

## 論《昇玄經》的文本差異問題

劉 屹

### 一、引言

2000年，我曾發表《敦煌本〈昇玄內教經〉的卷次問題》一文，嘗試對當時尚未明晰的敦煌本《昇玄經》殘卷卷次做了大膽地推論，同時也試圖將《昇玄經》看作是南朝道經北傳的一個範例<sup>①</sup>。在與拙文發表幾乎同時召開的“紀念敦煌藏經洞發現一百周年國際學術研討會”上，王卡先生和萬毅兄都提交了考訂敦煌本《昇玄經》卷次的文章<sup>②</sup>。他們在我用力不夠的文獻對證上頗下功夫，所以對個別殘卷卷次的判定，比我的結論更令人信服。然而，我們的這些研究都沒有來得及充分吸收山田俊先生略早出版的大著——《唐初道教思想史研究》。

此後，因我在對《唐初道教思想史研究》的書評中也提及關於《昇玄經》的一些不同看法，山田先生非常謙遜地與我進行了討論<sup>③</sup>。到2001年底，他發表了自己對於《昇玄經》研究的最新論文，承認應將S. 6241比定為《昇玄經》卷十（此前，他一直將此卷排除在外），也同意我將P. 2343放在卷五位置上的作法等等。但表示對王卡、萬毅和我的部分觀點仍難贊同。如對王卡關於兩件綴合殘卷（DX. 2768 + DX. 901、P. 2750 + 2430）的意見，對萬毅推論《昇玄經》為北周時期所造的觀點，對我關於《昇玄經》有過主神和文字上的變化等等都持保留意見。此外，他也批評了小林正美氏新近將《昇玄經》定為劉宋末期成書的做法<sup>④</sup>。

時至今日，經過幾位中日學者不約而同地集中討論，學界對《昇玄內教經》的某些基本問題有了比較一致的看法，如認為該經在6世紀後半期的南北朝末成書，不會很早；又如敦煌本的卷次問題，對絕大部分和主要殘卷卷次的排定彼此間已經相去不遠。但還有些問題仍未完全釐清，如成書時代和地域問題，盧國龍較早提出南朝梁、陳間成書後北傳；而萬毅主張在北周時期的570年代末成書；我亦主張南朝成書後北傳，很可能經過北朝道士的加工和改造。山田俊雖主張梁朝以後成書，但不同意經過北朝的改寫。他還與我對如何看待《昇玄經》文本的變化持不同意見。那麼《昇玄經》是否存在文本的差異？如果有，這種差異因何而生？當學者們已經透徹地闡發了《昇玄經》在南北朝末期至唐前期道教重玄學發展歷史上的重要地位和影響後，現在又逐漸意識到對於這部經書本身的歷史背景和文本內容，還有很多疑問沒有解決。此外，國內外學者幾乎同時對一部敦煌道經做如此集中而細密的討論，在敦煌道經研究史上是不多見的。這說明至少在敦煌道經研究的某些方面，國內新一代研究者正在努力與國際學術前沿保

持同步的發展。我有幸身處其中，也有責任把這種良性的學術討論繼續下去。故而不揣陋昧撰寫此文，以期能與諸位同好更加充分地商討。

## 二、“昇玄”溯源

中古道經中常見“飛昇玄都”、“飛昇玄圃”、“立昇玄綱”等等詞句。其中“昇”字都是動詞，是上昇、飛昇之意。“玄”字是名詞，多指天上的仙宮、仙境。“昇”和“玄”最初並未構成固定的名詞性用法。此外也有“駕龍昇玄”、“學未昇玄”之說，此“昇玄”則已固定為動詞性用法，意即飛昇成仙。以這個意義上的“昇玄”為經名，似應以“古上清經”中的《洞真太上飛行羽經九真昇玄上記》一卷為最早<sup>⑤</sup>。此外，古上清經之一的《八素真經》有“中真之道有六”，其中就有“三天正法鳳真之文九真昇玄文”<sup>⑥</sup>。《雲笈七籤》卷五二有《昇玄行事訣》，講存思術<sup>⑦</sup>。似與《八素真經》的“九真昇玄文”有關。而《太清中黃真經·內養形神章》第一的注文中引及《太上昇玄經》、《太微昇玄經》和《大洞昇玄經》，講的都是“食氣”、“胎息”之法<sup>⑧</sup>。這些都可算是上清傳統中的“昇玄”經文。而《通門論》所載“古靈寶經”中的“《昇玄步虛章》一卷”，又名《太上說太上玄都玉京山經》，屬於仙公系靈寶經。今本《道藏》還有《太上昇玄消災護命妙經》一卷，也可算作是靈寶經系統的“昇玄”經文。因此，“昇玄”原本就是昇仙，是指通過六朝早期道教的仙道技術而昇仙。到十卷本《昇玄內教經》則略云：

道言：昇者，上也。是諸十方大聖、不生不死真人得道者，莫不昇度三界，上登金闕，身生水火，與空合德。彌綸至精，遼豁無窮。上包諸天，羅於無涯；下入無底，妙於細微。昇上無形，湛體自然。玄者，無光之象，無物之狀。迎之無首，追之無後。近不可以親，遠不可以踈。總統大妙，天中之天，真中之真，神中之神。有得之者，即名昇玄。<sup>⑨</sup>

此時更強調“玄”抽象無倫的“道”的本色，“昇玄”即“得道”。過去“得道”要靠外在的仙道方技，現在“得道”則要靠內心的修養和智慧的解脫。這就是“昇玄”原有的“陰陽妙道、服禦至術”的“昔教”與“發自內心，行善得道，非從外來”的“真一妙術”之間的區別。

上清和靈寶經都有以“昇玄”為名的，而明確的“昇玄經”一語則更多用於靈寶經的代稱。如在《上清太極隱注玉經寶訣》中說到：

《太上玉經隱注》曰：上清之高旨，極真之微辭，飛仙之妙經也。靈寶經或曰洞玄，或云太上昇玄經，皆高仙之上品，虛無之至真，大道之幽寶也。三皇天文，或云洞神，或云洞仙，或云太上玉策，此三洞經符，道之綱紀，太虛之玄宗，上真之首經矣，豈中仙之所聞哉？<sup>⑩</sup>

而在《太真玉帝四極明科經》卷一裡也說到：

《太玄都四極明科》曰：凡讀靈寶經，或洞玄，或昇玄之經，皆東向叩齒十二通云云。<sup>⑪</sup>

“洞玄”即是“靈寶經”，則此處的“昇玄之經”亦當為靈寶經的代稱。尾崎正治氏和

大淵忍爾氏都考證《四極明科》為6世紀前半期作成<sup>12</sup>。時代與《太極玉經隱注》十分相近。是知中古道教很早就以“昇玄經”代稱靈寶經，因而對於《隋書·經籍志》所略云“大業中，道士所以講經，由以《老子》為本，次講《莊子》及靈寶昇玄之屬”也許應有新的理解。點校本《隋書》將其標點為“《靈寶》、《昇玄》”，前賢或讀為“《靈寶》、《昇玄》”，即分別指靈寶經和《昇玄內教經》，或連讀為“《靈寶昇玄》”專指《昇玄內教經》，總之都突出了十卷本《昇玄經》在隋朝的流行狀況。我以為還是應以“靈寶昇玄”作為靈寶經的代稱為宜<sup>13</sup>。這樣看來，也許此經在隋唐時期並非像我們原來想像的那樣流布甚廣，以至可以位列老莊之後。當時最流行的道經除了《老》、《莊》外，還是以靈寶經整體為最盛。雖然十卷本《昇玄經》從靈寶經衍生而出，但一部《昇玄經》還是難以與整個靈寶經相提並論，更不要說代替靈寶經。最明顯的例子就是其敦煌本的殘卷，目前仍然湊不齊一部完整的《昇玄經》，這與唐代流行的《本際經》寫本的極大豐富形成鮮明對照，則《昇玄經》的流行狀況也就可見一斑。

目前引起學者更多關注的還不是作為靈寶經代稱的“昇玄經”，而是本文所要討論的十卷本《昇玄內教經》。值得注意的是，此書最早是被北朝佛道文獻著錄和提及的。570年甄鸞《笑道論》有云：“《昇玄》云：吾師化遊天竺。”<sup>14</sup>此句在稍後作成的道安《二教論》裡作：“《西昇玄經》云：吾師化由（遊）天竺，善入泥洹。”<sup>15</sup>甄鸞和道安兩人在此提及的“《昇玄》”和“《西昇玄經》”不過是對《老子西昇經》的誤稱，此句文字不見於《昇玄內教經》的文本；且從甄鸞、道安兩人著作中也沒有見到針對《昇玄經》文字和義理的發難，反而正是因其駁難道教注重外在形神修煉而激發了《昇玄經》這種宣揚“內教”的道典出現。看來這是從“《老子西昇經》”——“《西昇玄經》”——“《昇玄》”誤化而來，無論是經名還是內容都不是我們要討論的《昇玄內教經》。

此外，學者們熟知的《三洞奉道科誠儀範》卷五《法次儀》著錄有“《太上洞玄靈寶昇玄內教經》一部十卷，《昇玄七十二大券》”。但中外學者對《三洞奉道科誠》一書的定年意見，有梁代、隋代和唐前期諸種說法，一直爭論不休。我曾認為如果不排除《三洞奉道科誠》成於梁代，就不能輕易否認《昇玄經》成於南朝且最早被南朝道書著錄的可能。小林正美就是根據《三洞奉道科誠》的著錄來判定多種道書的成書年代，包括其對《昇玄經》的最新定年。然 Livia Khon 認為《三洞奉道科誠》有一個從552年最初成書，到唐前期乃至明《道藏》本一步步發展的過程。此書是漸次形成目前的樣子的<sup>16</sup>。這雖然未必是定論，但由此可以知道，以《三洞奉道科誠》對《昇玄經》的著錄來判定《昇玄經》成書的時代是很不可靠的。

明確無疑地引述我們所討論的十卷本《昇玄經》，是從《無上秘要》開始的。《無上秘要》編成的時間大約在577年北周平北齊後不久。書中凡11處引及《昇玄經》：計《昇元經》3處，《昇玄經》5處，《昇玄內教經》1處，《昇玄內教經》卷七1處，《昇玄內教經》卷九1處。這些引文分別出自卷一、卷二、卷七、卷八、卷九。可見，當時的《昇玄經》已經肯定是十卷本，據此可以認為大體同時的宇文道《道教實花序》裡提及的“昇玄內教”也應該是十卷本的《昇玄內教經》。

總之，不僅“昇玄”一詞在道教中出現很早，而且以“昇玄”為名的道經在道教



中也很早就出現。“昇玄”之意，有個從外求的仙道技術，到內求的真一妙道之轉變。這一方面是中古道教內部發展變化的必然，另一方面也是受到6世紀後半期佛教思想的影響而發生的。最遲在570年代末，十卷本《昇玄內教經》已經形成。而從現在的材料看，此經最早出現在北朝道教論著當中。

### 三、《昇玄經》的文本差異

在討論敦煌本《昇玄經》卷次問題時，我談到敦煌本《昇玄經》全經的主神是“太上”，即“太上大道君”，又稱“道”。在敦煌本裡，太上、太上大道君、道是三名一體的。《昇玄經》把元始天尊奉為“往古”之神，不參與現世的傳經說教，而太上老君則幾乎沒有在此經中以主神面貌出現<sup>19</sup>。與之相比，唐初的《太玄真一本際經》則以太上大道君、元始天尊共同作為主神出現，而太上道君是元始天尊的弟子。《本際經》還有一卷特別安排太上老君出場，而其弟子則是文始先生關令尹喜。可以認為《本際經》的神主系統，是為了融合全國統一後南北道教不同流派原本稍有不同的各自尊奉而有意安排的。而《昇玄經》則還沒有這樣明確的意識，所以《昇玄經》的神主系統相對單一。這也是由其成書時代在南北朝末年所決定的，而其中沒有太上老君的位置則與北朝末年的北方道教情況不符，或可作為我們判斷其出於南方道教的一個佐證。

此經目前最早的文本見於前述《無上秘要》所引，此外還有20種左右傳世道典和佛教論衡書中也頗多徵引《昇玄經》。這些引文與敦煌本《昇玄經》並不都完全一致，甚至在敦煌本《昇玄經》與敦煌道教類書引文之間也有明顯的不同。其文本上的差異主要包含三個方面：第一是經文中出現的神名，特別是主神的不同；第二是部分引文之文序與文字多寡不同；第三是山田俊所說的將“佛教表現”改寫為“道教表現”的不同。以下將分別探討這些差異是如何存在的，以及重視這樣的差異有何意義。

#### （一）《昇玄經》的“太上”與“天尊”

經過山田俊、萬毅和我的討論，《昇玄經》的主要故事情節也已經相對清晰：在西方的昆侖大治，太上大道君向張道陵、寶子明、太極真人等仙真說法傳經，在剛剛傳給張道陵《昇玄七十二字無上大籙》後，東方的多喜國天尊派遣善勝大士來向西方求取昇玄內教之道，還邀請道陵前往多喜國與彼土天尊論法。道陵遵太上之囑與善勝大士共同前往東方訪問。與多喜國天尊論道之後，道陵回到昆侖大治，太上再將全部昇玄內教之經傳授給道陵。山田俊進而認為還有著東方天尊講說“昇玄經”，西方太上道君講說“昇玄內教經”的區別。果如此，則《昇玄經》代表“昔教（傳統的靈寶經）”，《昇玄內教經》代表“真一妙道（更新後的靈寶經）”之意就更加明確。在敦煌本裡，我們看到的是西方主神太上大道君與東方多喜國天尊的對應關係。此“多喜國天尊”與元始天尊是何關係？在敦煌本和眾多引文中多次出現的“天尊”，又有何指？關注這些問題，不僅可以明確敦煌本《昇玄經》的故事情節脈絡，從而加深對殘卷卷次的進一步認定，還可在相當程度上反映出南北朝後期至唐前期道教主神觀念的變化。

道教中的“天尊”和“太上”用法本不固定。兩者都可作為最高主神的代稱，也

可分別指元始天尊和太上大道君，而“太上”有時也可指太上老君。大體在六朝早期的道典中，天尊即元始天尊，太上即太上大道君。從南北朝末期入隋唐，道教把元始天尊奉為最高主神，以太上道君為元始天尊的弟子。但元始天尊又是過去世代的主神，現世之主神就是太上大道君，所以此時的道典中一般很少直接出現元始天尊，多以“道”即太上大道君為主神。但有太上大道君的經中仍然會有“天尊”出現，這一般是仿照佛教而來的“十方天尊”，而非元始天尊本身。關於十方天尊與元始天尊的關係，可參見《太玄真一本際經》卷八中太微帝君與太上道君之間的問答。

#### 1. 作為特定主神的元始天尊

先看敦煌本《昇玄經》裡與太上道君東西方遙相對應的重要角色“多喜國天尊”，此名號目前祇見於敦煌本。雖然它在敦煌本《昇玄經》裡居於獨特的地位，但卻從來沒有在道教萬神殿裡占有一席之地。這是因為此“多喜國天尊”的原型本來是如來佛。622年作成的法琳《破邪論》云：

《老子昇玄經》云：天尊告道陵，使往東方詣佛受法。

《昇玄經》又云：東方如來遣善勝大士詣太上曰：如來聞子為張陵說法，故遣我來看子。語張陵曰：卿隨我往詣佛所。當令子得見所未見，聞所未聞。陵即禮大士隨往佛所。

《昇玄經》云：若有沙門，欲來聽經觀齋，供主不得計飲食費遏截不聽，當推置上座。道士經師自在其下。

《昇玄經》又云：道士設齋供若比丘來者，可推為上座，好設供養。道士經師自在其下。若沙門尼來聽法者，當隱處安置，推為上座。供主如法供養，不得遮止。<sup>18</sup>

“《老子昇玄經》”之稱實與570年甄鸞和道安所誤引的“《（老子）西昇玄經》”相近，似乎暗示此經的主神是老子或太上老君，而經文中出現的“太上”主神卻是“天尊”。此“天尊”就相當於敦煌本的“太上大道君”，他允許張道陵隨善勝大士一同前往東方，其地位當然是向道陵傳法受經的主神。見於《無上秘要》的《昇玄經》最早引文，都是道陵與“道”或太上之間的對話，沒有出現善勝大士來訪和道陵拜見多喜國天尊的情節。這是因為《無上秘要》未引到相關情節，還是因為570年的《昇玄經》尚未加入這一情節？我們現在還不得而知。法琳的記載可以確認最晚在620年，善勝大士和東方如來邀請道陵出訪之事已經加入《昇玄經》。法琳所見本中與此“天尊”相對的是“東方”的“佛”，亦即第二條引文中的“東方如來”。像這樣把如來佛從“西方”改為“東方”，祇能是道教中人編造道經時任意所為，而不會是出於護法僧人的向壁虛構。敦煌本中，善勝大士稱多喜國天尊為“世尊”，亦可窺見其原型本為佛。在法琳所引的《昇玄經》是“西方：天尊”——“東方：如來佛”的關係，而在敦煌本中則是“西方：太上大道君”——“東方：多喜國天尊”的關係。可見後者是對前者的有意改寫。而第三、第四條引文如此推崇佛教僧尼，目前未見其他文獻徵引<sup>19</sup>。

法琳以上所引是信口開河，還是當時真有這樣一種與《無上秘要》本和敦煌本都不同的、以“天尊”為“太上”主神、且佛教色彩極重的《昇玄經》？據說法琳曾經在開皇末隱居於荊州青溪山鬼谷洞，這裡是以江陵為中心的荊州學術、釋道二教的棲息



地，武則天時著名道士孟安排即在此編纂了《道教義樞》。而法琳所言道教義理，多據南朝重玄一派道士之說<sup>39</sup>。義甯初（617），法琳遊學關中，“假衣黃巾”，進入道館，熟讀道典，“故使三清秘典，洞鑒玄津，九府幽微，窮諸要道，遂得葛玄張虛之旨。武德年首，還蒞釋宗”<sup>40</sup>。則在617—618年之間，法琳曾經系統地研究過道典，雖然其與道教論難之文字也有不少謬誤，但更多的例子可以證明他並不全是信口雌黃，尤其是涉及六朝道典文本改換的一些例子，已被證明是基本可信的<sup>41</sup>。故法琳此引文並非空穴來風，大約在當時的確有過一部以“天尊”為主神且有明顯佛教色彩的《昇玄經》，這很可能是《昇玄經》來自南朝的最早文本。

關於以“天尊”為主神，更為直接的證據是比法琳晚了大約一百年的朱法滿《要修科儀戒律鈔》所引的《昇玄經》文<sup>42</sup>。《要修科儀戒律鈔》大量徵引《昇玄經》文，既有與敦煌本相對應的地方，也有與《無上秘要》本和敦煌本明顯不同的地方。其中有兩處更十分清楚地是道陵與天尊之間的對話，又都不見於敦煌本和別本所徵引。而其中至少有一例“天尊”暗示出是元始天尊無疑。其引文曰：

《昇玄經》云：天尊云：我於始青之天大浮黎國初說法時，有一地仙，厥乃姓洪，名曰法起云云<sup>43</sup>。

“始青”與“大浮黎國”在六朝靈寶經中最初是指東方或東北方的神國，但卻不是一般的神國。此“始青之天大浮黎國”的特殊地位，在古靈寶經之一的《度人經》開篇即可見一斑：

道言：昔於始青天中碧落空歌大浮黎土，受元始度人無量上品。元始天尊當說是經<sup>44</sup>。

這是說此神國是元始天尊說經傳法教化天人，將《度人經》傳給太上道君之所。亦可見從古靈寶經時代開始，元始天尊就高於太上大道君，實際是道君的師父。此外，《道教義樞序》引靈寶經略云：

元始天尊以龍漢之年出法度人。至開皇元年，我於始青天中號元始天尊，流演法教，度諸天真<sup>45</sup>。

同書卷二引《靈寶經》略云：

元始天尊告太上道君：龍漢之時，我為無形常存，出世教化。我過去後億劫無光。逮至開皇，靈寶真文，開通三象。我於始青天中號元始天尊云云<sup>46</sup>。

可知《要修科儀戒律鈔》此處的“天尊”就是元始天尊。則目前所知的佚文中，確有以“（元始）天尊”為主神的《昇玄經》文本存在。

不過，法琳在627年《辯正論》裡兩處引及《昇玄經》時，主神又變成了“大道”：

《昇玄內教經》云：太極真人問大道，以何為身，生在何許？名之為道？道言：夫道玄妙，出於自然，生於無生，先於無先<sup>47</sup>。

《昇玄內教經》云：道言：吾品五氣，周流八極。或號元始，或號老君，或號太上，或號如來。當思念游諸天宮宅，與帝釋問佛論<sup>48</sup>。

這兩條引文皆出《昇玄經》卷八，與敦煌本和諸本相比，文字多寡略有差異。雖然反映主神神格的“道言”是一致的，但“或號如來。當思念游諸天宮宅，與帝釋問佛論

經”則與前揭《破邪論》引文一樣，反映了強烈的與佛教相糅和的色彩<sup>⑧</sup>。法琳在《破邪論》引《昇玄經》以太上即天尊為主神，而在《辯正論》裡引《昇玄經》又以“道”為主神，似乎表明其時《昇玄經》文本尚未固定下來。但其所引《昇玄經》文都有濃厚的佛教色彩，並且這些佛教色彩在後來都被不同程度地刪改了。

## 2. 作為主神代稱的“天尊”

在某些時候，《昇玄經》的主神太上道君也可被稱為“天尊”。這是南北朝入隋唐以後道教主神觀念變化的結果。《道門經法相承次序》記錄的是已稱“天皇”的唐高宗與潘師正之間就道教仙術與教義的問答，高宗稱“天皇”在上元三年（674），而潘師正卒於682年。如果此書所記錄的內容確係二人的對話，那麼這次對話發生在674—682年之間，對此書的年代也是個重要的參考。書中有兩處引及《昇玄經》，一處講“生五苦”和“死五苦”，這是敦煌本和其他本《昇玄經》引文未見的內容，也未提及《昇玄經》的神名。再一處即高宗問“天尊有幾身”，潘師正答天尊有“法身、本身、道身、真身、跡身、應身、分身、化身”，並舉例說：

“法身天尊”者，謹按《昇玄經》曰：吾以三氣，周環八極。或號元始，或號老君，或號太上，或為帝師，或為玄宗，出幽入冥，待應無方，隨人所好，為作法身。云云<sup>⑨</sup>。

此時，潘師正所引《昇玄經》卷八已經沒有了“或號如來”這句話，此後道典如《三洞珠囊》和《道教義樞》所引這段關於“大道君”法身變化的話，也基本同此。這是因為有這樣一個背景：在高宗統治時期，大體在670—690年之間，有過一個對六朝道典的文本整理運動，消除和改寫了部分明顯的佛教色彩<sup>⑩</sup>。從《辯正論》到《道門經法相承次序》所引《昇玄經》卷八之例，也正說明了這點。高宗所問的“天尊”應是作為道教最高主神和最根本存在的“天尊”，此“天尊”甚至可以變化為元始天尊、太上道君和太上老君。不過潘師正回答“天尊”的法身變化種種，卻直接引了《昇玄經》原本是“道言”的文字。我不敢肯定這裡的“吾”之前會是“天尊言”，很可能潘師正所見的本子還是“道言”。但在他看來，太上即道，亦即最為根本和最值尊崇的“天尊”，而不是其弟子太上大道君。因為在同書卷上，潘師正還明確指出：

三代天尊者，過去元始天尊，現在太上玉皇天尊，未來金闕玉晨天尊。然太上即是元始天尊弟子，從上皇半劫已來，元始天尊禪位。三代天尊亦有十號：第一自然，二元極，三大道，四至真，五太上，六道君，七高皇，八天尊，九玉帝，十陛下<sup>⑪</sup>。

可見所謂“三代天尊”正相當於三清主神，他們此時都可稱為“天尊”。其中“元始天尊”最為根本和最值得尊崇，而“太上玉皇天尊”則是現代的“太上”，是當世的道教主神，亦即太上大道君，他同時又是元始天尊的弟子。而“未來金闕玉晨天尊”就是太上老君。這種三代天尊又為師徒的關係，在南北朝入唐階段逐漸明朗和固定化。雖然《昇玄經》卷八說“道”可以化身為“老君”，但卷九又說：“道言：吾昔命老子於域外天竺維衛化胡。”顯然老子是道君的弟子。天尊、道君和老子之間的師徒關係，在《太玄真一本際經》裡面更為清晰。而三世天尊的說法，也見於《妙門由起》等唐代道書徵引。不過，《昇玄經》成於南北朝末年，其觀念比較單一和明確：即元始天尊已是



過去的天尊，而老子又是現在太上大道君的弟子，還談不上位列三世天尊之中。這還不是完整而系統化的三清主神構造。太上老君沒有在《昇玄經》中出現的原因，未必是把他作為未來的天尊，而是因為道派之間的最高尊奉不同所致。《昇玄經》的經文原本不會有“道”（太上大道君）可以等同於“天尊”（元始天尊）的觀念。潘師正引《昇玄經》來講唐代已經相對定型的三清關係，在他當時看來，元始天尊是可以等同於“道”，但這並不表明他所根據的《昇玄經》文本在“道言”處皆改寫作“天尊言”。我相信高宗時期雖然有了“天尊”即“道”的觀念，但《昇玄經》的文本還是以“道”為主神，而非“天尊”，祇是已經開始刪除部分明顯的佛教色彩，而對以道教為中心的“化胡”的內容則仍然保留。

正因有了“天尊”即“道”的觀念，所以個別《昇玄經》引文會出現將太上道君徑稱“天尊”的情況。如《大道通玄要》所引《昇玄經》卷四中的“天尊”<sup>⑤</sup>。現存《大道通玄要》佚文有八段《昇玄經》的引文，在神名方面基本與敦煌本相吻合，即以“太上”和“道”為主神，太極真人、張道陵為輔神。祇有一段出自卷四的引文，是道陵與天尊之間的問答。我曾提出因《昇玄經》卷三講到善勝大士受多喜國天尊之命來西方太上大道君處，請張道陵往東方會見多喜國天尊，而到卷五《善勝還國品》的開始，其場景仍然是在西方太上面前，太上繼續囑咐道陵後，善勝大士才與道陵一起端坐寶臺浮空而至多喜國。所謂《善勝還國》就是善勝大士返回多喜國。而卷六開始又恢復到太上與眾神講法，其時，道陵已完成訪問任務返回西方昆侖大治。故道陵與多喜國天尊的對話應該祇能出現在卷五這一卷當中。然而，《大道通玄要》所引有“向者天尊云”的一段話卻出現在《昇玄經》卷四，此時道陵尚未到多喜國，故此“天尊”不會是多喜國天尊，這還應是道陵出訪之前在西方昆侖大治的場景。也就是說，此“天尊”實際占據的是敦煌本《昇玄經》中“太上”的位子。

可確認為《昇玄經》卷四的文字殘存較少，除《大道通玄要》這段引文外，山田俊和萬毅還比定出敦煌本的 Dx. 2768、901 和 S. 107 等三個《昇玄經》殘片為卷四<sup>⑥</sup>。這幾個殘卷中的主神都是“太上”，與《大道通玄要》以“天尊”為主神不同。Dx. 2768 殘卷的開頭是“為天尊之所敬重，臣（下缺9字）”這段是道陵與“太上”的對話，“臣”是道陵的自稱。雖然殘存的文字還不足以說明這個“天尊”是與道陵對話的“太上”（如《大道通玄要》引卷四那樣），還是道陵在與道君對話時提及的其他天尊，但我相信這裡就是道陵在對太上說“臣為（多喜國）天尊之所敬重”云云，還是在善勝大士還國之前的情景，是道陵在與太上道君對話中提及多喜國天尊，而非道陵已到多喜國。因而我也接受山田俊和萬毅將 Dx. 2768 + 901 定為卷四的推測。為何同為卷四，敦煌本《昇玄經》殘片（Dx. 2768）中出現的“天尊”可能是指多喜國天尊，而《大道通玄要》引《昇玄經》的“天尊”就不是多喜國天尊而是太上？由於如下所引，在卷五明確了元始天尊、多喜國天尊和十方天尊的關係，所以《大道通玄要》所引的卷四部分雖然是道陵與“天尊”的對話，但此“天尊”卻不可能是元始天尊，否則就與卷五之意相矛盾。考慮到《大道通玄要》的成書時代以及其力求通俗化和講究實用性的特點，我認為這裡引及《昇玄經》卷四的“天尊”是如同潘師正那樣，在有了“道”既可是“天尊”也可是“道君”這樣的理念後偶爾無意的替換。因為《大道通



玄要》引《昇玄經》卷四是以“天尊”為主神，而同書引《昇玄經》其他諸卷則皆以“太上”和“道”為主神，並沒有出現更多的以“道君”為“天尊”的例子。

### 3. 其他“十方天尊”

現存《昇玄經》佚文中還有“十方天尊”。有學者指出，《上清道類事相》和《三洞珠囊》這兩部道教類書很可能原是一部書，都是王懸河所編纂。我進而推斷兩書編成的時間約在680年代。《三洞珠囊》和《道教義樞》都引《昇玄經》卷八關於法身的那段文字，也都是刪除了“或號如來”四字的。但敦煌本卷八寫卷則保留此四字。在《三洞珠囊》卷九中引《昇玄經》卷一出現“禮敬十方天尊”。<sup>⑤</sup>這在敦煌本中也可見到。敦煌本《昇玄經》對元始天尊和太上道君的地位也曾做過明確的說明，在敦煌本卷五（P. 2990）道陵與善勝大士到多喜國會見天尊時，天尊對道陵說：

此經是往古元始天尊之所履行，由之而得無上至道。今見世十方天尊，無不履行此經而得道者。

已被擬定為卷五的 P. 2343 也有多喜國天尊言：

吾今所說，皆是元始天尊秘密寶藏，億千萬劫時一說耳。

這就很清楚地說明了多喜國天尊、元始天尊與十方天尊的關係。可見，我們區分三者是有意義的。若法琳所見本中已有這種區分，就不該出現以天尊為主神的情況。因此，這種區分未必是《昇玄經》原初就有的。我們現在所見到的《昇玄經》敦煌本與其570年代的初本，或許有內容和文字上的巨大差別。

《上清道類事相》卷一有云：

《昇玄經》云：有浮雲觀，天尊遊行之所也<sup>⑥</sup>。

此句不見於敦煌本和其他本文字，又沒有上下文而似乎無從判斷。然《上清道類事相》卷三還引“《昇玄》第六經云：玉清臺，仙聖遊行之所”<sup>⑦</sup>。P. 2560《昇玄經》卷六寫本中有道君偈頌：“置酒浮雲館，高飲玉清臺。”以“浮雲館”和“玉清臺”相對應。由是不僅可以判斷“有浮雲觀，天尊遊行之所”句應為《昇玄經》卷六佚文，而且從其與“玉清臺，仙聖遊行之所”相對應來看，與“仙聖”所對應的“天尊”也肯定不是元始天尊，而是十方天尊之屬。可知《上清道類事相》和《三洞珠囊》所據的《昇玄經》也是以太上大道君為主神，“天尊”祇是十方天尊之屬的輔神。

從《昇玄經》所見“天尊”的種種不同情況可見，直到720年左右，《要修科儀戒律鈔》還偶爾引用到法琳時代以（元始）天尊為主神的本子，而同時還偶有將《昇玄經》的太上道君直接以“天尊”替換的情形發生，如《大道通玄要》所見。當然廣為流行的則是敦煌本那樣以道君為主神、以十方天尊為輔神的本子。這說明《昇玄經》文本差異是確實存在的。

## （二）文本與文意之不同

從《無上秘要》到敦煌本之間，在文字的多寡和順序上也存在着一些不同。這也反映出從570年代《昇玄經》成書，到唐代流傳於民間的寫本（如敦煌寫本）之間肯定有過比較複雜的文本改換。

《無上秘要》卷三十四《師資品》有很長一段文字：

太上曰：汝等將來世欲流通靈寶內教者，有十一事，信著萬民，爾可得宣此經。

一者奉誠完具，內無毀滅；二者賑給孤老貧窮，有慈潛心；三者勸人遠惡修善，殷勤如父子；四者不求名譽，稱虧若一也；五者幽隱之處，勤行禮拜，修諸功德，如處大眾；六者不欺，使民信之如四時；七者忽棄榮華，位不加身；八者捨遠妻子，獨處閒靜；九者親近賢智，博問善道；十者道在幽冥不可固，必與賢者論議，莫自專執；十一者常行謙卑，恭敬於人。是為十一事，通內教行，當勤奉學。

太上告子明曰：學道之人聞法，如饑欲食；見可師之人，如病得醫，何惜謙下。當如世間貧窮之民，為衣食故，債力自役，為人給使，不辭勤劇，不避貴賤長幼，唯財是與。學道之人亦復如是，求法事師，莫擇貴賤，勿言長幼。言我年以大，而彼年少；彼是賤人，我是高士。夫若生此心者，故懷死生俗間之態，不解至真平等之要。此人學道，徒望其功耳。人無貴賤，有道則尊。所謂長老不必耆年，要當多識多見，以為先生。不得言彼學在我後，我在學前，云何反更師彼？作此念者，是愚癡嫉妒之黨，非吾弟子。道當謙下，推能讓德，唯善是從。不得自高慢物，獨是非彼此。是學道深病。汝等教將來世慎之慎之！（見於 P. 2445）

太上曰：弟子受道雖多，猶應敬其本師，本師亦應謙下弟子。所以然者，夫得道度世，莫不由師。學之有師，亦如樹之有根。緣有根故，枝條扶疏。夫學道之人，亦以本師為基。漸次成就大智。大智既能成就，復能成就小智。如樹由根生子，子復生根，輾轉相生，則種類不絕。從師受道，漸漸增益，德過於師，還教於師。所謂道貴人賤，義類如此。

道陵曰：若如尊敬本師者，復為弟子之義，若其受道，儀軌法式，當復云何？先師後師，誰應施敬？

太上曰：先師後師，並皆有敬。所以爾者，本師者，學之根也。譬如為山，由於一置之土，漸漸得其高大。本師者，亦復如是。乃為發蒙之基；後師者備成也，喻如嚴裝服飾，眾事已辦，唯未加冠，不可以行人事。後師亦復如是。學道雖義，上法未備，不能得道。（見於 Dx. 2768 + 901）

右出《昇玄經》<sup>⑧</sup>。

《無上秘要》中《昇玄經》的十幾條引文，沒有出現不同卷次的內容混在一起而不加注明的情況。從上面文字也可看出，各段之間基本上是彼此銜接的，因而可以相信，以上這一大段文字，在 570 年代《昇玄經》裡原本就是同一卷的內容。山田俊和王卡先後根據這段文字，認為敦煌本 Dx. 2768 與 Dx. 901 之間雖有缺字，但二者應該屬於同卷。

雖然 Dx. 2768 的後 6 行與 Dx. 901 的前 9 行文字可與上引《無上秘要》文相對應，可 Dx. 2768 前半還有 5 行，Dx. 901 的後半還有 7 行不見於上面這大段《昇玄經》引文。敦煌本 P. 2445 中也有一段文字見於上引《無上秘要》文<sup>⑨</sup>。記述的是寶子明在與太上的對話中，問及先受靈寶五篇外教的道士該如何更受此“內教”之經，太上作答，即從“學道之人，聞法如饑欲食”至“汝等明教將來，慎之慎之。”這段話正是上引文中的“太上告子明曰”云云。可是，P. 2445 以下還有很長的經文，卻沒有出現與



Dx. 2768 或 DX. 901 相同的文字。亦即說，在《無上秘要》裡還是同一卷的內容，在敦煌本裡就至少分屬兩卷（卷二和卷四？），而且 P. 2445 和 Dx. 2768 + 901 各自都有與《無上秘要》本不同的文字。這使人懷疑以上這些《昇玄經》的文字，可能有一個從《無上秘要》的原本分開，重編構成卷二、卷四這樣的過程。

《無上秘要》卷三十一《經德品》也引了較長的一段文字：

道言：《昇玄經》者，蓋天地之要，道德之宗。上聖所尊貴，鬼神所畏服。其高則出九天之上，其深則通九地之下。千變萬化，道盡於此。

太上曰：吾前世爲求神仙，煉石服芝，正得延年。雖壽千年萬歲，死輒更苦。雖有力能移山駐流，懷藏日月，故不免三途八難。後遇無上天尊，得聞靈寶經並齋法。案經修行，千有七載，得成真道。遂見過去、將來、現在三世善惡之事。

道陵曰：不審昇玄以何義故？願垂哀念，分別解說。使將來有緣，得了幽奧。

道言：汝所咨問，甚爲真要。吾當判說，諦聽勿忘！夫昇者，上也。是諸十方大聖，不生不死真人，得道者，莫不昇度三界，上登金闕。身生水火，與空合德。彌綸至精，遼豁無窮。上包諸天，羅於無涯；下入無底，妙於細微。昇上無形，湛體自然。

玄者，無光之象，無物之狀。迎之無首，追之無後。近不可以親，遠不可以疏。總統大妙，天中之天，真中之真，神中之神。有得之者，即名昇玄。

道陵曰：弟子成真以來，身登玄宮，經今九載，方得受聞昇玄妙經。

右出《昇玄經》<sup>①</sup>。

第一段文字講《昇玄經》經德，在敦煌本裡出現於卷六（目前祇有 P. 2560 一件寫本）的末尾，即從“道言：《昇玄經》者，蓋天地之要”開始，到“道盡於此”止的短短幾句，以下的內容則與《無上秘要》本完全不符。因爲卷六的殘存文字相對較少，所以不排除敦煌本《昇玄經》本有這樣的內容，但卻已經佚失的可能，但至少在文本順序和文字內容上，《無上秘要》引本與敦煌本是有明顯不同的。

第二段文字，即太上道君講自己早年“爲求神仙，煉石服芝”無效，後遇“無上天尊”的故事，在敦煌本和其他諸本所引文中都已不見。尤值注意的是，太上雖然反省自己修習“煉石服芝”這種煉形外教，但從“無上天尊”處學而得道的則是“靈寶經並齋法”，這是南朝前期道教的經法，而非敦煌本《昇玄經》所宣揚的“真一內教”。卷五（P. 2343）中道陵問多喜國天尊有了“昇玄符”是否還需要古靈寶經中的“洞玄五篇符”？天尊回答說：

安此昇玄符者，不須復安五符篇也。何以故？此經大業，兼攝眾經，一切官屬，悉從其教。是故持此經者，修此道者，悉罷置諸餘法術。唯洞玄五千文是其枝條。諸餘經教，皆小乘法，宜諦思之。

意即有了《昇玄符》，連原本的靈寶經符都可罷省。可見敦煌本《昇玄經》不僅要罷廢煉形之術，甚至對《無上秘要》本中“太上”得以成道的靈寶經法也持可有可無的態度。顯見兩者互有牴牾。而萬毅也注意到《無上秘要》卷一〇〇引《昇玄經》卷九的一段文字，與敦煌本相較，不僅文字有異，且有著“求仙”與“求道”的旨趣相悖之處，從而認爲“《昇玄內教經》的成書應該是改編和合編而來，絕非一次性寫就。而在

成書與南方向北方的流行過程中，又受到北方道士的改動，以應付來自佛教方面的發難”<sup>42</sup>。此外，《無上秘要》卷一〇〇《入自然品》引《昇玄經》卷九開頭一段，太上向道陵講說“吾道出於無先，太初之前”云云之後，原本還有五言偈語八句，而在完整的敦煌本卷九（P. 2750 + 2430）也被刪掉<sup>43</sup>。相信如果將每種引文與敦煌本做這樣仔細的對比，也都會發現一些類似的差異。可見，不僅在文字上，而且在文意上也不難看出《昇玄經》從《無上秘要》本到敦煌本之間確有顯著的變化。

### （三）“佛教表現”的改寫

從法琳所見本開始，《昇玄經》的文字就有一個鮮明特點，即山田俊所說的“佛教表現”。前已經涉及，《昇玄經》經歷過將“東方如來佛”改為“東方多喜國天尊”，將“或號如來”和推崇僧尼的文字刪除等等的改寫。山田俊以《大道通玄要》引《昇玄經》卷七的一段文字為例，說明《昇玄經》所進行的應該是將“佛教表現”改為“道教表現”，而對我說進行過“天尊”與“道君”這樣的同屬“道教表現”的改寫，他則持保留意見<sup>44</sup>。

如山田俊所舉例，《大道通玄要》引《昇玄經》卷七的一段文字略云：

道言：神仙成真，自然登天。白日乘景，上造紫晨。頭生肉結，金剛之身。泥丸滅度，得免土官。

山田俊將此與完整無缺的津藝 176《昇玄經》卷七相比照，認為津藝本中將“頭生肉結”改為“具諸妙相”，將“泥丸滅度”改為“天仙受度”。這是將《昇玄經》原本的“佛教表現”改為“道教表現”。此外，還可引其他材料來對照。P. 3652 和 S. 1113 同為敦煌失名道教類書，兩者都注明《昇玄經》第七卷的一段文字與《大道通玄要》所引相同，也都是“頭生肉結”；而明《道藏》所收的《太上洞玄靈寶昇玄內教經中和品述議疏》的經文文字，居然也是未加改寫的“頭生肉結”和“泥丸滅度”。可見，“佛教表現”的改寫不是絕對的，也很不徹底。相對的，“道教表現”，即可能有過的天尊與道君的轉變和文字、文意上的改寫才是最值得注意的文本變化。

如果以是否有過改寫來作為兩種本子時間前後的參考，似乎應該說《大道通玄要》、P. 3652、S. 1113 和《述議疏》這四者所根據的《昇玄經》底本甚至比敦煌本《昇玄經》還要早一些。而按照學者們研究敦煌本與道藏本差異的結論，這樣的改寫應該是在高宗時期就已進行了，包括主神方面，西方天尊與東方如來佛的對應，以及經文文字中的些許佛教色彩，這樣的改寫應該發生在高宗時期。看來，偶爾引及以“天尊”為主神的《昇玄經》文本，以及多少還保留着未加刪除乾淨的“佛教表現”，說明當時《昇玄經》的確存在着至少兩種不同的文本。這不能用順時間的先後順序來解釋，祇能用共時性的兩本或多本並存來解釋。然而，果真存在這兩本的差異，其原因是什麼？其意義又何在？這是需要更多背景知識才能解答的。

## 四、結 論

至此可以確認：《昇玄經》的主神有元始天尊和太上道君的不同，在很長時間內，



兩個本子並行的，唐代老子地位突顯後，又出現了以太上老君為主神的《中和品述議疏》。如前所述，《破邪論》和《要修科儀戒律鈔》都保存了以元始天尊為主神的《昇玄經》佚文，而從《無上秘要》可知，最晚在577年前後，《昇玄經》又有了以太上為主神的本子流傳在北方。

是否《昇玄經》原本成書於南方的靈寶傳統之下，最初是以元始天尊為主神，以後在北傳的過程中則適應北方道教情況而改為以太上道君為主神？這是個很有興味的設想。現在大家都不否認《昇玄經》與南方道教的密切關係，即如力證《昇玄經》成書於北周的萬毅，也講到《昇玄經》是南朝道經北傳經北方道士改寫。這應是一個比較合理的解釋。因為從570年前後甄鸞等對道教的攻擊來看，北方道教雖已大量吸取南方經教道教的教義，但“昇玄內教”之義尚未被甄鸞等提及，表明其時北方道教的確尚不瞭解“真一內教”的真意。而在577年前後《無上秘要》就正式徵引了《昇玄內教經》，如此短的時間內，由基本沒有“內教”傳統的北方道教憑空製造一部十卷本的新經，恐怕不比南朝新出後北傳，經北周道士改寫這樣的解釋更為合理。萬毅還注意到《昇玄經》與北周通道觀和《無上秘要》的關係，而《無上秘要》開篇即《大道品》，對此“大道”的描繪甚至可能就與《昇玄經》卷八的文字相同。所以，北周道士最顯著的改寫也許就是將南方道經的元始天尊改為太上大道君。其時周武已經廢佛，故原本經中對於佛教的尊仰也必然受到刪改。因而出現在《無上秘要》中的《昇玄經》既是以太上道君為主神，又不見了明顯的佛教色彩。

入唐以後，“天尊”與“大道”可以混同，這在一定程度上使得《昇玄經》文本變得更加複雜。不僅是《無上秘要》，包括《要修科儀戒律鈔》在內很多引《昇玄經》的文本，在內容和文字順序上都與敦煌本有明顯的不同。說明《昇玄經》從570年代成書到唐前期流傳，不僅是傳抄過程中出現抄寫的不同，而且有著比較重大的文本變化。道教被迫在高宗時期對六朝道典做過一定程度上的改寫。但從《昇玄經》這一個案來看，並非是一經改寫，其經文本就從此整齊劃一。除了高宗時期的改寫之外，玄宗時期再次重編道藏，也許決定了我們今天看到的敦煌本《昇玄經》的樣子。希望今後能夠逐步區分出6世紀末、7世紀中後期和8世紀前期至少這三種不同的《昇玄經》文本。我想，這樣的工作至少可從《道藏》本《太上洞玄靈寶中和經》與《昇玄經》卷七《中和品》的關係<sup>①</sup>，以及《昇玄威儀經（訣）》與《昇玄經》的關係這兩個方面進一步探究，但這已不是本文所能完成的任務了。

#### 注釋：

- ① 拙稿：《敦煌本〈昇玄內教經〉的卷次問題》，《北京理工大學學報》（社會科學版）2000年2期，17-22頁。
- ② 王卡：《敦煌道經殘卷綴合考訂三則》，郝春文主編《敦煌文獻論集》，遼寧人民出版社2001年版，581-594頁；還可參見其《敦煌S.6310號殘抄本綴合定名之誤》，《敦煌吐魯番研究》第5卷，北京大學出版社2001年版，79-80頁。萬毅：《敦煌本道教〈昇玄經內教經〉的文本順序》，《敦煌文獻論集》，595-613頁；又見於《敦煌研究》2000年4期，134-142頁。萬毅的博士論文即《敦煌本道教〈昇玄經〉與〈本際經〉研究》，中山大學，2000年5月。
- ③ 山田俊：《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本際經〉の成立と思想》，京都平樂寺書店1999年。

版；拙稿書評載《唐研究》第六卷，北京大學出版社 2000 年版，451-458 頁。

- ④ 山田俊：《〈昇玄經〉の卷次と（内教）に就いて》，《熊本縣立大學文學部紀要》第 8 卷第 1 號，2001 年，21-46 頁。文中提及兩篇日本學者對《昇玄經》的較近研究成果：中嶋隆藏《昇玄内教經について》，《駒沢大學禪研究所年報》第九，1998 年版；小林正美《〈昇玄經〉の成立年代とその編纂者》，《平井俊英博士古稀紀念論集・三論教學と佛教諸思想》，春秋社 2000 年版。
- ⑤ 此經現有《道藏》本，且在多種道教類書中有徵引。朱越利《道藏分類解題》，華夏出版社 1996 年版，275 頁指此為較早的上清經之一。上清經出世比靈寶經，特別是仙公系靈寶經要早。
- ⑥ 《八素真經》現有《道藏》本，且《雲笈七籤》卷六《三洞品格》有徵引。其為古上清經無疑，但朱越利稱其經多有後人摻入內容，見《道藏分類解題》，271 頁。
- ⑦ 見《道藏》22 冊，361c—363a。
- ⑧ 《太清中黃真經》現有《道藏》本，《雲笈七籤》卷一三有徵引。朱越利謂其經文出自六朝，注文出自北宋或更早。見《道藏分類解題》，301 頁。
- ⑨ 此據《無上秘要》卷三十一《經德品》，《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社影印本，25 冊，101a—b。
- ⑩ 《上清太極隱注玉經寶訣》，《道藏》，6 冊，645b。此段文字又見於《無上秘要》卷三〇，《道藏》25 冊，99c。《雲笈七籤》卷九，《道藏》22 冊，56b—c。任繼愈主編《道藏提要》認為“出唐以前”，見中國社會科學出版社 1991 年版，314 頁。然吉岡義豐氏將其定為 536-554 年之前成書，見《三洞奉道科戒儀範の成立について》，1965 年初刊，此據《道教と佛教》第三，國書刊行會，1976 年初版，1983 年第 2 版，146-148 頁。朱越利接受吉岡氏的意見，見《道藏分類解題》，182 頁。然《通門論》所載“古靈寶經目”中仙公系靈寶新經，有“《太上玉經太極隱注寶經訣》一卷”，大淵忍爾氏指出《無上秘要》所引“《隱注經》”、“《太極隱注經》”、“《洞玄隱注經》”、“《同元太極隱注》”等等皆為此經，見《道教とその經典》，東京創文社 1997 年版，151-152 頁。是此經初為古靈寶經之一，後有所增衍，靈寶與上清傳統混合而成，例如這段關於上清、靈寶、三皇經的論說，就很難說是古靈寶經的原文。但其時代應該在劉宋陸修靜總括三洞之後，《無上秘要》編成之前，很可能就是吉岡所說的 6 世紀中葉。
- ⑪ 《道藏》3 冊，420b。又見於《無上秘要》卷四三，25 冊，146a。
- ⑫ 尾崎正治：《四極明科の諸問題》，《吉岡博士還曆紀念道教研究論集・道教の思想と文化》，國書刊行會，1977 年，341-364 頁。大淵忍爾《道教とその經典》，419-426 頁。
- ⑬ 原文見《隋書》卷三五，1094 頁。類似的用法亦見於《魏書·釋老志》“昇玄飛步之經”，萬毅指為《昇玄步虛經》，我意亦非特指《昇玄内教經》或某部經典，而是靈寶經的代稱。祇有北周宇文道《道教實花序》之“昇玄内教，靈寶上清”句應是專指《昇玄内教經》。大淵氏在《道教とその經典》312 頁，以《雲笈七籤》卷六引《道門大論》所述孟法師云古靈寶經三十六卷“即今世所行，其後分有内教十卷，即是昇玄之文”來解釋這裡的“昇玄内教”，似有不妥。如萬毅在其博士論文 42 頁分析此材料時所說，孟法師應為與陶弘景同時或更早的孟智周，而在孟法師的時代，顯然還沒有我們所討論的十卷本《昇玄内教經》問世。但宇文道作成《道教實花序》據考應在 570 甚或 574 年以後，其時已有此十卷本。至於天寶八年（749）的《南竺觀記》中以“昇玄、本際”並列，則分別是指《昇玄内教經》和《太玄真一本際經》無疑，見拙稿《唐前期道藏經目研究——以〈南竺觀記〉和敦煌道經為中心》（即刊）。
- ⑭ 《廣弘明集》卷九，上海古籍出版社 1991 年影印本，157c。
- ⑮ 《廣弘明集》卷八，同上，145b。
- ⑯ Livia Khon, “The Date and Compilation of the *Fengdao Kejie*—The First Handbook of Monastic Daoism”, *East Asian History* 13/14 (1997): 91-118.



- ①⑦ 目前所見《昇玄經》對此說經主神的稱呼有“道”、“太上”、“道君”、“大道君”、“太上道君”、“太上大道君”，可以認定這些不同的稱呼都是指太上大道君。但卷九說此太上在“昆侖治中七寶道德觀”召見道陵，而在六朝道典中，昆侖治一般是太上老君的治所。太上道君本居於“西那玉國壽察山浮羅嶽”，此經中正以太上道君所居為西方。在卷三中提及的七寶臺，如果是指大羅天七寶玄臺的話，大羅天位於玉京山，本是元始天尊的治所。則《昇玄經》以太上道君為主神，卻兼有元始天尊與太上老君的治所，亦可見此經惟一的主神就是太上道君，其中對元始天尊的地位尚有所交待，卻根本沒有太上老君的位置。此舉有鮮明的時代和地域特徵。在明《道藏》本《太上靈寶昇玄內教經中和品述議疏》裡，“道”指明為太上老君，這與南北朝末至唐前期的“道”為太上道君的情況不同。但這可能是在唐代尊崇老子以後對六朝舊本的改寫，未必是《昇玄經》作成之初就如此。
- ①⑧ 此據《大正藏》52卷，477c。
- ①⑨ 在P. 2343（大淵忍爾、萬毅都將此卷比定為卷十，而山田俊已接受我將此卷比定為卷五，他不同意我說此卷祇是卷五的“節抄本”）裡還可見到“劫掠道士沙門”、“忽薄道士沙門”和“或有沙門，專行佛道”等字樣。如果考慮到卷五的場景是道陵在多喜國會見天尊，而在《破邪論》所引的本子裡，這方國土本是東方如來佛之所，本有仰推沙門和抑壓道士的意思，則可以想見敦煌本中的“沙門”、“佛道”等等，或許是改寫《破邪論》所見舊本未盡的遺痕。
- ②⑩ 盧國龍：《中國重玄學》，人民中國出版社1993年版，326-327頁。
- ②⑪ 彥琮：《唐護法沙門法琳別傳》卷上，《大正藏》50卷，198c。並參礪波護：《法琳の事蹟にみる唐初の佛教・道教と國家》，吉川忠夫主編：《中國古道教史研究》，京都同朋社1992年版，243-274頁。
- ②⑫ 見前田繁樹：《“敦煌本”と“道藏本”の差異について》，《東方宗教》84號，1994年，1-19頁。王承文：《敦煌本〈太極左仙公請問經〉考論》，《道家文化研究》13輯，1998年，162-164頁。拙稿：《玄妙內篇考——六朝至唐初道典文本變化之一例》，《敦煌文獻論集》，614-634頁。
- ②⑬ 《要修科儀戒律鈔》，朱越利據吉岡義豐研究認為是中晚唐之交時朱法滿所編，見《道藏分類解題》，117頁。而Charles Benn認為朱法滿卒於720年，見朱氏著 *The Cavern - Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A. D. 711*, Honolulu, 1991, 204。
- ②⑭ 《道藏》6冊，929c。
- ②⑮ 《道藏》1冊，1c。
- ②⑯ 《道藏》24冊，803b。並參王宗昱《〈道教義樞〉研究》，上海文化出版社2001年版，65-78頁。
- ②⑰ 《道藏》24冊，816a。
- ②⑱ 見《辯正論》卷二，《大正藏》52卷，499b。“道言”二字，《大正藏》本作“通言”，並注明宋本作“若”，元明本作“答”。然依道典，“通”、“若”、“答”都似不妥，故徑改為“道”。
- ②⑲ 見《辯正論》卷八，《大正藏》，52卷，544b。“吾品五氣”，諸本皆作“吾以五（三）氣”。“或號如來”，尚可見於敦煌本。而“當思念游諸天宮宅，與帝釋問佛論經”云云則僅見於《辯正論》所引，應是比較原始的文字。
- ③⑩ “當思念游諸天宮宅，與帝釋問佛論經”句有與佛教平等或對等的味道，已經不見敦煌本及諸本所引。敦煌本卷八有明確的“道化西胡”之意，但僅存有“邊故難悟，形象為真，開國受化，滅度自信”、“修者成道，得為佛身”、“吾我自然氣，布滿周西胡。為之立佛法，垂象法玄虛”等以道教為中心的“化胡”思想。或可說，《昇玄經》“化胡”思想，有個從佛教立場到道教立場的轉變過程。
- ③⑪ 見《道藏》24冊，790c。
- ③⑫ 前揭拙稿《玄妙內篇考》，《敦煌文獻論集》，614-634頁。

- ③ 見《道藏》24冊，783b-c。
- ④ 關於《大道通玄要》的時代和佚文，參見向群：《敦煌本〈大道通玄要〉研究》，《道家文化研究》13輯，三聯書店1998年版，310-366頁。
- ⑤ 山田俊1999年大著中已將Dx. 2768和901放在一起考慮，而我在前稿中還分別將Dx. 901擬為卷一、2768擬為卷二，可說是無用之功。王卡在沒有看到山田俊大作的情況下，在《敦煌道經殘卷綴合考訂三則》581-583頁也討論了這兩件殘片。但他認為這是卷二的內容。
- ⑥ 分別參見《道藏》25冊，352b、359c。
- ⑦ 見《道藏》24冊，876a。
- ⑧ 見《道藏》24冊，886a。
- ⑨ 見《道藏》25冊，113b-114a。
- ⑩ P. 2445的卷次相對明朗，大淵推測是卷二，萬毅接受並正式擬定為卷二，我認為是卷二的節抄本，王卡也同意是“卷二節抄本”，山田俊則說是卷一或卷二。
- ⑪ 見《道藏》25冊，101a-b。
- ⑫ 見其博士學位論文，58、93頁。
- ⑬ 見《道藏》25冊，295c-296a。
- ⑭ 詳見山田俊2001年文，42頁注10。
- ⑮ 關於《中和經》與《中和品》的關係，已有盧國龍《中國重玄學》，94-96頁；王宗昱《〈道教義樞〉研究》，162-166頁做過初步探討。

（作者單位：首都師範大學）