

灵宝经中的阿丘曾故事研究

刘屹

首都师范大学历史学院教授

内容摘要：

本文通过比较古灵宝经中不止一次出现的信女阿丘曾故事的叙述文本，结合早期汉译佛经研究的新进展，再次确认此故事的原型应来自支谦译本的《龙施女经》。并在前贤研究基础之上，进一步探讨了此故事在古灵宝经中的后续发展演变，并首次将阿丘曾的故事与皇度明、郑仁安的故事联系起来考察，认为灵宝经在先后造作的近百年时间里，明显存在从最初对佛教譬喻故事和轮回观念的直接吸取，到逐渐发展出具有道教自身特色的炼度思想观念的发展历程。

关键词：

阿丘曾，龙施女，郑仁安，轮回，炼度

前言

一般而言，道教经典中刻意塑造出来的那些得道成仙的正面人物或神格，往往体现了道经的作者们希望给信徒树立起来的修道成仙的理想典范。因此，若想了解灵宝经的“得道论”，这些人物或神格的事迹虽然不必信以为真，但却是应该给予特别关注的重要内容。已有几位学者注意到这方面材料的重要性，并分别讨论了古灵宝经中的元始天尊、左玄真人、右玄真人¹、太上大道君²、天真皇人³、葛仙公⁴等主神和辅神们，是如何历经无数次轮回的考验，才

¹ 有关元始天尊及其左右胁侍左玄真人和右玄真人故事的研究，参见神塚淑子：《六朝靈寶經に見える本生譚一〈太上靈寶諸天内音自然玉字〉と〈太上洞玄靈寶智慧定志通微經〉の場合一》，麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》，京都：道氣社，2002，第83—105頁。中文版見黃忠天主編：《2006道文化國際學術研討會論文集》，高雄：昶景文化事業公司，2006，第379—386頁。神塚淑子：《元始天尊をめぐる三教交渉》，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢續編》，京都大學人文科學研究所，2011，第99—125頁。

² 有关太上大道君本行故事的研究，参见王承文：《论中古时期道教“三清”体系的形成——以敦煌本〈灵宝真文度人本行妙经〉为中心的考察》，《中山大学学报》，2008.2，第34—59页。

³ 有关天真皇人故事的研究，参见王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局，2002，第691—739页。谢世维：《道经传经神话的建立与转化：以天真皇人为核心》，2008年初刊，收入氏著《天界之文：魏晋南北朝灵宝经典研究》，台北：台湾商务印书馆，2010，第126—166页。

⁴ 有关葛仙公故事的研究，参见神塚淑子：《六朝靈寶經に見える葛仙公》，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢》，京都：道氣社，2005，第1—46页。并参钦伟刚中译文《六朝灵宝经中的葛仙公》（上），《宗教学研究》，2007.3，第1—9页；（下）《宗教学研究》，2007.4，第1—11页。刘屹：《如何修得上仙——以古灵宝经中的太极左仙公葛玄为例》，余欣主编：《中古时代的礼仪、宗教与制度》，上海：上海古籍出版社，2012，第375—391页。

终于达成仙阶的。

在这些主神和辅神的成仙经历中,几乎都贯穿一些核心而基础的观念,如宿缘、功德和轮回等等。亦即说,他们每个人物都不是只有一世的生命历程;他们最终能够取得的仙界地位,是由其在前世的宿缘和功德所决定的。显然,这是来自佛教的“影响”,并且在相当大程度上改变了道教的生死观念。原本在汉魏仙道传统下,道教强调要尽可能地避免死亡,想尽办法要延长个体的生命;而灵宝经则宣扬人的死亡是不可避免的,也无需逃避;因为死后还会轮回转生,要经历无数次的轮回转生,等到功德具足了,就会得道成仙。这样看来,死亡反倒是修道者最终成仙之前的必经阶段了。

本文要讨论的信女阿丘曾的故事,此前也有学者给予一定程度的关注。如许理和(Erik Zürcher)先生最早指出阿丘曾故事是灵宝经模仿汉译佛经中所谓“譬喻”故事而来的⁵。柏夷(Stephen R. Bokenkamp)先生进一步确认,阿丘曾故事的原型来自汉译佛经《龙施女经》中龙施女的故事,并强调这是灵宝经吸取支谦译经的一个实例⁶。本文将在他们

⁵ Zürcher, E. (1980). Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence, *T'oungPao*66 (1980): 103-104.

⁶ Bokenkamp, S.R. (1983). Sources of the Ling-pao Scriptures. In M.Strickmann (Ed.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Vol. 2, Brussels: Institute Belge des HautesÉtudes Chinoises, 474-475. 吴思远中译文:《灵宝经溯源》,《弘道》,2013.1,第21—22页。柏夷在注释中说明,这一关联性得自司马虚(Michel Strickmann)的教示。

既有工作基础上，重点讨论他们未曾关注的地方。

事实上，阿丘曾的故事在灵宝经中以不同的版本和形式，不止一次地出现。目前所知阿丘曾的故事主要出现在两部古灵宝经，按照陆修静在471年的《三洞经书目录》关于灵宝经的分类与著录，这两部经都属于“元始旧经”。许理和、柏夷先生最早讨论的，都只是见于《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷下的阿丘曾故事。这部经一般认为是用来解说“元始旧经”中第一经《元始五老赤书玉篇真文天书经》的，因此是“元始旧经”中最早成书的一批经书之一。阿丘曾第二次出现在灵宝经，是在《太上洞玄灵宝真文度人本行妙经》。此经目前只有并不完整的敦煌、吐鲁番写本，王卡先生根据传世道教类书的征引，在《中华道藏》中复原出一个经本⁷。王承文⁸、柏夷⁹对此经也有或专门、或部分的研究。

⁷ 张继禹主编：《中华道藏》第3册，北京：华夏出版社，2004，第308—312页。

⁸ 王承文对此经的研究，除前揭《论中古时期道教“三清”体系的形成》外，还有王承文著、佐野诚子译：《灵宝“天文”信仰与古灵宝经教义的展开—敦煌本〈太上洞玄灵宝真文度人本行妙经〉を中心に—》，京都大学人文科学研究所编：《中国宗教文献研究》，京都：临川书店，2007，第293—335页。王承文：《古灵宝经“五老帝君”与中古道教经教学说的建构》，《2006道文化国际学术研讨会论文集》，台北：昶景文化事业有限公司，2006，第233—259页。

⁹ Bokenkamp, S. R. (2004). The Prehistory of Laozi: His prior career as a woman in the Lingbao Scriptures, *Cahiers d'Extrême-Asie*, 4(2004): 403-421.

以上两部“元始旧经”，按照学界长期以来形成的看法，似乎都应是在400—437年间出世流传的¹⁰。但这样一来，我们就难以区分出它们彼此之间的先后关系。或者说，即便我们看到了两部经书在阿丘曾故事这一共通的要素上存在明显的不同之处，但因它们的成书年代已被人为地限定在400年和437年这两个时间点之间，要想做出进一步的区分，几乎是不可能的。但是，我经过各方面的考察，认为古灵宝经的形成历程中可以确定出四、五个时间点，“元始旧经”内部也可以在一定程度上区分出先后关系来¹¹。本文对这两部灵宝经中的阿丘曾得道成仙故事的分析，或许可以揭示出：随着时间的推移，出自不同作者之手的“元始旧经”，如何从佛教中吸取有用之需来不断地补充和发展灵宝经教，并把本来模仿自佛教的一个譬语素材，改编为越来越符合道教本质的轮转成仙的固定模式。

¹⁰ 尽管自1990年代以来，关于灵宝经的出世历程有各种不同的说法，但学界大部分人习惯性地认同大渊忍尔为代表的主流看法，即“元始旧经”是在隆安末年（公元400年左右）开始造作的，到437年陆修静作《灵宝经目序》时，已经有21卷之多。故“元始旧经”21卷，就是400—437年间作成的。参见大渊忍尔：《道教とその经典》，东京：创文社，1997，73—218页。

¹¹ 总结性的论述，见刘屹：《古灵宝经出世历程之我见》，《敦煌吐鲁番研究》第17卷，上海：上海古籍出版社，2017，第157—173页。

一、龙施女与阿丘曾

如前所述，灵宝经中阿丘曾的故事原型，来自支谦译《龙施女经》，此点早经柏夷先生指出。如果检索电子佛典，可知相似的内容还见于现归名于竺法护译的《龙施菩萨本起经》。如何能够确定古灵宝经是依据的支谦译本而非竺法护译本？这就需要进行文字细节上的比较才能做出判断。

首先看支谦译《龙施女经》：

佛到长者须福门外。须福有女，名曰龙施，厥年十四。时在浴室，澡浴涂香，着好衣。为佛眉间，毫相之光，照七重楼上，东向见佛，在门外住，容貌端正，如星中有月，奇相众好，金色从容，诸根寂定。女大欢喜，则自念言：“今得见佛及众弟子，当以发意，作菩萨行。愿令我得道如佛！”

魔见女发大意，心为不乐，念言：“是女今兴大福，及欲求佛，必过我界，多度人民。今我当往，坏其道意。”魔便下，化作女父形象、被服，谓龙施言：“今所念者大重。佛道难得，亿百千劫，勤劳不懈，然后乃成。今世幸有佛，不如求罗汉。既要易得，且俱度世，泥洹无异。何为贪佛，久负勤苦？汝是我女，故语汝耳。”龙施对曰：“不如父言。罗汉与佛，虽俱度世，功德不同。佛智大度，如十方空，度人无极。罗汉

智少，若一时耳。何有高才，乐于少者？”魔复言：“未曾闻女人得作转轮圣王，况乃欲得作佛！佛道长久，不如求罗汉，早取泥洹。”龙施报言：“我亦闻女人不得作转轮圣王，不得作帝释，不得作梵王，不得作佛。我当精进，转此女身竟，受作男子身。盖闻天下，尊行菩萨道，亿劫不懈者，后皆得作佛。”魔见女意不转，益用愁毒，更作急教言：“作菩萨行者，当不贪于世间，不惜于寿命。今汝精进，能从楼上，自投于地者，后可得佛。”龙施念言：“今我见佛，乃自爱欲菩萨道。父有教，以精进弃身，可得佛道。我何惜此危脆之命？”女即于栏边，叉手向佛言：“我今自归天中之天，以一切愆念，知我所求。请弃躯命，不舍菩萨。”以身施佛，愿而散华，以便纵身，自投楼下。于空中未及至地，女身则化成男子。

时佛乃笑，五色光从口出，照一佛刹，还从顶入。贤者阿难，前跪问言：“佛不妄笑。愿闻其意！”佛言：“阿难！汝见此女，自投空中，化成男子不？”对曰：“见。”佛言：“此女乃前世时，以事万佛，后当供养，恒沙如来，却至七亿六千万劫，当得作佛，号名龙盛，其寿一劫。般泥洹后，经道兴盛，半劫乃灭。时佛说法，当度九十七亿万人，令得菩萨，及罗汉道。是时人民饮食，当如第二忉利天上。”于是龙施身住佛

前，报父母言：“愿放舍我，得作沙门！”父母即听。诸家亲属，合五百人，及八百天神，见女人龙施，化成男子，皆发无上正真道意。魔王见众人求佛，更多忧愁不乐，惭愧而归。¹²

上文中划线的部分，是可以和后面的引文重点进行比较的地方。显然，《龙施女经》是一部散文体的译作。讲述长者须福的女儿龙施，因得见佛及众弟子，遂发愿得道成佛。魔害怕龙施成佛后会广度人民，就化身为龙施的父亲来劝阻龙施，让她只修得罗汉果位即可。龙施坚持要发愿成佛。魔遂欺骗龙施，说她若从高楼上投地，即可成佛。龙施知道自己此世生为女身，不能成佛，就自甘从高楼投地弃身，希望尽早转为男身。不料在空中尚未及地，女身已化为男身。佛告阿难龙施的因缘：她在前世已经奉事万佛，并将在亿万劫之后成佛，广度亿万人。而在这一世，龙施的归宿还只是变身为男，成为沙门。

现归名为竺法护译的《龙施菩萨本起经》，内容上比《龙施女经》要复杂一些。开篇即由龙施菩萨在佛前讲述自己的前世因缘，前面多出了龙施的前生故事。龙施的前生是

¹² 此据 CBETA 电子版《大藏经》，14 册，909 页下栏至 910 页上栏。这部分内容的节选本，还见引于南梁 释僧旻、释宝唱等编：《经律异相》卷十二《女人高楼见佛化成男子出家利益第七》，《大藏经》53 册，62 页中栏至下栏。注明“出《龙施女经》。”

条毒蛇，因在山中听到道人般遮旬讲经说法，遂虔心向佛。因厌恶自己的毒蛇之身，从树上自投于地而死，死而得升兜率天，面见弥勒。其后以五言偈颂的形式讲述了龙施的故事：

天上寿终后，来生于世间，长者须福家，作女意甚明，端名曰龙施，除去诸欲情。时佛来诣舍，眉间放光明，时女在浴室，志意用愕惊；便即上楼观，见佛功德正，诸根悉寂定，三十二相明。女心即欢喜，今逮得安宁，当供养佛法，便发菩提心。时魔闻知之，心中为愁思：“此女发道意，尽我境界人。”已下变为父，具说艰恼事：“佛今现在世，功德甚尊特，菩萨多勤苦，罗汉疾易得。”时女即对曰：“父言无义理，佛智譬虚空，罗汉如芥子，犹是以观之，小道无高士，佛德如巨海，度人无极已。”时魔谓女言：“汝今何愚痴，菩萨甚勤苦，得道无有期；假使欲得佛，当不惜躯命，从楼自投地，乃知女妙英，精进无所著，可得无上正。”时女住栏边，向佛叉手言：“我用一切故，愿佛知我诚。”便自投楼下，逮得无从生，变为男子形。

阿难乃怖惊，叉手正衣服，前白佛天中天：“今我意甚怪，此为何等焉？一切皆愚痴，愿佛现大明。”时佛告阿难：“汝见此女不？自投于虚空，转作男子身。不独今弃躯，前世亦复尔。已更事万佛，精进无懈

止，却后当来世，供养如恒沙，便当得作佛，号名曰龙上。在第一大会，度脱诸天人，其数难屡陈，譬之如浮云。尔时佛治世，快乐无有极，饮食皆自然，譬如忉利天。”于是龙施身，住立在佛前，报其父母言：“听我作沙门。”父母即听之，侍从五百人，及八百天神，皆发无上心。尔时魔愁毒，悔恨无所陈。

龙施白佛言：“愿愍一切人，为断十二海，除去诸苦辛，用众愚痴故，多说大珍宝。”时佛便讲法，五百侍从人，皆得无所从生；及八百诸天，得不起法忍。彼时龙施身，便住于佛前，自说过世行：“求道甚苦勤，不用己身故，但为一切人；如来之功德，不可具说陈。尔时般遮旬，今则是世尊；其毒蛇之躯，今是龙施身；时五百玉女，今是五百人；八百诸天子，共志无等伦。菩萨所示现，犹为有所因，欲叹其功德，终无能尽焉。”彼龙施菩萨，作师子吼时，无数诸天人，皆发无上真，一切皆欢喜，作礼于佛前。¹³

可见，关于龙施投身于地，弃身求佛的故事，支谦译本和竺法护译本两者大同小异。但竺法护译本除了多出龙施作为毒蛇的前世因缘外，还多出了后面龙施作为菩萨与佛的对话，

¹³ 此据 CBETA 电子版《大藏经》，14 册，第 911 页。

并指明前世的道人般遮旬就是今世的佛，而前世的毒蛇就是今世的龙施女和龙施菩萨。

古灵宝经最早将龙施故事改编成阿丘曾故事的，是《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷下：

是时，北室有精进贤者王福度，有女名曰阿丘曾，厥年十六。时在浴室中，浴香汤自洗。见金光明曲照，疑有不常，出宇登墙，南向望见道真，神情炜烁，容景焕日。女意欢喜，叉手作礼，邀称名：“丘曾今遭幸会，身覩天尊，归身十方，天中之天。愿赐禁戒，遵承法文，拔诸恶根，早得转轮，改为男形。万劫之后，冀得飞仙。”

五帝魔王，见女发心大愿，恐过我界。因化作五帝老人，往告女曰：“我受十方尊神使命，来语女灵宝法典。吾道方行，法使仁爱，慈孝为本。始闻汝父，当出女身，已受人言，不可得违。宜先从之，人道既备，礼训亦足，余可投身。天监尔心。汝不从父，仙无由度。”女答魔曰：“我前生不幸，宿无因缘，功德未充，致作女身。晨夕悔念，誓守一心。用意坚固，出于自然。生由父母，命归十天。诚违父教，不如君言。”魔见女执心秉直，不可得干，于是便退。

丘曾自云：“道既高邈，无缘得畅。仍聚柴登墙，

焚烧我身，冀我形骸，得成飞尘，随风自降，往至道前。”于是火然（燃）。丘曾叉手向天言：“十方无极天尊，今自归形骸，天中之天。愿得时畅，如之散尘。”便投身火中，熯尔无着，身如蹈空。俄顷之间，已见女身化成男子，偃至道前。于是受诫。元始即命南极尊神，为女之师，授女真文，给太华玉女、金晨玉童各三百人，众好佩发，三十二相，洞映女身。

道告南极尊神：“此女前生已奉灵宝，转轮万劫。今得化生人中，见吾出法，即得化形，当更度人，九万九千，乃得至真大神。”是时十方是男是女，皆发真正道意，莫不精心持斋奉戒，修承灵宝，预有至愿，皆得度世。¹⁴

阿丘曾的父亲，被称为“精进贤者王福度”，说明此人只是一个虔心修道的信士，既非已得道仙真，也非人间的帝王国主。而这显然是从汉译佛经中的“长者须福”改编来的。

阿丘曾在成道前的最主要愿望，是希望由女身改为男身。她希望得到太上道君赐给的禁戒，并遵习法文，早日重入轮回，摆脱女身，再经过万劫的轮回后，能够早日飞升成

¹⁴ 《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷下，《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年影印本，6册，194页中栏至195页上栏。

仙。其实道教中原本没有女身不能成仙的说法，汉魏仙道传统中也有西王母、玄女等女仙形象。把女身看作是前世宿罪的恶果，认为舍却女身才能成仙，只能是来自佛教的观念。而这种观念在道教中实际上并没有产生多大的影响。

阿丘曾在决心投身求道前，五帝魔王担心此女成道后不仅会脱离自己的控制，还会广度人民脱离魔界，就化身为五帝老人，来劝说阿丘曾不要求道。值得注意的是，除了汉译佛经原本说是魔化身为龙施女的父亲来劝阻外，道经在此把魔王劝阻阿丘曾的借口也改编了。魔王在此利用的是儒家的伦理纲常来劝说阿丘曾：阿丘曾的父亲已经将她许配给人家，如果阿丘曾不顾父命，决然投身求道，必然使其父无法向人家交代。魔王警告阿丘曾：如果不遵守人伦礼义，违背父亲指定的婚配，做了不孝之女，是不可能成仙的。这里的故事细节需要联系阿丘曾故事的另一版本才能了然无误。但显然，魔王是通过要遵守儒家孝道来劝阻阿丘曾的求道之心。但恐怕也不能据此认为古灵宝经就是有意贬低儒家伦理。魔王借儒家伦理来干扰阿丘曾的求道决心，与灵宝经的作者是否认同儒家伦理，毕竟还是两个层面的事情，不可混为一谈。

此外，原本在汉译佛经中，魔劝阻龙施女的理由是：成佛不易，成为罗汉则要简易得多，所以龙施女不必求佛，只求罗汉即可。而龙施女则决意要求佛。显然，这里蕴含了某

种大乘和小乘的区分与取舍。虽然两部汉译佛经都没有直接出现“大乘”和“小乘”的说法，但佛代表了大乘，罗汉代表了小乘。这两部汉译佛经都明确地认为佛的大乘要远高于罗汉的小乘。这不禁令人想到古灵宝经研究中一个引起极大争议的论题，即灵宝经是否在受到鸠摩罗什译经之后，才有了大乘主义的思想特征？通过阿丘曾故事改编这个例子可以看到，“元始旧经”实际上已经直接面对过汉译佛经中对大、小乘的抉择问题，但这一主题却没有引起《赤书玉诀妙经》作者的兴趣，他甚至直接把汉译佛经原本立场很鲜明的大乘优于小乘的态度给屏蔽掉，反而搬出中国儒家伦理来作为魔王干扰阿丘曾的理由。这其中的差别也许值得再细细品味。

阿丘曾回答魔王说：我之所以现在身为女人，是由前世的宿缘所决定的。自己前世的功德不足，所以才被惩罚性地生为女身。如果功德具足，就会直接生为男身。我一直为此忏悔，并坚定自己求道转为男身。父母虽然给了我生命，但我的命运却是由十天来掌控。所以宁愿违背父命，做了不孝之女，也要投身转化为男身。与汉译佛经不同的是，魔王见阿丘曾心意已决，无法施加影响，就放弃干预其意愿的企图。这样的魔王，似乎也并非是穷凶极恶的恶魔。这也是比较贴近于汉译佛经最初魔的形象。

围绕阿丘曾成道的关键性步骤，正是她通过勇敢地投火自焚。显然，这是由汉译佛经的龙施女从高楼投身于地改

编的。如前所述，原本阿丘曾是通过遵守禁戒和研习法文，再经历更多次的轮回转生之后，积累足够的功德，再飞升成仙。但这里阿丘曾冒险走了一条“快捷方式”。这不是一条直接导向成仙的“快捷方式”，而只是一条“转为男身”的近路。原本要经历无数次的轮回，才能以男身得道飞升，但阿丘曾却选取了直接投身烈火，希望自己的身骸随烟火直升天上，直接到达太上大道君身前。阿丘曾做出这样的抉择是需要勇气的，这甚至成为一个试炼。因为投身烈火必然会招致极大的痛苦，非有毅然决然的勇气不行。正因为阿丘曾的虔心求道，她几乎没有经历任何痛苦煎熬，就在投身入火的一瞬间得以从女身转为男身。而一旦转为男身，阿丘曾也就迈出了得道成仙的决定性一步。如果没有这一“变性”的转化，阿丘曾就还要经历无数的轮回。

阿丘曾转身为男，并不意味着她已经得道成仙。通过投身烈火，阿丘曾成功地直接飞升到元始天尊和太上大道君面前。两位道教的至高神格，有感于阿丘曾的求道决心，接受了她这一“化形”的“快捷方式”。但她还需要另有师授，需要领受灵宝真文和玉诀。太上道君明言：阿丘曾之所以能够通过走焚身化形的快捷方式，是因为她此前已经尊奉灵宝，并经历了万劫轮转，所以转为男身这一步是可以接受的。但要想真正地位列天界仙真，还需要度人九万九千，方能得成至真大神。这部分看来也是从汉译佛经改编过来的。

如何判断《赤书玉诀妙经》到底是依据了哪一部汉译佛经进行改编？通过“东向见佛”“天中之天”等语，以及阿丘曾最后仅得男身重新开始修行的结果，都可以看出，《龙施女经》无疑是直接影响到阿丘曾故事的造作。确认这一点的意义在于，许理和最初认为，虽然古灵宝经明显吸收和取用了大量的佛教因素，但很难从灵宝经中直接找到这些佛教因素来自哪些具体的汉译佛经。柏夷确认阿丘曾故事改编自《龙施女经》，也是他指认出一系列古灵宝经直接从支谦译经中吸取有用之需的重要例证。

然而，有研究早期汉译佛经的学者认为：目前大藏经中所收的《龙施女经》和《龙施菩萨本起经》的文本和译者归属都还存在问题，甚至有可能应该将两部经的译者对调。如齐藤隆信注意到：上引《龙施菩萨本起经》中五言偈颂体的部分都是押韵的，这与竺法护译经中为数不多的押韵偈颂所依据的韵脚不同。他认为《龙施菩萨本起经》中的偈颂或许应该是支谦译本的内容，而《龙施菩萨本起经》是否可以作为竺法护的译着，也要存疑¹⁵。果真如此，则柏夷先生的

¹⁵ 齐藤隆信关于《龙施菩萨本起经》中韵文部分的研究，简本见《汉语仏典における偈の研究—竺法护訳〈龙施菩萨本起经〉の诗律をめぐって—》，《印度学佛教学研究》第52卷第1号，2003，第215—219页。详细论述见《〈龙施菩萨本起经〉の有韵偈颂と汉訳者について》，《佛教大学総合研究所纪要》第13号，2006，第1—24页。并参氏著《汉语仏典における偈の研究》第五章，京都：法藏馆，2013。

比定就会面临一定的质疑。但我认为,无论《龙施菩萨本起经》是否可以确认为是竺法护的译本,通过古灵宝经改编龙施女为阿丘曾的这一事实,都可以确认《龙施女经》应是支谦译本,《龙施菩萨本起经》不可能有支谦译本的内容。

首先,历代经录对这两部经的著录,大约从隋代法经《众经目录》开始就有个误解,并一直影响到现代的学者。即认为《龙施女经》和《龙施菩萨本起经》这两部经是“同本异译”,似乎两经所依据的底本是相同的,只是出自不同的译者之手,故而翻译的语句不同而已。实际上这两部经不能算是“同本异译”。《龙施菩萨本起经》包括了《龙施女经》的内容,但不仅多出龙施女的前生为毒蛇的情节,也多出了龙施女最终成为龙施菩萨的结局。关于龙施的故事,也是一个采用散文,一个采用韵文。这两经更像是一种前后发展增扩的关系,而不是从看似内容较多的《龙施菩萨本起经》中摘译出《龙施女经》。因此,说《龙施菩萨本起经》又名《龙施女经》是可以成立的,因为龙施菩萨的主要本起故事,就是龙施女的故事。但如果说支谦译的《龙施女经》又可以叫作《龙施菩萨本起经》,就于理不通了。因为支谦译本恰恰是没有“本起”之意的。所以,这两个译本,并不能因为所谓的“同本异译”而可以随意互换译者。从隋代开始的历代经录,都是因为两者经题上的相似性,而有意无意地将两经搞混。

其次，从释僧祐最早的著录来看，他是把支谦译本和竺法护译本区分得很清楚的。他承认支谦曾经译出了一部《龙施女经》，但这部译经在道安《综理众经目录》没有被著录，僧祐之所以说它是支谦译本，依据的应该是南齐佚名的《别录》记载。同时僧祐也指出：当时他知道竺法护也译出过《龙施经》一卷，以及《龙施本起经》一卷（东晋时的《旧录》中著录，又名《龙施本经》，或云《龙施女经》），而这两部经都是“今阙”之本¹⁶。换言之，僧祐认为，龙施女的故事，在梁初时有支谦译本和竺法护译本两种。支谦译本尚存，而竺法护两种译本都已不存。根据“东向见佛”和“天中之天”这样的细节，以及只到龙施变身为男就结束的故事框架，都可以确认《赤书玉诀妙经》所参考的应该是目前在大藏经中归名为支谦译本的《龙施女经》。

复次，前文已述，在稍晚于《出三藏记集》的《经律异相》中，已经出现了与支谦译本相同的《龙施女经》文字。如果按照我的观点，《赤书玉诀妙经》应是420—437年间成书传世的，而《经律异相》的成书在518年后不久。说明这一版本的《龙施女经》自3世纪支谦译出之后，从5世纪初到

¹⁶ 详见释僧祐撰、苏晋仁、萧链子点校：《出三藏记集》卷二《新集撰出经律论录》第一，北京：中华书局，1995，第30—41页。关于僧祐所见的《别录》和《旧录》，参见点校本的《序言》，第5、6—7页。

6世纪初，一直在江南地区流传。这也正与僧祐所说支谦本尚存，而竺法护的译本“今阙”的情况相符。因此，我认为柏夷当年的比定仍然是可以成立的。这一比定不仅对于追寻古灵宝经依据了哪些支谦译本具有重要意义，现在也可反过来为早期汉译佛经的研究提供某些参考意见：被古灵宝经加以援引、改造的，就是支谦译本的《龙施女经》；不可能再有支谦译本关于龙施故事的韵文篇章，被误作竺法护译本的内容流传下来。

二、阿丘曾与皇度明

古灵宝经中第一个版本的阿丘曾故事还没有完结。在上引文后，《赤书玉诀妙经》卷下接着说：

道告阿丘曾曰：“南极尊神，昔往亦为女子，生于禅黎世界，赤明天中，大作功德，诸天所称。道业未成，乃值火劫数交，天地易位，其在弃荡之例。南上感其丹至，朱宫书其紫名，化其形骸，于元君之胞，一劫乃生，得为男身。于南丹洞阳上馆明珠七色宝林，师赤帝梵宝昌阳丹灵真老君。赤书道成，位登南极。汝前生与南极同在禅黎世界，于丹阳栢林舍下，同发道意。尔时南极姓皇，字度明。执汝右手，俱题赤石，记姓名。南宫即书汝笔迹，题于南轩。今犹尚在，石字亦存。汝忆之否？”丘曾心悟降目，见南极所住南壁刻书：

“太甲岁七月一日，皇度明、阿丘曾同于丹阳栢林舍下发愿。”各二十三字，字甚分明。忆此未久，忽经天地三易劫运，今乃得生灵宝之世。

道语丘曾：“尔今得师南极，岂不高乎？皆由尔身宿缘所致。当勤加上业，广度天人，功满德备，自当令尔位及至真，超凌三清，迅足九霞，朝宴太玄也。”丘曾稽首道前：“丘曾先身有幸，得生道世，获遇天真，曲逮幽室，光荫胤形。神启坛内，心应形外。投骸归命，万希一全，高上玄鉴，转度我身，既得化形，侍对天尊。复蒙南极，得训师宗。喜惧之怀，靡知所陈。惟垂成就，明所未闻。玉诀宝妙，愿特哀矜。”

太上道君登命赤帝灵童，开九霜玉笈，七色之蕴，出灵宝赤书玉诀二卷，以付南极，使依盟授受丘曾。众仙监盟，一时称善。¹⁷

《赤书玉诀妙经》卷下实际也出现了阿丘曾的前世故事。但在这故事中，主角已经不再是阿丘曾，而是被元始天尊和太上大道君委派为阿丘曾师父的南极尊神。这位南极尊神的前世，名为皇度明，曾经与阿丘曾一样，同为女身。两人还

¹⁷ 《道藏》，6册，194页上栏至195页中栏。

同在太甲岁七月一日在丹阳栢林舍下石壁上刻下共同发愿的文字。为何皇度明现在能够成为仙界的南极尊神，而阿丘曾却刚刚从女身转为男身？因为皇度明前世的功德要比阿丘曾更为具足。是各自的宿世因缘和功德，决定了两人得道成仙先后次序。当然，皇度明的女身转为男身，是在死后重新投胎，重新降生之后才实现的。阿丘曾如果不是走了“化身”的“快捷方式”，也要经历死亡、投胎、降生之后，才有可能转为男身。所以在《赤书玉诀妙经》成书的时代，轮回转生的观念应该是灵宝经从佛教那里学来的最重要、影响也最大的佛教观念之一。

因为阿丘曾的故事出现在《赤书玉诀妙经》的卷下，讲这个故事的目的是为了说明《赤书玉诀》的重要性，所以在故事的最后，太上大道君以《灵宝赤书玉诀》二卷交付给南极尊神，由他再“依盟授受”给阿丘曾。《赤书玉诀妙经》卷下并没有说到的，是阿丘曾领受《赤书玉诀》之后的结果。这也符合《龙施女经》中龙施女故事的结尾。

古灵宝经中阿丘曾故事的第二个版本，见于《太上洞玄灵宝真文度人本行妙经》。此经目前有敦煌、吐鲁番写本共6件，其中P. 3022v首全尾残，王卡依据《无上秘要》卷十五和《云笈七签》卷一〇一和一〇二所引的《洞玄本行经》补

足了大部分内容，但也有该补而没有补上的部分¹⁸。在此根据《中华道藏》的整理本引述阿丘曾的故事如下：

道言：昔禅黎世界队王有女，字絳音，生乃不言。年至十四，王怪之焉，乃弃女于南浮长桑之阿空山之中。女乏粮食，常仰日咽气，引月服精，自然充饱，体不疲损，常行山中，周匝岩洞。忽与神人会于丹陵之舍柏林之下，神执絳音右手，题赤石之上，语絳音曰：“汝虽不能言，可忆此也。”絳音私心自悼：“受生不幸，口不能言，弃在穷山，誓心自愿得还人中，当作功德，无有爱惜，百劫之后，冀与愿会。”天为其感，遣朱宫灵童，下教絳音理身之术，授其赤书八字，絳音于是能言。絳音晨夕朝礼天文，道真既降，逆知吉凶，役使百灵，坐命十方，于山而出，还于王国。时天下大旱，人民焦燎，王大惧怖，祈请神明。絳音往白王言：“常闻山中，有女不言，能感于天，王识之乎？”

¹⁸ 王卡在《中华道藏》第3册，第312页的最后一条校记中说：“《无上秘要》卷47亦摘录《洞玄本行经》佚文甚多，其部分文字见合ⅡX 6447残片，但与七签本引文不合。今从略。”实际上，《无上秘要》卷四十七《斋戒品》征引的这段《洞玄本行经》的佚文，如果参照ⅡX 6447残片，可知此前是讲某宫真人的本行故事，从这段开始，讲的是某游散仙人的本行故事。《洞玄本行经》应该讲的是从高阶的太上大道君，一直到低阶的游散仙人，各阶位仙真的成仙故事。所以，《无上秘要》卷四十七这段文字，理应看作是《洞玄本行经》的佚文，不应从略。

王于是悟识是王女，乃迎女还宫，见女能言，王见愧颜。女显其道，为王仰啸，天降洪雨，注水至丈。于是化形隐景而去，仍更寄形王氏之胞，运未应转，方又受生，还为女身。

父字以福庆，名曰阿丘会（曾）。年及人礼，乃发大慈之心，布施穷乏，独寝一处，不杂于物，然灯烧香，长斋幽室，丹诚感积，道为之降。以开光元年，十方大圣尊神，妙行真人，会南圃丹霍之阿三元洞室清华林中，众直侍坐，香华伎乐，五千余众，真文奕奕，光明洞达，映朗内外，云景炜烁，如星中之月，去阿丘曾所住舍数十里中。丘曾时年十六，见舍光明，内外朗照，疑似不常，乃出南向，望见道真。丘曾欢喜，叉手作礼，遥称名曰：“丘曾今遭幸会，身睹天尊，非分之庆，莫知所陈，归命十方，天中之天。惟蒙玄鉴，赐以诚言，万劫灭度，翼得飞仙。”

魔见丘曾发大愿，力过魔界，因化作五帝老人，往告丘曾云：“我受十方尊神使命，来语汝曰：灵宝法兴，五道方行，每欲使人，仁爱慈孝，恭奉尊长，敬承二亲。如闻汝父当娉，汝身已相许和，受人之言，父母之命，不可不从，宜先从之，人道既备，余可投身。违父之教，仙无由成。”女答魔言：“我前生不幸，夙无因缘，功德未充，致作女身，晨夕克励，誓在一心，用

意坚固，应于自然。生由父母，命归十天，诚违父教，不如君言。”魔见丘曾，执心曷正，于是便退。

丘曾自云：“道既高邈，无缘得畅。乃聚柴发火，焚烧身形，冀形骸得成飞尘，随风自举，得至道前。”于是火然，丘曾投身，纷然无着，身如蹈空。俄顷之间，已见丘曾，化成男子，立在道前。元始天尊师（指）命南极尊神，为丘曾之师，授丘曾十戒灵宝真文。元始天尊又告南极尊神曰：“丘曾前生万劫，已奉灵宝，功德未备，致寄生转轮，至于今日，化生人中，见吾出法，即得化形，当更度人九万九千，乃得至真大神，为洞阳赤明天帝。”¹⁹

“福庆”与“福度”一字之差，可以认为是同一个人。所谓“阿丘会”仅出现一次，以后都是阿丘曾，“会”与“曾”也可认为是形近而误所致。依《度人本行妙经》的描述，阿丘曾的前生是一个名叫絳音的王女，生而不能言，到十四岁时被国王遗弃。因其虔诚修道，感动神人下降，传授给她治身之术和赤书八字，使得絳音开口能言，并有法力可以救助父王的子民。但絳音这一世的生命终结后，重入轮回，寄胎于王氏之胞，降生为阿丘曾，仍然是女身。按说絳

¹⁹ 《中华道藏》第3册，北京：华夏出版社，2004，第311页中栏至312页上栏。

音已经可以作为一个修道虔诚并成功的典型，但其转生后仍是女身，说明絳音和阿丘曾的前世，还是功德未充，不足以使阿丘曾生为男身。

《度人本行妙经》中阿丘曾的故事，基本上与《赤书玉经妙诀》卷下所见的阿丘曾故事相同，甚至文字上也颇多一致，如“十方大圣尊神，妙行真人，会南圃丹霍之阿三元洞室青华林中，众真侍坐，香华伎乐，五千余众，真文奕奕，光明洞达，映朗内外，云景炜烁，如星中之月”，“望见道真”“身觐天尊”等等，几乎就是直接照搬了《赤书玉诀妙经》的文字。阿丘曾决意投身烈火，瞬间化为男身，出现在道之面前，这也都与《赤书玉诀妙经》相同。但也有一些微小的不同。例如，《度人本行妙经》说阿丘曾“布施穷乏”，这是《赤书玉诀妙经》所没有提及的。而布施是佛教六度之一，这里毫无疑问仍然是来自佛教的影响。又如魔王对阿丘曾的劝阻，通过《度人本行妙经》，才可明了魔王以其父已将阿丘曾许配人家为理由，来阻挠阿丘曾的求道。所谓“仁爱慈孝，恭奉尊长，敬承二亲”“父母之命，不可不从”等，较之《赤书玉诀妙经》也更清晰无碍。

同样地，阿丘曾变身为男后，由至尊的元始天尊直接指命南极尊神作为阿丘曾的师父。但与《赤书玉诀妙经》不同的是，由南极尊神传授给阿丘曾“十戒灵宝真文”。这里或许透露出对《度人本行妙经》较之《赤书玉诀妙经》更强调

戒律对成道成仙的重要性。

最大的不同是，阿丘曾经过南极尊神的调教后，再完成了度人九万九千的考验后，迎来其修道的最终结果：成为道教天界中的“洞阳赤明天帝”。这样的结局无疑类似于《龙施菩萨本起经》中的龙施菩萨。《赤书玉诀妙经》只讲到阿丘曾变身为男，她接下去如何修炼，如何度人九万九千，以及修道的最终结局如何，都没有交代。因此，阿丘曾故事在《赤书玉诀妙经》中还是所谓“譬喻”故事。而到《度人本行妙经》中，阿丘曾最终成为了洞阳赤明天帝，达到由其宿缘所决定的最终境地，情节大体相同的故事就变成洞阳赤明天帝的“本行”故事了。

阿丘曾最终成为洞阳赤明天帝，其故事已经圆满了。但在《赤书玉诀妙经》中曾提及一度与其同为女身、后来反倒成了阿丘曾师父的南极尊神皇度明的故事，也在《度人本行妙经》中变得充实起来：

南极尊神者，本姓皇，字度明，乃阎浮黎国宛王之女也。生于禅黎世界赤明天中，生乃富贵，父为国王。女居宫内，金床玉树，七色宝帐，明月双珠，光照内外，王给妓女数千人，国中珍宝，无有所乏。常欲布散，大建功德，志极山水，访及神仙，逼限宫禁，津路无缘，志操不乐，心自愁煎。王意怜憇，慰谕百端，问女意故，女终不言，泪落如雨，切无一欢。王加其妓

乐，日日作唱。度明闻乐，常如不闻，独在一处，清静焚香，长斋持戒，日中乃餐。王知其意，乃于宫中，为踊土作山，山高百丈，种植竹林，山上作台，名曰寻真玉台。度明弃于宫殿，登台栖身，遮遏道径，人不得通，单影独宿，一十二年。积感昊苍天帝君，遣朱宫玉女二十四人，乘云驾凤，下迎度明。当去之夕，天起大风雨，雷电激扬，地舍旋转，惊动一国。王大振惧，莫知所从，天晓分光，失去山台，不见其女。天帝迎度明于阳丘之岳丹陵上舍相林之中，朱凤侍卫，神龙翼轩，玉童玉女三百余人。于后大劫数交，天地易位，度明应在弃落之例，南上感其丹至，朱宫书其紫名，化其形骸，于无始之胞，一劫而生，得为男身。于南丹洞阳上馆明珠七色宝林，赤帝梵宝昌阳丹灵真老君，锡度明以南极上真之号。²⁰

皇度明的前生经历，在《赤书玉诀妙经》中没有交代更多，只知道她与阿丘曾一样，一起发心求道。《度人本行妙经》说皇度明前生是王女，长斋持戒，但遭逢天地易位的大劫交周，本来皇度明是应该被“弃落”的，但其丹诚之心感动

²⁰ 《中华道藏》，第3册，312页上栏至下栏。王卡已揭示出吐鲁番出土的大谷文书5709A，也可比定为是《洞玄本行经》的残片，所存内容正是引文中寻真玉台的前后文字。见王卡：《敦煌道教文献研究一综述·目录·索引一》，北京：中国社会科学出版社，2004，第98页

了南丹洞阳上馆的赤帝梵宝昌阳丹灵真老君，使皇度明死后的形骸得以在无始之胞孕育一劫之后，重生为男身，并由这位“丹灵真老君”将皇度明赐予南极上真的仙号。这个故事应该没有什么佛教原型作为参考，所以缺乏故事性和细节上的描述。

《赤书玉诀妙经》和《度人本行妙经》都讲到：皇度明之所以成为南极尊神，是因为赤帝梵宝昌阳丹灵真老君愿意收她为徒。正如皇度明是阿丘曾最终得道成仙的关键一样，这位赤帝梵宝昌阳丹灵真老君也是皇度明最终得道成仙的关键。这反映了灵宝经一再强调的观念：得道成仙必须要有师授才行²¹。这位赤帝梵宝昌阳丹灵真老君，前生名叫郑仁安，也是一位有故事的人物。赤帝梵宝昌阳丹灵真老君是位列五方五老君之一的南方真老君。《洞玄本行经》开篇讲述了太上大道君的本行故事，以下依次讲东、南、中、西、北五方五老君的本行故事，然后是南极尊神和洞阳赤明天帝的本行故事。根据断片的佚文和残片，可知至少还有某宫真人、游散仙人的本行故事。《赤书玉诀妙经》讲阿丘曾是直接感受到元始天尊、太上大道君这样至尊神格的感召才发心

²¹ 这样的观念从《抱朴子内篇》时代就已如此，参见日文版有吉川忠夫：《师受考》，《六朝精神史の研究》，京都：同朋社，1984。此据中译本王启发：《师受考》，《六朝精神史の研究》，南京：江苏人民出版社，2010，第327—352页。

舍身求道的，中间只加了一个南极尊神作为阿丘曾的师父。而《度人本行妙经》则在元始天尊、太上大道君之下，加了五方五老君，其中的南方丹灵老君作为南极尊神的师父。从这样的架构来看，《度人本行妙经》无疑是晚于《赤书玉诀妙经》的。

三、洪那台与郑仁安

《度人本行妙经》不仅有阿丘曾的第二个版本故事，还有一个隐性的阿丘曾故事存在，这就是关于东方清灵始老帝君本行故事。

道言：东方安宝华林青灵始老帝君，住在白炁，御运于金劫之中，暂生郁悦金映云天那林之天，西娄无量玉国浩明玄岳，厥名元庆。于此天中，大建功德，割身布施，供养道士，初无懈心，勋名仰彻，朱陵火宫，书其姓名，记于赤典，仙道垂成。而值国多彩女，容貌绝易。元庆遂寄世散想留心，放于爱欲之门。灵魔举其浊目，朱宫辍其仙名，虽不移还地官，于此即灭，一退遂经三劫中。值火劫改运，元庆又受炁寄胎于洪氏之胞。上天以其先身好色，故转为女子，以遂其先好色之愿。以朱陵元年岁在丙午，诞于丹童龙罗卫天洞明玉国朱霍之阿，改姓洪，讳那台。厥年十四，容色绝眸，天人所爱，是时一国，莫不倾心。那台秉心执操，守贞自固，

终不邪视。敬好道法，心愿神仙，恒市香膏，然灯照冥，珍宝布散，供养道士，愿国安宁，土丰民盛，普天长存。大作功德，诸天所称，名标上清。南极上灵紫虚元君，托作庸人，下世教化，见那台贞洁，好尚至法，回驾于丹台之阿，授那台《灵宝赤书南方真文》一篇。于是那台志励殊勤，自谓一生作此女子，处于幽房，无由得道。因长斋持戒，思念愿得转身为男。晨夕谦谦，恒无怠倦。丹心遐彻，并致感通上真下降。

元始天尊时于玻〔碧之溪〕扶〔瑶〕之丘，坐长林枯桑之下，众真侍座，分校《仓元宝录灵宝真文》，诸天浇灌香华，妓乐流精月水，无鞅数种，光明洞达，映朗十方。是日那台正于室内行香礼愿，见有五色紫光，曲照斋堂，于是心悟，疑是不常。仍出登墙西望，遥见东方桑林之下，华耀奕奕，非可胜名。去那台所住数百里中，隔阂〔暘谷〕沧海之口，心怀踊跃，无由得往。遥愿天尊□□□□，〔因叉手〕遥礼，称名那台，先缘〔不厚，致作女身，发心愿〕乐，志期神仙，道高〔法妙，不可得攀，日夕思念〕，冀得灭度，转形为男，〔历年无感，常恐生死，不〕得遂通，弥龄之运。有〔于今日，天河隔碍，无由披陈。今当投身碧海，没命于天，冀我形魂，早得转轮，更建功德，万劫之中，冀见道真。言讫，便从墙上投身掷空，命赴沧海极渊之中。纷

然无落，即为水帝神王，以五色飞龙捧接，女身俄顷之间，已于悬中，得化形为男子，乘龙策虚，飞至道前。于是元始即命仙都锡加帝号，于火劫受命，辅于灵宝青帝玉篇。七百年中，火劫数极，青气运行，随元灭度。以开光元年于弥梵罗台霄绝寥丘飞元云根之都，沧霞九云之墟，元始又锡安宝华林青灵始老帝君号〕。

显然，这位洪那台，几乎就是《龙施菩萨本起经》中龙施的翻版：因前世的宿罪而生为女身，一心要变为男身，以投身沧海的勇气来舍身求道，顷刻之间化身为男，并最终达成了五老帝君之一的仙阶。不过，洪那台的故事似乎并不如阿丘曾故事那样有影响力。或许是《度人本行妙经》的作者为凑齐五老帝君的本行故事而不得不在既有的阿丘曾故事基础上再加改编。

在两部灵宝经中，由阿丘曾引出了皇度明，再由皇度明引出了郑仁安。郑仁安首见于《度人本行妙经》，其本行故事云：

道言：南方梵宝昌阳丹灵真老君者，本姓郑，字仁安，大炎之胤，生于禅黎世界赤明天中。生有三气之云缠其身，朱鸟鼓鹖覆其形。三日能言，便知宿命。年及二十，面有金容玉颜，便弃世离俗，远游山林。于寒林洞宫遇玄和先生，授仁安《灵宝赤书五气玄天黑帝真文》一篇、智慧上品十戒而去。仁安于是奉戒而长

斋，大作功德，珍宝布施，以拯诸罚，割口饴鸟，功名彻天。因于西那国遇天洪灾，大水滔天，万姓流漂。仁安于洪波之上，泛舟诵戒，书黑帝真文，以投水中，水为开道，百顷之地，乌兽麀鹿、虎豹师子，皆往依亲，悉得无他。是时国王百口，登楼而漂没，叹不能得度。仁安见王垂没，乃浮舟而往，以所佩真文，授与国王。王敬而奉之，水劫即退，翕然得过。王既得免，真文于是即飞去入云中，莫知所在。仁安失去真文，退仙一阶，运应灭度，托命告终，死于北戎之阿，暴露灵尸三十余年，形体不灰，光色鲜明，无异生时，在于北戎长林之下。时国王游猎，放火烧山，四面火匝，去其灵尸之间，百步之内，火不得然，麀鹿虎豹，莫不依亲。王怪而往，见灵尸之上，有三色之光，云雾郁冥，乌兽匝绕。王乃伐薪围尸，放火焚烧。于时尸放火中，郁起成人，坐青烟之上，指拈虚无，五色灿烂。左右侍者、仙童玉女三百余人，肃然而至。凡是禽兽依亲之者，并在火中，皆得过度。仁安以赤明二年岁在丙午，于迦摩坦娄于翳天中洞寥之岳，改姓洞浮，讳曰极炎，受锡南单梵宝昌阳丹灵真老，帝号丹灵老君也。

郑仁安生于无数劫期之前的禅黎世界赤明天中，以玄和先生为师，得授《灵宝赤书五气玄天黑帝真文》和“智慧上品十戒”，其主要的修行是奉戒、长斋，布施珍宝，这反映的是

相对晚出的古灵宝经,特别强调戒律和布施的功效。值得注意的是所谓《灵宝赤书五气玄天黑帝真文》,结合另外四方四老的“真文”看,这是属于“五篇真文”的系统,而不是用于五方镇墓的《灵宝黑帝炼度五仙安灵镇神五气天文》。下文将论及,明确这一点是很有必要的。

古灵宝经中以“戒”为名的戒条有很多种,“十戒”之文也有不同的多种²²。但“智慧上品十戒”这样的说法,除了《度人本行妙经》外,只在极少几部“元始旧经”中见到。一部是《太上洞玄灵宝长夜九幽府玉匱明真科》,简称《明真科》。按照我的看法,《明真科》与《赤书玉诀妙经》一样,都是420—437年间成书的第一批“元始旧经”。

《明真科》应该只是提到一个“智慧上品十戒”的概念,尚未把“十戒”的条文具体化。另一部是《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》卷下,出现了十方世界都修奉“智慧上品十戒”之说,但仍未出现所谓“智慧上品十戒”的具体戒条。《智慧罪根上品大戒经》上、下卷,应是437—471年间成书的。只有到《太上洞玄灵宝智慧上品大戒经》,开篇说元始天尊授太上大道君“智慧上品大戒”,其后给出具

²² 灵宝经的戒律问题,参见伍成泉:《汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究》,成都:巴蜀书社,2006。刘屹:《古灵宝经戒律思想的发展脉络》,《敦煌写本研究年报》第十号第一分册,京都大学人文科学研究所中国中世写本研究班,2016,第219—230页。

体的“十戒”条文，这才是所谓“智慧上品十戒”正式的戒条。这部《智慧上品大戒经》就是我认为在471年以后从“未出”变为“已出”的“未出一卷”²³。当然，这“智慧上品十戒”的戒条，并不是《智慧上品大戒经》新造作出来的。早在《赤书玉诀妙经》中就有所谓“灵宝大戒”十条内容。只不过《赤书玉诀妙经》当时还没有“智慧上品十戒”的概念。而后世流传最广的两套道教十戒，其中一套就是见于《智慧上品大戒经》的这“十戒”。因为《智慧上品大戒经》的成书明显晚于《度人本行妙经》，所以《度人本行妙经》应该与《智慧罪根上品大戒经》一样，都只是泛泛提到了“智慧上品十戒”的概念，相应的戒条却尚未固定下来。

郑仁安所受的《黑帝真文》具有可以退却洪水的神效，他正是使用真文来拯救国王和民众于大水。但也因此而失去了真文，被罚退仙一阶，灭度死亡。郑仁安的成仙经历，与阿丘曾和皇度明相比，有了重要的不同，即郑仁安死后不再进入轮回，没有再经过无数次的前生与今世的轮转，而是直接以成年的形骸面对死亡，并在死后，这具尸骸多年不朽，被国王积薪烧尸，不仅马上复生，而且在火中直接成仙，成

²³ 关于《智慧上品大戒经》就是敦煌本佚名《灵宝经义疏》中的所谓“未出一卷”，参见刘屹：《古灵宝经“未出一卷”考论》，《中华文史论丛》，2010.4，第81—103页。

为丹灵老君,达成求仙的最终目标。郑仁安的尸骸需要经过火烧才能复生,这倒未必是受阿丘曾舍身投火故事的影响,而是来自灵宝经的所谓“水火炼度”的观念²⁴。郑仁安是火炼的代表,与他同列的中央玉宝元灵元老君,则是通过水炼而度成神格。这说明到了《度人本行妙经》成书的时代,灵宝经的作者们已经开始反省最初一味接纳佛教轮回观念所导致的,道教与佛教在生死观念上界限的极大模糊。《度人本行妙经》中的阿丘曾和皇度明,都还需要死后的轮回转生,而郑仁安则不需要轮回。这里呈现出一种在更高层面上回归汉魏仙道传统“尸解”成仙的“得道论”。即修道者可以通过“炼度”,不再经历轮回,直接以成年后的躯体成仙。

无疑地,在古灵宝经前后几十年间造作过程中,出自不同人手的几十卷灵宝经,实际上呈现出多种不同的“得道论”主张。符合逻辑的基本看法应该是:越是晚出的理论,相对越全面和完善,也就越被后世道教所遵奉。显然,东晋末刘宋初年的古灵宝经一度服膺于佛教的轮回转世说,但刘宋中后期相对晚出的灵宝经,开始不再以轮回转世作为得道成仙的必要经历对。对死者给予“炼度”的仪式,使之在死后不经轮回而直升天堂成仙,逐渐成为主流。中古以后的道

²⁴ 关于六朝时期道教“水火炼度”的观念。参见刘屹:《死后成仙:晋唐至宋明道教的“炼度”主题》,《唐研究》第18卷,北京:北京大学出版社,2012,第225—247页。

教也不再像古灵宝经时代那样在轮回转世说方面对佛教亦步亦趋了。

如果说《度人本行妙经》的作者对轮回转生说和死后炼度说还处在犹豫、两可的态度中，再往后郑仁安故事第二次出现在灵宝经，就强化了死后不经轮回而直接炼度成仙的观念。这主要见于《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸》，经云：

天真皇人曰：昔赤明天中有道士姓郑，字仁安，功德未满，死于长山北戎之阿。其子仲明，师玄和先生，以此文镇仁安尸形宫宅卅年，仁安被度，应还人中，而为獮人所烧，形骸郁然而起，今为上官南帝老君。得道之迹，今题太极上官南轩，甚有分明也。²⁵

相对于《度人本行妙经》，《五炼生尸经》的郑仁安故事可谓极简版。如何判断出这两个郑仁安故事的先后关系？

我认为：《度人本行经》和《五炼生尸经》都是437—471年间第二批出世的“元始旧经”。细分之下，《元始五老赤书玉篇真文天书经》→《赤书玉诀妙经》→《度人本行妙经》都属于所谓“五篇真文”系统，即都是以“灵宝五篇真文”作为信仰的核心和基础，所有的教义、神

²⁵ 《中华道藏》第3册，第761页中栏。

格、仪式、戒律,都围绕“五篇真文”而展开。而《太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字》→《太上洞玄灵宝无量度人妙经》→《五炼生尸经》则都是以“四方天文”和“五方天文”为信仰核心和基础。原本《诸天内音自然玉字》只有“四方天文”,到《度人经》也仍然是“四方天文”;《度人经》除了讲“四方天文”,也讲“五篇真文”,已经呈现出对两种传统一定程度的融合,所以《度人经》一定没有此前学者所推想的那么早成书。到《五炼生尸经》,则是在“四方天文”之外,加上了“中央天文”,形成专门给死者提供炼度的“五方天文”,并且逐渐形成影响唐宋时期墓葬的灵宝五方镇墓石²⁶。因而《五炼生尸经》应该是最晚出现的。

《度人本行妙经》的郑仁安故事,只有“灭度”而无“炼度”的观念。而《五炼生尸经》说“以此文镇仁安尸形”,并且经火烧而直接重生成仙。其中“此文”指的是书写在黄绡章上的五方女青文,这已经是在实践者“炼度”的仪式了。再加上《度人本行妙经》说是郑仁安自己以玄和先生为师,自己就完成了火炼成仙。而《五炼生尸经》却说是

²⁶ 《度人经》和《五炼生尸经》对南北朝至唐宋墓葬的影响,参见刘屹:《唐代的灵宝五方镇墓石研究——以大唐西市博物馆藏“唐李义珪五方镇墓石”为线索》,《唐研究》第17卷,北京:北京大学出版社,2011,第7—38页。

郑仁安的儿子“仲明”以玄和先生为师，通过仲明的努力才使得郑仁安火炼成仙。要知道，灵宝经推出的炼度理论和实践之所以对南北朝后期直到唐宋的墓葬产生深远影响，就是因为死者的家属通过延请道士来完成对死者的炼度。据此可以判断：《五炼生尸经》必然应该晚于《度人本行妙经》。因此可以认为：从《度人本行妙经》到《五炼生尸经》，灵宝经的不同作者都认为，郑仁安必然要经历死亡阶段，但却无需再入轮回，而是等待时机成熟时，通过“炼度”而直接成仙。这相对于阿丘曾和皇度明还要经过无数次的轮回才能逐渐积累功德最终成仙而言，无疑在“得道论”观念上是个不小的转变。

结论

从灵宝经最早进入学者们的研究视野开始，灵宝经从佛教中吸取或借用了大量的思想观念和专门术语，以至于被认为具有“佛道混合”的基本性质，这几乎已成为认知灵宝经的一个基本逻辑起点。以此为出发点，学者们多年来争论于灵宝经在哪些方面吸收了佛教的影响？到底是受到支谦译经还是受到鸠摩罗什译经的影响？为什么吸收这些佛教因素而不取用那些佛教因素？等等。

通过本文的讨论，首先应该承认目前关于古灵宝经对佛教的取用问题，仍然还有很多具体而微的论题可以展开。在

某些方面，早期汉译佛经在古灵宝经中留下的痕迹，现在反而可以帮助我们理清早期汉译佛经本身的一些疑问，这是以往学者们很少关注到的。

其次，不可否认，古灵宝经因为吸取佛教因素，在灵宝经出世和流传的时代，的确造就了灵宝经教“风教大行”的状况，乃至使灵宝经教成为中古经教道教的重要基石。但也正因为灵宝经教大量地吸取佛教因素，使得灵宝经相对于汉魏道教传统，多少带有一点“异类”的感觉。因为像接受佛教轮回转生这样的观念，固然一定程度上解决了汉魏仙道传统宣扬的追求永生不死与现实世界中无人能够永生不死之间的矛盾，把成仙的可能性推卸到了无法验证的修道者的前世与后世中去，但这无疑对道教之所以成为道教的固有宗旨，是一种巨大的改变。如果道教和佛教同样地都讲轮回，那么道教的成仙理论就将变得缺乏与佛教的竞争力，弱化对信徒的吸引力。所以，轮回思想逐渐被晚出的灵宝经作者们所怀疑。因此，阿丘曾和皇度明的“轮转成仙”，必然要被郑仁安的“炼度成仙”所取代。

复次，按我的看法，古灵宝经的造作，前后延续了近百年之久。不同经典的作者不同，不可能是由葛巢甫一人或几个人在很短的时间内造作完成。因而必然会出现前后期思想观念上的变化。但如果拘泥于既往的古灵宝经研究，认定古灵宝经只是在隆安末到元嘉年间很短时期造作的，就会把古

灵宝经前后时段发展变化的众多有价值的线索人为忽略掉。因此，灵宝经的研究基础，仍然是搞清楚这三十几卷灵宝经成书与出世的时间先后问题。只有时间脉络大体建立起来，才能有效地考察灵宝经内部的思想差异问题。今后的灵宝经研究，理应多在这方面展开系统的研究。

参考书目

大渊忍尔：《道教とその经典》，东京：创文社，1997。

吉川忠夫日文版：《师受考》，《六朝精神史の研究》，京都：同朋社，1984。此据王启发中译本：《师受考》，《六朝精神史の研究》，南京：江苏人民出版社，2010。

刘屹：《古灵宝经“未出一卷”考论》，《中华文史论丛》第4期（2010）：81—103。

《唐代的灵宝五方镇墓石研究——以大唐西市博物馆藏“唐李义珪五方镇墓石”为线索》，《唐研究》第17卷，北京：北京大学出版社，2011，第7—38页。

《如何修得上仙——以古灵宝经中的太极左仙公葛玄为例》，余欣主编：《中古时代的礼仪、宗教与制度》，上海：上海古籍出版社，2012，第375—391页。

《死后成仙：晋唐至宋明道教的“炼度”主题》，《唐研究》第18卷，北京大学出版社，2012，第225—247页。

《古灵宝经戒律思想的发展脉络》，《敦煌写本研究年报》第十号第一分册，京都大学人文科学研究所中国中世写本研究班，2016，第219—230页。

《古灵宝经出世历程之我见》，《敦煌吐鲁番研究》第17卷，上海古籍出版社，2017年，157—173页。

齐藤隆信：《汉语仏典における偈の研究—竺法护訳〈龙施菩萨本起经〉の诗律をめぐって—》，《印度学佛教学研究》（2003. 52. 1）：215—219。

《〈龙施菩萨本起经〉の有韵偈颂と汉訳者について》，《佛教大学総合研究所纪要》第13号，2006，第1—24页。

《汉语仏典における偈の研究》，京都：法藏馆，2013。

神塚淑子：《六朝靈寶經に見える本生譚—〈太上靈寶諸天内音自然玉字〉と〈太上洞玄靈寶智慧定志通微經〉の場合—》，麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》，京都：道氣社，2002，第83—105页。中文版見黃忠天主編：《2006道文化國際學術研討會論文集》，高雄：昶景文化事業公司，2006，第379—386頁。

《六朝靈寶經に見える葛仙公》，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢》，京都：道氣社，2005，第1—46页。并参钦伟刚中译文《六朝灵宝经中的葛仙公》（上），《宗教学研究》第3期（2007）：1—9；（下）《宗教学研究》第4期（2007）：1—11。

《元始天尊をめぐる三教交渉》，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢續編》，京都大學人文科學研究所，2011，第99—125頁。

释僧祐撰、苏晋仁、萧炼子点校：《出三藏记集》，北京：中华书局，1995。

王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局，2002。

《古灵宝经“五老帝君”与中古道教经教学说的建构》，《2006道文化国际学术研讨会论文集》，台北：昶景文化事业有限公司，2006，第233—259页。

《论中古时期道教“三清”体系的形成——以敦煌本〈灵宝真文度人本行妙经〉为中心的考察》，《中山大学学报》第2期（2008）：34—59。

王承文著、佐野誠子译：《靈寶“天文”信仰と古靈寶經教義の展開—敦煌本〈太上洞玄靈寶真文度人本行妙經〉を中心に—》，京都大学人文科学研究所编：《中國宗教文獻研究》，京都：臨川書店，2007，第293—335页。

王卡：《敦煌道教文献研究—综述·目录·索引一》，北京：中国社会科学出版社，2004。

伍成泉：《汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究》，成都：巴蜀书社，2006。

谢世维：《道经传经神话的建立与转化：以天真皇人为核心》，《天界之文：魏晋南北朝灵宝经典研究》，台北：台湾商务印书馆，2010，第126—166页。

张继禹主编：《中华道藏》，北京：华夏出版社，2004。

Bokenkamp, S. R. (1983). Sources of the Ling-pao Scriptures. In M.Strickmann, (Ed.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Vol. 2, Brussels: Institute Belge des Hautes Études Chinoises, 1983, 474-475. 吴思远中译文：《灵宝经溯源》，《弘道》第1期(2013): 21—22。

The Prehistory of Laozi: His prior career as a woman in the Lingbao Scriptures, *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004): 403-421.

Zürcher, E. (1980). Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence, *T'oung Pao* 66 (1980): 103-104.

The Story of A-Qiuzeng in the *Lingbao* Scriptures

LIU Yi

Professor

School of History, Capital Normal University

Abstract

In the *Lingbao* scriptures, there was a story of one Taoist female believer who named A-Qiuzeng (阿丘曾), she dedicate her life to the great Tao, and transformed herself into a male body, then became an immortal at last. Erik Zürcher and Stephen R. Bokenkamp give us the basic and the best studies about 30 years ago. I wish to continue their work forward. In sum, I hope to investigate more records which imitate or develop from the A-Qiuzeng story in the *Lingbao* scriptures, and shall connect the stories of Huang-Duming (皇度明) and Zheng Ren'an (郑仁安) with A-Qiuzeng. I think we can find a clue that indicates a meaningful change, that is to say, when A-Qiuzeng and Huang-Duming died, they had to be reborn many times so that finally they became immortal. This reflects the idea of samsara from Chinese Buddhist scriptures. But when Zheng Ren'an died, he need no more samsara, he just went through the rite of water and fire, then transformed into an immortal immediately. Why were there such a difference in the *Lingbao* scriptures? I think we have to notice that the author(s) of the *Lingbao* scriptures were definitely not

just one person, that means the Lingbao scriptures were produced by many hands, and it took about 100 years to complete the production. That will be a basic viewpoint for us to study the Lingbao scriptures.

Keywords

A-Qiuzeng, Huang-Duming, Zheng-Ren'an, samsara, *liandu*