

聖典與傳譯

——六朝道教經典中的「翻譯」

謝世維

中央研究院中國文哲研究所博士後研究

一、前言

在宗教學研究的傳統中，神聖經典一直是研究的重點之一，但是過去有關神聖經典意涵的探究多侷限在西方傳統，尤其是有關基督宗教《聖經》的研究。近幾年來國際學界才開始反省這種對神聖經典認識的偏狹與限制，轉而對世界各宗教神聖經典的研究¹。在中國宗教方面，對佛典與儒典的研究已經有部分成果²，但是對道教典籍方面的研究仍嫌不足³。過去的六朝道教研究偏重經典文獻的比

¹ 參見 Miriam Levering ed., *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1989) ; Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture: A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993)。

² 近年的研究成果包括 Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999) ; Michael Nylan, *The Five "Confucian" Classics* (New Haven & London: Yale University Press, 2001) ; Robert E. Buswell, Jr. ed., *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990) ; Charles D. Orzech, *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1998) ; Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002) ; Jan Nattier, "The Twelve Divisions of Scriptures in the Earliest Chinese Buddhist Traditions," *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2003*, 7 (2004): 167-196。

³ 參見 Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, trans. Norman J. Girardot and Julian F. Pas (Albany: State University of New York Press, 1993), pp.

對與時代判定，以及道教史的史學研究，相對而言，比較少關注道教神聖經典背後所隱藏的一套觀念，也就是聖典觀的淵源與建構。聖典觀與宗教權威的建立有深刻的關聯性，而道教的聖典觀的建構也必須被置放在漢末六朝整個環境氛圍中去思考。

整個道教聖典觀涉及的是傳承譜系的建構，在道教傳統之中，就是「道脈」的正統性之建立，這其中又牽涉到「經脈」的經典傳承以及「人脈」的師徒傳授，從而建立道教特有的「道」、「經」、「師」體系。為建立「道脈」的正統與權威，必須在天人傳承中間建立經典的超凡與神聖性，並建構脈絡分明的經典傳承譜系，也就是「經脈」，再經由「師」在經典與奉道者之間建立合法穩固的「人脈」，從而建立「道脈」的正統，並持續其宗教威信與權威地位⁴。在六朝時期面對大量佛教經典傳譯，隨之而來的是大批標榜佛陀所說，從神聖的梵文及佉樓文等印度中亞文字翻譯而來，並包羅了多元而完整修行體系的經、律、論三藏。在這種前所未見的豐富而精緻的宗教傳統衝擊下，而傳統先秦、兩漢子學的經典傳統又已不敷當時的精神需求之時，道教的宗教威信與權威之確立就顯得迫切而必須。為面對當時的危機與情境，道教在這段時期所建構的是其經典的「出世」神話，這種經典「出世」神話的神聖性建構通常會透過聖化經典根源、建構傳承、論述框架、複合與區隔等幾種方法，使其權威性與合法性得以確立⁵。從

19-54: Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press), 1997。

⁴ 劉勰(465-520)在《文心雕龍》之中則標舉了「原道」、「徵聖」、「宗經」的傳統，劉勰在〈原道篇〉中論述「道」與「聖」的關係是「道沿聖以垂文，聖因文而明道。」而對經的定義則是「經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也。」見黃叔琳注，李詳補注，楊明照校注拾遺：《文心雕龍校注》（北京：中華書局，2000年），頁2、26。這顯示以儒家思想為核心的文人已在討論儒家經典神聖性的根源問題，將儒家經典視為恆久之道，並透過聖人的書寫與傳遞，將天之文垂之於世。在此劉勰已將「道」、「聖」、「經」作一有機的連結，形成一套神聖傳統。有關此議題，參見李豐楙：〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期（2005年9月），頁11-55。

⁵ 道教經典「出世」神話的神聖性建構通常會透過不同方法以確立其經典的權威性與合法性。例如將經典文字的地位提升至宇宙源初，與「道」等同的位置，從而將道教經典根源神聖化；或將經典的傳承譜系架構在一個歷史情境之中，使經典在歷史脈絡之中有跡可循，並且是歷代聖王或祖師用以治國或確立宗教權威的準繩與依歸。此外，神聖典籍常會形成一套獨特的論述框架，使讀者一眼即可明辨該文本的神聖性。為建立這種論述框架，經典的作者會以特定的手法描繪演法場景，並選用特定的人物來彰顯該經典的神聖性。道教神聖經典的另一個特色就是具有涵攝包容的力量，有著融合主義的特質。道教典籍常可以複合許多不同傳統，透過對各傳統的位置重新安排配置，以次第與階序的模式排列各個

這裏我們可以看出，道教經典建構過程中所採用的模式及策略與其他的典籍有很大的不同，而這正是道教經典建立其神聖性的基礎與原則。本文所關注的是道教經典的神聖特質及其「出世」的方式，其中對「翻譯」的概念作深入的分析，從而理出道教經典的作者們如何描繪經典的起源、傳遞與出世，進而勾勒出道教經典從神聖界到世俗界逐漸文本化、實體化的過程。依據部分六朝道教經典，道經原本以天界書體的形式存在於虛空之中或祕藏天宮內，在傳授時必須經由中介者將這些天界語言「轉寫」或「譯出」成爲世俗文字，然後才能夠傳之於世俗界。本文所要討論的就是道教聖典觀中一個很特殊的「傳譯」概念，並將這個概念置放在六朝聖典觀念的脈絡中去探討。

翻譯是一種國與國、族群與族群、語言與語言間溝通所必須的手段，中國早期就已經有翻譯的傳統，《禮記·王制》即提到：「五方之民，言語不通，嗜欲不同，達其志，通其欲，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。」據孔穎達的《疏》，「寄」有「言傳寄外內言語」的意思；而「象」則是「放象外內之言」；「鞮」有「知」的意涵，意思是「通傳夷狄之語與中國相知」；「譯」則是「陳」的意思，具有「陳說外內之言」的意涵⁶。這四者是官方的翻譯官名稱，負責與四方不同族群溝通翻譯的任務，建立「外」與「內」的轉譯平臺。早期這類翻譯官以「象」爲總名，《周禮·秋官·象胥》就記載了：「象胥，掌蠻夷閩貉戎狄之國，使掌傳王之言而諭說焉，以和親之。」⁷這裏所謂的「象胥」所指的就是一種翻譯官的統稱，但秦漢以後則以「譯」爲總名，而稱之爲「譯官」。學者認爲這是秦漢以來，強敵多在北方，因而轄屬北方的官名逐漸取而代之。我們現在稱之爲「翻譯」，「譯」這個名詞就是從官名而來的⁸。

現有的文獻保存了極少數漢代時期的楚、越、夷等地方語言的翻譯文獻，屬於佛典傳來並翻譯以前的翻譯材料⁹。這一類的翻譯屬於現實界國與國或地方與

傳統，在判教的基礎上，給予各傳統重新定位，並藉此賦予該經典所倡導的法門至高的權威性。

⁶ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1965年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷12，頁27a-28a。

⁷ 鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》（阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷38，頁14b。

⁸ 見王文顏：《佛典漢譯之研究》（臺北：天華出版事業公司，1984年），頁17-22。

⁹ 見[宋]范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1997年），第10冊，卷86，頁2835。
[漢]劉向：《說苑》（臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》本），卷11〈善說〉，頁6a-b。相關討論見王文顏：《佛典漢譯之研究》，頁22-26。

地方之間的文字語言翻譯，屬於水平面向的語言翻譯。這種水平面向的語言翻譯是可逆的，也就是雙向的，外文可譯為本國文，反之亦然。在孔穎達的疏中是以「內」與「外」這種核心與邊緣的概念來理解這種水平面向的語言翻譯，其中隱含著核心優於邊緣的語言優越感，因此面對異族語言時是以次文化的態度去對待，而翻譯的功能多半是停留在軍事、政治或經濟層面，鮮少涉及文化與宗教。

然而有另一種翻譯概念是現實界與超越界之間的溝通工具，一種天地之間、神聖與世俗界語言轉換的翻譯概念，屬於垂直面向的語言翻譯。天界或神聖界的語言文字會在特殊時空以天啓的方式轉譯到世俗界，以完成其救贖的目的；而世俗界語言文字一般可直達天聽，但在某些特定狀況中也會透過神職人員或聖人以神秘的符書或密咒等非世俗語言的方式傳遞呈稟天界，達到祈願、召請的目的。這種垂直面向的語言翻譯思維在中國古代也存在著，並與古代的天命觀結合。天命藉由「赤烏銜圭」、「河圖」、「洛書」等天啓性文書顯示於世間，這類天界文書多寄言於鳥獸文、蝌蚪書或其他神秘紋圖，唯有聖人及受應命的帝王能通曉其意涵。這些聖者再將這些天文以「今文」，也就是世俗文字寫下，而形成典籍，並形成讖緯之類的經典。因此廣泛的翻譯概念包含了現實層面與宗教層面，形成水平面向中心與邊陲的政治地理層面，以及垂直面向神聖與世俗的宇宙秩序層面兩個向度。而佛教典籍雖然從現實看來是從西域中亞的典籍翻譯而來，屬於水平面向的文字轉譯，但是記錄佛典的梵書及佉樓書卻被視作天界語言，被認為是由梵天與佉樓仙人所造¹⁰。因此在宗教層面上佛典翻譯就不是單純的異國文字平行轉譯，而是牽涉到神聖語言傳譯為世俗語言的傳譯轉化問題，其譯經的過程就是神聖梵書與佉樓書的翻譯，形成一種天界文字傳譯到世俗文字的垂直面向翻譯概念。翻譯天界語言、文書乃成爲經典出世的管道之一，這個觀念被保留並改造而成爲道教經典出世的模式之一，本文所要探討的就是道教天書傳統的根源與翻譯的觀念。

學術界最早對這個課題的關注最早可以見於柏夷 (Stephen R. Bokenkamp) 於一九八三年的論文 “Sources of the Ling-pao Scriptures” 之中，他提出了道教經典

¹⁰ 此觀念本文會有進一步討論，最典型的例子可見於安然：《悉曇藏》，卷1，收入《大正新修大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1925-1927年），第84冊，頁369a18-22。（以下凡引《大正新修大藏經》皆簡稱《大正藏》）有關其討論亦見 Daniel Boucher, “On Hu and Fan Again: The Transmission of ‘Barbarian’ Manuscripts to China,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23.1 (2000): 16。

中的翻譯概念¹¹，但未見進一步的申論。在一九九三年康儒博 (Robert Campany) 就針對道教經典中的翻譯問題作過討論。一般認為中國佛教典籍是從中亞翻譯而來，而道教經典則是透過天界神真的啓示輯纂而出世，但是康氏的這篇研究則是以佛教的天啓文獻與道教的翻譯文獻這樣的對立概念展開，並對佛教天啓文獻著墨較多，對道教典籍的翻譯觀念則只對上清與靈寶經典作略述，而對這個觀念的淵源，以及透過這個觀念來建立聖典傳統則未能論及¹²。筆者在這些基礎上，將以上清經典與靈寶經典為核心，探究道教經典中翻譯觀念的形成脈絡，並從這個角度對於道教聖典以及傳譯試圖作分析。

二、文字創生神話與讖緯文獻中的傳譯觀念

書寫在中國文明佔有核心的地位，在中國神話裏，神聖的書寫被認為是宇宙深層結構的體現，而中世紀中國則將天書視為天界所傳遞的訊息。這些天書被視為宗教的聖物，隱含了神聖力量，並因之而發展成一系列經典，這種概念源自於文字與宇宙現象之間的某種轉化與連結。從文字的根源來看，在中國文字文明的創生神話中，伏羲與倉頡佔有關鍵性的角色。伏羲被視為三皇之一，並被塑造成遠古文明的創造者。漢代以前的材料顯示伏羲並非文字的創始者，而是八卦的發現者。《周易·繫辭》當中有一段最早關於伏羲創八卦的記載：

古者包犧氏之王天下也，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。¹³

這段文字彰顯了文明的創生，伏羲透過對自然界的觀照，從森然萬象中歸納出八卦的符號，這不但標誌人類對紛亂現象界的理性掌握，也提出了文字符號的根

¹¹ Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," in *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, ed. Michel Strickmann (Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises, 1983), 2:463.

¹² 由於篇幅關係，康氏僅用四頁來討論道教經典中的翻譯觀念。參見 Robert Campany, "Buddhist Revelation and Taoist Translation in Medieval China," *Taoist Resources* 4.1 (Feb. 1993): 24-27。

¹³ [魏]王弼、[晉]韓康伯注，孔穎達疏：《周易注疏》（阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷8，頁5a。這段文字大約可以追溯到西元前三世紀。見唐蘭：《中國文字學》（臺北：臺灣開明書店，1969年），頁49。

源。這段文字其實也隱含了一個轉譯的過程，在這個神話中，伏羲氏透過「觀」的方式，將天之「象」、地之「法」、鳥獸之「文」等，轉譯化約為一系列的符號，而這符號就成為文字的雛型。換言之，符號文字其實是由現象界的「象」、「法」、「文」等轉譯而來，而根據〈繫辭〉的伏羲神話，這種轉譯符號是用來「通神明之德，類萬物之情」，這種符號也成為《易經》乃至書寫文明的基礎¹⁴。

〈繫辭〉的這段文字中的概念顯然在漢代具有某種程度的接受度，東漢許慎的《說文解字》就直接引用這段文字，並說明庖犧作易八卦「以垂憲象」，即將現象原則具象化。這段文字後並提到「黃帝之史倉頡，見鳥獸蹄迹之跡，知分理可相別異也，初造書契」的倉頡創造書契的神話，將伏羲與倉頡並列為文字文明的創造者¹⁵。這段論述雖然區分了八卦與書契，但是這些文明的創造者都是從視覺的「象」與「文」歸納轉化而來。漢代讖緯延續倉頡創書契的神話，並與河圖洛書的神話結合。《春秋元命包》就有兩段有關倉頡的記載：

倉帝史皇氏名頡，姓侯剛，龍顏侈哆，四目靈光，實有睿德，生而能書，及受河圖綠字，於是窮天地之變化，仰觀奎星圓曲之勢，俯察龜文、鳥羽、山川、指掌而創文字。¹⁶

這段文字已展現了幾種元素的複合，首先倉頡從「黃帝之史」變成了「倉帝」，而「生而能書」即是古聖人的特質。這段聖人神話並與河圖神話結合，表現了天命的授與。而倉頡透過對「天地之變化」、「奎星圓曲之勢」、「龜文」、「鳥羽」、「山川」、「指掌」等自然現象的觀察，將自然界的形象轉化為文字圖像，因而創造文字。從這時期開始，有關倉頡的種種形象與神話開始流傳，並發展出各種版本，從而奠定倉頡造字的傳說¹⁷。

伏羲與倉頡在漢代被視為文字文明的創生者，這兩個神話人物循同樣的模式

¹⁴ Mark Lewis 認為《易經》源自於六爻，而文字起源與六爻的解釋有關。他並分析了這種由「象」而到「書」的過程。見 Lewis, pp. 199, 272-273。有關伏羲與八卦的神話，亦見劉惠萍：《伏羲神話傳說與信仰研究》（臺北：文津出版社，2005年），頁48-53。從「象」到「書」的產生之相關研究，可參考 David N. Keightley, "Art, Ancestors, and Origins of Writing in China," *Representations* 56 (Fall 1996): 68-95。

¹⁵ [漢]許慎，[清]段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1974年），卷15，頁1a-b。

¹⁶ 見《春秋元命包》，收入安居香山、中村璋八編：《重修緯書集成》第四卷上（東京：明德出版社，1988年），頁26。

¹⁷ 參見周澍：〈倉頡傳說彙考〉，《文學年報》第7期（1941年6月），頁61-70。

來創造符號與文字，他們透過天地自然的形象觀察，將自然界的形象轉譯為符號或文字圖象，再以符號文字去指稱現象界¹⁸。這種神話涉及古代聖人必須具備的一種特殊能力，一種能閱讀天地自然的變化與隱含在形象後意義的能力，透過這種能力，聖人能夠了知天的意志，並能預知未來。因此，聖人的工作之一就是將隱含在現象界背後的訊息，透過聖人的觀察，轉譯而傳遞出來。漢代讖緯文獻《乾坤鑿度》即云：「上古變文為字，變氣為易，畫卦為象，象成設位。」¹⁹其中，「變」這個字含有轉變、轉譯的意涵。透過將自然抽象的圖象與氣轉譯為文字與符號，藉此界定宇宙的秩序。這個母題明顯地被保留在漢代讖緯文學中，並與河圖洛書與天命神話緊密結合。

在古中國的觀念裏，王者的統治權與天之間有種特殊的合法性關係，其具體表現就是天命的觀念²⁰。周代到漢代的文獻保留了許多天命傳統的論述，從這些文獻我們看到天如何透過天文來呈現天的意志。早在孔子的時代，河圖就已經是一種珍貴的天授寶物，《禮記·禮運篇》就提及河圖²¹，而《易經·繫辭》則是最早將河圖與洛書相提並論的文獻²²，這兩者都是天授的「文書」²³，只有聖人才能解讀並依循之，因此最遲到戰國末期，河圖洛書就已經被視為是天命的象徵。而部分學者更認為，直到漢代早期，各種不同的天命傳統就已經逐漸匯歸到河圖洛書的傳統之中²⁴。

有關河圖洛書的記載在秦漢的文獻之中頗為普遍，尤其是在讖緯之中，但這些文獻對河圖洛書的描述卻相當分歧，從這些歧異文獻中，可以歸結出幾點：其一，河圖洛書是天所授與的，這也是天對聖王德政的回應。其二，它是皇室的珍寶，確保皇族保有天命，擁有統治的合法性，只要統治者是有德之君，上天就會

¹⁸ Mark Lewis 在詮釋中國上古聖王時，認為上古聖王的特質就是將自然界的形象轉譯為符號或文字圖象的獨特智慧，進而將人類帶入認知自然界的文明時代。參照 Mark Edward Lewis, *Sanctioned Violence in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1990), p. 167。

¹⁹ 《易緯乾坤鑿度》，收入安居香山、中村璋八編：《重修緯書集成》第一卷上，頁 78。

²⁰ 有關天命觀念的政治社會學論述可參見李向平：《信仰、革命與權力秩序：中國宗教社會學研究》（上海：上海人民出版社，2006 年），頁 21-70、140-170。

²¹ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 22，頁 24b。

²² 王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷 7，頁 29b。

²³ 如下文所說，上古所謂「河圖」、「洛書」皆寶玉之屬，為祥瑞之兆，而非今義之「文書」。

²⁴ 徐興無：《讖緯文獻與漢代文化構建》（北京：中華書局，2003 年），頁 271。

持續眷顧皇室²⁵。其三，如同戴君仁、陳槃以及索安 (Anna Seidel) 等學者所指出的，最早河圖可能是指那些具有特殊紋路的奇石，如〈繫辭〉中指出的，唯有聖人能從解讀這些紋路中去理解天的意志。然而這種石頭上的天然紋路後來發展成竹片、木片或帛上的圖書²⁶。陳槃認為，秦漢的學者以及方士從河圖神話中發展出一系列的著作，這些著作逐漸成形並成為後來讖緯的一部分²⁷。

因此，我們可以認為河圖洛書被視為是具有力量的神聖書寫，它傳遞了天界的訊息，並授與統治者合法的權威。如同鄭玄所說的：「河圖、洛書，皆天神之言語，所以教告王者也。」²⁸河圖洛書不僅是神秘圖像或紋路，它其實被認為是天界的語言，而這種天界語言正是獲得人間權威的關鍵與證據，因此唯有聖人才具解讀能力。隨著歷史的變遷，這種天界語言被視為一種書體古老、內容曖昧的天書。在《漢書》中劉向曾說：「天文難以相曉，臣雖圖上，猶須口說，然後可知。」²⁹隱含了天文的奧秘特質以及必須翻譯解說的必要性。

許多讖緯文獻將河圖描寫成是一種紅色紋路的書體，而這些紅色紋路往往顯現在各種靈獸的背部³⁰。當然這種特殊紋路並不被一般人所辨識，只有聖人才能

²⁵ 康德謨 (Max Kaltenmark) 指出「寶」代表的是一個氏族或帝王的興旺，它是一種權威的象徵。見 Max Kaltenmark, "Ling-pao: note sur un terme du taoïsme religieux," in *Mélanges: publié par l'Institut des hautes études chinoises*, Tome 2 (Paris: Presses universitaires de France, 1960), pp. 568-570。

²⁶ 戴君仁：〈河圖洛書的本質及其原來的功用〉，《文史哲學報》第15期（1966年8月），頁30-35。陳槃：《古讖緯研討及其書錄解題》（臺北：國立編譯館，1991年），頁373-374；Anna Seidel, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments; Taoist Roots in the Apocrypha," in *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, 2:300。

²⁷ 《呂氏春秋·觀表》記載：「人亦有徵，事與國皆有徵……綠圖幡薄，從此生矣。」見〔秦〕呂不韋：《呂氏春秋》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年影印明萬曆庚申吳興凌氏刊朱墨套印本），卷20，頁20b。幡為一種絲織物，而薄即是簿，陳槃認為綠圖幡薄後來衍生為一系列的著作，這些著作逐漸成形並成為後來讖緯的一部分。見陳槃：《古讖緯研討及其書錄解題》，頁373-375。

²⁸ 鄭玄：〈六藝論〉，收入〔清〕嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958年），第1冊，《全後漢文》，卷84，頁5a。

²⁹ 〔漢〕班固：《漢書》（北京：中華書局，1990年），第7冊，卷36〈楚元王傳〉，頁1966。

³⁰ 《尚書中候》：「河龍圖出，洛龜書威，赤文像字，以授軒轅。」見安居香山、中村璋八編：《重修緯書集成》第二卷，頁73；《河圖》：「黃帝遊于洛，見鯉魚長三尺，青身無鱗，赤文成字。」同上書，第六卷，頁136。而《尚書中候》云：「有玄龜，青純蒼光，背甲刻書，上躋於壇，赤文成字。」見同上書，第二卷，頁86；《洛書靈準聽》：「白魚躍入王舟，王俯取魚，長三尺，目下有赤文成字。」同上書，第六卷，頁174。

理解，並將它們轉譯成一般的語言³¹。《尚書中候》與《中候摘雜戒》描述這種神秘的紅色紋路顯現在靈龜的背甲上，而周公將它用一般的語言記錄下來：

成王觀于洛，沈璧，禮畢，王退，有玄龜，青純蒼光，背甲刻書，上躋於壇，赤文成字，周公寫之。

周公援筆，以時文寫之。³²

在這段文字中，周公明顯扮演一個中介翻譯者的角色，將赤文以當時的書體翻譯出來，並用筆記錄下來。後來的文獻常將這種神秘書體描繪為古篆字或科斗書³³，換言之，這些來自天界的文字並非當時流通的文字，它們要不是屬於遠古時代的書體，就是屬於天界的書體，需要透過翻譯才能被理解。因此天書與人間書體有別，而天書是聖典的根源，這種觀念一直被保留，在後來的道教更是一個重要的觀念。道教的啓示常被描寫為天書，經由長遠而巨大的時間與空間輾轉傳遞並被譯為人間語言，因而出世成為道經。

識緯文獻所呈現的河圖洛書面貌，實際上也是相當模糊。從外觀來看，河圖洛書除了可能是由文石、玉石、龜甲、貝殼等材質構成外，東漢的材料還顯示它可能是紅色或黑色的絲錦，可以被捲起或開展³⁴，而河圖洛書就是圖繪在這些材

³¹ 陳槃指出，許多識緯文獻提到「文」實際上不見得是指文字，而是圖形、紋路。見陳槃：〈古識緯全佚書存目解題（一）〉，《歷史語言研究所集刊》第12期（1948年1月），頁56-59。而Anna Seidel指出「圖」、「文」、「書」與「字」通常用來描述河圖與洛書的內容，指的是龜龍等背上的紋路。見Seidel, p. 318。

³² 《尚書中候》，頁86-87。

³³ 《拾遺記》指出這種龜甲上的文字其實是古篆字。〔晉〕王嘉：《拾遺記》（臺北：新興書局，1988年《筆記小說大觀》，第3輯第2冊），卷2，頁2b。亦見陳槃：《古識緯研討及其書錄解題》，頁118-119。

³⁴ 《春秋元命包》指出：「赤龍負圖以出，圖赤如綈狀。」又說：「圖赤色如錦狀。」（頁28）事實上，早在《呂氏春秋》就提出所謂「綠圖」是一種絲質的文書，稱為「綠圖幡薄」見呂不韋：《呂氏春秋》，卷20，頁20b。亦見陳槃：《古識緯研討及其書錄解題》，頁113-114。《春秋運斗樞》則提供了相當詳細的描述：「舜以太尉受號即位為天子，五年二月，東巡狩，至于中月，與三公諸侯臨觀黃龍五采負圖，出置舜前，圖以黃玉為匣，如櫃，長三尺，廣八寸。……白玉檢，黃金繩，芝為泥，封兩端。章曰『天黃帝符璽』五字。廣袤各三寸，深四分，鳥文。舜與大司空禹臨侯望博等三十人，集發圖，玄色而綈，狀可舒卷，長三十二尺，廣九寸，中有七十二帝，地形之制，天文官位度之差。」（見安居香山、中村璋八編：《重修緯書集成》第四卷上，頁156）。其中「鳥文」或稱之為「鳥書」常與蟲書並稱。這種富裝飾性圖案的文字以鳥的形象構成，可見於春秋戰國時期的青銅器與兵器，如湖北宜昌附近出土的越王勾踐用的銅劍，上有八字銘文即是鳥書。見William R. B. Acker, *Some Tang and Pre-T'ang Texts on Chinese Painting* (Westport: Hyperion Press, 1979), pp. 101-102。索安指出這種置於玉匣內的神聖文

質的紅綠色紋路或圖象³⁵。至於河圖洛書的內容也是眾說紛紜。從漢代的讖緯文獻看來，河圖洛書被描述為各色各樣的啓示文書，這些文書有些似乎是顯而易懂的文字，有些則是抽象紋路或圖象，乃至難解的蟲鳥文字，必須經過進一步的解碼與破譯。但是總的來說，河圖洛書的內容似乎可以被歸類為兩種主題：其一就是河圖洛書標誌並象徵了帝王的統治的合法性，也就是天命的授與；其二，河圖洛書常常以圖象或符號文字代表了一個微型宇宙，或者象徵了宇宙的原型。河圖洛書會用幾種方式來呈現這兩種主題，例如它會記錄歷代帝王聖人的名號，羅列或預言歷代的聖衰、各朝各代的終始。此外它也會圖象天地、天體、星宿位置、星辰與山川州界的分野對應關係、乃至河海山川³⁶。換言之，它展現了一個微型的宇宙時間與空間。

書顯然與漢代的封禪儀式有關，透過漢光武帝的封禪儀式可以理解這種神聖文書的製作與形象。見范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），第7冊，頁3164-3165。索安指出這種封禪儀式首見於漢武帝於西元前一〇年的封禪儀式上，當時以玉板為文書，但到東漢則將河圖描述為置於玉匣內繪有圖象或文字的絲質捲軸。見 Seidel, p. 317, 有關神聖文書封存於匣內的相關探討，見 Julius N. Tsai, "Opening up the Ritual Casket: Patterns of Concealment and Disclosure in Early and Medieval Chinese Religion," *Material Religion* 2.1 (2006): 38-67。

- ³⁵ 徐興無認為楚地出土的帛書帛畫多青赤之色，與史載河圖洛書之描寫吻合，見徐興無：《讖緯文獻與漢代文化構建》，頁30。
- ³⁶ 從讖緯文獻可以找到許多這類的論述，例如《河圖挺佐輔》說：「河出龍圖，雒出龜書，紀帝錄，州聖人所紀姓號，典謀治平，然後鳳皇處之。」安居香山、中村璋八編：《重修緯書集成》第六卷，頁49；而《尚書璇璣鈴》則說：「河圖，命紀也。圖天地帝王終始存亡之期，錄代之矩。」同上書，第二卷，頁61；《沼書靈準聽》：「〈顧命〉云：天球河圖在東序，天球寶器也。河圖本紀，圖帝王終始存亡之期。」見同上書，第六卷，頁177。《尚書中候》則說：「堯時，龍馬銜甲，赤文綠色，臨壇上，甲似龜背，廣袤九尺，圓理平上，五色文，有列星之分，斗正之度，帝王錄紀，興亡之數。」（頁75）類似的論述見《尚書中候握河紀》，同上書，頁93。《春秋命歷序》則說：「河圖，帝王之階，圖載江河山川州界之分野。」同上書，第四卷下，頁129。《春秋運斗樞》則指出河圖「中有七十二帝，地形之制，天文官位度之差。」（頁156）《拾遺記》就指出河圖洛書圖象了天地之形，見王嘉：《拾遺記》，卷3，頁1b-2b。而《晉書》、《後漢書》的〈天文志〉皆稱河圖記錄了天體形象。《後漢書》指出軒轅被授予《河圖鬥苞授》，而其中有日、月、星辰等圖象。見范曄：《後漢書》，第11冊，頁3214。〔唐〕房玄齡等：《晉書》（北京：中華書局，1974年），第2冊，頁277。隋代史官王劭曾對玉石上的文圖判讀而認為其具圖星宿、靈獸、五嶽、仙真等乃至歷代名號。見〔唐〕魏徵等：《隋書》（北京：中華書局，1973年），第6冊，卷69，頁1607-1608。這類文獻也見於敦煌文書，敦煌瑞圖中的河圖就記錄了河海山川之地形以及歷代帝王。見陳槃：〈古讖緯全佚書存目解題（一）〉，頁57。

河圖洛書的天命神話在漢代以後仍具有一定的影響力，而這個傳統也以各種不同的形式繼續存在。當北魏寇謙之(365-448)在西元四二四年將道教授符籙儀式引介給太武帝(r. 424-452)時曾說：

臣聞聖王受命，則有大應。而河圖、洛書，皆寄言於蟲獸之文。未若今日人神接對，手筆粲然，辭旨深妙，自古無比。³⁷

寇謙之明顯在此傳達了一個傳統的轉變，由這段文字可知，河圖洛書不但是聖王受命時的重要象徵，同時它是以蟲獸形象的文字來呈現。而到了北魏時期，寇謙之則強調這種天命傳統已轉化成爲神明直接授予，這種授予的過程很可能是透過靈媒或神職人員的見神儀式，再以筆記錄下神明的旨意。這種「人神接對」的方式建立了天命授受的新模式，取代了過去透過蟲獸形象文字，再經過翻譯的詮釋過程，轉化天命模式成爲道教儀式，以天師道的國師佐道之神授政權說，將過去天授君權的合法性由過去皇室手中取而代之。

從這些文獻看來，河圖洛書無論呈現的是可辨識的文字或是無法解析的圖象紋路，它似乎都是無法被一般人所解讀。因此河圖洛書需要經過一定程序的解釋或翻譯，然後天的意志才可以被世俗之人所理解，這個傳統在六朝道教逐漸成爲道教聖典的一個重要母題，如早期《太平經》即承繼了讖緯的觀念，強調天命透過一種象徵宇宙的符號，傳遞給聖者，也唯有聖者有能力閱讀這類天界文書，進而將之轉化爲凡間語言³⁸。此外，我們也可以從漢代文獻中看出一個

³⁷ 見〔北齊〕魏收：《魏書》，第8冊，卷114，頁3052；Richard B. Mather, “K’ou Ch’ien chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451,” in *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, ed. Helmes Welch and Anna Seidel (New Haven & London: Yale University Press, 1979), pp. 103-122；Stephen Peter Bumbacher, *On the Interpretation of Exorcistic and Apotropaic Rituals in Early Medieval China*, draft, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 2004, p. 91。

³⁸ 《太平經》本不是一人一時的經典，它本身即包羅了漢代許多方士的思想，與讖緯文獻有密切關聯，部分內容成書於西元一世紀左右。《太平經》就指出來自天界的教誨，須經由許多層次的媒介以及語言傳遞才能到達信眾，一般的凡人是不可能直接從天得到聖典，因此必須透過神明，才能傳遞這些天文給那些有能力轉化世界的聖人。《太平經》中說：「故天將有可爲，皆先倡其先，其象見於天，神文出。古者聖人象之爲作意。」見王明：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），頁650。這種「象」或「文」不但是宇宙時空的象徵，實際上它就是一種治國典範，讓聖人有所依循以治理國家。《太平經》云：「天將興祐帝王……輒爲奇文異筮，令可案以治，故所爲悉大吉也。」（同上書，頁325）；「君子且興，天必予其真文、真道、真德。」（同上書，頁141）這種概念顯然是漢代讖緯天命觀的延續，而這類天命觀藉著河圖洛書的神話而被保留在《太平經》中。「天以三光爲文，三光常相通共照，無復絕時也。天券出以來，人以書爲文以治，象

轉變的趨勢，早期的材料傾向於將河圖洛書描述為一種紋路或圖象，但是後期逐漸將它呈現為一種可以辨識的神聖文書³⁹。這是一個神聖物件逐漸「文本化」(textulization)的過程。從紋路圖象轉化為神聖文字，再逐漸累積成為一系列的典籍，因而建構了漢代的讖緯典籍。這當中的重大轉折就是從神聖符號轉化成一系列帶有神聖訊息的文字⁴⁰。

三、佛教中的天書觀念

當中國人與梵語及中亞語言相遇，並試著理解這種外國語言時，中國人還是以漢語的概念與系統去了解拼音語言，因此當我們要理解漢譯佛典時以及翻譯的概念時，必須同時去探究梵語、中亞語言以及漢語之間的關係。許多學者已投入研究印度佛教典籍的中文翻譯，並已獲得相當的成果⁴¹。早期佛經大多譯自

天三光，故天時時使河洛書出，重勅之文書人文也，欲樂象天洞極神治之法度，使善日興，惡日減絕。」(同上書，頁151-152)從《太平經》中我們可以看出它與讖緯文獻的關聯，尤其是河圖洛書作為天命象徵、治國藍圖的功能，並與聖人神話連結，構成一種神授文書。這類天界神諭會以不同方式呈現，或者以日、月、星三光的方式呈現，或者以神語、神文的方式表現。《太平經》也將這種天界旨意稱為天書，而這種天書是以「氣類相應」的方式來與人溝通，《太平經》云：「天地有常法，不失銖分也。遠近悉以同象，氣類相應，萬不失一。名為天文記，名曰天書。」(同上書，頁177)從形式上來看，不論是三光，或是以「象」的方式來呈現的「神文」，乃至所謂的「奇文異災」，似乎都暗示了這種天界神諭透過天文異象或它界語言或文字來呈現，而這些象或符號只傳遞給特定具備解讀能力的人選，提供其作為治理天下的方針。據康德謨所言，依據《太平經》，天界的訓示必須經過神明傳授，才能傳遞到人間，而且只有聖者能接受到神文並用以轉化世界。見 Max Kaltenmark, "The Ideology of the *T'ai-ping ching*," in *Facets of Taoism*, pp. 24-29; 亦見 J. Petersen, "The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*," *Acta Orientalia* 50 (1989): 133-171, *Acta Orientalia* 51 (1990): 173-216, 蒂齊安娜·李被耶絡(Tiziana Lippiello): 〈讖緯的不明起源和發展：從方士的傳統到漢代正統文化〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第十五輯(北京：三聯書店，1999年)，頁265-276。

³⁹ 索安認為這種皇室之寶物也經歷了從玉石、銅鼎、神劍等轉向靈圖、神啓、符圖等，最後轉至天命神諭與道德訓誡等文書的過程。見 Seidel, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha," p. 300。

⁴⁰ 康德謨以《枕中鴻寶苑秘書》為例說明所謂的「寶」轉化為一種神聖書寫。見 Max Kaltenmark, "*Ling-pao*: note sur un terme du Taoïsme religieux," p. 569。

⁴¹ 相關研究參見 Daniel Boucher, "Buddhist Translation Procedures in Third-Century China: A Study of Dharmarakṣa and His Translation Idiom" (Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1996): "Gāndhārī and the Early Chinese Buddhist Translations Reconsidered: The Case of

Prakrit 語言或梵語⁴²，這類文字被認為是書寫佛經的神聖語言，因此只有很少的佛經用中亞的地方語言寫下⁴³。而「梵文」這個詞常代表了語言以及書體兩個層面⁴⁴。當大量佛經以梵文等文字傳來中土，並逐漸地被各地僧侶、學者翻譯出來時，中國人開始意識到「梵文」這種外國書體的神聖特質，以及以神聖書體寫成的佛教經文所形成的神聖經典的概念。此時浮現出兩種與梵文有關的觀念，其一，梵文被當作是一種「天書」，依據傳說，這種神聖書體是梵天所創。其二，梵文的「音」具有特殊的神聖性，某些特殊的名相或咒語無法被翻譯，必須以音譯的方式保留其神聖的「音」。這些觀念顯示中國人認為梵文具備著某種神奇的力量，不是一般世俗書體所能模擬的。

在印度的傳統中認為，梵天 (Brahman) 創造了文字，並被稱為 “*devalipi*” 意為天神之書。這些神聖文字被認為是傳自遠古，並能維繫世界萬物的秩序⁴⁵，而

the *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*,” *Journal of the American Oriental Society* 118.4 (Dec. 1998): 471-506; Boucher, “On *Hu* and *Fan* Again,” 7-28; 辛嶋靜志：〈漢譯佛典の漢語と音寫語の問題〉，收入高崎直道、木村清孝編：《東アジア社會と佛教文化》（東京：春秋社，1996年），頁202-218; Victor H. Mair, “Cheng Ch’iao’s Understanding of Sanskrit: The Concept of Spelling in China,” in *A Festschrift in Honour of Professor Jao Tsung-i on the Occasion of His Seventy-Fifth Anniversary* (Hong Kong: Chinese University Press, 1994); Victor H. Mair and Tsu-lin Mei, “The Sanskrit Origins of Recent Style Prosody,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51.2 (1991): 375-470; Richard Salomon, “New Evidence for a Gāndhārī Origin of the Arapacana Syllabary,” *Journal of the American Oriental Society* 110.2 (June 1990): 255-273; Yang Jidong, “Replacing *Hu* with *Fan*: A Change in the Chinese Perception of Buddhism During the Medieval Period,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21.1 (1998): 157-170。

⁴² 許多早期佛教經典都是譯自古印度語言 Prakrits 如犍陀羅語 (Gāndhārī) 等。參見 Victor H. Mair, “Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages,” *The Journal of Asian Studies* 53.3 (Aug. 1994): 717; John Brough, “A Kharoṣṭhī Inscription from China,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24.3 (1961): 517-530。

⁴³ 從文獻中顯示，只有少量的經本是以中亞語言如吐火羅語 (Tocharian) 寫成的。相關研究參見 Herbert Härtel and Marianne Yaldiz, *Along the Ancient Silk Routes: Central Asian Art from the West Berlin State Museums* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1982), pp. 105-106。亦參見 Jan Nattier, “Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism,” *Nvmen* 37/2 (Dec. 1990): 195-219。

⁴⁴ 在中國“Sanskrit”被稱為梵語、梵字，所謂「梵」是來自“Brāhmī”這個字。此外，也有用「悉曇」這個詞，指的是“Siddham”，本是一種用來書寫梵字的字體，但在中國「悉曇」可以同時指涉語言以及書體。

⁴⁵ 參見 Georg Bühler, *Indian Paleography* (New Delhi: Today & Tomorrow's Printers &

這種觀念也被保留在佛典之中。笈法護 (Dharmarakṣa) 於西元三〇八年所譯出的《普曜經》(T186) 可能是最早提及印度書體的漢譯佛典⁴⁶，該經卷十羅列了印度的六十四書⁴⁷。其中梵書列為第一，佉樓書 (Kharoṣṭhī) 列居第二⁴⁸。因此，我們可以認為最遲在四世紀初，中國人已經知悉梵書與佉樓書，而實際上當時大部分佛典正是譯自兩種書體⁴⁹。從這個時期開始我們也見到各種有關梵語起源的

Publishers, 1973), pp.15-17: "On the Origin of the Brahma Alphabet," *Chowkhamba Sanskrit Series Studies* (Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Office, 1963), 33:25, Bühler 指出相關觀念可見於 *Nārada-Smṛti* 以及耆那教典籍 *Samavāyāṅga-Sūtra* 之中，見 Bühler, p. 15。而另一方面，饒宗頤從《百疏論》、《翻梵語》、玄奘譯的《阿毘曇大毘婆沙論》等文獻中，發現瞿頻陀王創造梵書的傳說。饒宗頤認為瞿頻陀即為 Govinda，而據《摩訶婆羅多》(*Mahābhārata*)，Govinda 就是 Kṛṣṇa，也就是毘濕紐 (Viṣṇu) 的化身。饒宗頤：《梵學集》(上海：上海古籍出版社，1993年)，頁382。有關梵文的起源，參見 Hans Henrich Hock, "Pre-ṛgvedic Convergence Between Indo-Aryan and Dravidian: A Survey of the Issues and Controversies,"; Ashok Aklujkar, "The Early History of Sanskrit as Supreme Language," in *Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the History of the Sanskrit Language*, ed. Jan E. M. Houben (Leiden: E. J. Brill, 1996), pp. 17-86。

⁴⁶ 饒宗頤指出，依據唐代神清和尚的《北山錄》，《普曜經》可能在三國時期 (221-263 CE) 就已經被譯出了，該經流傳至唐代，被神清所見，可惜最早的譯本並未被保留至今。如果《北山錄》的記載屬實，則《普曜經》譯出的時間不會晚於三世紀，至少在法護之前半個世紀，就已經有《普曜經》的中譯本。見饒宗頤：《梵學集》，頁380。

⁴⁷ 見〔西晉〕笈法護譯：《普曜經》，收入《大正藏》，第3冊，頁498b。六十四書的說法也出現於〔隋〕闍那崛多譯：《佛本行集經》，卷11，收入《大正藏》，第3冊，頁703c10-704a8；〔唐〕地婆訶羅譯：《方廣大莊嚴經》，卷10，收入《大正藏》，第3冊，頁559b13-559c4；安然：《悉曇藏》，頁369c18-20。有關六十四書的相關梵文文獻研究，參見 Salomon Lefmann, *Lalitavistara: Leben und Lehre des Śākya-Buddha* (Halle a. S.: Buchhandlung des Waisenhauses, 1902), 1:125-126；外園幸一：《ラリタヴィスタラの研究》(東京：大東出版社，1994年)，上冊，頁526-528。Sylvain Lévi 比對了中譯本與梵文本的六十四書，並指出期間有些微的差異，參見 Sylvain Lévi, "Notes chinoises sur l'Inde," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 4 (1904): 573-79。Bühler 則比對了《普曜經》的六十四書與耆那教典籍 *Samavāyāṅga-Sūtra* 以及 *Pannavana-Sūtra* 中所列出的十八書，並指出這些文獻記載當時的歷史情況，許多書寫體是西元前三〇〇左右所通行的。見 Bühler, *Indian Paleography*, p. 16。

⁴⁸ 闍那崛多譯：《佛本行集經》，卷11，頁703c10-704a8，前兩者為「梵天所說之書」（今婆羅門書正十四音是）以及「佉盧虱吒書」（隋言驢唇）。地婆訶羅譯：《方廣大莊嚴經》，卷10，頁559b13-559c4，前兩者為「梵寐書」以及「佉盧虱底書」。

⁴⁹ 見 John Brough, "A Kharoṣṭhī Inscription from China," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24.3 (1961): 517-530；林梅村：〈犍陀羅語文學與古代中印文化交流〉，《中國文化》第17、18期合刊（2001年），頁225-235。A. M. Boyer et al. ed. and trans., *Kharoṣṭhī Inscription Discovered by Sir Aurel Stien in Chinese Turkestan* (Oxford: Clarendon Press, 1920-1929)。

討論。其中謝靈運(385-433)的〈十四音訓敘〉是對《大般涅槃經》(*Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-Sūtra* T375)〈文字品〉的注解⁵⁰。這段文字論及梵書與佉樓書的起源，但似乎網羅了不同的說法⁵¹：

胡書者，梵書，道俗共用之也，而本由佛造。故經云「異論、咒術、言語、文字皆是佛說，非外道也。」外道因此以通文字，胡字謂之佉樓書。佉樓書者，是佉樓仙人抄梵文以備要用。⁵²

然梵文者，成劫之初，梵王所出。至住劫時，俱樓孫佛滅後，佛慧比丘之時，外道創起。⁵³

這段文字引用了《大般涅槃經》的經文，認為梵文由佛所造⁵⁴，卻又在另一段文字中宣稱梵文是梵王所出，兩段文字顯然有矛盾，大概是謝靈運在引用經文說法的同時，也囊括了其他文獻中對梵文起源的說法。這顯示了有關梵文起源的傳說在印度傳統神話之外，佛教典籍也有著自身的說法，而當時的南方文人可能同時接受了這兩種說法。其次，在第一個段落中，謝靈運指出梵書由佛造，而佉樓書則是佉樓仙人抄梵文以備要用。但第二個段落指出梵文是成劫之初，梵王所出的，而到住劫之時，又由外道創起。這代表了當時南方對梵書以及佉樓書來源的認識，認為梵書與佉樓書皆是由天神或仙人所創造的神聖文字，這也間接造成後來造書三兄弟的說法⁵⁵。

有關梵語的起源的傳說在六朝的漢譯經典以及當時的文獻中亦常出現。僧祐

⁵⁰ 謝靈運顯然對梵文十分有興趣，雖然他稱不上是專家，而他也與當時的佛教圈非常熟絡，並實際參與了佛典的翻譯，其中一項重要貢獻就是對《大般涅槃經》的潤飾。相關研究參考 Boucher, "On Hu and Fan Again," 16; Richard Mather, "The Landscape Buddhism of the Fifth-Century Poet Hsieh Ling-yün," *The Journal of Asian Studies* 18.1 (Nov. 1958): 67-79。

⁵¹ 〈十四音訓敘〉原文已佚，但部分資料還保留在日本僧人安然於西元八八〇年所寫的《悉曇藏》之中，此書代表當時中日學者對悉曇的看法。對〈十四音訓敘〉的研究可參考平田昌司：〈謝靈運「十四音訓敘」の系譜——科擧制度と中國語史第一〉，收入高田時雄編：《中國語史の資料と方法》（京都：京都大學人文科學研究所，1994年），頁33-80。

⁵² 安然：《悉曇藏》，頁369a18-22。亦見 Boucher, "On Hu and Fan Again," 16。

⁵³ 安然：《悉曇藏》，頁370a。這裏所提到的「俱樓孫」也被音譯為「俱留孫」指的是古佛 Krakucchanda。相關研究可參見 Jan Nattier, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline* (Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press, 1991), pp. 7-26。

⁵⁴ [宋]慧嚴等整理：《大般涅槃經》，卷8，收入《大正藏》，第12冊，頁653c17-18。

⁵⁵ 學者 Boucher 認為在謝靈運這段文字中「梵書」所指的是 *Brāhmī*，至少在西元前三世紀成為印度北方的一種書體，而「胡字」指的是「佉樓書」而非胡人之書。Boucher, "On Hu and Fan Again," 10-16。

(445-518)的數篇著作中就曾經記錄了有關梵語起源的傳說，其中〈梵書緣記〉以及〈六十四書緣記〉收在《法苑雜緣原始集》之中。而〈胡漢譯經音義同異記〉則保存在《出三藏記集》（T2145，約515 CE）⁵⁶。這篇文章闡述了梵語的起源：

夫神理無聲，因言辭以寫意。言辭無跡，緣文字以圖音。故字爲言蹄，言爲理筌，音義合符不可偏失。是以文字運用彌綸宇宙，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。梵及佉樓居于天竺，黃史倉頡在於中夏。梵、佉取法於淨天，倉頡因華於鳥跡。文畫誠異，傳理則同矣。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。唯梵及佉樓爲世勝文，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，案倉頡古文沿世代變，古移爲籀，籀遷至篆，篆改成隸，其轉易多矣。⁵⁷

這段文字包羅了並複合了數個文字起源的傳統，以及本土學者對外來語系的觀念。作者將梵語的起源與漢字起源等不同傳說複合，並放在同一個層次討論。進一步將這三種文字作等級判斷，按階序高下排列。梵文被排列在第一位，佉樓書次之，漢字最下，並將其創造者依長、中、少的順序排列。這三種文字並因其書寫方向而有所區隔。其次，本文很清楚地指出梵書及佉樓書創自天竺，梵、佉取法於淨天，而這兩種文字又是世間的勝文，故天竺諸國將之稱爲「天書」。而倉頡在中夏，創字則取於鳥跡，取法於自然之「文」，因此不被認爲是天書。綜合來看，用來書寫佛經的梵書及佉樓書被認爲是「天書」的原因不外有三，一者，它們創於天竺；二者，這兩種書體都取法於「淨天」。所謂「淨天」，也就是「梵天」，音譯婆羅賀摩天，亦稱爲「造書天」，係因古代印度傳說梵字爲梵天所造；其三，它們被視爲世間的勝文。這裏同時引用印度六十四種書體的典故，包括「鹿輪」、「轉眼」等不同字體，而這當中唯有梵書及佉樓書最爲神聖。而依據本文的說法，梵文隨著佛經流傳至三十六個國家，又有種種書寫方法，作者

⁵⁶ 見〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，收入《大正藏》，第55冊，頁4b-5a。有關本文的研究亦見 Arthur E. Link, "The Earliest Chinese Account of the Compilation of the Tripiṭaka (II)," *Journal of the American Oriental Society* 81.3 (Sep. 1961): 281-299; Boucher, "On Hu and Fan Again," 19-22。神塚淑子：《六朝道教思想の研究》（東京：創文社，1999年），頁415-427。

⁵⁷ 僧祐：《出三藏記集》，頁4b2-4b15。亦見 Boucher, "On Hu and Fan Again," 19-20。

認為這就和漢字由篆而隸的演變一樣。

這種天竺語言被視為「天書」的觀念應該極為普遍，支謙在〈法句經序〉中即云：「天竺言語，與漢異音，云其書為天書，語為天語。」⁵⁸而僧祐在《出三藏記集·安世高傳》之中也提到：「天竺國自稱書為天書，語為天語，音訓詭蹇，與漢殊異，先後傳譯，多致謬濫。」⁵⁹而在此同時，梵文由梵天所創造的傳說亦在六朝、唐代時期廣為流傳，當時許多的僧侶、學者都論到梵書的神聖特質，認為梵書來自天界，由天界之神所創造出來的⁶⁰，會隨著梵天王而度過災劫，縱使經過百劫也能長存不滅，所以也稱之為「常住」。相對而言各國文字都只是隨著各地語言演說而成的世俗文字，在災劫到來之時，這些文字終將磨滅而消失⁶¹。

⁵⁸ 見法救撰，〔吳〕維祇難等譯：《法句經》，收入《大正藏》，第4冊，頁5b-c。

⁵⁹ 僧祐：《出三藏記集》，頁95c17-18。

⁶⁰ 例如玄奘(596-664)傳記就提到：「每於劫初，梵王先說傳授天人，以是梵王所說，故曰梵書。」〔唐〕慧立本，彥棕箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，收入《大正藏》，第50冊，頁239a4-6。而《大唐西域記》亦云：「詳其文字，梵天所製，原始垂則，四十七言。」〔唐〕玄奘譯，〔唐〕辯機撰：《大唐西域記》，收入《大正藏》，第51冊，頁876c9-10。玄應(f. 645)在《一切經音義》則提及：「案西域悉曇章，本是婆羅賀磨天所作。」見周法高編：《玄應一切經音義》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年），頁6b2-3。亦見安然：《悉曇藏》，頁371b28-29。慧均(f. 574)於《大乘四論玄義記》則云：「天作十四音生出世間言辭之本。」並說到這是天竺學書之基礎。見安然：《悉曇藏》，頁369a4-5。慧均也提及僧祐所說的造書三兄弟的神話：「諸佛去後，梵天議要三兄弟下欲界，如梵書、伽書、篆書，左、右、下三行書。二種在天竺國，行化字體猶是梵字，左右行為異也。最第蒼頡在後，下來漢地。」見安然：《悉曇藏》，頁368c25-29。吉藏(549-623)也說到：「且復文字自是造書天所作。若如此間所明，謂此文字是蒼頡所作造。」並解釋道：「若如經中明者，有八十天。八十天中有造書天，造於文字。如來修八十種好，正對此八十種天。」見安然：《悉曇藏》，頁368c17-21。

⁶¹ 慧琳(737-820)對這個說法有詳細的解說：「梵經云阿察囉，唐云文字，義釋云無異流轉。或云無盡。以名句文身，善能演說諸佛秘密。萬法差別，義理無窮，故言無盡，或云常住。言常住者，梵字獨得其稱，諸國文字，不同此例。何者？如東夷、南蠻、西戎、北狄及諸胡國所有文字並是小聖睿才，隨方語言演說文字。後遇劫盡，三災起時，悉皆磨滅不得常存，唯有此梵文隨梵天王上下，前劫後劫皆用一梵天王所說。設經百劫亦不差別，故云常住。」見〔唐〕慧琳：《一切經音義》，收入《大正藏》，第54冊，頁470a1-4；類似的文字亦見於安然：《悉曇藏》，頁369c。文中所謂的「阿察囉」是 *akṣara* 之音譯，原意為「字」或「文」，用於形容詞則有無窮盡之意，而本文將之解釋為「梵字」義理無窮盡並能常住不滅，並配合災劫終末之論，聲稱在末劫災起，世界崩壞之時，唯有梵文能隨梵天王上下，度過災劫，當世界重新開始之時，梵文會隨著梵天王而重現於世，因此梵文縱使經過百劫也能長存不滅，所以稱之為「常住」。相對而言，東夷、南蠻、西戎、北狄等各國所有文字都只是小聖睿才隨著各地語言演說而成的世俗文字，在災劫到來

綜而論之，佛教的「天書」一詞源自“*devalipi*”，意為天神之書，從謝靈運、僧祐到隋唐學者皆提及梵文為梵天所創的傳說，從這個脈絡來看，在佛教文獻中「天」指的是梵天或天神，因此「天書」指的是天神之書或由天神所創之書，這與道教文獻中認為「天書」是在宇宙形成時由氣所結成的飛天之書，在觀念上有相當的差異。其次，從中亞傳來的佛教原典絕大部分都是由梵書與佉樓書寫成，而這兩種書體都被視為「天書」，梵書由梵天所造，而佉樓書則是佉樓仙人所寫成，這兩者並取法於淨天，因此它們不是普通的異國文字，而是具有宗教神聖特質的書體。而佛教經典的漢語翻譯就不能單純被視為是外國文字的平行翻譯，在宗教傳統之中被看成是神聖文字轉譯為世俗文字的上下翻譯模式。這種將梵書視作天界書體的觀念也保留在道教典籍裏，並被吸納入道教天書系譜之中。

四、真書與隸字：上清經典的傳譯

六朝道教經典很明顯保有了漢代以來的天書觀，並且將天書作為神聖經典的根源。在上清經派重要典籍《真誥》之中，真人是為了指導凡人，才不得已將上清界的聖典傳給凡人。在傳遞過程中，真人必須指導靈媒將這些天書，翻譯成一般凡間的文字，依據《真誥》以及一些上清經，這些上清聖典都是由那些在虛空之中由真氣凝結而成的天書，輾轉傳遞而來，透過翻譯，才能被看到。而能被凡人看到的只是實相的倒影而已，倒影不是實相，卻是實相的反射，因此聖典的根源是實相，而聖典也是通向實相的媒介，透過經典的文字能夠達到純粹的天書，因此許多上清經派的經典一開始總是生動地描繪天書如何在宇宙生成之時形成，最後輾轉傳遞成為上清經。

《真誥》當中有一段非常有名的記載，明確記錄了天書傳譯的因緣及過程。這段記載顯然是許家透過靈媒楊羲對降下凡間的這些真人的質疑。就在西元三六五年七月二十五日這天，紫微夫人來降，楊羲代表許家提出疑問：「真靈既身降於塵濁之人，而手足猶未嘗自有所書。故當是卑高迹邈，未可見乎？」⁶²真

之時，這些文字終將磨滅而消失。這裏對神聖文字與世俗文字作了明確的區隔，梵文為梵天王所說，屬於「天文」，而世間文字只是聖人依方言所造，屬於世間之文，本文並以宇宙時間的角度來看神聖文字的永恆性與世俗文字的短暫性。

⁶² [晉]陶弘景：《真誥》(HY1010)（臺北：新文豐出版公司，1985年影印《正統道義》，第35冊），卷1，頁7b8-9。

靈未能親自書寫神諭，顯然對許家而言是一種神學上的疑問，同時許家也試圖要這些上清天的真人留下一些具體的證據。紫微夫人則回答道：「書迹之示，則揮形紙札，文理曷注，麤好外著，玄翰挺煥。而範質用顯，默藻斯坦，形傳塵濁，苟騫露有骸之物，而得與世進退，上玷逸真之詠，下虧有隔之禁，亦我等所不行，靈法所不許也。」⁶³這個回應不但說明了神聖界與世俗界的界域隔闕不容跨越，更點出了一個宗教語言、文字學上的問題。紫微夫人針對這個問題展開了一系列對聖界文字的系譜與淵源的論述。首先從「為書之本始也。造文之既肇」的語源學談起：

五色初萌，文章畫定之時，秀人民之交，別陰陽之分，則有三元八會，羣方飛天之書，又有八龍雲篆明光之章也。其後逮二皇之世，演八會之文為龍鳳之章；拘省雲篆之迹以為順形梵書。分破二道，壤真從易，配別本支，乃為六十四種之書也，遂播之于三十六天十方上下也。各各取其篇類，異而用之，音典雖均，蔚跡隔異矣。⁶⁴

這段文字後來常常被道經引用，甚至成為道教經典的基礎與根源，許多人簡單地將這段文字當作道教經書的形上根源。但實際上，這段文字已經複合了許多不同概念，尤其是佛教元素，這一點是過去學者較少去討論的。

首先，我們可以很清楚地看到，這段文字將宇宙生成論與文字起源併為一談，隱含著文字演變是宇宙演化的重要環節。此外，這裏論述的宇宙生成變化是屬於宇宙分化、濁化的觀點，因而文字書體也是由真而易，由清而濁。而位在這演化最上端的書體，就是所謂的「三元八會之書」。關於「三元八會之書」的意涵，道教經典說法各異，在《三洞神符記》，《通門論》以及《道門大論》皆有論述，屬於後來道教學者的詮釋⁶⁵。

⁶³ 同前註，卷1，頁8a7-10。

⁶⁴ 同前註，卷1，頁8a10-8b8。

⁶⁵ 見〔唐〕孟安排：《道教義樞》(HY1121)（影印《正統道藏》，第41冊），卷2，頁2a；〔宋〕張君房集：《雲笈七籤》(HY1026)（影印《正統道藏》，第37-38冊），卷7，頁1a-2b；《三洞神符記》(HY79)（影印《正統道藏》，第2冊），頁1b；《通門論》，收入李德范輯：《敦煌道藏》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1999年），第5冊，頁2512-2514。《雲笈七籤》這段文字引自《道門大論》，而《道教義樞》未記出處。參見陳國符：《道藏源流考》（北京：中華書局，1989年），頁3-4，以及大淵忍爾：《道教とその經典》（東京：創文社，1997年），頁225-230。這些文獻皆引用《真誥》的這段文字，再引用其他學者的詮釋，但說法相當分歧，例如陸修靜(406-477)指稱三元即三才，而加上五行即是八會。但該文又認為依照真文赤書，天文應是先於三才與五

再者，在論述天書演變分化過程是遵循著陰陽分化的程序，這種宇宙分化觀念已在漢代讖緯文獻有很清楚的論述。《易緯乾坤鑿度》與《易緯乾鑿度》皆討論著易如何分化乾坤、四象，乃至生成萬物⁶⁶。而《真誥》中所說的「分破二道，壤真從易，配別本支，乃為六十四種之書也」。顯然與陰陽生八卦乃至六十四卦的宇宙生成觀念有符合之處，這也顯示書體的演變與宇宙分化有著密切的關聯性。但是，六十四種書的觀念其實不僅僅是《易經》六十四卦的反映，中亞所傳來的佛經中就有許多有關六十四種書體的論述，最典型的就緒前述的《普曜經》，記錄了佛陀年輕時所學習的六十四種書體。可以想見當時佛經記載這種流傳在天竺的六十四種文字的觀念，被道教挪用為三十六天的六十四種書體⁶⁷。

可以看出佛教元素的，還有「拘省雲篆之迹」所形成的「順形梵書」。所謂的「梵書」所指的就是「梵文」。由這段文字來看，道教已經將印度的梵文當作一種天界語言，而將之視為是「八龍雲篆明光之章」簡化演化的文字形式。依據

行而存在，見《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(HY352) (影印《正統道藏》，第10冊)，卷下，頁20a10，亦見《元始五老赤書玉篇真文天書經》(HY22) (影印《正統道藏》，第2冊)，卷上，頁1a10，照這說法三元可能並非三才，而是三寶丈人的三氣，此三氣先天地之前而存在，亦見張君房集：《雲笈七籤》，卷7，頁1a-2b。《通門論》引《九天生神章》云：「天地萬物，自非三元所育，九无所導，莫能生也。」「三炁為天地之首，九无為萬物之根」，見李德范輯：《敦煌道藏》，第5冊，頁2513-2514。此引文則可見於《靈寶自然九天生神三寶大有金書》(HY165) (影印《正統道藏》，第5冊)，頁2a4。該文於是說三炁先於三元而存在，此外該文又引宋法師的說法而宣稱三元是混沌太無元高上玉皇之氣、赤混太無元無上玉虛之氣以及冥寂玄通元無上玉虛之氣，而五德指五氣即太陽、少陽、大陰、少陰與中和，亦見孟安排：《道教義樞》，卷2，頁17a7；張君房集：《雲笈七籤》，卷7，頁2a。Edward H. Schafer 認為在原始意義上，八與八卦有關，屬於宇宙生成的象徵。而八會則與歲星的十二度與天經交會時所形成的八個交會點有關。見 Edward H. Schafer, *Mao Shan in T'ang Times* (Boulder: Society for the Study of Chinese Religions Monograph 1, 1980), p. 66 n. 234; "Empyrean Powers and Chthonian Edens: Two Notes on T'ang Taoist Literature," *Journal of the American Oriental Society* 106.4 (Dec. 1986): 674。

- ⁶⁶ 《易緯乾坤鑿度》，頁70-72。《易緯乾鑿度》，收入安居香山、中村璋八編：《重修緯書集成》第一卷上，頁21-28、39-42。亦見 Lewis, *Writing and Authority in Early China*, p. 206。有關讖緯與《易經》的天地生成觀，亦見安居香山、中村璋八：《緯書の基礎研究》(京都：國書刊行會，1978年)，頁171-200。
- ⁶⁷ 學者如王承文在討論六十四書時，是從易緯神學的角度來看《真誥》在讖緯的基礎上所作的發展，而未論及當時佛教經典所述六十四書的借鑑。這種觀察較重視歷史的延續性，但卻忽略了當代文化交互借用的現象。參見王承文：〈道經的降世和道經分類體系的形成及其意義〉，發表於 *Rituels, panthéons et techniques—Histoire de la religion chinoise avant les Tang*, Dec. 18-21, 2006, Paris, 頁7-9。

《真誥》所言，「雲篆明光之章」就是今日所見神靈符書之字。可見在《真誥》的文字系譜中神靈符書與梵文存在某種聯繫性⁶⁸。至少對一般中原地區的人來講，符書與梵文都是一種無法辨識的文字，它們都需要經過翻譯或轉化。

前已論及，梵文在印度本來就被視為神聖語言，印度神話認為梵文為梵天所創，是天界的神聖語言，因而許多聖典都以梵文書寫。而傳入中國後，這些神聖語言必須經過翻譯才能被理解，在這種觀念下，這種翻譯不僅僅是異國文字的轉譯，而是牽涉到神聖語言傳譯為世俗語言的傳譯轉化問題，《真誥》明顯地借鑒了這個觀念，將梵文納入這個神聖文字系譜當中，而置於僅次於「三元八會」、「八龍雲篆明光之章」以及「龍鳳之章」之下的天界文字。藉由這種吸納以及重新安置於系譜的手法，將作為佛典神聖文字的梵書融攝於道教宇宙書體系統之中，並給予次階的位序，呈現道教高於佛教的分判意圖。

紫微夫人還清楚地分判了這些天界文字的高下與功用，指出「八會之書是書之至真」是「皇上太極高真清仙之所用」。而「雲篆明光是其根宗所起」為「今所見神靈符書之字是也」而當今通行的文字則是「趣徑下書，皆流尸濁文淫僻之字。」⁶⁹這裏清楚地分判他界書體的神聖潔淨與世俗書體的濁惡，而那些神聖的高真清仙所用的自然是神聖純粹的「八會之書」，至於凡塵世俗之人所使用的就是位於這文字系譜最末端的濁文淫字，也就是當時所通用的書體。

基於這個文字系譜，《通門論》指出，當今的道教經典，都是以隸字來轉譯他界的天書⁷⁰。這清楚地標誌一個觀念，就是整個道教經典的傳授與出世，實際上就是一個翻譯的過程，如此，他界的文字才能被轉譯成為世俗文字，而被世俗的大眾所理解。而世俗界的凡人，要窺看他界的神聖經典，只能透過轉譯過的世俗文字，否則，他就必須透過修鍊將自己轉化為真人。一旦成為真人，他就能立刻通曉他界的神聖書體。因此紫微夫人就說：「夫人在世，先有能書善為事者。得真仙之日，外書之變，亦忽然隨身而自反矣。」這也暗示了書體的形式與個體的靈性存在有關聯，如果個體能透過修鍊，將自身轉化成為真人，則這個個體不但能窺探神聖世界的書體，他本身的書寫也能夠轉化成為真字。而一旦成為真

⁶⁸ 在《真誥》當中並未進一步闡述梵書之用途，甚至在《真誥》之中也未見對「梵」觀念的詮釋，在這一點上靈寶經典則有較多的發揮。參考拙作：〈印度梵觀念的本地化：以靈寶經為中心〉，於二〇〇七年七月二日「臺灣宗教學會年會暨國際學術會議」發表之論文，頁477-504。

⁶⁹ 陶弘景：《真誥》，卷1，頁8b8-9a4。

⁷⁰ 李德范編：《敦煌道藏》，第5冊，頁2514。

人，能夠書寫真字，那他就沒有理由還要去書寫那濁惡淫僻的下書。所以《真誥》說：「夫真仙之人，曷爲棄本領之文迹，手畫淫亂之下字耶？夫得爲真人者，事事皆盡得真也。」⁷¹這可以算是紫微夫人回應爲何真人不親自手書神諭的第一個理由。

其次，在《真誥》當中，不斷提示神聖界與世俗界有著無形的界域，不可輕易跨越，而真人與凡界之人的接觸也有一定程度的限制與戒律。要求真人留下親手書寫的字跡，顯然是企圖跨越這無形的界域，觸犯了真凡之隔的戒律。因此紫微夫人就強調，真人留下書跡是「上玷逸真之詠，下虧有隔之禁，亦我等所不行，靈法所不許也」⁷²。並清楚地告誡說這是「四極明科，高上禁重」⁷³。即使真人遇見一位在凡間的得道之人，他也不能輕易地漏洩書跡。《真誥》當中強調：「雖時當有得道之人，而身未超世者，亦故不敢下手陳書墨，以顯示於字跡也。」⁷⁴可見這種隔閡與禁忌是相當重要的。

再者，前文已提到，聖界文字與真人所書寫的真書都是屬於聖潔的天書，有別於凡塵的濁惡書體，因此世俗之人是無法辨識的。因此即使這些仙真突破聖凡的藩籬，違背科律，將書跡展現給世俗之人，這些凡人也無法解讀明瞭聖界的文字典籍。所以紫微夫人說道：「我既下手，子固不解，亦將何趣兩爲煩濫耶？」⁷⁵

既然真人無法將書寫顯現給凡塵之人，而其書體又是世俗之人所無法理解的天書，當這些仙真要傳授聖界的經典時，就必須借重一位中介者，透過這個中介者將聖典的他界書體翻譯爲世俗文字。在早期上清經派的傳承中，這種中介者在經典傳授中扮演非常重要的腳色，諸如華僑、楊羲等賦有異稟的靈媒就是屬於這類中介者。透過這些靈媒，這些仙真才能將上清天的神聖經典與修鍊要訣一一傳授給許家的信奉者。在這種過程中，靈媒將原本神聖潔淨的真書一一轉寫成爲隸字，以便讓許家及一般人能夠辨讀。翻譯轉寫後的書寫已不再是真書，卻是真書的「迹」，也就是真書的世俗界映像。

在《真誥》中這種轉譯程序十分清楚，仙真來降時會請楊羲備好筆墨，準備

⁷¹ 陶弘景：《真誥》，卷1，頁9a8-10、9a4-6。

⁷² 同前註，卷1，頁8a8-10。

⁷³ 同前註，卷1，頁9b8。

⁷⁴ 同前註，卷1，頁9b3-5。

⁷⁵ 同前註，卷1，頁9b9-10。

將真人所傳遞的他界經書、訊息轉譯成爲「隸字」。通常真人們不僅僅是口授，有時也會將一些文書或是上清天的上清經書展現給楊羲瀏覽。當真人披展上清經書給楊羲時，陶弘景清楚地解釋道：「此題本應是三元八會之書，楊君既究識真字，今作隸字顯出之耳。」⁷⁶顯然楊羲的工作之一就是將所謂「三元八會」的天界書體轉譯成爲當時通用的「隸字」，這無疑是神聖界與世俗界之間的翻譯工作。

所謂的「隸字」許多學者將之解爲隸書體，或者稱漢隸。但是萊德羅斯 (Lothar Ledderose) 指出《真誥》當中所謂的「隸字」其實指的是「今隸」，也就是後來俗稱的「楷書」⁷⁷。司馬虛 (Michel Strickmann) 更認爲楊羲這種在見神中迅速記錄下來的流暢書跡與行書的發展有關。楊羲與王羲之在當時皆被視爲知名的書家，尤其是其行書的造詣，被藝術界稱頌一時⁷⁸。陶弘景更強調並提倡臨摹這種在見神中書寫出來的書體，認爲臨摹「真書」除了具備藝術上的審美情趣外，更具有宗教上的功能。可見這種將真書轉譯成隸字以後的世俗書體，具備著某種宗教藝術的功能。因爲這種書體某種程度保留並體現了神聖界域裏的天書原型，加上傳譯者本身的書法造詣，使得這種書體兼具了宗教神聖感與世俗的藝術美感⁷⁹。

從《真誥》的這些敘述我們可以大致看出四世紀中葉上清經派傳授聖典的一個概況，並從中發現其中揭示了一套聖界書體系譜與傳譯模式。許多學者試圖去探究這種傳譯模式與聖典授予傳統，石泰安 (Rolf A. Stein) 將這種傳統與源自六世紀民間宗教的扶乩傳統聯繫，不過兩者之間只有某種程度的類似，許多方式並不完全一樣，似乎不能完全歸爲同一種傳統。此外《真誥》也記載了鬼道所使用的鬼書，而鬼書與真書在形式上似乎有某種程度的類似⁸⁰。在當時的民間傳統記載中，也有關於鬼道所使用書寫字體的記載，顯然《真誥》也將這類民間傳統納

⁷⁶ 同前註，卷2，頁7b2-3。

⁷⁷ 見 Lothar Ledderose, "Some Taoist Elements in the Calligraphy of the Six Dynasties," *T'oung Pao* 70 (1984): 256-257。

⁷⁸ Michel Strickmann, *Le taoïsme du Mao Chan: chronique d'une révélation* (Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1981), pp. 118-121.

⁷⁹ 陶弘景：《真誥》，卷19，頁5b-6b、13b-15a。

⁸⁰ 同前註，卷1，頁9b1。見 Rolf A. Stein, "Un exemple de relations entre taoïsme et religion populaire," 收入《福井博士頌壽紀念東洋文化論集》（東京：早稻田大學，1969年），頁79-90；"Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries," in *Facets of Taoism*, p. 60。

入了他界文字系譜之中。

由此可以看出，上清經派所建構出來的他界文字系譜其實是多種傳統的一個複合體，這當中包含了漢代以來的宇宙生成論、天命觀、符書傳統、印度的神聖文字觀以及民間的鬼書觀念等等。這種他界文字與世俗界通行的書體有很大的隔閡，必須經由少數被揀選的靈媒轉譯，才能使這些神聖界的訊息被理解。而這種轉譯模式似乎又與江南的某種宗教傳統有關。這些以「隸字」轉寫出來的經書或神諭被稱為「迹」，也就是天界經典的世俗界反映，這種「迹」雖然只是一種反射，但卻足以引導人回歸到神聖界的那個本源，將凡濁之人導回到真人的狀態。從這個概念裏建構了上清經派的聖典的形上基礎，也就是上清經典來自於天界的天書，是天界經典的世俗性折射，透過這些出世的經典，凡人可以重新回歸到真人。

我們可以很容易在六朝道教經典中發現將天書作為神聖經典的根源的例子，根據上清傳統，部分上清經典聲稱它們的典籍是由最高等的天書，也就是由三元八會之書所構成⁸¹，或稱為「九天之上書，八會之隱文也」⁸²。這種天書是由宇宙創生時的氣所凝結而成，它們「出於九玄空洞之先，結自然之氣以成玉文」⁸³。

許多上清經典會在經首論述其經典的淵源與傳承，從上清經的記載來看，上清經典的傳遞可以大致分為三個階段。首先論述宇宙生成與天書的出現，宣稱天書生於宇宙形成之初，由氣所凝結而成，懸浮於太虛之中，字方一丈，其光芒照徹十天⁸⁴。這類天文保留了宇宙原始的原型模式，並蘊涵了神聖的訊息。許多天文以字型或音韻的形式記載了神真的名字，有的則記錄了天地運度、或宇宙根源的模型，因此成為天地宇宙的運行準則⁸⁵。在第二階段，這種天書開始顯現並傳

⁸¹ 見 Robinet, p. 22。以及 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1984), pp.112-122; *Histoire du taoïsme: des origines au XIV^e siècle* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1991), pp. 128-131。

⁸² 《上清太上黃素四四方經》(HY 1369) (影印《正統道藏》，第57冊)，頁1b2-3。

⁸³ 《上清三元玉檢三元布經》(HY 354) (影印《正統道藏》，第10冊)，頁2a。

⁸⁴ 見諸如《上清金真玉光八景飛經》(HY1367) (影印《正統道藏》，第57冊)，頁3b 6-10；《洞真太上紫度炎光神元變經》(HY1321) (影印《正統道藏》，第56冊)，頁1a3-4；《上清金真玉光八景飛經》，頁3b6-10；《上清玉帝七聖玄紀迴天九霄經》(HY 1368) (影印《正統道藏》，第57冊)，頁3a6-3b2。

⁸⁵ 所謂「玄記後學，得道之名。靈音韻合，玉朗稟真。或以字體，或以隱音，上下四會，皆表玄名。」見《上清玉帝七聖玄紀迴天九霄經》，頁3a7-9。「天無此文，則三光昏翳、

授給諸天仙真。據經典記載，這類象徵宇宙原型的天書位於最高的天界，只有最高的仙真能目睹，並有辦法辨讀，所謂「字无正類，韻无正音，自非上聖，莫能意通」⁸⁶。隨後這些仙真將聖典傳授給其他諸神，形成神真之間的傳授傳承。有些經典會記載神真將這神聖的經典「以紫蘭結其篇目，金簡書其正文」⁸⁷，並保存於玉匣之中，或者「題崑崙之室，北洞之源」⁸⁸；或題刻於其他天宮聖府中，由天將及靈獸守護，直到某種特定因緣時再輾轉傳授降世，並被翻譯成爲凡間語言，而成爲流通世間的上清道經。在這傳授過程當中，有時神真會對奧妙難解的天文加以詮釋，或提供修鍊方法，使得這部經典經、訣、法俱足，而成爲一部完整的經典，這就形成了上清經典傳授的第三階段，也就是上清經典的降世。

在上清經典之中，經書的降世常常與末世觀念聯繫在一起。上清的宇宙週期觀使得上清聖典的出世成爲一種宗教救贖，透過上清經典信仰者與修道者可以在末世的災劫中度脫。這種宇宙週期觀融合了漢代的曆算與佛經的劫運觀，以「陽九百六」的災歲理論，來表現末世將臨的宗教危機，也反映了當時政治的不穩定與天災人禍下江南世族的焦慮與無力⁸⁹。其中《太上三天正法經》提出三天與六天的相對觀念，前者象徵重建的潔淨世界，後者則是污濁壞滅的世界，這種劫數觀透過陽九百六的曆算進而計算出甲申、壬辰、庚子等神秘年，代表著天地劫運的輪轉時間。《太上三天正法經》云：「夫二无離合，理物有期，陽九布无，百六決災，三道虧盈，迴運而生，期訖壬辰，癸巳之年。」⁹⁰這類經典以傳統曆算加上佛教災劫觀，運用宗教語言來陳述宇宙壞滅的降臨，並以確實的年份來強化末世的危機意識，使得天書的翻譯、出世與救劫成爲迫切而必然的一種宗教救贖行爲，於是大量的經典能夠在這種末世氛圍從天界被翻譯而出世。

五帝錯位、九運翻度、七宿奔精；地無此文，則九土淪淵、五嶽崩潰，山河倒傾。」《上清三元玉檢三元布經》，頁2a3-5。

⁸⁶ 《上清玉帝七聖玄紀迴天九霄經》，頁3a10-b1。

⁸⁷ 《洞真太上紫度炎光神元變經》，頁1a5-6。

⁸⁸ 《上清玉帝七聖玄紀迴天九霄經》，頁3b1-2。

⁸⁹ 有關六朝道教的末劫觀，見李豐楙：〈六朝道教的末世救劫觀〉，收入沈清松主編：《末世與希望》（臺北：五南書局，1999年），頁131-156；〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第9期（1996年9月），頁91-130；〈六朝道教的度救觀：真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》第5期（1996年10月），頁137-160。亦見Stephen R. Bokenkamp, "Time after Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty," *Asian Major* 7.1 (1994): 59- 88。

⁹⁰ 《太上三天正法經》(HY1194) (影印《正統道藏》，第48冊)，頁2b5-7。

整個上清經典的出世神話，因此也是將先天之氣文本化的過程。透過這種天書觀念，上清經派不僅造構了一系列宣稱來自最高上清天的經典，甚至運用天書使自己的經派的宗教權威得到合法化，聲稱自己的教導直接來自最高權威，天書的觀念因此整合了這些南方豪族使得它們在宗教與社會的權威上建立了一個新興的宗教傳統。

五、靈寶經中的翻譯觀念

天書的觀念在靈寶經中是核心的概念，靈寶經被認為是由天書或真文構成。有關靈寶經的天書觀近來已有諸多學者進行研究，本文不另贅述⁹¹。本節所關切的是靈寶經中所存在的一個觀念，也就是將靈寶經視為是由天界書體所輾轉翻譯而來。葛洪《抱朴子內篇·辨問》便已經有這樣的觀念：「靈寶經有〈正機〉、〈平衡〉、〈飛龜授秩〉凡三篇，皆仙術也。吳王伐石以治宮室，而於合石之中，得紫文金簡之書，不能讀之，使使者持以問仲尼，而欺仲尼曰：『吳王閑居，有赤雀銜書，以置殿上，不知其義，故遠諮呈』。仲尼以視之，曰：『此乃靈寶之方，長生之法，禹之所服，隱在水邦，年齊天地，朝於紫庭者也。禹將仙化，封之名山石函之中，乃今赤雀銜之，殆天授也。』」這段文字也出現在《河圖緯象》與《越絕書》之中⁹²，其中記載吳王得禹所藏真文，而吳王無法解讀這種來自天界的文字，唯有聖人才具備解讀翻譯這種文字的能力，因此遣使問於仲

⁹¹ 見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年），頁691-789；〈靈寶「天文」信仰と古靈寶經教義の展開〉，京都大學人文科學研究所編：《中國宗教文獻研究》（京都：臨川書店，2007年），頁293-335。亦見拙作“Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoist Tradition” (Ph.D. diss., Indiana University, 2005), pp. 325-413。

⁹² 王承文認為葛洪的記載是在《河圖緯象》與《越絕書》的基礎上形成的，王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁702-703。而李福 (Gil Raz) 認為《河圖緯象》中已有洞天思想，顯示這段文字應是在六朝時期洞天觀念成熟後才出現的，見 Gil Raz, “Creation of Tradition: The Five Numinous Treasure Talismans and the Formation of Early Daoism” (Ph.D. diss., Indiana University, 2004), pp.165-166。康德模認為《古微書》（約1600）中的《越絕書》實際上是從玄嶷（約六世紀後葉）的《甄正論》引文中所節選出來，見 Kaltenmark, “Ling-pao: note sur un terme du Taoïsme religieux,” p. 56 n. 3。柏夷接受此一觀點，並傾向認為玄嶷這一段文獻是在《太上靈寶五符序》（〔影印《正統道藏》，第10冊〕，卷上，頁9b2-11a1）的基礎上所形成而來的，見 Stephen R. Bokenkamp, “The Peach Flower Font and the Grotto Passage,” *Journal of the American Oriental Society* 106.1 (March 1986): 65-78。

尼。關於《河圖緯象》與《越絕書》的時代雖還未有定論，但是有關靈寶經這種天文的轉譯觀念，其源頭可以溯自漢代的讖緯文獻⁹³。

基於這個傳統，《太上靈寶五符序》中記載了這種奧妙文字的轉譯過程：「靈寶上序及撰出服御之文，皆科斗古書，字不可解，子長並受，集而顯出之。尋其波流，皆出乎五符之上也。」⁹⁴這段文字清楚說明靈寶上序與禹所撰出的服御之文，是以一種遠古的科斗文字寫成，一般人無法解讀其內容，經由樂子長加以解讀轉譯，再將之彙編一起。《太上靈寶五符序》中也強調真文在世間的傳布，其中九天真王、三天真皇授與帝馨靈經、寶符等，「然其文繁盛，天書難了，真人之言，既不可解，太上之心，衆叵近測。自非上神啓蒙，莫見髣髴。」⁹⁵這裏說明了靈經、寶符等是以天書寫成，屬於真人的語言，除非經過上神啓蒙，否則一般世俗之人是無法理解的，帝馨既無法解讀，於是將之藏之於鍾山。

東晉末年葛巢甫以靈寶五符的傳統為基礎，造構靈寶五篇真文時，就強化並豐富了這種天書與轉譯的宗教意涵，使靈寶經的神聖典籍基礎完全建立在天書的概念之上⁹⁶。《元始五老赤書玉篇真文天書經》中就提到：「元始洞玄靈寶赤書玉篇真文生於元始之先，空洞之中，……發乎始青之天，而色無定方，文勢曲折，不可尋詳，……靈圖既煥，萬帝朝真，飛空步虛，旋行上宮，燒香散華，口詠靈章。……元始登命，太真按筆，玉妃拂筵，鑄金為簡，刻書玉篇。」⁹⁷這顯示了靈寶真文是在宇宙形成前的空洞之中即已形成，由氣凝成爲天文，這種神秘符號難以辨識理解，於是元始天尊命太真，將之轉寫記錄下來，鑄刻於簡上。後來宋文明的《通門論》更直接說：「天文發于始青之天，而色無定方，支勢曲折，不可尋詳。元始於是命太真仰寫天文，置方位，區別符書，總括圖象。」⁹⁸

⁹³ 這種觀念追溯的研究可見於田中文雄：〈河圖と道教經典〉，收入中村璋八編：《緯學研究論叢》（東京：平河出版社，1993年），頁335-346。

⁹⁴ 《太上靈寶五符序》，卷下，頁2b-3a。

⁹⁵ 同前註，卷上，頁4a2-4。

⁹⁶ 儘管學界對古靈寶經的時代與作者仍意見分歧，但是《靈寶赤書五篇真文》的時代爭議較少，基本上都接受該經是古靈寶經中較早的經典，並極可能出自葛巢甫之手。見Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," pp. 436-442; "The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004): 407-409。小林正美：《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990年），頁127-133。

⁹⁷ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，卷上，頁1a10-2a3。

⁹⁸ 李德范輯：《敦煌道藏》，第5冊，頁2515。

這裏轉寫下天文，而且加以整理配置。這也可以看出，天文必須透過中介者來記錄並解讀了這些妙奧難曉的天文。

《元始五老赤書玉篇真文天書經》保留靈寶五篇真文的文字型態，也就是一種彎曲盤繞的「雲篆」字體⁹⁹。這種「雲篆」或「祕篆文」字體即是天書的原型呈現，而《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》將這種「雲篆」翻譯轉寫成爲「隸字」，也就是楷書¹⁰⁰。這種天書與隸字對照的方式相當於當今的中外文翻譯對照讀本，只是這裏對照的是天界的文字。靈寶五篇真文的出現在許多靈寶經典籍中，《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》及後來許多相關靈寶經典中皆有保存其以隸字傳寫的譯文，同時對照「雲篆」與「隸字」，這也顯示了一個天文翻譯傳統的存在¹⁰¹。然而這種神聖經典傳譯模式的出世神話並非未曾遭受質疑，玄嶷在《甄正論》當中就曾經對南朝宋文明在運用五方真文時，所提到的玉字與隸書之翻譯概念提出抨擊：

今道士所受法真文及上清其詞，皆以玉字爲文，其字似小篆又非小篆。道家明真行道，於壇五方各施一真文，其文書作玉字，宋文明等作隸書以譯之。據文明此狀，益彰字僞。若玉字本是諸天真人所書，文明是近代道士，不預說法之會，又與集經真人不相交接，如何文明得識玉字而易以隸書？即彰玉字是文明所作，改篆書體，僞立玉字之名，所以還自以隸書易其僞字。¹⁰²

文中所云的玉字是一種真文，其形式是一種「似小篆又非小篆」的「雲篆」字體。玄嶷的《甄正論》認爲整個玉字與隸字的翻譯模式根本是宋文明一手捏造，依據古篆的形式變造成玉字，再以隸字翻譯之。足見佛教界對道教天書出世神話以及玉字與隸書的翻譯的模式有著根本的懷疑，並提出激烈的批評。

⁹⁹ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，卷上，頁7a-28b。這種雲篆也可見於〔劉宋〕陸修靜：《太上洞玄靈寶眾簡文》(HY410)，〈影印《正統道藏》，第11冊〉，頁7a-12a。

¹⁰⁰ 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，卷上，頁8b1-15b9。

¹⁰¹ 見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁717、711。《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》爲《靈寶五篇真文》的解讀詮釋與科儀及修法的解釋，在黃坤農的研究中已經有深入的闡釋。見黃坤農：〈道教五行空間初探——以真文赤書爲例〉，收入《宗教與心靈改革研討會論文集》（高雄：高雄道德院，1998年），頁70-97；《真文赤書研究：以赤書玉篇與赤書玉訣爲主的考察》（臺北：輔仁大學宗教研究所碩士論文，2000年）。

¹⁰² 見〔唐〕玄嶷：《甄正論》，收入《大正藏》，第52冊，頁561b。

六、天真皇人：靈寶經的天界翻譯者

以《靈寶無量度人上品妙經》為核心的一群古靈寶經構設了一位天文的傳譯神真，稱之為「天真皇人」，將之當作神聖經典的翻譯者、詮釋者及撰述者。天真皇人為南方流傳的神話人物，於四世紀初出現於《抱朴子·地真篇》以及《太上靈寶五符序》卷下所引的《太上太一真一之經》之中，但到四世紀末隨即成為靈寶經典重要的神真¹⁰³。《靈寶無量度人上品妙經》中的《元始靈書》下篇題為天真皇人撰，而中篇題為道君撰，但文中說到該經為諸天中大梵隱語無量之音¹⁰⁴，而「天真皇人昔書其文以為正音」，似乎意味著天真皇人不但是靈書的撰述者，也是將諸天的「梵音」轉為「正音」的轉譯者。而《太上靈寶諸天內音自然玉字》就是天真皇人將「大梵隱語、無量之音」轉譯為「正音」的內容，其中包含了對大梵隱語的解釋與說明。南齊的嚴東以及唐代的薛幽棲所注的《度人經》皆認為天真皇人是將諸天所謂的大梵隱語撰寫下來，並解釋其意的關鍵人物¹⁰⁵。實際上，《元始無量度人上品妙經四注》中的注文都是以《太上靈寶諸天內音自然玉字》中託名天真皇人所寫的譯釋文為基礎編纂而成的。其中，李少微《度人經》的注就說：「今所注者，一依天真皇人內音訓釋，或刪繁取要，或加字益明，回互經文，不依輪次者，務使人速見其意也。」¹⁰⁶

¹⁰³ 天真皇人最早與三皇文的傳統有關，並可能源自於這個傳統，隨後黃帝問道於天真皇人的神話隨即流傳於四世紀初南方，並與「三一」或「真一」的修行傳統有密切的關係，這個主題出現在《抱朴子·地真篇》以及《太上靈寶五符序》卷下所引的《太上太一真一之經》之中，這也是目前天真皇人最早出現的文獻，而與黃帝問道於天真皇人相關的母題亦散見於各種與「三一」或「真一」的修行傳統有密切的關係的引文之中，足見這是一個流傳廣泛的傳經母題。此外，《太上太一真一之經》的作者將天真皇人塑造成一位天文的解讀與轉譯者，這形成了「天書」與「秘篆」的神聖典籍系統與一個翻譯中介者天真皇人的角色與傳經模式的基礎。這種傳經模式是部分靈寶經建立其聖典權威的關鍵，其後部分的靈寶經的作者就循著這個傳經模式來建構其聖典神話。參見拙作：〈傳經與譯經：天真皇人的淵源與流變〉，二〇〇六年十一月十一日於國立中山大學中國文學系「第一屆道教仙道文化國際學術研討會」發表之論文。

¹⁰⁴ 在靈寶經之中「梵」已經脫離印度「梵天」的意涵，指的是一種源於陰陽未分、宇宙生成初始的先天氣，又稱為梵氣。關於「梵」的概念見 Stephen R. Bokenkamp, "Death and Ascent in Lingbao Taoism," *Taoist Resources* I. 2 (Spring 1989): 12。

¹⁰⁵ [宋]陳景元集註：《元始無量度人上品妙經四注》(HY87)，(影印《正統道藏》，第3冊)，卷4，頁3b7-10。

¹⁰⁶ 同前註。亦見 Bokenkamp, "The Sources of the Ling-pao Scriptures," p. 463。王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁730。《度人經》注釋極多，最著名的是《四注》，包

所謂的大梵隱語指的是一種祕篆文式的天書，在《太上靈寶諸天內音自然玉字》云：「天書玉字，凝飛玄之氣以成靈文，合八會以成音，和五合而成章。」¹⁰⁷這種天書的原型是先天氣，是宇宙的根源，並以「音」與「章」的形式呈現出來。在現在道藏所保存的是一種祕篆文的形式，《太上靈寶諸天內音自然玉字》¹⁰⁸、《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》¹⁰⁹、《太上黃籙齋儀》¹¹⁰、《上清靈寶大法》¹¹¹、《靈寶無量度人上經大法》¹¹²等皆記錄了這種神秘雲篆文以及其翻譯的隸字。後三者屬於道教齋法科儀的典籍，顯然在後期的發展中，這種神秘的大梵隱語與道教齋法科儀有密切的關係。

在這些經典中，《太上靈寶諸天內音自然玉字》可以算是一部詳實解釋大梵隱語的經典，經中詳細敘述了天真皇人受命於元始天尊，「敕使解其意，通其玉音」，於是天真皇人以其所見，對大梵隱語加以注筆，解其正音的過程。而該經的卷三以及卷四即是天真皇人對大梵隱語的注解與詮釋。天真皇人並在該經宣揚修誦大梵隱語無量洞章的不可思議功效，而卷四則論述了「大梵隱語無量洞章」

含了南齊嚴東（約485左右）、薛幽棲（活動於740-754）、李少微以及成玄英（活動於631-650）。由宋代陳景元（1025-1094）編整。而神塚淑子則提到李少微的注全是依附於《太上靈寶諸天內音自然玉字》的內容為本，見神塚淑子：〈六朝靈寶經に見える本生譚〉，收入麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》（京都：道氣社，2002年），頁104。有關《度人經注四》的研究，亦見砂山稔：《隋唐道教思想史研究》（東京：平河出版社，1990年），第5章〈『靈寶度人經』四注の成立と各注の思想について『度人經』解釋と重玄派〉，頁272-304。而《度人經》的相關研究亦可參見 Michel Strickmann, "The Longest Taoist Scripture," *History of Religions* 17.1 (1977): 331-354; Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, pp. 373-438; 福井康順：〈靈寶經の研究〉，《福井康順著作集第2卷道教思想研究》（東京：法藏館，1987年），頁341-447；山田利明：《六朝道教儀禮の研究》（東京：東方書店，1999年），第2編第4章〈『靈寶度人經』誦經儀の形成〉，頁263-288。

¹⁰⁷ 見《太上靈寶諸天內音自然玉字》(HY97)（影印《正統道藏》，第3冊），卷1，頁1a3-4。

¹⁰⁸ 同前註，卷1，頁2a-12b1。

¹⁰⁹ 《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》(HY369)（影印《正統道藏》，第10冊），頁6b-15a。

¹¹⁰ [前蜀]杜光庭集：《太上黃籙齋儀》(HY507)（影印《正統道藏》，第15冊），卷54，頁3a-21a。

¹¹¹ [宋]寧全真授，[宋]王契真纂：《上清靈寶大法》(HY1211)（影印《正統道藏》，第51-52冊），卷6，頁7b-9b；卷7，頁13b-21a；卷14，頁25b-34a；卷16，頁11b-20a；卷44，頁25a-33a；卷47，頁4a-7a；卷48，頁3a-6b。

¹¹² 《靈寶無量度人上經大法》(HY219)（影印《正統道藏》，第5-6冊），卷30，頁2b-10b；卷31，頁1b-12b；卷32，頁5b-20b。

的傳布，天真皇人聲稱自己在龍漢之劫的時候，受天文並以丹筆書諸天八字之音，合為兩百五十六字，其後西王母將之授予清虛真人王君，而王君再傳給大禹，而大禹將之封於南浮洞室，等到大劫交運時，才會出世度人。

這段論述常被後來道經引用，而形成後來所謂「四譯成書」或「五譯成書」的理論。這裏基本建立了天真皇人將原本隱諱的大梵隱語轉寫為文字的關鍵地位，其後再由西王母傳授到人間，然後由大禹封存。這個傳承以天真皇人作為轉譯者為基礎，複合漢代以來西王母傳經的傳統，再加上漢魏時期南方以靈寶五符與大禹神話為核心的宗教傳統，形成一個繁複而層層相承的傳經傳統。

在傳承過程中天真皇人將原本屬於先天氣，代表宇宙的根源的大梵隱語，以「音」與「章」的形式呈現出來。靈寶經典顯示天真皇人「解注其音」或「書其文以為正音」，《洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義》特別提到：「天真皇人今日所解，止為中國之正音，不及邊方異域也。」¹¹³這說明這種大梵隱語是一種音韻的形式，因此《度人經》有將之稱為隱韻¹¹⁴，而天真皇人的天界翻譯者的工作就是去解釋、翻譯這奧妙的隱韻，成為本地的語言，並以丹筆將它書寫下來。筆者認為這種天界翻譯者的形象塑造，正反映了當時來自中亞的佛教經書翻譯的情形。佛教譯經的過程正是要將奧妙神聖的「梵韻」，翻譯成為中原的「正音」，然後再以筆將這些神聖的經文寫下，成為漢譯佛典。而且梵文在印度被認為是梵天所創，是一種神聖的天界語言，因而許多聖典都以梵文書寫。這個觀念也傳入中國，而譯經的過程就是神聖梵語的翻譯。所謂的「大梵隱語」，雖然它的原型是宇宙先天氣的概念，但是整個天界大梵隱語經由天真皇人轉譯為正音的過程，其實就反映了神聖梵語翻譯為世俗漢語的轉譯過程。而佛經翻譯的過程中，翻譯者遇到咒語或專有的特殊名相時，會以音譯的方式將梵語音韻的神聖力量或者梵文本身的特殊意涵保留不譯，這也牽涉到印度文化對音聲的特殊崇拜。因此梵語音譯的文字帶有種特殊的神秘力量，代表著神秘護符力量的咒語以及祕密深奧的神聖意涵¹¹⁵。靈寶經大量吸收了這種富異國情調與宗教神秘感的音譯文字，複合在大梵隱語之中，使之成為意義隱晦的神秘文字¹¹⁶。而在隋大業年間成書的《玄門

¹¹³ 《洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義》(HY94) (影印《正統道藏》，第3冊)，頁21a5-6。

¹¹⁴ 陳景元集註：《元始無量度人上品妙經四注》，卷2，頁5a-b。

¹¹⁵ 有關大梵隱語亦參見 Bokenkamp, "Death and Ascent in Lingbao Taoism," 12。

¹¹⁶ 而印度文化中對音聲的神秘咒語力量之觀念也被吸收轉化，在北周編纂的《无上秘要》引《度人經》云：「此諸天中大梵隱語、无量之音。舊文字皆廣長一丈。天真皇人昔書其文，以為正音。有知其音，能齋而誦之者，諸天皆遣飛天神王，下觀其身，書其功勤，

大義》中有一段文字對於靈寶經中這種大梵隱語的翻譯作了一番詮釋：

經中凡天書玉字，雖本出梵音，至於行教說經，亦隨類得解。如書真文，本是三元八會梵天之音，今以隸書，又以此音譯傳。書則篆隸兩存，譯則此顯而梵隱也。及九天生神章，則本文不傳，梵音不出，但有隸字而此音也。至於內音玉字，則有異同，同者亦以隸字傳篆書，異者不以此音譯梵語，故文單複不可解也，而天真皇人演之，仍用大梵之音，而語此間即以此間之物，合玄都之事。故知真聖之音，音可以通施眾物也。¹¹⁷

這段文字將道教最高的天書玉字、「三元八會之書」等都視為梵音，這明顯有別於《真誥·運象》當中將「梵書」當作是「雲篆明光之章」的拘省之迹，在天書位階上是低於「三元八會之書」。而在翻譯上，則有譯音與傳寫兩種差別，傳寫是以隸字來翻譯轉寫篆字，也就是以今隸字體來轉寫雲篆天文之字，因此靈寶經中常保留雲篆與經過轉寫之後的隸字。而音譯又分兩種，一種是以「此音」也就是漢音來翻譯「梵音」，相當於翻譯中的意譯；而另一種是「不以此音」，「仍用大梵之音」，也就是翻譯當中的音譯，而「大梵隱語」就是此者，這主要是因為梵音是屬於「真聖之音，音可以通施眾物也」。這顯然是將佛教譯經時對梵語意譯與音譯的使用挪用到道教天文翻譯時的種種區別與情況，而形成一套道教翻譯天文的模式。筆者認為，天真皇人作為天書傳譯者角色的強調與當時大量佛經翻譯的風潮有關，不僅是翻譯的概念與模式借用自佛教譯經模式，而當時對於著名翻譯者諸如支謙、康僧會乃至後來的鳩摩羅什等的禮遇與重視，也提供了天真皇人角色塑造的一個社會背景。可以說在當時對佛典翻譯與傳承這種關鍵人物給予崇高地位的氛圍下，道教典籍的作者也企圖將天真皇人形塑為一個天界中的翻譯詮釋者，使得神聖文字與世俗文字間有一個中介轉化的角色。《隋書·經籍志》的一段文字可以算是為天真皇人在道教經典中的地位作一個概括性的總結：

所說之經，亦稟元一之氣，自自然而有，非所造為，亦與天尊常在不滅。天地不壞，則蘊而莫傳；劫運若開，其文自見。凡八字，盡道體之奧，謂之天書，字方一丈，八角垂芒，光輝照耀，驚心眩目，雖諸天仙，不能省視。天尊之開劫也，乃命天真皇人，改轉天音而辯析之，自天真以下，

上奏諸天。萬神朝禮，地祇侍門，大勳魔王，保舉上仙，道備剋得，遊行三界，昇入金門。」見李德范輯：《敦煌道藏》，第1冊，頁52-53。該文亦在《无上秘要》引文中，見《无上秘要》(HY1130)（影印《正統道藏》，第42冊），卷43，頁11b6-12a1。

¹¹⁷ 《洞玄靈寶玄門大義》(HY1116)（影印《正統道藏》，第41冊），頁17b9-18a8。

至于諸仙，展轉節級，以次相授，諸仙得之，始授世人。然以天尊經歷年載，始一開劫，受法之人，得而寶祕，亦有年限，方始傳授，上品則年久，下品則年近。¹¹⁸

這段文字很清楚地標誌天真皇人作為傳承靈寶經的關鍵角色，尤其這些天書連諸天仙也無法省視，而元始天尊方才授命天真皇人「改囀天音而辯析之」，經由天真皇人的轉譯，諸仙才能夠展轉節級，以次相授。而諸仙得到這些經過轉譯的天書，才將它傳授給世人。這除了顯示天真皇人在靈寶經的傳承體系中有著十分重要的位置，更指出天真皇人作為一個天界翻譯者的特殊身分¹¹⁹。

天真皇人這種作為天界中天書翻譯者與詮釋的身分在部分古靈寶經中佔有很核心的地位。到了隋唐時期，天真皇人已經被視為整個靈寶經的傳授人和翻譯者，而隨著《度人經》地位的提升，天真皇人作為傳譯者的身分也日益重要。《太上洞玄靈寶十號功德因緣妙經》、《皇經集註》、〈猶龍傳序〉等於是承襲這種論述框架，來造構聖典的來源¹²⁰。自《度人經》地位逐漸的提高，這種觀念

¹¹⁸ 見魏徵：《隋書》，第4冊，卷35，頁1091-1902，《隋書·經籍志》約成書於西元六五六年，而這段文字是隋唐統一後，在道教的相關論述中，以古靈寶經的天書體系，作為道教經典根源性的依據。亦參見 James R. Ware, "The Wei shu and the Sui shu on Taoism," *Journal of the American Oriental Society* 53 (1933): 244。

¹¹⁹ 與《隋書·經籍志》類似的文字也出現在許多後來的道經中，《混元聖紀》就直接引用〈經籍志〉的文字，見〔宋〕謝守灝編：《混元聖紀》(HY769)（影印《正統道藏》，第30冊），卷2，頁10b-11a。唐代前期《道教義樞》清溪道士孟安排的序中有一段幾乎一樣的記述，見孟安排：《道教義樞》，序頁2a。而《无上秘要》則云：「靈書八會，字無正形，其趣宛奧，難可尋詳，天既降應，妙道宜明，便可注筆，解其正音……天真皇人稽首作禮，上白……。」（《无上秘要》，卷24，頁3b3-6）這段文字也與《太平御覽》所引的《太微黃書經》相近。唐代張萬福《傳授三洞戒法錄略說》卷上則以天真皇人自述的形式說：「天真皇人曰：『天書玉字，凝飛玄之炁，以成靈文，合八會以成音，……度授諸天內音自然玉字，當依明真典格，以朱書白素上……。』」（〔唐〕張萬福：《傳授三洞戒法錄略說》[HY1231]〔影印《正統道藏》，第54冊〕，卷上，頁10b3-11a5）這些文字儘管述說的模式略有不同，但是都將天真皇人當作天書的轉譯與詮釋者。

¹²⁰ 《太上洞玄靈寶十號功德因緣妙經》就宣稱：「所言十號者，是諸真聖眾天人與天真皇人，開赤明和陽天中白玉殿內百寶之匣，鳳錦之笈，譯大梵隱言而為正音。」（《太上洞玄靈寶十號功德因緣妙經》[HY337]〔影印《正統道藏》，第10冊〕，頁4a4-7）《皇經集註》記載：「玉帝昔授五老上帝，是時五帝跪捧其章，秘題靈都之館。天真皇人昔書其文，掌之於上清真境、太玄玉都、寒靈丹殿、紫微上宮。」〔明〕周玄貞：《高上玉皇本行集經註》(HY1428)（影印《正統道藏》，第58冊），卷6，頁8b。而〈猶龍傳序〉云：「開闢之初，天尊命天真皇人裁雲作篆，字方一丈，八角垂芒，為天書之始也。聖人欲詮妙本，故著之以為經錄符圖，所以有三洞四輔，凡三十六部，為大教之樞紐也。」〔宋〕賈善翔編：《猶龍傳》(HY773)（影印《正統道藏》，第30冊），序頁5a10-b4。

就越被強化。至北宋陳景元在〈度人經集注序〉中，已經將道經與圖籙皆視為天真皇人轉譯天文後的衍生物，強調天真皇人受元始天尊之命將天文疏成諸天隱書，隨後演為三十六部尊經，分為萬兩千圖籙，是道教所有經典的根源，於是天真皇人就成為道教經典由天界傳譯到人間過程中的關鍵人物¹²¹。這個敘事框架不斷沿用並將其層次與範圍不斷擴大延伸，在《太上洞玄靈寶天尊說救苦妙經註解》與《天皇至道太清玉冊》當中，天真皇人於是成為整個「道教」傳世的起源¹²²。

這種傳統後來在元明時期仍然繼續發展，大約成於宋代依託天真皇人所撰的《靈寶無量度人上經大法》以及王契真所纂的《上清靈寶大法》¹²³就將這種天文翻譯的概念發展成為五譯成書的概念：

一譯：玉字生於虛无之先，隱乎空洞之中，名大梵玉字。至赤明開圖，火鍊成文，為赤書玉字。元始以大通神威之力，開廓五文，而生神靈，宣緯演祕而成大法也。

¹²¹ 「元始之降舍栢陵，五老之環侍雲坐，遽命天真皇人規模槃屈，仿像奪真，疏成諸天隱書，編作五方靈範，紀混元龍漢之載，藏鬱羅紫微之宮，演為三十六部尊經，分為萬二千圖籙。」見陳景元集註：《元始無量度人上品妙經四註》，序頁2b6-10。

¹²² 《太上洞玄靈寶天尊說救苦妙經註解》：「斯言三洞三乘三十六部尊經也，元始天尊於龍漢元年出洞真十二部經，演九聖之道。太上道君於赤明元年出洞玄十二部經，演九真之道。太上老君於上皇元年出洞神十二部經，演九仙之道。計八千餘篇結飛玄之炁，五方紫篆煥於太霄，八角垂芒耀於碧落，天真皇人按筆書之，三十六部祕於上天紫微金闕，無極高真與十神五老共相翊衛。」〔宋〕洞陽子注：《太上洞玄靈寶天尊說救苦妙經註解》(HY399)（影印《正統道藏》，第11冊），頁19a1-9。《天皇至道太清玉冊》更進一步云：「太上以三炁，化生三境，至老君而傳經傳教，然後萬範開張。天真皇人見八角垂芒，經文麗天，九霄煥爛，則而寫之，科始有傳，歷古迄今，道教所以垂萬世而無窮焉。」〔明〕朱權：《天皇至道太清玉冊》(HY1472)（影印《正統道藏》，第60冊），卷1，頁22b5-8。

¹²³ 見《靈寶無量度人上經大法》，卷2，頁1a-1b；王契真纂：《上清靈寶大法》，卷1，頁7a-9a。兩段文字大體相同。有關《靈寶無量度人上經大法》的成書時代，王承文認為是宋代作品，而福井康順認為約於元代而完成於明，John Lagerwey則認為此書可能出於寧全真(1101-1181)之弟子，並指出此書與王契真所纂的《上清靈寶大法》有密切之關聯性，多處文字有相同之處。見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁784；福井康順：〈靈寶經的研究〉，頁341-447；Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2004), pp. 1028-1032。該書托名天真皇人所撰，而其用語（卷1，頁1a-6a）與《魏書·釋老志》及《隋書·經籍志》有諸多類似之處，足見《靈寶無量度人上經大法》的某些觀念依然承自於南北朝時期的道教經典。

二譯：火鍊成文赤書之後，字方一丈，八角垂芒，覆於諸天下陰西元，九天之根，流金之勢。玉光金真之明，煥耀太空。元始命天真皇人書其文，名八威龍文。亦曰諸天八會之書。祕於上清玄都金闕七寶瓊臺及紫微上宮蘭房金室東西華堂，九天太霞之府也。

三譯：元始天尊為道法宗主、玉宸道君為靈寶教主，撰此靈書五篇真文，三十二天玉字成經，名雲篆光明之章。（內）〔西〕王母授黃帝，龍威丈人授大禹靈寶五符之法，并太上後聖授百代帝王靈寶尊經，並在三十六部經內更一稱譯兼黃帝問道峨嵋，親見皇人再蒙授旨及吳左仙翁於太極徐真人降授流布亦更不重敘為譯。

四譯：漢元封元年七月七日，西王母下降，以此經法授漢武帝。帝亦不曉大梵之言，王母曰：「元始是大羅天人，道君是西那玉國人。天方與神洲之言不同，況大梵之言乎？」遂以筆書之，改天書玉字為今文……。

五譯：自天真皇人悉書其文以為正音。妙行真人撰集符書，大法修用，真定真人、鬱羅真人、光妙真人集三十六部真經符圖為中盟寶籙，以三十六部真經之文為靈寶大法，因此流傳。吳左仙翁授經籙法訣於太極徐真人。仙翁遺於上清真人楊君。總其玉清洞真、上清洞玄二品之經法，後世漸有神文，是第五譯也。¹²⁴

這一段五譯成書的論述可能發展自宋代學者金允中依《靈寶度人》而引述的四譯成書，金允中認為依古經法傳記，整個天文轉譯的程序是四譯成書¹²⁵。但較之於四譯成書，以上這段敘述更詳盡而完整。文字的創生從宇宙生成的「虛無之

¹²⁴ 《靈寶無量度人上經大法》，卷2，頁1a4-2b7。亦參照王契真纂：《上清靈寶大法》，卷1，頁7a2-9a3。

¹²⁵ 〔宋〕金允中：《上清靈寶大法》(HY1213)（影印《正統道藏》，第52-53冊）云：「第一玉字，生於虛無之先，神文隱於混沌之內，至赤明開圖，元始宣演祕諱，係第一譯，為大梵玉字。第二道標敘玉字祕諱，天真皇人書其文為第二譯，號諸天八會之書。第三道君撰次靈寶成經，為第三譯，號雲篆光明之章是也。（內）〔西〕王母下受黃帝，龍威丈人授大禹靈寶五符，並在經內。而於經之本文無所更易，故不謂之譯。昔黃帝問道於峨嵋，親見皇人，再蒙指授，及太極真人授道於左仙翁，亦非譯經，故亦不謂之譯。第四漢元封元年七月十五日西王母以此經下授漢武帝，帝不曉大梵之言，遂改天書玉字為世書，號第四譯。」（卷1，頁4a1-b3）四譯成書基本上只是文字較簡略，並少了強調道教經典流布皆源自於天書的觀念而已。相關討論可見福井康順：〈靈寶經の研究〉，頁415-416；松本浩一：〈『上清靈寶大法』の文獻學的研究：靈寶派の修行法をめぐって〉，《圖書館情報大學研究報告》第17卷第2號（谷田部町：圖書館情報大學庶務課，1998年），頁47-76。

先」，「空洞之中」開始，形成先天文字，同時顯示了這種大梵玉字與元始天尊並不是在同一層次，也不是由最高神所創造，而是直接來自原始的虛無空洞，並由天尊將之火煉成赤書玉字，這被視為是第一層次的翻譯。在古靈寶經中，「赤書玉字」與「大梵隱語」屬於不同經典的最高天書，但是在這個系統中，它們被整合成一個系統，並有著先後關係。

第二層次的翻譯是元始天尊命天真皇人，將赤書玉字翻譯轉寫下來，稱之為「八威龍文」，也稱「諸天八會之書」。這裏將天真皇人的翻譯傳經的角色置於天尊之下，並與《真誥》以來所揭示的天書系譜中的「三元八會」結合，顯示天真皇人所轉寫的即是上清派中的最高天書。第三層次則將靈寶經中「五篇真文」與三十二天的「內音玉字」這兩種原本屬於不同天界觀的天書經典化，並配合《真誥》中的天文系譜，而稱之為「雲篆光明之章」。三譯與四譯並複合了漢魏以來以靈寶五符為核心的西王母與大禹神話、黃帝赴峨嵋見天真皇人的傳說、左慈與徐來勒的南方葛系傳經系統以及西王母傳經予漢武帝故事等，將這些古來經典傳授的傳統整合到一個經典翻譯與傳授概念中。這裏的西王母扮演了一個將天界語言翻譯為世俗界語言並授予人間帝王的關鍵性角色。最後這段經文將道教中的經、符、籙等視為是天書的翻譯並流布到人間。整個經典傳遞過程是以翻譯的形式作為基本架構，並將這種流布的根源追溯到天真皇人將天文書寫以為正音的神話中。

這類經典傳授神話複合了經典的翻譯程序，而發展演變成為一種階序性的授經過程。其基本的原型來自於《太上靈寶諸天內音自然玉字》卷四天真皇人自述「大梵隱語無量洞章」的傳布，而後來的文獻將之視為是神聖經典翻譯的過程，並切分為四個翻譯階段或五個翻譯階段。筆者認為這種轉變也是反映了唐代以來佛教譯經制度的健全化與系統化，與佛教翻譯中亞佛典的翻譯程序以及譯場制度有關。換言之，佛教經典翻譯的體系化促使了道教學者開始傾向於用翻譯的觀點來思考道教經典由天界傳譯到人間的傳經過程，因而有四譯成書或五譯成書的理論出現。

七、結語

學界在討論道教經典中的天書觀念時，多半從讖緯當中溯源，從延續性 (continuation) 的角度，以線性思維去發現觀念的發展，但是這種方法往往過度膨

漲了歷史的延續性，簡化了一個觀念的成形。從本文的討論我們可以發現，道教的天書觀與聖典傳譯概念實際上是一個複雜的系統，其中複合了許多不同的傳統，而又與佛教的譯經傳統有很深的關聯性，因此是歷史延續與當代文化氛圍融合而產生的結果，其中當時的文化衝擊與應變更是一個不容忽略的因素。

在文字創生神話傳說中，聖人透過自然現象的觀察，將自然界的形象轉譯為符號或文字圖象，再以符號文字去指稱現象界。透過將自然抽象的圖象與氣轉譯為文字與符號，藉此界定宇宙的秩序。這個母題明顯地被保留在漢代讖緯文學中，並與河圖洛書與天命神話緊密結合。在讖緯傳統中，「天」被塑造成一個有主體性、能主動傳遞「符命」、「天命」予受命聖王的最高權威。這類天命文書無論呈現的是古老字體或是無法解析的圖象紋路，似乎都是無法被一般人所解讀，因此需要經過一定程序的解釋或翻譯，然後天的意志才可以被世俗之人所理解。這個兩種傳統雖然層次不同，但都是強調聖人對自然或天所傳遞的形象或符號的解讀、轉譯能力，這種觀念在六朝道教成為道教經典傳譯的基礎，部分的道教經典就以讖緯神學的觀念為基礎，建立天文傳譯的傳統，靈寶經典中的《太上靈寶五符序》與《元始五老赤書玉篇真文天書經》就屬於這個傳統。

當佛典傳入漢地後，記錄佛典的梵書及佉樓書被視為是天界語言，傳說由梵天與佉樓仙人所造。因而佛典翻譯不單純被視為異國文字轉譯，而是牽涉到神聖語言傳譯為世俗語言的傳譯轉化問題。而譯經的過程就是神聖梵書與佉樓書的翻譯，形成一種天界文字傳譯到世俗文字的垂直面向翻譯。當道教面臨這種強勢而具宗教權威的神聖文字與經典大批翻譯傳入中國時，即意識到宗教經典的神聖性質，並反省進而將道教經典的神聖性提升，宣稱其經典文字並非世俗文字，而是源自於天界的文字。這種神秘的天文起源於宇宙生成之時，是先天之氣與道的化現，經過漫長的時間，才由諸神仙真轉寫，層層轉譯傳授，最後翻譯成世俗文字而成為經書。在建構天界文字系譜時，甚至將梵文給納入這神聖的天界文字系譜中。《真誥》的天界文字系譜明顯將印度梵文納入這個神聖文字系譜當中，當作一種天界書體，而置於僅次於「三元八會」、「八龍雲篆明光之章」以及「龍鳳之章」之下的天界文字，視為是「八龍雲篆明光之章」簡化演化的文字形式，這也顯示了道教徒刻意將自己的天文地位提高，而將梵書置於系譜中的次要位置，並強調道教經典直接譯自於最高的「三元八會之書」，比之於那些翻譯自次高的「梵書」的佛典，有著更根源、更權威的地位，以此來顯示道教經典的優越性。

而以《度人經》為核心的天書「大梵隱語」，也是以梵文為天文的觀念，注

入了道教本有的天書觀，把印度梵天的觀念轉為道教宇宙生成時先天之氣的概念，而稱之為梵氣，而其凝成的天文稱為「大梵隱語」。這些神秘的隱語並採用了佛教翻譯中所使用的音譯術語，使得看來大梵隱語具有如佛教咒語般的神秘力量。在這系統中，印度文化裏將梵作為神聖語言的觀念與道教的天書觀被巧妙地揉合，而形成一種帶有神秘符碼性質的天界文字系統。

面對佛教神聖經典的大量傳入，道教經典透過天書觀建構出一個神聖經典的基礎，將經典的根源建立在最高的天界書體，在道教天文神學的系統之下，道教的經典擁有一個根源性的神聖基礎，一切的經典都是由這個神聖根源輾轉翻譯而來的。這種神聖經典的傳譯模式，實際上就是在本土既有「天書」觀念上，複製了佛教翻譯神聖經典的模式，形成雲篆／隸字，梵音／此音的翻譯系統。不過，雖然在形式上模擬佛典翻譯，但是在根本的天書觀念上，佛典與道經仍有相當的差異，佛典雖然是由來自天界的梵書、佉樓等書體寫成，但是佛教宇宙觀之中，所謂的「天界」仍不出六道輪迴，因此其根本的神聖性並非來自於書體，而是來自於佛典由佛所說，也就是在於言教而非文字。中古道教經典，尤其是古靈寶經其神聖性則是來自其文字本身，天書是源自宇宙的初始，自然而成，是「道」與「元氣」的統一，為宇宙萬化之本源，擁有一切根源的神秘力量，而最高神元始天尊也與天書有密切關係。天書因此在道教神學中佔有基礎而核心的地位，也是中古道教經典分類體系的神學基礎，而此神話更承擔著道教經典乃至教義的任務，這種神學性的「傳譯」模式，象徵著神聖根源的世俗性顯現，在這一點上，與現實性、經驗性的佛典翻譯有別。

西方的翻譯理論常會論及猶太神學中的巴別塔神話，據言世間的人本來使用一種語言，上帝為了懲處人類妄想通天的罪行，因此毀掉了巴別塔，將人類散於各地，此後人類彼此語言不通而必須依賴翻譯。巴別塔神話於是成為語言變亂的開始，也成為翻譯的源頭。在這個神話之中，上帝使世界的語言由「一」走向「多」，由統一而朝向變異與混亂，而當語言由統一進入分裂，翻譯就因應而生，其目的就是要使隨著巴別塔的坍塌而分散世界各地的語言文字，再一次回歸原始的統一。因此，翻譯的終極目的與作用即是要進入上帝所指涉的純粹始源¹²⁶。而近代翻譯理論的學者班雅明 (Walter Benjamin) 在〈譯者的任務〉(The

¹²⁶ 對巴別塔神話的相關討論亦見於蔡新樂：《翻譯的本體論研究》（上海：上海譯文出版社，2005年），頁67-100。Jacques Derrida, "Des tours de Babel," *Difference in Translation*, ed. and trans. Joseph F. Graham (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 160-165。

Task of a Translator) 一文則基於巴別塔神話進而指出，所有語言的意義處於一種恆常的浮動狀態中，而翻譯具有一種互補的作用。當所有的語言經過翻譯而達到互補協調的純語言境界時，意義才能與上帝的語言合而為一¹²⁷。這似乎意味著透過水平面向的語言翻譯達到純語言境界時可以達至垂直面向的翻譯，與神聖語言合一。而在道教傳統中，世俗語言雖是神聖語言演化而來，亦是由一而多，由清而濁的過程，但是世俗界的語言平行翻譯並不能達至神聖語言。神聖語言的趨近必須透過自身的修鍊成真，或者必須透過聖真傳授，並由特定揀選者翻譯而出世。換言之，聖俗語言的界線無法直接跨越，必須透過某種宗教程序的傳譯，而正是這種宗教程序建立了宗教經典的神聖性與權威性。

¹²⁷ 見 Walter Benjamin, “The Task of a Translator,” in Hannah Arendt, ed., Harry Zohn, trans., *Illuminations* (New York: Random House, 1988), pp. 69-82。

聖典與傳譯

——六朝道教經典中的「翻譯」

謝世維

道教的天書觀與聖典傳譯概念實際上是一個複雜的觀念，其中複合了許多不同的傳統，包含漢代以來藉由符瑞與天授文書的天命觀以及佛教譯經傳統。在讖緯傳統中，「天」被塑造成一個有主體性、能主動傳遞「符命」、「天命」予受命聖王的最高權威。這類天命文書常被描述為古老字體或是無法解析的圖象紋路，似乎都是無法被一般人所解讀，因此需要透過聖者經過一定程序的解釋或翻譯，然後天的意志才可以被世俗之人所理解。這種經典傳譯觀念又與佛教的譯經傳統有很深的關聯性，當佛典傳入漢地後，記錄佛典的梵書及法樓書被視為是天界語言，因此佛典翻譯不是單純的異國文字轉譯，而是牽涉到神聖語言傳譯為世俗語言的傳譯轉化問題。當道教面臨這種強勢而具宗教權威的神聖文字與經典大批翻譯傳入中國時，開始意識到道教經典的神聖性，並宣稱其經典文字並非世俗文字，而是源自於天界的文字，這種神秘的天書起源於宇宙生成之時，是先天之氣與道的化現，經過漫長的時間，才由諸神仙真轉寫，層層轉譯傳授，最後翻譯成世俗文字而成為經書。在建構天界文字系譜時，甚至將梵文給納入這神聖的天界文字系譜中，將之視為天書之一；或者將印度梵的觀念轉為道教宇宙生成時先天之氣的概念，而稱之為梵氣，而其凝成的天文稱為「大梵隱語」。這些神秘的隱語並採用了佛教翻譯中所使用的音譯文字，使得看來大梵隱語具有如佛教咒語般的神秘力量。其中印度文化裏將梵文作為神聖語言的觀念與道教的天書觀被巧妙地揉合，而形成一種帶有神秘符碼性質的天界文字系譜。在道教天書神學的系統之下，道教的經典擁有一個根源性的神聖基礎，一切的經典都是由這個神聖根源輾轉翻譯而來的。

關鍵字：道教 靈寶 翻譯 天書

Sacred Scriptures and Transmissions: The Notion of “Translation” in Six Dynasties Daoist Scriptures

HSIEH Shu-wei

The notion of Daoist Celestial Writing was a synthesis of a variety of practices, including the Mandate of Heaven, as well as Buddhist practices and scriptural traditions. Expanding on the mythology of the auspicious celestial writs, and other portents whose mysterious appearance was proof of the ruler’s authority, the West texts were described as ancient scripts or patterns, which needed translation in order to understand the will of Heaven. In addition, Buddhism had some impact on the notion of “translation” in Daoist scriptural tradition, especially the idea of taking Sanskrit as a type of Celestial language. In the *Shangqing* tradition, the theory of writing not only relates to cosmology, but also already includes Sanskrit. The inspiration for celestial script lies not only in traditional Chinese notions of writing; the idea that celestial script needed transcription and translation into a human language was strongly reinforced by the introduction of Buddhism. In certain *Lingbao* scriptures, the characters of the Celestial Script are based on transliterations of Sanskrit syllables. Furthermore, they are grouped into strings of pseudo-Sanskrit words. The Celestial Script is also called “the hidden language of the Great Brahman.” When this Celestial Script was translated into human script, it is written with standard Buddhist transcription characters. According to the *Lingbao* tradition, “Brahman” refers to the “primal pneuma” which swirled in undifferentiation before the separation of *Yin* and *Yang*. This article investigates the idea of Daoist revelation as a chain of transmissions and translation that stretches across vast distances from Celestial Script to mundane language.

Keywords: *Lingbao* Celestial Writing translation Daoism

徵引書目

- 《三洞神符記》HY79，收入《正統道藏》第2冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《上清三元玉檢三元布經》HY353，收入《正統道藏》第10冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《上清太上黃素四四方經》HY1369，收入《正統道藏》第57冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《上清玉帝七聖玄紀迴天九霄經》HY1368，收入《正統道藏》第57冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《上清金真玉光八景飛經》HY1367，收入《正統道藏》第57冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《元始五老赤書玉篇真文天書經》HY22，收入《正統道藏》第2冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《无上秘要》HY1130，收入《正統道藏》第42冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太上三天正法經》HY1194，收入《正統道藏》第48冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太上洞玄靈寶十號功德因緣妙經》HY337，收入《正統道藏》第10冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》HY352，收入《正統道藏》第10冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太上洞玄靈寶減度五鍊生尸妙經》HY369，收入《正統道藏》第10冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太上靈寶諸天內音自然玉字》HY97，收入《正統道藏》第3冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 王文顏：《佛典漢譯之研究》，臺北：天華出版事業公司，1984年。
- 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002年。
- ：〈道經的降世和道經分類體系的形成及其意義〉，發表於 *Rituels, panthéons et techniques – Histoire de la religion chinoise avant les Tang*, Dec. 18-21, 2006, Paris.
- 王明：《太平經合校》，北京：中華書局，1960年。
- 王契真：《上清靈寶大法》HY1211，收入《正統道藏》第51冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易注疏》，收入阮元校刻《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1965年。
- 王嘉：《拾遺記》，收入《筆記小說大觀》第3輯第2冊，臺北：新興書局，1988年。
- 玄奘譯，辨機撰：《大唐西域記》，收入《大正新修大藏經》第51冊，東京：大正一切經刊行會，1927年。
- 玄奘：《甄正論》，收入《大正新修大藏經》第52冊，東京：大正一切經刊行會，1927年。
- 地婆訶羅譯：《方廣大莊嚴經》，收入《大正新修大藏經》第3冊，東京：大正一切經刊行會，1927年。

- 會，1925年。
- 安居香山、中村璋八編：《重修緯書集成》，東京：明德出版社，1988年。
- 安然：《悉曇藏》，收入《大正新修大藏經》第84冊，東京：大正一切經刊行會，1927年。
- 朱權：《天皇至道太清玉冊》HY1472，收入《正統道藏》第60冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 李向平：《信仰、革命與權力秩序：中國宗教社會學研究》，上海：上海人民出版社，2006年。
- 李德范輯：《敦煌道藏》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1999年。
- 李豐楙：〈六朝道教的救度觀：眞君、種民與度世〉，《東方宗教研究》第5期，1996年，頁137-160。
- ：〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說得提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第9期，1996年，頁91-130。
- ：〈六朝道教的末世救劫觀〉，收入沈清松主編：《末世與希望》，臺北：五南書局，1999年。
- ：〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期，2005年，頁11-55。
- 杜光庭：《太上黃籙齋儀》HY507，收入《正統道藏》第15冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 呂不韋：《呂氏春秋》，臺北：中國子學名著集成編印編印基金會，1978年。
- 周玄貞：《高上玉皇本行集經註》HY1428，收入《正統道藏》第58冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 周法高編：《玄應一切經音義》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年。
- 周澍：〈倉頡傳說彙考〉，《文學年報》第7期，1941年6月，頁61-70。
- 孟安排編：《道教義樞》HY1121，收入《正統道藏》第41冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年。
- 法救撰，維祇難等譯：《法句經》，收入《大正新修大藏經》第4冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 林梅村：〈犍陀羅語文學與古代中印文化交流〉，《中國文化》17、18期合刊，2001年，頁225-235。
- 金允中：《上清靈寶大法》HY1213，收入《正統道藏》第52-53冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 竺法護譯，《普曜經》，收入《大正新修大藏經》第3冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 《洞玄靈寶玄門大義》HY1116，收入《正統道藏》第41冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《洞玄靈寶度人經大梵隱語疏義》HY94，收入《正統道藏》第3冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。

- 《洞真太上紫度炎光神元變經》HY1321，收入《正統道藏》第56冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 洞陽子：《太上洞玄靈寶天尊說救苦妙經註解》HY399，收入《正統道藏》第11冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 范曄：《後漢書》，北京：中華書局，1965年。
- 唐蘭：《中國文字學》，臺北：臺灣開明書店，1969年。
- 徐興無：《讖緯文獻與漢代文化構建》，北京：中華書局，2003年。
- 班固：《漢書》，北京：中華書局，1990年。
- 張萬福編：《傳授三洞戒法籙略說》HY1231，收入《正統道藏》第54冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1974年。
- 陳國符：《道藏源流考》，北京：中華書局，1989年。
- 陳景元編：《元始無量度人上品妙經四注》HY87，收入《正統道藏》第3冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 陳槃：〈古讖緯全佚書存目解題（一）〉，《歷史語言研究所集刊》第12期，1948年1月，頁53-59。
- ：《古讖緯研討及其書錄解題》，臺北：國立編譯館，1991年。
- 陸修靜：《太上洞玄靈寶衆簡文》HY410，收入《正統道藏》第11冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 陶弘景：《真誥》HY1010，收入《正統道藏》第3冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 黃叔琳注，李詳補注，楊明照校注拾遺：《文心雕龍校注》，北京：中華書局，2000年。
- 黃坤農：〈道教五行空間初探——以真文赤書為例〉，收入《宗教與心靈改革研討會論文集》，高雄：高雄道德院，1998年。
- ：《真文赤書研究：以赤書至篇與赤書玉、訣爲主的考察》，臺北：輔仁大學宗教研究所碩士論文，2000年。
- 賈善翔：《猶龍傳》HY773，收入《正統道藏》第30冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 蒂齊安娜·李被耶絡 (Tiziana Lippiello)：〈讖緯的不明起源和發展：從方士的傳統到漢代正統文化〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第十五輯，北京：三聯書店，1999年。
- 僧祐：《出三藏記集》，收入《大正新修大藏經》第3冊，東京：大正一切經刊行會，1927年。
- 慧立本，彥棕箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，收入《大正新修大藏經》第50冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 慧琳：《一切經音義》，收入《大正新修大藏經》第54冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 慧嚴等整理：《大般涅槃經》，收入《大正新修大藏經》第12冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，收入阮元校刻《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印

- 書館，1965年。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，收入阮元校刻《十三經注疏附校勘記》，臺北，藝文印書館，1965年。
- 劉向：《說苑》，臺北：臺灣中華書局，1981年。
- 劉惠萍：《伏羲神話傳說與信仰研究》，臺北：文津出版社，2005年。
- 蔡新樂：《翻譯的本體論研究》，上海：上海譯文出版社，2005年。
- 曇無讖譯：《大般涅槃經》，收入《大正新修大藏經》第12冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 闍那崛多譯：《佛本行集經》，收入《大正新修大藏經》第3冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 戴君仁：〈河圖洛書的本質及其原來的功用〉，《文史哲學報》第15期，1966年8月，頁30-35。
- 謝守灝編：《混元聖紀》HY769，收入《正統道藏》第30冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 謝世維：〈傳經與譯經：天真皇人的淵源與流變〉，發表於中山大學中國文學系「第一屆道教仙道文化國際學術研討會，2006年11月11日。
- ：〈印度梵觀念的本地化：以靈寶經為中心〉，發表於「臺灣宗教學會年會暨國際學術會議」，2007年7月2日。
- 魏收：《魏書》，北京：中華書局，1974年。
- 魏徵等：《隋書》，北京：中華書局，1973年。
- 嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1958年。
- 饒宗頤：《梵學集》，上海：上海古籍出版社，1993年。
- 《靈寶自然九天生神三寶大有金書》HY165，收入《正統道藏》第5冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《靈寶無量度人上經大法》HY219，收入《正統道藏》第5冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 大淵忍爾：《道教とその經典》，東京：創文社，1997年。
- 小林正美：《六朝道教史研究》，東京：創文社，1990年。
- 山田利明：《六朝道教儀禮の研究》，東京：東方書店，1999年。
- 王承文：〈靈寶「天文」信仰と古靈寶經教義の展開〉，收入京都大學人文科學研究所編：《中國宗教文獻研究》，京都：臨川書店，2007年。
- 田中文雄：〈河圖と道教經典〉，收入中村璋八編：《緯學研究論叢》，東京：平河出版社，1993年。
- 安居香山、中村璋八：《緯書の基礎研究》，京都：國書刊行，1978年。
- 考平田昌司：〈謝靈運「十四音訓敘」の系譜——科舉制度と中國語史第一〉，收入高田時雄編：《中國語史の資料と方法》，京都：京都大學人文科學研究所，1994年。
- 辛嶋靜志：〈漢譯佛典の漢語と音寫語の問題〉，收入高崎直道、木村清孝編：《東アジア社會と佛教文化》，東京：春秋社，1996年。

- 松本浩一：〈『上清靈寶大法』の文獻學的研究：靈寶派の修行法をめぐって〉，《圖書館情報大學研究報告》第17卷第2號，1998年，頁47-76。
- 砂山稔：《隋唐道教思想史研究》，東京：平河出版社，1990年。
- 神塚淑子：〈六朝靈寶經に見える本生譚〉，收入麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》，京都：道氣社，2002年。
- ：《六朝道教思想の研究》，東京：創文社，1999年。
- 福井康順：《福井康順著作集》，東京：法藏館，1987年。
- Acker, William R. B. *Some Tang and Pre-T'ang Texts on Chinese Painting*. Westport: Hyperion Press, 1979.
- Benjamin, Walter. "The Task of a Translator." Ed. Hannah Arendt. Trans. Harry Zohn. *Illuminations*. New York: Random House, 1988.
- Bokenkamp, Stephen R. "Sources of the Ling-pao Scriptures." Ed. Michel Strickmann. *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. Vol. 2. Brussels: Institut belge des hautes études chinoises, 1983.
- . "Death and Ascent in Lingbao Taoism." *Taoist Resources* I. 2 (Spring 1989): 1-20.
- . *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- . "The Peach Flower Font and the Grotto Passage." *Journal of the American Oriental Society* 106.1 (March 1986): 65-78.
- . "The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures." *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004): 403-421.
- . "Time after Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty." *Asian Major* 7.1 (1994): 59-88.
- Boyer, A. M. et al., ed. and trans. *Kharoṣṭhī Inscription Discovered by Sir Aurel Stien in Chinese Turkestan*. Oxford: Clarendon Press, 1920-1929.
- Boucher, Daniel. "Buddhist Translation Procedures in Third-Century China: A Study of Dharmarakṣa and His Translation Idiom." Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1996.
- . "Gāndhārī and the Early Chinese Buddhist Translations Reconsidered: The Case of the *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*." *Journal of the American Oriental Society* 118.4 (Dec. 1998): 471-506.
- . "On *Hu* and *Fan* Again: the Transmission of 'Barbarian' Manuscripts to China." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23.1 (2000): 7-28.
- Brough, John. "A Kharoṣṭhī Inscription from China." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24.3 (1961): 517-530.
- Bühler, Georg. "On the Origin of the Brahma Alphabet." *Chowkhamba Sanskrit Series Studies*. Vol. 33. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Office, 1963.
- . *Indian Paleography*. New Delhi: Today & Tomorrow's Printers & Publishers, 1973.
- Bumbacher, Stephen Peter. *On the Interpretation of Exorcistic and Apotropaic Rituals in Early Medieval China*, draft, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 2004.

- Buswell Jr., Robert E., ed. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.
- Campany, Robert. "Buddhist Revelation and Taoist Translation in Medieval China." *Taoist Resources* 4.1 (Feb. 1993): 1-28.
- Derrida, Jacques. "Des tours de Babel." *Difference in Translation*. Ed. and trans. Joseph F. Graham. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- Härtel, Herbert and Marianne Yaldiz. *Along the Ancient Silk Routes: Central Asian Art from the West Berlin State Museums*. New York: Metropolitan Museum of Art, 1982.
- Houben, Jan E. M. ed. *Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the History of the Sanskrit Language*. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Hsieh, Shu-wei. "Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoist Tradition." Ph.D. diss., Indiana University, 2005.
- Kaltenmark, Max. "Ling-pao: note sur un terme du taoïsme religieux." *Mélanges: publiés par l'Institut des hautes études chinoises*. Tome 2. Paris: Presses universitaires de France, 1960.
- Keightley, David N. "Art, Ancestors, and Origins of Writing in China." *Representations* 56 (Fall 1996): 68-95.
- Ledderose, Lothar. "Some Taoist Elements in the Calligraphy of the Six Dynasties." *T'oung Pao* 70 (1984): 256-257.
- Lefmann, Salomon. *Lalitavistara: Leben und Lehre des Sākya-Buddha*. Vol. 1. Halle a. S.: Buchhandlung des Waisenhauses, 1902.
- Levering, Miriam ed. *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Lévi, Sylvain. "Notes chinoises sur l'Inde." *Bulletin de l'École française d'Étrême-Orient* 4 (1904): 573-579.
- Lewis, Mark Edward. *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York, 1999.
- . *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York, 1990.
- Link, Arthur E. "The Earliest Chinese Account of the Compilation of the Tripitaka (II)." *Journal of the American Oriental Society* 81.3 (Sep. 1961): 281-299.
- Mair, Victor H. "Cheng Ch'iao's Understanding of Sanskrit: The Concept of Spelling in China." *A Festschrift in Honour of Professor Jao Tsung-i on the Occasion of His Seventy-Fifth Anniversary*. Hong Kong: Chinese University Press, 1994.
- . "Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages." *The Journal of Asian Studies* 53.3 (Aug. 1994): 707-751.
- Mair, Victor H. and Tsu-lin Mei. "The Sanskrit Origins of Recent Style Prosody." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51.2 (1991): 375-470.
- Mather, Richard. "The Landscape Buddhism of the Fifth-Century Poet Hsieh Ling-yün." *Journal of Asian Studies* 18.1 (Nov. 1958): 67-79.
- Nattier, Jan. "Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism." *Numen* 37/2 (Dec. 1990): 195-219.

- . *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press, 1991.
- . “The Twelve Divisions of Scriptures in the Earliest Chinese Buddhist Traditions.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2003*, 7 (2004): 167-196.
- Nylan, Michael. *The Five “Confucian” Classics*. New Haven & London: Yale University Press, 2001.
- Orzech, Charles D. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scriptures for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1998.
- Petersen, J. “The Early Traditions Relating to the Han Dynasty Transmission of the *Taiping jing*.” *Acta Orientalia* 50 (1989): 133-171, *Acta Orientalia* 51 (190): 173-216.
- Raz, Gil. “Creation of Tradition: The Five Numinous Treasure Talismans and the Formation of Early Daoism.” Ph.D. diss., Indiana University, 2004.
- Robinet, Isabelle. *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*. Paris: École française d’Extrême-Orient, 1984.
- . *Histoire du taoïsme: des origines au XIV^e siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- . *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*. Trans. Norman J. Girardot and Julian F. Pas. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Salomon, Richard. “New Evidence for a Gāndhārī Origin of the Arapacana Syllabary.” *Journal of the American Oriental Society* 110.2 (June 1990): 255-273.
- Schafer, Edward H. *Mao Shan in T’ang Times*. Boulder: Society for the Study of Chinese Religions Monograph 1, 1980.
- . “Empyrean Powers and Chthonian Edens: Two Notes on T’ang Taoist Literature.” *Journal of the American Oriental Society* 106.4 (Dec. 1986): 674.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago & London: University of Chicago Press, 2004.
- Seidel, Anna. “Imperial Treasures and Taoist Sacraments; Taoist Roots in the Apocrypha.” *Tantric and Taoist studies in Honour of R. A. Stein*. Vol. 2. Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises, 1983.
- Sharf, Robert H. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: Hawai‘i University Press, 2002.
- Smith, Wilfred Cantwell. *What is Scripture: A Comparative Approach*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Stein, Rolf A. “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries.” *Facets of Taoism, Essays in Chinese Religion*. Ed. Holmes Welch and Anna Seidel. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Stein, Rolf. “Un exemple de relations entre taoïsme et religion populaire.” 收入《福井博士頌壽紀念東洋文化論集》，東京：早稻田大學，1969年。
- Strickmann, Michel. “The Longest Taoist Scripture.” *History of Religions* 17.1 (1977): 331-354.

- . *Le taoïsme du Mao Chan: chronique d'une révélation*. Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1981.
- . Ed. *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. Vol. 2. Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises, 1983.
- Tsai, Julius N. "Opening up the Ritual Casket: Patterns of Concealment and Disclosure in Early and Medieval Chinese Religion." *Material Religion* 2.1 (2006): 38-67.
- Ware, James R. "The *Wei shu* and the *Sui shu* on Taoism." *Journal of the American Oriental Society* 53 (1933): 215-250.
- Welch, Helmes and Anna Seidel, ed. *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven & London: Yale University Press, 1979.
- Yang, Jidong. "Replacing *Hu* with *Fan*: A Change in the Chinese Perception of Buddhism During the Medieval Period." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21.1 (1998): 157-170.