

《靈寶經》溯源

■ 柏夷 (Stephen R. Bokenkamp) 撰，吳思遠 譯

美國亞利桑那州立大學中國古典文學系

編者按：該文由美國著名學者柏夷 (Stephen R. Bokenkamp) 教授撰寫，最初於 1983 年以英文發表在司馬虛 (Michel Strickmann) 主編的《密宗與道教研究》(Tantric and Taoist Studies, 2:434 – 86. Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises)，可謂是柏夷教授有關靈寶經書研究的成名之作，也是西方學界有關道教研究的代表作品。近期，柏夷教授委託他的學生、亞利桑那州立大學中國古典文學系博士研究生吳思遠同學，將這篇長文翻譯成中文，並將其惠賜本刊首次以中文形式發表。我們對此深表謝意！

公元四世紀後半葉，在南京市東南部的句容縣，發生了一系列的事件，改變了中國上層本土宗教的發展進程，並為《道藏》^[1]的誕生奠定了基礎。這一進程的首個成果就是由陶弘景 [2] (456 – 536) 收集並校注的《上清經》。經文的出現是由於楊羲 (330 – ?) 得到了神啟，經文由他和支持他的許謐 (303 – 373) 及其子許翮 (341 – ca.370) 共同享有。這些由上清天的仙真傳授給楊羲的經文，不但旨在超越更早的道教流派，而且還涵蓋了佛教這一外來宗教的精要思想。其強有力的融合性視角確保了《上清經》在道教發展史上佔有恆久之席。然而，《上清經》在當時所產生最直接的影響，便是招致了許多人嘗試模仿並超越此經。而這又首先導致了《靈寶經》的誕生，在《上清經》出現大約三十年後，《靈寶經》也成書於句容。

與《上清經》相同，《靈寶經》也曾經大量被仿造，因此在唐宋時期所編修的《道藏》中才引了大量冠以「靈寶」之名的經文。時至今日，這些經書的來源似乎仍不甚明瞭。唯一能確認《靈寶經》起源的線索，是陸修靜 (406 – 477) 編輯的經書目錄，但人們認為它業已佚失。幸運的是，在伯希和 (Pelliot) 獲取的敦煌寫本 (第 2256 號) 中，人們發現了經書目錄的唐代抄本。經由大淵忍爾 (Ofuchi Ninji) 重新編校，《靈寶經》的原貌得以重現，從經文主題的相似性及收錄的時間上來看，經書似乎是由某一位編纂者完成。^[3] 學界對靈寶派的研究

已取得了有價值的成果，不過在擁有陸修靜目錄的情況下，我們必須重新審視《靈寶經》的起源。^[4]

即使大致瀏覽一下靈寶經文，我們也會發現，僅用「融合性」來界定其特點似乎過於簡單。當然，面對一種宗教傳統，最主要的問題不在於其來源的複雜多樣，而在於其呈現出何種融合類型。就像調色一樣，最終合成的顏色不僅取決於顏料的成分，而且更取決於顏料的數量及明暗變化。《上清經》博採眾長，吸收了佛教、道教、上流及世俗等早期元素。而《靈寶經》在融合中體現出質的不同，編撰者整合的意願很明確，最主要之目的是企圖把多種宗教思想體系融合為一種包涵宇宙和人生的單一的、全面的系統。顯而易見，這種融合旨在從競爭派系中吸引更多信眾。因此，通過分析靈寶經的組成元素，我們不但能從中瞭解靈寶傳統本身，而且可以釐清四世紀江南在孕育這種傳統時的社會與宗教狀況。這不僅對於產生《靈寶經》道教元素適用，對於佛教元素亦是如此。從四世紀末到五世紀，江南地區的佛教有了長足的發展。若進一步研究我們會發現，佛教的這些變化很可能是為了迎合或是回應《靈寶經》中體現的融合觀念。此外，雖然《靈寶經》對道教的各個方面都產生了影響，但仍被普遍視為道教科儀的主要來源，其中某些儀規至今仍為道士所遵從。^[5]在對比了相關經文和保留在敦煌抄本中更早的經文之後，我們可以看出，道教儀式在形成之初，至少在有些方面，的確受到佛教的影響。

因此，《靈寶經》作為經書體系，雖有其內在的系統性，但主要意圖則更明顯地與孕育它的宗教環境息息相關。而這又反過來對宗教文明創始期的江南宗教活動提供了精彩的解讀。在接下來的探討中，我們將會辨別並分析對《靈寶經》的形成起決定性影響的三個「來源」：《上清經》、早期江南地區宗教傳統以及某些佛經。

《靈寶經》神啟的歷史線索

陶弘景在《真誥》的後記中詳述了《上清經》的歷史，及其如何從當時流傳的眾多同類經文中區分出上清經文的標準。而陸修靜則不同，關於甄別原始靈寶經文的方法，他沒有留下任何記錄。^[6]陸修靜在《靈寶經目序》中這樣形容靈寶經：「頃者以來，經文紛互，似非相亂」，因此在仔細審視後就會發現，陸修靜會嘗試順從經文中清晰的線索來將其復原。其經目第一部份由元始天尊昭示的經書組成，共計十篇、三十六卷。這一部份直接從《靈寶經》中得來，並可以從完整的經題中看出：《靈寶真文十部妙經》。據 LP#1（編者按：該稿有關靈寶經文的表達方式，詳請參閱注釋 6 之說明。本刊在編輯該稿時，曾將此類有關靈寶經文的注釋用括弧置於正文，以節省版面。特此說明。）的記載，《靈寶真文十部妙經》

有三十六卷，另有二卷為「口訣類」（LP#1, 3.15a.9ff）。

《靈寶經》的主要思想蘊含在《五篇真文》^[7]當中，它由原始梵炁衍生而來，密藏於五嶽之中以待五劫最終完成，之後由元始天尊傳授給太上道君，再由太上道君授予世人。現在這部經靜靜地躺在玄都紫微宮內。《五篇真文》經由《十部妙經》得以現世，用以濟世度人。所有這些，可以從陸修靜經書目錄第一部份的結語中體現出來：「右元始舊經紫微金格目三十六卷。」^[8]

陸修靜所編經目的第二部份，是「訣」、「解」以及其他經文，用以補充《靈寶經》的基本教旨。他把這部份從道經主體中分離出來，雖然原因顯而易見，但經文中找不到陸修靜整理經目的是出於天神旨意的證據。根據經目結語及陸修靜殘存的文章可知，經文是「新」的，傳授者是葛仙公。^[9]葛仙公即葛玄（字孝仙），他是備受關注的葛洪（283 - 343）的從祖祖父，並聲稱自己是《靈寶經》的首位接受者。^[10]他作為接受者的角色在《十部妙經》裏已十分清楚，但經目第二部份對此有著更為詳盡的、長篇累牘的描述，涉及葛仙公向弟子講述生平及經文細節的內容。

《靈寶經》在世間傳播情況的記錄，與其神授的歷史是同樣清晰的。葛玄由於有著求道的執著，和類似阿彌陀佛為實現救度世人所發的宏願，他在經過多次轉世之後被選為首位受益於神啟的凡人（見LP#14A, 2b.2ff和LP#27, 5a.7ff）。經書似乎不是一次性全部傳授予他的，而是由太上道君，派遣負責其修煉次第的一系列真人逐個傳授。《五篇真文》列在《洞玄靈寶經》題目之下，是神啟內容中主要的部份，並由太上太極五真授予葛玄，他們是鎮守五嶽的仙官。^[11]有趣的是，五真其中的一位正是首個道教組織——天師道——的創始人張道陵。

早期文獻中鮮有對葛玄的記載，在後來的各類仙傳中，其生平資料倒是數量頗豐，其中最為可靠的當屬葛玄的侄孫葛洪所作的《抱朴子》中的記述。據此書記載，葛玄是葛廬的第七代後人。葛廬的父親在王莽新政時期輔佐過王莽，後來由於不滿，試圖顛覆王莽政權，結果失敗。葛廬幫助光武帝起兵立了大功，被封為下邳（位於今江蘇省）僮縣侯。然而，也許因為其父早年曾輔佐王莽，他經朝廷獲准，將封地轉給其弟，自己則南渡長江，定居在句容吉陽里，因此葛氏家族在此區域的居住史可追溯至漢代。^[12]

葛洪在書中還描述了葛玄的神仙譜系，尤其稱葛玄為「仙公」，並在《靈寶經》中沿用這一稱謂。葛玄的師傅左慈（字元放）將仙人授予的三部丹經傳給了他^[13]，葛玄又把這三部丹經與其他經書一起授予其弟子鄭思遠（名隱），由鄭思遠再傳給他自己的徒弟葛洪。^[14]

《靈寶經》中的描述也證實了這一神授譜系就是按照從葛玄到葛洪的順序而構造的。在一批追隨葛玄並發願與他一起在後世致力於弘揚大道、救贖人類的門徒之中，鄭思遠是重要的一位。葛玄在給這位弟子傳授經文時，不僅論及其宏願，而且預言了葛氏家族中會出現一位非凡的後人，能夠繼承他的精神衣鉢：

仙公告弟子鄭思遠曰：……吾昔所受經道，太上所貴也，非中仙之所學矣。歷劫以來，常傳上仙，仙公，仙王，仙卿，不但我也。吾先世與子同發此願，施行善功，勤積不怠，致玄都有仙名，今相為師友，是以相授耳。吾去世也，將有樂道慈心居士，來生吾門者^[15]，子當以今道業，事事一通付之，法應世世錄傳也，皆是我前世與彼有宿恩，因緣使然也。子以一通依科傳付弟子佳者也。若無其人，一通封付五嶽名山矣。此太極真人口訣，子祕之，慎之慎之，時思之。（LP#25, 18a – 18b）

在LP#4中，有記載稱，鄭思遠果然在馬跡山將經書傳給他的弟子葛洪（LP#4, 10a – 10b）。葛洪也同樣記錄了這一事件：

余親事之，灑掃積久，乃於馬跡山中立壇盟受之，並諸口訣訣之不書者。^[16]

鑒於《靈寶經》中明確的傳承關係，以及葛洪在書中給予的相應印證，我們或許期待在《抱朴子》中葛洪秉承他師傅的那些文本裏，可以找到經文及相關引文。但情況並非如此，我們面對的是一個結構嚴謹，但徹底虛構的傳承譜系，它以葛洪的著作為基礎，並旨在為四世紀晚期江南地區的道經提供合法性。精心編纂這一譜系及其冗雜文獻的始作俑者，大概是一個叫葛巢甫的人，一個鮮為人知的葛氏家族成員。對於《靈寶經》作者是葛巢甫的說法，至少已有三位當代學者對其進行了論斷：陳國符、康得謨（Max Kaltenmark）和司馬虛（Michel Strickmann）。^[17]其中，最主要的一條依據，便是陶弘景論述過《上清經》流傳的相關內容。司馬虛曾將其翻譯為英文，現錄中文原文如下：

復有王靈期者^[18]，才思綺拔，志規敷道，見葛巢甫造構《靈寶》，風教大行，深所忿嫉，於是詣許丞求受上經，丞不相允^[19]，王凍露霜雪，幾至性命。許感其誠到，遂復授之。^[20]

王靈期與許黃民的這段交流是在公元404年，當時許黃民為避兵亂已逃到浙江剡縣。^[21]據陶弘景記載，當時靈寶派「風教大行」，這使得雄心勃勃的王靈期忍無可忍。據後期的《道教義樞》記載，《靈寶經》「傳至葛洪的侄孫葛巢甫，並在晉隆安年間（397 – 402）後期，由葛巢甫傳給道士弟子任延慶和徐靈期^[22]，後經由他們再傳至民間。此譜系毫無斷代，傳承至今。」^[23]也就是說，葛巢甫的著作於公元402年前就已問世，而僅用了幾年時間就廣為流傳。

陶弘景對葛巢甫的做法評價很低，司馬虛將陶的評價詞寬容地譯為「produced」，即「造構」，但也許還可譯為「constructed（建構）」或「fabricated（編造）」。^[24]陶弘景說，王靈期知道是葛巢甫自己在編寫《靈寶經》，因此他決意嘗試玩把相同的遊戲。我們需要注意的是，起初正是陸修靜的重要弟子孫遊嶽來指導陶弘景研究《靈寶經》的，因此陶弘景一定對陸修靜編纂的《靈寶經》

知之甚詳。同樣，他也一定意識到上清派元素已滲透到《靈寶經》中。然而陶弘景並未將葛巢甫列為《上清經》的偽造者。《靈寶經》並不意味著是《上清經》的擴展和延伸，相反，《靈寶經》開拓了更高層級的神啟來源。下文即將論述，《靈寶經》經文的確紛繁複雜，造構的內容涵蓋廣泛，既取材於古老、本土的葛洪的原始經文，又汲取佛經中的思想，最重要的是，它還彙集了葛巢甫在句容的鄰居——許氏家族所繼承的《上清經》的內容。

《上清經》與靈感

繼《上清經》（370）產生之後，僅過了不到二十七年，句容縣又出現了第二部神啟經書《靈寶經》，這怎麼說也是令人有些吃驚的現象。我們也許應該探討，《上清經》在激勵葛巢甫創造經書方面起到怎樣的作用，《真誥》中記載的楊羲與許謐的來往書信可以為這一問題的答案提供依據。在許謐給楊羲的書信中，包含一些朋友和親戚所提的問題，楊羲之後又把問題轉達給降訪他的群真。葛玄因是仙人而名震鄉里，葛氏家族成員自然要構想一些問題來探詢他在仙界的地位。許謐在一封信中寫道：「又有葛孝先，亦言得道，今在何處？肉人喁喁，為欲知之。」^[25] 楊羲的回答卻不能令葛氏家族滿意，他寫道：「問葛玄。玄善於變幻，而拙於用身^[26]。今正得不死而已，非仙人也。初在長山，今入蓋竹，亦能乘虎使鬼，無所不至，但幾於未得受職耳。」^[27]

《靈寶經》對這段論述有全面的回答。在LP#14A中，「太上玄一三真人」中「第一真人」告知葛玄，說其不僅在行為上已達到更高級別仙真的層次，並且太上已命令「太極真人」徐來勒保葛玄為「三洞大法師」。（LP#14A, 2b.5 – 6）此稱謂與《靈寶經》和《上清經》中張道陵的「三天法師」頭銜不分伯仲，「太極真人」在《上清經》中也頻繁出現。^[28]

葛巢甫憑藉任何讀過《上清經》的人都會熟知的、有關天仙的內容，來力陳葛氏家族在天界的統治權勢；用其家族秘而不宣的傳統，來抗衡其鄰居的敵對宣言。因為仙真曾對其祖先多有輕視，所以在葛巢甫看來，《上清經》所呈現的是一幅扭曲、片面的天界視圖。他清楚地知道，《上清經》在何種程度上使楊羲及支持楊的許氏家族獲得了利益，所以他準備如法炮製，描繪自己的天界圖景。在葛巢甫的具體描述中，處處充斥著《上清經》中的自我誇大的意識。

其中一處描述是現存《上清經》版本中未載之事。LP#4中記載了太元真人，即大茅君茅盈，創作的三首頌詞。頌詞作為前序連同他的《太洞玄經》一併授予了「許常侍」（LP#4, 7b.2 – 8a.4）。這三首讚頌詞是由「右英」（王）夫人唱給許常侍的，以激勵他盡快為此事做準備。許常侍即許謐，是楊羲最重要的支持者，上清仙真也常傳令於他。雖然在373年去世前他就已官至「常侍」，但《真誥》

還是通篇稱其為「許長史」。^[29]

再來看《真誥》，陶弘景在其中彙集了他能找到的「楊羲遇仙夜降」的所有記錄，我們發現，LP#4 中的三首頌詞也收錄其中，但並未作為獨立的一章存在。^[30] 由陶弘景重新整理的材料可知，這些頌詞是由幾位仙真在不同的夜晚分別授予楊羲的，而來自王夫人的只有一首。如果陶弘景整理的片段是正確的，那麼葛巢甫一定是目的明確地對楊羲的零散原稿進行再加工的。事實也的確如此，因為葛巢甫正是要試圖在《上清經》中給《靈寶經》提供一種參證。也就是說，太元真人將要授予許謐的《太洞玄經》，其實就是《靈寶經》。^[31] 葛仙公在此段話之前的言詞，解釋了這些經書不能傳給諸如許謐這樣的修士的原因，他主張在接受仙真的經書之前，需要修煉靈寶派的齋戒，並警告不能把經書傳給「浮華之徒」（LP#4, 7a.9 – 7b.1）。為了申明這一主旨，楊羲的經文中有兩處被做了改動。《上清經》中第二首頌詞中，有「靈發」一詞，本意為描寫《上清經》中仙真動身越空之旅，卻被改為「靈文」二字，即《靈寶五符真文》的簡稱。更重要的是，第三首頌詞的最後一行也改為貶損之句，蔑視許謐與一位女真結合的預言。在《真誥》中，王夫人被描述成為許謐未來的天界伴侶，她吟詠著這些頌詞，藉以激勵許謐要更加精進修為，以早日實現他們的結合。因此，《真誥》這段話中最後一行為「何為塵中趨？」意思是說在許謐的修為未超脫塵世之前，他們命中注定的結合是無法實現的。而在 LP#4 中，這句話則被改為「孰為塵中儔？」。在夜訪楊羲的諸仙中，這位女真地位顯著，但是對文本的修改透露出葛巢甫對於她的輕視。^[32] 我們下文還會看到，葛巢甫對於女性的厭惡情結在他借鑒的一些佛經中也有所體現。

看來葛巢甫的這種態度，源自他對《上清經》以及遍佈經文的神仙們的厭惡。他對楊羲及許氏家族也充滿憤怒，雖然仙真反復強調這種結合是精神上的、未受世俗情慾沾染的，但在他看來，此種天界的聯姻定是粗鄙不堪的。葛巢甫暗示，在楊、許與位卑權微的女真們玩樂的同時，他的祖先葛玄正從最高級別的仙真那裏得到真傳。因此在 LP#5 中，《上清經》中的這段話後有五首頌詞，是包括天師張道陵在內的「太極五真」在傳授《洞玄靈寶經》時為稱讚葛玄而作。這種上天的眷顧使許謐獲得的恩惠相形見绌。

探究葛巢甫如何接觸到《上清經》以及那些原本會佚失的經文片段，是非常有趣的一個話題。在《真誥》第二十卷中，陶弘景所提供的許氏詳細族譜顯示了葛、許兩家的親密關係。葛家的四個女兒，據記載都嫁給了許氏家族中許謐和許翽這一脈系。從陶的記載看，其中的兩門婚姻除了證明兩家緊密的社會關係外，也顯示出葛氏家族中與《靈寶經》相關的人，即葛洪的姐姐嫁給了許謐的叔叔許朝。^[33] 這種關係在現代人看來似乎無關痛癢，但在中國傳統大家庭的背景下，特別是考慮到兩個南方士紳家族所處的社會地位，這種婚姻則預示著一種緊密的社會、政治甚至是宗教關係的建立。而葛巢甫能接觸到《上清經》更為關鍵的一點，

便是他的同輩葛萬安，將女兒嫁給了《上清經》的唯一繼承人——許黃民。陶弘景稱葛萬安是葛洪二哥的孫子。^[34] 後世所有關於葛氏家族的記錄似乎都涉及其中最耀眼的明星——葛洪，葛巢甫也因為是葛洪哥哥的孫子而為世人所知。因此葛萬安就應是葛巢甫的親兄弟或堂兄弟。由葛巢甫對《上清經》及許氏家族的態度來看，他與許黃民之間這種關係的證據就尤為顯著了。而葛巢甫自己很可能就是「上清真人道法」早期的修行者。眾所周知，《上清經》早期的一些秉承者並非許氏家族成員，並且陶弘景從句容的葛氏後裔處發現了一些傳承下來的《上清經》文稿，其中就包括我們下文要談的《靈寶五符經》，這是陶弘景在葛粲^[35] 的私人物品中發現的。葛洪擁有《五符經》的異本，並在葛氏家族中代代相傳，最終成為《靈寶經》的第二部份。另外，據陶弘景記載，楊羲手抄的《王君傳》一書「本在句容葛永真間，中又在王文清家，後屬茅山道士葛景仙」^[36]，也另有證據表明葛巢甫接觸過這本書。《王君傳》原附的「口訣」中錄有「食五芽」的部份，這是一種存思法，包含一系列叩拜四方和中央的儀式，同時伴有調息和咽津，在唸誦咒語之後，可彙集五方精華。修行者煉此法十年後便會蒙福，能見五老人現身，並可接受其授予的五卷神聖經文，與之同昇天界。^[37] 靈寶派的同種修煉法似乎就更複雜些，修煉者要在腦中存思：盛裝華彩下的五老上帝降臨靜室，並化為五種特定顏色的氣體，修煉者將其攝入體內，氣體便導入所對應的五臟之中。用紅筆寫成代表不同方向的十二字符咒，將其吞咽，這會加快內臟中新芽的生長，使修煉者體內充滿五方中內蘊之力。之後要經過調息和咽津，以便培養新芽生長，整個過程由於誦唸咒語而顯得節奏鮮明，這些步驟與上清修煉法無異。經過八年修煉，成功者會得到太上道君的護佑，天官會降臨於他，還會有玉女來服侍，同時身體也會發光，可以自在地遨遊天界。此存思法來源於《靈寶五符真文》，其原理因符合宇宙五行學而被譽為是更有效的方法（LP#2, 2.4b.6ff）。

《靈寶經》「食五芽」法其實僅是《上清經》中此法的一種增改，在我們確定此結論之前，有必要先研究一下《靈寶五符序》。在這篇早期文獻中，有一段文字可以說是《上清經》和《靈寶經》中「食五芽」法的來源。文中提及五種咒語（而現存的版本中卻沒有），並指導修煉者只攝入東方的青芽（牙），而對於其餘四方，要尋求其他的資源。針對中央的方位，修煉者要吞食「精氣」，飲咽「醴泉」。伴隨著咒語，修煉者的舌頭在唇齒間攪動，並吞咽因此產生的津液，這和《上清經》、《靈寶經》中的步驟相同。（LP#20, 3.16a）關於這種修煉法，《靈寶五符序》卷一中的《仙人挹服五方諸天氣經》有更詳盡的敘述（LP#20, 1.11b - 14b）。從中我們可以發現關於修煉者飲、食天空方位的描述，如挹服東方青芽九氣、南方朱丹三氣等，與漢代的五行命理說一致。修煉者有關飲咽的對應天空方位，在《上清經》和《靈寶經》的「食五芽」法中也有所提及。

顯而易見，現存的早期經文為數不多，在道教傳統中對文獻的肆意增改是確鑿無疑的。然而，從經文的書寫順序來看，關於「食五芽」法的描述正說明道教

儀式的發展變得愈益複雜。我們也很清楚，由於葛巢甫對《上清經》中的儀式有全面的瞭解，所以他才能夠使進行增改。

葛巢甫對《上清經》的熟稔還反映在他對自己作品現世日期的選擇上。《上清經》中記載，後聖道君的顯世是在公元 392 年（壬辰年）^[38]，在這一神啟之年平安渡過之後，葛巢甫才聲稱自己的經書問世，並安排在對他自己頗為重要的年份——公元 400 年（庚子年），這正是元始天尊將《靈寶五篇玉文》教授於世人、真道乃行的年份（LP#1,1.6b.9）。在《靈寶經》出現之後，葛巢甫的姻親許黃民，因陶弘景所載當時的「京畿紛亂」，而攜帶《上清經》原稿逃到剡縣。^[39]很難想像，出現在句容的兩部道經之間的相互競爭卻未引起兩種傳統的領軍者之間的世俗爭鬥，未出現對於支持者的爭奪，以及對當地宗教絕對掌控權的競爭。葛巢甫曾羅列出五部經書來樹立儀式典範：《道德經》、《大洞真經》、《靈寶經》、《三皇天文》，最後是《上清經》。（LP# 21, 21）我們從中可以看出，一種新的宗教秩序在句容地區已建立起來。陶弘景重新編纂《上清經》後，使之在公元 492 年於茅山問世，在此之前，《上清經》也一直在剡縣地區流傳。這似乎表明，葛巢甫至少可在一段時期使上清派喪失競爭影響力，葛氏家族就這樣在道教仙譜中奠定了自己永久的地位。

葛洪的書庫

葛巢甫大膽採用上清經書內容的作法並不奇怪，因為據稱這些經文在更早的時候，即諸仙真點化葛仙公時就已昭示。由於人們公認《靈寶經》早於其敵對派系的經文，因此人們認定《靈寶經》更為原始和全面地體現了一些廣為關注的內容。葛仙公屢次申明，這些經文不僅只傳授於他，同時也授予其他同等仙階的仙真，這不僅解釋了《靈寶經》和其他經書出現雷同內容的原因，而且也更為實際地消除了任何被指控抄襲的可能性。我們看到，葛巢甫審慎地追溯這些從表面上看授予其傑出先祖、並傳至其叔公葛洪的經書的流傳過程。的確，就《靈寶經》本身而言，這顯然是不對的，但也有證據表明，葛巢甫接觸到南方道統的早期經文確實是葛氏家族精神資源的一部份。由於葛玄留下文本與否仍然未知，因此我們要轉向葛洪的《抱朴子》，來驗證葛巢甫的說法是否有說服力。

將葛洪視為中古道教最重要代表的這種早期被誇大的觀點，已經開始為學者們所質疑。^[40]我們的目的當然也不是為葛洪來辯護，儘管他在研究其藏書時的關照內容與葛巢甫的關注點是截然不同的。事實上，葛洪似乎無意於掌握許多對於葛巢甫來說非常重要的經書。在其自傳中，他也承認：「其河洛圖緯，一視便止，不得留意也，不喜星書及算術九宮三棋太一飛符之屬。」^[41]

我們所關注的不是葛洪對於上述著作的解釋，而是他對於自己實際收集、並

在後來傳入其侄孫葛巢甫手中的那些書籍的理解。在《抱朴子》第十九卷中，葛洪羅列出其師父鄭思遠的藏書目錄。^[42]他指出自己無法獲得全部書籍，甚至某些書籍也許是靠回憶而記錄的，因此我們無法確鑿地斷定他到底擁有哪些書。葛洪的引述的確表明，他可以獲得《靈寶經》，也正如陳國符所示，《靈寶經》在被改寫後列於《靈寶五符序》^[43]經題之下並流傳至今。陳指出，葛洪引用《抱朴子》第十七卷的內容，實際取自於《靈寶五符序》第三卷。^[44]葛洪也用《老子入山靈寶五符》^[45]的經名來形容這部經典。葛洪認為，若要入山，需攜帶這些靈符，如果施作合適的清淨儀式，就可找到一種長生不老的仙草，即「石芝」。靈符的這一特點在《靈寶五符序》卷一中有著詳細的解釋（LP#20, 1.15b.8 – 16a.10）。葛洪進一步指出，《靈寶經》的另一特點是包含了三篇仙術：正機，平衡和飛龜。^[46]雖然原本內容已被改寫，但在《序》中仍存錄有關三篇仙術的引文。《仙隱靈寶方》分三部分：河圖隱存符，伊雒飛龜，和平衡案。（LP#20, 1.11a.9ff）因此，《靈寶五符序》是非常古老的經文，它從葛洪的書庫中輾轉進入到了靈寶的經文中。

目前學界存在著各種各樣對於經題中「序」字的解釋。^[47]在我看來，是葛巢甫在將原始古老經文和經他篡改過的經文一起公開時，添加了此經題。這樣，經他改編的五符，即《五稱自然符》，就成為最先出現的經文，在LP#6中由老君昭示於世並詳盡解釋（LP#6, 1.3a.10b）。作為「太極五真」之一的「正一真人」張道陵，據載曾親自抄錄過這些靈符（LP#26, 5b.8）。五符由五帝掌控，在詳盡複雜的宇宙學說中具有無限的天地之威力。該學說植根於漢代的五行理論。據稱，僅是操控這一五行鏈中的最微小的因素，在經過內部相互作用後，就將產生巨大且深遠的變化。想要祛除病痛，獲得榮華富貴，甚至趕走狼群，你只需吞服其中一道靈符，伴以作用於特定方向的科儀，就能激發此符中所有元素的全部法力。他們在靈寶經文中皆以五個一組的方式產生效力，下圖很好地展示了這種相互作用的關係：

	東	南	中	西	北
星宮	青龍	朱雀	騰蛇	白虎	玄武
星	歲星	熒惑	鎮星	太白	辰星
氣	少陽	太陽	中和	少陰	太陰
季節	春	夏	治	秋	東
天*	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸

五行	木	火	土	金	水
數	9	3	12/1	7	5
顏色	青	赤	黃	素	玄
音律	角	徵	弓	商	羽
山嶽	泰山	霍山	嵩山	華山	衡山
身體	兩目 左手	口 唇 舌 胃	腹	兩耳 右手	腰 臍 陰 兩足
臟腑	肝	心	脾	肺	腎

*這裏採用的是六十天為一循環的干支紀日法

此表中也可增入《靈寶經》中五神的各種頭銜和隱名。這些稱謂取源於五行中與神仙方位相關的元素，因而形成很長的、令人生畏的稱號，並顯示出全部法力。比如稱號的每個成份都跟「金」相關的「西[方位]方七[數]寶金[金行]門皓[顏色]靈皇老君」，他們的構成方式複雜精妙，顯示出這些崇高的法名是如何充分表述神仙全部法力的。

靈寶經文中的五帝在特點上繼承了漢代對於五帝的描寫。在五行宇宙學說發展的早期，五個虛構的帝王被賦予五行之「德」。五帝在漢代最終被認為是掌控五行的元始驅動力，且多次共同出現在歷史中。這一過程在漢代的國教中首先顯現，漢武帝（前 140 – 87）統治時期，五帝的地位處在太一之下。^[48] 在正式儀式中，五帝降級為不依託於具體身形的神，這意味著重心已轉向五帝的精神層面，而非他們在歷史上的地位。事實上，他們的神位坐落於太微宮。^[49] 根據篡權者王莽的規定，五帝獲得了新的特徵：有著對應顏色的「靈」，同時五帝在歷史中的確認方法變得與董仲舒的觀點相一致。^[50] 有關五帝身份的爭議加速了五帝在精神層面上的發展。在漢代末期的讖緯學說中，精神層面上的五帝與歷史意義上的五帝已完全分離。通過神的介入，他們獲得了全新的、威風的名號，不僅創造了歷史上的五帝，也產生了其他的古代聖賢。^[51] 在鄭玄的組織構架中，凌駕五帝之上的是正一，他被冠以了令人生畏的威名：耀魄寶。^[52]

五行理論在讖緯學說中還有一處體現。在《尚書》的一篇附屬材料中，五老降訪堯帝，並預先告知他河圖出現的時間和地點。五老化身為流星消失之後，堯才意識到自己在和「五星」的神靈對話。^[53] 無論五老是不是位居太微星的五帝，葛巢甫都已將二者融合，並創造了五老上帝。

顧頡剛指出，在道教文獻中，漢代上神太一在後世被篡改為元始天尊。^[54] 靈寶經文為這種改變提供了最早的證據。《靈寶五符序》記載的五帝稱謂在讖緯文

本也能找到，只是有兩處不同，即黑帝和白帝的稱謂。（LP#201.14b - 15b）顯而易見，新稱謂白帝曜魄寶其實是讖緯書中太一耀魄寶的變體。LP#1 顯示出，《序》中的五個稱謂是五老上帝的綽號，讖緯書中對於黑帝和白帝的原始稱謂是別號。（LP#1, 1.31a.1 - 34a.10）靈寶經文中統領五帝的位置由天尊佔據，因此太一已降為普通神仙了。靈寶經文中所有關於五神的建構都可追溯到這一原始記述，對太一和五帝等級的改變其實在漢武帝時期就已完成。

我們佔用了些篇幅來追溯靈寶經文如何受益於漢代五行學說，不僅是要說明原始《靈寶五符序》對於葛巢甫創造經文的影響，而且也是因為植根於五行的複雜思想體系完全操控著靈寶經文的靜修和科儀。五行學說在古代文本中有詳細的記述，葛巢甫也最終從葛洪處繼承了這一傳統觀念，後來又有其他道教和佛教元素擴充於其中。

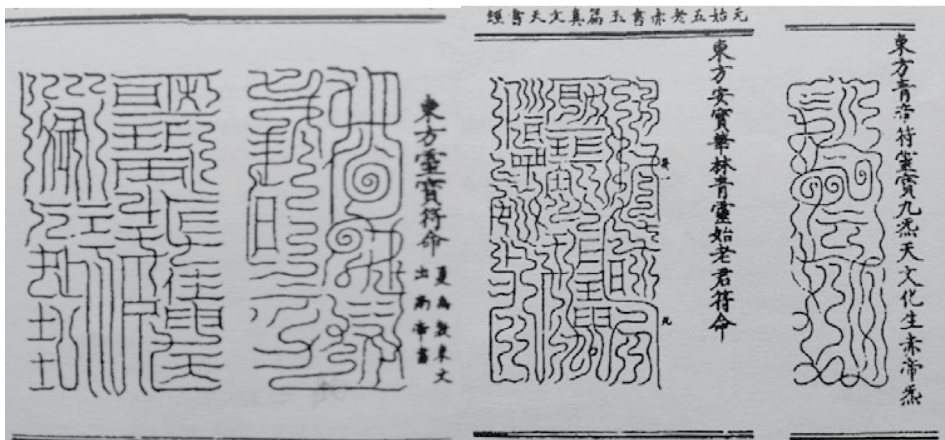
也並不是沒有人注意到葛巢甫篡改了受人崇敬的《靈寶五符序》，因為在句容存有另一抄本，它的出現給陸修靜來了麻煩。陸作為道教大師之盛名，很大程度上是由於靈寶經書及帶有偽序的《靈寶五符經》有著顯赫的地位。陶弘景認為，由於早期文本不合時宜的出現，這一盛名曾一度受到威脅。陶寫道，楊羲在350年從魏夫人的長子劉璞處得到一份《靈寶五符經》的抄本。^[55]他也確認了《真誥》中某些改述的經文與《序》中的一篇文章相吻合。^[56]僅就此一篇文章而言，我們無法確認楊羲的抄本就是《靈寶五符序》的原始版本，然而也沒有證據顯示，楊改寫了這部從凡夫俗子手中而不是降訪的天人那裏獲得的經書。在《真誥》第二十卷中，陶弘景記述了他的親見：

楊書《靈寶五符》一卷，本在句容葛榮間^[57]。泰始某年，葛以示陸先生。陸既敷述《真文赤書》、《人鳥五符》等，教授施行已廣，不欲復顯出奇跡，因以絹物與葛請取，甚加隱閉。顧公聞而苦求一看，遂不令見，唯以傳東陽孫遊嶽，及女弟子梅令文。^[58]

《真文赤書》在靈寶眾經中佔據核心的地位。此天界經書與《靈寶五篇真文》的現世過程並無二致。它出現在LP#1中，其仿古的行文帶有高度的格式化痕跡。五個部份中的每一部份之後，都帶有兩道靈符，其中一道與遠古五位神帝中的一位有關，另一道與元始五老中對應的一位相關。（LP#1, 1.7b - 29b）仔細觀察這些靈符可以得知，它們只不過是在《序》中的五方靈寶符的變體而已（LP#20, 3.9b - 11b），儘管由於抄錄者的仿效緣故，兩者會呈現略微的差別。

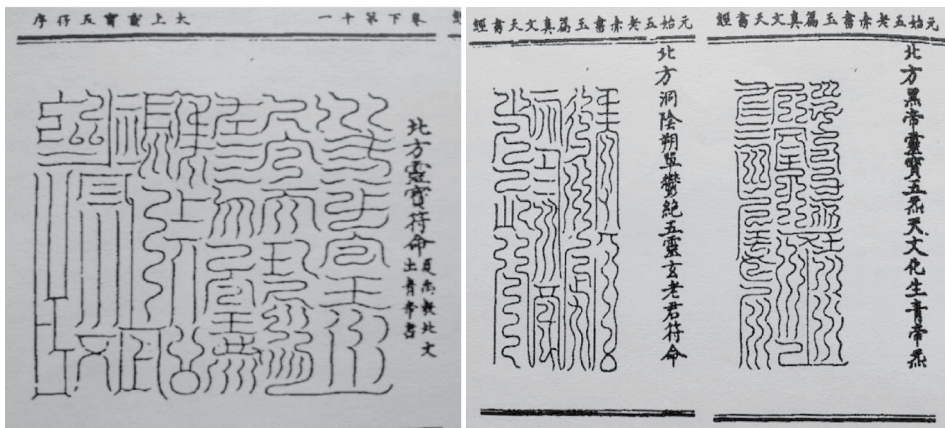
東方靈符

自《五符序》（LP#20），HY 388。 自《五篇真文赤書》（LP#1），HY 22。



南方靈符

自《五符序》(LP#20), HY 388. 自《五篇真文赤書》(LP#1), HY 22.



《序》中的每一道靈符都被拆成兩部份，以形成 LP#1 中新的靈符。另外，在《序》中雖然沒有提及赤書，但第三卷《皇人太上真一經諸天名》中有一個部份，共有六十個字，採用了相同模式的「仿古文」(LP#20, 3.14b - 15b)。那麼，在 LP#1 中赤書篇章的某些格式，一定源於楊羲抄本中保存的《靈寶五符經》。

《序》中未提及過《人鳥五符》，靈寶經文中也沒有靈符存在的線索。很明顯，陶使用的稱謂是指他在《靈寶五符經》中看到的靈符。^[59] 葛巢甫也可能在經文中採用了人鳥符，但冠以別名，並在《序》中刪除了來源信息。陸修靜當然想要隱瞞靈符的真正來源，並使之以別名的形式牢固地存錄於《靈寶經》之中。陶弘景的指責並不是針對《序》中的靈寶五符被改動的事實，而是為了說明葛巢甫

將古經書中的元素融合在靈寶經卷中。

葛巢甫很清楚，異本的經文也許會被拿來與他的《五稱符》相比較。《靈寶經》中充斥著大量宣稱其優先地位的章節，藉以形成藩籬，避免他人進行令人反感的對比。在包含這些靈符的經文中，老君說：「靈寶為道之先，神靈常所憑，諸天諸地諸聖之所共宗。《玄洞通靈神真符》，《三皇天文大字》，《大洞真經》，同於靈寶^[60]。故先撰為五稱符，餘者入天氣，故曰『天文字』，及為『皇符』也。」（LP#6, 2.11a – 11b）

因此和充滿更多神啟內容的經文相比，葛巢甫可將《人鳥符》視為可有可無的材料了。

由於《靈寶五符序》的存在，我們得以在陰霾密布的水域很好地直線航行。我們需要仔細研究《序》，來斷定葛巢甫是否補充了經文。我們首先應該分析靈寶經文。在此篇拙作中我的初步看法是，葛巢甫補充的內容不多，但借用的信息卻不少。我發現幾乎每一條原始《五符》中的引文，無不在《序》中可以找到，或至少可找到其相關闡釋。大量修改經文不符合葛巢甫的初衷，因為在經文形成過程中，人世間對靈寶的古老領悟被保存了下來，而保留在《靈寶經》中的微妙玄機在全面昭示給葛巢甫的祖先葛仙公時已積累到頂峰。對比原始經文，我們可以明顯看到，葛巢甫簡單地刪除了他借用《五符》的部份，剩下的內容經過擴展作為「序」保留在更為錯綜難解的經文中。

LP#19 中的《二十四生圖》保留著較為清晰的證據，能說明葛巢甫依賴其顯赫的先輩葛洪的書庫。此經中記錄的讚歌，是元始天尊因後聖李君的冥想修為而賜予他的，為的是使其更好地理解《二十四生圖》。李君在完成一千日淨修之後，他身塗五香，吞服二十四內觀玉符，並能看見三八景神，及身體三元中的二十四位神官。他令諸神摹寫出空氣中以金格玉字書寫的《二十四生圖》，一旦內化之後，生圖的精髓便以李君自作讚歌的形式出現。（LP#19, 3a.9 – 4a.6）

所有這一切和上清經書中對李君的描述驚人的相同。李君即金闕帝君「李弘元」，由著名的「李弘」演變而來，而李弘的後代開創了人世間的「太平」時代。^[61] 此神祇的生平事蹟及其臨世的徵兆都已載入楊羲早期的經卷《聖紀》中。^[62] 據此經書可知，李君會率二十四真下降，指引命中註定要修真證道的凡人，這是他現世的先兆。^[63] 在另一部上清經中，有修行者通過存思體內神官來修煉冥想的內容，而將李君的現世徵兆和體內二十四神官相聯繫的做法卻不明確。^[64] 葛巢甫似乎確信可將二者結合起來。上清經卷中有關二十四神官的名稱，及身體中的府第，除異體字外，和 LP#19 中《內觀玉符》中的內容完全吻合。

這一源自上清經書的奧秘引出了稱頌《二十四生圖》的讚歌。雖然《圖》本身並未保存在經文中，但經目名稱清楚地表明，它們來源於葛洪師父的藏書，或至少和其相關。若將經題與 LP#6 圖的簡稱經行對照，這一點就會更加清楚（LP#6, 2.11b.10 – 12b）。

LP#19 經題	LP#6 經題簡稱	《抱朴子》經題 ^[65]	來源
1 真人沐浴東井圖	東井圖	東井圖	19/41.9
2 神仙五嶽真形圖	五嶽圖	五嶽真形圖	19/8a.1
3 通靈訣精八史圖	八史圖	八史圖	19/4b.2*
4 神仙六甲通靈圖	六甲通靈圖	六甲通靈符	19/6b.8
5 神仙九宮紫房圖	九宮紫房圖	九宮五卷	19/51.5
6 元始太清圖	太清圖	太清經	19/4a.2*
7 神仙真道混成圖	混成圖	混成經二卷	19/3b.7
		混成經	19/5b.4
8 神仙西昇保錄圖	西昇保錄圖	玄錄二卷	19/3b.7
9 神仙通微靈化圖	靈化圖	二化經	19/3b.8
10 神仙耀靈九天圖	九天圖	九天符	19/6b.2
11 神仙九變圖	九變圖	九變經	19/3b.8
12 神仙常存圖	常存圖	常存禁	17/11b.4*
13 神仙守一養身圖	養身圖	養生書一百五卷	19/4a.1
14 神仙守神合精圖	舍影圖	含景圖	19/4a.7
15 神仙寂嘿養精守志圖	精誠守志圖		
16 芝英玉女圖	芝英玉女圖	玉女隱微一卷	19/9b.1*
17 神仙六陰玉女圖	六陰玉女圖	六陰玉女經	19/4b.6*
18 神仙九元遵仙圖	九元遵仙圖		
19 神仙遵引圖	遵引圖	遵引經十卷	19/9b.1
20 神仙洞中洪保圖	洞中洪保圖	鴻寶經	19/5b.2
21 神仙變化隱測圖	隱測圖	大隱符	15/7a.1

22 神仙採芝開山圖	開山芝藥圖	開山符	17/19a.3
23 神仙明鏡圖	含鏡圖	明鏡圖	19/4a.5
24 神仙無極太一圖	太一圖	無極經	19/5a.8
		太一	50/3b.5

雖然靈寶經題有些許不同，但《抱朴子》中的題目與《二十四生圖》名稱卻出奇的相似，這足以確定葛洪的藏書正是經書的來源。因為《靈寶經》只是突出了《生圖》的益處，而葛玄零散的引文也不足以體現經文全貌，所以我們似乎難以斷定葛巢甫在何種程度上依靠這些著作。但材料清晰地表明，葛巢甫的確依靠了他自認為是家族遺產的經書。即使是《內觀玉符》，以及《二十四生圖》，也都似乎是衍生而來，因為葛洪的書目中錄有《內視經》和《二十四生經》。^[66]因此我們可以辨別，甚至確鑿地估量出葛巢甫借鑒這些經卷的程度。

毋庸置疑，靈寶經中反復提到葛氏家族內部傳承經卷的說法完全是杜撰的。我們可從葛洪參閱這些古籍的記述中找到真相。葛洪是一個不知疲倦的藏書家，在他費盡辛苦收集的書籍中，有部份經書在其去世四十多年後一定是被葛巢甫精讀過。葛巢甫之所以能使用這些書籍，是因其斷言葛氏家族在句容地區擁有精神譜系上優先權。他把從古籍中精揀出的元素與上清經的內容相融合，這進一步證明他十分清楚楊羲的經卷出現得更早的事實。僅是擁有的道教經卷就可以意味著伴隨擁有者的天神會對其施以護佑，在那樣一個時代，經書遺產於是就成為一種有神靈恩寵的有形表徵。

披著道教外衣的佛教神祇

有關佛教對中國影響的研究已有許多。迄今為止，討論都集中在佛教對中國思想界的影響，或者反言之，中國哲學的話語如何來適應佛教，並將外來的觀念移植到中土的。然而對佛教在精神層面上「征服」的關捩，即佛教和中國本土宗教之間的關係問題，卻仍鮮有人進行探究。正是因為佛教蘊含著充分發展的宇宙觀、儀式和神祇等級，它才對中國社會產生了最深遠和持久的影響力。近來對於《道藏》來源方面的權威研究不斷湧現（本文已引用其中很多研究成果），因此我們進行比較研究才得以成行，而這種研究也許將可以衡量佛教影響的意義。

《靈寶經》可提供一條路徑以貫通中國佛教在初創期頗引人注意的「回應與對抗」的迷宮。這些經書清楚表明，道教和佛教的融合並非起始與宋朝的「新儒家」時期，而是早在四世紀末就已經順利地展開了。

研究《度人經》（LP#15）的福井康順是最早注意到《靈寶經》中存在佛教

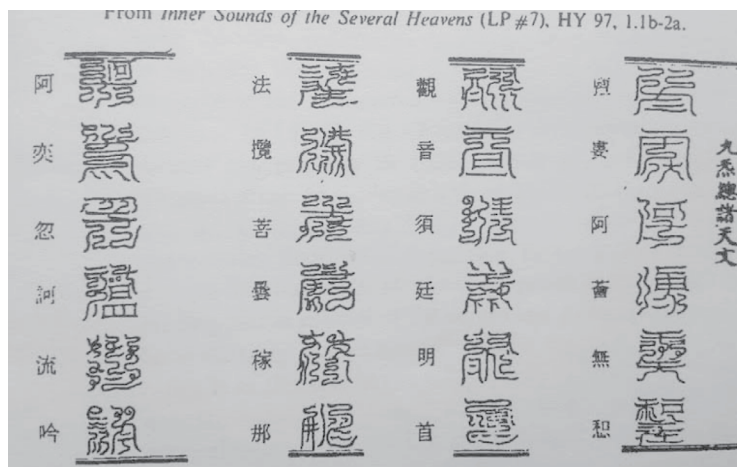
因素的人。^[67] 在眾多靈寶經書中，被人研究最多的就是這部玄奧的經卷。除現代人對於《度人經》的研究外，有很多注疏也收錄在《道藏》中。^[68] 其中最重要的一部是「四註」本，其中五世紀道士嚴東的評述是迄今最早的注解。^[69] 之前的研究都是基於上述注疏材料。然而，學者們並未意識到，傳統的注解者只是通過彙集其他靈寶經卷裏的資料來「解釋」經文的。現在，我們可以獲得絕大多數靈寶經卷來構建充分的語境，進而理解在注疏中只是略有提及的資料，《度人經》的奧秘就此全面揭開。

《度人經》是元始天尊救度世人的宣言。此經記載了諸天上帝「內名」、魔王內諱以及百靈隱名，其威力在於元始天尊僅誦誦十通就足以召至十方天所有的仙真和眾靈。提及十方天立刻讓人想到佛教十方刹土，它最先在支謙翻譯的佛經中出現，下文我們將予以討論。^[70]

用來唱誦這些隱秘名諱的並非是世人常用的語言，而是所謂的天國語言，即「大梵隱語」。附在經文之後的一段大梵隱語共有二百五十六個字，分成對應四方的四部份。每一方都有八天，而每部份都有八個字對應八天中的每一天。乍一看這些經句毫無意義，但它們包含著印度語系的元素，在「西方八天」部份的前兩個字是「刀利」，它為我們提供了可最終揭示「三十二天」形成緣由的線索。「刀利山」是須彌山上「三十三天神」居所的集合稱謂。從LP#17 我們得知，在《度人經》中的三十二天之上的是「大羅天」，由「中央黃元天君」（即「黃帝」）統領，這使得總數成為三十三。（LP#17, 4a.6 – 4b.9）數目添加之後，我們面前立即出現了五行的宇宙觀，因為三十三天隸屬於「五天帝」，其前身是「五老上帝」。

《度人經》中隱語的全部含義在LP#7 可以找到。在此我們只是展示出原始的天書形式，它與LP#1 中發現的古文書寫程式如出一轍（LP#7, 1.1b – 12b）。

諸天內音自然玉字（LP#7），HY 97, 1.1b – 2a.



仔細研究這些字體就會發現，它們只不過是精心設計的漢字圖案而已。另外，我們也得知了大梵隱語在天界的位置。四方八天中每一天對應的八個字被分開形成字數從一到六不等的偽梵文，並被鑄刻在玄都天宮的天門、玄關以及廳台之上。每個梵字後也都附有其符咒威力的簡述（LP#7, 1.15b – 2.16b）。在卷三中，三十二天中的每一天都對應著八行「五字」經文，每行中都帶有一個梵字。大梵隱語和其他新的字句形成的經文由「天真皇人」來「翻譯」（LP#7, 3.7a – 4.20b）。正是因為這些翻譯，上文提及的「四註」本中有關本章節注疏的基礎才得以形成。

我們只有在仔細分析大梵隱語所有的排列組合情況後，才能斷定佛經上的內容是否影響到《度人經》。有一個例子可以讓我們看得更清楚。北方第三天，即「太文翰寵妙成天」，所對應的八個字是「陀羅育邈眇炁合雲」，LP#7 將其切分為三個「詞」：**tālā*「陀羅」、**juk – mak*「育邈」和 **mjāu – kjəi – gāp – jiuəŋ*「眇炁合雲」。（LP#7, 4.13b.6）我們使用中國的古代音韻並沒有年代錯誤之嫌，因為 LP#24 中明確指出，此經要用「中夏國」語音來吟誦，即「九天之正音」。葛仙公解釋道：「老子西化胡，教外國讀經時，多是大梵天音也。適道士所好者耳。」^[71]

因此，大梵隱語並不是梵文，而實際上是在梵文基礎上的音譯，是一種以中土純音吟唱的天國語言。由於大梵隱語是《靈寶經》的產物，其音譯形式被視為這一異域語言的純正發音，而所謂外國人的言語只不過是拙劣的模仿而已。關於「**tālā*」一詞，我們可看出它是梵文「*dhāranī*」，通常音譯為「**tālā* 陀羅尼」，也是與 *dhāranī* 有關的詞語組合中常見的語素。^[72] 接下來我們將通過探究 LP#7 中「**tālā*」的各種闡釋來追溯其來源。在玄都，這一詞被鑄刻在「月之上觀」。在新月的第三天用朱丹墨書寫此詞於靈符之上，並在拜月時吞服，修煉七年後，修行者體內將會產生一道亮光，照徹五臟。（LP#7, 2.13a.2 – 13b.4）在卷四中有兩句經文包含了這個詞：「妙成阿陀嶺，羅暉曜玉階。」此經句後文的「翻譯」給出了清晰的解釋：「妙成以龍漢洞玄之炁，赤明開運，其炁於空洞之中，與五篇真文結炁，俱明元始，號妙成之天。陀者，天帝之內名，與妙成俱生在雲阿之嶺。羅者，是月妃之內名。陀在雲嶺之上，抱月而明也。」（LP#7, 4.14a.1 – 14b.1）最初判斷「**tālā*」是「*dhāranī*」簡略形式的說法，在這段話中得以證實。我們暫且不論有關月亮的美妙論述和充滿色情隱喻的字句，卻也能清楚發現：既然「**tālā*」旨在召集 LP#1 中的《五篇真文》，即另一例隱語篇章，在 LP#2 中也記載有「翻譯」成世間語言的解釋，葛巢甫在此指明這些符咒可被稱為「**tālā*」，或更確切的說，是「*dhāranī*」。而道教的陀羅尼和真正佛教的陀羅尼有極大的不同，最明顯的就是它缺乏佛教陀羅尼中頗有特色的大量反復吟唱。道教「*dhāranī*」則更多的是一系列類似符咒的威名，修行者可通過熟誦神魔名諱與方位來掌控神魔。^[73]

類似的符咒在中國有著悠久的歷史。迄今最早的符咒是馬王堆出土的帛書醫典中針對病魔的咒語，時間可追溯到漢代。^[74] 道教的符咒與佛教的陀羅尼相融合，形成了需要「注解」的天書文本，類似使用異域的、「別世」語言的佛經。兩種傳統的融合可進一步在以下事實中體現，有些人認為隱語文本僅是種偽梵文而已，但它同時也是一種高度程式化的偽古文，就像中國古代時常出土一些青銅器上鐫刻的那些文字一樣，被認為充滿了神力，是國家福祉的吉兆。^[75]

詳細研究道教陀羅尼無疑會促進佛道融合的研究。我們對此暫不予以討論，而是來追溯一下隱藏在此顯著融合下的早期佛教源頭。

許理荷在研究中展示出在三世紀的前幾十年佛教是如何徹底地在中國江南進行滲透的。^[76] 《靈寶經》在其「歷史性」的參考書及其經文實體中，都反映了佛教的滲透過程。前文在 LP#25 中討論過，有一群道教徒，和仙公葛玄一起發願在證道過程中相互幫助。葛洪在丹術方面的老師，鄭思遠，是信徒中傑出的人物。在這一道教內部圈子中也應該有一位沙門叫竺法蘭^[77]。他是著名的印度僧人，由於漢孝明皇帝夢見金人的傳說廣為人知，他於公元 67 年到達洛陽。^[78] 但竺法蘭遠非只是傳記意義上的宗教人物。正如許理荷指出的那樣，有另外一個竺法蘭，多產的佛經翻譯者支謙（字恭明）在大約西元 241 年投奔了他，隱居在穹隆山（江蘇吳縣西南）。^[79] 毫無疑問，這個竺法蘭才是道經中葛仙公的佛教弟子。^[80]

當地僧人與著名的支謙相關聯，這一原因也許就足以讓葛巢甫將自己寫成葛玄的弟子而載錄於經書中了，也因此將他自創的經書與佛教譜系極大的聲望聯繫在了一起。但有一處並非強有力但十分有趣的證據，可將支謙及竺法蘭與三世紀葛氏家族的一個成員聯繫起來。支謙是印度和西西亞人的後代，在中國出生，先是在武昌，然後在 220 年之前到了吳國首都。他在那裏與另外兩個印度僧人維祇難和竺將炎（一說：律炎）翻譯來自印度的五百句原始的《法句經》。^[81] 許理荷認為此經的序言是支謙所作，其中談及七百句《法句經》本，是「近世葛氏，傳七百偈」^[82]。這一身為佛教徒的「葛氏」是不是句容葛氏家族成員之一呢？他所傳世的《法句經》是不是竺法蘭身邊的江南佛教團體所翻譯的呢？雖然序言既未署名又無日期，但湯用彤仍認為此序很可能作於建業，時間是在吳國政權在 229 年轉移到建業前後。^[83] 據支謙的傳記記載，他正是在建業以「博士」的身份來服侍太子孫登的。^[84] 葛氏家族中服務吳國政權的有一個人是葛洪的孫子葛系，他歷任各個官職，包括「太子少傅中書」^[85]。只可惜我們不知道他服侍的是哪位太子。僅靠這些零星的證據就試圖還原整個故事的全貌，那會使人難以信服。但如果注意《靈寶經》中有關竺法蘭的記述，這些事實有可能提供了些許線索來解釋支謙選擇穹隆山隱居的原因。支謙在那些年的功績，主要是在江南地區的一個佛教團體進行佛經翻譯，此團體擁有的佛經譯本質量欠優，其中充斥著「半同化」了的佛教元素，就像在《靈寶經》中發現的那些元素一樣。換句話說，《靈寶經》中保存著早期南方佛教傳統中的元素，而這在現在正統的佛藏當中已無跡可尋。

如果換一個推斷的角度，我們就比較有信心能發現支謙的翻譯對《靈寶經》所產生的真正明顯的影響。現收錄在《道藏》的靈寶諸經中，絕大多數可識別的佛教元素在某些時候都被剔除了，這一事實為我們的工作帶來極大的障礙。^[86] 幸好在敦煌發現了經卷的手稿，而且經文本身並未經刪節，因此我們可以得知經文改動的程度。同樣需要指出的是，刪除佛教元素的工作，主要集中在用道教詞彙來代替那些讓人不悅的佛教詞彙上。因此在有些情況下，受佛教啟發的內容仍然被保留下來，而且可被辨識出來。^[87] 例如，在 LP#6 中就有十方真人的名字（LP#6, 2.5b – 8b）。敦煌出土的此經（Pelliot 2440）顯示，神祇的名字並未改變，改變的是他們的頭銜。LP#6 中的章節最初是「十方佛名」的列表，這直接是由支謙《本業經》而來。「十方剎土」、「佛名」和「菩薩字」，甚至是呈現資料的形式，無一不與支謙的翻譯相吻合。^[88] 佛教的元素可以如此肆無忌憚地被呈現，原因在於《靈寶經》中有「十方之教，皆始靈寶也」的句子（LP#6, 2.5b.7）。為了顯示這一概念來源於中國，十方剎土中的前八剎土與八卦聯繫了起來，最高剎土掌控「華蓋」，即五帝天座上的星辰，最低剎土掌控五律。^[89]

在接下來引人入勝的冥想修煉中，沙門、比丘尼和道士接受指引，在合適的季節存思十方佛，而且在吞服「五稱符」中對應的符咒後，觀察對應顏色的舍利從冥想者體內產出。成功吞服舍利便能延長壽命十萬劫。此冥想修煉法通過五稱符的儀式而得以神聖化，它融合了佛教和中國傳統的概念，結合了「八卦」、「五行」和「十方」。成功修煉各種道教冥想法，就會從體中產出明亮的物體，而舍利原本是佛陀在火化後的身體結晶。這只是在佛道融合背景下重新定義佛教概念的其中一例。葛巢甫借鑒了支謙的翻譯，體現出佛道概念融合的特色。然而在審視此種現象時，我們必須意識到，後來的修訂也許遮掩了某些細節的內容。

支謙是第一個翻譯《阿彌陀經》的人，此經是崇拜阿彌陀佛的主要經典，也對慧遠（334 – 417）和其弟子在 402 年所發的誓願至關重要，他們發願往生極樂世界，即據說是阿彌陀佛居住的西方福國^[90]，在此之前的幾年，《靈寶經》已經問世。支謙翻譯這部頗有影響的經書對於《靈寶經》有著更早，但同樣有意義的影響。《阿彌陀經》的全稱包含「過度人道經」的字樣，與之相仿，《靈寶經》的核心思想亦是救度世人。《阿彌陀經》的一個突出的特點就是有菩薩發許的二十四願，若不救度他人，將終不成佛。^[91] 這一關照在《靈寶經》中反復出現，常以「眾人未得度終不度我身」（LP#4, 6b.1）的形式出現。這一救度他人的關照，也是太上道君在 LP#22 中所發「十二上願」中的核心信息。（LP#22, 3b – 5b）雖然「十二上願」是典型的道教關照，但其最終目的與菩薩願的目的相同，也就是將救度眾生和使祈求者生存的土地變得圓滿作為自我救度的前提。

另一種形式的誓願存於支謙翻譯的《本業經》中，共有 134 個，以「若……當願眾生……」的形式呈現。^[92] 句式在經文中套以日常生活瑣事，以便每天多次提醒修行者，例如：「若上樓閣，當願眾生，皆昇法堂，受佛諸經。」^[93] 在

LP#25 中，可發現有一系列採用相同原則和幾乎完全相同句式的誓願（LP#25, 4a – 7a.），例如「若見樓觀當願一切洞觀十方無所隱藏」（LP#25, 5b.7 – 8）。

《阿彌陀經》中獲受救度的諸多方法之一便是謹守十戒，是沒有證到菩薩果位，但仍希望在西土重生的人所應遵循的。^[94]前五戒是針對初修者的五個簡單的概念，由支謙翻譯，在經文中隨處可見。^[95]這十個概念在《靈寶經》中也是很重要的內容，並以不同的形式存於諸多經卷中。此十戒與《阿彌陀經》中的十戒類似，因此佛教中針對初修者的前五戒成為其基礎。LP#12 也有針對初修者的一套十戒及其施行科儀。（LP#12, 7a.5ff）前五戒是戒令性質的，借鑒佛教前五戒的痕跡明顯，而後五戒是指令性質的，不在我們的關照範圍。

LP#12	T.54
1 不殺當念眾生	1 不殺
2 不盜取非義財	2 不盜
3 不淫犯人婦女	3 不犯他家婦女
4 不欺善惡反論	4 不欺
5 不醉常思淨行	5 不飲酒

靈寶十戒中的前五戒，對初修者境界的提昇最為重要。正如靈寶天尊授予戒令時曾說：「子若逼世累，不盡心十者，九八七六，乃至於五，擇其能者。然五戒之福，福亦難稱。」（LP#12, 8a.4 – 6）無論初修者的次第如何，第十戒都依然有效力：「一切未得道，我不有望」，這是菩薩願的另一種形式。（LP#12, 7b.10）

當然，此五戒的來源並不僅限於支謙的翻譯。要詳盡研究《靈寶經》中訓誡內容的所有可能來源，我們需要極大地拓展文本範圍。然而要證明靈寶訓誡深受佛教道德誡令的影響，我們只需將其與《上清經》中的機械的道教內容進行比較即可。^[96]另外，經文向我們展示出一些關於南方士紳階層如何看待佛教戒律的有趣見解，而佛教戒律在當地宗教活動中起著越來越重要的作用。有一點非常顯著，例如上文對比中的第五條戒律在《靈寶經》中就略有修改，它也是初修者常會觸犯的戒律之一。在經書的後文，尤其是當靈寶天尊化身為乞丐向世人闡釋前五條戒律重要性的時候，這一點就更為明晰了。有一人抱怨說遵循不醉酒的戒律是不可能的，因為他在「服散，散發之日，非酒不解」（LP#12, 21b.3 – 7）。他說的應該是「寒食散」，在三世紀的洛陽，這是遵循天師道的修煉者所服用的一

種礦物，西晉滅亡後，這種散傳入南方。^[97]據說這種藥若不與酒一起服下，食用者的生命就會有危險。所以元始天尊強調，戒律針對的是「醉酒」，而不是「酒」，而這種「藥用」性質的飲酒是完全可以接受的。因此，我們發現，至少在某些內容上，有一種重新定義佛教戒律的傾向，為的是符合江南地區社會的迫切需求。

《阿彌陀經》中關於西方極樂世界寶物的描述，似乎對葛巢甫所創製的經書產生了最深遠的影響。產生音樂的七寶樹、往生淨土的人重獲新生之處，即住在淨土的菩薩和阿羅漢聽經前的沐浴之所七寶池，在《靈寶經》淨土中都能找到對應物。LP#16 中描述了由於《十部妙經》的產生，而在其境界內產生五方樂土的情形。（LP#16, 1a – 9b）在東土，這些經書化身為神墓中的樹葉，就像極樂世界中的七寶樹一樣，風吹過時會發出聖樂。而七寶樹在 LP#16 的西土中也可以找到。

在南方和北方樂土，七寶池發生了些變化。在南方樂土，經書化為火焰池，南土居住者一年在其中沐浴三次，精煉身體，重獲長生。這與極樂世界中的荷花池似乎毫不相關，但我們必須意識到，葛巢甫是根據五行來構建樂土的，因此南方就等同於火。為了保持平衡，北方樂土擁有「寒池」，居住者飲用池中之水便可保持長生。其描述和《阿彌陀經》中的字句在某些地方是有差異的，在辭藻上也欠華麗，但 LP#16 的淨土是基於五行定序的道教極樂世界，充滿著從《阿彌陀經》中改編而來的梵音名目和奇觀。

葛巢甫的經文中業已接納了《阿彌陀經》中的另一元素。我們發現在極樂世界中的居住者是清一色的男性。女性被禁止享有西方淨土的榮光。所有進入香氣四溢境界的眾生都在七寶池中化生。《阿彌陀經》「二十四願」中的第二願予以強調：「我作佛時，我剎中無婦女。無央數世界諸天人民。以至蛭飛蠕動之類，來生我剎者，皆於七寶水池蓮華中化生。不得是願，終不作佛。」^[98]

《靈寶經》贊同這種厭惡女性的態度。但這並不是說靈寶經書中的仙真都是男性。在靈寶經文中有太多的女性仙真，要完全消除絕非易事。LP#12 中甚至記載了一對夫婦由於傑出的孝行而同時位列仙班的故事。（LP#12, 9aff）但是相反的例子也有很多。許多章節都記載，如果女性正確的遵循戒律，其結果就可以轉世重生為男性。這樣女性就會完全遵守戒律。為安撫背負女子之身而受累的靈魂，《法論罪福》（LP#14D）賦予她們的希望是：「女子閑寂，思念是經，得轉身為男。」（LP#14D, 7b.8）

在 LP#2 中載有一則與《列女傳》中的故事相仿的寓言，並十分清晰的表明了厭惡女性的傾向。有一個叫王福度的人有個女兒，名叫阿丘曾。有一天沐浴香湯自洗，忽然見金光明照。她便出宇登牆，向南望見一位道真，神情煒燦，容景煥日。其正是元始天尊歸身十方之天。她便叉手作禮，祈賜禁戒，願意拔諸惡根，從而早得轉輪，改為男形，萬劫之後，冀得飛仙。她的話被魔王聽見，擔心她的祈願得以成真，並最終超脫他掌控的境界，於是化作五帝老人，試圖動搖其決心，

於是說她的父親將重生為女身。^[99]魔王說，孝道要求她完全遵從父親。但她的決心戰勝了這一說法，魔王只得失望退出。阿丘曾於是燃火，爬上牆去，縱身火中，這樣她的灰燼才可能被吹上十方之天，她希望確保得以重生。然而火卻未燒燃其身，她俄頃之間已化成男子，徑至太上道君前受誡。她身上顯現有三十二相，這是佛的標誌，但經文末給予解釋。

這一故事直接改編於支謙翻譯的《龍施女經》中的一個譬喻。^[100]二者區別甚微。支謙的故事中，女子龍施在沐浴時所看到的神祇是佛。同樣，魔王也變了身，但不是變成神，而是化為龍施的父親須福，勸說她修證略微容易的阿羅漢果位，而不是菩薩果位。兩個故事都將證道修煉的要求放在孝道之前，而結果是一樣的。她從牆上下來後，神奇的化為男子身，佛對阿難預言，未來她將成佛，名為龍盛。

除了進一步闡明葛巢甫厭惡女性的緣由外，這個故事也讓我們更確信，他在寫經時腦中也清楚地知道兩個故事是相同的。在故事中，佛陀相當於元始天尊，阿難等同於太上道君。^[101]陸修靜目錄中前半部份的經書，即《靈寶真文十部妙經》，都採用了元始天尊和太上道君對話的形式。太上道君的問題，就像阿難的問題一樣，是為了敦請最高的神祇來闡釋經文的。佛經中對話場所的名稱在中國人看來充滿幻想，非常美妙，如：竹林精舍，祇樹給孤獨園等等。葛巢甫將這些場所轉變為同樣帶有異域天國色彩和發音特點的名字，如在「始青天」的「碧落空歌大浮黎土」，即LP#15中的天國境界。（LP#15, 1a.1）

因此，《靈寶經》整合了佛教中超凡脫俗、並含有神靈威力的元素。經書源自上天福國，並以天國語言來闡釋，可被轉譯的經文以原始的形式抄謄，從而構成具有威力的符咒。^[102]然而《五篇真文》產生於天地元始混沌始分之初，所以這些昭世的經書再次早於其來源。

《靈寶經》展現出佛道在意識形態上相互作用的一個新的層面。我們沒有發現許理荷在分析華胡爭議時闡述的「道士與和尚之間永無消停的爭鬥」^[103]。相反，有證據表明，葛巢甫曾積極的嘗試錄用佛教徒甚至僧職人員入道教。將諸如竺法蘭等沙門納為葛玄的內部信徒，以及贊同佛、道教徒在十方剎土進行冥想，都證明了這一關照。

葛巢甫所用的技巧與其敵對勢力上清派所用的方法是一樣的。他不僅在《靈寶經》中灌輸了異域元素以對抗外國宗教中固有的非本土元素，而且也憑藉這些元素建構起一種宇宙觀，用以解釋佛教其實是道教在外國演變出的一個分支（雖然在經文中並未明示）。佛、道爭鬥在六世紀達到頂峰，我們看待此種爭鬥時，應該關注處於自我防守地位的道教信仰——也可說是處於自我防守地位的佛教信仰——的融合特性。四世紀江南這片精神沃土不僅造就了統領後來幾個世紀的兩種主要的道教流派，而且也使大量頗有影響的佛典翻譯，甚至是直接由漢語寫就的佛經得以產生。過剩的資料使得我們要更為謹慎地看待這種渦旋在宗教思想大

熔爐中那錯綜複雜的調和與適應的波流。葛巢甫高度依賴支謙的翻譯恰好證明了這種活躍在創始期的融合力的存在。

結 論

通過追溯葛巢甫受益於早期傳統的過程，我們清楚地瞭解到他創作靈寶經文的一些個人原因。將一種創作的出現歸因為早期權威資料的存在，這在中國文本研究中是一種司空見慣的現象。人們認為，早期的人們享有和仙真之間特殊的、後世無處可尋的關係。由於這種固有觀念的存在，也許上述現象則更多的出現在宗教文學中。葛巢甫將自己的創作歸因於葛玄，顯然證明他企圖使葛氏家族在江南地區獲得至高的精神控制權的事實。一個人的祖先可以通過在另一個世界職官體系中的地位，來扮演中間人的角色，這種手法在中華文明最早的記述材料商代甲骨文中就已經清晰凸顯。^[104]頑固地縈繞在後代世人腦中的這種基本的觀念，充分說明舊觀念和新意識的結合是多麼的容易。

葛巢甫是這些新的、更完整的道教經文的主導者，但歷史並沒有記錄他獲得怎樣的物質和社會層面的利益。雖然我們沒有確鑿的資料來證明他是一個能成功改變別人信仰的人，但《靈寶經》佔據道教歷史中心地位的原因卻在經文本身中顯而易見。漢代宇宙學說的組織原則將佛教和道教中的奧秘迅速複雜化，而《靈寶經》持久的吸引力來源於對其的一種簡化。類似陀羅尼的天書符、根據五行構建的靈寶極樂世界、經過漢代國教「三一教」的轉化、元始天尊和佛陀身份的暗同，所有這一切都表明葛巢甫有意要在佛教基礎上構建中國模式。佛教宇宙觀中類似「三十三天」等元素一旦安置在傳統儀式的次序中，就會變得不那麼令人畏懼，而更易於被同化了。在道教史上，《靈寶經》曾又一度為人所利用。1119年，在道士林靈素的主導下，宋徽宗企圖將佛教本土化，方法仍是大量修改名稱。這種修改經書的舉動來源於《靈寶經》，藉此林靈素擴展並融合了上清派的元素，始創出新的神霄派。^[105]

僧人和道士也許會施演相同的儀式^[106]，這常常令學習中國宗教的人迷惑不解。有關《靈寶經》的一項研究表明，這也許的確是早期的一個現象。比如，我們看到，在「度人」的概念上，《靈寶經》借鑒《阿彌陀經》的痕跡很重。雖然早期佛教儀式仍在被研究之中，但我們似乎可以確定，現在佛教徒和道教徒都在採用的「普度」儀式，其最早的形式可在LP#11，即《明真科》（LP#11, 17a - 37a）中找到。對於此科儀歷史的分析以及用應有的關照來看待其佛教來源的作法，可以有效地釐清中國兩種高等宗教之間諸多層面的關係。此種研究不僅能告訴我們有關道教的許多內容，同時也可以辨別出，佛教在中國逐漸被接受的同時，是在何種程度上被「本土化」和重新構建的。

在對《靈寶經》來源的分析中，我們不得已而破壞了葛巢甫創作的整體性。事實上，將《靈寶經》歸結為一種儀式集成，也並不是不公允的。正因為有了靈寶科儀，此經的全部資料才得以保存，其重要性才得以延續。雖然有些靈寶經書，比如 LP#10，記載的有影響的金籙齋口訣已不再是單行本的形式，但這並不能說明這些科儀已不受歡迎。它反而顯示出，在更早的、單獨存在的版本被淘汰出經典範圍的同時，已被融入更為重要的唐宋儀式集成中。其中的大多數儀式仍在以某種形式為現今的道士所採用。

我們在本文伊始就指出，在研究某種宗教傳統時，重點不應該放在其來源的多樣性上，而應該關注從來源材料中所演變出的融合方式。但《靈寶經》的最終影響很難被孤立看待。《靈寶經》在問世之後旋即被擴充、潤色，同時又和其他恰恰影響了《靈寶經》創始人的道教元素融合在一起。^[107]《靈寶經》整合方法的全體性潛在地包容了後續道教傳統的全部，在公眾儀式和教派團體的領域上尤為如此。我們希望，對於靈寶傳統起源的認識將有助於研究靈寶經書對中國宗教發展所產生的深遠、多樣的影響。☺

附錄一

以下是由大淵忍爾根據陸修靜的目錄整理並恢復的原始《靈寶經》目錄。首個經題也出現在陸修靜的目錄中，之後是版本甚廣的經題及其來源。凡是作者本人閱覽過的經書，後面都附有簡要介紹。其中未列出陸修靜目錄中被列為「未現世」的經文。

第一部份 (《靈寶真文十部妙經》)

第一節：

LP#1 太上洞玄靈寶五篇真文赤書

(元始五老赤書玉篇真文天書經，HY 22)，三卷。卷一包含《五篇真文》的天書，以及創始和起源的故事。之後是對五老，和道家常用的五符的描述，五符常將生辰和五行元素相聯繫。卷二記錄了和五老相關的浩劫年份，以及一系列五行序符，以提供給修行者安度浩劫之法，以在未來的劫難中重生。卷三羅列出十天仙真積功集結日，以及其他修行者應該遵行的施教日。

LP#2 太上洞玄靈寶玉訣

（太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經，HY 352），兩卷。經書開篇將太上道君的神啟和王龍聯繫起來，這似乎說明其是原始經文後世的增改版，或修改版。經中的十二可從在 LP#9 中也是以同樣的格式（1a - 4b）收錄。此外，開篇的內容並未收錄在《無上秘要》或者任何在其之後引用此經的作品中。第一卷《玉訣》記有 LP#1《五篇真文》中天書的闡釋文本，及其儀式的旨規。第二卷將阿丘曾的故事和存思五老、吞食五芽靜修法聯繫在一起。

第二節：（未現世的經卷）

第三節：

LP#3 空洞靈章

（太上洞玄靈寶空洞靈章，Pelliot 2399），大淵忍爾指出，開篇內容已佚失，而且在 Stein 2915 中也收錄了部份經文。《無上秘要》（HY 1130, 29 卷）收錄了構成此經主體內容的「三十二天靈章」。

LP#4 昇玄步虛章

（洞玄靈寶玉京山步虛經，HY，1427），收錄玉京山步虛十章，以及其他靈寶經頌。正如上文所述，有三首頌從上清經書中被轉錄到《真誥》。大淵忍爾指出，經書中第一部份描述玉京山，但已略被修改。關於第一部份被刪節的內容，見《無上秘要》4.8b.9 - 9b.1 和 23.1b.10。

LP#5 九天生神章

（洞玄靈寶自然九天生神章經，HY 318）此經為包含九天主神隱名的禱文。九天由九氣構成，九氣是世界形成的三個階段中每個階段所包含的玄、元、始。通過唱頌，此生神過程旨在祈求人類重生。正如大淵忍爾所述，在 8a - 9b 頁上的三篇寶章是後人增添的內容。HY 165, 即《靈寶自然九天生神三寶大有金書》完全是 LP#5 的摹本，只有一處例外，即結尾用三篇寶章替換了九章。顯而易見，它與原始的 LP#5 結合，共同形成了《道藏》版本中的經文。

宋代對於此經的註疏有：HY 396，董思靖。HY 397，王希巢，並附 1205 年的序。HY 398，此書稱為華陽子佚失本的修正本，但書中的證據表明，其成書時間為宋代。

第四節：

LP#6 自然五稱文

（太上無極大道自然真一五稱符上經，HY 671）現存版本為兩卷，但原本為一卷。第一卷包括上文討論過的「五稱符」。第二卷介紹了聚合「八卦（八史）」精神之法。此法與十方相聯繫，並受制於五稱符。11bff. 頁簡要解釋了「二十四生圖」的特性，總共分為三組，每組八圖。

LP#7 諸天內音玉字

（太上靈寶諸天內音自然玉字，HY 97），四卷。此經詳細解釋了《無量度人上品》中類似 dhā ran ī 的咒語。咒語在第一卷中以天書的形式展現，每部份後都附有三十二天神明目錄。書中 1.15b – 2.16a 頁詳述了天書中每個字在天界的位置，以及每個字作為靈符的效力。在 3.7aff 中，天書被翻譯為凡間語言並加以註釋。

第五節：

LP#8 智慧上品大戒

（太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經，HY 457）兩卷。第一卷中記述了由元始天尊昭示、針對修士的各種戒律。在第二卷中，太上道君問訊十二方飛天神人，涉及其各自獄界的違科犯戒內容，以及如何通過重生得以解脫的時間和方式。針對人有三套刑律，第一為「長夜之函」，記錄著死人的罪過；第二為「官律」，決定刑罰的形式；第三為「明真科品」（見 LP#11）評判功過，並規定瞭解脫贖罪，脫離地獄所要求的齋醮祭品。

LP#9 上品大戒威儀自然

（太上洞真智慧上品大誠，HY 177）經書按照修士修煉次第的順序，昭示並討論了六套戒律。十戒和十二可從是針對「清心弟子」的，而更高級別的戒律是針對「十轉弟子」的，他們已為精修道法而轉生了十世。級別的區別似乎在於社會階層的不同，因為「十轉弟子」是通過前世積累功德，他們也都是恒居「福門」之人。

LP#10 金籙簡文三元威儀自然真一經

作為獨立的經卷已不復存在。

LP#11 明真科

（洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科，HY 1400）此經詳細闡述了 LP#8 中十二方地獄中的科律。經文首先列出地府記錄人在世時的十種功績和十四種罪過。此經大部份內容涉及元始天尊描述活人為超度死者所作的儀式。

第六節：

LP#12 智慧定志通微

（太上洞玄靈寶智慧定志通微經，HY 325）此經內容更為實際，旨在使更多社會下層人群建立起對《靈寶經》的信仰。靈寶天尊詳述了愚蒙之人如何悟道的諸多方法，並通過寓言來示範如何真正地皈依道法。此經昭示了針對普通信徒的十種戒法，我們已經看過前五種戒法，其實是對佛教五戒的改編。大淵忍爾指出，部份經文似乎已佚失。

LP#13 本業上品

（太上洞玄靈寶真文度人本行妙經，Pelliot 3022）不全。此經存本中未包括的一篇長文，見《無上秘要》，HY 1130, 47.4a.3 – 5b.2.

LP#14 法輪罪福

此經現分為四部獨立經書：

LP#14A 太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經，HY 346 此經是序文，通過仙公描述了三位太上玄一真人的外貌。三位真人揭示了此經在天界的歷史，並勾勒出仙公未來修煉的發展軌跡。在其他後續經文中，每位真人都昭示了道法修煉的其中一個次第。

LP#14B 太上玄一真人說勸誡法輪妙經，HY 348, 此經強調施行正確科儀，以及要在漸行悟道的過程中守戒的重要性。

LP#14C 太上玄一真人說三途五苦勸誡經，HY 455, 描述了地獄中未悟道的靈魂所受的痛苦，以及他們通過「八門」轉世重生的機會。這呈現在仙公的面前，為了喚起他努力超度人類的慾望。

LP#14D 太上玄一真人說妙通轉神入定妙經，HY 647，經中昭示了「四十五念」。其目的在於使修士時刻謹記，其修行不僅是自度，而且更是度人。每一念都與某個視覺意象相聯繫，就像是 LP#25 中的「智慧本願」。

第七節：**LP#15 無量度人上品**

（靈寶無量度人上品妙經，HY 1, 第一卷）此經的重點在於元始天尊以「大梵隱語」詳述三十二天諸神、百靈，及魔王內名。這一部份在經書第 16b.1 – 17b.8 頁中。在 15a.1 – 16a.9 頁和 18a.10 – 20b.1 頁中的章節是後人添加的。大淵忍爾指出，1a – 5b 頁記載了三十二天名目，然而此前的序文內容並不是由五世紀的嚴東所作，但卻收錄在《無上秘要》中，因此這可能是在六世紀中葉後人添加的。應當指出的是，序文將經書的天界起源和頌經的神啟功效聯繫在一起，這與《靈寶五篇真文》中的描述完全一致。

《道藏》中對於此經有很多注疏。除了《元始無量度人妙經四註》（HY 87）之外，HY 88 – 95 是從唐朝到明朝期間的注疏，HY 147,148 和 219 是經文在科儀上的改編，HY 80 是完全用「雲篆」書寫的版本。

LP#16 諸天靈書度命經

（太上諸天靈書度命妙經，HY 23）經書記述了靈寶十部妙經在五方福國的顯靈過程。元始天尊也敘述了《靈寶經》成於世界創始之初的龍漢之年，和參照五行得出的後世之序列。

LP#17 滅度五鍊生屍

（太上洞玄靈寶滅度五鍊生屍妙經，HY 369）此經以《無量度人上品》中記載的隱語為基礎，記述了埋屍的儀式。通過記述諸方三十二天之上的大羅天，此經將隱語和五行聯繫了起來。在 5b – 15a 頁中以天書形式存在的隱語，是 LP#7 中隱語的另外一種形式，只不過中間部份添加了十六個字。天書被用作為靈符，與

屍體一起埋入土中。

第八節：

LP# 18 三元品誡

（太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經，HY 456）三元即三官，負責審判靈魂的功過。每一官的審判權及其屬僚姓名均予列出。同時也列出了在三官審判之一百八十種明確的罪目。

第九節：

LP# 19 二十四生圖

（洞玄靈寶二十四生圖經，HY 1396）首先是對《二十四生圖》的來源的記錄，之後是讚頌其功德的章節，以及和圖相關的符籙。卷末將《二十四生圖》和體內上中下三元二十四景神聯繫起來，並羅列出其屬僚。

第十節：（未現世的經卷）

第二部份

LP# 20 五符經序

（太上靈寶五符序，HY 388）三卷。此經的出現早於靈寶諸經，因此很難總結其內容。大致說來，第一卷介紹遠古的三皇五帝。對於五帝的記述，參照了司馬遷的著作和一些缺乏可信依據的材料。此卷還包括各種以五行為基礎的靜修法和儀規。第二卷介紹了成仙、去三蟲、辟穀等各種靈「方」。第三卷中介紹靈符，咒語，天書並進一步記述了遠古的神仙。有關此經具體內容的討論，詳見本文「葛洪的書庫」一節。

LP# 21 太極隱注寶訣

（上清太極隱注玉經寶訣，HY 425）經文敘述了秉授、誦讀和抄寫靈寶經書和其他神聖經書的儀式。五類經書分別為：道德經、大洞真經、靈寶經書、三皇天文和上清經書。大淵忍爾發現在《無上秘要》中此經的某些內容並未現於現存的版本中。

LP# 22 真文要解

（太上洞玄靈寶真文要解上經，HY 330）此經記述《五篇真文》的起源，及其守護神的咒語。8bff 頁中載一篇悔謝十方的懺罪文。

LP# 23 真一自然經訣

（真一自然經訣 Pelliot 2356）大淵忍爾指出，卷首和卷末內容已佚失。很明顯，

此經佚失年代為唐代，或是北宋，因其並未收錄在南宋留有光編纂的《無上黃籙大齋立成儀》靈寶經書目錄中。

LP# 24 敷齋威儀訣

（太上真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣，HY 532）此經包括「靈寶無上齋」儀規，和有關密室以及其他儀式的要訣。大淵忍爾認為現存的版本是不完整的。

LP# 25 消魔智慧本願大戒上品

（太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經，HY 344）此經昭示了LP#9中戒法的更多要訣。同時也包含了師傅向弟子傳遞齋戒的儀規。另外，太極真人也在經中昭示了五十九個「智慧本願」，以喚起仙公濟度世人的願望。

LP# 26 仙公請問經

兩卷，此經分為兩個部份。

LP# 26A 太極左仙公請問經上，Stein 1351，大淵忍爾指出，在此經第一卷中只有一處引文未現於現存的版本中。

LP# 26B 太極左仙公請問經，HY 1106，此經中，仙公就一系列主題來問詢太極真人：「十戒」、「靈寶無上齋法」和「五稱符」的關係、在LP#21中列出的五種經書的天界淵源，等等。

LP# 27 聚聖難

（太上洞玄靈寶本行因緣經，HY 1107）

（太上洞玄靈寶妙經十五聚聖難，Pelliot 2454）此經記述了仙公登真的情況。仙公前世的情況，以及那些追隨他並發願度人的弟子的前世生活，都在經中有詳細記述。大淵忍爾指出：關於此經，「敦煌」版和《道藏》版有著極大的不同。

附錄二

以下《靈寶經》目錄見於留用光的黃籙儀式集，即《無上黃籙大齋立成儀》（《道藏子目引得》508, 1.5a.5 – 7a.2）。其後記的年份可追溯至1223年。經書前的序號是參考大淵忍爾的目錄所作。除最後一部外，其他所有無序號的經書，在大淵忍爾復原的目錄中都被列為未現世書目。因為留有光的目錄旨在為儀式服務，所以這些「未現世」的經書一定已由後人所補充提供。

LP#1, 太上靈寶元始五老赤書玉篇真文天書經

LP#2, 洞玄靈寶赤書玉訣妙經

洞玄靈寶運度大劫經

洞玄靈寶丹水飛術運度小劫經

洞玄靈寶天地運度自然妙經

LP#3, 洞玄靈寶空洞靈章

LP#4, 洞玄靈寶玉京山步虛經

LP#5, 洞玄靈寶自然九天生神章

LP#6, 洞玄靈寶無極大道自然真一五稱符經

LP#7, 洞玄靈寶諸天內音自然玉字

洞玄靈寶八威召龍妙經

LP#8, 洞玄靈寶智慧上品誡經

LP#9, 洞玄靈寶智慧罪根上品誡經

LP#10, 洞玄靈寶三元威儀自然真經

LP#11, 洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科

LP#12, 洞玄靈寶智慧定志通微妙經

LP#13, 洞玄靈寶金真法論誠業本行上品妙經

LP#14, 洞玄靈寶玄一三真勸誡法論妙經

LP#15, 洞玄靈寶無量度人上品妙經

LP#16, 洞玄靈寶諸天靈書度命妙經

LP#17, 洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經

LP#18, 洞玄靈寶三元品戒功德輕重經

洞玄靈寶宿命因緣明經

LP#26, 洞玄靈寶仙公請問經

LP#27, 洞玄靈寶仙人請問本行因緣衆聖難經

洞玄靈寶道（導）引三光妙經

LP#19, 洞玄靈寶三部八景神仙二十四生圖經

洞玄靈寶藥品

洞玄靈寶芝品

洞玄靈寶變化空洞妙經

LP#25, 洞玄靈寶消魔寶真安志智慧本願大戒上品妙經

LP#22, 洞玄靈寶真文要解經

LP#24, 洞玄靈寶太極真人敷靈寶經文齋戒威儀諸要經訣

洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀

（最後一部由陸修靜作，見 HY 524）

注釋

- [1] 有關《道藏》起源的信息，見 Holmes Welch 和 Anna Seidel 編輯的《道教面面觀》（*The Facets of Taoism*）中的大淵忍爾（Ofuchi Ninji）的文章《道藏的形成》（“The Formation of Taoist Canon”），第 253 – 267 頁。
- [2] 《真誥》第十九和二十卷中有關陶弘景記述上清經書流傳情況的內容，已由司馬虛（Michel Strickmann）譯出，見《茅山神啟》（“The Mao Shan Revelations”），*T'oung Pao* 通報，63.1（1977），第 1 – 67 頁。有關陶弘景編纂和校集上清經書更全面的記述，見司馬虛，*Le Taoisme du Mao Chan, chronique d'une revelation*, Paris: College de France, Memoires de l' Institut des Hautes Etudes Chinoises XVII, 1981.
- [3] 大淵忍爾，《論古〈靈寶經〉》（“On Ku Ling-pao ching”），*Acta Asiantica* 27（1974），第 34 – 56 頁（譯者注：本文作者柏夷教授據近些年的研究在這一問題上有不同的看法，不再認為《靈寶經》是由唯一的編纂者，即葛巢甫，獨自完成，而更傾向於認為編纂者是包括葛巢甫在內的一個群體）。
- [4] 陳國符，《道藏源流考》，第二版，（北京，1963），第 62 – 70 頁。以及，Max Kaltenmark, “Ling-pao: note sur un terme fu taoisme religieux”, *Melanges publies par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, II:559 – 88（巴黎，1960）。
- [5] 見 K.M. Schipper, *Le fen-teng, rituel taoiste*, (Paris: Publications de l' Ecole Francaise d' Extreme – Orient, CIII, 1975)。
- [6] 由大淵忍爾重新編輯恢復的靈寶經書經題列表可參見附錄一。本文中的經書都會以大淵忍爾經題編號來表示。比如，第一部是《五篇真文》，因此文中會表示為 LP#1。由於敦煌出土陸修靜的目錄手稿有殘缺，因此大淵忍爾在其恢復的經題的真實和有效性上態度不是太肯定，其實只要比較一下經書的內容和陸修靜的著作就可以確認大淵忍爾目錄的準確性。陸修靜是極其注重道教儀式的，他對於與正統道教科儀的編纂，主要依賴於其他編輯的靈寶經書的使用。只需一個例子就能看出他是如何廣泛的使用靈寶經書的。他的《科儀門》被保留在留用光編輯的《黃錄科儀》（HY 508）的第十六卷中，其中僅用了幾頁的篇幅就重新記錄了可以輕易辨識的《靈寶經》中頌歌和戒令：
- | 《科儀門》中的經題和頁數 | 靈寶經題和頁數 |
|---------------|-----------------------------------|
| 三啟頌 (7a) | LP#4, 10a; LP#25, 7b. |
| 八會內音自然五字 (8a) | LP#7, 16a; LP#15, 16a; LP#17, 6b. |
| 十戒 (14a) | LP#2, 2b; LP#9, 1a. |
| 奉戒頌 (16b) | LP#26, 4b. |
- [7] 這部經書有著很多令人容易混淆的經題，如《五老玉（五）篇》、《靈寶玉（五）篇真文》、《靈寶自然真文》、《靈寶真文》和《洞玄靈寶經》等等。
- [8] 大淵忍爾，第 40 頁。
- [9] 同上，第 41 頁。
- [10] 有關葛洪生卒年月的爭論，見 N. Sivin, “On the Pao p'u-tzu nei-p'ien and the life of Ko Hung (283 – 343)”, *Isis* 60（1969）：388 – 391。
- [11] LP#4, 8a.5 – 7。有關五嶽，見 Edward H. Schafer, *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars*. (Berkeley, 1977), p. 6。
- [12] 《抱朴子外篇》50. 1a – 2a, 《四部叢刊》本。
- [13] 這三部經書為：《太清丹經》，《九鼎丹經》和《金液丹經》。然而在靈寶經書中找不到任何參照信息。

[14] 《抱朴子內篇》，4. 21 – 2b。

[15] 有趣的是，葛洪在這裏被稱為「居士」而不是「道士」。

[16] 《抱朴子內篇》卷四，2b。

[17] 陳國符，第 67 頁。Max Kaltenmark，第 560 頁。司馬虛，《最長的道經》（“The Longest Taoist Scripture”），*History of Religions* 17, nos. 3&4 (Feb – May, 1978)，p. 332。

[18] 關於王靈期，筆者無法提供更多信息。

[19] 許黃民（361 – 429）是許翮的兒子，而許翮是楊義經書接受者之一。許黃民帶著上清經書在 404 年到了現在浙江東部的剡地。有關此內容更詳細的記述可以參照，司馬虛，《茅山神啟》，第 1 – 30 頁。

[20] 司馬虛，《茅山神啟》（“The Mao Shan Revelations”），第 45 – 46 頁。

[21] 同上，第 19 頁。

[22] 在張始珍所立的九真廟石碑上，刻有徐靈期為南嶽九真之一的內容。經文顯示徐的卒年是 473 年。唐朝李冲昭曾寫道，存留下來的古碑記載是徐靈期建造了衡嶽觀，雖然時間很明顯是不準確的（見《南嶽小錄》，HY 453，4b2 和 12a. 9），即太康八年（287）。如果這兩處記錄是準確的，那麼我們很難想像徐靈期是如何在當時從葛巢甫手裏直接接受靈寶經書的。很有可能是他的名字被借用，為的是提昇廟宇的名聲和傳統形象，而這一建在山頭的廟宇也許是他常去的場所。

[23] 《道教義樞》，HY 1121，2:6b. 8 – 9。

[24] 「造」有「形成」和「創製」的意思，而「構」的意思是「框架」，動詞可以當「構建」講。陶用來描述王靈期杜撰行為的詞是「製造」。「製」意思是「設置限制」或者「敘述輪廓」。對於王的行為，陶用了一個更為有力的詞，顯然是因為王要試圖將其創造的經書納入上清經典中。其實二人都是在杜撰，都曾嘗試過自己創造經書，來囊括仙真的莫可名狀的真理。

[25] 《真誥》，HY 1010，11. 20b. 4。

[26] 這也許意味著葛玄並不擅長與更高級別長生不老的仙術，如循環氣息，控制體內神靈，脫靈入體，等等。

[27] 《真誥》，HY 1010，12. 3a. 7ff。

[28] 有關上清經書中徐來勒的參照，見《真誥》，HY 1010，9. 23b; HY 1305，26a; HY 424，6a。另一條靈寶經書的參照信息見 LP#26B，13b. 2 – 3。

[29] 《真誥》，HY 1010，20. 8b. 2 – 3。

[30] 第一句收錄在《真誥》4. 8a. 4 – 7 中，第二句在 3. 10a. 9 – 10b. 2，第三句在 4. 6b. 3 – 5。

[31] 這是《大洞玄經》唯一一次出現在靈寶經書中。陶弘景在《真誥》（13. 1a. 7 – 8）中提及一個仙真再解釋「洞玄」時涉及到此經，他說：「……讀之萬徧，七祖已下並得鍊質南宮，受化胎仙，非今世所稱洞玄靈寶經也。」陶弘景的解釋有些令人生疑。讀一萬遍的通常指的是《大洞真經》，但是救度七代人確實靈寶經書反復出現的主題。陶弘景瞭解靈寶經書的來源，他在這裏似乎十分在意，認為仙真的評述不應該被理解成是葛巢甫後來創作的參考資料。《真誥》中只提及此經一次。靈寶經書的慣常的通稱是「洞玄」或者「洞玄經」。「大洞玄經」似乎是靈寶經書的全稱「太上洞玄靈寶經」的簡稱。

[32] 司馬虛，《Le Taoisme du Mao Chan》，第 189 – 91 頁。感謝 Elizabeth Hyland 與我討論上述觀點。

[33] 《真誥》，HY 1010，20. 7b. 6 – 7。

[34] 同上，20. 10b. 8 – 9。

[35] 同上，20. 2b. 1。

[36] 在司馬虛的《茅山神啟》（“The Mao Shan Revelations”）一文中有譯文，見第 58 頁。有關《王君傳》見，同上，n. 147，否則葛永真和葛景仙就會不為人知。

- [37] HY 424, 6b. 8 – 8b. 4。
- [38] 司馬虛，〈陶弘景的煉金術〉（“On the Alchemy of T'ao Hung-ching”），見 Homes Welch 和 Anna Seidel 編著《道教面面觀》（*Facets of Taoism*）（紐黑文：耶魯大學出版社，1979），第 153 – 154 頁。
- [39] 《真誥》，HY 1010, 19. 10a. 7。
- [40] 對於此觀點的討論，見 N. Sivin, “ON the Word ‘Taoist’ as a Source of Perplexity; with Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China”, *History of Religions*, 17, nos. 3&4 (Feb – May, 1978), pp. 323 – 327。
- [41] 《抱朴子外篇》，50. 3b. 4 – 6。
- [42] 《抱朴子內篇》，19. 3b – 7a。
- [43] 陳國符，64 – 66。對此，我同意陳的觀點，儘管 N. Sivin 有著不同的見解，見 “On the word ‘Taoist’”，p. 325, n. 41。
- [44] 《抱朴子內篇》，17. 4b 和 17. 6a. LP#20, 3. 8ff。
- [45] 《抱朴子內篇》，11. 3a。
- [46] 《抱朴子內篇》，12. 7a。
- [47] 陳國符，p. 64 給出多種不同意見。
- [48] 《史記》，《孝武本紀》，第十二卷，（中華書局，北京，1972）。
- [49] 甘公，〈星經〉，引自顧頡剛和楊向奎的「三皇考」，見呂思勉，童書業編，〈古史辨〉，（台北：明輪出版社，1970），第七卷，第 97 頁。
- [50] 見 Ku Chieh-kang 和 Yang Hsiang-k'uei，第 95 – 112 頁。
- [51] 同上，第 134 – 151 頁。
- [52] 同上，145 頁。
- [53] 安居香山，中村章八編著，〈緯書集成〉第二卷，（東京，1971），第 107 – 108 頁。有關河圖的敘述，見 Michael Saso, 「河圖是甚麼？*What is the Ho T'u?*」《宗教史》*History of Religion*, 17, nos. 3&4 (2月 – 5月, 1978), 第 399 – 416 頁。
- [54] 顧頡剛，楊向奎，第 203 – 215 頁。
- [55] 司馬虛 Strickmann, “The Mao Shan Revelations”, p. 58, n. 143。
- [56] 《真誥》，HY1010, 14. 17a。
- [57] 葛氏家族成員，也因此處記述而留名。
- [58] 孫遊嶽是陸修靜的高足，也是引陶弘景的師父，並引其入靈寶科儀。梅令文之前不知名。
- [59] 雖然我也未能找到更多有關《人鳥五符》的資料，但是在一部著作裏出現過人鳥山的經圖：玄覽人鳥經圖。（HY 434, 自《雲笈七籤》，HY 1026, 80. 19b – 20a.）靈寶經文中唯一出現過人鳥山的地方是在 LP#21 中。（9a. 1 – 9b. 7）這部份經文篡改了 HY 434 中的內容，並將其與其他靈寶經文聯繫起來。因此 HY 434 應該是原始《靈寶五符經》中的一部份。
- [60] 我未找到有關《玄洞通靈神真符》的進一步資料。《三皇天文》，又稱《三皇內文》，是早期的著作。正是葛洪接受訓令的道教文本；可以對照《抱朴子》，4. 1b, 15. 10a, 17. 3a 和 18. 2a。有關其和《靈寶五符》的關係，見 K. M. Schipper 的文章「五嶽真形圖」，《道教研究》，第二卷（東京，1967），第 114 – 162 頁。《大洞真經》見註釋 37。
- [61] 有關後聖的內容，見司馬虛，*Apocalypse in China: Mediaeval Visions of the World and its Destiny*。有關李弘崇拜，見索安，“The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li Hung”，*History of Religions*, 9, nos. 2 & 3 (1969 – 70), 第 216 – 247 頁。

[62] 此經全稱為《上清後聖道君列紀》(HY442)，在司馬虛的 *Le Taoisme du Mao Chan* 一書中有譯文，第 209 - 224 頁。

[63] HY 442, 6b。

[64] HY 405, 4b - 7b。

[65] 內容全部引自 SPTK 版的《抱朴子》。

[66] 見《抱朴子》中《內視經》，19.5a.3 - 4. 和《二十四生經》，19.3b.7 - 8。沒有證據顯示葛洪曾擁有過這些經書，儘管我們難以想像，亦步亦趨效仿臨摹經文的葛巢甫僅僅依靠經題列表就創製了這部經卷。

[67] 福井康順，“Reihokyo no kenkyu”，Toyo shisho no kenkyu（東京，1955）。

[68] 有關《度人經》的現代研究有：L. Gauchet, “Le Tou-jeu King des Taoistes: son texte primitive et sa date probable,” *Bulletin de l' Université Aurore*, 3rd ser. 2 (1941), p. 511f; Max Kaltenmark, *Annuaire de l' Ecole pratique des Hautes Etudes* 年會報告, V Section, Sciences Religieuses (巴黎, 1960 - 61), 第 81 - 82 頁; 1961 - 62, 第 53 - 54; 1962 - 63, 第 50 頁; 1963 - 64, 第 54 頁。有關宋代編纂的六十卷本《度人經》的研究，見司馬虛，「最長的道經」, *History of Religions*, 17, nos. 3&4 (2月 - 5月, 1978), 第 331 - 351 頁。

[69] 《元始無量度人上品妙經四註》，HY 87。

[70] T. 281, 菩薩本業經, X: 446c17 - 447a6。

[71] LP#21, 6b.10 - 7a.4. 這段話中的「道士」一詞有可能是後人所加。見註 118。

[72] 比如支謙翻譯的 *Puspakut-dharanisutra*, T. 1357, 佛說華積陀羅尼神咒經, XXI:875a13 - 14, 其中包含「dh ran」, 而且重複了兩遍。

[73] 在 LP#15 中有關背誦此經十遍的功效中有清楚的描述。

[74] 醫典中的符咒是 Donald J. Harper 在 Crown College 舉行的「馬王堆研討會」上所作報告的主要內容, (University of California, Santa Cruz, 4月21至23日, 1978年)。文本內容詳見, 《五十二病方》, 《文物》, 9 (1975), 第 36 - 48 頁。

[75] 在《宋書》的《符瑞志》第二十七至二十九卷中, 記載有與靈寶經書流傳期同時代的大量出土的事例。

[76] 許理荷, 《佛教徒征服中國》, (萊頓, 1959), I:48。

[77] LP#27, 5a.8. 諸多信徒在天台山接受葛仙公賜予的靈寶經書, 竺法蘭也是其中一位信徒。見 LP#4, 10a.10ff。

[78] 許理荷, 第 22 頁。

[79] 許理荷, 第 49 頁, 引 T. 2145, 《出三藏記集》, LV: 13.97b.13。

[80] 有關江南地區這一神秘佛僧的身份, 也許有另一種可能。在《真誥》中, 仙真向楊羲揭示其在天界的子弟姓名, 陶弘景註釋說, 其中既有道教徒也有佛教徒。在桐柏山金庭王子喬的信徒中, 有一人叫竺法靈, 這也許是竺法蘭名字的轉譯。見《真誥》, 14.7b.5。

[81] T. 210, IV: 559aff。

[82] 許理荷, 第 47 頁, 引自 T. 2145, LV: 7.49c20。

[83] 湯用彤, 《漢魏兩晉南北朝佛教史》(長沙, 1938, 台北, 1974 再版) 第 130 - 131 頁。

[84] T. 2145, LV: 13.97c5。

[85] 《抱朴子外篇》, 50.2a。

[86] 大淵忍爾發現文本證據, 可以認定這大約發生在七世紀前期。這些改動很有可能發生在唐朝初年傅奕領導的道教對抗佛教運動中。正是這次對抗使得僧人法琳在 626 年寫書反道教的《辯正論》(T.

2110, LII:489 – 550) 當然，法琳的主要攻擊點在於靈寶經書中對於佛教的借鑒和錯誤概念。很容易想像，這種攻擊容易促使道教徒通過刪除靈寶經書中明顯的佛教元素來保護自己。見大淵忍爾，*Tonko dokyo:mokuroku-hen* 敦煌道經，目錄篇（東京，1978），第52頁。

[87] 比如在LP#14D中，我們可以找到很多例子：用「童子」代替「沙門」，用「崑崙」代替「須彌」，用「十方道者」代替「十方尊者」，等等。

[88] T. 281, X: 446c17 – 447a6. 在《菩薩瓔珞本業經》中也有十方佛相同的名字 (T. 1485, XXIV: 1010c2 – 15)。四世紀晚期由竺佛念翻譯的這部經也許早於靈寶經書，但事實上它是一部在五或六世紀由中文寫就的佛經。見望月信亨，*Jodokyo no kigen oyobi hattatsu*，（東京，1930, 1972 再版）第184 – 196頁。

[89] 有關「華蓋」，見顧頡剛，第七卷，第97頁中所引甘公的《星經》。

[90] 許理荷，第219 – 223頁。

[91] T. 362, 《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》XII:301a25 – 302b14。

[92] T. 281, 《佛說菩薩本業經》，X: 447b25 – 449b24。

[93] 同上，447c4 – 5。

[94] T. 362, XII: 2.311a20 – 29。

[95] 見T. 54, 佛說釋摩男本四子經. I:849b12 – 13。

[96] HY 179, 即《太微靈書紫文仙忌真記上經》全部內容由上清十戒構成。

[97] 有關寒食散的進一步研究，見余嘉錫，「寒食散考」，《輔仁學志》，7（1938），29 – 63. 和 Rudolph C. Wagner, “Lebenstil und Drogen im chinesischen Mittelalter”, *T'oung Pao*, 59（1973），pp. 79 – 178。

[98] T. 362, XII: 1.301a27 – 301b3。

[99] 修道者可用大梵隱語書寫魔王姓名於靈符上，並通過攝取靈符來成功的控制魔王。（LP#7, 1.12b.5 – 7.）在《無量度人上品》中，魔王的名字出現在第六天的東方。付與第六天的神章使魔王完全被控制，並稽首讚道。（LP#7, 3.13a – 13b.7）

[100] T. 557, 《佛說龍施女經》，XIV:909c. 感謝司馬虛教授指出兩者之間的關係。

[101] 「天尊」，以及更為常用的「世尊」，是佛眾多稱謂之一，來源於佛出生時所說的話：「天上天下唯我為尊」。「元始」在靈寶經書中指的是宇宙形成的三個時期中後兩個時期，他們是「龍漢」、「赤明」和「開皇」並且和三氣相聯，「玄氣」、「元氣」和「始氣」。雖然天尊在三個時期都出現過，但只是在第二時期現形，在第三時期接受了法號。因此，靈寶經書取名於第一氣，即為「洞玄」，元始天尊則取名於後兩氣。（見LP#8, 2a.8ff. and LP#16, 11b.8ff）

[102] 在LP#16中，天尊解釋道，五方樂土的善德福祉，是《十部妙經》威力現世的直接結果。（LP#16, 1a.1 – 14a.9）

[103] 許理荷，第294頁。

[104] 見David N. Keightley, “The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture”, *History of Religions*, 17, nos. 3 & 4 (Feb – May, 1978), p. 211 – 28。

[105] 司馬虛，「最長的道經」。

[106] Marcel Granet, *La Religion des chinois*, 第二版，巴黎：1951年。第151 – 164頁。

[107] 見司馬虛「最長的道經」中關於宋代擴展《無量度人上品》（LP#15）的內容。文後的附錄二提供了證據，證明後世的作者是在何種程度上編造陸修靜目錄中「未現世」的經卷的。