

# 敦煌道教文學研究

李小榮 著

今廣

張家莊



寸置室北面脩行誦經

入室百日與神人共言三年室生自然綠霞  
之雲欲致真人天仙當書如上法著着符西面  
精思百日真人降形仙人詣房授子神真之  
道地欲攝魔當書符如法安着南面誦太玄之  
章一遍則北帝操兵天魔喪形万精滅景內  
外肅清又白書黑繒九寸佩身八年帝遣光  
明八道之輿下迎地身上升太清无天祕信  
地當寶密脩行其道道无不降仙无不成泄  
吾三人專行非真道則速也

## 敦煌道教文学研究

廣九寸長一尺二寸置室中央脩  
室百日與神人共言三年室生自  
雲欲致真人天仙當書如法著符  
百日真人降形仙人詣房授子神真之道地  
欲攝魔當書如法以著北面誦太玄之章一  
遍則北帝操兵天魔喪形萬精滅景內外肅  
清又朱書黃縑九寸佩身八年帝遣徘徊之  
輦下迎地身上升上清宮九天祕信地當寶  
密脩行其道道无不降仙无不成泄語三人  
傳付非真道則遠也禍滅地身  
書符都畢北向叩齒卅六通微祝曰  
九天有命普告萬靈三代相推五氣交并五

ISBN 978-7-80752-314-7



9 787807 523147 >

定价：35.00元



全国高等院校古籍整理研究工作委员会直接资助项目

# 敦煌道教文学研究

李小荣 著

四川出版集团  
巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

敦煌道教文学研究/李小荣著. —成都: 巴蜀书社,  
2009. 3

ISBN 978-7-80752-314-7

I. 敦... II. 李... III. 敦煌—道教—文学研究  
IV. I207. 99

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 016255 号

敦 煌 道 教 文 学 研 究  
DUNHUANG DAOJIAO WENXUE YANJIU

李小荣 著

---

责任编辑 周田青 王 雷  
封面设计 文小牛  
出 版 四川出版集团·巴蜀书社  
成都市槐树街 2 号 邮编 610031  
总编室电话: (028) 86259397  
网 址 www.bsbook.com  
发 行 巴蜀书社  
发行科电话: (028) 86259422 86259423  
经 销 新华书店  
印 刷 成都蜀通印务有限责任公司  
(028) 84122206  
版 次 2009 年 3 月第 1 版  
印 次 2009 年 3 月第 1 次印刷  
成品尺寸 210mm×148mm  
印 张 16  
字 数 390 千字  
书 号 ISBN 978-7-80752-314-7  
定 价 35.00 元

---

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换

## 前 言

### 一、敦煌道教文学的研究现状

对于敦煌藏经洞所出的道教文献，到目前为止，国际学术界所做的工作主要集中在两个方面：一是文献的整理，二是教史、教义的研究。<sup>①</sup>（当然，更多的学者则是将两者结合在一起）关于前者，日本学者大渊忍尔先生的《敦煌道经·目录编》、<sup>②</sup>《敦煌道经·图录编》，<sup>③</sup>中国学者王卡先生的《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》<sup>④</sup>是其中最具价值的集大成式的著作。至于后者，学人多是利用敦煌道教文献和传世经典文献的异同，对中国道教史，特别是中古道教史上的一些重要问题，如佛、道关系，灵宝经义，重玄学之

---

① 这是笔者对近百年来敦煌道教文献研究方法的简单归纳，不一定很全面。对此，刘屹先生《二十世纪道教文献研究概述》（载季羨林、饶宗颐主编《敦煌吐鲁番研究》第7卷，第199—222页，北京：中华书局，2004年）介绍得更具体，可参看。

② [日]大渊忍尔《敦煌道经·目录篇》，东京：福武书店，1978年。

③ [日]大渊忍尔《敦煌道经·图录篇》，东京：福武书店，1979年。

④ 王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，北京：中国社会科学出版社，2004年。



类,进行了较为深入的探讨。<sup>①</sup>统观这些研究,关注的视角多集中

① 这方面的研究成果极其丰富,兹就笔者耳目所及,略举数端如下:一是关于《道德经》及其注疏本的研究,重要的论著有蒙文通先生的《校理老子成玄英疏叙录》(《图书集刊》第7期,第1—24页,1946年10月)、《辑校李荣注跋》(《图书集刊》第8期,第1—8页,1948年6月),饶宗颐先生的《老子想尔注校证》(上海:上海古籍出版社,1991年),大渊忍尔先生的《老子想尔注の成立》(《冈山史学》第19号,第9—31页,1967年)、《老子想尔注と河上公注の关系について》(《山崎先生退官纪念东洋史学论集》第103—108页,东京:山崎先生退官纪念会,1967年),李丰懋先生的《老子想尔注的形成及其道教思想》(《东方宗教研究》新1期,第151—180页,台北:1990年)等;二是关于《化胡经》的研究,重要的有桑原鹭藏先生的《老子化胡经》(原载《艺文》第9号,1910年12月,后收入《桑原鹭藏全集》第一卷,东京:岩波书店,1968年),陈垣先生的《摩尼教入中国考》(原载《国学季刊》1卷1期,1923年1月,后收入《陈垣史学论著选》,第133—174页,上海:上海人民出版社,1981年),松本文三郎先生的《老子化胡经の研究》(《东方学报》第15册,第1—26页,京都:1945年),罗香林先生的《敦煌石室所发现的〈老子化胡经〉试探》(《珠海学报》第8期,第1—15页,1975年),刘屹先生的《试论〈化胡经〉产生的年代》(《道家文化研究》第13辑,第87—109页,北京:三联书店,1998年)等;三是关于古灵宝经的研究,其中重要的论著有大渊忍尔先生的 *On Ku Ling - pao - ching* (*Acta Asiatica* 27, P. P. 33—56, 1974),王承文先生的《敦煌古灵宝经与晋唐道教》(北京:中华书局,2002年)等;四是关于《本际经》及重玄学的研究,重要的论著有吴其昱先生的 *Pen - Tsi King (Livre du terme original) — ouvrage taoiste inédit du VII<sup>e</sup> siècle* (Paris, CNRS, 1960),砂山稔先生的《隋唐道教思想史研究》(东京:平河出版社,1990年),山田俊先生的《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),姜伯勤先生的《〈本际经〉与敦煌道教》(《敦煌研究》1994年第3期)、《论敦煌本〈本际经〉的道性论》(《道家文化研究》第7辑,第221—243页,上海:上海古籍出版社,1995年),万毅先生的《敦煌本〈升玄内教经〉试探》(载《唐研究》第1卷,第67—86页,北京:北京大学出版社,1995年)、《敦煌本〈升玄内教经〉的南朝道教渊源》(《中山大学学报》2001年第4期,第16—25页)等;五是其他敦煌道经的研究,重要者有郑阿财先生的《论敦煌本〈慈善孝子报恩成道经要品第四〉的成立与流行》(《中正大学中文学术年刊》创刊号,第233—252页,国立中正大学中国文学系印行,1997年12月),马承玉先生的《从敦煌写本看〈洞渊神咒经〉在北方的传播》(载《道家文化研究》第13辑,第200—225页,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年),左景权先生的《〈洞渊神咒经〉源流试考——兼论唐代政治与道教之关系》(见《敦煌文史学述》,第119—132页,台北:新文丰出版公司,2000年),王卡先生的《敦煌残抄本〈太上济众经〉考释》(《唐研究》第6卷,第57—65页,北京:北京大学出版社,2000年)等。

在历史、宗教与哲学的层面。

从文学的角度观照敦煌道教文献的研究成果，既缺乏系统性，数量也少。而且，以往的研究基本上是从俗文学或民间文学的理念出发，多为对一些深受道教文化影响或反映了一定的道教思想的诗歌（含曲子词）、俗讲作品等进行的个案分析。兹略述相关研究成果如下：

### （一）敦煌道教诗歌及相关曲子词的研究成果

在敦煌道教诗歌的研究中，最受学人关注的是 P. 3866 写卷中署名为李翔的《涉道诗》28 首和 P. 2004 写卷中的《老子化胡经玄歌卷第十》五言诗 38 首。对于前者，王重民先生早年就曾加以校录，并写出跋文考证其创作年代，后经其夫人刘修业先生整理，收入《补全唐诗拾遗》卷一。<sup>①</sup> 吴其昱先生则撰有《李翔及其涉道诗》，<sup>②</sup> 对作者的时代及其与李唐宗室的关系、李翔活动的地理范围等问题予以讨论。其后林聪明先生在吴氏的基础上，发表了《敦煌本李翔涉道诗考释》，在续考相关问题之后又对作品进行了详细的注释。<sup>③</sup> 此后陈尚君、项楚、徐俊等先生对《涉道诗》悉有所讨论。<sup>④</sup> 但是，日本学者荒见泰史先生对《涉道诗》的作者为李翔表示怀疑，他依据作品所描述的具体地理环境，辅以《宋高僧传》、《景德传灯录》及《佛祖统纪》等史料，指出写卷中的作者之署名

① 文载《中华文史论丛》第 4 辑，上海：上海古籍出版社，1981 年。

② 文载〔日〕吉冈义丰编《道教研究》第 271—291 页，东京：昭森社，1965 年。

③ 见《敦煌学》第 7 辑，第 103—122 页，1984 年。

④ 参陈尚君《全唐诗补编》，第 50—61 页（北京：中华书局，1992 年），项楚《敦煌诗歌导论》第 166—170 页（成都：巴蜀书社，2001 年），徐俊《敦煌诗集残卷辑考》，第 413—424 页（北京：中华书局，2000 年）。

实是“李翱”之讹，<sup>①</sup>此可备一说。关于后者，它们包括《化胡歌》8首、《尹喜哀叹》5首、《太上皇老君哀歌》7首和《老子十八变词》18首，逯钦立先生将之悉数收入《先秦汉魏晋南北朝诗》之《北魏诗》卷四中，并指出“玄歌之问世去文成帝时代并不久”。<sup>②</sup>后来，不少学者续有讨论，如詹石窗先生在检讨南北朝道教玄歌、变文时，也分析过这一组歌词，<sup>③</sup>项楚先生则撰有《〈老子化胡经·玄歌〉考校》。<sup>④</sup>

其实，敦煌文献中保存的道教诗歌，远远不止于此。如张鸿勋先生就对P. 3619写卷之苏虬的《清明日登张女郎神庙诗》进行过考释，<sup>⑤</sup>王卡先生则对《瑶池新咏集》中的女冠诗歌提出了自己的看法。<sup>⑥</sup>汪泛舟先生更是指出：敦煌道教诗歌有的杂陈于道经，有的用于道教之斋醮，总体说来数量还是很多的。<sup>⑦</sup>因此，这方面可供开拓的空间也较大。

对于敦煌曲子词与道教文化的关系，较早进行讨论的是龙晦先生，他在《论敦煌道教文学》一文中，重点分析了DX. 1465写卷中的《还京乐》3首、P. 3821之《谒金门》、S. 2607之《临江仙》

① 参[日]荒见泰史《论敦煌本〈涉道诗〉的作者问题》，原载《复旦学报》2001年第3期，又收入陈引驰等编《古典诗学会探——复旦大学中文系教授荣休纪念文丛》（陈允吉卷），第347—354页，上海：复旦大学出版社，2006年。

② 参逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》，第2247页，北京：中华书局，1983年。

③ 参詹石窗《道教文学史》，第115—124页，上海：上海文艺出版社，1992年。

④ 参项楚《柱马屋存稿》，第270—286页，北京：商务印书馆，2003年。

⑤ 张鸿勋《敦煌写本〈清明日登张女郎神庙诗〉释证》，载张氏著《敦煌俗文学研究》，第304—318页，兰州：甘肃教育出版社，2002年。

⑥ 参王卡《唐代道教女冠诗歌的瑰宝——读敦煌本〈瑶池新咏集〉校读记》，《中国道教》2002年第4期，第12—15页。

⑦ 汪泛舟《敦煌道教诗歌补论》，《敦煌研究》1998年第4期，第88—95页。又收入吴光正主编《想象力的世界：二十世纪“道教与古代文学论丛”》，第703—712页，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2006年。



等5首敦煌曲以及《云谣杂曲子》中的《内家娇》等作品。<sup>①</sup>嗣后，任半塘先生的《敦煌歌辞总编》对相关作品则有更深入的考证。<sup>②</sup>

## （二）敦煌道教俗讲作品的研究

在敦煌的道教俗讲作品中，学术界最为关注的是S. 6836写卷中的《叶净能诗》（按：原卷尾题如是。学界也有人称之为《叶净能诗话》，或视之为话本、小说）。除了校勘之外，相关的研究成果主要有金荣华先生的《读〈叶净能诗〉札记》、《读〈叶净能诗〉续记》，<sup>③</sup>张鸿勋先生的《〈叶净能诗〉考辨》和《敦煌话本〈叶净能诗〉再探》，<sup>④</sup>陈祚龙先生的《从敦煌古抄〈叶净能诗〉谈到凌蒙初的〈唐明皇好道集奇人〉与〈武惠妃崇禅斗法〉》，<sup>⑤</sup>萧登福先生的《敦煌变文〈叶净能诗〉一文之探讨》，<sup>⑥</sup>陈炳良先生的《〈叶净能诗〉探研》，<sup>⑦</sup>萧欣桥先生的《论敦煌宗教话本〈庐山远公话〉和〈叶净能诗〉》，<sup>⑧</sup>袁书会博士的《中国早期白话小说探析——以

① 参龙晦《论敦煌道教文学》，《世界宗教研究》1985年第3期，第60—69页，特别是60—62页。

② 参任半塘《敦煌歌辞总编》，第517—520页，第1030—1037页，上海：上海古籍出版社，1987年。

③ 二者分别载《敦煌学》第8辑（第27—46页，1984年）、《中国通俗文学民间文学学术研讨会论文集》（第239—252页，台北：政治大学中文系，1993年5月）。

④ 张先生二文分别载《敦煌学论集》（兰州：甘肃人民出版社，1985年）、《第三届国际唐代学术会议论文集》（台北：文津出版社，1992年）。后来整合成《敦煌道教话本〈叶净能诗〉考辨》，收入张氏著《敦煌俗文学研究》，第260—286页，兰州：甘肃教育出版社，2002年。

⑤ 《敦煌学》第13辑，第1—78页，1988年。

⑥ 是文收入作者的论文集《敦煌俗文学论丛》，台北：商务印书馆，1988年。

⑦ 载《汉学研究》1990年第1期，第109—118页。

⑧ 载《浙江大学学报》2004年第1期，第71—76页。

〈叶净能诗〉为中心》<sup>①</sup>等。它们或考故事渊源，或谈影响作用，咸有所创见。最近，周西波博士在王卡先生的启发下，对 BD. 1219 (B. 8458/列 19) 写卷中的道教俗讲内容作了比较详细的考察，<sup>②</sup> 拓展了敦煌道教文学的研究视野，具有较大的学术意义。

但总的说来，当前敦煌道教文学的研究还是相当薄弱。究其原因，我以为最重要者有二：一是学人多未能全面调查敦煌的道教文献，没有把相关的道教经典纳入研究的范围；二是方法较为单一，在文学研究中，多为内容考辨，而较少与道教行仪相联系。<sup>③</sup>

另外需要指出的是：虽然最近二十年来国内的道教文学研究比较热门，然而学人对相关的敦煌文献却有所忽略。如伍伟民、蒋见元先生的《道教文学三十谈》，<sup>④</sup> 张松辉先生的《汉魏六朝道教与文学》、《唐宋道家道教与文学》，<sup>⑤</sup> 孙昌武先生的《道教与唐代文学》，<sup>⑥</sup> 杨建波先生的《道教文学史论稿》<sup>⑦</sup>等，皆或多或少存在这方面的问题。倒是外国学者的道教文学研究，相对说来更为重视敦煌文献的作用，如日本学者游佐升所撰的《道教和文学》中就设有专节谈“敦煌俗文学与道教”。<sup>⑧</sup> 当然，这与当时敦煌文献的刊布

① 载《西藏民族学院学报》2004年第5期，第70—74页。

② 周西波《敦煌写卷 BD. 1219 之道教俗讲内容试探》，载程恭让主编《天问》，第331—346页，南京：江苏人民出版社，2006年。

③ 最近有的学者已注意到这个问题，如马德先生有《敦煌文书〈道家杂斋文范集〉及有关问题述略》（《道家文化研究》第13辑，第226—248页，北京：生活·读书·新知三联书店），周西波有《敦煌写卷 P. 2354 与唐代道教投龙活动》（《敦煌学》第22辑，第91—109页，台北：1999年12月）等。

④ 是书为上海社会科学院出版社1993年版。

⑤ 二书由湖南师范大学出版社分别于1996年、1998年出版。

⑥ 是书为人民文学出版社2001年版。

⑦ 是书为武汉出版社2001年版。

⑧ 参[日]福井康顺等监修，朱越利等译《道教》第二卷，第271—284页，上海：上海古籍出版社，1992年。

有关，因为在 20 世纪 90 年代以前国外的同仁更容易看到相关的材料。

## 二、本文的研究对象、方法与目的

在谈论本文的研究对象、方法与目的之前，我们有必要先弄清楚两个重要的概念：何谓道教文学？何谓敦煌道教文学？

据笔者浅陋所知，较早使用“道教文学”这一概念的是日本学者游佐升，<sup>①</sup>但他主要是相对于“佛教文学”提出来的，也没有对其内涵进行界定。到目前为止，国内学术界重要的界说有四种：

一是早已仙逝的古存云先生谓：

（道教文学）是以宣传道教教义、神仙出世思想以及反映其宗教生活为题材内容的各种形式的文学作品。见于道藏，也散见于藏外；有道士的作品，也有文人的创作。体裁多样，有诗词歌赋、散文传记、戏剧小说等形式。内容有：①赞颂神明。多为诗歌骈文。……②阐述教义。多为论说，散文。……③述说方术。多为诗歌，间有散文。……④神仙传记。多为记叙散文。……⑤戏剧小说。……②

二是詹石窗先生的定义。詹先生是大陆最早对道教文学进行系统研究且成绩卓著的学者，他对道教文学的思考，最终表述为：

道教文学是以中国传统宗教——道教的活动为基本题材内容的文学作品的总称。道教文学研究是中国文学研究中的一大

---

① 参〔日〕福井康顺等监修，朱越利等译《道教》第二卷，第 253 页。

② 《中国大百科全书·宗教》，第 71—72 页，北京：中国大百科全书出版社，1988 年。又：伍伟民、蒋见元对道教文学的定义与古先生大同小异，也着眼于藏内与藏外的层面，参《道教文学三十谈》第 13 页。



专题，同时也是道教文化总体研究的不可缺少的组成部分。<sup>①</sup>同时指出道教活动的基本要素包括六个方面：

(1) 活动的精神支柱——道体与诸神仙；(2) 活动的主体——人，包括职业道士及一般信仰者；(3) 活动的方式——仪式以及诸方术的实施；(4) 活动的场所——宫观名山；(5) 活动的基本理论指导——教义；(6) 道教活动所产生的情感、作用及成效。

由此得出结论说：“凡是以说明道体本身或者述说道教的神仙及信仰者（包括道士）的事迹、活动以及描写道教的宫观、名山，记录道教斋醮仪式活动和阐明道教教义，并宣扬信奉之效果及自我体道的情怀为题材的文学作品都可说是道教文学的范畴。”<sup>②</sup>

三是台湾学者李丰懋的观点，他在《忧与游——六朝隋唐游仙诗论集》之“导论”中，提出了“道教文学”的另一个名称，即“仙道文学”。李先生说：因为它是道教在吸纳和承继神仙思想的本质后对诸如神仙世界、成仙方法等文学式的铺展，故而用“仙道文学”较为贴切。并指出：研究道教文学不能仅从“道教如何影响中国文学”的视角出发，而应该视之为中国文学的重要源头之一。<sup>③</sup>

四是香港学者文英玲的看法，其《陶弘景与道教文学》一书指

---

① 詹石窗《南宋金元道教文学研究》第2页，上海：上海文化出版社，2001年。又：詹先生对道教文学的思考经过了较长时间的探讨，早期的观点请参《道教文学史》（第1—9页，上海：上海文艺出版社，1992年）。最近，他又对道教与戏剧的关系作了较全面的梳理，参《道教与戏剧》（厦门：厦门大学出版社，2004年）。此外，詹先生的观点还得到了学术界积极的响应，如林帅月先生《道教文学一词的界定及范畴》（载《中国文哲研究通讯》卷6第1期，第157—166页，1996年）一文即承詹氏之论，指出道教文学作品必须是以“道教活动”为目的而产生的。

② 詹石窗《南宋金元道教文学研究》第5页，上海：上海文化出版社，2001年。

③ 参李丰懋《忧与游——六朝隋唐游仙诗论集》，第5页，台北：学生书局，1996年。

出：“道教文学作品，无论是正面或负面地表现道教精神或活动，都会呈现明显的经验性、艺术性以及感情色彩，这就是道教文学的普遍特征。”<sup>①</sup>

前揭四种看法的共同之处，皆是以现代的学术眼光来审视古代的道教文学。但是，古先生更强调文学内容与艺术形式的统一；詹先生突显的是道教活动、道教文化在道教文学生成与发展中的主导作用；李先生则着眼于道教文学的教义特征及其在中国文学史上的重要意义；文先生则别具匠心，把怀疑或反对道教的文学作品也纳入了研究范围，拓展了道教文学的外延，同时将道教文学的文学特质归结为经验性、艺术性和抒情性的统一，由此明确了道教文学作为宗教文学的文学特质。

综合前贤时哲的观点，笔者以为可以从两个层面来确定道教文学的研究范围：一者从思想内容和表现形式看，凡是与道教思想有关（无论是直接反映还是间接反映，甚至是反对者）的文学作品，以及在道教行仪中具体应用的各种形式的文学作品都属于道教文学的范畴；二者从创作主体看，则包括“神授”的经典，道士创制与结集的经典，普通信仰者弘道护教、抒发修道情怀等方面的文学作品，以及反对者的批判作品（因为后者是从对立的角度来审视道教的思想文化）。易言之，经典作品（主要收录于各种《道藏》）和深受道教思想影响的文人作品、民间作品，都是我们的研究对象。

至于敦煌道教文学的概念，较早使用的是知名学者龙晦先生，1985年他发表了《论敦煌道教文学》一文，<sup>②</sup>不过，龙先生没有就

---

① 文英玲《陶弘景与道教文学》，第113页，香港：聚贤馆文化有限公司，1998年。

② 《世界宗教研究》1985年第3期，第60—69页。

其内涵与外延作出界定，只是列举了少数文学作品并加以内容上的剖析。1996年，邵文实女士发表《敦煌道教试述》，在对敦煌道教文书分类时，她也列举了一些道教文学作品，<sup>①</sup> 同样很不全面。最近，詹石窗先生在《道教文化资料库》之“道教文学”栏目中撰有“敦煌道教文学”一条，内容比较具体，他说：

敦煌道教文学是中国文学特定空间中的一种特殊成果，也是道教活动与思想在文学中的反映。所谓“特定空间”指的是“敦煌”这个区域。由于敦煌石窟保留了众多的古文献和造型艺术，国际上形成了敦煌学，用以研究敦煌文化。长期以来，敦煌学研究以佛教为主要内容。20世纪80年代，四川学者龙晦开始注意其中道教文献，撰写了有关敦煌道教文学的专门论文，后来又有许多学者从不同的侧面涉及了这个问题。

根据前人的整理归类，敦煌中的道教文学作品大致有两种主要形式：

(1) 以道士生平事迹为题材的话本。《叶静能诗话》是仅有的道门话本作品，此篇被收入《敦煌变文集》。叶静能其人之逸闻趣事，在道教的经书总集里有多处记载，至于唐宋时期的一些传奇小说，叶静能也是颇受关注的对象。在敦煌流行的《叶静能诗话》运用话本小说与传奇的笔法，将唐代流行的许多道人故事杂糅在叶静能的身上。作品先后讲述了叶静能会稽山学道、投符渡河、救张令妻等15个小故事，以显示主人公的特异本事，其夸张笔调则展示了道教法术的奇妙功用。作品

① 《世界宗教研究》1996年第2期，第68—78页，特别是第70页。又：邵女士把道教经典、道家斋醮文书、论道文书与道教文学作品相提并论的做法，笔者并不赞同。



还借助唐明皇崇道的故事来宣传道教的社会影响，通过高力士不信仙药、设计测试叶静能而被揭穿的情节铺排，表现了叶静能的超常意念力。从总体上看，《叶静能诗话》以诗为引子，以讲故事为体式，那些诙谐的讲述使人们可以窥见唐代道教文学话本的遗踪。

(2) 在敦煌道教文学里，更多的是诗歌，例如《涉道诗》即是其中的代表作。《涉道诗》共有 15 页，撰者李翔，或以为其人乃是唐高祖九世孙李元祥之后裔。该书收入诗歌凡 28 首，或吟咏道家胜迹，或颂扬道门名流，或者道徒间互相唱和，《全唐诗补编》称之为最早的道教诗集。除了诗集之外，还有一些道教诗歌作品杂陈于道经之中，例如《玉晨颂》2 首，《太上众仙玄座颂》等。敦煌道教诗词也有部分是女道士所作，如《音意五首》系元演懿所作。此即是女道士。诗题所谓“音意”乃是音讯书信之意，这当是作者以诗歌形式抒发学道情怀以及感想的留存。五首中有《秦中春望》、《寄洛阳姐妹》、《感怀》等，作品既写春天京城长安官阙的美好与游乐，也表达她相约友人共学道的理想与快乐。与此同时，作品还抒发了女道士思念家乡的情感，她借助望月寄托了自己对学道姐妹的思情。在敦煌，有关斋醮礼神的作品也是道教文学的组成部分。如《礼十方词》、《仙人唱和歌》等等，这些作品或以其虚静笔调描写了高尚的神仙世界，或以崇道之情怀表达仙界的极乐，寄托了修道的玄旨。考敦煌文献，可以发现还有一些道教经典往往在开头出现“题记诗”，如《十戒经》以五言诗的体式劝人奉道修行，在韵脚上使用了仄声韵，作者着意渲染，以营造

守戒修道的艺术氛围，具有较强的感染力。<sup>①</sup>

由此可见，詹先生对于敦煌道教文学的审视，更重视其地域性的特征，此点诚然不错。但是，由于他只是基于敦煌学界已有的研究成果进行归纳，同样未能全面审查相关的敦煌道教文献，故对“敦煌道教文学”内涵与外延的确立都不太明晰。

笔者以为，所谓敦煌道教文学，当指藏经洞所出的与道教思想、行仪有关的全部作品。具体包括道教经典、道教行仪（实用文书）以及相关的宣教作品、道士女冠与普通信士的文学作品。它们既与敦煌的地方文化有关，同时也深受中原文化与外来文化的影响，并且大多数的作品是从敦煌以外的地区传入敦煌并得以保存的。职是之故，本文的研究对象是敦煌所出的全部道教文献（包括经典文献与世俗文献），同时参以传世文献，然后进行比较、归类与分析，力求还原出汉—（赵）宋之间的道教史，特别是道教文学史的某些实相。

在研究方法上，除了注重文学特点外，笔者还想结合道教史、社会史、艺术史、文化史等多学科的知识，以文献考辨为中心，对敦煌道教文献涉及的具体文学问题作全面的清理。当然，学术界谈得比较透彻的论题，本人将不再涉及；而没有涉及或谈得不够深入的地方，则是笔者重点研讨的对象。有鉴于此，本书的主体内容包括七章：第一章是《从敦煌本宋文明〈通门论〉论道经文体》。以往的道教文学研究，多是以现代文体学的范畴，如诗歌、散文、小

<sup>①</sup> <http://www.taoism.org.hk/taoism&human-civilizationz/taoism-literature&art/pg6-6-5-11.htm>.

说、戏剧等进行检讨。<sup>①</sup>其实，道教经典有自己的文体分类，弄清其来源和特色，有助于我们了解道教活动的本质及其对文学形式的利用；第二章至第四章分别是《敦煌道教讲经仪式考论》、《敦煌道教“唱导”考》、《敦煌道教斋文愿文考》，这三章着重探讨道教行仪与文学的关系。以前的敦煌文学研究，基于变文作品多与佛教相联系的事实，对佛教方面的相关问题进行过全面的分析。实际上，道教也十分重视行仪的运用，所以这方面的研究亟待加强；第五章是《敦煌道教之音乐文学》，这同样也是目前敦煌学界有所忽视的课题。但是，由于相关的材料极其有限，笔者只好先进行概要性的描述；第六章为《敦煌道教之譬喻文学》。这是考虑到敦煌道典及道教在具体的弘法宣教中，对譬喻的运用较为普遍，且与佛典关系密切之缘故。对此进行检讨，可以看出当时佛、道两教之间的互动关系；第七章是《敦煌道经小说举隅》。先前的研究，多关注于《叶净能诗》，本人则将视角转向敦煌所出的道典，从中可以发现一些重要而有趣的故事。

总之，本文是以问题为中心，通过个案研究来审视敦煌道教文献的文学价值，而不是有关敦煌道教文学的通史。

最后要坦言的是：由于笔者才疏学浅，对博大精深的道教学与敦煌学都有未谙之处，因此文中存在的错误定然不少，在此恳请学界同仁多予批评指正。

<sup>①</sup> 相关的研究情况，可参刘雪梅女士《道教文学研究的现状与反思》，载曹中建主编《中国宗教研究年鉴（2001—2002）》，第349—365页，特别是354—359页，北京：宗教文化出版社，2003年。

## 目 录

前 言 .....	1
第一章 从敦煌本宋文明《通门论》论道经文体 .....	1
第一节 三洞十二部经典分类法的确立 .....	2
第二节 三洞十二部经分类的文化渊源 .....	11
第三节 余 论 .....	40
第二章 敦煌道教讲经仪式考论 .....	49
第一节 三教讲经之先后 .....	50
第二节 道教讲经程式 .....	68
第三节 敦煌道教俗讲的几个问题 .....	101
第三章 敦煌道教“唱导”考 .....	111
第一节 道教唱导之起源 .....	111
第二节 道教如何唱导 .....	118
第三节 佛、道唱导之异同 .....	131
第四章 敦煌道教斋文愿文考 .....	139
第一节 道教斋文考 .....	141
第二节 道教愿文考 .....	176
第三节 道教斋文与愿文之关系 .....	207

<b>第五章 敦煌道教之音乐文学</b> .....	224
第一节 道教音乐文学略说 .....	225
第二节 敦煌道教文学的音乐运用 .....	257
<b>第六章 敦煌道教之譬喻文学</b> .....	327
第一节 道教譬喻文学略说 .....	328
第二节 敦煌道教譬喻文学的来源与思想表现 .....	341
第三节 敦煌道教譬喻文学的影响 .....	401
<b>第七章 敦煌道经小说举隅</b> .....	409
第一节 S. 1857、P. 2007 等写卷之“老子化胡”故事 .....	410
第二节 P. 2387《太上业报因缘经》卷第六之 除灭精怪故事 .....	430
第三节 P. 2467《诸经要略妙义》引《玉清经》第八之 “试其五人”故事 .....	438
第四节 DX. 00110、津艺 116 等写卷《本际经》卷七 “譬喻品”之“化人”故事 .....	446
第五节 P. 2582《慈善孝子报恩成道经》 “道要品第四”中的孝子故事 .....	462
<b>附录: P. 2861+P. 2256 宋文明《通门论》校录</b> .....	472
<b>主要参考文献</b> .....	487
<b>后 记</b> .....	495

## 第一章 从敦煌本宋文明《通门论》 论道经文体

本章的目的在于以 P. 2861+P. 2256 宋文明《通门论》（简称《通门》，又称《灵宝经义疏》）等敦煌文献为中心，同时旁及其他的传世文献，对道教经典的文体分类、来源、作用及其特色作力所能及的梳理。

在未进入正题之前，我们有必要先确定文体的含义。但是，对于这一问题古今中外学者皆未能取得一致的看法。于此，笔者比较赞同郭英德先生的观点：“（文体是）指称文本的话语系统和结构体式”，其基本结构“由体制、语体、体式、体性四个层次构成。体制指文体外在的形式、面貌、构架，语体指文体的语言系统、语言修辞和语言风格，体式指文体的表现方式，体性指文体的表现对象和审美精神”。<sup>①</sup>当然，道经文体因受其特定宗教思想与语言观的制约，在文本表现与言说方式上与一般的文学文体有较大的差异，自

---

① 郭英德《中国古代文体学论稿·前言》，第2页，北京：北京大学出版社，2005年。又及：本文为求行文之简洁，引用文献时一般在每一章第一次出现时才详标作者、书名、页码、出版社、出版时间等，以后出现时则只标作者、书名与页码。

有其突出的特点（详见后文）。

## 第一节 三洞十二部经典分类法的确立

众所周知，道教经典的分类模式是三洞十二部经与四辅的结合。其中前者的作用（特别是十二部经的说法），若从宗教文体学的视角看，是第一次全面地整理和区分了性质、表现形式迥异的经典；而四辅说的提出，则把道经分出了等级。<sup>①</sup>

对道教经典进行分类，是道教发展到一定历史阶段的必然产物。

考之道教前史（按：学术界一般认为东汉兴起的五斗米道和太平道是中国早期最重要的两个道教派别，它们的出现是中国道教成立的标志）的思想面貌，本就驳杂多端。若按《汉书·艺文志》的归类，其中和道教思想关系密切的主要有十余类，即：道家（37家、993篇）、阴阳（16家、249篇，图10卷）、天文（21家、445卷）、五行（31家、652卷）、蓍龟（15家、401卷）、杂占（18家、313卷）、医经（7家、216卷）、经方（11家、274卷）、房中（8家、186卷）、神仙（10家、205卷）、方技（36家、868卷）等。<sup>②</sup>当然，这些著作中的大多数早已散失殆尽，但是保存至今的，却有与《道藏》所载之名称完全相同者，像《黄帝内经》、《关尹子》、《文子》等。

① 参[日]小林正美《三洞四辅与“道教”的成立》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第16辑，第10—21页，特别是第20页，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年。又：考虑到四辅说与道经文体学特别是道经文学的关系不甚密切，故笔者对它不予讨论。

② 参[汉]班固《汉书》，第1731—1780页，北京：中华书局，1962年。

道教从东汉兴起到东晋中期上清派的出现，历时两百余年。其间所造的经书，并不太多。葛洪《抱朴子内篇·遐览篇》依据其师郑隐藏书所作的著录，计有经书 205 种、679 卷，符 56 种、511 卷，共计 261 种、1190 卷。加上《抱朴子》其余各篇和《神仙传》所引之书，有道书三百余种，计一千三百余卷。这就是今天所能考见的东晋初年以前的道经总数。<sup>①</sup> 不过，《遐览篇》仅是列出书名及卷数，没有系统的分类，更谈不上有自觉的宗教文体学意识。

东晋中后期以后，因佛道论争的缘故，道典的制作速度突飞猛进，上清派、灵宝派乃至天师道都造了大量的经书。如：杨羲、许谧利用扶乩的方法写出了最早的一批《上清经》，葛巢甫、王灵期等人则制作了不少《灵宝经》，天师道则有《正一法文》100 卷等。而经书的不断涌现，便产生了对其及时加以整理和分类的要求，若能编成经目，当有助于道经的流播。其中，三洞十二部经之分类法的确立，为后世《道藏》的编撰奠定了基础，影响最为深远。

三洞，是指洞真、洞玄和洞神（按：十二部的名称详后）。其中，上清经归为洞真，灵宝经归为洞玄，《三皇文》及同类召劾鬼神之书归为洞神。“洞”者通也。<sup>②</sup> 意思是说，人们修习此三洞群经，就可以达到真正、玄妙和神灵的境界。

① 参卿希泰主编《中国道教史》第 1 卷，第 536 页，成都：四川人民出版社，1996 年。

② [北宋]张君房《云笈七籤》卷六“三洞经教部”引《道门大论》云：“三洞者，洞言通也，通玄达妙。其统有三，故云三洞。第一洞真，第二洞玄，第三洞神，乃三景之玄旨，八会之灵章，凤篆龙书，金篇玉字。修服者因兹入悟，研习者得以还源。”（《道藏》第 22 册，第 31 页，下，北京：文物出版社，上海：上海书店，天津：天津古籍出版社，1988 年）若从训诂学溯源，“洞”作“通”解，较早的语料有《淮南子·诠言训》之“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一”（《二十二子》，第 1270 页，上海：上海古籍出版社，1986 年）、《汉书·司马相如传》所载《大人赋》之“洞出鬼谷之岷峨嵯峨”（《汉书》第 2596 页）。



三洞十二部经之分类法的提出和定型,学术界普遍的看法是刘宋道士陆修静(406—477)所为。如吉冈义丰指出:三洞说是《抱朴子》以后至陆修静期间逐渐形成的,陆修静是集大成者。<sup>①</sup> 福井康顺曰:“从现存资料看来,三洞说是陆修静所创。”<sup>②</sup> 陈国符先生云:“东晋葛洪撰《抱朴子》,尚未有三洞之称,至刘宋陆修静总括三洞,《三洞经》之名,实昉于此。”<sup>③</sup> 近年来王承文博士致力于敦煌所出古灵宝经与晋唐道教史的研究,得出了不少新见。如揭出中古道教“三洞”一词的最初出现,与东晋后期《三皇经》中的“三洞尊神”有关;古灵宝经中已有相当完整的“三洞经书”传授仪式;陆修静的十二部分类以及“三十六尊经”的思想,是早期灵宝派固有的思想等。<sup>④</sup> 但是,这依然否定不了陆氏承前启后的宗师作用。于此,大渊忍尔先生对敦煌道书 P. 2861+P. 2256 写卷宋文明《通门论》(按:具体的录文详见本书附录)的考辨,极具学术价值。<sup>⑤</sup> 因为通过他的研究,恢复了佚失已久的陆修静所撰的《灵宝经目》,进而从卷帙浩繁的《道藏》中找出了二十多部最早的灵宝经,奠定了学界对中古灵宝派进行研究的文献基础。

① 参[日]吉冈义丰《道教经典史论》第25—28页,东京:大正大学道教刊行会,1955年。

② [日]福井康顺《道教の基础の研究》第134—213页,特别是第167页,东京:书籍文物流通会,1958年。

③ 陈国符《道藏源流考》第1页,北京:中华书局,1963年。

④ 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,第264—265页,北京:中华书局,2002年。

⑤ Ōfuchi Ninji (大渊忍尔) *On Ku Ling—pao—ching*, Acta Asiatica 27, P. P. 33—56, 1974. 中文本见刘波译《论古灵宝经》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第13辑,第485—506页,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年。另外,对于P. 2861+P. 2256残卷的定名,王卡先生表示了怀疑(参《敦煌道经校读三则》,《道家文化研究》第13辑,第129页),笔者以为在没有找到更有力的直接证据前,大渊先生的观点尚可接受。

然而陆修静在世的时候，作过两个道经目录：一是元嘉十四年（437）所作的《灵宝经目》，二是宋明帝泰始七年（471）奉诏所上的《三洞经书目录》，在后一个经目中也含有灵宝经的目录。敦煌本宋文明《通门论》中所引陆氏《灵宝经目》，究竟是作于元嘉十四年的呢，还是作于泰始七年的呢？敦煌学界对此莫衷一是。虽然大多数学者主张这个经目属于前者，如柏夷、<sup>①</sup> 施舟人、<sup>②</sup> 大渊忍尔、<sup>③</sup> 王承文<sup>④</sup>等先生。但是，小林正美别出心裁，认为敦煌本《灵宝经目》属于后者。<sup>⑤</sup> 本人则倾向于小林氏的说法（可参第四章第一节的注释）。

敦煌本 P. 2861+P. 2256《通门论》不但保留了陆修静的《灵宝经目》，而且宋文明对陆氏以《灵宝经》为基础所作的十二部分类进行了详细的疏解（按：这部分内容全保存在 P. 2256 写卷中）。此外要说明的是：在 P. 2861+P. 2256 写卷中，其 225—381 行的内容又重见于 P. 3001 残卷（首残尾全）。不过，后者没有抄出年代，前者则有尾记曰：“开元二年十一月廿五日道士索洞玄敬写。”复次，在敦煌的道教写经中，索洞玄同时抄出的经卷还有不少，如 P. 2475、S. 3565 之《本际经》卷二、P. 2369 之《本际经》卷四、罗振玉《雪堂丛刻》之《本际经》卷五、S. 2999《本际经》卷十

---

① Stephen R. Bokenkamp *Sources of the Ling - pao Scriptures*, In M. Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Vol. 2, P. P. 434—486, MCB XXI, Brussels, 1983.

② Kristofer Schipper *Purity and Strangers—Shifting Boundaries in Medieval Taoist*, T' oung Pao, Vol. 80, P. P. 61—81, 1994.

③ 详见 [日] 大渊忍尔《道教とその经典》第一章、第二章，东京：创文社，1997 年。

④ 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第 249 页。

⑤ 参 [日] 小林正美著、李庆译《六朝道教史研究》，第 130—136 页，成都：四川人民出版社，2001 年。

等。由此可见，索洞玄在开元时期的敦煌是个相当活跃的道士。

宋文明其人，具体的生卒年不详。但《太平御览》卷六六六中有曰：“宋文同，字文明，吴郡人也。梁简文时，文明以道家诸经莫不敷释，撰《灵宝经义疏》，题曰（目）谓之《通门》。又作大义，名曰《义渊》。学者宗赖，四方延请。长于著撰，讷于口辞。”<sup>①</sup> 从中可知，《通门论》撰出的年代在 549—551 年之间。

P. 2256 的主体内容，是解释十二部经的分类依据、来源和作用。而宋文明与陆修静的看法，其实大同小异，但详略有别，即宋氏详而陆氏略。为便观览，兹先把两人对十二部经的称名之异同表列如次。

陆修静之十二部经说	宋文明之十二部经说
经之本源	本文
神符	神符
玉诀	玉诀
灵图	灵图
谱录	谱录
戒律	诫律
威仪	威仪
方诀	方法
众术	众术
记传	记传
玄章	赞颂
表奏	表奏

宋文明与陆修静的最大不同是对十二部经的称名略有区别。其中最重要的是宋文明将陆修静的“经之本源”改为“本文”，并明

<sup>①</sup> [北宋] 李昉等撰《太平御览》，第 2975 页，北京：中华书局，1960 年。

确指出“本文”自身有两个层面的意义，即“一者叙变文”，“二者论应用”。当然，总括体用的方法，是二人所共用的（按：关于“本文”与“变文”，涉及道教的语言观问题，论述详后）；而把“玄章”改称“赞颂”，陆氏说它是“赞诵众圣之法”，其定义的着眼点在内容，宋文明则从内容、形式、功用多方面进行定义，甚至还与佛教经典中的相似文体进行比较（具体论述参第二节）。至于宋氏将“戒律”改名为“诫律”、把“方诀”改为“方法”，基本上是同义词之替换，可以略而不论。二人在具体的解释过程中，宋文明对陆氏的个别观点有所修正。譬如两人对三元与三才关系的分析，就不尽相同。陆修静在《文统》中有云：“混元既判，分为三才，谓之三元。三元既立，五行咸具。”即三才与三元是同一之关系。但宋文明却说：“《灵宝赤书五符真文》，出于元始之先。即此而论，则三元应非三才之三元，五行非天地之五行也。而此正应是三宝丈人之三元，三元自有五德，不容开三才，既判之三光五行也。何以言之？《九天生神章》云：天地万物，自非三元所育、九元所导，莫能生也。又曰：三炁为天地之首，九元为万物之根。故知此三元在天地未开、三才未生之前也。”可见宋氏眼中的三元与三才，定非同一关系，而是有先后、本末、源流之分。再者宋文明引证的经典更多，其中有在陆修静之后所出者，像宋氏所说的“太清道本无量法门百二十 [□]（九）条”、“《观身大戒》三百条”，即分别指齐梁之际所出的《升玄内教经》和上清派之《上清洞真智慧观身大戒文》中的戒律。<sup>①</sup>

① 参伍成泉《汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究》，第168页、第162—163页，成都：巴蜀书社，2006年。又：伍成泉博士指出敦煌本《通门论》“太清道本无量法门百二十条”之“百二十”当作“百二十九”及《上清洞真智慧观身大戒文》的源头可能在灵宝派早有其雏形，二论悉是。

陆修静对十部《灵宝经》正文所作的判别——十二部经分类法，细绎其意，在逻辑顺序上表现出三个突出的特点：一是强调“经之正文”的源、流和体、用之别。从大的方面说，第一部“经之本源”是源，是体，而其余的十一类，则都是由它所派生的，是流，是用。宋文明则更进一步，把“体用”范畴运用到了对全部十二部经的解说之中，他对每一部的疏释，皆说有两种含义，其着眼点即主要在于此；二是强调体用一如。如“经之本源”中“自然天书八会之文”共有1109字，但属于本源、本体的只有668字，而它们本身又可表现为修用四科；三是强调玄圣在道经制作、流播过程中的主导作用，如陆氏认为“神符”以下的十一部类中有十类都不是常人制作，而是玄圣对自然天书、天道、地道、神道等根本精神所作的阐述。<sup>①</sup>由此可知，“经之正文”的来源有两种表现形式：一是自然天书八会之文和自然云篆之文，二是玄圣所述。与此同时，陆修静还特别注意道经的使用场合，突出了仪式、法术等技术性的内容。易言之，道经是“道”与“术”的有机统一。

陆修静以灵宝经文为基础确立了十二部经分类法之后，其分类模式对其他道派的经典分类也产生了重要的影响。如《洞真太上仓元上录》曰：

此十二事，备在三乘。三乘之学，各有其人伦，多受名乘，成为号。上洞为大乘，中洞为中乘，下洞为小乘。大略举之，以其事多者为称，譬如目锦，亦以其彩多者立名也。此十二事，又各有十二事：一曰自然文字，二名符策，三曰注诀，四曰图象，五曰谱录，六曰戒律，七曰威仪，八曰方法，九曰

<sup>①</sup> 从前后语境推断，P. 2256 写卷在“第十一玄章”后，亦当有“玄圣所述”四字。但这种理解正确与否，尚待发现更直接的材料方能证实。

术数，十日记传，十一曰赞颂，十二曰表奏。行十二事者，各有此十二阶。<sup>①</sup>

按：《洞真太上仓元上录》是上清派的经典，简称《仓元上录》，又名《太清内文》、《玄览宝录》、《人鸟山经》、《玉镜宝章》、《金生策文》、《威武太一扶命》。北周所编《无上秘要》卷四十七“受法持斋品”引录其经时题作《洞真紫微始青道经仓元上录》。大渊忍尔先生指出其成书年代在南朝萧梁或稍后。<sup>②</sup>王承文博士则认为可能在刘宋时代。<sup>③</sup>要之，是在陆修静元嘉十四年所撰《灵宝经目》之后。本经的特色在于：它将修道分成三阶，即洞真、洞玄、洞神，名为三洞，亦称三乘。每乘各有经戒十二部，其名称显然是承袭陆修静的说法而稍加变异而来，即将陆氏所说的“经之本源”、“神符”、“玉诀”、“灵图”、“众术”更名为“自然文字”、“符策”、“注诀”、“图象”和“术数”。此外，《上清太上开天龙蹻经》卷一亦曰：

言下界传经者，应化法门十二等事：一者本文，三洞宣说；二者神符，奉宣告信；三者玉诀，示无疑难；四者灵图，图写相好；五者谱录，历代授道；六者戒律，防非禁恶；七者威仪，庠序轨格；八者方法，修行节度；九者术数，隐景贵形；十者记传，传示学人；十一者赞颂，歌颂圣德；十二者章表，章请表奏。<sup>④</sup>

① 《道藏》第33册，第585页，上。

② [日]大渊忍尔《道教とその经典》，第36页。又，王宗昱先生则把《洞真太上仓元上录》作为最早提及十二类的经典（参《〈道教义枢〉研究》，第169页，上海：上海文化出版社，2001年），对此观点，本人未取。

③ 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第206页。

④ 《道藏》第33册，第731页，中一下。

而这部上清经所说的十二等事，与陆、宋二氏所说的十二部经，差别已是微乎其微了。<sup>①</sup>

陆、宋二人的十二部经之称名，得到了后来学者普遍的认同和运用。兹以宋氏说法为主，择取七种代表性的经典进行比较，列表如次（按：若同一经中有不同的命名，悉皆列出。经之顺序，大致依时代之先后）：

宋文明之十二部经分类	P. 2795 《本际经》卷三《圣行品》	《太上洞玄灵宝十号功德因缘妙经》 <sup>②</sup>	《洞玄灵宝玄门大义》 <sup>③</sup>	《道门经法相承次序》 <sup>④</sup>	孟安排《道教义枢》 <sup>⑤</sup>	杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五二 <sup>⑥</sup>	谢守灏《混元圣纪》卷二 <sup>⑦</sup>
本文	自然本文	本文	本文	本文	本文	自然本文	三洞本文
神符	神符	神符	神符	神符	神符	神符	神符告信
玉诀	宝诀、玉诀	宝诀	玉诀	玉诀	玉诀	宝诀	玉诀秘讳
灵图	灵图	灵图	灵图	灵图	灵图	灵图	灵图图写
谱录	谱录	谱录	谱录	谱录	谱录	谱录	历代授道
戒律	戒律	戒律	戒律	戒律	戒律	戒律	戒律防非
威仪	威仪	威仪	威仪	威仪	威仪	威仪	威仪庠序
方法	方法	方法	方法	方法	方法	方法	方法修行

① 王宗昱先生在研究《道教义枢》之“十二部”时，认为它们晚于上清派的“十二事”（参《道教义枢研究》第169—181页），本人对此并不赞同。

② 《道藏》第6册，第131页，中。

③ 《道藏》第24册，第734页，中。又，《云笈七籤》卷六对“十二部”的论述（见《道藏》第22册，第38页，上一下）全是袭取《洞玄灵宝玄门大义》之“正义第一”与“释名第二”，仅是文字稍有不同。

④ 《道藏》第24册，第783页，上。

⑤ 王宗昱《道教义枢研究》附《道教义枢校勘》，第314页。

⑥ 《道藏》第9册，第344页，中一下。

⑦ 《道藏》第17册，第801页，下。

众术	术数	术数	众术	众述 (术)	众术	术数	术数隐景
记传	记传	记传	记传	传记	记传	传记	记传传示
赞颂	赞颂	赞颂	赞诵	赞诵	赞颂	赞颂	赞咏歌颂
表奏	章表	章表	表奏	表奏	章表	章表	章表奏请

虽然各家所定的名称与陆、宋二氏小有区别（按：《混元圣纪》的名称虽说较为特殊，它们其实是作者谢守灏对前引《上清太上开天龙蹻经》卷一有关“十二事”之经文的缩略），他们对每一部类的理解并无本质上的差异。

## 第二节 三洞十二部经分类的文化渊源

陆修静、宋文明等人所确立的三洞十二部经的分类法，若探究其文化渊源，则相当复杂，可以说它们是中古时期外来佛教文化与本土传统文化相碰撞的产物。

### 一、外来佛教文化的影响

在中古出现的诸道经中，灵宝经特别是古灵宝经所受的佛教思想之影响最多。此已为学术界所公认。如：柏夷先生的《灵宝经的来源》，即比较全面地考察了古灵宝经的“度人”思想与支（谦）译大乘佛教经典的关系；<sup>①</sup> 神冢淑子的《灵宝经与初期江南佛教》，

<sup>①</sup> Stephen R. Bokenkamp *Sources of the Ling - pao Scriptures*, In M. Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Vol. 2, P.P. 434—486, MCB XXI, Brussels, 1983.



则进一步考察了古灵宝经的因果报应和轮回转生思想和三国时期支谦、康僧会所译佛经的关系；<sup>①</sup> 小林正美的《中国的道教》，则着重强调了古灵宝经与鸠摩罗什所传译的大乘经典的内在联系。<sup>②</sup> 最近出版的王承文先生的博士论文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，在前人的基础上又有所发明，<sup>③</sup> 笔者于此也曾略加探涉。<sup>④</sup> 特别是许里和先生的《佛教对早期道教的影响：经典证据的考察》一文，对笔者的研究启迪尤多。该文择取了东汉至 6 世纪间的 123 份道典，详细地讨论了佛教对道教影响的几种表现方式，指出道教对佛教内容借用的类型有三种：一是形式的借用（Formal Borrowing），指的是词汇和文体的吸收，此为最基本的借用；二是概念的借用（Conceptual Borrowing），指的是把佛教的某些名相（如三界等）所表现的义理加以融会；三是综合的借用（Borrowed Complexes），即对佛教的某一系列的宗教概念和实践予以部分地借用和吸收。<sup>⑤</sup> 下面主要从两个方面分析外来佛教文化对三洞十二部经的分类法的影响。

### （一）三洞和三乘

中古时期所提出的三洞学说，一般的研究者都是把它作为道教文献的一种分类方法。这当然是没有问题的。但是除此之外，“三洞”一词，有无其他的含义呢？

① [日] 神冢淑子《灵宝经と初期江南仏教——因果报应思想を中心に》，《东方宗教》第 91 期，第 1—21 页，1998 年。

② 参 [日] 小林正美《中国の道教》，第 343—346 页，东京：创文社，1998 年。

③ 参王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第 31—137 页。

④ 参拙著《〈弘明集〉〈广弘明集〉述论稿》，第 576—615 页，成都：巴蜀书社，2005 年。

⑤ Erik Zürcher *Buddhist Influences on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence*. T' oung Pao, 66, 1980, p. p. 84—147.

主要活动于武则天时期的僧人玄嶷在其护教著作《甄正论》卷上中指出：

三洞之名，还拟佛经三藏。三洞者，一曰洞真，二曰洞玄，三曰洞神，此之谓三洞。洞者，洞彻明悟之义，言习此三经，明悟道理，谓之三洞。洞真者，学佛法大乘经，詮法体实相；洞玄者，说理契真；洞神者，符禁章醮之类。<sup>①</sup>

对于玄嶷此论，有人嗤之以鼻，如陈国符先生曰：“释子未尝详检道藏，辄论《三洞经》来源，以是所述率误谬不可据。”<sup>②</sup>更多的是模棱两可，像大渊忍尔先生一方面认为道教三洞说的缘起不能说是模仿佛教“三藏”而来，同时又指出它和佛教的“三乘说”有关；<sup>③</sup>尾崎正治先生也是一方面强调“有人以佛教三藏去理解三洞是绝对错误的”，但另一方面又认为“三洞说同佛教的三藏也并非毫无关系”。<sup>④</sup>然据《开元释教录》卷十、《宋高僧传》卷十七，则知玄嶷俗姓杜，幼年入道，因出类逸群，时称杜叉炼师，且被推举为洛都大恒观主。后来武则天归依佛法，玄嶷便弃道入僧，蒙诏剃度，住洛阳佛授记寺，很快升任寺都，并参与译场，协助译经。作为一个“方登极篆”、“游心《七略》，得理《三玄》，道术之流，推为纲领”<sup>⑤</sup>的道士，他对道教经典的学习和理解当十分深入。特别是他归依佛教接触了大量的佛典之后，他对两教经典的比较性结

① 《大正藏》卷52，第561页，上。

② 陈国符《道藏源流考》，第2页。

③ Ōfuchi Ninji *The Formation of the Taoist Cannon, Facets of Taoism*, New Haven: Yale University Press, 1979. p. p. 260—261.

④ [日] 福井康顺等监修，朱越利等译《道教》第一卷，第66、69页，上海：上海古籍出版社，1990年。

⑤ [北宋] 赞宁撰，范祥雍点校《宋高僧传》，第414页，北京：中华书局，1987年。

论，当有自己的深刻认知，虽然其说法含有鲜明的倾向性，但绝非毫无文献依据。

考佛教中的“三藏”一词，较早出现在后汉支娄迦谶译《佛说阿闍世王经》卷下，曰：“何谓三藏？声闻藏，辟支佛藏，菩萨藏。声闻藏者，从他人闻故。所以者何？闻其音故。辟支佛藏者，缘十二因缘故，以因缘尽而致是。菩萨藏者，人无央数法，而自然逮成佛。”<sup>①</sup>另外，本经还有同本异译者，如西晋竺法护译《文殊支利普超三昧经》，该经卷中《三藏品第七》有云：

菩萨有斯三筐要藏，何谓三？一曰声闻，二曰缘觉，三曰菩萨藏。声闻藏者，承他音向而得解脱。缘觉藏者，晓了缘起十二所因，分别报应因起所尽。菩萨藏者，综理无量诸法正谊，自分别觉。又族姓子！其声闻乘，无有三藏。其缘觉者，亦无斯藏。诸所说法，菩萨究练三藏秘要，因菩萨法而生三藏。声闻、缘觉、无上正真道，故曰三藏。菩萨说法，劝化众生，令处三乘，声闻、缘觉、无上正觉，是故菩萨名曰三藏。有斯三藏，无余藏学。何谓为三？声闻学，缘觉学，菩萨学。何谓声闻学？但能照己身行之相。缘觉学者，是谓中学。行大悲者，谓菩萨学。<sup>②</sup>

于此，竺法护还用了“藏”之梵文（pitaka）的原意，筐者，藏也。在印度，pitaka的本义是指盛放东西的箱子、笼子、篮子等器皿。古印度没有纸张，主要把经文刻、写在贝多罗树叶上来保存或传播，由此形成了所谓的贝叶经。因为僧侣常常把贝叶经放在箱

① 《大正藏》卷15，第398页，上。又，据陈明《梵汉本〈阿闍世王经〉初探》（载《新疆师范大学学报》2003年第4期，第68—73页），可知《阿闍世王经》确实早已传入中土。所以，经中有关“三藏”的教义之说，亦定然同时输入。

② 《大正藏》卷15，第418页，上。

子或笼子（篋藏）中，所以“藏”也就渐渐变成佛典的计量单位乃至代称。然综合前引两种译经，则知它们所说的“三藏”，实是指对声闻、缘觉、菩萨等三乘人所说的教法，可以分别命名为声闻藏、缘觉藏、菩萨藏。而且，在具体的宗教实践中，它们尚有高下之分，即菩萨藏的境界最高，缘觉、声闻次之。

本来，“三藏”一词，如果从佛典内容特色的角度理解，是指经藏、律藏和论藏。但是，从教义的深浅和劝化对象的不同，正如前引《阿闍世王经》诸译本所彰显的那样，它又可以作为“三乘”（trīṇi-yānāni）的同义词。而“三乘”一词，早在两晋的译经中已频繁出现。如：竺法护译《正法华经》卷一《善权品第二》即曰：

设如来说众生瑕秽，一劫不竟。今吾兴，出于五浊世：一曰尘劳，二曰凶暴，三曰邪见，四曰寿命短，五曰劫秽浊。为此之党，本德浅薄、慳贪多垢故，以善权，现三乘教，劝化声闻及缘觉者。若说佛乘，终不听受，不入不解。无谓如来法有声闻及缘觉道，深远诸难。若比丘比丘尼已得罗汉，自己达足，而不肯受无上正真道教，定为诽谤于佛乘矣。虽有是意，佛平等训，然后至于般泥洹时。诸甚慢者，乃知之耳。<sup>①</sup>

东晋鸠摩罗什译《大智度论》卷四十一则曰：“复次，般若波罗蜜中种种因缘说空解脱门义，如经中说：若离空解脱门无道无涅槃，以是故三乘人皆应学般若。复次，舍利弗自说因缘，于般若波罗蜜中广说三乘相，是中三乘人应学成。”<sup>②</sup> 而中土僧人在修行实践中，对三乘观念也有自己的理解。如慧远（334—416）法师的《念佛三

① 《大正藏》卷9，第69页，下。

② 《大正藏》卷25，第363页，下。

昧诗集序》有语曰：“于是洗心法堂，整襟清向，夜分忘寝，夙宵惟勤。庶夫贞诣之功，以通三乘之志。”<sup>①</sup> 特别是刘宋陆澄所编《法论》第六帙《教门集》中载有多篇探讨“三乘”的论文，如：支道林（314—366）的《辨三乘论》，慧远法师的《无三乘统略》，竺法汰（320—387）的《问释道安三乘并书》、《问三乘一乘》（什答），王稚远的《问得三乘》（什师答）。<sup>②</sup> 可见即使是东晋佛教内部的，有关三乘的次第、三乘和一乘的关系等问题，也是时人所关心的问题。当然，这和《法华经》所倡“会三归一”、“开权显实”的教法、教义之传播密切相关。

陆修静作为道教三洞学说的集大成者，其所处的时代、地域，皆受到佛教文化的极大浸染。据《三洞珠囊》卷二《敕追召道士品》引马枢《道学传》卷七曰：

陆修静，字元德，吴兴东迁人也。隐庐山瀑布山修道，宋明帝思弘道教，广求名德，悦先生之风，遣招引。太始三年三月，乃诏江州刺史王景宗以礼敦劝，发遣下都，先生辞之以疾。频奉诏，帝未能致，弥增钦伫。中使相望，其在必至。先生乃曰：“主上聪明，远览至不肖，猥见采拾，仰惟洪眷俯深，惭惕老子尚委王官以辅周室，仙公替金锡佐吴朝得道，高真犹且屈己，余亦何人，宁可独善乎？”即命弟子陈飘之出都也。初至九江，九江王问道佛得失同异。先生答：“在佛为留秦，在道为玉皇，斯亦殊途一致耳。”王公称善。至都，敕主书计林子宣旨，令住后堂。先生不乐，权住驃骑航扈客子精舍，劳

① 《大正藏》卷52，第351页，下。

② [梁]释僧祐撰，苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》第435页，北京：中华书局，1995年。

问相望，朝野欣属。天子乃命司徒建安王、尚书令袁粲设广讌之礼，置招贤座，盛延朝彦，广集时英，会于庄严佛寺。时玄言之士飞辩河注，硕学沙门抗论锋出，犄角李释，竞相诘难。先生标理约辞，解纷挫锐，王公嗟扑，遐迩悦服。坐毕，奏议于人主，旬日间又请会于华林延贤之馆，帝亲临幸，王公毕集。先生鹿巾谒帝而升，天子萧然增敬，躬自问道，咨求宗极。先生标阐玄门，敷释流统，并诣希微，莫非妙范，帝心悦焉。王公又问：“都不闻道家说二（三）世。”先生答：“经云‘吾不知谁之子，象帝之先，居然有中，既已有先，居然有后。既有先后，居然有中。’庄子云‘方生方死’，此并明三世，但言约理玄，世未能悟耳。”<sup>①</sup>

于此，有三点引起了我们的特别注意：一是陆修静修道于庐山，而庐山在晋宋之际乃中国南方的佛教中心之一，前揭慧远法师即驻锡于此。二是九江王问佛道同异时，陆氏的回答颇为有趣。其所说的“留秦”，即是过去七佛之第四佛（梵文 Krakucchandha Buddha）之音译拘留秦、俱留秦、鳩留秦佛的略称。<sup>②</sup> 此佛之译名，佛陀跋陀罗（359—429）之后，多音译为“拘留孙佛”。<sup>③</sup> 三是陆氏引老、庄之语来解释佛教的三世观念，虽有狡辩的嫌疑，却进一步表明他

① 《道藏》第25册，第305页下—306页上。又，钟国发先生指出《道学传》中所说的江州刺史王景宗当为王景文之误（《陶弘景评传》附《陆修静评传》第561页，南京：南京大学出版社，2005年），是。

② 音译作“拘留秦”者，如东吴支谦译《佛说老女人经》（《大正藏》卷14，第912页，中）、西晋竺法护译《普曜经》卷五之《迦林龙品》（《大正藏》卷3，第514页，中）；作“俱留秦”者，如刘宋沮渠京声（？—464）译《佛说末罗王经》（《大正藏》卷14，第791页，下）；作“鳩留秦”者，像南本《大般涅槃经》卷二十一（《大正藏》卷12，第694页，上）。

③ 参佛陀跋陀罗译《观佛三昧海经》卷十《念七佛品》（《大正藏》卷15，第693页，中）。

对佛典的了解很不一般，应当说相当深入。由此，我们推断陆氏在整理道典时，确实有条件援引、融会佛教的三乘（三藏）观念。正如有的学者在分析陆修静的新道教思想时所说的那样，虽然“陆修静没有采用‘判教’的概念，但是实际上使用了判教的方法”，其“总括三洞，为世宗师”，“就是通过教相判释将上清、灵宝和三皇等各派整合成统一的新道教，自己则成为新道教的领袖”。<sup>①</sup>这种方法，和《法华经》所倡导的会三归一十分相似。

此外，在陆修静所编的《灵宝经目》中，收录了两部重要的古灵宝经——《太上洞玄灵宝仙公请问本行因缘众圣难经》和《太极左仙公请问经下》，在今存《道藏》中它们分别题名为《太上洞玄灵宝本行因缘经》、《太上洞玄灵宝本行宿缘经》，经中明确提出了小乘和大乘之分。如前者载有太极左仙公对地仙道士三十三人之语曰：

子辈前世学道受经，少作善功，唯欲度身，不念度人，唯自求道，不念人得道。不信大经弘远之辞，不务斋戒，不尊三洞法师，好乐小乘，故得地仙之道。然亦出处由意，去来自在，长生不死，但未得超凌三界，游乎十方。<sup>②</sup>

后经则曰：

昔正一真人学道时，受灵宝斋。道成后，谓此斋尊重，乃撰《灵宝五称文》。中出斋法，为《旨教经》，大同小异，亦次本经斋法也。太乙斋法，于此大斋，玄之玄矣，教初学小乘之阶级耳。宗三洞玄经，谓之大乘之士，先度人，后度身，坐起卧息，常慈心一切。<sup>③</sup>

① 钟国发《陶弘景评传》附《陆修静评传》，第568、576页。

② 《道藏》第24册，第671页，中。

③ 《道藏》第24册，第667页，中一下。

由此可知古灵宝经也是从教义之深浅、境界之大小、救度对象之不同等方面来判别教派的高下。其中，三洞经书是大乘，三洞经书之外的则为小乘。易言之，古灵宝经虽然借鉴了佛教的“三乘”观念，但实际上只引进了“大乘”和“小乘”，这与后来上清派将“三洞经书”本身分为大乘（洞真）、中乘（灵宝）和小乘（洞神）的做法有着很大的不同。前引玄嶷的言论，反映的正是上清派的三乘观。

## （二）十二部经和十二分教

陆修静等人对道教“十二部经”的命名，显然借鉴了佛经翻译中的“十二分教”，并且同样具有文体分类的功能和作用。<sup>①</sup>

考汉译佛经的文体分类，主要有两种说法：一曰九分教，二曰十二分教。但最流行的还是后者，而且传入的时间相当早。如支谦所译《七知经》曰：“诸比丘！何谓知法？谓能解十二部经。一曰文，二曰歌，三曰说，四曰颂，五曰譬喻，六曰本起经，七曰事解，八曰生传（传），九曰广博，十曰自然，十一曰行，十二曰章句。”<sup>②</sup> 此处是为意译。僧伽提婆于苻秦建元年间（365—385）译出的《增一阿含经》卷三十三则谓：“比丘知法，所谓契经、祇夜、偈、因缘、譬喻、本末、广演、方等、未曾有、广普、授决、生经。若有比丘不知法者，不知十二部经，此非比丘也。”<sup>③</sup> 此则音译、意译混用。鸠摩罗什在《成实论》卷一《十二部经品第八》中

① 关于这方面的研究，可参看姜伯勤《道释相激：道教在敦煌》（载姜氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，第266—320页，特别是第293—294页，北京：中国社会科学出版社，1996年）以及拙撰《变文讲唱与华梵宗教艺术》（第18—19页，上海：上海三联书店，2002年）。

② 《大正藏》卷1，第810页，上。

③ 《大正藏》卷2，第728页，下。



则音译为：“一修多罗，二祇夜，三和伽罗那，四伽陀，五忧陀那，六尼陀那，七阿波陀那，八伊帝曰多伽，九阇陀伽，十鞞佛略，十一阿浮多达磨，十二忧波提舍。”<sup>①</sup>而中土士人，也常常用十二部经指代一切佛法，如东晋郗超（336—377）所撰《奉法要》开篇即曰：“三自归者，归佛、归十二部经、归比丘僧。过去见在当来三世十方佛！三世十方经法！三世十方僧！”<sup>②</sup>

由于陆修静对十二部经的含义没有展开充分的讨论，故我们拟以宋文明的具体解说为基础，深入探讨一下那些和佛教关系较为密切的文体。

其一，宋文明论“变文”时所谈及的“顺形梵书”，显然是含有统合佛教经典的用意。其谓“条例支流，为六十四种，播于三十六天、十方众域也”，指的是印度所使用的六十四种文字及其书写形态。如西晋竺法护译《普曜经》卷三《现书品第七》中即详列了其名目，曰：梵书、佉留书、佛迦罗书、安佉书、曼佉书、安求书、大秦书、护众书、取书、半书、久与书、疾坚书、陀比罗书、夷狄塞书、施与书、康居书、最上书、陀罗书、佉沙书、秦书、匈奴书、中间字书、维耆多书、富沙富书、天书、龙书鬼书、捷沓和书、真陀罗书、摩休勒书、阿须伦书、迦留罗书、鹿轮书、言善书、天腹书、风书、降伏书、北方天下书、拘那尼天下书、东方天下书、举书、下书、要书、坚固书、陀阿书、得昼书、厌举书、无与书、转数书、转眼书、闭句书、上书、次近书、乃至书、度亲书、中御书、悉灭音书、电世界书、驰又书、善寂地书、观空书、

① 《大正藏》卷32，第244页，下。

② 《大正藏》卷52，第86页，上。

一切药书、善受书、摄取书、皆响书。<sup>①</sup>（按：其中的“秦书”是指汉语言文字，这与历史显然不合，佛典的用意在于显示佛祖的全知全能。）僧祐《出三藏记集》亦曰：“仰寻先觉所说，有六十四书，鹿轮转眼，笔制区分，龙鬼八部，字体殊式。唯梵及佉楼为世胜文，故天竺诸国谓之天书。西方写经，虽同祖梵文，然三十六国，往往有异。譬诸中土，犹篆籀之变体乎？案：苍颉古文，沿世代变，古移为籀，籀迁至篆，篆改成隶，其转易多矣。”<sup>②</sup>于此，僧祐透露了两个重要的信息：一者六十四书说乃是随着佛典汉译传入中土的；二者僧祐所理解的六十四书，其实是一种类似于汉地篆、籀等形式的书写方法，是字体学的概念。更为重要的是宋文明论变文有六（天书、地书、古文、大篆、小篆、隶书）时，其思路甚至所用文字皆和僧祐的说法颇为相同，只是出发点不一样：宋氏是把佛教纳入了道教的思想体系，而僧祐则是用格义的方法，以中国固有的概念和印度佛教进行比附。当然，若深究起来，则两人都直接利用了东汉许慎《说文解字·叙》中的材料。<sup>③</sup>

其二，宋文明对于道教诫（戒）律的解说，打上了佛教戒律的深刻印记。如“诫名体者，诫，界也，外也。善恶之心于此为断，为其界域，故言界也。能消诸法，解除众结，故曰外也”，其中的“众结”是从佛典中借用的名词。结者，梵文作 bandhana，也译作“结使”，<sup>④</sup>意为烦恼。即诸有情众生由于烦恼系缚，不能出离生死

① 《大正藏》卷3，第498页，中。

② [梁]释僧祐撰，苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》，第13页。

③ 有关宋文明《通门论》和许慎《说文解字·叙》的关系，王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》（第743—744页）已有讨论，可参看。

④ 如《大智度论》卷一曰：“一切众生为结使病所烦恼，无始生死已来，无人能治此病者。”（《大正藏》卷25，第58页，下）

苦海。结之种类，诸经说法不一，如《中阿含经》卷三十三举出慳、贪二结，《光赞般若经》卷二列出贪身、狐疑、毁戒三结，《增一阿含经》卷二十又列出欲结、嗔结、痴结、利养结等四种结，《杂阿含经》卷十八则有九结（爱、恚、慢、无明、见、取、疑、嫉、慳）之说。西晋竺法护译《贤劫经》卷一曰：“何谓菩萨常备道心？断除非法，奉告等业，消除众结。”<sup>①</sup> 鸠摩罗什译《维摩诘所说经》则曰：“稽首住于不共法，稽首一切大导师，稽首能断众结缚，稽首已到于彼岸。”<sup>②</sup> 由此可知，菩萨修行的目的即在于断灭诸种烦恼，然后才可进入涅槃的境界。

宋文明又说：“戒法有二：一者止，心口为誓，从今日始能断众恶，恶于此止，故曰止也；二者行，从今日始，至于道场，常行善行，广为善业。于此常行，故曰行也。止行之戒，有详有略。”他对戒法止、行之二分，则与鸠摩罗什译《大智度论》卷十三中的观点颇显一致，后者有云：“尸罗秦言性善，好行善道，不自放逸，是名尸罗。”<sup>③</sup> 尸罗，是梵文梵语śīla的音译。其动词语根śil有履行之义，转成名词后，则含有行为、习惯、性格、道德、虔敬等諸多义项。在大乘六度中，它属于持戒（戒行）。什译“好行善道”，即相当于宋文明所说的“行”，而“不自放逸”相当于宋文明所说的“止”。另外，在题为后汉安世高所译的《阿难问事佛吉凶经》中，也有类似的说法，如：“魔世比丘四数之中，但念他恶，不自止恶，嫉贤妒善，更相沮坏；不念行善，强梁嫉贤，既不能为，复毁败人。断绝道意，令不得行。贪欲务俗，多求利业，积财自丧，

① 《大正藏》卷14，第1页，下。

② 《大正藏》卷14，第538页，上。

③ 《大正藏》卷25，第153页，中。

厚财贱道，死堕恶趣大泥犁中、饿鬼、畜生，未当有此。”<sup>①</sup>只不过，本经是从反面点出了不持戒的严重后果。

其三，宋文明在为“记传”文体追溯其根源时有语曰：“此记则有进（讲）述过去之事，亦有豫记未来之事也。”于此一方面把佛教的三世观念加以糅合，另一方面则用“记传”一体至少涵盖了佛经中的本生、本事和授记等三种文体。本生者，讲述的是佛陀前世的各种修行故事，此在汉译佛经中极其常见，重要的有《六度集经》、《生经》等。本事者，指的是本生经以外的经典中所记载的佛陀及其弟子的前生故事。授记，也作授决、受记、记别、记、预记等，本来是指分析教说，或者用问答体进行解说教理的说法方式，后来专指有关佛弟子未来世证果等事的证言或预言。南本《大般涅槃经》卷十四即云：“何等名为授记经？如有经律，如来说时为诸天人授佛记别：汝阿逸多，未来有王名曰螻佻，当于是世而成佛道，号曰弥勒，是名授记经。”<sup>②</sup>此处所述，即是对未来佛弥勒的预言。北魏凉州沙门慧觉等人所译《贤愚经》卷十二《师质子摩头罗世质品》则说摩头罗瑟质：“求索出家，父母恋惜，不肯放之。儿复殷勤白其父母：若必违遮，不从我愿，当取命终，不能处俗。父母议言：昔日世尊，已豫记之，云当出家。今若固留，或能取死，就当听之。”<sup>③</sup>此则是佛为一般弟子的授记之事。

宋文明对“记传”的解释还有一处特别重要，曰：“述阶次，此次千流万品，不可悉论。略言大乘，数有三：上品曰圣，中品曰真，下品曰仙也。圣复有三，真品复有三，仙品复有三，合为九

① 《大正藏》卷14，第755页，中一下。

② 《大正藏》卷12，第693页，下。

③ 《大正藏》卷4，第430页，上。

品。九品又各有三，合为二十七品也。虽有二十七品为其大纲，至于分致，职僚无数，各随品类推之也。其小乘下仙及功满三百无过失者……意谓此是福田家义，若功德一千者，田力强，故身自得仙；田力弱者，方便滋长，故下及子孙，方获其利也。”其中，对于大乘、小乘品第的区分，前面已揭示出它们和佛教的关联，故不赘言。而“福田”之喻，其实也是出自佛教方面的经典。如西晋法立、法炬共译《佛说诸德福田经》曰：“佛告天帝：众僧之中有五净德，名曰福田，供之得福，进可成佛。何谓为五？一者发心离俗，怀佩道故；二者毁其形好，应法服故；三者永割亲爱，无适莫故；四者委弃躯命，遵众善故；五者志求大乘，欲度人故。以此五德，名曰福田，为良为美，为无早丧，供之得福，难为喻矣。”<sup>①</sup>福田的种类，诸经说法不一：如《大智度论》卷十二列出怜悯、恭敬二福田，北凉昙无讖译《优婆塞戒经》卷三《供养三宝品》则举出了报恩、功德、贫穷三种福田，北魏般若流支译《正法念处经》卷六十一又举出母、父、如来、说法法师四种福田，鸠摩罗什译《梵网经》卷下则有诸佛、圣人、师僧、父母、病人等八种福田说。诸如此类，皆是把归依三宝、孝敬父母、布施等行为比作良田，如果上面撒播善行的种子，将来就一定能结出福德果实。当然，宋文明在吸收佛教福田说的同时，依然保留了道教传统的承负观念。究其用意，同样旨在劝世教化，让人行善积德。更为重要的是，今存敦煌遗书 S. 1438《宋文明道德义渊》（拟）<sup>②</sup>中提出了福田七义说，曰：

① 《大正藏》卷 16，第 777 页，上。

② 此拟题最早由卢国龙先生考订，后来王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》（第 177 页，北京：中国社会科学出版社，2004 年）承之，可从。

(前略)

1. 前科既明，自然道性为德之源，率性立功则
2. 福田滋长，故次明福田也。福田义有七
3. 重：
4. 第一序本文；
5. 第二称名义；
6. 第三明身业；
7. 第四述口业；
8. 第五分心业；
9. 第六例三一；
10. 第七论种子。

其中，三业的观念，亦出于佛教。

其四，宋文明论述“赞颂”时说道：“赞颂有二义：一者序名状（义），二者论变通。序名义者，赞以表事，颂以歌德也，亦得[□]（名）偈，偈者解也，有四解也，此赞或四[□]（言），或言五（五言），或七言也。”本来在佛经文体中，“偈”有广义狭义之分。广义之偈，包括前述十二分教中的伽陀和祇夜，两者虽是偈颂之体，但含义不同：在偈前没有长行（散文），直接用韵文记录的教说，叫伽陀（又称为孤起偈）；偈前有散文，并用韵文重复散文之义者，则叫祇夜（重颂）。狭义的偈，专指伽他（又音译伽陀、偈陀、偈他等）。当然，经中也有把祇夜等同于偈的说法，如《成实论》卷一《十二部经品》曰：

修多罗者，直说语言。祇夜者，以偈颂修多罗，或佛自说，或弟子说。问曰：何故以偈颂修多罗？答曰：欲令义理坚固，如以绳贯华，次第坚固。又欲严饰言辞，令人喜乐，如以散华或持贯华以为庄严。又义入偈中，则要略易解，或有众生

乐直言者，有乐偈说。又先直说法，后以偈颂，则义明了，令信坚固。又义入偈中，则次第相著，易可赞说，是故说偈。……第二部说祇夜，祇夜名偈。偈有二种：一名伽陀，二名路伽。路伽有二种：一顺烦恼，二不顺烦恼。不顺烦恼者，祇夜中说，是名伽陀。除二种偈，余非偈。<sup>①</sup>

宋文明把偈理解为“颂”，则是中土佛教内部比较流行的观点。如东晋慧远在《阿毗昙心序》中明确指出《阿毗昙心》：“凡二百五十偈，以为要解，号之曰心。其颂声也，拟向天乐，若云龠之自发，仪形群品，触物有寄。”<sup>②</sup>甚至在佛经翻译中，偈和颂字也常连用。如法炬、法立译《法句譬喻经》卷一《无常品》曰：“尔时世尊以偈颂曰：所行非常，谓兴衰法。夫生辄死，此灭为乐。譬如陶家，埏埴作器，一切要坏，人命亦然。”<sup>③</sup>此即为四言偈。竺法护译《生经》卷三《佛说国王五人经》则说：“其智慧者，嗟叹智慧天下第一，以偈颂曰：智慧最第一，能决众狐疑。分别难解义，和解久怨结。”<sup>④</sup>此即是五言偈。鸠摩罗什译《维摩诘所说经》卷一《佛国品》复曰：“长者宝积，即于佛前以偈颂曰：目净修广如青莲，心净已度诸禅定。久积净业称无量，导众以寂故稽首。”<sup>⑤</sup>此则为七言偈。从所引偈颂看，四言、五言、七言确是汉译佛典偈颂中最常见的句式，宋文明的观察也是相当细致的。本来，宋文明所要归纳的是道经的偈颂体例，但他能比较出佛、道二经在偈颂方面的共同点，由此可知他对佛经文体的了解还是相当深入的。

① 《大正藏》卷32，第244页下一245页上。

② [梁]释僧祐撰，苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》，第378页。

③ 《大正藏》卷4，第575页，下。

④ 《大正藏》卷3，第87页，中。

⑤ 《大正藏》卷14，第537页，下。

另外，需要指出的是，佛经文体长行（散文）、偈颂相应的观念，也被古灵宝经所吸收。如《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经》（敦煌本 S. 3081 题作《太上洞玄灵宝中元玉京玄都大献经》）即曰：

天尊以次而说偈言：天尊以其向来问答次序重申其意，详而说之，其名曰偈。偈者，赞颂之别名也。重明其义，故易之曰偈。纂杀于君父，杀害无辜人。死受金鎚打，铁杖不去身。此即偈之文也。前文中“纂杀”在后，今偈则“纂杀”在前者，但君父之重，自古为先，三千之条无杀，故于偈中而为称首，此重明上长行中“杀君父”义。<sup>①</sup>

于此，夹注显然是直接把道经之偈比附成佛经中的祇夜之偈来理解。因为，祇夜才是重申长行之意。

## 二、本土文化的渊源

宋文明《通门论》所展现的十二部经分类法，除了受到佛教文化的影响外，更直接的文化渊源则在本土固有文化。对此，笔者拟谈两大层面的问题。

### （一）古灵宝经“天文”的来源及其语言观

有关古灵宝经，特别是敦煌本宋文明《通门论》与灵宝“天文”的来源，王承文博士作过精彩的研究。<sup>②</sup> 另外，葛兆光先生用

<sup>①</sup> 《道藏》第6册，第270页，上。

<sup>②</sup> 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第740—789页。另，郑琪玉的硕士论文《六朝灵宝经天书观念之研究》（辅仁大学，1999年）对灵宝经中天书观念的由来、演变也有探讨，可参看。



比较的方法对佛、道两教的语言观进行过深入的分析。<sup>①</sup> 现综合两人的观点，略述《通门论》之“天文”观、语言观在道教文体分类中的重要作用。

P. 2861+P. 2256 宋文明《通门论》保留了陆修静所作的《灵宝经目》，著录了东晋末年在江南地区产生的一批灵宝派经典，它们被称为古灵宝经。其中，古灵宝经中的《元始五老赤书玉篇真文天书经》中的《灵宝赤书五篇真文》，《太上灵宝诸天内音自然玉字》中的《大梵隐语自然天书》，《太上灵宝五符序》中的《皇人太上真一经诸天名》等篇目，采用了神秘的书写形式，即灵宝“天文”。王承文博士指出：古灵宝经将这些“天文”极度神化，把它们看成是“道”的本体和表现形式，既是宇宙万化之源，又是道教所有经教特别是“三洞群书”的本源。灵宝“天文”是灵宝经教义的核心，也是理解中古道教的整合以及统一性经教体系的关键性要素。<sup>②</sup>

《通门论》原文有云：

（前略）

120. 本文一条有二义：一者叙变文，二者论应用。变

121. 文有六：一者阴阳之分，有三元八会之炁，以

122. 成飞天之书。又有八龙云篆明光之章也。

123. 此三元八会，通诵之文者，分也，理也。析二仪，

124. 故曰分也；理通万物，故曰理也。《溢法》：经纬

125. 天地曰文。此经之出，二仪以分，万物斯理，经

① 葛兆光《“不立文字”与“神授天书”：佛教与道教的语言传统及其对中国古典诗歌的影响》，《中国宗教与文学论集》，第42—63页，北京：清华大学出版社，1998年。

② 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第740—741页。

126. 纬天地曰文也。《真迹》，紫微夫人说。今三元八

127. 会之 [□□] (书)，太极高真所由也。云篆明光之章，  
今所

128. 见神灵符 (符) 书之字是也。陆先生《文统》略云：  
混

129. 元既判，分为三才，谓之三元。三元既立，五行咸

130. 具，三五合和，谓之八会，为书之先。次则八龙

131. 云篆明光之章，自然凝飞玄之炁，结炁成

132. 文，字方一丈，笔于未天之中。二仪持之以开，

133. 三景持之以明，百神持之以化，品物资之以

134. 生。案《真迹》，紫微夫人说，三元八会，建文章，  
祖

135. 八龙云篆，是其根宗所起，有书而始。先生

136. 既明八会为先、八龙为次者，既在未天之中，

137. 先者何容，方在既判之后。赤书，又云《灵宝

138. 赤书五符 (符) 真文》，出于元始之先。即此而论，  
则

139. 三元应非三才之三元，五行非天地之五行也。

140. 而此正应是三宝丈人之三三元元 (三元，三元) 自  
有五德，

141. 不容开三才，既判三天光五行也。何以言之？

142. 《九天生神章》云：天地万物，自非三元所育、九

143. 元所导，莫能生也。又曰：三炁为天地之首，九

144. 元为万物之根。故知此三元在天地未开、三

145. 才未生之前也。篆者，撰集云书，谓之云篆

146. 也。此三元八会之文、八龙云篆之章，皆是天

147. 书。三元八会，则《五篇》方文、《内音》八字例是也。

148. 二者演八会为龙凤之文，谓之地书。书者，舒

149. 也。舒布情状，故曰舒也。此下皆玄圣所述，以写

150. 天文。三者轩辕之世，苍颉傍（仿）龙凤之势，采鸟

151. 迹之文，为古文，即为古体也。四者周时史籍（籀），变

152. 古文为大篆。五者秦时程邈，变大篆为小篆。

153. 六者秦后肝阳，变小篆为隶书。此为六也。就

154. 第二中，又省堂篆一明光之章，为顺形梵书，

155. 条例支流，为六十四种，播于三十六天、十方

156. 众域也。今经书相传，皆以隶字解天书，相

157. 杂而行也。二者论应用：第一部本文八会

158. 之文，凡一千一百九字，其六百六十八字是三

159. 才之元根，生天立地，开化人神，万品之所由，故

160. 云天道、地道、人道、神道。此之神也，修用此法，

161. 凡有四条：一者主名（召）九天上帝校神仙图录、

162. 求仙致之真法；二者主名（召）天宿星官，正天分

163. 度、保国宁民之道；三者校制丰都六天之炁；

164. 四者敕令水帝，制名（召）龙鸟也。其二百五十六

165. 字，论诸天度数期会，大圣真仙名讳位号，

166. 所治官府城台处所，神仙变化，升堂品次，众

167. 魔种类、人鬼生死、轮转因缘。其六十三字是五

168. 方元精名号，服御求仙练形，白日腾空之法。

169. 余一百二十二字，阙无音解也。第二部神符

170. 一条，即云篆明光之流也。二重明义：一者叙  
171. 其力（功）用，一切万有莫不以精炁为用也，故二  
172. 仪既判，三景以别，皆以精炁守其中，万物  
173. 莫不有精炁者也。神者，以变通不测以为言。  
174. 苻（符）者，扶也，合也。文以分理，苻（符）以  
合契，言天文  
175. 合契以扶救于物也。何以救物由其精炁？若  
176. 悬在于天，故以精炁救物，布之简默。亦以精  
177. 为用，以道之精炁会物之精炁，物之精炁有  
178. 耶有正、有伪有真。伪既服真，耶不干正，故以  
179. 此云篆之文六十五条为神真之信，名（召）会群  
180. 灵，制御生死，保持劫运，安镇五方也；二者异  
181. 同：天文发于始青之天，而色无定方，文势曲  
182. 折，不可寻详。元始于是命太真仰写天文，置  
183. 方位，区别苻（符）书，总括图象。苻（符）者逐  
取云炁，  
184. 星辰之□（炁）。书者，分析音句之旨。图者昼  
（书）取云  
185. 变之情。此其异也。至于苻（符）中有书，参以图  
象，  
186. 书中有图，形声并用，故有八体六文，更相显  
187. 发。六文者：一曰象形，日月是也；二曰指事，上  
下是  
188. 也；三曰形声，江河是也；四曰会意，武信是也；  
189. 五曰转注，考老是也；六曰假借，合长是也。八  
190. 体者：一曰天书，八会是也；二曰神书，云篆是

191. 也；三曰地书，龙凤之象；四曰内书，龟龙鱼鸟  
192. 所吐；五曰外书，鳞甲毛羽所载；六曰鬼书，杂  
193. 体微昧；七曰中夏书，摹范云篆；八曰戎夷，  
194. 类于昆虫。此六文八体，或今字同古，或古书  
195. 同今。苻（符）采交加，共成一法，合为一用，此  
其同。

196. 问曰：苻（符）何以往往有今字？答：洞经中苻（符），今字

197. 与古字不变者，因而用之。犹如古文《尚书》中有  
198. 与今字同者也。

由此可知，灵宝“天文”也叫“本文”、“天书”、“真文”或“三元八会之文”，它是道教主尊元始天尊命太真仰写而出，代表的是天地之理（宇宙之法则）。考其写出方式，则和《周易·系辞》的说法如出一辙，后者曰：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”<sup>①</sup> 易言之，只是换了一下写出主体、写出对象的名称而已。

宋文明对“天文”来源与演变过程（变文）的解释（如八体、六文等），王承文博士指出其直接依据了汉代的有关材料，如东汉许慎《说文解字·叙》论汉字起源和演变及相关纬书。<sup>②</sup> 而道教之所以能把文字神秘化，主要原因是汉字的象形性及其书写方式的多样性。特别是象形文字本身，容易产生象征性、暗示性及解释的多

① [清]阮元校刻《十三经注疏》，第86页，上海：上海古籍出版社，1997年。

② 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第743—745页。

样性。道教提出的“神授天书”说，用意则在确立经典的权威性。<sup>①</sup>

文字作为语言的物质载体，其终极指向是理（思想的意义）。这种传统在中土文化中可谓是根深蒂固，如梁代高僧释僧祐在《胡汉译经文字音义同异记》中即说：

夫神理无声，因言辞以写意；言辞无迹，缘文字以图音。故字为言蹄，言为理筌，音义合符，不可偏失。是以文字应用，弥纶宇宙，虽迹系翰墨，而理契乎神。昔造书之主凡有三人：长名曰梵，其书右行；次曰佉楼，其书左行；少者苍颉，其书下行。梵及佉楼居于天竺，黄史苍颉在于中夏。梵佉取法于净天，苍颉因华于鸟迹。文画诚异，传理则同矣。<sup>②</sup>

本来，古印度传统语言观中更重视声音的作用，大乘佛教兴起之后，“不立文字”的观点更为流行。但是僧祐对印度语言、文字的解释，显然带有中土文化的深刻印记。

既然灵宝“天文”具有极度的神圣性和权威性，那么从逻辑角度我们便可推出这样的结论，即由“经之本文”所派生出的其他道经类别，虽然在书写形式上发生了变异，但其本质并未随之改变。换言之，所有十二部经都是道教主尊意志的体现，是宇宙之道的文本表现。

## （二）十二部经中的本土文化特色

在道教十二部经中，大多数文体的得名和本土文化的关系更为密切。兹择要略析如下：

其一，宋文明在解释“神符”之含义时，所引例证中的“八

① 参葛兆光《中国宗教与文学论集》，第44—49页。

② [梁]释僧祐撰，苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》，第12页。

体”和“六文”，除了前面所说的文字学之依据外，还与中国书法的起源说有关。对此，学界已有不少人加以关注。<sup>①</sup> 其实，古人早就指出了这一点，像崔瑗《草书体》即谓：“书体之兴，始自颉皇，写彼鸟迹，以定文章。”蔡邕《篆书体》则曰：“因鸟遗迹，皇颉循圣作则，制斯文，体有六。”<sup>②</sup> 考葛洪《抱朴子内篇》“诸符”条中载有《自来符》、《金光符》、《太玄符》、《通天符》、《五精符》等近六十种大符，而小符“不可俱记”，然而都是“通于神明”、“神明所授”。<sup>③</sup> 宋文明对“神符”性质的理解与此基本一致。

其二，陆修静和宋文明对“玉诀”的定义，其内涵基本相同，皆指对玉书八会的解释性文书。不过，宋文明特别强调了它和传经盟授威仪之间的关系，意思是说玉诀之用必须和相应的道教行仪相结合。又宋氏所谓“诀者决也”，实际上用的是同义互训方法。如李善注《文选》鲍照《东门行》之“将去复还诀”曰：“诀与决同。”<sup>④</sup> 杨伯峻先生则指出《列子》卷八《说符篇》中“卫人有善术者，临死，以决喻其子”中的“决”字，《道藏》白文本、林希逸本、世德堂本、吉府本并作“诀”，并谓“诀，法也”。<sup>⑤</sup> 可见玉诀之“诀”，则指要诀与法则。如果结合道教经、诀传授的规则，则应指秘诀。另据孟安排《道教义枢》曰：“第三玉诀者，如河上公释柱下之文。玉诀，解金书之例是也。玉名无染，诀语不疑。谓

① 参齐凤山《道教的“神符”和书法艺术》（《中国道教》2004年第2期，第40—41页）、黄勇《道教文字观与书法艺术》（《中国道教》2004年第6期，第37—39页）、任宗权《道教章表符印文化研究》（第211—220页，北京：宗教文化出版社，2006年）等。

② [唐]徐坚等著《初学记》，第507页，北京：中华书局，2004年。

③ 王明《抱朴子内篇校释》，第335页，北京：中华书局，1985年。

④ [梁]萧统编，李善注《文选》，第1323页，上海：上海古籍出版社，1986年。

⑤ 杨伯峻《列子集释》，第268页，北京：中华书局，1979年。

决定了知，更无疑染。”<sup>①</sup>由此可知，玉诀类道经，其实与河上公对《道德经》的注释或疏义类似，而注疏体正是两汉阐释经学最重要的文体。易言之，玉诀对玉书八会的解释，就像河上公的《老子》注一样，具有无上的权威性。

其三，“灵图”类道经是指用图象对经之“本文”进行解释，常常呈现出复合型文体的特征，并且往往是文字（或文学）和图画的有机组合。如《汉书·艺文志》中就载有《楚兵法》七篇图四卷，《孙轸》五篇图二卷，《王孙》十六篇图五卷，《魏公子》二十一篇图十卷，《黄帝》十六篇图三卷，《风后》十三篇图二卷，《鹄冶子》一篇图一卷，《鬼容区》三篇图一卷，《别成子望军气》六篇图三卷，《鲍子兵法》十篇图一卷，《五子胥》十篇图一卷。<sup>②</sup>虽然这些图文结合的具体形式到底如何我们已不得而知，但是王逸《楚辞章句·天问序》载屈原被放逐，彷徨山川时“见楚有先王之庙及公卿祠堂，图画天地山川神灵，琦玮谲诡，及古圣贤怪物行事。周流罢倦，休息其下，仰见图画，因书其壁，呵而问之，以泄愤懣，舒泻愁思”，<sup>③</sup>却给了我们极大的启示。孙作云先生《楚辞〈天问〉与楚宗庙壁画》即指出：《天问》所写的先王庙就是楚昭王十二年（前504）从郢（今湖北荆州）迁往都（今湖北宜城县东南）所建筑的楚宗庙。《天问》中所问的重要事项，一定见于这座宗庙的壁画。《天问》是根据壁画而作的。<sup>④</sup>细绎王逸序，可知《天问》原是楚

① 王宗昱《道教义枢研究》附《道教义枢校勘》，第314页。

② 参[汉]班固《汉书》，第1758—1761页。

③ 《文渊阁四库全书》，第1062册，第25页，台北：商务印书馆，1986年。

④ 孙作云《楚辞〈天问〉与楚宗庙壁画》，载河南省考古学会编《楚文化研究论文集》，第1—9页，特别是第1页，郑州：中州书画社，1983年。又收入孙氏著《天问研究》，第52—60页，特别是第52页，北京：中华书局，1989年。



国宗庙壁画上的题画诗，其原初形态应是图文合一。宋文明举例时提到的“八景”、“人鸟”，则分别指《太上洞玄二十四生图三部八景自然神真箓仪》、《灵宝五符人鸟经》（《道藏》则题作《洞玄灵宝二十四生图经》、《玄览人鸟山经图》），它们也用到了图（箓）文合一。<sup>①</sup>

其四，宋文明指出“谱录”一条有二义：“一者序谱录之体，谱者记其源之所出……二者述谱录之用，……录之用者，条牒名录，以付学人，令其镇存思敬。”孟安排的解释与此大同小异，曰：“谱录者，如《生神》所述三君，《本行》之陈五帝，其例是也。谱，绪也；录，记也。谓绪记圣人，以为教法。亦是绪其元起，使物录持也。”<sup>②</sup>综合起来看，谱录指的是纪录高真上圣应化事迹、功德名位等内容的道典。谱录的出现，和魏晋南北朝十分兴盛的谱牒之学不无关联。如刘孝标注《世说新语》“方正第五”之诸葛恢事时，引用了《庾氏谱》、《羊氏谱》、《诸葛氏谱》、《谢氏谱》，<sup>③</sup>注“贤媛第十九”之周浚事时，又引用了《周氏谱》。<sup>④</sup>《隋书·经籍志二》中则载有当时所存隋代以前的谱系类著作 41 部、360 卷，重要的如宋衷《世本》、王俭《百家集谱》、王僧孺《百家谱》。谱的作用在于“第其门阀”与“纪其所承”。<sup>⑤</sup>与世俗之谱牒不同的是，道经中的谱录的记载主体从人换成了仙与真。宋文明举例时说

① 著名汉学家梅维恒先生在研究中国的看图讲故事起源时，搜集了大量域外的材料（参王邦维、荣新江、钱文忠译《绘画与表演》，北京：北京燕山出版社，2000 年），极具参考价值。

② 王宗昱《道教义枢研究》附《道教义枢校勘》，第 314 页。

③ 参余嘉锡笺疏《世说新语笺疏》，第 306—307 页，上海：上海古籍出版社，1993 年。

④ 余嘉锡笺疏《世说新语笺疏》，第 688 页。

⑤ 参[唐]魏徵撰《隋书》，第 988—990 页，北京：中华书局，1973 年。

的《生神章》之“三宝君”，指的是《太上洞玄灵宝自然至真九天生神章》（《道藏》本作《洞玄灵宝自然九天生神章经》），是经开篇即提到了天宝君、灵宝君和神宝君的来历、功德、名位。

其五，宋文明论“威仪”一条有二义：“一者序名数，二者论功德。名数者：威者，畏也；仪者，宜也。……随事制宜，故曰宜也。有法有式，故曰戒也。……二论功德者，有六法：一者金录（箓）斋……”对此，《道教义枢》的解释更为简洁精确，曰：“第七威仪者，如斋法典式，请经轨仪之例是也。威是严凝可畏，仪是轨式所宜。亦是曲从物宜，而为威制也。”<sup>①</sup>可见，“威仪”就是指斋醮科仪一类的经籍。然考“威仪”一词，最早是指人庄严的容貌举止，如《诗经·邶风·柏舟》曰：“威仪棣棣，不可选也。”<sup>②</sup>《左传·襄公三十一年》则曰：“有威而可畏，谓之威；有仪而可象，谓之仪。君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下畏而爱之，故能守其官职，保族宜家。”<sup>③</sup>后来又指儒家礼仪的细节或规范，如《礼记·中庸》即有“礼仪三百，威仪三千”<sup>④</sup>之说。很显然，宋氏对“威仪”名数的解释，部分地吸收了儒家经典的说法。<sup>⑤</sup>但他有一点和孟安排

① 王宗昱《道教义枢研究》附《道教义枢校勘》，第314页。

② 《十三经注疏》，第297页。

③ 《十三经注疏》，第2016页。

④ 《十三经注疏》，第1633页。

⑤ 于此，需要指出的是，佛经翻译中也用到了“威仪”一词，如僧祐《出三藏记集》卷四就载有两种失译人名的《大比丘威仪经》各二卷（第125页），唐殷密帝译《楞严经》卷五则曰：“三千威仪，八万微细，性业遮业，悉皆清净，身心寂灭成阿罗汉。”（《大正藏》卷19，第127页，上）“威仪”也罢，“三千威仪”也罢，皆出于儒家经典。若就僧尼日常生活所守戒律而言，又有四威仪之说，刘宋求那跋摩译《菩萨善戒经》卷五即曰：“威仪苦者，名身四威仪：一者行，二者住，三者坐，四者卧。”（《大正藏》卷30，第986页，上）但在佛教律学中，一般认为戒重而威仪轻。

不同，那就是宋文明似乎把戒也作为威仪的一部分，虽然他前面也专门讨论了“戒律”一条的含义。

其六，宋文明论述的“方法”一条，实际上同于陆修静所说的“方诀”，但他给出的解释性文字远远多于后者（参 P. 2861 + P. 2256 写卷之 275—290 行）。而且，后人对“方法”的理解不尽一致，如《太上洞玄灵宝十号功德因缘妙经》曰：“方法者，众圣著述丹药秘要、神草灵芝、柔金水玉修养之道。”<sup>①</sup> 孟安排则曰：“方法者，如存三守一，制魄拘魂之例是也。方是方所，法者节度。明修行治身，有方所节度也。”<sup>②</sup> 结合宋文明举例时说到的神药、灵芝以及九种“变易”等，则知他所说的“方法”，主要指的是阐述修仙养性之方法的道书，如医方、药方、胎息、存思等。诸如此类，皆是中土传统文化中源远流长的东西。特别是医书一类，秦汉时期已经相当发达，像 1973 年在长沙马王堆三号汉墓中就发现了 14 种，其中不少即与方仙道有关。<sup>③</sup> 而道教在创立过程中，借医弘教成了一种必不可少的手段，如东汉顺、桓之时张陵所创的五斗米道，灵帝时张角的太平道悉如此。而在历代高道中，擅长医道的更是为数不少，著名者如东晋葛洪（撰有《金匱玉函方》、《肘后备急方》）、南朝陶弘景（撰有《本草经集注》、《效验方》、《药总诀》、《养生经》）等。即便在灵宝派内部，也有丰富的医学思想。<sup>④</sup>

其七，宋文明对“众术”的解释，亦比陆修静详细（参 P. 2861 + P. 2256 写卷之 291—313 行），且分成两大层面：冥通和变化。前者主要有思神存真、心斋坐忘、步虚空飞、吸炁五元、导引三光；

① 《道藏》第 6 册，第 131 页，下。

② 王宗昱《道教义枢研究》附《道教义枢校勘》，第 314—315 页。

③ 参盖建民《道教医学》，第 27—29 页，北京：宗教文化出版社，2001 年。

④ 参盖建民《道教医学》，第 78—84 页。

后者则有白日升天、尸解、灭度。而孟安排的解释是：“众术者，如变丹炼石，化形隐景之例是也。众，多也；术，道也。修炼多途，为人真初道也。”<sup>①</sup>由此可知，孟安排眼中的“众术”类经典，其范围比宋文明更广，除了法术之外，还包括了外丹类道书。

其八，宋文明对“记传”的解释，除了前面揭示的融会了佛教三世、福田等观念外，更直接的依据是中国悠久的史传文学传统。早在先秦时代，中土就出现了《春秋》、《左传》、《国语》等史书；两汉则有司马迁《史记》、班固《汉书》等巨著问世；至南北朝，史学已成为传统学术的重镇之一。据《宋书》卷九十三《雷次宗传》载，元嘉十五年（438）所立国子学中，史学和儒学、玄学、文学并称为“四学”。<sup>②</sup>与宋文明同时代的刘勰在《文心雕龙》中，则专门讨论了“史传”文体，其所说“传者，转也；转受经旨，以授于后”、“纪纲之号，亦宏称也”，<sup>③</sup>则和宋文明所说“传者转也，转相继续也”、“记者纪也，纪纲其事，令不绝也”（见 P. 2861 + P. 2256 写卷第 317、315 行）的行文方式基本一致。所异者在于：宋文明所讲的传主是仙真，而刘勰所讲多为儒家圣人或重要的历史人物。

其九，宋文明所说的“赞颂”，其实指的是歌颂神灵类的道经。不过，宋氏的分析，颇具特色：一方面他着眼于赞颂的“创制”主体，将之分成本文赞颂和玄圣赞颂。前者（如《九天生神章》）的写出形式是自然本文（天文），它们代表的是三洞飞玄之炁；后者则由诸仙真、圣人咏出。另一方面，对于赞颂的句式，如四言、五

① 王宗昱《道教义枢研究》附《道教义枢校勘》，第 315 页。

② 参 [梁] 沈约撰《宋书》，第 2293—2294 页，北京：中华书局，1974 年。

③ [梁] 刘勰著，范文澜注《文心雕龙注》，第 284 页，北京：人民文学出版社，1958 年。

言、七言，则将之比附成四时四象、五行五德、七元七曜，充分表达了天人合一的理念。另外，刘勰《文心雕龙》也专门论述了“赞颂”文体。宋文明所言“赞以表事，颂以歌德”简直就是对刘氏“赞者，明也，助也。……及益赞于禹，伊陟赞于巫咸，并颺言以明事，嗟叹以助辞也”、“颂者，容也，所以美盛德而述形容也”<sup>①</sup>的高度概括。

其九，宋文明所说的“表奏”，指的是斋醮时的上章和奏请。他的解释分为两个层面：一者事，二者心。事者指的是斋醮的具体场合，心者指的是参与者应对所礼拜的神灵怀有十分的虔诚、恭敬之心，唯有如此，才能实现人神相会，体道成仙。宋氏所说的“表奏”，在刘勰《文心雕龙》中则被分开讨论（“表”属刘氏之“章表”篇，“奏”则在“奏启”篇。其实，刘勰对“章表”、“奏启”的解释有时相当混乱，头绪不是很清晰）。但仔细比较，两人对“表”、“奏”的理解基本相同：如宋氏之“表者，明也，奏也，各明至心而凑会真境，故曰奏表也”，就接近于刘氏所说的“章者，明也”、“原夫章表之为用也，所以对扬王庭，昭明心曲”。<sup>②</sup>此外，道经的“表奏”与世俗生活的“章表”、“启奏”一样，是卑（贱）者向尊（贵）者所进，表明的是等级之分。

### 第三节 余 论

陆修静、宋文明的十二部经，一般认为是基于灵宝经而作出的

① [梁]刘勰著，范文澜注《文心雕龙注》，第158、156页。

② [梁]刘勰著，范文澜注《文心雕龙注》，第406、408页。

分类。其后，十二部经则贯通于三洞四辅。如《洞玄灵宝玄门太义》“正义第一”即曰：“夫十二部经者，盖是通三乘之妙典，贯七部之鸿规。”<sup>①</sup>七部者，三洞四辅也。可惜的是，今存文献中尚未发现太清、太平、太玄、正一等四辅和十二部经具体相配的材料。而三洞与十二部相配，则称为三十六部经。<sup>②</sup>

前文所言陆修静、宋文明对十二部经的分类，虽然运用了“总括体用”的基本方法，但两人具体的解释并不完全一样，故给后来者的理解带来了一定程度的困惑。有鉴于此，《洞玄灵宝玄门太义》对十二部的内容和主旨，从“释名”、“出体”、“明同异”、“明次第”、“详释”等五个方面作出了新的检讨。如王宗昱先生特别指出：释名部分主要讨论十二部名目的含义，也兼及内容。有的条目（如戒律、方法、赞颂等）从宋文明的十二义中摘引了文句，其余的则是保存或综述了前人的材料，但就整个综述而言仍有浓重的灵宝色彩。“出体”一节则将十二部再分为三种类型，所立标准是“文”与“理”。<sup>③</sup>尤其是“出体”部分，极有助于我们讨论十二部经的文体特征。为便于分析，兹先迳录其文如下：

① 《道藏》第24册，第734页，中。

② 如北宋张君房编《云笈七籤》卷三“道教三洞宗元”条有归纳性的说法云：“其三洞者，谓洞真、洞玄、洞神是也。天宝君说十二部经为洞真教主，灵宝君说十二部经为洞玄教主，神宝君说十二部经为洞神教主，故三洞合成三十六部尊经。第一洞真为大乘，第二洞玄为中乘，第三洞神为小乘。从三洞总成七部者，洞真、洞玄、洞神，太玄、太平、太清为辅经，太玄辅洞真，太平辅洞玄，太清辅洞神，三辅合成三十六部。正一盟威通贯，总成七部，故曰三洞尊文七部玄教。又从七部泛开三十六部，其三十六部者：第一本文，第二神符，第三玉诀，第四灵图，第五谱录，第六戒律，第七威仪，第八方法，第九众术，第十传记，第十一赞诵，第十二表奏。右三洞各十二部，合成三十六部。”（《道藏》第22册，第13页，中）由此可知，“三十六部”可指代一切道经。但是，在唐宋时期，“三十六部”又可以指三十六部具体的经典（参陈国符《道藏制记·三十六部异说》，《道藏源流考》，第252—257页）。

③ 参王宗昱《道教义枢研究》，第192—193页。

十二部经，通皆以文为体。名味往寻，自有全以文为名者，自有全以论理为名者，自有文、理合为名者。有四部但以文名，别体即是本文、神偈符颂（神符、偈颂）、灵图等也。按此四名，无的明义，但以文为其体。灵图乃不是文，既言象相类，亦从文摄。次有四部全以论理之名，别体即是威仪、谱录、记传、表奏等也。威仪是容上（止）之法，谱录是祖系之源，记传序其功名，表奏启其心迹，故皆就理事工能为体也。次有四部通以文、理之名，别体即是戒律、玉诀、方法、众术等也。戒律则通心与教。戒是心善，亦通戒敕。律是言语铨量，亦通心之秉直也。玉诀即道事理，解玉诀文之理事。方也（众术）指事处法，该文理。术通经术，故为文。众智数，故为理也。<sup>①</sup>

于此有两点值得注意：一是作者对于“文”的理解有广义和狭义之分。广义的文是十二部经的载体，既是道教义理的本源或来源，同时也是其表现形式。狭义的文，则仅指本文和神符（按：二者在形式上并无本质的区别，都是天文大字，是特殊的符），故而作者排除了灵图。但是若从灵图是象、是本文（自然天文）的表现这一点出发，灵图仍然可以归属到狭义之文的行列。至于偈颂，也列入狭义之“文”，它当指宋文明所说的“本文赞颂”，而非“玄圣赞颂”。另外，狭义的文，特别是本文，又是广义之文的本体，故作者在“释名”中有云：“十二部内，唯本文有通相、别相。以十二部皆是文字，为得理之本，〔通名为本文。〕本文犹是经之异名，十二

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第735页，上一中。

[部]既通名为经，是通相本文也。”<sup>①</sup>二是文、理标准的确定，其实只是对陆、宋二氏“体用”说的变通而已，其中的“文”相当于陆、宋二氏所说的“体”，“理”则相当于“事”。如此一来，便改变了陆、宋二氏十二部经皆为“总括体用”的观点。按照《洞玄灵宝玄门大义》的分类：表现体的是狭义之文的四类，即本文、神符、偈颂和灵图，表现用的是威仪、谱录、记传和表奏（当然，威仪、表奏归于此没有什么不妥，因为二者是道教行仪，即具体的法事活动。但把记传和谱录归为此类，区别的界限就变模糊了），而体用合一也是四类，即戒律、玉诀、方法和众术。

此外，《洞玄灵宝玄门大义》在对十二部进行具体解释时，还吸收了一些佛教的思维观念。如释名时所用的“通相、别相”，显然和佛经所讲的“总相、别相”含义相同。考什译《大智度论》卷三十一有云：

自相空者，一切法有二种相。总相、别相，是二相空，故名为相空。问曰：“何等是总相？何等是别相？”答曰：“总相者，如无常等；别相者，诸法虽皆无常，而各有别相。如地为坚相，火为热相。”<sup>②</sup>

北凉昙无讖译《优婆塞戒经》卷一《三菩提品第五》则曰：

法性二种：一者总相，二者别相。声闻之人总相知，故不名为佛；辟支佛人同知总相，不从闻，故名辟支佛，不名为佛；如来世尊，总相别相，一切觉了，不依闻思，无师独悟，从修而得，故名为佛。<sup>③</sup>

① 《道藏》第24册，第735页，上。又，其中“[]”号内的文字，据《云笈七籤》卷六补（参《道藏》第22册，第38页下）。

② 《大正藏》卷25，第293页，上。

③ 《大正藏》卷24，第1038页，中。



总相指的是整体和本质，别相指的是个别和现象。如“无常”、“无我”等相通于所有诸法，是为总相。但是，具体到每一事物，都有自己的属性以区别于其他的事物，像水之湿性、火之热性等。

又如“明同异”时则云：“体同异者有四句：一者异，二者同，三者亦同亦异，四者非同非异。”<sup>①</sup> 此“四句”模式，亦借自佛典。“四句”，指的是两个关系项在作逻辑组合时所构成的四种形式，可以表示为：A 是 B，A 非 B，亦是 A 亦是 B，亦非 A 亦非 B。如什译《中论》卷三有偈曰：“一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。”<sup>②</sup> 卷四又曰：“寂灭相中无，常无常等四。寂灭相中无，边无边等四。”对于后一偈，青目之注说得相当清楚：

诸法实相，如是微妙寂灭。但因过去世起四种邪见：世间有常、世间无常、世间常无常、世间非常非无常，寂灭中尽无。何以故？诸法实相，毕竟清静不可取，空尚不受，何况有四种见！四种见皆因受生，诸法实相无所因受；四种见皆以自见为贵，他见为贱。诸法实相，无有此彼，是故说寂灭中无四种见。如因过去世有四种见，因未来世有四种见亦如是：世间有边、世间无边、世间有边无边、世间非有边非无边。<sup>③</sup>

当然，按照刘宋求那跋陀罗译《楞伽阿跋多罗宝经》卷四之“若非有非无，则出于四句。四句者，是世间言说；若出四句者，则不堕四句。不堕，故智者所取，一切如来句义，亦如是”<sup>④</sup> 的要求，佛教对“四句”中的任何一句都不能执著。

综合前述各家对道教十二部经的定义和解释，我们可以归纳出

① 《道藏》第 24 册，第 735 页，中。

② 《大正藏》卷 30，第 24 页，上。

③ 《大正藏》卷 30，第 30 页，下。

④ 《大正藏》卷 16，第 505 页，下。

道经文体的四大特征：一者道教所说之“文”是广义的文，它可用不同的书写形式，甚至是图和符的形式表示，它强调了文字的神圣性及文字和思想之间的同一关系。二者道经文体间有本末体用之别，即“本文”是其他各部之本根。三者，诸文体的言说方式、创制主体有别，本文和神符（尤其是本文）乃是自然之炁化出，非人力所成，其余十部则是玄圣所述。四者陆、宋之后对多数文体（本文、神符除外）的理解往往不尽相同，似有与时俱进的特点。特别是随着佛、道思想的交融，道教对某些文体（如戒律、记传、赞颂等）的例释，还融会了大乘佛教的一些思想观念。诸如此类，皆与佛经的文体有较大的区别。

道教对十二部经的文体观念的阐发，还对中国文学批评史产生了一定的影响。兹以刘勰《文心雕龙》为例进行一些简单的比较。<sup>①</sup>

首先，刘勰在《文心雕龙·原道第一》<sup>②</sup>中指出：最根本的“文”是天文，它所表现的是“自然之道”。这和陆、宋二氏考察十二部经时的方法相同，后者亦溯源到天文（本文）。易言之，刘勰与陆、宋二氏皆认为“道”（刘氏称“自然之道”，陆氏称“天道、地道、神道”）是诸种文体得以产生的本源和依据。

其次，刘勰在分析文学（体）特色时，十分重视“变”的作用。如《通变第二十九》曰：“夫设文之体有常，变文之数无方。”<sup>③</sup>《时

① 关于《文心雕龙》与道教思想的关系，已引起了学人的关注，如杨清之先生有《道教生命哲学与刘勰的养气说》（《海南师范学院学报》2006年第1期，第108—111页），王更生先生有《刘勰〈文心雕龙〉“养气论”与道教》（《文史哲》2006年第9期，第152—167页）。另外，蒋振华先生在《汉魏六朝道教文学思想研究》（长沙：中南大学出版社，2006年）中也有探讨。

② [梁]刘勰著，范文澜注《文心雕龙注》，第1—3页。

③ [梁]刘勰著，范文澜注《文心雕龙注》，第519页。

序第四十五》又曰：“时运交移，质文代变”，“文变染乎世情，兴废系乎时序”。<sup>①</sup>而宋文明在阐述“本文”之含义时，讲到其表现形式亦提出了“变文”说。虽然宋氏之着眼点在于文字（广义）的书写形态，但同样强调了“变”对道经诸文体的重要作用。

第三，刘勰在追溯诸种文体的渊源流变时，突出强调了儒家圣人与“文”的关系，《原道第一》即说：“道沿圣以垂文，圣因文而明道。”《征圣第二》又说：“夫作者曰圣，述者曰明，陶铸性情，功在上哲，夫子文章，可得而闻，则圣人之情见乎文辞矣。”<sup>②</sup>也就是说，刘勰认为圣人是道和文之间的中介，没有圣人体道作文，就没有儒家经典的生成和流播，进而就没有各种文学和文体的出现。此种思路，和陆修静也相同，后者指出“第三玉诀”至“第十二表奏”等十类道经皆是玄圣所述，体现的也是“经之本源”（本文、道）。两者相异处在于：刘氏心目中的“道”是儒家之道，“圣”是儒家之圣，而陆氏则换成了道教的“道”和“圣”。

第四，刘勰《文心雕龙》重视探讨各体文学（文体）的特点，周振甫先生指出：《明诗》、《乐府》、《诠赋》、《颂赞》、《祝盟》、《铭箴》、《诔碑》、《哀吊》、《杂文》、《谐隐》、《史传》、《诸子》、《论说》、《诏策》、《檄移》、《封禅》、《章表》、《奏启》、《议对》、《书记》讲的都是文体论。<sup>③</sup>《序志第五十》云“原始以表末，释名以章义，选文以定篇，敷理以举统”，<sup>④</sup>讲了四层意思：一是讨论各文体的产生、流变，二是论述各文体的名称意义，三是举出各文体的代表性篇目，四是阐述各文体的写作要求。这种分析模式和宋

① [梁]刘勰著，范文澜注《文心雕龙注》，第671、675页。

② [梁]刘勰著，范文澜注《文心雕龙注》，第15页。

③ 周振甫《文心雕龙今译》第52页，北京：中华书局，1986年。

④ [梁]刘勰著，范文澜注《文心雕龙注》，第727页。

文明的区别十二部经之方式大体相同。如宋氏论每一部类的道经时，都分成两个方面：一者讲名数时，多述不同类别道经的来源和含义；二者说“应用”时，则多论不同部类道经的流变和表现形态，同时常以具体的道经为例，进而说明不同部类道经的特点。但是，宋氏对道经的创作要求，则未有说明，因为道经是“神授天书”。对神如何创制道经，世俗之人能提要求么？

第五，刘勰讨论的文体，大多都落实于用的层面，不少属于应用性文体。而陆、宋二氏的道经分体，同样注意到了戒律、威仪、表奏等实用类经典的重要性。

对于刘勰的文学（体）思想，以往的研究更强调儒家经典所起的作用。其实，他对道家、道教并非一无所知，反而有着比较深入的了解。如他在《灭惑论》中有云：

道家立法，厥品有三：上标老子，次述神仙，下袭张陵，太上为宗。寻柱史嘉遁，实惟大贤，著书论道，贵在为，理归静一，化本虚柔。然而三世不纪，慧业靡闻，斯乃导俗之良书，非出世之妙经也。若乃神仙小道，名为五通，福极生天，体尽飞腾，神通而未免有漏，寿远而不能无终。功非饵药，德沿业修，于是愚狡方士，伪托遂滋。张陵米贼，述纪升天；葛玄野竖，著传仙公。愚斯惑矣，智可罔欤？今祖述李叟，则教失如彼；宪章神仙，则体劣如此。上中为妙，犹不足算，况效陵、鲁，醮事章符，设教五斗，欲拯三界，以蚊负山，庸詎胜乎？标名大道，而教甚于俗；举号太上，而法穷下愚。何故知耶？贪寿忌夭，含识所同，故肉芝石华，谄以翻腾；好色触情，世所莫异，故黄书御女，诳称地仙。肌革盈虚，群生共爱，故宝惜涕唾，以灌灵根；避灾苦病，民之恒患，故斩缚魑魅，以快愚情；凭威恃武，俗之旧风，故吏兵钩骑，以动浅

心。至于消灾淫术，厌胜奸方，理秽辞辱，非可笔传。事合泯庶，故比屋归宗。是以张角、李弘毒流汉季，卢悚、孙恩乱盈晋末。余波所被，寔蕃有徒。爵非通侯，而轻立民户；瑞无虎竹，而滥求租税。糜费产业，蛊惑士女。运屯则竭国，世平则蠹民。伤政萌乱，岂与佛同？<sup>①</sup>

虽然刘勰分别道家、道教的目的在于贬低道家，批判、反对道教，但从其行文看，他对道教史实是十分清楚的，对不同派别（如天师道、灵宝派、上清派等）的道教经典也相当熟悉。<sup>②</sup> 所以，他在建立文论体系时，极可能受到道教十二部分类法的潜在影响。何况道经的这一文体分类本身和佛教十二部经也有关系呢？

最后，我们要讲一下十二部经在道藏编撰（或编目）时的重要意义。它常和三洞相配，构成三十六部体系。如今存明白云霁所编《道藏目录详注》四卷，实际上是明《正统道藏》和《万历续道藏》的总目提要。其中前三卷注释的分别是洞真部、洞玄部、洞神部，而每一部又细分为十二部。<sup>③</sup>

① 《大正藏》卷 52，第 51 页，中一下。

② 据道宣《续高僧传》卷二十载，著名禅师、牛头宗的创立者释法融（594—657）曾进学于丹阳南牛头山的佛窟寺。该寺有“七藏经画：一佛经，二道书，三佛经史，四俗经史，五医方图符”，这些书籍是“宋初刘司空造寺……写之永镇山寺，相传守护”（《大正藏》卷 50，第 604 页，中）。可知南朝时期的寺院藏书中也有道教经典，因此博学的刘勰是有机会亲读道书的。况且，当时佛、道论争激烈，为了知己知彼，参加论战的僧人也有必要了解一点道经。

③ 参《道藏》第 36 册，第 760—819 页。

## 第二章 敦煌道教讲经仪式考论

在敦煌讲唱文学的研究中，由于变文方面保存的文献资料相对丰富，且其讲唱内容多与佛教有关，所以探讨佛教讲经（含俗讲）仪式、变文名义及具体作品之内容考释的论文较多，<sup>①</sup>而对道教讲经诸问题的综合研究，据笔者浅陋所知，目前尚处于无人问津的阶

---

① 有关佛教讲经（含俗讲）、变文的研究成果极其丰硕，重要的论文有：向达先生的《唐代俗讲考》（最早载于《燕京学报》第16期，1934年；修订稿载于《国学季刊》第六卷第四号，1951年；后收入《唐代长安与西域文明》第286—327页，石家庄：河北教育出版社，2001年。又见周绍良、白化文主编《敦煌变文论文录》，第41—70页，上海：上海古籍出版社，1982年），孙楷第先生的《唐代俗讲轨范与其本之体裁》（原载《国学季刊》第6卷第2期，1937年；又见《敦煌变文论文录》第71—128页），傅芸子先生的《俗讲新考》（原载《新思潮月刊》第一卷第2期，1945年；后收入《敦煌变文论文录》第147—156页），周一良先生的《读〈唐代俗讲考〉》（原载《大公报·图书周刊》第6期，1947年2月8日；后收入《敦煌变文论文录》第157—164页），潘重规先生的《敦煌变文新论》（原载《幼狮月刊》49卷第1期，1979年；后收入《敦煌变文集新书》第1300—1318页，台北：文津出版社，1994年），王重民先生的《敦煌变文研究》（原载《中华文史论丛》1981年第2期；后收入王氏著《敦煌遗书论文集》，第175—227页，北京：中华书局，1984年；又见《敦煌变文论文录》，第273—326页），王文才先生的《俗讲仪式考》（载甘肃社科院文学所《敦煌学论集》，第100—119页，兰州：甘肃人民出版社，1985年），李骞先生的《唐变文的形成及其与俗讲的关系》（《敦煌学辑刊》1985年第2期，第91—108页），牟润孙先生的《论儒释两家之讲经与义疏》

段，仅是几篇论文偶有涉及，但很不全面。<sup>①</sup>

本章的目的是：以敦煌文献为基础，并结合相关的传世文献，力图对道教讲经（含俗讲）的渊源流变、仪式的具体表现以及它和儒、释两家讲经的异同作出比较全面的梳理。

## 第一节 三教讲经之先后

众所周知，在佛教传入中土之前，西汉儒家便已有讲经的记载。司马迁《史记》即说董仲舒（约前 179—前 104）“以治《春秋》，孝景时为博士。下帷讲诵，弟子传以久次相受业”。<sup>②</sup> 汉武帝

（载《注史斋丛稿》第 239—302 页，北京：中华书局，1987 年），陈洪先生的《汉化佛教首例讲经仪轨考释》（《徐州师范大学学报》1999 年第 1 期，第 44—46 页）等。专著方面则有：罗宗涛先生的《敦煌讲经变文研究》（台北：文史哲出版社，1972 年），梅维恒先生（Victor H. Mair）的 *T' ang Transformation Texts*（Harvard University, 1989），曲金良先生的《敦煌佛教文学研究》（台北：文津出版社，1995 年），黄征、张涌泉先生的《敦煌变文校注》（北京：中华书局，1997 年），陆永峰博士的《敦煌变文研究》（成都：巴蜀书社，2000 年）等。

① 关于道教讲经的研究，成果较少，专题论文中比较有学术价值的是周西波博士的《敦煌写卷 BD. 1219 之道教俗讲内容考》（载程恭让主编《天问》第 331—346 页，南京：江苏人民出版社，2006 年）。此外，宋毓珂先生的《变文笔记两则》（原载《南开大学学报·人文科学》1957 年第 4 期，后收入《敦煌变文论文录》第 337—339 页），利用道教文献对佛教讲经中押座文的含义以及法师都讲的坐起方向进行了补充说明；王卡先生则在《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》中揭出了 BD. 7620、BD. 1219 两份文书的性质是敦煌道教的发展讲经文（第 38 页，北京：中国社会科学出版社，2004 年），惜其未进行内容方面的阐释；王承文先生《古灵宝经的斋官制度与天师道及佛教的关系》一文中，则揭出了道教“都讲”的来源（原载《敦煌吐鲁番研究》第六卷，第 55—80 页，特别是第 73—74 页，北京：北京大学出版社，2002 年；后收入王氏著《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第 457—493 页，特别是第 485—486 页，北京：中华书局，2002 年。笔者依据的是后者）。所有这些，皆对笔者的研究工作有所启示。

② [汉]司马迁《史记》，第 3127 页，北京：中华书局，1959 年。

(前 156—前 87) 定儒学于一尊之后, 讲经则蔚然成风, 至后汉, 还形成了一定的程式。笔者依据《后汉书》之《桓荣传》、《丁鸿传》、《杨震传》、《侯霸传》归纳出汉儒讲经的四个特点: (1) 讲经场合不论, 可以是官方的太学, 也可在私人的讲堂; (2) 讲经时必有论难之形式, 即听讲人可以随时发问与主讲人论辩, 从而达到明了经义的目的; (3) 讲经时除主讲人外, 还有协助者, 谓之都讲, 这一角色常由学生担当, 如《丁鸿传》、《侯霸传》所载。都讲可以提问发难、参与论辩, 目的是启发听讲者; (4) 每位主讲人(经师)都有其擅长的经典, 注重师承, 严守家法。<sup>①</sup>

法传华夏之后, 其译经过程中也涉及印度佛教之讲经制度的问题。三国支谦译《大明度经》卷一《行品第一》有云: “秋露子曰: ‘如善业为法都讲, 最不可及。所以者何? 在所问, 如应答。’” 经中夹注又谓: “善业于此清净法中为都讲, 秋露子于无比法中为都讲。”<sup>②</sup> 善业即须菩提, 秋露子是舍利弗, 两人同为释迦牟尼的十大弟子之一。同经卷二《天帝释问品第二》则曰:

诸天子心复作是念: “是语当解当解!” 今尊者善业深入于法身, 即告诸天子: “设使欲索沟港、频来、不还、应仪、缘一觉、无上正真道。若于其道中住, 皆当学明度, 当持守。” 诸天子心复念: “所说乃尔, 当复于何处更索经师。”<sup>③</sup>

译经中所用“都讲”、“经师”二词, 皆见于汉儒的讲经之设。《汉书·平帝纪》即载元始三年(3) “立官稷及学官。郡国曰学, 县、道、邑、侯国曰校。校、学置经师一人。”<sup>④</sup> 经中所说担任都

① 详拙著《变文讲唱与华梵宗教艺术》, 第 22 页, 上海: 上海三联书店, 2002 年。

② 《大正藏》卷 8, 第 481 页下—482 页上。

③ 《大正藏》卷 8, 第 482 页下—483 页上。

④ [汉] 班固《汉书》, 第 355 页, 北京: 中华书局, 1962 年。



讲的须菩提和舍利弗，都是释尊讲经说法时的得力助手，经师则指释尊本人。这种师生关系，和前述汉儒讲经中经师、都讲的关系颇为相似。另据康僧会（？—280）《安般守意经序》曰：

世尊初欲说斯经时，大千震动，人天易色，三日安般，无能质者。于是世尊化为两身，一曰何等，一曰尊主，演于斯义出矣。大士、上人、六双十二辈，靡不执行。<sup>①</sup>

这种记载虽含有传奇色彩，但却是印度早期佛教有讲经活动之客观反映。“无能质者”，表明佛陀所宣畅的《安般守意经》教义之深。而“化为两身”之说，汤用彤先生的解释是：

前者当中国佛家讲经之都讲，后者乃所谓法师。按佛教传说，结集三藏时，本系一人发问，一人演唱佛语，如此往复，以至终了，集为一经。故佛经文体，亦多取斯式。如安世高所译之《阴持入经》是矣。

最后汤先生的结论是：“晋时佛家讲经，亦闻有都讲（《世说·文学篇》许询为支道林都讲），似系采汉人经师讲经成法。但此制自亦有释典之根据，未必是因袭儒家法度。”<sup>②</sup> 王承文先生则十分肯定地说：“道教讲经和佛教讲经制度都受到汉魏儒家讲经的直接影响”，并怀疑“道教吸收儒家‘都讲’之制，也可能要早于佛教”。<sup>③</sup> 具体情况到底如何？笔者以为，解决问题的关键点有二：

### 一曰名实之辨。

在汉译佛典中，译师们经常会用中土固有的名词、概念去对译

① [梁]僧祐撰，苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》，第244页，北京：中华书局，1995年。

② 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，第79页，北京：北京大学出版社，1997年。

③ 参王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第481—484页。

印度相应的事物，但是，不能因此就说该事物在中土出现的时间一定比印度早。若据支谦所译的《大明度经》经文及康僧会之序看，则知讲经在印度佛教的初创期就有了比较规范的程式。考释迦牟尼（前 565—前 486）所处的时代与儒家学派的创立者孔丘（前 551—前 479）大致相同。佛陀入灭不久，在阿闍世王（Ajatasatru）的保护之下，佛的大弟子大迦叶（Maha-kasyapa）便组织了第一次结集（samgiti），由此形成了第一批完整的佛教经典。汉地的儒家学说，在先秦时代仅是诸子学说之一，到西汉五经博士设立之后才有较为完善的讲经体制。所以，笔者以为印度佛教讲经制度的确立应当不会晚于汉地。

前引王承文先生论点的依据是《三国志·蜀书》卷三十六《马超传》的裴注，裴氏所引魏人鱼豢《典略》中说到马超于建安十六年（211）和关中诸将连败于曹操：“后奔汉中，张鲁以为都讲祭酒，欲妻之以女，或谏鲁曰：‘有人若此，不爱其亲，焉能爱人？’鲁乃止。”<sup>①</sup>《三国志》卷八《张鲁传》注引《典略》又云张修：“使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令。”<sup>②</sup>王先生还结合《汉书·王莽传》始建国三年（11）的史料，指出：“天师道重要道官的祭酒则应承担了向道民讲说经典教义的职责”，“在建安十六年至十九年之间，史籍明确记载汉中张鲁五斗米道集团有‘都讲祭酒’一职，然其开始设置必定要早于这一时间”。<sup>③</sup>当然，支谦大规模译经是在黄武元年至建兴年间（222—

① [晋]陈寿著，[宋]裴松之注，吴金华标点《三国志》，第 755 页，长沙：岳麓书社，1990 年。

② [晋]陈寿著，[宋]裴松之注，吴金华标点《三国志》，第 214 页。

③ 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第 486 页。

253),<sup>①</sup>从时间上来看要晚于五斗米道教团中设立“都讲祭酒”的建安十六年。但是,从《魏略》的引文看,通晓《五千文》(《老子》)的是祭酒,而非“都讲祭酒”或其他的道官。其中的“都讲”,按照牟润孙先生的意见,“乃弟子之称”。<sup>②</sup>马超乃一介武夫,怎么可能通晓义理丰赡的《老子》呢?

至于中土的佛教讲经,汤用彤先生以为“始自桓帝世之安清、安玄”。<sup>③</sup>据《出三藏记集》卷十三,安清(安世高)“汉桓帝之初,始到中夏”,即是建和初年(147)到洛阳的,其“宣经事毕,值灵帝之末”,<sup>④</sup>考灵帝刘宏在位时间共二十二年(168—189),若以光和元年(178)以后称“灵帝之末”,则知安世高在华译经传教的时间在三十年以上。这一时期和五斗米道的创立者张陵从学道有成直至在蜀地创教的年代(约125—178)大体相当。<sup>⑤</sup>但是,《魏略》、《三国志》等早期史书都没有张陵讲经的记录,可见道教开始讲经的时间略晚于佛教。

另外,牟润孙先生在详细比较儒、释两家讲经仪式之异同后,指出:“自西汉末以迄东汉,儒家都讲之名固同于和尚,而其设置之意义与其责任,则迥然大异。更质言之,南北朝儒家采用释家讲经仪式后之都讲,与见于《后汉书》中之都讲,殆未可同日而语

① 参[梁]僧祐撰,苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》,第516页。

② 牟润孙《论儒释两家之讲经与义疏》,《注史斋从稿》,第273页。

③ 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,第77页。

④ [梁]僧祐撰,苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》,第508—509页。

⑤ 有关张陵的生卒年及生平行事,史书记载不一。如《汉天师世家》谓其生于汉建武十年(34),卒于永寿二年(156),且“七岁读《老子》,即了其义”(参《道藏》第34册,第820页上—821页中)。对此,卿希秦先生主编的《中国道教史》(第一卷)深表怀疑(参第168页,成都:四川人民出版社,1996年),笔者较倾向于卿氏之说。

也。”<sup>①</sup>

综上所述，笔者以为汉地佛教讲经制度之本源出于印度，其都讲和经师的称名（按：此为支谦译经时所用。但“经师”一词，后来往往被更早出现的“法师”一词所替代，例见后文）虽同于儒家讲经，但正如牟润孙先生分析“都讲”时所言，当是名同实异。至于道教讲经，说其在儒家之后则可，说其在佛教之前，目前尚无坚实的证据。

### 二曰讲经人员之设。

两汉儒家讲经之职事人员仅有两种，即经师和都讲。然自魏晋以后，参与讲经的人员渐多，名称也有变化。如《世说新语·言语》载：“孝武帝将讲《孝经》，谢公兄弟与诸人私庭讲习。”刘孝标注引《续晋阳秋》曰：

宁康三年九月九日，帝讲《孝经》，仆射谢安侍坐，吏部尚书陆纳侍讲，兼侍中卞耽侍读，黄门侍郎谢石、吏部郎袁宏并执经，中书郎车胤、丹阳尹王混摘句。<sup>②</sup>

《隋志·礼仪四》则曰：

后齐将讲于天子，先定经于孔父庙，置执经一人，侍讲二人，执读一人，摘句二人，录义六人，奉经二人。讲之旦，皇帝服通天冠、玄纱袍，乘象辂，至学，坐庙堂上。讲讫，还便殿，改服绛纱袍，乘象辂，还宫。讲毕，以一太牢释奠孔父，配以颜回，列轩悬乐，六脩舞。行三献礼毕，皇帝服通天冠、绛纱袍，升阼，即坐。宴毕，还宫。皇太子每通一经，亦释

① 牟润孙《论儒释两家之讲经与义疏》，《注史斋从稿》第273—274页。

② [宋]刘义庆撰，[梁]刘孝标注，杨勇校笺《世说新语校笺》，第129页，北京：中华书局，2006年。又，余嘉锡先生《世说新语笺疏》中这段引文文字有别（参第144页，上海：上海古籍出版社，1993年），可参。但笔者倾向于前者。

奠，乘石山安车，三师乘车在前，三少从后而至学焉。<sup>①</sup>

这两则史料所表现的皇帝御讲儒家经典时的人员配备大体相同，如都有侍讲、侍读（执读）、执经、摘句之设。所不同的是具体执事者的多寡不一：如孝武帝讲经时侍讲1人，而后齐时变为2人（疑其包括前者所说的侍坐1人）；执经从2人减少到1人，并且增加了录义一职（6人）。此外，后者所载天子、太子讲经时有释奠之事，则是魏晋以来一以贯之的传统。《宋书》卷十七即云：

魏齐王正始二年三月，帝讲《论语》通，五年五月，讲《尚书》通，七年十二月，讲《礼记》通，并使太常释奠，以太牢祀孔子于辟雍，以颜渊配。

晋武帝泰始七年，皇太子讲《孝经》通，咸宁三年，讲《诗》通，太康三年，讲《礼记》通，惠帝元康三年，皇太子讲《论语》通，元帝太兴三年，皇太子讲《论语》通，太子并亲释奠，以太牢祠孔子，以颜渊配。成帝咸康元年，帝讲《诗》通，穆帝升平元年三月，帝讲《孝经》通，孝武宁康三年七月，帝讲《孝经》通，并释奠如故事。

穆帝、孝武并权以中堂为太学。

宋文帝元嘉二十二年四月，皇太子讲《孝经》通，释奠国子学，如晋故事。<sup>②</sup>

至于非皇家讲经，则基本上保留了汉代的制度。《魏书·祖莹传》有云：

时中书博士张天龙讲《尚书》，选为都讲。生徒悉集，莹夜读书劳倦，不觉天晓。催讲既切，遂误持同房生赵郡李孝怡

① [唐] 魏徵《隋书》，第180页，北京：中华书局，1973年。

② [梁] 沈约《宋书》，第484页，北京：中华书局，1974年。

《曲礼》卷上座。博士严毅，不敢还取，乃置《礼》于前，诵《尚书》三篇，不遗一字。讲罢，孝怡异之，向博士说，举学尽惊。<sup>①</sup>

由此可知，经师和都讲依然是讲经活动中的主角，但都讲的职责不在疏解经义，而在诵经，他是经师的助手，也是经师的学生。

中土佛教讲经仪式的正式确立，一般认为出于东晋时代的道安法师（312—385）。梁慧皎《高僧传》卷五曰：

安既德为物宗，学兼三藏，所制《僧尼规范》、《佛法宪章》，条为三例：一曰行香、定座、上讲经、上讲之法；二曰常日六时行道饮食唱时法；三曰布萨差使悔过等法。天下寺舍，遂则而从之。<sup>②</sup>

道安所制定的这些仪式在后世影响极其深远，如道世（？—683）《法苑珠林》卷三十六《呗赞篇》云：

又昔晋时有道安法师，集制三科，上经、上讲、布萨等。先贤立制不坠于地，天下法则，人皆习行。<sup>③</sup>

赞宁（919—1001）《大宋僧史略》卷中又曰：

晋道安法师伤戒律之未全，痛威仪之多缺，故弥缝其阙，

① [北齐] 魏收《魏书》，第1799页，北京：中华书局，1974年。

② [梁] 慧皎撰，汤用彤校注《高僧传》，第183页，北京：中华书局，1992年。  
按：其中“一曰行香定座上讲经上讲之法”一句，学术界的理解不一。如日本学者宇井伯寿断句为：“行香，定座上讲，经上讲”，并认为“座上讲是指礼台之上讲经，经上讲是指对经文的次第解读”（参宇井氏著《释道安研究》，第24—25页，东京：岩波书店，1956年）。横超慧日则断为“行香，定座，上讲经，上讲”，且指出“行香”是施主斋时之际，首先向僧敬香定座，即斋是为圣僧设座，上讲经、上讲则为接受施主的斋食之后为其诵经说法（参横超氏著《中国仏教の研究》第184页，东京：法藏馆，1958年）。其实，该句中“上讲经”，《磧砂藏》、《金藏》、《弘教藏》等本作“上经”，是。其中“讲”字，当涉下而误也。

③ 《大正藏》卷53，第575页下一576页上。

埭堰其流。立三例以命章，使一时生信。一、行香定座上讲；二、六时礼忏；三、布萨等法。过逾此法，则别立遮防。<sup>①</sup>

据《出三藏记集》卷十二《法苑杂缘原始集目录》之“经呗导师集卷第六”曰：“《安法师法集旧制三科》第二十一。”<sup>②</sup> 可知僧祐认为道安的三科，和僧众日常的宣教弘法活动密切相关。另据《宋高僧传》卷三十《梁四明山无作传》谓无作“注道安《六时礼佛文》一卷”，<sup>③</sup> 则似道安所制三科中有关六时行道的规范文本在晚唐五代尚在流传。

虽然释道安所制三科之原本早已佚失，但是通过爬梳其他相关文献，我们还是能比较清楚地知晓其讲经职事之设主要有法师、都讲、维那、梵呗、香火。<sup>④</sup> 另据方广钊先生研究，慧远法师（334—416）在邺都讲“实相”义，道安许其不废俗书，时在前燕寿光元年（东晋升平元年，公元357年），<sup>⑤</sup> 则知道安对讲经程式的确立极可能在此之前，至迟也不能晚于他圆寂的385年。

道教讲经的规范，若按照南齐释玄光《辩惑论》中的意见，是陆修静依据佛典和世俗经典（主要是儒家经典）所创制。其文曰：“又法师、都讲、侍经者，是陆修静傍佛依世制此名也。”<sup>⑥</sup> 事情的真相到底如何？

① 《大正藏》卷54，第241页，上一中。

② [梁]僧祐撰，苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》，第486页。

③ [宋]赞宁撰，范祥雍点校《宋高僧传》，第748页，北京：中华书局，1987年。

④ 参陈洪《汉化佛教首例讲经仪轨考释》（《徐州师范大学学报》1999年第1期，第44—46页）及拙著《变文讲唱与华梵宗教艺术》，第28—31页。

⑤ 方广钊《道安评传》，第283页，北京：昆仑出版社，2004年。

⑥ 《大正藏》卷52，第49页，上。

敦煌遗书 S. 6841 《洞玄灵宝自然斋戒威仪经》<sup>①</sup> 有云：

（前略）

1. 毕，法师便依旧选举职僚，明日行道，各典所署：
2. 一人都讲，其职也，克明正典，总持法座。至如
3. 行道时节，礼拜容止，先鸣法鼓，次引朋众，
4. 风则轨仪，敬凭唱说。
5. 一人监斋，其职也，督励亏怠，弹纠愆失，不
6. 偏不惰，无隐无滥，晒执宪章，务令允愜。
7. 一人侍经，其职也，肃奉尊文，瞻理巾蕴，卫
8. 师子之两座，整旋行之四席。坛堂施置，
9. 每令得所。
10. 一人侍香，其职也，炎炉夙整，芳炉常燃，使
11. 毕夜烟流，终朝火续。此法事之所先，宜晨
12. 昏而勿怠。
13. 一人侍灯，其职也，兰灯晚映，继明西日，灼烁庭
14. 堂，照晰宵夜。若值雨权停，过风暂息，当
15. 宾主参详，与时兴废，幸勿臆断，用亏成
16. 典。
17. 一人侍座，其职也……<sup>②</sup>

① 此定名依王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》（第112页）。另外，王氏对今存相关写卷的情况有详介，亦可参看。

② 本来根据上下文理解，“其职也”之后当有一些解释性的文字，但书手未抄出，故用省略号。其省略的内容，据《无上秘要》卷35引《敷斋经》，当为“当令四座席地，拂饰齐整”（《道藏》第25册，第122页，上）。《敷斋经》即古灵宝经之一的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》，但今存《道藏》中是经经文中亦无“侍座”一职（参第9册，第873页，中），依王承文先生的意见，是陆修静对灵宝斋法进行整理时所删（《敦煌古灵宝经与晋唐道教》第461页）。



18. 毕，便为宣科说禁，告示威仪也。法师。

（中略）

27. 右出《金箓简文》。

按：敦煌本《灵宝经目》中载有古灵宝经《太上洞玄灵宝金箓简文三元威仪自然真一经》，是经原分为《上元金箓简文》、《中元玉箓简文》、《下元黄箓简文》。其中，《正统道藏》本仅存《中元玉箓简文》部分，题作《洞玄灵宝玉箓简文三元威仪自然真经》，而其他部分佚失。敦煌本 P. 3148、P. 3663、S. 11969a、S. 11969d、Дх. 0158+BD. 14841k+BD. 14841j 所收则为《下元黄箓简文》。<sup>①</sup> S. 6841 写卷所说“金箓简文”，则似指《上元金箓简文》部分。

敦煌本《太上洞玄灵宝金箓简文三元威仪自然真一经》中所载的道教讲经制度，当是陆修静之前的形态，总共设置有七种职事：法师、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯、侍座。其中法师的地位最高，其他六种人员都是由他挑选和任命。另据王承文先生的研究，陆氏对古灵宝经斋法进行整理之后，将斋官中的“侍座”一职删略而成了后来的六职；并且指出：无论是古灵宝经的形成还是陆氏对灵宝斋法的整理，都借鉴、吸收了天师道的《玄都律》，而《玄都律》的成书时间大致在公元 401 年至 410 年之间。<sup>②</sup>

天师道的《玄都律》，在《正统道藏》中仅存一卷《玄都律文》，散失严重。但是，在王悬河的《三洞珠囊》、朱法满的《要修科仪戒律钞》、王契真的《上清灵宝大法》、蒋叔舆的《无上黄箓大斋立成仪》等道书中还保留了不少佚文。即便我们承认王承文先生

① 参王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第 110—113 页。

② 参王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第 462—481 页。

把蒋著卷十六征引的《灵宝科玄都律》等同于《玄都律》<sup>①</sup>的观点是正确的，然而《灵宝科玄都律》中也只提到了六种职事人员，即法师、都讲、侍经、侍香、侍灯和监斋，<sup>②</sup>同样缺少“侍座”一职。易言之，道教讲经中“侍座”的设置最早见于东晋末年问世的古灵宝经《太上洞玄灵宝金篆三元威仪自然真一经》，它与前举宁康三年（375）晋孝武帝讲《孝经》所立的“侍坐”含义相同，是源于儒家的讲经制度。此外，“侍经”、“都讲”之设，亦出于儒家讲经（“侍经”相当于“执经”）。

在道教讲经六职（或七职）中，最重要的是“法师”。然该词的最早出处，源于汉译佛典，是个典型的外来词。<sup>③</sup>如后汉支娄迦谶汉灵帝光和二年十月译出的《道行般若经》卷二之《功德品》曰：“诸人诸非人，都卢赐来到是间，问讯法师，听受般若波罗蜜。”<sup>④</sup>同人同年所译《般舟三昧经》卷三之《至诚佛品》载佛所说偈颂曰：“我自识念往世时，其数具足六万岁。常随法师不舍离，初不得闻是三昧。”<sup>⑤</sup>西晋竺法护译出于太康七年（286）的《正法华经》卷八中专门有一品叫《叹法师品》，历述法师的种种功德。<sup>⑥</sup>鸠摩罗什于姚秦弘始八年（406）译出的《妙法莲华经》卷四《法师品》则列出了法师的受持经教的五种方法，曰：“若复有人，受持、读、诵、解说、书写妙法华经乃至一偈，于此经卷敬视如

① 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第466页。

② 参《道藏》第9册，第478页下—480页上。

③ 参释继坤《支谶译经“法师”考》，《中华佛学研究》第3期，第43—68页，台北：中华佛学研究所，1999年3月。

④ 《大正藏》卷8，第435页，上。

⑤ 《大正藏》卷13，第919页，上。

⑥ 参《大正藏》卷9，第119页上—122页中。

佛。”<sup>①</sup> 天台大师智顗（538—587）祯明元年（587）于金陵光宅寺所讲的《法华文句》卷八释之曰：

法者，轨则也。师者，训匠也。法虽可轨，体不自弘。通之在人，五种通经皆得称师。举法成其自行，皆以妙法为师。师于妙法，自行成就，故言法师。又五种人能以妙法训匠于他。<sup>②</sup>

此即后世所说的五种法师，即受持法师、读经法师、诵经法师、解说法师、书写法师。鸠摩罗什译《十住毗婆沙论》卷七《分别法施品第十三》则曰：

若菩萨欲以法施众生者，应如《决定王大乘经》中称赞法师功德及说法仪式，随顺修学，谓说法者，应行四法。何等为四？一者广博多学，能持一切言辞章句；二者决定，善知世间、出世间诸法生灭相；三者得禅定慧，于诸经法随顺无诤；四者不增不损，如所说行。<sup>③</sup>

综言之，佛教所说的“法师”，种类不一，但总的要求是博通经义，能言善辩，品行高洁，持戒谨严。这些要求和道教讲经对“法师”的要求颇显一致（例见后文）。而《法华》“五法师”中的“读经法师”、“诵经法师”相当于佛教讲经中的“都讲”，“说法法师”则同于讲经中的“法师”。

道教讲经时的“监斋”之设，其作用和佛教讲经中的“维那”相同，在于维持讲堂的秩序。维那，本是寺院中统理僧众杂事的僧职。其在中土之设，时当东晋中后期。《高僧传》卷五载释道安：

① 《大正藏》卷9，第30页，下。

② 《大正藏》卷34，第108页，中。

③ 《大正藏》卷26，第53页，下。

每与弟子法遇等，于弥勒前立誓，愿生兜率。后至秦建元二十一年正月二十七日，忽有异僧，形甚庸陋，来寺寄宿。寺房既乏，处之讲堂。时维那值殿，夜见此僧从窗隙出入，遽以白安。<sup>①</sup>

这里记载的是道安法师圆寂之前誓愿往生弥勒净土之事，时在公元385年，则知“维那”之设必在此年之前。

道教讲经中的“侍香”、“侍灯”之设，则同于佛教讲经中的“香火”一职。中土佛教的“香火”之设，出于东晋的道安。它其实涵盖了两种佛教行事：一曰行香，二曰燃灯。

北宋天禧三年（1019）道诚所辑《释氏要览》卷上“行香”条曰：

行香，《南山钞》云：此仪自道安法师布置。《贤愚经》云：为蛇施金设斋，令人行香僧手中。《增一经》云：有施主设供者，手执香炉白言：时至，佛言香为佛使。故须然也。《普达王经》云：佛昔为大姓家子，为父供养三宝，父命子传香。故知行香非始今世。《大遗教经》云：比丘欲食时，当为施主烧香，三呗赞扬布施。若今念“如来妙色身”三节文，出《胜鬘经》，今呼《行香梵》。律中行香，不许坐受。《三千威仪经》云：为女人行香，恐触手生染。故许坐受。《受香偈》云：戒定慧解知见香，遍十方界常芬馥，愿此香烟亦如是，无量无边作佛事。<sup>②</sup>

由此可知：佛教的行香有特定的场合（如设斋、设供），特定的宗教意义（香代表的是佛使），起源甚早（始于印度佛教的初创时期），在不同的进程配有不同的呗赞（如《行香梵》、《受香梵》）。

① [梁]慧皎撰，汤用彤校注《高僧传》，第183页。

② 《大正藏》卷54，第275页下一276页上。

至于燃灯，在印度佛教中亦有悠久的传统。东晋法显在《佛国记》中记录了作者亲眼看到佛陀前世投身喂饿虎处所建大塔的情况：“诸国王臣民竞兴供养，散华然灯，相继不绝。”<sup>①</sup>在汉译大乘经典（如《无量寿经》、《正法华经》等）中，叙及燃灯功德处甚多。特别是《正法华经》卷七《安行品第十三》引起了我们的注意，经云：

于是溥首大士白佛：“唯，大圣！此诸菩萨恭敬世尊，所当劝悦，难及！难及！何时应当为一切众说斯经典？”佛语溥首曰：“菩萨先处二法，乃应讲经：一曰威仪，二曰礼节。何谓菩萨解知威仪？假使持心，忍辱调柔，将护其意……观自然相，诸法本无。此诸法者，众行之式，亦无想念，是谓威仪。何谓礼节？设令菩萨不与王者太子大臣吏民从事，不与外道异学交启，不尚世典赞叙音韶，合偶习俗，不贪不学，不与屠杀鱼猎、弋射鸡鹜、罗网贼害从事，不与歌乐游戏众会同处，不与声闻比丘、比丘尼、清信士、清信女从事，亦不亲近行礼问讯，不共止顿，不与同志经行、烧香、散华、然灯，除其往至讲经会时。唯与讲会，而共从事，纵有所说，亦无所著，是为礼节。”<sup>②</sup>

按照经文的意思，菩萨平时是不能和邪恶之士、世俗之人有交往的，唯在讲经说法时方可接触他们。而且在讲经的行仪中，然灯、烧香、散花是必不可少的。不过对于宣讲的内容，菩萨自己应基于诸法本无（性空）的原则，取无所执著之态度。笔者颇疑道安讲经行香然灯之设，其经典依据即在于此。

① 《大正藏》卷51，第858页，中。

② 《大正藏》卷9，第107页，中一下。

当然，在中土古代的宗教祭祀中，焚香与“炷烛”、“庭燎”皆有悠远的历史。道教斋法十分重视祭祀，故王承文先生说道教“侍香”、“侍灯”与此有关。<sup>①</sup>于此，古人亦曾提及，如赞宁《大宋僧史略》卷下“上元放灯”条即云：

案《汉法本内传》云：佛教初来，与道士角试，烧经像无损而发光。又西域十二月三十日，是此方正月十五日，谓之大神变月，汉明敕令烧灯，表佛法大明也。一云：此由汉武祭五时神祠，通夜设燎，盖取周礼司燿氏烧燎照祭祀，后率为故事矣。然则本乎司燿举火供祭祀职，至东汉，用之表佛法大明也。<sup>②</sup>

虽然《汉法本内传》是南朝萧梁时期（或稍后）的伪书，但赞宁所说的“大神变月”乃印度和西域的传统，是指三长斋月（正月、五月、九月），期间信徒们要持斋礼忏；其所说汉武帝祭神之事，则是中土固有的祭祀传统。易言之，后汉以来的燃灯之仪，当是中外文化交流的结晶。道教于此，其实也受到了佛教行仪的某些影响。如早期天师道奉行的《旨要妙经》即曰：

夫斋法，要绝甘肥、辛薰、酒色、阴贼、嫉妒及一切恶事，唯宜烧香燃灯，诵经礼忏，愿诸一切悉免灾厄，乃为斋矣。斋直之福，功德无量，护生度死，无以加焉。<sup>③</sup>

汉地原本无忏悔意识，是佛教东传之后才慢慢地渗入到普通民众和士大夫的精神意识中。<sup>④</sup>

① 参王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第486—489页。

② 《大正藏》卷54，第254页，中。

③ 《道藏》第18册，第25页，下。

④ 相关研究，可参吴海勇、李振荣《略论佛教忏悔在中土的传播与影响》（《法音》1998年第12期，第34—35页），刘振东、吴海勇《从悔过观看佛教文化对宋明理学的影响》（《孔子研究》1999年第4期，第81—90页）等。

陆修静对灵宝斋法的整理作出了巨大的贡献，其《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》不但明确了法师、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯各自的职责，同时也设计了道教的讲经（特别是斋讲）仪式，其中有“烧香上讲”之说，曰：

斋日烧香上讲，都讲当率众官，先下床，西向，倚（俟）法师然后下座，引行尊卑，以次安行，到于道户，不得更相越错，迟疾不均，皆依事纠罚。烧香竟，及下讲，率众官先出治户，还悉西向，倚法师后至上床，众官一时礼一拜，然后就坐。<sup>①</sup>

究其程式，和道安制定的“行香、定座、上经、上讲之法”相比，显然只略去了“上经”一事。陆氏又有“六时行道……睹大道之门”<sup>②</sup>说，它和道安的“常日六时行道”应有承继关系。中土传统的计时法，是将一天分成十二时辰，佛教东传之后，宗教界才开始流行六时行道礼忏的观念。考后汉安世高译《舍利弗悔过经》即曰：

佛言：若有善男子善女人欲求阿罗汉道者，欲求辟支佛道者，欲求佛道者，欲知去来之事者，常以平旦、日中、日入、人定、夜半、鸡鸣时，澡漱整衣服，叉手礼拜十方，自在所向，当悔过言：某等宿命从无数劫以来所犯过恶，至今世所犯淫劬，所犯瞋怒，所犯愚痴，不知佛时，不知法时，不知比丘僧时……<sup>③</sup>

① 《道藏》第9册，第825页，中。

② 《道藏》第9册，第823页，下。

③ 《大正藏》卷24，第1090页，上。但据《出三藏记集》卷二，本经失译者名，“是太安二年五月二十日出”（参第37页），即译出于公元303年。准此，是经不可能由安世高译出。

此中平旦、日中、日入为昼三时，人定、夜半、鸡鸣属夜三时。关于六时行道的内容，鸠摩罗什译《大智度论》卷七即曰：

复次菩萨法，昼三时，夜三时，常行三事，一者清旦偏袒右肩，合掌礼十方佛言：“我某甲，若今世、若过去世无量劫身口意恶业罪，于十方现在佛前忏悔，愿令灭除，不复更作。中暮夜三亦如是。”二者念十方三世诸佛所行功德及弟子众所有功德，随喜劝助。三者劝请现在十方诸佛初转法轮，及请诸佛久住世间，无量劫度脱一切。菩萨行此三事，功德无量，转近得佛。<sup>①</sup>

同人所译《十住毗婆沙论》卷六《分别功德品》则云：

问曰：忏悔劝请随喜回向应云何作，于昼夜中几时行？答曰：以右膝着地，偏袒于右肩，合掌恭敬心，昼夜各三时。

以恭敬相，故右膝着地，偏袒右肩合掌。是事应初夜一时礼一切佛，忏悔劝请随喜回向。中夜、后夜，皆亦如是。于日初分、日中分、日后分亦如是。一日一夜，合为六时。一心念诸佛，如现在前。<sup>②</sup>

总而言之，佛教六时行道的主要内容即在于礼忏、劝请、随喜和回向发愿，目的在于速成佛道。

陆修静作为道教诸行仪的第一个集大成者，他在制定讲经仪轨的过程中，既吸纳了中土儒家的传统做法，也融摄了大乘佛教的某些因素。对于后者，我想其影响途径大致如下：

道安→庐山慧远→陆修静

作为道安法师最重要的弟子，慧远驻锡庐山之后，其讲经时传

① 《大正藏》卷25，第110页，上。

② 《大正藏》卷26，第47页，中。



承的自然是一道安所定的“行香定座上讲上经之法”。依据第一章的介绍，可知陆修静在庐山修道多年，对佛教的研究也相当深入，所以他是有机会了解慧远讲经仪轨的。

为了方便读者明了汉唐之际三教讲经人员之异同，兹列表如下：

儒家	经师	都讲	侍讲	侍读（执读）	执经	摘句	侍座	录义
释家	法师（经师）	都讲	维那	香火	梵呗			
道教	法师	都讲	监斋	侍经	侍香	侍灯	侍座	

其中，儒家出现皇帝御讲经典的时间最早，人员配置最多。道教讲经的人员配置数，介乎儒、释之间，且其称名，有的出于儒家（如都讲、侍座），有的源于佛教（如法师），故南齐释玄光说陆修静是“傍佛依世”而制诸仪轨，当有一定的依据，并非向壁虚构。当然，道教讲经程式确立之后，特别是在南北朝时期，对佛教讲经（斋讲）也产生了一定的影响（论述见下一节）。

## 第二节 道教讲经程式

道教经典经常宣扬讲（说）经的重要性，如《灵宝无量度人上品妙经》卷一有云：

元始天尊悬坐空浮五色狮子之上，说经一遍，诸天大圣同时称善，是时一国男女聋病皆开聪。说经二遍，盲者目明。说经三遍，喑者能言。说经四遍，跛趺积逮皆能起行。说经五遍，久病痼疾一时复行。说经六遍，发白反黑。说经七遍，老

者反壮，少者皆强。说经八遍，妇人怀妊，鸟兽含胎。已生未生，皆得生成。说经九遍，地藏发泄，金玉露形。说经十遍，枯骨更生，皆起成人。是时一国，是男是女，莫不倾心，皆受护度，咸得长生。<sup>①</sup>

此处“说经”，指的是宣讲《灵宝经》，并非仅仅口诵而已。讲说功德无处不在，生老病死皆悉关涉。而其对象，据《太上洞玄灵宝国王经》：“道士讲习妙义，敷扬大化，普遣闻知，一切众生，悉令悟道。”<sup>②</sup>方法则有广、略二种，《元始洞真决疑经》载：

（上相）善知广、略说法之要，为众生故，方便启请。夫说法者，有二种相：一略，二广。为钝根者，亦略亦广。但开一门，故名为略，若多说者，智不堪故。于一事中分别说，故名之为广，以其难悟，指掌殷勤，故名为广。为利根者，亦有广略。备开法门，是名为广。智力堪故，不须曲碎而能具解，粗释一隅，故名为略。<sup>③</sup>

无论钝根、利根，皆应依据不同的场合采用不同的方法，或广或略，目的在于使信众悟道成真。更为重要的是在现实政治生活中，道教讲经还具有特殊的用意。《云笈七籤》卷六载陈宣帝曾把《太平经》“安于至真观供养，经放大光明，倾国人民并皆瞻仰。帝命法师于至真观开敷讲说，利安天下，时称太平”。<sup>④</sup>

此外，道教讲经程式与佛教一样，随着时代的发展有所变化。它自晋宋之际初步定型后，到南北朝末或隋唐之际，已形成了较为完整的仪轨。今从四个方面，略述如次：

① 《道藏》第1册，第1页，下。

② 《道藏》第24册，第663页，上。

③ 《道藏》第2册，第8页，中。

④ 《道藏》第22册，第36页，下。

## 一、道教讲经步骤

敦煌遗书 P. 2337《三洞奉道科诫经卷第五》曰：

1. 《道科诫·讲经仪品第二》
2. 法师灌漱、冠带如法，弟子持香花拜请导引，
3. 一如科讫。法师登经像前席，端立。执香炉当
4. 心讫，唱：“人各恭敬！”
5. 归依大道，当愿众生，解悟正真，发无上心。
6. 归依经法，当愿众生，智慧洞开，深广如海。
7. 归依玄师，当愿众生，辩幽释滞，普弘正道。”
8. 法师登阁道，平立。唱“平坐如法”。待（侍）法师三上
9. 香竟，复唱“静念如法”。又存念讫，唱赞咏如法：
10. “寂寂至无宗，虚峙劫刃阿。豁落洞玄文，
11. 谁测此幽遐？一入大乘路，孰计年劫多？
12. 不生亦不死，欲生因莲花。超陵三界涂，
13. 慈心解世罗。真人无上德，世世为仙家。”
14. 次唱“请转法轮”，复唱“一切诵”，普诵“无上尊”七
15. 遍。都讲便叙经唱经。法师皆约敕座下礼经
16. 一拜，案文解释。罢讲，作安和乐未央声。每讲
17. 罢，法师执香炉，捻香愿曰：
18. “以此讲经功德，庄严皇帝、太子、诸王公侯、牧
19. 伯、州县令长、天下人民、讲经施主、见在法徒、
20. 一切众生、三途苦辈，借此善根，释得体解大
21. 乘，归心正道，咸出爱河，俱游（游）法海。”

22. 便唱：“人各恭敬！”
23. 至心归命太上三尊十方众圣！
24. 愿皇帝百福庄严，万善云集！至心稽首正真
25. 三宝！以此讲经功德资被群生，离苦解脱！至
26. 心稽首礼得道众圣！”
27. 依法，弟子香花送法师至本处，礼拜如法。
28. 科曰：凡讲经，皆依此法。违，夺算一千二百。

按：本卷原有首题曰《三洞奉道科诫仪范卷第五》，题下注“金明七真撰”，尾题则曰《三洞奉道科诫经卷第五》。据日本学者吉冈义丰考证，此《三洞奉道科诫仪范》与《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》乃同本异名，出于六朝末或隋代，最晚唐初已问世。<sup>①</sup>今存相关写卷除 P. 2337 外，尚有 S. 3863、DX. 11606、P. 3862、P. 5589+S. 0809 等。其中，P. 2337 今存 641 行，主要内容有八品，即《道科诫诵经仪品第一》、《道科诫讲经仪品第二》、《法次仪品第三》、《法服仪品第四》、《常朝仪品第五》、《午斋仪品第六》、《中会议品第七》、《度人仪品第八》。特别是前引《讲经仪品第二》比较完整地展现了道教的讲经仪式，具体包括：

### （一）行香定座

行香定座是正式讲经之前的准备工作，目的在于营造一种和谐、庄严和肃穆的宗教氛围。就 P. 2337 写卷之内容推断，本程序的进程大致如下：

<sup>①</sup> 参任继愈主编《道藏提要》，第 533 页，北京：中国社会科学出版社，2005 年。

一是法师入讲经堂（讲堂）<sup>①</sup>之前，必须灌漱、冠带如法。《讲经仪品》于此没有详细的交代，但可据其他经典得知其大概。如《玄门十事威仪》“洗漱品第六”曰：

第一，凡洗漱有四种：一平旦漱，二读书漱，三食后漱，四卧起漱。第二，凡漱口必须三过。第三，若食后，须用杨柳枝汤水，一能洗秽，二除齿风。若无柳枝，即用净灰。第四，凡初用杨柳，咒曰：“太阳和气，开春发柳，折取一枝，能净身口，学道修真，愿度三有。急急如律令！”第五，凡用灰，咒曰：“洗灰除垢，用灰为首，秽去真来，净心净口，成道度人，天长地久。急急如律令！”第六，漱盥皆偏侧，并背人，不得当人为之。第七，凡用水不得以手触盆中水，当以木勺于盆中取。……第十二，凡用物不触在水，诸件等物皆须俭约而已，不得等闲费用。<sup>②</sup>

这里对洗漱的时间、场合，所用物件的要求及洗漱的功用等诸多内容皆一一作了交代。甚至从中可以窥见某些仪式受到了佛教的影响，如杨柳事。唐代义净大师（635—713）《南海寄归内法传》卷一“朝嚼齿木”条有云：

每日旦朝，须嚼齿木。揩齿刮舌，务令如法。盥漱清净，方行敬礼。若其不然，受礼礼他，悉皆得罪。其齿木者，梵云憻哆家瑟施。憻哆译之为齿，家瑟施即是其木。长十二指，短

① 讲经堂是道观殿堂布局中不可或缺的组成部分之一，参《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一（《道藏》第24册，第745页，上—中）。但经中所说的“天尊讲经堂”、“说法院”、“演经堂”，从字面看，其功能似相同，都是道教专门用于讲经说法之处。另外，讲经堂也可简称为讲堂。《正一威仪经》即曰：“正一讲经威仪：法师许已，装严高座于讲堂中，百座千座，皆当如法，威仪可观。”（《道藏》第18册，第255页，上）

② 《道藏》第18册，第261页，中—下。

不减八指，大如小指。一头缓须熟嚼，良久净刷牙关。若也逼近尊人，宜将左手掩口。……牙痛西国迴无，良为嚼其齿木。岂容不识齿木名为杨枝？西国柳树全稀，译者辄传斯号。佛齿木树实非杨柳，那烂陀寺目自亲观。既不取信于他，闻者亦无劳致惑。捡《涅槃经》梵本云嚼齿木时矣。亦有细柳条，或五或六，全嚼口内，不解漱除。……然五天法俗，嚼齿木自是恒事，三岁童子，咸即教为。圣教俗流，俱通利益。<sup>①</sup>

据鸠摩罗什译《梵网经》卷下，杨枝与澡豆、三衣、瓶、钵、坐具、锡杖、香炉、漉水囊、手巾、刀子、火燧、镊子、绳床、经、律、佛像、菩萨像是比丘游方出行时随身携带的“十八物”之一。<sup>②</sup>姚秦佛陀耶舍共竺佛念等译《四分律》卷五十三则谓：“时诸比丘口臭，佛言：应嚼杨枝。……嚼杨枝有五事利益：一口气不臭，二别味，三热瘾消，四引食，五眼明。”<sup>③</sup>可见嚼杨柳枝除了对人表示尊敬之外，其实也有医疗保健之用。当然，道教的杨柳洗漱之用，更体现了自己的宗派特色，如“急急如律令”咒语，即自张天师始广泛用于道教仪轨之中。<sup>④</sup>

至于冠带之事，讲的是法师登坛说法时在穿戴方面的要求。据张万福《三洞法服科戒文》，不同的仙真，其衣服是“随其禀受品次不同，各有科仪，凡有九等”。<sup>⑤</sup>道士游行出处，亦据不同等级，有不同的穿戴，如：

① [唐]义净原著，王邦维校注《南海寄归内法传校注》，第44—47页，北京：中华书局，1995年。

② 《大正藏》卷24，第1008页，上。

③ 《大正藏》卷22，第960页，下。

④ 参[清]梁绍壬《两般秋雨盦随笔》，第389页，上海：上海古籍出版社，1982年。

⑤ 《道藏》第18册，第228页，中。

一者初入道门，平冠黄帻；二者正一，芙蓉玄冠，黄裙绛褐；三者道德，黄冠玄巾；四者洞神，玄冠青褐；五者洞玄，黄褐玄冠。<sup>①</sup>

并且指出不冠法服之时，“不得登坛入静，礼愿启请，悔过求恩”，“不得逼近经戒，讲说念诵，看读敷扬”，“不得持奉斋戒，受人礼拜，饮食供养”。<sup>②</sup> 杜光庭《太上黄篆斋仪》卷五十二“转经”条下则有注曰：“升坛转经，法师冠元始之冠，黄裙紫褐，五色云霞之帻，是名法服。”<sup>③</sup>

二是法师在弟子的香花引导之下进入讲经堂。《正一威仪经》即云正一讲经威仪是：“弟子听众，各持香花幡幢，音乐唱赞导引，烧香礼拜，迎请法师，随时来往，不得阙怠。”<sup>④</sup> 若据前引陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，则知上讲之前的引导者乃是都讲（按：按照儒家讲经的做法，都讲一职常由弟子担任）。无论都讲、弟子、听众，对法师都要表达崇高的敬意，而表达的方式便是香花相迎，礼乐相请。

三是法师登经像前端立，都讲行香唱道而定座。这里所讲的“经像”，指的是根据相关道经所绘制的画像。<sup>⑤</sup> 讲经时配有图像，也有经典依据。南北朝时期所出的《太上三十六部真经》即曰：

① 《道藏》第18册，第229页，中。

② 《道藏》第18册，第230页，中。

③ 《道藏》第9册，第341页，上。

④ 《道藏》第18册，第255页，上。

⑤ 《天台山志》引宋曹勋撰《重修桐柏记》曰：“又摹古石本，绘《度人经》像于壁，改造三清正殿，及命工庄彩栋宇，俾之仑矣。”（《道藏》第11册，第95页中）南宋《元始无量度人上品妙经注》卷下《诵〈度人经〉验》又曰：“闽州天庆观道士杜延真，精心修行，常持诵《度人经》，以衣钵修经施石老君，安龟像之座，满堂尽绘经中出相，严洁无怠。”（《道藏》第2册，第291页，中）两则材料所说绘《度人经》像（相）之事，其中的经像（相）都是指绘像，而不是写经。

我今为汝演说禳度星辰之法，当严备香花灯烛于清净堂宇，塑绘十一曜形仪、二十八宿、诸金井、银河、紫堂分野，吉祥凶祸、妖孽暗昧星真形仪，看宣经文，修设醮筵。<sup>①</sup>

这种做法，后世传承不绝。如 B. 8458《道教布施发愿讲经文》（拟）曰：“又复施主等各各专精 [□] 志，注念虔诚，大小齐心，俱（具）罄（馨）修斋，建讲请像延师，忏七祖之深愆，谢三途之恶业，莫大之善，不可思宜（议）。”王元晖《太上老君说常清静经注》则载：“白玉蟾释经，为作图像于前，显明是义，盖会此经于方寸，非徒口耳之学也。”<sup>②</sup> 绘制图像于讲堂的目的主要有三：一是使讲解更直观，更有助于听众理解经义；二是供与讲的全部人员供养礼拜。敦煌写卷 P. 2393《太玄真一本际经》卷第二《付嘱品》有云：

（前略）

1. 汝等肉眼不能见
2. 我真实之身，谓言灭尽。但修正观，自当见我，
3. 与今无异。若于空相，未能明审，犹凭图像，系
4. 录其心。当铸紫金，写我真相，礼拜供养。如对
5. 真形，想念丹到（祷），功德齐等。所以者何？身之与
6. 像，俱非实故。若能明了非身之身，图像真形，
7. 理亦无二。

本来诸仙真神圣无影无形，而信徒通过礼拜供养图像可悟理成道；三是供主讲法师存思之用。南北朝末（或隋唐初）所出《北帝说谿落七元经》有云：“七真曰：欲修此法，当于家建立一精舍，方圆

① 《道藏》第1册，第590页，中。

② 《道藏》第17册，第174页，中。



一丈，开四门，当写本帝真形图于静室之中。”<sup>①</sup>所谓静室，其地肃静，便于道士清净修行，摄心存思。约出于南北朝的《太上老君存思图注诀》明确指出：

上讲时，先存三色，次存三一。行道有六时，上讲常三时：食后、上晡、人定。三时入斋堂，捻香礼三拜，巡回，依座坐竟。有众者，法师以拂击席，仍放板膝前，同临目握固，存头气青，两乎（手）气赤，两足气白，三气绕身，其形如左。<sup>②</sup>

P. 2337《讲经仪品》之“存念”，也就是“存思”的意思。换言之，讲堂中的经像，又可作为主讲法师的存思对象。

主讲法师在经像前端立之后，都讲则行香唱道定座（关于唱道的详细含义，详参第三章，此不赘）。唱道的主要内容有二：一者引领信众行“三归依”礼，唱词为“归依大道，当愿众生，解悟正真，发无上心。归依经法，当愿众生，智慧洞开，深广如海。归依玄师，当愿众生，辩幽释滞，普弘正道”。这里显然借鉴了佛教的三归礼。西晋竺法护译《决定毗尼经》即曰：“若有菩萨成就五无间罪，犯于女人或犯男子，或故犯，犯塔犯僧，如是等余犯。菩萨应当三十五佛边，所犯重罪，昼夜独处，至心忏悔。忏悔法者，归依佛，归依法，归依僧。”<sup>③</sup>后秦佛陀耶舍、竺佛念于弘始十五年（413）译出的《长阿含经》卷十七之《沙门果经》载阿闍世王闻佛教教之后，白佛言：“我今归依佛、归依法、归依僧，听我于正法中为优婆塞，自今已后尽形寿不杀、不盗、不淫、不欺、不饮酒。”<sup>④</sup>可知三归依在佛教行仪中，既可表达对三宝（佛、法、僧）

① 《道藏》第34册，第443页，中。

② 《道藏》第18册，第721页，上。

③ 《大正藏》卷12，第38页，下。

④ 《大正藏》卷1，第109页，中。

的赞叹，又是忏悔方法之一。此种行仪，至少在东晋时期就广为释教内外所熟知。郗超《奉法要》即云：“三自归者，归佛、归十二部经、归比丘僧，过去见在当来三世十方佛、三世十方经法、三世十方僧。每礼拜忏，皆当至心归命，并慈念一切众生，愿令悉得度脱。”<sup>①</sup> 更有趣的是：P. 2337 的三归唱词，与 S. 0059、B. 8344 等写本《佛说七阶佛名》之唱词大同小异，后者曰：

自归依佛，当愿众生，体解大道，发无上意。

自归依法，当愿众生，深入经藏，智慧如海。

自归依僧，当愿众生，统理大众，一切无碍。

《佛说七阶佛名》，是隋代三阶教信行法师（540—594）依据相关佛典所撰集，讲述了三阶教的礼忏法。其法在隋末唐初曾经十分流行。

另外，三归在道教行仪中又可作为戒文使用。张万福《三洞众戒文》卷上“三归依戒”即曰：

第一戒者，归身太上无极大道；第二戒者，归神三十六部真经；第三戒者，归命玄中大法师。<sup>②</sup>

二者都讲唱颂赞词，引导法师登座开讲。这时的程序和“诵经仪”基本相同。如：（一）都讲的引导唱词都是“寂寂至无宗，虚峙劫刃阿。……真人无上德，世世为仙家”等 12 句五言颂词。若依张万福《洞玄灵宝无量度人经诀音义》，本颂用于“开灵蕴诵经之时”，出于“《太极宝诀》”。<sup>③</sup>（二）都是在唱“请转法轮”后才开经。<sup>④</sup> 至于“请转法轮”一句是表白性的散文，还是诗偈唱诵的提示，笔者尚不能遽定。考《太上玄一真人说劝诫法轮妙经》中有

① 《大正藏》卷 52，第 86 页，上。

② 《道藏》第 3 册，第 397 页，中。

③ 《道藏》第 2 册，第 527 页，上。

④ 参《道藏》第 24 册，第 756 页，上一下。

三首关于转法轮的偈颂，即《无上八门开度法轮偈》、《转轮灭度行业偈》和《转轮命根未尽偈》，<sup>①</sup> 从内容推断，似可作为开经时的唱道之用。此外，“转法轮”亦借鉴佛典用法。法轮（梵文 dharma-cakra，巴利文 dhammacakka）是佛法的代表。据后汉安世高译《佛说转法轮经》，佛在鹿野树下，手抚自然法轮而三说四谛之法。<sup>②</sup> 该经的异译本是唐代义净大师的《佛说三转法轮经》。

至于定座，主要安排的是讲经座和赞经座之事。两种高座的排列位置、制作方法，经中都有明确的规定。敦煌写卷 P. 2445《太上洞玄灵宝升玄内教经》云：

（前略）

1. 道陵曰：“灵宝
2. 斋法真人所行，已自有旧。未闻末世道
3. 士讲经说法轨仪：云何太上当施安高座？法
4. 师与经师对坐。高座，南北东西随便（后略）。”

本经只要求法师与经师（都讲）对坐，至于方位，南北东西相对即可。这种做法得到了朱法满的认同，其《要修科戒律钞》卷二“讲说钞”有云：

一明背向者，《升玄经》曰：“讲经之时，法师与经师对坐，座高五尺，坐时东西南北随便，以三拜为限。”<sup>③</sup>

朱氏所引的《升玄经》，即《太上洞玄灵宝升玄内教经》之简称，是道教升玄派的基本经典，在隋唐时期有巨大的影响。但是，尊卑之序如何体现，《升玄经》经文未作详细交代。考《正一威仪经》有云：

① 参《道藏》第6册，第176页下—177页中。

② 参《大正藏》卷2，第503页，中一下。

③ 《道藏》第6册，第927页，下。

正一讲经威仪：安置高座，东西南北随其所宜。左经右师，男东女西，勿令混杂，失其威仪。<sup>①</sup>

易言之，法师和男性处于尊位，经师（都讲）和女性处于卑位，这是中国传统文化的具体体现。于此，佛教讲经时法师、都讲的座位则有所不同，后者一般是法师北坐、都讲南坐，谢灵运（385—433）《山居赋》之自注即说：“南倡者都讲，北机者法师。”<sup>②</sup> 但是有皇帝御临听讲时，则变为法师都讲东西相对而坐。《广弘明集》卷二十六所载梁武帝（464—549）《断酒肉文》中有记云：

二十三日旦，光宅寺法云于华林殿前登东向高座为法师，瓦官寺慧明登西向高座为都讲，唱《大涅槃经·四相品》四分之一，陈食肉者断大慈种义，法云解释。舆驾亲御地铺席，位于高座之北，僧尼二众各以次列坐。讲毕，耆阇寺道澄又登西向高座，唱此断肉之文。<sup>③</sup>

汤用彤先生指出：华林殿讲经，武帝亲临听讲。帝王必须南面，故法师都讲据高座，不能不加以变通，而易为东西。向达先生在转述汤氏意见后总结道：“故讲经之有时一东一西，这是变例，并且仅限于帝王亦在听席的时候。若平常则大都一南一北也。”<sup>④</sup>

《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三对讲经座、赞经座的规格、制作要求皆有明确的交代：

科曰：凡讲经座，高九尺，方一丈，四角安牙版裙，朱漆，或木素，皆画金刚神王。或十座百座，并须有隅。安阁道

① 《道藏》第18册，第255页，上。

② [梁]沈约《宋书》第1769页。

③ 《大正藏》卷52，第299页，上。

④ 向达《补说唐代俗讲二三事》，载周绍良、白化文编《敦煌变文论文录》第172—173页。

栏楯，并须如法。

科曰：凡常赞经座，高五尺，方亦如之。与讲座同轨制，装饰与讲座等。<sup>①</sup>

由此可知：讲经座也叫做讲座，它和赞经座大同小异，只是比后者高一倍左右，表明主讲法师比都讲地位更高。另外，关于赞经座（转经者所坐）的情况，其他经典也有相同的说法，如《无上秘要》卷四十三引《洞玄真一自然经诀》注曰：“转经，坐小床上，高五尺，广长悉等。”<sup>②</sup>《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》之《转经法》则曰：“案灵宝法：床高五尺，广长亦五尺。又法：床高四尺五寸，广长五尺。”<sup>③</sup>相对于高九尺、方一丈的讲座而言，高五尺（或四尺五寸）的赞经座自然就是小床了。

行香唱道定座之时，则配有多种赞颂词。唐朱法满编《要修科戒律钞》卷二“讲说钞”曰：

三明赞诵。《本相经》云：“斋主请法师开讲，便起三上香，赍香炉诣法师前三拜，长跪请曰：弟子等千载幸会，遭值法轮元始遗教，流布于世，今日某虽复奉道，希闻灵音，唯愿法师流布慈泽。法师许，欲升高座，咏曰：

弟子仰法师，敢启有所陈。众生暗塞久，思闻至法音。大慈开长夜，设化万劫新。主人建福斋，延及四辈人。

法师升高座时，咏曰：

斋直道所务，妙品元始贵。故设祖劫桥，广度诸民物。尔曰设清斋，帷帐罗五色。天仙游诞上，五帝列方职。功曹传符

① 《道藏》第24册，第753页，下。

② 《道藏》第25册，第144页，上。

③ 《道藏》第9册，第869页，上。

命，拥卫左右直。我升龙舆座，玉梯附机息。神霄助授护，天魔不举目。五神不移动，披宣太上域。

定座咏曰：

大道无为中，积气运起形，为众设桥梁，故遗无等经。修之得长乐，莫有三界生。烧云六尘垢，一心静念听。

下座咏曰：

妙品演布化，迢迢霄玄音。等受无碍智，三梁度黄津。神霄功曹使，疲劳小停神。三会因劳赏，当报不负言。须启更当白，便曹未患悬。下座服居位，礼拜三宝尊。”<sup>①</sup>

《本相经》即《太上妙法本相经》，原书至少有二十三卷，《正统道藏》本只残留三卷。敦煌写卷中有十多种写本（如 P. 2429、P. 2389、P. 3091、S. 2122、S. 3173、P. 2396、P. 2755 等），且大多属于佚文。是经在南北朝末至初盛时影响颇大，朱氏所引经文虽是斋讲方面的行仪要求，但同样适用于一般的道教讲经。当然，参照 P. 2337 写卷“都讲叙经唱经”的说法，唱诵“法师升高座”、“定座”乃至“下座”偈颂者，当是都讲（经师）。

## （二）都讲叙经唱经

什么是叙经，什么是唱经？P. 2337 对此并无任何说明。若从字面意思推断，叙者，次第也，“叙经”似指都讲按照一定的次序把法师要讲解的经文进行分段，此即后文所说的科分或科判。“唱经”，当与“转读”（转经）同义。易言之，都讲的转读，不是从头至尾一次性把全部经文读完，而是要逐段转读以适应法师的分段讲解。

道教转读仪式自东晋确立（相关的例证详见第五章，此不复

<sup>①</sup> 《道藏》第6册，第928页，上一中。

赞)后,一直盛行于各种法事活动中。<sup>①</sup>但需要指出的是,它也随着时代的发展而有所变化。杜光庭《太上黄箓仪》卷五十三《赞导》即云:

近代相承,只于坛场之内,三时行道,三时转经。久无讲唱之事,亦无两座之设。然转经之时,众官既坐,一人行净水,侍香行香,侍经行经,转读既了,侍经收经,安置本座。<sup>②</sup>

后晋所出《玄坛刊误论》之“论转经品第九”又曰:

凡修斋转经,本在法堂内。法堂即官观正殿,后有说法堂,中列经宝,左列玄中法师,右列天师。若在宫宅,即对坛场后,铺设供养三宝,便为法堂也。

左右列师子座两所,每登坛退朝,即高功法师与斋官于堂开启经文毕,即都讲与侍经升座演畅经义,开示未悟也,故侍经。简文云卫师子之两座,即其旨也。今之修斋者,每朝奏罢,却于坛上唱礼转经,甚无谓也。又开经前有咒诵,是法师存思密念而已。今道众不候法师存念下次,辄便厉声朗诵,不其乖乎?悟微子谨佩良训,不敢失坠。<sup>③</sup>

《玄坛刊误论》题为“悟微子张若海”撰,书成于天福八年(943)。从杜、张二人的记载看,至迟在晚唐五代,道教转经仪式开始发生变化,如转经时已无两座之设,主讲者由法师一人换成了都讲和侍经二人。而且,有些行仪似是受佛教影响而成,最明显的莫过于增加了行净水一职。考《别译杂阿含经》卷三有云:

① 杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五二“转经”条下之注即曰:“夫修黄箓灵宝诸斋,每日三时行道,三时转经。……登坛上座,诵经威仪,如或风雨不常,及别有法事,即行道与转经相续,可矣。”(《道藏》第9册,第341页,上)所谓“行道”,是各种行仪的统称。转经与其相续而行,可见其作用之突出。

② 《道藏》第9册,第347页,上。

③ 《道藏》第32册,第625页下一626页上。

时王舍城婆罗门长者，知佛默然受已请已，顶礼佛足，各还所止。时诸人等，既还家已，各各办诸香美饮食，清净香洁供设。办已，晨朝敷座，具行净水，遣使往诣灵鹫山中，白世尊言：食时已到。尔时如来着衣持钵，众僧围绕。世尊在前，往诣彼城，到大祠所。既至彼已，如来敷座，于僧前坐。彼城中人，敷好床座，与僧而坐。尔时诸长者等察众坐定，各行净水。<sup>①</sup>

北宋释道诚《释氏要览》中专门列有“行净水”一条，并引《僧祇律》云：“读经受食，唯用行之净手。”<sup>②</sup> 初唐道宣法师撰《中天竺舍卫国祇洹寺图经》则曰：“维那方营说戒，众具先洗足，香水洒地，勿作声。然始出筹，至上座前，上座受已，维那灌水。上座浴筹，先以清水，次以香汤。”<sup>③</sup> 综而言之，行净水在佛教的转经、说戒、受斋等行事中都是必不可少的。

至于都讲唱经转经在音声方面的特定要求，第五章有详论，此不复赘。

### （三）法师案文解释

都讲叙经唱经之后，例由法师案文解释经文含义。法师的讲解，一般会将全经文句进行段落分解，这种方法叫做分科、科段、科判或科分，简称为“科”。敦煌文书 P. 2462 颜师古《玄言新记明老部》中有云：

（前略）

1. 寻晋宋之前讲者，旧无科
2. 段，自齐梁以后，竞为穿凿，此无益能艺，而有妨

① 《大正藏》卷2，第391页，中。

② 《大正藏》卷54，第276页，中。

③ 《大正藏》卷45，第892页，中。



3. 听览。且乾坤之道，贵存简易，今宜从省，皆没
4. 而不说。但文之详略，并有不同，或单句特出，的标
5. 一理，则词约而义该，如“有无相生，大小多少”之
6. 类是也；或终始数行，共成一意，则言旷而事简，
7. 如“上善若水，昔之得一”是也。今并附文帖释，使
8. 皎然可见。

细绎颜氏之意有二：一者明确指出道教讲《道德经》的科段之分，是出于齐梁以后；二者从“乾坤之道，贵存简易”的原则出发，他对烦琐的科判形式十分反感。

关于前者，揆之史实，应无疑问。约出于南北朝的古灵宝经之一的《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经》（按：敦煌本 S. 3081 作《太上洞玄灵宝中元玉京玄都大献经》）即曰：

但“经”之义训，训亦多途，举其枢要，略为四释。所言四者：一由，二径，三法，四常。……具斯四义，故得称经。就此一卷之中，又为四也：第一，从初至“彻照诸天”名为序分；第二，从“尔时众圣”下至“难可拔赎”名为正说分；第三，从“尔时太上道君得闻命旨”下尽颂终，名为通传分；第四从“尔时众圣”下，名为总结。<sup>①</sup>

即释文部分是把全经从开头到结束处分成了序分、正说分、通传分和总结。S. 1438《宋文明道德义渊》卷上又曰：“前科既明，自然道性为德之源，率性立功则福田滋长，故次明福田也。”宋氏所讲“前科”，指的是他先把《道德经》分成五大部分，即“第一序本文”、“第二明性体”、“第三论善恶”、“第四说显没”、“第五论通有”，然后再进行经义的解说。

<sup>①</sup> 《道藏》第6册，267页，中一下。

至于科判，后世在疏释道经时依然用之不辍，并且形成了三分经文的解说模式。如《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷五有云：

叙经，乃玉宸道君所叙经之因由缘起，谓之叙分。正经，元始天王所宣珠光之音，谓之正宗分。结经，亦道君结括一经之旨，谓之流通分。<sup>①</sup>

若究其来源，则和东晋道安法师有关。考初期释家“每至讲说，唯叙大意，转读而已”，至安法师才“条贯既叙，文理会通，经义克明”。<sup>②</sup>道安如何条贯经文？吉藏（549—623）《仁王般若经疏》卷一（上）曰：

然诸佛说经，本无章段，始自道安法师分经以为三段：第一序说，第二正说，第三流通说。序说者，由序义说经之由序也。正说者，不偏义一教之宗旨也。流通者，流者宣布义，通者不拥义，欲使法音远布无壅也。<sup>③</sup>

天台湛然（711—782）《法华文句记》卷一上复云：“古来讲者多无分节，至安公来，经无大小，始分三段：谓序、正、流通。”<sup>④</sup>由此可知，道安作为佛教三分科文的创始人，是古人的通识。<sup>⑤</sup>今存敦煌佛教讲经文，即用此法。P. 2133《金刚般若波罗蜜讲经文》说：“序分政（正）宗今讲了，流通末后意如何？一段经文三段

① 《道藏》第2册，第639页，中。

② [梁]僧祐撰，苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》，第561页。

③ 《大正藏》卷33，第315页，下。

④ 《大正藏》卷34，第152页，下。

⑤ 日人圆珍（814—891）《佛说观普贤菩萨行法经记》曰：“夫振旦讲说不同，或有分文，或有不分者。只如《大论》释《大品》不分科段，天亲解《涅槃》即有科文，道安别置序、正、流通，刘虬但随文解释。此人情兰菊好乐不同，意在达玄，非存涉事。今且依分文者说。圣人说法必由渐，故明序分。序彰正显，利益当时，正说分。末世众生，同沾法利，名流通分也。”（《大正藏》卷56，第226页，下）据此则知中土讲经亦有不分科段者，但流行的仍然是道安的科判法，影响甚至远播日本。

(分)唱,且当弟一唱将罗。”

道教科分经文的做法,最早似和灵宝派有关。如唐人释玄嶷《甄正论》卷下说:“道士刘无待又造《大献经》,以拟《孟兰盆》。”<sup>①</sup>《大献经》,就是前揭古灵宝经《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经》的简称。另外,我们在第一章中还揭示了宋文明《通门论》和佛教的关系。刘、宋二人所讲的科判,虽与道安的三分经文不尽相同(特别是宋文明),但是,其间的承袭关系还是相当清晰的。

今存敦煌道教讲经文中,虽未发现有详细描述法师如何案文解释的材料,然亦有蛛丝马迹可寻。如 B. 8458 (列 19)《道教布施发愿讲经文》(拟)中有云:

(前略)

1. “道场男女,当须用心发露忏悔,永断此业,
2. 专心往念,归依三宝,归依太上无极大道!” 经师
3. 所以三称三宝名者,道是一切众生慈悲父母,普哀群品,拔与 [□] 业,随机
4. 赴化,变易见身净土之中,金容玉质,惑多恼之境,体随形微,种种等□,
5. 务在救济,故经云:“于彼净土相好严仪,受此多恼,形同下斯(贱),和光同尘,
6. 不殊凡俗。圣人之物,不 [□] 其形。”故经云:“道与见传,告无穷佛往。”经云“品居
7. 七身”云云。是故宝珠之中,引诸天之圣众;香林之会,演妙法以度人;函开
8. 诸道,著五千之首;结空成字,数十部之妙经。尊尊

<sup>①</sup> 《大正藏》卷52,第569页,下。

为师，代代不绝，用之理国，

9. 返朴还淳，用之理身，长生久视，三界佑德，六道沾恩，是知三宝利益，

10. 不 [□] (可) 思议。道场男女，各各还心，归命道宝！(后略)

其中第二行末尾的“经师”二字（按：书手空了两格后才抄出）、第七行的“云云”二字（按：B. 8458 中多次出现），颇具深意，值得考索。本来，据《无上秘要》卷三十四、三十五所引《洞玄金篆简文经》（简称《金篆经》）可知：经师、籍师和度师合称三师，入道者必先礼之。<sup>①</sup> 然 B. 8458 并不是授道文书，而是旨在劝化世俗大众要行布施。所以，我个人推断：这里的“经师”实际上就是都讲，其职在于表白赞唱，即他诵读完“道场男女……归依无上太极大道”之后，紧接着法师便详细解释“归依三宝”的具体含义。“云云”二字，则代表都讲要转读的经文。<sup>②</sup> 但由于讲经文书主要供法师用，所以都讲要转读的经文并未全部抄出，用“云云”表示对相关经文的省略。“云云”之后的文字，则是法师的申讲大意。如此都讲和法师循环往复，直到把某篇经文（或某场讲筵）讲完。当然，B. 8458 引用的道经比较多，似是对多种道经的综合解释（具体论述详见第三节）。

此外需要补充的是：道教讲经和儒、释两家一样也有“覆讲”，《三洞珠囊》卷五引《太真科》曰：

长斋六时，随力所堪，大法常修习。经讲吉日，集斋皆可

① 参《道藏》第25册，第114页下—115页上、第120页上一中。

② 类似的情况也出现在佛教讲经文中，具体论述参拙著《敦煌佛教音乐文学研究》第752页，福州：福建人民出版社，2007年。

三时行道。拔度先亡，救济危疾，解脱罪厄，悉六时行道。三时上经讲者，两时夜可覆讲，亦可诵经也。<sup>①</sup>

这里的“覆讲”，其义等同于“覆述”，即法师讲完经义之后，可让弟子复述其要义，以考核听众（含弟子）的理解程度。此种做法，较早亦见于东晋的释道安。《高僧传》卷五载其事澄（佛图澄，232—348）为师时：

澄讲，安每覆述，众未之惬，咸言：“须待后次，当难杀昆仑子。”即安后更覆讲，疑难锋起，安挫锐解纷，行有余力，时人语曰：“漆道人，惊四邻。”<sup>②</sup>

智顗《妙法莲华经玄义》卷六（下）又曰：“彼佛八千劫说经，十六王子八万四千劫覆讲。”<sup>③</sup>意即《法华经》卷三《化城喻品》所载十六王子重述佛经之举，亦属覆讲。今人周一良先生（1913—2001）则说儒、释二家覆讲是“背诵及回讲之方法”。<sup>④</sup>然《太真科》把“覆讲”、“诵经”相提并论，则似道教覆讲重在回讲，而非背诵经文。

#### （四）罢讲与祝愿

法师讲完经文后，尚有一程式叫“罢讲”。其进程是先“作‘安和乐未央’声”<sup>⑤</sup>引导法师，然后法师执香炉祝愿，最后是弟

① 《道藏》第25册，第324页，中。

② [梁]慧皎撰，汤用彤校注《高僧传》第177—178页。

③ 《大正藏》卷33，第761页，中。

④ 周一良《魏晋南北朝史札记》，第284页，北京：中华书局，1985年。

⑤ P. 2337《三洞奉道科诫经卷第五》之《道科诫·讲经仪品第二》中，对“作‘安和乐未央’声”的具体内容未加交代。考《太上洞玄灵宝智慧礼赞》有云：“太上玄虚宗，弘道尊其经。俯仰得以仙，历劫无数龄。巍巍太真德，寂寂因无生。霄景结空构，乘虚自然征。日月为炳灼，安和乐未央。”（《道藏》第11册，第150页，下）赞辞的末句即为“安和乐未央”，疑P. 2337用它指代整篇歌辞。

子持香花送法师回归本处。与此相似的说法，尚见于其他的道典。如《正一威仪经》曰：

正一讲经威仪：法师以讲经功德装严国主人王，大臣宰辅，土地官长，人民品物，五苦三途，一切众生，悟道成真。

正一讲经威仪：讲经毕，弟子及诸听众一切有心，随分发意，建大宝斋，福被无边。<sup>①</sup>

尤其是庄严部分，《正一威仪经》和 P. 2337 用词相似，甚至连庄严对象的次序也大体一致。庄严的目的，在于发愿（祝愿）。而“愿念”观念进入道教的科戒规范，显然受到了大乘佛教的影响。<sup>②</sup>

其实，佛教也有类似的程序，叫散讲或解讲。<sup>③</sup> 释神清（？—820）《北山录》卷八记萧梁光宅寺寺主法云：

沙弥岁，覃思《法华》，尝造幽岩，竖石为听徒，执松枝独讲。故其后首出此经，虽有众师，难能偕也。尝于一寺散讲，感得天花如雪，满空而飘于堂内。<sup>④</sup>

此处所叙“感得天花如雪”事，指的是法云讲毕《法华经》时的瑞应，旨在称扬讲经功德。唐惠英撰《大方广佛华严经感应传》则曰：

垂拱三年四月中，华严藏公于大慈恩寺讲《华严经》，寺僧昙衍为讲主散讲，设无遮会。<sup>⑤</sup>

垂拱三年即 687 年，华严藏公指的是华严三祖法藏（643—712）。

① 《道藏》第 18 册，第 255 页，上。

② 参伍成泉《汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究》，第 249—252 页，成都：巴蜀书社，2006 年。

③ 佛教把讲经结束叫做“解讲”，似始于南齐。如《广弘明集》卷十九中即载有沈约所撰的《南齐皇太子解讲疏》、《竟陵王解讲疏》等。解讲之“解”，即“结束”之意。

④ 《大正藏》卷 52，第 623 页，下。

⑤ 《大正藏》卷 51，第 175 页，下。

此材料表明：法藏讲毕《华严经》，其散讲时还配有专门的负责人，即昙衍。为了庆祝讲经成功，又设无遮会。此与前揭《正一威仪经》所说“讲经毕……建大宝斋”如出一辙。更为重要的是，敦煌遗书中还保存了佛教散讲时的不少实用文书，如 S. 2832 之《座律主散讲》（原题）曰：“是日也，炉上香烟，轻飞碧色；阶前绿树，散布清音。仙客降大罗之天，僧尼烈（列）布金之地。……先用庄严公之所履，惟愿多生业障，今日今时并消除灭！世财法宝，两相随现，用无穷尽……”其中描写的散讲场景，和 P. 2337 的“罢讲”情状也有相似之处。

最后需要指出的是：道、佛两教的散讲，都可用诗歌的吟唱作为讲经结束的标志。佛教方面称之为“解座梵”，或叫“解座文”，<sup>①</sup>如 P. 2305 之《解座文汇抄》（拟）全是诗体，S. 2440《解座文》则曰“今朝法师说其真，坐下听众莫因循。念佛急手归舍去，迟归家中阿婆嗔”，此显然是都讲进行总结的语气。故解座文可由都讲自己演唱，<sup>②</sup>既赞美法师的讲经功德，又有劝谕听众的用意。道教方面，似可叫做“解座吟”。<sup>③</sup>如 P. 3021+P. 3876《道教中元金篆斋会讲经文》（拟）有诗云：“借此布施麦，合家无灾厄。今年收万石，仓窖犹嫌连。……劳烦大众等，同时唱善哉。”笔者

① 参孙楷第《唐代俗讲轨范与其本之体裁》，文载《敦煌变文论文录》第 71—128 页。

② 道宣《续高僧传》卷二十八云：“释慧恭者……唯诵得《观世音经》一卷。……乃于庭前结坛，坛中安高座。绕坛数匝，顶礼升高座。……恭始发声唱经题，异香氤氲，遍满房宇。及入文，天上作乐，雨四种花。乐则寥亮振空，花则霏霏满地。经讫下座，自为解座梵。”（《大正藏》卷 50，第 686 页下一 687 页上。）此处慧恭既要唱经，又要讲解，则他承担了都讲与法师的双重任务。

③ 据《金篆十回度人早朝开收仪》，“讽经毕”之后是“解座吟”（参《道藏》第 9 册，第 113 页上—114 页下）。此处虽是讲转读之后的仪式，然以理揆之，法师结束讲经之后也当有“解座”之事，故当亦有“解座吟”的运用。

认为，最后两句明显是罢讲时都讲对布施者的劝勉之辞。

## 二、道教讲经场合

道教讲经，当有特定的场合。考《正一威仪经》有云：

正一讲经威仪：法师随事为诸道俗忏悔礼愿、受戒持斋，时时劝化，使悟道真，弘道利物，于此为先。<sup>①</sup>

话虽简短，内容却比较丰富：首先，它强调讲经要求是“随事”，即要有特定的场合才可举行，譬如忏悔、礼愿、受戒、持斋等；其次，听讲对象是道、俗同兼；第三，讲经目的是劝化信众归依真道。

然自魏晋以降，最常见的讲经形式是斋讲，即在不同的斋会上讲经说法。于此，道典中的例子俯拾皆是。如《太上洞渊神咒经》卷七曰：“民间斋讲，一日六时行道，布施禅思有此之处，汝等鬼王助化。”<sup>②</sup>卷二十又曰：“道言：夫人受箓符契一将军已上，悉应供养，乃受质信如法，一一不得宽也。……世人不知，多作无奇也。道士作福，日月作之。斋讲为先，奉师在心。”<sup>③</sup>《上清洞玄明灯上经》则曰：“斋讲度七祖，积福润兆家。”<sup>④</sup>

道教斋会名目繁多，真有不胜枚举之感。兹仅引《太上洞玄灵宝福日妙经》如次：

天尊言：正月、三月、五月、七月、九月、十一月，此长斋月，能毕是月修斋者，见身仙度，举家康泰，七祖无为。

天尊言：正月七日天曹迁赏会，七月七日地府度生会，十

① 《道藏》第18册，第255页，上。

② 《道藏》第6册，第27页，上。

③ 《道藏》第6册，第78页，上。

④ 《道藏》第6册，第251页，上。



月五日水府建生会，是三会吉日，能于此日长斋者，万劫家门不遭瘟气。

天尊言：正月十五日，七月十五日，十月十五日，是三元斋日，能于此日长斋者，延寿益算，不见众苦。

天尊言：正月一日天腊，五月五日地腊，七月七日道德腊，十月一日民腊，十二月遇腊王侯腊。每月一日、十五日、甲子、本命、庚申日，有人能于此日长斋，诵咏经文，无愿不会。

天尊言：每月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十九日、三十日，是十直之日，长斋者生死受福，万劫安乐。<sup>①</sup>

既然斋月、斋日如此之多，则知当时斋讲的举办比较频繁。特别到了唐代，由于统治者对道教的大力扶持，出现了不少的内道场。<sup>②</sup>和民间斋讲相比，其场面的壮阔自然不可同日而语。宋若宪撰《唐大明宫玉晨观故上清太洞三景弟子东岳青帝真人田法师玄室铭并序》即云：

仙师姓田氏，讳元素，字知白。……大和己亥岁，有诏召入宫，□宗一见，甚器异之。于玉晨观特为修院居止焉。夏六月□次□□□□，一闻法音，再三加叹。……每一讲说，嫔妃已下相率而听者仅数千人。或舍名衣，或舍□宝，愿为师弟，升堂入室者不可数焉。<sup>③</sup>

① 《道藏》第6册，第226页下一227页上。

② 有关唐代道教内道场由来及设置情况，可参王永平《道教与唐代社会》，第160—173页，北京：首都师范大学出版社，2002年。

③ 周绍良、赵超主编《唐代墓志汇编续集》，第892—893页，上海：上海古籍出版社，2001年。

### 三、道教讲经目的

道教讲经目的，主要有三：一曰劝化归道，二曰劝施财物，三曰祈福禳灾。当然，三者经常合而为一。

关于第一点，前引《正一威仪经》之“时时劝化，使悟道真，弘道利物”已有所表述，兹从杜光庭《道教灵验记》中再引两则故事加以说明。其中，卷十一“李玄礼《护命经》验”曰：

长安李玄礼居修德坊，因左街兴唐观云御大师李云懿讲下受《护命经》，精心讽念，不啻万遍。<sup>①</sup>

卷十二“张正元《大梵隐语》验”又曰：

张正元，京兆人也，诣尹嗣玄讲下受《大梵隐语》，旦夕课持，不食荤血，大寇犯阙，于渭南道中为寇驱虏。<sup>②</sup>

李玄礼也罢，张正元也罢，他们或受持《护命经》，或受持《大梵隐语》，然皆得之于讲下，说明李云懿和尹嗣玄的讲经起到了立竿见影的效果。

关于劝施，指的是道教讲经的经济目的，即法师通过讲经来敦请信众给予财物方面的布施。前引《田法师玄室铭》中的记载，表明田氏讲说之后获利甚多。当然，也有对财施态度较为淡泊的道士，如《历世真仙体道通鉴》卷三十载北魏时期的牛文侯是：“尝为人讲说，未始措意于利财。至于不得已，则受小而辞大。”<sup>③</sup>

① 《道藏》第10册，第839页，上。

② 《道藏》第10册，第843页，上。

③ 《道藏》第5册，第272页，上。

至于祈福禳灾，本是设斋的主要目的之一，P. 2861+P. 2256 宋文明《通门论》引刘宋道士陆修静语曰：“第一金篆斋，调和阴阳，消灾伏异，帝王国主请福延祚；第二黄篆斋，为人拔度九祖恶对罪根；第三明真斋，学士自拔僧（亿）万祖长夜之魂，及为国主禳灾却害；……第六自然斋，拔济一切存亡厄难。经云‘感天地，致群神，通仙道，洞至真，释积罪，赦见过。解脱忧苦，消灾治病，莫过于此诸斋矣’。”王悬河《三洞珠囊》卷一所引《道学传》卷八有曰：

顾欢，字玄平，一字景怡。吴郡吴人也。白山村多邪病，村人告诉求哀，欢往村中为讲《老子》，纂地狱，有顷，见狐狸鼯鼯自入狱中者甚众，疾者皆愈也。<sup>①</sup>

顾欢（420—483），南齐著名道士，好黄老之术，善阴阳之书，曾于天台山开馆授徒，从者颇众。《道学传》的记载虽有极浓的神话色彩，却暗含了不少真实的历史信息，比如道教斋讲的举办，当在一定程度上适应了民众的现实需求。

敦煌遗书 P. 3021+P. 3876《道教中元金篆斋会讲经文》（拟），则把前述三种目的都统合在一起，其中有诗云：

1. 布施钱，功德彻诸天，即身消九横，当来解十缠。恶业屏除尽，福庆
2. 即相连。大小恒轻健，尊卑永保全。更为称善哉，与道结因缘。
3. 布施粟，善神来记录。袖匡薄，将千斤，田场收万斛。宅内出黄金，堂中生白
4. 玉。普为大忏悔，果报圆周足。

<sup>①</sup> 《道藏》第25册，第301页，下。

5. 借此布施麦，合家无灾厄。今年收万石，仓窖犹嫌迟。  
圣将每随身，善

6. 神恒绕宅。署福上清都，题名入玄格。受果何因金，  
之由布施麦。施麦道心来，请马法桥开。

7. 劳烦大众等，同时唱善哉。

“与道结因缘”，即是“劝化归道”之意；“布施钱”、“布施粟”、“布施麦”，则是“劝施财物”之意；而“身消九横”、“署福上清都”显为“祈福禳灾”之意。

更有意思的是，后世道教功过格中也有关于讲经方面的条文。如金朝道士又玄子撰《太微仙君功过格》曰：

讲演经教及诸善言，化谕于众，在席十人为一功，百人为十功。人数虽多，只五十功。<sup>①</sup>

可知讲经一场，最多可以获得五十功。

#### 四、道教讲经职事人员的变化

道教讲经职事人员之设，刘宋陆修静定为六种，即法师、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯各一人。然到南北朝后期，每种职事的人员数发生了较大的变化。初唐道士王悬河《三洞珠囊》卷六“斋会品”曰：

《太玄经》第八《老子传授经戒注诀》云：“夫传授《道德》而对斋者，法限三十八人，少不可减六人。六人为通，斋官备足。一人为师，五人为保。……”

前三十八人者：一曰三师其一人为正师，二人为护师，即

<sup>①</sup> 《道藏》第3册，第451页，上。

法师是也；二曰五保五人，即都讲是也；三曰六明六人，即监斋是也；四曰七证七人，即侍经是也；五曰八度八人，即侍香是也；六曰九成九人，即侍灯是也。

右六品三十八人，不能备者，多少随缘。<sup>①</sup>

盛唐玄宗时期的著名道士张万福《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》在“《五千文》师讳”条下亦曰：

一、三师三人，谓之法师；二、五保五人，谓之都讲；三、六明六人，谓之监斋；四、七证七人，谓之侍经；五、八度八人，谓之侍香；六、九成九人，谓之侍灯。

右六品三十八人，皆是师之同学，高德亲知。或神足弟子，俊彦英才，同为署辞，更相奖劝，敬之如师，号曰尊人。奉劝巾刀，以期拂拭尘垢，断割缠缚，解释烦恼之罗，破除障碍之网，义存解脱，逍遥净明。<sup>②</sup>

由此我们可以发现三个重要的信息：（1）斋会（讲）职事人员的增多，最早似出于传授《道德经》（戒）的斋会；（2）斋讲职事人员最少有六人，六人中间法师地位最高，其他五人虽为协助者，依然是不可或缺的组成部分。但无论是三十八人还是六人，若他们参与斋讲，听众都应事之如师；（3）斋官人员的多寡，视斋主财力大小、布施多少而定。当然，三十八人的具体分工到底如何，由于文献阙载，我们就只好妄作推断了。

其实，正如《太玄经》所云，六人是通例。这一点在唐宋时期的文献中也有不少的例证。如杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十在“众官纳职”后注曰：

① 《道藏》第25册，第325页，中。

② 《道藏》第6册，第754页上一中。

高功、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯，各依位相次于三宝前礼一拜。长跪，授简于高功讫，起，三礼。退就两位立讫，高功起，三拜，行就本位。<sup>①</sup>

南宋宁全真授、林灵真编纂的《灵宝领教济度金书》卷十六《科仪立成品》之“补职说戒仪”又曰：

先补一人为高功，其职也，道德内充，威仪外备，天人归向，鬼神具瞻，蹶景飞章，承颜宣德，惠周三界，礼绝众官。今斋主已预斋，信币礼请某人充直坛，以职简授之。跪受简，三拜。

次补一人为都讲，其职也洞辅该通，法度明练，赞唱仪矩，领袖班联，立坛步趋，升座讲说，昭符人望，默契天心。今某人充直坛，以职简授之。跪受简，三拜。

次补一人为监斋，其职也总握宪章，典领科案，纠正坛职，振肃朝纲，周密察非，从容授简，有严有卫，毋滥毋隳。今以某人充直坛，以职简授之。跪受简，三拜。

次补一人为侍经，其职也，严洁几褥，整齐卷轴，开函启奏，收牍敷陈，调和众音，表仪庶职，观听允睦，幽显交欢。今以某人充直坛，以职简授之。跪受简，三拜。

次补一人为侍香，其职也，精饰鼎彝，严洁案席，巡行薰炷，终始芬芳，玄鉴昭彰，丹诚露达，毋或中绝，有越初忱。今以某人充直坛，以职简授之。跪受简，三拜。

次补一人为侍灯，其职也整办缸篝，精严灯烛，高下照彻，内外辉华，际夜续明，秉晨收焰，上明道境，下焕幽乡。今以某人充直坛，以职简授之。跪受简，三拜。<sup>②</sup>

① 《道藏》第9册，第333页，下。

② 《道藏》第7册，第115页上一中。

这里的“说戒”，指的是在斋会或其他行事中对道教戒律的宣讲。斋主所请即为六人，其中有的称名发生了变化，如“法师”就改称为“高功”。而且，讲解经文一事，也由“法师”换成了“都讲”（按：前引后晋《玄坛刊误论》中，是都讲和侍经共同敷演经义）。当然，“法师”称“高功”也非自唐宋始，如六朝时期所出的天师道经典《正一旨教斋仪》“次补职”条曰：

高功姓名，其职也道德内充，威仪外备，俯仰动止，莫非法式。三界所尊，鬼神所瞻，关启祝颂，通真召灵，解释疑滞，导达众贤。<sup>①</sup>

北周《无上秘要》卷三十五引《敷斋经》之“次署众官”曰：

署高功大法师，当举高德，玄解妙义。<sup>②</sup>

《敷斋经》即作为古灵宝经之一的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》（《正统道藏》本），它和 P. 2861+P. 2256 宋文明《通门论》所引陆修静《灵宝经目》中所说的“《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸要解经诀下》一卷”应是相同的道经。

道教讲经中的职事人员，无论其数量如何变化，都可分成两类。谢灵运《山居赋》自注文曰：

众僧冬夏二时坐，谓之安居，辄九十日。众远近聚萃，法鼓、偈颂、华、香四种，是斋讲之事。析说是斋讲之议。<sup>③</sup>

谢氏所记虽是佛教的讲经仪轨，然考虑到“二教经仪，多释道混融互用”<sup>④</sup> 的实际情况，故笔者以为佛、道二教的讲经程式基本相同。谢客所说“斋讲之事”指的是讲经活动中必须的礼仪程式，

① 《道藏》第18册，第292页，下。

② 《道藏》第25册，第123页，上。

③ [梁]沈约《宋书》第1769页。

④ 语出《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷二，见《道藏》第2册，第608页上。

“斋讲之议”指的是讲经的实质内容。前者属礼仪性人员，后者由主讲人实施。一般而言，道教斋讲中的监斋、侍经、侍香、侍灯属前者，法师、都讲则属主讲人。

## 五、道教讲经仪轨的影响

从前面的分析看，道教讲经仪轨的形成和发展，受到儒家和佛教、特别是佛教的影响较多。但这仅是问题的一个方面，因为与此同时道教讲经制度对佛教的讲经仪轨，尤其是斋讲仪轨也产生过不少的影响。王承文先生即指出“佛教斋讲中逐渐形成的科罚条文明显借鉴了道教特别是灵宝经”。<sup>①</sup>梁简文帝萧纲（503—551）《八关斋制序》则曰：

夫五宅易昏，四流不泊，业动心风，情漂爱焰。自非识达真空，照灵珠于难晓，神缘妙境，蓄慈根于未化，无以却此四魔，登兹十善。……宜制此心蛇，祛斯醉象。立制如左，咸勉听思。谨条八关斋制如左：

睡眠，筹至不觉，罚礼二十拜。擎香炉，听经三契。一；

出不请刺，罚礼十拜。二；

出过三契经不还，罚礼十拜。三；

邻座睡眠，维那至而不语者，罚礼十拜。四；

邻座睡眠，私相容隐，不语维那者，罚礼十拜。五；

维那不勤听察，有犯制者，不即纠举，为众座所发觉者，维那罚礼二十拜。六；

擎香炉听经三契，白、黑维那更相纠察。若有阿隐，罚礼

<sup>①</sup> 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第492页。



二十拜。七；

听经契终，有不唱赞者，罚礼十拜。八；

请刺无次第，罚礼十拜。九；

请刺白黑刺有误者，罚礼十拜。十。<sup>①</sup>

若把它和《无上秘要》卷三十五所引古灵宝经之一《敷斋经》的“科罚愆失三十六条”相比，两者的承继关系相当明显。后者曰：

若到斋堂鞋履不整……右件各罚礼十拜；若坐起揖让失仪……若于法座睡眠，右件各罚礼二十拜；……若侍香香烟中绝，右件各罚礼三十拜；若都讲不赞唱，若出入去来不礼三宝……右件各罚礼四十拜。……若巡行不次第，若都讲鸣钟早晚失时，若登坛越级，若监斋见过不弹，为众所纠，右件各罚礼六十拜；……若临事与外人语，右件各罚礼七十拜；若唱静思讫后至……右件各罚礼八十拜；若于法座戏笑，若于法座绮语……右件各罚礼九十拜。<sup>②</sup>

特别是和笔者加了着重号的部分内容相比，两者更是如出一辙。当然，《敷斋经》本身亦有借鉴佛典者，如“绮语”，乃佛教十恶之一。三国时期康僧会译《六度集经》卷二《布施度无极经》曰：“杀、盗、淫、洩、两舌、恶口、妄言、绮语、嫉妒、恚、痴。”<sup>③</sup> 鸠摩罗什译《成实论》卷八则详释云：

绮语名，若非实语，义不正故，名为绮语；又虽是实语，以非时故，亦名绮语；又虽实而时，以随顺衰恼无利益故，亦名绮语；又虽言实而时亦有利益，以言无本末、义理不次，亦

① 《大正藏》卷52，第324页，下。

② 《道藏》第25册，第123页，上一下。

③ 《大正藏》卷3，第11页，中。

名绮语；又以痴等烦恼散心故语，名为绮语。身意不正，亦名绮业。但多以口作，亦随俗故，名曰绮语。<sup>①</sup>

由这一个小小的事例，即可窥见释、道斋讲行仪的交互影响。

### 第三节 敦煌道教俗讲的几个问题

在未进入正题之前，我们应先对三教“俗讲”的历史文献作一简单的梳理。

“俗讲”一词，较早见于《续高僧传》卷二十六《释善伏传》。其文曰：

释善伏，一名等照，姓蒋，常州义兴人。生即白首，性知远离。五岁于安国寺兄才法师边出家，布衣蔬食，日诵经卷，目睹七行，一闻不忘。贞观三年，窦刺史闻其聪敏，追充州学，因尔日听俗讲，夕思佛义。博士责之，对曰：“岂不闻乎‘行有余力，所以博观’，如不见信，请问前闻。”乃试之，一无所滞。<sup>②</sup>

刘铭恕先生指出：这里的“俗讲”本是释家对儒家讲经的贬称，后来才被用来指称释家对在家之人的讲经，<sup>③</sup>并且和“僧讲”形成了一组相对的概念。如中唐高僧宗密（780—841）《圆觉经略疏》即把释家讲经判为两类：“僧讲”和“俗讲”。<sup>④</sup>这种分类法，还得到了日本求法僧圆珍（814—891）的认同。其《佛说观普贤菩萨行法

① 《大正藏》卷32，第305页，中。

② 《大正藏》卷50，第602页，下。

③ 刘铭恕《关于俗讲的几个问题》，《郑州大学学报》1980年第4期，第7—8页。

④ [唐]宗密《圆觉经略疏》第191页，上海：上海古籍出版社，1991年。

《经记》卷上“重阁讲堂”条云：

言讲者，唐土两讲：一俗讲，即年三月就缘修之，只会男女，劝之输物充造寺资，故言俗讲。僧不集也。云云。二僧讲，安居月传法讲是。不集俗人类也。若集之，僧被官责。上来两寺事皆申所司，京经奏，外申州也，一日为期。蒙判行之。若不然者，寺被官责。云云。<sup>①</sup>

由此可知释家僧讲和俗讲的区分主要有二：一是听讲对象不同，前者为佛教内部的安居月讲经，后者则为三长斋月（正月、五月和九月）中的世俗之人；二者目的不同，前者是传经授戒，后者是对世俗大众的劝化布施。

其实，道教讲经与佛教讲经的分类情况大致相同，即都有主要面对教团内部的讲经说法和劝化世俗大众的俗讲，后者的名称还和佛教完全一样。圆珍《大日经疏抄》即载：

大唐有道士法师俗讲，其处有听者三十计（许）。法师礼称云：“南无不可思议功德！”俗人嘲云：“‘南无’不可听闻！”仆从等所见也。<sup>②</sup>

这是圆珍入唐时所携仆从的亲身经历，当不会有假。而且，由此可知道教俗讲和佛教俗讲中的礼拜程式区别不大。

著名诗人韩愈（768—824）的《华山女》则曰：

街东街西讲佛经，撞钟吹螺闹官庭。广张罪福恣诱协，听众狎恰排浮萍。黄衣道士亦讲说，座下寥落如明星。华山女儿家奉道，欲驱异教归仙灵。洗妆拭面著冠帔，白咽红霞长眉

① [日] 智证大师研究編集委员会编《智证大师全集》（中卷），第402页，京都：同朋舍，1978年。

② [日] 智证大师研究編集委员会编《智证大师全集》（中卷），第681页。

青。遂来升座演真诀，观门不许人开局。不知谁人暗相报，旬然振动如雷霆。扫除众寺人迹绝，骅骝塞路连辘辘。观中人满坐观外，后至无地无由听。抽簪脱钿解环佩，堆金叠玉光青荧。天门贵人传诏召，六官愿识师颜形。<sup>①</sup>

此则表明中唐时期佛、道讲经对观众的争夺很是激烈。从诗中的描述推断，华山女道士一开始讲经时的听众当是教内人士，后来被人走漏了消息，其讲经性质才发生了转变，变成了面对世俗大众的俗讲。并且，劝化布施的效果可和前面所引的田元素法师并驾齐驱。

在敦煌文献中，可以确定为道教俗讲实用文本的是 BD. 1219（列 19/B 8458）和 BD. 7620（皇 20/B 8469）。特别是前一份写卷，已经引起了学人的重视。如周西波博士曾就其斋讲之中的部分程式和所征引的灵应故事之内容进行过较为深入的探讨。<sup>②</sup> 兹在周氏已有成果的基础之上，就道教俗讲的相关问题再作些申述。

## 一、道教俗讲的程式

有关佛教俗讲程式的敦煌文书，目前发现的重要写卷有两份，即 P. 3849V 和 S. 4417。更为重要的是，它们都同时抄录了“俗讲仪式”和“讲《维摩诘经》仪式”。<sup>③</sup> 若把两种仪式进行比较，便知俗讲和僧讲的演播程式并无本质的区别，皆包括四大步骤：（1）

① 《全唐诗》第 844—845 页，上海：上海古籍出版社，1986 年。

② 参周西波《敦煌写卷 BD. 1219 之道教俗讲内容考》，载程恭让主编《天问》，第 331—346 页。

③ 录文可参田青《有关俗讲的两份资料》，载《中国音乐学》1995 年第 2 期，第 60 页。又见田青《净土天音：田青音乐学研究文集》，第 138—139 页，济南：山东文艺出版社，2002 年。

作梵及说押座文；(2) 唱释经题，开经发愿；(3) 说经正文；(4) 回向取散。<sup>①</sup>

前文已据 P. 2337 写卷将道教讲经步骤分为：(1) 行香定座；(2) 都讲叙经唱经；(3) 法师案文解释；(4) 罢讲与祝愿。将之与佛教的僧讲、俗讲相比较，可以发现它们其实是大同小异。虽然敦煌文书中目前尚未发现完整的道教俗讲仪式，然综合零星的材料，亦可知其大概进程，且与道教内部的讲经说法并无本质的不同。如王卡先生曾指出 B 8469《道教布施发愿讲经文》(拟，首尾俱残)可分成两大部分：“前半部分(1—36行)为道教布施发愿文，后半部分(36—50行)为道场通俗讲经文。”<sup>②</sup>此论良是。兹录后半部分于此：

(前略)

36. 故难阿(可)得也。 五五说喻。

37. 敬白道场等：何故讲经之处即作音声伎乐？只为招集

38. 男女等，遣向此间闻听法。譬如何物？由(犹)如慈母，唯生一子，心中怜

39. 爱，欲似掌中明月宝珠。其儿忽然头上卒患恶疮，非常臭秽。尔

40. 时阿娘烦恼，欲似猛火烧心，昼夜忧愁，不食不寝。于是觅

41. 得良药来，即欲与儿着此药。儿怕疮痛，便即走去，慈母心中

42. 烦怨，肚肠寸断，更无方计。遂将果子，远立唤儿，

① 参拙著《变文讲唱与华梵宗教艺术》，第66—68页。

② 王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第234页。

[□] (儿) 即到来, 口云: “阿娘, 如不与儿, □左

43. 手过与右手牵捉。”于是清泔净洗, 即封药, 儿虽啼哭, 恶疮得

44. 差。说此喻者, 欲明何事? 由 (犹) 如贤者优婆夷等, 身中倒有

45. 三毒恶疮, 烦恼重病, 无明障翳, 身心秽臭, 不可言尽。

46. 贫道今日广设音乐, 招集施主得至道场, 闻说天尊大

47. 乘经法, 用智慧药, 采无为风, 调法音汤, 洗身心臭秽, 破无

48. 明障翳, 治烦恼重病, 使五欲清净, 六惠开明, 与施主等结万劫因

49. 缘。当来□□善知识, □大乘无上法□, 常在香林园

50. 中说微妙法。当此之时, 正为众生漂沉苦海, 沦溺爱河, □ (下残)

其中, 第 36 行的“五五说喻”当是文书中的一个小标题, 概括的是第 37 行以下的内容。此即相当于前揭道教讲经中的“案文解释”部分。虽然所讲解的经文, 我们尚未找到它的准确出处, 但类似的说法在道经中比较常见。如《太上三十六部真经》曰:

心念众生, 如母爱子。众生生死, 自溺轮回。无有出离, 难明正法。若有见闻, 亦能精进。上道无亲, 唯是善人。劝念众生, 宜加卫护。以其身心, 令解调伏。寻道根本, 真正智慧。<sup>①</sup>

《太上一乘海空智藏经》卷九则载天尊之语曰:

① 《道藏》第 1 册, 第 589 页, 下。

善男子：譬如慈母，唯有一子，其子得病，父母亦病。其子病愈，父母亦愈。<sup>①</sup>

而关于“天尊在香林园说法”的道典则有《太上洞玄灵宝往生救苦妙经》（按：敦煌本 P. 2348 题为《天尊说三途五苦存亡往生救苦拔出地狱经》）、《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》（按：敦煌本有 P. 2865、S. 0298 等写本）。特别是前者，明言布施劝助的种种功德，<sup>②</sup> 此当即为 B. 8469 劝化布施的经典依据之一。

其次，B. 8469 中第 37 行、第 46 行所提及的“讲经之处即作音声伎乐”和“广设音乐”，值得重视。音声伎乐之设固然是讲经说法中的一种善权方便，它实际上也是俗讲道场中不可或缺的程序之一，其功用除了前揭道教讲经“行香定座”时的音乐导引之外，也包括道场供养音乐（这点第五章有讨论，此不赘述）。

复次，B. 8469 第 33 行还提到“因此开经，功多报重”云云，则知讲经中尚有开题仪式。开题时，都讲要叙经唱经。

综合上述三点可知，B. 8469 虽为俗讲残卷，但它至少包括了前揭道教讲经的三个步骤。若再加上其前半部分所提到的发愿（按：B. 8458 中则有多次礼拜发愿），则同样是比较完整的四大步骤。

## 二、道教俗讲的故事化

道教俗讲除了向世俗大众讲说经法外，还有一大内容，那就是大量引用故事，以求吸引更多的听众。于此，B. 8458 写卷最有特色。它共征引了 4 个灵应故事，兹引情节最简单的第四则如下：

① 《道藏》第 1 册，第 163 页，上。

② 参《道藏》第 6 册，第 282 页上一下。

(前略)

234. 尔时天尊香林园中，大会说法，观见诸圣城中有一长者，其家大富，多

235. 饶猪羊，宾待人客。长者家中有一母猪，产生十子，园中游遨，不知厌足。长

236. 者夫妻嗜肉，日捉一肫，绳子系缚，沸汤燂剥，切割盘上，共相啖食。长

237. 者夫妻得为口美，母猪心生懊恼，即发誓愿：愿长者夫人生一子，令我得

238. 食。长者夫人于后忽生一子，形貌端正，世间殊异。父母怜爱，即为造七宝舆，

239. □□□□。长者□还，作满月，聚集乡间，宰煞牛羊，造诸饮食。看客已了，

240. □□欢娱。至日暮间，长者夫妻送客门外。其母猪为儿酬怨，走向宝舆□

241. 上，下长者子，食之，血肉狼藉，唯留一手一足，将为作验。长者夫妻送客回还，

242. 觅儿不见，莫知所在，心生怕惧，举声大哭。处处觅儿不见，乃于粪埕

243. 之上见儿手足，闷绝而死。家有一婢，名曰桃花，将少水嚥面，于后还苏。“何期

244. □兽食我儿也！”举声大哭，泪落如雨。于时母猪步步向前，将鼻接地，眼中血出：

245. “□□长者！”长者听猪言：“猪生十子，长者夫妻日捉一子，挂于汤燂，剥将为口味。

246. 猪定始食长者一子。九子由未论，德（得）待到无



谏（间）地狱阎罗王前共相

247. 证对，历劫未休。”长者听此猪言，心开悟解，遂于母猪之前合掌忏

248. 悔，永断煞生之心，所养猪羊，并悉放生。父母恩重，昊天难报。道

249. 场之内，有煞生之者，悉来忏悔！

（后略）

关于动物报复的故事，中古以降的灵验小说中颇为常见，如《颜氏家训》卷五“归心十六”曰：

王克为永嘉郡守，有人餉羊，集宾欲宴。而羊绳解，来投一客，先跪两拜，便入衣中。此客竟不言之，固无救请。须臾，宰羊为羹，先行至客。一脔入口，便下皮肉，周行遍体，痛楚号叫；方复说之，遂作羊鸣而死。<sup>①</sup>

两者所讲的报应之速何其相似。但 B. 8458 中的这则故事，在强调父母恩重难报的同时，还特别强调了戒杀放生的宗教意义。

另外，许多道教经典本身就有强烈的故事色彩，如《太上业报因缘经》、《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》、《慈善孝子报恩成道经》等（按：详细分析见第七章，此不复赘），此则为俗讲故事的展开提供了文本依据。

### 三、对佛教思想的融摄

在敦煌所出的道教俗讲文书中，还有一个突出的特色，那就是融会了不少相关的佛教思想，此在 B. 8458 写卷中表现最为充分。

---

<sup>①</sup> 王利器撰《颜氏家训集解》，第 401 页，北京：中华书局，1993 年。

兹略举 4 例以见其端要。

一者写卷中好几次提到“门师”一词，如第 40 行之“若然，至诚者随逐门师念无上尊二七遍”、第 58 行之“施主以此恩重，各各随逐门师请五方天 [□]（尊）”。该词的用法，佛教明显要早于道教，北魏吉迦夜共昙曜译《杂宝藏经》卷三《兄弟二人俱出家缘》曰：

往昔之世，有兄弟二人，心乐佛法，出家学道。其兄精勤，集众善法，修阿练行。未久之顷，得罗汉道。其弟聪明，学问博识，诵三藏经，后为辅相请作门师，多与财钱，委使营造僧房塔寺。<sup>①</sup>

初唐道世所编《法苑珠林》卷八十四则云：“时有凉州沙门释慧崇，是伪尚书韩万德之门师。”<sup>②</sup> 所谓门师，汪向荣先生认为：“是受特定信徒的布施，专住其家，向其说法做佛事者，和一般在寺的不同。”<sup>③</sup> 从 B. 8458 看，非但佛教在家信徒有门师，道教亦然。B. 8458 写卷中有武周时的新字（如“国”作“囿”），又避李世民的讳（像“愍”字有缺笔），则其抄出年代当在 7 世纪后半叶之后。

二者第 441 行在解释“布施”时，明确指出：“布施与佛同。”

三者 468—469 行中有云：“一者苦谛，是众生生死果；二者集谛，是生死因；三者灭谛，是生死无量，愚迷为众生（为愚迷人生）说。”这里的苦谛、集谛、灭谛，显然是袭取了原始佛教四谛

① 《大正藏》卷 4，第 460 页，中。

② 《大正藏》卷 53，第 905 页，下

③ [日] 真人元开著，汪向荣校注《唐大和上东征传》，第 45 页，北京：中华书局，2000 年。又：汪先生是在注释“家僧”时作此解释的，并谓“家僧，也叫门师”。考“家僧”之记载，最早出于梁武帝时期，据《续高僧传》卷一、卷五、卷六，萧衍的家僧有僧伽婆罗、释法宠、释僧迁、释僧旻、释法云、释慧超、释明彻等，则知家僧门师制度的确立在南北朝的后期。

说(苦、集、灭、道)中的前三谛。佛陀成道之后,最初宣说的教法即为四圣谛。什译《法华经》卷二《譬喻品》载:“昔于波罗奈,转四谛法轮。”<sup>①</sup>南本《涅槃经》卷十四亦谓:“我昔与汝等,不见四真谛,是故久流转,生死大苦海,若能见四谛,则得断生死,生死既已尽,更不受诸有。”<sup>②</sup>

四者第476—477行又曰:“一切众生为人,苦难如缠,久处无明生死大海。何者是八苦?一者生苦,二者老苦,三者病苦,四者死苦,五[□](者)爱别离苦,六者怨憎苦,七者求不得苦,八者五荫盛苦。”这里的“八苦”说,亦全搬自原始佛教,如东晋瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》卷七《舍梨子相应品·分别圣谛经》曰:

云何苦圣谛?谓生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、所求不得苦、略五盛阴苦。<sup>③</sup>

两两相比,仅是排列顺序稍别而已。

最后,附带说一下B.8458除了广摄佛典外,对中土儒家典籍也有引用,如《易》、《尚书》、《礼》(见第369行)、《论语》(第474行)等,此表明敦煌地区的道教俗讲在思想上已有三教合一的态势。

① 《大正藏》卷9,第12页,上。

② 《大正藏》卷12,第693页,下。

③ 《大正藏》卷1,第467页,中一下。

## 第三章 敦煌道教“唱导”考

在对道教仪式性文学作品的解读中，“唱导”的研究几乎是一片空白。究其成因：一是学术界以往的关注点在佛教，而对道教有所忽视；二是道教本身相关的材料比较零乱，缺乏系统的整理。本章试图在比较研究的视野下，将敦煌文献和传世文献相结合，对道教“唱导”的源流、性质及其与佛教唱导之异同作些粗浅的讨论。

### 第一节 道教唱导之起源

“唱导”一词在道教经典中主要有两种含义：一是“带头”、“带领”之意，二是指特定的道教行仪。前者如 P. 2257《太上大道玉清经》卷二所说：“次及八海大神龙王眷属水族之类，其数无量，骊珠龙王性最聪敏，为诸水神唱导之首，凌波而出。”这是中土传统的用法，譬如《后汉书》卷六十二荀爽对策文中有云：“睹鸟兽

之文，鸟则雄者鸣鹄，雌能顺服；兽则牡为唱导，牝乃相从。”<sup>①</sup>后者如 P. 2444《洞渊神咒经》卷七《斩鬼品第七》曰：

（前略）

1. 道言：“有病人之家，若犯事刑狱，元元恐死者，
2. 当先立此斋，斋有三人、五人、十人、八人，张好
3. 薄帐。若静屋之中备厨，具令辩（办）集，人令净洁，
4. 请三洞法师。法师 [□]（中）务取一上聪明了了分明
5. 者为法师，法师与主人唱导。布二高座，高座
6. 上一人称和（扬）为其主。其余道士，次次旋行耳。

高

7. 座上法师，执步虚，立成，称（和）唱之。下人旋行，

徐

8. 徐高趣而望天，若听云中有鸿鹄声，又各（若）听
9. 辽辽响，若似玄中有天人歌矣。”

《洞渊神咒经》，又称《洞渊经》、《神咒经》，全称《太上洞渊神咒经》，约出于东晋末年，原经十卷，唐时续为二十卷。在敦煌遗书中，现发现 S. 1061、S. 3389、S. 3412、S. 3876、P. 2424、P. 2752、P. 3233 等三十余号写卷。其中，P. 3233、P. 2444 是初唐时期的官方写经（如“渊”字因避讳而缺末笔），都有“麟德元年七月廿一日”的抄经题记。如 P. 2444 曰：

1. 麟德元年七月廿一日奉 敕为皇太子于灵应观写。
2. 道士李览初校，
3. 道士辅伊再校，
4. 道士马詮三校，

① [宋] 范晔《后汉书》，第 2053 页，北京：中华书局，1965 年。

5. 专使右崇掖卫兵曹参军事蔡崇节，

6. 使司藩大夫李文暕。

按照两唐书的记载，高宗永徽六年（655）立武则天为皇后，废黜太子李忠。次年立武后之子李弘为太子。麟德元年（664）因李忠病死于黔州，所以高宗下敕为其超度而写《神咒经》。另据唐长孺先生考证，《洞渊经》有宣扬李弘真君降世的谶语，敕写此经“可能正为了表示李弘是应谶当王，废忠立弘合乎天意”。<sup>①</sup>王卡先生则认为：“此次写经，恐系名为废太子悼亡，暗含新太子应谶之意。”<sup>②</sup>无论具体情况如何，抄经本身表明《洞渊经》在唐代有重要的影响。

不过，前引敦煌本《太上洞渊神咒经》卷七中的文字，与今存《正统道藏》本的差异较大，为资比较，迻录后者如下：

道言：“有病人之家，若犯入刑狱，元元恐死者，当先立此斋，斋官或三人、五人、十人、八人，张好籍帐。若净室之中备安三宝香灯，供养之具，令辩（办）集净洁，请三洞法师。法师之中务取一人，聪明了了分明者为法师，与主人唱道。并安二高座，高座上，一人称扬圣号，为其主人。其余道士，次次旋行耳。高座上法师，执步虚。立唱和。座下人旋行，徐徐高越而望天，听云中鸿声，若听嘹嘹之响，似玄景之官天人之歌矣。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 参唐长孺《史籍与道经中所见的李弘》，载唐氏著《魏晋南北朝史论拾遗》，第208—217页，特别是第216—217页，北京：中华书局，1983年。

<sup>②</sup> 王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第36页，北京：中国社会科学出版社，2004年。

<sup>③</sup> 《道藏》第6册，第26页，上，北京：文物出版社，上海：上海书店，天津：天津古籍出版社，1988年。

两相比较,文字各有优劣。但最重要的一点是:“唱导”也就是“唱道”,<sup>①</sup>其设和斋讲有关,进程由多位斋官协调、组织,其中最重要的是唱导师,其余的法师则协助他一起行道,目的是为斋主祈福祛灾。行道中,和唱步虚词是必不可少的事项,而且要求音声嘹亮,具有天人之歌的感人效应。与此相对应,南北朝或隋唐之际所出《正一威仪经》中的两处经文引起了我们的特别注意:一曰:“正一讲经威仪:弟子听众各持香花幡幢,音乐唱赞导引,烧香礼拜,迎请法师,随时来往,不得阙待。”<sup>②</sup>二曰:“正一鸣钟威仪:三下钟,安置灯火,整饰席座,澡漱冠带,悉须如法。候打长钟,徐徐举出之。众会所依位行列,香华赞引,并宜齐整。待后起钟唱导,举声行,不得临时迫迮,失其威仪。”<sup>③</sup>经中虽未交代出“唱赞导引”的施行者是哪种职事人员,但从字面意思的比较中,可以推断“唱导”当是“唱赞导引”的略称,并且,音乐是不可或缺的组成部分。

更为有趣的是,道宣《续高僧传》卷三十载有释智凯和道士张鼎同殿唱导之事,曰:

隋末唐初,嘉猷渐著,每有殿会,无不仰推,广诵多能,罕有其类。尝于内殿,佛道双严,两门导师同时各唱。道士张鼎,雄辩难加,自恨声小,为凯陵架,欲待言了,方肆其术。语次帝德,鼎延其语。凯斜目之,知其度也,乃含笑广引古今

① 敦煌道教遗书中也有相关的例证,如 P. 2792《太上济众经卷第廿四》(尾题)云:“坛治初立,未能尽恭,清俭节用,真师唱道,暂信后疑,山贤博通,闭隐不宣,如此之世人,虽求太平,事则不立。”另外,在佛教唱导文中,“唱导”和“唱道”亦交互使用,其义无别。如 P. 3330 是《唱道本一本》, P. 3334 为《声闻唱道文》, S. 5660Va 是《菩萨唱导文》, S. 6417c 是《白恣唱道文》。且考其内容,实大同小异。

② 《道藏》第 18 册,第 255 页,上。

③ 《道藏》第 18 册,第 256 页,下。

皇王治乱济溺、得丧铨序，言无浮重，文极铺要。鼎构既穷，凯还收绪。<sup>①</sup>

虽说作者有把佛、道两教唱导混为一谈之嫌疑（关于佛、道唱导的异同，详下文），但此记载表明：至迟在隋末唐初，无论形式上还是内容上，两教唱导都发生了一些变化，即融会了论议的某些特点。<sup>②</sup>

考道教唱导之起源，实和中土儒家传统的祭祀文化密切相关。如东汉及其后的鸿胪卿之设，其主要职掌便为朝祭礼仪之赞导。《通典》卷二十六《职官八》之“鸿胪卿”条有云：

《周官》大行人，掌大宾客之礼。《周礼》又有象胥。干宝注云：“若晋鸿胪也。”秦官有典客，掌诸侯及归义蛮夷。……汉改为鸿胪。应劭曰：“郊庙行礼，赞导九宾。鸿，声也；胪，传也。”所以传声赞导，故曰鸿胪。……后汉大鸿胪卿一人。诸王入朝，当郊迎，典其礼仪及郡国上计，余职与汉同。……魏及晋初皆有之。……梁除大字，但曰鸿胪卿，位视尚书左丞，常导护赞拜。……后魏曰大鸿胪。北齐曰鸿胪寺，有卿、少卿各一人，亦掌蕃客朝及吉凶吊祭。……大唐龙朔二年，改鸿胪为同文，咸亨初复旧。<sup>③</sup>

尤其是应劭之语，可为《洞渊经》所说唱道法师之音声要求、行为性质作一详细的注脚。

再如中国古代有所谓雉祭，其一唱一和的组织形式和道教唱道

① 《大正藏》卷50，第705页，中。

② 有关论议的研究，可参王昆吾《敦煌论议考》，载《从敦煌学到域外汉学》第1—84页，北京：商务印书馆，2003年。

③ [唐]杜佑撰，王文锦、王永兴、刘俊文、徐庭云、谢方点校《通典》，第723—725页，北京：中华书局，1988年。



也有相同之处。《后汉书·礼仪志》曰：

先腊一日，大雉，谓之逐疫。其仪：选中黄门子弟年十岁以上，十二以下，百二十人为侲子。皆赤帻皂制，执大鼗。……黄门令奏曰：“侲子备，请逐疫。”于是中门倡，侲子和曰：“甲作食，肺胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，伯奇食梦……女不急去，后者为粮！”<sup>①</sup>

况且，道门中人亦明言道教斋醮起源和古代儒家礼仪制度有关。南宋吕元素《道门定制·序》即曰：

道门斋醮简牍之设，古者止符篆朱章而已，其他表状文移之属，皆后世以人间礼兼考合经教而增益者。<sup>②</sup>

唱导所用的赞词，明显可归入吕元素说的“表状文移之属”。而他所讲的“人间礼”，当指以《周礼》、《仪礼》、《礼记》等为代表的国家层面的典章制度。元初韩混成《道门通教必用集·序》又谓：

古者天子祀天地，格神明，皆具牺牲之礼，洁粢盛，备衣服，先散斋而后致斋，以成其祭。……天师因经立教，而易祭祀为斋醮之科，法天象地，备物表诚，行道诵经，飞章达款，亦将有以举洪仪修清祀也。是故歌雍诗、颂清庙，使声成文，谓之音，可以通于神明，导于上下。唱步虚，咏洞章，原其理也，亦无二致。<sup>③</sup>

唱导作为斋讲法会中的仪式之一，自然也 and 斋醮一样是出于祭祀。其中，咏唱步虚与经文的目的 在于沟通人神，从而降神祈福，消灾灭祸。唱导师的作用，类似于古代祭祀中的尸和祝。《说文解字》

① [宋] 范曄《后汉书》，第 3127—2128 页。

② 《道藏》第 31 册，第 653 页，下。

③ 《道藏》第 32 册，第 1 页，上一中。

曰：“尸，陈也。”段注曰：“祭祀之尸，本象神而陈之，而祭者因主之。”<sup>①</sup>《说文》又曰：“祝，祭主赞词者，从示从人口。”段注曰：“此以三字会意，谓以人口交神也。”<sup>②</sup>易言之，唱导师是整个唱道活动的中介，或如今日电视娱乐节目的主持人。不过，后者沟通的是现场观众（或其他观众）和娱乐明星的感情联系，而前者充当的是人和神的媒介。然而，神圣的道教赞唱行仪，有时并不能取得预期的效果，陶弘景《真诰》卷十一即曰：

按中君书云：“常以二日登山，延迎请祝。”即请十二月二日，不见道三月十八日者，屡有正月中耳。今腊月二日多寒雪，远近略无来者。唯三月十八日，公私云集，车有数百乘，人将四五千，道俗男女状如都市之众。看人唯共登山，作灵宝唱赞，事讫便散，岂复有深诚密契、愿睹神真者乎？纵时有至诚一两人，复患此喧秽，终不能得专心自达。如此抽引乞恩，无因得果矣。<sup>③</sup>

据此可知，三月十八日举办的这次灵宝斋会，道俗二众感兴趣的只是其中的唱赞而已。由于组织无序，所以陶弘景说它毫无成效，根本起不到降灵祈福的作用。

其实，只要是仪式性的活动，都会有一个赞礼者来组织引导具体事项的有序展开。对此，《通典》所载各种礼典均有详细的描述，如卷第一百二十“诸州祈诸神”条曰：

祈日质明，去祭所七十五步。……赞礼者帅执罇者设罇于

① [汉]许慎撰，[清]段玉裁注《说文解字注》，第399页，杭州：浙江古籍出版社，2006年。

② [汉]许慎撰，[清]段玉裁注《说文解字注》，第6页。

③ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫编，朱越利译《真诰校注》，第364页，北京：中国社会科学出版社，2006年。

神座之左，北向；设洗于酒罇东，北向……

赞礼者引上佐以下俱就门外位。赞唱者先入就位。祝与执罇罍筐者入当神座前，重行，北面西上，立定，赞唱者曰：“再拜。”祝以下皆再拜。执罇罍筐者各就位。……<sup>①</sup>

可见儒家所说的“赞礼者”和道教斋会中的唱导师，其用一也。但问题是：《洞渊经》讲到“布二高座”之事，则知坐在高座上的法师当有二人，二人之中，谁才是唱导的主角呢？依据第二章的研究，道教斋讲之时的高座法师有二，即高功法师（也称法师）和都讲。杜光庭《太上黄篆斋仪》卷五十三《赞导》有云：“先鸣法鼓，次引朋众，风则轨仪，敬凭赞说，此即赞唱导引，皆都讲之务也。”<sup>②</sup> 据此，为斋主唱道者当是都讲（按：晚唐五代以后有变化，详见后文）。

《道藏》本《洞渊经》又谓唱导时斋官人数不定，可以是三人、五人、十人或八人。其中，三人比较好理解，即高功、都讲和监斋等三位法师。但五人、十人、八人，则所指不明，也许是三法师加上其他斋官，如侍经、侍香、侍灯中的任意几人而成吧。当然，也可能是每种斋官人数都不止一人的缘故（具体论述参后文）。

## 第二节 道教如何唱导

《太上洞渊神咒经》卷七所载唱导程式，当属东晋后期的实况。

<sup>①</sup> [唐] 杜佑撰，王文锦、王永兴、刘俊文、徐庭云、谢方点校《通典》，第3065页。

<sup>②</sup> 《道藏》第9册，第346页，下。

细绎其意，当时的程序包括两大步骤：一是准备阶段，即建立道场，敦请斋官；二是具体实施阶段，即从斋官中择取一人为唱导师（都讲），专为斋主（施主）唱导。但是如何结束？经文未有任何说明。所以，我们尚不清楚当时有无专门的结束仪式。

至于都讲法师如何为斋主唱导？在杜光庭所制的多种斋仪中，都有比较充分的说明，如《太上黄箓斋仪》：

（1）卷四十“解考三时行道”云：

投词禁坛，宿启一如灵宝法；众官列位于玄师前，立定；唱道；《华夏赞》引至地户；入户；旋行，上五方香从东为始；上御案香；上香，密咒；上本位香；各礼师，存念如法；卫灵：晨精朗曜，紫烟御空……<sup>①</sup>

（2）卷四十一“二十方都忏”曰：

众官北向，都讲唱曰：臣等至心归命十方无极太上灵宝天尊、十极天君、三光五岳、三河四海、三十六部尊经、一切神仙诸灵官礼足，各虔诚忏悔。或随方唱之，各一拜。

臣等伏闻：道以无为德而不宰，笼万法作域中之大，跨九流开众妙之门……俱契希夷之道，得道之后，升入无形。和：“与道合真！”<sup>②</sup>

（3）卷五十三“斋坛赞唱仪轨”曰：

启斋夜，众官列位于玄中法师前，差一人读职状讫，又一人引斋主礼玄师，再拜。又三捻香，又礼，再拜。捧词函自述斋意讫，又执函礼拜讫，回身长跪，授词函于高功，接函讫，斋主礼高功再拜，退复本位。

① 《道藏》第9册，第292页，下。

② 《道藏》第9册，第299页，上一中。

次高功即执词函于玄师前三上香，礼三拜讫，捧函正立，上启告斋都讫；次唱“三皈依”；次都讲唱：“一切念”；次《华夏》引，至三官前上香；次至三师前上香；次请斋官立；……次都讲唱：“各礼师，存念如法”；……次署职，都讲唱云：“署一人为高功大法师，其职也，道德内充，威仪外备，信仰法式，人天所瞻。”法师礼拜，长跪受简讫。<sup>①</sup>

从这三则材料可知：（1）唱导是很多行道活动中一个必不可少的环节；（2）都讲通过唱道词来引导斋会中礼拜、忏悔、旋行、存思等具体动作的实施；（3）都讲读诵完唱导辞之后，道众一般要和唱，最常用的和声词是“与道合真”，表明了设斋的宗教目的；（4）唱导的文本形式，可以是散文（如材料二所示），也可以是《华夏赞》一类的韵文。

杜光庭所制的斋仪，后世仍然依之而行。南宋蒋叔舆编次的《无上黄箓大斋立成仪》卷二十一《科仪门》“升坛转经仪”有云：

夫修黄箓灵宝诸斋，每日三时行道转经，昼夜六时为弟子开奏诵念，以祈福祉。……次唱道赞；次《华夏赞》引，升坛如式；次法师升天门，上御案香，念《上香咒》；次法师、都讲各上本位香；次唱《三皈依》：“至心皈依十方道宝，当愿众生起心回向，一切信礼！至心皈依十方经宝，当愿众生心开悟解，受持念诵！至心皈依十方师宝，当愿众生普上法桥，无有障碍！”次唱：“道场众等执简当心，平坐如法。”次唱赞咏如法；次唱《宿命赞》：“宿命有信然，弱丧谓之无。皆由眼前见，过目即言悠。大贤明道教，惨戚悯顽夫。依依念子苦，勤

<sup>①</sup> 《道藏》第9册，第347页下一348页中。

勤令我忧。”次都讲启经……<sup>①</sup>

与杜氏斋仪相比，程序基本一致，且部分事项的文字更加详尽，如都讲所唱的《三归依》，悉一一录出。

另外，在唐宋以后，唱导（文献中多作“唱道”）仍是诸斋醮行仪中的重要组成部分之一，如：宋元时所出《上清天宝斋初夜仪》曰：“先引斋主于玄师前，关告斋意；次唱道；次请三师；次《华夏赞》，引至地户……”<sup>②</sup>元明所出《玄门报教追荐仪》曰：“唱道；升坛；《烧香颂》……”<sup>③</sup>明代所出《金篆十回度人早朝转经仪》又曰：“唱道，引至坛前序立，法事……”<sup>④</sup>

唱导文的读诵，一般而言，多由都讲法师承担。但是，由于斋官制度或中央政府管理政策的变化，有时候都讲的职责也会被分解。杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十三《赞导》即说：

经科皆云：斋官之内，以道德尊高者为法师，明练法度为都讲也。又都讲取词云：先鸣法鼓，次引朋众，风则轨仪，敬凭赞说，此即赞唱导引，皆都讲之务也。吴中江表荆楚之间，皆以都讲执磬，赞导行礼。夫先鸣法鼓者，钟磬之谓也。今群官整肃，仪制森然，须先击磬齐众而后赞唱升坛，亦都讲之职也。但以近年，或都讲年德稍高，不欲一一劳止，即于众官之内，差一人执磬唱礼，盖事出一时，元非古制。详其职简，颇谓旷官，更有后学，生情妄为臆断，于六职之外置一人持磬，殊无经据，讹谬益深。<sup>⑤</sup>

① 《道藏》第9册，第506页，上一中。

② 《道藏》第3册，第600页，中。

③ 《道藏》第9册，第58页，上。

④ 《道藏》第9册，第121页，下。

⑤ 《道藏》第9册，第346页，下。

这里明确指出晚唐时期从“都讲”之中分出一人，专门执磬赞唱。虽然杜氏认为此举毫无经典依据，但是后世唱道之时，则成了通例。如南宋宁全真授、林灵真编《灵宝领教济度金书》卷九云：“知磬举《全真演教天尊赞》，引法师至玄师幕序立，上左幕香，知磬唱道。”<sup>①</sup> 宁氏所传《上清灵宝大法》卷五十六“升坛”条又曰：“凡升坛，先上六幕香，次则手炉、知磬二人前赞导，引法师登坛。”<sup>②</sup>

王溥《五代会要》卷十二则云：

清泰二年三月，两街功德使奏每年诞圣节，诸道州府奏荐道士紫衣师号，今欲量立条式：经法科试义十道，讲论科试经论，文章应制试诗，表白科试声喉，声赞科试步虚三启，焚修科试斋醮。从之。<sup>③</sup>

“清泰”乃后唐末帝李从珂的年号，二年即 935 年。其中，“表白科”与“声赞科”所试内容，从字面意思推断，也是同于都讲的“敬凭赞说”、“赞唱导引”。易言之，在庆贺皇帝诞圣节的道教斋会中，都讲唱道的职责似被“表白”、“声赞”所代替。“表白科”当是宣说唱道中的散文，“声赞科”则是咏唱其中的诗赞（韵文）。而且，需要指明的是：在唐宋以后，“表白”还成了斋官中的专有名词。宁全真所传《灵宝领教济度金书》卷八即曰：

法师拜起，知磬举向来颂。

向来宿启功德，上祈天泽。开度云：开度亡灵。祈禳云：保佑平安。同赖善功，证无上道。一切信礼！

① 《道藏》第 7 册，第 81 页，下。

② 《道藏》第 31 册，第 220 页，中一下。

③ [宋]王溥《五代会要》第 155 页，北京：中华书局，1998 年。

表白宣白随意，知磬举，监斋纠过。<sup>①</sup>

所谓“表白宣白随意”，指的是表白师应根据设斋的不同目的而宣读不同的言辞，如开度是“开度亡灵”云云。另据明朱权（1378—1448）撰《天皇至道太清玉册》卷四曰：

表白，一名右直录。其职也，奏陈虔恪，注念精专，宜罄竭于一光，庶诚通于三界，威仪敬慎，规矩宜遵。<sup>②</sup>

此则表明了表白之职的要求，特别是在斋会中所起的重要作用。

后晋悟微子所撰《玄坛刊误论》之《论唱道及登坛品第十三》则曰：

云光先生曰：凡修斋，逐朝登坛之前，法师与官班立于玄中法师前。高功法师启白后，都讲唱[□]（道）：“道场众等人，各运心归命三宝，赞咏行道。”其所唱云“人各运心者”，即是令法师斋官运心玄极，注想宸严，旨在默念冥思，且非齐声竟念也。今之修斋者，不原都讲所唱之理，不依注想运心之规，厉其音声，念其功德。<sup>③</sup>

这里的记载则说明：晚唐五代时，原先都讲一人的唱道之声，已变成了信众的齐声唱念，并且忽视了唱道所引导的存思，特别是修行的终极目的——悟理。

在行道时，唱导又是如何结束的呢？虽然《洞渊经神咒经》中没有交代清楚，但是经中说到了“安二高座”事，再结合唐宋以后的斋醮仪轨所提供的一些信息，如唐朱法满《要修科仪戒律钞》卷

① 《道藏》第7册，第81页，上。又，[宋]蒋叔舆编次《无上黄箓大斋立成仪》卷二曰：“今世知磬掌仪，即古都讲之职；表白即古监斋之职。”（《道藏》第9册，384页，中）据此，则表白乃由监斋演化而来，和宁全真的说法有别。未知孰是，俟考。

② 《道藏》第36册，第392页，上。

③ 《道藏》第32册，第626页，下。



二“讲说钞”中有“下座咏”，<sup>①</sup> 宋蒋叔舆《无上黄篆大斋立成仪》卷二十一“升坛转经仪”则云：

次都讲启经……次唱静念如法……次吟《启经颂》……次唱《请转法轮》……经毕，次吟《解座赞》：为诸众生，作善因缘。如蒙开悟，仰荷玄恩。赞毕，众官起立，都讲叹经。<sup>②</sup>

此处所说虽是都讲在转经仪中承担的具体事务，然转经结束时则有“解座赞”。解者，结束也。易言之，唱导既然有升座之仪，揆以情理，也当有下座之仪。故笔者以为，唱道结束时，似以“下座”为标志。

《上清灵宝大法》卷五十六“斋法宗旨门”之“唱导”条又云：

宗旨曰：玄师前分班立，高功上香三拜，跪奏告斋毕，咒曰：“愿师得道，我得飞升，开度七祖父母，脱离五苦八难，早登天堂，名入仙籍。”

又一本：“愿师得道，我得飞仙，同度玄祖，罪苦咸原。名书仙籍，升入帝庭。”

斋官授词函，兆跪受，方告斋。监斋宣职状，方唱导毕，上廊幕香了，都门外祝白启坛，宣启坛疏，方入户。<sup>③</sup>

由此可知唱导完成之时，要上香，以示唱导程序的结束。其中的“咒曰”之后的散文及“又一本”之四言韵文，实属于唱导词。

至于唱导的文本来源，主要有两种：一者散文性的表白文字，多由都讲法师自撰；二者诗赞类的韵文，往往是从道典中摘取，兹举3例如次：

① 参《道藏》第6册，第928页，中。

② 《道藏》第9册，第506页中—507页中。

③ 《道藏》第31册，第221页，上。

(1) 杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十三“斋坛赞唱仪轨”中提到了“次《奉戒颂》一首毕，唱‘奉戒三礼’”，<sup>①</sup>杜氏虽未列出《奉戒颂》的具体文字，然据《无上秘要》卷三十九引《请问下经》，知其为：

道为无心宗，一切作福田。立功无定主，本愿各由人。虚己应众生，注心莫不均。……精思念大乘，会当体道真。<sup>②</sup>

全颂五言共18句。

(2) 前揭蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷二十一“升坛转经仪”中引到了“宿命有信然”之五言八句《宿命赞》，实摘自古灵宝经《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》之“三途五道苦痛叹”的歌辞之一。<sup>③</sup>

(3) 《灵宝领教济度金书》卷八有云：

法师先进左足，入地户。知磬率众随后，法师引众左旋至天门外，《华夏》结声。<sup>④</sup>

《华夏》即《华夏赞》。杜光庭《太上黄箓斋仪》卷一注曰：“《华夏赞》，出《玉匱明真经》，今但用十八虚声耳。”<sup>⑤</sup>蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷三十二“华夏赞并释”则曰：

勤行奉斋戒，诵经制六情，故得乘空飞，耀景上玉清。精心奉经教，吐纳练五神。功德冠诸天，转轮成上仙。

右出《灵宝玉匱盟真经》。杜广成先生曰：“今但用十八虚声耳。”今亦废矣。<sup>⑥</sup>

① 《道藏》第9册，第348页，中。

② 《道藏》第25册，第129页，中。

③ 《道藏》第6册，第160页，中。

④ 《道藏》第7册，第78页，中。

⑤ 《道藏》第9册，第181页，中。

⑥ 《道藏》第9册，第568页，下。

虽然陈国符先生已经指出“道藏本《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》中无《华夏赞》，虚声，谓无实字，虚声吟咏耳”，<sup>①</sup>但杜光庭、蒋叔舆异口同声地说它是出于《玉匮明真经》，则《华夏赞》的唱词非都讲自撰，当无疑问。另据北宋《玉音法事》卷中《转声华夏赞》记载，仅有“贺”、“何亚”、“夏亚”、“贺”五虚声，<sup>②</sup>难怪蒋叔舆说唐时所传的十八虚声“今亦废矣”。此外，蒋氏所引《华夏赞》之“勤行奉斋戒”等五言八句唱导词，若按杜光庭《太上黄箓斋仪》卷一的说法，它不是《华夏赞》，而是叫《启堂颂》。<sup>③</sup>大概蒋氏考虑到《华夏赞》原词失传只留下部分虚声的客观事实，加之北宋又出现了一首新的《启堂颂》：“学道当勤苦，敛信运丹诚。烧香归太上，真炁杂烟馨。惟希开大有，七祖离幽冥”，<sup>④</sup>所以他才把原来的《启堂颂》改用于《华夏赞》吧。

在唱导中，无论散文韵文都可配上特定的音乐。如《玉音法事》卷中即给《唱道赞》之“道场众等人，各运心归命三宝，一切念”配上了曲谱，并加有按语曰：

按藏经醮仪卷所载，每遇唱道时，知磬举至末句，道众默念天尊三声，或五或七或九声。如阳醮念“长生保命天尊，福生无量天尊”，阴醮念“太一救苦天尊”。<sup>⑤</sup>

意思是说知磬用特定的声乐唱出最后一句“一切念”时，道众应根据设醮的目的来默念不同的天尊名号。前揭《宿命赞》唱词，《玉

① 陈国符《道藏源流考》，第291页，北京：中华书局，1963年。

② 《道藏》第11册，第130页，下。

③ 《道藏》第9册，第181页，中。又：明周思德编纂《上清灵宝济度大成金书》卷一所载《华夏赞》仍同于蒋氏之说（参《藏外道书》第16册，第59页上，成都：巴蜀书社，1992年）。

④ 《道藏》第11册，第141页，下。

⑤ 《道藏》第11册，第130页，中。

音法事》仅给出了第一句“宿命有信然”的乐谱,<sup>①</sup>按情境推断,其余七句当是依样画葫芦,用相同的乐谱重复唱诵七遍即可。

唱导在道教行事中具有重要的意义,BD. 2983 (B. 8459/阳83)《太上洞渊三昧神咒大斋仪》<sup>②</sup>“十念”中即云:“六念众生,心乐经典,奉行师道,劝化愚冥,常为唱导,开悞诲进。”但在敦煌文书中,直接标明是道教唱导文的写卷目前尚未发现,这是否说明敦煌就没有唱导的实用文本呢?对此,笔者的答案是否定的,如王卡先生认为是“早期天师道宣教讲经文”<sup>③</sup>的S. 4610、P. 3200之《长乐经》(残卷),实际上就是道教唱导文。其中前者首残尾全,且有尾题曰:“《长乐经》卷第六”;后者则首尾俱残,仅存经文25行。从笔迹看,两者原来当属同一写卷,但内容并不连续。在语言形式上,两者都为五言诗偈。为便于分析,兹迻录前者如次:

(前缺)

1. □罗巾。玉女把经卷,喜度得道人。掌心外坚
2. 固,度上诣青天。山居无至实(冥),游行放世间。世
3. 间多烦恼,清天入由延。得道强名籍,名籍看
4. 曷然。手中把香花,礼拜好精勤。感彻圣尊意,
5. 八万合一椿。用心不退落,贤直能作人。尊见
6. 唤度之,上天简龙裙。转读万部经,六时礼拜
7. 尊。载经入天官,尊唤回头看。勇猛勤精进,计
8. 寻好心肝。讲经能说义,斋戒不道难。尊言可
9. 共事,徘徊有岁寒。尊言好共事,眼大心里宽。

① 《道藏》第11册,第130页,上。

② 本件文书学界拟名不一,此依王卡的意见,参《敦煌道教文献研究:综述·目录·索引》第146页。

③ 王卡《敦煌道教文献研究:综述·目录·索引》,第235页。

10. 四海起桥梁，沉头不道寒。礼拜勤复勤，得食
11. 不道残。此人解法礼，尊唤共同盘。念其作喜
12. 行，亦好脚头安。此人知得道，抽筋护脑看。打
13. 骨挑出髓，自知心里单。圣尊开函书，天宫里
14. 许安。学道得尊意，天堂里安坛。圣尊甚为
15. 意，心中念此人。
16. 尊下长乐经，香花映天揽。紫微花由延，比如
17. 天下梵。但看龙花树，比如度海泛。学道未登
18. 天，俱至山中潜。昼夜长礼拜，读经长不厌。前
19. 世得道仙，七世父母殄。龙王转日月，遥看白
20. 廉廉。得道感自然，得领仙人监。升至自在天，
21. 通书并下恬。仙人花中生，海外转天揽。卅（三十）

三

22. 种重，天文书来阙。金银作步障，读经先安钳。
23. 琉璃作南雅，紫金团盃验。紫微花天官，比如
24. 安舫玷。四海外圣人，奉师畏地陷。千万微尘数，
25. 掷筹不知厌。黄卷千万部，数亦不可寻。星辰
26. 列当户，十方来下添。学道无不果，尊唤愿奉
27. 幡。清静擎香花，比如真丹台。斗蕊出经部，手
28. 开金银槛。月珠封中庭，终日不畏暗。晃昱放
29. 光明，十方安八揽。愿至山中停，叩头思静念。
30. 愿见圣尊形，转经千万部。愿得度交兑，父兄
31. 家中牵。入山无心情，忆家不学道。一宿九倒
32. 惊，一个了门分。举家送轰轰，家事不可度，田
33. 地须犁耕。学道不如初，只作罪过生。学道理
34. 眼前，一身自取名。七世祖父母，已填昆仑坑。

35. 五世祖父母，捷砂不盘停。三世祖父母，已自
36. 作鬼形。学道采花香，家中驾车迎。罪缘作牵
37. 累，文书不得呈。用心不齐正，罪过知默方。学
38. 道无名字，曲木畏直绳。玉女难度之，若为得
39. 高腾。七世父母牵，比鱼水下停。玉女难度之，
40. 学道跪帝名。更觅学道人，入山朝倾心。念道
41. 不娉娶，捉心如石堪。父母得过度，六姻如松
42. 林。学道千万年，变色成黄金。勤强好礼拜，自
43. 然道德兼。结丝作经帐，安带长廉檐。素丝点
44. 黄字，读竟入函中。珍重口不语，尊自体中临。
45. 知是得道人，尊自唤入前。尊知得道应，捉笔
46. 点青函。昼夜不眠睡，言语不夸张。转读万卷
47. 经，手臂长歼歼（纤纤）。心意长倾庭，担经比千金。

发

48. 语解沉浮，安徐入花林。
49. 尊下长乐经，天花普表仙。教人学道时，山中
50. 好劳坚。礼拜勤叩头，行道满一千。得道倚山
51. 水，八万七千年。父母得过度，勤强上花巾。六
52. 亲皆得道，斋诚益润身。公母兄弟牵，对强
53. 料理山。得道倚清虚，家里相拘牵。得道落好
54. 处，得上天天。本是下里时，布施不道贫。闻斋
55. 往忏悔，没命不惜身。学道得高升，故行忏悔
56. 恩。六亲无谴累，故得王子孙。玉女欲度之，先
57. 共圣尊论。此人可过度，布施不道贫。愿尊乞
58. 记识，富贵长者身。生男得方伯，生女作夫人。
59. 勇猛勤精进，天道不负人。天尊念度之，遣龙

60. 往到门。冢墓无牵累，仙函中有名。尊入幡覆
61. 盖，会由前身来。道莫言难 [□]，[□□□□□]。<sup>①</sup>
62. 尊下长乐经，天花照紫微。贤圣相过度，日月
63. 见光辉。学道山林居，得道依品斋。仙人下香
64. 花，贤圣相提携。万姓好遭蒙，仙药如刀圭。学
65. 道依岩山，言语不参差。贤圣不怨嗟，四海通
66. 江淮。头破成珠玉，犁树天人才。得道登九天，
67. 花树千万围。花树千余重，天道紫微官。玄中
68. 见者才，骨作紫艳光。冥中出威仪，尊念心颺
69. 颺。唤入莲花池，感彻天梁柱。日月见光晕，天
70. 道紫微官。乘龙东下回，天尊念此人。发语声
71. 悲哀，太平万世乐。愿与尊挈衣，礼拜勤经诫。
72. 行道依六时，手把黄卷经。转读不思惟，父母
73. 得过度。光明自照之，灵响感清天。玉女织经
74. 衣，经衣是经巾。珞带灵下垂，珞带起珠灵。音
75. 声万倍宜，玉女用尊语。喜度得道归，得道依
76. 冥契。入定思九时，得道行花香。品诚相提携，
77. 得道感清虚。仙药如刀圭，黄卷微尘数，万部
78. 一过题。
79. 《长乐经》卷第六。

此经体制，与讲经文散、韵相间的体制不同，全是韵文。各段唱词均以“尊下长乐经”开头，颇疑每段唱词具有相同的音乐性质，即在实际演唱时应是相同乐段的反复。当然，在具体的唱导过程中，都讲也可根据实际需要仅择取其中的一段作为唱导词。另外，从今

① 原卷此行抄至“难”字结束，然据上下文，书手似漏写六字。

存经文的内容看,《长乐经》更强调的是转经、讲经在各种斋仪中(如经中所讲的过度仪、忏悔等)的重要作用,唱导时处处充满劝导的言辞,此即体现了前引 B. 8459《太上洞渊三昧神咒大斋仪》“十念”中所说的唱导功能是“劝化愚冥”、“开悞海进”。

此外,道教的唱导也和讲经一样,可以融会某些佛教思想。如第 17 行所说的“龙花树”,显然是从佛典中移植过来的。“龙花”,也称“龙华”,“华”、“花”同也。考西晋竺法护译《弥勒下生经》曰:

尔时弥勒在家,未经几时,便当出家学道。尔时去翅头城不远,有道树名曰龙花,高一由旬,广五百步。时弥勒菩萨坐彼树下,成无上道果。当其夜半,弥勒出家,即于其夜成无上道。<sup>①</sup>

东晋佛陀跋陀罗共法显译《摩诃僧祇律》卷三则曰:

虚空物者,所谓庵罗树、薝卜树、閼浮树、椰子树、只波罗树、龙花树、吉祥果树,乃至一切诸花果树。<sup>②</sup>

弥勒净土和道教神仙信仰中的天堂说颇多相似之处,故《长乐经》会把弥勒成道、说法的标志龙花树也纳入其中,以示其包容性和超越性。

### 第三节 佛、道唱导之异同

佛教东传之后,唱导也相当流行。梁慧皎《高僧传》中即专门

<sup>①</sup> 《大正藏》卷 14,第 421 页,下。又,相同的说法又见于《增一阿含经》卷四十四,但“龙花树”译作“龙华树”(参《大正藏》卷 2,第 788 页,中)。

<sup>②</sup> 《大正藏》卷 22,第 227 页,下。



立有“唱导”一科，并就其历史流变作了梳理，文曰：

唱导者，盖以宣唱法理，开导众心也。昔佛法初传，于时齐集，止宣唱佛名，依文致礼。至中宵疲极，事资启悟，乃别请宿德，升座说法。或杂序因缘，或旁引譬喻。其后庐山释慧远，道业贞华，风才秀发。每至斋集，辄自升高座，躬为导首，先明三世因果，却辩一斋大意。后代传授，遂成永则。……夫唱导所贵，其事四焉：谓声辩才博。非声无以警众，非辩无以适时，非才则言无可采，非博则语无依据。至若响韵钟鼓，则四众惊心，声之为用也。……<sup>①</sup>

唐义净大师《南海寄归内法传》载其在那烂陀寺亲眼所见印度的唱导是：

净人童子持杂香华，引前而去。院院悉过，殿殿皆礼。每礼拜时，高声赞叹，三颂五颂，响皆遍彻。迄乎日暮，方始言周……且如礼佛之时，云叹佛相好者，即合直声长赞，或十颂五颂，斯即其法也。<sup>②</sup>

由此可知，天竺唱导指的是赞唱导引，唱导师是礼佛行仪的主持人。这和前揭道教唱导法师的地位、作用颇显一致。北宋赞宁《大宋僧史略》卷中“行香唱导”条说得更加明确，曰：

唱导者，始则西域上座凡赴请，咒愿曰“二足常安，四足亦安，一切时中皆吉祥”等，以悦可檀越之心也。舍利弗多辩才，曾作上座，赞导颇佳，白衣大欢喜，此为表白之椎轮也。……又西域凡覲国王，必有赞德之仪。法流东夏，其任尤重。

① [梁]释慧皎撰，汤用彤校注《高僧传》，第521页，北京：中华书局，1992年。

② [唐]义净原著，王邦维校注《南海寄归内法传校注》，第177页，北京：中华书局，1995年。

如见大官谒王者，须一明练者通暄凉、序情意、赞风化，此亦唱导之事也。齐竟陵王有导文，梁僧祐著齐主《赞叹缘记》及诸色《咒愿文》，陈隋世高僧真观深善斯道，有道（导）文集焉。从唐至今，此法盛行于代也。<sup>①</sup>

赞宁不仅指出中土佛教唱导确实源于印度和西域，同时也揭示了中土、西方唱导的不同，特别是点明了中土唱导在唐宋之时依然盛行不衰的史实。但是他遗漏了《续高僧传》中的一条重要材料，该书卷二谓隋代高僧释彦琮（557—610）：

为诸沙门撰《唱导法》，皆改正旧体，繁简相半，即现传习，祖而行之。<sup>②</sup>

笔者曾综合相关史料，指出中土佛教唱导在发展过程中经过了两次重要的改革：一是东晋慧远法师确立了首席唱导师制度，二是杨隋之时释彦琮对唱导程序的简化。释彦琮之前的唱导文可称为“古导文”，隋唐以后的则是经导合流后的唱导文。<sup>③</sup>

既然佛、道两教都有唱导，那么它们的关系如何？又有哪些异同？兹先论其相同者。归纳起来，主要有八点：

一者虽然佛、道之唱导一源于印度，一出于中国传统的祭祀文化，但最初的动机大致相同，即都是通过赞唱导引来实现人、神交接。

二者功能相同，佛、道唱导都旨在宣唱法理，劝化众生。如《高僧传》说佛教唱导是“宣唱法理，开导众心”，前引后晋所出《玄坛刊误论》“论唱道及登坛品第十三”中虽谓“今之修斋者，不

① 《大正藏》卷54，第242页，上一中。

② 《大正藏》卷50，第436页，下。

③ 参拙撰《变文讲唱与华梵宗教艺术》第37—52页，上海：上海三联书店，2002年。

原都讲所唱之理”，然细绎其意，则可反证道教唱导亦重“理”的宣扬，B. 8459《太上洞渊三昧神咒大斋仪》明言唱导是“劝化愚冥”。

三者举办的场合大致相同，即都和斋会密切相关。

四者表演的人员基本相同，且都有高座之设。佛教方面主要有导师（唱导师）、经师、梵呗、香火。<sup>①</sup> 道教方面，则是都讲、法师（高功法师）、侍经、侍香、侍灯等。易言之，两教讲经时所需要的职事人员区别不大。

五者都重视音乐的作用。佛教唱导所贵四事中，第一项即为“声”，而道教唱导时亦要求唱导者熟悉各种步虚声（道教音乐）。同时，两者的声乐都可以配上不同的器乐，如用钟磬加以引导。

六者两者形成的时间大体相同，佛教唱导定型始于东晋的慧远法师，而道教唱导见于东晋末年问世的《洞渊神咒经》。

七者随着时间的变化，佛、道唱导师的职责都有所分化，如到晚唐五代都出现了“表白”一职。道教方面，前文已有所揭示，故不赘。佛教方面，姜伯勤先生已进行过深入的讨论，他钩沉出不少敦煌史料。<sup>②</sup> 如 P. 3720 写卷提到了咸通时代京城长安右街千福寺有“内道场表白兼应制赐紫大德”，莫高窟第 33 窟东壁门北五代供养人像列南向第一身题名曰：“释门法律临坛大德兼表白大法师大沙门法松一心供养。俗姓翟氏。”《五代会要》卷十二则载：

清泰二年三月，两街功德使奏每年诞圣节，诸道州府奏荐僧尼紫衣师号，今欲量立条式：试讲论科、讲经、表白各三

① 参拙著《变文讲唱与华梵宗教艺术》，第 42 页。

② 参姜伯勤《敦煌艺术宗教和礼乐文明》，第 412—413 页，北京：中国社会科学出版社，1996 年。

科，文章应制十三科，持念一科，禅科、声赞科，并于本技能中条贯。从之。<sup>①</sup>

此表明佛、道两教表白科的设立是同时的。

八者两教唱导时一般都有宣唱的实用文本。如《高僧传》卷十三“唱导”云：“若夫综习未广，谳究不长。既无临时捷辩，必应遵用旧本。然才非己出，制自他成。”<sup>②</sup>所谓“旧本”，即不是唱导师自己的撰作（按：若依慧皎的意见，一个好的唱导师应具有辩才，能临场发挥，言如泉涌），而是别人早已使用过的文本。前引《大宋僧史略》中所举齐竟陵王、陈隋时的释真观之“导文”，就是“唱导文”的简称。从文体特征言，佛道两教的唱导文其实一样，既可用表白性的散文，也可用具有极强音乐性的诗颂，或者是两者的结合。如 S. 5660va《菩萨唱道文》（首题）曰：

1. 菩萨大士普云集，凡夫 [□]（佛）子众和合，微妙香
2. 汤沐净筹，布萨说戒度众生。敬白诸
3. 佛 [□]（子）等：合掌至心听此南赡部州索诃世
4. 界，今于大宋国沙州报恩寺僧伽兰所，
5. 于庚辰年五月之尽日，我本师释迦牟尼
6. 佛为（遗）法弟子，出家在家二众等。自为（惟）
7. 生死长劫，乃由不遇无上慈尊，今生若
8. 不发出离之心，恐还流浪，故于是日同崇
9. 三宝，渴仰大乘，众共宣传菩萨戒藏。惟
10. 愿以此功德资益龙天八步（部）威光自在，帝
11. 主世化无穷，太子诸王福延万叶，师僧

① [宋]王溥《五代会要》，第152页。

② [梁]释慧皎撰，汤用彤校注《高僧传》，第522页。

12. 父母常保安乐，见闻随喜宿障云消，
13. 恶道三途灾殃弥灭。回此功德，誓出娑婆，
14. 上品往生阿弥陀佛国。 诸佛子谛听此
15. 菩萨戒藏：三世诸佛同说，三世菩萨同学。
16. 汝等诸佛子从今身至佛身，尽未来际，于
17. 其中间，能舍邪归正，能菩提心否？能
18. 断一切恶、修一切善否？能除菩萨戒行否？
19. 能往生净土誓愿成佛否？ 诸佛子等谛
20. 听：众中有未发菩提心受诸佛大乘戒
21. 者出！三说。 诸佛 [□]（子）等谛听：外清净大  
菩萨摩
22. 诃萨入！三说。 [□□□□□□]（诸佛子等谛听）：  
众生有未发菩提心，未受
23. 诸佛大乘戒者已出，外清净大菩萨摩诃
24. 萨已入！内外寂静，无诸难事，堪行行筹，广
25. 作布萨。我比丘法宗为布萨，故行筹。惟愿
26. 上中下座，各各□端立正意，如法受筹！三说。
27. 并受足受人筹。 诸佛子等谛听：此行在家
28. 菩萨筹！三说。金刚无净解脱筹，难逢难遇
29. 如今遇，我今欢喜顶戴受，一切众生亦如
30. 是。具足清净受此筹，具足清净还此筹，
31. 坚持禁戒无阙犯，一切众生亦如是。 诸佛子
32. 等谛听：此一住处一布萨，出家菩萨若干人，
33. 在家菩萨若干人，都合若干人。各于佛法
34. 中清净出家，和合布萨。上顺佛教，中报四恩，下
35. 为舍识，各念阿弥陀佛，一切普诵！

36. 诸佛子等谛听：众请比丘某甲为众诵戒，

37. 比丘某甲梵音，戒师升高座！

按：与本卷文书内容大同小异的有 P. 3228、P. 3330、P. 3334、S. 6417 等，它们实已成为程式化的唱导文。如 P. 3330 中说是“今于大唐国沙州永安寺僧伽兰所……”，而 S. 5660va 则改为“今于大宋国沙州报恩寺僧伽兰所……”（按：S. 5660va 写卷中的某些脱漏，是据 P. 3330 而补），此表明前者施用于晚唐沙州的永安寺，后者施用于北宋沙州的报恩寺。后者所说“庚辰年”，即宋太宗太平兴国五年（980），“五月尽日”，即五月的最后一天，此正是佛教规定的布萨时日。更为重要的是，S. 5560 写卷第 25 行点明了此唱导文的使用者及此次唱导活动的组织者悉是比丘法宗。

若从 S. 5660va 写卷提供的文本分析，这是一份用于佛教布萨诵戒场合的唱导文。其结构可分成三大部分：一是开头的七言四句偈，点明了布萨唱导的宗教意义；二是中间的“敬白”部分，起着引导布萨程序具体展开的作用；<sup>①</sup> 三是最后的两行文字，既表明唱导仪式的结束，又标志着诵戒的正式开始，而且据它们所提供的信息推断，佛教唱导文一般只用于请诸法师升高座之前。这和前引道教《洞渊神咒经》所说唱导实无本质的区别。

次论佛、道两教唱导之不同，从历史的角度观察，主要有四点：

一是据前揭《高僧传》引文可知：中古时期佛教唱导可以“杂序因缘”、“旁引譬喻”，即从佛典中择取那些故事性强的因缘经、譬喻经来作为唱导的素材，以增加对普通信众的吸引力。易言之，宣唱故事是佛教唱导的最大特色。依据目前的材料看，道教唱导无

<sup>①</sup> 关于布萨，特别是大乘布萨的程序，可参拙著《敦煌佛教音乐文学研究》，第 680—701 页，福州：福建人民出版社，2007 年。

此内容（按：唐五代的道教俗讲，可以宣讲故事，第二章已有论述，此不重复）。

二是唱导师不一。道教的唱导，在晋唐之际，具体的演唱者一般是都讲，唐以后可由知磬、表白等承担。佛教唱导自慧远确立首席导师制之后，晋、隋之际一般都由导师承担（都讲也参与唱导，但是转读经文而已），导师的作用与道教讲经中的法师相同，但他的主要工作是宣唱事缘（讲故事，并非解读经文大意）。

三是在各自宗教行事中的地位不一。从前揭材料可知，唱导在道教斋、醮行仪中，仅是其中的组成部分（或步骤）之一而已，很少单独使用。佛教唱导则大不一样，特别是在晋、隋之际，它是经常施行的独立的弘法和宣教活动。即便隋唐（讲）经（唱）导合流之后，它还常常成为独立的行事单元。

四是结局不一。“唱导（道）”名号在道教行事中从未废止过，然而在佛教行事中，宋以后的记载基本上是付之阙如，它改头换面，变成“宝卷”而汇入了民间俗文学的行列。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参车锡伦《佛教与中国宝卷》（上），载《圆光佛学报》第4期（1999年12月），第293—323页，特别是第295—296页。

## 第四章 敦煌道教斋文愿文考

在敦煌文献中，斋文、愿文也是相当重要的一类。由于佛教方面的相关文献远较道教丰富，所以取得的研究成果也主要体现在佛教斋文、愿文方面；<sup>①</sup>对道教斋文愿文的探讨，笔者所见到的只是零星

---

① 有关敦煌佛教斋文研究的重要成果，代表性的论文有：陈祚龙《新校重订〈斋琬文〉——〈敦煌古抄佛学艺文散简之一〉》（原载《海潮音》第56卷第8期，第18—21页转17页，1975年2月。后收入陈氏著《敦煌学海探珠》下，第322—332页，台北：商务印书馆，1979年），郝春文《敦煌写本斋文及其样式的分类与定名》（载《北京师范学院学报》1990年第3期，第91—97页转第20页）、《关于敦煌写本斋文的几个问题》（载《首都师范大学学报》1996年第2期，第64—71页），梅弘理著、耿升译《根据P.2547号写本对〈斋琬文〉的复原和断代》（《敦煌研究》1990年第2期，第50—55页转39页），王书庆《敦煌文献中的〈斋琬文〉》（《敦煌研究》1997年第1期，第141—147页。后收入作者和杨富学的论文合集《敦煌佛教与禅宗研究论集》第27—43页，香港：香港天马出版有限公司，2006年），宋家钰《佛教斋文源流与敦煌本〈斋文〉和复原》（原载《中国史研究》1999年第2期，第70—83页，其后修改本收入作者与刘忠所编《英国收藏敦煌文献研究》，第295—319页，北京：中国社会科学出版社，2000年）、《敦煌本〈斋文〉书复原全文》（载《英国收藏敦煌文献研究》，第97—112页），湛如《论敦煌斋文与佛教行事》（《敦煌学辑刊》1997年第1期，第66—78页），张广达《“叹佛”与“叹斋”——关于敦煌文书中的〈斋琬文〉的几个问题》（载《庆祝邓广铭教授九十华诞论文集》，第60—73页，北京：北京大学出版社，1997年），王三庆《敦煌文献中斋愿文的内容分析研究》（载《新世纪敦煌学论集》，第598—620页，成都：巴蜀书社，2003年）、《光道大师撰〈诸杂斋文〉下卷研究——兼论敦煌文献之



的单篇论文，<sup>①</sup>亦即缺乏全面的观照。但是从佛道两教的斋文、愿文有许多相同（似）之处的客观事实出发，<sup>②</sup>前贤时彦对敦煌佛教斋文、愿文的研究也给我们本章的探讨良多启迪。

整理问题》（《敦煌学》第24辑，第1—28页，2003年6月）；有关佛教愿文研究代表性的论文则有：郭丽英著、耿升译《敦煌本〈东都发愿文〉考略》（载谢和耐等著、耿升译《法国学者敦煌学论文选萃》，第105—119页，北京：中华书局，1993年），黄征《敦煌愿文考论》（载黄氏著《敦煌语文丛说》，第579—597页，台北：新文丰出版公司，1997年），《敦煌愿文杂考》（载黄氏著《敦煌语言文字学研究》，第179—197页，兰州：甘肃教育出版社，2002年），《敦煌愿文续杂考》（同前，第198—212页），池田温《吐鲁番敦煌功德录和有关文书——日本古代愿文的源流》（载《1994年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立50周年·宗教文史卷》上，第134—162页，兰州：甘肃民族出版社，2000年），饶宗颐《谈佛教的发愿文》（《敦煌吐鲁番研究》第4卷，第477—488页，北京：北京大学出版社，1999年），王晓平《东亚愿文考》（《敦煌研究》2002年第5期，第95—100页），陈晓红《试论敦煌佛教愿文的类型》（《敦煌学辑刊》2004年第1期，第92—102页），黄维忠《从敦煌藏文文献看发愿文的界定》（《敦煌学辑刊》2005年第2期，第19—24页），杨富学《敦煌吐鲁番出土回鹘文佛教愿文研究》（《敦煌研究》2006年第2期，第49—54页），依空《敦煌佛教愿文探微》（载刘进宝、高田时雄主编《转型时期的敦煌学》，第205—220页，上海：上海古籍出版社，2007年）等。

①如汪泛舟《敦煌道教与斋醮诸考》（载《1994年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立50周年·宗教文史卷》上，第1—18页，兰州：甘肃民族出版社，2000年6月），郑阿财《从敦煌文献看唐五代的玄武信仰》（载《第二届海峡两岸道教学术研讨会论文集（三）——道教的历史与文学》，第403—426页，宗教文化中心，2000年7月）。

②明人徐师曾《文体明辨序说》“道场疏”条曰：“按道场疏者，释、老二家庆祷之词也。庆词曰生辰疏，祷词曰功德疏，二者皆道场之所用也。又按陈绎曾《文筌》云：‘功德疏者，释氏祷佛之词。’及考诸集与《事文类聚》，并有二家疏语，则知疏者，不特用于释氏明矣。故今错而列之，以俟博闻者。其曰斋文，即疏之别名也。”（《文章辨体序说·文体明辨序说》，第171页，北京：人民文学出版社，1998年）据此，古人早已明了佛、道二教皆有斋文且使用场合相同的史实。至于两家愿文的相同（似）处，后文有详论。

## 第一节 道教斋文考

### 一、斋文之“斋”的含义

在道士女冠与清信男女的宗教生活中，斋法具有极其重要的作用。《无上秘要》卷四十七“斋戒品”引《洞玄请问上经》即说：“高上老子曰：夫道家所先，莫近于斋。斋法甚多，大同小异。其功德重者，唯太上灵宝斋，但世希能学之矣。学之者，皆大乘之士。”<sup>①</sup>按照一般的说法，许多道教斋仪都是由刘宋时期的陆修静奠定基础，进而后人发扬光大，使之通行于世。金允中《上清灵宝大法》卷三十九《散坛设醮品上》明确指出：

斋法起于中古晋宋之间，简寂先生始分三洞之目，别四辅之源，疏列科条，校迁斋法。又唐时张清都，经理之余，尚未大备。广成先生荐加編集，于是黄箓之科仪典格，灿然详密矣。<sup>②</sup>

道教斋仪极多，兹大体按时间之先后顺序，介绍几种主要的斋法分类如下：

一曰九等十二斋。陆修静集《洞玄灵宝五感文》之“众斋法”曰：

道以斋戒为立德之根本，寻真之门户。学道求神仙之人，祈福希庆祚之家，万（莫）不由之。既子识有明暗，则入悟有利钝；资力有优劣，则所任有多少。是以圣人阶其精粗，分析

① 《道藏》第25册，第166页，中一下。

② 《道藏》第31册，第608页，中。

辙辙，大体九等，斋各有法，凡十二法。

一曰洞真上清之斋，有二法：其一法绝群离偶，无为为业，寂胃虚申，眠神静炁，遗形忘体，无与道合；其二法，孤影遗豁。

二曰洞玄灵宝之斋，有九法，以有为为宗：其一法，金篆斋，调和阴阳，救度国正；其二法，黄篆斋，为同法拔九祖罪根；其三法，明真斋，学士自拔亿曾万祖九幽之魂；其四法，三元斋，学士一年三过，自谢涉学犯戒之罪；其五法，八节斋，学士一年八过，谢七玄及己身宿世今生之罪；其六法，自然斋，普济之法，内以修身，外以救物，消灾祈福，适意所宜；其七法，洞神三皇之斋，以精简为上……其八法，太一之斋，以恭肃为首；其九法，指教之斋，以清素为贵。

又曰三元涂炭之斋，以苦节为功，上解亿曾道祖无数劫来宗门亲族及己身家门无殃数罪，拯拔幽苦，济人危厄，其功至重，不可称量。<sup>①</sup>

陆氏所谓九等，着眼点在于灵宝斋法。而且，他把洞神三皇之斋（简称洞神斋、三皇斋）、太一之斋（太一斋）和指教之斋（旨教斋）归到了“洞玄灵宝之斋”（灵宝斋）的名下，反映的是他以灵宝斋法统一其他道派之斋法的史实。其分类依据，当主要是按教派之不同以及受众根基之深浅。

二曰三种斋。中唐所出《斋戒录》引《混元皇帝圣纪》曰：

按诸经，斋法略有三种：一者设供斋，以积德解愆；二者节食斋，可以和神保寿，斯谓祭祀之斋，中士所行也；三者心斋，谓疏滌其心，除嗜欲也，澡雪精神，去秽累也，掊击其

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第619页下一620页下。又：经中原有夹注，笔者未加逐录。

智，绝思虑也。夫无思无虑则专道，无嗜无欲则乐道，无秽无累则合道。既心无二想，故曰一志焉，盖士所行也。<sup>①</sup>

据员半千《大唐宗圣观主银青光禄大夫天水尹尊师碑》，仪凤四年(679)，昊天观观主尹文操“奉敕修《玄元皇帝圣纪》一部，凡十卷，总百十篇，篇别有赞”。<sup>②</sup>此《混元皇帝圣纪》，当即是尹文操奉命撰修的《玄元皇帝圣纪》。<sup>③</sup>其三种斋的分类依据在于斋主设斋的方式，而且斋法本身还有高下之分。《太上玄灵北斗本命延生真经注》卷一即明确说道：“心斋为上，节食次之，设供斋为下。”<sup>④</sup>

三曰六种斋。朱法满《要修科仪戒律钞》卷八《斋名钞》引《圣纪经》曰：

斋有六种：第一上清斋有二法：一者绝群独宴，静气遗形；二者清坛肃侣，依太真仪格，先拔九玄，次及家门，后及己身。第二灵宝斋有六法：一曰金篆斋，救度国王；二曰黄篆斋，拔度祖世；三曰明真斋，忏悔九幽；四曰三元斋，首谢犯科；五曰八节斋，忏悔宿新之过；六曰自然斋，为百姓祈福。第三洞神斋，精简为上，绝尘期灵。第四太一斋，以恭肃为首。第五旨教斋，以清素为贵。第六涂灰斋，以勤苦为功。以此诸斋目，自古至今，仪格甚重，时移代异，不无详略。<sup>⑤</sup>

① 《道藏》第6册，第1002页，下。又，与此内容相同者，尚有《洞玄灵宝太上六斋十直圣纪经》(参《道藏》第28册，第382页上)、《太上玄灵北斗本命延生真经注》卷一(参《道藏》第17册，第10页中)等，但后二者文字稍异。

② [清]董诰等编《全唐文》，第742页，上海：上海古籍出版社，1990年。

③ 本来称老子为“混元皇帝”当始于宋真宗大中祥符六年(1013)为老子加封号“太上老君混元上德皇帝”之后，而明《正统道藏》本《斋戒录》引文称“《混元皇帝圣纪》”，当是承北宋所编《道藏》而来。易言之，宋人编辑藏经时对前人作品作了一定程度的修改。

④ 《道藏》第17册，第10页，中。

⑤ 《道藏》第6册，第954页，中一下。

此分类根据纯在于教派的不同，即依上清、灵宝、三皇和天师（旨教、涂炭二斋）等道派（按：太一斋的道派归属尚不能考定）分类。另外，和《圣纪经》说法大同小异的尚有《斋戒录》之“六种斋”条，但后者对上清斋的介绍，是引《道门大论》之文，且多出一种斋法，即：“三者心斋，谓疏淪其心，澡雪精神。”最后的总结之词则为：

以上诸斋，自古至今登坛告盟，启示玄圣，或三日、七日、九日、十五日，皆昼夜六时行道，转经礼忏，仪格甚重，除上清绝群独宴、静气遗形、心斋之外，自余皆是为国王民人、学真道士拔度先祖、已躬谢过、禳灾致福之斋。此时移代，同异不无详略。于灵宝斋中，为半景之斋，既无宿请，亦无言功，唯只一时或两时忏悔，亦不三时上香，步虚礼经并阙；或小小斋中三礼叹愿，随时去取，逐便制仪，既非大集，心达而已。<sup>①</sup>

若把《圣纪经》、《斋戒录》之六种斋和陆修静的九等十二斋相比，便不难发现其间有相当明显的承继关系。然而，最大的不同在于：陆氏《洞玄灵宝五感文》中的灵宝斋法分为九等，后来流行的却为六等。<sup>②</sup>

① 《道藏》第6册，第1003页，中一下。

② 《洞玄灵宝五感文》乃陆修静于“癸巳年冬”（参《道藏》第32册，第618页下），即公元453年冬撰出。但是，在敦煌本P.2861+P.2256宋文明《通门论》中转录的陆修静之《灵宝经目》中，对灵宝斋法只是记载了六种，文曰“斋谢品格，凡六条：第一金箓斋，调和阴阳，消灾伏异，帝王国主请福延祚；第二黄箓斋，为人拔度九祖恶对罪根；第三明真斋，学士自拔僧（亿）万祖长夜之魂，及为国主禳灾却害；第四三元斋，学士忏悔己身所行，积却罪咎；第五八节斋，学士解过、修身、求仙之法；第六自然斋，拔济一切存亡厄难。”自宋文明之后，讲灵宝斋法，所取皆是《灵宝经目》中的六法，而非《洞玄灵宝五感文》之九法。考陆修静在世的时候，作过两个道经目录：一是元嘉十四年（437）所作的《灵宝经目》，二是宋明帝泰始七年（471）奉诏所上的《三洞经书目》，而且在后一个经目中也含有《灵宝经》的目录。依笔者的推断，471年所出经目更具权威性，更容易得到后人的认同。易言之，陆修静对于灵宝斋法的整理，经过了相当长的时间，最后才确定为六分法。

四曰二十七品斋，北宋所出《金箓大斋启盟仪》曰：

斋法之说，有内有外，请备论之。内斋者，恬淡寂寞，与道翱翔。昔孔子以心斋之法告颜渊，盖此类也。外斋者，登坛步虚，烧香忏悔，即古人祷祠祭祀之余意也。斋法见于道家者，凡二十有七品，其源出于灵宝。一曰太真斋，二曰上清斋，二（三）曰大洞斋，四曰金房斋。此四斋者，不假人为，与天为徒，所谓内斋者也；五曰太一斋，六曰九天斋，七曰金箓斋，八曰玉箓斋，九曰盟真斋。此五斋者，惟天子得修之，臣庶不得修礼也；十曰黄箓斋，十一曰洞神斋，十二曰自然斋，十三曰三元斋，十四曰涂炭斋，十五曰拔度斋，十六曰洞渊斋，十七曰天宝斋，十八曰九幽斋，十九曰五炼斋，二十曰正一斋，二十一曰太平斋，二十二曰三皇斋，二十三曰八帝斋，二十四曰北帝斋，二十五曰旨教斋，二十六曰解考斋，二十七曰化胡斋。此十八者，修之各有其宜，臣庶无间也。自太一斋而下二十二品，谓之外斋，皆有仪范，俱在藏中。其间施設虽有不同，要其归，则不能出于灵宝之范围也。<sup>①</sup>

这里的分类则有总括历史、穷源溯流的意味。若从有无仪式之特点出发，斋法可分两种：内斋和外斋。而外斋本身又可依据斋主身份地位的不同别为两组，即天子之斋和庶民之斋。另据南宋吕元素《道门定制》卷六的说法，斋分二十七等是出于杜广成（杜光庭），<sup>②</sup>也就是说，道教的二十七品斋，至迟在唐末已经形成。

五曰四种斋。南宋陈椿荣集注《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》卷一曰：

① 《道藏》第9册，第73页，上一中。

② 参《道藏》第31册，第712页，下。

斋者有四：一曰心斋，二曰常斋，三曰清净斋，四曰长斋。<sup>①</sup>

在明代所集《灵宝无量度人上经大法》卷二中，它们都被归为“内斋”，并谓：

心斋者，谨守天戒，心意同符，内外同仪，无思无欲，无虑无恐，悠然坐忘，德同真人，道合仙格，乃曰心斋。次则常斋者，绝辛去厌，断荤戒欲是也。清净斋者，断五谷，绝人事，居山林，饮元炁，持戒律，忘尘根，散胞胎，杜交友是也。长斋者，并持以上三斋之法，或一月两月、一岁两岁、十年二十年是也，以至终于飞升，始于立意是也。<sup>②</sup>

其中，心斋、常斋、清净斋都是着眼于修行个体的角度，而长斋则是对个体修斋时限方面的要求，即要持之以恒。

上面所举各种斋法，若从功用而言，则别为两种。南北朝末或隋唐之际所出《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷四“持斋法第七”谓：

道君答曰：功德轻重，诸天降临，威仪轨则、六斋等别，并备灵宝诸经。今粗说之，汝宜谛听！斋者二种不同：一者极道，二则济度。极道者，为发心学道，从初至终，念念持斋，心心不退。复有二门：一谓忘心，二谓灭心。……济度者，谓回念至道，翘想玄真，愿福降无穷，灾消未兆。又有二种，随力修行：一者虔心，二者舍财。虔心者，惟罄一心，丹诚十极，烧香礼拜，惟求于道。舍财者，市诸香油、八珍百味，营饌供具，屈请道士及以凡品，归心启告，委命至真。<sup>③</sup>

① 《道藏》第2册，第477页，上。

② 《道藏》第3册，第618页，中。

③ 《道藏》第6册，第100页，上。

隋唐之际所出的《洞玄灵宝玄门大义》之“释威仪第七”亦曰：

论斋功德者，宋师旧举六条，今家大明二种：一者极道，二者济度。极道者，《洞神经》云：心斋坐忘，极道矣。济度者，依经总有三策七品。三策者：一者金策斋……二者玉策斋……三者黄策斋……七品者：一者三皇斋……二者自然斋……三者上清斋……四者指教斋……五者涂炭斋……六者明真斋……七者三元斋……<sup>①</sup>

《洞玄灵宝玄门大义》里的“宋师”，是指齐梁时代的高道宋文明。他在《通门论》中继承陆修静《灵宝经目》的观点，将灵宝斋法别为六等。如果综合它和《太上洞玄灵宝业报因缘经》对极道、济度的定义，则知前者不重行仪，后者却恰恰相反；前者的修行主体是道士个人，后者则是道士为信徒而进行的集体性的法事活动，持斋的主体是施斋者，但道士起着主导斋仪的作用。更为重要的是：在“济度”之“三策七品”中，有二策五品还成了唐王朝的国家祭祀大典，即金策大斋、黄策斋、明真斋、三元斋、八节斋、涂炭斋、自然斋等七斋。<sup>②</sup>可见仪式性斋法其影响之大。

当然，道教斋法远远不止于上文所说诸类别。如南北朝或隋唐所出的《洞玄灵宝道学科仪》卷上“必斋品”中就提到了灵宝五练生尸斋、五千文斋和太平洞渊五王斋。<sup>③</sup>南宋宁全真授《灵宝领教济度金书》卷三百二十亦载有多种斋法，如安宅斋、度星斋之类。其中，祈雨法即包括了碧玉斋、九龙斋、灵宝斋、洞渊斋、雷霆斋、

① 《道藏》第24册，第738页下—739页上。

② [唐]李林甫等撰，陈仲夫点校《唐六典》第125页，北京：中华书局，1992年。

③ 《道藏》第24册，第772页，上。



孚泽斋,<sup>①</sup>除了灵宝斋、洞渊斋外,余者皆是北宋以后所出的新法。

斋法在道教活动中的应用场合极广,可以说是无处不在。《洞玄灵宝道学科仪》卷上“必斋品”即曰:

凡是道学,当知有所修行,或行之在心,或行之在事,莫不以斋静为先,立德之本,求道之基。若道士女冠诵经,必斋;校经,必斋;书符,必斋;合药,必斋;作金丹,必斋;精思,必斋;诣师请问,必斋;礼拜,必斋;救济消灾,必斋;致真,必斋。太上所敬重,老君所营护,诸圣所寄赖,斋法甚多,在兆所修矣。<sup>②</sup>

道教斋仪虽多,然使用斋文者,只有其中的济度斋法,即外斋。易言之,道教斋文中的“斋”,乃指“仪格甚重”、“行之在事”者。如晚唐著名诗人李商隐写有《为荥阳公黄篆斋文》、《为相国陇西公黄篆斋文》、《为马懿公郡夫人王氏黄篆斋文》、《为马懿公郡夫人王氏黄篆第二斋文》、《为马懿公郡夫人王氏黄篆第三斋文》、《为故麟坊李尚书夫人王炼师黄篆斋文》<sup>③</sup>等,唐末五代著名高道杜光庭《广成集》中收有《户部张相公修迁拔明真斋词》、《奉化宗祐侍中黄篆斋词》、《皇太子为皇帝修金篆斋词》、《冯涓大夫助上元斋词》、《天册巡官何文济为东院生日斋词》、《皇太子宴诸将祈晴感应灵宝斋词》等三十九通斋词,<sup>④</sup>其中所说的黄篆斋、金篆斋、明真斋、灵宝斋等斋法,皆属有仪格的济度之斋(按:杜氏的斋词与义山所说的斋文,其制一也)。另外,即使斋文(词)题目中没有出现斋仪名称,但正文中也常常会加以补充说明。如唐末入华的新罗文

① 《道藏》第8册,第823页,下。

② 《道藏》第24册,第771页,下。

③ [清]董诰等编《全唐文》,第3613—3615页。上海:上海古籍出版社,1990年。

④ 《道藏》第11册,第246页上—257页中。

人崔致远，也是撰写佛、道斋词的高手，《唐文拾遗》卷四十一即收录有多种，其中一篇题为《禳火斋词》，文云：“年月日，启请如科仪。于紫极宫内修建洞渊妙斋，三日四夜转经行道，为禳当府火宅……”<sup>①</sup>洞渊妙斋，也就是二十七品斋中的洞渊斋，亦为外斋之一。

在道教诸外斋斋仪中，有一不可或缺的程式，叫“叹道功德”。如 P. 2337 写卷《三洞奉道科诫经卷第五》之《午斋仪六》曰：

1. 时至，澡漱供养悉如法，唱：“人各恭敬，
2. 至心稽首太上无极大道！
3. 至心稽首三十六尊经！
4. 至心稽首玄中大法师！”
5. 行道行香，一切诵。众官诵“无上尊”。行香诵曰：
6. “道以斋为先，勤行登金阙。故设大法桥，
7. 普度诸人物。宿世恩德报，道心超然发。
8. 身飞升玄都，七祖咸解脱。
9. 至心稽首太上三尊十方众圣！”
10. 斋主长跪，叹道功德：
11. “原夫无色之色，亦妙色于人间；无身之身，
12. 见真身于象外。故能形分百万，变化无穷，
13. 景散亿千，随迎莫测。由是慈周法界，则劫
14. 劫度人，得彼尘沙，乃方方教化：或游行八十
15. 一国，伏彼西戎；或在世九百余年，导兹东夏，
16. 普使人天悟道，长登解脱之门，生死归真，并
17. 出轮回之浪，然后神凝金阙，为万圣之宗。体
18. 妙琼都，高步九清之上，是知天上天下，三界十

<sup>①</sup> [清]董诰等编《全唐文》第五册所附陆心源编《唐文拾遗》，第206页。

19. 方，巍巍最尊，惟吾大道！今日斋主王甲为某
20. 事修营妙供，以荐微诚，归命十方，虔心三宝，
21. 当愿神通自在，俯和众生，妙应无边。仰垂
22. 慈泽，即使飞天下降，示罪福之科；妙行斋
23. 临案，因缘之格，尘沙咎累，并乞消除；浩劫愆
24. 尤，皆蒙荡涤；见在善根增长，共骞树以同年；
25. 过去恶业消亡，等香林之受乐。凭兹胜福，普
26. 暨无穷，九幽绝悲痛之魂，六趣罢轮回之识。
27. 逮乎凡诸品汇，结是含灵，俱超爱欲之河，
28. 并涉逍遥之岸。
29. 愿斋主七世父母，神生净土，胜报无穷，至心
30. 稽首正真三宝！
31. 愿斋主宅舍安宁，合门和穆，至心稽首正
32. 真三宝！
33. 愿斋主子孙昌炽，世出贤明，至心稽首正真
34. 三宝！
35. 愿斋主罪累荡除，福惠员（圆）满，至心稽首正
36. 真三宝！
37. 愿天下太平，万姓安乐，至心稽首正真三
38. 宝！
39. 愿一切众生脱离诸苦，同入正真，至心稽首
40. 得道圣众！”
41. 平坐如法。
42. 施食咒愿，曰：此受食咒。
43. “一切福田中，施食最为先。见世受快乐，
44. 过去得生天。当来启净土，衣食常自然。

45. 是故今供养，普献于诸天。”
46. 食遍，齐合掌祝曰：
47. “香厨妙供，上献天尊，中献真圣，下及众生。
48. 普同饱满，福流斋官，如水当海！”
49. 食讫，乞食忏食曰：“上启十方天尊，敬白见
50. 前大众弟子，今日所营斋，或恐手捉不净，
51. 衣服不净，器物不净，米麦不净，事事种种，
52. 多不如法，愿三宝弘慈，布施欢喜，残有供具，
53. 回施一切，当愿施者得福，食者无罪。”
54. 斋主捻香，供养如法。唱赞咏如法：
55. “为诸众生，作善因缘。如蒙开悟，仰受慈恩！”
56. 次斋主持净施云：“布施祝愿：
57. 上启十方三宝一切真圣，斋主某乙为某
58. 事设斋已讫，犹恐功德未员（圆），更舍净财，回
59. 施三宝，当愿布施已后，七祖升天，见存快乐！
60. 世世生生，得福无量！”
61. 次唱持意：“人各恭敬！
62. 至心稽首太上三尊十方众圣！
63. 愿斋主百福庄严，万善归集！至心稽首正真
64. 三宝！
65. 以此设斋功德资被群生，离苦解脱，礼得
66. 道众圣！”
67. 科曰：午斋依此仪，违，夺算一千六百。

按：这是一篇指导午斋施食的实用斋仪，大体包括四部分的内容：一者第1—9行，重在说明设斋前的礼仪程式，如洗漱、供养、行香唱道之类；二者第11—40行，重在叹道和发愿，赞叹对象是斋

主所供养的主尊；三者第 42—53 行，是说施食的具体过程；四者第 54—66 行，是讲施食结束的仪式，即以布施净财来增加设斋的功德。相近的内容又见于 P. 3562V 写卷，后者有云：

1. 凡斋法：至斋家坐定，洗手，转经了，令主人执香炉，礼三拜，

2. 长跪坐，令唱行香。时至即唱：“人各供（恭）敬，至心稽 [□]（首）太上无极大道。”

3. 一切诵，即唱：“宿命声行香，宿命有信然。若丧为之无，皆

4. 用眼前见。”“至心稽首正真三宝！”斋主长跪，叹道功德。

5. 即唱：“愿斋主百福庄严，万善云集，至心稽首正真三宝！

6. 愿亡者生天，见存安乐，至心稽首正真三宝！

7. 愿斋主智慧 [□]（庄）严，福登无极！至心稽首正真三宝！

8. 愿天下太平，兵甲休息，至心稽首正真三宝！

9. 愿一切众生，免离诸苦，至心稽首敬礼众圣！”

10. 斋主唱“普诵”，即作为诸声。主人云：“施食咒愿！”师云：“一切福

11. 田中，施食最为先。见存受快乐，过去得生天。当来居净

12. 土，衣食恒自然。是故今供养，普献于诸天。”

13. 行食遍，唱：“如法食，上献天尊，中献先师，下及法界众

14. 生，普同供养！”食后云：“施者受者，俱获清静，一

切众生，普

15. 同平等。”即收食，行水了，主人云：“唱普诵！”师云：“为诸来

16. 生作善因缘，如蒙开悟，仰受圣恩。”舍施咒愿，

17. 师云：“一切福田中，舍施最为先。设供已讫，恐福未圆，更将

18. 净财，布施三宝。布施已后，亡者生净土，见存得安乐。福

19. 及诸众生，普得成真道。人各恭敬，至心稽首正真三宝！”

20. 愿斋主所欲称心，常保福庆，至心稽首正真三宝！

21. 设斋功德，资备群生，离苦下贱，离[□□]得道，众圣！

22. 又忏：臣等自从入道以来，负经负戒，僭盟破约，斋戒怠慢。

23. 忏！

虽说后者多出了忏悔的内容，但两相比较，却可发现它们在程式上的区别其实不大。尤为重要是：两者都有“斋主长跪，叹道功德”之内容（按：在 P. 2337 中，该部分文字翔实，而 P. 3562V 相对简略。盖后者是对各种斋法的概述，无须像前者只是说午斋一项那样具体）。这一部分，在传世文献中也叫做叹道文。如元和十年（815）考中进士的封敖，即撰有《庆阳节玉晨观叹道文》、《宪宗忌日玉晨观叹道文》、《立春日玉晨观叹道文》。其第二篇曰：

清静无为之谓道，是非有作之谓名。道知其源，名亦归正。于是群生遂性，咸臻妙有之功；四气顺时，自契不言之信。洪炉假喻，大块无形，载厚地以繁滋，覆高天而悠久。伏

以今月二十七日宪宗皇帝忌，女道士等斋戒精修，焚香虔恳，伏愿追踪元运，息驾黄庭，保圣祚于无疆，降神功于有截，日月所照，福佑同沾。<sup>①</sup>

若把它和 P. 2337 “叹道功德”相比，则知有三点相同：一者开头皆是叹“道”，二者中间说明设斋缘由，三者结束时都为发愿。而这三部分行文，表现的正是道教斋文的结构特点（关于道教斋文组织结构的分析，详见下文）。易言之，道教的叹道文也就是斋文，二者实名异而实同也。于此，佛教斋文也有相似的说法，只不过是“叹道”换成“斋叹”（或“叹佛”）而已。如日僧圆仁《入唐求法巡礼行记》卷一详细记录了开成三年（838）十一月二十四日的设斋情况，曰：

堂头设斋，众僧六十有余。幻群法师作斋难久食仪式也。……行香毕，先叹佛，与本国咒愿初叹佛文之不殊矣。叹佛之后，即披檀越先请设斋状，次读斋叹之文。读斋文之了，唱念释迦牟尼佛。……读斋文，僧并监寺、纲维及施主僧等十余人，出食堂至库头斋。……唐国之风，每设斋时，饭食之外，别留料钱。当斋将竟，随钱多少，[□]（依）僧众僧数，等分与僧。但赠作斋文人，别增钱数。若与众僧各卅文，作斋文者与四百文，并呼道“僚钱”，计与本国道布施一般。<sup>②</sup>

P. 2940《斋琬文一卷并序》之序则说：

故乃远代高德，先已刊布斋仪，庶陈奖道之规（矩），冀

① [清]董浩等编《全唐文》，第3327页。

② 圆仁撰，顾承甫、何泉达点校《入唐求法巡礼行记》，第20—21页，上海：上海古籍出版社，1986年。又：其中开头的“斋难久”三字，日本学者校为“斋叹文”（参小野胜年校注，白化文、李鼎霞、许德楠修订校注《〈入唐求法巡礼行记〉校注》，第70页、第72—73页，石家庄：花山文艺出版社，1992年），是。

启津梁之轨。……者（某）但缙林朽箴，寂路轻埃，学阙未闻，才多不敏。辄以课兹螺累，偶木成[□]（林），狂简斐然，裁成《叹佛文》一部。爰自和宣圣德，终乎庇佑群灵。

由此可知：佛教斋文指的是在斋会上宣读的斋叹之文和叹佛文，它们和道教斋文一样，也可由文人撰作，但诵读者则同为法师，而非斋主（布施者）本人。此外，从《叹佛文》是综理诸种斋仪而成的事实推断，斋文其实是佛教斋仪中的重要组成部分。P. 2940 把斋文别为十类，即叹佛德、庆皇猷、序临官、四隅受职、酬庆愿、报行道、悼亡灵、述功德、祈赛、佑诸畜，其应用范围之广，涉及有情众生的方方面面。这种特点，道教斋文中也有充分的体现（例详后文）。

## 二、斋文的组织结构

对于道教斋文的组织结构，传世经典文献中有明确交代者目前尚未发现。不过，陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》里的一段话引起了我们的特别注意，文曰：

而末世学者，贵华贱实，福在于静而动以求之，命在于我而舍己就物。若斯之徒，虽欣修斋，不解斋法；或解斋法，不识斋体；或识斋体，不达斋义；或达斋义，不得斋意。纷纭错乱，靡所不为，流宕失踪，永不自觉。<sup>①</sup>

从中可知“斋”的完整内涵有四，即斋法、斋体、斋义和斋意。虽然陆氏没有对这四层内涵加以详细说明，但结合其他经典，我们可约略知晓其含义。如前引陆氏《洞玄灵宝五感文》中说“斋各有

<sup>①</sup> 《道藏》第9册，第822页，下。



法，凡十二法”，则知斋法当指不同的持斋方法，它往往带有鲜明的教派特点，即不同的教派多用不同的斋法。斋体，似指斋法的具体内容，也就是斋仪程序，或曰具体的实施过程。斋义，指斋仪功能。如《太上洞玄灵宝法烛经》云：

道言：欲治人者，先当治身，欲正人者，当先自正。治身正心，莫先于斋直。斋者，齐也，齐人参差之行；直者正也，正人入道之心。念净神静，斋之义也。<sup>①</sup>

“念净神静，斋之义也”，显然是在要求修斋主体唯有洗心静虑之后方可进入斋之境界。斋意，指的是设斋缘由、目的或动机，于此，《灵宝领教济度金书》多有提及，如卷二百九十一曰：“据斋意，以今修奉周圆乞于坛，次给授。”<sup>②</sup> 卷三百零六则录有完整的“斋意”一篇，曰：

乡贯弟子某，伏为亡过某不幸于某年月日身故，爰从倾逝，罔测升沉，匪赖荐修，何期超迈。拟涓某节，就某处崇建某斋几昼夜，修诸功德，仰启天泽，开度往生。臣职惟领教理，难抑违己，于某月某日竖幡告盟，预闻三界。又于某月某日重行审奏，敷露斋期，今来期日已届，谨涓今月某日为始，依按灵宝嗣师秘旨，恭就某处肃建玄坛，累拜开度诸章。至某日开启斋坛，颁宣大赦，告行玉扎，提拔幽灵，入夜宿启，告斋颁符。破狱以次，九朝行道，六上转经。某日夜摄召，正度亡故某灵魂，沐浴更衣，朝真受食。某日夜设玄都大献玉山净供，上奉三宝，中供圣贤，回济三涂，广资庶类，普及亡故。某千冤万祖，均行炼施，证品受生，某日夜奉行灵宝，返生九

① 《道藏》第6册，第178页，下。

② 《道藏》第8册，第570页，上。

炼，专为亡故某，既千冤万祖，炼质荡形，聚神返炁，传符受戒，保举生仙。至某日言功解坛，投龙奠简，入夜修设三界，清醮一座若干分位，上谢天恩，集此善缘，总祈开度。其诸丹悃，具载青词。<sup>①</sup>

据文意，此次设斋目的在于超度亡灵，其间行事相当复杂，包括建坛、告盟、设供、投龙、清醮等一系列的程序。

宣读斋意是斋仪中必不可少的程式之一，蒋叔舆编次的《无上黄箓大斋立成仪》卷一“建斋总式第二”即曰：“法师率众官列班，序立玄师前，斋官上香，捧词函自述修斋之意。”<sup>②</sup>而且，不少仪式相对简明的道教行事中，第一项程式便为“宣斋意”，如明代所出的《金箓十回度人早朝开收仪》、《金箓十回度人午朝开收仪》、《金箓十回度人晚朝开收仪》<sup>③</sup>悉如此。

在斋的四层内涵中，与斋文关系最为密切的当属“斋意”部分。甚至从某种意义上说，若把斋仪中的“斋意”独立出来，便可构成一篇斋文（词）的主体，如前引 P. 2337《午斋仪》中的“叹道功德”部分其实就是一篇斋文。再如杜光庭集《太上黄箓斋仪》各行仪中，有所谓“各称法位”和“读词”两项前后相连的行事，综合二者之文辞，它们所表达的正是斋意。如卷二十五“安宅三时通用行道”曰：

各称法位：

具位，臣某等同诚上启：

① 《道藏》第8册，第660页，中一下。

② 《道藏》第9册，第381页，上一中。

③ 参《道藏》第9册，第112页上、第115页下、第119页上。又，此三种开收仪中所宣“斋意”的详细内容皆未录出，盖其为程式化的文字，读诵者烂熟于心，故略之也。

虚无自然元始天尊，无极大道太上大道君，太上老君，高上玉皇，十方已得道大圣众……一切真灵！臣等伏闻天地权舆，阴阳化生，裁成万象，统御群方，咸承不宰之功，共洽无为之理。洎乎大道既隐，淳化不流，栋宇易巢穴之风，土木兴僭奢之兆，由是明干禁忌，幽犯神灵。爰增悔谢之仪，应获感通之妙，所以三尊演教，万圣悬科，五符表禳镇之机，三宝开忏祈之训。臣获参真教，谬处职寮，所宜佐国立功，扶危济俗，凡有词旨，敢具上闻。

读词：

按如词言，理宜陈奏。弟子某等以所居之地，虑管葺非宜，思立斋功以申禳谢。谨为按依科典，崇设坛场，烧香然灯，转经行道，冀凭开奏，俾获感通。

以今某分行道，请法众，等运兹，初捻上香。愿此香烟，腾空径上，供养无上至真道宝！臣等归身归命，首体投地，仰依太上三尊，愿以是功德归流圣朝宗庙社稷……

以今某分行道，请法众，等运兹，二捻上香。愿此香烟，腾空径上，供养无上至真经宝！臣等归身归命，首体投地，仰依太上三尊，愿以是功德归流弟子某家九世七玄亿曾万祖，超离幽夜，升睹光明……

以今某分行道，请法众，等运兹，三捻上香。愿此香烟，腾空径上，供养无上至真师宝！臣等归身归命，首体投地，仰依太上三尊，愿以是功德归流斋主某家六姻五族眷属亲缘，杜厄运于将来，释罪尤于既往，维新福祚，增益年龄，居止攸宜，龙神安镇……

今故烧香，自归依师尊、大圣众、至真之德，得道之后，

升入无形。和：与道合真。<sup>①</sup>

其中“上启”部分有两大作用：一是指明斋中的启请对象，二是说明设斋的目的；“读词”部分，则在申述设斋缘由的基础上，突出了行香发愿、皈依三宝的重要性。综合两部分的内容结构而言，已与斋文大体相同。当然，杜氏所制为行仪，自然更具实用性，如“与道合真”一句，即属于道场大众的合唱和声。而和声辞，在一般的斋文中则不用标注。

敦煌文献佛教斋文的组织结构中，斋意也是其中不可或缺的组成部分。如郝春文先生认为佛教斋文可分成五大部分，即：一、颂扬佛的功德法力，称“号头”；二、说明斋会事由，赞叹被追福、祈福者或斋主、施主的美德，称“叹德”；三、叙述设斋的缘由与目的，称“斋意”；四、描绘斋会的盛况，称“道场”；五、表达对佛的种种祈求，称“庄严”。<sup>②</sup> 宋家钰先生则认为一篇完整的佛教斋文应具有“叹德”、“斋意”、“道场”、“庄严”四段内容。<sup>③</sup> 两种说法都有文献依据，如 S. 2832 写卷曰：

1. 夫叹斋分为段：爰夫金乌旦上，暹夕暮而藏

2. 辉：玉兔霄明，临曙光而匿曜。春秋互立，冬夏递迁。

观阴

3. 阳，上（尚）有施谢之期；况人伦，岂免去留者。则  
今晨允公

4. 所陈意者何？奉为考妣大祥之所设也。惟灵天资冲

① 《道藏》第9册，第250页，上一下。

② 郝春文《关于敦煌写本斋文的几个问题》，《首都师范大学学报》1996年第2期，第64—71页。

③ 宋家钰《佛教斋文源流与敦煌本〈斋文〉书的复原》，《英国收藏敦煌汉藏文献研究》，第300页。

5. 邈，秀气英灵，礼让谦和，忠孝俱备者。<sup>①</sup>已上叹德。  
为巨椿

6. 比寿，龟鹤齐年；何期皇天罔佑，掩降斯祸！日居月  
诸（储），

7. 大祥俄届，公乃奉为先贤之则，终服三年，素衣霸  
（罢）于

8. 今晨，淡服仍于旬日。爰于此晨崇斋奉福。斋意。

9. 是日也，严清甲弟（第），素幕横舒；像瞻金容，延僧

10. 白足；经开贝叶，梵奏鱼山；珍馐俱陈，炉香芬馥。  
道场。

11. 如上功德，奉用庄严亡灵，愿腾神妙境，生上品之莲

12. 台；宝殿楼前，闻真净之正法。庄严。

这是一篇为先亡父母大祥设斋所写的佛教斋文范本，包括四个段落：其中“叹德”表达的是儿女对父母恩德的称颂；“斋意”表达的是设斋目的；“道场”描摹的是斋会场景，特别是“经开贝叶，梵奏鱼山”一句，表明其间亦有转经、梵呗之举，两者皆与音乐关系密切；“庄严”于此，实即为发愿。

“号头”，简称为号，亦见于敦煌佛教斋文范本中，如 S. 0343 抄有《亡僧号》，B. 8454 抄有《号》、《叹僧号》，S. 2832 抄有《患号头》，S. 4624 抄有《月号》等等，不一而足。号头是斋文开篇的段落，它多具有程式化的倾向，所以性质相同的斋会，常常使用同一号头。像 P. 3825《亡男》正文前即小字注曰：“号头同前。”S. 0343V《亡兄弟文》开头亦曰：“号同前。”

<sup>①</sup> “者”原抄在“已上叹德”之后，此据文意将它前置。

敦煌文献中道教斋文所存不多，最有代表性的是 P. 3562V 写卷，<sup>①</sup> 其中抄有范本多篇，如《亡师》、《女师亡》、《僧尼亡》、《兄弟亡》、《夫妻亡》、《亡孩子》等。兹节录其中的五篇如下，曰：

1. 夫守真者，藏真于一；得一者，理契于三。三所立，
2. 生兹万物；万物即立，皆稟自然。自然之性，复归于道；道之
3. 为用，其大矣哉！即席斋主，设斋意者，斯乃早殖信根，
4. 宿含真气；遂得生逢道化，长遇明时，实贺（荷）冥思，□
5. 惭圣泽。但恐危形易朽，无片善以资身；脆命难留，惧深愆
6. 而在己。若不薰修圣行，何能免彼轮回？必借预习妙因，方
7. 可享兹年寿。由是知四大而虚假，各保道心；守五蕴之不坚，崇
8. 兹胜业。尔乃炉香起盖，一丈冲天；幡影舒虹，千寻拂汉。供
9. 列天厨之饌，炉焚百宝之香。就此家庭，设斋报愿，持此
10. 胜福，无限良因，先用资庄 [□]（严），斋主即体

<sup>①</sup> 关于本件文书，诸家定名不一，如王重民先生拟为《道家杂斋文》（参商务印书馆编《敦煌遗书总目索引》，第290页，北京：中华书局，1983年），马德先生称为《道家杂斋文范集》（参《敦煌文书〈道家杂斋文范集〉及有关问题述略》，文载《道家文化研究》第13辑，第226—248页，北京：三联书店，1998年），王卡先生则拟为《道家斋醮度亡祈愿文集》（参《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第235页，北京：中国社会科学出版社，2004年）。另外，马德先生论文录出了原卷全文，本人于此多有参考。

(礼)。唯愿善根增长，恶

11. 业并除；具足六通，光明智慧。九玄七祖，离地狱之罪缘；后

12. 死前亡，会天堂而胜果。即使恶根永断，善业长修；七

13. 祖生天，见存受福。然后四方清净，五谷熟成，一切众生，

14. 同沾此福。稽首归依正真三宝！

(中略 51 行)

66. 《亡师》：<sup>①</sup> 自劫初已来，不死者多矣。案诸真录，有九炁天君、十华仙众，碧

67. 霞敞，迺驾云衢。自此以下，即有白日腾天，骖鸾上汉，或长生而度

68. 代，或尸解而归真。至教幽深，难可以一途诘也。今谨有白鹤观三洞

69. 某法师△七之所崇设：惟法师禀道精粹，体德凝神，无欲无营，抱神

70. 守一，得五千之妙旨，体三洞之真淳。所习哀乐，无累于形魂，举

71. 动不游于死地，岂图功成行满，厌俗归真，纵鹤冲天，以经△七。门徒弟子

72. 等，嗟问道而无日，拂巾几以何年；空望紫云，痛辞白日；欲凭云路之益，

73. 莫先乎福田，是故就此洞房，设斋表赞。又恐果不

---

① “亡师”二字原写在“△”之右侧，“△”本是“某”之俗写，但这里的“△”似是分段标志，故未录出。

备，抽割珍财，造

74. 诸功德。自有名疏，陈白圣凡。其像也，玉毫启相；  
经乃凤篆龙章，幡乃错彩

75. 交辉，灯乃发辉红艳。如上功德，并已周圆。谨因此  
斋，用申庆度，于是建道

76. 场于第宅仙宇，屈法众于云宫，奏其策以祈恩，列名  
厨而申供。虬幡缭乱，梵响

77. 清泠，功德巍巍，难可名也。总兹福德，先用庄严亡  
师魂路，唯愿乘紫炁以

78. 高升，御白云而轻举；控八鸾之灵鹤，执九光之旄  
麾；无去无来，不无

79. 不有，会无为道，入众妙门；恒对天尊，宣扬正法；  
仍将胜福，庇荫下方；复持此善，

80. 资薰门徒第（弟）子。唯愿道心明朗，业绍清虚，五  
福百祥，因斋戒而云集；八难九厄，从

81. 香烟以永降。然后宣扬斋意，要在一人；证明福田，  
必资众口；大众虔诚，施一切诵。

82. 《女师亡》： 一寒一暑，天之道；有生有灭，人之  
常。故南华真人起喻舟壑，

83. 东鲁夫子发叹逝川。生死之道，其大也夫！然今扶炉  
斋主，设

84. 供意者，奉为玄中观洞玄张法师周讳崇设。惟法师功  
秉真智，夙

85. 挺神仪，悟荣辱之非常，厌绮罗为人化。是以翹心入  
道，睿意出

86. 家；方冀恒处俗间，接引群品；望期功成行满，厌俗



归真。纵鹤冲天，以

87. 经某七，门徒弟子，嗟问道而无日，拂巾机（几）以何年；空望紫云，痛辞白日；欲凭

88. 云路之益，莫先乎福田，是故就此洞房，设斋庆赞。功德，此下言之。于是建道

89. 场于第宅仙宇，屈法众于云官，奏其策以祈恩，列名厨而申供。虬幡缭绕，梵响

90. 清冷，功德巍巍，难可名也。总兹福德，先用庄严亡师魂路，唯愿乘紫炁

91. 以高升，御白云而轻举；控八鸾之灵鹤，执九光之旌麾；无去无来，不无

92. 不有，会无为道，入众妙门；恒对天尊，宣扬正法；仍将胜福，庇荫下方。复持

93. 此善，资薰门徒弟子。唯愿道心明朗，业绍清虚，五福百祥，因斋戒而云集；

94. 八难九厄，从香烟以永降。然后宣扬斋意，要在一人；证明福田，必资众口；大

95. 众证明，念无上尊，施一 [□]（切）诵。

96. 《僧尼亡》：一寒一暑，天之道；有生有灭，人之常。故南华真人起喻舟壑，东鲁

97. 夫子发叹逝川。生死之道，其大也夫！然今谨 [□]（有）某寺闍梨，唯闍梨谈空入妙，

98. 披业偈于龙宫；真际如如，启幽花于鹤苑。道安罗什，未足扶轮；龙树马

99. 鸣，那堪捧毂。理应常居世界，度脱苍生；何期行业将圆，奄归寂灭。时不

100. 我与，百日俄临；门徒第（弟）子等，嗟归依而无处，瞻孟锡而以何缘。唯杖（仗）福田，用资

101. 神识。功德云云。庄严既周，因斋庆度，于是建道场于第宅梵宇，屈法众于禅宅灵宅，奏真策以

102. 祈恩，列名厨而申供。总资福德，先用庄严亡师魂路，唯愿超生死，证涅槃，无去无来，

103. 不生不灭，恒于兜率，庇荫家庭。门徒第（弟）子等，唯愿道心明朗，业绍清虚，五福百祥。云云。

（中略 20 行）

124. 《病差文》：盖闻天尊立教，开化十方；太上传经，津梁三界；能令四生六道，去暗入明；抱

125. 识含灵，舍凡成圣。伟哉巨泽，无德而称！然今谨有斋主某公，秉操清真，含和

126. 纯直，顷（顾）缘摄理，进退勤劳，致五藏失宜，六府（腑）郁结；仰赖天尊垂荫，真圣匡扶；

127. 更舍净财，建造功德经像若干，临时言之，并已周圆。谨因此斋，以申表庆。于是屈

128. 仙侶就住居，建清斋益鸿愿。以兹盛福，不可思议！总用资薰，所患弟子。唯愿天

129. 降灵药，又赐神汤，洗涤沉痾，驱除鬼魅，早蒙平复，速得康强！又持此善，庄严斋

130. 主合门大小，唯愿道牙增长，灾厄永除！智惠庄严，恒离凡障，灵椿比寿。取《邑文》尾，读之了。

（后略）

以上迻录的五篇斋文，除第一篇（见第 1—14 行）原卷失题外，其余四篇书手都抄出了标题。但第一篇从内容推断，当和《亡师》、

《女师亡》、《僧尼亡》一样，是用于荐亡，第五篇《病差文》则用于祈愿病愈的斋会之设。

五篇斋文，虽然文字详略不一，然从组织结构言却完全相同，若参照 S 2832 之“叹斋分为段”的说法，它们也可分成四个层次：

第一篇的情况是：（1）“夫守真者”至“其大矣哉”为叹道；（2）“即席斋主”至“崇兹胜业”为斋意；（3）“尔乃炉香起盖”至“百宝之香”为道场；（4）最后则为发愿（庄严）。

第二篇《亡师》是：（1）“自劫初已来”至“难可以一途诘也”为“叹道”；（2）“今谨有”至“陈白圣凡”为斋意；（3）“其像也”至“难可名也”为道场；（4）“总兹福德”至结束处为庄严。但本篇和第一篇有所不同，即在庄严部分加入了更加详细的实用性的斋坛用语，“宣扬斋意，要在一人；证明福田，必资众口；大众虔诚，施一切诵”表明：斋文由一位法师宣读，而与会的所有道众都要同时诵念法号。

第三篇《女师亡》是：（1）“一寒一暑”至“其大也夫”为叹道；（2）“然今扶炉斋主”至“设斋庆赞”为斋意；（3）“于是建道场”至“难可名也”为道场；（4）最后的文字则为庄严。需要指出的是：本篇除了“叹道”外，其余的文字和《亡师》大同小异，只是换了一下荐亡的对象而已，即由“白鹤观三洞某法师”改为“玄中观洞玄张法师”。另外，本篇还加了一个夹注，即第 88 行的“功德，此下言之”，意思是说“道场”部分的文字，也可以作为设斋的功德文看待。

第四篇《僧尼亡》，从题目看，当是佛教的斋文，然而组织结构，却大略同于第三篇。当然，由于荐亡的对象不一（由道教法师变成了佛教的僧尼），故文字方面作了相应的更改。同时，行文时也用了省略法。如第 101 行、103 行的“云云”二字，代表的是某些套语。

第五篇《病差文》是：(1)从“盖闻天尊立教”至“无德而称”为叹道；(2)从“然今谨有”至“以申表庆”为斋意；(3)“于是屈仙侶”等两句为道场；(4)“以兹盛福”以后的文字则为“庄严”。本篇中有两处夹注，值得注意：一是第127行的“经像若干，临时言之”，表明该文付诸实际时，可以根据斋主的具体情况来表述相关的实况；二是第130行的“取《邑文》尾，读之了”，意思是说本篇斋文的庄严部分，当和P.3562V中的《邑文》有关。考P.3562V写卷抄有两篇《邑愿文》（按：第一篇原有题目，但不知何故被人涂去。考其内容和后一篇同，可据补），一见于第15—33行，二见于第104—115行，两者内容相同，只是个别文字稍有差异。而且，后一篇还用了省略法，第108行“建△功德”后有字注曰：“取前言之。”即“建△功德”之后的文字同于前一篇《邑愿文》。兹引前篇之收尾于此，曰：

30. 又持此善，庄严斋主合门大小等，唯愿道牙增长，灾厄永

31. 除！智慧庄严，恒离凡障，灵椿比寿，龟鹤齐年！财若涌泉，涓

32. 涓不绝！然后赞扬功德，必在一人；证明福田，莫过众口；各各虔

33. 成（诚），自利利他，发至诚，施一切诵！

若把它和《病差文》比较，显然可知《病差文》省略了“龟鹤齐年”以后的文字。当然，类似的情况，也见于佛教斋文，如P.3825写卷之《亡文第五》中的《亡妣德》正文只有两句，曰：“雍雍妇德，将月镜而同显；穆穆女仪，共春兰而并馥。”接着便是小字注曰：“一切头尾时候，共《丈夫文》同用。”言下之意为，本篇斋文开头和结束时的文字可以移用《丈夫文》中相应的部分。

另外，P. 4053a 残卷，也是道教荐亡的斋文范本。然而学术界对其拟名并不一致，如李德范先生所拟是《愿文斋文忏文》，<sup>①</sup> 施萍婷先生拟为《道教祭文例》，<sup>②</sup> 王卡先生拟为《道士祭度亡师祈愿文》。<sup>③</sup> 兹先选录原文如下，曰：

（前缺）

1. 则仪作宗师之轨范，
2. 遐，是宝山，采瑶珍而永
3. 惟长，次炉香于，以上微
4. 法师自春婴疾，
5. 张宝，国师道凝
6. 诚寻参，滞疾复然，舍法服，灭斋粮，尽寻
7. 声救苦真人，以答兹弘愿。其真人也，图写灵相，
8. 澡饰真容，紫月凝光，照莲台而叹色，
9. 丹霞糅彩，荡云雾以流辉。希夷妙物，
10. 宗皎昧，非常之境。龙咸欲矫，始验点睛
11. 之奇；蝇竟不死，悬知落釜之妙。庄彩
12. 终毕，叹异无穷。因此清斋，一时
13. 受。云云。
14. 惟夫人涤星华，上善闻乎处遗；垂虚月象，中道传  
乎母仪。
15. 花遍，想之珍。玄策精微，是两神之宝，故能

① 李德范辑《敦煌道藏》，第 2803 页，北京：中华全国图书馆文献缩微复制中心，1999 年。

② 敦煌研究院编《敦煌遗书总目索引新编》，第 310 页，北京：中华书局，2000 年。

③ 王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第 235 页。

辉衣耀彩，发□

16. □于诸□，荣室注芳，翼贞祥于礼典。岂其寝疾，弥流弥□，

17. □于长夜，至孝等顾寒泉而咏感，苦灌心灵；望悲树以长

18. 号，哀缠骨髓。日月不驻，光阴若驰，舍化以来，俄经△七。唯愿三

19. 魂出九幽，离八难，超十转，上三清，面奉天尊，亲迎圣旨。

20. 又愿乘九凤凰离九幽，驾□鸾□□八难。长辞□□，步□□

21. □，对□天信，游十圣大福堂国，随愿往生，面奉天尊，亲□□

22. □。云云。又愿永离三涂，长辞八难，驾青牛于紫府，乘白鹤于

23. 玄都。托天尊以标名，凭五千而摄受。□□玉京之□，发□□

24. □之中，经万劫以殊，流庭千龄，故□授□□□

24. 惟愿东王大帝降天尊于三清；上元夫人授□□□

25. 圣心充实，融霜元阳，润□□□，三天圣众，增□□□

26. 度命，久视长生，永保□仙，中学□□，□□□□□

27. 复得真气，往见□□□

28. □□（下残）

由于本件文书书写潦草，且墨色浅淡，故辨识不易。不过，据其后所抄是龙兴观杨某于天宝十三载所写之便麦契推断，其抄出年代当不会晚于公元754年。它虽为残卷，然比照P.3562V中诸斋

文之结构，可知其今存内容实为两篇斋文：第1—13行当是某位道士对其师的祭亡斋文，其中“以答兹弘愿”之前的文字属于斋意；“其真人也”至“叹异无穷”为道场；“云云”二字代表的是“庄严”，但略而未抄出。第14行以后的内容，则为一篇祭拜亡母的斋文，其组织结构较为完整：第14行至第16行的“祥于礼典”，显然属于叹道，赞叹了亡母的崇高的品行，信道的专一；“岂其寝疾”至“俄经△七”，当为“斋意”。“△七”原卷用小字标出，亦似其其后有所省略也，省略的当是对道场描摹的相关文字；“唯愿三魂出”以后的文字，则可归为“庄严”。学界之所以对本件文书定名不一，原因有二：一是未曾细读文本；二是对斋文的结构不甚了解。盖大多数斋文的庄严部分，其实就是发愿（关于斋文与愿文的关系，详见本章第三节之论述）。

传世文献中的道教斋文，其组织结构与敦煌斋文有无相同点呢？兹择取李商隐斋文中有代表性的两篇来做些比较性的剖析。《为相国陇西公黄篆斋文》曰：

臣忝系天枝，获蒙道荫，早佩相印，屡登斋坛。虽八景三清，粗闻科戒；而七情五贼，未勉修持。入辅出征，绵时历岁。伏虑政刑非当，赏罚或乖，积愆咎于玄司，负委寄于皇渥。今谨赍薄具，仰献微诚，伏乞太上三尊，十方众圣，曲垂保佑，大赐涤除，俾善业克成，良愿无拥。金柯玉叶，奉圣祖于千秋；黄屋丹墀，戴吾君于亿载。百蛮康乐，万国乂安。然后散及冥途，沾诸酆部。寒灵罢对，滞爽腾飞。俱升仁寿之方，共奉太平之化。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 刘学锴、余恕诚《李商隐文编年校注》，第1080—1081页，北京：中华书局，2002年。

《为马懿公郡夫人王氏黄箓斋文》则曰：

唐某年月日朔，上清大洞三清弟子妾某，本命某年，若干岁，某月日生，属北斗某星，住河南府河南县，正平坊安国观内。今谨携私淑弟子某等，诣京兆府万年县永崇坊龙兴观内，奉谒受上法师东岳先生邓君。奉依科仪于三圣会仙堂内，修建黄箓妙斋。三日三夜，转经行道，奉为先受法尊师，并道场男女官众，及九玄七祖，弟子门徒等，忏罪拔苦祈恩。辞上谒虚无元始自然天尊、太上大道君、太上老君……洞天林谷一切栖隐诸灵仙等。

妾夙值师尊，钦闻教旨。伏以元皇布气，时播群生；太一传形，肇流品庶。皆陶无始，成彼自然。……妾内惟幼騃，晚遂修持。爰在童蒙，被诸僭咎。去元和某年，获托于故户部尚书赠左仆射臣马总。极纷华于少壮，结胎血之因缘。况臣总被沐君恩，久居藩镇，受专征之寄，擅外阃之权。……及臣总捐家，妾终丧纪，婚姻粗毕，门户如初。故东都某观道士南岳先生符君，哀妾香火之勤，成妾巾褐之愿。……遂于某年，于某处奉诣大洞师东岳先生邓君奉受上法。……妾夙宵感励，寝食惭惶，于今五年，益勤一志。兼誓除俗累，渐慕清修，休绝已来，志念愈洁，所希稍存真气，可降众灵。

又按《仙记》云：师与弟子，能相保七年者，法当得道。况今国家奉玄元之裔，圣上崇清净之风。妾师奉为君亲，广存济度，妾又筋骸非病，齿发未衰，仰佩玄恩，实为罔极。是敢重投灵地，再献微诚。遂有同学男女官某，嘉妾至心，勉妾上路，即以今夕，再次仙都。庆百生有幸之辰，登三圣会真之室。……特延清众，重请本师。伏乞太上三尊，十方众圣，曲流玄泽，大降鸿私，录妾一念之清心，赦妾亿劫之重罪。伏愿



善缘益长，丹恳获申。君王冀保于千龄，辅弼永绥于百福。五谷丰稔，四方乂宁。先授道师，还洞天之位；今传法主，享龟鹤之年。道俗二缘，咸蒙覆露；幽明两代，并洗愆尤。……妾誓持女弱，永奉玄微；苟负盟文，冀当冥考。妾某无任恳惻祈恩之至。谨辞。<sup>①</sup>

按：前一篇中所说的相国陇西公，指的是大和九年（835）十一月甘露事变后以户部侍郎判度支本官同中书门下平章事的李石。斋文作于会昌五年（845）夏秋之间，时李石任东都留守，而义山闲居洛阳。<sup>②</sup> 该斋文的结构，若仔细分析，可分成前后两大部分：即从开头至“负委寄于皇渥”诸句，旨在说明设斋者的身份与设斋缘由，似包括了“叹道”和“斋意”两层含义；后一部分重在乞愿，似可归入“庄严”部分。易言之，本篇斋文至少没有用显明的文句来描写“道场”。后一篇作于会昌三年（843）九月下旬，<sup>③</sup> 文字内容远较前一篇丰富，层次结构也有所不同，全篇似包括三大部分：从开头至“诸灵仙等”，交代的是设斋主体及奉请对象，似可和“叹道”划等号；“妾夙值师尊”至“特延清众，重请本师”之间的内容，则似为“斋意”，但重点在于说明斋主两次拜谒东岳先生邓君而受诸斋法的经过；最后一部分是乞愿，却又多出了套语“谨辞”，此则与青词体制相同。<sup>④</sup>

至于佛教斋文所说的号头（号），在敦煌道教文献中尚未发现，

① 刘学锴、余恕诚《李商隐文编年校注》，第719—721页。

② 参刘学锴、余恕诚《李商隐文编年校注》，第1081—1082页。

③ 参刘学锴、余恕诚《李商隐文编年校注》，第722页。

④ 关于青词的研究，可参张泽洪《道教斋醮科仪研究》（第140—150页，成都：巴蜀书社，1999年）、任宗权《道教章表符印文化研究》（第39—126页，北京：宗教文化出版社，2006年）等。

故不论之。若就敦煌佛、道两教斋文之异同而言，似可列表如下：

敦煌佛教斋文结构	敦煌道教斋文结构
号头叹德	叹道
斋意	斋意
道场	道场
庄严	庄严

由斯观之，敦煌道教斋文与佛教斋文大同小异，但是与传世的人文作品相比，区别较大。原因何在？现只能略作推断，如封敖、李商隐等人的斋文几乎都没有对“道场”进行描摹，大概这类文字在实际的斋事活动中，可由执事者临场发挥，就如 P. 3562V《病差文》说的那样：“经像若干，临时言之。”而敦煌本的佛、道斋文之所以同多于异，盖因该地佛、道关系，特别是在民间层面，远较中原地区融洽，故相互影响也更明显。P. 3652V 之道教斋文集中辑有佛教方面的内容，即是很好的例证。

### 三、斋文在斋事活动中的作用

大多数道教斋文的创作，主要完成于具体的斋事活动之前。<sup>①</sup>因此，它们对斋仪活动的具体开展，必有一定的引导作用。《灵宝玉鉴》卷一“奏申关牒文字论”条即云：

斋法之设，必有奏申关牒，悉如阳世之官府者，以事人之

<sup>①</sup> 于此，尚可再补充一个更有说服力的例子。如李商隐《为马懿公郡夫人王氏黄篆斋第二文》开头即说：“唐会昌三年，太岁癸亥十月丙辰朔十五日庚午……”，文中则云：“今则玄冥司候，阴魄将圆。”刘学锴、余恕诚先生据此指出：是则言修建黄篆斋虽在十月十五日下元节，而文当作于十月十四日（参《李商隐文编年校注》第 736 页）。

道事天地神祇也。所以寓诚也，是假我之有，以感通寂寂不动之无也。<sup>①</sup>

言下之意即为：在斋仪中使用的各种文字，都包含着世人对神祇的诚意，它们起着沟通人神的津梁之作用。于此，斋文也不例外。

首先，“叹道”中出现的道教尊神乃至经名之类，常常是信众礼拜稽请的对象。如前述李商隐《为马懿公郡夫人王氏黄篆斋文》所说的虚无元始自然天尊、太上大道君、太上老君、金阙后圣李君、十方灵真、三界官属、三十六部尊经、玄中大法师、天地水三官、北斗尊神、本命星尊神、洞天林谷一切栖隐诸灵仙等，正符合黄篆大斋召请神祇的特点。《资治通鉴》卷二百五十七载有光启三年（887）建黄篆斋之事，胡三省注曰：“黄篆大斋者，普召天神、地祇、人鬼而设而醮焉，追忏罪根，冀升仙界。”<sup>②</sup>

其次，“斋意”部分的文字，表明了设斋的缘起、目的，前面所举道教斋文大多如此，故不复赘举例证。

复次，“庄严”部分的文字，表达的是设斋者的愿望。此则是斋法对其他行仪的融摄（详论见本章第三节）。

至于道教斋文由谁宣读，传世文献语焉不详，然可据佛教方面的记载做些推断。释道诚《释氏要览》卷上“疏子”条曰：

疏子，即祝佛之文也。盖疏通施主今辰之意也。夫祝辞不敢

以小为大，故修辞者必须确实，则不可覩诞诡妄，自贻伊戚。<sup>③</sup>

宗颐《禅苑清规》卷六“中筵斋”条则曰：

如遇施主入院中作中筵斋，监院先问外请僧俗客若干，食

① 《道藏》第10册，第141页，中。

② 司马光编著，胡三省音注《资治通鉴》，第1782页，上海：上海古籍出版社，1987年。

③ 《大正藏》卷54，第276页，中。

衬钱各若干，然后报住持人知，同典座定食，次办斋料。……行香罢，施主像前跪炉，法事唱礼，维那宣疏，念十声佛，施主就位。<sup>①</sup>

这里明确指出，佛教斋中之疏文乃由维那宣读。若据明人徐师曾《文体明辨序说》“道场疏”条的解释，佛、道两教的疏文，实即为斋文。<sup>②</sup> 准此判断，道教斋文当由类似于佛教维那那样的斋官职事人员来宣读，而这个人很可能就是监斋。敦煌遗书 P. 3663《洞玄灵宝下元黄箓简文威仪经》<sup>③</sup> 即云：

（前略）

1. 《下元黄箓简文灵仙品》曰：“拔度罪根威仪：安
2. 都门毕，当请同法四人，随位尊卑，置一人监
3. 斋，一人值事，一人侍香，一人侍灯。于都门随
4. 师旋行，为主人叩头祈请拔罪，更相开度。”

按：这段文字又被蒋叔舆略引于《无上黄箓大斋立成仪》卷三十三之“释补职”条（其中“值事”作“直事”）。<sup>④</sup> 在“同法四人”中，侍香、侍灯，顾名思义，其职在于负责管理香炉和灯火；值事，颇疑同于唐以后所设的直坛，其用相当于侍经；<sup>⑤</sup> 剩下的“监斋”，则相当于后世的表白，《无上黄箓大斋立成仪》卷二即曰：

① 宗颐著，苏军点校《禅苑清规》，第73—74页，郑州：中州古籍出版社，2001年。

② 参《文章辨体序说·文体明辨序说》，第171页。

③ 对于该道教文书，学界定名不一。此依王卡意见，参《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第110页。

④ 参《道藏》第9册，第575页，中。

⑤ 杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十三《赞导》中有云：“近有不经之士，浅识之人，不使侍经整饬坛筵，别置直坛之号。”（《道藏》第9册，第347页，中）南宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷二则曰：“（今世）点酌直坛，即古侍经之职。”（《道藏》第9册，第384页，中）

“(今世)表白,即古监斋之职。”卷十三又谓副监斋法“赞举坛仪,监际斋献,表白词文,宣告赞祝”。<sup>①</sup>可知词文确实是由监斋来宣读的,特别是在宋以后的斋坛法事中。

## 第二节 道教愿文考

### 一、“愿”之经典含义、类别及相关问题

#### (一) 经典含义

学术界一谈起“愿文”,大多会自然地联想到它是专指佛教的发愿文,因为一般的佛教辞典都收有“愿文”这一条目,如丁福保的解释是“为法事时述施主愿意之表白文也”,<sup>②</sup>《佛光大辞典》则为“修善作福之际,告白发愿意趣之文辞。又作祈愿文、发愿文。如于建寺塔、造经像、设斋、修法等之时,记述施主发愿之文”。<sup>③</sup>吴汝钧的解释最有层次,并将其归纳为三点:

①写上佛、菩萨本愿的文字。例如《无量寿经》中阐述阿弥陀佛的四十八愿的文字。②又称愿书、愿状、祈愿文、发愿文。这是法会中的表白文,写上施主的种种意愿,即是说,记载着施主造寺、造像、写经、设斋、修法等所意愿的旨趣、目的。③对佛立愿时的祈愿文,记载着启请的旨趣。<sup>④</sup>

其中第一点说的是愿文的经典表现,第二、第三点说的是愿文在佛

① 《道藏》第9册,第384页中、第450页中。

② 丁福保编《佛学大辞典》,第2865页,上海:上海书店,1991年。

③ 慈怡主编《佛光大辞典》,第6728页,北京:书目文献出版社,1988年。

④ 吴汝钧《佛教大辞典》,第552页,北京:商务印书馆国际有限公司,1994年。

教行事活动中的应用。而且，无论从传世文献还是敦煌文献看，佛教愿文的数量都远远多于道教。

但是，愿文并非佛教的专利，道教经典中也能见到它的身影，如《道藏》中就收有《太清五十八愿文》、《洪恩灵济真君礼愿文》（具体分析详参后文）。而敦煌道教文献的发现，更有助于我们对道教愿文的分析和理解。

受吴汝钧先生先从经典层面入手分析佛教愿文含义之方法的启发，笔者亦打算循此思路来讨论道教的愿文。于此，首先要弄清楚，“愿”在道教经典中的含义及其类别，兹先论第一点。

明人所撰《洪恩灵济真君愿文序》中有云：

愿者，真人之愿也，亦人之所愿也。一跪一拜，心之专也。心之专，善之至也。人性之善，犹水就下也。不善不改，是吾忧也。此愿所以为善者设，岂徒愿文乎哉？<sup>①</sup>

洪恩灵济真君，指的是五代南唐时的徐知证、徐知谔兄弟，后二人均成仙圣。到明成祖永乐年间，据说朱棣久病，治而无效，因得其默佑，有回生之功，故分别被册封为“清微洞玄冲虚妙感慈惠护国庇民洪恩真君”、“高明弘静冲堪妙应仁惠辅国祐民洪恩真君”。道士王某还奉敕编有《洪恩灵济真君自然行道仪》等8种斋仪。《洪恩灵济真君礼愿文》即为其中之一。细绎序文，作者至少表明了这么几个重要的观点：一者道教愿文所发之愿，具有神圣性和世俗性的双重功用，即它沟通了仙、俗二界；二者发愿之时，必须“一跪一拜”，即愿文只有和具体的行仪相配，方能实现其特定的功用。对此，北魏寇谦之所出的《老君音诵戒经》谓：

老君曰：道官录生男女民，烧香求愿法，入靖，东向恳，

① 《道藏》第9册，第24页，中。

三上香讫，八拜，便脱巾帽，九叩头，三搏颊，满三讫，启言：男官甲乙今日时烧香，愿言上启，便以手捻香着炉中，口并言：愿甲乙以年七以来，过罪得除，长生延年。复上香愿言：某乙三宗五祖，七世父母，前亡后死，免离苦难，得在安乐之处。……一愿一上香，若为他人愿通，亦无苦。十上、二十上、三十上，随愿。斋日，六时烧香。寅午戌亥子丑是六时。<sup>①</sup>

《老君音诵戒经》，又名《太上老君音诵诫》、《乐章诵诫新法》。其中的“入靖”说的是修道者进入靖室之事，而“上香”、“八拜”、“叩头”、“搏颊”则属具体的行仪动作；发愿之目的，既可为自己，也可为他人，但总是离不开“上香”等行仪。而且，发愿还要特别注意时机和场合；发愿的理论依据是人性善和心诚则灵。

## （二）愿之类别

在道教诸派别中，较早重视发愿行仪并有完整仪轨的是灵宝派。北宋张君房所编《云笈七籤》卷四“《三皇经》说”条曰：

既信灵宝，便求为道士。既为道士，便宜受持一百八十大戒、二百四十威仪，修行六通，能遣六尘、四十五念、十二上愿、十二右从，一切法行，皆能受持。<sup>②</sup>

所谓十二上愿，是灵宝派中常见的说法，但在具体经典中，其内容有所不同。如：

### 1. 《太上洞玄灵宝真文要解上经》云：

太上道君曰：夫为道结缘，世世不绝，致善福来生，当行十二上愿，普度一切，致国太平，家门兴隆，子孙昌炽，世出

① 《道藏》第18册，第214页，上。

② 《道藏》第22册，第21页，下。

贤明，七祖升天，转轮福堂。此功高重，勤而修行。一者当愿大道淡泊虚无，安闲空寂，澄清自居，广开法门，教导顽夫，皆蒙惠解，精苦是修，预以同学，普得升虚，与天相保，长存无忧，一切人生咸同宁谧；二者当愿诸天结气澄清，高虚广覆，保真固灵，气候调节，四运和平，国安民丰，普天闲宁，广济一切，惠逮有生，保劫长存，亿亿不倾；三者当愿地土广载无穷，安平不陷，海渝不崩，保镇宁国，兆民兴隆，养生安死，惠周十方，禾稼种种，滋生日丰，含德厚载，万愿咸从；四者当愿日月二景高明，无有勃蚀亏缩，安清光照诸天，洞消冥暗，保固劫运，世祚和平，普加惠润，泽洒众生；五者当愿星辰与日月齐光，转烛照曜，映朗十方，各安其位，经纬直行，保镇安国，无有灾殃，四海宁一，普天兴隆；六者当愿四时随节推迁，景气和调，无有灾患，疫毒消灭，普天平安，五谷丰熟，国富民欢；七者当愿浮云结气聚烟，飞空高澄，荫覆玄玄。隐则无为，散则弥天，神仙同车，结交众真，惠流一切，兴国爱民，普济群生，人同劫年；八者当愿风雨流洒无穷，普加施泄，受其发扬，万物滋生，国储民丰；九者当愿五岳各安其方，巍巍包藏，长为仙官，安镇国祚，保天无终，护度一切，莫不仰宗；十者当愿江海荡荡无极，含容灰廓，无细不殖，渊奥柔惠，润加动息，天人获庆，年同劫石；十一者当愿帝王国土昌，四镇安穆，兵革不扬，天民歌唱，吉应来祥，敷教济济，威化洋洋，兆庶称庆，长乐未央；十二者当愿蠕飞蛸动，已生未生，咸蒙完全，普得生成，皆充元气，受阳之形，草木果林，使终冬不零，一切济度，靡不鲜荣。此十二大愿，旧出《元始五篇》、《智慧经》中。灵宝大慈之道，施惠种



福，为人结因，其功广大，其报难称。<sup>①</sup>

经中明谓此十二大（上）愿，源自《元始五篇》和《智慧经》。《元始五篇》，即《元始五老赤书玉篇真文天书经》（也叫做《太上洞玄灵宝五篇真文赤书》，简称《赤书真文》）；《智慧经》似指《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》。虽然今《正统道藏》所收二经中没有发现该段引文，但在后世的行仪中，依然用之不辍，如《太上黄箓斋仪》卷二之“发愿”部分以及《灵宝领教济度金书》卷一一“午朝十二愿”之内容，即与之完全一样。<sup>②</sup>

2. 敦煌本 P. 2641 《太上洞玄灵宝智慧上品大戒》则曰：

1. 第一者，见真经出法开度一切，便发道意心，
2. 愿后世得登大圣！
3. 第二者，常行慈心，愿念一切，普得见法，开度
4. 广达，无有障翳！
5. 第三者，好乐经教，深远览达，意志坚明，开化
6. 愚暗！
7. 第四者尊受师训，广开劝化，令入法墙，远离
8. 盲道！[第五者信向玄妙，尊奉经诀，晨夕诵习，无有怠倦！]<sup>③</sup>
9. 第六者不务荣华，断俗因缘，专心定志，所营
10. 在法！
11. 第七者劝诵大经，愿念一切，广开桥梁，为来

① 《道藏》第5册，第904页，上一下。

② 参《道藏》第9册，第187页下一188页上；《道藏》第7册，第97页，上一下。

③ “第五者”一句，敦煌本书手漏抄，此据《道藏》本补，参《道藏》第3册，第391页，下。

12. 生作缘!
13. 第八者, 恒生善心, 不耶(邪)不伪, 无嫉无害, 无恶
14. 无妒!
15. 第九者在所堕生, 常值圣世, 与灵宝法教相
16. 值不绝!
17. 第十者洁身持戒, 修斋建功, 广救群生, 咸得
18. 度脱!
19. 第十一者学业广览, 宣通同法, 预以天人, 普
20. 令开度!
21. 第十二者常与明师世世相植, 受教宣化, 度
22. 人无量, 一切善心, 皆得道真!

按: 本经见于陆修静的《灵宝经目》, 但在《正统道藏》中则误题为“太上洞真智慧上品大诫”。不过, 两者内容并无本质区别。

除了古灵宝经外, 后出的灵宝经中仍然有“十二上愿”的说法, 如约出于南北朝末或隋唐之际的《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷五《发愿品第十一》即曰:

道君曰: 吾有十二上愿, 流传下世, 作生死桥梁, 若善男子善女人能行之者, 必得如愿。第一愿者, 愿我受身生身所在托生, 得生人身, 六根具足, 聪明智慧, 衣食丰饶, 年命长远; 第二愿者, 愿我受身生身所在托生, 得生中国, 不堕边夷, 恒得安居, 莫遭兵刃、牢狱、拷楚, 毒害靡加; 第三愿者, 愿我受身生身所在托生, 值国王有道, 天下太平, 五谷丰熟, 兆民安乐, 万方宁谧, 率土无为; 第四愿者, 愿我受身生身所在托生, 父母妻子, 姻亲眷属, 悉得团圆, 不中离别, 门户昌炽, 子胤兴隆; 第五愿者, 愿我受身生身所在托生, 得闻

经戒，受持诵念，礼拜烧香，供养护持，通远玄妙，永为良药，救治病身，内外熏修，六根清净；第七愿者，愿我受身生身所在托生，值国主大臣、公侯宰辅、皇后妃主大建福田，置立玄坛，造大宝殿，建大宝台，铸大宝磬，作大宝座，金楼玉阁，万字千廊，七宝庄严，四界华整，造经造像，说法度人，承此福田，愿得开度；第八愿者，愿我受身生身所在托生，愿得出家，玄冠黄褐，躬行经戒，教化人间，普救众生，免离生死；第九愿者，愿我受身生身所在托生，为帝王国土、人民土地、三涂五苦、一切众生所在之处，建百高座，广召道士讲说大乘三洞众经，宣扬玄妙，悉得解悟，俱入法流；第十愿者，愿我受身生身所在托生，常行布施，写经造像，修营灵观，广布福田，老病贫穷、饥寒鸟兽，悉行平等，求不慳贪；第十一愿者，愿我受身生身所在托生，天地清宁，日月照临，星辰合度，风雨以时，草木不伤，人民快乐；第十二愿者，愿我受身生身所在托生，克生净土，亲承妙法，自在无为，羽驾云车，体入自然，永归快乐。<sup>①</sup>

按：是经简称《业报因缘经》或《业报经》，它融会了不少佛教思想，如因果报应、三身观念之类，而且在唐宋之际颇具影响。其十卷经文，在藏经洞中大都有抄本发现，如 S. 4963、S. 3008 等为卷一，B. 8448 属卷二，P. 2551 属卷三，S. 5732、P. 3353 等为卷四，P. 3775、B. 8453 等属卷五，P. 2387、P. 2460 等为卷六，P. 2757、P. 3050、S. 6326 等为卷七，P. 2362、S. 6065 等为卷八，S. 0861、P. 3026 等则为卷九。其中有题记的是散 1059（京都 252），首尾俱题“《太上业报因缘经》卷第八”，末云：“天宝十二载六月日白鹤

<sup>①</sup> 《道藏》第 6 册，第 104 页下—105 页中。

观为皇帝敬写。”可知本卷是公元753年的宫廷写经，后流入敦煌。

更为有趣的是，在灵宝派的行仪中，还有“小十二愿”，顾名思义，它自然是相对于十二大（上）愿而言。《灵宝领教济度金书》卷十一有云：

一愿乾坤明素，二愿气象清玄，三愿圣君万寿，四愿化洽八埏，五愿天垂甘露，六愿地发祥烟，七愿四时应候，八愿万物生全，九愿家多孝子，弟（第）十愿国富才贤，十一愿斋功广被，十二愿善瑞日臻。<sup>①</sup>

而南宋吕元素编修、元马道逸改编的《道门通教必用集》卷二中，则两次提到了“十二愿”，文曰：

一愿乾亨坤顺，二愿道尊德隆，三愿五行不忒，四愿九庙来崇，五愿一人有庆，六愿四海会同，七愿万物茂遂，八愿百谷滋丰，九愿君唱臣和，十愿俗洽时雍，十一愿与道合契，十二愿亿载无穷。

又：

一愿乾坤明素，二愿气象清闲，三愿圣人万寿，四愿化洽八埏，五愿天垂甘露，六愿地发祥烟，七愿四时应节，八愿百物生全，九愿家多孝悌，十愿国富才贤，十一愿丰都罢对，十二愿学道成仙。<sup>②</sup>

其中第二次所说的“十二愿”显然是对“小十二愿”的改编。编者接着还加有按语曰：

古仪十二愿念，总括无遗，方见愿力之广，以是愿念回向

<sup>①</sup> 《道藏》第7册，第97页，中一下。又，此小十二愿复见于《灵宝领教济度金书》卷十三（参《道藏》第7册，第108页，下），由此可知其用亦广。

<sup>②</sup> 《道藏》第32册，第16页下一17页上。

家国幽明，盖科仪中文意亦复如此，信古仪之尽善也。如巢观先生愿念，则不然，为国专以国事，荐幽专以迁拔，消灾专以祈禳，盖其所著之仪，亦复如此故。今并录之俾行，持者自择。<sup>①</sup>

准此可知，“十二愿”之行仪也随着时代发展而变化，即在不同的场合，为了不同的目的而有了内容迥异的发愿词。

当然，十二愿之名目并非灵宝经（派）的专利，如早期重要的上清派道经《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》中即载有“太丹隐玄玉晨金华玉经八间十二愿”，其《帝君十二愿篇目》是：“愿天，愿地，愿风，愿云，愿阴，愿阳，愿太空，愿太无，愿太虚，愿大有，愿自生，愿生神也。”<sup>②</sup>

灵宝经（派）除了“十二愿”之名目外，还有“十愿”说，如：

1. 《太上洞玄灵宝上品戒经》曰：

天尊说戒，地祇献珍。乃有发心天女、忍辱仙人，星冠耀首，月帔光身，执持供养，稽首因说十上愿，白众宣陈：

一者愿舍身肉，饲饿禽兽；二者愿身八脂泽，烧灯续明；三者愿施力辍功，济人负重；四者见贫穷裸露，愿惠食济衣；五者值遇病人，愿施汤药；六者见人所要，愿济时须；七者忧苦之人，随事令喜；八者狱囚杀戮，身愿代刑；九者怀孕妇人，早愿分别；十者边疆征镇，早得还归。

① 《道藏》第32册，第17页，上。

② 《道藏》第33册，第387页，中。又：这段文字重见于南北朝或隋唐之际所出的上清派道经《大洞金华玉经》（参《道藏》第4册，第551页，中），而后者实际上是对《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》的删节与改编。

发此十愿，雨泪悲泣。<sup>①</sup>

按：因是经见引于北周所编《无上秘要》卷四十六，故其当出于南北朝早期，属古灵宝经之一。而天女与诸仙所发的十愿，体现了灵宝经济世救苦之度人思想。

2. 《太上洞玄灵宝出家因缘经》则谓天尊十愿是：

一愿立观度人，写经造像，绍隆三宝；二愿讲说三洞经教，令广开悟解；三愿持斋礼拜，奉诫烧香，旦夕不替；四愿为国主人民、大臣宰辅、天下人民，作诸功德；五愿为九玄七祖，所生父母，眷属因缘，作历劫福田；六愿遍为天下地上一切人生，读经礼拜，令登道岸；七愿一切众生，皆悟正道；八愿前劫后劫，常在道门，心不退转；九愿十方世界一切男女，有道心者同得出家；十愿劫劫种因，早得仙道，永无生灭。<sup>②</sup>

按：是经约出于隋唐之际。其间所说十愿，虽是以天尊的名义说出，但反映的是道教出家修行的十大目的。当然，有的也可以归入宗教实践之方式，特别是前面三愿。

3. 《灵宝领教济度金书》卷十一有“晚朝十愿”，曰：

一愿大道流行，普天怀德；二愿一切有生，咸皆悟道；三愿九夜悲魂，一时解脱；四愿孤魂无依，咸得受生；五愿天下太平，五谷丰熟；六愿臣忠子孝，君仁父慈；七愿四海通同，冤亲和释；八愿潜胞处卵，咸得生成；九愿积疾新痼，旋即痊愈；十愿孤露众生，丰衣足食。<sup>③</sup>

此十愿，则是灵宝斋法之晚朝仪的修行目标。

① 《道藏》第6册，第867页，上。

② 《道藏》第6册，第138页，上。

③ 《道藏》第7册，第97页，中。又：此十愿当是袭自《太上黄箓斋仪》卷三之“发愿”内容（参《道藏》第9册，第190页，中）。

4. 《上清灵宝大法》卷二十九之“灵宝十愿”则为：

一愿志乐长生，二愿出死入生，三愿炼炁固形，四愿度诸众生，五愿天下太平，六愿众生悟道，七愿祖祢升遐，八愿永离鬼官，九愿形神俱妙，十愿与道合真。<sup>①</sup>

按：此十愿又见于明代集出的《灵宝无量度人上经大法》卷七十一。<sup>②</sup> 易言之，虽然“十愿”内容各异，但该名目与“十二愿”一样盛行。

同样，在非灵宝类的道经中也有“十愿”之说。如 S. 6027《太玄真一本际经》卷一《护国品》中即云：

（前略）

1. 正一真人三天法师白天尊曰：“臣以愚劣，忝
2. 在道流，受命三天法师之任，既奉尊命，不敢
3. 藏情。若将来世有善男子善女人来诣师门，
4. 求欲请受，不审传授其法云何？”天尊答曰：“传
5. 此经者，不须（需）法信，当观其心具十善愿，便可
6. 授之。何谓十愿？一者愿离世间秽杂境土；二
7. 者愿得出家，舍俗恩爱，随缘告乞，广建福田，
8. 常行慈忍，永离人我；三者愿逢胜友，引接开
9. 示；四者愿值明师，咨受上道；五者愿闻正法，
10. 如说奉行；六者愿见天尊，亲承圣旨；七者愿
11. 度一切，后己先人；八者愿以法音，广宣愚暗；
12. 九者愿诸众生皆发道意，劝造经像，修营灵
13. 观，香花灯烛，随力供养，令诸未悟，普见法门；

① 《道藏》第30册，第922页，下。

② 《道藏》第3册，第1054页，下。

## 14. 十者愿我此心，坚固不退。具此十愿，授与此经。”

按：是经简称《本际经》。活动于初唐高宗、武则天时代的僧人玄嶷在《甄正论》卷下中说：“至如《本际经》五卷，乃是隋道士刘进喜造，道士李仲卿续成十卷。并模写佛经，潜偷罪福，构架因果，参乱佛法。”<sup>①</sup> 敦煌文献中，该经写卷有一百四十多号，基本上涵盖了从卷一到卷十的内容，它们当是李仲卿续成后的十卷本。写卷中有明确纪年且时间最早的是安徽省博物馆藏本《太玄真一本际道性品卷第四》（尾题），为经生梁玄在显庆元年（656）十二月于长安城内安定坊的五通观抄出，而保存最多的是敦煌道士索洞玄于开元二年（714）的抄本，有 P. 2475、S. 3563（属卷二），P. 2369（卷四）、S. 2999（卷十）等 5 种。另据宋人谢守灏《混元圣纪》卷八所载开元二十九年（741）十二月之敕曰：“天下诸观，自来年正月一日至年终已来，常转《本际经》。老君所降，以富国安民者也。”<sup>②</sup> 则知是经在初盛唐时确实相当盛行。

《本际经》之十愿，在具体宗教生活中当有实际的应用。如唐三洞道士朱法满撰《要修科仪戒律钞》卷一“传经钞”中亦转引了前述经文。<sup>③</sup> 言下之意为，经师传授《本际经》时，弟子必须先发十愿。此外，DX. 05425+S. 6002 写卷所抄是《太玄真一三善行法发愿经》（首题，尾题则作《天尊说三善发愿经》），它是依据《本际经》卷一删改而成的一部小经，但保留的主体内容即为前述“十愿”，由此也可见出“十愿”的重要性。

总的说来，“十二愿”和“十愿”是最为流行的说法。此外，

① 《大正藏》卷 52，第 569 页，下。

② 《道藏》第 17 册，第 865 页，中。

③ 参《道藏》第 6 册，第 922 页下—923 页上。



道经中尚有其他的名目，现再举 3 例如次。

(1) 八愿 《太上洞渊神咒经》卷十二载真皇之语曰：

一愿大道渊冲，真源虚湛，境有盛衰，智无增减；二愿九天晴朗，七曜高明，元精和降，润色群生；三愿九地安静，山川沃壤，万卉常荣，醴泉增长，含识有形，皆蒙载养；四愿天皇秉治，真圣佐时，幽冥感泽，动植咸宜，淳和盛长，保守洪基；五愿三师道友，普证六通，德充慧辩，开导愚蒙，隐显世道，是物和同，心识无染，身飞太空；六愿八门五道，考对消除，恶缘永绝，善庆恒居，魂爽冠带，衣食天厨；七愿螭飞蠕动，已生未生，元精润色，保性和平，皆蒙欢泰，俱受欣荣；八愿普加运载，同升玉清，志思玄寂，人因道成，俱归福果，道炁诞生。<sup>①</sup>

按：是经简称《洞渊经》、《神咒经》，最初为十卷本，约出于晋末宋初。至唐，增为二十卷。敦煌文献中已发现三十多件写本。《正统道藏》所收虽同为二十卷本，但文字上与敦煌本多有不同。前引“八愿”之说，敦煌本未见，盖卷十二无抄本存世也。

(2) 五十二愿 见于《要修科仪戒律钞》卷五，朱法满谓其出于《消魔经》，<sup>②</sup> 经笔者比勘，内容与《太清五十八愿文》多有重合之处。

(3) 五十八愿 见于《太清五十八愿文》。<sup>③</sup> 文长不录。

最后要说的是，愿之类别除了以数目相区别外，还有上、中、下的等级之分。如东晋所出《洞真上清开天三图七星移度经》卷下

① 《道藏》第 6 册，第 45 页，中。

② 参《道藏》第 6 册，第 942 页中—943 页中。

③ 《道藏》第 3 册，第 453 页下—454 页下。

之“帝君五愿求仙上法”，其所谓“五愿”，实为十五愿，即上愿、中愿、下愿俱别为五。<sup>①</sup> 其分类法，还得到了南北朝道教界的认同，如《无上秘要》卷七十四“启志愿品”开篇所引《洞真天开三图七星移度经》之经文即出于此，<sup>②</sup> 仅是文字稍有区别而已。当然，上、中、下愿的区分，当是承传统文化中的“三品”观念而来。

### （三）相关问题

在道教经典中，与“愿文”之“发愿”意义相同或相近的用语尚有不少，比较重要的是誓愿和祝（咒）愿，兹各举1例如次。

（1）隋唐之际所出《太上洞玄灵宝出家因缘经》在说“十愿”之前（按：“十愿”之内容，前文已有征引）的经文是：

天尊自发誓愿：第一誓者，出家之后誓不轻慢经道及以本师；第二誓者，出家之后，誓不泄慢法服，捐道威仪；第三誓者，出家之后，誓不中道退败，趋世荣华；第四誓者，出家之后，誓不舍其法服，更从异学；第五誓者，出家之后，誓不与非出家及诸异学交游居处，秽辱法服；第六誓者，出家之后，誓不啖食酒肉，怀杀害想；第七誓者，出家之后，誓不与诸男女交游，生淫欲想；第八誓者，出家之后，誓不违经诫，生诸过恶；第九誓者，出家之后，誓不做诞狠戾，欺凌同学及非出家人；第十誓者，出家之

① 参《道藏》第33册，第456页，中一下。又及：有趣的是佛经里面也有上、中、下愿之分。如鸠摩罗什译《大智度论》卷三十云：“问曰：菩萨何以故与众生易得愿，不与难者？答曰：愿有下、中、上。下愿令致今世乐因缘，中愿与后世乐因缘，上愿与涅槃因缘。是故先与下愿，次及中愿，然后上愿。”（《大正藏》卷25，第277页，下）而宋人法云《翻译名义集》卷四“众善行法”中解释“愿”时，亦转引了《智论》中的话（参《大正藏》卷54，第1121页，上）。

② 参《道藏》第25册，第223页，上一中。

后，誓不敢不敬父母国君，不忠不孝。<sup>①</sup>

这里的“誓愿”，实际上分成了“十誓”和“十愿”，表明“誓”、“愿”之间当有某种区别。这种区别，似是受佛教思想的影响所致。如智颢（538—597）《法界次第初门》卷下有云：“自制其心，名之曰誓。志求满足，故云愿也。”<sup>②</sup> 经中的“十誓”之内容，确与智者的定义颇显一致。当然，无论佛教、道教，“誓”、“愿”二词更多的情况下是作为同义词来使用。而且，“愿”的使用频率要高得多。

（2）《道藏》中收有刘宋道士陆修静所撰《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，<sup>③</sup> 顾名思义，“祝愿”至少是该斋仪的目的之一。不过，殊为可惜的是，经中祝愿的文辞早已佚失不存。<sup>④</sup>

对于“祝”和“愿”的关系，学界理解不一。如饶宗颐先生认为“祝和愿完全不同”，<sup>⑤</sup> 黄征教授则以为二者同多于异，并进而指出：祝、咒，祝愿和咒愿的含义基本相同。<sup>⑥</sup> 笔者赞同后者的说法，如P.2337《三洞奉道科诫卷第五》之《午斋仪》中所用的“祝愿”、“咒愿”、“咒”，含义实无区别，表达的都是斋主的迫切心愿（按，引文可参看本章第一节）。此外，从今存文献看，佛道两教的行仪中都有祝（咒）愿文之用，特别是在斋食行仪中。如隋唐

① 《道藏》第6册，第137页下—138页上。

② 《大正藏》卷46，第685页，中。

③ 参《道藏》第9册，第821页上—826页下。

④ 据经中“余谨博采众经，集为十章，以施斋时，名曰《法烛宿启说一章》、《六时行道说六章》、《三时施神说三章》”（《道藏》第9册，第822页，下），则知陆修静所撰原仪共分十章，然今仅存《燭光斋外说》、《法烛叙》、《授上品十戒选署禁罚》三题中并没有与十章一一对应的内容，可见经文当经过后人的删改，是节录陆氏仪文而成。

⑤ 参饶宗颐《谈佛教的发愿文》，《敦煌吐鲁番研究》第4卷，第477页。

⑥ 参黄征《敦煌愿文续杂考》，《敦煌语言文字学研究》，第203—211页。

时期所出的《玄门十事威仪》之“斋食品第八”有云：

第一，凡斋时，先立一人为主，亦名监斋。斋者齐也，专知钟磬节奏，检校得失，所以名监斋法师。第二，凡登斋就食，必须洁净衣冠。……第八，斋堂一人，上磬子处正立，鸣磬一下，奉为当今皇帝祝延圣寿，或应十方施主祈禳荐拔，随事举扬诸施等事，保护答报。次师一人，即令祝愿，其文出在《七真科》中。第九，《施粥咒》曰：“今晨香粥，上献三尊，利益家国，饶益施主，六道含灵，普同饱满。”第十，《施食咒》曰：“一切福田中，施食最为先。见存受快乐，过去得生天。当来居净土，衣食常自然。是故今供养，普献于诸天。”……<sup>①</sup>

由斯可见，斋食中既可使用散体的祝愿文，也用诗体的咒语与偈颂。其中《施食咒》之五言八句偈，前揭 P. 2337 写卷之《午斋仪六》以及 P. 3562V 写卷之“斋法”中悉有引用，此表明祝愿类的行仪具有程式化的性质和特点。

佛教行仪中，也有祝（咒）愿文的使用。如比丘在受斋食之后，咒愿是必不可少的程序。后秦弗若多罗、鸠摩罗什译《十诵律》卷三十八即载：

时婆罗门往世尊所，一面坐，问讯世尊。佛为种种说法示教，利喜已，默然。婆罗门言：“愿佛及僧，明日受我请。”佛默然受。知佛受已，从坐起，右绕而去。到自舍，通夜办种种多美饮食。办已，晨朝敷坐处，以种种物布地，乃至外门。往白佛言：“时到，餐具已办。”佛自知时。诸比丘往婆罗门舍。……诸比丘坐已，自行澡水下食。僧饱满食已，摄钵洗手咒

<sup>①</sup> 《道藏》第18册，第262页，上一中。

愿，咒愿已，从上座次第却地敷而出。<sup>①</sup>

当然，由于设斋的缘由不一，咒愿的内容也不尽相同。如东晋佛陀跋陀罗与法显译《摩诃僧祇律》卷三十四之“明威仪法”中就列举了亡人祈福、生子设福、入新舍设供、娶妇布施等不同场合的咒愿文。譬如为亡人施福时的咒愿文是：“一切众生类，有命皆归死，随彼善恶行，自受其果报，行恶入地狱，为善者生天，若能修行道，漏尽得泥洹。”<sup>②</sup> 其间所宣扬的是佛教因果报应思想。后世禅门中，赴粥饭时也有与前揭道教斋食相似的咒偈，如首座《施食粥》云：“粥有十利，饶益行人，果报生天，究竟常乐。”又曰：“粥是大良药，能除消饥渴。施受获清凉，共成无上道。”<sup>③</sup>

无论是发愿、誓愿还是祝（咒）愿，虽然称名上稍有区别，但就其宗教实践意义和认识意义而言，则完全一致。饶宗颐先生在分析佛教愿文时说：“信、愿、行三者的连续关系，人所共知。故行必先有愿，以知与行喻之，愿是知的部分。”<sup>④</sup> 并穷原竟委云：

吴支谦译《佛说菩萨本业经》，其二即为《愿行品》，其中云“以誓自要，念安世间，奉戒行愿，以立德本”。是品凡言“当愿众生”共数十次，可谓最早之愿文译本。<sup>⑤</sup>

若将饶先生对“信、愿、行”关系的原则性理解用于分析道教愿文诸问题，同样适用。譬如，支谦提供的愿文译本曰：“居家奉戒，当愿众生，贪欲意解，入空法中……”<sup>⑥</sup> 细绎其意，显然强调了发愿

① 《大正藏》卷23，第272页，中。

② 《大正藏》卷22，第500页，中。

③ [宋]宗磻著，苏军点校《禅苑清规》，第10页，郑州：中州古籍出版社，2001年。

④ 饶宗颐《谈佛教的发愿文》，《敦煌吐鲁番研究》第4卷，第477页。

⑤ 饶宗颐《谈佛教的发愿文》，《敦煌吐鲁番研究》第4卷，第478页。

⑥ 《大正藏》卷10，第447页，中。

和守戒具有同等的重要性（按：戒是行为规范准则）。而经之品题曰“愿行品”，则含有愿在行先的意思，突出了愿对于行的指导作用。类似的情况，也见于道教的戒律之中。早在唐初，释法琳就注意到了这一点。其《辩正论》卷八“偷改佛经为道经谬”条引《太上消魔宝真经》云：“若见居家妻子，当愿一切，早出爱狱，摄意奉戒。”法琳谓之“改《华严》百四十愿”。<sup>①</sup>考晋译《华严经》卷六《净行品第七》中有四言偈曰：

菩萨在家，当愿众生，舍离家难，入空法中；孝事父母，当愿众生，一切护养，永得大安；妻子集会，当愿众生，令出爱欲，无恋慕心；若得五欲，当愿众生，舍离贪惑，功德具足……<sup>②</sup>

按：《太上消魔宝真经》，即敦煌本所出古灵宝经之一的《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》（《道藏》本题为《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》）。两相对照，《太上消魔真经》之愿，与《华严经》之第三愿，确实如出一辙。对此，伍成泉博士从大乘佛教“愿念”的角度，检讨了道教戒律规范对佛教观念的融摄，<sup>③</sup>他的观点已有很强的说服力，我就不再重复了。

道教又有本愿、大愿之说，如《道藏》所收道经中有《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》、《元始天尊说梓潼帝君本愿经》、《太上洞玄灵宝四方大愿经》，这与佛教说法亦同。其中，“本愿”在佛道经典中的含义大体一致，皆可指根本之誓愿。如在释典中它指佛、菩萨、比丘等为救度众生而发的慈悲之誓愿，北凉昙无讖译

① 《大正藏》卷52，第544页，中。

② 《大正藏》卷9，第430页，下。

③ 参伍成泉《汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究》，第249—252页，成都：巴蜀书社，2006年。

## 《悲华经》卷九即曰：

日光菩萨以本愿故，于中成阿耨多罗三藐三菩提，号不思议  
日光明如来、应正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御  
丈夫、天人师、佛、世尊，满十岁中，具足佛事而般涅槃。<sup>①</sup>

什译《妙法莲华经》卷二《譬喻品》中则载佛语舍利弗曰：“彼佛出  
时，虽非恶世，以本愿故，说三乘法。”<sup>②</sup>当然，本愿有多种，如  
阿弥陀佛之四十八愿，药师佛之十二愿是也。于此，道典也相似，  
像《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》中所说本愿，实包括五十  
八愿。<sup>③</sup>

“大愿”一词，与“本愿”的关系密切，它除了有“最大的誓愿”  
之意思外，<sup>④</sup>又可指本愿之力（简称愿力）。愿力的发生，可以引导具  
体的宗教修持，达成圆满的果位。《大智度论》卷七即说：

问曰：诸菩萨行业清静，自得净报，何以要须立愿，然后  
得之？譬如田家得谷，岂复待愿？答曰：作福无愿无所操，立  
愿为导御，能有所成。……复次，庄严佛世界事大，独行功德  
不能成，故要须愿力。譬如牛力，虽能挽车，要须御者，能有  
所至。净世界愿，亦复如是，福德如牛，愿如御者。<sup>⑤</sup>

于此，道典也引进了这一观念。如古灵宝经《太上洞玄灵宝本行宿  
缘经》之《奉诫颂》曰：“道以无心宗，一切作福田。立功无定主，  
本愿各由人。……奉戒不暂停，世世善结缘。精思念大乘，会当体

① 《大正藏》卷3，第255页，上。

② 《大正藏》卷9，第11页，中。

③ 参《道藏》第6册，第156页中—157页中。

④ 如西晋无罗叉、竺叔兰译《放光般若经》卷三《问僧那品》：“菩萨为众生，故起大  
誓愿言：‘我自当具足六波罗蜜，亦当教他人使具足六波罗蜜。’”（《大正藏》卷8，第20页，  
上）这里的大誓愿，是指佛（菩萨）愿众生成佛的心愿，即要救度一切有情众生。

⑤ 《大正藏》卷25，第108页，中一下。

道真。”《违诫颂》则曰：“人根由本愿，愿定克大患。净想奉十诫，故能超八难。”<sup>①</sup>《灵宝领教济度金书》卷一百三十四中的表文则说：

臣向来奉为故三洞弟子某崇建师友命过行香诵经道场，看诵《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》，莫不澄心澹性，涤虑清神。启紫阳玉匮之条，摄斋嘯咏；遵丹禁金函之律，缩衽讴歌。经声朗振于十天，愿力容周于三界。<sup>②</sup>

第三十三代天师张继先《传度后作》诗复云：“道人愿力如天溥，度尽众生方自度。若还纤芥未蒙恩，我终不舍升夫路。”<sup>③</sup>由此可见，本愿也罢，大愿也好，在道教修持中起着重要的作用。

## 二、愿文撰作方式及组织结构

在弄清楚道典之“愿”及相关语汇的含义之后，我们转而讨论道教经典中述及的有关愿文之撰作方式与组织结构。

### （一）撰作方式

较早以“愿文”命名的道典是《太清五十八愿文》。是经包括三部分的内容：一是“五十八愿”，二是“十善劝”，三是太极真人所训示的六条格言。其中，“五十八愿”当为经之主体，占据了近一半的篇幅，经题之所以如此命名，根据即在于此；二、三两部分，实属道教戒律的内容。就全经而言，其结构符合前引《太上洞玄灵宝本行宿缘经》之发愿与奉戒相结合的特点。

经中“五十八愿”之内容是：

① 《道藏》第24册，第667页，上一中。

② 《道藏》第7册，第624页，下。

③ 《道藏》第32册，第389页，中。



若见居家妻子，当愿一切，早出爱狱，摄意奉戒；若见饮酒，当愿一切，制于命门，以远祸乱；若见媒女，当愿一切，守情忍色，志慕在贤；若见淫人，当愿一切，除弃邪念，翹心禁戒；若见妇人，当愿一切，忍割浮华，乐道自然；若见真人，当愿一切，履信正化，日入法门；若见众人，当愿一切，推仁无争，怀道安世；若见善人，当愿一切，时克存念，仰轨其道；若见恶人，当愿一切，弃凶即吉，不犯王法；若见贫人，当愿一切，损身施惠，后受大福；若见富人，当愿一切，救济万物，世世受禄；若见贵人，当愿一切，承其教旨，悉合典训；……若见散施，当愿一切，祸灭九阴，福起十方。<sup>①</sup>

王卡先生指出，其中的愿念与戒律，均出自《太上洞玄灵宝真一劝戒法轮妙经》、《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》。<sup>②</sup>由此可知，整部经典就是用摘录法撰作的，只是在个别文字上略有改动而已。

隋唐时期所出的《玄门十事威仪》之“斋食品第八”中的一段文字，尤可注意，曰：

第八，监堂一人于堂上磬子处正立，鸣磬一下，奉为当今皇帝祝延圣寿，或应十方施主祈禳荐拔，随事举扬诸施等事，保护报答。次师一人，即令祝愿，其文出在《七真科》中。……第二十四，凡食讫，当行净水洗器；收水讫，鸣磬唱布施；祝愿讫，唱余回施祝愿，其文具载《七真科戒》中。<sup>③</sup>

该威仪中两次提到祝愿之文（即愿文）的运用，虽说没有录出愿文本身，只是交代了它们的出处都在《七真科（戒）》中，但这两处

① 《道藏》第3册，第453页下—454页中。

② 参胡孚琛主编《中华道教大辞典》，第272页，北京：中国社会科学出版社，1995年。

③ 《道藏》第18册，第262页，上一下。

愿文的撰出方式，毫无疑问也是用摘录法。

从上面几个实例可知，早期道经中的愿文一般是从相关道典中摘录出发愿部分的内容而成，然后施用于具体的道教行仪中。易言之，前面述及的各种发愿、誓愿、祝（咒）愿等名目，若独立成文，便可构成一篇完整的道教愿文。不过，在很多斋醮行仪的发愿程式中，其间只提及誓愿的名称，而没有详细交代出愿文的具体内容。如 S. 6841《洞玄灵宝自然斋戒威仪经》<sup>①</sup>之“明旦行道斋法威仪次序”曰：

1. 初，斋堂咒户；次礼师思神；次诵《卫灵神咒》；
2. 次咒香发炉；次出官启事；次三上愿；
3. 次十方礼；次十方忏；次存思命魔；
4. 次步虚及礼经忏悔；次愿念；平旦诵十念，斋时诵五念，酉际诵十二愿。次咒香复炉；
5. 次咏《奉戒颂》；次事毕，出道户，咒；次日诸斋竟，言功。
6. 朝入道户，于户外叩齿三通，咒曰：
7. 四明功曹通真使者传言玉童侍静，玉女
8. 为我通达道屋，正神上元生炁入我身。咒毕，便进。
9. 夜入道户，于户外叩齿三通，咒曰：
10. 四上功曹龙虎使者正一生炁，侍静素女，夜
11. 有所启请，得开明童子上玄少女与我俱入
12. 黄宫之里，通达所启，皆使上闻。咒毕，便进。
13. 初入斋堂，法师在前，众官以次，各三搢香，左

<sup>①</sup> 是件文书的拟名依王卡先生之意见，参《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第112页。

14. 回绕高座一匝，还西南，东向都讲唱礼，师
15. 思神如法。
16. 各思经师所在之方，心拜三过，愿师得仙道，
17. 我身升度。
18. 次思籍师所在之方，心拜三过，愿师得飞仙，
19. 为我开度七祖父母，早升天堂，我得真道，升
20. 入无形。
21. 次思度师所在之方，心拜三过，愿师升度，上登高
21. 仙，为我开度五道八难，名入仙录，永成真入。
22. 存礼三师。出《玉箓 [□] (简) 文》。

这里的发愿文有两种：一是可以面向尊神与法众宣读者，如三上愿、十二愿等（按：三上愿、十二愿的具体文辞皆未录出）；二是用于道教存思之中，往往只是修行者心中的默念，不用诵读出声，如第 15—21 行中的“愿师得仙道”等。但无论是哪一种，抄者最后的夹注都表明，两类发愿文悉摘自《玉箓简文》。再如杜光庭《太上黄箓斋仪》所载多种行道之法，主要程式分为 15 项，其中第 13 项就是发愿（也作发念），所诵愿文之名目虽不尽相同，但基本上是早朝的发愿是十念，午朝是十二愿，晚朝是十念。譬如卷八之“第三日中分行道”即为“一愿大道淡泊……”等十二愿，<sup>①</sup> 它们实摘自《太上洞玄灵宝真文要解上经》。

## （二）组织结构

一般说来，愿文的组织结构有两种模式：一曰简单型，二曰复杂型。

前者常常直接说出誓愿的条目（或其具体的内容），像前揭

<sup>①</sup> 《道藏》第 9 册，第 203 页下—204 页中。

《太清五十八愿文》，基本上属于这一类型。

后者的情况则复杂得多，譬如《道藏》中所载的《洪恩灵济真君礼愿文》，不单内容丰富，而且配合着具体的行仪。为便于分析，兹先迻录其开头部分如下：

以今恭焚宝香，虔诚供养！

九天金阙明道达德大仙显灵溥济清微洞玄冲虚妙感慈惠护国庇民洪恩真君！

九天玉阙宣化扶教上仙昭灵博济高明弘静冲湛妙应仁惠辅国佑民洪恩真君！

灵济官中神仙诸灵官，普同供养！

恭闻神之显德，曰正直而曰聪明。人所常情，欲安逸而愿富贵。祭之，必受福也；礼其无太简简乎？……昔膺敕额之荣，今荷天恩之宠，位既登于金阙玉阙，名乃进于大仙上仙，徽号褒崇，威仪赫奕。祀延百世，表正万神。与大造以为徒，长上古而不老。伏念某心虽慕道，才不如人，少伸昭谢之私，略致涓埃之敬。具严法会，干冒真聪，伏愿鸣玉鸾兮啾啾，驾八龙兮蜿蜒，率云霓兮来迓，令阖闾兮开关。……某下情无任勤拳，颙俟之至。所有真君本愿神咒，谨当持诵。

真君真君，北斗大神！天地赞化，日月并明！……急急如律令！

真君真君，北斗降生！代天行化，助国救民！……急急如律令！

向来神咒，已具敷宣。奉请：

圣父齐王忠武翊亮真君！

圣母仁寿淑善仙妃！

灵济二位真君，二位仙妃，法驾降临，预会众真列班朝

礼！朝礼既周，各升法座，虔诚设拜。

上香！

叹香：

伏以明德以荐，非黍稷之能馨；为善之徒，与芝兰而俱臭。是香也，玉炉献瑞……

《吟香偈》：

天上云阿种，刚风落四溟。深沉秘龙宫，海神献仙众。今燕荐诚恳，氤氲上紫宸。洞达入杳冥，所求皆如愿。

和：众等一心供养！散花：洞案炉烟起，散花林！无为道德香。散满道场，真君前供养！

叹水：

伏以潢污荐于王公，惟有忠信以为质；源水不舍于昼夜，自惭声闻之过情。是水也，不浊不昏，常清常净。天上为雨露，承之以铜柱金茎；地下为醴泉，飡之如琼浆玉液……有醮云：稽首虔诚供养！无醮云：酒陈亚献！奉此侑樽，法众运心，虔诚供养！

《吟水偈》：

天上银河溢，泓澄映十方。变成雨露来，覃恩遍天地。润下滋枯槁，涵濡泽万生。酌水表丹忠，身心悉清净。

和：众等一心供养！散花：源流非地脉，散花林！灌溉自天河。散满道场，真君前供养！<sup>①</sup>

按：是篇之所以题名为礼愿文，是因其发愿辞随具体的礼拜动作而诵出之故。细析全文，似可切割成许多独立的单元，如上香、叹水、散花等。

<sup>①</sup> 《道藏》第9册，第24页下—25页下。

从礼愿文的结构言，开头几句交代的是礼拜对象，即祈请的主尊神（包括洪恩真君兄弟二人及其眷属神）；“恭闻神之显德”至第二个“急急如律令”，主要是在赞叹洪恩真君的圣德，此与道教斋文中的“叹道功德”性质相同；“向来神咒”至“虔诚设拜”，是法事主持人宣读的启请之辞，既恭请诸尊神的降临，又引导其他斋官、法众入座；“上香”之后的内容，则是本礼愿文的主体部分，它配合着具体的礼拜动作，而诵读或吟唱不同的愿文。尤可注意的是，本篇礼愿文是实用文本，其中的许多夹注都值得深究。如“某”，指的是法事中的表白法师，他起着司仪之用；“和”，说明有和声词的使用；“散花”则表明散花的时机，而且还有相应的散花词；“有醺”、“无醺”，则揭示了礼拜发愿时“醺”的使用并非是必不可少的东西，<sup>①</sup> 斋主当有一定的自主选择权。

本礼愿文表达誓愿（大愿、本愿）的写作方法，采用了两种形式：一是散文体，二是诗赞体。前者多以“伏以”开头，后者则以四言、五言、七言为主。四言、五言者，分别见于前揭引文中的《真君本愿神咒》、《吟香偈》等，而七言者最为常用，譬如在“唱咏真君本愿赞”之后的“志心归依”之礼拜动作共有 54 次，每次都配有相应的七言赞词。其中，前 40 首还在章末配有相同的和声辞。如第 3 首是：

纷纷五代霸争雄，独起淮南立大功。忠武盛名垂竹帛，千年齐国袭王封。

① 关于醺的含义，《无上黄箓大斋立成仪》卷十五“醺说”条讲得非常清楚，曰：“有酬酢曰献，无酬酢曰醺。醺者，用酒于位，敬以成礼也。延真降灵，而以醺名。……自汉天师流传醺法，以福群有。今见于《道藏》者，其目尤繁。杜广成先生删定《黄箓散坛醺仪》，以为牲醴血食谓之祭，蔬果精修谓之醺。醺者，祭之别名也。”（《道藏》第 9 册，第 464 页，中）

和：今将圣德虔诚赞，愿赐威光鉴此忱！

愿共诸有情，同归无上道！<sup>①</sup>

本首赞词高度地概括了洪恩真君的历史功绩。其后的和声，则充分地表达了信众礼愿修行的最高目标，即愿洪恩真君等主神能救度一切众生，带领众生共成道果。

当然，与《洪恩灵济真君礼愿文》结构相似的愿文，很早就出现了。如 S. 4652《灵宝金篆斋行道仪》曰：

（前缺）

1. 二念上香，云云，愿以是功德归流皇帝
2. 皇后，伏愿金镜与二曜俱明，宝历共四仪齐
3. 固，道阶（偕）至圣，德偶大仙，泽洽三农，恩流四
4. 面，人知礼节，国致升平。皇后仪冠柔顺，
5. 名高内范。礼枝攒秀，敷令则于丹帟；行业
6. 流芳，振休声于彤管。
7. 三念上香，云云。愿以是功德，归流皇太子、
8. 诸王、诸公主，伏愿韞嘉瑞于云丘，契祥期
9. 于风泽，至孝光于三善，明德茂于重离。
10. 诸王叶轩风而诞秀，应赵日以资灵，业济屯
11. 雷，功宣作砺；诸公主性道希夷，言容婉
12. 秀，柔仪桂馥，懿范兰薰，芳规超万古之前
13. 峻，躅映千龄之后，槐司罄其臣节，棘署尽其
14. 忠规。臣等幸叨上善，随报下生；忝借
15. 良缘，预蒙提奖。遂得身参玉篆，体佩金篇；
16. 宣词于七宝之坛，奏简于九仙之扃。但以

<sup>①</sup> 《道藏》第9册，第27页，上。

17. 道尊德贵，识暗材（才）疏，滥职当仁，喜俱交集。
18. 今谨有臣等以今第三日寅时，为国修斋，升
19. 坛行道；伏奉帝旨，开告天曹。遂得霞堂
20. 焕彩，参差吐其九光；云官写照，掩映含其
21. 五色。谨以初念上香，云云。愿以是功德，归流
22. 皇家陵庙仙义（仪），宗祧神识；伏愿蓬山
23. 煮影，襄野游神；骖白凤于昆丘，控青虬于姑
24. 射。二念上香云云。愿以是功德，归流皇帝
25. 皇后：伏愿应紫微而出震（宸），御绿错而登朝。
26. 德冠五龙，声高九骏；八仙效职，四裔蕃威。光
27. 景所临，远照烛龙之野；车书攸括，遥通火鼠
28. 之乡。皇后毓质巽宫，资灵兑域，闲襟（下残）

按：对于该件文书，敦煌学者给出的拟名不尽相同。如黄征、吴伟二先生在编校《敦煌愿文集》时，沿用的是王重民、刘铭恕先生《敦煌遗书总目索引》中《道家为皇帝皇后祈福文》之题名；<sup>①</sup>近年来，王卡先生专研敦煌道教文献，成绩卓著。笔者于此采用的是他的定名，同时他指出与 S. 4652 写卷性质相同的尚有 P. 4693 和 S. 10605。<sup>②</sup>

金篆斋乃是皇家专修的斋会，故其祝愿对象是皇帝、皇后、太子、诸王、公主等人。S. 4652 写卷虽然仅存金篆斋中第二、三两日上香发愿的内容，但依然符合这一规范。从其一念上香、二念上

① 参黄征、吴伟《敦煌愿文集》，第 342—343 页，长沙：岳麓书社，1995 年。

② 参王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第 108—109 页。



香、三念上香的程序可以看出，每次上香都配有相应的发愿文。<sup>①</sup>上香后面的“云云”二字，省略的是“叹香”之文（作用与《洪恩灵济真君礼愿文》之“叹香”部分相同）。因为它是程式化的文字，执事者烂熟于心，故没有必要录出。

再如 P. 3755《太上洞玄灵宝天尊名》曰：

1. 愿共诸众生，往生福堂国！见十方天尊，常愿尽供养！
2. □□真人□元始，稽首圣中真法主。众生心中无价宝，
3. 常被六贼来劫剥。瞋恚怒箭穿射心，无明爱锁关禽强。
4. 人我枷锁防禁身，六亲眷属共相煎。五浊秽土何时出，
5. 无明大水无方渡。救脱大慈□天尊，唯愿慈悲多方便。
6. 为诸众生作当来，无价法船善济度。运载众生到彼岸，
7. 不食酒肉及薰辛。清净洒□□一房，四面置像及幢节。
8. 严持香华及幡盖，念道□□□□贫。七日七夜梦中见，
9. 即有真人来教授。天尊现形作种种，名同天尊十方（万）亿。
10. 化度众生不可量，唯愿天尊时为说。我等顶礼永不退。
11. 时有左玄真人及救脱真人，稽首赞扬西那
12. 王国真净末尊、国土事相，愿共法界众生，同
13. 生彼净土西那王国！
14. 愿见光明宝林，有七宝道场，树上高四百万

① 晋末宋初所出的古灵宝经《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》中亦有相同的上香祝愿仪式（参《道藏》第9册，第868页，上一中），也是三烧香三祝愿，即一香一愿。在祝愿时，亦有愿文的运用。如第二烧香是：“臣等烧香，归身归神归命大道！臣等首体投地，归命太上三尊，愿以是功德归流帝王国主！臣等受道法师，父母同学，诸道士贤者，愿免离十苦八难，各保福祚，终入无为！今故烧香，自归依师尊、大圣众、至尊之德，得道之后，升入无形，与道合真！”

15. 里，其本周图（围）五千四万里，枝叶四布廿万里，

16. 见此树者，罪障云除！……

（中略 14 行）

31. 愿见彼土真人大众，智慧光明，神通洞达，处

32. 无 [□] 之身，无极之体！愿皆亲觐，修诸功德，上

33. 品往生长乐国土！若有人念诵，日夜礼

34. 拜此长乐国土真净天尊，洗除众生无量罪

35. 垢，不可思议！是时元始天尊即说十方天

36. 尊名字，一百八道君，千二百老子。若广说天

37. 尊名字，如微尘数，穷劫说之，亦不可尽；同名

38. 天尊，亦不可尽。略说十方一千五百天尊名

39. 字，礼拜赞诵，功德难胜。如是作礼。其礼五十后，著  
二大真人，称礼

40. 不可思议，各三称。

41. 至心归命北方玄上玉辰天尊！至心归命礼太极天尊！

42. 至心归命无为天尊！至心归命托质天尊！

（后略未录）

按：同属于《太上洞玄灵宝天尊名》的敦煌写卷还有 BD1218（B. 8447/列 18）、BD4047（B. 8468/丽 47）、BD3818（B. 7244/金 18）、BD. 11751。其中，王惠民先生对 P. 3755、B. 8447、B. 8468、B. 7244 等 4 件进行过文书学的研究，揭示出本经与《道藏》本《太上洞真贤门经》以及相关佛典之关系；<sup>①</sup> 王卡先生则录出了 BD. 11751 残卷的内容。<sup>②</sup> 我们感兴趣的是经中的愿文，它与

① 参王惠民《〈太上洞玄灵宝天尊名〉初探》，载《道家文化研究》第 13 辑，第 249—266 页。

② 参王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第 128 页。

《洪恩灵济真君礼愿文》一样，也是道教行仪中的实用文本，如“至心归命”等句，所引导的就是对各天尊的礼拜动作。特别是第33—35行、第39—40行之经文，更加强调了持诵、发愿与礼拜互相配合时所具有的无量功德。

P. 3755 写卷第1行至第33行“往生长乐国土”的文字，也可以独立成两篇愿文：即开头至“唯愿天尊时为说”属于诗颂体愿文（按：其后的一句“我等顶礼永不退”，似为表白法师的提示语），第11行以后的内容，则为散文体愿文。其中前者“愿共诸众生”等五言四句偈，从道教音乐文学的角度看（关于这一点，详见第五章的论述，此不赘），既可视作章前套辞，也可作和声使用。前揭《洪恩灵济真君礼愿文》的和声，是放在章末，虽然位置有别，然其用一也，即都在强化声情，营造出一种大众共修法会时庄严而肃穆的氛围，表达了共同的修道目标。

另外，这种以诗句作和声的方法，并非道教愿文的专利，佛教礼愿时也有大量的运用，特别是在净土文献中最为常见。如北魏昙鸾（476—542）所撰《赞阿弥陀佛偈》中就使用了“愿共诸众生，往生安乐国”，<sup>①</sup> 此与 P. 3755 开头的两句是何其相似。若考虑到本经深受净土思想之影响的史实，<sup>②</sup> 笔者颇疑其和声辞也是借自净土歌偈并稍加改易而成。

① 《大正藏》卷47，第220页，下。又：关于净土宗使用的和声辞及其宗教含义，可参看拙著《敦煌佛教音乐文学研究》，第134—139页，福州：福建人民出版社，2007年。

② 参王惠民《〈太上洞玄灵宝天尊名〉初探》，载《道家文化研究》第13辑，第249—266页，特别是第258—259页。

### 第三节 道教斋文与愿文之关系

湛如法师在研究敦煌佛教律仪制度时，曾就佛教斋文与愿文的关系提出了一个很重要的观点，他说：“为了祈愿方设斋，这样斋会文书中以发愿为核心。相反，发愿则并不限于设斋。如因布施、持戒、精进而发愿，因转经、修福而发愿等。因此，愿文的范围与斋文的概念不能完全重合。不能无条件地说愿文是斋文的一种。同时，愿文亦不能概括所有的功德文书。”<sup>①</sup> 其实，他这个看法也适用于道教斋文与愿文的关系，兹论之如次。

#### 一、道教斋文、愿文的使用场合

关于斋文的应用，本章第一节已揭示出其场合只在济度之斋，即外斋。而愿文的使用，与仪式性极强的各种斋事活动关系密切。易言之，有外斋必有发愿（祈愿、祝愿、誓愿等），有发愿必用愿文。于此，本章第二节中论“愿”之类别时实已有所表述。兹再举2例以证之。

1. P. 2452 写卷中抄有古灵宝经之一的《太上太极太虚真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀》，其“初度经章仪”有云：

（前略）

1. 某顽之，未能致仙，今有同

<sup>①</sup> 湛如《敦煌佛教律仪制度研究》，第335页，北京：中华书局，2003年。

2. 志上清道士王甲，隐身山林，修学洞经，体姓（性）慈
3. 仁，行合道法，赍金钱二万四千，誓辞受真
4. 道，臣依法当传，今不审王甲合受与不？请
5. 依法斋戒，分券授经。顷斋毕，尽经竟。当重于
6. 名山坛石之上启手拜授。谨伏地拜表以闻，
7. 乞太上真官，典经仙郎、仙伯、仙王诸真人，垂
8. 神哀察，时降《灵宝经》；威神真官，监临斋堂，入
9. 某身中，与某俱仙，白日升天。七祖受福仙官，
10. 肉人元元，仰希玄告，愿赐灵应。臣甲诚惶诚
11. 恐，顿首死罪。奏恩，唯太上分别求哀，谨因
12. 真官飞仙、值使正一功曹、左右官使者、阴阳
13. 神决吏、科车赤符（符）、吏刚风骑，置驿马上章，飞
14. 龙骑、神龙骑、天仙、飞真骑吏各廿四人出奏：臣
15. 授王甲《灵宝经》。《素赤章》一通，上诣上止太上
16. 曹，伏须告报。臣某诚惶已下。

此处所载是初次传授经文的仪式，它明确指出受经者必须依法斋戒，上章启请诸神降临，并向之求哀发愿。其中第5行所说的“誓辞”，实际上就是受经者要宣读的发愿文（可惜写卷本身略之），之所以这样理解，是因为第10行的“愿赐灵应”点明了誓辞的目的。

2. ⅡX. 05628+B. 8459 《太上洞渊三昧神咒大斋仪》<sup>①</sup> 则曰：  
（前略）

1. 洞渊三昧 [□□□□]（神咒大）斋，烧香
2. 明（然）灯转经，以求所愿。今有某郡县乡里男女

<sup>①</sup> 这两件文书的缀合与定名，此依王卡先生之意见，参王氏著《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第146页。

3. 官王甲，年若干岁，户口若干人，随事云云。臣
4. 等备忝治职，宣扬道法，不胜见甲丹赤之诚，
5. 无二专至，理在可长。甲辞情苦切，为三昧神
6. 祝大斋烧香转经，法师道士男女真官，依法
7. 一日一夜六时行道，或有三日七日，以求所愿，重请  
三洞

8. 神仙、三昧真仙、天仙、飞仙各十亿万人，乘风
9. 云龙虎之骑，一合来到。臣等所奉甲家，以时
10. 通达，了了事竟，各还臣等身中，案官复职。
11. 须臣等后召复出，奉行如故事。臣甲诚惶诚恐，
12. 稽道再拜。 闻
13. 太清 臣姓 年月日于△郡县乡里建斋上启。
14. 臣等谨为甲家建斋，转经行道烧香，作真
15. 福田，当令持此功德归流甲家，男女大小平安，
16. 蒙道覆佑，病者除差，四大康强，寿筭增高，
17. 生死获恩，所愿从心，升仙无为，与道合真！

(中略 10 行)

28. 次归命东方、南方、西方、北方、东北、西南、西  
北、
29. 上方、下方！十方同文，一人执文读，余人方方三  
拜。

按：本篇所载行仪当是洞渊斋法。但第 12 行的“闻”字，其义何在，笔者百思不解，特意标出，以俟高明。不过，文中所讲一日一夜之六时行道也好，三日、七日行道也罢，修行目的都在“所愿从心”。而且，据第 28—29 行可知：在行事过程中还有愿文的诵读，它引导着信众的礼拜动作，即读诵到每一方位时，听众便要稽首三拜。

但是，总体说来，愿文使用的场合要比斋文更广一些。斋文只用于斋仪行事之中，而愿文除了用于斋事法会，还用于其他地方。譬如：

1. 造像 按：道教造像从北朝开始蔚然成风，保存到现在的碑刻题记中就有不少发愿文。至唐，由于道教被抬升为国教，相关的造像层出不穷，造像时愿文的使用就更为常见。兹举3例如次：

(1) 华盛顿弗利尔美术馆藏编号为 1909. 84 的《唐贞观十六年蔡季亮造天尊石像》，其背面的发愿文曰：

贞观十六年岁次壬寅八月甲申朔七日庚寅，道民蔡季亮减割家资，为亡父敬造天尊一区。今得成就。又愿先亡及见存家口并蒙神佑，俱登正道。<sup>①</sup>

这篇发愿文，从结构言，可归为简单型，其间只交代了造像时间（公元 642 年）、造像主、造像缘由、所造尊像及造像目的。当然，这种模式是最为常见和常用的。

(2) 芝加哥费尔德自然史博物馆藏编号为 121524 的《王法信造像》之下部发愿文曰：

麟德元年十月十七日，弟子王法信……敬造天尊一区……又愿亡者托生西方安乐国……<sup>②</sup>

这一篇与前一篇结构完全一样，仅是文字稍加变易而已。

(3) 波士顿藏编号为 1907. 07. 743 的《唐麟德二年田客奴造

---

① 转引自李淦《美国三家博物馆所见中国道教雕刻》，见李氏著《长安艺术与宗教文明》，第 500 页，北京：中华书局，2002 年。

② 转引自李淦《美国三家博物馆所见中国道教雕刻》，见李氏著《长安艺术与宗教文明》，第 490 页。

道像》则有两处发愿文，<sup>①</sup> 一曰：“麟德二年正月三日，道民田客奴为亡母敬造石像一塔，及合家大小，愿得平安！”二曰：“上为皇帝陛下，下及一羣众生，俱登政角（正觉）！造像人姚瞽。”很显然，后一处是工匠姚瞽的发愿。

在敦煌文书中，也发现有道教的造像发愿文，即 P. 3556V5 写卷。其文曰：

1. 盖闻玉台秘境，紫阳开大道之元；
2. 金洞真区，碧落启上仙之奥。所以发挥妙
3. 有，光闾太无，拔苦九幽之内，缔福三真之
4. 表。伏惟 高宗天皇大帝，提衡驭宇，握
5. 镜承天，功高步骤之前，道轶骊骀之上。杳然汾
6. 水，钦若雪而方遥；悠示鼎湖，乘披云而遂远。
7. 哀缠万国，痛结九天。弟子谬承遗恩，叨
8. 膺重任，自鞶衣而临凤邸，出鸛
9. 殿而奉龙图。循机之惕既深，攀
10. 圣之悲恒切。伤茆襟之万绪，
11. 感尊忌之四周，永眷先基，
12. 载怀崇福。今故奉为 大帝，敬
13. 造绣玄真万福天尊等一千铺。
14. 云冠叠映，入凤缕而开花；月帔分
15. 耀，萦龙丝而散彩。金童之媛，引罗
16. 耀如飞；饰节珠幢，参差若举。伏愿
17. 以兹妙福，上奉 仙輿，紫绶扶神，青 [□]（纹）

<sup>①</sup> 转引自李淞《美国三家博物馆所见中国道教雕刻》，见李氏著《长安艺术与宗教文明》，第507—508页。



18. 翊圣，乘三清而转豫，馭八景而常
19. 安。远泊四流，傍周万有，并出沙劫，
20. 咸登玉晨。

由于该卷题名佚失，王卡先生拟之为《道士为唐高宗度亡造像文》，<sup>①</sup>若把它和北周李元海造元始天尊像的发愿文相比，则可确定P. 3556V5的性质实为造像愿文。后者有云：

盖冲虚寂寞之道，昏卯未能明；应感显迹之真，群生信其德。是以元始开化，普教无穷；津益有缘，存亡仰赖。谨有道民李元海兄弟七人等，奉法愆违，祸罚早钟，考妣俱背，奄盈数载，慈颜永远，终天罔极。仰惟掬育之恩，靡知上报，敢竭周身之物，采石首阳之阿，仰为亡考妣造元始天尊像碑一区。借此微功，愿亡灵升度，受化仙庭，逍遥无为，与真合德；庆流见在，来叶芳荣，官学名通，家国同美；存亡获福，降佑精诚，逮及含生，俱成正道。

周建德元年岁次壬辰九月庚子朔十五日甲寅造记。<sup>②</sup>

两相对照，可以发现两者的主体结构完全相同，即都含有三层意思：一是叹道，二是造像缘起，三是发愿。不同的是，后者文末多出了一句，用以交代造像的时间。当然，前者也可能有功能相同的一句，只是敦煌本佚失罢了。

2. 抄经 抄写经文是道教的重要功德之一，其间也可以发愿。P. 2433《天尊说随愿往生罪福报对次说预修科文妙经》之《次说见存预修科品下》即要求善男子善女人等：

① 王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第231页。

② 转引自李淦《美国三家博物馆所见中国道教雕刻》，见李氏著《长安艺术与宗教文明》，第497页，但标点及个别文字笔者有所改动。

1. 慈孝父母，当为写象（像）抄《灵宝
2. 经》救拔三涂五苦。出家功德，父母报恩（报恩父母），随愿
3. 往生。卅六部经内，任力写之。如此人等，各写
4. 一通、十通、百通、千亿万通，无极数通。

这里的“卅六部经”，指的是一切道经。意思是说，如果信众能抄写其中的任何一部，都可以报答父母之恩，使其随愿往生。事实上，敦煌写本中也保存了一些写经题记，有的就可归为发愿文。如 S. 3135《太玄真一本际经卷第二》（尾题）之题记曰：

1. 仪凤三年三月廿二日三洞女官郭金基奉为亡
2. 师敬写《本际经》一部，以此胜福，资益亡师，惟愿道
3. 契九仙，神游八境。

仪凤三年即公元 678 年。再如 P. 3235va 所抄同为《太玄真一本际经卷第二》，尾记曰：

1. 弟子 比缘染患，沉痾积时，针炙不瘳，药石无捐，爰发弘愿，委命
2. 慈尊，遂蒙大圣匡扶，宿疾除愈。谨抽妙宝，割舍净财，敬写《本际经》
3. 一部，愿是功德资益弟子九玄七祖、内外亲姻，长辞地狱之酸，永受天
4. 堂之乐。傍周动植，爰及幽明，同会胜因，俱沾此福。

按：题记在“弟子”二字后预留空白，刘铭恕先生“疑是写以待售者”。<sup>①</sup> 易言之，由于抄经功德之大，故而在当时具有广阔的市场。生老病死又是人生之自然而普遍的现象，其中的发愿内容，代表了

① 参商务印书馆编《敦煌遗书总目索引》，第 282 页。

人类共同的生活情感，特别有关祖宗、亲戚的愿文词，典型地反映了中国传统的宗族文化。

3. 诵经 诵经是信众日常修持的主要方式之一，其中也有愿文的使用。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四《诵经仪》中即说：

读经竟，收经。一人行水洒净，复持香旋行。敛净总讫，赞咏如法。唱“人各恭敬，三上香，执简平立，至心归命太上三尊十方众圣”，高德一人叹经启愿：

详夫三洞宝经，万天胜范，结飞玄之炁，成去篆之章，义冠无生，文垂永劫。故天地持之以分判，日月因之以运行，鬼神敬之以变通，人民奉之以开度，是以咏之者则形陟绛霄，闻之者乃神生碧落……甲等今为某事转某经若干卷若干遍。尔其开函演奥，则响彻三千；执卷咏玄，乃声闻五亿。当愿侍香金媛，结香字于天中；典经玉郎，进经文于简上；即使愆消昔劫，福降今辰；存亡喜开泰之恩，动植悦生成之德！……愿转经已后，万善扶持，千灾荡灭！至心稽首正真三宝！愿转经已后，福被幽明，功沾远近！至心稽首正真三宝！愿以此转经功德，资被群生，离苦解脱！至心稽首一切众圣！<sup>①</sup>

显而易见，这里的“诵经”也是转经。其中“启愿”之后的文字即是诵经（转经）时的愿文范本。愿文中的小号字“甲”，代表了愿文的宣读者，“某事”及两个“若干”，则表明可根据场合临时变更相关语词。而且，所转经文的卷数，也可临机决定。通观这一愿文，其结构为四：一是赞叹经文功德，二是交代转经缘由，三是祝

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第756页，中一下。

愿参与转经的法事人员（如侍香、典经），<sup>①</sup>四是称扬转经功德。其中最后一项，还引导了信众的礼拜动作。

4. 讲经 讲经同样是道教信众日常修持的方式之一。于此，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四《讲经仪》至少在两项重要程序中使用了愿文。其文曰：

弟子持香花拜请导引，一如科说。法师登经像前席端立，执香炉当心讫，唱：“人各恭敬，归依大道，当愿众生解悟正真，发无上心！归依经法，当愿众生智慧洞开，深广如海！归依玄师，当愿众生辩幽释滞，并弘正道！”法师登阁道，平立唱、平立坐如法……

每讲罢，法师执香炉捻香：愿以此讲经功德庄严皇帝、太子、诸王、公侯牧伯、州县令长，天下人民，讲经信士！见在法徒，一切众生，三途苦辈，借此善根，悉得休解大乘，归心正道，咸出爱河，俱游法海！<sup>②</sup>

这些内容又见于敦煌本 P. 2337《三洞奉道科诫经卷第五》，仅是文字略有区别（按：敦煌本的经题与分卷与今存《道藏》本有别。另外需要说明的是：前面所引《诵经仪》之内容文字，亦见于 P. 2337 写卷）。其中第一次所唱三归依之誓愿词，是配合行香定座使用；第二次“愿以此讲经功德”以后的文字，则配合罢讲祝愿之用。

在敦煌发现的道教讲经（含俗讲）文本中，同样使用了愿文。如 B. 8458《道教布施发愿讲经文》（拟，残卷）就如此。不过，由

① 所谓金媛、玉郎，显然是指女性和男性道众，可见在道教转经时，法事人员中侍香和典经分别由女性、男性担任。这与佛教讲经法事人员要求俱是男性迥然有别。

② 《道藏》第 24 册，第 756 页下一 757 页上。

于它把忏悔和发愿合为一体，故我们后文再作详细检讨。

## 二、斋、愿和忏的关系

除了从使用场合考察斋文和愿文的关系外，其实我们也可以换一个角度来讨论，那就是忏悔（忏仪），因为斋、愿都可以和忏悔相结合。

说到忏悔，这显然是道教从佛教行仪中借鉴来的，此为学界所共知，故笔者不复赘论其历史渊源。

在诸道派中，斋仪形式最完备且影响最大的是灵宝派，兹从中举出3例，以见其斋法与忏悔、发愿之关系。

（1）P. 3282《洞玄灵宝自然斋戒威仪经》（拟）云：

（前略）

1. 宿启法师，先依常作自然朝，朝法如左：
2. 斋官，尊卑次序入道户，左行绕香火一周，东
3. 向叩齿廿四通，咒曰：
4. 无上三天玄元始炁太上老君召出臣等身
5. 中三五功曹，左右官使者，左右捧香、驿
6. 龙骑吏、侍香玉童、侍香玉女、五帝直符（符）
7. 各卅六人出关，启此间土地里城真官正神，
8. 今正尔烧香行道，愿得太上十万正真之
9. 炁，入我身中，所启速达！径仰（迎）太上无极
10. 大道至真玉帝几前！
11. 毕，斋官一时三揲香，各称位号。
12. 太上灵宝无上三洞弟子△岳先生，臣△甲
13. 等，今故烧香，愿以是功德为七世父母、天

14. 子王侯、土地官长、经籍度师及山林岩
15. 栖道士、同学义宾、九亲门族、天下人民、螭
16. 飞蠕动、歧行蛸息，一切众生，今故揲香，归
17. 身归神归命太上十方灵宝自然至真
18. 无上大道！乞原赦前世今世生死宿罪重
19. 过，得免离三恶之道、十苦八难、九厄之中。
20. 臣等身得道真，飞行虚空，白日升天，侍
21. 卫道君，逍遥无上金阙七宝自然宫，永
22. 与道合！所启玄感，上御至真无极道前！
23. 毕，便北向十拜，回心礼十方。出《金篆简文》。
24. 次十方忏，忏曰：
25. 至心归身归命十方灵宝三世天尊众
26. 等，奉遵敕令旨及施主辞状为△事云云。谨相
27. 携率，精心静念，依法行道，宿启朝真！下
28. 降洪慈，曲垂摄受，使法事光隆，留难弥
29. 息，天清地静，魔诚不干，方有启愿，赐获通感。
30. 毕，起向北咏《礼经咒》三首。出《智慧宝真安定本愿大品诚经》中。

（后略）

按：这里节选的文字是关于灵宝自然斋中宿启仪方面的内容。其中第1—23行，夹注中谓之摘自《金篆斋文》，属于捻香咒愿；第24—29行，则为十方忏，夹注谓之出于《智慧宝真安定本愿大品诚经》。“为△事云云”，省略的当是有关忏悔缘起的文字。此外需要说明的是：前揭引文与今《道藏》本《洞玄灵宝自然斋仪》极其相

似，<sup>①</sup> 不同之处在于后者“十方忏”的忏文内容与此有别。

(2) 《太上洞玄灵宝宣戒首悔众罪保护经》则云：

太上道君曰：凡为百姓男子女人帝王国王建斋行道，法师于高座上，为转诵此首悔之文。若不能诵者，当依灵宝斋法，坛内靖中随便安置。一时一日乃至三日，逐物丰俭，贫富量之，金龙彩色以镇十方。若用科仪，当称斋主姓名、年纪、户口多少，令斋主再拜，稽首仰三，自搏伏地叩头。法师当于高座为其诵悔过之文。首写主人存亡罪失，则功感诸天，罪灭九阴，福德归流，恩佑斯降，真气来下，存亡两散，人鬼俱解，其功无量，仙道成就……

真人曰：诵首悔之文，当作经音诵之。<sup>②</sup>

按：是经约出于南北朝。经中不但交代了忏悔之文的应用场合，而且还指明了它应由高座法师用经音（诵经音声）为斋主诵之。忏文引导的是斋主具体的礼忏动作，如稽首、自搏、叩头之类；若法师不能诵者，则须在斋坛内为斋主供养此忏悔文，如此同样会得到无量的功德。

(3) B. 7244 (金 18) 《太上洞玄灵宝天尊名》又曰：

(前略)

1. 至心归命十方常住三宝众等！又从无始已
2. 来至于今日，或于师闻有鄣，杀害尊人，破和
3. 合众，不发无上正真之心；有人断灭法教，使
4. 圣道不行；或罢脱人道，鞭考善士，楚挞驱役，
5. 苦言加谗；或破戒行，亏于威仪，劝他人舍

① 参《道藏》第9册，第819页，上一下。

② 《道藏》第6册，第901页，上。

6. 弃正道，受行耶（邪）法；或假托形仪，窥窃贼盗。如

7. 是等罪，今皆忏悔。

（中略 31 行）

39. 至心归命大慈大悲救脱真人！至心归命大慈大悲大慧真人！

40. 二真人各三称。礼三宝已，次复忏悔。

41. 夫论忏悔者，本是改往修来，灭恶兴善。人生

42. 居世，谁能无过？学人失念，尚起烦恼；仙人结

43. 习，动有口业。岂况凡夫而当无过？但智者先

44. 学，便能改悔。[□□] 者覆藏，遂使滋汤，所以积习长

45. 夜，晓悟无期。若能惭愧发露忏悔者，岂唯

46. 正是灭罪而已，亦复增长无量功德，树立天尊

47. 胜上妙果。若欲行此法者，先当外肃形仪，

48. 瞻奉尊象，内起敬意。缘于相法，谦功至到，生

49. 二种心，何等为二？一者自念我于此形命难可

50. 常保，一朝散坏，不知此身何时可复？若不值过（遇）

51. 天尊贤圣，忽遭逢恶友，造众罪业，后应堕

52. 三涂恶趣；二者自念我此生虽得值遇

53. 天尊，正法得解。正法者，绍继圣种，净身口意，

54. 善法自居。而今我等公自作恶而覆藏，言

55. 他不知，谓彼不见，隐匿在心，傲然无愧。此实

56. 天下遇或（愚惑）之甚。即今现有十方天尊，诸大真

57. 人，诸天神仙，何曾不以清静大眼观于我等

58. 所作诸罪恶业？又复幽显灵祇，注记罪福，纤



59. 豪（毫）无差。然作罪之人，命终之后，牛头狱卒，录
60. 其精神在罗丰官北帝之所，辩核是非，考论
61. 愆过。当尔之时，一切恶对，皆来证据，各云汝先
62. 戮我身，炮煮蒸炙；或言汝先剥夺于我，
63. 一切财宝离我眷属。我于今者始得汝，便于
64. 时现前证据，何得敢讳？唯应甘心分受宿殃。
65. 如经所明，地狱之中不枉治人。若平生素所
66. 作罪心、自妄失者是。

（后略）

按：是经又见于 B. 8447 写卷，但后者所抄属于经文的上卷（首题与 B. 7244 相同），并有副标题，曰“元始天尊千五百名号及诸忏悔文”，它揭示了该经的性质就是礼拜发愿与忏悔。而 B. 7244 除了强调礼愿、忏悔外，还特别论述了忏悔的意义在于“改往修来，灭恶兴善”，忏悔的起因是“人生居世，孰能无过”，忏悔的方法是“外肃形仪”、“内起敬意”，忏悔的内容是“二念”，忏悔的理据是因果报应思想，尤其是天堂地狱说。

当然，除了灵宝类道经强调了发愿与忏悔的重要性外，其他类别的道经于此也相当地重视。如南北朝或隋唐之际所出的洞真部经典《元始天王欢乐经》即云：

天尊曰：“若国主人王，及以妃后、大臣、宰辅，国中男女，能发善心，置立玄坛灵观，造像写经，建斋行道，受戒忏悔，布施发愿，烧香散华，放生赎命，建百高座，讲说大乘，昼夜不倦，广修功德……救济贫穷，吾常遣真人、童子、玉女、将军、神王，拥护国王，保佑人民。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《道藏》第2册，第28页，中一下。

这里显然是说忏悔、发愿与造像、建斋、受戒、布施、讲经等一样，是功德无量之事，并得到诸神的护佑。

此外，忏悔、发愿也可以作为独立的道教行仪使用。《要修科仪戒律钞》卷八《斋名抄》中即谓：

于灵宝斋中，或为半景。半景之斋，即是宿启。宿启斋，无言功，唯只一时两时忏悔，亦不三时上香；既阙步虚，亦略礼经一节；或小小斋中三叹愿。随时去取，逐便制仪。既非大集，心达而已。<sup>①</sup>

此处所言“大集”，当指大型的共修法会。言下之意是：若是个人或小型的斋会，则可因地制宜，只取忏悔或叹愿（发愿），同样可以表达出修行者的心意。

但更多的时候，忏悔与发愿同是道教斋事活动中必不可少的程序之一，像对后世影响甚大的杜光庭所制诸斋仪，大率如此。比方说，《太上黄箓斋仪》之主要节次有十五项，<sup>②</sup>其中，第八项“礼方”的性质实为“忏悔”，杜氏的夹注明确指出：“随方忏悔，二十方，或都忏五段。”<sup>③</sup>二十方，指灵宝十方（东、南、西、北、东北、东南、西南、西北、上、下）和黄箓十方（日宫、月宫、星宫、东岳、南岳、西岳、北岳、中岳、水府、经宝）等礼拜对象，礼拜时要念诵忏悔之文。“都忏”，其内容不详，但杜氏所集《金箓斋忏方仪》在灵宝十方忏文之前也用到了“都忏”之文，<sup>④</sup>想来二

① 《道藏》第6册，第954页，下。

② 此依张泽洪先生的意见，参张氏著《道教斋醮科仪研究》第160页。成都：巴蜀书社，1999年。

③ 《道藏》第9册，第184页，上。

④ 《道藏》第9册，第83页，下。

者的区别不会太大。第十三项则是“发愿”，最常见的是十愿<sup>①</sup>和十二愿。<sup>②</sup>

而且在后世，忏悔与发愿往往前后相续，忏悔之后一般就是发愿。如 B. 8458《道教布施发愿讲经文》（拟，残卷）曰：

（前缺）

1. 消灭，弟子众等忏悔已后，愿常
2. [ ] 得见，经常得遇法，善善相逢，恶恶相离，身心清净，
3. [ ] 智惠开发，得如斯愿，报道慈恩。弟子众等忏悔：
4. [ ] 郭去，只欲净 [ ] 识。云云。第一愿耶色不 [ ]（入）眼，第二愿声不入耳，
5. 第三愿耶味不入口，第四愿 [ ] 不入意，第五愿耶气不入鼻，
6. 第六愿耶饮（淫）不入身。弟子 [ ] 去此六取，即得六识，分明六根，清净当 [ ]，
7. [ ] 来生，出 [ ] 界廿八天。是梵天官受大快乐，得如斯愿，报道慈
8. 恩。弟子 合家男女，受（寿）年无病，得度三灾，免离九难
9. 之中，头头不痛，额 [ ]（额）不热，床 [ ]
10. [ ] 病沉狱， [ ] 常闻说法，莫闻哭声，得如斯愿，

① 参《道藏》第9册，第190页，中。

② 参《道藏》第9册，第195页下—196页上。

11.  慈恩。弟子众等忏悔已后，愿罪鄣消除，离苦解脱。

（后略）

这是一篇道教讲经法会的实灵，第4行中的“云云”二字表示忏悔文有所省略。其后“第一愿”至第11行“慈恩”间的文字，显然是接在忏悔之后诵出的愿文。如此忏悔、发愿，反复好几次，可见忏悔之后发愿已成为一种套路，或曰一种模式。若借用佛教的术语，忏文与愿文的结合，当可叫做忏愿文。道宣《续高僧传》卷六《梁杨都建初寺释明彻传第十三》载释明彻：

自惟将卒，奉启告辞。……帝因于寺，为设三百僧会，令彻忏悔。自运神笔，制《忏愿文》。事竟，遂卒寺房，即普通三年十二月七日也。<sup>①</sup>

明彻乃梁武帝的家僧之一，深受尊崇。可惜的是，他撰写的忏愿文佚失不存。

最后，我们对斋文、愿文之关系作一简要概括：一者有斋（外斋）必有愿，但愿文的使用范围更广；二者由于发愿是道教斋醮活动中重要的程序之一，故斋文与愿文于内容可有重合之处，即斋文中的庄严部分，其性质即为誓愿（祝愿）；三者由于忏悔、发愿常常相续而行，故在斋仪中忏悔文与愿文的诵读也经常前后相随；四者在文本的组织结构上，斋文总体说来比愿文复杂，但是愿文引导的宗教礼仪活动似比斋文具体。

<sup>①</sup> 《大正藏》卷50，第473页，下。

## 第五章 敦煌道教之音乐文学

与敦煌佛教音乐文学的研究相比,<sup>①</sup> 敦煌道教音乐文学的研究基本上也是一片空白,亟待开垦。而且,从学术史的角度考察,道教音乐文学的研究范式尚未建立。以往的相关研究,大体可分成两种类型:一曰道教音乐研究,二曰道教文学研究。研究前者的多为专业的音乐学者,重视的是道教科仪及其音乐运用的描述与分析;<sup>②</sup> 研究后者的则多为文学研究者,关注的是道教文化思想对作家创作的影响、道教对文学形式的利用以及某些新文体的生成与道

---

① 有关敦煌佛教音乐文学的研究,可参林仁昱《敦煌佛教歌曲之研究》(高雄:佛光山文教基金会,2003年)及拙撰《敦煌佛教音乐文学研究》(福州:福建人民出版社,2007年)。

② 自20世纪50年代以来,海内外研究这方面比较重要的论著有杨荫浏主编的《宗教音乐·湖南音乐普查报告附录》(北京:音乐出版社,1960年),吕锤宽的《台湾的道教仪式与音乐》(台北:学艺出版社,1983年),曹本治、蒲亨强的《武当山道教音乐研究》(台北:商务印书馆,1993年),曹本治、刘红的《龙虎山天师道音乐研究》(台北:新文丰出版公司,1996年),袁静芳的《巨鹿县道教法事科仪音乐研究》(同前,1998年),王昆吾的《早期道教的音乐与仪轨》(载王氏著《中国早期艺术与宗教》,第429—466页,上海:东方出版中心,1998年),蒲亨强的《神圣礼乐——正统道教科仪音乐研究》(成都:巴蜀书社,2000年),傅利民的《斋醮科仪,天师神韵——龙虎山天师道科仪研究》(成都:巴蜀书社,2003年)等。

教的关系，其间较少涉及音乐方面的问题。<sup>①</sup> 易言之，学术界对道教音乐、道教文学的研究，目前的表现主要是各自为政，多学科的交叉研究处在萌芽时期，尚未成形。于此，笔者不畏谫陋，想就敦煌道教文献中的音乐文学问题略作探析，若能起到抛砖引玉之用，则吾之幸矣。

## 第一节 道教音乐文学略说

在未进入正题之前，我们有必要区别一下道家 and 道教的异同。众所周知，前者是先秦时期的学术与思想派别之一，主要的代表人物是老、庄。道家建立了“道”本论，倡导清静无为的人生哲学，在中国思想史上占有极其重要的地位，特别是在士大夫阶层影响深远。后者则是中国土生土长的传统宗教，形成于东汉中叶，它以当时流行的黄、老信仰为基础，以道家哲学为理论依据，同时借鉴吸收外来宗教——佛教的一些形式，把本土文化中的鬼神信仰、巫医之术、神仙方技、谶纬星相等融会为一个有机的整体。由此可知，两者既有紧密的关系，又有巨大的区别。简言之，道家思想为道教的建立提供了理论指导（当然，道教在其发展过程中也创立了一些新的理论），道教的传播又使道家思想的影响更为深远，并且渗透到普通民众的日常生活中。

但无论道家、道教，都有自己的艺术精神，并且都对中国古典文艺的发展产生过极为重大的指导作用。不过，我们现在探讨的关

<sup>①</sup> 有关道教文学方面的研究简况，可参《序言》中的相关介绍。

键问题不在于此，而是首先要清楚下面两个概念：

1. 什么是音乐文学？
2. 什么是道教音乐文学？

考诸学术史，对音乐文学的研究，国内较早建立学术规范的是萧涤非和朱谦之先生。萧先生的《汉魏六朝乐府文学史》<sup>①</sup>是断代的音乐专题文学史；朱先生的《中国音乐文学史》则可作通史看待，<sup>②</sup>并且是我国近代第一部较为系统地考察文学与音乐关系的专著。更为重要的是，朱先生从中国文学起源的角度以及文学与音乐的共性出发，指出中国文学的特征就是“音乐文学”，中国文学是以“音乐文学”为正宗。<sup>③</sup>此虽指明了音乐文学在中国文学史上的重要地位和作用，但“音乐文学”的内涵与外延是什么，朱先生仍语焉不详。20世纪50年代后，任半塘先生致力于唐代音乐文艺的研究，成绩斐然，他就唐代戏弄、声诗、敦煌歌辞等进行了系统的史料爬梳和深入的理论探讨。在《〈教坊记〉笺订》中，任先生还特意撰写了《唐代“音乐文艺”研究发凡》，指出：“唐代音乐颇盛，词章颇盛，凡结合音乐之词章与伎艺，兹简称曰‘音乐文艺’。”<sup>④</sup>他所说的“音乐文艺”，实质上就是“音乐文学”的另一种说法，两者基本上可视作同一范畴来使用。若是笔者来给“音乐

① 《汉魏六朝乐府文学史》原是萧先生1933年于清华研究院完成的毕业论文，抗日战争期间曾由中国文化服务社出版，1984年人民文学出版社刊行了修订本。

② 朱先生是书于1935年由商务印书馆刊行，1936年即被译成日文，影响甚大。1989年，北京大学出版社重印了简体横排本。

③ 参朱谦之《中国音乐文学史》，第31页，北京：北京大学出版社，1989年。

④ 任半塘《〈教坊记〉笺订》，第1页，北京：中华书局，1962年。又，任先生相关的重要著作还有《敦煌曲初探》（上海：上海文艺联合出版社，1954年）、《唐声诗》（上海：上海古籍出版社，1982年）、《唐戏弄》（同前，1984年）、《敦煌歌辞总编》（同前，1987年）。其中后三种，2006年上海古籍出版社又以“任半塘文集”的形式重加刊印，笔者也参考了这种版本。

文学”下一定义，简单一点就是：“结合音乐并有实际演出的文学作品，这种作品是音乐演出中的有机组成部分，也是不可或缺的成分。”换言之，在音乐文学中，音乐性（尤其是声乐）与伎艺性（表演）是第一位的，文学性退居到第二位；至于可读性，并非至关重要（特别是科仪中使用的文学作品多具有稳固性，大多从经典中摘引）。或者说，我们更强调的是音乐文学的动态性，而不是静态性。因此，本章对敦煌道教音乐文学的讨论，是在音乐本位基础上尽可能进行动态的文本分析。

与“音乐文学”相关联的概念还有“文学的音乐性”，两者之间也有千丝万缕的联系。一般而言，如果文学作品的音乐性越强（比如字词声韵和谐），它们就越适合于实际的演出，也就越能引起听众（观众）的情感共鸣。所以，音乐文学的创作，较之一般文学作品的创作，对音乐性的要求高得多，也严得多。

至于道教音乐文学的定义，笔者以为关键在于“道教”二字。从广义言，凡是表现道教思想观念与信仰的文学作品，并且可用音乐形式演出者，都可以归为道教音乐文学。顾名思义，道教音乐文学至少包含了宗教属性、音乐属性和文学属性这三大特征。对此，约出于南北朝的《太上灵宝元阳妙经》卷十中的一段经文作了精彩注脚，经曰：

又出妙音，所谓无常、苦空、无我，是音声中说真人本所道。复有种种歌舞伎乐，箏笛篪篴，箫瑟鼓吹，是乐音中复出是言：“苦哉苦哉，世间虚空！”<sup>①</sup>

按：《太上灵宝元阳妙经》，简称为《元阳经》。虽然它吸收了大乘佛教《法华经》、《无量寿经》等经典的思想，经常受到佛教正统人

<sup>①</sup> 《道藏》第5册，第980页，下。



士的攻击，但它依然盛行于南北朝至唐宋时期。在敦煌写本中，即有 S. 0482、S. 3016、P. 2450、P. 2366b 及台北 4717（散 0065）等 5 件存世。其中，有的经文不见于现行的《道藏》，当为佚文。在前引经文中，“无常、苦空、无我”乃是《元阳经》所宣扬的教义、教理之一，而它们正是通过说法声、歌舞音乐（声乐）乃至器乐（箏笛等）来表现的。而且，从宗教的实践层面看，三大属性常常表现于具体的道教仪式（科仪）中。所以，狭义地理解道教音乐文学，它专指与道教仪式（科仪）相结合的音乐文学。像本章分析敦煌道教音乐文学时，主要着眼点即在于此。

在对道教音乐的研究中，有关科仪及其音乐方面的研究实绩最为突出，并且在港台乃至内地渐次形成了一种较为流行的研究范式，这就是由曹本治教授及其领导的团队在美国民族音乐学家 Merriam（梅里亚姆）“音乐”（music）、“行为”（behavior）、“概念”（cognition）之三元结构模式启发下所提出的三元理论，它把“信仰（仪式的概念和认知）、仪式行为、仪式中的音声（音乐）”三者之间互动关系的思维，作为研究仪式音乐的主导理论结构模式，并把它作为中国信仰体系仪式音乐的理论方法基础加以推广和运用。<sup>①</sup>

其实，曹本治等人所倡导的仪式音乐之研究模式，对于道教音乐文学的研究，也有重要的指导和示范意义。此外，他们还注意到了道内（局内）人、道外（局外）人对道教音乐的理解并不一致。<sup>②</sup> 同样，局内、局外之人对道教音乐文学的看法也会有所

① 参曹本治、刘红《道乐论——道教仪式的“信仰、行为、音声”三元理论结构研究》，第 29 页，北京：宗教文化出版社，2003 年。

② 参曹本治、刘红《道乐论——道教仪式的“信仰、行为、音声”三元理论结构研究》，第 167—171 页。

不同。

当然，除了三元理论结构外，也有其他的分析方法。如陶思炎先生即提出了依仪式的应用方式而将音乐文学分成四种基本类型：语言型、图像型、动作型和器物型。<sup>①</sup>除图像型外，其他三种类型都与音乐文学有直接的关系。特别是语言型中的咒祝、歌颂等，是音乐文学中的文学载体；动作与器物，则是音乐文学中的音乐载体。不过，曹本治等人的模式具有更强的可操作性，故笔者思考方式的主要依据在于前者。如《灵宝领教济度金书》卷三百二十“开度”章说：“诸摄召全以运神为主，至于歌章吟偈，乃科仪耳。”<sup>②</sup>此即完全符合曹氏等人的三元模式：歌章吟偈（音乐文学）乃仪式中的音声，它们只有通过具体的行仪，才能实现摄召运神的宗教目的。明人周思德正德七年（1512）所撰《上清灵宝济度大成金书·序》中则说：

今人职是者：但著威仪于科范，而不本乎诚；纵矩步于罡斗，而不求乎理；习音声于潮梵，而不探其奥；辟造化于荒唐，视鬼神于无有。其性命之微，开度之仁，邈然无芥于中，是则于古人立教垂训之意，果有所取欤？<sup>③</sup>

这里所说的“科范”，是指道教的科仪；“音声”则指道教音乐（含音乐文学），“奥”指道教教义、教理或终极境界。周氏之意，不但强调了科仪、表演（仪式行为）与音乐的同一性，而且指出信众对科仪音乐的理解不能仅停留在表层意义上，而应深入其深层意义。

在道教产生之前，音乐文学的使用已相当广泛，而且表现出诗

① 参陶思炎《祈禳：求福·除殃》，第6—12页，香港：三联书店有限公司，1993年。

② 《道藏》第8册，第819页，下。

③ 《藏外道书》第16册，第4页，上。成都：巴蜀书社，1995年。

(文学)、乐、舞三位一体的特点。《尚书·伊训》曰：“敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。”疏曰：“巫以歌舞事神，故歌舞为巫覡之风俗也。”<sup>①</sup> 屈原所作的《九歌》，实际上源出于楚国民间巫覡的乐舞之歌。《周礼·春官·大司乐》讲祭祀神灵时应“分乐而序之，以祭以享以祀。乃奏黄钟，歌大吕，舞云门，以祀天神；乃奏大簇，歌应钟，舞咸池，以祭地示；乃奏姑洗，歌南吕，舞大磬，以祀四望；乃奏蕤宾，歌函钟，舞大夏，以祭山川……”<sup>②</sup> 可见不同的神祇，祭祀时所用的乐舞也判然有别。被朱谦之先生誉为中国最古的文学定义，则出于《尚书·舜典》之“诗言志，歌永言，声依永，律和声，八音克谐，无相夺伦，神人以和”。<sup>③</sup> 若联系其后的“夔曰：予击石拊石，百兽率舞”，<sup>④</sup> 则知《尚书》除了强调文学与音乐之天然的、密不可分的联系外，还指明了神人相通之终极目标的实现必须凭借舞蹈这一仪式行为。

道教产生之后，对先秦以来盛行的巫、祭所用的音乐文学仍大加使用。《后汉书》卷七十二《董卓列传》注引《献帝起居注》载：

（李傕）性喜鬼怪左道之术，常有道人及女巫歌讴击鼓下神，祭六丁，符劾厌胜之具，无所不为。<sup>⑤</sup>

东晋葛洪《抱朴子·道意篇》说：

心受制于奢玩，情浊乱于波荡，于是有倾越之灾，有不振之祸，而徒烹宰肥膻，沃醑醪醴，撞金伐革，讴歌踊跃，拜伏

① 《十三经注疏》，第163页，上海：上海古籍出版社，1997年。

② 《十三经注疏》，第788—789页。

③ 参朱谦之《中国音乐文学史》，第30页。

④ 《十三经注疏》，第131页。

⑤ [宋]范曄《后汉书》，第2338页，北京：中华书局，1965年。

稽顙，守请虚坐，求乞福愿，冀其必得，至死不悟，不亦哀哉？<sup>①</sup>

刘宋三天弟子徐氏所撰《三天内解经》卷上则说：

本道乖错，群愚纷纭，莫知祸之所由。或烹杀六畜，祷请虚无，谣歌鼓舞，酒肉是求，求生反死，邪道使然。<sup>②</sup>

虽然葛洪与徐氏对下层民间道教利用巫觋乐舞宣教的方法深表不满，但他们的指责反而证明了道教仪式和音乐文学的关系非同一般。

早期道教科仪音乐的来源，其源大致有三：即古代国家的祭祀仪式、民间巫祠乐舞和秦汉神仙音乐。<sup>③</sup> 其仪式化的过程，王昆吾先生以为可分成三步：第一步是将民间祭祀歌舞改造为服从道教神系、具有内持特色的吟诵音乐；第二步是在神仙思想的指导下，将简单吟唱改造为同存想、旋行、叩齿等仪式相配的吟唱；第三步是参考儒家礼制和佛教仪轨，使道教音乐成为转经、上启、宣戒、注念玄真等斋醮节目的仪式手段。<sup>④</sup> 不过，笔者认为与其说它们是前后相续的三步，倒不如说它们是仪式化的三大内容为妥，因为考诸史籍，它们几乎是同步进行的。比如早期道典《太平经》，既重视音乐（文学），又屡次述及多种修道之术。敦煌遗书 S. 4226 写卷《太平部卷第二》（尾题）即曰：“《太平经》卷第百十六。音声舞曲，吉凶二百六。”夹注对《太平经》卷一百一十六内容的概括，应该说十分贴切，因为今存该卷之经文，详细讲述的内容确实是音

① 王明《抱朴子内篇校释》，第171页，北京：中华书局，1985年。

② 《道藏》第28册，第413页，上一中。

③ 参蒲亨强《道乐通论》，第3—12页，北京：中央音乐学院出版社，2004年。

④ 参王昆吾《早期道教的音乐与仪轨》，载王氏著《中国早期艺术与宗教》，第429—466页，特别是第429页。不过需要指出的是：王先生的归纳主要针对的是早期道教科仪音乐中的声乐，无意中把器乐及其与声乐的配合给忽视了。

乐与吉凶行仪之关系。<sup>①</sup> 其中“以乐却灾法”，实则提出了“以乐治身守形顺念致思却灾”的学说：

夫乐于道何为者也？乐乃可和合阴阳……故元气乐即生大昌，自然乐则物强，天乐即三光明，地乐则成有常……王者乐则天下无病……鬼神乐则利帝王。故乐者……能通神明，有以道为邻，且得长生久存。……夫人神乃生内，返游于外，游不以时，还为身害，即能追之以还，自治不败也。追之如何？使空室内傍无人，画像随其藏色，与四时气相应，悬之窗光之中而思之。上有藏象，下有十乡，卧即念以近悬象，思之不止，五藏神能报二十四时气，五行神且来救助之，万疾皆愈。<sup>②</sup>

此处宣扬的显然是存思通神可得天人和谐之乐之修道思想。<sup>③</sup>

再如早期天师道，也有初步的科仪音乐。《魏书·释老志》曰：

及张陵受道于鹤鸣，因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。斋祠跪拜，各成法道，有三元九府、百二十官，一切诸神，咸所统摄。<sup>④</sup>

《广弘明集》卷九引甄鸾《笑道论》则曰：

又案三张之术，《畏鬼科》曰：“左佩太极章，右佩昆吾铁，指日则停空，拟鬼千里血。”又造黄神赤章杀鬼，朱章杀

① 参王明《太平经合校》，第629—651页，北京：中华书局，1960年。

② 王明《太平经合校》，第13—14页。

③ 后世还依据《太平经》的音乐思想撰出一个有趣的仙话，《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷七注引《仙集》曰：“纯阳真人遇一长者会宾，真人曰：“予有一部乐，作一曲以侑酒，可乎？”主人曰诺。真人取腰间一瓢，倾出十二女，各执乐器，二女持旌前导，连奏数曲，其音清雅，进退有节。真人曰：“此钧天妙乐也，与人间凡乐不同。”众宾欢笑，酬酢以酒。真人复引瓢接群女人瓢，真人将瓢吞讫，曰：“此乃身中五藏六府之神也，人炁和则神和，故为乐音。”（《道藏》第2册，第663页，下。）

④ [唐]魏收《魏书》，第3048页，北京：中华书局，1974年。

人。或为涂炭斋者，黄土泥面。……今观其文，词义无取，有同俗巫解奏之曲。<sup>①</sup>

其中“天官章本”，也就是《千二百官仪》，即天师道上章时所用的科仪文书。<sup>②</sup> 既言其施行时应“斋祠跪拜”，所用音乐作品又类“俗巫解奏之曲”，则知上章之仪确实采用了民间巫乐的形式。此外，在第二章我们已经指出早期天师道的讲经制度受儒家影响极深。而儒家讲经时有音乐之设，如《后汉书》卷三十七说桓荣讲经时，皇帝“诏诸生雅吹击磬，尽日乃罢”，<sup>③</sup> 同书卷六十又载马融讲经：“常坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐。”<sup>④</sup> 如此看来，天师道的讲经也可能有音乐之设。

至于道教科仪音乐的功能，学术界已有充分的讨论。有的认为

① 《大正藏》卷 52，第 149 页，下。又：五代后晋道士张若海在《玄坛刊谬论》“论凡修斋品用乐第十七”中，继承其师云光先生“行礼作乐者，所以通天地而交神明也”的观点，对当时“广陈杂乐，巴歌渝舞，悉参其间”的斋醮用乐深表不满（参《道藏》第 32 册，第 627 页，中一下）。可见对于民间音乐进入道教斋醮科仪，非唯释家嗤之以鼻，亦遭道门诟病。然而民间音乐（包括巫乐）的融合力极强，从来就没有停止过对道教科仪活动的渗透，此种情况唐宋以后依然如故。清初叶梦珠《阅世编》卷九“释道条”即谓：“余幼所见斋醮坛场，无不庄严色相，至于诵经宣号，虽疾徐抑扬，似有声律，然而鼓吹法曲，更唱迭和，独多率真。今道场装饰靡丽，固不可言。至赞诵宣扬，引商刻羽，合乐笙歌，竟同优戏，不惟失设斋建醮之意，反开褻越渎祀之风，是亦释道之一变也。”（米新夏点校本，第 202 页，上海古籍出版社，1981 年）当然，叶氏之语也道出了佛教仪行所用音乐同样存在世俗化问题。

② 陶弘景《登真隐诀》卷下“章符”条有注云：“今所应上章，并无定好本，多是凡校，祭酒虚加损益，永不可承用，唯当依《千二百官仪注》，取所请官。……又出官之仪，本出汉中旧法……”（《道藏》第 6 册，第 621 页，上一中）从注文中可以看出陶氏对张氏所创的相关科仪有所革新。关于这方面的研究，可参钟国发《陶弘景评传》，第 332—334 页，南京：南京大学出版社，2005 年。

③ [宋]范晔《后汉书》，第 1250 页。

④ [宋]范晔《后汉书》，第 1972 页。

主要在于敬神与娱人；<sup>①</sup> 有的主张重要者为祈禳、济度、通神与感神；<sup>②</sup> 有的则强调其通神、宣化、养生与遣欲之用。<sup>③</sup> 诸如此类，不一而足。但若移之于道教音乐文学之功能，前引各种说法同样正确。

关于科仪音乐的类型，有学者依据其性质、目的和内容的不同，分为修道、祈禳、开度三大类。<sup>④</sup> 其间使用的文学作品，也可依此而作类型上的区分。当然，也可有其他的分类方法：譬如早期的科仪音乐（文学）依历史之先后次序，则有仙歌、音诵与道赞三类；<sup>⑤</sup> 从教派分，历史上先后有五斗米道、太平道、天师道、丹鼎派、上清派、灵宝派、楼观道、全真道、净明道、正一道等。宋元以后，则是全真、正一两派的天下，而且，不同的教派往往还带有鲜明的地域特点；从音乐文学的文本形式、文体特点分，则有诵经、唱道、偈赞、表白等类别；从音乐文学的演出（组织）形式分，则有独唱、领唱、齐唱、轮唱之别；从唱腔特点分，则有念唱、吟唱和咏唱之别；从曲式结构分，则有单曲与套曲之别……总之，分类标准不同，分类结果也迥异。

---

① 参毛继增《敬神娱人——论道教科仪音乐的功能》，载香港圆玄学院、人民音乐出版社《音乐研究》编辑部、沈阳音乐学院编《1991年香港第二届道教科仪音乐研讨会论文集》，第145—157页，北京：人民音乐出版社，1991年。不过，毛先生的论断似欠周详。其实，道教科仪音乐在敬神的同时，也可以娱神，更重要的是使神人相和。《洞玄灵宝升玄步虚章序疏》之“太上洞玄步虚经咏第一”即云：“稽首礼太上，烧香归虚无……嘯歌观大漠，天乐适我娱。齐馨无上德，下仙不与俦。妙想明玄觉，洗洗巡虚游。”（《道藏》第11册，第169页，下）明人周玄真《皇经集注》卷七则曰：“古人制乐，所以谐神人，和上下。”（《道藏》第34册，第695页，下）

② 傅利民《斋醮科仪，天师神韵——龙虎山天师道科仪研究》，第193页。

③ 参王昆吾《中国早期艺术与宗教》，第456—457页。

④ 蒲亨强《道乐通论》，第137页。

⑤ 王昆吾《中国早期艺术与宗教》，第430—432页。

但无论如何分类，道教科仪音乐及文学的总体审美原则是相同的，即求雅正、反世俗。朱法满《要修科仪戒律钞》卷二“发心钞”引《太真科》曰：

当听法说赏议，五音调和，五德时习，赞咏长远郑声，和言徐语渐息，静辞诵咏灵文，应和法唱，久克玉响，世音之根永断。<sup>①</sup>

所谓“郑声”与“世音”，都是指与宗教音乐性质相反的东西，它们在局内人的道场科仪之中绝对不能出现。而且，许多经文对道教音乐特色的描写，突出强调的就是“和雅”，约出于隋唐之际的《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经》即云：

天钧大乐，奇雅妙音，万种互作。

释曰：天钧者，自然之奇响；大乐者，非常之妙曲。故曰奇雅妙音。万种互作者，言所奏音声，皆自然而至，千种万伎，娱乐天尊。诸天既献诸珍奇，并奏雅音。天尊欢喜，显所灵相。<sup>②</sup>

这里的“雅音”，从性质言，当是道场使用的供养音乐（主要以器乐的形式出现）。敦煌本 P. 2254《太上一乘海空智藏经》卷五《问病品》又云：

（前略）

1. 尔时花中真形道士、真相道士、真惠道士、

---

① 《道藏》第6册，第928页下一929页上。又：甚至于教外人士也认同和雅的道乐审美，如许浑《卢山人自巴蜀由湘潭归茅山因赠》：“导引岂如桃叶舞，步虚宁比《竹枝歌》？”（彭定求等编《全唐诗》，第1351页，上海：上海古籍出版社，1986年）这里的“步虚”可泛指道乐，而“竹枝”则指代世俗的民间音乐。

② 《道藏》第6册，第268页，中。又：本经有敦煌写本，即S. 3061残卷，但仅存经文52行，与《道藏》本比勘，异文甚多。



2. 法喜道士、法成道士、法解道士、法泽道士、法
3. 真道士、法乐道士、妙严道士、妙心道士、妙见
4. 道士、妙苑道士、妙花道士、妙相道士，尔时
5. 道士各共集会，或行或坐，或卧或住，各奏妙音，
6. 吹凤笙、琴、箏、竹箏篴，凤凰、孔雀、师子、白虎，
7. 啸歌邕邕，音声和雅，是男是女，莫不寻声
8. 得见，地狱、畜生、饿鬼、若人、非人，悉皆欢喜。

本处描写，进一步指出了无论声乐、器乐，在任何场合都应遵守“和雅”的审美规范。

敦煌本 P. 2806《太玄真一本际经卷第四》（尾题）则谓：

（前略）

1. 大众清净寂净，围绕道君，恭敬读叹，譬
2. 如众星光映满月，辉曜朗彻，不可称言。尔
3. 时道陵以大慈力愍众会，故从座而起，威
4. 仪庠序，妙相端严，犹如风动，七宝蓂树，
5. 其声和雅，出微妙音，观察众会。稽首颂曰：
6. 一切世间无上师，无量劫中修善行。
7. 是故报得天人尊，三界十方咸恭敬。

（中略 13 行）

21. 法王圣德无有边，非世言辞所歌咏，
22. 我今略赞一豪（毫）端，劝发学者令心盛。
23. 尔时大众闻道陵说微妙偈颂，叹道君已，
24. 同时发声赞叹道陵曰：“善哉善哉！三天法师！”

（后略）

经中所载张道陵的说法音声：“微妙”显示的是教义方面的特点，“和雅”展示的是音乐的审美风格，“非世言辞”一句，则划清了

道、俗之界限。

敦煌本古灵宝经之一的 P. 2468《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》又说：

（前略）

1. 道士持斋烧香，清静读经，天
2. 下之盛事也。而不欲见，见如不见矣。闻巫师
3. 鬼语，皆倾产厚礼奉之也。[□]（持）斋静漠而致福，  
巫
4. 师歌舞而招祸。祸及也彼我，魂神被考罚，殃
5. 对无已，往返三恶之道，其苦难说，罪竟后生
6. 也。（后略）

按：古灵宝经由于受到佛教思想的影响，对民间巫乐痛加批驳，不仅坚决彻底地加以反对，而且融会佛教六道轮回之说，从戒律的高度警示信众：如果像巫师一样歌舞作乐，魂神必将受到考罚，在三恶道（地狱、饿鬼、畜生）中沉沦挣扎。古灵宝经之一的《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》则列有“学者及百姓子放荡世间妓乐之罪”。<sup>①</sup>“学者”指的是修道者，百姓子则指普通信众，也就是说严格要求的话，无论道、俗，对世间妓乐都应反对或回避。P. 2750《太上灵宝升玄内教经 [□]（卷）第九》（尾题）“无极九诫品”中，则有两条戒律涉及音声问题，即第三诫：“口不得妄言善恶、咒咀骂詈、欺诳忘语、幻惑两舌、斗讼告诉、持人长短，自作是非，生灾造害，兴生无端，鬻炫道法，歌颂嗟咏、吟啸叹息，贪美嗜味，无有厌足”；第六诫：“耳不得听八音五乐淫声、妖孽辞正亡国妖伪之乐，无有厌足。不知动入罪纲，不能自觉耳过之罪，

<sup>①</sup> 《道藏》第6册，第881页，中。

罪亦复大。不自耳犯，不得教令于人。摄意持诚，终身奉行”。因为口、耳乃是唱、听音乐的主要器官，故分别制以戒条。更为重要的是，无论主动、被动参与有关非法的世俗音声之活动，都是道教戒律不允许的。

但如果是教内的科仪音乐，则另当别论。《要修科仪戒律钞》卷八“都讲钞”即引《太真科》曰：

斋堂之前，经台之上，皆悬金钟玉磬，钟磬依时鸣。行道上讲，悉先叩击，非唯警戒人众，亦乃感动群灵。神人相关，同时集会，弘道济物，盛德交归。<sup>①</sup>

此处所说虽为器乐之功用可以交通人神，其实声乐之用亦同焉。譬如许多道派都十分重视诵经音乐，北魏寇谦之（365—448）《老君音诵诫经》有云：

道官箓生初受戒律之时，向诫经八拜，正立经前。若师若友，执经作八胤乐音诵。……若不解音诵者，但直诵而已。<sup>②</sup>

于此，寇氏制定了两种诵经方法——音诵和直诵。其中的音诵，顾名思义当指讲究音乐性的诵经法，而所用“八胤乐”可能“是一种分节歌形式，即引唱八遍，曲同辞异，以配合‘八拜’的形式”，它是“寇谦之为宣扬新道法，吸取儒家礼法仪式有音乐伴

① 《道藏》第6册，第958页，上。

② 《道藏》第18册，第210页，下。

奏的形式，仿效宫廷祭祀乐章的结构，创制了道教经韵乐章”。<sup>①</sup>

北周道教类书《无上秘要》卷四十三中专列有《诵经品》，其间摘引了不少道经，旨在强调诵经音乐之用，如引《洞玄空洞灵章经》曰：“（善信男女）若能长斋诵经灵章，万遍道成，身生水火，立致飞行。”<sup>②</sup> 引《洞玄五称经》曰：“道德五千文，经之至微……诵之千日，虚心注玄，白日升仙，上为西华真人……亦能致庆于七祖。”<sup>③</sup> 引《洞真三天正法经》曰：“凡受此文，诵之于别室，千遍通神，万遍通真。通神则与神交言，逆知吉凶；通真则与元始睹颜，入水不沉，入火不然，经灾履厄，腾景三清。”<sup>④</sup> 可见无论灵宝派、上清派，都一致认同诵经音乐有修道成仙、通神感灵、祛灾求福等功用。特别是上清派，对科仪音乐产生了两个重要的影响：“一是在实践上重视存思和诵经的相互配合运用，并将其固定化，

① 参台湾“道教学术资讯网站”之“云中音诵新科之诫”条目，网址为：<http://www.ctcwwi.idv.tw/IndexD2/D2-12/101-159/12151/55.htm>。其实，寇氏音诵、直诵法的提出，可能受佛教诵经音乐的影响。对此，陈寅恪先生曾有所提示，其《崔浩与寇谦之》一文指出：“综合《释老志》中寇谦之与天神交接一节及《高僧传》中《十诵律》传播之记载并观之，则《云中音诵新科之诫》之名，明是与佛教拟配之戒律，姑无论‘诵’与《十诵律》之‘诵’同字，而‘科’及‘诫’与‘律’字义不殊也。”（《金明馆丛稿初编》，第137页，北京：三联书店，2001年）后来，杨联升先生又有补充论证（参《〈老君音诵诫经〉校释》，见杨氏著《中国语文札记》，第42—43页，北京：中国人民大学出版社，2006年）。于此，笔者亦有所申论：《老君音诵诫经》出于北魏明元帝神瑞二年（416），而《十诵律》61卷是后秦弗若多罗、鸠摩罗什等人于弘始六年至七年（404—405）译出，故从时间先后言，寇谦之有可能接触到《十诵律》。特别是《十诵律》卷五十七明确指出佛经有两种读诵方法：一曰“佛经本当直读诵”，二曰“说法赞呗”（参《大正藏》卷23，第421页，上），寇氏的“直诵”、“音诵”，其实分别与“直读诵”、“赞呗”含义相当。另外，本章第二节分析敦煌道教文学的音乐运用时，也引用佛教文献作为分析的依据，正是基于中古以降佛、道行仪多有交涉融合的史实。

② 《道藏》第25册，第146页，中。

③ 《道藏》第25册，第147页，上。

④ 《道藏》第25册，第148页，上。

程式化，成为后来科仪音乐的必用程序；另一方面是在观念上把诵经音乐的功能提升成得道通神的必要途径，确立了音乐不同寻常的神学本质和崇高地位。”<sup>①</sup>而灵宝派，尤其是陆修静对斋仪制度的改革重点，即在于斋乐方面，有学者指出陆氏“建立了完备的斋仪体系”，“构建了规范的斋仪模式”、“构建了较完整的斋乐曲目体系”、“构建了以‘清虚恬静’为旨的道乐审美风格”，“其斋仪音乐堪称一出大型的民族清唱剧”。<sup>②</sup>既言“清唱剧”，其所强调的音乐内容，当在声乐，即音乐文学上。如今存陆氏《太上洞玄灵宝授度仪》中，就使用了大量的音乐文学作品：从形式看，有祝（咒）、颂、真文、玉篇、盟文、策文等；从唱（诵）法看，则有“赞唱”、“诵”、“诵咏”、“咏”、“讽诵”、“齐诵”乃至“舞诵”（按：舞诵，当与步虚词的唱法相近，可能配合特定的舞步而唱诵）之类。对一些特别重要的经韵，还标注了具体的程序，如授诸真人颂毕：

法师弟子各还复位，南北相对，披真文于案上。师诵真文序毕，弟子再礼，依玉诀正音，字字解说，口授读度，弟子承受。<sup>③</sup>

可见经文在师徒之间的传授，读诵时千万不能出错，音声一定要雅正。再如读《东方青帝八会内音自然玉字九炁总诸天文》之后，祝毕时：

弟子仰头九咽炁，次读细字，唱度之，横读之也。<sup>④</sup>

“细字”“横读”的含义，虽然陆氏未作详细交代，但毫无疑问它们当与特定的诵经音乐相联系。

① 蒲亨强的《神圣礼乐——正统道教科仪音乐研究》，第13页。

② 参蒲亨强《道乐通论》，第19—24页。

③ 《道藏》第9册，第848页，中。

④ 《道藏》第9册，第849页，下。

在道教音乐中，与文学关系最为密切的是声乐部分。或者说，道教声乐就是道教使用的音乐文学。但于此尚要特别指出的是：它们在实际的表演过程中也必须严格遵守相关的仪格（仪轨法则）。南北朝时期所出的《太上三十六部尊经》即谓：

凡有祈请，皆须依法受持，端心正容，罗列次第，从容雅步，听十二时钟，持花赞引，持节执炉，把幡建旆，雍容上坛。凡道士女冠自为，及为人祈恩请福、忏罪消灾，皆须至心一意，至诚恳祷，关启白言，皆调畅声气，使文理正直，不得戏弄音曲，高下作声，词音混杂，令众怪异。或行法事，或礼谢，赞唱讲说，皆须习，使流利，不应临时停废，文理断续，非惟关奏有失威仪，抑且又招灾咎。<sup>①</sup>

敦煌所出 P. 2461《太上洞玄灵宝智慧上品大戒》中又载：

（前略）

1. 天尊言：“建斋行道，四天帝王皆驾飞云绿辇
2. 八景辇，从真人玉女，手把华幡，前导凤歌，
3. 后从天钧，白鹤师子，啸歌邕邕，烧香散华，浮
4. 空而来。瞻履行道，跪听法音。天王下降，万灵
5. 朝焉。如是岂可不尽其法也。当先受十戒，然
6. 后行道，庠序雅步，静心闭意，坐起卧息，不离
7. 仪格。天王欢悦，列名上清，可谓得道方寸之
8. 闻（间）。”

南宋蒋叔舆编次的《无上黄箓大斋立成仪》卷四十九“斋直须知门”则曰：

应请同斋道众，须是平时耐于跪拜，甘于淡泊，专修香

<sup>①</sup> 《道藏》第1册，第600页，中。

火，不贪货财，方可结立誓盟。俾登坛席，要与斋官各殚诚恣，祈叩穹莫，以招感格。若只务声音韵美，注念不专，非惟枉役精神，虚费财宝，恐反遭咎责，劳而无功。修建之法，全在择人，不可不谨。<sup>①</sup>

南宋金允中编《上清灵宝大法》卷三十七又云：

度桥科仪，古来有之，近世方用。且于亭子四门，各吟一首。其辞甚陋，而道家法事有赞有颂，有步虚词、白鹤词之类，所有吟偈之格，自古无所出，势难从俗，虽送亡魂之际，添入俗格，不甚深害。然藏斋立事，务合典仪，不经之言，岂宜对众宣演？故今除去偈子，却易以白文，然后举天尊号续之，且免于貽笑于识者。<sup>②</sup>

由此可知，道教诸法事中音乐文学的运用，虽然音声韵美是最基本的要求，但是，若不合仪格规范，就会引起适得其反的可怕后果。这当然是从道教音乐及其文学的神圣性、宗教性之角度提出的警告，且对于道、俗二众皆悉适用。

最后要说的是，从局内人的角度，道教音乐及文学还有一些特定的用语，现举几个重要的例子，并略述其含义如下：

#### (1) 天乐

天乐，也叫天妓（伎）乐、飞天伎乐、钧天伎乐、诸天妙乐等，是释、道两家共同使用的一个宗教音乐之术语，其形成过程受到过中、印文化的熏染，<sup>③</sup> 兹仅就道教文献略加举证。如 P. 2795《太玄真一本际经卷第三》之《圣行品》曰：

① 《道藏》第9册，第658页，中。

② 《道藏》第31册，第594页，下。

③ 参拙撰《“飞天”称名考释》，载《广州大学学报》2006年第4期，第73—76页。

(前略)

1. 一切诸天，散天香华，
2. 犹如雪下，缤纷芳馥，悦乐众心；作众天乐，歌
3. 儻乱会，吉祥瑞应，非世所有，七日七夜，快乐
4. 难言。

P. 3280《太玄真一本际经卷第九》《秘密藏品》曰：

(前略)

1. 太上道君方命西 [□□□] (那玉国)
2. 卅二天，齐声合唱，唱咏虚音，鼓天<sub>·</sub>伎<sub>·</sub>乐<sub>·</sub>，表
3. 现瑞祥，惊天骇地，妙丽殊特。

《太上三十六部尊经》曰：

若造经像，殿宇、官馆观室、洞府严舍等处，建立道场；  
或造钟磬法器、天乐，成就一切功德，亦须恭敬，广设清斋，  
虔伸启请，诵经念道。<sup>①</sup>

同经又曰：

时有微风唤起，七宝树中，自出微妙音声，奏诸天妙乐，  
自然快乐，不可胜言。<sup>②</sup>

约出于南北朝末或隋唐之际的《太上九真妙戒金箓度命拔罪妙经》  
曰：

尔时北帝说是颂已，诸天大众同声称善，钧天<sub>·</sub>伎<sub>·</sub>乐<sub>·</sub>，万种  
互作。<sup>③</sup>

《元始无量度人上品妙经四注》卷二之“师子白鹤，啸歌邕邕”句，

① 《道藏》第1册，第599页，上一中。

② 《道藏》第1册，第605页，下。

③ 《道藏》第3册，第407页，中。又：是经有敦煌抄本，即S. 0957写卷，首题作《太上九真妙戒金箓度命九幽拔罪妙经》。



唐李少微注曰：

此天钧乐也：前部嘯歌则九凤齐唱，后部流吹则八鸾同鸣。《洞神经》曰：天一左官有天钧乐器，子日玉女能吹笙，丑日玉女能嘯歌，寅日玉女能鼓瑟，卯日玉女能击筑，辰日玉女能鼓琴，巳日玉女能撞钟击磬，午日玉女能吹箫，未日玉女能吹箛，申日玉女能为九音之歌，戌日玉女能作百兽鸣，亥日玉女能为天下新声之曲。天钧，乐器也，名与世同，音与俗异。俗音凄思以促命，天音和畅以延生。<sup>①</sup>

金末元初道士龟山长笪子在《洞渊集》卷一“天乐篇第十一”中谓：

天乐妙音，出乎无始，发乎太虚，非金石丝竹匏土埙篪，非《大武》、《郑武》、《折杨》、《皇英》、《桑林》、《经首》难以操，宫商律吕不可知。由是鼓之以泰和，调之以太清，振之以洞玄，动之以无为，击之以无弦，声微自然，无首无尾，无常无形。<sup>②</sup>

明初朱权撰《天皇至道太清玉册》卷五“天乐仪仗章”则曰：

天乐，乃殿上陈设之乐也。天乐之始，昔黄帝会群灵于昆仑之西山，命伶伦取嶰谷之竹，作笙竽箛笛，以引凤鸣；作钟磬，以叶律吕，以定岁之闰余；取夔之皮作鼓，以享天帝；乃取伏羲所制之琴瑟，合之为乐。于是群神皆集，百兽率舞，凤凰来仪。至尧大祀圆丘，以享天地用之。去古既远，失于其真。汉武帝乃命乐师侯调作箛篪以配神灵之音，重订是乐，乃命道士大合天乐于昊天之上，以祀三清上帝，命其名曰《三清

① 《道藏》第2册，第207页，中一下。

② 《道藏》第23册，第855页，下。

天乐》。<sup>①</sup>

综合诸家之论可知，天乐原本是仙话传说中用以供养天仙（神仙）的音乐，其表现形式以器乐为主，亦可与声乐的演出互相配合，性质则完全异于世俗音乐：庄严肃穆是其显著特色，表达的是道之最高境界，主要目的在于享神、敬神、通神，表演主体则是所谓的仙女（此与道教重视女性有关）。到了唐宋以后，则把用于“神灵之音”的宫廷燕乐乃至庙堂中的祭祀音乐，也叫做天乐。此一则表明缥缈虚无的“天乐”终于回归于现实，二则表明现实生活中使用的音乐，尤其是器乐，也可用于供养道教尊神之行仪、法会。

## （2）玉音

众所周知，《正统道藏》中收有一部重要的音乐文学著作，叫《玉音法事》。但是，对其称名缘由及含义的考释，道教学者的看法并不一致。如陈国符先生认为：

玉音谓王言，法事谓斋醮仪。《玉音法事》谓斋醮仪中吟北宋皇帝御制道词。<sup>②</sup>

蒲亨强则指出陈氏之解虽有中的之处，但不够精确：

首先，《玉音法事》中，御制道词只占一部分，大量的道教传统经曲，仅解之为“御制”，不能反映曲集的基本内容和性质。其次，与道教传统观念相悖。查道书中所称之“玉音”，实为仙乐之别称，而非“御制”之意。……可见，以

① 《道藏》第36册，第405页下一406页上。

② 陈国符《北宋〈玉音法事〉吟（线）谱考稿（一）》，载《陈国符道藏研究论文集》，第283—319页，特别是第284页，上海：上海古籍出版社，2004年。又：陈先生是文最早载于香港民族音乐学会1989年所编的《国际道教科仪音乐研讨会论文集》，本人参考的是前者。

“玉音”通称“道教仙乐”，是道教音乐的传统观念。至于解“法事”为斋仪，实为现代人的理解，并非道教原意。如从道教角度来诠释，则知“法事”并不指斋醮，而仍是特称“道乐”，是“玉音”的等价概念……《玉音法事》的全释就是“有法力的音乐”。<sup>①</sup>

然仔细推敲，蒲氏之解虽揭示了“玉音”与“法事”的音乐本质，却未找出道教“玉音”的原初意义，且把“玉音”理解得太过宽泛。考《灵宝无量度人妙经》有句云：“玉音摄气，灵风聚烟。”唐人薛幽栖注曰：“玉音，即太皇高真啸咏之音也。言太皇啸咏，则玉音冠霄以摄气，灵风生虚以聚烟者也。”<sup>②</sup>

而《太上灵宝诸天内音自然玉字》也多次用到了该词，如卷三《大梵隐语无量洞章》即曰：

灵书八会字，五音合成文。天真解妙韵，琅琅大有通。玉音难为譬，普成天地功。上植诸天根，落落神仙宗。中演玄洞府，坦明八幽房。开度生死命，拔出长夜亡。<sup>③</sup>

又曰：

天真皇人曰：“诸天内音自然玉字，皆诸天之中大梵隐语，结飞玄之炁，合和五方之音，生于元始之上，出空洞中，随运开度，普成天地之功。斯文尊妙，不譬于常。是故开大有之始，而闭天光明以宝其道，而尊其文。其字宛奥，非天书之无形，真贵其妙象而隐其至真，妙应感图，其法运行。天尊不以

① 蒲亨强《神圣礼乐——正统道教科仪音乐研究》，第51页。又：蒲氏后来在《道乐通论》中基本上沿用了这一观点，仅是文字表达略有改动：“‘玉音’即‘仙乐’，‘法事’为（斋仪）词曲，合解‘仙乐词曲（集）’。”（见《道乐通论》第32—33页）

② 《道藏》第2册，第228页，中。

③ 《道藏》第2册，第546页，中。

我之才呐（讷）而见命，敕使解其义，通其玉音。玄科有制，不敢违命。按命之日，形魂顿丧，率我所见，聊注其文。”<sup>①</sup>

无论偈颂还是散文，其间所讲的“灵书”（天书），都指元始天尊传授给天真皇人的特殊经典，它们本是用秘篆体书写的大梵隐语（亦称诸天隐韵），后经天真皇人以韵文唱出并对诸仙加以解说。<sup>②</sup> 易言之，从音乐文学的角度理解，“玉音”是“天书”的声乐表现，尤指说法中所用的音乐性极强的赞颂与诗偈。于此，若结合北宋陈景元集《元始无量度人上品妙经四注》卷二有关“诸天隐韵，天中之音”的注文，我们会对“玉音”的含义理解得更加清晰。经注云：

东曰：“韵，调也。音，章也。诸天各有八字之章，隐其调韵，文旨玄奥，难可寻详，故曰隐韵也。”幽栖曰：“亦是诸天隐微之韵，十方幽秘之音也。”玄英曰：“音，荫也，单出为声，五声相荫而成文，谓之音。《礼记·乐记》曰：‘声成文，谓之音。’”<sup>③</sup>

其中，“东”指南齐的严东，“幽栖”、“玄英”则分别指初唐道士薛幽栖、成玄英。他们对“诸天隐韵”的解释与表述，文字虽异，然皆强调了“玉音”的声乐性。更为有趣的是，东南西北共三十二天（每方各八天），其隐韵释文是 256 字，每一天则有“玉音八字”，<sup>④</sup>

① 《道藏》第 2 册，第 547 页，上。

② 参王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第 726 页，北京：中华书局，2002 年。

③ 《道藏》第 2 册，第 218 页，上。

④ 敦煌本 P. 2256 宋文明《通门论》指出：“天书”，“《内音》八字例是也”。《内音》，指《太上灵宝诸天内音自然玉字》，经中即载有每一天的“玉音八字”。唐人张万福《洞玄灵宝无量度人经诀音义》“诵诸天内音存念法”之“密咒”又云：“三炁徘徊，灵凤来飞。玉音八字，焰焕紫微。吉日大庆，我道洞开。”（《道藏》第 2 册，第 528 页下）此“玉音八字”，虽指南方八天中每一天皆有玉音八字，然可推而广之，视作借代的修辞方法，即用部分（南方八天）代替全部（四方三十二天）。

即两个四言句。《隋书·经籍志》亦谓每一天书“凡八字，尽道体之奥”，<sup>①</sup>即任何一种“玉音八字”，都是道的载体，体现的是幽远深奥的“道”之理。如第一天“太黄皇曾天”中的八字是“亶娄阿荟，无愁观音”，它们“字方一丈，文采焕明，洞辉八方，元始下教，使撰其字，解其音，合成皇曾天中大梵隐语无量之音，以付道君，使教皇曾天中宿有仙名者，应度得道人也”。<sup>②</sup>这就表明每一种天书八字，都具有相应的教化、济度之对象。此外，P. 2256 宋文明在《通门论》中转载陆修静追溯“经之本源”的“大梵隐语”时说：

（前略）

1. 其二百五十六
2. 字，论诸天度数期会，大圣真仙名讳位号，
3. 所治官府城台处所，神仙变化，升堂品次，众
4. 魔种类、人鬼生死、轮转因缘。

此则总括三十二天天文大字之应用也。

王承文先生指出第一天中的“大梵隐语”八字，实际上是从“皇曾亶元纪，娄都界上京。阿那震琳响，荟秀何宛延。元无中生真，愁答通明梁。观觉朗四冥，音韵自成章”之“洞章”抽绎出来的。<sup>③</sup>依此类推，其他三十一天的“玉音八字”，各自代表的也是一首五言八句颂。至此，笔者以为“天书八字”还有可能是一种声乐的简易记谱方法，即只用一个字来代表一个句子的演唱方法（包括曲调特征等）。

① [唐] 魏徵等撰《隋书》，第1092页，北京：中华书局，1973年。

② 《道藏》第2册，第547页，中。

③ 参王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第732页。

综上所述，则知“天书八字”是“大梵隐语”（“诸天隐韵”）的书写形式，“玉音八字”则是诸天隐韵的声乐表现，从形式言，它们是五言八句之诗偈（按：这亦与中古诗坛“五言腾涌”的史实相合）。葛巢甫之所以把经之本源叫做“隐韵”与“玉音”，<sup>①</sup>是因为他要强调道典来源的神秘性、神圣性与纯洁性，即“神授天书”之意。《玉音法事》中“玉音”的用法，当是承袭了这层意思。但是，蒲先生把“玉音”等同于“仙乐”，笔者以为有未谛之处。考“仙乐”的范围，除了声乐外，还包括器乐。譬如沈汾撰《续仙传》卷下“聂师道”条曰：

山顶相望，咫尺间，乃闻仙乐。到彼，辄少时，击小鼓三通，复通奏，金石笙箫丝匏响亮。击鼓而拍，莫审其曲调，声揭而清，特异人间之乐。<sup>②</sup>

### （3）梵音、梵唱

“梵音”者，大梵之音也，其出处亦与古灵宝经中的“大梵隐语”（天音）关系密切。考晋末宋初所出的《上清太极隐注玉经宝诀》即载：

《太上玉清隐注》曰：“读经之法，法中夏之音，此是九天之正音也。第六十四大梵，赞经讽诵制声，亦是正音读经之音，当法此正音。”

仙公曰：“老子西化胡，教外国读经时多是大梵天音也，

① 王承文认为从《度人经》到《太上灵宝诸天内音自然玉字》的作者，应都是东晋末年葛氏道派的人物葛巢甫本人（参王氏著《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第733页），笔者暂依其说。

② 《道藏》第5册，第93页，下。按：是事又重见《历世真仙体道通鉴》卷四一，参《道藏》第5册，第332页，下。

适道士所好音耳。”<sup>①</sup>

隋唐时期所出的《洞玄灵宝度人经大梵隐语疏义》则曰：

诸天中者，三十二天各有八字，在诸天之八方。大梵者，元始大梵之炁，合离以成音也。天真皇人昔书其文，敷译洞章，申以解说，凡有四事。一者以梵音名此物，二者还以梵音标梵名，三者以一神为两神，四者以两事为一事也。……

问曰：西域天竺之音，多与梵音同，而中国音异，何也？

答曰：音故是真文之音耳，道以音化彼、以文化此故也。<sup>②</sup>

综而言之，可知道教一方面强调中夏之音才是正统（这是以中华文化为本位的思想表现），另一方面又从以道统佛的高度出发，借老子化胡说，指出大梵天音自有其必然性、合理性。因为印度使用的是表音文字，故道（老子）就用梵音化之；而中土是表意文字，故以“文”进行教义、教理的宣扬劝化。并且细绎经文之意，可知道教所讲的“大梵天音”，当为诵经音声，用的是转读之法。

至于“隐语”的含义，《洞玄灵宝度人经大梵隐语疏义》有云：

隐语二字者，大梵之音，与地上不同，而有用与不用，故隐显之事生也。隐者隐秘，不显于外也。此中亦有隐显，今但言隐语者，有二种事：一者书是梵书，音是梵音，而随地上之用、地上之音显其外。大梵之音隐其中，以此物覆梵音，梵音蕴不用，隐在于内，故言隐语，以明应变之事也；二者今以一字之中，含众多事义，若直就一字而求事义不可见，自非解决，其旨不显，故言隐语，以明玄奥之理也。隐语之中有四：

① 《道藏》第6册，第643页下—644页上。

② 《道藏》第2册，第519页，下。

一者隐名，二者隐讳，三者隐事，四者隐义也。不言名讳事义，而言隐语者，何也？语者悟也。其字吾言，以吾之言而示语，开悟人心，故以语为称也。<sup>①</sup>

由此可知，道教借用佛教的“梵音”来指代道典，有神秘经教、神化圣典的用意。

在道教经典中，与“梵音”意思相近的还有“梵唱”一词，《灵宝无量度人上品妙经》卷十一描写道场音乐时有云：“建九气之节，十极之幡，前啸洞谣，交音后吹，梵唱齐鸣。仙姬素童，鸾歌嚩嚩。”<sup>②</sup>金允中《上清灵宝大法》卷二十则谓：“兹以坛场将肃，钟磬交鸣。韵奏钧天，仿佛神游于帝所；音高梵唱，依稀境类于玄都。”<sup>③</sup>“钧天”者，器乐也，“梵唱”与之相对，显然指代的是声乐。另据宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷一“建斋总式”所述“礼诵朝天九幽忏法”曰：

静夜，法师至九狱神灯前祝告，玉清破地狱真符。依式忏灯，诵九清梵，唱《破狱咒》。持策杖，发符破狱。<sup>④</sup>

这里“清梵”的具体内容，虽未作详细交代，然既言“诵”，则指经文无疑也。清者清雅，梵者梵音、梵唱也。

#### （4）仙歌

仙歌，从字面上讲，当指神仙之歌。但是敦煌本 P. 2861 · 1《无上秘要目录》（首尾同题）中有云：

（前略）

1. 众圣仪驾品：卅六土皇仪驾，十句方神王仪驾，

① 《道藏》第2册，第520页，上。

② 《道藏》第1册，第72页，下。

③ 《道藏》第31册，第467页，上。

④ 《道藏》第9册，第381页，中。



2. 八方消魔大王仪驾，五岳帝君仪驾，王老君仪驾，
3. 五方帝仪驾，四海神王仪驾。仙歌
4. 灵乐。大罗天官台，上上天官，
5. 九天官，玉清宫，上清宫，
6. 太极官，太清宫。天曹官，
7. 地司官，洞天官，水官官。
8. 真灵治所，正一气治。
9. 灵官殊品，车服异容，歌乐参差，官治各
10. 别，故次十九。

按：据写卷末尾的题记，可知本件是沙州敦煌县神泉观道士马处幽及其侄儿道士马抱一于开元六年（718）二月八日的供养写经。该目录内容完整，可补今传《正统道藏》本之阙。而且，敦煌本与传世本分卷有所不同，如前引文字与藏本相比，其内容相当于后者的卷十九《天帝众真仪驾品》、卷二十《仙歌品》、卷二十一《仙都宫室品》、卷二十二《三界宫府品》、卷二十三《真灵治所品》《正一气治品》。<sup>①</sup>更为重要的是，敦煌本的目录，多处附有题解。像前揭引文的第9行，实际上揭示了从仙圣治所、仪驾、服饰，甚至所用音乐，都随各自身份、地位之不同而有所差别。尤可注意的是，敦煌本把“仙歌”与“灵乐”相对列出，当有区分声乐、器乐之含义。而藏本目录只云“仙歌”，似把“仙歌”外延扩大了。今考藏本卷二十摘录的经文中，除了标有“诗”、“辞”、“曲”、“歌”的大多数歌辞确属声乐外，其实还有一小部分是器乐。如所引《大洞真经》曰：

上清西华紫妃及西王母，乃各命侍女王延贤于广晖等弹云

<sup>①</sup> 《道藏》第25册，第1页，中一下。

琅之漱，又命侍女安德音范曲珠击昆明之缶，又命侍女左抱容韩龙宾吹凤鸾之箫，又命侍女赵运子李庆玉拊流金之石。<sup>①</sup>

所以，笔者认为敦煌本目录更符合历史原貌。当然，作为仙歌的声乐与作为器乐的灵乐，也可以相互配合（例详后）。

至于道典“仙歌”的文学类型，桑宝靖博士认为有三：女仙诗、游仙诗和步虚词。<sup>②</sup>然三者音声的主体性质，主要体现在声乐之上。于此，步虚词表现尤为明显。南宋蒋叔舆编次的《无上黄篆大斋立成仪》卷四十九“斋直须知门”曰：“应执威仪道童十二人，须要先习步虚经，大步虚十首，令熟。正斋旋绕时，随声赞咏。”<sup>③</sup>元代《道书援神契》之“步虚”条则曰：“古者祭祀歌乐章，或歌毛诗，今法事长吟，本此也。《书》曰：‘声依永，律和声。’”<sup>④</sup>“赞咏”也罢，“长吟”也好，都突出了步虚词的特点在于声乐。当然，在道教行仪中，它的表演还要配合具体的动作。陆修静《洞玄灵宝说光烛戒罚灯祝愿仪》即曰：

十方至真，三千大千已得道大圣众及自然妙行真人，皆一日三时旋绕上官，稽首行礼，飞虚浮空，散花烧香，手把十绝，啸咏洞章，赞九天之灵奥，尊玄文之妙重也。今道士斋时，所以巡绕高座，吟诵步虚章者，正是上法玄根众圣真人朝宴玉京时也。行道礼拜，皆当安徐雅步，审整庠序，俯仰齐同，不得参差。巡行步虚，皆执板当心，冬月不得拱心，夏月

① 《道藏》第25册，第52页，中。

② 参桑宝靖《仙歌考论》，天津：南开大学博士论文，2002年打印稿。另外，李丰懋《仙诗、仙歌与赞颂灵章》（载《第三届魏晋南北朝文学国际学术讨论会论文》，第645—693页，台北：文史哲出版社，1998年）也讨论了相关问题，可参看。

③ 《道藏》第9册，第658页，中。

④ 《道藏》第32册，第144页，下。

不得把扇，唯正身前向，临目内视，存见太上在高座上，注念玄真，使心形同丹，合于天典，则为飞仙之所嗟叹、三界之所执范、鬼神之所具瞻也。<sup>①</sup>

准此可知，步虚声是道士对天仙巡行时吟诵经文之音声的模仿，演唱时应与存思、礼拜、巡行等相呼应，具有沟通神人乃至三界之用。

道教仙界中，女仙的地位最为突出。女仙之诗，同样可以作为步虚词使用。《汉武帝内传》谓王母：

乃命侍女王子登弹八琅之璈，又命侍女董双成吹云和之笙，又命侍女石公子击昆庭之钟，又命侍女许飞琼鼓震灵之簧，侍女阮灵华拊五灵之石，拊，循也。石如鸣球之类也。侍女范成君击洞庭之磬，侍女段安香作九天之钧。于是众声激朗，灵音骇空。又命侍女安法婴歌玄电之曲。其词曰：

大象虽寥廓，我把天地户。披云沉灵舆，儻忽适下土。空洞成玄音，至灵不容冶。太真嘘中唱，始知风尘苦。颐神三田中，纳精六阙下。遂乘万龙椿，驰骋眇九野。

二曲曰：玄圃遏北台，五城焕嵯峨。启彼无涯津，泛此织女河。……韶尽至韵存，真音辞无邪。<sup>②</sup>

同书又载：

上元夫人自弹云林之璈，鸣弦骇调，清音灵朗，玄风四发，乃歌步虚之曲，辞曰：

昔涉玄真道，腾步登太霞。负笈造天关，借问太上家。

① 《道藏》第9册，第824页，中一下。

② 《道藏》第5册，第48页，中一下。

……谁言寿有终，扶桑不为查。<sup>①</sup>

这里的三首女仙诗，有两大特点：一者仙歌的演出都有器乐相配，二者歌辞所述同为游仙之内容。尤其是上元夫人所歌之曲，直接标以“步虚”，显然揭示了其主题所在。《乐府诗集》卷七十八引《乐府解题》曰：“《步虚词》，道家曲也，备言众仙缥缈轻举之美。”<sup>②</sup>“缥缈轻举”，正是游仙诗的内容特色。易言之，女仙诗、游仙诗、步虚词三类仙歌，关联性极大。但是，作为道典中的诗歌类型，其间的区别也显而易见，即女仙诗强调的是作者身份（虽为道典所假托），游仙诗着眼于诗歌内容，步虚词则更突出其宗教仪式方面的属性。不过，若统合到“仙歌”之名目下，笔者所强调的则是三者的共同性，即声乐属性。

此外要说明的是：道典中的步虚词，如《茅山志》卷九记载陆修静所撰之“《升元步虚章》一卷，《灵宝步虚辞》一卷，《步虚洞章》一卷”，<sup>③</sup>都是斋醮行仪的实用文本。文人士大夫的作品则不尽然，它们多是抒发对道教神仙世界的向往之情，或表达遁世之志，或借之反映诗人对现实生活的不满，大多未能进入道教法事。<sup>④</sup>

#### （5）法乐

“法乐”作为道教音乐术语，当今学术界的认识比较模糊。如祝建华先生曰：

法曲，道教官观所奏之曲，亦称“法乐”。法乐始于东晋，

① 《道藏》第5册，第55页下一56页上。

② [宋]郭茂倩《乐府诗集》，第1099页，北京：中华书局，1979年。

③ 《道藏》第5册，第55页下一56页上。

④ 但也有例外的情况，如《玉音法事》中就录有多首宋徽宗御制的《步虚词》。关于这方面的考证，详见陈国符《明清道教音乐考稿》（载《陈国符道藏研究论文集》，第254—282页，特别是第268页）。

因佛教法会而得名，后与传统清商乐相结合，发展为隋代道观法曲。唐玄宗李隆基酷爱法曲……唐文宗李昂于开成三年（838）改法曲为仙韶曲。唐著名法曲有《霓裳羽衣》、《赤白桃李花》、《献仙音》等。法曲所用乐器有铙、钹、钟、磬、幢箫、琵琶等。演奏时，金石丝竹先后参加，然后合奏，中唐以后法曲渐衰。<sup>①</sup>

暂且撇开佛教史方面的问题不说，祝先生的解释至少有一点与道教史不符。约出于唐宋之际的《高上玉皇本行集经》卷中有云：

又若有持是经人，书帝名号在一切有声物上：或钟或磬，铃铎铙钹，一切道具法事之属。或以道场，或以戏击，或被风触，是声出时，或远或近，一切众声闻是声已，所有罪障悉得清净。<sup>②</sup>

明代全真道士周玄真《皇经集注》卷七对此经文有注曰：

钟磬铃铎铙钹，皆法乐，金属也。一切道具法事之属，除金石丝竹匏土革木等乐，与有声物，或一切道众所用法事之具。

道场，用法具鸣帝号，可也。戏击，如何亦有功？此戏，非狂荡耍戏。或演习法乐，或幼小无知者，或凡愚不知，误鸣法器及有声物，或闲时喜乐，鸣有声物。……古人制乐，所以谐神人、和上下。……法具乐器，所以敬共明神，齐一众志。<sup>③</sup>

综合经、注可知，如果把“法乐”等同于“法曲”，则知“法乐”

① 胡孚琛主编《中华道教大辞典》，第1595页，北京：中国社会科学出版社，1995年。

② 《道藏》第1册，第704页，上一中。

③ 《道藏》第34册，第695页，中一下。

在唐以后仍盛行不休，并且有着自己特定的含义，即主要是指道教仪式上使用的器乐曲。实际上，唐代的道教法曲（道曲）特点即在于此。<sup>①</sup>当然，这并不意味着这些器乐曲就不能与声乐相配。如《乐府诗集》卷十一即载有唐玄宗李隆基于天宝二年（743）三月为太清宫（指两京玄元庙）所制道曲之乐章：降仙圣奏《煌煌》，登歌发炉奏《冲和》，上香毕奏《紫极舞》，撤醑奏《登歌》，送仙圣奏《真和》；并录有相应的曲辞：（1）《煌煌》四言 12 句；（2）《冲和》四言 8 句；（3）香初上、再上、终上分别奏《冲和》四言 8 句；（4）《紫极舞》五言 12 句；（5）序入破第一奏、第二奏、第三奏各奏五言八句；（6）《登歌》四言 8 句；（7）《真和》四言 8 句。<sup>②</sup>王昆吾先生谓它们实构成了一支大曲，<sup>③</sup>此论良是。

总而言之，前揭五种（组）道教音乐术语中，天乐、法乐以器乐曲为主，玉音、梵音（梵唱）与仙歌以声乐为主，而且其中的玉音与梵音还是以诵经音声为特色。

## 第二节 敦煌道教文学的音乐运用

在敦煌藏经洞发现的道教文献，无论在各种经典还是在实用的科仪文书里，涉及道教文学作品之音乐运用的材料都有不少。兹结合相关传世文献，略析如下。

① 参王昆吾《唐代的道曲与道调》，载《中国早期艺术与宗教》第 467—483 页，特别是第 467 页。

② 参郭茂倩《乐府诗集》，第 156—158 页。

③ 王昆吾《中国早期艺术与宗教》，第 469 页。

## 一、敦煌道教音乐文学的类型

关于敦煌道教音乐文学的类型，笔者拟分成五种，即：

### （一）诵经

在道教日常修道生活与宗教法事中，诵经都占有相当重要的地位。如南宋时期所出的《元始无量度人上品妙经注》卷上即云：“行道有二：烧香诵经，步虚朝赞。”<sup>①</sup> 魏晋以后兴起的道派，无论是灵宝派还是上清派，对于诵经的宗教意义、修持功德均予以高度肯定并加以践行。对此，本章第一节已有所介绍，兹再补充两例。《灵宝无量度人上品妙经》卷一有云：

道言：“此诸天中大梵隐语，无量之音。旧文字皆广长一丈，天真皇人昔书真文，以为正音。有知其音能斋而诵之者，诸天皆遣飞天神王下观其身，书其功勤，上奏诸天。……此音无所不辟，无所不禳，无所不度，无所不成，天真自然之音也。故诵之致飞天下观，上帝遥唱，万神朝礼。”<sup>②</sup>

按：“大梵隐语”之“正音”，也就是前文所提到的“玉音”、“梵音”，此指代灵宝经文。对它若能“斋而诵之”，则可生无量功德，因为经典本身具有“无所不禳”、“无所不度”、“无所不成”的神奇功能。这种说法，当然是对经典的崇拜与圣化。在道教小说中，有关诵经的灵验记很多，产生的文化背景便与此有莫大的关系。杜光庭《道教灵验记》卷十《崔昼〈度人经〉验》即曰：

① 《道藏》第2册，第261页，下。

② 《道藏》第1册，第7页，上一中。

崔昼者，汉汶阳侯仲牟之后。尝谒白云先生学修真之术，先生曰：“汝富贵之子，何思淡泊？”崔子避席而对曰：“以财赈人，财有数而人无厌矣；以爵赏人，爵既荣而人或骄矣。如何示我以道，将以普济生灵？”先生曰：“吾道之内有《度人经》在，汝可诵之。”崔昼乃作礼承受，至诚诵之。厥后有一使者驰一緘遗崔公曰：“子之先君令吾将此谢汝。”言讫，使者寂然不见。于是启緘，熟际果备，认得考君亲札，云：感汝念诵《度人经》，功德之力，累世之祖，尽得生天。自后崔公一家，至今念诵。<sup>①</sup>

这里把《度人经》无所不能的济度功能，用真人真事的传奇笔法加以表现，对信众而言，无疑具有更强的说服力。崔昼的诵经行为，在一定程度上也会起到示范性的作用。

敦煌道经对于诵经的记载，同样比比皆是。更为重要的是，有的还交代了诵经方法。如 P. 2337《三洞奉道科诫仪范卷第五》（原卷首题，尾题则作《三洞奉道科诫经卷第五》）之《常朝仪五》中就有两处地方涉及于此：一曰：

1. 洗漱如法。
2. 初入堂，上香旋行，诵曰：
3. “学仙行为急，奉诫制情心，虚夷正气居，仙
4. 圣自相寻。若不信法者，胡为栖山林？”长作声诵一周，

众官

5. 诵经。三上香，各依位，端身合掌，礼十方，从东始。

二曰：

（前略）

<sup>①</sup> 《道藏》第10册，第833页下—834页上。



1. 至心稽首一切众圣！
2. 立诵曰：“学仙行为急，奉诫制情心，虚夷正气居，仙圣
3. 自相寻。若不信法者，胡为栖山林？”促作声诵。
4. 科曰：“凡朝依此仪；违，夺筭一千二百。”

按：敦煌本《三洞奉道科诫仪范》，在《道藏》本中作《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》（简称《三洞奉道科戒》）。其中，P. 2337 写卷与藏本卷四至卷六的内容大致相当，但文字方面颇有出入。如与前引两处内容相当的经文，藏本则分别为“洗漱如法。初入堂，上香旋行，颂曰：‘学道当勤苦，敛信运丹诚。烧香归太上，真炁杂烟馨。唯希开大宥，七祖离幽冥。’三上香，各依位，端身执简，礼十方，从东始”；<sup>①</sup>“至心稽首正真三宝！咏《学仙颂》：‘学仙行为急，奉戒制情心，虚夷正气居，仙圣自相寻。若不信法者，胡为栖山林？’科曰：‘凡朝依此仪；违，夺筭一千二百。’”<sup>②</sup>两相对照，区别是显而易见的。如：敦煌本中两处所诵的经偈相同，而藏本则异；最重要的是敦煌本夹注中有关诵经方法的文字，藏本竟删除殆尽。原因何在？愚以为有两种可能：一是后人对于“长作声”、“促作声”的含义、方法不了解，故予以刊落；二是道经在师徒之间的授受极为隐秘，往往采用口耳相传的形式，特别是有关技术性层面的东西，外人难得一见。而诵经方法即属于此，故后来的刊行者有意删之。也许，后一种可能性更大。

其实，自寇谦之《老君音诵诫经》提出音诵、直诵两种诵经方法之后，道教一直十分重视音声之用。约出于东晋末的古灵宝经《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷下即云：

① 《道藏》第24册，第762页，中。

② 《道藏》第24册，第763页，中一下。

安简毕，调声自陈：某年某月某朔某日某子某处某帝真人甲乙年如千岁，以某年某月某日从某岳真人甲乙奉受《太上灵宝五老真文自然赤书五篇符命》……<sup>①</sup>

南宋《元始无量度人上品妙经注》卷下所附《诵〈度人经〉验》之《张将仕诵经验》则曰：

淳熙间，闽州东街张将仕晚年从黄冠受《度人经》，每旦夜斋洁炷香，调声正气，转诵数过，凡三十年。<sup>②</sup>

南宋陈椿荣集注《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》卷一则在经句“诵咏是经”下注曰：

诵则下声而诵之，咏则朗吟以咏声。<sup>③</sup>

明初正一派道士撰出的《北帝伏魔经法建坛仪》

平坐，至心诵经如法。

举：开函演奥天尊。调声诵经。<sup>④</sup>

综合以上4条材料，我们可以得出这样的结论：（1）无论是个人的修道活动，还是在集体性的道教法事中，诵经都是必不可少的程序（或事项）之一，而“调声诵经”表明，诵经时对于声音有特别的要求；（2）在不同的历史阶段，诵经音声方法不一，如南宋时期出现了“下声”；（3）受诵经音声的影响，甚至于其他的章、表、呪文之宣读，也有音声方面的要求，也需“调声”。当然，怎样调声，具体过程如何，诸经大多语焉不详，我们也就不便妄加猜测了。

至于P. 2337写卷中提到的“长作声”、“促作声”，当是指诵

① 《道藏》第6册，第202页，上。又：是经有敦煌写本，即DX. 00556残卷，但后者仅存经文13行。

② 《道藏》第2册，第291页，下。

③ 《道藏》第2册，第475页，下。

④ 《道藏》第34册，第437页，下。

经音声。虽然除了敦煌写本外，其他的传世道典中尚未发现相同的记载，但是佛典中则有不少材料可作旁证。如：

(1) 东晋鸠摩罗什译《大智度论》卷四曰：

毗首羯磨即自变身，作一赤眼赤足鸽。释提桓因自变身，作一鹰，急飞逐鸽。鸽直来入王掖底，举身战怖，动眼促声：“是时众多人，相与而语曰：是王大慈仁，一切宜保信。如是鸽小鸟，归之如入舍。菩萨相如是，作佛必不久。”<sup>①</sup>

按：这个故事在佛经里相当有名，后来被梁代高僧释宝唱收入《律异相》二十五，拟题为《尸毗王割肉代鸽》，编者明确说“出《大智度论》第四卷”，<sup>②</sup>内容完全相同。其中“促声”一词，用在偈颂之前，表明它是该偈的诵读之法。促声者，短促之声也，与“长声”性质相反。<sup>③</sup>

(2) 唐慧沼（651—714）撰《劝发菩提心集》卷二“白衣互受门”引《优婆塞戒经》云：

我于尔时居聚落内，近僧伽蓝，数闻犍钟。妻语我言：“事事不能，闻犍钟声，三弹指一称佛，敛身自恭，莫生憍慢。如其夜半，此法莫废。”我即用之，无复舍失。经十二年，其妻命终，生忉利天。却后三年，我亦寿尽。经至断事，判我入罪，向地狱门。当入门时，声钟三声，我即住立，心生欢喜，爱乐不厌。如法三弹指，长声唱佛，声皆慈悲，梵音朗彻。主

① 《大正藏》卷25，第88页，上。

② 《大正藏》卷53，第138页，上。

③ “促”在音乐上表示“短促、急促”之意者颇多，如“促节”、“促管”、“促柱”、“促拍”、“促曲”等。兹举一例于此，晋陆机《拟古诗》之《拟东城一何高》曰：“长歌赴促节，哀响逐高徽。”（《文选》，第1429页，上海：上海古籍出版社，1986年）其中，“促”与“长”相对，正是此意。

事闻已，心甚愧感：“此真菩萨，云何错判？”即遣追还，送往天上。<sup>①</sup>

此处的“长声”则是读诵佛号的方法，即把声音延长，也叫引声。

(3) 唐义净大师译《根本说一切有部毗奈耶颂》卷下有偈云：

赞咏大师德，说法时非过。不得长作声，宣唱牟尼典。读诵宜依法，随处勿相违。若学赞德声，应在屏处。<sup>②</sup>

按：“说一切有部”乃是小乘律，属于上座部，在中土流传不广。其中的“长作声”，若联系义净所译的另一部律典《根本说一切有部毗奈耶杂事》，则知其含义所在。其中卷四有曰：

时诸苾刍诵经之时，不闲声韵，随句而说，犹如泻枣置之异器。彼诸外道讽诵经典，作吟咏声。……佛言：“苾刍不应作吟咏声诵诸经法；及以读经、请教白事，皆不应作。然有二事作吟咏声：一谓赞大师德，二谓诵三启经。余皆不合。”佛许二事作吟咏声：赞佛德，诵三启。有一少年苾刍，作二事时不解吟咏，但知直说，如泻枣声。诸苾刍曰：“佛许二事作吟咏声，如何不作？”答曰：“我先不解。”苾刍白佛，佛言应学。佛遣学时，苾刍随在房中廊下门屋堂殿，悉皆学习吟咏之声。长者入见，同上讥嫌，……复往白佛。佛言：“应在屏处学吟咏声。勿居显处，违者得越法罪。”<sup>③</sup>

按：此处所述实即前引偈颂的本事。从中可知，读诵佛经的方法有二种：即直说与吟咏声，它们分别和《十诵律》所说“直读诵”、“赞呗”含义相同。<sup>④</sup>而且，“长作声”有特定的使用场合，实指

① 《大正藏》卷45，第391页，中一下。

② 《大正藏》卷24，第646页，中。

③ 《大正藏》卷24，第223页，上一中。

④ 参《大正藏》卷23，第421页，上。

“吟咏声”。对此,《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷六的记载更为具体,经曰:

时尊者舍利子与二婆罗门子而为出家,一名牛授,二号牛主,二人悉教读诵经教。后时此二共游人间,至一聚落,多获利养,便住此村。时彼二人先学婆罗门歌咏声法,由串习故,今时读诵作本音词。时彼一人遇病,忽然身死。其现存者,既溺忧心,经多废忘,即便还诣室罗伐城。入逝多林,既停息已,便诣尊者憍陈如所。礼敬事毕,白言尊者:“可共温经?”答曰:“善哉,我为汝诵。”既诵少多,报言:“尊者所诵经典,文皆谬误,声韵不长,致有所阙。”答言:“子我从先来,如是习诵。”……乃至辞礼,遂诣尊者舍利子所,既礼敬已,白言:“邬波驮耶,可共温经?”答曰:“善哉,我为汝诵。”同诵之时,长引声韵。其舍利子,声更倍长。白言:“大师,自余尊者诵习皆谬,唯独亲教,音句无差。”报言:“汝愚痴人自为谬误,谤余智者不善诵经。彼诸大德,咸非谬误。”既被挫折,默尔无言。时诸苾刍以缘白佛,佛作是念:“苾刍诵经,长牵音韵作歌咏声,有如是过。由是苾刍不应歌咏引声而诵经法。若苾刍作阇陀声诵经典者,得越法罪。若方国言音,须引声者,作时无犯。”言阇陀者,谓是婆罗门读诵之法,长引其声,以手指点空而为节段。博士先唱,诸人随后。<sup>①</sup>

由此记载则知:佛教诵经法中的“长作声”,也就是“引声”,并且是从婆罗门处继承而来。虽然佛陀从教派的立场出发,对此方法表示反对,但是又以“方国言音”便于弘法传教为理由,对它予以保留和使用,这似有点自相矛盾。另外,经中所说的本事,刘宋佛陀

① 《大正藏》卷24,第232页,中一下。

什、竺道生共译的《五分律》卷二十六也略有记载，曰：

有婆罗门兄弟二人，诵阇陀鞞陀书。后于正法出家，闻诸比丘诵经不正，讥呵言：“诸大德久出家，而不知男女语，一语，多语，现在、过去、未来语，长短音，轻重音，乃作如此诵读佛经。”比丘闻，羞耻。二比丘往至佛所，具以白佛。佛言：“听随国音读诵，但不得违失佛意。不听以佛语作外书语，犯者偷兰遮。”<sup>①</sup>

此“阇陀鞞陀”，即“阇陀”，从“一语，多语……”看，它本指梵文语法、语音之特点，当然和读诵时的发音密切相关。不过，佛教东传以后，世人认为最重要的是：“梵音有二种：一者长声，二者短声。”<sup>②</sup> 易言之，无论是从经文本身的音声特点，还是从读诵方法看，长、短（促）之音都是最常见的。

道教诵读经文时，在仪式方面有许多明确而具体的要求，经常与叩齿、存思（想）、导引等结合在一起，特别是在诵咒（祝）时。如：

（1）S. 6219《上清三真旨要玉诀》曰：

（前阙）

1. [□□□]（炎帝烈）血，北斗然骨，四明破 [□□]（骸），[□□□□] 天猷灭颊），

2. [□□□□]（神刀一下），[□□]（万鬼）自溃。

3. [□□□□□]（右祝鬼四言），[□□]（一）叩齿为节，天下万 [□□]（鬼），[□□□□]（莫不威伏）。

4. [□□]（有）欲作害者，得此咒，即 [□□□□]（便消灭）。

① 《大正藏》卷22，第174页，中。

② [唐]胜庄撰《梵网经菩萨戒本述记》上卷，见《已新纂续藏经》卷38，第8页。

5. [□□□□□□] (北帝大魔常畏) 此, 常能用 [□□] 之,
6. [□□□□□□□□] (可横行天下, 鬼神) 服从, 不可妄言。[□□] (有此)
7. [□□□□□□] (祝法, 常秘而) 行之。师口诀曰: 身 [□□] (未精)
8. [□□□□□] (洁, 不可轻) 行咒法也。予 [□□] (宜) 慎之! [□□□□□] (常以鸡鸣)
9. [□□□□□] (时, 握固戴) 天柱扣 (叩) 齿二七通, 思十 [□□□□□] (二父母绕头),
10. [□□□□□] (思廿四神) 人布在身, 思廿四贤在 [□□□□□] (地绕身, 便)
11. [□□□□□] (以左脚踵) 塞大孔, 更急握固反舌, [□□□□□] (向喉中闭)
12. [□□□□□] (气, 思王气) 在前, 思天下神祇山川 [□□□□□] (五岳精灵)

(后残)

按: 此卷虽残损过甚, 然所阙文字可据《道藏》本补正。<sup>①</sup> 第3行中的“叩齿为节”, 表明了祝句的读诵方法, 即每读一四字句, 便叩齿一次。换言之, 叩齿具有调整节奏的作用。第7行以下的内容, 则在讲述咒法、存思 (如身神、天神、自然神等) 之关系。

(2) P. 2354《大唐开元立成投龙章醮威仪法则》(拟) 曰:

(前略)

1. 法师叩
2. 齿三通, 密呪曰:

<sup>①</sup> 参《道藏》第6册, 第631页, 中。

3. 谨敕吾身中所佩仙灵直符军职将吏出者，
4. 严庄（庄严）显服冠带，垂纓罗，列鹵簿，在臣左右！又
5. 敕身中五体真官、五藏六府、九宫十二室、四
6. 支五体、脑髓筋骨肌肤、血脉孔窍，荣卫一
7. 百八十关阶、三百六十骨节、千二百形影、
8. 万二千精光！（后略未录）

按：此处咒语，从形式言，与前面的诗颂体不同，是为散文体，且用密咒诵之。

（3）出于东晋的早期上清派道典《上清三元玉检三元布经》则云：

若闭眼见有青紫二色之光，微微来降，此则常阳青真玉虚之气、太素元君虚应之官号也。兆当引气，八十一咽，祝曰：

天真降，道气明，谒三元，朝玉清。登玄台，观神形。受秘号，羽服生。万仙来迎，飞行帝庭。

毕，如此三百日，克得见太素元君真形也。<sup>①</sup>

按：这里描绘的是内观、行气而诵祝的过程及其功效。尤其要注意的是祝的句式较为少见，是三言诗。

（4）同经又云：

若见龙头凤身之人，或一鸟九头，此则元始天王。左治上真虚映之官，下降兆身，道欲成也。慎勿言。叩齿九通，咽气三十二过，密祝曰：

三道顺行，元始徘徊。玄真映朗，九灵散开。……得御飞霞，腾身紫微。

毕，心拜三过，止。行之三日，克见元始真形，授兆九天

<sup>①</sup> 《道藏》第6册，第220页下—221页上。



上书，飞行玉清也。<sup>①</sup>

按：本处与前引 P. 2354《大唐开元立成投龙章醮威仪法则》一样，诵咒方法同为密祝（咒）。但是，咒语文体有别，后者乃为四言诗。

（5）明初正一派道士撰出的《北帝伏魔经法建坛仪》之《七元品》中则有注曰：

诵至《分身咒》，不得高声，如法存想北帝神出兵捉祟，遣将擒下为祸鬼神入地狱……<sup>②</sup>

按：其中的“不得高声”，讲的是《分身咒》的诵读要求，或用微祝，或用密祝。

关于诵经（咒），唐宋以后方法渐多。南宋王契真编《上清灵宝大法》卷二十四即云：

诵经之法，各有所主，有心祝、微祝、密祝。故心祝，则心中神存意而祝也；微祝，则自己可闻其声也；密祝，口言而已，使外人莫晓其声也。又有神诵、心诵、炁诵，所谓上中下三丹田也。此外，有意诵，各随事之轻重，分所诵之内外耳。诵则下声而诵之，咏则朗吟以咏声。十言一咽津，则养炁而润泽内官也；一百言一啄齿，则集真和神外保不空尸竭神也。<sup>③</sup>

可见心祝、微祝、密祝之分，在于声音的大小；而神诵、心诵、炁诵之别，则与丹田运气的位置有关。但“神诵”又可与“形诵”构成一组对应的范畴，两者的区别在于“无声”（无音乐）与有声（有音乐），并且无形无声的神诵之法在局内人眼中，是最上乘的诵

① 《道藏》第6册，第221页，下。

② 《道藏》第34册，第437页，下。

③ 《道藏》第30册，第875页下—876页上。

经法，因为那才是老子所说的“大象无形，大音希声”的一种体现。<sup>①</sup>但无论用何种方式，诵读经咒（祝）本身的意义都非常重要，元代《太上玄灵北斗本命延生真经注》卷四即谓：

咒者，即咒祝之义也。以心通天，以神合炁，形声相应，则感格真灵矣。<sup>②</sup>

可知诵读咒（祝）时，一要合乎行仪规范，讲究诚心敬意，二要注重声清韵美，<sup>③</sup>与形相合（形者，身形动作也），如此方能招致神灵，沟通天人。

道教诵经音声中的文本，尤其是古灵宝经中的偈颂部分，还有专门的术语，即“契”。通常情况下，一契就是一首偈颂。如《太上导引三光九变妙经》曰：

五老大圣、诸天真人，导引三光法炁时，一百二十五真人诵咏法契八会之音：

浩晶生法炁，氤氲凝玄中。两曜共澄彻，五纬交相通。三光焕已明，宝炁盈三宫。帝乡会九老，咽服百骸丰。金华照光镜，身与日月同。念道上圣前，万劫寿无穷。

① 参曹本治、刘红《道乐论——道教仪式的“信仰、行为、音声”三元理论结构研究》，第174—1751页。

② 《道藏》第17册，第31页，中。

③ 唐人张万福《洞玄灵宝无量度人经诀音义》引《隐注》曰：“读经五百言则叩齿三下，以舌舐上下唇，咽液三过，令人不极，久而声清。不如此法，损气劳神也。”（《道藏》第2册，第527页，下）由此推断，无论从生理或心理角度看，叩齿咽津等行仪对诵读道经都有极大的作用。《上清三真旨要玉诀》引《紫度炎光内视中方》又曰：“常欲目闭而卧，安身微气，使如卧状，令我并人不觉也。乃内视远听四方，令我耳目注万里之外，久之，亦自见万里之外事。精心为之，乃见百万里外事也。又耳目亦常闻金玉之音，丝竹之声。此妙法也。四方者，总其言。耳当先一方而内注视听，初为之实无，仿佛久久，神自入妙。”（《道藏》第6册，第627页，中一下）此则表明内观等修行方法，有时也会产生音乐方面的审美境界。

导引法炁，诵契毕，服三符……

五老大圣、诸天真人，导引三光玉阳时，一百二十五真人诵咏法契八会之音：

玉阳正真炁，妙道三景分。玄和唱灵音，八会敷琼文。五老宴丹宅，飘飘乘景云。大圣诸天众，驾龙饮玉津。三光定生籍，游戏太上宾。华光朗无际，携手朝帝晨。

导引玉阳，诵契毕，服三符。<sup>①</sup>

按：“契”，也称“法契”，道法之精粹也，常用诗歌体式。诵契时，也和诵咒（祝）一样，应与“导引”、“服符”等相结合。另外需要指出的是：道教与佛教一样，也有所谓“三契（颂）”之说。<sup>②</sup>如《洞玄灵宝丹水飞术运度小劫妙经》曰：“时罗梵众天，八种音声作三契颂，受学遂得真仙之道。”又谓有“《高上真人罗天颂三契》”：其中第一契为“六度生梵迹，至真出玄都”等24句，第二契为“郁郁空洞乡，崑崙天宝台”等14句，第三契为“玄洞空中去，虚虚豁列响……”，亦14句。<sup>③</sup>

最后补充一点，道教戒律中对于诵经仪式还有一些特定的要求。《太真玉帝四极明科经》卷四即云：

入室诵经，若有男女同学，亦得同室，但男女异床，北向诵经。当令男在东，女在西也。不得坐起卧息，混同一席。三犯，断功废事，不得又仙。<sup>④</sup>

此处所说，即是诵经者在靖室中的坐位、方向与性别之间的关系。

① 《道藏》第1册，第856页，上一中。

② 关于佛道两教中“契”、“三契”的含义，可参看拙著《敦煌佛教音乐文学研究》，第774—779页。

③ 《道藏》第5册，第857页下一858页中。

④ 《道藏》第3册，第435页，中。

P. 2337《三洞奉道科诫仪范卷第五》共有八品，开篇乃为《道科诫诵经仪品第一》，经曰：

（前略9行）

1. 初入堂，祝漱如法。三上香，绕经一周。复三上
2. 香，各依位合掌，或执简端身唱：“人各恭敬！
3. 至心稽首太上无极大道！
4. 至心稽首三十六部尊经！
5. 至心稽首玄中大法师！”
6. 唱：“平坐如法。”行清水洗漱。一人持 [□□]（香）旋行，熏
7. 净讫，行经。复持香熏经，乃唱：“赞咏如法：
8. 宿命有信然，弱丧谓之无。皆欲眼前见，
9. 过目则言悠。大贤明道教，惨戚敏（悯）顽夫。
10. 哀哀念子苦，勤勤令我忧。”
11. 次唱：“静念如法。”各放手，简着几案上，平坐。接
12. 手叩齿卅十六通，冥目存思五色云气，覆满一
13. 室，青龙、白虎、狮子、玄龟、朱雀、凤皇（凰），备守前后，
14. 仙童玉女，五帝神官，神仙兵马九亿万众，营
15. 卫左右，便摇身三过，祝曰：
16. “寂寂至无宗，虚峙劫刃阿。豁落洞玄文，
17. 谁测此幽遐。一入大乘路，孰计年劫多。
18. 不生亦不死，欲生因莲花。超凌三界涂，
19. 慈心解世罗。真人无上德，世世为仙家。”
20. 次唱“一切诵”，各念无上尊七遍讫，唱“请转法
21. 轮”，乃一时开经。若别推一人上座诵经，便唱

22. “请法师升高座”。法师起，执简，当经像三拜，从
23. 南西北向。上座左转，东向叩齿，存思如法。下
24. 座，还从南面下，三拜。此洞玄法，余洞真、洞神，
25. 各依本法。若修行经法者，复各案本科，今不
26. 复具。
27. 读经竟，收经。一人行水洗净，复持香旋行。敛
28. 净总讫，赞咏如法。唱“人各恭敬”，三上香，平立
29. 合掌：
30. 至心归命太上三尊十方众圣！
31. 高德一人叹经启愿。
- （中略 20 行）
52. 若常修经法，当旋行诵《太极经赞》八首、《灵书
53. 四天王诵》四首及《真文八景赞》、《上经歌颂》，今
54. 不复具。
55. 科曰：凡读诵经，依此仪。违，夺算二千四百。

按：此与《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四之《诵经仪》内容相同，<sup>①</sup> 仅是文字上略有不同而已。如第 2 行的“合掌”、第 14 行的“神官”、第 27 行的“洗净”，藏本则分别作“拱手”、“灵官”、“洒净”，然于义无大别也。不过，也有少数地方的文字差异，会使意义大为不同。像第 52 行的《太极经赞》八首，藏本则作七首，到底多少首，因两者都未列出经颂之文本，我们也无法断定孰是孰非了。

细绎 P. 2337 写卷，我们可以发现：（1）虽然三洞经文（洞玄、洞真、洞神）的诵读仪式在程序方面有所区别（参第 24、第

<sup>①</sup> 参《道藏》第 24 册，第 756 页，上一下。

25 两句)，但自陆修静后，因灵宝斋仪成了道教斋醮的主体，故《三洞奉道科诫仪范经》便以洞玄法为主，对其他两派则一句带过；（2）道教的诵经、讲经仪式，其实含有不少相同的程序（按：关于讲经仪，详参第二章，此不赘），譬如都有祝漱、上香、礼拜、存思、发愿之类；（3）诵经的宗教程式，主要包括行经、开经、读（诵）经、收经四步，只有读经本身才是主体。其他的实为辅助性的程式，旨在渲染庄严肃穆的修道氛围，或赞叹诵经功德以吸引更多的信众参与其中；（4）对于常修经法者言，有时未必要读诵经文之全部，可以只诵读某些重要的赞颂，如《太极经赞》等。

## （二）转读

道经“转读”，也叫“转经”，据今存文献，最早出现于东晋，其后则成为道教斋事法会中最常见的仪式之一。如：

（1）《太上洞渊神咒经》中多次提及转读之事，譬如卷三有颂云：

三洞大乘法，真理道自陈。若非积劫缘，无由得授闻。转读救黎蒙，消灭众鬼群。天真相拥护，妖精莫敢前。若有犯法者，身破成百分。<sup>①</sup>

按：是经也叫《太上洞渊三昧神咒经》，简称《洞渊经》、《神咒经》，约出于东晋末年，原本为 10 卷，唐代续成 20 卷。在敦煌道藏中，今发现三十多种写本，其中 P. 3223 之《誓魔品第一》、P. 2444 之《斩鬼品第七》则为唐高宗麟德元年（664）七月廿一日的官方写经。在《正统道藏》中，则收有题为“广成先生杜光庭删定”的《太上洞渊三昧神咒斋忏谢仪》、《太上洞渊三昧神咒斋清旦行道仪》、《太上洞渊三昧神咒斋十方忏仪》各一卷，讲的是道士为人转读《神咒经》而建斋行道、忏悔、发愿之行仪。凡此表明，是

<sup>①</sup> 《道藏》第 6 册，第 10 页，中。

经在唐代具有相当大的影响。

(2)《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》卷一曰：

道言：“夫天地运度，亦有否终；日月五星，亦有亏盈；至圣神人，亦有休否；末学之夫，亦有疾伤。凡有此灾同气，皆当齐心修斋，六时行香，十遍转经，福德立降，消诸不祥。”<sup>①</sup>

按：是经又名《元始无量度人上品妙经》，简称《灵宝度人经》、《度人经》。《正统道藏》本有 61 卷，但只有卷一是《灵宝经》本文，出现时间极早，当在东晋末年。在晋末宋初所出古灵宝经《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》中，先是托仙公语曰：“常想见太上真人在高座上转经而说法也。”接着则有“转经法”曰：

安小床，向东转经传案。灵宝法：床高五尺，广长亦五尺。又法：床高四尺五寸，广长五尺。静舍促可，就容雅屋，此谓斋日权时行道耳。若欲长斋，久思求仙道，当别立斋堂，必令静洁整肃，罗列经案香炉，施安高座于其中也。次向高座礼经，都三拜。<sup>②</sup>

此则交代了灵宝斋法中转经的器具之设及转经所需的礼仪程式。作为众经之首的《灵宝度人经》，最受世人的重视。温博 01（浙敦附 02）《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》（尾题）之题记即云：

1. 乾宁四年丁巳岁七月十日，镇海军节度使左押衙银青光禄大
2. 夫检校工部尚书兼御史大夫上柱国诸葛福，奉为母
3. 亲朱氏舍净财敬造此经四十卷，《本际经》一部十卷，入
4. 通玄观藏转读。

① 《道藏》第 1 册，第 5 页下一 6 页上。

② 《道藏》第 9 册，第 869 页，上。

按：乾宁四年，即 897 年。从诸葛福所造《度人经》的数量远远超出《本际经》之事实，可以推断出当时转读道经的首选就是《度人经》。

(3) 《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》卷上曰：

已前上真，总领三界之内十方国土之中一切功过之名，每至三元之夕，并书青黑二簿，录奏上官，皆随所作罪福深浅开度，随业轻重显报，人天无复差别。汝等众生，但当转读此经，严持香花，种种供养，则得殃对永消，福增巨海，冤讼不侵，存亡获泰。吾今当为大千世界之内、十方国土之中一切善信男子女人忏悔一切罪目，咸使荡除，无复恶报。……自从无始以来至于今日，父母兄弟、六亲眷属，若犯如是之罪，但当转读此经，抄写此经，散施转读，得福无量，增算无穷，所犯如是罪目，悉皆消减，新旧殃尤，咸蒙开度。<sup>①</sup>

按：是经约出于南北朝末，它从戒律的高度，强调了转读经文的重要性。<sup>②</sup> 其间要求转读的是《三洞大法三元品诫妙经》，并且指出：转读经文与抄经、散施一样，都具有增福消灾的功德。

(4) 杜光庭《道教灵验记》卷十二《杜简州〈九幽拔罪经〉验》则载有京兆杜武曾召道士古嵩华置道场、转读《金箓妙戒九幽拔罪经》而得授简州刺史之事。<sup>③</sup>

(5) 在《正统道藏》中，则收有多种转经行道的科仪文书，像《玄灵转经早朝行道仪》、《玄灵转经午朝行道仪》、《玄灵转经晚朝行道仪》、《金箓十回度人早朝转经仪》、《金箓十回度人午朝转经仪》、《金箓十回度人晚朝转经仪》等。

① 《道藏》第 1 册，第 838 页上—839 页上。

② 初唐释法琳《辨正论》卷八亦曰：“道士自书云：不受道戒者，不得转读。”（《大正藏》卷 52，第 546 页，下）可见转读道经者，必须是受过戒的道士。

③ 参《道藏》第 10 册，第 841 页，中—下。



在敦煌文献中，关于转读的例子也极为常见。如 P. 2337 《三洞奉道科诫仪范卷第五》之《道科诫诵经仪品第一》曰：

（前略 50 行）

1. 详夫三洞宝经，万天胜范结飞云之炁，成云
2. 篆之章，义冠无生，久垂永劫。故天地持之以
3. 分判，日月因之以运行，鬼神敬之以变通，人
4. 民奉之以开度。是以咏之者则形陟绛霄，闻
5. 之者乃神生白骨，莫不人天仰赖，生死依凭，
6. 为群品之津梁，实众真之户牖，不可得而言
7. 者。其惟大乘之蕴乎！甲等今为某事，转读某
8. 经若干卷若干遍，尔其开函演奥，则响彻三
9. 千；执卷吟玄，乃声闻五亿。当愿待（侍）香金媛，结
10. 香字于天中；典经玉郎，进经文于简上。即使
11. 愆消昔劫，福降今辰。存亡喜开泰之恩，动埴
12. 悦生成之德。以慈（兹）胜善遍悉庄严，三涂罢楚
13. 毒之劳，九夜绝辛酸之苦。暨乎悠悠庶品，
14. 蠢蠢群生，俱乘六度之舟，并上三清之岸。愿
15. 转经已后，万善扶持，千灾荡灭。至心稽首正
16. 真三宝！
17. 愿转经已后，福被幽明，功沾远近，至心稽首
18. 正真三宝！
19. 愿以转经功德，资被群生，离苦解脱，至心
20. 稽首一切众圣！

按：这 20 行文字，原抄在“诵经仪品第一”之“叹经启愿”之后，故可作为诵经仪式结束时的功德回向文或祝愿文使用，当然亦可称为“启愿文”。它可分成两大部分：一者从开头至“其惟大乘之蕴

乎”，重在赞叹道经对宇宙世界之构成、万事万物之生成等方面所起的至关重要的作用，以及沟通人神、济世度厄等方面的无量功德，旨在交代转经的理论依据；二者从“甲等今为某事”至结束处，则重在宣扬转读本身的重要性，而且“稽首”诸句，在宗教实践中又引导着信众具体的礼拜动作，用以表达皈依三宝的虔诚心情。不过，该启愿文被放在“诵经仪品”中，容易使读者误以转读（经）与诵经（念）是一回事。事实上，两者有一定的区别。P. 2337《三洞奉道科诫仪范卷第五》之“法次仪品第三”曰：

（前略）

1. 科曰：道士女冠所受经诫法录（箴），皆依目抄写，
2. 装潢入藏，置经堂静室或阁如法。具龙壁、幡、
3. 信、真文，朝夕供养礼忏，不得辄轻慢泄秽，传
4. 借他人，常当诵念转读。若身化之后，门人同
5. 学检录供养，不得泄慢。其正一符录（箴）及诸券
6. 契函盛，随亡师所在山谷，或墓内别作坎安
7. 置，余皆不得辄随身去。所以者，真经宝重，灵
8. 官侍奉，尸朽之秽宁可近之？此最至慎！违，魂
9. 擿三官，殃及七世子孙，各明慎之。

这里把“诵念”与“转读”并列，可知“转读”（转经）与“诵念”（诵经）的含义定然有别。虽然两者依据的文本相同，同为道教经典，但对音声方面的要求显然不一。唐人朱法满编《要修科戒律钞》卷二“受持钞”即曰：

一明读诵缘者，《四极明科》曰：诵经当令言句相属，不得越略天音，失一句，更却一百言而读；失二句，却二百言；失至五句，却五百言始就诵。失一句，便诵一篇而补之；至三十犯，刀山之考。又云：诵经当令目注经文，心念神真，不得临

经他念异想，以乱天音。三十犯，刀山之考。又云：诵经千言以下，不得临经进饮；千言以上至五千言，得一进饮；五千言以上，得二进；万言以上，得三进。至三十犯，身被左官考。<sup>①</sup>由此可知：诵经最基本的要求是语音正确，字句连贯，不能有漏字、破句之类，而且诵读时，是以全部经文为对象，<sup>②</sup>中间可以根据字数多少来决定休息与否。而经文的转读，则是以科判来分段，是逐段进行（参第二章）。另据后晋所出《玄坛刊误论》之《论转经品第九》云：

今之修斋者，每朝奏罢，却于坛上唱礼转经，甚无谓也。又开经前有咒诵，是法师存思密念而已。今道众不候法师存念下次，辄便厉声朗诵，不其乖乎？悟微子谨佩良训，不敢失坠。<sup>③</sup>

这里所说的是晚唐五代修斋中转经、诵咒的情形，其中对“诵”的描述是“厉声朗诵”，厉声者高声也，显然强调的是诵读时音高而促也。

至于转读，关键在于“转”字。转者，声音婉转动听也，同“转”，重在突出音色和音质方面的特点。司马相如《长门赋》云：“案流徵以却转兮，声幼妙而复扬。”<sup>④</sup>谢朓《和伏武昌登孙权故城》则云：“舞馆识余基，歌梁想遗转。”李善注：“《淮南子》曰：秦、楚、燕、赵之歌也，异转而皆乐。高诱曰：转，音声也。”<sup>⑤</sup>《隋书·经籍志》在论及道经的来源——天书时，则说：

字方一丈，八角垂芒，光辉照耀，惊心眩目，虽诸天仙，

① 《道藏》第6册，第930页，中一下。

② 《太上三十六部真经》即曰：“凡读诵经文，礼拜行香，一依经典。”（《道藏》第1册，第599页，中）

③ 《道藏》第32册，第625页下—626页上。

④ [梁]萧统编，李善注《文选》，第715页，上海：上海古籍出版社，1986年。

⑤ [梁]萧统编，李善注《文选》，第1412页。

不能省视。天尊之开劫也，乃天皇真人，改啗天音而辨析之。<sup>①</sup>这里天真皇人改啗的天音，其实就是他用韵文的形式咏唱出来的大梵隐语。

此外，中古时期的佛教，亦有诵经与转读之分。而且“转读”一词，当先出于佛教。僧祐《出三藏记集》卷十五《道安法师传》说：

初，经出已久，而旧译时谬，致使深义隐没未通。每至讲说，唯叙大意，转读而已。安穷览经典，钩深致远；其所注《般若》、《道行》、《密迹》、《安般》诸经，并寻文比句，为起尽之义，及《析疑》、《甄解》，凡二十二卷。序致渊富，妙尽玄旨；条贯既序，文理会通。经义克明，自安始也。<sup>②</sup>

道安（312或314—385），是东晋时代最杰出的佛教领袖之一。前揭引文有两点值得注意：一是转读很早就传入了中土，它只读诵经文，并不对经义进行解说；二是到了道安法师手里，他才确立了佛教讲经体制与规范（关于这一点，可参第二章）。若据《高僧传》卷十三《经师第九》之“论”曰：

然天竺方俗，凡是歌咏法言，皆称为呗。至于此土，咏经则称为转读，歌赞则号为梵呗。<sup>③</sup>

结合慧皎对诸经师转读的记载：如晋京师建初寺的支昙髡是“特禀妙声”，<sup>④</sup>祇洹寺的释法平是“响韵清雅”，<sup>⑤</sup>宋安乐寺的释道慧是

① [唐]魏徵等撰《隋书》，第1092页。

② [梁]僧祐撰，苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》，第561页，北京：中华书局，1995年。

③ [梁]释慧皎撰，汤用彤校注《高僧传》，第508页，北京：中华书局，1992年。

④ [梁]释慧皎撰，汤用彤校注《高僧传》，第498页。

⑤ [梁]释慧皎撰，汤用彤校注《高僧传》，第499页。

“发响含奇”，<sup>①</sup> 齐东安寺的释昙智是“高调清彻，写送有余”，道朗则“捉调小缓”<sup>②</sup> ……则知“转读是一种以某种特殊的声调来咏诵（而不是歌唱）佛教经典的方式”。<sup>③</sup>

《广弘明集》卷二十七载南齐竟陵王萧子良《净住子净行法》之《随喜万善门第二十九》又曰：

造经流法教，燃灯发慧明。习诵及转读，决了诸义趣。<sup>④</sup>  
义净大师《南海寄归内法传》卷四“古德不为”条载隋唐之际的一位禅师是：

六十年中了无他疾。每俯洞诵经，便有灵禽萃止；堂隅转读，则感鸣鸡就听。<sup>⑤</sup>

萧子良、义净皆精通佛教典章制度，他们把“诵经”和“转读”并举，显然也在告诉读者两者有不同。除了对音声要求有别外，还可以推断诵经、转读的场合有异：前者可在室内室外进行，比较自由，既可以是个人独立的行为，也可以是集体性的活动；后者则有专门的场所，且多是集体性的仪式行为。于此，道教方面亦然。如杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十二“转经”条之注曰：

夫修黄箓灵宝诸斋，每日三时行道，三时转经。昼夜六时为弟子开奏，诵念以祈福祉。其行道后，消息移时，仍别升坛转经，赞道法事，一如《金箓简文》。登坛上座，诵经威仪，

① [梁] 释慧皎撰，汤用彤校注《高僧传》，第 500 页。

② [梁] 释慧皎撰，汤用彤校注《高僧传》，第 502 页。

③ 葛兆光《关于转读的札记》，载葛氏著《中国宗教与文学论集》，第 125—135 页，特别是第 127 页，北京：清华大学出版社，1998 年。

④ 《大正藏》卷 52，第 320 页，中。

⑤ [唐] 义净原著，王邦维校注《〈南海寄归内法传〉校注》，第 233 页，北京：中华书局，1995 年。

如或风雨不常，及别有法事，即行道与转经相续，可矣。<sup>①</sup>

同书卷五十三“赞导”条又云：

近代相承，只于坛场之内，三时行道，三时转经，久无讲唱之事，亦无两座之设。然转经之时，众官既坐，一人行净水，侍香行香，侍经行经，转读既了，侍经收经，安置本座。<sup>②</sup>

后晋《玄坛刊误论》之《论转经品第九》则云：“凡修斋转经，本在法堂内。”并注曰：

法堂即官观正殿，后有说法堂，中列经宝，左列玄中法师，右列天师。若在官宅，即对坛场后，铺设供养三宝，便为法堂也。<sup>③</sup>

综而言之，道教诵经、转读若同为修斋的内容（法事程式）之一，则必须都在坛场、法堂等固定的场所举办。

### （三）唱导

唱导，也叫“唱道”，关于其含义及在敦煌文献中的表现，第二章已有所提示，故不重复。现仅就它在行仪中的运用，再补充两个例子。

（1）约出于南北朝末或隋唐之际的《洞玄灵宝道学科仪》卷上之《坛礼品》云：

科曰：“凡是道学，当知众官升坛受戒，以内外二众罗列四方，跪拜忏请，须知节度。若道士女冠唱礼十方，分为五句。每于上句举声，至下句引声，抑响回转气息以唤次句。‘臣等至心’，便敛版当面，以准所礼之方。‘归命’，下版，当心而

① 《道藏》第9册，第341页，上

② 《道藏》第9册，第347页，上。

③ 《道藏》第32册，第625页，下。

止。‘某方无极’，举声唤上方垂版，以声靡靡下向地，回版当心应‘无极’之声了。‘太上’，便下版，下膝前至地。‘灵宝天尊’，下头至地。凡抑响住，声速而手膝迟，或膝已去而声不及，更相违互，皆为不齐，谓犯懈怠之罪。当叩齿存之，至心无令疾也。叩齿，不得令耳闻，行合科典，众官肃肃，上即屈降神明，下即以起信心，无宜怠慢，自犯科矣。”<sup>①</sup>

所谓“唱礼十方”，据陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》曰：

次师引弟子左行，执谒版，西面向东，唱“东方天尊”，各三拜，亦可一拜，亦可不须版，直依方唱，次南、次西、次北、次东北、次东南、次西南、次西北、次上方、次下方。具如下文：

臣等至心归命，东方无极，太上灵宝天尊，苍帝九炁天君，东乡诸灵官。其帝先生姓氏名，再礼谒，十方同。<sup>②</sup>

综合言之，每礼一方的赞辞应分成五句读，上下句之间须“举声”、“引声”前后相连且交替使用；版则随声音的变化而有位置的不同，从一开始的“当面”，渐次至“当心”、“至地”之类。版之作用，既表明稽首礼拜动作的深浅，也是所礼方位的标志；更为重要的是：赞唱时声音高低抑扬的变化，必须和手、膝、头等部位的动作要协调一致。唯其如此，方能屈降神明光临道场，使信众生出道心。

(2) 北宋贾善翔所编的《太上出家传度仪》，是一部详述出家传度礼仪及戒律之书，其间就涉及多种唱道词，单知磬所用的就有《仙衣赞》、《星冠赞》、《三启颂》、《智慧颂》等。如《仙衣赞》曰：

上界神仙服，天宝自然裳。轻盈六铢妙，佩服齐三光。愿

① 《道藏》第24册，第772页下—773页上。

② 《道藏》第9册，第844页，上。

今一披奉，逍遥不死乡。<sup>①</sup>

#### （四）仙歌（含步虚辞）

前文已言，从文学形式上看，广义的仙歌实包括了步虚辞。但是从表演形态看，步虚词更强调舞蹈动作方面的特点。古灵宝经之一的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》曰：“三洞弟子诸修斋法：皆当烧香歌诵，以上象真人大圣众绕太上道君台时也。故求无上正真大道者，亦可绕高座。”<sup>②</sup> 这里的“歌诵”之内容，象征的是众仙朝圣（最高主尊太上道君）的情状。若表现于具体的道教行仪，则是绕高座而行。对此，《无上黄箓大斋立成仪》卷三四“释步虚旋绕”条张万福语曰：

玄都玉京山上冠八方，即太上无极虚皇大道君所治也，高仙之玄都焉。诸天大圣高仙真人，各各持斋奉法，宗太上虚皇于此矣。凡遇斋日，并乘飞龙八景云舆，大会太上玄都玉京，烧自然旃檀返生灵香，飞仙散花，旋绕七宝台，三匝行，诵空洞哥章也。其时八风扬幡，香花交散，流烟郁郁，太上称善。又飞天之神，常乘碧霞之辇，游于玉隆之天，一日三时引天中众上朝七宝之宫，七宝之台，七宝玉宫皆元始天尊所居，诸天众圣朝时皆旋行诵歌洞章，即《升玄步虚章》，或《旋空歌章》、《大梵无量洞章》之流也。密咒毕，都讲唱步虚，旋绕以次左行，绕经三周。其第一首但平立面经像作，第二首即旋行，至第十首须各复位。竟之，每称善。各回身向中，散花礼一拜，法十方朝玄都也。<sup>③</sup>

① 《道藏》第32册，第163页，中。

② 《道藏》第9册，第869页，上。

③ 《道藏》第9册，第579页，上一中。



张氏之语，代表了唐代步虚词的演出实况，即在正式的场合，必须由都讲演唱十首步虚辞，每三首旋行一周，至第十首则复归原位。而且，巡行唱步虚时，又和观像、散花、礼拜等具体的动作相配合。

在敦煌文书中，仙歌、步虚都有实际的运用。前者见于 P. 2861·1《无上秘要目录》（前文已有分析，不赘述），后者如：

（1）S. 0957《太上九真妙戒金箓度命九幽拔罪妙经》曰：

1. 元始天尊时在九清妙境三元官中，御三炁
2. 之华，宝云玉座寥林之下，与诸大圣、太上道
3. 君、太上老君、九皇上真、飞天大圣、妙行真 [□□]

（人、四）

4. 司五帝、天龙神鬼，无鞅数众，一时同会劫 [□]

（仞）

5. 宝台。十方来众，皆驾五色琼轮、八景琅玕，
6. 玄云翠节，飞霓素盖，麟驾羽骑，龙旗凤葆，
7. 师子白鹄啸歌邕邕，烧香散华，游空飞步，
4. 诵咏洞章，朝赞天尊总校图录、拔度诸苦。

按：第三、四两行末尾的缺字，是据《道藏》本而补。<sup>①</sup> 总体说来，两种版本内容一致，仅个别文字略有不同。其中十方来众诵咏的洞章，结合张万福“释步虚旋绕”的解释，它显然就是步虚之辞。

（2）P. 2337《三洞奉道科戒仪范卷第五》之《灵宝中盟经目》中载有《太上洞玄灵宝空洞灵章》一卷、《太上升玄步虚章》一卷、《步虚注》一卷，B. 8459（北阳 83 号/BD2983）《太上洞渊三昧神咒大斋仪》（拟）中则有《神咒步虚咏八首》。可见步虚之用，确实是道教科仪中不可或缺的组成部分。

<sup>①</sup> 参《道藏》第 3 册，第 406 页，上。

至于步虚的音乐性质，一般归属于声乐，即以咏唱为主。当然，有时也可根据实际的需要，以打击乐器相伴奏，尤以磬为主，盖因其声清雅徐缓也。如王昌龄《题朱炼师山房》曰：“叩齿焚香出世尘，斋坛鸣磬步虚人。”<sup>①</sup>张仲素《上元日听太清宫步虚》说：“仙客开金篆，元辰会玉京。灵歌宴紫府，雅韵出层城。磬杂音徐彻，风飘响更清。纤余空外尽，断续听中生。舞鹤纷将集，流云住未行。谁知九陌上，尘俗仰遗声。”<sup>②</sup>李珣《女冠子》复云：“星高月午，丹桂青松深处。醺坛开，金磬敲清露，珠幢立翠苔。步虚声缥缈，想象思徘徊。晓天归去路，指蓬莱。”<sup>③</sup>

#### （五）讲经（俗讲）

由于道教讲经、俗讲程式大同小异，且都有音乐之用，故一并论之如次。

P. 2337《三洞奉道科诫仪范卷第五》之“道科诫·讲经仪品第二”，其主要内容在于道教的讲经仪轨与具体程序。对此，我们在第二章第二节中已有详细的分析。从中可知，讲经过程中至少运用了诵经、转读、唱导三种音乐文学（且以声乐为主）。而在法师“案文解释，罢讲”之时，又要“作‘安和乐未央’声”，此乐性质为何？现作一些补充性的说明。

考《太上洞玄灵宝智慧礼赞》中有偈云：

太上玄虚宗，弘道尊其经。俯仰得以仙，历劫无数龄。巍巍太真德，寂寂因无生。霄景结空构，乘虚自然征。日月为炳灼，安和乐未央。<sup>④</sup>

① [清] 彭定求等编《全唐诗》，第 333 页。

② [清] 彭定求等编《全唐诗》，第 916 页。

③ [清] 彭定求等编《全唐诗》，第 2179 页。

④ 《道藏》第 11 册，第 150 页，下。

所谓“作‘安和乐未央’声”，笔者以为就是在讲经结束时，都讲引导听众共同合唱整首歌辞，旨在赞颂讲经的功德。

B. 8469《道家布施发愿讲经文》（拟）中两次提及讲经道场之音声伎乐：一曰：“敬白道场等：何故讲经之处，即作音声伎乐？只为招集男女等，遣向此间闻听法。”二曰：“贫道今日广设音乐，招集施主得至道场，闻说天尊大乘经法，用智慧药，采无为风，调法音汤，洗身心臭秽，破无明障翳，治烦恼重病，使五欲清净，六惠开明，与施主等结万劫因缘。”前者交代的是讲经之处“作音声伎乐”的目的，即在于吸引普通信众前来听讲经法；后者说的是道士具体的行为，即设乐开讲。此“伎乐”，从性质言，当属P. 2382《太上洞玄灵宝净土神生经》之“布施门”的“音乐布施”；从形式言，当为供养音乐，用于迎神或送神。

在第二章，我们曾经讲过道教讲经的场合往往和斋会有关系，而修斋之时，则有行礼，有礼必有乐之运用。考《玄坛刊误论》“论凡修斋品用乐第十七”即说：

凡修斋行道，谓之朝礼。礼既行矣，乐亦备焉。夫乐，奏之圆丘，天神降；奏之方泽，地祇升。鼓之以和八风，播之以正四序。行礼作乐者，所以通天地而交神明也。谨按《仙书》，玉京山诸天仙圣众，奏钧天广乐，鼓云璈，吹赤箫，鸾歌凤舞，霓裳羽葆，燃香捧花，步虚赞咏，旋绕天尊，即其事也。<sup>①</sup>

题为“广成先生杜光庭删定”的《道门科范大全集》则收有二十来种设醮行道之仪，其中大多都有“奏乐”这一项目，像消灾道场仪中有“知磬举‘散花’，奏乐”，“知磬举‘《送圣颂》’……举‘宝花圆满天

<sup>①</sup> 《道藏》第32册，第627页，中一下。

尊’，奏乐，送神”。<sup>①</sup> 凡此，皆表明了道场设乐的性质与功用。

## 二、音乐表现

对于敦煌道教文学的音乐表现，笔者拟从五个方面略加分析。

### （一）文辞体制

敦煌道教音乐文学作品的文辞体制，大致可分成两种形式：一曰散文体，二曰诗颂体。一般说来，诵经、转读、讲经以散文为主，唱导以韵文为主，而仙歌（步虚）全为诗赞。考虑到诗颂体的音乐性远远强于散文体，故下面的介绍仅以诗颂类为主。

诗颂类的作品主要有三种形态，即齐言体、杂言体和联章体。

#### 1. 齐言体

齐言体最常见者为四言、五言和七言，这和中国古典诗歌的历史相符。现仅各举一例如次：

（1）P. 2606《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》曰：

（前略）

1. 第二色界魔王之章：落落高
2. 张，洞炁四筹。梵行诸天，周回十神。无量大神，
3. 皆由我身。我有洞章，万遍成仙。仙道贵度，鬼
4. 道相连。天地渺茫，秽炁氛氛。三界乐兮，过之
5. 长存。身度我界，体入自然。此时乐兮，薄由我
6. 恩。龙汉荡荡，何能别真。我界难度，故作洞文。
7. 变化飞空，以试尔身。成败懈退，度者几人？笑
8. 尔不度，故为歌音。

<sup>①</sup> 《道藏》第31册，第776页中—777页下。

按：此“色界魔王之章”，共四言 28 句，其中第 2 行中的“十神”字，藏本作“十方”，<sup>①</sup>是。书手盖涉下句之“神”而误也。

(2) S. 3389《洞渊神咒经卷第四》(尾题)则有颂曰：

1. 天尊回玉驾，无极天中王。灵书八会字，五音合成章。
2. 天真解妙韵，普成天地功。上植诸天根，落落神仙踪。
3. 地狱五苦解，刀山不生峰。堂堂大乘化，一切不偏功。
4. 如是灵宝法，是为王中王。灿烂飞空内，流光三界庭。
5. 神图启灵会，玉书应景生。

按：此五言 22 句所述之“天尊”，指元始天尊，“天真”指天真皇人，“灵书八会”则是第一节提及的大梵隐语。可见古灵宝经的“天书”观对其他道派的影响也不小。

(3) P. 2392《太玄真一本际经付嘱品卷第二》(首题)则谓：

(前略)

1. 是时大众咸同一心，瞻仰道君，
2. 目不暂眴，裁止悲恻而说偈言：
3. 元始无上天人师，今舍大慈离生死。
4. 独反善寂妙一源，不住世间济尘滓。
5. 真智淳淳无碍身，譬喻言辞莫能喻。
6. 非是我等所知见，何能观之悟玄理？
7. 天尊应见无比身，一切舍生所怙恃。
8. 云何一旦弃本誓，世间孤露失依持。
9. 善哉世眼大道君，了违真应无终始。
10. 愿为劝请无上尊，覆护众生如父母。

按：此是七言 16 句偈。偈者，颂也（关于偈的含义，详参第一

<sup>①</sup> 参《道藏》第 1 册，第 5 页，中。

章)，亦与音乐有着天然的联系。

在齐言体中，偶尔还能见到一种特殊的形式——接转式。<sup>①</sup>如：

(1) P. 2606《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》曰：

(前略)

1. 第一欲界

2. 飞空之音：人道眇眇，仙道莽莽。鬼道乐兮，当

3. 人生门。天道贵生，鬼道贵终。仙道常自吉，鬼

4. 道常自凶。高上清灵爽，悲歌朗太空。唯愿仙

5. 道成，不欲人道穷。北都泉曲府，中有万鬼群。

6. 但欲遏人算，断截人命门。阿人歌洞章，以摄

7. 北罗丰。束送妖魔精，斩馘六鬼锋。诸天炁荡

8. 荡，我道日兴隆。

按：此“欲界飞空之音”，从形式言，是由6句四言诗接转16句五言诗。

(2) P. 2399《太上洞玄灵宝空洞灵章》之《观明端静天帝君道经空洞章第十四》曰：

1. 端静理运，十回观明。龙汉荡荡，五欲不生。

2. 下有纯民，上有三灵。灭度九道，转轮魂形。

3. 五帝监度，魔王保明。休息宿缘对，来运乘福生。

4. 欢乐无终已，逍遥三界庭。诸天齐十圣，稽首诵洞经。

此则由10句四言接转6句五言，且偶句押韵。

2. 杂言体

杂言体从音乐文学言，主要表现为曲子。这方面的作品有不

<sup>①</sup> “接转式”是林仁昱博士在研究敦煌佛教歌曲时提出来的，参《敦煌佛教歌曲之研究》，第346—347页。笔者对此深表赞同。

少，如：

(1) P. 3821 写卷中有《曲子名谒金门》(首题) 3 首，曰：

1. 长伏气，住在蓬莱山里。绿竹桃花碧
2. 溪水，峒中常晚起。    闻道君王诏旨，
3. 服里琴书欢喜。得谒金门朝
4. 帝美，不辞千万里。    同前：云水客，
5. 书见（剑）十年功积。聚尽荣（莹）光
6. 凿金壁，不逢青眼识。    终日尘驱役
7. 饮食，泪珠常 [□]（暗）滴。欲上龙门希借力，
8. 莫交重点额。    同前：仙境美，满洞
9. 桃花渌水。宝殿秦楼霞阁翠，绿
10. 珠常挂体。    闷即天官游戏，满酌
11. 琼浆任醉。谁羨浮生荣与贵？临
12. 回看即是。

按：第 4、第 8 两行的“同前”二字，表明三首曲子的题名皆为“谒金门”。对于这三首曲子词，任半塘先生分成两类，即第一、第三两首为道家之作，<sup>①</sup> 第二首的主题在于“进取”。<sup>②</sup> 但笔者对此并不赞同。细绎三者内容，其实前后颇有关联：第一首讲的是某位道士因道行高深而被帝王征召出山，第二首则述道士出山时的愿望及其对过去生活的回顾与总结（众所周知，唐代士人有把隐居修道作为出仕之终南捷径者，第二首的创作背景与此相符），第三首则讲道士入宫朝见皇帝的情形（唐人诗词把皇宫比作仙阙者亦多）。所以，根本没必要将原卷拆开。且考之唐代道教史，高道被皇帝征召

① 参任半塘《敦煌歌辞总编》，第 517—523 页。

② 参任半塘《敦煌歌辞总编》，第 394—406 页。

入京乃是常事（如玄宗皇帝之于司马承祯、李含光、张果、王虚真等数十位道士）。另外，任先生以为书手在第7行的“泪珠”前漏抄二字，笔者根据曲子的文本特征及语境推断只夺一字（可能为“暗”），且当位于“滴”字前。

（2）P. 2838V《云谣集杂曲子》中亦有一些表现道教题材的作品，如《内家娇》二首之一曰：

1. 丝碧罗冠，搔头坠髻鬟。宝装玉凤金蝉，
2. 轻轻敷粉，深深长画眉绿。雪散（洒）胸前。嫩脸红唇，
3. 眼如刀割，口似珠（朱）丹。浑身挂，异种罗裳，更熏龙脑香
4. 烟。    屐子（岂）齿高，慵移步，两足恐行难。天然有灵性，
5. 不娉凡 [□]（间）。交招事无不会，解烹水银，练（炼）玉烧金，别尽歌
6. 篇。除非却应奉君王，时人未可趋颜。

按：唐代崇奉道教，皇家设有内道场，且有专为女冠而设者。如张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷下所载睿宗景云二年（711）金仙、玉真二公主出家修道的“大内归真观”，就是一处重要的内道场，其为后宫嫔妃、宫人以及宗室妇女而设也。尤值注意的是两位公主奉献的供养物中有“音乐器具”，<sup>①</sup>此音乐器具显为道场所用。本词所述女冠，非但形象娇艳风流，而且能歌善舞，善于烧制外丹，故疑其为内道场女冠生活之实录。

### 3. 联章体

联章体，从形式言，实为组诗，或是齐言型，或是杂言型曲子

① 参《道藏》第32册，第196页下—197页中。



(如前揭 P. 3821 之《曲子名谒金门》3 首)。敦煌道教音乐文学作品，尤以前者为多见。兹举 4 例如下：

(1) P. 2795《太玄真一本际经圣行品第三》(首题)曰：

(前略)

1. 时会大
2. 圣闻是妙法，欢喜作礼，一时称善，各还本坐，
3. 谛想思惟，同时发声说颂，叹曰：
4. “妙哉元始尊，功业叵思议。太上不敷演，
5. 一切岂能知？善思舍憎爱，惠救适所宜。
6. 弘誓荷群生，勇猛志不移。勤施信师戒，
7. 精进守柔雌。忍非常谏诤，酒色不能疵。
8. 五眼六神通，明达无所畏。智力不碍辩，
9. 巧说无终既。魔精丧鬼兵，异道息邪谓。
10. 世间诸天人，一切所尊贵。名称普十方，
11. 闻者无毁诽。我等宿福庆，预餐甘露味。
12. 善哉大道君，演说真实道。善开方便门，
13. 痴瞋皆明晓。若有见此经，诵咏思所表。
14. 必定乘大乘，出离生死恼。虽有重障人，
15. 不预闻法音，由此经力故，发起向心。
16. 亦以我等力，冥道悟幽深。终得不退位，
17. 嬉游七宝林。我等咸随喜，今故稽首吟。”

按：第 4—17 行的五言诗颂，显然可分成两首：“妙哉元始尊”到“预餐甘露味”24 句为一首，剩下的 18 句则为第二首。前者称颂对象是元始天尊，后者则为太上大道君。更为有趣的是两首开头的句式相同，都是以感叹词起兴。而且，从第二首的最后一句“今故稽首吟”推断，二诗若用于科仪表演，则当以“吟唱”的方式进行。

(2) P. 2806《太玄真一本际经道性品第四》(首题)中载仙人豆子明等:

1. 同声说颂, 问曰:
2. 云何识真本, 道性自然因。云何烟煴初, 两半生死身。
3. 云何入三界, 根识染诸法。云何造恩业, 四趣永沉沦。
4. 云何初发意, 回向正道人。云何修观行, 白日皓天津。
5. 云何名真一, 断故以证新。云何大一果, 升仙独可欣。
6. 唯愿广分别, 释我疑网(惘)心。悟已超仙品, 转位偶高真。

按: 豆子明等仙人是以五言组诗发问, 它实包括 5 首五言四句偈。特别是前 4 首, 句式完全相同, 而后一首则有总括前 4 首的意味。

(3) P. 2348《天尊为一切众生说三涂五苦存亡往生救苦拔出地狱妙经》(按: 原卷尾题如是, 但《正统道藏》题作《太上洞玄灵宝往生救苦妙经》<sup>①</sup>)中有颂曰:

1. 一念三宝常慈悲,<sup>②</sup> 愿得拔度出火坑。万罪千灾尽消散,
2. 跛痾积代<sup>③</sup>皆能行。耶魔恶鬼在狱禁, 百姓男女道心生。
3. 五逆冤家并欢乐, 镬汤变作莲花生。<sup>④</sup> 法界众生口念善,
4. 过去亡人随往生。二念见前诸众等, 努力长斋作桥梁。

① 是经见《道藏》第 6 册, 第 278 页下—283 页上。

② 悲, 藏本作“愍”, 亦可。又: 敦煌本、藏本通用之字, 笔者不作校勘, 如“耶”与“邪”、“牙”与“芽”、“华”与“花”之类。

③ 代, 藏本作“逮”, 似不如敦煌本义胜。

④ 生, 藏本作“池”, 是。敦煌本涉上下文而致误。

5. 忆此地狱三涂苦，勤行布施尽烧香。受戒读经珍重礼，
6. 一切过去上天堂。天尊弹指诸众等：<sup>①</sup> 黑暗地狱早生光。
7. 寄语<sup>②</sup>后生勤修道，一旦往生在中央。三念亡人甚可怜，
8. 一入圜中难见天。道场建立不肯施，四时八节得泥钱。
9. 地狱之中受苦恼，口中唱枉告皇天。生平<sup>③</sup>不肯修功德，
10. 过去枷杻铁杖鞭。一日之中万生死，从作六畜经数年。
11. 饥寒脊破不能语，年过一二穿鼻牵。慈孝男女为作福，
12. 五逆男女断因缘。饱食酒肉觅生业，未为亡人舍一钱。
13. 一旦生时多作福，过<sup>④</sup>去往生三宝前。四念众生无善心，
14. 谤毁三宝自沉沦。虽入道场不正意，称杨说道出家人。
15. 铜柱铁床遣抱卧，剑树刀山来逼身。苦痛寻师觅不得，
16. 牛头狱师<sup>⑤</sup>强来亲。铁叉叉着镬汤里，对<sup>⑥</sup>捣碓磨作微尘。

---

① “诸众等”，藏本作“告诸众”，义胜。

② “寄语”，藏本作“法界”，亦可。

③ “生平”，藏本作“平生”，亦通。

④ “过”，藏本作“亡”，亦可。

⑤ “师”，藏本作“卒”，是。

⑥ “对”，藏本作“碓”，是。敦煌本同音而误。

17. 种种苦恼尝经历,<sup>①</sup>直为谤毁<sup>②</sup>出家人。出家未必入地狱,

18. 一切众生慢道心。寄语后生<sup>③</sup>诸众等,努力坚持好道心。

19. 一切众生回正念,过去亡人出地狱。<sup>④</sup>五念<sup>⑤</sup>同学早出家,

20. 愚痴重障生慧牙。狱地<sup>⑥</sup>翻作天堂乐,铁床铜柱出莲华。

21. 一切众生受快乐,三五相伴礼三宝。<sup>⑦</sup>六时恒闻钟磬响,

22. 惟愿子孙常出家。自<sup>⑧</sup>披法服化诸众,口诵灵宝断魔耶。

23. 七祖父母天堂上,过去往生侍香华。

经比勘敦煌本与藏本,发现两者内容无重大差别,仅文字稍异而已。总体说来,后者的文字表达更胜一筹。全诗从“一念”至“五念”,实可分为五首七言诗,从而构成联章体式。不过需要说明的是,每章句数并不相同,如“一念”、“二念”各10句,“三念”、“四念”同为18句,“五念”则为12句。

(4) P. 2004《老子化胡经玄歌卷第十》(首题,尾题作《老子化胡经卷第十》),全部为诗歌体经文,具体包括:一是《化胡歌》

① “尝经历”,藏本作“常经历”,是。

② “谤毁”,藏本作“毁谤”,亦可。

③ “寄语后生”,藏本作“告语苍生”,亦可。

④ 该句藏本作“随愿往生在香林”,是。因其与上下文押韵也,语义亦胜。

⑤ “狱地”,藏本作“地狱”,是。

⑥ “礼三宝”,藏本作“升云霞”,从押韵的角度看,后者更胜。

⑦ “自”,藏本作“身”,亦可。

(拟)八首，以五言为主，偶杂个别七言句（如第七首有“吾视怨家如赤子”），且每章开头多作“我□□□□时”，句式相似。二是《尹喜哀叹》五首，全为五言，除第一章以“尹喜告世人”开头外（按：具有总起之用），其余四章皆含有一“昔”字，如第二首之“我昔上九天”，第三、五两首之“昔往学道时”，第四首之“我昔求道时”。三是《太上皇老君哀歌》七首，亦全用五言。除第一章开头作“三十六宫主”外，其余六章的开头，或作“吾哀□□民”（第二章），或作“吾哀□□人”（第三、第四、第五章），或作“吾告时世人”（第六、第七两章），句式亦同。四是《老君十六变词》十八首，主要以七言为主。其中前16首开头分别作“一变之时”、“二变之时”乃至“十六变之时”，第17、第18则作“五百岁之时”、“六百岁之时”，统而观之，似有序号联章的性质。另外，本卷的四组组诗，虽然每组各章的句数不等，但均可归入普通联章体。

另外，在传世道典中则有长篇定格重句联章体诗偈，如：

(1) 约出于唐宋之间的《高上玉皇本行集经》卷下《报应神验品第五》云：

天尊重宣此义，为说偈曰：

设使江河水，波浪能生莲，慈乌毛能白，如经故难遇。设使龟生毛，堪采为衣服，夜月能消冰，如经故难遇。设使蚊蠓足，堪构为舟桥，能载一切重，如经故难遇。设使黄口雀，能衔诸太山，掷之他方界，如经故难遇。设使一片舟，力能载昆仑，浮渡于大海，如经故难遇。设使诸水蛭，口能生巨齿，其大如象牙，如经故难遇。设使蓬蒿叶，能覆无鞅界，荫庇无鞅众，如经故难遇。设使乌枭类，同树一巢栖，衔食共相饲，如经故难遇。设使兔生角，堪用为梯磴，上穷有顶天，如经故难遇。设使鼯鼠等，缘于兔角梯，至天能食月，如经故难遇。设

使驴颜唇，色如频婆果，复能作歌舞，如经故难遇。设使蝇虫等，能饮钟石酒，迷荒而沈醉，如经故难遇。<sup>①</sup>

按：此偈五言 48 句，按句式关系可分成 12 首。若进一步考究，此联章体诗偈实袭自北昙无讖译《大方等无想经》卷四，后者有偈曰：

假使恒河中，驶流生莲花，拘拏罗鸟白，舍利乃可得。假使龟生毛，任何僧伽梨，冬日能消冰，舍利乃可得。假使蚊子脚，堪任作桥梁，能度一切众，舍利乃可得。假使水中蛭，忽然生白齿，大如香象牙，舍利乃可得。假使兔生角，堪任作梯橙，高至净居天，舍利乃可得。假使虫鼠等，缘于兔角梯，在上而食月，舍利乃可得。假使蝇能饮，钟石淳好酒，迷荒而耽醉，舍利乃可得。假使驴口唇，形如频婆果，善能歌咏舞，舍利乃可得。假使鸟角鸱，同共一树栖，饮食不相离，舍利乃可得。假使棘刺叶，周遍覆三千，大千世界上，舍利乃可得。假使小舟船，能载须弥山，度于大海水，舍利乃可得。假使小鸟雀，嘴衔大香山，移置于他处，舍利乃可得。<sup>②</sup>

两相比较，两者只是诗章的排列顺序及用词稍有区别而已。

(2) 南宋所出《太上无极总真文昌大洞仙经》卷一中则有《叙经意》、《修真道》、《祈禄嗣》、《弭天灾》、《祈风雨致田蚕》、《化凡庶》、《宁府库息兵甲》等 22 首七言绝句，每一首都以“大洞经”三字结束，是典型的长篇重句联章体。如《叙经意》曰：“始自苍胡檀炽音，结云成篆度天人。太玄道父亲求受，下世方闻大洞经。”《修真道》说：“大地凡夫学悟真，仙源路遥实难寻。欲知捷径无差错，口诵心持大洞经。”《祈禄嗣》谓：“宗祖前生善力轻，今生禄

① 《道藏》第 1 册，第 707 页，下。

② 《大正藏》卷 12，第 1096 页下—1097 页上。

嗣颇艰辛。祷祈欲得如君意，何似勤看大洞经。”<sup>①</sup> 与此性质相同的佛教方面的讲唱文学作品，任半塘先生在《敦煌歌辞总编》中辑有多组，可见此种体式在唐宋时期也是相当常用的，无论佛教或道教都一样。

## （二）演唱形式

这里所说的演唱形式，主要指声乐的表现形式和组织形式，主要有：

### 1. 独唱式

在道教音乐文学的演出中（譬如前文所提及的讲经、唱道之时都讲的诵经转读与赞唱导引，斋醮时法师的诵咒，巡行步虚时法师的咏唱），一般而言，独唱是常用方式之一。对此，敦煌道教文献中也有充分的表现，兹举 3 例如次：

（1）P. 2399《太上洞玄灵宝空洞灵章》云：

（前略）

1. 是日大庆，卅二天帝君侍卫天尊，并乘八景
2. 玉辇、三素飞云琼轮羽盖，回光齐降。太上道
3. 君，于西那玉国郁察之山浮罗之岳。是时国
4. 土灵瑞自然，地藏发汇泄，金玉露形，散满道路，
5. 黄金鴈地，珠玉缘阶，七宝瓔珞，非可称量。龙
6. 骈虎豹，师子灵兽，群侶悲鸣，蹲踞道侧；凤皇
7. 孔雀，飞翔颀颀。三景齐照，紫灵四缠，香华流
8. 洒，诸天光明。上圣欢乐，各诵灵章，披空洞之
9. 微辞，以和五合之官商，上赞元始之玄奥，下
10. 欣五帝之宝明。大法既畅，泽被十方；九幽开

<sup>①</sup> 《道藏》第 1 册，第 497 页，中一下。

11. 夜，拔诸苦根。天灭简逮，地绝对魂，三徒并解，

12. 五道清闲。（后略）

按：在此引文之前的内容是三十二天所咏诵的空洞灵章（每天各一首，或五言，或四言，或接转式），既言“各诵灵章”，则知每位天帝可以采用独唱式（按：属于诵经音声。但有的灵章，也涉及了其他的演唱方式，具体请参后文），用以赞叹太上大道君的功德及元始大法。

（2）P. 2370《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》云：

（前略）

1. 飞天人说行善恶受报一十四条恶根因缘不

2. 绝毕，诸天童子欢喜作礼。于是飞天而作颂曰：

3. 生世不念善，酷虐攻师宝。死受万痛楚，万劫失人道。

4. 苦酷谄忠良，谗谤击贤人。生世处边夷，死受牛犴身。

（中略 11 行）

16. 好酒失本行，五神并猖狂。死汲溟波水，观沃四渎中。

17. 于是天人偈颂善恶因缘报应，以告诸天童

18. 子。（后略）

按：经中所载飞天所说之偈颂，共五言 56 句，按内容可分成 14 首，而且每首对应其前所说的一种“善恶因缘”（前者用散文体）。此颇同于佛经祇夜（重颂、应颂）与契经之关系，其间的偈颂则由飞天（道教神，多为女性，善于音乐歌舞之表演）独唱。而所唱的 14 首歌辞，可归入普通联章体。

（3）S. 0080《无上秘要卷第十》则曰：

（前略）

1. 太上道君出游八门，见诸地狱幽闭重槛，及

2. 三河九江，刀山剑树囚徒，责役死魂，流



3. 曳徒炭，无复身形，不可忍视，见之悲伤，故作

4. 《苦神诵》：

5. 生落苦神界，轮转五道庭。九幽闭长夜，

6. 累劫无光明。刀山多剑树，毒刃互峥嵘。

7. 不见群鸟集，但闻苦魂惊。回风摇长条，

8. 哀响流寒庭。上有履山人，时刻无暂宁。

(中略 6 行)

15. 孤声赴绝剑，哀号落刀岑。此形非复形，

16. 痛哉伤人衿。

按：此卷与前揭 P. 2861·1 之《无上秘要目录》一样，同是敦煌县神泉观的道士马处幽、马抱一于开元六年二月八日的供养写经之一。其所抄内容，从引文判断，当属“地狱品”，且卷十今《正统道藏》本缺。其中太上道君所作的《苦神诵》，五言 34 句，经中虽未交代如何表演，然从上下文语境推断，当为独诵或独唱。类似的例子，在《无上秘要》征引的道典中极为常见，如卷二十引《洞真变化七十四方经》曰：

下元白帝君歌《下元洞虚化真章》，曲曰：嵯峨太霞阙，金门缠九重。丹晖曜琼天，飞霄郁玄穹。神变无迹庭，真号有本踪。散气九灵户，分为万帝宫。……<sup>①</sup>

此下元白帝所唱的歌曲，即为独唱。

## 2. 合唱式

在道教音乐活动中，合唱是最能营造共修氛围的演唱形式。而且，敦煌道经多次提及“合唱”一词。如：

(1) B. 8456 (北辰 17)《洞真上清经摘抄》(拟)曰：

<sup>①</sup> 《道藏》第 25 册，第 48 页，中一下。

(前略)

1. 神姬八百，歌僊上清；玉华合
2. 唱，天女罗箏。龙吹云落，厉乐虚庭；流响太素，
3. 回观五城。于是道备德尊，逸浪琼庭；玄威七
4. 焕，神足清虚。

东晋所出早期上清派道经《太上玉珮金琅太极金书上经》则曰：

西妃击节，天女罗箏；八音嘈囋，逸响云营；双皇促节，鸾舞凤翔；龙华四折，合唱齐声；云璈激朗，倾骇玉清；飞歌互奏，广乐虚庭。<sup>①</sup>

两者虽为对仙乐的想象性描写，然而也反映了上清派以乐传道的音乐观，并且提倡丰富多彩的音乐形式，如在合唱时，既可伴以器乐演奏，也可有舞蹈相配。

当然，类似的描写也见于其他道典，如 P. 3280《太玄真一本际经卷第九》载：“太上道君方命西 [□□□]（那玉国）卅二天，齐声合唱，唱咏虚音，鼓天妓乐，表现瑞祥。”这里合唱的当是步虚辞，伴奏的则是天伎乐。

(2) P. 2806《太玄真一本际经道性品卷第四》又谓：

(前略)

1. 于是仙人豆子明纪法成等，同声合唱，而作颂
2. 曰：
3. 我等志小亦钝根，闻值深法不能解。
4. 今此大会奇特事，无量世来未曾睹。
5. 见已发趣求道心，譬如飞蛾思赴火。

<sup>①</sup> 《道藏》第1册，第896页，下。又：是经由 P. 2409 之敦煌残卷，但引文不见于后者。

6. 迷惑天真所言说，不能前进行退堕。
7. 唯愿哀许述所疑，得离不信愚痴祸。
8. 令众决定了大乘，究竟道场真净果。

这里的七言 12 句颂诗，实为豆子明等人的合唱词。

### 3. 领唱与合唱相续式

这是独唱与合唱的组合，最常用的方法是一领众和。P. 2399《太上洞玄灵宝空洞灵章》之《龙变梵度天帝君道经空洞灵章第廿一》曰：

1. 龙变重霄上，梵行度劫端，三罗飞天界，总开十仙门。
2. 眇眇入定炁，唯有帝一君。运度诸天钮，长回忆劫关。
3. 大会元始交，玉台简灵魂。上对挺七宝，飞行诵灵文。
4. 一唱众仙和，十转生死分。拔出无穷幽，开度七祖奔。
5. 万始集福堂，冠带飞天裙。振融洪波上，麾我度命幡。
6. 俄顷二仪判，倏歟谒帝尊。

按：“飞行诵灵文”一句，表明这是一首步虚词。其中“一唱众仙和”、“十转生死分”两句则揭示了步虚词的演唱方式：可能说的是先由一位仙人独唱完整首步虚词，其他仙人随后齐声和唱。若如此循环往复多遍（“十”可能是实数，也可能是虚数），便能达到救幽度命、降神、亲谒元始帝君等目的。这种一领众和的方式，还见于本写卷的《上牒玩乐天帝君道经空洞灵章第廿三》，后者有云：

1. 玩乐飞玄景，丹云敷三罗。回旗征万灵，钟鼓召天魔。
  2. 扫通九幽径，龙鸟负长河。飘飘无色上，清元荡难波。
  3. 紫微焕七台，骞树秀玉霞。众圣集琳宫，金母命清歌。
  4. 双成杨妙曲，一唱飞天和。十唱五苦解，夜魂披重罗。
- （后略 2 行未录）

按：这里的“金母”、“双成”实即《汉武帝内传》中所说的西王母、

董双成。<sup>①</sup> 可知本诗描写的是众圣朝拜西王母时宴乐的场景：先由女仙董双成领唱，其他飞天神人则和（合）唱，亦可反复进行多次。

另外，一唱众和在道教科仪中有具体的运用，如唐宋时期所出的《灵宝五经提纲》记载了信众讽诵《洞玄灵宝九天生神章经》、《太上老君说常清静妙经》、《高上玉皇心印妙经》、《太上洞玄救苦拔罪妙经》、《太上升天得道经》的情形，每诵完一经，都要“用广发挥，更吟一颂”。如“讽《清静经》时”：

真心清静道为宗，譬彼中天宝月同。净扫迷雾无点翳，一轮光满太虚空。

众和：“难逢难遇《清静经》！”<sup>②</sup>

“众和”二字，原用小字书写，其后的文字即是众人的和声辞。

#### 4. 轮唱式

轮唱式的演出大致分成两种情况：一是两人或多人前后相续的接唱，二是两组或多组前后相续的接唱。

前者的演出文本有：

（1）前面介绍的 P. 2004《老子化胡经玄歌卷第十》，无论是《化胡歌》（拟）、《尹喜哀叹》，还是《太上皇老君哀歌》、《老君十六变词》，它们若用于具体的表演，窃以为比较适宜于多人轮唱。特别是《老君十六变》，有 18 首之多，若是独唱，似不太现实。

（2）B. 8456《洞真上清经摘抄》中摘录了多组上清诸真歌偈，如《玉晨颂二首》、《上清真人三天列记内诵》（三首）等。笔者感兴趣的有两组：

第一组曰：

① 参《道藏》第 5 册，第 48 页，中。

② 《道藏》第 9 册，第 859 页，中。

1. 西王母降元君，澄形容，放窈窕，四畅徐，乃击节而歌曰：

2. 驾我八景舆，欵然入玉清。龙裙拂霄上，

3. 虎旂摄朱兵。消遥玄津际，万流无暂停。

(中略 3 行)

7. 王母歌毕，三元夫人凭双礼珠弹云璈而答歌曰：

8. 玉清出九天，神馆飞霞外。霄台焕嵯峨，

9. 灵夏秀翳蔚。五云兴翠华，八风扇绿炁。

(中略 4 行)

14. 回我大椿罗，长谢朝生世。

按：这 14 行文字又见于藏本《诸真歌颂》，但西王母、三元夫人之歌，被分别拟名为《王母赠魏夫人歌》、《双礼珠弹云璈而答歌》。<sup>①</sup>显而易见，这是西王母和三元夫人之间的轮唱。

第二组曰《太上智慧洞真三宝徊玄十方品章》，它实际上是 10 首颂歌，由北方、东北方、东方、东南方、南方、西南方、西方、西北方、上方、下方等十方太上各唱一首五言诗而成为组诗（各方句数不尽相等，如 14、12、10、8 句，皆成偶数）。既然是由不同的太上唱出，其为轮唱无疑。不过，在《上清诸真章颂》中，它们被统称为《洞真徊玄章》，<sup>②</sup>且每颂前略去了十方太上的名号。此外，敦煌本在十颂之后有一段补充说明，曰：

1. 凡十方徊玄颂，先始北方，次东北，次东方，次

2. 东南方、正南方、西南方、正西方、西北方、

① 参《道藏》第 19 册，第 853 页，上一中。又：该段文字还重见于《无上秘要》卷二十《仙歌品》（参《道藏》第 25 册，第 52 页，上一中），敦煌本与之相比，文字大同小异。

② 参《道藏》第 11 册，第 148 页，中。

3. 上下方，是谓十方也。若礼拜，亦用此方一拜
4. 耳。道学之人，正念心礼，则足畅玄志于天尊
5. 矣，复何必劳形风尘哉！

按此则知，十方颂用于轮唱时，可和礼拜、存念（即存思）相结合，以便获得更佳的修行效果。

后者可以 P. 2399 《太上洞玄灵宝空洞灵章》之《显定极风天帝君道经空洞灵章第十九》为例，该灵章曰：

1. 极风罗八员，碧鸡启扶瑶。风转八员回，长更朗幽辽。
2. 天通九夜清，众圣命羽飘。飞步七宝园，大小悉逍遥。
3. 高唱诵灵章，一遍诸天朝。十转众生度，苦魂返旧条。
4. 朗朗大有明，恶缘应神消。斯运真难喻，奈何来运凋。

从“众圣”一词可知，本颂描写的是合唱情状，然言“十转”，当指多组的轮唱，且歌辞相同。当然，有时轮唱的歌辞有别。如早期上清派道典《太真玉帝四科》卷一载“高圣玉帝命上宫玉女徐法容、萧慧忠、由四非、李云门等弹云钧之璈，合声齐唱，歌大洞高清玄诫之章、三涂五苦之诗”，其歌辞原经自然分成二首：一是“大洞总三轮，元化有无形。寂若无根教，萧若有威灵。哀哉三涂中，忧苦从是生。……食火践刀山，艰辛无暂宁。叹此祸福原，悠悠中甚明”共 22 句，二是“高上遗严戒，祸福令人叹。仙道本由运，冥中亦已判。……流连三涂中，未悟有生死”共 40 句。<sup>①</sup> 此二诗后被《无上秘要》卷二十“仙歌品”辑入，<sup>②</sup> 可见流传较广，疑其于科仪中当分两组轮唱。

① 参《道藏》第 3 册，第 415 页，中一下。

② 参《道藏》第 25 册，第 48 页中—49 页上。但其文字与原本略有不同，不赘列。

### （三）和声运用

这里所讲的“和声”，指“应和之声”，属“歌曲衬词中由他人应和帮腔的部分”，<sup>①</sup>前引P.2399《太上洞玄灵宝空洞灵章》之《龙变梵度天帝君道经空洞灵章第廿一》中明确指出有“一唱众仙和”的演唱形式，则知敦煌道教音乐文学作品中肯定有和声辞的运用。但可惜的是：目前相关的具体材料尚未发现（按：敦煌写卷未标注和声，可能是当时的演出者对有关内容十分熟悉，早已得心应手，似无必要）。若从道教行仪程式性的内容多、且具有相对的稳固性方面考虑，我们拟以传世道典中的作品为例，略作说明，想来这样做的结果也不会差得太远。

敦煌的佛教音乐文学作品，尤其是净土类作品的和声运用最为常见，林仁昱博士对此做过精彩分析，<sup>②</sup>笔者亦有所补充。<sup>③</sup>更为重要的是：敦煌道教经典有一特色，即它们对佛教净土经典的融摄，像P.3755、B.7244之《太上洞玄灵宝天尊》，P.2383、P.4730之《太上洞玄灵宝净土生神经》，P.2868、P.2433之《天尊说随愿往生罪福报对次说预修科文妙经》等，皆悉如此。有趣的是：两者使用和声的方式大同小异，仅是在声辞内容方面稍有区别而已。

#### 1. 逐句同和式

它指的是全篇歌赞都逐句句尾附加同一和声辞，如：

（1）吕太古集《道门通教必用集》卷二载有《奉送赞》：“奉送诸天仙，金童捧金莲。玉女颺琪花，直上宝台前。”题下注曰：“每句下有‘散花林’三字。”又载有《难思议赞》：“碧落天中法会时，

① 参中国艺术研究院音乐研究所《中国音乐词典编辑部》编《中国音乐词典》第153页，北京：人民音乐出版社，1984年。

② 参林仁昱《敦煌佛教歌曲之研究》，第358—372页。

③ 参拙撰《敦煌佛教音乐文学研究》，第134—138页。

宝珠初现甚纤微。大圣珠中传妙道，无边圣众尽相随。”题下则注：“每句下和‘难思议’。”<sup>①</sup>意即两首分别逐句附加声辞“散花林”、“难思议”。前者在敦煌文献中较早见，像 S. 5572《散华乐赞文》首句唱词中有“散莲华乐，散花林”，P. 3120a《送师赞》则逐句同和“花林”（实即“散花林”之略也）。后者则见于法照《净土五会念佛略法事仪赞》卷上《维摩赞》。<sup>②</sup>

（2）约出于两宋之际的《灵宝玉鉴》卷二则曰：

知磬举：“度人无量天尊！”和一声！

高功举，宣偈曰：“元始洞玄，灵宝本章，开演至教，十回度人。”每句一和。<sup>③</sup>

这里高功宣唱的“元始洞玄”等四言四句偈之后的注文“每句一和”，表明其是逐句和唱“度人无量天尊”。

此外，有时逐句句尾使用相同的和声时，偶尔会重叠之。这就产生了一种变体，可叫重叠相和式。如北宋张商英改编的《金篆斋三洞赞礼仪》卷上收有《太清乐》二十首，其二曰：

精诚大道动幽光，太清乐！天地常存不死仙。太清乐！象外

不同人世界，太清乐！众生愿福太平年。太清乐，太清乐！<sup>④</sup>

最后一句，即重叠用了和声“太清乐”。

## 2. 隔句同和式

它指的是赞辞隔句附加的和声相同，如此循环乃至终了。如南宋蒋叔舆编次的《无上黄箓立成仪》卷三十六之《散华赞》曰：

玉京山上朝会真，散花林！

① 《道藏》第32册，第15页，中一下。

② 参《大正藏》卷47，第476页，下。

③ 《道藏》第10册，第147页，下。

④ 《道藏》第5册，第765页，中。



十仙齐奏步虚音。满道场，天尊前供养！

五色彩云随步去，散花林！

六铢仙服着身来。满道场，天尊前供养！

空洞地声来月下，散花林！

步虚三唱入云间。满道场，天尊前供养！<sup>①</sup>

这里交替使用的“散花林”、“满道场，天尊前供养”和前引S. 5572《散华乐赞文》隔句所用的和声辞“散华乐”、“满道场”极其相似，藏本仅是第二句增加了一个五言句，以强调供养的对象是天尊，有凝聚信众之心的作用，使参与共修法会者一起想象天尊的庄严或功德。

### 3. 章末相和式

有些道教歌偈，只是在每一章结束时才用和声。如：

(1) 南宋《灵宝领教济度金书》卷十一之《五方童子偈》曰：

奉请东方青灵启道童子，手执青莲花，接引此亡灵！和：  
往生神仙界！

奉请南方金辉启道童子，手执红莲花，接引此亡灵！和：  
往生神仙界！

奉请西方真觉启道童子，手执白莲花，接引此亡灵！和：  
往生神仙界！

奉请北方开明启道童子，手执碧莲花，接引此亡灵！和：  
往生神仙界！

奉请中央妙光启道童子，手执黄莲花，接引此亡灵！和：

---

<sup>①</sup> 《道藏》第9册，第588页，中。又：《灵宝领教济度金书》卷十《赞颂应用品》中收有《五言散花十首》（每首歌辞为五言绝句），后附文字说明：“凡散花，每两句为一首，上一句吟毕，继吟‘散花礼’三字，方吟下一句，毕，继吟‘满道场，圣真前供养’八字。”（《道藏》第7册，第94页，下）此亦为隔句同和式，仅是声辞略有不同。

往生神仙界！<sup>①</sup>

按：此组偈可分成五章，每章末尾和声辞相同。此与 P. 2066《净土五会念佛诵经观行仪卷中》所辑释慈愍《般舟赞》之单句句末和声“愿往生”如出一辙，仅是往生的场所相异，后者是西方净土。

(2) 宋元时期所出《地府十王拔度仪》有关于“大圣三宝天尊”的偈赞 3 首，曰：

焚香仰启法中王，清微天中为圣主。生天生地生人物，高上玉清元始尊。和：不可思议功德！

焚香仰启法中王，禹余天中为教主。传经传教传万法，高上玉晨大道君。和：不可思议功德！

焚香仰启法中王，太赤天中为化主。造化三才运五行，高上五灵元老君。和：不可思议功德！<sup>②</sup>

按：此组诗偈实为重句定格联章体，每章结束时和声相同。类似的结构在敦煌佛教歌偈中习见，如 S. 4039《五台山赞》，每章七言四句，章末皆附注和声“佛子”。

此外，在道教科仪中，某些单章歌偈或表白性的散文（唱道词）之后，都可有和声，甚至是相同的和声辞。如《灵宝领教济度金书》卷二百三十六在“太极元始炁，梵行大罗青。恢廓洞崖上，漠漠无象形。幽中有妙真，寂中日生精。度我六梵行，人化三界庭”之后注明“和：与道合真！”<sup>③</sup> 杜光庭《太上黄箓斋仪》卷六“读词”则曰：

今故烧香归依师尊大圣至真之德，得道之后，升入无形！

① 《道藏》第 7 册，第 99 页，中一下。

② 《道藏》第 3 册，第 596 页，下。

③ 《道藏》第 8 册，第 167 页，下。

和：与道合真！<sup>①</sup>

#### 4. 首尾相和式

它是指只在每章歌偈的开始与结束时运用和声辞，其他位置则无和声。如宋代所出《黄箓九幽醮无碍夜斋次第仪》曰：

次吟《未央偈》三首。逐首先和四声“功德”，尾和“无上尊”。

九幽黑暗那堪往，到者雷同是罪人。冥冥难得见光明，太上慈尊众救度。

大慈大悲寻声救苦来！众和：无上尊！

饿鬼穷魂皆解脱，冤家债主总欢心。刀山剑树悉摧锋，炉炭镬汤俱灭焰。

大慈大悲寻声救苦来！众和：无上尊！

构置冤憎生地狱，回心欢喜是天堂。至尊威力不思议，愿假慈光宣教戒。

大慈大悲寻声救苦来！众和：无上尊！<sup>②</sup>

这里3首《未央偈》，每首演唱开始时都先和四声“功德”，即重复“功德”四次；结束时，则齐和“无上尊”。

#### 5. 道号相和式

这里的“道号”主要指的是道教各天尊的名号，它们也可用作和声声辞。如上文《未央偈》所提及的“无上尊”，代表的是“寻声救苦天尊”之名号。再如约出于元代的《太上元始天尊说宝月光皇后圣母天尊孔雀明王经》有偈云：“元从浩劫演仙章，始末原由未见详。文化久行扶世运，昌时广庆助元皇……”，诵唱完毕时，则要求“众和一声：大慈悲开函演奥天尊！”<sup>③</sup> 类似的例子在科仪

① 《道藏》第9册，第197页，中。

② 《道藏》第9册，第754页，下。

③ 《道藏》第34册，第574页，中。

类文书中比比皆是，我就不赘举了。另外，在敦煌佛教音乐文学作品，则有“佛号相和式”，作品极多，常用的和声辞有“弥陀佛”、“南无阿弥陀佛”、“观世音”、“佛子”、“菩萨子”等。<sup>①</sup>

#### （四）过门套辞

过门本指“戏曲、说唱、歌曲中与歌唱部分相连接的器乐部分，如前奏、间奏、尾奏以及短小的连接句等”。<sup>②</sup> 在敦煌的佛教音乐文学作品中，使用过门时多为连接句（即声乐），依其位置及语言特色，可分成四种，即前引套辞、章间套辞、篇末套辞呼语套辞。<sup>③</sup> 道教音乐文学作品中，过门的用法与此基本相同，较常见的有：

##### 1. 前引套辞

它只出在歌偈的开头部分，具有前奏的音乐性质。比如 P. 3755《太上洞玄灵宝天尊名》有云：

（前缺）

1. 愿共诸众生，往生福堂国！见十方天尊，常愿尽供养！
2. 救脱真人白元始：“稽首圣中真法主。众生心中无价宝，
3. 常被六贼来劫剥。瞋恚怒箭穿射心，无明爱锁关禽强。
4. 人我枷杻防禁身，六亲眷属共相煎。五浊秽土何时出？
5. 无明大水无方度。”救脱大慈白天尊：“唯愿慈悲多方便，
6. 为诸众生作当来。无价法船善济度，运载众生到彼岸。
7. 不食酒肉及薰辛，清净洒□救一房。四面置像及幢节，
8. 严持香华及幡盖，念道礼□□□□，七日七夜梦里见。

① 参拙撰《敦煌佛教音乐文学研究》，第137—138页。

② 中国艺术研究院音乐研究所《中国音乐词典编辑部》编《中国音乐词典》，第139页。

③ 参林仁昱《敦煌佛教歌曲之研究》，第352—358页及拙撰《敦煌佛教音乐文学研究》，第139—143页。

9. 即有真人来教授，天尊现形作种种。名同天尊十万亿，
10. 化度众生不可量。唯愿天尊时为说，我等顶礼永不退。”
11. 时有左玄真人及救脱真人稽首赞杨西那
12. 玉国真净天尊国土事相：“愿共法界众生，同
13. 往彼净土西那玉国！”

按：由于本卷开头部分佚失，所以我们不清楚第1行之前的具体内容到底为何。但从第11行讲到的两位真人之名字推断，佚失的当是左玄真人对真净天尊的赞颂，其形式也可能是散韵相间。就目前这13行引文而言，第1行到第10行，显然为一联章体七言歌偈（第一章从“救脱真人白元始”至“无明大水无方度”，共10句，剩下的16句属第二章）。其中第1行的五言四句诗，则属前引套辞，当是左玄真人、救脱真人的合唱，起前奏的作用，旨在强调往生的意义。而且前两句，显然是借鉴净土教的和声套辞“愿共诸众生，往生安乐国”而来。<sup>①</sup>

再如张商英改编的《金篆斋三洞赞咏仪》卷上《太清乐》（二十首）之第一首曰：

太清乐，太清乐，太清乐，处以逍遥太清乐！

紫微瑞色驾清龙，太清乐！玉篆香笺夜奏封。太清乐！羽盖云中皆缥缈，太清乐！霓裳一舞貌思恭。太清乐，太清乐！<sup>②</sup>

① 这两句很早就被用作和声套辞，如北魏昙鸾的《赞弥陀佛偈》（参《大正藏》卷47，第420页，下）。

② 《道藏》第5册，第765页，中。又：考《金篆斋三洞赞咏仪》分为三卷，每卷都辑有《太清乐》：卷上20首，卷中、卷下各10首。前两卷中的《太清乐》总体结构相同，即第一首比其他首多出“太清乐，太清乐，太清乐，处以逍遥太清乐”。而这多出的“三、三、三、七”句式，若附加于其他首本辞之前，其音乐性质就发生变化，成为章间套辞，起间奏之用。卷下的10首，则无前此引套辞，可知在行仪演出时，既无前奏，也无间奏。

本首从结构言，与 P. 2066《净土五会念佛诵经观行仪卷中》释法照所撰《六根赞》之开头部分极其相似。后者曰：

1. 我净乐，我净乐，照见心空了世间，我净乐。
2. 观见眼根常清静，我净乐！色界元来本是空。我净乐！
3. 色性本来无障碍，我净乐！无来无去是真宗。我净乐！

（后略）

可知两者开头的四句，其用一也，皆为前引套辞。两者还有一共同点，即其后的和声声辞，都取自前引套辞中的三言句。

## 2. 章末套辞

这类套辞只歌赞章节之末。如《灵宝领教济度金书》卷十一之《三清乐》曰：

仙境道德尊，五灵元老君，留教度亡灵。和：“愿往生！”  
极乐三清界，三清界！惟愿荐亡灵，升太清。

真境灵宝尊，玉晨大道君，传教度亡灵。和：“愿往生！”  
极乐三清界，三清界！惟愿荐亡灵，升上清。

圣境逍遥路，逍遥路！亡者驾灵舆，升太虚。和：“愿往生！”  
极乐三清界，三清界！惟愿荐亡灵，升玉清。<sup>①</sup>

按：本组歌偈实可分成3章，每章结构相似，本辞为五言三句，并在章末附注和声“愿往生”。声辞之后的“五、三、五、三”句式，笔者以为当属章末套辞，且具有定格联章的性质（仅最后一个三言句有别）。其中，第一、第二首后所附的套辞，可能兼有后送、前引的过渡之用。

## 3. 章间套辞

这类套语用于歌赞之间，具有连结各乐段的作用，在音乐性质

① 《道藏》第7册，第99页，中。

上颇类于我们现在所理解的间奏。林仁昱博士曾就敦煌佛教类的音乐文学做过分析，指出可分成两种情况：一是单组附加，二是首尾附加。<sup>①</sup>类似的情况道教音乐文学作品也有。前者如张商英编《金篆斋三洞赞咏仪》卷上《太清乐》二十首、卷中《太清乐》十首，其前引套辞“太清乐，太清乐，太清乐，处以逍遥太清乐”，极可能运用的就是这一形式（参前页注释①）；后者如宋代所出《黄箓十念仪》之“道场众等十念如法”曰：

志心信礼东方九炁天君神仙诸灵官！

稽首东方主，玉宝皇上尊。愿垂大慈力，超度此亡灵。

和：往生神仙界！

.....

志心信礼下方九垒土皇君神仙诸灵官！

稽首下方主，真皇洞神尊。愿垂大慈力，超度此亡灵。

和：往生神仙界。<sup>②</sup>

按：“十念”实为对十方尊神的礼拜，是配合礼拜动作时所唱，每方一首，皆是五言四句，构成了一组定格联章。每章首尾分别附加“志心信礼……神仙诸灵官”、“往生神仙界”，各起前引、后送之用。这种体式，净土歌赞中相当普遍。如隋代的释彦琮《愿往生礼赞偈》即使用过首尾各附加“南无至心归命礼西方陈弥陀佛”、“愿共诸众生，往生安乐国”套辞。<sup>③</sup>

再如宋时所出《黄箓九幽醮无碍夜斋次第仪》中亦载有内容极其相似的十首偈赞，同样用以称颂十方天尊，每方一首，曰：

① 参林仁昱《敦煌佛教歌曲之研究》，第354页。

② 《道藏》第9册，第736页下—737页中。

③ 参《大正藏》卷47，第444页上。又：敦煌本使用此套辞时，常省去“南无”二字（如P.2066等写卷所抄法照净土五会念佛行仪中的多种歌赞）。

志心信礼东方九炁天君！和：神仙诸灵官！

稽首东方王，玉宝皇上尊。手执青华节，接引此亡灵。

和：往生神仙界！

.....

志心信礼下方九垒皇君！和：神仙诸灵官！

稽首下方主，真皇洞神尊。手执召灵节，接引此亡灵。

和：往生神仙界！<sup>①</sup>

按：这十章歌词与《黄箓十念仪》相比，最大的区别在于开头附加套辞的表现形式，即它把其中的一句“神仙诸灵官”变成了附加和声。由此可知，即便是内容相同的附加套语，其表演技法也会因场合之变而有所不同。

#### 4. 呼语套辞

呼语套辞，是指用一些感叹词来联结歌偈之章节。北宋所出《玉音法事》卷下辑有《玉京步虚词十首》，其中有云：

谨按藏经中斋法云：三日九朝，在每一朝之内，各歌咏十首，令其周足。每朝，至旋绕之时，坛众未行，先举“稽首礼太上”，吟咏至末句，同唱“善声”，各一拜。次举“旋行蹶云罡”，咏和次，坛众丁罡步徐行，至末句同唱“善声”，各一拜。次后每一首毕，同唱“善声”，皆各一拜。<sup>②</sup>

按：本处讲的是如何演唱10首《玉京步虚词》。比如法师旋绕吟唱第一首的步骤是：先从第一句“稽首礼太上”始，唱到末句“洗洗乘虚游”时，其余的信众就应齐唱“善声”（旨在称扬法师音声之美，实际目的是歌颂仙境之美，以期引起修道者的共鸣），并稽首

① 《道藏》第9册，第748页，中一下。

② 《道藏》第11册，第141页，上。



礼拜。接着演唱第二首，亦从首句“旋行蹶云罡”开始，到末句“万劫犹未始”结束时，余人仍要同唱“善声”（与第一首相比，巡行步法有变）。依此类推，其他8首结束时皆同唱“善声”。易言之，“善声”这一感叹词，联结了10首步虚词的演唱。

另外，需要指出的是“善声”可能原为“善哉”。后者本出于佛典，<sup>①</sup>在受佛教影响较深的灵宝类道经中习见，如约出于南北朝的《太上灵宝元阳经》里就出现多次。<sup>②</sup>

### （五）乐器配置

敦煌道教音乐文学作品在实际演出（包括行仪运用）时，也可与器乐相配。对此，有关经典及科仪中都有较为翔实的描写。如：

（1）P. 2254《太上一乘海空智藏经》卷五《问病品》载诸道士集会时的场景是道士“各奏妙音，吹凤笙、琴、箏、竹篴篥”，与此器乐相配的是“凤凰、孔雀、师子、白虎，啸歌邕邕”，效果则是“音声和雅”。

（2）P. 2399《太上洞玄灵宝空洞灵章》曰：“飞玄玉女景皇真人弹五合之琴、景龙云璈，九凤之箫、鼓，神州之笙，诸天各奏神龙妓乐无央数种，琤音逸朗，流激千寻，日月星宿一时同明。……男女歌唱，欣世太平。”此实属于上一节所讲的“天乐”场景，提及琴、璈、箫、鼓、笙等五种乐器之合奏，且可配以男女声合唱，显然属于大型音乐的表演。

① “善哉”是梵语 sadhu 的意译，有“胜”、“完”、“好”、“善成”等义，用作赞叹赞美之辞。如《大智度论》卷五十三曰：“须菩提所说分别六波罗蜜，世间出世间及菩提道，大利益众生，故欢喜赞言‘善哉善哉。’再言之者，善之至也。”（《大正藏》卷25，第441页，中）

② 参《道藏》第5册，第917页上—第919页下。又：敦煌道经中“善哉”亦习用，如P. 2806《太玄真一本际经卷第四》谓：“尔时大众闻道陵说微妙偈颂，叹道君已，同时发声赞叹道陵曰：‘善哉善哉，三天法师！’”

(3) B. 8456 (北辰 17)《洞真上清诸经摘抄》曰：“三烛合明，八鸾唱途，九凤同鸣。撞金折玉，浪钟拍琼于碧鼓之[□□]，玄瑛叩龙鼓之砰砰。八浪衔律而晨飞，文虎雍吟以霄征。神姬八百，歌儻上清；玉华合唱，天女罗箏；龙吹云落，厉乐虚庭。”这里描绘的是上清乐：其间的“金”、“玉”当是乐器的泛指，钟、碧鼓、龙鼓、箏等是具体器乐的运用。“歌舞”、“合唱”则表明，这是一场大型的歌舞表演。

(4) P. 2354《大唐开元立成投龙章醮威仪法则》(拟)则曰：

(前略)

1. 今功德院修撰《立成投龙章醮威仪法则》，
2. 所投龙璧，州各附一本，并坛图铺设次序，
3. 非直出使省功，天下诸州皆得悟解，功德
4. 圆满，神灵欢泰。比投龙使，不索龙璧、鞞，亦
5. 不造坛，奉敕投告。若省定州名山水府，
6. 自然依准；若定州未定名山水府，事须责图
7. 经，检古迹，诂定堪投处。所令遣造，坛坛去投。
8. 洞穴或水府二百步，令修筑高一尺四寸、方
9. 二丈四尺，泥拭净洁，坛四面百步以来扫
10. 洒，平持如法。其道众及监官专当，及父老缘
11. 坛驱使。人皆令沐浴，清斋三日。行道启请，亦
12. 须索鼓角，警集土地神祇；索音声，须乐
13. 神。擎醮食，取童子。学生并食，手皆令沐浴。其
14. 食不得令孝子、屠儿、产妇见，亦须鲜洁。其坛
15. 纂灯擎铺，设悬缯幡花，一如坛图。其食当日，当
16. 造日用，昼日奏章，夜设醮。造食了，装盘讫，
17. 并运于巽门，床上盖覆着讫。欲至时，先鼓角

18. 三声，警神讫，即音声从坛东南巽地幡花
19. 香火引龙壁案及道众官人父老次位，
20. 左行绕坛至地户，龙壁案及法事人登坛，官人父
21. 老各依次位立，端心合掌。其不合入坛内者，
22. 八卦外位立定，休音乐。坛上声磬，磬声绝，
23. 法师执刀水于坛外。八卦内结界，咒讫，即从
24. 巽门运食盘，从地户登坛，起北座，从西下。以
25. 次东下。食毕，下五方案及四座案，上香讫，都
26. 讲唱‘礼师’。请师各思存心，礼师一拜。法师叩
27. 齿三通，密咒曰。（后略）

按：王卡先生指出 BD14841E 写卷和本卷同为唐玄宗开元年间功德院奉敕修撰的投龙简科仪，<sup>①</sup> 且属当时的官方写经。笔者感兴趣的是科仪中的音乐运用：第 12—13 行、第 17—18 行提及的音声人演奏的鼓角，其用在于乐神和警神，同时还引导着道众入坛的方位及次序；第 22 行所说的磬，是科仪中最常见的法器之一，具有节度威仪容止之用。鼓、角也罢，磬也罢，此悉为器乐之用；第 25—26 行夹注中说都讲“唱礼师”，指的是都讲用唱道来引导礼拜、存思等动作，可惜的是写卷未将唱道词录出；<sup>②</sup> 第 23 行、第 26—27 行提及

① 参王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》第 221 页。又：葛兆光先生《唐宋时期的道教投简》（载《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想研究》，第 219—226 页，北京：三联书店，2003 年）亦引用并简析了 P. 2354 文书，可参看。

② 杜光庭删定的《太上黄篆斋仪》卷五十五中载有“投龙壁仪”之“常礼”（《道藏》第 9 册，第 361 页上—367 页上），虽然杜氏认为“国家投龙五岳诸山，具有金龙科式，与此常礼繁省不同矣”（同前，第 362 页上），即国家礼仪繁而常礼省。但即便是常礼，其实也用到了多种唱道词，像《卫灵咒》、《投龙颂》、《学仙赞》等。由此推断，P. 2354 写卷缺失的部分，相关的唱道词本应更多。当然，书手在抄写过程中也可能故意略去了那些大家都耳熟能详的唱词，或者说此本本来就是一种节抄本。

的法师诵“结界咒”、<sup>①</sup>“密咒”，此则为诵经音声，是为声乐。

在传世的道典中，相关的描写堪称俯拾皆是，如：

(1)《洞真太微金虎真符》曰：“众吹云歌，玉响流璿。神妃合唱而奏音，玉女鸣弦而拊弹。”<sup>②</sup>

(2)《洞真太上紫书篆传》曰：“尔乃集会，无极灵祇、至真大神、神仙众圣，抚云璫，奏天钧，戏师子，游素麟，惋惜[□]，白鹤翱翔，朱凤铿锵，八音晔晔，九色箫管，钟鼓千奇万伎，亿种声容，歌咏清妙。天神人鬼，爰及蠕动，一切感通，莫不欢喜。”<sup>③</sup>其中“八音晔晔”之“八音”，据宋陈佖集疏《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》卷五之“八音自响，众圣咸欣”曰：

八音者，谓八卦形器之韵；自响者，因灵风鼓瑟，鸾林发声，唯三界九霄有无量自鸣。天乐之妙，出于琳琅宝树枝叶之间，皆自合宫商：节奏妙泛石磬轧玉之响，妙泛鼓鼗坎革之音，妙泛笙簧艮匏之韵，妙泛箫笛震竹中声，妙泛祝敔巽木之击，妙泛琴瑟离丝之鸣，妙泛埙篪坤土之调，妙泛铙钹兑金铿锵。<sup>④</sup>

易言之，若把传统的八音（器乐）配以清妙的歌咏（声乐），就会形成亿种声容。

(3)北宋道士陈景元编《西升经集注》卷二引李荣注“宫商角

① 道教“结界”之说，当是借鉴佛教方面的行仪而来。佛教戒律规定作法之时要划定一定的区域界限，以免僧众动辄就犯别众、离宿、宿煮之类的过失。对此，道宣律师《四分律删繁补阙行事钞》卷上之二《结界方法篇第六》（《大正藏》卷40，第14页上一第18页上）有详述，可参看。而在密教行仪中，结界时要诵《结界咒》，目的在于防止魔障的侵入，用以保护坛场与行者。如初唐阿地瞿多译《陀罗尼集经》卷三中就载有《结地界法印真言》、《结四方界法印真言》、《结上方界法印真言》（《大正藏》卷18，第810页，上一中），真言者，咒语也。

② 《道藏》第33册，第574页，中。

③ 《道藏》第33册，第588页，上。

④ 《道藏》第17册，第127页，上。

徵羽，口气呼吸元”之句曰：

撮，拾也。傅手拾于弦而音始发；以口呼吸于炁而声始鸣。

非口无以出声，因弦方能振响。故知口为声本，手为音元。况之于物，非道不生也。弦谓琴瑟箏筑，口谓箫笛歌谣。<sup>①</sup>

此则从发音器官，弹奏动作，指出了声乐、器乐的产生方法，意思是只有口、手相应，才能生成五音，或者说完整的音乐形式应当是声乐和器乐的有机结合。

虽然道典中述及用于声乐演唱之伴奏的乐器种类极多，但就中古时期正式的科仪运用而言，最重要的是钟、磬和鼓。

南北朝或隋唐时所出的《洞玄灵宝钟磬威仪经》有云：

太上曰：“世间钟用金、银、铜、铁作，两角、三角、四角、六角、九角、无角，大小随宜，悬置左方台阁楼殿，依时整法服，祝诵赞唱击之，皆初急之，缓疏打三下，若八下为节。急之复初，急之，缓疏击二十四槌；急之，复急之，缓徐击十二槌，毕。”

太上曰：“非时不妄击。若不整法服，清净祝诵，失其节度，皆五帝考之，死堕寒冰之中，百劫当生无眼之报，慎之焉。”

太上曰：“若道士终亡，击钟三百六十槌，示人知终。”

太上曰：“世间磬以金银铜铁玉作，若行道礼诵赞唱斋戒，击以节之，皆当作架悬之。智德因说祝颂十三章：

《平坦》：六梵隐天关，万帝朝云宫。飞香霭朱日，流咏顺清风。神真散瑶华，灵音泛太空。众圣赴期来，远近听鸣钟。

.....

《常鸣钟磬偈》：盥洁披天衣，端念陟云台。时至当鸣钟，

<sup>①</sup> 《道藏》第14册，第572页，上。

仙圣步虚来。……一振琅钟响，万众稽首听。”<sup>①</sup>

经文于此不但详细交代了钟磬的制作材料、形状，宗教象征义，悬挂方法及要求，还特别说明了钟磬用途之广：有祝诵赞唱（即诵经唱道），有礼拜、斋会乃至授戒等等，不一而足。尤可注意的是经文中还列举了十二首与钟磬相配的偈赞，即每天十二时、每时行道应各诵一首（具体为《平旦》、《日出》、《辰时》、《禺中》、《正中》、《日昃》、《晡时》、《日入》、《黄昏》、《人定》、《中夜》、《鸡鸣》，体制相同，皆为五言八句），<sup>②</sup>诵时以钟磬节度之。最后的《常鸣钟磬偈》，实可分成为两首（一五言 10 句，二五言 14 句），带有总括全经之意，旨在说明依时鸣击钟磬的重要性。

约出于隋唐时期的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷三“法具品”则云：

科曰：“凡钟者，四众所会，六时急务，此器若阙，则法集乖轨。”经曰：“长斋会玄都，鸣玉扣琼钟。”又“法鼓会群仙，灵唱靡不同”是也。凡有五种造：一者金钟，二者银钟，三者五金合铸成钟，四者铜钟，五者铁钟。或九角八角，或四角两角，复有无角；或大则万石，小则一斗，各在时耳。既造成已，皆须镌勒铭记国号、年岁、郡县、观名，所为之意，使万代有归，六时不替矣。

科曰：“凡磬，以节度威仪容止所要。有六种相：一者玉，二者金，三者银，四者铜，五者铁，六者石。或两角四角，或

① 《道藏》第 9 册，第 865 页中—866 页中。

② 敦煌佛教歌曲中也有被称为《十二时》者，主要的写本有 8 套，主旨与禅宗、佛赞、劝化有关（具体可参拙撰《敦煌佛教音乐文学研究》第 278—280 页、第 428—436 页、第 521 页）。从形式言，敦煌本多为杂言体。另外，佛、道之《十二时》的关系如何，则是有待深入研究的问题。

九角无角，或状若钩，并题所识，永为供养。凡钟磬，皆须作虞悬之。”<sup>①</sup>

按：斯经是对多种道教科戒的综合，且随着时代的变化对钟磬质料、形状、悬挂方法、制作、标志等方面的具体要求也有所不同，但总体精神与前引《洞玄灵宝钟磬威仪经》所说的则无本质区别，都是借以规范斋醮法会中的行道礼仪及其程序。对此，后晋《玄坛刊误论》之《论斋粥前后诵念品第十四》则举出了一个实例，曰：

凡登堂赴座，或斋或粥之前，先行净后行香，然舒巾毕，供物。至都讲声磬者，三法师默念《出生咒》；毕，复声磬二次，乃斋也。斋毕，又声磬三，都讲吟为诸赞，及回向功德赞毕，即斋官起也。<sup>②</sup>

这里则展现了都讲如何运用磬来节度斋时法师诵咒及自身咏赞的具体过程。

至于科仪音乐中使用的鼓，也叫法鼓，它实有两种含义，据唐人朱法满《要修科仪戒律钞》卷八之“都讲钞”云：

举动施为，每依仪典。若击鼓鸣钟，招仙集圣。法鼓有二：一则叩齿，二则金钟玉磬。一则叩齿者，威仪云：先鸣法鼓，次引朋众。然鸣法鼓，或三通、七通、九通、十通、十二通、二十四通、三十六通、四十九通、七十二通、八十一通，随时所用……二则钟磬者，《太真科》曰：斋堂之前，经台之上，皆悬金钟玉磬，钟磬依时鸣。行道上讲，悉先叩击，非唯警戒人众，亦乃感动群灵，神人相关，同时集会。弘道济物，盛德交归。

① 《道藏》第24册，第752页，下。

② 《道藏》第32册，第626页下—627页上。

又曰：法身叩钟，清严束带，谛心存神，与己相见，调槌正击，渐微至著，数十二、二十四、三十六，随众多少。<sup>①</sup>

由此可知：作为“叩齿”层面的“法鼓”，与存思降神有关，在教外之人看来，乃是一种神秘的修行方法。鸣法鼓次数的多少，表明宗教内含有别。如《发炉秘科注释》曰：“鸣法鼓者，集内神以禁外魔也。叩齿，左叩八应金钟，右叩八应玉磬，中叩八应天鼓。二十四通，应二十四气。”<sup>②</sup>作为“金钟玉磬”层面的“法鼓”，它除了指钟、磬外，实际上还包括作为打击乐器的鼓，如前揭 P. 2354《大唐开元立成投龙章醮威仪法则》中提到的鼓角警神即是明证。

唐代道教法会上所用之鼓类颇多。北宋张君房编《云笈七籤》卷九十六述及《人间可哀之曲一章》（并序）引太子文学陆鸿渐撰《武夷山记》云：

武夷君，地官也。相传每于八月十五日大会村人于武夷山上，置幔亭，化虹桥，通山下，村人既往。是日，太极玉皇太姥魏真人武夷君三座空中，告呼村人为曾孙：“汝等若男若女，呼座。”乃命鼓师张安凌槌鼓，木鼓也。赵元明拍副鼓，刘小禽坎苓鼓，曾少童摆兆鼓，高知满振嘈鼓，高子春持短鼓，管师鲍公希吹横笛，板师何凤儿抚节板。次命玄师董娇娘弹箜篌，谢英妃抚掌离，箏篋。吕阿香戛圆腹，琵琶。管师黄次姑噪悲栗，箏篋。秀琰鸣洞箫，小娥运居巢，笙也。金师罗妙客挥撩铙。铜铙也。乃命行酒，须臾酒至，云酒无谢。又命行酒，乃令歌师彭令昭唱《人间可哀之曲》。<sup>③</sup>

① 《道藏》第6册，第957页中—958页上。

② 见道教学术资讯网站：<http://59.120.212.32/IndexD2/D2-12/101-159/12126/08.htm>。

③ 《道藏》第22册，第658页，中一下。



这些文字虽有浓厚的仙话色彩，然而它提供的场景，当属现实生活的反映，其中仅单鼓就列举了木鼓、副鼓等六钟。<sup>①</sup>此外，《武夷山记》还透露了一个重要信息，除了钟、鼓、钹等打击乐器之外，像琵琶、笙、横笛、洞箫、箏、篪等管弦乐器，也是唐代道曲演奏中的常用器具。另据《疑仙传》卷中曰：

长安乐人郑文家生一女，生而能言。及年七岁，容貌端庄，而善于方响。其亲族皆呼为方响女，贵妃知之，因欲取焉。父母问之，方响女曰：“我岂是官人邪？杨妃自与我同辈也，那得如此？”其夜忽失之。父母哀悯，无以求寻。后三年，复至家，父母惊，问其由。谓父母曰：“我暂到上清宫中，人言我父母悲号不止而忆念我，我故再来耳。”父母因曰：“尔若是仙家之人，何来我家为我女也？”女曰：“我上清方响妓女也，因窃观下界而罚我，必不久住此人间，父母当勿忆念。”<sup>②</sup>

这则仙话说明道教器乐中有方响之用。而且就唐诗来看，相关的描写也不少。如杜牧《方响》曰：“数条秋水挂琅玕，玉手丁当怕夜寒。曲尽连敲三四下，恐惊珠泪落金盘。”<sup>③</sup>陆龟蒙《方响》云：“击霜寒玉乱丁丁，花低秋风拂尘生。王母闲看汉天子，满倚兰殿佩环声。”<sup>④</sup>李沔《方响歌》复谓：“敲金扣石声相凌，遥空冷静天正澄。宝瓶下井辘轳急，小娃弄索伤清冰。……急节写商商恨促，秦愁越调逡巡足。梦入仙楼戛残曲，飞霜棱棱上秋玉。”<sup>⑤</sup>由此可知方响演

① 唐代最有特色的鼓是羯鼓，据南卓《羯鼓录》，可知其中的道曲，如《九仙道曲》、《御制三元道曲》等悉可用之演奏（或伴奏）。

② 《道藏》第5册，第493页，下。

③ [清]彭定求等编《全唐诗》，第1330页。

④ [清]彭定求等编《全唐诗》，第1587页。

⑤ [清]彭定求等编《全唐诗》，第1736—1737页。

奏者多为女性，所配声乐清雅，方响之用于调节乐段的过渡，或标志乐章的结束，且具有“仙乐”的效果。

与方响作用相似的乐器还有拍板。沈汾《续仙传》卷上载蓝采和：“每行歌于城市乞索，持大拍板，长三尺余。常醉，踏歌。”<sup>①</sup>蓝采和踏歌时，拍板之用于调整唱歌与踏步的节奏，当然可作和声之器具。

最后要说的是，虽然大多数的道教乐器在后世的斋醮科仪中依然用之不辍，但有三点值得注意：一者某些乐器的名称发生了变化，如前揭上清经中的“云璈”，其实就是宋元以后的“云罗”（韵锣）。<sup>②</sup>二者，后世乐器编组与汉唐时期以钟、磬、鼓为主相比，种类更多，并且趋于程式化。如明初朱权《天皇至道太清玉册》卷五“乐具”条就记载了丰鼓、扛鼓、手磬、玉札、琴、瑟、阮、埙、篪等24种，并谓：“此乐，黄帝祀三清之乐也。今之所用，但钟、鼓、笙、箫、云璈、仙籁而已。凡升坛朝真谒帝，则用之；其行道诵经，止用常日之仙乐。”<sup>③</sup>易言之，器乐的编组应依据场合的正式与否。正规隆重时，24种全用；一般日常行道，则仅取其六。三者，两宋以后相关的乐谱有所保存，重要的有《玉音法事》、《大明御制玄教乐章》等，而所谓的唐代道教乐谱，偶有记载，也多不可信。<sup>④</sup>正是考虑这一因素，笔者无法就敦煌道教音乐文学与

① 《道藏》第5册，第78页，上。

② 参蒲亨强《神圣礼乐——正统道教科仪音乐研究》，第205页。

③ 《道藏》第36册，第406页，中。

④ 元代所出《云阜山申仙翁传》曰：“仙翁引进明皇，得见仙众及素娥十余人，衣皓衣，乘白鸾，笑舞于大桂树下，乐音响亮。明皇素解音律，倏览而意已得传，仓忙抄写曲谱，即今之‘工六工尺、工尺四上、上尺上尺工、六吾六工、六吾六尺六、工尺上尺上、四合四上尺、上四上’之字是也。”（《道藏》第6册，第856页，上）此谓唐明皇所写即为工尺谱，显属虚构之词。

乐器的配合过程妄作推测。另外，无论是声乐器乐，在唐宋以后随着三教合一进程的加快，道教常常会融摄教外的音乐文学（包括内容和形式等方面）。如南宋吕太古集、元马道逸改编的《道门通教必用集》卷三之《赞咏篇》曰：

坛外法事，字字皆以拔度为本，诚非细事。况是施主追悼之际，惨戚装怀，讴歌词曲尤为不便。今取前有偈颂及新添以助行事，庶几典雅。<sup>①</sup>

同卷在《澡浴偈》题下又有小字曰：

先同诵八天梵文，令法师存想，取三十二天真气入浴水，然后吟偈，偈毕，一童子诵文引科偈。<sup>②</sup>

前者表明编者从“典雅”的立场出发，对当时道场荐亡“讴歌词曲”（词、曲是当时盛行的文体）深表不满，但这反而证明了词、曲对道教音乐文学的强烈渗透；后者要求以“梵文”唱法来诵咏大梵隐语，则有神化经典的目的。

① 《道藏》第32册，第19页，上。

② 《道藏》第32册，第19页，中。

## 第六章 敦煌道教之譬喻文学

与佛教譬喻文学的研究相比，道教譬喻文学的研究成果显然要少得多，也不成系统。<sup>①</sup>然而事实却是，道教和其他宗教一样，不但善用譬喻，而且作为道教文学类别之一的譬喻文学作品（或曰寓言），内容丰富，数量巨大。于此，敦煌道教文献便是明证。本章的目的即在确立道教譬喻文学定义的基础之上，对敦煌道教譬喻文学的来源、思想表现和影响作一些初步的梳理。

---

① 有关佛教譬喻文学的研究情况，台湾学者丁敏在《佛教譬喻文学研究》（台北：东初出版社，1996年）中有详细介绍，可参看（按：是书的基础是作者于1990年在台湾政治大学中文所提交的博士学位论文，至今仍是该领域代表性的研究成果）。嗣后，相关成果较为常见，单台湾方面就有谭惠文《〈妙法莲华经〉譬喻文学研究》（国立中正大学，1996年硕士学位论文）、王昭仁《唐代传奇与譬喻类佛典之关系研究》（逢甲大学，1998年度硕士学位论文）、李玉珍《佛教譬喻文学中的男子美色与情欲——求美丽的宗教意涵》（《新史学》第10卷第4期，第31—66页，1999年12月）、萧丽华《东坡诗论中的禅喻》（《佛学研究中心学报》第6期，第243—270页，2000年5月）、林韵婷《〈杂阿含经〉譬喻故事研究》（玄奘大学，2005年度硕士学位论文）等，内容涉及原典研究与影响研究等多个侧面。而有关道教譬喻文学的研究，则较为少见，仅有零星的论述，如吴海勇在《中古汉译佛经叙事文学研究》中初步检讨了佛教譬喻文学对道教经典的影响（参第507—514页，北京：学苑出版社，2004年）。另外要说明的是：笔者行文时，经常把古典文献中的“譬喻”与当今修辞学中的“比喻”视为同义词使用，未作严格的区分。

## 第一节 道教譬喻文学略说

道经十二部之文体分类中,虽然没有像佛经文学那样把譬喻单独列为一类,但无论是早期的道家著作,还是后来的道教经典,譬喻的运用极其常见,其实也构成了一种独特的文学样式——譬喻文学——我们通常称之为寓言。

### 一、譬喻和寓言的关系

对于这一问题,学术界已达成基本的共识,故笔者不拟再作详细的检讨,兹综述相关论断如次。

1. 陈蒲清先生指出“寓言和比喻本来同源。寓言是用故事作为寓体,因而有情节,一般比喻则没有情节”,<sup>①</sup>“寓言和一般故事的差别,就在于有没有比喻寄托”。<sup>②</sup>

2. 陈允吉先生认为:“‘寓言是比喻的高级形态’,又寓教育于形象的故事之中,它兼备叙事和说理两者之长。”<sup>③</sup>

3. 白本松先生亦认为寓言文学这一形式最根本的特点“就是它的比喻的性质。因为其一,举凡寓言,都有着比喻的意义,比喻

---

① 陈蒲清《中国古代寓言史》,第2页,长沙:湖南教育出版社,1983年。

② 陈蒲清《中国古代寓言史》,第3页。

③ 陈允吉《柳宗元寓言的佛经影响及〈黔之驴〉故事的渊源和由来》,载《古典文学佛教溯源十论》,第202—233页,特别是第202页,上海:复旦大学出版社,2002年。

性是寓言普遍具有的特点。其二，比喻性又是寓言特有的赖以同其他文学形式相区别的一种特点”，<sup>①</sup> 并指出：

寓言产生于比喻，但比喻并不是寓言，二者属于不同的范畴。寓言是一种特殊的文学形式，而比喻则是一种修辞手段。因此从比喻到寓言之间，必然要经历一段较长的发展过程，还必然存在一个过渡形式，这就是复杂的比喻形式。如果我们研究一下我国古代的文献资料，就不难发现由一般比喻到复杂比喻、再到寓言这样一条发展路线的痕迹。<sup>②</sup>

4. 美国汉学家倪豪士在论述中国小说的起源时，则从早期文学作品里找出了从比喻到寓言的故事例证。<sup>③</sup>

综上可知，譬喻主要属于修辞学的范畴，<sup>④</sup> 而寓言则是建立在比喻基础上的一种特殊的文体形式，是譬喻的故事化。

## 二、道教文学中的譬喻和寓言

### （一）道教文学中的譬喻

道家对于譬喻的重视，早在老、庄就开始了。道教成立之后，譬喻的运用技巧、内涵则更加丰富多彩。

兹先以《老子》及其注疏本为例。老子为了把复杂的道理说得

---

① 白本松《先秦寓言史》，第2—3页，开封：河南大学出版社，2001年。

② 白本松《先秦寓言史》，第3页。

③ [美]倪豪士《中国小说的起源》，载《传记与小说——唐代文学比较论集》，第1—21页，特别是第5页，北京：中华书局，2007年。

④ 当然，“譬”也有逻辑学的意义，具体可参看黄朝阳《中国古代的类比——先秦诸子譬论》，北京：社会科学文献出版社，2006年。

浅显易懂，经常使用譬喻。如《五章》曰：“天地之间，其犹橐籥乎，虚而不屈，动而愈出。”王弼注曰：“橐，排橐也。籥，乐籥也。橐籥之中空洞，无情无为，故虚而不得穷屈，动而不可竭尽也。天地之中荡然，任自然故不可得而穷，犹若橐籥也。”<sup>①</sup> 这一比喻建立的相似性在于“空洞”，旨在说明道“任自然”的特性。《八章》曰：“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道矣。”王弼注曰：“人恶，卑也”，“道无水有，故曰几也”。<sup>②</sup> 此亦为明喻，其相似性在于“卑下”，但圣人体道（无），而水性为“有”，用它作喻时，并没有完全揭示出圣人的秉性，所以老子补充说“几于道矣”。

后世阐释《老子》时，也经常揭示出这一方法。如：

（1）敦煌本 S. 3926《老子道德经河上公章句》曰：

（前略）

1. 天之道，其犹张弓乎？天道暗昧，举物
2. 类为喻。高者抑之，下者举之，有余者损之，不足
3. 者与之。言张弓，和调之如是，乃可用耳。夫抑高
4. 举下，损强益弱，天之道。天之道，损有余而补不足。

按：河上公于此所注的是《老子》七十七章的经文，他概括的“举物类为喻”，实点明老子对“天道”的论证方法即为喻证。

（2）敦煌本 S. 6825V《老子想尔注》曰：

（前略）

1. “天
2. 地不仁，以万物为菑苟（狗）。天地像道，仁于诸善，

① 《二十二子》，第1页，上海：上海古籍出版社，1986年。

② 《二十二子》，第1页。

3. 不仁于诸恶，故煞之。万物恶者，不爱也。视之如
4. 芑草，如苟（狗）畜耳。“圣人不仁，以百姓为芑苟（狗）。”圣人
5. 法天地，仁于善人，不仁恶人，当王政，煞恶，亦
6. 视之如苟（狗）也。是以人当积善功，其精神与
7. 天地通。设欲侵害者，天地救之。庸庸之人，皆是
8. 芑苟（狗）之徒耳。精神不能通天，所以者，譬如盗
9. 贼，怀恶不敢见部吏也。（后略）

按：这段文字是对《老子》第五章开头两句的注解。注文本身，即采用了两个明喻（着重号所标示者）。

（3）敦煌本 P. 2517 成玄英《老子道德经义疏卷第五》不但用比喻法释文，而且还举出了一种特殊的比喻辞格——合喻。前者如疏第六十四章之“合抱之木，生于豪（毫）末”时说：

1. 夫百围之木，生于豪（毫）微，喻三涂重叠，元乎一心。以木
2. 为喻者，言木从小至大，遂能障蔽日光，譬染心
3. 从微至著，亦能覆盖真性也。若推此树，起自虚无，即空而言，树
4. 亦非有，为四尘不（所）成故也。烦恼为义，亦起自虚无，即空而言，亦非有也。<sup>①</sup>

又如疏第七十六章之“人之生柔弱，其死刚强，万物草木生之柔弱，其死枯槁”<sup>②</sup>曰：

① 敦煌本的注文原作双行小字的形式。后同，不赘述。又，敦煌本文字与后世通行本文字稍有区别，如“元乎一心”，蒙文通辑校本作“原乎一念”（蒙文通《道书辑校十种》，第507页，成都：巴蜀书社，2001年），何者为是，俟考。

② 敦煌本此句与通行本相比，少了四个“也”字。具体可参《二十二子》，第8页。



1. 言人生存有命，则枝节柔弱，及其死也，骨肉坚强。
2. 草木之类也，生时软脆，及其死也，条柯枯槁。所
3. 以生而柔者软者，和炁归也。死而坚强者，和气离也。

举

4. 此有识为无识喻者，意存勉励行人，令去刚用柔也。

后者亦出于第七十六章的义疏，曰：

1. 第二合喻，辩其优劣。“故坚强者死之徒，柔弱者生之徒”。徒，类也。是行刚强者，
2. 乖于和理，故与为胜生；行柔弱者，顺于和气，故与生为胜死。此合喻也。<sup>①</sup>

所谓合喻，是指两个或两个以上的比喻相辅相成，“合”而为“喻”。而且，每个分喻都有自己的本体和喻体。<sup>②</sup>

至于道教成立之后的经典中，譬喻句俯拾皆是。如：

(1) 南北朝或隋唐所出《太上中道妙法莲华经》卷四《解脱品第七》载天尊复告天众曰：

我观下界人民，不修十善，我当化度。未成仙道，在世界中，不免轮回：如旒艳，如水聚，如芭蕉，如石火、化人，如风中烛，如蕉（焦）谷芽，如梦、幻、影，如石火久住，如电

---

① 此句的双行小注，蒙文通辑校本作：“徒，类也。是知行刚强者，乖于和理，故与死为类；行柔弱者，顺于和气，故与生为徒。此合喻也。”（《道书辑校十种》，第527页）于义为胜。

② 参陈林森《合喻初探》，载《修辞学习》1986年第6期。又：合喻的说法，较早的文献见于佛典汉译，如后秦鸠摩罗什译《大智度论》卷七十二曰：“佛自结句，乃至‘住是无得、无相、心中应布施’等。此经中合喻，义自明了，故不说。”（《大正藏》卷25，第566页，下）吉藏《中观论疏》卷七中亦多次提到了“合喻”，如“第三合喻，破想阴正就无自性门”（《大正藏》卷42，第106页，上）。考虑到成玄英重玄学曾受大乘中观学影响的事实，其“合喻”之说，也似承袭佛典而来。

光常照，如烦恼形。今正是时，诸仙成道。<sup>①</sup>

此显然是一博喻，喻体旒艳（阳焰）、水聚、葩蕉、化人等悉与大乘佛典有关（关于这一点，详细的分析请参第二节）。

（2）约出于南北朝或隋唐的《洞玄灵宝千真科》谓出家之人：

守持正戒，有五种譬喻：一者如富贵之家，忽生一子，而无两目，经涉三月，两目复明，众家欢喜。无戒之人，犹如无目；二者喻如磨镜，渐渐增明，有戒之人，念念功积；三者喻如婴儿，细细长大，能持戒者，以下之高；四者喻如饥人，终念得食，不得食故必死无疑。不受戒人，长沦盲道；五者喻如航，能度大海。能持戒者，必度生死苦海。<sup>②</sup>

从修辞格的形式分析，此亦为博喻，然每一分喻的喻体，与前一例显然有别，是一个个具体的事件，而非单一的名词（或名词短语）。

（3）南北朝或隋唐之际所出《洞玄灵宝太上真人问疾经》中专门有一品，是以譬喻说法，叫《德覆譬喻品第十》，经曰：

天尊言：“我是众生之父母，怜汝爱汝，慈愍一切，覆育一切，润泽一切。一切物得我，如鱼之得渊，如儿得母，如饥得饭，如渴得饮，如病得医，如民得王，如恐得旅，如溺得船，如贫得宝，如刑得赦，如绝得苏，如败得成。我法普度众生，如大云弥天，布瓊璫细雨，无不蒙泽。”<sup>③</sup>

按：这一段经文里的比喻形式多样：“我是众生父母……润泽一切”，用的是暗喻和借喻；“如鱼……如败得成”，为博喻；最后一句，则为简单的明喻。

① 《道藏》第34册，第562页，上。

② 《道藏》第34册，第372页，中。

③ 《道藏》第24册，第679页，上一中。又：吴海勇指出了本段经文的佛典来源，参《中古汉译佛经叙事文学研究》，第509页。

(4) 约出于南北朝末或隋唐之际的《无上内秘真藏经》卷一载天尊语曰：

譬如有人行路，拾得遗篋，开篋视镜，自见其影，谓是篋主，心地惶怖，稽首而谢，弃之而去。众生迷惑，舍真取伪，弃本寻末，亦复如是。<sup>①</sup>

这显然用的是倒喻格，即先说喻体，再说本体。<sup>②</sup>

(5) 元代陈致虚《上阳子金丹大要》卷四载其师语：

圣人恐失天机，道家以妙有真空为宗，多借喻曰朱砂、水银、红铅、黑汞、婴儿、姹女、丁公、黄婆、黄牙、白雪等类，近于着实，致令迷人妄乱猜度。<sup>③</sup>

此则揭示了道教黄白术的一大特点，即多用“借喻”。<sup>④</sup>

据《历世真仙体道通鉴》卷二十八“王嘉”条载王嘉事云：

① 《道藏》第1册，第455页，中。又：本则譬喻亦袭取佛典而来。如后汉佚名译《杂譬喻经》卷下第29喻（参《大正藏》卷4，第509页，中一下）、萧齐求那毗地译《百喻经》之35喻“宝篋镜喻”（参《大正藏》卷4，第548页，中）、后秦僧肇撰《注维摩诘经》卷六（参《大正藏》卷38，第383页，下）。而且，是喻对中土的笑话创作影响甚大，单敦煌本《启颜录》中就有3则故事承此喻而来。

② 南宋罗大经《鹤林玉露》乙编卷六“诗文反句”条曰：“杜诗有反言之者，如云‘久拼野鹤如双鬓’，若正言之，当云‘双鬓如野鹤也’。”（王瑞来点校本，第232页，北京：中华书局，1983年）这里的“反言”，实即同于今天所说的“倒喻”。

③ 《道藏》第24册，第16页，中。

④ “借喻”在佛典中也十分常见，如唐人佚名所作《金刚般若义记》曰：“今言金刚者，此借喻之名。然世间金刚，有其多义。金略明三种：一宝中最精，希有难得。若人得者，则除贫得福；二体性坚实，能坏万物，不为万物所沮；三随宝住处，能辟毒气。喻般若亦尔，明般若妙慧，万行中主，若人得者，则离生死贫穷，证涅槃福乐之果；二明般若智慧，以此法性为体，能弥或尽原，不为烦或所沮；三明般若住处，不为邪魔所绕，有此相似。借之为况，故云金刚。”（《大正藏》卷85，第138页，上一中）此即借“金刚”为喻，旨在揭示般若的精妙性质与神奇功用。再如延寿《宗镜录》卷二十五释《妙法莲华经》经题中的“莲华”时谓：“经云：‘色非染非净，色生般若生。’色性虚微名妙色，体自离假名为法。色无尘垢，借喻莲华。文字性空，目之为经。”（《大正藏》卷48，第556页，中）

“问当世之事，随问而对。好为譬喻，如调戏者言未然之事，辞如讪记，当时人莫能晓，过皆有验。”<sup>①</sup> 可知道内人士好用譬喻是一种风尚，究其目的，则在于随机教化。《无上内秘真藏经》卷一即曰：

天尊告诸仙及善男女等真：“道非言说，向虽譬喻，随机为显，何以故？一切众生，浅根微弱，不可直说。若直说者，群迷倒惑，转生不信。若证法者，非譬喻说，亦非直说。

随法即证，径入大乘，入功德本，入无所入，证无所证。”<sup>②</sup>

敦煌遗书 P. 2429《太上妙法本相经综说品第五》则指出：“真人之化，方便引喻，以智润物，故不威赦。”易言之，譬喻只是道教方便说法的一种方式，它虽然不能揭示道的本质属性，却有助于世人对道的理解，故盛行不辍。而且，道典中有的喻体还形成了特定的喻义，如《云笈七籤》卷九十五有“梦喻虚妄”条，<sup>③</sup> 薛幽栖注《元始无量度人上品妙经》则说：“宝珠者，喻道也。故悬于空玄之中，亦同玄珠之义。”<sup>④</sup> 意即梦一般喻指虚妄，而宝珠往往比喻道性。

## （二）道教文学中的寓言

“寓言”一词最早出现于《庄子》，其《杂篇》中有一篇的篇名即叫做《寓言》，文中作者以夫子自道，谓其创作方式是“寓言十九”。<sup>⑤</sup> 这便表明“寓言”这一文学样式备受庄子及其后学的重视。事实上，不少大家耳熟能详的典故，都源自《庄子》里的寓言故

① 《道藏》第5册，第261页，上。

② 《道藏》第1册，第453页，下。

③ 《道藏》第22册，第652页，下。

④ 《道藏》第2册，第193页，上。

⑤ 《二十二子》，第74页。又：有研究者认为《庄子》“寓言”篇中所说的三言——“寓言”、“重言”、“卮言”，其实都同于“我们今天所说的寓言”，“‘寓言’和‘重言’是指故事的本体，‘卮言’指作者所发表的议论，即点明寓意的部分，它们有机的结合构成寓言的整体”（参白本松《先秦寓言史》，第113页）。其说可行。

事，如“庄生梦蝶”、“越俎代庖”、“庖丁解牛”、“螳臂挡车”、“探骊得珠”、“望洋兴叹”、“东施效颦”、“井底之蛙”、“呆若木鸡”、“螳螂捕蝉，黄雀在后”、“数米而炊”、“得鱼忘筌”等，它们或寄寓作者对社会现实的不满，或讲述作者自己的人生感悟，主题丰富多彩，形式自由活泼，且富于浪漫气息。对此，前贤时彦多有探讨，我就不再饶舌了。

道教成立之后，不少经典里都有寓言的运用，特别是在魏晋以后的经典中比比皆是，而且大量地吸收融会了佛教方面的内容，体现出阔通的气象。兹举4例如次：

(1) 陶弘景《真诰》卷六载：

南极夫人语曰：“人从爱生忧，忧生则畏，无爱即无忧，无忧则无畏。昔有一人诵经甚悲，悲至意感，忽有怀归之哀。太上真人忽作凡人，径往问之：‘子尝弹琴邪？’答曰：‘在家时尝弹之。’真人曰：‘弦缓何如？’答曰：‘不鸣不悲。’又问：‘弦急何如？’答曰：‘声绝而伤悲。’又问：‘缓急得中何如？’答曰：‘众音和合，八音妙奏矣。’真人曰：‘学道亦然，执心调适，亦如弹琴，道可得矣。’”<sup>①</sup>

按：这段经文又重见于《上清众真教戒德行经》卷上，<sup>②</sup> 仅是个别文字稍有不同，可知“学道如弹琴”这一寓言故事对后世影响较大。然考其来源，当受佛经影响。如题为“后汉西域沙门迦叶摩腾共法兰译”的《四十二章经》中有云：

有沙门夜诵经，甚悲，意有悔疑，欲生思归。佛呼沙门问之：“汝处于家，将阿修为？”对曰：“恒弹琴。”佛言：“弦缓

① 《道藏》第20册，第524页，中。

② 参《道藏》第6册，第896页，中。

何如？”曰：“不鸣矣。”“弦急何如？”曰：“声绝矣。”“急缓得中何如？”“诸音普悲。”佛告沙门：“学道犹然，执心调适，道可得矣。”<sup>①</sup>

两相比照，道经承袭佛典的痕迹十分明显。

(2)《无上内秘真藏经》卷一曰：

天尊曰：“善哉善哉！快问是义。我今当为汝分别解说。譬如大医，观诸草木，皆入医方，种种方便，救治疾病，皆得差愈。弟子寻师，学诸道术，三年欲成，师故试之。示疾卧床，语学医者：‘我今患重，须无用草与我服之，病便得差。若不得者，我今当死。我有好马，随意即到，汝当驰之。’弟子受师之命，装饰骏马，纵情寻求，随意即到，不盈旬日，天上地上，悉皆周普，求无用草，终不能得。行泣归家，而启师曰：‘遍历天下求无用草而不可得，今当奈何？’师即蹶然而起，语诸弟子：‘我实不患，故试汝耳。汝今药成，堪能救物，随汝方便，在外救疾，得识病源，悉皆差愈。’当知此经，最为第一，无上医王以此证者，悟法之人，周遍虚空，上至九天，下通九地。”<sup>②</sup>

于此，寓言的主体故事是医王示疾，然此实和大乘经典《维摩诘所说经》之“维摩示疾”如出一辙。所不同者，维摩示疾之后是佛派遣他的弟子们前去问疾，然大多数弟子都加以推脱（如大目犍连、须菩提、弥勒等），不愿前往，只有文殊师利堪当此任；而在道经中，医王示疾之后，是要自己的弟子去寻找无用草，而无用草终不可得，然后借此反衬经典本身的重要性。由此可知，这则道教寓言

① 《大正藏》卷17，第723页，下。

② 《道藏》第1册，第453页，中一下。

虽然借鉴了佛典的形式，寓意却迥然有别。

(3)《无上内秘真藏经》卷七又载：

天尊曰：“如是如是，众生颠倒，易牵易诱，悉入邪道，何以故？昔有一国王名曰自通，常行善行，智劣不深，信邪善法。有一野狐，即是狐王，多妖诈惑，种种方术欲化国王，语狐徒众：‘自通之国，国王乐善弃恶，智浅不深，闻善则信。我有妙术，能飞能隐，聪明智朗。飞向殿前，变作人像，端正第一，悬坐虚空，去地百丈，说诸妙经，谈空解义，辨别阴阳，声响如钟，言泉河泻，遂不辍音。国内官人嫔妃彩女及诸眷属，境内臣民，信我灵圣，必当聚集，观听我说，以为希有。随我所要，必用我语。我当劝其舍命，脱取衣裳并及宝物，收摄归家，入市货易，买取肥肉，与我妻子眷属共相餐食，岂非上计美乐之业。’野狐徒众，俱声唱善，启白王言：‘徒众常行偷盗，并取野物，恒怕畏人捉获身命，无量辛苦，供给大王，不能得给。王有如此上妙才伎，绝世希有，何不急与？’

狐王闻此语已，即便起心暗诵幻术经文，弃恶从善，三日夜诵得数百余卷，悉皆利滑，即变形体飞空而去，直到国王殿前，去地百丈，坐虚空中口诵经典，果如前言。国王官人彩女妃嫔及百千眷属，一时云集，举目仰视，观见狐王，说法奇特。哀鸣哽咽，悲泣交流，劝善舍恶，官人彩女并及群臣嗟叹无已：‘圣人出世，希有难闻。’国内宝物并及百姓人民，悉皆舍施，复有三十余人于王殿前，一时舍命。狐王语时众曰：‘如此舍命，最是上士。我以神力摄持将去，安置玉山宝台之内，常行供养。’作是语已，化作疾风，死尸宝物悉皆摄去，无有遗失。到群狐窟，共食人肉。复遣狐子，变作人形，赍持

宝物，入市货卖，用将买肉，至屠儿行中，评论肉价。屠儿行中有数猛狗，争骨相啗。狐子见狗，心生忙怕，不觉变形，狗便啗杀。屠儿惶怖，得此宝物不敢私藏，即告市官，具说如是。市官不敢藏之，即告州县，州即申奏国王，陈狐宝物，具述迹状。国王见表宝物之状，便即觉悟，识此物是我小儿所玩，宝物前施圣道，何故在狐手中？尔时有一慧解之士，名曰仙灵，即前伏地，上启大王：‘赐臣万死，敢以上陈。’王即开恩：‘百死不问，若有别见，任当说言。’仙灵长跪而启王曰：‘前空中说经教化者，即是狐媚妖术，臣当欲启大王，惧违王意，不敢出言。’王曰：‘汝何得知？’仙灵曰：‘但诵其文，不解其理，劝人弃恶从善，心口乖违，复能飞空，即知虚伪。一切大圣，寂灭无端，云何有此惑众？’王曰：‘错失奈何？’仙灵曰：‘可集军众，多将猛狗，围彼大陵，断除妖种，正法流行。’王即命诸军众，克定时日围彼丘陵，狐即变作人形，稽首再拜，奉迎于王。猛狗来逼，变为狐状，狗即啗杀。王命群臣凿地窟中，必得宝物。群臣即寻凿掘，得至狐窟，大得宝物。王即敕下，天下召来认物，所来认者，皆得其宝。当知世间难辩口是心非，假说伪途，情迷倒惑。汝等四众，善自观察六正法中，取其一义，无毁无坏，无邪无惑。”<sup>①</sup>

按：此则狐媚故事在后世流传较广，如唐人朱法满《要修科仪戒律钞》卷二中就曾加以节录。<sup>②</sup> 吴海勇指出，其故事来源与萧齐释昙景译《佛说未曾有因缘经》卷上所载野干为帝释说法授戒故事有关。<sup>③</sup>

① 《道藏》第1册，第481页下一482页下。

② 参《道藏》第1册，第481页下一482页下。

③ 参吴海勇《中古汉译佛经叙事文学研究》，第518页。



王青则认为这则故事中的狐狸形象在影射僧人讲经聚敛钱财。<sup>①</sup> 不过，初唐所出的佛教伪经《究竟大悲经》卷四之《对一切众生辩邪正品》同样引用了这则故事，只是把人物和少量文字稍作改变（如“天尊”、“仙灵”换成了“世尊”、“灵真”，等等，不一而足），<sup>②</sup> 但狐王却成了佛教批判的对象，矛头所指就是道教。一则故事成了佛道互诤的工具，相当有趣。此实开了唐人用小说（包括寓言体、传奇）影射社会现实的先河。

（4）金王丹桂《草堂集》有《骷髅喻》诗曰：

日日迷花酒，朝朝竞气财。偶然命尽掩泉台，郊外曝遗骸。  
任使砖敲棒打，不似从来尖傻。劝人早悟此因由，物外做真修。<sup>③</sup>

这一则诗体寓言显然是从《庄子·至乐》化出，同时又融会了佛教的色空思想。

综上所述，我们可给道教譬喻文学下一定义：它是指使用比喻，特别是复杂比喻形式（包括寓言故事）的道教文学作品，并且寄寓了特定的道教教义、教理和信仰。它往往具有鲜明的说理功能，起着警世与劝化之用。从文体形式看，散文体通常多于诗歌体。

① 参王青《西域文化影响下的中古小说》，第278页，北京：中国社会科学出版社，2006年。

② 参《大正藏》卷85，第1376页下一1377页中。

③ 《道藏》第25册，第482页，下。

## 第二节 敦煌道教譬喻文学的来源与思想表现

### 一、敦煌道教譬喻文学的来源

敦煌道教譬喻文学作品，其主要来源有二：一是源于中土固有的传统文化（包括儒家和道家文化）与日常生活及社会生活者，二是源于印度佛教文化。当然，有时候则把两者融为一体。兹以举例方式，分论如次。

#### （一）源于中土固有传统文化与日常生活、社会生活的譬喻文学

1. P. 2429《太上妙法本相经综说品第五》曰：

（前略）

1. 耶之盛，其神歇；真之盛，其妙
2. 盈。亦如强弩射空中，其力猛大，必有返期。耶
3. 道力猛，必有歇废。所以者何？患无的，白虚发
4. 而已。修其正道，亦如端心向白射之。调御弓
5. 矢，至心端向，寻射不辍，必有破期。白者譬
6. 道真，弓者譬人身，箭者譬人心。弓调箭端，终日
7. 射之，必有着时。人修道法，勿使强弩射空而
8. 无的，白虚发而无所适。若尔者，岂不悟哉。劳
9. 功损身，终无真果，可不枉形？瞻之斯比，甚可
10. 哀哉！

按：本喻实取自《老子》第七十七章，它与前文所引 S. 3926《老子道德经河上公章句》的注释实出于同一机杼，都以调弓喻修道，

故不赘述。

2. P. 2257《太上大道玉清经》卷二有颂曰：

1. 冥契本无偏，随机感业缘。愿得长生稻，
2. 散着我心田。六度清源水，流澍无崖边。

按：原卷首残尾全，并有尾记曰：“天宝十二载五月 日白鹤观奉为皇帝敬写。”可见本卷是唐玄宗时期的官方写经。是卷内容又见于《正统道藏》本卷二《方便度人品》，但文字稍有区别。如前引偈颂中的“长生稻”，后者作“长生道”。<sup>①</sup>从上下文语境看，显然敦煌本为胜，因为稻、田可以对举，且构成了一种隐喻关系。而喻体“长生稻”中的“稻”，则是中国最早人工种植的农作物之一。它很早就进入了文学作品的描绘领域，如《诗经·豳风·七月》即云：“八月剥枣，十月获稻。”不过，需要指出的是，本偈中的比喻，与佛教的“业田”说也有一定的关系。《八十华严》卷三十八曰：“业为田，爱水润，无明暗覆，识为种子生，后有芽相。”<sup>②</sup>意即人情众生的行为（业）定能招致苦乐果报，就像田能生长谷物一样。然而《玉清经》把“长生”一词加于“稻”、“田”之前，使佛教的业感说完全变成了道教思想体系内的东西，从而被消解得无影无踪。

3. P. 3021+P. 3876《道教中元金篆斋会讲经文》<sup>③</sup>是一份道士讲经时的提纲，其中使用了大量譬喻文学作品，部分取材于本土文化、日常生活或社会政治生活。兹按原卷内容之先后顺序，择要举例如下：

① 参《道藏》第33册，第303页，下。

② 《大正藏》卷10，第202页，中。

③ 本卷的拟题，采用的是王卡先生的意见，参《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第233页，北京：中国社会科学出版社，2004年。

例 1:

1. 喻如一碗水，将朱里着即见朱色，墨里着即见墨色，一切色中着而

2. 见一切色。为水性柔弱，随刑（形）变改。如一切众生，取善者必能善应，从恶者

3. 亦见之。今日天尊大尊，应物化人，是我一切众生所求皆得，随人稟

4. 受。云云。

按：第3行中的“大尊”二字，疑为衍文，可删；而最后一行中的小字“云云”，表示讲经法师对经文的解释，但具体内容书手未加录出。这则比喻的喻体是水，讲其性柔，则是承《老子》第七十八章“天下莫柔弱于水”<sup>①</sup>而来；“将朱里着……见一切色”，则是承晋傅玄《少傅箴》之“夫金木无常，方员应形。亦有隐括，习以性成。故近朱者赤，近墨者黑”<sup>②</sup>而来。讲经者把二者融而为一，旨在强调天尊不执常规的教化方法成效显著。

例 2:

1. 喻藤萝，托一枝松木而上至千寻，如出家人是松树，凡夫是藤萝。贫道今

2. 日将大乘经典接引众生，登上天堂，消遥自在。

按：藤萝攀缘松树这一现象，是人们在日常生活中随处可见的自然场景。诗文中相关的描写亦多，如《永嘉集》中载《大师答朗禅师

① 《二十二子》，第8页。

② [唐]虞世南编纂《北堂书钞》卷六十五，参董治安主编《唐代四大类书》，第273页，上，北京：清华大学出版社，2003年。又：《墨子·所染第三》曰：“子墨子言：见染丝者，而叹曰：‘染于苍则苍，染于黄则黄。所入者变，其色亦变。’”（《二十二子》，第225页）傅玄的用法当承此而来。

书》曰：“郁郁长林，峨峨耸峭；鸟兽呜咽，松竹森梢；水石峥嵘，风枝萧索；藤萝紫绦，云雾氤氲。”<sup>①</sup> 敦煌文书 P. 4640《沙州释门索法律窟铭》曰：“溪芳忍草，林秀觉花。贞松垂万岁之藤萝，桂树吐千春之媚色。”《宋高僧传》卷十二《唐福州雪峰广福院义存传》曰：“怪石古松……其树皆别垂藤萝。”<sup>②</sup> 李山甫《松》曰：“桃李傍他真是佞，紫萝攀尔亦非群。”<sup>③</sup> 黄滔《送僧归北岩寺》曰：“新松五十年，藤萝成古树。”<sup>④</sup> 诗文描述了藤萝缠松的现象，揭示的都是藤萝对松树的攀缘性，道教讲经法师借之作喻（从比喻形式言是暗喻，同时也用了对比辞格），别出心裁，指出道士讲经对于信徒（听众）悟道成仙的重要性。另外，从传统文化来说，松是人格高洁的象征，《论语·子罕》载：“子曰：‘岁寒然后知松柏之后凋也。’”<sup>⑤</sup> 而中国民谚有云：“藤缠松，松必死。”讲经道士以松自喻，当有为法献身的寓意。

### 例 3：

1. 法师今日向此间讲说，譬如蒲桃，蒲桃本姓柔弱，若架兜引，即得触处，去不着
2. 梁，兜引还不得去？喻如此间施主是蒲桃，法师即是蒲桃架，得此梁乃兜
3. 引。法师将此间说法来喻，如蒲桃有叶即触，覆盖弟子，可不是？法师共弟

① 《大正藏》卷 48，第 394 页，上。

② [宋] 赞宁撰，范祥雍点校《宋高僧传》，第 287 页，北京：中华书局，1987 年。

③ 《全唐诗》，第 1619 页，上海：上海古籍出版社，1986 年。

④ 《全唐诗》，第 1774 页。

⑤ 阮元校刻《十三经注疏》，第 2491 页，上海：上海古籍出版社，1997 年。

## 4. 子有缘。

按：蒲桃（葡萄）之物，虽来自西域，佛典中也经常提及。不过，笔者以为，到了唐代蒲桃已是时人日常生活中司空见惯的物品，特别是栽种之时，常常用到架子，即蒲桃架。对此，敦煌文学作品中也能找出例证：如 P. 3597 中抄有《白侍郎蒲桃架诗》，<sup>①</sup> S. 0328《伍子胥变文》（拟）则说伍氏之妻对逃难中的伍子胥答诗曰：“欲识残机情不喜，画眉羞对镜中妆。偏怜鹊语蒲桃架，念燕双栖白玉堂。”<sup>②</sup> 讲经道士于此层层设喻，把听众比作蒲桃，自喻为蒲桃架，意即道士的讲经说法具有接引众生之用，就像蒲桃架能兜引蒲桃一样。其后的另一比喻，则和佛教的因缘观念有关（具体分析见后文，此不赘述）。

## 例 4：

1. 世间众生，由如一个井，井里有一群鱼，井注常暗，平章事。忽然有龙从天上下，来

2. 向井中，鱼、虾蟆可能平章，将龙事。一切众生恒常暗，平章道佛，由如井中

3. 鱼。喻如龙，即是大道天尊；所有众生诽谤天尊，由如井中鱼平章龙

## 4. 事相似。

按：这则此喻显然是从《庄子·秋水》的寓言故事“坎井之蛙”<sup>③</sup>化出，所不同者，是将《庄子》中的“东海之鳖”换成了“龙”，并且增加了“鱼”，显示出继承与创新的关系。

① 徐俊先生认为该诗的作者实为姚合，参《敦煌诗集残卷辑考》，第 276—278 页，北京：中华书局，2000 年。

② 黄征、张涌泉《敦煌变文校注》，第 6 页，北京：中华书局，1997 年。

③ 参《二十二子》，第 52 页。

例 5:

1. 譬如世间众生，由如蝼蚁子，向酢瓮中
2. 来，以为快乐，不知大鹏鸟一举羽翼即得千里万里，向于云中游戏，受大快
3. 乐。一切众生，今日于世间将大快乐，不知诸天贤圣免生死处大是（是大）快乐。且观世
4. 间即有生老病死苦、不净苦、不自在诸种苦，诸种苦，一切众生不知有如此苦恼，将作
5. 世间以为快乐。弟子今日由如蝼蚁子，可不如是？

按：此喻则综合《庄子·逍遥游》中的“大鹏”意象、<sup>①</sup>《至乐》之“食醯颐辂”<sup>②</sup>及《知北游》之“蝼蚁”喻<sup>③</sup>而来。其中，讲经法师对“大鹏”基本上是直接借用，而把“食醯颐辂”与“蝼蚁”之喻捏合为一，变成了“酢瓮蝼蚁”，和“大鹏”形成了鲜明的对比。

例 6:

1. 譬如世间众生，背（皆）莫向伪信假，不
2. 信真正法师，讲说即（时）不看不信，见假伪法师，被他诳惑，即生信心。昔日叶
3. 公子爱画龙画蛇，得见真龙，乃怕即走，为何故？为不识故。譬如弟子一切
4. 众生，见假伪法师，喻如见画龙画蛇，总皆欲看，即生敬信；一切众生，见正法

① 参《二十二子》，第 12 页。

② 参《二十二子》，第 54 页。

③ 参《二十二子》，第 62 页。

5. 师与说法，由如见真龙，乃生怕心，总皆走去。真龙尽可不及假龙，为众生

6. 愚痴不识，不是背真向伪，心里颠倒，不识正真。

按：本则比喻乃从刘向《新序·杂事五》之“叶公好龙”<sup>①</sup>的典故化出。而且，以真龙、假龙喻真、伪法师，相当贴切。

例 7：

1. 譬如一家有两个女，并皆不解缝鞋，即向他东家西家凭他巧者，裁一个

2. 鞋模，拟学裁鞋。其中即有一个女人，有智慧性识，把得鞋模，心中悟解，

3. 即学将。一个乃无智慧，性□拙，学他裁即不得，不知自拙，裁不得径，即

4. 却嗔他与鞋模人：“伊未知解裁，只是慳我来。”譬如何物，如法师今讲此大乘

5. 经典，喻如与人鞋模，众生听，由如学裁鞋。若其解听法，喻如巧儿裁

6. 鞋把着模，心中即得悟解，听得其法，心生欢喜，生敬信心，即道好（好道）。其中

7. 即有愚痴众生，不能听法，无此裁（识）性者，却嗔法师。只底（诋）道士解何物，

8. 讲说只是诳惑百姓，何足可观？如此之者，只是自愚痴众生，喻如拙儿裁

9. 鞋，虽得其模，学缝不得。今日座下女男（男女），虽

<sup>①</sup> 参[汉]刘向编著，石光瑛校释，陈新整理《新序校释》，第766—767页，北京：中华书局，2001年。



然听讲，其中即有不解义趣，

10. 却嗔法师者，亦大有。愿座下弟子生敬信心者，皆是智惠性者，各各顶礼

11. 十方三宝。

按：这里的比喻则是从现实生活中取材，与《论语·雍也》中孔子所说的“能近取譬”<sup>①</sup>完全一致，即用自己身边最熟悉的东西作喻，生动活泼，易于听众理解和接受。另外，巧儿喻聪明开悟的听众，拙儿喻愚痴众生，与人鞋样者喻法师，从修辞格看，则可归入“合喻”。

例 8：

1. 譬如马秦客，马 [□]（秦）客旧日身是道士，极是逍遥快乐，今日从其

2. 名利，更觅官职，既身得国家荣官，即生骄溢不盈，暂时即被

3. 斩身。此可不为徒其名利，性命不存。云云。

按：从“今日”一词可知这里是与时事作喻。据《旧唐书》卷五十一《后妃上·中宗韦庶人传》曰：“时国子祭酒叶静能善符禁小术，散骑常侍马秦客颇闲医药，光禄少卿杨均以调膳侍奉，皆出入宫掖。”<sup>②</sup> 则知马秦客私通韦庶人时官任散骑常侍。同书卷七《本纪第七·睿宗纪》则曰：

景龙四年夏六月，中宗崩，韦庶人临朝，引用其党，分握政柄，忌帝望实素高，潜谋危害。庚子夜，临淄王讳与太平公主子薛崇简、前朝邑尉刘幽求、长上果毅麻嗣宗、苑总监钟绍

① 《十三经注疏》，第 2479 页。

② [后晋]刘昫等撰《旧唐书》，第 2174 页，北京：中华书局，1975 年。

京等率兵入北军，诛韦温、纪处讷、宗楚客、武延秀、马秦客、叶静能、赵履温、杨均等，诸韦、武党与皆诛之。<sup>①</sup>

综合敦煌文书与正史材料可知，马秦客是以道士的身份发迹而得到中宗韦皇后的重用，但很快就被李隆基剪除于公元710年6月。讲经法师以时事为例作喻，显然是想告诫听众不可为荣华富贵冲昏了头脑，而应淡泊名利。

例9：

1. 世间众生不识真

2. 正法师，喻如江南人常吃粳米，人过北地，觅米未遂，即见一稗莠，将作

3. 是谷，即移将山南栽去，锄理灌溉，非常爱惜。于后即至熟时，打得子，

4. 总皆是莠子，即不信[□]（他）有谷。禾莠虽即相似，莠中上有[□]，谷在[□]，只是自不

5. 识，何得不信他有谷？只今一切众生，为曾经假伪法师被诳或（惑），为言真

6. 正阿师亦收（亦假）伪，总皆不信。喻如吴儿得莠，不[□]（识）有（真）禾，一切众生亦复如是。

按：此则比喻，与出于《左传·成公十八年》的成语“菽麦不辩”<sup>②</sup>颇为相似，都有讽刺那些愚蠢者的用意。但是，讲经法师所设的诸喻象似乎有些混乱，如所举稗与莠，粳与禾，从严格意义上来说，并不是同义词。好在讲经者的重点在禾、莠之别上，而在中

① 《旧唐书》，第152页。

② 原文曰：“周子有兄而无慧，不能辩菽麦，故不可立。”（《十三经注疏》，第1923页）

国传统文化中，莠常常用来比喻恶人。《孟子·尽心下》引孔子语曰：“恶似是而非者，恶莠，恐其乱苗也。”<sup>①</sup>《左传·襄公三十年》则载公孙挥与裨灶过伯有氏，见“其门上生莠，子羽曰：‘其莠犹在乎？’”杜预注曰：“子羽，公孙挥。以莠喻伯有。伯有侈，知其不能久存。”<sup>②</sup>当然在本比喻中，讲经法师对于禾、莠的比喻意有所创新，分别喻真假法师，而“吴儿”一词，则用来比喻是非不辨的普通信众。并且，该词也表明讲经者当为北方人，极可能就是京城长安的道士，有十分明显的地域倾向性。

#### 例 10：

1. 譬如吴牛常不耐热，见日出即出舌，向日喘。即见夜月出明，水牛为

2. 言是日，即吐舌向月喘。然举此喻，譬如何等？世间众生当（尝）见假伪法

3. 师被湛来，只今见真正法师，亦眼矜，不欲得见，一切众生不[□]（识）真正，喻

4. 如吾（吴）牛见月，有将作是日，一切众生亦复如是。

按：本比喻在写卷中先后使用了两次，此为第二次，文字更多，故引之。从比喻的寄意看，它和例 8 完全一样，都在劝谕众生要有辨识真假是非的能力。考其本源，则为中土传统文化中所习用。如《太平御览》卷四引《风俗通》曰：“吴牛望见月则喘，使之苦于日，见月怖喘矣。”<sup>③</sup>《世说新语·言语》曰：“满奋畏风，在晋武帝坐，北窗作琉璃扇屏风，实密似疏，奋有难色。帝笑之，奋答

① 《十三经注疏》，第 2870 页。

② 《十三经注疏》，第 2013 页。

③ [宋]李昉等撰《太平御览》，第 22 页，北京：中华书局，1998 年。其中的“使”，当是“彼”之误。

曰：‘臣犹吴牛，见月而喘。’”<sup>①</sup>此“吴牛喘月”，比喻的是见到类似事物起疑心而生怕的人。讲经法师于此，借之比喻不识真假是非者，倒也贴切自然。

#### 例 11：

1. 喻如人见山鸡向山飞，唤作凤凰，何为故？为不识故。  
一切众生不识真

2. 正法师，喻如人见山鸡唤作凤凰。一切众生不识真正法师，亦复如是。云云。

按：此喻与例 8、例 9 一样，反复强调辨别真假是非对于信众修道的重要性。考其出处，则属中土传统笑话之一。《太平广记》卷四百六十一“楚鸡”条引《笑林》曰：

楚人有担山鸡者，路人问曰：“何鸟也？”担者欺之曰：“凤皇也。”路人曰：“我闻有凤皇久矣，今真见之。汝卖之乎？”曰：“然。”乃酬千金，弗与，请加倍，乃与之。方将献楚王，经宿而鸟死，路人不遑惜其金，惟恨不得以献耳。国人传之，咸以为真凤而贵，宜欲献之。遂闻于楚王，王感其欲献已也，召而厚赐之，过买凤之直十倍矣。<sup>②</sup>

后来李白《赠从弟冽》槩括其事，成诗曰：“楚人不识凤，重价求山鸡。献主昔云是，今来方觉迷。”<sup>③</sup>可知此喻流传极广。

### （二）源于印度佛教文化的譬喻文学

敦煌道教譬喻文学直接取材于印度佛典者，随处可见。如：

1. 《太上灵宝元阳妙经》 按：是经又名《太上元阳经》，

① 杨勇校笺《世说新语校笺》，第 70 页，北京：中华书局，2006 年。

② [宋]李昉等撰《太平广记》，第 3781—3782 页，北京：中华书局，1961 年。

③ [清]王琦注《李太白集》，第 627 页，北京：中华书局，1977 年。

简称《元阳经》，在敦煌发现了五个抄本，即 S. 0482、P. 2366 (2)、P. 2450、S. 3016、台北 4717 (散 0065)，可知它是当时比较流行的道典之一。据北周释道安《二教论》云：“《黄庭》、《元阳》，采撮《法华》，以道换佛，改用尤拙。”<sup>①</sup>《法苑珠林》卷五十五“妄传邪教第三”则说：“如大业年中，五通观道士辅慧祥改《涅槃》为《长安经》，被杀不行。今复取用改为《太上灵宝元阳经》。”<sup>②</sup>综此可知，《元阳经》当产生于南北朝末期，至唐初才定型，其制作过程中受到《法华》、《涅槃》等佛典（实际上并不限于大乘经典）的影响，特别是大量地从佛经譬喻中取材。请看：

(1) 卷五有譬喻曰：

善男子，譬如有人身被毒箭，其人亲戚欲令贞吉，为除毒故，即命良医而为拔箭。彼人方言：“且待莫解，我今当观如是毒箭，从何方来，谁之所射，为是憎恶之人，为是鬼神所害，为是自然自有？”如是痴人，竟未能知，寻便命终。<sup>③</sup>

按：此喻源自东晋瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》卷六十之《箭喻经》，经曰：

犹如有人身被毒箭，因毒箭故受极重苦，彼见亲族，怜念愍伤，为求利义饶益安隐，便求箭医。然彼人者方作是念：未可拔箭，我应先知彼人如是姓，如是名，如是生，为长、短、粗、细？为黑、白、不黑不白？为刹利族、梵志、居士、工师族？为东方、南方、西方、北方耶？未可拔箭，我应先知彼弓为柘、为桑、为规、为角耶？未可拔箭，我应先知弓扎，彼为

① 《大正藏》卷 52，第 141 页，中。

② 《大正藏》卷 53，第 703 页，中。

③ 《道藏》第 5 册，第 947 页，下。

是牛筋，为獐鹿筋，为是丝耶？未可拔箭，我应先知弓色为黑、为白、为赤、为黄耶？未可拔箭，我应先知弓弦为筋、为丝、为纆、为麻耶？未可拔箭，我应先知箭簳为木、为竹耶？未可拔箭，我应先知箭缠为是牛筋、为獐鹿筋、为是丝耶？……彼人竟不得知，于其中间而命终也。<sup>①</sup>

两相比较，《元阳经》只是语言更简练而已。

(2) 卷六有比喻曰：

善男子，譬如牧牛有二人，一持酪瓶，一持浆瓶，俱共诣市而欲卖之。于路脚跌，二瓶俱破，一则喜悦，一则愁恼。持戒破法，亦复如是。能用心恭敬持净戒法者，心生欢悦。<sup>②</sup>

按：这则比喻出于昙无讖译《大般涅槃经》卷十七，经曰：

善男子，譬如牧牛有二女人，一持酪瓶，一持浆瓶，俱共至城而欲卖之。于路脚跌，二瓶俱破，一则欢喜，一则愁恼。持戒破戒，亦复如是。持净戒者，心则欢喜。<sup>③</sup>

因此可知，《元阳经》所作的改动极少，而且所改文字更符合中土文化的特点。如把《涅槃经》中持瓶者的性别变为男性，就和中国男主外、女主内的传统吻合。

(3) 卷八曰：

凡夫之人，不摄六根，驰骋六尘，犹如牧牛，不善收录，犯人苗稼。凡夫之人，不检六根，常在诸有，多受苦恼。……若能闻是元阳上品大乘经典，则得智慧。得智慧已，则能专检六根。善男子，如善牧牛，设牛放逸东西，啖他苗稼，则能遮

① 《大正藏》卷1，第804页下—805页上。

② 《道藏》第5册，第952页，中。

③ 《大正藏》卷12，第467页，上。

止，不令犯物。真人道士，亦复如是。<sup>①</sup>

按：以牧牛作喻，佛典习见。鸠摩罗什译《佛垂般涅槃略说教诫经》（即《佛遗教经》）曰：

若人能持净戒，是则能有善法；若无净戒，诸善功德皆不得生。是以当知，戒为第一安隐功德之所住处。汝等比丘，已能住戒，当制五根，勿令放逸，入于五欲。譬如牧牛之人，执杖视之，不令纵逸，犯人苗稼。若纵五根，非惟五欲将无崖畔，不可制也。<sup>②</sup>

《中阿含经》卷二十五《念经》则曰：

犹如春后月，以种田故，放牧地则不广。牧牛儿放牛野泽，牛入他田，牧牛儿即执杖往遮。所以者何？牧牛儿知因此故，必当有骂，有打，有缚，有过失也，是故牧牛儿执杖往遮。我亦如是。<sup>③</sup>

此中“牛”、“牧人”、“执杖”等悉有深刻的比喻义。《佛遗教经论疏节要》即云：“牛喻五根，人喻比丘，执杖喻摄念，苗稼喻三昧方便及正受功德。五欲不起，正念成就，如不犯苗稼。”<sup>④</sup> 强调的是持戒摄念对于修行的意义。对此，《元阳经》全承之，仅是作了一些技术性的更换，如将“五根”换成“六根”、“六尘”（按：五根、六根等亦为佛教名相），将持戒的主体比丘换成道士、真人而已。

同卷又有比喻曰：

我今已值元阳清净法宝，难得见闻，我今已闻，犹如盲

① 《道藏》第5册，第967页，中一下。

② 《大正藏》卷12，第1111页，上。

③ 《大正藏》卷1，第589页，上。

④ 《大正藏》卷40，第848页，中。

龟，值大浮木。<sup>①</sup>

按：此亦为佛典之常用比喻，如刘宋求那跋陀罗译《杂阿含经》卷十五曰：

世尊告诸比丘：“譬如大地悉成大海，有一盲龟寿无量劫，百年一出其头。海中有浮木，止有一孔，漂流海浪，随风东西。盲龟百年，一出其头，当得遇此孔不？”

阿难白佛：“不能，世尊！所以者何？此盲龟若至海东，浮木随风，或至海西，南北四维，围绕亦尔，不必相得。”

佛告阿难：“盲龟浮木，虽复差违，或复相得。愚痴凡夫，漂流五趣，暂复人身，甚难于彼。”<sup>②</sup>

北魏吉迦夜译《称扬诸佛功德经》卷中曰：

一切世界，设满中水，水上有板，而板有孔。有一盲龟，于百岁中，乃一举头，欲值于孔，斯亦甚难。求索人身，甚难甚难。<sup>③</sup>

北本《大般涅槃经》卷二曰：“生世为人难，值佛世亦难，犹如大海中，盲龟遇浮孔。”<sup>④</sup>《元阳经》借用其喻，就在自我赞颂本经的难值难遇。

2. 《太玄真一本际经》 按：是经同样从佛典中采撷譬喻者颇多，且专门有一品叫《譬喻品》（即卷七）。兹举3例如下。

（1）P. 3371《太玄真一本际经》卷第一《护国品》曰：

1. 譬如病人诸根

2. 昏乱，虽服甘露，谓如毒药。其病若愈，诸根平

① 《道藏》第5册，第971页，上一中。

② 《大正藏》卷2，第108页，下。

③ 《大正藏》卷14，第95页，上一中。

④ 《大正藏》卷12，第372页，下。



3. 复，向之毒药还成甘露。众生亦尔，颠倒烦恼，
4. 妄想执见，无常逼迫，不得自在，虚妄病愈，自
5. 然安乐。

按：本处的“甘露”、“毒药”之喻，源于《大般涅槃经》。北本卷八曰：“《方等经》者，犹如甘露，亦如毒药。”<sup>①</sup> 卷十又载：

佛言：“善男子，汝今善得乐说之辩。且止，谛听！文殊师利，譬如长者身婴病苦，良医诊之，为合膏药。是时病者，贪欲多服。医语之，言‘若能消者，则可多服。汝今体羸，不应多服。当知是膏，亦名甘露，亦名毒药。若多服不消，则名为毒’。善男子，汝今勿谓是医所说，违失义理，丧膏力势。善男子，如来亦尔，为诸国王、后妃、太子、王子、大臣，因波斯匿王、王子、后妃憍慢心故，为欲调伏，示现恐怖，如彼良医。”<sup>②</sup>

于此，《本际经》的用法与《涅槃经》有所不同，后者旨在强调说法者因地制宜的重要性，而前者则重点在批判世俗众生的颠倒和虚妄。

(2) P. 2393《太玄真一本际经咐嘱品卷第二》（按：原卷首题，尾题则作《太玄真一本际经卷第二》）曰：

1. 上士在世，不畏尘劳，虽居世间，无所染
2. 汙，犹如宝珠，体性明净，处智慧山，依无相野，
3. 是名善解山栖之相。青童君曰：“云何名为念
4. 道之相？”天尊曰：“夫念道者，通能制戒，灭一切恶
5. 根，犹金刚刀，无所不断，犹如猛火，无所不烧。”

① 《大正藏》卷12，第409页，上。

② 《大正藏》卷12，第426页，中。

按：这里的喻体里面，“宝珠”和“金刚刀”皆出于佛典。前者如什译《妙法莲华经》卷一又见具戒，威仪无缺，净如宝珠，以求佛道。”<sup>①</sup> 陈月婆首那译《胜天王般若波罗蜜经》卷三之《法性品第五》则曰：

菩萨摩訶萨行般若波罗蜜，能知法性清静，如是无染无着，远离垢秽，从诸烦恼，超得解脱。此性即是诸佛法本，功德智慧因之而生，体性明净，不可思量。大王！我今喻说，汝善谛听！王言：“世尊！唯然愿闻。”佛告胜天王言：“譬如无价如意宝珠，装饰莹治，皎洁可爱，体圆极净，无有垢浊，堕在淤泥已经多时，有人捡得，取而守护，不令堕落。法性亦尔，虽在烦恼，不为所染，后复显现。大王，诸佛如来，悉知众生自性清静，客尘烦恼之所覆蔽，不入自性。”<sup>②</sup>

后者如刘宋沮渠京声译《治禅病秘要法》卷上曰：“一梵王手持梵瓶，与诸梵众捉金刚刀，授与行者。”<sup>③</sup> 智者大师《摩诃止观》卷五下曰：“止观逐之，无远不屈。常寂常照屈，治之不休。如金刚刀，所拟皆断。”<sup>④</sup> 卷六下又曰：“以无生门如上等诸法度入余门，纵横无碍，如金刚刀，无能障者。”<sup>⑤</sup> 如果说宝珠被借用来比喻众生的道性，“金刚刀”则比喻众生因持戒念道产生的念力。

(3) P. 2806《太玄真一本际经道性品第四》（首题如是，尾题作《太玄真一本际经卷第四》）曰：

1. 我等志小亦钝根，闻值深法不能解。

① 《大正藏》卷9，第3页，中。

② 《大正藏》卷8，第700页下—701页上。

③ 《大正藏》卷15，第334页，中。

④ 《大正藏》卷46，第69页，上。

⑤ 《大正藏》卷46，第84页，上。

2. 今此大会奇特事，无量世来未曾睹。
3. 见已发趣求道心，譬如飞蛾思赴火。
4. 迷惑天真所言说，不能前进行退堕。

按：本卷有抄经题记曰：“证圣元年闰二月廿九日神泉观 [□] (法) 师汜思庄发心敬写，奉为一切法界苍生，同会此福。”是知抄出于公元 695 年。其中的“飞蛾赴火”喻，佛典中常见。三国东吴康僧会译《六度集经》卷七《常悲菩萨本生》曰：“众佑自说为菩萨时，名曰常悲。……时世无佛，经典悉尽，不睹沙门贤圣之众，常思睹佛闻经妙旨。时世秽浊，背正向邪，华伪趣利，犹蛾之乐火。”<sup>①</sup> 卷八《凡人本生》曰：“吾睹诸佛明化，以色为火，人为飞蛾，蛾贪火色，身见烧煮。”<sup>②</sup> 什译《大智度论》卷十七则有偈曰：“诸欲乐甚少，忧苦毒甚多，为之失人身，如蛾趣灯火。”<sup>③</sup> 什译《菩萨呵色欲法经》又说：“女人之罪，实是阴贼，灭人慧明，亦是猎围鲜得出者。譬如高罗，群鸟落之，不能奋飞；……无目投之，如蛾赴火。”<sup>④</sup> 可知此喻在佛典中，火多喻色欲，飞蛾则喻因欲乐而丧身命者。《本际经》只是借用了其形式，寓意则有所变化，讽刺的是那些执著于经典而不悟义理的求道者。

3. 《太上一乘海空智藏经》 按：经中譬喻，同样多有取材佛典者，如：

(1) P. 2254《太上一乘海空智藏经》卷五《问病品》曰：

1. 世间诸法，所不
2. 能染，犹如莲花，从于尘水，不受尘水，是

① 《大正藏》卷 3，第 43 页，上。

② 《大正藏》卷 3，第 47 页，中一下。

③ 《大正藏》卷 25，第 181 页，中。

④ 《大正藏》卷 15，第 286 页，中。

3. 故海空生于诸法，亦非智藏，是名海空，是

4. 名智藏。

按：此显然是从佛典的莲华喻而来。佛教认为莲华出污泥而不染，清净微妙，故诸经论中常用它作譬，象征众生的清净佛性。西晋竺法护译《文殊师利净律经》之《道门品》曰：“人心本净，纵处秽浊则无瑕疵，犹如日明不与冥合，亦如莲花不为泥尘之所沾污。”<sup>①</sup>东晋僧伽提婆译《中阿含经》卷二十三《青白莲华喻经》说：“犹如青莲华、红赤白莲华，水生水长，出水上不着水，如是如来世间生、世间长，出世间行，不着世间法。”<sup>②</sup>

(2) B. 8449《太上一乘海空智藏经卷第六》（原卷尾题如是）曰：

（前略）

1. 善男子，若有众生善
2. 能受持，断离恶根。云何为恶？恶心意恶念。
3. 如是等恶，悉能速离，即得增长，住于善根、
4. 善相、善思，智慧方便，以是因缘，是名远离。善
5. 男女，真人童子住烦恼城，自观其身，如病如疮，
6. 如恶毒箭，入其身体。如是身体，是大苦聚。善
7. 恶根本，以是因缘瞻视于身，非为贪身。若将
8. 养身，是饿鬼身，是地狱身，是生死身。善男
9. 子，譬如猛火烧焚枯木，亦如芭蕉逢于霜雹，
10. 如电石光，如炎如化。善男子：真人童子住烦
11. 恼城，观身其相亦复如是。

① 《大正藏》卷14，第452页，中。

② 《大正藏》卷1，第575页，上。

按：本段经文用到了多种比喻辞格，如：“烦恼城”是借喻，指人虚妄不实的色身（肉身）；“如病如疮，如恶毒箭”、“譬如猛火……如火如化”则为明喻，进一步论证了色身无常、虚妄可灭的思想。类似的说法，佛典中常见。南本《大般涅槃经》卷一谓寿德优婆夷等人：

为度无量百千众生，故现女身呵责家法。自观己身，如四毒蛇；是身常为无量诸虫之所啖食，是身臭秽，贪欲狱缚；是身可恶犹如死狗；是身不净，九孔常流；是身如城，血肉筋骨皮裹其上，手足以为却敌楼橹，目为窍孔，头为殿堂，心王处中。如是身城，诸佛世尊之所弃舍。凡夫愚人，常所味着，贪淫瞋恚、愚痴罗刹止住其中；是身不坚，犹如芦苇、伊兰、水沫、芭蕉之树；是身无常，念念不住，犹如电光，暴水、幻炎；亦如画水，随画随合；是身易坏，犹如河岸临峻大树；是身不久，当为狐狼、鸱枭、雕鹫、乌鹊、饿狗之所食噉。谁有智者，当乐此身？<sup>①</sup>

后秦竺佛念译《最胜问菩萨十住除垢断结经》卷四《灭心品第十一》则说菩萨：

兼化缘觉、声闻之乘，随从劝进，令至道场。若在愤乱烦恼之中，教人行寂，不兴众想。……行大慈悲，不怀怯弱，然后乃致解身无主，及内外法亦复如是。视其众生，如己骨肉，有所求索，先彼后己。大哀坚强，所济不虚，皆使得立奇特之德，心识寂净，亦不动转。观察身本，无可贪者。复为众生而说不净：是身如城，终无盈虚；身如沟涧，时时流溢；身如炽火，吞薪无厌；亦如江湖，投海无满。如是最胜菩萨教诲，分

<sup>①</sup> 《大正藏》卷12，第606页，下。

别思惟，知之不净，亦使前人兴不净想，深入辩才，亦无障碍，逮得总持，无所遗忘。所教之言，不失次第。常得审谛，正受三昧，恒入寂然诸度无极，降伏魔怨，去邪乱想。如是最胜菩萨观身，达知内外无有处所，亦如幻化、影响焰光。<sup>①</sup>

唐菩提流志译《大宝积经》卷十七《无量寿如来会第五之一》又曰：

菩萨以定慧力降伏魔怨，成无上觉，梵王劝请转于法轮，勇猛无畏。佛音震吼，击法鼓，吹法螺，建大法幢，然正法炬，摄受正法及诸禅定；雨大法雨，泽润含生；震大法雷，开悟一切；诸佛刹土，普照大光，世界之中，地皆震动。魔宫摧毁，惊怖波旬，破烦恼城，堕诸见网，远离黑法，生诸白法。<sup>②</sup>

佛教认为要破虚妄不实的烦恼城，得听闻佛法。相应地，《太上一乘海空智藏经》则易之为道典，譬喻方法与手段，完全一样。

(3) P. 2773《太上一乘海空智藏经》卷八《贡献品》曰：

(前略)

1. 云何得生往到彼国？彼大
2. 安乐，隔碍海水，云何而往当到彼国？尔时众
3. 中有一人曰：“我曾见彼海中三船，大船可载
4. 无量数人，中船可载百千万人，小船可载十
5. 千万人。以此三船有大神力，不畏风浪，蒿（篙）
6. 橹拖棹，皆新坚固。我等自往海水船中，泛越
7. 渚测，当到彼岸，甚大欢乐。”尔时四众得闻是

① 《大正藏》卷10，第994页，中一下。

② 《大正藏》卷11，第92页，上。

8. 语，心大欢喜，各各庄持一千二百卅万人，齐
9. 心欲去，往到彼岸。尔时复有不去之徒五
10. 千万人，各共送别，送诣于海边，同别辞去。分
11. 别既竟，尔时众中有五万人即上大船，有
12. 九万人复上中船，有十万人复上小船。各随
13. 其意，上船毕竟，举帆便发，风调顺流，须臾
14. 千里。尔时海岸，不去之徒皆唤叹曰：“是等
15. 群愚，何取死入于大海，望至彼岸，宁
16. 灭身命，云何可至？”尔时乘船泛舟而往，
17. 浮景而行。然此海中有大洲屿，于洲屿中复
18. 有国土。于是三船同到一国，国大丰有，自然
19. 饮食，国中人民皆生善心。金银七宝以为城
20. 舍。尔时小船各共言曰：“我所乘船，船力微弱，
21. 不堪复行，计我本国出十万里，此国高粱，于
22. 我乃足，愿住此国。”于是小船便住此国。中船
23. 大船举帆复去，经一国，其土平正，七宝满
24. 国，自然衣食，无有中夭，寿得其年，便即命过，
25. 魂升天堂，身体不灰。乘中船人，复谓言曰：“我
26. 所乘船，船力微弱，不堪复进，且住此国，功德
27. 受报于我以（已）足，请止此国。”于是便住。乘大  
船
28. 人，举帆而去，往到彼岸极大乐国，国土人民，
29. 黄金为地，碧玉为阶，七宝行树上生甘果，七
30. 宝宫殿，寿命长延，与道合德。于是受生，得
31. 道自然。

按：本处的三船之喻，毫无疑问借鉴了《法华经》的三车之喻。

《妙法莲华经》之《譬喻品》中，载佛对舍利弗说：有一长者之家突遇大火，然其诸子游戏不辍，长者便说门外有种种羊车、鹿车、牛车，“可以游戏，汝等于此火宅，宜速出来”，其子便“竞共驰走，争出火宅”。<sup>①</sup> 经中羊车，比喻声闻乘，他们只修四谛，仅是自度，此如羊之奔逸，不回顾后群；鹿车比喻缘觉乘，他们修十二因缘，虽然也是自度，但略有为他之心，似如鹿之奔逃，尚能回顾后群；牛车比喻菩萨乘，他们修行六度，主要是欲度别人出于三界，就像负轭之牛，安忍苦难，普运一切。不过，《太上一乘海空智藏经》对此三车喻既有借鉴，也有所创新。譬如，《法华经》以三车作喻，旨在说明弘教之时要根据众生根机的不同，采用不同的教法，而最终目标则是相同的，都可济度有情众生，这也就是天台宗所说的会三归一。然《太上一乘海空智藏经》的三船之喻，似乎更重视三船（乘）目标的不同。易言之，道教更重视修行果位的高下之别，认为最后一船所达到的境界才是最高、最完美者。当然，从经文内容看，实际上又融会了佛教西方净土的说教。什译《佛说阿弥陀经》即曰：

尔时佛告长老舍利弗：从是西方过十万亿佛土，有世界名曰极乐。其土有佛，号阿弥陀，今现在说法。舍利弗，彼土何故名为极乐？其国众生，无有众苦，但受诸乐，故名极乐。又舍利弗，极乐国土，七重栏楯，七重罗网，七重行树，皆是四宝周匝围绕，是故彼国名曰极乐。<sup>②</sup>

两相比较，道典的“极大乐国”与佛典的“极乐国土”在“乐”这一点上，区别甚微。

① 《大正藏》卷9，第12页，下。

② 《大正藏》卷12，第346页，下。



5. P. 3021+P. 3876《道教中元金篆斋会讲经文》 按：该讲经文中，取材于佛典之譬喻文学者甚众，有的还直接点明了所引佛典，如：

1. 《登真隐诀》云：“学道之心，常如忆朝之食，未有不得之者也。”

2. 案《法华经·法师品》中：“譬如有入，渴乏须水，于彼高原穿凿求之，犹见干土，知水

3. 尚远，施功不已，转见湿土，遂渐至泥，其心决定，知水必近，菩萨修道，亦复如是。”

其中，所引《登真隐诀》之语，亦见于陶弘景《真诰》卷六，后者作：“学道之心，常如忆朝食，未有不得之者也。”<sup>①</sup> 所引《法华经》的文句，则见于什译本卷四《法师品第十》，<sup>②</sup>文字基本相同，仅于“菩萨”之后多出“修道”二字。这可能是道教讲经者自行添加的，于义亦通。更为重要的是讲经者引佛经的目的当在强调二教对于修道观念的重视，而且都是以饮食喻发心。

在 P. 3021+P. 3876《道教中元金篆斋会讲经文》中，更多的情况是未点明所引佛典的出处，兹亦按原卷先后次序，择要举例如次：

例 1：

1. 又如出家人，如牛渡海水。出家人如牛，俗人如众生，欲度海，其牛先入海，人随

2. 后，口衔牛尾，两手苞（泡）水，两脚打水，以大将

① [日] 吉川忠夫、麦谷邦夫编，朱越利译《〈真诰〉校注》，第 213 页，北京：中国社会科学出版社，2006 年。

② 《大正藏》卷 9，第 31 页，下。

小，得达彼岸。如贫道以将大

3. 乘经典，度一切众生，达到彼岸。

按：把出家人比做牛，佛典中习见。如题为“后汉西域沙门迦叶摩腾共法兰译”的《四十二章经》曰：“佛言：‘诸沙门行道，当如牛负行深泥中，疲极不敢左右顾，趣欲离泥以自苏息。沙门视情欲，甚于彼泥，直心念道，可免众苦。’”<sup>①</sup> 东晋僧伽提婆译《增一阿含经》卷八则载有世尊之偈曰：

犹如牛渡水，导者而不正，一切皆不正，斯由本导故。众生亦如是，众中必有导，导者行非法，况复下细人。萌类尽受苦，由王法不正。犹如牛渡水，导者而行正，从者亦皆正，萌类尽受乐，由王法教正。<sup>②</sup>

于此，道士亦自喻为渡海之牛，手法与佛典相同。此外，“海”还暗用了佛典的“苦海”喻，昙无讖译《大般涅槃经》卷二曰：“今见佛涅槃，我等没苦海，愁忧怀悲恼，犹如犍失母。”<sup>③</sup> 萧齐沙门释昙景译《摩诃摩耶经》卷上则云：“生死苦海，甚可怖畏。”<sup>④</sup> 盖佛教以为有情众生沉沦于生死苦恼之中，渺茫无际，犹如入于大海难于自拔，故称苦海。

例 2：

1. 往昔有一王，随其臣佐别置一宫官人美女，召诸百姓，得金一斤，遂即放官。后时有

2. 一入贤老，少失阿耶，娘见在。其儿家贫，无金，遂烦恼怨，遂病。其阿娘见儿病，

① 《大正藏》卷 17，第 724 页，上。

② 《大正藏》卷 2，第 587 页，上。

③ 《大正藏》卷 12，第 375 页，下。

④ 《大正藏》卷 12，第 1007 页，下。

3. 语儿道：“我为儿觅得金也。汝但吃食。”儿闻此语，忽
4. 然惊起，心大欢喜。报阿娘云：“其金何在？”其母  
[□]（曰）：“汝耶当死之时，有一金钱置汝阿
5. 耶口中着在。”其儿遂 [□]（启）阿娘语：“发阿耶  
墓。”见阿耶尸骨分散，于髑髅欲取钱，□
6. 其口合，取不得。乃觅凿，凿其阿耶板齿，却然始取。  
持金钱，遂将钱进王。王怪，遂付
7. 狱官勘当：“汝何处得其金钱？我召经今□□，何淹  
迟？”其人被勘当，遂即
8. 依实具言。云云。下作四句偈：“生时空手来，死时空  
手死，口中置金钱，不免儿
9. 凿齿。”

按：此则故事事实取自康僧会译《六度集经》卷六之《童子本生》。  
经云：

昔者菩萨为独母子，朝诣佛庙，捐邪崇真，稽首沙门，稟  
佛神化，朝益暮诵。景明日升，采识众经。古贤孝行，精诚仰  
慕，犹饿梦食。所处之国，其王无道，贪财重色，薄贤贱民。  
王念无常，自惟曰：“吾为不善，死将入太山乎？何不聚金以  
贡太山王耶？”于是敛民金，设重令曰：“若有匿铢两之金，其  
罪至死。”如斯三年，民金都尽。王讹募有获少金以贡王者，  
妻以季女，赐之上爵。童子启母曰：“昔以金钱一枚着亡父口  
中，欲以赂太山王，今必存矣。可取以献王也。”母曰：“可。”  
儿取献焉。王令录问所由获金，对曰：“父丧亡时，以金着口  
中，欲赂太山。实闻大王设爵求金，始者掘冢发木（墓）取  
金。”王曰：“父丧来有年乎？”对曰：“十有一年。”曰：“尔父  
不赂太山王耶？”对曰：“众圣之书，唯佛教真。佛经曰：为善

福追，作恶祸随。祸之与福，犹影响焉。走身以避影，抚山以关响。其可获乎？”王曰：“不可。”曰：“夫身即四大也，命终四大离，灵逝变化，随行所之。何賂之有？大王前世布施为德，今获为王。又崇仁爱，泽及遐迩。虽未得道，后世必复为王。”王心欢喜，大赦狱囚，还所夺金。

佛告诸比丘：“时王欲以民间余金残戮害无罪者，菩萨睹民哀号，为之挥泪，投身命乎厉政，济民难于涂炭。民感其润，奉佛至戒，国遂丰沃。时童子者，吾身是也。菩萨锐志度无极，精进如是。”<sup>①</sup>

若把道士的讲经内容与《童子本生》相较，便可发现讲经者在借鉴本生故事基本内容的同时，也有所创新：一方面对原经的某些细节稍作删节与更改，语言更加通俗易懂；另一方面为了突出人生无常之理，适应讲经之需要，在故事结束时增加了一首五言四句偈（按：当做散场之用），而在本生经中，则无相关偈颂。后一方面尤其重要，因为它使故事的文体性质发生了变化，即把本生故事变成了譬喻文学（寓言）。

### 例 3：

1. 猿猴在于山中逐处取乐，采种种花果。后时被人布案在于泉石之下，谓

2. 言有种种妙花果，而上其案上，遂被胶两脚及手。将口放手，总被胶着，攀

3. 至人间，受种种苦恼。如我一切众生，随处贪爱，唯耽无量声色，一旦无常，受诸苦

4. 恼，由如猿猴被湛，受无量苦恼。

① 《大正藏》卷 3，第 36 页，中一下。

按：此则譬喻，本来敦煌本道典 P. 2388《太上妙法本相经》卷二十三中亦有涉及（关于这一点，可参后面之录文）。但笔者认为，更直接的来源在于佛典。如昙无讖译《大般涅槃经》卷二十五曰：

善男子，譬如雪山悬峻之处，人与猕猴俱不能行；或复有处，猕猴能行，人不能行；或复有处，人与猕猴，二俱能行。善男子，人与猕猴能行处者，如诸猎师纯以藕胶置之案上，用捕猕猴。猕猴痴故，往手触之，触已粘手；欲脱手，故以脚踏之，脚复随着；欲脱脚，故以口啮之，口复粘着；如是五处，悉无得脱。于是猎师以杖贯之，负还归家。雪山峻处，喻佛菩萨所得正道；猕猴者，喻诸凡夫；猎师者，喻魔波旬；藕胶者，喻贪欲结；人与猕猴俱不行者，喻诸凡夫、魔王波旬俱不能行；猕猴能行人不能者，喻诸外道有智慧者，诸恶魔等虽以五欲，不能系缚；人与猕猴俱能行者，一切凡夫及魔波旬，常处生死，不能修行。凡夫之人，五欲所缚，令魔波旬自在将去，如彼猎师藕捕猕猴，檐负归家。<sup>①</sup>

刘宋求那跋陀罗译《杂阿含经》卷二十四也载有同型故事，只是把前者的“猕猴”换成“猿猴”，且文字略有不同而已。<sup>②</sup> 同人所译《宾头卢突罗闍为优陀延王说法经》又载：

当知国土犹如罗网，亦如罽弥；如深淤泥，亦如洄波，又如海浪；如林被烧，亦如危岸，犹如地狱。何有智者，当乐贪着，如是大苦；何有智者，当生乐想。如是大王，呜呼怪哉，被欺乃尔，被诳乃尔。犹如空拳，诳于小儿；速疾不停，犹如

① 《大正藏》卷 12，第 517 页，上。

② 参《大正藏》卷 2，第 173 页，中一下。又：对于《大般涅槃经》与《杂阿含经》所说的这则猿猴寓言，赵宋沙门日称译《父子合集经》卷十二有偈曰“譬如胶着猕猴身，无智疑惑不能脱”（《大正藏》卷 11，第 953 页，中），后者所述事同。

幻化；五欲欺诳，亦复如是。犹如猿猴，在高山顶见云弥布，以为坚实，谓为是地，便以身投堕百丈岩，丧其身命，一切碎灭。<sup>①</sup>

刘宋沮渠京声译《治禅病秘要经》卷二则曰：

若行者好作偈颂、美音赞叹，犹如风动娑罗树叶，出和雅音，声如梵音，悦可他耳。作适意辞，令他喜乐。因是风向，贡高憍慢；心如乱草，随烦恼风，处处不停；起憍慢幢，打自大鼓，弄诸脉零。因是发狂，如痴猿猴采拾花果，心无暂停，不能数息。当疾治之！<sup>②</sup>

由此可知，道教讲经者的取材基础虽出于《大般涅槃经》、《杂阿含经》，但寓意方面则同时综合了其他的佛典。此表明，道教讲经者不但对相关佛典相当熟稔，而且善于综合和创新。

例 4：

1. 如大（太）行山南是泽州，山北是路（潞）州，两界山内有一家驱驴驮 [□]（物），每日兴生。后时打
2. 驴脊破，放驴在于山中而养。有智慧人语道山中有大虫，及无数，则何计
3. 校而免于虫咬？取麻，假作师子皮，在驴成着。后时此驴乃作声，被他大虫
4. 擎（惊）丧，咬 [□]（吃）。如道士道人虽着黄衣黑服，不依经法，心乃不持戒，行合不（不合）
5. 语，由始（犹如）假驴开口语，废他门坐。
6. 清净智慧水，沐浴烦恼尘。信力常坚固，自然归至真。

① 《大正藏》卷 32，第 786 页，中。

② 《大正藏》卷 15，第 338 页，中。

按：本处文字原卷书手多有讹脱，然主体内容尚可明了。不过，据笔者研究，是则讲经道士所用的寓言对柳宗元《黔之驴》的创作产生过影响，<sup>①</sup>虽然讲经者把故事发生的背景安排在太行山，表面上看是一则完全中国化的寓言，若细考其渊源，则和佛经有莫大的联系。业师陈允吉先生曾指出《黔之驴》的故事原型和西晋沙门法炬译《佛说群牛譬喻经》、鸠摩罗什译《众经撰集譬喻经》、北凉佚名译《大方广十轮经》、唐玄奘译《大集地藏十轮经》有关。<sup>②</sup>此外，这一同型故事还见于义净译《根本说一切有部毗奈耶破僧事》卷十。<sup>③</sup>兹引《大方广十轮经》卷六之经文如下：

善男子！若有众生起于粗弊，愚痴恶口，自谓为智。……譬诸恶行律师，而教人言如是谄曲，难得人身，亦失声闻、辟支佛乘，常趣恶道。不欲亲近诸有智者，而唱是言：“作师子吼，我是大乘。”善男子！譬如有驴着师子皮，自以为师子。有人远见，亦谓师子。驴未鸣时，无能分别。既出声已，远近皆知非实师子。诸人见者，皆悉唾言：“此弊恶驴，非师子也。”<sup>④</sup>

而且经中的这种比喻性说法被初盛唐以后的教内人士广为传扬，窥基撰《成唯识论掌中枢要》卷三即曰：“如正法灭事，并驴披师子皮教。”<sup>⑤</sup>更为有趣的是：道士讲经取譬的目的与《大方广十轮经》

① 参拙撰《佛教与〈黔之驴〉——柳宗元〈黔之驴〉来源补说》，载《普门学报》2006年第2期，第177—189页。不过，该论文对敦煌写卷的释录、解说有几处小错误，请以本篇为准，并对读者深表歉意。

② 陈允吉《柳宗元寓言的佛经影响及〈黔之驴〉故事的渊源和由来》，载《古典文学佛教溯源十论》，第202—233页，特别是第223页。

③ 参《普门学报》2006年第2期，第183页。

④ 《大正藏》卷13，第707页下—708页上。又：是段经文还被唐初道世节选后编入《法苑珠林》卷三十《说听部第四》（参《大正藏》卷53，第509页，中一下）。

⑤ 《大正藏》卷43，第635页，中。

有相同点，都旨在批评那些恶口不守戒行者。不过，他对佛、道两教中的坏戒者都一视同仁，毫无偏袒之意。但是，作为散场诗的四句五言偈（见录文第6行），其宗旨又回到道教一边。

例5：

1. 譬如沙糖甚美至甘，本从甘蔗中出。其蔗乃从不净中来，若着不净中，

2. 即好大乘经典，至微至妙。贫道虽脓血来身，若无阿师，不能生人善心，为说

3. 大法。

按：本则比喻中的喻体沙糖，显然是印度佛教东传的产物，并且是用甘蔗制作而成。于此，佛典中多有记载。如唐义净译《根本说一切有部毗奈耶药事》卷一曰：

缘在室罗筏城，时有具寿颢离伐多，于一切时，不乐求觅，见者多疑。时诸苾刍，共号为颢离伐多，为少求故。其少求者后于晨朝着衣持钵，入城乞食，次第行乞。遂闻压甘蔗声，因即往见，作沙糖团，以米粉相和。<sup>①</sup>

同人所译《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》卷十二又云：“事须沙糖，宜待甘蔗。”<sup>②</sup> 窥基《瑜伽师地论略纂》则说：“甘蔗变味者，谓沙糖煎甘蔗作。”<sup>③</sup> 甘蔗的生长，乃从粪、土等不净物中生长。慧琳《一切经音义》卷十二释“乔答摩”曰：“梵语也，义译云牛粪种，或名甘蔗种，或名泥土种。”<sup>④</sup> 此即暗示了甘蔗与“不净”的关系。道士讲经的设喻方式，比较复杂：其中开头的两句构成补

① 《大正藏》卷24，第3页，上。

② 《大正藏》卷23，第968页，下。

③ 《大正藏》卷43，第14页，下。

④ 《大正藏》卷54，第380页，下。



喻关系；而整体说来又是借喻，即沙糖喻道法（大乘经典），甘蔗喻道士。

例 6：

1. 譬如弟子家内有一场谷，持打了，首聚着地上，总来杨簸，其中大有□粃

2. 土草等物。合坐施主，喻如一场谷，未得杨簸；今者座下女男（男女），其中即有因行

3. 者，即有看音乐者，亦有看法师好恶者，又有无心听者，即时道场为初

4. 聚，屡未得说法因缘。次第（第）待一两日间，即与弟子说因缘；次第与施主受诫

5. 忏悔；由如谷中糠土粃□，杨簸得此恶物，并缘烧却，好者即留入仓□，一切众

6. 生愿闻经法，已后身上所有罪恶之业，喻如谷中土草粃□恶物，总皆与弟

7. 子烧却，作清净身，好不好？好！各各顶礼十方三宝！  
按：本则比喻，若不细察，会以为取材于日常生活。但东晋瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》卷二十九有云：

大目犍连，犹如居士秋时扬谷，谷聚之中若有成实者，扬便止住；若不成实及秕糠者，便随风去。居士见已，即持扫帚，扫治令净。所以者何？莫令污染余净好稻。<sup>①</sup>

道士讲经信手拈来，用得恰到好处，而且说理生动。因为就信徒而言，谁不想清净成道？最后，讲经道士还来了个顺水推舟，竟然引导听众一起稽首礼拜十方三宝，整个过程极其自然，显示了讲经者

① 《大正藏》卷1，第611页，中。

的高超技艺。

例 7:

1. 譬如不通悟众生，由如盲儿吃盐，作何颜色？只今凡夫众生，虽然亦有

2. 读经书，心中不悟道理者，谩学他诵经读书。喻如盲儿吃盐不见

3. 其颜色；一切不通悟众生，亦复如是。

按：虽然中土作品中也常以盲人取譬，如《淮南子·人间训》有“盲者得镜”喻，<sup>①</sup>《世说新语·排调》则载有“盲人骑瞎马，夜半临深池”<sup>②</sup>之喻，然前者比喻无用之人或事物，后者比喻乱闯瞎撞而导致的极度危险，均与讲经者的用法不相侔。考北本《大般涅槃经》卷十四有“盲人说乳喻”，曰：

如生盲人，不识乳色，便问他言：“乳色何似？”他人答言：“色白如贝”。盲人复问：“是乳色者如贝声耶？”答言：“不也。”复问：“贝色为何似耶？”答言“犹稻米末”。盲人复问：“乳色柔软如稻米末耶？稻米末者，复何所似？”答言：“犹如雨雪。”盲人复言：“彼稻米末，冷如雪耶？雪复何似？”答言：“犹如白鹤。”是生盲人，虽闻如是四种譬喻，终不能得识乳真色，是诸外道亦复如是，终不能识常乐我净。<sup>③</sup>

此喻在佛典中的寓意是说外道永远无法理解佛法真谛。道教讲经者的设喻与之如出一辙，亦在讥讽固执于经文本身而不通大义者。

① 《淮南子·人间训》曰：“夫戟者所以攻城也，镜者所以照形也。盲人得戟，则以刘葵；盲者得镜，则以盖卮。”（《二十二子》第1294页）

② 杨勇《世说新语校笺》第735页。

③ 《大正藏》卷12，第446页下—447页上。

例 8:

1. 众生愚痴，或不信道法，如盲儿不见白象，莫（摸）着白象身，为言是瓮；

2. 着莫（摸着）脚，为言是柱；莫（摸）着了 [□]（耳），为言是簸箕；莫（摸）着尾，为言扫帚。忽然有

3. 一人报道：“此是白象。”即不信。众生愚痴，心盲不信大道天尊，由如盲儿不 [□]（识）

4. 白象。不信有白象，一切众生，亦复如是。

按：这是有名的“盲人摸象”寓言，多种佛典载之。如东吴支谦译《佛说义足经》卷上，<sup>①</sup> 康僧会译《六度集经》卷八《镜面王本生》，<sup>②</sup> 西晋法立共法炬译《大楼炭经》卷三《龙鸟品第六》，<sup>③</sup> 后秦佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》卷十九《龙鸟品第五》<sup>④</sup> 等。兹引竺佛念译《菩萨处胎经》卷三《想无想品第六》，曰：

佛告迦叶：“吾今与汝说识想受一一分别。过去九十一劫有王名智慧，专行十善以法治化，无有烦恼，察众生意行，知彼众生所念不同。即遣侍臣案行国界，诸有盲人尽仰来集官庭。臣受王教，即出巡行国界，得五百盲人，将诣庭内。王复以五百白象罗列殿前，一一令诸盲人自在捉象。是时盲人，或捉象鼻，或捉象耳，或捉象头，或捉象脚，或捉象腹，或捉象尾。王问诸盲人曰：‘象何所像类？’盲人答曰：捉鼻者言如角，捉头者言如瓮，捉耳者言如簸箕，捉腹者言如箬，捉脚者言如柱，捉尾者言如楸。时傍观有目之士笑彼盲者，不得象具

① 《大正藏》卷 4，第 178 页，中。

② 《大正藏》卷 3，第 50 页下一 51 页上。

③ 《大正藏》卷 3，第 289 页，下。

④ 《大正藏》卷 1，第 128 页，下。

相。盲人屏处，自共论说，各言已是，而共诤竞。此众生类，亦复如是，识想受法各各不同。”<sup>①</sup>

北凉昙无讖译《大般涅槃经》卷三十二引此故事时所说的寓意则不同，曰：

善男子！如彼众盲不说象体，亦非不说。若是众相悉非象者，离是之外更无别象。善男子！王喻如来正遍知也，臣喻《方等》、《大涅槃经》，象喻佛性，盲喻一切无明众生。<sup>②</sup>

而道士借用此喻之目的，亦在说明众生无明。

### （三）融合中、印文化为一体的作品

敦煌道教譬喻文学作品，亦常有融会中印宗教文化作品者。

如：

1. P. 2468《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》（原卷首题）曰：

（前略）

1. 太极真人曰：“夫道无也。弥络无穷，予欲寻之，
2. 近在我身，乃复有也。因有以入无，积念以得
3. 妙，万物云云（芸芸），譬于幻耳，皆当归空，人身亦然。
4. 身死神逝，喻之如屋。屋坏则人不立，身败则神
5. 弗居。当制念以定志，静身以安神，宝气以
6. 存精，思虑兼忘，冥想内视，则身神并一。身神
7. 并一，近为真身也。”

按：是段经文见于今存《正统道藏》中，但题名有异，作《太上洞

<sup>①</sup> 《大正藏》卷12，第1026页，中一下。

<sup>②</sup> 《大正藏》卷12，第556页，上。

玄灵宝智慧本愿大戒上品经》,<sup>①</sup>为古灵宝经之一。其中的“屋坏”之喻,要说明的是形神关系,考其来源,当有两种:一者在本土典籍,如《管子·内业》曰:“定心在中,耳目聪明,四枝坚固,可以为精舍。精也者,气之精者也。气道乃生,生乃思,思乃知,知乃止矣。”<sup>②</sup>《淮南子·原道训》:“夫形者,生之舍也,气者生之充也,神者生之制也,一失位则三者伤矣。……故以神为主者,形从而利。以形为制者,神从而害。”<sup>③</sup>两书都是以舍(也就是屋)作为喻体,分别论证的是精与心、神与形的主从关系。若把《管子》与《淮南子》所说的心、精、气、道、形、神等综合到一块,则与《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品》所涉及的概念基本一致;二者在佛典,如东吴天竺沙门维祇难译《法句经》卷下《生死品》曰:“有偈如人一身居,去其故室中。神以形为庐,形坏神不亡。精神居形躯,犹雀藏器中。器破雀飞去,身坏神逝生。”<sup>④</sup>梁代释宝唱编《经律异相》卷三十四引《佛说七女经》又有偈曰:“若乘船度水,至当舍船去。形非神常宅,焉得久长居?”<sup>⑤</sup>可见佛典虽然也强调形、神之间有互为依存的一面,但更突出的是形坏神不灭的思想。而《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》在“屋坏”喻之后的论述,显然融会了《管子》、《淮南子》等本土典籍与相关佛典的说教。对此会通佛、道之方法,后世高道多有承袭。如唐司马承祯《坐忘论》之《真观五》即曰:“经云‘及吾无身,吾有何患?’次观于心,亦无真宰,内外求觅,无能受者。所有计念,从妄心

① 《道藏》第6册,第155页,下。

② 《二十二子》,第155页。

③ 《二十二子》,第1210页。

④ 《大正藏》卷4,第574页,上。

⑤ 《大正藏》卷53,第185页下一186页上。

生。然枯形灰心，则万病俱泯。若恶死者，应思我身是神之舍，身今老病，气力衰微，如屋朽坏不堪居止，自须舍离，别处求安。身死神逝，亦复如是。”<sup>①</sup>除了引用《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》之“屋坏”喻外，其间所引之“经”见于《老子》十三章，“枯形灰心”源于《庄子·齐物论》，而“安心”之说则出于佛典。<sup>②</sup>

## 2. P. 2388《太上妙法本相经》卷二十三曰：

1. 猛虎所以入静（阱），以其大故；渊鱼所以悬喉，以
2. 其伪故；野鹿所以着箭，以其犹故；翔鹰所以
3. 罗网，以其鸽故。是以真人不拘斯事，终不为
4. 累所缚。譬如弥猴从志岩岭，修习百刃（仞）之崖，
5. 戏于十刃（仞）之枝，终为猎师所得，所以者何？猎
6. 师不加追逐，不须绳索而自缚之。何以故？以
7. 痴胶捕之，故不加追驰，绳索缚之，正须担去。
8. 贪痴色欲，亦复如是。故真人择地而投，终不
9. 为胶所缚，行于崖枝，不为猎师所得，故能成
10. 真也。

按：本处使用的譬喻，大多和佛典有关。如北凉昙无讖译《佛所行赞》卷三《答瓶沙王品》曰：

麋鹿贪声死，飞鸟随色贪。渊鱼贪钩饵，悉为欲所困。<sup>③</sup>

隋阁那崛多译《佛本行集经》卷十四曰：

① 《道藏》第22册，第895页，下。

② 如梁真諦译《大乘起信论》曰：“依一切众生，以有妄心，念念分别，皆不相应，故说为空。若离妄心，实无可空故。”（《大正藏》卷32，第576页，中）唐殷剌蜜译《首楞严经》卷十载佛语阿难曰：“妄元无因，于妄想中立因缘性。迷因缘者，称为自然。彼虚空性，犹实幻生。因缘自然，皆是众生妄心计度。”（《大正藏》卷19，第154页，下）妄心者，虚妄分别之心，其能生起善恶业之妄识。

③ 《大正藏》卷4，第21页，中。

诸有欲痴不自在，展转五道无觉知。犹如陶师旋火轮，处处五欲自缠缚。犹如飞鸟犯罗网，亦如猎师布羸胶。贪他财宝无厌足，如鱼吞饵遇钓钩。<sup>①</sup>

唐般若译《大乘本生心地观经》卷六又曰：

譬如群鹿居林藪，食于丰草而自养，猎师假作母鹿声，寻声中箭皆致死。……譬如龙鱼处于水，游泳沉浮而自乐，为贪芳饵遂吞钩，爱味忘生皆致死。……若能舍离贪欲心，住阿兰若修梵行，必得超于生死苦，速入无为常乐宫。<sup>②</sup>

三经所说飞鸟、猎师布胶（按：此实为对前文所引《大般涅槃经》、《杂阿含经》等经中的“猿猴喻”之同型故事的概括）、鱼（或龙鱼）、鹿（或麋鹿）诸喻与《太上妙法本相经》里的比喻大致可以对应起来，并且都旨在说明贪痴色欲的危害性。而“虎落陷阱”喻，则是中土固有的说法。司马迁《报任少卿书》云：“猛虎在深山，百兽震吼，及在槛阱之中，摇尾而求食，积威约之渐也。”<sup>③</sup>《后汉书》卷四十一载宋均出任九江太守之前：“郡多虎暴，数为民患，常募设槛阱而犹多伤害。”<sup>④</sup>则知以陷阱捕获猛虎乃古时常事。当然，禅宗兴起之后，相关的比喻也成了禅师们的话头之一。如宋闻蕴编《大慧普觉禅师语录》载宗杲（1089—1163）语曰：“猛虎不识阱，阱中身死。”<sup>⑤</sup>

3. P. 2474《太上洞玄灵宝升玄内教经》卷八曰：

1. 真神譬如兰（栏）中之畜、笼中之鸡，饴之

① 《大正藏》卷4，第717页，下。

② 《大正藏》卷3，第318页，上。

③ [清]严可均辑《全汉文》，第268页，北京：商务印书馆，1999年。

④ [宋]范曄撰《后汉书》，第1412页，北京：1965年。

⑤ 《大正藏》卷47，第846页，中。

2. 者将欲其肥，乐之者将欲其肉，不知汤镬波
3. 沸刑俎期近，而鸡之与畜，各适其美，不以为
4. 苦。世俗愚人，亦复如是。

按：本比喻中的喻体“笼中之鸡”，似从《庄子·养生主》之“泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊中，神虽王，不善也”<sup>①</sup>化出，但属反用。因为，《升玄内教经》的主旨在于宣扬重玄之学，追求的是内心的超越，而非长生飞仙。此外，本比喻和《六度集经》卷六之《鸽王本生》也有某种联系。后者谓：

昔者菩萨身为鸽王，徒众五百。于国王苑，翱翔索食，国王睹之，敕令牧夫率网张捕，其众巨细，无有孑遗，笼而闭之，食以粳米肥肉，太官以供肴膳。鸽王见拘，一心念佛，悔过兴慈，愿令众生拘者得解，疾离八难，无如我也。谓诸鸽曰：“佛经众戒，贪为元首，贪以致荣者，犹饿夫获毒饮矣。得志之乐，其久若电。众苦困已，其有亿载。尔等捐食，身命可全矣。”众对之曰：“见拘处笼，将欲何冀乎？”王曰：“违替佛教，纵情贪欲，靡不丧身者也。己自捐食，肥体日耗，间关得出。”顾谓余曰：“除贪捐食，可如我也。”言毕飞去。<sup>②</sup>

若把经中的“众鸽”换成“鸡”，则知两则故事的细节乃至寓意都极其相似。

4. P. 2385 (2)《太上大道玉清经》卷十云：

1. 大慈天尊又告宝相曰：“下世愚夫不修大道、
2. 无上至法，而作是言：应灭此身，冀得情（清）灵，会
3. 真宗者。喻如下世昆仑山阳，往昔之时有一

① 《二十二子》，第21页。

② 《大正藏》卷3，第34页，上一中。



4. 戎夫名曰忧波斯那，立性凶顽，多畜妻子。其
5. 第三妻，形貌甚鄙，累生十子。戎夫自计心陋
6. 此妻，妻又怀娠。于是戎夫但念其子，不假（暇）待
7. 产，酖煞其母。母既命终，剖腹出子。子犹未成，
8. 始凝胚混，随母烂坏，不可捉持，戎夫自恶。后方
9. 懊恼，而作是言：‘我妻身体，不能如骡怀任之
10. 时，剖腹取子。’傍观之者，而告之言：‘长者当知
11. 骡怀任时，候其日满，知母欲产，剖腹出子，乃
12. 令子命。如长者妻，异于骡身，况复怀孕始经
13. 三月？假使月满，亦不煞母。剖腹取子，何如养
14. 母而育其子。子得长成，母得老死，何用煞之？
15. 而欲此儿绍隆家业，犹剪树根，望果成实，终
16. 不可得。’善男子，邪俗行尸，亦复如是。”

按：是处天尊说教，用了三个比喻：第一个剖腹取子喻，虽然旨在嘲讽佛教僧尼愚昧无知（此与唐初佛、道论争有关），但实际上取材于中国古史，《太平御览》卷八十三引《帝王世纪》谓帝纣曾“刳孕妇之腹而观其胎”。<sup>①</sup> 其实，对于纣的恶行，佛教方面曾加以严厉批判，如初唐法琳作有《破邪论》。<sup>②</sup> 第二个骡怀妊喻，则从佛典化出。如西晋竺法护译《修行道地经》卷二《慈品第六》曰：“譬如竹树劈，芭蕉骡怀妊，还害亦如是，故当发善心。”<sup>③</sup> 后秦竺佛念译《鼻奈耶》卷二曰：“譬如比丘，建陀利树果生枝折，竹苇子生则死，如骡怀躯，二命俱死。”<sup>④</sup> 诸佛典中虽未明言骡怀孕是

① [宋]李昉等撰《太平御览》，第393页。

② 参《广弘明集》卷十一，见《大正藏》卷52，第164页，上。

③ 《大正藏》卷15，第190页，上。

④ 《大正藏》卷24，第859页，下。

如何生产的，不过，道典制作者却承前文加以合理推演，读来也令人信服。第三个剪树根喻，佛典中亦有相同的说法。后汉安世高译《佛说尸迦罗越六方礼经》曰：“贤者不精进，譬如树无根，根断枝叶落，何时当复连？”<sup>①</sup>唐菩提流志译《有德女所问大乘经》又云：“如树无根，则无枝叶华果等物。”<sup>②</sup>

5. P. 3021+P. 3876《道教中元金篆斋会讲经文》 按：道教讲经文使用的比喻，同样也有融会中印文化者。如：

例 1：

1. 喻如野鹿，初首将捉向人间，以绳结鹿项在于柱上，将种种饮食诸味与鹿

2. 吃，鹿乃不肯吃。为野心日久，如我一切众生，放荡六情，耽淫累日。今法师

3. 将种种大乘经典，如似饮食，一切众生实到道场，不肯听法，莫知有种种

4. 罪福，□悟经文，如鹿初首，不知饮食有种种诸味，皆不能知，为不曾食故。

按：以鹿作喻，中、印经典中皆习见。中土如《庄子·天地》曰：“民如野鹿。”郭象注曰：“放而自得也。”<sup>③</sup>佛典中则俯拾皆是，像北魏瞿昙般若流支译《正法念处经》卷一《十善业道品》曰：“犹如野鹿，畏一切人，远善知识，近恶知识。”<sup>④</sup>同经卷三十一《观天品之十》又曰：“如野鹿信游，信欲亦如是。”<sup>⑤</sup>东魏月婆首那译

① 《大正藏》卷1，第251页，下。

② 《大正藏》卷14，第941页，中。

③ 《二十二子》，第43页。

④ 《大正藏》卷17，第4页，上。

⑤ 《大正藏》卷17，第182页，下。

《大宝积经》卷八十八则曰：“行真实行，不乐一处，当如野鹿，无所依止。”<sup>①</sup> 显而易见，讲经道士在综合了中、印相关野鹿喻中的相同寓意（如放逸、畏人等）之后，又添加一些故事情节，便构成了一则全新的寓言故事。

例 2：

1. 又喻

2. 如粪虽恶，散在薄塿（？）之地，布着皆能生种种之果，充我一切众生饥饱。今

3. 法师身虽假合成身，无所可敬贫道身，当敬口中大乘经典，能遗（遣）

4. 一切众生生种种善根。

按：古人早就知道粪虽恶，却能增加肥力。《礼记·月令·季夏之月》曰：“可以粪田畴，可以美土壤。”<sup>②</sup> 王充《论衡》卷二《率性第八》曰：“磽而塿者性恶，深耕细锄，厚加粪壤，勉致人功，以助地力，其树稼与彼肥沃者相似类也。”<sup>③</sup> 讲经道士又自谓“假合成身”，则暗用了佛典中的“身如粪舍（粪土）”、喻。<sup>④</sup> 另外，从比喻的取材要素看，则和北本《大般涅槃经》卷十二里的“粪果”喻有某些相似处。后者曰：

如婆罗门幼稚童子，为饥所逼，见人粪中有庵罗果，即便

① 《大正藏》卷 11，第 506 页，下。

② 《十三经注疏》，第 1371 页。

③ 黄晖撰《〈论衡〉校释》，第 73 页，北京：中华书局，1999 年。

④ 后秦鸠摩罗什译《禅法要解》卷上曰：“汝身骨干立，皮肉相缠裹。不净内充满，无一是好物。……五藏在腹内，不净如屎筐。汝身如粪舍，愚夫所保爱。”（《大正藏》卷 15，第 286 页下—287 页上）唐智升撰《集诸经礼忏仪》卷上则曰：“贪嗔六贼无虚假，妄想悠悠循臭身。梦裹种种纵横去，忽觉寂灭并虚然。四大无常归粪土，魂魄零落若个边。”（《大正藏》卷 47，第 462 页，上）

取之。有智见已，呵责之言：“汝婆罗门种姓清净，何故取是粪中秽果？”童子闻已，赧然有愧，即答之言：“我实不食，为欲洗净，还弃舍之。”智者语言：“汝大愚痴，若还弃者，本不应取。”善男子！菩萨摩訶萨亦复如是，于此生分不受不舍，如彼智者呵责童子；凡夫之人，欣生恶死，如彼童子取果还弃。<sup>①</sup>

当然，严格地讲，“粪果”的寓意在于说明凡夫愚昧无知，只知欣生恶死，不知生死即涅槃。不过，从道士讲经的语气推断，也有劝谏听众要明辨是非的用意。果如此，则部分地借用了“粪果”喻。

例 3：

1. 譬如世间苍蝇，飞飞得一丈地，即坐飞不得。譬如鸿雁飞得千里万里

2. 地，可不是知（智）惠？苍蝇往向鸿鹰背上坐，鸿雁忽然即飞去，此蝇即得

3. 随鸿雁去，可不是鸿雁苍蝇有因缘，提携将去？一切众生喻如苍蝇，法

5. 师由如鸿雁，提携弟子得上天堂，悉得离苦解脱。

按：东汉张衡《应闲》曰：“吾感去蛙附鸱，悲尔先笑而后号也。”<sup>②</sup> 钱钟书先生指出其本事和佛典所载雁负龟飞故事同类。<sup>③</sup> 旧题康僧会译《旧杂譬喻经》卷二即曰：

昔有鳖遭遇枯旱，湖泽干竭，不能自致有食之地。时有大鹄，集住其边。鳖从求哀，乞相济度。鹄啄衔之，飞过都邑

① 《大正藏》卷 12，第 435 页下—436 页上。

② [宋] 范曄撰《后汉书》，第 1906 页。

③ 参钱钟书《管锥篇》，第 559—560 页，北京：中华书局，1986 年。

上。鳖不默声，问：“此何等？”如是不止，鹄便应之。之应口开，鳖乃堕地，人得屠裂，食之。夫人愚顽无虑，不谨口舌，其譬如是也。<sup>①</sup>

是故事在后世流传颇广，如《法苑珠林》卷四十六亦转引之，但文字有异，像“鹄”便改成了“鹤”，<sup>②</sup>于义则无别也。另外，“蝇”在佛典中也时有所见，《大智度论》卷九十四即曰：“譬如蝇无处不着，唯不着火焰。”<sup>③</sup>于此，蝇是聪明的动物，这和道士讲经之意相同。当然，讲经者在借鉴中、印同型故事时，也有较大的创新：一是改变了原型故事的悲惨性结局，无能、弱小的一方由于强大有力者的帮助而得到了圆满的果报；二是改变了原型故事人物的类型，将具有不同功能的动物（鹄、鹄能飞，蛙、鳖能游）换成了相同功能者（蝇、雁悉能飞也），只是能力有大有小而已；三是寓意也变了，原型故事是嘲笑愚顽不谨口舌者，讲经文里则换为赞颂帮助弱小的强者，强者实是法师的自喻。

#### 例 4：

1. 譬如众生悟道理，由如一竿竹。若为是竹，安置斧镰，欲斫难。若入一节，直至到

2. 头，可不是心中开悟，悟解道理？愚痴众生，由如斧斫饶节木相似，虽然斫，斫

3. 着即是节，却其损其□，可不是心中不通悟。法师只今讲经，只恐愚

4. 迷众生不通悟。法师心神，由如斫饶节木却损其斧。

① 《大正藏》卷 4，第 517 页，上。

② 参《大正藏》卷 53，第 638 页，下。

③ 《大正藏》卷 25，第 717 页，上。

若得通悟，众

5. 生听法，省入心神，由如竹相似。愿座下弟子见法师讲此大乘经典一种，由如（斫）竹，

6. 心中常生通悞（悟），莫生愚痴。各各礼三宝！

按：是处文字，书手抄写时可能欠严谨，前后用词不统一，比如第1、第5两行取喻“斫竹”，第2、第4两行却为“斫木”。不过对于听众而言，一般不会产生误解，所以笔者统一为对“斫竹”喻的分析。考《晋书》卷三十四《杜预传》引杜预曰：“昔乐毅借济西一战以并强齐，今兵威已振，势如破竹，数节之后，皆迎刃而解，无复着手处也。”<sup>①</sup>《北史》卷十《周本纪下第十》载北周武帝宇文邕于建德五年（576）十月攻北齐时的要求是：“严阵以待，击之必克，然后乘破竹之势，鼓行而东，足以穷其窟穴。”<sup>②</sup>可知“破竹之势”主要用以形容作战节节胜利，比喻做事十分顺利。于此，佛典中也有类似的比喻，鸠摩罗什译《坐禅三昧经》卷下曰：“次第生苦法智、苦法忍、断结使苦法智作证，譬如一人刈一人束，亦如利刀斫竹得风即偃。”<sup>③</sup>意思是说坐禅所发诸智，像利刀斫竹一样可断绝烦恼。其间的“得风即偃”也有“破竹之势”中的取势之意。道士的讲经文，从所用的语词“斫竹”看，与佛典相同，喻义则更接近“破竹之势”，旨在说明听众开悟的过程。不过，按笔者的理解，讲经者所说的“节”，还可能使用了双关的修辞手法，节者，结之谐音也。在佛典中，结，又作“结使”，即使有情众生烦恼。其类甚多，如二结（慳、嫉）、三结（如爱、恚、无明）、四结

① [唐]房玄龄等撰《晋书》，第1030页，北京：中华书局，1974年。

② [唐]李延寿撰《北史》，第363页，北京：中华书局，1974年。

③ 《大正藏》卷15，第280页，上。

(如欲结、瞋结、痴结、利养结)、五结(如贪结、嗔结、慢结、嫉结、慳结)、九结(如爱、恚、慢、无明、见、取、疑、嫉、慳等)等等,不一而足。对治结使、烦恼的方法是般若智慧。苻秦僧伽跋澄译《鞞婆沙论》卷一即云:“慧过一切法上,如所说诸妙圣弟子,以慧刀断一切结缚。”<sup>①</sup>对此,讲经者借“节”比喻信众心中的结(痴、嗔、愚昧等),而自喻所讲大乘经典如斫竹之刀,可断听众之“节”。此外,道士以竹作譬,实喻听众数量之多。这种方法,也似从佛典中来,什译《妙法莲华经》卷一《方便品第二》即曰:“新发意菩萨,供养无数佛,了达诸义趣,又能善说法。如稻麻竹苇,充满十方刹。”<sup>②</sup>东晋佛陀跋陀罗译《观佛三昧海经》卷五《观佛心品第四》又载:“佛告阿难:云何名剑轮地狱?剑轮地狱者,纵广正等五十由旬,满中剑树。其树多少,数如稻麻竹苇。”<sup>③</sup>诸如此类的“竹”,皆是比喻事物量大,不可胜数。

#### 例 5:

1. 譬有两鸟在道相逢,一鸟有眼无翅,一鸟有翅无眼。于后不能飞去,两鸟
2. 平章云:“公有眼无翅,某甲无眼有翅,若为得飞?”其 [□] (有) 眼鸟答言:“我向你
3. 背上坐,看道。你但知背负我,能不能?”其无眼鸟乃即欢喜,遂即背
4. 负有眼鸟 (之) 鸟。两鸟相携,一时总得飞去。不是因缘接引,由如法师共弟

① 《大正藏》卷 28, 第 418 页, 上。

② 《大正藏》卷 9, 第 6 页, 上。

③ 《大正藏》卷 15, 第 671 页, 上。

5. 子有因缘，如得相见。今日弟子喻如无眼有翅鸟，虽有足，不得见

6. 道；法师由如有眼鸟，视弟子道（道）遥处，得免离苦难，到解脱处。

7. 弟子可不是共法师有因缘？既知如此，当生恭敬心，生欢喜心，能不能？各各

8. 顶礼十方三宝！云云。

按：考此故事在中、印经典中都有相似的原型。<sup>①</sup>《韩非子·说林下》曰：“虫有蛔者，一身两口，争食相齧也，遂相杀，因自杀。人臣之争事而亡其国者，皆蛔类也。”<sup>②</sup>佛典中则有著名的“二头鸟”（即共命鸟）喻。如隋阁那崛多译《佛本行集经》卷五十九曰：

尔时佛告诸比丘言：“我念往昔久远世时，于雪山下有二头鸟，同共一身，在于彼住，一头名曰迦喽嚩鸟，一名优波迦喽嚩鸟。而彼二鸟，一头若睡，一头便觉。其迦喽嚩，又时睡眠。近彼觉头，有一果树名摩头迦。其树华落，风吹至彼所觉头边。其头尔时作如是念：‘我今虽复独食此华，若入于腹，二头俱时得色得力，并除饥渴。’而彼觉头，遂即不令彼睡头觉，亦不告知，默食彼华。其彼睡头，于后觉时，腹中饱满，咳唾气出，即语彼头，作如是言：‘汝于何处得此香美微妙饮食，而噉食之？令我身体安隐饱满，令我所出音声微妙。’彼头报言：‘汝睡眠时，此处去我头边不远有摩头迦华果之树，当于彼时一华堕落在我头边。我于尔时，作如是念：今我但当独食此华，若入于腹俱得色力，并除饥渴。是故我时不令汝

① 参钱钟书《管锥篇》，第556—557页。

② 《二十二子》，第1144页。



觉，亦不语知，即食此华。’尔时彼头闻此语已，即生瞋恚嫌恨之心，作如是念：‘其所得食，不语我知，不唤我觉，即便自食。若如此者，我从今后所得饮食，我亦不唤彼觉语知。’而彼二头，至于一时游行经历，忽然值遇一个毒华，便作是念：‘我食此华，愿令二头俱时取死。’于时语彼迦喽嚩言：‘汝今睡眠，我当觉住。’时迦喽嚩，闻彼优波迦喽嚩头如是语已，便即睡眠。其彼优波迦喽嚩头寻食毒华，迦喽嚩头既睡觉已，咳哧气出。于是即觉有此毒气，而告彼头，作如是言：‘汝向觉时，食何恶食，令我身体不得安隐，命将欲死？又令我今语言粗涩，欲作音声，障碍不利？’于是觉头，报彼头言：‘汝睡眠时，我食毒华，愿令二头俱时取死。’于时彼头语别头言：‘汝所为者，一何太卒！云何乃作如是事也？’”<sup>①</sup>

表面看来，蛔喻、二头鸟喻和道士所讲的故事细节相差甚远，但笔者以为两者的核心是相同的，那就是相互帮助才能维系生命。只不过道士对中、印经典进行了较大的改动：一者将共命鸟（或蛔）换成两只不同的鸟，并且分别赋予其有眼无翅、有翅无眼的特点；二者将共命鸟（或蛔）二头之间的齟齬关系，改成了和谐共赢的关系。

当然，讲经者可能更多地借鉴了佛典中其他相关的比喻。如什译《大智度论》卷七十二云：

“舍利弗，譬如有鸟身长百由旬，若二百三百由旬而无有翅，从三十三天自投阎浮提。舍利弗，于汝意云何？是鸟中道作是念，欲还上三十三天，能得还不？”“不得也，世尊！”“舍利弗，是鸟复作是愿，到阎浮提欲使身不痛不恼，舍利弗，于汝意云何？是鸟得不痛不恼不？”舍利弗言“不得也，世尊！”

<sup>①</sup> 《大正藏》卷3，第923页下—924页上。

“是鸟到地，若痛苦恼，若死若死等苦，何以故？”“世尊，是鸟身大而无翅故。”<sup>①</sup>

此似为讲经者所说有眼无翅鸟之所本。南本《大般涅槃经》卷八《鸟喻品》又有“二鸟喻”：

鸟有二种，一名迦邻提，二名鸳鸯。游止共俱，不相舍离。是苦、无常、无我等法亦复如是，不得相离。<sup>②</sup>

综上所述，可知道士讲经时的比喻具有很大的综合性，他将中、印这几则比喻重新捏合、加工，然后再用它来论证法师和弟子其实也是一种“共命”关系。

## 二、敦煌道教譬喻文学之思想表现举隅

关于敦煌道教经典的思想表现，国内外学术界已有丰硕的成果。<sup>③</sup> 笔者不拟再进行综论，兹仅就其譬喻作品中所涉及的两个重要的且和佛教关系密切的新思想概念，举例略析如次。

### （一）道性

“道性”一词，较早见于《老子河上公注》，其“道法自然”句下注曰：“道性自然，无所法也。”<sup>④</sup> 嗣后敦煌本 S. 6825V《老子想

① 《大正藏》卷 25，第 565 页，中。

② 《大正藏》卷 12，第 655 页，中。

③ 相关研究的概况可参刘屹《论 20 世纪敦煌道教文献研究》（载《敦煌吐鲁番研究》第 7 卷，北京：中华书局，2004 年）、林雪玲《敦煌道经研究的回顾与展望》（载《敦煌学》24 辑，2003 年）。比较重要的著作有《敦煌与中国道教》（《讲座敦煌》4，东京：大东出版社，1983 年）、砂山稔《隋唐道教思想史研究》（东京：平河出版社，1990 年）、山田俊《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本际〉的思想及其形成》（东京：平乐寺书店，1999 年）、王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》（北京：中华书局，2002 年）等。

④ 《道藏》第 12 册，第 8 页，上。

尔注》里则两次使用了“道性”一词：一者“道常无为而无不为”条注曰：“道性不为恶事，故能神，无所不作，道人当法之。”二者“无名之朴，亦将不欲”条注曰：“道性于俗间都无所欲，王者亦当法之。”姜伯勤先生指出《想尔注》的道性论是对河上公注的发挥，似可概括为道性无为无不为论及道性清净论。<sup>①</sup>杨维中博士则认为这里的“道性”只是“道之性”的简称，是从另外一个角度对“道体”的说明，完整意义上的道性论迟至唐代方才形成，<sup>②</sup>其说可从。其实，从约产生于北周前的《升玄内教经》开始，道典开始大规模地融会佛教思想。如S.0107写卷云“得其真性，虚无淡泊，守一安神。见诸虚伪，无真实性，深解世间，无所有性”，这里是用“无所有性”及“法空”来释“道性”之义。《道教义枢》卷八“道性义第二十九”则引《升玄经》曰：“臣知道反俗。何以故？法性空故。”<sup>③</sup>“法性”和“空”的概念显然来自大乘中观学说。到了《本际经》，道性论成了经文中的一个中心论题，并且深深地烙上了中土佛教之佛性说的印迹。P.2806《太玄真一本际经》卷第四《道性品》有云：

（前略）

1. 言道性者，即真实空，非空，不空亦不
2. 不空，非法非非法，非物非非物，非人非非人，非因
3. 非非因，非果非非果，非始非非始，非终非非终，

① 参姜伯勤《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，第200页，北京：中国社会科学出版社，1996年。

② 参杨维中《心性本体与道性本体：中国佛教心性论对道教心性论的影响》，《世界宗教研究》2003年第2期，第63—72页。

③ 王宗昱《〈道教义枢〉研究》附《〈道教义枢〉校勘》，第346页，上海：上海文化出版社，2001年。

4. 非本非末，而为一一切诸法根本。无造无作，名曰
5. 无为。自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然。
6. 悟此真性，名曰悟道，了了照见，成无上道。
7. 一切众生，皆应得悟。

又有偈曰：

众生根本相，毕竟如虚空。道性众生性，皆与自然同。

前者对道性的描述，虽然也保留了道家固有的观点（如无为、自然之类），但大多数语汇及思想，读过佛典的人一定不会陌生，它与《中论》所说的“八不”可说是毫无二致，时人多有论之，故不赘引；后者则是从一切众生悉有佛性而来。对此，孟安排《道教义枢》卷八“道性义第二十九”综论之曰：“道性以清虚自然为体。一切含识，乃到畜生、果木石者，皆有道性也。究竟诸法正性，不有不无，不因不果，不色不心，无得无失，能了此性，即成正道。自然真空，即是道性。”<sup>①</sup>尤其是后者，和吉藏《大乘玄论》卷三的说教如出一辙，吉藏曰：“若欲明有佛性者，不但众生有佛性，草木亦有佛性。”<sup>②</sup>

既然一切众生悉有道性，其性质何在，又如何显现？于此，P. 2429《太上妙法本相经综说品第五》（原卷尾题如是）用了两组精彩的比喻，曰：

（前略）

1. 道
2. 有常有乐，有功有果，故能与之常乐，与之功

① 王宗昱《〈道教义枢〉研究》附《〈道教义枢〉校勘》，第346页。

② 《大正藏》卷45，第40页，中。又，虽然老、庄都曾提出道无所不在的思想，但那主要是从本体论和生成论的角度来说的，佛教讲一切众生乃至草木悉有佛性，则着眼于解脱论和修行论。于此，前揭杨维中论文已有所分析，可参看。

3. 果。是以一切众生悉有道性，称之遍有，种之
4. 则生，废之则不成。譬如种子，内有苗性，不种
5. 不养，岂获其实？一切众生虽有道性，不建不
6. 勤，终不成道。何以故？垄麦有膳，随垄而青，其
7. 膳终不可得，要须经冬涉春，至夏结实，桴扬
8. 入碓，罗蓰付厨，和均膏水，巧手乃甘，浓味
9. 调美，和成以为食膳。一切众生虽有道性，
10. 亦与垄麦同耳，修之则为道，废之则为鬼麦，
11. 修则为膳，不修则为刍，一切众生亦复如是。所
12. 以者何？海有琼蕊、珊瑚、马脑，何缘得之？及其
13. 采之，先利其器，涉山伐木分析道理，细剖补
14. 合成其船舫。纯刚铁列，张设开帆，摇橹擢棹，
15. 密安网候其宝所，深罟网候，乃取琼蕊，宝
16. 货丰多，足以济世。凡夫积学，亦复如是。

按：经文为了说明道性实有，先以种子作喻，指出众生之有道性，亦如种子内含苗性。同样，正如从栽种到变成美味可口的佳肴，中间必须经历一系列的辛勤劳作：虽说一切众生都有道性，但众生不付诸具体的宗教实践，其具有的道性最终也不会变成道果。第二组海有众宝喻，寓意与种子喻相同。即宝性是海本来就有的，然而世人若经过造船、入海、置网等系列劳动，诸宝也不会自己跑到你的手中去。由此可知，道教一方面承认道性本有，却又十分强调修行（积学）的重要性。

当然，以种子作喻，并非道教的发明，佛教方面似乎用得更加广泛。如刘宋求那跋陀罗译《杂阿含经》卷四十五载毗罗比丘尼所说之偈曰：

此形不自造，亦非他所作。因缘会而生，缘散即磨灭。如

世诸种子，因大地而生，因地水火风，阴界入亦然。<sup>①</sup>

这里以种子发芽生长需要各种外在条件作喻，从而说明五阴十八界的生成也没有自主性。再如失译人名，今附秦录的《萨婆多毗尼毗婆沙》卷二《结淫戒因缘第一》则曰：

复次，如好田苗，若被霜雹摧折堕落，不得果实。犯此戒亦尔，烧灭道苗，不得沙门四果；复次如焦谷种，虽种良田，粪治溉灌，不生苗实。犯此戒亦尔，虽复勤加精进，终不能生道果苗实。<sup>②</sup>

此处一方面指出种子成苗之后还需要良好的生长环境，另一方面又指出只要是焦谷之种，无论如何都不能长出苗，更不用说结果了。由此说明持戒的作用和犯戒的严重后果，进而彰显修行的重要意义。《太上妙法本相经》对于积学、修行的强调，与此也有相通之处。

此外尚要补充说明的是，《大般涅槃经》对一阐提辈能否成佛的态度是前后矛盾的，前10卷里持阐提无佛性说，如卷九有一个著名的比喻说：

譬如焦种，虽遇甘雨，百千万劫终不生芽。芽若生者，亦无是处。一阐提辈，亦复如是，虽闻如是大般涅槃微妙经典，终不能发菩提心芽，若能发者，无有是处。何以故？是人断灭一切善根，如彼焦种不能复生菩提根芽。<sup>③</sup>

这里的焦种，基本上同于什译《维摩诘所说经》卷二《不可思议品

① 《大正藏》卷2，第327页，下。

② 《大正藏》卷23，第515页，中。

③ 《大正藏》卷12，第418页，上。

第六》所说的“败种”，<sup>①</sup>两者都是菩萨乘（大乘）对小乘的贬斥。然中土大乘佛教流行的是竺道生阐扬的一切众生悉有佛性说，特别是天台宗倡会三归一之教法，并认为阐提无佛性乃是《法华》以前方等部的教相，而到法华时，又重显二乘（声闻、缘觉）可成佛义，并喻之为败根重生。湛然所述《法华文句记》卷八即说：

《宝性论》只云声闻出界根钝，不云根败。言根败者，迦叶于《方等》即是其人。若至《法华》，败根还复。<sup>②</sup>

不过在隋唐时期的道性论中，道教似乎不曾有过类似阐提能否成佛的激烈论争，而是一直强调一切众生悉有道性。《洞玄灵宝本相运度劫期经》即谓：“大千之载，一切众生皆有道性。”<sup>③</sup>《道门经法相承次序》卷上又载潘师正答唐高宗李治“道家阶梯证果，竟在何处”之语曰：

夫道者，圆道之妙称。圣者，玄觉之至名。一切有形，皆含道性。然得道有多少，通觉有浅深，通俗而不通真，未为得道；觉近而觉远，非名圣人。……是诸行人初发道意，起回向心，如说修行，先持净戒。<sup>④</sup>

正因为众生所得道性有多少、深浅之不同，所以要达到圆满的境界，与道体为一，就必须坚持先从持戒等具体的宗教实践入手，

① 参《大正藏》卷14，第547页，上。又：类似的说法，经中习见。如《法苑珠林》卷九十引《宝梁经》曰：“如旃陀罗所至之处，不到善处，何以故？自行恶法故。如是沙门旃陀罗所至之处，亦不到善道，多作恶业，无遮恶道法故。譬如败种，终不生牙。如是败坏沙门，虽在佛法，不生善根，不得沙门果。”（《大正藏》卷53，第947页，下）旃陀罗是印度最为低贱的种姓，是不可接触者。佛经随顺世法取喻，旨在说明断灭善根者不能证悟涅槃境界。

② 《大正藏》卷34，第296页，上。

③ 《道藏》第5册，第853页，中。

④ 《道藏》第24册，第785页下—786页上。

这种观点和《本相经》完全一致。对此，李荣所造《太上灵宝洗浴身心经》亦有所阐释。S. 3380 写本中有颂曰：

1. 元始无上大慈尊，善说众耶 [□] (颠) 倒业。
2. 不悟妙本常清净，动则沈沦经万劫。
3. 妄想既植贪痴根，随根即生烦恼业。
4. 根业繁滋弥世界，善恶轮回互重合。
5. 狂迷竞贪耶伪果，子果不绝恒相接。
6. 烦恼垢重覆明珠，身心臭秽华清净。
7. 示我汲引道性水，洗涤千耶归一正。
8. 平等清净智慧汤，荡除痴垢开真性。
9. 有缘速入正观空，无为香水澄如镜。
10. 能照去来耶倒业，洗涤贪嗔归诚定。
11. 心垢恼病豁以除，各复真根增惠命。
12. 慈尊所说颇思议，我故稽首咸恭敬。

统观全颂之思想特色，显然受到佛教“心（自）性本净，客尘所染”的影响。在佛教史上，小乘、大乘都持有此说：前者如姚秦昙摩耶舍、昙摩崛多等译《舍利弗阿毗昙论》卷二十七曰：“心性清净，为客尘染。凡夫未闻，故不能如实知见，亦无修心；圣人闻，故如实知见，亦有修心。心性清净，离客尘垢。”<sup>①</sup> 唐玄奘译《大毗婆沙论》卷二十七曰：“谓或有执心性本净，如分别论者，彼说心本性清净，客尘烦恼所染污，故相不清净。”<sup>②</sup> 大乘佛教则把自性清净心称做如来藏（佛性）等。刘宋求那跋陀罗译《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》之《自性清净章第十三》曰：“此自性清净如

① 《大正藏》卷 28，第 679 页，中。

② 《大正藏》卷 27，第 140 页，中。



来藏，而客尘烦恼上烦恼所染。”<sup>①</sup> 玄奘译《大般若经》卷五十七八曰：“若有得闻如是般若波罗蜜多清净理趣，信解受持，读诵修习，虽住一切贪嗔痴等客尘烦恼垢秽聚中，而犹莲华不为一切客尘垢秽过失所染。”<sup>②</sup> 李荣颂中“身心臭秽华清净”之“华”，实和玄奘所说的“莲华”同义，是借用佛典莲华出淤泥而不染之喻（关于这一点，前面已有分析，可参），旨在说明道性虽为妄想烦恼所覆，但其本性却清净无染；而修行的过程，就如同洗涤身心之尘垢一样，终极目标在于恢复本来所具的清净道性。

就李荣颂中使用的修辞手法而言，最常见者是譬喻，如贪痴根、邪伪果、道性水、智慧汤等。尤其是明珠喻，它和莲华喻一样比喻的都是道性。这种方法，佛典也用之。如《大智度论》卷五九曰：“若水浊，以珠着水中，水即为清，是珠其德如是。”<sup>③</sup> 《大乘无生方便法门》又曰：“譬如明珠没浊水中，以珠力故，水即澄清。佛性威德，亦复如是，烦恼浊水皆得清净。汝等忏悔竟，三业清净，如净琉璃内外明彻，堪受净戒。菩萨戒是持心戒，以佛性为戒。”<sup>④</sup> 显而易见，若把佛典中的“佛性”改做“道性”，其寓意则和李荣几无不同。

## （二）净土

初唐孟安排《道教义枢》卷九“净土义第三十一”曰：

义曰：净土者，途开汲引，事假因缘。宝净业之有成，妙心识之所托。此其致也。《灵宝经》云：天尊成就，五方净土，度一切人。

① 《大正藏》卷12，第222页，中。

② 《大正藏》卷7，第988页，上。

③ 《大正藏》卷25，第477页，中。

④ 《大正藏》卷85，第1273页，中。

释曰：今辩净土之名，略为五句。一者，土内纯是仙人，亦名仙人土，此如太清。二者，土内纯是真人，亦名真土，此如上清。三者，土内纯是圣人，亦名圣人土，此如玉清。四者，天尊为化主，则名天尊土。五者，众生业感，亦名众生土。此则天尊众生，众生天尊，因缘净土，难可抑定，自在无方，不可思议。又净土体义者，一往总论，即依正报，为净土体。依正报者，七宝庄严，八鸾弥覆，白环生实，洞响灵音，金精玉池，宝台云观也。明正报者，年修命运，玉貌金容，淳善所生，常报定命，运数限足，乃登神仙也，即直心名净土。经云：三业既净，则六根净。六根净已，则国土净也。<sup>①</sup>

按照孟安排的梳理，则知道教“净土”说的成立，最早出现在《灵宝经》中，而灵宝类道经恰恰和佛教的关系最为密切。而且，净土论与道性论一样也是《本际经》讨论的重要思想议题之一。<sup>②</sup> 孟安排的五种净土之分类，在《本际经》卷六《净土品》里有相似的说法，如P.3310曰：

（前略）

1. 净土之体，凡有五种：一者究竟平等净土，二者毕竟真性净土，三者
2. 化物方便净土，四者业报差别净土，五者世
3. 间严饰净土。云何究竟平等净土？即真道界，
4. 离一切想，灭一切受，除一切漏，无有为行，究
5. 竟清凉，等虚空性，圆满净惠，悬处其中，即是

① 王宗昱《〈道教义枢〉研究》附《〈道教义枢〉校勘》，第347—348页。

② 关于这一点，可参日本学者山田俊的《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本际〉的思想及其形成》。

6. 众生终归窟宅，是名究竟平等第一净土。云
7. 何毕竟真性净土？所谓诸法性本自空，无作
8. 无生，无秽无净，是正观所游之处，是名毕
9. 竟真性净土。云何化物方便净土？谓诸众圣
10. 修种种术，善巧方便，教导众生，以是方便起
11. 严净界，证太上时，还应此土统化众 [□] (生)，受化
12. 之徒，随所禀行各生其城，是名化物方便净土。
13. 云何业报差别净土？随众生根起种，行造
14. 业同，故共一净土，十方人天随业胜劣，致有  
(后残)

P. 2231 写卷则曰：

(前阙)

1. 有世界若干不同，太上众真乘愿力故，应生
2. 其土，示教开悟，是名业报差别净土。云何世
3. 间严饰净土？实是秽恶，以微善业感得七珍，
4. 而以装严宫殿形体，一时严饰，故名为净，是
5. 名世间严饰净土。(后略)

P. 2231 和 P. 3310 写卷虽不能直接连缀，但原本应是前后内容相续的。从目前留存的文字看，基本上可以确定五种净土的内涵。孟安排的分类与之相比，前后相承的关系十分清楚，只是孟氏的排列次序稍有区别，并且把前三种净土和三清相联系。笔者最感兴趣的是二书对业报差别净土的阐释显然融会了佛教的业缘说。对此，P. 3371《太玄真一本际经》卷一《护国品》用譬喻方法进行了透彻的阐释，曰：

(前略)

1. “云何国土

2. 优劣不同，有秽有净，苦乐不等？唯垂旨诀，告
3. 所未闻。”天尊答普得妙行，汝可复座，谛听
4. 在心。诸法清静，一相平等，本无净秽优劣之
5. 别，皆由众生业缘所感，随其福报，所见不同。
6. 譬如宝珠，色无偏正。若正色照者，其色即正；
7. 偏色照者，其色即偏。土之净秽，亦复如是，随
8. 其业缘，见有差别。汝今当知：若有众生无漏
9. 心感，愿往世者即见其国所有城池台榭山
10. 林静治，皆是七宝自然装校，地如琉璃，无诸
11. 诸秽恶，其土人民皆习道德，不贪不欲，无嫉无
12. 妒，远离诸尘，不受诸受，昼夜所学常在法味，
13. 形容端正，寿命长远，是故此国名为净土。若
14. 有众生心有欲著，飘浪生死，流转世间，所感
15. 之土，其土秽杂瓦石丘墟，荆棘毒草，禽兽虎
16. 狼，更相残害。所有人民，诸恶遍造，具三毒心，
17. 作十恶业，耽着声色，爱乐世间诸不善法，邪
18. 淫放荡，瞋恚杀盗，执见愚痴，绮妄无实，自作
19. 自受，如影随形。五苦八难，三灾九厄，无常逼
20. 恼，不得自在。形相卑陋，寿无定年，是故此国
21. 名为秽土。以是义，故净秽不同，皆由众生业
22. 缘所感，譬如声响，声若清者其响即清，若声
23. 浊者，其响即浊。响之清浊，随其本声。

佛教教义一般认为：一切有情众生皆由业缘而生，其造善业必招致乐果之报，反之必有苦果。如什译《维摩诘所说经》卷一《方便

品》曰：“是身如影，从业缘现。”<sup>①</sup>《法华经》卷一《序品》又曰：“诸世界中，六道众生，生死所趣，善恶业缘，受报好丑，于此悉现。”<sup>②</sup>其间的善恶业报，当是不可更改的必然规律。《六度集经》卷四即曰：“夫善恶已施，祸福自随，犹影之系形；恶熟罪成，如响之应声。为恶欲其无殃，犹下种令不生矣。”<sup>③</sup>东晋慧远法师《明报应论》又谓：“是故失得相推，祸福相袭，恶积而天殃自至，罪成则地狱斯罚。此乃必然之数，无所容疑矣。何者？会之有本，则理自冥对，兆之虽微，势极则发，是故心以善恶为形声，报以罪福为影响。”<sup>④</sup>《本际经》的声响之喻，其渊源就在于此。同样，宝珠喻也出于佛典。北魏昙鸾（476—542）《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷下曰：

譬如净摩尼珠，置之浊水，水即清淨。若人虽有无量生死之罪浊，闻彼阿弥陀如来至极无生清淨宝珠名号，投之浊心，念念之中罪灭心净，即得往生。又是摩尼珠，以玄黄帛裹，投之于水，水即玄黄，一如物色。彼清淨佛土有阿弥陀如来无上宝珠，以无量庄严功德成就帛裹，投之于所往生者心水，岂不能转生见为无生智乎。<sup>⑤</sup>

隋阁那崛多译《大法炬陀罗尼经》卷六《三法藏品第十二》曰：

譬如妙宝，或颇梨珠，或琉璃珠，并余净宝置池水边，能令其水同于宝色。何以故？以此宝珠清淨力故，遥相映发，能令彼水随逐宝色。如是如是，毗舍佉，一切众生近善知识，其

① 《大正藏》卷14，第539页，中。

② 《大正藏》卷9，第2页，下。

③ 《大正藏》卷3，第18页，中。

④ 《大正藏》卷52，第33页，下。

⑤ 《大正藏》卷40，第839页，上一中。

事亦尔。又彼水中随投余物，亦作宝色。此宝威光能变余色，异此宝外，不能变也。<sup>①</sup>

这里的宝珠喻，和前引《大智度论》、《大乘无生方便法门》的明珠喻一样，都在强调佛（自）性清净，只是由于客尘所覆，才有清、浊之别。但从“诸法清净，一相平等”的观点出发，实无净、秽土之别。《本际经》的这一思想，当和竺道生“佛无净土论”之影响有关。<sup>②</sup> 隋净影慧远《大乘义章》卷十九引生公语曰：“佛无色身，亦无净土。但为化物，应现住于众生土中。”<sup>③</sup> 中唐澄观《大方广佛华严经随疏演义钞》卷二十五又载：“生公说‘有形皆秽，无形为净’，则唯法性为净。”<sup>④</sup> 易言之，从终极意义而言并不存在净土，只是为了教化众生，才方便施設净土之说。也就是说，业报净土只是弘教的手段与方法。对此，P. 2231《太玄真一本际经》卷六《净土品》明确指出：“有世界若干不同，太上众真乘愿力故，应生其土，示教开悟，是名业报差别净土……‘普得妙行，汝前所见十方土者，是诸上人化物功用，方便所起，亦是众生业报差别’。”“示教”也罢，“化物”也罢，都同在强调教化（具体的修行）之用。

### 第三节 敦煌道教譬喻文学的影响

敦煌道教经典使用的譬喻文学作品，对后世也有一定的影响。

① 《大正藏》卷21，第684页，上一中。

② 关于这方面的研究，可参余日昌《实相本体与涅槃境界——梳论竺道生开创的中国佛教本体理论》，第215—253页，成都：巴蜀书社，2003年。

③ 《大正藏》卷44，第837页，上。

④ 《大正藏》卷36，第194页，上。

现略举数例如下：

例 1：

S. 00107《太上洞玄灵宝升玄内教经》曰：

1. 太上曰：“人情难制，犹如风中竖幡，飘飘不休，
2. 唯有圣人乃能禁止，令幡不动。凡愚之人，亦
3. 复如是，心情驰散，靡所不至，俄顷之间，想念
4. 百端。”（后略）

按：这里的风幡之喻，无疑会使人想起六祖慧能《坛经》里的一段公案。如元宗宝本说慧能受弘忍付法之后，来到广州法性寺，值印宗法师讲《涅槃经》，时有风吹幡动，闻二僧争辩，一曰风动，一曰幡动，慧能进曰：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”<sup>①</sup>然考敦煌所出诸《坛经》写卷，并无此记载。其事之由来，最早似出于保唐宗《历代法宝记》，其中说到慧能：

后至海南制心寺，遇印宗法师讲《涅槃经》，惠能亦在坐下。时印宗问众人：“汝总见风吹幡，于上头幡动否？”众言见动，或言见风动，或言见幡动，不是幡动，是见动。如是问难不定。惠能于座下立答法师：“自是众人妄相心，动与不动，非见幡动，法本无有动不动。”法师闻说，惊愕忙然。<sup>②</sup>

北宋道原撰《景德传灯录》卷五则说：

至仪凤元年丙子正月八日，届南海遇印宗法师于法性寺讲《涅槃经》。师寓止廊庑间，暮夜风扬刹幡，闻二僧对论，一云幡动，一云风动，往复酬答，未曾契理。师曰：“可容俗流辄预高论否？直以风幡非动，动自心耳。”印宗窃聆此语，竦然异

① 《大正藏》卷 48，第 349 页，下。

② 《大正藏》卷 51，第 183 页，下。

之。翌日，邀师入室，征风幡之义。<sup>①</sup>

所以，笔者以为流通本《坛经》里的“风幡”之喻，当是晚唐五代以后从其他相关文献中增补进去的。<sup>②</sup>虽然诸书在细节描写上略有不同，喻义却完全一样，都在论证万法唯心、境随心转的佛理。

不过，细绎印宗、慧能的风幡之喻，它和前引《本际经》的“人情难制，犹如风中竖幡”的说法也有一些相同之处，譬如二者都突出了识心的重要性。相对说来，道教更强调凡圣之别，指出只有圣人才能做到忘情而不动心；佛教方面更侧重于本体论，认为凡圣一如，心性本清，仅是因为妄念才导致本性的迷失。

#### 例 2：

前文所揭《太上灵宝元阳妙经》卷八之“牧牛”喻，虽说出于佛典，但它在道教内部自成系统，后世引申者颇多，尤其是那些具有三教调和思想的道士。如：

(1)《重阳全真集》卷十二之《小重山·述梦》曰：

梦见街前一只牛，偏能行得稳，性温柔，绳来牵拽便回头。高峰上卧月，最风流。随我任遨游，调和真逸乐，没忧愁。浑身白彻正堪留，超灵岸，相从入瀛洲。<sup>③</sup>

按：王重阳（1113—1170）乃金代全真教的开山祖师。他创教之后，弘法手段之一就是劝信徒读诵《道德经》、《清静经》、《般若心经》及《孝经》，阐述儒、释、道三教一致之理。王重阳词中既言“浑身白彻”，毫无疑问是指大白牛，则知其词境非但援引此前佛、

① 《大正藏》卷 51，第 235 页，下。

② 关于通行本《坛经》的版本来源问题，张培峰《〈六祖坛经〉与道家、道教关系考论》也有类似的看法，文载《文学与宗教——孙昌武教授七十华诞纪念文集》，第 372—390 页，北京：宗教文化出版社，2007 年。

③ 《道藏》第 25 册，第 756 页，中。



道经典中的“牧牛”喻，而且还融会《法华经》中的大白牛车喻。《法华经》之《譬喻品》载：有一长者家起大火，时宅内诸子沉于嬉戏，不知危险已至。长者施以方便，告诉诸子有羊车、鹿车、牛车在宅门之外，亦可游戏，诸子便争相出宅。至门外，长者赐诸子等一大白牛车。于此，火宅比喻苦难的器世间，羊车、鹿车、牛车、大白牛车分别比喻声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、一佛乘。虽说王重阳词中的“牧牛”仍然比喻调伏身心，但“大白牛”的寓意已发生转变，当指道性。

(2) 南宋周无所住《金丹直指·序》曰：

余著《金丹十六颂》，直言性命之奥，故以“直指”言之。

且明心见性，宗门事也；归根复命，玄门事也。宗玄异事，若不可比而同之。然玄谓之炼丹，宗谓之牧牛。<sup>①</sup>

按：是序作于淳祐庚戌六月中浣日，是年为公元1250年，已到南宋末期。《金丹直指》中则有《真土颂》曰：“真土从来名强立，学人不晓谩傍求。若知真土为中道，何必骑牛更觅牛。”<sup>②</sup>其中的“牛”亦比喻众生之道性。虽说周氏作了“宗门”、“玄门”之分，然其“牧牛”之寓意，依然在强调修行持戒的重要性，目的即是明心见性。

(3) 元苗太素撰，王志道集《玄教大公案》卷下曰：

所以离卦第五爻云：“畜牝牛，亨。”人之嗜利趋名，随情逐物，恃明好察，骋后矜能，何尝反照这点灵明？圣人设一畜牝牛为喻，畜牧养也。牛乃顺兽，牝牛顺而柔也。只今返照虚中，含光内烛，如牧牛相似，向一切逆顺调和为工夫，久久驯

① 《道藏》第24册，第90页，上。

② 《道藏》第24册，第90页，下。

熟，柔顺安恬，习俗血气之性，自然消殒，本然真性，自然清真。<sup>①</sup>

这里则把“牧牛”之喻的源头和《易经》相联系，当有会通三教之用意。实际上，而最重要的仍在突出调心的方法是去伪存真，而目的是识性。

(4) 元末明初王道渊撰《还真集》卷下《沁园春十一首》之《牧》曰：

赤脚蓬头，簑衣蓑笠，随处安然。守无角牛儿，不离左右，同行同住，同坐同眠。常在家山，匀调水草，拗性之时着一鞭。牧回处，看辽天鼻孔，软索低牵。

闲来渴饮灵泉，把短笛横吹下岭前。喜牛儿安静，清风凉彻，放开心地，万事由天。彼此相忘，形神俱妙。花满前村水满川。真消息，有世人问我，起手擎拳。<sup>②</sup>

于此，牛的形象更加柔顺可爱，变成了无角牛，似乎是说调伏时更加顺手。全词宣扬了性命双修的思想，歌颂了返本归真、令人神往的自然境界。

总的说来，后世道教的“牧牛”喻与佛教相比，虽有相同之处，但因前者更多地突出自身的文化特点，特别是道家贵阴柔的思想，故牛的形象，多为牝牛，温顺之牛。

### 例 3：

前揭 P. 3021+P. 3876《道教中元金篆斋会讲经文》所用的诸多譬喻，在后世作品中也能找到相同或相似的用例。如：

(1) 讲经道士以佛典中驴之譬喻经典为基础撰作的寓言，除了

① 《道藏》第 23 册，第 907 页，下。

② 《道藏》第 24 册，第 121 页，上。

对柳宗元《黔之驴》的创作产生影响外，在后世禅宗语录中也有所体现。晚唐释慧然所集其师临济义玄《镇州临济慧照禅师语录》（简称《临济录》）中即曰：

师云：“见因缘空，心空法空，一念决定断，迥然无事，便是焚烧经像。大德！若如是达得，免被他凡圣名碍，尔一念心只向空拳指上生实解，根境法中虚捏怪，自轻而退屈。言我是凡夫，他是圣人。秃屢生，有甚死急，披他师子皮，却作野干鸣。大丈夫汉，不作丈夫气息，自家屋里物不肯信，只么向外觅？”<sup>①</sup>

于此，野干比喻的是修行未臻成熟而妄说真理者。他虽然披上了师子皮，仍然不是真师子，即发不出师子吼（指代佛法）。

（2）讲经者所用的“扬谷”喻，元人关汉卿《状元堂陈母教子》戏曲里载有陈良佐对其兄陈良资之语：

大哥，你得了官也。我和你有个比喻：似那抢风扬谷，你这等秕者先行；瓶内酤茶，俺这浓者在后。<sup>②</sup>

虽然关汉卿表达的寓意不同，但其取譬的形式则和讲经者基本相同。

（3）讲经道士的斫竹之喻，后世禅宗典籍里多有述及。如《筠州洞山悟本禅师语录》曰：

师到田畔，有师僧插田。有一僧倒插，师问：“阍梨因什么倒插？”对云：“心中活在。”师不言归院。翌日众僧普请出次，日先出。候问昨日倒插田僧出来，其僧末后出门。师问：

① 《大正藏》卷47，第502页，中一下。

② 王季思主编《全元戏曲》第一册，第300页，北京：人民文学出版社，1990年。

“阍梨昨日东园斫竹，谁。”其僧罔测云不知。<sup>①</sup>

悟本禅师即曹洞宗初祖良价（807—869），其所问斫竹，似是用竹比喻开悟。这点，另一故事则更有名。据《景德传灯录》卷十一载香严智闲（？—898）：

一日因山中芟除草木，以瓦砾击竹作声，俄失笑间廓然惺悟，遽归，沐浴焚香，遥礼洑山，赞云：“和尚大悲，恩逾父母，当时若为我说却，何有今日事也？”仍述一偈云：

一击忘所知，更不假修治。动容扬古路，不堕悄然机。处处无踪迹，声色外威仪。诸方达道者，咸言上上机。<sup>②</sup>

智闲乃洑山灵祐之法嗣。竹在其开悟过程中起了至关重要的作用，因为竹虚空而无所住，正是这点与前揭斫竹喻中的“通悟”取得了一致性。职是之故，连竹杖也成了禅僧修行时的喜爱之物。据石霜楚圆（986—1039）编《汾阳无德禅师语录》卷下，宋初临济宗僧善昭（947—1024）有一首《竹杖》诗曰：

一条青竹杖，操节无比样。心空里外通，身直圆成相。渡水作良朋，登山堪倚仗。终须拨大虚，卓在高峰上。<sup>③</sup>

寓意亦同于“斫竹”喻中的虚空义。此外，像苏东坡的《次荆公韵四绝》（其二）之“斫竹穿花破绿苔，小诗端为觅桤栽”<sup>④</sup>与南宋

① 《大正藏》卷47，第517页，下。

② 《大正藏》卷51，第284页，上。

③ 《大正藏》卷47，第627页，中。

④ [宋]苏轼著，[清]王文诰辑注，孔凡礼点校《苏轼诗集》，第1252页，北京：中华书局，1982年。又：东坡在组诗之后自注曰：“公病后，舍宅作寺。”此指“元丰七年（1084）六月戊子，王安石请以所居上元县圆屋为僧寺，乞赐名额，从之，得以报宁禅院为额”事（参《苏轼诗集》，第1253页），则知东坡次韵诗的写作背景和王安石舍宅作寺有关，进而我们可以确定苏轼的“斫竹”意象当出于佛典，而辑注中“斫竹”句下引韩退之诗“竹洞何年有，公初斫竹开”（同前，第1252页）以明典故出处，仅仅揭示了表层来源，尚欠深入。

画家梁楷的《六祖斫竹图》，其间的“斫竹”意象，虽和佛典的关系更加密切，但笔者认为唐代道士讲经所用的“斫竹”喻，至少起了中介之用。

(4) 讲经道士所用的巧儿学鞋喻，在形式上和“依样葫芦”具有大致相同的构思技巧。北宋释文莹《续湘山野录》曰：

国初文章，惟陶尚书穀为优，以朝廷眷待词臣不厚，乞罢禁林。太祖曰：“此官职甚难做，依样画葫芦，且做且做。”不许罢，复不进用。穀题诗于玉堂，曰：“官职有来须与做，才能用处不忧无。堪笑翰林陶学士，一生依样画葫芦。”驾幸见之，愈不悦，卒不大用。<sup>①</sup>

据此可知，“依样葫芦”似为五代以后的习用俗语，然其寓意则和巧儿学鞋相反。而且，其贬斥之义，后世延用不辍。清孔尚任《桃花扇》卷四第三十一出《草檄》即曰：“只有一个史阁部，颇有忠心，被马、阮内里掣肘，却也依样葫芦。”<sup>②</sup>

总之，敦煌道教譬喻文学形式多样，内容较为丰富，虽说其宗旨服务于教义宣畅，且对佛经多有借鉴，然其影响却绵延不绝，甚至对佛教还产生了反作用。

① [宋] 文莹撰，郑世刚、杨立扬点校《湘山野录·续录·玉壶清话》，第75页，北京：中华书局，1984年。

② [清] 孔尚任著，王季思等注《桃花扇》，第218页，北京：人民文学出版社，1998年。

## 第七章 敦煌道经小说举隅

在以往的古代小说研究中，对于敦煌文献中的道教小说，学术界最为关注的是话本《叶净能诗》。于此，本人则转换视角，拟检讨敦煌所出诸道经中的小说内容（或因子），用举例的方式来梳理一些道教小说母题的渊源流变，目的在于拓展道教文学特别是道教小说的研究空间。

在未进入正题之前，我们首先要确定敦煌道经的范围。因为有学人在研究“敦煌小说”时，认为那些“保存并仅存于敦煌遗书中的以唐、五代、宋初写卷为主的小说类作品”<sup>①</sup>才是被讨论的对象。这一思路用于一般意义的“敦煌小说”研究中未尝不可，盖其可使研究对象更加集中，并能比较出“敦煌小说”与其他同时代、同类型作品之异同。但是，如果把“敦煌道经”的范围也作这样的设定，则会将研究对象割裂得七零八落，失去完整性，甚至无法操作。比如说，从敦煌本《太上妙法本相经》推断，该经原本至少有

---

<sup>①</sup> 参王昊《敦煌小说及其叙事艺术》，第38页，合肥：安徽人民出版社，2005年。又：关于20世纪敦煌小说的研究概况，可参伏俊珏《20世纪的敦煌小说研究》（载郝春文主编《敦煌文献论集》，第178—189页，沈阳：辽宁人民出版社，2001年）。

23卷,《正统道藏》本仅残存3卷;<sup>①</sup>《太玄真一本际经》敦煌本为10卷,《正统道藏》仅存卷二、卷九;<sup>②</sup>我们在研讨敦煌本《本相经》、《本际经》时,总不可能先把《道藏》本与之相同者排除,而专谈那些仅见于敦煌遗书中的经文吧。职是之故,笔者认为只要是出于藏经洞的道经,甚至是非道经写本(像佛教文献、世俗文学作品等)中涉及道经者,都可以作为检讨的对象。当然,重点还在那些敦煌佚道经。

敦煌佚道经内容相当丰富,但在道士编撰、制作的经典里,究竟哪些作品(或经中的哪一方面)可视为小说?这也是要有所界定的。于此,笔者依据李剑国先生给出的有关早期小说的四条标准——叙事原则、虚构原则、形象原则和体制原则<sup>③</sup>来审视相关敦煌道经;而且从时间上看,敦煌佚经的撰出时间多在晋唐之间,这与早期小说的历史时限多有重合之处。

## 第一节 S. 1857、P. 2007 等写卷之 “老子化胡”故事

在敦煌写本中,涉及化胡说的道经主要有《太上灵宝老子化胡经》(见于S. 2081等)、《老子西升化胡经》(见于S. 1857、P. 3404等)、《太上洞玄灵宝升玄内教经》(简称《升玄经》,见于P. 2391、

① 参王卡《敦煌道教文献研究:综述·目录·索引》,第117页,北京:中国社会科学出版社,2004年。

② 参王卡《敦煌道教文献研究:综述·目录·索引》,第193页。

③ 参李剑国《早期小说观与小说概念的科学界定》,载《武汉大学学报》(人文科学版)2001年第5期,第598—605页。

P. 2560、P. 2474 等), 如此不一而足。学界以往的研究, 主要是揭示各经所展示的“化胡”内容, 以期解决中古时期佛、道交涉的思想问题。<sup>①</sup> 但本人认为诸经所涉及的多种故事, 从道经叙事文学的角度看, 也有一定的意义。兹以 S. 1857 写卷为例略析如下。

(前略 21 行)

1. 《老子西升化胡经·序说第一》
2. 是时太上老君, 以殷王汤甲庚申之岁建午
3. 之月, 从常道境, 驾三气云, 乘于日精, 垂芒九
4. 耀, 入于玉女玄妙口中, 寄胎为人。庚辰之岁
5. 二月十五日诞生于亳, 九龙吐水, 灌洗其形,
6. 化为九井。尔时老君须发皓白, 登即(时)能行, 步
7. 生莲花, 乃至千九。左手指天, 右手指地, 而告
8. 人曰: “天上天下, 唯我独尊。我当开扬无上道
9. 法, 普度一切动植众生。周遍十方, 及幽牢地
10. 狱, 应度未度, 咸悉度之。隐显人间, 为国师范。
11. 位登太极, 无上神仙。”时有自然天衣挂体, 神
12. 香满室, 阳景重辉。九日中, 身長九尺, 众咸惊
13. 议, 以为圣人。生有老容, 故号为老子。天神空

① 有关敦煌本《化胡经》的研究, 近年来以首都师范大学历史系刘屹博士的成果较为突出, 重要的论文有《敦煌十卷本〈老子化胡经〉残卷新探》(载荣新江主编《唐研究》第2卷, 第101—102页, 北京: 北京大学出版社, 1996年)、《试论〈化胡经〉产生的年代》(载陈鼓应主编《道家文化研究》第13辑, 第87—109页, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998年)、《〈玄妙内篇〉考》(载郝春文主编《敦煌文献论集》第614—634页)、《试论敦煌本〈化胡经序〉的时代》(载敦煌研究院编《2000年敦煌学国际学术讨论会文集·历史文化卷上》, 第264—288页, 兰州: 甘肃民族出版社, 2003年)等。另外, 笔者在《〈弘明集〉〈广弘明集〉述论稿》中讨论化胡说时, 也利用了敦煌道经作为分析的文本依据(参见第94—240页, 成都: 巴蜀书社, 2005年)。



14. 里，赞十号名。所言十者：太上老君，圆神智，无
15. 上尊，帝王师，大丈夫，大仙尊，天人父，无为上
16. 人，大悲仁者，元始天尊。此后老君凝神混迹，
17. 教化天人，兼说治身中外法。百有余载，王道
18. 将衰，杀戮贤良，枉害无数。忠臣切谏，反被诛
19. 夷。天降洪灾，曾无觉悟，如是数载，为周所灭。
20. 康王之时，岁在甲子，亦同俗官，晦迹藏名，为
21. 柱下史。师辅王者，至于昭王。其岁癸丑，便即
22. 西迈，过函谷关，授喜《道德》五千章句，并说《妙
23. 真》、《西升》等经，乃至太清上法、三洞真文、灵宝
24. 符图、太玄等法，使其教授至精仁者，羽化神
25. 仙，令无断绝。便即西度，经历流沙，至于阆国
26. 毗摩城所。尔时老君举如来节，招诸从人，倏
27. 忽之间，有赤松子、中黄丈人、元始天王、太一
28. 元君、六丁玉女、八卦神君，及龙虎君、功曹使
29. 者、金乘童子、惠光童子、天官地官、水官空官、
30. 日官月官、山官海官、阴官阳官、木官火官、金
31. 官土官、五岳四渎诸神等君，天丁力士、游罗
32. 将军、飞天神王、仙人玉女十万余众，乘云驾
33. 龙，浮空而至。于是老君处于玉帐，坐七宝座，
34. 焚百和香，散众名花，奏天钧乐。诸天贤圣，周
35. 匝围绕。复以神力召诸胡王，无问远近，人士
36. 咸集。于阆国王乃至朱俱半王、渴叛陀王、护
37. 蜜多王、大月氏王、骨咄陀王、俱蜜王、解苏国
38. 王、拔汗那王、久越得犍王、悒怛国王、乌拉喝
39. 王、失范延王、护时健王、多勒建王、罽宾国王、

40. 诃达罗支王、波斯国王、疏勒国王、碎叶国王、
41. 龟兹国王、拂林国王、大食国王、殖赋国王、数
42. 漫国王、恒没国王、俱药国王、嵯骨国王、昙陵
43. 国王、高昌国王、焉耆国王、弓月国王、石国王、
44. 瑟匿国王、康国王、史国王、米国王、似没盘国
45. 王、曹国王、何国王、大小安国王、穆国王、乌那
46. 葛国王、寻勿国王、火寻国王、西女国王、大秦
47. 国王、舍卫国王、波罗柰国王、帝那忽国王、伽
48. 摩路王、乾陀罗王、乌长国王、迦叶弥罗国王、
49. 迦罗王、不路罗王、泥婆罗王、热咤国王、师子
50. 国王、拘尸那揭罗王、毗舍离王、劫毗陀王、室
51. 罗伐王、瞻波罗国王、三摩咀咤王、乌荼国王、
52. 苏刺咤国王、信度国王、乌刺尸王、扈利国王、
53. 狗头国王、色伽栗王、漫吐谩王、泥拔国王、越
54. 底延王、奢弥国王、小人国王、轩渠国王、陀罗
55. 伊罗王、狼揭罗王、五天竺国王。如是等八十
56. 余国王，及其妃后，并其眷属，周匝围绕，皆来
57. 听法。尔时老君告诸国王：“汝等心毒，好行煞
58. 害，唯食血肉，断众生命。我今为汝说《夜叉经》，
59. 令汝断肉，专食麦麴，勿为屠杀。不能断者，以
60. 自死肉。胡人很戾，不识亲疏，唯好贪淫，一无
61. 恩义。须发拳鞠，疏（梳）洗至难。性既臃腥，体多垢
62. 秽，使其修道，烦恼行人，是故普令剔除须发，
63. 随汝本俗而衣毡裘。教汝小道，令渐修学，兼
64. 持禁戒，稍习慈悲。每月十五日，常须忏悔。又
65. 以神力为化佛形，腾空而来，高丈六身，体作

66. 金色，面恒东向，示不忘本，以我东来，故显斯  
 67. 状。令其见者，发慈善心。汝等国王，所有朝拜，  
 68. 一像吾面，东向政事。如是不久，过葱岭山。中  
 69. 有深池，毒龙居止。五百商旅，宿于池滨，为龙  
 70. 所害，竟不遗一。我遣其国渴叛陀王，传祝与  
 71. 之，就池行法。龙王恐怖，乃变为人，谢过向王，  
 72. 请移别住，不复于此，更损人民，令后往来，绝  
 73. 其伤害。次即南出，至于乌场。遍历五天，入摩  
 74. 竭国。我衣素服，手执空壶，置精舍中，立浮屠  
 75. 教，号清净佛。令彼刹利、婆罗门等而奉事之，  
 76. 以求无上正真之道。历年三八，穆王之时，我  
 77. 还中夏。使入东海，至于蓬莱、方丈等洲，到于  
 78. 扶桑。暂过大帝之所，按集仙品称位高下。又  
 79. 经八王二百余载，幽深演之时，岁次辛酉，三  
 80. 川震荡。王者将亡，数遭百六，非人可制。我更  
 81. 西度，教化诸国。次入西海，至于聚窟、流麟等  
 82. 洲，总召十方神仙大士，及初得道地下主者，  
 83. 并未授任游散仙人、至孝至忠适经历度者。  
 84. 如是等辈，八万余人，较量功德行业轻重，授  
 85. 其职位：五等仙官，二十七品，仙真、上圣，岳渎三  
 86. 天，咸悉补拟如是。又经六十余载，桓王之时，  
 87. 岁次甲子一阴之月，我令尹喜乘彼月精，降  
 88. 中天竺国，入乎白净夫人口中，托荫而生，号  
 89. 为悉达。舍太子位，入山修道，成无上道，号为  
 90. 佛陀。始建悉昙十二文字，展转离合三万余  
 91. 言。广说经诫，求无上法。又破九十六种邪道，

92. 历年七十，示人涅槃。襄王之时，其岁乙酉，我
93. 还中国，教化天人，乃授孔丘仁义等法。尔后
94. 王诞六十年间，分国从都，王者无德。我即上
95. 登昆仑，飞升紫微，布气三界，含养一切。后经
96. 四百五十余年，我乘自然光明道气，从真寂
97. 境飞入西那玉界苏邻国中，降诞王室，示为
98. 太子，舍家入道，号末摩尼，转大法轮，说经、诫、
99. 律、定、慧等法，乃至三际及二宗门，教化天人，
100. 令知本际。上至明界，下及幽涂，所有众生，皆
101. 由此度。摩尼之后，年垂五九，金气将兴，我法
102. 当盛。西方圣象，衣彩自然，来入中洲。是效也，
103. 当此之时，黄白气合，三教混齐，同归于我。仁
104. 祠精舍，接栋连甍，翻演后圣大明尊法。中洲
105. 道士，广说因缘，为世舟航，大弘法事，动植含
106. 气，普皆救度，是名总摄一切法门。”

107. 《老子化胡经卷第一》

按：和本卷内容基本相同的是 P. 2007，但本卷末尾多有“道士索洞玄经”之题记，“索洞玄”其人在敦煌道经写卷中经常出现，如开元二年（714）他就抄出过多卷《本际经》（如 P. 2475、S. 3563、P. 2369 等，当然，这些经卷也可能是他雇人抄出而为自己持诵之用）。所以，笔者颇疑这一卷《老子化胡经》（后文简称《化胡经》）亦抄出于此时。

唐代定型的《化胡经》本有十卷，但传至元世祖时被敕令焚毁，故明代所编《正统道藏》中缺收。敦煌文书发现后，其中保有 4 卷，即卷一、卷二（见 DX0769 + S. 6963）、卷八（见 P. 3404）和卷十（见 P. 2004）。除了卷十（首题曰《老子化胡经玄歌卷第

十》，尾题则作《老子化胡经卷第十》）全为诗颂体外，其余三卷则多为散文体，且更富于故事性。此外，参照其他传世文献（比如南宋谢守灏《混元圣纪》等）来统观整部《化胡经》，则知它叙述的就是一个故事，即老子及其弟子是如何化胡（佛教）的。或者说，各卷《化胡经》描写的是同一题材。若按胡适先生研究民间文学的理论，可知化胡的主角也是个“箭垛式的人物”，化胡故事则是以“滚雪球一样”的方式传播。<sup>①</sup> 现以《化胡经》卷一为例，简析其重要单元故事的由来。

## 一、老子降生

前引 S. 1857 写卷第 2—12 行所述老子降生故事，考其故事情节，系综合多种道典、佛典而成。如晋末宋初所出的《三天内解经》卷上有云：

空洞之中，生乎太无。太无变化，玄气、元气、始气，三气混沌相因而化生玄妙玉女。玉女生后，混气凝结化生老子，从玄妙玉女左腋而生，生而白首，故号为老子。<sup>②</sup>

① 胡适在为俞平伯点校的《三侠五义》写的序言里，通过分析包公这一人物形象的历史演变，论述了“箭垛式的人物”和传说演变规律的问题（参胡适《中国章回小说考证》，第 293—294 页，合肥：安徽教育出版社，1999 年）。同时，该序在分析李宸妃故事时则说：“传说的生长，就同滚雪球一样，越滚越大，最初只有一个简单的故事作个中心的母题（Motif），你添一枝，他添一叶，便像个样子了。”（同前，第 309—310 页）此即是“滚雪球”的传播理论。另外，刘锡诚先生《胡适的民间文艺理论与实践》（载《西北民族研究》2007 年第 2 期，第 23—40 页）对胡适的相关理论有所分析，可参看。

② 《道藏》第 28 册，第 413 页，中。不过，《三天内解经》所述老子降生有两次，除了“玄妙玉女左腋”说外，还有第二次是老子于殷武丁时又反胎于李母，在胎中诵经 81 年后再次剖左腋而生。

这就是 S. 1857 之“驾三气云”、“寄胎于玉女玄妙”说之所本。顾欢在宋明帝泰始三年（467）所撰《夷夏论》中引道经《玄妙内篇》曰：

老子入关之天竺维卫国，国王夫人名曰净妙，老子因其昼寝，乘日之精入净妙口中。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。<sup>①</sup>

《玄妙内篇》讲的是老子自身乘日精寄胎于净妙夫人而降生为佛陀的故事，若将“净妙”易为“玄妙玉女”，将降生日期易为“二月十五”，则其主要的情节便和 S. 1857 所述相差无几了。另外，S. 1857 记载老子寄胎之年为“庚申”，降生之年为“庚辰”，按中国传统纪年的算法，两者在一个甲子内相差 21 年，但没有老子寄胎 21 年说，故笔者认为其间实相差 81 年，即隐含老子寄胎 81 年的传说，此同于《三天内解经》所讲的老子第二次降生故事。<sup>②</sup>

至于对老子降生时的超常能力及神奇表现的描述，则多袭取佛典。如后汉竺大力、康孟详共译《修行本起经》卷上《菩萨降身品第二》曰：

于是能仁菩萨，化乘白象，来就母胎……十月已满，太子身成。到四月七日，夫人出游，过流民树下。众花开化，明星出时，夫人攀树枝，便从右胁生。堕地，行七步，举手而言：“天上天下，唯我为尊。三界皆苦，吾当安之。”应时天地大动，三千大千刹土，莫不大明。……有龙王兄弟，一名迦罗，二名郁迦罗，左雨温水，右雨冷泉。释梵摩持天衣裹之，天雨

① [梁]萧子显《南齐书》，第 931 页，北京：中华书局，1972 年。另外，顾氏《夷夏论》撰出的时间，依据的是南宋志磐《佛祖统纪》卷三十六（参《大正藏》卷 49，第 346 页，中）。

② 参《道藏》，第 28 册，第 413 页，下。

花香，弹琴鼓乐，熏香烧香，搗香泽香，虚空侧塞。<sup>①</sup>  
《化胡经》与之相比，核心情节基本一致，仅是个别细节稍有变异，如将“右肋”、“流民树”、“二龙”等改做“左肋”、“毫”、“九龙”，使故事的场景完全中国化了。<sup>②</sup>至于老子步生莲花，则出于《六度集经》卷三之《国王本生》，经曰：

鹿舐小便，即感之生。时满生女，梵志育焉。年有十余，光仪庠步。守居护火，女与鹿戏，不觉火灭。父还悲之，令行索火。女至人聚，一踏步处一莲华生。火主曰：“尔绕吾居三匝，以火与尔。”女即顺命，华生陆地，围屋三重。<sup>③</sup>

此即后世“步步生莲”典故之出处。

## 二、老君十号

S. 1857 等写卷载有天神空中称赞老子的十种名号，这和佛经称颂如来十号的用意相似。北凉昙无讖译《大般涅槃经》卷一《寿命品第一》曰：

善男子！汝今宜往西方娑婆世界，彼土有佛号释迦牟尼如

① 《大正藏》卷3，第463页，中一下。

② 有关九龙吐水之事，《太平经》亦有同类记载，曰：“玄虚母之始孕，梦玄云日月缠其形。……既育之后，有九龙吐神水。”（王明《太平经合校》第2页，北京：中华书局，1960年）据汤用彤先生的意见，《太平经》这一记载，似受佛教影响（参汤氏著《汉魏两晋南北朝佛教史》，第73页，北京：北京大学出版社，1997年）。笔者则认为：中土九龙吐水说是对早期佛传之二龙吐水的改造，嗣后的佛经翻译反过来又接受了中土的九龙之说。如西晋竺法护译《普曜经》卷二《降神处胎品第四》即曰：“天帝释梵忽然来下，杂名香水洗浴菩萨，九龙在上而下香水。”（《大正藏》卷3，第494页，上一中）同人所译《过去世佛分卫经》则说过去佛降生时亦是“母以澡灌前洗儿手，应时九龙从瓶口出，吐水灌儿手中”（《大正藏》卷3，第452页，上一中）。

③ 《大正藏》卷3，第14页，中。

来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、世尊，彼佛不久当般涅槃。<sup>①</sup>

经中开列“如来”至“世尊”，实共有十一种称号，不过，佛教往往统称为“如来十号”，梁僧伽提婆译《文殊师利问经》卷下《嘱累品第十七》曰：

佛告文殊师利：“若能专念如来十号，佛于彼人常在不灭，亦得当闻诸佛说法，并见彼佛现在四众，增长寿命，无诸疾病。云何十号？谓如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛世尊。”<sup>②</sup>

若把老子十号和诸佛十号相比，则知“圆神智”、“无上尊”、“大丈夫”、“天人父”、“元始天尊”和佛典之“正遍知”、“无上士”、“调御丈夫”、“天人师”、“佛世尊”的称名相仿。

### 三、于闐化胡

S. 1857 等写卷第 25—68 行叙述的主要是老子于闐化胡的故事。而这一传说，至少在南北朝末期就已开始流行。《魏书》卷一百零二说于闐国是：

俗重佛法，寺塔僧尼甚众，王尤信尚，每设斋日，必亲自洒扫馈食焉。城南五十里有赞摩寺，即昔罗汉比丘卢旃为其王造覆盆浮图之所，石上有辟支佛跣处，双迹犹存。于闐西五百里有比

① 《大正藏》卷 12，第 370 页，中一下。

② 《大正藏》卷 14，第 506 页，下。又：“如来”等十一种称号中究竟哪两个合而为一，诸经论说法各异，最常见者是把“佛”与“世尊”合在一起。



摩寺，云是老子化胡成佛之所。俗无礼仪，多盗贼，淫纵。<sup>①</sup>由此记载可知：一者于阗举国上下皆信奉佛教；二者老子于阗化胡的原因是该地民风野蛮淫逸，不懂礼仪。《化胡经》之“胡人佞戾，不识亲疏，唯好贪淫，一无恩义”，与魏收的说法如出一辙。当然，两种记载都含有鄙视外来文化、明辨夷夏的用意。

关于老子于阗化胡说法的具体地点，无论是比摩城也好，还是比摩寺也罢，其中的“比摩”一词都值得深究。考梁宝唱编《经律异相》卷二“帝释从野干受戒法一”引《未曾有经》上卷曰：

昔比摩国从陀山有一野干，为师子所逐，堕一丘野井，已经三日，开心分死。自说偈言：

一切皆无常，恨不饭师子。奈何罪厄身，贪命无功死。无功已可恨，复污人中水。忏悔十方佛，愿垂照我心。前世诸恶业，现偿皆令尽。从是值明师，修行尽作佛。

帝释闻之，与八万诸天追寻所在，飞到井侧，曰：“不闻圣教久，幽冥无导师。向说非凡语，愿为宣法教。”答曰：“天帝无教训，大不识时宜。法师在下，自处其上。初不修敬，而问法要。”帝释垂天衣接取，野干叩头忏悔。天帝言曰：“忆念我昔曾见世人欲闻正法，先敷高坐，庄饰清净，后请法师。”诸天即各脱天宝衣，积为高座。野干升座曰：“有二大因缘，一者说法开化天人，福无量故；二者为报施食恩故，岂得不说？”天帝白曰：“得免井厄，功报应大，云何说法报恩，不及此耶？”答曰：“生死其宜，各有其人，有人贪生，有人乐死。有愚痴人，不知死后更生，违远佛法，不值明师，杀盗淫欺，惟恶是与，如此之人，贪生畏死，死堕地狱；有智慧人，奉事

① [北齐]魏收撰《魏书》，第2262—2263页，北京：中华书局，1874年。

三宝，遭遇明师，改恶修善，孝养父母，敬事师长，眷属和从，谦敬下物。如斯之人，恶生乐死，死生天上。”<sup>①</sup>

按：宝唱所引故事之原经《未曾有经》与萧齐释昙景译《佛说未曾有因缘经》当是同本异译，二者有关野干为帝释天说法的故事基本相同，只是昙景译本所用语言更为繁复，<sup>②</sup>且“比摩”作“毗摩”。据《翻梵语》卷八云：“比摩大国，译曰畏也。《未曾有经》第一卷。”<sup>③</sup>“比摩”、“毗摩”，实皆为梵文 bhima 的音译，意如《翻梵语》所说是“畏，可怕者也”。《化胡经》以比摩作为成佛之地，寓老子降服可怕恶魔（喻胡人）之意，是道教自我圣化的方式。再则，《未曾有经》批判的愚痴人之劣根性，则似被道典制作者移植到了胡人身上，而老子教化胡人时所用的忏悔之法，本身就出于佛典。

老子在于闐以神力教化的从各地而来的八十余位国王，其所在国家（或城邦）的名称极其繁复，此处写作方法颇类“博物体”小说，表明其作者具有较为广博的知识。析其来源，大体有三：一者取自历史，如见于《汉书·西域传》的是于闐、罽宾、疏勒、大月氏、龟兹、焉耆等，见于《隋书·西域传》者为高昌、焉耆、龟兹、于闐、疏勒、康国、安国、石国、曹国、何国、乌那葛国、波斯等，见于《北史》卷九十七《北史·西域传》者为于闐、高昌、焉耆、龟兹、疏勒、波斯、大月氏、大秦、罽宾、乌菴、康国、安国、石国、女国、米国、史国、曹国、何国、乌那遏、穆国等；二者取于汉译佛典，如舍卫、波罗柰、乾陀罗、迦叶弥罗、泥婆罗、拘尸那揭罗、毗舍离、室罗伐、瞻波罗、信度、乌剌尸等；三者则

① 《大正藏》卷53，第7页，中一下。

② 参《大正藏》卷17，第576页下一580页下。

③ 《大正藏》卷54，第1037页，中。

出于当时的见闻，特别是“碎叶”一词，史载贞观十八年（644）唐灭焉耆，置焉耆都督府：“有碎叶城，调露元年，都督王方翼筑，四面十二门，为屈曲隐出伏没之状云。”<sup>①</sup> 则知碎叶之城始建于公元679年。《化胡经》据有“碎叶城”而虚构出“碎叶国”之事，必在679年之后也。

至于老子在于闐说经以化胡的故事，在其他史料中也可见到。先天二年（712）由太清观道士史崇，学士崔湜、薛稷等人奉敕编撰的《一切道经妙门由起》中引《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。<sup>②</sup>

《浮屠经》乃是汉元寿元年（前2）大月氏王使伊存口授给博士弟子景卢的佛经，此可说是佛经传入中土之肇始。<sup>③</sup> S. 1857之《化胡经》把《浮屠经》易为《夜叉经》，极可能是对早期于闐化胡传说的修正。其中，《夜叉经》之名，显然是从佛典常用词“夜叉”捏合生发出来的。佛经中的夜叉，从功能与作用言，主要有两大类：一是害人者，如北魏昙曜译《大吉义神咒经》卷三曰：

有诸夜叉、罗刹鬼等，作种种形：师子、象、虎、鹿、马、牛、驴、驼、羊等形，或作大头，其身瘦小；或作青形，或时腹赤；一头两面，或有三面，或时四面；粗毛竖发，如师子毛；或复二头……以此异形，为世作畏。或持矛戟，并三奇

① [宋]欧阳修、宋祁撰《新唐书》，第1134页，北京：中华书局，1975年。

② 《道藏》第24册，第730页，中。

③ 关于《浮屠经》的来历，可参方广锡《〈浮屠经〉考》（载《国际汉学》第1辑，第247—256页，北京：商务印书馆，1995年）、刘屹《〈浮屠经〉小议》（载《首都师范大学学报》2002年第1期，第24—28页）。

叉，或时捉剑，或捉铁椎，或捉刀杖，扬声大叫，甚可怖惧，力能动地。……能令见者生大惊惧，普皆怖畏。<sup>①</sup>

二是守护正法者，如隋达摩笈多译《药师如来本愿经》中列举了宫毗罗、跋折罗、迷佉罗、安捺罗、安怛罗、摩涅罗等十二夜叉大将，他们：

各有七千夜叉以为眷属，皆同一声白世尊言：“我等今者蒙佛威力，得闻世尊药师琉璃光如来名号已，不复更有恶道之怖。我今相与，皆同一心，乃至寿尽，归依佛，归依法，归依僧，皆当荷负一切众生，为作义利，饶益安乐……若复持彼世尊药师琉璃光如来名号亲近供养者，我等眷属卫护是人，皆使解脱一切苦难，诸有所求，悉令满足。”<sup>②</sup>

这里的十二夜叉大将及其眷属，非但不可怕，而且还是佛法及其信仰者的守护人。老子化胡所说《夜叉经》的详细内容，S. 1857 等未作详细描述，但从上下文语境推断，似是在用恶夜叉的形象来恐吓诸国王，好使他们归依于老子的变现之形——佛。

#### 四、降伏毒龙

与《化胡经》卷一的老子降伏毒龙故事同一类型的佛教故事，可说是不胜枚举。如《大唐西域记》卷三《乌仗那国》述阿波逻罗龙泉时说：

瞿揭厘城东北行二百五六十里入大山，至阿波逻罗龙泉，即苏婆伐窞堵河之源也。派流西南，春夏含冻，晨夕飞雪。雪

① 《大正藏》卷21，第575页，中。

② 《大正藏》卷14，第404页，中。

罪五彩，光流四照。此龙者，迦叶波佛时生在人趣，名曰殃祇，深闲咒术，禁御恶龙，不令暴雨。国人赖之，以蓄余粮。居人众庶感恩怀德，家税斗谷以馈遗焉。既积岁时，或有逋课，殃祇含怒，愿为毒龙，暴行风雨，损伤苗稼。命终之后，为此地龙，泉流白水，损伤地利。释迦如来大悲御世，愍此国人独遭斯难，降神至此，欲化暴龙。执金刚神杵击山崖，龙王震惧，乃出归依，闻佛说法，心净信悟。<sup>①</sup>

如来降伏阿波逻罗恶龙事，佛经中多处叙之，如《大智度论》卷九、<sup>②</sup>《菩萨本行经》卷中<sup>③</sup>等。如果把佛陀换成老子，将咒术的施行者也换成老子，则《化胡经》所说降龙的主体与方法悉已具备。至于老子降龙的起因，笔者以为当是移植了佛经中有关五百商人的故事。而且在佛经中，“五百商人”似乎是一个惯用词组，像支谦译《撰集百缘经》卷一有《五百商客入海采宝缘》，元魏吉迦夜、昙曜译《杂宝藏经》卷三《大龟因缘》则云：“波罗奈国有一商主，名不识恩，共五百贾客，入海采宝。”<sup>④</sup>梁宝唱编《经律异相》卷四十三“估客部”中共收录了16则商客故事，其中有9则讲商人队伍的构成时皆谓是500人，<sup>⑤</sup>有的甚至还说到了五百商人全部遇难之事，如《弥莲持斋得乐蹋母烧头》曰：

① [唐]玄奘、辩机原著，季羡林等校注《〈大唐西域记〉校注》，第274—275页，北京：中华书局，1985年。

② 参《大正藏》卷25，第126页，中。但本经中恶龙之名作“阿波罗”。

③ 参《大正藏》卷3，第116页上—117页上。本经中恶龙名为“酸陀梨”。

④ 《大正藏》卷4，第464页，中。

⑤ 这9则故事分别是《波利得海神瓔珞上王王及夫人共以献佛》、《善求恶求采宝经饥树出所须》、《师子有智免罗刹女》、《弥莲持斋得乐蹋母烧头》、《萨薄然臂济诸贾客》、《众贾饥渴天人指间降八味水》、《二贾客采宝贪者没命廉者安全》、《贾人害倡独取珍宝大哀杀此凶人》、《五百贾人值罽蹋鱼称佛获免》。当然，这些故事中的五百之数，有时并不包括故事主人公在内，但约略言之，亦可作五百看待。

昔五百贾人，一字弥莲，是最尊老也。五百人共船入海，为摩竭鱼触破其船，五百皆死。弥莲骑板得活，在鼻摩地。为防鱼故东西行走，见一小径，入见银城。<sup>①</sup>

易言之，《化胡经》截取五百商人遇难故事的部分情节，并把肇事者换成毒龙，从而建构了一个道教版的降龙故事。

说到龙王能变化成人，佛经中亦有记载，姚秦佛陀耶舍、竺佛念译《四分律》卷三十五即曰：

尔时佛游波罗奈国，善现龙王寿极长，生厌离心，而作是念：“今生此长寿龙中，何时得离此身？”复作是念：“此沙门释子修清净行，我今宁可就彼求出家为道，可得离此龙身。”即变身作一年少外道形，往至僧伽蓝中，语诸比丘言：“我欲出家受具足戒。”时诸比丘，不观其本，辄与出家受具足戒。<sup>②</sup>  
《法华经》卷四《提婆达多品第十二》则载有八岁龙女献珠之事，从中可知龙女（已是变成了女人身的龙）不但能变身，而且还能转身成男、然后成佛。因此看来，《化胡经》说龙王变身成人，也是言之有据。

## 五、尹喜化胡

前引 S. 1857 写卷第 86—92 行所述为尹喜化胡事。它较早见于晋末宋初所出的《三天内解经》，经曰：

至周幽王时，老子知周祚当衰，被发佯狂，辞周而去。至关乘青牛车，与尹喜相遇，授喜《上下中经》一卷、《五千文》

① 《大正藏》卷 53，第 223 页，中。

② 《大正藏》卷 22，第 812 页，下。

二卷，合三卷。尹喜受此书，其道得成，道眼见西国胡人强梁难化，因与喜共西入罽宾国，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，飞往清妙口中，状如流星。后年四月八日，剖右肋而生，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。<sup>①</sup>

两者相比，相同点在于尹喜都是受老子之命而入胎。但区别处则更多，可图表如下：

道经名 区别项	《三天内解经》	敦煌本《化胡经》卷一
入胎工具	白象	月精
入胎之物	黄雀	不详，似为月精
被寄胎者姓名	清妙	白净夫人
尹喜受经时间	周幽王	周昭王时（见第21行）
老子授经内容	《上下中经》、《五千文》	《道德经》、《妙真经》、《西升经》等
化胡路线	罽宾→天竺	由何处入中天竺，不详

当然，敦煌本对尹喜降生之后的瑞应之事未作交代，或许是因为它和老子化胡降生之后的表现相同，故有所省略。此外需要指出的是：敦煌本所说的白净夫人，其实就是悉达太子的生母摩耶夫人。如罗什译《梵网经》卷下曰：“尔时释迦牟尼佛，从初现莲花藏世界东方来入天王宫中说魔受化经已，下生南阎浮提迦夷罗国，

<sup>①</sup> 《道藏》第28册，第414页，上。

母名摩耶，父字白净，吾名悉达，七岁出家，三十成道，号吾为释迦牟尼佛。”<sup>①</sup>此即属释迦牟尼佛的夫子自道。

至于尹喜成佛之后广说经诫时所用的悉昙十二字，也值得考察。悉昙学主要讲述的是梵文拼写规则，即摩多（韵母）和体文（声母）是如何结合的。从广义理解，悉昙是摩多和体文的总称，狭义则专指十二个韵母。唐代僧人智广《悉昙字记》即谓：

其始曰悉昙，而韵有六，长短两分，字十有二。将冠下章之首，对声呼而发韵，声合韵而字生焉。即洮阿上声短呼、妙阿平声长呼等是也。其中有玄纥里二合等四文，悉昙有之，非生字所用，今略也。其次体文三十有五，通前悉昙四十七言明矣。<sup>②</sup>

其中，悉昙十二韵指 12 个韵母，三十五体文指 35 个声母，两者互相拼合可形成许多不同的音节（词汇）。佛典成立后，也用梵语来记录佛祖的各种言说。

佛祖破九十六种外道事，多种佛经都有记载。如什译《大智度论》卷二十七曰：

阿闍世纵诸醉象，欲令害佛，佛亦不畏，降伏狂象。王舍城人，益加恭敬，持香华璎珞出，供养佛，佛亦不喜。九十六种外道，一时和合议言：“我等亦皆是一切智人，从舍婆提来欲共佛论议。”尔时佛以神足，从脐放光，光中皆有化佛。……

① 《大正藏》卷 24，第 1003 页，下。

② 《大正藏》卷 54，第 1186 页，中。又：有关智广《悉昙字记》所载悉昙拼写规则，周广荣《梵语〈悉昙章〉在中国的传播与影响》（第 229—232 页，北京：宗教文化出版社，2004 年）有介绍，可参看。



佛见一切外道贼来，心亦无退，破是外道。<sup>①</sup>

由此可知，尹喜降生之后说经、降伏外道等行事，实是櫟括了相关的佛传故事，其手法只是将主人公佛陀改成尹喜而已。当然，也有一些更新。如佛陀在世行化，诸经都说是45年，而《化胡经》则变成70年，其依据何在，难于知晓。

## 六、化身摩尼

S. 1857 第95—102行中的内容，讲述的是老子化身摩尼教主的故事，此当是道教与时俱进的精神表现之一，它试图把当时传入大唐的摩尼教也融会到自己高举的道本论之思想体系中，体现的是道无处不在、道为各教之本的价值理念。对于《化胡经》涉及的摩尼教之三际（初际、中际和后际，即过去、现在和未来）、二宗（光明和黑暗，即善与恶之二元论）之基本理论，国内外学术界结合敦煌出土的摩尼教经残以及其他传世文献，进行了较为系统的梳理，<sup>②</sup> 我就不复赘述。现仅就其中的一个小问题再作申论，即西那玉界苏邻国的由来，它其实是将“西那玉”和“苏邻国”捏合而成的。

① 《大正藏》卷25，第261页，上。又：佛经里对于外道之数，尚有九十五种说，如《大宝积经》卷一百一十三载佛语迦叶之语曰：“非九十五外道能坏我法。”（《大正藏》卷11，第640页，中一下）。这九十五种外道加上佛道，则可统称为九十六道，梁武帝《舍事李老道法诏》即云：“道有九十六种，惟佛一道是于正道，其余九十五种名为邪道。”（《大正藏》卷52，第112页，上）但无论外道与佛法，在印度皆善于运用因明来辩论，如神泰《理门述论记》说：“自古九十五种外道，大小诸乘，各制因明，俱中立破。”（《大正藏》卷44，第77页，中）

② 关于这一点，可参林悟殊《敦煌汉文摩尼教写经研究回顾》，载作者论文集《中古三夷教辨证》，第107—108页，北京：中华书局，2005年。

“西那玉”在中土道典中常见，如《太上诸天灵书度命妙经》曰：

元始天尊于大福堂世界西那玉国郁察山浮罗之岳，坐七宝  
 寥木之下，西方无极大圣众、飞天神王、至真大神……一时同  
 会浮罗之岳。其国土皆以白玉荐地，黄金为阶，四面珍宝，光  
 明奕奕，洞朗一国……名此国土为极乐国。<sup>①</sup>

《太上洞真智慧上品大诫》又曰：

元始天尊以开皇元年七月一日午时，于西那玉国郁察之山  
 浮罗之岳长桑林中，授太上道君《智慧上品大诫法文》。是其  
 时也，道君受诫起，北向首体投地，回心十方，还向东而  
 伏。<sup>②</sup>

按：是经在敦煌写卷中发现了7种抄本（即P.2461、P.2358、  
 P.3793、S.5746+S.6290、BD14841A、北大D172），但敦煌本题  
 名与《道藏》本有别（如P.2461尾题作《太上洞玄灵宝智慧上品  
 大戒》）。不过，经文内容差别不大。而且，它和《太上诸天灵书度  
 命妙经》一样，都为刘宋陆修静《灵宝经目》著录，故皆属古灵宝  
 经，撰出时间应在晋末宋初。自古灵宝经构造了西那玉国后，其他  
 类别的道经也承之不辍，像隋唐所出的《太上老君说报父母恩重  
 经》云：“尔时太上老君于西那玉国郁利山中敷扬道德，宣阐科戒，  
 广为十说因缘事。”<sup>③</sup>《太平御览》卷六百六十八《道部》十则引  
 《崆峒经》曰：“太上道君斋戒于西那玉国罗浮之岳。”<sup>④</sup>

“苏邻国”之名则见于开元十九年（731）六月八日拂多诞奉诏

① 《道藏》第1册，第801页，中。

② 《道藏》第3册，第391页，上。又：本经所讲太上老君东向而伏，当是  
 S.1857《化胡经》卷一述老子化胡时“面恒东向”之所本。

③ 《道藏》第11册，第470页，下。

④ [宋]李昉等撰《太平御览》，第2978页，北京：中华书局，1960年。

译出的《摩尼光佛教法仪略》，经中谓“摩尼光佛诞苏邻国跋帝王宫，金萨健种夫人满艳之所生也”。<sup>①</sup>

当然，《化胡经》在叠加“西那玉”、“苏邻国”时，还增加了一个“界”字，当是表示领属关系，即摩尼教主的诞生地，也是道教极乐净土世界（关于西那玉为极乐之地，可参前引《太上诸天灵书度命妙经》）的属地，如此则表明道（或老子）的至尊地位。《化胡经》认为孔子宣扬的儒家仁义之说亦出于老子的传授，其实表达了同样的寓意。

## 第二节 P. 2387《太上业报因缘经》 卷第六之除灭精怪故事

《太上业报因缘经》，全称《太上洞玄灵宝业报因缘经》，简称《业报因缘经》，撰者不详，约出于南北朝末期或隋唐之际。原经十卷二十七品，《正统道藏》本全。在敦煌遗书中，前九卷都有抄本的发现。<sup>②</sup> 不过，两者的文字区别较大。笔者最感兴趣的是 P. 2387 抄卷中的道士除灭精怪故事，兹先逐录部分原文如下：

（前略）

1. 太上曰：“昔有女子居近大山，为虎精所媚二

2. 十年，中（终）有道士为禁祝书符（符），诵经受戒，

女子

① 《大正藏》卷 54，第 1280 页，上。

② 关于各卷写本的详细情况，可参王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第 124—127 页。

3. 先产四子，各化虎身，一时消化，其病差愈。女
  4. 子便就道士受持经诫，今在金华山中，已八
  5. 千岁。又有女子居大水上，为蛟精所媚三十
  6. 五年，有道士为诵祝书符，精复本身，化为流
  7. 血，女子还复如故。又有女子住大泽旁，常与
  8. 四女子，端正华好，遨游同处，或入水中，或飞
  9. 林上，或大或小，乍食乍不 [□]（食），变化自由，
- 人谓之

10. 圣，或谓神仙。十三年中，人莫能测，有道士忽
  11. 来，观察知非正真，即为诵经受诫，祝禁书符（符），
  12. 女子悉化成五色大蛇。道士各以一符投之，
  13. 皆化为火，俄变灰尘。又有人家，常至夜中，音
  14. 乐歌唱，闻于空中，须臾之顷，或龙或凤，或男
  15. 或女，飞翔遨（游）戏，依栖林木，种种自由，三年之
  16. 中，人莫能识。道士为诵经行道，祝禁书符（符），
- 郡（群）

17. 精俱下，一时顿地，化作狐狸，伏道士前。道士
  18. 以水吩之，皆成草木，少时萎烂。又有男子，腹
  19. 大如鼓，日食水三石。七年，医不能救。道士书
  20. 符诵经，为忏悔受诫，便吐出百余小鱼，平复
  21. 如本。又有男子，唯啖臭秽，日五六升，二十三
  22. 年，人不喜见。道士谓曰：‘汝先身于玄坛中淫
  23. 欲，及大小便曲（曲，疑衍），不净臭秽，今得此报，
- 急宜忏

24. 悔受诫。’是男子即诣道士，至心悔谢，受诫持
25. 斋，道士以符投水，便吐蜚螂一千

26. 余枚，平复如故。”（后略）

按：在《业报因缘经》诸敦煌写本中，有关卷六的写本与传世的《道藏》本文字差异最大，但考虑到两者的内容基本一致，且不影响我们对相关故事的疏解，故不一一举出。<sup>①</sup> 只是敦煌本个别地方的衍脱之处，据藏本略加校正（参录文第9、第16、第23行等）。

前引 P. 2387 写卷，包括6个道士以诵经、书符、念咒等方法除灭精怪的小故事：

## 一、虎精媚人

虎精媚人故事，关键情节有三：一者虎能变人，二者虎与人相交并产子，三者虎被人识破本形。关于第一点，《太平广记》卷四百二十六“亭长”条引《搜神记》曰：

长沙有民曾作槛捕虎，忽见一亭长，赤帻大冠，在槛中。

因问其故，亭长怒曰：“昨被县召，误入此中耳。”于是出之，乃化为虎而去。<sup>②</sup>

这里记载的便是老虎变人得以逃脱之事。同书同卷“袁双”条引《五行记》曰：

晋孝武太元五年，谯郡谯县袁双家贫，客作，暮还家，道逢一女，年十五六，姿容端正，即与双为妇。五六年后，家资甚丰。又生二男，至十岁，家资巨富。后里有新死者，葬后，此女逃往至墓所，乃解衣脱钗挂树，便变形作虎，曳棺出墓

① 笔者逐录的 P. 2397 写卷之《业报因缘经》的文字，与之对应的是《道藏》第6册第110页下栏第9行至111页上栏第16行。其中，最重要的不同是敦煌本之“太上”与“祝”，藏本则作“道君”、“咒”。

② [宋]李昉等编《太平广记》，第3466页，北京：中华书局，1961年。

外，取死人食之，食饱后，还变作人。有见之者，窃语其婿：“卿妇非人，恐将相害。”双闻之不信。经时，复有死者，辄复如此。后将其婿共看之，述知其实。<sup>①</sup>

《五行记》为隋代萧吉编撰，其所述袁双之遭遇与《业报因缘经》卷六的同型故事相比，故事的基本内容大体相同，只是人物的性别发生了转换：即后者虎精为雄性，所媚的是年青女子；前者虎精为雌性，所媚的是青年男子。至于产子数量的多少，则属枝节性的问题，可以忽略不论。

当然，《业报因缘经》卷六和《五行记》对虎精现出原形的说法不一：前者是说虎由于本性难移，好吃死尸而被人发现；后者为了突出道教经咒、符篆的重大作用，则以道士施行法术来破解虎媚之害。同时，又说被害女子得到拯救之后，因持戒诵经之功，寿达八千岁，既是宣扬业报思想，又在证明长生有望。

## 二、蛟精媚人

这一类型的故事，相对说来比较少，但也有一些。如《太平广记》卷四百二十五“陆社儿”条引《九江记》说：江夏这地方有人叫陆社儿，常在江边种稻。有一次夜归，路逢一漂亮女子要求借宿，陆社儿见对方面带忧容，便答应了。回家后，二人闭室共寝，哪知不久便有一大毛手拿此女去。第二天，有乡人告诉社儿去此九里地有大蛟龙无首，长百余丈。<sup>②</sup>同卷“浔阳桥”条引《浔阳记》

① [宋]李昉等编《太平广记》，第3467页。又：刘宋刘敬叔撰《异苑》卷五说晋丹阳县有袁双庙，袁双能息虎灾。看来早在晋末宋初就有人把袁双和老虎联系到一块了，《五行记》所记袁双故事，亦当有所本，或早在南朝就开始流播了。

② 参《太平广记》，第3461页。

曰：“浔阳城东门通大桥，常有蛟为百姓害。董奉疏符沉水中，少日，见一蛟死浮出。”<sup>①</sup>考《浔阳记》有三种，即分别由晋张僧监、刘宋山谦之、王缙之撰出。《太平广记》所引未注明作者，遂不敢遽定其出于哪一种。但可以肯定的是，董奉以符除蛟故事起源甚早，至迟在晋宋间。更值得注意的是董奉的身份，据《神仙传》载，董奉自称“贫道”，<sup>②</sup>自然是道教中人了。易言之，若把《九江记》、《浔阳记》所载蛟精害人故事合而为一，则与《业报因缘经》所述就没有什么重大的区别了。不过，发生变异的地方，仍在人物形象，即媚者与被媚者的性别。

### 三、蛇精媚人

这里与前面两则故事稍有不同，即蛇精媚人的方式有别，它们不是和人交配，而是通过显现神通变化来障人眼目。当然，《业报因缘经》对蛇精诸特点的描述，都有一定的典籍由来。如《太平广记》卷四百五十六“率然”条引《神异经》曰：“西方山中有蛇，头尾差大，有色五彩。”<sup>③</sup>此处所说即是五色之蛇。《太平御览》卷三十一引酈道元注《水经》曰：“按正光元年五月五日，天气清爽，闻池中枪枪若钲鼓声，池水惊而沸，须臾雷电晦冥，有五色蛇自池上属于天，久之乃灭。波上水定，惟见一鱼在，其一变为龙。”<sup>④</sup>此即说蛇能入水腾空，善于变化（当然，其中也包含龙、蛇同源之意）。葛洪《抱朴子内篇》卷十七则载有多种避蛇制蛇之法术，像

① 参《太平广记》，第3460页。

② 参《太平广记》，第84页。

③ 参《太平广记》，第3720页。

④ 参《太平御览》，第147页。

引《介先生法》云：“到山中住，思作五色蛇各一头，乃闭炁以青竹及小木板屈刺之，左徊禹步，思作吴蚣数千板，以衣其身，乃去，终亦不逢蛇也。或以干姜附子带之肘后，或烧牛羊鹿角薰身，或带王方平雄黄丸……皆有效也。”<sup>①</sup> 相比较而言，《业报因缘经》的方法更加简捷有效，蛇精的结局也更加悲惨，因为遭到了灭顶之灾。此外，相关佛典中的毒蛇故事对《业报因缘经》也有所影响。如鸠摩罗什译《大智度论》卷十六曰：

若犯邪淫，侵他妇女，贪受乐触，如是等种种因缘，堕铁刺林地狱中。刺树高一由旬，上有大毒蛇化作美女身，唤此罪人：“上来，共汝作乐。”狱卒驱之令上，刺皆下向，贯刺罪人，身被刺害，入骨彻髓。既至林上，化女还复蛇身，破头入腹，处处穿穴，皆悉破烂。忽复还活，身体平复。化女复在树下唤之，狱卒以箭仰射，呼之令下，刺复仰刺。既得到地，化女身复毒蛇，破罪人身。<sup>②</sup>

除了毒蛇、美女可以互变的细节外，更为重要的是《业报因缘经》经题所表现的报应思想，本身就 and 佛教有关。

#### 四、狐精媚人

在中国传统文化中，先秦时期的狐本为瑞兽，是吉祥文化的标志之一。西汉以后，狐的神性失落了，变成了妖兽和媚兽。<sup>③</sup>

晋葛洪《抱朴子内篇》卷三《对俗》引《玉策记》及《昌宇

① 王明《抱朴子内篇校释》，第305页，北京：中华书局，1985年。

② 《大正藏》卷25，第177页，上一中。

③ 关于这一点，李剑国先生《中国狐文化》有详细论述，参第54—77页，北京：人民文学出版社，2002年。



经》云：“狐狸豺狼，皆寿八百岁。满五百岁，则善变为人形。”<sup>①</sup>千宝《搜神记》云：“千岁之狐，起为美女。”<sup>②</sup>《太平广记》卷四百四十七“说狐”条则引郭璞《玄中记》曰：

狐五十岁，能变化为妇人。百岁为美女，为神巫。或为丈夫，与女人交接；能知千里外事；善蛊魅，使人迷惑失智。千岁即与天通，为天狐。<sup>③</sup>

于此，郭璞的论述更为系统，不但将狐狸变身的年岁大大提前，而且还具体地列出了幻化的对象，无论男女、神巫，甚至可以得到种种不可思议的神通。在志怪小说如《搜神记》中，有多则著名的狐狸故事，比如卷十八《阿紫》说，“阿紫”乃雌狐之字，狐“好作妇形”，且是“先古之淫妇也”；<sup>④</sup>《斑狐书生》则载燕昭王墓前有一斑狐，“积年能为幻化，乃变作一书生”，欲诣张华。<sup>⑤</sup>刘宋时刘敬叔《异苑》卷八复载：

胡道洽者，自云广陵人，好音乐医术之事。体有臊气，恒以名香自防，唯忌猛犬。自审死日，诫弟子曰：“气绝便殓，勿令狗见我尸也。”死于山阳，殓毕，觉棺空，即开看，不见尸体。时人咸谓狐也。<sup>⑥</sup>

由此看来，《业报因缘经》所说狐狸的各种变幻，先前的典籍中差不多都可以找到原型，道经制作者仅稍微做了些综合性的事情而已，然后同样给精怪虚构了一个覆亡的结局。

① 王明《抱朴子内篇校释》，第48页。

② [晋]千宝撰，李剑国辑校《新辑搜神记》，第258页，北京：中华书局，2007年。

③ 《太平广记》，第3652页。

④ [晋]千宝撰，李剑国辑校《新辑搜神记》，第311页。

⑤ [晋]千宝撰，李剑国辑校《新辑搜神记》，第315页。

⑥ [南朝宋]刘敬叔撰，范宁校点《异苑》，第83页，北京：中华书局，1996年。

## 五、腹吐小鱼

本则故事和下则故事都有口吐异物的情节，考其来源，当出自神医华佗的传说。陈寿《三国志》卷二十九《方伎传》曰：

广陵太守陈登得病，胸中烦懣，面赤不食。佗脉之曰：“府君胃中有虫数升，欲成内疽，食腥物所为也。”即作汤二升，先服一升，斯须尽服之。食顷，吐出三升许虫，赤头皆动，半身是生鱼脍也，所苦便愈。<sup>①</sup>

不过，按照陈寅恪先生的考证，此类故事极类佛典所载神医耆婆之治迦罗越家女病事。<sup>②</sup>当然，《业报因缘经》也进行了合理的加工，如谓“日食水三石”是因为要养腹中之百余条小鱼。

## 六、腹吐蜣螂

本故事所说某男子有特殊的饮食爱好，与刘敬叔《异苑》卷十所载刘邕之事极其相似。后者云：

东莞刘邕，性嗜食疮痂，以为味似鳊鱼。尝诣孟灵休，灵休先患炙疮，痂落在床，邕取食之。灵休大惊，痂未落者悉褫取饴邕。<sup>③</sup>

---

① [晋]陈寿撰，[宋]裴松之注《三国志》，第641页，长沙：岳麓书社，1990年。

② 参陈寅恪《三国志曹冲华佗传与佛教故事》，载陈氏著《寒柳堂集》，第176—181页，特别是第180页，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年。

③ [南朝宋]刘敬叔撰，范宁校点《异苑》，第97页。

对此,《业报因缘经》巧妙地把这一情节改换之后,再结合相关佛典之戒律,进而虚构了一个比较完整的报应故事。如曹魏康僧铠译《昙无德律部杂羯磨》“受戒法第二”要求比丘“一切不得犯淫欲,作不净行。若比丘犯淫欲,作不净行,乃至共畜生,非沙门,非释种子”。<sup>①</sup>后秦佛陀耶舍译《四分律比丘戒本》载:“不得佛塔下大小便,应当学;不得向佛塔大小便,应当学;不得绕佛塔四边大小便,使臭气来入,应当学;不得持佛像至大小便处,应当学。”<sup>②</sup>鸠摩罗什译《大智度论》卷十六又谓行淫欲者,当生在不净之中,或“受象、马、牛、羊、獐、鹿畜兽之形”,或“受鹅、鸭、孔雀、鸳鸯、鸠、鸽、鸡、鹭、鹦鹉百舌之属”,或“受毒蛇、蝮、蝎、蚊蜂百足含毒之虫”,或“受蛆、蛾、蜣螂、蚁蝼、鸛鹭、角鸱之属”。<sup>③</sup>《业报因缘经》中关于在玄坛(宗教场所)不得行淫、大小便的戒条,显然是从佛教借鉴而来。更有甚者,还融会了佛教的三世说和忏悔观念。同时,该经典也表明,灵宝派放弃了作为道教原来重要的修行方法之一的房中术。

### 第三节 P. 2467《诸经要略妙义》引《玉清经》 第八之“试其五人”故事

P. 2467 写卷首残尾全,尾题作《诸经要略妙义》。考其内容,乃摘录(或概述)《太上大道玉清经》、《元始天尊应变历化经》、

① 《大正藏》卷22,第1042页,下。

② 《大正藏》卷22,第1021页,下。

③ 参《大正藏》卷25,第175页,上。

《无上内秘真藏经》、《太玄真一本际经》、《太上业报因缘经》等五种道典而成。抄写者在一些段落的空行或天头之处，还拟加了多种小标题，如“有解无脱”、“宝器一寸，容纳无量”、“无见无闻”、“不遇明师，心多质碍”、“授其真道”、“天尊有五种身”、“善恶二业”，等等，不一而足。其间，“世”、“民”以减笔形式避太宗讳，故其当出于初唐以后。笔者感兴趣的是“《玉清经》第八”的经文，书手所拟小标题为“试其五人”：

1. 经曰：往昔下界时有五人结朋学道，南入丹霍之山，数载服术餐松，不解科法，不

2. 见真经。积年勤苦，心不懈倦，不交尘俗，不求世利，常服草衣。一日六时，朝礼上天，

3. 愿乞济度长生不死。如是卅六年，上玄哀其单尽，使日官神童下试五人。第一试

4. 之，变为美女，授（投）其寓宿。时天寒雪停，经九日，与之共床，五人供给设火，视如父子。神童

5. 复变为大兕，触煞一鹿，其鹿亦是化作，送其庐侧，五人往视，悲泪而取，埋之。兕知

6. 其意，便退。又为宝窖，金银无量，五人目不暂视。神童又化作贫病穷人，投之，乞

7. 食，五人安养供食，足经千日，便尔退去。神童又化为恶虎卅余头，又化作蟒蛇十头，

8. 虎尾钩连，蛇身交结围绕，欲相吞噬。五人情地不惧，颜色怡悦，绰如无事。尔时

9. 大道哀愍，咸得严冬变春。

按：《玉清经》即《太上大道玉清经》之略称。是经藏本、敦煌本

皆作十卷。<sup>①</sup>初撰于南北朝前期，定型于初盛唐之际。<sup>②</sup>《诸经要略妙义》对该经摘录或概述的内容，与原经相比，比例极小。举个例子来说，藏本《玉清经》卷七<sup>③</sup>约有一万五千字，而 P. 2467 只概述其要旨成两行文字，曰：“经言：愿得四来（圣），慕化边陲，异落非法，无闻（问）戴角披毛、兽心人面、有情无识、饮血茹毛、蠢动众生、幽明人鬼，愿生死开度，同入道流！”不过，对于卷八，摘录内容稍多，如《试其五人》之前原有 7 行经文，即与藏本卷八《幽栖品第十八》开头部分相同，<sup>④</sup>可说是对原经的迳录（仅是个别文字略有区别）。“试其五人”本身对应的经文则是：

道言：往昔下界云台之阳，时有五人结朋学道，南入丹霍之山，下寻地道，却出伏龙之山，从小阿南窠出于山阳，同居数载，服术餐松，不解科法，不见真经。积年勤苦，心不懈倦，不交尘俗，不求世利。常服草衣，一日六时朝礼上天，愿乞济度长生不死。如是积四十六年，上玄哀其单尽，使日官神童下试五人。第一之试，变为美女，投其寓宿，时天寒，雪经停九日，与之共床，于是五人采药供给，设火温暖，视如父

① 敦煌本《玉清经》存有 P. 2257（卷二）、S. 5507（卷四）、P. 2405、P. 2431、BD13662（卷七）、P. 2385b（卷十）共 6 个写本。

② 《上清三真旨要玉诀》引过《玉清经》之《道化四夷品》，北周《无上秘要》卷四十五引有是经《上元品、中元品、下元品》（参任继愈主编《道藏提要》，第 633 页，北京：中国社会科学出版社，2005 年），据此则知《玉清经》初撰于南北朝前期。但藏本卷八经中有曰：“尔时有大唐世界行道国王，名曰昭德，其姓玄氏，合国臣子，专心行道。”（《道藏》第 33 册，第 355 页，上）这显然反映的是唐代尊崇道教为国教的事实。P. 2257 写卷尾记又曰：“天宝十二载（753）五月 日白鹤观奉为皇帝敬写。”综上所述，可知《玉清经》定型于初盛唐之际。另外，王卡先生认为《玉清经》出于武周革命时期（参《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第 147 页），亦可备一说。

③ 参《道藏》第 33 册，第 342 页上—354 页下。

④ 参《道藏》第 33 册，第 355 页上。

母，心生慈愍。神童洞鉴其意，即便暂退。已后九日，忽变为大兕，触杀一鹿，其鹿亦是化作，死其庐侧，于是五人往视，悲泪，故取埋之。兕知其意，即便退去。又经七日，五人入山寻采药食，奄遇宝窖，金银无量，是时五人目不暂视。又经七日，于是神童化为贫病穷人，投之乞食，如是五人安养供食，足经千日，便尔还去。后又九日，尔时神童化作恶虎三十余头，又化作蟒蛇十头，虎尾钩连，蛇身交结，围绕五人。是时张口吐舌，欲相吞噬。于是五人情地不惧，颜色怡悦，气平身安，绰如无事。尔时大道哀愍，众圣慈怜，二曜停空一十四日，盛冬冰为，玉村敷花，雷音清畅，天洒甘露，神香郁烈，和风发生，无上大道空中授手，遍于世界。天文暎明，群瑞祥集，麟舞凤唱，众音和雅，合赞五人，一切世间圣凡异类，土石草木，皆能演出微妙法音，所谓天经地纬，织凡成圣，皆可采听。<sup>①</sup>

两相对比，显然《诸经要略妙义》是对《玉清经》卷八之相关内容的缩写，主要省略的是经中铺排夸张性的文字以及各试之间的时间间隔，但故事的主干情节和人物则保留不变。由此看来，笔者怀疑它是道教俗讲所用的故事纲要体文本。<sup>②</sup> 兹就两者相同的故事情节略加考索。

“五试其人”，首先会让人想起东晋葛洪《神仙传》中有关张道陵七试赵升的故事，后者曰：

第一试，升到门不为通，使人辱骂，四十余日，露宿不

① 《道藏》第33册，第359页下—360页上。

② 关于“故事纲要体”，可参拙撰《敦煌佛教音乐文学研究》，第760页，福州：福建人民出版社，2007年。虽然笔者在书中考察的是佛教类的宣畅作品，但考虑到道教也用俗讲、变文，故从文本类型看，两教实无甚不同。

去，乃纳之。第二试，使升于草中守黍驱兽，暮遣美女非常，托言远行，过寄宿，与升接床。明日又称脚痛不去，遂留数日，亦复调戏，升终不失正。第三试，升行道，忽见遗金三十瓶，升乃走过不取。第四，令升入山采薪，三虎交前，咬升衣服，唯不伤身，升不恐，颜色不变。谓虎曰：“我道士耳。少年不为非，故不远千里来事神师，求长生之道，汝何以尔也？岂非山鬼使汝来试我乎？”须臾，虎乃起去。第五试，升于市买十余匹绢，付直讫，而绢主诬之，云未得。升乃脱己衣，买绢而偿之，殊无吝色。第六试，升守田谷，有一人往叩头乞食，衣裳破敝，面目尘垢，身体疮脓，臭秽可憎。升怆然，为之动容，解衣衣之，以私粮设食，又以私米遗之。第七试，陵将诸弟子，登云台绝岩之上，下有一桃树，如人臂，傍生石壁，下临不测之渊，桃大有实。陵谓诸弟子曰：“有人能得此桃实，当告以道要。”于时伏而窥之者三百余人，股战流汗，无敢久临视之者，莫不退却而还，谢不能得。升一人乃曰：“神之所护，何险之有？圣师在此，终不使吾死于谷中耳。……”乃从上自掷，投桃树上，足不蹉跌，取桃实满怀。<sup>①</sup>

对照之下，《玉清经》对《神仙传》的承继关系一目了然，其中完全弃置不用的是后者之第一、第五和第七试；寓意完全相同者是第二美女之试、第三金钱之试、第四三虎之试，第六贫人乞食之试。不过，《玉清经》因产生时代较晚，除了继承道教的故事题材外，也吸收融会了一些佛教故事。最明显的是它宣扬慈悲精神的第二试。如道略集、鸠摩罗什译《众经撰杂譬喻》卷上曰：

菩萨布施，不惜身命，如昔尸毗王以身施鸽，天帝释故往

<sup>①</sup> 《太平广记》，第56—57页。

试之，知有菩萨志不。释语毗首羯磨天：“汝作鸽身，我当作鹰逐汝，汝便佯怖入王腋下。”俄毗首即自返身作鸽，释返身作鹰，急飞逐鸽。鸽直入王腋下，举身战怖。是时鹰住树上，语王言：“汝还我鸽，此是我食，非是汝有。”王言：“我初发意，欲救一切众生，欲令度苦。”鹰言：“王度一切众生，我是一切众生数，何以独不见愍而夺我食耶？”王答言：“汝须何食？”鹰言：“我作誓，食新杀血肉。”菩萨言：“我作誓，一切众生来归我者，一心救护，令不遭难。汝须何食，当相给与。”鹰言：“我所食者，新杀血肉。”王即念言：“此亦难得，自非杀生，则无由得，云何杀一与一？”思惟心定，即呼人来，持刀自割股肉与鹰……毗首赞善：“大士真实不虚，始是一切众生福田。”释及毗首还复天身，即令王身还复如故。求道如此，乃可得佛。<sup>①</sup>

佛经中的鹰与鸽分别是帝释天、毗首天所幻化，而《玉清经》对兕和鹿的形象设计，与前者实如出一辙。所异者，一是《玉清经》的两种动物都是日宫神童一人所化，二是《玉清经》的弱势动物鹿遭到了屠杀，而被试者则悲泪埋之。此外，即便是作为《玉清经》同型故事来源的《神仙传》，其自身也受到过佛经的影响，与相关的佛陀成道时受考验的故事颇有相似之处。如支谦译《太子瑞应本起经》说太子（即释迦牟尼）成道之后：

天上魔王见菩萨清净无欲，精思不懈，心中烦毒，饮食不甘，伎乐不御，念是道成必大胜我，欲及其未作佛，当坏其道意。魔子萨陀前谏父曰：“菩萨行净，三界无比，以得自然神

<sup>①</sup> 《大正藏》卷4，第531页，中一下。又：是故事佛典中常见，如《六度集经》卷一《萨婆达王本生》亦为同型故事（参《大正藏》卷3，第1页，中一下）。



通。众梵诸天亿百皆往礼侍，此非天王所当沮坏，无为兴恶，自亏福也。”魔王不听，召三玉女，一名欲妃，二名悦彼，三名快观，使行坏菩萨意。三女皆被罗縠之衣，服天名香，璎珞珠宝，极为妖冶巧媚之辞，欲乱其意。菩萨心净，如琉璃珠，不可得污……魔王益忿，更召诸鬼神合得一亿八千万众，皆使变为师子、熊、黑、虎、兕、象、龙、牛、马、犬、豕、猴猿之形，不可称言，虫头人体，蜿蜒之身，鼃龟之首，而六目，或一颈而多头，齿牙爪距，担山吐火，雷电四绕，攫持戈矛。菩萨慈心，不惊不怖，一毛不动，光颜益好，鬼兵退散。<sup>①</sup>

于此，魔王先是想以美女诱惑太子。一计不成，只好使用恐怖手段，派出千千万万由鬼变幻的狮子、老虎等恶兽，但菩萨丝毫不为所动。而《神仙传》中的赵升，面对三只恶虎时，亦认为它们是山鬼派来的，可见两者构思技巧大体相同。<sup>②</sup>

题为后汉沙门支娄迦谶译《杂譬喻经》之第七喻曰：

昔有迦罗越，常愿见文殊师利。迦罗越便大布施，并设高座讫，便有一老翁甚大丑恶，眼中眇出，鼻中洩出，口中唾出。迦罗越见在高座上，便起意：“我今日施高座，高尚沙门当在其上。汝是何等人？”便牵着地。布施讫，迦罗越便然灯烧香，着佛寺中言：“持是功德，现世见文殊师利。”便自还归家，疲极卧，梦有人语言：“汝欲见文殊师利，见之不识，近

① 《大正藏》卷3，第477页，上一中。

② 又：类似的情节，佛典中常见。譬如《大方便佛报恩经》卷一《孝养品第二》载释提桓因考验须闍提太子的孝心时，将欲界诸天下阎浮提怯柿须闍提太子，化作师子虎狼之属：“波踊腾踰，来欲搏啖。尔时须闍提见诸禽兽作大威势，微声语言：‘汝欲噉我，随意取食，何为见恐怖耶？’尔时天王释言：‘我非师子虎狼也，是天帝释，故来试卿。’”（《大正藏》卷3，第129页，下）

前高座上老翁正是文殊师利，汝便牵着地。”如是前后七反，见之不识。当那得见文殊师利？若人求菩萨道，一切当等心于人。求菩萨道者，文殊师利便往试之，当觉是意。<sup>①</sup>

《神仙传》中张道陵派贫病之人（或是自化）来试赵升，其与文殊师利之试迦罗越，应该都在考查求道者的平等心。但被试之后的结果则迥异，前者（赵升）顺利通过考验，后者（迦罗越）则因心无平等而失败。

至于《玉清经》为什么把《神仙传》中的七试改成五试，笔者认为，当是借鉴了《杂譬喻经》第六喻中的寓意，经云：

昔有一病人，众医不能治差，径来投国王，王名萨和檀。以身归大王，慈愿治我病。王即付诸师，敕令为治病。诸医启王：“此药不可得。”王问诸师曰“其药名何等？”“世无五毒人，其肉中作汤，服此便得差。”“何等为五毒？”“一者无贪淫心，二者无瞋恚心，三者无愚痴心，四者无妒嫉心，五者无克虐心。若有此人者，其病便愈。”王告诸师曰：“此人来归我，唯我无此毒。”即割身上肉与之，令合汤。病者服愈，便发摩诃衍。<sup>②</sup>

这则譬喻说的是世人修行时必须对治好五毒——贪淫、瞋恚、愚痴、嫉妒和克虐心之后，方可证入大乘（摩诃衍，即大乘之意）。《玉清经》的五试，不但名数“五”与《杂譬喻经》完全一致，更为重要的是寓意也有相同（或相似）者，如第一、第三试分别对治的即是淫、贪，第二试对治的是克虐，第四试对治的似是瞋恚，第五试对治的似为愚痴。

① 《大正藏》卷4，第500页，下。

② 《大正藏》卷4，第500页，中一下。

由此看来,《玉清经》之“五试其人”故事,当是继承“七试赵升”并糅合相关佛经之同型故事而成。

#### 第四节 DX. 00110、津艺 116 等写卷《本际经》 卷七“譬喻品”之“化人”故事

《本际经》是敦煌道经写本中保存最多者,目前发现的达一百多种。但最具小说特色者是卷七《譬喻品》,属于该卷的写本有 DX. 00110、DX. 00141、S. 6145 + S. 5740、P. 2437、P. 2835、津艺 116 等十余种。<sup>①</sup> 其中,若整合 DX. 00110 和津艺 116 写卷(按:二者字体不一,并非前后断裂之写卷),去其重者,则可得卷七之完璧。<sup>②</sup> 笔者为行文方便,后文统一称之为“整合本”。卷七的主体内容讲述的是六则“化人”故事(见于整合本第 13—243 行),即:度化四道士、度化芙蓉、度化连珠、度化二千五百贼、度化七善士和度化贫乏夫妻。而且,它们都在模仿西晋法炬、法立翻译的《法句譬喻经》。<sup>③</sup> 现述之如下。

① 关于《本际经》卷七诸写本的情况,详见王卡《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,第 205—207 页。

② DX. 00110 和津艺 116 整合后的经卷有 274 行。(含首题和尾题,首题见于 DX. 00110,作《[ ](太)玄真一本际妙经譬喻品第七》,尾题见于津艺 116,为“《本际经》卷第七”。后者还有尾记曰:“道士张澄波奉为亡伯师敬写。”)又:陈祚龙《敦煌学识小》(载《敦煌学》第 16 辑,第 9—40 页,1990 年)中有《敦煌古抄本本际经卷七的辑补与评价》一节,曾校录过《本际经》卷七,亦可参看。

③ 参[日]山田俊《“弃贤世界”考》,载《宗教学研究》2000 年第 3 期,第 39—52 页转第 90 页。但山田氏未对故事进行比较性的研究。

## 一、度化四道士

整合本曰：

13. [□□]（尔时）太上告太微帝君：“吾前世时，有四道
14. [□]（士）在此山中，精思学道，弥年积岁，未得道，
15. □（既？）[□□□]（而忽相）难问：‘人居世间，何者最苦？’一人答言：
16. ‘天下之苦，莫过淫色。’一人答言：‘天下之苦，无
17. 过饥渴。’一人复言：‘天下之苦，无过瞋恚。’一人又
18. 言：‘世间之苦，无过惊怖。’如是共论苦义，云云
19. 不止。”道知其愚，往到其所，问诸道士：“向论何
20. 事，纷伦若此？”诸道士等各起作礼，具述所论。
21. 于是太上告诸道士：“汝等所论，求究苦义者，
22. 吾为子说之，宜可谛听！天下之苦，无过有身。
23. 饥渴寒热，瞋恚惊怖，色欲诤竞，祸福善
24. 恶，皆由于身。夫有身者，众苦之本，累患之源，劳
25. 心忧虑，愁畏万端，三界蠕动，更相残贼，吾我缚
26. 着生死，轮转不能止息，皆由于身，若欲离苦，
27. 当寻妙道，修斋奉诫，广种福田，度脱厄难，怜
28. 爱贫穷，上救七祖，下及子孙，令蒙福利，润彼
29. 一切，誓度无偏，功德充足。身获飞仙，是名离
30. 苦，永无众恼。”于是道士等重复作礼，上白天
31. 尊：“臣自愚劣，虽加修念，未达圣源，唯习小道，
32. 不见科文，不审大乘经典威仪法则，其事云

33. 何，唯愿天尊赐垂成就，授以诚言，不更诸苦，
34. 得免土尘，仰衔慈施，不敢轻宣。”于是天尊即
35. 敕左玄真人授《灵宝五文赤书飞天尊经》，受
36. 度毕讫，皆能飞行，逍遥金阙，得成真人。

按：本段录文的第13—15行，出自DX. 00110写卷（但所缺之字据津艺116补），第16行以下则从津艺116迳录。

《法句譬喻经》卷三《安宁品第二十三》则曰：

昔佛在舍卫国精舍，时有四比丘坐于树下，共相问言：“一切世间，何者最苦？”一人言：“天下之苦，无过淫欲。”一人言：“世间之苦，无过瞋恚。”一人言：“世间之苦，无过饥渴。”一人言：“天下之苦，莫过惊怖。”共诤苦义，云云不止。佛知其言，往到其所，问诸比丘属论何事。即起作礼，具白所论。佛言：“比丘，汝等所论，不究苦义。天下之苦，莫过有身，饥渴、寒热、瞋恚、惊怖、色欲、怨祸，皆由于身。夫身者，众苦之本，患祸之元。劳心极虑，忧畏万端，三界蠕动，更相残贼，吾我缚着，生死不息，皆由于身。欲离世苦，当求寂灭，摄心守正，怕然无想，可得泥洹，此为最乐。于是世尊即说偈言：

热无过淫，毒无过怒，苦无过身，乐无过灭。……我为世尊，长解无忧，正度三有，独降众魔。

佛说偈已，告诸比丘：往昔久远无数世，时有五通比丘名精进力，在山中树下闲寂求道。时有四禽，依附左右，常得安隐：一者鸽，二者鸟，三者毒蛇，四者鹿。是四禽者，昼行求食，暮则来还。四禽一夜，自相问言：“世间之苦，何者为重？”……比丘闻之，即告之曰：“汝等所论，是其末耳，不究苦本。天下之苦，无过有身……”四禽闻之，心即开解。佛告

比丘：“尔时五通比丘，则吾身是。时四禽者，今汝四人是也。前世已闻苦本之义，如何今日方复云尔？”比丘闻之，惭愧自责，即于佛前，得罗汉道。<sup>①</sup>

两相比较，不难发现《本际经》对《法句譬喻经》的借用可以说是全方位的，包括故事的基本类型、主体情节，乃至人物的设计、语言的运用和思想的表现（按：《本际经》后面的五则“化人”故事，大多与此机杼同出，故笔者不再征引佛经原文，以使行文简洁也）。当然，道经编撰者也进行了一些改造，如将佛典本生故事中讲前世因缘时重复的内容予以删除，从而形成了一则纯粹的譬喻故事。其他方面的区别，则如下表：

故事 区别项	度化四道士	度化四比丘
施化的组织者	太上道君（道，元始天尊）	佛
施化的实施者	左玄真人	佛
受化者	四道士	四比丘
施化地点	七宝灵山（参 DX. 00110 第 7 行）	舍卫国精舍
施化方式	授四道士《灵宝五文赤书飞天尊经》	四比丘惭愧自责
化度结果	得成真人	得罗汉道

## 二、度化芙蓉

整合本有云：

（前略 36 行）

37. 尔时太上道君复告太微帝君曰：“往昔过

38. 去无量劫时，禅黎国土有一淫女名曰芙蓉，

<sup>①</sup> 《大正藏》卷 4，第 595 页，上一中。

39. 姿形端正，国中无双，大臣子弟莫不敬念。尔
40. 时芙蓉善心即生，便欲弃世学道，寻事明
41. 师。闻彼山中，有诸道士隐居岩穴，静寂修道。
42. 芙蓉于是装束严整，往诣山中，寻求修请，来
43. 至山所。于半道中，有清流泉水，芙蓉取水洗手，自
44. 见面像光色鲜明，轻晖华美，头发绀青，身体端
45. 正，绝世无比。心自悔言：人生于世，形容若此，云
46. 何自弃，枉此研（妍）华而作道士？且当顺世快我
47. 意情。于是退心，便欲还家随从俗礼。尔时山
48. 中道士已得圣道，亦能分身示现，逆知未然，
49. 了达三世，观察众生善根已熟，逆知芙蓉堪
50. 可化度，便变身应作女人，端正第一，复胜芙
51. 蓉数百千倍。寻路逆往，于中路间，仍与芙蓉
52. 共相会遇。芙蓉见之，心中爱念，而问之曰：‘汝从
53. 何来？父母兄弟、夫主儿息、宗亲眷属，并在何
54. 许？乃尔独行而无侍从？’化人答曰：‘我从城中
55. 来，今欲还乡，虽不相识，宁可共行，同还可不？’
56. 芙蓉答言：‘甚善！甚善！’即与相随，还到泉水之
57. 上，同共坐息，各相劳问，言语委曲，略已粗竟。
58. 化人便枕芙蓉膝上而卧，仍即睡熟。须臾之
59. 间，忽然命绝，身体胀烂，虫血流出，毛发堕落，支
60. 节解散。芙蓉见之，心中惊惧，云何好人，忽尔无

常？

61. 此人尚尔，我岂得久生存者耶？若非学道，练质仙
62. 真，此身保难。故当前进往诣山中，寻诣道士，精
63. 进修道，以求长生。既到山中，见诸道士，心生欢

64. 喜，五体投地，作礼毕竟，具说前由。所见事相，
65. 种种不同，观行不等，上白道士：‘愿垂慈诲，赐示
66. 分别。’道士告芙蓉曰：‘善哉！善哉！汝能学道，真是
67. 佳事！人生于世，皆有苦厄，不可常保：一者少壮，后
68. 当必老；二者强健，会归死灭；三者六亲欢乐，不久
69. 别离；四者财宝积聚，理当分散。’芙蓉闻说，五情
70. 欣踊，叩头自搏：‘愿见成就，得免苦厄。如蒙所请，学
71. 习不倦。’道士于是即授芙蓉《太玄真一本际妙
72. 经》，勤令修习，勿生厌倦，昼夜读诵，冀当冥佑。
73. 芙蓉既受经已，晨夕诵念，数盈万遍。神灵感
74. 通，召鬼使神制伏魔精，所为自任。于尔之后，
75. 更诣南浮洞天见南极元君，进复资益，果敢
76. 启请，元君仍即赐芙蓉《神策虎文无上妙经》，即
77. 得转身为男，白日飞升，遂成高仙。”

本则故事整体性地借用了《法句譬喻经》卷一《无常品第一》中的淫女莲华出家的故事。<sup>①</sup>《本际经》方面对佛经所作的改动极少，除了将少数佛教名相改为道教名词（如将“比丘尼”、“佛”、“罗汉”，分别变成了“道士”、“化人”和“高仙”），以及为了凸显道教特色，使用了一些道教语汇（如“叩头自搏”，即出于早期道教的涂炭斋法<sup>②</sup>）外，其他的区别则如下表：

① 参《大正藏》卷4，第576页，中一下。

② 关于道教仪式中“自搏”的含义，参杨联升《道教之自搏与佛教之自扑》（原载《塚本博士颂寿纪念佛教史论集》，第962—968页，京都：塚本博士颂寿纪念会，1961年）、《〈道教之自搏与佛教之自扑〉补论》（原载《中央研究院历史语言研究所集刊》第34本上编，第275—289页，台北：1969年12月），后二文均收入《中国语文札记》（第17—37页，北京：中国人民大学出版社，2006年）。



区别项 \ 故事	度化芙蓉	度化莲华
施化者	山中道士	佛陀
受化者	芙蓉	莲华（按：与“芙蓉”，中文含义相同）
施化地点	禅黎国土的某座山上	罗阅祇耆闍崛山
施教经文	先授《太玄真一本际经》，再授《神策虎文无上妙经》	未作具体交代
证果历程	诵经通神→转身成男 <sup>①</sup> →白日飞升	思惟止观
化度结果	遂成高仙	得罗汉

### 三、度化连珠

整合本曰：

78. 太上道君于是告诸童真等众：“善男子，汝等

79. 当知，吾前世学道于元始天尊。尔时有一弟

① 女性修道时“转身成男”的说法，亦出于佛典。如后汉支娄迦谶译《道行般若经》卷六《恒竭优婆夷品》曰：“是优婆夷，后当弃女人身，更受男子形，却后当生阿閼佛刹。”（《大正藏》卷8，第458页，上）曹魏康僧铠译《无量寿经》卷上则说弥陀四十八愿中的第三十五愿是：“设我得佛，十方无量不可思议诸佛世界，其有女人闻我名字，欢喜信乐，发菩提心，厌恶女身。寿终之后，复为女像者，不取正觉。”（《大正藏》卷12，第268页，下）后秦鸠摩罗什译《法华经》卷四《提婆达多品》载龙女成佛事：“尔时龙女有一宝珠，价直三千大千世界，持以上佛，佛即受之……当时众会，皆见龙女，忽然之间变成男子，具菩萨行，即往南方无垢世界，坐宝莲华，成正觉。”（《大正藏》卷9，第35页，下）此实因印度女性地位低下，而大乘佛教又提倡众生皆可成佛，故有佛经提出成佛之前须有转女成男这一环节来过渡。但是，《维摩诘所说经》则提出了异样的观点，其卷二《观众生品第七》载天女语曰：“如舍利弗非女而现女身。一切女人，亦复如是，虽现女身而非女也。是故佛说一切诸法，非男非女。”（《大正藏》卷14，第548页，下）

80. 子名曰连珠，未悟道时心性粗恶，言无诚信。
81. 于是渐渐开化，心得调伏，学柔软行，乃悟因
82. 缘。”尔时即敕连珠，令入王屋山中长斋诵经，
83. 检口摄意，勤修大法。连珠受教，作礼而辞，往彼
84. 山中，九百余日惭愧自悔，昼夜不息。吾往见之，
85. 连珠欢喜，心怀踊跃，前进作礼。于是太上即
86. 坐金床琉璃之座，告连珠曰：“汝取澡盘盛水，
87. 为吾洗足。”尔时连珠唯诺，取水洗足讫竟，吾
88. 语连珠：“汝见澡盘中洗足水不？”连珠答曰：“实
89. 见实见。”道告连珠：“此水可用食饮漱口以不？”
90. 连珠答言：“不可复用。”“何以故？”“此水本性清浄，明
91. 洁澄朗，今以洗足受于尘垢，以是之故，不可
92. 复用。”道语连珠：“汝亦如是，虽吾弟子，贵人之种，
93. 能舍世禄，诣吾学道，不念精进摄心守口，恶
94. 念秽浊充满胸中，亦如此水不可复用。”道语
95. 连珠可弃澡盘中水。又告连珠：“此之澡盘，
96. 可用盛食不耶？”连珠答言：“不可复用。”“所以者
97. 何？”“澡盘之名，曾受不净，故不可用。”道告连珠：
98. “汝亦如是，虽欲修道，口无诚信，心性刚强，不
99. 念精进，曾受恶名，亦如澡盘曾受不净，不堪盛
100. 食。又如净水，以经洗足，尘垢添杂，不堪饮食。
101. 汝之心地，亦复如是。”于是太上以手指蹴于
102. 澡盘，澡盘轮转而走，自跳自堕，数反乃止。道
103. 问连珠：“汝惜澡盘，恐其破不？”连珠答言：“洗足
104. 之器，贱价之物，意中虽惜，乃不殷勤。”道告连
105. 珠：“汝亦如是，虽为道士，不摄身口，粗言恶语，

106. 多所伤害，众皆不受，智者不惜身死神去，轮  
107. 转三徒（途），自生自死，苦恼无量，贤圣人所不  
108. 护惜，亦如汝言不惜澡盘，等无有异。”尔时连  
109. 珠闻此说已，惭愧怖惧，莫之能止。道语连珠：  
110. “若欲所闻利益说者，一心谛听，吾当为汝以  
111. 事解说。如昔国王有一大象，猛健能斗，其力  
112. 勇胜五百小象，其王兴兵欲伐逆国，被象铁  
113. 铠，象士御之。即以双矛戟系象两牙，复以二  
114. 钩系象两耳，又以曲刃系象两脚，复以铁棒  
115. 系象尾端，被象九兵，皆使严利。象唯藏鼻，护  
116. 不用斗。象士欢喜，知象护身。所以尔者，象鼻  
117. 软脆，中箭即死，是以不出鼻耳（尔）。象斗殊久，出  
118. 鼻求剑，象士见此，心中不乐。念此猛象，不惜  
119. 身命，出鼻求剑，欲着鼻头。王及群臣惜此猛  
120. 象，不须复使斗。”道告连珠：“人犯十恶，唯护口  
过，

121. 亦如大象护鼻不斗。所以者何？畏中箭故。人  
122. 亦如是，所以护口，当畏三涂五苦地狱囚徒、  
123. 十恶八难、千痛万楚，不能护口而致灭身，亦  
124. 如此象分丧身命，不计中箭出鼻斗耳。十恶  
125. 尽犯，经历三涂，犹婴五苦，痛毒难言；能行十  
126. 善，摄身护口，不犯众恶，便当得道，永离三涂，  
127. 无复生死忧恼之患。”连珠闻说，感激自励，时  
128. 克（刻）不忘精进柔和，怀忍如地，摄心静念，勇  
129. 猛修行，功成行满，便得飞仙。

本则故事整体借用了《法句譬喻经》卷三《象品第三十一》之佛陀

度化罗云故事。<sup>①</sup>《本际经》的改造同样是枝节性的。为理清眉目，图示二者之主要不同点如下：

故事 区别项	度化连珠	度化罗云
施化者	元始天尊（即太上道君、道）	佛陀
受化者	连珠	罗云
施、受者之关系	师徒	父子兼师徒
施化地点	王屋山	贤提精舍
蹴澡盘的方法	手指	足指
被象之武器	双钩系两耳，曲刀系 两脚，铁棒系象尾	二剑系两耳，曲刀刀系四脚， 铁挝系象尾
化度结果	得飞仙	得罗汉道

#### 四、度化二千五百贼

整合本曰：

130. 太上又曰：“善男子善女人等，应当一心奉  
 131. 受信行。吾前世时，行于禅黎国南三千里外，  
 132. 有一石山，险固深邃，道路难通。时有二千五  
 133. 百贼依险劫人，遭其抄掠，前后无数。尔时国  
 134. 王遣军征伐而不能得。山南诸国，路由此山，  
 135. 数被劫夺，人皆患之。道念群愚甚为可愍，世  
 136. 有圣人而目不睹，世有妙道而耳不闻。如不  
 137. 化者，喻石沉渊，何由浮举？如此凶贼，为害既

<sup>①</sup> 参《大正藏》卷4，第599页中—600页中。

138. 深，若不伐者，生道隔绝，何由通达？”太上于是
139. 即遣左玄真人驾乘好马，服饰烂丽，金银珍
140. 宝璎珞马身。于是跨马而行，往到彼山，群贼
141. 见之，心身踊跃，谓为成事，共相计议，作贼积
142. 年，未曾值此，便各奔驰至真人所，竞欲斫刺。
143. 左玄真人登即举弓，弓势始发，二千五百贼
144. 各被一箭，以剑指贼，各被一疮，疮重箭深，即
145. 皆蹶地，婉转号叫，叩头叹曰：“为是何神，为是
146. 何圣，威力如此？今者疮痛，不可堪忍，唯愿置
147. 慈垂恩，怜愍赦我前愆，为拔此箭，使疮不痛。
148. 我等凶贼从今改更，抱穷守困，饥饿至死不
149. 敢为恶，行于贼盗。”尔时左玄真人告诸贼曰：
150. “汝怀无道，贼害万民，其来既久，为过日深，天
151. 报汝等，令受此痛，剑疮毒箭，终不可出。”此痛
152. 转加，勇力壮士亦不能拔。于是二千五百贼
153. 克心自责：从今已后各当退悔，不敢复犯。唯
154. 乞原赦愚痴不逮。于是凶贼等辈所苦疮箭，
155. 豁然除愈，云消雾散，身轻体强，平复如本。二
156. 千五百贼恶心降伏，舍恶从善，割身布施。慈
157. 爱广救，种植福田，甘露清通，妙味周遍，施散
158. 流布，王路清平，去来无畏，圣力利益，其事如此。

这里整体借用的是《法句譬喻经》卷一《多闻品第三》之化度五百贼故事。<sup>①</sup>两者相较，仍然是同多异少。所异之处，可列表如下：

① 参《大正藏》卷4，第579页，中一下。

故事 区别项	度化二千五百贼	度化五百贼
施化的组织者	太上（又称道）	佛
施化的实施者	左玄真人	化人（佛的化现）
受化者	二千五百贼	五百贼
施化地点	禅黎国南三千里外的山上	罗阅祇国南二百里处的大山
贼降伏后的自新方式	舍恶从善，割身布施	接受五戒

## 五、度化七善士

整合本曰：

159. “复次，善男子善女人，汝等善思善念持妙  
 160. 法，吾当为汝开方便门，说微妙法，广示因缘，  
 161. 种种教导，宜当听受。吾昔过去无数劫时，有  
 162. 七善士和共盟誓：相将入山寻师学道。十二  
 163. 年中，未能悟解，自共议曰：学道甚难，摧心执  
 164. 节，不避寒苦，终已割身，受辱难堪，道故难得，  
 165. 罪根难除，唐自勤劳殒命山中，不如还家修  
 166. 立门户，娶妻养子，广为利业，快心乐意，安知  
 167. 后报善恶云何？于是七人同心，即行从山而  
 168. 出，各欲向家。太上道君以他心智见此诸人  
 169. 应可化度，未能自达，不忍小苦，忽还恶缘，愿  
 170. 造罪业，当堕地狱，受报三涂，将悔无及，甚可  
 171. 哀伤。于是道君化作凡人，往向山所，未至之  
 172. 间，忽逢七人，共相审叙，慰劳事毕。化人问曰：

‘久

173. 承学道，愿行近成，何故而出？’七人金然，良久而  
174. 议，答言：‘学道勤苦，罪根难除，饥寒告乞，受辱  
175. 难任。又此山中永无资待，恒守险，唐自困  
176. 苦，妙道遐邈，卒非可得。且欲还家，广为利业，  
177. 经营资产，乐我少年，恣我意念，待年衰老，  
178. 世务稍闲，当共求道。’化人语曰：‘且止！且止！善  
179. 思善听，谛受忆持，采吾所说，注念思惟：人命  
180. 无常，旦不保夕，学道虽难，前苦后乐；居家妻  
181. 子累患相缠，无常难保，如梦如幻，爱念别离，  
182. 念念无已。如斯罪业，辗转相生，亿劫无息，愿  
183. 卿且止，勿为此事，更发弘心修出世行，誓登  
184. 彼岸，同到道场，永无苦恼。若为俗务，如病望  
185. 药，谓言得之即便差愈，不识药性，纵恣其心，  
186. 服诸毒药，无益病除，有增无损。三界有形，皆  
187. 有忧恼。唯有信心无放逸意，精进勇猛得道  
188. 无为，众苦永毕，常乐无畏。’化人说此事已，即  
189. 放光明，晃曜天地，泽被十方。尔时七人见道  
190. 威光，又闻苦乐因果妙说美辞，心摧意悦，惭  
191. 愧战惧，五体投地，稽首设礼，释心自悔，共相奖  
192. 进，还入山中，没命精进，思惟念道，守一正心，  
193. 无他异念，翅勤慊苦，晨夕不倦，求无上道，誓  
194. 愿坚固，无进退心，积历年稔。尔时太上遥观  
195. 其心，即来降驾，到此山中，左右侍从仙童玉女  
196. 遍满山谷，下授七人《本际妙经》十二法印。于是  
197. 七人一心奉修，昼夜礼诵，手不暂舍，目不他瞻，  
198. 功成行就，位登仙王，永无退转。”

于此，道经整体借用的是《法句譬喻经》卷三《地狱品第三十》中的度化七比丘事，<sup>①</sup>若比较两者之重要区别，可成下表：

故事 区别项	度化七善士	度化七比丘
施化者	太上道君	佛
受化者	七善士	七比丘
施化者的预知方法	他心智	遥知之（具体不详）
施化方式	太上道君化作凡人	佛化作沙门
施化地点	山所	谷口
施化内容	授《本际妙经》及十二法印	宣扬经戒（具体的经、戒不详）
施化结果	位登仙王	得罗汉道

其中，即便是某些表面看来相异的内容，有的实际上也源于佛典，如“他心智”（即“他心通”）。它是修行者入定之后证得的六种神通之一。后秦佛陀耶舍、竺佛念译《长阿含经》卷九《增一经》即说：“云何六证法？谓六神通：一者神足通证，二者天耳通证，三者知他心通证，四者宿命通证，五者天眼通证，六者漏尽通证。”<sup>②</sup>此外，它又是十智之一。隋慧远撰《大乘义章》卷十八则曰：

大乘俱有，智别不同。一门说十，十名是何？一是苦智，二是集智，三是灭智，四是道智，五是法智，六是比智，七是尽智，八无生智，九是等智，十他心智……他心智者，非己之虑，称曰他心。照斯之解，名他心智。<sup>③</sup>

① 参《大正藏》卷4，第599页，中一下。

② 《大正藏》卷1，第58页，上。

③ 《大正藏》卷44，第756页下—757页上。



## 六、度化贫乏夫妻

整合本曰：

199. 尔时太上告太微帝君曰：“往昔过去无数劫时，  
200. 有一凡家，宿报贫乏，夫妻顽鄙，甚大慳恶，不  
201. 信宿命，不信果报，道愍其愚，将欲化导，托作  
202. 凡人，诣门乞食。其夫不在，其妇顽凶，便大骂詈，  
203. 无有道理。化人语曰：‘吾是道士，命资四背（辈），

乞

204. 食为居，不得瞋骂。唯望一餐，充一中食，施与  
205. 之功，亦复不少。’主人妇曰：‘宁汝饿死，食尚巨  
206. 得；况今平健，欲望我食，空废汝行，不如早去。’  
207. 化人于是伏地便死，身体胀隧，鼻口虫出，腹  
208. 溃肠烂，血臭流出，妇人见之，恐怖失声，舍弃  
209. 而走。于是道士忽然复起，即前取路，行至数  
210. 里，于大树下坐，于此而息。其夫行还，路中见  
211. 妇，怪其惊怖，安慰问曰：‘卿何以故恐惧惊怖，  
212. 容色乃尔？’妇具事源，语夫如此，有一道士见  
213. 怖于我。其夫瞋怒，忽问：‘道士今何所在？’妇曰：

‘已

214. 去，计应未远。’夫即执弓带刀，寻迹远逐，奔驰  
215. 而及，张弓拔刀，直趣于前，便欲斫射。道士仍即  
216. 化形，作琉璃小城以自围绕，其人绕城奔走，乃得  
217. 数匝，不能得入。即问道士：‘何不开门？’道士答曰：

218. ‘欲得开门者，可去汝弓刀。’其人自念，心怀阴  
 219. 谋，且随其语。但令得入，何假弓刀？手拳加之，足  
 220. 尽其命。即弃弓刀，门故不开。又问道士：‘弓刀  
 221. 已弃，门何不开？’道士答曰：‘吾今使汝弃灭心  
 222. 中之刀、慳贪弓箭、恶毒心意，非汝所执手中  
 223. 弓刀。此之弓刀，何能害人？’于是其人闻此语已，心  
 224. 惊体惧，而自叹曰：‘道士神圣，乃知我心。’即便  
 225. 叩头自搏首，悔启曰：‘我有蔽妻，不识道士，使  
 226. 我为恶，愿见垂恕，不见罪伐，今欲将来敕，令  
 227. 顶悔洗心学道。’道士语曰：‘甚善！甚善！’此人即  
 228. 起，还归至家，其妇问曰：‘道士何在？’夫即答曰：  
 229. ‘如此道士，神力自在，应变微妙，所未曾有，大  
 230. 圣之德，堂堂巍巍，难可叹说。今正在彼，卿宜  
 231. 自往首改前愆，忏悔罪咎。’于是妇随夫言，即  
 232. 共同行至道士所，夫妻各各五体投地，悔过请  
 233. 福，长跪言曰：‘道士神变，圣照乃尔。复有琉  
 234. 璃七宝之城，坚固难逾，志明意定，永无忧患，  
 235. 行何道德，致此神妙，巍巍乃尔。’道士语曰：‘吾  
 236. 少学道，勤行精进，先除慳贪，次灭恶口，烧香  
 237. 燃灯，晨夕不懈，无生厌倦，致得如此。’言语毕  
 238. 讫，道士尔时即放光明，晃曜赫奕，照朗天地，  
 239. 仙童玉女、八景辇舆、飞龙师子、凤凰白鹤，啸  
 240. 歌云中，香花乱眼，非可视听。夫妻见之，心益  
 241. 惊怖，精神战栗，伏地叩头，改恶洗心，除无量  
 242. 恶念，灭无量毒想，狐疑犹豫毕竟无遗。于此  
 243. 蒙益，即得证入，为五岳真人。”（后略）

于此，道经整体袭用了《法句譬喻经》卷一《多闻品第三》之佛度化舍卫国贫家夫妇事。<sup>①</sup> 相对说来，本则“化人”故事与佛经同型故事间的差别最小：只是更换了施化者姓名（把“佛”变为“太上”）、施化结果（把“得须陀洹道”换成“五岳真人”），以及将施化地点模糊化（佛经里是“舍卫国”，《本际经》里没有作具体的说明），同时增加了一些仙境描写的句子（如“仙童玉女”、“啸歌云中”之类）。而其他的方面，则基本相同。

最后要说的是：笔者用来拟定《本际经》卷七这六则譬喻故事的关键词“化人”，主要包括两层含义：一是用特定的方式来劝化信徒，此属动宾短语；二是幻化之人，乃名词短语（如第二、第五、第六等三则故事）。此外，就整个卷七的组织结构而言是直线型的，即通过太上（经中称元始天尊、道、太上道君）之口，把六则“化人”故事串成一个有机的整体。这种做法和前揭 P. 2387《太上业报因缘经》卷第六之除灭精怪的系列故事的结构完全一致。

## 第五节 P. 2582《慈善孝子报恩成道经》 “道要品第四”中的孝子故事

在敦煌的世俗性文书中，孝子故事是比较流行的一类，如 P. 2621《事森》（原卷尾题）、S. 5776《事森》（拟）两种类书中分别辑有 23 则和 5 则孝子故事，而拟题为《孝子传》的 S. 0389v、P. 3680v 则分别载有相关故事 5 则和 3 则，总共收有舜、郭巨等 31

<sup>①</sup> 《大正藏》卷 4，第 578 页，中一下。

人的34则故事。<sup>①</sup>可知这类故事在民间流行及受欢迎的程度。同样，道教对于孝道的弘扬也是不遗余力的，宣扬这一思想的经典也不少，《慈善孝子报恩成道经》就是其中的代表。它约出于南北朝末或隋唐之际，今存敦煌写卷两种：一是北京故宫博物院藏本，首题作《慈善孝子报恩成道经序品第一》（尾题作《报恩成道经卷第一》），并有尾记曰：“天宝十二载六月日白鹤观为皇帝敬写。”二是P.2582，亦首尾俱全，首题作《慈善孝子报恩成道经道要品第四》（尾题作《报恩成道经卷第四》）。王卡先生认为两者纸质笔迹及行款皆同，应是同人所书，<sup>②</sup>即同样抄出于公元753年。

不过，笔者的研究重心在于经中所讲的孝子故事，兹以P.2582为例，略作分析如下。原文曰：

（前略）

1. 道言：“道德弘大，孝摄幽明：罪鬼蒙赦而行道，
2. 子孙冥悟而行孝。奉吾道者，先当行孝而后
3. 行道，故名孝道。往昔有人，先行道而后行孝。
4. 道无生灭，人有始终。行道，道行未成；欲孝，
5. 孝亲不守。是故则有伏哀，伤和损气，不明变易。
6. 年过四十，衰相表现，守一遂废，心丧不终。
7. 及年六十，伏死（尸）冢间。积经三年，形神不散，  
灵禽
8. 翼覆，猛兽卫护。以七月七日立秋之节，太一

① 关于这34则孝子故事的最新校注本，可参伏俊琰、伏麒麟编著《石室齐谐——敦煌小说选析》，第154—176页，兰州：甘肃人民出版社，2000年。

② 参王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，第133页。又：郑阿财先生有《敦煌本慈善孝子报恩成道经考论》（载《敦煌学国际研讨会论文集》第131—140页，北京：北京图书馆出版社，2005年），可参看。

9. 天尊俯而愍之。后至秋分，遣一使赍持琼
10. 丹下而救之，入口便活，犹如睡觉。西官八王给
11. 其飙轮，上升天府，号曰孝仙。于今寿九万
12. 大劫，形如金玉，气色似云，出死入生，长存无
13. 穷。孝仙初始，备婴荼（涂）炭，风霜不改，饥恼无变。
14. 道贵丹诚，高尚其志，怀贞抱节，然后获果。
15. 坐命云车，飞浮上界。于今行孝，忆想二亲，
16. 元元大恩，使我成道，不可思议！
17. 往昔劫时，中州一人先行至孝，二亲俱寿一
18. 百三十七岁，子年已登一百五岁，善明方药，
19. 常饵丹光，父母并子筋力不衰。于是孝子被
20. 服彩衣，又善音乐，一日三时歌舞作乐。是时
21. 父母一旦终亡，如人睡卧，身不痛恼，志不
22. 乱。孝子结茆，举殡二亲，鸟兽云集，助其衔土，
23. 积经三年，坟高百尺。于是孝子结庐，九载行
24. 孝修道。天下神烛，以明其心；香官献婴，以为
25. 道信。天地父母感其精至，赐其文（交）梨，升入西
26. 官，赐号金光孝子明玉真童。老而成道，于今
27. 反婴。虽得道真，不忘孝道。况于凡夫，忘恩背
28. 义，仁德不行，与尸何别？”（后略）

按：P. 2582 之《报恩成道经卷第四》之内容，亦收入《正统道藏》，但题名有别，作《洞玄灵宝道要经》。两者在文字上各有优劣：如前引录文第 5 行之“孝亲不守，是故则有伏哀”、第 7 行之“伏死”、第 25 行之“文梨”，藏本作“而亲不待，为不待，故有伏哀之恻”、“伏尸”、“交梨”，是；第 5 行“不明变易”，藏本作“不

名益易”，<sup>①</sup> 则不如敦煌本语意畅达。

在前揭引文中，道（相当于人格化的神）通过两则过往发生的正反故事，旨在证明孝道是修行悟道的先决条件，即行孝要先于行道。对此，东晋葛洪《抱朴子内篇·对俗》早有明言，曰：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”<sup>②</sup> 孝摄幽、明，则出于儒家经典《孝经·感应章第十六》，经曰：“孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通。”<sup>③</sup> 既言“无所不通”，自然也就涵盖幽、明两界之人与鬼了。更为重要的是：经文第一次明确地提出了“孝仙”观念，可以说开启了后来净明道的先河。<sup>④</sup>

第一则故事可归入“反面”教材，孝仙本来主张先行道、后行孝的观点，哪知道未成，孝亦未行，故深生悔心自责而死，太一天尊悯之，使其复活并成为孝仙，此后孝仙便对二亲行孝不已。其故事来源和康僧会译《六度集经》卷五之《睽道士本生》颇多相似之处。经曰：

昔者菩萨，厥名曰睽，常怀普慈润逮众生，悲愍群愚不睹三尊，将其二亲处于山泽。父母年耆，两目失明，睽为悲楚，言之泣涕，夜常三兴，消息寒温。至孝之行，德香熏干，地祇、海龙、国人并知。奉佛十善，不杀众生。……二亲时渴，睽行吸水。迦夷国王入山田猎，弯弓发矢，射山麋鹿，误中睽胸，矢毒流行，其痛难言。左右顾眄，涕泣大言：“谁以一矢杀三道士者乎？吾亲年耆，又俱失明，一朝无我，普当殒命。”

① 参《道藏》第6册，第304页下—305页上。

② 王明《抱朴子内篇校释》，第53页。

③ [清]阮元校刻《十三经注疏》，第2559页，上海：上海古籍出版社，1997年。

④ 参郑阿财《敦煌本慈善孝子报恩成道经考论》。

……王闻哀声，下马问曰：“尔为深山乎？”答曰：“吾将二亲处斯山中，除世众秽，学进道志。”王闻睽言，哽噎流泪，甚痛悼之。曰：“吾为不仁，残夭物命，又杀至孝。”举哀云：“奈此何？”群臣巨细，莫不哽咽。王重曰：“吾以一国，救子之命，愿示亲所在，吾欲首过。”曰：“便向小径，去斯不远有小蓬庐，吾亲在中，为吾启亲：自斯长别，幸卒余年，慎无追恋也。”势复举哀，奄忽而绝。王逮士众，重复哀恻。寻所示路，到厥亲所。王从众多，草木肃肃有声，二亲闻之，疑其异人。曰：“行者何人？”王曰：“吾是迦夷国王。”亲曰：“王翔兹甚善。斯有草席，可以息凉，甘果可食。吾子汲水，今者且还。”王睹其亲，以慈待子，重为哽噎。王谓亲曰：“吾睹两道士以慈待子，吾心切悼，甚痛无量。道士子睽者，吾射杀之。”亲惊怛曰：“吾子何罪而杀之乎？子操仁恻，蹈地常恐地痛，其有何罪而王杀之？”王曰：“至孝之子，实为上贤。吾射麋鹿误中之耳。”……自牵其亲，将至尸所。父以首着膝上，母抱其足，呜口吮足，各以一手扞其箭疮，椎胸搏颊，仰首呼曰：“天神地神，树神水神，吾子睽者奉佛信法，尊贤孝亲，怀无外之弘仁，润逮草木。”……天帝释、四天大王、地祇、海龙，闻亲哀声，信如其言，靡不扰动。帝释身下，谓其亲曰：“斯至孝之子，吾能活之。”以天神药灌睽口中，忽然得苏，父母及睽，主逮臣从，悲乐交集，普复举哀。王曰：“奉佛至孝之德，乃至于斯。”遂命群臣自今之后，率土人民，皆奉佛十德之善，修睽至孝之行，一国则焉。然后国丰民康，遂致太平。佛告诸比丘：“吾世世奉诸佛至孝之行，德高福盛，遂成天中之天，三界独步。时睽者，吾身是。国王者，阿难是。睽父者，今吾父是。母者，吾母舍妙是。天帝释者，弥勒是也。”

菩萨法忍度无极，行忍辱如是。<sup>①</sup>

睽子本生，除了见于《六度集经》外，还有单行本存世，即失译人名、今附于《西晋录》的《佛说菩萨睽子经》和姚秦释圣坚所译《佛说睽子经》，是知该故事在佛经中比较流行。而在敦煌壁画中，单北周时期就有 5 幅睽子本生的故事画（即第 10、第 299、第 301、第 461、第 438 窟），隋则有 3 幅（见于第 302、第 417、第 433 窟），<sup>②</sup> 可见睽子孝行故事早已为中土人士熟知。

从核心情节和叙事口吻来说，孝仙故事和睽子故事基本一致。如都讲到了孝子得到特殊药物之后死而复生乃至最终悟道之事，并且都用追叙的手法。所不同者，佛经方面的情节、人物稍显复杂，或者说道经仅是将佛经故事简化，最突出的地方是略去大量的人物对话。为资比较，列表如下：

故事 区别项	孝仙故事	睽子故事
修道时是否和父母同在	否	是
行孝动因	人有始终，道无生灭	父母双盲
孝子致死原因	自责而死	国王误杀
呼救孝子者	未作交代	孝子父母
保护孝子尸体者	灵禽、猛兽	睽子父母
施救孝子之人物	太一天尊派出的使节	帝释天
孝子复活之药物	琼丹	天神药
孝子复活时间	三年之后	被误杀后不久（可能在一天之内）

① 《大正藏》卷 3，第 24 页中—25 页上。

② 参蔡伟堂《敦煌壁画中的睽子本生故事画——从俄藏莫高窟第 433 窟睽子本生故事画谈起》，《敦煌研究》2004 年第 5 期，第 13—19 页，特别是第 14 页。



孝子双亲的结局	未作详细交代	转生为佛陀之今世父母
孝子之结局	上升天府，成为孝仙	即为今世之佛
宗教寓意	宣扬行孝先于行道	宣扬忍辱（六度之一）

当然，其中的一些故事细节，也见于先唐本土典籍。如：《淮南子·览冥训》就载有嫦娥窃不死之药（即经中“琼丹”，后世道经所说“仙丹”、“灵丹”之类）而成仙事；<sup>①</sup>“伏尸冢间，积停三年”，当承儒家“丁忧三年”之制<sup>②</sup>而来；“灵禽护卫孝仙尸体”，则是对相关孝感故事的改造，如《太平御览》卷四百一十一“孝感”引晋虞预《会稽典录》曰：“虞国少有孝行，后为日南太守，常有双雁宿厅事，每出行县，飞逐其车。既卒于官，逐丧还至余姚，于墓前，历三年乃去。”<sup>③</sup>又引《广州先贤传》曰：“丁密，字靖公，遭父忧，寝于冢侧，致飞凫一双，游密庐旁小池。后遭母丧，密至所居一宿，故时双凫复来，时人服其至孝。”<sup>④</sup>所异者，灵禽在道经中护卫的是孝子尸体（死人），而虞国、丁密故事中则是生人。

第二则孝子故事则纯为正面说教。考其细节，亦有由来，如：经中所说中州孝子娱乐父母事，就颇同于著名的“老莱斑衣”故事，《艺文类聚》卷二十引刘向《列女传》曰：“老莱子孝养二亲，行年七十，婴儿自娱，着五色彩衣，尝取浆上堂，跌仆，因卧地为

① 参《二十二子》，第1233页，上海：上海古籍出版社，1986年。

② 《礼记·丧服四制第四十九》曰：“三年忧，恩之杀也。圣人因杀以制节，此丧之所以三年，贤者不得过，不肖者不得不及，此丧之中庸也。”（《十三经注疏》第1695页）关于“三年之丧”的问题，可参看丁鼎《“三年之丧”源流考》，载《史学集刊》2001年第1期，第7—15页。

③ [宋]李昉等撰《太平御览》，第1898页。

④ [宋]李昉等撰《太平御览》，第1899页。

小儿啼。或弄乌鸟于亲侧。”<sup>①</sup>而“结庐”之说，则出于《礼记·间传第三十七》之“父母之丧，居倚庐，寝苫枕块，不脱经带。……此哀之发于居处者也。”<sup>②</sup>鸟兽相助结茔的传说，见于《太平御览》卷四百一十一“孝感”引晋萧广济《孝子传》，文曰：“文让养母至孝，及葬，不用僮仆之力。兄弟二人营筑其坟，暂归取粮，群鸟数千衔壤，俄而成坟。”<sup>③</sup>此外，道经里的孝子故事，同样染上了强烈的道教文化色彩。于此仅疏释“交梨”一词。在道经中，它一般和“火枣”同时出现，皆是内丹学术语。陶弘景《真诰》卷二《运象篇第二》即云：“玉醴金浆，交梨火枣，此则腾飞之药，不比于金丹也。”<sup>④</sup>《云笈七籤》卷五十六引《太清诰》又云：

许远游与王羲之书曰：夫交梨火枣者，是飞腾之药也。君侯能剪除荆棘，去人我，泯是非，则二树生君心中矣。亦能叶茂枝繁，开花结实。君若得食一枝，可以运景万里，此则阴丹矣。但能养精神，调元气，吞津液，液精内固，乃生荣华。喻树根壮叶茂，开花结实，胞孕佳味，异殊常品。心中种种，乃形神也。阴阳乃日月雨泽，善风和露，润沃灌溉也。气运息调，荣枝叶也。性清心悦，开花也。固精留胎，结实也。津液流畅，佳味甜也。古仙誓重，传付于口。今以瀚墨宣授，宜付奇人矣。<sup>⑤</sup>

同卷复引《九皇上经》之注曰：“交梨火枣生在人体中，其大如弹

① [唐] 欧阳询撰，汪绍楹校《艺文类聚》第369页，上海：上海古籍出版社，1999年。

② [清] 阮元校刻《十三经注疏》，第1660页。

③ [宋] 李昉等撰《太平御览》，第1897页。

④ [日] 吉川忠夫等编，朱越利译《〈真诰〉校注》第74页，北京：中国社会科学出版社，2006年。

⑤ 《道藏》第22册，第387页，中。

丸，其黄如桔，其味甚甜，其甜如蜜。不远不近，在于心室。”<sup>①</sup>综此可知，《慈善孝子报恩成道经》谓孝子得到交梨后升入西宫，实暗示他是修炼内丹而成仙的。本来内丹术难于掌握，经中却缘于孝子的至孝行为，把它作为奖赏而使孝子一蹴而就，旨在体现“行孝先于行道”的现实意义和示范作用。

从以上所举五种敦煌道经小说（或小说片断）看来，它们大体具有五个特点：一者叙事简略，大多只是粗陈梗概而已；二者故事虽以社会现实生活为背景，但人物群像多为虚构，即便是历史人物（如老子），也常常被神化，荒诞不经的情节较多；三者人物性格单一，缺少变化，往往只注意主要人物的仙性而忽略人性特点；四者单个故事的体制短小，叙事容量不大，故撰作者多以故事专集（即相同的母题汇在一起）的形式来刻画人物性格；五者故事来源较为丰富，广摄三教典籍，尤其重视融会佛经故事。

最后，简单说说敦煌道经小说在道教文学之同型故事发展史上承前启后的作用。如 P. 2467《诸经要略妙义》概括的《玉清经》第八之“试其五人”故事，其实可归入成仙考验母题。这一母题中所用的种种考验方法，后世作品中屡见不鲜。比如幻化美女情节，北宋贾善翔《犹龙传》卷三“（老君）试徐甲”、<sup>②</sup>明《有像列仙全传》卷六“十试吕洞宾”<sup>③</sup>等皆有所借用。再如 P. 2387《太上业报因缘经》卷第六所载多种除灭精怪的故事，则可归入道士降妖济世母题，其中的一些细节（如精怪幻化美女、道士以符制之、被媚者口吐异物等），后世亦有沿用。如元明之际谭嗣先《太极葛仙公传》

① 《道藏》第22册，第387页，中。

② 参《道藏》第18册，第15页，下。

③ 参《藏外道书》第31册，第680页，成都：巴蜀书社，1992年。

有云：

又尝过华阴，大蛇为妖，化美妇，惑一士人。仙公乃作田夫，驱黄犊而耕，回语士人以蛇妖状。复引视古井中蛇所啖人骨，教令东走。其蛇在网帐中，张口将向士人。仙公即时为斩蛇。又诛小蛇无数。以符令士人服之，俄吐蚯蚓虾蟆之类甚多，士人乃无恙。<sup>①</sup>

两相对比，差别甚小。复次，DX. 00110、津艺 116 等写卷所载《本际经》卷七“譬喻品”之系列“化人”故事，则可归入道教的度脱母题，该类作品在宋元以后，尤其是在戏剧中最为常见，相关的研究成果又多，<sup>②</sup> 我就不赘述了。

① 《道藏》第6册，第849页，上。又：《太平广记》卷第七十一“葛玄”条所引《神仙传》中有葛仙公的传记（参第441—444页），但没有谭嗣先所说的仙公降伏媚人蛇精的故事，故知此故事是从别处移植来的。

② 比如赵幼民的《元代度脱戏剧研究》（辅仁大学中文系硕士学位论文，1977年5月）、萧宪忠的《现存元人度脱杂剧之研究》（高雄师范大学国文所硕士学位论文，1978年6月）、玄书仪的《元人杂剧与元代社会》（北京：北京大学出版社，1997年）、王汉民的《道教神仙戏曲研究》（北京：人民文学出版社，2007年）等，都涉及了这一问题，可参看。

## 附 录：P. 2861+P. 2256 宋文明 《通门论》校录

（前缺）

1. □□□□□□□□明应化之源也。
2. □□□□□□□□天地运度一卷未出。右
3. □□□□（一部三卷）<sup>①</sup> 第二篇目，皆金简书文，宋

法

4. 师云：合三卷，明运会始终也。《空洞灵章》一
5. 卷，已出。卷目下《太上洞玄灵宝空洞灵章》、
6. 《升玄步虚章》一卷，已出。卷目云：《太上说太
7. 太上玄都 [□□]（玉）京山 [□□]（步虚）经》，《九天生神章》一卷已出。卷目云：
8. 《太上洞玄灵宝自然至真九天生神
9. 章》，右一部三卷第三篇目，皆金简书文。
10. 宋法师云：合三卷，明天功之广被。《自然五

---

<sup>①</sup> 此处所补四字，依王卡先生意见，参王氏《敦煌道经校读三则》，见陈鼓应主编《道家文化研究》第13辑，第127页，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年。又：本人在校录过程中，对王先生的意见吸收较多，恕不一一指出。于此，谨表谢忱。

11. 五称文》一卷，已出。卷目云：《太上洞玄灵宝大
12. 道无极自然真一五称符（符）上经》，《诸天内
13. 音玉字》一卷已出，今分为二卷。上卷目云：
14. 《太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字上》，下
15. 卷目云：《太上洞玄灵宝诸天内音自然
16. 玉字下》。《八威召龙经》一卷，未出。右一部三
17. 卷第四篇目，皆金简书文。宋法师云：合
18. 三卷，明圣德之威风。《智慧上品三（大）戒》三卷，
19. 二卷已出。卷目云：《太上洞玄灵宝智慧
20. 罪根上品》二卷，未出一卷。篇目云：《太上洞
21. 玄灵宝智慧（慧）大戒威仪自然》二卷，
22. 已出一卷。[□]（卷）目云：《太上洞玄灵宝金录
- （纂）简
23. 文三元威仪自然真一经》一卷。[□]（卷）目云：
- 《太上
24. 灵宝长夜九幽府玉匱明真科》。
25. 右一部六卷第五篇目，皆金简书文。宋法
26. 师云：合六卷，明戒律之差品。《智慧定志通微》
27. 一卷，已出。卷目云：《太上洞玄灵宝智慧定志通
28. 微经·本业上品》一卷，已出。卷目云：《太上洞
- [□]（玄）灵
29. 宝真文度人本行妙经法轮罪福》一卷，
30. 已出。卷目云：《太上洞玄灵宝真文一劝诫法轮
31. 妙经》。
32. 右一部三卷第六篇目，皆金简书文。宋法师
33. 云：合三卷，明人行业之由从。《无量度人上品》

[□] (一)

34. 卷，已出。卷目云：《太上洞玄灵宝无量度人  
35. 上品妙经诸天灵书度命》一卷，已出。卷目  
36. 云：《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》。<sup>①</sup>  
37. 右一部三卷第七篇目，皆金简书文。宋（按：  
P. 2861 写卷至此完。下行开始为 P. 2256 写卷。）  
38. [□]（法）师云：合三卷，明济物之弘远。《三元戒  
品》  
39. 一卷，[□]（已）出。卷目云：《太上洞玄灵宝三元  
品诫  
40. 宿命因缘》一卷，未出。《众圣难》三卷，未出。  
41. 右一部五卷第八篇目，皆金书简文。宋法  
42. 师云：合五卷，明因果之途迹。《导引□□□  
43. 星》一卷，未出。《二十四生图》一卷，已出。卷目  
云：《太  
44. 上洞玄灵宝二十四生图三部八景自然神真  
45. 录仪飞行三界通微内思》二卷，未出。  
46. 右一部四卷第九篇目，皆金简书文。宋法  
47. 师云：合四卷，明修行之方 [□]（法）。《药品》一  
卷，未出。  
48. 《芝品》[□]（一）卷，未出。《变化空洞》一卷，未  
出。  
49. 右一部三卷第十篇目，皆金简书文。宋法

---

① 王卡先生指出此处手书漏写一行（参《道家文化研究》第13辑，第122页），甚是。

50. 师云：合三卷，明治身之体用也。
51. 右元始旧经紫微金格目三十六卷，二十
52. 一卷已出，今分成二十三卷，十五卷未出。十部
53. 妙经三十六卷，皆克金为字，书于玉简之上，
54. 题其篇目于紫微宫南轩，太玄都玉京
55. 山亦具记其文。诸天大圣众依格，斋月日上
56. 诣玉京，烧香旋行，诵经礼天文也。
57. 《太上洞玄灵宝五符（符）经序》一卷，右二件
58. 旧是一卷。昔夏禹例出《灵宝经》中众文
59. 为此卷，藏劳盛山阴，乐子长于霍林仙人边
60. 得，遂行人间。仙公在世时所得本，是分为二卷，
61. 今人或作三卷。《太上玉经太极隐注宝经诀》一
62. 卷，《太上洞玄灵宝真文要解上》[□]（一）卷，《太  
上大
63. 极太虚上真人演太上灵宝威仪洞玄真一
64. 自然经诀上》[□]（一）卷，《太极真人敷灵宝斋戒
65. 威仪诸要解经诀下》一卷，《太上消魔宝真安
66. 志智慧本愿大戒上品》一卷，《太极左仙公请
67. 问经上》一卷，《仙公请问经下》一卷，《仙公请问本
68. 行因缘众圣难》一卷，《太极左仙公神仙本起
69. 内传》一卷，《太极左仙公起居经》一卷，右十一卷，
70. 葛仙公所受教戒诀要及说行业新经，都
71. 合前元始新旧经见已出者，三十二卷真正
72. 之文，今为三十五卷，或为三十六卷。陆先生
73. 所撰记出也。后有三十五卷伪目，仍在陆《源
74. 流》卷末，不录入此也。



75. 十部书目及新名录，记如前。陆先生就此十
76. 部《灵宝经》正文，有三十六卷，其二十二卷见
77. 行于世，余十四卷犹隐天官。总括体用，
78. 分别条贯，合有十二种，谨别如左：
79. 第一经之本源，自然天书八会之文，凡一千一
80. 百九字，其六百六十八字是三才之原根，生
81. 天立地，开化人神万物之根。云有天道、地道、
82. 神道，此是谓也。修用法此（此法），凡有四科：第
83. 一召九天上帝校神仙图录求仙致真之法；第
84. 二主召天宿星官，正天分度，保国宁民，若乃
85. 五星录（错）越，四七受灾，施八会之道，行天书之
86. 妙，和天安地，则万祸自消；第三摄制丰都，
87. 馘断六天，群魔降伏，鬼妖灭爽；第四敕命
88. 水帝，召龙上云，海渎之灵，莫不敬奉之也。
89. 其二百五十六字，论诸天度数期会、大圣真
90. 仙名讳位号、所治官府城台处所，神仙变
91. 化升降品次、众魔种类、人鬼生死、转轮因
92. 缘。其六十三字是五方元精名号、服御求
93. 仙、练神化形、白日升腾之法。余一百二十三（二）
94. 字，阙无解音。
95. 第二神符（符），自然云篆之文，凡有十六（六十）

五条

96. 神真符信，名（召）会群灵，制敕百方，摄炁御
97. 运，保命留年。
98. 第三玉诀，玄圣所述，解释天书八会之文。
99. 第四灵图，玄圣所述，神化灵变之象。

100. 第五谱录，玄圣所述，圣真名讳神官位第。
101. 第六戒律，玄圣所述，罪福科目。
102. 第七威仪，玄圣所述，法宪仪序，斋谢品格，凡六条：
  103. 第一金篆斋，调和阴阳，消灾伏异，帝王国主请福延祚；
  104. 第二黄篆斋，为人拔度九祖恶对罪根；
  105. 第三明真斋，学士自拔僧（亿）万祖长夜之魂，及为国主禳灾却害；
  106. 第四三元斋，学士忏悔己身所行，积却罪咎；
  107. 第五八节斋，学士解过修身求仙之法；
  108. 第六自然斋，拔济一切存亡厄难。经云：“感天地，致群神，通仙道，
  109. 洞至真，释积罪，赦见过。解脱忧苦，消灾治病，莫过于此诸斋矣。”
  110. 第八方诀，玄圣所述，神药灵芝矛（柔）金水玉之法。
  111. 第九众术，玄圣所述，思神存真，心斋坐忘，步虚飞空，餐吸五方元 [□]（炁），
  112. 道引三光之法。
  113. 第十记传，玄圣所述，学业得道成真之法。
  114. 第十一玄章，赞诵众圣之法。
  115. 第十二表奏，玄圣所述，传授经文、登坛告盟之仪。
  116. 宋法师于陆先生所述后，名为灵宝部属，条列区品十二：
  117. 第一本文，第二神符（符），第三玉诀，第四灵图，

118. 第五谱录，第六解律，第七威仪，第八方法，  
119. 第九众术，第十记传，第十一赞诵，第十二表奏也。  
(按：第120—197行录文已见本书第一章第一节，故不重复。)

198. 与今字同者也。第三部玉诀一条，有二仪（义）：一  
199. 者序理中更明理。诀者决也，解决玉书八会  
200. 之文，故曰玉诀。而就本文，理中复更明理，如  
201. 解真文中更盟感通之理，《定志》更出，思微  
202. 之义也。二者事中复有事，如玉诀中明传经  
203. 盟授威仪之事也。凡外决皆通，谓之玉诀。  
204. 亦参在经中，亦在别卷也。第四部灵图一条，  
205. 有二义：一者论体例，图者，度也，虑也，量其分  
206. 度也。虑域经略，故曰虑也。图书之作，俱出形声，  
207. 至于玄圣署述，各有功用。图以传有，书以传  
208. 无。无者言之与理，无有形迹，《定志》卷等之例  
209. 是也。有者形之与迹，八景及人鸟之例是也。  
210. 二者行藏有八：或镇之五岳，以保劫运 [□□]（也）；  
或被

211. 之十方，周化之均也；或书之空林，神变之力也；  
212. 或题之宫阙，随行来处也；或秘之金格，明  
213. 天书禁密也；或藏之名山，明运命有期也；  
214. 或行之五国，以明缘会也；或传之下世，哀物之  
215. 苦，大慈之德也。如此八事，皆乘机运会，应  
216. 变无方也。第五部谱录一条，有二义：一者序  
217. 谱录之体，谱者记其源之所出，如《生神章》前  
218. 《三宝君章》及本业君自序宿命根之例

219. 是也。录者，镇录之也。条列神明位次名讳，  
220. 而使学者受而镇录之，八景及《内音》之例  
221. 是也。二者述谱录之用，众生或（惑）障，谓之生  
222. 生死死（生死，生死）之理，歎然而有，歎然而无，  
如彼草木，

223. 有生有灭，无所缘起，故述神明根本、宿世  
224. 因缘，令其以悟也。录之用者，条牒名录，以付  
225. 学人，令其镇存思敬，事以自防保，修道  
226. 既备，则录神，共举人身以升天也。第六部  
227. 诫律一条有二仪（义）：一者论诫名体，二者事用。

论

228. 诫名体者，诫，界也，外也。善恶之心于此为断，  
229. 为其界域，故言界也。能消诸法，解除众结，故  
230. 曰外也。戒法有二：一者止，心口为誓，从今日始  
能断

231. 众恶，恶于此止，故曰止也；二者行，从今日始，  
至于

232. 道场，常行善行，广为善业。于此常行，故曰行也。  
止

233. 行之戒，有详有略。详者太清道本无量法门百  
234. 二十 [□]（九）条，老君及三元品百八十，观身大  
戒三

235. 百条，太一六十戒之例是也。略者道民三戒、  
236. 录生五戒、祭酒八戒、想尔九戒、智慧上品十  
237. 戒、明真二十四诫例是也。律者，率也，慄也，直  
238. 也。率计其罪，至明正道，使人战慄也。此律终

239. 出戒中，更无别目，多论罪报，形宪之科。如之

240. 直是，则戒以主因，律以主果也。二者事事用

241. 用（事用，事用）者，此律或空中下，或口传授，皆随机而作

242. 也。授此戒亦有不同：《上品戒》则弟子东向，《定

243. 志》则弟子南向，《金篆简文》则天尊北向，道君

244. 南向，此亦随机耳。若东向者，阳位也，依《三

245. 元品戒》，则东方南方为左官，属太阳位，西

246. 方北方为右官，属太阴位。次请生求戒，向

247. 太阳位所，东向而受也。《定志》，法师居南，弟子

248. 向师，莫测首。向以治而指，则法师居南，当向

249. 北，与《金篆》同向。《上品戒》，弟子向东；《定志戒》，弟

250. 子向南，此皆使弟子向生炁也。问：《生神章》及

251. 《二十四生图》法，皆向南，弟子向北，与此不类，

252. 此复何义？答：此经于时天尊面命三天真人

253. 结二十四生图，与道君命九天同焉。侍仙玉

254. 郎结生神章，与飞天神王。神王及道君于时

255. 北向请天尊，使者衔天尊命，从天尊边来仍

256. 授。且是传经图异乎授戒，不问为例也。弟子（第七）

257. 部威仪一条有二义：一者序名数，二者论功

258. 德。名数者：威者，畏也；仪者，宜也。戒，威德严

259. 巖，故可畏也。随事制宜，故曰宜也。有法有式，

故

260. 曰戒也。三元本有威仪俯仰之格二千四百  
261. 条，龙（尤）以后闻，多不备，今所出有三百四十  
条，  
262. 此皆以情薄弱，不堪具受，故略以示之。二  
263. 论功德者有六法：一者金篆斋，调和阴阳，消  
264. 灾伏异，为帝王国主延祚；二者黄篆斋，为人  
265. 拔度九祖恶对罪根；三者明真斋，学士忏悔  
266. 己身所行，  
267. 积切（劫）罪咎；<sup>①</sup> 五者八节斋，学士解过修身求  
仙  
268. 之法；六者自然 [□]（斋），救济一切存亡罪厄也。  
自然  
269. 之中行时节，复有六法：一者岁六斋，正月、三  
270. 月、五月、七月、九月、十一月也；二者岁再长斋，  
271. 正月、七月；三者月十直斋，月一日、八日、十四  
日、  
272. 十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八  
273. 日、二十九日、三十日也；四者甲子也；五者  
274. 庚申也；六者本命也。皆以谢罪请生求仙之法  
275. 也。第八部方法一条有二义：一者序名教，二  
276. 者重述变易名教。方者，随方所处也；法者，有  
277. 节也。采服神药灵芝众精及茅（柔）金化水之

① 在第 265—267 行“三者明真斋……积劫罪咎”之中，其内容本应和第 105—106 行的内容相当。但是书手漏抄了对明真斋的解释性文字以及三元斋之斋名，似可据第 105—106 行补正为：“三者明真斋，学士自拔亿万祖长夜之魂，及为国主攘灾却害；四者三元斋，学士忏悔己身所行，积却罪咎。”另外，P. 3001 写卷亦存在相同的错误。

278. 法，各有方处节度也。二者变易，大略有九：一  
279. 者粗食，序麦之类也，去耽嗜；二者蔬食，菜茹  
280. 之类，省肥腴也；三者节食，中[□□]之类，除烦浊  
281. 也；四者服精，苻（符）水及丹英，具身神，体成  
英华

282. 也；五者服牙（芽），五方云牙（芽）变为牙（芽）  
也；六者光日

283. 月，七元三光化为光也；七者服六炁，六觉之  
284. 炁，即天地四方之妙炁，化为六炁，游乎六方；  
285. 八者服元炁，一切所禀三光之炁、太和之精，  
286. 在乎太虚，化为元炁，与天合为体者也；九者  
287. 胎食，我自所得元精之和，为胞胎之元，即清  
288. 灵四体之炁，不复开外变为盟童，与道混合  
289. 为一也。此之变化，念念改易，不复待舍身而  
290. 受，往来生死也。

291. 第九部而（众）术有二义：一者论冥通，二者论变  
292. 化。冥通，术者，道也，通也，无所不通也，大而论  
293. 之，略有五：一者思神存真；三（二）者心斋坐忘；

三

294. 者步虚空飞；四者吸凜五元；五者导引三光，  
295. 此皆以炁心相使而神冥通也。二者变化有  
296. 三事：一者白日升天，功成道备，三万六千神  
297. 及三一帝一混合为体，体成妙一，故能与身  
298. 俱逝，即身飞天也。又大洞诸经及人鸟山，不  
299. 须御而得云輶迎者，其身亦已化。又上诣朱  
300. 陵受练也；二者尸解有上下：上品者以刀剑

301. 伐为死尸，俄尔升华，歟失所在，乃在虚空也；  
302. 下者以竹木伐尸，隐形而去，或遗皮壳，或受  
303. 殡葬，死而不亡，后开棺中，值有杖履者也。此  
304. 或可游五岳，或可升天。南官有流火之庭，金  
305. 门有冶炼之池也。凡而（血）肉飞登天者，亦先诣  
306. 火庭练池，练其形神也。死而升天者，亦先诣  
307. 池庭练其鬼骸，练魂骸者升仙，则更生福堂，  
308. 升仙降 [□]，随其功业也；三者灭度，形不灰  
(灭)也。死

309. 则暂游太阴，亦谓尸外。死则太一守尸，三魂  
310. 营骨，七魄卫肉，胎灵结炁，不久而受化更生  
311. 也。此灭度尸外中，复有文外、武外，皆死补天  
312. 地水三官之任。文外则百四十年一进，武外  
313. 则二百八十年一进也。第十部记传一条有  
314. 二义：一者论其根源，二者述其阶次。论其源  
315. 根（根源）者，故记者纪也，纪纲其事，令不绝也。

此记

316. 则有进（讲）述过去之事，亦有豫记未来之事也。  
317. 传者转也，转相继续也。凡圣神之体有二事：  
318. 一者自然，二者学问也。《太（大）洞经》云：得  
《大洞经》者，

319. 从死得生，得道得仙，从仙得真，得为上法  
320. 黄老君也。如四十九真、二十四帝、百八道君、  
321. 天尊上圣，亦有自然妙炁，变化所作，亦有修  
322. 习后学所成，自然后学，合为一也；二者述阶  
323. 次，此次千流万品，不可悉论。略言大乘，数有



324. 三：上品曰圣，中品曰真，下品曰仙也。圣复有  
 325. 三，真品复有三，仙品复有三，合为九品。九品  
 326. 又各有三，合为二十七品也。虽有二十七品  
 327. 为其大纲，至于分致，职僚无数，各随品类推  
 328. 之也。其小乘下仙及功满三百无过失者，及  
 329. 功满三百而过不足相补者之子，功满二者  
 330. 之孙，万行来备之。有在昆仑五岳灵山洞中，  
 331. 亦得游诸天为上司，不可胜载。犹有变化，更  
 332. 得及太清，大乘之下仙也。玉清以圣为正位，  
 333. 上清以真为正位，太清以仙为正位。至于圣，亦  
 334. 称真，真亦称圣，仙亦称真，真亦称仙，仙亦称  
 335. 圣，仙亦称仙。《度人》云：上圣已成真人。又虚皇  
 336. 道君语太极真人云：吾学道稟操，自固遂得  
 337. 上仙。又呼皇道为真文名字，皆出《请问下》也。  
 338. 仙公告郑君又云：天真妙降，见授大经，上仙  
 339. 之道，诵而学之，遂成真人。此例无量，大而从  
 340. 之，三中复有三，九中复有九，数如恒沙，无极  
 341. 无限，总以仙为本，名则得圣仙、真仙仙人，故  
 342. 得道者通曰升仙圣人。住亦在上清，亦在世，  
 343. 亦在世间。仙人亦在玉清，亦在上清，亦在世  
 344. 间。世间无魂，魄亦在三，亦在地下。此境界相  
 345. 相（衍）通，更相交互，不可具记也。问：有功三

百之

346. 子，二百之孙，非至修学，云何得仙？答：此因缘  
 347. 也。因则是缘，因缘则是他缘也。《真迹记》云：功  
 348. 满三百而过不足相补者，子仙；满二百，孙仙；

349. 子无过又无功德，借先人功德便得仙，所谓  
350. 先人余庆也。意谓此是福田家义。若功德  
351. 一千者，田力强，故身自得仙；田力弱者，方便  
352. 滋长，故下及子孙，方获其利也。又问：许子阿  
353. 何以七世及法等？答：三勤方成一功，子阿乃  
354. 有慈施，恐计成功，未足此科仪，可八（入）三乘中  
355. 也。第十一部赞颂有二义：一者序名状（义），二者  
356. 论变通。序名义者，赞以表事，颂以歌德也，亦  
357. 得 [□]（名）偈，偈者解也，有四解也，此赞或四  
[□]（言），或言五（五言），  
358. 或七言也。四言可以象四时 [□]（之）炁，五言可  
以法  
359. 五行五德，七言可以象七元七曜也。此有中（中有）  
360. 本文赞颂，有玄圣赞颂。本文者，如《九天生神  
361. 章》之流，以三洞飞玄之炁，是本文赞颂。玄圣  
362. 赞颂者，如后诸经中，或有道君及真人、诸天  
363. 诸颂，此皆玄圣所作，共在经中也。二者变通，  
364. 凡书玉字，虽本文出梵音，至于行教说法，亦  
365. 随类得解也。如赤书真文，本是三元八会梵  
366. 天之音，今以隶书传写。又以此音谭语传书，  
367. 则篆隶当在谭语，则此显而梵隐也。及《九天  
368. 生神章》，则文不传，梵音不出，但有隶字而此  
369. 音也。至于《内音》玉字有异同：同者亦以隶字  
370. 传篆书，异者不以此音谭语。故其文单腹不  
371. 可外也。而天真皇人演之，仍用大梵之音而  
372. 名此。闻之物即以此百之合玄都之事，故知

373. 真人圣人之一音，可通施众物也。第十二部
374. 表奏一条有二义：一者论事，二者述心。论事
375. 者，一凡（凡一）切万机，其迹各异，故圣人乘法制之，
376. 事也。表者，明也，奏也，各明至心而凑会真境，
377. 故曰奏表也。是在人心而方须表奏者，既未
378. 能冥会，则因事而显，则心明，故尽其形迹也。二
379. 者述心，人心无畔，运之有境，境净则心心明明（心明，心明）
380. 则行行洁洁（行洁，行洁）□（可）<sup>①</sup>以交神灵，心明可以会天道，
381. 故登坛告盟，黄章奏表，使心形俱尽，人神相会
382. 也。
383. 开元二年十一月廿五日道士索洞玄敬写。

---

① “可”，据 P. 3001 写卷补。

## 主要参考文献

### 一、中文

#### (一) 原始文献和原典

[汉] 司马迁《史记》，北京：中华书局，1959年。

[汉] 班固《汉书》，北京：中华书局，1962年。

[晋] 陈寿《三国志》，长沙：岳麓书社，1990年。

[宋] 范曄《后汉书》，北京：中华书局，1965年。

[梁] 沈约《宋书》，北京：中华书局，1974年。

[梁] 萧子显《南齐书》，北京：中华书局，1975年。

[梁] 萧统编，[唐] 李善注《文选》，上海：上海古籍出版社，1986年。

[梁] 慧皎撰，汤用彤校注《高僧传》，北京：中华书局，1992年。

[梁] 僧祐撰，苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》，北京：中华书局，1995年。

[北齐] 魏收《魏书》，北京：中华书局，1974年。

[唐] 徐坚《初学记》，北京：中华书局，1962年。

[唐] 令狐德棻《周书》，北京：中华书局，1971年。

[唐] 李百药《北齐书》，北京：中华书局，1972年。

[唐] 魏徵《隋书》，北京：中华书局，1973年。

[唐] 姚思廉《梁书》，北京：中华书局，1973年。

- [唐] 房玄龄《晋书》，北京：中华书局，1974年。
- [唐] 姚思廉《陈书》，北京：中华书局，1974年。
- [唐] 李延寿《北史》，北京：中华书局，1974年。
- [唐] 李延寿《南史》，北京：中华书局，1975年。
- [唐] 玄奘、辩机撰，季羨林等校注《〈大唐西域记〉校注》，北京：中华书局，1985年。
- [唐] 杜佑《通典》，北京：中华书局，1988年。
- [唐] 李林甫等撰，陈仲夫点校《唐六典》，北京：中华书局，1992年。
- [唐] 义净撰，王邦维校注《〈南海寄归内法传〉校注》，北京：中华书局，1995年。
- [唐] 欧阳询等撰《艺文类聚》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- [后晋] 刘昫《旧唐书》，北京：中华书局，1975年。
- [宋] 李昉等撰《太平御览》，北京：中华书局，1960年。
- [宋] 李昉等撰《太平广记》，北京：中华书局，1961年。
- [宋] 欧阳修《新五代史》，北京：中华书局，1974年。
- [宋] 欧阳修《新唐书》，北京：中华书局，1975年。
- [宋] 薛居正《旧五代史》，北京：中华书局，1976年。
- [宋] 司马光《资治通鉴》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- [宋] 郑樵《通志》，北京：中华书局，1987年。
- [宋] 赞宁撰，范祥雍点校《宋高僧传》，北京：中华书局，1987年。
- [宋] 王溥《唐会要》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- [元] 马端临《文献通考》，北京：中华书局，1987年。
- [清] 彭定求等编《全唐诗》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- [清] 董诰等编《全唐文》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- [清] 阮元校刻《十三经注疏》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- [清] 严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：商务印书馆，1999年。
- 逯钦立辑《先秦汉魏晋南北朝诗》，北京：中华书局，1983年。

黄永武主编《敦煌宝藏》(1981—1986),台北:新文丰出版股份有限公司,1986年。

《二十二子》,上海:上海古籍出版社,1986年。

《道藏》,北京:文物出版社,上海:上海书店,天津:天津古籍出版社,1988年。

《藏外道书》,成都:巴蜀书社,1992年。

周绍良、赵超主编《唐代墓志汇编》,上海:上海古籍出版社,1992年。

上海古籍出版社、上海博物馆编《上海博物馆藏敦煌吐鲁番文献》,上海:上海古籍出版社,1993年。

中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编委会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编《英藏敦煌文献》(汉文佛经以外部分,1990—1995),成都:四川人民出版社,1995年。

北京大学图书馆、上海古籍出版社编《北京大学图书馆藏敦煌文献》,上海:上海古籍出版社,1995年。

上海古籍出版社、天津市艺术博物馆编《天津市艺术博物馆藏敦煌文献》(1996—1997),上海:上海古籍出版社,1997年。

上海图书馆、上海古籍出版社编《上海图书馆藏敦煌吐鲁番文献》,上海:上海古籍出版社,1999年。

段文杰主编《甘肃藏敦煌文献》,兰州:甘肃人民出版社,1999年。

李德范辑《敦煌道藏》,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1999年。

俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所、俄罗斯科学出版社东方文学部、上海古籍出版社编《俄藏敦煌文献》(1991—2000),上海:上海古籍出版社、俄罗斯科学出版社,2000年。

《浙藏敦煌文献》编委会编《浙藏敦煌文献》,杭州:浙江教育出版社,2000年。

周绍良、赵超主编《唐代墓志汇编续集》,上海:上海古籍出版社,2001年。

上海古籍出版社、法国国家图书馆编《法藏敦煌西域文献》(1995—2006),上海:上海古籍出版社,2006年。

[日] 圆仁撰, 顾承甫、何泉达点校《入唐求法巡礼行记》, 上海: 上海古籍出版社, 1986年。

[日] 大藏经刊行会编《大正新修大藏经》, 台北: 新文丰出版股份有限公司, 1996年。

[日] 圆珍撰, 白化文、李鼎霞校注《〈行历钞〉校注》, 石家庄: 河北教育出版社, 2004年。

## (二) 专著和论文集

任二北《敦煌曲初探》, 上海: 上海文艺联合出版社, 1954年。

王明《太平经合校》, 北京: 中华书局, 1960年。

崔令钦撰, 任半塘笺订《教坊记笺订》, 北京: 中华书局, 1962年。

陈国符《道藏源流考》, 北京: 中华书局, 1963年。

王重民《敦煌古籍叙录》, 北京: 中华书局, 1979年。

杨荫浏《中国古代音乐史稿》, 北京: 人民音乐出版社, 1981年。

周绍良、白化文编《敦煌变文论文录》, 上海: 上海古籍出版社, 1982年。

汤用彤《隋唐佛教史稿》, 北京: 中华书局, 1982年。

陈蒲清《中国古代寓言史》, 长沙: 湖南教育出版社, 1983年。

吕锤宽《台湾的道教仪式与音乐》, 台北: 学艺出版社, 1983年。

萧涤非《汉魏六朝乐府文学史》, 北京: 人民文学出版社, 1984年。

王重民《敦煌遗书论文集》, 北京: 中华书局, 1984年。

王明《抱朴子内篇校释》, 北京: 中华书局, 1985年。

钱钟书《管锥编》, 北京: 中华书局, 1986年。

朱谦之《中国音乐文学史》, 北京: 北京大学出版社, 1989年。

任继愈主编《中国道教史》, 上海: 上海人民出版社, 1990年。

饶宗颐《老子想尔注校证》, 上海: 上海古籍出版社, 1991年。

成伟钧、唐仲扬、向宏业主编《修辞通鉴》, 北京: 中国青年出版社, 1991年。

詹石窗《道教文学史》, 上海文艺出版社, 1992年。

胡耀《佛教与音乐艺术》, 天津: 天津人民出版社, 1992年。

- 段文杰《段文杰敦煌艺术论文集》，兰州：甘肃人民出版社，1994年。
- 黄征、吴伟《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995年。
- 姜伯勤《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，北京：中国社会科学出版社，1996年。
- 丁敏《佛教譬喻文学研究》，台北：东初出版社，1996年。
- 卿希泰主编《中国道教史》，成都：四川人民出版社，1996年。
- 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：北京大学出版社，1997年。
- 黄征、张涌泉《敦煌变文校注》，北京：中华书局，1997年。
- 王昆吾《中国早期艺术与宗教》，上海：东方出版中心，1998年。
- 葛兆光《中国宗教与文学论集》，北京：清华大学出版社，1998年。
- 汪娟《敦煌礼忏文研究》，台北：法鼓文化事业股份有限公司，1998年。
- 陈鼓应主编《道家文化研究》第13辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年。
- 张泽洪《道教斋醮科仪研究》，成都：巴蜀书社，1999年。
- 敦煌研究院编《敦煌遗书总目索引新编》，北京：中华书局，2000年。
- 徐俊《敦煌诗集残卷辑考》，北京：中华书局，2000年。
- 蒲亨强《神圣礼乐——正统道教科仪音乐研究》，成都：巴蜀书社，2000年。
- 陈寅恪《寒柳堂集》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年。
- 白本松《先秦寓言史》，开封：河南大学出版社，2001年。
- 孙昌武《道教与唐代文学》，北京：人民文学出版社，2001年。
- 蒙文通《道书辑校十种》，成都：巴蜀书社，2001年。
- 詹石窗《南宋金元道教文学研究》，上海文化出版社，2001年。
- 王宗昱《〈道教义枢〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年。
- 李淦《长安艺术与宗教文明》，北京：中华书局，2002年。
- 李小荣《变文讲唱与华梵宗教艺术》，上海：上海三联书店，2002年。
- 黄征《敦煌语言文字学研究》，兰州：甘肃教育出版社，2002年。
- 张鸿勋《敦煌俗文学研究》，兰州：甘肃教育出版社，2002年。
- 王永平《道教与唐代社会》，北京：首都师范大学出版社，2002年。



王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局，2002年。

田青《净土天音》，济南：山东文艺出版社，2002年。

陈允吉《古典文学佛教溯源十论》，上海：复旦大学出版社，2002年。

林仁昱《敦煌佛教歌曲之研究》，高雄：佛光山文教基金会，2003年。

王昆吾《从敦煌学到域外汉学》，北京：商务印书馆，2003年。

傅利民《斋醮科仪，天师神韵——龙虎山天师道科仪研究》，成都：巴蜀书社，2003年。

曹本治、刘红《道乐论——道教仪式的“信仰、行为、音声”三元理论结构研究》，北京：宗教文化出版社，2003年。

湛如《敦煌佛教律仪制度研究》，北京：中华书局，2003年。

蒲亨强《道乐通论》，北京：中央音乐学院出版社，2004年。

吴海勇《中古汉译佛经叙事文学研究》，北京：学苑出版社，2004年。

陈国符《陈国符道藏研究论文集》，上海：上海古籍出版社，2004年。

王卡《敦煌道教文献研究：综述·目录·索引》，北京：中国社会科学出版社，2004年。

罗争鸣《杜光庭道教小说研究》，成都：巴蜀书社，2005年。

盛若菁《比喻语义研究》，成都：西南交通大学出版社，2006年。

伍成泉《汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究》，成都：巴蜀书社，2006年。

任宗权《道教章表符印文化研究》，北京：宗教文化出版社，2006年。

赵益《六朝南方神仙道教与文学》，上海：上海古籍出版社，2006年。

蒋振华《汉魏六朝道教文学思想研究》，长沙：中南大学出版社，2006年。

关也维《唐代音乐史》，北京：中央民族大学出版社，2006年。

任半塘《敦煌歌辞总编》，上海：上海古籍出版社，2006年。

李小荣《敦煌佛教音乐文学研究》，福州：福建人民出版社，2007年。

王汉民《道教神仙戏曲研究》，北京：人民文学出版社，2007年。

王卡《道教经史论丛》，成都：巴蜀书社，2007年。

叶贵良《敦煌道经写本与词汇研究》，成都：巴蜀书社，2007年。

刘守华《道教与中国民间文学》，北京：中国友谊出版社，2008年。

[日] 岸边成雄著, 梁在平等译《唐代音乐史的研究》, 台北: 中华书局, 1973年。

[日] 福井康顺等监修, 朱越利等译《道教》第一卷, 上海: 上海古籍出版社, 1990年。

[日] 福井康顺等监修, 朱越利等译《道教》第二卷, 上海: 上海古籍出版社, 1992年。

[日] 田边尚雄著, 陈清泉译《中国音乐史》, 北京: 商务印书馆, 1997年。

[日] 小林正美著, 李庆译《六朝道教史研究》, 成都: 四川人民出版社, 2001年。

[日] 吉川忠夫、麦谷邦夫编, 朱越利译《〈真诰〉校注》, 北京: 中国社会科学出版社, 2006年。

[美] 杨联陞《中国语文札记》, 北京: 中国人民大学出版社, 2006年。

## 二、外文

### (一) 日文

吉冈义丰《道教经典史论》, 东京: 大正大学道教刊行会, 1955年。

福井康顺《道教の基础の研究》, 东京: 书籍文物流通会, 1958年。

大渊忍尔《敦煌道经・目录篇》, 东京: 福武书店, 1978年。

大渊忍尔《敦煌道经・图录篇》, 东京: 福武书店, 1979年。

编辑委员会编《讲座敦煌》4《敦煌と中国道教》, 东京: 大东出版社, 1983年。

牧田谛亮、福井文雅编《讲座敦煌》7《敦煌と中國佛教》, 东京: 大东出版社, 1984年。

砂山稔《隋唐道教思想史研究》, 东京: 平河出版社, 1990年。

大渊忍尔《道教とその经典》, 东京: 创文社, 1997年。

吉川忠夫编《六朝道教の研究》, 东京: 春秋社, 1998年。

福井文雅《道教の历史と构造》, 东京: 五曜书房, 1999年。

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》，京都：平乐寺书店，1999年。

金冈照光《敦煌文献と中国文学》，东京：五曜书房，2000年。

## （二）英文

Merriam Alan P. *The Anthropology of Music*, Northwestern University Press, Chicago, 1964.

Victor H. Mair *T' ang Transformation Texts*, Published by the council on East Asian Studies, Harvard University, 1989.

## 后 记

书写完了，我也难于免俗，总要说上几句话，一则交代写作缘由，二则感谢师友的无私指教和热心帮助。

2006年4月，我在完成《敦煌佛教音乐文学研究》的初稿之后，以“敦煌道教文学研究”为题向全国高等院校古籍整理研究工作委员会提出申请，承蒙诸位专家的厚爱，课题很快就立项了。虽然自己十多年来的工作重心在敦煌佛教文献的整理与佛教文学的研究，但平时也十分注意相关的道教文献，加之此前做《弘明集》、《广弘明集》研究时曾浏览过一遍《正统道藏》，所以原始资料的搜集相当顺利。最大的问题是难以及时掌握国外的最新成果和研究动态，而日本、欧美又是道教研究的重镇，自己的外文水平较低，畏难情绪便不时而生。这时，业师陈允吉先生、张涌泉先生、陈庆元先生，以及王昆吾先生、郑阿财先生、杨富学先生、汪娟博士、朱大星博士、宗舜法师等，或提供相关信息，或复印外文资料，或邮寄港台书籍，总算弥补了一些缺憾。

2007年12月，本书初稿完成之后，承蒙福建师范大学文学院领导赖瑞云教授、郑家建教授、谭学纯教授、汤江浩教授、林新年教授等人的关照，笔者以“敦煌道教文学考论”之名申请了院里设

立的创新人才培养基金，也有幸入选。到今年暑假，得暇重新修改一过，虽说不上尽善尽美，但自觉是尽全力了，因为至少态度是认真的，观点也是从原始材料中提炼出来的。至于观点之不当处，肯定不少，于此谨请海内外的有识之士、专家学者予以批评指正。

为了本书的顺利出版，责任编辑周田青、王雷同志费心良多，辛苦至极。书名题笺则出自好友、青年书法家张家壮博士之手，优雅绝伦，为拙著增色不少。

最后，深深地感谢所有帮助过我的人，包括认识的和不认识的，因为你们的关心与支持是我前进的最大动力。

李小荣（梦桃）

戊子年中秋识于福州仓山深柳堂