

陶弘景作品中的佛教

[美]柏 夷(Stephen R. Bokenkamp) / 著 孙 齐 / 译 吕鹏志 / 校

[提要]学界通常认为道教经典大量借用佛教元素的情形,主要存在于五世纪早期的灵宝经中。提出两点证据,指出我们应当重新考虑此一成见。佛教关于轮回的观念以及多重世界构成的大宇宙体系,不仅出现在陶弘景的著作中,同样也见于他所搜集和整理的东晋上清经中。这些对佛教元素借用的痕迹,在六世纪晚期之后被系统性地从道教经典中剔除。

[关键词]陶弘景;佛教;上清经;文本分析;敦煌

中图分类号: B948

文献标识码: A

文章编号: 1004—3926(2019)08—0084—06

基金项目:西南交通大学中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“中国宗教研究”(2682018WCX04)阶段性成果。

作者简介:柏夷(Stephen R. Bokenkamp) 美国亚利桑那州立大学国际文学与文化学院学监教授,研究方向:道教研究。译者简介:孙齐,山东大学《文史哲》编辑部编辑,研究方向:道教研究。山东 济南 250100 吕鹏志,西南交通大学人文学院教授,研究方向:道教研究。四川 成都 611731

关于道教经典吸纳佛教元素的问题,经过过去数十年的道教研究,学界渐趋认同一个相对简单的时间线,即始于许理和(Erik Zürcher)在其1980年《佛教对早期道教的影响》(Buddhist Influence on Early Taoism)一文中的观察“在所有类型和水平上,佛教借与[道教]的最大份额,集中于灵宝传统的经典。”^{[1] P.147}笔者本人也参与了这种看法的发展和赓续。我们从许理和所开创的观察中得到的这一时间线,将天师道描绘为与佛教元素彻底绝缘,上清经则有少许关涉(多属于装饰性的),而灵宝经才第一次真正地试图与这一外来宗教交涉。^①在本文中,笔者举出两则例子,则能说明现在是需要重新考虑这一时间线的时候了。此外,对于道教文本研究而言,此二例也暗示出一些颇不顺应人意的可能性。

第一则

在笔者翻译《真诰》(DZ1016)时,偶然在《天皇至道太清玉册》(DZ1483)中发现如下段落:

大方诸之东,小方诸上,多奇宝,甚灵异。有玉酒金浆在焉。^②青帝君畜积天宝之器物,尽在于此。亦多有仙人,食不死草,饮此酒浆,身作金玉色,常多吹九灵箫以自娱乐。能吹箫者,闻四十里。箫有三十孔,竹长二三尺。九箫同唱,百兽抃舞,凤凰群至,鸣舞以和箫声。(此国之乐也,

与西胡之佛法大不侔矣。西胡之法谓吹大法螺、击大法鼓。其乐不同,况其法也。《涅槃经》云:“生灭减矣,寂灭为乐。”是以生为幻,死为乐。方诸国以生为乐,死为患也。故称佛法,不称佛道。)出《真诰》。(2.60a-b)^③

括号内插入的陶弘景注的段落,在通行本《真诰》中找不到相近的文句。要是没有这段注文,东边的小方诸似乎全然为道教仙人所占据,而西边的小方诸则为修习佛教的道教仙人占据。^④陶弘景这段颇为详尽的注释,在今本《真诰》中却付诸阙如,似乎有些古怪。

实际上,这段文字,在它的原始出处即明太祖第十七子朱权(1378-1448)所编的《太清玉册》中,却并不突兀。相反,这段文字和之前的那一段见于道藏本《真诰》的文句,直接相连,没有分开。如笔者在引录中表明的,这整个段落明确无疑地暗示其出自《真诰》。这段疑似的注文,应非出自杨羲之手,因为其中引及的《涅槃经》是414年才传入中国,随后由法显在417-418年间译出的。^⑤无论这句引文的佛教来源是什么,它所在的这段文字非常可能是一段从陶弘景的作品中截取出来的注释。

有如下几个因素能够支持这一假说:

(1)《真诰》将东、西两处小方诸岛作为彼此

的镜像。它们是“中仙人”的居住地。^{[2] [P. 20b-21a]} 因而, 假若一个被佛教所占据, 那么另外一个也应当如此。

(2) 居于此地的仙人“身作金黄色”, 使人想起此段上文中关于汉明帝梦见佛陀一事的详细描述——彼处称佛陀“身有白光”。^{[2] [P. 19b]} 此处温和点评说, 他们的身体之所以发光仅仅是因为他们服食了浮岛上天然出产的丹砂, 这一点与《真诰》关于西方小方诸上奉佛道的仙人的说法是一致的^④: “皆服五星精, 读夏《归藏经》, 用之以飞行。”^{[2] [P. 20a]} 因此看起来这些仙人应该也是“佛教仙人”, 虽然今本《真诰》丝毫没有提及这一细节。

(3) 整理并注释《真诰》的陶弘景, 对于仙界地理甚感兴趣, 对相关段落的注释亦相当充分。而今道藏本《真诰》此段之下却独无注释。这段疑似文字正表现出陶氏关于东边小方诸上仙人的音乐偏好的学术化述评。很难想象他会对此一话题默不发声。

当然, 所有这些证据都非确凿无疑的。同时, 一部未经删节的《真诰》直到 15 世纪才得到注意, 这简直是无法可想的。再者, 朱权本人对佛教的敌意, 如同他本人对道教的热情修炼一样, 是非常明确的。或许是他写下这段文字, 并故意表现得像是从《真诰》中引用的一样。

不过, 我们也知道朱权拥有海量的道教藏书, 其中一部分辑入了他的《原始秘书》以及之后的《太清玉册》。^⑦ 他恰恰藏有这样一件《真诰》的稀世手稿亦未可知。另一点能够支持笔者理解的间接证据是: 尽管他对佛教抱有否定的看法, 但他对于佛教经典的实际内容似乎没有认识。在其《太清玉册》中, 除此之外, 朱权没有引用过任何佛经。笔者知道“无中不能生有”(ex nihilo, nihil fit) 的古训, 但朱权独在此处引用了一节佛经文句的断片, 其他部分绝无痕迹, 此点极为惹人注目。而陶弘景则常引佛教文本。

无论如何, 比较稳妥的看法是承认我们对这段文字的来源难以作出决定性的判别。在此则札记的结论中, 关于我们应当如何处理类似的情况, 笔者想提出一些建议。

在我们继续讨论之前, 值得注意的是《真诰》现存文本中对佛教的态度与在此段疑似陶注段落中所显示的, 在很大程度上是契合的。在此二处, 作者都展示了对于这一同时代的域外宗教概念的渊博知识, 却坚称其依靠道教修行, 并明确给予其

较低的评估。我们能在出自陶氏手笔的另一则佚文中看到同样的知识整合以及温和的敌意。

第二则

在《命运无常? 道教的身体与“命”》^{[3] [P. 151-168]} 一文中, 笔者追随贺碧来(Robinet) 简要探索了道士能够通过迷人的存思, 而将其身体确实地带回孕育的时刻, 从而得到再造。不过, 作为笔者讨论基础的文献, 并非是最早的。道藏本《九真中经》(DZ1376) 中的“九真”存思之法, 并不是杨羲所作(330-约386)。实际上, 它是原本的一个更为复杂的版本, 约编于 536 至 580 年间。笔者很有信心做出这一断言。这是因为, 作为笔者最近项目——《真诰》英译——的一部分, 重读了敦煌写卷 S. 4312、S. 6193 和 P. 2751, 大渊忍尔很久以前就辨识出它们同属于一部被定名为“紫文行事诀”的文献。^{[4] [P. 183-185]}

现在, 很确定这件敦煌文献实为陶弘景《登真隐诀》(DZ421) 的已佚篇章。^⑧ 在《真诰》附录中, 陶弘景称《登真隐诀》原本有 24 篇, 分为 7 部分。虽然这一敦煌写卷没有篇章序号, 也没提到《登真隐诀》, 但它们显然是其中的一部分。

研究过这一问题的学者已经注意到《紫文行事诀》似与《登真隐诀》有关系, 但都认为这些片段属于另一部作品, 是《登真隐诀》的缩略。他们给出的确凿理由是《紫文行事诀》中的《九真中经》显然是改写过的形式。^⑨ 我的看法是敦煌写本实际上更为接近《登真隐诀》的原始文本。同时, 敦煌本也显示出道藏本《登真隐诀》是原本的修改版。

以下是我提出这一观点的理由:

(1) 敦煌本《紫文行事诀》的格式与现存三篇《登真隐诀》一致。而且《紫文行事诀》的注释有的要更长一些, 如同陶弘景其他注释的习惯, 其中包括编辑性的校改甚至关于文本何以致误的意见。^⑩

(2) 如现存《登真隐诀》, 《紫文行事诀》也给出了每则押韵段落的韵脚数目。这是非常幸运的, 因为我们可以藉此看出《九真中经》中增添了哪些文字。在此可以举出《行事诀》的第一段祝词作为例证(差异较大处划线以示强调), 我们看到:

[《行事诀》] 祝曰“天精大君, 来见心中, 身披珠衣, 头巾丹冠, 左配神符, 右带虎文, 口吐紫华, 养心凝神, 赤藏自生, 得为飞仙。”(五韵, 毕乃开目。)^{[5] [P. 357b-358a]}

[《九真中经》] 祝曰“天精大君, 飞生上英,

帝君内化,来见心中,身披朱衣,头巾丹冠,左配龙书,右带虎文,和精三道,合神上元,五灵奉符,与帝同全,口吐紫华,养心凝神,赤藏自生,得为飞仙。”^[6](P.3b)

显然,今本《九真中经》中有三句韵语是陶弘景所未见的。

(3) 最后一点,也是最为确凿的:陶弘景在《登真隐诀》现存篇章中提到了九真存思法的一个特征,也能在《行事诀》中找见。根据《行事诀》中的九真存思法,肺部之神为白元君,头部之神为无英君。白元君和无英君都作为头中之神出现在那里。陶弘景在《登真隐诀》现存本中注解了另一则经文,讨论了脑部中的九宫神。陶弘景在《登真隐诀》的现存篇章中不得不对此做出解释,下面先是经文,然后是陶注:

洞房中有三真。左为无英公子,右为白元君,中为黄老君,三人共治洞房中。此飞真之道,别自有经。(按此三真是洞房之常神,而《九真》乃使假化离合。白元无英,合为一真。又白元在肺,不入洞房。且方诸玉字,^①止黄老一君而已。)^[7](P.249b)

根据陶氏的语意,原本《九真中经》的存思术将这些身神暂时性地作为一个神灵的不同方面。如我们将要看到的,现存《道藏》本通过给肺部和头部新取神名的作法,已经解决了陶弘景注意到的这些神名的冲突。此外,彼处还构建了一个更为复杂的生理学:通过存思,一个大神与其他身神结合,“九真”就是由大神的“魂”构成的复合神灵。

现在就触及到读者已经看到的问题的关键了:这一《九真中经》的原始版本的独特之处是什么?为何会有这样的更改?答案确实出人意料。

首先,让我们回想现在都有什么。假如笔者的分析有可取之处,那么今存《道藏》本《九真中经》的生成就有着三个能够看得出来的代表性的阶段:(1)杨羲的原始版本,亦即敦煌本《行事诀》;(2)陶弘景对经文的注解,亦载于敦煌本《行事诀》;(3)在陶弘景和《无上秘要》之间,由某位不知名者编写的道藏本《九真中经》。^②特别重要的是,如贺碧来注及的,自《无上秘要》以来,所有后来对这一经文的引用,都出自(3)。因而,笔者想我们能够推测各阶段间变化的原因。

(3)与(1)之间最大的不同是前者的存思程

序尤其复杂。以九种存思法中以心脏为中心的第一法为例,即能看清此点(如上,两种文本间的重要差异以下划线标示):

[行事诀]第一真法,平旦太神在心内,号天精君。

[九真中经]第一真法,以正月本命日、甲子、甲戌日平旦,帝君、太一、五神壹共混合,变为一大神,在心之内。号曰天精君,字飞升上英,貌如婴儿始生之状。

[行事诀]平旦,接手于两膝上,闭炁,冥目,内视。

[九真中经]是其日平旦,当入室,接手于两膝上,闭气,冥目,内视。

[行事诀]存天精君座在心中。

[九真中经]存天精君坐在心中,号曰大神。

[行事诀]使太神口出紫炁,以绕心外九重。

[九真中经]使大神口出紫气,郁然以绕我心外九重;气上冲泥丸中,内外如一。

[行事诀]毕,因叩齿九下,咽唾九过。

[九真中经]毕,因叩齿九通,咽唾九过。^③

这一比对清楚表明,两者间主要的不同是作为原本的(1)只有一个叫做“大神”的神灵,它被导引至身体的九个部位,有不同名号(参见下表)。这一程序令人想起神化的老子有九种形态等早期存思术。^④

(3)中“太一五神”神格的加入容易解释。此词表示“太一等五神”。据《上清大洞真经》,此五神载于修道者的“箬”中,即太一(脑)、无英(肝)、白元(肺)、司命(心)和桃康(命门[脐])。^[8](P.146)

如我们已经注意到的,陶弘景在其《登真隐诀》现存三卷中指出根据另一种上清经,其中无英、白元二神居于头部的宫殿之中。因而,版本(3)的作者已经更正了陶弘景指出的神灵名字中的错误,将白元君和无英君分别改为“上元素玉君”和“帝昌上皇君”(参下表)。这些新名字很明显不符合原本神明的三字模式。他还为存想的九个阶段分别添加了体中五神。根据这一新的版本,它们与另一个天神“帝君”结合,化为“大神”。

月份	《九真中经》中每月对应的身体部位	敦煌本中大神的别名	道藏本中大神“九魂”的别名
一	心—火	天精君	天精君
二	骨	坚玉君	坚玉君
三	血	元生君	元生君
四	肝—木	青明君	青明君
五	脾—土	养光君	养光君
六	肺—金	白元君	上元素玉君
七	肾—水	玄阳君	玄阳君
八	胆	合景君	合景君
九	泥丸	无英君	帝昌上皇君

但是,为什么修改这一存思实践被认为是必要的呢?一个可能的答案见于版本(3)在这一存思修行的引言里所作的一些变动之中:

[行事诀]人体有尊神,其居无常,展转荣输,流注元津。此神外来,内结以立一身,非如三魂气魄,是积灵受炁,生于父母者也。

[九真中经]人体有尊神,其居无常,出入乎上、中、下三田,回易阴阳,去故纳新,展转荣输,流注元津。大神虚生,内结以成一身,濯质化炼,变景光明。¹⁵非如三魂气魄,是积灵受气,自生于人父母者也。

[行事诀]尊神有九名,号曰九真君,分化上下,转形万道,子能修之,则出水入火,五脏自生。

[九真中经]帝君九魂,变形一时,忽为尊神,有九名,号曰九真君,此太一帝君之混合而一变也,分为上下,旁通万道。子能修之,则出水入火,五脏常生。¹⁶

在这一段落中,主要的不同与“大神”或“尊神”的身份有关。《行事诀》(1)认为此神“外来”,而不是出自生身父母。道藏本(3)保留了这些层面,而更进一步地强调其非实体性和易变性。它的“虚生”及其天界地位,通过其乃“太一帝君”变身的形象,得到了进一步凸显。最后,(3)坚称此神的“九魂”只是暂时的变形(“变形一时”),并不会永远地居于体内。这大概也就是它们为什么需要与其他居于体内的神灵结合才能发挥作用。

不过,最具提示性的修改见于引言的最后部分:

[行事诀]长斋隐栖,以存其真。道斋谓之守静,佛斋谓之耽晨。道静接手于两膝,佛晨合手于口前。

[九真中经]长斋隐栖,以存其真。此文一名《九真内诀》,一名《天上飞文》,一名《外国放品》,一名《神州灵章》。¹⁷虽有四名,故书耳。¹⁸

此处最大的不同是道藏本(3)的作者彻底删掉了版本(1)涉及佛教的语句。关于佛教语境中“耽晨”的含义,我没有找到任何信息。它看起来不像是直译。陶弘景注称此词的意思是“思禅(dhyāna)”,因而它可能是一种早晨冥思的称法,但我没找到更多的材料。无论如何,这很好地表明版本(1)的作者认为这是一种佛教徒有自己版本的修行方法。据笔者所知,佛教的思禅并不依照胚胎发育的时机来改造身体,但陶弘景却用另外一种方式将“九真”存思法与佛教联系起来。实际上,陶氏对最后这段篇章的注释,对于道教史研究来说有着涉及面极广的蕴意。他写到:

此盖明斋之为义也。接手静观则百神自朗,合掌耽念则身相俱彻,斯道佛之真致,二斋之正轨。夫佛之为道,乃道之一法。忘形守神,亦妙之极也。耽晨,即今所谓思禅者矣。玉皇留秦,玄精同象,南岳赤君,随教改服¹⁹。方诸者之境,奉之者半²⁰,三真弟子,两学相若²¹,此乃术有内外,法有异同,本非华戎之隔,精粗之殊也。而边国刚踈,故宜用其宏经;中夏柔密,所以遵其渊微耳。^{[5] (p. 357b)}

陶氏用(1)中的此段来说明“九真”存思法与佛教思禅修习几乎是完全相同的。然后他从《真诰》和其他上清经中引用了一些零星的证据,来说明这两种宗教之间有一种根本上的一致,道教修炼者也有着佛教徒弟子,等等。笔者在注脚中对这些材料做了说明。然而,在这些材料中最为难解的是“玉皇留秦”一词。如王家葵指出的,“留秦”是过去七佛中第四位的 Krakucchanda 的简称,后来一般译作“拘留孙佛”,而在早期文本中则直译作“拘留秦佛”。²²更重要的,他是我们这一劫期的首佛,这让他成为与“玉皇大帝”同等的天神。²³声称这两位神灵是一致的,也就意味着证明佛教其实不过是道教的一种外国形态。²⁴

陶弘景对上列版本(1)中的开头段落的另一

条注释,刚好告诉我们这一存思法与佛教理念有何关系:

[行事诀]人体有尊神,其居无常,展转荣输,流注元津。此神外来,内结以立一身,非如三魂七魄,是积灵受炁,生于父母者也。

(陶注)魂魄皆因父母之津,化胞络以相成也。阳清以成魂,阴浊以结魄,非假外物矣。至于大神,则为司命之所诰,玄精之所配,昔是破冢之遗爽,今注此胎以成人,所谓先身者是也。今我一身,魂魄是父母之分神,形骨是五行所造作,百神是天灵所营匠,智欲是炁候所浸治。至于寿命生死,贫富贵贱,运分多少,罪福善恶,及轮回五道,既□□□灭,必是此一大神耳。人人有之而皆不能自知也。^{[5](P.357)}

陶氏写到,“大神”是司命所选定并吸收入身体的“遗爽”——从坟墓中泄露出来的一些魂魄物质,并被注入孕育胎儿成形的子宫之中。^⑤他同样解释了体中的其他神灵。“魂魄”来自于父母,而“百神”则是它们的天界对应物所造就。身体的物质层面,包括智力、欲望等机能以及推动它的大多数灵性,都来自存在于我们世界之内的东西。“神”居于体内,但它们在体外却是物质性的,这看起来有些奇怪,但这确实是早期中国思考它们的方式。只有“大神”源自另一个世界,然而那些能够区分个体的东西主要因它而起——寿命长短、贫富贵贱、运分多少、罪福善恶,甚至还有转生的目的地。

对于此经为何必须重写的出人意料的答案是:其中的存思法意欲重塑修行者的胚胎,以为“转生”做好准备。每个人都有自己的“大神”以使他们成为他自己,但只有懂得这种存思法的道士才知道大神的九个指示着胚胎生长的名字,并能够运用这一知识来做好转生的准备。

根据此经最后所描述的修行者的身体如何在其死后经历阴间时为“九真”所守卫的段落,陶弘景的分析显然是正确的。这段文字几乎原封不动的被修订者保留下来,但它在现在的版本(3)中几乎是说不通的。^⑥

结语

这两则佚文指向了一种相当令人困扰的事实。虽然我们试图从文本记载中构建一种有序的道教历史,但这些记录本身就已经经过各种修改而挫败了我们的尝试。笔者在别处已经指出古灵宝经在六至七世纪经过了修订,以刊落那些唐突

的佛一道(Buddho- Daoist)混合材料。现在对于我们所描绘的那种上清道教相对地摒除佛教借用的图景,也应该重新考虑了。^⑦佛教式注解的存在,可能是陶弘景的二十四卷《登真隐诀》仅有三卷留存至今的原因。这种调换文本的能力,可能是一个在各种形式上与文本性相纠葛并崇敬之的文化所期待的。^⑧中国文化的这种面貌,我们惯于忽视。相反,在对待明代《道藏》中的道经时,我们往往会犯如下错误:(1)我们坚持“经”就意味着不可改动,所以十五世纪的这些分散的文本就和它们在四世纪时一模一样。(2)我们假定文本记载的整齐一致就是可靠性的保证,而实际上它们更常是经过后世修订干扰的标志。(3)我们误以为后世类书的征引足够证明几个世纪以前的经文的可靠性。《九真中经》在500年前后陶弘景的注释及580年左右《无上秘要》的完成之间所出现的改动,显然表明了这种方法的不可靠性。

基于这些理由,我们需要发展出一条新的处理道教文本的路径。一条富有成效的可能途径是对文本段落(如我在本文分离出来的段落)进行搜罗和分析,看看我们能从道经编辑者的工作中知道什么。例如,对笔者来说,《九真中经》中的一部分段落提到了转生,而此经的其他部分则对这一概念毫无所知,这就足以提醒我注意在这一存思修行中,涉及了一些别的东西。^⑨只有采用一种更为精确的文本批判方式,配合其他形式的历史学研究,通过这种全新努力,我们才能开始理解道教历史的错综复杂。

注释:

①对这一看法较晚的详细阐述,可参 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* (Paris: Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, #137, 1984), 2: 87-104, 及 Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007), 158-198.

②《真诰》(DZ1016)中阙此句的最后二字。

③关于此句的主旨,笔者不很确定。杨羲和陶弘景都用“佛道”一词。看起来这句评注乃是针对普通佛教徒的用法而发。佛教徒同样也常用“佛道”来称呼其宗教,但他们用“法(dharma)”则看起来会有一点奇怪。

④关于西边的小方诸的段落的开头称“多有奉佛道者,有浮图以金玉镂之。”见《真诰》卷9,第21a-b页。

⑤见 Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (Leiden: Brill, 1959), 1: 105. 据那体慧(Jan Nattier)言,另一个可能的早期来源是所谓的“南本”(T. 375),亦即慧严、若那跋陀罗(Jñānabhadra)等人校订的昙无讖(Dharmakṣema)本(T. 374)。私

人通信。

⑥实际上,陶氏将小方诸上的这些穿着中国衣服的神灵,比作他所谓以“真菩萨”之名著称的“三弟子”。此处引及了关于古代中国圣人成为佛陀弟子的中国撰述的佛教经典。道安在其《二教论》中引了一个例子:“《清净法行经》云:佛遣三弟子振旦教化。儒童菩萨彼称孔丘,光净菩萨彼称颜渊,摩诃迦叶彼称老子。”(T. 2103 8. 140a4 - 8) 这些中国的文化英雄自然不会被认为穿着佛教衣服。

⑦关于朱权及其与道教书籍文化的纠葛,见 Richard G. Wang (王岗), *The Ming Prince and Daoism: Institutional Patronage of an Elite* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 特别是第 xi - xix 页。在一次私人交流(2013年12月22日)中,王岗指出这段疑似佚文确实是朱权能够写出来的东西。

⑧蔡雾溪(Ursula - Angelika Cedzich)首先得出这一结论,参注 15。不过笔者将这些写本判断为《登真隐诀》的一部分所提供的理由则皆自己出,并非蔡氏的成果。

⑨在其《登真隐诀》解题中,蔡雾溪关于敦煌本得出了如下结论“我们或能推断:敦煌本反映的并不是一种一卷分七部分的单行《紫文行事诀》,而更像是《登真隐诀》其中一卷的断片,该《登真隐诀》包括6节《紫文》和7节《九真中经》,从属于一个更大的篇章(关于‘存相’[按当作‘想’]?)。假如我们考虑到一些篇章的缩略演绎,以及尤其是残篇第二部分中相对而言比较简明的注释,敦煌本也很有可能与《上清明堂元真经诀》(参该条)类似,反映的是一种陶弘景原本的修订版。”见 Ursula - Angelika Cedzich, “Dengzhen yinjie,” in *The Taoist Canon*, 1: 203 - 205。王家葵认为《行事诀》不像是《登真隐诀》原本的一部分,因为其“篇题”与《登真隐诀》每篇开头的两字标题的形式不相符合。他进一步提出“九真[存想]法”缩略自道藏本《九真中经》。见王家葵《登真隐诀辑校》(北京:中华书局,2011年)第21页及第236页注3。

⑩例如《紫文行事诀》:“案前二名皆云坚玉,而此祝云玉坚,或当是误,然反复呼此,犹为一类,今但当依之。又存字作在,亦是误耳。”(第358页)

⑪我不太确定“方诸玉字”指的是什么。可能陶弘景在此指的是原本《九真中经》的一部分,而为现在的版本所刊落。

⑫对《九真中经》与《道藏》本神名匹配的概观,见《无上秘要》(DZ 1138)卷5,第9b - 11a页。

⑬对照《紫文行事诀》第357b页第14 - 16行与《九真中经》卷1,第3a页第3 - 6行。

⑭对此,参见 Anna K. Seidel, *La divinisation de Lao tseu dans le Taoïsme des Han* (Paris: école Française d'Extrême - Orient, 1969), 92ff.

⑮见引于《无上秘要》卷5,第3a - b页。“景”是上清经中另一组重要神灵。它们共有24位,8位一组分别位于人体的上、中、下三区域。

⑯对照《紫文行事诀》第357b页第9 - 16行与《九真中经》卷1,第2b页第6行 - 3a页第5行。

⑰贺碧来(Isabelle Robinet)将“放品”译为“放置的物品”。见 Isabelle Robinet, “Shangqing waiguo fangpin jing,” in *The Taoist Canon*, 1: 149 - 150。此经有着明显的佛教影响,我认为我们应当如佛经译本那样,将“品”理解为“篇卷”。

⑱对照《紫文行事诀》第357b页第14 - 16行与《九真中经》卷1,第3a页第3 - 6行。

⑲陶氏指出“《七圣玄纪》云:赤君下教变迹作沙门,与六弟子俱皆显姓名也。”见《真诰》卷14,第19a页。

⑳见《真诰》卷9,第21a页。上文讨论过这些段落。

㉑据《真诰》卷2,第7b页。此“三真”为紫阳真人、桐柏真人和清虚真人。

㉒见 Jan Nattier, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991), 19 - 20。关于早期译经中对“拘留秦佛”音译的用法,见竺法护(Dharmarakṣa fl. ca. 266 - 308)《生经》(T. 154, 3. 78a)及支谦《佛说老女人经》(T. 559, 14. 912b)。

㉓此佛的名字可能也让其引人注目。我推测,与老子不同,此佛“留守秦地”。此名应该暗示了“化胡说”。

㉔有意思的是,此词也见于陆修静对一个关于佛教的问题的回答中。见《三洞珠囊》卷2引《道学传》。

㉕涉及亡人的灵魂被想象为光的诸种方式的一项迷人研究,见 Henri Maspero, “Le mot ming 明,” *Journal Asiatique* 223 (1933): 249 - 296。

㉖对照《行事诀》第360a页与《九真中经》卷1,第10a页。

㉗这一看法始于许理和(Erik Zürcher)在其“Buddhist Influence on Early Taoism”一文对道经中佛教元素的首次考察中,贺碧来(Isabelle Robinet) *La révélation*, 1: 104 对此作了强调。

㉘对这一点的另一次复述,见 Stephen R. Bokenkamp, “Scriptures New and Old: Lu Xiuqing and Mastery,” 载康豹(Paul Katz)、刘淑芬主编《第四届国际汉学会议论文集:信仰、实践与文化调适》,台北:中央研究院,2013年,第二册,第449 - 474页。

㉙事实上,笔者曾未经过这一必要的第一步,就发表了笔者对《九真中经》的看法。见 Stephen R. Bokenkamp, “Simple Twists of Fate? The Daoist Body and Its Ming” 这是笔者的错(me culpa)。

参考文献:

- [1] Erik Zürcher. Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence [J]. *T'oung pao*, 1980 (66. 1/3).
- [2] (梁)陶弘景. 真诰(卷9) [A] // 正统道藏[Z]. 上海:涵芬楼影印, 1923.
- [3] Stephen R. Bokenkamp. Simple Twists of Fate? The Daoist Body and Its Ming [A] // Christopher Lupke eds. *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture* [C]. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
- [4] [日]大渊忍尔. 敦煌道经·目录篇[M]. 东京:福武书店, 1978.
- [5] 佚名. 紫文行事诀[A] // 中华道藏(第2册) [Z]. 北京:华夏出版社, 2014.
- [6] 佚名. 九真中经(卷1) [A] // 正统道藏[Z]. 上海:涵芬楼影印, 1923.
- [7] (梁)陶弘景. 登真隐诀(卷2) [A] // 中华道藏(第2册) [Z]. 北京:华夏出版社, 2014.
- [8] Isabelle Robinet. Taoist Meditation: The Mao - shan Tradition of Great Purity [M]. Albany: State University of New York Press, 1993.

收稿日期 2019 - 06 - 08 责任编辑 尹邦志