

# 唐代「洞淵神呪經」寫卷與李弘

## ——兼論神呪類道經的功德觀

李 豐 楙

政 治 大 學

### 一

在道教經典史上，洞淵神呪經是現存最早的神呪類古道經，它有正統道藏始、制字號杜光庭序的二十卷本，也有敦煌寫卷中數達十二種的十卷本，從吉岡義豐博士開始，首先取以對校，後來大淵忍爾博士續加補益，完成兩種版本的比較研究。晚近大陸學界、歐洲學者也紛加注意，可說是道教學界已獲致可觀成果的一部道經。唯其中一個關鍵問題，就是這些寫本中保存題記的只有兩種，都與高宗第五子李弘有關，其中緣故為何？筆者曾試作探討。<sup>1</sup>但其中涉及這部道經的編成及其性質諸問題，需要作進一步的研究。因此本文的重點，將置於唐人，尤其唐代帝室與抄寫神呪經的關係，並借此解說當時人抄經的功德觀。至於六朝時期造構這部道經與佛教的因緣，則將另文處理。<sup>2</sup>

### 二

神呪經的敦煌抄本，吉岡氏首先使用的凡有七種（P.3233、2959、2444

---

1 詳參拙撰「唐人創業小說與道教圖識傳說」，收於六朝隋唐仙道類小說研究（臺北、學生書局、一九八六）頁281—356。

2 六朝神呪經與佛經之關係，已另文處理，發表於東方宗教討論會，並有詳略，可以參看。

、2365、2424、3309、2366)<sup>3</sup>，後來大淵忍爾又找出六種（P.2752、2894、2793、2749、S.389、930）<sup>4</sup>，將這些或全或殘的抄本對校道藏本，就可發現唐代流傳的十卷本，是當時所用的實際卷數；二十卷中後加的十卷頗為晚出。（參附表）

| 道 藏 本 |       | 敦 煌 本         |               |         |     |
|-------|-------|---------------|---------------|---------|-----|
| 卷 數   | 品 名   | 吉 岡 所 用       | 大 淵 所 補       | 品 名     | 備 註 |
| 卷 一   | 誓 魔 品 | P.3233        |               | 誓魔品     | 完 本 |
| 卷 二   | 遺 鬼 品 | P.2959        |               | （不 明）   | 殘 本 |
| 卷 三   | 縛 鬼 品 |               |               |         |     |
| 卷 四   | 殺 鬼 品 |               | S.3389        | （不 明）   |     |
| 卷 五   | 禁 鬼 品 |               | P.2752、P.2894 | （不 明）   |     |
| 卷 六   | 誓 殄 品 |               | S.930         | 誓殄(品)   |     |
| 卷 七   | 斬 鬼 品 | P.2444        |               | 斬鬼品     |     |
| 卷 八   | 召 鬼 品 | P.2365、P.2424 |               | （不 明）   |     |
| 卷 九   | 殺 鬼 品 | P.3309        | P.2793、P.2729 | 逐鬼品     | 殘 本 |
| 卷 十   | 殺 鬼 品 | P.2366        |               | 煞鬼放人(品) | 完 本 |

十三種敦煌寫本中只有兩種保留題記，其他均有所佚失；其中P.3233為

3 吉岡義豐早期發表「六朝の圖讖道經」，太上洞淵神呪經について，為道教經典史論一篇，現收於全集第三卷（東京、五月書房，1985）頁154—225。

4 大淵忍爾凡寫三篇，其中「洞淵神呪經の成立」、「洞淵神呪經の内容に關する研究」，極

首尾實具的完本，卷末題記：

麟德元年七月廿一日奉 勅爲皇太子於靈應觀寫

初 校 道 士 李 覽

再 校 道 士 嚴 智

三 校 道 士 王 感

專使右崇掖衛兵曹參軍事 蔡崇節

使人司藩大夫 李文暕

另一P.2444情況相同，題記也大體相近：只再校道士「輔儼」、三校道士「馬詮」，校者不同；另「使人」無「人」字，這是同一地點抄寫的；此外就是P.2424末題「神泉觀敬寫」，則爲另一地點的寫本。<sup>5</sup> 這些題記是理解抄寫神呪經的珍貴資料，可以據此推測抄寫這類道經的宗教動機。

大淵博士研究題記時，引用清徐松唐兩京城坊考，卷三永崇坊有靈應觀，註云「隋道士宋道標所立」；又引新唐書百官志的「太子左右率府」條，說明龍朔二年（六六二）改左右監門率府曰「左右崇掖衛」；又云「兵曹參軍事各一人，正九品下。」至於司藩大夫之名則未見，而引御史臺條注，有「司憲大夫」職。關於麟德元年（六六四）爲皇太子的太子，尾崎正治在其後的總述神呪經敦煌本的成果時，指出是「李弘」，並說明高宗李治、武后則天與他的關係。不過對於爲何要爲皇太子寫經，仍未再作進一步的解說。

高宗麟德元年特爲皇太子在「靈應觀」寫經的意義，唐長孺也敏銳地指出：是武則天有意利用李弘應識當王的圖讖信仰，<sup>6</sup> 這是具有卓識的觀察。不過寫經的作用，在當時的道經抄寫習慣中，應還有另一層更深的意義。近代學者對於武則天的研究，大多注意她與佛教的關係，利用大雲經，改作圖讖借以合法化其篡唐自立的行爲。<sup>7</sup> 但何人主動爲皇太子寫經？雖可說是奉李治之勅；但取名「李弘」又是何人的主張，這一疑案大可深入探討，也可

爲精審詳盡，後收於道教史的研究（日本岡山、岡大共濟會，一九六四）頁435—487、488—547。

5 屈崎正治據大淵博士編敦煌道經——圖錄篇，撰「洞淵神呪經」介紹，收於敦煌と中國道教中（東京、大東出版社，一九八三）頁177—188。

6 唐長孺撰「史籍與道經中所見的李弘」，爲大陸少數注意及道經與李弘反亂史的一篇論文，收於魏晉南北朝史論拾遺頁213—222。

7 陳寅恪早期撰「武曌與佛教」一文，後收於陳寅恪先生論文集（臺北、九思出版社，一九）頁421—436。

由此理解武則天在利用大雲經的佛教圖識之前，早就與道教圖識有一段因緣，而且可由此一命名事件與寫經因由，較細緻地分析這位特殊女性的性格，如何在宮闈之爭中由得寵而得位，是瞭解此一宮廷疑案的關鍵。

高宗勅為皇太子李弘寫神呪經，這位李弘是「高宗第五子」，即武則天所生的長子。關於武則天與李治的關係，近代學者既已根據史料抉發其覆，其要點在李治是否早與武則天有情？及武則天在太宗卒後是否入寺為尼？李樹桐教授即持武則天不曾入寺為尼說。<sup>8</sup>在太宗生前，李治確與武則天有所接遇，貞觀十一年（六三七）武氏以其「美容止」（舊唐書本紀語），十四歲召入後宮為才人。十七年（六四三）太子承乾多過失被廢，李治為皇太子，二十年，太宗「乃營寢側為別院，使太子居之。」（新唐書高宗本紀）當時褚遂良諫而不行，李治「常得侍從，弗離朝夕」（高宗立武昭儀為皇后詔語），這是兩人有機會見面的原因。據通鑑所載高宗「入侍太宗，見才人武氏而悅之。」（一九九）應是含蓄表達的史家筆法。

武氏為李治所召，是在貞觀末，「以先帝宮人召為昭儀」（新唐書王皇后傳），這大概就是立武后詔所說的，太宗「以武氏賜朕」。不過根據當時的習慣，太宗駕崩，其宮人的處置要不「年老宮人，已令放出」（高宗放宮人詔）；也有以靈寶寺「盡度太宗嬪御為尼以處之」。（通鑑一九九引長安志）武氏之入寺為尼恐即在其列，也就是新唐書武則天本紀所說的：「削髮為比丘尼，居感業寺。」李教授力證武則天不曾入寺為尼；即使為尼，時間也不長，通鑑明載太宗忌日，高宗詣寺行香，「武氏泣，上亦泣。」後來王皇后與蕭淑妃爭寵，「陰令武氏長髮，勸上納之後宮。」這應發生於永徽元年末至二年間，因永徽三年（六五二），其子弘出生，可知武氏至少入宮在一年以上。<sup>9</sup>

武則天是否以太宗宮人的身分被度為尼，牽涉及當時宮闈的習慣，實也不能證其必無其事。重要的是她能脫離寺院生涯的因緣，除了機緣湊巧外，應與其性「素多計」、「巧慧多權數」，舊唐書與通鑑所評的武氏性格，具體表現在入宮以後的諸多行為：先是初入宮時，「卑辭屈體」以得王皇后的讚美；其次得子後，在內宮的爭寵中，終能集萬千寵愛於一身，王皇后、蕭淑妃皆衰；而最重要的是聯合大臣如許敬宗之流，以王皇后無子為由廢之，

8 李樹桐以疑史觀點撰「武則天入寺為尼考辨」，收於唐史考辨（臺北、中華書局、一九七二）頁310—335。

9 同上、頁312。

這是永徽六年的事。翌年（顯慶元年）李弘就被立為皇太子。從她因緣再入宮掖之後，可以印證其人擅於權術，而長子李弘就成為她力爭后位的主要憑藉之一。

李治有八男，李弘之前既已有四子，且立長子忠為皇太子，等武氏得寵後，忠被廢為梁王，轉為外職，更在麟德元年被誣謀反、賜死。可知李弘的出生、得位，成為武后及其集團加速謀害李忠的主因，因此李「弘」的命名，究為李治所命，抑是出自「兼涉文史」的武氏？就大有值得探討之處。從道教史言，李弘應讖當王的圖讖信仰流傳久遠，歷經三百餘年而傳續不絕，尤其隋唐之際，羣雄紛起，其中諸李均以上應圖錄為政治號召，希冀自己就是符合天命的真君、真命天子，李唐創業帝王李淵就是在與李密的角逐之下獲勝，當時羣雄即以太原李淵上應圖錄為由，紛紛投靠李氏集團；而李世民在與其兄、弟奪位中，更是一再想纂用李氏當王天下的政治性預言，借以合理化他的王位。<sup>10</sup>此類圖讖信仰與傳說的氣氛，盛傳於宮闈與朝廷，以武才人之得親接太宗，其人又兼涉文史，自是熟知這類政治圖讖。

李治既能朝夕侍從於太宗的左右，對於高祖得天下、太宗得王位的諸多政治神話，也必耳熟能詳。所以迎娶武氏入宮後，一舉得子，自是能相與配合，而選定這一具有政治符號作用的名字。從李弘的命名可以推測，李治必有冊立弘為太子的企圖，否則如何上符天意；而主動者若是武則天，則懷孕生子正可展現其強烈的企圖心。深藏於心靈深處的願望，具體表現於命名的象徵行為之中，印證她後來的排擠王、蕭二后妃，完全具現其內在多計、尚權謀的陰沉性格。

### 三

李唐帝室與道教的關係，由於高祖創業時，頗為得力於李氏當應圖錄的政治神話，又因攀附李姓之故，所以高祖、太宗對於道教均有本宗的情誼；而高宗李治在這一李姓傳承已久的觀念下，要特別敕令為皇太子寫經，固可從寫經增益功德說解說之，如同帝室公主的入道，是出自本系的考慮。<sup>11</sup>但

<sup>10</sup> 詳參注1拙撰。

<sup>11</sup> 詳參拙撰「唐代公主入道與送宮人入道詩」，發表後收錄於第一屆國際唐代學術會議論文集

特別挑選一部神呪類經典就值得注意，到底神呪類經典中，洞淵神呪經有什麼特殊之處？在諸道經中特別指定抄寫這部，一定在當時有其宗教上的意義。此處將扼要地說明這部道經的形成史，包括它的出世流傳、經典結構，及與道教中的道派關係，由此嘗試解說為何唐初有抄寫神呪經的歷史背景。

洞淵神呪經的編成問題，至目前為止學界雖仍無一致的說法，但大體承認道藏二十卷本的前十卷，敦煌抄寫的十卷，是唐以前完成；杜光庭所整理的，顯然附加了較晚出的十卷。與本論文有關的十卷，是否為一時一地一人的產物？吉岡氏認為編成於東晉末到劉宋初，大淵氏則根據經典中的文字，及特別引人矚目的卷數，而提出三階段完成說：卷一及卷五屬於第一階段，在東晉末劉宋初；第二階段則附加卷二、三，另增飾卷一、五的一部分，約在梁末陳初；其餘六卷則在陳、隋之際出現，為第三階段。此說一出似較精密；但宮川氏後出論文則支持東晉末劉宋初成立說。<sup>12</sup>其實根據其中的一些關鍵字，尤其引述的經典，大概可以確定前十卷絕非全部完成於東晉、劉宋之際，而是隨後教團內部因應實際的需要，在第一卷等所創的形式上陸續模仿造構而成的，類此情況是符合六朝道經的製作模式。

從道教史的發展言，南北朝初是道派內部展開清整的關鍵時期，尤其原有的天師道從蜀漢遷入關中，也隨着政局的不安，在江南地區重新發展、整頓新的道治，它不斷面臨新的道派擴張其勢力，對其原本的道法、制度等均一再形成壓力，洞淵神呪經就是在這特殊的形勢下的產物。它批判黃赤道士的房中技法、也非難血食性的民間祠廟信仰；而其道治本身也在時移境遷的情況下，發現當時人，甚或原先的奉道者常有諸般不軌的情事，經中指摘「不遵道法，天租不輸，跪（跪）願不還，許而不與，妄向鬼神，取人財物，不作功德，不經齋戒；雖為道士，不行香火，不赴人急，貪作不往，令人怨道；與師作食，食不精潔，或有而不出，出而不好」（卷八 8 b），都明顯表示此一造構者想要重整的決心，這是新天師道的宗教使命感。從東晉末劉宋初造構第一卷起，對於當時的紛亂世局，不管是天災（洪水）人禍（戰爭、瘟疫），他以一宗教家的慈悲心想從宗教的角度解釋：為何世界如是混亂？人類如是苦難？在經中出之以隱喻的手法諦論世局，也以旺盛的宗教信念

（臺北、學生書局，一九八九）頁159—190。

12 宮川尚志「晉代道教の一考察」，收於中國宗教史の研究。（京都、同朋舍，1983）頁149—174。

要幫助世人解脫痛苦，這就是神呪類道經出現的契機。

這部新出道經在固有的寶經（含符、契等）觀念下，適逢其會地吸收佛教的神呪類經典，但在本質上仍是舊天師道崇尚經呪、符契的中國習慣，基於法術（呪術）原則，神呪的方法是以超自然方式剋制超自然的思惟方式，這是天師道的一貫作法。首先說明這部經典所用的三種模式：一是在卷首出現的太上說法，真人稟告，然後太上哀憫有所教示，這是道經常見的造構模式之一。二是道言模式：先標明受經緣由，繼解說世人受劫難的原因；然後說明信道受經，轉誦行道；其後產生不可思議的功效，可驅遣魔王、鬼王管制疫鬼、邪鬼，護佑受經之家，免除疾病、災厄。如果魔王等不從，則將予以嚴厲的懲罰。三是呪令模式：用意同於前一種，不過出之以較整齊的語調，句末加上「急急如律令」的形式，後兩類是交叉、穿錯於經文中，基本上屬於同一種形式。

神呪經類固然表明是採用呪語形式，但類此呪語是出自「道言」，為「三天之上」的太上所說，這裏太上指的是天師道所崇奉的「太上老君」，代表天上至尊無上的天尊，具有無限無盡的神力，在經文中常以「吾」或「我」自稱，充滿了至高權威的口吻。其實整部神呪經的道言，採用神尊的教示語氣，具有濃厚的薩滿特質，是神靈附身後的神人合一，或扶乩降筆的天神囑語，不過道教將其安置於較體系化的神學系統中，成為天神、上帝所說的話；神的教示被錄下的真言誥語，就是道經；顯示為神聖而又神秘的圖文則是符、契，這是一貫而下的天神→經文（或符契），由於道被神格化後的至尊地位，代表祂的文字紀錄——不管任何形式，都具有至高的神靈力，神呪經的所有「道言」因而被賦予不可思議的靈力，可以驅役魔王、鬼王收束羣鬼，這是經典神聖化之後所常見的法力。

神呪經從卷一（及卷五）等在東晉末劉宋初完成後，顯然具有符合亂世民心的心理、社會需要的功能，也為當時新天師道治的奉道者起到安定心靈的作用，為了順應內部的需求，道治中的道士、法師乃起而依仿之，繼續造構同一形式的神呪經，只要分析卷一（及五）所創的道言形式，為其他諸卷一再襲用，就可發現仿造者採用同一模式，表達不同時期的時代情境，因為東晉時期的江南社會，與南北朝的宋、齊、梁、陳，直至隋初，都同樣面臨紛擾不安的政局，以及天災、瘟疫的威脅，因而提供給造構者、奉道者足夠的條件，體驗晉末宋初那種大劫垂至的危機感，這是製作神呪經類最佳的社會文化的氛圍。新天師道在江南地區的發展情況，目前尚缺乏直接的大量文

獻資料重建其歷史實態，不過從經文中多次提及上清、靈寶（集中於卷一、卷五）及無量三昧經等，正是從東晉末發展趨於鼎盛的上清經派、靈寶經派，此後在南北朝均有穩定的經派勢力，並不全因陸修靜的一統而全然融合，這也就是經文中常見的「三洞」——三洞法師、三洞妙經、三洞之人等，以三洞為依歸，但又說明神呪經的最高地位，正表明造構者具有危機感、獨尊感，要從衆經派中突顯而出，這是一部道經所透露出來的道派意識，顯示它具有旺盛的宗教活力。

六朝道經造構史上，固然常有獨尊其經的習慣，但都以經派中的某部最上經為主，其中牽涉及當時道派中內部受經的順序，依入門前後、修行深淺及其派中身分地位，而突顯其中道法最高、地位最尊的秘重性格。在新天師道中由於其夙重呪術、法術的傳統，也就有意突顯這部神呪經的獨尊地位：

道言：道士受此神呪經，不與餘經同受（也），別自單受此一部耳。何以故？此經中大魔王神力多故，故不得雜受，書寫亦別著一函盛之，行來佩之，萬鬼不近，作齋者亦用無量科令矣。（道藏卷二、5 a，P.2959則無細線注明的一行）

此外，卷五也強調「上清無量三昧，令人昇仙；神化神呪伏一切魔，道士受之，山林人間，不畏驅除。受此二（一）卷，亦可不用餘經，此經令人得仙速矣。」可見這些造構者有意區分昇仙、伏魔的不同功能，若為伏魔驅鬼，則只要單受神呪經，餘經不僅不可同受，也不用受。在天師道的傳承中特別重視這部神呪類經典，因而增益附加的卷數越來越多，數達十卷，其實其內容大體相近。

唐初仍承續此一道教傳統，在敦煌寫卷中，固然仍殘存為數亦多的各類道經，而神呪經類則只此一類，且數達十餘種，從神呪經的造構出世、依仿製作的歷史，可以說一部道經的完成史也折射地反映時代的諸多現象；也從其經典性格及其使用情況，可以解說為何李唐帝室特別要勅寫這部神呪性質的道經。

#### 四

李治在麟德元年敕令道士，在道觀中為皇太子寫經、校經，還有太子府中官吏慎重地題名於末，都可看出這件事情的矜重，其原因有二：一是道經——尤其神呪類經典本身的矜秘傳統，是道門規矩、經典的性質，這是屬於

道教方面的問題；二是太子李弘自身的問題，這年他已十三歲，位爲儲貳，爲何要特別敕令爲他寫經，這是道經、神呪經的功德觀。此處必要解說爲何要在道觀，由道教中人擔任寫、校？再進一步說明李弘何以需要這類神呪經的功德？在敦煌寫經史上，這是一部極爲微妙、有趣的抄經事件，也可由此解開武則天登基史的一件秘密，所以它同時是道教史，也是唐代帝王史的歷史逸事。

在道經的傳授史上，基於矜秘其道法的秘傳性格，本就具有寶經、重法的傳統，從太平道、天師道成立就奠定這一道門作風，這自是轉化巫術秘傳性、經典神聖性及法術神秘性，融成道教特別矜重道經的獨特傳統，魏晉時期的新起道派、經派無不傳續此一習慣，成爲道經史奠定其自我傳統的關鍵階段。新天師道自是基於同一傳統，尤其對於神呪類經典的呪術性，更一再強調必需嚴遵經典、符契的矜重，前已略論其道言的出世、寫錄，具有真誥、真言的情況；此處可分別說明其受經、寫經及轉經的過程，分別見於受經行道的經文結構中，屬於道士、法師（授者）與奉道、行道者（受者）之間的關係，也就是宗教組織中，神職人員對於信衆的宗教職能，也可說信徒有所需求於宗教執事者之處。

新天師道在最早完成的首卷中，就在道言的形式中揭示其持受原則：有一種情況只說受經供養：

先受（此）經，供養奉師。（卷一六b，括弧內敦煌本有之）

類此只說受經供養的情況，最爲常見，應是當時教徒若非有書寫能力的，只要遵照規定，備辦脆儀赴壇受經，就可接受經契。在卷三有段描寫，假託道的身分，說吾爲三萬人行此受經的禮儀，中言「各各持信受經之具，上山作壇，拜謁五方五帝，與之爲信，乃折銀鐶一具，以卷分之，與師飲丹，自約誓曰」；其下誓詞中就強調「受經供養，終身不犯」，這是六朝道經中常見的奉受經法的科儀，祭酒道士與奉道者之間，道士爲其祈告天地之後，信徒奉上信物，對天神立下盟約，並分卷、誓詞，類此盟誓形式爲道教轉化前此相關習慣而成，不過在「道言」中大多省略其儀式，而只泛言其承受態度：諸如奉持、受持、奉受、持受；或受此、奉此；受經、奉經；以及聞見此經、有緣得見此經等，爲最常見的方式，應是大部分信徒到道治請求的常法。

但另有一種強調寫經的方式，也見於卷一：

不問男女奴婢公私之人，有受（之者）寫持（治）經卷供養，生生有利，仕宦日遷

，疾病除愈，萬願從心。（5 a、括弧內敦煌本文字）

有智之人，見經急受，書其經卷，竹箱筐筍（筒簍），高座盛之；（若）不爾者，亦可五色囊盛之。有能轉誦（病轉之），鬼兵自散，官事解（亦）了。受此經者，一家一人受之，辟一門（災禍矣）；縱使目不識字，但受（之），雇人寫之，淨（靜）室供養，邪鬼自伏，一切不敢近人（也）。•（8 b）

這兩條俱明白說明其程序：先受再寫，自己不能寫就雇人書寫，可見寫經為奉道者的神聖行為，此處「供養」是寶奉經典的心情與態度，除中國本有的神聖性文籍的崇拜思想，也與當時傳入的佛經供養相互交涉。供養之後獲得辟除鬼祟的利益，成為神呪經類的最大功用。比卷一更明確的書寫情況則載於卷五的最後一條，極為詳細：

道言：汝等受此經，當寫經卷，立期靜室空舍之中，靜處高座舉之。月旦十五日燒香朝拜十方，並復朝師，師去方所，四拜拜之；若師同住，往而朝，大衆得教，各各三禮，奉行矣。（8 b）

寫經的靜室，正是天師道成立初期既已出現，也作靖，常設在不與人世混雜的處所，其規制、名稱均有規定，所謂「民家曰靖，師家曰治」<sup>13</sup>，治也屬靜室，在治、靜中書寫、供養；並需依時禮神、朝師，正是當時天師道治的內部規儀。

從六朝道經中所錄存的天師道遺規，就可以解釋李治要勅令在靈應觀寫經，此外P.2424，尾題「洞淵神呪經卷第八」下也記明「神泉觀敬寫」——尾崎氏檢出敦煌鈔本中就有多處記明這是沙州燉煌縣的道觀。<sup>14</sup> 靜治、道館逐漸發展，至唐多稱為觀，由道士在道觀中書寫，完全符合神呪經的書寫習慣，而且將三校的道士名字列出，還加上兩名太子府的官吏，就可想見其遵重道教內部傳統的矜重態度。

敦煌寫卷只載明抄寫，而在經文中還有另一重要的「轉經」方式，在卷一就已提到此法：

鄰國有大賊來過者，轉讀此經（者），賊自去矣。（4 b）道言自今以去，若世人有疾病、官事、刑獄囚徒困苦，轉此經處（家），不蒙其福者（祐）（6 a）

自今以去有受持此經，及轉讀之處，皆有一切福利（9 b）

此處所用的「轉讀」，以及前面所引的「轉誦」，均屬轉經，前十卷中都用轉經，或用轉此經、轉之，這一轉字有時與讀、誦連用，顯示其為經典、呪

13 陳國符對此有一早期研究「道館考原」，收於道藏源流考。（北京、中華書局、1962）頁266—268。

14 同5，頁179。

語的語調、聲調，作為宗教聚會或彰顯科儀，採用高聲誦詠，是宗教氣氛的形成，在道教史上被認為編成於天師道初期的老子想爾訓，就是被用以都習的經典，其方法就有「轉訓成義」、「轉字會時」，這一轉字固有語義訓解之意；但它同時也是可誦詠、諷詠的道經。<sup>15</sup> 神呪類經典更易轉誦，在高聲吟詠的音聲中產生呪術力。

神呪經的轉經具有不可思議之力，即以卷五中所見，轉經是道士、法師所作的，可見這是專業性的訓練：

道言：自今以去，若有男女疫病，聞此法師轉經之時，一心靜聽，合門信敬，中外殃殄，一切邪精，山林社祀、寒竈熱竈，宅中萬殃，悉令自伏。（1 b）

有病之家，道士為轉經，轉經之時，先作八符置八方門戶之上，乃為轉經。行道之家，內鬼外殄，一切聞此神呪，自然散滅……。 （4 b）

經文中，道士、法師常交換使用，指當時天師道治中的祭酒道士，為逐層訓練，經驗豐富的神職人員，由於經由授籙，獲有靈界卓越的驅遣鬼神的能力，這是天師道最具特色的宗教職能，從創始期開始就綜合、轉化為道士、法師的基本形象。

轉經即是遂行神呪的方式，也是一種行道法，所以常出現「行道轉經」（卷八、5 a；卷九、9 a）、或「轉經行道」（卷四、2 b；卷八、1 b），不過最值得注意的是卷十有一條說：道士行化，求覓病人，「一一作齋、轉經、行道」（七 b）行道是指轉經行為的宗教意義，但「作齋」則是一種齋法，這裏先後排列，其實轉經與作齋具有密切的關係，吉岡博士敏銳地指出「齋醮」的宗教特色，確是高明之處。<sup>16</sup> 不過轉經較正式的是採用齋法；卷九有一條說：「請三洞大法師一日二夜五時轉經，行九一之道、三五之炁，取十方之位，方方殺鬼，鬼王亦不敢當。」（8 a）只說轉經，但從「一日二夜」的時間，及十方的方位，都可與其他作齋法對照，這是一種齋法。

「作齋」一詞出現至少15次，但均未見於大淵氏所說的第一階段的卷一、五中；即使卷二、三的二階段中，卷三的四次也較不具體，只說「作齋救人，轉此神呪經」（1 b）、「作此齋，天人來護，即得心願，萬無不利。」（7 b）或者說「轉經作齋，悉依齋法」（4 b）、「若欲作齋，齋集之

15 詳參拙撰「老子想爾注的形成及其道教思想」，收於東方宗教研究新一（臺北、藝術學院、1990）頁151—179。

16 吉岡前引文頁176—178。

日，爲其明朗，不令風雨，天人助之。」（6 a）十卷中對於齋法的描述俱見於第三階段的六卷，這一情況或可解說爲神呪經後期造構時，吸收了較繁複的齋法，用以豐富轉誦神呪的氣氛，這是新天師道接納當時新法之處。

神呪經的後四卷——即卷七到十，其實紀錄了當時有繁簡、大小的不同齋法，卷四有條資料以三時步虛、三時行道對照大齋（2 b），應是一簡一繁的差別，同是大齋也有日數的不同：卷七、卷八所說的是一日一夜的齋法，前者提及民間齋請，「六時行道，布施禪思」（12 b）；後者爲作齋（4 b）及「作齋行壇，布施救療」（10 a），此類齋法到底使用何種科儀？由於神呪經本身並未明言，就無法判定是屬於天師道較早期的齋法，還是吸收了南北朝時期經當時道士（如陸修靜等）整備以後的新出齋法，但可確定確是使用了步虛的科儀，卷四言及「轉經行道」的三時步虛，既已說明步虛聲的曼詠聲調，是聲音上的「婉轉」其聲，在呪語形式上採用虛聲婉轉，正是轉誦、轉讀的道教古法，此類轉法顯然又需與壇上的旋行相與配合。這一點可從研究早期步虛的學者都會引述卷七中一段生動文字獲得證明，吉岡博士之後施博爾教授高明地指出其史料價值：

當先立此齋，齋官或三人五人十人八人，張好籍帳；若淨室之中，備安三寶香燈供養之具，令辦集淨潔；請三洞法師——法師中務取一人聰明了了分明者爲法師，與主人唱道，並安二高座，高座上一人稱揚聖號，爲其主人；其餘道士次次旋行耳。高座上法師執步虛唱和，座下人旋行，徐徐高越而望天聽雲中鴻聲，若聽嘹嘹之響，似玄景之宮，天人之歌矣。（9 b）

這段描述除說明淨室齋壇的設施外，載明不同人數的齋官，其中高座法師二人，似乎由一人稱揚聖號，一人執步虛唱和，而道衆徐徐旋行時，聲音也徐徐高越，就是「轉」——動作旋轉而行（行壇），聲辭虛聲婉轉，類此場面確是大齋。因此卷四所說「三時行道」，卷七則爲「六時行道」，屬一日夜六時的用法，從中國曆法史言，漢以下曆法漸密，一日爲十二時辰，則在此爲行齋法的時辰，長短有所不同。

卷九、卷十所錄的則是一日二夜的齋法，且多與水上齋會有關，由此也可證明當時造構者確是有其分卷的標準，要不就是出現在不同的時期。但兩卷內的齋法，施行的月分不同，儀法也不盡相同：一種在九月十月（卷九、3 b），一種則在正月二月三月（4 b），前者記下三種拜法：

東向九拜、南向三拜、西向七拜、北向五拜；乾坤艮巽四向各一十二拜，上方三十二拜，下方一十二拜。

配合方位與次數，與當時盛行的「五篇真文」的五方炁有關。<sup>17</sup>應是同一靈寶齋法影響下的習慣，甚且就是新天師道吸收了新出的靈寶齋法，同卷另外提到轉經時「行九一之道，三五之炁；取十方之位，方方殺鬼。」（8 b）應是行東方九炁、中央一炁、南方三炁、北方五炁（因行文之故缺西方七炁，另卷十 8 b 就作九一之炁），存思五方真炁、真神，每拜即禮一次，所以說「當建是齋，拜謁五帝大會」。其次為東向拜法：

或者東向單禮三十六拜，唯在精專，獲福無量。

另一則「東向三十六拜」（5 b）為同一拜法；卷十也有一條，還記下作壇法：「作一土壇，縱廣八尺，高六尺，東向三十六拜，禮五帝，及上章書告」；此外還有南向拜法：「南向三十拜」。

正月二月三月在水上作大會，要「集禮五帝十二神，北向二十五拜」，卷十也有類似的齋法，「於水上拜謁五帝，西北向拜。」為何要在水上，應與疫病、洪水有密切的關係，卷十有一條說有三十九萬黑鳥之鬼來翔中川，放毒入於人家，令人水病。故多家聯合修建是齋，「水上作治舍一間，供養三寶，晨夕香燈朝謝禮拜，拜謁五帝，一日二日七日作會。」關於齋會時間，卷九多是「一日二夜五時懺謝（或集禮、轉經）」，為何二夜反而是「五時」？或是齋法不同之故，卷十則可達二日、七日，且特別強調「三家五家十家百家，共於水上一日大會」（二 a）；或「十家五家水上作治舍」（四 b），與卷九「家家建修是齋」（四 b），應是家數多寡，而有不同規模的齋會。

從齋會的月分、場所及日數，可以想見當時大水傳染疫病，因而選擇年初（春）及秋末農閒時舉行驅除的宗教儀式。道教興起之後，對於經典、科儀的充實極為用心，在中國本有的齋醮儀式的根柢之上，一些傑出的道士、法師不斷進行整飾、增益的作業，期使科儀的音樂、排場及其進行方式，足以與新來的佛教相與抗衡。神呪經的十卷創構於此種氣氛中，因而不同卷數的編成正表現道士因應不同時期的時代情境，從卷一、五較單純的受持，轉讀經典，卷二、三也仍以供養為主；至於其餘六卷，就一再強調作齋、轉經、行道為一體，他們巧妙吸取五篇真文的取炁通神說，也將步虛、旋行的齋法實際演化，使經呪、大符、上章等結構為驅除疫鬼的宗教行為。這樣諄諄

17 卿希泰「靈寶經的出現與繁衍和靈寶派的形成初探」，收於道教文化新探（四川、人民出版社，一九八八）頁165—183。

告誡的道言，雖出諸宗教家的神秘經驗，具有不可言說的成分；却也曲折折射出當時苦難情境之中，民衆集體意識下的焦慮，然則李唐帝室又是基於何種宗教情緒，要在清靜的道觀裏敕請道士抄、校這部神呪類經典？

## 五

李治之所以敕令爲皇太子寫經，前此的研究既已敏銳地指出，是基於李弘的圖讖信仰，並接受神呪經作爲一種圖讖道經的結論。此類看法自有其卓識之處；但詳盡考察武則天、李治與李弘的關係，就可發現其中的原因恐怕還要更爲複雜。這部神呪經在形成過程中，卷一部分最具有政治性圖讖的性格，且與劉氏有關；不過其餘各卷雖仍殘存有真君圖讖的信仰遺跡，却已較少直接影射、預言的色彩，而保存原有的驅疫型態。目前所存的敦煌寫卷，從字跡判斷，殘本並非與P.3233（卷一）、P.2444（卷七）爲同一筆法。這兩卷是僅寫一卷，抑另有他卷，仍有待其他證據的出現。不過僅此兩卷也足可推測李治敕寫的初衷：其一爲政治性圖讖的作用；其二較少爲史家注意的，則爲李弘的健康情況，兩者均與寫經供養的功德觀有關。

關於李弘的圖讖信仰，從李弘叛亂史考察其真相，約已解決此一歷史懸案。<sup>18</sup> 值得注意的是敦煌寫本避世字民字，却對拆字預言的「李」字有意保存且予利用：

甲午之年，人氏遷住中國，長安開霸，秦川大樂，六夷賓伏，悉居一藪，不在中川，道法盛矣。木子弓口，當復起焉。（4 a）

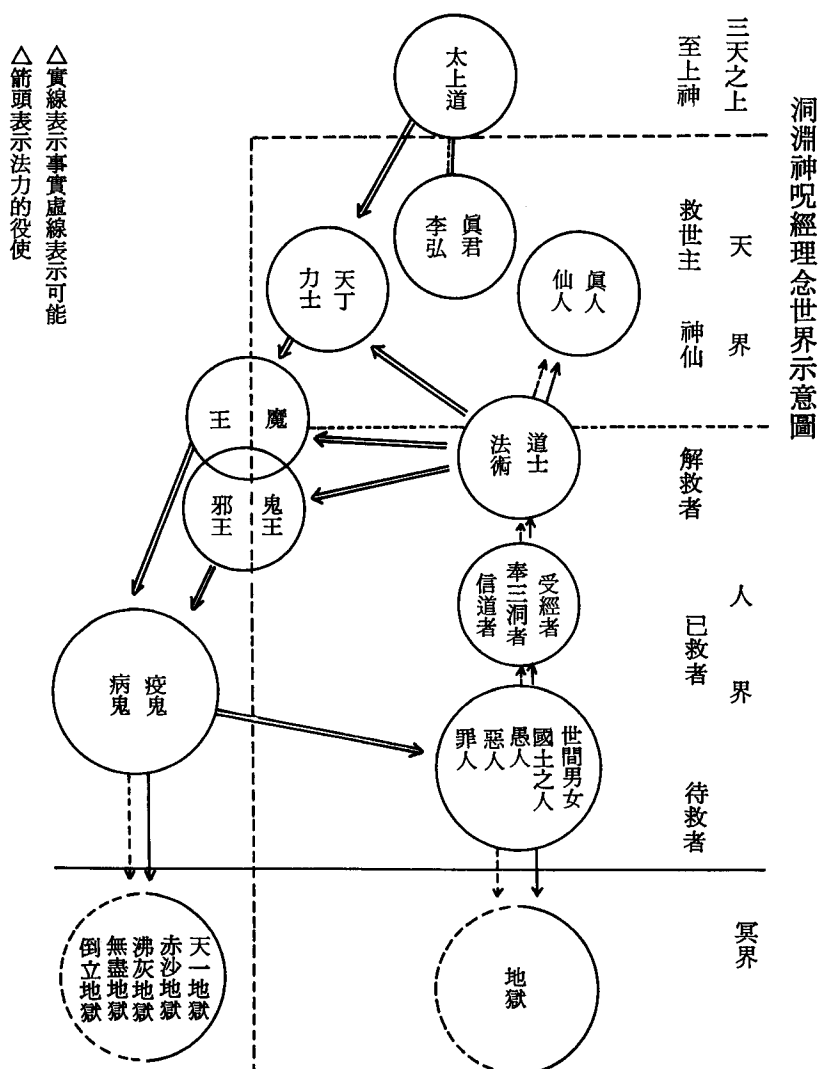
道言：真君者木子弓口，王治天下，天下（寫本作天地）大樂：一種九收，人更益壽，（壽）三千歲，乃復更易，天地平整，日月光明，明於常時，純有先世（諱），今世（諱）受經之人來輔真君王。是以智人道士請化愚人，令受此經，（此經）消一切疫病（病），鬼賊伏散，萬願自果，所向合矣。

寫本「人氏」作「劉氏」，這是符合道言通觀歷史的劫難；也保存造構年代與劉氏的改造痕跡——大淵氏解爲劉裕，宮川氏則擴大爲東晉末諸劉，包括彭城劉毅，爲當時對劉氏諸將的期待，<sup>19</sup> 但更期望的則是「李弘」真君的出世，才是東晉末劉宋初廣大人民的願望。

18 詳參注1拙撰

19 宮川氏前引文，頁171。

在這些經文中，其實已明白顯示神呪經的政治、宗教一體的性格，對於當時混亂、不安的世界，這些新天師道經營出一套理念世界，期望它能同時滿足政治的願望、宗教的理想；由於採用隱喻的方式，因而不同時期都有人重新解釋，李唐帝室亦可。其理念世界可圖表化：



圖表中的真君李弘，是太上老君應運轉世的身分，為政治、宗教的救世主，在萬民的期待中真君當來、真君復起，這就是甲子排列中的神秘年，經文中凡有三個：一是甲午（卷一、4 b）、壬辰（卷四、10 b；卷八、3 a）、壬午（卷九、2 a），類此千年王國式的構想中，真君李弘成為救世主，融合老君轉世與彌勒下生，因而當來的世界也就成為老子無為世界與彌勒下生經闍浮世界的綜合，卷一的末兩條，道言都預示了真君下世後的未來世，後出的卷九也勾勒「真君垂出」的光明遠景（2 b），不管只說真君，或隱秘的符號「木子弓口」，敕令者李治及新后武氏，及李弘本人——雖只十三歲，豈不期望名應圖籙，而命也能上符天命，這就是符號解析後的真相。

李弘既是太上、道的轉世，因而今世受經之人均要來輔真君，這些受經者是「種民」（卷一、2 a），也就是被選出的人，卷四以後出現「天上來」的觀念補強種民的性格，凡有國王、善人（卷四、8 a）奉受三洞者（五、1 a）先世有仙骨者（卷五、8 a），信經受三洞者（卷六、9 b）信法奉經者（卷八、1 a）道士、貴人（卷九、7 a），其實卷一既已明示「劫運垂至，人民多惡，其中有信道奉經者，悉是天人，非世間愚人。大聖見世間濁亂，遣天丁來下，生乎中國，助時教化矣。天子、大臣、公主、令長及兵吏之中，雖處卑賤，一心信道聞經，信用仙人導之，若聞見此經，不欲受持，將知此人六畜中來，與經無緣。」根據此說推演：道士、法師（或三洞法師、三洞之師）是較早入道行道者，其任務是助時教化，尋回種民，也成為災難的解救者。既是天上來，具有仙分，只要完成任務就可度世昇仙，故其身分較一般受經者為高，因而需引導受經者輔助真君。然則依此理論，靈應觀的道士寫經也就是輔佐真君的行爲。

神呪經除具有政治圖讖的性格，絕大多數的經文都為著驅除疫病，道言以憤怒又慈悲的嚴厲口吻批判當時人，其用語依嚴苛程度，從人、人民、世人、世間男女、衆生、國人、國土之人的平常語氣，到盲人、愚人，而至惡人、罪人，就因他們作惡、不信大法、道法，因而「天遣」衆鬼肆虐（卷五、2 a），對於疫病的流行，限於當時的醫學水平，他們從宗教觀點解說，是敗軍死將統領鬼兵作亂，懲罰不信道法、作惡多端者，道藏本有篇序就是綜合經文，說明「六天故炁、魔鬼等，與歷代敗軍死將聚結成黨，戕害生民，駕雨乘風，因衰伺隙，為種種病，中傷甚多，亦有不終天年，罹於夭枉。」對於鬼的形成，卷一就有明白指摘「壞軍死將，脫籍之鬼，來助邪王，病痛世人不從大法者。」（9 b）卷四以後幾乎每卷均有類此的解說。最為奇

特有趣的是經文中道言明示魔王、鬼王、邪王等統領者的名字；也紀錄衆多奇特名字的羣鬼，它應是當時民間社會傳說中的疫鬼、厲鬼，也是道士、法師傳承秘笈中的諸般錄鬼簿，葛洪抱朴子遐覽篇錄有篇名多種；今存道藏中也有女青鬼律多種，可說是民俗學、宗教學的珍貴史料。

經文中之所以不厭其煩地羅列諸鬼的名字、數目，實因這是名字法術，其淵源甚古，禹鼎鑄鬼物，山海經既錄下此類巫術，後來的白澤圖、百鼎記等均是，敦煌寫卷的白澤圖有圖形、文字就是可供辨識、化解的辟邪法物。<sup>20</sup> 根據巫術定律，超自然的鬼怪需以超自然方式剋治，鬼物的名字、形狀（長短、顏色等）若被知曉，其怪自敗，神呪經也基於同一呪術性思考原則。以前數卷爲例，卷二「吾悉知汝等之鬼名，曰愼憂，哀子角、兒平、王阿信」（7 b）「今已知汝名，汝急遠去」，是大有名的李信、李陵。（10 b）又如卷四「大魔王王子烏、純林期八千萬人，壬午、癸亥之年領萬鬼殺人，已知汝名字。」（10 a）知名即可破，因而轉經時所誦讀的卷數既多，從魔王、鬼王、邪王以至統領的衆鬼無不盡其所知反覆唸出，其法術自可出現不可思議之力。

神呪經類有一極吊詭的觀念，就是既痛感世人多惡，又不信道法，因此說鬼滅惡人；但又不忍愚人因病疫而受苦，這是宗教家在解說時極矛盾之處，道言常表現這種嚴苛而又慈悲的兩種形象。不過在呪語中「道」通常以極權威的口吻，擒賊先擒王，都對魔王、鬼王、邪王下令。這些魔界統領者的性格亦正亦邪：有時是代天懲罰，有時却又引起大禍，所以道只要指名道姓，就可馳遣。但有時誇飾自己的法力、神通；有時勸誘魔王收手，更多的是威脅，若不從、不聽，則斬之、不恕，呪其頭破、身裂，或者淪入冥界諸獄中，此類呪語確乎完全一派天師道道士、法師的作法，由古至今，仍舊此一傳統。

李治爲何要爲皇太子寫這樣一部道經，從孝敬皇帝傳可以發現：這是一位「天資仁厚，孝心純確」的太子，性格行事較似其父李治的「羸弱」<sup>21</sup>，而不似母親的堅強，其健康情況也是羸弱。傳中特別提及咸亨二年（六七一），他二十歲於京師監國時，「太子多疾病，庶政皆決於（戴）至德等」，

20 詳參拙撰「六朝精怪傳說與道教法術思想」，刊於中國古典小說研究專集 3（臺北、聯經，一九八一）頁1—36。

21 李樹桐前引文頁321，引孫甫唐史論斷「褚遂良諫廢立王后」條

四年後，上元二年就以二十四歲之年早逝，制文中一再提到「沉痾嬰身」、「舊疾增甚」，即是舊疾就可知道其身體狀況一向欠佳。李治對這位知書能文、又仁孝寬厚的太子深所寵愛，武則天也對此子特有感情，因此特別在甲子年這一吉利年分，敕寫神呪類經典，從前述神呪經的經文，可以推知麟德六年既無大水，也無大疫紀錄，而要為年僅十三歲的李弘寫經，則健康厥為主因。

在道教倫理體系中，自有其功德觀，道士為人寫經、建齋，就可增益功德，卷二就明示此類道德觀念：

若自今以去，有道士施其功德，建齋救人之處，魔王等悉助此法師，令治病瘥矣；若不痛者，魔王高磷子，頭破作九十分矣。（5 b）

若有道士治病救人之處，汝等魔王助之作福，令其所願保全，勿斷其功德也。若一旦違誓，斬之不忍矣。（6 b）

可見經文中道士可為人增益功德，是神呪經的功德觀，而從道教經典史言，寫經為功德，從創始期既已形成，道教史所流傳的能書、能手的寫經事跡，就是同一習慣。<sup>22</sup>尤其是神呪性質的道經更需請能手精寫，始能產生道經的呪術能力。

敦煌寫卷中既遺存有兩次、兩批道士為李弘寫經，長安的道觀有此習慣；而沙州敦煌縣神泉觀也有敬寫的遺跡，由此可推其餘寫卷也是同一情況的產物，在當時書寫這部道經的習慣度極普遍，故區區一窟而能倖存十餘卷。從道經造構的觀點言，神呪經之能陸續造構出世，直到唐末五代杜光庭搜整為二十卷，就可想及當時奉道者仍不斷需求新造的神呪經卷，因而刺激道士不斷仿造，從六朝的江南，關中的長安乃至邊陲的敦煌，其分布區域遼闊，也表現神呪經的遠播，所以敦煌寫卷的發現確有補充道教史之處。

## 六

洞淵神呪經由於它所具有的宗教、政治性格，在六朝新天師教團形成、流傳，曲折地折射出當時的社會文化相：大水、疫病及戰爭，使得南朝社會充滿了危機感、焦慮感，因此道教以其獨特的宗教語言，將人類的生存處境

22 陳寅恪「天師道與濱海地域之關係」，參前引書頁365—404。

作一隱喻的解說，這類睿智的宗教哲人對於今世，採用一絕高角度的觀察，除了俯瞰衆生相，也對萬民所遭逢的命運採取歷史的因果論，諦論人間世劫厄的前因後果，發現人世的災禍，源於人的不修正道，綱常失序，導至故炁魔鬼與敗軍死將聚結，故風雨不時、疫病流行。此時上天悲憫，特降神呪經，責由道士法師流布，期望能導正世人，歸依經呪，只要如序所言：「冥心諷念，精意誦持」，定能感應真靈，驅除毒癘，這就是神呪類經典所形成的宗教理念。

李唐帝室與道教夙有淵源，神呪經經文中所顯示的真君李弘的圖讖信仰，誘導武則天初入宮後，爲所生長子命名「李弘」以應圖籙，並工於心計，本身進爲正妃，也扶正李弘爲皇太子，逐漸顯露其旺盛的企圖心，在宮掖中掌握權力。麟德元年甲子，基於李弘漸大，已屆十三歲，一方面需要再加強李弘爲真君、爲真命天子的「真實出身」，一方面也因此子沈痾嬰身，腠理違和，因此特別遵照道教的傳統，高宗李治敕令靈應觀的道士，至少兩次爲太子寫經、校經，希望借由道教也可說中國社會夙所信奉的圖讖方式，肯定李弘爲「天上來」的當來真君，將帶來一和樂的閭浮世界，合理化太子的身分地位，作爲自己「遜位」的準備；而武氏自是樂於幕後操縱這一政治神話的完成。同時也期望經由寫經供養，甚且有行齋轉經，以增益功德，使太子的健康免於疫疾的侵擾。因而遺存部分寫經幸運封存於敦煌石室中，此時神呪經類流傳普遍，江南、長安乃至敦煌均有書寫供養的風尚，所以殘留十餘卷寫經，見證當時的社會風尚，而唐末杜光庭甚且總集爲二十卷本的神呪經。

經過神呪經的書寫、供養，太子李弘的真君身分固可從經文中得到利用；但「天生」的身體狀況並未改善甚多。到上元年間，李治的健康也不甚佳，本有「將遜於位」的準備；不過李弘却在此際「舊疾增甚」，且以二十四歲之英年早逝。「真君李弘」之夢幻滅後，武則天計謀已久的政治企圖心完全顯露出來，直接涉入政局之中，由垂簾聽政而直接攝政，李弘之死應予以一大刺激。關於寫經之事是否經由道士明崇儼等人的建議，仍有待新資料的發現，不過神呪經類的無法滿足其所期望的「真君當來」，也讓她發現「太子弓口，應讖當王」的李氏圖讖，雖是好用，但並不適合其姓武的出身。由於深感製造政治神話，大有助於合理化真命天子的至尊地位，神呪經既不適宜，因而啓發另外製作新神話的靈感，在其主觀意願與下屬的諸多配合，因而出現有名的大雲經符讖傳說，這是洞淵神呪經的佛教版，除了符合其佛教

家庭的出身外，更重要的是只有附會、改造另一種宗教，甚或可說另找出源頭之一的佛教彌勒信仰，將其篡奪的政權包裝、修飾，因而載初元年——亦即「天授」元年，即位後七年，薛懷義與法明等上所造太雲經疏，陳符命，言則天是「彌勒下生，作閻浮提主，唐氏合微」。（舊唐書薛懷義傳）正合一句老話，「水可載舟，水可覆舟」，李唐天子能用，武周天子也能依樣利用，這就是歷史的吊詭，也是神咒經太上均難逆料的歷史滑稽劇，此事可為敦煌寫卷另一重要的啓示。

補註：Krictofer M. Schipper 引用神咒經的作齋文字，見其 A. Study of Buxu（步虛）：Taoist Liturgical hymn and dance. 收於「國際道教科儀及音樂研討會論文集」（Studies of Taoist Rituals and Music of Today）Edited by 曹本治、羅炳良、Hong Kong 1989。

又左景權曾撰「洞淵神咒經源流試考一兼論唐代政治與道教之關係」，刊於文史二十三輯（北京、中華、1984.11）頁279—285。該文以「木子弓口」、「李弘」為唐代屬入說，與筆者的論點不同，可備一說。