

古靈寶經中的大乘之道： 論中古時期道教經典型態之轉變

謝世維*

摘要

大乘佛典譯介進入中國後，其中的觀念開始滲透並被借用到中國本土的經典，最明顯的就是古靈寶經。本文即在佛道的脈絡下探討大乘觀念在靈寶經中的借用與轉化，從古靈寶經的內容當中探討靈寶經典當中的大乘經典觀，並試討論靈寶經如何建立靈寶的大乘經典，並在中世紀佛道交涉的脈絡當中探討靈寶大乘觀的形成。試著去了解在四世紀到五世紀的中土佛教與道教如何去詮釋與理解「大乘」，這種考察不但可以幫助我們理解中世紀的中國如何理解印度中亞的宗教概念，更可以幫助我們了解這些概念如何被中國人所吸收與轉化，進而滲透到佛教以外的宗教，從而建立一種新的經典觀。此研究議題也開展了當代佛道交涉研究的新面向，使我們可以從這個案例來重新思考佛教的「漢化」與佛道「融合」的議題。本研究將從幾個面向作分析，其一，分析鳩摩羅什以前對大乘的觀念在不同的翻譯經典當中有種種意義的考察；其二，古靈寶經當中大乘的觀念以及使用「大乘」之脈絡；其三，靈寶經中的大乘觀念如何轉化佛教中的大乘意涵，成為一種普遍救度、公開傳授的教化或經典；其四，古靈寶經的大乘意涵與江南佛教譯經之關係，探討焦點集中在靈寶經與無量壽經系之關係，而靈寶經典的救度觀也因無量壽經系而在型態上有所轉變，轉而強調誦經功德，並透過誦經而達到普遍救度的功效，從而也建立了靈寶大

* 國立政治大學宗教研究所副教授。

乘經典的型態。本文在前輩學者的基礎上，在佛道交涉的研究議題上繼續深化並擴展新的面向。本文對過去學界對大乘觀念的認知展開反省，並重新檢視「大乘」一詞在經典中的使用；對於古靈寶經當中的大乘觀念作進一步考察，同時思考古靈寶經的救度觀，重而來界定道教的大乘經典觀。本文從靈寶經大乘觀來審視不同面向的佛道交涉觀點，以提供佛道交涉研究新的視角。

關鍵詞：道教、靈寶經、大乘、《度人經》、救度

The Way of Great Vehicle in Early Lingbao Scriptures: The Transformation of Daoist Scriptures in Medieval China

Hsieh Shu-Wei

Associate Professor, Graduate Institute of Religious Studies,
National Chengchi University

Abstract

When Mahāyāna Sūtras were translated into China, certain concepts were borrowed by authors of Chinese scriptures. Among these local scriptures, Lingbao scriptures had close connection with Buddhist scriptures. The Buddhist view of Mahāyāna, along with the concept of salvation prompted Chinese writers to reconfigure that idea of universal salvation in ways that led to new conceptions and helped foster the positions of the Lingbao scriptures. This article examines the borrowing and transformation of the concept of “Mahāyāna” in the context of Buddho-Daoism and discusses how the Lingbao Mahāyāna scriptures were established. The author tries to examine 4th to 5th centuries Buddhist and Daoist scriptures that endorsed a version of Buddhist idea of Mahāyāna. The focus is on how the Lingbao texts engage and appropriate Buddhist ideas, rather than how those ideas influenced these Daoist texts. This study will focus on four dimensions: First, analysis the usage of “Mahāyāna” in various translated scriptures before Kumarajiva; Second, examine the adaptation of “Mahāyāna” in Lingbao scriptures; Third, investigate “Mahāyāna” as an Universal Salvation in Lingbao scriptures; Fourth, discuss the relationship between Lingbao scriptures and Sukhāvativyūha- sūtra, especially the notion of punitive hell and the possibility of a ritual transfer of merit to rescue the dead from them.

Keywords: Daoism, Lingbao, Mahayana, Book of Salvation, Universal Salvation

古靈寶經中的大乘之道： 論中古時期道教經典型態之轉變

謝世維

前言

本文試圖從古靈寶經的內容當中探討靈寶經典當中的大乘經典觀，並在中世紀佛道交涉的脈絡當中探討靈寶大乘觀的形成。眾所周知「大乘」是佛教的觀念，在佛教最初譯介經典進入中國時，就已經存在「大乘」的觀念。學界對大乘佛教的興起的研究已經有很可觀的成果，這些成果也多借用漢譯佛典來進行印度大乘佛典運動的重構。¹而值得注意的是，在佛教經典被翻譯至中國時，印度與中亞正流行大乘佛典，因此漢譯佛典並未經歷從原始佛典到大乘佛典的過程，而是直接接受了當時傳布的佛典，其中包含不同部派的佛典，當然最可觀的還是大乘佛典。²在大乘佛典譯介進入中國後，其中的觀念開始滲透並被借用到中國本土的經典，最明顯的就是

¹ Paul Harrison, "Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahâyâna Sûtras," *Eastern Buddhist* 35.1 (2003), pp. 115-151; "Searching for the Origins of Mahâyâna: What are We Looking for?" *The Eastern Buddhist New Series* Vol. 28 No. 1 (1995), pp. 48-69; "Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity among the Followers of the Early Mahâyâna," *Journal of the International Buddhist Studies* 10.1 (1987), pp. 67-89. Jan Nattier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path According to the Inquiry of Ugra (Ugrapariproccha)* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005). Daniel Boucher, *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahâyâna* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008).

² Erik Zürcher, "Han Buddhism and the Western Region," in W. L. Idema and E. Zürcher ed., *Thought and Law in Qin and Han China: Studies Dedicated to Anthony Hulswé on the Occasion of His Eightieth Birthday* (Leiden: E. J. Brill, 1990), pp. 158-182; "Perspectives in the Study of Chinese Buddhism," *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1982), pp. 161-176; "A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts," in Koichi Shinohara and Gregory Schopen eds., *From Benares to Beijing: Essay on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yun-hua* (Oakville Ontario: Mosaic Press, 1991), pp. 277-304.

古靈寶經。本文即在此脈絡下探討大乘觀念在靈寶經中的借用與轉化，並試討論靈寶經如何建立靈寶的大乘經典，此研究議題也開展了當代佛道交涉研究的新面向。

本文在研究方法與取向屬於「佛道交涉」的領域，國際學界在中國佛道交涉方面已經有相當的研究成果，此領域目前的研究多以經典文獻為基本素材，從各種宗教文獻之中去探討佛教道教之術語、概念、教義、宇宙觀、救贖論等之借用與轉化，從而研究佛教語彙如何呈現與運用於道教經典中，以及佛教又如何借用與詮釋道教語彙。從這種現象檢視兩種文化在中國本土的交流與轉化。不過，在方法論上仍有諸多可以探討之處，學者討論佛教如何「影響」道教或者是佛教的「漢化」，但忽略兩者在實際上更為複雜細緻的交融滲透、磨合和轉化，也因此忽略信仰者及信仰現象。最早致力此領域研究的是許理和（Erik Zürcher），許理和以中古佛教研究為基礎，除探索早期來自中亞的佛教經典如何被中國人所翻譯吸收，並研究佛教對道教的「影響」，認為佛道的區別看似兩個互不相涉實體，但表面以下卻有很複雜的連繫與交流。³賀碧來（Isabelle Robinet）則指出一些表面上看似相同的語彙，例如「輪迴」、「三界」、「十方」等，在佛教脈絡中意涵往往有別於道教，從這角度更細緻地比較了佛道對報應、救度、宇宙等觀念的不同概念，提醒研究者不應單從語彙的表面上談論「影響」。⁴司馬虛（Michel Strickmann）關注過去受忽略的所謂「疑偽經典」，也就是在漢地成立的佛典，這些被長久忽略的文獻展現中古漢地如何以其獨有的方式來理解並轉化佛教。⁵而九〇年代後許多佛教學者也開始關注在此研究課題。其中

³ Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism," *T'oung Pao*, vol. LXVI (1980), pp. 84-147. Erik Zürcher, "Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations," *Journal of the Chinese Language Teachers Association*, 12.3 (1979), pp. 177-203; 277-304; "Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism," in W.L. Idema ed., *Leyden Studies in Sinology: papers presented at the conference held in celebration of the fiftieth anniversary of the Sinological Institute of Leyden University, December 8-12, 1980* (Leiden: Brill, 1981); "Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism," *T'oung Pao* 68.1-3 (1982), pp. 1-75.

⁴ Isabelle Robinet, "Notes préliminaires sur quelques antinomies fondamentales entre le bouddhisme et le taoïsme," in Lionello Lanciotti, ed., *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d. C.* (Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1984), pp. 217-42.

⁵ Michel Strickmann, "The Consecration Sutra: A Buddhist Book of Spells," in Robert E. Buswell, ed., *Buddhist Apocrypha in East Asia and Tibet* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), pp. 75-118.

太史文（Stephen Teiser）多年來的著作秉持其對漢地民間信仰如何理解並轉化佛教觀念與思想，持續對不同議題展開討論。⁶柏夷（Stephen Bokenkamp）以中世紀文獻為材料，尤其專注於古靈寶經典，分析佛教道教的相互借用與轉化，將重點放在隨著佛教經典而進入中國的印度、中亞思想如何被本地的道教經典所轉化與再呈現，並把焦點放在佛、道的相遇、交會和相互借用、滲透上。⁷柏夷的研究也促使學界思考將「佛教」、「道教」視為互不滲透的實體所帶來諸多限制與危險，同時指出以往佛教「影響」道教說法的框架缺陷，並正視道教自身主動借用、轉化其中內涵的自主性。對佛道交涉的方法論作反省的相關研究還有沙夫（Robert Sharf），其研究以漢地成立的佛典《寶藏論》為基礎，討論其中呈現複雜的佛道交融現象。⁸而穆瑞明（Christine Mollier）長久以來亦持續探討佛道教經典的交涉關係，同時涉及圖像研究，並將其多年研究集結成書。此書的出版也將佛道交涉的研究推向一個更寬廣的面向。⁹近來日本、大陸和臺灣學界也開始出現相關的研究，中文學界學者則以李豐楙、李養正、王承文、蕭登福與劉屹為主。¹⁰其中蕭登福對靈寶經中的佛教元

⁶ Stephen Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (N.J.: Princeton University Press, 1988); *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (University of Hawaii Press, 2003); *Reinventing the Wheel: Pictures of Rebirth in Chinese Buddhism* (WA: University of Washington Press, 2006).

⁷ Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," in Michel Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honor of R.A. Stein*. Bruxelles: Instute Belge des Hautes Etudes Chinoises, vol. 2 (1983), pp. 434-486; *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007). 另有 "The Viçvantara-jâtaka in Buddhist and Daoist translation," Benjamin Penny ed. *Daoism in History—Essays in honour of Liu Ts'un-yan* (London and New York: Routledge, 2006), pp. 56-73. 等佛道關係論文十多篇。

⁸ Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002).

⁹ Christine Mollier, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008).

¹⁰ 相關論著，如李豐楙：〈六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說〉，《道家文化研究》9（1996），頁 82-99。蕭登福：《道教術儀與密教典籍》（臺北：新文豐出版公司，1994）。王承文：〈古靈寶經定期齋戒的淵源及其與佛教的關係〉，收入：《華林》第 2 卷（北京：中華書局，2002），頁 237-269；王承文：〈從敦煌本古靈寶經兩部佚經論中古早期道佛關係〉，收入氏著：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002），頁 31-137。劉屹：〈《笑道論》引用道典之書志學研究〉，收入《天問》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁 257-295。李養正：《佛道交涉史論要》（香港：香港道教

素作過考察。¹¹

本文在前輩學者的基礎上，在佛道交涉的研究議題上期望能繼續深化並擴展新的面向。本研究將從四個面向作分析：首先，本文對過去學界對大乘觀念的認知展開反省，並重新檢視「大乘」一詞在經典中的使用，同時分析鳩摩羅什以前對大乘的觀念在不同的翻譯經典當中有種種意義的考察；其次，對於古靈寶經當中的大乘觀念作進一步考察，同時探討使用「大乘」之脈絡；其三，靈寶經中的大乘觀念如何轉化佛教中的大乘意涵，成爲一種普遍救度、公開傳授的教化或經典；其四，古靈寶經的大乘意涵與江南佛教譯經之關係，探討焦點集中在靈寶經與無量壽經系之關係，而靈寶經典的救度觀也因無量壽經系而在型態上有所轉變，轉而強調誦經功德，並透過誦經而達到普遍救度的功效，從而也建立了靈寶大乘經典的型態。本文從大乘觀來審視不同面向的佛道交涉觀點，以提供佛道交涉研究新的視角。

學術界對大乘佛教有許多的研究，但是大部份的研究集中在大乘佛教興起的議題上。由於印度佛典多已失佚，因此學界大都以漢籍佛典作爲依據，從早期大乘佛典當中推測印度大乘佛教興起的原因。這些研究包括宇井伯壽、山田龍城、水谷幸正，當中以平川彰最具影響力。¹²近年來何離異(Paul Harrison)、那體慧(Jan Nattier)的研究成果成爲主流¹³；前者以支婁迦讖爲研究重心；後者則關切支謙的譯作。雖然這些學者大量運用漢籍佛典，但是關切的還是印度大乘佛教的議題。其中左冠明(Stefano Zacchetti)研究的對象雖是被視爲「小乘」教法傳承的安世高，但是相對

學院，1999)。日本方面如神塚淑子：〈六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教〉，收入《道教與文化學術研討會論文集》(臺北：國立歷史博物館，2001)，頁181-202，等數篇。

¹¹ 蕭登福：《六朝道教靈寶派研究》(臺北：新文豐出版社，2008)，頁537-722。

¹² 參見宇井伯壽：〈初期的大乘思想〉，《現代佛教學術叢刊98——大乘佛教之發展》(臺北：大乘文化出版社，1980)，頁17-34。山田龍城著，宏音譯：〈大乘佛教的興起〉，《諦觀雜誌》23(1985.3)，頁14-33。水谷幸正：〈初期大乘經的成立〉，《現代佛教學術叢刊98——大乘佛教之發展》，頁53-66。平川彰：《初期大乘佛教の研究》(東京：春秋社，1977)。

¹³ Paul Harrison, "Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahāyāna Sūtras," pp. 115-151; "Searching for the Origins of Mahāyāna: What are We Looking for?" pp. 48-69; "Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity among the Followers of the Early Mahāyāna," pp. 67-89. Jan Nattier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path According to the Inquiry of Ugra (Ugrapariproccha)*. Daniel Boucher, *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahāyāna*.

較關切其教法在漢地的傳承與理解。¹⁴因此，在漢籍佛典初傳時，漢地如何理解「大乘」，確實還是一個值得進一步研究的問題。¹⁵但是，從最低限度，至少我們可以從早期漢譯佛典當中有關大乘的敘述去推敲，因為這些素材是當時人們理解「大乘」觀念的第一手資料。

理解中古時期漢地如何瞭解「大乘」，另一個途徑就是從佛教以外的文獻去探索，這也就是康若柏（Robert Campany）所說的「外部文獻」。康若柏提出文獻當中可分為「內部描述」與「外部描述」兩類。¹⁶內部描述大部份指的是宗教文獻，以教義為主；而外部描述指的是宗教人士與社會群體之間互動與運作所產生的文獻材料。柏夷在討論中古時期輪迴觀時，以佛教文獻作為內部描述，而將道教經論與其他文獻作為外部描述，從這種角度來審查佛教觀念如何被漢地的宗教所借用轉化。¹⁷筆者認為古靈寶經作為外部文獻就是一個很好研究大乘觀念的素材。大乘觀念在 4 世紀後葉到 5 世紀初時期的傳布影響到靈寶經的經典內涵，同時也牽涉到對靈寶經的時代界定。

對於靈寶經的大乘觀念，小林正美與山田利明都做過考察¹⁸，小林正美的研究尤其具有指標性的意義。小林正美認為，佛教大乘主義的興起是在鳩摩羅什譯出大乘經典之後。而鳩摩羅什是在弘始 3 年（401）入關，於弘始 6 年（404）翻譯《摩訶般若羅蜜經》，弘始 7 年（405）翻譯《大智度論》，弘始 8 年（406）翻譯《法華

¹⁴ Stefano Zacchetti, "An early Chinese translation corresponding to Chapter 6 of the *Petakopadesa*: An Shigao's *Yin chi ru jing* T 603 and its Indian original: a preliminary survey," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002), pp. 74-98. 等數篇。

¹⁵ 另一種探討所謂「大乘」、「小乘」的方式即是討論中古時期般若學與毗曇學的發展，參考王江武、陳向鴻：〈道安的般若思想與毗曇：理解佛教中國化的一個維度〉，《江西社會學》11(2003)，頁 34-36。

¹⁶ Robert Campany, "The Meanings of Cuisines of Transcendence in Late Classical and Early Medieval China," *T'oung Pao* 91 (2005), pp. 1-6.

¹⁷ Stephen Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007), pp. 15-20.

¹⁸ 參見小林正美：《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990），頁 159-165。山田利明：《六朝道教禮儀の研究》（東京：東方書局，1999），頁 209-228。小林正美的觀點下文將詳細討論；山田利明的看法與小林相似，但是他也引用湯用彤的觀點，認為五世紀初南朝的大乘義學受到曇無讖在南方以《涅槃經》為基礎的教導的影響。在這個觀點上，山田利明進一步認為靈寶經的大乘觀是在《涅槃經》思想的影響下形成。

經》、《維摩詰所說經》。而僧肇於弘始 9 年（407）注釋《維摩詰所說經》。因此小林正美推測道教開始倡導大乘主義最早也不可能超過弘始九年。¹⁹在這個基礎上，小林正美進一步推測，大部分的古靈寶經都是在大乘主義成熟後才出現的。

這種大乘主義的觀念主要受到日本學者橫超慧日、道端良秀的影響²⁰，在大乘主義的觀念下，小林正美對時代的論斷背後隱含著幾個觀念：其一，弘始 9 年以前中國人並不理解大乘主義；其二，鳩摩羅什入華譯經以後，大乘主義的觀念才開始正式被引介進入中國；其三，中國人真正理解大乘主義是在鳩摩羅什所指導的沙門如僧叡、道生、僧肇、慧觀等，並將大乘主義呈現在他們的著作當中；其四，靈寶經是受到大乘思想的刺激，作為道教的大乘經典而被作成的，因此作為大乘經典的靈寶經必然是在中國人理解大乘主義之後，受到啓發而被創作出來的。

本文試著對以上幾點作考察，試著去了解在 4 世紀到 5 世紀的中土佛教與道教如何去詮釋與理解「大乘」，這種考察不但可以幫助我們理解中世紀的中國如何理解印度中亞的宗教概念，更可以幫助我們了解這些概念如何被中國人所吸收與轉化，進而滲透到佛教以外的宗教，從而建立一種新的經典觀。進一步我們可以從這個案例來重新思考佛教的「漢化」與佛道「融合」的議題。

一、佛教翻譯經典中的「大乘」

首先，我們先考察是否在弘始 9 年以前是否並無大乘觀念的引入？以下針對 5 世紀以前的佛教譯經作考察。²¹從早期的佛教譯經當中，我們可以發現「大乘」的用法並不是很統一，這一點小林正美已經有所洞察。本文將從更廣的層面去探討「大

¹⁹ 小林正美：《六朝道教史研究》，頁 159-165。

²⁰ 橫超慧日：《中國佛教の研究》一、二（京都：法藏館，1958、1971）；道端良秀：《中國佛教史の研究》（京都：法藏館，1970）。

²¹ 值得注意的是，漢譯經典當中偶有加入漢譯者當時的習慣或流行之用語用詞，很可能是原典所無。筆者此文的重點並非在探究漢譯是否忠於原典，而是漢譯佛典所呈現出來的內容與文字，如何被當時的人所理解、誤解、接受、援用、轉用等。因此本文將以現存漢譯經典作為考察對象。

乘」的意涵。從現存被認定為五世紀以前的佛教翻譯經典來看，其中有關大乘大致可分為幾種類型，以下即將這幾種類型列出，並舉出部分佛典引文作為例子，以作說明。

1. 大乘指「道」，通常指佛道、佛法：《長阿含經》卷 2：

佛為海船師，法橋渡河津，大乘道之興，一切渡天人，亦為自解結，渡岸得昇仙，都使諸弟子，縛解得涅槃。²²

《般泥洹經》卷 1 當中也有一段類似的偈頌。²³《佛說玉耶女經》卷 1：

汝今修行，可得至佛。佛道不可不學，經不可不聽，吾今得佛，稱善所致大乘教，無男無女，樂聞法者，隨願所得。²⁴

《佛說大安般守意經》卷 1：「夫安般者，諸佛之大乘，以濟眾生之漂流也。」²⁵值得注意的是此處的「大乘」指的是教法，但是內涵並不明確，只能說是一種由佛所宣說的殊勝教法。若仔細考察，則《阿含經》所云，以及所謂「安般」法，在後來的大乘經典的分判中都是屬於「小乘」法。

2. 大乘作為「佛名號」：《央掘魔羅經》卷 3：

有國名勝。佛名一切生勝。餘如上說。下方去此過五恒河沙剎。有國名無礙積聚。佛號大乘遊戲王。餘如上說。²⁶

《佛說佛名經》卷 2：「南無名大乘莊嚴佛」²⁷此處可以推測「大乘」一詞可能只是作為一種普通形容詞，強調佛的殊勝。

3. 大乘指「菩薩行」、「菩薩道」：《大方便佛報恩經》卷 2：

²² 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》，《大正新脩大藏經》第 1 冊（臺北：新文豐出版公司，1983），T1.12c27-13a1。

²³ 《般泥洹經》卷 1：「佛為海船師，法橋渡河津，大乘道之典，一切渡天人，亦為自解脫，度岸得昇仙，都使諸弟子，縛解致泥洹。」失譯（附東晉錄），《般泥洹經》：《大正新脩大藏經》第 1 冊，T6.178a29-b3。

²⁴ 失譯：《佛說玉耶女經》，《大正新脩大藏經》第 2 冊，T142a.864b17-20。

²⁵ 後漢·安世高：《佛說大安般守意經》，《大正新脩大藏經》第 15 冊，T602.163a6-7。

²⁶ 劉宋·求那跋陀羅譯：《央掘魔羅經》，《大正新脩大藏經》第 2 冊，T120.535 b4-6。

²⁷ 元魏·菩提流支譯：《佛說佛名經》，《大正新脩大藏經》第 14 冊，T440.121 a1。

菩薩若能發菩提心，則得名為菩薩摩訶薩，定得阿耨多羅三藐三菩提，修大乘行。是故初發菩提心，即能攝取一切善法。菩薩摩訶薩發菩提心，修行漸得阿耨多羅三藐三菩提；若不發心，終不能得；是故發心即得阿耨多羅三藐三菩提根本。²⁸

《悲華經》卷2：

梵志！我今發阿耨多羅三藐三菩提心，我行菩薩道時修集大乘，入於不可思議法門，教化眾生而作佛事，終不願於五濁之世穢惡國土發菩提心。我今行菩薩道，願成阿耨多羅三藐三菩提時，世界眾生無諸苦惱。若我得如是佛剎者，爾乃當成阿耨多羅三藐三菩提。²⁹

《放光般若經》卷3：

菩薩大乘，是菩薩乘、是大乘。遊諸佛剎，淨佛國土、育養眾生。初無佛國想，亦無眾生想，亦不住二地。菩薩為眾生故，隨其所應而變其形像，不得一切智終不離菩薩乘。逮一切智已，便能轉法輪，非羅漢、辟支佛及諸天、龍、闍叉、阿須倫及世間人所能轉。³⁰

《大明度經》卷1：

善業問：「焉知菩薩正昇大乘（師云：大乘，大道也）？何謂大乘？何乘發住（乘發何住）？孰建大乘？斯乘何出？」佛言：「大乘之為乘者，為無量乘，為眾生之無量也（菩薩法意廣大，興載無量也）。所以者何？人種無量，菩薩為之生大悲意，以斯大乘，住奏三界聖一切知，乃建大乘。乘無從出。所以者何？有生有出則為二法。若不起不致，於諸法不得者，是為無所生、無從出。」³¹

《普曜經》也有類似的說法。³²這幾個例子多將「大乘」與「菩薩」聯繫，彰顯其

²⁸ 失譯：《大方便佛報恩經》，《大正新脩大藏經》第3冊，T156. 135 b23-29。

²⁹ 北魏·曇無讖譯：《悲華經》，《大正新脩大藏經》第3冊，T157. 178 c19-26。

³⁰ 西晉·無羅叉譯：《放光般若經》，《大正新脩大藏經》第8冊，T221. 21 a21-26。

³¹ 吳·支謙譯：《大明度經》，《大正新脩大藏經》第8冊，T225. 481 a11-18。

³² 《普曜經》卷1〈3所現象品〉：「世有三獸：一兔，二馬，三白象。兔之渡水趣自渡耳。馬雖差猛，猶不知水之深淺也。白象之渡盡其源底。聲聞緣覺其猶兔馬，雖度生死不達法本。菩薩大乘譬若白象，解暢三界十二緣起，了之本無，救護一切，莫不蒙濟。」西晉·竺法護譯：《普曜經》，《大正

間的內在關係，有時也能稱為「菩薩乘」，強調其發心與實踐。

4. 大乘指「一乘」、「佛乘」，相對於小乘、聲聞、緣覺等。《央掘魔羅經》卷 2：

此乘是大乘，說名無礙智，一乘一歸依，佛第一義依，佛法是一義，如來妙法身，僧者說如來，如來即是僧，法及比丘僧。³³

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1：

聲聞緣覺乘皆入大乘，大乘者即是佛乘，是故三乘即是一乘。得一乘者，得阿耨多羅三藐三菩提，阿耨多羅三藐三菩提者，即是涅槃界。涅槃界者即是如來法身。得究竟法身者，則究竟一乘，無異如來無異法身。如來即法身。得究竟法身者，則究竟一乘。究竟者即是無邊不斷。³⁴

《分別功德論》卷 3：

眾僧者，乃含受於三乘。羅漢僧亦出於中，緣覺亦在其中，大乘僧亦在其中，是故名為良祐福田。³⁵

此部分的「大乘」很明顯是相對於聲聞、緣覺，因此這裡的大乘已經不是一種空泛的概念，而是在三乘的脈絡中強調大乘的超越性。

從以上幾個例子來看，在西元 5 世紀以前，佛教譯經當中的大乘雖然意涵多元，儘管如小林所言，有些經典本身係屬「小乘」系佛典，卻聲稱其修法為「大乘」，顯示其「大乘」的意義還是相對的不明確，但是更多翻譯經典已經清楚呈現「大乘」的意旨，尤其在許多經典當中，大乘是在聲聞、緣覺的脈絡當中被區分開來，並且強調大乘優於小乘，從而建立了大乘至上的價值觀。不過，這些翻譯經典是否被當時的人所了解，進而可以將其中的觀念轉借到佛教以外的典籍？是否當時的人必須

新脩大藏經》第 3 冊，T186. 488 b20-26。

³³ 劉宋·求那跋陀羅譯：《央掘魔羅經》，《大正新脩大藏經》第 2 冊，T120. 530 a7-20。同書卷 4：「南方去此過六十二恒河沙剎有國，名一切寶莊嚴。佛名一切世間樂見上大精進如來應供等正覺。在世教化，無有聲聞緣覺之乘，純一大乘無餘乘名。」《大正新脩大藏經》第 2 冊，T120. 543 a16-23。

³⁴ 劉宋·求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，T353. 220 c19-26。

³⁵ 失譯（附後漢錄）：《分別功德論》，《大正新脩大藏經》第 25 冊，T1507. 38 b2-4。同書卷 1：「大乘難辯多趣聲聞，彌勒亦知。阿難部分三藏，然猶懼後學專習空法，斷結取證，是以顯揚大乘，分為別藏，故說六度諸行，大士目要也。……戒如金剛者，大乘戒也。戒如坏瓶者，小乘戒。何者？金剛者不可沮壞。」《大正新脩大藏經》第 25 冊，T1507. 32 c10-21。

在充分理解大乘與小乘教理的差別，從而信奉大乘，也就是在日本學者橫超慧日、道端良秀提出所謂「大乘主義」的興起以後，才有能力從佛典中借用這些觀念？這些都是值得進一步探討的問題。

二、靈寶經中的大乘觀念

靈寶經是否真是在佛教大乘主義，尤其是在鳩摩羅什及其弟子理解的大乘觀念傳布影響下，而被創作出來，作為道教大乘經典？這一點是以下探討重心。³⁶

首先，我們先探討「大乘」在古靈寶經當中的用法，探討其經典脈絡中所呈現的「大乘」究竟是何意涵？綜覽古靈寶經，無論是元始系經典或者是仙公系經典，實際上在經典內文當中提到「大乘」的並不多。尤其是當前學者公認屬於古靈寶經中較早成立的經典諸如《赤書五篇真文》與《度人經》等，其經文當中皆未出現「大乘」。換言之，早期較重要的靈寶經並未用到「大乘」一詞。

但是並不能否認在諸多古靈寶經當中仍用到「大乘」一詞，不過仔細分析這些對「大乘」的使用可以發現，所謂的「大乘」在古靈寶經當中並沒有一貫的用法，甚至可以說這些對「大乘」的概念是分歧的。以下先針對這些文獻作探討，並將之分類論述：

其一，境界義：「大乘」在古靈寶經中可被描述為一種境界，這種用法尤其出現在《洞玄靈寶玉京山步虛經》之中，其中〈步虛辭〉云：

嵯峨玄都山，十方宗皇一。岌岌天寶臺，光明爛流日。煒燁玉華林，蒨璨耀朱實。常念餐元精，鍊液固形質。金光散紫微，窈窕大乘逸。³⁷

〈禮經三首咒〉：

³⁶ 在此必須說明，古靈寶經來源多端，並非所有靈寶經都援用佛教概念，如《太上靈寶五符序》等主要內容在東晉前已存，較不具佛教色彩；而不只「元始系」，「仙公系」經典也有不具佛教色彩者。

³⁷ 《洞玄靈寶玉京山步虛經》4，收入《正統道藏》第58冊（臺北：新文豐出版公司，1995），頁107。

鬱鬱家國盛，濟濟經道興。天人同其願，縹緲入大乘。因心立福田，靡靡法輪升。七祖生天堂，我身白日騰。³⁸

無論是〈步虛辭〉或〈禮經咒〉此二辭皆將「大乘」表達為一種境界。而《太上洞玄靈寶誠業本行上品妙經》也有類似的表達：

〈法輪誠業玉章〉頌曰：「湛寂法誠功，觀行極大乘，金真眾妙好，正位諸天朝。法輪無上德，皆轉無上真，神通六度外，飛天多福人。開度大梵仙，十品悉成真，巍巍自然道，逍遙大光天。念得恆沙劫，歷觀一切緣，自無上品業，何由拔苦根。³⁹

〈法輪觀行玉章頌〉曰：

仰觀金真行，絕景無諸塵，形姿七寶相，雲明照諸天，飄飄大乘境，飛天轉法輪，萬福同一慶，轉度十苦人，身登玉池上，沐浴鍊成仙，十方無孤魂，普開恆沙恩，妙通至真德，束首天寶前。⁴⁰

此處清楚提及「大乘境」，足見「大乘」作為境界意義的表達。

其二，教義教法義：靈寶經當中「大乘」也代表一種教化，或指一種至高的教法。《諸天內音自然玉字》云：

靈書八會字，五音合成章。天真解妙韻，琅琅大有通。玉音難為譬，普成天地功。上植諸天根，落落神仙宗。中演玄洞府，坦然入幽房。開度生死命，拔出長夜公。地獄五苦解，刀山不生鋒。五道無對魂，億劫並少童。堂堂大乘化，一切不偏功。⁴¹

慶及七祖，昇度南宮，返胎更生，世世王門，大乘妙道，普度天人，勤為用心，勿忘我言，道君稽首，奉受命旨。⁴²

《真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》：

³⁸ 《洞玄靈寶玉京山步虛經》9，收入《正統道藏》第58冊，頁107。

³⁹ 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》7a，收入《正統道藏》第10冊，頁484。

⁴⁰ 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》7b，收入《正統道藏》第10冊，頁484。

⁴¹ 《無上祕要》引《洞玄諸天內音經》24.5，收入《正統道藏》第42冊，頁265。

⁴² 《諸天內音自然玉字》4.11a，收入《正統道藏》第3冊，頁568。

寂寂至無宗，虛峙劫仞阿，豁落洞玄文，誰測此幽遐，一入大乘路，孰計年劫多，不生亦不死，欲生因蓮花，超凌三界塗，慈心解世羅，真人無上德，
世世為仙家。

其中「大乘化」可以理解為大乘之教化，而此大乘之教是平等而不偏的，因此稱「一切不偏功」。而「大乘路」則是指修持大乘之行，需仰賴多生累劫的功德，故云「孰計年劫多」，這是接近佛教「菩薩行」的觀念。

從這種教法當中，成爲一種心可以依止、追隨、發心的教理教義，從而可以達至仙道之境。《仙公請問經》〈奉戒頌〉：

奉戒不暫虧，世世善結緣。精思念大乘，會當體道真。⁴³

《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》則云：

道言：「吾歷觀諸天，從無數劫來，見諸道士百姓子男女人，已得無上正真之道高仙真人自然十方諸聖，皆受前生，勤苦求道，不可稱計，投身棄命，無有限量，廣建功德，發大乘之心，長齋苦行，市諸香油，然十燈百燈千燈無量之數，光映十方，照耀諸天，晝冥普消，金寶珍貨，以散道路，供給窮乏，損身割己，奉師效心，無吝惜心。」⁴⁴

此處的大乘之法與苦行、燃燈、佈施等實踐結合，而發大乘之心即是經由廣建功德，而得到成就。在此脈絡中，大乘的發心與實踐接近於佛教的菩薩行，經由發心與功德的累積，在無數的轉世中行諸種善行，最後達致得到「无上正真之道」的高仙真人。而這種發心也與修學者的位階與稱號有所聯繫，《上清太極隱注玉經寶訣》：

學士若能棄世累，有遠遊山水之志，宗極法輪，稱先生，常坐高座讀經，教化愚賢，開度一切學人也。……鉤深致遠，才學玄洞，志在大乘，當稱玄稱先生，或遊玄先生，或遠遊先生，或宣道先生，或暢玄先生。⁴⁵

其三，經典義：大乘可進一步指涉經典，代表一些可以使修者透過轉經、朝禮

⁴³ 《無上祕要》引《仙公請問經》35.12，收入《正統道藏》第42冊，頁353。

⁴⁴ 《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》4a，收入《正統道藏》第10冊，頁504。

⁴⁵ 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》17b，收入《正統道藏》第16冊，頁574。

而達致真人的經典。《空洞靈章》云：

妙哉元始公，炁歎敷三靈。五帝承符會，赤書朗長冥。十部大乘門，眾聖誦洞經。飛步旋玄都，三洞繞宮城。神王稽首唱，魔王伏真形。⁴⁶

其中所謂「十部大乘門」指的是靈寶十部妙經是通往大乘之門，因此意味著靈寶十部妙經即是大乘經典。而《真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》當中的「轉經法」提到：

賢者欲修無為之大法，是經可轉，及諸真人經傳亦善也。唯道德五千文，至尊無上，正真之大經也。大無不包，細無不入，道德之大宗矣。歷觀夫已得道真人，莫不學五千文者也。尹喜松羨之徒是也。所謂大乘之經矣。

又大洞真經三十九章不得人間誦之。所以爾者是真道幽昇之經也。諸天帝王下迎散香花六天大魔王官屬侍衛稱慶，皆來稽首受事，山海神靈莫不從已役使者也。詠之一句，諸天為設禮，況鬼神乎？故不可人間妄施行矣。

靈寶經是道家之至經，大乘之玄宗，有俯仰之品，十方已得道真人，恆為之作禮燒香散華，眾道之本真矣。道士奉仰靈寶，朝拜齋戒，案法修之，皆便得道。豈有不然耶？⁴⁷

此處是對針對經典的層次與境界而論，在此脈絡中，《道德經》被視為大乘經典，而《靈寶經》被視為是大乘之玄宗，在這個角度上大乘是區別於《大洞真經》這類禁止在人間轉誦、不可在人見妄施行的經典。換言之，大乘是作為可以公開傳授、轉經，並且在義理上至尊至高的經典。而其中的靈寶經則被視為大乘之玄宗，在修法上需結合齋戒、禮拜、燒香等儀式性行為，這裡暗示著靈寶經典作為大乘之宗是在其「俯仰之品」，也就是其儀式指導，而按其法修習則能得道。

筆者認為，「大乘」的意涵較為穩定，應是在陸修靜之後，對陸修靜而言，大乘被視為是一種教法，或是經典，且多與靈寶經連繫。陸修靜在《太上洞玄靈寶授度儀》的〈授度儀表〉說到：

今見出元始舊經并仙公所稟，臣據信者合三十五卷，根末表裡，足相輔成，

⁴⁶ 《無上祕要》引《洞玄空洞靈章經》29.8，收入《正統道藏》第42冊，頁307。

⁴⁷ 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》12a，收入《正統道藏》第16冊，頁571。

大乘之體，備用不少。⁴⁸

並云其「參履上法，大乘之教，勸化開度，立德建功，恭勤丹苦，孜孜不倦。」⁴⁹而在《塗炭齋儀》則說：「臣等既叨忝大乘，職在扶救，不勝所見。」⁵⁰在《洞玄靈寶五感文》則將靈寶齋法界定為大乘度人之法，而正一齋法則界定為小乘之法。

而時代相近的天師道經典《三天內解經》則從不同的角度界定大乘與小乘，該經云：

小乘之學，叩齒冥而求靈應，此自是教化之道，使人修善，除罪改過，非是治身，延年益壽，求飛昇之法，故曰小乘之學也。夫沙門道人、小乘學者，則靜坐而自數其氣，滿十更始，從年竟歲不暫時忘之。佛法不使存思身神，故數氣為務，以斷外想。道士大乘學者則常思身中真神形象、衣服綠色、導引往來，如對神君，無暫時有輟，則外想不入，神真來降，心無多事；小乘學者則有百事相牽，或有憂愁萬慮，外念所纏。大乘小乘，其路不同，了不相似也。小乘學則須辯口辭，可為世師。大乘之學，受氣守一，寶為身資。經云：善計者不用籌筭，所營在一。能知所營在一者，則萬事畢，故不須籌筭也。⁵¹

在這段引文中，沙門與小乘並列，而道士則是大乘。從這一段敘述可以看出，對大小乘的論述可以呈現不同的經典脈絡之中，進而形成不同觀點的界定與意涵。《三天內解經》可以當作一個參照點，比對靈寶經對大小乘的理解，提供我們作為了解靈寶大乘觀的參考。

三、古靈寶經的救度觀

如果較早期的古靈寶經未用到「大乘」一詞，是否可以論斷早期的古靈寶經根

⁴⁸ 《太上洞玄靈寶授度儀》1b，收入《正統道藏》第16冊，頁523。

⁴⁹ 《太上洞玄靈寶授度儀》24b，收入《正統道藏》第16冊，頁535。

⁵⁰ 《無上秘要》50.18a，收入《正統道藏》第42冊，頁451。

⁵¹ 《三天內解經》2.4-5，收入《正統道藏》第48冊，頁85。

本沒有與「大乘」思想相關的概念呢？筆者認為並不可以如此論斷。早期的古靈寶經雖未用到「大乘」一詞，但是在救度觀上面已經出現很大的改變，其中已經從大乘佛典借用了許多的觀念並加以轉化。

學者許理和在其著名的論文〈佛教影響早期道教〉當中論述「複合借用」(Complex Borrowing)時，已經討論到佛教大乘經典當中對眾生的關懷與救度已經在靈寶經當中有所體現，其中許多靈寶經用到了「誠」、「念」、「願」、「愍濟群生」、「慈愛廣救」、「廣開橋樑」、「咸得度脫」……等等。許理和認為這些概念可以在佛教經典中的「菩薩戒」找到其根源。從靈寶經典當中來看，「小乘」所代表的多是指個人性的救度，而「大乘」是「先度人，後度身」，許理和即引用《洞玄靈寶本行因緣經》當中葛玄的回應為例。此處許理和認為「大乘」「小乘」的對應關係在道教已經有所轉變，而成爲「度己」與「度人」的對應；「外在形式」與「內修」的對應；「方術」與「道德誠律」的對應關係。⁵²

從前輩學者的研究可以看出大乘佛典在靈寶經中，尤其是仙公系的經典中已經有諸多的借用與轉化。而這種借用與轉化在元始系經典已經有所體現。筆者認為這種借用與轉變了部分靈寶經的型態，甚至轉化了「經典」的本質。而這種轉變的開始最重要的就是《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》(以下簡稱《度人經》)。⁵³

《度人經》雖然未用到「大乘」一詞，但是已經從大乘佛典引入許多新的元素，並開展出一套新的救度之道。不過，筆者要再一次強調，這些觀念並非一定要在鳩摩羅什來華以後才開展出來。相反的，在鳩摩羅什來華以前這些觀念就已經在南方傳布。在此，筆者要透過比較《元始五老赤書玉篇真文天書經》(以下簡稱《五篇真文》)、《度人經》與鳩摩羅什來華以前無量壽佛經系(Sukhāvativyūha-sūtra)⁵⁴，其中尤其重要的是支謙所譯的《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》(T362)，以及少數其他諸佛典，來論證《度人經》在佛教無量壽佛經系的基礎上開展出新的救度之道，而這種開展很可能在鳩摩羅什譯經以前就已經在進行。其次，之所以要

⁵² Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism," pp. 133-135.

⁵³ 本文所採用《度人經》版本以敦煌本爲主，由王卡以P.2606爲底本，參校諸本而編成，收入《中華道藏》第3冊，頁325-330。

⁵⁴ 參照 Tanaka Kenneth 著：《中國淨土思想的黎明》(上海：上海古籍出版社，2008)，頁1-22。

探討《度人經》與無量壽佛經系的關聯，也是透過其思想與觀念的借用，來進一步探討道教經典從《五篇真文》到《度人經》經典型態的典範轉移，從真文與符命的崇拜與運用轉而向誦經的救度之法。

首先，可以從幾個面向看出《五篇真文》、《度人經》與無量壽佛經系綿密漸進的聯繫關係。目前學界相對同意《五篇真文》是古靈寶經當中最早的經典，而《度人經》則稍後才被作出。其中，現存的《度人經》當中又雜揉許多後來所逐步加添的經文，目前學界公認《度人經》當中的〈元始洞玄〉與〈元洞玉曆〉以及「道經中序」屬於相對較早的經文。⁵⁵因此本節即以這幾個文本作為基礎，再輔以其他經文作為比對討論的基礎。以下從四個不同角度進行比較：

其一，天界觀：在天界的觀念上，靈寶經開始出現很大的變化，而這種天界概念的轉變，主要是經由對大乘佛典的借用逐步改造而完善的。在這方面，過去學者諸如許理和（Erik Zürcher）、麥谷邦夫等皆有述及。⁵⁶筆者此處針對《五篇真文》與《度人經》的天界觀變化作探討。

在東晉時期的道教已經開始接受佛教「三界」的觀念，成為宇宙天界的一部分，而「三界」在無量壽佛經系當中亦指涉著人天之界。曹魏康僧鎧《佛說無量壽經》云：

如來以無盡大悲，衿哀三界，所以出興於世，光闡道教，普令群萌，獲真法利。⁵⁷

《佛說無量壽經》云：

今我於此世作佛，演說經法宣布道教，斷諸疑網，拔愛欲之本，杜眾惡之源，遊步三界無所拘闕，典攬智慧眾道之要。執持網維昭然分明，開示五趣度未

⁵⁵ 福井康順：〈靈寶經の研究〉，《福井康順著作集·第二卷道教思想研究》（京都：法藏館，1987），頁418-430。

⁵⁶ Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism," pp. 133-135. 麥谷邦夫：〈道教における天界説の諸相〉，《東洋學術研究》27（1998），頁54-73。

⁵⁷ 曹魏·康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，《大正新脩大藏經》第12冊，T360. 266b。

度者，決正生死泥洹之道。⁵⁸

此處經文提到依佛所宣說之法而行，可以「遊步三界無所拘闔」，這觀念與《度人經》有關連。

此外，柏夷已經提到，《赤書玉訣》卷下有關於阿丘曾的故事即改寫自吳支謙所譯的《佛說龍施女經》，其中有關阿丘曾求道過程受到五帝魔王阻撓的敘述，即出自《佛說龍施女經》中龍施女發願成佛，魔王擔憂龍施女「必過我界，多度人民」進而阻撓的橋段。⁵⁹這一段經文的借用改寫顯示靈寶經中已經有修道者需過魔王之界的觀念，且《度人經》當中五帝大魔也是「總理鬼兵」的「萬神之宗」。但是在佛教經典當中，魔王之界未必與三界有關，而《度人經》則巧妙地結合《佛說無量壽經》所言修習佛道，可「遊步三界無所拘闔」與《佛說龍施女經》中魔王所云「必過我界，多度人民」而成為三界魔王，即欲界魔王、色界魔王、无色界魔王。《度人經》云：

此三界之上，飛空之中，魔王歌音，音參洞章，誦之百徧，名度南宮；誦之千徧，魔王保迎；萬徧道備，飛昇太空，過度三界，位登仙公，有聞靈音，魔王敬形，敕制地祇，侍衛送迎，拔出地戶，五苦八難，七祖昇遷，永離鬼官，魂度朱陵，受鍊更生，是謂無量，普度無窮，有祕上天文，諸天共所崇，泄慢墮地獄，禍及七祖翁。⁶⁰

除三界以外，在宇宙模式上，靈寶經也開始借用無量壽佛經系當中的觀念。首先在聖山方面，在中國本土崑崙山與仙山的基礎上，進一步借用了須彌山的意象與觀念，靈寶經開始建立玄都玉京山的形像與結構。《五篇真文》中提及：

靈寶玄都玉山，處於上天之中；七寶之樹，垂覆八方。有十方至真尊神、妙行真人，朝衛靈文於玉山之中，飛空步虛，誦詠洞章，旋行玉山一匝，諸天稱善。五億五萬五千五百五十五億重道，五億五萬五千五百五十五億萬無執

⁵⁸ 曹魏·康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，《大正新脩大藏經》第12冊，T360.275b22。

⁵⁹ 吳·支謙譯：《佛說龍施女經》，《大正新脩大藏經》第14冊，T557.909c。Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," in Michel Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honor of R.A. Stein* (Bruxelles: Instute Belge des Hautes Etudes Chinoises, vol. 2, 1983), pp.474-475.

⁶⁰ 《度人經》，收入《中華道藏》第3冊，頁329a。

數至真大神，當靈寶大齋之日，莫不稽首，遙唱玉音。諸天伎樂，百千萬種，同會雲庭。當此之時，真樂乎哉？⁶¹

《五篇真文》中又提到「元始開圖，上啓十二靈瑞，下發二十四應」時，闡述了元始開顯赤書真文之時所啓發的靈應，其中即提到：

四者，是時上聖大神、妙行真人，無鞅數眾，朝禮玉庭，旋行太虛，讚誦靈文。五者，天發自然伎樂，千百萬種，一時同作，激朗雲宮，上慶神真。六者，靈風百詠，空生十方，宮商相和，皆成洞章。……十一者，是時懸下七寶神奇，以散諸地，資生兆民。十二者，七寶奇林，一時空生，光明垂蔭，彌覆十天。⁶²

這些相關敘述許多與無量壽佛經系有關。後漢支婁迦讖《佛說無量清淨平等覺經》：

（阿彌陀佛）便則為諸比丘僧，諸菩薩阿羅漢，諸天人眾，廣說道智大經，皆悉聞知經道，莫不歡喜踊躍心開解者，即四方自然亂風起，吹國中七寶樹，七寶樹皆復作五音聲。⁶³

吳支謙《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》：

其佛廣說道智大經，皆悉聞知，莫不歡喜踊躍心開解者，即四方自然亂風起，吹七寶樹，皆作五音聲，七寶樹華，覆蓋其國，皆在虛空中下向。⁶⁴

《度人經》當中將此天界做更進一步的描繪：

五文開廓，普殖神靈，无文不光，无文不明，无文不立，无文不成，无文不度，无文不生，是為大梵天中之天、鬱羅蕭臺玉山、上京上極、无上大羅玉清，渺渺劫仞，若亡若存，三華離便，大有妙庭，金闕玉房，森羅淨靈，大行梵炁，周迴十方。⁶⁵

綜合來看，在《度人經》所勾勒的天界結構當中最上為上清大羅天，其中有玉京山，

⁶¹ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》2.8，收入《正統道藏》第2冊，頁681。

⁶² 《元始五老赤書玉篇真文天書經》1.2-3，收入《正統道藏》第2冊，頁344。

⁶³ 後漢·支婁迦讖譯：《佛說無量清淨平等覺經》，《大正新脩大藏經》第12冊，T361.287b。

⁶⁴ 吳·支謙譯：《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正新脩大藏經》第12冊，T362.307a。

⁶⁵ 《度人經》，收入《中華道藏》第3冊，頁326c-327a。

其上有鬱羅蕭臺，而其下則為三界，至於三十二天，雖然經文當中未加敘述，但是三十二天是依照八方位置平行分佈，因而可以推測是在上清大羅天與三界之間，亦可能如後世所言，分布在三界之中。⁶⁶這種天界結構是在片斷借用大乘佛教天界名相與結構過程逐步被建構出來的。

其二，經德描述：有關經德的描述，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》當中指見阿彌陀佛光明者：

諸有盲者即皆得視，諸有聾者即皆得聽，諸有喑者即皆能語，諸有僂者即得申，諸跛癱蹇者即皆走行，諸有病者即皆愈起，諸尪者即皆強健，諸愚癡者即更點慧，諸有姪者皆是梵行，諸瞋怒者悉皆慈心作善，諸有被毒者毒皆不行。⁶⁷

而在《五篇真文》當中提到「元始開圖，上啓十二靈瑞，下發二十四應」時，闡述了元始開顯赤書真文之時所啓發的靈應，其中即提到：

十四者，四氣調和，災疫不行，天人悅慶，無有天年。十五者，毒螫閉齒，不生害心。十六者，獅子猛獸，依人為鄰。十七者，天下男女，妄聾跛病，一時復形，無有傷疾，皆得康強。十八者，老年反少，少年不老，華容偉貌，精彩光明。⁶⁸

而稍晚形成的《度人經》「道經前序」則將這些瑞應神跡結合經德論述，而形成元始天尊說經的經德，該經云：

元始天尊懸坐空浮五色獅子之上，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，跛病積逮，皆能起行；說經五徧，久病痼疾，一時復行；說經六徧，髮白反黑，齒落更生；說經七徧，老者反壯，少者皆強；說經八徧，婦人懷妊，

⁶⁶ 三十二天分布在三界之中，是東晉以後道教進一步整合天界觀的結果，將之整合為四梵三界三十二天，這一點麥谷邦夫已經提出。參見麥谷邦夫：〈道教における天界説の諸相〉，《東洋學術研究》27（1998），頁54-73。亦參見《雲笈七籤》卷21〈四梵三界三十二天〉（21.17b-19b）。

《度人經》當中其實並未清楚交代大羅天、三十二天與三界的關係。但是從文脈當中可以推測三十二天以平行分布在大羅天之下，而三界則是垂直分布，由三界魔王掌控，因而作以上推斷。

⁶⁷ 吳·支謙譯：《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正新脩大藏經》第12冊，T362.316c。

⁶⁸ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》1.4，收入《正統道藏》第2冊，頁345。

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。是時一國，是男是女，莫不願心，皆愛護度，咸得長生。⁶⁹

這是靈寶經中對經德的描述，而這也反應靈寶大乘經典的觀念，即透過天尊說經，而產生種種神跡。《度人經》與《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》有著類似的表現模式，而這種模式在《五篇真文》當中已見其雛型。其中較值得我們注意的是《五篇真文》所強調的是真文開顯時的瑞應，而在《度人經》當中則轉而對說經功德的強調，這當中隱含的是靈寶經當中對救度觀與方法的全面移轉，而開展出新型態的宗教實踐。這種轉變的動力與契機與佛教有著不可切分的關係。

其三，「度世」的觀念：這也是當時佛道教經典所關心的終極救濟。「度世」一詞在秦漢時期已經出現，有仙化度脫之意。⁷⁰《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》亦採用「度世」一詞，云：

人能自於其中，一心制意端身正行，獨作諸善不為眾惡者，身獨度脫得其福德，可得長壽度世上天泥洹之道。⁷¹

又云：

從佛稽受經道，承奉行之，即君改化為善，齋戒精思，淨自湔洗，端心正行，居位嚴慄，教勅率眾為善。奉行道禁，令言令正臣孝其君，忠直受令不敢違負，父子言令，孝順承受，兄弟夫婦，宗親朋友，上下相令，順言和理，尊卑大小轉相敬事，以禮如義不相違負，莫不改往修來，洗心易行，端正中表，自然作善，所願輒得，咸善降化，自然之道。求欲不死，即可得長壽。求欲度世，即可得泥洹之道。⁷²

⁶⁹ 《度人經》，收入《中華道藏》第3冊，頁325b。

⁷⁰ 見《楚辭·遠遊》：「欲度世以忘歸兮，意恣睢以担擗。」洪興祖補注：「度世，謂僊（仙）去也。」宋·洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983），頁171。王充《論衡·道虛篇》：「老子之術，以恬淡無欲、延壽度世者，復虛也。」見黃暉撰：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），頁335。有關「度世」一詞的來歷，感謝審查委員提供資料。

⁷¹ 吳·支謙譯：《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正新脩大藏經》第12冊，T362.314b。

⁷² 吳·支謙譯：《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正新脩大藏經》第12冊，T362.316b。這段《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》之文句，引用中國儒家禮義忠孝之說，正說明了

這些結合儒家道德觀念及佛教戒律與度世的敘述形式亦可在《度人經》「道君前序」窺見：

是時天人遇值經法，普得濟度，全其本年，無有中傷，傾土歸仰，咸行善心，不殺不害，不嫉不妒，不淫不盜，不貪不欲，不憎不女自，言無華綺，口無惡聲，齊同慈愛，異骨成親，國安民豐，欣樂太平。經始出教一國以道，預有志心，宗奉禮敬，皆得度世。⁷³

而這種度世觀念更重要的是在於其普遍救度解脫的概念。《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》云：

阿彌陀佛最尊智慧勇猛光明無比，今現在所居國土甚快善，在他方異佛國，教授八方上下諸無央數天人民，及蝸飛蠕動之類，莫不得過度解脫憂苦。⁷⁴

不過，相對於佛教經典的救度解脫，《度人經》无量度人的觀念有很大的轉變，亦即在個人的救度之外，更強調亡故先祖的救濟，透過拔度魂神上升南宮的方法，使先祖獲得拯救，形成新的救度型態，使過去對亡故先祖罪愆的注氣焦慮得到紓解。有關這方面筆者與其他學者已有述及，本文不另說明。⁷⁵

其四，誦經：在宗教實踐層面，度世與解脫的關鍵在於誦經，而從真文與符命的施用到行香誦經，也展示了靈寶經典逐步借用大乘佛典的宗教實踐元素後轉向一種新的宗教實踐型態。誦經作為驅邪、保護的方法自漢代已經存在，而作為宗教實踐亦是大乘佛教傳入中土後很關鍵的修持方法，誦經成為功德積累的基礎，也是成道的手段。⁷⁶《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》云：

該經譯者援引儒家忠君孝親思想以譯經。

⁷³ 《度人經》，收入《中華道藏》第3冊，頁326a。

⁷⁴ 吳·支謙譯：《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正新脩大藏經》第12冊，T362.300c。

⁷⁵ 張超然：〈靈寶度亡經典的形成：從《赤書玉篇真文》到《洞玄靈寶無量度人妙經》〉，《輔仁宗教研究》22（2011），頁29-62。

⁷⁶ 在《後漢書·方術傳》記載公沙穆誦經而妖異自消的故事：「（公沙穆）居建成山中，依林阻為室，獨宿無侶。時暴風震雷，有聲於外呼穆者三，穆不與語。有頃，呼者自牖而入，音狀甚怪，穆誦經自若，終亦無它妖異，時人奇之。後遂隱居東萊山，學者自遠而至。」見，劉宋·范曄撰：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981），頁2730。有關中國傳統的誦經、佛教誦經、道教誦經之研究，參見山田利明：《六朝道教禮儀の研究》（東京：東方書局，1999），頁229-261。

行道中有在地講經者、誦經者、說經者、口受經者、聽經者、念經者、思道者、坐禪者、經行者。中有在虛空中講經者、誦經者、說經者、口受經者、聽經者、念經者、思道者、坐禪一心者、經行者，未得須陀洹道者，即得須陀洹道；未得斯陀含道者，即得斯陀含道；未得阿那含道者，即得阿那含道；未得阿羅漢道者，即得阿羅漢道；未得阿惟越致菩薩者，即得阿惟越致。各自說經行道，悉皆得道，莫不歡喜踊躍者也。⁷⁷

而《度人經》「道君中序」云：

夫天地運終，亦當修齋、行香誦經；星宿錯度、日月失昏，亦當修齋、行香誦經；四時失度、陰陽不調，亦當修齋、行香誦經；國主有災、兵革四興，於當修齋、行香誦經；疫毒流行、兆民死傷，亦當修齋、行香誦經。師友命過，亦當修齋、行香誦經。夫齋戒誦經，功德甚重，上消天災，保鎮帝王，下禳毒害，以度兆民。生死受賴，其福難勝，故曰无量，普度天人。⁷⁸

凡有災之日，發心修齋、燒香誦經十過，皆諸天記名，萬神侍衛，右別至人，剋得為聖君金闕之臣。諸天記人功過，毫分無失；天中魔王亦保舉爾身。得道者乃當洞明至言也。⁷⁹

誦經成為救災濟度的關鍵方法。

稍晚形成的《度人經》的「道君前序」更將誦經與經德加以結合：

上聖已成真人，通玄究微，能悉其章。誦之十過，諸天遙唱，萬帝設禮，河海靜默，山嶽藏雲，日月停景，璇璣不行，群魔束形，鬼精滅爽，迴屍起死，白骨成人。至學之士，誦之十過，則五帝侍衛，三界稽首，魔精喪眼，鬼祿滅爽，濟度垂死，絕而得生。所以爾者，學士穢氣未消，體未洞真，召制十方，威未制天，政德可伏御地祇，束縛魔靈，但卻死而已，不能更生。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。斯經尊妙，獨步玉京，度人无量，為萬道之宗。巍巍大梵，德難可勝。⁸⁰

⁷⁷ 吳·支謙譯：《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正新脩大藏經》第12冊，T362.305c。

⁷⁸ 《度人經》，收入《中華道藏》第3冊，頁329b。

⁷⁹ 《度人經》，收入《中華道藏》第3冊，頁329b。

⁸⁰ 《度人經》，收入《中華道藏》第3冊，頁326a-b。另外，有關《度人經》誦經的研究，參見山田

這段經文還可以看出從《五篇真文》到《度人經》的經典型態移轉，同時也可以觀察到其潛在預設讀者的轉變。在《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》提到往生阿彌陀佛國者有三輩，一者行作沙門；中輩者持經戒並作種種功德；其三輩者，斷愛欲無貪慕，得經精進，齋戒清淨。⁸¹換言之，從出家的沙門，到有經濟能力作種種功德的在家居士，再到雖無經濟能力作功德，但可以透過齋戒修行的居士，這三輩的眾生都能夠往生到阿彌陀佛國，因此這是一個向社會各階層的人開放的信仰與實踐形式，可以吸收到廣大的群眾信徒。而《度人經》則將誦經與受度者分為上學之士、世人、過世的祖先等，以不同的救度模式，分別得到不同程度的救度。⁸²

從這些段落我們可以清楚看到，《度人經》雖然在內容上與《五篇真文》仍有所聯繫，對「真文」作為宇宙形成的基礎有所崇拜，但是其宗教關懷與實踐中心卻已經有所轉移。《度人經》所推崇的是一種可以更為廣大修行者所接受的觀念與實踐，其核心是「諸天上帝內名隱韻之音」、「魔王隱韻」、「百靈隱名」為主要內容而形成之「經」，換言之，此時的「經典」意義與內涵已經有所轉變，其根本為諸天帝、神靈、魔王之名諱乃至其音，因此需要透過念誦達到經典的功效。《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》當中亦有諸佛名號如十三佛名之崇拜：第一佛名頭樓和斯，第二佛名羅鄰那阿竭，第三佛名朱蹄彼會……第十三佛名呵閱祇波多葵。《度人經》當中的「諸天上帝內名隱韻之音」、「魔王隱韻」、「百靈隱名」則是一種對神靈名諱、對神聖音聲乃至對類似陀羅尼的擬梵音的崇拜，在其本質上是本土對神靈名諱掌握則具有神奇力量的宗教型態與印度、中亞對於神聖音聲崇拜的揉合。⁸³這與《五篇真文》對「真文」、「符命」的崇拜與操作施用已經有所區別。《五篇真文》是以《靈寶五符序》、《老子中經》等早期傳統為基礎所整編改寫而成的經典，經中標舉「五

利明：《六朝道教禮儀の研究》，頁 263-288。

⁸¹ 吳·支謙譯：《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，T362.309c-310c。

⁸² 《度人經》，收入《中華道藏》第 3 冊，頁 326b, 329b。

⁸³ 此處有關「梵音崇拜」、「神聖音聲崇拜」，與印度婆羅門教有關，佛教僅是沿承其說。參見謝世維：〈梵天、梵書與梵音：道教靈寶經典中的「梵」觀念〉，《輔仁宗教研究》22（2011），頁 139-180。

篇真文」為最高的天文，亦是宇宙的基礎，世界形成的根源，但同時仍保存東漢以來的宗教實踐與《靈寶五符序》的傳統。在這種新的框架下，《五篇真文》的核心即是「真文」，這也是其「經」的本質，而在內文當中可以看到雲篆字體的「五篇真文」，同時經文當中也附有五帝符、五老符命、五帝真符、五方三元符命等符形。因此《五篇真文》是以「真文」、「符命」為主體配合經文、施用等文字所構成，而其主要關懷是宇宙秩序的維繫安鎮與個人度劫修煉致仙。但是對照《度人經》，以最早成立的〈元始洞玄〉與〈元洞玉曆〉二章以及「道經中序」來看，雖然在宇宙形成的論說中肯定「五篇真文」的神聖性，但是其通篇未有提及真文的施用，甚至未提及五帝符命，而經文當中雖提到「符命」但也未出現任何「雲篆」或「符命」之形，顯示其關懷中心已經完全轉移，所建構的是一套新的經典型態，而其救度觀念也進入一個新的紀元。

總之，從《五篇真文》到《度人經》其轉變的歷程可說是在逐步借用大乘佛典的許多元素後漸漸確立的，而《度人經》在借用無量壽佛經系的經典敘述模式後，開展出新的經典形態，這種新的經典形態與過去的道教經典有很大的差別，並影響往後道教經典的形式，從而也建立以道教經典為核心的救度模式。這種新的型態在後來的靈寶經以及陸修靜的敘述下即是所謂的「大乘」經典。而這種「大乘」在靈寶經典的脈絡中，包含多重意義，透過經典的誦持可以產生救度的功能，誦持經典的功德涵蓋現世利益至成仙的終極關懷，而且其救度不限己身，而擴及七祖，甚至眾生。

結論

學術界在探討佛道教交涉的情形，乃至在討論靈寶經對佛教大乘經典的借用時，常會用到宗教融合的概念。不過，宗教融合能否適切地運用在古靈寶經對大乘佛典的借鑑上，實際上仍有疑問。首先，對於「融合」(Syncretism) 這個概念的有

效性，學界就有著許多反思。學者諸如貝琳(Judith Berling)或卜正民(Timothy Brook)皆對融合作了深入的分析，分析對象則以明清宗教最為普遍。⁸⁴不過，就如同司馬虛(Michel Strickmann)所說的，只要談到宗教融合，學界就以明清時期中的三教合一為研究對象，但忽略了在六朝時期佛教與道教就已經面臨各種宗教融合的問題。⁸⁵

透過本文對文獻的分析，我們可以再次檢視本文所提出來的幾個觀點，重新思考我們過去對靈寶經中的大乘觀念，並進而審視 4 至 5 世紀間道教經典範型的轉變。從上文的分析我們可以看出，靈寶經對大乘觀念的借用並非是一種直線式的序列過程，不必然是在鳩摩羅什譯介大乘佛典，並且在鳩摩羅什所指導的沙門如僧叡、道生、僧肇、慧觀等完全吸收大乘主義的觀念，並將大乘主義呈現在他們的著作當中，在這種情況下靈寶經的作者才開始借用大乘思想，將靈寶經作為道教的大乘經典創作而成。

實際上，從整個古靈寶經當中我們看不出任何有關鳩摩羅什所倡導的大乘義學的理解或回應。相反的，從上文分析可以推測，靈寶經可能早已經開始借用佛教大乘的觀念，而這種借用常常是零散、片面、漸進的，而名相的借用也常常在各種不同的脈絡當中被轉化，使得該名相在整個靈寶經當中的意義常是不連貫的。此外，有許多的觀念或實踐也只是籠統借用自佛教經典當中菩薩行的種種敘述，改寫而成為新的宗教實踐，這是對 3、4 世紀已經在江南流行之大乘佛典的單純借用與回應。這當中有幾點特別值得關注：其一，弘始 9 年以前中國人也許不理解鳩摩羅什以後所興起的大乘義學，但是對大乘的觀念確實在不同的翻譯經典當中有種種意義的呈現，這時期佛典當中的大乘相當多元，其中除了將大乘作為殊勝之道外，也不乏將大乘視為菩薩道、佛道，而相對於聲聞、緣覺；其二，古靈寶經當中確實已經有大

⁸⁴ Judith Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980), pp 14-31; Timothy Brook, "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late- Imperial China," *Journal of Chinese Religions* 21 (1993), pp. 13-44.

⁸⁵ Michel Strickmann, "The Consecration Sutra: A Buddhist Book of Spells," in Robert E. Buswell, ed. *Buddhist Apocrypha in East Asia and Tibet* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), pp. 75-118.

乘的觀念，部分的古靈寶經也已經使用「大乘」，但是其中的義意多元，也沒有十分明確的指涉，這也反應當時佛典當中大乘法用的多樣性。其三，部份古靈寶經中的大乘已轉化佛教中的大乘意涵，成爲一種普遍救度、公開傳授的教化或經典。其四，古靈寶經的大乘意涵是直接來自於江南佛教譯經，並不必然在鳩摩羅什入華譯經以後，大乘主義的觀念正式被引介進入中國，並且在中國人真正理解大乘主義是在鳩摩羅什所指導的沙門如僧叡、道生、僧肇、慧觀等將大乘主義呈現在他們的著作當中才可以借用。其五，部分靈寶經典與無量壽經系關係較深，而靈寶經典的救度觀也因無量壽經系而在型態上有所轉變，轉而強調誦經功德，並透過誦經而達到普遍救度的功效，從而也建立了靈寶大乘經典的型態。而這種型態的建立有可能在所謂鳩摩羅什之後的「大乘主義」建立以前，即已經傳布。

本文透過以上分析對大乘觀念作不同層面的考察，了解在 4 世紀到 5 世紀的中土佛教與道教如何去詮釋與理解「大乘」，這種考察不但可以幫助我們理解中世紀的中國如何理解印度中亞的宗教概念，更可以幫助我們了解這些概念如何被中國人所吸收與轉化，進而滲透到佛教以外的宗教，從而建立一種新的經典觀。從這個研究可以看出，也許單純地談論融合（Syncretism）或只是貼上融合標籤未能真切地說明中古時期佛道交涉的實際情況，但是透過經典內容的詳細分析可以窺見一個概念如何在不同層面逐漸被借用轉化，並在不同脈絡中呈現，進而建立新的經典型態與救度之道。

引用書目

一、原典文獻

後漢·安世高：《佛說大安般守意經》T602，《大正新脩大藏經》第15冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

後漢·支婁迦讖譯：《佛說無量清淨平等覺經》T361，《大正新脩大藏經》第12冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

曹魏·康僧鎧譯：《佛說無量壽經》T360，《大正新脩大藏經》第12冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

吳·支謙譯：《佛說龍施女經》T577，《大正新脩大藏經》第14冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

吳·支謙譯：《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》T362，《大正新脩大藏經》，第12冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

吳·支謙譯：《大明度經》T225，《大正新脩大藏經》第8冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》T1，《大正新脩大藏經》第1冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

元魏·菩提流支譯：《佛說佛名經》T440，《大正新脩大藏經》第14冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

北魏·曇無讖譯：《悲華經》T157，《大正新脩大藏經》第3冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

西晉·無羅叉譯：《放光般若經》T221，《大正新脩大藏經》第8冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

西晉·竺法護譯：《普曜經》T186，《大正新脩大藏經》第3冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

劉宋·求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》T353，《大正新脩大藏經》第12冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

- 劉宋·求那跋陀羅譯：《央掘魔羅經》T120，《大正新脩大藏經》第2冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 劉宋·范曄撰：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981。
- 宋·洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，北京：中華書局，1983。
- 黃暉撰：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。
- 失譯（附後漢錄）：《分別功德論》T1507，《大正新脩大藏經》第25冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 失譯：《佛說玉耶女經》T142，《大正新脩大藏經》第2冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 失譯：《大方便佛報恩經》T156，《大正新脩大藏經》第3冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》HY1，《中華道藏》第3冊，北京：華夏出版社，2004。
- 《洞玄靈寶玉京山步虛經》HY1427，《正統道藏》第58冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》HY344，《正統道藏》第10冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，《正統道藏》第16冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《諸天內音自然玉字》HY97，《正統道藏》第3冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《上清太極隱注玉經寶訣》HY425，《正統道藏》第11冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《無上祕要》HY1130，《正統道藏》第42冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《元始五老赤書玉篇真文天書經》HY22，《正統道藏》第2冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《太上洞玄靈寶授度儀》HY528，《正統道藏》第16冊，臺北：新文豐出版公司，1995。

《三天內解經》HY1196，《正統道藏》第48冊，臺北：新文豐出版公司，1995。

二、專書

- 小林正美：《六朝道教史研究》，東京：創文社，1990。
- 山田利明：《六朝道教禮儀の研究》，東京：東方書局1999。
- 平川彰：《初期大乘佛教の研究》，東京：春秋社，1977。
- 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002。
- 李養正：《佛道交涉史論要》，香港：香港道教學院，1999。
- 福井康順：《福井康順著作集·第二卷道教思想研究》，京都：法藏館，1987。
- 橫超慧日：《中國佛教の研究》，京都：法藏館，1958、1971。
- 道端良秀：《中國佛教史の研究》，京都：法藏館，1970。
- 蕭登福：《道教星斗符印與佛教密宗》，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 蕭登福：《道教與密宗》，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 蕭登福：《六朝道教靈寶派研究》，臺北：新文豐出版公司，2008。
- Tanaka Kenneth 著：《中國淨土思想的黎明》，上海：上海古籍出版社，2008。

三、論文

- 王承文：〈古靈寶經定期齋戒的淵源及其與佛教的關係〉，《華林》，第2卷，北京：中華書局，2002，頁237-269。
- 王江武、陳向鴻：〈道安的般若思想與毗曇：理解佛教中國化的一個維度〉，《江西社會學》11（2003），頁34-36。
- 宇井伯壽：〈初期的大乘思想〉，《現代佛教學術叢刊98——大乘佛教之發展》，臺北，大乘文化，1980，頁17-34。
- 山田龍城著，宏音譯：〈大乘佛教的興起〉，《諦觀雜誌》23（1985.3），頁14-33。
- 水谷幸正：〈初期大乘經的成立〉，《現代佛教學術叢刊98——大乘佛教之發展》，臺北，大乘文化出版社，1979，頁53-66。
- 李豐楙：〈六朝道教的終末論：末世、陽九百六與劫運說〉，收於陳鼓應編：《道家文

- 化研究》，第9輯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996，頁82-99。
- 麥谷邦夫：〈道教における天界説の諸相〉，《東洋學術研究》27（1998），頁54-73。
- 張超然：〈靈寶度亡經典的形成：從《赤書玉篇真文》到《洞玄靈寶無量度人妙經》〉，《輔仁宗教研究》22（2011），頁29-62。
- 神塚淑子：〈六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教〉，收於國立歷史博物館編：《道教與文化學術研討會論文集》，臺北：國立歷史博物館，2001，頁181-202。
- 劉屹：〈《笑道論》引用道典之書志學研究〉，《天問》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁257-295。
- 謝世維：〈梵天、梵書與梵音：道教靈寶經典中的「梵」觀念〉，《輔仁宗教研究》22（2011），頁139-180。

四、西文專書

- Berling, Judith. *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. New York: Columbia University Press, 1980.
- Bokenkamp, Stephen R. *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*. California: University of California Press, 2007.
- Buswell, Robert E. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.
- Mollier, Christine. *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.
- Nattier, Jan. *A Few Good Men: The Bodhisattva Path According to the Inquiry of Ugra (Ugrapariprecha)*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.
- Sharf, Robert H. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- Strickmann, Michel. *Chinese Magical Medicine*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Teiser, Stephen. *Reinventing the Wheel: Pictures of Rebirth in Chinese Buddhism*. Washington: University of Washington Press, 2006.

Teiser, Stephen. *The Ghost Festival in Medieval China*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

Teiser, Stephen. *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.

五、西文論文

Bokenkamp, Stephen R. "Sources of the Ling-pao Scriptures," in Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies in Honor of R.A. Stein*. Brussels: Institute Belge des Hautes Etudes Chinoises, vol. 2, 1983, pp. 434-486.

Bokenkamp, Stephen R. "The Viśvantara-jātaka in Buddhist and Daoist Translation," in Benjamin Penny ed., *Daoism in History: Essays in Honor of Liu Ts'un-yan*. London and New York: Routledge, 2006, pp. 56-73.

Boltz, Judith M. "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battle with the Supernatural," In Patricia B. Ebrey & Peter N. Gregory eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, pp. 241-305.

Brook, Timothy. "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late- Imperial China," *Journal of Chinese Religions*, 21, 1993, pp. 13-44.

Campany, Robert. "Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval China," *Taoist Resources*, 4.1, 1993, pp. 1-30.

Campany, Robert. "The Meanings of Cuisines of Transcendence in Late Classical and Early Medieval China," *T'oung Pao* 91, 2005, pp. 1-6.

Harrison, Paul. "Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahāyāna Sūtras," *Eastern Buddhist* 35.1 (2003), pp. 115-151.

Harrison, Paul. "Searching for the Origins of Mahāyāna: What are We Looking for?" *The Eastern Buddhist New Series* Vol. 28 No. 1 (1995), pp. 48-69.

Harrison, Paul. "Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity among the Followers of the Early Mahāyāna," *Journal of the International Buddhist Studies* 10. 1 (1987), pp. 67-89.

Robinet, Isabelle. "Notes Préliminaires sur Quelques Antinomies Fondamentales Entre le

- Bouddhismeet le Taoïsme,” in Lionello Lanciotti ed., *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d. C. Atti del Convegno internazionale di studi storico-religiosi* (Venezia, 16-18 novembre 1981). Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1984, pp. 217-242.
- Strickmann, Michel. “The Consecration Sutra: A Buddhist Book of Spells,” in Robert E. Buswell ed., *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 75-118.
- Zacchetti, Stefano. “An early Chinese translation corresponding to Chapter 6 of the *Petakopadesa*: An Shigao’s *Yin chi ru jing* T 603 and its Indian original: a preliminary survey,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002), pp. 74-98.
- Zürcher, Erik. “Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations,” *Journal of the Chinese Language Teachers Association*, 12.3, 1977, pp. 177-203.
- Zürcher, Erik. “Buddhist Influence on Early Taoism: A survey of scriptural evidence,” *T’oung Pao*, 66, 1980, pp. 84-147.
- Zürcher, Erik. “Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism,” in W.L. Idema ed., *Leyden Studies in Sinology: Papers Presented at the Conference Held in Celebration of the Fiftieth Anniversary of the Sinological Institute of Leyden University*. 1980. Leiden: Brill, 1981, pp. 34-56.
- Zürcher, Erik. “Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism,” *T’oung Pao*, 68, 1-3, 1982, pp. 1-75.
- Zürcher, Erik. “Perspectives in the Study of Chinese Buddhism,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2, 1982, pp. 161-176.
- Zürcher, Erik. “Han Buddhism and the Western Region,” In W. L. Idema and E. Zürcher eds., *Thought and Law in Qin and Han China: Studies Dedicated to Anthony Hulsewé on the Occasion of His Eightieth Birthday*. Leiden: E. J. Brill, 1990, pp. 158-182.
- Zürcher, Erik. “A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts,” in Koichi Shinohara and Gregory Schopen eds., *From Benares to Beijing: Essay on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yun-hua*. Oakville: Mosaic Press, 1991, pp. 277-304.