

《正統道藏》本《玉皇本行集經》成書時間考定*

謝聰輝**

國立臺灣師範大學國文系

摘 要

《正統道藏》中有兩個三卷五品本《玉皇本行集經》，學界對其成書時間討論非常分歧。本文運用了比較與溯源的方法，首先證實張良本（CT11）早於白文本（CT10），且其卷末所附七則〈誦經感應〉，乃改編自《太平廣記》中原先奉誦《金剛經》的感驗故事。接著一一駁斥兩個版本成書於南宋前的所有可能。最後運用明永樂本《玉皇本行集經》的相關記載，論證《正統道藏》所收錄的張良本，可能接近四川蓬邑縣真一壇 1221 年張良校正後，而尚未科儀化的較純樸版本，後附的〈誦經感應〉亦有可能這個時候添加，即介於 1221 年至 1225 年的版本。至於白文本經文因晚於張良本，又完全依照 1225 年梓潼帝君校正本修改，所以其有可能是從 1225 年梓潼帝君儀式本抄錄下的經文部分，亦即其成書時間不會早於 1225 年。

關鍵詞：道教，梓潼，張良，飛鸞，玉皇經

一、前言

《正統道藏》中有兩個三卷五品本《玉皇本行集經》（後簡稱《玉皇經》），第一個版本經文沒有註解，不分章，本文稱之為「白文本」（CT10）；第二個版本則標明「天樞上相臣張良校正」，經文前有〈三天門下校經詔文〉、〈天樞上相辭表并

* 本文承蒙兩位匿名審查委員提供諸多寶貴修正意見，特此誌謝。

** 本文作者電子郵件信箱：hui0906@ntnu.edu.tw。

所降請辭之意〉、〈三清再詔〉與〈天樞上相發明誦持大義并述校經之意〉四則詔奏公文書，後附天樞上相〈奏陳表文〉與〈誦經感應〉七則，卷上共分十七章，逐章校正註釋，卷中與卷下不分章，各有四、五段註解，本文簡稱「張良本」(CT11)。關於《玉皇經》的研究，目前學界多著重在「玉皇大帝」神格的發展，(註¹)以及此本經典成書時間的推測。歸納目前所見其成書時間推定，大分為五種：一是隋末唐初：此以丁培仁為代表，他援引了《全唐文》卷一六二唐貞觀時人陳宗裕所作的〈敕建烏石觀碑記〉，引證初唐道士張開先曾「唸誦皇經」，所以斷定其成書於貞觀三年(629)以前。(註²)二是唐代：李養正在《〈玉皇經〉與《心印妙經》》一文中，指出張良本是現今最早的版本，並以經中宣稱「帝即道身也」，與未見宋代為玉皇所上的尊號，而仍只稱「道君」、「天尊」，斷定《玉皇經》可能出於唐代玄宗時期。(註³)三是北宋：《古今圖書集成·博物彙編·神異典》第九卷〈皇天上帝部·彙考一〉於「天禧元年上玉皇大帝寶冊袞服」條目下，(註⁴)編集者特別加了按語：「按祀典之稱玉皇始此，而本末未詳。今錄近世所奉《玉皇本行集經》於後，恐是經或始於此時也。」說明此經可能出現於北宋真宗天禧元年(1017)左右。朱越利則以為此經有元、明之注本，而且玉皇大帝於宋代升為主神，所以本經當出於宋代。(註⁵)四是北宋後：任繼愈認為宋徽宗封玉皇為昊天上帝，經文始稱昊天上帝，故校正本當作於北宋之後。(註⁶)五是南宋末以後：施舟人(Kristofer Schipper)主張此經成書當歸屬於道教清微派，而其年代不會早

1. 四川大學宗教研究所主編，《道教神仙信仰研究》(臺北：中華道統出版社，2000)一書中，收有多篇相關的論述。
2. 請參考丁培仁，〈三清、玉皇原起考〉，收於四川大學宗教研究所主編，《道教神仙信仰研究》，上冊，頁163，注43所論。又其撰寫《中華道藏》中相關版本提要時，稱白文本「約出於隋唐間」，張良本成書於宋代道士。
3. 李養正，《道教概說》(北京：中華書局，1989)，第12章，〈道教之主要經書及作者考〉，第8節，頁364有關《〈玉皇經〉與《心印妙經》》的論述。
4. 原文：按脫脫，《宋史》，卷8，〈本紀八·真宗三〉，頁17：「天禧元年春正月朔，詣玉清昭應宮，薦獻上玉皇大帝寶冊、袞服。乙卯，宰相讀天書于天安殿，遂幸玉清昭應宮，作欽承寶訓，述示群臣。」(以下古籍版本未註明出處者，皆用《文淵閣四庫全書電子版——原文與全文檢索版》，上海：上海人民出版社、香港：迪志文化出版有限公司，1999。)
5. 朱越利，《道藏分類解題》(北京：華夏出版社，1996)，頁74。
6. 任繼愈主編，《道藏提要》(北京：中國社會科學出版社，2005，三版)，頁8：張良本書中稱「玉皇」為「昊天上帝」，「昊天上帝」之名稱雖古已有，然宋徽宗政和六年(1116年)始加封玉皇為「昊天玉皇上帝」(《宋史·禮志七》)，故此校本當出於北宋後。

於南宋末。(註7)

以上諸家所論《玉皇經》成書時間，因為未先釐清張良本與白文本的關係，以及考證張良本如何成書和所附七則〈誦經感應〉的來源，所以對於其成書時間的推定頗為紛紜，也未能提出令人折服的證據。因此，本文擬先運用比較與溯源的方法，先釐定兩個版本的關係，繼之以考察張良本七則〈誦經感應〉的來源，再進一步提出新的論證，闡析張良本的成書過程，以及兩個版本的由來與時間。

二、張良本早於白文本

細讀張良本卷上每一段校正註解說明，會發現經文中一再出現《凡本》、《舊本》與《一本》的用詞，此至少顯示了兩種意義：一是在張良校正本成書之前，原來的《玉皇經》已經存在，(註8)而且不止流行一個版本。二是張良校正的對象是信而有徵，不是憑空捏造的，且其所附的詔奏公文，除了強調此經的寶重與神聖性，〈奏陳表文〉特別說明希望傳世的是全善的寶文：「偶歷時之過多，忽傳本之致誤。點霧固何傷於日月，小疵庸屬損於瓊瑤。豈期聖慮之過慈，猶欲寶文之全善。」(3:18b) 因此張良奉召校正的成果，在〈奏陳表文〉中清楚指出：「於卷首則摘品而分章，至次編則總意而明義。證譌謬者三十有八，更乖誤者四十有三。」(3:19b) 張良所謂「譌謬」與「乖誤」處的標準，我們無法百分之百劾實，但若將其在卷上逐章校正註解說明中明顯更改的地方，一一核對白文本相應的經文，就會清楚發現每一處張良所更動者，無一例外地都出現在白文本之中。因此我們可以下一個肯定的結論：白文本在張良本之後。以下以卷上為例，按分章為序，舉列張良證更的十四處經文，再標明對應白文本的頁數，便可具顯清楚的證據。

(一)〈光照下方章〉三處

臣竊謂自天上而視人間，則天上此也，人間彼也。今《凡本》云：「令此

7. Kristofer Schipper (施舟人) and Franciscus Verellen (傅飛嵐) eds. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (《道藏通考》) (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp. 1096-1097.

8. 請參謝聰輝，〈《玉皇本行集經》出世的背景與因緣研究〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，1 (香港：2009)，頁 155-199。

人間上近九天」，是彼此不辯。又神光所燭，自然上下貫通，混融無際。

今「凡」本以「令」為言者，是強使之然，非自然也。(5a-b；白 1b)

1. 謹更「令此」為「凡彼」。(5b；白 1b)
2. 又「時此」下方，亦謹更為「時彼」。(5b；白 2a)
3. 至如《凡本》云：「又復令見鸞嘯鳳唱」，其間「令」字亦是強然，今更「令」字為「皆」字。(5b；白 2a)

(二) <神通感效章>兩處

臣竊見光照下方之後，當即覩效異之著。今《凡本》中略有舛異，致意義弗貫。(6b)

4. 謹移「是時」二字於「凡聖駭異」之上。(6b；白 2a)
5. 又人民既至於安樂快然，則天下斯至大治矣。謹移「天下歌謠，欣國太平」八字於「安樂快然」之下。(6b；白 2b)

(三) <枯朽化生章>三處

臣竊謂神化道用及物雖均，然亦不無遠近先後之敘，故神光照世之效，先及夫明明之人間，然後及夫冥冥之諸類，此自然之敘也。舊《凡本》中所紀頗有不次，臣今輒移。(7b-8a)

6. 「當爾之時」字冠於「神風遐著」之上。(7b；白 2b)
7. 次以「鄴都鐵圍」等語接於「皆起復形」之下，俾先後之敘不紊，而旨意脈絡貫通，庶乎不失曩日說經之時，目見之實迹也。(7b；白 2b)
8. 又《舊經》中有「生諸天已」之語，今亦削之。臣謹言曰：「枯骨當朽，沈尸當壞，惡趣當囚，此常理也。然帝恩非常，不可以常理論。含生不可謂有惡有過，當有原宥。」(8a；白 2b)

(四) <聞香解脫章>六處

9. 《舊本》以「天珍」為「天真」，今更正之。(11b；白 3a)

- 10.《舊本》云：「能徧諸天」，夫玉女身香之出自然，充滿法界。若以「能」字加於「徧」字之上，則能乃強然也，今正其誤為「周」字。(12a；白 3a)
- 11.《一本》云：「能令六道一切眾生」，夫六道苦趣，自然聞香，初非強使聞之也。今正其誤，削此「能令」二字。(12b；白 3a)
- 12.《舊本》「畜生道」下有「當此已後」四字。夫玉女出香，六道於當時得聞，初非在此以後也。神仙口傳，紀錄有誤，今削「當此已後」四字。(12b；白 3a)
- 13.《舊本》云：「一切餓鬼神等。」臣竊謂神趣雖有，亦墮餓鬼道者，然既墮鬼趣，即是鬼矣；今著「神」字，似礙神祇之神，謹削此一字。(13a；白 3b)
- 14.《舊本》云：「一切眾生」前地獄言「眾生」，今此畜生道之下，當作「畜生」。今有間別，故易「眾」字為「畜」字。(14a-b；白 3b)

三、誦經感應改編自《金剛經報應》相關故事

《正統道藏》張良本於卷下最後附錄了七則〈誦經感應〉，並且自註：「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。」(3:21a) 從時間上看，自註言：「自上古、隋、唐以來古今事實」，可見摘錄編集者為宋朝人；從目的上看，將誦經感應附於卷後是爲了「以證此經功德不可思議。」以上兩點清楚明白，但若從來源看，則自註言：「舊嘗備載藏本，續略摘數事。」雖可以知道從「舊本」摘錄而出，但除了〈呂文展〉一則標明引出《金匱靈文》外，其餘卻不清楚其備載的藏本來源爲何。所以，若不追考其淵源而逕引以爲證，認定這些記載皆是出於隋、唐時期轉誦《玉皇經》的感應證驗，並據之推論相關的成書背景，則不免失之於疏略。經筆者進一步考察其可能的來源後，竟發現這七則〈誦經感應〉正改編自宋·李昉(925-996)等奉勅監修的《太平廣記》卷一百零二至卷一百零四之中，本來是奉誦《金剛經》而得的感驗故事。爲了討論方便，茲依張良本七則故事順序，與原載《太平廣記》中經文列表比較如下(文字下標處爲轉誦之人名與經名所在)：

	《正統道藏》張良本	《太平廣記》版本
陳 瓌	陳瓌，隋時會稽人。擢第入《金門集》，釋褐任長城尉。自少誦此經，每至厄難，多獲助。至開元中，自會稽江行之東陽，大雨。與二十餘船同發，乘風掛帆；須臾，天色昏黑，風勢益壯。至界石竇上，水擁波擊，前二十餘船皆壞。瓌急念此經，流中忽有一物，狀如赤龍，橫出扶舟；因得達岸，俱得活。誦經之力。	陳利賓者，會稽人。弱冠，明經擢第，善屬文詩，尤為時重，釋褐長城尉。少誦《金剛經》，每至厄難，多獲其助。開元中，賓自會稽江行之東陽，會天久雨，江水瀾漫。賓與其徒二十餘船同發，乘風掛帆；須臾，天色昧暗，風勢益壯。至界石竇上，水決闕，眾流而下，波濤衝擊，勢不得泊；其前輩二十餘舟皆至竇口而敗，舟人懼，利賓忙遽誦《金剛經》。至眾流所，忽有一物，狀如赤龍，橫出扶舟，因得上。議者為誦經之功。（卷一百四〈報應三·陳利賓〉出《廣異記》）
銀 山 老 人	饒州人。所居採銀戶逾萬，俱是草屋。延和中，天火發，屋皆燼，此居火不及。時州牧問老人有何術法？答云：「奉道年深，日誦此經不闕。」	饒州銀山，採戶逾萬，並是草屋。延和中，火發，萬室皆盡，唯一家居中，火獨不及。時本州楊體幾自問老人，老人對曰：「家事佛，持《金剛經》。」（卷一百四〈報應三·銀山老人〉出《報應記》）
慕 容 文 遠	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》。」王稱善曰：「此經欲得聞乎？」遂延文遠上殿，設一金牀，令誦經。忽有玉女，頭翠鳳冠，服紫霞衣，手指文遠陽間所誦經本，跪言其前；令分明讀誦；畢，忽不見。出門，唯有追吏隨行，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，使者乃引回家，見形臥床，鬼吏自後推之，冥然復活。」	隋·趙文若，開皇初病亡。經七日，家人初欲斂，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》。」王曰：「此最第一，卿算雖盡，以持經之故，更為申延。」又曰：「諸罪中殺生甚重，卿以豬羊充飽如何？」即遣使領文若至受苦之處，北行可三二里。至高墻，下有穴，才容身，從此穴出。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，仍覺心破，口中出血。使者引迴見王，曰：「卿既噉肉，不可空迴。」即索長釘五枚，釘頭及手足，疼楚。」從此專持經，更不食肉。後因公事至驛，忽夢一青衣女子求哀，試問驛吏曰：「有何物食？」報云：「見備一羊甚肥嫩。」詰之，云：「青牴也。」文若曰：「我不喫肉，遂贖放之。」（卷一百二〈報應一·趙文若〉出《報應記》）

寶德玄	<p>麟德中爲奉使，過揚州。渡淮，船見一人形憔悴，引一小童坐地上。德玄曰：「天晚，別無船來，何不同行？」遂至中流，見本人有飢色，與食，濟之達岸。德玄上馬，同行十里間，問：「君欲何往？」答曰：「我非人，乃東嶽鬼使，往揚州追大使寶德玄。」德玄驚怖，下馬拜曰：「我即是。」德玄涕泗請計。鬼甚愧，云：「公容載，設食濟急，奈何？汝急誦《玉皇經》一百部，當來相報。」德玄曰：「世無本。」鬼使曰：「鉢洲靈仙觀道士尹嗣玄有正本，可急索誦。」言訖不見。德玄遂回，令人求經本，晝夜不斷續，誦經一百部。因晝臥，夢見前鬼使來喚，至一城殿門外，使曰：「且立此，當白王。」使既入，德玄於外遙聞王怒云：「爾何故漏泄吾事，爲他作計？」令左右驅決其使。使出，袒以示曰：「此乃爲公致此。」引入見，王問曰：「公有大功德，筭未盡，人間秩滿，當生天界。」召使送回。德玄問使者云：「我將來官爵如何？」答：「汝從此可改殿中監，六十四至左相，占百花辭去。」覺後，果如所言。</p>	<p>寶德玄，麟德中爲卿，奉使揚州。渡淮，船已離岸數十步，見岸上有一人形容憔悴，擊一小襪坐於地。德玄曰：「日將暮，更無船渡。」即令載之。中流，覺其有飢色，又與飯，乃濟。及德玄上馬去，其人即隨行，已數里，德玄怪之。乃問曰：「今欲何去？」答曰：「某非人，乃鬼使也，今往揚州追寶大使。」曰：「大使何名？」云：「名德玄。」德玄驚懼，下馬拜曰：「某即其人也」，涕泗請計。鬼曰：「甚媿，公容載，復又賜食，且放公；急念《金剛經》一千遍，當來相報。」至月餘，經數足，其鬼果來，云：「經已足，保無他慮，然亦終須相隨見王。」德玄於是就枕而絕，一宿乃蘇，云：「初隨使者入一宮城，使者曰：『公且住，我當先白王。』使者乃入，於屏障後聞王遙語曰：『你與他作計，漏洩吾事。』遂受杖三十。使者卻，出袒以示公曰：『喫杖了也。』德玄再三媿謝，遂引入見一著紫衣人。下堦相揖云：『公大有功德，尙未合來，請公還出。』墮坑中，於是得活。其使者續至，云飢未食，及乞錢財；並與之，問其將來官爵？曰：『熟記取！從此改殿中監，次大司憲，次太子中允，次司元太常伯，次左相，年至六十四。』言訖辭去，曰：『更不復得來矣！』」後皆如其言。（卷一百三〈報應二·寶德玄〉出《報應記》）</p>
司馬喬卿	<p>唐時河內人。永徽間爲揚州戶曹，丁母憂，結廬寫經。廬側生芝草，綠莖朱蓋，日滴汁一升，食之味甘。經畢，母於座中語云：「得汝追悼之力，今可生天。」</p>	<p>唐大理司直河內司馬喬卿，天性純謹，有志行。永徽中爲揚州司戶曹，丁母憂，居喪，毀瘠骨立，刺血寫《金剛般若經》二卷。未幾，於廬側生芝草二莖，九日長尺有八寸，綠莖朱蓋，日瀝汁一升，食之味甘如蜜，取而復生。喬卿同寮數人，並目覩其事。（卷一百三〈報應二·司馬喬卿〉出《法苑珠林》）（註9）</p>

9. 唐前大理司直河內司馬喬卿，天性純謹有志行。到永徽中，爲揚州戶曹，丁母憂，居喪毀瘠，刺心血寫《金剛般若經》一卷。未幾，於廬上生芝草二莖，經九日長尺有八寸。綠莖朱蓋，日瀝汁一升，傍人食之，味甘如蜜。去而復生，如此數四。喬卿同僚數人，並向餘令陳說，天下士人多共知之。（釋道世，《法苑珠林》，卷18，引《冥報拾遺》。）

李 脩	唐顯慶中，丁父憂，發心寫此經三部答劬勞。纔一部了，筆間有五色圓光之炁；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《金剛般若心經》、《隨願往生經》各一卷。自後，院中恒有異香，非常馥烈，鄰側亦常聞之，無不稱歎。中山郎徐合過鄭州，見彼親友，具陳其事。(卷一百三〈報應二·李觀〉出《法苑珠林》)(註10)
呂 文 展	唐開元三年任閬州，信道，誦此經萬卷。年衰牙落，向經懇請，牙復生如舊。時亢旱，刺史令祈雨。誦經一遍，隨獲霽然。又苦霖潦，別駕復令祈晴，立霽。又一夜誦此經，見屋內光明若晝，有王者數人與諸仙眾，長跪合掌，禮拜稱善。文展大驚，下座回禮云：「文展無道法，得聖賢如此恭敬，罪當萬死。」王者云：「我等皆天人魔王，適向諸天，見此人間有光照燭，故尋光化身下降。」云珍重而去。出《金匱靈文》。	唐·呂文展，開元三年任閬中縣丞。雅好佛經，尤專心持誦《金剛經》，至三萬餘遍，靈應奇異。年既衰暮，三牙并落，念經懇請，牙生如舊。在閬中，時屬亢旱，刺史劉浚令祈雨，僅得一遍，遂獲沛然。又苦霖潦，別駕使祈晴，應時便霽。前後證驗非一，不能遍舉。(卷一百四〈報應三·呂文展〉出《報應記》)

比較上表所列兩版本故事後，可看出除部分主人翁姓名不同：如陳曝作陳利賓，李脩作李觀或李虔觀，慕容文遠作趙文若外，其餘不論故事的時間、地點和情節結構，均清楚可辨識其借用、改編的痕跡，亦即將關鍵詞《金剛經》改寫為《玉皇經》或「此經」，而相應牽涉的教理教義部分，則略為改作增刪以符合其宗教敘述情境。如〈慕容文遠〉一則，增其轉經時玉女降臨侍衛與指導情境：「延文遠上殿，設一金牀，令誦經。忽有玉女，頭翠鳳冠，服紫霞衣，手指文遠陽間所誦經本，跪言其前，令分明讀誦；畢，忽不見。」刪其殺生食肉而遭惡報情節：「使者引迴見王，曰：『卿既噉肉，不可空迴。』即索長釘五枚，釘頭及手足，疼楚。從此專持經，更不食肉。」但二者感驗故事的主旨，皆是因平日專志誦經而得以有死後復生的功德感應。另〈李脩〉一則，雖主要情節差異較多，但從時間同是「唐顯慶中」，事件皆是「丁父憂」，而欲發心寫經答報劬勞之恩；且所得到

10. 唐隴西李虔觀，今居鄭州。至顯慶五年，丁父憂，乃刺血寫《金剛般若經》及《般若心經》各一卷，《隨願往生經》一卷。出外將入，即一浴身後，忽聞院中有異香，非常郁然，鄰側並就觀之，無不稱歎。中山郎餘令曾過鄭州，見彼親友，具陳說之。(釋道世，《法苑珠林》，卷18，引《冥報拾遺》。)

的非常感應都有「異香」等結構點來看，有意加以改寫的意圖仍是明顯可見。

張良本作者藉著飛鸞方式校正原本流傳「非善本」的《玉皇經》（下詳），所附錄於經末的七則〈誦經感應〉，經以上對照分析後，可證實乃源出持誦《金剛經》相關的感驗故事。而其背景正是唐、宋時期持誦《金剛經》相關的感驗故事已紀錄出版：如北宋·王堯臣（1003-1058）等奉敕所撰的《崇文總目》（仁宗慶曆元年〔1041〕十二月賜名）卷十記載有《金剛經報應記》三卷闕；南宋·鄭樵（1104-1162）《通志》卷六十七〈藝文略·第五〉載有唐·西川安撫使盧永撰《金剛經報應記》三卷；《宋史·藝文志》中可見標有唐·無名氏《金剛經靈驗記》與唐·盧求《金剛經報應記》。按北宋·李昉等奉勅監修的《太平廣記》，於太平興國三年（北宋太宗，978）八月表進，六年正月敕令雕板印刷以行：「凡分五十五部，所采書三百四十五種，古來軼聞瑣事，僻筴遺文，咸在焉。卷帙輕者，往往全部收入，蓋小說之家淵海也。」^{〔註 11〕}其中有〈報應〉三十三卷，此七則故事集中出現於卷一百二至卷一百四，除〈司馬喬卿〉標出自唐·總章元年（高宗，668）釋道世（？~683）所著的《法苑珠林》（按卷十八，如前註）；〈陳利賓〉標出唐·戴孚（唐肅宗至德二年進士，757）所撰《廣異記》（按已佚）外，其餘五則皆標明出自《報應記》。

此《報應記》應即是《崇文總目》卷十記載已闕的三卷本《金剛經報應記》，其作者乃《通志》所載的唐·西川安撫使盧求。^{〔註 12〕}若據《崇文總目》所載《金剛經報應記》已闕，則《通志》與《宋史·藝文志》也可能只是存目；加上七則故事皆源出《太平廣記》，所以張良本的編作者應不是看到不同出處的《金剛經》報應故事，而是直接從《太平廣記》改編而成為《玉皇經》的誦經感應。但據《四庫全書·太平廣記提要》版本考證：「後以言者謂非後學所急，收板貯之太清樓，故《崇文總目》不載，鄭樵號為博洽，亦未見其書。臣此本為明嘉靖中（按嘉靖 45 年版，1566）右都御史談愷所刊，卷頁間有關佚，無從校補，今亦仍之焉。」《太平廣記》刻出後，流傳似乎不廣，而若編集《玉皇經》者能看到，其身分應頗值得注意。

11. 此清·紀昀《四庫全書·太平廣記提要》文字。

12. 按，盧永應是盧求之誤：據歐陽修、宋祁等，《新唐書》，卷 58，〈藝文志〉言：「盧求，《成都記》五卷，西川節度使白敏中從事。」李昉等，《太平廣記》，卷 181，〈貢舉四〉亦有〈盧求傳〉。

四、成書時間早於南宋前證據薄弱

《玉皇經》的成書時間之所以爭論紛紜，主要是其經名不見錄於南宋前書目文獻，但卷一與卷三經文中又多有佛教的影子，^(註 13)加上張良本所附七則〈誦經感應〉或被誤以為史實。但試想道教這麼重要的至尊神與其神聖的經典，如果在隋、唐已出，何能逃得過佛教諸記載佛道論難的經典，以「剽竊」為名並作為箭垛而大加撻伐一番？又若說《玉皇經》成書於北宋真宗天禧元年（1017），則宋真宗天禧年間（1017-1021）張君房奉敕編纂的道教類書《雲笈七籤》，哪能不提及這麼重要的經典，引述其中的經文？再者，縱使有南宋前文獻出現疑指《玉皇經》的詞彙，或南宋之後的資料指出《玉皇經》出於唐代，恐怕皆是證據薄弱。

（一）張開先唸誦的「皇經」不是《玉皇經》

目前學界判斷白文本《玉皇經》成書時間最早者，莫過於丁培仁「隋末唐初」的說法。其主要的論證即是引用《全唐文》卷一六二貞觀時人陳宗裕撰寫的〈敕建烏石觀碑記〉^(註 14)一文，提及初唐道士張開先曾「唸誦皇經」，丁氏即認為此「皇經」即是《高上玉皇本行集經》的簡稱。但此說法明顯有兩大疑義：

一是就名稱而言，「皇經」一詞可能只是普通名詞，指稱尊貴高崇的經典，而不是專有名詞指稱《玉皇經》。因據《太平御覽》卷六百七十二引證西晉《金液經》一書，就已出現「皇經」一詞：「太初混元，皇經以陳。上真絳晨，封之三籙。至道之大，合符天圖，三丹要言，大皇所紀，之秘玉堂，勿傳其旨。太真玄丹經刻于清虛之堂，太皇君之寶章也。」《金液經》在西晉的葛洪（284-354）《抱朴子》一書中卷一與卷四已提及，以時間來看，此「皇經」當然不是指《玉皇經》。二是細讀〈敕建烏石觀碑記〉內容背景，其所記載誦經的感應應與許遜信仰有關，^(註 15)

13. 龍延，〈佛教對道教經典的影響淺論——以《高上玉皇本行集經》為例〉，《巢湖學院學報》，64（巢湖：2004），頁 23-27。

14. 董誥等纂修，《全唐文》（京都：中文出版社，1976），卷 162，頁 2088。

15. 李豐楙，〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收於李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪》（臺北：中央研究院中國文哲所，2007），頁 393 提及：「但許遜也自有弟子，早期的記載就如〈烏石觀碑記〉所說：劉宋之初年（420-422）分寧縣萬太元（振）既已為之立廟並塑繪許公塑像。」可知，此一碑記所記載傳承的背景，自始以來就是許遜信仰。

而無法連結到玉皇。我們先引述這段頗為翔實的誦經神奇感驗：

一日，張開先奉誦皇經，頓然神倦，隱几而臥。見一道者，元冠羽服，揮塵而言曰：「開先！開先！豫章人民難星將滿，爾道當興，速宜出救護，謹聽吾言。」醒覺是夢，曰：「此許祖指示，吾當出救。」次早，負劍往省，潔齋登壇，書符咒水。不三日，轟雷掣電，劇雨傾盆，蝗蝻盡殞，苗乃淳興。屬官申帝，召入對。從容便殿，語及前事，聖皇大喜，敕賜「紫垣洞天仙侶掌陰陽法教都紀」之職，敕建許祖旌陽寶殿。

陳宗裕〈敕建烏石觀碑記〉提及唐初，張開先當時誦經的特別背景，是「洪州數月不雨」的情景，旱魃與蝗蝻肆虐的災難：「我朝貞觀中，盛夏之時，洪州數月不雨。高阜者，有力無施，魃鬼肆殃；低窪者，掘井莫救，蝗蟲損耗。當事徬徨，人民憔悴，各憲臺焦勞無計，出示曉諭，徧請元流法士，期求未效。」因此許旌陽祖師特別藉由張開先誦經神倦後入夢降誥，並令其「速宜出救護」豫章人民；張開先醒覺悟夢所得，也正指是：「此許祖指示，吾當出救。」從文本來看，也暗示所轉誦的「皇經」是與許祖有關；因此災難解除後，唐玄宗大喜，不僅敕賜「紫垣洞天仙侶掌陰陽法教都紀」之職，更重要的是敕建許祖旌陽寶殿，以報許旌陽祖師救難功德，實在無法與玉皇連結上什麼關係。

(二) 唐代成書證據不足

玉皇、玉帝的名稱，在道教東晉前經典早已出現，但無法固定指為特定單一尊神，前輩學者多已一再申論；且如北周《無上祕要》所引東晉末靈寶經典《明真科》，也已出現「太上无極大道昊天玉皇上帝几前」、「高上玉皇、玉虛上帝、玉帝」（卷三十五）與「太上无極大道至真玉皇上帝御前」（卷三十九）等相關不同的稱呼。即「玉皇、玉帝、高上玉皇、至真玉皇上帝、昊天玉皇上帝」等名稱，在東晉至六朝期間皆已出現在不同經系的經典，其不同的名稱所代表的神格與經系的關係，確實值得進一步的深究。^(註 16)而隨著唐代皇室大尊道教，「玉皇」一詞也

16. 四川大學宗教研究所主編，《道教神仙信仰研究》一書中，丁培仁、尹志華、石衍豐、李遠國、周厚全與蓋建民等多有專論，但總覺仍有許多未釐清之處。

時常出現於文人詩句，甚至用以指稱皇帝，所以李養正認為「玉皇已是朝野信仰的聖中至尊之天神了」。(註 17)

在唐人詩文中，「玉皇」一詞時常作為高尊天神出現，且常與「金闕」意象連結。如初唐·陳子昂撰《陳拾遺集》卷五〈續唐故中岳體玄先生潘尊師碑頌并序〉：「祈問玉真及玉皇，何以得之受天昌？」(頁 10) 張九齡 (678-740)《曲江集》卷十七〈畫天尊像銘并序〉：「於是欲介景福，將祈太清。因心寓象，命工設色。飾金闕，圖玉皇。元天不遠，真官在列。」(頁 12) 李白 (701-762) 撰《李太白文集》卷六：「為君持此凌蒼蒼，上朝三十六玉皇。」(〈歌詩六十八首歌吟〉之〈誦殷佐明見贈五雲裘歌 謝朓宅在當塗青山下〉，頁 14)；卷八〈草創大還贈柳官迪〉：「不向金闕遊，思為玉皇客。」(頁 9)；卷九〈草創大還贈柳官迪〉：「入洞過天地，登真朝玉皇。」(頁 11) 吳筠 (?-778) 撰《宗玄集》卷中〈遊仙詩〉第四首：「不覺隨玉皇，焚香詣金闕。」(頁 28) 中唐·釋皎然撰《杼山集》卷七〈步虛詞〉：「玉皇下青冥，人間未曾聞。」(頁 1) 而有時亦將「玉皇」作為唐皇帝或當朝皇帝之代稱，如柳宗元 (773-819) 於元和十年 (815) 春被召還經年撰巖下所的〈界圍巖水簾〉，想像面見憲宗皇帝的情景與心情寫照：「忽如朝玉皇，天冕垂前旒。楚臣昔南逐，有意仍丹丘。」(《柳河東集》卷四十二，頁 17) 王建 (767-831 左右) 所撰《王司馬集》卷五〈贈王屋道士赴詔〉：「玉皇符到下天壇，玳瑁頭簪白角冠。鶴遣院中童子養，鹿憑山下老人看。」(頁 11) 「玉皇符」自是用以下召王屋道士赴詔。吳融 (昭宗龍紀元年登進士第，899) 撰《唐英歌詩》卷下〈禁直偶書〉：「玉皇新復五城居，仙館詞臣在碧虛。」(頁 6) 以上雖似隱含玉皇已是部分詩人眼中三清以下萬神之尊的態勢認知，但仍不能表示在道教神譜與皇家禮制祭典中，已以玉皇為萬神之神的至尊神地位穩固成熟。(註 18)

前段舉證中唐人詩文僅提及「玉皇」，而在陸龜蒙 (?~881) 所撰的《甫里集》卷十二〈高道士〉七言絕句詩中，卻出現了「玉皇書」一詞：「峨眉道士風骨峻，手把玉皇書一通。東遊借得琴高鯉，騎入蓬萊清淺中。」(頁 10) 這峨眉道士手把的一通「玉皇書」，若直說在前述唐代玉皇信仰的背景下就是《玉皇經》，

17. 同前李養正引文。

18. 此看法來自李豐楙教授提醒，特此誌謝。

恐怕證據仍不夠充分。另明嘉靖四十年（1561）出版的黃綾本《太上洞玄靈寶高上玉皇本行集經》，（註 19）卷下末所附錄誦經感驗，兩則提及唐代有《玉皇經》的流傳本。但追溯這兩則關於持誦《玉皇經》的感驗故事，發現其來源是題名為「朝議大夫兼侍御史武徹」所記述的《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》（《大正新脩大藏經》Vol. 19, No. 974C）。茲將重要提到經名文字者比較如下：

	故宮黃綾本《玉皇經》	〈加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記〉
法師張承光受西王母經本	夫《玉皇經》者，元始之洞文，上帝之祕語，一切諸天微妙之玄章。約萬有餘言，而靈篆寶誥六百六十有八，誠為不可思議之教。昔永泰初，乃承光受經本於西王母，自後遂行於世。徹敬永泰末年喪偶鰥居，益加精意，信向是經，欲求出離之門，而未得其本。時殿中侍御史蔣刑部自非，歲與徹敬同居鄉里，亦持誦此經。忽一日，自公室而來語徹敬云：「今日方得究竟之道，非常難遇。」因問之，即《玉皇經》也。徹敬亦欲求受於蔣刑部，未獲。蔣刑部以沒，徹敬每懷遺恨，追悔無從。凡遇達士至人，即告問之，冀其萬一，得之正本。一日忽遇何仙姑，語及云：「吾有此本，今在水府甄員外處，仁者欲求受，可就彼請之。」後果謁而得之，常日持誦，倍加精進竟，得非常之遇云。	《佛頂尊勝陀羅尼》者，一切如來祕密之藏，總持法門。大日如來智印吉祥善淨，破一切惡道，大神力陀羅尼也。昔儀鳳年中，佛陀波利所傳之本，遍天下幡刹，持誦有多矣，徹自弱歲，則常念持。永泰初，自喪妻之後，倍益精心，求出離法。時有殿中侍御史蔣那者，常持誦此《陀羅尼》。翌日於私室，條然而來曰：「今得究竟道，非常難遇。」徹敬問之，即《尊勝陀羅尼》也。命之令誦，而文句全廣，音旨頗異。拜而誦之，乃曰：「受之於王開士，開士受之於金剛智三藏。大師云：『西國亦希有此本，吾將梵本來，故密授焉。』」坐中歎奇絕之事而罷，未獲求本。俄而，蔣刑歿世，常懷遺悔，追悔不及。每遇精士，即求問之，冀其萬一。遂遇僧際公，果有此本文。
王少府仙人傳授經本	于是太清宮王師及法師張承光，聞王少府說，三復敬嘆神奇之事，深加敬異。既皆同業，各持本校勘文句多少，並同如一本焉，彼此相慶賀。王師云：「吾此本授之於太清宮聖公。」王少府曰：「吾本因夢遇仙得之。」張承光曰：「吾本授之於西王母，寶篆尚存。」三人咸歡共勸其本，經旨字數如一。	於是五臺王山人及王開士，與王少府既同業，因各陳其所持本，勘校文句多少，並同如一本焉，彼此相慶賀。王山人曰：「吾本受之於臺山聖公。」王少府曰：「吾本受之於神僧。」王開士曰：「吾本受之於金剛智三藏，梵夾見存。」三人懼然，共勘其本，音旨字數如一。

19. 此善本收藏於臺北故宮博物院，請參謝聰輝，〈故宮黃綾本《玉皇經》在道教經典史上的價值〉，《故宮學術季刊》，26.3（臺北：2009），頁 43-70。

〈加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記〉中的「記」，表示閱讀《佛頂尊勝陀羅尼真言》(註 20)心得，或說明寫作該心得的原由。(註 21)其作者朝議大夫兼侍御史武徹，見於唐·鍾輅(太和〔唐文宗 827-835〕中人)撰《前定錄》〈裴諤〉：「寶應二年(唐代宗，763)戶部郎中裴諤出為廬州刺史，郡有二遷客，其一曰武徹，自殿中侍御史貶為長史；其一曰于仲卿，自刑部員外郎貶為別駕。」(頁 2；亦收錄於《太平廣記》卷一百五十〈定數五·裴諤〉，頁 7。)武徹於寶應二年前，自刑部員外郎貶為別駕，可見這部〈加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記〉成書於寶應二年前。其中作為傳經的重要人物金剛智(671?~741)，據《佛光大辭典》記載：「梵名 Vajrabodhi。音譯跋日羅菩提。為印度密教付法第五祖，中國密教初祖。……於唐開元七年(719)，攜弟子不空由海路經錫蘭、蘇門答臘至廣州，建立大曼荼羅灌頂道場，化度四眾。八年，入洛陽、長安，從事密教經典之翻譯，並傳授灌頂之祕法。」(網路版，頁 3561)又據此文末所附言：「僧惠琳因修《大藏目錄》，收未入《藏經》六百餘卷，并遂略武徹所敍《陀羅尼》感應神驗，親自勘同，序之卷末。時元和十四年己丑歲(唐憲宗，819)。」故可知此誦經感應直至唐憲宗元和十四年仍在流傳，僧惠琳曾親自精簡、勘校，並寫序於卷末。

按張承光法師，見於唐·五代杜光庭(850-933)編纂的《太上黃籙齋儀》卷五十五引「道士張承光」，自云其受有「靈寶中盟」的職能，並闡述《三元簡文科儀》的來源(18a)，表示史上確有一靈寶道士張承光。但前則感驗故事言其永泰初(唐代宗，765-766)方受經本於西王母；後則言其天寶(唐玄宗，742-756)初在東都，得聞「王少府暴亡，經七日而生，城中好事者，盡問其故，王師及承光亦同詣問之。」第二則前面交代王少府於開元(唐玄宗，713-741)中得仙人傳授《玉皇經》本，中續鋪陳王少府入冥情節與誦經得離地獄功德，以及最後三人各出經本對校的發展。從目前《大正新脩大藏經》本所見，再比較故宮本《玉皇經》所附錄的感應神驗，主要情節結構十分接近，改變的是相關稱謂與經名的重要句子：即將《佛頂尊勝陀羅尼》改為《玉皇經》，「佛陀波利所傳之本」改為「承

20. 唐代龜茲國僧若那譯，《佛頂尊勝陀羅尼真言》，全 1 卷，收於《大正藏》，第 19 冊，屬密教尊勝陀羅尼法之經軌。其內容初述陀羅尼和真言，次則宣說學念梵音法、畫像法、念誦法、印法等。(網路版《佛光大辭典》，頁 2724。)

21. 對〈加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記〉的認知與相關資料背景知識運用，得自臺灣師範大學國文系副教授李幸玲提點，特此誌謝。

光受經本於西王母」，(武)「徹」改爲(武)「徹敬」，「僧際公」改爲「水府甄員外」，「五臺王山人」改爲「太清宮王師」，「王開士」改爲「張承光」。

另一條記載唐至五代時期有《玉皇經》資料者，見於清·乾隆時趙宏恩等監修的《江南通志》卷一百七十五〈人物志·方外二〉：「(五代)李玉琳，婺源人，遇真人授以《玉皇經》，教真文。雷雨壞民居，玉琳鐵誥所鎮獨無恙。子孫皆世其術。」(頁10)李玉琳不見《正統道藏》與《四庫全書》，此處雖明言「遇真人授以《玉皇經》」，但僅憑此後起之書孤證數字，恐有托古與附會之嫌，很難論證《玉皇經》在五代時已出世，更遑論其版本形式與內容。

(三) 南宋前書目不見錄，特定用詞也晚於北宋末

《玉皇經》經名不見南宋前成書的任何書目文獻，直到《郡齋讀書志》卷五上〈附志·經類〉方載：「《玉皇本行集經》三卷：右嘉熙四年(南宋理宗,1240)臨安府承天靈應觀所刻蜀本也，程公許序述爲詳。」《郡齋讀書志》四卷與〈後志〉二卷皆是南宋·晁公武(孝宗隆興二年仍在世,1164)所撰，而南宋·趙希弁^(註22)(晚於程公許1182-?)重編〈附志〉一卷，此則資料即是希弁所續補輯者。此則資料在《玉皇經》的研究上，可說最爲明確與重要，因爲至少可以斷定三卷本《玉皇經》成書的刻本早於1240年，而所根據的是「蜀本」；加上其說「程公許序述爲詳」，可見程公許的〈序〉必定提供許多重要的訊息。可惜的是這篇重要的文章未流傳世行的版本，才會造成諸多有關《玉皇經》成書時間的猜測。

此條記載提供了許多可繼續探究的線索：首先是「臨安府承天靈應觀」，據南宋·潛說友(1216—1288)撰《咸淳臨安志》卷七十三〈祠祀三·古神祠〉記載：「梓潼帝君廟在吳山承天觀，端平三年(南宋理宗,1236)建。」同書卷七十五〈寺觀一·承天靈應觀〉更有清楚地敘述：「在吳山之巔，舊故天地水府三官堂。紹興間(南宋高宗,1131-1161)，改沖天觀，紹定四年(南宋理宗,1231)燬。端平三年(南宋理宗,1236)重建，旨改賜今額，仍建梓潼帝君行祠。淳祐十年(南宋理宗,1250)，旨增建玉皇上帝寶閣。」其重建情形據元·至正三年(元順帝，

22. 曾撰〈昭德先生郡齋讀書後志序〉，收錄於其所著《郡齋讀書後志》卷1前，其自署「淳祐(1241-1252)庚戌日南至江西，漕貢進士秘書省校勘書籍趙希弁謹序。」《四庫全書·郡齋讀書志提要》考：「希弁，袁州人，宋宗室子，自題稱江西漕貢進士秘書省校勘，以輩行推之，蓋太祖之九世孫也。」

1343)〈吳山承天靈應觀記〉記載：「當宋紹定之初，觀妙大師鄭君守一即故冲天觀，艱勤締構，載成道區。歲辛卯（1231）災，衛王、史公彌遠合民財重建，端平三年敕改今額，增建梓潼帝君祠麗其旁。」^(註 23)另依據南宋·吳自牧撰《夢梁錄》（宋度宗咸淳十年書成，1274）卷十四〈祠祭〉的記載：「梓潼帝君在吳山承天觀，此蜀中神專掌注祿籍。凡四方士子求名赴選者，悉禱之。」我們可以藉此史料知道南宋時梓潼帝君的職能發展，以及受到特定信眾的敬奉情形，如斯波義信所指出南宋臨安杭州城有「四川風」的風俗，^(註 24)以及因應四方士子求名赴選者的需要。^(註 25)又從《夢梁錄》卷十九〈社會〉的描述，我們也可以體會承天觀香火之鼎盛與相關的祭祀情景：

奉道者有靈寶會，每月富室當供，持誦正一經卷。如正月初九日玉皇上帝誕日，杭城行香，諸富室就承天觀閣上建會。北極佑聖真君聖降及誕辰，士庶與羽流建會於宮觀，或於舍庭；誕辰日，佑聖觀奉上旨建醮，士庶炷香紛然。諸寨建立聖殿者，俱有社會，則諸行亦有獻供之社。遇三元日，諸琳宮建普度會，廣度幽冥。二月初三日梓潼帝君誕辰，川蜀仕宦之人，就觀建會。

從這則引文可知，南宋杭州都城平日奉道者就已組織「靈寶會」，轉誦經典以「正一經卷」為主，每月有定期的聚會，並受到富室的供持。每逢特定的神聖節日則發揮「以社會民」的功能，如正月初九日玉皇上帝誕日，北極佑聖真君聖降及誕辰，以及二月初三日梓潼帝君誕辰；上自天子敕旨舉行公眾的大型道教建醮活

23. 阮元編錄，《兩浙金石志》，收於《石刻史料新編·14》（臺北：新文豐出版公司，1986），卷 17，頁 10615。

24. 斯波義信，《宋代江南經濟史の研究》（東京：汲古書院，2001，訂正版），四，〈都市化の局面と事例〉，南宋杭州城乃高度文化機能的中樞，南宋臨安杭州城有「四川風」的風俗（頁 323）；吳山在城北，梓潼帝君廟在四川官民移居之定居中心（頁 353）。

25. 關於宋代梓潼神的發展，可參考森田憲司，〈文昌帝君の成立——地方神から科擧の神へ〉，收於梅原郁編，《中國近世の都市と文化》（京都：京都大學人文科學研究所，1984），頁 389-418，討論文昌帝君從地方神到全國科擧神的歷程。Terry F. Kleeman, "Wenchang and the Viper: The Creation of a Chinese National God," Ph. D. dissertation (Berkeley: University of California, 1988) 共分七章，主要探究了文昌帝君從地方雷神發展到全國文昌信仰的演變脈絡與相關信仰儀式；另 "The Expansion of the Wen-chang Cult," in Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory eds., *Religion and Society in Tang and Sung in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp. 45-73. 則提出了許多文昌神格發展與轉變的歷史詮釋觀點。唐代劍，〈試論梓潼神在宋代的發展〉，《中國道教》，4（北京：1995），頁 26-29。

動，下至士庶與羽流建會於宮觀，炷香紛然，特定族群如諸寨、諸行亦建立聖殿者，以舉行獻供之社祭與會聚信眾的各種賽社活動。其中與本題直接相關的就是「正月初九日玉皇上帝誕日」，這表示到了南宋中期後，《玉皇經》由於鋅梓刻版的流傳，經中所記玉皇的本行故事與生日，已廣泛地流行於民間，「正月初九日」也定型為特別神聖與重要的玉皇上帝誕辰。

斷定經典的時間，從特定經文用詞的考察，也是一重要的方法。張良本《玉皇經》前面的四則詔奏公文書中，出現了「三天大丞相」與「天樞上相」兩個特定詞彙。考察「三天大丞相」一詞，最早出於北宋末《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》：「大帝辭天尊，敕大羅無極神公同三天大丞相於玉梵明皇之館，會昊天玉皇上帝及后土皇地祇。大帝在天帝下坐，地祇在大帝下坐，神公對大帝坐，大丞相在神公下坐。」(1:8a) 另「天樞上相」一詞，在《靈寶無量度人上品妙經》卷三十九〈南宮延生品〉有「南宮延生天樞上相之章」(16a)；南宋中·蔣叔輿(1162-1223)編纂的《無上黃籙大齋立成儀》卷七〈正申門·四相〉，又作為「四相」之一：「玉清上相、泰玄上相、天機上相與天樞上相」(7:12a)。而今所見明《正統道藏》所收的《靈寶無量度人上品妙經》卷二至卷六十一，據司馬虛(Michel Strickmann)與筆者的考證，^(註26)也應成立於北宋末徽宗之時。

《靈寶無量度人上品妙經》中「天樞上相」未明指是誰？而將「天樞上相」與張良合一者，即是題名為「甘山摩維主太玄無上上德真君校正」的《太上無極總真文昌大洞仙經》，卷二即有至心皈命禮誦天樞上相張良的讚文，^(註27)其下亦有「天樞上相法主道君天尊」的稱謂(2:14b)。按考元朝本《太上無極總真文昌大洞仙經》前有〈九天開化主宰澄真正觀寶光照應更生永天尊序〉文，交代此經飛鸞出世的經過：

26. Michel Strickmann (司馬虛), "The Longest Taoist Scripture," *History of Religions*, 17(1978), pp. 331-354. 另有劉屹中文譯本,〈最長的道經〉,收錄於《法國漢學》,7(北京:2002),頁188-211。他認為:「這部經典所傳達的信息很簡單,確信無疑的,簡單也容易看出徽宗的道教神權政治下,如何將這種預言付諸實踐六十一卷本《度人經》,看來是處於徽宗對道教靈寶儀式的改革計畫之一。」又請參謝聰輝,〈一卷本度人經及其在臺灣正一派的運用析論〉,《中國學術年刊》,30(臺北:2008),頁105-136。
27. 股肱佐漢,家世相韓。掉三寸舌,而為帝者之師;受一編書,而作人中之傑。身不勞於汗馬,功已著於丹書。向遇黃石公,即根本神仙之地;後從赤松子,乃飛昇大有之庭眷。隆上相之尊嚴,位正天樞之鎮重;啓三洞真經之詳演,膺九光寶節之榮褒。萬古敷揚,諸天贊重,大悲大願,大聖大慈,校經主宰道高聖邁上上大德尊天帝法主道君天尊。(2:4a-b)

乾道戊子秋（南宋孝宗乾道四年，1168），降于鷺臺，劉安勝捧。至景定甲子秋（宋理宗景定五年，1264）再降，重校正于鰲頭山、摩維洞金蓮石著儀壇，羅懿子捧。繼後歲在玄默攝提格（元成宗大德六年壬寅，1302）菊月重九日，再降書于西陵桂巖衛生總真壇。（1:5a）

此〈序〉說明《太上無極總真文昌大洞仙經》先後經由三次飛鸞降筆整理而出，而首次的降鸞是由劉安勝負責，於南宋孝宗乾道戊子秋（乾道四年，1168）扶鸞寫定；（註 28）〈序〉中更交代劉安勝自敘神遇受經經過，而此〈序〉王興平推論即是劉安勝所作。（註 29）對於神名的稱謂或有隨時代而更添，但其主要經文若於首次降鸞時已出，則我們可以說將天樞上相神職與張良合一者，上限時間就在 1168 年。

五、《正統道藏》本《玉皇經》成書於南宋中期

前三節的論述中，我們一一排除《正統道藏》中兩個三卷本《玉皇經》成書於南宋前的可能，因為我們找到了張良本成書的新證據，可據以推斷張良本與白文本成書較準確的時間。這新證據被保存在李顯光所購得、有四十四代天師張宇清（1411 年嗣教，1427 年仙逝）於明永樂二十二年（1424）題序的（後簡稱明永樂本）《高上玉皇本行集經》中。（註 30）此版本除無〈誦經感應〉外，經文大同《正統道藏》張良本形式與內容，但多了重要的《高上玉皇本行集經·前序》（題「天猷副元帥冲和應善天尊普化天尊撰」）、〈東蜀武信蓬邑真一壇奏請校正經文〉、〈元皇帝君跋〉（題「太歲庚辰年季秋甲子玉堂學士張跋」）與《高上玉皇本行集經·後序》（題「九天開化主宰靈應大帝張譔」，並附〈校正〉，題「七曲老人再書」），

28. 關於南宋初劉安勝團體與相關扶鸞道壇情形，請參謝聰輝，〈南宋道經中「飛鸞開化」出世類型的認知與特質析論〉，初稿發表於 2009.6.18-22 湖北省武當山「第五屆國際道教學術研討會」；再稿修正後，收入蓋建民編，《開拓者的足跡：卿希泰先生八十壽辰紀念文集》（成都：巴蜀書社，2010，出版中）。

29. 王興平，〈劉安勝與文昌經〉，《中國道教》，5（北京：2003），頁 31-34。

30. 此版本在李顯光，《混元仙派研究》（北京：中國社會科學出版社，2007），〈玉皇心印經〉，頁 350-358，文中稍有提及，但他關心的是與〈玉皇心印經〉的關係方面，至於詳細的版本與其價值介紹，筆者將撰寫〈玉皇經版本流變考述〉專題研究。又此版本承蒙李顯光兄提供拍攝數位相片，據以作為研究文本，特此致謝。

經細讀並考證這些資料後，便可較清楚張良本與白文本的成書過程與時間。

(一) 張良本由蓬邑真一壇申文校正

明永樂本天猷副元帥〈序〉後接續一段文字，闡明張良本成書因由與過程：

東蜀武信蓬邑真一壇生傅德普、洎邑士趙燦等，伏見
《玉皇本行集經》所傳諸本，言詞互異，無由取正；遂啟念誠，具詞飛奏
三天，乞委真仙化筆校正。奏請再四，
準命
玉清天樞上相法主道君校正經文。謹錄
三天詔旨及上相表文，附于經首，庶幾覽者，各知其詳。(頁 10)

張良本問世之前，已有諸本《玉皇本行集經》流傳，然言詞互異，無由取正，所以蓬邑真一壇生傅德普與邑士趙燦等人，遂啟念誠，具詞飛奏三天，乞委真仙化筆校正，這是張良本成書的因由，合乎三天詔旨及上相表文所述。而飛鸞接真的二人，史上無載相關生平資料；但地點「東蜀武信蓬邑真一壇」，卻別具意義。「蓬邑」即蓬溪縣的簡稱，按《蓬溪縣志》有多處以「蓬邑」代稱蓬溪縣者，如〈卷首·凡例〉：「蓬邑依山爲城，環溪爲池。」卷二〈古蹟志〉：「蓬邑山色靄黛，溪水縈迴。」卷五〈仙釋志〉：「蓬邑山巖靈秀，澗澤盤曲。」卷八〈貢賦志〉：「按明季蓬邑額糧二千二百九十二石。」而據《四川通志》卷二：「蓬溪縣：宋屬遂寧府，端平三年（南宋理宗，1236）嘗爲府治。」（頁 57）而「遂寧縣：唐乾寧四年（昭宗，897）置武信軍節度，……政和五年（1115）以徽宗潛邸升遂寧府。」（頁 56）再據《宋史》第二十一《本紀·徽宗三》：「（政和二年，1112）丙戌以武信軍節度使童貫爲太尉。」（頁 2）根據以上史料，則真一壇在東蜀（應指成都之東，成都曾爲前、後蜀的國都）遂寧府（今遂寧市）蓬溪縣境，與前述劉安勝道壇同在一縣。

(二) 蓬邑真一壇校經時間在 1220 年

題爲「太歲庚辰年季秋甲子玉堂學士張跋」的〈元皇帝君跋〉，首先指出其所出的張良本，乃經過「蓬邑諸進士」究出差殊，再經「天樞大道君」證認：「討

論經義，非蓬邑諸進士不得以究《玉經》之差殊，非天樞大道君不得以証尊經之互異。」而其校經時間是爲了重新繕板刊印，其工作期間僅爲半年，經板繕刻完成後，並叩請元皇帝君（梓潼帝君）爲之跋：「予昔作玉藥宮，見秦生者慨然，以刊經爲請，孜孜不倦，吾固美而讚之。果而未半載而繕板成，復叩子跋其終，予於是嘉其志，故跋其後。」按此「玉堂學士張」，即其後寫《高上玉皇本行集經·後序》的「九天開化主宰靈應大帝 張」；又「太歲庚辰季秋」應是 1220 年的庚辰，推算飛鸞校經與繕板始於 1220 年三月，終於季秋九月。此版於 1221 年出刊，後據此版本而有梓潼帝君 1225 年再校正的版本，因此故宮黃綾本《玉皇經》前有元·黃日新〈序〉言：「今日新得其正本，自宋嘉定辛巳年間（南宋寧宗十四年，1221）天樞上相校正，越五年寶慶乙酉（南宋理宗，1225）十月五日梓潼帝君（張大帝）復校正數字。」

這個宋嘉定辛巳年間（1221）天樞上相校正的版本，根據題爲「九天開化主宰靈應大帝 張」於「皇宋寶慶改元，乙酉歲初冬五日」（南宋理宗，1225）所降鸞書寫的《高上玉皇本行集經·後序》，乃是經張良逐章註說。其說：「子房釐而正之，不徒黜訛黜謬爲有功，而且於逐章之次附爲註說，仰足以贊真銓之妙，俯足以迪信有之迷。」而「是經張良逐章註說」，也顯示了繼承南宋初以來，重要經典分章並註說的時代傳統背景：如《正統道藏》列爲首經的《度人經》一卷舊本，^(註 31)南宋初·寧全真（1101-1181）授、王契真纂《上清靈寶大法》卷二十六〈經旨訓解門·分經首尾篇目〉四十五章；稍晚的金允中編同名《上清靈寶大法》卷二、卷三〈分章釋用品〉，則分爲四十章，且都就其分章旨趣加以解說。另其所看到的 1221 年蓬邑真一壇張良校正版本，似乎省略了舊本原有的「副帥冲和應善天尊普化天尊降序」，於 1225 年梓潼帝君校正後，濮陽喻生^(註 32)刻梓廣傳才又再補上

31. 謝聰輝，〈一卷本度人經及其在臺灣正一派的運用析論〉，《中國學術年刊》，30，頁 105-136。

32. 喻生可能即是四川雅州名山縣進士喻大中：馮時行，《縉雲文集》，〈附錄·古城馮侯廟碑〉，頁 1：「左朝請大夫提點成都府刑獄公事馮侯，諱時行，字當可，隆興元年（南宋孝宗，1163）死。其官侯有功業於時，死凡四季（1167），名山（按南宋屬成都府路雅州）進士喻大中合邦人之思，築宮于縣之古城，以俎豆侯。」曹學佺，《蜀中廣記》，卷 85，〈高僧記第五·川南道一〉，頁 9：「昔普惠大師，生於西漢，姓吳氏，掛錫蒙頂之上清峰中（雅州名山縣）。鑿井一口，植茶數株，此舊碑圖經所載，爲蒙山茶之始矣。師一日拉侍者登蒙頂觀茶山，忽隱沒於池中，侍者解衣投水持抱，乃得一石像，負至本堂中安置，因號甘露大師。邑人歲以四月二十四爲師隱化之日，咸集於寺，薦香設供焉。宋淳熙十三年（1186），邑進士喻大中奏師功德及民，孝宗累加封普惠妙濟大師，而七曲神君鸞筆，記師法名理真，云：『按像在今縣西十五里智炬寺。』」

去。所以說：「茲因喻生覆蓬邑本版刻梓廣傳，輒從而糾正數字，附于下方。然此經曾奉副帥冲和應善天尊普化天尊降序，列于卷首，今烏得而略之哉？」

（三）1225 年附隆科儀的新版本問世

按明永樂本所載 1225 年九天開化主宰靈應大帝〈後序〉明言，此新版根據的舊本是 1221 年濮陽喻生廣傳的蓬邑真一壇本，並且再根據清州^{（註 33）}和邑太一普化壇生楊顯雄託鸞紀盛；除補訂經文之外，又增加作為入轉經文前，科儀進行時所需要的「請神啓闕^{（註 34）}」經文，以及轉誦經文完畢，最後的「謝誥」文字，成為新版科儀本的「全經」。其〈序〉言：

若然，則斯經也：九天副帥序其首，蓬邑諸生致其請，天樞上相定其訛，濮陽喻生廣其傳。愚今又從清州和邑太一普化壇生楊顯雄託鸞而紀其盛，當附隆科儀而增大之，則千百載而下，此為全經將見。

這 1225 年梓潼帝君（自稱「七曲老人」）〈校經序文〉的飛鸞書手，乃是於南宋理宗寶慶改元慶賀祝壽朝歸的毋生（按：疑為毋復^{（註 35）}），其所叩請校正與為序作證明的是合陽吏院蒲琰^{（註 36）}及李榮，舊本是 1221 年喻宰官摹本。其〈序文〉言：

愚於是亦云：「皇宋寶慶改元，乙酉歲初冬五日為于壽，毋生朝，捧觴禮畢，退而大書，以為千古印證。天樞上相參校此經，乃託鸞而降示也。近世往往有庸生鄙士，藉降為名，更添眩惑。今得合陽吏院蒲琰及李榮，以喻宰官摹本，叩吾為序，因降為作證明。」

這個「副帥普化天尊舊序刊於卷首，今吾所降文暖止附卷尾」的新科儀本，

33. 樂史，《太平寰宇記》，卷 120，所錄有隸屬於南寧州的清州，以及同脫脫，《宋史》卷 89，〈地理志·第四十二〉，頁 23，本屬夔州路黔州所轄羈縻州四十九之一的清州（南渡後為羈縻州五十六）。

34. 「啓闕」主要作為清淨誦經者心口身、淨壇、發爐和啓請神靈功用，此部分因不同版本而有詳略差異，將作專題討論；「謝誥」重在回向、懺悔與謝恩。兩者在李顯光明永樂本皆已完備。

35. 脫脫，《宋史》，卷 40，〈本紀·寧宗四〉：「十年（南宋寧宗嘉定十年丁丑，1218）乙卯，詔武舉人毋復應文學。」

36. 《四川通志》卷 33 有「蒲琰」，下註南宋詔興（高宗，1131-1162）進士。若此蒲琰即為「合陽吏院蒲琰」，則蒲琰當時年歲必超過八十矣。

還在 1221 年蓬呂真一壇諭宰官摹本下，更正了八處經文，茲與《正統道藏》張良本與白文本比較結果製表如下：

修改	版本	梓潼帝君 1225 年更正	白文本	張良本	備註
乘斯光照	承斯光照	○	○	第一品	
粧嚴身相	莊嚴身相	○	○	第一品	
啓向不已	啓問不已 ^(註 37)	○	○	第二品	
南海水帝	南河水帝	○	南海水帝	第二品	
能爲彼誦詠	能爲其神誦詠	○	○	第三品	
謚號玉皇	是號玉皇	○	○	第三品	
持是經人功德	持經功德	○	持是經人功德	第五品	
此經能碎鐵圍諸山	此經功德能碎鐵圍諸山	○	○	第五品	

(四) 張良本成書於 1221 至 1225 年間，白文本上限在 1225 年

對照上表之後，可見《正統道藏》張良本經文有兩處沒有依照 1225 年梓潼帝君託鸞修正，也不是新添成科儀形式的「全書」；且其前沒有天猷副元帥冲和應善天尊普化天尊的〈序〉，後面也無梓潼帝君的〈後序〉與〈跋〉。加上與卷中張良校正註說的：「前〈五篇真文〉，道書備載，書篆之式，施行之訣，悉詳見於諸經。今茲載於《本行經》者，特正文也。蓋《本行經》專主於誦念，故正文不可無，而雲篆庸可略？至若一切諸符、九炁諸炁真文、三元諸符，今並略之，刊於經末。」^(註 38) (2:39b) 並不相符；而是將這些抄錄自《五老赤書真文》的篆字與《赤書玉訣妙經》的譯文，仍置於經文中未移動，應是反映已經張良校正，又未來得及更

37. 中唐·史崇《一切道經音義妙門由起·明經法第六》：引《元始赤書真文上經》經句亦云：「太上道君，啓問不已。」而對照明《正統道藏》《元始五老赤書玉篇真文天書經》則爲：「太上道君，啓向不已。」(1:6b) 可見當時所流時的「舊本」被收入明《正統道藏》的版本，而借梓潼帝君 1225 年降鸞修正的版本依據，是與中唐·史崇所看到的《元始赤書真文上經》版本相同。

38. 按明永樂本即按此註說，而將《正統道藏》張良本這一部份 (2:8a-38b) 移至卷中經文後；但沒有《正統道藏》張良本的「五方天篆」(抄錄自《五老赤書真文》天篆) (2:5b-34b)，只有保留《赤書玉訣妙經》中的譯文部分。

動雕鑄新版的狀況。而且明永樂本中九天開化主宰靈應大帝所撰的〈後序〉最後強調：「此經自子房校正，及吾審訂之後，無得擅有竊議，少加竄易。蓋與西王母所口傳者契券一同，天長地久，金玉其堅。謹記。七曲老人再書。」從「蓋與西王母所口傳者契券一同」這一句，顯示前述所引故宮黃綾本〈法師張承光受西王母經本〉這則誦經感應，在之前的版本已經存在；雖說此則故事經前考證明顯改編自中晚唐·武徹所寫的〈加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記〉，但卻表示 1225 年之前的版本之中，亦應有經文後附錄〈誦經感應〉形式，所以張良本說：「續略摘數事，附于卷後。」

綜合以上推論，《正統道藏》所收錄的張良本，可能接近蓬邑真一壇 1221 年張良校正後，而尚未科儀化的較純樸版本，後附的〈誦經感應〉亦有可能在這個時候補添，即介於 1221 年至 1225 年的文本。至於白文本經文，因晚於張良本又完全依照 1225 年梓潼帝君校正本修改，所以應是 1225 年新版全書的「白文經文版」，亦即其成書上限時間是 1225 年。

六、結語

本文運用了比較與溯源的方法，先釐定兩個版本的關係：將張良本卷上逐章校正註解說明中明顯更改的地方，一一核對白文本相應的經文，清楚發現每一處張良所更動者，無一例外地都出現在白文本之中，因此得到了白文本在張良本之後的結論。再者考證張良本七則〈誦經感應〉，正改編自宋·李昉等奉勅監修的《太平廣記》卷一百零二至卷一百零四，本來是奉誦《金剛經》所記錄的感驗故事。進而一一排除《正統道藏》中兩個三卷本《玉皇經》成書於南宋前的可能，認定縱使有南宋前文獻出現疑指《玉皇經》的詞彙，或南宋之後的資料指出《玉皇經》出於唐代，恐怕證據皆薄弱。

而常被引用的張開先唸誦的「皇經」部分，筆者認為「皇經」一詞只是普通名詞，指稱尊貴高崇的經典，而不是專有名詞指稱《玉皇經》；再經細讀〈敕建烏石觀碑記〉內容背景，證實其所記載誦經的感應與許遜信仰有關，而無法連結到玉皇。又如陸龜蒙詩中所說峨眉道士手把的一通「玉皇書」，唐人詩文中「玉皇」一詞作為高尊天神出現，且常與「金闕」意象連結；部分詩人並有將「玉皇」作

爲唐皇帝或當朝皇帝之代稱的象徵，似乎隱含玉皇已是三清以下萬神之尊的態勢。但這離道教神譜與唐代皇家禮制祭典中，以玉皇作爲至尊神的地位尙遠；因爲唐朝已奉老子爲「玄元皇帝」，代表李唐新受王命之後所尊崇的至尊神，哪能容得下另一至尊神玉皇的出現？另故宮黃綾本《太上洞玄靈寶高上玉皇本行集經》，卷下末所附錄誦經感驗，兩則提及唐代有《玉皇經》的流傳本；但追溯這兩則關於持誦《玉皇經》的感驗故事，發現其來源是題名爲「朝議大夫兼侍御史武徹」所記述的《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》。再以經文用詞考證，張良本四則詔奏公文書中，出現「三天大丞相」與「天樞上相」兩個特定詞彙，以及將天樞上相神職與張良合一來看，上限時間也不早於北宋末、南宋初。

最後本文利用明永樂本《玉皇經》的記載，闡明張良本成書的因由：乃因張良本問世之前，已有諸本《玉皇本行集經》流傳，然言詞互異，無由取正；所以四川蓬邑縣真一壇生傅德普與邑士趙燦等人，遂啓念誠，具詞飛奏三天，乞委天樞上相化筆校正，合乎三天詔旨及上相表文所述。且推算其飛鸞校經與繕板始於1220年三月，完成於季秋九月，並於1221年出刊；後據此版本而有梓潼帝君1225年再校正的版本，更正了八處經文，又增加作爲入轉經文前，科儀進行時所需要的「請神啓闕」經文，以及轉誦經文完畢，最後的「謝誥」文字，成爲新版科儀本的「全經」。對照《正統道藏》張良本經文有兩處沒有依照1225年梓潼帝君託鸞修正，也不是新添成科儀形式的「全書」，且其前沒有天猷副元帥冲和應善天尊普化天尊的〈序〉，後面也無梓潼帝君的〈後序〉與〈跋〉；並仍將這些抄錄自《五老赤書真文》的篆字與《赤書玉訣妙經》的譯文，置於經文中未移動，應是反映已經張良校正，又未來得及更動雕鑄新版的狀況，即介於1221年至1225年的文本。至於白文本經文，因晚於張良本又完全依照1225年梓潼帝君校正本修改，所以應是1225年新版全書的「白文經文版」，亦即其成書上限時間是1225年。

引用書目

一、傳統文獻

- 《太上洞玄靈寶高上玉皇本行集經》，嘉靖四十年（1561）黃綾本，臺北：國立故宮博物院圖書文獻處。
- 《文淵閣四庫全書電子版—原文與全文檢索版》，上海：上海人民出版社、香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977。
- 《四庫全書·郡齋讀書志提要》，收於《文淵閣四庫全書電子版——原文與全文檢索版》，上海：上海人民出版社、香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 李昉等，《太平廣記》，收於《文淵閣四庫全書電子版——原文與全文檢索版》，上海：上海人民出版社、香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 李顯光收藏，《高上玉皇本行集經》，永樂二十二年（1425）刊本。
- 阮元編錄，《兩浙金石志》，收於《石刻史料新編·14》，臺北：新文豐出版社，1986。
- 紀昀，《四庫全書·太平廣記提要》，收於《文淵閣四庫全書電子版——原文與全文檢索版》，上海：上海人民出版社、香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 若那譯，《佛頂尊勝陀羅尼真言》，收於《佛光大辭典·大正藏·19》，高雄：佛光山文教基金會，1988，網路版。
- 脫脫，《宋史》，收於《文淵閣四庫全書電子版——原文與全文檢索版》，上海：上海人民出版社、香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 曹學佺，《蜀中廣記》，收於《文淵閣四庫全書電子版——原文與全文檢索版》，上海：上海人民出版社、香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 馮時行，《縉雲文集》，收於《文淵閣四庫全書電子版——原文與全文檢索版》，上海：上海人民出版社、香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 董誥等纂修，《全唐文》，京都：中文出版社，1976，嘉慶十九年（1814）刊本。
- 歐陽修、宋祁等，《新唐書》，收於《文淵閣四庫全書電子版——原文與全文檢索版》，上海：上海人民出版社、香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 樂史，《太平寰宇記》，收於《文淵閣四庫全書電子版——原文與全文檢索版》，上海：上海人民出版社、香港：迪志文化出版有限公司，1999。
- 釋道世，《法苑珠林》，收於《文淵閣四庫全書電子版——原文與全文檢索版》，上海：上海人民出版社、香港：迪志文化出版有限公司，1999。

二、近人論著

- 丁培仁，〈三清、玉皇原起考〉，收入四川大學宗教研究所編，《道教神仙信仰研究》，臺北：中華道統出版社，2000，上冊，頁130-165。
- * 王興平，〈劉安勝與文昌經〉，《中國道教》，5，北京：2003，頁31-34。
- * 四川大學宗教研究所主編，《道教神仙信仰研究》，臺北：中華道統出版社，2000。
- 朱越利，《道藏分類解題》，北京：華夏出版社，1996。
- 任繼愈主編，《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，2005，三版。
- * 李豐楙，〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收於李豐楙、廖肇亨主編，

- 《聖傳與詩禪》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007，頁 367-441。
- 李養正，《道教概說》，北京：中華書局，1989。
- 李顯光，《混元仙派研究》，北京：中國社會科學出版社，2007。
- 唐代劍，〈試論梓潼神在宋代的發展〉，《中國道教》，4，北京：1995，頁 26-29。
- 龍 延，〈佛教對道教經典的影響淺論——以《高上玉皇本行集經》為例〉，《巢湖學院學報》，64，巢湖：2004，頁 23-27。
- * 謝聰輝，〈一卷本度人經及其在臺灣正一派的運用析論〉，《中國學術年刊》，30，臺北：2008，頁 105-136。
- * ——，〈《玉皇本行集經》出世的背景與因緣研究〉，香港中文大學道教文化研究中心主編，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，1，香港：2009，頁 155-199。
- * ——，〈故宮黃綾本《玉皇經》在道教經典史上的價值〉，《故宮學術季刊》，26.3，臺北：2009，頁 43-70。
- * ——，〈南宋道經中「飛鸞開化」出世類型的認知與特質析論〉，收於蓋建民編，《開拓者的足跡：卿希泰先生八十壽辰紀念文集》（成都：巴蜀書社，2010，出版中）。
- 譚其驤主編，《中國歷史地圖集》，上海：中國地圖出版社，1989。
- 森田憲司，〈文昌帝君の成立——地方神から科擧の神へ〉，收於梅原郁編，《中國近世の都市と文化》，京都：京都大學人文科學研究所，1984，頁 389-418。
- * Schipper, Kristofer (施舟人), Franciscus Verellen (傅飛嵐) eds. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (《道藏通考》). Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- * Strickmann, Michel (司馬虛). "The Longest Taoist Scripture," *History of Religions*, 17, 1978, pp. 331-354。
- Kleeman, Terry F.. "Wenchang and the Viper: The Creation of a Chinese National God," Ph.D. dissertation, Berkeley: University of California, 1988.
- * ——. "The Expansion of the Wen-chang Cult," in Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory eds., *Religion and Society in T'ang and Sung in China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, pp. 45-73.

(說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography。)

Selected Bibliography

- Hsieh, Tsung-hui. "Yi Juan Ben Durenjing ji qi zai Taiwan Zhengyipai de Yunyong Xilun (A Study of the One Juan Version of the *Book of Salvation* and Its Usage in the Zhengyi School in Contemporary Taiwan)," *Zhongguo Xueshu Niankan* (Studies in Sinology), 30, 2008, pp. 105-136.
- . "Gugong Huanglingben 'Yuhuang Jing' zai Daojiao Jingdian Shi shang de Jiazhi (The Value of the Imperial Text of *Yuhuang Jing* Collected in the National Palace Museum on the Study of the History of Daoist Scripture)," *Gugong Xueshu Jikan* (The National Palace Museum Research Quarterly), 26.3, 2009, pp. 43-70.
- . "'Yuhuang Benxing Jijing' Chushi de Beijing yu Yinyuan Yanjiu (A Study on the Composition of the Original Version of the Yuhuang Benxing Jijing)," in The Chinese University of Hong Kong ed., *Daojiao Yanjiu Xuebao: Zungjiao, Lishi yu Shehui* (Daoism: Religion, History and Society), 1, 2009, pp. 155-199.
- . "Nansong Daojing zhong 'Feiluan Kaihua' Chushi Leixing de Renzhi yu Tezhi Xilun (The Understanding and Characteristics of the Appearance of 'Feiluan Kaihua' in the Southern Song Taoist Scriptures)," in Jian-min Gai ed., *Qing Xi-tai Jiaoshou Bashisui Zhushouji* (A Festschrift in Honor of Professor Qing Xi-tai on His Eightieth Birthday). Chengdu: Bashu Shushe, 2009.
- Institute of Religious Studies of Sichuan University ed., *Daojiao Shenxian Xinyang Yenjiu* (Studies of the Belief in Taoist Immortals). Taipei: Zhonghua Daotong Press, 2000.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen eds. *The Taoist Canon: A historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Li, Feng-mao. "Xu Xun de Xianhua yu Shengji—Yige Feichanghua Zushi Xingxiang de Lishi Kehua (Xu-Xun's Presence, Transformation and Miracle- A Historical Characterization of an Unusual Founder's Image)," in Feng-mao Li and Zhao-heng Liao eds., *Shengchuan yu Shichan* (Hagiography and Zen Poetry). Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 2007, pp. 367-441.
- Wang, Xing-ping. "Liu An-sheng yu *Wenchang Jing* (Liu An-sheng and Wenchang Scripture)," *Zhongguo-Daojiao* (Studies of Chinese Daoism), 5, 2003, pp. 31-34.
- Strickmann, Michel. "The Longest Taoist Scripture," *History of Religions*, 17, 1978, pp. 331-354.
- Kleeman, Terry. "The Expansion of the Wen-chang Cult." in Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory eds., *Religion and Society in T'ang and Sung in China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, pp. 45-73.

The Date of Publication of the *Zhengtong Daozang* Version of the *Yuhuang Benxing Jijing*

Hsieh, Tsung-hui

Department of Chinese

National Taiwan Normal University

ABSTRACT

There are two different versions of the *Yuhuang Benxing Jijing* with three volumes and five chapters. Daoist scholars have different opinions concerning their dates of publication. In this paper, I first apply the methods of comparison and textual criticism to corroborate the ideas that Zhang Liang's text (CT11) is earlier than the basic text (CT10) and that the seven stories of miracles in response to reciting scriptures are adapted from those in response to reciting the Diamond Sutra collected in the *Taiping Guangji*. Next, I refute the possibility that the two versions were published before the Southern Song Dynasty. Finally, by making use of the relevant records of the Yung-Lo version of the *Yuhuang Benxing Jijing*, I assert that CT11 collected in the *Zhengtong Daozang* may be close to a simpler version, without the reciting rituals, which was corrected by Zhang Liang through spirit-writing in 1221 at the Zhen-Yi altar in Peng-Yi County, Sichuan. The seven stories of miracles in response to scripture recitation might have been added at this time, i.e., 1221-1225. CT10 came out later than CT11 and was corrected according to the version modified by Zitong through spirit-writing in 1225, so it could not have appeared before 1225.

Key words: Daoism, Zitong, Zhang Liang, spirit-writing, *Yuhuang Jijing*