只泛称“老子入夷狄”。在佛本起经传译中国之后,遂有人袭用佛陀生于天竺维卫国的故事,说摩耶夫人所生的太子就是老子所化。东晋时期的《玄妙内篇》即云老子入天竺维卫国化生为佛陀太子。南北朝时盛行“罽宾化胡说”,如刘宋时《三天内解经》云老子与尹喜先在罽宾教化胡人,后入天竺托生为太子。“罽宾说”之后,就出现了“于阗说”。

楠山春树先生推测:“于阗说”可能是唐代新提出的,且与唐对西域的影响有关^①。但是南宋释志磐《佛祖统纪》卷四〇云:

《隋史·西域传》、魏宋云《西行记》、唐太子实录,皆言于阗有毘摩寺,是老子化胡处^②。

释志磐只提《隋书》而不提《魏书》,更印证了唐先生的校记。而“唐太子实录”,据王维诚先生考证,应为《唐太宗实录》,故武周时秋官侍郎刘如璿《不毁化胡经议》中所称:“《皇朝实录》云于阗国四(西)五百里有毗摩伽蓝,是老子化胡之所建”^③,即据《唐太宗实录》^④。《实录》与《隋书》都是贞观年间的作品,惟有所谓“宋云《西行记》”,尚需进一步说明。

北魏末年,宋云、释惠生等西入天竺求佛取经,各自写有《行记》。至今保存在杨衒之《洛阳伽蓝记》中的《宋云家纪》,虽不能说完整保留了《行记》的内容,但对捍摩城(即《大唐西域记》之媲摩城,《老子化胡经》之毗摩城)和于阗的记述,还是很丰富细致的,却没有“老子化胡”的痕迹。从宋云在乌场国、乾陀罗国舍奴婢供浮图洒扫、割舍行资建造浮图的做法来看,他至少是个尊重佛教的人,不大可能记载引起佛徒强烈反对的“老子化胡”神话。而且直到北

① 楠山春树前揭书,第466页。

② 《大正藏》第49卷,第372页。

③ 《全唐文》卷一六五,中华书局1983年影印本,第1681页。

④ 王维诚氏前揭文,第66、87、91页。

周天和五年(570)甄鸾作《笑道论》所攻击的“化胡说”,乃至唐高宗时道士王悬河编《三洞珠囊》中所引用的《化胡经》,还都是“鬲宾说”而未见“于闐说”。若从宋云时代就有了“于闐说”,不会迟至唐十卷本的出现才被编入《化胡经》中。这样看来,比宋云晚了七个世纪的释志磐所记可能有所疏误。“于闐说”确应是唐初才有的,而且是先出现在实录和正史中的。但是《家纪》与《化胡经》又有着密切的联系。如《家纪》(据周祖谟先生《洛阳伽蓝记校释》,下同)云:

从未城西行二十二里至捍摩城。〔城〕南十五里有一大寺,三百余僧众。有金像一躯,举高丈六,仪容超绝,相好炳然,面恒东立,不肯西顾。父老传云:此像本从南方腾空而来^①。

《化胡经》卷一有云:

又以神力为化佛形,腾空而来,高丈六,身体作金色,面恒东向,示不忘本。以我东来,故显斯状^②。

《化胡经》中的毗摩寺是道士们根据《宋云家纪》、《大唐西域记》等记载虚构出来的。其原型即捍摩城南十五里的大寺,这个文献失载的著名大寺是否就叫“毗摩寺”,尚待进一步证实^③。《家纪》又云:

八月初入汉(渴)盘陀国界。西行六日,登葱岭山。复西行三日,至钵盂城,三日至不可依山。其处甚寒,冬夏积雪。山中有池,毒龙居之。昔有三百^④商人止宿池侧,值龙忿怒,汎杀商人。盘陀王闻之,舍位与子,向乌场国学婆罗门咒。四年之中,尽得其术。还复王位,就池咒龙。龙变为人,悔过向王。王即徙之葱岭山,去此池二千余里^⑤。

《化胡经》卷一云:

① 杨街之著,周祖谟校释:《洛阳伽蓝记校释》,上海书店2000年版,第185—186页。

② 《敦煌道经·图录编》,第657—658页。

③ 张广达、荣新江:《于闐佛寺志》,1986年初刊,此据氏著《于闐史丛考》,上海书店1993年版,第291—291页,也提及毗摩寺,认为除了《化胡经》外,没有其他资料提及此寺,因而完全是道士虚构。然在“护国寺”条,指出媲摩城南大寺以瑞象闻名,而此寺名失载。若《唐太宗实录》中载有“毘摩寺”,则此寺或即毘摩寺。

④ 据周祖谟先生校释,“三百”二字乃据《太平广记》卷四一八所补,然《太平御览》卷九三〇引作“五百”。

⑤ 《洛阳伽蓝记校释》,第191—192页。

如是不久,过葱岭山中,有深池。毒龙居止。五百商旅宿于池滨。为龙所害,竟不遗一。我遗其国渴叛陀王,传祝与之,就池行法。龙王恐怖,乃变为人,谢过向王,请移别住^①。

王维诚先生指出,这是因为十卷本《化胡经》的造作者抄袭了宋云、玄奘等人的行记^②,或许正因此,后人误以为宋云《行记》中有“化胡”内容。

但是,“于闐说”又是怎样进入唐朝实录中的呢?南宋谢守颢《混元圣纪》卷八载:贞观“九年(635)二月丁卯,于闐王遣子来朝贡,语及其国土所有,云西有毗摩伽蓝,相传是老子化胡之所。戎俗柔服,遂白日昇天,国人思慕之,为建伽蓝也”^③。于闐王子朝贡之事,理应被载入《太宗实录》,但王子是否真的自言老子在其国“化胡”,还是李唐皇室借机编造老子神话,尚待进一步考察。但是对照前述各种《实录》、正史所记,“化胡”的情节内容大同,可见诸书所记来源一致。以贞观九年二月于闐王子入唐朝贡为契机,“于闐说”首先得以进入起居注一类的皇家实录,次年(636)正式修成的《隋书》又采录了这一说法,至贞观十七年(643)复被录入《太宗实录》中,成为以后多种文献传袭的渊藪。

由此可知:“于闐说”的兴起与李唐皇室直接有关,甚至可以说,它是从皇帝实录和官修正史中走到民间和道经中去的。在唐与西域的政治关系中,“老子化胡”已被赋予某种政治意义,这只是唐代“化胡说”的政治实用性表现之一。这一事实说明:考察唐代的“化胡说”和《化胡经》,绝不可忽视李唐皇室的态度。事实上,《化胡经》在唐前期的每一步发展变化,都深受最高统治者意愿的影响,十卷本的形成过程,更是集中体现了这一点。

三、十卷本形成时间之推测

敦煌遗书中的这五件《化胡经》残卷,S. 1857 和 P. 2007 内容相同,S. 1857 与 S. 6963 很可能出自同一个书手。各卷首、尾题残存情况不一,但仍可看出首题皆为“老子化胡经某某卷第几”,尾题皆为“老子化胡经卷第几”,它们同属于十卷本《化胡经》是确定无疑的。但是它们之间的相互关系却并不简单。

① 《敦煌道经·图录编》,第658页。

② 王维诚氏前揭文,第77页。

③ 《道藏》第17册,第856页。

首先,残存有首题的三卷中,只有卷八下有“奉敕对定经本”字样,而卷一和卷十相对完整的首题下都无此六字,恐非书手偶然漏抄之故,而是因为卷一和卷十都不是“奉敕对定本”。卷八与其他各卷来历不同,则其成书时间恐怕也不同于其他各卷。其次,现存同属一书的各卷之间,内容上却前后不一,矛盾重重^①。如卷一、卷二都称老君化胡,而卷八独称老子受太上之命化胡;卷二讲老君向弟子解说九十六种外道鬼神,而卷一却言老君命尹喜化生为佛陀,破九十六种邪道。可见,卷一、卷二、卷八在内容上并不统一。

由此推测:十卷本各卷内容的不统一,是因为它们出自不同人之手,成书年代先后不一,只是在某一特定历史时期内被统编在一起的。卷八言老子以无上妙道教化闍宾八十一国,降伏九十五种邪道,颇疑卷一的八十一胡国名和卷二的九十六种外道名号,即此概说的具体化,则卷一和卷二必出于卷八之后;反之,若卷一、卷二早出,卷八就该准确说出在于闐化八十一国,降伏九十六种外道。因此要特别注意到:十卷本这一体系是逐步发展而成的。各卷各自的成书时间并不完全一致,统编成十卷本时,完全有可能不按成书的先后编次,也就是说,现存的卷次并不表明各卷成书先后^②。

对于卷八的“奉敕对定经本”六字,大渊氏认为是奉唐高宗之敕,但未作说明^③,我以为,凭此六字,可推断现在的卷八这一卷,原为武周时期的产物。《新唐书·艺文志》三《神仙家类》有“《议化胡经状》一卷”,下云“万岁通天元年(696),僧惠澄上言乞毁《老子化胡经》,敕秋官侍郎刘如璿等议状”。^④前引刘如璿《不毁化胡经议》即因此而作。同时的还有张太元、吴扬昊、张思道、崔元悟、员半千、王方回、张元简等七人的议状保存下来^⑤。这些人的议状完

① 本文初刊时,我认为《化胡经》序和卷一的内容彼此不相容。但后来看法改变,详见本章第二节,故在此对初刊稿有删节。

② 这种卷次与成书先后不符的情况在唐代道经中并不罕见。万毅学兄即在砂山稔氏研究的基础上进一步指出:十卷本《太玄真一本际经》的卷二、八、九、十都可能在原有五卷之外续成的,统编十卷本时则重新作了编次。见其作《日本天理图书馆藏敦煌本〈本际经〉论略》,《华学》第1期,中山大学出版社1995年版,第169页。

③ 《敦煌道经·目录篇》,第323页。

④ 《新唐书》卷四九《艺文志》,中华书局1974年版,第1521页。

⑤ 张太元、吴扬昊、张思道三人议状见《全唐文》卷一六五,第1686页。崔元悟、王方回、张元简、员半千四人议状见《混元圣纪》卷八,《道藏》第17册,第859—860页。

全肯定《化胡经》的真实性,提倡佛道同源、同体异名。武则天遂下《僧道并重敕》称:“老君化胡,典诰攸著。当依对定,金议惟允。……明知化胡是真,作佛非谬,道能方便设教,佛本因道而生。老释既自元同,道佛亦合齐重”^①。此敕令中的“当依对定”四字,正当是“奉敕对定经本”产生的根据。因此,这一卷成书当在万岁通天元年。

关于卷一的成书时代,大都定为唐高宗以后,但更具体的时间却众说纷纭^②。此卷中有老君化生为摩尼教祖,道、佛、摩尼三教同归于老君的说法。这些内容被开元十九年(731)《摩尼光佛教法仪略》(S. 3969/P. 3884)所引用。因此卷一的成书时间当在开元十九年以前。唐高宗时王悬河《三洞珠囊》收录的《化胡经》还没有十卷本卷一和卷八的内容,因而很可能仍是南北朝以来的《化胡经》,亦即说其时还没有加入了“于闐说”的新《化胡经》问世。既然卷一不是“奉敕对定本”,它的出现也应在武则天的“对定”之后。由于武则天以后的唐中宗即位不久,即下令禁止《化胡经》^③,所以估计卷一也不会出于中宗、睿宗时代,而只可能成书于开元年间。

王悬河所录的是“二卷不同”的《化胡经》^④。同时的佛经目录,如高宗时释道宣《大唐内典录》和武周证圣元年(695)释明佺等撰《大周刊定众经目录》中著录的《化胡经》也是二卷^⑤。可见直到武则天下敕对定以前,传流的《化胡经》还只两卷。中宗神龙元年(705)的《禁化胡经敕》称:“其《化胡经》,先有明敕禁断,如闻在外仍颇流行。自今诸部《化胡经》事及余说化胡事处,并宜除削。”^⑥敕文中“诸部《化胡经》”表明当时还不存在一部统一的十卷本。

① 《全唐文》卷九六,第990—991页。

② 陈垣先生谓“此本殆作自开元天宝而后”,见《陈垣史学论著选》,第146页;王维诚先生认为“作于玄宗开元至天宝八年之间”,见王氏前揭文,第75页;罗香林先生认为是唐玄宗以后唐武宗以前,见罗氏前揭文,第6页;沙畹、伯希和认为在八世纪间,见冯承钧先生中译本,第103页;福井康顺先生认为是开元年间,见《道教の基础的研究》,第267页;吉冈义丰先生认为是延载元年至睿宗末年之间,见《道教と佛教》第一,第118页。

③ 《旧唐书》卷七《中宗本纪》,中华书局1975年版,第140页。

④ 王悬河:《三洞珠囊》卷九《老子化西胡品》,《道藏》第25册,第359页。

⑤ 佛经目录中“疑伪经”中有《正化内外经》即《老子化胡经》,见《大正藏》第55卷,第334、473页。其中《大周刊定众经目录》记为“一卷”,当系“二卷”之误。

⑥ 《册府元龟》卷五一《帝王部·崇释氏》,中华书局1960年版,第575页。

所以作为整体的十卷本的最终形成,也只能是在开元年间^①。

需要说明的是,南北朝以来保留有“化胡”内容的道经不只《化胡经》一种。笔者称这些以“化胡”为主要内容或背景的道经为“化胡经系”,即指所有带化胡色彩的道经。这是因为唐人似乎并不注意区分《化胡经》本文和其他的“化胡经系”诸经,往往把与“化胡”有关的其他道经也看作《化胡经》。例如下文将看到南北朝时的《老子消冰经》就被唐人目为《化胡经》,而唐中宗《禁化胡经敕》中所指斥的“《化胡经》”内容,反而是堪与敦煌遗书中的《天尊说济苦经》(S. 793)相印证。基于此,我怀疑武则天敕对定的还是以两卷本《化胡经》本文为主,或有增益,也不会太多。而唐玄宗时的十卷本则很可能是对“化胡经系”的整编,因而才会从两卷一增而至十卷。但是由于十卷本只存四卷,无从得知已佚各卷是否还有武周时的“奉敕对定本”,所以认识“对定本”和十卷本各自的本来面貌,还有待于新材料的发现。

S. 1857 的尾题后有 小字“道士索洞玄经”。在敦煌遗书中,除此件外,还发现与索洞玄有关的道经八件,可证实索洞玄为唐玄宗时敦煌的道士^②。既然十卷本《化胡经》形成在开元年间,并很快流传到敦煌,就不能不使人想到十卷本《化胡经》与所谓“开元道藏”的关系。

所谓“开元道藏”是指唐玄宗下令在民间搜访,官方组织校刊、编辑而成的《三洞琼纲》、《三洞玉纬》的总称。天宝七载(749),唐玄宗命崇玄馆在京城缮写道经作为范本,传送各州道,由诸道采访使负责,在管内诸道转写^③,估计就是有组织地把“开元道藏”推行天下。敦煌道经中就有一些是通过这一途径传来的。但是十卷本《化胡经》流传到敦煌却并非只有这一次机会。因

① 吉冈氏在前揭书,第 118 页,也曾指出十卷本可能形成于开元天宝年间,但没有详细论证。福井氏定卷一为开元年间,也未说明原因。

② 敦煌道经 P. 2584《老子道经上》尾题后亦书“道士索洞玄经”;另有 P. 2256《通门论卷下》(拟)、S. 3563《本际经》卷二、P. 2475《本际经》卷二、P. 2369《本际经》卷四、雪堂丛刻《本际经》卷五、S. 2999《本际经》卷十等六件皆题“开元二年(714)十一月二十五日道士索洞玄敬写”(其中雪堂丛刻本“二十五日”作“念五日”);又一件为台北“中央图书馆”藏第 142 号(登录号 004774)《本际经》卷五,题识“开元二年十月初五日道士索洞玄写”。有人认为索洞玄是一个书手,以上九件道经都出自索洞玄之手。但这些道经字迹并不完全相同,有的卷子避讳缺笔的字,在另外卷子中则不讳,显然不是同一人所写。

③ 《混元圣纪》卷九,《道藏》第 17 册,第 867 页。

为当时敦煌与内地的文化交往频繁,在长安编成的道书,很快就会传到敦煌。现存的五个残卷中,从字体上看,有的十分工整美观,有的则有抄写误漏之处,或是字体大小不一。其中必有官写本和当地转抄本之区分。根据以上推测的卷一、卷八和整个十卷本成书的时间来看,十卷本《化胡经》完全有可能在编修“开元道藏”时才根据《宋云家纪》等所记西域地理、风俗造作出卷一等卷^①,又对先前的“诸部《化胡经》事及余说化胡事处”作了一番整编,当然也包括了“奉敕对定本”的重新编次,从而最终形成十卷本。但是唐玄宗不一定直接下敕重编《化胡经》,因而只有卷八依旧保留武周时“奉敕对定”也就不足为奇了。

总之,唐代十卷本《化胡经》是在南北朝初唐流传的《化胡经》和“化胡经系”的基础上,增加了唐代新的内容,各卷在武则天至唐玄宗时期分别、先后成书,到编修“开元道藏”时才汇编为形式上统一而实际上并不统一的十卷本。在这一过程中,李唐或武周的统治者对《化胡经》施加什么样的影响,将是下面要讨论的问题。

四、李唐皇室与《化胡经》

敦煌道经中有许多都是以人格化的“道”作为至高无上的尊神,相应地,“老子化胡”就成了“道化西胡”。如《太上洞玄灵宝昇玄内教经》卷八(P. 2328、P. 2474、S. 3722)中说:“吾以五(P. 2326作“三”)气,周流八极,或号元始,或号老君,或号太上,或号如来”。同经卷九(P. 2750+2430)更云:“吾昔命老子于域外天竺维卫教化胡人”。可见老子已失去了最高神格。而《天尊说济苦经》(S. 793)则是以天尊为“化胡”的主角。可知唐代道教徒早已不拘于老子或老君化胡的旧模式,转而把“化胡”的神圣使命赋予了更高、更新的崇拜对象——元始天尊或大道了。但是从现存的十卷本《化胡经》残卷中,我们看到老子或老君仍是“化胡”的主角。这似乎表明李唐皇室对《化胡经》的编订,有意突出强调了他们李氏远祖的地位,而与当时正统的道教神格信仰有所不同。十卷本中由皇家倡扬的“于闐说”,在唐中期以后的传世文献中并未得到更多的反映,一方面与安史之乱对“开元道藏”的破坏有关;另一方面

^① 白安敦(Antonello Palumbo)先生认为卷一反映的是武周时西域的地理。

恐怕也与十卷本比较强烈地受到李唐皇室意愿的影响而与民间道教信仰的实态略有出入有关。

既然说李唐皇室直接参与并施加影响于十卷本的形成,那么又如何解释历来认为《化胡经》在唐代不止一次被焚毁的情况?如果充分重视前辈学者出色的工作成果,对历史上某些僧徒单方面留下的记载抱一种谨慎的审视态度,或许能得出几乎相反的结论,对李唐皇室与《化胡经》的关系有一种全新的认识。

关于唐高宗总章元年(668)禁毁《化胡经》一事,佛教徒有多种记载^①。但王维诚先生指出,这是僧徒误记的结果,并认为“《老子化胡经》之被禁毁,以前既事不可考,今所知者,当即以中宗此次为始”^②。但他又被《宋高僧传》所载唐中宗《禁化胡经敕》中“累朝明敕禁断”^③一句所惑,认为中宗以前的“屡次禁断”“未见记载,已不可考”^④。其实,对照本文前引《册府元龟》所收的同一敕令,此句应为“先有明敕禁断”^⑤。“先有”和“累朝”的含义不同。在未有新材料证实“先有”的确切所指之前,只有中宗即位后的这次禁止《化胡经》是确信无疑的。

李唐既尊老子为祖,则宣扬“道本佛末”、“夏本夷末”的“化胡说”正可给李唐皇室提供一个继承老子之道业,皇威被及华夷的理论依据。唐高祖公开宣称:“道能生佛,佛由道成。道是佛之父师,佛乃道之子弟。”^⑥太宗时把“于闐说”载入《实录》和官修正史的做法,表明了统治者支持、利用“化胡说”的明确态度。高宗时僧道御前论辩《化胡经》,但论辩的结果并不能影响《化胡经》的命运。而武周时八学士与武则天都承认《化胡经》不伪,也说明“老子化胡”

① 如释祖琇:《隆兴佛教编年论》卷一四,《续藏经》影印本,上海涵芬楼1925年版,第1辑第二编乙第3套,第278页;释志磐:《佛祖统纪》卷三九,《大正藏》第49卷,第368页;释念常:《佛祖历代通载》卷一二,《大正藏》第49卷,第582页。

② 王维诚氏前揭文,第71页。

③ 释赞宁:《宋高僧传》卷一七《释法明传》,范祥雍点校,中华书局1987年版,第415页。

④ 王维诚氏前揭文,第70页。

⑤ 查《宋高僧传》成于宋太宗端拱元年(988),而《册府元龟》则成书于宋真宗大中祥符元年(1013)。但成书先后并不完全说明哪个更接近原始资料。北宋官修的《册府》相对公允一些,因为佛教徒涉及“老子化胡”的问题时,往往是不惜夸大事实,以张其势的。

⑥ 释道宣:《续高僧传》卷三一《释慧乘传》,《大正藏》第50卷,第634页。

在统治阶层中并非空穴来风,而是有着深厚的基础。总之,在唐前期诸帝都明确尊崇老子、发扬道教的情况下,佛教纵然反对《化胡经》,又怎么能有力量改变李唐皇室对“老子化胡”的欣赏和支持态度呢?

武则天肯定《化胡经》的合法性,以及敦煌遗书中恰好幸存的这一卷“奉敕对定本”,为我们认识武周时期宗教与政治、佛教与道教关系诸问题提供了新的材料。现在,越来越多的研究者已注意到武则天与道教之间的紧密联系,因而骤然出现这样一卷由武则天下敕对定、并充分肯定的《化胡经》,理应不会使人感到意外。武则天利用佛教并给佛教以极大的回报之后,原来由高祖、太宗定下的“道先佛后”的班次,已被扭转为“佛先道后”。佛教势力日盛,带来一系列社会问题,并引发了佛道间日益激烈的斗争。武则天屡次下诏敕禁止僧道毁谤,宣扬佛道同源,转而奉行佛道并重的政策。万岁通天元年的《僧道并重敕》就是这种转变的表现。肯定《化胡经》,首先是当时佛道关系时况所决定,武则天已不再适合继续其重佛轻道的政策了。此外,似乎还有另一方面的原因。

圣历元年(698)敦煌所立的《李君莫高窟佛龕碑》中说:“至若吉祥菩萨,宝应真人,效灵于太古之初,启圣于上皇之始,或练石而断鳌足,立四□□□□□。□□□而察龟文,调五行而建八节。复有儒童叹凤,生震旦而郁玄云;迦叶犹龙,下阎浮而腾紫气。或因山起号,或□□□□。□道德以宣风,删诗书而立训。莫不分条共贯,异派同源。”^①按佛教伪经的说法,吉祥菩萨是女娲,宝应真人是伏羲,儒童菩萨是孔丘,迦叶是老子,他们都是释迦的弟子!^②当然,这种“释氏化华”说在佛道融合方面的作用是不容忽视的。但是作为以儒家为正统,特别是阐扬老子道业的李唐统治者们,对这种降低中国传统圣贤地位,而独尊释氏的观念和做法,不能不有所警觉。“奉敕对定本”的出现,正反映了唐代上层统治者为维护中国文化本位,矫正佛教信仰泛滥下对

① 碑文据宿白:《〈李君莫高窟佛龕碑〉合校》,《敦煌吐鲁番学研究论文集》,上海汉语大辞典出版社1990年版,第47页。

② 这里的佛教伪经包括《须弥图经》(又名《须弥四域图经》)、《清净法行经》、《老子大权菩萨经》等,都是南北朝时的产物,大多已不传世,只保有个别佚文。但近年日本名古屋长福寺新发现完整的《清净法行经》,石桥成康先生有专文介绍,参《东方宗教》1991年第78号,第69—87页。

中国本位文化的冲击的努力。而在官方肯定“老子化胡”为真后,敦煌地区还有“释氏化华”说的公开传布,也足以说明后者在民间的影响是不可低估的。

总之,武则天肯定《化胡经》的合法性,在于借“老子化胡”的舆论,纠正佛教势力膨胀带来的不利影响,抬高道教的地位,达到平衡二教的目的。

唐中宗一反李唐统治者对《化胡经》的承认态度,原因大概有三方面:一是经武则天纵容起来的佛教势力,在她当政时还要视其脸色行事,一旦换了懦弱的唐中宗,就非要达到其彻底禁止《化胡经》的目的不可。故唐中宗可能受着比以前诸帝都沉重得多的佛教方面的压力。二是在佛道激烈的论争中,李唐之祖老子被置于斗争的焦点。其时“天下诸观皆画化胡之变,诸寺亦画老君之形”^①。在寺庙中画老君的形象,自然是依照佛教伪经把老子画成佛弟子,这样就把李唐皇室也推到了尴尬的境地。如前所述,武则天虽“对定”了《化胡经》,但仍无改于“化胡经系”的混杂局面,面对“化胡经系”杂乱无章、漏洞百出的局面,中宗不得不埋怨道士们“何假化胡之伪,方盛老君之宗?”^②李唐皇室若继续尊奉这样的《化胡经》,已实难达到他们利用《化胡经》的目的。而中宗本人又缺乏统编一部新《化胡经》的决心和魄力,所以干脆禁毁佛道斗争的焦点《化胡经》,来平息二教论争。但是李唐皇室最终还是需要《化胡经》的,所以才在开元年间编修成了前所未有的十卷本。

到唐玄宗时,不但臣下的奏状中公开提及“老子化胡事”^③,连唐玄宗自己下的诏令中也不讳言老子“适乎流沙闾宾”^④。直至唐僖宗中和四年(884),还有经中书门下批准所立的颂扬老君神异的、含有“化胡”内容的碑铭传世^⑤。表明“老子化胡”不仅在中宗以后依然公开流传,而且李唐王朝依然是倡导者。

故对唐代《化胡经》的评价,不能不注意到以下事实:李唐皇室对它基本上持一种支持和利用的态度;偶有反复,但最终还是坚持下来。另外,敦煌道

① 《册府元龟》卷五一《帝王部·崇释氏》一,第575页。

② 《宋高僧传》卷一七《释法明传》,第416页。

③ 见张敬中:《新津县佛殿成老君圣像状》,《全唐文》卷二七七,第2812页;开元二十四年(736)的中书门下奏议,《唐会要》卷四九《僧尼所隶》,第1006页。

④ 唐玄宗:《为玄元皇帝设像诏》,《全唐文》卷三一,第348页。

⑤ 参《西川青羊宫碑铭》,陈垣编:《道家金石略》,文物出版社1988年版,第186—192页。

经中除《化胡经》外,还有一部分道经仍有“化胡”内容,可见“化胡经系”也仍在唐代民间流传。那种认为唐代曾屡次禁毁《化胡经》的看法,有必要加以修正。特别是李唐皇室把本属宗教范畴的《化胡经》纳入其政治范畴中后,“老子化胡”的特殊意义就更受重视了。武则天即在佛教势力膨胀时抬出“道本佛末”的《化胡经》来制造舆论,平衡二教;在佛教信仰泛滥,冲击华夏文明时,又通过肯定《化胡经》来表达以中国文化为本位的明确态度。

五、十卷本在《化胡经》历史上的作用

正是由于李唐皇室出面对《化胡经》进行修补改编,用来为他们的统治服务,所以十卷本《化胡经》对佛教的态度就不能只是道教的,而是特别代表李唐皇室对佛教的态度。李唐皇室既要宣扬“道佛同源”、道佛并重,《化胡经》对佛教的态度就不能不平和些、大度些。通过十卷本与南北朝《化胡经》和“化胡经系”残存内容的对比,可以清楚地看到这一点。

最早的《化胡经》据说是僧道互“争邪正”,道士“屡屈,乃作《老子化胡经》以诬谤佛法”的^①。虽然它最初的内容已不得而知,但“诬谤佛法”至少是南北朝时的《化胡经》和“化胡经系”的突出特点之一。此外,由于不同教派、不同地域的道士们造出各自不同的“《化胡经》”,所以南北朝时的“化胡说”可说是光怪陆离,无奇不有。乃至甄鸾在《笑道论》中讥讽道:“寻麴宾一国,乃有五佛俱出;一是尹喜号儒童者,二是老子化麴宾者,三老子之妻愤陀王号释迦者,四老子在维卫作佛亦号释迦,五白净王子悉达作佛复号释迦。”^②有的《化胡经》中甚至出现了“天下大术,佛术第一”的话^③。可见这时期《化胡经》的情况十分混乱、复杂。再加上入唐以后新出现的“化胡说”,仅从《化胡经》本身就可想见“对定”和统编的必要性了。

南北时《化胡经》云:“佛兴胡域,西方金气,刚而无礼。神州之士,效其仪法,起立浮图,处处尊尚。佛经背本趣末,言辞迂荡,不合妙法。饰雕经像,以

① 《出三藏记集》卷一五《法祖法师传》,中华书局点校本,第560页;《高僧传》卷一《译经上·帛远传》,中华书局点校本,第27页。

② 《广弘明集》卷九,上海古籍出版社影印本,第151页。

③ 《广弘明集》卷九,第157页。

诳王臣。致天下水旱,兵革相伐。不过十年,灾变普出。五星失度,山河崩竭,王化不平,皆由佛乱。帝主不事宗庙,庶人不享其先,所以神祇道气,不可复理。”^①如此明确地抨击佛教,难怪佛徒要群起而攻之。这样激烈的言辞,在官方出面编订《化胡经》时,理应会大作修改。

南北朝时《老子消冰经》^②又云:“老子语尹喜曰:若求学道,先去五情,一父母,二妻子,三情色,四财宝,五官爵。若除者,与吾西行。喜精锐,因断七人首持来。老笑曰:吾试子心,不可为事。所杀非亲,乃禽兽耳。伏视,七头为七宝,七尸为七禽。喜疑反家,七亲皆存。”^③对此,释法琳作了抨击,甚至在十卷本编成之后多年,僧徒还念念不忘此事,继续借此旧说攻击道教^④。这种一味宣扬道法高上,乃至不惜有悖人伦的内容,只是南北朝时受官方控制较小的道教势力自我标榜神异的产物,在唐代官修《化胡经》中无论如何也不应再有类似的内容。事实上,在十卷本以后的“化胡说”中就再也找不到这些内容了。虽然现在只看到十卷本的四个残卷,但完全可能,对这些荒谬内容的删改,就是通过武周时的对定和开元时的统编来实现的。

以上的例证尽管不能完全从仅存的四个残卷中得到一一印证,但李唐皇室绝不能容忍一个凶暴狠戾的老君形象的,对佛教太过分的攻击,也与李唐所奉行佛道并重的政策不符。因此必然会借编修之机,对旧说有所舍弃更新,努力塑造一个仁慈、神异的玄元皇帝形象,同时造成以道为本的道佛并重的舆论。

《化胡经》到北宋变成了十一卷本^⑤,至元初则形成了以图为主,配有文字

① 《广弘明集》卷九,第154—155页。

② 甄鸾:《笑道论》作“《化胡消冰经》”,释法琳:《辩正论·十喻九箴篇》作“《化胡经》”,而两《唐书》《艺文志》著录皆为“《老子消冰经》一卷”,盖同为一书。

③ 《广弘明集》卷九,第155页。

④ 分别参见释法琳:《辩正论·十喻九箴篇》,上引《广明弘集》卷一三,第184页;释湛然:《止观辅行弘决》卷五之六,《大正藏》第46卷,第325页。

⑤ 从北宋起,释家许多种书中提到《化胡经》被添成十一卷本。但南宋晁公武《郡斋读书志》、元马端林《文献通考》等仍说《化胡经》是十卷。这或许是因为十卷本之后附有《议化胡经状》,有时把它单作一卷。在本文中,因为北宋时《化胡经》较之唐十卷本已有了变化,故以“十一卷本”来称呼宋代的《化胡经》。

说明的《老君八十一化图说》^①,并流传至今^②。北宋释从义《法华经三大部补注》卷十四《止观辅行部》“自化十胡,何关五印”条注云:“《化胡经》,其第一卷说化闍宾胡王等,又说至王舍城等。其第二卷,说至俱萨罗国,降伏外道等。其第三卷,说至维卫城化胡王等。其第四卷,说化闍宾胡王兄弟七人等。其第五卷,说化胡王经十二年等。以至第六卷已去,今不烦引。”^③

与十卷本相对照,十一卷本可能对卷次作了新的调整,但内容上不太可能有大的改动。因为唐十卷本的内容在两宋还大体保存着。如“老君化摩尼”就被洪迈《夷坚志》、黄震《黄氏日钞·崇寿宫记》等书所引用。又如北宋贾善翔《犹龙传》就吸取了十卷本中卷一的八十一胡国名和卷二的九十六外道名号,且未做明显的改动。但是到南宋谢守灏的《混元圣纪》,不仅八十一胡国名有了变化,而且出现了“老君条支化胡”的新说法。可见两宋之际,《化胡经》才有了新的增加。

以十一卷本与元明刻本《八十一化图说》^④相对照,《图说》第二十七至三十四化为老子在闍宾化胡,包括了劝化闍宾王和闍宾王子七人等;第三十五化为俱萨罗国降伏外道。这些正是十一卷本前几卷的内容。虽然现存唐十卷本残存四卷中不是以“闍宾说”为主要内容,但“闍宾说”仍然是宋十一卷本和元、明《图说》的主要内容,因而可以确信:“闍宾说”也必然是十卷本的重要组成部分。同样地,虽然宋十一卷本的前几卷又回复到以“闍宾说”为主,但“于阗说”也不应该在十一卷本中消失。因为在《图说》的第三十八至四十二化,

① 释念常:《佛祖历代通载》卷二一,《大正藏》第49卷,第708页。

② 近年在辽宁闾山天妃宫曾发现明代模刻元刊本《太上老君八十一化图说》,路工先生有专文介绍,见《世界宗教研究》1983年第2期,第51—55页。中国道教协会、苏州道教协会合编的《道教大辞典》(华夏出版社1994年版)“化胡经”条目中提到1936年成都二仙庵王伏阳道长重订刊行的《老君历世应化图说》,笔者有幸在北京大学图书馆善本部见到,并以之与福井康顺、吉冈义丰、大渊忍尔等各自收藏的清末、民国年间版本不尽相同的《太上老君八十一化图说》作了初步比较,发现这是一个与以上各本都不相同的本子。足见本世纪以来,《图说》在民间仍有流传。从这个意义上来说,元以后,《化胡经》改换了一种形式,流传至今。

③ 《续藏经》第1辑第一编第44套,第243页。

④ 本文所据《八十一化图说》的说明文字,系吉冈义丰氏收藏的杭州三元坊同善斋经房于光绪十七年(1891)刊行本。参《道教と佛教》第一,第194—246页;窪德忠:《〈老子八十一化图说〉について—その资料问题を中心として》,《东京大学东洋文化研究所纪要》第58册,1972年版,第1—74页。

正是老君游于闾、化诸国、入摩竭、化摩尼的情节,而这些正是唐十卷本卷一的内容。所以说,唐十卷本《化胡经》,不仅是宋十一卷本的基础,也是元《八十一化图说》中“老君化胡”部分主要的依据。从三者内容的承袭关系来看,唐十卷本形成的“老君化胡”故事情节相对固定的结构框架,成为唐以后《化胡经》增衍的基础和内容的主干。而这个“框架”的形成,则正是通过十卷本对南北朝初唐各种“化胡说”整理汇编来实现的。

总之,整编后的唐十卷本《化胡经》,充分显示了作为唐代官修道经与唐前诸种民间《化胡经》的不同特点。而经它形成的“老子化胡”情节的基架之所以在宋以后得以相对固定,或者说,“老子化胡”故事的增衍已逐渐趋向停止,只局限于小修小补,是因为宋以后三教合一的趋势逐渐增强,编造新的“化胡”故事,已无必要了。由此愈见十卷本的内容在唐宋以后《化胡经》流传中的地位和作用之重要。

六、结论

敦煌遗书所存的《老子化胡经》之卷一、卷二、卷八、卷十共四卷,是唐开元年间编修的十卷本《化胡经》之残存。其中卷八和卷一,可视为十卷本形成过程中两个重要步骤的代表,分别是武则天时的对定和唐玄宗时的整编之产物。

由于唐代道教被翼护于李唐皇威之下,所以十卷本的政治实用性也较前代突出明显。首先是以唐代新造出的“于闾说”为唐对西域的政治关系服务。其次,《化胡经》还被用来作为唐政府奉行道佛并重政策,维护以中土文化为本位的理论依据之一。

就《化胡经》本身来说,既是因为李唐皇室的深刻影响,同时也是适应南北朝以来佛道融合的趋势,十卷本改变了过去对佛教辨华夷、争主次的激烈态度,代之以相对温和的态度。通过整编南北朝以来“化胡经系”诸经而形成的十卷本之结构框架,成为以后《化胡经》衍变的基础。

总之,敦煌十卷本《化胡经》残卷所反映的诸问题,充分展示了在南北朝隋唐时期社会历史大潮流中,道教自身发展和佛道关系变化中的一个重要方面,是我们认识这一历史时期宗教与政治。宗教与社会关系的重要材料。

[附记]本文写作过程中,承蒙中国社会科学院历史所李斌城研究员

热情相助,提供部分海外论著资料,在此深致谢意!

(本节以《敦煌十卷本〈老子化胡经〉残卷新探》为题,初刊于荣新江主编:《唐研究》第2卷,北京大学出版社1996年版,第106—120页。收入本书略有修改。)

第四节 唐代道教的“化胡经说”与“道本论”

一、引言:从“夷夏论”到“道本论”

所谓“化胡经说”,是指历史上记载或提及老子“化胡”事迹的道教内外的文献,而非专指《老子化胡经》这一种文献。虽然《后汉书·襄楷传》就已出现“老子入夷狄为浮屠”之说,但汉末魏晋时期的老子“化胡说”,既非是道教有意兼并佛教之举,也不是佛教为便于自己在中国的传播而故意为之。道佛二教有一个从最初的佛道不分,到逐渐有各自清醒、独立的自我宗教意识的过程。当他们各自意识到需要突出自己所具有的道教与佛教的特性之时,他们首先要划清的是各自与民间巫俗和中国传统宗教的界限,而不是二教之间相互的界限。用佛道之间壁垒森严的状态来想象汉魏时期“化胡经说”产生的历史背景是不合适的。直到东晋十六国时期,“化胡经说”最显著的特点是强烈的鄙视胡夷戎狄的民族主义情绪。其重点首先是丑化和贬低夷狄之人,其次才说到佛教和佛法是适合不知礼义的蛮夷戎狄之教法,而道教和道法则适合以礼仪为特色的中土文化。到南北朝初期,爆发了儒、道为代表的中国本土文化,与佛教这一外来文化之间的“夷夏之辨”。佛教与被丑化的夷狄更加紧密地被联系在一起,佛教徒起而还击,“化胡经说”才开始成为佛道论争的焦点之一。这一焦点不仅反映了佛道二教关系中的一个侧面,同时也是中土文化对待外来文化态度的重要表现形式之一。

除了我们表面看到的佛道之间围绕“化胡经说”进行的激烈论争,同样不应忽视的是南北朝道教在处理佛道关系时的一种普遍做法:即把道教与佛教并列作为“道”的两个分支,在将佛教与夷狄等视的同时,仍认为佛教与道教同出一源;与其说是道教优于佛教,不如说是二教各有所宜,互为补充。从道教一方看,通过“化胡经说”来达到贬损佛教的做法只是极少数特例,“化胡经

说”本来并不只是道教一方与佛教对抗的武器或手段,而是有着更为丰富的其他含义。只因那些看到“不依国主,则法事难立”的佛徒一定要在历代朝廷上为佛教争得一个不输于道教的名份,所以才会有南北朝时期激烈的佛道论争,而论争的焦点又总不离“化胡经说”,故而显得“化胡经说”只是道教向佛教争胜的工具。总的说来,道教在南北朝时期用以指导“化胡经说”的理论依据就是“夷夏论”。直到唐初,反佛先锋傅奕所论,还是南北朝末佛道论争的延续,“夷夏之辨”仍然是其立论的根基。然傅奕虽曾为道士,但他提出的反佛主张则是站在官僚士大夫立场上,对佛教冲击中土礼仪文明和蠹害社会表示不满。可见“夷夏论”指导下的“化胡经说”,从一开始就是从中国文明与域外文明冲突与融合的角度出发,并非仅限于佛道二教的相互关系。

两晋南北朝的各王朝大都是对二教争名份、辨优劣的做法采取旁观的态度,因为二教在帝王面前相争的目的,多半是为了取媚朝廷,所以历代朝廷虽有时偏向佛教,有时偏向道教,但基本还能置身事外,任意取舍。但唐代情况有所不同,李唐皇室不仅一贯采取支持道教、尊崇老君的做法,甚至比道教还热心地编造和利用“老子化胡说”,并由官方出面肯定《化胡经》的真实性和合法性,统编出十卷之多的《化胡经》传布天下。这些都是李唐皇室在对待“化胡经说”态度上与前代诸朝的明显不同。然而,李唐皇室利用“化胡经说”的目的,却不是站在道教的立场上排斥佛教,而是有着远比处理佛道关系更宏大和更深邃的用意。“化胡经说”原本也具有与我们通常所论佛道论争性质大不相同的另外一层象征意义。简单来说,到了唐代,不仅道教“化胡经说”逐渐超越了佛道争衡的背景,而且道教处理佛、道和中外文化关系的理论依据,也已经从南北朝时期的“夷夏论”逐渐转移到“道本论”。

所谓“道本论”,就是以对“道”的崇拜为信仰核心,把“道”作为宇宙万物源起的本源和世间万象存在的根据。承认“道”是绝对的本源和绝对的存在,这是全部道教信仰的根基所在。先秦至汉代的道家哲学虽然认为“道”是宇宙万物的本源——这“道”既是“无”,又是“气”,故而“道”的本体有时就被说成是“气”——但道家哲学中没有如道教那样由“道”化生而成的神格。这也是道家与道教的一个主要区别。南北朝末期《昇玄内教经》里有“泰清道本无量法门”,姜伯勤先生指出这是道教对清静道本的追求,即是对超越性的

“无”的追求^①。此时,道教着意描述的“道本”还是“无”,向众生讲说“道本”的太上大道君或元始天尊都还没有直接等同于“道本”或道体。到唐初,在《太玄真一本际经》里,道教通过讨论“道性”问题,建立了“道=无=元始天尊(无上大道)=道性(真道、道身)=众生得悟成道的可能性”这样一个理论模式^②。于是道教谈论自己信仰的核心与根基——“道”,就不仅是一个哲学上的概念,而且还是个神学上的概念。本文所论的“道本论”就是侧重于道教神学方面的意味,因为“化胡经说”本身是几乎不需要哲学思辨意味的。

二、“道本论”的极端化

(一)道体:由气到老子

“道”,从外在于道教主神,到与道教主神合为一体,是有个历史发展过程的。在刘宋初年的《三天内解经》中,“道”已经具备绝对之先的地位。当时的“道”本质上是“气”,道教的一系列神格(包括老子和太上老君)都是“道”经过辗转气化而成的^③。可以说《三天内解经》实际上是以“气”作为绝对本源和绝对之先的。这一本质是“气”的“道”,最晚在东晋后期也已开始被视作人格化的主神,如《晋书》所载王凝之在守会稽城时祷请“大道许鬼兵”相助,应该就是这一绝对本源和绝对存在的人格化和神格化的产物^④。此“大道”也是六朝道教三主神之一的“太上大道君”的原型。晋末宋初的道典,如《洞渊神咒经》、《三天内解经》和《大道家令戒》,都有“道化西胡”的说法,反映了“道”已是当时道教的代表和象征。因为“道”与老子之间有着本身与化身的关系,故在“化胡”故事中,“道”即老子,而老子却未必可以等同于“道”。南北朝之初的道典如此,南北朝末期的道教仍然以此种说法为普遍的观念。如六世纪后半期成书的《昇玄内教经》卷八《显真戒品》说:

① 姜伯勤:《道释相激:道教在敦煌》,《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,中国社会科学出版社1996年版,第297—298页。

② 分别参见卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社1993年版,第228—231页;同氏《道教哲学》,华夏出版社1997年版,第302—305页。山田俊:《唐初道教思想史研究》,京都平乐寺书店,1998年,第351—393页。

③ 《道藏》第28册,第413—414页。

④ 《晋书》卷八〇《王羲之附王凝之传》,中华书局1974年版,第2103页。

夫道玄妙,出于自然,生于无生,先于无先,挺于空洞,陶育乾坤。号曰无上玄道太上三炁。三炁,玄、元、始也,无上正真道也。神奇微远,不可得名。苞含天地,弥罗无外,布神化炁,表乎八极,高天卑地,无大不大。成生万物,制御诸天,统摄三万六千种道。是众圣之父,万物之母^①。

这里以“玄、元、始”三气为“道”的表现形式,仍把“道”的本质归于“气”。570年成书的甄鸾《笑道论》“气为天人”条称:“元始天王及太上道君、诸天神人,皆结自然清元之气而化为之。”^②577年开始编纂的《无上秘要》开篇为《大道品》,内容已佚。然敦煌本《无上秘要目录》(P. 2861. 1)尚存文曰:“《大道品》:至道无形,混成为体,妙洞高深,弥罗小大。既统空有之穷名,复苞动静之极目。故表明宗本,建品言之。”这是以“大道”为宇宙本源,是“宗本”,故列为全书的开篇第一品。其下为:“《一气变化品》:混成之内,眇莽幽冥,变无化有,皆从气立。故次第二。”仍然以万物皆由气化生,列为第二品。显然,到南北朝末期,道教对于宇宙生成过程的描述还是遵循着《三天内解经》时代的道气化生宇宙和诸天神人观念。六朝道教一贯坚持以“道”为绝对根本的“道本论”,因而在六朝“化胡经说”中,老子未必是绝对的主角,甚至还出现了元始天尊或太上大道君派遣老子西去化胡的说法。如《昇玄内教经》卷八《显真戒品》云:

道言:吾以五气,周流八极,或号元始,或号老君,或号太上,或号如来;或为世师,或为玄宗。出幽入冥,待应无方。运造天地,成生诸神。立起五行、日月三晨(辰),剖判阴阳,分别冬春;结定州国,团土作人;法象天地,置立君臣;随人所好,为作法轮。西胡难悟,形象为真。开国受化,灭度自新。荡撤匈奴,断俗因缘。为之制经,三万余言。虽撰微辞,多说方便。修者成道,得为佛身。同归之趣,非为异缘^③。

太上大道君称自己化身为元始、老君和如来,则道教与佛教同出于太上大道君一源,这还是《三天内解经》以来六朝道教的一贯说法。佛教的“如来”却不是老君所化,而直接是太上大道君的化身。这仍是典型的“道化西胡”。然

① 此据《唐初道教思想史研究·资料篇》,第208—209页。

② 《广弘明集》卷九,第151页。

③ 此据《唐初道教思想史研究·资料篇》,第212页。

而在同书卷九《无极九诫品》中,太上又云:

吾昔命老子于域外天竺维卫,教化胡人,居象修法^①。

显然,老子是作为太上的弟子被太上道君派去天竺化胡的。《昇玄内教经》可以说是在继承了六朝道教“道本论”的前提下,来处理老子化胡的。

在南北朝末期,“道本论”有了新的发展——“道”仍然是万物的本源,然而“道”的本体不再只是“气”,而是老子;老子也不再只是“道”的化身,而可以说就是“道”本身。这种极度崇拜老子的观念出现在南北朝末期,很可能只是北方道教的做法,而不是全国道教的普遍观念。隋大业八年(612)抄写的《老子变化经》(敦煌写本 S. 2295)卷首有残缺,我根据相关文献试补和校正如下(“/”之前为试补的文字,之后为原卷校正后文字):

老子者,老君也。此即道之身也。夫大道玄妙,出于自然,生于无生,先于无先,挺于空洞,陶育乾坤,号曰无上正真之道。神奇微远,不可得名。故曰:吾生于无形之先,起乎太初之前,长于太始之端,行乎太素之原,浮游幽虚空之中,出入窈冥之先门。观于混沌之未判,视清浊之未分^②。

这段复原出来的文字中,“夫大道玄妙”至“不可得名”,与上引《昇玄内教经》卷八的内容一致。而“生乎无形之先”以下,则可与《老子襟带经》、《老子圣母碑》和《混元皇帝圣纪》的文字相对应。“老子者,老君也。此即道之身也”一句,则是来自《混元皇帝圣纪》。“无形、太初、太始、太素”都是表示宇宙初始时的混沌状态,即使对试补出的“老子者即道之身也”有所怀疑,也该承认这里的老子已经有了在宇宙初始状态之前就已存在的意味。而在六朝道教的理论中,只有宇宙万物的本源——“道”才有这样的地位。可以说《变化经》里的老子,至少已经具有了相当于“道”的绝对本源地位。有这样观念的《变化经》当然不会是汉末的作品,而应在南北朝极末才出现,而且此新说的出现还应带有一定的地域特点。在627年释法琳《辩正论》批评道教的“气为道本”时,仍引道书,略云:

① 《唐初道教思想史研究·资料篇》,第221页。

② 参见刘屹:《敦煌本〈老子变化经〉研究之二:成书年代考订》,《敦煌研究》2001年第4期,第138—144页。收入《敬天与崇道》,第375—376页。

叙道之本,从气而生。所以《上清经》云:吾生眇莽之中甚幽冥,幽冥之中生于空同,空同之内生于太元。太元变化,三气明焉。一气清,一气白,一气黄。故云:一生二,二生三。案《生神章》云:老子以〔玄〕元始三气,合而为一。陆简寂、藏(臧)矜、顾欢、诸揉(揉)、孟智周等《老子义》云:合此三气,以成圣体。检道所宗,以气为本。……君子曰:原道所先,以气为体^①。

法琳列举出的这五位道教义学大师,都是刘宋至陈朝的南方道士,可见直到南朝之末,南方道教固守的还是“气为道本”的传统说法。可以认为《变化经》中老子即“道之体”的观念,是北方道教特点的反映,在南北朝末期尚未成为道教的主流说法,但却为入唐以后道教进一步神化老子提供了一条新的路径。

(二)《玄元皇帝圣纪》:新老子观的确认

唐代皇室对老君的神化与崇奉,到高宗时才进入实质性阶段。乾封元年(666),高宗亲莅亳州老君庙,册上尊号为“太上玄元皇帝”,并御制文曰:

大道混成,先二仪以立极;至人虚己,妙万物以为言。粤若老君,朕之本系。爰自伏羲之始,洎乎姬周之末。灵应无像,变化多方。游元气以上升,感星精而下降。或从容宇宙,吐纳风云;或师友帝王,丹青神化。譬阴阳之不测,与日月而俱悬。……宜昭元本之奥,以彰玄圣之功。可追上尊号为“太上玄元皇帝”^②。

高宗眼中的老子已不再是世间俗人,而是吐纳风云、师友帝王的神人。李唐皇室以这样一个神人为祖先,与历代帝王自称为上天之子和领受天命的用意相同,都是为证明自己皇族血统的高贵性和统治权力的神圣性。高宗说老子“爰自伏羲之始,洎乎姬周之末”,是在老子为周柱史传说的基础上,将老子的生活年代上推至伏羲之时。伏羲之前,创立天地万物的是“大道”——显然是六朝道教所尊奉的那个“大道”,可见在此时的《追尊玄元皇帝制》中,还看不出老子具有绝对之先的地位。

仪凤四年(679),高宗又敕令宗圣观主尹文操编修了《玄元皇帝圣纪》一

^① 《大正藏》第52卷,第536页。

^② 此据《唐大诏令集》卷七八《追尊玄元皇帝制》,商务印书馆1959年版,第442页;并参《混元圣纪》卷八,《道藏》第17册,第857—858页。

部十卷。此书今已不存,只有一些佚文保存在唐宋时期多部道教类书之中。从书名可以推测,此书有可能是将老子神格化的各种资料搜辑整编成一部编年体的宣教书——南宋谢守灏的《混元圣纪》也许就是仿效此书的体例,甚至在内容上都有承袭。高宗下令编修的《玄元皇帝圣纪》,一定会充分反映皇室对老子神格化的新观念和要求。但现存此书的佚文却有很多不属于神格化老子的内容,也许是后世道书引用时有误。

《云笈七籤》卷一〇二引《混元皇帝圣纪》,在书名上与《玄元皇帝圣纪》只有一字之差,应该是北宋时将“玄元皇帝”改作“混元皇帝”。虽然现存的《混元皇帝圣纪》只有一卷的篇幅,但仍可从中看出《玄元皇帝圣纪》的些许原貌。其书开篇云:

太上老君者,混元皇帝也。乃生于无始,起于无因。为万道之先,元气之祖也。盖无光无象,无音无声,无宗无绪,幽幽冥冥。其中有精,其精甚真。弥纶无外,故称大道焉。夫道者,自然之极尊也。(中略“幽无中生空洞”到“玄妙玉女生老子”之过程)老子者,老君也,此即道之身也,元气之祖宗,天地之根本也^①。

与上引 666 年高宗御制文相比,679 年的《圣纪》将老子的地位抬高到一个无以复加的高度:老子不再只是生活于伏羲至周末的半人半神人物,而是“生于无始,起于无因,为万道之先,元气之祖”——在《昇玄经》时代,这些话都是来赞美“大道”的。皇室的远祖玄元皇帝(老子)即道教的主神太上老君,不仅其本身就是“道”,甚至可以说太上老君比“大道”更具有本源性。如前所述,六朝道教认为“道气”化生宇宙万物,包括老子、老君在内的道教神祇亦无不由道气所化生,而到《玄元皇帝圣纪》成书的时代,老子 and 老君位在“大道”之先,其本身就是“道”。这是中古道教“道本论”在李唐皇室崇道的影响下走向极端化的表现。

《玄元皇帝圣纪》的出现,也是唐初道教与皇室在老子神化观念上的一次重要整合。在李氏兴唐的过程中,因为隋王朝提倡佛教,李唐就要有意与之相区别;且有着胡族血统的李氏家族,为了标榜自己作为中原王朝统治者在种族上的纯洁性,遂宣称自己是道教老君的后裔。原本从北魏以至北周,这些胡族

^① 《道藏》第 22 册,第 689—690 页。

血统的北方统治者,都或多或少地借用北方道教的力量来证明自己得受天命,从而成为中原文化和中土政教名正言顺的继承者。李唐不仅继承了北魏和北周诸帝借用道教来弥合胡汉分隙的政治传统,而且更进一步,通过将老子奉为远祖,把自己家族的血统也从胡汉混血,彻底变为正宗的汉人血统。

早在太原时期,李渊就收聚了一批因北齐废止道教而落魄投附的北方道教中人,李唐与道教的关系大概就是在此期正式确立的。大业十三年(617)突厥使者来太原见李渊,先在兴国玄坛谒拜“老君尊容”^①。从这一事件可知,在唐朝建立之前,道教老君已经具有了道教的主神和李氏祖先的双重身份。

李唐最初接触的是北方道教,而北方道教从寇谦之时代起就以崇拜老子和倡扬“化胡说”为鲜明特点。道教要崇奉自己的主神,李唐要敬奉自己的祖先,双方在尊崇老子这一点上是一致的。早在南北朝初期,北方道教就已开始渐染南风,大量吸收南方经教道教因素,崇拜起南方道教的主神元始天尊和太上大道君来。一时间,道教三大主神的相互关系说法不一,殊难确定。像上引《昇玄内教经》一部经书中,就既有三主神同出大道一身,也有老子是道君弟子这两种说法。只有像《老子变化经》这样出自纯粹北方道教的道书,才会突出强调老子的独特地位。

唐初的太上老君在三主神中处于弱势地位,即便李唐皇室不直接干预,那些热心服务于王朝政治的北方道徒也一定会有所表示。故而出身楼观的尹文操沿用《变化经》的观念,来表明道教所奉的“大道”和皇室所尊的老子(太上老君)原本就是同一的,都处于万物本源的绝对之先地位。这既符合皇室神化老子的要求,也满足了部分北方道教徒保有自己传统的愿望。依此,则开辟以来,中土域外,儒、释、道诸教,无不从“道”和老君演化而来。“大道”和老子是一切人文物化的根源和前提,具有无可置疑的优越和优先地位。那么,现在共同崇奉“大道”和老子的道教与皇室,就分别承续的是太上老君的圣教、圣法和玄元皇帝的圣功、圣业。无论是道教还是皇室,神化老子的目的都是为了

^① 事见温大雅:《大唐创业起居注》,李季平、李锡厚点校,上海古籍出版社1983年版,第13页。这显然不是因为突厥使者信奉道教,而是因为其时李渊集团已经制造舆论,认老子为李氏远祖。关于此事,见T. H. Barrett, *Taoism under the Tang: Religion & Empire during the Golden Age of Chinese History*, London, 1996, p. 22.

抬高和神化自己。如果说南北朝末期的《老子变化经》只是出于北方道教之手,且只被北方道教所认同,则从《玄元皇帝圣纪》开始,活跃在皇室周围的北方道徒成功地将自己的信仰与皇室敬祖的愿望结合,使老子绝对之先的地位借皇室的权威得到正式的确认。

《圣纪》中对老子地位的重新界定,标志着到高宗时期,李唐皇室对老子的崇拜才达到第一个顶峰,也说明唐代道教的“道本论”开始向极端化的“以老子为本”发展。不过,不仅是高宗,所有的李唐皇帝都不会直接搬用“老子即道体”的道教理论来作为自己崇拜老子的依据。他们在正式的诏令敕书中讲到“大道”和圣祖玄元皇帝时,也从未有过将二者等同起来的意思,因为他们毕竟是以儒家理念为主导的王朝意识形态,理性主义的底线并不容易被随意突破。

684年,《玄元皇帝圣纪》中新的老子神化观念尚未得以充分施展,高宗就去世。以后,武周代唐,经过武则天和中宗、睿宗时对老子和道教地位的反复,唐代崇道到玄宗时达到最高峰。在皇室的支持下,道教这种极端化的“道本论”在玄宗时重又显现出某种独特的价值。这在敦煌十卷本《化胡经》的残卷和玄宗时期民间佛道关系中都有体现。

三、十卷本《化胡经》成书的背景

(一)“于阕说”的出现与流播

南北朝时期“化胡经说”中“化胡”的地点不出天竺和罽宾两地。从《笑道论》可知,其时没有一部统一的《化胡经》,而是同时存在多种内容互相重叠或矛盾的“化胡经说”。隋末唐初接续南北朝末的佛道论争,“化胡经说”也还处在新旧时代和南北地域不同说法并存的混乱时期。最晚在隋代,“化胡经说”已有了壁画这种艺术表现形式。唐初法琳《辩正论》卷六陈子良注云:

隋仆射杨素从驾至竹林宫,经过楼观,见老庙壁上,画作老子化罽宾国,度人剃发出家之状^①。

^① 《大正藏》第52卷,第522页。道宣:《续高僧传》卷二《释彦琮传》则作:“开皇三年(583),隋高祖幸道坛,见画老子化胡像,大生怪异。”见《大正藏》第50卷,第463页。释赞宁也提及“昔杨素见嵩阳观画《化胡》”,见《宋高僧传》卷一七《法明传》,此据范祥雍点校本,第416页。再后佛书如《佛祖历代通载》亦有相似记载。

可见在隋朝初年,“化胡说”还主要是“鬬宾说”。直到唐中宗乃至玄宗时期,僧寺、道观壁画中还颇多老子化胡的场景。表现形式的多样性,显示了“化胡经说”在当时社会上的强大生命力。

李唐新朝初立,在政治上多少要讲一点道家的清静无为之治。又兼将老子认作李氏远祖,自然对道教颇多偏向。高祖末年曾提出“老先,次孔,末后释”的三教次序。贞观十一年(637)太宗下诏,令道士、女冠居于僧尼之前:

老君垂范,义在于清虚;释迦遗文,理存于因果。详其教也,吸引之迹殊途;求其宗也,弛益之风齐致。然则大道之行,肇于遂古,源出无名之始,事高有形之外。迈两仪而运行,包万物而亭育,故能兴邦致泰,反朴还淳。……朕之本系,起自柱下。鼎祚克昌,既凭上德之庆;天下大定,亦赖无为之功。宜有改张,阐兹玄化^①。

太宗认为天下大定、李唐之兴,其中一个重要原因是奉行了道家的无为政治,抬高道教的地位实际上是在肯定国家治策的理论根基。而治策的根基所在,还不是具体的无为之治,而是道教信仰的核心与基础——那个源出无名、包育万物的“大道”。遵循“大道之行”,才能“兴邦致泰”。尽管这个虚无难测的“大道”实际上未必能够给李唐皇帝多少具体的治国良策,但太宗时已经开始把道教的信仰核心“大道”与“理国治政”联系在一起了。国家意识形态领域中开始具有了道教的色彩,这似乎也算是李唐王朝与前代王朝在意识形态上不同的一个特点。北朝道教,即便在其全盛的寇谦之时代,对于朝廷政治的贡献也不过是制造一些符图祥瑞来粉饰太平,或是为那些愿意接受象征天命的道教符箓的皇帝举行受箓仪式。而唐代道教则使得皇帝时常要想到,治国方策是否符合那个皇室与道教共同遵循的“大道”的规范。

李唐皇室应该很清楚佛道二教是“殊途齐致”的,因而把道教位列儒教和佛教之前的做法,并非出自高祖和太宗二人对道教的虔诚信仰,而只是出于对道教兴唐的报答,或是有意与隋朝的宗教政策相区别,其政治实用目的还比较明显。北方道教的主神太上老君已经被皇室利用来神化自己血统和家族的神圣,北方道教所津津乐道的老子“化胡”说也必然要为李唐的政治服务。可南北朝的“化胡经说”已经逐渐失去六朝之初界定道佛关系的本来意义,而完全

^① 《唐大诏令集》卷一一三《道士女冠在僧尼之上诏》,第586—587页。

陷入道佛二教的口舌之争,故而李唐皇室需要一个不同以往的、具有新的内涵蕴义的“化胡说”。老君“于闐化胡说”就在贞观年间应运而生。

南宋谢守灏《混元圣纪》卷八载:

〔贞观〕九年(635)二月丁卯,于闐王遣子来朝贡。语及其国土所有,云西有毗摩伽蓝,相传是老子化胡之所。戎俗柔服,遂白日升天。国人思慕之,为建伽蓝也^①。

此人侍唐朝的于闐王子,有可能即尉迟乐,入唐后受封金满郡公,留居长安,神龙时(705—707)舍宅出家为僧,即《宋高僧传》中记载的京师奉恩寺智严法师^②。是否如《混元圣纪》所言,“老君于闐化胡说”是这位于闐王子自己主动向唐朝宣讲的?当时唐朝已经击破东突厥,并准备向吐谷浑用兵,声威镇于西域。而贞观九年的人质事件,标志着唐朝和于闐之间正式建立了君臣关系。次年,唐朝就在于闐设立毗沙郡,以于闐王叶和为毗沙郡将军^③。可见于闐是主动来归附唐朝,并很迅速和顺利地接受唐朝对于闐王国的行政改制。所以不排除“于闐说”最初是从仰慕大唐声威的于闐王子口中说出的可能。不过,对“于闐说”兴趣最大且极力推广的,还是李唐王朝中的贵族官员,而非道教中人。贞观十年,刚刚修成的《隋书·西域传》就特意加上了“于闐西五百里有比摩寺,云是老子化胡成佛之所”一句^④。贞观十五年(641),皇子李泰修成《括地志》,云:“老子西度流沙化胡,初至于闐。王曰:是何老人?曰:我是佛。王曰:既称佛,有何道德?老子遂为说《浮屠经》,教化胡人。”^⑤贞观十七年(643),《太宗实录》修成,中云:“于闐国西五百里有毗摩伽蓝,是老子化胡之所建。老子至是,白日升天,与群胡辞决曰:我昔游天上,简定人鬼之

① 《道藏》第17册,第856页。

② 智严传记见《宋高僧传》卷三,41—42页。向达:《唐代长安与西域文明》,三联书店1957年版,第8—9页认为智严在唐初入质,与著名画家大小尉迟同时,且皆为质子。不过,神龙距贞观已有70余年,此智严是否确为唐初向李唐宣讲老子化胡的那位于闐质子,还需要进一步确认。

③ 林梅村:《大唐毗沙郡将军叶和墓表考证》,《古道西风:考古新发现所见中西文化交流》,三联书店2000年版,第243—262页。

④ 《隋书》点校本卷八三《西域传》,中华书局1973年版,第1853页。

⑤ 此据712年成书的《一切道经音义·经法》第六,见《道藏》第24册,第730页。

策,寻当下降。因立此祠焉。”^①诸书所记,不仅彼此内容不一,且与当时道教的“化胡说”也很不合致。这些对“于闐说”的记载都是出于皇室和朝廷的官方记录,并非是道教自己的创作。可见“于闐说”的提出也许是于闐王子向李唐示好的表态,但李唐也正好借此来为自己威被西域而造势,本来未必与道教中人相关。联系到唐朝建立前后一系列老君显圣的神话,很可能“于闐化胡说”的出现,也是有人借老子神化来取媚于李唐皇室,属于老君显圣的系列神话之一,而非是从旧有的“化胡经说”中自然发展而出的新说。“于闐说”的出现,使太上老君不仅保佑李氏兴唐建国,而且还替李唐宣化西域,使万里远国闻风来附。标志着“老子化胡”已不再只是佛道之间的口舌之争,而开始进入国家政治与外交的政事领域。

“于闐说”在贞观年间频繁记录于诸史后,反而在道教文献中长期难觅其踪迹。唐代道教文献中正式记录“于闐说”,已是开元年间的敦煌本《化胡经》卷一了。但在此之前,有一部书特别值得注意。宋代宫廷秘府藏书目录中著录有“《玄元皇帝西昇记》一卷”,今已不存,其成书时代不详^②。所谓“西昇”,是特指老子西出关、上昇昆仑。“西昇”属汉魏传统的老子神话,如《老子西昇经》就是以老子出关为背景,重点讲神仙内观法,而非以“化胡”为主要目的。唐初阎立本画有《太上西昇经》、《行化太上像》、《传法太上像》等^③,都是基于老子出关、西昇昆仑的传说,而未必一定与“化胡”有关。这部《玄元皇帝西昇记》的成书时间有两种可能:第一种可能是白安敦先生提出的,他认为此书成于高宗时期,即在666—679年之间。因为“玄元皇帝”之名不会早于666年,而679年则是十卷本《玄元皇帝圣纪》作成的时间。老子神化相同的题材,最有可能的是在一卷本的基础上扩充为十卷,而不太可能将十卷缩编为一卷。因而一卷本的《西昇记》在先,十卷本的《圣纪》在后,这是合理的解释之一。

我认为更应考虑到《西昇记》成书的第二种可能性:在中宗复位以后到玄

① 此为万岁通天元年刘如璿《议化胡经状》所引,见《混元圣纪》卷八,《道藏》第17册,第859页。

② 参见 Piet Van der Loon, *Taoist Books in the Libraries of the Sung Period*, London, 1984, p. 97。此条材料是白安敦(Antonello Palumbo)先生告诉我的。他将此书与敦煌本《化胡经》卷一联系起来考虑的想法也启发了我。特此致谢!

③ 《宣和画谱》卷一《道释》一,此据陈高华编:《隋唐画家史料》,文物出版社1987年版,第44—45页。

宗时编纂十卷本《化胡经》之间,即705—731年之间。因为从武周代唐开始暂停了“玄元皇帝”之称,到705年中宗复位,恢复“玄元皇帝”之号,这期间应该不会有以“玄元皇帝”为名的新书问世。武则天时玄嶷《甄正论》(690—694年成书)曾提到一部名为《西昇记》的道书说:“尹喜又录老子与喜谈论言旨,为《西昇记》。其中后人更增加其文,参糅佛义,大旨略与道经微同,多说人身心情性,禀生之事,修养之理,夭寿之由。”^①下面接着说起“闻道竺乾,有古先生”的《西昇经》首末句之争。可见玄嶷所论的“《西昇记》”其实就是《老子西昇经》,只是将《西昇经》误作《西昇记》。看来当时《玄元皇帝西昇记》尚未成书,否则玄嶷不会出这样明显的错误。此外,值得注意的是,除《甄正论》将《西昇经》之“经”误为“记”外,传世文献中似乎还没有见到任何《西昇记》的佚文,这似乎说明《西昇记》即使在成书后也流传不广,其原因很可能是因为其后不久就有了其他同类作品取而代之。

敦煌十卷本《化胡经》的卷一名为“老子西昇化胡经序说”,白安敦先生推测卷一就是根据一卷本的《玄元皇帝西昇记》改编而来的。我认为这个推论是有道理的。亦即说,我们可以认为这部《玄元皇帝西昇记》是敦煌本《老子西昇化胡经序说》(卷一)的蓝本,其主要内容就是讲老君西出函谷关,在西昇昆仑的途中,在于闾国化胡升天。由此可以推论,《玄元皇帝西昇记》一书很可能就是以“于闾说”为主要内容的。但在696年刘如璿议状提到“于闾说”时,依据的是《皇朝(太宗)实录》,而在712年史崇玄《妙门由起》里提及的“于闾说”则引用的是《括地志》。这是否说明到712年为止,“于闾说”既未进入正式的道经,也没有进入《玄元皇帝圣纪》,也表明其时还没有《玄元皇帝西昇记》成书的迹象?事实上,高宗时的《玄元皇帝圣纪》的确是没有“于闾说”的。玄嶷《甄正论》说:“尹文操奉敕修《老子圣纪》,引《化胡》等经传云:老子化身乘六牙白象,从日中下降净饭王宫,入摩耶夫人胎中,生而作佛。”^②这甚至还是东晋末《玄妙内篇》时代“化胡说”的内容。在680年代成书的王悬河辑《三洞珠囊》里也引用《老君圣纪》云:

《老君圣纪》第十卷《伪惑品》云:此即玉清境元始天尊,位在三十五

① 《大正藏》第52卷,第564页。

② 《大正藏》第52卷,第565页。

天之上也。又云大至真尊。《圣纪》云：此即上清境太上大道君，位在三十四天之上也。又云太清境太极宫，即太上老君，位在三十三天之上也。又云佛者，西胡得道，位在三十〔二〕天延真宫主。此即酈宾王是也^①。

《老君圣纪》所说的元始天尊、太上大道君和太上老君分别在三十五、三十四和三十三天，实际上是在中古道教的三清主神中区分了高下。这种高下之分是秉承了南方道教的传统。而说佛在三十二天，是延真宫主，则见于《魏书·释老志》所载的寇谦之时代北方的化胡说。佛是酈宾王，更是南北朝时期“化胡说”的特点。可见《圣纪》一书也是力图融汇南北道教的不同因素。《三洞珠囊》书中还引用到《老子化胡经》、《文始先生无上真人关令尹喜内传》等“化胡经说”，其所列的内容也还是整理撮合南北朝旧说而成，未见有唐代新出的“于闐化胡说”加入。看来 679 年的《玄元皇帝圣纪》，仍然没有吸收老君“于闐化胡说”，所以到了李唐复辟后，才有单独撰写一卷《玄元皇帝西昇记》来突出“于闐化胡说”的必要。

白安敦先生还告诉我：敦煌本《化胡经》卷一在老君于闐化胡时提到八十一国中的“怛没”，即 Tirmidh，在 689—705 年还是一个独立的小王国，705 年以后则被阿拉伯帝国吞并，不复存在。如果《化胡经》卷一真是以《玄元皇帝西昇记》为蓝本，则《西昇记》的成书更不可能早到高宗时期。将“怛没”作为一个独立的小国，并不是说其成书就在 689—705 年之间——这实际上就是整个武则天以周代唐的时期。怛没作为一个独立国家的时期应该是《西昇记》成书的上限，而开元十九年（731）《化胡经》卷一的内容被《摩尼光佛教法仪略》引用，则是现知十卷本《化胡经》成书时间的下限。因而我认为《玄元皇帝西昇记》的成书当在玄宗初年，当时还未统编十卷《化胡经》，于是特意新撰了一卷本的《西昇记》，主要是把“于闐说”加入“化胡经说”的系统。但很快，随着十卷本《化胡经》的出现，《西昇记》的内容改头换面成为《化胡经》卷一，《西昇记》也就失去其单独存在的价值，故而我们只能在宋代宫廷藏书目录中看到它。

可以想见，“于闐说”自贞观九年首次出现以后，先后被《隋书》、《太宗实录》、《括地志》等记录，但在高宗时期的《玄元皇帝圣纪》当中却没有这一内

^① 《道藏》第 25 册，第 340 页。

容,至玄宗初年为此而单独编写了《玄元皇帝西昇记》一卷,直到十卷本《化胡经》编成,才使得“于闾说”正式加入“化胡经说”中。为何要单独撰写这样一卷《西昇记》来强调“于闾说”?这在下文分析敦煌本《化胡经》卷一时会得到答案。

(二)高宗时对六朝道典的改写

高宗时期,还有一件关涉佛道二教的重要事件,即道教对于部分六朝道典的改写。本来,中古道教从一开始就试图确立一个处理佛道关系的基本准则:二教一家,道教为本,佛教为末。从“夷夏论”之争开始,部分道教中人,更多是儒家士大夫,站在中国文化本位的立场上,以文化优劣的评判来取舍佛道。作为中国本土文化的传承者,此点本是无可厚非的,且道教言论虽有恶毒如“三破论”者,但当属个别。六朝道教的主流,仍然是愿意在二教并存的前提下,以道教为主,佛教为辅。这种区分并不是一种绝对的非此即彼的必然选择。

南北朝末期,佛道双方在北朝的君主面前上演了一幕幕激烈的佛道论争。佛教振振有词地攻击道教的经典是剽窃抄袭佛经而成,并说道教中人自己都礼敬佛教三宝,供奉沙门,道佛之优劣是不辩自明的。如甄鸾在《笑道论》里就有“道经改佛为道”、“道士奉佛”等条。这些对道教的攻击可谓以子之矛,攻子之盾,使道教几乎无话可说。因为从六朝开始,道教中流布最广、影响最大的灵宝经,本来就是参照佛经做成的,而六朝道教在“佛道同源”的理论下也从未讳言道教与佛教之间你中有我、我中有你的复杂关系。在道教中人看来,道经模仿佛经、道经中出现礼敬佛法的字句都是天经地义的事情,因为道教与佛教本源是相同的,二教同为“道”的不同教法,何分彼此?可是这些曾被道教作为佛道并重、不分彼此、并非刻意伤害佛教之举,却成为部分佛徒强烈反对和肆意贬损道教的口实。

唐初释法琳《破邪论》、《辩正论》继承了《笑道论》的做法,专立“道经师敬佛文”、“道士奉佛”的条目,引用道书来证明道教自己就是礼佛敬佛的。这些内容取之与六朝和唐初的道经相比较,大都可以得到印证。如《破邪论》言:“《法轮经》云:若见沙门,思念无量,愿早出身,以习佛真。又云:若见佛图,思念无量,当愿一切,普入法门。”敦煌本《太上洞玄灵宝真一劝戒法轮妙经》(S. 1906)作:

若见佛图,思念无量,普履法门,身与我神,得道无为。若见沙门,思念无量,普得出身,身与我神,同得佛真。若见道士,思念无量,普弃荣累,身与我神,早得飞仙^①。

敦煌本已将“佛图”涂改为“观舍”、“佛真”涂改为“仙真”,还有多处将原来的“佛道”改为“仙道”者。即便这样做了涂改,也无法掩盖“沙门”位列“道士”之前的原貌。《破邪论》又言:“《太上清净消魔宝真安志智能本愿大戒上品经》四十九愿云:若见沙门尼,当愿一切明解法度,得道如佛。”敦煌本《太上消魔宝真安志智能本愿大戒上品》(P. 2468)正有此句,丝毫不差。这两部道经都是东晋南朝初年的古灵宝经。还有同为古灵宝经的《灵宝真一五称经》,其敦煌本(P. 2440)略云:

老子曰:太上灵宝,先天地生,十方之佛,皆始于灵宝。诸道士、沙门尼、百姓子,欲奉吾十方真佛,求神仙长生不老,当服灵宝,先致八史,种通神芝草于精舍、佛图浮庙中^②。

老子说十方诸佛都是从灵宝所出,且道士、沙门、百姓都可信奉十方诸佛来求得神仙长生之法。可见在某些古灵宝经里,佛、道原本是不分的。敦煌本是六朝至唐初的通行本,而在明《道藏》本中,“佛图”和“沙门尼”都改成了“道士”和“宫观”。上清经也有类似佛、道不分的做法。如《上清元始变化宝真上经》(P. 3435)云,玉晨太上大道君“春三月,则变形为老子”,中央黄老君“秋三月,则变形为佛”。可见这种不分彼此地将佛、道并举同列,本无高下尊卑之分,应是东晋南北朝初期道经中的普遍现象。

前述《昇玄内教经》,是南北朝末一部影响颇大的新出道经。《破邪论》也有多处指摘《昇玄经》本是师敬佛教的,如说:“《老子昇玄经》云:天尊告道陵使往东方诣佛受法。《昇玄经》又云:东方如来遣善胜大士诣太上曰:如来闻子为张陵说法,故遣我来看子。语张陵曰:卿随我往诣佛所,当令子得见所未见,闻所未闻。陵即礼大士随往佛所。”又:“《昇玄经》云:若有沙门欲来听经观斋,供主不得计饮食费,遏截不听,当推置上座。道士经师自在其下。《昇玄经》又云:道士设斋供,若比丘来者,可推为上座,好设供养。道士经师,自

① 《敦煌道经·图录编》,第61页。

② 《敦煌道经·图录编》,第18页。

在其下。若沙门尼来听法者,当隐处安置,推为上座。供主如法供养,不得遮止。”^①现存敦煌本《昇玄内教经》已不见了“佛”、“如来”字样,但卷三说多喜国天尊派遣善胜大士来此土,听太上大道君说法,并得到太上大道君的允许,邀请张道陵前往多喜国听彼土天尊讲法。卷五讲的就是张道陵与善胜大士到多喜国听法。显见是道教中人将《昇玄经》最初的“天尊”改为“太上大道君”,将“佛”改为“多喜国天尊”^②。可证法琳所言不虚。道教正是在法琳这样僧人的不断攻讦下,才将道典中原本佛道并立、礼敬佛教的字句全都改写了,且现存的敦煌本也已不见了将沙门推置上座的内容。但 P. 2343(卷次未详《昇玄经》)中还有“劫掠道士沙门”和“忽薄道士沙门”的字句,这应是改写原来“沙门、道士”未尽的痕迹。

此外,《破邪论》引《仙人请问众圣难经》云:“葛仙公告弟子曰:吾昔与释道徽、竺法开、张太、郑思远等四人,同时发愿。道徽、法开等二人愿为沙门,张太、郑思远愿为道士。”^③敦煌本《太上洞玄灵宝仙人请问本行因缘众圣难经》(P. 2454)与此说不同:“〔仙公曰:〕是时三侍臣同皆发愿后生作道士,我为隐士。其道徽、竺法开、郑思远、张泰等,普皆愿为道士,普志升仙度世。我后生为隐士,开、徽、张、郑等亦同为道士,俱入山学道求仙。”此本为经过高宗时期改写之后的新本,约在玄宗时期抄写,故而被《破邪论》所批评的内容都已不见了^④。可见,敦煌本道经虽然分别成书在东晋南朝至唐初的几百年间,但现存的抄本则是有着六朝旧本和唐初新本的区分。那些保留着道佛并重和礼敬佛教内容的,就是六朝以来的旧本,而明显有过改写修正痕迹的,则是唐初的新本。

我在考证《玄妙内篇》的旧本与新本之分时提出,在高宗时期,更具体说是在 670—680 年代之间,有过一次对六朝道典的整理。这次整理不仅是针对佛教的非难而删改容易引起争论之处——法琳所指摘过的内容大都由此而得

① 《大正藏》第 52 卷,第 477 页。

② 详见刘屹:《敦煌本〈昇玄内教经〉的卷次问题》,《北京理工大学学报》2000 年第 2 期,第 17—22 页。收入本书第二章。

③ 《大正藏》第 52 卷,第 477 页。

④ 详参王承文:《敦煌本〈太极左仙公请问经〉考论》,《道家文化研究》第 13 辑,第 162—164 页。

到改写;也包括将旧典新编扩充——如《玄妙内篇》中加入玄妙玉女的内容,《文始传》扩展成《文始先生无上真人关令内传》等等。当然不能把所有六朝本向唐本的改换都认定在此期间,也不能说经过此次改写,六朝旧本就都剔除了与佛教纠缠不清的内容,但至少可将高宗统治的后期看作是一个道典文本变化相对集中的时期^①。

揭示这样一次集中改写六朝道典的活动,对于本论题的意义在于:高宗时期,或是由于佛教的排挤使得道教中人自觉地修改六朝旧本,或是由于高宗要树立玄元皇帝的绝对神圣和道教的国教地位——可六朝道经却给人以连道教自己都承认佛教高于道教、优于道教的印象,这显然与李唐抬高道教的用意相违。故而对于六朝道典旧本的改写是势所必然的。不论这次道教是否出于自愿,此举都是道教自六朝后期以来逐步放弃最初对待道佛关系传统态度的一个显著结果。道教从东晋南朝初年宣扬佛道同源,到唐高宗时被迫改写那些显示与佛教同源并举的文本,无疑是中古时期佛道关系史上的一大变化。

六朝时期,道教一开始关注的是自己作为一个有着神圣传统的经教化宗教,如何与淫祠巫术纵横的民间宗教相区别。在此点上,六朝前期的道教与佛教有着共同的利益和需求。所以,六朝道教将从汉魏仙道传统那里继承来的“化胡说”用来稳固与佛教的关系,使道佛二教站在同一阵营当中。但道教此举并未得到佛教友善的响应,二教在经济利益、社会地位和价值评判上越来越显示出矛盾和冲突的一面。南北朝的道教在社会上影响远不及佛教,在朝廷上的命运又多变不定,坚持“化胡说”也是证明道教存在合理与合法的根据之一。南北朝出现那么多的“化胡经说”,实在与道教艰难的生存环境有关。到了唐代,道教虽然也从未丢弃“化胡”的传统,可“化胡”对于道教来说,一度变得只是一个传统符号而已。因为道教突然有了佛教不能比拟的得到皇室倾力扶持的优越条件,道佛二教的先后和主次问题都由皇室决定了,似乎不需要二教像以前那样争得头破血流,道教也无需再依靠“化胡”来确定道佛关系。大概也正因为这个原因,从南北朝开始的“鬲宾说”一直占据“化胡经说”的主流,而唐初新的“于闐说”由于其从一开始就意在向西域宣化皇威,却不是佛

^① 详见刘屹:《〈玄妙内篇〉考:六朝至唐初道典文本变化之一例》,郝春文主编:《敦煌文献论集》,第614—634页。

道论争的产物,故而迟迟没有进入道教《化胡经》。也就是说,在唐初的一段时间里,道教对待“化胡说”,更多是在重复一种前代的传统,而不是迫切地需要这种传统在现实中发挥效用。使“化胡说”重又在限定佛道关系方面起作用的契机,是武则天时期朝廷平息佛道论争的一次有意之举。

(三)武则天的“奉敕对定本”《化胡经》

武则天本人虽然生长在一个有佛教信仰背景的家庭中,但她与高宗共同执政时,对于高宗一系列崇道之举,一直是积极支持并直接参与的,她不可能不被高宗时期皇室周围和朝廷上下浓厚的道教氛围所感染,因而不能简单地说明武则天就是偏向佛教的。文明元年(684),豫章人邬崇元宣称在虢州神遇太上老君,并传太上老君语,警告武则天不要有以异姓代唐之心,引得武则天十分不快,禁錮了邬崇元。这使得武则天对所谓“玄元皇帝”庇佑李唐的理论必然十分反感并决心改除。随着690年武则天改唐为周,道教在唐初的兴旺局面受到一定程度的冲击,尤其体现在朝廷周围的佛道势力的消长上^①。佛教首先争取到在三教位序上的优先地位,接着展开对道教的反击和报复。武则天虽然借助佛教力量以周代唐,但她并不完全放任佛教势力的发展。最晚在长寿三年(694)前后,她就已经动过沙汰僧尼、抑制佛教的念头^②。可见,武则天对于佛教势力的膨胀,在代唐后不久就有所警觉。万岁通天元年(696),僧徒要求禁毁《老子化胡经》,武则天令刘如璿等八学士议论《化胡经》之真伪,结果众口一词,八人全都肯定《化胡经》真实可靠。其中刘如璿议略云:

李释元同,未始有异。法身道体,应现无方。降迹诞灵,各行其化。且老子发自东方,远之西域,虽莫知其终,而事见之前史。……然则历考经典,焕乎可瞩。则知化胡是实,为经不虚。……道佛二门,随性开化。洪通两教,不亦宜乎。

张思道议曰:

老君见形东土,演教西方。事著前书,迹彰往谍。化胡是实,为经不

① 富安敦(Antonino Forte):“The Maitreyist Huaiyi (D. 695) and Taoism”,《唐研究》第4卷,第15—29页;同作者:“Additions and Corrections”,《唐研究》第5卷,第35—40页。

② 徐松:《登科记考》卷三“长寿三年四月”策问第二道,赵守俨点校,中华书局1984年版,第104页。

虚。言包天地之先,理起文范之表。或则恂恂接物,爰开柔弱之宗;或则察察绳非,乃挫刚强之力。随机设教,妙旨难量。应病施方,圣功莫测。

张元简议曰:

大道圆通,随方感应。在胡在汉,只转我身。居中夏则畅清静之真,适西戎则现神通之变化。

张太元议曰:

道本中华,释垂西域,随方设教,同体异名。且老君变化无方,易形改号,或在天为帝,或在世为师。随物见形,灵应难测。纵使史籍无据,释教不异老君。

另外的吴扬昊、员半千、崔元悟和王方回四人议状都是征引前代史籍,兹不具录^①。八学士议状的主要内容不外两点:一是根据前代史籍证明老子化胡历代相传,有典有据。二是突出强调道佛弘通,二教不异。武则天遂下《僧道并重敕》云:

老君化胡,典故攸著。岂容僧辈,妄请削除。故知偏辞,难以凭据。当依对定,金议惟允。倘若史籍无据,俗官何忍虚承?明知化胡,是真,作佛非谬。道能方便设教,佛本因道而生,老释既自元同,道佛亦合齐重。自今后,僧入观不礼拜天尊,道士入寺不瞻仰佛像,各勒还俗,仍科违敕之罪^②。

万岁通天元年此次论议化胡真伪事件的特点是,主要依据前史典故来说明老子化胡的真实性,而不是以李唐皇室的玄元皇帝绝对神圣论为前提——这在高宗时期显然是不应存有疑义的。八学士的议状无一提及在高宗时代就已形成的老子绝对神圣地位,且议论得出的最后结论不是老子如何神圣,而是强调佛道同源、道佛并重。武则天此举并不是对李唐崇道的回归,也不是真的要论证老君化胡是否真实可信,而应看作是对武周代唐以来佛教抢居道教之

^① 八学士议状详见《混元圣纪》卷八,《道藏》第17册,859—860页。其中称员半千为“弘文馆学士赐紫金鱼袋”,而据《旧唐书·舆服志》载,天授元年(690)至久视元年(700)之间,“改内外所佩鱼并作龟。”故而员半千的官称有可能是后人根据其最高职衔所记,未必说明其议状有假。此为白安敦先生提醒我,谨此致谢。

^② 此敕文系据《混元圣纪》卷八和《全唐文》卷九六综合而成,分别参见《道藏》第17册,第860页和《全唐文》,第990—991页。

前以及随之带来的一系列社会现象,发出试图纠偏的信号。

敦煌十卷本《化胡经》残卷存有卷次清晰的卷一(S. 1857、P. 2007)、卷二(S. 6963)、卷八(P. 3404)和卷十(P. 2004)。未详卷次的一卷,即P. 2360,其内容是老子历世出为帝师。P. 3404首题“老子化胡经受道卷第八”,下有“奉敕对定经本”字样,当是696年武则天天下敕对定之本^①。此卷八开篇就是老子与某胡国国王——很可能仍然是与罽宾国国王的对话,这从故事情节来看是比较突兀的,应该是接续前卷而来的。老子教化罽宾胡王,并与之对话,是构成南北朝时期“化胡经说”的主要情节框架。如680年代成书的王悬河《三洞珠囊》所录《文始先生无上真人关令尹喜内传》和当时未经对定的《化胡经》,都是南北朝的“化胡经说”,大意包括:老子在周幽王时出关,被尹喜强留著书。后与尹喜相约成都青羊肆,正式收尹喜为弟子,二人一同西去化胡。隐于罽宾国山中,遇胡王狩猎。胡王初时向老子问道,继而欲加害老子,与老子比赛设厨会,又火烧、水沉老子,都不能毁伤老子。最终信服老子,老子遂正式开始向胡王布道,胡王率全国男女剔除鬓发、虔诚受道。老子告诉胡人可信奉尹喜所化的佛。老子化胡后遂还东游云云。现存的卷八正是从老子向胡王布道开始,却没有设厨会和火烧、水沉的情节,很可能这些内容在十卷本中属于卷七或卷次更前的某卷,“受道卷八”只是接续前卷而来的,其他内容大概也应曾被“奉敕对定”过。果真如此,则696年武则天下令“对定”的《化胡经》应该非止一卷,只是我们现在无从得见其他诸卷。

从卷八中可见,老子并不具有像《玄元皇帝圣纪》中那样绝对神圣的地位,这与武则天时期老子的地位是相符的。此卷中老子说:“吾昔受太上教吾下戎域,教化诸国”,则“化胡”是太上指派老子的任务。老子虽然也在开辟之初就整齐人伦,规划天地,但当胡王问其因何得以长生不老,颜色更少时,老子回答说:“吾受道耳。”胡王问:“道名何神,威力超然?”老子讲“受道”的好处:“奉道约身,寿命千年。约身奉道,不逢灾考。炼形受道,天地相保,神亦不远,由王修造。天受道,日月明。地受道,山川生、百物荣。天子受道,民人滋、

^① 柳存仁先生《〈老子化胡经〉卷八的成立时代》一文,没有提及“奉敕对定经本”,提出“大约在刘宋元嘉期间,《化胡经》卷八的文字就已经存在了。”见项楚、郑阿财主编:《新世纪敦煌学论集》,巴蜀书社2003年版,第168—190页。

国土清。是以有物之类,皆合道而生。”胡王问:“道有何形?”老子说:“道也无形,元气之精,或聚或散,出幽入冥。或出万方,造化随形。藏形匿影,太清之间。道能经天序地,置立乾坤。尽出天道,安动山川,配适阴阳。列影星辰,二十八宿。”这“道”即是老子所称的“太上”。“太上者,万物之所尊。上天为众神之所祖宗,在地为万国之师君。”可见,“对定本”《化胡经》是以“道”为绝对的本源,既是回复到六朝,也是复归于南方道教传统的做法,与先前李唐皇室尊崇玄元皇帝有明显区别。

“奉敕对定本”抬出这样一个“百亿之祖宗,万天之灵根,乾坤之所出,云雨之所生”的绝对本源性“道”,并非仅是为了宣扬道教的根基和主神的神圣。老子告诫胡王说:“王宜神算,奉道求生。身无灾考,国嗣欣然。邻国消服,奸恶不侵。”即作为一国之君,要“尊道敬天”,才能既使个人长生福佑,又使国家国泰民安。卷八的这种说法与“对定”前的“化胡经说”明显不同。《三洞珠囊》引《化胡经》根本没有劝王奉道以致国泰民安之意。《关令内传》中胡王问老子:“何修也,可以致福?”老子回答说:“斋戒、中食、读经、行道,上可得至真不死不生教化,出入在意也;下可安国隆家;亦可从转身得道度世,入无为。”^①显见在“对定”之前,老子教胡王的还是南北朝道教以斋戒、中食、读经、行道这些具体修行为致福的途径。而关于上可为个人不死,下可为安国隆家的次序,更是与“对定本”有着立意上的差别。“对定本”将“尊道敬天”作为天下是否大治、君王是否得到福佑的主要前提,这凸显了道教的“大道”在国家政治理论中的作用,树立了“道”在意识形态领域中的特殊地位。南北朝时期的道教虽然勇于批评佛教思想观念对于帝王治国的负面影响,却很少敢于正面提倡用自己道教的“道”来一统王朝治道。“对定本”将“奉道”、“受道”放在治国成败的关键地位,这是李氏兴唐以来道教地位提高带来王朝意识形态领域逐渐发生变化的一种表现。武则天默许以这样的方式来抬高“道”的地位,实际上反映了武周在意识形态上仍然与李唐有着不可截然分割的内在联系。

当然,“对定本”《化胡经》的出现,所要解决的最为迫切和现实的问题是当时的佛道关系。如果“对定本”的底本是《三洞珠囊》所引的《化胡经》,那么严格说来,这是属于“化胡”而非“化佛”的传统。即是说,其主旨是老子教

^① 《三洞珠囊》卷九,《道藏》第25册,第356页。

化胡人而非老子化身为佛,教化之意大于化身之意。卷八在最后说:“佛者,是弟子尹喜托身。一时教化,虽未至极,亦是圣人。”最终胡国上下所奉的“道”,还不是老子之道,更非太上之道,而是老子弟子尹喜所化身的佛之道。虽则佛道同源,同出于“道”,但这里的高下等级之分还是很明显的。经中还提到,胡王听说“有极乐之国,远在西方,欲彼托生”,而老子则云:“极乐国者,在三清之上,长乐舍中,果成证道之处。吾所以言在西方二百六十万里有极乐国者,欲使诸国胡王伏道系心于彼故耳,彼实无也。”唐代佛教盛行西方阿弥陀净土思想,而“对定本”言所谓西方净土只是老子化胡之权宜说法,本不存在,真正的极乐之国在道教的三清天之上,显是针对佛教净土信仰而言。不过,“对定本”也有多处沿袭着南北朝道佛不分时代道教对于佛教的借用,如说“道身长丈六,金色照天”。又说“道有千二百形影,万二千精光,七十二相,八十一好,九龙负水,洗沐身形”等等,都是借用佛教对佛陀形象的描绘,此时都已固定成了道教中“道”或“太上”的形象。可见,“对定本”倡扬和神化“道”,认为“道”是治国修身之本,并重拾老子化胡、尹喜化佛的旧说,这在一定程度上预示了武则天宗教政策有所转变的动向。武则天鉴于道教与李唐的关系,不可能像李唐那样以道教为本来治国。实际上,道教除了“清静无为”之外,也的确不能提供给李唐和武周任何切实可行的治国良策。尊崇玄元皇帝或是尊道敬天,都只不过是确认国家意识形态的象征性取向而已,具体的治国方略,高宗和武则天都不会指望道教。所以,武则天肯定《化胡经》的合法性,其意义还是在于对佛教采取抑制行动的信号。

(四)中宗禁毁《化胡经》敕

神龙元年(705),政归李唐,中宗复位。一方面恢复在武则天时期一度中止的对老子的尊崇,另一方面却下敕废除《化胡经》及绘有化胡内容的寺观壁画、变相。《宋高僧传·法明传》载中宗敕云:

如闻天下诸道观皆尽(画)《化胡成佛变相》,僧寺亦画玄元之形。两教尊容,二俱不可。制到后,限十日内并须除毁。若故留,仰当处官吏科违敕罪。其《化胡经》,累朝明敕禁断,近知在外仍颇流行,自今后,其诸部《化胡经》及诸记录有“化胡”事,并宜除削。

中宗又云:

朕以匪躬忝承丕业,虽抚宁多失,而平恕实专。矧夫三圣重光,玄元

统序，岂忘老教，偏意释宗。朕志款还淳，情存去伪。理乖事舛者，虽在亲而亦除；义符名当者，虽有怨而必录。顷以万机余暇，略寻三教之文。至于《道德》二篇，妙绝希夷之境。天竺有空二谛，理秘真如之谈。莫不数畅玄门，阐扬至赜，何假《化胡》之伪，方盛老君之宗。义有差违，文无典故，成佛则四人不同，论弟子则多闻舛互。尹喜既称成佛，已甚凭虚。复云化作阿难，更成乌合。鬼谷、北郭之辈，未践中天；舍利、文殊之伦，妄彰东土。胡汉交杂，年代亦乖。履水而说《涅槃》，曾无典据；蹈火而谈《妙法》，有类俳优。诬诈自彰，宁烦缕说。经非老君所制，毁之则匪曰孝亏；文是鄙人所谈，除之则更彰先德^①。

因为天下佛寺、道观各画老子化胡成佛和老子为佛弟子的壁画，难免使老子和皇室陷于尴尬境地。中宗强调：禁止“化胡经说”和壁画，并非是“忘老教，偏意释宗”，而只是本着“还淳”、“去伪”的目的，剔除佛道双方在争胜过程中愈加愈多的伪说。中宗认为用那些低级、粗鄙的手法，特别是靠争议颇多的“化胡说”来强调老子的神圣，只会适得其反，使老子成为佛教丑化和贬低的对象。中宗提及的“成佛则四人不同”、“尹喜成佛”云云，仍然是南北朝时期“化胡”旧说。而尹喜、阿难、鬼谷、北郭、舍利、文殊之辈，则见于《天尊说济苦经》（敦煌本 S. 793）：

天尊言曰：我道宽廓，无法不经，无物不度。若在胡国，称之恒河沙诸佛，若在汉地，名曰太上老君。在胡在汉，止转我身。阿难者，尹喜先生身是；维摩诘者，无极先生身是；舍利弗者，鬼谷先生身是；文殊师利者，郭子先生身是。此等先生，随我形变，名位二处，恒从侍我。历化还宫，得道合真^②。

可见神龙敕中所指摘的“化胡”内容，有相当部分是来自《济苦经》。696年张元简议状中有“在胡在汉，只转我身”句，应该也是从《济苦经》而来的。此经在认为佛与太上老君同为元始天尊化身方面，与《昇玄内教经》等同时期的道书相近。从晋末宋初开始，尹喜化佛说出现，一直作为老子化胡说的重要补充。而南北朝末的《济苦经》，由于将“化胡”主角归于天尊而非老子，故而

① 《宋高僧传》卷一七《法明传》，第415—416页。

② 《敦煌道经·图录编》，第218页。

尹喜作为老子弟子的特殊地位就不必强调,只得与鬼谷等人并列,分别化为佛弟子。中宗看到南北朝《化胡经》说尹喜成佛,《济苦经》又说尹喜是阿难,自然是漏洞百出,难以服人。其实神龙敕的核心问题不是“化胡”是否为真,而是李唐皇室所认同的老子能不能被作为佛的弟子出现。亦即说,中宗希望通过杜绝佛道之间围绕“化胡”而进行的无休止的争斗,达到保护老子神圣地位和形象的目的。也可见陷入纷争的“化胡说”在当时甚至已经影响到李唐对老子的神化,而与老子神化的大局相比,皇室和道教在“化胡说”方面是可以做出让步的。

睿宗曾作《老子赞》云:

爰有上德,生而长年。白发遗象,紫气浮天。函关之右,经留五千。
道非常道,玄之又玄^①。

睿宗眼中的老子又恢复到一个古代圣师的形象。可见从高祖到睿宗,李唐诸帝对待老子“化胡”与老子神化是两种不尽相同的态度。高祖和高宗都曾召来僧道议论“化胡”之事,对于《化胡经》不可谓没有兴趣,但都没有正面肯定《化胡经》,而同时却对老子的神格化颇为用心。高宗编《玄元皇帝圣纪》而不编《化胡经》,其差别也就在此。武则天肯定《化胡经》的做法另有深意,也算不得是对《化胡经》本身感兴趣。真正促进唐代“化胡经说”发展的是唐玄宗。只有在玄宗时期,才完成了“化胡经说”新旧内容的整合,并赋予“化胡经说”以全新的内涵:老子(即“大道”)行化的对象不再局限于夷狄之人,“化胡经说”也不再仅仅针对佛教,而是整个宇宙和人文,而大唐皇室现在也正在恪守和遵循着老子和大道的教化。这就是唐代十卷本《化胡经》与前代“化胡经说”的显著不同之处。

四、十卷本《化胡经》的“道本论”

高宗时期对于六朝道典的改写,表明道教一度要放弃将佛道二教紧紧纠缠在一起的佛道同源论,这必然直接影响到“化胡经说”的命运。过时的“鬬宾说”长期占据“化胡经说”的主流,就是一个很好的例证。表明道教似乎已经不再希望通过“化胡经说”来达到与佛教争胜的目的了。但随着武则天政

^① 《全唐文》卷一九,第233页。

治上的需要,可能连道教中人都逐渐失去兴趣的“化胡经说”重又被抬出来牵制佛教。再经过中宗的彻底否定,“化胡经说”几乎要失去其存在的必要性了。玄宗时又使“化胡经说”重新站到前台,当然不能仅仅是重复过去的老路子,而是要赋予其全新的内涵,使“化胡经说”承担起比解决佛道关系更为重要的使命。通过前文追寻“于闐说”进入《化胡经》的踪迹,可知敦煌十卷本《化胡经》的成书应当在712—731年之间,亦即玄宗统治前期。但此十卷本并非是凭空而来的,是根据南北朝以来的“诸部《化胡经》及诸记录有‘化胡’事”——包括唐代新出的《玄元皇帝圣纪》和《玄元皇帝西昇记》等皇家认可的老子神化宣教书——所整编而成的,较之南北朝旧说最为明显的变化,是“于闐说”正式加入《化胡经》。从现存的十卷本残卷来看,只有《老子化胡经序》和《老子西昇化胡经序说》卷一是唐代新出的“化胡经说”,从而也可直接反映玄宗时期道教“道本论”的观念。

敦煌十卷本《化胡经》卷一之前,托名魏明帝作的《老子化胡经序》云:

浑元未始,老君唯先。长于太初,冥昧之前。无师无祖,诞生自然。合真散朴,乃微乃玄。仰而举之,耀乎霄乾;俯而循之,深乎渊源。敷二仪以布化,烛三光以列天^①。

此序先将老君推到“浑元未始”之时的绝对之先位置,为序文和卷一全篇定下了前提和基调。在赞美老君之后,才在下文提及“为万物之宗,天地之始”的“道”,最后提及由“道”托生的柱下史老子。这里以老君为早于“道”的绝对根本之意是很明显的。以往学者认为此序出自南北朝人手笔,我则认为以老君为“道之先”的观念,应该是在《玄元皇帝圣纪》确认新的老子神化观念以后才做成的,反映的是李唐皇室对于老君的独尊观念^②。这种观念正式出现在高宗敕修的《玄元皇帝圣纪》中,也必然影响到《玄元皇帝西昇记》,并被十卷本《化胡经》卷一所继承。

《化胡经序》接着说“大道”：“深愍后生，托下于陈。为周柱史，经九百年。”这个“道”可以“深愍后生”，可见是具有人格化的主神。由“道”化生为

① 《敦煌道经·图录编》，第656页。

② 详见刘屹：《试论敦煌本〈化胡经序〉的时代》，《2000年敦煌学国际学术研讨会论文集·历史文化卷上》，甘肃民族出版社2003年版，第264—288页。收入本书第一章第二节。

周柱史,即老子,经过了九百年。这“九百年”之数,与前述《老子变化经》和南北朝末的《化胡经》中老子为周柱史“经七百年”之说相比,也明显是唐代对老子进一步神化的结果。依《竹书纪年》、《帝王世纪》等古史编年,西、东两周共八百余年。从《变化经》可知,老子于周康王时入胎,经72年,于西周穆王或共王时出生,延至东周灭亡,约有700年,这是南北朝末期的说法。而九百年之说,是将老子的降生从周穆王或共王时上推了200年,敦煌本《化胡经》卷一的正文开篇,即说:“太上老君以殷王汤甲庚申之岁,建午之月,入于玉女玄妙口中,寄胎为人,庚辰之岁,二月十五日,诞生于亳。”“庚申之岁”到下一个“庚辰之岁”,只有21年,道教从来没有老子寄胎21年即生之说,所以还要下推至第二个庚辰,即81年之后,正合道教中老子寄胎八十一之说。故而《化胡经》卷一也说老君入胎后经81年而生。学者已经确认“汤甲”是误写,并改正为“阳甲”。宋代道书曾将“庚辰之岁”定为商王武丁时期,这可能是将武丁的贤臣傅说当作老子历世出为帝师的化身之一。早在《三天内解经》里,也有老子于武丁时反胎于李母,经81年而生之说。降至明代的《老君八十一化图说》第十八化云:“太上老君以殷十八王阳甲庚申岁,真妙玉女昼寝,梦吞日精,化五色流珠,因而有孕,八十一年,至二十二王武丁庚辰岁二月十五日,圣母因攀奢树剖左腋而生。”^①则从十卷本《化胡经》到《八十一化图说》,老子于阳甲庚申之岁入胎,至武丁庚辰之岁出生,已是千古定说。卷一在老子降生后说他:“教化天人,兼说治身中外法。百有余载,王道将衰,如是数载,为周所灭。”则老子在武丁时降诞,辅佐商朝100多年,商纣不听老子教诫而导致覆亡^②;从武王至穆王的周初五王,大约100多年。与《变化经》相比,《化胡经》卷一就是将老子的降生从周穆王前后上推200年到了商王武丁时期,才出现了“七百年”和“九百年”的差异。只有找出“七百年”和“九百年”的差异,才会明了《化胡经序》的“经九百年”正是与卷一太上老君的入胎和出生时间原本是相吻合的,《序》与卷一正文是一气呵成,不存在成书的先后。很可能,卷

① Florian C. Reiter, *Leben und Wirken Lao-Tzu's in Schrift und Bild; Lao-chun pa-shih-I hua t'u-shuo*, Königshausen & Neumann, 1990.

② 实际上,阳甲到商亡约有250年以上,武丁至商亡也不止100多年。如果按真实的历史年来推算,是难以吻合的,但《化胡经》已经明确说老子生后“百有余载”,又过“数载”而商朝灭亡,所以按《化胡经》的年表,老子从出生到商亡,就是100多年。

一所根据的蓝本《玄元皇帝西昇记》就是这样的一种结构。

卷一所言老君降生时有九龙吐水成九井,老君步生莲花,手指天地告曰:“天上天下,唯我独尊”云云。这还是模仿佛陀太子降生。又言:“天神空里,赞十号名。所言十者:太上老君、圆神智、无上尊、帝王师、大丈夫、大仙尊、天人父、无为上人、大悲仁者、元始天尊。”老子具有十号,既是太上老君,又是元始天尊。不过显然太上老君是其本身,元始天尊是其化身。这种观念是与六朝以来形成的元始天尊为经教道教主神的观念相违背的,可以说就是李唐尊崇老子的结果。道教讲老子可以随世隐显,历世应化,不止一次的降生和隐迹。在商周时期的这次降诞,已如前述,生于殷末,劝谏商王不得,甚至还有老君为周文王之师的说法。但《化胡经》卷一讲老子在周朝的事迹是从周康王时讲起的:

康王之时,岁在甲子,示同俗官,晦迹藏名,为柱下史,师辅王者。至于昭王,其岁癸丑,便即西迈。过函谷关,授喜《道德》五千章句,并说《妙真》、《西昇》等经,乃至太清上法、三洞真文、灵宝符图、太玄等法,使其教授至精仁者,羽化神仙,令无断绝,便即西度^①。

老子从康王时即开始为周柱史,也是比以往的说法大大提前了。早在唐初,欧阳询《大唐宗圣观记》中,就提到尹喜是周康王时大夫,故而将老子出关时间提早到周康王时,显然是楼观道的传统,这暗示了《玄元皇帝圣纪》——《玄元皇帝西昇记》——《老子西昇化胡经序说》很可能都是出自北方楼观道道士之手。到昭王之时,老子西度函谷关,授尹喜《道德经》、《妙真经》、《西昇经》等经典和太清、太玄、灵宝、三洞等道法图符,这实际就是兴起道教。这次西出函谷关且教授尹喜,按以往的说法是在西周幽王之末,老子见周德衰才西出关的。而此时的《化胡经》将其移至西周前期的昭王之时,但这已不是老子唯一一次出关。此次老子出关所到之地,即是贞观年间方始进入“化胡”历史舞台的于阗国毗摩寺所。老君在此召来道教神灵十万余众,并于阗及朱俱半等八十一胡国国王,都来听法。老君于阗化胡的具体内容还是不出以佛法教化胡人的老路数:

汝等心毒,好行杀害,唯食血肉,断众生命。我今为汝说《夜叉经》,

^① 《敦煌道经·图录编》,第656—657页。

令汝断肉,专食麦面,勿为屠杀。……胡人佷(狠)戾,不识亲疎,唯好贪淫,一无恩义。须发拳鞠,梳洗至难。性既膻腥,体多垢秽。使其修道,烦恼行人。是故普令剔除须发,随汝本俗,而依毡裘。教汝小道,令渐修学,兼持禁戒,稍习慈悲。每月十五日,常须忏悔。又以神力,为化佛形,腾空而来,高丈六身,体作金色。面恒东向,示不忘本,以我东来,故显斯状^①。

出于民族偏见而贬斥胡人,老子直接化身为佛,用佛法来教化和禁约胡人,这是六朝以来“化胡说”的传统特点。李唐自身就有胡族血统,所以唐初诸帝并不很看重夷夏之分,反而要尽力弥合胡汉的界限。故而这里的贬低夷胡之语,应该也是对旧时传统的继承,而非唐代道教处理夷夏关系时所热衷的方式。

老君在于阗直接化身为佛后:

次即南出,至于乌场,遍历五天,入摩竭国。我衣素服,手执空壶,置精舍中,立浮屠教,号“清净佛”,令彼刹利、婆罗门等而奉事之,以求无上正真之道。历年三八,穆王之时,我还中夏^②。

又在摩竭国立“浮屠教”,号“清净佛”。此次老子在昭王癸丑岁出关,历经二十四年,至穆王时复还中夏。这可能也是为了配合南北朝末期老子生于穆王或共王时期“经周七百年”的旧说。接着:

又经八王,二百余载,幽深演之时,岁次辛酉,三川震荡,王者将亡,数遭百六,非人可制。我更西度,教化诸国。次入西海,至于聚窟、流麟等洲。……又经六十余载,桓王之时,岁次甲子一阴之月,我令尹喜乘彼月精,降中天竺国,入乎白净夫人口中,託荫而生,号为“悉达”。舍太子位,入山修身,成无上道,号为“佛陀”。……又破九十六种邪道。历年七十,示入涅槃^③。

穆王后再经八王即西周幽王时,此是传统认为老子出关的时间。老子再度出关教化诸国,当中国东周“桓王之时,岁次甲子”,即公元前717年。老子在天竺命尹喜降诞为佛陀,这才是道教所承认的释迦之诞生。至此,已有三次

① 《敦煌道经·图录编》,第657—658页。

② 《敦煌道经·图录编》,第658页。

③ 《敦煌道经·图录编》,第658页。

提及佛教的创立和佛陀的来历,但这一佛诞的时间甚至比佛教自己主张的年代还要早得多。老子的教化活动还未结束:

襄王之时,其岁乙酉,我还中国,教化天人。乃授孔丘仁义等法。尔后王诞六十年间。分国徙都。王者无德,我即上登昆仑,飞升紫微,布气三界,含养一切^①。

“襄王之时,其岁乙酉”,为东周襄王十六年,公元前 636 年。此年老子还归中国,教授孔子。而史载孔子问礼于老子的具体时间虽不能确定,但总在东周景王和敬王时代。《化胡经》又将其提前了一百多年。又过六十年,约为公元前 576 年,即周简王十年前,老子复又飞升紫微,离开周朝。这些时间对于《化胡经》卷一的特定意义现在还难以确知。在“化胡经说”中将儒家祖师孔子也作为老子教化的对象,老子成为孔子和儒家的师祖,这种说法也是从敦煌十卷本《化胡经》卷一开始才有的。

《化胡经》卷一不仅将儒家和孔子兼并在老子旗下,而且还将摩尼教也兼并在道教之中:

后经四百五十余年,我乘自然光明道气,从真寂境飞入西那玉界苏邻国中,降诞王室,示为太子。舍家入道,号“末摩尼”,转大法轮,说经诫律定慧等法,乃至三际及二宗门,教化天人,令知本际。上至明界,下及幽途,所有众生,皆由此度^②。

从前面推算的公元前 576 年下推 450 年,时当公元前 2 世纪后期,已是中国的西汉时期,老子化生为摩尼。但摩尼(Mani, 216—277 年?)实际生活的年代在公元 3 世纪。《化胡经》卷一将摩尼的降生也大大提前了。接着,《化胡经》又说:

摩尼之后,年垂五九。金气将兴,我法当盛。西方圣象,衣彩自然,来入中洲是效也。当此之时,黄白气合,三教混齐,同归于我^③。

摩尼教很可能在魏晋南北朝时期就已经传入中国,但正式入华并得到官

① 《敦煌道经·图录编》,第 658 页。

② 《敦煌道经·图录编》,第 658 页。

③ 《敦煌道经·图录编》,第 658 页。

方的承认是在武则天延载元年(694)^①。开元二十年(732)七月,玄宗敕令:“末摩尼法,本是邪见,妄称佛教,诳惑黎元,宜严加禁断。”^②故而林悟殊先生认为,在开元十九年(731)“译”的《摩尼光佛教法仪略》,实为当时的摩尼教师为了向朝廷解释本教的历史和教义而特意做成的一篇摩尼教文献,本非译自摩尼教的原典^③。正是这篇《仪略》,是目前所知最早引用到《化胡经》卷一的文献,从而提供了十卷本《化胡经》成书时间的下限。在引述了《老子化胡经》说老子“乘自然光明道气,飞入西那玉界苏邻国中,降生为太子,号末摩尼”,以及“摩尼之后,年垂五九,金气将兴,我法当盛”后,《仪略》解释说:

五九四十五,四百五十年,教合传于中国。至晋太始二年正月四日,乃息化身,归还真寂。教流诸国,接化苍生。从晋太始至今开十九岁,计四百六十年。证记合同,圣迹照著^④。

《仪略》作者认为摩尼于晋太始二年(266)去世,四百五十年后为开元四年(716),此时摩尼教应当重兴,并且可为“中洲”效力。《仪略》写作时已是开元十九年,距太始年间已有四百六十多年,基本上还是可以符合“年垂五九”之数。但依照《化胡经》的算法,摩尼是公元前2世纪的人,下推四百五十年,也只到魏晋时期。依此可知,《化胡经》的年表也不符合摩尼教的历史,对摩尼教几乎也是一知半解,只是为了将摩尼教并于老子教下,突出老子的地位而已。

当时似乎没有“儒教”之称,故而“三教混齐”是指道教、佛教、摩尼教这三教的混齐为一。无独有偶,出自摩尼教之手的《摩尼光佛教法仪略》,也抬出摩尼、释迦和老君“三圣同一”的理论,说三圣是“二耀降灵,分光三体”所化成的。《化胡经》的“三教混齐”与《仪略》的“三圣同一”还是有所不同,除了分别站在道教和摩尼教的立场不同之外,《教法仪略》的“三圣同一”是由日月二

① 《佛祖统纪》卷三九;卷五四。并参见柳存仁:《唐前火祇教和摩尼教在中国之痕迹》,林悟殊译,《世界宗教研究》1981年第3期,第36—61页。林悟殊:《摩尼教入华年代质疑》,1983年初刊,此据《摩尼教及其东渐》,台北淑馨出版社1997年版,第44—60页。

② (唐)杜佑:《通典》卷四〇《职官》二二,王文锦点校本,中华书局1988年版,第1103页。

③ 林悟殊:《敦煌本〈摩尼光佛教法仪略〉的产生》、《〈摩尼光佛教法仪略〉残卷的缀合》、《〈摩尼光佛教法仪略〉的三圣同一论》、《〈摩尼光佛教法仪略〉释文》,分见《摩尼教及其东渐》,第189—197、198—203、204—210、283—286页。

④ 此据林悟殊:《摩尼教及其东渐》,第487页图版。

耀分体化作三圣,彼此没有根本与主次之分;而《化胡经》的三教混齐,其源点则只是已经被神化为浑元未始、万道之先的绝对本源地位的老君一人而已。此外,《化胡经》是有意要将古今中外的文明和教化都连贯到老子的历世化现上来,“化胡说”不再是针对佛教或夷狄之人,而是用太上老君,即“大道”来涵盖一切文明的起源和发展,李唐皇室所尊所奉的,就是具有这样的本源性和绝对权威性“大道”。

与摩尼教不同,唐代所谓“三夷教”中的景教,则被《化胡经》贬为“外道鬼神”。敦煌本《化胡经》卷二(S. 6963)是老君讲说“九十六种外道鬼神”,其中第五十外道,名“弥施诃”,即景教的教主耶稣^①。为何《化胡经》将摩尼教看作与道教、佛教比肩的正教,而将景教视作外道鬼神?这可能与玄宗初期的特定历史背景有关,只是现在还无法确切给出答案。

总之,玄宗时代整编复位的十卷本《化胡经》,除了大量沿袭前代“化胡经说”的旧有内容外,更值得注意的是其《序》和卷一重又回到极端化的“道本论”上来,并将“化胡”的对象从佛教和夷狄之人扩展到普天下一切的人文物化、礼仪宗教。那么,这种极端化的理论,在当时究竟有多大的影响呢?

五、“道本论”在民间的影响

——以四川地区为例

以上围绕十卷本《化胡经》的形成经过,探讨了李唐皇室与道教,在利用“化胡经说”处理佛道关系方面所体现出的与前代不同的态度和方式。以道教“道本论”为指导的唐代“化胡经说”,逐渐不再针对夷狄或是佛教发难,而是将老子的教化对象,扩展到古今中外一切文明,试图将天地万物和各种文明教化,都归根于老子一人和道教的根本——“大道”上来。这与高宗时期改写六朝道典所反映出来的道教试图重新界定道佛关系的举动有关,也与李唐皇室的政治需要有关。但这毕竟只是唐代道教——甚至只是楼观道的一种极端化的理论和宗教信念,并不能得到李唐的完全认可和大力宣扬。否则,李唐的

^① 参见荣新江:《〈历代法宝记〉中的末曼尼和弥施诃》,1999年初刊,此据《中古中国与外来文明》,三联书店2001年版,第343—368页。并参荣新江:《唐代佛道二教眼中的外道——景教徒》,程恭让主编:《天问(丁亥卷)》,江苏人民出版社2008年版,第107—121页。

政治领域就将充满道教神学色彩,并逐渐沦为神权政治。

十卷本《化胡经》很可能只是出自北方楼观道派之手,而不是唐代道教“化胡经说”的全部,因而即便在道教内部,也并非是最具代表性和最为通行的观念。因为安史之乱以后乃至宋代的“化胡经说”,重又回到以“鬬宾说”为主的老路上去,表明十卷本《化胡经》所奠定的唐代“化胡经说”的最高峰,其实际影响力是有限的。对于李唐皇室,还有那些受儒家理性主义熏陶和培养出来的官僚士大夫,“化胡经说”只能起到装点门面和满足狂热崇道尊祖如唐玄宗者一时的虚荣,李唐也不可能在国家意识形态中全盘照搬“道本论”和“化胡经说”所描述的宇宙观和世界观。唐玄宗似乎比其前后各个皇帝都更偏好尊崇玄元皇帝和“大道”,但他始终也不曾全盘接受道教的“道本论”和“化胡经说”。例如,他虽然在诏书中强调要“宗道本”,“钦承道宝”,且明言“道为理(治)本”^①,但他所赞美和歌颂的“大道”与玄元皇帝,却始终没有可以等同的意向,可见李唐皇室的崇道、尊祖,与道教的宗教行为还是有所区别。

在民间,现有的材料表明:道教的“道本论”确曾在一定程度上影响了当时的佛道关系。现举几个玄宗时代四川地区的实例,来说明以“道本论”为指导思想的新的“化胡经说”是如何处理佛道关系的。

首先是《南竺观记》,1982年发现于四川省仁寿县城北偏东35公里处的高家乡鹰头村牛角寨的摩崖造像遗址群中^②。碑文转录于下:

南竺观记

三十六部经藏目:洞真十二部、洞玄十二部、洞神十二部。一天之下,

① 分别参见玄宗:《上圣祖及诸庙帝后尊号推恩制》和《颁示道德经注、孝经疏诏》,《全唐文》卷二五,第288页和卷三二,第360页。

② 我看到的对此碑的介绍与研究有:胡文和、曾德仁:《四川道教石窟造像》,《四川文物》1992年第1期,第37页;胡文和:《四川道教佛教石窟艺术》,四川人民出版社1994年版,第105—107、129页;龙显昭、黄海德主编:《巴蜀道教碑文集成》,四川大学出版社1997年版,第29—30页;胡文和:《仁寿县坛神岩第53号“三宝”窟右壁“南竺观记”中道藏经目研究》,《世界宗教研究》1998年第2期,第118—128页;Florian C. Reiter, “The Taoist Canon of 749 A. D. at the ‘Southern Indian Belvedere’ in Jen-shou District, Szechwan Province”, *ZDMG*, 148-1, 1998, pp. 111-124; 黄海德:《唐代四川“三宝窟”道教神像与“三清”之由来》,《道教神仙信仰研究》(上),中华道统出版社2000年版,第83—112页;以及刘屹:《唐前期道藏经目研究:以〈南竺观记〉和敦煌道经为中心》, in Poul Andersen and Florian C. Reiter eds. *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, pp. 185-214.

三洞宝经合有三十六万七千卷。二十四万四千卷在四方,十二万三千卷在中国。上清一百卷,灵宝卅卷,三皇十四卷,太清三十六卷,太平一百七十卷,太玄二百七十卷,正一二百卷,符图七十卷,昇玄、本际、神咒、圣纪、化胡、真诰、南华、登真、秘要等一千余卷,合二千一百三十卷,见而在世。三〔坟五〕典、八索九丘、五经六籍,并出其中。余十二万八百七十卷,在诸天之上、山洞之中,未行于世。夫三洞经符,道之纲纪,太虚之玄宗,上真之经首。了达则上圣可登,晓悟〔则〕高真斯涉。七部玄教,兼该行之;一乘至道,于斯毕矣。大唐天宝八载太岁己丑四月乙未朔十五日戊申,三洞道士杨行进、三洞女道士杨正真、三洞女道士杨正观、真□□正法观元□守宪、□弟彦高等,共造三宝像一龕,为国为家,存亡□□□供养。

以上是《南竺观记》(下文简称“碑记”)的录文。其中列举出的“圣纪”、“化胡”二经,我认为就是本文所讨论的十卷本《玄元皇帝圣纪》和十卷本的《老子化胡经》。很自然,人们会把天宝八载《南竺观记》的《道藏》构成,与玄宗时期的“开元道藏”联系在一起。有学者就认为“碑记”反映了“开元道藏”的构成情况;还有学者认为“碑记”只是南竺观这一地方上的小观自己藏书的情况。但碑记的时间是“天宝八载太岁己丑四月乙未朔十五日戊申”,即公元749年5月5日^①,而玄宗诏令传写“开元道藏”的时间,据考为“天宝八载闰六月五日”,即749年7月23日^②。所以碑记作于“开元道藏”传写天下之前。玄宗即位后在天下搜寻道书,编纂“开元道藏”,到天宝八载才正式推出。而一些新出的经典如十卷本《老子化胡经》则是随时编写完善,随时传布天下的,所以碑记中也出现了“化胡”十卷。天宝八载不仅是新的“开元道藏”传写天下的时间,也是以《三洞琼纲》为代表的新的道书体系正式颁布的时间。通过分析碑记中所载的道书与当时的道典和敦煌道书的实际情况比照,可知像《圣纪》和《化胡》这样唐代新出的道书,的确是经过皇室颁行而入藏天下道观

① 此据方诗铭、方小芬编著:《中国史历日和中西历日对照表》,上海辞书出版社1987年版,第426页。〔日〕平冈武夫:《唐代の历》,京都同朋舍1985年版,第163页。不过,碑记中“十五日戊申”有误,此月“戊申”为14日,“己酉”为15日。

② 关于“开元道藏”传写天下的时间,有说天宝七载,有说天宝八载。李刚:《唐玄宗诏令传写开元道藏的时间考辨》,《宗教学研究》1994年第2—3期,第8—10页考证结果为:天宝八载闰六月五日。参照方诗铭和平冈武夫历表,应为749年7月23日。

的。南竺观虽是小道观,但并不封闭,它的藏书情况应该与当时天下道观的普遍情况相差不大,故而对于了解“开元道藏”正式颁行之前的道藏经目状况,此碑记仍然具有普遍意义。

现据碑文,将所谓的“三洞宝经”构成表示如下(其中正体的数字是明确见于碑文的,斜体的数字则是根据碑文推算出来的,可能会有一定误差,但基本是可靠的):

《南竺观记》中“三洞宝经”的构成

所 在		卷 数			总 计	
四 方		244 000 卷			367 000 卷	
中 国	诸天之上、山洞之中	120 870 卷(未行于世)				123 000 卷
	上清、灵宝、三皇、太清、太平、太玄、正一、符图	900 卷	一千 余卷 (1119 卷)	2 130 卷 (見而在世)		
	昇玄、本际、神咒、圣纪、化胡、真诰、南华、登真、秘要	219 卷				
	三坟五典、八索九丘、五经六籍	1011 卷				

所谓“三洞宝经”有 367 000 卷,其中 244 000 卷在“四方”,123 000 卷在中国的说法,虽是出于道教徒的虚妄之说,但也是源自南方经教道教的传统,并非到唐代才有的说法。712 年成书的《妙门由起》引《太上太真科》云:

今且据一天[之]下,内外要文,取其急用,盖亦无数。自开辟以后,至于劫终,中国十二万三千卷,四方夷蛮戎狄,各八万四千卷。此外卷无定目^①。

《道教义枢》中《正一法文经·图科戒品》也有类似说法:

今一天之下,内外要文,自开辟以后,至于劫终。中国十二万三千卷,四方夷蛮戎狄各八万四千卷^②。

与《南竺观记》比较,虽然“四方”的经卷数有所不同,但“中国”的“十二

① 《道藏》第 24 册,第 734 页。
② 《道藏》第 24 册,第 815 页。

万三千卷”却是从5世纪中期到8世纪中期道教一直坚持不变的。自六朝道教以来,将天下经文视出一家,只有中外地域的区分,而无高下、贵贱之分,这与《三天内解经》时代的佛道同源理论相符。细绎“三洞宝经”的构成,在中国的123 000卷,只是虚数,因为有120 870卷尚未行世,只有2 130卷是“见而在世”的。而颇值注意的是,这2 130卷之中,除了历代相传真正意义上的道经“一千余卷”之外,还将“三坟五典、八索九丘、五经六籍”这些儒家的典籍也算在道经之中。其处理儒道关系的手法与《化胡经》卷一讲老君教化孔子一样,根本没有将儒教视作三教之一,而是不容辨析地就将儒家经典兼并在道经之中。看来,中国的文教只有一个,即太上老君的道教,这一观念至少在玄宗时期的道教信徒中是很有影响的。

碑记中“三洞宝经”的构成中并没有佛经的位置,整个碑记也没有提及佛教。但这不是南竺观的道士们在自说自话,更不是他们不敢触及当时的佛道关系这一敏感话题。其实正如常志静(Florian C. Reiter)教授所指出:“南竺观”这一道观名称本身就在一定程度上折射出道教与佛教的关系。他还提醒我们注意三宝窟中的造像:前排为道像,后排为佛像,是明显的佛道混合造像窟。这无疑正是道教“化胡说”的具体体现。实际上,“化胡说”对于促进中国民众理解佛教以及道教堂而皇之地吸收佛教因素,都有一定的积极作用。南竺观的道士们显然就是以一种平和的心态来看待佛道关系的。这是因为他们有着比“化胡说”更深刻的理论依据,即碑记中所体现出来的“道本”思想。既然儒家的五经六籍都已列入“三洞宝经”,则“四方”的244 000卷中为什么就不能有天竺的佛经呢?而构成“三洞宝经”的基础是“道”,既是极度抽象的产生宇宙万物的本源,也是可以化身为元始天尊、太上大道君、太上老君等的道教最高神格。以“道”为本源,则佛经、佛陀、佛教,与道经、太上、道教,大家都是同一出自,何分彼此?

其二,1992年发现于四川省安岳县黄桷乡玄妙村集圣山玄妙观的《启大唐御立集圣山玄妙观胜境碑》,碑尾云“大唐天宝七载丙(戊)子八月乙(己)亥朔二日庚子功毕”,即公元748年8月30日。因碑文泐灭,多有难以连贯成句,且又未见图版,故而只根据已公布的录文摘录相关文句:

道是盘古……无上道化生天地而生佛……然老子者,初为盘古……

元始化生三教圣人,而生正一法王。从此以来,古今相续。大唐开元天宝

圣文神武皇帝,该由是道气,而精诚崇一,真得天符……至开元六年,国公左弘晚见枯去若□,云道是三教祖也^①。

此似是开元年间,左氏父子出资造像,至天宝七载方告竣工。其中可注意者:道是盘古,老子也是盘古,老子即是道,即是天地的开辟者。道化生包括佛在内的天地万物,元始也是道,化生三教圣人,即三教的教祖,且明言“道”是“三教祖也”。据说此玄妙观附近还有七十九个道教和佛教造像龕,尽管未必都是同一龕内出现佛道混和造像,不过可以想见,玄妙观道士应与南竺观道士一样,佛道关系几乎已经是不言而喻的定论了,故而才无需强调“化胡”。碑文还提到玄宗本人与“道气”的关系,可惜这里文字不能顺通。不过可见在玄宗时,民间道教已经普遍认为“道”是三教之本,而这一“道本”又是被李唐皇室所继承和弘扬的。

其三,玄宗朝名相张说作《益州太清观精思院天尊赞并序》云:

蜀山刘尊师,上清品人也。兄学儒,弟奉佛。乃画三圣,同在此堂。焕乎有意哉!达观之一致也。张说闻其风而乐之,作《天尊赞》:

正气生神,结虚为实。上清尊帝,中黄首出。华彩衣裳,虚无宫室。紫气乘斗,赤炉锻日。十天从化,万灵受律。莲花释门,麟角儒术,法共不二,心同得一。道心惟微,守而勿失^②。

像刘尊师兄弟三人各自信奉儒道释三教的情况,应该很是普遍。四川地区的佛道混和造像,也许正与家族信仰的多元性有关。

道教在高宗时期改写六朝旧典时,曾经要与佛教划清界限,彼此独立开来。但是随着“道本论”服务于王朝政治,佛道二教又在一个更大的前提下被并合在一起。学者所论的唐宋开始进入三教合一的时代,其中未必没有唐代道教“道本论”和“化胡经说”的一份功劳。

(本节以《唐代道教的“化胡”经说与“道本论”》为题,初刊于荣新江主编:《唐代宗教信仰与社会》,上海辞书出版社2003年版,第84—124页。收入本书时对注释有增补。)

① 《巴蜀道教碑文集成》,第27—29页。

② 《全唐文》卷二二六,第2280页。

第五节 唐代道教《化胡经》与摩尼教^①

一、研究史概述

我们对于摩尼教传入中国并在唐朝内地流传历史的认识,肇端于20世纪初敦煌发现的三部摩尼教汉文经典残卷——《摩尼教残经》、《摩尼光佛教法仪略》和摩尼教《下部讚》^②,以及《通典》、《册府元龟》、《佛祖统纪》、《闽书》等有限的几条传世史料。这些基本史料虽经国内外诸多前辈学者反复引证和解说,但时至今日,似乎仍有做出局部修正的必要和重新解读的余地。特别是敦煌本《摩尼光佛教法仪略》(以下简称《仪略》)中征引《老子化胡经》的内容,竟然又见于敦煌本《老子西昇化胡经序说》(即十卷本《化胡经》卷一,以下简称《序说》),学者们虽然意识到这里蕴含着摩尼教与唐代道教相互关系的重要信息,但因缺乏必要的唐代道教史背景,故对这一现象的理解和阐释就见仁见智,甚至有一些与史实相悖的臆测。

《仪略》号称是“奉诏”而译,《序说》其实也体现了李唐皇室的意旨,这两部作品可以说直接反映了当时唐朝最高统治者对待道教与摩尼教的态度。在安史之乱以前,任何宗教,尤其是所谓“三夷教”,在唐代中国内地的兴衰命运,都深受最高统治者意向的影响^③。本文希望通过对《仪略》和《序说》这两件敦煌残经的研究,不仅可以进一步探究两经之间的内在关系,还可由此对唐开元年间摩尼教在华,特别是在朝廷周围的活动情况的认识稍加补苴和修正。

首先回顾此前学界围绕这两件敦煌残经的主要研究历程。

① 本文原准备提交给拟于2003年召开的泉州国际摩尼教会议论文,故初稿完成在2002年底,后会议因故取消。荣新江先生对初稿提出很多修改意见。正式定稿前,又有王丁博士帮我订正一些错误,特此致谢!

② 关于这三种敦煌摩尼教写卷的研究概述,见林悟殊:《20世纪敦煌汉文摩尼教写本研究述评》,《敦煌学与中国史研究论集》,甘肃人民出版社2001年版,第430—435页;又见胡戟等主编:《二十世纪唐研究》,中国社会科学出版社2002年版,第569—574页。关于西方学者对敦煌吐鲁番出土汉文摩尼教文献的译注和对勘工作的概述,参张广达先生:《唐代汉译摩尼教残卷——心王、相、三常、四处、种子等语词试释》,京都《东方学报》第77册,2004年,第376—336页,特别是第369—362页。

③ 参见林悟殊:《唐朝三夷教政策论略》,1998年初刊,此据氏著《唐代景教再研究》,中国社会科学出版社2003年版,第106—119页。

1908年,伯希和发表了与M. Senart的书信辑录,此文于1935年由陆翔译成《敦煌石室访书记》在国内发表^①,伯氏在文中重点讲到了敦煌本《化胡经》,他确认含有摩尼教义的《化胡经》乃唐代通行本,而非西晋王浮原本,并认为唐代道教欲挟摩尼教以自重,则摩尼教在唐必居巩固地位。

1909年,罗振玉在《莫高窟石室秘录》中为《老子西昇化胡经》加了案语,成为国内学界最早探讨《化胡经》与摩尼教关系的学者。他认为六朝唐初,中国只有火袄祠,唐大历以后始置摩尼寺,而“今经中不言火袄而言摩尼,又似中唐后道士之所增益,而非唐初原本矣。”^②不过,罗氏在其随后的研究中就不再坚持这个看法了。

约1910年初,罗氏与蒋斧合编的《敦煌石室遗书》刊行^③,首次刊布了P. 2004和P. 2007两卷《化胡经》的录文。后附有蒋斧的《老子化胡经考》、罗氏《老子化胡经补考》、《校勘记》、《化胡经佚文》等四篇。同书的“摩尼经残卷”(P. 3884)后有蒋斧的《摩尼教流行中国考略》及罗氏附记,都引敦煌本《化胡经》来探讨摩尼教在中国的始传情况。蒋斧认为隋文帝时摩尼教就已入华,而罗氏因相信西晋王浮造《化胡经》一说,又相信敦煌本中的摩尼教内容是王浮原本所有,故提出摩尼教晋代已入华的说法。

1911和1913年,沙畹、伯希和发表《中国发现的一件摩尼教经典》一文。该文钩稽、译注汉文史料中有关摩尼教的记载,并探索法藏和北京图书馆藏摩尼教残经,也涉及《化胡经》与摩尼教的关系,并对《化胡经》的历史与敦煌本的成书时代等问题作出说明。如根据《序说》中西域国名皆唐初玄奘和王玄策所历所志之国和“九曜”一词,以及中国初知摩尼教的情况,再度确认十卷本应是八世纪的增修本而不是王浮原本。又将甄鸾《笑道论》所引《化胡经》

^① P. Pelliot, “Une bibliothèque médiévale retrouvée au Kansou”, *BEFEO*, No. 8, pp. 501 - 529, 1908. 陆翔的中译文载《国立北平图书馆馆刊》第9卷第5号, 1935年, 第3—28页。

^② 《莫高窟石室秘录》,《东方杂志》第六年第11期,宣统元年十月二十五日(1909年12月7日)、第12期,宣统元年十一月二十五日(1910年1月6日);宣统二年1910年印入《东方文库》第71种《考古零拾》,又订正增补为《鸣沙山石室秘录》,国粹学报社单行本。

^③ 《敦煌石室遗书》,原书只记“宣统己酉刊”,己酉应为1909年,有说1909年11月刊行者。而书中罗氏跋语的日期有“宣统纪元腊嘉平六日丙夜”,即十二月六日,当为1910年1月16日,跋语为此日,刊行又当其后。参林平和:《罗振玉敦煌学析论》,台北文史哲出版社1988年版,第9页。

佚文作为王浮原文,因敦煌本有与之相符者,遂谓王浮原文尚存于十卷本中。还将近世所刊的《八十一化图说》与《化胡经》相对照^①。

1923年,陈垣发表《摩尼教入中国考》^②,文中根据《序说》中西域国名被中国所始知的情况,断定此本为唐代新作而非王浮之旧,并推论《化胡经》作于开元、天宝之后。他也认为《化胡经》中出现摩尼教义是“唐朝道家依托摩尼教”的结果。

1925年,石田幹之助和伯希和几乎同时确认 S. 3969 与 P. 3884 这两件分藏两地的《摩尼光佛教法仪略》残卷可以缀合,石田氏还对其中的个别术语进行语言学考释,认为这些术语源自某种中亚语^③。

1934年,日本《大正新修大藏经》最终编成,其卷五十四《外教部》中收了敦煌本《老子化胡经》卷一和卷十、《波斯教残经》、《摩尼光佛教法仪略》和摩尼教《下部讚》等经录文,成为很长时间内学者们进行相关研究的主要文本依据。

正是在此基础上,1952年,福井康顺首次注意到开元十九年的《仪略》征引了《序说》的内容,从而将《序说》的成书时间提早到开元年间。但他同时认为《序说》是唐代摩尼教徒假托古来《化胡经》而伪造的^④。

此后,国内研究摩尼教最著名和贡献最大的学者林悟殊先生,对于这两种敦煌残经也专门做过一系列的探讨,其观点成为国内学界对相关问题最具代表性的论述^⑤。如他认为《序说》并非摩尼教徒伪作,“老子化摩尼”的内容,

① E. Chavannes et P. Pelliot, “Une traité manichéen retrouvé en Chine.” *Journal Asiatique*, 10—18, 1911, pp. 499—617; 11—1, 1913, pp. 99—199; 261—395. 原文分三部分,冯承钧先生将其下半部中译为《摩尼教流行中国考》,载《西域南海史地考证译丛八编》,此据商务印书馆 1995 年影印本,第 43—104 页。

② 原载《国学季刊》第 1 卷第 1 期,1923 年;此据《陈垣史学论著选》,第 133—174 页。

③ [日]石田幹之助:《敦煌发见〈摩尼光佛教法仪略〉に見えたる二三の言语に就いて》,《白鸟博士还历纪念东洋史论丛》,东京 1925 年版,第 157—172 页。P. Pelliot, “Two New Manichaean Manuscripts from Tun-Huang”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1925, 113. 两残卷是否能缀合,还是受到一些质疑,如 F. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, 1974, pp. 82—83.

④ [日]福井康顺:《道教的基础的研究》,1952 年初刊,此据京都法藏馆 1987 年版,第 251—316 页。

⑤ 林悟殊:《敦煌本〈摩尼光佛教法仪略〉的产生》,1983 年初刊;《〈老子化胡经〉与摩尼教》,1984 年初刊;《〈摩尼光佛教法仪略〉残卷缀合》,1987 年初刊;《〈摩尼光佛教法仪略〉的三圣同一论》等,此皆据氏著《摩尼教及其东渐》,台北淑馨出版社 1997 年版。

很可能是在敦煌本出现以前的《化胡经》旧本中就有的内容。而这并非是道教为了宣传或依托摩尼教,而是像道家窃取他家材料一样,只是为了增加道教自己经典的分量,玄化自己的教义,抬高自己的地位。至于《仪略》,则是玄宗在禁断摩尼教之前,要求在华的摩尼教师向他书面说明其教的整个概况。因而《仪略》只是“释文”而非“译文”。

但西方学者则一直强调《仪略》是译自伊朗语文献。如霍古达(G. Haloun)和亨宁(W. B. Henning)英文译释 S. 3969 时,就强调其中所用术语多出自中世波斯语^①。刘南强(S. N. C. Lieu)也认为《仪略》的原文是一种中亚的伊朗语,他还分析了敦煌本汉文摩尼教经中部分术语与波斯文的对译情况^②。翁拙瑞(Peter Bryder)则专门比较了三部敦煌汉文摩尼教残经与伊朗文摩尼教文献用语,认为汉文经典所用术语与伊朗文颇为相似,且《仪略》的翻译相当准确^③。他们的研究显示了汉文摩尼教经典与其伊朗文原典之间的紧密关系。但《仪略》征引了中国的佛经和道经,显然是一个波斯文原典经过汉化后的产物。其中相关的道教和佛教内容,肯定不是波斯文原典所具有的,因此说《仪略》中摩尼教本身的内容译自中亚语言不错,但确实不能把全篇都看作是摩尼教原典经文的汉译。此外,围绕《仪略》还有几种西方语言译本问世^④。

1992 年,王见川检讨了已有的摩尼教研究,认为存在诸多的问题和不足,

① G. Haloun and W. B. Henning, "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light", *Asia Major*, new series, 3, 1952, pp. 184 - 212. 但二人并未将《仪略》的英藏和法藏两部分合起来译释。

② 刘南强:《摩尼教寺院的戒律和制度》,1981 年英文初刊,林悟殊中译文载《世界宗教研究》1983 年第 1 期,第 24—37 页;又参 S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the late Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey*. Manchester, 1985. 其较近的修订稿见氏著 *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden, 1998, pp. 59 - 75, 83.

③ Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism—A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Bokförlaget Plus Ultra, 1985, pp. 63 - 74.

④ 如伯希和对 S. 3969 的法文译释正式发表于 Nahal Tajadod, *Mani le Boudhha de Lumière-Catéchisme manichéen chinois, Sources gnostiques et manichéennes* 3, Paris, 1990, pp. 257 - 260. 德文译本则有施寒微(H. Schmidt-Glitzner), *Chinesische Manichaica mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*, Wiesbaden, 1987, 77 - 103 (trans.); T. 81 - 86 (text).

称其“数目之多已无法个别处理,只能全盘检讨摩尼教在中国的发展情况才能解决”。^①关于《序说》,他再次强调《序说》是摩尼教徒所作,并在福井康顺研究的基础上,将其作成的时间设定在开元四年(716)至开元十九年(731)之间。

近几年来,中国学者围绕敦煌摩尼教写经的语言学研究,也在马小鹤、芮传明先生的努力下得到深化和提高^②。特别是马小鹤先生对摩尼教文献术语所作的系列研究,也为本文提供了重要的参考。

二、《序说》的道教性质

如前所述,从伯希和、罗振玉、陈垣、福井康顺,到林悟殊、王见川诸贤,他们对于《序说》中出现“老子化摩尼”的内容,主要在三点上存在不同意见:第一,此内容是何时被加入《化胡经》的?第二,《序说》的作者站在道教立场还是摩尼教的立场上?第三,这究竟反映了道教欲图依托摩尼教,还是摩尼教希冀依托道教?这三个争议问题的核心是:如何理解《序说》作成之时,道教与摩尼教在大唐朝廷上各自的势力、地位情状?当时的道教与摩尼教谁更有资格被另一方所“依托”?或谁更有条件去“兼并”另一方?学者们之所以会产生这些意见分歧,首先是因为对道教多少存有一丝偏见,即认为道教甚少自己的理论和经典建设,完全照抄佛教或别的宗教;其次是对《化胡经》文本发展演变的历史缺乏深入的探寻,认为《化胡经》是满纸荒唐,不过是极其低俗的

① 王见川:《从摩尼教到明教》,台北新文丰出版公司1992年版,第59页。

② 马小鹤、芮传明:《摩尼教“朝拜日夜拜月”研究》(上、下),《学术集林》第15卷,上海远东出版社1999年版,第263—281页;第16卷,第326—342页。马小鹤:《摩尼光佛考》,《史林》1999年第1期,第11—15、83页;《摩尼教宗教符号“大法药”研究》,《敦煌吐鲁番研究》第4卷,北京大学出版社1999年版,第145—163页;《摩尼教、基督教、佛教中的“大医王”比较研究》,《欧亚学刊》(一),中华书局1999年版,第243—258页;《摩尼教宗教符号“妙衣”研究》,《中华文史论丛》第59辑,上海古籍出版社1999年版,第153—185页;《摩尼教宗教符号“珍宝”研究》,《西域研究》2000年第2期,第53—60页;《肉佛、骨佛与夷教血肉考》,《史林》2000年第3期,第40—47页;《摩尼教的“光耀柱”和“卢舍那身”》,《世界宗教研究》2000年第4期,第104—113页;以上诸篇皆收入氏著《摩尼教与古代西域史研究》,中国人民大学出版社2008年版。芮传明:《摩尼教文献所见“船”与“船主”考释》,《欧亚学刊》(一),第223—242页;《摩尼教佛性探讨》,《中华文史论丛》1999年第59辑,第186—216页。以上两篇收入氏著《东方摩尼教研究》,上海人民出版社2009年版。

道士所造,根本不值一哂。其实,道教作为中国本土宗教,自有其存在发展的合理依据,特别是在李唐尊崇老子的背景下,道教与王朝政治之间的紧密关联实在不可忽视;而如果缕清汉唐间“化胡经说”发展的历程,相信以上的争议大多可涣然冰释。

1. 汉唐间“化胡经说”的演变

一般认为,《化胡经》是道教徒伪造出来攻击贬损佛教的工具,因此成为佛道二教千年论衡争胜的焦点之一。其宣扬的主旨起初主要为两方面:第一,佛教的教祖佛陀是老子西行到天竺时所化生,后来出现老子的弟子尹喜化生为佛之说;第二,老子将中国的教法变通以教化狠戾好杀、不知礼义的胡夷戎狄,因此才产生了佛教。这两方面说法的核心是:佛教与道教出自同源,但道教为本,佛教为末;道教适应中土,佛教适合戎狄,产生这种认识的文化心理基础之一,则是“夷夏之辨”。

最早的“老子入夷狄为浮屠”和“老子西出关之天竺教胡为浮屠”说,都还是以汉魏仙道传统下道家神仙变化和儒家圣人作物观念为根据,是中国本土文化传统对于“浮屠”这一“胡神”的一种兼容,而非是道教对佛教从神学和义理上的兼并^①。至于传统认为的西晋王浮于公元300年前后正式造作出《化胡经》之事,如果考虑到相关文献史料的可信度和魏晋时期佛道关系的实态,则这种说法也不是没有值得怀疑的地方。晋末宋初才具备了《化胡经》正式产生的适当历史背景。在此前后,道教在佛教“佛遣三弟子行化震旦”说的刺激下,将“尹喜化佛”引入《化胡经》,大大贬低佛教的地位,从而使得“化胡经说”开始具有佛道斗争的色彩^②。在南北朝时代,不仅有道教所作的对佛教不利的《化胡经》,还有很可能出于佛教之手的、对道教不利的《化胡经》(如《笑道论》中所见)。此时的“化胡经说”已包含了几种不同的《化胡经》和记载“化胡”故事的其他名目的道书,并纯粹陷入佛道相互诋毁攻讦的漩涡之中。由于内容杂乱、低俗,可能在入唐前后的道教中人,都不再热衷于编修新的《化胡经》,所以唐前期的道教文献中所存的“化胡经说”佚文,基本上还是南

① 刘屹:《论汉晋间的“化胡经说”》,《首都师范大学史学研究》第2辑,中国文史出版社2004年版,第40—55页。

② 刘屹:《试论〈化胡经〉产生的时代》,1998年初刊,收入本书第一章第一节。

北朝旧说的延续。

如果说南北朝时代“化胡经说”大体是佛道二教中人为两教争胜而作,因而教派斗争的性质十分明显;那么入唐以后,正在逐渐失去其旧有历史作用的“化胡经说”,在道教以外势力的影响下重又被捡起利用。这种教外势力主要指李唐皇室。首先,“化胡经说”的内容在唐初得到了更新,即出现了与南北朝时代“化胡经说”中的“鬬宾说”和“天竺说”不同的、全新的“于闐说”。“于闐说”的最早出现,很可能并不是出于道教中人的有意伪造,而是李唐皇室出于政治上,特别是对西域诸国施加政治影响的实际需求,借着贞观九年(635)于闐质子入朝的契机而造作出来的。也正因此,“于闐说”最初并不是首先出现在道教的《化胡经》,而是先后在《隋书》、《太宗实录》、《括地志》等官方史籍中反复加以宣扬;高宗时,道士尹文操奉敕编制的十卷本《玄元皇帝圣纪》也还未见得有“于闐说”;武则天万岁通天元年(696)下敕“对定”的《化胡经》本,所依旧的仍然是南北朝旧本;而到玄宗初年的一卷本《玄元皇帝西昇记》,则很可能改以“于闐说”为主要内容;然后,又以《玄元皇帝西昇记》为蓝本编成了《老子西昇化胡经序说》。占据敦煌本《序说》几乎一半篇幅的“老君于闐国毘摩城化胡说”就是由此而来的^①。至于十卷本《化胡经》的编成时间,我先前的考订是在开元十九年之前的“开元年间”,即713—731年间,这与前述多数学者的估计大体相当^②。从“于闐说”的出现到十卷本的编成,都渗透了和体现着李唐和武周统治者对“化胡经说”专意利用的意图。

其次,“化胡经说”在唐代具有了与其在南北朝时代不同的性质。李唐皇室和武则天都不止一次地对“化胡经说”施加正面的影响,及至公开认可《化胡经》的真实可信^③,其目的并不仅仅在于平息佛道二教围绕“化胡经说”的纷争。由于李唐认老子为祖,老子又是道教的主神之一太上老君,道教在六朝时以人格化的“道”为最高神格和绝对存在,太上老君至多只是“道”所化生的

① 刘屹:《唐代道教的“化胡经说”与“道本论”》,2003年初刊,收入本书第一章第四节。

② 《敦煌十卷本〈老子化胡经〉残卷新探》,1996年初刊,收入本书第一章第二节。对于十卷本的成书时间,曾经与我讨论过《化胡经》的白安敦(Antonello Palumbo)先生认为应该在武则天万岁通天元年(696)。他研究《化胡经》的意大利文博士论文也已经完成,尚待英译出版。

③ 武则天696年下敕“对定”《化胡经》的经本正巧保存的敦煌十卷本《化胡经》中,即P.3404《老子化胡经受道卷第八》,首题下有“奉敕对定经本”字样。

诸神之一;到唐代则逐渐出现新的观念:认为太上老君与“道”同体,老君就是“道”,甚至比“道”更为根本,因而皇室之祖老君,就和“道”一样是无所不能、无所不包的绝对本源和无上根据。这就是唐代道教极端化的“道本论”。这种极度神化老君的举动当然是部分道教徒(特别是延续北朝楼观道传统的北方道教)为了讨好皇室而刻意为之,但皇室也乐享其成,在需要时也会利用“道本论”为自己的统治制造合理依据,并力图借助道教的“道本论”将儒、道、佛三教的根源,都追溯到皇室之祖老君一人身上。正如《序说》所公开宣扬的“三教混齐,同归于我”。因此,唐代的“化胡经说”已不完全纯是佛道争胜的工具,而是皇室可以用来一统三教,甚至使皇室超凌三教之上的利器。道教与皇室合力营造出一种天地万物皆出自老君所化生的神学氛围,从而将宇宙一切人文物化都归宗于李唐皇室所奉扬的老君之教。这样的“化胡”思想就超越了原来意义上的佛道论争的层面,“老子化摩尼”之说正是在这样的背景下进入“化胡经说”的。

了解十卷本《化胡经》产生的历史背景,辨析唐代“化胡经说”与前代的不同,是为了说明载有“老子化摩尼”内容的《序说》在汉唐间“化胡经说”发展历史中所应处的位置。凭借有限的史料,我们已经追寻到“于闐说”进入《化胡经》的前因后果,而这一过程同时也反映了“老子化摩尼说”进入《化胡经》的时间应该在十卷本成书之际^①。我在前述研究中认为:高宗时有了以“闾宾说”为主的十卷本《玄元皇帝圣纪》,而玄宗初年为了凸显“于闐说”才新编出一卷本的《玄元皇帝西昇记》。进而还可推测:有了反映“于闐说”的《玄元皇帝西昇记》,却又很快地新编出十卷本的《化胡经》,除了有将一卷本《西昇记》正式归并入《化胡经》的意图,也不排除是为了将更晚出现的“老子化摩尼”内容一起加入“化胡经说”中。因此,“化摩尼”的内容应该在“于闐说”形成之

^① 我们固不能因为唐以前的《化胡经》佚文中没有摩尼教的踪迹,就否定“老子化摩尼”在唐以前进入《化胡经》的可能,但显然唐以前摩尼教是否传入中国是一个更为必要的前提。对此问题,我倾向于王见川前揭书130—142页的相关评论。即摩尼教原本是走“上层路线”的宗教,其始传中国,还是应以摩尼教师直接被引荐于朝廷为主要标志。白安敦在1998年曾表示:《化胡经》卷一讲老子在于闐教化的八十一胡国,从地理方位上看,应该是694年摩尼教师从中亚西域一步步传入中国内地的路线图。因得到武则天的支持,696年就出现了含有摩尼教内容的奉敕对定经本,而现存敦煌十卷本《化胡经》都是这次对定的产物。此说与我的看法不同,但对研究摩尼教入华历史具有重大意义,期待他的精彩论述。

后出现,似乎有某个特别的事件需要重新在“于闐说”之外再加上“化摩尼”的新说。这些举动,都应该是在皇室周围的道士为服务于王朝政治,甚或就是根据皇帝的意旨所做的,而不仅仅是某些浅俗道士的个人行为。现有材料表明“化摩尼”内容的出现不会早于开元初年,其正式进入《化胡经》,更是迟至《序说》的作成才开始,并非唐以前“化胡经说”中早已流传的说法。

2.《序说》的道教性质

《序说》究竟站在谁的立场上来描述“老子化摩尼”的故事?这本是不言自明的。敦煌本《化胡经》卷一(S. 1857、P. 2007)由两部分组成:卷首开始为“老子化胡经序”,序文之后紧接着是卷一的正文,其首题为“老子西昇化胡经序说第一”,二者是相辅相成,前后衔接,浑然一体,不可分割的。从十卷本残卷的卷二、卷八、卷十来看,全经统称为《老子化胡经》。其卷二失题,卷八题为“受道”,卷十题为“玄歌”,则“序说”应为卷一之题。卷一大概就是以《玄元皇帝西昇记》为蓝本,故称为《西昇化胡经序说》,又因其与前面的《序》一起都是总括唐代老子神化和“化胡”发展新阶段的诸说,因而被合为一卷。十卷本《化胡经》就是在南北朝以来旧的“化胡经说”前面,加上这个反映唐代新老子神化观念和神话事迹的《序》和《序说》而形成的^①。如果考虑到十卷本的统一性,就没有理由怀疑这部统编新旧时代“化胡经说”的《化胡经》应该完全是出自正宗道教徒之手。

进而,从《序》与《序说》所表述的内容来看,其将老子奉为至上神格的意图是很明显的。如《序》开篇即云:“浑元未始,老君为先。长于太初,冥昧之前。”“为万物之宗,天地之始。”这正是唐代道教“道本论”极端化的体现,意即说在宇宙混沌之前,老君就已存在,因而老君不仅是先天地而生,而且还是先浑元而生的绝对存在。浑元、天地、万物皆由老君而产生,没有能比这样的神格地位更高的神了。正是这样绝对神格化的老君“深愍后生,诿下于陈,为周柱史”。由此开始其历世化现的历程。关于“化胡”,《序》则有“言归昆仑,化彼胡域,次授酆宾,后及天竺”。《序说》就是在《序》所定的基调下,以太上老君从商末的首次降诞开始,一直讲到老君在“西那玉界苏邻国”中降生为摩尼。有学者认为《序说》中的“我乘自然光明道气”和“三教混齐,同归于我”

^① 刘屹:《试论敦煌本〈化胡经序〉的时代》,2003年初刊,收入本书第一章第三节。

的“我”是指摩尼的自称,这是不太可能的^①。从《序》的开篇就讲“老君”,《序说》的开篇亦是“太上老君”,卷一全篇都以老君为主角,是老君自称为“我”,不可能突然转以摩尼的口吻自称。纵观十卷本残存的其他各卷,道教的特色也是十分明显的,因而这十卷本《化胡经》的统编者无疑是站在道教立场上的。

为何道教的《化胡经》会出现“老子化摩尼”的内容?林悟殊先生解释说道教要“窃取他家材料”以自重。我以为更重要的原因是:唐代道教要用极端化的“道本论”将新近出现在唐朝朝廷上的摩尼教,也归并在老君大道教化之下,从而在理论上说明儒、释、道与摩尼教本源不殊,同出老君之教,都应该服从和服务于李唐政治。这也是被皇室抬得很高(其实也被束缚得很紧)的唐代道教能给李唐最重要的意识形态上的回馈之一。以上所论只是道教一方希望以“道本论”为前提,替皇家将摩尼教兼并于老君教化之中。然当时摩尼教实际所处的地位如何?是何种机缘使得新编的《化胡经》需要把摩尼教也纳入老君之教?

三、《仪略》产生的背景新探

1. 摩尼教与唐朝的早期接触

要讨论唐代摩尼教的实际状况,就避不开摩尼教初传中国的时间问题。从沙畹、伯希和开始,学界传统是以《佛祖统纪》卷三十九所载的武则天延载元年(694)“波斯国人拂多诞持《二宗经》伪教来朝”为摩尼教入华的标志。刘南强、王见川等又据明人何乔远《闽书》卷七《方域志》所载“慕阁当唐高宗朝行教中国”而认定摩尼教入华当在唐高宗朝^②。

认为摩尼教入华的时代比高宗朝更早的观点,主要有两方面的论说。首

① 《序说》和《仪略》的不同作者对“我”的理解肯定也是不同的。在《序说》里,“三教混齐”,可以理解为是佛教、儒教、摩尼教三教同归于老君之道教;也可理解为是儒、释、道三教合一;还可理解为是佛、道和摩尼教同一。从经文中老君化生佛陀和摩尼,并教化孔子来看,这里的“三教”似应指儒、释、摩尼三教,同归于道教老君,实质上是四教合同。而《仪略》作者显然要将此“我”理解为是摩尼。

② S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Roman Empire and Medieval China*, p. 189. 王见川前揭书,第130—142页。伯希和认为这是将719年吐火罗进玄宗大慕阁事混为高宗时事,见《福建摩尼教遗迹》,1923年初刊,此据冯承钧中译文,载《西域南海史地考证译丛九编》,第135页。但王见川和林悟殊都分析说《闽书》虽然成书较晚但史料价值颇高,我认同此点。又见联合国教科文组织编写的《中亚文明史》第3卷,此据中国对外翻译出版公司2003年版中译本,第357页言:摩尼教早在672年(高宗咸亨三年)从东突厥斯坦传入中国。但未知其何据。

先是蒋斧、罗振玉根据隋代“大云光明寺”的建立和晋代王浮本《化胡经》而将摩尼教入华时代提早,但此说早已被学界否定。其次是柳存仁、饶宗颐和林悟殊等先生所主张的:摩尼教在唐以前就传入中国。其表现是六朝以降多次身穿白衣、打着“光明”、“明法”等旗号的民间叛乱^①。但此论似难以得到学界普遍的认可,福井文雅、翁拙瑞、刘南强、王见川等都对此说提出批评意见^②。我认为福井文雅以下学者们的意见是有一定道理的。虽然在延载元年之前若干年,摩尼教传入中国内地并非绝对不可能。但将摩尼教进入中国内地的时间提早到高宗朝已属孤证,至于还可早到何时,尚需更多和更坚实的证据。

延载元年摩尼教拂多诞之入朝,前引出自佛教徒之手的《佛祖统纪》径斥其为“伪教”,而承袭摩尼教立场的《闽书》则有进一步的描述:

慕闍当唐高宗朝行教中国。至武则天时,慕闍高弟密乌没斯拂多诞复入见。群僧妒谮,互相击难。则天悦其说,留使课经。

摩尼本人在献给波斯王沙卜尔一世(Sābuhr)的《沙卜拉干》(Sābuhragān)中,明确将自己作为与佛陀、耶稣和琐罗亚斯德比肩的“明神”派往人间的“明使”,并以佛陀的继任者身份出现^③。而早在摩尼教初入中亚时就已经开始宣扬“明使的佛性”,后来在帕提亚语摩尼教文献中,还可看到

① 柳存仁:《唐前火祆教和摩尼教之痕迹》一文,1973年在国际东方学会议上宣读,素兰记录为《摩尼教和火祆教在唐以前入中国的新考证》,登载《明报》1973年12期,第72—76页。柳氏英文“Traces of Zoroastrian and Manichaean Activities in Pre-T'ang China”,*Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*, Leiden, 1976, pp. 3—55。石井昌子、上田伸吾日译文《柳存仁教授の研究・ゾロアスタ教及びマニ教の活动の形迹》(上、下),《东洋学术研究》第17卷第4期,1978年,第125—153页;第6期,第78—104页。林悟殊中译文《唐前火祆教和摩尼教在中国之痕迹》,《世界宗教研究》1981年第3期,第36—61页。柳存仁:《“徐直事为”考——并论唐代以前摩尼、拜火教在中国之痕迹》,《王力先生纪念论文集》中文分册,香港三联书店1986年版,第89—130页。改订稿《唐代以前拜火教、摩尼教在中国之痕迹》,氏著《和风堂文集》(上),上海古籍出版社1991年版,第495—514页。此外还有饶宗颐:《穆护歌考》,1978年初刊,此据《饶宗颐史学论著选》,上海古籍出版社1993年版,第404—441页也赞同柳氏之说。林悟殊:《摩尼教入华年代质疑》,1983年初刊,此据《摩尼教及其东渐》,第44—60页。林氏最近的研究仍然认为摩尼教在唐以前就已传入中国,见《唐代三夷教的社会走向》,荣新江主编:《唐代宗教信仰与社会》,上海辞书出版社2003年版,第360页;复见氏著《中古三夷教辨证》,中华书局2005年版,第347页。

② 详见王见川前揭书,第30—35页。

③ 参见林悟殊:《〈摩尼教残经一〉原名之我见》,1983年初刊,此据《摩尼教及其东渐》,第214—215页。

将摩尼当作弥勒佛^①。可见摩尼教在传入中国内地之前,在中亚地区已经开始“佛教化”了^②。正因此,无论是高宗朝的那位慕闍,还是则天朝的这位拂多诞,虽然不会抛却本教的基本教义,如带着《二宗经》之类的摩尼教经典来朝,但很可能因其佛教化的色彩而给人以佛教分支别派的印象,否则不会引致“群僧妒譖,互相击难”。武则天对其经说很感兴趣,因“留使课经”。这里的“课”字,或可理解为“从事,致力于”,或“讲习、学习”之意。相较之下,似以前意为佳。故“课经”也许就是“译经”之意,应该是武则天允许拂多诞将摩尼教原典汉译,而非令其讲习摩尼教经典,即授经传教。如果这样的理解不错,则当时拂多诞在则天朝中是势单力孤的,是没有多少摩尼教信仰基础的。因此武则天时拂多诞来朝之事或可理解为:密乌没斯拂多诞于延载元年持摩尼教经典来朝,佛教僧侣妒譖而论难,但密乌没斯的答辩深获武则天欢心,故留他在京城译经,也许正由此才汉译出《二宗经》为代表的一批摩尼教经^③。

此后,摩尼教在朝廷上一度音讯全无,这其实也不难理解。一是密乌没斯拂多诞以一己之力,能在朝中上下招徕多少信众以支持其传教事业颇值怀疑。二是在武则天时期,佛教势力曾经气焰熏天,当时的道教徒和景教徒都受到佛教徒的羞辱和攻击^④。这位从一开始就被视为“伪教”中人的密乌没斯拂多诞,大约也逃不

① 参见林悟殊:《早期摩尼教在中亚地区的成功传播》,1987年初刊,此据《摩尼教及其东渐》,第40页。

② 宗德曼(Werner Sundermann):“Manichaeism Meets Buddhism: The Problem of Buddhist Influence on Manichaeism”,1997年初刊,此据 *Manichaica Iranica*, Band 1, Roma, 2001, pp. 545-555。另参吉田丰日译文《マニ教と仏教の出会い—仏教がマニ教に与えた影响の問題—》,载《龙谷大学佛教文化研究所纪要》1997年第36集,第11—22页。

③ 也有学者认为密乌没斯带来的《二宗经》已是汉译的经典。陈垣先生认为敦煌本《摩尼教残经》就是《二宗经》,而林悟殊认为《二宗经》应该是根据中古波斯文的《沙卜拉干》译出,此残经应为七部大经之一的《证明过去教经》,且其中有武后新字,证明在武周时就已译出流行。见氏著《〈摩尼教残经〉原名之我见》,《摩尼教及其东渐》,第211—226页。另外,富安敦(Antonino Forte)指出,很可能是当时波斯驻华最高代表阿罗憾把密乌没斯推荐给武则天的,这也是极有兴味的一个推测。见 P. Pelliot, *L'inscription Nestorienne de Si-ngan-fou*, edited with supplements by Antonino Forte, Kyoto, Paris, 1996, p. 400, 此据黄兰兰中译文《所谓波斯“亚伯拉罕”——一例错误的比定》,《唐代景教再研究》,第259页。看来,虽然武则天接受摩尼教师有着需要诸蕃出资建造天枢的经济目的,但她也确实容许过摩尼教师汉译其经典。

④ 道教徒受当时佛教排挤和羞辱,见《资治通鉴》卷二〇三“(怀义)见道士则极意殴之,仍髡其发而去”,并见《大唐大弘道观主故三洞法师侯尊志文》之“永昌之岁,有逆僧怀义,恃宠作威,抑尊师为僧”;景教徒受到冲击,见《大秦景教流行中国碑》之“圣历末,释子用壮,腾口于东周”。

脱受群僧攻难的命运。同样地,即使摩尼教师在高宗时就已进见朝廷,恐怕也会在武则天时期被佛教势力打压得难以为继。因此,虽然694年摩尼教师就曾朝见武则天,但696年奉敕对定的《化胡经》却肯定没有加入像《序说》那样的“化摩尼”内容。因为当时的佛、道、摩尼教三教的态势,显然使得道教没有必要在《化胡经》中加入新来的摩尼教内容。从现存696年“奉敕对定经本”来看,老子只是受“太上”之命西去化胡,卷中承认道教最本源的是“道”,而不是老君,其主旨与《序说》明显不同。因此,延载元年摩尼教师入朝,确是其教传入中国内地的显著标志,但此举对其在唐朝传播的实际意义,似不应看得过重。与其强调延载元年摩尼教得到“朝廷正式承认”,不如更看重二十五年后,玄宗时摩尼教师再次入朝一事的意义。

《册府元龟》卷九七一载开元七年(719):

六月,大食国、吐火罗国、康国、南天竺国遣使朝贡。其吐火罗国支汗那王帝賧,上表献解天文人大慕闾。其人智慧幽深,问无不知。伏乞天恩,唤取慕闾,亲问臣等事意及诸教法,知其人是如此之艺能,望请令其供养,并置一法堂,依本教供养^①。

有学者说此大慕闾只能以“解天文人”的身份入朝,说明唐朝对于摩尼教不感兴趣。不过,这也许正表明延载元年的拂多诞,并没有在朝廷上留下多少影响。支汗那王帝賧明确请求玄宗向此慕闾询问“诸教法”,显见对大慕闾的传教师身份并未隐讳,更进而请求玄宗为其特置法堂,依其本教供养。此“支汗那”国从高宗时代起就与唐朝保持良好的关系,玄宗即便只是碍于支汗那王的面子,也不会拒绝暂时接纳摩尼教师入朝传教^②。况且玄宗此时接受西

① 《册府元龟》卷九七一《外臣部·朝贡四》,第11406页。

② 《旧唐书》卷五,第99页载:高宗上元二年正月,“支汗郡王献碧玻璃”。此“支汗郡王”或为“支汗那王”之误。而“支汗那”亦见于《化胡经》卷一的八十一胡国名。惟敦煌本作“拔汗那”,《犹龙传》作“枝汗那”。白安敦在其1999年留给我的论文初稿中认为:“拔汗那”即《新唐书·西域传》下所载地处费尔干纳今吉尔吉斯斯坦境内锡尔河上游的粟特王国,而八十一国中排在“拔汗那”之前的“解苏国(Kharūn)”,位于今塔吉克斯坦的杜尚别(Dushanbe)。按其说,《化胡经》卷一的八十一胡国是按照从于阗渐次向西的次序排列的,因此在“解苏国”之后,应该是继续向西的、位于今乌兹别克斯坦境内德纳乌(Denau)的吐火罗王国“枝汗那”,而非“解苏”东北500公里的费尔干纳的“拔汗那”。盖因“枝”与“拔”形近而讹,实非一国。在明版《册府元龟》卷九七〇,也将高宗上元二年献“碧玻璃”的“支汗那”误作肃宗上元二年的“拔汗那”。薛爱华(Edward Schafer):《唐代的外来文明》,吴玉贵译,中国社会科学出版社1995年版,第509、538页,在提及西域献“碧玻璃”时似未注意这一区分。

域远国推荐的摩尼教师,或许有着唐朝历法更新的实际需要^①。而在开元十九年,此慕阇之外的另一位拂多诞奉敕译出《仪略》,其中就有关于摩尼教寺宇(即五法堂)的记载。我怀疑《仪略》所记只是一种理想中的规制,未必是当时唐朝境内摩尼教寺宇实际情况的写照。但个别阶位较高的摩尼教师受到唐朝的礼遇,即便没有正式的法堂寺宇,至少也应该有自己专用的修行场所^②。依《仪略》所言,摩尼教的慕阇是教主摩尼之下五级信众教职的最高一级,摩尼教东西方各教区总共也不过十二位慕阇;而拂多诞属第二级教职,总计有七十二位,他们都是摩尼教中地位很高的传法教师。入华的摩尼教师显然是意图在唐朝内地设置上起慕阇、拂多诞,下至一般信众的完整的职级体系。无论《仪略》中的规划是否在当时唐朝内地完全贯彻实施,至少在《仪略》编译之时,拂多诞并不需要刻意掩饰其系统规划地传布摩尼教的意图,说明当时摩尼教还处在一种宽松的政治环境里。可见,直到玄宗开元七年以后,摩尼教的僧侣、寺院和教阶制度才有可能在唐朝正式建立起来——当然只是有可能,至于实际建立到何种程度则只能存疑。从这个角度来说,只有从此时起,唐朝才正式地、暂时地认可了摩尼教在中国的合法传教地位。不过,摩尼教在唐朝第一次光明正大的传教活动并未延续多久,玄宗开元二十年(732)一纸诏书,就改变了摩尼教在唐前期中国的命运。

在719—732年这短短的十三年中,至少有两件事情反映出摩尼教在当时朝廷上所处的地位:其一是出自道教之手、体现皇室意旨的新编十卷本《化胡经》(具体而言就是指《序说》)中加入“老子化摩尼”的内容,其二是《摩尼光佛教法仪略》的编译。这两件事在我看来,都是反映朝廷周围的摩尼教当

① 沙畹、伯希和早就指出开元七年吐火罗献大慕阇可能与当时中国的历法之争有关,见《西域南海史地考证译丛八编》,第52—53页。王见川也提出开元九年僧一行造《大衍历》,与开元七年阙宾献天文经和支汗那献大慕阇或许有关,见其前揭书,第146—147页。但目前我还没见到相关问题的详细论证。

② 《仪略》中还说五法堂是“法众共居”之所,此外“不得别立私室厨房”。但正规寺宇获准建立之前,摩尼教师必然需要容身之所,即支汗那王建议的“置一法堂”。玄宗时在长安是否建立过摩尼寺?现在难以确知。《闽书》言“开元中作大云光明寺奉之”,荣新江先生提示我说,至少开元十年韦述撰成的《两京新记》,似没有摩尼寺的记载。不过,葛承雍先生认为摩尼教入华后,最早应在洛阳有法堂,而长安怀远坊光明寺很可能就是高宗至玄宗时摩尼教在长安的寺院。见《唐两京摩尼教寺院探察》,2005年初刊,此据氏著《唐韵胡音与外来文明》,中华书局2006年版,第270—279页。

时春风得意之状况。

2. “老子化摩尼”加入《化胡经》的时间

首先来看道教徒将“老子化摩尼”加入《序说》之事,这涉及到十卷本《化胡经》形成的时间问题。前文已述,载有“于闐说”的《西昇化胡经序说》与整个十卷本的成书是同时的,而大部分学者都同意敦煌十卷本《化胡经》是开元年间的作品,其成书时间下限是《仪略》征引《化胡经》的开元十九年(731),这已经毫无疑义。但其时间上限应划在何时?我在前稿中之所以定为开元十九年之前的开元年间,是因为通过探查“化胡经说”文本演变的历程,我们知道在680年代王悬河所编的《三洞珠囊》所收《老子化胡经》尚是南北朝旧说;万岁通天元年(696)刘如璿《不毁化胡经状》谈及“于闐说”时,所根据的还是《太宗实录》而非任何道典;神龙元年(705)中宗的神龙敕,意在禁止《化胡经》,当然也不会新编十卷本《化胡经》。迟至先天元年(712),史崇玄领衔编修的《妙门由起》中述及“于闐说”,所引仍是李泰《括地志》,可见当时也还没有加入“于闐说”的新《化胡经》。此后,出现了很可能是以“于闐说”为主的一卷本《玄元皇帝西昇记》,“于闐说”正式成为“化胡经说”的新内容,从而具备了进入《化胡经》的条件。然又因何种契机而不仅使得“于闐说”,而且还有“化摩尼”的内容都一起出现在《序说》中?现在所能见到的材料使我们只能将此疑问与前述开元七年摩尼教再次入朝联系起来。

《序说》关于“化摩尼”的部分云:

后经四百五十余年,我乘自然光明道气,从真寂境飞入西那玉界苏邻国中,降诞王室,示为太子。舍家入道,号“末摩尼”,转大法轮,说经诫律定慧等法,乃至三际及二宗门,教化天人,令知本际。上至明界,下及幽途,所有众生,皆由此度。摩尼之后,年垂五九,金气将兴,我法当盛。西方圣象,衣彩自然,来入中洲是效也。当此之时,黄白气合,三教混齐,同归于我。仁祠精舍,接栋连甍。翻演后圣,大明尊法。中洲道士,广说因缘,为世舟航,大弘法事。动植含气,普皆救度。是名总摄一切法门。

“西那玉界”在南北朝时期的道典中代表西方世界,是个纯粹的道教术语,如晋宋时期“古灵宝经”中的“元始旧经”如《太上洞玄灵宝空洞灵章》、《太上洞玄灵宝真文度人本行妙经》,以及南北朝末期的《太上妙法本相经》都

有“西那玉国”^①。“本际”与摩尼教的“初际”、“中际”、“后际”都不合,而隋唐道教最流行的经典却名为《太玄真一本际经》。“后圣”在摩尼教中也难以见到,却从六朝以来就是“金阙后圣李君”这一道教救世主的代称。“末摩尼”、“三际”、“二宗”和“大明尊法”都是地道的摩尼教术语。不过,《序说》的作者显然只是将摩尼教最基本的常识、术语,和道教一些音义相近的名词杂糅一起,他对这些摩尼教术语能够理解到何种程度,则是很值得怀疑的,此点与《仪略》相比,对摩尼教的理解高下立见。这段文字在731年的《仪略》中引作:

《老子化胡经》云:“我乘自然光明道气,飞入西那玉界苏邻国中,示为太子。舍家入道,号曰摩尼。转大法轮,说经戒律定慧等法,乃至三际及二宗门。上从明界,下及幽途,所有众生,皆由此度。摩尼之后,年垂五九,我法当盛”者,五九四十五,四百五十年,教合传于中国。至晋太始二年正月四日,乃息化身,还归真寂。教流诸国,接化苍生。从晋太始至今开十九岁,计四百六十年。证记合同,圣迹照著。

《序说》的“后经四百五十余年”,是接着前面的“襄王之时,其岁乙酉”和“而后王诞六十年间”而来的。襄王乙酉,即公元前636年,其后六十余年,再经四百五十余年,是在公元前2世纪左右的西汉时期。《序说》称老君在西汉时降诞化生为摩尼,而在《仪略》中拂多诞则明确记载:“按彼波斯婆毗长历……五百二十七年,摩尼光佛诞苏邻国跋帝王宫,金萨健夫人满艳之所生也。婆毗长历当汉献帝建安十三年(208)二月八日而生……六十年内开示方便,……至晋太始二年(266)正月四日乃息化。”^②可见《序说》所说的摩尼生卒年与摩尼实际的生活年代大不相符,作者根本没有按照摩尼教的基本常识来编写,足见其人必非摩尼教中人。

① 参见《唐初道教思想史研究》,第142—143页。及同氏编《校本〈太上妙法本相经〉及补解》,日本熊本县立大学文学部2002年版,第8、17页。

② 摩尼的生年为公元216年,学界基本没有疑义。其卒年,学界有两种说法,即S. H. Taqizadeh氏主张的277年和W. B. Henning氏主张的274年。吴其昱先生谓:“波斯婆毗长历”即波斯治下的巴比伦行用之历,此历从公元前311年算起,换算成中国帝王纪年时,要加上8年,故按《仪略》之说,摩尼生年为公元216年,卒年为274年。他又列举其他4条证据说明摩尼卒年应以274年为正。见其《摩尼传记中之年代问题》,《第二届敦煌学国际研讨会论文集》,台北汉学研究中心1991年版,第171—180页。

拂多诞将“摩尼之后,年垂五九”解释为四百五十年,若以他所认知的摩尼教主卒于公元266年(实应为274年)来算,四百五十年后是公元716年,即开元四年。福井康顺和王见川正是据此而推测《化胡经》卷一成书在716—731年之间。然《序说》之“年垂五九”的“垂”字,本义或为“将近”之意,未必是四百五十年之数;而吴其昱先生根据《仪略》言摩尼“六十年内,开示方便”,还将“年垂五九”理解为摩尼享年不足五十九岁。《序说》的本意未必有摩尼死后四百五十年摩尼教将流行中国的蕴意。因为按照《序说》的年表来算,西汉时生的摩尼死后经过四百五十年,大约是到东晋十六国之时,还远不及唐朝。即便按照拂多诞所讲的相对准确的摩尼年表,将“年垂五九”曲解为四百五十年,也只能是个约数,不能据此而将《序说》的时间上限确定为开元四年。因为《仪略》也承认:“年垂五九”应该是四百五十年,但实际到开元十九年已是四百六十五年了。此拂多诞实际上强调的是经过“年垂五九”后,到了开元十九年,而非开元四年。他也没有将“教合传于中国”的时间说成是延载元年,似乎武则天时密乌没斯拂多诞入朝之事,在此拂多诞看来,还比不上现在他为玄宗皇帝勾画摩尼教传教宏图的意义重大。此拂多诞如此看重他在开元十九年撰写《仪略》的意义,甚至表示“年垂五九”所寓示的是玄宗时代摩尼教将在中国大兴,值得深思。或许可以表明这个拂多诞已经不是武则天时的那位密乌没斯拂多诞了。

如果前文关于高宗、武周时摩尼教入朝都未产生实际影响,只有开元七年以后摩尼教才真正开始合法传教的认识不错,就应把《序说》的成书时间(也是十卷本《化胡经》成书的时间)上限定在开元七年(719)。因为只有719—731年之间,也就是前述摩尼教在玄宗朝短暂的十三四年辉煌时期,才有可能引得新编《化胡经》的道教徒在“道本论”的旗号下,将一个得到玄宗新认可的外来宗教,堂而皇之地纳入老君教化之下。甚至不排除这种可能:正是为了将新近被玄宗认可的摩尼教也归入老君之教,才新编了十卷本《化胡经》。当然,其目的仍不只是为了“兼并”摩尼教,更重要的是借此宣扬西域亦受李唐之祖道教老君的教化,最终目的是为了服务于王朝政治的需要。所以,《序说》的出现,从根本上说并不是反映摩尼教与道教谁更有势力,谁依托于谁,在李唐王朝面前,道教与摩尼教都是被“兼并”者。

3. 从开元十九年到开元二十年的转变

再看开元十九年拂多诞编译《摩尼光佛教法仪略》之事。林悟殊先生分析《仪略》产生的背景是：玄宗敕禁摩尼教之前，先诏辨该教，要求在华的摩尼教师向他书面说明其教的整个情况，遂有开元十九年之《仪略》和次年的禁断诏令^①。他将这两年间《仪略》的产生和禁断诏书的下达，作为同一件事的前后两个步骤的解说，也被绝大多数学者认可。不过，令人不解的是拂多诞奉诏编译《仪略》事在开元十九年六月八日，而玄宗禁断的诏书却在开元二十年七月才下达，如果玄宗在令拂多诞译经前后，就已存心禁断摩尼教，何必要等到一年多以后才正式下诏？既然开元七年以来到开元十九年间，已经使摩尼教师认为本教可以堂而皇之地公开做着设立法堂、建立教阶、翻译经典的规划，且又借着道教之手将摩尼教拉入老君门下，何必还要等着拂多诞写出最基本的摩尼教义来由玄宗自己甄别其教？如果《仪略》真的只是为玄宗君臣介绍摩尼教的基本情况，为何又会出现敦煌藏经洞之中，显然已经是作为一部经典流行于世了^②。我认为开元十九年的译著《仪略》和开元二十年的下敕禁断的确是互有关联的，但却应该另作他解：《仪略》的译出还是在玄宗准许之下的摩尼教正常的传教布道事业，但正是《仪略》的译出，成为导致摩尼教在第二年突遭禁断的主要原因之一。

S. 3969+P. 3884《摩尼光佛教法仪略》首题：

摩尼光佛教法仪略一卷

开元十九年六月八日大德拂多诞奉/诏集贤院译

王见川氏认为编译《仪略》的目的不是给玄宗君臣看，而是一种摩尼教僧侣要让信徒熟悉本教的入门书^③。但若真是摩尼教僧侣对下层信众所做的入门辅导，又何必要在集贤院中译出？王氏的解释是摩尼教师用官方认可的标识，来加强这份文献的合法性和权威性，增进信徒学习的信心。等于说是拂多诞妄称奉诏在集贤院译经，这更属臆测。其实，集贤院不是可以随意托称的一

① 林悟殊：《敦煌本〈摩尼光佛教法仪略〉的产生》，《摩尼教及其东渐》，第189—197页。

② 森安孝夫认为 S. 3969 是 8 世纪前半叶由长安的写经生书写后流传到敦煌，而 P. 3884 则有 10 世纪后半叶敦煌三界寺道真的笔迹。见氏著《ウイグル=マニ教史の研究》，《大阪大学文学部纪要》1991 年第 31、32 卷合并号，第 64 页注 81。很可能，《仪略》在玄宗正式禁止摩尼教之前，曾被唐朝政府正式颁行全国。

③ 王见川前揭书，第 148—149 页。

般性宗教场所,而是唐朝政府规格很高的、从事文化建设事业的机构。池田温先生在其对盛唐集贤院的研究中说:

集贤一院,概不干预教育。虽是文学之士任官捷径,其科第关系不甚密接。更不关于政治的机密,而专以斯文艺能为己任。有唐一朝,始终纯粹的文化机关也。集贤院之特色,盖在于兹矣。……通观集贤院之文化活动,不难认识其专力博搜而忽视创造,优长雕琢而欠乏风韵。固然是因由盛唐王朝时代背景之所使然,亦被限于古代贵族文化的属性也^①。

刘健明先生更说明了在开元年间,集贤院如何在当时政局影响下从最初以编修宫内书籍机关,到张说和张九龄职掌时转为君臣讲学论道的机关,再到李林甫职掌下回复为纯粹编修书籍的机关之过程^②。张说时开始、至李林甫为相时完成编纂的《唐六典》卷九《集贤殿书院》载集贤院学士的职掌时,已基本恢复其最初的职能了:“刊缉古今之经籍,以辩明邦国之大典,而备顾问应对。凡天下图书之遗逸,贤才之隐滞,则承旨而征求焉。其有筹策之可施于时,著述之可行于代者,较其才艺,考其学术,而申表之。”^③而开元十九年拂多诞在长安大明宫内的集贤院译经之时,正是张九龄接掌集贤院之时,也就是集贤院仍然作为玄宗君臣讲学论道场所之时。辨明集贤院的性质和地位,是理解《仪略》编译的重要背景之一。

集贤院负责修纂的图书有《群书四部录》、《古今书录》、《开元内外经录》、《礼记义疏》、《老子疏》、《老子御注》、《老子疏义》、《孝经御注》、《道德经御注》、《孝经注》等等,可见集贤院所修图书兼有儒、释、道经典。而集贤院的人物亦兼有释道中人。如佛教人物僧一行,与学士参校历术,成《大衍历》,造黄道游仪。集贤院学士中又有尹愔,秦州天水人,号思贞子,博学,尤通老子书。初为道士,开元廿五年正月,为谏议大夫集贤学士兼知史馆事。有诏以道士服视事。颛领集贤、史馆图书。尹愔或可算是道教势力在集贤院中的代表。集贤院其他学士很多都是名满天下的文士。不难想见,集贤院在玄宗时期是

① 池田温:《盛唐之集贤院》,1971年初刊,此据氏著《唐研究论文选集》,中国社会科学出版社1999年版,第190—242,特别是第192页。

② 刘健明:《论唐玄宗时期的集贤院》,黄约瑟、刘健明主编:《隋唐史论集》,香港大学亚洲研究中心1993年版,第54—64页。

③ (唐)李林甫等:《唐六典》,陈仲夫点校,中华书局1992年版,第280—281页。

其推行文治的重要机构,在人员构成上就以兼容儒释道为特色,甚至有出家僧侣参与活动。如果说摩尼教师慕阁或拂多诞亦曾在集贤院中供职,并非是绝对不可能之事。因此,在集贤院翻译摩尼教经典,更应该理解为是玄宗在尚能宽容对待三教之时,实施文化建设的一项举措,而不一定是意图禁断的前兆。摩尼教在当时未必能在集贤院单独占有一席之地,这是因为即便摩尼教师有其独立的宗教性格,唐朝君臣也未必就能分清此教与佛教的区别和联系,而很可能仍然只是把摩尼教当作佛教的分支别派而已。事实上,当时的摩尼教也的确可以说是一种“佛教化”的摩尼教了。而其在唐的命运之所以发生从开元十九到开元二十年的转变,我认为主要原因也正在于这件披在摩尼教身上的佛教外衣的脱落。林悟殊先生指出《仪略》的内容是依托佛教和攀附道教的,但这并不妨碍《仪略》坚持自己的摩尼教特色。很有可能,拂多诞在开元七年以来较为宽松的环境中,在编译《仪略》时毫无顾忌地凸显了摩尼教自身的本质和特色,成为招致玄宗在开元二十年的突然禁断的主要诱因之一。

《仪略》开篇云:

托化国主名号宗教第一

佛夷瑟德乌卢洗者,本国梵音也,译云光明使者,又号具智法王,亦谓摩尼光佛,即我光明大慧无上医王应化法身之异号也。当欲出世,二耀降灵,分光三体:大慈愍故,应敌魔军。亲受明尊清净教命,然后化诞,故云光明使者;精真洞慧,坚疑克辩,故曰具智法王;虚应灵圣,觉观究竟,故号摩尼光佛。光明所以彻内外,大慧所以极人天,无上所以位高尊,医王所以布法药。则老君托孕,太阳流其晶;释迦受胎,日轮叶其象。资灵本本,三圣亦何殊?成性存存,一贯皆悟道。

“托化国主”即摩尼教徒假托摩尼降诞于王室之家,实际上,虽然摩尼的父母是安息帕提亚(番兜)王室的亲属,但摩尼本人却并非王子身份。“佛夷瑟德”为帕提亚语 *fryštğ* (*freštag*) 音译,义为“使者”。“乌卢洗”意为“光明”。摩尼一身兼有“光明使者”、“具智法王”和“摩尼光佛”三号。而“光明大慧无上医王”八字,在这里亦是指摩尼。所谓“应化法身”说到底还是借用佛教的概念。《仪略》说,当摩尼即将应化现世之时,有日月光明分别照耀着“三体”——此“三体”不是指摩尼、老君和佛陀,而是摩尼一人的三种应化法身,亦即后面再次重复的“光明使者”、“具智法王”和“摩尼光佛”。接下去再将

象征摩尼本人四种德性的“光明、大慧、无上、医王”八字分别作出解释。至此,《仪略》所着意歌颂的都是摩尼教教祖摩尼的伟大和崇高。以下,“老君托孕,太阳流其晶;释迦受胎,日轮叶其象”句^①,六朝道教的《高上老子内传》说老子之母“见日精下落,如流星飞入口中”,因而感孕生出老子;吴支谦译《佛说太子瑞应本起经》则说“菩萨初下,化乘白象,冠日之精,因母昼寝而示梦焉”。菩萨投胎说来自佛教无疑,而圣母感受日月星精下降而生圣贤,则是中国传统的概念^②。因此,拂多诞这里不单纯是借用佛教的观念,而是佛道混和之后的“投胎”与“感生”结合的说法。前面讲摩尼降生时是“二耀分光”,而老君和佛陀受胎之时也都有太阳之精降落,从这个意义上说,摩尼、老君、佛陀都是蒙受光明神力才降诞的,彼此间无高下、主次之分,因此《仪略》会说“三圣亦何殊?”

《仪略》将摩尼、佛陀和老君放在同级比肩的地位上,意图当然也是为了营造佛、道、摩尼教平等共立的氛围。但这样的“三圣同一论”,与李唐皇室所认可的、《序说》中所宣扬的佛陀与摩尼都是老君的应化法身之说不符;况且,摩尼并非摩尼教最高的神格,他还是要“亲受明尊清净教命”才能降诞。摩尼教在自己的教主摩尼之上,还有更高的神格——大明尊。《仪略》里,老君的神格地位不仅被降低为与佛陀、摩尼平级,而且《仪略》根本不承认有一个类似“大道”那样的宇宙本源和起点。因此,摩尼教这一来自域外波斯的二元神论宗教,与强调宇宙万物都可归结到一个最初原点上,因而也就特别重视那种具有本源性神格的中国宗教传统之间,无可避免地产生了神学理论上的分歧。

进而,摩尼教在《仪略》和《序说》中所处的位置也是迥然不同的。在历代《化胡经》中,佛陀的降诞与佛教的产生从来都是彼此分开的两件事情。道教一直试图将佛教中的教祖——“神”(佛陀),与佛教的教义教法——“法”分开看待的观念,反映了中国本土宗教中“神”与“法”分离的传统,实则重“神”轻“法”的特色。《序说》讲老君在于闐化胡时,就以神力“化为佛形”,并向诸

① “日轮叶其象”的“叶”,通“协”,意为“和”,因而不能写作“叶”。见 S. 388《正名要录》,并参黄征:《敦煌俗字典》,上海教育出版社 2005 年版,第 455 页。“象”或许是指“乘象入胎”的六牙白象。

② 参见刘屹:《老子母碑考论》,《首都师范大学学报》1998 年第 4 期,第 34—41 页;修订后收入《敬天与崇道》,第 311—316 页。

胡传授佛教戒律。其后老君入摩竭国,又立浮屠教,号“清净佛”。周桓王时,老君令尹喜降中天竺国,入白净夫人口,降诞为“悉达”,舍太子位,入山修身,成无上道,号为“佛陀”。意即说佛教的形成与佛陀本人没有关系,佛教是老君教化胡人所创立,佛陀只是老君历世化现中的一个应世法身,而老君则不止一次化身为佛。同样地,“化摩尼”的内容只是出现在老君创立佛教和教化孔子等一系列的历世化现中一个环节上。而且摩尼的出身和降诞又都与佛陀如此相似,所以《序说》实际上也是把摩尼当作老君所化的一个佛身,把摩尼教当作佛教的一支来看待的。

虽然《仪略》也引及《老子化胡经》“我乘自然光明道气”那一段话,但在《仪略》的引文里,并没有强调老君为万物本源这一根本性的前提,也就没有以“我”来代指老君的意味,只有在《仪略》中,拂多诞才将《序说》中本指老君的“我”偷换成摩尼的自称。拂多诞将《序说》中以老君为本身、摩尼为化身的本意,断章取义地引来作为摩尼诞生的神话,主要是给摩尼找到一个高贵的出身,并通过曲解“年垂五九”,来制造出摩尼教早在摩尼降诞之时就已注定传入中国的蕴意。同样地,对于摩尼的降诞,不仅《序说》的作者是刻意模仿佛陀的降生,将摩尼描写成西域王国的王子,舍家入道,而且《仪略》的作者还进一步将摩尼的降诞日定为“二月八日”。吴其昱先生已经指出这是受佛教影响,恐非史实。最值得注意的是“摩尼光佛”之称,马小鹤先生指出将 Mani 汉译为“摩尼”,就是借用佛教中“宝珠”的汉文音译^①;而林悟殊先生则说吐鲁番发现摩尼教残片,有将摩尼称为佛陀或弥勒佛,但都没有像《仪略》这样出神入化地把摩尼称为“摩尼光佛”的^②。再加上前述《仪略》开篇即确立的摩尼、老君和佛陀三圣一种平等的关系,可以说《仪略》刻意地要将摩尼教拉抬到与道教、佛教相比肩的地位,并将摩尼与老君和佛陀同列。

摩尼教师既要披着佛教的外衣,又要坚持自己教派的本色,在其本教特色尚未完全展露之前,从高宗、武则天时摩尼教师初入唐朝起,到《序说》的作成,摩尼教一直被唐朝君臣习惯地视作佛教的一支。这种状况,首先是引得正

① 马小鹤:《摩尼光佛考》,《史林》1999年第1期,第11—15、82页。王丁博士提醒我:在《下部赞》里,Mani被译作“忙你”,说明《仪略》音译用字“摩尼”,或许确经一番斟酌。

② 林悟殊:《〈摩尼光佛教法仪略〉的三圣同一论》,此据《摩尼教及其东渐》,第205页。

统的佛教势力大为不满,而一旦摩尼教在《仪略》中展示出与佛教不同的基本教义,连带着也否定了李唐皇室所认可的道教神学的基础,这或许就是开元二十年摩尼教横遭禁断的祸因所在^①。

《通典》卷四十《职官》二十二《萨宝府祔正》注称:

开元二十年七月敕,末(末)摩尼法,本是邪见,妄称佛教,诳惑黎元,宜严加禁断。以其西胡等既是乡法,当身自行,不须科罪者^②。

林悟殊先生已经分析到,玄宗很可能是受到佛僧的极力挑拨,才下这道诏令的^③。至于佛教具体向玄宗施加了什么影响,王见川氏也已注意到:玄宗开元年间有一系列纠正佛教的伪滥和异端的政令,而禁断摩尼教,正是因为玄宗将摩尼教作为佛教异端的结果^④。这的确是个不容忽视的背景。正因本来将摩尼教视作佛教一支的玄宗君臣,突然发现在自己宽容三教政策之下译出的《仪略》所介绍的摩尼教,从神学到基本教义都与佛教、道教有很大差别,凸现了摩尼教意图与佛、道齐肩并重的野心,实在不能仅仅将其视作佛教别派,也根本无法将其归并在老君教化之下。因此,玄宗才以摩尼教冒称佛教为名,下诏禁止。玄宗主要是禁止唐朝“黎元”百姓信奉摩尼教,但并不干涉西胡人等的摩尼教信仰,因而也就没有彻底禁绝其在中国的存在。不过,从开元七年以来摩尼教获得名正言顺的传法地位,就此暂时被终结。对此,我们应该从摩尼教在“中国化”或“佛教化”过程中所必然遇到的与中国宗教(包括即将完成“中国化”的佛教和本土的道教)之间的矛盾冲突的角度去理解,而未必只是玄宗君臣个人的好恶所致。

① 王媛媛博士在《唐代摩尼教史研究综述》,《新疆师范大学学报》2004年第4期,第98页,并不认同本文初稿提出的因摩尼教的“佛教外衣脱落”导致开元禁断的新解释,认为还是王见川所论有道理,即玄宗受佛僧挑唆,觉得摩尼教仍然用佛教外衣来掩盖其“邪见”本质,故导致禁断。或可这样理解:正是因为《仪略》展示了摩尼教与道教《序说》完全不同的宗教理论基础,才充分暴露了其“邪见”的本质,使玄宗君臣有所警觉。因而本论与王见川之论或可互为补充,不同之处在于:王说给人的印象是玄宗被动地被佛教挑唆;而本论则强调玄宗是在了解摩尼教理论后主动做出反应。

② 此据《通典》,第1103页。“末摩尼”即伊朗语摩尼教文献中习见之 Mar Mani(摩尼长老),故“末”并非贬义。

③ 林悟殊:《唐朝三夷教政策论略》,《唐研究》第4卷,第8页。

④ 王见川前揭书,第149—151页。

此外,在十卷本《化胡经》卷二(S. 6963)所列的九十六种外道之第五十种外道,名曰“弥施诃”,亦即景教的救世主基督^①。与摩尼教同属三夷教的景教,大约在玄宗即位之初尚不得志。前引《大秦景教流行中国碑》中有云:“先天末,下士大笑,訕谤于西镐。”这很可能表明玄宗初年一度承续着武周时佛教对景教的排难。而到开元二十年(732)八月,时摩尼教已经被禁,景教僧及烈来朝,玄宗才表现出对景教的好感^②。这也说明《化胡经》卷二将“弥施诃”目为外道的时间,或说十卷本《化胡经》作成之时,必是在景教境遇转好的732年之前。而摩尼教与景教在《化胡经》中的处境如此不同,大概也正是两教在719—732年之间所受待遇不同的反映。

无独有偶,荣新江先生在探讨吐蕃文献中摩尼教和景教因素的来历时,揭示了出自剑南净众保唐派禅僧之手的《历代法宝记》,将“末曼尼”和“弥师诃”视作“外道”,而此说又随着《历代法宝记》系统的禅宗说教传入吐蕃的一段隐史^③。他指《历代法宝记》等禅宗说教反对外道“末曼尼”,有着安史之乱以后摩尼教借着回鹘势力在唐重兴的背景。《历代法宝记》虽是大历九年(774)至大历十四年(779)之间的作品,但有着外道“末曼尼”和“弥师诃”内容的禅宗传记和禅师语录,未必是《历代法宝记》成书以后才传入吐蕃,这样的内容应在《历代法宝记》成书之前,就已口口相传,甚或有了单篇文字。总之,《历代法宝记》未必是最早将摩尼教和景教视为外道的禅宗作品。目前只

① 沙畹、伯希和在1911和1913年文中率先根据北宋道书《犹龙传》中所记九十六外道名目,指出其第五十外道“弥施诃”为Messie。第五十一外道名为“摩底”,沙畹、伯希和以为是“摩尼”之误。然《犹龙传》之外道名目实承自唐代的十卷本《化胡经》,而见于敦煌本《化胡经》卷二的九十六外道,亦作“摩底”,恐非“摩尼”之误写。故难说十卷本《化胡经》以摩尼教为外道之一。

② 段晴教授指出《景教碑》记载了玄宗兄弟在开元天宝时期对景教都颇为欣赏,在天宝三载,长安的景教僧还曾在兴庆宫用叙利亚语为玄宗演唱基督教的赞美诗。见《唐代大秦寺与景教僧新释》,《唐代宗教信仰与社会》,第434—472页。而“先天末”至开元二十年之间,景教似乎尚未脱离武周以来的窘境。有学者认为与“释子”指佛教相对,“下士”应该指儒家。

③ 荣新江:《〈历代法宝记〉中的末曼尼和弥师诃》,1999年初刊,此据《中古中国与外来文明》,第343—368页。相关问题亦可参其《唐代佛道二教眼中的外道——景教徒》,2004年初刊,中文版见《天问(丁亥卷)》,第107—121页。石泰安氏(R. A. Stein)曾推测可将吐蕃对摩尼教的认知归于唐朝《化胡经》(十卷本)的传入,见氏著《西藏的文明》,耿昇译,1962年初刊;此据中国藏学出版社1999年版中译本,第63、358页。这在目前还只是个有意思的假说。不过值得注意的是,《历代法宝记》师子比丘在罽宾国与外道斗法的情节,与《化胡经》有一定的相似性。

有在《历代法宝记》这一系的禅史作品中才有“末曼尼”、“弥施诃”外道之说,是否净众保唐派或与之相关的禅宗某派,在开元二十年玄宗禁断摩尼教过程中也曾多少施加某种影响?限于史料之缺,聊作一种臆测而已。

四、结语

若前文的论说基本可以成立,则可将《老子西昇化胡经序说》的成书时间进一步确定为719—731年间,而对《摩尼光佛教法仪略》产生的历史背景及其内容,也似应有新的认识。在文本定年方面的收获之外,更重要的是对摩尼教在唐代中国内地的传播历程,特别是对材料相对缺乏的安史之乱以前的情况,似可略有一点新的认识。

摩尼教在唐的传教历程可谓一波三折,几起几落:高宗、武则天时摩尼教师首次正式入朝,武周时虽有摩尼教经汉译,但其教尚未来得及广泛传教,就被当时跋扈的佛教势力打压下去。开元七年通过支汗那国的引荐,得以重新立足于玄宗朝廷,并因其披着佛教外衣而先被《化胡经》纳入老君之教,再被召入集贤院从事译经,这都是摩尼教在当时短暂风光之事。而当《仪略》这样融合三教意图明显,但却坚持摩尼教特色的经典作成,却使得玄宗君臣意识到摩尼教与佛道二教的本质区别,再加上玄宗周围佛教势力的影响,玄宗遂正式下诏,目之为“邪见”,加以禁断。安史之乱后,摩尼教又凭借回鹘之势再度重兴于中国内地。这次的势头、规模和影响都要大于前两次。直到会昌毁佛,在华摩尼教再度遭受灭顶之灾,从此走上“异端化”的发展道路^①。

此外,通过比照道教的《序说》和摩尼教的《仪略》,以及佛教的《历代法宝记》等作品,可以明显地感到作为一种波斯宗教从域外传入中国时——即便是在开放性最强的、广纳百川的盛唐时代——其所遇到的从理论到实践、从神学到义理、从宗派关系到政教关系等种种的矛盾和冲突。这一事实也许可以提醒我们:唐代社会的开放性并不是无条件的兼容并收,在相当程度上也总是要以保持中国文化本位作为前提的;唐代在“世界主义”大行其道的同时,其实也容易是“民族主义”滋生之时。唐代三夷教的最终归宿是会昌毁佛运动

^① 在华摩尼教的“异端化”,是蔡鸿生先生提出,经林悟殊先生的阐述,见前揭林氏《唐代三夷教的社会走向》,第359—364页。

中一并遭到残害和禁止,多数论者分析这是安史之乱造成中国统治阶级狭隘民族主义的滋生,逐渐收敛开放的胸怀,转而出现一定程度上的盲目排外情绪。而在安史之乱前,三夷教虽说在唐朝的命运各自不同,但有一点基本上相同,即唐朝政府只允许“西胡”人等自己信仰自己的“乡法”,却不支持唐人“黎元”信从胡教。就是被皇室所认可的道教“化胡经说”,虽然表面上宣扬的是诸教并融,同出一源,但其实质则在着力神化皇室的权威,一方面尽力把域外诸教都归入老君教法之下,另一方面却强调老君在中国的教化为本,在西胡的教化是末,这里蕴含的潜台词还是有较强的夷夏之分的意识。实际上也是一种“民族主义”的表现^①。

就唐代摩尼教在华的命运来说,《仪略》引用《化胡经》而牵扯道教,应该是在特定历史阶段为了与皇室搞好关系,而表面上依托佛教,才是当时摩尼教“中国化”的必由之路。因之,我们在开元之后摩尼教在中国重兴的大历三年(768)至会昌二年(842)间,一方面看到新译出的摩尼教《下部讚》在佛教化方面,较之《仪略》和《摩尼教残经一》更甚一步;另一方面,也看到所谓的摩尼教“佛教化”实际只是一种表面现象,摩尼教并未改变其固有的教义而被佛教所同化^②。吐鲁番出土九世纪后半叶至十世纪前半叶粟特文摩尼教文献,也显现出摩尼教表面的“佛教化”,如吉田丰氏的译释中就多次出现“佛陀”等佛教术语^③。可见,即便屡遭佛教的刁难与攻讦,摩尼教仍然没有停止自己的“佛教化”。这当然是由佛教在整个东方世界的思想文化领域中所处的地位所决定的。但值得注意的是,在摩尼教最终融入中国文化的过程中,特别是在宋代以后,似乎摩尼教的“道教化”势头更为明显。在先后失去唐朝和回鹘政治力量支持后,宋代摩尼教正是打着“太上老君之遗教”的旗号,深入到中国乡间

① 参见刘屹:《唐前期道教与外围国家、地区的关系》,《1998年法门寺唐文化国际学术讨论会论文集》,陕西人民出版社2000年版,第780—789页。

② 张广达先生指出:“摩尼教写卷的译文虽然借用了佛教的一定数量的术语,但借自佛教术语和形式没有影响东传摩尼教教义的完整。”见《唐代汉译摩尼教残卷》,342页。另参芮传明:《摩尼教“佛性”探讨》,《中华文史论丛》第59辑,第186—216页。但芮氏以为摩尼教在中国的“佛教化”似乎不是布教者统一的有意识行为,而是与布道者各自的佛教知识和佛教热情有关,因而带有一定偶然性。我以为根本原因还是摩尼教师有意识地只借用佛教外衣,而同时坚持自己本教的特色。

③ 柳洪亮主编:《吐鲁番新出摩尼教文献研究》,文物出版社2000年版,第3—199页。

民众信仰世界去^①。而在唐玄宗时代,无论出于何种动机,人为地将摩尼教、道教和佛教牵扯在一起的做法,也许正好为日后摩尼教的“中国化”,提供了在“佛教化”之外可以选择的一条“道教化”之路。至于“佛教化”和“道教化”这两条不同的道路是否具有一定的时代先后特征,以及对摩尼教的“中国化”各有何不同的影响,则是另外一个值得探究的问题。

(本节以《唐开元年间摩尼教命运的转折》为题,初刊于《敦煌吐鲁番研究》第9卷,中华书局2006年版,第85—109页。)

^① 《海琼白真人语录》卷一,《道藏》第33册,第114—115页。

第二章 《昇玄经》篇

第一节 敦煌本《昇玄内教经》的卷次问题

《昇玄内教经》是南北朝后期至隋、唐初极为流行且极为重要的一种道经。全经十卷大多佚失,今本《道藏》中只保留了卷七《中和品》的“述议疏”,而敦煌道经残卷大部分无首题和尾题。这样,理清敦煌本残卷的卷次就成了研究此经的首要任务。1978年,大渊忍尔氏从数百件敦煌道书写本中辨识、著录出此经的18件写本,并推测P.2445为此经卷二,P.2391为卷三,S.6241和P.2343为卷十,并推测卷十为《道陵还国品》^①。1983年,尾崎正治氏在介绍此经时重申了P.2343可能为卷十《道陵还国品》的说法^②。1992年,卢国龙在考察此经的时代问题并据之说明中古道教旨趣的转变时,接受了大渊氏对卷次的看法,并探讨了《中和品述议疏》、《道藏》本《太上洞玄灵宝中和经》和敦煌本卷七之间的关系^③。同年,山田俊氏编有《稿本〈昇玄经〉》,提供了研究此经的基础稿本^④。1995年和1998年,万毅在大渊氏等人的基础上对卷

① 《敦煌道经·目录篇》,东京福武书店1978年版,第122—128页。

② [日]尾崎正治:《其它道典类》,《讲座敦煌》第4卷,东京大东出版社1983年版,第185—188页。

③ 卢国龙:《论理贯重玄之〈昇玄内教经〉》,《中国道教》1992年2期,第31—36页;又见《中国重玄学》,人民中国出版社1993年版,第83—96页。

④ [日]山田俊:《稿本〈昇玄经〉》,东北大学文学部、中国中世思想研究会1992年版;丁培仁有《山田俊编〈稿本昇玄经〉——兼谈〈昇玄内教经〉》,《宗教学研究》1994年第1期,第10—13页,专门介绍此书。当时,山田俊认为大渊将S.6241和P.2343比定为卷十,“缺乏证据”而未予收录。在山田俊的新著《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本际经〉の成立と思想》(京都平乐寺书店,1999年)里,有作为《资料篇》的《校本〈昇玄经〉》。此时山田俊虽已承认P.2343是《昇玄经》残卷,但仍认为其“卷次未详”;而S.6241还是未被视为《昇玄经》残卷,故而未收录。

二和卷三做了进一步的确认,并推测 S. 107 可能是卷一,而且展示给读者一个全部十卷本的基本情节发展脉络,这对此经的卷次考订极有价值^①。目前,我所知的敦煌本《昇玄内教经》残卷共有 22 件^②。本文拟对前贤尚未完全解决的敦煌本《昇玄经》的卷次问题略陈己见,并敬请方家指正。

二

考定本经卷次,可采用两种方法。一是用其他相关文献中提示了卷次的引文与敦煌本进行文字对勘,二是通过全经基本情节发展脉络来大体确定每个残卷的内容在全经中所处的位置。本文采用第二种方法。在十卷的《昇玄经》中,每一卷都有几个“主要人物”,搞清他们之间的关系,是缕清全经情节前后发展的关键之一。兹按前贤考订的卷次,将经中“主要人物”在各卷中出场的情况列作表 1。

表 1 《昇玄经》中的主尊与辅神

卷次及卷号	主尊	辅神	备注
卷一(S. 107)	太上	豆(窆)子明、张道陵	万毅 1998,推测
卷二(P. 2445)	太上	张道陵、豆子明	大渊推论,万毅考定
卷三(P. 2391)	太上	张道陵、善胜大士等	大渊推论,万毅考定
卷四(尚未确定)			引文见于《大道通玄要》
卷五(P. 2990+3678)	太上和天尊	张道陵、善胜大士	
卷六(P. 2560)	太上道君	张道陵	
卷七(P. 3341)、津艺 141(4515)	太上道君	张道陵	今《道藏》本“述义疏”改“道君”为“老君”
卷八(S. 6310、P. 2474)	太上道君	太极真人徐来勤	道言;或号元始、或号老君、或号如来

① 万毅:《敦煌本〈昇玄内教经〉试探》,《唐研究》第 1 卷,北京大学出版社 1995 年版,第 67—86 页。《敦煌本〈昇玄内教经〉解说》、《补考》,《道家文化研究》第 13 辑,三联书店 1998 年版,第 267—270、271—294 页。

② 这是截至本节 2000 年初刊时的统计数字,王卡:《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,中国社会科学出版社 2004 年版,第 120—124 页,共著录了 31 件敦煌西域出土的《昇玄经》残片。

续表

卷次及卷号	主尊	辅神	备注
卷九(P. 2750+2430)	太上道君	张道陵	道言:吾昔命老子于域外天竺维卫化胡
卷十(S. 6241)	太上	张道陵	
(P. 2343)?	彼土天尊	张道陵、善胜大士	是否卷十,我怀疑

从表1中可见,“太上”和张道陵是贯穿全书的人物,“太上”是谁?他和“太上道君”是什么关系?彼土天尊又是谁?为何豆子明只出现在前两卷,而善胜大士在卷三至卷五出现后,又在卷十中出现?

关于道经中的“太上”,一般认为是指太上老君。但道经中“太上”一词应依具体情况而定,有时指太上老君,有时指太上道君,有时指元始天尊。不同时代或地域乃至教派之间所尊奉的主神不同,“太上”所指也不同。这涉及到不断发展变化的道教三主神(三清)的关系问题^①,现在还不易进行全面而准确的表述。大约到南北朝后期,虽已出现三清合一的趋势,但又尚未完全合一。从某个角度看是可以不对三大主神做严格区分的,换一个角度看,忽略它们之间的差别,又会使我们轻易放过某些有意义的历史现象。具体到《昇玄经》而言,“太上”应即“太上道君”。多数《昇玄经》残卷都已不存起首部分,因而表明主神身份的部分大都佚失了,但从残存的经文中仍可判断这个“太上”指哪一位主神。如S. 107中主神只有“太上”一称,而豆子明和张道陵最初都是蜀地道教尊奉的神仙,据此似乎可以认为这个太上太上老君,其实不然。在经中凡有“道言”的卷子实际上都是太上道君在说教,可见,太上道君又可简称为“道”。上表卷八和卷九表明,老君和老子都不是“道”本身,所以太上老君不是本经的主神。卷九的开始说:“道言:泰清道本无量法门、真一五气、太一九宫成具满足天度大减也。太上于是昆仑治中,进登天首大治七宝道德观上召陵而告之曰……”^②昆仑本是太上老君的治所,而在本经中它成了

^① 石衍丰:《道教神仙谱系的演变》,《道家文化研究》第7辑,上海古籍出版社1995年版,第85—102页。

^② 此据P. 2750+2430卷九,相同的内容还见与P. 3652佚名道教类书。《无上秘要》卷一〇〇,《道藏》第25册,第295—296页。《上清道类事相》卷一,《道藏》24册,第876页。

太上道君的治所,教诲张道陵的主神也不再是太上老君。这种变化不仅反映了老君与道君之间的微妙关系,同时也折射出信奉不同主神的道派之间的融合情况。由此可以推测,在前几卷中,向豆子明和张道陵说法的也不会是太上老君,而应是太上道君^①。至于“彼土天尊”,在这里也不是指元始天尊。南北朝后期的道经中已经有不止一个天尊,而在 P. 2990 卷五中天尊说:“此经是往古元始天尊之所履行,由之而得无上之道。今见十方天尊,无不履行此经而得道者。”P. 2343 中天尊说:“吾今所说,皆是元始天尊秘密宝藏亿千万劫时一说耳。”P. 3341 卷七说:“尔时道陵受法,是诸大圣神天道士妙行真人十方天尊遣使赞叹道陵。”《妙门由起》引《灵宝经疏》云:“(元始)天尊弟子即太上道君也。天尊周化十方,既将过去,又锡道君太上之号,为接化之主。前后二君,皆称太上,为一切之师宗也。”^②可见,元始天尊是过去世代的道教主神,而现在的主神是太上道君。P. 2391 残卷的开端,是善胜大士自述他所在的多喜国(即彼土)天尊听闻太上为道陵传授“灵宝昇玄内教无上至法”,特遣善胜大士前来邀请道陵去多喜国“更增功德”。所以,在经中为张道陵说法的“天尊”不会是元始天尊,而应是多喜国天尊,属于那些排位在“诸大圣神天道士、妙行真人”之后的十方天尊之一^③。

明了本经中太上与天尊的关系,可得到这样的印象:敦煌本《昇玄经》全经的唯一主神是太上道君,他与张道陵围绕《昇玄内教经》和“昇玄内教法”的接受所进行的对话,是贯穿全书的主线,《昇玄经》中不存在如后来的《本

① 在释法琳《破邪论》中称《昇玄经》为“《老子昇玄经》”,见《大正藏》第 52 卷,第 477 页。但在其引文中出现的是天尊和太上,没有老子(太上老君)。像法琳这样的护法僧所留给我们的材料很多都是不可轻信的。当时道教的主神多变,经名雷同,教外人难以确切把握。如甄鸾《笑道论》有“《昇玄》云”,易被误认为是《昇玄经》,其实在道安《二教论》中相同的引文却出自《西昇玄经》,实即《老子西昇经》。在所有我能见到的征引《昇玄经》的文献中,只有《破邪论》和《法苑珠林》在《昇玄经》前冠以“老子”,而二者之间又存在明显的承袭关系。不排除是法琳误将《昇玄经》与《老子西昇经》两个经题搞混,又被道宣照抄在《法苑珠林》卷五十五《破邪论》中的可能。因此,不能根据法琳所记而认为《昇玄经》的主神是老子(太上老君)。

② 《道藏》第 24 册,第 724 页。

③ 法琳《破邪论》引《老子昇玄经》说:“天尊告道陵,使往东方诣佛受法。”又云:“东方如来遣善胜大士诣太上曰:如来闻子为张陵说法,故遣我来看子。语张陵曰:卿随我往诣佛所,当令子得见所未见,闻所未闻。陵即礼大士随往佛所。”“天尊”相当于敦煌本中的太上道君,“佛”相当于多喜国天尊。至于这个“天尊”与“太上道君”的差别,请看下文。

经》那样三个主神都出场向张道陵等辅神说法的情况。那么,以彼土天尊和道陵、善胜大士为主角的 P. 2343(现被认为是卷十)为何会在间隔了四卷之后再次出现?它真的是卷十?

三

就管见所及,其他有关文献征引《昇玄经》卷一的佚文有以下几条: P. 2466《大道通玄要》卷五引“《昇玄内教》卷一”,是太上讲“灵宝初门德行廿事”^①。P. 2459《佚名道教类书》引《昇玄经》“太上曰……”云云,“出第一卷。”“又云……”亦当出自卷一。同伴还引《昇玄经》云:“中后不得食谷,器物有谷气者,不得以近。……于是众仙一时改座就食。出第一卷。”同一内容又见于《要修科仪戒律钞》卷九^②。《三洞珠囊》卷九也引“《昇玄》第一经”。^③而《无上秘要》卷四三引的一句《昇玄经》是“有一仙人窆子明,著黄褐,戴玄巾,即前作礼行赞,绕太上七匝。”^④这可能是卷一开始介绍豆子明出场的情形。但以上这些引文都不见于 S. 107 残卷。仅从文字对勘上,无法确定 S. 107 的卷次。

如果我关于豆子明出场的情形猜测不差的话,卷一开始应该是太上在其治所(或许也是昆仑治)端坐说法,引得众仙真围聚听法。豆子明出场,向太上礼拜后提出问题,太上并未亲自回答,而是由张道陵代答。S. 107 开始尚存张道陵答复豆子明的三段话。道陵的说法博得太上的赞许,称赞他“善能分别人法二相,快如所言,真实无异。”接着太上又为道陵讲说世人的“四不善法”,以及浊世俗人的种种恶状,劝戒世人奉行《昇玄内教经》而去除邪伪,求真正之道。这就把话题引到《昇玄经》的传授上来。太上向道陵讲说末世中种种不能受持和可以受持此经的情况,继而说明诵持此经的重要性,残卷也到此戛然而止了。太上并未具体谈到什么样的人可以传授此经,只是说“将来五浊之世,此经当行流布民间。”以下重点在于告诉道陵此经的尊贵与重要。

① 录文见向群:《敦煌本〈大道通玄要〉研究》,《道家文化研究》第13辑,第326页。

② 《道藏》第6册,第964页。

③ 《道藏》第25册,第359页。

④ 《道藏》第25册,第144页。

而卷次未详的 D_x. 901, 其残存的两段文字仍然是太上向道陵解说此经在诸经中最为第一, 道陵则在自己对此经“已有至信”之后, “恐将来人不能善解, 愿更告示, 此经以何义故得为第一?” 这应是太上在正式把《昇玄经》传授给道陵之前要向他解释清楚的内容, 万毅曾推测太上所说的“灵宝初门德行廿事”, “欲受法人有十相”、“欲流通灵宝内教十一事”、“局山十事”等也都应该是卷一的内容^①。但除了“廿事”有《大道通玄要》为证之外, 其他几项内容尚缺乏可资比勘的材料, 因而也难以得出坚实的结论^②。例如, “十相”就很可能不是出现在卷一。

被认为是卷二的 P. 2445 说: “若见至信之人, 具上十相, 来欲请受殷勤, ……亦可传授,” 在卷二开始部分, 太上已经通过正式的授受仪式将《昇玄内教经》和“方等七十二字无上大录”传授给张道陵^③, 他现在要叮嘱的是道陵如何将此经再传给适合禀受的世间求道者。所以, “十相”有可能是在卷二才出现的。《无上秘要》卷三四引的一大段《昇玄经》文^④, 有 P. 2445 中未见的“十相”的具体内容, 而紧接着的便是“子明启太上曰: 若将来世有学真道士未见真经”云云, 这却是 P. 2445 中有的内容。这可以说是《无上秘要》抄撮道

① 《唐研究》第 1 卷, 第 72—73 页。

② D_x. 901 中有一部分内容, 即“道贵人贱, 义类如此”至“上法未备, 不能得道”。见于《无上秘要》卷三四的一大段引文(《道藏》第 25 册, 第 113—114 页)。在《无上秘要》的引文中就有“十一事”的具体内容, 是不见于敦煌本各卷的。但其后紧接的是“太上告子明曰: 学道之人, 闻法如饥欲食”至“汝等教将来世, 慎之慎之”, 又见于 P. 2445。再后的一段就是“太上曰: 弟子受道虽多, 尤应敬其本师”至“上法未备, 不能得道”。又见于敦煌本。也就是说, 在《无上秘要》中前后连贯的内容, 分别在 P. 2445 和 D_x. 901 中出现, 而二者竟然难以找到相同的文字。后者因残存较少而不便评判, 但前者残存很长却脱漏大段经文, 不能不令人感到奇怪。如果按《无上秘要》与 D_x. 901 的关系来看, “十一事”也完全有可能是卷一的内容, 但这要在解决了 P. 2445 的问题之后才能得出结论。

③ 前贤确定 P. 2445 为卷二的一个主要证据是这个残存的起首部分残留的字迹, 看来似乎有个“二”字, 所以学者推测这是“卷二”二字的残存, 为此甚至怀疑“二”字后紧接的一行“依书破之两边, 书会中央, ……分券法如右。”中“如右”是“如左”之误。因为若“二”字一行是首题, “如右”就是指首题一行, 显然说不通。其实, 即便第一行残存的的确是个“二”字, 也不太可能是首题。因为卷五《善胜还国品》的首题长达 17 个字, 对比其正文第 1 行, 下面还存有 7 个字的空余, 但“二”字下只有 5 个字的空余。这一行太长, 似乎不会是首题。而所谓的“分券法如右”, 也就是“二”字那一行及以前的内容, 正是太上依法向道陵传授经和录的程序之一。当然, 这无碍于 P. 2445 在全经所处位置的推测, 尽管它不一定就是卷二。

④ 《道藏》第 25 册, 第 118—119 页。

经时不必严守经典的原卷次,但我以为“十相”的具体内容原本就属于《昇玄经》卷二,可能更顺理成章。与《无上秘要》引文相比,P. 2445 至少漏抄了“十一事”和“十相”的具体内容。如何看待这一问题,我将在下文试作做推测。

Дх. 517 也是在说此经的重要。由于残存的内容不多,只能依稀看到诸如“〔三〕洞通为昇玄内教所部”、“□□道成,要由此经。不见此经,道终□□”等等。太上说末世人民有三可畏,又说“除此三患,乃可传道。”^①并说“道陵,卿于此经……将来传授于人……”,这似乎是继续在叮嘱道陵在得授经之后,如何在将来传给适当的人。果如此,这应是卷二的内容。Дх. 2768 残存太少,其中有“太上前言破昇玄契……”,所谓“破昇玄契”,就是 P. 2445 开头部分太上传授道陵经法时所履行的仪式之一。所以此残片应该属卷二或卷三^②。在太上把经策传给道陵后,又通过与豆子明和道陵的问答来说明奉行此经与以往教法的不同,并教诲道陵将来如何流布该经,这是卷二的主要内容。之后,新的人物出现,第三卷开始。

P. 2391 被比定为卷三应该是没有异议的。残卷的开头部分由新出场的善胜大士自述多喜国天尊派遣他来邀请率先领受《昇玄经》的道陵前往多喜国。现存的部分主要是善胜大士与仙人普得妙行的对话,以及太上应善胜大士之请,显现修习《昇玄经》后“真一妙行所成功德”,引得道陵以下众仙真折服。此外在 P. 2466《大道通玄要》卷五中引了《昇玄经》卷三的内容,是太上对道陵讲“思道五念”。^③在卷三和卷五之间,或者说在善胜大士的来与去之间,太上与道陵有多少类似“思道五念”的对话,难以确知。直到卷五《善胜还国品》的开始,仍有太上叮嘱道陵到彼国要有“十想念”^④。这之后,才是道陵

① “三可畏”及其前后的相关内容又见于《无上秘要》卷七(《道藏》第25册,24页)、《要修科仪戒律抄》卷一(《道藏》第6册,第922页)、《道典论》卷三(《道藏》第24册,第847页)。

② 大渊氏认为 Дх. 2768 可能为卷三,并且认为 Дх. 517、901 可能为同一卷子的两截。见《敦煌道经·目录编》,第127—128页。它们应该都属于太上授予道陵经法前后的内容,所以当前三卷。

③ P. 2456《大道通玄要》还引《昇玄经》卷三的偈语,也不见于敦煌本,参见向群前揭文,第324—325,322—323页。

④ 此“十想念”又见于 S. 3839《大道通玄要》,是卷五的内容无可置疑。参向群前揭文,第343—344页。

与善胜大士端坐宝台,浮空而至多喜国礼拜天尊。但是,令人费解的是,贞松堂藏《大道通玄要》引《昇玄经》卷四的内容却是“道陵又问:向者天尊云……”,这个“天尊”指谁?如果是指派善胜大士来请张道陵的多喜国天尊,就与道陵在卷五才动身前往多喜国相矛盾。前文提及释法琳在《破邪论》里引用的《昇玄经》就是以“天尊”为神的,我怀疑这里的“天尊”也是指《昇玄经》的主神,而非多喜国天尊。很可能南北朝至唐初的《昇玄经》原本以天尊为主神,后来则改以“太上道君”为主神,而成书与720年的《大道通玄要》所依据的恰恰是未经改动的旧本。再一种可能是“天尊”是对主神的敬称,不一定特指元始天尊。这样,把卷四的“天尊”看作敦煌本中的“太上道君”,就不会有情节发展顺序上的矛盾。

除山田俊外,包括我在内,大都接受S. 6241是卷十。前贤把卷十拟作《道陵还国品》,主要根据是卷中有两行双行小字:“道陵还国章可有三纸,不可复写也。”既然卷五是《善胜还国品》,此卷又有“道陵还国章”,正相对应。这样一来,道陵自卷五与善胜大士去多喜国后,一直到卷十才还国。但卷五至卷十中的道陵并不都在多喜国。如上表所见,从卷六开始又回复到太上与道陵的对话,场景与人物都已改变,且卷六至卷九都不再有天尊与道陵的对话,所以把P. 2343定为卷十恐怕不妥(山田俊对此也有怀疑)。我认为此卷应该是卷五的内容。卷五的P. 2990+3678只存89行,而道陵与天尊的对话只存55行左右,P. 2343的开始部分应是天尊为道陵显现“此土种种变异”,道陵由此发问,展开讨论。《要修科仪戒律钞》卷二有两处《昇玄经》引文,都是天尊与道陵的说法,也应该是卷五的内容^①。现存的P. 2343首尾俱缺共122行,其第45行有双行小字:“此下有六十行许破坏,不可复识,先本不写。”111行又有小字:“道陵还国章,可有三纸不可复写。”若依一纸28行计,约有144行是此本应写而未写的,则可想见若此卷完整至少要有270行。首尾完整的卷七(津艺本)共259行,卷八约240行,卷九才130行,从长度上讲也并不过长。况且“道陵还国章”究竟可否当作《道陵还国品》还是个问题,只说明道陵在此卷未写的部分就已还国。我认为道陵随同善胜大士去多喜国、与天尊说法、还国都在卷五,从卷六开始又回到太上面前,继续与之探讨《昇玄内教经》的经

^① 《道藏》第6册,第929—930页。

德,以及如何使世间学道者学得真理。这样至少可以对上表中明显的矛盾提供一个相对合理的解释。至于从卷六开始又回到以太上与道陵为主角,大概因为《昇玄经》共有十卷,既有完全新造的部分,又有根据已有的旧经改造的部分。是一个首尾完整的情节,应该是此经最早的内容。卷六以后则有根据其他经典改造的情况,如卷七《中和品》据说是根据《中和经》改写的,其目的是为了多些机会宣传新经法而已。

四

前文说 P. 2445 和 P. 2343 分别只是卷二和卷五的内容(山田俊认为这两卷都是“卷次未详”的),是说它们不一定是卷二或卷五的正式抄本。除它们都存在不小的脱漏之外,还因为在敦煌本《昇玄经》中,只有这两个写本是有双行细字作说明的。这有什么特殊的意义?

P. 2445 的第一处细字说明在第 32 行:“真人曰:读经时勿读咒也。”这是在太上传授道陵经法时,为之诵读大咒召来十方虚空天神地祇龙鬼等卫护道陵。所谓“勿读咒也”,当是不必读诵太上的咒语。这是否是《昇玄经》的原文?第二处细字说明在“若说五千文者,亦依灵宝仪”之后的第 159 行:“真人曰:五千文,日中斋集,向者香炉,咒引吏兵。三拜(?)香咒愿礼:太上老君一拜,五千文一拜,尹先生、河上真人、玄中法师合为三拜者。”《要修科仪戒律钞》卷二正好引用了“以三拜为限”,但没有“真人”所说的“三拜”内容^①。而礼拜尹先生(尹喜)、河上真人、玄中法师云云,见于《老子道德经序诀》的第五段《太极隐诀》,大约是梁代道士根据灵宝仪礼加入《序诀》的。显见小字是引用《序诀》来对经文的注解和说明。在小字之后的 6 行字虽然已写成大字,但却是“真人曰:谨启太上至真”云云,与小字前的经文“道陵曰”不同。我怀疑这仍是注文而不是经文。也就是说,P. 2445 可能不是《昇玄经》的正式抄本,而是带有斋仪操作指南性的经抄。这样就不难理解为何它会脱漏大段经文,同时也可以给这些小字的“真人曰”一个合理的解释。

P. 2343 的情况也与 P. 2445 类似。它的两处小字说明已如上所述,中间有 144 行是由于“先本不写”等原因而未抄,正式作为经典来抄写的道经是不

^① 《道藏》第 6 册,第 927 页。

应该这样草率的。特别是,自96行以下的内容是否属于《昇玄经》原文,也是值得怀疑的。如“烧符咒曰 叩齿随方数 子明传思远同。”思远即郑隐郑思远,是葛洪之师,所传当为灵宝法。而按照《昇玄经》的说法,灵宝旧法是外教,现在应该用“昇玄内教”来取代之,否则不能获得真道。但此写本所记的符法,显然不是“昇玄内教”新法而还是灵宝旧法,况且郑思远似乎也未在《昇玄经》中出现过。此卷最后部分有“昇玄威仪诀”,《要修科仪戒律钞》卷九两处引“《昇玄威仪》云”,一处作“《昇玄威仪经》云”,有部分文字与此卷相同^①。但既然不称引自《昇玄经》,可见“昇玄威仪诀”并非《昇玄经》所专有,而且还可以单独成书。本卷中的“昇玄威仪”也可能不是《昇玄经》所原有。总之,P.2343的内容应该是卷五,但它并不是卷五经文的原貌,不排除它也可能是用于斋仪中的文本。

这样看来,P.2445和P.2343只能作为我们确定其他敦煌本《昇玄经》卷次的参考,不宜把它们与其他残卷一起排序。这样一来,我们又会发现这两个写本的另一个重要价值:成书于南方的《昇玄经》流布在北方,如何与北方道教原有的传统和自南朝初年就已流传的灵宝教法相协调?看来,尽管《昇玄经》一再告诫道士们只要修习新的“昇玄内教”,甚至可以“悉罢诸余法术”,但是至少从敦煌道经的情况来看,道士们并未完全摒弃先前的灵宝教法。

由于可资对勘的资料太少,还有许多其他文献征引《昇玄经》的内容在敦煌本中找不到适当的位置。再就是一些可以与敦煌本相比较的内容,又在文字和文序上存在不小的差异。从《昇玄经》成书到这些敦煌本抄写的时代之间,有种种原因导致《昇玄经》的经文在不断变化。至于这种变化是否影响到卷次的变更与经文的重组,已超出本文所论的范围,也是现在无法回答的难题。

(本节初刊于《北京理工大学学报》2000年2期,第17—22页。与本文发表同时,2000年6月在北京首都师范大学举办的“纪念敦煌藏经洞发现一百周年国际学术研讨会”上,万毅学兄提交了《敦煌本道教〈昇玄

^① 《道藏》第6册,第961、962、963页。

内教经》的文本顺序》论文,后收入郝春文主编:《敦煌文献论集》,辽宁人民出版社2001年版,第595—613页。他提出S. 107、Дх. 2768+《无上秘要》卷三四引《昇玄经》佚文+Дх. 901,都应该是《昇玄经》卷四的内容。我对此结论是表示认同的。故本文中认为S. 107有可能是卷一的想法,我已经改变了。但为保持原文的整体思路,现未做专门的修改。王卡先生则认为S. 107的问题并没有彻底解决,他在《敦煌道教文献研究——目录·综述·索引》,中国社会科学出版社2004年版,第123页,还是将这几卷归为卷次未定之列。)

第二节 《昇玄经》的文本差异问题

一、引言

2000年,我曾发表《敦煌本〈昇玄内教经〉的卷次问题》一文,尝试对当时尚未明晰的敦煌本《昇玄经》残卷卷次做了大胆地推论,同时也试图将《昇玄经》看作是南朝道经北传的一个范例^①。在拙文发表几乎同时召开的“纪念敦煌藏经洞发现一百周年国际学术研讨会”上,王卡先生和万毅师兄都提交了考订敦煌本《昇玄经》卷次的文章^②。他们在我当时用力不够的文献对证上颇下工夫,所以对个别残卷卷次的判定,比我的结论更令人信服。然而,我们的这些研究都没有来得及充分吸收山田俊先生略早出版的大著——《唐初道教思想史研究》。

此后,因我在对《唐初道教思想史研究》的书评中也提及关于《昇玄经》的一些不同看法,山田先生非常谦逊地与我进行了讨论^③。到2001年底,他发表了自己对于《昇玄经》研究的最新论文,承认应将S. 6241比定为《昇玄经》

① 刘屹:《敦煌本〈昇玄内教经〉的卷次问题》,2000年初刊,收入本书第二章第一节。

② 王卡:《敦煌道经残卷缀合考订三则》,郝春文主编:《敦煌文献论集》,第581—594页;还可参见其《敦煌S. 6310号残抄本缀合定名之误》,《敦煌吐鲁番研究》第5卷,北京大学出版社2001年版,第79—80页。万毅:《敦煌本道教〈昇玄经内教经〉的文本顺序》,《敦煌文献论集》,第595—613页;又见于《敦煌研究》2000年第4期,第134—142页。万毅的博士论文即《敦煌本道教〈昇玄经〉与〈本际经〉研究》,中山大学,2000年5月。

③ 《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本际经〉の成立と思想》,京都平乐寺书店1999年版;刘屹书评载《唐研究》第6卷,北京大学出版社2000年版,第451—458页。

卷十(此前,他一直都将此卷排除在外),也同意我将 P. 2343 放在卷五位置上的做法等等。但表示对王卡、万毅和我的部分观点仍难赞同。如对王卡关于两件缀合残卷(Дх. 2768+Дх. 901、P. 2750+2430)的意见,对万毅推论《昇玄经》为北周时期所造的观点,对我关于《昇玄经》有过主神和文字上的变化等等,都持保留意见。此外,他也批评了小林正美氏新近将《昇玄经》定为刘宋末期成书的做法^①。

时至今日,经过几位中日学者不约而同地集中讨论,学界对《昇玄内教经》的某些基本问题有了比较一致的看法,如认为该经在 6 世纪后半期的南北朝末成书,不会很早;又如敦煌本的卷次问题,对绝大部分和主要残卷卷次的排定,彼此间观点已相去不远。但还有些问题仍未完全厘清。如成书时代和地域问题,卢国龙较早提出南朝梁、陈间成书后北传;而万毅主张在北周时期的 570 年代末成书;我亦主张南朝成书后北传,很可能经过北朝道士的加工和改造。山田俊虽主张梁朝以后成书,但不同意经过北朝的改写。他还与我对如何看待《昇玄经》文本的变化持不同意见。那么《昇玄经》是否存在文本的差异?如果有,这种差异因何而生?当学者们已经透彻地阐发了《昇玄经》在南北朝末期至唐前期道教重玄学发展历史上的重要地位和影响后,现在又逐渐意识到对于这部经书本身的历史背景和文本内容,还有很多疑问没有解决。此外,国内外学者几乎同时对一部敦煌道经做如此集中而细密的讨论,在敦煌道经研究史上是不多见的。这说明至少在敦煌道经研究的某些方面,国内新一代研究者正在努力与国际学术前沿保持同步的发展。我有幸身处其中,也有责任把这种良性的学术讨论继续下去。故而不揣陋昧撰写此文,以期能与诸位同好有更加充分地商讨。

二、“昇玄”溯源

中古道经中常见“飞昇玄都”、“飞昇玄圃”、“立昇玄纲”等等词句。其中

^① 山田俊:《〈昇玄经〉の卷次と〈内教〉に就いて》,《熊本县立大学文学部纪要》第 8 卷第 1 号,2001 年版,第 21—46 页。文中提及两篇日本学者对《昇玄经》的较近研究成果:中嶋隆藏《昇玄内教经について》,《驹沢大学禅研究所年报》第九,1998 年;小林正美《〈昇玄经〉の成立年代とその编纂者》,《平井俊英博士古稀纪念论集·三论教学と佛教诸思想》,东京春秋社 2000 年版。

“昇”字都是动词,是上昇、飞昇之意。“玄”字是名词,多指天上的仙宫、仙境。“昇”和“玄”最初并未构成固定的名词性用法。此外也有“驾龙昇玄”、“学未昇玄”之说,此“昇玄”则已固定为动词性用法,意即飞昇成仙。以这个意义上的“昇玄”为经名,似应以“古上清经”中的《洞真太上飞行羽经九真昇玄上记》一卷为最早^①。此外,古上清经之一的《八素真经》云“中真之道有六”,其中就有“三天正法凤真之文九真昇玄文”^②。《云笈七签》卷五二有《昇玄行事诀》,讲存思术^③。似与《八素真经》的“九真昇玄文”有关。而《太清中黄真经·内养形神章》第一的注文中引及《太上昇玄经》、《太微昇玄经》和《大洞昇玄经》,讲的都是“食气”、“胎息”之法^④。这些都可算是上清传统中的“昇玄”经文。而敦煌本所谓“《通门论》”(P. 2861. 2+2256)所载“古灵宝经”中的“《昇玄步虚章》一卷”,又名《太上说太上玄都玉京山经》,虽然目前被放置在元始旧经之列,但从内容上应属仙公新经。今本《道藏》还有《太上昇玄消灭护命妙经》一卷,也可算是灵宝经系统的“昇玄”经文。因此,“昇玄”原本就是昇仙,是指通过六朝早期道教的仙道技术而昇仙。到十卷本《昇玄内教经》则略云:

道言:昇者,上也。是诸十方大圣、不生不死真人得道者,莫不昇度三界,上登金阙,身生水火,与空合德。弥纶至精,辽阔无穷。上包诸天,罗于无涯;下入无底,妙于细微。昇上无形,湛体自然。玄者,无光之象,无物之状。迎之无首,追之无后。近不可以亲,远不可以踈。总统大妙,天中之天,真中之真,神中之神。有得之者,即名昇玄^⑤。

此时更强调“玄”抽象无伦的“道”的本色,“昇玄”即“得道”。过去“得道”要靠外在的仙道方技,《昇玄经》讲“得道”,则要靠内心的修养和智慧的了解

① 此经现有《道藏》本,且在多种道教类书中有征引。朱越利:《道藏分类解题》,华夏出版社1996年版,第275页,指此为较早的上清经之一。上清经出世比灵宝经,特别是仙公系灵宝经要早。

② 《八素真经》现有《道藏》本,且《云笈七签》卷六《三洞品格》有征引。其为古上清经无疑,但朱越利称其经多有后人掺入内容,见《道藏分类解题》,第271页。

③ 见《道藏》第22册,第361—363页。

④ 《太清中黄真经》现有《道藏》本,《云笈七签》卷一三有征引。朱越利谓其经文出自六朝,注文出自北宋或更早。见《道藏分类解题》,第301页。

⑤ 此据《无上秘要》卷三十一《经德品》,《道藏》第25册,第101页。

脱。这就是“昇玄”原有的“阴阳妙道、服御至术”的“昔教”与“发自内心，行善得道，非从外来”的“真一妙术”之间的区别。

上清和灵宝经都有以“昇玄”为名的，而明确的“昇玄经”一语则更多用于灵宝经的代称。如在《上清太极隐注玉经宝诀》中说道：

《太上玉经隐注》曰：上清之高旨，极真之微辞，飞仙之妙经也。灵宝经或曰洞玄，或云太上昇玄经，皆高仙之上品，虚无之至真，大道之幽宝也。三皇天文，或云洞神，或云洞仙，或云太上玉策，此三洞经符，道之纲纪，太虚之玄宗，上真之首经矣，岂中仙之所闻哉^①？

而在《太真玉帝四极明科经》卷一里也说道：

《太玄都四极明科》曰：凡读灵宝经，或洞玄，或昇玄之经，皆东向叩齿十二通云云^②。

“洞玄”即是“灵宝经”，则此处的“昇玄之经”亦当为灵宝经的代称。尾崎正治氏和大渊忍尔氏都考证《四极明科》为6世纪前半期作成^③。是知中古道教很早就以“昇玄经”代称灵宝经，因而对于《隋书·经籍志》所略云“大业中，道士所以讲经，由以《老子》为本，次讲《庄子》及灵宝昇玄之属”也许应有新的理解。点校本《隋书》将其标点为“《灵宝》、《昇玄》”，前贤或读为“《灵宝》、《昇玄》”，即分别指灵宝经和《昇玄内教经》，或连读为“《灵宝昇玄》”专指《昇玄内教经》，总之都突出了十卷本《昇玄经》在隋朝的流行状况。我以为

① 《上清太极隐注玉经宝诀》，《道藏》第6册，第645页。此段文字又见于《无上秘要》卷三〇，《道藏》第25册，第99页。《云笈七签》卷九，《道藏》第22册，第56页。任继愈主编：《道藏提要》认为“出唐以前”，见中国社会科学出版社1991年版，第314页。然吉冈又丰氏将其定为536—554年之前成书，见《三洞奉道科戒仪范の成立について》，1965年初刊，此据《道教と佛教》第三，东京国书刊行会1976年初版，1983年第2版，第146—148页。朱越利接受吉冈氏的意见，见《道藏分类解题》，第182页。然敦煌本“《通门论》”所载古灵宝经目录中，仙公新经有“《太上玉经太极隐注宝经诀》一卷”，大渊忍尔氏指出《无上秘要》所引“《隐注经》”、“《太极隐注经》”、“《洞玄隐注经》”、“《同元太极隐注》”等等皆为此经，见《道教とその经典》，东京创文社1997年版，第151—152页。

② 《道藏》第3册，第420页。又见于《无上秘要》卷四三，《道藏》第25册，第146页。

③ 尾崎正治：《四极明科的诸问题》，《吉冈博士还历纪念道教研究论集·道教の思想と文化》，东京国书刊行会1977年版，第341—364页。大渊忍尔：《道教とその经典》，第419—426页。

还是应以“灵宝昇玄”作为灵宝经的代称为宜^①。这样看来,也许此经在隋唐时期,并非像我们原来想象的那样流布甚广,乃至可以位列老庄之后。当时最流行的道经除了《老》、《庄》外,还是以灵宝经整体为最盛。虽然十卷本《昇玄经》从灵宝经衍生而出,但一部《昇玄经》还是难以与整个灵宝经集成相提并论,更不要说代替灵宝经。最明显的例子就是其敦煌本的残卷,目前仍然凑不齐一部完整的《昇玄经》,这与唐代流行的《本际经》写本的极大丰富形成鲜明对照,则《昇玄经》的流行状况也就可见一斑。

目前引起学者更多关注的,还不是作为灵宝经代称的“昇玄经”,而是本文所要讨论的十卷本《昇玄内教经》。值得注意的是,此书最早是被北朝佛道文献著录和提及的。570年甄鸾《笑道论》有云:“《昇玄》云:吾师化游天竺。”^②此句在稍后作成的道安《二教论》里作:“《西昇玄经》云:吾师化由(游)天竺,善入泥洹。”^③甄鸾和道安两人在此提及的“《昇玄》”和“《西昇玄经》”不过是对《老子西昇经》的误称,此句文字不见于《昇玄内教经》的文本;且从甄鸾、道安两人著作中也没有见到针对《昇玄经》文字和义理的发难,反而正是因其驳难道教注重外在形神修炼,而激发了《昇玄经》这种宣扬“内教”的道典出现。看来这是从“《老子西昇经》”——“《西昇玄经》”——“《昇玄》”误化而来,无论是经名还是内容,都不是我们要讨论的《昇玄内教经》。

此外,学者们熟知的《三洞奉道科诫仪范》卷五《法次仪》著录有“《太上洞玄灵宝昇玄内教经》一部十卷,《昇玄七十二大券》”。但中外学者对《三洞

① 原文见《隋书》卷三五,第1094页。类似的用法亦见于《魏书·释老志》“昇玄飞步之经”,万毅指为《昇玄步虚经》,我意亦非特指《昇玄内教经》或某部经典,而是灵宝经的代称。只有北周宇文道《道教实花序》之“昇玄内教,灵宝上清”句应是专指《昇玄内教经》。大渊氏在《道教とその经典》,第312页以《云笈七签》卷六引《道门大论》所述孟法师云古灵宝经三十六卷“即今世所行,其后分有内教十卷,即是昇玄之文”来解释这里的“昇玄内教”,似有不妥。如万毅在其博士论文42页分析此材料时所说,孟法师应为与陶弘景同时或更早的孟智周,而在孟法师的时代,显然还没有我们所讨论的十卷本《昇玄内教经》问世。但宇文道作成《道教实花序》据考应在570甚或574年以后,其时已有此十卷本。至于天宝八年(749)的《南竺观记》中以“昇玄、本际”并列,则分别是指《昇玄内教经》和《太玄真一本际经》无疑,见刘屹《唐前期道藏经目研究——以〈南竺观记〉和敦煌道经为中心》, in Poul Andersen and Florian C. Reiter eds. *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, pp. 185-214.

② 《广弘明集》卷九,上海古籍出版社1991年影印本,第157页。

③ 《广弘明集》卷八,第145页。

《奉道科诫》一书的定年意见,有梁代、隋代和唐前期诸种说法,一直争论不休。我曾认为如果不排除《三洞奉道科诫》成于梁代,就不能轻易否认《昇玄经》成于南朝且最早被南朝道书著录的可能。小林正美就是根据《三洞奉道科诫》的著录来判定多种道书的成书年代,包括其对《昇玄经》的最新定年。然 Livia Khon 认为《三洞奉道科诫》有一个从 552 年最初成书,到唐前期乃至明《道藏》本一步步发展的过程。此书是渐次形成目前的样子^①。这虽然未必是定论,但由此可以知道以《三洞奉道科诫》对《昇玄经》的著录,来判定《昇玄经》成书的时代,是很不可靠的。

明确无疑地引述我们所讨论的十卷本《昇玄经》,是从《无上秘要》开始的。《无上秘要》编成的时间大约在 577 年北周平北齐后不久。书中凡 11 处引及《昇玄经》:计《昇元经》3 处,《昇玄经》5 处,《昇玄内教经》1 处,《昇玄内教经》卷七 1 处,《昇玄内教经》卷九 1 处。这些引文分别出自卷一、卷二、卷七、卷八、卷九。可见,当时的《昇玄经》已经肯定是十卷本,据此可以认为,大体同时的宇文邕《道教实花序》里提及的“昇玄内教”,也应该是十卷本的《昇玄内教经》。

总之,不仅“昇玄”一词在道教中出现很早,而且以“昇玄”为名的道经在道教中也很早就出现。“昇玄”之意,有个从外求的仙道技术,到内求的真一妙道之转变。这一方面是中古道教内部发展变化的必然,另一方面也是受到 6 世纪后半期佛教思想的影响下而发生的。最迟在 570 年代末,十卷本《昇玄内教经》已经形成。而从现在的材料看,此经最早出现在北朝道教论著当中。

三、《昇玄经》的文本差异

在讨论敦煌本《昇玄经》卷次问题时,我谈到敦煌本《昇玄经》全经的主神是“太上”,即“太上大道君”,又称“道”。在敦煌本里,太上、太上大道君、道是三名一体的。《昇玄经》把元始天尊奉为“往古”之神,不参与现世的传经说

^① Livia Khon, "The Date and Compilation of the *Fengdao Kejie*: The First Handbook of Monastic Daoism", *East Asian History* 13/14 (1997): 91-118.

教,而太上老君则几乎没有在此经中以主神面貌出现^①。与之相比,唐初的《太玄真一本际经》则以太上大道君、元始天尊共同作为主神出现,而太上道君是元始天尊的弟子。《本际经》还有一卷特别安排太上老君出场,而其弟子则是文始先生关令尹喜。可以认为《本际经》的神格系统,是为了融合全国统一后,南北道教不同流派原本稍有不同的各自尊奉,而有意安排的。而《昇玄经》则还没有这样明确的意识,所以《昇玄经》的神格系统相对单一。这也是由其成书时代在南北朝末年所决定的,而其中没有太上老君的位置,则与北朝末年的北方道教情况不符,或可作为我们判断其出于南方道教的一个佐证。

此经目前最早的文本,见于前述《无上秘要》所引,此外还有20种左右传世道典和佛教论衡书中,也颇多征引《昇玄经》。这些引文与敦煌本《昇玄经》并不都完全一致,甚至在敦煌本《昇玄经》与敦煌道教类书引文之间,也有明显的不同。其文本上的差异主要包含三个方面。第一是经文中出现的神名,特别是主神的不同;第二是部分引文之文序与文字多寡不同;第三是山田俊所说的将“佛教表现”改写为“道教表现”的不同。以下将分别探讨这些差异是如何存在的,以及重视这样的差异有何意义。

(一)《昇玄经》的“太上”与“天尊”

经过山田俊、万毅和我的讨论,《昇玄经》的主要故事情节已经相对清晰:在西方的昆仑大治,太上大道君向张道陵、笮子明、太极真人等仙真说法传经,在刚刚传给张道陵《昇玄七十二字无上大策》后,东方的多喜国天尊派遣善胜大士,来向西方求取昇玄内教之道,还邀请道陵前往多喜国与彼土天尊论法。道陵遵太上之嘱,与善胜大士共同前往东方访问。与多喜国天尊论道之后,道

^① 目前所见《昇玄经》对此说经主神的称呼有“道”、“太上”、“道君”、“大道君”、“太上道君”、“太上大道君”,可以认定这些不同的称呼都是指太上大道君。但卷九说此太上在“昆仑治中七宝道德观”召见道陵,而在六朝道典中,昆仑治一般是太上老君的治所。太上道君本居于“西那玉国酆察山浮罗岳”,此经中正以太上道君所居为西方。在卷三中提及的七宝台,如果是指大罗天七宝玄台的话,大罗天位于玉京山,本是元始天尊的治所。则《昇玄经》以太上道君为主神,却兼有元始天尊与太上老君的治所,亦可见此经唯一的主神就是太上道君,其中对元始天尊的地位尚有所交待,却根本没有太上老君的位置。此举有鲜明的时代和地域特征。在明《道藏》本《太上灵宝昇玄内教经中和品述议疏》里,“道”指明为太上老君,这与南北朝末至唐前期的“道”为太上道君的情况不同。但这可能是在唐代尊崇老子以后对六朝旧本的改写,未必是《昇玄经》作成之初就如此。

陵回到昆仑大治,太上再将全部昇玄内教之经传授给道陵。山田俊进而认为还有着东方天尊讲说“昇玄经”,西方太上道君讲说“昇玄内教经”的区别。果如此,则《昇玄经》代表“昔教(传统的灵宝经)”,《昇玄内教经》代表“真一妙道(更新后的灵宝经)”之意就更加明确。在敦煌本里,我们看到的是西方主神太上大道君与东方多喜国天尊的对应关系。此“多喜国天尊”与元始天尊是何关系?在敦煌本和众多引文中多次出现的“天尊”,又有何指?关注这些问题,不仅可以明确敦煌本《昇玄经》的故事情节脉络,从而加深对残卷卷次的进一步认定,还可在相当程度上反映出南北朝后期至唐前期道教主神观念的变化。

道教中的“天尊”和“太上”,用法本不固定。两者都可作为最高主神的代称,也会分别指元始天尊和太上大道君,而“太上”有时也会指太上老君。大体在六朝早期的道典中,天尊即元始天尊^①,太上即太上大道君。从南北朝末期入隋唐,道教把元始天尊奉为所有道派的最高主神,以太上道君为元始天尊的弟子。但元始天尊又是过去世代的主神,现世之主神就是太上大道君,所以此时的道典中,一般很少直接出现元始天尊,多以“道”即太上大道君为主神。但有太上大道君的经中,仍然会有“天尊”出现,这一般是仿照佛教而来的“十方天尊”,而非元始天尊本身。关于十方天尊与元始天尊的关系,可参见《太玄真一本际经》卷八中太微帝君与太上道君之间的问答。

1. 作为特定主神的元始天尊

先看敦煌本《昇玄经》里,与太上道君东西方遥相对应的重要角色“多喜国天尊”,此名号目前只见于敦煌本。虽然他在敦煌本《昇玄经》里居于独特的地位,但却从来没有在道教万神殿里占有一席之地。这是因为此“多喜国天尊”的原型本来是如来佛。622年作成的法琳《破邪论》云:

《老子昇玄经》云:天尊告道陵,使往东方诣佛受法。

《昇玄经》又云:东方如来遣善胜大士诣太上曰:如来闻子为张陵说法,故遣我来看子。语张陵曰:卿随我往诣佛所。当令子得见所未见,闻所未闻。陵即礼大士随往佛所。

^① 这种情况在仙公新经中却是例外,仙公新经的“天尊”是对高于自己的仙真的一种尊称,而不是元始天尊的简称。

《昇玄经》云：若有沙门，欲来听经观斋，供主不得计饮食费遏截不听，当推置上座。道士经师自在其下。

《昇玄经》又云：道士设斋供若比丘来者，可推为上座，好设供养。道士经师自在其下。若沙门尼来听法者，当隐处安置，推为上座。供主如法供养，不得遮止^①。

“《老子昇玄经》”之称，实与570年代甄鸾和道安所误引的“《（老子）西昇玄经》”相近，似乎暗示此经的主神是老子或太上老君，而经文中出现的“太上”主神却是“天尊”。此“天尊”就相当于敦煌本的“太上大道君”，他允许张道陵随善胜大士一同前往东方，其地位当然是向道陵传法授经的主神。见于《无上秘要》的《昇玄经》最早引文，都是道陵与“道”或太上之间的对话，没有出现善胜大士来访，和道陵拜见多喜国天尊的情节。这是因为《无上秘要》未引到相关情节，还是因为570年代的《昇玄经》尚未加入这一情节？我们现在还不得而知。通过法琳的记载，可以确认最晚在620年代，善胜大士和东方如来邀请道陵出访之事，已经加入《昇玄经》。法琳所见本中与此“天尊”相对的，是“东方”的“佛”，亦即第二条引文中的“东方如来”。像这样把如来佛从“西方”改为“东方”，只能是道教中人编造道经时任意所为，而不会是出于护法僧人的向壁虚构。敦煌本中，善胜大士称多喜国天尊为“世尊”，亦可窥见其原型本为佛。在法琳所引的《昇玄经》是“西方：天尊”——“东方：如来佛”的关系，而在敦煌本中则是“西方：太上大道君”——“东方：多喜国天尊”的关系。可见后者是对前者的有意改写。而第三、第四条引文如此推崇佛教僧尼，目前未见其他文献征引^②。

法琳以上所引，是信口开河，还是当时真有这样一种与《无上秘要》本和敦煌本都不同的、以“天尊”为“太上”主神、且佛教色彩极重的《昇玄经》？据说法琳曾经在开皇末隐居于荆州青溪山鬼谷洞，这里是以江陵为中心的荆州

① 此据《大正藏》第52卷，第477页。

② 在P.2343(大渊忍尔、万毅都将此卷比定为卷十，而山田俊已接受我将此卷比定为卷五，但他不同意我说此卷只是卷五的“节抄本”。)里还可见到“劫掠道士沙门”、“忽薄道士沙门”和“或有沙门，专行佛道”等字样。如果考虑到卷五的场景是道陵在多喜国会见天尊，而在《破邪论》所引的本子里，这方国土本是东方如来佛之所，本有仰推沙门和抑压道士的意思，则可以想见敦煌本中的“沙门”、“佛道”等等，或许是改写《破邪论》所见旧本未尽的遗痕。

学术、释道二教的栖息地,武则天时著名道士孟安排即在此编纂了《道教义枢》。而法琳所言道教义理,多据南朝重玄一派道士之说^①。义宁初(617),法琳游学关中,“假衣黄巾”,进入道馆,熟读道典,“故使三清秘典,洞鉴玄津,九府幽微,穷诸要道,遂得葛妄张虚之旨。……武德年首,还莅释宗。”^②则在617—618年之间,法琳曾经系统地研究过道典,虽然其与道教论难之文字也有不少谬误,但更多的例子可以证明他并不全是信口雌黄,尤其是涉及六朝道典文本改换的一些例子,已被证明是基本可信的^③。故法琳此引文并非空穴来风,大约在当时,的确有过一部以“天尊”为主神、且有明显佛教色彩的《昇玄经》,这很可能是《昇玄经》来自南朝的最早文本。

关于以“天尊”为主神,更为直接的证据是比法琳晚了大约100年的朱法满《要修科仪戒律钞》所引的《昇玄经》文^④。《要修科仪戒律钞》大量征引《昇玄经》文,既有与敦煌本相对应的地方,也有与《无上秘要》本和敦煌本明显不同的地方。其中有两处更十分清楚地是道陵与天尊之间的对话,又都不见于敦煌本和别本所征引。而其中至少有一例“天尊”暗示出是元始天尊无疑。其引文曰:

《昇玄经》云:天尊云:我于始青之天大浮黎国初说法时,有一地仙,厥乃姓洪,名曰法起云云^⑤。

“始青”与“大浮黎国”在六朝灵宝经中,最初是指东方或东北方的神国,但却不是一般的神国。此“始青之天大浮黎国”的特殊地位,在古灵宝经之一的《度人经》开篇即可见一斑:

① 卢国龙:《中国重玄学》,第326—327页。

② (唐)释彦琮:《唐护法沙门法琳别传》卷上,《大正藏》第50卷,第198页。并参砺波护:《法琳的事迹にみる唐初の佛教・道教と国家》,吉川忠夫主编:《中国古道教史研究》,京都同朋舍1992年版,第243—274页。

③ 见前田繁树:《“敦煌本”と“道藏本”の差异について》,《东方宗教》第84号,1994年,第1—19页。王承文:《敦煌本〈太极左仙公请问经〉考论》,《道家文化研究》第13辑,第162—164页。刘屹:《玄妙内篇考——六朝至唐初道典文本变化之一例》,《敦煌文献论集》,第614—634页。

④ 《要修科仪戒律钞》,朱越利据吉冈义丰研究认为是中晚唐之交时朱法满所编,见《道藏分类解题》,第117页。而Charles Benn揭出一条材料,载朱法满卒于720年,见氏著《The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A. D. 711》,Honolulu, 1991, p. 204.

⑤ 《道藏》第6册,第929页。

道言：昔于始青天中碧落空歌大浮黎土，受元始度人无量上品。元始天尊当说是经^①。

这是说此神国是元始天尊说经传法教化天人，将《度人经》传给太上道君之所。亦可见从古灵宝经时代开始，元始天尊就高于太上大道君，实际是道君的师父。此外，《道教义枢序》引灵宝经略云：

元始天尊以龙汉之年出法度人。至开皇元年，我于始青天中号元始天尊，流演法教，度诸天真^②。

同书卷二引《灵书经》略云：

元始天尊告太上道君：龙汉之时，我为无形常存，出世教化。我过去后亿劫无光。逮至开皇，灵宝真文，开通三象。我于始青天中号元始天尊云云^③。

可知《要修科仪戒律钞》此处的“天尊”，应该就是元始天尊。则目前所知的佚文中，确有以“(元始)天尊”为主神的《昇玄经》文本存在。

不过，法琳在627年《辩正论》里两处引及《昇玄经》时，主神又变成了“大道”：

《昇玄内教经》云：太极真人问大道，以何为身，生在何许？名之为道？道言：夫道玄妙，出于自然，生于无生，先于无先^④。

《昇玄内教经》云：道言：五品五气，周流八极。或号元始，或号老君，或号太上，或号如来。当思念游诸天官宅，与帝释问佛论经^⑤。

这两条引文皆出《昇玄经》卷八，与敦煌本和诸本相比，文字多寡，略有差异。虽然反映主神神格的“道言”是一致的，但“或号如来。当思念游诸天官

① 《道藏》第1册，第1页。

② 《道藏》第24册，第803页。并参王宗昱：《〈道教义枢〉研究》，上海文化出版社2001年版，第65—78页。

③ 《道藏》第24册，第816页。

④ 见《辩正论》卷二，《大正藏》第52卷，第499页。“道言”二字，《大正藏》本作“通言”，并注明宋本作“若”，元明本作“答”。然依道典，“通”、“若”、“答”都似不妥，故径改为“道”。

⑤ 见《辩正论》卷八，《大正藏》第52卷，第544页。“吾品五气”，诸本皆作“吾以五(三)气”。“或号如来”，尚可见于敦煌本。而“当思念游诸天官宅，与帝释问佛论经”云云，则仅见于《辩正论》所引，应是比较原始的文字。

宅,与帝释问佛论经”则与前揭《破邪论》引文一样,反映了强烈的与佛教相糅合的色彩^①。法琳在《破邪论》引《昇玄经》,以太上即天尊为主神,而在《辩正论》里引《昇玄经》,又以“道”为主神,似乎表明其时《昇玄经》文本尚未固定下来。但其所引《昇玄经》文,都有浓厚的佛教色彩,并且这些佛教色彩在后来都被不同程度地删改了。

2. 作为主神代称的“天尊”

在某些时候,《昇玄经》的主神太上道君,也可被称为“天尊”。这是南北朝入隋唐以后道教主神观念变化的结果。《道门经法相承次序》记录的是已称“天皇”的唐高宗与潘师正之间就道教仙术与教义的问答,高宗称“天皇”在上元三年(674),而潘师正卒于682年。如果此书所记录的内容确系二人的对话,那么这次对话发生在674—682年之间,对此书的年代也是个重要的参考。书中有两处引及《昇玄经》,一处讲“生五苦”和“死五苦”,这是敦煌本和其他本《昇玄经》引文未见的内容,也未提及《昇玄经》的神格。再一处即高宗问“天尊有几身”,潘师正答天尊有“法身、本身、道身、真身、迹身、应身、分身、化身”,并举例说:

“法身天尊”者,谨按《昇玄经》曰:吾以三气,周环八极。或号元始,或号老君,或号太上,或为帝师,或为玄宗,出幽入冥,待应无方,随人所好,为作法身^②。

此时,潘师正所引《昇玄经》卷八,已经没有了“或号如来”这句话,此后道典如《三洞珠囊》和《道教义枢》所引这段关于“大道君”法身变化的话,也基本同此。这是因为有这样一个背景:在高宗统治时期,大体在670—690年之间,有过一个对六朝道典的文本整理运动,消除和改写了部分明显的佛教色彩^③。从《辩正论》到《道门经法相承次序》所引《昇玄经》卷八之例,也正说明了这点。高宗所问的“天尊”,应是作为道教最高主神和最根本存在的“天

① “当思念游诸天宫宅,与帝释问佛论经”句,有与佛教平等或对等的味道,已经不见敦煌本及诸本所引。敦煌本卷八有明确的“道化西胡”之意,但仅存有“边故难悟,形象为真,开国受化,灭度自信”。“修者成道,得为佛身。”“吾我自然气,布满周西胡。为之立佛法,垂象法玄虚”等以道教为中心的“化胡”思想。或可说,《昇玄经》“化胡”思想,有个从佛教立场到道教立场的转变。

② 见《道藏》第24册,第790页。

③ 刘屹《玄妙内篇考》,《敦煌文献论集》,第614—634页。

尊”，此“天尊”甚至可以变化为元始天尊、太上道君和太上老君。不过潘师正回答“天尊”的法身变化种种，却直接引了《昇玄经》原本是“道言”的文字。我不敢肯定这里的“吾”之前会是“天尊言”，很可能潘师正所见的本子还是“道言”。但在他看来，太上即道，亦即最为根本和最值尊崇的“天尊”，而不是其弟子太上大道君。因为在同书卷上，潘师正还明确指出：

三代天尊者，过去元始天尊，现在太上玉皇天尊，未来金阙玉晨天尊。然太上即是元始天尊弟子，从上皇半劫已来，元始天尊禅位。三代天尊亦有十号：第一自然，二元极，三大道，四至真，五太上，六道君，七高皇，八天尊，九玉帝，十陛下^①。

可见，所谓“三代天尊”正相当于中古经教道教的三大主神，他们此时都可称为“天尊”。其中“元始天尊”最为根本和最值得尊崇，而“太上玉皇天尊”则是现代的“太上”，是当世的道教主神，亦即太上大道君，他同时又是元始天尊的弟子。而“未来金阙玉晨天尊”就是太上老君。这种三代天尊又为师徒的关系，在南北朝入唐阶段逐渐明朗和固定化。虽然《昇玄经》卷八说“道”可以化身为“老君”，但卷九又说：“道言：吾昔命老子于域外天竺维卫化胡。”显然老子是道君的弟子。天尊、道君和老子之间的师徒关系，在《太玄真一本际经》里面更为清晰。而三世天尊的说法，也见于《妙门由起》等唐代道书征引。不过，《昇玄经》成于南北朝末年，其观念比较单一和明确：即元始天尊已是过去的天尊，而老子又是现在太上大道君的弟子，还谈不上位列三世天尊之中。这还不是完整而系统化的三清主神构造。太上老君没有在《昇玄经》中出现的原因，未必是把他作为未来的天尊，而是因为南北道派之间的最高尊奉神格不同所致。《昇玄经》的经文原本不会有“道”（太上大道君）可以等同于“天尊”（元始天尊）的观念。潘师正引《昇玄经》来讲唐代已经相对定型的三清关系，在他当时看来，元始天尊是可以等同于“道”，但这并不表明他所根据的《昇玄经》文本在“道言”处皆改写作“天尊言”。我相信高宗时期虽然有了“天尊”=“道”的观念，但《昇玄经》的文本还是以“道”为主神，而非“天尊”，只是已经开始删除部分明显的佛教色彩，而对以道教为中心的“化胡”的内容则仍然保留。

^① 见《道藏》第24册，第783页。

正因有了“天尊”=“道”的观念,所以个别《昇玄经》引文会出现将太上道君径称“天尊”的情况。如《大道通玄要》所引《昇玄经》卷四中的“天尊”^①。现存《大道通玄要》佚文有8段《昇玄经》的引文,在神格方面基本与敦煌本相吻合,即以“太上”和“道”为主神,太极真人、张道陵为辅神。只有一段出自卷四的引文,是道陵与天尊之间的问答。我曾提出因《昇玄经》卷三讲到善胜大士受多喜国天尊之命来西方太上大道君处,请张道陵往东方会见多喜国天尊,而到卷五《善胜还国品》的开始,其场景仍然是在西方太上面前,太上继续嘱咐道陵后,善胜大士才与道陵一起端坐宝台浮空而至多喜国。所谓《善胜还国》就是善胜大士陪同张道陵返回多喜国。而卷六开始又恢复到太上与众神讲法,其时,道陵已完成访问任务,并已返回西方昆仑大治。故道陵与多喜国天尊的对话,应该只出现在卷五这一卷当中。然而,《大道通玄要》所引有“向者天尊云”的一段话却出现在《昇玄经》卷四,此时道陵尚未到多喜国,故此“天尊”不会是多喜国天尊,这还应是道陵出访之前在西方昆仑大治的场景。也就是说,此“天尊”实际占据的是敦煌本《昇玄经》中“太上”的位子。

可确认为《昇玄经》卷四的文字残存较少,除《大道通玄要》这段引文外,山田俊和万毅还比定出敦煌本的 Dx. 2768、901 和 S. 107 等三个《昇玄经》残片为卷四^②。这几个残卷中的主神都是“太上”,与《大道通玄要》以“天尊”为主神不同。Dx. 2768 残卷的开头是“为天尊之所敬重,臣(下缺9字)”,这段是道陵与“太上”的对话,“臣”是道陵的自称。虽然残存的文字还不足以说明这个“天尊”是与道陵对话的“太上”(如《大道通玄要》引卷四那样),还是道陵在与道君对话时提及的其他天尊,但我相信这里就是道陵在对太上说“臣为(多喜国)天尊之所敬重”云云,还是在善胜大士还国之前的情景,是道陵在与太上道君对话中提及多喜国天尊,而非道陵已到多喜国。因而我也接受山田俊和万毅将 Dx. 2768+901 定为卷四的推测。为何同为卷四,敦煌本《昇玄

① 关于《大道通玄要》的时代和佚文,参见向群:《敦煌本〈大道通玄要〉研究》,《道家文化研究》第13辑,第310—366页。

② 山田俊1999年大著中,已将Dx. 2768和901放在一起考虑,而我在2000年前揭文中,还分别将Dx. 901拟为卷一,2768拟为卷二,可说是无用之功。王卡在没有看到山田俊大著的情况下,在《敦煌道经残卷缀合考订三则》,第581—583页也讨论了这两件残片。但他认为这是卷二的内容。

经》残片(Дх. 2768)中出现的“天尊”可能是指多喜国天尊,而《大道通玄要》引《昇玄经》的“天尊”就不是多喜国天尊而是太上?由于如下所引,在卷五明确了元始天尊、多喜国天尊和十方天尊的关系,所以《大道通玄要》所引的卷四部分虽然是道陵与“天尊”的对话,但此“天尊”却不可能是元始天尊,否则就与卷五之意相矛盾。考虑到《大道通玄要》的成书时代,以及其力求通俗化和讲究实用性的特点,我认为这里引及《昇玄经》卷四的“天尊”,是如同潘师正那样,在有了“道”既可是“天尊”也可是“道君”这样的理念后偶尔无意的替换。因为《大道通玄要》引《昇玄经》卷四是以“天尊”为主神,而同书引《昇玄经》其他诸卷则皆以“太上”和“道”为主神,并没有出现更多的以“道君”为“天尊”的例子。

3. 其他“十方天尊”

现存《昇玄经》佚文中还有“十方天尊”。有学者指出,《上清道类事相》和《三洞珠囊》这两部道教类书很可能原是一部书,都是王悬河所编纂。我进而推断两书编成的时间约在 680 年代。《三洞珠囊》和《道教义枢》都引《昇玄经》卷八关于法身的那段文字,也都是删除了“或号如来”四字的。但敦煌本卷八写卷则保留此四字。在《三洞珠囊》卷九中引《昇玄经》卷一出现“礼敬十方天尊”^①。这在敦煌本中也可见到。敦煌本《昇玄经》对元始天尊和太上帝君的地位,也曾做过明确的说明,在敦煌本卷五(P. 2990)道陵与善胜大士到多喜国会见天尊时,天尊对道陵说:

此经是往古元始天尊之所履行,由之而得无上至道。今见世十方天尊,无不履行此经而得道者^②。

已被拟定为卷五的 P. 2343 也有多喜国天尊言:

吾今所说,皆是元始天尊秘密宝藏,亿千万劫时一说耳^③。

这就很清楚地说明了多喜国天尊、元始天尊与十方天尊的关系。可见,我们区分三者是有意义的。若法琳所见本中已有这种区分,就不该出现以天尊为主神的情况。因此,这种区分未必是《昇玄经》原初就有的。我们现在所见

① 分别参见《道藏》第 25 册,第 352、359 页。

② 参见张继禹主编:《中华道藏》第 5 册,华夏出版社 2004 年版,第 93 页。

③ 《中华道藏》第 5 册,第 113—114 页。

到的《昇玄经》敦煌本,与其 570 年代的初本,或许有着内容和文字上的巨大差别。

《上清道类事相》卷一有云:

《昇玄经》云:有浮云观,天尊游行之所也^①。

此句不见于敦煌本和其他本文字,又兼没有上下文而似乎无从判断。然《上清道类事相》卷三还引“《昇玄》第六经云:玉清台,仙圣游行之所。”^② P. 2560《昇玄经》卷六写本中有道君偈颂:“置酒浮云馆,高饮玉清台。”以“浮云馆”和“玉清台”相对应。由是不仅可以判断“有浮云观,天尊游行之所”句应为《昇玄经》卷六佚文,而且从其与“玉清台,仙圣游行之所”相对应来看,与“仙圣”所对应的“天尊”也肯定不是元始天尊,而是十方天尊之属。可知《上清道类事相》和《三洞珠囊》所据的《昇玄经》也是以太上大道君为主神,“天尊”只是十方天尊之属的辅神。

从《昇玄经》所见“天尊”的种种不同情况可见,直到 720 年之前,《要修科仪戒律钞》还偶尔引用到法琳时代以(元始)天尊为主神的本子,而同时还偶有将《昇玄经》的太上道君直接以“天尊”替换的情形发生,如《大道通玄要》所见。当然广为流行的,则是敦煌本那样以道君为主神、以十方天尊为辅神的本子。这说明《昇玄经》文本差异应该是确实存在的。

(二) 文本与文意之不同

从《无上秘要》到敦煌本之间,在文字的多寡和顺序上也存在着一些不同。这也反映出从 570 年代《昇玄经》成书,到唐代流传于民间的写本(如敦煌写本)之间肯定有过比较复杂的文本改换。

《无上秘要》卷三十四《师资品》有很长一段文字:

太上曰:汝等将来世,欲流通灵宝内教者,有十一事,信着万民,尔可得宣传此经。

一者奉诫完具,内无毁灭;二者赈给孤老贫穷,有慈愍心;三者劝人远恶修善,殷勤如父子;四者不求名誉,称亏若一也;五者幽隐之处,勤行礼拜,修诸功德,如处大众;六者不欺,使民信之如四时;七者忽弃荣华,位不

① 见《道藏》第 24 册,第 876 页。

② 见《道藏》第 24 册,第 886 页。

加身；八者舍远妻子，独处闲静；九者亲近贤智，博问善道；十者道在幽冥不可固，必与贤者论议，莫自专执；十一者常行谦卑，恭敬于人。是为十一事，通内教行，当勤奉学。

太上告子明曰：学道之人闻法，如饥欲食；见可师之人，如病得医，何惜谦下。当如世间贫穷之民，为衣食故，债力自役，为人给使，不辞勤剧，不避贵贱长幼，唯财是与。学道之人亦复如是，求法事师，莫择贵贱，勿言长幼。言我年以大，而彼年少；彼是贱人，我是高士。夫若生此心者，故怀死生俗间之态，不解至真平等之要。此人学道，徒望其功耳。人无贵贱，有道则尊。所谓长老不必耆年，要当多识多见，以为先生。不得言彼学在我后，我学在前，云何更反师彼？作此念者，是愚痴嫉妒之党，非吾弟子。道当谦下，推能让德，唯善是从。不得自高慢物，独是非彼此。是学道深病。汝等教将来世慎之慎之！（见于 P.2445）

太上曰：弟子受道虽多，犹应敬其本师，本师亦应谦下弟子。所以然者，夫得道度世，莫不由师。学之有师，亦如树之有根。缘有根故，枝条扶疏。夫学道之人，亦以本师为基。渐次成就大智。大智既能成就，复能成就小智。如树由根生子，子复生根，辗转相生，则种类不绝。从师受道，渐渐增益，德过于师，还教于师。所谓道贵人贱，义类如此。

道陵曰：若如尊敬本师者，复为弟子之义，若其受道，仪轨法式，当复云何？先师后师，谁应施教？

太上曰：先师后师，并皆有敬。所以尔者，本师者，学之根也。譬如为山，由于一匮之土，渐渐得其高大。本师者，亦复如是。乃为发蒙之基；后师者备成也，喻如严装服饰，众事已办，唯未加冠，不可以行人事。后师亦复如是。学道虽义，上法未备，不能得道。（见于 Dx.2768+901）

右出《昇玄经》^①。

《无上秘要》中《昇玄经》的十几条引文，没有出现不同卷次的内容混在一起而不加注明的情况。从上面文字也可看出，各段之间基本上是彼此衔接的，因而可以相信，以上这一大段文字，在 570 年代《昇玄经》里原本就是同一卷的内容。山田俊和王卡先后根据这段文字，认为敦煌本 Dx.2768 与 Dx.901

^① 见《道藏》第 25 册，第 113—114 页。

之间虽有缺字,但二者应该属于同卷。

虽然 D_x. 2768 的后 6 行与 901 的前 9 行文字可与上引《无上秘要》文相对应,可 D_x. 2768 前半还有 5 行, D_x. 901 的后半还有 7 行,均不见于上面这大段《昇玄经》引文。敦煌本 P. 2445 中也有一段文字见于上引《无上秘要》文^①。记述的是窆子明在与太上的对话中,问及先受灵宝五篇外教的道士,该如何更受此“内教”之经。太上作答,即从“学道之人,闻法如饥欲食”至“汝等明教将来,慎之慎之”。这段话正是上引文中的“太上告子明曰”云云。可是, P. 2445 以下还有很长的经文,却没有出现与 D_x. 2768 或 901 相同的文字。亦即说,在《无上秘要》里还是同一卷的内容,在敦煌本里就至少分属两卷(卷二和卷四?),而且 P. 2445 和 D_x. 2768+901 各自都有与《无上秘要》本不同的文字。这使人怀疑以上这些《昇玄经》的文字,可能有一个从《无上秘要》的原本分开,重编构成卷二、卷四这样的过程。

《无上秘要》卷三十一《经德品》也引了较长的一段文字:

道言:《昇玄经》者,盖天地之要,道德之宗。上圣所尊贵,鬼神所畏服。其高则出九天之上,其深则通九地之下。千变万化,道尽于此。

太上曰:吾前世为求神仙,炼石服芝,正得延年。虽寿千年万岁,死辄更苦。虽有力能移山驻流,怀藏日月,故不免三途八难。后遇无上天尊,得闻灵宝经并斋法。案经修行,千有七载,得成真道。遂见过去、将来、现在三世善恶之事。

道陵曰:不审昇玄以何义故?愿垂哀念,分别解说。使将来有缘,得了幽奥。

道言:汝所咨问,甚为真要。吾当判说,谛听勿忘!夫昇者,上也。是诸十方大圣,不生不死真人,得道者,莫不昇度三界,上登金阙。身生水火,与空合德。弥纶至精,辽阔无穷。上包诸天,罗于无涯;下入无底,妙于细微。昇上无形,湛体自然。

玄者,无光之象,无物之状。迎之无首,追之无后。近不可以亲,远不可以疏。总统大妙,天中之天,真中之真,神中之神。有得之者,即名

^① P. 2445 的卷次相对明朗,大渊推测是卷二,万毅接受并正式拟定为卷二,我认为是卷二的节抄本,王卡也同意是“卷二节抄本”,山田俊则说是卷一或卷二。

昇玄。

道陵曰：弟子成真以来，身登玄宫，经今九载，方得受闻昇玄妙经。

右出《昇玄经》^①。

第一段文字讲《昇玄经》经德，在敦煌本里出现于卷六(P. 2560)的末尾，即从“道言：《昇玄经》者，盖天地之要”开始，到“道尽于此”止的短短几句，以下的内容则与《无上秘要》本完全不符。因为卷六的残存文字相对较少，所以不排除敦煌本《昇玄经》本有这样的内容，但却已经佚失的可能，但至少在文本顺序和文字内容上，《无上秘要》引本与敦煌本是有明显不同的。

第二段文字，即太上道君讲自己早年“为求神仙，炼石服芝”无效，后遇“无上天尊”的故事，在敦煌本和其他诸本所引文中都已不见。尤值注意的是，太上虽然反省自己修习“炼石服芝”这种炼形外教，但从“无上天尊”处学而得道的则是“灵宝经并斋法”，这是南朝前期道教的经法，而非敦煌本《昇玄经》所宣扬的“真一内教”。卷五(P. 2343)中道陵问多喜国天尊有了“昇玄符”是否还需要古灵宝经中的“洞玄五篇符”？此天尊回答说：

安此昇玄符者，不须复安五符篇也。何以故？此经大业，兼摄众经，一切官属，悉从其教。是故持此经者，修此道者，悉罢置诸余法术。唯洞玄五千文是其枝条。诸余经教，皆小乘法，宜谛思之^②。

意即有了《昇玄符》，连原本的灵宝经符都可罢省。可见敦煌本《昇玄经》不仅要罢废炼形之术，甚至对《无上秘要》本中“太上”得以成道的灵宝经法，也持可有可无的态度。显见两者互有抵牾。而万毅也注意到《无上秘要》卷一〇〇引《昇玄经》卷九的一段文字，与敦煌本相较，不仅文字有异，且有着“求仙”与“求道”的旨趣相悖之处，从而认为“《昇玄内教经》的成书应该是改编和合编而来，绝非一次性写就。而在成书与南方向北方的流行过程中，又受到北方道士的改动，以应付来自佛教方面的发难”。^③此外，《无上秘要》卷一〇〇《入自然品》引《昇玄经》卷九开头一段，太上向道陵讲说“吾道出于无先，太初之前”云云之后，原本还有五言偈语八句，而在完整的敦煌本卷九

① 见《道藏》第25册，第101页。

② 《中华道藏》第5册，第114页。

③ 见其博士学位论文，第58、93页。

(P. 2750+2430)也被删掉^①。相信如果将每种引文与敦煌本做这样仔细的对比,也都会发现一些类似的差异。可见,不仅在文字上,而且在文意上也不难看出《昇玄经》从《无上秘要》本到敦煌本之间确有显著的变化。

(三)“佛教表现”的改写

从法琳所见本开始,《昇玄经》的文字就有一个鲜明特点,即山田俊所说的“佛教表现”。前已经涉及,《昇玄经》经历过将“东方如来佛”改为“东方多喜国天尊”,将“或号如来”和推崇僧尼的文字删除等等的改写。山田俊以《大道通玄要》引《昇玄经》卷七的一段文字为例,说明《昇玄经》所进行的应该是将“佛教表现”改为“道教表现”,而对我说进行过“天尊”与“道君”这样的同属“道教表现”的改写,他则持保留意见^②。

如山田俊所举例,《大道通玄要》引《昇玄经》卷七的一段文字略云:

道言:神仙成真,自然登天。白日乘景,上造紫晨。头生肉结,金刚之身。泥丸灭度,得免土官。

山田俊将此与完整无缺的津艺 176《昇玄经》卷七相比照,认为津艺本中将“头生肉结”改为“具诸妙相”,将“泥丸灭度”改为“天仙受度”。这是将《昇玄经》原本的“佛教表现”改为“道教表现”。此外,还可引其他材料来对照。P. 3652 和 S. 1113 同为敦煌失名道教类书,两者都注明出《昇玄经》第七卷的一段文字,与《大道通玄要》所引相同,也都作“头生肉结”;而明《道藏》所收的《太上洞玄灵宝昇玄内教经中和品述议疏》的经文文字,居然也是未加改写的“头生肉结”和“泥丸灭度”。可见,“佛教表现”的改写不是绝对的,也很不彻底。相对的,“道教表现”,即可能有过的天尊与道君的转变和文字、文意上的改写才是最值得注意的文本变化。

如果以是否有过改写来作为两种本子时间前后的参考,似乎应该说《大道通玄要》、P. 3652、S. 1113 和《述议疏》这四者所根据的《昇玄经》底本甚至比敦煌本《昇玄经》还要早一些。而按照学者们研究敦煌本与道藏本差异的结论,这样的改写应该是在高宗时期就已进行了,包括主神方面,西方天尊与东方如来佛的对应,以及经文文字中的些许佛教色彩,这样的改写应该发生在

① 见《道藏》第 25 册,第 295—296 页。

② 详见山田俊 2001 年文,第 42 页注 10。

高宗时期。看来,偶尔引及以“天尊”为主神的《昇玄经》文本,以及多少还保留着未加删除干净的“佛教表现”,说明当时《昇玄经》的确存在着至少两种不同的文本。这不能用顺时性的先后顺序来解释,只能用共时性的两本或多本并存来解释。然而,果真存在这两本的差异,其原因是什么?其意义又何在?这是需要更多背景知识才能解答的。

四、结论

至此可以确认:《昇玄经》的主神有元始天尊和太上道君的不同,在很长时间内,两个本子并行,唐代老子地位突显后,又出现了以太上老君为主神的《中和品述议疏》。如前所述,《破邪论》和《要修科仪戒律钞》都保存了以元始天尊为主神的《昇玄经》佚文,而从《无上秘要》可知,最晚在577年前后,《昇玄经》又有了以太上为主神的本子流传在北方。

是否《昇玄经》原本成书于南方的灵宝传统之下,最初是以元始天尊为主神,以后在北传的过程中则适应北方道教情况而改为以太上道君为主神?这是个很有兴味的设想。现在大家都不否认《昇玄经》与南方道教的密切关系,即如力证《昇玄经》成书于北周的万毅,也讲到《昇玄经》是南朝道经北传经北方道士改写。这应是一个比较合理的解释。因为从570年前后甄鸾等对道教的攻击来看,北方道教虽已大量吸取南方经教道教的教义,但“昇玄内教”之义,尚未被甄鸾等提及,表明其时北方道教的确尚不了解“真一内教”的真意。而在577年前后《无上秘要》就正式征引了《昇玄内教经》,如此短的时间内,由基本没有“内教”传统的北方道教凭空制造一部十卷本的新经,恐怕不比南朝新出后北传,经北周道士改写的解释更为合理。万毅还注意到《昇玄经》与北周通道观和《无上秘要》的关系,而《无上秘要》开篇即《大道品》,对此“大道”的描绘甚至可能就和《昇玄经》卷八的文字相同。所以,北周道士最显著的改写,也许就是将南方道经的元始天尊,改为太上大道君。其时周武已经废佛,故原本经中对于佛教的尊仰,也必然受到删改。因而出现在《无上秘要》中的《昇玄经》既以太上道君为主神,又不见了明显的佛教色彩。

入唐以后,“天尊”与“大道”可以混同,这在一定程度上使得《昇玄经》文本变得更加复杂。不仅是《无上秘要》,包括《要修科仪戒律钞》在内很多引《昇玄经》的文本,在内容和文字顺序上都与敦煌本有明显的不同。说明《昇

玄经》从570年代成书到唐前期流传,不仅是传抄过程中出现抄写的不同,而且有着比较重大的文本变化。道教被迫在高宗时期对六朝道典做过一定程度上的改写。但从《昇玄经》这一个案来看,并非是一经改写,其经文本就从此整齐划一。除了高宗时期的改写之外,玄宗时期再次重编道藏,也许决定了我们今天看到的敦煌本《昇玄经》的样子。希望今后能够逐步区分出6世纪末、7世纪中后期和8世纪前期至少这三种不同的《昇玄经》文本。我想,这样的工作至少可从《道藏》本《太上洞玄灵宝中和经》与《昇玄经》卷七《中和品》的关系^①,以及《昇玄威仪经(诀)》与《昇玄经》的关系这两个方面进一步探究,但这已不是本文所能完成的任务了。

(本节以《论〈昇玄经〉的文本差异问题》为题,初刊于《文津学志》第一辑,北京图书馆出版社2003年版,第191—206页。)

第三节 《昇玄经》卷七《中和品》的形成

一、引言

人们对道教的经典往往有一种很大的偏见,即认为道经很多都是抄袭佛经而成。这种看法虽然可以找到许多实例来证明,但也只是看到复杂问题的一个方面。实际上,借鉴佛经固然是道经文字的一个重要来源,但同时,道教在造作道书时,对自身旧有传统的继承和扬弃,也是道书造作的主要途径之一。只是由于历代传流下来的道书有限,而现存的《道藏》又有分类排列的混乱和年代确定的不易等难题,所以导致人们在利用道书时会顾此失彼,忽略了一些道书之间很有意义的内在联系。所幸的是,现在至少可以找到这样一组道书,它们有着相同或相近的主题和文字,可以确认相互间具有一定的传袭关系;而由于其各自作成时代先后和作者教派立场的不同,彼此之间也会有很多有意义的异同之处。解析这些文字上的异同,或可提供了解中古道教变迁的某些侧面。

^① 关于《中和经》与《中和品》的关系,已有卢国龙:《中国重玄学》,第94—96页;王宗昱:《〈道教义枢〉研究》,上海文化出版社2001年版,第162—166页做过初步探讨。

中古道教的《太上洞玄灵宝昇玄内教经》(本文简称《昇玄经》),长期被认为是从“古灵宝经”中分化出来的,曾经在南北朝末和隋唐时期流行一时,也是近年来中外学界研究的热点之一^①。但随着中古道教历史的演进和修道旨趣的转移,唐以后此经就不甚流传,以至全经十卷在今存的明版《道藏》中没有完整地保存下来,仅有卷七《中和品》的一个议疏本留存下来,此即收在《道藏·太平部》的《太上灵宝昇玄内教经中和品述议疏》一卷(简称《述议疏》)^②。此外,《太平部》还有《太上洞玄灵宝中和经》一卷(简称《中和经》)^③,从其经题和内容来看,应该与《昇玄经》的《中和品》颇有关联,但对二者的关系尚有不同的论说^④。近来王宗昱先生又指出《中和品》是从《正一法文天师教戒科经》^⑤中衍出而成,先形成了《中和经》,再演变为《中和品》^⑥。那么,在《正一法文天师教戒科经》、《中和经》、《中和品》和《述议疏》这四种文献之间,究竟存在怎样的相互关联?其背后又蕴涵了怎样的中古道教变迁的历史背景?本文重点讨论的是《昇玄经·中和品》与《戒科经》和《中和经》的异同。

① 关于《昇玄经》的基本情况,见万毅:《敦煌本〈昇玄内教经〉试探》,《唐研究》第1卷,第67—86页。同氏:《敦煌本〈昇玄内教经〉解说》及《补考》,《道家文化研究》第13辑,第267—270、271—294页。学界通常以《隋书·经籍志》所言“大业中,道士所以讲经,由以《老子》为本,次讲《庄子》及灵宝昇玄之属”来说明《昇玄内教经》在当时盛行一时。但我认为这里的“灵宝昇玄”只是灵宝经的一种代称,而非特指《昇玄内教经》。敦煌道经残卷中的十卷本《昇玄经》至今未见完帙,与此形成对照的是《本际经》写本的大量存在。似可说明《昇玄经》实际并未如我们原先想象地那样流行。参见刘屹:《论〈昇玄经〉的文本差异问题》,2003年初刊,收入本书第二章第二节。

② 《道藏》第24册,第706—720页。《述议疏》的时代,《道藏提要》,第867—868页,认为出于唐人之手,似可依凭。

③ 《道藏》第24册,第694—697页。《道藏提要》,第866页,谓属于灵宝系诸经,出于六朝。

④ 如卢国龙认为《中和经》出世在前,编造《昇玄经》者取其文为一卷而成《中和品》,见其《论理贯重玄之〈昇玄内教经〉》,1992年初刊,此据《中国重玄学》,第84、94—95页。朱越利则认为《中和经》为《中和品》的一部分,意即品先而经后,见《道藏分类解题》,第42页。

⑤ 《道藏》第18册,第232—239页。

⑥ 王宗昱不仅肯定《中和经》早于《中和品》,而且还将《中和经》的渊源追溯到《正一法文天师教戒科经》,认为《昇玄经》不是从灵宝经分出来的,而是天师道传统与灵宝经结合的产物。见《〈道教义枢〉研究》,第160—169页。

二、《戒科经》、《中和经》和《中和品》的年代

《正一法文天师教戒科经》由五篇独立的文字所组成,即开篇无专题的一篇、《大道家令戒》(简称《家令戒》)、《天师教》、《阳平治》、《天师五言牵三诗》。其开篇无专题的部分,就是成为《中和经》和《中和品》渊藪的这一篇,本文暂依其全经的首题,简称为《戒科经》(以下除特别说明,《戒科经》就特指这段无专题的文字)。而《家令戒》因为涉及汉中米道降曹后北迁中原的史实,且直接关涉到《老子想尔注》的成书时代,故早为学界所熟知。然关于其作成的时代,至今仍有不同的说法,限于篇幅,在此不拟详论。相对而言,将《家令戒》看成是曹魏时期作品的学者居于多数,但我个人的倾向却不是曹魏说,而是南朝说。以往研究中,有人将《家令戒》和其他四篇看成是完整一个整体,因而《家令戒》作成的时间也同时就是《戒科经》成书的时间;但也有人强调《家令戒》与《戒科经》未必是同时之作,我赞同这种看法。所以,仅根据目前《家令戒》的研究成果,还不能轻易得出《戒科经》成书时代的结论。

《戒科经》前面冠以“正一法文”四字,还是多少透露出其时代性。关于《正一经》,学者通常按照道书的说法,认为“正一经”是传自张道陵的天师道经典,而天师道经典在七部之中是处在最低一级的,所以正一部在七部中居末位。但卢国龙指出:六朝七部道书体制中的“正一”,是由《正一经》的作者南梁道士孟景翼首创;正一部在七部道书体制中是各派道法融会贯通、化繁为简的最终凝练,最初与三张天师道无关^①。黎志添也根据《道教义枢》引《正一经》指出:“七部概念的正确定义应该是‘以三太辅三洞’,并最后由‘正一部遍陈三乘’。”不过他仍然把正一经看作是三张天师道的经典^②。无论是否承认关于张道陵从太上老君那里得授新出道法、正一科术、要道法文的神话,大概都不否认“正一法文”诸经,是在梁朝才构成一个经系流行于世的。从《玄门大义》、《道教义枢》、《云笈七签》等道书的记载来看,《正一法文经》在萧梁至唐前期,其总数虚称共有 1000 卷。《孟法师录》即孟景翼的《玉纬七部经书

① 《中国重玄学》,第 42—54 页。

② 黎志添:《南朝天师道〈正一法文经〉初探》,《道家与道教——第二届国际学术研讨会论文集·道教卷》,广东人民出版社 2001 年版,第 162—180 页。

目》，著录为100卷。但唐初的道教中人还不能肯定孟法师所录的正一一百卷是否与张天师有关。黎志添还说明了面对四五世纪时江南地方广泛奉行的民间淫祀，南朝初年的天师道提出了新的宗教伦理要求，即奉道守戒。《想尔注》、《陆先生道门科略》、《正一法文天师教戒科经》、《老君一百八十戒》等一系列经典都是在此背景下产生的^①。本文所论的《戒科经》，也离不开这样的背景。下面的比较研究或许还可为此书的年代确定提供一些参考。总之，《正一法文天师教戒科经》很可能是在南朝初期已经成书，到梁代才被冠以“正一法文”的名称，而与其他一批经典共同构成“正一法文”经系。但其是否真的传自汉末三张时代，则应谨慎看待。

至于《中和经》的作成时代，以往研究只说明其早于《昇玄经》的作成，在王宗昱发现《中和品》与《戒科经》的密切关系后，就可以将《中和经》定位在《戒科经》和《中和品》之间，因为从下文的文字对比可以看出，《中和品》依据的底本是《中和经》，而非《戒科经》。《昇玄经》的成书时代已经比较清晰，虽然多数学者认为是南朝成书后北传，也有人认为是出自北朝，但基本上认可是在570年代的南北朝末年^②。进而，《中和经》虽然有“太上灵宝”的经名，但它却不见于陆修静在437和471年先后两次作成的灵宝经目录，亦即说这部《太上灵宝中和经》并不属于所谓的“古灵宝经”之列。也不见于最早在梁代550年代成书的《洞玄灵宝三洞奉道科诫仪范》中的《灵宝中盟经目》（《昇玄经》十卷则已被《三洞奉道科诫仪范》著录）。大约南北朝前期的道教，对于灵宝经还比较刻意区分源流和甄别真伪。而从南北朝后期开始，在“古灵宝经”之外，又有大批道书都被冠以“太上洞玄灵宝”的称号，显示灵宝经教有一种扩大化的趋势。《中和经》的文字原本不属于灵宝经教，而是和《戒科经》一样出自天师道。其在《戒科经》之外单独成书，以及被名为“太上灵宝”，也应该是在南北朝后期，大约在6世纪后半期，比《昇玄经》的成书不会很早。如果

① 黎志添：《六朝天师道与民间宗教祭祀》，黎志添主编：《道教与民间宗教研究论集》，香港学峰文化事业公司1999年版，第29—34页。并参Lai Chi-tim, “The Opposition of Celestial Master Taoism to Popular Cults During the Six Dynasties,” *Asia Major*, 3rd 11, 1999, pp. 1—20.

② 小林正美：《〈昇玄经〉の编纂と昇玄法師》，2000年初刊，此据氏著《唐代之道教と天师道》，东京知泉书馆2003年版，第169—206页，认为《昇玄经》是刘宋末年470年代的天师道作品，此说本文不取。

说《中和经》只是在天师道《戒科经》基础上冠以“太上灵宝”的头衔,象征天师道与灵宝教法的融合,那么《中和品》则是从内容上大大推进了这种融合。

三、《戒科经》、《中和经》与《中和品》的比较

(一)说经戒者:天师、道与太上道君

道书的开篇文字一般会交传说经戒者和听众的情况,而这三经的开篇就各有不同:

《戒科经》	《中和经》	《中和品》(山田俊《校本〈昇玄经〉》)
道以冲和为德,以不和相克。	道言:道以中和为德,以不和相克。	是时天师张道陵拜手道前:愿闻修道明决,得道源由,次第品格,谨敬之法,中和之科,长生之教,禁戒之仪。道陵未预之浅,未悟内教。愿垂哀愍,披陈甘露,使天人男女,咸闻灵音。道言:道陵所问诸法,甚是胜理,最真第一,无上要义。外教五篇经中,未有此说。今当演说,谛听受之。

从其题目可知,《戒科经》是以某位天师的口吻来说经的,很可能是假托张道陵天师。此处的“冲和”应为“中和”之误。而《中和经》多出的“道言”二字却大有意义。说明《中和经》的说经戒者已经是人格化的道教主神了。道家之“道”,本是一个抽象虚无的终极物,是个哲学概念而不具有神性。但道教作为宗教必要有自己的神学理论基础,就将道家之“道”赋予神性,而使之成道教主神之一。《戒科经》下文还提到:“道出自然,先天地生,号无上玄老太上,三炁混一,为无上正真之道也。”这个“道”又有自己的神格名号,即“无上玄老太上”,这有一定的拟人化程度,但还不彻底。因为这个“道”还保留了汉代哲学传统中的“道为气生”的概念,即其本质上还是气,而非人格化的主神。时代较早,而又比较典型地将抽象之道神化为神格化的大道者,如《家令戒》之“大道”。在这点上,《戒科经》的“大道”显然与《家令戒》的“大道”有所不同,也正因此,很难说二者是同时而作。《中和经》虽然也保留了“无上玄老太上,三炁混一”的文句,但其时的“道”可以向众言说,无疑已具有人格化色彩。《昇玄经》全经十卷是有首尾连贯情节的,卷一至卷四是太上道君对张道陵的说教,卷五是善胜大士带道陵到东方多喜国天尊那里听法,卷六开始,道陵又回到太上道君面前,直到卷十结束。所以卷七是以道陵请问、道君回答

的形式阐述教义。《中和品》的说经者虽然与《中和经》同为“道”，却比《中和经》更明确了此“道”就是中古道教三大主神之一的太上大道君，卷七的经文中也的确出现了“道君”和“太上道君”的名号。因此，三经开篇的异同，首先反映了中古道教从南朝初期到南朝末期神学观念演进的一个侧面。

（二）说经对象：贤者、愚者和道人（道士）

至于说教的对象，《戒科经》和《中和经》所针对的，都是所谓的“贤者”，他们是信奉大道，遵守大道科戒的人；与之相对的是不诚心信道，不守道戒的“愚者”。此外，还出现了“道人”，《戒科经》希望贤者们能够效仿“道人”真心奉道，《中和经》却将“道人”换成了“道士”。“道人”在南北朝前期还并未特指道教出家人，有时也指佛教僧侣；“道士”则在南北朝后期逐渐成为专业的道教徒的代称。这样，在前两经中，天师或大道就将人们划分为三类：道人（道士）、贤者和愚者。大体而言，愚者是不信道，或信道不专的俗人；贤者是想奉道专修，但还没有真正做到的人；道人或道士就是已经做到奉道清静无为的人。道人（道士）与贤愚混杂的俗人是有区别的，因为道人（士）能够遵守戒戒，所以也就能“名上属天”，而俗人只能“死属地官”，所以道人（道士）与俗人“相去甚远”。要想长生，或死后免于在地下沉沦，就要奉道遵守道戒。《戒科经》和《中和经》的主旨，就是告诉这些心有奉道之念，但还未知如何履行的“贤者”具体该怎样做。因之这两部经书原本并不是针对专业道士的科戒，而是作为道法普及宣传之作。相似的文字在《昇玄经》卷七《中和品》中已找不到，但在卷八《显真戒品》中还有一些痕迹可循，并已得到扩充。这说明原本属于《中和经》的内容，被分拆在十卷本《昇玄经》的卷七《中和品》和卷八《显真戒品》当中，因而这两卷应该是同时作成。

《戒科经》和《中和经》里天师与大道对笼统而言的“诸贤者”讲说，到《昇玄经》，则变为太上道君对张道陵为首的“合有七千亿众”之多的“诸大圣神，神天道士，妙行真人，十方天尊”说法，场面大了许多，也气派了许多。不过，虽然道君直接将《昇玄经》和诸经戒传给天师张道陵，似乎与前两经说经者直接面向“贤者”说教有所不同，但道君所言之中，仍然多次提及“贤者”。《昇玄经》认为道士一般是能坚持教戒的，“贤者”也有此心，希望道陵将此经戒选择恰当的贤者传授，而勿传非人。《昇玄经》其他卷次中有关于职业道士修行科戒的规定，而《中和品》还是继承了重视向职业道士之外的“贤者”宣传科戒的

传统,尽管此时“贤者”已经不是主要的听众了。听众的变化,反映了从南朝初年到末期,道书逐渐将科戒、师法、尊神熔为一炉,形成巍巍道尊传授经戒给天师,天师再传授世间贤者的完整经教传承体系。这是中古道教经教化得以深化的表现。

(三) 大道观念的变化

“道”或“大道”是从《戒科经》到《昇玄经》都强调的道教的最高哲学和神学范畴,但在这三经中对大道的描绘却有一些差别:

《戒科经》	《中和经》	《昇玄经》
道之弘大,方圆无外。天网恢罗,人处其中。如大网捕鱼,鱼为游行网中,岂知表有网也?牵网便得,放网乃脱。人不知真道大神,如鱼之不知网也。而愚人或欲舍真就伪,伪伎卒效。登时或能有利,利不久也。叛道者所以不即受罚,大道含弘,爱惜人命,听恣其意,随其所欲。虽初快心,后自当悔之深远。非愚俗所能明知。道之视人,如人之视虫蚁。道能杀人,如人能杀虫也。道之好生恶杀,终不杀也。	道之弘大,方圆无外。天网罗人,人处其中,如大网捕鱼,鱼行网中,岂知表有网也?牵网便得,放网乃脱。人不知真道之大,如鱼不知网也。愚人或欲舍真逐伪,事卒有效,则不能久。叛道者即不受罚,大道含弘,爱惜人命,听恣其意,随其所欲。快心后当自悔。此上道深远,非愚俗所能明也。大道之视人,如母之于子。大道好生恶杀,终不杀人。	《中和品》和《显真戒品》皆无此段。
大道至尊,高而无上,周圆无表里,囊括天地,制御众神,生育万物,蜎飞蠕动,含气之类,皆道所成所生。道之威神,何所不集,何所不消,何所不伏。把持枢机,驱使百鬼,先天而生,长守无穷。人处其间,年命奄忽,如眼目视瞬间耳。而大道含弘,乃愍人命短促,故教人修善。	大道至尊,高而无上,周圆无外,包含天地,制御众神,有生万物,蜎飞蠹动,含炁之类,由道所生。道之威神,何所不集,何所不感,何所不消,何所不服。把持天机,驱策万神。道先天地而生,寥廓无穷,人处其间,年命倏忽,犹如石火。大道含弘,乃惜人命。人命危脆,故令勤修行善,而人不能。	大道至尊,高而无上,周圆无外,包裹无极,制御众神,生育万物,蜎飞蠕动,含气之类,皆是道成。道之威神,何所不集,何所不散,何所不消,何所不成,何所不伏。把天枢机,驱使万神,先乎无先,穷于无穷。人处其间,年命奄忽,如眼开闭。悉从道成,悉从道生。愍念人物,如母伤子。故出法度人,令修道行。(《中和品》)
人不念道,道不念人。人之若鱼,道之若水,鱼得水而生,失水而死。道去人虚,何望久生也?要在精进存念。	人不念道,道不念人,人之如鱼,得水而生,失水而死。道之去人,何望久生乎?要在精进存念至道。	人当念道,道亦念人。人之若鱼,道之若水。鱼得水而生,失水而死。道炁不居人身,人身则空。人身既空,何得久生。要在精进,存念至真。(《中和品》)

续表

《戒科经》	《中和经》	《昇玄经》
道出自然,先天地生,号无上玄老太上,三炁混一,为无上正真之道也。道弘大,包含天地,变化万神,微布散在八极之外,内潜毫毛之中,生成万物,制御三天,统三万六千神,大无不覆,小无不入,清虚无为,故能长存。含浊茹秽,故为万物母。天道无亲,唯与善人。	道出自然,先天地而生,名曰无上玄老太上,三炁混沌,为无上正真之道。道之弘大,包含天地变化,神炁布散八极之外,内潜毫毛之中。生育万物,制御诸天,统摄百亿,大无不覆,小无不入,清虚无为,故能长存。含浊茹秽,故为万物之母。道之无亲,唯与善人。	夫道玄妙,出于自然,生于无生,先于无先,挺于空洞,陶育乾坤。号曰无上玄道太上三炁。三炁,玄元始也,无上正真道也。神奇微远,不可得名。若论其大,则苞含天地,弥罗无外,布神化炁,表乎八极。高天卑地,无大不小。若论其小,入于细微豪芒之纤,不足为比。其玄之妙,无小不大。而生成万物,制御诸天,统摄三万六千种道。大无不覆,小无不入,清虚无为,淡然无上。……是众圣之父,万物之母。《(显真戒品)》

从以上这些对道的描述可见,中古道教所尊奉的“道”至少具有本源性、权威性、伦理性和人格化这四个特点。但显然大道并非是从一开始就齐备了这四种特性。例如,道是一个具有本源性的创造之神,他先天地而生,为万物之母,涵括一切。对这方面的强调,三经并无明显不同。但在《戒科经》的时代,道在本质上还只是气,即三炁混一的自然道气,是包裹一切,无所不在,而又不能被轻易见识感知到的一个抽象终极物。道对于人,不能说没有苦心孤诣,但给人的感觉是冷冰冰的,严过于慈。如《戒科经》和《中和经》都有“鱼在网中”的比喻,会使人在大道的面前感到为人的无助和内心的颤栗,所以遵守威严大道的科戒,才是不言自明的。为了突显威严无比的大道,《戒科经》还比喻人在大道面前,如虫蚁般的不值一提。这在《中和经》里就有了刻意的改变,这两句话被改写为:“大道之视人,如母之于子。”口气缓和许多,也增加了人伦色彩。这显然是后出的《中和经》对《戒科经》所作的适当改写。不论是人蚁之喻,还是母子之比,都是要求人们在大道面前要彻底地服从。为避免如愚人般最终受惩罚,贤者就要“勤奉教戒”。这样,《戒科经》和《中和经》要求人们奉守教戒的前提,本质上是相同的,都是对大道的绝对服从和信仰。

到《昇玄经》时代,就同时兼顾并突现了道的本源性、权威性、人格化和伦理化。原本大道只是“先天地而生”,《昇玄经》则说大道是“生于无生,先于无先,挺于空洞,陶育乾坤”。较之《戒科经》和《中和经》都更进一步。此大道虽

然掌握人的生杀大权,但他好生恶杀,含弘一切,哀悯人命,从不对人执行杀罚。这在《戒科经》和《中和经》里都表现为一种大道对俗人愚行的不屑问津的冷漠态度,而在《昇玄经》里则变成太上道君以慈悲哀悯之心劝诫道俗。特别明显的是《昇玄经》的作者显然感觉到《戒科经》和《中和经》把人在道前,比喻为鱼行网中,乃至人如虫蚁的比拟,都太贬低人了,索性删去了这些比喻,倒是专门留下了《中和经》的大道与人,如母与子的比喻。这是《昇玄经》较之《中和经》在大道观念上进一步伦理化的表现,同时也可以说是对道俗人等生命价值的一种肯定。总之,从《戒科经》、《中和经》到《昇玄经》,中古道教关于“大道”的神学思想一步步在深化。

“人之若鱼,道之若水”的比喻,很可能是来自东晋时期成书的《老子西昇经》。这个比喻还常见于六朝唐代道书,如《太上妙法本相经》、《昇玄经》,乃至唐代敕修的《老子化胡经受道卷八》。值得注意的是《戒科经》说大道“制御三天”,而《中和经》与《昇玄经》都说大道“制御诸天”。“三天”的概念具有时代性,小林正美认为:“三天”观念不是汉末米道所有,而是东晋末期以后南方的天师道所尊尚的^①。这个时间正与前述《正一法文天师教戒科经》等一批讲求经戒的道书出现的时间大体相合,因此,很可能《戒科经》产生在特别重视“三天”概念的南朝初期,而到《中和经》的时代就不在强调“三天”而仿照佛教改称“诸天”了。

此外,“无上正真之道”是中古道教“三道说”之一,在“三道说”中明确是指佛教^②。而在《戒科经》里出现的“无上正真之道”,显然与佛教无关。同样的用法还见于《太上妙法本相经》卷五《综说品》的“欲修长生无上正真之道”、卷九《东极真人问事品》的“夫欲修道,求无上正真之道者”和卷次未详的P. 2396之“号为虚无无上正真之道”^③等。《昇玄经》还以“无上正真道意”代指绝对无执着的重玄境地^④。看来“无上正真之道”未必全都指佛教。可能在

① 《六朝道教史研究》,中译本,第473页。

② 刘屹:《中古道教的“三道说”》,《华林》第1卷,中华书局2001年版,第283—293页。

③ 参见[日]山田俊:《校本〈太上妙法本相经〉及び解題》,熊丰县立大学文学部2002年版,第27、38、117页。

④ 参见砂山稔:《隋唐道教思想史研究》,东京平河出版社1990年版,第227—229页。山田俊:《唐初道教思想史研究》,第453—464页。

南朝天师道传统中一直用“无上正真之道”作为道教的最高道法,与佛教无涉。而北朝末的道书则将“无上正真之道”取代原来的“佛道”代指佛教。这大概有地域或教派上的差别。所以在晋宋时代,与《戒科经》同属南朝天师道系统的《三天内解经》言及“三道”,是以“佛道”代指佛教的。而同时的“无上正真之道”,在《戒科经》里就还是指至高的道法。这一传统一直延续到南北朝末的《太上妙法本相经》和《昇玄内教经》,还是如此。或许从这两个词的时代性,可窥测出《戒科经》的时代大体应为南朝初期的晋宋之际。

(四)得道三品

《戒科经》和《中和经》分别以天师和大道之口宣讲道教科戒,且都明言“教戒不可不从”,信道者“若不能与法戒相应,欲求天福(佑),难矣!”所谓“法戒”,也就是天师和大道所言的科戒。根据修道者守戒得道的程度,相应地有“得道”的三个品次:

《戒科经》	《中和经》	《中和品》
上德者神仙,中德者地仙,下德者增年。贤者何不修善,久视长生乎?虽不能及中德,修下德。	道言:凡受教戒,奉而行之,上得神仙,中得倍寿,下得延年,而不横夭。贤者何不修善以及长生乎?虽不及中德,当修下德。	道言:吾布教施戒,陈有明决。得道之品,莫不有三。上得神仙,中得天仙,下得延年。神仙成真,自然登天,白日乘景,上造紫晨,具诸妙相,金刚之身。玉童散华,天女和烟,左右凤歌,前后龙麟,威仪严妙,悉是天人。天仙受度,得免土官。魂神澄正,上升天堂,或补仙品,或生圣王。更须转轮,储积德行,行满福立,云攀乃迎。灭度积功,非唯一生,志意不倦,克成仙王。延年之法,康壮不死,绝谷清肠,休粮无秽,服食草木,以却尸鬼。寿终命极,免隶北酆,得为土下主者,检摄人鬼,生死之目。经三百六十岁,进为仙人。于此计功,或附胎生,轮转不绝,与天仙同根。

尊奉教戒有何益处?得道品次有三:上得“神仙”,是三经都认同的最高境界。中得“地仙”和“倍寿”,则略有差别。“地仙”是与天仙相对的中乘仙品,品第不如天仙,只能在地上的山中活动。六朝时有的道书说即便像葛玄、许迈这样的著名的奉道人物,死后也仅得地仙而已。但地仙在本质上也已是长生不死的神仙,能得地仙也就意味着成仙了。所以《戒科经》同时又暗示说,上德神仙其实根本不要去想,就是中德地仙也是可望不可及的。但守戒至少可以达致“下德”,即延年益寿。而后出的《中和经》显然不像《戒科经》这样乐观,又将中德改为“倍寿”,即可以加倍延长寿命,只可长生,但却未必会

不死成仙。这样,奉守科戒最大和最现实的功效,就还是回复到延年益寿之上。《中和经》的三品说与刘宋时《陆先生道门科略》的说法完全一致,不过《道门科略》所提倡的不是守戒而是首过^①。由此可见道教从强调首过向强调守戒的转变趋势。

《中和品》对得道三品讲得更加细致:上品神仙,可白日飞升,立刻成为天人;中品天仙,还需经历死亡的形式,即“灭度”,其后神魂上升天堂,再需轮转数世积功,经历考验后,可成仙王;下品仅得延年之人,则在死后要先入地下,但不必做普通的鬼,而是成为“土下主”,即统摄人鬼生死的鬼官,也是要通过积功,或可进阶为仙人升天。由此看来,《昇玄经》的主旨未必是“理贯重玄,义该双遣”,其追求的仍然是白日飞升的形体成仙。不过这次道君没有说上德和中德都太难求,修道者只要求得下德即可,而是对道陵说“吾今所言所说,真实不虚。传授之始,必得其人”。亦即说此时的守戒得道三品,都是可以实现的,但实现的过程更加漫长,条件更加复杂。这样,关于修道的理论,《中和品》明显比《戒科经》和《中和经》要成熟和圆润了许多。

值得注意的是,《中和品》也许不是直接将《中和经》的“中得倍寿”改写为“中得天仙”,中间似乎还经过一次改写。因为《大道通玄要》等敦煌道教类书所征引的《昇玄经》卷七文字,以及道藏本《述议疏》的这一段话都是写作“中得泥丸”。泥丸原是道家修炼中所讲人的上丹田,即头顶正中的百会穴。这里如果将“泥丸”看作是上丹田似有些不伦不类。小林正美也指出此处的泥丸应是“泥洹”,即“涅槃”的梵语音译之误写。“天仙受度”也在别本征引中作“泥丸灭度”,“灭度”也是梵语涅槃的意译。但古灵宝经对“灭度”重新做了符合道教口味的解释:即死者的形体要经过在太阴之境的磨炼,而最终上升天堂^②。《中和品》的“灭度”也正是此意。类似模仿佛经的话语,还有“具诸妙相”,在别本中则写作“头生肉髻”。这样的差别有可能是地域不同,传承不同的版本系统所致;不过也很可能是一种时间先后的差别,即《昇玄经》最

① 《陆先生道门科略》,《道藏》第24册,第779—780页。

② 详见柏夷(Stephen R. Bokenkamp),“Death and Ascent in Ling-pao Taoism,” *Taoist Resources*, vol. 1, nr. 2, 1989, pp. 1—20, esp. 8. “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. 129.

初以《中和经》为底本编写卷七、卷八之时,就是加入了明显的向佛教借鉴的痕迹,而到唐高宗时代就有了改写六朝道经中佛教痕迹的举措,所以敦煌本《昇玄经》卷七就成了“中得天仙”和“具诸妙相”,而在其他本子中还有改写未尽的痕迹^①。

(五) 强调科戒

《戒科经》和《中和经》都告诉“贤者”,上德和中德不可强求,遵守科戒是能够达致下德的。贤者所要遵守的科戒,笼统说就是要“治身世间,断绝爱欲,反俗所为,则与道合”。具体说来就是所谓的“五戒”。《中和品》也讲这五戒,文字上比《戒科经》和《中和经》都简洁了很多,但主旨未变:

《戒科经》	《中和经》	《中和品》
一不得淫佚不止,志意邪念。劳神损精,魂魄不守,则痛苦人。	一不得淫佚不止,志意邪念。劳神损精,魂魄不守,正去邪前,疾病害人。	一者不得淫佚,志念在邪,劳神损精,魂魄不守,正气离去,邪来合前。
二不得情性暴怒,心忿口泄,扬声骂詈,誓盟咒诅,呼天震地,惊神骇鬼。数犯不改,积怨在内,伤损五藏。五藏以伤,病不可治。又奉道者,身中有天曹吏兵。数犯瞋恚,其神不守。吏兵上谄天曹,白人罪过,过积罪成。左契除生,右契著死。祸小者罪身,罪多者殃及子孙。	二不得纵情喜怒,积怨发愤,扬声骂詈,誓盟咒诅,呼天唤地,惊动鬼神,故犯不止,积怨在内,伤损五藏,以此自伤,病不可治。有奉道者,身中有天官吏兵。若人数犯,吏兵上白天曹,言人过失,过积罪成,左契除生,右契著死,过少者罚身,罪多者殃逮子孙。	二者不得性情瞋怒,心踊发愤,口泄扬声,啁咀骂詈,振动天地,神不佑人。身中真官,上诉三天,注名罪目,万不得仙。
三不得佞毒含害,妬赖于人,专怀恶心。心神,五藏之主,而专念恶事。此一神不安,诸神皆怒。怒则刻寿,最不可犯之。不止其灾害已。	三不得妄含毒害,嫉妬于人,常怀恶心。心为五藏之主,而专忧喜事。此一神不安,诸神皆怒。怒则相克,最不可犯。犯之不止,其殃害已。	三者不得贪想毒念,嫉赖于人。天神糺笔,地官奏言,注名黑簿,考至杀身。最不可犯,害及子孙。

^① 关于唐初对六朝道典的改写情况,见刘屹:《玄妙内篇考——六朝至唐初道典文本变化之一例》,郝春文主编:《敦煌文献论集》,第614—634页。关于《昇玄经》文本的变化情况,特别是有佛教因素的语句的改写,还可参见前揭刘屹:《论〈昇玄经〉的文本差异问题》,即本书第二章第二节。

续表

《戒科经》	《中和经》	《中和品》
四不得秽身荒浊,饮酒迷乱,变易常性,狂悖无防。不知官禁为忌,不知君父为尊。骂詈溢口,自诟索死,发露阴私,反迷不顺,淫于骨肉,骂天骂地。无底无对,举刃自守。故天遂其殃,自受其患。	四不得秽身长浊,饮酒迷乱,变易常性,任情无防。不知官禁为恶,不知君父为尊。骂詈无端,反逆不顺,故天降其殃,身受祸患。	四者不得饮酒迷乱,荒浊秽身,变易常性,不崇戒文,不畏官法,不敬父君,不识骨血,为欲淫牵,魂魄悲号,秽注五神。骂詈恣口,反逆不顺,天遗其殃,身受祸患。
五不得贪利财货。财货粪壤,随时而与。下古世薄,以财为宝,专念求利,买贱卖贵,伺候便宜,欺诬百姓。得所欲者,心怀喜悦。不得所欲者,怨恨毒心。或忿争多少,刀兵相贼。违犯天禁,不从教戒。贪欲爱财,财者,害身之讎,身没名灭,何用财为?	五不得贪求财货。财货粪土,随时而用。下古世薄,但贪财宝,专念求利。得所欲者,心怀欢喜;不得所欲,怨恨毒心。忿争一起,兵刃相贼。贪欲爱财者,害身之讎。身没名灭,何用财为?	五者不得贪利钱财。财为粪壤,而贪刀行。世末多伪,人情凶弊,或于便宜,劫谋贼害。财是身讎,何用财为。

这五戒,简单说来即:不淫佚邪念、不忿怒积怨、不恶心嫉妒、不饮酒乱性、不贪利财货。而佛教的五戒为:不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。显然,这五戒并非从佛教照搬而来。其中关于心神为五藏之主,心神不安,诸神皆怒,以及奉道者身中有天曹吏兵,人之生死寿夭系于天曹司神所掌的生死契等观念,更是出自中国本土宗教传统无疑。人身中的天曹吏兵之说,也颇合于天师道的教义。不过,《戒科经》和《中和经》都说这五戒是要求有心求道的“贤者”做到的,而“贤者”却未必是专职的出家道士。在《昇玄经》里,实际上专门有对居山和出家的道士所做的种种规定,如《昇玄经》卷一就有“居山十事”、“入道登位廿事”,就明确要求入道者要“离色欲,无蓄妻子儿女”、“舍家之名山,就闲静处”。所以,《中和品》的五戒显然并不是针对职业道士的清规戒律,还是面向好道贤者的基本入门戒规。不过这五戒的传承,证明了《昇玄经》无疑是继承甚至照搬了某些天师道的经戒。

道教从何时开始讲求科戒之法?在汉中期道时代,有病者被认为是上天有意的责罚,就要在静室中悔过自己过去所犯的过错,即“自首其过”。学界往往认为这是汉中期道的特点,然得病者向皇天自首其过,以求去灾免病,本

是汉末民间信仰的普遍状况^①。这主要是靠一种个人道德的自觉,还谈不上有任何法戒所规范。因此,讲求科戒的传统,未必一定是直接从汉中米道继承下来的。《戒科经》说到有的人“罪至,不自责先日过,反呼奉道无益,怨咎皇天,犹豫前却,移心他念”。说明自首其过的传统在《戒科经》作成时,虽然还保留,但有些道徒已经不再虔诚地坚持首过,而是抱怨自己信奉的大道并不灵验,皇天待己不公。看来,传统的首过之法已经面临极大的怀疑和挑战,这也许正是南朝之初的天师道转而强调科戒的诱因之一。

前已述《戒科经》和《中和经》的“大道”是令人感到畏惧的,这是人们遵守教戒的一个重要原因。但只有看不到的威吓是不够的,教戒不仅要有着神圣的来源,而且遵守教戒必要能够给人带来实际的利益,这才能吸引信道者遵守教戒。这方面,道教的着眼点仍然在于人的生死大事上。

《戒科经》	《中和经》	《中和品》
人生受命,制之在天;天实不言,故在圣人。圣人随世惻隐,不以常存,故遗教戒。教戒者,欲令人劝进,长生全身,保命无穷。人皆能奉法不倦,何但保命,乃有延年无穷之福。	人生寿命,制之在天;天虽不言,常福善人。故圣人随世,世清则显,世昏则隐。不可常存,故遗教戒。教戒者,劝人行善,全身保命。人能奉法不倦,何但卒寿,方得延年,受无穷之福。	人生受命,制在虚无。虚无不言,故置圣人。圣人隐形,遗住经戒。夫唯经戒,即名为道。劝人作善,教令修生。一以除过,二致不死。何但不死,乃成真仙。

首先值得注意的是《戒科经》、《中和经》都说人的寿命(受命)“制之在天”,而《中和品》则将“天”改为“虚无”,意即“道”。“天”是汉魏传统的信仰核心,也是当时信仰世界中最高和最根本的崇拜对象。而“道”是六朝道教开始逐渐明确起来的新的信仰核心。在一定意义上可以说,“道崇拜”的确立是中古经教道教形成的标志。《戒科经》和《中和经》都还没有彻底摆脱“天崇拜”的痕迹,只有《中和品》是完全的“道崇拜”阶段的产物。《戒科经》和《中和经》说“教戒”其实还不是大道直接发布给人们的,而是圣人的遗教。但两经都没有讲明“天”与“圣人”的关系。只有《中和品》说“圣人”是由“虚无”所

^① 例如,东汉熹平四年(175)立于济阴郡成阳县的《帝尧碑》有云:“□□□病者,静恭祈福,即获祚。若不虔恪,辄赴臽。”参见洪适:《隶释》卷一,中华书局1985年影印本,第13页。

“置”的,亦即说“圣人”的本源来自“道”。这样,遵守“圣人”的教戒,就是遵守大道的道戒了。

其次,圣人随世隐现的说法是汉代就有的仙道神话,最典型的例子是老子的历世化现,但老子并不是唯一能够随世化现的圣人。汉魏传统中的历世化现,还只是圣人向王者现身说教治国治身之法,虽有传经之事,如老子出关前传关令尹喜《道德经》,河上公在汉文帝面前传授《河上公章句》等,但基本上没有传教授戒的意味。教戒和科戒应该是晋宋时代道教才开始强调的。《戒科经》和《中和经》以天师口吻说经戒是来自圣人遗教,也许是想将具体的科戒归之于类似老子之类的圣人,因为天师道的传统中是比较尊崇太上老君的。而《昇玄经》已是天师道和灵宝传统的汇合,在全经中,太上老君并没有多么重要的地位,所以《中和品》强调的不是圣人遗教,而是说经戒就是“道”,守戒就是守道。

再有,《戒科经》和《中和经》都说教戒可以保命延年,这还算是比较平实的说法;而《中和品》则将教戒的功效归结为三:除过、不死、成仙。但这未必是《中和品》故意夸大之语,或许可以认为,除过与延年,这些本是具有民众信仰基础的天师道传统所追求的比较现实的目标;而灵宝、上清这些士族道法才刻意地追求成真成仙。在这里也可看到《昇玄经》并非单单是灵宝经的分支,而确是具有天师道与灵宝经教混融的特点。

(六)清静修道

前文提到黎志添的研究,认为这批教戒是在公元四五世纪时的南朝天师道,为了与民间淫祠区别时而产生的。《戒科经》也多次要求贤者不可像愚人那样以为通过“酒肉祭祷鬼神”就可达致个人的福报。相反,好道贤者应该遵循“大道清虚”的原则,不以歌舞酒肉事神,而专以清静的方式求道。

《戒科经》和《中和经》屡次提及“室家大小”、“家居安完”。贤者首先要本人信道念道,其次是室家大小要“和同心意”;贤者希望得到大道庇佑的,也不仅是其个人身行无恙,还有其全家的安康。为何《戒科经》和《中和经》如此不忘信道者的“室家”?这可能与当时道教信仰的实际状态有关。从汉中米道时代开始,五斗米道和天师道就不纯粹是宗教组织,同时也是社会组织。当时奉道活动很多时候就是以家庭为单位进行的。具体的做法在《戒科经》和《中和经》中规定的,还只是烧香扫除,保持清静严洁,反对为了祈求大道而以

金帛货赂、人事求请和酒肉祭祷。这些就是与汉代传统民间歌舞酒肉祀神不同的、专讲“清虚”的新道法。而这样的讲法也是突显于《三天内解经》、《陆先生道门科略》、《老君音诵戒经》等“大道清虚”的时代。所以“清虚”是相对汉魏传统“浊秽”而言的，是道教发展到一定历史阶段后的自觉^①。不过同为“清虚”，早期还只是形式上的清静，到后来就追求心神上的清静了。而达致心神清静的方法，就是强调信徒要遵守经教。

《戒科经》	《中和经》	《中和品》
若欲所求乞，修身念道，室家大小，和同心意，扫除烧香，清静严洁，然具白开启，说其所欲。道之降伏，何所不消？若愿欲者，实不用金帛货赂，不用人事求请，不用酒肉祭祷，直归心于道，无为而自得，得之随意则信。为鬼立功，贖物而已，亦不用多。而欲习效俗人背道求请，事事反矣。欲得福愿，要当勤身精进，晨暮清静，烧香坐起，念之不废。	若欲求愿，修念道法，室家大小，同心一意，扫除烧香，清静俨然。具自关启，说其所欲。道人虚通，何所不应。若有求愿，不用金银玉帛，财宝货赂，不用人事求请，不用酒肉祭祷，但归心于道，为而得之。随意贖之。贖物立信而已，亦不用多。而欲习效俗人，背法求请，事事反失。欲得福愿，要当勤心精进，晨夕清静，烧香起念，福无不应。	若欲所求所愿，当求修身，当愿大乘，无大无小，和同心意，受无上大经，斋堂床座，以安天书，扫除尘秽，清静俨然，烧香燃灯，芳照寝席，长斋苦思，存灵念真，道为之降。
同志相求，同法相好。若男女不晓书疏者，专心好道，可请明者听诵经戒，会在静舍。若堂上扫除烧香，澡浣洁清，男女别坐俨然，正体安神，精思明听，勿妄华言，倾邪不端，游心他念。玩堕睡寐，劳体自疲，虚苦无益。	同志相求，同明相照，同法相教。若男女不晓书疏者，专心好道，可就明者听诵经戒，会静舍中。亦可堂上洒扫清洁，整饰容仪，体安神静，精心明听。勿妄哗言逸语，用行倾邪，游心他念，不存经戒，恍惚睡寐，劳神苦思，体自劳疲，徒苦无益。	同志相求，同法相好，若男女不晓书疏者，专心好道，可请明者听诵经戒，会在静舍。若堂上扫除烧香，澡浣洁清，男女别坐俨然，正体安神，精思明听，勿妄华言，倾邪不端，游心他念。玩堕睡寐，劳体自疲，虚苦无益。
诸贤者欲得保身念行，家居安完，皆去先日所犯过恶，进修后善。	诸贤者欲得保全性命，皆除去先日所犯过恶，进修后善。	告诸贤者：欲得保命度身，得道成真者，当宗受无上灵宝昇玄内教真一经。皆当洗心除去先日所犯罪过，革修后善，以顺经法。能如是者，即合无上正真道意。

^① 参见施舟人：《道教的清约》，《法国汉学》第7辑，中华书局2002年版，第149—167页。亦可参刘屹：《寇谦之与南方道教的关系》，《中国中古史研究》第2期，台北兰台出版社2003年版，第74—76页。

《中和品》在这方面有了明显的变化:首先,基本不再提及信道者的家庭;其次,修道的方法除了传统的清静之外,还突出了对“无上大经”,即“无上灵宝昇玄内教真一经”的尊崇,以及“长斋苦思,存灵念真”的斋法的重视。这些就是与以往形式上的清静不同的心神清静之法。强调经教是南北朝以降道教发展的总趋势之一,而重视斋功和存想,本是灵宝和上清经教的显著特点。这样的变化反映了汉魏天师道传统与晋宋灵宝经教的混融,也反映了中古道教从最初的在家修道阶段向出家修道的转变^①。这样的变化可能首先是发生在仙道传统延续下来的神仙道教中。六朝士族出身的修道者,如制造了上清经和灵宝经的许氏和葛氏,都是以家族信道为特征的。东晋葛洪已经倡导要远离俗世到深山中修炼成仙,到刘宋的陆修静就正式舍弃妻子,建立道馆入山修道。另一方面,早期天师道的祭酒领民制度原出汉代的基层社会组织,到寇谦之、陆修静时代,仍然是以家庭为单位举行信道活动的。正是在陆修静这样的道教领袖的身体力行下,再加上受到佛教出家修行的影响,遂导致南北朝后半期道士出家之风逐渐确立。

关于男女一起修道的规定,也可透露出这是有家庭或家族生活情状的背景,而非针对出家的道士和女冠。《戒科经》这段文字,可能是为了显示天师道男女修道之法,并非只有如教外人所诟病的“四目两舌正对”、“父兄立前不知羞耻”^②那样的黄赤交接之道,甚或就是针对这种陋习所做的更张。男女一起修道,是有家庭或家族共同奉道的传统,不论以往的男女道众如何一起修道,从南朝初年开始,天师道对汉魏传统的改革就是强调了“经戒”的作用。《昇玄经》卷一已经展示了“昇玄”经教,与往昔教法的不同,甚至要求居山道士“当与人物有隔,不得与世间儿妇、黄赤祭酒,同床席坐”。就是要和黄赤道

① 参见尾崎正治:《道士——在家から出家へ》,《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》,东京国书刊行会1982年版,第205—220页。认为道教在四、五世纪时出家的观念淡薄,道士都是有家眷的;到六世纪时,出家的观念才变得较为普遍。而都筑晶子《六朝后半期における道馆の成立——山中修道》,《小田义久博士还历纪念·东洋史论集》,京都龙谷大学东洋史学研究会1995年版,第317—351页,认为东晋时道教是以“家”为宗教活动基本单位和主要场所,到南朝时逐渐向山中修道的场所过渡,由此出现道馆,成为后来道观的前身。关于道馆制度的兴起,还可参任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社1990年版,第166—167页等论述。

② (北周)甄鸾:《笑道论》,《广弘明集》卷九,上海古籍出版社影印本,第157页。

士划清界限。而《中和品》在并不刻意突出修道者的家庭背景时,仍然有意保留了这段男女同修的文字,或许显示了南北朝时期的经教道教,对于屡遭教外人士抨击的汉中米道传统的警惕与敏感。

(七) 中和之意

这三经都以“中和”为题,但“中和”之意究竟在三经中占有怎样的地位?

《戒科经》	《中和经》	《中和品》
道以冲和为德,以不和相克。天地合和,万物萌生,华英熟成;国家合和,天下太平,万姓安宁;室家合和,父慈子孝,天垂福庆,贤者深思念焉。岂可不和?天地不和,阴阳失度,冬雷夏霜,水旱不调,万物干陆,华叶焦枯;国家不和,君臣相诈,强弱相陵,夷狄侵境,兵锋交错,天下扰攘,民不安居;室家不和,父不慈爱,子无孝心,大小忿错,更相怨望,积怨含毒,鬼乱神错,家致败伤。此三事之怨,皆由不和。天地不和,阴阳错谬,灾害万物;国家不和,豪杰争权,禁令不行,害及万民;室家不和,祸起贪欲。	道言:道以中和为德,以不和相克。是以天地合和,万物萌芽,华果熟成;国家合和,天下太平,万物安宁;室家合和,父慈子孝,天垂福庆。贤者深思念之,岂可不和?天地不和,阴阳失度,冬雷夏霜,水旱不调,万物乖性,华英焦枯;国家不和,君臣相诈,强弱相凌,夷狄侵境,兵刃交错,天下扰攘,民不安居;室家不和,父不慈爱,子无孝心,大小忿争,更相怨望,积怨含毒,鬼神错乱,家致败伤。此三者之殃,由不和故也。	无此段文字。

《戒科经》和《中和经》都是在开篇就提出“中和”与否,对天地万物人类的影响至关重要。而“中和”的概念,大约始出于《老子河上公注》,但最与本文所论相近的观念,可能还要算《老子想尔注》所言的“道贵中和,当中和行之;志意不可盈溢,违道诫”。^①可见《想尔注》与《戒科经》具有某种教义上的内在联系。《想尔注》的“道诫”与《戒科经》的“科戒”是何关系?是可以等而同视,还是应该加以区别,是个有意义的话题,在此不拟多谈。

南朝天师道认为“中和”与否,决定了宇宙间三种基本的关系是否和谐,即天地、国家和室家。天地是大道所化生的,是信道贤者和不信道的愚者所共生的舞台,甚至是人间贤愚社会存在的前提;而国家的安宁和谐与否,也是道教所关心的。至于“室家”的和谐被如此看重,更能突出印证当时的道教组织还没有严格和规范的出家丛林制度,信徒几乎都是全家信道,是以家庭或家族

^① 此据饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社1991年版,第7页。

为单位信道的。其时的道教组织,与其说是一种宗教形式,不如说是一种社会生活组织。也正因为《戒科经》和《中和经》都还反映的是“在家道教”阶段的情况,所以,这段见于《戒科经》和《中和经》强调道教信徒家室的话,在已经到了开始重视“出家道教”阶段的《中和品》中自然就会被删掉了。《中和品》虽然品题为“中和”,但观其全文,除了开篇提到“中和之科”外,仅在守戒得道三品之后说道:

然此三者,皆须修身,中和气性,反俗所行,断绝荣色,与道合行。

《戒科经》和《中和经》主要所讲的内容,实际上也都不是所谓的“中和”之意。牵强一些,也许可以说,要贤者做到五戒,是得以达到“中和”的一个条件。不过,对天地、国家和室家这三者“中和”之意的强调,在现存《昇玄经》各卷中都已不见。除了时代变迁,不宜再强调室家中和之外,恐怕也是因为《戒科经》和《中和经》原本就是以宣讲科戒,而非以讲说宗教思想为主要目的。

四、结语

以上的分析应该可以印证王宗昱先生的观点,《昇玄经》的确不能仅仅被看作是灵宝经的分衍支脉,其中确有明显的天师道色彩。如果说从《戒科经》到《中和经》的差别,反映了从南北朝初期到中期,道教科戒思想的差异,那么从《中和经》到《中和品》和《显真戒品》的差异,就是南北朝中期到末期道教经教思想进一步发展所产生的差异了。从上面的比较论述,至少可以得出以下几个有意义的结论:

第一,以对“大道”的神化为核心的道教神学理论在逐步深化。在南北朝末已经形成鲜明的“大道论”,为唐代道教神学进一步发展出现极端化的“道本论”奠定基础。

第二,天师道与灵宝、上清经教为代表的江南地方道教信仰,在南朝初年道教经教化开始时,就已经有了一定程度的融合。到南北朝末期,这种融合的趋势有增无减。《昇玄经》应被看作是天师道与灵宝传统双重影响下的产物,而不仅仅是有灵宝经教这一个源头。融合之后的新经教,对既往传统显然是有所取舍的,如在天师道那里很受重视的“中和”,在《昇玄经》里就变得若隐若现了。

第三,中古道教信徒从在家修道到出家修行的历史转变,在以上的比较中

也得到印证。也许应该区分上清、灵宝传统的士族仙道修习者,与天师道普通民众修道者,这两个不同层面的道士在这一转变过程中应该扮演了不同角色。天师道经戒不强调得仙,而灵宝传统却与之相反。这样的差别也值得继续加以思考。

第四,道教从早期凭借个人自我道德约束,到后来强调科戒对修道者的约束,这样的变化是真正使得道教具有宗教性的重要一环。而科戒在道教修行中的重要性,及其与佛教戒律的异同,也是一个值得继续深入探讨问题。进而,如果仔细分析《昇玄经》就会发现,其讲求“内教”的主旨,并非是重玄双遣,而仍然是六朝道教以持戒行善为主的各种修行。《昇玄经》对六朝道教是以继承为主,而非以重玄思辨否定六朝道教的经教修行。其对六朝经教的发展,则主要表现在强调“发自内心”的持戒修行,这似乎在表面上又回复到汉末凭个人自我道德约束的老路上去,其实是一种在更高层面上的超越。

总之,分析《戒科经》、《中和经》与《中和品》文字的异同,不仅可以作为一个中古道教造作新道经时如何对此前自身传统不断继承与扬弃的一个很好的实例,而且对于进一步了解《昇玄经》成书的历史背景和经过,以及更准确地体会《昇玄经》的思想主旨,都是大有裨益的。至于《述议疏》怎样将原本未必具有重玄义理的《中和品》给予“理贯重玄,义该双遣”的注疏,则是另一个有意思的话题了。

(本节曾以《中古道经的传袭、融汇与更新——以〈昇玄经·中和品〉的形成为例》为题,提交武汉大学2004年9月举办的“中国三至九世纪历史发展及唐宋社会变迁国际学术研讨会”。此次会议未出版论文集,本文也一直没有正式发表。)

第四节 敦煌本《昇玄经》经箴传授仪式

《太上洞玄灵宝昇玄内教经》原为十卷本,传世《道藏》仅收有《太上灵宝昇玄内教经中和品述议疏》一卷^①,敦煌道书中发现有20多件此经的写本。

^① 即《道藏》第24册,第706—720页。《述议疏》的时代,《道藏提要》,第867—868页,认为出于唐人之手,似可依凭。

近年来,中日学者围绕敦煌本《昇玄经》展开的研讨,已经在如下方面取得了很大进展:第一是关于此经成书年代的推定,虽仍有不同看法,但大体可认定是南北朝末期的作品^①。第二是敦煌写本及传世文献征引佚文的卷次考订,也已基本水落石出^②。第三是关于此经在道教义学发展历史,特别是在道教重玄学方面的贡献,对此的评价则略有出入^③。第四是探查《昇玄经》的源流问题,这方面的工作还刚刚开始^④。此外,还有一些值得继续深入题目,将有助于在南北朝入隋唐的道教史发展背景下,为《昇玄经》找到合理的定位^⑤。本文就是以敦煌本《昇玄经》所记传授《昇玄》经箓仪式为中心,首先要搞清其仪式中的若干细节问题,其次将讨论《昇玄》经箓传授与《昇玄经》产生前后,道教的其他经箓授受仪式的关系问题,希望不仅有助于深入了解《昇玄经》本身的传授,也可借此反映出《昇玄经》在六朝隋唐道教史上实际的地位。

① 《昇玄经》成书的时代,卢国龙认为是南朝梁陈间成书,见《中国重玄学》,第84页。万毅主张成书时间在570年以后大约四五年间,见《敦煌本〈昇玄内教经〉补考》,《道家文化研究》第13辑,第286页。他们都认为《昇玄经》是南朝道书北传的范例。小林正美认为是在刘宋末年的470年代作成,见《〈昇玄经〉の成立とその年代编纂者》,2000年初刊,收入氏著《唐代の道教と天师道》,第169—206页。山田俊认为是南朝梁代成书,并认为不存在北传过程中加入北方道教色彩的说法。见《〈昇玄经〉の卷次と「内教」に就いて》,《熊本县立大学文学部纪要》第8卷第1号,2001年,第37—46页。

② 卷次考订见大渊忍尔:《敦煌道经·目录编》,第122—128页。万毅:《敦煌本〈昇玄内教经〉试探》,《唐研究》第1卷,第67—88页。山田俊:《唐初道教思想史研究·资料篇·校本〈昇玄经〉》,第169—278页。刘屹:《敦煌本〈昇玄内教经〉的卷次问题》,2000年初刊,收入本书第二章第一节。王卡:《敦煌S.6310号抄本缀合定名之误》,《敦煌吐鲁番研究》第5卷,第79—80页。王卡:《敦煌道经残卷缀合与考订三则》,《敦煌文献论集》,第581—594页。万毅:《敦煌本道教〈昇玄内教经〉的文本顺序》,《敦煌文献论集》,第595—613页;又见《敦煌研究》2000年第4期,第134—142页。山田俊前揭《〈昇玄经〉の卷次と「内教」に就いて》,22—28页。

③ 义学方面的探讨主要是卢国龙、万毅、山田俊前揭诸作,并参中嶋隆藏《〈昇玄内教经〉について》,《云笈七签の基础的研究》,东京研文出版2004年版,第123—142页。刘屹:《论〈昇玄经〉“内教”与“昔教”的关系》,2005年初刊,收入本书第二章第五节,对一般认为《昇玄经》“理贯重玄,义该双遣”的义学特征提出质疑。

④ 探索《昇玄经》渊源问题取得较大进展的是王宗昱:《〈道教义枢〉的研究》,第160—169页。他指出一般认为《昇玄经》出自灵宝传统,但实际其中有相当重要的部分是来自天师道的《正一法文天师教戒科经》,这是个很重要的发现。亦可参见刘屹:《中古道经的传袭、融汇与更新——以〈昇玄经·中和品〉的形成为中心》,收入本书第二章第三节。

⑤ 如刘屹:《论〈昇玄经〉的文本差异问题》,2003年初刊,收入本书第二章第二节。

一、P. 2445 中的经箓传授仪式

P. 2445 写卷,前残尾缺。1978年,大渊忍尔氏《目录编》定其为《昇玄经》卷二。1995年,万毅学兄《试探》一文,在大渊氏的基础上,通过残存内容前后的关联,也将这一卷认作是卷二。2000年,我在《卷次问题》一文中提出:大渊氏据以论证 P. 2445 为卷二的证据不足,但此卷仍然应该定为卷二,只不过其中有不属于《昇玄经》经文的内容,似是后来道士将操作性文字说明添加上去;还有《无上秘要》中前后相连的引文,只有部分见于 P. 2445 的情形。故此卷应被视为以卷二为主的节抄本,而非卷二经文原貌。不过,我当时认可此卷为卷二的理由,主要是先误将 S. 107 认作是卷一,故觉得 P. 2445 从篇幅上只能被推定是卷二。现在看来,我当时将此卷认定为卷二的推定,完全是出于臆测,并无实据。2002年,山田俊氏《卷次与内教》一文,仍对大渊氏和万毅氏定此为卷二的理由提出疑问,他认为此卷是卷一或卷二,尚不能确定。现知《昇玄经》卷一的佚文非常少,难以据之推想其完整的原貌如何。不过, P. 2459 失名道教类书引《昇玄经》卷一云:“太上说此事已,负局先生白言曰:时已至,愿闻就食。太上悦之。于是众仙一时改座就食。”太上说的“此事”指“居山十事”。这应该是卷一结尾的情形,即太上向众仙讲法完毕,开始就食,讲法过程也暂告一段落。是否可能在太上道君传授张道陵《昇玄内教》经箓仪式,并围绕《昇玄经》进行一番经义问答之后,群仙就食,就意味着这一场景的正式结束?果如此,的确不能排除 P. 2445 或为卷一的可能性。但现在殊难做出判断。

P. 2445 残存内容一开始就是仪式正在进行的部分,颇难断定此仪式之前进行的情形。其有关经箓传授仪式的部分,释文如下:

(前缺)

依书破之。两边书会中央,□□分券法如右。

天官、地官、水官、山官、陵官、日官、月官、星官、龙官、鬼官、仙官、灵官、黄赤官、真一官、三一官、太一官、内官、外官、将官、吏官、兵官、士官、治官、治吏、从事官、符(符)官、阴官、阳官、男官、女官、契官、令官、盟官,各率官属九亿万骑,为无上洞玄真一法师张道陵作昇(昇)玄三教司,随职监察,善恶必书。若道陵妄泄真言,传非其人,吏兵官属,各离所职。道陵考及七祖。明谨奉行。甲寅年条。

真人曰：盟条两向书之，契符（符）中央破之。师执左，弟子执右。亦可书讫，登坛读而破之。

太上书讫，执刀中破，各卷半，握以铜环。道陵再拜而受之，盛以黄囊带之，头结不加巾。西回北面而立。太上呪曰：

东极虚空天神地祇龙鬼，西极虚空天神地祇龙鬼，南极虚空天神地祇龙鬼，北极虚空天神地祇龙鬼，上极虚空天神地祇龙鬼，下极虚空天神地祇龙鬼，四隅无极天神地祇龙鬼，及诸大力鬼神王等，内外官属，水土山林，诸除真正炁，王监主帅等，谛听吾命：是善男子道陵，于无上道不负恩者，今以建意，于将来世，作大法师，护度一切。汝等今日见其自然，于我前契盟成就，已受方素七十二字无上大录。誓持此经，传授必得其人。汝等便于今日，〔宜〕当建意，率领官属，殷勤覆护道陵。及方来世，持此经者，转读诵念者，令无衰横。恶鬼弊魔，精灵魍魉，莫令烧害，各各依局，敕使吏兵将士，随护其身。其人于末世中，若挾将黄赤祭酒，男官女官等，为救世故，有所开启章书，各明敕依局，以时通达，无得遣却，稽留时刻。悉依太一玄都，内外官属故事，不得有违！各谨律令！真人曰：读经时勿读咒也。

太上呪讫，道陵稽首复座。（后略）^①

这段文字中提到了“坛”、“盟”、“券”、“契”、“符”、“策”、“铜环”、“呪”等名词，这些是道教授度仪式中常见的名词，也是了解 P. 2445 中经策授受仪式细节的关键。这段文字中有两处是“真人曰”，这就是我所认为的在《昇玄经》经文之外的操作性说明文字。只是第一处以大字正文书写，第二处以双行细字书写。故研读 P. 2445 这段文字，要注意分清哪些是经文，哪些是后人所加的文字。

（一）几个名词释义

上引文中，太上说道陵“于我前契盟成就”，可见“盟”与“契”是密不可分的。“盟”在上古中国是杀牲歃血，告其事于神明的仪式^②。而其中告于神明

^① 释文参见《中华道藏》第5册，第83—84页。但句读与之颇有不同。

^② 关于古代政治范畴中的“盟”，参见李开元：《汉帝国的建立与刘邦集团——军功受益阶层研究》，三联书店2000年版，第186—187页。田兆元：《盟誓史》，广西民族出版社、上海文艺出版社2000年版，第1—5页。吕静：《春秋时期盟誓研究》，上海古籍出版社2007年版，第46—70页。

的言辞即“誓”或“约”^①。原本请天神为立盟见证、政治色彩很重的盟誓，逐步生活化和简约化后，即形成民间的契约^②。道教的契盟仪式更被道士们直接追溯到上古歃血盟誓的传统^③。《无上秘要》卷三十四《法信品》引《洞真太丹隐书经》云：

古者盟誓，皆歃血断发，立坛告天，以为不宣求信之约。今自可以金青之陈，以代发肤之体，列于别静，祝启上皇。法用金环三枚，鲜明赤而有光者，青帛三十九尺，以代三契之盟，亦可相连为二十七尺，盟物备录，不得私用以自营^④。

同卷又引《洞真太上飞行羽经》云：

凡受九真玄经者，皆先歃血累坛，剪发立盟，为不宣不泄之信誓。后圣以歃血犯生炁之伤，剪发违肤毁之犯，谨以黄金代刺血之信，青柔之帛三十二尺，当割发之约^⑤。

所引两经都是六朝前期的古上清经，可知六朝道士一方面仍继承上古与神灵盟誓的传统，一方面又以黄金和青帛，替代歃血和断发等旧习。当然更重要的变化是：上古盟誓是与天神为誓，而六朝道教则转而与元始天尊、太上大道君和太上老君等新出道教主神，及其下各方官属、天神地祇龙鬼为誓。唐张万福《传授三洞经戒法篆略说》对道教的“盟”解说云：

盟，明也。彼此未信，对神以相明也。神者无形，窈冥不测，莫睹其

① 盟的结信之辞为“誓”，即以言辞定约束。故“誓”又与“约”颇多同义，见田兆元：《盟誓史》，第13—33页。

② 宋格文(Hugh T. Scogin, Jr.)指出：汉代民间契约形成的仪式也含有潜在的宗教意味，定约的饮酒仪式很可能是对原来歃血仪式的替代。见“Between Heaven and Man: Contract and the Station Han Dynasty China”, *Southern California Law Review*, 63, 5, 1990, pp. 1325—1404, 此据李明德中译文，载高道蕴等编：《美国学者论中国法律传统》，中国政法大学出版社1994年版，第197页。还可参谢和耐：《敦煌卖契与专卖制度》，1957年初刊，此据耿昇中译文，《法国学者敦煌学论文选萃》，中华书局1993年版，第24—26页。

③ 这方面的经典论述，参见索安(Anna Seidel), “Imperial Treasures and Taoist Sacraments”, 1983年初刊，此据刘屹中译文，《国之重宝和道教秘宝》，《法国汉学》第4辑，中华书局1999年版，第42—127页。

④ 《道藏》第25册，第117页。并参原经《洞真太一帝君太丹隐书洞真玄经》，《道藏》第33册，第543页。文字小异。

⑤ 《道藏》第25册，第117页。并参原经《洞真太上飞行羽经九真昇玄上记》，《道藏》第33册，第644页。文字小异。

端。若违盟约，必致殃考，是其验耳。依盟崇约，福亦无忒。但以凡心易动，神理难明，故须立约以契之，必令通神合道也。盟即灵宝初、中、大等是也^①。

盟契的内容，要以文字形式记录在竹、木、铜板、丝帛等器物上，就是“符”。符起到立约凭证的作用，又称券、信等。符、券和信，如果只是写在纸或绢帛上，还不具有必须遵守的效力。需要将原本完整的一个符剖开，变成两半剖符，定约双方各持一半，作为凭证；只有这两半剖符严丝合缝地合在一起，符才有效，契约才必须被履行。著名的例子，即战国末信陵君窃符救赵所要盗窃的虎符，也有后来考古发现的新郢虎符等实物。人所常讲的道教“符篆”，实为符契与鬼神名录两种东西，名实不同，用途也不同，不可混为一谈。

道教的“符”虽然通常与召神劾鬼的法术相关，但从根本上说仍然具有立约凭信的功用，只是书写方式上与一般的契约不同^②。如《道教义枢》卷二《十二部义》解释“神符”说：

第二神符者，即龙章凤篆之文，灵迹符书之字是也。神以不测为义，符以符契为名。谓此灵迹，神用无方，利益众生，信如符契。……符字本于结空太真，仰写天文，分置方位，区别图象。符书之异：符者，通取云物星辰之势，书者，别折（析）音白（句）诠量之旨^③。

可见道教的“符”，就是取自“符契”之名，但却是摹仿云物星辰的态势，用龙章凤篆书写的，因而一般人难以辨识。《云笈七签》也多处讲到“符”是天地和神灵的信物^④。正是在其所蕴含的“信约”观念基础上，符才具有召神劾鬼的效力。而在授度仪式上使用的符，则是为了召请神灵前来作为师徒授受的见证。

① 《道藏》第32册，第196页。

② 关于道教“符”的讨论，主要参见刘仲宇：《道符溯源》，《世界宗教研究》1994年1期，第10页；并参同氏著《道教法术》，上海文化出版社2002年版，第162—172页。王育成：《文物所见中国古代道符述论》，《道家文化研究》第9辑，上海古籍出版社1996年版，第267—301页。他们关于道符与兵符区别与联系的争论，都忽略了符作为信约的本义，应该是在此基本观念上才分别衍生出兵符和道符。

③ 《道藏》第24册，第816、818页。亦可参《云笈七签》卷六和卷七，《道藏》第22册，第38、41页。

④ 详见《道藏》第22册，第50、146、317页。

道教的“箓”，本作“录”，就是名录的意思。上古巫术传统认为掌握了鬼神的名号，就会使鬼神产生畏惧而俯首听命。故“箓”就是鬼神的名录，在道士所得“箓”上面列名的鬼神，也就是道士能够支配和召唤的那些神灵^①。而能够支配和召请神灵的众寡，是道士法术高低的一种体现，这取决于道士本身法位阶次的高低，也决定了道士能够领受何等级次的经书。

唐初作成的《隋书·经籍志》里，有对当时道教符箓授受的并不十分专业的记载：

其受道之法，初受《五千文箓》，次受《三洞箓》，次受《洞玄箓》，次受《上清箓》。箓皆素书，纪诸天曹官属佐吏之名有多少。又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识。受者必先洁斋，然后费金环一，并诸贄币，以见于师。师受其贄，以箓授之，仍剖金环，各持其半，云以为约。弟子得箓，絨而佩之^②。

之所以说它不十分专业，是因为这样的叙述对道教受道之法太过简化。《传授三洞经戒法箓略说》的《明科信品格》中说：

凡人初入法门，先受诸戒，以防患止罪。次配〔正一〕符箓，制断妖精，保中神炁。次受《五千文》，论明道德，生化源起。次受《三皇》，渐登下乘，缘粗入妙。次受《灵宝》，进昇中乘，转神入慧。次受《洞真》，炼景归无，还源返一，证于常道^③。

入道授受不同的品级阶位，分别领受不同的诸戒、符箓和经教。诸戒从三归戒、五戒、八戒到三百大戒^④。符箓也分为正一法目、三皇法目、灵宝法目等级别。《隋志》所言的“三洞箓”就是指洞神三皇经法箓，而非涵括洞神、洞玄、

① 关于“箓”的论述，也以索安前揭文最为经典，见刘屹中译文，第64—70页。对道教符与箓的概述，参见 Catherine Despeux, “Talismans and Diagrams”, in Livia Khon ed. *Daoism Handbook*, Brill, 2000, pp. 498—540.

② 《隋书》卷三五《经籍》四，第1092页。

③ 《道藏》第32册，第193页。“正一”二字，据王卡氏的引用文所补，见其《敦煌残抄本陶公传授仪校读记》，《敦煌学辑刊》2002年1期，第91页；收入氏著：《道教经史论丛》，巴蜀书社2007年版，第321—339页。

④ 《道藏》第32册，第184—185页。

洞真的“三洞”^①。经教又从低到高分四个阶次：即《五千文》、《三皇经》、洞玄灵宝经和洞真上清经。一般的授度仪式都会将各级的符箓经教结合在一起授受。P. 2445 中太上授道陵《昇玄内教经》的仪式上，也不单单是授经。在道陵“誓持此经”前，至少还有两个重要的步骤：破盟和授箓。

（二）破盟

P. 2445 所谓“依书破之。两边书会中央，□□分券法如右”句，与下文的“盟条两向书之，契符中央破之”同义，此即所谓“破昇玄契”，或称“破盟”。首先看这盟契是如何书写的。“两边书会中央”和“盟条两向书之”，都是指书写在纸或绢帛上的盟约，而这盟约被称为“契符”。索安曾经列举过六朝道经《正一法文十策召仪》中的《赤策券》来说明这种道教符契的特殊书写方式。此《赤策券》中央以篆书写着“太上老君赤策券合同”九个大字，左右两侧各以楷书八行完全相同的小字。只是右侧的八行从右向左书，左侧八行从左向右书。这样，两侧文字的结尾部分就都“会”于中央。如果从中缝对折，两侧文字正好是如镜像般两两相对^②。此即 P. 2445 所说的“两向书之”，“两边书会中央”。

P. 2445 所记述的昇玄契符具体内容是怎样的？《传授三洞经戒法箓略说》中对“券契”解释说：

受道之日，关奏天曹地府四司五帝，一切神仙，以为监证。所以召七祖以监临，封五帝而结券。若后违盟犯约，背道轻师，则勘契合券，以自证验，亦犹世之交易，各执券契，以相信也。亦曰昇天券，得道之日，过天门地户，魔王主司，以相按验，乃至神仙洞府，诸天曹局，悉皆勘会，如世之公验也。券即正一真券，五色券，八道券，三五券，洞神券，昇玄券，自然券，上清七券等例是也。契即正一黄契，三五契，三十六部尊经契，上清四契等例是也^③。

可知道教授度仪式上的契券，正如同古代盟誓的誓约一样，首先是敬请神

① 这在晋宋之际最初的《洞渊神咒经》中就已如此，详见小林正美：《六朝道教史研究》，中译本，第355—358页。

② 参见前揭索安：《国之重宝》，刘屹中译文，第107页注83。赤策券的图例，见《道藏》第28册，第485页；《中华道藏》第8册，第366页。

③ 《道藏》第32册，第195页。

灵作证,类似世间的交易券契;其次是作为道士来往天门地户的凭证,犹如世间的公验。看来道教的券契,无论从内容、形式还是功能上都与俗世的契约相近,这当然是因为它们来自共同的上古传统。依张万福言,券契的主要内容是召请各方神灵作为监证,如弟子违背盟约,就会受到神灵“考及七祖”的严惩。与此相近的内容,在 P. 2445 中即从“天官”到“明谨奉行”一段话。如果“甲寅年”也可以被认作是一个受道年份的话,则很可能这一段话就是要“盟条两向书之”、写在纸或绢帛上的盟条,或称盟契和契券的具体内容,虽然其与《赤篆券》的格式和文字都很不相同。

“中央破之”,就是要从契券中间——《赤篆券》正中的九个篆书大字的位置——将此券分成两半^①。P. 2445 盟契中央的篆字,现在不得而知,但“中央破之”即其卷首残缺那句话中的“分券”无疑。分券两半,师徒各持一半,就是立约双方各持一半凭据。因为道教经篆的授度仪式是师徒之间的盟约,所以不像墓券那样因是死者与神灵之间买地的契约而要分别写明:一半给神灵,一半给死者。

在《正一法文十篆召仪》的《赤篆券》里,券文中还写着“分金破券,质誓盟约”。即从中破开分作两半的,不仅是纸质的符券,还有金环或铜环。《隋志》也讲到要“剖金环,各持一半,云以为约”。关于中断金环(或铜环),除了前引古上清经云是用黄金来代替古代的歃血之外,《传授三洞经戒法篆略说》还有更进一步的解释:

断环:义曰:断世恩爱,共契师资,生死永捐,经法相继。亦是师资同心,其利断金。又,金为义,义能断割,除恶就善,内绝疑网,外捐嗜欲,则妄想烦恼,永消除也^②。

仅依《隋志》,会以为只有金环或铜环被从中分开两半,由师徒二人分持。

^① 这种两侧相对,从中分开的符契的书写形式,在后世墓券中也有体现。如韩森(Valerie Hansen), *Negotiating Daily Life in Traditional China: How Ordinary People Used Contracts, 600-1400*, Yale University Press, 1995, pp. 186-187 列举一件隆庆二年(1568)的墓券,中间有“合同”二字,右侧的契约从左向右书,左侧的契约从右向左书,亦即从两边向中间书写,两边的文字、格式大体相同,只是右侧的注明“给付”死者,左侧的注明“上奉”神明。亦参此书中文译本《传统中国日常生活中的协商》,鲁西奇译,江苏人民出版社2008年版,第172页。

^② 《道藏》第32册,第194页。

读 P. 2445 就会明白,纸质或绢帛的契券和金环(铜环),都要一分为二,由师者执左半,弟子执右半。这是因为古代盟誓同时需要歃血和断发为凭,后世道教的契券用青帛来替代断发,而金环就是用黄金来替代歃血,二者相辅相成,缺一不可。券和环都两分后,要分别用半张契券包裹着半个金环或铜环,由师徒分持。看来,“分券”和“断环”这两步,构成了完整的“破盟”。

(三)授箓

紧接“破盟”之后的是“授箓”。在 P. 2445 中是太上授予道陵《方素七十二字无上大箓》,P. 2391 还说是“方素七十二字契经之盟”,可见契经之盟与箓的内容,也应该很接近,甚至有重合的部分。前已言从“天官”到“甲寅年条”可能就是盟契符券的内容,而其中就有一长串的神灵名号。这部分与无上大箓是何关系?前文已述,箓就是鬼神的名号录簿。《隋志》言道教的箓都是“素书”,一般是以朱书写在白色绢帛之上。故《昇玄经》中太上反复提及的《方素七十二字无上大箓》应该是朱书白色绢帛上总共的 72 个字的鬼神名录。P. 2445 从“天官”到“盟官”的诸官名号,总共是 71 个字,所差的一个字,很可能就是“治吏、从事官”之间脱漏的一个“官”字。这样,诸官名号正好是 72 字。而且,这里出现的 72 字诸官名号,未必是以《七十二字无上大箓》的面貌出现。因为“天官”前卷首残存的“依书”、“如右”等字,不应该是太上所讲授经法仪轨的内容,也像是后来道士的操作性说明文字。而此处出现的 72 字诸官名号,显然不是独立成章的,很可能这 72 字的诸官名号在前面已残的部分,曾经以箓的形式出现过,这里重复的不是《七十二字无上大箓》本身,而是盟条的内容。在分券、断环、授箓之后,《隋志》言弟子要将箓“緘而佩之”,而 P. 2445 说道陵“盛以黄囊带之”,也是密封起来佩戴在身上。受箓道士需要终身佩戴此箓,才会始终得到神灵的护佑。

授箓之后是太上的“十方大咒”,即召来东西南北上下和四隅十方神灵前来覆护道陵。其末尾有细字双行小注:“真人曰:读经时勿读咒也。”此“真人”是谁?《昇玄经》在卷八出现了太极真人徐来勒,在其他诸卷未见其人。P. 2445 的“真人”很可能就是指太极真人,只不过他的这些带有说明性的话,显然都不可能是在太上授经传法的场景上说的。P. 2445 写本的尾部,还有两段“真人曰”,也是一段大字,一段小字。应该也是抄写时经注不分所致。王承文氏发现其中一段关于五千文的部分,见于古灵宝经《太极隐注玉经宝诀》,且

正是出自太极真人之口^①。故 P. 2445 写卷很有可能是后人在《昇玄经》卷一或卷二授度仪式的基础上,引用其他经典文句做了具体说明;或者是就着《昇玄经》卷一或卷二的内容做了一些实用性的说明,总之并不完全是《昇玄经》原文。

太上进行十方大咒之后,道陵稽首复座,传授《昇玄经》的仪式基本完成。

由于 P. 2445 的残缺和后人的加笔,完整的授受仪式已不可得见。但残存的内容仍然透露出《昇玄经》授受仪式与传统的正一、三皇、灵宝、上清经的传授很多共同的地方。如其中提到的“坛”,虽没有详细的描述,但很多六朝道典都有关于授受仪式所用坛的具体规定^②。又如, P. 2445 残存的仪式内容,是从盟条两向书之开始的,而在此前,或许还应该有诣师、发炉、出官、颂表、启事等步骤^③,这些不一定在《昇玄经》中都要履行,但《要修科仪戒律钞》卷八和卷九引用的六条《昇玄经》佚文^④,包括天师张道陵西向叩齿若干通、太上东向叩齿若干通,就很有可能是在 P. 2445 前面所残部分的内容。因为在传统的授受仪式上,发炉、出官时就要叩齿。因此,从仪式角度来说,《昇玄经》的经箓传授仪轨,与六朝通行的道教仪式似乎并无本质上的区别。但《昇玄经》的宗旨却与六朝前期的道经有很大的变化,这主要反映在《昇玄经》与传统三洞经教的关系上,也具体体现在《昇玄经》对经箓传授的其他一些规定上。

① 《道藏》第6册,第646页。王承文:《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,中华书局2002年版,第278—279页。

② 如葛洪说自己从郑隐处受经时,“乃于马迹山中立坛盟受之”,又说道经传授,需要“登坛歃血,乃传口诀。”见王明《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年版,第71、189页。《洞真太上八素真经登坛符札妙诀》,《道藏》第33册,第485—490页,是比较典型的上清经传授仪轨,其中有对坛的描述。还可参《正一法文法箓部仪》,《道藏》第32册,第198页的“黄素三盟登坛部仪”。

③ 道教的传授仪式杂而多端, Charles D. Benn, *The Cavern-Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A. D. 711*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991. 其书第三章描述了711年金仙和玉真两公主接受灵宝中盟经授度仪式的具体情况,附录二则综合了多种道书列出了灵宝授度仪式的详细步骤。又参同氏“Daoism Ordination and Zhai Rituals in Medieval China”, in Livia Khon ed. *Daoism Handbook*, pp. 309—339, esp. 327—337. 也详细描述了道教的授度仪式。此外,张泽洪:《道教斋醮符咒仪式》,巴蜀书社1999年初版,又在同年收入《儒道释博士论文丛书》之《道教斋醮科仪研究》,巴蜀书社1999年版。内容上反倒比初版有所删减。同氏还有《道教神仙信仰与祭祀仪式》,台北文津出版社2003年版。与前两本主要差异也在传授经戒的部分。还有周西波:《杜光庭道教仪范之研究》,台北新文丰出版公司2003年版,第269—226页。重点在法箓传授部分。

④ 《道藏》第6册,第957、961页。

二、《昇玄》经箴授受的特殊性

因为有着“太上洞玄灵宝”的经题,《昇玄经》一直被视作是从古灵宝经中分衍出来的。其实十卷本《昇玄经》的卷七《中和品》的主要内容和卷八《显真戒品》的部分内容,是从《正一法文天师教戒科经》和《太上灵宝中和经》这两部明显属于天师道的经典中承袭而来的^①。而卷九《无极九诫品》的开头部分,也与《正一法文法箴部仪》所收的《太一黄素三盟仪》的起始部分相似。二者文字虽略有差异,但仍可相信这是《昇玄经》另外一个来自天师道的源头^②。因此,至少可以认为,《昇玄经》是南北朝末天师道法与灵宝经教结合的产物。

《隋志》和《传授三洞经戒法箴略说》都说随着入道阶梯不同,道士从低向高依次领受不同经法:从正一五千文,到洞神三皇经,再到洞玄灵宝经,最高到洞真上清经。与此不同,《昇玄经》把自己摆到了超越洞神、洞玄、洞真这三洞的独尊地位。其卷五《善胜还国品》(P. 2990)讲:“此经是往古元始天尊之所履行,由之而得无上至道。今见世十方天尊,无不履行此经而得道者。”类似这样的话还在 P. 2445 和卷六、七、八中都有重复。很多道经在刚刚造作出来时,都会宣扬本经才是得道成仙的唯一保证,如南朝初的道士认为诵读五千文、洞玄灵宝经和大洞真经这三部经典,是得道成仙的必经之途。而到南北朝末新出的《昇玄经》,自然也忘不了自重经德,惟恐别人不重视本经。不过,《昇玄经》并不仅仅是自夸自重而已,它的确有着超凌旧有三洞的野心。

袭自天师道经典的《昇玄经》卷七《中和品》(津艺 176)说:“此经高妙,综统三洞,无上正真,第一玄章。”对于《昇玄经》这一“综统三洞”的地位,失品名的卷四(Дх. 517)说得更加清楚:

三一者,是洞神〔所部〕;〔真〕一是洞玄所部;太一者,洞真上〔清所部〕。〔三〕洞通为昇玄内教所部^③。

这很明确说到《昇玄内教经》可以通贯三洞。值得注意的是,这里三洞之外,不见正一部。而南朝齐梁间确立的道教七部道书体制中的正一部,最初并

① 王宗昱前揭书,第 160—169 页。

② 《道藏》第 32 册,第 200—201 页。

③ 《中华道藏》第 5 册,第 88 页。但补字与《中华道藏》略有不同。

不是七部中最低的一部,反而是以正一部遍陈三乘,将正一看作是各派道法融会贯通、化繁为简的最终凝练^①。《昇玄经》虽然有很明显的天师道色彩,却基本没有明确提及“正一”,是否正是以“昇玄”代替了“正一”?南北朝末的《昇玄经》综括三洞的企图,与齐梁间正一部遍陈三乘之间有何内在联系,现在还难以说明。不过,正一部最终还是沦为七部中最低的一部,《昇玄经》最终也没有达致其综括三洞的宏愿。这是因为洞神、洞玄、洞真三洞,自东晋南朝初年以来,各自增衍分化,早已形成数量庞杂的经典部类。《昇玄内教经》以短短的十卷篇幅,根本无法撼动旧有三洞的根基。但《昇玄经》提出“综统”三洞其实是另有其教理上的原因。

卷五(P. 2990+3678)《善胜还国品》中多喜国天尊对道陵云:

此经尊妙,兼包众经。三洞之上,统御万灵。世人修习此经,十方天地神官,莫不充塞虚空,合掌礼侍。上清等经,若是无道德人诵咏其文,大考立至。灵宝经者,无福之人,不得闻见。设令暂见,亦不殷勤求欲请受。或令其人,不得修习^②。

这就点出了《昇玄经》要“兼包众经”并居于“三洞之上”的雄心。新出道经一般不会彻底否定旧经的价值,只是说本经较之前经如何更方便有效。《昇玄经》也并不是要彻底废弃三洞旧经,只是讲本经已然涵括三洞,而上清、灵宝诸经修习时都有很大的风险,且成功者寥寥。这其实是想通过给修道者指出一条成功的捷径来吸引信众。此捷径即:可以绕过传统的三洞旧经,直接修习《昇玄内教经》,就可得仙。卷六《开缘品》(P. 2560)还特意举了一个叫作归大慧志的仙真在求仙过程中的曲折经历:

道君告诸来真人:子等宿世复何因缘,作何功德、修何法术、受何经宝,凡何所行,而得成真?是时有一真人,号曰归大慧志,即从坐起,稽首自陈:昔在俗时,好行功德,建立大行,勇猛精进。行人所不能行,守人所不能守,宗受洞玄、洞真、洞神,绝迹空山,积历年稔,志降灵神,即成真人,不生不死,未被职任尊名之号。何以故?法未备故。于时诣虚无道君,奉请《无上真一灵宝昇玄妙经》,无上七十二字大契大录,即赐号归大慧真

① 卢国龙:《中国重玄学》,第42—54页。

② 《中华道藏》第5册,第93页。

人。复以今日，得闻法音，始悟往昔因缘之由。故知此经，法中第一。是诸天真人，未有尊受者，志求奉修^①。

归大慧志在俗中宗受奉行三洞经法，不可不谓精诚，但只能成为真人，达到不生不死的境界，却得不到仙界的职任和名号。直到他从虚无道君那里领受了《昇玄经》和七十二字无上大策、大契，才算最终昇为仙人，并得到仙界的赐号。这凸显了《昇玄经》和七十二字无上大策在修道得仙过程中的重要性，也反衬了传统的三洞经教的局限，三洞与昇玄的教法优劣，自然一目了然。

P. 2343，大渊氏和万毅认为是《昇玄经》卷十，山田俊和我都认作卷五《善胜还国品》的一部分。其中有多喜国天尊对道陵说：

吾当与卿无上咒符。若行道、斋直，勅而安之。当依次第、方面安之。行道讫，即还摄符，安置净处。道陵曰：安此符者，当复并安洞玄五篇符不？天尊曰：安此昇玄符者，不须复安五符篇也。何以故？此经大业，兼摄众经，一切官属，悉从其教。是故持此经者，修此道者，悉罢置诸余法术。唯洞玄、五千文，是其枝条。诸余经教，皆小乘法，宜谛思之^②。

天尊言，行斋时若安置了《昇玄符》，就无需再安置《洞玄五篇符》。且奉修《昇玄内教》经法，应罢置诸余法术。只有洞玄经和五千文两种经教可以沿袭，而诸余经教，都属小乘。这里甚至都没有提及上清经和三皇经。上清和三皇两部类中大量记述的仙道之术，就很可能被列入“诸余法术”或“诸余经教”。因此，《昇玄经》对于传统的三洞经教之高下，自有判别，而其中对五千文和灵宝经的另眼相待，也正符合关于《昇玄经》应该是天师道和灵宝经教融合产物的结论。

P. 2445 中，婁子明问太上：

若后末世中，诸学真道士，已受灵宝外教券契，奉行五篇，未见此内教。若其后见，便可得传与奉修不？太上答曰：要须受此方素七十二字契经之盟无上大策，然后可与此经。何以故？二教经契，无有十方太上大咒，故十方官属、天神地祇、龙鬼神等，不来为经作拥护势力^③。

子明问，此经将来在世间传布时，如果后学弟子先已领受过灵宝外教契

① 《中华道藏》第5册，第95页。

② 《中华道藏》第5册，第114页。《中华道藏》认为此卷卷次仍未确定。

③ 《中华道藏》第5册，第84页。

券,后又想接受《昇玄内教》经教,该如何办?太上回答说:只要再传授方素七十二字契经之盟、无上大策,即按照太上传授道陵时所做的书写盟契、破盟、授策等等,就可传授《昇玄经》。因为若不进行七十二字契经之盟,就不能召请十方官属鬼神前来护卫。所谓“二教经契”应是指“灵宝外教”和“昇玄内教”,前者指《灵宝五符》和《五篇真文赤书》等最早的一批灵宝经契,后者就是《昇玄经》本身^①。太上于此强调的并不是“内教”和“外教”处于截然对立的关系,而是说领受外教者亦可奉行内教,但领受“七十二字无上大策盟契”,则是一个必要条件。“二教”与记载大量法术的三皇经和上清经之间的区别,正在于“教”与“术”的区别。认为本经的“教”高于往昔的“术”,这是《昇玄经》贬抑上清、三皇诸经,而尊崇“内教”和灵宝的原因。

P. 2445 中,道陵又问:

请问末世传经仪轨,当复云何?为如臣今所受用耶?当更异乎?于今一诀,可为将来之式?太上曰:若其人先已受五篇契者,直登坛口启,便就破盟。口启读十方咒而已。若未破五篇契,先令弟子清斋三日,上刺,经再宿,以内外无他,以为效信。然后上章度盟,刺于静中。上章于坛上,仍即破盟。既破七十二字盟已,不须复破五篇契盟。是经皆得写持供养。章如五篇契,章头当言:太上灵宝洞玄真一三天法师张道陵传化弟子臣稽首再拜,顿首死罪上言。刺言:死罪白。刺题言:诣紫兰台奉经曹^②。

可见,受过灵宝五篇契者,只要经过登坛、口启十方咒、破盟,就可得受《昇玄经》。说明《昇玄内教经》的授受,并不排斥灵宝外教契券。而那些“未破五篇契”者,显然也应包括曾经领受过洞神三皇和洞真上清契的道士,似乎就要一切从头来过。值得注意的是,这套从“清斋”开始的传经仪轨,实际就是天师道的上章仪轨。

P. 2445 又云:

道陵曰:灵宝斋法,真人所行,已自有旧。未闻末世道士,讲经说法,仪轨云何?太上[曰]:当施安高座,法师与经师,对坐高座,南北东西随

^① 关于中古道教的“外教”与“内教”之分,并非始自《昇玄经》,在古灵宝经中就有,但其含义与《昇玄经》不同。见王承文:《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,第124—125、451页。

^② 《中华道藏》第5册,第86页。

便。日中，斋。烧香，斋食。出官，烧香，愿咒，礼经，咒如斋法。但礼拜以三拜为限，能过益善。朝暮朝拜，各案常仪。出官当日，日出之竟，解斋迁达如法。若说五千文者，亦依灵宝仪。所以尔者，灵宝官属摄诸吏兵^①。

前述《昇玄经》认为只有洞玄经和五千文是《昇玄经》的枝条，可以传习。这里太上又说如果要讲说《五千文》经法，则可依灵宝斋仪。这也再度体现了《昇玄经》融会灵宝和天师道的立场。

当然，《昇玄经》并不是一部只求颠覆传统的狂妄之作，经中提出的“内教”、“内行”、“内固”和“内真”的新的修道观念，可以概括为“修慧持戒”四字^②，相对于上清、三皇等讲道术、法术的早期经典来说，是中古道教“经教”思想进一步深化的表现。因而“昇玄内教”思想的提出，对中古经道教是一个很大的进步。但从思想史角度来看，《昇玄经》的“内教”思想出现不久，就被重玄学的风头所掩盖；而从经箴传授仪轨上来看，前引《隋志》和《传授三洞经戒法箴略说》，都说明《昇玄经》的问世似乎并未改变中古道教久已形成的从正一到上清逐级递增的阶位传统。因而这样一部标榜自己可以涵括三洞众经的《昇玄经》，在南北朝末年到隋唐时期道教经戒法箴传授中究竟占有怎样的地位？

三、《昇玄》经箴传授的实际影响

也许是《昇玄经》这种自视甚高的立场，与三洞经箴传授的传统有太多和太大的冲突，所以在最早征引《昇玄经》的《无上秘要》中，虽然其卷三十四《授度品》征引了 P. 2445 提到的传授《昇玄经》之人要具有“十相”的具体内容，但却对 P. 2445 记述的授度仪式只字未提^③。

较早将《昇玄经》的授受纳入经教传授仪轨的是《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》^④，敦煌本作《洞玄灵宝三洞奉道科戒仪范》（简称《奉道科戒》），与传世

① 《中华道藏》第5册，第86页。

② 这四字见于《道教义枢》卷一，《道藏》第24册，第811页。

③ 《道藏》第25册，第118—119页。

④ 关于此经的研究，从20世纪50年代以来一直不断，较近的成果见 Livia Khon, "The First Handbook of Monastic Daoism: The Date and Compilation of the *Fengdao kejie*," *East Asian History*, 13/14, 1997, pp. 91—118. 并参常志静 (Florian C. Reiter), *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early Tang Period*, Wiesbaden, 1998.

道藏本的内容基本相同,文字略有小异。其卷四《法次仪》记录了道士女冠的法位次第称号阶级。正式的法位也是从低向高依次排列,最低的正一法位,受各种箓、券、契和戒。其次是受洞渊神咒经十卷及相应法箓,次受老子道德经相关经戒法箓,次受洞神三皇经相关经戒法箓,其后是:

太上洞玄灵宝昇玄内教一部十卷、昇玄七十二字大箓,受称昇玄法师^①。

这之后才是《灵宝中盟经目》,最高仍然是洞真上清经。亦即说在《奉道科诫》的法位阶次中,《昇玄内教经》的位次,只比正一、洞渊神咒、洞神三皇等经稍高,都不及“灵宝中盟”,阶位并不如《昇玄经》自己所说的那样居于“三洞之上”。学界围绕《奉道科诫》的成书时代有很多的争论,也有学者认为最早著录《昇玄内教经》十卷的就是此书。但如果考虑到《奉道科诫》中对《昇玄经》的认同,并不是完全按照《昇玄经》自己的说法,而且又是如此有条不紊地将其安置在传统的三洞经教体系之中,这样的安排应该不会是《昇玄经》刚问世时就能做到的——《无上秘要》就是个反证。另一方面,《奉道科诫》的成书不是一蹴而就的,最早部分可能是梁代成书,到唐代才增订成为敦煌本的样子。所以应该把《奉道科诫》著录《昇玄经》十卷看作是唐代增订时加入的内容,而非《奉道科诫》在梁代刚成书时就有的内容。

《昇玄》经箓在《奉道科诫》中的法位阶次并非孤证,《受箓次第法信仪》也有相似的排列顺序,其《受法职位次第》可简示如下:

正一法位→道德法位→洞神法位→昇玄法位→洞玄法位→五符法位
→河图法位→洞真法位→毕道法位^②。

其中仅提到受昇玄法位,成为“灵宝昇玄内教法师”。可见昇玄内教只是比正一、道德、洞神略高的一级,还不及洞玄法位,更谈不上综括三洞了。张万福《传授三洞经戒法箓略说》除了前引文中出现了《昇玄契》外,在《戒目》部

① 《道藏》第24册,第758页。《中华道藏》第42册,第34页。

② 《道藏》第32册,第217—218页。关于《受箓次第法信仪》的时代,有学者认为是唐代。而《道藏提要》,第984页和《道藏分类解题》,第185页,都根据其中有“大明某年某月”的文字而认为是明朝,这显然也影响了 Catherine Despeux,其在 *Daoism Handbook* 389页也说是明朝文献。但我认为其内容与六朝隋唐时期同类道书相似,不会是明代。

分有“百二十九戒,此昇玄内教弟子所受”。^①此“百二十九戒”即《昇玄经》卷九的内容,而《昇玄经》其他部分还有“昇玄五戒”和“昇玄九戒”等多种戒^②。P. 2394《阅众策仪》提到:“昇玄内教赤契廿八宿录”,在《阅众策仪》中属于较低阶位的《三五步刚躐纪廿八宿录》^③。而 P. 2445 和 P. 2343 这两件被我认为是在《昇玄经》文上附加了操作性说明的两个敦煌写卷,也正说明唐代道教中确有传授《昇玄内教》经策的活动,但都不会是按照《昇玄经》所宣扬的那样,将此经置于三洞之上的崇高地位。因此可以认为:传授昇玄内教经戒法策的仪式,的确成为唐代道教法位阶次传授仪式的一个组成部分,但却不具有至高独尊的地位。以洞真为最高,正一最低的传统位次,并未因《昇玄经》而有大的改变^④。

及至唐末五代宋初,对《昇玄内教经》及相关经戒法策的传授仍然存在。如 1003 年作成的《三洞修道仪》中,记述了因唐末五代丧乱,洛阳北邙阳台道士刘若拙逃难到荆州,由刘若拙口授,葆光子孙夷中记录下来中原道教的人道仪式。初入道仪之外,依次为:洞神部道士、高玄部道士、昇玄部道士、中盟洞玄部道士、三洞部道士、大洞部道士、居山道士、洞渊道士、北帝太玄道士。相应地还有各级女官部。其中《昇玄部道士》云:

自高玄部迁授太上昇玄策,称太上灵宝昇玄内教弟子、昇玄真一法师、无上等等光明真人臣某姓名,冠芙蓉冠,绿帔四十二条,素裳丹裙玄履白筒,素文坛,逍遥巾,月纱帽,参授《昇玄策》一卷,《昇玄誓戒》三百条,《明真科》三卷,《玉匱律》三卷,《昇天券》一道,《昇玄朝礼仪》一卷,《昇玄经》十卷^⑤。

① 《道藏》第 32 册,第 185 页。

② 《无上秘要》专有《昇玄戒品》,分别是出自《昇玄经》卷七的“昇玄五戒”和出自卷九的“昇玄九戒”,见《道藏》第 25 册,第 160—162 页。关于《昇玄经》戒律的源流与传授,将是另一个值得探讨的话题。

③ 对 P. 2394 的研究,参见周西波前揭书,第 294—314 页。

④ 敦煌道教文献就部分地反映了从正一到上清位次的传授实态,详见施舟人(Kristofer Schipper)著、福井文雅日译:《敦煌文书に見える道士の法位階梯について》,《讲座敦煌》4 卷《敦煌中国道教》,东京大东出版社 1983 年版,第 325—345 页。此文的英文版,“Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts.” In *Religion und Philosophie in Ostasien*, edited by G. Naundorf, K. H. Pohl, and H. H. Schmidt, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985, pp. 127—148.

⑤ 《道藏》第 32 册,第 167 页。

较之唐初的昇玄法师所受,已经增加了很多经戒科律,而且“昇玄部道士”之称,似也此时方见。

唐中后期开始,以《昇玄内教经》为中心,又不断衍生出新的经戒科律。《三洞修道仪》所录还不是最终的结果。《道藏》有《太上洞玄灵宝宣戒首悔众罪保护经》,被认为是《昇玄内教经》的一部分。其中确实有一段题为《太上灵宝昇玄内教宣戒首悔众罪保护生缘品》,还提及《昇玄内教真经》及七十二字无上大策,但文字风格与《昇玄经》迥然不同;经中又以“天尊”代称太上道君,这与敦煌本《昇玄经》中的天尊和太上的用法不同;且在传授七十二字无上大策之外,又多出了“无上登天毕契法”。这显然是从《昇玄经》增衍而出的内容,或者说是《昇玄经》成为单独的一个经戒传授阶位后,不断完善过程中所新增的内容,并非十卷本《昇玄经》的部分^①。从宋初《三洞修道仪》还没有所谓“无上登天毕券”来看,《宣戒首悔众罪保护经》似应在这之后成书。而目前最好的关于唐代道教经戒法策传授的叙述,也很遗憾地将经历不同时代渐次形成的昇玄部传授仪轨混而一谈,直接将其当作唐代道教通行的仪式了^②。

总之,《昇玄经》的经戒法策传授,从其被纳入规范的三洞经教传授位次开始,就已经背离了其本经的宗旨,逐渐失去其初生时的思想活力,逐渐沦为构成中古后期道教愈趋繁琐的斋醮科仪之一部分了。这一历史发展的趋势,也许暗示了《昇玄经》始终就不是其造作当时和以后道教发展的主流。十卷本《昇玄经》大约在宋以后,很可能就是在至元焚经时散佚了。从此,以《昇玄经》为中心的经戒法策传授大概也逐渐从道教仪式中隐没了。

(本节曾以《敦煌本〈昇玄经〉经策传授仪式研究》为题,初刊于《敦煌学》第25辑,台北乐学书局2004年版,第465—482页。收入本书时略有修改。)

① 《道藏》第6册,第900—908页。《道藏提要》,第342—343页,《道藏分类解题》,第116—117页都说此经是《昇玄经》的一部分。

② 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社1990年版,第317—321、369—370页。其增订本的相关部分也基本没有新的改动,见《中国道教史》(上),中国社会科学出版社2001年版,第393—398、441页。

第五节 《昇玄经》的“内教”与“昔教”

一、引言

南北朝末期成书的《太上洞玄灵宝昇玄内教经》(简称《昇玄经》)^①,近年来可称为学界研讨中古道教历史和思想时的热点之一。目前的研究很容易留给人这样一种印象:南北朝末到隋和唐初,是道教重玄学大盛的时期,而《昇玄经》与隋代开始陆续成书的《太玄真一本际经》一样,是当时道教重玄学的两部代表作,流传极广,影响极大。对于《昇玄经》最本质的概括,通常会以《道藏》本《太上灵宝昇玄内教经中和品述议疏》(简称《述议疏》)所言的“理贯重玄,义该双遣”为特征^②。学者们也确实从现存的敦煌本或其他传世道典中征引的《昇玄经》文字中,找到一些体现道教追求精神超越、解悟的词句来。因而,学者们普遍认为《昇玄经》开启了隋唐道教重玄学的大门,代表了中古道教由飞仙向昇玄的旨趣转化。不过,《昇玄经》虽然有追求个人内心修养、摆脱既往重视修炼身形的重玄意味,但却仍然保存着某些修行有形之仙的传统方法;而《本际经》则几乎没有了关于修炼身形的传统教法,从这个意义来说,《本际经》是当之无愧的重玄代表经典。我们该怎样看待《昇玄经》既追求思想超越,又大量保存了旧的修仙思想和方式这一现象?应该怎样看待《昇玄经》所代表的新法与旧法之间的关系?

2000年,我在给山田俊先生大作《唐初道教思想史研究》写书评时提及:“作者所揭示的从古灵宝经到《昇玄经》,再到《本际经》的延续性,本不应因为强调重玄思想的意义而被忽视。《昇玄经》反对‘阴阳之妙道,服御之至术’,

^① 《昇玄经》成书的时代,卢国龙认为是南朝梁陈间成书,见《中国重玄学》,第84页。万毅主张成书时间在570年以后大约四五年间,见《敦煌本〈昇玄内教经〉补考》,《道家文化研究》第13辑,第286页。并参万毅:《敦煌本〈昇玄内教经〉的南朝道教渊源》,《中山大学学报》2001年4期,第16—25页。他们都认为《昇玄经》是南朝道书北传的范例。小林正美认为是在刘宋末年的470年代作成,见《〈昇玄經〉の成立とその年代編纂者》,2000年初刊;此据氏著《唐代の道教と天師道》,第169—206页。山田俊认为是南朝梁代成书,并认为不存在北传过程中加入北方道教色彩的说法。见《〈昇玄經〉の卷次と「内教」に就いて》,《熊本县立大学文学部纪要》第8卷第1号,2001年,第37—46页。

^② 见《道藏》第24册,706—720页。

《本际经》的重玄义理在唐初达到高峰,这些都不应掩盖住隋和唐初道教对六朝道教以继承为主流的事实。唐初道教所要摒弃的只是六朝以前和六朝前期带有浓厚‘术’(道术)色彩的旧法,它们与古灵宝经的不同,只是在‘教’(经教)范畴内的更新。这对理解重玄学在唐初道教中的实际地位也是大有益处。”^①近来,我在各位前贤大作的启发下重读《昇玄经》,对当时这一粗浅的看法,似乎又多了一些坚持的理由。例如,如果所谓“理贯重玄,义该双遣”这一目前看来对《昇玄经》最贴切的概括,只是唐代道士在为《昇玄经·中和品》作注疏时才加上当时通行的重玄义解,而未必是《昇玄经》作成之时就有的主旨;如果十卷本《昇玄经》在讲了诸多的思想超越和内固、内行之法后,仍然强调只有奉持、诵念和传布《昇玄经》才是得道成仙的必要条件,那我们对于《昇玄经》的思想本质是否应该有某些新的认识?

本文想通过探究《昇玄经》中的“内教”和“昔教”这两个概念在经中出现的背景,及其各自的具体所指,试图回答:《昇玄经》在怎样的背景下开始强调所谓的“昇玄内教”?“内教”与“昔教”是一种非此即彼的绝对对立关系吗?“内教”就是“重玄”吗?“昔教”具有怎样的时代性?相信搞清这些问题,对于了解《昇玄经》的本质特征,及其在从南北朝入隋唐(6世纪后半期至7世纪前半期)的道教历史发展背景下占有怎样的历史地位,都会提供某些新的认识角度。

二、五个年代学问题

最早征引《昇玄经》的是577年以后不久成书的《无上秘要》,其中就明确有“出《昇玄内教经》卷第七”和“出《昇玄内教经》卷第九”字样^②,表明当时的《昇玄经》肯定已经是十卷本。但《昇玄经》并非是一人一时之作,《无上秘要》引用《昇玄经》的内容,大部分可与敦煌本和其他传世道典所引文字相印证,也有一部分明显是在从南北朝末入隋唐的过程中被改写重编了。目前还

^① 《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本际经〉の成立と思想》,京都平乐寺书店1999年版。刘屹书评载《唐研究》第6卷,北京大学出版社2000年版,第451—458,特别是455页。

^② 《无上秘要》卷四十六,《道藏》第25册,第161、162页。

难以精确细致地说明这样一个逐步改编的过程,但《昇玄经》的文本差异无疑是存在的^①。因此在使用《昇玄经》文本时,要尽可能注意不同时代文本的差异问题。

现在看来,围绕《昇玄经》的研究,特别是在利用各种写卷和佚文的文本资料时,至少要注意到五个年代学方面的问题。第一是《昇玄经》各卷所依据的底本的时代,即《昇玄经》十卷本作成之前,它的某些内容就已经存在的情况。卢国龙较早发现卷七《中和品》依据的是《太上灵宝中和经》,而王宗昱又发现《中和经》是根据《正一法文天师教戒科经》的开头部分作成的。在《戒科经》、《中和经》原本同属一卷的内容,到《昇玄经》里就被分在卷七和卷八两卷之中。这样,至少卷七和卷八可以追溯到的渊源,应该在不晚于6世纪前期,甚至还会早至南朝初期的天师道教法。类似的情况还有卷九《无极九诫品》的开头部分,与《正一法文法箓部仪》的《太一黄素三盟仪》的起始部分相似^②,这也可作为《昇玄经》依据已有天师道经典改编的一个例证。

如果仔细分析现在的十卷本,似乎卷六、七、八可以作为一个互有关联的板块;卷一和卷二是太上讲说《昇玄经》功德利益,并亲自授予张道陵七十二字无上大箓,将《昇玄经》正式传授给道陵。紧接着,多喜国天尊因知道太上授予道陵“昇玄内教”之法,故遣善胜大士来访,道陵也随之前往多喜国访问天尊,这些内容都见于现在的卷三和卷五。太上授经和善胜来访,从622年法琳《破邪论》所见,已是《昇玄经》的内容,故可能本是联为一体,似可作为一个板块;卷四、卷九和卷十也互有内在关联^③;亦即说,也许只有卷一、二、三、五是专门为《昇玄经》而新造作出来的,是为了确立“昇玄内教”的宗旨,树立传

① 详见刘屹:《论〈昇玄经〉的文本差异》,2003年初刊,收入本书第二章第二节。

② 《道藏》第32册,第200—201页。

③ S. 6241,大渊忍尔、万毅、山田俊和我,都同意是《昇玄经》卷十残卷,只有王卡在怀疑现存首尾完整的卷九实际并非完帙的前提下,认为S. 6241也是卷九的一部分。见其《敦煌道经残卷缀合与考订三则》,《敦煌文献论集》,第587—594页。在此残卷中,道陵向太上说,“向蒙演说真一不二法,中有无极九戒,或曰泰清道本无量法门太一九戒”云云。在十卷本《昇玄经》里,太上向道陵讲真一不二法的内容,见于第四卷,而无极九戒正是现在卷九《无极九诫品》的内容。这两项内容原本应该是连接在一起的,现在却在卷四之后,插入了善胜还国、道陵访问多喜国,以及太上和太极真人等之间的对话,然后才是无极九诫。故有理由相信,卷四、卷九和卷十原本应该是在一起的。

授《昇玄经》的仪式规范;并有一个太上授经、善胜来访的完整故事情节。此后再将早已各有所本的另两个板块拼合在一起,改造而成现在十卷本的样子。这就不难理解为何在570年代短短的几年时间内,《昇玄经》从无到有,一出现就是完整的十卷本。《昇玄经》从570年代成书,到8世纪前半叶成为“开元道藏”的一部重要经典,之所以有那么多的文本差异产生,实际上就是这三个板块之间不断调整和统合的一种表现。

第二是从南北朝末到唐初(6世纪末至7世纪初),即从《无上秘要》最早征引,到《破邪论》、《上清道类事相》、《道门经法相承次序》、《道教义枢》等所征引,这期间有一些比较重要的文字差异值得重视,可能反映了南北朝道教融合过程中有些文字变化。最典型的例子是《破邪论》所说的“东方如来”,到后来《昇玄经》就变为“多喜国天尊”,以及某些扬佛抑道内容的删改。不过这些变化是否在时代前后之外,还有地域南北的不同,现在还不好轻易做一结论。

第三是在唐前期重玄学大盛的时代,道藏本《中和品述议疏》很可能就是这个时代的产物。其经文部分的文字与敦煌本卷七相较,大体无别,只有两处比较有意义的区别。其一是敦煌本卷七是太上道君与张道陵之间的对话,《述议疏》却将太上道君改为太上老君,这也许是在唐代尊崇老子的背景下所做的必要改变。其二是《述议疏》的经文部分还保留一些摹仿佛经而来的文字,这些在敦煌本中就基本改为道教语言。不过这样的改写又不很彻底,甚至同为敦煌道书中某些失名道教类书征引《昇玄经》的文字,就还保留着对佛经的摹仿,而敦煌的十卷本却已经改写了。这里面的奥秘现在也还难以完全释清。

第四是敦煌本《昇玄经》流行的时代。敦煌道经的抄写和流通,主要在唐高宗和唐玄宗时代,而现存敦煌本《昇玄经》主要应该是玄宗时代流传的本子。在四川仁寿县发现的天宝八载的《南竺观记》中讲到当时道教的三十六部经藏,在讲完七部之后,列举了九种当时流行的道书,即“《昇玄》、《本际》、《神咒》、《圣纪》、《化胡》、《真诰》、《南华》、《登真》、《秘要》等”。^①可见《昇

^① 《南竺观记》1982年被发现,相关的研究成果及碑文的录校、疏证,见刘屹《唐前期道藏经目研究:以〈南竺观记〉和敦煌道经为中心》, in Poul Andersen and Florian C. Reiter eds. *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, pp. 185-214.

玄经》在这批传统的三洞四辅之外而又流传较广的道书中,仍居于首位。可以想见,同在天宝八载开始传布天下的所谓“开元道藏”中,《昇玄经》也一定会占有重要地位。敦煌本《昇玄经》也许就有随着“开元道藏”传写天下而写出的官定本。特别是像津艺本《中和品》卷七,很有可能就是官定的道经传写本。当然,我一直认为现存的敦煌本《昇玄经》诸卷不都是纯粹的经文,有的写卷已经加入了仪式操作性的说明,这从上下文意应该可以看出来。所以,敦煌本的文本问题其实还没有得到彻底解决。

第五则是从《昇玄经》衍生出来的新经所产生的时代。目前所知确定无疑的一种即《道藏·洞玄部·戒律类》所收的《太上洞玄灵宝宣戒首悔众罪保护经》二卷(原为三卷,卷上缺失),但其作成时代还有待进一步考证^①。

以上几个年代学问题应该是研究《昇玄经》时需要注意到的一些基本情况,这会有助于我们更清晰地把握《昇玄经》成书和流传的历史,更准确地理解《昇玄经》的宗旨和要义。下面就以敦煌十卷本为主要依据,重点考察经中“内教”和“昔教”的具体内涵及其特点。

三、“内教”与“昔教”

《昇玄经》因为有“洞玄灵宝”的经名,故长期以来被认为是从灵宝经中分衍出来的^②。但近来先有小林正美认为《昇玄经》出于刘宋天师道之手^③,后有王宗昱发现《昇玄经》卷七《中和品》和卷八《显真戒品》实际是由天师道的

① 《道藏》第6册,第900—908页。《道藏提要》,第342—343页,《道藏分类解题》,第116—117页,都说此经是《昇玄经》的一部分,其实不然。经中确实提及《昇玄内教真经》及七十二字无上大策,但文字风格与《昇玄经》明显不同;经中又以“天尊”代称太上道君,这与敦煌本《昇玄经》中的天尊和太上的用法不同;且在传授七十二字无上大策之外,又多出了“无上登天毕契法”,这显然是在《昇玄经》基础上做的增衍,并非十卷本《昇玄经》的部分。对于此经,我在《敦煌本〈昇玄经〉经策传授仪式研究》(收入本书第二章第四节)中初步认作是宋初以后之作。

② 如卢国龙前揭书认为是金陵一带重玄派道士新出的灵宝经北传。万毅前揭文认为是北周道士从当时流行的受到南朝灵宝派道经影响的昇玄派经典群中改造合编而成。山田俊在《唐初道教思想史研究》第二编第一章,就明确将《昇玄经》列入“灵宝系经典”,并重点论述《昇玄经》对“古灵宝经”的继承和发扬。

③ 关于小林正美前揭文将《昇玄经》归于刘宋天师道之手的看法及山田俊对此所做的批评,见山田俊2001年前揭文,第38—40页。

《正一法文天师教戒科经》和《太上灵宝中和经》发展而成的^①。这一发现引出一个有意义的话题,即《昇玄经》并不像人们想象的那样纯粹是灵宝教法,而应是灵宝教法与天师道传统的融合之产物。《昇玄经》里充满了传统的天师道法与灵宝经教共存的现象,并非一部在修道思想和方式上进行彻底革新的革命性的道经。这主要体现在经中提出的两个重要概念,即“内教”和“昔教”上^②。

P. 2445(卷一或卷二未定)中太上对道陵说:

所谓内教者,真一妙术,发自内心,行善得道,非从外来。若道可假外而得者,吾愍一切,如母念子,便应以道授与三途五苦众生,令得度脱。而不与者,当知道由人弘。道岂云远?近在人身^③。

“内教”的特征是“发自内心,行善得道,非从外来”。强调的是个人内心修养在修道过程中所起的作用。它是针对那种希图通过“假外”,即凭借外力而得道的传统修道观念而提出的。

《云笈七签》卷四十九引《昇玄经》云:

太上告道陵云:汝昔所行,名为真一道者,是则阴阳之妙道,服御之至术耳。非吾所问真一。此昔教也^④。

“昔教”则主要包含了阴阳和服御这两方面,都是“假外”之行的具体所指。但是否“内教”就意味着对“昔教”的彻底否定?至少太上仍称这两方面道术为“妙道”和“至术”,看来并没有痛心疾首地必欲除之而后快。那么《昇玄经》中“内教”和“昔教”究竟是一种怎样的关系?下面从几个方面来回答。

(一) 神格

应该说,认识到《昇玄经》兼汇了天师道法和灵宝经教,这可能会是《昇玄经》研究的一大进步。天师道法与灵宝经教的融合不是自此方始,晋宋时代

① 《〈道教义枢〉研究》,第160—169页。

② 对这两个概念的解说一直是以往研究的重点,如万毅:《敦煌本〈昇玄内教经〉初探》,《唐研究》第1卷,第73—79页。山田俊:《唐初道教思想史研究》,第235—246页;及其前掲文2001年版,第28—37页。

③ 文字参见《中华道藏》第5册,第85页。卷次和标点的看法,与《中华道藏》略有不同。

④ 《道藏》第22册,第344页。

的古灵宝经就已如此。在《昇玄经》中,这种融合首先体现在它兼有了古灵宝经和天师道两种经教的神格谱系^①。

具体说来,《昇玄经》全经的主神是太上大道君,又称“太上”、“道”或“道君”。他是过去世代的元始天尊的弟子,也是现世最高的主神。其下,或者说与之地位相等的则是“十方天尊”,其中就有派遣善胜大士来访的东方多喜国天尊。如果联系到622年成书的法琳《破邪论》所引的《昇玄经》,可知这个多喜国天尊最初是指佛教的如来^②,从而显示一种道佛融合的特殊形式。太上和多喜国天尊在《昇玄经》里都是有资格说经讲法的主神。十卷之中,只有卷五《善胜还国品》是由多喜国天尊讲法,其他九卷都是太上道君在讲法传经。听法受经的辅神主要是天师张道陵,他除了在卷八中不是以听经受法的辅神出现外,几乎是贯穿全经的主要线索人物;而卷八中代替张道陵向道君问道的,则是太极真人徐来勒,他也是位天师。道君与太极真人之间的对话,也提及张道陵。此外,《昇玄经》还提到了仙人窋子明、普得妙行、归大慧志,以及“合有七千亿众”之多的“诸大圣神,神天道士”等无名的神真。

这其中,太上大道君是“道”经过神格化和人格化而形成的中古道教主神之一。在南朝初年的天师道经典如《三天内解经》和《大道家令戒》中,“道”就已经明显是人格化主神的“大道”。而作为道教主神之一“大道君”的出现,可能最早还是在古上清经,特别是古灵宝经之中。古灵宝经本是以元始天尊为主神的,太上大道君只是元始天尊的弟子。如果追根溯源,灵宝经中的“太上大道君”之出现,也许就是在南朝初年将天师道的“大道”融合进灵宝经的一种象征,而这种做法也是道教从“天崇拜”向“道崇拜”过渡的必然结果。所以,如果说五斗米道确实在汉中就以老子为神,则在晋宋之时,也需要找寻比老子更本原和更尊贵的新主神,于是神格化和人格化的“大道”应运而生。天师道传统尊奉的老子,到此时也已被神化为太上老君,不过太上老君在灵宝经中始终不占有独特的地位。这是因为天师道的经典已经讲明只有“道”才是

① 如山田俊:《唐初道教思想史研究》第129—168页论述了《本际经》、《昇玄经》中的神格,认为《昇玄经》已将古灵宝经中的仙公系和元始系两套神格系统统合在一起。至于天师道的神格,万毅也从经中出现的神格角度,较早指出《昇玄经》的撰成受到蜀地信奉正一道旧家,即四川地区天师道的影响,见《敦煌本〈昇玄内教经〉试探》,第79页。

② 详见刘屹:《论〈昇玄经〉的文本差异》,收入本书第二章第二节。

道教最根本的本源,太上老君和老子都是道所化生出来的。因此,当天师道与灵宝教法融合时,是以太上大道君而非以太上老君为主神。

张道陵的地位比较特殊。虽然传说中是太上老君降临蜀郡鹤鸣山,传经给张道陵,才正式创立了道教,但由于太上老君在古灵宝经中地位不显,所以老君与张天师之间的象征性师徒关系,就被大道君与张天师的师徒关系所取代;而这样一对师徒关系在古灵宝经中也并不突出。此外,太上老君与尹喜则是另一对值得注意的师徒关系。因为北方道教一贯以尊奉老子或太上老君为特征,而老子化胡说又衍生出了尹喜化胡说^①。故也许可以暂且将太上道君与张道陵的关系,作为南方道教传统的一种代表;老君和尹喜的关系,则可作为北方道教传统的一种代表。但这两种传统,都未必是从汉末汉中五斗米道传统继承而来,反而最有可能是南北朝之初几乎大体同时形成的。

古灵宝经中只有仙公新经曾多次提到张道陵,但其地位并不突出^②,仙公新经的主角是两个明显具有南方色彩的仙道人物,即太极真人徐来勒和葛仙公葛玄。但在《昇玄经》里,张道陵则几乎是除了太上大道君外贯穿全经的另一个主角。《昇玄经》只有卷八以太极真人徐来勒为听法辅神,整部《昇玄经》几乎都没有提到过葛仙公^③。这的确反映了《昇玄经》与古灵宝经不太一样的神格体系,似乎反映了要回复到重视张道陵的天师道传统中去的某种形式。重新重视天师张道陵,以及在部分卷次的内容和思想上对既往天师道经典的直接借鉴甚至转录,都令人不得不想象《昇玄经》作成背景中,究竟有多少天师道因素存在?徐来勒还见于《本际经》,葛仙公则在《本际经》中仍然没有出场机会,仙公系灵宝经传统在南北朝隋唐时期的命运,似乎也是个有趣的话题。

① 详见刘屹《试论〈化胡经〉产生的时代》,1998年初刊,收入本书第一章第一节。

② 这个饶有兴味的问题现在已得到至少三位学者的注意:王承文:《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,中华书局2002年版,第321—354页。万毅博士论文《敦煌本道教〈昇玄内教经〉与〈本际经〉研究》,中山大学,2000年;我的博士论文《敬天与崇道》,首都师范大学,2000年,都有对此问题的论述。

③ 目前所见只有一个例外:《道典论》卷二引《昇玄经》云:“仙公又向太极真人长跪言:归诚先生,愿降法泽,滋润枯槁,使将来道士,得修至真,弃邪法术。”见《道藏》第24册,第842页。这很像是古灵宝经中仙公向太极真人问法的情形,与《昇玄经》的神格情况不符。是引文有误,还是《昇玄经》某卷在造作时所据的底本如此,或是此处的“昇玄经”就是某部仙公系灵宝经,目前还不确定。

窆子明,亦作豆子明,他应该就是见于刘向《列仙传》的仙人陵阳子明^①;最初本是东部仙人人物,以后才变为四川地区一位仙真,传说他曾在江油的窆圉山修道成真。他未必与天师道传统有关,而应是仙道传统的代表。窆子明还在《本际经》卷四中,与张道陵一起在太上道君面前出场,这应是《本际经》对《昇玄经》有所继承的一个方面。普得妙行和归大慧志,都是纯粹虚构的仙真。普得妙行可能就是妙行真人,在《本际经》中还多次出现。归大慧志则不复见于《本际经》。

从以上几个有代表性的神格出场情况来看,张道陵与太上道君的师徒关系,在古灵宝经传统中并不突出,在某种程度上可以看作是南朝天师道传统的代表,其他的仙真则与天师道没有很直接的关系。不过,这并不影响我们做出《昇玄经》是融汇灵宝与天师道法的认识。因为如果抛开带有“洞玄灵宝”名衔的道书必定属于灵宝经系的刻板认识,不拘于所谓“灵宝派”、“昇玄派”和“重玄派”的概念化理解,就会发现《昇玄经》融汇天师道,不仅是借用张道陵名号那样简单的事情。

(二)“黄赤之道”与“饵服之术”

《昇玄经》卷一和卷二现存的内容很不完整,卷一有太上所说的“灵宝初门廿事”和“居山十事”这两部分内容的佚文。其中,“廿事”中有:“十八,当离色欲,无蓄妻子儿妾;廿,宿,舍家之名山,就闲静处。”“十事”中有:“一,不得领户化民。三,不得复修行邪咒禁术。五,当与人物有隔,不得与世间儿妇、黄赤祭酒同床席坐。六,当朝中、日没、人定、夜半、鸡鸣,礼敬十方天尊,悔过灭恶。七,中后不得食谷炁物。有谷炁者,不得以近口。水玉、芝石、松朮、黄精、云英、灵飞散、枸杞等药食,无时不在禁例。”^②这些规定反映南北朝末年的道教正在从“在家”道教向“出家”道教阶段过渡^③,道士仍然可以有家庭,但真正的修行,只能是离家人深山闲静处才能达到。

① 关于窆子明,详见刘屹:《道教仙人子明论考》,刘进宝、高田时雄主编:《转型期的敦煌学》,上海古籍出版社2007年版,第509—520页。

② 《中华道藏》第5册,第82、83页。

③ 参见尾崎正治:《道士——在家から出家へ》,《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》,第205—220页。都筑晶子:《六朝后半期における道馆の成立——山中修道》,《小田义久博士还历纪念·东洋史论集》,第317—351页。任继愈主编:《中国道教史》,第166—167页。王承文前揭书,第435—447页。

“领户化民”和“黄赤祭酒”都是汉魏晋天师道的传统,道教对这二者的批判态度也并非始自《昇玄经》初成之时。如北方寇谦之时代就反对领户化民和黄赤之术^①,而稍后的南方陆修静一系对这两个问题则显得不像寇谦之那样必欲革除而后快^②。除了南北方对待“领民”和“黄赤”的态度略有不同外,“祭酒”之称虽然在南北朝初年是南北道教所共同使用的,但到南朝后期,已经较少使用“祭酒”一词,而更多使用“道士”一词。反观北方,在北齐天保六年(555)的《废李老道法诏》,还径称道教为“祭酒道者”^③。这当然不是一个绝对的区分标准,但从分别通用“祭酒”和“道士”的情况,还是可以看出北方和南方对汉魏道教传统的不同态度。这些多少有利于《昇玄经》源出北方道教的想法。不过,出自南朝末年的《洞渊神咒经》卷十讲到:“道言:道士悉奉三洞之人,不得与黄赤道士俱游也。道士当入山,不入山者,直人间自别立治舍,与人别床。”^④这是要严分敬奉三洞的道士和天师道传统的黄赤道士之间的区别。但同卷又说“有受经道士,心务山林,不取生官。如此之人,及黄赤男女,亦乃不煞矣。”是说隐居山林的经教道士,与实践黄赤的天师道男女一

① 《老君音诵诫经》言“吾使诸州郡县土地真官注气,治理鬼事,领籍生民户口,不用生人祭酒理民浊乱之法。而后人道官祭酒,愚暗相传,自署治策符契。妄传陵身所授黄赤房中之术,授人夫妻,淫风大行,损辱道教。”寇谦之借老君之口将原本是地上生人道官祭酒领民的传统改变为由地下鬼官治民,并指斥黄赤之术有辱道教。此据《杨联陞论文集》,中国社会科学出版社1992年版,第63—64页。

② 《陆修静道门科略》云:“天师立治置职,犹阳官郡县城府治理民物,奉道者皆编户著籍,各有所属。”陆修静只是要恢复混乱的编户录籍,并非要改变。《道藏》第24册,第780页。对于黄赤之术,南方道教也是逐渐才将其摒弃在正法正教之外的,详见柏夷:《天师道婚姻仪式“合气”在上清、灵宝学派的演变》,《道家文化研究》第16辑,三联书店1999年版,第241—248页。葛兆光:《〈上清黄书过度仪〉研究》,2002年初刊,收入氏著《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店2003年版,第75—95页;《黄书、合气及其他:道教过度仪的思想史研究》,氏著前揭书,第57—74页。并参王承文前揭书,第419—435页。

③ 见《广弘明集》卷四,上海古籍出版社影印本,第117页。

④ 此据《洞渊神咒经》卷十的P.2366写本,《道藏》本与此有不同,作“奉经道士、三洞法师,当入山远避浊世。若在人间,男女黄赤道士,自别立治舍。”见《道藏》第6册,第37页。《洞渊神咒经》现在有二十卷,但在唐前期还只有十卷。其成书的时代,吉冈义丰、大渊忍尔和小林正美都有考证。相较之下,大渊氏的看法更应该受到重视,他认为卷一和卷五最先在晋宋之际被造出,卷二和卷三在梁末陈初前后被造出,其余六卷,包括卷十都是在陈隋之际作成的。见氏著《道教史の研究》,第435—482页。卷十作成的时间与《昇玄经》完成的时间几乎同时,因而对待黄赤之术的态度也如此相近就不难理解了。

样,都是恶鬼所不能侵害的。这又体现出对黄赤道士的一种认可。可见南朝经教化的道教,并不绝对排斥黄赤祭酒,只是认为他们不过是品位和级层较低、且不能真正得道的修道者。《神咒经》这种对黄赤道士的态度与《昇玄经》十分相似,这也说明了《昇玄经》一作成时,就已经融汇了道教的南北不同传统,因为当时已经是个南北道教交流无碍的时代,北方道教吸取南方道教是大势所趋^①。

《昇玄经》下面的卷次中,还有几处提到了“黄赤祭酒”,他们并非一无是处。如P. 2445讲太上传授《七十二字无上大策》给道陵时,有天、地、水、山、陵、日、月、星等诸官降临,其中就有“黄赤官”。同卷还说到将来若有持经之人“于末世中,若挟将黄赤祭酒、男官、女官等,为救世故,有所关启章书,各明整依局,以时通达,无得遽却,稽留时刻。”黄赤祭酒、男官、女官还是天师道传统的称谓,他们也是正式的道士,但在关启太上时,要受奉持《昇玄经》的道士引导。因为太上对道陵说:“此经玄妙,非世间黄赤祭酒所能阶及。今为汝等及将来内真道士,敷演其义。”意即黄赤祭酒的阶位不够奉持《昇玄经》,只有像道陵这样的“内真道士”才有资格。与《神咒经》卷十相似,《昇玄经》对黄赤之道虽不赞同,但还是承认其为道法之一种。

事实上,南北朝后期到唐初的一些道书目录,显示当时房中术在道书分类体系中占有重要的地位,如梁普通四年(523)阮孝绪的《七录》著录道书分为:经戒、服饵、房中、符图四部。唐显庆元年(656)的《隋书·经籍志》也分为:经戒、饵服、房中和符篆四类。与此相对的是道教中人的几个目录,如刘宋太始七年(471)陆修静的《三洞经书目录》分为经书、药方、符图;北周天和五年(570)的玄都观道士的《玄都经目》分作:道经传记、符图、论;同期的道士王延《三洞珠囊》分为:经、传、疏、论。虽然教内教外人的分类有所不同,但与房中、饵服之术相关的道书,在当时道藏中所占比例一定不小,因而也是当时道教修行的重要方面之一。

与房中黄赤之道紧密相连的是汉魏晋仙道传统中的饵服之术。前引“居山十事”中就有对饵服的禁令。对此,P. 2445也给出一个明确的解释:

^① 参见刘屹:《寇谦之身后的北天师道》,《首都师范大学学报》2003年第1期,第15—25页。

道陵曰：道若由行业，服御神丹、茹芝练石、水玉云〔母〕、吐纳导养等，岂都无益耶？太上曰：服药道（导）养，有二利益，然不能得终离苦难。一可延年益寿，二可遏制淫色，使不放逸。虽有此利，而假非真。譬如假借他物，非我久宝。亦如金银涂铜，假色不久。何以故？内非真故。当知导养之法，是小乘之行。小乘之人，俗气强盛，不能内达大志，心合道真，断绝五苦八难之行，径登上仙。而假托外助，阶级渐近。譬如婴儿须人扶将，然后能行。人若舍之，便至蹶顿，不能得前。服药延年，亦复如是。虽寿百千万岁，犹复轮转，还生五苦八难之世，终不能得升入无形，与道合德。道陵当知世人学道者，不可称计，至得真一自然道者，千亿万中，时有一耳。至得道者，皆是内行具足，非为药也。若药能令人得道者，世人学仙者，莫不服药，而不尽得道者，皆是内行不足故^①。

古来通过服气、导引、仰药之法习仙道者众多，然真能得仙者，代无一人。这不仅招致教外人对道教仙道之术的讥笑，也必然引起修道者自身的困惑：为何虔诚修道，苦炼神丹，终究不能得道成仙？对饵服之术这种战国以降仙道传统道术的怀疑，早在古灵宝经时代就有了。如《太上诸天灵书度命妙经》说：

凡是诸杂法、导引、养生法术、变化经方、及散杂俗，并系六天之中，欲界之内，遇小劫一会，其法并灭，无复遗余。其是太清杂化符图、太平道经、杂道法术、诸小品经，并周旋上下十八天中，在色界之内，至大劫之交，天地改度，其文仍没，无复遗余。其玉清上道、三洞神经、神真虎文、金书玉字、灵宝真经，并出元始处，于二十八天无色之上。大劫周时，其文并还无上大罗〔天〕中玉京之山七宝玄台，灾所不及^②。

亦即说那些导引、养生之流的法术，一遇小劫就湮灭无存，只有灵宝等真经才是亘久不灭的修仙法门。到《昇玄经》，虽然不再认同灵宝真经的地位——因为《昇玄经》才是新的修道成仙不二法门，但同样也要解答人们对传统仙道的疑惑：饵服之术不是一无是处，它毕竟可以使人延年益寿，抑制淫欲。但饵服之术只是借助外力，即便通过阴阳、饵服之术达到寿长百千岁，也还不能免于轮回之苦，终究不能得仙。因为此时道教已经意识到，得仙是不能仰仗

① 《中华道藏》第5册，第85页。

② 《道藏》第1册，第804页。并参王承文前揭书，第193—194页。

外力的,需要“内真”和“内行具足”,亦即《昇玄经》所强调的“内教”。

“内教”概念的提出,相对于古灵宝经的“得道论”来说是个重大的发展。本来,晋宋时代的古灵宝经提出修道者可以通过所持有的经、符、玉诀的神力而得道成仙;可通过尊受戒律而得道;还可通过讲求因缘、宿对和愿,认识到修道者能否得道,并不完全靠本人今世的努力,现世的福报是由其前世的修行所决定的^①。看来,道教在《昇玄经》的时代注重“内真”、“内行”的“内教”,除了义学理论发展到摆脱愚昧、提升智慧的阶段外,也是因为在求仙道的实践中所遭遇的现实困境,逼迫道教不得不对传统的修仙方式和理论进行改进。从经中对黄赤之道和饵服之术的态度来看,“昔教”未必就因“内教”的提出而被否定和被摒弃。因为这些仙道之术毕竟是道教的传统源流所系,《昇玄经》这一新出道经,不可能彻底否定现实中还有很多人去实践的房中和服饵术,其新的经教思想也必然还保留了与旧法千丝万缕的联系。这种联系还体现在传授《昇玄经》时所必须遵循的盟契仪式上。

(三)盟契仪式

P. 2445 残卷,我先前认为是卷二,但山田俊认为这是卷一或卷二都有可能,现在我接受他的看法,甚至觉得更有可能是卷一。我还认为它是在《昇玄经》的原文上加了一些操作性的批注,应是个《昇玄经》的节抄本。其起始部分残缺,仅能看出“依书破之。两边书会中央,□□分券法如右”一行字,说明此前残破的内容应该是就是“□□分券法”。太上传授道陵经箓的整个过程是怎样的?虽然 P. 2445 前残,但卷三(P. 2391)有一段善胜大士来访时,太上以神力显现十方国土的描述,从中可知太上传授道陵《昇玄》经箓前后的几个重要步骤:

尔时会人,见十方国土,皆有太上神尊,处于七宝台馆,坐紫金床,为诸大众,说灵宝洞玄无等等昇玄内教;一一国土,各各皆有太士,伏誓受持,流通此经,亦如此土道陵无异。俱复受方素七十二字契经之盟,太上

^① 《唐初道教思想史研究》,第235—246页。又,古灵宝经中已经有“内教”和“外教”之分,详见王承文前揭书,第124—125、451页。但其涵义与《昇玄经》所论的“内教”与“昔教”不能简单等同。

亦复为说十方大咒,亦复赞叹其人先世功德,一如道陵^①。

可知这个盟契仪式主要包括四个步骤。第一步是太上讲说“灵宝洞玄无等等昇玄内教”,即《昇玄经》,道陵奉持流通此经;第二步是传授道陵“方素七十二字契经之盟”;第三步是太上说“十方大咒”;第四步是太上赞叹道陵先世功德。第一步讲说《昇玄经》的内容很可能因为卷一的残缺而不复窥见,卷二是从传授契经之盟开始的,其下十方大咒和赞叹道陵先世功德部分也都还见于 P. 2445。

先看传授“七十二字无上大篆”的部分。虽然 P. 2445 卷首残缺,但其下面又有一段文字实际又在重复说明了“分券法”:

真人曰:盟条两向书之,契符中央破之。师执左,弟子执右;亦可书讫,登坛,读而破之。太上书讫,执刀中破,各卷半,握以铜环。道陵再拜而受之,盛以黄囊带之,头结不加巾。西回北面而立。太上咒曰云云^②。

我怀疑“太上书讫”之前的文字不一定是《昇玄经》的经文,而是操作性的批注文字。这里描绘的是太上传授道陵以“七十二字无上大篆”的盟契仪式^③。这样的道教授箓仪式,索安(Anna Seidel)已经将其源头追溯到上古中国天命确认的一种悠久传统^④。《隋书·经籍志》里也有相同的记载:

其受道之法,初受《五千文箓》,次受《三洞箓》,次受《洞玄箓》,次受《上清箓》。箓皆素书,纪诸天曹官属佐吏之名有多少。又有诸符,错在其间,文章诡怪,世所不识。受者必先洁斋,然后赍金环一,并诸货币,以见于师。师受其贄,以箓授之,仍剖金环,各持其半,云以为约。弟子得箓,緘而佩之^⑤。

由《经籍志》所介绍当时一般道教授箓仪式来看,不同阶位的道士所受的箓不同,从最低一级的五千文箓到最高一级的上清箓。箓都要用朱书白卷,称为“素书”,上面写着诸天曹官吏兵的名号,象征这些神灵会时刻护卫得到此

① 《中华道藏》第5册,第90页。

② 《中华道藏》第5册,第83页。

③ 这个太上传授道陵昇玄经箓的仪式,详见本书第二章第四节。

④ Anna Seidel, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments", 1983年初刊,此据刘屹译:《国之重宝和道教秘宝》,《法国汉学》第4辑,中华书局1999年版,第56—70页。

⑤ 《隋书》卷三五《经籍》四,第1092页。

箓的道士,及道士所获传授的道经。仪式进行前必须进行洁斋,然后弟子要向师者奉上金环(即《昇玄经》中的铜环)和贖币。金环被师者从中剖开,师徒各持一半,作为凭信,如同古代设立的券约一样。弟子所得的箓就要被封起来戴在身上,即《昇玄经》所言的“盛以黄囊带之”。

贖币大约相当于早期天师道道民向祭酒交纳的“贖信”,这种贖信并非是对师者的酬劳^①,而是弟子对既往所犯过错中虚耗的生命元气的一种赎买,后来也具有向师者显示自己求道诚心的意味。如 P. 2445 就说:“若见至信之人,具上十相,来欲请受,殷懃谦苦,先责信金贖素,诚而试之。能无退,心愈生坚,亦可传授。”作为《昇玄经》渊源之一的《正一法文天师教戒科经》和《太上灵宝中和经》也都有对贖信的看法,前者说“为鬼立功,贖物而已,亦不用多。”后者说“随意贖之。贖物立信而已,以不用多。”都表明南朝天师道认为贖、信之物是必要的,但不需过多。而《本际经》卷一《护国品》则明确表示:“传此经者,不须法信。当观其心,具十善愿,便可授之。”“法信”是师徒传法的信物,如授箓仪式中的金环、符箓;但实际也包括了弟子向师者奉上的金银和帛彩等物品,亦即贖信^②。这些在《昇玄经》时代还是必需的物品,到《本际经》时代就因重玄学大兴,要求修道者通过认识到自己本身所具有的“道性”而得道,因而求道就无须贖信了。

《昇玄经》中太上传授道陵的箓,却不是《经籍志》所列四种中的任何一种,而是所谓的“方素七十二字契经之盟无上大箓”。此箓应即《三洞奉道科诫仪范》中所云:“《太上洞玄灵宝昇玄内教经》一部十卷、《昇玄七十二字大箓》。受称昇玄法师。”^③唐代道士只有接受了《昇玄经》和《七十二字无上大箓》,才可以称“昇玄法师”。而在《昇玄经》里,接受“七十二字无上大箓”更是接受《昇玄经》的前提条件。P. 2445 记道陵接受经箓后,子明再问太上说:

若后末世中,诸学真道士,已受灵宝外教券契,奉行五篇,未见此内

① 施舟人:《道教的清约》,《法国汉学》第7辑,中华书局2002年版,第161—163页指出:贖字有资本、资源之意,贖信代表了上章求道者的生命资本。

② 山田俊在讨论古灵宝经的得道论时,就将“法信”理解为“金五两,纹彩五匹”之类的物品,见《唐初道教思想史研究》,第231—232页。而《无上秘要》卷三十四引述多种六朝古上清经所描述的盟契仪式,都可看出“贖信”即“法信”,见《道藏》第25册,第116、117、118页。

③ 《道藏》第24册,第758页。

教。若其后见,便可得传与奉修不?太上答曰:要须受此方素七十二字契经之盟无上大策,然后可与此经。何以故?二教经契,无有十方太上大咒故,十方官属、天神地祇、龙鬼神等,不来为经作营护势力^①。

“灵宝外教契券,奉行五篇”,即《经籍志》所言的“洞玄策”之一种,具体指的是灵宝五篇真文符。这可说是传统灵宝经教的代表性符策。看来当时仍然是有很多修道者求受灵宝五符,或者说灵宝五符仍然是比较有代表性的符策。太上所谓的“二教”应该指外教和外教,意即传统的灵宝教法属外教,新出的昇玄教法属内教。道陵问太上:接受过灵宝五符的修道者,能不能仅凭灵宝符策而再接受《昇玄经》?太上答曰:在授与道士《昇玄经》之前是必须传授“七十二字无上大策”的,因为与此策相连,且必不可少的还有十方太上大咒。其功用在于召唤十方官属和天神地祇来护卫《昇玄经》,而无论是外教五篇还是昇玄内教的经契,如果没有十方大咒,就不能招致护卫的神将吏兵。看来内教和外教间符策的区别并非关键,反而是只有内教符策才有的“十方大咒”是关键所在。

“十方大咒”就是前引“太上咒曰云云”的内容,具体内容即东、西、南、北、上、下、四隅这十方的“虚空天神地祇龙鬼”,通过此咒将他们招徕护卫道陵及《昇玄经》。“七十二字无上大策”究竟是怎样的策?或者说需要通过此策召来哪些神灵?前引《经籍志》言道教的“策”实际是记录天曹吏兵名号的名簿,而P. 2445写本从“天官”到“盟官”,共有71字,其中有一处好像缺了一个字,故不能排除所谓“七十二字大策”的具体内容,就是P. 2445写本开头这一长串的官将吏兵名号,总共应该有七十二字。《昇玄经》对“七十二字大策”或曰“昇玄策”是如此看重和强调,但《经籍志》却显然没有认可此大策的重要性。这也从一个侧面说明《昇玄内教经》未必在南北朝末至隋唐初道教实践中受到充分重视。

最后一步是赞叹道陵前世功德。P. 2445云:

道陵宿世以来相承,一门之中,得道者有七百九人,道陵父子为十二,将来过九百八十四年已,道陵远孙,当有八十六人,相系得道。道陵先世后世,功德如是,诚可愿乐。道陵世世有功德于此方之民,此方之民亦有

^① 《中华道藏》第5册,第84页。

功德于道陵门。是故道陵应持此经,劝化利益^①。

太上告诸天真说:道陵因为前世后世皆有功德,故得受《昇玄内教经》。这段话似乎不应理解为是对汉中三张天师家族对四川地区天师道贡献的褒奖。因为“此方”是指十方世界中的一方,即太上、道陵与诸仙真所处的“此土”世界,与之相对的则是“彼土”东方多喜国。卷三(P. 2391)中的太上和卷五(P. 2343)中的多喜国天尊都还以神力显现十方国土。这里重点所说的也不是道陵家族如何,而是道陵本身的功德。“宿世”即前世和今生,是道教引入佛教轮回转世说之后,对自己原有的生死观念做出重大的改变。如果仅仅是讲道陵因为自己的祖先功德而得以受经,那还是道教的本土传统观念^②,但在此起作用的并非是道陵的祖先功德,而是其自己的前生功德。原来,道陵并非只有这一世的生命,他也可以随世化生,自有其宿世、现世和来生。故这里确实赞扬了道陵家族世代有功德,但更重要的是说道陵本人的功德行业,决定了他最有资格来领受《昇玄经》。由此可见南北朝末年的道教,对于天师张道陵的家族历史似乎并不看重,道教所需要的未必是张氏家族的传承谱系,只是一种以道陵为表征的象征性符号而已。

《昇玄经》如此看重一个人的宿世功德行业,其实也是为了圆融自身的得道成仙理论。例如卷七中道陵就问:为何那些奉道奉法的人,仍会遭受各种灾难暴病之苦?他们“为是宿缘?为是身犯?”这也是现实中常常遇见的问题。道君回答说:“此辈皆由人恶,亦是宿世。”或是他们“既奉大道,又复祷邪”。意即有些修道之人得不到大道的庇佑,或是因为其宿世作恶太多,或是其现世名为奉道,却不虔诚,还去求祷邪神所致。卷八中,道君又解释说:为何会有从小就做尽恶事的人,却始终未受报应的情况?“夫少小作恶,未即輶轲者,皆由先身有功。三天司命,计功补过,先功未尽,故考吏未得执之,故致安隐。”原来是其前生所积功德还远多于其在现世作恶之过。三天司命对每个人都有这样的功过善恶记录,由他们来权衡每个人的功过,决定是该褒奖还是惩罚这个人。任何人所面对的现世福报都不是他此世功德所致,对于大多数不能得

① 《中华道藏》第5册,第84页。

② 参见汤一介:《“承负说”与“轮回说”》,《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社1988年版,第333—344页。并参刘昭瑞:《“承负说”缘起论》,《世界宗教研究》1995年第4期,第100—107页。

到现世福报的人来说,就只能归咎于自己前生作恶过多。这样就使得道教劝善积功的理论更加圆滑,更能解答现实修道生活中的各种迷惑。

盟契仪式本身就是古来道士与天神订立盟约的翻版,其中的诸种军将吏兵,更有浓厚的天师道传统^①。三天司命记人功过,也是道教古已有之的传统。且如前所述,注重宿世因缘,并非是《昇玄经》时代才有的新观念,在古灵宝经中已有这样的观念。这些都体现了《昇玄经》对旧有传统的继承。但《昇玄经》如果只是对传统的继承就不能突出其本经的价值,而其本经价值的凸现,就在于对得道昇仙理论的一种修正。

(四)“昇玄”与“内教”

关于《昇玄经》的重要性,P. 2445 中太上说:

若人不信是经而得道者,终无有是。……往古来今,真一自然之道,莫不由此经而成。若有修行供养此经者,即是供养十方往古来今一切大圣。所以尔者,此经是三世诸仙真人之父母,能出生众圣^②。

卷五(P. 2990+3678)的多喜国天尊也说:

此经是往古元始天尊之所履行,由之而得无上至道。今见世十方天尊,无不履行此经而得道者。将来学人,若不解此经而能得道者,绝无有是。要须得此经已,乃得道耳^③。

与此类似地,说十方大圣得道成佛,莫不由于履行此《昇玄经》的话,在卷五、卷六、卷七和卷八中至少重复了四次。无论是对于十方大圣仙真,还是对将来欲求得道的道士,如果不奉持和履行《昇玄经》,就根本不可能得道。这就是《昇玄经》的重要性所在。当然,独尊本经而贬低其他经典的话语,在很多道经中都可见到。如《洞渊神咒经》和《本际经》,无一不说本经一出,超越一切众经,唯有本经尊贵,唯有本经是得道津梁。但《昇玄经》是在怎样的背景下提出独尊本经?它在继承旧有传统的同时,又有怎样的更新?

敦煌本《昇玄经》反复强调包括往古元始天尊在内的十方大圣,莫不由履

① 葛兆光:《从张道陵“军将吏兵之法”说起》,1998年初刊,此据氏著《屈服史及其他》,第12—28页。

② 《中华道藏》第5册,第85—86页。

③ 《中华道藏》第5册,第93页。

行此《昇玄经》而得道。但570年代的《无上秘要》最早征引了刚刚成书的《昇玄经》，其中有段佚文颇值注意：

道言：《昇玄经》者，盖天地之要，道德之宗。上圣所尊贵，鬼神所畏服。其高则出九天之上，其深则通九地之下。千变万化，道尽于此。

太上曰：吾前世为求神仙，炼石服芝，正得延年。虽寿千年万岁，死辄更苦。虽有力能移山驻流，怀藏日月，故不免三途八难。后遇无上天尊，得闻灵宝经并斋法。案经修行，千有七载，得成真道。遂见过去、将来、现在三世善恶之事。

道陵曰：不审昇玄以何义故？愿垂哀念，分别解说。使将来有缘，得了幽奥。

道言：汝所咨问，甚为真要。吾当判说，谛听勿忘！夫升者，上也。是诸十方大圣，不生不死真人，得道者，莫不升度三界，上登金阙。身生水火，与空合德。弥纶至精，辽阔无穷。上包诸天，罗于无涯；下入无底，妙于细微。升上无形，湛体自然。

玄者，无光之象，无物之状。迎之无首，追之无后。近不可以亲，远不可以疏。总统大妙，天中之天，真中之真，神中之神。有得之者，即名昇玄。

道陵曰：弟子成真以来，身登玄宫，经今九载，方得受闻昇玄妙经^①。

这几段话因为是交待《昇玄经》的名称含义，道陵又表示自己“方得受闻”，故很有可能原本属于卷一。然第一段“道言”的话，今见于敦煌本卷六末尾部分，而卷六结尾到卷七都不见以上的其他文字，说明《无上秘要》本和敦煌本之间肯定有差异。有趣的是，这里说太上道君在前世，也是以炼石服芝之类的传统仙道之术求道的，虽得延年，但仍不免于死难之苦（这几句话很像前引太上对道陵讲说饵服之术的不足）。后来遇到无上天尊，传授给太上“灵宝经并斋法”，太上依经修行了一千多年，终于得道成真。如此，则太上道君借以得道成真的，只是传统的灵宝经教斋法。我猜想这段话即便在完整的敦煌本《昇玄经》中也是找不到的。因为这显然和《昇玄经》所颂扬的本经经德相矛盾。进而，如果细究太上向道陵所解说的“昇玄”之意，恐怕还是以“昇玄即

^① 《道藏》第25册，第101页。

得道,得道即飞昇”的形化得仙色彩居多,并不具有明显的心性超越之意味。这样的“昇玄”解说,与敦煌本是否相符?这样的“昇玄”形化与“内教”内行是怎样的关系?

关于“内教”的含义,已见前引“真一妙术,发自内心,行善得道,非从外来”一段。既然《无上秘要》时代已经有“《昇玄内教经》”之名,则恐怕这段关于“内教”的解释在当时也已经有了。看得出,强调“内教”的意义,主要还在于否定“假外”,即借助外力得道的可能。《昇玄经》否定“假外”而强调“内教”,具体要修道者怎样做? P. 2445 太上说:

此经名大乘至法,兼苞众经。善解至真,不顾细行。大而言之,行无常准,法无定条,唯善是与^①。

太上将《昇玄经》的主旨归结为一点,就是“唯善是与”。是故“行善”才能得道,意即道陵所说的“行业”。是故道陵会问太上,“道若由行业,服御神丹、茹芝炼石、水玉云母、吐纳导养等,岂都无益耶?”讲究行善的行业,是否就意味着过去的诸种道术毫无益处?如前所述,这样的疑问其实也不是到南北朝末年才提出。晋宋时代的古灵宝经,甚至更早的《抱朴子内篇》,都已开始强调积累善功、强调洁斋清净;强调行善是得道的前提,甚至也是诸如《正一法文天师教戒科经》和《太上灵宝中和经》这样有明显天师道背景的道经的主旨。但过去种种善行,都是通过灵宝经教斋法或是天师道的经戒科律等外在的规范约束,现在提倡的“内教”就是要把这种外在的约束力转化为每个修道者的内心自觉。这种自觉还不是如《本际经》那样,一旦意识到修道者领悟得道的根据其实就在自己的内心,于是一切外物都变得次要,甚至包括法信和经戒科律在内。因为《昇玄经》还是颇为强调经戒的,它还至少有所谓“昇玄五戒”和“昇玄九戒”,前者见于卷七,后者见于卷九,也都是在《无上秘要》时代就已经具备了。经过对比可发现,卷七《中和品》所谓的“昇玄五戒”,几乎是原封不动地承袭自天师道的《正一法文天师教戒科经》和《太上灵宝中和经》。如果说经教戒律与阴阳服御同为“假外”之行,《昇玄经》显然只是贬低了阴阳服御的功效,却仍然保留着遵守经戒科律的必要性。因为当时的时代,无论是道教还是佛教,都是经教科律大行的时代,《昇玄经》还不可能摆脱这个时代特点的

^① 《中华道藏》第5册,第86页。

约束。因此其“内教”，并不是彻底的心性解脱，而是在已有的经戒基础上，进一步强化了经教的色彩，为旧有的经戒加入了守戒要靠发自内心自觉的内教之说。

进而，“发自内心”的“行善”会带来怎样的“得道”后果？卷六（P. 2560）云：

道言：道陵，此经章句，文义玄奥，辞旨焕匪。但能究诵，则神灵降临，兆神安宁。然修生养性，制在内固，则邪不得入。邪不得入，则真炁不动。真炁不动，则成真人。既成真人，则能轻驾八极，与诸天结友，游遨无崖，山处自在。若内行不淳，则与之无期^①。

这里说如果能究诵《昇玄经》，则可使神灵降临，兆神安宁。诵经引致神真降临才能得道成仙，这甚至还是南北朝初期道教的传统观念^②。严格说来，也还是一种“假外”之行。但《昇玄经》在传统的“假外”之行中又强调了“内固”。内固则真炁不动，则成真人，即得道成仙。而成仙后的真人可以“轻驾八极，游遨无崖”，这正是形体飞昇的效果。卷七《中和品》的“得道三品”说得更是明白不过：

道言：吾布教施戒，具有明决。得道之品，莫不有三。上得神仙，中得天仙，下得延年。神仙成真，自然登天，白日乘景，上造紫晨，具诸妙相，金刚之身。玉童散华，天女和烟，左右凤歌，前后龙鳞，威仪严妙，悉是天人。天仙受度，得免土官。魂神澄正，上升天堂，或补仙品，或生圣王。更须转轮，储积德行，行满福立，云攀乃迎。灭度积功，非唯一生，志意不倦，克成仙王。延年之法，康壮不死，绝谷清肠，休粮无秽，服食草木，以却尸鬼。寿终命极，免隶北酆，得为土下主者，检摄人鬼，生死之目。经三百六十岁，进为仙人。于此计功，或附胎生，轮转不灭，与天仙同根^③。

遵守道戒可达得道三品：上品神仙可白日飞昇，立刻成为天人；中品天仙还需经历死亡的形式，即“灭度”，其后神魂上升天堂，再需轮转数世积功，经

① 《中华道藏》第5册，第94页。

② 成仙必须有神真降临作为引领，这样的观念在南北朝初年就已如此，只不过当时对于招引神真下降的途径有不同的说法，《度人经》云：“凡诵是经十过，诸天齐到，亿曾万祖，幽魂苦爽，皆即受度。”诵经之外，还有通过斋戒而引致神真下降。如《老君音诵戒经》就说：“自非斋功，念定通神，何能招致？”看来《昇玄经》的诵经引致仙真降临，也还是古灵宝经的传统。

③ 《中华道藏》第5册，第96—97页。

历考验后,可成仙王^①;下品仅得延年之人则在死后要先入地下,但不必做普通的鬼,而是成为“土下主”,即统摄人鬼生死的鬼官,也是要通过积功,或可进阶为仙人昇天。因此,《昇玄经》虽然强调“内教”,但其最终目的,从根本上说,还是追求肉体的飞仙,只不过鉴于过往修仙之人代无成者,首先要否定阴阳服御之术成仙的可能,其次还要对传统的仙道理论做出必要的重新解释。因为提出了“内固”和“内行”,从此,修仙不成也不要责怪太上大道不慈愍众生,因为他无法代替修道者得道;更不要责怪经戒法术不灵验,因为是修道者自身的“内行不淳”所致。或可说,造作《昇玄经》的主旨未必是求心灵智慧的解脱,毋宁说仍然是将仙道理论进一步深化而已。

卷六(P. 2560)太上又说:

设有一人,自少及长,百年之中,或边道立井,静路作厕,行道种树,中道作舍,起立靖观,建功立德,初不怠倦,布施众生,济活物命。如此不懈,计其功德,诚为无量。然犹不及受持此经。分此经功德,作千万分,亦不及其一。是诸十方得道成佛真人,妙行如来,一切大圣,莫不履行,宗受斯经,而得成真^②。

这是说一个人所能做到的一切功德——其中有很多是灵宝经和天师道所要求信徒所做的,都抵不上受持这部《昇玄经》的千万分之一。这似乎是对过

① 《大道通玄要》等敦煌道教类书所征引的《昇玄经》卷七文字,以及道藏本《述议疏》的这一段话“中得天仙”都作“中得泥丸”。泥丸原是道家修炼中所讲人的上丹田,即头顶正中的百会穴。这里如果将“泥丸”看作是上丹田似有些不伦不类。我疑心此处的泥丸是“泥洹”,即梵语涅槃(nirvāṇa)音译之误写。“天仙受度”也在别本征引中作“泥丸灭度”。“灭度”本也是梵语涅槃的意译,但古灵宝经对其进行了改造,意为死者的形体先经过太阴的磨炼,最终得以上升天堂。详见柏夷(Stephen R. Bokenkamp),“Death and Ascent in Ling-pao Taoism,” *Taoist Resources*, vol. 1. nr. 2, 1989, pp. 1-20, esp. p. 8. “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. 129. 并参 Ursula-Angelika Cedzich, “Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China,” *Journal of Chinese Religions*, No. 29, 2001, pp. 42-44. 这也显示出《昇玄经》的灭度思想与古灵宝经一脉相承。又,李丰楙《神仙三品说的原始及其演变——以六朝道教为中心的考察》,1983年初刊,此据氏著《误入与谪降——六朝隋唐道教文学论集》,台北学生书局1996年版,第33—92页,特别是第46—49页讨论的《正一法文天师教戒科经》中的神仙三品,正是《昇玄经》得道三品的渊藪。

② 《中华道藏》第5册,第95页。

往所提倡的一切修行的一种超越,但说到底还是脱不开重视经戒的传统。卷七(津艺 176)中说:

此经度人无数,修道诵之,得成真人。畏怖诵之,魔不犯身。疾病诵之,立起死魂。忧恼诵之,自然喜欢。县官诵之,不停狱门。为亡人诵之,休息宁闲。贫穷诵之,保宜七珍。命厄诵之,普皆寿延。愚闇诵之,心聪圣贤。一人诵之,福周九祖。度人无量,润流十天。无上无下,无大无小,无边无际,皆蒙慈恩^①。

这是讲诵读《昇玄经》的种种神效,包括可以得成真人、去除疾病等等,这也是古灵宝经时代的旧有传统,仍颇具些许咒术色彩。因此,在“昇玄”的理想未有本质上更新的前提下,《昇玄经》的“内教”也许只是更加强调修道者发自内心的自觉性罢了。而其他诸如诵经、持戒、清静、静斋等修行则依然如故。

(五)“昇玄内教”与“三洞”

虽然《昇玄经》只是在已有的各种修行方式中加入了强调“内固”和“内行”,但这却是中古道教相当重要的一个进步。《昇玄经》也因此把自己摆在了凌驾在以往各种修行的经典集成——三洞经书之上的地位。如《昇玄经》卷七说:“此经高妙,综统三洞,无上正真,第一玄章。”对于《昇玄经》这一“综统三洞”的地位,卷四(Дх. 517)说得更加清楚:

三一者,是洞神〔所部〕;〔真〕一是洞玄所部;太一者,洞真上〔清所部〕。〔三〕洞通为昇玄内教所部^②。

关于“三洞”的概念在南北朝时期所指还有争议^③,不过用在道经集成时,大体是指洞真上清经、洞玄灵宝经和洞神三皇经。卷四这里的三洞排序是从低位向高位:洞神最低,洞玄次之,洞真最高,如同《隋书·经籍志》所见。但现在不仅是洞真之上,而且是三洞之上,又出了“昇玄内教”。不过《昇玄经》这种超越和总括三洞的态势其实很勉强,因为三洞分别是三个经教集成,《昇玄经》却只有十卷而已。所以《昇玄经》实际上也不可能如它自己所说那样,就真的成

① 《中华道藏》第5册,第101页。

② 《中华道藏》第5册,第88页。补字与《中华道藏》略有不同。

③ 最近的讨论见小林正美:《六朝道教史研究》,中译本,第210—218页。王宗昱前揭书,第127—135页。王承文前揭书,第159—266页。

为综括三洞的新的最高经教。这只是《昇玄经》的一家之言而已。在什么情况下会在固有的三洞之上,再迭架出一个“昇玄内教”?三洞经书基本不包括天师道的经教,而《昇玄经》却有明显的天师道教法,难道是南北朝末年的天师道中人融汇了灵宝教法,造出《昇玄经》,又希望把《昇玄经》置于三洞之上?南朝齐梁间的南方道教已经有了四辅的观念,并且是以正一部遍陈三乘,将正一看作是各派道法融会贯通、化繁为简的最终凝练^①。《昇玄经》虽没有提及四辅,但其综括三洞的用意却与南朝的正一部相似。这是值得深入探究的一个问题。

三一、真一和太一这三个概念还出现在 P. 2445 的“七十二字大策”中,作“真一官、三一官、太一官”。如果承认“七十二字大策”上的鬼神名录也是有高低位序的,就说明这三者在策上的位序明显与卷四所列不同^②。《云笈七签》卷四十九引《昇玄经》的一段文字是蒯子明与法师张道陵的对话。子明说:“向闻法师咨请真一、太一,未闻三一之诀。”《大道通玄要》卷十四引及《昇玄经》卷四是一段专讲“真一不二”的文字,应该就是道陵向太上咨请“真一”的部分。此卷有可能与卷九、卷十属同一板块,是后来插入卷三、卷五之中的。太上讲“太一”的部分可能已不存。《云笈七签》下面所引就是法师向子明讲“三一”。法师云:“三一者,正一而已。”这“正一”与四辅中的正一部是何关系?难道“昇玄”就相当于“正一”?现在还不能作答。卷九还说:“道有大法,得之甚易,是谓三一。三一之道,自有重法。奉而行之,道立可得。但当奉受其诫,勤行其事。吾当遣卫诫将军吏兵、廿四大神,以相卫护,断绝恶道,度着善地。动遇吉祥,不遭凶横。早绝死路,速致仙真。晓空无决,明虚无意,必获上道,如我今也。”此“三一之道”既有保持道诫的传统一面,又有强调“空无决”和“虚无意”的内教一面^③。

① 说见卢国龙:《中国重玄学》,第42—54页。

② 《正一法文法篆部仪》有《黄素三盟登坛仪》,提到“受黄图契令、真天赤篆、真天三一、真一、太一素券”,见《道藏》第32册,第198页。此可证南朝中后期的天师道盟契仪式上已经有三一、真一、太一契券。

③ 山田俊:《唐初道教思想史研究》,第317—347页;万毅在几篇文章都讨论了《昇玄经》中的三一和真一。如前揭《南朝道教渊源》一文的第23—25页;《敦煌本〈昇玄内教经〉与南北朝末期道教的“三一”新论》,《敦煌研究》2007年第2期,第93—98页;《隋代道教“三一”观新解——敦煌本〈昇玄内教经〉与〈玄门大论三一诀〉》,《敦煌研究》2007年第4期,第104—109页;《南北朝末季道教〈昇玄经〉中的新教义》,《华南师范大学学报》2009年第5期,第85—89页。

从现有的残卷、佚文来看,很难将各卷中出现的三一、真一和太一都与三洞相对应。有时,“三一”就是指三一、真一和太一的总称。或许,正是因为《昇玄经》本是由不同板块拼起来的,其本身也未必有一个前后一致的三一观念体系。卷四在《昇玄经》中大概是最富哲学思辨色彩的部分了,可惜残缺较多,目前仍只能窥见部分篇章词句。从这些内容来看,《昇玄经》虽已触及到了理论精深的层面,即否认道体实有,但其修道的主旨与南北朝初期道教相比,还难说有本质上的改变。如卷四(S. 107)云:

唯贤人道士,知此非真,是虚伪法,思惟分别,得其真性。虚无淡泊,守一安神。见诸虚伪,无真实法。深解世间,无所有性。得此相者,能弃俗法,守道念真,安神无为,得不死之术,升仙度世,到长寿宫^①。

这段话也见于前揭《云笈七签》卷四十九的引述,文字上有所不同。大意思是说生死、有无、盛衰、成坏诸此种种,尽皆虚幻。只有贤人道士才会不被虚幻所迷,“深解世间,无所有性”,而摒弃俗法,以“守一”的方式念真安神,最终还是要归于“不死之术,升仙度世”。可见,《昇玄经》中的三一、真一和太一这三个概念,或许本身就有未能圆融的地方;而对三一、真一和太一三个哲理性概念的探讨,也并没有改变《昇玄经》追求飞昇成仙的宗旨。

卷五(P. 2990+3678)中多喜国天尊对道陵说:

若将来世,学真道士,但欲度身,奉行大乘,不能兼度小乘者,但行此经,道自得成。不须复受诸余契令法术。何以故?此经尊妙,兼包众经,三洞之上,统御万灵。世人修习此经,十方天地神官,莫不充塞虚空,合掌礼侍。上清等经,若是无道德人诵咏其文,大考立至。灵宝经者,无福之人不得闻见。设令暂见,亦不殷勤求欲请受,或令其人,不得修习^②。

这就明确讲了《昇玄经》和上清经、灵宝经的关系:《昇玄经》已经兼包众经,修道可以绕过上清和灵宝众经,直接专修此经。类似的还有法术符咒方面,也是有了《昇玄经》的符咒,其他三洞符咒就变得可有可无了。卷五(P. 2343)多喜国天尊又对道陵说:

吾当与卿无上咒符。若行道斋,直勅而安之,当依次第方面安之。行

① 《中华道藏》第5册,第110页。王卡先生在《中华道藏》仍不认同此为卷四。

② 《中华道藏》第5册,第93页。

道讫,即还摄符,安置净处。道陵曰:安此符者,当复并安洞玄五篇符不?天尊曰:安此昇玄符者,不须复安五符篇也。何以故?此经大业,兼摄众经,一切官属,悉从其教。是故持此经者,修此道者,悉罢置诸余法术。唯洞玄五千文,是其枝条。诸余经教,皆小乘法,宜谛思之^①。

“洞玄五篇符”是古灵宝经符中最有代表性的一种,现在只要有了昇玄符,不仅灵宝五篇符不再必要,“诸余法术”亦可悉皆罢置。至于“诸余经教”,也归为“小乘法”,但还不至于被罢置。《昇玄经》在诸余经教中特意提出“洞玄五千文”,洞玄指三洞中的灵宝经,五千文即《老子道德经》。“洞玄五千文”也许就是灵宝经教与天师道法结合的一种象征。看来《昇玄经》并不要抛却旧有的灵宝经教,也反映了此经出自天师道的背景。《昇玄经》对三洞的态度,甚或可以理解为是北方道教制造《昇玄经》时故意体现出一种对传自南方的三洞体系的心理上的优势。但是,《昇玄经》这种独尊本经、贬抑三洞的做法,事实上背离了由三洞体系所支撑起来的中古经教道教发展的主流,因而注定不会传之久远。这是在评价《昇玄经》历史地位时不能忽视的一点。

四、后论:“内教”与“外教”

以上从几个方面具体分析了《昇玄经》“内教”的真正含义,应该是在保持旧有经教传统的基础上强调心性修养。南朝初年道教所强调的重视诵经、守诫、斋功、累德增善的传统,在《昇玄经》中仍然如是。其实早在南朝初年,道教就已开始怀疑阴阳妙道、服御至术了,这些也算不得《昇玄经》的发明。那么又该如何看待《昇玄经》提出的“内教”思想与其同时提及的“昔教”之间的关系?进而,又该如何评价“内教”在整个中古道教修道思想史上的地位和作用?

在《昇玄经》中,“内教”是与“外教”相对的一组概念。如前所引,P. 2445 中道陵问太上:“若后末世中,诸学真道士,已受灵宝外教契券,奉行五篇,未见此内教。若其后见,便可得传授与奉修不?”这里明确提出了“灵宝外教”和“内教”的概念。太上的回答说:只要接受方素七十二字无上大策,即可得受此《昇玄内教经》。并且说到“二教经契”,显然这里的“二教”也是指灵宝外

^① 《中华道藏》第5册,第114页。卷次判定与《中华道藏》不同。

教和内教。太上并不反对先前接受灵宝外教的道士再接受灵宝昇玄内教,说明“外教”和“内教”不是非此即彼的对立关系,而只是“内教”的品级和效力比“外教”要高。因此,内教和外教指的是灵宝教法内部的新旧之别和高下之分。所谓“内行”、“内固”、“内真”,都是“内教”。山田俊注意到:《昇玄经》之前的道典基本没有提出过这些概念的,而《昇玄经》此后的道书却很常见。如成玄英《庄子疏》:“为利他,外行也;为自利,内行也。”《道教义枢》卷一则略云:“行有四义。一术,二戒,三定,四慧。术者,茹炼方法,丹药祝请。小乘局此一条,大乘用为助行。戒者,防非止恶,为生智慧之根。定者,观三守一,思神念真。慧者,空有两解,欲无欲二观。用此四义以调身心。通论身心,复有外内两行。修慧持戒,是为内行。放生布施,造治殿堂,名为外行,亦名散善。”^①类似的“内行”思想还见于唐代道书《无上内秘真藏经》^②。这些都有助于理解《昇玄经》“内教”思想的真正含义。在一定程度上可以说,《昇玄经》的“内真”、“内固”、“内行”之“内教”也几乎就可概括为“修慧持戒”四字而已。

与“昔教”相对应的应该是“今教”,但现存《昇玄经》文本中似乎没有出现明确的“今教”之说。“昔教”具体所指的是阴阳妙道和服御至术,而对这些修道法术的怀疑与更新,首先应该是南北朝初年就出现的经戒、斋功的思想,而不是南北朝末年的“内教”。虽然“内教”与“昔教”从大的方面来说确实是经教与道术的区别,但无论从逻辑上还是从历史发展的实际来看,二者不应该是一对彼此直接对立的观念。《昇玄经》到南北朝末年还在反对“昔教”,除了说明当时的现实生活中还有昔教之术盛行外,更多是表明《昇玄经》对南北朝初年以来的传统的继承。或可说,只是在追求“得道飞昇”的共同目的下,“内教”和“昔教”才有比较优劣的必要性。《昇玄经》的“内教”从本质上说,是在经教化影响下的经戒科律时代,对经戒科律的进一步深化,即从外在约束力转为修道者发自内心地去遵守戒律,以达到行善积功。但其得道的最终目的还不能算是智慧解脱,而仍然是肉体飞昇。

道教的经教化是相对于道术纵横的状况而言的。道术与经教都会有借助

① 《道藏》第24册,第811页。

② 详见山田俊前揭2001年文,第34—37页。

外力和注重内修的不同阶段。而所谓的“内、外”之分都是相对而言的。例如,道术中的金丹大药是典型的借助外力求道,而存思身神相对来说就有“内”的色彩了;但存思之术毕竟还是要仰仗神灵而非自身,故也难逃“外”的指责。经教亦复如此。经戒科律相对阴阳服御具有“内”的色彩,但毕竟还是依靠经律这种外在的东西。所以才有讲求内心修养的“内教”出现。在很长时期内,以肉体飞昇为目的,是道术道教和经教道教的共同追求。也正是在追求肉体飞昇的共同前提下,阴阳妙道、服御至术和三洞经教才会被共同作为《昇玄经》所批评和超越的对象。《昇玄经》反映了南北朝末年道教认识到古来的道术无法飞昇,传统的三洞经教也无法飞昇,《昇玄经》提供的解答方案就是强调内行、内固和内真的内教。但当意识到内教善行也不能达致飞昇时,道教才逐渐放弃肉体飞昇的愿望,而开启了重玄思辨之路。

如果说“重玄双遣”的理论模式是:以“非有、非无”遣“有”、“无”,再以“非非有”、“非非无”遣“非有、非无”的话,某些古灵宝经的理论深度可能达到了“非有”的阶段,而《昇玄经》的哲理思辨程度,充其量只是达到“非有、非无”的阶段,而没能再走得更远。所以,道藏本《中和品述议疏》的“理贯重玄、义该双遣”应该是注疏者在唐初重玄思潮大盛的背景下所做的疏解。从十卷本《昇玄经》现存文本来看,《昇玄经》本身并没有明显的重玄意味。说《昇玄经》是由飞昇向重玄的转折是问题的一个方面;但似乎也可说:正是因为《昇玄经》固守的内教理论依然无法解决现实修道求仙的困境,从而彻底打破了部分道教中人追求形体飞昇的迷梦,促进了《本际经》这样彻底的重玄思想作品在隋唐时代的出现与流行。

(本节曾以《论〈昇玄经〉“内教”与“昔教”的关系》为题,初刊于《敦煌吐鲁番研究》第8卷,中华书局2005年版,第45—70页。收入本书时有修改。)

第三章 《本相经》篇

第一节 《广说品》考

一

北周武帝天和五年(570)二月,甄鸾上《笑道论》,征引道经以攻击道教。在其全书所引用的共约40多种道书中^①,有一种被径称为“《广说品》”,而不见其全书书名。按照佛道经典的惯例,经下分品,有的一品一卷,有的多品一卷。无经就不应有品,有经虽不一定分品,而有品则必然有经。所以,《广说品》一定是某经中的一品。是否因为该经在当时十分流行,因而甄鸾知道自己略去经名,也不会让当时读者起疑?我们不得而知。由于《广说品》涉及老子化胡,故不仅为当年论诤的佛道双方所注目,而且也引起当代研究佛道二教学者的特别关注^②。但是,《广说品》究竟属于何经?却是迟至近年也未搞清的问题^③。本文将结合传世文献与敦煌道书,对此问题略陈己见,不当之处,敬祈指正。

二

甄鸾在“造立天地”条中引《广说品》云:

① 甄鸾《笑道论》征引道书的情况,参见刘屹:《〈笑道论〉引用道典之书志学研究》,程恭让主编:《天问(丙戌卷)》,江苏人民出版社2006年版,第257—295页。

② 如许理和(Erik Zürcher):《佛教征服中国》(*The Buddhist Conquest of China*)中,出色地英译了《广说品》的第二段文字,尽管由于他采用的明代版本中,“始老国王”作“始者国王”,这略微影响了译文的准确。参见此书的英文版,莱顿1959年版,第300页;李四龙、裴勇等中译本,江苏人民出版社1998年版,第506页。

③ 近年来有两种专门对《笑道论》的译注,但都没能解决《广说品》的问题。如日本的“六朝隋唐时代佛道论争”研究班:《〈笑道论〉译注》,《东方学报》,京都,第60册,1988年版,第497、499、531、549页。Livia Kohn, *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*, Princeton University Press, 1995, pp. 56-57, 71, 195.

天地相去万万五千里。

又在“明五佛并兴”条中说：

臣笑曰：《广说品》云：始老国王闻天尊说法，与妻子俱得须陀洹果。清和国王闻之，与群臣造天尊所，皆白日昇天。王为梵天之首，号玄中法师。其妻闻法同飞，为妙梵天王。后生颺宾，号愤陀力王，杀害无道。玄中法师须化度之。乃化生李氏女之胎八十二年，剖左腋，生而白首。经三月，乘白鹿与尹喜西游，隐檀特三年。愤陀力王猎见，便烧沉老子，不死，王伏。便剃发改衣，姓释名，法号沙门，成果为释迦牟尼佛。至汉世，法流东秦^①。

“始老国王”一作“始者，国王”，误。“须陀洹果”，是佛教小乘声闻得四果之初果。“檀特”，即佛典中须大拿太子修行之地，《大唐西域记》卷二说：“弹多落迦山，旧曰坛特山，讹也。”^②依《广说品》之说，清和国王是玄中法师，即与尹喜同化西胡的老子；其妻为妙梵天王、愤陀力王，即释迦牟尼。老子与佛，可能先有阳与阴的互补关系，后来又衍生出一种夫妻的尊卑关系，这确是很特别的一种“化胡说”。其根源可能在《三天内解经》中关于老子主生化，主左，左为阳气；释迦主死化，主右，右为阴气之说^③。

唐末五代杜光庭编的《道德真经广圣义》卷三“疏将开道西极”云：

义曰：《本相经》云：昔妙梵天王为贪快乐，不修功德，下生颺宾，为烦陀力王。复好田猎，杀害无道。故老君以昭王时西入流沙，授以浮屠之术而度之焉^④。

此条材料为我们提示出《广说品》与《本相经》的关系。楠山春树氏就曾据此推测《广说品》可能是《本相经》的一品，但因未发现可供文字对勘的直接证据^⑤，因而他的推论没有受到应有的重视。

① 《广弘明集》卷九，上海古籍出版社影印本，第150、151页。

② （唐）玄奘、辩机：《大唐西域记校注》，季羡林等校注，中华书局1985年版，第258页。

③ 《道藏》第28册，第415页。

④ 《道藏》第14册，第329页。

⑤ 楠山春树：《老子传说的研究》，第452—461页。他认为《广说品》可能是某部《化胡经》的品名，同时又指出很可能是《太上妙法本相经》的一品，但是因为《道藏》本《太上妙法本相经》中没有类似的内容，所以只能是一种有待证实的推论。

南宋谢守灏编的《混元圣纪》卷二云：

老君又化身，号静老天尊，行教五方，遂于东华山九合玄台说法，以授东极始老国王。其王妃、王子、大臣，五千余人，同修其道，俱得地仙。乃建习仙宫，习灵、七正二馆，令学仙者居之。二百年中，国内白日昇天者三千余人。其王昇为妙梵天王。按《青童内文》云：始老国在东海之外也。一名清和国。妙梵天王后以逸乐过度，谪下人间，为酈宾国王，老子化之为佛者是也。

卷四云：

今复与无上真人尹喜至酈宾行化，暂止于近郊山谷。初，清和国王（即东极始老国也）生天为妙梵天王……其后享天福报尽，降生人世。尚以余福，得为羌胡之主，即酈宾之烦陀力士（王？）是也。既生人间，忘其宿命，杀害无度，频出游猎。老君不忍违其前愿，乃于此教化之。时王出猎云①。

这两条材料使我们基本明了《笑道论》所引《广说品》故事的来龙去脉。尽管《混元圣纪》并未说明这两条材料出典何在，但上文所说的“建习仙宫，习灵、七正二馆”，还是为我们提供了追寻其出典的新线索。《上清道类事相》卷四《宅宇灵庙品》引《本相经》云：

第二十一经云：东华国王造神仙七政之庙，女人居之修道也。上法二十八宿也。其官室二十八门也。

同卷又云：

（《本相经》）第二十一卷云：习仙神宫，上下九级，一百二十丈，基面九尺，方圆一百二十步。又有神仙之庙七政者，上法二十八宿也②。

这不仅再次印证了我们关于《本相经》与《广说品》内容上有关联的推测，而且还使我们进一步设想：以上《道德真经广圣义》、《混元圣纪》、《上清道类事相》所引的相关内容，有可能都是出自《本相经》卷二十一。那么究竟是否如我们所愿呢？敦煌道书中的一种道藏佚经，为解决这一问题提供了坚实的证据。

① 《道藏》第17册，第797、820页。

② 《道藏》第24册，第889、890页。

S. 2122 和 P. 2389 都是《太上妙法本相经》的残卷,两者都是首残尾完,但前者比后者多出近百行,所以,我们的考察以 S. 2122 为主。该写卷首部残缺不会很多,从中可以看到整个故事的全貌。有了《混元圣纪》的记载,我们就可以确定经中的天尊,又称静老天尊,原来是老子的化身。他行化四方,说“太上妙法本相自然尊经”以救度世人。这次来到东极始老国的东华山说法,始老国王名陈仪成,听其说法后,自愿舍弃王位,追求正真长生不死之道,所带太子、妻息、男女一并得地仙之道。而在此东方四十八万里的沧海之东,有清和国,其国王受到始老国王事迹感染,也“唯念大道,修行道德。”在国内礼遇行道之人、供养道士。并且:

造习仙神宫,上下九级,一百廿丈,基高九尺,方圆百廿步。……复造神仙七正之庙,亦与习仙同之。男居习灵,女居七正。……七正者,上法廿八宿,其宫室廿八门,应之度数。一百年中,三千五百学士白日昇于太极宫也。国王夫人亦同飞迁,为妙梵天王。而梵贪于乐乐,不行功德,修志天官,不修道德。尔时恒发一善愿,于玄中养之前,舍身受身,乃至成道。常与弟子作师,度为高真。以此愿故,落为人王。于西方酈宾之国,号曰烦陀力王。杀害众生,亦无数量。田猎山野,如于狂人。淫爱官妃,戮群之属。积罪如山,不可称计。玄中养尔时号为玄中法师,于中叹曰:清和国王信解三宝,供养布施,以修善业,得生天上,为妙梵天王。贪着乐乐,不行前业,从意宽诞,遂落人王,为酈宾国中烦陀力王。杀害无度,不可称数。前以许誓,不得违失,须化之度之,去离苦恼,令即信伏,得修学业,迁成道真。于是玄中法师,化生有缘。先李氏女,神妃之子,愿使生道之胞七十二年,举候十年,乃剖左腋而生之……经由三月,乘白鹿而西。应合尹喜,同期唐门。隐迹檀特,三年不出。烦陀猎见,因即呵嫌,仍遣不留,恐其溢言。二子不去,遂渐化之。不从正教,方欲毒之。延王就穴,具出神厨。食不尽肴,万众悉足。于后吁其二子,因而遣之。仓厨穷竭,王转增怒。积薪焚烧,火不能热;沉石海渊,石不肯没;出兵格战,箭返刃折。百种祸害,不能令杀。静老麾吁山林,化成兵甲,从天而下,满在王国。举国惶怕,恐无生活。持石叩头,两手双搏,誓奉神人,不移不易。二子知心,方尊三乘于沙国城西。一时摧折,度其入道,髡剔须发,衣以弊服,纵披横裙,校以戒律,号曰桑门。至末世,经流东

土,渐至洗伪^①。

由此看来,S. 2122《太上妙法本相经》写本是基本可以与以上各书所征引的内容相对应的。当然,在道经传写过程中,会有种种情况导致文字有所改变,这也是情理之中的事。更为重要而且是非常幸运的是,S. 2122 和 P. 2389 都保留了完整的尾题:

太上妙法本相经广说普众舍品第廿一

所谓“广说品”应即“广说普众舍品”的简称。这样就使我们没有理由不相信,《笑道论》所引《广说品》就是《太上妙法本相经》中的《广说普众舍品》。并且我们还会由此确认,《本相经》也遵循着一卷一品的通例,其第二十一品就是第二十一卷。此外还有津艺 289(77·5·4628)是《太上妙法本相经东极真人问事品第九》,亦即卷九。P. 2388 是该经卷第二十三,可惜没有留下品名。则《本相经》至少有 23 卷之多。这就带来另外的新问题:《太上妙法本相经》是何时成书的?在《笑道论》成书时,它是否已经有了 20 多卷的庞大规模?

三

近来对此经做过深入研究的是山田俊氏,他以《本相经》为中心的系列论文至少已发表了三篇^②。在对《本相经》的思想进行了开创性的探讨之外,他也涉及到《本相经》成书时代的问题。但他认为贞观元年(627)法琳撰《辩正论》是最早引用《本相经》的文献,所以他基本上是把《太上妙法本相经》作为一种初唐道经来看待的。如果我们以上的考证能够成立的话,至少应该把《本相经》的成书时间提前半个世纪。而且,由于此书具有明显的北方道教特征,我认为它最初是北方道教的产物。

就现有的文字来看,此经是以老子所化的静老天尊为主神,立论多由《道

① 《敦煌道经·图录编》,第 593—594 页。

② 山田俊:《道は人を度はず、人自ら道を求む—〈太上妙法本相经〉の思想》,《熊本县立大学文学部纪要》1995 年第 1 卷,第 227—250 页。收入《唐初道教思想史研究—〈太玄真一本际经〉の成立と思想》,第 499—528 页。《再论〈太上妙法本相经〉—以〈东极真人问事品第九〉为主》,《敦煌吐鲁番研究》第 4 卷,第 489—507 页。《三论〈太上妙法本相经〉—〈本相经〉卷第十と「种、类」の思想》,《熊本县立大学文学部纪要》5 卷 1 号,1998 年,第 116—138 页。

德经》的词句展开,常以治身与治国相提并论。修道方法仍停留在“志存山林,长斋隐素”,与南朝后期兴起的“昇玄内教”新道法有着很大不同^①。而文字浅显质朴,较少深奥的哲学思辨言语,也与同期南方道经有所不同。其宣扬的思想,不外道性^②、师受、因缘、自然等,又十分强调与外道的区分,这就不能不涉及到佛教和“化胡说”。《广说品》中的“化胡说”是北朝后期流行的五种“鬬宾化胡说”中的一种^③。《笑道论》同时还引用了《文始传》中的“鬬宾化胡说”,与此相同的是都有老子、尹喜隐于檀特山,胡王水火烧沉的情节。不同的是没有胡王前世的因缘,最后是尹喜而非老子成为佛^④。敦煌本《太上灵宝老子化胡妙经》(S. 2081)也有烧沉、厨会、摧折兵锋等内容^⑤,但化胡的主角是“天尊等二老公”。不过,通过《本相经》我们可以看到,老子也可以称作“天尊”。当然,这与元始天尊是不同的。其经末尾说:“天尊言:此经凡有三名,一名元始大圣,二名老子,三名天尊。”再次说明北方道教主神老君也可以称“天尊”,但并不是元始天尊。这对我们认识北方道教,尤其是北朝后期道教的南北方交流与融合是有帮助的。相似的内容还见于《三洞珠囊》卷九《老子化西胡品》^⑥。老子和尹喜是北方道教,特别是楼观道力捧的化胡主角。《文始传》即出自楼观道之手。可见,这种“化胡说”应是流行于北朝后期,并且在

① 关于《昇玄内教经》的教法,见本书第二章第五节。

② 若以《本相经》的道性论与《昇玄经》、《本际经》相较,后两者明显要比前者成熟、深刻,这显示了《本相经》义理的相对贫乏,或可从一侧面反映该经出自北方。关于道性的阐述,参见姜伯勤:《论敦煌本〈本际经〉的道性论》,《道家文化研究》第7辑,第221—243页。陈弱水:《隋代唐初道性思想的特色与历史意义》,1999年初刊,此据氏著《唐代文士与中国思想的转型》,广西师范大学出版社2009年版,第141—163页。

③ 关于“鬬宾化胡说”出现的时代,参见刘屹:《试论〈化胡经〉产生的时代》,1998年初刊,收入本书第一章第一节。

④ 关于《文始传》的时代,山田利明氏有《〈文始先生无上真人关令内传〉の成立について》,载《历史における民众と文化—酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》,东京国书刊行会1982年,第221—235页。他认为《文始先生无上真人关令内传》是在《文始传》等书基础上,在隋唐之际新编成的。

⑤ Anna Seidel, “Le Sūtra merveilleux du Ling-pao Suprême, traitant de Lao tseu qui convertit les barbares (le manuscrit S. 2081)”, *Contributions aux Études de Touen-Houang*, Volume III, ed. Michel Soymié, Paris, 1984, pp. 305—352.

⑥ 《道藏》第25册,第356—357、358—359页,引文分别来自《文始先生无上真人关令内传》和《老子化胡经》。

唐代的“于闐化胡说”进入《化胡经》之前^①，一直产生影响的一种说法。

如果《广说品》的化胡内容果真带有北朝后期的时代特征，无疑又为《本相经》出于北朝末期提供了证据。但是，《本相经》在甄鸾时代是否已有 20 多卷，却不是一个能够简单做出回答的问题。如果比较以上各种文献与敦煌本的文字，除去可以理解的传抄差错之外，还有一些明显的改动。例如，在《笑道论》时代的《广说品》中，“始老国”与“清和国”不是同一个地方，清和国王是玄中法师，其妻是妙梵天王（愤陀力王），亦即分别为老子和佛。而敦煌本中说清和国王是妙梵天王（愤陀力王），玄中养是玄中法师，略去了佛与老子的夫妻关系。《混元圣纪》显然大体沿袭了敦煌本的说法，也说清和国王即妙梵天王和愤陀力王，但又把始老国和清和国混为一谈。敦煌本比《笑道论》的改进，似乎可以看作是唐人对北朝旧说的改造，是对太过离奇荒诞，而又特别容易引起争议内容的修正。这样看来，山田俊氏关于此经甚至在法琳时都不会达到 20 多卷，而只是在 7 世纪后期才被统编为一部的推测，是颇值得重视的。因为现存各卷体例明显不一，而且在唐以前，自上清、灵宝经以下，似乎还没有出现过长达 20 多卷的道经。所以不排除这样一种可能：《太上妙法本相经》虽然在北朝末年就已成书，但只是在唐代经过统编后，才达到 20 多卷。当然，由于该经残缺太多，对此做出准确的结论还需更加细致的文献对勘。

总之，为《广说品》找到其应有的归属，不应只是一个简单的文本问题，或许还可以为我们考察南北朝末期的南北道教融合，以及唐代道教对前代的继承与发展提供新的材料。

（本节曾以《“广说品”考》为题，初刊于《首都师范大学学报》1999 年 6 期，第 15—18 页。人大报刊复印资料《宗教》2000 年 2 期转载，第 59—62 页。）

第二节 《本相经》的品题和成书

一、研究史概述

1978 年，大渊忍尔率先著录了 12 件敦煌写本《太上妙法本相经》，并指出

^① 关于“于闐化胡说”的产生，参见刘屹《敦煌十卷本〈老子化胡经〉残卷新探》，收入本书第一章第二节。

此经以阐发《道德经》思想为主旨,且明显受到古灵宝经的影响^①。

1979年,楠山春树研究老子化胡故事时,对比《混元圣纪》卷四与《笑道论》所引《广说品》所载的老子酈宾教化胡王故事,指出《广说品》来历不明,或许是某种《化胡经》的《广说品》,也可能是《太上妙法本相经》的一品,但因为在《道藏》本《本相经》中看不到这样的内容,故当时只能存疑^②。

1990年,柏夷(Stephen R. Bokenkamp)研究中古道经对佛教“地、住”概念的借用时,指出《笑道论》引用了《本相经》的一品,因而《本相经》应该是6世纪中期成书^③。

1995年,山田俊发表其对《本相经》的第一篇专论,探讨了《本相经》中的主要概念,认为此经最早见于唐初释法琳《辩正论》的征引,因而是唐初形成的道典,是由各种体例不一的经典统编而成^④。1998—1999年,他又相继发表了两篇对《本相经》的专论,分别讨论了新公布的天津艺术博物馆藏(简称津艺本)敦煌写本《本相经》卷九和卷十,明确提出长达二十多卷的《本相经》是7世纪后半期完成的^⑤。

1999年,我结合敦煌写本和传世道典的文字,考证《笑道论》所引的《广说品》应该就是唐代《太上妙法本相经》卷二十一《广说普众舍品》,再次提出570年甄鸾作《笑道论》时,《本相经》已经成书^⑥。

2002年,山田俊出版了研究《本相经》的专著,所利用的敦煌写本《本相经》达到15件。他一方面认同我关于《笑道论》引用的《广说品》就是《本相

① 大渊忍尔:《敦煌道经·目录编》,第295—304页。《敦煌道经·图录编》,第568—607页则提供了8件敦煌写本的影版。

② 楠山春树:《老子传说の研究》,第452—459页。

③ Stephen R. Bokenkamp, "Stages of Transcendence: The *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture", *Chinese Buddhist Apocrypha*, Robert E. Buswell, ed. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 119—147, esp. 130—132.

④ 山田俊:《道は人を度はず、人自ら道を求む—〈太上妙法本相經〉の思想》,《熊本县立大学文学部纪要》第1卷,1995年,第227—250页。此论后收入《唐初道教思想史研究—〈太玄真一本际经〉の成立と思想》,第499—528页。

⑤ 山田俊:《三论〈太上妙法本相經〉—〈本相经〉卷第十と「种、类」の思想》,《熊本县立大学文学部纪要》5卷1号,1998年,第116—138页。《再论〈太上妙法本相經〉—以〈东极真人问事品第九〉为主》,《敦煌吐鲁番研究》第4卷,第489—507页。

⑥ 刘屹:《〈广说品〉考》,《首都师范大学学报》1999年6期初刊,收入本书第三章第一节。

经》中一品的看法,并从《笑道论》中又考证出《南极真人问事品》和《有无生成品》这两个《本相经》的品题。另一方面则认为,《笑道论》所引三品,只是日后构成唐代《本相经》的几种六朝佚名道典;公元 600 年代时,以这些佚名道典为基础,初步编成了《本相经》;630—680 年代才形成今天所看到的至少 23 卷的版本^①。亦即说,尽管《笑道论》中至少有三个品题是属于唐代《本相经》的,他仍然认为在《笑道论》的时代,《本相经》还没有成书^②。

2004 年,劳格文(John Lagerwey)在为《道藏通考》写《太上妙法本相经》的解题时,根据《笑道论》引用《劫期经》(他认为《劫期经》即《济苦经》)的文字,而《劫期经》又被认为是《本相经》的一部分,认为《本相经》在 6 世纪就已出现,而现在看到的敦煌本和道藏本《本相经》则是隋和初唐编定的^③。

2004 年,王卡整理考订了 26 件敦煌写本《本相经》,虽然有些残卷因残缺过甚,价值不大;还有一些只是他的推测,尚待确认,但仍为《本相经》的研究提供了新的资料^④。

2006 年,我重新考订和整理了《笑道论》引用的 42 种道书,对《笑道论》引用道书情况的进一步厘清,为考察《笑道论》引文与《本相经》的关系,提供了重要的参照^⑤。

本文主要讨论以下问题:其一,《笑道论》引用《广说品》、《南极真人问事品》、《有无生成品》等在唐代属于《本相经》的文字,是否可以证明 570 年《本相经》已经成书?其二,辨析《笑道论》引用《本相经》及相关道典的情况,对了解《本相经》的成书过程有何帮助?进而,应该如何认识《本相经》的特点及其

① 山田俊编:《校本〈太上妙法本相经〉及び解题》,熊本县立大学文学部,2002 年。

② 直到最近,他讨论包括《本相经》在内的一组六朝至唐代道典中出现的“外道”观念时,仍然认为《笑道论》所引的诸品只是构成唐代《本相经》基础的六朝佚名道典而已。见《六朝から唐の道教文献に見られる夷狄と外道》,麦谷邦夫主编:《三教交渉论丛》,京都大学人文科学研究所 2005 年版,第 73—97 页,特别是第 96 页注 24。

③ Kistofor Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* = 道藏通考. Vol. 1, Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004, pp. 523 - 525.

④ 王卡:《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,第 117—120 页。他对《本相经》文字的校录,见《中华道藏》第 5 册,第 1—52 页。

⑤ 刘屹:《〈笑道论〉引用道典之书志学研究》,《天问(丙戌卷)》,第 257—295 页。

成书的地域关系和时代背景等问题?

二、《笑道论》所引《本相经》品题的再确认

此前,对《笑道论》的研究主要有两项成果:一是以京都大学学者为主的、以 seminar 集体研读的形式完成的《笑道论》日文译注;二是曾参与日本学者集体研读的 Livia Kohn 出版的个人研究专著^①。但受当时研究状况的限制,他们的成果都留下了一些缺憾。特别是像《广说品》、《有无生成品》、《南极真人问事品》这样只有品题的道书,当时只能注以“未详”而已。

如前所述,我已考定出《广说品》是唐代《本相经》卷第二十一《广说普众舍品》。山田俊又发现甄鸾所引的《南极真人问事品》和《有无生成品》也应属于唐代《本相经》。其根据是:津艺本《本相经》卷九首尾完整,首题为“太上妙法本相经东极真人问事品第九”,尾题为“太上妙法本相经卷第九”。“东极真人”与“南极真人”相对应,且《笑道论》有关《南极真人问事品》的文字也基本见于 P. 3091《本相经》残卷,故山田俊将 P. 3091 推定为《本相经》卷十一《南极真人问事品》^②。而《笑道论》引《有无生成品》的文字中有一句:“空为万物母,道为万物父。”既见于 P. 2388《本相经》卷廿三,又见于卷次不详的《本相经》P. 2396 写本。因此,山田俊没有确定《有无生成品》究竟应该是哪一卷的品题^③。很明显,《本相经》是遵循着一卷一品体的例,南北朝末至唐初作成的《昇玄内教经》和《太玄真一本际经》也都如此。

在考证《广说品》时,我还没有注意到柏夷早已指出《笑道论》还引用了《本相经》中的另一品题,即《度(国)王品》。《度王品》在《笑道论》中两次被引及,第一处为:

《度国王品》:东方开明招真神,身着黑衣,有赤文,足广百步,头柱

① “六朝·隋唐時代の佛道論争”研究班《〈笑道论〉译注》,京都《东方学报》第60册,1988年,第481—680页。Livia Kohn, *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in medieval China*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

② 山田俊:《校本〈太上妙法本相经〉及び解題》,第48—50页。

③ 山田俊:《校本〈太上妙法本相经〉及び解題》,第148页。P. 2396中有外道向天尊问法:“一切万法,悉从何生?”天尊答:“一切万法,各禀道气而生,因空而成。”又说:“是故有无相生,此之谓也。”故在目前所知《本相经》的佚文中,相对而言,P. 2396最有可能是《有无生成品》。

天。主食邪魔，口容山。朝食五百，暮咽三千，十五五合衣吞^①。

这段引文目前还没有在其他文献中找到可资对证的线索，故暂不讨论。

第二处引文为：

《度王品》云：天尊告纯陀王曰：得道圣众，至恒沙如来者，莫不从凡积行而得也。十仙者无数，亦有一兴而致一仙位。复有积劫而登，由功高则一举，功卑则十升。有十阶级，从“欢喜”至“法云”，相好具足。于是诸王闻说，即得四果^②。

今本《笑道论》的引文很可能已经过《广弘明集》编者释道宣的删改，这段引文在释法琳《辩正论》中保留得更完整一些：

道经《度国王品》云：天尊告纯陀王曰：诸得道大圣众，至恒沙如来者，莫不从凡夫积行而得也。十仙者，无量无数众，亦有一兴而致一仙。复有从凡而得其住。所以者何？功高则一举，功卑则十升。十升者，十住处阶级而往，从“欢喜”至“法云”，相好具足，现身金刚。于是大王小王，闻天尊说法，即得四果^③。

《辩正论》已正式出现了“《本相经》”的经名，因释法琳在此处是转引比较完整的《笑道论》文字，故甄鸾原本没有标明经名，释法琳也没有在此给出经名，而只加了“道经”二字。这里的“天尊”并不是灵宝经中常见的元始天尊，而是一个奇怪而少见的神格——“静老天尊”，大概只在《本相经》中才出现。“纯陀”，在佛经中是佛陀生前最后一位供养者，本是纯粹佛教人物，与道教没有丝毫关系。

《度王品》中出现的“四果”与“十仙”概念，先有甄鸾揭发说是“偷佛经因果”而来：

佛之与道，教迹不同，变通有异。道以自然为宗，佛以因缘为义。自然者，无为而成；因缘者，积行乃证。是以小乘列四果之梯，大乘有十等之位。从凡入圣，具有经论。未知道家所引“四果”、“十仙”，名与佛同，修行因缘，未见其说^④。

① 《广弘明集》卷九，上海古籍出版社影印本，第155页。

② 《广弘明集》卷九，第156页。

③ （唐）释法琳《辩正论》，此据《大正藏》第52卷，第545页。

④ 《广弘明集》卷九，第156页。

南北朝早期的道经,即便是“佛道混合”特点最明显的灵宝经中,原本都没有修道成仙需要经历“四果”、“十仙”等阶次的概念^①。直到570年前,才有道经模仿佛教的大乘“十地”和小乘“四果”,进一步整理了道教修仙的阶次。不过,因为道经中“四果”、“十仙”的名号在一开始几乎与佛教完全相同,故引起佛教护教者对道经抄袭佛经的嘲弄与批判。释法琳说得更明确:

《本相经》……又改十行、十回向、十住,为十仙、十胜、十住处,节级而立,始从“欢喜”乃至“法云”,相好具足,示之金刚。其有十障及四道果^②。

“十行”、“十回向”和“十住”,在《华严经》大乘菩萨“五十二阶位”当中,分别位居于第21—30、31—40、41—50这连续的30个阶位。依法琳所言,《本相经》原本应该相应地有“十仙”、“十胜”、“十住处”这30阶位,但现存唐代《本相经》中就只有“十仙”这10个阶位,而没有出现“十胜”和“十住处”。“十仙”,即道教成仙的十个等级。释法琳说《本相经》的“十仙”是从佛教“十行”抄袭来的。事实上,从“欢喜”至“法云”的十个阶次,是大乘菩萨乘“十地”的内容,而非从“欢喜行”至“真实行”的“十行”的内容。《本相经》的“四果”,目前只见于前引《度身品》和《广说品》中出现的“须陀洹果”,是佛教小乘声闻乘得道四果中的初果,其他三果在《本相经》中具体所指已经不明。即便是“须陀洹果”,经过甄鸾和释法琳的攻讦后,唐代《本相经》也不再使用这样的词汇了,而是改回道教惯用的“地仙”一词,这从现存敦煌本中就可以看到。因此,北朝末年《本相经》根据佛教大小乘教义构造的仙界阶次,应该有从“须陀洹果”到“法云”的十四级,而不是完全模仿佛教的五十二级。

现存的《本相经》文字中,屡见“十仙”之称,如津艺184《本相经》卷十:“夫十仙所以致道境,以断结故。”^③《道藏》本《洞玄灵宝本相运度劫期经》:“一仙、二仙,乃至十仙,皆有次第,未可等而同轮也。何以故?或有凡夫而行

① Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *Toung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 84–147. 他明确指出:小乘佛教的四果和大乘佛教的十地菩萨行,在早期道经中没有留下任何痕迹。

② 《大正藏》第52卷,第543页。

③ “断结”,即断除烦恼,亦来自佛教术语。佛教有《十住断结经》。

十仙,或有声闻未悟,不能行一仙者也矣。”^①同书:“此三千世界,十仙所主化见,神智具相,威力所能及也。”《道藏》本《太上妙法本相经》卷中:“一切凡夫,复履之成十仙。”P. 2357(《道藏》本《本相经》卷上同):“若苦恼众生,知于苦可恶,知于乐可欲,苦而行之,亦与十仙同得。……一切众生,悉有乐性,悉有苦性。自一仙以下,苦乐之性,莫不居之;自一仙以上,永与苦别。”同卷:“汝修行经典,斋咏不绝,功德满足,亦与十仙等耳。如是十仙,本悉因凡夫,苦恼苦行,而致光明也。”又云:“是以真人,宝经而珍之,爱乐如妻子。十仙由斯起,经最为无为首。”已被大渊忍尔比定为《本相经》残卷的贞松堂藏道家残卷二种之二云:“逍遥神仙,从一至十。”被王卡比定为《本相经》残卷的P. 3362中说:“是以地仙,不轻不易,天门故阶,积小以成高大,神飞一仙,从二至十,世界莫能及也。”从以上例句可知,唐初《本相经》“十仙”的次第,已经从释法琳所批判北朝末年本中明显仿自佛教“十地”的最低一级的“欢喜”至最高一级的“法云”,改为从最低的“一仙”至最高的“十仙”了。有学者认为,“十仙”是《本相经》所特有的概念^②。因此,《度(国)王品》的确应该是《本相经》的品题之一^③。

《笑道论》还引用了《度身品》。《度身品》与《度(国)王品》有某种内在意含上的对应关系,使人不禁怀疑此两品是否同属一部道书。事实上,这种关联还是可以证明的。《笑道论》曰:

《度身品》:尼乾子于天尊所闻法,获须陀洹果^④。

这句引文在释法琳《辩正论》中则要相对完整:

《度身品》云:尼乾子于天尊所闻说法解定,便获须陀洹果道。又云:玄中养于灵鹫山中,说五部尊经,度人无量。又云:与太和先生于檀毒山中,大度王民,号曰沙门^⑤。

“尼乾子”本是佛教所谓“六师外道”之一的耆那教创始人,即尼乾

① 柏夷前揭文,第131页认为:《劫期经》的这段话与甄鸾和法琳所见《本相经》强调功高可以“一举”的类似“顿悟”的观念不同,是受到佛教批评后,道教改写《本相经》的结果。

② Hans-Hermann Schmidt认为:“三元九阕”、“声闻”、“十仙”等是《本相经》所特有的概念,见其为《洞玄灵宝本相运度劫期经》所写的解题,《道藏通考》,第247页。

③ 李小荣:《〈弘明集〉〈广弘明集〉述论稿》,巴蜀书社2005年版,第588—593页,仍把《度国王品》视作某种失题灵宝经的品题,本文不取。

④ 《广弘明集》卷九,第156页。

⑤ 《大正藏》第52卷,第545页。

子·若提子,可说与道教原本毫无瓜葛^①。《度身品》的作者转借其名作为天尊教化胡王的名号,这种改换佛教用语为道教词汇的手法,与前述《度王品》的“纯陀”如出一辙。“灵鹫山”音译为“耆闍崛山”,相传佛祖曾于此讲大乘经典。“檀毒山”即“檀特山”,本是佛陀前世为须大拏太子时苦行所在之山。南北朝的“老子化胡经说”中,很多都讲到老子与尹喜隐居于罽宾国檀特山,并在此山与胡王斗法,最终以神力威伏胡王,以佛法教化胡人。

显然,《度身品》与《度王品》不仅在内涵上有对应关系,而且直接借用佛经中的人名,却将其作为天尊在域外说法教化的胡人信徒之一,这种对佛教的借用手法也是一致的。而天尊与尼乾之间独特的师徒关系,在传世道典中也是有迹可寻的。《上清道类事相》卷四《琼室品》云:

《本相经》云:七宝室,静老天尊说法处也。又云:玄滋玉室,静老天尊在此为尼乾说法也^②。

原来,(静老)天尊与尼乾的传法关系,竟然也是出自《本相经》!“静老天尊”是《本相经》所独有的传法主神,“须陀洹果”还见于《笑道论》同时征引的《广说品》:“始老国王闻天尊说法,与妻子俱得须陀洹果。”^③“玄中养”则见于《道藏》本《洞玄灵宝本相运度劫期经》:“授记贤主玄中养,以灵宝真精,凝成日月星宿。”以及 S. 2122《本相经》卷二十一《广说普众舍品》:“(清和国王)尔时恒发一善愿,于玄中养之前,舍身受身,乃至成道。”同卷还有:“玄中养尔时号为玄中法师。”而“玄中法师”通常被认为就是老子的化身之一。根据这些对应的关系,可以认定:《笑道论》所引的《度身品》,无疑也应该是《本相经》的品题之一^④。

① 尼乾子在佛教中是“外道”之一,而在《本相经》中却不属“外道”之列。《本相经》有四虞、四来、野母等“外道”,详见山田俊前揭 2005 年文。尼乾子与纯陀一样,都是静老天尊正面说法传教的对象。此点承高田时雄先生提醒,特此致谢!这正表明《本相经》借用佛教人名是完全不顾其原来身份,更多是作为一种域外人物的象征符号来使用。

② 《道藏》第 24 册,第 887 页。

③ 敦煌本 S. 2122《本相经·广说普众舍品》中说,始老国王将太子妻息男女五十八口,同时得地仙之道。

④ 李小荣前揭《述论稿》,第 592—593 页,并没有考证《度身品》的经名,只是将其视作一种灵宝经,并重点考察其对佛教的借用。另,敦煌本《本相经》P. 2357 的内容是辩才(《道藏》本作“辩夫”)与天尊问答人如何求度人,很有“度身”的意味,但辩才是否为尼乾的改写?残存内容中亦未出现玄中养和太和先生,故尚不能断定此卷即《度身品》。

这样,从《笑道论》中,共可甄别出属于《本相经》的五品,即:《广说品》、《南极真人问事品》、《有无生成品》、《度王品》和《度身品》。其实,从《南极真人问事品》还可推论当时应该已有《东极真人问事品》、《西极真人问事品》和《北极真人问事品》这三品存在。这不仅因为唐代《本相经》中肯定有“四极真人”问事品这四品,还因为与《笑道论》成书时间相去不远的《无上秘要》中也有“四极真人”出现。

《无上秘要》卷八十四《得太极道人名品》云:

东极真人陵阳子明,北极真人安期生,此二久(人)并赤君、王君,号为四极真人^①。

“赤君”,即《真诰》所言的“太虚真人南岳赤君”,《无上秘要》卷八十三《得地仙道人名品》中说他:“赤鲁,本姓黄,名初平,南岳赤君也。入金华山寻弟而改姓易名。”^②《真灵位业图》和《云笈七签》都说他就是赤松子。“王君”即《真灵位业图》中的“西城总真真人”王方平,通称为“西城王君”。因此,《无上秘要》所说的“四极真人”,即东极真人陵阳子明^③、北极真人安期生、南极真人赤松子,西极真人王方平。值得注意的是,陶弘景《真灵位业图》第二中位之左位有“左圣南极南岳真人左仙公太虚真人赤松子”、“左辅后圣上宰西域西极真人总真君”,即赤松子和王方平。“第三中位”之左位有:“东阳真人陵阳子明”和“北极真人安期生”^④。《真灵位业图》的仙真位序成为《无上秘要》卷八十三至八十六各种“得道人名品”的根据,只不过《真灵位业图》是从高向低的次序,而《无上秘要》则是从低向高的次序排列^⑤。虽然《真灵位业图》中没有明确出现“四极真人”之说,但南朝的灵宝经和上清经中却常见“四极真人”之总称。因此,《真灵位业图》中的“东阳真人”,很可能是“东极真人”的误写。《无上秘要》中出现的“四极真人”,是整合以《真灵位业图》为

① 《道藏》第25册,第244页。

② 《道藏》第25册,第236页。

③ 我已考证“陵阳子明”就是《昇玄内教经》中的“窈子明”,见刘屹:《道教仙人“子明”论考》,《转型期的敦煌学》,第509—520页。

④ 分别见《道藏》第3册,第273、275页。

⑤ 见石井昌子:《道教的神》,福井康顺等监修:《道教》第1卷,东京平河出版社1983年日文初版,此据朱越利中译本,上海古籍出版社1990年版,第108页。

代表的南朝道教传统而来的,四真人都是汉晋南朝传统的仙道人物。《本相经》中的“四极真人”却未必是照搬陵阳子明等四位传统仙道人物,而是四极边地的得道真人。看来,“四极真人”在6世纪的南方和北方,一般都是以固定的一组仙真出现的。因此,《笑道论》征引了《南极真人问事品》,完全可以推论在当时还有其他三极真人问事品的存在。

根据现存《本相经》的文字,是否可以确认所谓“四极真人”问事品的卷次?山田俊本已推测:《本相经》卷九是《东极真人问事品》,卷十是《西极真人问事品》,卷十一是《南极真人问事品》,卷十二是《北极真人问事品》。但因陈津艺289是首尾完整的《本相经》卷九《东极真人问事品》,最无疑义外,他对其他三品的确认,都还持谨慎态度^①。我认为这种谨慎是不必要的。

以完整的津艺289卷九为例,虽然品题为“东极真人问事品”,但东极真人直接向静老天尊求法问教的内容,并不构成全卷的主要篇幅。其篇章结构大体可分为四部分:(1)东极真人在本卷第10行出场,到第50行,东极真人与天尊的问答就已结束。(2)这时有“东方青要玉女”出场向天尊发问,为何自己会生落女身,天尊答:“今落女身,报往先好之念。”从第50行至320行,都是天尊与青要玉女的问答(青要玉女在这里被简称为“要”)。(3)第320行,天尊又提起东极真人,让青要玉女以东极真人为师,从之接受“要诀八生之法”。第325行至367行,青要玉女从受东极真人之教,成为九天之主(东极真人在这里被简称为“极”)。(4)最后仍然是青要玉女与天尊(道)的问答,直到全卷结束。

津艺184卷十则被山田俊认为“品题未详”。其实从残卷起始部分,也可看出是静老天尊在答问,其中讲到:“是以生落女身,报往先好之所志故也。”可见也有一位女性仙真询问天尊自己为何会生为女身。而本卷的这位女性仙真,就是下面出现的“明石(玉女?)”。在明石与天尊之间很长的一段对话后,“尔时明石,于西方学道勤苦,不可称计。与西极真人,共相示授,遂得七仙降形,授以要诀虚无正真久视之道。”最后仍然以明石与天尊的对话结束。可见,卷十与卷九的篇章结构是基本一致的,只不过津艺本卷十已经没有了西极真人出场的第一部分,却还存有与卷九的(2)、(3)、(4)相对应的内容。卷十

^① 山田俊:《校本〈太上妙法本相经〉及び解題》,第6—7页。

既然明确出现了“西极真人”，故可确认这一卷就是《本相经》的《西极真人问事品》。

被山田俊推定为卷十一《南极真人问事品》的 P. 3091，仅存 47 行，内容是南极真人（亦被简称为“极”）与天尊的问答，估计是本卷比较靠前的部分。卷十二目前只有《上清道类事相》卷四引用的一段佚文，既然卷九至卷十一是东、西、南三极真人问事品，则卷十二必然是《北极真人问事品》无疑。

《笑道论》虽然只引用了《南极真人问事品》，但相信当时已有另外三极真人《问事品》的存在。亦即说，《笑道论》成书时，《本相经》至少已有八品之多。进而如果推想它应该有十卷之整数，也似乎不是不可能的事情。

本来，能够确认这五品属于唐代《本相经》，就应该可以推论出 570 年时《本相经》已经成书了。但以往学者认为《笑道论》引用道书比较杂乱，且使用道书的经名和品名很不规范，故通常对甄鸾所引的内容都抱持谨慎的态度。在此还需要进一步确认：这五品在 570 年时，已经是属于同一部经典的五品？还是五部或几部各自单行于世的道书？亦即说，在甄鸾没有提及《本相经》经名的情况下，这五品是否能够证明《本相经》在当时已经成书？

首先，一般说来，佛道经典都是经下分品，不应该只有品题而无经名。在对《笑道论》征引道书情况重新做一厘清后，可以发现：甄鸾所引道书中，除个别经典因后世失传，目前仅见于《笑道论》征引外，绝大部分都是可以确认其经典来源与根据的。因而，《笑道论》所征引的道书，基本上是有迹可循，有据可查的。其征引道书虽偶有张冠李戴之误，但因为是要献给皇帝看的，故也不能太过粗疏乱漫。

今查《笑道论》引用道书中，称作“某某品”的有两种情况：一是被称为“罪根品”、“灵宝罪根品”、“智慧罪根品”和“太上三元品”、“三元品”等。前三者为《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》的简称，后二者是《太上洞玄灵宝三元品诫》的简称。这两部“古灵宝经”都是一卷本，原本没有分品，而其经名中原本就有“某某品”的字样。这种情况下，虽然称其为“某某品”，但实际上是对经名的简称，而不是经名之下的品名。

此外，被《笑道论》直接引作“某某品”的，就只剩下上述这五品了，这是很耐人寻味的现象。如果这五品当时不属于同一部道书，甄鸾怎会恰恰只将这五品的经名省略，而这五品却在日后又归属于同一部《本相经》？甄鸾对这五

品的处理手法是一致的,他不是因为粗疏或不规范的原因才偶然漏掉了经名,这也增强了我们推测这五品在 570 年就属于同一部经典的可能性。

其次,南北朝末年的《昇玄经》和唐初的《本际经》都是十卷本,当时已算是篇幅较大的道典了。唐代《本相经》的二十多卷,无疑应该是在 570—680 年间逐渐形成的。这种多卷本道典的形成,通常是合并改编一些原本独立单行的经典——主要是一些篇幅较短的(如一卷本)单行道书,这种情况在《昇玄经》和《本际经》的成书过程中都可看到。《笑道论》中的这五品乃至八品,如果也是一品一卷的话,其篇幅已经接近十卷本了。这样大部头的一部道书,是不太可能到唐初才被《本相经》突然完整地“兼并”进去,而其原来的经名却没有留下任何蛛丝马迹的。如果承认这五品或八品在 570 年就属于同一部经典的话,那它也应该就是《本相经》,而不会是别的什么佚名经典。因此,以上所论《笑道论》的五品,应该在 570 年代就已是《本相经》中的五品,从而可以认定《本相经》在 570 年前已经成书了。

三、《本相经》、《济苦经》与《劫期经》的关系

除以上所论的五品外,《笑道论》还四次引用到《济苦经》,其文字大部见于《道藏》本《洞玄灵宝本相运度劫期经》(简称《劫期经》),而《劫期经》也因此被认为是 6 世纪中期成书^①,后被收入《本相经》,很可能成为其卷二十。故《济苦经》与《劫期经》对了解《本相经》的成书过程也很有价值。甄鸾引《济苦经》的引文依次为:

昆仑山高一万五千里^②。

天地相去万万五千里^③。

乾坤洞然之后,乃使巨灵胡亥造山川,玄中造日月。昆山南三十兆里,复有昆山。如是次第,有千昆山,名小千界。复有千小千,名中千界。复有千中千,各一大千世界。计大千世界中有百亿日月。又经云:大劫既

① Hans-Hermann Schmidt,《道藏通考》,第 247 页。

② 《广弘明集》卷九,第 152 页。此句见于《道藏》本《劫期经》。

③ 《广弘明集》卷九,第 152 页。甄鸾引《广说品》的文字中亦有此句。《劫期经》作“天地相去一亿五万里。”

交,天地改易,日月星辰,无有存者^①。

乾坤洞然之后,溃然空荡^②。

这里出现的“三千世界”和“大劫之交”,都是来自佛教的概念。《道藏》中有《太上洞玄灵宝天尊说济苦经》一卷,敦煌道书中亦有《天尊说济苦经》的7件抄本,基本可以反映唐代《天尊说济苦经》的全貌,但文字却与《笑道论》所引《济苦经》没有相合之处。日本学者和 Livia Kohn 都已注意到:甄鸾所引的《济苦经》并不是《道藏》本《天尊说济苦经》,而应是《道藏》本《劫期经》^③。山田俊根据《上清道类事相》征引《本相经》卷二十的文字见于《劫期经》,遂将《劫期经》比定为“品题未详”的《本相经》卷二十^④。

《本相经·广说品》与《济苦经》相同的“天地相去万万五千里”句,说明二者的宇宙观是相近甚至相同的;《济苦经》的文字又见于《道藏》本《劫期经》,这些都使人容易将三者简单等同起来。Livia Kohn 认为,《劫期经》中的前半部分有天尊教人“诸苦济厄之法”、“济厄救苦”、“救济众生苦厄”的内容,因此甄鸾所说的《济苦经》应该就是《劫期经》;只不过在570年时,它名为《济苦经》而非《劫期经》^⑤。但甄鸾既然明确区分为《广说品》和《济苦经》,且四次出现《济苦经》之名,应该不是误写,还是应将《济苦经》和《本相经》视作两种不同的经典。不能根据《道藏》本《劫期经》的文字见于《笑道论》所引《济苦经》,就简单将《济苦经》和《劫期经》等同起来。三种道典之间完全可能存在另一种复杂的关联。

《笑道论》引用《广说品》等五品的同时,还引用《济苦经》,正反映了原初形态的《本相经》与当时尚处单行的《济苦经》同时并存的情形。《济苦经》大

① 《广弘明集》卷九,第153页。“胡亥”、“玄中”、“小千”、“中千”、“大千”等,仍见于《劫期经》。

② 《广弘明集》卷九,第155页。《劫期经》作“混然空荡”。

③ 研究班:《〈笑道论〉译注》,第567页注403;Livia Kohn, *Laughing at the Tao*, pp. 198-199. 但李小荣前揭《述论稿》,第593-599页仍然认为此《济苦经》即敦煌所见《天尊说济苦经》。

④ 山田俊:《校本〈太上妙法本相经〉及び解題》,第53-62页。

⑤ Livia Kohn, *Laughing at the Tao*, p. 199 认为《劫期经》成书于6世纪,前述 Hans-Hermann Schmidt 在《道藏通考》中也赞同这个看法。大渊忍尔注意到:《无上秘要》卷七引用了《洞玄运度经》,即古灵宝经之一的《太上灵宝天地运度自然妙经》,此经在陆修静的灵宝经目录中还被标为“未出”。故他认为《劫期经》有可能是唐代成书的,见氏著《道教史的研究》,冈山大学共济会书籍部1964年,第440页。

约是在7世纪初才被纳入《本相经》的。《上清道类事相》卷三征引《本相经》卷二十的文字,只有“天运当促,真文收还大罗之外,玉芒玄台”句,见于《劫期经》。仅凭此句,还难以断定整个《劫期经》就是《本相经》卷二十。

《要修科仪戒律钞》卷十二《度人出家缘》第八引《本相经》曰:

炎明国王有女,字好求。年十五,发愿出家,愿舍女身,生落男形。因感天尊,放大光明,以照女身,女因腾虚,白日昇天。女去后,父王思慕,即造神仙官、集灵台、四周房、三师堂。又宣诏天下出家^①。

这里没有说明引自《本相经》哪一卷,但《上清道类事相》卷四有两段引文与此相近:

《本相经》第二十经云:南海外阿陀加国王,有女名好求,仙去。王即于其处起集灵台,造神仙官、三师堂、说文室,以为广度一千人在其中^②。

《本相经》第二十经云:南海之外,阿陀加国王有女,名好求,年十五,学道于习仙招魂神台,得仙昇于玉清之官。王即于其得仙旧处,造神仙官、集灵台、三师堂、说文室。即下诏天下有能出家者,于是国内得一千人入此庙也^③。

可见,《要修科仪戒律钞》所引“炎明国王”的内容,确是《本相经》卷二十的内容。但这些在唐代明确属于《本相经》卷二十的内容,却又都不见于《道藏》本《劫期经》。《本相经》卷二十很可能是以阿陀加国王(即炎明国王)思念女儿,建造仙宫台室,广度道人而开篇,国王的虔诚感得静老天尊垂降,炎明国王与静老天尊的对话应该是卷二十的主体。但《劫期经》却显然不能等同于《本相经》卷二十。因为唐代《本相经》中的说法主神是静老天尊,《劫期经》却改成了“灵宝天尊”。原本卷二十的“炎明国王”也变成了《劫期经》中的“道士炎明”。《本相经》原本认为可以“功高则一举”,《劫期经》则认为“一仙、二仙,乃至十仙,皆有次第,未可等而同轮也。”《劫期经》与《本相经》卷二十的这些差异,说明不能将二者简单等同起来。

前引《辩正论》引《度身品》说玄中养在灵鹫山说“五部尊经”。《上清道

① 《道藏》第6册,第983页。

② 《道藏》第24册,第888页。

③ 《道藏》第24册,第890页。

类事相》卷三引《本相经》卷十一亦说有“五部尊经”，即《大洞真经》、《灵宝真经》、《无量三昧经》、《道德神真经》和《本相天景经》。可见《本相经》原本只提到“五部尊经”。而《劫期经》云天尊在末劫之世说《神咒经》、《元阳经》、《灵宝无量度人上品》、《大洞真经》、《无量神经》、《三昧真经》、《道德节解》等救度世人。则《劫期经》提到了七部经典，且明显是在《本相经》所说“五部尊经”基础上增衍而来。《元阳经》最初作成于6世纪末，与《本相经》、《济苦经》等时间相去不远^①，北朝末年的《本相经》似不应如此强调与之同时代的《元阳经》的作用。《劫期经》还有关于天地沦坏、乾坤更始的描述，基本都与《笑道论》所引相符。这部分有可能是随着《济苦经》被编入《本相经》而成为《本相经》经文，又被《劫期经》转引过去。

因此，《劫期经》应该是在以《济苦经》为底本的《本相经》卷二十基础上改写而来^②。既不应将《劫期经》直接当作《笑道论》中的《济苦经》，也不应将其简单看作唐代《本相经》卷二十。从北朝末至唐代，《本相经》、《济苦经》与《劫期经》的关系应该是：570年已经成书的《济苦经》与《本相经》仍分别单行；在唐初被纳入《本相经》后，就不再有单独行世的《济苦经》了，当时也还没有《劫期经》；因而唐代道士们才又编造出了一部与570年的《济苦经》毫不相干的《天尊说济苦经》；大约在初唐以后，道士们又在《本相经》卷二十的基础上改写重编成《劫期经》，存留在《道藏》至今。

四、后论：《本相经》出自北朝道教？

甄鸾单将《本相经》经名省略，而直接引用其下品名的做法，有一种可能是因为《本相经》就是在570年之前不久，由北朝道士所造作的，因而对于甄鸾或是北周武帝来说，这是作成于自己身边和眼前的、耳熟能详的一部多卷

① [唐]释道世《法苑珠林》卷五五《感应缘》记载，麟德元年(664)，长安的郭行真、李荣等道士，将周隋时代造作而未广行的道经加以“私窃佛经，简取要略。改张文句，回换佛语”式的“重更修改”，其中就提到《太上灵宝元阳经》。见《大正藏》第55卷，第703页。如果释道世的话可信，说明《元阳经》在周隋时已成书，唐高宗时只是被重编而已。这可能对于《本相经》和《劫期经》的逐步形成也是一个重要的参考。

② 柏夷前揭文，第132页认为《劫期经》是在甄鸾、法琳所见的《本相经》基础上改写，意即以北朝末年的《本相经》为底本。我认为这种改写应是在唐代《本相经》基础上进行的。

本道书。甄鸾虽没有提及经名,但《笑道论》的作者和读者都不会因此感到困惑。当时的《本相经》至少有八卷,很可能已有十卷。其原初形态只能通过《笑道论》和《辩正论》这两部来自反面批判者提供的材料来体现。释法琳在《辩正论》中说:

《本相经》云:天尊说法时,乾闥婆及人非人等、六牙白象、四众围绕一百数匝。天尊以中夏一音,演说斯义。众生随音类解。天台山有神人,名曰天尊,三十六天,槌钟鸣角,作乐而去,往天尊所,十旬得达。顶有肉轭,项背圆光,耳高于发,额有三乾,手过于膝,臄脾鹿蹄,面首平泽。此是天尊八相。后总言三十二相、八十种妙姿。……又云:坐禅者断烦恼,想神心定。须弥顶上,释提桓因宫,辟方四千里,周回一千二百门,其中小宫三千六百区,五城十二门,纯以琉璃为地也。三十二天辅弼四边。又云:天尊在林中,出眉间白毫光明,照南方大千国土,声闻缘觉,知进而观知。进者诸漏已尽,更无烦恼。改《法华》、《维摩》、《般若》^①。

释法琳意在强调《本相经》是抄袭《法华》、《维摩》、《般若》等佛经中的名词和概念而作成的,这与《笑道论》引《本相经》诸品中屡见佛教因素的情况是一致的。可以认为:570—627年之间的《本相经》,无论在卷数上还是在内容上都变化不大。这样原初形态的《本相经》,具有一些明显的特点值得注意。

第一,全经主要是通过描述天尊在四方边地教化众生,具有明显的“道化四夷”和“化胡”思想。四极真人问事品分别在四方极地,《广说品》故事发生在始老国、清和国和酆宾等地,《度王品》的纯陀王和《度身品》的尼乾子也都显示天尊的传法在夷狄之地。而最集中体现传统“老子化胡”思想的是《广说品》,玄中法师就是老子的别称。从“老子在天竺和酆宾化胡”演变为“道化西胡”,乃至“道化四夷”。这样一部通篇贯穿“道化四夷”(其中以“外道野母”暗指佛教)的道经,不能简单看作是无知道士的狂妄自大,而是体现了中古道教把大道作为天地宇宙本源和人间万法最大教化者的企图,也正切合北周武帝利用道教统一意识形态的努力^②。

① 《大正藏》第52卷,第543页。

② 相关背景,见卢国龙:《中国重玄学》,第111—136页。

第二,《本相经》中借用佛教因素的例子,除了释法琳所列举之外,还有很多^①。《本相经》对佛教因素的借用,与出自南朝的早期灵宝经的做法有明显不同^②。早期灵宝经中,往往通过创造出许多“伪梵文”词汇,如灵宝经九天中的“郁单无量天”、“梵监天”、“梵宝天”等等,却很难看到对佛教概念这样明目张胆地直接移植(如“四果”、“十仙”的名号)和对佛教术语如此偷梁换柱的用法(如“纯陀”、“尼乾”、“妙梵”、“愤陀力”等)。《本相经》的作者如果不是故意为之,就是对佛教知识太过一知半解,只会生硬地套用佛教人名和词汇。而《本相经》的做法还让人联想到释法琳《辩正论》卷八中所言:

《方等经》两卷,亦名《妙法弥多子经》,是魏世道士张达所造,偷佛家《大方等经》名也。“妙法弥多子”取《妙法莲华经》弥多罗尼子名也^③。

北魏道士张达,借用《大方等经》和《妙法莲华经》而造出《妙法弥多子经》,其详细内容已不可考。“弥多罗尼子”本是释尊十大弟子之一的富楼那·弥多罗尼子。将这样纯粹的佛教人物拉入道典,看来并非《本相经》作者的首创。是否可以将此手法看作北方道教吸取佛教因素时的惯用伎俩^④? 还有《笑道论》引《化胡经》中说到的“南无佛”、“优婆塞”和“优婆夷”的来历,都是基于对佛教用语的一知半解或生吞活剥。这样的做法既反映了某些造经的北朝道士佛教素养的低下,同时对于佛教在中国,特别是民间阶层的普及而言,或许也不失为一种非常有效的手段。

此外,《道藏》本《本相经》卷上有一段辩夫和天尊的问答,辩夫问:

夫学士断谷服药,得道以不? 答曰:得。问曰:何如长斋? 对曰:不如。问曰:长斋何如诵经? 对曰:不如。问曰:诵经何如坐思? 对曰:不如。……思之言念,念之言定,定之言不动。不动者即用十仙人也。……绝于不正之想,废于非意之意,神亦既定,志亦难夺。是以真人修行故能

① 可参山田俊:《校本〈太上妙法本相经〉及ひ解题》,第11—13页。

② 关于灵宝经吸取佛教因素,见许理和(Erik Zürcher)前揭文。许氏明确说道:佛经对早期道经的影响是全面和综合,而不具体的——很难把道经中的术语和某部具体的佛经联系起来。还可参Stephen R. Bokenkamp,“Sources of the Ling-Pao Scriptures”,*Tantric and Taoist Studies, in Honor of R. A. Stein*, Michel Strickmann ed. Vol. 2, Bruxelles, 1983, pp. 434—486.

③ 《大正藏》第52卷,第543页。

④ 如许理和前揭文所指出,古灵宝经的作者是通过制造一些“伪梵文”的词汇来表现一种域外情调,而《本相经》则直接摘取一些佛教人物来制造大道教化四夷的氛围。

定,修经故能正,修斋故能长。仍行而不改,故能成至真^①。

《本相经》认为:学士修道,不外断谷服药、长斋、诵经和坐思这几种品次和功效由低向高排列的方法和途径。而前引《辩正论》曾提到北朝末年的《本相经》有“坐禅者断烦恼,想神心定”的内容。很可能,《道藏》本中的“坐思”,在北朝末年原本作“坐禅”。看来《本相经》认为最高级的修道方式还只是坐禅而已。一般认为,北朝佛教偏重于诵经和坐禅的修行方式。这可能也透露出《本相经》的作成受到北朝佛教影响的痕迹。

第三,无论在神格体系,还是教理教义方面,《本相经》与灵宝、上清经的传统相比,都显得有些过于标新立异。以静老天尊为首的一批《本相经》中的神格,有的几乎从未见于其他道经,有的则是有着不见于灵宝和上清经传统的“本生故事”。《本相经》的道教理论素养,相对于大体同期的《昇玄经》和《本际经》来说,也显得比较浅薄。首先是作为南朝道教经教传统根基的“灵宝天文”,被《本相经》的“天景大混文字”所取代,几乎动摇了灵宝经存在的基础。在“得道论”方面,灵宝经强调“度人”,《本相经》却明言“度身”;《本相经》认为坐思和积累功德重要,而时代稍后于《本相经》的《昇玄经》,则强调得道要靠自觉遵守戒律的“内教”、“内行”^②。《本相经》的“得道论”相较《昇玄经》而言,是比较肤浅的。在成仙阶次上,《本相经》照搬佛教大乘“十地”而提出仙道阶次可分为“十仙”之说;而《昇玄经》则说:“得道之品,莫不有三。上得神仙,中得天仙,下得延年。”这也是比较符合南方经教传统的习惯性说法。至于“道性”的思想,《本相经》更谈不上什么理论深度,还停留在重复“一切众生(或万法),皆有道性”的命题阶段,较之其后的《本际经》中论述相差甚远。

总之,570年之前已经成书的《本相经》,具有一些明显不同于南朝经道教道教传统的特征,或可将其视作为出自北方道教之手的道经。果真如此,还有没有其他属于北方道教造作的道典?这些出自北方道教之手的道经,在隋唐帝国的统一道教中占有怎样的地位?限于篇幅,这方面的问题我将另做专文讨论。

① 《道藏》第24册,第861页。

② 详见刘屹:《论〈昇玄经〉“内教”与“昔教”的关系》,2005年初刊,收入本书第二章第五节。

(本节最初是2006年3月4日,我在京都大学“唐代研究”特别报告会上的演讲,后收入高田时雄主编《唐代宗教文化与制度》,京都大学人文科学研究所,2007年,第67—85页。收入本书时略有增补。)

第三节 《本相经》北朝特征之一:佛教因素的借用

一、引言

据甄鸾《笑道论》记载:刘宋泰始七年(471),陆修静《三洞经书目录》所载道教的经书、药方、符图,共1228卷,其中已行于世的道经数量为1090卷。到一百年后北周道士的《玄都经目》,著录传世道教的经传符图已达1156卷,较之陆修静时代,多出了66卷^①。这其中,必然包括北朝道士所造作出来的一批新道经,而《太上妙法本相经》(简称《本相经》)很可能就属于这66卷新出道经之列。

《本相经》并非南朝古上清经或古灵宝经,其经名最早见于贞观元年(627)释法琳所作的《辩正论》。然而,在570年的《笑道论》中,已经有《广说品》、《有无生成品》、《南极真人问事品》、《度身品》和《度王品》等五品,可以比定为是唐初《本相经》的品题;还可由此推论当时也应该有了《东极真人问事品》、《西极真人问事品》和《北极真人问事品》这三个品题。因此,虽然甄鸾没有提及《本相经》的经名,但可以相信在570年时,《本相经》已经成书,并且有了十卷左右的篇幅^②。

如所周知,构成中古道藏主体的三洞经书,其主要的造作者是东晋南朝的道士们,东晋南朝道教的经教化成为中古道教历史发展的主流。在经教化方面,南方道教无疑是走在北方道教前面的。在南北朝对立的政治形势下,南方和北方道教的发展路径和特点,并不完全一致或同步。北方道教在寇谦之改革时,既表现出积极吸收南朝经教道教的一面,又表现出保有其自身北方道教

① 分别见《广弘明集》卷九,上海古籍出版社影印本,第156—157、157—158页。[唐]释法琳:《辩正论》卷八,此据《大正藏》第52卷,第545、546页。[唐]释道世:《法苑珠林》卷五五《破邪篇》,《大正藏》第55卷,第703页。

② 关于《本相经》研究史的介绍,特别是关于《笑道论》引用《本相经》的品题,参见本书第三章第二节。

特点的一面。而最终,北方道教和南方道教在隋唐时代实现了大融合,共同构成了统一帝国下的统一道教^①。然而,长期以来,从地域区分的角度来观察南北朝至隋唐间南北方道教的互动与交流状况,却还是少有人问津的论题^②。

1999年,我曾提出:《本相经》具有明显的北方道教特征,最初应是北方道教的产物^③。限于当时的知见,只笼统提出几点值得注意的方面,却没有展开论证。本文将着重考察《太上妙法本相经》对佛教概念和术语的借用,试图证明《本相经》主要吸取的是北朝佛教的因素,从而判明《本相经》应该出自北朝道教之手。相信这对了解南北朝末年的南北道教交流是一个有意义的例证。

二、《本相经》中的佛教因素

释法琳《辩正论》卷八中有对《本相经》的一番批评云:

《本相经》云:天尊说法时,乾闥婆及人非人等、六牙白象、四众围绕一百数匝。天尊以中夏一音,演说斯义。众生随音类解。天台山有神人,名曰天尊,三十六天,槌钟鸣角,作乐而去,往天尊所,十旬得达。顶有肉轭,项背圆光,耳高于发,额有三乾,手过于膝,臃脾鹿蹄,面首平泽。此是天尊八相。后总言三十二相、八十种妙姿。又改十行、十回向、十住,为十仙、十胜、十住处,节级而立,始从“欢喜”乃至“法云”,相好具足,示之金刚。其有十障及四道果。又云:坐禅者断烦恼,想神心定。须弥顶上,释提桓因宫,辟方四千里,周回一千二百门,其中小宫三千六百区,五城十二门,纯以琉璃为地也。三十二天辅弼四边。又云:天尊在林中,出眉间白毫光明,照南方大千国土,声闻缘觉,知进而观知。进者诸漏已尽,更无烦恼。改《法华》《维摩》《般若》^④。

释法琳指出:《本相经》所用的术语,如“乾闥婆”、“人非人”、“六牙白

① 关于北方道教在寇谦之改革前后逐渐经教化的情况,见刘屹:《寇谦之的家世与生平》,《华林》第2卷,中华书局2002年版,第271—281页;《寇谦之与南方道教的关系》,《中国中古史研究》第2期,台北兰台出版社2003年版,第71—99页;《寇谦之身后的北天师道》,《首都师范大学学报》2003年第1期,第15—25页。

② Livia Kohn 主编的 *Daoism Handbook*, Leiden, 2000, pp. 256—308 将南北天师道分作两章分别介绍,并各自列举了南北方道教具有代表性的经典,但没有论及《本相经》。

③ 刘屹:《〈广说品〉考》,1999年初刊,收入本书第三章第一节。

④ 《大正藏》第52卷,第543页。

象”、“十行”、“十回向”、“十住”等等,都是抄袭改窜自佛经《法华》、《维摩》和《般若》等。《本相经》借用佛教术语的现象,在《笑道论》和《辩正论》对其的批评和征引中,的确有充分反映。

如《笑道论》引《本相经·广说品》云:

始老国王闻天尊说法,与妻子俱得须陀洹果。清和国王闻之,与群臣造天尊所,皆白日昇天。王为梵天之首,号玄中法师。其妻闻法同飞,为妙梵天王。后生罽宾,号愤陀力王,杀害无道。玄中法师,须化度之,乃化生李氏女之胎,八十二年,剖左腋,生而白首。经三月,乘白鹿与尹喜西游,隐檀特三年。愤陀力王猎见,便烧沉老子,不死,王伏。便剃发改衣,姓释名,法号沙门,成果为释迦牟尼佛。至汉世,法流东秦^①。

这里出现的“须陀洹”、“梵天”、“妙梵(天王)”、“愤陀力”、“檀特”等都是出自佛教的词汇。“须陀洹”是小乘佛教声闻乘得道四果中的初果,《本相经》借用来作为道教得道之最低阶次。“妙梵”是《佛说弥勒下生成佛经》中一个婆罗门的名字,“妙梵天王”亦见于《思益梵天所问经》。“愤陀力”为梵语白莲花的音译,佛经中常作“芬陀利华”。“檀特”即须大拏太子入山修行之所。

《笑道论》引《本相经·度身品》云:

《度身品》:尼乾子于天尊所闻法,获须陀洹果^②。

此句亦见于《辩正论》卷八:

《度身品》云:尼乾子于天尊所闻说法解定,便获须陀洹果道。又云:玄中养于灵鹫山中说五部尊经,度人无量。又云:与太和先生于檀毒山中,大度王民,号曰沙门^③。

“尼乾子”是与佛教并存的六师外道之一耆那教的创始人太雄——尼乾子·若提子。尼乾子不仅作为外道的代表之一见于诸种佛经,而且佛经中还专有一部名为《大萨遮尼乾子所说经》。“灵鹫山”即“耆闍崛山”,为佛陀讲法之所。“玄中养”则是指老子,又称“玄中法师”,这是纯粹的道教传统。

① 《广弘明集》卷九,第151页。

② 《广弘明集》卷九,第156页。

③ 《大正藏》第52卷,第545页。

《笑道论》引《本相经·度王品》云：

《度王品》云：天尊告纯陀王曰：得道圣众，至恒沙如来者，莫不从凡积行而得也。十仙者无数，亦有一兴而致一仙位。复有积劫而登，由功高则一举，功毕则十升。有十阶级，从“欢喜”至“法云”，相好具足，于是诸王闻说，即得四果^①。

此句亦见于《辩正论》卷八：

道经《度国王品》云：天尊告纯陀王曰：诸得道大圣众至恒沙如来者，莫不从凡夫积行而得也。十仙者，无量无数众，亦有一兴而致一仙。复有从凡而得其住。所以者何？功高则一举，功卑则十升。十升者，十住处阶级而往，从“欢喜”至“法云”，相好具足，现身金刚。于是大王小王，闻天尊说法，即得四果^②。

“纯陀”是佛祖生前最后一位供养者，在很多佛经中都可见到。“从‘欢喜’至‘法云’”，是大乘佛教菩萨修行十地的阶次，被《本相经》借用来改为“十仙”次第的名号。

以上诸例说明，甄鸾和释法琳所见的《本相经》，的确在很多地方都直接使用了佛教的概念和专有名词。《本相经》对这些佛教概念和词汇的借用是自有其特色的，或可将其总结为是“直接移植”和“偷梁换柱”。“直接移植”是指《本相经》如此集中而直接地借用这么多的佛教概念和词汇，在道经中是比较少见的。如《本相经》的“十仙”次第，最初用的就是从“欢喜”至“法云”的佛教“十地”的名称^③；《本相经》的“四果”则是从“须陀洹果”开始的小乘佛教四果的名称。“偷梁换柱”则是指《本相经》所借用的佛教词汇中，有些虽然还是保持原有的佛教名称，但却彻底改变了其原有的佛教意含。如“尼乾”、“纯陀”、“妙梵”等，本来都是佛经中的人物，在《本相经》中都已经丝毫没有原来的人物特征，而成了道教主神静老天尊教化四夷四极的传法弟子。这样

① 《广弘明集》卷九，第156页。

② 《大正藏》第52卷，第545页。

③ 《本相经》卷五两处出现“九仙”，而成书早于《本相经》的《太上灵宝元阳妙经》中也有“九仙”之说，可见《本相经》的“十仙”出现之前，先有《元阳经》的“九仙”说。《元阳经》的“九仙”是从《大般涅槃经》“从须陀洹至辟支佛”改写过来的，《本相经》的“十仙”则是对应佛教的“十地”。

的做法,与六朝初期被称为“佛道混和”的“古灵宝经”有很明显的不同。例如,许理和(Erik Zürcher)氏明确指出:小乘佛教的“四果”和大乘佛教的“十地”之说,在早期道经中没有留下任何的痕迹^①。并且,古灵宝经对真正的佛教词汇的直接借用是非常少见的,除了非常普遍的魔、劫、佛、沙门、释迦等词语外,往往通过在汉语词汇中加入阎、那、婆、郁、陀、摩等字眼,从而制造出一些“伪梵文”的词汇,来表示道经具有的神秘氛围和异域风格^②。亦即说,古灵宝经几乎从未直接移植诸如“纯陀”、“愤陀力”、“尼乾子”这样的纯粹佛教词汇。《本相经》对佛教的吸取,与古灵宝经有着显著的区别。这种差异的产生,除了有时代先后之差——古灵宝经出自四世纪末、五世纪初的晋宋,而《本相经》成书于六世纪中期的北朝末年——外,也还应有南北方地域不同的原因。

三、《本相经》佛教因素的来源

关于古灵宝经模仿佛经而造作,早有谢镇之所言:“《灵宝》、《妙真》,采撮《法华》,制用尤拙。”^③释法琳在《辩正论》卷六中又说:“世间道士经,及行道义理,则约数论而后通言。偷佛家经论,改作道书。如《黄庭》、《元阳》、《灵宝》、《上清》等经,及《三皇》之典,并改换《法华》及《无量寿》等经而作者也。”^④而古灵宝经《灵宝威仪经诀上》也毫不讳言修道者除了读诵灵宝经外,还要“读佛《神咒》、《大小品》、《维摩诘》、《法华》、《宝妙》、《三昧》诸经。”^⑤似乎古灵宝经主要采用的是以《法华》、《维摩》和《无量寿》等佛经为代表的

① Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, p. 121. 柏夷认为古灵宝经受到4世纪流行江南的支谦译经的影响,支谦译《菩萨本业经》的部分文字可直接与古灵宝经相对照,因此《菩萨本业经》中关于“十住”、“十地”的概念也会影响到灵宝经。但5世纪的灵宝经,虽然已经吸收了“十地”、“十住”的概念,但并未直接出现“十住”和“十地”的相关词汇。见 Stephen R. Bokenkamp, “Stages of Transcendence: The *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture”, *Chinese Buddhist Apocrypha*, Robert E. Buswell, ed. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 126-130.

② 许理和前揭文,第109页。并参 Stephen R. Bokenkamp, “Sources of the *Ling-pao* Scriptures” Michel Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Bruxelles, 1983, pp. 462-465.

③ 《弘明集》卷六,上海古籍出版社影印本,第43页。

④ 《大正藏》第52卷,第534页。

⑤ 详见王承文:《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,中华书局2002年版,第55—57页。

佛教思想和词汇。但许理和认为:古灵宝经对佛教因素的吸收,主要是在道教本身理论欠缺的方面,如对宇宙论、道德伦理和因果报应的思想;而当时道教借用佛教的因素,并不反映任何一种佛教派别和经书。例如,很难把某个出现在灵宝经中的佛教词汇追溯到某部具体的佛典,因为灵宝经中出现的佛教词汇,大都来自最普遍的世俗佛教的通俗知识^①。谢镇之、释法琳对灵宝经摘取佛经的批评,与其说是具体针对《法华》、《维摩》等经而言,不如说是以这些佛经为代表的普遍而基础的佛教知识体系。同样的,《本相经》出现的佛教词汇虽然大都可以在释法琳所列的《法华》、《维摩》和《般若》中找到,但《本相经》却未必仅仅是根据这三部佛经而造作出来^②。

在前文揭示的诸多佛教词汇中,“妙梵”或“妙梵天王”很值得注意。“妙梵”在佛经中常见,但多用为形容词,用作人名时却很少见。目前所见只有两例:《根本说一切有部毘奈耶》中的婆罗匿斯国“王夫人名曰妙梵”。《佛说弥勒下生成佛经》中的翅头末城“大婆罗门主,名曰妙梵”。但《根本说一切有部毘奈耶》是唐代才译出的,在此可以不论。《佛说弥勒下生成佛经》则有西晋竺法护和后秦鸠摩罗什的两种译本。在南北朝时,弥勒下生成佛的思想影响甚巨,很多北方的佛教造像中都有“龙华三会”的内容^③。“妙梵天王”却只见于《思益梵天所问经》(或译《胜思维梵天所问经》)。此经先有竺法护译《持心梵天所问经》,但此本中并未出现“妙梵天王”字样。而罗什译《思益梵天所问经》中只出现一次“妙梵天王”;北魏菩提流支译的《胜思维梵天所问经》中则出现两次。无论是“妙梵”还是“妙梵天王”,其来源都应该来自鸠摩罗什和菩提流支这两位北方译经大师所译的佛经。

释法琳说《本相经》借用佛教的“十行”、“十住”、“十回向”诸语,也是比较普遍地见于多种佛经。不过,甄鸾和释法琳所见的《本相经》移植佛教从

① 许理和前揭文,第116页。

② 山田俊已做了一些初步的检索,如他指出《本相经》中的“外道野母,麝持炬火”,出自《法句譬喻经》;“六师”见于《维摩诘所说经》;“身中出火”见于《经律异相》;“妙梵”见于《佛说弥勒下生成佛经》;“三千世界”见于《增一阿含经》和《大楼炭经》等等,见氏著:《校本〈太上妙法本相经〉及び解题》,第11—12页。但这些佛教词汇在佛经中都不只有这样一些出处。

③ 侯旭东:《五六世纪北方民众佛教信仰》,中国社会科学出版社1998年版,第108—111、196—202页。

“欢喜”至“法云”的十阶次,变为道教的“十仙”,在晋译《华严经·十地品》中属于“十地”的内容,而“十行”、“十住”、“十回向”则各自另有所指。因而《本相经》借用的是佛教“十地”观念。佛教“十地”观念又分五种,有《般若经》的“十地”;有《华严经》系统的“十地”;有声闻之“十地”;有辟支佛之“十地”;还有佛之“十地”。《本相经》所借用的应该是《华严经》系统的“十地”。

首先,《华严经》系统的“十地”,正是从“欢喜地”到“法云地”,而其他几种“十地”,乃至晋译《华严经》之前各种支品的“十地”或“十住”的具体名目都与此不同。其次,《华严经》系统讲大乘菩萨修行要经过四十一个阶位:“十地”是第三十一至四十之位,又称“地位”;登“初地”即“欢喜地”的菩萨,即称“登地菩萨”;初地以前的菩萨则为“地前菩萨”,即指“十住”、“十行”、“十回向”之地前三十个阶位。在《华严经》系统中,出现了从“十住”、“十行”、“十回向”到“十地”的一整套大乘菩萨修行次第,正与释法琳描述的《本相经》相对应有“十仙”、“十胜”、“十住处”的说法相符。第三,“乾闥婆”、“人非人”、“六牙白象”、“释提桓因”等,虽然不是《华严经》所独有的词汇,但也基本上在《华严经》系统经典中可以找到。故而,《本相经》的佛教用语,很有可能更多地仿自《华严经》系统,这是释法琳所没有指明的。

之所以说是仿自“《华严经》系统”,是因为《大方广佛华严经》集成本前后有两个译本,一是晋末宋初佛驮跋陀罗译出的六十卷本,二是武周时由实叉难陀等译出的八十卷本。后者也可暂且不论。在六十卷的晋译本出现前后,已有部分《华严经》的篇章被多次翻译,形成所谓的“华严支品”。如吴支谦译《菩萨本业经》,即晋译《华严经》的《净行品》和《十住品》。竺法护又曾译出《菩萨十地经》,相当于晋译《华严经·十住品》,《渐备一切智德经》相当于晋译《华严经·十地品》。鸠摩罗什重译《十住经》,后被完整移植为晋译《华严经·十地品》^①。支谦和竺法护的译本都还没有出现“欢喜”至“法云”的名号,只有罗什译本的“十住”正是从“欢喜地”到“法云地”的“十地”,而佛驮跋

① 任继愈主编:《中国佛教史》第3卷,中国社会科学出版社1988年版,第195—196页。魏道儒:《中国华严宗通史》,江苏古籍出版社2001年版,第1—47页。“十住”与“十地”在晋译《华严经》集成本出现之前是混用的。从晋译《华严经》开始,之前的“十住”成为“十地”,而“十地”则变为“十住”。

陀罗译本中的《十地品》也遵照罗什译本而来。因此,从“欢喜”至“法云”的“十地”或“十住”名号,原本应是源自罗什的译本。

晋译《华严经》问世前后,晋宋南齐之间,有多位高僧以研习《华严》“十地”而著名。相对而言,罗什译出的《十住经》在当时的佛教界没有引起广泛的注意^①。因而在南北朝前期,关于“十地论”的研究是以南朝佛教界为中心的。而在北朝,罗什译本之后的北魏末年,又有一个关于菩萨修行十地论的新译本出现,这就是北天竺世亲(天亲)所作的《十地经论》。北魏宣武帝永平元年(508),来自北天竺的菩提流支等奉命将《十地经论》汉译,并在北魏皇室的支持下,大力推广《十地经论》。北朝齐、周时代,研习《十地经论》已经形成风气,涌现出大批地论师^②。联系到前文所言“妙梵天王”一词可能来自菩提流支所译《胜思惟梵天所问经》,而《大萨遮尼乾子所说经》也在菩提流支所译之列等等事实,因而似可推测:《本相经》所模仿和借用的佛教术语与概念,固然可能来自《法华》、《维摩》、《般若》等佛经,但更有可能与菩提流支为代表的北朝译经大师所译佛经有莫大关联;而对“十地”观念的引用,则显示《本相经》与《华严经》系统的深刻渊源。北魏末年至齐周之际,北方由于《十地经论》译出而呈现“地论”大兴的局面,也正可作为《本相经》吸取“十地”观念的一个佛教背景。果真如此,也就有理由相信,《本相经》应该是北方道士在北朝末年佛教“地论”大兴的情况下,将佛教的“十地”理论改换为道教“十仙”的。

关于《本相经》有可能出自北朝道教,还有一个旁证。释法琳《辩正论》卷八中所言:

《方等经》两卷,亦名《妙法弥多子经》,是魏世道士张达所造,偷佛家《大方等经》名也。“妙法弥多子”取《妙法莲华经》弥多罗尼子名也^③。

北魏道士张达,借用《大方等经》和《妙法莲华经》而造出《妙法弥多子经》,其详细内容已不可考。“弥多罗尼子”本是释尊十大弟子之一的富楼那·弥多罗尼子,将这样纯粹的佛教人物拉入道典,其手法显然与《本相经》

① 《中国华严宗通史》,第51页。

② 《中国佛教史》第3卷,第447—455页。《中国华严宗通史》,第59—82页。

③ 《大正藏》第52卷,第543页。

对待“尼乾”和“纯陀”如出一辙。或许,这是北方道教理解和借用佛教因素的一种惯用手法。

此外,《道藏》本《本相经》卷上有一段辩夫和天尊的问答,辩夫问:

夫学士断谷服药,得道以不? 答曰:得。问曰:何如长斋? 对曰:不如。问曰:长斋何如诵经? 对曰:不如。问曰:诵经何如坐思? 对曰:不如。……思之言念,念之言定,定之言不动。不动者即用十仙人也。……绝于不正之想,废于非意之意,神亦既定,志亦难夺。是以真人修行故能定,修经故能正,修斋故能长。仍行而不改,故能成至真^①。

《本相经》认为:学士修道,不外断谷服药、长斋、诵经和坐思这几种品次和功效由低向高排列的方法和途径。而前引《辩正论》曾提到北朝末年的《本相经》有“坐禅者,断烦恼,想神心定”的内容。很可能,《道藏》本中的“坐思”,在北朝末年原本作“坐禅”。说明《本相经》认为最高级的修道方式还只是坐禅而已。一般认为,北朝佛教偏重于诵经和坐禅的修行方式。这可能也透露出《本相经》的作成受到北朝佛教影响的痕迹。

四、唐代《本相经》对佛教因素的取舍

这样看来,在570年前成书的《本相经》原初形态(很可能是十卷本),其佛教色彩还是非常明显的。经过570—627年,甄鸾和释法琳的先后批判,到唐初形成至少有二十三卷之多的《本相经》时,这些佛教词汇有些仍被保留着。如“尼乾”,唐代的《上清道类事相》卷四《琼室品》云:

《本相经》云:七宝室,静老天尊说法处也。又云:玄滋玉室,静老天尊在此为尼乾说法也^②。

又如“妙梵天王”、“烦陀力王”、“檀特山”等,敦煌本S.2122《太上妙法本相经·广说普众舍品》中云:

玄中养尔时号为玄中法师,于中叹曰:清和国王,信解三宝,供养布施,以修善业,得生天上,为妙梵天王。贪着乐乐,不行前业,从意宽诞,遂落人王,为罽宾国中烦陀力王。……(玄中养)乘白鹿而西,应合尹愔

① 《道藏》第24册,第861页。

② 《道藏》第24册,第887页。

(喜),同期唐门,隐迹檀特,三年不出。

值得注意的是,《笑道论》引《广说品》说清和国王的夫人飞昇后为妙梵天王,而唐代《本相经》则说是清和国王成为妙梵天王。说明《本相经》的北朝末年本与唐本之间,已经过道教徒的刻意修改,但这些曾经遭到佛教批评的佛教词汇,却仍然得以保留下来。“纯陀”虽不见于现存的敦煌本和传世道典,但并不意味它被删改——如果“尼乾”还被保留,“纯陀”也应该还存在于唐代《本相经》之中。

同时,北朝末年本的《本相经》从佛教借用的词汇,也有一些在唐代的确被删改了。如“须陀洹果”,被改回道教传统的“地仙”。《笑道论》、《辩正论》引文说尼乾子和始老国王在听静天尊说法后,都获“须陀洹果”。而 S. 2122 中说始老国王及其太子妻息男女五十八口,“同时得地仙之道”。P. 2396 卷次未详的《本相经》残卷中云:“尔时四虞、四来诸外道等,心乃开悟,于是不退,遂获地仙之道。”《道藏》本《本相经》卷中也说道:“夫地仙之位,须臾可到。”这里的“地仙”,在最初的《本相经》中都作“须陀洹果”无疑。

此外,“欢喜”至“法云”的十种不同“十地”名号,在唐本《本相经》中则被改成“一仙”、“二仙”乃至“十仙”的序数排列。现存《本相经》文字中,屡见“十仙”之称,如津艺 184《本相经》卷十:“夫十仙所以致道境,以断结故。”《道藏》本《洞玄灵宝本相运度劫期经》:“一仙、二仙,乃至十仙,皆有次第,未可等而同轮也。何以故?或有凡夫而行十仙,或有声闻未悟,不能行一仙者也矣。”同卷:“此三千世界,十仙所主化见,神智具相,威力所能及也。”《道藏》本《太上妙法本相经》卷中:“一切凡夫,复履之成十仙。”P. 2357(《道藏》本《本相经》卷上同):“若苦恼众生,知于苦可恶,知于乐可欲,苦而行之,亦与十仙同得。……一切众生,悉有乐性,悉有苦性。自一仙以下,苦乐之性,莫不居之;自一仙以上,永与苦别。”同卷:“汝修行经典,斋咏不绝,功德满足,亦与十仙等耳。如是十仙,本悉因凡夫,苦恼苦行,而致光明也。”又云:“是以真人,宝经而珍之,爱乐如妻子。十仙由斯起,经最为无为首。”已被大渊忍尔比定为《本相经》残卷的贞松堂藏道家残卷二种之二云:“逍遥神仙,从一至十。”被王卡比定为《本相经》残卷的 P. 3362 中说:“是以地仙,不轻不易,天门故阶,积小以成高大,神飞一仙,从二至十,世界莫能及也。”

如前所述,早期道教吸取佛教的因素主要是关于宇宙论、道德戒律和业报

轮回等理论,这些是道教自身理论薄弱的环节。而一些专属于道教自身的“硬核领域”,如对“气”的认知,可以说是构成整个道教理论大厦的基石之一,则是坚决不容佛教观念来染指的。因此,凡是有可能与道教气论矛盾的佛教理论和概念,道教通常会不予考虑。从古灵宝经开始,道经对佛教因素的借用就是有选择性的,而非盲目的。当然不排除在后来的发展过程中,出现一些几乎是完全抄袭佛经而作成的道经^①。《本相经》对佛教因素的借用,既不同于古灵宝经,也不同于那些完全抄袭佛经而成的道经。

《本相经》对佛教词汇的借用与改写,看来自有其坚持的原则:借用时就有明确的目的性和针对性,改写时也并不因为佛教的强烈反对就彻底将其改换。北朝本《本相经》在借用佛教词汇时,本就有个在道教徒头脑中根深蒂固的前提,即佛道同根而异枝,佛教是老子在域外胡夷之地的教化,道经与佛经有相通之处也是天经地义的事情。即便如此,《本相经》也不是无原则地照抄佛教的词汇和概念。在《本相经》中,对“尼乾”、“纯陀”、“妙梵天王”和“烦陀力王”的借用,能够起到渲染大道教化四方夷狄之地的氛围,而且丝毫不影响《本相经》所要表达的核心思想。所以,尽管有佛教的攻讦,这些词汇仍然能够从六世纪到八世纪一直被保留。而“须陀洹果”、“欢喜”、“法云”等,涉及到比较核心的道教成仙阶次理论,既然有佛教的指摘,为了减少不必要的纷争,而又坚持道教自身的特色,唐代道士就做出相应的改写。将“须陀洹果”改回“地仙”,可说是一种对道教自身旧有传统的回归。而将“欢喜”至“法云”改回“一仙”至“十仙”,则是在吸取佛教“十地”观念的基础上,对道教成仙阶次理论的一种再创造。

可以说,《本相经》既展示了北朝道教对同时代、同地域的佛教思想充分吸收的状况,又反映了道教对佛教因素的取舍,并不仅仅停留在低级的模仿和

^① 中古道经中的确有一些就是照抄佛经而来的。如秋月观暎发现敦煌本《神人所说三元威仪观行经》几乎是照抄了《大比丘三千威仪》,详见氏著:《敦煌发见〈神人所说三元威仪观行经〉断简校勘》,《福井博士颂寿纪念·东洋思想论集》,早稻田大学出版社,1960年版,第1—17页。《敦煌发见〈神人所说三元威仪观行经〉と〈大比丘三千威仪〉》,《弘前大学人文社会》19号,1960年;并参《讲座敦煌》第4卷《敦煌与中国道教》,东京大东出版社1983年版,第207—237页。镰田茂雄则发现十卷本的《太上灵宝元阳妙经》,几乎是通篇抄袭自《大般涅槃经》和《妙法莲华经》,见氏著《中国佛教思想史研究》,东京春秋社1968年版,《附录》,第1—170页。

抄袭,道教中一部分思想和概念,正是在佛教理论激荡下逐步发展和完善而来的。

(本节曾以《论〈太上妙法本相经〉的北朝特征——以对佛教因素的借用为中心》为题,初刊于《首都师范大学学报》2007年3期,第14—20页。人大报刊复印资料《宗教》2007年6期转载,第63—69页。)

第四节 《本相经》北朝特征之二: 南北道教传统的异同

一、引言

《太上妙法本相经》是六世纪中后期出现的一部道经。在敦煌唐代写本中,有此经的卷二十三,证明其在唐代至少有23卷之多^①。而在其初成的六世纪中后期,可能至少也有8卷或10卷之多。从篇幅上看,无论在六世纪的南北朝末年,还是在七、八世纪的唐代,此经都算得上是一部大部头的道典。然而,从南北朝末至唐代,这样一部大经在道教中所产生的影响却似乎十分有限。

如隋末、初唐一脉相承的《玄门大义》和《道教义枢》,都没有提及《本相经》^②;天宝八载(749)的《南竺观记》,其中列举了“《昇玄》、《本际》、《神咒》、《圣纪》、《化胡》、《真诰》、《南华》、《登真》、《秘要》等”南北朝至初唐流行的代表性经典,也没有提及《本相经》^③。在包括从初唐的《三洞奉道科诫仪范》到宋初的《三洞修道仪》在内,一系列关于道教法位制度及相应经典传授的记

① 关于敦煌写本《本相经》的著录,见大渊忍尔:《敦煌道经·目录编》,第295—304页。王卡:《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,第117—120页。

② 此为2006年3月4日我在京都大学人文科学研究所讲演时,承麦谷邦夫先生提示,特此致谢!《玄门大义》和《道教义枢》都是讲道教义学的专书,它们没有提及《本相经》,可能因为《本相经》在理论建设上几乎是乏善可陈。

③ 详见刘屹:《唐前期道藏经目研究:以〈南竺观记〉和敦煌道经为中心》,in Poul Andersen and Florian C. Reiter eds. *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, pp. 185—214. 我在文中提出:从《南竺观记》所用的文辞、经典卷数来看,它应主要受到南朝道教的经教传统影响。果如是,则说明在南朝道教传统中,《本相经》是不被重视的。

载中,也都找不到《本相经》的踪迹^①。这样一部大经在这些场合的“缄默”,无疑是值得关注的一个现象。

当然,唐代也仍然有道士在引用《本相经》,如《元始无量度人上品妙经四注》中初唐的李少微和成玄英二人注,都引用了《本相经》^②;武周时道士王悬河编纂《上清道类事相》、玄宗初年的朱法满(720年去世)编《要修科仪戒律钞》这两部书里面,也集中出现对《本相经》的征引^③。通过这些对《本相经》的征引,或许可以看到:此经在义学理论上的欠缺,导致其难以进入主要继承和发展南朝义学的隋唐经道教主流;倒是其中的某些神学内容,还能部分地被唐代道士所欣赏。

总之,《本相经》在唐代道教中的地位,与其作为一部即使在唐代也属少见的庞大道典身份,是极不相称的。这其中的原因,是否与其本是出自北朝道教传统,因而与南朝至隋唐相承相续的经道教主流传统不同有关?我已专门考察了《本相经》中援引大量的佛教名词、概念,发现这些佛教因素更多和更有可能是来自北朝末年佛教的影响,因而从一个方面论证了此经应该是出自义学水平不高的北朝道教之手^④。在本篇中,我将重点分析《本相经》中那些属于道教的观念和思想,寻找它们与南朝经道教传统的异同,从另一方面

① 详见小林正美:《天师道における受法のカリキュラムと道士の位阶制度》,2001年初刊,收入氏著《唐代の道教と天师道》,第65—131页;李之美中译文,载《天问(丙戌卷)》,第296—330页。值得注意的是:《本相经》与《昇玄经》几乎同时形成于六世纪,而《昇玄经》却从南北朝末至宋初,一直保持其在经篆传授制度中的地位。相对而言,《本相经》的流传似乎不广。周西波博士研究 BD. 1219 的道教俗讲内容时,发现其中引用到《本相经》,而此写卷的时代约在中晚唐时期。说明《本相经》在中晚唐还在流传。详见《敦煌写卷 BD. 1219 之道教俗讲内容试探》,《天问(丙戌卷)》,第331—346页。

② 《元始无量度人上品妙经四注》的四位作者,严东为南齐人,李少微为唐初人,略早于成玄英;成玄英为陕州(今河南陕县)人,主要活动于太宗、高宗时;薛幽棲为开元、天宝年间人,见砂山稔:《〈灵宝度人经〉四注の成立と各注の思想について》,1984年初刊,此据氏著《隋唐道教思想史研究》,第272—304页。李、成二人所引用的《本相经》文,主要是有关大罗天和尸解的语句,都不是关乎义理方面的文字。

③ 两书对《本相经》的征引情况,山田俊已做了整理,见氏著《校本〈太上妙法本相经〉及び解题》,熊本县立大学文学部2002年。这些征引的内容,以对不同的域外胡国和仙界的建筑、陈设的描述为主,很少涉及教义方面。

④ 详见刘屹:《论〈太上妙法本相经〉的北朝特征——以对佛教因素的吸收为中心》,2007年初刊,收入本书第三章第三节。

探讨《本相经》成于北方道教之手的可能性。这对于研究中古前期道教的南北关系,以及南北道教如何会聚为隋唐帝国下的统一道教而言,都是个有意义的论题。

二、《本相经》的仙真神格与南方道教的异同

中古道教的主神,因历史和地域的原因,是积薪式和会聚式形成的,因而不是唯一的,而是有三个,即元始天尊、太上大道君和太上老君。其中,太上老君的原型即老子,在历史上最早被道教神格化;但在中古前期南方道教观念中,太上老君的地位是三大主神中最低的。太上大道君的原型应该是从太一转化而来的,在葛洪时代还有作为老君之师的太乙元君。元始天尊出现得最晚,却是三者中地位最高的。一般而言,元始天尊是太上大道君之师,太上大道君是太上老君之师,这是晋宋上清经和灵宝经中的通例^①。到南北朝末年出现的《昇玄内教经》则仿照佛教的说法,将元始天尊视作过去世代的主神,太上大道君视作现在的主神,太上老君依然是太上大道君弟子^②。虽然如此,三尊主神之间的尊卑上下次序,依然没有改变。可见,由晋宋道经所奠定的道教三大主神格局,延至南朝末年仍然是南方经教道教的主流传统。

1. 静老天尊

《本相经》中贯穿全经的主神是一个在其他道经中从未见过的“静老天尊”^③。津艺289《本相经》卷九中,静老天尊对青要玉女讲了自己修道成为“太上”的经过:

吾昔奉元始于清玄。天地三终,溢洪九流,灭而复生,生而复灭,千回万沦,不可称记。舍去缘命,骨成丘山。恒值本相天景之文,奉宗供养,恒无懈怠,长斋读诵,不舍昼暝。功德成立,今得太上之任也。

“元始”应指往昔世代的元始天尊,则静老天尊亦应属元始天尊弟子,这

① 详见刘屹:《敬天与崇道》,中华书局2005年版,第635—652页。

② 详见刘屹:《论〈昇玄经〉的文本差异》,2003年初刊,收入本书第二章第二节。并参刘屹:《论〈昇玄经〉内教与昔教的关系》,2005年初刊,收入本书第二章第五节。

③ (宋)谢守灏《混元圣纪》卷二中说静老天尊是老子的化身,虽然没有正式提及《本相经》,但从其转述静老天尊的事迹来看,其所引述的就是《本相经》。而老子=静老天尊的说法,在其他道经中未见。

里似乎有以静老天尊为今世主神的意味。在南朝道经中,在这个位置上的主神应是太上大道君。现存《本相经》的文字没有提及太上大道君,似乎说明《本相经》并不认可太上大道君。元始天尊与静老天尊的师徒关系,在现存南朝经典中没有任何迹象。真正使静老得以成为现在“太上”的原因,是他宗奉供养、长斋诵读“本相天景之文”的功德,对此下文还有讨论。

静老天尊是《本相经》各卷中独特和唯一的主神,而其传法授经的对象,也几乎不见于南朝道经。例如,《笑道论》引《本相经·度身品》的尼乾子;《度王品》的纯陀王;卷五《综说品》(P. 2429)和失品题卷次的 P. 2396 都是静老与东西南北四虞、东西南北四来、野母、不钩、独挽、木侯、鸡鹿等诸种“外道”之间的问答;卷二十一《广说普众舍品》是静老与始老国王陈仪成之间的传法故事;P. 2357 则是静老与辩才(《道藏》本作“辩夫”)的问答。无论是静老教化的各国国王,还是起初怀疑天尊、最终皈依道法的诸种外道,都可说是静老天尊传法受法的弟子。这些听受静老道法的人物,有些是从佛教中移植过来的,有些则是凭空造作出来的,根本找不到其在南朝道经中的根据和渊源。

2. 太极真人

《本相经》也出现了一些南朝灵宝经常见的神格,如太极真人、葛仙公、左玄真人、郁罗翘等等。这些仙真在灵宝经中,一般是作为主尊传法授经的主要对象,在各部经书中都担当主要角色;而在《本相经》各卷,他们的事迹只是静老天尊在给诸方四域听众讲法时偶然提及的例证,且相关的典故也往往与其在南朝传统中的说法不尽相同。

如卷五《综说品》(P. 2429)中静老天尊云:

是故欲者病之本,贪者祸之根。故学士修身,先断贪结,终成于道。故太极真人,弃于盍王官中,不存父之业。躬宗紫阳,弥历无倦,……遂致高仙上真之位,受记为后天之主也^①。

与此可资对照的是《道藏》本《本相经》卷中《普言品》所云:

是故馐王舍于色染之秽,紫阳将应之;妙梵发于誓愿之信,当来有拔苦之难^②。

① 《敦煌道经·图录编》,第 582 页。

② 《道藏》第 24 册,第 864 页。

“妙梵发于誓愿之信”云云,《本相经》有完整而清晰的故事情节,此不赘言^①。关于“太极真人”的部分,在现存《本相经》中没有更多的说明。这仅有的两处文字,似是说太极真人原本是“盍(馑)王”的太子,毅然舍弃王宫生活,跟随“紫阳”虔诚修道,终于获得高仙上真之位,成为道教的太极真人。所谓“断结”,本是佛语,意为断除烦恼。津艺 184《本相经》卷十云:“夫十仙所以致道境,以断结故。”可见《本相经》不止一处使用佛教的“断结”一词。“受记”或作“授记”,也是佛教词汇,意为从佛那里得到未来世证果及成佛名号的预言。这里是说太极真人从紫阳处得到将来成为后天之主的记号。在南朝道典中,常有某某人通过虔诚修道,最终“受书”为某某真人的说法。看来“受书”是南朝道教传统的说法,“受记”则是《本相经》直接借用佛语的又一例证。这种对佛教名词术语直接采用的手法,是《本相经》不同于南朝道典的一个显著特点。

《本相经》的“太极真人”是否就是南朝道教传统中的太极真人?首先,中古道教信仰中的“太极真人”不止一个。《真诰·甄命授》云:“太极有四真人,老君处其左。”按照《真诰》所反映的上清经传统,这太极四真人应是:老君、西梁子、安度明和王方平^②。还有传说中周代杜冲修道成功得为太极真人之说^③。他们都因位列太极宫仙人,故称“太极真人”。因而即便同为南方道教,在上清和灵宝不同的经教传统中,太极真人的具体所指也并不固定。

其次,在南朝经教传统中,多数情况下,“太极真人”是指徐来勒。他既是有关灵宝经授受神话中的重要仙真,也是南朝道经中最常见的太上辅神之一。据说当葛玄在天台山精思求道时,有以徐来勒为首的几位仙真下降,传授葛玄

① 可参《笑道论》引《广说品》,和 S. 2122、P. 2389 等敦煌本《本相经》卷二—《广说普众舍品》;并参刘屹:《〈广说品〉考》,1999 年初刊,收入本书第三章第一节。

② 老君为太极真人,见《真诰》卷五《甄命授》第一,《道藏》第 20 册,第 516 页;《云笈七签》卷三《天尊老君名号历劫经略》,《道藏》第 22 册,第 16 页;卷一百一《中央皇老君纪》引《洞真九真中经》,《道藏》第 22 册,第 688 页;西梁子、安度明、王方平为太极真人,见《云笈七签》卷四《上清经述》,《道藏》第 22 册,第 20 页。《洞玄灵宝真灵位业图》第三中位太极金阙帝君的左位有:太极左真人中央皇老君、太极左真人紫阳左仙公中华公子;其右位对应为太极右真人西梁子文、太极右真人安度明,见《道藏》第 3 册,第 275 页。这应是按照上清经传统设置的太极四真人位序。

③ 杜冲为太极真人,见《云笈七签》卷一〇四《太极真人传》,《道藏》第 22 册,第 706 页。杜冲之事应该是在楼观道兴起之后才出现的,时代较晚。

灵宝经,这成为灵宝经传承中影响最深远的神话之一^①。徐来勒的下降,是受“太上”,亦即太上大道君之命。当葛玄问徐来勒关于遵守“十诫”的问题时,徐来勒答曰:

我昔受之太上大道君,吾奉行,世世与善结缘,当在福中,致得仙道。
今以传子,念宗之焉。

当徐来勒向葛玄强调“学道宜知先师”时,他又说:

我师是太上玉晨大道虚皇,道之至尊也。我是师第六弟子,大圣众皆师之弟子,弟子无鞅数也。我师名波悦宗,字维那诃。今以告子,子秘之哉。盖真人之名字,亦难究矣。此名字多是隐语也。我名徐来勒,字洪元甫^②。

可知徐来勒是太上大道君第六弟子,从道君那里接受“十诫”,并经过历劫修行,才得道为太极真人。这种太上道君→太极真人之间的师徒关系,延至南北朝末年至隋唐的《昇玄经》和《本际经》仍可见到^③。

《本际经》卷二《付嘱品》(P. 2393)云:

太上道君告来勒曰:汝积功累德,致上圣显征,作大法师,开导后学^④。

接着,元始天尊称自己将“正真秘密宝藏”委付给太上道君^⑤,由太上道君再转

① 太极真人等仙真在天台山传授葛玄灵宝经,见《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》、《云笈七签》卷三《灵宝略纪》等的记载。后有《真一自然经诀上》等灵宝经,说徐来勒等仙真在会稽山传葛玄,葛玄再于天台山传郑隐等弟子。与徐来勒一起下降的仙真,先是太上玄一三真人,后出的《灵宝玉京山步虚经》中又加上三天法师张道陵。关于葛玄与徐来勒的故事,见神塚淑子:《六朝灵宝经に見える葛仙公》,麦谷邦夫编:《三教交涉论丛》,第1—46,特别是第7—12页。神塚氏指出:太极真人与太上玄一三真人都应该来自上清经的传统。此说值得重视,但准确说应是“太极真人”和“太上玄一真人”的称呼来自上清经传统,而非徐来勒本人是上清经的仙真。灵宝经之外,有太极真人等四真人下降南岳魏夫人静室传授上清经的说法,见《无上秘要》引《道迹经》、《云笈七签》卷四《上清经述》。这里的“太极真人”或指明为安度明,或可能指老君,都不是徐来勒。与太极真人一起下降的也是方诸青童君、扶桑神王、清虚真人等上清经的仙真。

② 两段引文分别见《太上洞玄灵宝本行宿缘经》、《道藏》第24册,第668、670页。“波悦宗”、“维那诃”,是灵宝经中常见的一种“伪梵文”词汇,用以渲染某种来自域外的神秘氛围,并非实有其梵文或佛教的渊源。

③ 太极真人徐来勒在《昇玄经》、《本际经》中的情况,见山田俊:《唐初道教思想史研究——(太玄真一本际经)の成立と思想》,第143—144页。

④ 《敦煌道经·图录编》,第300页。

⑤ 这种“付嘱”的观念,并非《本际经》的首创。《太上元阳经》卷十就有元始天尊在人定前将道法“付嘱”老君之说,而《元阳经》这样的内容实际是抄袭自《大般涅槃经》卷二《寿命品》。关于《元阳经》,下文有详说。

付给徐来勒：

（徐）又于无量微尘之劫，舍欲守真，精进勇猛，智慧明了，福德熏修，故能发心，咨论大法^①。

《本际经》在继承古灵宝经传统中徐来勒师从太上道君之说外，再将太上道君的教法上溯于元始天尊，从而使徐来勒可以直接面对元始天尊咨问道法。这是唐初道教在晋宋古灵宝经传统上所作的融会之举，说明太极真人徐来勒是太上道君的弟子和主要的辅神，这是晋宋至唐初灵宝经教的固定传统。

不过，从古灵宝经到《昇玄经》和《本际经》，太极真人徐来勒的来历却似乎从未被正面说明过^②。灵宝经中有关于老君、道君、天真皇人、左玄真人等主神和重要仙真前世修行的“本生故事”，却几乎从没有过徐来勒的“本生谭”^③。他的徐姓由何而来？是何时之人？以及因何得以师从太上道君？这些在南朝道经中都找不到答案。我们从南朝道经中看到徐来勒是太上道君弟子，遵守道戒，历劫行善，终成正果。而《本相经》的太极真人已不再是太上道君弟子，且“弃于盍（馐）王宫中，不存父业”云云，显然是对佛经中常见的太子成道故事的模仿，而非出自南朝经教的传统。

3. 紫阳

至于能够取代太上大道君而在《本相经》中成为太极真人之师的“紫阳”，

① 《敦煌道经·图录编》，第301页。

② 山田俊前揭书中《校本〈太玄真一本际妙经〉》，第160页，收录一条《古今图书集成》卷二二二的材料，云徐来勒在东汉时为太极法师云云，其史源应来自北宋嘉庆年间编修的《嘉定赤城志》卷三十五：“徐来勒，字符和甫。按《本际经》云：昔在赤城，劫一百八，身为道士，济生度死。其后白昼乘火上升，至东汉时为太极法师。”但现存《道藏》本和敦煌本《本际经》的文字中，都找不到这样的记载。《嘉定赤城志》卷二十二还引《宝藏名山记》云：“栢苍洞，周回三百里，徐真人所治。真人名来勒，尝得道上升，至东汉为太极法师。莅职洞天，总司水旱罪福之籍。”南朝的《元始上真众仙记》之《真记》云：“徐来勒为太极真人，治栢苍山，小宫在天台山。”则六朝时徐来勒本治栢苍山，唐以后才被传为赤城栢苍洞。

③ 关于灵宝经中模仿佛教本生故事的情况，见许理和（Erik Zürcher），“Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”，*T'oung Pao*, Vol. 66, 1980, pp. 102-104. 关于天真皇人和左玄真人的本生故事，见神塚淑子：《六朝灵宝经に見える本生谭》，麦谷邦夫编：《中国中世社会と宗教》，京都道气社2002年版，第83—105页。关于老君的本生故事，见柏夷（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.

也同样体现出异于南朝传统的特色。本来在南朝道教传统中,有“紫阳真人”周义山,是一位汉代的得道成仙者。《道藏》收有《紫阳真人内传》,传为东晋华侨所著,详述周义山得道经过。六朝上清经中也常提及这位紫阳真人与其他仙真一起下降于魏夫人和周子良。与太极真人一样,紫阳真人也不止一个,天上的紫阳宫有八位真人,周义山只是其中之一^①。这种情况也反映在《洞玄灵宝真灵位业图》中^②。在上清、灵宝传统中,紫阳真人只是众多仙真中的一位,并不具备成为太极真人这样重要仙真之师的地位。因此可以排除《本相经》的“紫阳”就是周义山的可能。

值得注意的是,《太上灵宝元阳妙经》中有个地位很高的众仙之师——紫阳仙,《道藏》本《元阳经》卷四云:

次复有一弟子名常精进行相大士,名曰明如长相。……其所习玩,紫阳仙公太清图品,应为第七。未出家时,有一大士,智慧具足,其所祖述,紫阳为师^③。

这段文字亦见于敦煌本 P. 2450《太上元阳经》抄本,只是在“有一大士”后多出“姓李名过,字拯难”七字。此外,“紫阳”还见于《道藏》本《洞玄灵宝上师说救护身命经》所云:

元阳仙人林先生者,紫阳仙第二弟子也,其先出自平等离垢秽王宫,是陵龙王之少子也。其所祖述,紫阳为师^④。

已有研究表明:《元阳经》是出自南北朝末期的一部十卷本道经;而《救护身命经》或许原为单行的一卷本道书,后被收入十卷本《元阳经》,但在《道藏》中仍然单独成篇^⑤。还可确认:不仅《元阳经》的作成早于《本相经》,且二者

① 《道藏》第5册,第546页;亦见于《云笈七签》卷一百六所收《紫阳真人周君内传》,《道藏》第22册,第724页。

② 《道藏》第3册,第273、275页。

③ 《道藏》第5册,第941页。

④ 《道藏》第6册,第229页。

⑤ 关于《太上元阳经》与《救护身命经》的概况,见劳格文(John Lagerwey)为《道藏通考》所写的提要,Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon*. Vol. 1, pp. 244-247. 关于《救护身命经》与《元阳经》卷四、S. 482、P. 2450等敦煌本之间的关系,见王卡为《中华道藏》第4册相关各卷所写的校记。

之间有明显的前后相续迹象^①。更重要的是,《元阳经》的仙真世界也呈现与南朝经教传统明显不同的特征。

首先,《元阳经》出场的众多仙真,几乎都不见于上清经和灵宝经;有些名字虽然与南朝道教仙真相近,但身份地位却很不相同。如前揭紫阳仙的两个弟子,还有在各卷中几乎直接向元始天尊求法问道的“条林法净真人”、“元阳妙乐真人”、“元阳第三真人随业”、“元阳上品德行高贵真人尹妙林”等等,都是在南朝道教传统中闻所未闻的仙真。《元阳经》卷一有“元阳真人光妙音”,卷九又出现“元阳真人真定光”,卷十则有“郁罗真人”。这三位真人在灵宝经传统中本是与太极真人(后加入张道陵)一起下降天台山传授葛玄灵宝经的所谓“太上玄一三真人”,即太上玄一第一真人郁罗翹,第二真人光妙音,第三真人真定光。在《元阳经》里,三真都失去其原有的身份,而且地位尊卑不等,可能仅仅是借用其名号,却完全抛开了灵宝经的固有传统。

其次,贯穿《元阳经》的唯一主神是元始天尊。这一方面显示出北方道教对南方道教的吸纳,另一方面也应看到:这个元始天尊并不全然就是南朝道经中的元始天尊。北方道教历来以老子为尊,如寇谦之时代前后就一直以太上老君为最高神格。随着南朝经教因素不断被北方道教所吸收,北方道教也开始崇拜太上大道君和元始天尊,这在北朝后期的道教造像中得到体现^②。《元阳经》以元始天尊为主神,而前述《本相经》的静老天尊也曾以“元始”为师,这都在一定程度上反映了南朝经教因素对北朝道教的影响。北朝道教虽承认元始天尊的主尊地位,但不仅其下的神格仙真往往与南朝经教传统不符,而且这个元始天尊本身也与南方道经有所不同。如《元阳经》卷二说元始天尊是“过去未来见在元始天尊”,而南朝延续至唐代的主流说法则是将元始天尊、太上大道君和太上老君作为依次出现的“三世天尊”^③。《元阳经》卷十竟然因为是改写自《大般涅槃经》佛涅槃前后的场景,遂说这位始天尊即将“入定”,将

① 王卡指出《元阳经》应在《化胡经》之后,《本相经》之前作成。见前揭氏著《敦煌道教文献研究》,第116—117页。《本相经》中能够与《元阳经》相呼应的说法很多,可证《本相经》确应在《元阳经》之后成书,此不赘举。

② 关于北朝道教造像材料所反映南朝经道教的影响,见刘屹:《寇谦之身后的北天师道》,《首都师范大学学报》2003年第1期,第18—24页。

③ 关于“三世天尊”,见前揭刘屹:《论〈昇玄经〉的文本差异问题》,收入本书第二章第二节。

道法“付嘱”老君，众仙真极力挽留云云，这更是与南朝经教传统大相异趣。由此或可联想到，北朝道教造像中出现的“天尊”像，也是名号虽为南朝道教的元始天尊，实质上却自有其北朝道教的特征。

尽管从现存《元阳经》和《本相经》的残文中，我们还是不知道这个“紫阳仙”究竟是什么来路，也就无从知晓太极真人师从紫阳而得仙故事的具体情节——也许如前揭从陵龙王少子而成为元阳仙人林先生一样？但这里的“紫阳”是《元阳经》和《本相经》中一脉相承的一个异于南朝经教传统的重要仙真，这应是无疑的。

4. 其他仙真

《本相经》还提及另外一些南朝道经中常见的仙真神格，也大都与其原有的南朝经教背景相异。如卷五《综说品》（P. 2429）说到“左玄股肉救于比目”、“葛生得徐以致仙公之任”。后一句是说葛玄因为太极真人徐来勒才得受仙公之位，这应是接受灵宝经的传统说法。而前一句更具体的表述见卷十（津艺184）：“左玄割股饴鹰，股肉药王，非是练身断结之次，亦复成仙公之位也。”前述古灵宝经中有关于左玄真人的本生故事，主要见于《洞玄灵宝智慧定志通微经》，但其事迹与《本相经》所述大相径庭。所谓“割股饴鹰”，是仿照佛经的尸毗王割肉贸鸽本生故事而来。可见《本相经》左玄真人的本生故事，已非其原本的南朝渊源。《道藏》本《本相经》卷中还说道：“郁罗翘贵道而尚德，以致无为之位。”郁罗翘的本生故事在南朝道经中比较少见，故很难像左玄真人故事那样看出南北的异同。不过，我怀疑《本相经》讲郁罗翘的这句话，是根据《元阳经》强调德行高贵能致仙位，而非根据南朝经教传统而来的。

总之，从大量来历不明的仙真占据全经主要位置，以及像太极真人、紫阳、左玄真人、郁罗翘等虽然在南朝道经中常见，但却显然另有一番背景来历的仙真神格来看，《本相经》相对于以上清、灵宝经为代表的南朝经教传统，无疑是个不小的异数。

三、《本相经》的思想与南方道教的异同

《本相经》的哲理思辨水平不高，这体现在：第一，关于道性和法性的讨论，还只停留在“一切众生，悉有道性”、道性“宽养”“淡泊”等表层的论述，不仅缺乏像《昇玄经》、《本际经》那种深入的理论探讨，甚至还不如《元阳经》中

对“道性”论述得深刻。第二,《本相经》很像是两种风格和体裁的道经糅合在一起的产物:有的卷次是主尊和弟子之间的问答体,有的卷次则完全是对《道德经》所作传统的经疏式注疏体,没有多少玄学义理。这就难怪在崇尚重玄风气的唐初道教义学中,欠缺理论深度的《本相经》常常被冷落了。除义学理论上的欠缺,《本相经》的宗教思想更多体现出与南朝经教传统不同的特征,故与唐代的主流道教观念格格不入,这可能也是其在唐代流传有限的重要原因。在此仅举一、二例说明。

1. 天景大混自然文字

首先,《本相经》中的基本概念是“本相大法”和“天景大混文字”^①。“本相”一词,按照释明桀的说法是从佛教的“本行”改造而来的^②。《本相经》对这两个字的解释见于《道藏》本《洞玄灵宝本相运度劫期经》中天尊回答道士炎明问“何以称之本相”云:

“本相者,经号称耳。何以故?本者,道教开敷,启曜圣艺,践起法场,流通之始,故称之为曰本。相者,道法开辟,像教众生,形践三界,光明振晖,十方众生,得蒙威相之功,故称之为曰相。二名肇建,开张之首,一切万真,莫不宗受,得道之本,成就之始,故称之为曰本相也^③。”

佛教的“本行”,是指成佛之前尚处菩萨位时的行迹,也是之所以成佛的原因。道教的“本相”却并非主尊的行迹。从这点来看,释明桀之说未必可靠。这里的“本相”一词,与《太上元阳经》的“元阳”一样,更多具有一种神学意味,而非如《本际经》的“本际”那样是个义学名词概念。《本相经》的“本相”还常与“天景大混文字”连在一起使用,如卷九有“本相天景之文”,卷十一有“本相天景经”。可以认为,作为道法之本的“本相”,其具象的体现即“天景大混文字”——亦即前述静老天尊自称自己宗奉诵读而得道成为太上的依

① 山田俊:《道は人を度はず、人自ら道を求む—〈太上妙法本相经〉の思想》,《熊本县立大学文学部纪要》第1卷,1995年,第245—248页;复见《唐初道教思想史研究》,第501—504页。

② 释明桀:《决对傅奕废佛法僧事》云:“本行回为本相。”此据《广弘明集》卷一二,第176页。

③ 《道藏》第5册,第851页。《洞玄灵宝本相运度劫期经》一般认为是北朝末年成书,被加入唐代《本相经》,成为卷二十,但我认为《劫期经》应该是在唐代被人从《本相经》中抽出来加以改造后独立成篇的,故只是部分地反映了《本相经》的原貌。

凭。此外，“天景大混文字”又是一种具有延年神效的天文玉字。《道藏》本《劫期经》云：

天尊告曰：吾昔在赤明元年，于此土中，撰天景大混自然文字，以火炼其字形，流精水池，故有字形。国人男女，三年一诣火池，沐浴身形，即饮其水，腹中三年调节，故人命寿长远，以此天景大混自然文字故^①。

有关十方国土之人，在神池中沐浴而得长生神效的故事，还见于《本相经》卷九的“赤明之国”火池，卷二十一“青灵始老国”玉池。此外，《本相经》卷九还说：“西方大堂国，中有长乐之舍，上高三百丈，天景大混之文，题馆四面。有能入求习其文字，随而吞之者，命得五百劫年，终不夭伤。”亦即说，如果有人可以将书写在天界的天景大混之文摹写下来作为神符吞下，可达长生之效。但随着大劫交周，天文玉字终当还归天上，火池、玉池之水也就都失去神效。天尊为救度世人，故四处宣讲《本相经》，劝人信奉斋诵。

《本相经》关于“天景大混自然玉字”的思想，其实是来自晋宋时代的古灵宝经。如整个古灵宝经的基础就是来自“灵宝天文玉字”，即《元始五老赤书玉篇真文天书经》和《太上灵宝诸天内音自然玉字》等所载的“秘篆文”天书^②。古灵宝经之一的《太上洞玄灵宝诸天灵书度命妙经》讲述元始天尊在五方国土解说福乐灾祸缘由，劝人领受诸天灵书度命品章，其中提到在“禅黎世界赤明国土”有“洞阳之庭火炼之池，国人一年三诣火池，以火精自炼，莹饰其形，是故致有不老之人。”其原因是“起于灵宝真文始开之时，文字未明时，（元始天尊）与高上大圣玉帝，同于此国以火炼真文，莹发字形，文彩焕曜，洞暎五方，因号此土为赤明之国。火精流澳，为洞阳之庭，故人于火庭，身受火炼，致不衰老。”^③关于灵宝天文玉字在修道成仙过程中的重要性，以及劫期一到，天文必将还归天上神界，《诸天灵书度命妙经》还说道：

我（元始天尊）历观诸天，从亿劫以来，至乎今日，上天得道高圣大神，及诸天真人，三清、九宫、五岳飞仙之人，莫不悉从灵宝受度，而得为真

① 《道藏》第5册，第849页。

② 关于古灵宝经的“天文”思想，见王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第740—789页。并参谢世维的博士论文 *Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoism*，印第安纳大学，2005年。

③ 《道藏》第1册，第801页。

仙者也。次观南陵朱宫之中,及九灵福堂天,给宿福魂神,自然厨食,亦莫非在世供养灵宝,行斋持戒,发自然之心,作诸功德,灭度而得升上福堂,受食天厨者也。斯经尊妙,度人无量,大劫交周,天崩地沦,四海冥合,金玉化消,万道势讫,而此经独存,其法不绝。……其玉清上道、三洞神经、神真虎文、金书玉字、灵宝真经,并出元始,处于二十八天无色之上。大劫周时,其文并还无上大罗中玉京之山,七宝玄台,灾所不及。大罗天是五亿五万五千五百五十五天之上天也。故大洞真经、灵宝洞玄、洞虚洞无、自然之文,与运同灭,与运同生,包罗众经,诸天之宗^①。

显然,《本相经》中的火池和玉池,宗奉天文玉字对于修道成仙的决定性作用,以及“天运当促,真文收还大罗之外,玉芒玄台”的观念等等^②,无疑都是仿照古灵宝经而来。值得注意的是两者之间的异同:

其一,古灵宝经宣扬的灵宝真文,都是由蕴含道体的道气气化凝结而成,且灵宝天文的存在,甚至要早于元始天尊的出现。因此,灵宝天文乃道气自然而成,并非出自即便是如元始天尊这样的主神所造作^③。但前引《本相经》文却说,天景大混自然文字是由静老天尊所“撰”的。所以,尽管“天景大混自然文字”与“灵宝天文玉字”有诸多相似之处,但二者并不是可以等同的:灵宝天文是整个灵宝经体系的根据,也是南朝经教道法的根源所在;而天景大混自然文字则是《本相经》在模仿灵宝传统的同时,又不甘于遵从灵宝传统而假托静老天尊创造出来的一种新的天启文字。

其二,古灵宝经中的确有关于佩戴写有天文玉字的神符而长生得道的观念^④,但像《本相经》卷九所说需要将天文玉字吞下而得长生的观念,还属于汉晋时代的传统道术子遗,实非晋宋南朝经教道教所倡导。此外,P. 2357 卷次未详的《本相经》写本中谈及得道的主要方式不外“断谷、服药”、“长斋”、“诵经”、“坐思”等几种,这些都是具有道术色彩的修道方法。南朝道教在初期经

① 《道藏》第1册,第804页。

② 此句除见于《劫期经》(《道藏》第5册,第849页),还见引于《上清道类事相》卷三《宝台品》(《道藏》第24册,第883页),云出《本相经》“第二十经”,可知确是唐代《本相经》的内容。

③ 此点见王承文前揭书,第760页。

④ 山田俊:《古灵宝经の得道论》,1995年初刊,此据《唐初道教思想史研究》,第213—235页。

教阶段,也曾重视这些方法。但到南朝后期,这些方法都已被更强调戒律和功德的新观念所取代。可以说,《本相经》在一定程度上还保留天景大字的符咒性质,以及仍然强调各种道术修行的修道方法,表明《本相经》的思想还停留在晋宋经教道教之前的道术道教阶段。而《本相经》所产生的时代已经是六世纪中后期,其时的南朝道教业已进入超越古灵宝经道术的新的义学时代,故《本相经》必然不是晋宋经教体系自然发展到梁陈时代的产物,而应是与南朝道教不同地域、且经教发展水平相对落后于南方的北方道教的产物。

2. 汉地与九夷

《本相经》的叙事结构较之晋宋南朝道经来说,也有些特殊。晋宋南朝道经通常是以某个天界场景为主尊讲法的固定场所,三大主神乃至各种辅神、仙真云集环绕主尊,类似佛经中佛祖说法的盛况。而《本相经》则是以静老天尊巡游诸方四域,每到一国就以道法教化其国王臣民,讲法地点和听众都在不断变化。从现存残卷能看到的所经之国就有“西那玉国”(卷一)、“高阳国”(卷四)、“东方浮黎国”(卷八)、“东方纯和国”、“南方赤明国”、“西方大堂国”、“北方无量玉国”(卷九)、“青灵始老国”(卷二十一)等等。这些诸方四域的国家,看起来似乎是中原四周的边荒蛮夷之地,静老天尊的行化大有“化胡”的色彩,实则未必。按照《本相经》卷九(津艺289)的说法:“昆仑山东有国,名大浮黎土。其中小国九万九千九百九十九。”以下列举了黑夷、鸡集、鹿轩、虎成、牛号、牂羴、木马、康苟、豕庖等九国。《本相经》接着说:“(昆仑)山东有九夷之国,此之是也。余九万九千九百九十国,悉名汉国。汉人多天人降生,非是九夷之转生。唯有奉道信法者,乃生汉中耳。汝诸东土,悉可受业,唯有九夷,不在其例。”故静老天尊所巡游的诸国,虽然远离中土,但也是“汉地”。

南朝灵宝经认为:转生边夷与转生畜生道的人同样是不幸的,他们都因前世的恶业而失去接受道法熏陶的机会。只有虔诚听奉道法,来世才能转生汉地为人^①。《本相经》虽然也继承了是否生于夷狄边地,与是否领受道法密切

^① 见山田俊:《六朝から唐の道教文献に見られる夷狄と外道》,《三教交渉论丛》,第73—97页。山田氏也列举了《本相经》中的外道,并指出南朝道经的“夷狄”指北方之地,而《本相经》的“夷狄”指西方之地。我认为《本相经》之“夷狄”指的是“昆仑山东”的“九夷之地”,而“外道”并非一定是“九夷”之人,他们只是暂时迷失求道方向的“汉地”之人。

相关的观念,但显然《本相经》的夷狄观念,较之南朝灵宝经有很大不同:灵宝经是以南朝疆域为中心的“中国”来划分华戎;而《本相经》则是以宇宙中心昆仑山为界限来区别汉夷。因此,灵宝经认为只有“中国”才是道教教化的最适宜之地;《本相经》则认为天下之大,只有“九夷之国”是天生不受道法的。如此,九夷之外的一切国土人民,都是静老行化的对象。也就难怪《本相经》出现这么多不见于南朝道经的听法、受法者。

更重要的是,《本相经》把传统认为是胡狄之地的中国北方和西方诸族,以及北朝非汉族王朝统治疆域,都看作是其人天生能够接受道法的“汉地”。这就为在华夷之辨思维下,以坚持中国本土特色为旗帜的道教如何解决其与北朝非汉族统治者之间的关系,提供了新的理论根据。如此,“化胡”就不再是高高在上的大道、天尊去惩罚和制约狠戾好杀的蛮夷戎狄,而是大道之神如何点化本有道性之根的各种族之人。

3. 其他

此外,《本相经》还有一些独特的思想和概念,也可以认为是其不同于南朝经教传统的标志。

例如,关于“十仙”,古灵宝经只有“十转”的概念,而从来没有“十仙”之说;“十仙”应该是模仿讲“十地”的佛经而来^①。又如《本相经》卷九东极真人教授青要玉女的“八生中黄之法”,《劫期经》所见的“三元九阕之灾”^②,用“外道野母”来指代佛教等等,都是不见于南朝道经的说法。足以说明《本相经》具有相当多的与南朝经教传统明显不同的独特因素,而这些因素应该就是北朝末年北方道教的特点。

四、结语

通过分别对其中道教因素和佛教因素的分析,基本可以确认《本相经》应

① Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, p. 121. Stephen R. Bokenkamp, “Stages of Transcendence: The *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture”, *Chinese Buddhist Apocrypha*, Robert E. Buswell, ed. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 119–147, esp. 130–132.

② Hans-Hermann Schmidt 认为:“三元九阕”、“声闻”、“十仙”等是《本相经》所特有的概念,见其为《洞玄灵宝本相运度劫期经》所写的解题,《道藏通考》,第247页。

为北朝末年北方道教的产物。而将《本相经》放置在中古道教的南方传统和北方传统交融的背景下考察,就很容易理解其在以南方传统为主流的唐代道教中所处的尴尬地位。同时,《本相经》能够从北朝末年最初的十卷,发展到唐代的至少二十三卷,说明在唐代,北方道教的传统并没有完全泯灭于南方经教传统的潮流之中。

如果将《元阳经》和《本相经》联系起来考察,还会丰富我们关于南北朝末年南北道教交流的现有认知。例如,已有的研究更多看到南朝道经和义学的北传,使得六世纪的北朝道教呈现一种“南朝化”的景象。但其实北朝道教并不仅仅是采用南朝道经,他们自己也制作新的道经。如《元阳经》和《本相经》这样的道经,动辄十卷上下,显示了北方道教在中古道典建设方面的贡献。这是以往道教史中的缺环。以《元阳经》和《本相经》为代表的北朝末年道典,其特色可以概括为:一方面在吸收佛教因素和理论方面较之南朝道经要更直接和更大规模,甚至有将佛经改头换面变成道经的极端做法。另一方面则在吸收南朝道教经教因素的同时,又保留一些自己的独特之处,而不是照搬南朝道经的说法。尽管对北方佛教和南方道教的借鉴方式不同,但都反映了北方道教自身理论素养欠缺的情况。

然而,《元阳经》和《本相经》体现的北朝道教特色,与《道教实花序》、《无上秘要》等北周道教文献所反映的以上清、灵宝经典为主的情况又有所不同。这很可能是因为北方道教也有关东道教和关中道教的地域之分^①。相对而言,关中道教更明显地受到南朝经教体系影响,而关东道教则相对保持北方道教自身特色较多。但受史料所限,在此只能提出假设:《元阳经》和《本相经》或许都是出自北方道教中的关东道教之手。

至此,对《本相经》的研究已带给我们一系列新的未解之谜,也提出一些道教史上新的问题。以往的道教经典研究,重点多放在《昇玄经》、《本际经》等这些在隋唐道教中产生了重要影响的著名道经上面,因为它们是在道教史上活跃的和产生过重要影响的经典,是最容易引人注目的。而像《本相经》这样,在隋唐道教史的大多数场合下,都属于不被重视的“缄默者”,它们为何被造作出来?又因何而不能成为隋唐道教史上的主流道典?探索其中的奥秘,

^① 说见刘屹:《寇谦之身后的北天师道》,《首都师范大学学报》2003年1期,第23—24页。

可能会得出与关注那些著名道经同等重要的新认识。

(本节曾以《敦煌本〈太上妙法本相经〉所见南北道教传统之异同》为题,初刊于《出土文献研究》第8辑,上海古籍出版社2007年版,第199—212页。收入本书略有修改。)

第五节 “九仙”与“十仙”

一、引言

中古道教仙道理论的演变具有明显的时代性。例如,在先秦两汉时代,通常以传统仙道的道术修炼为主,强调服食、导引、房中、咒术等。我称这个阶段的仙道为“道术道教”阶段^①。这些道术原本是在师徒之间口口相传的,一般没有文本的传承。从汉末魏晋时代开始,这些教人操作的技术被仙道人士广泛地用文字记录下来,就形成了最早的一批仙道典籍。我们从郑隐、葛洪一系收藏的道书中还可清楚地看到这样的特点:当时的所谓道经,主要是这些仙道技术的文字说明。进入到东晋南朝,新出现的一批号称天启神文的道经,一方面是对传统仙道技术的继承,如强调通过佩戴符诀,诵念咒语等的“得道论”^②;另一方面,道教也开始强调经教对修道成仙的重要性,如讲求遵守戒律,重视经典的传授,意在体会道意。进而像佛教一样要求通过写经造像等建立功德,广种福田,这还是经教道教中比较看重外在行为的阶段。进入隋唐,道教重玄学大兴,又强调以心性修养的重玄义学来体道修道^③。总之,中古道教的仙道理论在不断地调整和变动着,目的是为了适应社会、时代发展的要求,也是为了应对修仙实践中不断出现的新问题和新障碍。如果从时代之先后这一顺时态角度来考察,中古道教的仙道理论无疑有一个从重视“外在”逐渐趋向重视“内在”的特点。

① 刘屹:《敬天与崇道》,中华书局2005年版,第676页。

② 山田俊:《古灵宝经の得道论》,1995年初刊,此据《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本际经〉の成立と思想》,京都平乐寺书店1999年版,第213—235页。

③ 砂山稔:《隋唐道教思想史研究》,东京平河出版社1990年版;卢国龙:《中国重玄学》,人民出版社1993年版。

然而,从某一特定时段内的共时态地域区分角度来考察,又会得出怎样的结论?就以中古时期不同地域道教共同关注的仙道理论而言,南方道教与北方道教的侧重点是否相同?彼此的仙道理论水平高低是否在同一层次上?这些仙道理论的异同说明了道教史上的什么问题?以往的道教史在记述中古道教时,虽然也会将南朝和北朝道教的情况区分开来,但着眼点基本上固定在南朝的陆修静、宋文明和陶弘景,北朝则只有寇谦之和楼观道等几个孤立的“点”;相对而言,北朝道教的情况尤其缺乏连贯性。我近来尝试从那些并没有确切的作者及成书背景情况的中古道经中,来区分出一些很有可能是出自北朝道士之手的道经,或可提供一些我们以往对北朝道教关注不够的方面,而经中的仙道理论则是进行这种南北道教比较研究的一个切入点。

二、《本相经》中的“十仙”理论

《太上妙法本相经》(简称《本相经》)的经名最早见于释法琳《辩正论》卷八的征引,但此经中的五个品题已经见于570年甄鸾所上的《笑道论》,因此我认为,《本相经》的成书应在570年之前^①。又由于经中的道教因素明显与南朝经教传统既有联系,又有区别;而那些区别不仅更明显,且更具有独特性。再加上《本相经》对佛教因素的借鉴,明显符合北朝末年北方佛教的情况,故我判定《本相经》应该是六世纪成书于北朝道教之手的一部道经^②。果真如此,《本相经》对于我们了解寇谦之之后、楼观道之外的北朝道教发展就是一个很好的例证。

说《本相经》具有一些不同于南方经教道教的独特之处,除了我在另一篇小文中列举的诸多方面外,“十仙”的概念,几乎可说是《本相经》所独有的^③。

现存《本相经》文字中,屡见“十仙”之称。如津艺184《本相经》卷十云:

① 刘屹:《〈太上妙法本相经〉的品题与成书问题》,2007年初刊,收入本书第三章第二节。

② 详见刘屹:《敦煌本〈太上妙法本相经〉所见南北道教传统的异同》,2007年初刊,收入本书第三章第四节;《论〈太上妙法本相经〉的北朝特征——以对佛教因素的吸收为中心》,2007年初刊,收入本书第三章第三节。

③ Hans-Hermann Schmidt指出:“十仙”是《本相经》所特有的概念,见其为《洞玄灵宝本相运度劫期经》所写的解题,见Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon*. Vol. 1, p. 247.

尔时明石,于西方学道勤苦,不可称计。与西极真人,共相示授,遂得七仙降形,授以要诀,虚无正真,久视之道。夫道不远,行之则到。真境不弥,修之则达。故明石专志于云阳,割地飞昇,观之勤难,不敢有辞,果成华宫之主。夫十仙所以致道境,以断结故。是以真人贵于断结,尚于斋直。故居道而不扰,处浊而不乱^①。

这里的“明石”是在西方之地向《本相经》主神“静天尊”问道的一个女仙,其来源应该是《太上灵宝五符序》中“西方明石七气之天”,被《本相经》改造成西方的玉女,也说明《本相经》是继承和改造了南朝灵宝经的传统。此“明石玉女”通过勤苦修道,最终感得七位仙真降形^②,传授要诀,终于转为男身,成为西华宫的宫主。这种成仙需要仙真下降传授经诀的观念,在东晋至南北朝初年的南北方道教中都是比较普遍的观念。如《太上灵宝五符序》中说道:“真灵不能使至,向获仙,复朽骸于泉壤者。”^③寇谦之《老君音诵诫经》也说:“不降仙人,何能登太清之阶乎?”^④都是说只有天上的仙真降形现世,修道者才能真正获得仙道与仙阶。“断结”,即断除烦恼,来自佛教术语,是《本相经》中常见的一个直接借用佛教的词汇。《本相经》提出:凡能够成为“十仙”的仙真,都是因其能够断除烦恼。这种“断结”的说法,显然是来自佛教的影响。而道教原本有自己重视斋直的传统,如《三天内解经》说“夫为学道,莫先乎斋。外则不染尘垢,内则五藏清虚,降真致神,与道合居。能修长斋者,则合道真,不犯禁戒也。”^⑤道教的斋直要求内心清净,也就是要达到“断结”的目的。因此,这里只不过用佛教术语再度重申了道教的一贯主张。

① 本文所引的《本相经》文字,参考了山田俊:《校本[太上妙法本相经]及び解題》,熊本县立大学文学部,2002年版。以下不再出注。但在句读和个别文字上与山田氏略有不同,且有个别敦煌残卷是山田氏书中未收的。

② 这里的“七仙”不是“十仙”阶位中的第七级,而是七个仙真。类似的说法见道藏本《洞玄灵宝本相运度劫期经》:“复有元阳上部,七仙真人,六神仙人,十三过去得道真人名号。临有厄难,不能免脱,但当至心呼其名号,十三真人亦即来应救护,是人悉得平安。若无至心呼之,万遍不能降致神真也。”此外,《太上元阳经》中也有“七仙”之说。

③ 《道藏》第6册,第336页。

④ 杨联陞:《〈老君音诵诫经〉校释》,1956年初刊,此据《杨联陞论文集》,中国社会科学出版社1992年版,第76页。

⑤ 《道藏》第28册,第416页。

《道藏》本《太上妙法本相经》卷中云：“一切凡夫，复履之成十仙。”是说一切人修道的最终归宿都要达致“十仙”境界。敦煌本 P. 2357 卷次未详的《本相经》写卷云（《道藏》本《本相经》卷上同）：“若苦恼众生，知于苦可恶，知于乐可欲，苦而行之，亦与十仙同得。”“一切众生，悉有乐性，悉有苦性。自一仙以下，苦乐之性，莫不居之；自一仙以上，永与苦别，而况于道乎？”看来，修道的最终结果就是达到“十仙”境界，而“十仙”具体所指是从“一仙”到“十仙”这样的序数阶次。“一仙”以下之人，还是苦乐兼有；进入“一仙”以上的“十仙”之列，就可以“永与苦别”。仙凡的界限就在“一仙”之隔，“一仙”以下为“凡”，“一仙”以上为“仙”；而“仙”又分十个阶位。此外，已被大渊忍尔比定为《本相经》残卷的贞松堂藏道家残卷二种之二云：“逍遥神仙，从一至十。”被王卡比定为《本相经》残卷的 P. 3362 中说：“是以地仙，不轻不易，天门故阶，积小以成高大，神飞一仙，从二至十，世界莫能及也。”都说明《本相经》的“十仙”就是从“一”到“十”的序数位次，而“地仙”还是在地上长生之仙，不属于可以“神飞”的“十仙”之列。

敦煌本《本相经》P. 2357 又云：

（辩）才曰：受恩愿问余解。不审十方恒沙真人，一切得道大圣众，为禀何气而生？为习何道而致斯业？于得如今之报也？答曰：十方恒沙真人，得道大圣众者，莫不悉从修本相提罗之业也。夫本相者，大无不苞，细无不入，广演言教，度人无量，亦如恒河沙之众，不可称记。亦如江梁浮桥，肇劫水首以来，度人无量，不可胜数。本相开化以来，度诸圣众，亦复如是。汝修行经典，斋咏不绝，功德满足，亦与十仙等耳。如是十仙，本悉因凡夫，苦恼苦行，而致光明也。

辩才问静老天尊：十方得道众圣因何而修行得道？天尊回答说：他们都是因为修行“本相提罗之业”而得道。天尊在此解释的“本相”这个概念，可与《道藏》本《洞玄灵宝本相运度劫期经》中的解释联系起来，《劫期经》云：

本相者，经号称耳。本者，道教开敷，启曜圣艺，践起法场，流通之始，故称之曰“本”。相者，道法开辟，像教众生，形践三界，光明振晖，十方众生，得蒙威相之功。故称之曰“相”。二名肇建，开张之首，一切万真，莫不宗受。得道之本，成就之始。故称之曰“本相”也^①。

^① 《道藏》第5册，第851页。

“本相”首先是道经的名号,因为《本相经》各卷中多处宣扬一种名为“天景大混自然文字”的天文玉字^①,《本相经》就是展示和传布这种天文玉字的道经。更具有开辟道法、威相众生的神效,还是众生得道的根本。这是个具有神学意味的概念,与隋唐时流行的《本际经》之“本际”的哲学概念有很大的区别。南朝经教传统宣称是由灵宝经度人无量,《本相经》则大有用“本相”取代灵宝经的趋势。我认为这是北朝后期道教意图超越晋宋灵宝经教的一种尝试。这里也再度强调了成就“十仙”之人,都是从凡夫经过苦恼苦行后才得仙道的。

《道藏》本《劫期经》又云:

问曰:若善男子,修行三业,诸法亦备,万善普全,思虑亦尽,其道如何?答曰:十仙记矣。何以故?众行普备,盛德诞彰,累烦灭除,功尽记矣^②。

这里是说通过修行三业,诸法万善普备,就可灭除烦累,其功德足以被“十仙”之人所“记”。此“记”并非简单的“记录”之意,而是来自佛教的“授记”之意,意即从“十仙”那里获得了未来可以成就仙道的预言^③。《劫期经》又说:

问曰:十仙可一起而成,复有转轮?答曰:一仙、二仙,乃至十仙,皆有次第,未可等而同轮也。何以故?或有凡夫而行十仙,或有声闻未悟,不能行一仙者。是以行有精粗,见有远近,所用不等,各由心也。问曰:学士之法,为数身?数心?数功?数年?若修其身,未必苦勤。若依其心,未必数身。若计其行,未必细心。若计其功,未必苦行。若数其年,未必翹勤。进退之宜,不能明了。惟愿天尊,告其未悟,令诸众生悉得解了。答曰:自心不数身,计功不计年。何以故?学士乃至兆身而不一果。乃有学士,起一室而行道,以成一仙。是故计功,因心而起,因心而数。其功因

① 关于“天景大混自然文字”,见山田俊:《道は人を度はず、人自ら道を求む—〈太上妙法本相经〉の思想》,《熊本县立大学文学部纪要》第1卷,1995年,第245—248页;复见《唐初道教思想史研究》,第501—504页。

② 《道藏》第5册,第851页。

③ 《本相经》中多处出现“受记”一词,而类似的表述在南朝道书中作“受书”。我认为从这一点也可看出《本相经》这种直接袭取佛教概念的做法,与南朝经教传统不同,应是北朝道教的作品。详见刘屹:《敦煌本〈太上妙法本相经〉所见南北道教传统的异同》,收入本书第三章第四节。

行,以致其真^①。

这里表达了关于“十仙”的两个重要观念。一是“十仙”是否可以超越级次位阶而“一起而成”或“等而同轮”^②? 原本在甄鸾和法琳所见的北朝末年《本相经》中认为,修仙可以因为功高而“一举”,即一步达致最高的仙阶。但唐代的《本相经》则修正了这种“顿悟”成道的观念,认为修道之人,道行有精粗之别,对道法的见识,有远近之差,修行之法也要根据每个人的“心”之不同而各异。因而修道者的“心”达到何种程度,相应地获得何种仙阶,强调必须要按照从“一仙”到“十仙”的位序依次而成,不可躐等。二是达到“十仙”的关键是看修道者的“身”、“心”、“功”还是“年”? 天尊回答说:要达到“十仙”,关键是看“心”和“功”。亦即说,修道者的心意是否虔诚,心识是否合道,比他是否能够苦修炼身要重要得多;修道者积累功德的多寡,比他修道时间的长短要重要得多。

《劫期经》还云:

问曰:道性可见否? 答曰:不可见而可见之。成之故可见,未成,触目而不覩。何以故? 一仙真人,视道性万分,始得见一。自声闻、圆觉、知进而不覩。知进者,诸漏已尽,更无烦恼,神通变效。学士所不能及。故知进而忘其退。四道尚知进而不知退,而况于二士乎^③?

“道性”是南北朝末至隋和初唐道教义学中的一个重要命题,《本相经》也论及“道性”的问题,但明显是隔靴搔痒,几乎没有什么理论深度可言。这里说“一仙真人”对万分道性只能“见一”,可见随着仙阶的提升,对道性的认知也一定会提高,“十仙”真人必然是深谙全部道性奥秘的。“声闻”、“圆觉”本来与“菩萨”一起构成佛教的“三乘”,在《本相经》却用“知进”更换了“菩萨”,并认为“声闻”、“圆觉”和“知进”也都无法窥见道性之妙。这里的“二士”或指“道士”与“学士”,而“四道”的具体所指还不明朗。或指“声闻”、“圆觉”、

① 《道藏》第5册,第851页。

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, p. 131 认为:《劫期经》的这段话与甄鸾和法琳所见《本相经》强调功高可以“一举”的类似“顿悟”的观念不同,是受到佛教批评后,道教改写《本相经》的结果。

③ 《道藏》第5册,第853页。

“知进”及“十仙”。这透露出在“十仙”阶位之下,依次还应该“知进”、“圆觉”、“声闻”、“道士”、“学士”等各种不同的修道等级。

以上通过分析《本相经》和《劫期经》中出现的一些有关“十仙”的用例,大体明了“十仙”是个仙位阶次概念。《本相经》把“地仙”排除在“十仙”之外,而把能够飞昇的神仙分为十个等级。这样的做法与汉魏仙道传统及南朝经道教传统是不相符的。如《抱朴子内篇》云:“按《仙经》云:上士举形昇虚,谓之天仙。中士游于名山,谓之地仙。下士先死后蜕,谓之尸解仙。”^①可见在两晋之际,道教的神仙还只分为天仙、地仙和尸解仙这三种。而到南朝末年成书的《昇玄内教经》中还说:“得道之品,莫不有三。上得神仙,中得天仙,下得延年。”^②隋唐时流行的《太玄真一本际经》卷五中也说,神仙分为上仙、中仙和下仙。可见,得道成仙主要分为三种等级,一直是汉魏晋南北朝隋唐时期主流道教的传统观念。那么,《本相经》的“十仙”概念又是从何而出的?

三、《元阳经》的“九仙”与《本相经》的“十仙”

柏夷(Stephen R. Bokenkamp)曾经探讨《本相经》的“十仙”概念,他认为在古灵宝经中出现的“十转弟子”之称,是受到四世纪流行于江南地区的《菩萨瓔珞本业经》中“十地”、“十住”概念的影响;以后,《华严》系统关于“十地”、“十住”的佛经不断影响道教经典,从而在《本相经》中出现了“十仙”这一独特概念,并进一步影响到《海空智藏经》^③。我认为他的这一论断基本是可靠的,只是在《本相经》出现之前,还有一部不太受重视的道经——《太上灵宝元阳妙经》,很可能是“十仙”概念形成过程中更为重要的一环。

《太上灵宝元阳妙经》(简称《元阳经》)十卷,被认为是一部六世纪出现的道书,且从内容上看,其成书应早于《本相经》^④。故《元阳经》应是在 570

① 此据王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局 1985 年版,第 20 页。

② 《昇玄经》这种说法是从《正一法文天师教戒科经》中的“上德者神仙,中德者地仙,下德者增年。”及《太上灵宝中和经》的“凡受教戒,奉而行之,上得神仙,中得倍寿,下得延年”演变过来的。

③ 柏夷 1990 年前揭文,第 125—134 页。

④ 见劳格文(John Lagerwey)为《道藏通考》所写的《太上元阳经》提要, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Vol. 1, pp. 244—247. 王卡:《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,第 116—117 页。

年之前更早的时代,或许在6世纪中期成书。《元阳经》还被证明大部分是抄袭改编自佛经《大般涅槃经》和《妙法莲华经》^①。正是在从《元阳经》与《涅槃经》经文的对比中,可以发现一个有意思的现象:

《元阳经》卷八《德行品》	《涅槃经》卷二十二《高贵德王菩萨品》第十之二
天尊曰:犯四明科,名为不定,毁谤《元阳经》,作十恶罪,及一凡夫,悉名不定。如是之人,若决定者,复何因缘,得成无上正真自然大道,得九仙之果,乃至明达真人,亦名不定。若九仙果,至明达真人,是决定者,亦不应成无上正真自然之道。	世尊:犯四重禁名为不定,谤《方等经》作五逆罪,及一阐提悉名不定。如是等辈,若决定者,云何得成阿耨多罗三藐三菩提,从须陀洹乃至辟支佛,亦名不定。若须陀洹至辟支佛,是决定者,亦不应成阿耨多罗三藐三菩提。
天尊:若犯四盟,不决定者,九仙之品,乃至明达真人,亦不决定,如是不定。诸天大圣,亦复如是。	世尊:若犯四重,不决定者,须陀洹乃至辟支佛,亦不决定。如是不定,诸佛如来,亦复不定。

很明显,《元阳经》卷八中三处出现“九仙之果(品),乃至明达真人”,在《涅槃经》中对应的原文都是“从须陀洹至辟支佛”。似乎“明达真人”对应的是“辟支佛”。“辟支佛”就是前述佛教的二乘或三乘之一的“缘觉”。“须陀洹”是佛教小乘声闻乘“四果”之一,“四果”具体指:须陀洹(预流果)、斯陀含(一来果)、阿含那(不还果)和阿罗汉果。须陀洹果之所以又译预流果,意即达到此境界才开始去凡夫初入圣道之法流。但若仅有从须陀洹开始的“四果”到“辟支佛”,只有五个等级,显然无法与“九仙”之数相合。佛教与“四果”相配合的还有“四向四果”说,即前述小乘“四果”,每个都分为“果”和“向”两种,即预流向和预流果、一来向和一来果、不还向和不还果、阿罗汉向和阿罗汉果,就是八个阶位,再加上辟支佛,正好是九个阶位。当然,在佛教中通常并不将“须陀洹至辟支佛”当作是成佛的九个阶次来看待。不过《元阳经》和《本相经》的作者在吸取佛教名相概念时,往往是加入自己的理解和改造的。因此不能排除《元阳经》的“九仙”,实际上就是在抄袭《涅槃经》的过程中,根据“须陀洹至辟支佛”这一句所暗含的九个阶

^① 详见镰田茂雄:《中国佛教思想史研究》,东京春秋社1968年版,《附录》,第1—170页。

位而构造出来的^①。如果这样理解不误,《元阳经》所谓“九仙之品乃至明达真人”,实际上是把“明达真人”当作九仙中最高的阶位,而非是九仙之外的第十仙。亦即说,《元阳经》的时代还只有仙分九级的观念,尚无“十仙”之说。

现存的《元阳经》既非完帙,也非出自一人之手,故“九仙”之说目前只见于卷八这三处。值得注意的是,以“十仙”为独特概念的《本相经》,也仍有“九仙”的遗痕。如敦煌本 P. 2429《本相经》卷五《综说品》云:“故九重之台,起于累土。百仞之高,发于足下。是以一仙九仙,乃至于无为,莫不悉从凡夫而起。”同卷又云:“圣人何以成其真,以修真不离其真,故能成其真。九仙何以成其仙,以修空不离其空,故能成其空。”道藏本《本相经》卷中云:“左青右白,六甲挟将,神真习翼,九仙两厢,经劫不衰,兆载不尚。”《道藏》本《本相经》卷中除了说到“九仙”外,还提及“十仙”,但这个本子应该还是比较晚才定型的,有可能把不同时代原本有区别的文字会合在一起而未加甄别。而 P. 2429 卷五《综说品》除了这两处“九仙”外,再没有出现“十仙”的观念。《本相经》在北朝末年有 8—10 卷,到唐代至少有 23 卷,显然是经历不同时代的不断整编,才汇集成二十多卷本的。因而不排除《综说品》这一卷,本是北朝末年较早成书的《本相经》之一部分,对于仙阶的构成,还继承了《元阳经》的“九仙”之说。到唐代统编为二十多卷本时,还保留了其原初的状态。

有“九仙”说的《综说品》,可能比甄鸾《笑道论》引用的《本相经》版本还要早一些。因为甄鸾引用《本相经·度王品》时,已经明确有了“十仙”说:

《度王品》云:天尊告纯陀王曰:得道圣众,至恒沙如来者,莫不从凡积行而得也。十仙者无数,亦有一兴而致一仙位。复有积劫而登,由功高则一举,功卑则十升。有十阶级,从“欢喜”至“法云”,相好具足,于是诸王闻说,即得四果^②。

这段引文在释法琳《辩正论》中保留得更完整一些:

① 柏夷在前揭文,第 126 页指出:在早期道教传统中,为了和阳数之“九”相符合,而出现“九仙”、“九真”和“九圣”这样的仙阶。具体说法见潘师正:《道门经法相承次序》卷上,《道藏》第 24 册,第 783 页。在六朝道经中的确出现过“九仙”一词,在南北朝隋唐的一些墓志材料中,也多次出现“九仙”一词,但多是用作象征性说法,不是作为仙阶的九级。而潘师正的说法显然已在《元阳经》和《本相经》之后,也不是从本文所讨论的“九仙”概念发展而成的。

② 《广弘明集》卷九,上海古籍出版社影印本,第 156 页。

道经《度国王品》云：天尊告纯陀王曰：诸得道大圣众，至恒沙如来者，莫不从凡夫积行而得也。十仙者，无量无数众，亦有一兴而致一仙。复有从凡而得其住。所以者何？功高则一举，功卑则十升。十升者，十住处阶级而往，从“欢喜”至“法云”，相好具足，现身金刚。于是大王小王，闻天尊说法，即得四果^①。

“纯陀”也是见于《涅槃经》的佛陀入灭前最后一个供养者。如柏夷已经指出：《笑道论》引《本相经》的“十仙”观念，认为仙阶的迁昇，主要看修道者功德的高卑，功高的可以“一举”，功卑的则要经过一个个阶梯，逐步提升。对此，甄鸾揭发说这是《本相经》“偷佛经因果”而来：

佛之与道，教迹不同，变通有异。道以自然为宗，佛以因缘为义。自然者，无为而成；因缘者，积行乃证。是以小乘列四果之梯，大乘有十等之位。从凡入圣，具有经论。未知道家所引“四果”、“十仙”，名与佛同，修行因缘，未见其说^②。

《本相经》在一开始的确是直接借用佛教的“四果之梯”、“十等之位”的。如《笑道论》引文中说尼乾子听天尊说法而获“须陀洹果”。又有从“欢喜”至“法云”的名号，也就是十个阶级。释法琳对此说道：

《本相经》……又改十行、十回向、十住，为十仙、十胜、十住处，节级而立，始从“欢喜”乃至“法云”，相好具足，示之金刚。其有十障及四道果^③。

现存《本相经》中只有“十仙”而无“十胜”、“十住处”。甄鸾和法琳都说到《本相经》原本有从佛教照搬的“欢喜”至“法云”这十个阶位，这在现存的《本相经》中也见不到了。这应是在北朝末年的佛道论争后，道教面对佛教的攻讦，删改了部分《本相经》的文字。足见现在看到的唐代流行的《本相经》，与北朝末年相比肯定有了很大的变化^④。

① 《大正藏》第52卷，第545页。

② 《广弘明集》卷九，第156页。

③ 《大正藏》第52卷，第543页。

④ 关于《本相经》对从“欢喜”到“法云”这“十地”的借用，参刘屹：《论〈太上妙法本相经〉的北朝特征：以对佛教因素的借用为中心》，指出北朝末年，佛教《华严经》“十地论”大兴，是《本相经》成书的一个重要背景。收入本书第三章第三节。

如果从《元阳经》到《本相经》，北方道教的仙阶理论真有一个从“九仙”到“十仙”的发展过程，则同样值得关注的是：《元阳经》的“九仙”是参照佛教《涅槃经》而作成，《本相经》的“十仙”则是吸收佛教《华严经》“十地论”而作成。《涅槃经》的流传较早，而《华严经》在南北朝后期至唐代才逐渐被佛教界所重视。因而，从《元阳经》的“九仙”到《本相经》的“十仙”，同时也显示了北方道教对于与之同时的佛教界发展新动态的了解和把握。

四、《本相经》达致“十仙”的方式

经过从《元阳经》到《本相经》的发展，北朝道教已经建构起关于十级仙阶的仙道理论体系。他们又通过何种修道途径来达致这“十仙”境界？《道藏》本《本相经》卷上，辩夫向静老天尊问法曰：

夫学士断谷服药，得道以不？答曰：得。问曰：何如长斋？对曰：不如。问曰：长斋何如诵经？对曰：不如。问曰：诵经何如坐思？对曰：不如。所以者何？去谷之士，正念药耳。药炁充足，正满千年则终。方更受生，方与始学同耳。长斋之士，日计其功，功满一万，飞升太空，下超四道。一仙斋直，功满德就，遂成无为至真之道乎！长斋之果，不可思议。若有诵经之士，亦不可思议。所以者何？读经之士，计文为功，一字一功，功满三千，名列上清。而况广看卷目，长执文籍乎？何以故？经者，道之教，若读而依行者，即是道之面教也。是故经者，经纬众生，去贪欲之患。其患既除，烦恼灾尽。其灾既尽，五毒亦减。众恶既消，完善同会，运邈群仙，得为无上之果。是以真人，宝经而珍之，爱乐如妻子。十仙由斯起，经最为无为首。学士之为道，亦不可思议。所以者何？思之言念，念之言定，定之言不动。不动者，即用十仙人也。何以故？闲所门故。绝于不正之想，废于非意之意，神亦既定，志亦难夺。是以真人，修行故能定，修经故能正，修斋故能长。仍行而不改，故能成至真。暂时不去离，功满无上宾，逍遥紫金场，常乐必致身，一切恒沙众，悉修三业因，功集综十方，岌岌太上仙。汝当行如是，善着亦如前。莲华足下生，相好恒自然。辩夫曰：受恩更问余解。如天尊所说，三业其功无量，乃与十仙同论^①。

^① 《道藏》第24册，第861—862页。

这里谈及“断谷服药”、“长斋”、“诵经”、“坐思”等四种修道方式,它们的功效是从低向高排列的。“断谷服药”是汉魏仙道传统技术,“长斋”和“诵经”都是为了积累功德,也是六朝前期道教所提倡的。《辩正论》曾提到北周末年的《本相经》有“坐禅者断烦恼,想神心定”的内容。很可能,《道藏》本中的“坐思”,在北朝末年原本作“坐禅”。而“坐禅”则是北方佛教所侧重的一种修行方式。

《本相经》不反对“断谷服药”和“长斋”,但特别强调“诵经”和“坐思”的重要性,因为经文就相当于大道天尊直接对修道者的面敕,自然要万分崇敬和恪守遵行。“十仙由斯起,经最为无为首。”意即能否取得十仙之位的基本条件之一,就是看能否做到“宝经而珍之”。此外,对“坐思”也给予很高评价,认为通过“坐思”达到“不动”,即“不正之想”和“非意之意”都不能影响修道人的神志,也就达到十仙的境界了。

将修仙的最高方式定为“诵经”和“坐思”,这还是属于注重外在的修道方式。与《本相经》大体同期或稍后的《业报因缘经》、《昇玄经》和《本际经》等,都已开始越来越深入地探讨如何通过内在心性的修养来得道成仙。因而从修仙的手段上来看,出自北朝的《本相经》与具有南朝义学背景的《业报因缘经》、《昇玄经》、《本际经》等,存在修道层次和义学精粗上的差别。这可能是因为北朝道教历来在理论水平上落后于南朝道教所导致的。

五、结语

通过解析《本相经》“十仙”概念的由来与内涵,可以看到南北朝末年,南北道教在义学理论上的确存在差异。北方道教在义学水平上,总的说来是落后于同时代的南方道教的。《本相经》所强调的修仙方式,在一定程度上还停留在南朝前期南方道教的水平上。而对《元阳经》、《本相经》的仙道理论构成产生直接促成作用的,并不是来自与北方道教同脉异地的南方道教的种种新发展,反而是来自与北方道教同地异脉的北方佛教发展的影响。这不能不说是一个值得深思的历史现象。

从这一点来说,南北朝末期,南方和北方道教共同面对佛教义学的有力挑战,却采取了不同的应对措施。南方道教的义学根基深厚,能够消化并创新来自佛教的义学因素。北方道教则只停留在对佛教名相概念的浅层次借用,甚

至是曲解,但从本质上还保留着汉魏晋时期中古前期道教的某些传统。这两种不同的态度和措施实质上都在促成佛道二教的融合:南方道教终于在理论深度上将唐代道教义学推进到一个历史的高峰,北方道教则从底层和表象上拉近了佛道二教的距离。

《元阳经》和《本相经》被确认为北朝道教所作,大大丰富了我们对于寇谦之和楼观道之外的北朝道教的理解和认识。敦煌写本中仍存有这两种经典为数不少的残卷,说明在唐前期,这样出自北朝的道教经典在道教中还是比较流行的。但不可否认的是,隋唐统一帝国中道教的主流是来自南朝的经教传统。因而像《元阳经》的“九仙”和《本相经》的“十仙”这样的概念,对唐代道教的仙道理论几乎没有产生深刻的影响,在当时道教的主流观念中也没有留下更多的痕迹。南北道教在分裂时的各自理论建设,以及他们在统一帝国中对各自理论义学的存废,显然是今后应该更加加以关注的一个有意义的课题。

(本节曾以《从“九仙”到“十仙”——六世纪北方道教仙道理论的结构与特色》为题,提交2006年11月,高雄中山大学举办的“第一届道教仙道文化国际学术研讨会”,会议没有正式出版论文集。)

第四章 敦煌道经研究评述

第一节 论二十世纪的敦煌 道教文献研究

一、引言

在敦煌学将近百年之际,有必要回顾和展望敦煌学整体及其各分支专业领域的学术史和研究史的状况。这并不仅仅是为了完成“百年”这一辉煌的“纪念”,也有着敦煌学面临新世纪挑战与机遇的实际需要。一方面,历经百年沧桑的敦煌学,确实到了一个应该出现某种阶段性总结的时刻。当人们已经明显地感到:敦煌学的某些专业和专题的研究,在现阶段的认识水平和研究手段下,已经达到或接近研究的极限,暂时难有新的突破;某些领域和专题,则需要更深厚的知识背景和更广阔的学术视野才能进一步深入下去。在这些领域,不太可能像以往那样大规模地涌现新的成果或重大的成果。这是近年来部分敦煌学者开始转移自己的学术领域,以不同的方式表达“告别”之意的主要原因——当然,他们未必是告别敦煌学,更多情况是告别过去自己钻研十多年的专题和领域。我个人感觉,1983年以后二十年间,敦煌学各条战线遍地开花的势头一进入新世纪就有减弱的迹象。如果事实上不幸真有这样的情况发生,以上的分析可能是个重要的原因。从这个角度来看,敦煌学现在正面临一次重大的转折,这是由敦煌学自身发展的内在规律所决定的。

我在此所汇报的,是敦煌学各领域和专业里面,在过去一百年间都没有得以系统而深入整理和发掘过的一个“弱项”——敦煌道教文献的研究。正因为这个领域的研究不如敦煌学其他领域那样充分,成果也算不上绚烂多姿,所以似乎至今也没有一篇对这一领域研究的综述文章。其实,对敦煌道教文献研究的开始,几乎与敦煌学的肇兴是同步的。在二十世纪初,北京白云观的明

正统《道藏》尚未广泛传印之前,法国的道教学先驱们,就是凭借伯希和带回巴黎的敦煌道经,和法国传教士购回的半部明《道藏》互相参照,开始了西方现代学术意义上的道教研究^①。而于国内最早刊布的敦煌遗书中,也颇有几种敦煌道教佚经,并且当时的罗振玉、王国维、伯希和等人还就这些道经展开了讨论。可见敦煌道书的研究,对当时尚处于起步阶段的“敦煌学”和道教学,都起了重要的奠基作用^②。然而时至今日,对敦煌道经研究贡献最大的,还不是“敦煌学者”,而是道教学者。在这个领域里面,原本是没有严格意义上专门从事敦煌道教文献研究的“敦煌学者”的,而那些对敦煌道经研究做出过重大贡献的道教学者,本身又不太会有明确的“敦煌学”意识,所以这样的总结才一直没有人来做。本文就是总结和概述二十世纪敦煌道教文献研究情况的初步尝试。

二、二十世纪敦煌道教文献研究概述

为便于叙述,本文拟将二十世纪敦煌道教文献研究分作三个阶段来分别论述。即:

第一阶段:二十世纪初至四十年代,是敦煌道书的著录、刊布和最初研究阶段;

第二阶段:五十至七十年代,是研究范围从个别敦煌道书向全体道教文献转移,研究视点从子部道家书向真正意义上的道教文献转换、从探讨道学义理向探究道教史背景转移的阶段;

第三阶段:八十、九十年代至今,对中古道教义学与道教历史的探讨两者并重,并为一个新阶段的来临做准备。

① 当时法国道教学先驱们所使用的《道藏》材料,首先是1908年伯希和从敦煌掠走的部分中古时代道经抄本,其次是巴黎国家图书馆在1911年左右购得的两套不完整的明《道藏》万历印本。而目前通行的明正统《道藏》,是到1923—1926年才由上海涵芬楼影印传世。可见法国学者对敦煌道经的研磨,甚至比利用明《道藏》还要早。参见刘楚华:《法国道教学研究》,《道家文化研究》第7辑,上海古籍出版社1995年版,第152—153页。

② 中国近现代意义上的道教研究,应以二十世纪初刘师培和沈曾植在白云观借阅《道藏》并写出多篇研究性札记为开始,分别见刘师培:《读道藏札记》,1911年初刊,此据《刘师培全集》影印本第4册,中共中央党校出版社1997年版,第84—99页。沈曾植:《海日楼札丛》第6卷,此据辽宁教育出版社1998年版,第213—254页。

有两点要说明:第一,此前似乎还没有就本专题的研究状况进行分期介绍的尝试,目前这种三分法完全是我个人根据敦煌道书研究的特点和进展状况而定的,可能与从其他方面和角度总结敦煌学成就的种种分期不相吻合。第二,本文不拟详细介绍每种相关论著的内容和优劣,而是希望通过各个阶段有代表性的论著来反映这个阶段研究的特点。

(一) 第一阶段:二十世纪前期

1. 1909年前后最初的刊布、著录与研究

1900年,敦煌藏经洞发现。此后,最早对敦煌道书发表学术性意见的应是伯希和。1908年,伯希和与M. Senart的书信辑录发表,文中首次涉及对敦煌道书的来源等重要问题的看法,同时也简介了几种有代表性的道书^①。

中国学者直到1909年9月才获睹由伯希和带往北京的部分敦煌文献^②。在这一批中国学界最早知见的敦煌写卷中,就有几种道书。如王仁俊和罗振玉都予记录,但却未见照片的“老子义疏”、“颜师古玄言新记明老部”、“庄子”、“文子”等。这些子部之书在唐代崇道的背景下,显然是被当作道经来使用的。罗振玉在为中国敦煌学史所作的开山之作——《敦煌石室书目及发见之原始》中,公布了中国学术界第一个敦煌书目,也是最早对敦煌道书的著录。其开篇即为“颜师古《玄言新记明老部五卷》”,并附有按语,还著录了前述几件敦煌道书。罗氏对《玄言新记明老部》的寥寥数句按语,应该看作是中国学术界对敦煌道书研究的第一声^③。此外,王仁俊《敦煌石室真迹录》甲卷(宣统元年秋九月朔日,即1909年10月14日,国粹堂写本),有为《老子西昇

① P. Pelliot, “Une Bibliothèque Médiévale Retrouvée au Kansou”, *BEFEO*, No. 8, 1908, pp. 501 - 529. 陆翔的中译文载《国立北平图书馆馆刊》第9卷第5号, 1935年,第3—28页。

② 通常认为伯希和带敦煌写卷到京请中国学者同观事在1909年8月,但据《王国维年表》,系此事为八月中秋,即1909年9月28日前后。罗振玉在宣统元年十二月十一日写的《流沙访古记·序言》中说“今年秋八月,同好既影照敦煌石室文字”,亦可证中国学者始观伯氏所携遗书在农历八月,公历9月。

③ 这个最初的版本已不易找到,神田喜一郎氏以为刊行在1909年的“七月或八月间”,但罗氏在9月底才见到敦煌遗书,而11月1日《燕尘》上教堂生(田中庆太郎)的文章已依据罗氏此书,故其书应初刊于1909年10月。此书在同年11月被转载于上海的《东方杂志》第六年第十期(宣统元年九月二十五日,即1909年11月7日);宣统三年(1911)改名为《敦煌石室记》又有单行本。

化胡经》作的按语。罗振玉又在《莫高窟石室秘录》中介绍了他在《发见原始》中所记各卷的情况,亦有新增写卷的介绍^①。

日本学界始知敦煌遗书是在1909年11月。11月1日,救堂生(田中庆太郎)在北京发行的《燕尘》第2年11号上发表《敦煌石室中の典籍》一文,所公布的敦煌遗书消息中引录了罗氏《发见原始》^②。11月12日的《朝日新闻》,发表内藤湖南氏执笔的文章《敦煌石室の发见物》,亦以罗氏《发见原始》为基础,首次向日本国内介绍发现敦煌遗书的情况。11月24—27日,内藤氏又在《朝日新闻》上连续发表四篇长篇解说《敦煌发掘の古书》,根据罗氏的《莫高窟石室秘录》和罗氏提供的照片对敦煌遗书做更为详尽的介绍^③。其中对《老子化胡经》的解说应是日本学界对敦煌道书关注之始^④。11月28—29日,京都大学史学会在冈崎府立图书馆举行第二届总会,同时陈列罗振玉寄给内藤湖南和狩野直喜的敦煌古书照片,京大诸教授分别担任说明,并由狩野直喜氏介绍敦煌本《老子化胡经》^⑤。

最早着手刊布敦煌道书的也是罗振玉等人。约1910年初,罗氏与蒋斧合编的《敦煌石室遗书》刊行,首次刊布P.2004和P.2007两卷《化胡经》的录文。后附有蒋斧的《老子化胡经考》、罗氏《老子化胡经补考》、《校勘记》、《化胡经佚文》等四篇。同书“摩尼经残卷”后,有蒋斧《摩尼教流行中国考略》及罗氏附记,都引敦煌本《化胡经》来探讨摩尼教在中国的始传情况。大约同

① 《莫高窟石室秘录》,《东方杂志》第六年第十一期,宣统元年十月二十五日(1909年12月7日)、十二期,宣统元年十一月二十五日(1910年1月6日);宣统二年1910年印入《东方文库》第71种《考古零拾》,又订正增补为《鸣沙山石室秘录》,国粹学报社单行本。

② 《燕尘》第2年第11号,第8—13页。本次会议期间,得见高田时雄先生惠赠日本京都敦煌学研究会编:《草创期敦煌学日语文献数种》(2001年11月印制),收有此篇复印件,特此致谢!

③ 如前所述,现在一般认为《莫高窟石室秘录》最初分两部分发表于《东方杂志》第六年第十一、十二期,对应的公历分别是1909年12月7日、1910年1月6日,而内藤氏却在1909年11月24—27日文中说《石室秘录》已发刊,并且罗氏已将此《秘录》与敦煌遗书的照片一并寄来。

④ 此据《内藤湖南全集》第12卷《目睹书谭》,东京筑摩书房1970年版,第184—185页。

⑤ 关于此次展览与诸氏解说,参见滨田青陵氏在《东洋时报》1910年1月20日出版的第136号,《史学杂志》1909年12月号、1910年1月号,《史学研究会讲演集》第三册等。至于日本学界最初知晓敦煌遗书的情况,可参《敦煌学五十年》,二玄社1960年初版;筑摩书房1984年版,第11—22页;郭自得、王三庆汉译文载《敦煌学》第6辑1983年,第4—9页;严绍璁:《汉籍在日本的流布研究》,江苏古籍出版社1992年版,第179—185页等。

时,罗氏辑印的《石室秘宝》面世,其乙集影印罗氏得自伯希和处的 P. 2007 和 P. 2004 两卷《化胡经》的照片。此后,罗氏又在 1915 年的《雪堂丛刻》、1917 年的《鸣沙石室遗书续编》、1917 年末或 1918 年初的《鸣沙石室古籍丛残》、1924 年的《敦煌石室遗书三种》、《沙州文录补》(罗福葆辑)、1939 年《贞松堂藏西陲秘籍丛残》等书中刊布和介绍了他们当时所能知见的多种敦煌道书。

直到 1923 年,中国学术界才获知英国伦敦所藏敦煌遗书的部分情况,这还是由罗福苾从沙畹写寄和临时陈列目录,或杂志刊发中所得,即其遗著《伦敦博物馆敦煌书目》^①。该目录在“经史子集类”著录了“道德经老子正文。老子解义:河上公章句。庄子外物篇,郭注”和“御制一切道经序。老子化胡经序”等,又单设“道经类”著录《度人经》、《本际经》、《神咒经》等 14 种道经。这既是中国学者首次关注斯坦因劫经的情况,也是在著录敦煌文献时首次特立“道经”一目,显示了对《老子道德经》写本之外的敦煌道经写本的兴趣。不过,从罗氏目录的分类来看,当时中国学术界还是把《老子》、《庄子》写本与其他道经分开来看待。中国学者还是在传统四部书框架中,按“子部道家类”的性质来处理敦煌写经中的老庄经典。

此后的一个斯坦因劫经目录,是 1939 年 12 月向达先生的《伦敦所藏敦煌卷子经眼目录》^②。这是向达先生通过亲自在英国的调查,而向国内学界所做的一次关于英国藏品的较全面的汇报。其中当然会著录更多的英藏敦煌道经。而对敦煌道书最早的全面的目录则是 1949 年陈国符先生《道藏源流考》^③。书中有《敦煌卷子中之道藏佚书》,是首次全面收录北京、伦敦、巴黎三地道书目录。其中北京图书馆 4 种道书,根据的是 1931 年陈垣主编的《敦煌劫余录》;英藏 40 种,根据的是向达的《经眼录》;法藏近 200 种,根据的是王重民先生在巴黎抄录的目录。陈先生按照传世道经目录,对若干佚经做了简单的考证。可是在越来越多的敦煌道经写本中,当时学者力所能及的还是非常有限的一两种而已。

① 《国学季刊》第 1 卷第 1 期,1923 年,第 160—187 页。

② 《北平图书馆图书季刊》新 1 卷第 4 期 1939 年;此据向达《唐代长安与西域文明》,三联书店 1957 年版,第 195—239 页。

③ 《道藏源流考》,1949 年初版,此据中华书局 1963 年版,第 204—227 页。

2. 围绕《化胡经》与《道德经》的研究

1910年12月,桑原鹭藏氏发表《老子化胡经》一文。此前对敦煌本《化胡经》的探讨都是按语或解说,多侧重于敦煌本与传世本的文字对照。该文是研究《化胡经》历史的第一篇具有现代学术规范性的论文,文中的一些观点对学界影响至深^①。1911—1913年,伯希和、沙畹发表《摩尼教流行中国考》一文,其文附录即讨论《老子化胡经》^②。至此,中外学者相继揭开了以现代学术方法研究敦煌道书的序幕。而各自的目光不约而同地都放在了《化胡经》和《道德经》诸写本上面。

此后在《化胡经》研究方面,比较重要的成果有:1923年,陈垣先生《摩尼教入中国考》,断定敦煌本《化胡经》卷一为唐代新作,而非西晋王浮之旧^③。1924年,罗福葆辑《沙州文录补》,内录《老子化胡经序》(S. 1857),并附王国维的跋语,王氏比较了英、法两国所藏《化胡经》卷一的文字,并补出英藏本经题“魏”字下所缺的“明帝”二字。1934年,王维诚《老子化胡说考证》利用了法藏敦煌本《化胡经》的卷一、卷八和卷十,与传世文献相比较,勾勒出自西汉至明清时期,老子“化胡”这一佛道关系史上最大公案的主要发展脉络,引用文献之宏富,论证之广泛,以及由此奠定的许多基本性的观点,使此文成为国际道教学界讨论老子神化问题所必引的重要文献。尤为可贵的是文中对一些前人用而不疑的史料勇于辨伪,不盲从于古代僧人更多出于护教偏激的片面记载,启发后人对更多的材料进行真伪的甄别。虽然王氏文中许多细部的论证还是存在问题,他的疑伪精神也还不彻底,但在此后在相当长的时期,任何对《化胡经》和老子神化的整体上的新研究都难有出其右者^④。1937—1938年,福井康顺在其1934年旧文的基础上,推出《老子化胡经の诸相》长文^⑤,是

① 原载《艺文》第一年第九号,后收入《桑原鹭藏全集》第1卷,东京岩波书店1968年版;方今兹汉译载《中央日报》1947年2月11日。

② 原载 *Journal Asiatique*, 冯承钧译文载《西域南海史地考证译丛八编》,第43—104页。此据商务印书馆1995年版影印本。

③ 原载《国学季刊》第1卷第1期,1923年;后收入《陈垣学术论文集》第1集,中华书局1980年版,第324—374页;《陈垣史学论著选》,上海人民出版社1981年版,第133—174页。

④ 《国学季刊》第4卷第2号,1934年,第1—122页。

⑤ 《支那佛教史学》第1卷第3号,1937年,第24—46页;第2卷第1号,1938年,第73—106页。

日本学界第一篇从“化胡说”的发端,论述到元代《老子八十一化图说》的全面论文。1938年,牟润孙在《宋代摩尼教》一文中,提出宋代《道藏》中当有与敦煌唐写本相同的十卷本《化胡经》,且其成书当在开元十九年之前;又据卷八有“奉敕对定”而认为这是十卷本在唐已入道藏之证^①。牟氏此文的观点非常重要,但长期未得应有的重视。

这一时期对《化胡经》的讨论还可延伸至四十年代。1945年,松本文三郎在《老子化胡经の研究》中探讨了《老子西昇化胡经》与《老子西昇经》的关系,并涉及《化胡经》的卷次与魏明帝序等问题^②。1947年,逯钦立发表《跋老子化胡经玄歌》^③,此文的一大贡献是考证出敦煌本《化胡经玄歌》卷十中有北魏太武帝灭佛的背景,从而确定卷十的部分内容出于北朝。这对认识唐代十卷本的形成是一个很重要的发现,说明十卷本很可能是将不同时期的各种“化胡系”经典在唐代做一个汇编总理才出现了十卷本。总之,从二十年代开始,《化胡经》的研究就已走出文献对证的窠臼,用以反映一些中古佛教与道教、道教与摩尼教关系等历史问题。

此外,围绕《老子》诸写本的研究成为这一时期的另一热点。罗振玉在约1917年末或1918年初的《鸣沙石室古籍丛残》之《群经丛残》影印了四件道书,其中之一即《老子道德经义疏卷第五》(P. 2517)。伯希和已于《通报》第13期断此卷为梁简文帝的《老子讲疏》。罗氏的跋语则推论此为久佚的孟智周《老子义疏》残卷。此件后来成为中外学界讨论的热点之一,罗氏的推论虽不无轻率之处,但却不失为在敦煌道书研究中首次推考一种不知名道书的有益尝试。

伯希和与罗振玉对P. 2517的开创性研究,也得到了日本学者的响应。1921年,石滨纯太郎氏在《书敦煌本老子道德经残卷后》一文中肯定了罗氏的推断,并从《道藏》的《道德真经注》中发现了与敦煌本相同的文字,而《道藏》本注疏传为顾欢述,石滨氏遂据罗氏的考证而提出《道藏》本应为孟智周疏而

① 原刊《辅仁学志》第7卷第1、2期合刊,1938年,此据氏著《注史斋丛稿》,中华书局1987年版,第96—98页。

② 京都《东方学报》第15册第1分册,1945年,第1—26页。

③ 原刊《中央图书馆馆刊》复刊第2号,1947年,又收入王重民《敦煌古籍叙录》。

非顾欢疏^①。虽然不久以后,石滨氏又撰文纠正了罗氏和他自己对此件的看法,但此文在利用《道藏》本比定敦煌佚名道书方面可以说开了先河。到三十年代,马叙伦将罗氏判定为孟智周疏的 P. 2517 定为成玄英《老子道德经义疏》残卷,但其证据似乎并不坚实^②。马氏的观点首先得到石滨纯太郎的响应。石滨氏不仅修正了自己 1921 年的观点,还在马氏的启发下,充分论证了此卷应为成玄英疏^③。此外,蒋锡昌的《老子校诂》,亦证此卷为成玄英疏。1930 年,李孟楚又对 P. 2517 发表新的看法,他在辑录老子古注时,得隋刘进喜疏凡八则,而其三则与此本符合,遂认定此残卷为刘进喜疏^④。但其说未得学界认可,而此卷是成玄英疏,已成学界定论。围绕 P. 2517 的讨论也可算是国际学术界在敦煌道书研究中形成的第一次真正意义上的学术讨论。

此外,1924 年,罗振玉又编《敦煌石室遗书三种》,刊布《老子义》和《老子玄通经》。前者罗氏“疑即梁武讲义。”后者今已入藏上海图书馆,编号 179 (812544)。罗氏说“以文字观之,殆出魏晋以后,然验其书迹,出于初唐,则在唐前可知。殆寇谦之辈所为耶。”此经至今尚无正式的研究成果,罗氏推测与寇谦之有关,也是凭空而言,不过亦不失为深入研究的一条线索。

四十年代,研究敦煌本《老子道德经》的主要是唐文播。他在 1943—1948 年间陆续发表《敦煌老子卷子之时代背景》^⑤、《巴黎所藏敦煌老子写本综考》^⑥、《敦煌老子写卷纸质款式字体综述》^⑦、《巴黎所藏敦煌老子写卷校记》^⑧、《巴黎所藏敦煌写本老子二四一七卷考证》^⑨、《敦煌老子写卷“系师定

① 《支那学》第 1 卷第 11 号,大正十年七月(1921 年 7 月),第 68 页。

② 马氏此文初刊于《老子核诂》,后收入《读书续记》卷二,上海商务印书馆 1933 年版,第 28 页。此据中国书店 1986 年影印版。

③ 石滨氏对此卷的考证见其《敦煌古书杂考》一文的第 2 种,载《东洋学报》第 15 卷第 4 号,1927 年,第 85—89 页。

④ 《敦煌石室老子义疏残卷本刘进喜疏证》,《国立中山大学语言历史学研究所周刊》第 10 集第 120 期,1930 年。

⑤ 《东方杂志》第 39 卷第 12 号,1943 年,第 42—51 页。此文副题为“法人伯希和敦煌老子卷子校记之二”,但未知其“之一”刊于何处。

⑥ 《中国文化研究汇刊》第 4 卷下,1944 年,第 95—124 页。

⑦ 《学术与建设》第 1 期,1945 年。

⑧ 《中国文化研究汇刊》第 5 卷下,1945 年,第 71—102 页。

⑨ 《东方杂志》第 42 卷第 2 号,1946 年,第 48—54 页。

河上真人章句”考》^①、《巴黎所藏敦煌老子写卷叙录》^②等七篇文章,可说是当时最执着于探究敦煌《老子》写卷的学者之一。他的局限在于,讨论的对象以法藏《老子》写卷为主,而且所作的努力多属文献整理工作,还谈不上真正的综合研究。

1946 和 1948 年,蒙文通先生发表《校理老子成玄英疏叙录》^③和《辑校李荣注跋》^④,这两篇跋文对中古道教重玄义学的研究有发明之功,其影响惠及 50 年后的道教学界。这也是第一阶段中为数不多的能够对后面的研究起到奠基和启示作用的成果之一。

3. 其他道书的研究与刊布

此期对敦煌道书的研究虽然更多还是停留在对子部道家书的研讨,但与《化胡经》和《道德经》同时刊布的,还有其他一批纯粹的道经。在当时的研究条件下,无论是国内还是国外学者,都还没有能力或基础来对这批道经展开真正意义上的研究,所以更多是刊布和著录而已。

1915 年,罗振玉刊行排印本《雪堂丛刻》,内收顺德罗氏藏《太玄真一本际经证实品卷第五》,和当时京师图书馆的《无上秘要》卷五十二(即珍 20、北 8452)。还有 1914 年罗氏根据橘瑞超“橘氏敦煌将来藏经目录”著录的《太上妙本通微妙经卷第十》。1916 年,罗振玉辑《吉石庵丛书》在日本出版,其第一集影印了一件罗氏 1913 年春在日本购得西陲所出道书残卷,罗氏当时“藏篋中数岁,卒不能考为何书”。今已考知是《太上妙法本相经》的一件残卷。同书还刊布了陶弘景的《本草集注序录》,并影印《南华真经刻意品第十五》(P. 2508 甲)、《南华真经山木品第二十》(P. 2531)、《南华真经徐无鬼品第二十四》(P. 2508 乙)等三件。以上几篇跋语都收入 1918 年刊行的《雪堂校刊群书叙录》的卷下。

① 《中国文化研究汇刊》第 6 卷,1946 年,第 79—90 页。

② 《凯旋》第 26 期,1947 年,第 24—25 页;第 27 期,1947 年,第 24—25 页;第 28 期,1948 年,第 21—25 页;第 29 期,1948 年,第 23—25 页。

③ 原刊《图书集刊》,第 7 期,1946 年,第 1—24 页;又收入氏著:《古学甄微》,巴蜀书社 1987 年版,第 343—360 页;经蒙默先生整理的完整的《辑校成玄英〈道德经义疏〉》已收入《蒙文通文集》第 6 卷《道书辑校十种》,巴蜀书社 2001 年版,第 342—552 页。

④ 原刊《图书集刊》第 8 期,1948 年,第 1—8 页;又收入《古学甄微》;完整的《辑校李荣〈道德经注〉》收入《道书辑校十种》,第 553—672 页。

1924年《沙州文录补》还刊布《一切道经序》(S. 1513A)。同年,罗氏《敦煌石室遗书三种》,在《老子义》和《老子玄通经》之外,即《南华真经田子方品第二十一》。罗氏跋语除推测此为初唐人写外,还注意到此件与英藏“刻意品”都称“某某品”,与佛经同,而今本则无“品”字,“但不知乃《庄子》原本如此,抑用佛经例增品字耳”。罗氏这里其实发现了一个很重要的现象,即唐代尊道家子书为道教经典,仿佛经而称“某某品”,只是当时罗氏缺乏相应的道教背景知识,未能点透。1925年6、7月间,罗振玉《敦煌石室碎金》排印本刊行,又校录罗氏自藏的《老子义》、《南华真经田子方品》、《老子玄通经》和《道家残卷》(即贞松堂藏《太上妙法本相经》),所附跋语一仍其旧。

1939年,罗振玉刊行《贞松堂藏西陲秘籍丛残》,共影刊罗氏自藏的敦煌写本36类52卷,未附跋语。其中第一集有《老子道德经序诀》、《老子义》和六件《老子》残片以及《南华真经·田子方品》等。第二集则全收道经,即:道家书残卷二种(皆为《太上妙法本相经》残卷,山田俊已比定出其中一件的卷次)、《老子天应经亦曰玄应经一卷》、《大道通玄要卷十四》、《本际经付嘱品第二》、《本际经卷五》、《太上灵宝洗浴身心经》、《十戒经》等6类8卷。看来罗氏仍将《老子道德经》及其注疏类单列在道经之外。罗氏贞松堂藏品后来流散,今知一部分已入藏中国历史博物馆,其他如《南华真经田子方品》现知已入藏中国国家图书馆。

值得一提的是,1943年,《说文月刊》3卷10期为“西北文化”专号,其实就是敦煌专号。其中董作宾的《敦煌纪年》,是根据当时国内所见各种目录和资料集中有纪年的敦煌文献,所做的一个敦煌历史的编年。其文论及敦煌的道观和道经的流传,但由于所据材料十分有限,只有11件道经题记,因而据此得出的结论难以经受时间的考验。不过此文本身仍不失为利用敦煌写本探讨敦煌当地道佛历史文化的有益尝试。

4. 本期研究的特点

纵观敦煌道书研究的第一阶段,有以下几个明显特点:

一是起步早。最早被国内学界获知的一批敦煌文书中,就有很重要的道书残卷,最早的敦煌学研究中,也包含了对这些道书写本的初步探查。这方面无庸赘言。

二是进展缓。可以说当时的学者们很久都没有找到深入研究敦煌道书的

最佳切入点。这首先是因为敦煌道书的绝大部分,一经发现就已被带往国外,中国学者只能通过伯希和赠与、罗振玉刊布的一些照片来进行最初的研究,材料和视野上都受到很大的局限。而以罗振玉为首的一批中国学者,连续十多年不间断地致力于搜集、刊布敦煌遗书,不仅功在国内学界,而且对日本学界的敦煌学研究也有不可忽视的引路作用,这是我们今天仍需深怀感念的。其次,由于当时国内学界尚未建立起现代学术规范,所以众多的研究成果,只能以跋语、按语的形式点到为止,难以展开深入细致的研究。与此相反,日本学者能够在敦煌道书研究的最初阶段,就有类似桑原鹭藏氏的代表作问世,很大程度得益于其与西方学术界接轨的现代学术规范的确立与实施。第三,应该承认,虽然受伯希和供给的照片来源所限,当时只有《化胡经》、《道德经》等几种与老子有关、被认为是典籍类的道教遗书被刊布和研究;但同时也要看到,即便是由国内学者自己收集到的其他道经写本,也因明清以降士大夫阶层对道教的轻视,导致当时的学者道教史背景严重缺乏,而无从展开价值更大的研究。如王仁骏说唐代的《老子西昇经》即此《西昇化胡经》,其实《西昇经》与《化胡经》本来一直就是两种不同的道书;陈垣把《化胡经》中的摩尼教事作为“唐朝道家依托摩尼教”的结果,这根本有悖于唐代道教与摩尼教势力的实况。唐文播还一度误把“张系天”(即系天师张鲁)当作一个“姓张名系天”的人物等等。以上错误均是由于当时的学术界对道教了解和探讨不多,以致道教史背景欠缺,这是第一阶段学者研究敦煌道书时普遍遇到的一个大问题。

这样的情况下,就决定了此期第三个特点是研究对象和研究手段的错位。这一阶段的成果普遍给人的感觉是,研究敦煌道书反而常常不是在道教史的背景下进行,而是在书志学或文献整理的背景和方法下展开的。当时的研究手段,更多是靠传世文本与敦煌本的文献对证,涉及道教历史和义学的层面就比较少。在一定程度上说,此时所研讨的敦煌道书,在当时大多数学者眼中还只是“子部道家类”,而非真正意义上的道经。人们看待敦煌道书的眼光还是看道家的,而非道教的,是站在远离道教的角度来看这批敦煌道书的^①。当

^① 楠山春树氏总结五十年代以前的敦煌道书研究特点是“以老庄关系文书的研究为中心”,见他为《讲座敦煌》第4卷《敦煌与中国道教》所写的《道德经类》一章,东京大东出版社1983年版,第3—4页;收入氏著《道家思想と道教》,东京平河出版社1992年版,第3—65页。

然,这并未影响到其中会出现前述王维诚和蒙文通先生这样对后来的研究起到巨大奠基和启发意义的出色成果。

(二)第二阶段:五十至七十年代

进入五十年代,以传统的书志学和文献学方法整理研究敦煌道书,仍然在继续。其中包括王叔岷^①、寺冈龙含^②和阪井健一^③对敦煌本《庄子》(即《南华真经》)的整理研究。姜亮夫对《老子》写本的辑校^④。但此时出现了一个对敦煌道书研究带来重大影响的契机,就是一批专业的道教学者开始关注老庄之外的敦煌道书,这是本阶段敦煌道书研究进入一个新境界的主要原因之一。因而本文对此阶段的介绍也以几位学者的业绩为中心。

1. 饶宗颐先生及其《想尔注》研究的意义

此阶段开始的标志性研究成果是饶宗颐先生的《想尔注》研究。1956年,饶宗颐先生发表《敦煌六朝写本张天师道陵著老子想尔注校笺》,这是敦煌道书研究史上一个里程碑式的著作^⑤。其意义其实并不在于认为《想尔注》是汉末道教三张天师的遗书,从而极大地填补了汉末道教史材料的空白。而在于这是敦煌道书研究史上,首次将一部敦煌道书与其相关的道教史背景如此紧密地结合起来考察,使敦煌道书与特定的道教史背景互有彰明。饶先生的《想尔注》研究,代表了一种与此前老庄学不同的、道教学的角度看待敦煌道书研究的开端。《想尔注》与此前已经揭示出来的成玄英和李荣的《老子》注略有不同。后两者虽然也是道教中人的作品,反映的是纯粹的道教义学,但对

① 王叔岷:《伦敦博物馆敦煌庄子残卷斟补》,《傅故校长斯年先生纪念文集》,1952年版,第21—28页。

② 寺冈龙含氏在1953—1964年陆续发表8篇文章整理敦煌本郭象注《庄子》残卷,这些成果在六十年代分别汇集成《敦煌本郭象注庄子南华真经辑影》、《敦煌本郭象注庄子南华真经校勘记》、《敦煌本郭象注庄子南华真经研究总论》三部专著,分别由福井汉文学会于1960年、1961年、1966年出版。至此,对于敦煌本《南华真经》残卷的整理研究可以暂告一个段落。

③ 阪井健一:《敦煌出土〈庄子音义〉写本残卷(P.3602)と〈经典释文音义〉との比较考察》,《日本大学人文科学研究纪要》,15号,1973年。

④ 姜亮夫:《敦煌〈道德经〉辑校》,载《敦煌——伟大的文化宝藏》,上海,1956年。

⑤ 1956年《校笺》之后,饶先生又陆续发表《想尔九戒与三合义》,《清华学报》新4卷2期,1964年,第76—83页;《老子想尔注续论》,《福井博士颂寿纪念东洋文化论集》,东京,1969年版,第1155—1171页;此两篇与《四论想尔注》俱收入《老子想尔注校证》,上海古籍出版社1991年版。

于这种义学所产生的历史背景,及其所达到理论高度的认识,实际上是到第三阶段的八九十年代才逐渐清晰起来的。故而第一阶段的学者们对于出自道教中人的《老子》注疏,即便如成玄英和李荣这样重要的道教义学代表,也因缺乏相应的道教史背景,只能当做道家的作品来看待,而没有明确的“道教义学”的概念。《想尔注》的研究则不同。《想尔注》本身就是老子义学由道家之学向道教之学转变、哲学家的老子向神学化的老子转变的产物。按照传统的看法,道教的形成在汉末,所以人们对《想尔注》的历史定位,自然而然地就是汉末道教运动的代表性经典。无论将其认作是张陵还是张鲁的作品,都是要放在汉末巴蜀汉中道教形成期的历史背景下,在探究《想尔注》本身的义学思想外,更重要的是以之反映汉末道教的情况。于是,所有接受《想尔注》汉末说的中外学者,都很自然地用《想尔注》来说明汉末三张道教的组织、信仰、义学成就,更不惜给《想尔注》套上现代的观念,去探讨三张时代未必有人想过的所谓道教伦理、教育等种种太过现代感的思想观念。

谈到《想尔注》研究在学术史上的意义,当然会牵扯到围绕《想尔注》时代问题的众多争议,这也是到目前为止,敦煌道书研究中争议最大和影响最广的一个问题。而这是需要另做专门总结和介绍的一个话题,在此只能做简单的交代。实际上,在饶先生发表《校笺》后不久,严灵峰就马上针对《校笺》提出不同意见^①。但严氏也不是道教学者,更多只能是从老学和文本的角度立论和质疑,自然难以抓住问题的要害。此后,关于《想尔注》逐渐分成两大派意见,一派是支持饶先生《想尔注》“汉末说”的,先后有陈世骧^②、陈文华^③等人。他们的论说和严灵峰一样,都还欠缺道教史背景,而只能在老学范畴内进行。

① 严灵峰:《读〈老子想尔注校笺〉书后》,初刊于《老子微旨例略·老子众说纠谬》,台北无求斋 1956 年版,第 109—123 页。在六十年代,他又与陈文华展开讨论:《老子想尔注校笺与五千文的来源》,《民主评论》第 15 卷第 16 期,1964 年,第 12—16 页;《再论老子的想尔注与五千文》,《民主评论》第 16 卷第 3 期,1965 年,第 60—63、21 页;《老子想尔注写本残卷质疑》,《大陆杂志》第 31 卷第 6 期,1965 年,第 184—192 页。

② 陈世骧:《想尔老子道经敦煌残卷论证》,《清华学报》新 1 卷第 2 期,1957 年,第 41—62 页。

③ 陈文华:《老子景龙碑的重新考察》,《东海学报》第 6 卷第 1 期,1964 年,第 79—101 页;《关于五千文的来源》,《民主评论》第 15 卷第 15 期,1964 年,第 13—16 页;《为五千文的来源敬答严灵峰先生》,《民主评论》第 15 卷第 20 期,1964 年,第 8—11 页、封底。

六十年代末开始,大渊忍尔氏率先从道教史研究角度支持饶先生的论断^①。又因《校笺》曾被法国第三代道教学者作为学生时代学习的教材,故而像索安、施舟人等西方道教学者从一开始接触《想尔注》就是接受“汉末说”的,他们以后也大多成了饶先生论断的坚决拥护者^②。另一派是反对“汉末说”的,但他们的观点在几十年间有所变化,不是一成不变的维持一种看法。如先后有福井康顺氏^③和楠山春树氏^④提出《想尔注》是北魏末年而非汉末的作品。到第三阶段时,又有人提出是刘宋而非北魏的作品,似乎这种争论愈发激烈起来。

在《想尔注》以外,饶宗颐先生还对敦煌道书残卷 P. 2732 做过细致的考证,认定其为《登真隐诀》残卷^⑤。

2. 吉冈义丰(1916—1979)先生的成绩

其实,早在 1953 年,日本的吉冈义丰先生就开始尝试专论纯粹的敦煌道教经典《三洞奉道科诫仪范》,讨论了其成书的背景和时代——这应是在老庄关系道书之外,对敦煌道书最富挑战性的研究^⑥。这本应成为敦煌道书研究史上一个新时代开端的象征。但大概由于《三洞奉道科诫》还不算是最引人注目的道典之一,其本身及其相关的背景问题又太不容易搞清,加之吉冈氏后

① 大渊忍尔先后有《五斗米道の教法について》(上、下),《东洋学报》第 49 卷第 3、4 号,1966—1967 年,第 40—68、97—129 页;《老子想尔注の成立》,《冈山史学》第 19 号,1967 年,第 9—31 页;《老子想尔注と河上公注との关系について》,《山崎先生退官纪念东洋史学论集》,东京 1967 年版,第 103—108 页;还有其新著《续论老子想尔注の成立》,俱载《初期の道教》,东京创文社 1991 年版,第 247—406 页。

② 这只要看施舟人:《饶宗颐先生的〈老子想尔注〉研究和世界道教学的发展》一文就很清楚了,见曾宪通主编:《饶宗颐学术研讨会论文集》,香港:翰墨轩出版有限公司,1997 年版,第 1—4 页。在文中,施舟人明确表示:“《想尔注》毫无疑问是汉代的作品。”他还从另一角度提示我们《想尔注》研究的重大意义,即“道教研究伊始,陈垣、福井康顺、马伯乐等都只是进行一种比较笼统的历史探索,无人敢把早期的道书当成一项专门的研究主题。就此而言,饶宗颐先生是道教研究(道教文献研究)的开拓者。”

③ 福井康顺:《老子想尔注考》,《早稻田大学大学院文学研究所纪要》第 13 号,1967 年,第 1—20 页。

④ 楠山春树:《老子想尔注考》,《老子传说の研究》,第 239—269 页。

⑤ 饶宗颐:《论敦煌残本〈登真隐诀〉(P. 2732)》,《敦煌学》第 4 期,1979 年,第 10—32 页。

⑥ 吉冈义丰:《敦煌本〈三洞奉道科诫仪范〉について》,《史学杂志》第 62 编第 12 号,1953 年;此据氏著《道教经典史论》,东京道教刊行会 1955 年版,第 301—340 页。

来对自己的观点又有所修正,所以这项研究在敦煌道书研究史上的地位和影响反不如其后的饶宗颐先生对《想尔注》的研究^①。但吉冈氏作为道教学者投入敦煌道书研究的第一位重要代表人物,还是颇值表彰的。

除了是第一位专论敦煌道经的道教学者,他还特别致力于建立敦煌道书研究的基础背景和基本工具。如他在陈国符先生《道藏源流考》的基础上重建了《道藏》编纂的历史,这对研究敦煌道书是最基本的历史背景^②。他还专心于对敦煌道经做目录学整理,先后有三种敦煌道经目录发表^③。还最早开始动手制作传世文献中征引道典的索引^④,并与法国学者合作编定最早的包含敦煌道经研究的道教文献研究目录^⑤,这些都大大便利了道教学和敦煌道书的研究。

此外,吉冈氏继《三洞奉道科诫仪范》之后,继续对敦煌道经做种种个案的研究,包括对敦煌本的《太上洞渊神咒经》、《无上秘要》、《老子变化经》和《太平经》等残卷做过初步的研讨^⑥。这使得他成为这个阶段中对敦煌道经进行著录和个案研究最多的学者之一。

3. 大渊忍尔先生的成绩

大渊忍尔的成绩也分为两个方面。首先是对本研究领域的最基本的建设,即材料的搜集。早在1960年,就尝试着对当时所知的敦煌道教文献做出一个总的目录。这是道教学者试图总观敦煌道经的第一次努力。他在第一个

① 前揭楠山春树氏文以“向传统的敦煌道书研究水潭投下一石块”来比喻饶宗颐先生的《想尔注》研究,认为从此以后,敦煌道书的研究从老庄学向道教学转移。

② 即《道藏编纂史》,载前揭《道教经典史论》,东京道教刊行会1955年版;又见《吉冈义丰著作集》第3卷,东京五月书房1988年版。

③ 吉冈氏主要整理的是斯坦因劫经中的敦煌道经写本目录,分见:《スタイン将来敦煌文献中の道教资料》,《东方宗教》1958年第12、13号;《スタイン敦煌文献中の道教资料目录》,《道教と佛教》第一,东京日本学术振兴会1959年版,第264—275页;《スタイン将来大英博物馆藏敦煌文献目录——道教の部》,东京东洋文库1969年版。

④ 《古道经目录》,原载《道教经典史论》,又见《吉冈义丰著作集》第3卷。

⑤ 吉冈氏尚未完成此目录即于1979年去世,日本学者补充后收入《讲座敦煌》第4卷《敦煌与中国道教》,东京大东出版社1983年版,第347—411页。

⑥ 吉冈义丰氏关于敦煌本《洞渊神咒经》和《无上秘要》的研究,见前揭《道教经典史论》。又有《敦煌本〈老子变化经〉について》,《道教と佛教》第一,第6—15页。《敦煌本〈太平经〉について》,《东洋文化研究所纪要》,1961年;《道教と佛教》第二,东京丰岛书房1970年版,第9—114页。

专业的敦煌道经目录中,一共著录了337件敦煌道经写本^①。而这个目录是继1949年陈国符先生目录之后,敦煌道经的又一重要目录。其收录的标准很明显是道教的,而非道家的。如大渊对道家的《庄子》、《列子》写本一概不收,只收作为道教《道德经》的《老子》和纯粹的道经写本。每件都著录了纸色、长宽、行数和与《道藏》本的对应情况,特别注重写本文献的文书学特点。搜罗分散各国的敦煌道教文献并给予如此详细的著记,是一项费时费力、而又绝非可以毕其功于一役的艰巨工作。大渊氏当时的工作,现在看来也只能算是阶段性的,不可能完备。但可贵的是,他并未放弃继续搜罗敦煌道经、继续为本领域的研究奠基铺路的努力。直到20年后,终于又贡献出两部敦煌道教文献研究史上宏伟的巨著——《敦煌道经·目录编》和《敦煌道经·图录编》^②。前者将著录的道经写本数量增加到496件,后者则将主要的敦煌道经写本去除重复,一一影印图版,极便学者利用。在两书出版后的20多年,一直没有可以超越其上的新著出现。从某种角度来讲,敦煌道教文献研究之所以能够在从老庄学的范畴脱离出来后,得以按照道教学的思路相对迅速地发展,很大程度上要感谢大渊氏所提供的这一相对齐全完备的基本材料库。这两部书几乎成为其后各国学者研究敦煌道经所必备之书,更标志着全面深入研究敦煌道经的时代即将来临,因而在学术史上占有不可替代的地位。

更为难得的是,大渊氏的工作还不仅仅限于基本的文献整理,他对一些具体的敦煌道经写本残卷的研究都是颇具奠基性和指引性的。如同他做敦煌道经目录一样,很多研究往往都是在20年间仍不断钻研,常有新的心得。这种对学术锲而不舍的精神非常值得我们学习。如前述他对《想尔注》的研究,更是从五十年代至九十年代一直持续不断,他从道教史角度展开的论证,始终是《想尔注》“汉末说”的主要论据之一。还有同样最重要的对“古灵宝经目”的缀合与研究。这一工作惠及至今的敦煌道经研究^③。所以,大渊忍尔是敦煌

① 大渊忍尔:《敦煌道经目录》,法藏馆1960年版。此前,《敦煌遗书总目索引》(1962年)虽然比较全面的著录了北京、伦敦和巴黎所藏的道教写本,但是按馆藏单位分列,还不能算是专门和完备的道经目录。

② 《敦煌道经·目录编》,东京福武书店,1978年版;《敦煌道经·图录编》,东京:福武书店,1979年版。

③ Ofuchi Ninji, "On Ku-Ling-Pao Jing" *Acta Asiatica*, No. 27, 1974; 中译文载《道家文化研究》第13辑,第485—506页。

道教文献研究史上贡献最大、最值得敬佩的学者之一。

4. 其他学者的主要成绩

这一阶段中还有几位学者的工作值得注意。

首先是吴其昱先生 1960 年在巴黎出版的《本际经》一书^①。此书由三部分组成,先是《导言》,介绍了《本际经》的写本、经题、著者、流传等情况,是第一篇《本际经》研究的专论。介绍了当时所知的 81 件敦煌本《本际经》写本残卷。第二部分是影印 63 件该经写本的图版。第三部分是附录。《本际经》是中古道教重玄学的重要经典,对此经的研究,后来成为第三阶段敦煌道书研究中的热点之一。吴其昱先生此书在道教重玄学研究和《本际经》研究史上所处的位置,已有学者做出评价。我这里强调的是:此书首次单独集成某部多卷本道典的敦煌写本的意义。像《本际经》这样的道典,与《想尔注》不同,它没有更多的、更具体的道教史背景可供参考,只能以道教义学发展历程为背景,这标志着敦煌道经研究的一个新方向,即通过敦煌道经来进行纯粹的道教义学研究。这样做的难度更大一些,特别是涉及道典的定年方面,很难有确切的结论。此外,吴先生此书附有大量的《本际经》写本图版,这大概是第一次如此集中地公布敦煌道经图版。而且本书有便利条件可以将英、法两国所藏的《本际经》写本图版刊印得如此清晰。这为以后的各种敦煌道经图版本树立了一个好的榜样。此期对《本际经》的研究还有康德漠的《〈本际经〉人名考释》^②。

此外,秋月观暎氏有两篇文章,都是讨论敦煌本《神人所说三元威仪观行经》的^③。这是一件明显受到佛典影响的敦煌本道经。像这种人们原本并不太熟悉的道典,秋月观暎氏揭示出这是道教模仿甚至抄袭佛典,在当时就是很大的发现。这样的研究也容易加深人们先前就已固定化的一种印象,即中国

① *Pen-Tsi King*, Introduction Par WU Chi-yu, Paris, C. N. R. S., 1960.

② Max Kaltenmark, "Notes sur le *Pen-tsi king*. Personnages figurant dans le sutra." *Contributions aux Études sur Touen-Houang*, Geneve-Paris, 1979; 耿昇中译文载《敦煌译丛》第 1 辑,甘肃人民出版社 1985 年版,第 177—188 页。

③ 秋月观暎:《敦煌发见〈神人所说三元威仪观行经〉断简校勘》,《福井博士颂寿纪念·东洋思想论集》,早稻田大学出版部 1960 年版,第 1—17 页。《敦煌发见〈神人所说三元威仪观行经〉と〈大比丘三千威仪〉》,《弘前大学人文社会》第 19 号,1960 年。

的道教一无是处,道典全是抄袭佛典。在很长时间内,这对受佛学训练出身的道教学者来说,甚至是他们研究道典时所采取的首要切入视角。在那个阶段,人们往往只看重“道教与佛教的相似点”,或者更明白地说是道教从佛教中抄袭了哪些东西。秋月观暎氏的研究可说是这方面的代表。而这种态度的转变,即真正意义上站在道教立场上的研究,则是在八十年代才逐渐开始成为主流趋势的。

以上研究多少都还带有文献学的色彩,而利用敦煌道书来进行道教历史研究的,则首推索安(Anna Seidel, 1938—1991)。她在六十年代末开始关注汉末老子的神格化问题,敦煌所出的《想尔注》和《变化经》正为她的研究提供了难得的新材料。她将两者看作是直接反映汉末道教历史的原始材料,据此对老子的神格化和早期道教史上的太平理想与真君救世思想进行了史学的分析^①。这些研究至今仍然具有很高的学术价值。

此外值得一提的研究还有陈祚龙对部分敦煌道经后记的整理和对《本际经》的研究^②、罗香林对《老子化胡经》的研究^③等等。

5. 本期研究的特点

这一阶段的划分起止点应该很明确,1956年饶先生《想尔注校笺》为起点,1979年大渊忍尔《图录编》出版为终点。这期间研究的特点,首先是研究范围的逐渐扩大。体现在对老庄以外的纯粹道经的个案研究明显增多,出现了一批对此后的道教史和敦煌道经研究都产生重大影响成果。而且有了从总体上把握敦煌道经的尝试。

① Anna Seidel 在 1968 年初次发表《汉代における老子の神格化について》一文,载《道教研究》第 3 册,东京丰岛书房,第 5—77 页;此后又单独成册 *La Divinisation de Lao tseu dans le taoisme des Han*, Paris, 1969; 1992. 她还有“The Image of the Perfect Ruler in Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung”, *History of Religions*, Vol. 9, No. 2—3, 1969. 11—1970. 2, pp. 216—247. 也是利用《变化经》来讲汉末老子的神化。

② 陈祚龙:《敦煌道经后记汇录》,《大陆杂志》第 25 卷第 10 期,1962 年;《关于道家〈本际经〉及其〈要略妙义〉与〈疏〉的敦煌古抄》,《华学月刊》第 10 期,1975 年。陈氏在七十年代以后直至九十年代,还陆续发表过多篇关于敦煌道经的文章(约 9 篇),但多为转录道书原文,再加以“道士依傍、窃取佛经以伪造、滥制道书”等按语。对道教持明显的批评态度,当然不会耐心深入其中。

③ 罗香林:《敦煌石室所发现的〈老子化胡经〉试探》,《珠海学报》第 8 期,1975 年,第 1—15 页。

其次是研究视角明显发生变化。多数学者都把自己的研究背景由老庄学和哲学转到道教文献和道教历史的层面上来,并进而从单纯的道教经典研究转向道教历史的研究。利用敦煌道书资料揭示中古佛道关系,以及探究道教自身模糊不清的历史,成为此期研究的一种新趋向。

第三是研究者队伍的明显变化。日本和西方都有一批受系统佛学或宗教学训练出身的道教学专家加入其中,这给本期的研究带来两个显著的特色。一是敦煌道书为佛道二教之间的比较研究提供了全新的资料,即便是用以讨论道教本身的问题,也会放在佛教的背景下进行。二是这样的研究人员对于敦煌道书的投入程度,是以往学者所不能比拟的。他们把敦煌道书作为自己专业对象的一部分,肯下功夫来进行最基本的学术建设。为今天的研究奠定坚实基础和适宜环境的工作,大部分是在这时做出来的。不过也正因此,此时的研究仍然处于示范和奠基阶段。从整体上看,道教史的背景还是不完备的,这也制约了对敦煌道书内容的进一步深入发掘。

(三)第三阶段:八九十年代至今

由于众所周知的原因,在第二阶段里,中国大陆几乎没有可以列举出来的真正意义上的敦煌道书研究成果。当进入八十年代,中国的敦煌学即将迎来兴旺和繁荣之时,中国对敦煌道经的研究仍然停留在第一阶段的老庄学和文献整理的范畴。如姜亮夫^①和郑良树^②、程南洲^③等人的成果。反观西方和日本学者在八十年代初的研究,则明显突出了道教历史与文献综合研究的特色。如许理和^④、柏夷^⑤和索安^⑥利用敦煌古灵宝经写本,揭示出古灵宝经从一开

① 姜亮夫:《巴黎所藏敦煌写本道德经残卷叙录》,1945年写成,直到1980年才得以发表在《中国哲学》第2辑。又发表于《云南社会科学》1981年第2、3期。还有姜氏1957年写成的《敦煌所见道教佚经考》一文,直到1982年才发表于《兰州大学学报》1982年第1期。

② 郑良树:《敦煌老子写本考异》,《大陆杂志》第62卷第2号,1981年。

③ 程南洲:《伦敦所藏敦煌老子写本残卷研究》,台北文津出版社1985年版。

④ Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism" *T'oung Pao*, 66, 1980, pp. 84-147

⑤ Stephen Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures", *Tantric and Taoist Studies*, 2, Brussels, 1983, pp. 434-485

⑥ Anna Seidel, "Le sutra merveilleux du Ling-pao Suprême, traitant de Lao-tseu qui convertit les barbes (le manuscrit TH S. 2081) Contribution à l'étude du Boddho-taoisme des Six Dynasties" *Contributions aux études de Touen-houang*, 3, 1984, pp. 305-352

始即从术语、风格和概念上大量吸取大乘佛教因素,简直可以称其为“佛道混和”的产物。索安还将敦煌道书与造像材料结合起来,展示了利用新材料研究中古道教史的广阔前景。

日本学者更是通过集体合作,在1983年相继推出了《道教》第3卷《道教の传播》^①和《讲座敦煌》第4卷《敦煌と中国道教》^②。后者成为第一部对敦煌道书研究进行阶段性总结的著作。但与其说是总结过去对敦煌道书的研究成果,不如说是对此后敦煌道书研究新阶段的呼唤。因为就日本学界而言,除了《老子》、《庄子》等道家写本和极少部分道经残卷得到相对充分地研究外,大部分纯粹的道经写本,在当时也还是没有得到研究。故而书中大部分篇章,都还停留在对一些道典所做的表面化的简介,着眼点还是在文献学的立场,关注的是这些道典的著录和文献对证等书志学情况,较少涉及道教史的层面。与此形成鲜明对比的是书中约请施舟人所作的《敦煌文献中所见道士法位阶梯》一文,这才是真正深入敦煌道教文献,进而探究道教内部组织结构的力作。尽管如此,《敦煌と中国道教》一书仍然可以看作是从文献学和书志学角度研究敦煌道书成果的出色的总结。应该承认,此时对敦煌道书的研究,中国学者大大落后于西方和日本学者。

中国学者对敦煌道教文献的研究从八十年代后期开始渐入正轨。因为此时,在大批立志振兴中国敦煌学的敦煌学者当中,有人开始正视我们在敦煌道教文献研究方面的弱势,并努力投身其中力求改变。从此,中国才有真正意义上的敦煌学者投入敦煌道教文献研究。他们首先在如何按照敦煌的特定历史社会背景看待敦煌道教历史和道教文献方面,做出了超越西方和日本的成果。其标志就是1986年姜伯勤先生探究沙州“道门亲表部落”的文章^③。这方面

① 《道教》第3卷《道教的传播》,其中有金冈照光写的《敦煌与道教》一章,对敦煌道书进行了总括性介绍,并具体介绍了《道德经》、《想尔注》、《化胡经》、《本际经》等重要敦煌道典。

② 《讲座敦煌》第4卷《敦煌と中国道教》,东京大东出版社1983年版。

③ 姜伯勤:《沙州道门亲表部落释证》,《敦煌研究》1986年第3期,第1—7页;收入氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,中国社会科学出版社1996年版,第253—265页。

的努力还延续到九十年代^①。直到最近,还有一些学者试图综论和总括敦煌道教历史和道教文献。但因为他们本身大都未做过真正的敦煌道书研究,所以只能依靠别人的二手材料来论说,但又不习惯于吸取最新的国际学术信息,就会出现用几十年前的陈旧观点和材料进行论说的情况,所以这些介绍和总论也难以深入和透彻。这些成果的学术质量也就难以保证。

七十年代末和八十年代初,沉寂已久的道教重玄义学得以重新彰明。砂山稔氏连续发表多篇讨论道教重玄学的论文,使重玄学重又得到人们的高度重视^②。其后,山田俊^③、卢国龙^④、姜伯勤^⑤等也各自发表系列文章,相继对重玄学的义理和文献的研究做出贡献。

在利用敦煌道经研究中古道教历史方面,重要的成果有小林正美氏的《六朝道教史研究》一书^⑥。虽然此书引起较大的争议,但在推动人们对包括敦煌道经在内的一批六朝早期道经展开细致地研究方面,还是颇有功绩。还有大渊忍尔在六十年代旧著的基础上修订重刊《初期の道教》,其中有很大的篇幅是利用《想尔注》探讨汉末汉中道教的^⑦。而他的另一部大著《道教とそ

① 探讨敦煌当地道教历史与社会的还有朱雷:《敦煌所出〈索铁子牒〉中所见归义军曹氏时期的“观子户”》,《武汉大学学报》1993年6期,第72—79页;收入氏著《敦煌吐鲁番文书论丛》,甘肃人民出版社2000年版,第294—305页。姜伯勤:《道释相激:道教在敦煌》,《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,第266—320页。刘永明:《S.2729背〈悬象占〉与吐蕃时期的敦煌道教》,《敦煌学辑刊》1997年第1期,第103—109页;颜廷亮:《关于〈白雀歌〉见在写卷兼及敦煌佛道关系》,《社科纵横增刊·敦煌佛教文化研究》,1996年第1期,第12—21页;又见《甘肃社会科学》1998年第4期,第72—77页,等等。

② 砂山稔在1979—1987年间,先后有7篇论文讨论重玄学,现已收入其《隋唐道教思想史研究》,东京平河出版社1990年版。但他将唐初的道教义学师称为“重玄派”,与其将其看作是一个道教的派别,不如说是一种思潮。

③ 山田俊是与中国学界交流较多的日本年轻学者。他从八十年代后期开始对重玄学的研究,其成果至今已蔚然可观。他1999年出版的《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本际经〉と成立と思想》一书只是其专研《本际经》的成果。此外还有多篇论文是未收录其中的。

④ 卢国龙《论理贯重玄之〈昇玄内教经〉》,《中国道教》1992年2期,第31—36页;《将示重玄义 开发众妙门——〈本际经〉研读》,《中国道教》1993年4期,第19—26页。其代表作是《中国重玄学》,人民中国出版社1993年版;《道教哲学》,华夏出版社1997年版。

⑤ 姜伯勤:《〈本际经〉与敦煌道教》,《敦煌研究》1994年3期;《论敦煌本〈本际经〉的道性论》,《道家文化研究》第7辑;俱收入《敦煌艺术宗教与礼乐文明》。

⑥ 《六朝道教史研究》,东京创文社1990年;四川人民出版社2001年版。

⑦ 大渊忍尔:《初期の道教》,东京创文社1991年版。

の经典》则重点讨论了敦煌抄本《灵宝经目》、《太平部》卷第二、《三洞奉道科诫仪范》等重要的敦煌道书^①。

另外,在基本材料的整理刊布方面,中国学者也已经大步赶上。特别值得一提的是对敦煌道教佚经的整理定名工作做出重大贡献的王卡先生。他是目前在国际道教学范围内,对敦煌道典和传世《道藏》都了熟于胸的极少数学者之一。他已经有一系列的对道经残卷的定名、缀补的成果。据我所知,由他任副主编且即将推出的《中华道藏》,已将敦煌道经中所有藏外佚经都详加释录,力图提供一个相对可靠的录校本。此外,王卡先生正在做一个对大渊目录的全面和全新的补遗工作,不仅补充著录大量近年新公布的敦煌道经,而且还对大渊目录中定名错误和未能比定的残卷多有补正。这将是一个非常值得期待的敦煌道经目录^②。

1998年,三联书店出版了《道家文化研究》第13辑《敦煌道教文献研究专号》,这是国内学者首次合作集中研讨敦煌道书,是非常值得注意的一次尝试。此专号的特点并非如日本的《敦煌讲座》那样以总论性或概述性的全面介绍为主,而是以对一批具体的道书做个案研究为主。而且与日本的情况不同,本集的作者以年轻学者为主,特别是多数年轻学者都是首次涉足敦煌道书的研究领域。因此,尽管如后来的评论所言,这些研究或多或少带有一点缺憾,但此书在很大程度上代表了九十年代中期中国敦煌道书研究的最高水平,也预示了一个中国学者在其中越来越发挥重要作用的新的研究阶段即将到来^③。

此专号出版的意义主要可从两个方面考虑。首先,虽然此专号作者们分别解决的是一个具体问题,但全辑文章却有一种贯彻全书的主旨,即以考察“佛教从道教中吸取了什么”;“道教从佛教没有吸取什么”;道释相激中如何致力于超越性的中国式智慧的创造。这表明他们持有一种与以往敦煌学界,

① 大渊忍尔:《道教とその经典》,东京创文社1997年版。

② 目前,这两项工作都已完成。见张继禹主编、王卡副主编:《中华道藏》,全49册,华夏出版社2004年版。王卡:《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,中国社会科学出版社2004年版。

③ 对此书,我和山田俊各有书评,分别参见《敦煌研究》1999年3期,第142—149页;收入本书第四章第二节;《敦煌吐鲁番研究》第4卷,第612—616页。

甚至道教学界,对待道教的十分不同的研究心态,或可称之为对中古道教的“了解之同情”。他们不是过信佛教单方面的记载,而是开始注重从道教方面的材料,了解历史上佛道论衡的真相;不是盲从把道教视为粗俗低级宗教的传统认识,而是努力探寻道教存在的合理性,及其在中国文化整合外来文化中不可忽视的作用。这是本辑的作者们之所以能够不断从这些“剽窃、抄袭的伪经”中发现许多新的、有价值问题的原因。所以,作者们所倡导的这种理论创新和研究心态果能影响和感染学界,将是本辑对学界最大的贡献之一。

其次,论文集的年轻作者当中,也颇有几位由此而走上专门的敦煌道书研究之路。首先是王承文对古灵宝经的研究。“古灵宝经”这个题目从七十年代大渊忍尔借助敦煌材料揭出一批最早的灵宝经以来,已经是国际道教学界讨论的热点之一。但既往的研究多侧重于探讨灵宝经与上清经和佛教的关系。王承文则重点考察古灵宝经对汉末道教的继承和发扬。这是以往研究的弱点,但却是非常重要的一个方面。而且他的研究既探究道教义理的变化,又注重考察义理变化之后的历史背景,还具有扎实而严谨的文献功底。他的工作将大大改变过去人们对于汉末汉中天师道与江南新出灵宝经之间关系的认识,为从汉末到六朝之间的道教史缺环提供重要的佐证,并对人们加深理解中古道教提供新的视角^①。此外还有万毅对《昇玄经》和《本际经》的研究^②,以及我对《化胡经》、《变化经》、《昇玄经》等敦煌道经的研究^③。这些年轻学者今日的水平正在逐步提高,正在逐步形成各自的个性化研究。假以时日,应该能够承担起敦煌道书研究主力的重任。

① 王承文 1998—2002 年间发表的古灵宝经研究系列论文,皆收入氏著《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,中华书局 2002 年版。

② 万毅关于重玄学文献的整理研究包括:对《昇玄经》:《敦煌本〈昇玄内教经〉试探》,《唐研究》第 1 卷,第 67—86 页;《敦煌本〈昇玄内教经〉解说》、《补考》,《道家文化研究》第 13 辑,第 267—270、271—194 页。《敦煌本道教〈昇玄经内教经〉的文本顺序》,郝春文主编:《敦煌文献论集》,第 595—613 页;又见于《敦煌研究》2000 年 4 期,第 134—142 页;《敦煌本〈昇玄内教经〉的南朝道教渊源》,《中山大学学报》2001 年 4 期,第 16—25 页。对《本际经》:《日本天理图书馆藏卷敦煌本〈本际经〉论略》,《华学》第 1 期,中山大学出版社 1995 年版,第 164—180 页;《敦煌道教文献〈本际经〉录文及解说》,《道家文化研究》第 13 辑,第 367—484 页。其博士论文则为《敦煌本道教〈昇玄经〉与〈本际经〉研究》,中山大学,2000 年 5 月。

③ 刘屹关于《变化经》的研究论文 2 篇,已收入《敬天与崇道》。其他关于《化胡经》、《昇玄经》的论文,大都已收入本书。

三、结语

回顾二十世纪敦煌道书研究史,给人印象最深的是有如下几点:

第一,敦煌道书研究不能脱开相应的道教史背景,两者的紧密结合,是敦煌道书研究取得进展和突破的前提条件。敦煌道书研究的开始时间,几乎与敦煌学的发轫一样早,与敦煌学的整体发展一样,敦煌道书的研究也从一开始就具有很强的国际性,并且一直受到国际学术界进步的影响。而在众多的国际学术界影响因素当中,最为重要的是从1950年代以来的现代学术意义上的道教研究的蓬勃展开。可以说是国际道教学的勃兴带动了敦煌道书研究的深入。敦煌道书的研究只有敦煌学的功底还是远远不够的,还需要有专门的道教史背景。现在的敦煌道书研究,可以有两个切入点:一是道教学的角度,二是敦煌学的角度。但无论从何切入,都必须实现“殊途同归”,最终归结到以中古道教史背景来理解敦煌道书,以敦煌道书来加深和扩展对中古道教的认识。

第二,研究立场上的两次根本性转折值得注意。

本文对二十世纪敦煌道书研究划为三个阶段,这只是初步的尝试,未见得十分准确。但这三个阶段划分的根据是两个标志性的转变,却是值得充分重视的。第一次转变是从最初按照中国传统的四部书概念来研究子部道家书,到以饶宗颐先生《想尔注校笺》为标志的真正意义上的道教经典研究的开始。第二和第三阶段的转折则是我所体会到的另一个对敦煌道书研究立场的根本性改变,即从二十世纪八十年代开始,研究者逐渐做到站在道教本身的立场上来进行道教研究,而不是站在道教之外或是在佛教学影响下的道教学立场。这一转变,不仅对敦煌道书研究影响深远,也必将对对中国道教的研究起到极大的推动作用。

第三,意义重大,任重道远。

敦煌遗书提供给我们的史料,大都是未加删削的原始材料。这对于道经来说,其价值和意义更是非比寻常。敦煌道经的时代,大体上是六朝隋唐,与明《道藏》本相比,有些地方差异很明显,而这些差异往往具有很高的学术价值。我们用敦煌道书来研究六朝隋唐道教,与利用明《道藏》来研究六朝隋唐道教的感觉和可靠性,是不一样的。研究敦煌道书的意义,至少可以从两个大

的方面来总结:一是为了填补或加深我们对于汉魏六朝隋唐道教历史的认知,这是就道教本身而言的。二是可以通过观察汉魏六朝隋唐道教历史的变迁,从而为理解这个很长的时间段中,中国社会的宗教、文化、历史的发展提供新的材料和视角。

从目前敦煌道书研究的总体态势来讲,只能说研究的范围正在从最初集中于几种道书,向某一类道书扩展,如从最早的《化胡经》、《道德经》、《南华真经》到现在的可以古灵宝经、上清经、重玄学经典等某一类道书为研究对象,但同时还有相当数量的道书,至今还没有得到充分的研究。这方面的空缺还是很大的。同时,对敦煌道书研究基础的基本建设,还在艰苦地进行当中,包括对敦煌道书的鉴别、定年、定名、图版的公布,以及研究信息的搜集整理等等。这些基础工作将是下一步研究深入的一个重要前提。

(本节曾以《论二十世纪敦煌道教文献研究》为题,提交2002年由北京理工大学举办的“敦煌学学术史”国际学术研讨会。会议论文初刊于《敦煌吐鲁番研究》第7卷,中华书局2004年版,第199—222页。收入本书时做了删改。另,林雪玲《敦煌道经研究的回顾与展望》,《敦煌学》第24辑,台北乐学书局2003年版,第47—59页,也对敦煌道经研究做了概述,其中有个别研究信息是本文所遗漏的。请参阅。)

第二节 评《道家文化研究》第13辑

本辑由北京三联书店于1998年4月出版,是由陈鼓应先生领衔的《道家文化研究》编委会与姜伯勤先生为首的中山大学敦煌学研究室合作的结晶。我只是借一次偶然的机会,才成为本论辑的作者之一。而论辑的其他作者们,却大都是我的前辈或学长。因此,我本无资格评说诸文的优劣,因而这也不是本文的目的。只是由于这一专辑是我日后要反复参阅的,所以最初是为便于自己今后的进一步研读,而在初读时亦颇有一些不成熟的想法,故不揣陋昧,试做一补阙拾遗性的简介,希望也能为其他学者在利用此论辑的成果时,提供方便。至于文中涉及对一些具体问题的不同看法,也至多是提出来供大家参考,远非批评性意见。同时也借此向论辑的其他作者们致敬并请教!

全辑共收论文 15 篇,敦煌文献录校 1 篇,译文 1 篇。内容大体可分为三组:(1)对敦煌道教文献与敦煌道教历史等情况的总说;(2)对敦煌道书中的《南华经》、《化胡经》、《变化经》等几种有代表性经典的探索;(3)对敦煌道书中以灵宝经及由此派生出来的《昇玄经》、《本际经》等为中心的重要经典的全新研究。以下试分组介绍。

—

第一组文章共有 3 篇,分别是:

苏晋仁先生《敦煌道教逸书略说》 苏先生积多年之力,搜集、录校敦煌道经中明《道藏》未收的道教逸书达 140 余卷,编成《敦煌道教逸书》,惜迄今未见刊行。本文似是此书的序说,我们从中可窥见该书的收录范围和原则。苏文首先简单回顾了 1909 年至 1980 年代初,海内外刊布、著录敦煌道书的业绩;次则指出敦煌道经的五个珍贵意义所在;再则论及敦煌道书的年代;最后谈到对这批道教遗经的分类。这其中最有价值的应是关于道经分类的看法。我们知道,明《道藏》的三洞四辅分类法早已被人为地搞乱,而大渊忍尔氏整理敦煌道书的一个巨大贡献,即在于他不拘于明《道藏》的分类法,而是把敦煌道经分为六大部类即:灵宝经类、上清经类、道德经类、杂道经类、道教类书类和失题道经类,这比明《道藏》更能贴切地反映中古时期道藏部类的实际情况。但是,大渊忍尔的这种分类,却不易揭示这些道书在实际应用中的地位和作用。相比之下,苏先生把道教逸书分为经典、戒律、论著、科仪、行法、类书、杂类八种,更多是从经典的实用性角度来考虑的。这种考虑可能会在今后的研究中逐渐被重视。实际上,近来的一些对道经的重新分类,由于传统的三洞四辅分类已难以反映道经实貌,也大多从道经的实际功用角度考虑。不过,现在还很难说两种分类法哪个一定更好,它们各自的优劣尚需在实践中检验。苏先生此文中论及《化胡经》时,有一点我有不同看法,即他引释道宣《集古今佛道论衡》中的一句,说“大唐贞观之际,下诏普焚此《化胡经》者”,这也是许多论著中都引以作为《化胡经》在唐遭焚禁的一条材料。其实这是日本《大正藏》句读有误所导致的误解。此句及上下文正确的句读应为:“亦有鲍静,谬作三皇被诛,具明晋史,大唐贞观之际下诏普焚。此《化胡经》者,(释静)泰据《晋代杂录》及裴子野《高僧传》皆云……”(《大正藏》52 卷,第 391 页)。关于

李唐皇室对《化胡经》的态度问题,我有讨论(见《唐研究》第2卷,北京大学出版社,1996年,第108—110页)。近来又检得一条材料,玄宗初年的《一切道经音义·经法第六》中说:“《括地志》云:老子西度流沙化胡,初至于阗,王曰:是何老人?曰:我是佛。王曰:既称佛,有何道德?老子遂为说《浮屠经》教化胡人”(《道藏》24册,三家本,第730页)。是老子于阗化胡之说,李唐皇子编辑的《括地志》亦有记载,则我所论“于阗说”与李唐皇室大有关系,并且李唐并无屡禁《化胡经》之事,又可多一例证。

谭蝉雪女士《敦煌道经题记综述》 根据作者收集的50条敦煌道经题记,探讨了敦煌道经的写经年代、来源、写经的目的、敦煌道观及敦煌道教的分布区域,以及题记中的科仪轨等问题。其中对后两个问题的探讨最有意义。陈祚龙氏曾专门考察过敦煌道经题记,他在1962年11月《大陆杂志》25卷10期上,发表《敦煌道经后记汇录》(后收入氏著《敦煌文物随笔》,台湾商务印书馆,1979年),后来,他又作《新校重订敦煌道经后记汇录》,收入《敦煌学要龕》(台北:新文丰出版公司,1982年,第197—214页),但也只限于抄录原文而未做分析,且只收录了37条道经题记。而施舟人也曾利用敦煌道书题记探讨道士的法位阶梯问题(福井文雅日译文载《讲座敦煌》第4卷《敦煌と中国道教》,东京大东出版社1983年版,第325—345页),本辑中姜伯勤先生的宏文也论及道经题记所反映的经诫传授,三者可互为参考。不过,谭文中说《老子变化经》就是《道藏》的《老君变化无极经》,却是有问题的。此说为陈国符先生最早提出,但已被吉冈义丰氏否定(见《道教と佛教》第一,东京国书刊行会1970年版,第6—15页)。此外,文中说玄都观乃是洛阳的道观,也与一般认为它是长安道观的说法有出入,不知作者可有新证?

姜伯勤先生《道释相激:道教在敦煌》 此文的考察时限上起汉末,下至五代,这实际上是一部敦煌道教史,既是理解敦煌道教遗书,以及本辑所论各种道教遗书的可靠的历史背景,也是从全新角度对中古佛道关系史进行阐释的一次重要尝试。此文以敦煌道教为例,以考察“佛教从道教中吸取了什么”;“道教从佛教没有吸取什么”;道释相激中如何致力于超越性的中国式智慧的创造为新视点,揭示了一些中古佛道关系的真相,有助于纠正过去学术界,由于长期受佛教单方面记载的误导而产生的对中古道教的误解。此文涵盖极广,胜意颇多,对今后的敦煌道经、道教哲学和中古佛道关系等多方面的

研究,都有巨大启发。其中我最感兴趣的是姜先生在论及归义军时期的敦煌道教时,指出这时的道教已经融入官府礼仪和民间信仰,因而仍然保有其生命力。以往有的看法认为,从敦煌只保留了唐前期的道经来看,吐蕃、归义军时期的敦煌道教已经衰弱无力,不堪与佛教相提并论。姜先生此论可以使我们对归义军时期道教的情况有新的认识。事实上,近来已有一些学者开始关注从极少的断简残片中透露出的归义军政权与道教的密切关系,如郝春文师在《上海博物馆藏敦煌吐鲁番文献》的书评中对“清泰四年曹元深祭神文”的讨论(《敦煌学辑刊》1994年第2期,第119—121页);刘永明先生利用《悬象占》讨论吐蕃时期的敦煌道教(《敦煌学辑刊》1997年第1期,第103—109页);颜廷亮先生通过《白雀歌》和《阳都衙斋文》,探讨晚唐五代时期敦煌的佛道关系,和道教在社会公众心灵深处的渗透(分别参见《社科纵横增刊·敦煌佛教文化研究》,1996年,第12—21页;《甘肃社会科学》1998年第4期,第72—77页)、张彦珍利用《敦煌王曹镇宅疏》反映归义军时的道教斋醮活动(《甘肃社会科学》1998年4期,第77—79页)等等。笔者还发现P.3016v《天兴九年九月西朝走马使口富住状》中有“索子全等贰人于伍月伍日入沙州,不逢贼寇,亦无折欠,宣诰军府内外官班僧道等,兴庆、钦奉皇恩……”一句(见张广达、荣新江:《于阗史丛考》,上海书店1993年版,第47页)。关于此件的定年,早年曾有学者认为是北魏道武帝天兴七年(《西域文化研究》第二,京都法藏馆1959年版,第62页;严耕望先生《治史经验谈》中亦曾论及此件,见《治史三书》,辽宁教育出版社1998年版,第10页),荣新江先生则将此事系于显德五年(958),时值曹元忠统治时期(见荣新江:《归义军史研究》,上海古籍出版社1996年版,第26页)。其中的“僧道等”一词,表明曹氏归义军时期还有道士存在,也直接证实了道教的存在。由此可以认为,目前敦煌道书的残缺状况并不能反映吐蕃、归义军时期敦煌道教的实况,这个时期道教情况不明,很大程度上是材料的局限所致,这对认识道书在整个敦煌遗书中的地位问题,也是十分重要的。在敦煌道教研究领域,姜先生应该是目前贡献突出的学者之一。他在敦煌道教方面的研讨(主要见于《敦煌艺术宗教与礼乐文明》一书中的《敦煌的中国道教精神》一编)将是今后研究的奠基性成果,且具有理论指导意义。当然,勾勒安史之乱以后敦煌道教的情况仍然面临巨大的困难,而姜先生所论的诸多方面可启发我们引申出许多相关题目,从总体上描绘敦

煌道教和中古道教还会有很多的工作要做。

二

第二组文章共有4篇,分别是:

谭世宝先生《敦煌文书〈南华真经〉诸写本之年代及篇卷结构探讨》此文主要论述三个问题。第一,作者指出四件题为《南华真经》的敦煌《庄子》写本,过去从字体和避讳字等方面,被简单地认为是六朝或唐初写本,但《南华真经》之名很可能只是在玄宗天宝元年以后才有的,因而过去的定年有误。这种观点值得国内学术界重视。因为较近出版的饶宗颐先生编:《法藏敦煌书苑精华》第8册《道书》(广东人民出版社1993年版)第223—224页的“解说”仍认为P.2508甲《刻意品》是“唐初道书之精写本”,而早在1927年,中村不折氏已在《禹域出土墨宝法书源流考》中指出他当时收集的两种《南华真经》写本,不是初唐,而是天宝年间改《庄子》为《南华真经》之后的写本,这一点也被寺冈龙含氏进一步加以确认(见寺冈龙含:《敦煌本郭象注庄子南华真经研究总论》,福井汉文学会1966年版,第159—160、175页)。此外,谭先生文中所探讨的四件写本中,P.2508甲《刻意品第十五》、S.615《达生品第十九》和散905《知北游品第廿二》是有明确题名的,而P.3789《田子方品第廿一》是无题名的。可能是与有题名的罗振玉旧藏《田子方品》搞混了。而后者据称今已不知下落。谭先生提到的不知现藏何处的散905号,确为中村不折旧藏,今已归书道博物馆,寺冈氏《敦煌本郭象注庄子南华真经辑影》(福井汉文学会1960年版)114—136页有此全卷的图版。还有中村不折旧藏、今已归入书道博物馆的《天运品第十四》也是有明确题名的。所以,目前所知原题为“南华真经”的应有五件。谭先生所论第二个问题是特别值得注意的。他认为《庄子》的篇卷结构中出现“品”,正是唐王朝把道家诸子宗教化、诸子书道经化的结果。所以过去只从四部典籍的角度考察《南华真经》写本,甚至把写本中的“品”也变成“篇”,就掩盖了这些写本的时代性和宗教性。这个问题最早是被罗振玉注意到的。罗氏在1924年刊行的《敦煌石室遗书三种》所收的其自藏《南华真经·田子方品》的跋语中,认为敦煌本诸卷都称“品”,与佛经相类,而今本已无“品”字,不知是《庄子》原本如此,还是仿照佛经之例加了“品”字。谭先生对此做了很好的回答。第三个问题则是谭先生不同意以是

否分章为根据,判定敦煌本与王先谦本孰为“古本”。敦煌本《庄子》或《南华真经》写本的研究,自寺冈龙含以来似乎已趋冷寂,谭先生此文中的一些新见或许有助于对这些写本的进一步考察。

拙稿《试论〈化胡经〉产生的时代》 主要是对几乎已成学界定论的“西晋王浮造《化胡经》”一说提出质疑,提出《化胡经》产生于东晋末年至刘宋末年(即4世纪末至5世纪初,比以往的看法晚了近一个世纪),并试图初步回答:为什么在这样的时代出现《化胡经》这样的经典,或者说希望用《化胡经》这一个案研究来加深对其成书时代的历史背景的认识。早在65年前,一位日本学者已对“西晋说”提出了质疑,但是他的论证是以佛教文献为主,而且其结论也未能引起学界太多的关注。我现在从道教文献的角度、在并未受到他影响的情况下,得出与他十分相近的结论,或许应该能说明一些问题吧!拙稿还在论证《化胡经》成书的过程中涉及到《西昇经》、《正诬论》等经书成书时代的推定、“鬲宾化胡说”的产生等问题。拙稿草成于1996年4月,现在看来确在结构、文笔、论证的严密性等方面存在一些不足之处,特别是对几部关键性著作的定年存在一定风险。此外,山田俊先生在为此书做的书评中认为我对《西昇经》首末句关系的论述有些令人费解(见《敦煌吐鲁番研究》第4卷,1999年,第613页)。这里涉及老子、佛、古先生、金人,理解他们之间的关系,是评断《西昇经》首末句真伪的前提。《西昇经》末尾说老子化身为金人,此金人即佛,老子即金人,老子即佛,而古先生也暗指佛,所以老子说“古先生者,吾之身也”。如果说老子自认古先生为师,就与四者之间明显的等同关系相违,而且《西昇经》说老子变化成的金人即佛,是有汉末以来“老子入夷狄为浮屠”为根据的,而说老子认佛为师,却难以找到早于《西昇经》的可靠证据。此外,我曾与意大利青年学者白安敦(Antonello Palumbo)先生就《化胡经》的许多问题交换意见。我们的共同点在于对以往建立在佛教单方面记载上的《化胡经》历史的强烈的怀疑态度。但是在细节方面,我们还是有一些不统一的看法。例如白安敦先生也否认关于王浮造《化胡经》的旧说,但他把《化胡经》的成书定在4世纪前期,认为“鬲宾说”的出现,与最早的鬲宾僧佛图澄有关。他还就我在此文中对《正诬论》的定年提出了异议。不过经过交换意见之后,我至今仍坚持文中的几个基本观点,而且今后将根据各种不同意见,再详细论证文中的某些具体观点,同时以此为出发点继续探索这一时期佛道关系的演

变。本文存在的其他不足是：首先，我虽然认定“王浮造化胡经”是佛教徒构造的谎言，但却未能完全解决为什么佛教徒会把王浮与《化胡经》联系在一起？其次，现在把佛教方面的一些记载都认为是佛徒有意造假，还缺乏更为坚实的证据，很可能存在矫枉过正的情况。第三，对前人的工作了解得尚不彻底。除了小林正美的《六朝道教史研究》当时未及参考外，关于《西昇经》，就有 Livia Kohn, *Taoist Mystical Philosophy: the Scripture of Western Ascension* (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1991) 没有参考。而在论说《西昇经》的首末句的真伪时，也没能参考汤一介先生《魏晋南北朝时期的道教》中的相关论述（西安：陕西师范大学出版社，1988 年，第 294—296 页）。

王卡先生《敦煌道经校读三则》包括以下三篇：（一）敦煌《正一经》残卷。王先生将仅存 2 段、28 行、大渊忍尔未能考出名目的 P. 3637 比定为《正一经》残卷。初稿曾发表在《宗教学研究》第 2 期（1986 年，第 50—51 页），此次经作者修订、扩充收入本辑，应该说是本辑中最具学术价值的成果之一。这主要是因为《正一经》对研究南北朝隋唐的道教经教体系的形成，具有重要价值。此处的《正一经》，并不是指三洞四辅中正一部的符箓科仪类经典，而是近来才被重新认识的，由南朝齐梁间道士孟景翼所作的道教义学经书。按照卢国龙先生的看法，此书的出现，才标志道教七部道书体制的形成，也是道教经教体系确立的标志，但卢先生书中似也未及此件（参见氏著《中国重玄学》，人民出版社，1993 年，第 39—49 页）。此次王先生再次刊布这一重要成果，将有利于学者的进一步研讨和利用。（二）《老子化胡经序校跋》。此文初稿亦曾发表于《中国道教》1990 年第 4 期，第 28—30 页，但排印错误较多，应以本辑所收为定本。此外还有王维诚先生的校录（见《国学季刊》第 4 卷第 2 号，1934 年，第 75—76 页），而福井康顺的同一成果（《福井康顺著作集》第一卷，京都法藏馆 1987 年版，第 271—277 页）似有原文脱漏现象。（三）《灵宝经目再校读》。这是王先生对本辑的又一重要贡献。因为，陆修静整理灵宝经的成果原本只有《灵宝经目序》流传下来，而大渊忍尔从敦煌道经中发现了宋文明的《通门论》（又名《灵宝经义疏》，P. 2861 + P. 2256），并发现其中的古灵宝经目录，即是在陆修静目录基础上略加改编而成的，由此复原出“古灵宝经目”，对研究灵宝经的形成和传播、由陆修静到宋文明的南朝道教经教体系的发展（见卢国龙前揭书，第 67—82 页）都具有极其珍贵的学术价值，但

是,原卷起首部分的缺字,大渊只有一些推测,而未能补足,还有句读有误之处,较近的小林正美氏的研究,大体上也仍然遵循大渊氏的成果(《六朝道教史研究》,东京创文社1990年版,第140—143页)。王先生不仅令人信服地补出了所缺之字,并且进一步纠正了大渊在录文中的句读之误。此外,王先生还对此篇的定名提出了一点质疑,其实这个疑问大渊氏原本也是有的,只不过后来的研究者久而久之地把大渊的一种推测当作定论而已。

苏晋仁先生《敦煌逸书〈老子变化经〉疏证》此文曾提交给1996年8月在北京召开的“道家文化国际学术研讨会”。S. 2295《老子变化经》与《想尔注》一起,被视作敦煌遗书所能提供给我们的仅有的两种早期道教经典。但此经又存在着脱漏错字较多的弊端,以致难以顺利解读。苏先生把经文分为四部分,旁征博引了大量道书、佛典及传世典籍,对经文做了详尽的疏证,有利于日后对全经的全文录校。但是关于此经的成书时代,苏先生遵循的还是吉冈义丰所奠定的“汉末成书说”(见同上引《道教と佛教》第一),而我却对此有所怀疑,已作《敦煌本〈老子变化经〉研究之一——汉末成书说质疑》(《吴其昱先生八秩华诞敦煌学特刊》,台北文津出版社,1999年,第281—306页)。当然,苏先生对此经所做的坚实的基础工作,无疑将有助于对此经的时代、教派等问题的考虑。此外,对《变化经》下过极深文字功夫的还有索安(Anna Seidel),她在1960年代末发表的《汉代道教对老子的神化》一文,有日文、法文两种版本,笔者认为她的成果同样不可忽视。

三

第三组文章是以灵宝经或其派生经典为主的论文、解说和录校以及译文,共10篇:

王承文先生《敦煌本〈太极左仙公请问经〉考论》《请问经》是“古灵宝经”中十部“仙公系”经之一,过去只有对“元始旧经”和“仙公新经”这两派灵宝经整体的认识,作者从“十部新经”中挑出此经进行探讨,应该说是独具慧眼的。文中至少有以下诸观点值得注意:作者指出,“新经”与“旧经”在南朝后期至唐代已不再区分得那么严格了。这个问题反映了道教的融合与统一问题,值得进一步考虑。作者指出《请问经》具有在斋仪活动中的可操作性,这对我们通过敦煌道经理解敦煌道教的斋醮仪式活动,具有一定参考意义。作

者还探讨了敦煌道经与传世道书和佛教文献中相关文字的差异问题,认为敦煌本中的道教敬佛或说是道佛并举是初唐道经的实际情况,经唐初的佛道论衡后,道士们才从道经中删去这些敬佛的文字。大渊氏在其《敦煌道经·目录编》中首次发现这一问题并做了初步解答,近有前田繁树氏亦讨论了此问题(《东方宗教》84号,1994年,第1—19页)。作者还发现《请问经》在阐述灵宝斋法和戒律时,大量引证和阐发“元始旧经”中的一些经书,并由此认为“新经”是对“旧经”的阐释和发展。这一认识考虑的角度与小林正美不同,小林氏前揭书第138—183页,是从经典所属教派的角度出发的,从两系灵宝经看到葛氏道与天师道在灵宝经形成过程中的作用。如将两人的观点综合起来,既考虑经典之间又考虑道派之间的关系,会使对这一问题的认识更加全面。作者在谈及灵宝经对大乘佛教思想的借鉴导致道教教义发生变化时,分析了三个方面,其中对佛教“本无论”和道教“道为无心”说之关系的论说尤为可贵。发现两者的相同之处,也许并非作者首创,但是在古灵宝经的背景下发现这一问题,其意义就大有不同了。因为早期的灵宝经和上清经很大一部分是把个人修仙的实践操作经典化,道术色彩还很浓,研究者也多以重视斋醮科仪作为灵宝经的特点。而在灵宝经中出现“道为无心”说,标志着南朝初期的道教已开始关注心性修养和内在精神的追求,延此脉络发展下去,就是南北朝隋唐道教“重玄学”的兴起及其向内丹道的转变。文末附有《请问经》的全文录校,可与陈祚龙氏的录文互为参考(陈氏录文见《敦煌学》18辑,1992年,第13—16页)。

马承玉先生《从敦煌写本看〈洞渊神咒经〉在北方的传播》应该说《洞渊神咒经》和李弘是国际道教学研究热点之一,相应地已形成了一些对此经的基本看法。例如,学界一般都承认此经最初两卷为东晋末刘宋初成书,而作者提出此经“至晚在东晋初年由蜀汉道士所造”;再如此经所属道派,一般认为是天师道经典,而作者认为是属于“李弘道”,这些都尚需更充实的证据。不过作者之所以有以上的新见,说明这些问题还未能彻底解决,也需要从新的角度提出新的观点。文中提到的《老君变化无极经》中“随时转运西汉中”一句,论者多以为是说李弘在西汉时转生,有的据此认为西汉时就有李弘信仰。但是晋末南朝初的人是否已称前汉为“西汉”?我倒以为此“西汉中”是地点而不是时间。另据日本收藏的另一版本《老君变化无极经》,“西汉中”写作

“向汉中”。此外,文中提到 S. 8076《洞渊神咒经》卷二十的问题,吉冈氏曾认为现在道藏本的卷十九后一半、卷二十,与卷十原为一起的,大概在唐末杜光庭时被打乱重排为今本的样子,但是他对此未做详细的论证,也未说明它们是原为一卷,还是只是因为内容、风格的相近而可能在相似的背景下产生(《道教经典史论》,东京:道教刊行会,1964年,第203—204页)。唐前期流行的是十卷本,这可从敦煌本《神咒经》除 S. 8076 外都是前十卷的写本这一事实得到印证,所以 S. 8076 应该是与十卷本不同时期的产物;而 P. 2366 为首尾完整的卷十,却没有 S. 8076 的内容,证明唐代卷十并没有今本卷二十的内容;S. 8076 据说是“非精抄本,恐晚唐五代出现的写卷”,以上事实加在一起,我认为 S. 8076 的出现,并不能证实吉冈氏的推论,恰恰说明其推论是错误的。当然,这个问题还有再探讨的必要,例如如何看待这一“晚唐五代”的道经写本就关系到敦煌在晚唐五代言教的许多问题。

马德先生《敦煌文书〈道家杂斋文范集〉及有关问题述略》是对 P. 3562v 的专论,主要是录校和定年、定性,以及初步探讨文集中反映的道观和佛道结合问题。除了文中已参考的陈祚龙氏的成果外,至少还有以下几篇不能忽略。1939 年,那波利贞氏在探讨敦煌寺院所属社邑请僧到社人家中举行斋会的问题时,首次论及此件,他定年的依据也是“东行亡文”,他的结论是该文集写于宪宗时代前后,851 年以前。不过他似乎未充分注意此文集的道教色彩(见氏著《唐代社会文化史研究》,东京创文社 1977 年版,第 667—669 页)。1978 年,大渊忍尔在《敦煌道经·目录编》第 363 页认为此文集系木笔所书,这是关系此件定年的一个重要线索。1989 年,苏远鸣先生在京都大学的一次讲演中,也利用此文集说明敦煌晚期道教情况。他认为文集不是出自一人之手,也不是全部都由木笔书写,时代应为吐蕃占领时期或稍后,但又承认这是一个尚未完全解决的问题(兴膳宏日译文载《中国文学报》1989 年第 40 册,第 1—15 页)。1996 年,邵文实对此文集亦有讨论(《世界宗教研究》1996 年第 2 期,第 68—78 页)。马德先生为之重新定名,并考证此件的时代或为 874—888 年的唐僖宗时代,即张氏归义军时期。他还纠正了陈祚龙氏把文集中出现的玄中观和白鹤观认作敦煌道观的看法。尽管目前对此件的定年尚存在分歧,但对它的讨论无疑有助于认识蕃占及至归义军时期敦煌道教进入佛教,或说道教与佛教形成一种新的结合从而继续生存下来的事实。

王惠民先生《〈太上洞玄灵宝天尊名〉初探》作者通过对四件敦煌写本的文书学研究,发现了此经与《太上洞真贤门经》的关系,并据此排列出四件写本的先后顺序,可补今本《道藏》的阙佚。进而探讨了此经中的道教经忏与佛教相关内容的相互影响,并推测了此经的成书时间为五世纪末至八世纪初。此经应属“古灵宝经”之外,亦即“古灵宝经”之后的新出灵宝经。我认为它应产生于南北朝末至唐初,敦煌道经中除“古灵宝经”之外的灵宝经,大多产生于这一时期。而它们与“古灵宝经”相比,具有明显不同的时代特征。例如,此经中着意阐发的道教经忏思想和形式,就是“古灵宝经”所没有的,而应是后来经教化道教的斋忏仪式发展起来以后的结果,这既反映了道教自身宗教仪礼的发达,也是佛道二教交互影响的体现。此经与本辑中另一部非“古灵宝经”的《太上灵宝洗浴身心经》应视作在相近的历史背景下的产物。

万毅先生《敦煌本〈昇玄内教经〉解说》、《补考》前者是对敦煌本《昇玄经》的概述与提要性的简介。后者是对敦煌本《昇玄经》的造作流行年代,及其在道教“重玄学”发展中的地位,所做的进一步论述。关于此经成书年代,作者不同意“梁陈间成书说”,从“古灵宝经”以下,一步步追寻“昇玄内教”的踪迹,认为此经产生于570年以后的四五年间,是北周佛道争讼的背景下的产物。其论证具有一定的合理性,应该成为受到重视的新见。但是:一、甄鸾《笑道论》引“《昇玄》云:吾师化游天竺”,作者认为《笑道论》所引即非《昇玄经》也必与之有密切关系。今查道安《二教论》“孔老非佛第七”注云:“又《西昇玄经》云:吾师化游天竺,善入泥洹。”是则甄鸾所引亦当为“《西昇玄经》”,实即《西昇经》(本辑拙稿亦有涉及),不是《昇玄经》,故《昇玄经》不是最早出现在《笑道论》中。二、《三洞奉道科戒仪范》应是最早著录《昇玄经》的道书。围绕《仪范》成书年代确有很大争议,最近的意见可能要算小林正美的观点,他不但论证吉冈氏关于书成于536—554年的推测可信,还进一步精确为536—549年(《六朝道教史研究》,第97—100页注8)。三、在无法彻底否定《仪范》一书出于梁末之前,也不能轻易否定《昇玄经》最先出于南朝道教的可能。我认为从此经中的主神及辅神地位来看,南方道教几位神灵占有优势地位,这或可作为此经出于南朝的证据之一。四、如果此经是在北周佛道论争的几年内出现的,不能想象其成书经过会在当时如此丰富的佛道论衡书中没有一点痕迹。总之,以上几点似乎都不利于《昇玄经》的北朝成书说。

程存洁先生《敦煌本〈太上灵宝洗浴身心经〉研究》 此前似乎只有文中提到的陈祚龙氏的研究成果,但陈氏在录文之外,口气一仍中古佛徒之旧,视此经为道教吸取、割裂、抄袭佛教《温室经》的虚诞之书。本文作者的视角与之截然不同,除了重新整理录校之外,主要探讨其中真一与清静之境,道性与道本,洗身与修心等概念,揭示了道教立足于自己的传统又从佛教中汲取营养,创造出符合道教的洗浴修心之法,特别指出了本经在唐代重玄学宗趣演变中的地位。我以为,此经与前述《天尊名》,都应是隋唐统一道教形势下的产物,它们与古灵宝经有着明显的不同。

向群先生《敦煌本〈大道通玄要〉研究》 《大道通玄要》于开元七年成书,是唐代新出的一部道教类书。作者在录校了敦煌诸本之后,比定出P. 2456前缺一段的品名为“思微定志戒品”,P. 2363 可能为“身神品”;并通过比较得出《大道通玄要》以《无上秘要》为蓝本或范本的结论,不仅指出可以用《大道通玄要》来补充《无上秘要》的部分缺失,还提出了两者经教体系的异同的问题;作者认为《大道通玄要》虽然深受《无上秘要》的影响,但两者的品名设置顺序不同,显示了《大道通玄要》自有其独特的经教体系与义学;这些独特之处就是:灵宝倾向明显、注重昇玄义学;此外,作者还发现此书的义学水平,要明显低于同时期前后道教所达到的理论水准,进而解释这可能是因为此书的编纂,出于传教实用目的,而不需要繁难的义理阐述。此外似乎也应考虑到盛唐前后道教重玄学正经历着由修性向修仙的宗趣转化,这个背景下产生的经典,自然会淡化重玄义理,强调具体的实用性与操作性。

万毅先生《敦煌道教文献〈本际经〉录文及解说》 这应是本辑对学界的又一重大贡献。因为《道藏》中只有《本际经》的两卷三种流传下来,且相互间没有显著的关联。幸赖敦煌道书的存在,学界才得以睹见基本完整的十卷本《本际经》。而半个多世纪以来的中外学人依据《本际经》为代表的敦煌道书所做的道教重玄义理的探讨,可以称作是揭示中古道教原貌、丰富中国哲学史的巨大成就之一。可以想见,从敦煌 100 多件《本际经》写本中精选出 20 多件来完成这一必要和必需的基础工作,录校者一定付出了很大的心血。特别是对日本天理图书馆藏《本际经》卷十的援用,更体现了录校者孜孜以求的严谨学术态度。相信其艰苦的劳动一定会得到丰厚的回报。此外,本辑中其他文章也多有大量篇幅的敦煌道书录文,由于它们多是出自经过严格敦煌学训

练的学者之手,因而相对可靠,理应成为今后学界研究的重要参考。

大渊忍尔著、刘波译、王承文审校《论古灵宝经》 本辑中对此文的援引随处可见,表明此篇确为灵宝经研究的奠基性作品之一,加上王卡先生的研究,使得此篇极便学界参用,对此毋庸赘言。

四

我认为本辑的突出特点是,虽然作者们分别解决的是一个具体问题,但全辑文章却有一种贯彻全书的主旨,亦即前文所述姜先生大作中提出的三个新视点,这也是本辑作者们“致力于力所能及的理论创新”之处。此外,作者们还不止一次地、不约而同地提到陈寅恪先生关于“道教之真精神”的精彩论述。这表明他们持有一种与以往敦煌学界甚至道教学界对待道教的十分不同的研究心态,或可称之为对道教的“了解之同情”。他们不是过信佛教单方面的记载,而是开始注重从道教方面的材料了解佛道论衡的真相;不是盲从把道教视为巫覡低级宗教的传统认识,而是努力探寻道教存在的合理性,及其在中国文化整合外来文化中不可忽视的作用。这是本辑的作者们之所以能够不断从这些“剽窃、抄袭的伪经”中发现许多新的、有价值问题的原因。本辑作者们对中古道教的“了解之同情”心态,必将为日后中古道教史研究者所重视和效仿。唯其如此,我们才能真正进入中古道教内部去理解道教,才能充分发挥自己的优势,取得无愧于先辈,不输于外人的学术成绩。所以,作者们所倡导的这种理论创新和研究心态,果能影响和感染学界,将是本辑对学界最大的贡献之一。

另外,自敦煌遗书发现以来,中外学术期刊把敦煌道教文献作为一个专题出版研究专号,这还是第一次。特别是在敦煌藏经洞开启将满百年之际,本专辑的出版无疑是在敦煌学术研究史上具有标志意义的事情。当然,由于敦煌学的自身特性所限,即便是专门的敦煌学者,也难保不会在研究中出现一些缺憾,如研究史调查不清,以致做了重复劳动,或对一件遗书深入挖掘不够等情况。而本辑中对敦煌道书的基本情况的介绍,也有需要用更新的资料补充的地方。以上的种种缺憾,都是由国内敦煌道教文献研究相对薄弱的现状所决定的。所以从敦煌学角度看本辑,它并不是对本世纪以来的敦煌道书研究做出的总结性成果,毋宁说是对一个研究敦煌道书新阶段的召唤。

此外,由于本辑所论的诸问题揭示出一些中古佛道关系中的崭新面貌,不仅涉及道教义学、道教史、佛教史的相关问题,而且对认识中古时期中国文化的特性亦极有帮助,尤为可贵的是提供了大量一手的原始资料,所以从中古宗教史角度来讲,本辑应该成为今后相关领域学者研究所必备的参考资料之一。从几部敦煌道书中阐发出的中古道教重玄学,已经使我们对中古道教的义学有耳目一新之感,相信本辑所开启的对更多的敦煌道经做全面研究的局面,应该会使我们对中古道教有更为客观公正的认识。今后欲在中古道教研究方面取得突破的学者,恐怕再难越过敦煌道书这一资料宝库。所以,本辑理应在学术界产生一定的影响,并在学术史上占有一席之地。

(本节初刊于《敦煌研究》1999年第3期,第142—149页。因版面限制而被删除了部分内容,收入本书的是完整版)

第三节 评《唐初道教思想史研究》

在中国思想史上,素来有“先秦诸子”、“两汉经学”、“魏晋玄学”、“隋唐佛学”、“宋明理学”之称,似乎隋唐时代,只有佛教在思想史上留下了一些值得后人评述的闪光点,而儒、道二家的思想在此时期都乏善可陈。事实上,近年来中外道教学者依据敦煌道教经典所揭示的中古道教“重玄学”表明,隋和初唐道教在理论思辨方面所取得的思想成就,在某些方面甚至超过了同期的佛教思想,并且对中晚唐的禅宗还有所启发。在今后的思想史中,理应给予道教重玄学与其成就相符的历史评价。敦煌道经中发现的隋代到唐初陆续成书的《太玄真一本际经》,既是道教重玄学的代表性经典,也是唐代最为流行的道典,充分体现了中古道教重玄思想的巨大成就。对《本际经》的研讨,可以说是近年来敦煌道经研究的热点之一。本书《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本际经〉の成立と思想》(京都平乐寺书店,1999年,593+278页)就是日本学者山田俊先生以《本际经》为中心所作的对唐初道教思想史的研究。

山田俊先生曾两次来华进修,并于1996年获得日本东北大学文学博士学位,本书就是在其博士论文和近年陆续发表的相关论文基础上修订而成的。全书煌煌870多页,真可谓鸿篇巨著。除去前面的《目次》、《凡例》,书末的

《神格名、人名索引》、《引用文献名所引》和英文目次之外,共分2大篇:《论述篇》和《资料篇》。《资料篇》分别是《太玄真一本际经》和《昇玄经》的校本,也是在作者以前工作的基础上重新修订而成。与其他录校不同的是,不是仅对敦煌本的录校,而是全面网罗两经的敦煌写本和传世道典所引用的佚文,二者互为补充,是目前对这两部道经最全面的文本整理。

《论述篇》又分《总序》和3编19章,以下试分章介绍。《总序》共4章,首先说明选取《本际经》作为本书考察对象的意义所在,指出《本际经》里的“道性”思想是本书考察的重点。接着详细分析了前贤研究业绩的贡献和不足,然后提出尚待解决的问题,最后依次介绍全书(主要是《论述篇》)将要讨论的各个问题。

第一编《总论:〈太玄真一本际经〉的文献学研究》第一章是关于《本际经》的外部问题研究。主要围绕各卷“异称”的问题展开,指出十卷本中的卷二、三、八、九、十都有各自的“异称”,它们在《本际经》之外都有各自的单行本。而在十卷本流行的同时,这些单行本也仍在流行。卷一、四、六、七、八则可能为最初的五卷本。之外还讨论了敦煌本、《道藏》本、其他文献征引的各本之间文字的异同问题。

第二章是关于《本际经》内部问题的探讨。首先讨论的是佛教思想对六朝末期道教思想的影响问题,认为从《西昇经》等较早道教经典,到“古灵宝经”,再到《昇玄经》,道教对佛教思想的吸收,从停留在表面到逐步深化。“空”、“因果报应”和“佛性”,在历史上也是先后影响到道教,特别是对“道性”说产生直接影响的“佛性”,只是六朝末期才开始影响道教,并成为六朝末和唐初道教思想的主要特征。接着依次介绍《本际经》各卷的主要内容、特点和各卷之间的关系,对各卷出现的重要概念或词语如“得道”、“净土”、“十二法印”、“十行法”、“十二事”、“道性”、“身相”等进行分析,或者与此前道经的相关概念作比较,或者寻出这些概念所依据的佛典出处。

第三章讨论《本际经》的神格问题。通过比较《本际经》与“古灵宝经”和《昇玄经》神格的异同,重点考察了“张道陵”、“徐来勒”、“玄和先生”、“太微帝君”等有代表性的神格在古灵宝经、上清经和《昇玄经》中的来历与地位,指出《本际经》的神格谱系是统合上述经典神格而来。这不仅是揭示《本际经》与此前道典关系的一个重要方面,也再次表明十卷的各卷之间存在很明显的

差异。后附《〈本际经〉神格对照表》。

第四章关于《本际经》的体裁,认为《本际经》如同其他道经一样,在形式上也摹仿佛典,但十卷本的结构却不符合佛典开篇为神尊居所、部属诸神、放光说法等,最后为“咐嘱”品的惯例。这是由于十卷本并非出自一人一时之手。

第五章“总结”,指出卷一、三、四、六、七、八,相互间有共通之处,卷二、五、九、十四卷与其他六卷明显不同。各卷之间有重复讨论同一论题,但却有论述详略和认识深浅之分。具体指出了《本际经》各卷分别摹仿或吸收了《涅槃》、《般若》、《法华》、《维摩》、《大智度论》、《法句譬喻经》等佛典,主要继承的道典,则是古灵宝经中的“元始旧经”和《昇玄经》。

第六章《补论》(一),关于本经的作者,指出历来都依据《甄正论》所说刘进喜作成五卷,李仲卿续成十卷,但从残存的刘、李二人作品来看,他们的思想与《本际经》的主要思想不符。因材料缺乏,无法得出定论。

第七章《补论》(二),探讨了 P. 2361《本际经疏》卷三,认为道教经疏摹仿佛教经疏,在六朝末至唐初形成一种固定的形式。《疏》的内容多引用前代道典,新意不多。同一经文有多种疏解,则多解并存。

第二编《分论:〈太玄真一本际经〉所见诸概念的思想史研究》,第一章《“灵宝系经典”的得道论》,首先讨论了古灵宝经的得道论,即人要得道,或借助佩戴“符”、“玉诀”、“经”的威力,或持守“戒律”,或由“因缘”、“宿对”、“愿”等所决定,这是基于上天有“名簿”记录人的行为、评判人的善恶之观念。这种得道论的特点,是以外在神格的救济为前提,即强调的是他力救济得道。其次讨论了《昇玄经》的得道论,在继承古灵宝经诵经、斋戒、神明记录行为善恶等他力救济之外,也强调了“内固”、“内行”的重要性,这也正是《本际经》所最为强调的。但《本际经》的得道论,可能更多是延续《太上业报因缘经》强调“清静本性”的思想发展而来,形成以道性思想为核心,强调众生自身就已具备得道的条件。

第二章《“本际”的思想》,认为《本际经》的“本际”既是一种纯粹无垢的心境,即得道的境界,同时也是一个带有万法万相根源性意味的概念。一方面继承和发展了古灵宝经中《洞玄灵宝定志通微妙经》的“两半”思想,另一方面则从佛教中引入“本际”的概念。但所依据的佛典,并非通常所认为的鸠摩罗

什旧译中观佛典,而是汉末三国的古译佛典。

第三章《“真一”的思想》,指出“真一”意味着超越一切方便最终所要达到的绝对真理境地。但在南北朝末期以前,真一只限于上清经传统中体内存思的身中神,《昇玄经》的真一与三一观念,在继承上清经的同时,也具有了佛教“空”和“智慧”的意味。《本际经》的真一,则是比《昇玄经》更为彻底的“空”,是“道”本体,与人的本来性不即不离。

第四章《“道性”的思想》,认为《本际经》的道性思想受到《涅槃经》和《庄子》、《西昇经》的影响,有三种不同的解释,即作为万物根本和真理的大道、众生悟道的对象和可能性、元始天尊的道身。道教和佛教早有“道性”一说,直到六朝后半期,佛教才有“佛性”说。而改自“佛性”的道教“道性”说,亦最早见于《太上洞玄灵宝业报因缘经》。道教引入“道性”的观念,强调众生自在的本来性是得道的根据,并且与天尊的道体同一,使得原本决定众生是否得道的外在神格,现在变成是与众生同一不二的,悟道昇仙的理论,转而更加重视众生自身“心”的作用。

第五章《“三乘”的思想》,指出《本际经》中“三乘”观念是根据众生修道根基的不同,而从不同角度做出的分别,既有教法的高下,也有求道者人的高下,特别是卷五的“三乘”说,与其他各卷明显不同。《昇玄经》有了受佛教“空”观念影响的大、小乘之区分,以绝对的空无和利他教法为大乘,以炼石服芝、导养之法为小乘。《本际经》继承之,在以《法华经》为主的佛教三乘观影响下,引入中乘观念,形成自己的三乘说。

第六章《“道意”与“道心”的思想》,认为“道意”和“道心”是求道和得道的意念,古灵宝经和《昇玄经》中的“道意”和“道心”都是需要众生去“合”、“知”的外在客观对象,甚至就是外在神格“道”的“意”和“心”。《本际经》转而强调“道性”在众生心中,“道意”和“道心”就指众生内在的“意”和“心”,众生对“道意”和“道心”的体验,变成了“发”出内心的道意和道心。

“总括”指出《本际经》以空观为基础的道性思想,使“得道”变成了众生内在自心的问题。影响所及唐初以降的道典,都在重视外在神格救济得道的同时,也逐渐强调依靠心性修养达成自力得道。

第三编《补编:唐代道典考》,第一章《〈太上妙法本经〉研究》和第二章《〈太上大道玉清经〉研究》是对这两种作者认为在唐初或稍后成书,且都受到

《本际经》道性思想影响的道典的研究。

从以上的介绍可以看出,本书虽然考察的是唐初道教思想史,但所牵涉的内容不仅有不同时期道教思想发展的异同,还有与此同步的佛教思想的发展。作者对《本际经》的研究是全方位的,有最基础的文字整理录校,有从不同角度所作的文献学考察,有对宗教思想概念的探源寻流。这显示了作者在道教学、佛学、文献学和历史学等多方面过人的治学功力。本书也成为到目前为止对《本际经》所有研究中最为全面、细致的一种。其特点是把《本际经》放在南北朝隋唐之间道教思想史发展的背景之下进行探讨,对每一个重要概念,都作了力所能及的追溯根源和辨析流变。就追寻各个概念在此前道典和佛典中的语源而言,似乎还没有人达到这样全面、广泛而充实的程度。本书既考察《本际经》对前代道教和佛教思想的继承与借鉴,也分析了对其后道典和佛教思想的影响,从而揭示出《本际经》具有总结六朝道教思想,开启初唐道教义学的特殊地位。以往的研究大都是阐发经中的重玄义理,在重玄学的背景下看《本际经》,而本书则在考究《本际经》自身源流方面,取得了重大进步。

如以往的研究强调《本际经》对《昇玄经》的继承关系,而本书在此之外,又指出道教的“道性”思想初现于梁代成书的《太上业报因缘经》,其中的“清净本性”对《本际经》道性论产生的影响,可能更为直接。又如既有的研究,在突出《本际经》与《昇玄经》在重玄义理上的代表意义时,有时忽略了它们自身的内容还有很多是所谓的“昔教”或灵宝旧法。本书提出无论是《昇玄经》还是《本际经》,与古灵宝经都保持十分密切的继承关系。在强调“内教”、“内行”的同时,并未完全抛却古灵宝经的得道论,仍保留着某些主要的灵宝教法和教义。我觉得作者所揭示的从古灵宝经到《昇玄经》,再到《本际经》的延续性,本不应因强调重玄思想的意义而被忽视。《昇玄经》反对“阴阳之妙道,服御之至术”,《本际经》的重玄义理在唐初达到高峰,这些都不应该掩盖住隋和唐初道教对六朝道教以继承为主流的事实。唐初道教所要摈弃的,只是六朝以前和六朝前期带有浓厚“术”(道术)色彩的旧法,它们与古灵宝经的不同,只是在“教”(经教)范畴内的更新。这对理解重玄学在唐初道教中的实际地位也是大有益处。

关于《本际经》中“本际”一词的探源,作者不是从梵文或巴利文佛经原典,而是从汉译佛经中寻找其根据,这个努力方向是正确的。因为对隋唐之际

成书的《本际经》产生直接影响的,无疑应该是从梵文原典经过多次中国化之后的“本际”概念,而未必是其梵文原典之义。在详细介绍的汉末三国到隋代佛教经典中“本际”一语的各种不同用法之后,作者指出,一般认为《本际经》对三论宗的观点有明确的借鉴,但自罗什至吉藏,佛教对作为本源意义上的“本际”是持否定态度的。佛教所正面讨论的“本际”,如罗什之前古译佛典中的“本际”,更多是从作为“万物之根本”的本体论角度着眼。故作者似乎更多强调《本际经》对古译佛典的“本际”概念的借鉴,而对《本际经》借鉴三论宗的看法有所保留。实际上,对《本际经》直接产生影响的是古译佛典还是三论宗,也许并非是理解《本际经》借鉴佛教义理的唯一有意义的视角。佛教素重本体论,历来视本源论为外道;道教素重本源论,即便在引入本体论之后也还念念不忘本源论,所以《本际经》的“本际”是兼有本源论和本体论意义的概念。《本际经》建立道教自己的“本际”概念时,不会因为佛教批评本源论意义上的“本际”就将其放弃,其所面对和直接从中汲取有用之需的,应该是经过层累形成的当时的思想界,这与对“本际”一词的考源,应该更多从汉译佛典中寻找根据,是同一道理。

对于本书在思想史研究方面的贡献,我不拟多言,以下所论偏重文献方面,并非都是本书的不足,很多只是对相同材料的不同理解,在此提出向本书作者和读者请教。关于《昇玄经》的神格,作者认为“元始天尊”和“太上道君”这两个古灵宝经中的主神也是《昇玄经》的教主。从《昇玄经》现存的文字来看,在卷三中出现的“天尊”可能指佛,而卷五的“天尊”则是多喜国天尊,都非元始天尊。全经的主神应是“太上道君”,即“太上”,亦即“道”。中古道典中的“太上”和“道”,都不一定专指某一特定的主神,是指元始天尊、太上大道君还是太上老君,都要做具体的分析。《昇玄经》所突出的太上大道君与张道陵的师徒关系,是中古道教史上一个饶有趣味的问题,早在东晋末年的道经中就已出现,是不同于太上老君和张道陵关系的另一种道教传统,其中可能蕴涵着某种有意义的历史背景。众多难以定年的道典,使很多研究者望而生畏,本书对道经中神格的考察,不失为一种研究道经的新角度和突破口,但只有搞清了相关神格的来龙去脉,才可能真正使对神格的考察成为研究道典的一种有效手段。在这方面,我们还有很多工作要做。

因为《昇玄经》中张道陵占有重要地位,所以作者把“昇玄”一词的来历与

张陵“昇玄都”的说法联系起来。这里首先涉及的问题,是张道陵这个人物究竟在汉末汉中五斗米道的历史上占有何种地位,其次是现存的关于张道陵的记载有多大可靠性。关于前一问题,有学者认为张陵的事迹是张鲁为掩盖张修对米道的贡献而增饰出来的,这虽然没有成为学界通行的看法,但也是不能轻易加以否认的一种可能。关于张道陵记载的可靠性,至少被作者引为“昇玄都”说主要证据的所谓“李膺《蜀记》”,在我看来是很值得怀疑的。在仅存的几种记载张陵事迹的史料里,被信为梁代李膺所作的《蜀记》,一直作为信史而受到重视。此《蜀记》的内容主要是说张陵被蟒蛇所吞,张衡诬称张陵是“昇玄都”而去。这出自《二教论》和《笑道论》这样贬损道教的佛教护法著作,而同样的内容又见于早此半个多世纪的玄光《辨惑论》(僧祐编《弘明集》所收),但却没有说是出自李膺《蜀记》。李膺的时代与玄光、僧祐大体同时,说明当时的佛教一方并不认为张陵被蛇吞,是出于《蜀记》的记载。况且从后世残存的李膺《蜀记》(又名《益州记》)佚文来看,记载了张陵在蜀地名山成仙,可见李膺并无贬损道教之意。所以“李膺《蜀记》”云云,很可能是佛教一方为攻击道教,不惜篡改前贤著作,无中生有而来的。把《蜀记》作为记载张陵事迹的信史是不合适的,因而所谓张道陵“昇玄都”之说,也不应是《昇玄经》命名的直接渊源。

由于目前对南北朝末至初唐,道典文本变化的历史背景缺乏足够了解,所以本书对《本际经》和《昇玄经》文本的整理,包括对《本际经》的文献学考察,似乎都有言之未尽之处。例如卷次和文字的差异问题,所谓的“续成”问题,似乎并未得到十分圆满的解决,这也是今后应该努力的方向。至于对敦煌本《昇玄经》的整理,作者在书中用到了19件敦煌写本,实际上《昇玄经》的写本至今已有22件。本书所缺的三件是:(1) S. 6241,学者大都认可大渊忍尔氏将其比定为《昇玄经》卷一〇,但本书却认为证据不足,因而未将其放入考察的范围;(2) P. 3678,是黄永武博士《敦煌遗书最新目录》比定出可以与P. 2990卷五相连缀起来的一件;(3) Dx. 1888,是由我比定出来的卷八残片,载《俄藏敦煌文献》第8册。此外, S. 107一件,我起初认为从全经故事情节脉络来看应该是卷一,后来接受了万毅的意见,认为应该是卷四。

关于《太上妙法本相经》的成书时代,作者定为唐初,这忽略了在唐以前就已出现《本相经》的可能性。《笑道论》里引用的“《广说品》”有明显的“化

胡”内容,但一直未详出自何书。通过与敦煌本《太上妙法本相经》卷二十一(S. 2122 和 P. 2389)相比较,发现不仅在情节、内容上大体相同,而且两种敦煌本都保留有“太上妙法本相经广说普众舍品”的尾题,可见《笑道论》引用的“《广说品》”应该就是《太上妙法本相经》卷二十一《广说普众舍品》的简称。“广说品”必然属于某一经书,即使不能肯定《笑道论》成书时“广说品”已经是《本相经》的一品,至少也对《本相经》的成书提供了一条新的线索(详见拙稿《〈广说品〉考》,《首都师范大学学报》1996年6期,第15—18页)。关于《太上大道玉清经》的时代,作者似乎没有注意到在中古佛道关系演变的背景之下,施舟人将此经的成书定在750年左右(Toung Pao, Vol. 80, 1994, pp. 76-81)。

最后附带提及,国际学术界近年来几乎每年都有重要的道教学论著问世,日本道教学界的发展情况尤其值得注意。仅本书参考文献所列1998—1999两年间,日本新出版的关于六朝道教的专著就有:(1)大渊忍尔、石井昌子、尾崎正治:《改订增补六朝唐宋の古文献所引道教典籍目录·索引》(东京国书刊行会,1999年);(2)神塚淑子:《六朝道教思想の研究》(东京创文社,1999年);(3)山田利明:《六朝道教仪礼の研究》(东京:东方书店,1999年);(4)吉川忠夫编:《六朝道教の研究》(东京春秋社,1998年)。相比之下,我们除了几个基础性的大项目之外,个性化的道教研究还远远不够。实际上,本书所带给我们的启示之一就是:在搞清了基本的道教史框架之后,仍有很多相关的背景知识是我们所不清楚的,今后的道教研究可能更多是在另一个层面上展开。如不想若干年后在这一领域里只能参考别人的成果,我们就该有强烈的紧迫感了。

(本节初刊于《唐研究》第6卷,北京大学出版社2000年版,第451—458页。)

第四节 评《敦煌道教文献研究》

综述·目录·索引》

1960年,大渊忍尔氏出版了《敦煌道经目录》(京都:法藏馆),开启了全面整理敦煌道经工作的序幕。1978、1979年,他又出版了敦煌道教文献研究

史上丰碑式的大著——《敦煌道经·目录编》和《敦煌道经·图录编》(东京:福武书店)。此后,国际学术界每每引及敦煌道教文献,大都会以大渊氏的《目录编》和《图录编》为最基本的根据和最佳的版本。1999年,我不揣陋昧,尝试对大渊氏的《目录编》进行了初步的补遗工作,指出大渊氏所收496件敦煌西域道教文献写本之外,还有100多件新公布或新发现的道经,则当时敦煌道经的总数应在600件以上(《北京图书馆馆刊》1999年第3期,第115—119页)。此后,听王卡先生说他在进行敦煌道教文献的定名和缀补工作,我就暂停了自己在这方面的尝试。因为王卡先生是目前国内外道教学界真正能胜任此项工作的不二人选,特别是他在编辑《中华道藏》的过程中,不止一次地通读《正统道藏》,对藏内外道典文献的精熟程度,实为当今海内外道教学同行中所罕见。我还多次替他预告此书,说这将是值得学界期待的一部重要成果。现在,他的这部大著——《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》(中国社会科学出版社2004年版)终于出版,应该可以印证我的预言不虚。

此书共314页,大32开本。前有张弓先生的《序》,后有王卡先生的《后记》。如本书副题所示,本书共由三部分组成,第一是《综述篇》,分别阐述围绕敦煌道教文献的三个重要问题,即敦煌地区道教历史发展的脉络、敦煌道经与唐代道藏的关系、敦煌地区道教活动的遗迹,这些问题都是利用敦煌道教文献所必备的背景知识。第二是《目录篇》,先是一份《敦煌道教文献简明目录》,列出181条敦煌道教文献的目录。读者若想知道敦煌道教文献都包含哪些道教经典,此目简明扼要,很有用处。其次是《敦煌道教文献分类叙录》,先列举考定或拟定的经名,提要介绍经文的时代、作者,以及在传世《道藏》中的存佚情况。其次著录每件抄本的馆藏编号,简述抄本存留的情况,介绍经文内容。这也是全书篇幅最长和最富学术价值的部分。本书的索引部分没有单列为第三篇,而是附在《目录篇》之内。包括按各馆藏编号的流水号目录六种,再有《已知吐鲁番道教文书》和《残卷缀合编号索引》,尤其是后者的用处很大,是本书作者对学界的重要贡献之一。附录包括三种:《经书抄写监校人名及年代表》、《传授经戒人员表》和《道观名表》。最后一部分是介绍各收藏单位情况的《敦煌道教文献收藏备览》。

本书26页说:“目前已发现八百多件敦煌道经及相关文书抄本,考定或拟定的经名约有170种、230多卷。其中《正统道藏》未收的80多种,《道藏》

本残缺而敦煌本可补缺的 18 种 30 多卷。有超过半数的敦煌经卷不见于《道藏》。其中 20 种见于《道藏阙经目》著录,是毁于元代焚经的唐代《道藏》所收经书。”这段话或可成为今后相当长一段时间内,对于敦煌道教文献概貌的标准描述。

本书《综述篇》首先结合传世文献与敦煌遗书,概述了从汉末开始到晚唐五代时期,敦煌河西地区道教传播的情况。认为汉末魏晋为道教在河西的始传期,北朝隋唐为道教在敦煌的兴盛期,安史之乱以后则为敦煌道教的衰落期,这是利用敦煌道教文献所必备的历史背景知识。所讨论的三个问题,是大渊氏《目录编》所没有涉及的,包括日本学者集体合作的《讲座敦煌》第 4 卷《敦煌と中国道教》(东京大东出版社 1983 年版)、较近出版的《讲座道教》第六卷《アジア诸地域と道教》中的《敦煌と道教》(东京雄山阁 2001 年版)一章,都没有论述得这样全面。此前有姜伯勤先生的《道释相激:道教在敦煌》长文(《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,中国社会科学出版社 1996 年版,第 266—320 页;《道家文化研究》第 13 辑,三联书店 1998 年版,第 25—78 页),值得与本书相互参照。本书结合传世史料和敦煌文献所作《敦煌道教历史概况》的表述,我基本认同,但关于敦煌在蕃占和归义军时期道教的情况,我有一点与作者不同的看法。例如,从 11 页至 14 页,作者列举一大批道教写卷,仅依靠它们的笔迹拙劣,或似是硬笔书写,就判断这批写卷都是蕃占或归义军时期的写本,并说这反映了此时期敦煌道教的衰落。作者判断这批木笔书写道书的根据,主要来自大渊氏《目录编》的注录,但大渊氏却没有将木笔书写与吐蕃占领必然地联系起来。关于敦煌硬笔书法的问题,大约以藤枝晃氏最早论述,他指出:敦煌在蕃占时期,因为纸张和毛笔匮乏,也由于吐蕃人善用硬笔书写吐蕃文,故硬笔书法在敦煌大批出现。但这并不是说蕃占之前就绝对没有硬笔书写。藤枝氏同时列举了两件 8 世纪前半叶的硬笔书写佛经,并称用硬笔书写的历史还可以向前追溯(见氏著《文字の文化史》,1971 年日文初版,此据李运博中译本《汉字的文化史》,新星出版社 2005 年版,第 141—146 页)。此后,李正宇、李新先生编著《中国唐宋硬笔书法——敦煌古代硬笔书法写卷》(上海文化出版社 1993 年版),也证明硬笔书法在中国源远流长。因此,硬笔书写的卷子,并不一定就是蕃占或归义军时期的产物。同样地,这些道书字迹拙劣的原因,也不能仅仅归结为 8 世纪中叶以后敦煌地区道士水平降低的表

现。因为从现存敦煌道经写卷上的那些道士题名可看出,蕃占之前的唐朝道士,也并不个个都是书法家。

我不完全认同作者对这批写卷时代的看法,并不等于我否认蕃占和归义军时期敦煌有道教活动。相反地,我认为现有的敦煌道教文献是不足以反映8世纪以后敦煌地区道教活动的情况的。因为藏经洞的文献并不是在17窟封闭之前,整个敦煌地区政治、经济、宗教活动的全面遗存。荣新江先生认为藏经洞原本是专门收藏敦煌三界寺内的供养具,而三界寺只是莫高窟前一个小寺,故它所收藏的各类文献,从来源上说就具有很大的局限性。从藏经洞出土其他类别文献可以看到,归义军时期肯定还是有道教活动的,只不过更多的记录这些道教活动的文献,没有能够流入三界寺,因而也就没有得以进入藏经洞。

关于敦煌道教文献与唐代道藏的关系,本书第22—23页提到了《开元道藏》、《南竺观记》和《一切道经》等。《开元道藏》传写天下的时间是天宝七载还是八载?李刚先生已有考证,认为应为天宝八载闰六月(见《宗教学研究》1994年2—3期,第8—10页)。而《南竺观记》的时间则是天宝八载四月,正在《开元道藏》传写之前。所以,《南竺观记》所载道书目录,很可能还不是《开元道藏》的内容(详见拙文《唐前期道藏经目研究:以〈南竺观记〉和敦煌道经为中心》,Poul Andersen and Florian C. Reiter eds. *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, pp. 185—214. 还有学者认为《南竺观记》只是记录这个边远地区小道观所知所藏的道书而已,更谈不上反映当时官方道藏的情况)。作者又根据P. 2457的题记,判断说《开元道藏》写校和颁发的时间在735年前后。但题记中只说是“一切经”,而“一切经”的说法从高宗、武则天时代就有,为何在此要将其认定为《开元道藏》?“一切经”究竟是特指还是泛称?这些可能还需更多材料的证明。

以上是一些因理解不同而可以见仁见智的“软问题”,而其后的《目录篇》则集中体现了作者对庞杂多端的道教文献能够了然于胸、驾轻就熟的“硬功夫”,令人叹服!可以说,在对敦煌道教文献的搜集、定名、缀补方面,本书都极大地超越了大渊氏《目录编》的成就(作者自述其对《目录编》的改进,可参本书第31、65页)。搜集方面不用多说,因为大渊氏在1970年代末做这项工

作时的条件,显然无法和近年来敦煌西域文献大规模向学界公开的情况相比。本书中提到很多大渊目录未收的情况,有些是大渊氏莫名其妙漏收的,有些是因他自有体例而没有收录的(如道家诸子和服食炼养类经典),这些都不必苛求前人。因而,本书较之大渊氏《目录编》的496件多出近300件,虽是一个令人欣喜的进步,但还不足以凸显出王卡先生的独到贡献。而在定名和缀合这两方面,本书当之无愧地可以说已经大大超越大渊氏《目录编》。

我认为本书比大渊氏《目录编》的优长之处主要体现在以下三个方面。

第一,本书对敦煌道书的分类自有其特点。大渊氏虽然明智地抛却了被人为打乱的《正统道藏》三洞四辅分类和排序,但他只将敦煌道书分为灵宝经、上清经、道德经、杂道经、道教类书和失题道经等六类,既没有按照宋以前道藏分类的惯用体例,本身类目设置的标准也不统一。因为前三类是道藏分类中的两洞一辅,却没有按照上清部在前、灵宝部居次的固定部序;后三类只是根据大渊氏个人的认知而定。本书也不再拘泥于《正统道藏》的分类和归属,但依然保留三洞四辅的大框架,再按照中古时期的实际情况,而非明代道藏的情况,重新将各个经典归类,力图恢复晋唐时期道藏三洞四辅格局的原貌。具体的分类如下:一、洞真上清部收上清经;二、洞玄灵宝部上收古灵宝经;三、洞玄灵宝部下收《昇玄经》和其他灵宝经;四、洞神与洞渊部合并,收三皇经和《洞渊经》及符咒道法书;五、太玄部上收道德经注及道家诸子经论,六、太玄部下收《本际经》、《海空经》等隋唐道书;七、太平部收《太平经》和《济众经》;八、太清部收服食摄养类经书;九、正一部收早期天师道经箴仪法;十、道教经目及类书;十一、道教相关文书,包括官方文书、法事文书和诗文集等;十二、其他类,含失题道经、佛道相关类经典。这样的分类不能说没有瑕疵,但较之大渊氏的六分法更加细致,使得每部敦煌道书基本上都能够回归于比较适合的中古时期道藏类目之下。更重要的是,经过本书的重新分类与构建,使人们知道:敦煌道经原来也可以支撑起中古道藏三洞四辅的架构,而非大渊氏目录中所示的只有洞真、洞玄和太玄这两洞一辅。这对于研究中古道藏编纂史是极有价值的一个贡献。

第二,定名和缀合的成就远远超越大渊《目录编》。能够将敦煌道经的分类从六大类变为十二类,主要是因为本书对敦煌道教文献本身的认识,无论在数量搜集扩充上,还是在对经典认知程度上,都大大前进了一步。这体现在作

者将一批大渊氏题作“失题道经”的残卷加以比定,又新增了300多件大渊氏《目录编》未录的残卷;并在800多件残卷和残片中,凭着自己的记忆,而非电脑检索的帮助,成功地揭示了近430个残卷各自间的物理性相互关联。据我粗略的统计,在定名方面,大渊《目录编》原题“失题”的,约有25件左右被王卡先生比定出来,或是提供了新的拟名;大渊氏原有的定名,也有25件左右被王卡先生改正,或提出新的拟名意见。大渊氏因各种原因未收,以及其他各种目录和图版中仅题作“道经”而现在被王卡先生首次定名的,则在100件以上。缀合方面,不仅包括两件及多件残片之间的直接缀合,还包括那些虽不能直接缀合、但有可能原属同一写本的情况。这方面的工作共涉及38种道书的近430件残片。亦即说,缀合的工作涉及目前所知敦煌道书残卷的一半以上,从而使我们面对的敦煌道经残片,不再因数量庞大且杂乱无章而让人无从下手。这项工作的意义在于:目前所知的敦煌道经原本并非是800多件,实际上只有大约二三百件相对完整或独立的写卷,后来被人为地或自然地破裂为目前的800多件。有了这个概念,就可以最大限度地复原这些道经在其行用时的原初面貌,当然,王卡先生对大渊氏原有定名和“失题经典”定名的补正工作,并不是最终的定论。因为除了少部分是大渊氏明显的错误外,更多还是属于王卡先生个人意见的“拟名”,但至少也提供了进一步研究的基础和线索。值得一提的是,《道藏》目前还不像《大正藏》那样有广为流传的电子版可以任意检索,王卡先生所做的定名和缀合工作,主要凭借他数次通读《道藏》所积累的直觉和记忆。我相信,即便是在《道藏》电子版可以大行于世的若干年后,也很难在敦煌道书的定名和缀合上比本书有更大的突破了。王卡先生这方面的工作不仅超越了大渊氏,也超前于若干年后的道教学界!

第三,本书新发现一些重要的道书残片,并揭示出一批道教文献的研究价值。如P.2378大渊氏作“失题道经”,本书拟作《上清三天正法经义疏》,S.6228v为《老子道德经节解》,BD.14649为《老子道德经论》(何晏注?),P.3784v定名为《老子中经》,P.3676为《正一经残卷》,S.6140为《北周玄都观道经目录》(拟)等,这些经典或是久已失传的重要典籍,对研究魏晋南北朝道教历史和思想具有重要价值;或是其传世本的时代和文本目前都还存在很大的争议,因而这些敦煌本的再发现,无疑为学界提供了新的重要资料。再如本书定名为《王玄览道德经义论难》(拟)的BD.4687抄本,显示出唐代佛道论

争中的道教一方,并不是如佛教单方面记载那样只是理屈词穷、不堪一击,而是自有其坚持不变的立场和应对方法,当时道教的理论思辨水平并不输于佛教。其对于更公正客观地研究中古佛道关系史的价值自是不言而喻。还有本书揭示的 BD. 7620 和 1219 这两件道教布施讲经文,可弥补道教讲经文的空白,也是研究唐宋之际道教宫观活动,特别是宣教活动的珍贵材料。

总之,本书《目录篇》部分展现出王卡先生深厚的学术功底和傲人的学术业绩,使得本书将成为今后相当长时期内,学界利用敦煌道教文献资料时不可或缺的一部重要工具书。

当然,本书也有一些遗憾之处不能回避。例如,按照王卡先生自己的分类和收录原则,有些写卷明显是本书应收而漏收了。如“太清部”收录了 8 种服食炼养类道书,其中包括 S. 76《食疗本草》,但不知为何却将陶弘景的《本草集注》失收。《本草集注》原书七卷,题“华阳陶隐居撰”。目前发现两件残卷:其一是第三次大谷探险队所获、现编号为龙 530 的一件,早年曾经罗振玉影印收入《吉石盦丛书》;其二是普鲁士第四次吐鲁番考察队所获、现藏柏林德国国家图书馆、编号为 Ch. 1036。关于这两件残卷,可参见上山大峻责任編集《敦煌写本〈本草集注叙录〉〈比丘含注戒本〉》(京都法藏馆 1997 年版;陈明书评见《敦煌吐鲁番研究》第 4 卷,北京大学出版社 1999 年版,第 624—628 页)。而在“道教相关文书”类,既然收了 P. 4053v《天宝十三载龙兴观便麦契》,就不该不收上博 8958/2《平康乡百姓索铁子牒》,因为此件系曹元忠时期的文书,其中出现“观子户”之称,朱雷先生将其与佛教的“寺户”相联系考虑(《敦煌所出〈索铁子牒〉中所见归义军曹氏时期的“观子户”》,1993 年初刊,收入朱雷《敦煌吐鲁番文书论丛》,甘肃人民出版社 2000 年版,第 294—305 页),应该就是归义军时期敦煌道观的依附人口。因此这件残文书对于了解归义军时期道教活动无疑具有重要价值。

本书还列举了 25 件出土于吐鲁番的道教文献,主要是来自德国和日本探险队的搜集品。这部分显然未经作者刻意搜寻,因而有不少缺漏。目前中国学者在合作编集《吐鲁番文书总目》,率先出版的是陈国灿、刘安志两先生主编《吐鲁番文书总目(日本收藏卷)》(武汉大学出版社 2005 年版),内有一些本书遗漏的日本收藏吐鲁番道教文献。至于德国收集品,本书中提到大渊氏《目录编》所谓“ル・コツケ将来本”失题道经,已被王卡拟名为《太上洞玄灵

宝三十二天尊应号经》，其馆藏编号应为 Ch. 2401 (T. II. 2070)。德国所藏吐鲁番道书，可参看荣新江先生《德国“吐鲁番收集品”中的汉文典籍与文书》（《华学》第3辑，中山大学出版社1998年版，第309—325页）中的简介，以及 TSUNEKI NISHIWAKI（西胁常记），*Chinesische Texte vermischten Inhalts aus der Berliner Turfansammlung*, (Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2001) 和西胁常记《ドイツ将来のトルファン汉语文书》（京都大学学术出版会2002年版，第108—135页）的著录和介绍。我在柏林时，曾专门调阅了德国国家图书馆所藏的吐鲁番道教文献，发现西胁氏的定名和释录都存在一些问题。相信这些在中国学者的《吐鲁番文书总目（欧美收藏卷）》中会得到纠正。

关于道书的伪写本问题，本书也没能充分吸收敦煌学界对伪写本研究的成果和经验。例如，第106页所录的京都253《太上洞玄灵宝妙经众篇序章》，有“承圣三年（554）三月七日”的题记；第130—131页所录北大D. 117《天尊说济苦经》，有“文明元年（684）三月”的题记，作者认为从经文内容上看不存在可供伪造者利用的底本，因而认为不必疑伪。其实，经文本身的确不假，但题记却完全有可能是后人填写的。所以在使用这两则题记时还是应该分外谨慎。

与伪写本相伴随的，还有藏经洞封闭之后的写本混入藏经洞文献的情况，也需要特别注意。如书中第152—153页的P. 3810和3811两件写本，作者认为无需怀疑其是否为近代道士所作。然王见川博士认为：称钟离权为汉代大将、韩湘子为白鹤转世的“湘祖”，这些说法都是明代以后才有的。而且，P. 3810的内容共分八个部分，其中《湘祖白鹤紫芝遁法》、《白鹤灵彰咒》、《鹤神所在日期》、《踏罡魁步斗法》、《太上金锁速还隐遁真诀》等，见于《万法归宗》卷二；《足底生云法》、《乘云咒曰》见于《万法归宗》卷五。而《秘传万法归宗》是明代中叶以后才编成，现存版本只有清代刻本。故P. 3810应该是抄写者根据需要摘抄《万法归宗》部分章节而成的，其抄写时代应在明代中叶以后。他还推测P. 3810很可能是王道士住在莫高窟时期所用过的卷子。而P. 3811中出现的“城隍”、“土地”等神，作为道教神明，也是唐代以后的情形，此卷很可能也是王道士时代抄写的（见《敦煌卷子中的钟离权、吕洞宾、韩湘子资料——兼谈伯三八一〇的抄写年代》，《台湾宗教研究通讯》2002年第3期，第118—133页）。敦煌和吐鲁番道教文献中都混有近代道士所用文本，这

是个值得重视的现象。如周西波博士最近证明敦煌研究院藏一件“道经”，就是清末民初时人用宝卷形式改写明代成书的《太上三元赐福赦罪解厄消灾延生保命妙经》的抄本（见《敦研 352v“道经”考论》，《敦煌学国际研讨会论文集》，北京图书馆出版社 2005 年版，第 141—149 页）。我在柏林德国国家图书馆收藏的吐鲁番收集品中，还看到两件道教的《三百六十应感天尊辅化秘篆》（Ch. 5641 和 Ch. 5646），也都是清代的印本。看来，清末民初敦煌、吐鲁番地区的道教情况，也应该成为了解敦煌吐鲁番道教文献的必要背景知识。

再就是叙录中所列的相关参考文献缺漏也较多。参考文献的不足甚至影响到部分内容的准确性。如书中第 249 页，将大谷 4052 录作“失题道经残片”，并附录文。实际上，刘安志、石墨林在《〈大谷文书集成〉佛教资料考辨》（《魏晋南北朝隋唐史资料》2003 年第 20 辑，第 242—243 页）中，已经将此残片比定为佛教的《灌顶经》卷十二的残片，并补足阙文。又如第 13 页提及 P. 3866《李翔涉道诗》，说李翔似为中晚唐时上清派道士；第 242 页又说李翔的生平事迹不详，似为中晚唐江南文人，或为上清派道士。其实，关于此卷及李翔本人，至少有吴其昱《李翔及其涉道诗》（吉冈义丰、苏远鸣编修《道教研究》第 1 册，东京昭森社 1965 年版，第 271—299 页）、林聪明《敦煌本李翔涉道诗考释》（《敦煌学》1984 年第 7 辑，第 103—122 页）可参。他们都考证出李翔应为中晚唐皇室宗室，曾任莆田尉，咸通年间在江西北部游历作诗。此外，敦煌道经中一些研究成果较多的写卷或经典，如《想尔注》、《化胡经》、《变化经》等，作者也很少提供出完整的研究文献信息。这离一部高水平、高标准工具书的要求，显然还有一定距离。

索引部分的实用性功能，相对而言略有欠缺。比如，我如果只知道某个道书卷子的编号，现在竟然无法迅速查到它在本书中的具体页码。如果我知道经典的名称，也要翻到本书中间部分的《简明目录》，才能找到其对应的页码。如遇有多卷本的道书，更难以迅速查到每一件写本在本书的页数。索引还是应该更多考虑如何便于读者利用为宜。作者在定名和缀合方面贡献极大，有目共睹。但有些成果是先前的学者做出来的，如第 184 页注录的《列子张湛注》，英藏品裂作 18 件小残片，最先是荣新江先生将其逐一缀合起来，他后来也提示到国图这件小片可与英藏诸片缀合。但本书并没有明确告诉读者：此项缀合工作是基于荣先生辛苦工作成果的。类似这样的情况，应是本书作者

的无心之失。但按照规范来讲,还是应该说明,以免有掠美之嫌。另据正在伦敦负责英藏敦煌文献编目的方广钊博士告诉我,他又发现了几件《列子张湛注》残片,可与此前缀合部分相联。可见,不能在直接调查原卷基础上进行工作,或将使得本书在今后还需要若干增补和修订。

书中还有对个别道典的定年,根据稍嫌单薄。如第187页讲到《老子变化经》中的“大胡时号浮庆君”,作者依据《真诰》中“大胡”指匈奴刘氏,故《变化经》的“大胡”也应是指匈奴,说明此经当出于六朝。其实这句话夹在老子于“秦时”和“汉时”各种变化之间,不太可能是指十六国时的匈奴。还是索安(Anna Seidel)认为此句是“入胡时号浮屠君”的误写更有可能。此外还有一些明显是误植,或繁简字转换时产生的不规范问题,在此就不多言了。

王卡先生有意省略了大渊《目录编》中对写本外观描述、文本校勘记等项。但这些内容对于读者来说,无疑还是有用的学术信息。据说大渊氏的《目录编》中译本已在翻译出版过程中,在相当一段时间里,学者们恐怕还是需要将大渊的目录与本书相互参照利用。我们也更期望王卡先生能尽快完成他计划中的本书续篇——《研究篇》和《资料篇》,特别是希望他能够将本书已有的成果,更加精致化和规范化,补充必要的参考文献,融汇必要的写卷形态信息,提供精美而完备的图版,以及精雕细刻的释录文本,从而形成一部规模宏大、严整规范的敦煌道教文献集成,最终取代大渊氏的《目录编》和《图录编》,成为国际学术界利用敦煌道教文献新的标准版本。

(本节初刊于《敦煌吐鲁番研究》第9卷,上海古籍出版社2006年版,第492—500页。)

附记:王卡先生自己对本书的补正,见《〈敦煌道教文献研究·目录〉补正》,《敦煌学辑刊》2007年第3期,第1—4页,共对书中内容做了12条补正说明。

2010年4月,在杭州浙江大学举办的“百年敦煌文献整理研究”国际学术讨论会上,日本京都女子大学的石立善先生提交一篇《敦煌写本失题道经五种定名》的论文,指出王卡先生在本书中未定名的S. 6223(第247页)应为《大唐陇西李府君修功德碑记》的残片;S. 12252v(第253页)应为《妙法莲华经》卷七《妙音菩萨品第二十四》残片;Дх. 3669(第

247—248 页)应为《妙法莲华经·马鸣菩萨品》残片;Дх. 7243(第 248 页)应为《太上洞玄灵宝业报因缘经·生化品第二十三》残片。第五种, Дх. 18842 并非本书著录,但石立善亦考证出应为《佛说灌顶经》卷二〇残片。

第五节 评《敦煌道藏》

就数量而言,除了佛教文献,敦煌遗书中位居第二位的应是道教文献。但由于客观条件和研究者兴趣所限,对敦煌道经的整理和研究则相对滞后。敦煌道教文献基本材料的整理主要有两个方面,一是尽可能全面地著录分散于各处的敦煌道经写本,二是公布清晰的图版和相对准确的录文,两者结合的成果才是敦煌道教文献研究深入的基础和前提。最早尝试对敦煌道教文献做全面搜集、整理的是大渊忍尔氏,他先出版《敦煌道经目录》(京都法藏馆,1960 年),当时仅著录了 373 件敦煌道经写本。经过不懈的努力,到 70 年代末,他著录的敦煌道经已增加到 496 件(大渊忍尔:《敦煌道经·目录编》,东京福武书店 1978 年版),并刊布了 300 多件敦煌道经写本的图版(《敦煌道经·图录编》,东京福武书店 1979 年版)。从此,大渊氏的《目录编》和《图录编》两大巨著,成为研究敦煌道教文献所不可或缺的基本数据集。

然而,随着各国和各地敦煌文献不断新获公布,敦煌道经数量也在不断增长。我在 1990 年代末,曾做过很不完全的统计,其时已达 610 件(刘屹:《〈敦煌道经·目录编〉补遗》,《北京图书馆馆刊》1999 年第 3 期,第 115—119 页)。至今,这个数字还应有所增加。因此对大渊氏两部巨著的补订工作,就显得十分必要。现在看来,这一工作完全可以由中国学者来担当和完成。首先,据我所知,即将推出的《中华道藏》已将敦煌道经中所有藏外佚经都详加释录,力图提供一个相对可靠的录校本,只是未附图版。此外,王卡先生正在做一个对大渊目录的全面和全新的补遗工作,不仅补充著录大量近年新公布的敦煌道经,而且还对大渊目录中定名错误和未能比定的残卷多有补正。这将是一个非常值得期待的敦煌道经目录。王卡先生此目录一出,在敦煌道经著录方面的工作似乎就可暂告一段落。因为敦煌道经数量虽然还会有增加,但敦煌道经的经典范围已经确定,也许很难再有特别重要的孤本秘籍突然现世,再有的

多是比较常见经典的不同写本碎片而已。

如果说敦煌道经的著录与释录方面,或许分别值得期待一个阶段性成果的出现,在敦煌道经图版的刊布方面,可能还要有一段路要走。正如李德范先生在本书(北京:中华全国图书馆文献缩微复制中心,1999年,2927页)《影印前言》中所说:“敦煌遗书已出土百年,至今在国内也没有见到一部较为完整的敦煌道经集大成的汇编,殊为憾事。”不仅在国内没有,就是在国际道教学界也一直没有一部补充和增订大渊《图录编》之作。这与敦煌道经近年新的公布形势和前述在著录和释录方面的进展相比,显然是不协调的。因此李德范先生编辑的《敦煌道藏》在吸收新公布的成果以补充大渊两书不足方面,具有相当的价值。在任何学术领域中,对基本材料做这样踏实的搜集、整理工作,其人和其书都是值得敬重的。大渊《图录编》只刊布了300多件写本的图版,而本书则影印了500多件道教相关文献的图版。其差别主要在于:大渊只将每种敦煌道经选择一个写本影印,如《度人经》至少有12件,大渊在《目录编》著录了11件,在《图录编》只刊布P.2606一件;而本书则一举刊布了11件的图版。使我们可以同时看到一种敦煌道经几乎全部不同的写本,这就大大方便了学者翻检和利用敦煌道经,尤其是对校勘敦煌道经文本的学者而言,更是受益匪浅。

本书在刊布敦煌道经图版方面将是一个承上启下的重要成果。这样说,是因为无论从敦煌道经目录学的角度,还是从图版的影印、制版等技术角度来看,本书还不能算是在最佳时机的最佳成果。日后如能充分吸收王卡先生目录的成果,并在图版方面摆脱对几十年前的显微胶卷和《敦煌宝藏》的依赖,才算具备完成这一工作的必要条件。所以在此,除对编辑者辛勤劳动表示感谢外,主要想就本书的编辑体例和收录范围等问题略陈己见,或许对将来编辑一个全新且完备的敦煌道经集成有所帮助。

首先,“敦煌道藏”的名称是否合适?用这一名称来称呼这批敦煌道经,在学界是不多见的。本书没有说明从何种意义上来称这些敦煌道经写本为“敦煌道藏”。如果仅仅是为了给这些道经写本加个统称,这是很不准确的。因为“道藏”一般是指一个大规模、成体系的道教经典集成,而且其名称也不应带有地区性色彩。如果本书有着将这些敦煌道经写本与唐代道藏甚至明道藏相比较的用意,就更需要谨慎。以往曾有“敦煌大藏经”之称,那是将敦煌

佛经写本按照《开元释教录》这一中原地区佛经目录的结构框架重新编排,希望能基本复原出一部曾在敦煌留存的佛教大藏经。但是这样做首先面临的问题即:《开元释教录》是否适合敦煌当地佛教的特殊情况?其次是如果缺失的经典过多,其复原的意义还有多大?即如“敦煌大藏经”,现在全部敦煌佛经的种类还占不到《开元释教录》著录佛经总数的五分之一,也就没有充分的根据来确认《开元释教录》与敦煌佛经之间是否有、或有怎样的对应关系。就敦煌道经而言,已知的600多件写本,只属于大约100多种道经。虽然我们还不十分清楚唐代道藏的具体构成,甚至连类似《开元释教录》那样的唐代道藏目录也没有保存下来,但当时道藏经典的总数不会少于“一千余卷”(详见拙稿:《唐前期道藏经目研究:以〈南竺观记〉和敦煌道经为中心》, in Poul Andersen and Florian C. Reiter eds. *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, pp. 185 - 214.)。目前所存的敦煌道经与此数相比,大约只占当时全部道藏卷数的十分之一,甚至更少。通过敦煌道经只能窥测到唐代道藏很小的局部,因此,用这样有限的道经而想复原出当时的道藏,实在难以达到。所以我觉得还是慎用“敦煌道藏”之名,直接用“敦煌道经集成”或“敦煌道教文献集成”比较合适。

其次,目录体例依照明《道藏》是否合适?本书与大渊两书的不同,还表现在目录上的变更。大渊两书都是以《灵宝经目》所载的“古灵宝经”为开始,且具体的经典也依《灵宝经目》为序。而本书则改按明《道藏》经典的排列顺序,以《度人经》为开篇第一经。编者说明这是为了方便校勘,但我觉得这种处理方式欠妥。中古道藏的三洞四辅分类法大概从北宋末年开始就被人为地搞乱,而大渊忍尔整理敦煌道书的一个贡献即在于他不拘于明《道藏》的分类法,而是把敦煌道经分为六大部类即:灵宝经类、上清经类、道德经类、杂道经类、道教类书类和失题道经类。这比明《道藏》更接近中古时期道藏部类的实际情况。当然大渊的这种做法未必是最佳的解决方案,在他之外,我至少还见到五种不满意明《道藏》的分类排列而重新对道藏进行分类的努力。如方广钊《关于敦煌遗书之分类》(1991年初刊,此据氏著《敦煌学佛教学论丛》,香港中国佛教文化出版公司1998年版,第87—157页)明确提出应按照尚待复原的唐玄宗时期《三洞琼纲》作为敦煌道经分类的标准。苏晋仁《敦煌道教逸书略说》(《道家文化研究》1998年第13辑,第1—7页)曾谈到对敦煌道教佚

经按其实用性进行的分类。朱越利《道藏分类解题》(华夏出版社1996年版),利用的是通行的图书馆目录分类法。即将出版的《中华道藏》也将明《道藏》打乱重排,保持三洞四辅的基本框架,对三洞四辅之外的经书,则根据不同内容加以归类。此外还可参丁培仁《道书分类法之我见》(《宗教学研究》1999年第3期,第20—25页)。这些不同的尝试,都是为了摆脱明《道藏》目录和分类所带来的混乱。而本书仍然按照明《道藏》的体例顺序安排,使得那些明《道藏》失载、却在唐代影响颇大的佚经,现在就只能被安排在“失名道经”之前,打乱了各种经典之间的内在联系。这样的安排,离中古道藏的体系相去甚远。

第三,所收诸经中有并非出自敦煌者。本书特设“存号”一类,主要是大约50件新近公布或尚未公布的敦煌道经写本,虽知其馆藏卷号和经典名称,但由于种种原因不能一并收入本书,只在书前的目录中列出卷号,而在正文中则没有该卷图版。可能涉及版权的问题,新近公布的如北大藏、俄藏、上图等藏品,编者只列其目,而没有编入本书。但这部分有几件在大渊目录中已经标明是来自敦煌以外的地区,似乎不宜未加说明地就与其他敦煌道经并列一起。如本书目录列入“存号”的“勒柯克本”失名道典,肯定不应是出自敦煌,《西域考古图谱》本《太上业报因缘经》卷六、《洞渊神咒经》卷六、《道德经序诀》等三件,也都是出自吐鲁番吐峪沟,而非敦煌。作为敦煌道经文献的集成,当然不一定非敦煌出土写卷不收,可以作为附录或另加说明,但像本书现在的处理,又没有说明出土地,容易对读者造成误导。

第四,个别伪卷或存疑的写卷,未加说明就予收录。如编者在《前言》中介绍有明确纪年的写卷,最早一例是日本京都博物馆藏《太上洞玄灵宝妙经众篇序章》尾题“承圣三年(554)三月七道士朱士元书”,而此卷历来是作为存疑之卷的,本书理应给予说明。还有香港张虹旧藏《太上玄元道德经》,此卷现已转归普林斯顿大学 Gest 图书馆收藏,虽然至今对此卷的真伪仍有异议,但其本为伪卷的可能性极大,甚至连作者是谁都几乎可以确认(详见周钰良:《我父亲和书》,《周钰良文集》,北京外语教学与研究出版社1994年版,第303页)。像这样有疑问的卷子,不应不予说明就与其他敦煌写经同列。

第五,由于条件和技术所限,本书图版的影印效果仍不能算是很令人满意的。本书之所以列出近50件的“存号”之卷,或许是因为版权所限,不能将新

近公布的比较清晰的图版直接拷贝过来,而所收的写卷图版显然只能根据显微胶卷和《敦煌宝藏》。看得出,编者不是直接将《敦煌宝藏》那糟糕的图版移植过来,大概做过一些技术处理,所以绝大部分图版是可以清晰辨识出字迹的,这点比较卷和《敦煌宝藏》的图版是有进步的。但现在绝大多数图版都变成了白纸黑字,不仅纸幅边界不清,界栏和两纸的骑缝也很难看清。而且各个写卷的图版没有明确的比例尺,字大字小没有一定之规。这些对于想从文学角度研究敦煌道经的学者来说也许是个很大的遗憾。

第六,页眉、页脚没有标识,不便检索。每种道经的图版都只在第一面上标明经名和卷号,同一写本也只在第一面上有卷号;同一经典的更多写本,只在第一面有卷号,连经名也没有。这样就使得读者即便从头至尾翻看,也未必时刻记得自己正在看哪种道经和哪个写本,更不要说想快速地找寻自己知道卷号的写卷了。全书前面的目录是按照经典为序的,最后应该有一个卷号的索引,以便检索。

第七,最后的几个部分有些混乱。首先,本书在“失名道经类书”后所附的“失名类书(拟)”。这部分有 P. 2524、S. 6134、S. 5725 这三种类书,其中 P. 2524 已被王三庆先生定名为《语对》,另外两种似乎尚未定名。编者收录这三种类书是因为其残存有神仙、辟谷、西王母等内容,但这是三种地地道道的世俗类书,既非道教类书,也与道教无关,不过是摘编历代文献中的神仙事迹和典故,实在不应收录。编者曾经说明“有些明显不是道经,但与道教有关的资料,为有利研究起见,也收录于《敦煌道藏》之中”。由此可以理解编者为何将这些“明显不是道经”的写本收入本书。但“有关”二字的具体内涵很难确定,敦煌类书除此三件之外,肯定还有在类目和内容上与道教相关的,如果按这样的标准来衡量,为何只收这三种而不收其他?其次,“失名科仪书类”的 S. 203 一件,现已被定名为《度仙灵篆仪》,P. 3676 已经王卡比定为《正一经》残片。至于“瑞应占卜等类”,收 P. 2683《瑞应图》等,我认为也实在勉强。况且有的写卷本已有了标题或已定出卷名,早已为学界所熟知,而按本书的处理则完全没有体现出来,如 P. 3866 李翔《涉道诗》,现在被归于“道家有关诗赋”,一是在目录中连《涉道诗》名称都未得见,二是如前述类书一样,敦煌遗书中与道家有关的诗赋绝不仅本书所收录的这几种,而本书取舍的标准又没有给读者具体讲明。

凡此种种,也许已算是对本书的苛求了。李先生曾经告诉我,因她本职工作的需要,她编纂此书的目的本是为了弥补北图敦煌吐鲁番资料中心在敦煌道教资料方面的匮乏。而直接的原因是由于她曾经多次向一位藏有大渊《图录编》的前辈学者求借该书,以补充北图资料之缺,却最终不能如愿,只得自己动手从头整理纂辑。本书的初稿完成于1992年,由于种种原因才拖到1999年出版,所以在当年有限的条件下(特别是无从参考《图录编》)编纂出如此巨著已属不易。像本书这样对基本材料悉心的整理工作,肯定是需要有人做的,而且这样的工作也不会是一蹴而就。只要李先生有意,在条件成熟的情况下(如充分吸收王卡先生的目录和利用越来越多的清晰图版),一定可以做出一部搜罗更加全面、分类和定名更加准确、制作更加精良的敦煌道教文献集成,从而为敦煌道教文献研究的进一步深入提供坚实的基础。

(本节初刊于《敦煌吐鲁番研究》第6卷,北京大学出版社2002年版,第384—389页。)

作者论著目录编年

(截至 2009 年 12 月)

1996 年

A.《敦煌十卷本〈老子化胡经〉残卷新探》，荣新江主编《唐研究》第 2 卷，北京大学出版社，1996 年 12 月，第 101—120 页。

1997 年

A.《试论南朝经教道教的形成及其对北方道教的影响》，硕士学位论文，1997 年。

1998 年

A.《试论〈化胡经〉产生的时代》，陈鼓应主编《道家文化研究》第 13 辑，三联书店，1998 年 4 月，第 87—109 页。

B.《老子母碑考论》，《首都师范大学学报》1998 年 4 期，第 34—41 页。

C.《评〈北京大学图书馆藏敦煌文献〉》，《敦煌吐鲁番研究》第 3 卷，北京大学出版社，1998 年 9 月，第 371—381 页。

1999 年

A.《〈敦煌道经目录编〉补遗》，《北京图书馆馆刊》1999 年 3 期，第 115—119 页。

B.《〈广说品〉考》，《首都师范大学学报》1999 年 6 期，第 15—18 页。人大报刊复印资料转载《宗教》2000 年 2 期，第 59—62 页。

C.《评〈道家文化研究〉第 13 辑》，《敦煌研究》1999 年 3 期，第 142—149 页。

D.《评 *Taoism under Tang*》，《唐研究》第 5 卷，北京大学出版社，1999 年 12 月，第 486—496。

E. 译文：Anna Seidel, “Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist

Roots in the Apocrypha”, M. Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies*, Vol. 2, Brussels, 1983, pp. 291 - 371. 索安:《国之重宝和道教秘宝》,《法国汉学》第4辑,中华书局,1999年12月,第42—127页。

2000 年

A.《敦煌本〈老子变化经〉研究之一:汉末成书说质疑》,《吴其昱先生八秩华诞敦煌学特刊》,台北文津出版社,1999年6月,第281—306页。(2000年1月)

B.《敦煌本〈昇玄内教经〉的卷次问题》,《北京理工大学学报》2000年2期,第17—22页。

C.《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》,博士学位论文,2000年6月。

D.《评〈唐初道教思想史研究〉》,《唐研究》第6卷,北京大学出版社,2000年12月,第451—458页。

E.《唐前期道教与周边国家、地区的关系》,韩金科主编《1998 法门寺唐文化国际学术讨论会论文集》,陕西人民出版社,2000年12月,第780—789页。

2001 年

A.《中古道教的“三道说”》,《华林》第1卷,中华书局,2001年4月,第283—293页。

B.《〈玄妙内篇〉考——六朝至唐初道典文本变化之一例》,郝春文主编《敦煌文献论集》,辽宁人民出版社,2001年5月,第614—634页。

C.《敦煌本〈老子变化经〉研究之二:成书年代考订》,《敦煌研究》2001年4期,第138—144页。

2002 年

A.《〈浮屠经〉小议》,《首都师范大学学报》2002年1期,第24—28页。

B.《寇谦之的家世与生平》,《华林》第2卷,中华书局,2002年1月,第271—281页。

C.《评〈敦煌道藏〉》,《敦煌吐鲁番研究》第6卷,北京大学出版社,2002年8月,第384—389页。

D.《评〈六朝道教史研究〉》,《中国史研究》2002年4期,第134—142页。

E.《评〈道教义枢研究〉》,《唐研究》第8卷,北京大学出版社,2002年12月,第476—481页。

F.《评 *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early Tang Period*》,《唐研究》第8卷,北京大学出版社,2002年12月,第471—476页。

G.译文:M. Strickmann,“The Longest Taoist Scripture”,*History of Religion*, Vol. 17, 1978, pp. 331 - 353. 司马虚《最长的道经》,《法国汉学》第7辑,中华书局,2002年12月,第188—211页。

2003年

A.《寇谦之身后的北天师道》,《首都师范大学学报》2003年1期,第15—25页。

B.《寇谦之与南方道教的关系》,《中国中古史研究》第2期,台北兰台出版社,2003年4月,第71—99页。

C.《论〈昇玄经〉的文本差异问题》,《文津学志》第1辑,北京图书馆出版社,2003年5月,第191—206页。

D.《论〈老子铭〉中的老子与太一》,《汉学研究》21卷1期,2003年6月,第77—103页。

E.《唐代道教的“化胡经说”与“道本论”》,荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》,上海辞书出版社,2003年8月,第87—127页。

F.《试论敦煌本〈化胡经序〉的时代》,敦煌研究院编《2000年敦煌学国际学术讨论会文集·历史文化卷上》,甘肃民族出版社,2003年9月,第264—288页。

G.《评索安〈西方道教研究史〉及两部中译本》,《唐研究》第9卷,北京大学出版社,2003年12月,第512—523页。

2004年

A.《北京大学图书馆藏上官厐户写〈维摩诘经〉补说》,《华林》第3卷,中华书局,2004年1月,第159—172页。

B.《论二十世纪敦煌道教文献研究》,《敦煌吐鲁番研究》第7卷,中华书局,2004年1月,第199—222页。

C.《评王承文〈敦煌古灵宝经与晋唐道教〉》,《敦煌吐鲁番研究》第7卷,中华书局,2004年1月,第463—468页。

D.《近年来道教研究对中古史研究的贡献》,《中国史研究动态》2004年8期,第12—20页。人大报刊复印资料转载,《宗教》2004年6期。《2003—2004中国宗教研究年鉴》转载,宗教文化出版社,2006年,第252—268页。

E.《敦煌本〈昇玄经〉经箴传授仪式研究》,《敦煌学》第25辑,2004年9月,第465—482页。

F.《论汉晋间的“化胡经说”》,《首都师范大学史学研究》第2辑,中国文史出版社,2004年9月,第40—55页。

G.《评小林正美〈唐代の道教と天师道〉》,《唐研究》第10卷,北京大学出版社,2004年12月,第598—604页。

2005年

A.《论〈昇玄经〉“内教”与“昔教”的关系》,《敦煌吐鲁番研究》第8卷,2005年1月,第45—70页。

B.《评周西波〈杜光庭道教仪范研究〉》,《敦煌吐鲁番研究》第8卷,中华书局,2005年1月,第374—378页。

C.《上博本“曹元深祭神文”的几个问题》,《敦煌学国际研讨会论文集》,北京图书馆出版社,2005年3月,第150—161页。

D.《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》,中华书局,2005年4月,741页。

E.《唐前期道藏经目研究:以〈南竺观记〉和敦煌道经为中心》, in Poul Andersen and Florian C. Reiter eds. *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism: A Berlin Symposium*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, pp. 185—214.

F.《化佛与化胡:晋宋道教眼中的佛道关系》,《首都师范大学史学研究》第3辑,北京燕山出版社,2005年12月,第139—153页。

2006年

A.《唐开元年间摩尼教命运的转折》,《敦煌吐鲁番研究》第9卷,中华书局,2006年5月,第85—109页。

B.《评王卡〈敦煌道教文献研究:综述·目录·索引〉》,《敦煌吐鲁番研究》第9卷,中华书局,2006年5月,第492—500页。

C.《敦煌所见〈洞渊神咒经〉卷二十(S. 8076+9047v)残卷及相关问题》,《周绍良先生纪念文集》,北京图书馆出版社,2006年8月,第297—302页。

D.《〈笑道论〉引用道典之书志学研究》,《天问》(丙戌卷),江苏人民出版社,2006年12月,第257—295页。

E.《〈画云台山记〉与东晋的张道陵传说》,《艺术史研究》第8辑,中山大学出版社,2006年12月,第29—51页。

F.《五、六世纪之交关中道教的特点——以姚伯多碑为中心》,《中国中古史研究》第6期,台北兰台出版社,2006年12月,第1—22页。

2007年

A.《中古道教的“中国”观念》,《唐史论丛》第9辑,三秦出版社,2007年1月,第322—334页。

B.《盘古神话:史料新读》,《中国史研究》2007年1期,第77—91页。

C.《论〈太上妙法本相经〉的北朝特征——以对佛教因素的借用为中心》,《首都师范大学学报》2007年3期,第14—20页。人大报刊复印资料转载《宗教》2007年6期,第63—69页。

D.《神话与历史:六朝道教对张道陵天师形象的塑造》,Florian C. Reiter ed. *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*. Harrassowitz Verlag, 2007, pp. 57—82.

E.《〈太上妙法本相经〉的品题和成书问题》,高田时雄主编《唐代宗教文化与社会》,京都大学人文科学研究所,2007年9月,第67—85页。

F.《道教仙人子明论考》,刘进宝、高田时雄主编:《转型期的敦煌学》,上海古籍出版社,2007年11月,第509—520页。

G.《敦煌本〈太上妙法本相经〉所见南北道教传统之异同》,《出土文献研究》第8辑,上海古籍出版社,2007年11月,第199—212页。

2008年

A.《“元始系”和“仙公系”灵宝经的先后问题——以“古灵宝经”中的“天尊”和“元始天尊”为中心》,《敦煌学》第27辑,2008年2月,第275—291页。

B.《评荣新江主编〈吐鲁番出土文书总目(欧美收藏卷)〉》,《敦煌学辑刊》2008年2期,第171—173页。

C.《晋宋天师道史研究之一——以对“奉道世家”的考察为中心》,《天问》(丁亥卷),江苏人民出版社,2008年6月,第213—240页。

D.《〈本际经〉的续成问题及其对南北道教传统的融合》,《华学》第9、10

辑,上海古籍出版社,2008年8月,第1061—1069页。

E.《五斗米道传入江东的几个问题》,《庆祝宁可先生八十华诞论文集》,中国社会科学出版社,2008年10月,第195—207页。

2009年

A.《敦煌本“灵宝经目录”研究》,《文史》2009年2辑,中华书局,2009年5月,第49—72页。

B.《“元始旧经”与“仙公新经”的先后问题——以“篇章所见”古灵宝经为中心》,《首都师范大学学报》2009年3期,第10—16页。人大报刊复印资料转载《宗教》2009年5期,第65—71页。

C.《评林悟殊〈中古三夷教辨证〉》,《敦煌吐鲁番研究》第11卷,上海古籍出版社,2009年,第525—531页。

D.《论古灵宝经〈昇玄步虚章〉的演变》,Florian C. Reiter ed., *Foundations of Daoist Ritual: A Berlin Symposium*, Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 189—205.

E.《排拒与容纳——六朝天师道与〈太平经〉关系的考察》,郑开编《水穷云起集——道教文献研究的旧学新知》,社会科学文献出版社,2009年9月,第1—24页。

F.《评赵益〈六朝南方神仙道教与文学〉》,《人文中国学报》第15期,上海古籍出版社,2009年9月,第461—467页。

G.《敦煌本“通门论卷下”(P. 2861. 2+2256)定名再议》,《文献》2009年4期,第47—55页。

H.《中古道教神学体系的建构与发展——以元始天尊的“至尊性”和“佛陀化”为中心》,香港大学《东方文化》第42卷1、2期,2009年11月,第75—91页。