

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的 文化淵源及其影響

——兼論佛經文體和道經文體的關係

李小榮

福建師範大學文學院教授

提要

國際敦煌學界對宋文明《通門論》的研究，主要是從道教史的角度來考察它和古靈寶經的關係。其實，《通門論》對宗教文體學，特別是道教經典文體的研究也具有極其重要的史料價值：首先，它揭示出陸修靜所確立的三洞十二部經的道經文體分類法，其理論來源在於本土文化和外來的佛教文化；其次，陸修靜等人從體用關係之角度來分析道經諸文體的成因，其思惟方式對後世文體學的研究也有影響。

關鍵詞：《通門論》 道經文體分類 文化淵源 影響

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

在敦煌藏經洞所出的道教文獻中，P.2861+P.2256 寫卷所抄宋文明《通門論》^①（簡稱《通門》，又稱《靈寶經義疏》）極其重要。日本著名學者大淵忍爾經過仔細的考辨，從而恢復了佚失已久的陸修靜（406~477）所撰的《靈寶經目》，進而從卷帙浩繁的《道藏》中找出了20多部最早的靈寶經，^②由此奠定了道教學界研究中古靈寶派的文獻基礎。

其實，《通門論》在道經文體學的研究上也具有無比重要的史料價值。學術界雖然有人注意到了這一點，^③但是未能全面展開討論。筆者的想法是以《通門論》為中心，同時旁及其他的傳世文獻，對道經的文體分類、來源、作用及其影響做些力所能及的疏理。

一、三洞十二部經典分類法的確立

眾所周知，道教經典的分類模式是三洞十二部經與四輔的結合。其中，前者的作用（特別是十二部經的說法），若從宗教文體學的視角看，是第一次全面地整理和區分了性質、表現形式迥異的經典；而四輔說的提出，則把道經分出了等級。^④

三洞十二部經之分類法的提出和定型，學術界普遍的看法是劉宋道士陸修靜所為。近年來，中山大學歷史系的王承文博士致力於敦煌所出古靈寶經與晉唐道教史的研究，得出了不少新見。如揭出中古道教「三洞」一詞的最初出現，與東晉後期《三皇經》中的「三洞尊神」有關；古靈寶經中已有相當完整的「三洞經書」傳授儀式；陸修靜的十二部分類以及「三十六尊經」的思想，是早期靈寶派固有的思想等。^⑤但這依然否定不了陸氏承前啟後的宗師之用。

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

考陸修靜在世的時候，做過兩個道經目錄：一是元嘉十四年（437）所作的《靈寶經目》，二是宋明帝泰始七年（471）奉詔所上的《三洞經書目錄》。然而在後一個經目中，也含有靈寶經的目錄。敦煌本宋文明《通門論》中所引陸氏《靈寶經目》，究竟是作於元嘉十四年，還是作於泰始七年呢？敦煌學界對此是莫衷一是，未能定論，大多數學者認為這個經目屬於前者，但日本學者小林正美別出心裁，主張敦煌本《靈寶經目》屬於後者。⑥本人傾向於小林氏的說法。

P.2861+P.2256《通門論》不但保留了陸修靜的《靈寶經目》，而且宋文明對陸氏以《靈寶經》為基礎所作的十二部分類進行了詳細的疏解（按：這部分內容全保存在 P.2256 寫卷中）。

宋文明其人，生平事蹟不詳。但《太平御覽》卷 666 中有曰：

宋文同，字文明，吳郡人也。梁簡文時，文明以道家諸經莫不敷釋，撰《靈寶經義疏》，題曰（目）謂之《通門》。又作大義，名曰《義淵》。學者宗賴，四方延請。長於著撰，訥於口辭。⑦

從中可知，《通門論》撰出的年代在 549~551 年之間。

P.2256 的主體內容，是在解釋十二部經的分類依據、來源和作用。宋文明與陸修靜的看法，雖大同小異，然詳略有別，即宋氏詳而陸氏略。為便觀覽，茲先把兩人對十二部經的稱名之異同表列如次。

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

表 1

| 陸修靜之十二部經說 | 宋文明之十二部經說 |
|-----------|-----------|
| 經之本源 | 本文 |
| 神符 | 神符 |
| 玉訣 | 玉訣 |
| 靈圖 | 靈圖 |
| 譜錄 | 譜錄 |
| 戒律 | 誠律 |
| 威儀 | 威儀 |
| 方訣 | 方法 |
| 眾術 | 眾術 |
| 記傳 | 記傳 |
| 玄章 | 讚頌 |
| 表奏 | 表奏 |

宋文明與陸修靜的最大不同有三：一者對十二部經的稱名略有區別。其中最重要的有兩條：一是宋文明將陸修靜的「經之本源」改為「本文」，並明確指出「本文」自身有兩個層面的意義，即「一者敘變文」和「二者論應用」。當然，總括體用的方法，是二人所共用的（按：關於「本文」與「變文」，涉及到道教的語言觀問題，論述詳後）；二是把「玄章」改

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

稱「讚頌」，陸氏說它是「讚誦眾聖之法」，其定義的著眼點在內容，宋文明則從內容、形式、功用多方面進行定義，甚至還與佛教經典中的相似文體進行比較（具體論述參後文）。至於宋氏將「戒律」改名為「誡律」、把「方訣」改為「方法」，基本上是同義詞之替換，可以略而不論。二者在具體的解釋過程中，宋文明對陸氏的個別觀點有所修正。譬如兩人對三元與三才關係的分析，就不盡相同。陸修靜在《文統》中有云：「混元既判，分為三才，謂之三元。三元既立，五行咸具。」即三才與三元是同一之關係。但宋文明說：

〈靈寶赤書五符真文〉，出於元始之先。即此而論，則三元應非三才之三元，五行非天地之五行也。而此正應是三寶丈人之三三元元（三元，三元）自有五德，不容開三才，既判之三光五行也。何以言之？〈九天生神章〉云：天地萬物，自非三元所育、九元所導，莫能生也。又曰：三炁為天地之首，九元為萬物之根。故知此三元在天地未開、三才未生之前也。

可見宋氏眼中的三元與三才，定非同一關係，而是有先後、本末、源流之分。三者宋文明引證的經典更多，其中有在陸修靜之後所出者，像宋氏所說的「太清道本無量法門百二十〔□〕（九）條」、「〈觀身大戒〉三百條」，即分別指齊梁之際所出的《升玄內教經》和上清派之〈上清洞真智慧觀身大戒文〉中的戒律。⑧

陸修靜對十部《靈寶經》正文所作的判別——十二部經分類法。細繹其意，在邏輯順序上表現出三個突出的特點：一是強調「經之正文」的

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

源、流和體、用之別。從大的方面說，第一部「經之本源」是源、是體，而其餘的十一類，則都是由它所派生的，是流是用。宋文明則更進一步，把「體用」範疇運用到了對全部十二部經的解說之中，他對每一部的疏釋，皆說有兩種涵義，其著眼點即主要在於此；二是強調體用一如。如「經之本源」中「自然天書八會之文」共有1,109字，但屬於本源、本體的只有668字，而它們本身又可表現為修用四科；三是強調玄聖在道經製作、流播過程中的主導作用，如陸氏認為「神符」以下的十一部類中有十類都不是常人製作，而是玄聖對自然天書、天道、地道、神道等根本精神所作的闡述。^⑨由此可知，「經之正文」的來源有兩種表現形式：一是自然天書八會之文和自然雲篆之文，二是玄聖所述。與此同時，陸修靜還特別注意道經的使用場合，突出了儀式、法術等技術性的內容。易言之，道經是「道」與「術」的有機統一。

陸修靜以靈寶經文為基礎確立了十二部經分類法之後，其分類模式對其他道派的經典分類也產生了重要的影響。如《洞真太上倉元上錄》曰：

此十二事，備在三乘。三乘之學，各有其人倫，多受名乘，成為號。上洞為大乘，中洞為中乘，下洞為小乘。大略舉之，以其事多者為稱，譬如目錦，亦以其綵多者立名也。此十二事，又各有十二事：一曰自然文字，二曰符策，三曰注訣，四曰圖象，五曰譜錄，六曰戒律，七曰威儀，八曰方法，九曰術數，十曰記傳，十一曰讚頌，十二曰表奏。行十二事者，各有此十二階。^⑩

按：《洞真太上倉元上錄》是上清派的經典，簡稱《倉元上錄》，又名《太

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

清內文》、《玄覽寶錄》、《人鳥山經》、《玉鏡寶章》、《金生策文》、《威武太一扶命》。北周所編《無上秘要》卷47〈受法持齋品〉引錄其經時題作《洞真紫微始青道經倉元上錄》。大淵忍爾先生指出其成書年代在南朝蕭梁或稍後。^⑪王承文博士則認為可能在劉宋時代。^⑫要之，是在陸修靜元嘉十四年所作《靈寶經目》之後吧。本經的特色在於：它將修道分成三階，即洞真、洞玄、洞神，名為三洞，亦稱三乘。每乘各有經戒十二部，其名稱顯然是承襲陸修靜的說法而稍加變異而來，即將陸氏所說的「經之本源」、「神符」、「玉訣」、「靈圖」、「眾術」更名為「自然文字」、「符策」、「注訣」、「圖像」和「術數」。此外，《上清太上開天龍蹻經》卷1亦曰：

言下界傳經者，應化法門十二等事：一者本文，三洞宣說；二者神符，奉宣告信；三者玉訣，示無疑難；四者靈圖，圖寫相好；五者譜錄，歷代授道；六者戒律，防非禁惡；七者威儀，庠序軌格；八者方法，修行節度；九者術數，隱景貴形；十者記傳，傳示學人；十一者讚頌，歌誦聖德；十二者章表，章請表奏。^⑬

而這部《上清經》所說的十二等事，與陸、宋二氏所說的十二部經，差別已是微乎其微了。^⑭

陸、宋二人的十二部經之稱名，得到了後來者普遍的認同和運用。茲以宋氏說法為主，擇取七種代表性的經典進行比較，列表如次（按：若同一經中有不同的命名，悉皆列出。經之順序，大致依時代之先後）：

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

表 2

| | | | | | | | |
|------------|--------------------|-------------------------------|-------------------------|-------------------------|------------------------|------------------------------|---------------------------|
| 宋文明之十二部經分類 | P.2795《本際經》卷三《聖行品》 | 《太上洞玄靈寶十號功德因緣妙經》 ^⑮ | 《洞玄靈寶玄門大義》 ^⑯ | 《道門經法相承次序》 ^⑰ | 孟安排《道教義樞》 ^⑱ | 杜光庭《太上黃籙齋儀》卷 52 ^⑲ | 謝守灝《混元聖紀》卷 2 ^⑳ |
| 本文 | 自然本文 | 本文 | 本文 | 本文 | 本文 | 自然本文 | 三洞本文 |
| 神符 | 神符 | 神符 | 神符 | 神符 | 神符 | 神符 | 神符告信 |
| 玉訣 | 寶訣、玉訣 | 寶訣 | 玉訣 | 玉訣 | 玉訣 | 寶訣 | 玉訣祕諱 |
| 靈圖 | 靈圖 | 靈圖 | 靈圖 | 靈圖 | 靈圖 | 靈圖 | 靈圖圖寫 |
| 譜錄 | 譜錄 | 譜錄 | 譜錄 | 譜錄 | 譜錄 | 譜錄 | 歷代授道 |
| 戒律 | 戒律 | 戒律 | 戒律 | 戒律 | 戒律 | 戒律 | 戒律防非 |
| 威儀 | 威儀 | 威儀 | 威儀 | 威儀 | 威儀 | 威儀 | 威儀庠序 |
| 方法 | 方法 | 方法 | 方法 | 方法 | 方法 | 方法 | 方法修行 |
| 眾術 | 術數 | 術數 | 眾術 | 眾述(術) | 眾術 | 術數 | 術數隱景 |
| 記傳 | 記傳 | 記傳 | 記傳 | 傳記 | 記傳 | 傳記 | 記傳傳示 |
| 讚頌 | 讚頌 | 讚誦 | 讚誦 | 讚誦 | 讚頌 | 讚頌 | 讚詠歌頌 |
| 表奏 | 章表 | 章表 | 表奏 | 表奏 | 章表 | 章表 | 章表奏請 |

雖然各家所定的名稱與陸、宋二氏小有區別（按：《混元聖紀》的稱名雖說較為特殊，它們其實是作者謝守灝對前引《上清太上開天龍蹻經》卷 1 有關「十二事」之經文的縮略），但他們對每一部類的理解並無本質上的差異。

二、三洞十二部經分類的文化淵源

陸修靜、宋文明等人所確立的三洞十二部經的分類法，若探究其文化淵源，則相當複雜，可以說它們是中古時期外來佛教文化與本土傳統文化相碰撞的產物。

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

(一) 外來佛教文化的影響

在中古出現的諸道經中，靈寶經特別是古靈寶經所受的佛教思想之影響最多。此已為學術界所公認。如：柏夷先生的〈靈寶經的來源〉，即比較全面地考察了古靈寶經的「度人」思想與支（謙）譯大乘佛教經典的關係；^①神塚淑子的〈靈寶經與初期江南佛教〉，則進一步考察了古靈寶經的因果報應和輪迴轉生思想和三國時期支謙、康僧會所譯佛經的關係，^②小林正美的《中國的道教》，則重點強調了古靈寶經與鳩摩羅什所傳譯的大乘經典的內在聯繫。^③最近出版的王承文先生的博士論文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，在前人的基礎上又有所發明，^④筆者於此也曾略加探涉。^⑤特別是許理和先生的〈佛教對早期道教的影響：經典證據的考察〉一文，對筆者的研究啟迪尤多。該文擇取了東漢至6世紀間的123份道典，詳細地討論了佛教對道教影響的幾種表現方式，指出道教對佛教內容借用的類型有三種：一是形式的借用（Formal Borrowing），指的是辭彙和文體的吸收，此為最基本的借用；二是概念的借用（Conceptual Borrowing），指的是把佛教的某些名相（如三界等）所表現的義理加以融會；三是綜合的借用（Borrowed Complexes），即對佛教的某一系列的宗教概念和實踐予以部分的借用和吸收。^⑥下面主要從兩個方面分析外來佛教文化對三洞十二部經的分類法的影響。

1. 三洞和三乘

中古時期所提出的三洞學說，一般的研究者都是把它作為道教文獻的一種分類方法。這當然是沒有問題的。但是除此之外，「三洞」一詞，有無其他的涵義呢？

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

主要活動於武則天時期的僧人玄嶷在其護教著作《甄正論》卷上指出
道教：

三洞之名，還擬佛經三藏。三洞者，一曰洞真，二曰洞玄，三曰洞神，此之謂三洞。洞者，洞徹明悟之義，言習此三經，明悟道理，謂之三洞。洞真者，學佛法大乘經，詮法體實相；洞玄者，說理契真；洞神者，符禁章醮之類。^⑳

對於玄嶷此論，有人嗤之以鼻，如陳國符先生曰：「釋子未嘗詳檢道藏，輒論《三洞經》來源，以是所述率誤謬不可據。」^㉑更多的是模稜兩可：像大淵忍爾先生一方面認為道教三洞說的緣起不能說是模仿佛教「三藏」而來，同時又指出它和佛教的「三乘說」有關；^㉒尾崎正治先生也是一方面強調「有人以佛教三藏去理解三洞是絕對錯誤的」，但另一方面又認為「三洞說同佛教的三藏也並非毫無關係」。^㉓然據《開元釋教錄》卷10、《宋高僧傳》卷17，則知玄嶷俗姓杜，幼年入道，因出類逸群，時稱杜叉煉師，且被推舉為洛都大恒觀主。後來武則天歸依佛法，玄嶷便棄道入僧，蒙詔剃度，住洛陽佛授記寺，很快升任寺都，並參與譯場，協助譯經。作為一個「方登極籙」、「遊心《七略》，得理《三玄》，道術之流，推為綱領」^㉔的道士，他對道教經典的學習和理解當十分深入。特別是他歸依佛教接觸了大量的佛典之後，他對兩教經典的比較性結論，當有自己的深刻認知，雖然其說法含有鮮明的傾向性，但絕非是毫無文獻依據。

考佛教中的「三藏」一詞，較早出現在後漢·支婁迦讖譯《佛說阿闍世王經》卷下，曰：

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

何謂三藏？聲聞藏，辟支佛藏，菩薩藏。聲聞藏者，從他人聞故。所以者何？聞其音故。辟支佛藏者，緣十二因緣故，以因緣盡而致是。菩薩藏者，入無央數法，而自然逮成佛。^{③②}

另外，本經還有同本異譯者，如西晉·竺法護譯《文殊支利普超三昧經》，該經卷中〈三藏品第七〉有云：

菩薩有斯三篋要藏，何謂三？一曰聲聞，二曰緣覺，三曰菩薩藏。聲聞藏者，承他音響而得解脫。緣覺藏者，曉了緣起十二所因，分別報應因起所盡。菩薩藏者，綜理無量諸法正誼，自分別覺。又族姓子！其聲聞乘，無有三藏。其緣覺者，亦無斯藏。諸所說法，菩薩究練三藏秘要，因菩薩法而生三藏。聲聞、緣覺、無上正真道，故曰三藏。菩薩說法，勸化眾生，令處三乘，聲聞、緣覺、無上正覺，是故菩薩名曰三藏。有斯三藏，無餘藏學。何謂為三？聲聞學，緣覺學，菩薩學。何謂聲聞學？但能照己身行之相。緣覺學者，是謂中學。行大悲者，謂菩薩學。^{③③}

於此，竺法護還用了「藏」之梵文 (piṭaka) 的原義，篋者，藏也。在印度，piṭaka 的本義是指盛放東西的箱子、籠子、籃子等器皿。古印度沒有紙張，主要把經文刻、寫在貝多羅樹葉上來保存或傳播，由此形成了所謂的貝葉經。因為僧侶常常把貝葉經放在箱子或籠子（即篋藏）中，所以「藏」也就漸漸變成佛典的計量單位乃至代稱。然綜合前引兩種譯經，則知它們所說的「三藏」，實是指對聲聞、緣覺、菩薩等三乘人所說的教

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

法，可以分別命名為聲聞藏、緣覺藏、菩薩藏。而且，在具體的宗教實踐中，它們尚有高下之分，即菩薩藏的境界最高，緣覺、聲聞次之。

本來，「三藏」一詞，如果從佛典內容特色的角度理解，是指經藏、律藏和論藏。但是，從教義的深淺和勸化對象的不同，正如前引《阿闍世王經》諸譯本所彰顯的那樣，它又可以作為「三乘」(trīṇi-yānāni)的同義詞。而「三乘」一詞，早在兩晉的譯經中已頻繁出現。如：竺法護譯《正法華經》卷1〈善權品第二〉即曰：

設如來說眾生瑕穢，一劫不竟。今吾興，出於五濁世：一曰塵勞，二曰凶暴，三曰邪見，四曰壽命短，五曰劫穢濁。為此之黨，本德淺薄、慳貪多垢故，以善權，現三乘教，勸化聲聞及緣覺者。若說佛乘，終不聽受，不入不解。無謂如來法有聲聞及緣覺道，深遠諸難。若比丘比丘尼已得羅漢，自己達足，而不肯受無上正真道教，定為誹謗於佛乘矣。雖有是意，佛平等訓，然後至於般泥洹時。諸甚慢者，乃知之耳。^{③④}

東晉·鳩摩羅什譯《大智度論》卷41則曰：

復次，般若波羅蜜中種種因緣說空解脫門義，如經中說：若離空解脫門無道無涅槃，以是故三乘人皆應學般若。復次，舍利弗自說因緣，於般若波羅蜜中廣說三乘相，是中三乘人應學成。^{③⑤}

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

而中土僧人在修行實踐中，對三乘觀念也有自己的理解。如慧遠（334~416）法師的〈念佛三昧詩集序〉有語曰：「於是洗心法堂，整襟清向，夜分忘寢，夙宵惟勤。庶夫貞詣之功，以通三乘之志。」^{③⑥} 特別是劉宋·陸澄所編《法論》第六帙《教門集》中載有多篇探討「三乘」的論文，如：支道林（314~366）的〈辨三乘論〉，慧遠法師的〈無三乘統略〉，竺法汰（320~387）的〈問釋道安三乘并書〉、〈問三乘一乘〉（什答），王稚遠的〈問得三乘〉（什師答）。^{③⑦}可見即使在東晉佛教的內部，有關三乘的次第、三乘和一乘的關係等問題，也是時人所關心的問題。當然，這和《法華經》所倡「會三歸一」、「開權顯實」的教法、教義之傳播密切相關。

陸修靜作為道教三洞學說的集大成者，其所處的時代、地域，皆受到佛教文化的極大浸染。據《三洞珠囊》卷2〈敕追召道士品〉引馬樞《道學傳》卷7曰：

陸修靜，字元德，吳興東遷人也。隱廬山瀑布山修道，宋明帝思弘道教，廣求名德，悅先生之風，遣招引。太始三年三月，乃詔江州刺史王景宗以禮敦勸，發遣下都，先生辭之以疾。頻奉詔，帝未能致，彌增欽佇。中使相望，其在必至。先生乃曰：「主上聰明，遠覽至不肖，猥見採拾，仰惟洪眷俯深，慚惕老子尚委王官以輔周室，仙公替金錫佐吳朝得道，高真猶且屈己，余亦何人，寧可獨善乎？」即命弟子陳飄之出都也。初至九江，九江王問道佛得失同異。先生答：「在佛為留秦，在道為玉皇。斯亦殊途一致耳。」王公稱善。至都，敕主書計林子宣旨，令住後堂。

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

先生不樂，權住驃騎航扈客子精舍，勞問相望，朝野欣屬。天子乃命司徒建安王、尚書令袁粲設廣讌之禮，置招賢座，盛延朝彥，廣集時英，會于莊嚴佛寺。時玄言之士飛辯河注，碩學沙門抗論鋒出，持角李釋，競相詰難。先生標理約辭，解紛挫銳，王公嗟拊，遐邇悅服。坐畢，奏議於人主，旬日間又請會於華林延賢之館，帝親臨幸，王公畢集。先生鹿巾謁帝而昇，天子肅然增敬。躬自問道，諮求宗極。先生標闡玄門，敷釋流統，並詣希微，莫非妙範，帝心悅焉。王公又問：「都不聞道家說二（三）世。」先生答：「經云『吾不知誰之子，象帝之先，既已有先，居然有後，既有先後，居然有中』，莊子云『方生方死』，此並明三世，但言約理玄，世未能悟耳。」^{③⑧}

於此，有三點引起了我們的特別注意：一是陸修靜修道於廬山，而廬山在晉宋之際乃中國南方的佛教中心之一，前揭慧遠法師即駐錫於此。二是九江王問佛道同異時，陸氏的回答頗為有趣。其所說的「留秦」，即是過去七佛之第四佛（梵文 Krakucchanda-buddha）之音譯拘留秦、俱留秦、鳩留秦佛的略稱。^{③⑨}此佛之譯名，佛陀跋陀羅（359~429）之後，多音譯為「拘留孫佛」。^{④⑩}三是陸氏引老、莊之語來解釋佛教的三世觀念，雖有狡辯的嫌疑，卻進一步表明他對佛典的瞭解很不一般，應當說相當深入。由此，我們推斷陸氏在整理道典時，確實有條件援引、融會佛教的三乘（三藏）觀念。正如有的學者在分析陸修靜的新道教思想時所說的那樣，雖然「陸修靜沒有採用『判教』的概念，但是實際上使用了判教的方法」，其「總括三洞，為世宗師」，「就是通過教相判釋將上清、靈寶和三皇等各派整合成統一的新道教，自己則成為新道教的領袖」。^{④①}這種方法，和《法華

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

經》所宣導的會三歸一十分相似。

此外，在陸修靜所編的《靈寶經目》中，收錄了兩部重要的古靈寶經——《太上洞玄靈寶仙公請問本行因緣眾聖難經》和《太極左仙公請問經下》，在今存《道藏》中它們分別題名為《太上洞玄靈寶本行因緣經》、《太上洞玄靈寶本行宿緣經》，經中明確提出了小乘和大乘之分。如前者載有太極左仙公對地仙道士 33 人之語曰：

子輩前世學道受經，少作善功，唯欲度身，不念度人，唯自求道，不念人得道。不信大經弘遠之辭，不務齋戒，不尊三洞法師，好樂小乘，故得地仙之道。然亦出處由意，去來自在，長生不死，但未得超凌三界，遊乎十方。^{④2}

後經則曰：

昔正一真人學道時，受靈寶齋。道成後，謂此齋尊重，乃撰《靈寶五稱文》。中出齋法，為《旨教經》，大同小異，亦次本經齋法也。太乙齋法，於此大齋，玄之玄矣，教初學小乘之階級耳。宗三洞玄經，謂之大乘之士，先度人，後度身，坐起臥息，常慈心一切。^{④3}

由此可知古靈寶經也是從教義之深淺、境界之大小、救度對象之不同等方面來判別教派的高下。其中，三洞經書是大乘，三洞經書之外的則為小

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

乘。易言之，古靈寶經雖然借鑑了佛教的「三乘」觀念，但實際上只引進了「大乘」和「小乘」，這與後來上清派將「三洞經書」本身分為大乘（洞真）、中乘（靈寶）和小乘（洞神）的做法有著很大的不同。前引玄嶷的言論，反映的正是上清派的三乘觀。

2. 十二部經和十二分教

陸修靜等人對道教「十二部經」的命名，顯然借鑑了佛經翻譯中的「十二分教」，並且同樣具有文體分類的功能和作用。^{④④}

考漢譯佛經的文體分類，主要有兩種說法：一曰九分教，二曰十二分教。但最流行的還是後者，而且傳入的時間相當早。如支謙所譯《七知經》曰：

諸比丘！何謂知法？謂能解十二部經。一曰文，二曰歌，三曰說，四曰頌，五曰譬喻，六曰本起紀，七曰事解，八曰生傳（傳），九曰廣博，十曰自然，十一曰行，十二曰章句。^{④⑤}

此處是為意譯。僧伽提婆於苻秦建元年間（365~385）譯出的《增一阿含經》卷33則謂：

比丘知法，所謂契經、祇夜、偈、因緣、譬喻、本末、廣演、方等、未曾有、廣普、授決、生經。若有比丘不知法者，不知十二部經，此非比丘也。^{④⑥}

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

此則音譯、意譯混用。鳩摩羅什在《成實論》卷1〈十二部經品第八〉中則音譯為：

一修多羅，二祇夜，三和伽羅那，四伽陀，五憂陀那，六尼陀那，七阿波陀那，八伊帝曰多伽，九闍陀伽，十鞞佛略，十一阿浮多達磨，十二憂波提舍。^{④7}

而中土士人，也常常用十二部經指代一切佛法，如東晉·郗超（336~377）所撰《奉法要》開篇即曰：

三自歸者，歸佛、歸十二部經、歸比丘僧。過去見在當來三世十方佛！三世十方經法！三世十方僧！^{④8}

由於陸修靜對十二部經的涵義沒有展開充分的討論，故我們擬以宋文明的具體解說為基礎，深入探討一下那些和佛教關係較為密切的文體。

其一，宋文明論「變文」時所談及的「順形梵書」，顯然是含有統合佛教經典的用意。其謂「條例支流，為六十四種，播于三十六天、十方眾域也」，指的是印度所使用的64種文字及其書寫形態。如西晉·竺法護譯《普曜經》卷3〈現書品第七〉中即詳列了其名目，曰：

梵書、佉留書、佛迦羅書、安佉書、曼佉書、安求書、大秦書、護眾書、取書、半書、久與書、疾堅書、陀比羅書、夷狄塞書、

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

施與書、康居書、最上書、陀羅書、佉沙書、秦書、匈奴書、中間字書、維耆多書、富沙富書、天書、龍書、鬼書、捷沓和書、真陀羅書、摩休勒書、阿須倫書、迦留羅書、鹿輪書、言善書、天腹書、風書、降伏書、北方天下書、拘那尼天下書、東方天下書、舉書、下書、要書、堅固書、陀阿書、得畫書、厭舉書、無與書、轉數書、轉眼書、閉句書、上書、次近書、乃至書、度親書、中御書、悉滅音書、電世界書、馳又書、善寂地書、觀空書、一切藥書、善受書、攝取書、皆響書。④

（按：其中的「秦書」是指漢語言文字，這與歷史顯然不合，佛典的用意在於顯示佛祖的全知全能。）僧祐《出三藏記集》亦曰：

仰尋先覺所說，有六十四書，鹿輪轉眼，筆制區分，龍鬼八部，字體殊式。唯梵及佉樓為世勝文，故天竺諸國謂之天書。西方寫經，雖同祖梵文，然三十六國，往往有異。譬諸中土，猶篆籀之變體乎？案：蒼頡古文，沿世代變，古移為籀，籀遷至篆，篆改成隸，其轉易多矣。⑤

於此，僧祐透露了兩個重要的信息：一者六十四書說乃是隨著佛典漢譯傳入中土的；二者僧祐所理解的六十四書，其實是一種類似於漢地篆、籀等形式的書寫方法，是字體學的概念。更為重要的是宋文明論變文有六（天書、地書、古文、大篆、小篆、隸書）時，其思路甚至所用文字皆和僧祐的說法頗為相同。只是出發點不一樣，宋氏是把佛教納入了道教的思想體

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

系，而僧祐則是用格義的方法，以中國固有的概念和印度佛教進行比附。當然，若深究起來，則兩人都直接利用了東漢·許慎《說文解字·敘》中的材料。^{⑤1}

其二，宋文明對於道教誡（戒）律的解說，打上了佛教戒律的深刻印記。如「誡名體者，誡，界也，外也。善惡之心於此為斷，為其界域，故言界也。能消諸法，解除眾結，故曰外也」，其中的「眾結」是從佛典中借用的名詞。結者，梵文作 bandhana，也譯作「結使」，^{⑤2}意為煩惱。即諸有情眾生由於煩惱繫縛，不能出離生死苦海。結之種類，諸經說法不一，如《中阿含經》卷33舉出慳、貪二結，《光贊般若經》卷2列出貪身、狐疑、毀戒三結，《增一阿含經》卷20又列出欲結、瞋結、癡結、利養結等四種結，《雜阿含經》卷18則有九結（愛、恚、慢、無明、見、他取、疑、嫉、慳）之說。西晉·竺法護譯《賢劫經》卷1曰：「何謂菩薩常備道心？斷除非法，奉告等業，消除眾結。」^{⑤3}什譯《維摩詰所說經》則曰：「稽首住於不共法，稽首一切大導師，稽首能斷眾結縛，稽首已到於彼岸。」^{⑤4}由此可知，菩薩修行的目的即在於斷滅諸種煩惱，然後才可進入涅槃的境界。

宋文明又說：

戒法有二：一者止，心口為誓，從今日始能斷眾惡，惡於此止，故曰止也；二者行，從今日始，至于道場，常行善行，廣為善業。於此常行，故曰行也。止行之戒，有詳有略。

他對戒法止、行之二分，則與鳩摩羅什譯《大智度論》卷13中的觀點頗

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

顯一致，後者有云：「尸羅（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅。」^{⑤⑤}尸羅，是梵文梵語 sīla 的音譯。其動詞語根 sīl 有履行之義，轉成名詞後，則含有行為、習慣、性格、道德、虔敬等諸多義項。在大乘六度中，它屬於持戒（戒行）。什譯「好行善道」，即相當於宋文明所說的「行」，而「不自放逸」相當於宋文明所說的「止」。另外，在題為後漢·安世高所譯的《阿難問事佛吉凶經》中，也有類似的說法，如：

魔世比丘四數之中，但念他惡，不自止惡，嫉賢妒善，更相沮壞；不念行善，強梁嫉賢，既不能為，復毀敗人。斷絕道意，令不得行。貪欲務俗，多求利業，積財自喪，厚財賤道，死墮惡趣大泥犁中、餓鬼、畜生，未當有此。^{⑤⑥}

只不過，本經是從反面點出了不持戒的嚴重後果。

其三，宋文明在為「記傳」文體追溯其根源時有語曰：「此記則有進（講）述過去之事，亦有豫記未來之事也。」於此一方面把佛教的三世觀念加以糅合，另一方面則用「記傳」一體至少涵蓋了佛經中的本生、本事和授記等三種文體。本生者，講述的是佛陀前世的各種修行故事，此在漢譯佛經中極其常見，重要的有《六度集經》、《生經》等。本事者，指的是本生經以外的經典中所記載的佛陀及其弟子的前生故事。授記，也作授決、受記、記別、記、預記等，本來是指分析教說，或者用問答體進行解說教理的說法方式，後來專指有關佛弟子未來世證果等事的證言或預言。南本《大般涅槃經》卷14即云：

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

何等名為授記經？如有經律，如來說時為諸天人授佛記別：汝阿逸多，未來有王名曰壤佉，當於是世而成佛道，號曰彌勒，是名授記經。^{⑤7}

此處所述，即是對未來佛彌勒的預言。北魏·涼州沙門慧覺等人所譯《賢愚經》卷12〈師質子摩頭羅世質品〉則說摩頭羅瑟質：

求索出家，父母戀惜，不肯放之。兒復殷懃白其父母：若必違遮，不從我願，當取命終，不能處俗。父母議言：昔日世尊，已豫記之，云當出家。今若固留，或能取死，就當聽之。^{⑤8}

此則是佛為一般弟子的授記之事。

宋文明對「記傳」的解釋還有一處特別重要，曰：

述階次，此次千流萬品，不可悉論。略言大乘，數有三：上品曰聖，中品曰真，下品曰仙也。聖復有三，真品復有三，仙品復有三，合為九品。九品又各有三，合為二十七品也。雖有二十七品為其大綱，至於分致，職僚無數，各隨品類推之也。其小乘下仙及功滿三百無過失者，……意謂此是福田家義，若功德一千者，田力強，故身自得仙；田力弱者，方便滋長，故下及子孫，方獲其利也。

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

其中，對於大乘、小乘品第的區分，前面已揭示出它們和佛教的關聯，故不贅言。而「福田」之喻，其實也是出自佛教方面的經典。如西晉·法立、法炬共譯《佛說諸德福田經》曰：

佛告天帝：眾僧之中有五淨德，名曰福田，供之得福，進可成佛。何謂為五？一者發心離俗，懷佩道故；二者毀其形好，應法服故；三者永割親愛，無適莫故；四者委棄軀命，遵眾善故；五者志求大乘，欲度人故。以此五德，名曰福田，為良為美，為無早喪，供之得福，難為喻矣。^{⑤9}

福田的種類，諸經說法不一：如《大智度論》卷12列出憐憫、恭敬二福田，北涼·曇無讖譯《優婆塞戒經》卷3〈供養三寶品〉則舉出了報恩、功德、貧窮三種福田，北魏·般若流支譯《正法念處經》卷61又舉出母、父、如來、說法法師四種福田，鳩摩羅什譯《梵網經》卷下則有諸佛、聖人、師僧、父母、病人等八種福田說。諸如此類，皆是把歸依三寶、孝敬父母、布施等行為比作良田，如果在上面撒播善行的種子，將來就一定能結出福德的果實。當然，宋文明在吸收佛教福田說的同時，依然保留了道教傳統的承負觀念。究其用意，同樣旨在勸世教化，讓人行善積德。更為重要的是，今存敦煌遺書S.1438《宋文明道德義淵》（擬）^{⑥0}中提出了福田七義說，曰：

（前略）

1. 前科既明，自然道性為德之源，率性立功則

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

2. 福田滋長，故次明福田也。福田義有七
3. 重：
4. 第一序本文；
5. 第二稱名義；
6. 第三明身業；
7. 第四述口業；
8. 第五分心業；
9. 第六例三一；
10. 第七論種子。

其中，三業的觀念，亦出於佛教。

其四，宋文明論述「讚頌」時說到：

讚頌有二義：一者序名狀（義），二者論變通。序名義者，讚以表事，頌以歌德也，亦得〔□〕（名）偈，偈者解也，有四解也，此讚或四〔□〕（言），或言五（五言），或七言也。

本來在佛經文體中，「偈」有廣義狹義之分。廣義之偈，它包括前述十二分教中的伽陀和祇夜，兩者雖是偈頌之體，但涵義不同：在偈前沒有長行（散文），直接用韻文記錄的教說，叫伽陀（又稱為孤起偈）；偈前有散文，並用韻文重複散文之義者，則叫祇夜（重頌）。狹義的偈，專指伽他（又音譯伽陀、偈陀、偈他等）。當然，經中也有把祇夜等同於偈的說法，如《成實論》卷1〈十二部經品〉曰：

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

修多羅者，直說語言。祇夜者，以偈頌修多羅，或佛自說，或弟子說。問曰：何故以偈頌修多羅？答曰：欲令義理堅固，如以繩貫華，次第堅固。又欲嚴飾言辭，令人喜樂，如以散華或持貫華以為莊嚴。又義入偈中，則要略易解，或有眾生樂直言者，有樂偈說。又先直說法，後以偈頌，則義明了，令信堅固。又義入偈中，則次第相著，易可讚說，是故說偈。……第二部說祇夜，祇夜名偈。偈有二種：一名伽陀，二名路伽。路伽有二種：一順煩惱，二不順煩惱。不順煩惱者，祇夜中說，是名伽陀。除二種偈，餘非偈。⑥①

宋文明把偈理解為「頌」，則是中土佛教內部比較流行的觀點。如東晉·慧遠在〈阿毘曇心序〉中明確指出《阿毘曇心》：

凡二百五十偈，以為要解，號之曰心。其頌聲也，擬象天樂，若雲籥之自發，儀形群品，觸物有寄。⑥②

甚至在佛經翻譯中，偈和頌字也常連用。如法炬共法立譯《法句譬喻經》卷1〈無常品〉曰：

爾時世尊以偈頌曰：所行非常，謂興衰法。夫生輒死，此滅為樂。譬如陶家，埏埴作器，一切要壞，人命亦然。⑥③

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

此即為四言偈。竺法護譯《生經》卷3〈佛說國王五人經〉則說：

其智慧者，嗟歎智慧天下第一，以偈頌曰：智慧最第一，能決眾
狐疑。分別難解義，和解久怨結。⁶⁴

此即是五言偈。什譯《維摩詰所說經》卷1〈佛國品〉復曰：

長者寶積，即於佛前以偈頌曰：目淨修廣如青蓮，心淨已度諸禪
定。久積淨業稱無量，導眾以寂故稽首。⁶⁵

此則為七言偈。從這些所引偈頌看，四言、五言、七言確是漢譯佛典
偈頌中最常見的句式，宋文明的觀察也是相當細緻的。本來，宋文明所要
歸納的是道經的偈頌體例，但他能比較出佛、道二經在偈頌方面的共同
點，由此可知他對佛經文體的瞭解還是相當深入的。

另外，需要指出的是，佛經文體長行（散文）、偈頌相應的觀念，也
被古靈寶經所吸收。如《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》（敦煌本 S.
3061 題作《太上洞玄靈寶中元玉京玄都大獻經》）即曰：

天尊以次而說偈言：

天尊以其向來問答次序重申其意，詳而說之，其名曰偈。 偈
者，讚頌之別名也。重明其義，故易之曰偈。

篡殺於君父，殺害無辜人。死受金鎚打，鐵杖不去身。

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

此即偈之文也。前文中「纂殺」在後，今偈則「纂殺」在前者，但君父之重，自古為先，三千之條無殺，故於偈中而為稱首，此重明上長行中「纂君父」義。⁶⁶

於此，夾註顯然是直接把道經之偈比附成佛經中的祇夜之偈來理解。因為，祇夜才是重申長行之意。

(二)本土文化的淵源

宋文明《通門論》所展現的十二部經分類法，除了受到佛教文化的影響外，更直接的文化淵源則在本土固有文化。對此，筆者擬談兩大層面的問題。

1. 古靈寶經「天文」的來源及其語言觀

有關古靈寶經，特別是敦煌本宋文明《通門論》與靈寶「天文」的來源，王承文博士作過精彩的研究。⁶⁷另外，葛兆光先生用比較的方法對佛、道兩教的語言觀進行過深入的分析。⁶⁸現綜合兩人的觀點，略述《通門論》之「天文」觀、語言觀在道教文體分類中的重要作用。

P.2861+P.2256 宋文明《通門論》保留了陸修靜所作的《靈寶經目》，著錄了一批東晉末年在江南地區產生的靈寶派經典，它們被稱為古靈寶經。其中，古靈寶經中的《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的〈靈寶赤書五篇真文〉、《太上靈寶諸天內音自然玉字》中的〈大梵隱語自然天書〉、《太上靈寶五符序》中的〈皇人太上真一經諸天名〉等篇目，採用了神秘的書寫形式，即靈寶「天文」。王承文博士指出：古靈寶經對於這

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

些「天文」是極度神化，它們被看成是「道」的本體和表現形式，它既是宇宙萬化之源，又是道教所有經教特別是「三洞群書」的本源。靈寶「天文」是靈寶經教義的核心，也是理解中古道教的整合以及統一性經教體系的關鍵性要素。^{⑥9}

《通門論》原文有云：

(前略)

120. 本文一條有二義：一者敘變文，二者論應用。變
121. 文有六：一者陰陽之分，有三元八會之炁，以
122. 成飛天之書。又有八龍雲篆明光之章也。
123. 此三元八會，通誦之文者，分也，理也。析二儀，
124. 故曰分也；理通萬物，故曰理也。《諡法》：經緯
125. 天地曰文。此經之出，二儀以分，萬物斯理，經
126. 緯天地曰文也。《真迹》，紫微夫人說。今三元八
127. 會之〔□〕(書)，太極高真所由也。雲篆明光之章，今所
128. 見神靈符(符)書之字是也。陸先生《文統》略云：混
129. 元既判，分為三才，謂之三元。三元既立，五行咸
130. 具，三五合和，謂之八會，為書之先。次則八龍
131. 雲篆明光之章，自然凝飛玄之炁，結炁成
132. 文，字方一丈，筆於未天之中。二儀持之以開，
133. 三景持之以明，百神持之以化，品物資之以
134. 生。案《真迹》，紫微夫人說，三元八會，建文章，祖
135. 八龍雲篆，是其根宗所起，有書而始。先生
136. 既明八會為先、八龍為次者，既在未天之中，

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

137. 先者何容，方在既判之後。赤書，又云《靈寶
138. 赤書五符（符）真文》，出於元始之先。即此而論，則
139. 三元應非三才之三元，五行非天地之五行也。
140. 而此正應是三寶丈人之三三元元（三元，三元）自有五德，
141. 不容開三才，既判之三光五行也。何以言之？
142. 《九天生神章》云：天地萬物，自非三元所育、九
143. 元所導，莫能生也。又曰：三炁為天地之首，九
144. 元為萬物之根。故知此三元在天地未開、三
145. 才未生之前也。篆者，撰集雲書，謂之雲篆
146. 也。此三元八會之文、八龍雲篆之章，皆是天
147. 書。三元八會，則《五篇》方文、《內音》八字例是也。
148. 二者演八會為龍鳳之文，謂之地書。書者，舒
149. 也。舒布情狀，故曰舒也。此下皆玄聖所述，以寫
150. 天文。三者軒轅之世，蒼頡傍（仿）龍鳳之勢，採鳥
151. 跡之文，為古文，即為古體也。四者周時史籀（籀），變
152. 古文為大篆。五者秦時程邈，變大篆為小篆。
153. 六者秦後肝陽，變小篆為隸書。此為六也。就
154. 第二中，又省堂篆一明光之章，為順形梵書，
155. 條例支流，為六十四種，播于三十六天、十方
156. 眾域也。今經書相傳，皆以隸字解天書，相
157. 雜而行也。二者論應用：第一部本文八會
158. 之文，凡一千一百九字，其六百六十八字是三
159. 才之元根，生天立地，開化人神，萬品之所由，故
160. 云天道、地道、人道、神道。此之神也，修用此法，
161. 凡有四條：一者主名（召）九天上帝校神仙圖錄、

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

162. 求仙致之真法；二者主名（召）天宿星官，正天分
163. 度、保國寧民之道；三者校制酆都六天之炁；
164. 四者敕令水帝，制名（召）龍鳥也。其二百五十六
165. 字，論諸天度數期會，大聖真仙名諱位號，
166. 所治官府城台處所，神仙變化，升堂品次，眾
167. 魔種類、人鬼生死、輪轉因緣。其六十三字是五
168. 方元精名號，服御求仙練形，白日騰空之法。
169. 餘一百二十二字，闕無音解也。第二部神符（符）
170. 一條，即雲篆明光之流也。二重明義：一者敘
171. 其力（功）用，一切萬有莫不以精炁為用也，故二
172. 儀既判，三景以別，皆以精炁守其中，萬物
173. 莫不有精炁者也。神者，以變通不測以為言。
174. 符（符）者，扶也，合也。文以分理，符（符）以合契，言
天文
175. 合契以扶救於物也。何以救物由其精炁？若
176. 懸在於天，故以精炁救物，布之簡默。亦以精
177. 為用，以道之精炁會物之精炁，物之精炁有
178. 耶有正、有偽有真。偽既服真，耶不干正，故以
179. 此雲篆之文六十五條為神真之信，名（召）會群
180. 靈，制御生死，保持劫運，安鎮五方也；二者異
181. 同：天文發于始青之天，而色無定方，文勢曲
182. 折，不可尋詳。元始於是命太真仰寫天文，置
183. 方位，區別符（符）書，總括圖象。符（符）者逐取雲炁，
184. 星辰之□（炁）。書者，分析音句之旨。圖者畫（書）取雲
185. 變之情。此其異也。至於符（符）中有書，參以圖象，

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

- 186 書中有圖，形聲並用，故有八體六文，更相顯
187 發。六文者：一曰象形，日月是也；二曰指事，上下是
188 也；三曰形聲，江河是也；四曰會意，武信是也；
189 五曰轉注，考老是也；六曰假借，合長是也。八
190 體者：一曰天書，八會是也；二曰神書，雲篆是
191 也；三曰地書，龍鳳之象；四曰內書，龜龍魚鳥
192 所吐；五曰外書，鱗甲毛羽所載；六曰鬼書，雜
193 體微昧；七曰中夏書，摹範雲篆；八曰戎夷，
194 類於昆蟲。此六文八體，或今字同古，或古書
195 同今。符（符）采交加，共成一法，合為一用，此其同。
196 問曰：符（符）何以往往有今字？答：洞經中符（符），今
字
197 與古不變者，因而用之。猶如古文《尚書》中有
198 與今字同者也。

由此可知，靈寶「天文」也叫「本文」、「天書」、「真文」或「三元八會之文」，它是道教至尊元始天尊命太真仰寫而出，代表的是天地之理（即宇宙之法則）。考其寫出方式，則和《周易·繫辭》的說法如出一轍，後者曰：

古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。^{⑦⑩}

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

易言之，只是換了一下寫出主體、寫出對象的名稱而已。

宋文明對「天文」來源與演變過程（即變文）的解釋（如八體、六文等），王承文博士指出它直接依據了漢代的有關材料，如東漢·許慎《說文解字·敘》論漢字起源和演變及相關緯書。^{⑦①}而道教之所以能把文字神秘化，主要原因是漢字的象形性及其書寫方式的多樣性。特別是象形文字本身，容易產生象徵性、暗示性及解釋的多樣性。道教提出的「神授天書」說，用意則在確立經典的權威性。^{⑦②}

文字作為語言的物質載體，其終極指向是理（思想上意義）。這種傳統在中土文化中可謂是根深柢固，如梁代高僧釋僧祐在《胡漢譯經文字音義同異記》中即說：

夫神理無聲，因言辭以寫意；言辭無跡，緣文字以圖音。故字為言蹄，言為理筌，音義合符，不可偏失。是以文字應用，彌綸宇宙，雖跡繫翰墨，而理契乎神。昔造書之主凡有三人：長名曰梵，其書右行；次曰佉樓，其書左行；少者蒼頡，其書下行。梵及佉樓居於天竺，黃史蒼頡在於中夏。梵佉取法於淨天，蒼頡因華於鳥跡。文畫誠異，傳理則同矣。^{⑦③}

本來，古印度傳統語言觀中更重視聲音的作用，大乘佛教興起之後，「不立文字」的觀點更為流行。但是僧祐對印度語言、文字的解釋，顯然帶有中土文化的深刻印記。

既然靈寶「天文」具有極度的神聖性和權威性，那麼從邏輯角度我們便可推出這樣的結論：即由「經之本文」所派生出的其他道經類別，雖然

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

在書寫形式上發生了變異，但其本質並未隨之改變。換而言之，所有十二部經都是道教至尊意志的體現，是宇宙之道的文本表現。

2. 十二部經中的本土文化特色

在道教十二部經中，大多數文體的得名和本土文化的關係更為密切。茲擇要略析如下：

其一，宋文明在解釋「神符」之涵義時，所引例證中的「八體」和「六文」，除了前面所說的文字學之依據外，還與中國書法的起源說有關。對此，學界已有不少人加以關注。^{⑦④}其實，古人早就指出了這一點，像崔瑗《草書體》即謂：「書體之興，始自頡皇，寫彼鳥跡，以定文章。」蔡邕《篆書體》則曰：「因鳥遺跡，皇頡循聖作則，制斯文，體有六。」^{⑦⑤}考葛洪《抱朴子內篇》「諸符」條中所載之〈自來符〉、〈金光符〉、〈太玄符〉、〈通天符〉、〈五精符〉等近60種大符，而小符「不可俱記」，然而都是「通於神明」、「神明所授」。^{⑦⑥}宋文明對「神符」性質的理解與此基本一致。

其二，陸修靜和宋文明對「玉訣」的定義，其內涵基本相同，皆指對玉書八會的解釋性文書。不過，宋文明特別強調了它和傳經盟授威儀之間的關係，意思是說玉訣之用必須和相應的道教行儀相結合。又宋氏所謂「訣者決也」，實際上用的是同義互訓方法。如李善註《文選》鮑照〈東門行〉之「將去復還訣」曰：「訣與決同。」^{⑦⑦}楊伯峻先生則指出《列子》卷8〈說符篇〉中「衛人有善術者，臨死，以決喻其子」中的「決」字，《道藏》白文本、林希逸本、世德堂本、吉府本並作「訣」，並謂訣，法也。^{⑦⑧}可見玉訣之「訣」，則指要訣與法則。如果結合道教經、訣傳授的

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

規則，則應指秘訣。另據孟安排《道教義樞》曰：

第三玉訣者，如河上公釋柱下之文。玉訣，解金書之例是也。玉名無染，訣語不疑。謂決定了知，更無疑染。^{⑦⑨}

由此可知，玉訣類道經，其實是類似於河上公對《道德經》的註釋或疏義，而註疏體正是兩漢闡釋經學最重要的文體。易言之，玉訣對玉書八會的解釋，就像河上公的老子註一樣，具有無上的權威性。

其三，「靈圖」類道經是指用圖像對經之「本文」進行解釋，常常呈現出複合型文體的特徵，往往是文字（或文學）和圖畫的有機組合。如《漢書·藝文志》中就載有：《楚兵法》七篇圖四卷，《孫軫》五篇圖二卷，《王孫》十六篇圖五卷，《魏公子》二十一篇圖十卷，《黃帝》十六篇圖三卷，《風后》十三篇圖二卷，《鳩治子》一篇圖一卷，《鬼容區》三篇圖一卷，《別成子望軍氣》六篇圖三卷，《鮑子兵法》十篇圖一卷，《伍子胥》十篇圖一卷。^{⑧⑩}雖然這些圖文結合的具體形式到底如何我們已不得而知，但是王逸《楚辭章句·天問序》載屈原放逐，彷徨山川時「見楚有先王之廟及公卿祠堂，圖畫天地山川神靈，琦瑋譎詭，及古聖賢怪物行事。周流罷倦，休息其下，仰見圖畫，因書其壁，呵而問之，以泄憤懣，舒瀉愁思」^{⑧⑪}，卻給我們極大的啟示。孫作雲先生〈楚辭《天問》與楚宗廟壁畫〉即指出：〈天問〉所寫的先王廟就是春秋末年、楚昭王十二年（前504年）從郢（今湖北荊州）遷往郢（今湖北宜城縣東南）所建築的楚宗廟。〈天問〉中所問的重要事項，一定見於這座宗廟的壁畫。〈天

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

問》是根據壁畫而作的。⑧②細繹王逸序，可知〈天問〉原是楚國宗廟壁畫上的題畫詩，其原初形態應是圖文合一。宋文明舉例時提到的「八景」、「人鳥」，則分別指《太上洞玄二十四生圖三部八景自然神真籙儀》、《靈寶五符人鳥經》（《道藏》則題作《洞玄靈寶二十四生圖經》、《玄覽人鳥山經圖》），它們也用到了圖（籙）、文合一。⑧③

其四，宋文明指出「譜錄」一條有二義：

一者序譜錄之體，譜者記其源之所出。……二者述譜錄之用，……錄之用者，條牒名錄，以付學人，令其鎮存思敬。

孟安排的解釋與此大同小異，曰：

譜錄者，如〈生神〉所述三君，〈本行〉之陳五帝，其例是也。譜，緒也；錄，記也。謂緒記聖人，以為教法。亦是緒其元起，使物錄持也。⑧④

綜合起來看，譜錄指的是記錄高真上聖應化事蹟、功德名位等內容的道典。譜錄的出現，和魏晉南北朝十分興盛的譜牒之學不無關聯。如劉孝標註《世說新語》〈方正第五〉之諸葛恢事時，引用了《庾氏譜》、《羊氏譜》、《諸葛氏譜》、《謝氏譜》，⑧⑤註〈賢媛第十九〉之周浚事時，又引用了《周氏譜》。⑧⑥《隋書·經籍志二》中則載有當時所存隋代以前的譜系類著作41部360卷，重要的如宋衷《世本》、王儉《百家集譜》、

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

王僧孺《百家譜》。譜的作用在於「第其門閥」與「紀其所承」。⑧⑦與世俗之譜牒不同的是，道經中的譜錄的記載主體從人換成了仙與真。宋文明舉例時說的〈生神章〉之「三寶君」，指的是〈太上洞玄靈寶自然至真九天生神章〉（《道藏》本作〈洞玄靈寶自然九天生神章經〉），是經開篇即提到了天寶君、靈寶君和神寶君的來歷、功德名位。

其五，宋文明論「威儀」一條有二義：

一者序名數，二者論功德。名數者：威者，畏也；儀者，宜也。……隨事制宜，故曰宜也。有法有式，故曰戒也。……二論功德者，有六法：一者金錄（籙）齋……

對此，《道教義樞》的解釋更為簡潔精確，曰：

第七威儀者，如齋法典式，請經軌儀之例是也。威是嚴嶷可畏，儀是軌式所宜。亦是曲從物宜，而為威制也。⑧⑧

可見，「威儀」就是指齋醮科儀一類的經籍。然考「威儀」一詞，最早是指人莊嚴的容貌舉止，如《詩經·邶風·柏舟》曰：「威儀棣棣，不可選也。」⑧⑨《左傳·襄公三十一年》則曰：

有威而可畏，謂之威；有儀而可象，謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。⑩

後來又指儒家禮儀的細節或規範，如《禮記·中庸》即有「禮儀三百，威儀三千」⑪之說。很顯然，宋氏對「威儀」名數的解釋，部分地吸收了儒家經典的說法。⑫但他有一點和孟安排不同，那就是宋文明似乎把戒也作為威儀的一部分，雖然他前面也專門討論了「誠律」一條的涵義。

其六，宋文明論述的「方法」一條，實際上同於陸修靜所說的「方訣」，但他給出的解釋性文字遠遠多於後者（參 P.2861+P.2256 寫卷之 275~280 行）。而且，後人對「方法」的理解並不盡一致，如《太上洞玄靈寶十號功德因緣妙經》曰：

方法者，眾聖著述丹藥秘要、神草靈芝、柔金水玉修養之道。⑬

孟安排則曰：

方法者，如存三守一，制魄拘魂之例是也。方是方所，法者節度。明修行治身，有方所節度也。⑭

結合宋文明舉例時說到的神藥、靈芝以及九種「變易」等，則知他所說的「方法」，主要指的是闡述修仙養性之方法的道書，如醫方、藥方、胎息、存思等。諸如此類，皆是中土傳統文化中源遠流長的東西。特別是醫

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

書一類，秦漢時期已經相當發達，像 1973 年在長沙馬王堆三號漢墓中就發現了 14 種，其中不少即與方仙道有關。^{⑨⑤}而道教在創立過程中，借醫弘教成了一種必不可少的手段，如東漢順、桓之時的張陵所創的五斗米道、靈帝時張角的太平道悉如此。而在歷代高道中，擅長醫道的更是為數也不少，著名者如東晉·葛洪（撰有《金匱玉函方》、《肘後備急方》）、南朝·陶弘景（撰有《本草經集注》、《效驗方》、《藥總訣》、《養生經》）等。即便在靈寶派內部，也有豐富的醫學思想。^{⑨⑥}

其七，宋文明對「眾術」的解釋，亦比陸修靜詳細（參 P.2861+P.2256 寫卷之 291~313 行），且分成兩大層面：冥通和變化。前者主要有思神存真、心齋坐忘、步虛空飛、吸食五元、導引三光；後者則有白日升天、屍解、滅度。而孟安排的解釋是：

眾術者，如變丹煉石，化形隱景之例是也。眾，多也；術，道也。修煉多途，為入真初道也。^{⑨⑦}

可知，孟安排眼中的「眾術」類經典，其範圍比宋文明更廣，除了法術之外，還包括了外丹類道書。

其八，宋文明對「記傳」的解釋，除了前面揭示的融會了佛教三世、福田等觀念外，更直接的依據是中國悠久的史傳文學傳統。早在先秦時代，中土就出現了《春秋》、《左傳》、《國語》等史書，兩漢則有司馬遷《史記》、班固《漢書》等巨著問世，至南北朝，史學已成為傳統學術的重鎮之一。據《宋書》卷 93〈雷次宗傳〉載，元嘉十五年（438）所立

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

國子學中，史學和儒學、玄學、文學並稱為「四學」。^{⑨⑧}與宋文明同時代的劉勰在《文心雕龍》中，則專門討論了「史傳」文體，如其所說「傳者，轉也；轉受經旨，以授於後」、「紀綱之號，亦宏稱也」，^{⑨⑨}則和宋文明所說「傳者轉也，轉相繼續也」、「記者紀也，紀綱其事，令不絕也」（見 P.2861+P.2256 寫卷第 317、第 315 行）的行文方式基本一致。所異者在於：宋文明所講的傳主是仙真，而劉勰所講多為儒家聖人或重要的歷史人物。

其九，宋文明所說「讚頌」，其實指的是歌頌神靈類的道經。不過，宋氏的分析，頗具特色：一方面他著眼於讚頌的「創制」主體，分成本文讚頌和玄聖讚頌：前者（如〈九天生神章〉）的寫出形式是自然本文（天文），它們代表的是三洞飛玄之炁。後者則由諸仙真、聖人詠出。另一方面，對於讚頌的句式，如四言、五言、七言，則將之比附成四時四象、五行五德、七元七曜，充分表達了天人合一的理念。另外，劉勰《文心雕龍》也專門論述了「讚頌」文體。宋文明所言「讚以表事，頌以歌德」簡直就是對劉氏「讚者，明也，助也。……及益讚於禹，伊陟贊於巫咸，並颺言以明事，嗟歎以助辭也」、「頌者，容也，所以美盛德而述形容也」^⑩的高度概括。

其十，宋文明所說的「表奏」，指的是齋醮時的上章和奏請。他的解釋分為兩個層面：一者事，二者心。事者指的是齋醮的具體場合，心者指的是參與者應對所禮拜的神靈懷有十分的虔誠、恭敬之心，唯有如此，才能實現人神相會，體道成仙。宋氏所說的「表奏」，在劉勰《文心雕龍》中則被分開討論（「表」屬劉氏之「章表」篇，「奏」則在「奏啟」篇。其實，劉勰對「章表」、「奏啟」的解釋有時相當混亂，頭緒不是很清晰）。但仔細比較，兩人對「表」、「奏」的理解基本相同：如宋氏之「表

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

者，明也，奏也，各明至心而湊會真境，故曰奏表也」，就接近於劉氏所說的「章者，明也」、「原夫章表之為用也，所以對揚王庭，昭明心曲」。
⑩此外，道經的「表奏」與世俗生活的「章表」、「啟奏」一樣，是卑（賤）者向尊（貴）者所進，表明的是等級之分。

三、餘論

陸修靜、宋文明的十二部經，一般認為是基於靈寶經而做出的分類。其後，則貫通於三洞四輔。如《洞玄靈寶玄門大義》「正義第一」即曰：「夫十二部經者，蓋是通三乘之妙典，貫七部之鴻規。」⑪七部者，三洞四輔也。可惜的是，今存文獻中尚未發現太清、太平、太玄、正一等四輔和十二部經具體相配的材料。而三洞與十二部相配，則稱為三十六部經。

⑩⑪

前文所言陸修靜、宋文明對十二部經的分類，雖然運用了「總括體用」的基本方法，但兩人具體的解釋並不完全一樣，故給後來者的理解帶來了一定程度的困惑。有鑑於此，《洞玄靈寶玄門太義》對十二部的內容和主旨，從「釋名」、「出體」、「明同異」、「明次第」、「詳釋」等五個方面做出了新的檢討。如王宗昱先生特別指出：釋名部分主要討論十二部名目的涵義，也兼及內容。有的條目（如戒律、方法、讚頌等）從宋文明的十二義中摘引了文句，其餘的則是保存或綜述了前人的材料，但就整個綜述而言仍有濃重的靈寶色彩。「出體」一節則將十二部再分為三種類型，所立標準是「文」與「理」。⑫尤其是「出體」部分，極有助於我們討論十二部經的文體特徵。為便於分析，茲先彙錄其文如下：

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

十二部經，通皆以文為體。名味往尋，自有全以文為名者，自有全以詮理為名者，自有文、理合為名者。有四部但以文名，別體即是本文、神偈符頌（神符、偈頌）、靈圖等也。按此四名無的明義，但以文為其體。靈圖乃不是文，既言象相類，亦從文攝。次有四部全以詮理之名，別體即是威儀、譜錄、記傳、表奏等也。威儀是容上（止）之法，譜錄是祖繫之源，記傳序其功名，表奏啟其心迹，故皆就理事工能為體也。次有四部通以文、理之名，別體即是戒律、玉訣、方法、眾術等也。戒律則通心與教。戒是心善，亦通戒敕。律是言語銓量，亦通心之秉直也。玉訣即道事理，解玉訣文之理事。方也（眾術）詣事處法，該文理。術通經術，故為文。眾智數，故為理也。^⑩

於此有兩點值得注意：一是作者對於「文」的理解有廣義和狹義之分。廣義的文是十二部經的載體，既是道教義理的本源或來源，同時也是其表現形式。狹義的文，則僅指本文和神符（按：二者在形式上並無本質的區別，都是天文大字，是特殊的符），故而作者排除了靈圖。但是若從靈圖是象，是本文（自然天文）的表現這一點出發，靈圖仍然可以歸屬到狹義之文的行列。至於偈頌，也列入狹義之「文」，它當指宋文明所說的「本文讚頌」，而非「玄聖讚頌」。另外，狹義的文，特別是本文，又是廣義之文的本體，故作者在「釋名」中有云：

十二部內，唯本文有通相、別相。以十二部皆是文字，為得理之

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

本，〔通名為本文〕本文猶是經之異名，十二〔部〕既通名為經，
是通相本文也。^{⑩⑥}

二是文、理標準的確定，其實只是對陸、宋二氏「體用」說的變通而已，
其中的「文」相當於後者所說的「體」，「理」則相當於「事」。如此一
來，便改變了陸、宋二氏十二部經皆為「總括體用」的觀點。按照《洞玄
靈寶玄門大義》的分類：表現體的是狹義之文的四類，即本文、神符、偈
頌和靈圖，表現用的是威儀、譜錄、記傳和表奏（當然，威儀、表奏歸於
此沒有什麼不妥，因為二者是道教行儀，即具體的法事活動。但把記傳和
譜錄歸為此類，區別的界限就變模糊了），而體用合一也是四類，即戒
律、玉訣、方法和眾術。

此外，《洞玄靈寶玄門大義》在對十二部的具體解釋時，還吸收了一些
佛教的思惟觀念。如：

（一）釋名時所用的「通相、別相」，顯然和佛經所講的「總相、別相」
涵義相同。考什譯《大智度論》卷31有云：

自相空者，一切法有二種相。總相、別相，是二相空，故名為相
空。問曰：「何等是總相？何等是別相？」答曰：「總相者，如
無常等；別相者，諸法雖皆無常，而各有別相。如地為堅相，火
為熱相。」^{⑩⑦}

北涼·曇無讖譯《優婆塞戒經》卷1〈三菩提品第五〉則曰：

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

法性二種：一者總相，二者別相。聲聞之人總相知，故不名為佛；辟支佛人同知總相，不從聞，故名辟支佛，不名為佛；如來世尊，總相別相，一切覺了，不依聞思，無師獨悟，從修而得，故名為佛。^⑩

總相指的是整體和本質，別相指的是個別和現象。如「無常」、「無我」等相通於所有諸法，是為總相。但是，具體到每一事物，它都有自己的屬性以區別其他的事物，像水之濕性、火之熱性等。

(二)「明同異」時則云：「體同異者有四句：一者異，二者同，三者亦同亦異，四者非同非異異句者。」^⑪此「四句」模式，亦借自佛典。「四句」，指的是兩個關係項在作邏輯組合時所構成的四種形式，可以圖示為：A 是 B，A 非 B，亦是 A 亦是 B，亦非 A 亦非 B。如什譯《中論》卷 3 有偈曰：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」^⑫卷 4 又曰：「寂滅相中無，常無常等四。寂滅相中無，邊無邊等四。」對於後一偈，青目之註說得相當清楚，曰：

諸法實相，如是微妙寂滅。但因過去世起四種邪見：世間有常、世間無常、世間常無常、世間非常非無常，寂滅中盡無。何以故？諸法實相，畢竟清淨不可取，空尚不受，何況有四種見！四種見皆因受生，諸法實相無所因受；四種見皆以自見為貴，他見為賤。諸法實相，無有此彼，是故說寂滅中無四種見。如因過去世有四種見，因未來世有四種見亦如是：世間有邊、世間無邊、世間有邊無邊、世間非有邊非無邊。^⑬

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

當然，按照劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷4之「若非有非無，則出於四句。四句者，是世間言說；若出四句者，則不墮四句。不墮，故智者所取，一切如來句義，亦如是」^⑪的要求，佛教對「四句」中的任何一句都不能執著。

綜合前述各家對道教十二部經的定義和解釋，我們可以歸納出道經文體的四大特徵：一者道教所說之「文」，是廣義的文，它可用不同的書寫形式，甚至是圖和符的形式，它強調了文字的神聖性及文字和思想之間的同一關係。二者道經文體間有本末體用之別，即「本文」是其他各部之本根。三者，諸文體的言說方式、創制主體有別，本文和神符（尤其是本文）乃是自然之炁化出，非人力所成，其餘十部則是玄聖所述。四者陸、宋之後對多數文體（本文、神符除外）的理解往往不盡相同，似有與時俱進的特點。特別是隨著佛、道思想的交涉，道教對某些文體（如戒律、記傳、讚頌等）的例釋，還融會了一些大乘佛教的思想觀念。諸如此類，皆與佛經文體的有較大的區別。

道教對十二部經的文體觀念的闡發，還對中國文學批評史產生了一定的影響。茲以劉勰《文心雕龍》為例進行一些簡單的比較。^⑫

首先，劉勰在《文心雕龍·原道第一》^⑬中指出：最根本的「文」是天文，它所表現的是「自然之道」。這和陸、宋二氏考察十二部經時的方法相同，後者亦溯源到天文（本文）。易言之，劉勰與陸、宋二氏皆認為「道」（劉氏稱「自然之道」，陸氏稱「天道、地道、神道」）是諸種文體得以產生的本源和依據。

其次，劉勰在分析文學（體）特色時，十分重視「變」的作用。如〈通變第二十九〉曰：「夫設文之體有常，變文之數無方。」^⑭〈時序第四十

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

五)又曰：「時運交移，質文代變」、「文變染乎世情，興廢繫乎時序」。
⑩而宋文明在闡述「本文」之涵義時，講到其表現形式時，亦提出了「變文」說。雖然宋氏著眼點在於文字（廣義）的書寫形態，但同樣強調了「變」對道經諸文體重要作用。

第三，劉勰在追溯諸種文體的淵源流變時，突出強調了儒家聖人與「文」的關係，〈原道第一〉即說：「道沿聖以垂文，聖因文而明道。」〈徵聖第二〉又說：「夫作者曰聖，述者曰明，陶鑄性情，功在上哲，夫子文章，可得而聞，則聖人之情見乎文辭矣。」⑪也就是說，劉勰認為聖人是道和文之間的中介，沒有聖人體道作文，就沒有儒家經典的生成和流播，進而就沒有各種文學和文體的出現。此種思路，和陸修靜也相同，後者指出「第三玉訣」至「第十二表奏」等十類道經，皆是玄聖所述，體現的也是「經之本源」（本文、道）。兩者相異處在於：劉氏心目中的「道」是儒家之道，「聖」是儒家之聖，而陸氏則換成了道教的「道」和「聖」。

第四，劉勰《文心雕龍》重視探討各體文學（文體）的特點，周振甫先生指出〈明詩〉、〈樂府〉、〈詮賦〉、〈頌讚〉、〈祝盟〉、〈銘箴〉、〈誄碑〉、〈哀悼〉、〈雜文〉、〈諧隱〉、〈史傳〉、〈諸子〉、〈論說〉、〈詔策〉、〈檄移〉、〈封禪〉、〈章表〉、〈奏啟〉、〈議對〉、〈書記〉講的都是文體論。⑫〈序志第五十〉云「原始以表末，釋名以章義，選文以定篇，敷理以舉統」，⑬四句話講了四層意思：一是討論各文體的產生、流變，二是論述各文體的名稱意義，三是舉出各文體的代表性篇目，四是闡述各文體的寫作要求。這種分析模式和宋文明的區別十二部經之方式大體相同。如後者論每一部類的道經時，都分成兩個方面：一者講名數時，多述不同類別道經的來源和涵義；二者說「應用」時，則多論

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

不同部類道經的流變和表現形態，同時常以具體的道經為例，進而說明不同部類道經的特點。但是，宋氏對道經的創作要求，則未有說明，因為是「神授天書」。對神如何創制道經，世俗之人能提要求麼？

第五，劉勰討論的文體，大多都落實於用的層面，不少屬於應用性文體。而陸、宋二氏的道經分體，同樣注意到了戒律、威儀、表奏等實用類經典的重要性。

對於劉勰的文學（體）思想，以往的研究更強調儒家經典所起的作用。其實，他對道家道教並非一無所知，反而是有比較深入的瞭解。如他在《滅惑論》中有云：

道家立法，厥品有三：上標老子，次述神仙，下襲張陵，太上為宗。尋柱史嘉遁，實惟大賢，著書論道，貴在無為，理歸靜一，化本虛柔。然而三世不紀，慧業靡聞，斯乃導俗之良書，非出世之妙經也。若乃神仙小道，名為五通，福極生天，體盡飛騰，神通而未免有漏，壽遠而不能無終。功非餌藥，德沿業修，於是愚狡方士，偽託遂滋。張陵米賊，述紀升天；葛玄野豎，著傳仙公。愚斯惑矣，智可罔歎？今祖述李叟，則教失如彼，憲章神仙，則體劣如此。上中為妙，猶不足算，況效陵、魯，醮事章符，設教五斗，欲拯三界，以蚊負山，庸詎勝乎？標名大道，而教甚於俗；舉號太上，而法窮下愚。何故知耶？貪壽忌夭，含識所同，故肉芝石華，譎以翻騰；好色觸情，世所莫異，故黃書御女，誑稱地仙。肌革盈虛，群生共愛，故寶惜涕唾，以灌靈根；避災苦病，民之恒患，故斬縛魑魅，以快愚情；憑威恃武，俗之舊風，故吏兵鉤騎，以動淺心。至於消災淫術，厭勝奸方，理穢

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

辭辱，非可筆傳。事合泯庶，故比屋歸宗。是以張角、李弘毒流漢季；盧悚、孫恩亂盈晉末。餘波所被，寔蕃有徒。爵非通侯，而輕立民戶；瑞無虎竹，而濫求租稅。糜費產業，蠱惑士女。運屯則蠹國；世平則蠹民。傷政萌亂，豈與佛同？^⑩

雖然劉勰分別道家、道教的目的在於貶低道家，批判反對道教，但從其行文看，他對道教史實是十分清楚的，對不同派別（如天師道、靈寶派、上清派等）的道教經典也相當熟悉。^⑪所以，他在建立文論體系時，極可能受到道教十二部分類法的潛在影響。何況道經的這一文體分類本身，和佛教十二部經也有關係呢。

最後，我們要講一下十二部經在道藏編撰（或編目）時的重要意義。它常和三洞相配，構成三十六部體系。如今存明·白雲齋所編《道藏目錄詳注》四卷，它實際上是明《正統道藏》和《萬曆續道藏》的總目提要。其中前三卷註釋的分別是洞真部、洞玄部、洞神部，而每一部又細分為十二類。^⑫

【註釋】

- ① 《通門論》全文見李德範輯，《敦煌道藏》（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999年）第5冊，第2507~2525頁。筆者對《通門論》的引文皆出於此，後文不贅註。
- ② 大淵忍爾著，劉波譯，〈論古靈寶經〉，載陳鼓應主編《道家文化研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年）第13輯，第485~506頁。另外，對於P.2861+P.2256殘卷的定名，王卡先生表示了懷疑（參〈敦煌道經校讀三則〉，《道家文化研究》第13輯，第129頁），筆者以為在沒有找

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

到更有利的直接證據之前，大淵先生的觀點尚可接受。

- ③參蔣振華，《漢魏六朝道教文學思想研究》（長沙：中南大學出版社，2006年）第158~165頁。
- ④參小林正美，〈三洞四輔與「道教」的成立〉，載陳鼓應主編《道家文化研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999年）第16輯，第10~21頁，特別是第20頁。又：考慮至四輔說與道經文體學特別是道經文學的關係不甚密切，故筆者對它不予討論。
- ⑤參王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年）第264~265頁。
- ⑥參小林正美著、李慶譯，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001年）第130~136頁。
- ⑦李昉等撰，《太平御覽》（北京：中華書局，1960年）第2975頁。
- ⑧參伍成泉，《漢末魏晉南北朝道教戒律規範研究》（成都：巴蜀書社，2006年）第168頁、第162~163頁。又：伍成泉博士指出敦煌本《通門論》「太清道本無量法門百二十條」之「百二十」當作「百二十九」及〈上清洞真智慧觀身大戒文〉的源頭可能在靈寶派早有其雛形，二論悉是。
- ⑨按：從前後語境推斷，P.2256寫卷在「第十一玄章」後，亦當有「玄聖所述」四字。但這種理解正確與否，尚待發現更直接的材料可能證實。
- ⑩《道藏》第33冊，第585頁上。
- ⑪大淵忍爾，《道教とその經典》（東京：創文社，1997年）第36頁。又，王宗昱先生則把《洞真太上倉元上錄》作為最早提及十二類的經典（參《道教義樞研究》〔上海：上海文化出版社，2001年〕第169頁），對此觀點，本人未取。
- ⑫王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年）第206頁。
- ⑬《道藏》第33冊，第731頁中~下。
- ⑭按：王宗昱先生在研究《道教義樞》之「十二部」時，認為它們晚於上清

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

- 派的「十二事」(參《道教義樞研究》[上海：上海文化出版社，2001年]第169~181頁)，本人對此並不贊同。
- ⑮《道藏》第6冊，第131頁中。
- ⑯《道藏》第24冊，第734頁中。又，《雲笈七籤》卷6對「十二部」的論述(見《道藏》第22冊，第38頁上~下)全是襲取《洞玄靈寶玄門大義》之「正義第一」與「釋名第二」，僅是文字稍有不同。
- ⑰《道藏》第24冊，第783頁上。
- ⑱王宗昱，〈附錄：《道教義樞》校勘〉，《道教義樞研究》(上海：上海文化出版社，2001年)第314頁。
- ⑲《道藏》第9冊，第344頁中~下。
- ⑳《道藏》第17冊，第801頁下。
- ㉑ Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," In M. Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Vol. 2, PP. 434-486, *MCB XXI*, Brussels, 1983.
- ㉒神塚淑子，〈靈寶經と初期江南仏教——因果応報思想を中心に〉，《東方宗教》1998年第91期。
- ㉓參小林正美，《中国的道教》(東京：創文社，1998年)第343~346頁。
- ㉔參王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》(北京：中華書局，2002年)第31~137頁。
- ㉕參李小榮，《〈弘明集〉〈廣弘明集〉述論稿》(成都：巴蜀書社，2005年)第576~615頁。
- ㉖Erik Zürcher, "Buddhist Influences on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence," *T'oung Pao*, 66, 1980, pp. 84-147.
- ㉗《大正藏》第52冊，第561頁上。
- ㉘陳國符，《道藏源流考》(北京：中華書局，1963年)第2頁。
- ㉙Ofuchi Ninji, "The Formation of the Taoist Canon," in Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven: Yale University

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

Press, 1979) pp. 260-261.

- ③⑩福井康順等監修，朱越利等譯，《道教》（上海：上海古籍出版社，1990年）第一卷，第66、69頁。
- ③⑪宋·贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987年）第414頁。
- ③⑫《大正藏》第15冊，第398頁上。又，據陳明，〈梵漢本《阿闍世王經》初探〉，《新疆師範大學學報》2003年第4期，第68~73頁，可知《阿闍世王經》確實早已傳入中土。所以，經中有關「三藏」的教義之說，亦定然同時輸入。
- ③⑬《大正藏》第15冊，第418頁上。
- ③⑭《大正藏》第9冊，第69頁下。
- ③⑮《大正藏》第25冊，第363頁下。
- ③⑯《大正藏》第52冊，第351頁下。
- ③⑰梁·釋僧祐著，蘇晉仁、蕭煉子點校，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年）第435頁。
- ③⑱《道藏》第25冊，第305頁下~306頁上。又，鍾國發先生指出《道學傳》中所說的江州刺史王景宗當為王景文之誤（〈附編下 陸修靜評傳〉，《陶弘景評傳》，南京：南京大學出版社，2005年）第561頁。
- ③⑲音譯作「拘留秦」者，如東吳·支謙譯《佛說老女人經》（《大正藏》第14冊，第912頁中）、西晉·竺法護譯《普曜經》卷5之〈迦林龍品〉（《大正藏》第3冊，第514頁中）。作「俱留秦」者，如劉宋·沮渠京聲（？~464）譯《佛說末羅王經》（《大正藏》第14冊，第791頁下）；作「鳩留秦」者，像南本《大般涅槃經》卷21（《大正藏》第12冊，第694頁上）。
- ④⑰參佛陀跋陀羅譯，《觀佛三昧海經》卷10，〈念七佛品〉，《大正藏》第15冊，第693頁中。
- ④⑱鍾國發，〈附編下 陸修靜評傳〉，《陶弘景評傳》（南京：南京大學出版社，2005年）第568、576頁。

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

- ④② 《道藏》第24冊，第671頁中。
- ④③ 《道藏》第24冊，第667頁中～下。
- ④④ 按：關於這方面的研究，可參看姜伯勤，〈道釋相激：道教在敦煌〉（載《敦煌藝術宗教與禮樂文明》〔北京：中國社會科學出版社，1996年〕第266~320頁，特別是第293~294頁）、李小榮，《變文講唱與華梵宗教藝術》（上海：上海三聯書店，2002年，第18~19頁）等。
- ④⑤ 《大正藏》第1冊，第810頁上。
- ④⑥ 《大正藏》第2冊，第728頁下。
- ④⑦ 《大正藏》第32冊，第244頁下。
- ④⑧ 《大正藏》第52冊，第86頁上。
- ④⑨ 《大正藏》第3冊，第498頁中。
- ⑤① 梁·釋僧祐著，蘇晉仁、蕭煉子點校，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年）第13頁。
- ⑤② 按：有關宋文明《通門論》和許慎《說文解字敘》的關係，王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（第743~744頁）已有討論，可參看。
- ⑤③ 如《大智度論》卷1曰：「一切眾生為結使病所煩惱，無始生死已來，無人能治此病者。」（《大正藏》第25冊，第58頁下）
- ⑤④ 《大正藏》第14冊，第1頁下。
- ⑤⑤ 《大正藏》第14冊，第538頁上。
- ⑤⑥ 《大正藏》第25冊，第153頁中。
- ⑤⑦ 《大正藏》第14冊，第755頁中～下。
- ⑤⑧ 《大正藏》第12冊，第693頁下。
- ⑤⑨ 《大正藏》第4冊，第430頁上。
- ⑥① 《大正藏》第16冊，第777頁上。
- ⑥② 按：此擬題最早由盧國龍先生考定，後來王卡《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年，第177頁）承之，可從。

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

- ⑥1 《大正藏》第32冊，第244頁下~245頁上。
- ⑥2 梁·釋僧祐著，蘇晉仁、蕭煉子點校，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年），第378頁。
- ⑥3 《大正藏》第4冊，第575頁下。
- ⑥4 《大正藏》第3冊，第87頁中。
- ⑥5 《大正藏》第14冊，第537頁下。
- ⑥6 《道藏》第6冊，第270頁上。
- ⑥7 王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年）第740~789頁。
- ⑥8 葛兆光，〈「不立文字」與「神授天書」：佛教與道教的語言傳統及其對中國古典詩歌的影響〉，《中國宗教與文學論集》（北京：清華大學出版社，1998年）第42~63頁。
- ⑥9 王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年）第740~741頁。
- ⑦0 阮元校刻，《十三經注疏》（上海：上海古籍出版社，1997年）第86頁。
- ⑦1 王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年）第743~745頁。
- ⑦2 參葛兆光，《中國宗教與文學論集》（北京：清華大學出版社，1998年）第44~49頁。
- ⑦3 梁·釋僧祐著，蘇晉仁、蕭煉子點校，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年）第12頁。
- ⑦4 參齊鳳山，〈道教的「神符」和書法藝術〉（載《中國道教》，2004年第2期，第40~41頁）、黃勇，〈道教文字觀與書法藝術〉（載《中國道教》，2004年第6期，第37~39頁）、任宗權，《道教章表符印文化研究》（北京：宗教文化出版社，2006年，第211~220頁）等。
- ⑦5 唐·徐堅等著，《初學記》（北京：中華書局，2004年）第507頁。
- ⑦6 王明，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985年）第335頁。

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

- ⑦⑦蕭統編，李善註，《文選》（上海：上海古籍出版社，1986年）第1323頁。
- ⑦⑧楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，1979年）第268頁。
- ⑦⑨王宗昱，〈附錄：《道教義樞》校勘〉，《道教義樞研究》（上海：上海文化出版社，2001年）第314頁。
- ⑧⑩參班固，《漢書》（北京：中華書局，1962年）第1758~1761頁。
- ⑧⑪《文淵閣四庫全書》（台北：商務印書館，1986年）第1062冊，第25頁。
- ⑧⑫孫作雲，〈楚辭《天問》與楚宗廟壁畫〉，載河南省考古學會編《楚文化研究論文集》（鄭州：中州書畫社，1983年）第1~9頁，特別是第1頁。又收入氏著《天問研究》（北京：中華書局，1989年）第52~60頁，特別是第52頁。
- ⑧⑬按：著名漢學家梅維恒先生在研究中國的看圖講故事起源時，搜集了大量域外的材料（參王邦維、榮新江、錢文忠譯，《繪畫與表演》，北京：北京燕山出版社，2000年），極具參考價值。
- ⑧⑭王宗昱，〈附錄：《道教義樞》校勘〉，《道教義樞研究》（上海：上海文化出版社，2001年）第314頁。
- ⑧⑮參余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》（上海：上海古籍出版社，1993年）第306~307頁。
- ⑧⑯余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》（上海：上海古籍出版社，1993年），第688頁。
- ⑧⑰參魏徵等撰，《隋書》（北京：中華書局，1973年）第988~990頁。
- ⑧⑱王宗昱，〈附錄：《道教義樞》校勘〉，《道教義樞研究》（上海：上海文化出版社，2001年）第314頁。
- ⑧⑲阮元校刻，《十三經注疏》（上海：上海古籍出版社，1997年7月）第297頁。
- ⑧⑳阮元校刻，《十三經注疏》（上海：上海古籍出版社，1997年7月）第2016頁。
- ⑧㉑阮元校刻，《十三經注疏》（上海：上海古籍出版社，1997年7月）第1633頁。

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

頁。

- ⑨₂於此，需要指出的是，佛經翻譯中也用到了「威儀」一詞，如僧祐《出三藏記集》卷4就載有兩種失譯人名的《大比丘威儀經》各二卷（第125頁），唐·般刺密帝譯《楞嚴經》卷5則曰：「三千威儀，八萬微細，性業遮業，悉皆清淨，身心寂滅成阿羅漢。」（《大正藏》第19冊，第127頁上）。「威儀」也罷，「三千威儀」也罷，皆出於儒家經典。若就僧尼日常生活所守戒律而言，又有四威儀之說，劉宋·求那跋摩譯《菩薩善戒經》卷5即曰：「威儀苦者，名身四威儀：一者行，二者住，三者坐，四者臥。」（《大正藏》第30冊，第986頁上）但在佛教律學中，一般認為戒重而威儀輕。
- ⑨₃《道藏》第6冊，第131頁下。
- ⑨₄王宗昱，〈附錄：《道教義樞》校勘〉，《道教義樞研究》（上海：上海文化出版社，2001年）第314~315頁。
- ⑨₅參蓋建民，《道教醫學》（北京：宗教文化出版社，2001年）第27~29頁。
- ⑨₆參蓋建民，《道教醫學》（北京：宗教文化出版社，2001年）第78~84頁。
- ⑨₇王宗昱，〈附錄：《道教義樞》校勘〉，《道教義樞研究》（上海：上海文化出版社，2001年）第315頁。
- ⑨₈參沈約撰，《宋書》（北京：中華書局，1974年）第2293~2294頁。
- ⑨₉劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍注》（北京：人民文學出版社，1958年）第284頁。
- ⑩₀劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍注》（北京：人民文學出版社，1958年）第158、156頁。
- ⑩₁劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍注》（北京：人民文學出版社，1958年）第406、408頁。
- ⑩₂《道藏》第24冊，第734頁中。
- ⑩₃如：北宋·張君房編《雲笈七籤》卷3「道教三洞宗元」條有歸納性的說法云：「其三洞者，謂洞真洞玄洞神是也。天寶君說十二部經為洞真教主，靈寶君說十二部經為洞玄教主，神寶君說十二部經為洞神教主，故三

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

洞合成三十六部尊經。第一洞真為大乘，第二洞玄為中乘，第三洞神為小乘。從三洞總成七部者，洞真、洞玄、洞神，太玄、太平、太清為輔經，太玄輔洞真，太平輔洞玄，太清輔洞神，三輔合成三十六部。正一盟威通貫，總成七部，故曰三洞尊文七部玄教。又從七部泛開三十六部，其三十六部者：第一本文，第二神符，第三玉訣，第四靈圖，第五譜錄，第六戒律，第七威儀，第八方法，第九眾術，第十傳記，第十一讚誦，第十二表奏。右三洞各十二部，合成三十六部。」（《道藏》第22冊，第13頁中）。由此可知，「三十六」部可指代一切道經。但是在唐宋時期，「三十六部」又可以指三十六部具體的經典（參陳國符，〈附錄二 道藏劉記·三十六部異說〉，《道藏源流考》，第252~257頁）。

- ⑩④ 參王宗昱，〈附錄：《道教義樞》校勘〉，《道教義樞研究》（上海：上海文化出版社，2001年）第192~193頁。
- ⑩⑤ 《道藏》第24冊，第735頁上~中。
- ⑩⑥ 《道藏》第24冊，第735頁上。又，其中「〔 〕」號內的文字，據《雲笈七籤》卷6補（參《道藏》第22冊，第38頁下）。
- ⑩⑦ 《大正藏》第25冊，第293頁上。
- ⑩⑧ 《大正藏》第24冊，第1038頁中。
- ⑩⑨ 《道藏》第24冊，第735頁中。
- ⑩⑩ 《大正藏》第30冊，第24頁上。
- ⑩⑪ 《大正藏》第30冊，第30頁下。
- ⑩⑫ 《大正藏》第16冊，第505頁下。
- ⑩⑬ 按：關於《文心雕龍》與道教思想的關係，已引起了學人的關注，如楊清之先生有〈道教生命哲學與劉勰的養氣說〉（《海南師範學院學報》，2006年第1期，第108~111頁），王更生先生有〈劉勰《文心雕龍》「養氣論」與道教〉（《文與哲》第9期，2006年12月，第151~167頁）。
- ⑩⑭ 劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍注》（北京：人民文學出版社，1958年）第1~3頁。

從敦煌本《通門論》看道經文體分類的文化淵源
及其影響——兼論佛經文體和道經文體的關係

- ①⑤劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍注》（北京：人民文學出版社，1958年）第519頁。
- ①⑥劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍注》（北京：人民文學出版社，1958年）第671、675頁。
- ①⑦劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍注》（北京：人民文學出版社，1958年）第15頁。
- ①⑧周振甫，《文心雕龍今譯》（北京：中華書局，1986年）第52頁。
- ①⑨劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍注》（北京：人民文學出版社，1958年）第727頁。
- ①⑩《大正藏》第52冊，第51頁中～下。
- ①⑪按：據道宣《續高僧傳》卷20載，著名禪師牛頭宗的創立者釋法融（594~657）曾進學於丹陽南牛頭山的佛窟寺。該寺有「七藏經畫：一佛經，二道書，三佛經史，四俗經史，五醫方圖符」，這些書籍是「宋初劉司空造寺……寫之永鎮山寺，相傳守護」（《大正藏》第50冊，第604頁中），可知南朝時期的寺院藏書中也有道教經典，因此博學的劉勰是有機會親讀道書的。況且，當時佛道論諍激烈，為了知己知彼，參加論戰的僧人也有必要瞭解一點道經。
- ①⑫參《道藏》第36冊，第760~819頁。