

《敦煌道經與中古道教》，劉屹著。蘭州：甘肅教育出版社，2013。418頁。人民幣50元。

相較於中國佛教研究領域，道教研究，特別是中國中古時期的道教研究，由於其特殊性，是一門研究群體較少卻有驚人積累、且帶有某種世界性格的研究領域。其特殊性在於，研究者在進入中古道教研究之前，必須先面對漢末至隋唐時期大量難以繫年的道教經典，而二十世紀初期在敦煌出土的一批道經，則是為中古道經繫年的關鍵材料。也因如此，最初獲得敦煌出土文物的英、法、日等國的研究者，便在此基礎上各自展開了開創性研究，並取得了豐碩的業績。前文所言中古道教研究的世界性格，便在於此。換句話說，中古道教的研究者除了必須掌握道經等傳統文獻，如《道藏》外，還須對敦煌等相關出土文物有所了解，並具備一定程度的語言能力，並且得不斷地更新相關研究的最新情況。

本書作者、現為首都師範大學歷史學院教授的劉屹先生（後文皆稱作者），即兼具前述各項研究能力，允為當前中古道教研究群體中的佼佼者。在此書問世之前，已出版專書三部。¹綜觀三作後當可發現，從首部書名所揭示的「敬天與崇道」與「經教道教」起始，作者以中古時期信仰世界出現「崇道」現象的變化為中心思想，進而在道經的基礎上一點一滴地拼湊出道教當時的景況，可以說是貫穿兩部前作的書寫基調。這本《敦煌道經與中古道教》或許可以被視為作者階段性的研究成果：以敦煌道經的考釋為核心，批判性地繼承前人的研究業績，並以此為基礎，試圖在一定程度上重建出中古道教史——儘管作者在書中並未如此明言這一意圖。

本書是中國國家重點出版規劃項目「敦煌講座書系」22部作品中的一部，除了目錄與主體部分，以及敦煌學大家榮新江先生為書系所撰的〈總序〉，另有「參考文獻」與〈後記〉。全書共分為15章，在書寫方式上，除卻第一章〈導論〉未專論個別經典外，從第二章〈《太平經》

¹ 分別是《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）；《神格與地域——漢唐間道教信仰世界研究》（上海：上海人民出版社，2011）；《經典與歷史——敦煌道經研究論集》（北京：人民出版社，2011）。

與「太平傳統」)伊始，到第十五章〈敦煌本《老子化胡經》〉為止，各章皆先以同性質的經典群(第三至七章)、或單一經典(第二、八至十五章)的敦煌道經為主要分析對象，再試圖重構出經典所反映或代表的道教史樣貌。就書寫策略而言，可見作者別具匠心：在時間上，各章所論的經典大致按其成立的時代作編排，由南北朝初期至唐初；在地域上，則由作者認為教義儀軌大備的南方，漸次向北方推進。而作者對於中古道教史的獨特理解，很大程度上已具體呈現在章節安排之中。下文將簡介各章論旨，若有可商榷處，則分別附論於其後。

作者在第一章〈導論〉以道經的來源為依歸，歸納出道家諸子及註疏、漢晉仙道技術書、符咒法力類道書、天啟傳統的道書、神仙降書和道神傳經說法等六種源頭，從這六種來源，約略可以看出信仰典範的轉移過程。在此基礎上，作者進一步指出元始天尊、太上大道君、太上老君這三位中古道教主神的出現與定型，意味著中古道教走上不斷經教化的發展模式，而其經典創造則在劉宋至唐初達到高峰。隨著經典的大量出現，道經的分類體系也相應產生；作者以陸修靜的〈三洞經書目錄〉及其後的三洞四輔分類法為主，介紹中古時期道藏的形成與發展；最後則概述敦煌道書的情況。從本章可以清楚看出作者試圖在「經教道教」的概念下，以文本為中心來勾勒出道教發展史的雄心。而作者在近年發表的諸篇論文當中，有別於學界的成說，力證古靈寶經典群「仙公系」的作成年代要早於「元始系」的看法，在此也正式成為其道教史的發展論述，這部分評介詳見後述。本章較啟人疑竇者，是幾處關於「道神」的說法(頁6-7, 9-10)。以評者目前所見的史料，除了法琳《辯正論》以外，尚未發現有「道神」的用法，這或許是作者自鑄的新詞。就詞意而言，文中首處用例相對於「天神」出現，作者認為道教裏在天上的神靈不再是「天神」，而是「道神」；但從本質上來說，這顯然無法涵蓋道教神仙世界的諸神靈，特別是並非自「道」所演化、而是由信者所修道成仙者。另一用例則明確定義「道神」為「道教所尊奉的最高神格」，即前述元始天尊等三位神靈；但不論是在道經或學界，都早已使用「三清」一詞來指涉這三位至尊神，在此情況下，若無更周延的定義或特殊需求，或許仍從成說為宜，以免混淆。

第二章〈《太平經》與「太平傳統」〉，作者以敦煌道書唯一一件《太平經》寫本(S.4226)為中心，在學界研究成果的基礎上，詳細地析論

了寫本內容、寫本所論及其與諸經典，如《百八十戒序》、《想爾》（《老子想爾注》）、《玄妙內經》之間的關係等，最後推測這件寫本的作成時間可能是北朝末年，而經典作者的背景並不是學界向來所主張的上清派人物，而是天師道教徒等甚具新意的結論。本章展示了作者過人的統合力與聯想力，作者在比較、分析為數不多的史料，力圖呈現中古道教其實有著東部太平傳統；特別是作者指出五斗米道在曹魏晉初南傳東渡後，對於固有太平傳統的態度在東晉南朝間有著由負轉正的變化，從而影響了S.4226的撰成，這一看法值得重視。這也正是繼陳寅恪提出天師道東部傳統的重要性後，² 較少為學界所措意之處；作者在本章所揭示的研究手法與視角，無疑已為研究者提供了重要的指南。在分析S.4226與唐末成書《太平經鈔》關係的問題上，作者著重S.4226中的上清因素；而就「太平部卷第二」這一尾題的討論，則未有明確的看法。關於此點，除了三洞體系成立年代這一線索外，進一步比對其他敦煌道經的書寫形式或許是可行的方式。此外，作者繼承了陳國符的觀點，認為漢代以來的《太平經》在思想與現實上已不合於南北朝經道教發展大勢，中古道教對《太平經》只是一種古老傳統的承繼。但這似乎仍難解釋天師道為何需要如作者所述，大費周章地藉上清經的神話將《太平經》與老子嫁接，甚至還為其在道經七部分類體系中留下位置，以及唐末仍有《太平經鈔》等現象。

第三章〈《老子想爾注》與《老子變化經》——兩部「漢中舊典」質疑〉如章題所述，本章以兩部《正統道藏》未收、而學界大多認為是漢末作成的重要敦煌寫經為分析重點，作者在麥谷邦夫、小林正美和楠山春樹等人的研究基礎上，追索經中的思想因子與時代思潮的關係，並參合道教主神信仰的變化，認為這兩部經典的漢末作成說難以成立，其中《老子想爾注》應成立於南北朝，《老子變化經》則為南北朝末或隋初所新作成者。在《想爾注》的南北朝成立說部分，作者特別整理出麥谷邦夫和小林正美的觀點，其中麥谷氏著重分析經典裏所呈現的諸多思想在思想史上的變化，從而證明經典成立年代的研究取徑相當值得

² 陳寅恪：〈天師道與濱海地域之關係〉，《金明館叢稿初編》（臺北：里仁書局，1981），頁1-40。

借鑒；³ 作者在處理《想爾注》這部對道教史有重要意義的經典繫年問題時，儘管傾向南北朝成立說，但其併陳諸家說法並詳述其優劣的開放態度，亦值得學習。

相較於其他各章，第四章〈敦煌上清經寫本的特點〉，作者在此介紹了十餘種上清經寫卷的基本情況，但包含圖版在內，篇幅不到20頁，與學界相左的意見也較少。不過作者在「概說」一節所指出的一項學界研究成果相當重要，即不論是從中古時期的道經分類體系而言，抑或是如小林正美所考察南北朝至初唐道教的經籙受法階位情況來看，上清經系無疑都處於最高位階；但是卻出現在《無上秘要》被徵引次數多於靈寶經典的上清經典，在敦煌寫卷出現的比例卻遠低於靈寶經系的現象。這究竟是敦煌獨有的情況，抑或是南北朝末至唐初道教的普遍現象，應是值得追索的課題。對此，作者認為正是因為上清經在受籙次序中位階最高，因此數量少於靈寶等經是正常情況（頁102）。若然，則作為法位初階所傳授的太玄部《道德經》或洞神部《洞淵神咒經》，其抄經數應高於靈寶經；但據王卡《敦煌道教文獻研究》所示，⁴ 敦煌《道德經》等寫卷為50餘件，《洞淵神咒經》30餘件，皆遠低於靈寶經的250餘件。此外，作者雖然贊同小林正美關於唐代道士皆由正一法位逐次向上受籙，最後達至上清經籙，亦即唐代道士都是天師道士的看法（頁102-103，378-380）；但又認為「唐代上清教團是極為興盛的」（頁101），其說法前後似有矛盾之處，且對唐代的上清教團亦未有清楚的說明。此外，關於敦煌地區達到最高法位的道士可能較少，此與全國道教的基本情況大致吻合的看法，也並未提供其根據（頁103）。

自從大淵忍爾從敦煌道經當中整理出擬為宋文明所作《通門論》裏所轉錄的〈靈寶經目〉（P.2861、P.2256）以來，古靈寶經的研究引起學界重視，並有突破性的進展與業績，且古靈寶經的寫卷亦是敦煌道經

³ 麥谷邦夫：〈「老子想爾注」について〉，《東方學報》（京都）57（1985），頁75-107；中譯可參考麥谷邦夫著，李蘇書譯：〈論《老子想爾注》〉，《早期中國史研究》5.1（2013），頁1-40。

⁴ 王卡：《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》（北京：中國社會科學出版社，2004）。

當中數量最夥者。由是之故，作者在此書以第五章〈古靈寶經研究的基礎問題〉、第六章〈仙公系靈寶經簡述〉和第七章〈元始系靈寶經簡述〉共三章近百頁的篇幅，提出了迥異於學界的看法。其中最具顛覆性的問題意識，則集中於第五章，餘二章主要在此基礎上，分別對古靈寶經典群逐一進行論述。第五章第一節「敦煌本『古靈寶經目錄』的新釋讀」裏，作者主要針對學界向來有爭議的「第五篇目」部分作解析，並在大淵忍爾、小林正美和王卡三位學者的釋讀基礎上，重新對「第五篇目」的內容作出了相對合理的釋讀。而在此目錄的底本問題上，作者認為陸修靜在元嘉十四年（437）作〈靈寶經目序〉時已對古靈寶經的真偽問題作出甄別，當時甄別出的元始舊經僅為10卷，到了太始七年（471）〈三洞經書目錄〉中則已增為21卷；而敦煌本的目錄即是在471年底本上作成。作者在此亦提出傳為陸修靜所作的《太上洞玄靈寶授度儀表》，應與〈靈寶經目序〉同時作成的看法；這裏或許還可以補充〈靈寶經目序〉有「余少耽元（玄）味，志愛經書」，而《太上洞玄靈寶授度儀表》亦有「玩習神文，耽味玄趣」的同質性文字，以資相佐。然而，作者對於「第五篇目」的釋讀成果在內容上雖較合理，但除了增補太多文字外，對目錄裏「篇目云」的理解上也不合於此目錄的書寫習慣。就此而論，王卡的釋讀成果應較穩當。

在第五章第二節「古靈寶經形成的問題」裏，作者從〈靈寶經目〉所載新舊經系的卷數問題、「新、舊」的理解問題、新舊經系當中的主神等方面出發，重新討論了「元始舊經」、「仙公新經」的作成時間問題，最後得出迥異於學界向來認為「元始先出，仙公後出」的爭議性結論：仙公經系應是葛巢甫先在400年左右所造，420年以後再由天師道教徒陸續造出元始經系；到了六世紀末，元始系經典已全部造作完畢（頁158–159）。其實作者早在2008年便已陸續發表和本章相關的論文，⁵而本書出版於2013年底，算是作者對其研究成果的系統論述。儘管如此，就以評者所見，目前除了古靈寶經研究的專家王承文外，這一看法在學界並未引起迴響。日本學界的古靈寶經研究代表者小林正美在近期的兩篇論文當中，對於古靈寶經新舊經系的問題，除

⁵ 劉屹：〈「元始系」與「仙公系」靈寶經的先後問題——以「古靈寶經」中的「天尊」和「元始天尊」為中心〉，《敦煌學》27（2008），頁275–291。

了加強部分史料與理論外，仍維持其原初的看法。⁶ 王承文則對此投以較大的關注，自2012年起發表了一系列論文就相關問題作考論，其基本立場與學界主流較一致，此系列論文目前仍在陸續發表中。⁷

本書的前半部，主要著墨在形成日後經教道教主流的上清、靈寶等南方經系的考訂與詮釋；在本書的後半部，作者開始將眼光轉向江南的其他傳統和時代較晚的南朝代表性道經，以及北朝到唐初經教道教的形成過程。第八章〈神鬼信仰的經教化——十卷本《洞淵神咒經》與江南地方信仰〉在分析敦煌本《洞淵神咒經》應大體保持晉唐以來十卷本的樣貌，而非今日所見的二十卷本後，由此論述江南固有的地方信仰如何透過十卷本《神咒經》整合入經教道教中，從而影響日後道教發展的經過。第九章〈以內教而升玄——敦煌本《升玄內教經》概述〉和第十章〈公元七世紀初道教經教思想的代表作——《太上洞玄靈寶業報因緣經》〉分別討論兩部具代表性的南朝道經《升玄內教經》和《業報因緣經》，作者認為成書於南朝末年的《升玄經》是一部靈寶經教法內部的判教作品，代表著六朝修道理論對於過去靈寶經的一種超越；而七世紀初的《業報因緣經》則融合南方的上清、靈寶等諸信仰傳統，又吸取佛教的修行和理念，從而充實了道教的內涵。作者在《升玄內教經》的卷次問題上未作出明確的處理，而對《業報因緣經》的思想討論則缺乏深入的縱向比較，從而削弱了讀者對於此經所具思想代表性的認知，殊為可惜。

從第十一章〈採撮與改換佛經而成的《太上靈寶元陽經》〉、第

⁶ 小林正美：〈道教史のパラダイム轉換〉，《駒沢大學佛教學部論集》43（2012），頁15-33；〈仙公系靈寶經の編纂時期と編纂者について〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要・第1分冊》58（2013），頁21-37。

⁷ 王承文：〈敦煌本《靈寶經目》與古靈寶經的分類及其內在關係考釋——以《靈寶五篇真文》與《道德經》的關係為中心〉，《敦煌學輯刊》，2012年第3期，頁42-60；〈敦煌本《靈寶經目》與古靈寶經的分類及其內在關係考釋之二——以古靈寶經「三洞經書」觀念的傳承為中心〉，《敦煌學輯刊》，2013年第2期，頁20-39；〈古靈寶經「元始舊經」和「新經」出世先後考釋——兼對劉屹博士系列質疑的答覆〉，《中山大學學報》，2013年第2期，頁77-94；〈中古道教「步虛」儀的起源與古靈寶經分類論考——以《洞玄靈寶玉京山步虛經》為中心的考察〉，《中山大學學報》，2014年第4期，頁68-90；〈陸修靜道教信仰從天師道向靈寶經轉變考論（上）——以陸修靜所撰《道門科略》為起點的考察〉，《宗教學研究》，2014年第2期，頁1-10。

十二章〈北朝末年道教經典的代表——《太上妙法本相經》〉到第十三章〈敦煌本《太玄真一本際經》概述〉，作者在分析各部經典成立過程的同時，具體揭示這三部從北朝到唐初的道經如何透過吸收與轉化佛教經典，逐漸強化自身思想高度的過程。第十四章討論的是〈《三洞奉道科誠儀範》與唐初經教道教的體制化〉，《三洞奉道科誠儀範》向來被視為是中古道教規範文類的代表作，反映了中古時期道教追求的理想範式與具體實踐，是道教史上的重要材料。圍繞著經典的成立問題，學界主要有梁末說、隋代說、唐初說三種。作者從大一統的時代氛圍、《三洞奉道科誠儀範》與其他經典的對應關係、經文與皇室的密切關係等面向進行分析，認為唐初說最具說服力。在終章〈敦煌本《老子化胡經》〉中，作者依據《老子化胡經》卷八出現「奉敕對定」的文字，指出卷八應出自武周而非高宗時期，並細緻地考訂出經中出現的「闕賓化胡說」為劉宋的產物，而「于闐化胡說」則是要到唐玄宗下詔新編十卷本《化胡經》時才可能出現，此說其實也反映了唐代向中亞擴張經營的背景；而十卷本《化胡經》對太上老君的極度崇拜與老子化摩尼的描述，則充分體現了玄宗時期的時代特徵。

在近年的華文道教學界，中古道教史的專著並不多，本書可說是完全以敦煌道經為基底，嘗試藉此來建構中古道教史全貌的首部著作。就此點而言，本書具有重要的學術意義與貢獻。在內容上，作者從「經教道教」的概念出發，以敦煌道經為主要分析對象，並且在全面掌握學界相關研究成果的基礎上，透過紮實綿密的文獻考訂，以及獨到的詮釋角度，力圖重構出有別於一般認識、更符合於經典內在理路發展的中古道教史；並在此成果上，再進一步為道經作出更精準的繫年，這無疑是重要而大膽的研究取徑。儘管學界在此領域已積累為數驚人的成果，但目前卻仍缺乏像本書在既有業績的基礎上，結合自身觀點對中古道教史作出體系性論述的專著；但也正因為如此，作者面對材料的態度與經典考證的成果，勢必影響對道教史的理解。就如本書對古靈寶經系當中，元始經系和仙公經系的作成先後問題所採取的研究方法與詮釋，便是最佳的例子。不論如何，像這樣深入原始材料，從經典的思想因子、神格體系等內在理路來進行道教史研究的方法，以及批判性地吸收前賢成果後，在史料考訂的紮實基礎上提出新見的態度，是本書的特色，亦為值得研究者學習的典型。

另一方面，或許是作者的寫作策略與銳意革新之故，本書有幾點或可再加以完善之處，底下謹說明評者管見。

首先，讀者在通觀全書後，對敦煌道經與中古道教史將有一定程度的掌握，但因作者採取在各篇先論證經典成立年代，再按此展開歷史論述的分章論列寫作方式，加上對於道經作有限度的選擇和大量考證文字的情況下，本書呈現在讀者眼前的歷史圖像略顯扁平而斷裂，不甚鮮明。作者試圖透過最接近六朝道經的敦煌寫本來重建中古道教史，但由於所揀選的寫本多具特殊性與地域性，且未與其他史料，如正史、志怪文學，以及墓券、造像碑刻等出土材料作結合考察之故，而只藉這些缺乏強力內在連結的教內材料來建構道教史，其所形塑出的歷史圖像將變得碎裂、且獨立於歷史情境之外，是可以想像的：中古時期的道教究竟如何與社會、國家、佛教與巫覡等傳統互動，教團內部的消長關係與南北道教如何交流等，讀者所知十分有限。作者或為彌補此一空缺所提出的論述架構，因材料的單一和文本的性質，讀者對此論述的真實性也不免將持保留態度。

再者，本書雖為「敦煌講座書系」中的一部，且以敦煌道經為主要分析對象，但作者除了在「導言」以兩頁左右的篇幅簡單介紹敦煌道經的歷史背景，和「參考文獻」列出王卡與大淵忍爾的兩部專著外，便無更多對敦煌的整體描述與參考資料。讀者讀完全書，仍不知道敦煌至今出土了多少道經、各自散落於何方；也不清楚敦煌道經寫本的形制與製作方式，和敦煌道教的實況及其與當時歷史環境的連結。在這種情況下，若對中古道教史沒有一定程度的了解，且又缺乏敦煌背景知識的讀者，在初讀這部以寫本考證為經、以作者創見為緯的作品時，恐怕會感到萬分艱難。除了另闢專章作說明外，作者若能臚列幾本重要的基礎參考讀物，如日本學者所編纂的《敦煌と中國道教》，⁸ 或敦煌學大家榮新江的《敦煌學十八講》等，⁹ 當有助於讀者理解。

此外，作者在解讀史料的正確性，以及運用材料的態度上似乎有待商榷。如頁109討論《上清金真玉光八景飛經》，作者將《道藏》本的文字：「九天丈人受太空靈都金真玉光于（於）元始天王」解釋為「亦即

⁸ 金岡照光等編：《敦煌と中國道教》（東京：大東出版社，1983）。

⁹ 榮新江：《敦煌學十八講》（北京：北京大學出版社，2001）。

說是九天丈人傳給了元始天王」，這部分當是誤讀，應是元始天王傳給九天丈人；如此，作者隨後的論述也就不得不作修正。在頁67，作者在懷疑張陵與《想爾注》關係的立場上，認為佛教材料「來自佛教攻擊道教的材料可信度是值得懷疑的」；但在頁324，則據同樣是佛教攻擊道教的《辯正論》引用道經《本相經》「坐禪者斷煩惱」一文，來推論《道藏》本的「坐思」可能為「坐禪」。有時則是較武斷的分析，如頁336談「氣」的概念，提到：「對『氣』的認知，可以說是構成整個道教理論大廈的基石之一，則是堅決不容佛教觀念來染指的」，但如其他研究者所指出，古靈寶經已出現以佛教的「梵氣」取代「道氣」的觀念。¹⁰這些小問題雖瑕不掩瑜，卻可能使讀者對於作者的經典分析成果持疑。

最後，是關於學術規範的問題。翻閱作者已改寫收入此書的論文，可知道作者對於論文規範的態度十分嚴謹，惟本書或許如作者在〈後記〉所言，為了符合講座體例的需求，儘量略去了論文式的論證（頁417），然而書中多處提及前人研究，卻並未註明出處；這不僅不利於讀者查閱，或將引來不必要的麻煩。

以上評論不無吹毛求疵，但評者相信這並不會削減此書在中古道教史著作中的重要性：對敦煌道經與中古道教史感興趣的研究者而言，此書將是一塊厚實的敲門磚；而對當前中古道教史的多數研究者來說，亦不啻為一把檢視諸般成說的利斧。通覽全書，當可感受到作者欲透過道經建立中古道教史的雄心，面對豐碩的前人偉業所具有的不卑不亢的態度，自由駕馭諸般重要的道經，卻又治絲而不棼的分析能力，和在史料中挖掘出不同於前說的敏慧眼光，以及最重要的：保持對學術的高度熱忱與一顆開放的心靈。

李穌書

東京大學大學院

¹⁰ 李穌書：〈論古靈寶經與早期道教——以道與至尊神為考察核心〉，《史原》復刊1（2010），頁91-93；謝世維：〈元梵恢漢：道教靈寶經典中的「梵」觀念〉，《大梵彌羅：中古時期道教經典當中的佛教》（臺北：臺灣商務印書館，2013），頁193-238。