

文津出版

文史哲大系二三三

道教靈驗記

周西波◎著

經法驗證與宣揚

考探



作者簡介

周西波，臺灣省澎湖縣人。國立中正大學文學博士。現任國立嘉義大學中國文學系助理教授。專業領域為道教文獻與文學、敦煌學。撰有《道教文獻中孝道文學研究》、《杜光庭道教儀範之研究》及〈敦煌寫卷P.2354與唐代道教投龍活動〉、〈論杜光庭青詞作品之文學價值〉、〈從火精到雷部之神—略論宋無忌傳說與信仰〉、〈中村不折舊藏敦煌道經考述〉等論文十餘篇。

內容簡介

本書所考索探究之道教靈驗記為：杜光庭《道教靈驗記》、無名氏《清靜經註》、零篇散卷的靈驗記、敦煌寫卷BD1219所載道教俗講內容及無名氏所編《玄天上帝啓聖錄》等五部份。形式上包括專書、附經、法會宣說等。本書即探討各種靈驗記的內容類別、題材來源及其影響，冀能呈現道教靈驗記的構成方式與傳播情況，並分析其敘事結構、文辭、義旨……等，彰顯此類作品在宗教文學研究中的價值與意義。

ISBN 978-957-668-894-2 [235]



00250



9 789576 688942

文化提升國力·津梁濟惠書生

2635

道教靈驗記考探

經法驗證與宣揚

文史哲大系 233
周西波 著

文津出版社
印行

道教靈驗記考探：經法驗證與宣揚 / 周西波著

-- 初版. -- 臺北市：文津，2009.06

面；公分. -- (文史哲大系；233)

參考書目：面

ISBN 978-957-668-894-2(平裝)

1. 道教信仰錄

235.8

98007232

文 史 哲 大 系 ②33

道 教 靈 驗 記 考 探

——經法驗證與宣揚

著 作 者：周 西 波

發 行 者：邱 家 敬

出 版 者：文津出版社有限公司

地址：台北市 10662 建國南路二段 294 巷 1 號

E-mail: twenchin@ms16.hinet.net

http://www.wenchin.com.tw

電話：(02)23636464 傳真：(02)23635439

郵政劃撥：00160840 (文津出版社帳戶)

登記證：行政院新聞局局版台業字第 5820 號

25 開本 (15×21 公分) 226 頁 印數 500 本

初版：2009 年 6 月一刷

新台幣 250 元

ISBN 978-957-668-894-2

本書部份初稿承蒙國家科學委員會
補助 92 年度專題研究計畫經費
(計畫編號：NSC92-2411-H-270-001)
特申謝忱

鄭序

年初為汪娟《唐宋古逸佛教懺儀研究》寫序，那種怡樂的心情，尚未消退；現在又要為周西波《道教靈驗記考探——經法驗證與宣揚》的出版寫序，雖然是一佛一道，但充滿欣慰、激賞與期許的心情則是一樣的。

生長在澎湖的西波，個性篤實木訥，質而無文。清瘦的身材，略顯單薄，頗有一副仙風道骨的模樣。也許正因為這一深刻的印象，使我在跟他討論研究方向時，也就不自覺的建議他以「道教文獻與儀範」研究為領域，與汪娟有交集而不重疊的發展敦煌佛、道兩大區塊。

西波在就讀中正大學博士班時，不論上課討論、撰寫報告、或擔任國科會計畫助理，處處顯露恬靜與好學深思的本性；在檢索與處理資料時，更展現出沉穩耐煩的特質與清晰細密的思辨能力，確實是一位具有研究潛力的青年。

這期間，由於我正執行國科會「敦煌文獻佛教靈應類小說研究」計畫，處理敦煌文獻中的佛教靈驗記，連類所及，對道教的靈驗記也多所關注。當時他正撰寫博士論文《杜光庭道教儀範之研究》，我以為杜光庭是中國道教史上的重要人物，有著豐富的著作。除道教儀範

外，就中國文學的立場論，〈虬髯客傳〉是膾炙人口而深受矚目的；但從道教文學的視角出發，他的《道教靈驗記》也當給予必要的重視，希望多加留意。

有一次，我參加「隋唐五代文學研討會」，宣讀的論文是〈敦煌寫本道明和尚還魂故事研究〉。交稿前，我要他通讀一遍；他提出《道藏》中「太乙救苦天尊靈驗故事」與「道明和尚還魂故事」中地藏的情節極為相似，顯見他對道教靈驗記已有相當的認識。因此，建議他將道教靈驗記作為博士後研究的延伸課題。

所謂的「靈驗」，意思是神奇效應；「靈驗記」指的是記敘個人神奇效應的宗教經驗。自東晉以來，佛教盛行，因果報應、輪迴轉生等思想的流行，以及志怪小說的發達，漸有說教合流，使得作為宣揚教法利器的靈驗記紛紛湧現。這類作品，內容大抵以因果報應思想為基礎，藉動人的神異故事以宣揚佛教的靈驗，期能誘導世人信奉受持。其中主要是向佛、菩薩，祈禱、懺悔；或念佛、誦經、造經、造像之後，出現感通、靈異等神異經驗的記述。有時稱作感應記、冥報記、靈驗功德記。

做為中國固有的宗教，道教也有相似的宗教經驗，而相關的記述主要保存在《道藏》。此外，則見諸於歷代筆記、小說中，尤以唐五代到兩宋期間為多。西波於九十二年執行國科會「《道藏》中靈應故事之整理與研究」計畫，對此類文獻進行全面耙梳與系統的研究，先

後發表多篇論文。現將近年研究成果，選取與「道教靈驗記」有關的系列論文，加以修補充實，結集成書；要我寫序，我自然是樂於從事。

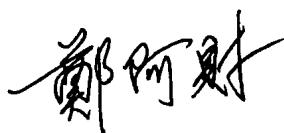
本書主要以杜光庭《道教靈驗記》、無名氏《清靜經註》、零篇散卷的靈驗記、敦煌寫卷 BD1219 所載道教俗講內容及無名氏所編《玄天上帝啓聖錄》等五部份為對象；藉以探究道教靈驗記的性質、形式、內容、結構、功能及其文學價值。

詳讀此書，第一個感覺是文如其人。不多言的個性，使行文練潔，要言不煩成為他的一大特色。儘管全書篇幅不多，但內容卻是涉及了道教靈驗記的各個面向。分析極具條理，論證有憑有據，研究結果值得道教文學研究者參考。此書的出版，可說為道教靈驗記系統的研究，立下一個指標兼里程碑。

這些年來，西波除了努力從事教學工作外，還戰戰兢兢的參與敦煌學、道教研究等學術活動，撰寫研究論文；同時積極的執行國科會研究計畫。總計有期刊論文 12 篇，會議論文 9 篇，國科會計畫 7 件。在沈重的教學負擔下，研究工作未曾間斷，令人欣慰。尤有進者，他的研究成果，既有博士論文道教儀範的延伸，如〈試論道教齋儀與佛教之關係——以陸修靜齋儀作品為中心之考察〉；研究面向又有所開展，如〈論杜光庭青詞作品之文學價值〉、〈杜光庭《道教靈驗記》析論〉等道教文學的研究；同時也關注到敦煌道教文獻，如〈敦研

352V「道經」考論〉、〈中村不折舊藏敦煌道經考述〉、〈敦煌文獻中逐盜求失物方術略考〉；另外還擴及神話與民俗，如〈《白澤圖》研究〉、〈從火精到雷部之神——略論宋無忌傳說與信仰〉等。這些成果，頗獲學界好評。既開闊了研究面向與視野，也展示了他厚實的道教文獻學基礎，認真嚴謹的治學態度，以及紮實的研究功夫。

看到他獨立成熟的研究發展，執著向上的精進精神，忝為指導教授，真是滿心歡喜。更深盼他能再接再厲，為道教文學、文獻與敦煌道教的研究發展，貢獻心力。

A handwritten signature in black ink, reading '鄭阿財' (Zheng Aifeng). The characters are written in a fluid, cursive style.

民國九十七年十二月謹序於民雄寓居

目次

鄭序	01
第一章 導論	1
第一節 靈驗記研究之意義	1
第二節 道教靈驗記研究概況與本書的研究旨趣	17
第二章 各類靈驗故事的集結——杜光庭《道教靈驗記》	25
第一節 《道教靈驗記》成書之背景	26
第二節 《道教靈驗記》的內容與敘事手法	38
第三節 小結	49
第三章 經典的註疏——無名氏《清靜經註》	52
第一節 無名氏《清靜經註》中靈應故事內容及其來源	56
第二節 無名氏《清靜經註》對唐宋小說改編的方式	67
第三節 小結	75
第四章 經法的驗證——零篇散卷的故事	78
第一節 《度人經》的靈驗故事	78
第二節 《九天生神章經》的靈驗故事	86
第三節 《太上太清天童護命妙經》的靈驗故事	91
第四節 《高上玉皇本行集經》的靈驗故事	95
第五章 法會的宣揚——敦煌寫卷 BD1219 的道教俗講	100
第一節 寫卷敘錄及十戒傳授的相關問題	102
第二節 寫卷中靈應故事的探討	108

(2) 道教靈驗記考探——經法驗證與宣揚

第三節 寫卷宣說的思想·····	115
第四節 小 結·····	121
附錄：BD1219（列 19 / 北 8458）圖版·····	123
附錄：BD1219（列 19 / 北 8458）錄文·····	132
第六章 修行與救世的歷程——《玄天上帝啓聖錄》 ·····	167
第一節 《玄天上帝啓聖錄》的內容·····	169
第二節 《玄天上帝啓聖錄》與民間傳說·····	184
第三節 《啓聖錄》對《太上感應篇注》及《湖海新聞 夷堅續志》之影響·····	195
第七章 結 論 ·····	204
參考文獻 ·····	213

第一章 導 論

第一節 靈驗記研究之意義

一、靈驗記的名義與形成

許慎《說文》釋「靈」字云：「靈，巫也。以玉事神，从玉霽聲，靈或从巫。」靈本指以玉事神之巫，巫實為神、人之間溝通的媒介，扮演的是神意的代言者，故亦具有「神」的象徵意義。《廣韻》釋「驗」則指「證也」、「效也」之意，故而「靈驗」實即透過耳聞目見之接觸，以證明神蹟顯現之實有、神力展現之可信。「靈驗」之產生，乃基於人之種種意志、行為與神界交感而引發神界之回應結果，故又有「感應」、「靈應」、「感通」……等等之稱。此種思維並不待佛、道之傳播而始然，中國傳統思想中「國之將興，必有祥瑞；國之將亡，必有妖孽」的觀念，實已為後世宗教靈驗之說奠定思想的基礎，例如《後漢書·光武紀》所云「地祇靈應，而朱草萌生」之類的記載在歷代史籍中有大量而具體的呈現，尤其對「瑞應」的產生，史家每載入史冊以彰顯帝德之應天命。從信其為真的角度而言，宗教神蹟內容之描述，亦被視為事實之紀錄，故謂之「靈驗記」。佛教傳入中國，藉由靈驗記震聳人心之功能，以作為宣揚宗教之利器，促進靈驗記的創作與流傳，由於所推廣的信仰主體之差異，而呈現不同的形式或名稱，或以宣說報應為主軸，故有「冥報記」；或以營建功德為目的，故謂之「功德記」；或表現經典之神異，而強

調「持誦」之驗；或鋪敘法力之高強，而成為僧傳所載之事蹟。故佛教所謂「功德記、感應記、靈驗記、冥報記」等一類作品，乃指向佛、菩薩，祈禱、懺悔；或念佛、誦經、造經、造像之後，出現感通、靈異等神異經驗的記述。」^①其內容乃以佛教因果報應思想為基礎，藉動人的故事以誘導世人信奉受持^②。其以史傳或小說的形式，以紀錄的筆法，承載佛教信仰的內容，作為有效的證明，不僅以文字、圖畫的形式傳播，亦於法會講經時口講宣說，竟蔚為風氣，廣為流行。

佛教靈驗記之創造，與因果形神之論爭不無關係。自東晉以來，神形因果之爭議，為當時士大夫談論的主題之一，湯用彤云：

而自晉干寶作《搜神記》、世稱為鬼之董狐。此後陶淵明有《搜神錄》。宋臨川王義慶有《宣驗記》及《幽明錄》。太原王延秀有《感應傳》。均摭採世俗之傳說，勒成專書。則其時鬼神故事，固亦盛行於民間也。

此上諸書，不獨紀天神人鬼之異迹，且亦載因果之徵驗。夫報應之說，佛家之根本義，此亦為晉宋間爭論之一。^③

又如法敏因謝晦壞寺後遇禍，作《顯驗論》等，殆均與當時意欲證明因果實有、神不滅義之用心有關。

此外，疑偽經的出現，也對靈驗記的產生有促進作用，例如

① 鄭師阿財〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集·文學部份》（台北：法鼓文化，1998.12），頁121。

② 同前註，頁122。

③ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：駱駝出版社，1987.8），頁427。

北魏天平年中，孫敬德犯罪將被殺，夢沙門教誦救生觀世音經，誦之千遍，臨刑而刀斫不傷，事聞於丞相高歡，表請得免死，因名其經爲《高王觀世音經》。此事流播甚廣，其經雖於《開元釋教錄》入僞妄錄，卻仍在民間甚爲通行，實因藉由靈驗故事之宣揚，以抬高其經典之地位，確立其可信度，強化其在民眾心目中的接受度。又如慧觀《喻疑論》所敘泥洹經之事云：

此《大般泥洹經》既出之後，而有嫌其文不便者，而更改之。人情少惑。有慧祐道人私以正本，僱人寫之。傭書之家，忽起火起。三十餘家，一時蕩然。寫經人於灰火之中求銅鐵器物，忽見所寫經本，在火不燒，及其所寫一紙，陌外亦燒，字亦無損。餘諸巾紙，寫經竹筒，皆爲灰燼。

湯用彤認爲「此經必當時已疑爲僞作，故信之之人，必常引此事證其非妄。」^④其所述乃爲證明經書的真實性，而所引證者竟是以經書遇火不焚的靈驗記內容爲據，此亦可見釋徒運用靈驗記意欲令人信服之心態。

佛教靈驗記的興盛，主要在於其能切近俗世人情，蓋能深入鑽研精深佛理者畢竟是少數，大部份民眾仍以現世利益之追求爲目標，如湯用彤述北朝佛教云：「諸王罕知義學，不能談理，《北史》謂汝南王悅好讀佛經，然又記其好左道，則諸王於佛教可知多偏於信仰也。」^⑤不止貴族如此，即平民亦然，故其又云：「其時人民立塔造像，風尚普遍。經晚近所發現者，所在皆有。其宗旨自在求福田利益。或願證菩提，希能成佛。或冀生安樂土，崇拜彌陀。或求生兜率，得見慈氏。或於事先預求饒益。

④同前註，頁 617。

⑤同前註，頁 506。

或於事後還前願。或願生者富貴。或願出征平安。或願病患除滅。以至因『身常瘦弱，夙宵暗暗』，而雕造七佛徒眾。或一人發心，獨造功德，或多人共同營造。」此處所言，正體現世俗大眾的普遍願望、生活需求，而靈驗記也往往叩緊這些主題以符合大眾心理需求。此外佛家對惡報的描述往往驚心而動魄，佛教徒認為其所產生嚇阻的效果能深入人心，例如《高僧傳》卷七〈僧瑾傳〉載瑾對周顒建議勸化宋明帝的方法云：「俗事諷諫，無所復益，妙理深談，彌為賒緩。唯三世苦報，最切近情。」諸如《冥報記》之類的作品，正以苦報為描述之重心，在社會上發揮其止惡之功能。

帝王深好符瑞的心理，也是促進靈驗記創造的因素之一，此多表現於佛塔寺院乃至僧人神通的記述之中，如隋文帝極好瑞應，屢次下敕造塔以安舍利，「安舍利後，各地均以當時瑞應聞。」^⑥武則天亦好符瑞圖讖，以致神異之說盛行，「萬回一日行萬里，一行之東水西流，均為當時所樂道。道宣之記感應，道世之申冥報，亦可見其時之風尚。」^⑦又「據《唐穆宗實錄》，元和十五年四月四日河東節度使裴度奏五臺山佛光寺側慶雲現，若金仙乘狻猊，領其徒千萬，自己至申乃滅。」^⑧凡此均為佛教靈驗記添加豐富的內容，亦以契合帝王之好尚。佛教在中國傳播發展的過程中，亦難擺脫中國傳統術數及道教之影響，此於僧人神通法術之傳述尤為明顯，蓋元魏僧人承漢世佛道與陰陽歷數混雜之餘緒，兼知術數者所在多有，如後趙·佛圖澄、姚秦·羅什、北涼·曇無讖等俱為釋教巨子，而均善方術。《魏書》所載

⑥湯用彤《隋唐佛教史稿》（台北：木鐸出版社，1988.9），頁5。

⑦同前註，頁31。

⑧同前註，頁31。

胡太后曾使沙門惠憐曾咒水療百姓病等行爲^⑨，對於佛教徒塑造具有察知災異、預言吉凶成敗等神僧形象，應不無影響。咒水療病則更爲切合靈驗記施法濟世的題材。道教徒在這方面亦不遑多讓，如杜光庭著作屢言道觀枯檜再生之事以爲瑞應，對道士事蹟之傳述亦每著重於法術之靈效，如《集異記》所載葉法善事云：「明皇與近臣試葉法善道術，所驗顯然，皆非妄幻。其餘追岳神、致風雨、烹龍肉、祛妖僞，靈效之事，具在本傳。」

隨著經典的流傳，信仰對象的興盛等因素，佛教靈驗記也就不斷產生新的內容，由於其廣爲流傳，深入人心，故道教徒亦起而效之，道教早期仙傳雖不以靈驗爲名，而實已含有靈驗記的性質與表現手法，其後更有改編民間傳說、佛教故事，附著於各類道經及神仙、道士之傳記中，也創造出豐富多樣的道教靈驗記內容。

二、佛、道二教靈驗記的關係

佛、道二教在中國的流傳，一直是彼此爭勝又相互影響，故二者不管在經典教義、戒律威儀、儀式軌範、宣教手法……等方面，常具許多類似的內容，但亦往往有其獨具之特色，就靈驗故事的創作與集錄而言也具有這樣的情形。

佛教靈驗記的整理與研究，在目前已具有較豐碩的成果，例如鄭師阿財曾撰寫〈敦煌佛教靈應故事綜論〉、〈敦煌靈應小說的佛教史學價值〉、〈敦煌寫卷《釋智興鳴鐘感應記》研究〉、〈敦煌本《持誦金剛經靈驗功德記》綜論〉、〈論敦煌寫本龍興

^⑨湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：駱駝出版社，1987.8），頁527。

寺毗沙門天王靈驗記與唐五代的毗沙門信仰)……等文進行一系列論述，確立靈驗記的名義、性質、範疇、功能等，分別探討其與宗教、文學、歷史及民俗生活的關係，既有全面宏觀的綜論，亦具個別微觀的剖析^⑩。孫昌武亦撰有《中國文學中的維摩與觀音》，其中第五章為〈六朝觀音應驗傳說〉，除了介紹日藏宋·傅亮《光世音應驗記》、宋·張演《續光世音應驗記》及齊·陸杲《繫觀世音應驗記》三書在日本的發現過程、日本學者的整理研究成果，並深入探討其成書與流傳過程中官僚士大夫所具備的推動作用、所反映的民眾願望、以及敘事手法之優劣及語言風格等。作者另整理點校前述三書而成《觀世音應驗記三種》^⑪。劉亞丁則撰《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》一書，分上下兩篇，上篇以靈驗記主題為探討中心，分別論述舍利、佛像、地獄、淨土、天花及以《觀世音經》、《法華經》、《金剛經》為中心之靈驗記內容；下篇則論述靈驗記的「道術」性質及其與文

⑩分別見鄭師阿財〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集·文學部份》（台北：法鼓文化，1998.12），頁121—152。〈敦煌靈應小說的佛教史學價值〉，《唐研究》4（北京：北京大學出版社，1998.12），頁31—46。〈敦煌寫卷《釋智興鳴鐘感應記》研究〉，《九州學刊》6：4；敦煌學專輯（1995.3），頁31—42。〈敦煌本《持誦金剛經靈驗功德記》綜論〉，《敦煌學》20（1995.12），頁119—146。〈敦煌寫本龍興寺毗沙門天王靈驗記與敦煌地區的毗沙門信仰〉，《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》（北京：中華書局，1997.3），頁253—264。

⑪參見孫昌武《中國文學中的維摩與觀音》（北京：高等教育出版社，1996.6），頁132—156。又《觀世音應驗記三種》（北京：中華書局，1994.11）。另外董志翹則有《〈觀世音應驗記三種〉譯註》（南京：江蘇古籍出版社，2002.1）。

學、歷史、宗教之關係¹²。另外林淑媛撰《慈航普渡——觀音感應故事敘事模式析論》一書，偏重於敘事結構與手法的分析¹³。楊寶玉撰有〈P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》校考〉及〈S.4037：佛家靈驗記校議〉校理討論敦煌寫卷中的《金剛經》靈驗故事，另有〈佛家靈驗記與《智輿判》〉探討佛教鳴鐘感應之內容¹⁴。釋大參亦曾撰文據智者大師的感應理論，詳盡剖析天台宗對觀音靈驗記的詮釋內容¹⁵。

佛教靈驗記的研究成果對於道教靈驗記的研究多有可資借鑒之處，這是由於類似的內容演變傾向或模仿現象，不僅會產生於同一宗教在不同時代的新興靈驗記與舊有靈驗記之間，道教對佛教靈驗記的模仿、改寫痕跡尤為顯然，不論是傳播的形式、故事的題材、發揮的功能，在在深受佛教靈驗記的影響。就其信仰內容的演變傾向之類似而言，例如佛教毗沙門天王的信仰流行，因而產生協助于闐建國、助唐太宗起兵、幫唐玄宗擊退外族敵兵等靈驗傳說，唐玄宗時且「圖象於旂章」，遂成了唐代的武神、戰

¹²參見劉亞丁《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》（成都：巴蜀書社，2006.7）。

¹³參見林淑媛《慈航普渡——觀音感應故事敘事模式析論》（台北：大安出版社，2004.11）。

¹⁴分別見楊寶玉〈P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》校考〉，《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》（北京：中華書局，1997.3），頁265—274。〈S.4037：佛家靈驗記校議〉，《英國收藏敦煌漢藏文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2000.6），頁162—163。〈佛家靈驗記與《智輿判》〉，《古史文存——隋唐宋遼金元卷》（北京：社會科學文獻出版社，2004.11），頁216—227。

¹⁵參見釋大參〈天台宗對觀音靈驗記的詮釋——以智者大師的《觀音義疏》為根據〉，《成大宗教與文化學報》7（2006.12），頁113—142。

神，終至與唐代名將李靖結合為「托塔李天王」的發展情形¹⁶。這種戰神形象與現實名將結合的現象，在道教的靈驗記中也可以看到類似的發展軌跡，如宋代真武崇拜的興起，由於外患的威脅嚴重，亦衍生許多真武助戰的傳說故事，並將真武崇拜轉移於名將狄青身上，當時戰功彪炳的狄青被附會為真武神轉世，宋人筆記中亦記載狄青盔甲刻繪真武圖像之事（參見本書第六章）。

就故事題材的改造而言，如劉亞丁在其書第八章討論到《金剛經》類靈驗記對《觀世音經》類靈驗記模仿改寫的情形，在全書〈結語〉中又補充說明民國新興靈驗記仍具有此一現象。其所舉例子之一為《太平廣記》引《報應記》所載銀山老人因為虔奉《金剛經》，故其居獨能免遭火厄之事，實際上是對劉宋·傅亮《光世音應驗記》竺長舒「火不能燒」事的直接模寫，而在民國萬鈞之《觀世音菩薩靈異紀》卷下「火不能燒」條又產生新的模寫內容¹⁷。事實上此一故事不僅在不同佛經靈驗記中被改寫，也被加以改裝為宣揚道教經典的靈驗故事，竺長舒故事被簡化改易為宣揚《度人經》的靈驗記，銀山老人之事則成為《高上玉皇本行集經》中〈誦經感應〉的事蹟之一（參見本書第四章），相互對比之後，更有助於瞭解其題材的傳播演變情形。

三、靈驗記與小說之關係

¹⁶參見柳存仁〈毘沙門天王父子與中國小說之關係〉，《和風堂文集》中冊（上海：上海古籍出版社，1991.10），頁1045—1094。又鄭師阿財〈敦煌寫本龍興寺毗沙門天王靈驗記與敦煌地區的毗沙門信仰〉，《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》（北京：中華書局，1997.3），頁253—264。

¹⁷劉亞丁，前揭書，頁243—251、386—387。

宗教教義內容的傳播，除了編纂經典、制定儀式等主要方式之外，靈驗事蹟的呈現也成為獲取大眾信仰的主要手段之一，其充滿幻化或情節曲折的故事內容，較之深奧而抽象的經論思想，對一般庶民更具吸引及說服力，故流傳普遍而孳衍愈繁。各個時代的宗教徒亦往往留心蒐羅，遂有許多集錄之作，而被視為志怪小說之流，其中尤以佛教為夥，故魯迅在《中國小說史略》第六篇云：

釋氏輔教之書，……遺文之可考見者，有宋劉義慶《宣驗記》、齊王琰《冥祥記》、隋顏之推《集靈記》、侯白《旌異記》四種，大抵記經像之顯效，明應驗之實有，以震聳世俗，使生敬信之心，顧後世則或視為小說。¹⁸

其中可觀宗教信仰之宣傳與志怪小說創作合流之現象，有助於理解影響志怪小說發展之因素。明·胡應麟在《少室山房筆叢·九流緒論》中說：「魏晉好長生，故多靈變之說，齊梁弘釋典，故多因果之談。」志怪小說的內容，本深受佛、道二教流行之影響，靈驗記主要以其敘事文學的形式展現，故其與文學作品中的志怪小說關係尤為密切，陳寅恪即曾指出：

至滅罪冥報傳之作，意在顯揚感應，勸獎流通，遠托法句譬喻經之體裁，近啟太上感應篇之注釋，本為佛教經典之附庸，漸成小說文學之大國。蓋中國小說雖號稱富於長篇鉅制，然一察其內容結構，往往為數種感應冥報記雜糅而成。若能取此類果報文學詳稽而廣證之，或亦可為治小說者之一助歟。¹⁹

¹⁸ 魯迅《中國小說史略》（北京：團結出版社，2005.3），頁37。

其所云「意在顯揚，勸獎流通」點出此類作品的創作動機，「遠托《句法譬喻經》之體裁，近啓《太上感應篇》之注釋」則指出其表現的形式、手法及其對道教產生的影響，最後更強調其與小說之關係及對於研究小說之價值。若從宋代編纂《太平廣記》時，大量收錄《金剛經》、《觀音經》等靈驗記內容來看，實已將靈驗記與《搜神記》等作品等同視之，而宋、元志怪小說集如《夷堅志》等亦大量採錄靈驗記故事，可見二者已然合流不可分了。

王國良曾分析六朝志怪小說的形式與內容^⑩，揭示「志怪小說之作者，通常採用史傳的敘事手法，然後以散文形式寫出，偶而也雜用詩賦。」其形式具有篇幅簡短、結構單純、布局緊湊、敘述直接及交代出處等特點，並直言：

在形式上，紀錄佛教靈驗事蹟的專集，像唐代唐臨冥報記、孟獻忠金剛般若經集驗記，宋代釋常謹地藏菩薩像靈驗記等，都是模仿六朝的感應記之屬而編成。甚至連五代時道士杜光庭編撰道教靈驗記，也是學它的。^⑪

蓋歷史撰述與小說本有其共通之處，錢鍾書於《管錐編》云：「史家追敘真人實事，每須遙體人情，懸想事勢，設身局中，潛心腔內，忖之度之，以揣以摩，庶幾入情合理，蓋與小說、院本之臆造人物、虛構境地，不盡同而可通；記言特其一端。」^⑫亦

^⑩陳寅恪《金明館叢稿二編·懺悔滅罪金光明經冥報傳跋》，《陳寅恪先生文集（二）》（台北：里仁書局，1982.9），頁257。

^⑪參見王國良〈六朝志怪小說簡論〉，《六朝志怪小說考論》（台北：文史哲出版社，1988.11），頁1—44。

^⑫同前註，頁34。

^⑬錢鍾書〈左傳正義·一、杜預序〉，《管錐編》冊一（台北：蘭馨

即其思維、撰述的模式已隱含有小說的因素，故為小說創作學習的對象，中國小說每喜以「傳」、「記」名篇，即表現其與史籍一樣求實的寫作心態，不管是志怪小說還是唐宋傳奇，每每交代其資料來源，不外為強調事件的可信度。明·胡應麟《少室山房筆叢》引宋·王質〈夷堅別志序〉云：「余平生所書略類洪公，始讀《左傳》、《史記》、《漢書》，稍得其記事之法而無所施，因志怪發之，久之習熟，調利滋溉，玩不能釋。」²³可見文人編寫志怪小說也有藉以訓練「史筆」的用意。

由於靈驗記的功能主要作為「驗證」之用，須強調其「實有」、「紀錄」的性質，與志怪小說之寫作心態相同，故每與志怪小說同樣採取「史傳」的形式，或交代其故事之出處以確立其真實性。鄭師阿財研究敦煌佛教靈應故事即曾強調其「內容深具史傳意義」，其云：

湯用彤《隋唐佛教史稿》一書論及隋唐佛教史地撰述時，即將「感應因緣」等作品列於「僧傳類」之下，足見此類作品在作為佛教史料方面的重要性。若從敦煌寫本靈應故事的內容進行考察，可以看出此類佛教見證式的作品，基本上各篇均清楚交待時間、人物、地點、故事原委，結構完整。既具有小說的要素，亦具有相當程度的事實反映。

24

林淑媛研究觀音感應故事，也認為其敘事結構重視情節的靈驗效

室書齋），頁166。

²³明·胡應麟《少室山房筆叢》卷廿九〈九流緒論下〉（上海：上海書店，2001.8），頁286。

²⁴鄭師阿財〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集·文學部份》，頁132。

果，忽視人物性格，以順序法為主要敘事特徵，與「創作者一直採取實錄的態度有關」²⁵。故佛教靈驗記不只是形式上模仿史傳而已，其內容亦具有史料的參考價值。衡諸道教靈驗記亦每每以「仙傳」、「實錄」、「事實」等為名，故事背景的時間、相關人物、地點往往相當具體，或融入歷史事件、歷史人物以突顯其真實性，故不能一概以妄誕之說視之，其中仍含有部份社會實況的反映。美國學者韓森（Valerie Hansen）研究南宋民間信仰，在其書中也談到靈應事蹟紀錄的歷史價值，其云：「廟記、筆記都記載有經過改造的、當時流傳的一些有關神祇靈跡的故事。審慎地運用這些資料，是有可能勾勒 12、13 世紀民間宗教的社會背景的。」²⁶其所據以論證的筆記資料，主要來自洪邁《夷堅志》的內容，而《夷堅志》所載，實際上即包含有許多佛、道二教的靈驗記。

除此之外，王國良在其書中所列舉六朝志怪小說內容所涉及的神話傳說、陰陽術數、民間信仰、精怪變化、鬼神靈異、服食修鍊、仙境傳說、宗教靈驗、冥界遊行、因果報應及佛道爭勝等等，幾乎都可以在後世靈驗記中看到對這些題材的利用改造，而匯集於「靈驗」的主題之下。以神話傳說為例，《搜神記》所載巢湖傳說，即被改編而為真武靈驗事蹟，收錄於《玄天上帝啓聖錄》之中。同時影響的產生往往並不是單向的發展，而是雙向的交流，後世志怪小說也反過來從靈驗記尋找題材，加以增刪潤飾，削弱特定信仰成份，突顯單純的怪異色彩，形成新的故事面貌，如《湖海新聞夷堅續志》對《玄天上帝啓聖錄》故事的改寫

²⁵ 林淑媛，前揭書，頁 183—184。

²⁶ （美）韓森著，包偉民譯《變遷之神——南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999.9），頁 12。

即是（參見本書第六章）。另外，隨著道教靈驗記內容的擴展，其取材的來源也擴及史事及唐宋志怪、傳奇等作品，加入特定的信仰對象、賦予濃厚的宗教色彩，形成新的靈驗記，例如無名氏注《太上老君說常清靜妙經》即有相當突出的表現（參見本書第三章），其手法適與文人改易靈驗記的現象背道而馳，卻都是觀察中國古代小說發展不應忽視的現象。

四、道教靈驗記概述

道教靈驗記的材料最主要保存在《道藏》之中，除了《道藏》所收錄者之外，在歷代筆記、小說或類書中也往往可以發現佛、道二教靈驗故事的記載，例如《太平廣記》、《夷堅志》等即記載相當豐富的信仰傳說內容。另外在敦煌寫卷中保存有道教講經活動的紀錄，其中亦可見靈驗故事的宣說情形，例如 BD1219 即是相當重要的文書。

道教傳說故事，在唐代以前大抵以「仙傳」類小說為主，雖未標舉「靈驗」之說，而實亦含有「見證」之性質，推廣道教信仰之用意。其他各類靈應故事大量的集錄，最為人熟知者莫過於杜光庭的《道教靈驗記》，是現存較早而內容多樣的道教靈驗故事集^{②⑦}。除此之外，仍有諸多散見《道藏》經籍之中零星或單篇故事，而未經爬梳整理者，除了文字之外，亦多有以圖畫方式呈現靈應內容者，如《玄帝瑞應圖》等，故就形式而言，有集錄成書者、有單則故事者、有純文字者，亦有圖文並茂者；就內容而言，有以經典、法器靈應為主者、有以神明靈應為主者，隨著時

^{②⑦} 杜光庭在該書序言中提到有「成紀李齊之《道門集驗記》十卷、始平蘇懷楚《玄門靈驗記》十卷，俱行於世」，然二書均佚。

代的不同，在形式、語言、故事表現等各方面都會有所異同，若能全面勾稽此類故事內容，加以釐清分類，並進行分析論述，不但可豐富道教文學之研究內容，亦有助考察信仰傳播、演變及影響之發展脈絡。

《道藏》中收錄靈應故事數量甚多，茲就所知，略述如下：

（一）集錄成書者

這部份除了杜光庭《道教靈驗記》十五卷為綜合各類型故事內容外，其餘多以信仰神真為主體，主要有：

1. 宣揚老子靈應之《歷代崇道記》一卷、《猶龍傳》六卷、《太上混元真錄》一卷、《混元聖紀》九卷、《太上老君年譜要略》一卷、《太上混元老子史略》三卷等。
2. 宣揚玄帝靈應之《玄天上帝啓聖靈異錄》一卷、《大明玄天上帝瑞應圖錄》一卷、《玄天上帝啓聖錄》八卷等。
3. 宣揚許遜神異之《孝道吳許二真君傳》一卷、《許太史真君圖傳》三卷、《西山許真君八十五化錄》三卷、《許真君仙傳》一卷、白玉蟾著〈旌陽許真君傳〉、〈續真君傳〉、〈逍遙山群仙傳〉（《玉隆集》卷卅三至卅五）等。
4. 宣揚呂洞賓神異之《純陽帝君神化妙通紀》七卷、《呂祖志》卷二至三「事績志」等。
5. 另有《翊聖保德傳》三卷、《梓潼帝君化書》四卷、《雲阜山申仙翁傳》、《地祇上將溫太保傳》等書。

與此類神真信仰相關，雖未能全然視為靈應故事，但其中每宣說仙真實有，勉人堅定求道，傳述感遇神真之事者，即為數眾多的仙道傳記小說，亦為搜羅靈應故事不可忽視之作品，收錄於《道藏》者，主要有《神仙感遇傳》、《墉城集仙錄》、《太極葛仙

公傳》、《列仙傳》、《續仙傳》、《疑仙傳》、《桓真人升仙記》、《周氏冥通記》、《紫陽真人內傳》、《江淮異人錄》、《仙苑編珠》、《道迹靈仙記》、《玄品錄》、《真誥·稽神樞》、《歷世真仙體道通鑑》、《金蓮正宗記》、《清微仙譜》、《搜神記》、《逍遙墟經》卷一、《漢天師世家》、《三洞群仙錄》、《三洞珠囊·教導品》、《體玄真人顯異錄》、《唐葉真人傳》、《凝陽董真人遇仙記》等等。

（二）附錄於各經籍中者

計有：

- 1.《華蓋山浮丘王郭三真君事實》卷五、六
- 2.《廬山太平興國宮採訪真君事實》卷七「應感類」
- 3.《贛州聖濟廟靈跡理》一卷
- 4.《徐仙真錄》卷一
- 5.陳佖集疏《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》六卷
- 6.李昌齡傳《太上感應篇》卅卷
- 7.《南嶽九真人傳》序言
- 8.《玉清無極總真文昌大洞仙經》卷二〈敘〉
- 9.《高上玉皇本行經髓·傳經源流》
- 10.《北斗治法武威經》序
- 11.《太上太清天童護命妙經》卷末
- 12.無名氏《太上老君說常清靜經註》註文
- 13.《元始无量度人上品妙經註》附〈誦度人經應驗〉
- 14.《高上玉皇本行集經》附〈誦經感應〉
- 15.《洞玄靈寶自然九天生神章經》附〈誦經應驗〉
- 16.《大滌洞天記》卷中〈誦度人經〉
- 17.《靈基本章正經》卷下〈靈基經後序〉

18. 《高上大洞文昌司祿紫陽寶籙》卷下〈文昌應夢八圖品〉
19. 《金鎖流珠引》註文
20. 《太極祭煉內法》卷下
21. 《太上洞玄靈寶救苦妙經》卷末

由以上列舉材料可知，道教靈應故事亦可謂洋洋大觀，其形式除了集結成書者外，附見於各經籍者主要有三種方式：

1. 於序言中傳述，內容重在強調經籍來源之神聖與神秘性。如《北斗治法武威經》序即是。
2. 附於經籍卷末，或一則或數則，宣說實際供奉、讀誦經書之靈驗事件。如《元始无量度人上品妙經註》附〈誦度人經應驗〉、《高上玉皇本行集經》附〈誦經感應〉、《洞玄靈寶自然九天生神章經》附〈誦經應驗〉皆然。
3. 置於經文註解之中，做為驗證經書、符籙、法術等神力之具體例證，此類型態如無名氏《太上老君說常清靜經註》、李昌齡傳《太上感應篇》卅卷等皆是。

若就作品數量而言，神真信仰以太上老君、玄天上帝、呂洞賓、文昌帝君及許遜為盛，這些也是最受到研究學者關注的對象，至於「浮丘王郭三真君」、「廬山採訪真君」及「二徐真君」等信仰情況，仍值得深入探究。經籍方面則以《度人經》、《清淨經》、《玉皇本行經》及《太上感應篇》最值得注意，這些經書篇幅短小，文字精簡，輔以生動的靈應故事，在民間流傳甚廣，影響亦深。

就其故事內容而言，則可大致區分為以下幾個要點：

1. 強調福地靈蹟的思想，表現維護道教文物之願望。例如杜光庭《道教靈驗記》計有宮觀靈驗三卷 31 則，故事主題在於強調侵毀道教文物的悲慘下場，並宣揚整修宮觀可獲致福報的觀念。

2. 宣揚某一信仰對象之靈異，促進政權與神權的結合。例如老子歷代應現的故事、玄武護國庇民的神蹟等等，不僅在於促進道教信仰的普及，也具有政權與神權結合的企圖，塑造統治者在百姓心目中的神聖性。
3. 吸收各地民間信仰內容，以獲得各地百姓之認同。例如《道教靈驗記》中吸收了包括茅山三茅君、洪州許真君、青城丈人真君、歸州黃魔神、湖州青龍君、荊南南帝神、蜀地天師及羅公遠信仰等，而其餘經籍亦可見宣揚名山聖地之神真事蹟者，此類故事亦有助於考察道教信仰之區域性特色。
4. 突顯經法之靈驗，展現與佛教爭勝之企圖。例如《北斗治法武威經·序》強調唐代遠清「爵位上公，莫非此術之效。」《高上大洞文昌司祿紫陽寶籙》舉唐宋名人如蘇軾等得籙而獲貴選之事為證，以明其經法之靈驗。而《道教靈驗記·明州象山縣門陶真人畫像驗》以一人念真而眾人念佛的對比，突顯道力之強與佛力之弱。且該書中亦屢見對僧徒醜化之描寫，表現其抑佛揚道的心理。

另外，在以神真信仰為主體的靈驗記中，往往展現入世的行為傾向，此或與其爭取現實世界中的「合法」地位有關，必須積極介入世俗的事務之中，以獲得庶民、士大夫乃至帝王的肯定，接受國家的封祀，可避免被納入「淫祀」的範疇之中。

第二節 道教靈驗記研究概況與

本書的研究旨趣

一、前賢研究概況

有關道教靈驗記的整理、研究，在杜光庭《道教靈驗記》一書方面，有日本學者宮沢正順〈《道教靈驗記》について〉，主要考索此書的歷代著錄情形及比較道藏本與《雲笈七籤》所收條目內容的差異，並討論杜光庭書中表現與佛教爭勝意圖的故事內容²⁸。荒尾敏雄〈杜光庭《道教靈驗記》の應報觀〉則藉由對角色身份的區分，著重探討與官僚、庶民、僧侶及道士等不同階層相關的故事內容²⁹。法國學者傅飛嵐撰有〈《道教靈驗記》——中國晚唐佛教護法傳統的轉換〉，認為此書靈驗故事揭示佛道二教的高度緊張情形，但也證實兩大信仰和教義體系到晚唐時已彼此大量滲透³⁰。羅爭鳴《杜光庭道教小說研究》第七章〈《道教靈驗記》研究〉，詳細比較了道藏本與《雲笈七籤》本內容的差異，對其版本、年代、編纂目的、報應觀點及文學筆法等有較深入的探討³¹。黃勇在《道教筆記小說研究》第七章討論〈輔教體道教筆記小說〉，徵引《道教靈驗記》以論「震聳世間」、「僧道鬥爭」、「宗教功能」與「文學價值」等議題³²。譚敏分別撰

²⁸ 參見宮沢正順〈《道教靈驗記》について〉，《三康文化研究所年報》18（1985），頁1—38。

²⁹ 參見荒尾敏雄〈杜光庭《道教靈驗記》の應報觀について〉，《東方宗教》97（2001.5），頁20—36。

³⁰ 參見（法）傅飛嵐〈《道教靈驗記》——中國晚唐佛教護法傳統的轉換〉，《華學》5（廣州：中山大學出版社，2001.12），頁38—64。

³¹ 羅爭鳴《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005.12），頁267—300。

有〈《道教靈驗記》宮觀靈驗故事探析〉及〈《道教靈驗記》經法符籙故事的主題〉討論該書中相關的故事內容³²。另外，遊佐昇亦有〈《道教靈驗記》——中國社會と道教信仰〉，惜未得見。除了《道教靈驗記》之外，美國學者韓明士（Robert Hymes）著《道與庶道——宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》一書，主要利用《華蓋山浮丘王郭三真君事實》考察宋代撫州地區的信仰發展及其與當地士紳、朝廷間的關係等等³³。蔣宗福則有〈梓潼文昌帝君靈應故事輯考〉，討論文昌信仰的由來及與梓潼神合一的發展，蒐羅、探究史料、筆記中與功名、懲惡勸善及孝道等有關的文昌靈應故事材料³⁴。

有些著作雖非以靈驗記為著眼點，而是以個別信仰對象的發展為研討重心，但是由於靈驗記與神真信仰密切相關，仍然是重要的參考著作，例如森由利亞〈《純陽帝君神化妙通紀》に見える全真教的な特徴について〉比較該書與《呂真人本傳》的內容，考察其與全真教傳承譜系的關係³⁵。楠山春樹《老子傳說の研究》一書前篇為《老子河上公注》的研究，後篇則是〈老君傳

³² 黃勇《道教筆記小說研究》（成都：四川大學出版社，2007.11），頁210—248。

³³ 參見譚敏〈《道教靈驗記》宮觀靈驗故事探析〉，《中共成都市委黨校學報》13：6（2005.12），頁72—73。又，〈《道教靈驗記》經法符籙故事的主題〉，《西南民族大學學報》（人文社科版）2006：12=184，頁124—126。

³⁴ 參見（美）韓明士著，皮慶生譯《道與庶道——宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》（南京：江蘇人民出版社，2007.10）。

³⁵ 參見蔣宗福〈梓潼文昌帝君靈應故事輯考〉，《中國俗文化研究》4（成都：巴蜀書社，2007.8），頁103—112。

³⁶ 參見森由利亞〈《純陽帝君神化妙通紀》に見える全真教的な特徴について〉，《東洋の思想と宗教》9，頁31—47。

の研究》，利用碑、銘、道教經典文獻等探討老子歷代化現事蹟與化胡傳說³⁷、黃兆漢〈玄天上帝考〉考索玄帝信仰由先秦到明清時期的演變發展情況³⁸、王光德與楊立志合著《武當道教史略》對玄帝相關經典的成書情形考述頗詳³⁹、柳存仁〈許遜與蘭公〉⁴⁰、李豐楙〈許遜傳說的形成與衍變〉及〈宋朝水神許遜傳說之研究〉⁴¹、秋月觀暎《中國近世道教的形成》⁴²等，對許遜與吳猛傳說故事之文獻著錄情形及流變、信仰興衰等相關內容均有詳細考論。蕭登福《道教地獄教主——太乙救苦天尊》一書不僅詳述其信仰發展及相關經典科儀內容，並解析其與佛教觀音、地藏信仰之關係⁴³。高梧《文昌信仰習俗研究》對文昌信仰的發展情況有精要論述，可惜對相關經典僅作簡要介紹，未遑深論⁴⁴。研究道教信仰發展的論著數量甚多，在此無法一一列舉，僅能擇要略述一二。

道教靈驗記的研究主要仍集中於杜光庭的著作，蓋以其作品

³⁷參見楠山春樹《老子傳説の研究》（東京：創文社，1992.11）。

³⁸參見黃兆漢〈玄天上帝考〉，《中國神仙研究》（台北：台灣學生書局，2001.11），頁1—48。

³⁹參見王光德、楊立志《武當道教史略》（北京：華文出版社，1993.9）。

⁴⁰參見柳存仁〈許遜與蘭公〉，《和風堂集》中冊（上海：上海古籍出版社，1991.10），頁714—752。

⁴¹二文均見李豐楙《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（台北：台灣學生書局，1997.3），頁11—122。

⁴²參見秋月觀暎著，丁培仁譯《中國近世道教的形成》（北京：中國社會科學出版社，2005.8）。

⁴³參見蕭登福《道教地獄教主——太乙救苦天尊》（台北：新文豐出版公司，2006.11）。

⁴⁴參見高梧《文昌信仰習俗研究》（成都：巴蜀書社，2008.1）。

性質明確、數量眾多、內容豐富，作者在道教史有重要地位，本身學識、文筆皆受肯定，故其所編纂的《道教靈驗記》確是探討此類作品的重要指標。然而隨著道教的發展，新興的信仰、教派、經典等的出現，傳教手段的改變，都促使新靈驗記不斷產生，故而對其他靈驗記的研究，亦有助於觀察道教信仰內容的變化及其與佛教、文學乃至社會等的互動情況。

二、本書的研究旨趣

道教文獻每託之神授，或為無名氏之作，且史志或私家目錄往往不載，故研究首先面臨的困境即在時代與作者身份的確定方面，常常出現模糊不清、眾說紛歧的情形，此亦為探討道教靈驗記所無法迴避的問題。關於本書所欲討論的主體文獻，其時代、作者大抵以任繼愈主編《道藏提要》為據，然其所論有所未盡，或存在較大爭議者，亦酌採其他學者相關考證資料，並以己之考索所得加以補充說明，冀以儘量明確文獻的大致時代。

關於本書所欲探討、呈現者，包括道教靈驗記的傳播方式，亦即前述集錄成卷或專書，或附抄於經首、經尾，或於法會儀式中口講宣說，或以經典注疏的形式，令廣大群眾於誦讀或聽講之際，受到這些故事的吸引，激發其敬信之心。不同傳播形式的靈驗記，在內容題材的多樣與單純、數量的多寡等也有明顯的差異，從宗教的角度而言，其內容主題與信仰對象、教義思想、法會儀式等的關係，自然是不容忽視的層面。靈驗記作為敘事文學作品，其題材的來源與改編、敘事的手法、語言的風格等，是應予分析辨明的重點所在，而此亦涉及道教靈驗記的發展及其與佛教靈驗記和志怪傳奇作品之間的交流與影響等現象的呈現。此外，宗教傳播常能反映社會的心理需求，靈驗記雖然有前後因襲

模寫的情形，但也有許多融合當時歷史事件、政治社會現象的內容，剖析其間真實與虛幻的糾結，亦可以觀察靈驗記的歷史意義、社會功能等。

本書所考索探究之道教靈驗記爲：杜光庭《道教靈驗記》、無名氏《清靜經註》、零篇散卷的靈驗記、敦煌寫卷 BD1219 所載道教俗講內容及無名氏所編《玄天上帝啓聖錄》等五部份。其間之區隔既著眼於傳播形式的差異，也考慮到內容的構成有別。在形式上包括專書、附經、法會宣說等，其中無名氏《清靜經註》以註疏形式引靈驗記以證經文意涵，故所引故事之主題隨著各句或各段經文強調的思想觀念而有所不同。零篇散卷的故事則指單純附鈔於經典卷首或卷末的一至數則靈驗記，內容比較集中突顯持誦該經典的神效。杜光庭《道教靈驗記》與無名氏《玄天上帝啓聖錄》雖俱屬集錄而成之專書，但是一爲各類靈驗故事的總集，一爲特定的神明靈驗事蹟，也有其內容性質的差異。

杜光庭是道教史上致力整編道教文獻的重要人物，文學辭章亦受肯定，故其作品之價值、影響亦大。其《道教靈驗記》所載錄者數量眾多，豐富多樣，涉及之信仰層面較爲廣泛，加上杜氏在敘事、辭藻方面均具較高之造詣，故不論從宗教或文學的角度而言，杜氏之作都不容忽視。杜光庭在《道教靈驗記》序言中雖曾提及「成紀李齊之《道門集驗記》十卷、始平蘇懷楚《玄門靈驗記》十卷，俱行於世。」然此二書今俱不存，故杜書實爲現存考察唐代之前道教靈驗記最重要的依據，且杜氏以其在道教界的重要地位，在政治上關係良好，其書所呈現將政權與宗教神權結合的傾向，吸收佛教宣傳信仰的手法、融合各地民間傳說，藉文學形式作品以促使道教信仰的普及，展現與佛教爭勝的企圖等，對道教靈驗記而言可謂具有典範性的作用，故爲探討的首要對象。

宗教經典的注疏多著重於訓詁及義理的進一步闡釋，而利用靈驗記等敘事作品以爲輔證，則可產生更爲具體、直觀的感受，使經典注疏形成文學化、通俗化的風格，這方面的作品向以李昌齡所注《太上感應篇》較受到矚目，但是在《道藏》中所收錄《太上老君說常清靜妙經》的諸多註本中，有一種大約成書於宋元之際的無名氏註本，註文中載錄許多靈驗故事，卻一直未受到重視與討論。其內容與唐宋小說的流傳有密切關係，不論就傳統小說流衍的考察，或道教靈驗故事形成的探究，都有不可忽視的研究價值。故本書亦針對該經註中的靈驗故事內容，詳細考察其與唐宋小說之間的關係，並歸納、分析其敘事結構、文辭、義旨……等各方面與唐宋小說之異同，藉以呈現這部經註在宗教文學研究的價值與意義。

零篇散卷的道教靈驗記是最容易受到忽略的，蓋因其數量較少，且零散而似無系統，需要經過仔細爬梳與整理，不只附鈔於道經中，也可見於筆記小說之載錄。本書所討論者，包括弘揚《度人經》、《九天生神章》、《太上太清天童護命妙經》及《高上玉皇本行集經》等經典的靈驗記。大部份似爲宋人所編寫，其內容多有改編自佛教靈驗記者，所呈現的經典流傳與信仰情形則與洪邁《夷堅志》所載頗相符合，可藉以觀察宋代道教經典信仰的發展狀況。

佛教俗講在唐代大爲盛行，在講經活動所宣說之各類故事，由於敦煌藏經洞中寫卷的被發現而得以重新展現於世人眼前。道教雖也有同樣的俗講活動，可是其俗講故事內容，過去因欠缺較爲完整詳細的材料可資考察，故學界討論多集中於〈葉淨能詩〉的研究，但是〈葉淨能詩〉爲單純的故事記載，缺乏與儀式活動聯繫的構成線索，故無法呈現其宣說故事與儀式進行的結構脈絡。此一困境幸賴敦煌寫卷 BD1219 所載內容而得以有進一步的

瞭解⁴⁵。敦煌寫卷 BD1219 與現存《道藏》中的齋儀文獻不同者，在於其保有民間齋會實況的記錄，對瞭解道教俗講中宣說靈驗故事的情形具有極高的價值，本書即根據其儀式程序分別探討該寫卷所授之戒律、講述之靈應故事及宣揚之思想等三大部份的內容。

靈驗記所宣揚的內容除了宗教的因果報應思想之外，其主軸一為經法，一為神明之信仰，本書選擇《玄天上帝啓聖錄》為討論之對象，因為它是匯集玄帝靈驗記的總集，為瞭解玄帝信仰、傳說內容最重要的材料之一，其書靈驗記的性質明確，信仰普及，內容題材亦豐富多樣，對善書、志怪小說均有所影響，頗具代表意義。它可能是完成於宋代道士之手，至元代而加以重新整編，但是其中故事大多以宋代為背景，且以宋代朝臣奏章的形式加以包裝，對宋代崇奉真武的情形仍有相當程度的反映，取與宋代筆記所載對照，可以發現其中以宋代傳說改編者不少，而在陳佖注《太上老君說真武本傳妙經》、李昌齡注《太上感應篇》乃至元代無名氏《湖海新聞夷堅續志》等均有所徵引，本書即探討該靈驗集的內容類別、題材來源及其影響等等，藉以呈現宋元時期真武靈驗記的構成方式與傳播情況。

⁴⁵ 鄭師阿財〈唐五代道教俗講管窺〉，《敦煌學》27（2008.2），頁331—346。

第二章 各類靈驗故事的集結

——杜光庭《道教靈驗記》^①

杜光庭生於唐宣宗大中四年（850），卒於後唐莊宗長興四年（933），享年八十四歲，是唐末五代的重要道士，曾因鄭畋推薦，受唐僖宗召見，賜紫服象簡，賜號「弘教大師」，充麟德殿文章應制，時人推為道門領袖。如《宣和書譜》云：「僖宗臨御，光庭始充麟德殿文章應制。一時流輩，為之斂衽，皆曰：『學海千尋，辭林萬葉，扶宗立教，海內一人而已。』」入蜀之後，則受到王建倚重，《資治通鑑》卷二百六十八「乾化三年（蜀永平三年）」云：「六月丙子，蜀主以道士杜光庭為金紫光祿大夫左諫議大夫，封蔡國公，進號廣成先生。光庭博學善屬文，蜀主重之，頗與議政事。」杜氏不僅在道教界受到尊崇，其學識文章亦受肯定。其致力於整理道教文獻與弘揚道教，所編撰作品數量甚多，然得以流傳至今且較為人所熟悉者，則以《道德真經廣聖義》、志怪與仙傳作品及道教儀範等三類為主，《道德真經廣聖義》是探討《老子》詮釋思想發展的重要文獻，道教儀範則在道教科儀發展史上具有承先啟後的關鍵地位，而志怪與仙傳作品包括《錄異記》、《道教靈驗記》、《神仙感遇傳》、

①筆者曾撰有〈杜光庭《道教靈驗記》析論〉一文，發表於「第六屆唐代文化學術研討會」（唐代學會、中國文化大學史學研究所主辦，2003.11.7—8）。本章主要以該文為基礎，加以增補修訂而成。

《壩城集仙錄》……等，則具有文學與史學方面的價值^②。

將杜光庭《道教靈驗記》列為首要討論的對象，蓋因其書具有幾項意義：第一，此書時代較為明確，是現存可知最早的道教靈驗記作品集；第二，此書內容題材豐富而多樣，包括道教主要的信仰對象，對於瞭解道教信仰類別性質提供明確的材料；第三，作者杜光庭的道教地位崇高，與政治關係密切，其影響亦大，其作品對道教徒而言，具有典範的性質與推動的作用。《道教靈驗記》的出現，代表著杜光庭體認到靈驗記的輔教作用不容輕忽，而正式將此類作品列為宣揚、振興道教的重要手段之一。除了宗教上的意義，杜光庭以其學識及當時的身份地位，對政治局勢、社會變化的描述，當具有較為真實的反映，而其辭章、敘事的造詣，更使其所編纂的《道教靈驗記》具有文學價值。故本文乃嘗試吸收、結合前賢之研究成果，對《道教靈驗記》之創作動機、內容思想及敘事手法等進行考察論述，期能展現《道教靈驗記》的意義與價值，提供觀察佛、道靈應故事彼此影響融合情形之參考。

第一節 《道教靈驗記》成書之背景

《道教靈驗記》杜光庭序文云有廿卷，《通志·藝文略》道家類、《宋史·藝文志》卷四子部道家類、《文獻通考·經籍考》子部神仙家類、《續唐書經籍志》卷十九仙釋類、《秘書省

②有關杜光庭生平與著述作品之考述，參見拙著《杜光庭道教儀範之研究》第一章第三節〈杜光庭之生平與著述〉（台北：新文豐出版公司，2003.3），頁19—46。新研究成果，參見羅爭鳴《杜光庭道教小說研究》附錄一〈杜光庭簡譜〉及附錄二〈杜光庭著述考辨〉（成都：巴蜀書社，2005.12），頁306—380。

續編到四庫闕書目》道書類、《國史經籍志》卷四子類亦均著錄廿卷。《補五代史藝文志》道家類作「《道教神驗記》二十卷」。今存十五卷，見《道藏·洞玄部·記傳類·常字》，共167則，《雲笈七籤》卷一百一十七至卷一百廿二錄《道教靈驗記》118則，其中有部份不見載《道藏》本。



《道教靈驗記》書影



《雲笈七籤》書影

《道教靈驗記》與《雲笈七籤·道教靈驗記》中所記載的靈驗記篇數及篇名並非完全相同，故列表對照之，請見「表一」。凡斜體字者為《雲笈七籤·道教靈驗記》的篇名，非斜體字者為《道教靈驗記》。於編號前加「*」符號者為《雲笈七籤·道教靈驗記》有收，而《道教靈驗記》卻未收者。如此便可清楚看出二書所記載之靈驗記的異同。

表 一

卷次	卷 名	篇 名	
卷一	〈宮觀靈驗〉	1. 饒州開元觀驗 卷一百一十七 1. 饒州開元觀神運殿閣過湖驗	2. 興元北達山老君觀驗
		3. 洋州素靈宮驗 2. 洋州馮行襲毀素靈宮驗	4. 上都昭成觀驗
		5. 清城山宗玄觀驗	6. 城南文殊臺驗 3. 文殊台二僧擊救苦天尊像驗
		7. 蜀州紫微閣驗	8. 成都青羊殿驗
		9. 亳州太清宮驗 4. 亳州太清宮老君挫賊驗	10. 昌明縣孟津觀驗
卷二	〈宮觀靈驗〉	1. 周真人上經堂基驗 5. 周真人居上經堂基驗	2. 南嶽魏夫人仙壇驗 6. 魏夫人壇十僧來毀九蓮虎噬驗
		3. 洪州鐵柱驗 7. 嚴譔掘洪州鐵柱驗	4. 廣州菖蒲觀驗
		5. 青羊肆驗	6. 益州龍興觀取土驗 8. 王峰吳行魯毀掘成都龍興觀驗
		7. 靜福山分界驗	8. 劉將軍取東明觀土驗 9. 劉將軍取東明觀土修宅驗
		9. 樂溫三元觀基驗	10. 李福相公修玄元觀驗
		11. 章阜令公修葛瓊化驗 10. 南康王夢二神人告以將富貴驗	12. 果州開元觀驗 11. 果州開元觀工匠同夢得材木驗
		13. 開州新浦花林觀祥異驗	
卷三	〈宮觀靈驗〉	1. 剡縣白鶴觀蝗蟲不侵驗	2. 明州大寶觀山水不侵驗
		3. 金州盤龍觀野火不侵驗	4. 東川置太一觀驗

		5.均州白鶴觀野火自滅驗	6.安邑崔相夢潛丘臺觀驗 12.北都潛丘台崔相國應夢修觀驗
		7.劉瞻相夢江陵真符玉芝觀驗 13.相國劉瞻夢天尊言再居相位驗	8.李蔚相修汴州玉芝觀驗 14.李蔚相國應夢天尊修觀驗
		9.鄭畋相國修通聖觀驗 15.鄭相國還願修寧州真寧觀驗	10.段相國修仙都觀驗 16.段相國報願修忠州仙都觀驗
		11.整屋縣樓觀驗 17.樓觀赤光示人以避難驗	
卷四	〈尊像靈驗〉	1.南平丹竈臺金銅像驗	2.蜀州天尊碑驗
		3.唐興堰石天尊驗	4.常道觀鐵天尊驗
		5.木文天尊驗 卷一百一十八 1.木文天尊見像驗	6.什邡縣興道觀鐵像天尊驗 2.漢州什邡縣水浮鐵像天尊驗
		7.洪州信果觀木天尊驗	8.彭州三台觀鐵天尊驗
		9.青城山丈人真君驗 3.青城丈人真君賜錢驗	10.雲頂山鐵天尊驗
		11.洵陽望仙觀天尊驗 4.金州洵陽縣望仙觀天尊理訟驗	12.蘇鵠偷尊像驗
卷五	〈尊像靈驗〉	1.張仁表太一天尊驗 5.張仁表念太一救苦天尊驗	2.袁逢太一天尊驗
		3.李邵太一天尊驗 6.李邵畫太一天尊驗	4.孫靜真救苦天尊驗
		5.啓靈觀天尊驗	6.白鶴廟茅君像驗
		7.合州慶林觀尊像 7.楊師謨修觀享壽驗	8.蜀中唐興縣芝草天尊驗

		9.唐興縣天尊現驗	10.益州唐隆縣大通觀驗 8.呂細修觀仙人來往驗
		11.梓州飛鳥白鴉觀驗	
卷六	〈老君靈驗〉	1.蜀州壁畫老君驗	2.京光天觀黑髭老君驗 9.黑髭老君召代宗游十洲三島驗
		3.終南山玉像老君驗	4.玉局化玉像老君驗 10.玉局化玉像老君應夢驗
		5.閬州石壁成紋自然老君驗 11.自然石文老君降雨驗	6.蜀州鐵老君驗
		7.三泉黑水老君驗	8.昌明縣靈集觀鐵老君驗
		9.駱全嗣遇老君驗	10.崔齊之遇老君驗
		11.賴處士說老君降生事驗 12.賴處士預言老君降生作幼主驗	
卷七	〈老君靈驗〉	1.賈湘事老君驗 13.賈湘嚴奉老君驗	2.龍鶴山老君驗
		3.龍瑞觀老君驗	4.許述事老君驗
		5.沈瑩事老君驗 14.沈瑩供養老君驗	6.蕭山白鶴觀石像老君驗
		7.天台觀老君驗 15.姚鑄修老君殿驗	8.楊開兒夢老君驗 16.楊開兒奉老君驗
		9.勾道榮鑄金老君驗	10.楊文簡老君賜金驗
卷八	〈天師靈驗〉	1.昭成觀天師驗 卷一百一十九 1.昭成觀壁畫天師驗	2.劉存希天師幀驗
		3.龍家樓上孫處士畫天師驗	4.蜀州天師井驗

		5. 陵州天師井驗 2. 陵州天師井填欠數靈課驗	6. 皇甫洽事天師驗
		7. 李瓊夢天師驗 3. 李瓊夢遇天師告授陵州刺史驗	8. 邛州趙可言事天師驗
		9. 謝貞見天師投符驗 4. 謝貞精意巧遇天師投符驗	10. 劉方瀛天師靈驗 5. 道士劉方瀛依天師劍法治疾驗
卷九	〈真人、王母、將軍、神王、童子靈驗〉	1. 明州象山縣門陶真人畫像驗	2. 西王母驗 6. 西王母塑像救疾驗
		3. 黃魔神救蕭李二相公船驗 7. 歸州黃魔神映水救船驗	4. 湖州青龍君驗
		5. 荊南開元觀南帝神驗	6. 青城丈人真君示現驗 8. 青城丈人同葛瓊化靈言示現驗
		7. 羅真人示現驗 9. 羅真人降雨助金驗	8. 嘉州飛天神驗 10. 嘉州開元觀飛天神王像捍賊驗
		9. 乾元觀四天神王驗	10. 丈人真君山推出水驗
		11. 襄州龍興觀神主驗	12. 襄州北帝堂驗 11. 楚王趙匡凝北帝祥應
卷十	〈經法符錄靈驗〉	1. 李昌遐念昇玄護命經驗 12. 李昌遐誦消災經驗	2. 崔靈度人經驗 13. 崔靈誦《度人經》驗
		3. 孫元會天蓬咒驗	4. 孫循保命經驗
		5. 姚元崇女九天生神章經驗 14. 姚元崇女精志焚修老君授經驗	6. 王道珂天蓬咒驗 15. 王道珂誦天蓬咒驗

		7.王清遠神咒經驗 16.王清遠誦神咒經驗	
卷十一	〈經法符籙靈驗〉	1.何道璋遇上清經驗	2.仙都觀石函經驗 17.忠州平都山仙都觀取太平經驗
		3.襄州城角鐵篆真文驗	4.陸含真水墨石符文驗
		5.玄武樓北真文驗	6.劉遷都功錄驗
		7.玉霄葉尊師符驗 18.天台玉霄宮葉尊師符治狂邪驗	8.賈瓊受正一籙驗 19.賈瓊受童子籙驗
		9.李玄禮護命經驗	10.尹言陰符經驗
		11.高相三皇內文驗	12.張乾曜天蓬咒驗
		13.趙業授正一八階籙驗 20.趙業受正一籙驗	
卷十二	〈經法符籙靈驗〉	1.僧法成改經經驗 21.僧法成竊改道經驗	2.僧行端改五廚經驗 22.僧行端輒改五廚經驗
		3.杜簡州九幽拔罪經驗	4.曹嘉道德經不焚驗
		5.崔公輔仙都經驗 23.崔公輔取寶經不遺驗 *24.劉觀之誦天蓬咒驗	6.曹戮天蓬咒驗
		7.鄧老枕中經驗	8.張正元大梵隱語驗
		9.陳太清度人經驗	10.甘孜神咒經驗
		11.張融法籙驗	12.姚生黃庭經驗 25.姚生持黃庭經驗
卷十三	〈鐘磬法物靈驗〉	1.青田縣清溪觀鐘驗 卷一百二十 1.處州青田縣清溪觀古鐘自歸驗	2.宗玄觀鐘驗 2.青城山宗玄觀銅鐘不能損驗

		3. 太平觀鐘驗 3. 溫江縣太平觀鐘道士得道驗	4. 眉州彭山觀鐘驗 4. 眉州故彭山市觀大鐘備寺匠驗
		5. 愛赤木古鐘驗 5. 浴愛赤木古鐘水洗瘡驗 *6. 滄州南平縣道昌觀古鐘奇巧驗	6. 玉霄宮鐘驗 *7. 黔南鹽井古鐘多年無毀鐘驗 8. 天台山玉霄宮古鐘僧偷而卒驗
		7. 開州龍興觀鐘驗 9. 開州龍興觀鐘雪冤驗	8. 施州開元觀鐘驗 10. 施州清江郡開元觀鐘見夢驗
		9. 洪州許真君鐘驗 11. 洪州游帷觀鐘州官強取入寺驗	10. 天師劍驗 12. 天師劍愈疾驗
		11. 張讓黃神越章印驗 13. 張讓黃神印救疾驗	12. 范希越天蓬印驗 14. 范希越天蓬印祈雨驗
		13. 越州上虞縣延慶觀鐘驗 15. 越州上虞縣鐘時鳴地中驗	
	卷十四 (齋醮拜章靈驗)	1. 陳武帝黃錄齋驗	2. 隋文帝黃錄齋驗 16. 王謙據蜀隋文帝黃錄齋克平驗
		3. 唐高祖醮宗聖觀驗	4. 高宗三川投龍驗
		5. 玄宗大寶觀投龍驗	6. 玄宗昭成觀齋驗
		7. 玄宗拜黃素文驗	8. 僖宗金錄齋祈雨驗
		9. 僖宗青城齋醮驗	10. 僖宗封青城醮驗 17. 青城丈人授黃帝醮醮並降雨驗
		11. 葉法善醮靈驗	12. 劉圖佩錄靈驗

		<p>18.天師葉法善設醮攝魅驗</p> <p>*19.范陽盧蔚醮本命驗</p> <p>*21.赫連肅修黃錄齋解父冤驗</p> <p>*23.李承嗣解妻兒冤修黃錄齋驗</p> <p>*25.公孫瓚修黃錄齋備傳宿冤驗</p> <p>卷一百二十一</p> <p>*1.胡尊師修清齋驗</p> <p>*3.武昌人醮水驗</p>	<p>*20.崔圖修黃錄齋救母生天驗</p> <p>*22.唐獻修黃錄齋母得生天驗</p> <p>*24.吳朝修黃錄齋卻兵驗</p>
卷十五	(齋醮拜章靈驗)	<p>1.李軌神咒齋驗</p> <p>3.陶隱居拜章祈雨驗</p> <p>5.杜邠公黃錄醮驗</p> <p>7.相國杜國公修黃錄齋免閻羅王驗</p> <p>7.程克恭拜章祈雨驗</p> <p>9.李約黃錄齋驗</p> <p>9.李約妻要黃錄道場驗</p> <p>*10.盧黃修黃錄道場驗</p> <p>*12.鮮于南為解冤修黃錄道場驗</p> <p>*14.馬敬宣為妻修黃錄道場驗</p> <p>*16.杜麟舉父母修南斗延生醮驗</p>	<p>2.張郃奏天曹錢驗</p> <p>5.張郃妻陪錢納天曹庫驗</p> <p>4.王招商神咒齋驗</p> <p>6.蘇州鹽鐵院招商官修神咒道場驗</p> <p>6.籍縣劉今破黃錄齋驗</p> <p>8.章阜令公黃錄醮驗</p> <p>8.南康王章阜修黃錄道場驗</p> <p>10.李言黃錄齋驗</p> <p>*11.樊令言修北帝道場誅狐魅驗</p> <p>*13.賈德玄為天符專追求妻章免驗</p> <p>*15.秦萬受斗尺欺人罪修黃錄齋驗</p>

		<p>卷一百二十一 (此卷《道教靈驗記》皆無)</p> <p>*1. 衢州東華觀監齋羅欺常住驗</p> <p>*3. 杭州餘杭上清觀道流羅欺常 住驗</p> <p>*5. 蜀州新津縣平蓋化被盜毀伐 驗</p> <p>*7. 成都景雲觀三將軍堂柱礎驗</p> <p>*9. 成都玉局化洞門石室驗</p> <p>*11. 玉局化九海神龍驗</p> <p>*13. 葛城化丁東水驗</p> <p>*15. 仙都山陰君洞驗</p> <p>*17. 九疑山女仙靈妙典石盆鑪 白驗</p> <p>*19. 太上天籙經靈驗錄</p>	<p>*2. 婺州開元觀羅刺史復常住驗</p> <p>*4. 李黃祈龍州牛心山古觀松柏 驗</p> <p>*6. 嘉州開元觀門扉為馬棧驗</p> <p>*8. 成都卜肆支機石驗</p> <p>*10. 漢州金堂縣三元觀鐵跡驗</p> <p>*12. 青城絕頂上清宮天池驗</p> <p>*14. 金堂縣昌利化玄元觀九井 驗</p> <p>*16. 嘉州東觀尹真人石函驗</p> <p>*18. 真宗皇帝御制天籙護命妙 經序</p>
--	--	---	---

該書完成時間，學者大抵認為約成立於天祐二年（905）以後^③。王建於天復七年（907）稱帝，明年改元「武成」，杜光庭於此書中未曾提及前蜀年號，唯一一條提及王建者亦僅稱其為蜀王，故疑其書或成於西元 905—908 年之間。該書所述內容，可確定朝代者，以僖宗朝最多。杜光庭編纂《道教靈驗記》的動機，與唐末的動亂應有密切關係，當時戰亂頻仍，是道教文物遭受毀壞的主要因素，在其書中述及之主要亂事計有以下幾次：

1. 卷十三〈青田縣清溪觀鐘驗〉：袁晁之亂。〔肅宗寶應元年（762）〕

③ 荒尾敏雄〈杜光庭《道教靈驗記》の應報觀について〉，《東方宗教》97（2001.5），頁23。

2. 卷二〈韋臯令公修葛瓚化驗〉：朱泚之亂。〔德宗建中四年（783）〕
3. 卷七〈沈瑩事老君驗〉：裘甫之亂。〔宣宗大中十三年至懿宗咸通元年（859—860）〕
4. 卷十三〈宗玄觀鐘驗〉：劉闢叛據成都。〔憲宗元和元年（806）〕
5. 卷一〈亳州太清宮驗〉：龐勛之亂。〔懿宗咸通九年至十年（868—869）〕
6. 卷七〈賈湘事老君驗〉等：黃巢之亂。〔僖宗乾符二年至中和四年（875—884）〕
7. 卷三〈東川置太一觀驗〉：楊師立之亂。〔僖宗中和四年（884）〕
8. 卷三〈整屋縣樓觀驗〉：李克用、王重榮之亂。〔僖宗光啓元年（885）〕

兵連禍結造成國家動盪不安，經濟衰退，人民流離失所，也是造成道教各地的宮觀及文物荒廢破敗的直接原因，如卷一〈青城山宗玄觀驗〉載：「咸通末，道流闕，觀已荒摧。」又卷三〈金州盤龍觀野火不侵驗〉亦云：「常無道流，時有遊僧棲止。殿接荒徑，叢薈極深。」在此情況之下，杜光庭在書中呈現出宮觀文物遭毀的威脅來自以下幾個方面：

（一）為重建官署而遭拆毀

這是由於戰後重建所需，官方取材於道教宮觀，例如卷一〈興元北逢山老君觀驗〉載：

太師楊守亮失守之後，再還梁城，廨署多已焚毀，徵督瓦木，增置公衙。有吏請取老君觀材瓦以備公用。

又同卷〈洋州素靈宮驗〉云：

馮行襲自金州遡統洋州武定軍，命其子守之。欲毀素靈屋宇以修公署。

此外同卷〈昌明縣孟津觀驗〉所述亦然。

（二）亂軍的侵毀

當時軍吏或欲據觀爲營，或取觀中之物以爲軍中物資，例如卷一〈亳州太清宮驗〉云：「咸通中，龐勛據徐州十道。徵師招討，長圍將合。龐勛恐力不支久，遂領徒三千餘人徑來，欲奪宮所，據爲營壘。」卷十三〈宗玄觀鐘驗〉亦云：「劉闢據成都，取管（觀）內銅像大鐘鑄兵器及錢。」

（三）為個人私用而侵毀

如卷二〈益州龍興觀取土驗〉：「有王峯者，事潁川王，於小蠻坊創置私第，以基地卑溼，乃使力役者斲觀門土牆及廣掘觀地，取土數千車築基址。」又同卷〈樂溫三元觀基驗〉云：「有李胤衙推者以爲宅，開拓其地以爲園圃，多植葱蒜，貨鬻規利。」又卷四〈南平丹竈臺金銅像驗〉云：「縣吏文才者，巡行鄉里，知而取之，潛有鎔鍛之意。」

（四）僧徒的侵毀

在《道教靈驗記》中，可見作者對當時佛教勢力侵凌道教的憂心與不滿，例如卷五〈啓靈觀天尊驗〉：「大寇犯關，車駕在蜀。避地僧三十餘人，寓止觀內，晝則遊食村落，夜宿其間。欲壞天尊像，以其殿爲禪堂。」在卷四〈木文天尊驗〉、〈雲頂山鐵天尊驗〉、卷五〈梓州飛鳥白鴉觀驗〉及卷六〈蜀州鐵老君

驗》等等都可見類似的描述，而在卷二〈廣州菖蒲觀驗〉中舉進士許三畏之詩，更能傳神表現當時佛長道消的情形：

本是安期燒藥處，今為達磨坐禪宮。

數僧梵響滿樓月，深谷猿聲半夜風。

我來不見修真客，却得真如問遠公。

綜合上述，可知杜光庭宣揚報應，主要是強調褻瀆或毀壞道教文物將遭致嚴重的後果，上舉諸例皆是輕則傷殘，重則斃命，希望藉此使道教宮觀文物免於被毀或被侵佔的命運，故其序言中特別申張：

太上好生，固無責於芻狗，而示以報應，直以法字像設，有所主張，真文靈科，有所拱衛，苟或侵侮，必陷罪尤。

又在卷二〈劉將軍取東明觀土驗〉中云：「余按道科，凡故意凌毀大道及福地靈壇，殃流三世。」凡此均可見其致力於保護道教文物的心態，再進而宣揚道教信仰的功德利益，以便吸引大眾的投入，重振道教的勢力。

第二節 《道教靈驗記》的內容與敘事手法

《道教靈驗記》計有宮觀靈驗三卷 34 則、尊像靈驗二卷 23 則、老君靈驗二卷 21 則、天師靈驗一卷 10 則、真人、王母、將軍、神王、童子靈驗一卷 12 則、經法符籙靈驗三卷 32 則、鐘磬法物靈驗一卷 13 則、章醮拜章靈驗二卷 22 則，各則篇名請見「表一」。《道教靈驗記》之卷九〈真人、王母、將軍、神王、童子靈驗〉中有丈人真君 2 則，陶貞白、西王母、黃魔神、青龍君、南帝神、羅公遠、飛天神、四天神王、龍興觀神王、北帝各

1 則，至於卷目中的「童子」靈驗則缺佚無文。卷十至十二〈經法符籙靈驗〉則符籙 6 則、天蓬咒 4 則、昇玄護命經（保命經）3 則、泛言者 3 則、度人經、神咒經、真文各 2 則、九天生神章經、太平經、陰符經、三皇內文、五廚經、九幽拔罪經、道德經、枕中經、大梵隱語、黃庭經各 1 則。卷十三〈鐘磬法物靈驗〉為鐘 10 則、劍 1 則、印 2 則。卷十四至十五〈章醮拜章靈驗〉為黃籙齋醮 7 則、泛言齋醮者 5 則、投龍 2 則、明真齋 1 則、拜章表 3 則、金籙齋 1 則、神咒齋 2 則，其中「劉圖佩籙靈驗」一則乃述其佩籙入冥之事，通篇未言齋醮，實應歸入〈經法符籙靈驗〉。各卷類別羅列如下：

表 二

卷次	類 別	篇 名	
卷九 （真人、王母、將軍神王、童子靈驗）	丈人真君	青城丈人真君示現驗	丈人真君山推出水驗
	真人	明州象山縣門陶真人畫像驗	羅真人示現驗
	王母	西王母驗	
	將軍神王	黃魔神救蕭李二相公船驗	荊南開元觀南帝神驗
		湖州青龍君驗	乾元觀四天神王驗
		嘉州飛天神驗	襄州龍興觀神主驗
		襄州北帝堂驗	
	童子	無	
卷十至十二 （經法符籙靈驗）	符籙 6 則	陸含真水墨石符文驗	劉遷都功錄驗
		玉駕葉尊師符驗	賈遠受正一錄驗
		趙業授正一八階籙驗	張融法籙驗
	天蓬咒 4 則	孫元會天蓬咒驗	王道珂天蓬咒驗
		張乾曜天蓬咒驗	曹戔天蓬咒驗

卷十至十二 〈經法符籙 靈驗〉	昇玄護命經 (保命經) 3 則	李昌遐念昇玄護命經驗	孫循保命經驗
		李玄禮護命經驗	
	泛言 3 則	僧法成改經驗	何道璋遇上清經驗
		崔公輔仙都經驗	
	度人經 2 則	崔畫度人經驗	陳太清度人經驗
	神咒經 2 則	王清遠神咒經驗	甘玫神咒經驗
	真文 2 則	襄州城角鐵篆真文驗	玄武棲北真文驗
	九天生神章經 1 則	姚元崇女九天生神章經驗	
	太平經 1 則	仙都觀石函經驗	
	陰符經 1 則	尹言陰符經驗	
	三皇內文 1 則	高相三皇內文驗	
	五廚經 1 則	僧行端改五廚經驗	
	九幽拔罪經 1 則	杜簡州九幽拔罪經驗	
	道德經 1 則	曹嘉道德經不焚驗	
	枕中經 1 則	鄧老枕中經驗	
	大梵隱語 1 則	張正元大梵隱語驗	
	黃庭經 1 則	姚生黃庭經驗	
	*誤入〈齋醮拜章靈驗〉		劉圖佩錄靈驗(卷十五)
卷十三 〈鐘磬法物 靈驗〉	鐘 10 則	青田縣清溪觀鐘驗	宗玄觀鐘驗
		太平觀鐘驗	眉洲彭山觀鐘驗
		愛赤木古鐘驗	玉霄宮鐘驗
		開州龍興觀鐘驗	施州開元觀鐘驗
		洪州許真君鐘驗	越州上虞縣延慶觀鐘驗
	劍 1 則	天師劍驗	
	印 2 則	張讓黃神越章印驗	范希越天蓬印驗

卷十四至十五 〈齋醮拜章 靈驗〉	黃錄齋醮 7 則	陳武帝黃錄齋驗	隋文帝黃錄齋驗
		社邠公黃錄醮驗	籍縣劉今破黃錄齋驗
		韋臯令公黃錄醮驗	李約黃錄齋驗
		李言黃錄齋驗	
	泛言齋醮 5 則	唐高祖醮宗聖觀驗	葉法善醮靈驗
		僖宗青城齋醮驗	僖宗封青城醮驗
		張郃奏天曹錢驗	
	投龍 2 則	玄宗大寶觀投龍驗	高宗三川投龍驗
	明真齋 1 則	玄宗昭成觀齋驗	
	拜章表 3 則	玄宗拜黃素文驗	程克恭拜章祈雨驗
		陶隱居拜章祈雨驗	
	金錄齋 1 則	僖宗金錄齋祈雨驗	
	神咒齋 2 則	李軌神咒齋驗	王招商神咒齋驗

從其所載內容來看，可區分以下幾個要點：

（一）特別強調福地靈蹟的思想，表現維護重整道教文物的願望

此一思想主要集中於宮觀靈驗的故事中，目的一方面在於防止宮觀遭致破壞，另一方面則表現重修宮觀，振興道教的渴望，故其故事主題分別是強調侵毀道教文物的悲慘下場，如前述例子；另外則是宣揚整修宮觀可獲致福報，如卷二〈李福相公修玄元觀驗〉、〈韋臯令公修葛瓊化驗〉、卷三〈安邑崔相夢潛丘臺觀驗〉、〈劉瞻相夢江陵真符玉芝觀驗〉、〈李蔚相修汴州玉芝觀驗〉及〈鄭畋相國修通聖觀驗〉，多舉當時位極人臣者因修觀而為「入掌絲綸，尊居鈞軸」之事，以增加其說之可信度。另外

針對百姓，則將宮觀塑造成庇護所，例如在卷一〈亳州太清宮驗〉敘草賊攻城，而得太清宮神力救援之事，卷三〈剡縣白鶴觀蝗蟲不侵驗〉、〈明州大寶觀山水不侵驗〉、〈金州盤龍觀野火不侵驗〉等敘天然災害對宮觀無損之靈異，在當時兵災不斷，「歲大旱蝗，民愁盜起」的唐末，頗能切合民眾的心理需求，或能激發信仰者共同維護宮觀之情。

（二）宣揚太上老君之靈跡，以爭取唐王朝之認同

太上老君被唐王朝奉為遠祖，為唐帝王尊崇備至，宛如精神領袖，杜光庭在《道教靈驗記》中對老君示現的情形大加渲染，目的當然在爭取唐王朝的認同，以獲得政府的推動力量。其部份內容乃在其〈歷代崇道記〉的基礎上增飾舖敘而成。「老君靈驗」中之〈京光天觀黑髭老君驗〉、〈終南山玉像老君驗〉、〈閬州石壁成紋自然老君驗〉、〈天台觀老君驗〉等，均見於〈歷代崇道記〉所載，而更加詳細。而《道教靈驗記》中則又極力宣說僖宗為太上老君化身之神話。如在〈駱全嗣遇老君驗〉中云：

黃巢犯闕，宮城失守。……乃一老叟，眉鬚皎白，素衣策杖，謂之曰：「勿憂聖人，直往西南去矣。……常常帝王，猶天神地祇所保，況太上自化身耶？」

〈崔齊之遇老君驗〉云：

崔齊之咸通十四春奉使山南東川。……老人曰：「今秋聖上晏駕，幼主將立，此後四海沸騰，兵戈相接，社稷危於綴旒。太上老君自降生宮中，為鎮安社稷，以定此難，生已十二年矣。」……七月，懿皇昇遐，僖宗登極，前言果

驗。

又〈賴處士說老君降生事驗〉云：

此後宗社不寧，天下荒亂，干戈競起，祚曆甚危。太上老君自降生王宮作幼主，以扶此難，社稷可以存矣。

據《新唐書》卷九〈僖宗本紀〉云：「咸通十四年七月，懿宗疾大漸，左右神策護軍中尉劉行深、韓文約立普王爲皇太子。辛巳，即皇帝位於柩前。」其於文德元年去世，年廿七，正是十二歲即位。《新唐書》對僖宗評價甚惡，其云：「懿、僖當唐政之末，而以昏庸相繼；乾符之際，歲大旱蝗，民愁盜起，其亂遂不可復支，蓋天人之會歟！」就史事而言，與《道教靈驗記》所述完全吻合，靈驗故事融合史實與宗教傳說於一爐的方式，於此亦可見一斑。然杜書中對僖宗卻是讚譽有加，在〈賴處士說老君降生事驗〉文末云：「中原紛擾，胎禍積年，社稷晏安，宮城再復，駐蹕數年，聖德如一，僖皇中興之力也。」綜而觀之，實有諛上之嫌，然其蓋寄望於唐帝對道教之扶植，以僖宗爲老君轉世，則將帝王與教主等同視之矣，實爲宋代「教主道君皇帝」之先聲。

（三）塑造救苦天尊之形象，以促進道教信仰之普及

卷一〈城南文銖臺驗〉、卷五〈張仁表太一天尊驗〉、〈袁逢太一天尊驗〉、〈李邵太一天尊驗〉及〈孫靜真救苦天尊驗〉等均在於宣揚道教救苦天尊之信仰，袁逢一事宣說念救苦天尊解厄之驗；李邵一事側重強調地獄受苦之狀，以明功德之需；孫靜真一事則述天尊驅疫之神驗；而最值得重視者則爲〈張仁表太一天尊驗〉一則，文中詳述左街道士張仁表入冥所見太一救苦天尊

之形象，以便「以吾此像廣示於人，開引進之，爲趨善之要」。其敘事手法幾與佛教藉道明和尚還魂故事以傳播地藏信仰等同^④，而〈孫靜真救苦天尊驗〉中則描寫「天尊執柳枝、水碗，到其家水灑病人」之狀，〈城南文銖臺驗〉言其「立於金蓮花上，左執瓊碗，右執柳」，又與佛教觀音形象類似，日人遊佐昇曾撰文詳加探討其與「十王信仰」、「地獄救苦」等思想盛行之密切關係^⑤，是考察道教救苦天尊信仰發展的重要材料。蕭登福廣羅救苦天尊的佛、道相關文獻，撰成《道教地獄教主——太乙救苦天尊》一書，認爲「太乙救苦天尊的東方長樂淨土，類似於佛教阿彌陀佛的西方極樂淨土；而地獄薦拔，則類似佛教的地藏菩薩；在人間的尋聲救苦，則等同於觀世音。所以道教太乙救苦天尊的神格，可以說是佛教阿彌陀佛、觀世音、地藏菩薩等三神的綜合體。」^⑥但是關於其執柳的形象，則認爲是唐世密教典籍受道教典籍影響，才逐漸出現觀音以楊柳淨水治病的造型^⑦。

杜光庭在〈李邵太一天尊驗〉中對救苦天尊信仰的宣揚，是採取簡易有效的功德觀，其藉由在地獄受苦的李邵妻子之口云：「此處隣里有受苦者，畫太一天尊一身，便得免罪。」文末又云：「邵每勸人作太一天尊像，其福報可以立待矣。」易行而立驗的方式，能夠符合庶民信仰的原則，自然有利於傳播的普及。

④有關道明和尚還魂故事之研究，參見鄭師阿財〈敦煌寫本道明和尚還魂故事研究〉，《唐代文學論叢》（嘉義：國立中正大學中國文學系，1998.6），頁693—735。

⑤參見遊佐昇〈唐代に見られる救苦天尊信仰について〉，《東方宗教》73（1989），頁19—40。

⑥蕭登福《道教地獄教主——太乙救苦天尊》〈提要〉（台北：新文豐出版公司，2006.11），頁3。

⑦同前註，頁69。

與救苦天尊同樣具有拯拔幽冥之苦的性質，而相互配合之經典，則有《太上靈寶昇玄消災護命經》，見〈李昌遐念昇玄護命經驗〉、〈孫循保命經驗〉及〈李玄禮護命經驗〉。該經亦宣說救苦真人信仰云：「流通讀誦，即有飛天神王、破邪金剛、護法靈童、救苦真人、金精猛獸各百億萬眾，俱侍衛是經，隨所供養，捍厄扶衰，一切眾生。」^⑧且該經文字簡短，故靈驗記中亦假玄禮之口曰：「此經三百餘字，一紙可書，傳之甚易。」；又有《金錄妙戒九幽拔罪經》，該經經文云：「一一地獄之中，皆見十方救苦天尊，入於九幽，拔度諸苦。」^⑨亦與救苦天尊信仰有關，《道教靈驗記》中有〈杜簡州九幽拔罪經驗〉。而在科儀方面則以黃籙齋為主，〈李約黃籙齋驗〉中強調黃籙齋的功用云：「黃籙齋者，濟拔存亡，消解冤結，懺謝罪犯，召命神明，無所不可。……救濟拔贖，功德極速。」現存杜光庭所整理的道教科儀範本，即以黃籙齋最爲完備，其致力推展黃籙齋儀，促使宋元時期黃籙齋醮的盛行，對其後道教科儀發展有深遠影響。

（四）吸收各地民間信仰，並突顯法術色彩， 以獲得百姓之信服

在《道教靈驗記》中，也吸收了具有各地方民間信仰特色的內容，藉以獲得各地百姓的認同。這包括了茅山的三茅君、洪州許遜信仰、青城丈人真君、歸州黃魔神、湖州青龍君、荊南南帝神、蜀地天師及羅公遠信仰等等，其中尤以天師道信仰的色彩最

⑧ 《太上升玄消災護命妙經》，《道藏》冊一（上海：上海書店等，1996.8），頁773。

⑨ 《太上九真妙戒金錄度命拔罪妙經》，《道藏》冊三（上海：上海書店等，1996.8），頁407。

爲濃厚，不僅卷八全爲天師靈驗故事，其卷十一〈劉遷都功籙驗〉、〈賈瓊受正一籙驗〉、〈趙業授正一八階籙驗〉及卷十三〈天師劍驗〉等均爲宣說道教正一派信仰之內容，這一方面應是因杜光庭長居蜀地，此書之編纂亦是成於蜀地，爲獲取蜀地百姓的認同，而特別強調天師道的信仰。此外，天師道的特色，即在於其使用劍、印、符籙等法物之神異，法術色彩濃厚，對一般百姓甚具吸引力，主要表現在除妖、避邪等方面的心理需求。例如卷八〈龍家樓上孫處士畫天師驗〉乃畫天師以鎮鬼怪，〈皇甫洽事天師驗〉則述天師捉鬼之事，而〈劉方瀛天師靈驗〉則以驅鬼內容來表現平息疫疾之事，其云：

嘗於黃巖縣修齋救壇，以救疫毒。有見鬼巫者潛往眎之，見鬼神數千，奔北潰散，如大陣崩敗。一縣之疫，數日而愈。

既生動地展現天師劍的威力，亦足以吸引百姓的信服。又如〈張讓黃神越章印驗〉云：

讓家于桂州，客遊湘鄂間，因得心疾。初則迷忘，在途忘行，在室忘坐，惑於昏曉，迷其東西。累月之後，復多狂怒，詬責鬼神，凌突於人。至於裸露馳騁，不知避忌，履水火，冒鋒刃，不爲憂患，時亦燒灼害之，傷割及之。道士袁歸真新刻黃神越章印，醮祭方畢。試為焚香，依法以印之，印心及背。讓正狂走，執而印焉，昏然而睡。歸真知印之效也。復染丹炷香，載印其心，儼然疾愈。有物如鵲從其口中飛去，數丈之外墜於地上。眾往視之，乃大蝙蝠爾，背上印字宛然。讓乃平復如舊。歸真持此印，所在救疾，大獲靈驗。

其述張讓疾作之情狀，及以印攘魅之驚異，實具志怪小說之特質。

除了天師與相關法物之外，深具伏魔解厄性質者，則為北帝之信仰及相關之天蓬咒，經典方面則有《神咒經》，科儀方面有神咒齋。蕭登福曾詳細考察北帝源起及神格演變情形，其文中即云：「據杜光庭《廣成集》及《道教靈驗記》所記，唐末至五代，四川一帶，君臣禱祀北帝以求消災解厄、延年益壽的醮祭其多，這類當時流行的北帝醮祭文及靈應事蹟，仍有許多篇章及故事，保存在杜氏上述二書中，可以推知當時四川一帶北帝信仰盛行的情況。」同時亦指出伴隨北帝信仰的興起，帶動〈天蓬咒〉的流行^⑩。至於《神咒經》，據杜光庭〈太上洞淵神咒經序〉所述，乃晉末太上道君授道士王纂，纂按經品齋科行於江表，疫毒消弭，生靈康乂。而《太上洞玄靈寶業報因緣經》對神咒齋的說明則云：「神咒者，驅除疫病，掃蕩妖精，蠲却惡邪，最為第一。」宋·呂元素《道門定制》卷六則云：「洞淵齋，以北帝為主，祛除疫癘，掃蕩邪氣。」蓋《洞淵神咒經》主要在宣揚神咒遣鬼、殺鬼等威力，故其齋法也以除妖去邪為主要訴求，《靈驗記》中各則故事亦大抵以此為主題，而據呂元素之說，則其亦與北帝信仰密切相關，此與杜光庭之張揚不無關係^⑪。

（五）表現抑佛揚道之企圖

《靈驗記》中呈現強烈貶抑佛教的傾向，展現道教與之爭勝

^⑩蕭登福〈北帝源起及其神格的衍變〉，《道教神仙信仰研究》下冊（台北：中華道統出版社，2000.10），頁426、432。

^⑪有關神咒齋之探討，參見拙著《杜光庭道教儀範之研究》第三章第三節（台北：新文豐出版公司，2003.3）。

的企圖，這主要表現在兩個方面：

1.對僧徒形象的醜化。在《靈驗記》中把佛教徒描寫成破壞道教文物的禍首之一，例如〈城南文殊臺驗〉敘二僧欲擊毀天尊像而暴亡，〈南嶽魏夫人仙壇驗〉則記衲僧十餘人無故欲害侯仙姑而遭虎噬，〈靜福山分界驗〉更將僧人刻畫成蠻橫奸險之徒，如云：「有僧於其鄰近置院，侵觀地，置倉及溷。神璈陳牒理之。州差官吏往驗其地，僧猶固執，乃指觀地，更欲吞侵，詞欺縱橫，官不能定。」

2.對佛教經法的貶抑。例如〈明州象山縣門陶真人畫像驗〉中述一船遇大風幾沒，「此人心念陶真人，應賜救護；船眾六七十人騰口念佛」，而終究是陶真人現身解危，以一人念真而眾人念佛的對比，突顯道力之強與佛力之弱。另外〈王清遠神咒經驗〉則述佛僧持大輪行秘字者欲污損道教神咒經籙之事，既以佛僧為惡徒，亦顯道力之威赫。

除了上述幾點內容要旨之外，《靈驗記》中的故事主題，針對帝王或百姓之心理需求而發者，大抵可區分為：祥異或吉兆、消災（包括蟲害、水患、野火）、解厄（以兵禍為主）、辟邪（鎮鬼、攘魅等）、療疾、度幽等，而這一類型的宗教內容，在唐末五代天災人禍相繼的時代環境中，將更易於獲取百姓的信服。

《道教靈驗記》乃仿志怪小說之形式，文言而篇幅簡短。在人物、時間、地點等要素往往加以指實，或舉相關文獻以相印證，這是靈驗故事為取信於人的慣用手法。而在敘事上雖多屬單一情節，然前因、過程、後果大體完整呈現。其敘事模式大致採用以下幾種方式：

1. 惡報：無故或為私利欲毀道教文物，遭他物攻擊而傷亡。
集中於宮觀與尊像的維護故事。

2. 夢示：亦集中於宮觀與尊像的維護故事，夢見欲整修之對象，預言示以福報，而以還願方式達到互蒙其利的目的。
3. 入冥：遊歷幽冥，返而宣示所聞見者。主要藉以描繪地獄之狀，推展救苦天尊拔度幽冥及受佩道教法錄可「名係上天，非地司所攝」的信仰。
4. 顯靈：遭遇苦厄，因信仰而獲得解除。這是最慣用的表現手法，也最符合庶民信仰的功德觀。

靈驗故事的思維模式基本架構，往往即是以宗教體系如宮觀、神真、法器等形成爲一大光環，籠罩於信仰者之周圍，塑造成一或抽象或具體的「聖域」，藉以隔絕「俗世」的一切苦厄，包括天災與人禍等。此類故事的情節亦即著眼於宗教體系與俗世苦厄之衝突與平息，由於是由宗教徒編纂，重視強調的是事件的應現而有靈，信而有徵，造成以寫實包裝神怪的幻化色彩。

《道教靈驗記》誠如杜光庭在序言中所述，其目的乃在於「庶廣慎微之旨，以弘崇善之階」，故「直而不文，聊記其事」。可見情節文字之鋪敘雖未必完全被忽視，但是究屬次要，此或爲靈驗故事雖具小說型態，然敘事結構較爲簡略的主因。道教靈驗故事即使如宋元之《許真君八十五化錄》、《文昌帝君化書》等作，亦皆是以數十則篇幅簡短之故事貫串而成，與文學家編寫之小說、戲曲等表現手法有異，應即緣於著眼點之差別。

第三節 小 結

《道教靈驗記》集錄大量道教傳說故事，不論就宗教或文學的角度而言，都是重要的參考材料，其價值主要在於題材內容的搜羅保存，尤有助於考察地方風物傳說或宗教信仰的內容與發展。

例如卷二〈洪州鐵柱驗〉一文即為考察許遜傳說內容演變的重要材料。許遜斬蛟的傳說，為盛行之道教故事，李豐楙曾從文學發展的角度，針對其形成與演變的情形，加以考察剖析，是瞭解此一傳說的重要參考論著¹²。唯其中關於由「以劍斬蛟」轉為「鐵柱鎮蛟」的情節演變，乃據唐·胡慧超《孝道吳許二真君傳》及宋代《西山許真君八十五化錄》之比較，認為是宋代《西山許真君八十五化錄》所新增¹³。實際上，在《道教靈驗記》所載許真君傳說，適呈現其演變之痕跡。其云：

洪州鐵柱，神仙許真君所鑄也。晉朝豫章有巨蛟、長蛇、水獸肆害於人，許君與其師得正一斬邪、三五飛步之術，制御萬精，自潭州井中，奮劍逐蛟，出於此井。君出謂吳君曰：「此井之下，蛟螭所穴，若不鎮之，每三百年一度為民害，後來復何人制之？」役鬼神運鐵數百萬斤，鑄於井中，溢於井外數尺，屹若柱焉。於井之下布巨索八條，以鎮地脈。自是鍾陵之境，無妖惑之事，無墊溺之災。誓之曰：「後人壞我柱者，城池含沒，江波泛溢。」人皆知之，固不敢犯。……嚴譔即制江西，信誹毀之詞，使人掘鐵柱，將欲碎之，迅雷大擊，江波遽溢。

從以上的記載，可知鐵柱鎮蛟的情節，在唐末已然形成，而其中關於吳猛與許遜的關係，仍保持原來的師徒之說，但是在除害的

¹² 參見李豐楙〈許遜傳說的形成與衍變——以六朝至唐為主的考察〉、〈宋朝水神許遜傳說之研究〉及〈鄧志謨《鐵樹記》研究〉等文，均收入《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（台北：台灣學生書局，1997.3）。

¹³ 李豐楙〈宋朝水神許遜傳說之研究〉，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（台北：台灣學生書局，1997.3），頁95—99。

過程中，亦已將主角轉移至許遜身上。唯其中亦無化牛之事，與胡傳形成不同系統的傳說內容，而同被揉合於《化錄》中。而北宋末謝逸〈題豫章鐵柱觀詩〉所述：「云是旌陽役萬鬼，夜半昇來老蛇穴。插定三江不沸騰，切勿撼搖坤軸裂。」以及《化錄·鐵柱化》所述「唐嚴譔作州牧，見鐵柱」云云，實皆採自唐末傳說內容，賴《道教靈驗記》以存之，對考察許遜傳說之流衍，甚具價值。

《道教靈驗記》在有關道教文物的記載，包含有各地區信仰傳說之材料，例如〈洵陽望仙觀天尊驗〉載當地百姓「有論訟難理之事，公私攘竊之徒，但焚香披陳，即有響答」，以致「其邑中走失猫犬，巨細論訟，陳狀於殿壁之上，動盈百幅矣」。道教宮觀而成斷案之所，形成有趣的地方信仰特色。又如〈白鶴廟茅君像驗〉載劉至孝得桃食之，因而得道之事。白鶴廟在宋代改稱昇元觀，《宋元方志叢刊》所收之《景定健康志》卷四十五及《至正金陵新志》卷十一都於昇元觀註明「本名白鶴廟，劉至孝三遇仙桃之所」然未明其詳情，賴《道教靈驗記》得窺此一傳說之內容。又《寶慶四明志》卷廿一及《延祐四明志》卷十五考「應真人祠」之源流，乃引「王欽若《靈驗記》」所載陶真人靈驗事蹟二則，其第二則為宋祥符元年之事，自屬新增，然第一則所述內容文字，與《道教靈驗記》之〈明州象山縣門陶真人畫像驗〉同，實錄自本書。除此之外，〈蜀州天師井驗〉、〈陵州天師井驗〉敘二地天師井之由來，〈丈人真君山推出水驗〉述當地甘泉之由來等，均屬地方風物傳說之內容。〈羅真人示現驗〉載羅公遠「主司風雨水旱之事」，「什邡、綿竹七八縣界，真人之宮處處皆有」，亦是頗為獨特之地方信仰。凡此均為此書之價值所在。

第三章 經典的註疏

——無名氏《清靜經註》

《太上老君說常清靜妙經》（以下簡稱《清靜經》）是大約成書於唐代的道教經典，載《正統道藏·洞神部·本文類》。全文雖僅數百字，對道教卻有深遠影響，唐末五代以後有不少道士為其作註，如杜光庭、侯善淵、李道純……等，或視為重玄思想，或以內丹修為釋之，加上全真教將其作為日誦功課，更促進此經的普及。關於《清靜經》及其註本的情況，據日本學者三田村圭子之整理統計，《道藏》收錄十種，《道藏輯要》收錄三種，《藏外道書》收錄四種，互有重複^①，列之如下：

《道藏》	《道藏輯要》	《藏外道書》
太上老君說常清淨妙經一卷・（洞神部本文類傷字）	太上老君說常清靜經（張集二）	
太上老君說常清淨妙經纂圖解註一卷・王玠道淵纂圖解註・（洞神部玉訣類是字）		
太上老君說常清淨經註一卷・李道純註・（洞神部玉訣類是字）	太上老君說常清靜經註・李道純註・（尾集一）	太上老君說常清靜經註・李道純註・（第三卷）

① 參見三田村圭子〈《太上老君說常清靜經註》について——杜光庭本の資料的検討〉，《道教文化への展望》（東京：平河出版社，1994.11），頁80—84。

太上老君說常清靜經註一卷・無名氏註・（洞神部玉訣類是字）		
太上老君說常清靜經註一卷有圖・白玉蟾分章正誤・王元暉註・（洞神部玉訣類是字）		
太上老君說常清靜經註一卷・侯善淵註・（洞神部玉訣類是字）		
太上老君說常清靜經註一卷・杜光庭註・（洞神部玉訣類是字）		
太上老君說常清靜經頌註・金・劉通微註・（洞神部讚頌類淵字）		
太上老君清靜心經・（太清部退字）		
清靜經註・（洞神部玉訣類是字）		
	太上老君說常清靜真經・八洞仙祖合註・（尾集一）	太上老君說常清靜真經・八洞仙祖合註・（第三卷）
		太上老君清靜經圖註（第三卷）
		清靜經原旨（第三卷）

關於此經及經註的研究，比較集中在文字校釋及思想詮釋等方面，例如日本學者三田村圭子撰有〈《太上老君說常清靜經註》について——杜光庭本の資料的検討〉^②，麥谷邦夫亦撰有〈《太上老君說常清靜經考》——杜光庭注との關連において〉

③，而盧國龍在《中國重玄學》及《道教哲學》中都對該經思想進行過探討④。

在《清靜經》諸多註本中，有無名氏註本一卷，收錄於《道藏·洞神部·玉訣類·是字二》，其中載錄許多靈驗故事，一直未受到重視。實際上該註本的撰著方式，可能是為了適應社會大眾的閱讀，促使經書的普及，而反映出道典註疏通俗化的取向，其故事內容與唐宋小說的流傳有密切關係，不論就傳統小說流衍的考察，或道教靈驗故事形成的探究，都有不可忽視的研究價值。

此經註的成書時代，《中華道藏》認為出於宋代，但未述明所據⑤。《道藏提要》則認為是元代作品，所據的理由是該書中有「昔宋時熙寧元年」之語，又有「也囉」等之使用，故疑為元代作品⑥。案「昔宋時熙寧元年」之語見於「寂無所寂，……常清靜矣。」註文中「聶處仁」故事之文字。「熙寧」為宋神宗年號，元年乃西元 1068 年。除了《道藏提要》所述之外，書中「清者濁之源，動者靜之基」句的註文中，錄有「袁通」的故事，其中有「至於宋哲宗之朝猶在」之語，宋哲宗朝則為西元

②同前註。

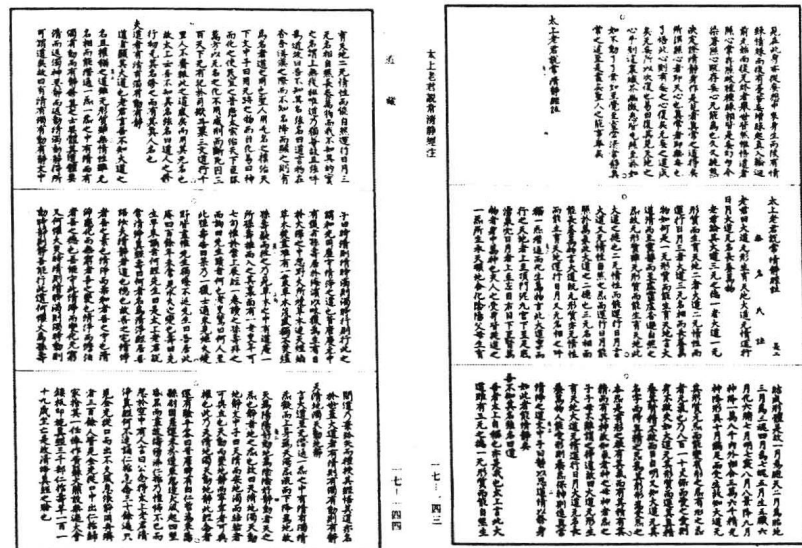
③載吉川忠夫編京都大學人文科學研究所研究報告《唐代の宗教》（京都：朋友書店，2000.7），頁 459—485。

④《中國重玄學》第七章第一節〈《清靜經》等經論義旨與道教觀念的轉化〉（北京：人民中國出版社，1993.8），頁 446—462。《道教哲學》中篇第五章第四節〈《清靜》諸經論的性命學說〉（北京：華夏出版社，1998.1），頁 422—434。

⑤《中華道藏》冊六（北京：華夏出版社，2004.1），頁 15。

⑥參見任繼愈主編《道藏提要》（北京：中國社會科學出版社，1995.8），頁 541—542。

1086—1100 年，均為北宋時期。又「夫道者，有清有濁，有動有靜。」註文所載「孫壽」故事有「昔唐慶元中」之句，然唐代並無「慶元」年號，而是南宋寧宗的年號（1195—1200），下距南宋滅亡（1279）尚有 79 年時間。註者不太可能自創新的年號，應是就其所知年號誤植於唐。據此可知此書著成時間應晚於南宋寧宗慶元（1200）以後。



無名氏《太上老君說常清靜經註》書影

該經註將經文分為十七個部份，每一部份為一至數句不等。第十三部份僅有「能遣之者」一句及數句註文，其餘部份多有徵引典籍文字。

徵引典籍以《文中子》最多（16 處），其次為《易》（7 處），另有白雲翁語（5 處），餘《定觀經》、《仙經內傳》、《劉子》、《亢倉子》各一則。其中「白雲翁」未詳何人，有待

進一步考證。

本書各部份經註中除了解釋經旨文字及徵引典籍外，大部份均載靈驗故事，惟第一、二及十三部份未載，而第十四部份「內觀其心，……物無其物」之註中，引戰國文摯與龍叔之對話，解釋「六病七魔」之因，無故事情節，乃改益自《列子》卷四的文字。又引季札入燕，於途中與負薪者見道上之金，皆不願取之事，則出自《吳越春秋》，均不屬靈驗故事。茲就書中靈驗故事來源之考察、改寫方式的探討等，述之如後。

第一節 無名氏《清靜經註》中

靈應故事內容及其來源

在該經註中計列舉有十三則故事，茲將其故事大要及來源依序述之如下。

（一）孫壽故事，見於「夫道者，有清有濁，有動有靜」之註，敘唐慶元中，有獵者孫壽，於某日見大澤中有一叢草木不畏野火之焚，疑而前往，見道庵中有一七旬老人，正讀誦《太上老君說常清靜真經》，老人向其闡述「清靜」之旨及不懼火災之由，孫壽乃受其經而悟道，亦名於世。

此則故事改編自《法苑珠林》卷廿六，《太平廣記》卷一百三「報應二」及《說郛》卷廿六下均收錄〈孫壽〉條，原故事中孫壽所見為《金剛般若經》及一死僧，無對話，時間為唐顯慶中，經註中保留「孫壽」之名，然換易經書，以老叟於道庵誦經取代草中死僧，增益對話內容及孫壽受經悟道之結局，且將時間改為「唐慶元」，然唐代並無「慶元」年號，「慶元」為南宋寧

宗年號（1195—1200），殆為改易者以所知年號隨意改換，造成時代錯置的現象，此在民間創作中亦屬常見。

（二）白仁哲故事，見於「天清地濁，天動地靜」之註，敘唐時朱陽縣尉白仁哲因差運米於遼東，忽逢大風浪而惶怖不已，聞空中有人促其念《清靜真經》，仁哲急念卅餘遍，有金光自口中出，為同舟人所共見，遂風息浪靜。仁哲歸家，遂捨俸作黃籙醮及設無遮會，印經三千部，壽年一百十九歲，坐亡。

此故事見載《太平廣記》卷一百三「報應二」之〈白仁哲〉條，註出《報應記》，《說郛》卷七十二、《南部新書》卷七亦收錄。《報應記》為唐·盧求所撰，又作《金剛經報應記》，原書三卷，輯存一卷^⑦。前半部份基本依循原作，刪去「龍朔」年號及「虢州」地名，同樣改易經書，後半部份，原故事為仁哲見一梵僧告知因其念經故來救汝，須與風定。經註增益口出金光及作醮印經等事。

（三）竇德玄故事，見於「男清女濁，男動女靜」之註，敘唐高宗麟德中，竇德玄敕使揚州，渡淮時，見岸上一人形容憔悴，遂令篙師讓其上船，並供給糧食。渡河後，其人仍緊隨其後行數里餘，德玄怪而問之，方知其乃酆都鬼使，欲往揚州追德玄之魂。德玄涕泣請解除之計，鬼使感恩，願自承陰府杖罰，而寬限一月之期，令誦《清靜經》萬卷以避此禍。德玄依言行之，一月後，魂隨鬼使至酆都北府，獲知大帝降敕以德玄誦經得為天官，為延壽一紀，遂得還陽。德玄乃捨家入道，十二年後，有碧衣童子與雙仙鶴引之升天，留詩一首為證。

此則見載《太平廣記》卷一百三「報應二」之〈竇德玄〉

^⑦參見李劍國《唐五代志怪傳奇敘錄》下冊〈金剛經報應記三卷〉敘錄（天津：南開大學出版社，1993.12），頁753—754。

條，亦出唐·盧求《報應記》，《說郛》卷七十二亦載^⑧。《廣異記》卷一百十二引《廣異記》之〈張御史〉，前半部份亦見有類似情節。

經註中故事人物、時間、情節基本依循原作，然內容細節之描述較詳，原有倒敘部份皆改成順敘，改易所誦經典，刪去結尾對未來仕途的預言，易之以入道升天等事。

（四）宋知玄故事，見於「降本流末，而生萬物」之註，敘唐時防州宋知玄，往青州爲司士參軍，人言參軍之宅有鬼怪妖異，住者十死六七。知玄好誦《清靜真經》，且深達其義而力行，仍堅住其宅，行功唸經。至二更後，有鬼婦現身訴冤，自言爲十年前劉司士之妻，其夫奉命出使外國，劉之弟欲逼其私通，不從而遭殺，以氈裹屍棄於西北角溷廁之中。知玄依其指示掘出其骨，爲誦《清靜經》而擇地安葬。婦人又於夜間現身拜之，知玄問其爲何不找殺人者報仇，婦答以該凶手在江州爲司錄，亦自小能誦《清靜經》，故冥司陳告而終取不得。知玄乃前往江州見劉司錄，責以此事，劉司錄大驚，遂整其家財，作黃籙大醮七日，請道百餘人，印《清靜經》萬本散施。是日午時，見一婦人以寶馬駝經萬卷，告以乘此經醮之力，爲南宮列仙。知玄返家之後，亦有青鸞引之南去，留詩一首爲證。

此則改編自《太平廣記》卷一百五〈宋參軍〉條，註出《廣異記》。《廣異記》爲唐·戴孚撰，原廿卷，輯存六卷^⑨。《廣記》所載僅稱「唐坊州宋參軍」而無名，所持爲《金剛經》，故

⑧《太平廣記》卷七十一「道術一」亦載竇德玄事，註出《玄門靈妙記》，亦敘德玄附載陰使之事，然故事發展乃德玄求助道士，上章以解其禍，在於宣揚道教章表之靈驗。《清靜經註》中故事文字及情節發展與其有較大差異，乃是據《報應記》故事稍事改易而成。

⑨參見李劍國，前揭書上冊〈廣異記廿卷〉敘錄，頁463—489。

事結尾爲鬼婦預告宋未來之官祿，其不報仇之因爲該人尙任官，命未合死。經註中故事對後半部份刪改增益較多，使經醮靈驗之表現更爲突顯。

（五）袁通故事，見於「清者濁之源，動者靜之基」之註，敘唐玄宗時天水人袁通，自幼好道，專誦《清靜經》，年廿時被安祿山驅爲軍戰，敗走而迷於山叢之間不得食，唯誦經待死，忽有碧衣童子持飯食之，告以持經而得道果，故太上賜食，後可不食而得仙。言訖不見。袁通從此不食，得六通之慧，宋哲宗之朝猶在，五百年間面若卅歲許，常遊洛汭間，人呼之清淨先生。若人有患，經其以手摩之即愈。後至汴京門外，高聲曰：「你待亂，我不亂」等語，駕鶴而去。

此則亦改寫自唐·盧求《報應記》，作「袁志通」，見載《廣記》卷一百二及《說郛》卷七十二。《廣記》所載爲袁志通因常持《金剛經》，故有迷途獲食及貞觀八年死而復活之事。經註中故事更其名爲「袁通」，將時代背景改爲唐玄宗安史亂時，刪去死而復活之情節，易之以長生及治病神通之描述。

（六）王珪妻故事，見於「人能常清靜，天地悉皆歸」之註，敘唐慶曆中，有韓侍郎坐運州，其女適左司員外郎王珪，因珪上官，韓氏有妊娠而居父母家。夜見晉朝韋將軍責以產居血腥，若三日不移將殺之。韓氏隔日令侍婢告知韓侍郎，然侍郎以其氣虛胡見之，唯添侍婢相伴。至三更，將軍復現叱之。隔日再告侍郎，仍不信從，韓氏遂於當夜被殺。王珪聞訊急歸，至寺莊鎮西十里而見其妻之魂，告以該鎮有田先生，自小念《清靜經》，能剪馘鬼神，有通天之德，可報其冤。珪往謁田先生，得其以法力引魂神俱至酆都，見酆都大帝，帝乃派員提取韋將軍，決鐵杖三百，配北陰山千年。判官檢簿，以韓氏仍有四十年壽，因其身已壞，而有青州王官人女壽娘年廿六命終，乃令韓氏借壽

娘屍還魂。王珪後往青州王官人家，攜壽娘同返運州，二人猛悟大道，散財印經，作羅天大醮以謝天地，並依田先生之勸說，夫妻俱入道門，各壽一百廿歲而殞。

此則故事改編自唐·李復言《續玄怪錄》之〈齊饒州〉¹⁰，見載明·陳應翔刻本《玄怪錄》卷三，宋·佚名《異聞總錄》卷三亦載錄，無標題。此外，《廣記》卷四十四引《仙傳拾遺》之〈田先生〉、卷三百五十八引《玄怪錄》之〈齊推女〉，情節類似而較簡約，人名、文句有較大差異，為一事而異傳。明·陸楫《古今說海》說淵三四則將〈齊饒州〉及〈齊推女〉合而為一，馮夢龍《情史》卷八亦同¹¹。又南唐·尉遲偓撰《中朝故事》卷下載「鄭畋鬼胎」之事，敘鄭亞之妻產臥道院，遭神人所殺，託夢於亞往求釋僧，遂得生魂返陽，三二年間乃生鄭畋。與〈齊饒州〉及〈齊推女〉相似，然具有抑道揚佛之意味，故胡應麟《少室山房筆叢·二酉綴遺中》云：「唐人記返魂事有絕相類者，如齊推女及鄭亞妻，必有一訛。又太平廣記神仙類，田先生即救齊女者，而所記又不同，大率皆烏有耳。」另外，《廣記》卷一百七引《報應記》之〈李元一〉亦以類似情節宣揚《金剛經》之靈

¹⁰ 〈齊饒州〉故事，李劍國認為「結末述聞見緣由，時在太和中，與《續錄》之《錢方義》、《梁革》、《張老》等全同」，疑其屬《續錄》之文。見前揭書，頁 621。李時人編校《全唐五代小說》卷四十二「李復言（三）」〈齊饒州〉箋進一步考察牛僧孺任官時間與篇末所述時間、人物不符，將本篇作者定為李復言。見《全唐五代小說》冊二（西安：陝西人民出版社，1998.9），頁 1185。今從其說。

¹¹ 李劍國疑〈齊推女〉乃為別書而《廣記》誤記出處，《仙傳拾遺》則採自〈齊推女〉。見前揭書，頁 619。李時人編校《全唐五代小說》亦定為佚名作品。見前揭書，頁 1193。

驗。宋·郭象《睽車志》卷五載〈靳瑤〉，亦敘其妻遭五通神爲祟而亡，魂告靳瑤往求茅君救助，遂得借體還生，重新團圓。實亦此題材之改作。

經註中故事僅保留「田先生」之稱，其餘角色名稱及年號、地名均予變更，將田先生之法力歸因於《清靜經》，使其與主題相聯繫。唐人小說中以黏合三魂七魄之方式復生，有生魂而無實體，幻想奇特，經註中故事則改易爲借屍還魂手法，另外衍生兩家共認一女的情節，類於〈靳瑤〉，最後仍以作功德、入道之模式作結。

（七）同昌公主故事，見於「夫人神好清而心擾之，人心好靜而欲牽之」之註，敘唐懿宗女同昌公主奢侈無度，因而成疾，被朱衣使者捉入陰府受烙刑，公主默念《清靜經》，感太上老君令太極真人下降幽獄，赦宥罪人。太極真人對公主講述五戒、十善、六齋、三會及五臘、五忌等義，公主允諾去奢華之欲，遵循道旨，遂得返回人世。病愈後入居玉真觀，唯念《清靜經》，三年後，真人復現，勸其修功德，公主乃建黃籙大醮，至上元十五夜，乘鸞登天，留〈唐多令〉詞一闕。

此則故事改編自唐·蘇鶚《杜陽雜編》（一題《杜陽編》）卷下，《廣記》卷二百卅七、《類說》卷四十四、《說郛》卷四十六及《古今說海》卷六十二等皆見著錄¹²。原作中主要在鋪敘同昌公主生活奢華之狀，以及死後喪儀之盛，故事性薄弱。經註中故事添加陰府受苦、真人感化、去奢入道等情節，使故事結構更加完整。

（八）元田夫故事，見於「常能遣其欲而心自靜，澄其心而神自清」之註，敘劉宋宰相元田夫，凡事須要財帛而後行之，有

¹²參見李劍國，前揭書，頁847、849—850。

殺人之事，因殺人者出絹疋數較被殺者家屬多，故僅判決杖六十而放之。田夫徵歛無度，又好黃白之術，嘗有一道人遺〈點絳脣〉詞譏之。田夫後於夢中欲拾黃金而墮貪愛之獄，有被殺蒙冤者數百餘人欲其償金還命，並以巨石欲壓之，為先前化身道士之太白金星所阻，得知田夫曾念《清靜經》，乃向其闡述該經義旨，冀田夫省悟其非。田夫辭別後，又見被殺之人趕來，遂倒地而醒，乃休官行善，日念《清靜經》，十年後，又見太白金星賜予神丹，再述「神明」之義理，田夫修行三年而乘空去之，留〈唐多令〉詞一闕。

此則故事中之劉宋宰相元田夫為虛構，本事來源待考。

（九）沈會故事，見於「自然六欲不生，三毒消滅」之註，敘唐貞觀年間有沈會因貪受民財，被發配竹蘭，常念《清靜經》而禮拜泰山以求早日還鄉。炳靈公見之而語泰山府君，府君乃命吏召見。沈會於拜見府君時，見姑丈慕容仁軌因受賄枉殺民女阿趙，在陰府備受苦刑，沈會為其求情，允修建羅天大醮等，府君可其請，以仁軌二魂在陰府受罪，一魂在陽間守形，體有惡瘡，猶有五年壽。沈會還陽，謹念真經，三日後遇赦，乃往東海郡見仁軌，果生瘡臥床，遂作黃籙大醮，造《清靜經》萬卷散施等，功德既畢，阿趙升天。半月後，仁軌疾愈，與沈會同往天台山蓋茅庵而居，日誦《清靜經》，年至九十餘，皆得道。

此則故事改編自唐·盧求《報應記》之〈沈嘉會〉，見載《廣記》卷一百二。經註故事將「沈嘉會」作「沈會」，「慕容仁軌」作「慕仁軌」，「蘭州」作「竹蘭」，增益「炳靈公」角色。原慕容仁軌為姑臧令，非沈嘉會親屬，且是遭誤追入冥而重返陽間，故無受苦及得道之事。

（十）劉懷珍故事，見於「所以不能者，為心未澄，欲未遣也」之註，敘唐時劉懷珍字道玉，於太平二年授河間樂陵太守，

至郡貪賄，徵索不已，土民嗟怨。其妻以己之錢財勸懷珍修寺觀以求福，懷珍陽奉陰違，仍暗刷民脂，卻怨作功德而無靈報。夢一道人責其貪欲不止，福皆為中山府南門張小婆婦得之，蓋其人常念《清靜經》，扶危救困，惜物護生，其功勝於修寺觀。懷珍夢覺，遣人證實之，遂感悟，解印休官，與夫人寂淡雙修，延道侶講談莊、老，壽一百廿歲而終。

《南齊書》卷廿八載有劉懷珍傳，亦字道玉，然無貪賄徵歛之事，唐代亦無「太平」年號，此則故事未審所本，待考。

（十一）柳子初故事，見於「三者既悟，惟見於空」之註，敘唐大曆年中柳子初應試失利，恣遊放縱，久而潦落，出東門欲自盡而未能，坐古柳下，默念《清靜經》，有一道者攜一竹籃亦來坐樹下，子初敘己潦落之境，氣衰而倒，道人自籃中取棗一枚與之食，言談之間，子初透露欲得高位之志，道人令其閉目，子初乃飄然似睡，忽被夫餘國使者所徵召，入其國為駙馬，治武安郡，經十一年，生二子，政聲大振，奉敕征戰，一擊而勝，功勳成就，富貴不可言。三年後，公主及二子相繼身歿，子初甚悲。又有人告發子初欲叛，夫餘國王令左右烹之，子初臨刑時乃驚怖而覺。道人遂向子初闡述《清靜經》思想，子初乃悟人世虛幻。道人與其相約三年後於蓬萊相見，勉其持經，即升空而去。子初尋勝地，庵居持經，三年後果乘鶴騰空，留小頌三首於世。

此則故事乃糅合唐代傳奇名篇之沈既濟〈枕中記〉與李公佐〈南柯太守傳〉而成，首尾仿〈枕中記〉而增益之，唯無青盜枕及蒸黍之事。入夢後的發展則主要改編自〈南柯太守傳〉之內容。

〈枕中記〉本之劉義慶《幽明錄》之〈楊林〉，程國賦曾列舉現受其影響之小說有《青瑣高議》前集卷二〈慈雲記〉、《聊齋志異》卷四〈續黃梁〉、卷八〈顧生〉、現存元明戲劇《呂翁

三化邯鄲店》、湯顯祖《邯鄲記》傳奇等。受〈南柯太守傳〉影響的現存作品則有《聊齋志異》卷五〈蓮花公主〉及湯顯祖《南柯記》傳奇等¹⁹。除此之外，與〈枕中記〉類似的故事尚有《廣記》卷二百八十一所載〈櫻桃青衣〉，及《說郭》卷卅八所載宋·何光《異聞》之〈兜離國〉，均將入夢場地置換為佛教寺院。另《廣記》卷四百七十八引《纂異記》之〈徐玄之〉夢遊蟻國之事，則類於〈南柯太守傳〉。可見此一故事構思，一直是古典文學創作的素材。其人生如夢的主題切合佛道思想，被宗教徒改編宣揚，乃成順理成章之事。尤其〈枕中記〉故事與呂洞賓相附會後，更與道教結了不解之緣，元代苗善時《純陽帝君神化妙通記》卷一〈黃梁夢覺第二化〉、趙道一《歷世真仙體道通鑑》卷四十五〈呂品〉、佚名《呂祖志》卷一，乃至吳元泰《東遊記》第廿三回〈洞賓店遇雲房〉等，均刪改此一故事而成鍾離權點化呂洞賓之事蹟。

（十二）李通故事，見於「觀空亦空，……湛然常寂」之註，此處所述李通故事，文字被割裂為兩部份，分別置於前則註文與本則註文中。故事敘唐天寶年中李通，年五十餘，累舉不及第。日誦《清靜經》，視妻與子之亡為脫枷，攜經入華山，築庵誦經，三年後感太上命神人教之，神人化為道者，入其庵與論經義，勉其能得定心，湛然常寂，則道得成。他日道人復來，告以將煉爐丹，欲李通鎮爐，惟須無語。李通允諾，面爐端坐，道人出庵之後，即有驟雨猛水、野火燒山、餓鬼、餓虎、毒蛇、美婦、強徒等相繼出現，李通皆不為所動。又有閻羅王引牛頭獄卒，以李通妻與子之性命迫其開口，李通仍不理會，閻羅王遂攝

¹⁹參見程國賦《唐代小說嬗變研究》（廣州：廣東人民出版社，1997.7），頁330、333。

其魂至齊州王大郎家作女身，豔而喑啞，年十八而嫁，經三年生一子，其夫醉歸而摔死其子，啞女驚叫，子初遂覺，見其爐火星亂撒，火星迸散，其聲如雷。道人現身責李通，仍勉其修《清靜經》，將於六年後再見。李通遂於石室，懸一千斤大石，坐於石下，寂然不動，六年功成而乘鸞騰空，留詩、詞各一首於世。

此則故事亦改編自唐代傳奇名篇〈杜子春〉，《廣記》卷十六所引、《歲時廣記》卷廿九節引題為〈感仙叟〉，均注出《續玄怪錄》。陳應翔刻本《玄怪錄》置於卷一，《類說》卷十一節引題為〈貧居膏肓〉、《三洞群仙錄》卷六節引題為〈子春膏肓〉，均作《玄怪錄》。李劍國、李時人均將之歸於《玄怪錄》作品¹⁴。

〈杜子春〉故事本之《大唐西域記》卷七〈烈士池〉，與其類似者尚有《西陽雜俎》續集卷四〈顧玄績〉、《廣記》卷四十四引《河東記》之〈蕭洞玄〉、卷三百五十六引《傳奇》之〈韋自東〉及《劇談錄》卷下〈說方士〉等。後世據以改編之作品有《醒世恒言》卷卅七〈杜子春三入長安〉、《綠野仙踪》七十三回〈守仙爐六友燒丹藥〉、清·岳端《揚州夢》傳奇等¹⁵。

經註故事改易角色名稱之外，性格描述亦大相逕庭，整個煉丹事件是李通持經修道之意志所引發，事件的發展被設定成神人安排的試煉過程，未能通過考驗的情節，並未使故事畫下句點，而是賦予主角更堅定的意志，延伸出另一自我考驗的事件，最終仍以圓滿收場，與〈杜子春〉的失落有別。

（十三）聶處仁故事，見於「寂無所寂，……常清靜矣」之註，敘宋熙寧元年，儀州醫官聶處仁至一黃官家看病，黃官之妻

¹⁴ 李劍國，前揭書，頁 612—613。李時人，前揭書，頁 838。

¹⁵ 李劍國，前揭書，頁 612—613。

愛慕之，欲與私通，屢佯病召之，處仁均藉故推辭，後黃官妻逕至其家，以死脅之，處仁佯允而趁機越牆離家，遁入南山，修持《清靜經》。城隍嘉其不起欲心，呈司命君賜一百廿歲，升為天官。黃官妻則奪壽，五十而終，魂入地獄受苦，形於陽間臥疾。婦人於地獄中問鬼吏如何得解，鬼吏告以於陽間設黃籙大醮，改惡從善，持念《清靜經》。後其夫為其設醮，禮念《九幽拔罪懺文》，印造《清靜經》萬卷散施，婦人所患漸愈。夫妻畏淫欲之報應，雙修清靜之教，休官庵居，修道九年，同時坐亡，留詩二首。

此則故事改編自宋代小說，見載於洪邁《夷堅丙志》卷二〈聶從志〉，敘聶從志堅拒邑丞妻李氏，無越牆離家之事，後有儀州推官黃靖國病而入冥，於陰府中見聞李氏受苦之事，復生後求證於聶，亦無李氏夫妻雙修入道之事。然所記事亦在熙寧初，與經註故事合，而經註中「黃官」者，或即自「黃靖國」更易之。又《分門古今類事》卷十九引〈青瑣高議·從政延壽〉，敘黃靖國入冥復生，兼及李氏地獄受苦事，李氏之夫作「華亭主簿王某」，醫工作「聶從政」。程毅中指出黃靖國事在王得臣《麈史》、王蕃《褒善錄》……等多種著作中均見記載，足見其為盛傳故事¹⁶。

綜合以上考察，將經註中故事來源列表如下以明之：

¹⁶程毅中編著《古體小說鈔·宋元卷》〈青瑣高議·從政延壽〉條按語（北京：中華書局，1995.11），頁175。

《清靜經註》故事	故 事 來 源
01.孫壽	《法苑珠林》卷廿六〈孫壽〉（《廣記》卷一百三）
02.白仁哲	唐·盧求《金剛經報應記》〈白仁哲〉（《廣記》卷一百三）
03.竇德玄	唐·盧求《金剛經報應記》〈竇德玄〉（《廣記》卷一百三）
04.宋知玄	唐·戴孚《廣異記》〈宋參軍〉（《廣記》卷一百五）
05.袁通	唐·盧求《金剛經報應記》〈袁志通〉（《廣記》卷一百二）
06.王珪妻	唐·李復言《續玄怪錄》〈齊饒州〉
07.同昌公主	唐·蘇鶚《杜陽雜編》卷下〈同昌公主〉（《廣記》卷二百卅七）
08.元田夫	待考
09.沈會	唐·盧求《金剛經報應記》〈沈嘉會〉（《廣記》卷一百二）
10.劉懷珍	待考
11.柳子初	唐·沈既濟《枕中記》（《廣記》卷八十二〈呂翁〉） 唐·李公佐《南柯太守傳》（《廣記》卷四百七十五〈淳于棼〉）
12.李通	唐·牛僧孺《玄怪錄》〈杜子春〉（《廣記》卷十六）
13.聶處仁	宋·洪邁《夷堅丙志》卷二〈聶從志〉

第二節 無名氏《清靜經註》對

唐宋小說改編的方式

綜合比較《清靜經註》與唐宋小說中的故事內容，大致歸納其改編的手法，主要有以下幾點：

（一）改易經典之受持

這是宗教靈驗故事最為常見、簡便的改造方式，從上述情形可以看出〈孫壽〉、〈白仁哲〉、〈竇德玄〉、〈宋知玄〉、〈袁通〉、〈沈會〉等共計六則故事，均係改易《金剛經》為

《清靜經》，此一現象與《太平廣記》可能不無關係，蓋《廣記》所收經書報應計有十卷（卷一百二至一百十一），其中《金剛經》足有七卷之夥，餘為《法華經》一卷、《觀音經》兩卷。

《太平廣記》在北宋仁宗以後已開始在士大夫間流傳，至南宋更廣，張嶠《紫微集》、張邦基《墨莊漫錄》、洪适《盤州文集》、洪邁《容齋隨筆》及吳曾《能改齋漫錄》等，均提及閱讀《太平廣記》之事¹⁷。至於羅燁《醉翁談錄·舌耕敘引》所述說話人應「幼習《太平廣記》，長攻歷代史書」。更可見當時小說創作、傳播深受此部書籍之影響，故註書者很有可能即據以取材點竄而成。

至於非改編自佛教故事者，如〈王珪妻〉中之「田先生」、〈同昌公主〉、〈元田夫〉、〈柳子初〉、〈李通〉等之主角均添加、強調其原本即持誦《清靜經》之描述，其作用在於使田先生之道術成為突顯《清靜經》靈驗之工具，同昌公主與元田夫原是具有道德缺陷者，誦經成為其製造禍福轉機的潛在因素，柳子初與李通的故事中，則是成為吸引道人出現，展開歷險的原因。

經典受持的描述，具有強化角色人格神聖性的作用，也為其成道預設可能的基礎。

（二）加入對話與詩詞

經註故事在改編的內容中，較原來的唐宋小說加入了許多對話與詩詞作品，使其內容更加擴充，不過這些故事中的角色對話，主要在於闡揚經文的思想義理，實際上是與經註作緊密的配合，例如〈孫壽〉中云：

¹⁷參見張國風《太平廣記版本考述》（北京：中華書局，2004.5），頁6—10。

壽曰：「先生早來誦者何經？」先生曰：「是《太上老君說常清靜真經》。」壽曰：「何者名為《清靜經》？」
「居！吾語汝。夫清靜者，道也，德也。故吾之宅清靜者，吾之素也。清靜而柔和者，吾之守也。清靜應化而無窮者，吾之變也。……吾能行此道，何懼火焉？」

其以靈驗故事來為經文釋義，固有益於傳教，然以清靜之心性轉化為不畏火侵之道術神蹟，則頗具附會之意味。此亦通俗註經之習見現象，佛教《觀音經》之註解作品，亦見有此種情形。由於故事的性質在於配合經典思想，故如何利用故事闡揚經義才是編著者的關注點所在，有時難免使情節的緊湊發展反成次要。例如〈同昌公主〉與原作相較，雖然具有更曲折的情節安排與完整的故事結構，但是故事中安排太極真人對公主的訓誡，並一一解釋五戒、十善、六齋、三會、五臘及五忌的內容文字，置於短篇故事中，所佔篇幅仍略嫌冗長。實際上透過對話宣教的方式，在敦煌變文 S.2073〈廬山遠公話〉中，亦充分運用此種手法，為此類輔教故事的共同點之一。

經註故事中尚添加許多唐宋小說所無之詩詞，固然使故事文體之運用更為多樣，但也突顯編寫者混淆不清的時代觀，例如〈元田夫〉的時代背景為南朝劉宋時期，卻出現道人遣田夫〈點絳脣〉及田夫所填〈唐多令〉的內容。詩詞的運用，大部份置於故事結尾，為角色離開凡間所遺留，作為勸世、發揚經旨之用。例如〈竇德玄〉升天後留詩一首云：

人事紛紛百萬端，蠅名蝸利不堪看，
爭如悟此清中靜，功滿昇為天上官。

文句通俗淺顯，以拋卻世俗名利為訴求，首二句主勸世，末二句

兼具德玄升天之驗證功能。

少部份運用於故事進行中，如〈宋知玄〉敘知玄入住凶宅，即修〈呂真人詩〉一首云：

金丹一粒定長生，須得真鉛練甲庚。
火取南方赤鳳髓，水求北海黑龜精。
鼎追四季中央土，藥遣三元八卦行。
齋戒與功成九轉，少持清靜鬼神驚。

接著描述「知玄乃危坐，行其火輪罩體，紅光滿室」云云，以內丹詩歌展現其靜坐運功之過程，烘托其產生之威力，是多則故事中詩詞運用功能較具特色者。另有用於譏刺或答謝者，茲將其運用之大致情形表列如下：

故事	依託之作者及作品類別	故事的位置	功 能
竇德玄	竇德玄七絕一首	升天後	勸世、驗證
宋知玄	呂真人七言律一首	入住凶宅時	展現內丹運行情景
	劉知玄七絕一首	升天後	勸世、驗證
同昌公主	同昌公主〈唐多令〉一闕	升天後	勸世、驗證
元田夫	太白星君〈點絳脣〉一闕	化身道人訪田夫	譏刺元田夫
	元田夫〈唐多令〉一闕	升天後	勸世、驗證
沈會	阿趙七絕一首	升天後	答謝沈會修醮之恩
	沈會〈滿庭芳〉一闕	慕仁軌疾愈後	勸說慕仁軌澄心鍊真
	慕仁軌七絕一闕	答和沈會	悔悟
柳子初	柳子初七言頌三首	升天後	勸世
李通	神人所化道士七言詩一首	煉丹失敗後	勉勵李通
	李通七絕一首	升天後	勸世、驗證
	李通〈減字木蘭花〉一闕	升天後	自述
聶處仁	黃官夫妻七絕二首	坐亡後	警世

（三）對場景、動作等更進一步的描述

經註中所載不僅大部份故事完整，更在許多細節上有更進一步的描寫，例如在場景與動作的延伸方面，《法苑珠林》所載孫壽前往察看火燒現場，唯見經書與僧尸，然經註改易為一道庵，繼而有孫壽推門而入，見一老叟，展經誦讀，進而交談等隨著場地的變化而引起的一連串動作的描述。又如《廣記》所載竇德玄入冥云：「德玄於是就枕而絕，一宿乃蘇，云：初隨使者入一宮城。」經註則寫道：「德玄於是就枕，乃臥而絕其氣。惟其魂魄遂使德玄回顧，其屍臥於榻上，魂乃隨使者出於北門。」相較之下，經註故事的描述更加細緻而生動。另外，《夷堅志》敘聶從志之事云：「迨夜，李盛飾冶容，扣門就之，持其手曰：『君必從我。』聶絕袖脫去，乃止。」雖文辭精簡，然敘事亦略。經註則作如下描述：

處仁不知端的，乃開門而出，娘子遂拽住處仁，娘子曰：「君心從我，我與君富貴；若不從我，我是黃官之妻，為期於此，汝若不從，與君其死。」處仁不得已，遂允之，乃引娘子至於短牆而攝其手，越牆而走之，不入其家，遂遁入南山之中。

文中對黃官妻的蠻纏、處仁的無奈、虛與委蛇而伺機跳脫，遂乾脆遠遁走避的情狀，有較形象的呈現。

（四）文辭的通俗化

經註中的故事文辭，明顯呈現通俗化、口語化的傾向，例如在敘述故事之前屢用「此經念者還有驗乎？答曰……。」「何人能六欲不生，更得三毒消滅？答曰：有之。昔……」等語，頗類

說經語氣。在故事中亦融入俗語言詞，如〈劉懷珍〉述懷珍徵索不已，百姓以「家貧！家貧！取髓抽筋。寧逢南山白額虎，切莫撞著劉懷珍」，傳神地表達出所受剝削之酷烈程度。至於在人物的描述上，透過與唐傳奇的對照，更可區別其文辭之差異。如〈南柯太守傳〉敘淳于棼見公主云：

至一門，號「修儀宮」。群仙姑姊亦紛然在側，令生降車輦拜，揖讓升降，一如人間。微障去扇，見一女子，云號「金枝公主」。年可十四五，儼若神仙。交歡之禮，頗亦明顯。

而〈柳子初〉敘子初見公主之情形則云：

是夕燈燭龍膏，香虬鳳髓，霞衣彩帔，不知其數。忽鳳閣擁一女子，年可一十六歲，其貌其姿，西子嫦娥之不若也，嫦娥古今無如此貌。子初見之，魂飛天外，魄散九霄。

又〈杜子春〉敘守丹爐事云：

其上有正堂，中有藥爐，高九尺餘，紫焰光發，灼煥窗戶。……其時日將暮，老人者不復俗衣，乃黃冠縫帔士也。持白石三丸，酒一卮，遺子春，令速食。訖，取一虎皮鋪於內西壁，東向而坐。戒曰：「慎勿語。雖尊神、惡鬼、夜叉、猛獸、地獄，及君之親屬為所困縛萬苦，皆非真實。但當不動不語，宜安心莫懼，終無所苦。當一心念吾所言。」語訖而去。

〈李通〉則云：

先生曰：「吾欲燒一爐丹，汝以鎮爐，唯以無語為湛然常寂，汝能之否？」通曰：「弟子能之。」先生乃於庵中立一爐，于袋中取出一鍋子，放數粒丹藥其中，望太陽取氣一口，吹在爐上，其火乃然。仍戒李通曰：「汝正南於爐而坐，此是觀空亦空，……若有千魔萬魅感，即是無得而言，若爐中之丹則不成，汝道不就。千萬記之。三日後吾却來覲丹，丹必熟矣。」

經註故事中之形容或描述的詞句，如〈柳子初〉之誇張，〈李通〉之白話，與唐宋志怪傳奇作品迥異，反而近於話本小說之風格。文辭的通俗口語化，固有其趣味生動及便於理解的優點，然不事修飾，則亦偶有字詞重複，造成文句拗口弊病的現象。

（五）強調功德的作用

雖然經註以宣揚經典為主，但是在白仁哲、宋知玄、王珪妻、同昌公主、沈會、聶處仁等六則故事中，都特別強調修功德的行為，主要是提倡黃籙醮與印經。印經自然有助於經書之推廣、信仰之傳播，而推廣黃籙醮，一方面是道教齋醮自五代以後即以黃籙齋醮最為盛行，因其功能逐漸擴充，普濟人天，被信仰者視為拔度亡魂、祈禳解冤的有效方式，《道藏》現存宋元人修之科儀匯編，亦以黃籙齋醮為大宗，此種情況在洪邁《夷堅志》中亦有所反映，該書所提及民間修齋醮也是以黃籙醮居多。另一方面舉辦齋醮法會不僅是展現、傳播宗教的重要手段，無可諱言也是其重要的經濟來源之一，因此故事中特別強調誦經配合修醮的重要性，如〈同昌公主〉藉太極真人之口宣揚五忌、五臘等日可設醮修齋持經以祈求景祐，又有「復見真人於紅光之中，乃謂公主曰：『上昇至近，證為天仙，火急修為功果。』」道罷不見，

公主乃建黃籙大醮，至上元十五夜，鸞鶴自天而降」云云，突顯修醮在證道過程的關鍵地位。

（六）圓滿結局的故事結構

從經註中十三個故事的發展內容，可以看出都是採取圓滿的結局，故事主角或成道升天，或長壽坐亡，這種處理模式自然與敘事動機有關，乃是爲了強調其信仰之靈驗。唐宋入冥故事中，在結尾常見有預告官祿的情節模式，如〈宋參軍〉等，但是對未來官宦利祿的追求，與本書主旨思想是相衝突的，故改編故事中皆加以刪除。由於敘事動機的不同，故處理故事發展的側重面亦有異，此類靈驗故事的發展，在於呈現對信仰獲得堅定的認可，並進而付諸實踐，取得明顯的成效。其處理方式大致可歸納爲：

1. 原無信仰者，如「孫壽」只是一個普通的獵人，親眼目睹「遇火不焚」的奇蹟，心生崇敬，而適有道者傳授之，遂力行得道。
2. 信仰不堅定者，如同昌公主、元田夫等雖誦經而爲非，則以入冥方式遭受苦難，再以誦經之行爲，作爲解除苦難之由，明其有效，堅定其實踐之志，終得正果。
3. 始終信仰堅定者，如袁通，則神人扶助，早日證道。

大部份故事的安排，約可以以下結構概括之，茲以〈王珪妻〉爲例列舉之：

1. 時間、地點、主角的介紹（唐慶曆中、運州、王珪之妻韓氏）
2. 主角歷險（遭晉朝韋將軍所殺）
3. 外力介入（田先生入冥）
4. 解除險境（杖罰韋將軍、韓氏還魂）
5. 修功德（印經、作醮）

6. 證道（入道，壽一百廿歲）

也可以說是由「常態」至「衝突（常態的破壞）」，再「平息」而達到「超越」，故事一律都是朝向超越發展，而非復返常態，因為主角都是逐漸神聖化。

（七）以評論結合經旨

中國古典小說的敘事方法，深受歷史著作的影響，其「史贊」的形式，一直到清代蒲松齡寫《聊齋志異》，都還依循不悖。在本經註中，也可見其模式。蓋經註於大部份的故事結束之後，都有一則評論文字，標之以「論曰」，例如〈李通〉故事之後云：

論曰：大道者，至靈蘊妙，待感而靈，猶金石之響，待擊而鳴。李通乃悟觀空亦空，空無所空，空既無無，無無亦無，無無既無，湛然常寂之道。千魔萬惑而不動，又設千斤之石而修六年，果登天宮，豈不宜乎。

其文字不僅在於針對故事提出評論，更著重於再次強調經旨思想，使其與故事角色行為後果形成連繫，作為經文之實證。

第三節 小 結

除了靈驗記專書之外，如無名氏《清靜經註》這樣大量改編唐宋小說為靈驗故事，藉以輔證經書義旨的著作，在《道藏》中似不多見。它不僅呈現道典註疏通俗化的特色，也有助於考察宗教與文學緊密結合的情形。雖然宋·李昌齡的《太上感應篇註》也採錄不少故事，但是李書中所錄以當時名人事蹟為主，敘事較為簡約，固然其傳播更廣，有其不同層面的深遠影響，但是從文

學的角度而言，其價值自不如此《清靜經註》。

靈驗故事也有其共同的缺失，即容易形成公式化的敘述模式，在本書的故事中最明顯的，就是基於前述爲了支持驗證信仰的敘事動機，造成其結局的安排，幾乎是千篇一律，了無新意。這也是形成故事主角人格均是朝神聖化發展的主因。雖然部份唐宋小說如〈枕中記〉、〈杜子春〉等本身已被賦予道教思想色彩，但是經由道教徒的改編，使其道教性質更加深化。

佛教徒的靈驗故事創作數量更多，這些被宗教化、通俗化的故事，透過宗教齋會講經、誦經等集體或個人的活動向社會大眾呈現時，對於這些故事在傳播過程中內容的變異，應會產生相當程度的影響作用。康韻梅曾對唐代小說與《三言》、《二拍》的敘事差異，有相當精闢的論述，並指出：

《三言》、《二拍》中擇取唐代小說題材最多的是神道小說，本身即具有宗教的背景，更容易導向教化之旨。關於《三言》、《二拍》故事主題的宗教、道德化的趨勢，可以從人的力量被神道所取代、因果報應的公義伸張、人物的神祇化和人物的道德化等人的主體性消弭的角度來觀察。¹⁸

以此衡諸本書之靈驗故事，似乎若合符節。從小說的領域到現實的信仰生活中，其實都是神、人、鬼混雜的世界，靈應故事所呈現的，是人不僅需承受現實環境的災難，也無法避免來自鬼神世界的干預，而神、鬼、人地位的高低優劣，則取決於「道術」的修爲，宗教經典、法術、法器，成爲保障生命的依據，提高在

¹⁸參見康韻梅《唐代小說承衍的敘事研究》（台北：里仁書局，1995.3），頁274—275。

這世界位階的憑證，而擁有它們的條件即是道德的提升，否則也會得而復失。

從唐代到明代的這種小說發展傾向，是否曾受到靈驗故事傳播的影響，應是可以進一步探究的議題。

第四章 經法的驗證

——零篇散卷的故事

第一節 《度人經》的靈驗故事

《度人經》的靈驗故事除了杜光庭編寫的《道教靈驗記》已有所載錄之外，在《道藏》中還見載於《大滌洞天記》^①及青元真人《元始无量度人上品妙經註》中。

《大滌洞天記》卷中引《餘杭圖經》所載一則靈驗故事，內容言洞霄宮主首道士每於所居龍潭側持誦《度人經》，致潭中龍王出現禮敬，並每日以鮮乳二斤供齋，經數歲而忽累日未見鮮乳，道士前往潭邊，龍王乃出面告知，先前所供鮮乳乃市戶董七欺人，以十四兩為斤，故得陰掠之，今由其父自主店業，未嘗罔利，故不可取。道士乃以此宣言村落，勸人為善。

故事以《度人經》做為促使人、神交會的媒介，以龍王「每聽經文，無任皈依」的陳述，強調經書本身的價值，因為崇敬經書而引發供養的心願，導致龍王為求龍宮所無之鮮乳，而在「合法」的範圍內陰攝凡人之物的行為，最終揭示「誠實勿欺」的勸善目的。龍王供養鮮乳的持續與中斷，在於呈現凡人「欺」與

① 《大滌洞天記》共三卷，收入《道藏·洞神部·譜錄類·當字》，為宋末元初鄧牧所撰，為《洞霄圖志》刪節本，明初道士改為今名。相關考證參見任繼愈主編《道藏提要》（北京：中國社會科學出版社，1995.8），頁562—563。

「誠」的事實對照，道士則扮演著見證與宣揚的作用。

宋·洪邁《夷堅志·夷堅三志壬卷第三》也載有這則故事^②，文句略異，但敘事條理顯得較為清楚，在洪邁的描述中，更能突出經典的神異之處，例如在《大滌洞天記》中敘述龍王供乳中斷後，道士乃「心疑之，偶至水次，復見前老人」，而洪邁則記云「深訝焉，復誦經水次，前老人再至曰」，略更字句，卻更能表現出《度人經》足以召喚龍王的神奇之處。

另外洪邁在書中交待其故事來源乃是「前監鎮江和旨務率生說」，顯然是來自當時口耳相傳，〈夷堅三志壬序〉作於慶元四年（1198）九月初六，而《大滌洞天記》所引《餘杭圖經》乃修於北宋大中祥符年間（1008—1016），已佚^③。相距一百餘年間，這個故事則一直流傳不絕。故事中「龍王」的角色及以「鮮乳」供養的行為，顯然受有佛教的影響，而尤值注意者，故事中龍王所云「忝為土神，凡世間欺人取贏者，得陰攝之」，則顯然在於傳達以「掠剩神」信仰抑制欺世求利行為的道德觀念。據劉長東的研究，掠剩神始見於唐·牛僧孺《玄怪錄》卷三〈掠剩使〉，認為「人生一飲一啄，無非前定」，「所得乃逾數外之財，即謂之剩，故掠之焉。」此信仰於五代兩宋頗為盛行，宋人著作如徐鉉《稽神錄》卷三、何遜《春渚紀聞》卷一、王鞏《隨手雜錄》及洪邁《夷堅乙志》卷四、《夷堅丙志》卷十等均見有掠剩神傳說的記載，隨著其信仰影響的擴大，乃被道教吸收進入其神明體系之中，由於與雷神所主「大秤小斗，欺罔聖賢」、

② 宋·洪邁《夷堅志》冊四〈夷堅三志壬卷第三〉「洞霄龍供乳」條（北京：中華書局，1981.10），頁1490—1491。

③ 洪煥椿編著《浙江方志考》（杭州：浙江人民出版社，1984.6），頁79。

「大秤小斗，荒年起價，米中添水，欺曲昧人」等罪有所重合，故為雷聲普化天尊座下曹司主官之一；又因與東嶽大帝職能亦有重合，故亦被改造為地獄冥官之一^④。

劉長東在論及此信仰所反映的財富觀云：

剩財之所以會被掠，乃因該信仰中隱含道德判斷。北東嶽廟有七十六司，每司門前木板上有所說明，由清末民間善士劉澄園撰，其中「掌掠剩財物司」的說明云：「剩是不義之財，考《搜神記》有掠刷使者，此使者如查世人由不義所剩之財，便暗中刷掠之，使其消盡。」剩為多、多餘之意，此處稱剩財為不義所剩之財，即已表明其道德性。據此可見該信仰含不當得不義之財的觀念。^⑤

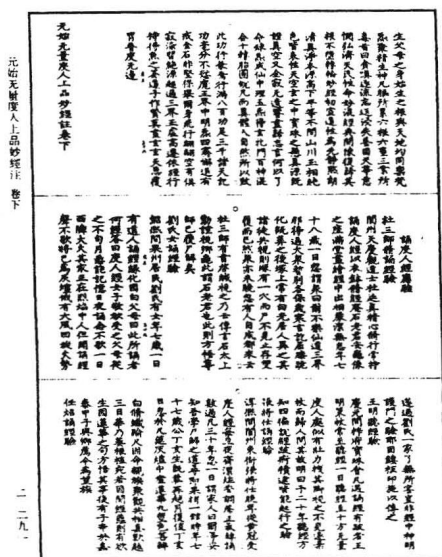
《餘杭圖經》所載故事述及「此去有市戶董七好舞秤權，以十四兩作斤，故從而掠焉。」《夷堅志》更在文末藉道士之口云：「吾欲知其端倪，恐身有以貽譴爾，然則欺心事那可妄為！」與上述掠剩神信仰的內容相符，可見這則故事不只是宣揚《度人經》的靈驗，更藉以傳播「掠剩」觀念，以達警世之作用。

在題為青元真人註、清河老人頌、郭岡鳳參校並讚的三卷本《元始无量度人上品妙經註》^⑥下卷卷末亦附錄有「誦《度人

④有關「掠剩神」信仰的起源、發展及其意義等，劉長東曾為文詳論，見〈論掠剩神信仰的起源〉，《四川大學學報》2006：1，頁81—92。又〈論民間神靈信仰的功能與社會機制的關係——以掠剩神信仰為例〉，《華學》9、10 合輯冊四（上海：上海古籍出版社，2008.8），頁1571—1585。

⑤劉長東〈論民間神靈信仰的功能與社會機制的關係——以掠剩神信仰為例〉，《華學》9、10 合輯冊四（上海：上海古籍出版社，2008.8），頁1572。

經》應驗」的五則故事，分別為：1.〈杜三師脩誦經驗〉、2.〈劉氏女誦經〉、3.〈王明聽經驗〉、4.〈張將士誦經驗〉及 5.〈任炤誦經驗〉。故事的時代背景除了第一則未明言外，其餘分別為紹熙（1190—1194）、慶元（1195—1200）、淳熙（1174—1189）及嘉泰（1201—1204）等，最早為南宋孝宗淳熙年間，最晚為南宋寧宗嘉泰年間。故事的地點則分別為閬州（第一、四則）、果州（第二則）、梓府（第三則）及合州（第五則），集中於西南四川一帶，有明顯的區域性。其所述故事內容乃為扣合經文所言之神異，藉以證明經書內容之真實性，表現手法類似於佛教《觀音經》的靈驗故事。



〈誦度人經應驗〉書影

- ⑥收於《道藏·洞真部·玉訣類·來字》。青元真人、清河老人及郭岡鳳生平不詳，《道藏提要》即據其所附靈驗記所載南宋年號，認為是南宋末或其後之作。見任繼愈，前揭書，頁66。

第一則故事敘閬州天慶觀道士杜延真精心修行，持誦《度人經》，死後既葬而塚上常現白光，諸徒異之而發塚，僅見雙履而未見尸，其後有人自成都攜杜之書信來，方悟其已獲尸解。這則故事運用佛、道二教常見的得道模式來宣揚持誦經典的利益，以塚上現白光的異象引起發塚的行為，見履不見尸以彰顯其令人訝異不解之處，再透過書信傳言，以釋其疑，證明尸解的真實性。按經文中有云：「世人受誦則延壽長年，後皆得作尸解之道，魂神暫滅，不經地獄，即得返形，遊行太空。」^⑦杜延真故事即作為此段經文之見證也。

第二則敘紹熙間果州居民劉氏女七歲時，因聽化緣道士誦《度人經》而受之，其後不僅悉能記憶，且日夜誦念不歇，一日西鄰大火，其家雖在烈焰中，人但聞誦經聲而大風回旋，火勢遂過，一家了無所害。文末云「豈非經中神明護門之驗耶！因鏤板印施以傳之。」蓋指經文中「輕誦此章，身則被殃。供養尊禮，門戶興隆，世世昌熾，與善因緣，萬災不干，神明護門。」^⑧這則故事正是以「反常」的特例來印證「萬災不干，神明護門」的可能性，「一日西隣大火，其家正在烈焰中，人但聞誦經聲不歇，將已為灰燼。」其中「將已為灰燼」乃常態發展的最可能結果，符合一般人的預期判斷，然「俄有大風回旋，火勢遂過。劉氏一家了無所害」，則是反常態的結果，造成與預期心理相衝突的驚訝感受，經過回溯過程，才尋繹出「誦經聲不歇」與「大風回旋」的因果關係，傳達誦經的神奇力量。而即使是七歲弱女，透過經文的誦讀，可以產生回風避火的神效，保障一家人生命財產的安全，其力量獲得的簡易與產生功效之廣大，形成極大的對

^⑦ 《道藏》冊二（上海：上海書店等，1996.8），頁258。

^⑧ 同前註，頁257。

比，對一般世俗大眾，當具有頗大的吸引力。且火災為生活中最常見的可怕災難之一，故「辟火」常成為佛、道靈驗故事常見的主題。佛教觀世音信仰的傳說中即屢見此類記載，如齊·陸杲《繫觀世音應驗記》即載有釋法智遇猛火，因一心稱念觀音名號而「一澤草無遺莖，唯法智所在處容身不燒也」的靈驗故事^⑨，均是運用類似的表現手法。尤其劉宋·傅亮《光世音應驗記》所載竺長舒之事，與此則度人經靈驗故事更加相似，然情節更顯曲折，加入惡少縱火之事，就強調「靈驗」的手法而言更為突出，茲節錄其部份文字如後，以觀道教故事可能受到其影響的情況：

長舒奉佛精進，尤好誦《光世音經》。其後鄰比有火，長舒家是草屋，又正在下風，自計火已逼近，政復出物，所全無幾。《光世音經》云：「若遭火，當一心誦念。」乃救家人不復輦物，亦無灌救者，唯至心誦經。有頃，火燒其鄰屋，與長舒隔籬，而風忽自回，火亦際屋而止。於時咸以為靈應。里中有兇險少年四五，共毀笑之云：「風偶自轉，此復何神？伺時燥夕，當焚其屋，能令不燃者可也。」其後天甚旱燥，風起亦駛。少年輩密共束炬，擲其屋上，三擲三滅，乃大驚懼，各走還家。^⑩

第三則故事敘跛者王明每遇誦經，則策杖常至聆聽，一日聽經至「十方無量度人」處，覺有壯力拽其腳，乃棄杖而歸。人問其故，告之以廿年聽經乃知「說經四徧，跛痾積逮，皆能起行」之驗。故事內容簡略，展現經典療疾的神蹟，蓋經文中云：

⑨參見董志翹《「觀世音應驗記三種」譯注》（南京：江蘇古籍出版社，2002.1），頁65。

⑩同前註，頁3。

說經一徧，諸天大聖同時稱善，是時一國男女聾病，耳皆開聰；說經二徧，盲者目明；說經三徧，喑者能言；說經四徧，跛病積速，皆能起行；說經五徧，久病痼疾，一時復形；說經六徧，髮白返黑，齒落更生；說經七徧，老者反壯，少者皆強；說經八徧，婦人懷妊，鳥獸含胎，已生未生，皆得生成；說經九徧，地藏發泄，金玉露形；說經十徧，枯骨更生，皆起成人。^⑪

這段經文重在強調經典對「成全」身體的作用，僅僅透過宣說經文的途徑，即可治療各種身體殘疾病痛，第五則故事內容與此則故事類似，其云：

合州石照縣吏任炤，於嘉泰間因目疾喪明，遂棄職，誦度人經以求痊。忽一日，雙目頓明。於是愈加勤恪，發大誓願，將度人經寫成，元始天尊聖像刊行首以化導，本州天慶觀化道藏及藏經功德，不日落成。以是觀之，豈非經中所謂「說經二徧，盲者目明」之驗歟！

兩則故事顯然根據上引經文而創造，舉一跛一盲以括其餘，敘事簡略，純為「神蹟」之表現，冀為庶民希望之所託。唯第五則更進一步加強宣揚寫經、刊像之功德等。

第四則故事敘淳熙間張將仕晚年從黃冠受《度人經》，每日轉誦達卅年，「公丁亥生，既葬，再越月，復值丁亥日，忽於凡筵灰燼中產蓮華九莖，色甚鮮白，脩纖踰尺，因命親族聚觀，共相嘉歎」。親族因閱經蘊，則有「欲生因蓮華」之句，方悟其事。其子於嘉泰甲子與鄉薦，今為望族。這則故事比較特殊，其

^⑪ 《道藏》冊二（上海：上海書店等，1996.8），頁253。

內容不是在於印證經典本文，而是演述〈經蘊咒〉，文字不見於本經，但在題張萬福纂《洞玄靈寶无量度人經訣音義》中則有如下記載：

凡開靈蘊，誦經之時，皆當燒香，整具法服，禮經如法，誦咒曰：寂寂至無宗，虛峙劫双阿。豁落洞玄文，誰測此幽遐？一入大乘路，孰計年劫多。不生亦不滅，欲生因蓮華。超凌三界徒，慈心解世羅。真人無上德，世世為仙家。右出《太極寶訣》，持《生神章經》亦同此上咒及法。¹²

故事內容即與此咒文句牽合，情節內容單薄，以蓮花九莖作為張將仕誦經得道的象徵，以其親族為見證者。

《度人經》在宋代的流行，於洪邁《夷堅志》所載錄的故事中亦有所反映，在《夷堅志》乙卷第十七「女鬼惑仇鐸」的故事，雖非以《度人經》為敘事主體，然故事中提及女鬼向仇鐸索《度人經》萬卷的說法，已透露當時以《度人經》與濟度亡魂的信仰聯繫。至於支乙卷第二「大梵隱語」對《度人經》的尊崇就相當明顯，該則故事敘曾尙書死後於淳熙元年夢告其為縣丞之長子云：

我被天符為福山嶽廟土地，方交承之始，閩府官僚當有私覲，禮不可廢。吾東書院黑廚內藏佳紙數千張，可盡付外染黃，印造大梵隱語，敬焚之，毋忽吾戒。

其後敘縣丞未以為然，乃再托夢於仲子，透過仲子與道士的問答，揭示〈大梵隱語〉乃《度人經》之末章。由於四個兒子先後

¹²同前註，頁 527。

均未理會，故事後半乃敘述其父請得天命而使鬼卒痛擊其子，經縣丞請來法師懇祈，方才獲釋，最後以「即日印此經五百本，焚獻謝過。」洪邁記錄這一故事，可能僅著眼於事件之奇異，然內容實亦具有突顯《度人經》地位之作用。在支景卷第九的「丘鼎入冥」故事中，更利用鬼卒索賄的要求，彰顯《度人經》的功德，其敘丘鼎於冥界還陽的過程云：

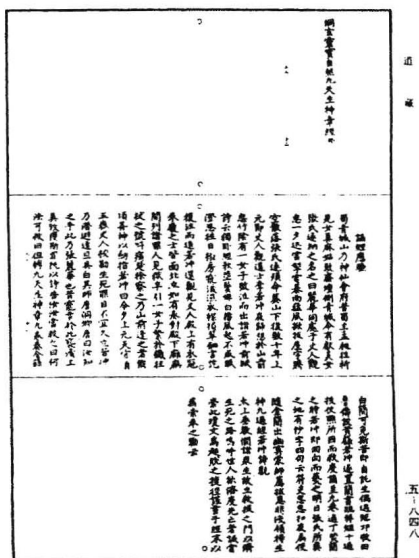
屈中途，導卒私禱曰：「他人到此必有賄贈，君那得無？」丘曰：「吾固貧士，且來時不持一錢，何以為謝？」卒曰：「候還家，請道士誦《度人經》百遍足矣。」

鬼卒以誦《度人經》為索賄之需求，正如神界以〈大梵隱語〉為閩府官僚私覲之禮，呈現當時民間信仰中對《度人經》濟生度死等功德靈驗的接受與傳播。

第二節 《九天生神章經》的靈驗故事

《洞玄靈寶自然九天生神章經》一卷收於《道藏·洞玄部·本文類·人字二》，劉宋·陸修靜《元始舊經紫微金格目》已著錄傳世，北周·甄鸞《笑道論》、唐代釋法琳《辨正論·九箴篇》、孟安排《道教義樞》卷一及《要修科儀戒律鈔》卷八等均曾引用此經，顯見唐代已相當流行。卷末所附〈誦經應驗〉故事一則，內容敘述蜀主孟昶納美女張麗華，同處於丈人觀，一日暴風掀屋，張氏遂亡，而葬山下。過數十年後，丈人觀道士李若冲於上元夜歸憩於山前，有一女子號泣詣若冲前，賦詩一首之後又泣而退。若冲還觀，見獄卒引該女子繫於銅柱杖之，號叫痛楚。有善神告以今夕上元乃五嶽丈人校勘生死罪目，不可久立。若冲

潛避達旦，具白其師，方知乃張麗華褻瀆上真而獲罪，並須轉九天生神章九卷、奏金籙白簡則可免其苦。若冲偶遇臨邛牧田魯儻設黃籙，乃依其師之言行之，明日張氏所葬之地乃現沙字四句以謝若冲薦拔之恩¹³。



《九天生神章》〈誦經應驗〉書影

故事背景為孟昶後數十年，約已入宋時，而題為綿州冲虛觀道士王希巢隱賢解的《洞玄靈寶自然九天生神玉章經解》卷上對經文「誦之八過，幽夜光明」的注解文字中云：

八過幽夜光明，至陰之所，日月不照，沉魂滯爽，何以昇度？此李若冲誦之以薦張麗華是也。¹⁴

¹³同前註，冊五，頁848。

顯然引用的是這則故事，該經解之王希巢序文作於「大宋開禧元年歲次乙丑五月初一日」，可知〈誦經應驗〉為宋代道教徒所附加於經卷末。

這個故事在結構布局方面較具敘事技巧，第一部份先敘前因，但對於張麗華的遽遭橫禍之因留下疑點，引起第一個懸念。第二部份敘李若冲遇女子賦詩，對女子身份及動機未作交待，引發第二個懸念。第三部份敘女子受苦，亦未多作說明，引發第三個懸念，同時觸發道士憐憫之心，引起其後救贖的行動。第四部份透過李若冲師父的說明，才將三個懸念一併消除，讀者才恍然大悟：張麗華的暴死，乃因其於丈人觀與蜀主取樂，褻瀆神真，突顯丈人觀的「聖地」性質，同時也是第三個懸念中受苦的原因；張麗華於李若冲面前現身乃為求助，著眼於李若冲道士的身份，具有濟度亡魂的能力，經由其師的指示，點出九天生神章及金籙白簡的價值所在。最後經由實際的踐行，獲得明確而有效的結果，肯定九天生神章與金籙白簡的靈驗。李若冲在故事中即扮演著遊歷、見證及實踐者的角色。

經中對所謂「九天生神章」之由來，託稱「乃三洞飛玄之氣，三合成音，結成靈文，混合百神，隱韻內名，生氣結形，自然之章。」其以三寶君（天、靈、神）為玄、元、始三炁之象徵，三炁再生九炁，即九天，以為天地萬物化生之根源，故云「天地萬化，自非三元所育，九炁所導，莫能生也。三炁為天地之尊，九炁為萬物之根。」其「九天生神章」均為五言韻語，每章十八句至卅句不等，關於其靈驗神力，經文中有如下陳述：

天寶誦之以開天地之光，靈寶誦之以開九幽長夜之魂，神

⑭同前註，冊六，頁435。

寶誦之以制萬靈，太一誦之以具身神，帝君誦之以結形，九天誦之以生人，學士誦之以昇天。鬼靈聞之以昇遷，凡夫聞之以長存，幽魂聞之以開度，枯朽聞之以發烟，嬰孩聞之以能言，死骸聞之以還人。

內容基本體現宗教經典強調普及天人鬼物的廣大影響力，而由於經典的傳持具有條件的限制，故學士以上方能「誦之」，鬼靈凡夫等僅能企求「聞之」，主動施為的權力實際掌握在道士手上，成為確保其地位的保障。對一般社會大眾而言，此經的功效大概以強調「生」與「死」兩大議題切中其關心所在，而尤其濟度幽魂一事，最為符合世俗情感的心理需要，道教齋醮的流傳演變，也正呈現這種趨勢。〈誦經應驗〉文末云：「太上垂教，憫諸眾生，故立救拔之門，以濟生死之路。嗚呼！世人欲濟度先亡者，誠當崇此瓊文，為超脫之捷徑。謹書於經末，以為崇奉之勸云。」明確點出此經傳播者欲藉該故事以突顯其度亡功能的用心。

這在洪邁《夷堅志》中也有所反映，其書乙志卷第一〈蟹山〉敘湖州醫者沙助教之母嗜蟹，死後即被驅入蟹山受報，遭群蟹爭以蟹爪刺之，故魂告其家人「為我印九天生神章焚之，分給群蟹，令持以受生，庶得免。」其家遂即日鑲神章版，每夕焚百紙，終喪而罷¹⁵。

又丙志卷第十〈黃法師醮〉敘魏道弼幼子叔介入冥遊歷之事，其中亦描述有三人分別因「臨政酷虐」、「事父不孝」及「作監官不廉」等罪而在地獄受苦，神將並告以「除是轉九天生神章一萬遍，即可救拔。」三志壬卷第六敘孫青為盜，事敗伏

¹⁵ 宋·洪邁《夷堅志》冊一（北京：中華書局，1981.10），頁188—189。

法，爲崇於鄧思齊妻，藉以要求「請道士多轉生神章，燒黑紙錢送我，我即去」¹⁶，亦均是以度亡爲訴求。

另外同書甲志卷二第一及三志己卷第四俱載〈齊宜哥救母〉，敘江陰齊三妻歐氏產乳多艱，幾於死乃得免。其六歲子宜哥不忍母困，乃咨老人有何術可脫厄，老人告以：「唯道家《九天生神章》、釋教《佛頂心陀羅尼》爲上。」宜哥即求二經，從道士學持誦，每日誦經焚香，經兩歲，於紹熙元年，歐氏有孕，更無疾惱，臨產時，宜哥焚香誦經，見有神人十輩立侍，其母遂順利生產¹⁷。

蓋經文中對人之形成的敘述內容有云：

人之受生於胞胎之中，三元育養，九炁結形，故九月神布，炁滿能聲，聲尚神具，九天稱慶，太一執符，帝君品命，主錄勒籍，司命定算，五帝監生，聖母衛房，天神地祇，三界備守，九天司馬在庭。東向讀九天生神寶章九過，男則萬神唱恭，女則萬神唱奉；男則司命敬諾，女則司命敬順，於是而生。九天司馬不下命章，萬神不唱恭諾，終不生也。

這段文字很容易與婦女生活最常面臨的產厄相互聯繫，成爲解除其災難的希望寄託，遂亦將《九天生神章》視爲具有「護產」的作用，這類故事對此經之推廣普及，當有相當大的助力。

關於《九天生神章》的故事，杜光庭《道教靈驗記》亦收錄一則，見卷十〈姚元崇女九天生神章經驗〉，敘姚元崇七歲女夢見老君授以九天生神經一章，將姚元崇受到玄宗信任歸因於其女

¹⁶同前註，冊四，頁1509。

¹⁷同前註，頁13。

持經之驗。然文中大部份文字在於描述姚元崇受到同僚推薦及其在玄宗面前直言極諫的應答言語，突顯的是人爲的努力，最後卻以姚元崇心裏想起女兒持經之事，而將結果轉化為持誦經書的靈驗，略顯牽強，其敘事的邏輯條理反不如宋代的故事爲佳。

第三節 《太上太清天童護命妙經》 的靈驗故事

《道藏·洞神部·本文類·傷字》載有《太上太清天童護命妙經》一卷¹⁸，題爲三茅山道者梁悟真受，卷末附隋至宋代老子顯聖的事蹟記載，爲茅山都道正明真通微大師傳霄於紹興甲子（1144）所書，其中隋末至唐代之事大抵與杜光庭〈歷代崇道記〉所述類同，其後敘及「本朝大觀三年四月十三日」，有執爨道者梁悟真因至瑞像殿前養龍池汲水，遇老君顯靈，憐其服役勤勞，有志於道而一無所遇，乃授以《加句天童護命妙經》，梁自是卻粒，從庸愚不識字，變爲能書誦經，並能示人災福，於仙去前書廿四符投於池中，凡有疾者，入山求水服之即愈，奉道之士虔心祈禱，亦皆感應。

¹⁸ 《道藏》冊十一（上海：上海書店等，1996.8），頁370。

志·藝文略》道家類亦著錄，故爲北宋道經^{②①}。至於宋徽宗大觀三年（1109）老君授梁悟真經書之事，爲北宋道教徒所撰，將其載錄於道書中，原爲《「加句」天童護命妙經》的出現張皇其說，以提高其在信徒心目中的地位。流傳至南宋，其故事內容也產生了一些變化，謝守灝編撰《混元聖紀》卷九亦有如下記載：

大觀元年丁亥正月初四日，尚書省筭子准敕道士序位在僧之上，女冠在尼之上。致和二年壬辰，建康府有鄉民梁光映，久患癰疾，其家畏其傳染而棄之，乃於茅山玉晨觀捨身，逐日擔水以給道眾，夜則睡於三門外龍虎君之下，如是者數載。一日，給水之際，忽一人皓首素衣，乘白馬而朱鬃，紫煙彌覆其上，身放光明，照映山川，前有二人持節，叱梁曰：「太上老君來！」梁再拜叩頭，老君曰：「吾有《天童護命妙經》流傳於世久矣，汝聞之乎？」曰：「不識。」老君曰：「吾今授汝，汝可記之，誦以咒水沐浴，則汝疾當愈，亦可以濟人也。」乃誦經。今世上《天童護命妙經》是也。^{②②}

其中「致和二年」當爲「政和二年」（1112）之誤，「梁光映」即「梁悟真」，對其入道原因有了更詳細的交待，將經書靈驗的重心轉移至強調「療疾」的神效，經名也未見有「加句」字樣。然同爲謝守灝編《太上老君年譜要略》及《太上混元老子史略》均載此事，前書卷末云：「政和二年壬辰，老君乘白馬駕祥雲，降于茅山玉晨觀，授梁先生《加句天童護命經》，見《句曲志》。」^{②③}後者卷上末所載同，唯改「見《句曲志》」作「自有

^{②①} 參見任繼愈，前揭書，頁454。

^{②②} 《道藏》冊十七（上海：上海書店等，1996.8），頁881—882。

記」²³。而南宋紹興廿年（1150），茅山山門都道正傳霄即曾參與重修《茅山記》四卷（見《茅山志·敘錄》²⁴），劉大彬造《茅山志》卷十八〈樓觀部篇山房庵院〉敘老君瑞像殿即錄此事，內容基本與傳霄所敘相同而略簡²⁵，謝守灝所記與傳霄所錄的故事當有其承衍的關係。

洪邁《夷堅志》亦曾載《加句天童護命妙經》之事，據《志雅堂雜鈔》云：

《夷堅志》一卷載韓椿年於父枕中得《天童護命經》一卷，題云「梁先生所授」，凡二百九十二字，校今所行多一百七字，且無言六破句，傳之者以禦魑魅，極為靈驗。其文曰：「太上曰：『皇天生我，皇地載我。……。與星曆俱，急急如律令。』」²⁶

取《夷堅志》所載經文與道藏本相較，其四言咒文內容大致相符，除了部份用字的差異，道藏本應短少兩句，分別於「北斗輔我」句下缺漏「三台護我」一句，又於「廿四符」之前缺漏「金籙玉書」一句。道藏本另載有驅邪靈符廿四道，並有說明其功用的文字，這部份未見於《夷堅志》故事的說明。另外值得留意者，《道藏》中另有金代道士侯善淵《太上太清天童護命妙經註》一卷，收於「洞玄部·玉訣類·是字」。該註所錄經文亦無靈符及說明文字，僅有四言為主的咒語，而且句數只有四十五

²²同前註，頁 888。

²³同前註，頁 895。

²⁴同前註，冊五，頁 549。

²⁵同前註，冊五，頁 627。

²⁶宋·洪邁《夷堅志》冊四（北京：中華書局，1981.10），頁 1784—1785。

句，《夷堅志》所錄則多達七十二句，與其故事中所言「校今所行多一百七字」的情形大致符合，則侯善淵《太上太清天童護命妙經註》所錄方為原始經文，題梁悟真所受者則確為「加句」之《天童護命經》。《夷堅志》的這則故事記載，無疑是瞭解《天童護命經》內容衍化的重要材料。此外在宋·錢世昭《錢氏私誌》中也有一則相關材料：

燕北風俗，不問世庶，皆自稱小人。宣和間，有遼國右金吾衛上將軍韓正，歸朝授檢校少保、節度使，對中人以上說話即稱小人，中人以下即稱我家。每日到漏舍，誦《天童經》數十徧，其聲朗朗然。且云：「對天童，豈可稱『我』？」自皇天生我，皆改為小人，云：「皇天生小人，皇地載小人，日月照小人，北斗輔小人。」前後一十餘句，凡稱我者，皆改為小人。誦畢，贊笑云：「這天童極靈聖。」王少師云：「若無靈聖，如何持得許多小人？然『小人有母，皆嘗小人之食。』小人之稱，其來古矣。施之於經，是可笑也。」²⁷

這則記載雖以譏刺為目的，但是從中可見徽宗時期，連遼國人也熟知信奉《天童護命經》，尤其文中所舉四句經文乃「皇天生我，皇地載我，日月照我，北斗輔我」，《夷堅志》及道藏本《天童護命經》於第四句均作「星辰榮我」，唯侯善淵註本正作「北斗輔我」，此亦可為原本與加句本子差異的佐證。

第四節 《高上玉皇本行集經》的靈驗故事

²⁷ 《全宋筆記》第二編冊七（鄭州：大象出版社，2006.1），頁71。

《道藏·洞真部·本文類·盈字》收有題爲天樞上相張良校正的《高上玉皇本行集經》三卷，據《道藏提要》所言書中稱玉皇爲「昊天上帝」，乃宋徽宗封玉皇之號，故此本當成於北宋後²⁸。經末附有〈誦經感應〉，題下有雙行夾注云：「經中感驗自上古隋唐以來，古今事實舊嘗備載藏本，續略摘數事，附于卷後，以證此經功德不可思議。」共錄七則靈驗故事，略述如下：

1. 〈陳□〉敘隋時會稽人，自少誦此經，開元中自會稽乘船欲至東陽，於中途遇暴風，同行廿餘船皆毀，唯陳急念此經，江中乃有物如龍出而扶舟至岸，遂得活。
2. 〈銀山老人〉敘採銀戶逾萬俱居草屋，延和中大火，餘屋俱燼，獨其居得免，州牧問之，答以日誦此經之故。
3. 〈慕容文遠〉敘隋人，病亡七日而蘇，云被追入一城，王問有何功德，答以一心念玉皇經，王喜而延其誦經，事畢遣吏送回，途中曾見高山城郭，煙火黑氣，聞哀叫之聲等情景。
4. 〈竇德玄〉敘其赴任途中，無意中接濟欲追其魂的東嶽鬼使，在鬼使的指示下，尋得玉皇經並日夜念誦一百部，遂得延算並獲官運通達。
5. 〈司馬喬卿〉敘其丁母憂，結廬寫經，感得廬側生芝草，其母亦得生天。
6. 〈李脩〉敘其丁父憂，發心寫經三部，才寫一部畢，筆頭現五色圓光之氣，三部寫畢，現異香落花等異象。後曾遺失筆頭，經半載，夜見金光，即其筆頭光彩不壞。最後其父亦得超升。
7. 〈呂文展〉敘其曾誦此經萬卷，因年老齒落，向經懇請，

²⁸參見任繼愈，前揭書，頁14。

牙竟復生，又誦經祈雨、祈晴均有靈驗，並得天人魔王下降禮拜。

這七則故事主要是根據《金剛經》的靈驗故事改編而成，《太平廣記》分別收錄於卷第一百二至一百四，第一則見於卷一百四〈陳利賓〉條，注出《廣異記》。改編者僅加入「隋人」及更動其人名，將《金剛經》改為「此經」，其餘內容基本相同。

第二則見於同卷同名〈銀山老人〉條，注出《報應記》。改編者亦僅將字句略為簡化，將原文中饒州銀山改為饒州人，將「本州楊體幾」代之以「州牧」，並改「家事佛持《金剛經》」為「奉道年深，日誦此經不闕」。

第三則應是根據卷一百二〈趙文若〉條，注出《報應記》，較之前兩則，刪改幅度較大，略去因殺生而受刑的情節，增加登金床誦經的內容，但文字仍有明顯的承襲，茲列之如下：

〈慕容文遠〉	〈趙文若〉
<p>隋人，病亡，七日欲殮，忽縮一足，遂蘇。云：被一人追入一城，見王者，問：「卿在生有何功德？」文遠答：「貧家無力可修功德，惟一心念玉皇經。」……登一高山，見城郭極高峻，煙火接天，黑氣溢地，哀叫之聲不忍聞，叩頭求去。</p>	<p>隋趙文若，開皇初病亡，經七日，家人初欲殮，忽縮一腳，遂停，既蘇，云：「被一人來追，即隨行，入一宮城，見王，曰：『卿在生有何功德？』」答云：「唯持金剛經。」……登一高阜，四望遙闊，見一城極高峻，煙火接天，黑氣溢地，又聞楚痛哀叫之聲不忍聽，乃掩蔽耳目，叩頭求出。</p>

至於入冥而升座誦經的情節，在佛教靈驗記中亦可見類似的描寫，例如《太平廣記》卷一百九〈李山龍〉條，同樣描述李山

龍暴亡七日而蘇，自述其入冥所見，其中云：

王問：「汝身作何善業？」山龍曰：「誦法華經，日兩卷。」王曰：「大善！可升階來。」北間有高座，王曰：「可昇座誦經。」王即起立，山龍坐訖，王乃向之而坐，山龍開經曰：「妙法蓮華經序品第一。」

而〈慕容文遠〉則作：

見王者，問：「卿在生有何功德？」文遠答：「貧家無力可修功德，惟一心念玉皇經。」王稱善，曰：「此經欲得聞乎？」遂延文遠上殿，設一金牀，令誦經。

兩者敘事內容手法類同，〈慕容文遠〉大概是剪裁佛教各個靈驗記內容，加以拼湊而成另一個道經的靈驗故事。

第四則見卷一百三〈竇德玄〉條，注出《報應記》。除了將「急念金剛經一千遍」改為「急誦玉皇經一百部」外，又添加了鬼使指示德玄前往鉢州靈仙觀找道士尹嗣玄求經本的情節，其餘內容基本相同。改編竇德玄故事的情形亦見於《清靜經》的靈驗記（參見第三章）。

第五則見卷一百三〈司馬喬卿〉，注出《法苑珠林》。改編者將「刺血寫金剛般若經二卷」更易為「結廬寫經」，刪去「喬卿同寮數人並目觀其事」，代之以「經畢，母於座中語云：『得汝追悼之力，今可升天。』」就強調經書靈驗而言，此一改寫似較原故事為勝，不僅呈現寫經感應的祥瑞異象，亦突出經書度亡的功用所在，蓋原故事表現司馬喬卿居喪之哀，刺血寫經實為希求亡魂離苦的深切關懷的表現，而故事發展為廬側生芝草，固為對孝子行徑的肯定，然其寫經功德僅表現出對自身的利益，未能扣合其寫經動機。玉皇經中改編的故事，反而使結果更加圓融，

使寫經的功德更爲彰顯，原故事則更強調見證的事實。

第六則與卷一百三引《法苑珠林》之〈李觀〉條在部份文字有類似之處，然二者整體內容差異較大，或亦有所關聯，茲列其文字以對照如下：

〈李脩〉	〈李觀〉
唐顯慶中，丁父憂，發心寫此經三部。答劬勞，纔一部了，筆間有五色之炁，經畢，筆無所損，每聞異香，座前時有花墜。後失筆頭，經半載，夜因見地上有金色光彩示之，乃向所失筆頭，自然光彩不壞，經之功德，孝誠所感，父得超升。	唐隴西李觀，顯慶中寓止滎陽。丁父憂，乃刺血寫金剛般若經、隨願往生經各一卷。自後院中恒有異香，非常馥烈，隣亦常聞之，無不稱嘆。中山郎餘令過鄭州，見彼親友，具陳其事。

二者包括時間、事件都有雷同之處，唯〈李脩〉所述寫經之筆不壞並生光彩一事，未審是否另有故事來源根據，亦或爲作者之創作。

第七則見卷一百四〈呂文展〉條，注出《報應記》。基本承襲原故事之內容，再添加天人魔王下降禮拜之事於其後，藉以張揚經書普及人天之神異。

綜上所言，可知《玉皇經》所附靈驗記，乃道教徒取《金剛經》靈驗故事之內容，加以裁割增刪改易而成，然一般世俗大眾乃至非改編者之道教徒，恐亦未必明瞭其故事之來源演變之跡，故其附經傳播，仍可發揮其吸引、見證、推廣經書之作用。透過對比考察，亦有助於釐清道教靈驗記的產生方式之一，呈現其對佛教傳教手法與內容的融攝情形。

第五章 法會的宣揚

——敦煌寫卷 BD1219 的道教俗講

敦煌寫卷 BD1219（列 19 / 北 8458）是一件失題的道教文獻，篇幅頗長，於大淵忍爾所編《敦煌道經·圖錄編》並未收錄，其《目錄編》亦未提及，而黃永武編《敦煌寶藏》題作「消災滅罪寶懺」^①，王卡則認為其與 BD7620（皇 20 / 北 8469）雖內容不相連續，但筆跡相同，應為同一寫卷，擬題為「道教布施發願講經文」，指出其「可彌補道教講經文空白，是研究唐宋之際道教宮觀信仰活動的珍貴資料。」^②關於兩件寫卷的筆跡，乍看雖頗為相近，但仔細比對二卷字體，後者明顯字體比較工整，幾無草書，而前者則草寫比比皆是，以「即」、「道」、「願」、「遣」等字為例相互對照，在書寫筆法上即見明顯差異。另外在每行的字數方面，BD7620 以 22 字上下為主，而 BD1219 則以 25 字以上至 30 餘字居多，故而二者雖同屬齋會講經之記載，但是應非同一寫卷。BD7620 明確提到是布施齋會的講經，BD1219 則未見齋會性質的說明，只籠統的說「建齋行道講經」等等，但是其保存的內容遠比 BD7620 豐富，價值更勝 BD7620。

①參見黃永武編《敦煌寶藏》冊一百十（台北：新文豐出版公司，1984.6），頁 376。

②王卡《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》（北京：中國社會科學出版社，2004.10），頁 234—235。

5507620 著 道數和論理關係研究 / 著：

BD7620 每行約 22 字上下

ED01219 號 有松市施神廟調查第2：圖

BD1219 每行約 25 字以上至 30 餘字

其與《道藏》中保存的齋儀文獻不同之處，在於它不是單純記載儀式程序，從內容、語言等來判斷，應是民間齋會實況的記錄，這也正是其價值所在。本文即擬據此卷內容，分別從授戒、靈應故事的內容及宣說之思想三個部份加以探討，藉以呈現此卷對瞭解道教俗講內容之意義。

第一節 寫卷敘錄及十戒傳授的相關問題

寫卷首尾上下俱有殘損，無題記，以行、草書寫，每行或 20 餘字至 30 餘字不等，文字見存 502 行，但是第 502 行僅餘四個字的部份墨跡，已殘缺難以辨識。起：「滅弟子眾等懺悔已後願常」，迄：「不危將眾慈悲懺悔經云若復有人捨家妻子車載」。從文中有武后新字「囡」^③的使用（行 363、365），又有「愍」字缺筆避諱（行 359），並為硬筆書寫^④而非冊子本

③ 《太平廣記》卷一百卅九「幽州人」條引《朝野僉載》云：「天授中，則天好改新字，又多忌諱。有幽州人尋如意上封云：『國字中或，或亂天象，請口中安武以鎮之。』則天大喜，下制即依。月餘，有上封者云：『武退在口中，與囚字無異，不祥之甚！』則天愕然，遽追制改令中為八方字。後孝和即位，果幽則天於上陽宮。」據此記載，制定「囡」字為西元 690—691 年間事。然學界關於此字制定的實際時間有不同說法，日人咸中進認為是天冊萬歲元年（695）九月九日改元時，王師三慶認為是天冊萬歲二年，施安昌則據所見唐人墓誌，認為證聖元年（695）正月至三月的墓誌內含「國」字而未用新字，則此時新字尚未推出，而證聖元年六月十四日的《鄭宏墓誌》已見「國」之新字，故認為「囡」字之制定為證聖元年四、五月間。參見施安昌《武周新字「囡」制定的時間——兼談新字通行時的例外》，《故宮博物院院刊》（1991.1）頁 60—64。

的情形判斷，似為中晚唐時期寫本。

卷中所徵引典籍包括《本際經》（行 30、47）、《昇玄經》（行 38、397、404）、《度人經》（行 325、397）、《大戒經》（行 358）、《本相經》（行 364）、《定志經》（行 365）、《十戒經》（行 382）、《正一經》（行 383）等，另有儒家典籍《易》、《書》、《禮》（均見行 369）及佛經之語。

第 61—62 行有「《經云》：『三師啓玄扇，廣開甘露門，以長生術，方便證迷昏。』」見於敦煌寫本《太玄真一本際經》（以下簡稱《本際經》）「道性品卷第四」，作「三師啓玄扉，廣開甘露門，賜以長生術，方便拯迷昏。」^⑤又第 330—331 行云：「能以金錐割眾生盲目，故名良藥。」而敦煌寫本《本際經》「道性品卷第四」亦見「有善醫師曉了方術，授以良藥祛其內病，又以金錐決其眼膜，障翳消除」^⑥的說法。可見此卷內容與《本際經》有密切關聯。

從寫卷現存文字可以大致歸納出此一齋會的部份內容有：

1. 懺悔，唯存「弟子眾等懺悔已後」之語，實際內容已佚。
2. 發願，主要祈求六識分明，六根清淨。
3. 受戒，內容包括宣說戒之功用、啓請五方天尊為戒主及三真人為戒師的內容。

④李正宇認為敦煌在吐蕃統治時期，由於毛筆來源斷流，漢人便學吐蕃人採用竹、木、葦製的硬筆蘸著墨汁寫漢字，促使漢字硬筆書法突然興盛起來，吐蕃統治完結後，晚唐五代時期仍然流行。參見〈敦煌古代硬筆書法〉，《文化大學中文學報》創刊號（1983.2）頁 3。

⑤大淵忍爾《敦煌道經·圖錄編》綴合 P2463+P2806 第 118 行。（東京：福武書店，1979.2），頁 314。

⑥同前註，寫卷第 76—77 行，頁 313。

4. 講述靈應故事。
5. 歸依三寶。
6. 宣說經法。

其中受戒部份雖未列出實際條目，但明白指出「受我十戒十四持身之品，稱為大道清信弟子」，可知此卷涉及十戒十四持身品的授受情形，據王卡之著錄，敦煌及吐魯番寫本的《十戒經》數量有十二件^⑦，大部份鈔有受戒之盟誓詞。十戒十四持身品屬於道教的基本戒律，經常與《道德經》一起傳授，故敦煌寫本中亦見有與白文本《道德經》鈔錄一起者，如 P.2347 即是。「十四持身品」的內容並無異說，但是「十戒」的內容在道教典籍中至少有十二種^⑧，據 S.6454 所載錄的戒條內容可知與《道藏》所收《洞玄靈寶天尊說十戒經》一卷相同^⑨，其十戒內容為：

一者不煞，當念衆生。二者不淫犯人婦女。三者不盜取非義財。四者不欺善惡反論。五者不醉，常思淨行。六者宗親和睦，無有非親。七者見人善事，心助歡喜。八者見人有憂，助為作福。九者彼來加我，志在不報。十者一切未得道，我不有望。

此十戒的原始出典為《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》（以下簡

⑦ 王卡，前揭書，頁 133-137。

⑧ 參見楠山春樹〈道教和儒教〉，《道教》第二卷（上海：上海古籍出版社，1992.11），頁 61—62。

⑨ 大淵忍爾指出「十四持身品」又見於敦煌寫卷 S.1351《仙公請問經》及道藏所收《智慧上品大戒經》卷上。見《敦煌道經·目錄編》（東京：福武書店，1978.3），頁 109。楠山春樹則認為此十戒的原始出典即為《智慧定志通微經》，《洞玄靈寶天尊說十戒經》是後來才獨立形成的，同前註，頁 64。

稱《定志經》），但是敦煌民眾《十戒經》的傳授與此經的關係並不只是戒文的原始來源而已，在進一步比對《十戒經盟文》與《定志經》的內容，更可以瞭解當時《十戒經盟文》是節錄此經文字所形成的套語，茲以 S.6454 為例，對照如下：

S.6454	《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》
<p>大唐天寶十載歲次辛卯正月乙酉朔廿六日庚戌，燉煌郡燉煌縣玉關鄉豐義里開元觀男生清信弟子張玄辯，載廿七歲但為肉人無識，<u>既受納有形，形染六情，六情一染，動之弊穢，惑於所見，昧於所著，世務因緣，以次而發，招引罪垢，歷世彌積，輪迴於三界，飄浪而忘返，流轉於五道，長淪而不悟。</u>伏聞天尊大聖演說十戒十四持身之品。（略）</p>	<p>造化之始，胎稟是同，各因氤氲之氣，凝而成神，神本澄清，湛然無雜，<u>既受納有形，形染六情，六情一染，動之弊穢，惑於所見，昧於所著，世務因緣，以次而發，招引罪垢，歷世彌積，輪迴於三界，飄浪而忘返，流轉於五道，長淪而不悟。</u>嬰抱痛毒，不能自知，馳神惶悸，唯罪是履。⑩（略）</p>

另有 P.3417 為景雲二年（711）雍州櫟陽縣弟子前往長安縣求戒的記載，所使用的盟詞也一樣，可見是唐代傳授十戒通行的體例。S.6454 卷末又有一段文字：「此法實玄妙，免汝九祖役，是其人不受，令人與道隔。非人而取受，見世被考責，死墮三塗中，百劫悔無益。」實即為《定志經》中的五言頌。BD1219 第 35—36 行勸眾受戒時亦引用此頌，作「《經》云：此法實玄妙，免汝九祖役，是其人不受，□□道隔，授與非其人，見世被考責，恐墮三塗中，萬劫悔無益。」由此可見此卷所載「十戒」的

⑩ 《道藏》冊五（上海：上海書店等，1996.8），頁 888a。

傳授應該也是根據《定志經》而來。盟文中的文字乃節錄《定志經》對本性由清明至受染過程的論述，即煩惱痛苦以至罪惡之所以會產生的理論基礎，該經主張藉由「十戒」及「思微定志要訣」的修持即可悟道，其所述要訣為：

當知三界之中，三世皆空，知三世空，雖有我身，皆應歸空，明歸空理，便能忘身，能忘身者，豈復愛身，身既不愛，便能一切，都無所愛，唯道是愛，能愛道者，道亦愛之，得道愛者，始是反真，思微定志，理盡於斯。^⑪

《定志經》這段文字實結合佛教空觀與老子忘身的說法，在《本際經》和《道教義樞》等書中都可看到類似的論述^⑫，如 P.3674《本際經》卷八「最聖品」云：

帝君又問：何謂兼忘？太極真人答曰：一切凡夫從烟燼際而起愚癡，染著諸有，雖積功勤，不能無滯，使修空，除其有滯。有滯雖淨，猶滯于空，常名有欲，故示正觀。空于此空，空有双淨，故曰兼忘，是名初入正觀之相。

根據這類道經的說法，持戒行善是避免產生惡業而淪入三塗惡道的方法，但是更高的境界尚須破除執著，消除染滯，返回「神本澄清，湛然無雜」的本性，才能悟道得道。這是道教重玄學借用佛教名相以發明道家道法自然之清淨道性的模式，盧國龍即指出「《本際經》雖在辭例上多所援引于佛教，但最終而回復到道家

^⑪同前註，頁 889a。

^⑫有關《定志經》與《本際經》、《道教義樞》的思想關係，參見王宗昱《〈道教義樞〉研究》第四章〈修道論〉第二節〈兩半義〉（上海：上海文化出版社，2001.1），頁 224—244。

『道法自然』的立場上來。」¹³

楊富學與李永平撰有〈甘肅省博物館藏道教《十戒經傳授盟文》〉，對盟文中所載的地理位置及道觀所在詳加考證，不過，文中認為盟文所述的六情是「廉員、寬大、公正、奸邪、陰賊、狠貪」等六種性情，並加以聯繫古代術數家陰陽五行的說法¹⁴，則並不十分恰當。敦煌寫卷《十戒經盟文》中所述的「六情」，在《道教義樞》卷四「六情義第十三」有清楚的說明：

義曰：六情者，事符五塵，義假四微，既藉境以生心，亦因根而發識，塵昏漸熾，方之弊穢之流，惑染頓除，自復清虛之炁。此其地也。《定志經》：「六情一染，動之弊穢。」《大戒經》云：「六情恬夷，神自歸也。」

釋曰：眼、耳、鼻、舌、身、心情也。眼以見色，耳以聽聲，……通情者識之異名。¹⁵

事實上，《定志經》、《本際經》、《道教義樞》乃至 BD1219 寫卷等的探討煩惱、罪惡之源，都是以眼、耳、鼻、舌、身、意之與外境交感產生的結果為論述的基礎，也就是六根、六識、六情、六塵等一系列的概念，外來為塵，內動為情。以《定志經》及《本際經》等內容與 BD1219 寫卷中宣說的經法相對照，可以看出 BD1219 寫卷中說法的根據，當即是這一類重玄學說的經典。

另外，寫卷中於授戒時啟請戒師三真人分別為「第一真人鬱羅翹、第二真人光好言、第三真人真定」，應即《道門經法相承

¹³ 盧國龍《道教哲學》（北京：華夏出版社，1997.10），頁305。

¹⁴ 《宗教學研究》2001：1，頁99—100。

¹⁵ 《道藏》冊廿四（上海：上海書店等，1996.8），頁824a。

次序》卷下所載「五真：一天師張道陵、二徐來勒、三真定光、四鬱羅翹、五光妙音」¹⁶中的後三真，關於此三真與道教經典傳授的關係，在《雲笈七籤》卷三「道教本始部·靈寶略紀」中有較清楚的記載：

至三國時，吳主孫權赤烏之年，有瑯琊葛玄，字孝先。……入天台山學道，精思遐微。未周一年，感通太上，遣三聖真人下降，以靈寶經授之。其第一真人自稱太上玄一第一真人鬱羅翹，其第二真人自稱太上玄一第二真人光妙音，其第三真人自稱太上玄一第三真人真定光。三真人未降之前，太上又命太極真人徐來勒為孝先作三洞法師。孝先凡所受經二十三卷，并語稟請問十卷，合三十三卷。¹⁷

《無上秘要》卷卅四引《洞玄法輪經》亦有「太上玄一真人鬱羅翹告太極左仙公曰：……今復命我來為子作第一度師」、「太上玄一第二真人光妙音告左仙公曰：……太上命我為子第二度師」、「太上玄一第三真人真定光告左仙公曰：……太上命我為子第三度師」等文字的記載¹⁸。寫卷中以此三真人為戒師的儀式當即來自於靈寶經傳授的傳說。這些現象都顯示十戒的傳授與靈寶經典的密切關係。

第二節 寫卷中靈應故事的探討

此一寫卷中共載有四個因果報應的靈應故事，第一個見於行

¹⁶同前註，頁 798b。

¹⁷同前註，冊廿二，頁 15bc。

¹⁸同前註，冊廿五，頁 114bc。

74—129，第二個見於行 130—181，第三個見於行 182—234，第四個見於行 235—250，請參見此章之附錄：「BD1219 錄文」，茲依序述之如後：

（一）敘經陽縣有一桑樂夫人，年十五生兒，十七夫亡，卅五歲時爲兒成婚，不久即染病身亡，臨終前以四腰裙囑其子慈流爲其修造功德，然慈流由於家貧，卻將賣裙所得糶米吃盡。後於百日時上墳哭泣，其母現身，聲稱居於前方宮殿，乃引慈兒前往觀看，囑其於門等候，時有一女子持飯勸慈流食用，慈流欲食，飯即化爲猛火延燒，慈兒驚嚇而問其因，乃知其母在地獄受苦，遂大哭而驚動閻王，閻王捉慈流及桑樂夫人問明原委，乃知桑樂夫人因爲兒成婚時多殺豬羊等罪，遂淪磨坊獄中，因慈流未修功德而無法超脫，乃誘慈流入地獄中體驗其母之苦。閻王仍遣桑樂回獄中受苦，慈流則遣還人世。慈流還陽後，深感愧疚，即賣地爲其母營造功德事畢，欲前往母墳，遇帝釋天所變阿婆。此一故事結尾文字殘缺不全，從其所存文字行 123—125：「阿婆報言，兒更莫去。汝發心之時，閻羅王先已舉筆刺汝阿娘以□。兒問阿婆言：『若爲得知？』婆報兒言：『我是天帝釋天，故遣我來□。』」推測應是描述帝釋天告知慈流之母已脫苦難。

這個故事屬於「入冥」的類型，魏晉以來，伴隨著地獄之說的盛行，入冥故事成了中國志怪小說中的主要題材之一，此類故事多以「死而復生」及「無意中誤入」的模式來敘述，至於其得以返陽原因則以「生前功德」及「冥吏誤攝」等因素較常見，目的則在於渲染地獄苦狀，強調誦經、造像、修齋等諸種功德之效。杜光庭《道教靈驗記》即可見多則此類故事。而寫卷中這則故事的敘事手法與其他入冥故事比較不同的是，由地獄受苦者親自引陽世親人入冥，藉以使其親身體會其苦難，其食物化爲猛火的情節，顯然是來自於佛道經書中關於餓鬼的描述，尤以目連救

母的內容為大家所熟知。但是都是採取旁觀的敘述。另外該則故事中桑樂夫人雖因殺生而墮地獄，但在敘述中則著重於強調慈流未修功德是導致其母持續受苦的主因，增加在世親人的愧疚之情，突顯了宣揚功德的目的。

（二）敘李方賢夫妻育有一子社奴，李妻不幸身亡，李方賢娶一繼室，原甚憐愛社奴，二年後自己生子，恐社奴長大欺其母子，遂欲害之。先妄言社奴患有狂病，後藉由社奴江邊沐浴之際，將社奴深推於水溺之，再謊稱社奴狂發投水而亡，村人協尋未得。然社奴於水中賴其母生前所予之贖神符中童子顯靈之助，送於報終魚腹中而不死，此魚後為村人所得，剖魚腹時聞社奴聲，求其小心以免傷之，社奴出而說明後母酷虐之事，李方賢遂出其妻。

這一則故事是常見後母設計害前妻子的類型，在中國現實社會中亦不乏其例，顏之推即曾對此議論云：「凡庸之性，後夫多寵前夫之孤，後妻必虐前妻之子，非唯婦人懷嫉妒之情，丈夫有沈惑之僻，亦事勢使之然也。前夫之孤，不敢與我子爭家，提攜鞠養，積習生愛，故寵之；前妻之子，每居己生之上，宦學婚嫁，莫不為防焉，故虐之。」¹⁹寫卷中的故事也是基於這種社會心理與現象而加以發揮，其情節則改編自佛經故事而來，元魏西域三藏吉迦夜共曇曜譯《付法藏因緣傳》卷三敘薄拘羅之事云：

其母早終父更娉妻。時薄拘羅年在童幼，見母作餅而從索之，後母妬弊素懷憎惡，即便擲置餅爐之中，其火焰熾，以氈覆上。父從外來，遍求推覓，即於爐中而得其子。後

¹⁹王利器《顏氏家訓集解》卷一「後娶第四」（北京：中華書局，1993.12），頁37。

於一時，母復煮肉，而是小兒更從往索，母益瞋恚，擲置釜中，湯甚沸熱而不燒爛。父復求覓，了不能得。而作是言：「我子今者為何所在？」時薄拘羅釜中而應，父即出之，平全如故。母於後時至一河上，彼薄拘羅牽衣隨後，母大瞋忿而作是言：「此何鬼魅妖祥之物，雖復燒煮，不能令死。」即便舉之擲著河中，值一大魚，尋便吞食，以福緣故，猶復不死。有捕魚師釣得此魚，持來詣市而街賣之，索價既多，人無買者。從旦至暮，將欲臭爛。薄拘羅父於市遊行，見此大魚，便作是念：「今斯魚者，其肉甚多。將欲臭壞，索價無幾。我今宜可買而持歸。」便與其錢，取魚還家。即以利刀開破其腹，時薄拘羅在魚腹內高聲唱言：「願父安詳，勿令傷我！」遂開魚腹，抱而出之。年漸長大，就佛出家，得羅漢道，具諸功德。^{②0}

薄拘羅的故事與《舜子變》中描述其連續遭遇危難的敘事模式頗為類似，《諸經要集》卷五「施食緣第五」（引《付法藏經》）、《法苑珠林》卷四十二（引《付法藏經》）及《經律異相》卷卅七（注出《譬喻經》）均見徵引，在於強調薄拘羅「由施藥故，得是長壽，五處不死」之神異，強調布施之功德。此外，在《大唐三藏取經詩話》卷下〈到陝西王長者妻殺兒處第十七〉中^{②1}，也可看到類似的改編故事，將持刀剖魚者改為三藏法師。由此可知該故事在唐宋時期顯然頗為盛行。

「小兒遭魚吞而不死」的情節尚見於佛經其他類型的故事中，例如《賢愚經》卷五「重姓品」中即載一長者夫妻攜子赴宴

^{②0} 《大正藏》冊五十，No. 2058，頁 308b。

^{②1} 歐陽健、蕭相愷編訂《宋元說經話本集》（鄭州：中州古籍出版社，1991.5），頁 17—22。

作樂時，於江邊失兒墮水：

其兒福德，竟復不死。至河水中，隨水沈浮。時有一魚，吞此小兒，雖在魚腹，猶復不死。時有小村，而在下流，有一富家，亦無子姓，種種求索，困不能得。而彼富家，恒令一奴捕魚販賣，僕輸大家。其奴日日捕魚為業，值時捕得吞小兒魚，剖腹看之，得一小兒，面貌端正，得已歡喜。²²

梁麗玲曾據以比較《經律異相》所引《譬喻經》之內容差異²³。雖屬不同類型的故事，但亦可見居魚腹不死的情節，以其神異的色彩而廣為流傳，佛典中以此類情節宣揚受戒或施食之功德，具有強調功德果報之效果。道教徒吸收改編之後，則以此情節作為道教神符信仰的驗證，並著重細節的描述，加以鋪敘成一個完整的故事，突顯出心機深沉而狠毒的後母形象。勸世重點則置於倫理親情，宣導「傳語後母，平等作心」的觀念，在故事中的小兒社奴只是一個單純的受害者，與中國習見的宣揚孝子事蹟亦有所不同。此亦可見靈應故事在宗教宣傳過程中被運用的不同情況。

（三）敘有一高士平日樂道誦經，年卅六娶妻阿趙，二年後生有一子，其妻欲於兒子滿月時置酒肉宴請親友，高士則欲請師轉經設齋，乃遭阿趙辱罵，高士因恐犯殺生之業，向天尊懺悔，遂有諸天童子將高士父子變做二羊，走於園中，阿趙見羊心喜，即喚東家突厥奴綁縛於柱，阿趙舉刀殺之，囑突厥奴剝皮。後遍尋高士父子而不得，唯聽其聲發於柱上，乃驚慌失措。時高士父

²² 《大正藏》冊四，No. 202，頁 385b。

²³ 梁麗玲《《賢愚經》研究》（台北：法鼓文化，2002.10），頁 472。

子即乘雲升天。一年後，阿趙見有二鬼以赤索縛其手，刀刺其項，乃解縛而出。此後即項上生腫，腫內有二羊，經七日，腫破流蟲化為毒蛇，阿趙遂死，魂入地獄，飽受刀山劍樹、融銅鐵丸之苦。高士於三元日隨三天法師至地獄校量罪人，不忍阿趙受苦，乃脫仙衣為其於三天法師前懺悔，阿趙終得升天。

此則故事著重於宣揚殺生受報之說，對地獄苦狀頗多著墨。故事中高士與阿趙對於作滿月的爭執，實際上也反映當時宗教徒與民間習俗的衝突。從《舊唐書》卷四〈高宗本紀〉載「秋七月丁亥朔，以東宮誕育滿月，大赦天下，賜酺三日。」杜審言有〈歲夜安樂公主滿月侍宴應制〉之作，以及《太平廣記》卷四十四引唐代薛漁思《河東記》載「三日滿月，其家大會親賓，廣張聲樂」等等記載來看，作滿月的風氣在唐代已相當被重視而普及，然其多置酒肉大會賓客的行為，就宗教徒而言實廣造殺業，《法苑珠林》卷七十三「唐京城西路店上人殺羊驗」即傳述滿月殺生受報之事：

唐顯慶年中，長安城西路側店上，有家新婦誕一男，月滿日，親族慶會，買得一羊欲殺，羊數向屠人跪拜，屠人報家內，家內大小不以為徵，遂即殺之，將肉釜煮，餘人貪斷理蔥蒜餅食，令產婦抱兒看煮肉，抱兒前，火釜大極牢，忽然自破，釜湯衝灰火直射母子，母子俱亡，親族及隣人見者莫不酸切，信之交驗，豈得不慎。²⁴

宗教徒以滿月殺生受報的靈驗故事企圖將滿月活動與宗教齋會結合，除了宣揚其信仰觀念之外，在現實生活中亦具有相當可觀的經濟效益。從敦煌現存的齋會資料來看，此一努力確獲致相當的

²⁴ 《大正藏》冊五十三，No. 2122，頁 842c。

成效²⁵。而寫卷中藉高士之口云：「淨米淨麵，請師轉經設齋，乃道報三寶慈恩。」及「誕一孩子，煞他種種眾生，赤肉滿其宅中，恐殃父母及此小兒」之語，也說明道教徒具有相同的用意。

在這則故事中還有人幻化為動物的表現方式，人與動物轉化的情節在中國神話中是習見的手法，但是在中國神話中通常用以解釋物種的來源，延續其生命意志，如精衛鳥的神話；或增強凡人不足之能力，如大禹化熊等是。在後世神怪小說中，則每用以展現其法術之高強，如《西遊記》中孫悟空與二郎的鬥法變化等。此則故事仍保有法術變幻的色彩，但目的在於使人畜易地而處，達到「情境轉換」的作用，由宰殺牲畜以備宴會的歡樂，化為面臨誤殺親人的驚慌與恐懼之情，感受到強烈的情緒衝突變化。

（四）敘諸聖城中有一長者夫妻嗜肉，家中母豬生有十子，長者夫妻日食其一，母豬心生報復，誓願長者夫人生子，令其得食之。後長者夫人果生一子，於滿月時大宴賓客，母豬即趁長者夫妻送客之際，食長者之子。長者夫妻見子遭獸食，悲傷大哭，時母豬乃向長者訴其原由，長者遂向母豬合掌懺悔，永斷殺生之心。

這則故事文字較為簡短，與第三則運用類似的手法，同樣都是在宣揚戒殺的觀念，雖然是以眾生平等為出發點，但是反映出濃厚的報復心理，在描述豬食長者子的場面時，實營造出「驚心動魄」的感受，藉以強調報應之快速與恐怖。唐代小說中的使用手法則以死後遭報的方式較為常見，如《太平廣記》卷一百卅二

²⁵王師三慶〈敦煌寫卷中有關「滿月禮」儀式及其源流探討〉，《冉雲華先生八秩華誕壽慶論文集》（台北：法光出版社，2003.3），頁1—20。

「屠人條」引《廣古今五行記》載「唐總章咸亨中，京師有屠人，積代相傳爲業，因病遂死。乃衆羊懸之，一如殺羊法」云云，另外同卷引《廣異記》敘張縱好食鱸，魂化爲魚而爲人所食之事，亦具有類似手法與效果。

此一寫卷所錄的靈應故事，均無韻文，應該只有講而無唱，內容則以修功德及戒殺爲主旨，是典型的輔教之說。講說此類故事的目的，當是配合齋會授戒說法以相證驗的作用。靈應故事不僅是小說創作的題材，也是齋會講說內容的重點之一，透過齋會活動的傳述，其普及與影響，更甚於書面文字的閱讀與傳抄。

第三節 寫卷宣說的思想

自 251 行以後屬講說經法的內容，開頭爲道士的自謙與勸眾至誠禮敬三代天尊等。其後所宣說的經法，大致包含以下幾個部份：

1. 須得智惠，才能照察萬境，了一切解脫，達不住不著的境界。而智惠發生，必因經教。故須聽法，始能照察。
2. 善惡二緣，非關天地，乃眾生本行所照致此。行善則升天而眾神護衛，達不生不死，不斷不常；行惡則命係四生，罪淪六道。受地獄苦。
3. 欲免罪則應懺悔歸依三寶道經師，歸依三寶須有正信，如何表達正信，即明三捨：身命財。文中對捨命略而不談。知捨則能去慳貪之性。
4. 說明布施的意義與類別。
5. 說明四大願，斷一切惡、修一切善、度一切眾生、求無上道。
6. 宣說六度行，即慈悲、布施、持戒、忍辱、精進、智慧，

間以問答。

7. 解釋苦、集、滅、八苦、六根、六塵、六識、三業、十惡、三界、三障、四親近行等。

8. 述謗法者之惡報。

或許因為是面對一般社會大眾，故從其現存文字內容來看，主要在於解釋基本的術語概念，有些地方語焉不詳，甚至略而不述。大抵以淺顯易懂的譬喻來促進聽眾的理解，如：猴之戴鑣、馬之安轡，以猴、馬喻心之浮動，以鑣、轡喻戒之用。田長荒草，以田喻心性，以長荒草喻不持戒的後果。以家中四面牆固以禦賊，以喻五方天尊之護戒等等。歸納卷中所說經法，大致以善、惡之因果作為二條主要的論述脈絡，惡的形成源自人的六根（眼、耳、鼻、舌、身、意），六根生六識而生六塵（色、聲、香、味、觸、法），六塵生則障蔽道性，則「無明」，則有八苦，行為則有三業，身業有三，口業有四，意業有三，合為十惡，十惡不止則陷三塗六道。此屬沉淪受苦的過程。這些說法在深受佛教大乘影響的靈寶經乃至唐代發揮重玄說的經典中頗為常見，如敦煌本《本際經》卷一云：

若有眾生心有欲著，……具三毒心作十惡業，耽著聲色，愛樂世間，諸不善法邪淫放蕩、瞋恚殺盜執見愚癡，綺妄無實自作自受，如影隨形，五苦八難，三災九厄，無常逼惱，不得自在，形相卑陋，壽無定年，是故此國名為穢土。以是義故，淨穢不同皆由眾生業緣所感。²⁶

卷四亦云：

²⁶ 鎌田茂雄編撰《道藏選錄佛學思想研究資料》（台北：新文豐出版公司，1997.2），頁33。

寄附胞胎世間父母而得生育，具足諸根，是名色聚，六根成就，對於六塵，生六種識，是名識聚，既妄聚塵，分別假相，……從心相生，是名想聚，倒想聚已，妄生憎愛，分別校計善惡好醜，而起貪欲瞋恚愚癡諸惡過咎，造顛倒業，起罪福報，……造作諸惡淪沒三塗，漂浪苦海。²⁷

了解了惡的成因，乃能據以構思轉惡成善之途徑，基本條件在於信心的堅定，這是弘揚宗教信仰的前提，透過堅定的信心，才能踐履戒條，促使自己的言行思惟對上述惡因加以否定，累積善行。如敦煌本《本際經》卷一云：

普得妙行曰：「云何能得煩惱病愈？」天尊答曰：「先當修習三善行法，一者心善行，二者身善行，三者口善行。何謂心善行？一不貪愛，二不瞋怒，三不愚癡。清廉剋己，少欲知足，制伏貪取求利之心，慈忍恬柔寬容愍恕，挫解瞋恚，常無忿怒，觀妙守靜，達有通無，能於諸法智慧明了，是名心善行。

所謂身善行者，一不殺害，二不盜竊，三不邪淫，仁惠博施，愍念群生，不殺不害，濟生度死，謙卑退讓，非義不取，捨身命財，無所吝惜，真正清潔，遠離邪淫，不色不欲，心無放蕩，是名身善行。

所謂口善行者，一不驕妄，二不華綺，三不兩舌，四不惡罵，發言信實，常無虛誑，所說真正，能不華飾，辭旨中平清直不二，能不彼此背向兩端，聲氣恬和，柔軟清潤，巧說法相吟詠洞章，是名口善行。三業既淨則六根淨，六根淨已則六塵淨，六塵淨已則諸法淨，諸法淨已則國土

²⁷同前註，頁 353。

淨，國土既淨則無所染，無所染故則無煩惱，既無煩惱則為安樂。」²⁸

在修行的方法上，寫卷中特別著重描述所謂「真人六度行」的內容，歸納卷中對「六度」的說法，即「慈悲、布施、持戒、忍辱、精進、智慧」六種，明顯借用大乘佛教中菩薩欲成佛道所實踐之六種德目的「六波羅蜜多」（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧），唯以慈悲代替禪定之說。六波羅蜜具有對治慳貪、惡業、瞋恚、懈怠、亂意、愚癡等作用，以開啓真實智慧，把握生命真諦為目標。在《太上靈寶元陽妙經》卷一「聖行品上」即從反面稱為「六種弊行」云：

天尊答曰：「若修自然妙道，當須除身六種弊行。」賢智真人白言：「以何因緣名為六種弊行？」天尊答言：「一者慳貪，二者破戒，三者瞋恚，四者懈怠，五者散亂，六者愚癡。」²⁹

佛教另有「廣六度行」，即除了菩薩自身的修持之外，復化眾生，使眾生亦具六度修持。寫卷中所述實概括其說。然「六度」之條目內容在道經中尚有異說，如《道門經法相承次序》卷下云：「六度：一能進勤，二能守雌，三能施終，四能忍辱，五能戒信，六能棄酒色。」³⁰敦煌本《本際經》卷第六亦云：「又有六種，所謂六度，勤、信、雌、終、諫諍、離酒色等。」³¹然均未見有進一步的說明，而在敦煌本《本際經》「聖行品」卷第三

²⁸同前註，頁334。

²⁹同前註，頁197。

³⁰《道藏》冊廿四（上海：上海書店等，1996.8），頁800c。

³¹鎌田茂雄，前揭書，頁361。

中則可見融匯二說的文字：

天尊發行時節久遠，所經劫數不可得知，亦復如是，行六度行，具四等心，捨身手足頭目髓腦國城妻子勤心布施，安樂眾生不可稱計，習諸行法，精進勇猛究意終成，無有退轉，護持禁誡，信行檢教，寧捨身命細微不犯，忍辱容非，謙卑不諍，眾來加我志在不報，靜定思微安心宴默，想念雌柔，專一不散，離諸酒色，慧識明了，……平等無礙，慈仁一切。^{③2}

佛教中的布施分爲有財施、法施（教以真理）、無畏施（除去眾生恐怖，使其安心）三種，寫卷則區分爲惠施、信施、嚫施、施四種。

在關於六度行的論述中，又以「慈悲」及「智慧」爲要，蓋智慧乃脫離無明愚癡的關鍵，有了「智慧」即能領悟萬法皆空，擺脫執著，達到「逍遙自在」的境界。「慈悲」則能修一切善，轉化眾生，故寫卷中云：

若有人能修學向前大慈悲智惠二種法者，當知是人修一切善，當知是人傳禁戒，當知是人能度眾人，當知是人把智惠劍，當知是人破煩惱賊，當知是人駕大乘車，當知是人行大乘道，當知是人定得成聖，證無上道果。

寫卷中現存文字雖未見有直接論述道性法性的內容，但是其所謂「智慧」者即在於體悟真法真道，故其對智慧的論述實即對道性法性的認知。寫卷中認爲能理解萬象萬法非是定有，非是定無，非有定實，皆是虛妄等即是智惠，實亦可視爲對道性法性的看

③2 鎌田茂雄，前揭書，頁 346。

法。而在敦煌本《本際經》卷九中亦云：「所言道者，通達無礙，猶如虛空，非有非無，……即一切法亦無所即。」³³具有相同的觀點，由於寫卷中有明確徵引《本際經》的文字，其思想內容應是根據隋唐重玄學經典，不過由於是對一般社會大眾宣講，所以偏重於善惡因果的強調及戒律修持的宣導，對道性等較抽象的思辨論題則略而不談，同時也援引儒書佛典的說法相互印證，以爭取大眾的認同，當是藉以吸引更多信眾的作法。

寫卷中還有一個值得注意的地方，即在說經法之前所禮拜的三代天尊為「過往大慈元始天尊、見在大慈虛皇天尊及當來救苦大極天尊」，三代天尊的說法，較早見於《無上秘要》卷卅五、卅七、卅九及四十八引《金籙經》及《靈寶經》，均與十方天尊並列，作「過去高上玉皇天尊、見在元始天尊、未來太極天尊。」³⁴為說戒前所禮拜，《道門經法相承次序》卷上則作「三代天尊者，過去元始天尊，現在太上玉皇天尊，未來金闕玉晨天尊。」³⁵（亦見《雲笈七籤》卷三），似乎道教中關於三代天尊的說法並不一致，其中或與歷代信仰對象的變遷有關。寫卷中「當來救苦大極天尊」的出現，透露出唐代推尊救苦天尊信仰的現象，救苦天尊的形象與性質不僅與佛教尋聲救苦的觀音有關，其信仰的流行亦與佛教地藏菩薩的崇拜有密切聯繫，杜光庭《道教靈驗記》中即見有推廣救苦天尊的靈應故事³⁶，內容情節類似於佛教推廣地藏菩薩信仰的〈道明和尚還魂記〉³⁷，而在唐宋以

³³鎌田茂雄，前揭書，374。

³⁴《道藏》冊廿五（上海：上海書店等，1996.8），頁121、125、130、171。

³⁵同前註，冊廿四，頁783b。

³⁶參見遊佐昇〈唐代に見られる救苦天尊信仰について〉，《東方宗教》73（1989），頁19—40。

後至於現代的道教齋醮儀式中，尤其是拔度亡魂的場合，救苦天尊仍為主要的朝拜祈請對象，關於其信仰的源流發展與影響的情形，仍是頗值關注的議題。雖然寫卷中並無更進一步的說明，但是將救苦天尊列為三代天尊之一，即提供了唐代救苦天尊信仰提昇的一條佐證材料。

第四節 小 結

對 BD1219 寫卷雖然未能完全確認其為何種齋會儀式，但是此一寫卷內容記載了唐代民眾授受十戒的情形，配合現存十戒經盟文等寫卷內容，有助於進一步理解道教十戒在唐代傳布的狀況。經由文字的比對，可以確認授受十戒的盟文乃節錄自《定志經》經文而來，藉以表述自己對心性遭到污染的體認，故欲經由持戒以避免淪入惡道的願望。十戒的傳受，自然也對《定志經》的思想有推廣的作用。從寫卷中宣說的經法內容，可以發現是以《定志經》、《本際經》等經典為依據，這與唐代重玄之說盛行的道教思想發展情形是一致的，只是民間道士的講說經法，可能是切割相關經典文字，照本宣科，故其思路脈絡顯得有些雜亂，而理論深度的闡揚自也無法與李榮、成玄英等人的著作相提並論，除了說法道士本身的學養因素之外，與其宣說的對象乃社會大眾亦有關係，故大抵限於基本概念的表述。佛教初傳中國時，援引老莊以為釋，有助於爭取認同而推廣其說。同理觀之，敦煌為佛教信仰興盛普及之區，道教徒宣說深受佛教大乘般若學說影

③ 有關道明和尚還魂故事之研究，參見鄭師阿財〈敦煌寫本道明和尚還魂故事研究〉，《唐代文學論叢》（嘉義：國立中正大學中國文學系，1998.6），頁 693—735。

響的《本際經》等經典，使用與其相同的詞彙，自也有益於推廣其信仰。民間道士未必有區分佛道二教思想本質與差異之用心，其所關注的可能在於爭取更多信眾的參與其宗教活動。

道教俗講儀式內容也受到佛教影響，鄭師阿財即比對法藏 P.3021+3876 寫卷第 173—177 行對「太上皇陛下」、「皇帝」、「皇后」、「諸王」、「公主」祈福發願文詞，與佛教齋會講經說法中的莊嚴回向文之性質與功能是相同的。又比對法藏 P.2807「釋門文範」與 P.3770〈俗講莊嚴回向文〉，以明二者形式一致，內容相似，當屬同一性質之文書，是與俗講相關的文獻，並正可作為 P.3021+3876 的佐證，證明其性質必屬道教齋會俗講的文獻遺存³⁸。也可見道教俗講對佛教模仿的內容情形。

寫卷中記載的四則靈驗故事，也為唐代道教俗講的內容提供了寶貴的材料，除了〈葉淨能詩〉的講述道士事蹟之外，可知其亦講述入冥、殺生等因果報應的故事，深受佛經故事的影響。靈應故事不僅是伴隨經文鈔錄或集結成書，更實際運用於齋會活動的講述內容之中，具有吸引聽眾、印證經法、警世勸善的作用，其題材與敘事手法均有助於理解道教靈驗故事的發展情形。

³⁸參見鄭師阿財〈唐五代道教通俗講經活動與遺存〉，「敦煌語言文學研究的歷史、現狀和未來——紀念周紹良先生仙逝三周年學術研討會」（蘭州：省敦煌學研究會、敦煌研究院等主辦，2008.08.21-23），頁6—7。

附錄：BD1219（列 19 / 北 8458）圖版

[illegible]

BDO1219 號 渣打銀行匯票號碼： 拾：

[illegible]

BD01219 雙 道數九龍明磁鐵杆 2.1 呎

[illegible]

於前題後人眾知違者必位格微至三門曾隨清陳在妙善廟中
六寶寺中分受此聖聖是得刊證惟位不足故畢生
禮敬必由是而生慕源例則必禮敬而自覺名者無不奉
儀述及之畢心奉命行道雖行惟難也宜以不情而從大端觀
乎身也今則舍身即止轉陽今日施主乃慈悲心切行外施
給小字之身三寶善處通身必受其益其後教欲使之
兩人心平氣順於理有偏在躬以勿忘給以慈悲教誨在作教
誨中給與金安且以轉轉憾心怖是勢從行道傳傳善果

廣州經陽特力一京樂人年卅十好方士以狐鼠爲侶嘗爲
逆賊吳元固亡竊賊山不設防乃走而乃以狐鼠爲侶嘗爲
新賊賊賊賊解不遇方士不設防乃走而乃以狐鼠爲侶嘗爲
欲飲乃一以飲此賊乃向樓上妻妾有兒者我今日當不誤
作你淫淫者曠努力好生活賊乃樓上妻妾有兒者我今日當不誤
爲我中重年復欲飲此賊乃向樓上妻妾有兒者我今日當不誤
賊乃去乃七不食遂歸賊乃向樓上妻妾有兒者我今日當不誤
賊乃去乃七不食遂歸賊乃向樓上妻妾有兒者我今日當不誤
欲日中中食乃去不遇方士不設防乃走而乃以狐鼠爲侶嘗爲
乃去乃七不食遂歸賊乃向樓上妻妾有兒者我今日當不誤

[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

[illegible]

• 18-1 i

[illegible]

一、前年春間，忽聞友人某君在滬，因事不克親來，而所寄之書，乃屬分寄之函，其言曰：「君在滬，當與余共事，余亦欲往，然余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。」

二、余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。

三、余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。

四、余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。

五、余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。

六、余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。

七、余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。

八、余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。

九、余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。

十、余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。余之志，在於學問，而不在于利祿，故余之來，亦非為利祿也。

(18.12) =

[illegible]

(19-18)

附錄：BD1219（列 19 / 北 8458）錄文

- 1 口滅。弟子眾等懺悔已後，願常
- 2 口得見經，常得遇法，善善相逢，惡惡相離，身心清淨。
- 3 口智惠開發。得如斯願，報道慈恩。弟子眾等懺悔
- 4 口情障，去六欲淨。口明識。云云。第一願邪色不〔入〕眼；第二願〔邪〕聲不入耳；
- 5 口邪味不入口；第四願口口不入意；第五願邪氣不入鼻；
- 6 第六願邪欲不入身。弟子眾口去此六邪，即得六識分明，六根清淨。當口
- 7 口來生出口廿八天口梵天宮，受大快樂。得如斯願，報道慈
- 8 恩。弟子口眾男女受年無病，得度三災，免離九幽。
- 9 口遇。得如此願，報道慈恩。
- 10 口中頭頭不痛，額不熱，床口
- 11 病沉口常聞說法，莫聞哭聲。得如斯願，
- 12 口恩。弟子眾等懺悔已後，願罪障消除，離苦解脫。
- 13 口上法船，出離苦海，同登道岸，至無爲果。同法味藥，除愚痴口
- 14 口度法橋，離生死。同得法水，洗除清淨，內外光明，猶寶珠一口
- 15 口願報道慈口。年年歲歲，常見道場；日日時時，恒聞經法。
- 16 口眞糧，冥資藏府，三災九厄，無敢侵。百毒五
- 17 靈津口灌身口天尊具足相好，願令此耳常聞天尊說法，
- 18 溫清口此鼻常聞微妙香。口

- 19 一心奉□氣憐法臭穢，令此□
- 20 □願令此身恒披天尊法服，行坐無
- 21 □極。願令此心成就道行，怨親平等，發大慈心愍眾生。
- 22 □願弟子從今身盡未來際，常發如此善願，莫生退轉。
- 23 □（轉）者頭面云云。敬白時眾等，貧道向者爲施主男女讀經、懺悔、
- 24 行道、□德□圓滿，唯未受戒。既其燒香燃燈，轉經行道，
- 25 同修受戒，只爲施主無□始遣智惠初開，須藉戒之防衛。戒之爲
- 26 □轡，猴之戴鎖。馬之若不安轡，則馳走東西；猴
- 27 若不戴□馬之著□不持戒則心有業緣，□主農家田種欲好
- 28 □若爲牆□長荒草不侵，若不爲
- 29 □殘暴□故當可解。是故貧道欲爲施
- 30 □戒，施主男女至心□德。《本際經》云：天尊
- 31 □勸分明，努力勤修，早求解脫，勿懷憂苦，虛養善功
- 32 者。優婆姨欲受戒者，頭面云云稱善。重白大眾，貧〔道〕向來欲爲施主□
- 33 受戒，即今意者還復未能，何故如此？爲施主等未有真心。所以得知，貧
- 34 道勸施主合掌當心，合者少，不合者多。遣舉手彈指，彈者小少，不彈
- 35 者亦□。觀之足明無心受戒。《經》云：此法實玄妙，免汝九祖役；是其人
- 36 不受，令人與道隔；授與非其人，見世被考責；死墮三塗中，萬劫悔無益。

- 37 施主者幾非受戒人，貧道何必強將經戒勸施主受持，自身獲罪□
- 38 然□□貧道一人墮三塗不可（？），施主如許人，沉淪地獄。施主等各各斂
- 39 容正坐，□□牛犢畜生，四蹄八甲，頂載兩角，口中橫骨，不解分
- 40 踈，向毛袋中生長，如此眾，雖見道場，亦不解收心斂掌。況施主等處
- 41 在人身，形容端正，相（？）（？），運手動足皆得，在不能至心合掌，任□
- 42 稱揚。施主若能至誠者，隨逐阿師念無上尊二七遍，云云。
- 43 不可思議！施主始來並有真心受戒也。貧道勸合掌，即合掌，
- 44 遣稱揚，即念聲功德。可不是有心受戒，始作如此。《經》云：是其人不受，令
- 45 □道隔。施主既有真心，若爲得不爲施主受戒。貧道何能爲施主
- 46 □戒，只爲施主作個傳修人可以然。只今《經》云：並□□尊金口所說，非
- 47 關□□所能。何以得知？案《本際經》云：元始天尊在長樂舍中齋木之
- 48 下，說三善行戒，受左玄真人。又案《定志經》云：天尊在七寶紫微宮
- 49 說十種戒法。天尊又以開皇元年七月一日午時，於西那玉國鬱察山中
- 50 浮羅之岳長桑林中，授太上道君智惠上品大戒法文。道君幾得其

- 51 戒，乃爲將此戒開悟群生，爲諸男女解災却患，拔諸苦根，令_使
- 52 生者見_道，身脫八難；死者勸〔歡〕樂，飲食天堂。以義尋經，所以如此。
- 53 今日殷勤勸令受戒者何故？《經》云：見之悲傷，念之在心，故遺_口
- 54 度入法門，道場大眾欲受戒，_{口口}須請五方護戒天尊爲戒主，
- 55 _口尊，東方有尋聲救苦天尊，南方有大慈悲天尊，西方觀
- 56 _口天尊，北方有光明並照天尊，中央有法門廣度天尊。云云。
- 57 _口欲以何物，似行者家宅相似。若四面牆_口
- 58 賊不得入中，有好家長，即當大小無優〔憂〕，家長四面牆成爲五，今時所請，
- 59 其義亦然。施主以此思量，各各隨逐阿師請五方天。云云。向來請五方
- 60 天尊_{口口}，_當請三師爲證明戒師。所請師名者何？第一真人鬱羅
- 61 翹，第二真人光好言，第三真人真定〔光〕。所請三師者何故？《經》云：
- 62 三師啓玄扇，廣開甘露門，〔賜〕以長生術，方便證迷昏。以此思量，故當可_口。
- 63 天尊云：善男子善女人能發自然道意，來入法門，受我十戒十四持
- 64 身之品，稱爲大道清信弟子。
- 65 敬白道場大眾，貧道謬居法侶，濫處玄門，質漏情疏，虛移景宿，學

- 66 不稽古，觸事無知。遇蒙大聖慈恩，得預經法，雖復尋文數墨，□
- 67 理□明。蓋由法重人輕，義深難側〔測〕。向來愧恥無自（安？）。既蒙施主不（？），下
- 68 流延及，□□憑心委命，行道轉經，惟推恐宣吐不精，更招僭失。諸施主
- 69 等勿以□□參差，即生轉慢。今日施主乃能惠心發，功行外彰，□
- 70 悟玄空，知身三寶，營建道場，□□興隆九族，欲使人□
- 71 病，大小平安，必須各各割捨外緣，存心聖法，勿作俗心外想，馳境是非，耽
- 72 □聲，邪念妄起，嫉妬嬌慢，心懷恚努〔怒〕，徒在道場，終無益也。
- 73 □等各各至心。
- 74 □經陽縣有一桑樂夫人，年到十三上嫁，十五上生顆兒。年垂十七，
- 75 遂則夫亡。因此守一顆兒，更不改嫁。年垂卅五，爲此孤兒成婚，索得
- 76 新□成就解了。不得多時，桑樂夫人遂則即染患，不經七日，命
- 77 欲終，即□□前來，阿孃小來養育兒，是我今日定不□，
- 78 是你慈流孝順，看努力好生活。兒，阿娘身唯有四腰裙，不須與我著，
- 79 爲我向市賣卻，修營功德。共汝暫別，千萬努力。即將命終。其慈流孝順
- 80 □孝法，七日不食，送殯埋既了，即還家。百日持孝，六時哭泣極□

- 81 □翦弊，無人出外爲家經營，遂賣孃所留裙，却得三貫五□
- 82 □中糴米喫盡，不得營造功德。百日既周，其兒依法頭
〔？〕墜
- 83 □杖還向墓所，檢校墳陵。舉聲號哭：兒不孝！阿孃！遶墓
三
- 84 □聲不絕。其母感兒，見自身出，宜（？）前頭，語兒云：
「我聞兒哭聲
- 85 徹，我□故出看兒，共汝別已來，家作勿生活，若爲得食
□
- 86 周濟。其兒心中暗悶，一喜一催，不能摧悅，惑道是夢想，
惑道我孃
- 87 得迴，惑道是狐魅。其母察得其情，即報兒云：「我是汝
母，汝是我子，
- 88 不須驚怕。阿孃前頭極快活，我宮殿自然，聞兒哭喚我，故
來看
- 89 汝。阿孃將兒暫往我室宅觀看一迴，能不去不？兒！」兒
道：「能！阿孃！兒既然
- 90 □合眼，須與中間行可升餘里，即到前頭。兒開眼，見宮殿
赤柱
- 91 白（壁），莊嚴極妙。其兒問母：「此是何宮殿？」其母答
言：「此是我宅。在其
- 92 □衣食自然，今故將兒往觀看。」其母語兒：「兒只向此門
底立，莫入！我少時
- 93 即□孃來遲，有一袍袴女子擎一盤飯來，將餒汝，汝莫喫
食。」其
- 94 兒待母，□來，見一袍袴女子擎一盤飯物來，極以香美。
其女子問云：「

- 95 郎君是桑樂夫人兒以不？」兒報言：「是！」「夫人在內，極以優慮郎君，故遣□
- 96 來送飯郎君喫。」其兒（？）憶母語，不許我食。「兒極飽，不喫。」娘子其
- 97 □郎君奇大不是，郎君食此飯，是慈流孝順兒。郎君若不食，即是
- 98 五逆不孝子。」其兒聞此語，（諫？）人不滿千，伐樹不至萬（谷？），遂坐受食。拿得
- 99 飯碗，欲向口，其食即變成猛火卅餘里，趁燒人。其兒火燒，舉聲大哭：「阿孃！」
- 100 其火遂（滅？）。還來到門，又見女子還在門道，兒問言：「好子！向蒙賜食，極
- 101 □以變猛火卅餘里燒人，何意？」其袍袴女子答言：「此是閻羅王
- 102 □中受苦，一日一夜，萬生萬死，一日十二時，恒食此飯，故遣我
- 103 □此語，悶絕擗地，良久乃生。喚言：「阿孃！兒不孝！遣
- 104 □夜，萬死萬甦還復死。阿娘！」閻羅王即聞其哭聲，呵唱前
- 105 □左右，何爲得生人入宮殿號悲大哭？急促將來。閻羅王言：「你有何事
- 106 來到我此處？」兒分疎：「大王！慈流是桑樂夫人兒。阿孃將兒來此，語兒道受
- 107 （？）（？）□聞阿孃在磨坊地獄中，受大苦惱，遂即號洩大哭，觸悟大王，身負萬
- 108 死！」閻羅□獄卒開磨坊獄門，緒其小兒阿孃形體成人身，

- 109 □來見□個婦女，是你只爲前緣煞害豬羊鵝鴨之□
110 身□勿將個小兒向我宮內號悲大哭。」桑樂夫人遂即分□
111 婦年□一鰥兒，年到十七，夫主將亡，守寡不嫁，養孤
兒，爲
112 其成婚，□豬羊鵝鴨不少，遂遣新婦受此宿殃，被配磨坊
113 獄中，受大苦惱。新婦生存之時，唯有四腰裙，遣兒修造功
德。不爲新
114 婦修營，致使如（？）受斯苦惱。新婦故將兒來，親自眼
見，切痛悲深，
115 □語言：「業受未盡，還向磨坊獄中苦。其兒施還。」母子
悲酸不
116 □唱言：「去！」將去，兒送還，母依式磨坊獄中受苦。兒
復得還人中，
117 親自□阿孃受苦，家唯有廿畝田，賣却十畝，得十一貫
錢。將五貫
118 造經□造像，營造既周，設齋度功德又了，其兒遂向佇哭
杖向
119 墓所□大哭：「阿孃！兒五逆不孝！阿孃！」爾時有一老
母，年垂百歲，前進
120 問兒：「□聞兒哭聲極（致？）悲哀，哭何之事？」慈流
報言：「阿婆！兒阿孃
121 死經□餘日，不修功德，今被配在磨坊獄中，受大苦惱，
極以楚酸。阿婆！
122 □兒家焦窮，唯廿畝田。今賣十畝，修造功德，慶賀並周。今
故到墓所看阿娘。
123 □阿婆報言：「兒更莫去。汝發心之時，閻羅王已先舉筆刺
汝阿

- 124 娘以□。兒問阿婆言：「若爲得知？」婆報兒言：「我是天帝釋天故遣我
- 125 來□等凡夫五逆者多，孝順者少，如功德豈不修，只看桑樂
- 126 夫人兒□早知（？）昇天堂。道場男女，願莫行此五逆□
- 127 □子皆□爲□施貧窮，廣建功德，願我父母不見刀山，不見劍
- 128 樹，不見□炭，願不入磨坊地獄。見在道場，舉手彈指合
- 129 常〔掌〕當心□孝順子者，煞稱無上尊！
- 130 李方賢者夫妻□個兒，共相憐愛，如掌中珠、口中氣。經由兩歲，阿娘
- 131 □一夜中間，三度喚兒，磨娑撫拍，恐兒不安。春日春時春
- 132 □蓋身，香湯沐浴，願得長生，日日燒香，乞兒致惠。阿娘
- 133 □見兒歡喜大笑，喚兒取餅，恩愛憐深。恍惚中間
- 134 □百節曾寒，頭面酸疼，喘粗口苦，飯食不美，日日病□
- 135 □（？）其病，面色漸漸青，藥不能醫，飯不能食，悲聲氣□
- 136 □奴，我身定不成人，共兒永別，阿孃與兒永劫相別，兒好住！阿娘
- 137 □畏於後無人知兒飢渴，駭兒！駭兒！兒啼母啼，淚落〔落〕無數。爾時□
- 138 □社□命向君首罪，生平強健之日，偏心於社奴，是無母子年極
- 139 □看社奴遂如妾在之日，好住努力。妾有一面鏡，留與社奴，道
- 140 □大之日，成婚之時，道社奴阿娘欲死，分付留與兒新婦。但得此鏡還

- 141 □似君脫索後妻，努力曾社奴即是大願，縱其入地獄，莫將亡人
- 142 □上粧，莫憎我社奴。好住！好住！即抱社奴頭，分別淚出無數。一手抱社奴，
- 143 □妾獨自黃泉下。於是兩手莫空，眼裏無光，口中無氣，即辟
- 144 □後社奴年小，無衣可著，行住坐臥，更不離阿
- 145 □至夜頭中間，社奴哭，耶亦不覺，逐兒啼哭。抱將向田鋤耒，背上負兒
- 146 □或坐地上□木，兒還匍匐逐耶南。經至冬月，風冷霜寒，泉凝冰結，山林彫落，
- 147 百草廢黃。寒風三般兩般，直入屋內；嚴霜十度五度，經入宅中。父子相抱，
- 148 □念憶亡妻託何道，社奴悲哭，深憶於孃，縱有姊妹可見豈
- 149 □衣□□在之日，未至冬以作冬衣，未至春時春衣成就。自社奴母死，
- 150 □破碎，無人爲作一針。冷霜嚴寒，誰謂將綿蓋體。平章親
- 151 □後妻。其妻初來之時，一月兩月，甚憐社奴。經於二年，忽生
- 152 □年一歲，遂起兩心。後母共家母平章，恐社奴長大欺我母子，若□
- 153 作什令使見亡。後妻阿孃云：汝欲療理，極成大易，唱言社奴忽患心痛，風□
- 154 加熱，枉不知憶母。爲是實枉私地期剖將與刀，汝父問時，皆言枉亂，一向
- 155 妄言煞汝不虛。于時社奴耶來入堂坐，妻（來？）相告：社奴患枉，狀似心熱，

- 156 不知憶母，爲是實枉，日夜思量，恐成大病。社奴阿耶忽聞此，言何忽，
- 157 定是汝療理我兒，致使如此。後妻聞語忽嗔，脣青面赤，張口指天，汝
- 158 當自問，始知真實。社奴耶於時磨娑社奴，問云患何種病？奴云：兒心極
- 159 熱，迷悶無知。妻於後接聲言：值井入井，值何入何，（逢？）火入火，遇坑入坑。
- 160 社奴亦言：當此之時，亦不知覺。社奴耶言：我負天何罪？遭此患亦吹社奴。
- 161 爲（官？）事，遂□向外。經由五日，後妻喚兒向江洗衣，遣兒沐浴，因此便推水中。
- 162 兒却出，其母一手攬頭，一手捉項，深送水中，因茲逐流。社奴遂即思量：我
- 163 小之時，有我阿娘爲兒贖神符，係於左辟。符中童子身長八寸，引水於
- 164 □（見？）報終魚，送於魚口，魚便吞。經於一宿，其魚腹中宛然不死。爾時後妻心生
- 165 詐僞□中濕衣，歸舍告於隣，並大哭非號：社奴心狂，忽投水泊，漸趁
- 166 漸入，不覺沒頭，見今衣濕，趁兒不及。村人共覓，將網捕求，深處勞（漉？）
- 167 不見形影。社家追贈先唯，唯有酒，無羊可買，遂即求魚。行於江
- 168 □見有一人徇魚來賣，魚長九尺。社奴家買得將歸，行至村中□
- 169 社奴阿耶從外還來，行至半路，少時宴息，忽即睡來。夢見

社奴頭面

- 170 □赤，兩眼血流，手腳並腫，喚言：阿耶！阿耶！兒別阿耶去！忽驚覺，腹熱荒芒。
- 171 至於家中，□□溺死，問村人及妻：何故死？村人及妻齊聲報言：
- 172 社奴狂發，入□□衣濕，經告報村人，兒狂入水，村人勞（灑？），莫知蹤
- 173 緒。阿耶心盡，悲號大哭。村人將魚欲煞，把刀開腹之間，其魚腹內忽
- 174 有人聲喚言，魚師住刀聽響，其聲言：魚師！魚師！疑疑行刀，莫令傷
- 175 我，得脫□魚腹中，□當報汝。時魚師將刀開魚，即見社奴頭面赫
- 176 赤，眼中血流，報阿耶言：阿耶去後，阿娘將兒臨江洗衣，方便遣兒
- 177 沐浴，遂推兒入深水之中，兒還却出，娘即捉兒頭，禁捺著水底，因
- 178 □阿耶，重生之日，父□□哭聲徹於天。李方向（官？）以理治
- 179 □彈指皆念天尊。即索五車出適後母，骨肉分散，蘸血
- 180 □前□之子，傳語後母，平等作心，實酷虐他。男女行善，
- 181 □內外道場大眾等是阿娘慈孝者，煞稱無上尊！
- 182 □平之日，樂道誦經，經由卅六年，無有殆憊，少小已來，不識
- 183 □晨昏禮拜，常念耶娘，日日流淚，肝腸寸斷。忽逢天下□
- 184 □男□女無□□望卅已上不於配延者，與杖六十，流二千里。爾時高□

- 185 志意不□妻□□三千里，失父母墳陵，交闕祭祀，于時鄉人老小相勸
- 186 娶妻，供養父母墳□。遂婚趙□之女。經由二年，其妻遂生一子，其□
- 187 相好，端正分□□問夫：兒欲滿月，作何食飲延屈親情？高士長者□□
- 188 □淨米淨麵，請師轉經設齋，乃道報三寶慈恩。阿□
- 189 □努罵辱高士：汝是田舍漢，小來不見好人滿月我家兄□
- 190 □肉，不喫魚即置羊，多燂雞鴨及好清酒，如是爲兒
- 191 □口愚駭，合掌言：優婆姨！優婆夷！我阿耶阿娘自死已來，經
- 192 □餘年，五辛不入家中，無殺眾生聲，亦無赤肉血，唯好香煙。今
- 193 雖誕一孩子，煞他種種眾生，赤肉滿其宅中，恐殃父母及此小兒。何何□
- 194 □時阿趙聞言，更起大嗔，喚高士作小家漢，小來未解食一麤肉，只是
- 195 □長□合掌，面向天尊：弟子惡業。兩眼流淚，悲（傷？）向三
- 196 □心縱汝經變作天尊身，我亦須煞。高士長者將
- 197 □煞害，諸天童子來報高士：汝身修齋，功行圓滿，兒亦合
- 198 □汝合生天。童子語高士長者不須悲（傷？），即遣兩童子
- 199 變長者身及兒忽作二羊，一大一小，來向園中，聲鳴相喚。阿趙忽聞，心□
- 200 歡喜，心口相語：我未買羊殺，天與我羊在園內。遂喚東家突厥奴，遮
- 201 □縛，羊赤入門，兩眼淚流，兩膝長跪，頭伏著地，還如人

禮。阿趙不

202 生慚愧，滿月日，逼索繩縛羊，阿趙不知此是夫及兒，遂起
猛懸於柱

203 □其四蹄繩縛，遣突厥奴煞，其奴不肯爲煞，阿趙（？）力
前得三生

204 □將刀就羊，羊見刀來，寒毛卓戰，眼中流血。阿趙歡喜我
欲見

205 □流，一手捉羊，將刀刺項，血流無數。語突厥奴好好剝
皮，阿趙

206 却入室中，覓兒不見，長者亦無，鎚胸拍（膀？），處處求
覓，過至羊邊，

207 唯見聲（？）於柱上，遂被剝皮，血流遍地。奴及阿趙一時
驚忙，突厥驚

208 走歸家，阿趙心荒變色。少時中間，香煙滿地，黃雲四纏，
青鳥雙

209 來，紫霞三迺，迎其高士，兒亦乘雲，手執香花，空中讚
嘆，語其阿

210 趙：努力□兄弟，與兒作滿月，莫嗔田舍漢，吾今及兒捨身
流肉，汝及

211 兄弟努力好食，莫嫌粗糲不食。言由未了，騰空而上。阿趙
煩惱（？）（？）

212 實不可言。經由一年已後，見有二鬼來入宅，中庭而立，喚
言罪人阿趙來。

213 阿趙不覺逃走而出，赤索縛手，項上刺刀，解繩却放，其鬼
即出。因茲

214 手腫，項生大腫，腫如五升（桃？）。其腫皮薄，明如鏡
面，傍人見有大小二羊在

- 215 於腫內，羊眼血流，其腫即痛〔不〕可忍，百節流汗。經七日，其腫遂有頭，將針
- 216 刺破，濃出一升，蟲有五升，其蟲至地化爲毒蛇。不經一日，身即死滅，魂入三
- 217 塗。行至第一獄門，刀山晃晃，爲阿趙前生把刀煞羊，還將刀報。至第二獄
- 218 門，劍樹巍巍，上刀山修劍樹，皮肉破壞，百節血流，分割四支，骸骨狼藉。
- 219 受此罪訖，業風吹身，（上？）其（本？）身附於骸骨，還起成人。送於第三獄門，
- 220 即有融銅涌匏，鐵丸炎炎，司命考（官？）爲汝前生時心毒，還將毒物燒煮
- 221 汝心。阿趙遙見，不忍向覓，合掌閉眼，怕懼不行。牛頭大嗔，鐵叉貫肋，
- 222 鐵鈎鈎舌，內此鐵丸，遍身焦爛，死而復生。融銅灌口，自毛孔中火光
- 223 競出，銅汁不下，鐵叉打此罪人。三天法師三元之日，應當校量罪人，
- 224 高士于時從三天法師行，至第一獄門，見阿趙受苦酸楚楚，不可言論。
- 225 阿趙兩眼流淚，喚言：長者！妾今更無人男女，亦無兄弟，他諸罪人並
- 226 有兄弟男女爲其燒香寫經禮拜，遂離苦惱，皆得生天，唯妾一
- 227 身，無人救拔。叩頭長者，努力相救！妾今思惟唯長者語，千罪萬至。
- 228 長者語阿趙言：自告自受，罪名已定，只得努力。阿趙悲

號，

229 淚落無數，何忍長者少時看罪人受苦。牛頭即來，鐵叉叉口，令

230 使自開，內於鐵丸，節節火焮，更將銅汁灌於體上，不見阿趙，欬然

231 遂依舊體。長者慚愧，不忍見之，爲脫仙衣，於三天法師前爲

232 其懺悔。阿趙因此離三塗，生於上景諸天之內，快樂無爲。凡知

233 功德不可不告。見在道場若男女各各歸依，當有如此。並皆懺

234 悔，同心同願，造像寫經。

235 爾時天尊香林園中大會說法，觀見諸聖城中有一長者，其家大富，多

236 饒豬羊賓待人客。長者家有一母豬，產生十子，園中遊遨，不知厭足。長

237 者夫妻嗜肉，日捉一肫，繩子係縛，沸湯燂剝，切割盤上，共相噉食。長

238 者夫妻將爲口美，母豬心生懊惱，即發誓願，願長者夫人產生一子，令我得

239 食。長者夫人於後忽生一子，刑貌端正，世間殊異，父母憐愛，即爲造七寶輿

240 □作滿月，聚集鄉閭，宰煞牛羊，造諸飲食。看客已了，

241 □□歡娛，至日暮間，長者夫妻送客門外。其母豬爲兒酬怨，走向寶輿，

242 □下長者子食之，血肉狼藉，唯留一手一足，將爲作驗。長者夫妻送客迴還，

- 243 覓兒不見，莫知所在，心生怕懼，舉聲大哭。處處覓兒不見，乃於糞堆
- 244 之上見兒手足，悶絕而死。家有一婢名曰桃花，將少水喂面，於後還甦。何期
- 245 □獸食我兒也！舉聲大哭，淚落如雨。于時母豬步步向前，將鼻接地，眼中血出，
- 246 □□長者！長者！聽豬一言。豬生十子，長者夫妻日捉一子，推於湯潯剝，將爲口味，
- 247 豬今始食長者子，九子由未論，總待到無諫地獄閻羅王前，共相
- 248 證對，歷劫未休。長者聞此豬言，心開悟解，遂於母豬之前合掌懺
- 249 悔，永斷煞生之心，所養豬羊並悉放生。父母恩重，昊天難報！道
- 250 場之內有然生之者，悉來懺悔。
- 251 敬白道場云云，貧道仰與施主並藉宿緣，俱承餘慶，伽以殮承道
- 252 化，同聞法音，若不往劫結緣，豈得今生劫會。又復施主等各各專精
- 253 □志，注念虔誠，大小齊心力俱罄，修齋建講，請像延師，懺七祖之深
- 254 □，謝三塗之惡業，莫大之善，不可思宜。貧道謬廁玄門，猥參黃服，
- 255 濫承訓功，佩靈文玉簡金篇，龍章鳳篆，真經妙法，（？）戒科儀，
- 256 並獲披尋，未能依奉，枉蒙推拔，昇此高筵，宣暢玄風，詎知源際？

257 所以恐貧道德薄，未能弘益，（辭？）不枝免，詎可默然。

今合道場施主既

258 能歸依三寶，心無浮散，共乞聲稱善，以證志誠，即請三稱無量尊大善。

259 稱者是滅惡之因，聲尚不齊，心焉能同等。今法座之下且有三種人聽

260 □何名爲三種人？一者身心俱至，二者身心俱不至，三者身至心不至。何名爲

261 身心俱至？政頓容儀，恭敬慎（爲？），心不外蕩，志願聞法，此名身心俱至。何

262 名爲身至心不至？貌係恭肅，志緣外境，身雖在此，心馬奔馳，不能聞法，（？）

263 （？）正法亦不入心，非但其人不得法，法亦不得其人，如此之輩，是名身心俱不至。

264 何名身心俱不至？形即踞慢無禮，心即逐物奔馳，眼爲色，鼻爲香攝，口爲

265 味觸，耳爲聲韻，如此之流，是名心身俱不至。此等之人虛受人形名德，假使萬

266 劫千劫，永不能離惡緣。自非志念專精，身心俱至，方能滅罪除障，始可

267 生彼惠根。道場諸人等宜須專心默念，至靜恭敬，敬禮無上三代天尊。

268 弟子眾等至心敬禮過往大慈元始天尊、見在大慈虛皇天尊、

269 當來救苦大極天尊。即願消殃致福，先須歸依三寶仙聖，專精□

270 念如是真容，三代聖人變三體一，常三常三〔一〕，而一而三，一不離三，三不離一，逗機應

- 271 化，赴感隨緣，慈悲救度，轉輪拯濟三塗九夜六道四生，等心憐敏，
- 272 猶如赤子，□善救物，普被慈悲，而無棄物，平等無偏，不殊父母。（今？）
- 273 道場諸人宜各用心，勿生雜想，見像時當作親謁天尊想，觀齊□
- 274 法陟，當作無上橋樑，運度眾生離於苦海，至常樂岸想。見在□
- 275 女既能身處道場，必須洗心懺悔，使三代罪滅，萬劫福生，上延七祖父母，
- 276 下及一切群品，非但見世受樂，亦乃未來獲果。是知九幽罪滅，惡
- 277 不超三清。福緣非積善不致，譬如江河海，惟海奔波浩汗得
- 278 脫。所言智惠者，非是人間奸矯狡黠，持強陵弱，欺陟罔友之類，
- 279 （？）其觀空達有，不住不著，常處煩惱，不染煩惱；常處世間，不□
- 280 世間，是名智惠。智惠發生，必因經教。不因經教而得能者，自非宿植善根，
- 281 亦未親近，天忤挺秀，自然愚悟。降茲以往，會須聽法，然始能照
- 282 察。智者知，惠者解也。智能照境，惠能了物，照即無所不知，了即
- 283 無不能照。了一切解脫，萬境不在於內，不在於外，亦不在於中間，不分不
- 284 捨，是名智惠。凡夫無知，不識歸趣，初聞說善，漸生善心。及其爲說，

- 285 即便厭倦，只是過去業中不曾親近，使令生之，內不能正信，信爲能入，
- 286 若不信，不入諸法。故《經》云：信不足即不信。但是經皆是聖人慈悲群
- 287 品沉淪生死，種諸惡業，不能得出，是故垂形六道，開諸法門，濡手（蹈？）
- 288 足，假（？）隨（？），隨彼眾生業緣所感，爲作橋樑，使得修度；爲作良藥，
- 289 使病除。眾生愚痴，已於久遠劫來，體滯聲色，愛染塵垢，蒙
- 290 蔽真性，不見道場，不覺四大浮僞，不知六情權假。但見合而體成，
- 291 詎思散即形此之假，猶如輪輞轆轤，今名爲車，若散一邊，車名何
- 292 在？故《經》云：如轆無轆。道場男女當須觀身想空，始可聽法。
- 293 此法幽隱，卒不可明，會是細心，身始可見。具善惡二緣，非從天來，非從
- 294 地出，皆緣眾生本行所照，致此兩報。若行善者，功圓德備，業隆位
- 295 重，或太高玉高天尊世尊，遂能騰空者，翥景策空，駕浮上□
- 296 大羅，高昇三景，處即金闕玉京，玄都紫府，臺便六合，障乃九光（？）
- 297 即獅子五色，行即蓮花千葉。或琉璃薦地，白玉緣階，騫樹七寶，神
- 298 颺動而而成靈翻十絕，景照而疑虹衣即飛森霜珠，離罪九

厄，食即

299 沆瀣，雲液芝英五牙，作樂即天鈞眾伎，八鸞九鳳之唱，侍衛天丁力

300 士，收魔束妖之神，出沒自由，往還無礙，不生不死，不斷不常，赴感隨

301 機，修來修往，恩沾動植，慈拔蒼生。行惡者疊深（類？）重，生微品未，

302 遂使命係四生，罪淪六道。或作馳騾牛馬豬羊雞犬，或作喘奕之形、

303 霄翹之體。或有識無識，陸生水生，但知念食，餘無所能。或復負

304 重陟遠，鞭打穿鼻，任煞活以報昔冤。人即聾盲瘖瘂，癱殘跛

305 邊地下賤，無底頑愚，不遇師尊，不逢善識，飢寒切苦憂相煎

306 捨此報身業（？）（？）道却地獄寒池九幽，不都〔覩〕光明，長淪享夜，刀山

307 峻峻似凝霜，劍樹巍巍，鋒如積雪。牛頭槌打，逼遣登緣，八達交風，吹披

308 （？）舉，足分手裂，背穴腸穿，苦痛切軀，詎可堪忍。鐵床焰起，銅槍

309 火燃，炎爐上煙燭灰奮，契或炮眼，體爛肌焦，乍坐乍行，骨疼

310 髓沸，□鎚亂棒，鐵杖負身，逼赴寒水，支體坼裂。或洋銅□

311 □，或沸鑊煮身，拔舌刺錐，引頸繫鑊，盡夜拷掠，苦楚難忍，一時之

- 312 中，千生萬死。如是私報，皆爲宿冤，略向言之，卒不可盡。是故天尊發
- 313 慈悲放五色之威光，照九幽之地獄，領十萬之聖眾，觀八門之苦魂，
- 314 開明真之科，滅長頁〔夜〕之罪。道場男女當須用心發露懺悔，使斷此業，
- 315 齊心往念，歸依三寶。歸依太上無極大道、經、師。
- 316 所以三稱三寶名者，道是一切眾生慈悲父母，普哀群品，拔與（眾？），隨機
- 317 赴化，變易見身，淨土之中，金容玉質。或多怨之境，體陋形微種種等□
- 318 務使救濟。故《經》云：於彼淨土，相好嚴儀，處此多惱，形同下斯，和光同塵，
- 319 不殊凡俗。聖人人物不（異？）形，故《經》云：道而見傳告無窮。佛（徑？）經云：品居
- 320 七身云云。是故寶珠之中，列諸天之聖眾；香林之會，演妙法以度人。函開
- 321 諸道，著五千之旨；結空成字，數十部之妙經。事事爲師，代代不絕，用之理國，
- 322 返朴還淳；用之理身，長生久視。三界披德，六道沾恩。是知三寶利益
- 323 不思議。道場男女，各各運心歸命道寶。
- 324 所以歸依經寶者，經是眾生無上良藥，是無上舟船，是無上智惠，是無
- 325 上衣服，是無上法。即是經能除眾生煩惱苦病，是名良藥，故《度人經》云：□
- 326 經二遍，盲者目明。能運眾生常樂岸，故名舟船。能令眾生

願了一□，

327 故名智惠。能覆護眾生，故名衣服。經有四義，以是義故須歸依。

328 所以歸依師寶者，師是眾生無上法橋，亦是眾生無上福田，是眾生無上良

329 藥，是無上善知識。師能導引眾生履正真路，能濟度至長樂岸，故名橋□。

330 導者能為眾生生善種子，故名無上福田。能以金鉀割眾生盲目，故名

331 良藥。能令眾生捨惡趣，故名善知識。若不因師，不可得度。故真人曰：師之□

332 也，恩過父母，深逾天地。能覆我，地能載我，父母養我，難有此恩也，卒意不能

333 令我得道，不能免離死生，師今日能令我得道，免離生死者，豈非恩過父母，

334 深逾天地耶？道場男女宜各齊誠，當歸依師寶。

335 凡歸依三寶者，須罄一心，於身命財無所吝惜，為正信故，故能如此。不可

336 形恭心慢，貌同意別，若有此志，即墮疑網。疑網既（掛？），是結縛煩惱，生死

337 無窮解脫，為不信故致諸惡。又四天司羅，十部威神，墮〔隨〕其前後，錄其

338 罪（？），臧滿罪定，淪諸惡趣。是故當須正信，莫生疑惑。若能齊心正

339 信，同聲稱善，即為合道場男女上啓十方大聖三清眾聖，須光降

340 駕，鑒臨懺悔，弟子上啓玉晨大道金闕虛皇三代天尊，十方

眞聖□

- 341 高上玉高諸天高主靈聖官屬等，並即須光迴駕，監照道場，
是男
- 342 是女，咸即成就功德。暫乞分彼法身，隨緣（緣？）感，
（散？）千葉之花，載九
- 343 完之蓋，曜金姿而生金闕，（？）玉質下玉京。寶輦八景，
飛靈三
- 344 素，前爲嘯鳳歌鸞，後乃天鈞仙伎。金童燒香，玉女散花，
浮空
- 345 迂駕，照臨壇座。又即一切眞聖，廿七品仙官，並乘丹輦綠
輦羽瓊
- 346 輪，侍衛天尊，同乘監照。又十部威神，天丁力士，衝鋒擲
火，建
- 347 節麾幢，龍鱗辟邪，師子猛獸，俱來扈從，擁衛道場。男女
並各齊
- 348 誠舉手彈指，禮拜上聖。奉請三洞七部靈（書？）八角天文
一丈，正一明威洞
- 349 淵神呪，靈符寶籙，神章眞印，一切經法，乞開霜羅之
（？），解
- 350 雲錦之囊，出玉匱之文，敷金臺之奧。侍經神童卅萬人，燒
返魂之
- 351 香，（？）（？）（？）之巾，（執？）十絕之幡，蔭九
（花？）之蓋，萬靈侍衛，千眞讚誦，一合
- 352 來下，演說妙義，擁護道場。見座大眾，使心開意解，體道
見眞，萬禍
- 353 不生，百邪自紙。合道場善男女等，舉手彈指，齊聲誠禮於
經法。又

- 354 奉請玄中大法師、三天法師、正天師，或身處世輔佐帝王，
或託隱山林，
- 355 密濟人庶，汲引後學，誘進群眾，施法傳經，授戒賜籙，盃
即津梁□
- 356 品，開導四生，同轉法輪，通悟愚滯。運彼神變，降此道
場，賜以威光，
- 357 擁護時眾，使明了法性，入妙通玄，不住不著，速登真境。
合道場時眾
- 358 齊心舉手，禮拜經法。歸依三寶，須明三捨之要，以慈悲爲
本。《大戒
- 359 經》云：常行大慈，悲愍一切。所以云三捨者，第一捨身，
第二捨命，第三捨財，
- 360 是名三捨。第一捨身者，知四大之虛危，體百齡之浮促。知
師資之汲引，識
- 361 經戒之津梁。是故擁篲伏膺，尋師問道，營壇建靜，執役親
勞，虔
- 362 誠禮念，無憚艱苦，志勤於道，心存濟物，乃至損身，亦無
吝惜。故《靈
- 363 寶經》：真人苦云云。第二云云。第三捨財者，乃至國城妻
子、頭目髓腦、象馬
- 364 車乘、金銀珍寶、衣服既（？），是名捨施使。《本相經》
云：明王學道，恩施
- 365 國城妻女，捨慳貪之心。《定志經》云：樂靜信供養山中道
士，賣兒供法□
- 366 是捨財，三代得道合有六人。三捨之中，財最爲輕薄，又是
身外之物，一切眾
- 367 生愚痴顛倒，重於財貨翻（難？）身命。故《經》云：名與

身熟親，身與貨

368 熟多，多藏必厚亡。世人慳貪，不能割捨，唯欲積聚，姿以驕奢。

369 故《易》云：吉凶悔吝於者生。又《尚書》云：富不與奢，期而自至。又《禮》云：

370 積而能散。故知兩疎散金實爲哲士。

371 道場男女披砂揀金，扣石出玉，欲得富貴長壽，當須得

372 此三捨。今看一切諸人，財物尚貪吝，況能捨身？寧可求財喪身，不肯□

373 身喪財。是身虛妄，豈可戀著？身既如此，於錢財而生貪吝，且觀是身

374 初始嬰孩，俄然長大，紅顏雲鬢，美好端妍。倏忽之間，早已遷變，髮白面皺，

375 一旦神逝。父母他人，妻子（何？）路，國城非己，金玉雖珍，十影浮雲，七香流水，修□

376 芳戶，層閣三休，是屬他人，皆非我有。生平之日徒慳貪，氣盡之時寧能（緒？）

377 （？）愚痴之者，（？）千年萬保萬劫物長存，不知歸依，不解捨施，形

378 淪九夜，命屬三官，（罪？）係惡緣，罪纏鬼道，如此追悔，知之何不如早（？）

379 □因，急修善業，爲未來之福德，捨見在之慳貪。道場男女誠□

380 怖畏，宜各發心，即共捨離，舉手彈指禮拜。

381 道場男女既知三捨，須明布施法，以觀善爲本，以濟苦爲心。《經》云：生施爲悔，死必無功。

382 凡存法之人，非義不取。《十戒經》云：不得非義財。財之

中其義有四：一者惠施，二者信施，

383 三者餽施，四者跪施。如《正一經》所明，惠施者，一切爲心最難明，信者無惜物，將使散心，上

384 士不用，使其心可明，下士難知，故使以散心，言惠施一切金銀珠玉、綺羅雜錦繡，

385 乃至香花油燭、飲湯藥衣服臥具種種，隨喜悉皆施與，供養三寶，慈濟一切，

386 是名惠施。第二信施者，三寶等經，法禁嚴重，非盟不授，非信不傳。《經》云：得

387 其人，把手而付之。不得其人，千金不傳。雖然使是眾生髓腦不可割捨，若

388 □信法，實〔寧〕肯施使以受經？故推使質心。是故傳法，如經中所明，用金龍、

389 金鈕、金環、文綰、命綵，曰萬劫要責〔質〕信受經，以爲盟誓，是爲信施。

390 第三餽施者，供齋設會，請像延師，玄信據誠，施使明齊，種種供養，事事

391 具足，是名餽施。第四跪施者，虛心三寶，虔誠發願，啓告冥司，祈恩請

392 福，一心乞請，方報酬賽，隨其跪用，仰答弘道，名爲跪施。如是四法，名爲義財。

393 □既捨施，仍生慚愧，陟爲運心，隨人所願，請爲表明，上啓皇尊，下告一切，稱□

394 告功，乞垂福祐。道場男女，同聲稱善，讚嘆其德。

395 敬白道場四眾等，此非市店，須何亂語之人，必定獲罪。《經》云：此法實玄妙，

396 靜聽滅罪。今所說者即其義也，若能精心靜聽，句句消災，

慢法在聽，得

397 □長罪。《度人經》云：輕泄漏慢，殃及九祖。貧道今日所說，亦復如是。《昇玄經》云：

398 □代天尊，十方眾聖，常護經法，利益一切，開度群生。施主等宿植善

399 根，今生報重，逢師遇道，聽法聞經，當須用心信受，不可輕慢。誹謗之

400 人，定入惡根，如此之者，先無善業，久墮死厄，雖聞正法，終不能信。故《經》云：

401 信不足，有不信之人，頑愚觸壁無底，乃痴不悟，自己無知，更復勸

402 他不信，故四天司最〔羅〕護法諸神努〔怒〕其不信，還賜殃罰，此人（？）見世之中

403 （嬰？）諸病苦，種種不利，備鍾其身，又有財物放失，遭橫苦難，此豈不是見

404 世即報。又《昇玄經》云：謗法之人，當獲惡瘡亞癩之病。《請問經》云：當被惡鬼

405 煞之，復生邊地，不遇法門，雖得人形，盲聾瘡啞。道場男女（？）自生不

406 勿懷誹謗，若有此色，當自思惟，速宜懺悔。若人求道，須知大乘法。大

407 乘法者，發無上道心者，發四大願，一者願斷一切惡，二者願修一切善，三者願

408 度一切眾生，四者願求無上道果，從今身至成道，盡未來際，無量求，

409 中間千萬億劫，於其中間願莫退轉，是名真人四大願也。若人求道，先

- 410 須度持真人所得三種大戒。何者爲三，一者從今身至成道身，盡未來
- 411 際，於其中間斷一切惡。二者從今身至成道身，盡未來際，於其中
- 412 間修一切善。三者從今身至成道身，盡未來際，於其中間度一切眾
- 413 生。是名真人三種大戒。真人者所爲功德，如牛跡中水持真人者戒者；
- 414 所爲功德如大鵬鳥持仙人戒者；所爲功德猶如（片？）鸚持真人戒者。
- 415 以有如是無量無邊不可思議大大功德，今勸合道場善知識等，努力
- 416 用心，勤修道法，廣開行門，乃有信萬。要而言之，且有二種，一者□慈悲行，二者
- 417 智惠行。慈悲行者，常念六道眾生無始已來，並皆是我父母、妻子、男女、兄弟、
- 418 姊妹、眷屬，以愚痴故多造惡業，故輪迴正道、人中、天上、三塗、地獄、畜生、餓鬼，受大苦
- 419 惱，百千萬劫，無窮無極，深可憐愍。我今發心行真人道，度一切苦惱眾生，
- 420 皆令離苦，得天尊藥。若人能行住坐臥作此心者，名真人大慈悲也。智
- 421 惠行者，當念我身及一切眾生之身，天地日月，大山大海，江河諸水，一切□
- 422 木，城邑聚落，舍宅眾生，並（皆？）虛妄，無有定實，如鏡中像，如天中月，
- 423 如空中雲，如水上泡，看之似有，其實是無。實理是無，看

之恆有，所以

424 然者，有無別有，用無爲有，無非別無，用有爲無。無爲有故，有即非有；□

425 爲無故，無即非無。以是義故，一切萬法，非是定有，非是定無。若有人能□

426 一切法無定實者，是名真人智惠行。若有人能修學向前大慈悲□

427 惠二種法者，當知是人修一切善，當知是人能傳禁戒，當知是人能度

428 眾生，當知是人把智惠劍，當知是人破煩惱賊，當知是人駕大乘車，

429 當知是人行大乘道，當知是人定得成聖證無上道果。大慈悲、智惠

430 二種法者，諸聖之父母也，一切真人之大師，卅六部經之心也，行大道者之

431 眼目也，煩惱重病之良藥也，生死苦海堅牢之船舫也，斬煩惱樹之

432 利斧也，不學瀟湯之甘露也，諸餓鬼眾生之上膳也，有心宜學宜知也。

433 問曰：云何得知一切萬法並是虛妄，無有定實？答：如一種水，四種眾□

434 各見不同。人見是水，餓鬼見是火，魚見是舍，諸天見是地。本無有水，人見是水，□

435 知此水即是虛妄，無有定實。知無有火，餓鬼見是火，將知此火即是虛妄，無有

436 定實。本無有地，諸天見地，明知此地即是虛妄，無有定實。據此言之，一切□

- 437 法皆虛妄。本無山海，妄見山海。本無我身，妄見我身。本無妻子，妄見妻子。本無□
- 438 □，妄見舍宅。若有人知一切法是虛妄者，當知即是大道之子，當知即是真人
- 439 □，當知即是出家人，當知即是苦海橋樑，當知即是眾生真善知識之□。
- 440 真人六度行，布施云云，與佛同五觀空，是名真人六度行。在行真人持戒
- 441 行者，使身有三：一戒煞，二戒盜，三戒淫。四慎口：一戒妄言云云。息三毒：一戒貪二三云云善□
- 442 語須作，惡妄語須止。須作。惡貪須止。善心嗔須作，惡嗔心嗔須止。孝養父□
- 443 □師長，（終？）逢（愚？）人，讓與妙道，於所生處，自身在下，常有己過，不說人短，恒一心□
- 444 真人道，若見人身遭苦厄，即宜往問，教化安慰，誓□一切無量諸善，誓度一切
- 445 無量眾生。雖斷諸惡，無惡可斷。雖修諸善，無善可修。雖度眾生，無眾生可度。
- 446 過去天尊億千萬數，令得此法。未來天尊億千萬數，當學此法。億□
- 447 丈夫已學此法，是能學我，亦是大丈夫。大丈夫如何不得？用此法修淨戒功德，施與□
- 448 一切眾生，皆共迴向無上大道，是名真人持戒行也。在家真人忍辱行者，善
- 449 能調伏身心，若被他人非理罵辱，即思惟我今此身，四大五蔭假合共來，而於
- 450 使生嗔喜心。又復思量彼人無知，於我生嗔，我今有智，不

合嘖彼。嘖喜之法，

451 彼諸善法失，好名聞今代後代，人不喜見。當知嘖喜甚於猛火，焚燒善法，

452 蕩滅身性，是故智者嘖善生嘖善，名被他人稱揚讚嘆，即思惟我身與彼形

453 皆空幻，而於何處生歡喜心。又復嘖人悉能忍受寒熱飢渴，（？）盲風日眾毒，又復

454 思惟我行苦來，營於生業，共販種植，奉事王法，以是等苦，莫不備經，皆是宿

455 來愚痴無智所成。我今宜行忍辱之因，求未來安樂果報，所以修忍辱功德，

456 施與法界一切眾生，皆共向無上大道，是名真人忍辱行。在家真人精進行者，

457 悉能修學無量善法，利益安樂一切眾生，（截？）然不斷，亦不顛倒，真人為眾故，

458 勤修苦行，布施持戒，忍辱精進有四，其徑一常修淨行，百千萬億無有停息。

459 二者須修萬種之行，一時俱起。三者恭敬於一切眾，心無墮慢。四者專心而修，唯求真人

460 利益眾生。習真人精進，行住坐臥，當觀我身從無始以來，人中天上及在三塗，不識善惡，虛

461 生浪死，都無利益，今日隨分，少知似法，努力精進，發弘誓願，願得觀定，把智惠劍，不借□

462 □，破煩惱賊，常眾生受無量苦，起慈悲心，常念眾生多造苦業，起慈悲心，用此精進

463 □德，施與法界眾生，皆共迴向無上大道，名真人精進。在家真人智惠行者，善

- 464 知萬法本來平等，無非（？）靜生死，亦非喧鬧，若得此中意者，逍遙不可言。諸
- 465 □非功德，凡夫無煩惱，若合如斯，起言說何能益，善知萬法如鏡中像，善知萬法如
- 466 隙中電中影，善知教化無有一法可說，善知四諦法清淨法輪，而為眾生分別解
- 467 說：一者苦諦，是眾生死果。二者集諦，是生死因。三者滅諦，是生死無量愚迷。為眾生
- 468 說，令使斷除，善知大善有大功。泛為眾生說彼修學，用此所修智慧功德，施與法界一切眾
- 469 生，皆共迴向無上大道，是名真人智慧行也。問曰：若無我者，行住坐臥，言語談笑，誰使□？
- 470 答曰：譬如琵琶，因弦因手，撥出種種聲。人如是，因愛無明，出諸業生死無量心，（？）心
- 471 生覺，（？）覺動風，想隨心觸，唯唇與舌，眾生顛倒，出聲說言，我苦我樂，是我非其
- 472 □真實無有人我上明觀身不淨無我上明真人自卑下之心，常省己過，不說他短，恒以一心
- 473 求道，君子見賢思與齊等，若見惡人內自省己。曾子曰：吾日三省吾身。若見人造惡，心生
- 474 憐愍，莫起嗔心，若起嗔心，即墮地獄。努力見他有過，深須憐愍，是真人行也。
- 475 一切眾生為人，苦難所纏，久處無明生死大海。何者是八苦？一者生苦，二者苦，三者病苦，四者
- 476 死苦，五受別離苦，六者怨憎苦，七者求不得苦，八者五落滅苦。諸天尊（？）君有二種身，
- 477 □者法身，二者□身。法身者猶如虛空（？）一切處，常住

湛然，不生不滅，無災無病，無死無生，不

478 飢不渴，不寒不熱，自在快樂，不可思議。一切眾生皆以六
根造罪，三業諸殃。一者眼根，二者耳根，三者□

479 根，四者舌根，五者身根，六者意根，能生六識，能受六
塵。眼根生眼識，緣色塵；耳根生耳識，緣聲

480 塵；鼻根生鼻識，緣香塵；舌根生舌識，緣味塵；身根生身
識，緣觸塵；意根生意識，緣法塵。

481 如是諸塵，能障蔽道性，當須除斷六根、六塵，方能入道。
三業何者是？一者身業，二者口業，三

482 者。身業有三：煞、盜、姪。意云云。口四云云。此三惡業
能成十惡，十惡罪種，輪迴六道，若能轉彼十惡而行十善，

483 即爲十轉弟子。爲不斷除，即成三塗業。道場諸眾須識三，
識三有化空，三有者是三界，一者欲界，二者□

484 界，三者無色界。愛著五欲，故名欲界。自己身故名色界。
處無色形，唯受息，名無色界。此三界

485 □所有眾生，從無始已來，莫不皆是我之眷屬，（？）是故
禮誦，須爲法界勤爲懺悔，懺悔之法，須□

486 □障，一煩惱，二業障，根障，三毒煩惱障，隨業生於惡
道，是爲業障。三塗苦惱是根

487 障。欲落除去三障，當行四親近行：一者親近善人，二者聽
聞正法，三者什念思惟，四者如法修

488 行。此四法者是無爲，因此四法無爲者，無有是處。

489 □時遊廣野，乃見破壞謗法之人，眉髮隨落，改變形容，項
著團風，腰纏（？）癖，舉

490 爛遍體，生瘡膿流，鼻腦蟲鑽，蠅蛆口裏，巖巉死肉，痛不
知刀割，（？）頑心所覺，衣

491 □汙穢，臭處難堪，面目青（？），鼻（？）腎缺，皮膚破

裂，股背焦燃，睡發雷聲，吼

492 □（？）屋，身同（槁？）木，骨肉消無，氣力言音不轉，
常行視地，恐畏見人，覆面藏顏，羞

493 視（滅？）魂，名漏（路？）惡，食肉耶孃，損敗六親，殃
及挨兄弟姊妹，暫（？）（稱）（名），朋友

494 □知，棄之而去。哀哉永別，號哭分離，（遠？）道山中，
寄於巖側，深山廣野，非是

495 □塚墓業林，豈同人處，丘陵壑同，作柴擁巖穴之中，將爲
宅室，豺狼□

496 □共我並居，（？）豹千（？），同於穢處，如斯之罪，身
自業當，妻子婦兒，都顏無□，

497 唯有耶孃，悉憶憶念，千殃萬罪，欲將稱無，積世之僭，即
欲令滅，意願還家

498 宿，往參耶孃，即被門人高聲趁出，兒即返頭迴顧，哭言耶
孃！耶孃！今一去無有

499 還期，業報因緣，永不相值。且由前身造罪，今世造僭，種
子永亡，罪根不滅，欺

500 □三寶，罵辱師尊，假販經典，破於形象，如斯業報，歡喜
受之，地獄（？）湯□

501 □不（危？）將□眾□慈悲懺悔。經云：若復有人捨家妻
子，車載□

502 □□□□□□□

第六章 修行與救世的歷程

——《玄天上帝啟聖錄》

玄武信仰源自於廿八星宿的天象圖騰，與青龍、朱雀、白虎構成爲一信仰群組，由於其具有方位之象徵意義，亦正環繞形成一空間範圍，故也被視爲身體、靈魂之保護神，其圖像、名稱廣泛鑄刻、繪畫、書寫於軍旗、銅鏡、墓室、瑞應圖、買地券及祭宅文等等，亦施之於宮室城門之稱呼^①。唐宋時期由於帝王的崇尚宣揚，伴隨著玄武信仰地位的提昇，逐漸由動物形象轉化爲人神樣貌，其動物形象反降爲附屬之地位。

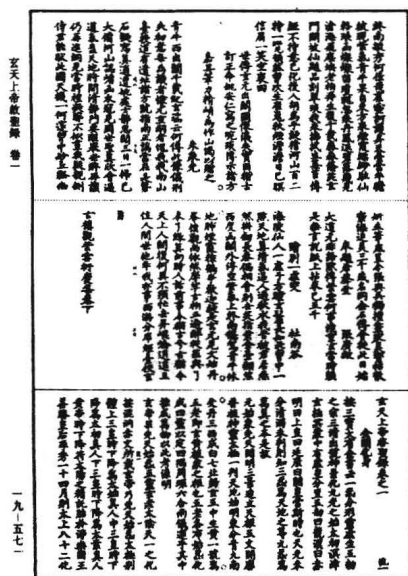


吳道子畫「玄武」

（轉錄自鄭師阿財〈從敦煌文獻看唐五代的玄武信仰〉）

①參見鄭師阿財〈從敦煌文獻看唐五代的玄武信仰〉，《道教的歷史與文學》（南華大學宗教文化研究中心，2000.7），頁403—425。

由於神人形象的產生，乃相應衍生出其由來、修道成真、降魔解厄、護國佑民……等等靈驗傳說，道教徒也編製相關的道經、儀式，促進其信仰的普及。雖然玄武信仰在元、明都盛行不衰，甚至在明成祖時達到高峰，不過其靈驗傳說的大量出現，以及匯集、整理靈驗記的工作則是初步完成於宋代道士之手，經元代道士增刪而產生紀錄玄帝靈驗記的總集——《玄天上帝啓聖錄》，此書為瞭解玄帝信仰、傳說內容最重要的材料之一^②，具有深入探究的價值，故本文擬就其故事內容、來源及背景等做進一步之討論。



《玄天上帝啓聖錄》書影

② 《道藏·洞神部·記傳類》流中另收有《玄天上帝啓聖靈異錄》一卷，乃載錄元朝時崇祀玄帝碑記詔旨之內容。

第一節 《玄天上帝啓聖錄》的內容

《玄天上帝啓聖錄》一書被收錄於《道藏·洞神部·記傳類·流字》，不著撰人、時代，共八卷。除了《中國叢書綜錄》著錄為宋代無名氏之作外，大部份學者將其視為元、明間之作品，例如《道藏提要》云：「書中案語引用劉道明之《武當福地總真集》（卷一，頁5）則是書纂集當在元末明初。」^③黃兆漢亦認為該書引用劉道明著作又被收在明代正統年間所編《道藏》中，當是元末或明中葉以前的作品^④。王光德、楊立志合著《武當道教史略》則認為陳公《真武本傳妙經注》所引《啓聖記》內容乃《武當福地總真集》（以下簡稱《總真集》）卷下所載宋庠奉旨所編之《真武啓聖記》，原書已佚，今存《玄天上帝啓聖錄》乃元代道士張守清及其弟子所編^⑤。楊世泉承其說，將成書時間定為延祐元年（1314）到至元二年（1336）^⑥。宋庠奉旨編纂《真武啓聖記》之事未見其他相關記載可資佐證，至於成書年代，由於陳公《真武本傳妙經注》已加以徵引，而陳注乃成於南宋理宗端平三年（1236）左右^⑦。其實除了陳公注之外，南宋初

③參見任繼愈主編《道藏提要》（北京：中國社會科學出版社，1995.8），頁719。

④參見黃兆漢〈玄天上帝考〉文中註49，《中國神仙研究》（台北：台灣學生書局，2001.11），頁15。

⑤參見該書第二章第二節之一及第三章第三節之二（北京：華文出版社，1993.9），頁74—75、137—139。

⑥參見楊世泉〈元代道教經典——《玄天上帝啓聖錄》〉，《中國道教》2004：6，頁32—34。

⑦參見《武當道教史略》頁79引武當山紫霄宮藏明刊梵夾本陳公注

期李昌齡注解《太上感應篇》^③亦已大量引用《啓聖錄》，如其書卷三「樂人之善」注文即見有「按《啓聖錄》：程嗣昌常在密州，見郊西鎮人好食鳥」云云，凡此均可見在南宋時《真武啓聖記（錄）》已然廣傳於世，故屢被徵引。今存《玄天上帝啓聖錄》雖或經元代道士重新編纂，其內容大部份仍屬宋代時期已經流傳的靈驗故事，大部份故事亦以宋朝爲其背景。

書中所收靈驗記，依其標題共計有 128 則，分別是卷一 31 則，卷二 14 則，卷三 16 則，卷四至卷六均各 14 則，卷七 13 則，卷八 12 則，篇名列表如下：

《玄天上帝啓聖錄》之靈驗記

卷次	篇 名				
一 (31 則)	金闕化身	王宮聖誕	經書默會	辭親慕道	元君授道
	天帝錫劍	濶阻群臣	童真內鍊	悟杵成針	折梅寄榔
	蓬萊仙侶	紫雲圓道	五龍捧聖	三天詔命	白日上昇
	玉陛朝參	真慶仙都	玉清演法	朝覲天顏	降魔洞陰
	分判人鬼	凱還清都	復位坎宮	玉京較功	瓊臺受冊
	天宮家慶	紫雲禹迹	甘霖應禱	五龍唐興	武當發願
	谷岳修果				
二 (14 則)	歸天降日	供聖重時	參定避忌	進到儀式	洞天雲蓋
	宮殿金裙	馬前戲躍	地面迎蟠	聖像先鋒	靈閣真瑞
	五人現相	二士化光	唐憲寶像	朱氏金輶	
三 (16 則)	阜背顯聖	淨巾結緣	宋朝一統	寶運重新	天罡帶箭
	河魁擎鞘	蜀王歸順	藩鎮通和	瓢傾三萬	壺俵一京

《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》之〈方田子跋〉，其中云「時宋改元端平三年歲次丙申中元日於弊窟書。方田子佖志寧謹題。」

③參見任繼愈，前揭書，頁 923。

	雪晴濟路	風浪救岳	聖箭垂粉	神槍竹刃	神獸驅電
	毒蜂震雲				
四 (14 則)	神將教法	符吏借兵	書顯魏家	玃落王宅	柯誠識奸
	洞真認獸	聖幘化婦	神靈分形	寇船退散	劫院就擒
	捨身求雨	付語祈晴	孫隱遭蝗	守御禳蟲	
五 (14 則)	消穰火德	折應計都	天降粟麥	田生堯苾	鄭箭滅龜
	裴劍驅虎	當殿試法	聚廳禁妖	妖或柴邈	魅纏安仁
	陸傳招誣	王虎中計	陳妻附魂	王氏懷鬼	
六 (14 則)	奏錄延壽	施經救災	靈功咒水	真法浸錢	鎮河興福
	現海救危	何詮遇會	吳氏緣合	進明顯聖	鄒宿契靈
	天錫青鬃	神化紅纓	荊王雙美	焦氏一嗣	
七 (13 則)	小童應夢	高聖降凡	七從借名	二真顯化	索錢二萬
	翻鈔四千	水雲護笈	風霧卸函	籤詞應驗	相術指迷
	胡清棄業	仲和辭吏	良嗣感祥		
八 (12 則)	元嬰悟化	王袞烙龍	華氏殺魚	朱氏舍利	梁公冠簪
	天地垂鑒	神靈奏舉	聖井辨異	焦湖報惡	虛財化磔
	假燭燒塵	叙功賜銜			

其故事明確交代時代背景之年號或朝代者，計有唐武則天朝，宋太祖建隆，宋太宗太平興國、雍熙、淳化，宋真宗咸平、大中祥符、天禧、乾興，宋仁宗之天聖、明道、寶元、康定、慶曆、皇祐、至和、嘉祐、天聖等，其中尤以宋仁宗時期最多。另外卷一〈谷岳修果〉載「隋光德元年」，然不僅隋代無此年號，其他朝代亦未見使用此年號者，顯係虛構。卷三〈神獸驅電〉載「天祐元年」，「天祐」為唐昭宗、哀帝時年號，然文中述及「鄺延路安撫招討使」則非唐代官職，又卷七〈七從借名〉言「前朝興元四年」，「興元」為唐德宗年號，亦僅有元年而無四年，凡此均可見其時代記載混淆的情形。

此外，此書卷三〈藩鎮通和〉與〈瓢傾三萬〉兩則內容有文

字鈔錄錯亂的情形，在〈藩鎮通和〉第 8 行^⑨以後文字云：

- 8 (略) 果至二更，蕃兵數萬犯界壕。張琪解
- 9 下遁甲秘文，上告真武神靈，作法隱形於摧
- 10 場，致遭捉獲。知遠蒙恩放歸，當時入場却覺
- 11 頭熱身寒，被宋朝家神真武真君降聖護持。

其中第 9 行與第 10 行以後文字內容意思並不連貫，相當突兀。而〈瓢傾三萬〉第 13 行以後文字則作：

- 12 (經) 略總管岑元宥因乏糧給，欲責運司，忽有道
- 13 流在軍營賣食藥，軍人恐是西蕃細作，面見
- 14 場內良久，有人稱東庫火發即滅，相持至曉，
- 15 北蕃折兵一萬餘眾。張琪親擒到蕃將胡知
- 16 遠，(略)。

.....

- 37 遂引趙繼明入城，稱欲割獻粟地一百四十
- 38 里，有六百戶植利，并進表一通，近因搶劫摧
- 39 帥首却稱是陳昭倚親隨人，姓裴，傳得此方，

以上第 13—14 行、第 38—39 行文字意思均不連貫，經與前則文字比對，可知〈瓢傾三萬〉第 14—38 行文字實為〈藩鎮通和〉第 9 行之後、第 10 行之前的內容，而〈瓢傾三萬〉第 13 行後應接第 39 行，如此內容文字方才連貫完整。《中華道藏》於此書錄文，仍沿其舊，未校出其誤^⑩。

^⑨ 文字行數據《道藏》冊十九（上海：上海書店等，1988.3），頁 590—591。

^⑩ 《中華道藏》冊卅（北京：華夏出版社，2004.1），頁 655—656。



〈藩鎮通和〉、〈瓢傾三萬〉書影

至於此書內容的增刪情形，似乎以卷一改動較多，引用《總真集》等書之按語均只見於此卷，其他各卷皆未見。另外書中尚有一值得注意之處，即卷一第 1 則〈金闕化身〉至第 29 則〈五龍唐興〉止，內文俱稱「玄帝」，從第 30 則〈武當發願〉起，至全書其餘各卷各則，俱稱「真武」，絕無稱「玄帝」者，而董素皇編纂《玄帝實錄》而作於南宋孝宗淳熙十一年（1184）之序文，適接鈔於卷一第 29 則〈五龍唐興〉之後、第 30 則〈武當發願〉之前，從書籍體例方面加以判斷，疑卷一第 1—29 則部份實即董素皇《玄帝實錄》（又稱《降筆實錄》），而卷一第 30 則以後之內容，則為《真武啓聖記（錄）》，蓋元代以後道士將二書合而為一。以陳公注《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》所引用的情形來看，其明言出自董書者分別見於：卷一「敕」字注、「濟拔天人」注；卷二「仗神鋒」注、「居其壬癸之方」

注、「目閃電光，……頂戴三台」注；卷三「善勝皇后夢而吞日，……遂捨家辭父母」注、「入武當山修道，……自此始也」注文、「夫此秘言，……不歷地獄」注文、「大帝遺音，……孰能鎮遏」注文、卷六「作禮長跪，……俯膺令命」注、「辭天回光反照，……降龜躡蛇」注、「仙仗雷奔，……國土清平」注、「却返祥光，復還本位」注等。其注文所引《實錄》內容，均為玄帝出身、修行、證道等內容，亦即玄帝本傳事蹟，文字雖繁簡不一，然皆屬今本《啓聖錄》卷一前 29 則故事之範圍。至於注文中所引用玄帝顯靈護國祐民、旌善罰惡等等事件，則均註明出《啓聖記》，條列如下：

1. 卷一「錄善罰惡」注，引程嗣昌事。
2. 卷一「輔正除邪」注，引裴仲方事。
3. 卷一「濟拔天人」注，引伊壽先事。
4. 卷一「祛妖攝毒」注，引石光祖等事。
5. 卷二「神兵神將從之者，……各二十四行」注，引綠霞瓊事。
6. 卷二「社令城隍悉處指揮之下」注，引巢州成湖事。
7. 卷二「有妖皆剪，無善不扶」注，引鄭圭射龜事。
8. 卷三「善勝皇后夢而吞日，……遂捨家辭父母。」注文云：「按《啓聖記》，玄帝應化，唐時姓裴諱仲芳。」
9. 卷三「稽首禱告，無願不從」注，引宋仁宗疾愈之事。
10. 卷四「致使富乏兒孫」注，引王植妻與朱牧求嗣二事。
11. 卷四「貧多子息」注，引唐憲之事。
12. 卷四「或女罹淫孕而傷生」注，引王堯臣女之事。
13. 卷四「常出入於訟庭」注，引徐沂事。
14. 卷四「每沈淪於苦海」注，引太上老君告誡真武之事。
15. 卷六「仙仗奔雷，……國土清平。」注文云：「《啓聖

記》云：魔鬼行營駐筭于東北，徧野醜仙山間，乃鬼道也。」

16. 卷六「攝」字注文：「《啓聖記》云：凡有宅舍，……門庭清靜矣。」

除此之外，卷六「拒吾者滅」注引王袞事、「奉吾者生」注引孫誠之事、「惡吾者辱」注引馮蟲大事、「敬吾者榮」引狄青事、「禮吾者壽」注引吳元嗣事、「非吾者薨」注引陳之翰事，雖未註明出處，然均見於今本《啓聖錄》中。

由陳佖注文對《降筆實錄》與《啓聖記》分別引用的情形來看，更可證明今本《啓聖錄》卷一前 29 則故事爲董素皇《玄帝實錄》之內容。

據今本《啓聖錄》卷二〈參定避忌〉所述，原書內容分爲五大門類，104 則事件：

1. 啓聖護國求謝感應奏章（31 件）
2. 啓聖行軍祈感助戰奏章（13 件）
3. 啓聖祈請晴雨顯化奏章（16 件）
4. 啓聖行慈救民疾病應驗奏章（27 件）
5. 啓聖救報水火災疫應時奏章（17 件）

另有龜蛇顯現事跡並附五門科目。此部份未審是否計入 104 則數目之中。

上述記載，實已展現真武信仰在宋代所衍生的靈驗記概況，有助於掌握《啓聖錄》之內容性質，今本之內容雖然並不完全符合其類別順序，但是故事性質也沒有太大的差異，大致可區分爲以下幾部份：

（一）玄帝出身、修行、證道等過程

包括卷一之 1.〈金闕化身〉^⑪、2.〈王宮誕聖〉、3.〈經書

默會》、4.〈辭親慕道〉、5.〈元君授道〉、6.〈天帝錫劍〉、7.〈澗阻群臣〉、8.〈童真內鍊〉、9.〈悟杵成針〉、10.〈折梅寄榔〉、11.〈蓬萊仙侶〉、12.〈紫霄圓道〉、13.〈五龍捧聖〉、14.〈三天詔命〉、15.〈白日上昇〉、16.〈玉陛朝參〉、17.〈眞慶仙都〉、18.〈玉清演法〉、19.〈朝覲天顏〉、20.〈降魔洞陰〉、21.〈分判人鬼〉、22.〈凱還清都〉、23.〈復位坎宮〉、24.〈玉京較功〉、25.〈瓊臺受冊〉、26.〈天宮家慶〉、27.〈紫霄禹迹〉、28.〈甘霖應禱〉、29.〈五龍唐興〉等，應即董素皇《玄帝實錄》之內容。其中〈悟杵成針〉吸收民間傳說，將磨針老嫗改爲玄帝之師元君所化，強化此事的神道設教色彩。〈降魔洞陰〉及〈分判人鬼〉的建功立業過程，則頗具有唐代傳述張天師傳說的影子。另外第 28 與第 29 則實記同一事件，文字相互連貫，藉姚簡禱雨有靈，唐太宗敕建五龍觀，以明玄帝靈應之始現，崇祀之初興。（雖然第 31 則述及隋朝之事，然二者原分屬二書。）

（二）真武祠祀內容之建構

包括卷一 30.〈武當發願〉、31.〈谷岳修果〉、卷二 32.〈歸天降日〉、33.〈供聖重時〉、34.〈參定避忌〉、35.〈進到儀式〉及卷七 107.〈二眞顯化〉等，這七則重在建構真武祠祀之內容，主要在於宣說真武下降人世以判善惡、定生死、消災厄等事的日子、人世祠祀之儀式事項等。30 則述真武之發願。31 則敘隋朝虞候何詮誤入山洞見真武審判善惡。32 則敘唐則天朝真武轉生裴仲方爲國滅賊，脫離凡世前告知其父母真武下降日分。33 則敘陳喻言謹守每遇月與日重時即供養真武畫像，後爲真武部屬，

①各卷標題前之數字乃作者為統計方便所添加。

被授予佑勝院判官，成為真武信仰體系的成員之一。卷七 107 則敘真武部屬謫凡轉世之事。第 34 及 35 則敘宋朝整理真武靈驗事蹟、詳定其供養儀式之內容，意欲建立信仰儀式遵循之法則。

（三）護國禦侮——趙氏家神形象之建立

這部份又可區分為幾項內容：

1. 承天啟運，如卷二 40.〈聖像先鋒〉、卷三 48.〈宋朝一統〉、51.〈河魁擎鞘〉、52.〈蜀王歸順〉、卷七 106.〈七從借名〉等藉真武之傳言，宣揚宋太祖天命所歸，其中卷七 106 敘真武座下北斗七元化身為蕃官伊壽先等人，歸還宋太祖所燒獻之錢幣。卷三 48 所述內容則為繼伊壽先事件之後，真武顯現面告太祖之天命所在，其云：

近曾親見上帝批鑒並合歸宋朝為一統，永昌萬世帝王之業。除淮漢已取復外，餘處注定年限，各有先後，不踰一紀，以河東為首，次至南唐、西蜀、廣東、福建，然後兩浙，合依次收之。

將時代局勢之發展訴諸上帝之安排，正是歷史上常見利用宗教信仰強化其王權與神權結合的手法，藉以吸納百姓之歸順、信服其統治。且亦往往成為志怪小說搜奇志異的取材來源之一。例如元·無名氏《湖海新聞夷堅續志》記載一則故事，敘述宋咸淳十年，度宗重病，唐道錄主持醮事卻無法上章，蓋因「上帝敕命，不許受宋國章表」，唐氏於玉帝殿前見天帝下令將宋國人民疆土盡付一辮髮神人，旁有天丁告以「宋國人數盡矣，汝章之不達有由也。」¹²這則故事正是元人利用道教信仰以宣揚元朝一統區

¹²參見元·無名氏《湖海新聞夷堅續志》（與金·元好問《續夷堅

夏，蓋有天命也。

卷三 49.〈寶運重新〉則以結合赤腳大仙轉世傳說的方式暗示宋仁宗將為國家帶來一番新氣象。

2.對趙氏王族之護祐，如卷二 37.〈宮殿金裙〉敘仁宗親見真武顯現，護祐荊國長公主。卷四 67.〈洞真認厭〉敘解決宮闈之亂事。卷六 90.〈奏錄延壽〉敘仁宗於至和二年染患不愈，躬自祈禱，法師王伯初告以獲真武延壽一紀而愈。文中並云：

因而聖意思慕真武垂恩顯應事蹟非常，再行催促監當官疾速建換內庭家堂殿閣，仍令三司禮部關報合屬，去處搜尋真武事迹保奏，檢類施行所有延壽感應事，兼西天門葛將軍係皇帝留恩之故，今就真武殿右畔亦蓋報恩殿焚修香火。

《武當道教史略》認為仁宗此次禱病而愈的事件，可能即為編纂《啓聖錄》之緣起¹³。然此事其實為改編當時傳說而成，據《邵氏聞見錄》所載，原與真武無涉，其云：

仁宗至和間不豫，昏不知人者三日，既愈，自言夢行荊棘間，周章失路，有神人被金甲自天下，謂帝曰：天以陛下有仁心，錫一紀之壽。帝曰：吾當何歸？神人曰：請以臣之車輅相送。帝登車，問神人何人？曰：臣所謂葛將軍者。帝寤，令檢案道藏，果有葛將軍，主天門事，因增其位號，立廟京師。

志》合刊）後集卷一道教門〈宋朝革命〉條（北京：中華書局，2006.9），頁157—158。

¹³參見王光德、楊立志《武當道教史略》（北京：華文出版社，1993.9），頁74。

《春明退朝錄》亦載此事，皆爲宣揚葛將軍信仰，《啓聖錄》則將其附之真武靈驗，而葛將軍則僅爲重申真武之意而已。

3. 抵禦外侮，如卷二 36.〈洞天雲蓋〉敘呂大防出使西蕃，遇真武下降，順利達成協議。38.〈馬前戲躍〉敘仁宗與韓琦親見狄青馬前有龜蛇戲躍，以示狄青有真武附體，故能屢立戰功。卷三 53.〈藩鎮通和〉、54.〈瓢傾三萬〉、58.〈聖箭垂粉〉、59.〈神槍竹刃〉、60.〈神獸驅電〉、61.〈毒蜂羈雲〉、卷四 62.〈神將教法〉、63.〈符吏借兵〉、64.〈書顯魏家〉皆突顯真武協助宋朝獲得與外族爭戰之勝利，卷三 56.〈雪晴濟路〉則敘行軍遇雪，禱真武而獲霽。



明代《真武靈應圖冊》所繪〈毒蜂羈雲〉

（轉錄自肖海明《真武圖像研究》）

宋仁宗時期對西夏用兵始終處於不利情勢，趙元昊形成極大威脅，龐籍取代范仲淹知延州後，向宋政府報告元昊遭到外患內亂及天災等威脅而「國內疲困，思納款」¹⁴，慶曆四年（1044）宋夏達成和議，元昊向宋稱臣，宋歲賜銀、絹、茶等，雙方維持近廿年的和平。〈毒蜂靄雲〉一則即藉龐籍之奏，宣稱真武神兵助戰，使元昊負痛敗歸，故而龐籍得以接受元昊實封奏表，降納地圖，親齋回朝。

〈符吏借兵〉一則更描寫真武向炳靈公借兵，助宋朝軍隊誅戮契丹軍士，以肅清邊境，同樣充滿神異色彩，將邊疆國防的重責大任，寄託於神力的維護。

4. 剿除內亂，如卷三 50. 〈天罡帶箭〉敘述平定王則亂事、57. 〈風浪救岳〉敘陸奉討賊遇困，真武神兵戮賊之事。卷四 65. 〈琰落王宅〉敘述平解決梁穆之叛逃、66. 〈柯誠識奸〉等均以國內亂事之平息歸諸真武之神異。

此外卷五 82. 〈當殿試法〉雖與卷一「歸天降日」同樣敘述唐代裴仲方傳說，但是卷一重在宣說真武下降日子，以便世人供養之依循，卷五則詳細敘述除滅賊人之事件，突顯其對國家穩定之貢獻。卷八 128. 〈叙功賜銜〉乃對真武地位之提昇。

宋朝面臨諸多外患，在戰爭頻仍、國力耗損嚴重的情況下，利用宗教力量加強軍民信心的心理，在此書中有強烈的表現。《鐵圍山叢談》載狄青出征事云：

南俗尚鬼，狄武襄征儂智高時，大兵出桂林之南，道旁一大廟，其神甚靈，武襄駐節禱之，且取百錢自持之，與神

¹⁴參見吳天墀《新西夏史》（台北：大典出版社，1987.11），頁 90—91。

約，果大捷，則投此期盡錢面也。左右諫止，倘不如意，恐阻師。武裏不聽，萬眾方聳視，已揮手一擲，則百錢盡紅矣。於是舉軍歡呼，聲振林野。武裏亦大喜，顧左右取百釘來，即隨錢疏密布地而釘帖之，加青籠紗護，手自封焉，曰：俟凱旋，當謝神取錢。其後破崑崙關，敗智高，平邕管。及師還，如其言，取錢與幕府共視之，乃兩字錢也。

狄青利用兩面皆同之錢幣以假托神蹟之示現，藉以激勵軍隊之士氣，正是掌握運用大眾信仰心理的體現。

（四）解一境百姓之災厄

如卷四 70.〈寇船退散〉敘燕宿出使交趾，途遇海寇，獲真武護祐。72.〈捨身求雨〉敘安豐縣女招弟奉持真武經，為解旱災而捨身求雨，獲火解升天。73.〈付語祈晴〉敘果州人陳希得真武傳訣而具法力，後祈晴有驗。74.〈孫隱遣蝗〉敘孫隱習真武符咒而能消除蝗災及驅除虎狼等。75.〈守卿攘蟲〉亦敘消除蝗害之事。又卷五 76.〈消攘火德〉、77.〈折應計都〉、78.〈天降粟麥〉、79.〈田生薨茨〉、80.〈鄭箭滅龜〉、81.〈裴劍驅虎〉、83.〈聚廳禁妖〉、卷六 91.〈施經救災〉、92.〈靈功咒水〉、93.〈真法浸錢〉、94.〈鎮河興福〉等，所述內容包括解除火災、水災、猛獸、飢荒、疾疫等合境百姓共同面臨之生活災難。唐代劍分析宋代崇尚真武的原因，其中之一「與宋人承受著超越前代的人禍天災有密切聯繫。」「面對如此頻繁、殘酷而又無法用自身力量改變的天災人禍，宋人只能把生的希望寄託於神，尤其是那位被人們逐漸完善的、斷邪除妖主掌生死大權的真武神。」¹⁵其說在真武靈驗記中實有最直接的反映。

（五）應一家、個人之需求

包括卷三 55.〈壺俵一京〉、卷六 95.〈現海救危〉、96.〈何詮遇會〉、97.〈吳氏緣合〉、98.〈進明顯聖〉、99.〈鄒宿契靈〉、100.〈天賜青棗〉、101.〈神化紅纓〉、102.〈荊王雙美〉、103.〈焦氏一嗣〉、卷七 104.〈小童應夢〉、105.〈高聖降凡〉、112.〈籤詞應驗〉、113.〈相術指迷〉、114.〈胡清棄業〉、116.〈良嗣感祥〉等。

這部份的內容大抵針對家庭、個人的某些生活上的願望而發，願望的實現條件則是簡化突顯信仰虔誠的重要性。如卷二 55 敘虔誠供養真武而得仙，卷六 95 敘虔誠祈禱而解除可能面臨的船難，卷六 96.〈何詮遇會〉與卷一 31.〈谷品修果〉所述為同一事件，但是卷一 31 重在宣揚真武考察人間善惡的職能，而卷六 96 則強調何詮因此得道受封的結果。兩則故事在性質上仍有明顯的差別。卷六 97 敘治療眼疾，98 敘鍾進明供養真武而得半仙，並進而護衛解除刑部侍郎孫誠之陷蕃之難，成為被祠祀的對象。99 及 116 亦屬供養而得昇天之內容，100、101 及 103 均為祈求子嗣願望的實現，102 則為安胎護產的內容。卷七 104 乃宣揚營建功德而得疾愈，105 述布施供養而得度，112 及 113 均為預示災厄，因虔誠供養真武而得以化危為安。114 則為指示前途以得官祿。

另外此類故事往往以營建功德作結，例如〈現海救危〉結尾云：

⑮唐代劍〈論真武神在宋代的塑造與流傳〉，《中國文化研究》2000 年秋之卷，頁 46—47。

前宰相陳之純遂具劄奏聞，望賜恩額以救危顯聖為名，奉聖旨除依所請，仍賜度牒十道、銀五百兩添助修造，並給助本觀常住并侍中慶懺寶殿普設大醮大齋，仰報真武垂現救護之恩。

在強化信仰信心之餘，大部份靈驗故事總是隱含現實經濟利益的需求。

（六）獎善罰惡及驅魅伏妖

包括卷二 44.〈唐憲寶像〉、45.〈朱氏金甌〉、卷四 68.〈聖幀化婦〉、69.〈神靈分形〉、71.〈劫院就擒〉、卷五 84.〈妖或柴邈〉、85.〈魅纏安仁〉、86.〈陸傳招誣〉、87.〈王虎中計〉、88.〈陳妻附魂〉、89.〈王氏懷鬼〉、卷七 110.〈水雲護笈〉、卷八 117.〈元晏悟化〉、118.〈王袞烙鼈〉、119.〈華氏殺魚〉、120.〈朱氏舍利〉、121.〈梁公冠簪〉、122.〈天地垂鑒〉、123.〈神靈奏舉〉、124.〈聖井辨異〉、125.〈焦湖報惡〉、126.〈虛財化礫〉、127.〈假燭燒塵〉。

這部份比較具有宗教戒律、道德思想的宣傳作用，以善惡有報及信仰虔誠結合的觀念為主軸，故往往以善、惡因緣結果的對照來構成故事之內容。如卷二 44 敘唐憲供養真武，不爭奪家產，因獲真金寶像以致富，而其不肖兄弟則家業淪落，子孫零替。45 敘陸諒嗜酒好殺而患疾殞命，其妻則欽崇真武而好善，終得長壽，無疾而終。卷八 123 及 124 亦以兄弟善惡及信仰誠心的差異，導致獲福與遭禍的不同命運。卷四 68、69 及 71 皆敘真武保安門戶，劫盜必嘗惡果之事。卷五 84—89 及卷八 122 七則故事均為驅除邪魅之事，結合解除冤屈、度化亡魂的內容。卷七 110 敘妓女楊素真遭謀財害命，因有《真武經》護持而得救，並

使凶手伏法之事，敘事雖嫌簡略，但是情節構造呈現出類似話本小說的曲折性。卷八 117—119、125 皆在宣揚戒殺的觀念，其中 117 透過講經問難，極力批判世俗「放生會」的活動，爲了「放生」活動的需求，反而使得許多生物在獵捕過程中喪生，名爲「放生」而實爲「殺生」。此則內容頗具啓發性。120—121 皆以女子遭謗的主題，旨在誡口業，勿生誹謗之過。126—127 則在於懲誡欺世取財之徒，處心積慮謀求不義之財，終遭天譴而化爲烏有。

（七）聖物之靈感崇拜

包括卷二 39.〈地面迎蟠〉、41.〈靈閣真瑞〉、42.〈五人現相〉、43.〈二土化光〉、卷三 46.〈阜背顯聖〉、47.〈淨巾結緣〉、108.〈索錢二萬〉、109.〈翻鈔四千〉、111.〈風霧卸函〉。

卷二 39、41 述龜蛇之顯現，42 示真武及其隨侍者之真相，43 述神人助塑聖像，卷三 46 述吳元嗣得真武所遺阜紗短袖背子，家傳供養而子孫皆壽。47 述僧繒偶遇真武，獲贈淨巾，頗具神異，後因違背真武告誡不得輕洩來源而遭瘖啞之報。108 敘錢操挪用真武殿閣利錢以充上供糴本錢，後因真武閣損漏，遭到神人追索借錢以便修造之事。109 亦敘道士募化修造宮觀之事。111 乃敘寫經作偽、貪工漏落而遭惡報之事。

這類故事一方面展現對於信仰對象相關之物的崇拜，另一方面則在於促進供養活動之進行，同樣多具有募求修建宮觀經費之需求，藉以加強信仰之心理，促進宮觀香火之鼎盛。

第二節 《玄天上帝啓聖錄》與民間傳說

《啓聖錄》所收靈驗事蹟多達百餘則，故事地點散布全國各地，其內容顯然是由各地搜集而來，其中包含許多宋代或以前的佚聞傳說，這些或有助於瞭解宋人的心理思想，或有益於觀察信仰的狀態，或可察考傳說之演變，茲就所見，述之如後。

一、人神結合的宋代君臣傳說

《啓聖錄》所涉及的宋代君臣傳說主要有宋仁宗、韓琦、狄青等。

（一）宋仁宗

《啓聖錄》卷三〈寶運重新〉對宋仁宗的身份有如下的描述：

（張守真）聽受真武真君託身降言：「今為吾傳報宋朝天子云：『三月桃花景色天，萬般真瑞一時妍，金枝寶運重新令，仲節當迎赤腳仙。』」真語云：「祇言此二十八字，吾去矣。」……張希古憑委具表奏聞，時皇帝御覽，驚喜交集。後果於庚戌年辛巳月辛丑日明德宮降慶太子，即仁廟也。嚮玉城天主赤腳大仙下降，已應真武降言。

此處所言仁宗為赤腳大仙轉世的說法，在宋人筆記中屢見記載，北宋·張師正《括異志》載其事云：

樂學士史，景德末為西都留臺御史。嘗夢一人，具冠服，稱帝命來召。……既陞見，帝謂曰：「而主求嗣，吾為擇之，汝姑伺此。」少選，導一人至，氣色和粹，似醺酣狀。帝謂曰：「中原求嗣，汝往勿辭。」即頓首祈免者再

三。帝曰：「往哉！惟汝宜。」遂唯而去。旁拱立者謂史曰：「此南岳赤腳李仙人也，嘗酣於酒。」帝急呼史至前曰：「適見者，主之嗣也。」寤而識之。既而密以聞，具述所夢，曰：「宮中不久有甲觀之慶。」明年神文誕聖。退安處士劉易嘗記其事。^⑩

神化宋代君主之事，並不僅限於仁宗，真宗爲來和天尊之說，同樣廣爲流傳，與其崇尚道教的形象自然有密切的關係。仁宗爲赤腳大仙轉世的神話，可能即爲投真宗所好而構成。宋人的記載關於其說產生的來源已隨著時間而顯得眾說紛紜，如南宋·王明清《揮麈後錄》對此事有著截然不同的記述云：

章懿李后初在側微事章孝明肅，章聖偶過閣內，欲盥手，后捧洗而前，上悅其膚色玉耀，與之言。后奏：「昨夕忽夢一羽衣之士跣足從空中下云：『來為汝子。』」時上未有嗣，聞之大喜，曰：「當為汝成之。」是夕召幸，有娠。明年誕昭陵。昭陵幼年每穿履襪，即亟令脫去。常徒步禁掖，宮內皆呼爲赤腳仙人，蓋古之得道李君也。

此說著眼於表現章懿李后善於利用真宗崇道又希求子嗣的雙重心理以邀寵，對仁宗身份與生活習慣有更具體的附會。又南宋·張端義《貴耳集》亦載此事而略異：

真宗久無嗣，用方士拜章至帝所，有赤腳大仙微笑，上帝即遣大仙爲真嗣，大仙辭之久，玉帝云：當遣幾箇好人去相輔贊。仁宗在禁中，未嘗尚鞋，惟坐殿方尚鞋襪，下殿

^⑩ 宋·張師正《括異志》（與《稽神錄》合刊）（北京：中華書局，1996.11），頁4—5。

即去之。^{①7}

宋仁宗等神人轉世的傳說，也成為後世筆記小說搜奇志怪的題材，如元·無名氏《湖海新聞夷堅續志》前集卷一「人倫門·神仙應世」亦載云：

宋仁宗世傳為赤腳大仙，當時文武大臣皆天上仙伯星官，受命輔之。良臣際會而履休運，至和、嘉祐號稱盛治，宋三百年言太平天子享國久而及人深者，舍仁祖無以加焉！然英廟、神考、哲宗此三君者，楊文正公大年以為皆武夷仙人應世，與仁宗之事同一證應，良不誣也。^{①8}

宋人筆記所載或假學士夢境，或藉皇后之口，或託之方士，然皆與真武無涉，《啓聖錄》則吸收此一傳說，運用讖言形式，出之以真武之預示，神化提高仁宗之地位，推崇其為國開新運的能力，將人神合一的君王納入真武信仰範疇之中。《啓聖錄》記事止於仁宗，仁宗朝的相關事蹟亦佔有頗大份量，又對仁宗有「寶運重新」的推崇，若再聯繫《總真集》所記載奉旨編《啓聖記》的宋庠即為仁宗親信，而仁宗生日又與真武生辰相同的巧合等等，仁宗與真武信仰的關係實頗耐人尋味。道教徒似有意藉仁宗以推廣真武信仰，將「太平天子享國久而及人深者」之因訴諸真武之護祐。

（二）狄青

關於狄青的傳說，主要見於《啓聖錄》卷二〈馬前戲躍〉：

^{①7} 宋·張端義《貴耳集》卷中（北京：中華書局，1958.10），頁28。

^{①8} 元·無名氏，前揭書，頁6。

蓋天帥真武即凡降世，佐助狄青行軍，剪除西蕃李繼遷、趙元昊兵寇二百萬、南蠻儂智高山虜十萬，況狄青有神賜面衣，遂若真武之貌。前後勝敵，盡屬真武輔助。因詢歷聞奏，遂賜狄青以下免罪，許令赴嘉德廣鎮殿真武現，一行共二十八人，各帶銅黃面具，被髮紅綵裹額，身掛介冑，著昏黑背子，跣足，手執銜刀，跨馬擺列。公卿而下，少辨真偽。惟宰相韓琦并御覽於馬上一人，光煒悠悠，馬前有青龜赤蛇，戲躍在地，移刻不見。退後，狄青易服色朝謝，奉聖旨令問狄青適在甚位立馬？奏云：「在右廂第十人。」已副聖情見現光相之位。

這一則記事，明顯把北宋名將狄青比附為真武，藉以解釋其戰功彪炳的原因，然而此一傳說亦非道教徒向壁虛造，而是宋代以來朝野流傳的說法。《宋史·狄青傳》卷二百九十云：

寶元初，趙元昊反，詔擇衛士從邊，以青為三班差使、殿侍、延州指使。時偏將屢為賊敗，士卒多畏怯，青行常為先鋒。凡四年，前後大小二十五戰，中流矢者八。……臨敵披髮、帶銅面具，出入賊中，皆披靡莫敢當。

其披髮而威猛無敵的形象，正與道經中對真武披髮跣足、金甲玄袍率天兵神將收斷妖魔的描寫若合符節，很容易造成聯想附會。而信仰體系中具有戰神形象者，在爭戰頻仍的時代易與當世名將相附會而逐漸結合為一，例如佛教毗沙門信仰與唐代名將李靖的融合，即是一明顯例子¹⁹。狄青與真武信仰的結合也具有類似的

¹⁹參見柳存仁〈毘沙門天王父子與中國小說之關係〉，《和風堂文集》中冊（上海：上海古籍出版社，1991.10），頁1045—1094。又鄭師阿財〈論敦煌寫本《龍興寺毗沙門天王靈驗記》與唐五代的

發展趨勢，惟其傳說似不如李靖普及，可能因為受到明代成祖亦極力塑造真武轉世形象傳說的影響。林聖智分析玄帝信仰在永樂時期興盛的原因，除了靖難之役的成功，政權合法性的需要之外，在成祖繼位後，其信仰仍能繼續發揮的功用，主要為國防上的實際需要，亦即與如何對抗北方外族軍事威脅有關。同時在定陵所出盔甲上均嵌有玄天上帝與元帥像，當具有鎮邪驅魔與戰勝敵軍的雙重目的^{②①}。據此以觀，這一現象在狄青傳說中已有所體現，宋·周輝《清波雜志》卷二載云：

向在建康，於鄰人狄似處見其五世祖武襄公收儂智高時帶銅面具及所佩牌，上刻真武像。世言武襄乃真武神也。^{②②}

若聯繫前舉《鐵圍山叢談》關於狄青征儂智高的記載，顯示狄青善於利用信仰心理以提高軍士作戰信心，在利用真武信仰方面，狄青可能也有此用意。由於其與真武信仰的密切，成為真武靈驗記的描寫題材是再自然不過的了。

（三）韓琦

《啓聖錄》中關於韓琦的描述首先見於前舉卷二「馬前戲躍」中，雖然沒有多加描述，但文中載只有宰相韓琦與仁宗能見到龜蛇的形蹤，已顯示韓琦身份的特殊，另外在卷五 80.〈鄭節滅龜〉中載有與其相關的傳說，大意为宋仁宗天聖二年（1024）

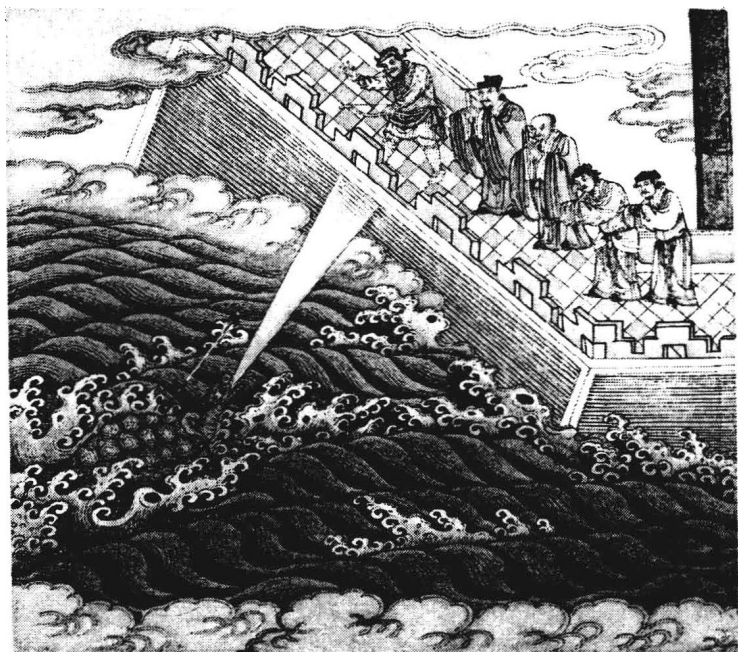
毗沙門信仰》，《第三屆中國唐代文化學術研討會論文集》，頁427—442。

^{②①}參見林聖智〈明代道教圖像學研究：以《玄帝瑞應圖》為例〉，《國立台灣大學美術史研究集刊》6（1993.3），頁137、167。

^{②②}宋·周輝著，劉永翔校注《清波雜志校注》（北京：中華書局，1997.12），頁65。

有大龜興起大水毀壞壩索，韓琦隨行有指使鄭圭者，以箭射死大龜，乃波浪不興。次年正月，鄭圭猝死，兩日而還魂，往見留守衛公而言其入冥之事。蓋遭龜精訴冤於冥間，故被閻羅拘提對質，途遇真武，歷數龜精來歷，原為土地，化為妖龜為患，合被鄭圭射死，故令符吏懷一小龜同鄭圭前往，告訴閻羅關於鄭圭陽壽未盡，且其主人韓琦乃紫府真人等事，閻羅依真武之言，判妖龜為推潮運砂四足無名水獸、無形餓鬼。妖龜欲開口對質，遭符吏帶來小龜挾散虛空化為微塵。鄭圭因此還魂。

《清波雜志》卷二「諸公前身」條曾記載當時盛傳仙佛轉世之說云：



明代《真武靈應圖冊》繪〈鄭箭滅龜〉

（轉錄自肖海明《真武圖像研究》）

房次律為永禪師，白樂天海中山；本朝陳文惠南庵，歐陽公神清洞，韓魏公紫府真人，富韓公崑崙真人，蘇東坡戒和尚，王平甫靈芝宮。近時所傳尤眾，第欲印證今古名輩，皆自仙佛中去來。然其說類得於夢寐渺茫中，恐止可為篇什裝點之助。²²

作者意在表達不以為然的態度，但也可知此種說法在宋代流傳甚廣，而周輝所云「止可為篇什裝點之助」，卻正是傳說、小說、戲曲等吸收利用此類材料的作用。《啓聖錄》中〈鄭箭滅龜〉的故事即源於張揚韓琦為紫府真人轉世的傳說，也是在宋代即廣為流傳，由周輝《清波雜志》所載內容，可知其故事來源主要根據《魏公別錄》及《魏公家傳》，《別錄》與《家傳》情節略異，周輝於書中兩者皆引錄之，且認為「二說不同，當以《家傳》為正。」其見諸文獻之情況，劉永翔校注《清波雜志》卷七「殺龜」條載之頗詳，據劉永翔所考，《別錄》內容亦見於《皇朝事實類苑》卷六十九「龜」條，且內容較周輝所引詳盡，書名則作《魏王別錄》。劉斧《青瑣高議·前集》卷一〈紫府真人記〉則以《家傳》為本。而張師正《括異志》卷一「大名監婦」亦載，則謂「聞之劉大卿襲禮」，內容略同《家傳》，惟當時《家傳》未刊，可能來自韓氏子之口。此外在《避暑錄話》及《鐵圍山叢談》等書亦見載錄，可見其傳播頗為廣泛。

《別錄》所記為魏公舊屬孫勉無故殺龜而被訴之冥府，入冥後見殿上主者乃韓魏公，乃動之以情，苦苦哀求，魏公遂教其「乞檢房簿」，乃得以陽壽未盡而還。《家傳》則以孫勉察知埽多墊陷乃因有巨龜穴其下，遂伺出而射殺之。被訴入冥後，遇紫

²² 同前註，頁 56。

府真人韓魏公，勉述殺鼃事，魏公則以鼃損害婦，孫勉殺之乃盡職守爲由，將其釋還。其內容情節的差異，劉永翔認爲是因爲《家傳》出於琦子手筆，故爲塑造其父完美形象，乃「加鼃以壞堤之罪，如此，則勉之殺鼃爲守職，而琦之縱勉爲有辭，不獨生爲『完人』，抑且死作『完神』。雖然，生氣絕矣，義理闕矣，味同嚼蠟矣。」然而從上述諸書引錄的情況來看，仍以《家傳》內容流傳較廣，如周煒即強調「當以《家傳》爲正」。塑造韓琦爲人神合一的完美形象，恐非孝子賢孫的心理使然而已，實爲符合當時社會整體心理期待的反映。

《啓聖錄》的內容顯然乃改編自《家傳》的版本，將「孫勉」易爲「鄭圭」，韓琦的角色位置則由真武加以取代，不僅龜壞霸埽的情節有更進一步的描述，而且添加對龜精由來的交代，並強調其乃原屬蕃界而入宋爲患，隱含著強烈的民族情緒，另外爲彰顯真武之神力，加入了小龜挾制大龜的結局。韓琦在這個故事中成了聽聞、見證的角色。整個故事除了透過真武之口透露韓琦是紫府真人，突顯其身份的特殊外，基本上已被完全置換爲由真武掌控事件發展的靈應事跡。

二、焦湖由來的傳說

《啓聖錄》卷八 125.〈焦湖報惡〉宣揚的是戒殺的主題，內容卻是改編自魏晉以來流傳的神話傳說，而仍保有神話傳說「解釋性」的功能。文字頗長，敘述淮西巢州居民競好啗鼈，玉皇下令除滅，令一州盡沒爲水，真武恐枉殺良民，先令天罡化爲大鼈浮至橋下，果遭巢州官民分食。真武乃化身道士，遍行州內求化淨水，而家家碗器悉皆腥厭。後行至一焦姓老嫗家，發現其戒殺素食，故得淨水。真武乃表明身份，欲獎其善業，以「子孫爲官

食祿」、「便獲富有榮華」及「承受香火欽崇」三事令其擇一，老嫗但愿承受香火。真武又告以若見州衙石龜眼赤，即須前往聖女山避難。焦婆日往觀看石龜之眼，乃有人戲以朱色塗之，焦婆乃領其子媳奔赴聖女山，一州遂遭洪水淹沒。真武乃現身授焦婆管理此水，以承受香火。焦婆死後，朝廷立廟封爲靈顯聖母，將此水改爲「焦湖」。後因焦湖屢興風浪，飄溺舟船，官民祈禱聖母而無效，經聖母顯靈告以風浪緣起巢民冤魂作祟，唯真武可以救助。後經官民啓建道場，奏懇真武，終使冤魂解結，而風浪不興。



明代《真武靈應圖冊》繪〈焦湖報惡〉

（轉錄自肖海明《真武圖像研究》）

這則故事當改編自《搜神記》卷廿所載巢湖的傳說，其云：

古巢，一日江水暴漲，尋複故道。港有巨魚，重萬斤，三日乃死。合郡皆食之，一老姥獨不食。忽有老叟曰：「此吾子也，不幸罹此禍。汝獨不食，吾濃報汝。若東門石龜目赤，城當陷。」姥日往視。稚子訝之，姥以實告。稚子欺之，以朱傅龜目。姥見，急出城。有青衣童子曰：「吾龍之子。」乃引姥登山，而城陷為湖。

徐志平將此故事歸類於「地方化的譴責型洪水神話」，並云：「此類神話以人類罪行爲洪水的根本原因，在古神話中，無論中外，通常以人類的道德墮落爲原因」，「後世地方化的洪水神話則歸因於對神靈的傷害」，例如這則故事乃傷害了龍子，而招致洪水。另外神話傳說往往在流傳過程中起著解釋的作用，所以這則傳說也就被民間百姓用來說明巢湖的由來，並逐漸添加新的內容情節。宋·祝穆《方輿勝覽》卷四十八記載淮西路·無爲軍之「姥山」云：「在巢湖中，湖陷姥升。此山有廟。」下引羅隱詩曰：

臨塘古廟一神仙，繡幌花容色儼然。
為逐朝雲來此地，因隨暮雨不歸天。
眉分初月湖中鑒，香散余風竹上煙。
借問邑人沉水事，已經秦漢幾千年。^{②3}

羅隱此詩名〈姥山〉又名〈登巢湖聖姥廟〉，《搜神記》所載故事並無立廟祀姥之事，然從羅隱詩來看，唐代既已有聖姥廟，則

^{②3} 宋·祝穆《方輿勝覽》中冊（北京：中華書局，2003.6），頁853。

必有其之所以被立祠祭祀原由的相關內容流傳，另外《元和郡縣圖志》及《太平寰宇記》皆載「巢湖」一名「焦湖」，凡此均有助於瞭解《啓聖記》改編故事的題材來源。《啓聖記》的故事仍保有「懲罰性洪水」的性質，但其洪水起因已被宗教化而著重宣揚戒殺的道德規律，《啓聖記》中以「鼈」取代原故事中之巨魚，或許隱含著真武信仰的食物禁忌。由於取消了「食龍子」的情節，龍王「復仇」的洪水原因也就無法成立，真武的角色，成為比較單純的獎善罰惡者。而故事的最後，刻意削弱聖母的神力，藉以反襯真武的靈驗，回歸真武崇拜的主旨。

第三節 《啓聖錄》對《太上感應篇注》及 《湖海新聞夷堅續志》之影響

關於《啓聖錄》的流傳影響，以陳公注文較受矚目，蓋其所注為《真武本傳妙經》，有直接密切的聯繫，故易被留意而援以為證。其注文所引《啓聖記（錄）》的內容凡廿二處，已見於第一節之討論。除此之外，大量引用《啓聖錄》故事者，尚見於第一節所提及之南宋《太上感應篇》李昌齡注文，以及約成書於元代的無名氏著《湖海新聞夷堅續志》。《湖海新聞夷堅續志》由於雜引諸書傳聞，且不注明出處，其取材來源難以釐清，故金心云：

此書內容比較複雜，其中大部份是志怪故事，但也有少量條目記載了野史佚文，似乎是根據前人的成書輯錄的。有些故事出自唐人或宋人的著作，還可以考查出來源；有些

故事的出處已無從查考，可以看作宋元人筆記的選輯。²⁴

然而透過與《啓聖錄》內容的比對，卻可以發現此書有少部份記載實來自《啓聖錄》的故事，有助於觀察《啓聖錄》的傳播影響與辨明《湖海新聞夷堅續志》的部份題材來源。

李昌齡《太上感應篇》注文關於三教經典的內容多有注明出處，但是其中作為驗證的故事，除了少部份有交代所據外，大多無說明援引文獻的來源，觀其內容實亦多宋人事蹟、傳說，對於宋代思想、志怪小說的研究亦不失為一重要之參考材料。李昌齡注文中明確註明出自《啓聖錄》故事者，僅見於卷三「樂人之善」句之傳文云：「按《啓聖錄》：程嗣昌常在密州，見郊西鎮人好食鳥雀，獵徒數輩日常打捕。」所引內容見於今本《啓聖錄》卷八 119.〈華氏殺魚〉條，敘述程嗣昌少為商賈，性剛氣傲，不崇三寶，然不使輕重斗秤，買賣不欺，少食活物。偶客密州，見獵捕之事甚多，乃發心刊印《戒殺圖》，有稅務攔頭彭景持一本返家，遭其妻華三娘撕毀棄於穢處。華氏即於次日殺魚時遭魚尾刺傷，血化為蟲噬咬其身。彭景外出遇程昌嗣而遷怒於程。程返家後，忽真武附體於程身，向在場之人讚程之善行，責華氏罪惡。後程無疾而終，華氏則受病苦半年方死。

李昌齡注文所引內容文字有所刪改，省略故事開頭對程嗣昌的介紹、彭景遷怒程嗣昌一節及故事結尾的描述，敘事更為簡潔。但是李昌齡在同書卷廿四「輕秤小斗」句的傳文中，則有「是以程嗣昌不置輕重斗秤，而立為真武真君察錄，書入善簿」之語，這一段描述不見於上舉卷三李昌齡引錄的文字中，但在今本《啓聖錄》則有「嗣昌賣買不使輕重斗秤，不虧他人價直」的

²⁴元·無名氏，前揭書，點校說明，頁1。

描述。又同書卷廿九「春月燎獵」句，李昌齡又再度引用這個故事爲證，不注出處，而文字又略異於前，開頭云：「程嗣昌平生戒殺，未嘗輒事烹庖，因在密州。」今本《啓聖錄》則作「不慕烹炮，少食活物。」由此可見，李昌齡所根據的底本當與今本內容相去不遠，其文字敘述的差異，乃李昌齡有意的刪改所造成的情形。且其所引如卷廿四、卷廿九等內容，雖不注出處，而實仍節錄自《啓聖錄》一書。

李昌齡注文中徵引《啓聖錄》故事者，連同前述者凡十六則，茲依序列舉述之如下：

（一）卷三「宜憫人之凶」句，傳文有「昔巢州居民飡啜之外，競啗水族。……婦亦死，遂得爲神，因名其湖曰焦，從婆姓也。」見於《啓聖錄》卷八 125.〈焦湖報惡〉。注文刪除掉許願及觀看石龜目的情節。

（二）卷三「樂人爲善」句，傳文引《啓聖錄》卷八 119.〈華氏殺魚〉已見前述。

（三）卷八「是非不當」句，傳文「鄒宿爲內殿崇班，正直無二，……每歲一次隨真武真君下降，勘算世人善惡功過，校量壽限長短。」見於《啓聖錄》卷六 99.〈鄒宿契靈〉敘鄒宿爲人正直而天降銅棺迎其昇天，成爲真武部屬之事。注文省略白蓮山僧眾見天現銅棺及鄒宿顯靈向仁宗辭行的內容。

（四）卷九「刑及無辜」句，傳文「蔡州百姓有錢舉者，誣其弟爲異姓，……沂曰：『有之。』言訖，汗洽，不勝摧沮。未幾果卒。」見於《啓聖錄》卷 115.〈仲和辭吏〉。敘楊仲和與徐沂審判錢舉侵佔家產之事，枉法不公，徐沂因請道士上章而得知天錄其罪，後楊仲和悔悟修善而終成正道。《啓聖錄》在這則故事中以楊仲和行事爲主軸，對徐沂僅述及「任滿離去」。李昌齡則將此一則故事一分爲二，分別成爲以徐沂和楊仲和爲主角的兩

個故事，並調整事件敘述的順序，反而條理脈絡比《啓聖錄》更清楚暢達。楊仲和之事則移置於卷卅的注文中。

（五）卷九「殺人取財」句，傳文「陳景仁妻張氏亦有微疾，……蒙真武真君憐其夭橫，即日度令受生，更不從陰府。」見於《啓聖錄》卷五 88.〈陳妻附魂〉。敘陳景仁妻子因醫者誤失而喪命，陰魂不散附著景仁，後賴真武而得解脫之事。注文省卻的主要為供養真武等行爲的描述。

（六）卷十「凌孤逼寡」句，傳文「昔石光祖師真定初之官，……月餘，潭州奏至，乃知光祖果已化去。」見於《啓聖錄》卷七 107.〈二真顯化〉。敘石光祖原為真武部下，謫凡轉世爲人之事。

（七）同卷同句傳文，接鈔於石光祖事之後有「陳喻言本閬州一士子，……且再三囑曰：『切在撫育諸孤，保守戶門。』」見於《啓聖錄》卷二 33.〈供聖重時〉。敘陳喻言供養真武而成爲佑勝院判官。與石光祖之事皆較缺乏情節。

（八）卷十六「嫁禍賣惡」句，傳文「昔姚孜，慶曆間同舒州桐城縣主簿王虎被檄，前往大雲倉盤量上供米麥，……孜大慚，即日致仕，未幾遂死。」見於《啓聖錄》卷五 87.〈王虎中計〉。敘姚孜受贓，而以贓物中金銀器塗漆送給王虎，事發後構陷王虎，令其含冤而死。姚孜後爲王虎冤魂所纏，後道士宋之才懇奏真武而揭發姚孜惡行。

（九）卷十八「決水放火，以害居民」句，傳文「天聖二年，大名府黃河埽口，……鄭圭復歸人間。」見於《啓聖錄》卷五 80.〈鄭箭滅龜〉。

（十）卷廿三「施與後悔」句，傳文「聖曆間梓州大飢，真武真君化爲一叟，……官取拯濟，旁及數郡。」見於《啓聖錄》卷五 78.〈天降粟麥〉及 79.〈田生堯茨〉。皆敘真武於飢荒時

期，化身降凡供給食物之事，故注文乃將二則合而爲一，僅略敘其事。

（十一）卷廿五「不敬其夫」句，傳文「昔杜珪爲武平令，忽雙目俱盲，……竟能感真武化身下降，爲之療治而徹視如初。」見於《啓聖錄》卷六 97.〈吳氏緣合〉。敘杜珪妻虔奉真武而使杜珪眼疾平復，《啓聖錄》中有龜舐其眼的情節，較具神異色彩，注文則省略不言。

（十二）卷廿七「損子墮胎」句，傳文「按《真武靈應纂記》：舒州金部員外郎王堯家，有一女患鬼胎，……昨日園中若不遇吾，已爲蛇矣。」注文所云《真武靈應纂記》或爲《啓聖錄》之異名，蓋其事亦見於《啓聖錄》卷五 89.〈王氏懷鬼〉。「王堯」作「王堯年」，敘其女前生爲醫，以藥爲人打胎，故今世遭惡報懷鬼胎，亦賴真武而得解脫。

（十三）卷廿八「夜起裸露」句，傳文「昔朱守成凡三夕被盜，……成所見甲士，乃守成家所事真武幀軸上數員從神耳。」見於《啓聖錄》卷四 68.〈聖幀化婦〉，敘黃狗三等強盜欲夜劫朱守成家，遭神兵驅趕，並誤殺同夥陳伴兒，陳之妻告官而使其相繼伏法。後乃知陳伴兒並無妻室，實乃朱守臣所供真武畫中女所變。注文略去畫中婦人經官告首以揭發盜賊誤殺同黨一節。

（十四）同卷同句傳文，接鈔於朱守成事下云「單州妓女楊素真單獨一身，厚有所積，……適值真武行空，救之復活。」見於《啓聖錄》卷七 110.〈水雲護笈〉。大意已見前述，《啓聖記》中將楊素真獲救歸因於身懷《真武經》，意欲突顯經典神異，注文則改易爲偶值真武救護，並略去擒凶情節，削弱了曲折性。

（十五）卷廿九「春月燎獵」句傳文引程嗣昌事已見前述。

（十六）卷卅「其有曾行惡事，……所謂轉禍爲福也」之傳

文「楊仲和本許州推司，……朝廷追封悟本真人。」見於《啓聖錄》卷七 115.〈仲和辭吏〉。見前述第（四）項。

除上舉有引述故事內容者外，在李昌齡注卷廿四「以偽雜真」句傳文云：「建隆觀前黃禹以牛脂爲燭是也。」即《啓聖錄》卷八 127.〈假燭燒塵〉一事。又卷廿八「又以灶火燒香」句傳文云：「又如供養真武，夏月不可用李子，冬月不可用石榴。」則見於《啓聖錄》卷二 35.〈進到儀式〉之記載。

李昌齡注文所徵引《啓聖錄》故事將近廿則，可見其對此書之重視與熟悉，故取以印證《太上感應篇》之經文。李昌齡往往或因篇幅所限，對故事內容加以裁減，並調整事件敘述之順序，與《啓聖錄》相較之下，反而顯得敘事簡潔，條理清楚。然其引述故事乃爲印證經文之用，在例證的選擇上，偶有牽強附會之嫌，與故事表現的主題並不完全切合。例如舉黃狗三強盜遭真武神兵驅逐及楊素真被誘至郊外而遭謀財害命之事，以證不可「夜起裸露」，實與原故事之題旨無涉。又如舉石光祖爲真武部屬轉世及陳喻言被真武收歸部下之事，以釋「凌孤逼寡」之句，蓋著眼於故事結尾有石光祖顯靈向皇帝要求關照其兒之事，而陳喻言則有降筆囑其妻撫育諸孤之言，然皆非故事所欲表達之主旨。此亦可見靈驗故事在作爲印證經典的使用上，容易產生隨意附會的現象。

《啓聖錄》雖多以奏章形式包裝，然時見語意不明、敘事雜亂等情形，令人難以相信出自朝臣之手。取與文人作品相較，在遣辭用字或敘事條理等方面有明顯的落差，故楊世泉認爲採自各地宮觀文獻之說²⁵，或符實情。

²⁵參見楊世泉〈元代道教經典——《玄天上帝啓聖錄》〉，《中國道教》2004：6，頁33。

無名氏《湖海新聞夷堅續志》（以下簡稱《夷堅續志》）分前後兩集，前集兩卷，卷一分人倫、人事、符讖三門；卷二分珍寶、拾遺、藝術、警戒、報應五門。後集亦分兩卷，卷一分神仙、道教兩門；卷二分佛教、文華、神明、怪異、精怪、靈異、物異七門。共十七門，約五百餘條，所引用《啓聖錄》故事內容見有五則，然文辭亦較雅潔，敘事更爲精簡，茲就其引用情形條列如下：

（一）前集卷二拾遺門「罷放生會」條，見於《啓聖錄》卷八 117.〈元晏悟化〉，道士「周元晏」《夷堅續志》作「損元晏」，並省略雲遊道士論殺生的長篇言辭，僅代以「非曰放生，即是故殺」二語。

（二）前集卷二報應門「枉死報冤」條，見於《啓聖錄》卷五 87.〈王虎中計〉。這則故事也被李昌齡《太上感應篇注》引用，已見前述。《夷堅續志》改採倒敘方式，起於姚孜被妖孽纏縛發狂，後請道士宋之才救治，於焚香告上真後，姚孜被神附身而自陳其過去陷害王虎之事件過程。敘事手法較《啓聖錄》高明，而文中完全未見真武角色事蹟，成爲一個單純的志怪故事。

（三）後集卷一神仙門「錢治病」條，見於《啓聖錄》卷六 93.〈真法浸錢〉，敘鍾進明得真武所賜錢幣，浸水後治療合境瘟疫之事。《夷堅續志》此則同樣刪除了諸如鍾進明家庭背景等內容，敘事焦點較爲集中，且略去真武之稱，使得整個故事表面看起來似與真武無涉，然仍保有刪而未盡的一些痕跡，如故事內容敘鍾進明遇一道士，自稱「俗姓裴，名郭生，居武當山」云云，與《啓聖錄》同，然《啓聖錄》對裴姓道士隱含的身份有明白交代，故鍾進明得以知曉，而《夷堅續志》略去此部份內容，卻在文末敘鍾進明將錢浸水時云「虔禱真君降真氣水中」，此「真君」在文中未作正面交代，鍾進明如何將錢與真君聯繫在一起，

就略顯突兀了。另外文中敘宋朝封鍾進明爲「安道善寂仙君」，《啓聖錄》卷六 98.〈進明顯聖〉則作「善導安寂仙君」。

（四）後集卷一道教門「天降銅棺」條，見於《啓聖錄》卷六 99.〈鄒宿契靈〉。這則故事亦被李昌齡《太上感應篇注》引用，已見前述。《夷堅續志》同樣刪除與真武有關的內容文字，僅截取天降銅棺迎接鄒宿之事，原虔奉真武的升天原因消失後，僅訴之於爲官公正無私，突顯了人爲努力的價值。



明代《真武靈應圖冊》所繪〈鄒宿契靈〉

（轉錄自肖海明《真武圖像研究》）

（五）後集卷一道教門「超度療鬼」，見於《啓聖錄》卷五 88.〈陳妻附魂〉。此則亦見李昌齡《太上感應篇注》引用，已如

前述。《夷堅續志》所載情節與《啓聖錄》大致相符，惟同樣刪去與真武有關的描述，僅以「上真」取代，使其不再具有宣揚特定信仰對象的靈應故事性質。

李昌齡《太上感應篇注》與無名氏《夷堅續志》皆引用《啓聖錄》的故事，再加上陳佖注經的援引，以及元代道士編纂元代新興靈驗記時亦屢提及此書，可見此書至遲在南宋已流傳於世，且在元朝已然盛行。此書雖經元代道士重編，但透過以上的對比討論，可以推測元代道士可能只是將《啓聖記（錄）》與《玄帝（降筆）實錄》合而為一，其書應仍保有宋代大部份的內容。而明清時期，以《啓聖錄》為主體的玄帝故事，也表現在宮觀壁畫或畫冊圖像，以圖文並茂的方式向世人宣說玄帝的靈驗事蹟²⁶。

陳佖與李昌齡的引用，目的在於印證經文，有其宗教性質的動機，故其對故事內容所表達的特定信仰，往往加以保存，以求彰顯「神道」。而無名氏編寫《夷堅續志》乃是志怪小說的性質，內容龐雜，用意在於搜奇志異，非為特定宗教信仰服務，為了敘事重心的凝聚及文辭的曉暢，可以作較大幅度的刪削，且或許為了避免故事的同質性過高，故每將真武相關內容去除殆盡，形成了較為單純的志怪故事面貌，此亦可觀宗教徒與小說家利用靈驗故事所形成的差異性。

²⁶有關於玄帝故事圖像的研究，除了前舉林聖智的文章，較新的研究成果見肖海明《真武圖像研究》（北京：文物出版社，2007.6）一書。該書主要以近幾年發現，現藏於佛山寺博物館的明代《真武靈應圖冊》為主，旁及作者調查蒐集的宮觀壁畫資料，對玄帝圖像進行廣泛的探討。

第七章 結 論

經由本書各章對各類道教靈驗記的探討，綜合其功能、內容、形式、價值等各個方面之考察所得，茲分由以下四大項論述之：

一、以幻化的神蹟，經由見證，達到教化的功能

杜光庭在其《道教靈驗記》序中云：「罪福報應，猶響答影隨，不差毫末。豈獨道釋言其事哉？抑儒術書之，固亦久矣。」強調報應之事立即而有效驗，從傳統典籍所載「宣王之夢杜伯，晉侯之夢大厲」等等事件來看，這種報應的觀念其實是有其源遠流長的傳統，故而「直筆不遺，良史攸載」。接著又說：「況積善有餘福，積惡有餘殃，幽則有鬼神，明則有刑憲，斯亦勸善懲惡至矣。」指出鬼神之說的意義，主要在於其乃如同國家之刑憲，具有獎勵行善、遏阻惡行的作用，達到維護善良風俗，穩定社會秩序的目標。所以編寫傳播靈驗記，可以警惕人心，知所依循，即「庶廣慎微之旨，以弘崇善之階」。杜光庭藉此把報應觀的宣揚，擺放在三教思想共同點的位置，更重要的是強調其與儒家教化民心的方向是一致的，頗有爭取儒士認同的用意。故而〈（宋）真宗御製叙〉中也特別強調「庶資訓範，克暢淳風」的教化功能。

只是基於宗教徒的立場，靈驗記中所表現「勸善懲惡」的「善」與「惡」自與宗教信仰傾向有密切結合，把「善」之形成，訴諸於本身宗教信仰的影響，對「惡」的描述，則偏向於對

本身宗教信仰內容的攻擊，包括言語或行為等。故杜光庭序言中特別強調「直以法字像設，有所主張；真文靈科，有所拱衛。苟或侵侮，必陷罪尤，故歷代以來彰驗多矣。」這由本書第二章的討論中可以知道，跟他所處戰亂背景所帶來對道教建築文物的破壞有關，可能是促使他編寫靈驗記的因素之一。除此之外，杜光庭把靈驗記的宣揚，視為彰顯教義的表現，對後世道教靈驗記的產生，應該也具有相當程度的促進作用。杜光庭之後對道教靈驗記的功能、性質等即未見有提出具體論述者，大多著眼於「心誠則靈」的強調，例如本書第四章中所論及的《（加句）天童護命妙經》靈驗記，其編纂者傅霄在靈驗記卷末亦僅有寥寥數語說道：「奉道之士，晨夕崇奉，凡有所求，虔心祈禱，無不感應。」而《玉皇本行集經·誦經感應》標題下的雙行夾注也只是簡單交代：「經中感驗，自上古隋唐以來，古今事實，皆嘗備載藏本，續摘數事，附於卷末，以證此經功德不可思議。」由此可觀其編纂動機，乃重在驗證的功能。

就思想方面而言，因為靈驗記大多篇幅短小，是以敘事為主體的作品，故對於教義思想不易進行深入的探索，故而大抵傳達基本的宗教觀念及戒律為主，例如因果報應、戒殺生、戒口業、不欺、不淫等等。故而靈驗記中所展現成道成真之條件者，多為簡化的手段，往往是以立即可見的結果，集中強調信仰堅定之重要。不過，以「注疏」形式呈現的靈驗記，則可以扣合經文與注文，比較能夠達到傳述深刻義理的作用。

二、佛教靈驗記、志怪傳奇作品、歷史事件、民間信仰傳說是主要題材來源

本書所探討的道教靈驗記內容，就其題材的構成而言，在杜

光庭的《道教靈驗記》中，雖然關於救苦天尊信仰的故事，向被視為模仿佛教地藏信仰的內容而來，但是杜光庭書中大部份的故事與佛教靈驗記的重疊性不高，有許多可能是採集自各地民間信仰傳說而加以改編匯整而成，內容涵蓋的層面廣泛，誠如宋真宗在序言中所述：「經誥所以宣契象，宮觀所以宅威靈，符籙所以備真科，齋祠所以達精懇，驗徵應之非一，明胎鑾之無差。」其中涉及經誥、宮觀、符籙、齋祠等，大致包羅道教主要的信仰內容，也比較具有道教本身的特色，羅爭鳴甚至認為「在杜光庭殘存的幾部道教小說集中，《道教靈驗記》基本都是杜光庭的『原創』，是最能體現其藝文水平的重要作品。」^①後世的道教靈驗故事基本上都可以在其書中找到相應的類型，宛如一部道教靈驗記的總綱。至於其他的靈驗記，可以區分為兩大類別來看，一是以經典為主體，一是以神明信仰為中心。以經典為主者，包括《太上老君說常清靜妙經》、《度人經》、《九天生神章經》、《太上太清天童護命妙經》、《高上玉皇本行集經》等經典的相關靈驗記，另外敦煌寫卷中所載錄法會中宣說的靈驗故事，乃以教義思想的宣揚為主，故亦可歸於此類。這一類的靈驗記，經過本書的考索、比對，可以看出其中部份經典的靈驗記深受佛教靈驗記的影響，尤其是《金剛經》靈驗記最多，此蓋與此經靈驗記的傳播普遍有關，而《太平廣記》的集錄流行，可能也是因素之一。茲將其改編自佛經靈驗記的情形，綜合列表如下：

①羅爭鳴《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005.12），頁300。

張良校正《高上玉皇本行集經》附〈誦經感應〉	陳瑛	金剛經靈驗記·陳利賓（廣異記）
	銀山老人	金剛經靈驗記·銀山老人（報應記）
	慕容文遠	金剛經靈驗記·趙文若（報應記）
	寶德玄	金剛經靈驗記·寶德玄（報應記）
	司馬喬卿	金剛經靈驗記·司馬喬卿（法苑珠林）
	李脩	金剛經靈驗記·李觀（法苑珠林）
	呂文展	金剛經靈驗記·呂文展（報應記）
無名氏《清靜經註》	孫壽	金剛經靈驗記·孫壽（法苑珠林）
	白仁哲	金剛經報應記·白仁哲
	寶德玄	金剛經靈驗記·寶德玄（報應記）
	宋知玄	金剛經靈驗記·宋參軍（廣異記）
	袁通	金剛經報應記·袁志通
	沈會	金剛經報應記·沈嘉會
青元真人註、清河老人頌、郭岡鳳參校並讀《元始无量度人上品妙經註》附〈誦《度人經》應驗〉	劉氏女誦經	劉宋·傅亮《光世音應驗記》載竺長舒之事
敦煌寫卷 BD1219	社奴故事	《付法藏因緣傳》載薄拘羅之事

持道教靈驗記以與佛教《金剛經》、《觀音經》等靈驗記的對比，可以觀察道教靈驗記深受其影響的情況，不僅在故事題材的吸收改造、敘事方式如夢示、入冥等，乃至信仰對象的形像塑造手法，如第二章所述救苦天尊與地藏、觀音的關係等，都具有緊密的聯系，為瞭解佛道交涉內容的材料。

另外無名氏《清靜經註》尚見有取材自唐宋傳奇志怪作品，不僅呈現靈驗記題材來源的擴展，且在舊有文學作品的基礎上加以改編，也使得靈驗記的小說結構更加完整，文學色彩更為濃厚，使靈驗記與傳統小說結合得更為緊密。且透過本書第六章的考索，可以得知《啓聖錄》故事的流傳廣泛，不僅成為李昌齡注

解《太上感應篇》屢次引用的內容，亦被無名氏改寫成為《湖海新聞夷堅續志》的志怪小說，取以相較，亦可考察其間的差異，體現靈驗記與志怪小說互為影響的發展演變。至於《度人經》、《玉皇經》、《九天生神章經》及《天童護命妙經》……等經籍附錄之靈應記，亦可與《夷堅志》等小說所載互證，藉以考察這些經書流傳的情況，如第四章所述關於《天童護命妙經》異本的問題即是。

至於以神明信仰為中心者，在本書所討論的《玄天上帝啓聖錄》中，其題材主要呈現結合歷史事件的傾向，尤其是在時局紛擾、內亂外患交迫、兵連禍結、盜賊橫行等政治社會背景中，各個階層的人都可能面臨生存的危機，對於尋求庇護的心理需求特別強烈，具有救苦解厄形象的神明，往往也就成為希望的寄託。這在杜光庭《道教靈驗記》中已可以看到經常利用戰亂社會背景的描述，即本書第二章所提及的袁晁、朱泚、龐勛、黃巢等等亂事的書寫，例如「黃巢既陷長安，大駕西幸，湘撻金帛，挈骨肉，自東渭橋出，道則剽掠之人不知紀極。」（卷七〈賈湘事老君驗〉）在這種連皇帝都遠避西蜀，自身難保的局勢之中，更足以襯托、突顯信仰所能產生的安定力量。《玄天上帝啓聖錄》也可以看到對此類題材的運用，屢屢述及宋朝與西夏、契丹等外族的爭戰、國內所興起之王則等亂事，突出真武護國安民的形象。另外一類主要的題材，則是利用當時的傳說，包括帝王將相的身世以及地理景觀的由來等，這一類題材同樣在杜光庭《道教靈驗記》中已善加利用，而在《玄天上帝啓聖錄》中也有明顯的呈現。例如杜書卷六〈賴處士說老君降生事驗〉云「太上老君自降王宮作幼主，以扶此難，社稷可以存矣。」以顯「僖皇中興之力」。《玄天上帝啓聖錄》則以赤腳大仙降世以示宋仁宗將使「寶運重新」，題材的運用、表現的手法頗為類似。杜書中關於

天師井的記載，《啓聖錄》中關於巢湖的由來等，皆是將地理景觀的傳說，添加宗教信仰的成份，形成靈驗故事的面貌。

靈驗記中集錄各類道教傳說故事，不論就宗教或文學的角度而言，都是重要的參考材料，尤有助於考察地方風物傳說或宗教信仰的內容與發展。老子、玄帝、許遜、文昌、呂洞賓等等信仰興盛之神真，與其靈應故事之眾多，當具有相輔相成之作用，其中即包含許多與地方風物結合之傳說，例如《西山許真君八十五化錄》中即見有「龍城觀」、「松湖市」、「龍骨洲」……等等由來之說；《道教靈驗記》中〈洵陽望仙觀天尊驗〉載當地百姓以道教宮觀為斷案之所，形成有趣的地方信仰特色。〈蜀州天師井驗〉、〈陵州天師井驗〉敘二地天師井之由來，〈丈人真君山推出水驗〉述當地甘泉之由來等，均屬地方風物傳說之內容。而〈羅真人示現驗〉載羅公遠「主司風雨水旱之事」，「什邡、綿竹七八縣界，真人之宮處處皆有」，則是頗為獨特的地方信仰。

三、因應各個階層的角色身份，展示不同生活需求，尤其重視官僚階層的作用

就故事角色而言，除了零篇散卷的靈驗記因為數量較少，不易突顯之外，其餘靈驗記中的身份安排大致遍及各個階層，例如在無名氏《清靜經註》中的 13 則故事，其角色身份包括獵人、縣尉、卿、參軍、兵士、員外郎夫婦、公主、宰相、太守、落第士子、及醫官等，而在《道教靈驗記》中的情形，荒尾敏雄曾作過統計，皇帝者有 13 則、官僚 66 則、百姓 35 則、僧侶 14 則、道士 16 則、賊 2 則、不明者 21 則，其中以官僚階層最多^②。這可能是因為除了帝王之外，官僚階層對道教事物的維護、推展或破壞，都具有較大的影響能力，而且其行為在平民階層往往能發

揮示範、帶動的作用。《玄天上帝啓聖錄》中的角色身份，也是以官僚階層爲主，如果扣除前 31 則玄帝修行故事，總共 97 則中以官僚角色爲主的故事約有 54 則，佔一半以上，其次爲一般百姓約 16 則左右。但若就涉及之層面而言，則是上至帝王將相，下至販夫走卒，最主要在於突顯其適用性的普遍，例如以帝王將相來表現護國禦侮的主題，以地方官吏、平民百姓來刻畫保境安民的內容，因應各個階層的角色身份，展示不同生活需求的獲得滿足。另外在事件地點的安排上，也呈現遍布各地的現象，利用角色階層兼顧、事件地點普遍的現象以證明其靈應之廣。同一故事角色的安排，大抵包含主角（善者或惡者或善、惡對應）、信仰對象及見證者爲模式。信仰對象主要具備仲裁者的功能。

四、以寫實外衣包裝神怪本質，文辭由典雅趨於通俗，形式由單純敘事融入詩詞、史贊、奏章等，且不乏敘事精采之作品

由於靈驗記重視強調的是信仰的應現有靈，信而有徵，故以寫實之外衣包裝神怪之本質。對事件的描述，多屬單一事件之記述，零篇散卷的靈驗記如《度人經》、《玉皇經》等的故事，敘事簡略、文辭簡要，但是在《道教靈驗記》、《清靜經註》及《啓聖錄》等靈驗記，均見有敘事較爲詳盡的作品。大部份採第三人稱全知敘事的方式，但是像《啓聖錄》因爲有許多是以奏章形式陳述，故亦見有第一人稱限制敘事的情況。例如其卷三 58.〈聖箭垂粉〉中以兵部侍郎房之才奏狀對北燕王聶胡祈率兵來犯

②參見荒尾敏雄〈杜光庭《道教靈驗記》の應報觀について〉，《東方宗教》97（2001.5），頁25。

敘述云：

聶胡祈乃帥兵二十餘萬，隨後將瀛州西北兩門，近濠半里圍合，六日不退。至第七日，時當九月九日，不覺刮地狂風，煙雨迷亂，祇聞蕃兵噉聲，拽隊奔走。差兵追逐，據鄒淑等於草徑中，收得傷中蕃人數名。房之才聚問，內一人云：「未審城內有何神道，祇見西北兩門振地狂風，吹起沙塵遮眼目。但見箭翎如雨驟之聲，有無數蟒蛇趕咬人馬。聶胡祈於馬上叫得字一聲，收軍便走，某等各中蛇咬箭傷，走趁不前，今被收捉。」當時看驗逐人所傷，並是蛇齒咬損，并中箭瘡，亦無出入紋路，顯是神靈。

旬日間，據界濠巡檢押到蕃校二人，封合皮筒文字，上寫指定大朝瀛州高陽關都總管房侍郎開拆，卻稱：「今後不敢擅發兵馬。聶胡祈於右眼暗中一箭，及取落前鋒，於手中化為灰粉如壁畫者，及風塵內變現毒蛇神鬼，趕敗蕃兵二十餘萬，不知本關供養何神？如此靈驗！今封去神箭一隻，諸將定驗名祠回報，責要祈求保安眼目。」房之才將箭細看，委是粉壁者，遍往宮觀寺院及廟宇，並無此壁畫。後往州南新創壽先廟內，正壁畫北極紫微大帝，兩畔畫四聖，皆掛金甲立身，各帶箭篋。至真武箭篋當中，闕畫箭一隻。繼將蕃中送到者，灰壁畫色比對一同。房之才焚香，復將壁箭親手逐廊揩上箭篋闕處，棲依畫壁如故，但有絲痕微露為驗。

其在懸念的營造上已頗見用心，尤其對兩軍交戰的描寫頗為詳細，對敵軍的敗退情景先出之以寫實筆法，再繼之以神異的補述，成功展現真武威靈，又能營造神幻驚奇的效果。又如同卷60.〈神獸驅電〉先敘虞候袁政行使北斗玄剛法請真武助戰的情

景，再寫兩軍交戰時敵軍突然潰敗的情形，接著同樣利用轉述呈現「無數魚腮鳥嘴醜惡異相」等攻擊敵軍的場面，實亦頗有《水滸傳》中融合道教法術於戰事敘述的奇幻效果。另外無名氏《清靜經註》中對詩詞、史贊的運用，使其更具傳統文學作品的色彩。

在語言文辭方面，《道教靈驗記》則因杜光庭乃駢文大家，故其文辭亦顯雅馴，《四庫提要》卷一百四十七已稱其書「所述皆爛于文字，較他道家之書，詞采可觀」，羅爭鳴更進一步舉例論證其「鑄詞用字，華美流麗而不失典雅凝練」^③。無名氏《清靜經註》及《啓聖錄》乃至敦煌寫卷 BD1219 所載者，則具有較通俗、口語的傾向。

所以其固多篇幅簡短之作，然亦見有長篇鋪敘、情節多元及韻散並用等作品，其文學價值仍不容忽視。

歷來對道教小說的整理研究，大抵集中於仙道傳記的部份，關於靈應故事的探討則猶嫌不足，諸如附錄於各經籍之中的散篇零章，乃至敦煌寫卷所載法會宣說之靈驗故事，頗受忽略，將其整理、探討，將可使道教小說研究之內容題材更為豐富。隨著靈驗記材料的擴增，透過比對分析，其承襲、演變發展脈絡將可愈為明晰。

③參見羅爭鳴，前揭書，頁296—297。

參考文獻

一、古籍

- 宋·李昉等：《太平廣記》（北京：中華書局，1981.8）
- 宋·周輝著，劉永翔校注：《清波雜志校注》（北京：中華書局，1997.12）
- 宋·洪邁：《夷堅志》（北京：中華書局，1981.10）
- 宋·祝穆：《方輿勝覽》（北京：中華書局，2003.6）
- 宋·張師正：《括異志》（與《稽神錄》合刊）（北京：中華書局，1996.11）
- 宋·張端義：《貴耳集》（北京：中華書局，1958.10）
- 元·無名氏撰，金心點校：《湖海新聞夷堅續志》（與元好問《續夷堅志》合刊）（北京：中華書局，2006.9）
- 明·胡應麟：《少室山房筆叢》（上海：上海書店出版社，2001.8）
- 《道藏》（上海：上海書店等，1996.8）
- 朱易安等主編：《全宋筆記》（鄭州：大象出版社，2006.1）
- 張繼禹主編：《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004.1）
- 黃永武編：《敦煌寶藏》（台北：新文豐出版公司，1984.6）

二、專書

（一）中文部份

- 王卡：《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》（北京：中國社會科學出版社，2004.10）
- 王光德、楊立志合著：《武當道教史略》（北京：華文出版社，1993.9）
- 王利器：《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，1993.12）
- 王宗昱：《《道教義樞》研究》（上海：上海文化出版社，2001.1）
- 王國良：《六朝志怪小說考論》（台北：文史哲出版社，1988.11）
- 任繼愈主編：《道藏提要》（北京：中國社會科學出版社，1995.8）
- 吳天墀：《新西夏史》（台北：大典出版社，1987.11）
- 李時人編校：《全唐五代小說》（西安：陝西人民出版社，1998.9）
- 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993.12）
- 李豐楙：《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（台北：台灣學生書局，1997.3）
- 肖海明：《真武圖像研究》（北京：文物出版社，2007.6）
- 周西波：《杜光庭道教儀範之研究》（台北：新文豐出版公司，2003.3）
- 林淑媛：《慈航普渡——觀音感應故事敘事模式析論》（台北：大安出版社，2004.11）
- 洪煥椿編著：《浙江方志考》（杭州：浙江人民出版社，1984.6）
- 孫昌武：《觀世音應驗記三種》（北京：中華書局，1994.11）
- 孫昌武：《中國文學中的維摩與觀音》（北京：高等教育出版

社，1996.6)

高梧：《文昌信仰習俗研究》（成都：巴蜀書社，2008.1）

康韻梅：《唐代小說承衍的敘事研究》（台北：里仁書局，1995.3）

張國風：《太平廣記版本考述》（北京：中華書局，2004.5）

梁麗玲：《《賢愚經》研究》（台北：法鼓文化，2002.10）

陳寅恪：《陳寅恪先生文集》（台北：里仁書局，1982.9）

湯用彤：《隋唐佛教史稿》（台北：駱駝出版社，1987.8）

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：木鐸出版社，1988.9）

程國賦：《唐代小說嬗變研究》（廣州：廣東人民出版社，1997.7）

程毅中編著：《古體小說鈔·宋元卷》（北京：中華書局，1995.11）

黃兆漢：《中國神仙研究》（台北：台灣學生書局，2001.11）

黃勇：《道教筆記小說研究》（成都：四川大學出版社，2007.11）

董志翹：《《觀世音應驗記三種》譯註》（南京：江蘇古籍出版社，2002.1）

劉亞丁：《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》（成都：巴蜀書社，2006.7）

歐陽健、蕭相愷編訂：《宋元說經話本集》（鄭州：中州古籍出版社，1991.5）

魯迅：《中國小說史略》（北京：團結出版社，2005.3）

盧國龍：《中國重玄學》（北京：人民中國出版社，1993.8）

盧國龍：《道教哲學》（北京：華夏出版社，1997.10）

蕭登福：《道教地獄教主——太乙救苦天尊》（台北：新文豐出

版公司，2006.11)

錢鍾書：《管錐編》（台北：蘭馨室書齋）

羅爭鳴：《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005.12）

（美）韓明士著，皮慶生譯：《道與庶道——宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》（南京：江蘇人民出版社，2007.10）

（美）韓森著，包偉民譯：《變遷之神——南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999.9）

（二）外文部份

（日）大淵忍爾：《敦煌道經・目錄編》（東京：福武書店，1978.3）

（日）大淵忍爾：《敦煌道經・圖錄編》（東京：福武書店，1979.2）

（日）秋月觀暎著，丁培仁譯：《中國近世道教的形成》（北京：中國社會科學出版社，2005.8）

（日）楠山春樹：《老子傳説の研究》（東京：創文社，1992.11）

（日）鎌田茂雄編撰：《道藏選錄佛學思想研究資料》（台北：新文豐出版公司，1997.2）

三、論文（含期刊、專書）

（一）中文部份

王三慶：〈敦煌寫卷中有關「滿月禮」儀式及其源流探討〉，
《冉雲華先生八秩華誕壽慶論文集》（台北：法光出版社，2003.3），頁1-20

- 李正宇：〈敦煌古代硬筆書法〉，《文化大學中文學報》創刊號（1983.2），頁 1—24
- 周西波：〈杜光庭《道教靈驗記》析論〉，「第六屆唐代文化學術研討會」，唐代學會、中國文化大學史學研究所主辦（2003.11.7—8）
- 周西波：〈敦煌寫卷 BD.1219 之道教俗講內容試探〉，《天問——丙戌卷》（南京：江蘇人民出版社，2006.12），頁 331—346
- 周西波：〈論無名氏《清靜經註》對唐宋小說的繼承與改造〉，《世界宗教學刊》9（2007.6），頁 81—112
- 林聖智：〈明代道教圖像學研究：以《玄帝瑞應圖》為例〉，《國立台灣大學美術史研究集刊》6（1993.3），頁 131—194
- 施安昌：〈武周新字「囿」制定的時間——兼談新字通行時的例外〉，《故宮博物院院刊》（1991.1），頁 60—64
- 柳存仁：〈毘沙門天王父子與中國小說之關係〉，《和風堂文集》中冊（上海：上海古籍出版社，1991.10），頁 1045—1094
- 柳存仁：〈許遜與蘭公〉，《和風堂集》中冊（上海：上海古籍出版社，1991.10），頁 714—752
- 唐代劍：〈論真武神在宋代的塑造與流傳〉，《中國文化研究》2000 年秋之卷，頁 46—47
- 莊宏誼：〈宋代玄天上帝信仰的流傳與祭奉儀式〉，《道教神仙信仰研究》下冊（台北：中華道統出版社，2000.10），頁 458—549
- 楊世泉：〈元代道教經典——《玄天上帝啓聖錄》〉，《中國道教》2004：6，頁 32—34

楊富學、李永平：〈甘肅省博物館藏道教《十戒經傳授盟文》〉

《宗教學研究》2001：1，頁99—100

楊寶玉：〈P.2094《持誦金剛經靈驗功德記》校考〉，《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》（北京：中華書局，1997.3），頁265—274

楊寶玉：〈S.4037：佛家靈驗記校議〉，宋家鈺、劉忠合編：《英國收藏敦煌漢藏文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2000.6），頁162—163

楊寶玉：〈佛家靈驗記與《智輿判》〉，《古史文存——隋唐宋遼金元卷》（北京：社會科學文獻出版社，2004.11），頁216—227

劉長東：〈論掠剩神信仰的起源〉，《四川大學學報》2006：1，頁81—92

劉長東：〈論民間神靈信仰的功能與社會機制的關係——以掠剩神信仰為例〉，《華學》9、10 合輯冊四（上海：上海古籍出版社，2008.8），頁1571—1585

蔣宗福：〈梓潼文昌帝君靈應故事輯考〉，《中國俗文化研究》4（成都：巴蜀書社，2007.8），頁103—112

鄭阿財：〈敦煌寫卷《釋智興鳴鐘感應記》研究〉，《九州學刊》6：4；敦煌學專輯（1995.3），頁31—42

鄭阿財：〈敦煌本《持誦金剛經靈驗功德記》綜論〉，《敦煌學》20（1995.12），頁119—146

鄭阿財：〈論敦煌寫本《龍興寺毗沙門天王靈驗記》與唐五代的毗沙門信仰〉，《第三屆中國唐代文化學術研討會論文集》（1996.10），頁427—442

鄭阿財：〈敦煌寫本龍興寺毗沙門天王靈驗記與敦煌地區的毗沙門信仰〉，《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》（北京：中華

- 書局，1997.3），頁 253—264
- 鄭阿財：〈敦煌寫本道明和尚還魂故事研究〉，《唐代文學論叢》（嘉義：國立中正大學中國文學系，1998.6），頁 693—735
- 鄭阿財：〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集·文學部份》（台北：法鼓文化，1998.12），頁 121—152
- 鄭阿財：〈敦煌靈應小說的佛教史學價值〉，《唐研究》（北京：北京大學出版社，1998.12），頁 31—46
- 鄭阿財：〈從敦煌文獻看唐五代的玄武信仰〉，《道教的歷史與文學》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000.7），頁 403—425
- 鄭阿財：〈唐五代道教俗講管窺〉，《敦煌學》27（2008.2），頁 331—346
- 鄭阿財：〈唐五代道教通俗講經活動與遺存〉，「敦煌語言文學研究的歷史、現狀和未來——紀念周紹良先生仙逝三周年學術研討會」（蘭州：省敦煌學研究會、敦煌研究院等主辦，2008.08.21—23），頁 6—7
- 蕭登福：〈北帝源起及其神格的衍變〉，《道教神仙信仰研究》下冊（台北：中華道統出版社，2000.10），頁 405—457
- 譚敏：〈《道教靈驗記》宮觀靈驗故事探析〉，《中共成都市委黨校學報》13：6（2005.12），頁 72—73
- 譚敏：〈《道教靈驗記》經法符籙故事的主題〉，《西南民族大學學報》（人文社科版）2006：12=184，頁 124—126
- 釋大參：〈天台宗對觀音靈驗記的詮釋——以智者大師的《觀音義疏》為根據〉，《成大宗教與文化學報》7（2006.12），頁 113—142

- (日) 楠山春樹：〈道教和儒教〉，《道教》2（上海：上海古籍出版社，1992.11）
- (法) 傅飛嵐：〈《道教靈驗記》——中國晚唐佛教護法傳統的轉換〉，《華學》5（廣州：中山大學出版社，2001.12），頁 38—64

(二) 外文部份

- (日) 三田村圭子：〈《太上老君說常清靜經註》について——杜光庭本の資料的検討〉，《道教文化への展望》（東京：平河出版社，1994.11），頁 80—84
- (日) 宮沢正順：〈《道教靈驗記》について〉，《三康文化研究所年報》18（1985），頁 1—38
- (日) 荒尾敏雄：〈杜光庭《道教靈驗記》の應報觀について〉，《東方宗教》97（2001.5），頁 20—36
- (日) 麥谷邦夫：〈《太上老君說常清靜考》——杜光庭注との關連において〉，吉川忠夫編《唐代の宗教》（京都：朋友書店，2000.7），頁 459—485
- (日) 森由利亞：〈《純陽帝君神化妙通紀》に見える全真教的な特徴について〉，《東洋の思想と宗教》9，頁 31—47
- (日) 遊佐昇：〈唐代に見られる救苦天尊信仰について〉，《東方宗教》73，1989 年，頁 19—40

《中國文化史叢書》

全套 66 冊，定價精裝 25,200 元，平裝 21,140 元

序 號	書 名	作 者	定 價	
			精 裝	平 裝
1.	中國禮俗史(5028)	王貴民	360 元	300 元
2.	中國園林史(8008)	孟亞男	360 元	300 元
3.	中國官制史(5029)	孫文良	360 元	300 元
4.	中國目錄學史(1022)	李瑞良	360 元	300 元
5.	中國書法史(8009)	蔣文光	360 元	300 元
6.	中國武術史(8010)	張純本、崔樂泉	360 元	300 元
7.	中國工藝美術史(8011)	田自秉、楊伯達	360 元	300 元
8.	中國戲劇史(8012)	張燕瑾	360 元	300 元
9.	中國道教史(2530)	劉精誠	360 元	300 元
10.	中國佛教史(2531)	郭 朋	360 元	300 元
11.	中國學案史(2105)	陳祖武	360 元	300 元
12.	中國民族史(6030)	楊學琛	360 元	300 元
13.	中國禪學思想史(2536)	洪修平	360 元	300 元
14.	中國民間宗教史(2537)	馮佐哲、李富華	360 元	300 元
15.	中國婚姻史(5033)	蘇 冰、魏 林	360 元	300 元
16.	中國音樂史(8014)	蕭興華	400 元	340 元
17.	中醫中藥史(4000)	魏子孝、聶莉芳	380 元	330 元
18.	中國數學史(3000)	李兆華	400 元	340 元
19.	中國建築史(8015)	蕭 默	380 元	320 元
20.	中國文化史概論(6031)	劉志琴、吳廷嘉	360 元	300 元
21.	中國散文史(7126)	劉一沾、石旭紅	380 元	350 元
22.	中國詩歌史(7127)	張建業	380 元	320 元
23.	中國俗文學史(7128)	門 歸、張燕瑾	380 元	320 元
24.	中國小說史(7129)	韓秋白、顧 青	380 元	320 元
25.	中國陵寢史(6045)	任常泰	380 元	320 元
26.	中國喪葬史(5052)	張捷夫	380 元	320 元
27.	中國宮殿史(8018)	雷從雲等	400 元	340 元
28.	中國政治學說史(5054)	鄭昌淦	380 元	320 元
29.	中國科舉制度史(5055)	李新達	380 元	320 元
30.	中國書院史(5056)	樊克政	380 元	320 元
31.	中國節令史(5058)	李永匡、王 熹	380 元	320 元

32.	中國茶酒文化史(8020)	朱自振、沈 漢	380 元	320 元
33.	中國舞蹈史(8021)	王克芬、蘇祖謙	410 元	350 元
34.	中國陶瓷文化史(8022)	李知宴	410 元	350 元
35.	中國貨幣史(5059)	李祖德、劉精誠	380 元	320 元
36.	中國商業政策史(4003)	吳 慧	380 元	320 元
37.	中國哲學史(2121)	孫開泰等	380 元	320 元
38.	中國美學史(2126)	葉 朗	380 元	320 元
39.	中國天文學史(3001)	薄樹人	380 元	320 元
40.	中國地理學史(6049)	胡 欣、江小群	380 元	320 元
41.	中國圖書史(1023)	陳 力	410 元	350 元
42.	中國賭博史(5060)	郭雙林、蕭梅花	390 元	330 元
43.	中國宦官史(5061)	杜婉言	360 元	300 元
44.	中國娼妓史(5062)	蕭國亮	390 元	330 元
45.	中國幫會史(5063)	赫治清、吳兆清	390 元	330 元
46.	中國詞曲史(7148)	張建業、李勤印	390 元	330 元
47.	中國繪畫史(8023)	徐 琛、張朝暉	380 元	320 元
48.	中國倫理思想史(2131)	唐宇元	380 元	320 元
49.	中國教育史(5064)	程方平、畢 誠	390 元	330 元
50.	中國藏傳佛教史(2559)	冉光榮	390 元	330 元
51.	中國文字發展史(7153)	孟世凱	380 元	320 元
52.	中國新文化運動史(6051)	馬寶珠	380 元	320 元
53.	中國兵制史(5065)	赫治清、王曉衛	400 元	330 元
54.	中國法制史(5066)	鄭 秦	400 元	330 元
55.	中國人口史(5067)	閻守誠	400 元	330 元
56.	中國農業史(4004)	李根蟠	400 元	330 元
57.	中國都市生活史(6053)	閻崇年	370 元	300 元
58.	中國鹽法史(5069)	李明明、吳 慧	400 元	330 元
59.	中國屯墾史(5071)	張澤咸、郭松義	400 元	330 元
60.	中國海外交通史(6054)	陳高華、陳尚勝	400 元	330 元
61.	中國航運史(5072)	郭松義、張澤咸	400 元	330 元
62.	中國漕運史(5073)	李治亭	400 元	330 元
63.	中國土地制度史(5075)	林甘泉等	400 元	330 元
64.	中國租佃制度史(5076)	劉永成	400 元	330 元
65.	中國科技史(3002)	曾雄生等	400 元	330 元
66.	中國姓氏源流史(6057)	籍秀琴	400 元	330 元

《隋唐文化研究叢書》

一、歷史篇

高明士教授主編，10冊定價2,890元

1.通鑑、新唐書引用筆記小說研究	章 群	280/平
2.隋代政治與對外政策	劉健明	300/平
3.隋唐時期農業	張澤咸	340/平
4.隋唐貢舉制度	高明士	410/平
5.唐代人物與政治	王壽南	300/平
6.唐代宰相與政治	王吉林	240/平
7.唐代社會經濟諸問題	韓國磐	240/平
8.唐代的經濟社會	陳國燦	260/平
9.唐代法制研究	劉俊文	300/平
10.唐宋變革期的政經與社會	邱添生	220/平

二、文學篇

邱鎮京教授主編，10冊定價2,910元

1.唐代關中士族與文學	李 浩	280/平
2.盛唐文化精神與詩人人格	傅紹良	280/平
3.唐詩風貌及其文化底蘊	余恕誠	300/平
4.唐代小說與中古文化	程國賦	270/平
5.唐詩的美學詮釋	李 浩	280/平
6.浪漫情懷與詩化人生： 唐人文人的精神風貌	尚永亮等	260/平
7.科舉之路與宦海浮沉： 唐人文人的仕宦生涯	尚永亮	260/平
8.雅人深致與宗教情緣： 唐人文人的生活樣態	李乃龍	220/平
9.盛唐邊塞詩的審美特質	蘇珊玉	450/平
10.豪情壯志譜驪歌： 盛唐送別詩的審美風貌	蔡玲婉	310/平

《學術會議論文集》

1. 清代學術論叢 中山大學
 - 第一輯 400/平
 - 第二輯 300/平
 - 第三輯 440/平
 - 第四輯 400/平
 - 第五輯 440/平
 - 第六輯 420/平
2. 第二屆國際唐代學術會議論文集 中國唐代學會
 - (上)文學及敦煌學 730/精
 - (下)歷史 520/精
3. 魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集 成功大學
 - (二)800/精
 - (三)700/精
 - (四)880/精
4. 潘石禪先生九秩華誕敦煌學特刊 柳存仁等 560/精
5. 吳其昱先生八秩華誕敦煌學特刊 潘重規等 400/精
6. 海峽兩岸少數民族文學研討會論文集 歷史文學學會 280/平
7. 海峽兩岸清史文學研討會論文集 歷史文學學會 280/平
8. 明清文化新論 王成勉 430/平
9. 旅遊文學論文集 東海大學 300/平
10. 台灣自然生態文學論文集 東海大學 340/平
11. 明清時期的台灣傳統文學論文集 東海大學 400/平
12. 日治時期臺灣傳統文學論文集 東海大學 520/平
13. 鳳山知縣曹謹事蹟集：
海峽兩岸曹謹學術研討會論文集 中山大學 350/平
14. 戰後初期台灣文學與思潮論文集 東海大學 700/平
15. 佛教文化與當代世界：
慶祝 印順導師百歲壽學術論文集 現代佛教學會 500/平
16. 2005年文史哲中西文化講座專刊 東海大學 300/平
17. 2006民俗暨民間文學學術研討會論文集 花蓮教育大學 430/平
18. 苦悶與蛻變：
六〇、七〇年代台灣文學與社會 東海大學 750/平
19. 鵝湖之會：
第一屆宋代學術國際研討會論文集 嘉義大學 400/平
20. 中山人文學術論叢·第八輯 中山大學 600/平
21. 緬懷與傳承：東海中文系五十年
學術傳承研討會論文集 東海大學 500/平
22. 2007海峽兩岸民俗暨民間文學
學術研討會論文集 南亞技術學院 430/平
23. 2007年客家社會與文化學術
研討會論文集 高雄師範大學 350/平
24. 人文精神與全人教育：
2007人文通識教學學術研討會論文集 臺北商業學院 430/平