

道教靈寶經派度亡經典的形成：從《元始五老赤書玉篇真文天書經》到《洞玄無量度人上品妙經》^{*}

張超然

輔仁大學宗教學系助理教授

提要

作為道教開端的天師道並未在創教初期提供適用的喪葬儀式，面對亡故先祖因為罪愆造成子孫疾厄的情形，天師道所提供的儀式更多表現為驅邪性質，幾乎未見亡者救濟，更遑論打算將他們自死後世界解救出來。時至東晉末期，興起於江南的靈寶經派先後繼承了傳統的「天文」概念以及佛教的「說經」傳統，結合這兩種不同神聖文本概念，並運用神聖經典所具有的不可思議功德力作為亡者救濟的力量來源。本文即以三部初期成立的《靈寶經》作為素材，討論其中度亡議題是如何逐漸發展，進而寫就以亡者救濟為主要經德的經典。首先，以最早成立的《元始五老赤書玉篇真文天書經》作為開端，我將說明自地獄拔度亡魂令其返回尸形、重新復活的功效如何作為真文開顯或施用真文時所能獲致的經德，而為後來道教亡者救濟思想奠定基礎。其次，我將分析作為《元始五老赤書玉篇真文天書經》具體施用方法之解釋性作品——《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，以之說明《元始五老赤書玉篇真文天書經》所提出的經德概念如何被進一步發展為具體可行的修行法門。東晉末、南朝初期興起的靈寶經群便是以這兩部作品作為核心發展而成的。其中，與這兩部作品存在一定連繫，卻又極具創發意義的《洞玄無量度人上品妙經》延續了上述作品的重要概念，極力發展亡者救濟面向，以其成為說經或誦經的主要功德。如此誦經功德被運用在超度臨終或新喪的同學道士，成為最早的道教喪儀；而此拔度魂神上升南宮的救度觀更成為後來道教喪儀的核心內容。由此，《度人經》可以說是度亡議題在靈寶經發展初期的一個階段性成果。

關鍵字：道教、靈寶經、《赤書玉篇真文天書經》、《度人經》、
度亡、喪禮、死者儀式

^{*} 本文的寫作多所得益於「臺灣道教研究會」的《靈寶經》讀書會，尤其是新近完成的《度人上品妙經》的會讀。我願意在此誠摯地向所有與會成員表達我的敬意與謝忱！本文曾於二〇一〇年十一月六日由輔仁大學宗教學系主辦之「宗教經典的形成」學術研討會發表，會中承蒙李豐楙、許洋主、謝聰輝等教授賜教、指正；其後又獲本刊兩位匿名評審提供修改意見，特此致謝。

一、前言

過去以來，道教與漢代墓券所代表的宗教傳統在觀念上的連續與斷裂受到多方關注。¹大致來說，兩者之間所存在的關懷差異已經獲得一定程度的肯定。相較於漢代墓券所反映的是「生死異路」的觀念，期望透過鎮墓法術隔離亡者，令其無法回來侵害生人，道教所表現的救世情懷則多通過禮拜誦經等儀式救度亡者，因而與前者有著極大的差異。²然而，這樣的差異並非道教成立初期便已存在。作為道教開端的天師道，可能基於罪謫與污穢意識，並未在創教初期便提供適用的喪葬儀式。³甚至面對亡故先祖因為罪愆造成子孫疾厄的情形，天師道所提供的儀式更多表現為驅邪性質，幾乎未見亡者救濟，更遑論打算將他們自死後世界解救出來。⁴這樣的情形一直到了東晉末期才有所變化。興起於晉末江南的靈寶經派先後繼承了傳統天文概念與佛教說經傳統，結合這兩種不同的神聖文本概念，完備化道教特有的經典觀念，並且運用神聖經典所具有的不可思議功德力，作為亡者救濟的力量來源。

如同索安（Anna Seidel）所指出的，對於道教經典概念的理解可以得益於中國文字起源的基本觀念。一如中國神話所顯示的那樣，書寫符號或文字早於口語存在，並且始終保持著展示和安排現實世界的宇宙力量。也就是說，文字是深層宇宙結構的顯示，是「神聖存在」對於這個世界運行法則的一種揭示。如此揭示唯有聖人能

¹ 關於這個主題的研究概況，可以參見劉屹，《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》（北京：中華書局，2005 年），頁 9-13；張超然，〈早期道教喪葬儀式的形成〉，《輔仁宗教研究》第 20 期（2010 年），頁 29。

² Ursula-Angelika Cedzich, "Ghost and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy," *Taoist Resources*. 4.2(1993), pp. 23-35. 黎志添，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，黎志添主編，《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003 年），頁 20-24。

³ 張超然，〈早期道教喪葬儀式的形成〉，頁 30-35。

⁴ 面對亡故先祖因罪愆造成子孫疾厄時，天師道多上「塚訟」章的儀式。關於此儀式，見 Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*. With a contribution by Peter Nickerson. (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 230-274；丸山宏，〈冢訟を分解する章について——章本の研究（一）〉，《道教儀禮文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2005 年），頁 39-66。

夠辨識並加以記錄。⁵賀碧來 (Isabelle Robinet) 以此為「經典」具有「揭示世界法則」之性質，認為「這個世界本身便是一種必須聽從的語言，『經』或『天書』代表了這個語言特許的表現形式。」⁶道教稱這些最初的書寫符號為「天文」，認為那是先天元氣凝結而成的神聖文字，於宇宙創生初始既已存在，其中非但承載宇宙創生過程的神秘訊息，同時也是宇宙創生的力量以及維繫其存在的基礎。在這個意義之上，作為所有教法核心的「天文」也可以說是一切生命的基礎，它不只證實了作為本體的「道」的存在，也可以說是「道」所顯發的迹象與作用。因此，許多類似的讚頌都集中在天地萬物無不依賴「天文」而存在的描述上，諸如：「无文不光，无文不明；无文不立，无文不成；无文不度，无文不生」。⁷

然而，只有最高的神靈能夠接近這些具有巨大效力的元氣結晶，並將它們傳遞給低階的神靈；最後，受到檢選的未來得道者將領會那些即將降授給世人的微末部分，用以修練自我並維持世界秩序。⁸因此，對於道士來說，經典的神聖性來自於它們在天上的原型，道士則是這些神聖經典在世間的合法擁有者與使用者。證明此事的最好憑證便是「符」。「符」的前身即是「天文」，其以特殊形式揭示了作為現實世界之基礎的不可見力量，並在契約式規範下允許人們予以操縱。對於道士來說，「持符」意調著透過「符」得以通達神聖力量，與之交流。持符道士意味著被授予獲致宇宙力量的權力。⁹然而，根據「天文」作用所形成的世界並不會永恒存在，當毀敗時刻來臨時，下傳出世的神聖經典並不會隨之消滅，它們將在善盡其救度持有

⁵ 索安 (Anna Seidel) 著，呂鵬志等譯，《西方道教研究編年史》(北京：中華書局，2002 年)，頁 42-43。賀碧來 (Isabelle Robinet) 同樣認為道教徒對其神聖書寫的價值與意義可以透過細查中國書寫或書寫文件的概念獲得。詳見 Isabelle Robinet, translated by Julian F. Pas and Norman Girardot, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*. (Albany: State University of New York Press, 1993), pp. 19-21. 繼賀碧來與索安之後，更詳盡地討論此一議題者有謝世維，見 Hsieh, Shu-wei, "Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoism," (Ph. D. diss., University of Indiana, 2005), 39-108.

⁶ Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, p. 21.

⁷ 同前註，頁 23。

⁸ 索安著，呂鵬志等譯，《西方道教研究編年史》，頁 41。

⁹ 同前註，頁 43-44。

者的剩餘價值之後復歸天界。唯待新一劫期的開始，「天文」才又重新建立新的世界，並在一定的期限內維持其存在。¹⁰

正是基於如此「天文」概念所發展出的經典觀，致使道教神聖經書並非以宗教教義的書面表達形式呈現，而是作為宇宙力量的載具以及運用宇宙力量的方法說明。《靈寶經》便是建立在此種經典觀念之上，發展出亡者救濟思想。本文擬以三部初期成立的《靈寶經》作為素材，討論其中度亡議題是如何逐漸發展，進而寫就以亡者救濟為主要經德的經典。簡單地說，本文打算檢視的是靈寶度亡經典的形成過程。首先，以最早成立的《元始五老赤書玉篇真文天書經》（CT22，以下簡稱《赤書玉篇真文》）¹¹作為開端，說明自地獄拔度亡魂令其返回尸形、重新復活的功效如何作為真文開顯或施用真文時所能獲致的經德，而為後來道教亡者救濟思想奠定基礎。其次，我將分析作為《赤書玉篇真文》具體施用方法之解釋性作品——《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》（CT352，以下簡稱《赤書玉訣》）¹²，以之說明《赤書玉篇真文》所提出的經德概念如何被進一步發展為具體可行的修行法門。東晉末、南朝初期興起的靈寶經群便是以這兩部作品作為核心發展而成的。其中，與這兩部作

¹⁰ 關於道教宇宙論與劫期研究，見 Isabelle Robinet, Phyllis Brooks, trans., “Genesis and Pre-cosmic Eras in Daoism.” 收入李焯然、陳萬成主編，《道苑繽紛錄——柳存仁教授八十五歲祝壽論文集》（香港：商務印書館，2002 年），頁 144-155。小林正美著，李慶譯，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001 年），頁 412-435。Shu-wei Hsieh, “Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoism,” pp. 333-342.

¹¹ 本文所使用之道藏編號為施舟人所編，見 K. M. Schipper ed., *Concordance du Tao-tsang*. (Paris: EFEO, 1975). 至於《赤書玉篇真文》的成書時間，目前學界均以其為東晉末期葛巢甫所造構的最早一批《靈寶經》。見小林正美著，李慶譯，《六朝道教史研究》，頁 118-125。Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004), pp. 215-216.

¹² 《赤書玉訣》作為《赤書玉篇真文》的解釋性作品，其成書應晚於後者，但相距不會太久。學界亦多視其為東晉末期作品。參見小林正美著，李慶譯，《六朝道教史研究》，頁 119。Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, pp. 216-217.

品存在一定連繫，卻又極具創發意義的《洞玄無量度人上品妙經》¹³延續了上述作品的重要概念，極力發展亡者救濟面向，以其成為說經或誦經的主要功德。如此誦經功德被運用在超度即將死亡的同學道士，成為最早的道教喪儀，而此拔度魂神上升南宮的救度觀更成為後來道教喪儀的核心內容。

二、《赤書玉篇真文》：真文開顯、傳授與亡者救濟

承自文字起源觀念的「天文」，以其具有「揭示世界法則」以及「作為現實世界存在基礎」等內涵，成為穩定現實世界的力量。因此，它們的顯現通常被視為一種吉兆或瑞應，是上天對於當世聖王德性的積極回應，同時也是合法統治權（天命）的授與或確認。¹⁴如此具有穩定世界力量的「天文」不只能夠運用於世界、國家的

¹³ 今存《道藏》的六十一卷本《靈寶無量度人上品妙經》（CT1）為宋代的改編本，其中卷一部分雖也保留了大部分六朝時期經本的主要成分，卻也經過後人的增修。因此本文所採用的為王卡依敦煌 P.2606 號抄本為底本，並與其他敦煌抄本與《元始無量度人上品妙經四註》（CT87）參校所得之版本，見《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004 年）第 3 冊，頁 325-330。至於此經最早的成書時間，柏夷、施舟人（Kristofer Schipper）與蕭登福都認為是在東晉末年（四、五世紀之際），柏夷與蕭氏更以其出自葛巢甫之手。見 Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, p. 380. Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, pp. 214-215. 蕭登福，《靈寶無量度人上品妙經今註今譯》（台北：文津出版社，2008 年），頁 3。又根據《度人上品妙經》核心經文已經提及「赤書真文」的情形，可以確定其成書應在《赤書玉篇真文》與《赤書玉訣》之後。關於《度人上品妙經》各部分成書時間的詳細討論，請見後文。

¹⁴ 這個觀點乃自康德謨（Max Kaltenmark）討論「靈寶」一詞而來，在索安（Anna Seidel）的發揚之後普遍得到認可，賀碧來（Isabelle Robinet）、呂鵬志乃至謝世維討論道教經典觀時均重申或持續發展這樣的看法。參見康德謨著、杜小真譯，〈關於道教術語「靈寶」的筆記〉，《法國漢學》叢書編輯委員會編，《法國漢學》第 2 輯（1997 年），頁 1-27；索安著、劉屹譯，〈國之重寶與道教秘寶——譙諱所見道教的淵源〉，《法國漢學》叢書編輯委員會編，《法國漢學》第 4 輯（1999 年），頁 42-127；Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, p. 24；呂鵬志，〈早期靈寶經的天書觀〉，郭武主編，《道教教義與現代社會國際研討會論文集》（上海：上海古籍出版社，2003 年），頁 571-597；Shu-wei Hsieh, "Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoism," pp. 19-21,

安鎮，對於個人或家庭也能發揮護佑作用，這一方面的功能多以「護符」形態表現。

¹⁵除此之外，文字起源原本即具溝通神人方面的意義，因此「劾召鬼神」也成為某些「天文」的主要功能。¹⁶這一類型的天文則多以神靈諱字與形象描述作為主要內容，劾召鬼神的目的除了用以卜問吉凶，另外也有搭配大小宇宙結構及其神靈的記述，而成為召神入身的修行法門。¹⁷

漢末以來，中國南方便多崇奉這類具有「天文」性質的經典，其中更以《靈寶五符經》與《三皇文》最具代表性。此二者或以護符、服御、存思為教法內容，¹⁸或用以劾召鬼神，¹⁹卻都未曾涉及亡者救濟。東晉中末期，一些受到佛教梵文與譯經傳統影響的新出道典，使得「天文」觀念到進一步的發展。²⁰其中，根源於《靈寶五符經》而在東晉末期陸續成立的靈寶經群，²¹可以說是這個發展的主軸。在靈寶經群中佔有初始與核心地位的《赤書玉篇真文》，即是最具系統地論述道教天文觀點的作品。現今對於道教「天文」概念的建立主要來自此部作品。

《赤書玉篇真文》收錄五篇對應於五個不同方位的「天文」（或稱「真文」）；各個方位的「真文」又可劃分成四個段落，各具不同功能，包括：勒籙成仙；正天

109-194.

¹⁵ Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, pp. 25-26.

¹⁶ Poul Andersen, "Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition)," *Taosit Resources*, 5.1(1994), pp. 1-24; 王承文,《敦煌古靈寶經與晉唐道教》(北京:中華書局,2002年),頁750-752。

¹⁷ Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, pp. 28-37.

¹⁸ Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," edited by Michel Strickmann, *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. (Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1983), 2: 483-484.

¹⁹ 大淵忍爾,〈三皇文より洞神經へ——道藏成立史論其一〉,《道教とその經典——道教史の研究・其の二》(東京:創文社,1997年),頁219-296; Poul Andersen, "Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition)," pp. 1-24.

²⁰ Shu-wei Hsieh, "Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoism," pp. 25-27.

²¹ Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," pp. 455-456.

度數；攝制鬼魔；召喚蛟龍、水神，免遭水患。²²根據這些功能說明，可以了解此五篇「真文」原本並不具備拔度地獄死魂的功能。除此之外，由「真文」所衍化而成的「五帝真符」，《赤書玉篇真文》說明其施用之法時，也僅僅提到在家宅、齋堂或國土四界施用這些「真符」，便可獲致招降神靈、招降五帝官屬侍衛、辟卻鬼魔惡氣、招致太平等效果（1:39b-42a），並未及於塚墓的施用與亡者救濟。

雖然如此，《赤書玉篇真文》並非全然沒有亡者救濟的概念，「真文」開顯時所引發的諸多瑞應之中，便有一項與此相涉。相對於「真文」開顯時在天界引發的十二項靈瑞，出現在地上的二十四項妙應中便有一項是「起死回生」，所謂：「天震地裂，枯骨更生，沉尸飛魂，並起成人」（1:4b）。同樣的，施用「真文」所能獲致的十四種福報中也有：「十三者，功德之大，上延七祖；解脫三塗、五苦八難；上昇天堂，受仙南宮²³」（3:11b-12a），只是在這裡更詳細地解釋起死回生的部分過程。而且，記述「真文」初傳的神話中，太上大道君向元始天尊請受「真文」時，也以救濟朽骸作為受經目的之一，所謂：「私心實欲使雲蔭八遐，風灑蘭林，寒條仰希華陽之繁，朽骸蒙受靈輿之津，不審《靈寶五篇玉文》可得見授，下教於未聞者乎？」（1:6a）也就是說，亡者救濟雖然不是「真文」本身所能發揮的主要功能，但其開顯或施用時所產生的功德力卻具備這一方面的效果。

如此「真文」開顯時所造成的度亡功德得以在傳授儀式中重現，致使如此功德被援用於受傳者及其先祖身上。也就是說，所有受傳《赤書玉篇真文》的道士都能在受經的同時拔度自身七玄九祖，《赤書玉訣》所提供的傳度表文（所謂的「黃縑赤表」）便明白指出這一點：

……如蒙上御，宣告五帝五嶽天真、靈寶元始大神，拔度某家九祖父母，昇入南宮，冠帶枯骨，反骸生華，輪轉窮魂，化生仙門；已遷之靈，進位仙宮。（《赤書玉訣·玄都傳度靈寶五篇真文符經玉訣儀式》2:30a）

除了亡者救濟之外，學道者本身所能獲得的助益更為重要。白日飛昇向來是最

²² 小林正美著，李慶譯，《六朝道教史研究》，頁 106。

²³ 關於「南宮」的說明，見 Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, p. 411.

受歡迎的得道方式，也是《赤書玉篇真文》向完成修行的崇奉者保證的最終目標。但針對那些來不及在此世完成修行的求道者，《赤書玉篇真文》卻也援用了傳統「太陰煉形」與「尸解」的概念，²⁴提供一種死後得以繼續修行的方法。一如受配〈五帝真符〉或〈元始五老三元玉符〉者，如未能在年限內完成修持，仍可獲得「尸解」、「輪轉」的保證：

但佩此文（五帝真符），亦得尸解，轉輪成仙。（《赤書玉篇真文》1:39b）
佩之者得免大灾，為聖君種民，皆白日昇天，上朝玄都上宮；功德未備，即得尸解，輪轉成仙，隨運沉浮，與真結緣。（同上 2:17b）

根據《赤書玉訣》的說明，我們可以知道這些功德未備的靈寶道士將如他們受到救度的先祖一樣，在尸解之後被接引至天宮，等待日後以重新投胎的方式回返人間，繼續未完成的修習，終而成仙度世，所謂：「功德未滿，應經減度，即為五帝所迎，徑昇天宮，不過泰山，化生貴門，與經道相遇，徑得度世。」（1:4ab）也就是說，這些已經歸信《靈寶經》的道士們和他們那些未入信根的先祖最大的差異在於死後無需再經地獄（不過泰山），但後續得度的方式卻是一致的，亦即：南宮受煉，更生為人。《赤書玉篇真文》與《赤書玉訣》所提供的「神杖法」便有部分功能是作為靈寶道士尸解之用。²⁵陸修靜所規劃的《靈寶授度儀》便將此「神杖」的傳授納入儀式程序之中，²⁶作為靈寶道士行道的重要法器之一。

總而言之，《赤書玉篇真文》與《赤書玉訣》所描述的這種歷經死「減」而後「度」世的成仙過程，有別於不經死亡的白日飛昇，而可以概稱「減度」。²⁷如此

²⁴ 關於太陰煉形與尸解，參見 Isabelle Robinet, "The Metamorphosis and the Deliverance from the Corpse," *History of Religions* 19(1979), pp. 37-70.

²⁵ 《赤書玉訣》：「靈符神杖，威制百方，……萬劫之後，以代我形」；「若欲尸解，杖則代形」（1:24a）。關於靈寶「神杖」這些宗教物質文化的研究，見謝世維，〈從天文到聖物——六朝道教儀式中策杖之考察〉，《漢學研究》第 27 卷第 4 期（2009 年），頁 85-116。

²⁶ 《太上洞玄靈寶授度儀》（CT528）。《太上洞玄靈寶授度儀》的研究請見丸山宏，〈陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》初探〉，「第一屆道教仙道文化國際學術研討會」（高雄：中山大學，2006 年 11 月）。

²⁷ Stephen R. Bokenkamp, "Stages of Transcendence: The Bhumi Concept in Taoist Scripture,"

「減度」或「拔度」（自地獄拔度亡者，上昇天堂—南宮受鍊—更生）的模式，²⁸更為日後《度人經》所繼承，成為道教度亡的基本模式。

三、《赤書玉訣》：真文的修持與亡者救濟

相較於《赤書玉篇真文》乃以「真文」及其衍生出的諸多「真符」的介紹為主（包括其形成、內容、相關職司神靈，乃至以「真文」為基礎的宇宙運行與神靈活動等），《赤書玉訣》則是以解說性作品的形式（所謂的「玉訣」），提供「真文」、「真符」的具體使用方法。除了上述「真文」的傳度表文之外，《赤書玉訣》還包含多項與「真文」、「真符」相關的具體施用方法，即：1) 四種不同場合施用「真文」的方法；²⁹2) 八節或甲子日投三元玉簡以除罪的方法；³⁰3) 挹服五方精氣與存思五嶽五帝的方法；³¹4) 數種施用「五帝真符」的方法；³²5) 制作與施用「八威神策」的方法；³³6) 三年一次醮祭五帝靈官的方法³⁴。其中，兩種以投簡形式、一種以存思形式所構成的修行方法都附隨有亡者救濟的功效，它們分別是：「投三元玉簡法」、「修道求仙法」與「存思五嶽五帝法」。

edited by Robert E. Buswell, *Chinese Buddhist Apocrypha*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), pp. 127-129.

²⁸ 亦見於《赤書玉訣·元始靈寶告九地土皇減罪言名求仙上法》：「九祖種親，腐骸更榮，魂升南宮，受化仙庭。」（1:7b）

²⁹ 即 1) 元始五老修道求仙赤書真文玉訣；2) 元始五老禳星宿客灾明天分度真文玉訣；3) 元始五老禳大劫洪水召蛟龍水官度灾真文玉訣；4) 元始五老攝召北酆鬼魔赤書玉訣。（1:16b-21a）王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002 年），頁 720-721。

³⁰ 即「元始靈寶告水帝削除罪簡上法」、「元始靈寶告五嶽靈山除罪求仙上法」、「元始靈寶告九地土皇減罪言名求仙上法」（1:5a-8a）。

³¹ 即「導引餐牙之法」（2:4b-14a）與「元始五老存思五嶽五帝招靈求仙玉訣」（2:14b-20a）。

³² 即「元始五帝真文玉訣（包含服佩五帝真符與製作元始神杖法）」（1:21b-24b）；「元始五老鎮靈求仙禳災赤書玉訣」（1:26a-29b）。

³³ 即「靈寶八威神策玉訣」（1:24b-26a）。

³⁴ 即「元始靈寶五帝醮祭招真玉訣」（2:20a-28b）。關於上述《赤書玉訣》的儀式討論，亦見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》（北京：中華書局，2008 年），頁 171-172。

《赤書玉訣》所提供的「投三元玉簡」法主要用以除滅宿罪，但由於滅罪的對象同時及於修道者的七祖父母，因而同時具備亡者救度的功效。根據投簡時的呪文內容，這個方法主要依恃「赤書」的權威（詳後），在八節、甲子等特定時日，將書寫個人資料與乞削罪名之願望的木簡或投或埋於清冷之淵、本命之嶽與所住中宮，分別下告水帝、五嶽靈山、九地土皇，要求削除個人與千曾萬祖的罪簡，以令個人成仙，祖先去離地獄、上登九天。相較於《赤書玉篇真文》強調真文開顯時所引發的起死效應，此「投三元玉簡法」則是依恃「赤書」的無上權威，以一種行政告令的方式，強力要求三元除罪，如其所言：「赤文告命，無幽不聞。……今日上告，萬願開陳。請投玉簡，乞削罪名」（1:5b）；「上帝五老，赤書丹文，天地本始，總領三元。……高上符命，普告十天……開領玉簡，勒名丹篇；削落罪書，上補帝臣」（1:6b）；「丹書赤文，元始上精，普告天下，九土皇靈……土府太皇，勒除罪刑，奏簡上宮，列簿華青」（1:8b）。這樣的模式成為後來《度人經》救度亡者的主要方法。相較於早期天師道「首過」以除罪的方式，³⁵以真文信仰為基礎所發展出的「投三元玉簡」卻沒有絲毫懺悔的意味，其解罪的依據主要來自「赤書真文」的至上權威。

此外，《赤書玉訣》為四個具備不同功能的「真文」段落提供具體的施用方法，其中每方位「真文」的第一段落主要用以修道求仙。相較於《赤書玉篇真文》僅止於此段真文具有「召仙校籙」之用途說明，《赤書玉訣》具體提出「投刺靈山」作為此段真文的施用之法，所謂：「學仙道士常以本命、甲子、立春之日，青書二十四字於白刺，記姓名、年月於刺下，投靈山之嶽」（1:8b）。而在進一步描述修行程序的說明（元始五老修道求仙赤書玉訣）中，這個方法非但用於追求自身成仙的目的，同時被認為具有「轉度七祖」（1:17a）的功效，我們在投刺前所需祝唸的呪語可以明確見到這樣的說明：

今日啓願，投刺靈山。丹書赤字，自然真文。上告五帝，記名玉篇。……
三官九府，五嶽大神，普告無窮，削除罪根。元始大開，莫不納言。

³⁵ 黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《台灣宗教研究》第2卷第1期（2002年），頁1-30。

七祖幽魂，受福自然，三途五苦，永離八難，得與三景，同暉紫晨，
輪轉不滅，身得飛仙。(1:17a-b)

這同樣是運用赤書真文的功德力，上告五方天帝，下告三官九府、五嶽大神，要求祂們削除學道者的罪根，同時也在家族共同體的觀念底下，一併除滅七祖之罪，令其自地獄之中解脫。

相較於「投三元玉簡」與「修道求仙」乃為投簡形式的修行法，「存思五嶽五帝」所採行的則是存思方式。《赤書玉訣》原有承襲《五符序》服食「五芽」的做法，於八節日存思五老，令五方炁進入五藏，稱之為「導引餐牙之法」(2:13b)。但這個方法僅得益於學道者自身，不及於已逝先祖。相較而言，《赤書玉訣》提供的另一個在八節日之後入室存思五嶽五帝，令其降入身中五臟的做法，則具有救度亡者的功效。修用這個方法最終將可透過來降的五嶽靈官、玉女通達九天，囑咐五嶽，削除生死父母的罪名，令其自地官、五道中解脫，上昇天界福堂。

行此道九年，則東嶽靈官、青帝降真，致青腰玉女九人，為兆通達，
上聞九天。生死父母，罪書責役，配屬東嶽，則神明更相囑付，滅
除罪名，自得解脫，上昇福堂。(2:15b)

相較於「投三元玉簡」法乃以投簡的方式，依恃真文的權威，要求「三官九府」削除記錄其中的罪名；此「存思五嶽五帝法」則以存思的方法，令神靈通達上天，囑咐作為書罪、責役之所的五嶽滅罪除名。

以上是《赤書玉訣》所提供的三種帶有亡者救濟功效的修行方法。既然是提供給學道者施用的修行方法，理所當然是以自我救度為主要目的，先祖的解救只是作為附帶功效而存在。也就是說，在《赤書玉訣》之中，還未提供專以亡者為對象、專以亡者救濟為目的的方法。這樣的方法必須等到《度人經》的成書才具備。

最後，我們還必須留意《赤書玉訣》在《赤書玉篇真文》的基礎上所提供的「攝召北酆鬼魔」(1:20b-21a)的方法，因為它也和後來《度人經》所建構的亡者救濟模式有關。作為第三段真文的主要功效，「攝召北酆鬼魔」原是為了在「大劫交會，萬妖爭行」或「與天真交會」時「遏塞干試」之用，³⁶但《度人經》卻援用為拔度

³⁶ 《赤書玉訣·元始五老攝召北酆鬼魔赤書玉訣》：「夫受靈寶上法，致神明來降，存念響

亡者上昇天界之用（詳後）。雖然如此，但所使用的「攝召」概念卻是相同的。亦即，以北方羅酆山為聚所的鬼魔同時受到羅酆北帝所統攝，鬼魔遏阻、干犯、試煉學道者的行為都是因為羅酆北帝放任其行為的結果，靈寶道士得以運用「赤書真文」的權威，要求北酆嚴格要求它所管轄的一切鬼魔，不得傷害握持真文或符命所及之人。

北酆不拘，放逸鬼宗。群魔縱肆，祆閉天光。上帝有命，普告十方。……
有何小妖，群聚為場。赤書玉文，檢攝鬼鄉。北酆三官，明速傳行。
千魔束爽，萬鬼送形。（《赤書玉訣》1:21a）

事實上，《度人經》在亡者救度方面援用「攝召北酆鬼魔」的做法恐怕也與《赤書玉訣》有關。《赤書玉訣》卷下錄有一則根據吳支謙所譯《佛說龍施女經》（T557，以下略稱《龍施女經》）改寫而成的故事。³⁷故事記述女子阿丘曾在洗浴時因「望見道真」，發心成仙，雖受五帝魔王阻擾，卻因意志堅定，終而化為男子，順利受道。其中描述五帝魔王打算阻擾阿丘曾學道時，即言：「五帝魔王見女發心大願，恐過我界」（2:2a）。這句過於簡略的改寫源自《龍施女經》，該經描述魔王見龍施女發願成佛，打算暗中破壞時便自忖：「是女今興大福，及欲求佛。必過我界，多度人民。」（909c）據此可知，在《龍施女經》的啟發之下，《赤書玉訣》已經接受了所有受度者必須通過魔界的想法，如此想法更成為後來靈寶救度亡者時必須過度三界魔王的概念來源。

四、《度人經》：亡者救濟模式的建構

相較於在《赤書玉訣》中亡者救濟只是作為自我修行的附帶功效而非主要目的，《度人經》則以亡者救濟為主要經德。現存於《正統道藏》的六十一卷本《靈寶無量度人上品妙經》（CT1）為南宋之後擴編的作品，即便是與六朝時期《度人經》

達，與天真交會，宜先分別鬼魔形象，遏塞干試」（1:20b）；「大劫交會，萬妖爭行。北酆不拘，放逸鬼宗。……赤書玉文，檢攝鬼鄉，北酆三官，明速傳行。千魔束爽，萬鬼送形。」（1:21a）

³⁷ Stephen R. Bokenkamp, "Stages of Transcendence: The Bhumi Concept in Taoist Scripture," pp. 474-475.

最為接近的第一卷也已包含南宋時期增入的成分。³⁸相較於此，保留於敦煌藏經洞中的數種《度人經》寫本反而較為接近六朝本的樣貌。目前已有王卡以敦煌寫本 P.2606 為底本，參校其他敦煌寫本與北宋陳景元編集的《元始無量度人上品妙經四注》（CT87）作成的點校本，除非特別說明，否則本文所引述的《度人經》將以此版本為主。³⁹

目前學界對於《度人經》篇章結構的理解，多是依照唐代道士張萬福（活躍於唐玄宗初年）《洞玄靈寶無量度人經訣音義》（CT95）所做的劃分，亦即區分為如下五個部分：1) 道君前序；2) 經文二章：「元始洞玄」章、「三洞玉曆」章（包括三界魔王歌音）；3) 道君中序；4) 大梵隱語（靈書中篇）；5) 道君後序。（9a-b）張萬福所見的《度人經》大致符合敦煌本《度人經》的樣貌，但卻與東晉（317-420）末、劉宋（420-479）初《度人經》最初寫作時的原貌有所差距。⁴⁰根據大淵忍爾的分析，上述五部分中的「道君前序」由於未有南齊（479-502）嚴東的注文，因而被判定可能並非《度人經》原有，而是梁、陳之際才增附的部分。⁴¹從經序內容進行

³⁸ 司馬虛（Michel Strickmann）著、劉屹譯，〈最長的道經〉，《法國漢學》叢書編輯委員會編，《法國漢學（宗教史專號）》第7輯（北京：中華書局，2002年），頁188-211；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年），頁386-387；大淵忍爾，〈道教とその經典——道教史の研究・其の二〉（東京：創文社，1997年），頁165。

³⁹ 關於《度人經四注》的研究，參見砂山稔，〈《靈寶度人經》四注の成立と各注の思想について——《度人經》解釋と重玄派〉，《隋唐道教思想史研究》（東京：平河出版社，1990年），頁272-304。王卡點校本則見張繼愈主編，《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004年），第3冊，頁325-330。另外，柏夷（Stephen R. Bokenkamp）、蕭登福都增為此經做譯注。見，Stephen R. Bokenkamp, "The Wondrous Scripture of the Upper Chapters on Limitless Salvation," *Early Daoist Scriptures*. With a contribution by Peter Nickerson. (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 373-438. 蕭登福，《靈寶無量度人上品妙經今註今譯》。

⁴⁰ 蕭登福認為張萬福所見版本即為葛巢甫所傳舊本。見氏著，《靈寶無量度人上品妙經今註今譯》，頁6-7。

⁴¹ 大淵忍爾考證的結果包括：1) 《四注》「道君前序」未有南齊嚴東注文，但《無上秘要》卻曾引述此序，故推測此序應為梁、陳之際所增附；2) 敦煌本「道君前序」未見「十月

分析的福井康順也得出相同的看法。⁴²如果根據梁代（502-557）宋文明《靈寶經義疏》所據經文已有此一部份，則「道君前序」至少在梁代以前便已存在。⁴³除了「前序」以外，福井康順更對嚴東之前既已包括在內的「大梵隱語」及其解說文字（道君後序）是否為《度人經》原有產生疑義，認為這一部分原本應該是與另一部靈寶經《諸天內音自然玉字》（CT97）有關的獨立作品，後來才被併入《度人經》中。⁴⁴如果考量到嚴東已對此部分作注，則其併入便早於「道君前序」，時間點應在南齊之前。如此一來，可以肯定為原初《度人經》所有的部分可能只有「經文二章」與「道君中序」兩個部分，且因其已提及「赤書真文」（詳後），因此斷定其成書是在《赤書玉篇真文》之後。本文將以此兩部分為主，兼及稍後形成但與「經文二

長齋」至「稱太平」等四十一字，唯朱法滿所見始有，故以此「十月長齋」一段為唐後半期所加；3) 道藏本卷一所見「靈書下篇」、「太極真人頌」為南宋初所增；「靈書上篇」則南宋末附加的。謝聰輝則以南宋末鄧牧（1247-1306）《洞霄圖志·人物志》所言朱法滿「逝時開元八年五月二十九日」，指出「十月長齋」一段盛唐時期既已成立。見大淵忍爾，《道教とその經典——道教史の研究・其の二》，頁 163-164。大淵忍爾，「On Ku Ling-pao-ching」，*Acta Asiatica* 27(1974), pp. 33-56. 此據劉波譯、王承文校，〈論古靈寶經〉，《道家文化研究》第 13 輯（1998 年），頁 501。謝聰輝，〈一卷本《度人經》及其在台灣正一派的運用析論〉，《中國學術年刊》第 30 期春季號（2008），頁 113。

⁴² 福井康順，〈靈寶經的研究〉，頁 426-427。

⁴³ 砂山稔，〈《靈寶度人經》四注の成立と各注の思想について——《度人經》解釋と重玄派〉，頁 278。

⁴⁴ 福井康順提出幾項理由推論「靈書中篇」乃為後來附加入《度人經》的部分，包括：《度人經》以「經文二章」、「道君中序」便已具足完整；「靈書中篇」完全以另一種形式呈現，包括有自己的題目與作者（道君撰）等。福井康順，〈靈寶經的研究〉，頁 430。我所參與的「臺灣道教研究會」成員（謝聰輝、鄭燦山、謝世維等）亦有如此懷疑，我們的原因包括：1) 「經文二章」與「道君中序」均未言及三十二天之「大梵隱語」；2) 「經文二章」與「道君中序」亦未提及在「大梵隱語」形成過程中極具重要地位的「天真皇人」；3) 保留於《度人經》的「大梵隱語」是經過「天真皇人」書文正音的隸字，而非原始「舊文（篆文）」。「舊文」及其成立神話卻是詳細記錄於《諸天內音自然玉字》（CT97）之中。因此，《度人經》「大梵隱語」及「道君後序」的成立確實很可能晚於《諸天內音》。亦即，在嚴東之前、《諸天內音》成立之後，才在《度人經》之後補上此二部分。

章」相關的「道君前序」為輔，討論《度人經》的亡者救濟思想。

相較於繼承古靈寶經（《靈寶五符經》）而來的《赤書玉篇真文》與《赤書玉訣》，《度人經》明顯借自佛教許多概念，⁴⁵以之創新或完備自身體系，卻也因此與作為《靈寶經》核心的《赤書玉篇真文》形成不小的差異，包括：一者以傳統中國「五方」（五行）為架構，一者以佛教「十方」為架構；一者以傳統「天文」概念作為經典神聖化來源，一者以天始天尊「說經」的形式造就經典；一者以「真文」、「符命」的施用為主要方法，一者以「誦經」為主要方法；一者以維持宇宙秩序為主要經德，一者以死者救濟為主要經德。雖然如此，但《度人經》仍與《赤書玉篇真文》所標舉的靈寶經教核心來源——「赤書真文」有所連繫，經文之中便多次論及「赤書真文」，諸如「混洞赤文，无无上真。元始祖劫，化生諸天」（3:326c）；「五文開廓，普殖神靈」（3:326c）；「赤明開圖，運度自然。元始安鎮，敷落五篇。赤書玉字，八威龍文。保制劫運，使天長存」（3:328b）等。⁴⁶亦即，《度人經》雖被設定為元始天尊所說之經，且以「諸天上帝及至靈魔王隱秘之音」（或謂「諸天上帝內名隱韻之音」、「魔王內諱」、「百靈隱名」）為主要內容（3:329a, 3:326a），卻仍肯定「真文」對於宇宙形成具有決定性的地位，並且認為宇宙之所以能夠永恒地存在、持續循環，也應歸功於「真文」的作用。《度人經》即是延續《赤書玉篇真文》以「真文」為宇宙本體的論點，將諸天、神靈的形成歸諸「真文」的作用，以之建立起「十方」、「三十二天」的新天界體系。⁴⁷除此之外，《度人經》同時

⁴⁵ 福井康順，〈靈寶經の研究〉，頁 424。

⁴⁶ 福井康順所指出的七項《度人經》的顯著特點即包含其非常尊重「赤書真文」。見氏著，〈靈寶經の研究〉，頁 418-421。

⁴⁷ 《度人經》所謂「混洞赤文，无无上真；元始祖劫，化生諸天」，應如薛幽棲的解讀：「言赤書真文，開運祖始之劫，化生三十二天」，柏夷的翻譯即此薛氏的讀法。福井康順所理解的：元始天尊在赤明劫化生諸天，或蕭登福依李少微注文的理解：「玄元始炁在祖劫之時化生諸天境」均不能令人信服。見福井康順，〈靈寶經研究〉，頁 411；Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, p. 415. 蕭登福，〈靈寶無量度人上品妙經今註今譯〉，頁 104-105。另，關於道教諸種天界學說，請參麥谷邦夫，〈道教における天界説の諸相〉，《東洋學術研究》第 27 別冊（1988 年），頁 54-73。

也援用了《赤書玉篇真文》既有的「諸天校錄」、「元始符命」、「攝召北酆」以及《赤書玉訣》「過度魔界」等觀念，進一步發展靈寶經的救濟思想。

（一）諸天校錄

《度人經》以「經文二章」作為核心內容，此即元始天尊說經的實際內容。相較於此，其他五則「道君中序」則是受授此經的太上道君以教訣形式對此二章經文的說明，它們包括經文性質、功效、施用場合、施用方法以及施用者所能獲致的功德等。元始天尊所說的二章經文，雖也論及宇宙論及修養論，但主要在於闡發度亡思想。尤其是「元始洞玄」章，經文開始於讚揚《度人經》在靈寶經中的崇高地位，⁴⁸之後便轉而論述以「赤書真文」為本體的宇宙生成論，主要說明：宇宙形成初期，等同於「道」的「赤文」化生諸天，成為天地之根源；以及「赤文」敷衍成「五文」之後，更成為天地萬物賴以存在的依據。⁴⁹

宇宙生成論述之後，敘述的焦點便轉向作為宇宙根源同時也是最高天界的大羅玉京山，除了描述位在諸天之上的玉京山及其宮殿景象之外，更說明其間瀰漫「梵炁」（道炁）的情狀及其「周迴十方」的運行方式。⁵⁰如此場景描繪主要為了鋪敘即將在此進行的校錄活動：

⁴⁸ 《度人經》：「元始洞玄，靈寶本章。上品妙首，十迴度人。百魔隱韻，離合自然。」（3:326c）柏夷根據嚴東注文「元始因撰作十部妙經……為經之祖宗，故曰上品妙首」（《度人經四注》2:3a-4b），認為此在讚揚靈寶經為諸經之宗。但此言「上品妙首，十迴度人。百魔隱韻，離合自然」，無論從經名（元始无量度人上品妙經）、修持方法（「十迴度人」即指十遍轉經，無量度人）乃至其經文內容（百魔隱韻，離合自然），在在指出此處所讚揚的是《度人經》的經德，而非全體《靈寶經》。Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, p. 415.

⁴⁹ 《度人經》：「混洞赤文，无无上真。元始祖劫，化生諸天。開明三景，是為天根。上无復祖，唯道是身。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。」（3:326c-327a）

⁵⁰ 《度人經》：「是為大梵，天中之天。鬱羅蕭臺，玉山上京。上極无上，大羅玉清。眇眇劫刃，若亡若存。三華離便，大有妙庭。金闕玉房，森羅淨靈。大行梵炁，迴周十方。」（3:327a）關於《度人經》中「梵」的討論，見謝世維，〈梵炁、梵書與梵音：道教靈寶經典中的「梵」觀念〉（未刊稿）。

中有度人，不死之神。中有南極，長生之君。
中有度世，司馬大神。中有好生，韓君丈人。
中有南上，司命司錄。延壽益算，度厄尊神。
迴骸起死，无量度人。今日校錄，諸天臨軒。……
十方至真，飛天神王。長生度世，无量大神。
並乘飛雲，丹輿綠輦。……傾光迴駕，監真度生。(3:327a-b)

據此，大羅玉京山上原本便有一群主司校錄的神靈存在，牠們可能包括：不死之神、長生之君、度世大司馬、韓君丈人、司命司錄等。《赤書玉篇真文》卷下說明「月十日齋」緣由的經文便列有與這些校錄神靈相近的東南天至真尊神，包括：「南上赤帝……長生司馬、好生君、司命司錄、南極度世君」(3:3a)。這群東南天的尊神定期聚集於玉京山上，除了朝禮天文之外，更以共同「校算人民祿命長短，區別善惡」為主要任務。地上道士奉經行道或違科犯戒與否則成為牠們校算的主要依據，所謂：

其日有修奉靈寶真經，燒香行道，齋戒願念，不犯禁忌，則司命、長生司馬注上生簿，延算益命，勅下地官，營衛佑護，列為善民；有違科犯戒，減算縮年，移付地官。(《赤書玉篇真文》3:3a-b)

《度人經》援引如此概念，但卻似乎令這群神靈長住於大羅天玉京山上。每當校錄的日子（亦即後來規範的行道誦經之日）來臨，便在來自十方的无量大神的監察之下，⁵¹校算諸天民命，確認應得救度者的名單，所謂：「諸天丞相，南昌上宮。韓司主錄，監生大神。執錄把籍，齊到帝前。隨所應度，嚴校諸天。」（《度人經》3:327b）只是這裡判斷救度的依據，更多專指《度人經》的修誦與否。

事實上，如此「諸天校錄」的概念更可推原於「五篇真文」的經德，⁵²其中第一項功效——「勒籍成仙」的背後便預設如此概念，所謂「召九天上帝，校神仙圖籙」

⁵¹ 此「无量大神」乃指來自「十方」（東、南、西、北、東北、東南、西南、西北、上、下方）、以飛天神王為首的無數神靈。

⁵² 事實上，《靈寶經》成立之前，上清經派已有神仙校錄的概念，並已具體地落實為仙真檢選的運作機制。張超然，〈系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究〉（台北：政治大學中國文學系博士學位論文，2008年），頁132-135, 147。

（4a），或謂「主九天神仙圖籙金名」（5b），「主神仙玉簡宿名，總歸仙炁」（6c），「主召仙炁」（8a），「主諸真人神仙圖籙」（9b）。亦即，依恃此段「真文」所給予的權威，便有命召九天上帝，令其重新檢校神仙圖籙，期望能夠在此次校改，令行儀者名列神仙圖籙之中。如果根據《赤書玉訣》所譯寫的「真文」內容，我們得以進一步了解如此校錄活動乃由「元始五老」所主持，五方諸天之中神仙圖籙的檢校與典藏均由五老掌理，所謂：

東方九炁，始皇青天。碧霞鬱壘，中有老人。總校圖籙，攝炁降仙。
（《赤書玉訣》1:8b）

南方丹天，赤帝玉堂。中有大神，號曰赤皇。上炎流煙，三炁勃光。
神仙受命，應運太陽。（1:9b-10a）

中央總靈，黃上天元。始生五老，中黃高尊。攝炁監真，總領群仙。
典錄玄圖，宿簡玉文。催運上炁，普告萬神。（1:11b）

西方素天，白帝七門。金靈皓映，太華流氛。白石峨峨，七炁氤氲。
上有始生，皇老大神。總領肺氣，主校九天。檢定圖籙，制召上仙。
（1:13a）

北方玄天，五炁徘徊。中有黑帝，雙皇太微。總領符命，仙鍊八威。
青裙羽褐，龍文鳳衣。上帝所降，制列玉階。（1:14b）

立基如此校錄觀念之上，《赤書玉訣》所提供的「修道求仙」法便是透過投刺的方式啟願，要求五帝能夠在校錄時將自身記名於「玉篇」之上。（1:17a，參前引文）相較之下，上述《赤書玉篇真文》卷下修齋緣由的說明也同樣是立基在此校錄觀念，只是所提供的方法更多是借鑒佛教齋儀，並吸收天師道與方士傳統的儀式結構與成分所制立而成的靈寶齋法。⁵³至於《度人經》所提供的則又是異於此二者的誦經法。

⁵³ 呂鵬志指出：「靈寶齋主要是在借鑒佛教齋儀的基礎上形成的，不過就靈寶齋程序來看，來自佛教的成分事實上全被納入了三階段與對應節次的結構框架中。這個結構框架基本上源出天師道，它將來自佛教、方士傳統和天師道的諸多成分精巧地融合起來，構成了新形態的齋儀。」見氏著，《唐前道教儀式史綱》，頁 165, 130-131。

（二）元始符命

雖然目前對於靈寶齋法功能的理解大多包含亡者救濟，⁵⁴但上述立基於校錄觀念所發展出的初期齋法，並不直接涉及亡者救度。《赤書玉篇真文》所列「月十日齋」、「本命日齋」、「庚申日齋」、「甲子日齋」、「八節日齋」便未論及亡者救濟，唯於「歲六月」的說明中以附記的方式提及：「學者以其月隨科修齋，功記三官、五帝，列名上天；六年尅得拜謁太上，七祖皆昇福堂」（2:18a）。到了《度人經》，元始天尊所宣說的「元始洞玄」章卻以亡者救度作為諸天校錄的主要目的，並且詳細描述七祖如何能夠自地獄之中得到拔度，並且上昇福堂。

校錄工作完成之後，「元始洞玄」章接著指出：負責校錄的諸神將依其結果發布告令，週知三界以及管理死者的官僚單位，要求牠們解放名登籍錄者的上祖幽魂，並且刪除他們的罪名。所謂：

普告三界、無極神鄉、泉曲之府、北都羅酆、
三官九署、十二河源，上解祖考、億劫種親，
疾除罪簿，落減惡根，不得拘留，逼合鬼群。（3:327b）

如此告示所依據的權威來自「元始符命」。經文中，元始天尊同時以「元始符命」的權威要求地府護衛亡魂，以及攝制五帝、三界鬼魔，令其保舉亡魂，得以立即昇度南宮，等待受鍊成人。

元始符命，時刻昇遷。北都寒池，部衛形魂。

制魔保舉，度品南宮。死魂受鍊，仙化成人。（3:327b）

據此所見，《度人經》所依恃的不再是「真文」開顯時的功德力，而是依循《赤書玉訣》的做法，運用「元始符命」在宇宙間（無論是官僚體系或非官僚體系）的絕對權威，達到救度亡者的目的。

雖然在《赤書玉篇真文》中列有兩種由「真文」所衍生的「符命」——包括「元始五老符命」或「元始五老三元符命」，⁵⁵但卻都是用以過度劫期更始時所發生的

⁵⁴ 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 167-169。

⁵⁵ 《赤書玉篇真文》1:11a, 1:16a, 1:20b-21a, 1:25ab, 1:29b-30a, 2:8b-17b。

災難，⁵⁶其性質更像是護符，並不具備行政命令的意涵。與其說《度人經》所說的「元始符命」是這兩種具備護符性質的五老符命，不如說是「真文」本身，因為「真文」本身同樣也具有如此行政命令的性質。根據《赤書玉訣》所載「真文」譯文，可以了解「真文」這一方面的性質，如其所言：「東山神呪」（東方真文的異名）可以「攝召九天」，「赤書符命」得以「制會酆山」（1:9a）。類此「真文」或「赤書」與「符命」並列或互用的情形在經文之中並不少見，它們總是被視作一種極具權威的行政告命，要求以最快的速度傳達，受命者必須徹底執行告命的內容，諸如：「赤書玉字，宣告普聞」（1:12b）；「赤書所告，莫有不從」（1:11a）；以及「上帝赤文，風火無間」（1:9b）「九天符命，金馬驛傳」（1:12a）；「赤書符命，風火驛傳」（1:14a）；「赤文玉書，驛龍風馳」（1:15b）。即然這些「符命」等同於「真文」，那麼它的發布者理所當然地便是掌理「真文」的五老（或五帝），一如經文所言：「北方玄天……中有黑帝，雙皇太微。總領符命」（1:14b）。

然而，受限於「真文」的四種主要功效，致使我們在《赤書玉篇真文》之中無法見到具體下達北都羅酆或三官九署，要求解放亡者的符命。但在《赤書玉訣》之中，卻因個人修法所附帶的亡者救度功效，因而具備以此為內容的告命。其中「投三元玉簡法」便以投簡的形式落實「赤文告命」，打算分別「上御九天」，「中告五嶽、四方靈山」，「下告河海、十二河源、九府水帝、溟冷大神」，要求這些單位削除罪根，令「七祖父母，去離八難，上登九天」。（1:5b）如此「赤文告命」在另處更以「高上符命」的稱法出現：

高上符命，普告十天、日月星宿、五嶽靈山、天下地上、溟冷大神。
監生主錄，南上三門，開領玉簡，勒名丹篇，削落罪書，上補帝臣。
千曾萬祖，九族種親，皆蒙解脫，五道八難，去離三惡，魂升九天。
（《赤書玉訣》1:6b）

這說明了《赤書玉訣》寫成之時，「赤書真文」（或稱「符命」）已經明確具備極

⁵⁶ 《赤書玉篇真文》：「青帝治九九八十一周則九天炁交，為大劫更始。佩此文則與運推移，度洪災」（1:11b）；「（大陽九、大百六）其時當有青帝神人，乘青龍，齎〈符命〉，太山制天炁。得佩此符則免此災。」（2:5a）

富權威的行政告令內涵，並且施用於解罪度亡的工作之上。《度人經》的「元始符命」不過是延續如此做法的結果而已。如此以「元始符命」作為極具權威的行政告令的概念，仍然受到靈寶喪葬經典《五煉生尸妙經》所沿用：

東方九氣青天承〈元始符命〉，告下東方無極世界、土府神鄉諸靈官：今有太上清信弟子某甲滅度五仙，託尸太陰。今於某界安宮立室，庇形后土。明承正法，安慰撫卹。……東嶽泰山明開長夜九幽之府，出某甲魂神，沐浴冠帶，遷上南宮，供給衣食，長在光明；魔無干犯；一切神靈，侍衛安鎮。悉如元始盟真舊典女青文。（《五煉生尸妙經》7b-8a）

〈元始符命〉普告東方無極世界、土府神鄉、洞空洞無、洞玄洞元、九氣總司、三界神官、一切冥靈無極神王……。（《五煉生尸妙經》8a-b）

如此「元始符命」甚至成為後代道教度亡儀式所頒發之諸種「赦書」、「符命」的主要源頭。⁵⁷

（三）攝制鬼魔

上述的救度活動中，除了要求地府在亡魂升度之時給予護衛外，「元始符命」同時具備「制魔保舉」的作用。「保舉」向來是六朝時期南方道教傳統修道成仙的重要機制。上清經派便以成仙過程必須經過太極真人或司命的「試校」（審查）與「保舉」；⁵⁸更多借鑑佛教用詞與觀念的靈寶經則由魔王擔任保舉成仙者的工作，唯於獲得魔王保舉之前必須先有效地攝制魔王。⁵⁹「真文」原本即具攝制北酆鬼魔

⁵⁷ 如當代臺灣南部靈寶功德儀式即有「放赦」科儀，見謝聰輝，〈台南地區靈寶道壇《無上九幽放赦告下真科》文檢考源〉，《中國學術年刊》第28期（2006年），頁61-96；。另外，關於台南與高屏地區放赦科儀的比較研究，見山田明廣，〈臺灣南部地域の放赦科儀について——高雄、屏東地域の放赦および放龍鳳科儀を中心に〉，《道教齋儀の研究》（關西大學文學研究科博士論文，2008年），頁141-166。

⁵⁸ 張超然，〈系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究〉，頁132-135, 147。

⁵⁹ 神塚淑子，〈魔の觀念と消魔の思想〉，《六朝道教思想の研究》（東京：創文社，1999年），

的功效，⁶⁰《赤書玉訣》更以修行靈寶上法時將受鬼魔干試，因而提出運用「真文」這一方面的功效，以之攝制鬼魔，所謂：「赤書玉文，檢攝鬼鄉。北酆三官，明速傳行。千魔束爽，萬鬼送形。」（〈元始五老攝召北酆鬼魔赤書玉訣〉1:21a）

《度人經》救度亡者時延續了這樣觀念，認為在諸天校錄、自地府救度亡者之後必須攝制鬼魔，不能讓它們在亡者昇度南宮的過程有任何機會加以阻擾。〈元始洞玄〉章最末即言此救度活動最後必須發布校錄的結果，週知諸天，要求祂們滅除受度者所有罪名記錄；除此之外，也要求魔王監察、保舉這些即將昇度的亡者，確保他們在昇天過程不會受到阻礙，所謂：「魔王監舉，無拘天門」（《度人經》3:328a）。如此要求的原因就在於亡者上昇南宮時必須通過太空，而那是魔王所率領著鬼魔軍隊巡行之處，一如經文所言：「五帝大魔，萬神之宗。飛行鼓從，總領鬼兵。麾幢鼓節，遊觀太空。」（3:328a）因此，除了依恃「元始符命」原有的權威力量，元始天尊說經時再次警告這些可能不受管束的鬼魔：由「神公」所率領的軍隊已經待命，若北酆、三官再無法管束所屬鬼營，任何違背告令的行為終將得到最嚴厲的處分：

上天度人，嚴攝北酆。神公受命，普掃不祥。八威吐毒，猛馬四張。
天丁前驅，大帥仗旂。擲火萬里，流鈴八衝。敢有干試，拒遏上真。
金鉞前戮，巨天後刑。屠割鬼爽，風火無停。千千截首，萬萬翦形。
魔無干犯，鬼無祆精。三官北酆，明檢鬼營。不得容隱，金馬驛程。
普告無窮，萬神咸聽。（3:328a）

（四）過度魔界

相較於上述「元始洞玄」章主要著墨於亡者救濟議題，元始天尊所說的第二章經文「元洞玉曆」的內容卻可以裂解為兩個部分。一開始，經文主要記述宇宙劫期

頁 230-231。

⁶⁰ 《赤書玉訣》所載「真文」譯文即言：「赤書符命，制會酆山。束魔送鬼，所誅無蠲」（1:9a）；「北攝酆山，束送魔宗。……群妖滅爽，萬試摧亡」（1:10b）；「勅攝北帝，遏塞鬼門」（1:12a）；「北酆所部，萬妖滅摧」（1:15b）。

的發展以及「真文」在此中的作用，由於「真文」的作用，致使劫期運行以及天界的存在得以確保，所謂「保制劫運，使天長存」（3:328b）。除了「真文」之外，「元洞玉曆」章特別援用「炁炁」概念，以彌羅太虛、流衍諸天與合成真的方式，說明其在宇宙生成過程的重要性。如此以「炁炁」為中心的生成論述即是為了指出誦讀此經將能迴降一群由炁炁所化生的天界尊神，令其下入人身泥丸、絳宮之中，治理五炁、混合百神，最後令自身與身中萬神齊同昇仙。⁶¹

在這段強烈具有修養論意涵的經文之後，元始天尊說經的主題再度轉回亡者救度之上，所謂：「仙道貴生，无量度人。……普受開度，死魂生身。身得受生，上聞諸天。」（3:328b）然而，不同於〈元始洞玄〉章主要著墨於完整救度過程，〈元洞玉曆〉章則將其後半段致力於如何以三界魔王所唱頌的三首歌章（「第一慾界飛空之音」、「第二色界魔王之章」、「第三无色界魔王歌」，3:328b-329a）拔度亡者，協助他們通過三界。⁶²如前所言，這是受到佛教《龍施女經》啟發的《赤書玉訣》既已提出的觀念。

事實上，如同《赤書玉訣》認為所有受度者都必須通過魔界，三界魔王歌章原本的設計也不限於亡者救度。附錄於三首歌章之後的說明文字，已經指出它們最初是提供生者誦讀修行之用。根據在世修行者誦讀魔王歌章的次數，他們將能獲致不同形式或程度的升仙：或者以名登仙籍的方式預判未來的成仙；或者是親自接受魔王迎迓於三界之中；甚至最終通過三界，位列上界仙班。⁶³相較於生者以其自主修

⁶¹ 見《度人經》3:328a-b，尤其「真中有神……執符把籙，保命生根。上遊上清，出入華房。……下鎖（鎮）人身，泥丸絳宮。中理五炁，混合百神。十轉迴靈，萬炁齊仙。」其中「十轉迴靈」應指十轉（誦讀）《度人經》便能迴降這些上清神靈，令其鎮守身中、治理身中五炁、百神，最後自身與身中萬神一併成仙。參見嚴東注，《元始無量度人上品妙經四注》（CT87, 3:21b）。關於此處身神的討論，見 Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, pp. 384-385.

⁶² 對於《度人經》兩章經文之中或有重複，但論述內容與神靈系統卻又不甚相同的疑問，福井康順曾經提出作為《度人經》主體的「經文二章」很可能也存在著先後成立的問題。見福井康順，〈靈寶經の研究〉，頁 427-430。

⁶³ 《度人經》：「魔王歌音……誦之百遍，名度南宮；誦之千遍，魔王保迎；萬遍道備，飛升太空，過度三界，位登仙公」（3:329a）；或者〈第二色界魔王之章〉所說的：「我有《洞

行的次數而能得到不同程度的昇度，亡者若以某種方式被動地聽聞經教，亦能獲得拔度，在魔王的要求之下，受到地界鬼官的侍衛護送，離開地府，昇度南宮：

有聞靈音，魔王敬形。勅制地祇，侍衛送迎。拔出地戶、五苦八難。

七祖升遷，永離鬼官。魂度朱陵，受練更生。（3:329a）

根據魔王歌章的描述，無論是生者的昇度或亡者的拔度都是架構在「仙道」、「人道」與「鬼道」等「三道」結構之中。如此「三道」主要用以指涉三種不同生存樣態。其中「仙道」與「鬼道」經常以一種強烈對比的關係，表述各自所具之「生／死」、「吉／凶」、「難／易」、「超越／連續」等屬性。⁶⁴至於「人道」，則被描述為一種虛華、短暫而微末的狀態，⁶⁵在其結束之後如果不是昇為「仙道」便是墮入「鬼道」。不希望人們進入「仙道」的鬼魔，除了處心積慮地遏減他們的壽命之外，更會阻擋在通往天界的「生門」之外，以各式幻化形態迷惑這些通過者；對於後者來說，這同時也是判斷他們是否有資格通過的試驗。⁶⁶

除了不同生存樣態的指涉之外，「三道」同時具有空間差異的意涵。「仙道」得以與「天道」互用的情形說明了它可能處於特定的空間之中。⁶⁷而且根據上述的「生門」概念，「仙道」與「人道」、「鬼道」之間也明顯存在空間上的區隔。三界魔王歌章多處表明這樣的區隔即為魔王所把守的「三界」；唯能通過「三界」者，才能順利昇進「仙道」。⁶⁸如能親自頌誦或聽聞此三首歌章，便能獲得魔王的協助，

章》，万遍成仙」（3:328c）。

⁶⁴ 《度人經》：「天道貴生，鬼道貴終；仙道常自吉，鬼道常自凶」（328c）；「仙道貴度，鬼道相連」（328c）；「仙道難固，鬼道易邪」（328c-329a）。

⁶⁵ 《度人經》：「人道眇眇，仙道莽莽」（3:328b-c）；「仙道貴實，人道貴華」（3:329a）。

⁶⁶ 《度人經》：「北都泉曲府，中有万鬼羣。但欲遏人算，斷截人命門」（3:328c）；「鬼道樂兮，當人生門」（3:328c）；「變化飛空，以試尔身。成敗懈退，度者幾人」（3:328c）；「空中万變，穢染紛葩。保真者少，迷惑者多」（3:328c）。神塚淑子既已指出，佛教「魔」（Māra）的根本性格在於使用各式的方式妨害追求覺悟與修行之人，並奪取其生命，這與中國傳統的「鬼」的性質相近。神塚淑子，〈魔の觀念と消魔の思想〉，《六朝道教思想の研究》（東京：創文社，1999 年），頁 215。

⁶⁷ 《度人經》：「天道貴生，鬼道貴終；仙道常自吉，鬼道常自凶」（328c）。

⁶⁸ 《度人經》：「三界樂兮，過之長存。身度我界，體入自然」（3:328c）；「有過我界，身入

以祂為首的妖魔鬼精便會受到攝制、甚至消滅，⁶⁹通過者將能清楚辨識那些迷惑人們的幻象，順利通過試驗。如此便能獲得魔王保舉，通過三界，到達元始天尊所在的大羅玉清之天，那是唯一不受浩劫影響之地，為管轄三界的上屬單位，同時也是成仙者的最終目的地。⁷⁰

（五）亡者救濟的具體實踐

基於上述救濟思想，《度人經》乃以道君口訣的形式（亦即那些以「道言」為開端的教訣），指出元始天尊所說的二章經文究竟如何具體實踐。雖然「道君中序」提出適合誦經行道的場合上至宇宙失序、下至師友命過，同時及於宇宙、國家、個人等多方面的災難救濟，⁷¹但如此表述很可能只是延續了早期靈寶經如《靈寶五符經》、《赤書玉篇真文》等慣有的宗教關懷。實際上，無論從「經文二章」或「道君中序」、「道君前序」等經旨，都可以發現《度人經》最重要的經德表現在於其頗具新義的亡者救濟之上，尤其是這樣的救濟並不限於去世久遠的億曾萬祖，同時也能運用於新喪者身上。「道君中序」便有一則教訣直接規範道士必須為臨終師友舉行誦經儀式，從而形塑了最早的道教喪禮：

夫末學道淺，或仙品未充，運應減度，身經太陰。臨過之時，同學

玉虛」（3:328c）；「余不樂仙道，三界那得過」（3:329a）。

⁶⁹ 《度人經》：「高上清靈爽，悲歌朗太空。唯願仙道成，不欲人道窮。……阿人歌洞章，以攝北羅酆。束送妖魔精，斬馘六鬼峰。諸天炁蕩蕩，我道日興隆。」（3:328c）神塚淑子指出《度人經》中的「魔王」同時具有善惡兩面性，即：總統六天鬼神，斷人生路的惡的面向；以及殺滅惡鬼，保舉昇仙者，維持宇宙秩序的善的面向。此外，神塚淑子還根據嚴東《度人經》注文所謂的「三界六天北帝大魔王」，認為此處「魔王」即主管羅酆六天宮的北帝，因此認為《度人經》的「魔王」為亡者是否具有自冥府上度南宮的資格的判定者，亦即同時具有裁定亡者罪罰的鬼府統治者「閻魔王」（Yama-rāja）的角色，與試驗學道者之心的「魔羅」（Māra）的角色。詳見神塚淑子〈魔の觀念と消魔の思想〉，頁 230-233。

⁷⁰ 《度人經》：「三界之上，眇眇大羅。上无色根，雲層峨峨。唯有元始，浩劫之家。部制我界，統承玄都。有過我界，身入玉虛。」（3:328c）

⁷¹ 諸如天地運終（劫期終末時的災難）；星宿（五星）錯度，日月失昏；四時失度，陰陽不調；國主有災，兵革四興；疫毒流行，兆兵死傷；師友命過。（《度人經》3:329b）

至人為其行香誦經十過，以度尸形如法。魂神逕上南宮，隨其學功，計日而得更生，轉輪不減，便得神仙。（3:329b）

事實上，二章經文雖然多次提到接受拔度的對象為上世「祖考」、「七祖」或「億劫種親」，但在「道君中序」卻未見到任何有關先祖救度的說法或實踐，而是完全將焦點集中在同學師友的死亡救度之上，諸如：「末學之夫，亦有疾傷。凡有此災，同炁皆當齊心修齋，六時行香，十遍轉經」；「師友命過，亦當修齋，行香誦經」（3:329a-b）。⁷²相較於此，稍晚形成的「道君前序」才又進一步細分出不同的受度對象及其救度模式：

❶凡誦是經十過，諸天齊到，億曾萬祖、幽魂苦爽皆即受度，上昇朱宮，格皆九年，受化更生，得為貴人；而好學至經，功滿德就，皆得神仙，飛昇金闕，遊宴玉京也。❷上學之士修誦是經，皆即受度，飛昇南宮。❸世人受誦，則延壽長年，後皆得作尸解之道，魂神暫滅，不經地獄，即得返形，遊行太空。（3:326b，引文編號為筆者所加）

根據此段教訣，我們可以清楚劃分出三種不同的受度對象，他們分別是：去世已久的「億曾萬祖」，他們在世時沒有機會接受經教，因此只能依賴後世子孫的誦經行道得救；其次是凡俗「世人」，他們不再如同先祖幽魂只能被動地仰賴奉道子孫的福德，而是可以親自受經誦讀；最佳的受度對象則是第三種，那些正式入道、以特定行道方式修誦《度人經》的「上學之士」將是唯一無需經過死亡便能得救之人。⁷³這三種不同的受度者因為入道深淺與接觸經教的方式不同，而能得到不同程度的解

⁷² 山田利明即以此部分所提供的是「出家道士」的誦經儀，相較於此，晚出的「道君前序」則是「在家信者」的誦經儀。見山田利明，〈《靈寶度人經》誦經儀の形成〉，《六朝道教儀禮の研究》（東京：東方書店，1999年），頁273。

⁷³ 如「道君前序」所列「行道」之法（3:326c）於誦經之前還安排一系列叩齒、禮拜、存思、祝呪、引炁之修行方法，故其呪語之中便言此乃「脩行至經」，而非只誦經。此處所言「上學之士」恐怕並非指稱一般具有較高資質的入道者而已，而是指修奉《靈寶經》之上等經法者。根據張澤洪的考察，唐代之後確實多有道士或自修誦或為人轉誦《度人經》的記載，但幾乎未見世人受誦的情形。見張澤洪，〈道教《度人經》的內涵與現代價值〉，《宗教哲學》第49期（2009年），頁44-49。

救，因此建立了不同的救度模式。

在這三種受度對象中，唯有能夠修誦《度人經》的「上學之士」無需經過死亡而能直接飛昇，另外兩種都得經過「減（死滅）一度（得度）」的歷程，因而成為適用於亡者救濟的兩種不同模式。首先是仰賴後世福德而得到救度的先祖幽魂，「元始洞玄」章說明了他們將如何自地府被拔出，而後送至朱宮（亦稱「朱陵宮」或「南宮」），經過九年的煉化重新擁有新生命以及注定顯貴的新身分；他們將以此新身分投入經教學習，終至成仙。相較於此，親自受經誦讀的在世之人所得到的救度表現在其壽命延長之上，但他們終究未能正式入道，所獲經德無法令其直接飛昇，因此必須經過「減度」程序，以「尸解」的方式暫時死亡；只是他們的魂神無需經過地獄、受苦解罪，便能直接返形復活。雖說如此，這些尸解者恐怕還是能夠在他們臨終之時，得到同學師友的協助，在誦經行道之後，「尸形」得度，「魂神逕上南宮」，日後返形更生吧！

如此一來，我們大致可以依照上述的分析，將《度人經》所建構的兩種亡者救濟模式描述如下：

- 1、 先祖幽魂（已經死滅）：在世子孫誦經－（自地獄）受度－魂升朱宮－受化更生－學經（功滿德就）－得仙飛昇。
- 2、 凡俗世人（須經減度）：親自誦經－延壽－尸解（不經地獄）－〔聽經－魂升朱宮－〕反形－遊行太空。

四、結語

作為道教開端的天師道可能基於罪謫與污穢意識，並未在創教初期提供適用的喪葬儀式，即便以上章形式所提供的亡者救濟，也僅止於生者利益的考量而為死去先祖所做的解罪儀式，並不具備將他們自死後世界解救出來的意圖。時至東晉末期，興起於江南的靈寶經派先後繼承了傳統的「天文」概念以及佛教的「說經」傳統，以這兩種不同神聖文本概念的結合，完備化道教特有的經典觀念，並且運用神聖經典所具有的不可思議功德力，作為亡者救濟的力量來源。

向來被認為是先天元氣凝結而成的神聖性符號——「天文」，於宇宙創生初始既已存在，其中非但承載宇宙創生過程的神秘訊息，同時也是宇宙創生的力量以及維

繫其存在的基礎。基於如此概念所發展出的經典觀念，致使道教神聖經書並非以宗教教義的書面表達形式呈現，而是作為宇宙力量的載具以及運用宇宙力量的方法說明。《靈寶經》便是建立在此經典觀念之上發展亡者救濟思想。

漢末以來，中國南方便多崇奉這類具有「天文」性質的經典，其教法或以護符、服御、存思為內容，或者用以劾召鬼神，然都未曾涉及亡者救濟。即便是作為靈寶經核心的《赤書玉篇真文》，錄存其中的六百六十八字「真文」也未具備拔度地獄死魂的功能。雖然如此，「真文」開顯或施用時所產生的功德力卻具有這一方面的效果，而被視為模擬最初開顯的傳授儀式，將使如此度亡效果不斷重現，致令所有受傳《赤書玉篇真文》的靈寶道士都能在受經的同時拔度自身七玄九祖。除此之外，針對那些來不及在此世完成修行的求道者，《赤書玉篇真文》則援用「尸解」概念，提供死後更生以便繼續修行的方法。這些功德未備的靈寶道士將如他們的先祖一樣在死後獲得救度，只是他們無需再經地獄。這種需要歷經死「滅」而後「度」世的救度模式，成為日後道教度亡的基本模式。

用以解說「真文」具體施用方法的《赤書玉訣》保留了多種修行法門。其中的三種修行方法附隨有亡者救濟的功效。它們或者利用「赤書真文」的無上權威，模擬發布行政告命的形式投埋簡文，要求主司罪罰的官僚體系減除崇奉者及其先祖的一切罪狀；或者是以存神的方式通達九天，要求削除生死父母的罪名。《赤書玉訣》既然是提供學道者施用的修行方法，當然以自我救度為主要目的，先祖父母的解救充其量只是作為附帶功效而已，還未成為專以亡者為對象、專以亡者救濟為目的的方法。這樣的方法必須等到《度人經》的成書才具備。此外，作為「真文」主要功能之一的「攝召北酆鬼魔」也為《度人經》所援用，成為協助亡者昇天時的重要方法、日後亡者救濟模式的重要環節。如此做法在佛教《龍施女經》的啟發之下，在《赤書玉訣》之中已經發展出所有受度者均須通過魔界的想法，更成為後來靈寶救度亡者時必須過度三界魔王的概念來源。

相較於《赤書玉訣》之亡者救濟僅止於自我修行時的附帶功效，《度人經》則可以說是以亡者救濟為主要經德的作品。根據目前可以確定為《度人經》原有的「經文二章」與「道君中序」兩部分，可以了解：較之《赤書玉篇真文》與《赤書玉訣》，《度人經》明顯借自佛教更多概念與思想，而與作為《靈寶經》核心的前兩部作品

之間有著不小的差異。但是《度人經》卻仍未放棄與靈寶經教核心的「赤書真文」之間的連繫，它仍然肯定「真文」對宇宙形成與存廢有著決定性力量。此外，《度人經》更在《赤書玉篇真文》既有提出的「諸天校錄」、「元始符命」、「攝召北酆」以及《赤書玉訣》「過度魔界」的觀念之上，以元始說經的方式進一步發展靈寶經的救濟思想，甚至先後以道君教訣的形式建立起同時適用於先祖幽魂、奉道世人或臨終道士的亡者救濟模式。雖說這些不同受度對象各自有著不甚相同的救度程序，但其救濟模式卻大致相同，以下便粗略將此亡者救濟模式描述如下：

1. 相較於《赤書玉篇真文》以傳授方式重現「真文」開顯時的功德，《度人經》則採取誦經方式重現元始天尊說經時的功德。任何場合的誦經者將得到不同程度的經德。受度的對象包括：末學道淺或仙品未充之靈寶道士、受誦《度人經》的凡俗世人以及他們被幽禁於地獄之中的億曾萬祖。
2. 誦經儀式將引發諸天上聖齊聚大羅玉清天，在十方飛天神王等无量大神的監督之下與大羅天界的救度神靈合作校錄；校錄的結果將以告令的形式發布，要求地府解放誦經者的上祖幽魂，刪除其罪名；並以「元始符命」的權威，要求地府護衛形魂，將其度上南宮。對於新喪的尸解者來說，這個部分便因其不經地獄而被省略。
3. 校錄神靈同樣將其結果發布至諸天與三界，要求諸天滅除這些受度者的罪狀，以及三界、五帝魔王監舉這些受度者，確保他們在昇天過程不會受到阻礙。
4. 三界魔王歌章則是另一種協助亡魂過度三界的秘法。誦經者讀誦此一部分時不只意味著將自地戶超拔亡者，同時也在協助他們在超昇天界時能夠順利通過三界。
5. 昇上南宮的亡魂將在一定時限轉世更生或返回尸形，以新身分投入經教的學習或繼續先前未完成的修行，並在持續輪轉的劫期之中修行得道。

雖然以亡者救濟為主要經德，但《度人經》卻也沒有忘記行道者自身的利益。在「道君中序」的最末，太上道君以誦經行道便能獲得「諸天記名」、檢別為「至

人」，甚至預告未來將受命為「聖君金闕之臣」的方式，鼓勵經典的擁有者多為天地、帝王、兆民行此功德，尤其在有災之日更應發心修齋行道，所謂：

凡有是經，能為天地、帝王、兆民行是功德。有災之日，發心脩齋，
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。（3:329b）

根據上述的分析，可以清楚發現這些處於初始階段的靈寶經之間所存在的傳承與創新發展的諸多現象。就亡者救濟的目標與程序而言，自《赤書玉篇真文》以來便已確立拔度亡者、昇入南宮、受煉更生的基本模式，只是還未提供專屬度亡之用的經法。《度人經》可以說是度亡議題在靈寶經發展初期的一個階段性成果，首部以亡者救濟為主要經德的經典。然而這卻不是靈寶度亡經典的完成。緊接其後的另一部明確具有「天文」性質的靈寶經《諸天內音自然玉字》，以及立基於此作品所發展而成的《滅度五鍊生尸妙經》與靈寶葬禮，都是《度人經》系統的后續發展。此外，又如《度人經》所建構的亡者救濟並未出現燃燈以照九幽，或者運用建齋功德迴向亡者以為救濟的觀念，但這兩項要素卻是支持日後兼具度亡功能之燈儀發展的重要觀念。⁷⁴如此燃燈燭幽觀念的建立恐怕與「九幽」、「長夜之府」的地獄觀有著密切關聯，如此地獄觀的建立則與另一部靈寶經《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（CT1411）有關，而此經同時也提倡燃燈、首過以為度亡的做法。時至《度人經》完成之時，靈寶經所循用的仍然是承續傳統的三官九署、十二河源或北都羅酆的地獄觀，還未見「長夜之府」、「九幽地獄」的觀念。因此，長夜九幽地獄的觀念與燃燈度亡的儀節建立，恐怕是靈寶經派建構其度亡經典的另一波高潮。

⁷⁴ 謝世維，〈破暗燭幽：古靈寶經中的燃燈儀式〉，《國文學報》第 47 期（2010 年），頁 117-118。

參考書目

- 《元始五老赤書玉篇真文天書經》（CT22），《正統道藏》，臺北：新文豐出版，1977年，第2冊。
- 北宋·陳景元，《元始無量度人上品妙經四註》（CT87），《正統道藏》，臺北：新文豐出版，1977年，第3冊。
- 唐·張萬福，《洞玄靈寶無量度人經訣音義》（CT95），《正統道藏》，臺北：新文豐出版，1977年，第3冊。
- 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》（CT352），《正統道藏》，臺北：新文豐出版，1977年，第10冊。
- 《太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經》（CT369），《正統道藏》，臺北：新文豐出版，1977年，第10冊。
- 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（CT1411），《正統道藏》，臺北：新文豐出版，1977年，第57冊。
- 《洞玄無量度人上品妙經》，《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第3冊。
- 大淵忍爾，〈三皇文より洞神經へ——道藏成立史論其一〉，《史學雜誌》68-2（1959年）。收入《道教史の研究》，岡山：岡山大學共濟會書籍部，1964年，頁277-343。又收入《道教とその經典——道教史の研究・其の二》，東京：創文社，1997年，頁219-296。
- ，〈靈寶經の基礎的研究——敦煌鈔本靈寶經目を中心として〉，收入《道教とその經典——道教史の研究・其の二》，東京：創文社，1997年，頁73-218。
- 小林正美著，李慶譯，《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年。
- 山田利明，〈《靈寶度人經》誦經儀の形成〉，《六朝道教儀禮の研究》，東京：東方書店，1999年，頁263-288。
- 山田明廣，《道教齋儀の研究》，關西大學文學研究科博士論文，2008年。
- 丸山宏，〈冢訟を分解する章について——章本の研究（一）〉，《道教儀禮文書の歴史的研究》，東京：汲古書院，2005年，頁39-66。
- ，〈陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》初探〉，「第一屆道教仙道文化國際學術研討會」（高雄：中山大學，2006年11月）。
- 王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002年。
- ，〈靈寶「天文」信仰と古靈寶經教義の展開〉，京都大學人文科學研究所編，《中國宗教文獻研究》，京都：臨川書店，2007年，頁293-335。
- 呂鵬志，〈早期靈寶經的天書觀〉，郭武主編，《道教教義與現代社會國際研討會論文集》，上海：上海古籍出版社，2003年，頁571-597。
- 砂山稔，〈《靈寶度人經》四注の成立と各注の思想について——《度人經》解釋と重玄派〉，《隋唐道教思想史研究》，東京：平河出版社，1990年，頁272-304。
- 神塚淑子，〈魔の觀念と消魔の思想〉，吉川忠夫編，《中國古道教史研究》，京都：同朋舍，1992年，頁89-144。另收入，《六朝道教思想の研究》，東京：創文社，1999年，頁211-271。
- 麥谷邦夫，〈初期道教における救濟思想〉，《東洋文化》第57號（1977年），頁19-63。
- ，〈道教における天界説の諸相〉，《東洋學術研究》第27別冊（1988年），

頁 54-73。

張超然，〈《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》〉，台北：政治大學中國文學系博士學位論文，2008 年。

張超然，〈早期道教喪葬儀式的形成〉，《輔仁宗教研究》第 20 期（2010 年），頁 27-66。

張澤洪，〈道教《度人經》的內涵與現代價值〉，《宗教哲學》第 49 期（2009 年），頁 39-52。

福井康順，〈靈寶經の研究〉，《東洋思想史研究》第 4 號（1950 年）。其後收入《福井康順著作集・第二卷道教思想研究》，京都：法藏館，1987 年，頁 341-447。

劉 屹，〈敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景〉，北京：中華書局，2005 年。

黎志添，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，黎志添主編，《道教研究與中國宗教文化》，香港：中華書局，2003 年，頁 2-36。

謝世維（Hsieh, Shu-wei）“Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoism,” Ph.D. diss., University of Indiana, 2005.

——，〈音誦與敕度：《太上洞玄靈寶空洞靈章》之研究〉，《清華學報》第 39 卷第 1 期（2009 年），頁 31-61。

——，〈從天文到聖物——六朝道教儀式中策杖之考察〉，《漢學研究》第 27 卷第 4 期（2009 年），頁 85-116。

——，〈破暗燭幽：古靈寶經中的燃燈儀式〉，《國文學報》第 47 期（2010 年），頁 99-130。

——，〈梵炁、梵書與梵音：道教靈寶經典中的「梵」觀念〉，未刊稿。

謝聰輝，〈台南地區靈寶道壇《無上九幽放赦告下真科》文檢考源〉，《中國學術年刊》第 28 期（2006 年），頁 61-96。

——，〈一卷本《度人經》及其在台灣正一派的運用析論〉，《中國學術年刊》第 30 期春季號（2008 年），頁 105-136。

蕭登福，〈《靈寶無量度人上品妙經》的度人思想及其修鍊法門〉，《道教與民俗學術研討會論文集》，台中：國立台中技術學院，2007 年，頁 339-384。

——，〈《靈寶無量度人上品妙經》今註今譯〉，台北：文津出版社，2008 年。

Andersen, Poul. “Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition),” *Taoist Resources*, 5.1(1994), pp. 1-24.

Bokenkamp, Stephen R. *Early Daoist Scriptures*. With a contribution by Peter Nickerson. Berkeley: University of California Press, 1997.

Cedzich, Ursula-Angelika. “Ghost and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy,” *Taoist Resources*. 4.2(1993): 23-35.

Kaltenmark, Max. (康德謨)、杜小真譯，〈關於道教術語「靈寶」的筆記〉，《法國漢學》叢書編輯委員會編，《法國漢學》第 2 輯（1997 年），頁 1-27。

Nickerson, Peter. “Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China,” Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 1996.

Robinet, Isabelle. “The Metamorphosis and the Deliverance from the Corpse,” *History of Religions* 19(1979), pp. 37-70.

- *Meditation Taoïste*. Paris: Dervy-Livres, 1979. Translated by Julian F. Pas and Norman Girardot, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- *Taoism: Growth of a Religion*. Translated by Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- “Genesis and Pre-cosmic Eras in Daoism.” Phyllis Brooks, trans., 李焯然、陳萬成主編，《道苑繽紛錄——柳存仁教授八十五歲祝壽論文集》，香港：商務印書館，2002 年，頁 144-184。
- Seidel, Anna. “Imperial Treasures and Taoist Sacraments.” *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, edited by Michel Strickmann, Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1983, 2:291-371. 另有劉屹譯，〈國之重寶與道教秘寶——識諱所見道教的淵源〉，《法國漢學》叢書編輯委員會編，《法國漢學》第 4 輯（1999 年），頁 42-127。
- “Chronicle of Taoist Studies in the West (1950-1990),” *Cahiers d’Extrême-Asie* 5 (1989-1990). 另見索安（Anna Seidel）著，呂鵬志等譯，《西方道教研究編年史》，北京：中華書局，2002 年。
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004.
- Strickmann, Michel. “The Longest Taoist Scripture,” *History of Religions*. 17(1978), pp. 331-353. 劉屹譯，〈最長的道經〉，《法國漢學》叢書編輯委員會編，《法國漢學（宗教史專號）》第七輯，北京：中華書局，2002 年，頁 188-211。

初稿收件：2010 年 12 月 02 日

初審通過：2010 年 12 月 30 日

二稿收件：2011 年 01 月 26 日

二審通過：2011 年 02 月 15 日

作者簡介

張超然（CHANG Chao-Jan）

政治大學中國文學博士。

現職：輔仁大學宗教學系助理教授。

E-mail: chaojan.chang@gmail.com

The Formation of the Salvation Scriptures of the Daoist Ling-bao School: from *Yuanshi Wulao Chishu Yupian Zhenwen Tianshu Jing* to *Dongzuan Wuliang Duren Shangpin Miaoqing*

CHANG Chao-Jan

Fu Jen Catholic University, Department of Religious Studies

Abstract

The way of the Celestial Masters, as the initial form of Daoism, did not offer appropriate funeral rituals in its early stage of establishment. In the face of sickness and adversities deemed to arise from ancestral sins and suffered by the offspring, exorcism was the most common method adopted by the way of the Celestial Masters. Rituals of relief to the dead were hardly offered, and salvation for the dead was rather neglected. In the late Eastern Jin Dynasty, the Ling-bao School, developing in the Jiangnan area, not only inherited the traditional concepts of “Celestial Writing” and the sutra chanting of Buddhism, but also combined the two holy texts as the source of salvation for the dead. This study, adopting three of the Ling-bao Scriptures as its source material, aims to explore how the issue with regard to salvation for the dead developed, and then how the issue evolved to become the core merit of the Ling-bao Scriptures. First of all, the study, by discussing the *Yuanshi Wulao Chishu Yupian Zhenwen Tianshu Jing*, will not only explain the effect of salvation for the dead namely, returning the spirit back to its dead body and reviving the dead, but it also explains how the *Yuanshi Wulao Chishu Yupian Zhenwen Tianshu Jing* was practically applied and established as the basis of salvation for the dead for future Daoist believers. Secondly, the study analyzes the *Taishang Dongzuan Ling-bao Chishu Yujiue Miaoqing*, a work exploring the application of salvation, and explains how the “merit concepts”, deriving from the *Yuanshi Wulao Chishu Yupian Zhenwen Tianshu Jing*, were extended to the further development of the practice of spiritual cultivation. Rising in the late years of the Eastern Jin Dynasty and the early years of the Southern Dynasties, the Ling-bao School developed with the two works mentioned above as its core. In addition, the *Dongzuan Wuliang Duren Shangpin Miaoqing*, which was linked with the two works to some extent, creatively extended the core concepts of the two works in an effort to develop the concept of the salvation for the dead, then to achieve the prominent merit by means of sutra chanting. Such a merit was later applied to release the souls of Daoist priests who had passed away. It thus became the earliest form of Daoist funeral rituals. The concept of helping souls to travel to Nangong was later taken as the core of Daoist funeral rituals. From this perspective, the *Duren Jing* could be viewed as an initial result of the exploration on salvation in the early development of the *Ling-bao Scriptures*.

Keywords: Daoist, the Ling-bao Scriptures, *Chishu Yupian Zhenwen Tianshu Jing*, *Duren Jing*, salvation for the dead, funeral, funeral rite for the dead