

# 道教傳經神話的建立與轉化： 以天眞皇人爲核心

謝世維

國立政治大學宗教研究所

## 摘要

本文所探討的是天眞皇人形象的淵源與轉變，以及以天眞皇人爲核心所建立的敘事架構，並從中闡釋道教經典神聖性的建構。其中關注的是道教經典的作者們在塑造這一形象並傳達某種宗教意旨時所採用的敘事框架，以及運用這種敘事框架來建構聖典的策略。本文希望透過天眞皇人這個形象，來對道教聖典進行經典結構的解讀，通過對敘事框架的考察，來研究道教典籍作者是如何透過某種模式來選擇運用古老的神話素材，以達到建構神聖經典的目的。從本文所揭示的資料與分析中可以推斷，天眞皇人最早與三皇文的傳統有關，而黃帝問道於天眞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·地眞篇》以及《太上靈寶五符序》卷下所引的《太上太一真一之經》之中，這也是目前天眞皇人最早出現的文獻，而與黃帝問道於天眞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》的作者將天眞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眞皇人的角色與傳經模式的基礎。這種傳經模式是部份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與敘事框架來造構其聖典神話。以《度人經》爲核心的一群古靈寶經將天眞皇人塑造成爲神聖經典的詮釋者及撰述者，也是將諸天的「梵音」轉爲「正音」的轉譯者，而《太上靈寶諸天內音自然玉字》就是天眞皇人將「大梵隱語、無量之音」轉譯爲「正音」的內容，其中包含了對大梵隱語的解釋與說明，這種轉譯天文的傳經模式在在顯示了對中亞佛教典籍翻譯模式的模擬。從現存道經中，我們還可以發現有以黃帝問道於天眞皇人以及元始天尊與天眞皇人答問等兩種敘事框架爲模式的經典。在這兩種模式當中，雖然天眞皇人的位階不同，但是同樣都是被形塑成爲一位中介者的角色，透過對答的形式將經典呈現出來，因此在這些典籍中天眞皇人更接近一位傳經的神眞。

**關鍵詞：**道教，天眞皇人，真一，靈寶，皇人

## 一、前言

宗教經典之形成與經典傳統的建立一直是宗教研究重心之一，<sup>(註1)</sup>而道教研究以往偏重經典文獻的比對與時代判定，以及道教史的史學研究，對經典形成及其傳統建立的研究則正處於初步階段。<sup>(註2)</sup>經典傳統與宗教權威的建立有深刻的關連性，尤其在六朝時期面對大量佛教經典傳譯，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，道教在這段時期建構了一套完整的經典的「出世」神話，這種經典「出世」神話的神聖性建構通常會透過幾種方法，使經典的權威性與合法性得以確立。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。為建立這種神聖性，經典的作者會採用特定的敍事框架，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。道教神聖經典當中建立權威的另一個方法就是透過包攝融合的手法，複合許多不同傳統，透過對各傳統的

- 
1. 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。見 Miriam Levering ed., *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1989). 在中國宗教方面，對佛典與儒典的研究已經有部分成果，包括 Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York, 1999). Michael Nylan, *The Five Confucian Classics* (New Haven and London: Yale University Press, 2001). Buswell, Robert E., Jr., ed. *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990). Charles Orzech, *Politics and Transcendent Wisdom: The Scriptures for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1998). Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: Hawaii University 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.
  2. 參見 Isabelle Robinet, Translated by Norman Girardot and Julian Pas. *Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity* (Albany: State University of New York Press), 1993, pp.19–54. Stephen Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997).

位置重新安排配置，以次第與階序的模式排列各個傳統，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。

本研究以天眞皇人為核心，並試圖探究以天眞皇人為出場角色的道教典籍如何透過此神真來建構其敍事架構，並構成經典的神聖性。之所以將天眞皇人當做探討的對象，主要是因為天眞皇人並不屬於最高神，因此相關的道教經典並不是透過最高神發聲而成就其神聖特質。而且天眞皇人常常在經典中扮演中介者的角色，神聖的權威則透過天眞皇人的傳遞或轉譯而被彰顯出來，因此道教經典的作者會以天眞皇人為媒介而建構其經典的神聖性。再者，天眞皇人頻頻出現在各種不同屬性的道教典籍中，顯示著天眞皇人的形象有著跨派系的特質，因而符合某些道教經典作者的需求，可以直接套用既有的敍事框架並保有其神聖性的情況下，注入新的宗教素材與內容。

由於天眞皇人屬於道教特有的神真，而且並非主要神尊，因此學界尚未有廣泛的關注。有關天眞皇人的相關研究，目前較侷限於文獻資料的討論，其中以王承文以及宮澤正順對這個課題有比較深入的研究，而神塚淑子則對天眞皇人本生譚作過考察。宮澤正順以曾慥為研究核心，對《道樞》作了系統性的研究，其中對《天眞皇人九仙經》以及天眞皇人也作了相關的研究，當中有兩篇論文〈僧一行の《天眞皇人九仙經》と曾慥の《道樞》九仙篇について〉以及〈天眞皇人について〉與天眞皇人相關聯，這兩篇論文後來收錄在《曾慥の書誌的研究》一書當中。<sup>(註3)</sup>宮澤正順的研究偏向九仙經的考察以及天眞皇人所出現的各種文獻，但是並未對這些文獻作深入的詮釋，對天眞皇人與靈寶經的關係也未觸及，更未對天眞皇人作為經典傳譯的角色有進一步解釋。王承文則是在其《敦煌古靈寶經與晉唐道教》一書中將討論重點放在靈寶經，討論天眞皇人與《道經序》、《靈寶赤書五篇真文》以及《大梵隱語自然天書》之關係。<sup>(註4)</sup>其重點放在靈寶經文獻研究，對於天眞皇人的淵源、轉化以及其他傳統的流變則著墨較少。神塚淑子的〈六朝靈寶經に見え本生譚〉一文亦涉及了天眞皇人，其研究集中在《諸天內音自然玉字》卷四的天眞皇人本生譚，並與靈寶經中的本生譚比較研究，但對天眞皇

3. 宮澤正順，《曾慥の書誌的研究》(東京：汲古書院，2002)，頁174-220。

4. 王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》(北京：中華書局，2002)，頁691-739。

人其他相關資料則未有深入的討論。(註5)

以上有關天眞皇人的研究各有偏重，而且多以文獻為主。本文將在這些學術研究的基礎之上，對天眞皇人作完整的考察及研究，研究主軸放在天眞皇人形象角色的功能與轉變，以及以天眞皇人為核心所建立的敘事架構，並從中探討道教經典神聖性的建構。筆者關注的是道教經典作者所塑造的天眞皇人，這些作者在塑造這一形象並傳達某種文化宗教訊息時，他們採用的敘事框架與角色結構，並透過這些特定模式來建構聖典。這些敘事策略決定了表達的形式，並且也影響我們對道教文化以及經典建構的理解。筆者相信，天眞皇人這種神真形象所強調的是一種宗教聖典傳遞典型，因此我們希望能透過天眞皇人這個形象，來對道教聖典進行經典結構的解讀。並通過對敘事框架的考察，來研究道教典籍作者是如何透過特定的構思與想像來選擇運用古老的神話素材，以達到建構神聖經典的目的，這些考察有助於我們理解這些道教典籍的作者如何自覺地運用敘事框架來建構神聖典籍。

## 二、《抱朴子·地眞篇》與《太上太一眞一之經》

要了解天眞皇人這個神話人物的起源，必須從《抱朴子·地眞篇》與《太上靈寶五符序》卷下所引的《太上太一眞一之經》著手，主要的原因是這兩份文獻有密不可分的關係，在文字上亦有高度的類似性，而且學界對這兩份文獻的時代已經有一些看法，可以算做是最早有關天眞皇人的一手材料。

天眞皇人這個角色的原型與黃帝神話有關，在《抱朴子·地眞篇》有一段記載：「(黃帝) 到峨眉山，見天眞皇人於玉堂，請問眞一之道，皇人曰：『子旣官四海，復欲不死，不亦貪乎？……』」(註6)這似乎是最早有關黃帝與天眞皇人的記載之一，而這段文字顯示天眞皇人是居住在峨嵋山的仙眞，並通曉眞一之道，而黃帝為求長生而前往求教。天眞皇人剛開始是反諷的方式回應，但隨即略告眞一之要。這個傳說也被保留在古靈寶經的《太上靈寶五符序》之中，並以一種授經

5. 神塚淑子，〈六朝靈寶經に見える本生譚〉，麥谷邦夫編，《中國中世社會と宗教》(京都：道氣社，2002)，頁 83-106。

6. 王明，《抱朴子內篇校釋》(北京：中華書局，1988)，頁 323-324。

神話方式呈現，其中卷下引《太上太一真一之經》，講述黃帝持有《天皇真一之經》，但無法解讀其辭，不解其中之要，於是四處尋訪，透過青城山甯先生得知峨嵋山天眞皇人可以解讀這部經典，於是黃帝前往峨嵋，清齋三月後見到天眞皇人，皇人告知此經又稱為〈真一食五芽天文〉，皇人於是為黃帝解讀這部經典。依據《太上靈寶五符序》，《天皇真一之經》的文字屬於一種天文，需經過破譯才能被了解，而天眞皇人就是具備解譯能力的仙真。這大概就是最早有關天眞皇人的故事梗概。

學界對《抱朴子·地真篇》與《太上靈寶五符序》卷下的《太上太一真一之經》之間的關係有許多的討論。神塚淑子只提到《抱朴子·地真篇》與《太上靈寶五符序》卷下的《太上太一真一之經》皆是東晉時期江南地區的產物，而且兩者與葛氏道皆有深厚的關係，但並未論及兩者之間的關聯。(註7)王明認為《抱朴子·地真篇》中已經有引用《太上太一真一之經》的經文，(註8)這意味後者早於前者。山田利明則認為《太上太一真一之經》為《抱朴子》以後的作品，前者是以《抱朴子》及其他經典雜抄而成的作品。(註9)小林正美認為《太上太一真一之經》為東晉中期到晉末約四世紀後半增衍，基本上是改寫自《抱朴子·地真篇》，他提出四點理由來支持這個論點。(註10)王承文認為《靈寶五符》屬於漢魏符籙禁厭傳統，與《太上太一真一之經》的存思服氣方法有很大差別，因此基本接受小林的看法。(註11)李福(Gil Raz)則對小林所提出的四點理由一一加以反駁，並認為《抱朴子·地真篇》與《太上太一真一之經》都源自於更早的經本，而這經

7. 神塚淑子，〈六朝靈寶經に見える本生譚〉，麥谷邦夫編，《中國中世社會と宗教》(京都：道氣社，2002)，頁87。
8. 王明，《抱朴子內篇校釋》，頁327。
9. 山田利明指出有關三一之說，現存的《上清太上開天龍蹻經》中甯先生所言與《太上太一真一之經》相似，二經之間似乎有關連，並推斷《太上太一真一之經》系雜抄諸經而成。見氏著《六朝道教儀禮的研究》(東京：東方書店，1999)，頁359。
10. 小林正美所提出的理由如下：1.葛洪並未提到《太上太一真一之經》的經名；2.葛洪在〈地真篇〉中區分他自己的論點以及仙經的引文，而在《太上太一真一之經》中，葛洪的話與仙經的內容並未加以區分。  
3.〈地真篇〉中所見之文，在《太上太一真一之經》中以「故云」的話被引用。4.在《抱朴子》中沒有泥丸、絳宮、丹田的「三一」之法和五芽的觀念，在《太上太一真一之經》中可見。此外，小林正美還指出，在《抱朴子·地真篇》中的「三七」指的是三魂七魄，而《太上太一真一之經》則改為「三一」，這是為了符合《太上太一真一之經》中三一的教示。基於以上這些理由，小林正美認為《太上太一真一之經》明顯是在《抱朴子·地真篇》以後所寫的。見小林正美，《六朝道教史研究》(東京：創文社，1990)，頁78-79。
11. 見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》(北京：中華書局，2002)，頁696。

本的傳承與《靈寶五符》源自於不同的傳統，可能也不屬於古靈寶經。(註 12)

如果仔細比對這兩個文本，就會發現以上這些學者的意見都還有不盡完善之處。從結構來看，《太上太一真一之經》呈現一個獨立而完整的體系，包含了經文、傳記、方法、密咒、口訣。經文以韻文形式敍述了三一的內煉方法與效用，傳記則敍述該經的傳承，其中以黃帝與皇人為核心，隨之由皇人介紹修行方法，配合上密咒，最後再附上夏禹所傳的口訣。這種體例與上清經的內傳有相類之處，但是在內容與傳承體系上卻又與上清經不同。可以確定的是，整個《太上太一真一之經》在修法與傳承都很完備，似乎不像是從各經典雜抄拼湊而成的。反觀《抱朴子·地真篇》，在引用上顯得段章而不連貫，明顯截取自某個文本，或是透過口授間接引自某文本，但是這也並不表示〈地真篇〉是在《太上太一真一之經》的基礎上完成的，主要是因為〈地真篇〉完全未提及五芽法，而《太上太一真一之經》正是以結合真一與五芽為其核心。(註 13)

的確，這兩個文本存在著高度的類似性，也因為如此使人對這兩者之間的關係有各種聯想，但是僅僅以現存的文獻單純認為某本抄自某本實在過於簡單化，文獻之間的關係常常更加複雜，而歷史傳承過程中又常存有不可知的因素。若再將其他保留在各式類書中與《太上太一真一之經》相關，但卻以不同經名呈現的各種引文一起作整體性的觀察，就會發現這是一個很複雜的文本流傳過程，絕對不是將之全部視之為抄自〈地真篇〉所能解決的。此外，查覈《抱朴子·遐覽篇》並無與《太上太一真一之經》相似之書目，因此〈地真篇〉之文字或為葛洪之師諸如鄭隱等人之口授傳承，因為該篇一開始就說：「抱朴子曰：『余聞之師云，……。』」(註 14)因此《太上太一真一之經》相關的傳統已在葛氏傳承之範圍之中，

12. 李福反駁小林正美的理由如下：1.葛洪未提及《太上太一真一之經》的名稱有幾種可能，其一，這個被引用的文獻可能並未被冠上《太上太一真一之經》的名稱。其二，此段文字顯示教法來自於師的傳授，葛洪未必意識到經本本身。其三，許多抱朴子所引的早期文獻都未著上經名。2.與小林相反，王明就認為葛洪抱朴子中所謂的仙經，實際上就是《靈寶五符序》。李福認為抱朴子中的仙經實際上就是《靈寶五符序》中被稱為《太上太一真一之經》的經本。3.《太上太一真一之經》確實引用早期的經本。這個經本應就是《抱朴子·地真篇》與《靈寶五符序》所共同引用的源頭。參見 Gil Raz, "Creation of Tradition: The Five Talismans of the Numinous Treasure and the Formation of Early Daoism," Ph.D. dissertation, Indiana University, 2004, p.143; pp.175-178。
13. 在《太上靈寶五符序》卷下的《太上太一真一之經》之前有一段〈皇人太上真一經諸天名〉其後有六十個秘篆天文，王承文將之判讀，發現與《太上靈寶五符序》3.21a-b 之密咒文字相當，但是經過比對，發現王承文所比對結果仍有幾個字待商榷。王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁 695。
14. 王明，《抱朴子內篇校釋》，頁 323。

而當時南方諸般道法流傳，亦多保留在此範圍。基於以上理由，筆者認為〈地眞篇〉與《太上太一眞一之經》都來自於一群或一個共同文本或傳授傳統，而這傳統可以上溯至一個共同修行傳統，而〈地眞篇〉與《太上太一眞一之經》都只是文本傳承過程中所出現強化與複合等現象的遺跡而已。

因此我們可以推斷，《太上太一眞一之經》屬於一個古老傳統，在某種情況下被置入《靈寶五符序》之中，成為《靈寶五符序》的一個部分流傳著。而從《笑道論》的引文中可以知道，《太上太一眞一之經》被置入《靈寶五符序》之中的下限是在六世紀中葉。(註 15)

唐宋時期類書之中就可以發現許多與《太上太一眞一之經》文字相類的引文，這些片段引文或稱為《三一經》、《三皇經》或是《皇人經》等。這些經文有些與《太上太一眞一之經》相同，推斷彼此可能有傳抄的現象；而有些則可能都是源自《靈寶五符序》及《抱朴子》所引用的同一經本，被獨立引用而單獨流傳的遺跡。(註 16)從這些片段流傳著的資料來看，《太上靈寶五符序》卷下的《太上太一眞一之

15. 見 T.2103.148b12 相當於 HY388.3.21b-22a。亦參見 Livia Kohn, *Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1995), p. 101; Gil Raz, 2005, p.178。除了經本年代上的問題，從內容上來看，《靈寶五符序》卷下《太上太一眞一之經》與《靈寶五符序》卷上〈食日月精之道〉有關 (HY388.1. 18b-26a)，屬於體內神存思之法，有可能源於同一經本，或來自類似的傳統。前田繁樹曾比對過《靈寶五符序》卷上〈食日月精之道〉與《雲笈七籤》卷十八引的《老子中經》18.1a-19.22a，發現〈食日月精之道〉的內容分別與《老子中經》第 34、35、37、14、26、22、21 章相對應。見前田繁樹，《初期道教經典の形成》(東京：汲古書院，2004)，頁 282-286。

16. 相關引文散佈極廣，北周編纂的《無上秘要》所引的《皇人經》在內容上與《太上靈寶五符序》(3.20a-b) 基本相同。見《無上秘要》HY1130 5.6b。唐代王懸河編纂的《上清道類事相》則引用了《皇人經守三一經》，這段文字大約與《太上靈寶五符序》(3.18a6-7) 相似，見《上清道類事相》HY1124.1.3a。而《上清道類事相》另一段引自《靈寶五符序》的引文則與現存的《太上靈寶五符序》完全相同。見《上清道類事相》HY1124.4b7。這說明到了唐代王懸河時，已經見到類似的文本呈現在《皇人經守三一經》以及《五符序》兩種不同的材料之中。同樣的，唐代王懸河編纂的《三洞珠囊》當中引《五符》中關於天眞皇人的引文，則與現存的《太上靈寶五符序》幾乎完全相同。見《三洞珠囊》HY1131.8.20a1-2 及《太上靈寶五符序》HY388.3.18a4-6。而《雲笈七籤》卷二十九中，在「昔天眞皇人於峨嵋山中告黃帝曰」之後有一段引文，其內容也與現存的《太上靈寶五符序》類同。見《雲笈七籤》HY1026.29.3b3-4a2 及《太上靈寶五符序》HY388.3.20a10-20b8。另外還有部分的引文出現在宋代的《太平御覽》之中，這些引文似乎取自一些獨立流傳的經本。從這些經本的名稱上來看似乎與三皇經傳統有關。其中之一為《三一經》，該引文與《太上靈寶五符序》(3.17b9-18a7) 相似。唯一不同處是《三一經》並未提及甯先生，黃帝所到之處被稱為靈臺而非《太上靈寶五符序》所說的雲臺，而且《太上靈寶五符序》只提到皇人，而《三一經》則正式提到天眞皇人。見《太平御覽》661.3a。《太平御覽》這段引文似乎是從某一部載有傳記的經典節選出來，這些傳記還包含了高丘子、郭崇子、宋萊子、尹喜等，這些人物常被冠上某某真人的尊稱，而且這些傳記也被紀錄在陶弘景的《真誥》之中。有關高丘子可見《真誥》HY1010.5.9b6 以及 14.167-b2、郭崇子見《真誥》HY1010.5.16a2、宋萊子見《真誥》HY1010.9.10b4-10a3。因此李福認為若這些材料是《太平御覽》的編輯者從當時《三一經》中節錄出來，那當時的《三一經》肯定包含了上清經的資料。

經》可以被視為一個獨立流傳的傳統。這個傳統顯然與天眞皇人有關，並以天眞皇人的教誨及傳承為核心，其文本或被冠上「三皇」、「三一」、「眞一」或「皇人」的稱號而流傳於世。在這個傳統當中，主要圍繞的是一種稱為「三一」或「眞一」的修行方法，這種修行體系就是《抱朴子·地眞篇》當中所稱的「守一」。「守一」法本具有悠久的歷史，傳統認為與上清經派有較深的關係，並且可以追溯到《太平經》。<sup>(註 17)</sup>然而在這個傳承當中是以天眞皇人為核心，並以黃帝問道於天眞皇

見 Gil Raz, “Creation of Tradition: The Five Talismans of the Numinous Treasure and the Formation of Early Daoism,” p.180。《太平御覽》另一段與天眞皇人相關的引文出自於《三皇經》，這段引文特別提到皇人授給黃帝的是「眞一五芽之法」。《抱朴子》在討論三一的文字當中並未提及五芽，因此《三皇經》這段文字如果不是承襲自《太上靈寶五符序》，就是來自另一個類似的文獻傳統。見《太平御覽》678.1b。此外，賀碧來 (Isabelle Robinet) 指出類似的名稱《眞一五芽經》則被唐初李少微引用於《度人經》的注釋中。見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du Taoïsme*, vol. I, II (Paris: Ecole Francaise d'Extrême-Orient, 1984), p.28。而且《元始無量度人上品妙經四注》中有一段文字與《太上靈寶五符序》(3.18a4) 相仿，整段文字以引用《眞一五牙經》的形式呈現，引文最後提到黃帝再拜並受「五牙三一之文」。這引用的經名《眞一五牙經》以及所謂的「五牙三一之文」都未見之於《太上靈寶五符序》之中，因此所謂《眞一五牙經》很可能是早期流傳另一個經本傳承的經名，否則就是節抄經文或轉纂經書時，另附加方便的經名。見《元始無量度人上品妙經》HY87.4.27b3-9。在《雲笈七籤》討論「守一」的部分中引用了《眞一經》，其文字與《太上靈寶五符序》一樣，但最後有一段守一的敘述，並附上「守一法具在皇人守一經中」，似乎隱含此法引自《皇人守一經》。見《雲笈七籤》HY1026.33.11b-12a。另外《雲笈七籤》卷六引《四極盟科》有一段敘述「昔黃帝於峨嵋山詣天眞皇人，請靈寶五芽之經」等，似乎是改寫自《太上靈寶五符序》，繼而將靈寶與五芽結合成爲經名。《雲笈七籤》HY1026.6.8b。同樣的，《七域修真證品圖》當中有一段黃帝於峨嵋向天眞皇人問五牙三一之旨的敘述，其過程與《太上靈寶五符序》(3.17a-18a) 的敘述接近但較爲簡略。見《七域修真證品圖》HY433.1a7-1b2。而《宋史》〈藝文志〉中則記載有《皇人三一圖》一卷，雖然今已亡佚，但可以推斷在宋代時有關皇人與三一的經典仍在流傳著。見《宋史》〈藝文志〉205.5199。另外，道藏中還有一部《太上洞玄靈寶三一五氣真經》其內容與《太上靈寶五符序》(3.17a10-23b) 相當，這部經的內容等於是《太上太一眞一之經》扣除前面經文部分 (3.16b9-17a9) 所剩餘的全部文字。見《太上洞玄靈寶三一五氣真經》HY983.1a-7a。這意味著兩個可能性：其一就是《太上洞玄靈寶三一五氣真經》將《太上太一眞一之經》的第二部分抄出而獨立成爲一個經本；其二就是《太上洞玄靈寶三一五氣真經》傳抄自更早的經本，而這個經本後來亦被《太上太一眞一之經》的編著者收入其中，而成爲一個具備經文、傳記、方法等的完整體系。

17. 有關「三一」、「眞一」的研究，山田俊從《雲笈七籤》所保留的引文來考察，發現卷四九有「秘要訣法三一」，並有「守一」、「三一訣」、「玄門大論三一訣并敍」、「金闕帝君五斗三元眞一經口訣」、「守五斗真一經口訣」，而卷五十則有「三一九宮法」、「四宮雌一內神寶名玉訣」、「金闕帝君三元眞一訣」等項目。而「守一」一項引用了《太上智慧消魔真經》、《上清三天君列紀經》、《太平經》、《五符經》，前兩者爲上清經，後二者山田俊認爲在「三一」、「眞一」的思想上也傾向上清經。卷四九的「金闕帝君五斗三元眞一經口訣」、「守五斗真一經口訣」其文字可以在現存《道藏》的《上清金闕帝君五斗三一經圖訣》中找到，而卷五十的「三一九宮法」、「四宮雌一內神寶名玉訣」、「金闕帝君三元眞一訣」等項目亦可以在在現存《道藏》的《洞真太上素靈洞元大有妙經》中「太上道君守元丹上經」、「四宮雌一內神寶名玉訣」、「太上大洞守一內經法」找到相當的文字。因此山田俊認爲，「三一」、「眞一」的思想實際上屬於上清派。見山田俊，《唐初道教思想史研究》(東京：平樂寺書店)，頁 307-308。相關「三一」、「眞一」的思想研究可參考 Henri Maspero, tran. by Frank A. Kierman, Jr., *Taoism and Chinese Religion* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981), p.366; pp.394-396。麥谷邦夫，〈黃庭內景經試論〉，《東洋文化》62,(1982)；山田利明，〈六朝道教儀禮的研究〉(東京：東方書店,1999)，頁 331-351。有關「守一」之觀念，可參考福井康順，〈守一考〉，收於《福井康順著作集》第二卷 (京都：法藏館，1987)，

人的歷史框架來建立這個傳承，從而建構了這個經典的傳承譜系，在上清經派中似乎未見此傳承，因此可以視之為一獨立傳承，或者是同一修行傳統的分支傳承。此外，《抱朴子·地真篇》特意獨尊「守一」之法，將「守一」的體內存思法視為金丹法之外的特殊修行，其目的是用以卻惡防身，使百邪不侵，但是該篇隻字未提食五方氣的「五芽」法。相反的，在《太上靈寶五符序》卷下的《太上太一真一之經》中似乎刻意結合「守一」或「三一」與「五芽」而稱之為「真一五芽」，進而形成一個新的體系。這兩種經本的差別頗值得玩味，若不是葛洪刻意忽略「五芽」以符合〈地真篇〉特意獨尊「守一」的主旨，就是《太上靈寶五符序》的編者為了配合《靈寶五符》的核心思想而將「五芽」的觀念置入《太上太一真一之經》而形成「真一五芽」的修行體系，但也不排除《太上太一真一之經》本來就是以「真一五芽」的搭配行之於世，所以才被《太上靈寶五符序》的編者附之卷下之末而流傳下來。

到了唐代之時，《靈寶五符》與《太上太一真一之經》中天眞皇人傳授黃帝經訣的神話已經密不可分，到後來原本天眞皇人所傳授的《天皇真一之經》及「真一五芽」法也被《靈寶五符》所取代。唐代張萬福《傳授三洞經戒法籙略說》卷上就說：「《靈寶五符》，生天生地，分化五行，與炁混合，吐納百神，乘運隱顯，劫劫長存，輪轉五劫，布氣十天。軒轅受之於天眞皇人，傳之於子孫。夏禹得之於鍾山，祕之於洞庭。吳王泄之，國祚不隆。」<sup>(註18)</sup>在此時，天眞皇人所傳授給黃帝的已經不是《天皇真一之經》及「真一五芽」法，而是直接以《靈寶五符》為其名稱。天眞皇人儼然已經成為《靈寶五符》傳授過程中由天文到人間帝王的一個關鍵人物，並且與夏禹及吳王的靈寶經傳授神話結合。不僅如此，這個傳統後

頁 81-92。至於上清經「三一」、「真一」思想，最早可以從《紫陽真人內傳》HY303 中的「守三元真一法」去探究，在《紫陽真人內傳》中「三一道」是涓子剖魚腹得「金闕帝君守三元真一之法」修煉後傳授出來，相對於真仙的修法，這是屬於中仙以下的修法。張超然並指出與涓子一系有關的經典有《天地人經》及《三元真一經》。而依據上清經《上清金闕帝君五斗三一圖訣》HY764 可知金闕帝君所受祕訣還有《五斗真一經》、〈太極帝君真符〉、〈太極帝君寶章〉從而組成一系列的修法。見張超然，〈由仙而真：《紫陽真人內傳》所標示的新修道路徑〉，《丹道研究》第 1 期（2006），頁 260-326。相關研究亦可參見神塚淑子，《六朝道教思想の研究》（東京：創文社，1999），頁 123-148。Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du Taoïsme*, vol. I, II (Paris: Ecole Francaise d'Extrême-Orient, 1984), pp.277-281; 285-294。此外，天眞皇人授經的傳統也存在於上清的傳統之中，代表早期上清降真經典的《紫陽真人內傳》就提及周紫陽真人「乃至合梨山，遇皇人，受八素真人經、太上隱書」。見《紫陽真人內傳》HY303, 10b1-2。

18. 《傳授三洞經戒法籙略說》HY1231.1.13b8-14a2。

來擴大延展，天眞皇人成爲整個靈寶經的傳授者。《道門經法相承次序》云：「今傳靈寶經者，則是天眞皇人於峨嵋山，受於軒轅黃帝。又天眞皇人受帝嚳於牧德之台，夏禹感降於鍾山，闔閭竊闕於句曲。其後有葛孝先之類，鄭思遠之徒，師資相承，纏聯不絕。」<sup>(註19)</sup>這段文字巧妙地結合了《太上太一眞一之經》中皇人傳授黃帝經訣的神話與《靈寶五符序》中帝嚳、夏禹、闔閭傳承靈寶五符的傳說，以天眞皇人爲核心串聯起來，再冠以「靈寶經」作爲天眞皇人傳遞的主體，從而構成一個傳承有序的傳經系譜。《道教義樞》更指出：「洞玄是靈寶君所出，高上大聖所撰，今依元始天王告西王母，太上紫微宮中，金格玉書，靈寶真文篇目十部妙經，合三十六卷。按太玄都四極明科曰：洞玄經萬劫一出，今封一通於太山，一通於勞盛山。昔黃帝登峨眉山，詣天眞皇人，請受此法，駕龍昇天。帝嚳之時，九天眞王駕九龍之輿，降牧德之臺，授帝此法，帝後封之於北鍾山。夏禹所感之經，出沒有異。」<sup>(註20)</sup>而幾乎相同的文字亦出現在《雲笈七籤》所引的《太玄都四極盟科》之中，<sup>(註21)</sup>天眞皇人作爲洞玄部傳授者的地位在此被確立。

從以上的資料我們可以看出來，《抱朴子·地眞篇》與《太上靈寶五符序》卷下所引的《太上太一眞一之經》所呈現的是一個以天眞皇人爲核心的傳授神話，而這個主題也出現在許多文本之中，並且從其經名或內容上可以判斷與「三一」、「眞一」的傳統有密切關聯。天眞皇人授道軒轅黃帝的主題透過這些經典而傳布開來，成爲一種經典傳授的故事框架，這個故事框架並與其他的經典傳授框架結合，而成爲系列式的傳授模式，並且在授經的範圍上不斷擴大，使天眞皇人後來被描繪成爲一位傳授靈寶經典的神眞。從這裡我們可以看出，一但一個授經故事有效地傳布，形成一定的權威性與神聖性，後來的道經作者就會將這個模式與其他的傳經故事加以複合，以豐富並強化其權威性，並將其授經的層次與範圍提高擴大，進而建立一個龐大的傳授傳統，並使這個傳統具有神聖的根源與歷史脈絡。

19. 《道門經法相承次序》 HY1120.1.4a6-b1。

20. 《道教義樞》 HY1121.2.5b9-6a7。

21. 《雲笈七籤》 HY1026.6.8b-9a。

### 三、天眞皇人的淵源

有關天眞皇人這個神話人物的淵源，目前學界還沒有廣泛討論。王承文認為天眞皇人源自於古代中國南方的仙真，<sup>(註 22)</sup>但是這似乎是一種推論，也未見進一步證據。從現存可以確定年代的資料上看來，《抱朴子·地真篇》與《太上太一真一之經》是天眞皇人所出現的最早材料，而筆者認為《抱朴子·地真篇》與《太上太一真一之經》可能與更早的三皇文傳統有關，<sup>(註 23)</sup>因此天眞皇人這個神話人物則可能與三皇文傳統有關連。首先，《太平御覽》就引用了現在失佚的《三皇經》說：「皇人者，太帝所使，在峨嵋山，黃帝往授真一之五芽法。」<sup>(註 24)</sup>若這段引文保存最早的《三皇經》，則天眞皇人可能屬於《三皇經》傳統的神話人物。而有關《三皇經》的早期傳承，<sup>(註 25)</sup>唐前期孟安排編纂的《道教義樞》卷二引《序目》云：「小有《三皇經》本出大有，皆上古三皇所授之書，亦諸仙人所受，以藏諸名山，其蜀郡西城峨嵋山具有此文。」類似的引文亦出現在《雲笈七籤》卷六。<sup>(註 26)</sup>這指出《三皇經》與峨嵋山具有地緣關係，而峨嵋山正是傳說中天眞皇人領治仙官之所在。另外，一些現存的資料也顯示，三皇與「三一」的方法有密切關係，許多經目甚至是以《三皇三一經》或《洞神太上三一經》的名稱出現，<sup>(註 27)</sup>而「三一」正是天眞皇人所教授黃帝的方法，若「三一」之法與三皇的傳統有關，則天

22. 王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁 692-693。

23. 這個觀念最早由賀碧來 Isabelle Robinet 提出，見 Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du Taoïsme*, vol. I, II (Paris: Ecole Francaise d'Extrême-Orient, 1984), pp.28-32。而李福進一步認為，這個傳承後來與上清以及天師道都有關連，見 Gil Raz, “Creation of Tradition: The Five Talismans of the Numinous Treasure and the Formation of Early Daoism,” pp.175-176。此外，三皇經似乎已併入葛氏傳授傳統之中，因此常在葛氏傳統中提及、引述，進而在古靈寶經中有雜纂狀況，這一點可以在《抱朴子》以及古靈寶經中看出來，而天眞皇人亦可能在此傳統中被保留。

24. 《太平御覽》678. 1b5；亦見《太平御覽》(北京：中華書局，1985），頁 3024。

25. 有關《三皇經》的研究請參見大淵忍爾，《道教とその經典》，頁 219-295，以及 Poul Andersen, “Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sunhuang Tradition),” *Taoist Resources* no.1, 1994, pp.1-24。

26. 《雲笈七籤》HY1026.6.11b。

27. 《洞神八帝妙精經》HY640.2b-33b 引《三皇三一經》云：「頭上上元神，字元先，太一君也。……心中中元神，字玄堅，太一中極君也。……臍下元神，字玄妙，北極谷玄道母也。」而《雲笈七籤》卷四十九引《玄門大論三一訣》HY1026.49.8b 中列出九種三一，其中第三個為出自《洞神太上三一經》，並有提到「洞神所出三一之變」云云，顯示三皇與三一似乎有著密切的關連性。而其中第四個則是「皇人三一」，出自「皇人秘旨」。

真皇人這個人物可能也與三皇的傳統脫不了關係。此外，在《太上太一真一之經》中有一段甯先生所說的話：「吾得道始仙耳，非三皇天真之官，實不解此一真文，近皇人爲扶桑君所使，領峨嵋山仙官，今猶未去矣，子可問之。」<sup>(註 28)</sup>足見所謂的《天皇真一之經》與三皇天真之官有密切關連，而皇人可能就是屬於三皇天真之官或與之有關。若再從整個黃帝問道於皇人的故事框架來看，皇人屬於三皇而黃帝爲五帝之首，在三皇五帝的傳承上黃帝受經於皇人也是合乎歷史傳承，似乎也是建構歷史傳承者的刻意安排。從這些蛛絲馬跡看來，天真皇人這個神話人物似乎源自於三皇文的傳統，並且與「守一」或「三一」的修練傳統有關，透過黃帝問道的形式建立這個修練傳統的傳承體系。

值得注意的是，在早期某些資料，例如《抱朴子·地真篇》中所顯示的，黃帝前往峨嵋山，目的是問道於天真皇人，或前往授「真一五芽法」。在這些材料中，天真皇人是擁有真一法或真一典籍的仙真，並將此修法或經典傳授給黃帝。然而在《太上靈寶五符序》中，黃帝是擁有《天皇真一之經》的人，但是無法解讀，而天真皇人則被塑造成一位具有解讀能力的仙真。這種帝王擁有神聖經典尋求聖者解讀的模式正是靈寶五符的一貫傳統。這似乎可以看作是《太上靈寶五符序》編纂者對古代神話或三皇文傳統的再現或改寫，將天真皇人塑造成一位天文的解讀與轉譯者，以符合天真皇人在靈寶經中的角色。於是一個「天書」與「秘篆」的文字典籍系統與一個翻譯中介者天真皇人的角色與傳經模式就被建立下來。

筆者認爲這種「天書」與「秘篆」的文字典籍與一個翻譯中介者天真皇人的傳經模式是靈寶經建立其聖典權威的關鍵。其後部分的靈寶經就尋著這個傳經模式來造構其聖典神話。而在這當中，《太上靈寶五符序》卷下所引的《太上太一真一之經》中皇人的角色是一個轉折點。後來靈寶經的作者們就開始轉化並豐富這個神話人物的特質，使之成爲天界聖典的傳譯者。

#### 四、靈寶經中的天真皇人

以天書作爲經典根源的相同母題在《靈寶赤書五篇真文》中亦有呈現。《元始

28.《太上靈寶五符序》HY388.3.18a2-3。

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，旋上上宮，燒香散華，口詠靈章。元始登命太眞按筆，玉妃拂筵，鑄金爲簡，刻書玉篇。」<sup>(註 29)</sup>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，於是元始天尊命太眞，將之轉寫記錄下來，鑄刻於簡上。這段引文提到太眞在轉寫天文的過程當中具備一定的角色，不但轉寫下天文，而且加以刻書保存。<sup>(註 30)</sup>

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。<sup>(註 31)</sup>筆者認爲在《元始五老赤書玉篇真文天書經》中所提到的「元始登命太眞按筆，玉妃拂筵，鑄金爲簡，刻書玉篇。」是靈寶經開始形成天書轉譯模式的一個標誌，但是在這個階段天眞皇人這個角色尚未定型，而是以更通泛的稱號「太眞」來執行按筆刻書。王承文認爲「太眞」就是天眞皇人，<sup>(註 32)</sup>但「太眞」這名號在早期道教經典中普遍存在，尤其常出現在上清經中，屬於陪侍輔助的神眞，不盡然必指天眞皇人。<sup>(註 33)</sup>筆者認爲，到以《度人經》爲中心的相關經典才正式的出現以天眞皇人爲轉譯者的模式，進而取代了太眞，而天書轉譯的模式較爲確定。事實上，早期《靈寶赤書五篇真文》這一系統中天眞皇人作爲傳經的角色並不十分清晰，直到唐代以後的文獻才將天眞皇人直接當作傳遞赤書真文

29.《元始五老赤書玉篇真文天書經》HY22.1a-2a。

30. 而實際上，這種神秘的天文確實以秘篆的形式保存在《元始五老赤書玉篇真文天書經》之中，而《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，這也顯示了一個天文翻譯傳統的存在。《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〉，《宗教與心靈改革研討會論文集》，1998，頁 70-97；《真文赤書研究》，輔仁大學碩士論文，2000，頁 43-88。

31. 見 Stephen Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," in Michel Strickmann ed. *Tantric and Taoist Studies in honor of R.A. Stein*, vol. II (Bruxelles: Institut Belge des Hautes études Chinoises, 1983), pp.436-442。小林正美，《六朝道教史研究》(東京：創文社，1990)，頁 127-133。

32. 見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁 713。王氏更以宋文明的《通門論》中「天文發乎始青之天，而色無定方，文勢曲折，不可尋詳。元始於是命太眞仰寫天文，置方位，區別符書，總括圖象。」這一段話來說明這裡的太眞就是指天眞皇人。

33.《太上玉珮金璫太極金書上經》HY56.1b：「高上傳以素靈之女，太眞贈以紫晨之童，各三千人侍衛神文。」而在古靈寶經中，太眞可能就是太上之真人。見《洞玄靈寶玉京山步虛經》：「兆若能長齋久思，諷誦洞經，叩齒咽液，吐納太和，身作金色，項負圓光，頭簪日華月英玄景，手把靈符十絕之幡。斯德巍巍，道之至尊，愔愔玄化，太上之真人矣。」類似引文亦見於《無上秘要》HY1130.43.8a。

到人間的使者。唐代閻丘方遠的《太上洞玄靈寶大綱鈔》就正式提到，元始天尊在龍漢劫初，「從碧落天降到大浮黎國，在大地東方說法，演《靈寶自然天書五篇真文》。至軒轅黃帝時，天真皇人是前劫成真，於峨嵋山洞中，授黃帝及守三一法、黃帝赤書一篇，靈寶部中皆天書古篆。黃帝道成，封此法於鍾山。……禹遂謁鍾山，齋心祈祝，感鍾山真公授靈寶五法，皆備足理水。」(註34)這則傳經神話明顯複合了數個傳經傳統。首先是元始天尊演《靈寶自然天書五篇真文》的開經神話，其次是將真文赤書與天真皇人授經予黃帝的傳經神話結合，最後再將《靈寶五符》以及夏禹治水的五符傳統整個複合成一個完整的傳經神話。這也可以看出，天真皇人逐漸成為赤書玉篇傳承中的人物，這似乎也顯示天真皇人的傳經角色在唐代以後的普及。

在古靈寶經當中，正式將天真皇人當作神聖經典的翻譯者、詮釋者及撰述者的是與《度人經》相關的一群經典之中。《度人經》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，並提到「天真皇人昔書其文以為正音。」這意味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。(註35)後世對《度人經》的注解也都以天真皇人在《太上靈寶諸天內音自然玉字》當中的解釋加以發揮。(註36)《太上靈寶諸天內音自然玉

34. 《太上洞玄靈寶大綱鈔》HY393.1a10-2a1。

35. 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。」見《太上靈寶諸天內音自然玉字》HY97.1a。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》HY87.1a-12b、《太上洞玄靈寶滅度五煉生尸妙經》HY369.6b-15a、《太上黃籙齋儀》HY507.54.3a-21a、《上清靈寶大法》HY1211.6.7b-9b; 7.13b-21a; 14.25b-34a; 16.11b-20a; 44.25a-33a; 47.4a-7a; 48.3a-6b、《靈寶無量度人上經大法》HY219.30.2b-10b; 31.1b-12b; 32.5b-20b 皆紀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，這種神秘的雲篆文與道教齋法科儀有密切的關係。

36. 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的大梵隱語撰寫下來，並解釋其意的關鍵人物，《元始無量度人上品妙經四注》HY87.4.3b7-10。而實際上《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，迴互經文，不依輪次者，務使人速見其意也。」《元始無量度人上品妙經四注》HY87.4.3b7-10。亦見 Stephen 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 (HY 87)，包含了南齊嚴東（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

字》中詳細敘述了天眞皇人受命於元始天尊，「敕使解其意，通其玉音」，於是天眞皇人以其所見，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眞皇人對大梵隱語的注解與詮釋。天眞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」的傳布，天眞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，合爲兩百五十六字，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。這裡基本建立了天眞皇人將原本隱諱的大梵隱語轉寫爲文字的關鍵地位，其後再由西王母傳授道人間，然後由大禹封存。這個傳承以天眞皇人作爲轉譯者爲基礎，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爲核心的宗教傳統，形成一個繁複而層層相承的傳經傳統。

此傳承的第一個步驟象徵了神聖經典的源起，即是天眞皇人將原本屬於先天氣，代表宇宙根源的大梵隱語，以「音」與「章」的形式呈現出來。這也說明這種大梵隱語是一種音韻的形式，因此《度人經》有將之稱爲隱韻。(註37)這個過程包含了兩個程序，其一是「書其文以爲正音」，也就是將隱韻轉譯爲正音並以丹筆將它書寫下來；其二是「解注其音」也就是去解釋這奧妙的隱韻。後者的解釋與說明形成了《太上靈寶諸天內音自然玉字》的主要內容；而前者則說明大梵隱語是一種將梵韻以一種音譯形式記錄下來的形式，也顯示大梵隱語的概念是在佛教的神聖經典翻譯風氣下所形成，(註38)其中尤其與特殊名相與咒語的音譯形式有密

子則提到李少微的注全是以附於《太上靈寶諸天內音自然玉字》的內容爲本。見神塚淑子，〈六朝靈寶經に見える本生譚〉，麥谷邦夫編，《中國中世社會と宗教》（京都：道氣社，2002），頁104。有關《度人經》的研究參見 Michel Strickmann, "The Longest Taoist Scripture." *History of Religions* 17: pp.331-54; Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp.373-438；福井康順，〈靈寶經の研究〉，收於《福井康順著作集》第二卷（京都：法藏館，1987），頁341-450。有關度人經四注的研究，亦見砂山稔〈靈寶度人經四注の成立と各注の思想について〉收於《隋唐道教思想史研究》（東京：平河出版社，1990），頁272-304。

37. 《元始無量度人上品妙經四注》，HY87.5a-b。

38. 佛教譯經的過程正是要將奧妙神聖的「梵韻」，翻譯成爲中原的「正音」，然後再以筆將這些神聖的經文寫下，成爲漢譯佛典。而且梵文在印度被認爲是梵天所創，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。支謙在《法句經》序中即云：「天竺言語，與漢異音，云其書爲天書，語爲天語。」見T210,5b-c；僧祐亦認爲梵文是一種「天書」、「天語」，見T2145,55.4b-5a。因此這不是單純的異國文字轉譯，而是牽涉到神聖語言傳譯爲世俗語言的傳譯轉化問題。相關研究可參考 Arthur Link, "The Earliest Chinese Account of the Compilation of the

切關係。(註 39)隋大業年間成書的《玄門大義》論及天眞皇人對大梵隱語的音譯特性：「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，而天眞皇人演之，仍用大梵之音，而語此間即以此間之物，合玄都之事。」(註 40)明顯說明天眞皇人不以「此音」來譯「梵語」，而保留了「大梵之音」是以音譯的方式來轉譯大梵隱語。這種將原本宇宙先天氣的「大梵隱語」經由天眞皇人轉譯為正音，並加以解釋並文本化，其實就反映了神聖梵語翻譯為世俗漢語的轉譯過程。筆者因此認為天眞皇人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境與風氣，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，也提供了天眞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眞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。

Tripitaka (II).” *Journal of the American Oriental Society* 81.2(1961): 281–299; Daniel Boucher, “On Hu and Fan Again: the Transmission of ‘Barbarian’ Manuscripts to China.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol. 23, no. 1(2000): 19–22。神塚淑子，《六朝道教思想の研究》(東京：創文社，1999)，頁 415–427。

39. 佛經翻譯的過程中，翻譯者遇到咒語或專有特殊名相時，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。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。有關大梵隱語亦參見 Stephen Bokenkamp, “Death and Ascent in Lingbao Taoism,” *Taoist Resources* I. 2(1989): 12。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，《度人經》云「此諸天中大梵隱語、無量之音。舊文字皆廣長一丈。天眞皇人昔書其文，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，書其功勳，上奏諸天。萬神朝禮，地祇侍門，大勸魔王，保舉上仙，道備剋得，遊行三界，昇入金門。」見 HY1.1. 17–18；亦見李德范輯，《敦煌道藏》(北京：全國圖書文獻縮微複製中心，1999)，頁 52–53。該文亦在《無上秘要》引文中，見 HY1130.43.11–12。
40. 《玄門大義》云：「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，而天眞皇人演之，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。」見《玄門大義》HY1116.1.17b9–18a8。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，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。

天眞皇人在靈寶經中的譯經傳經的形象與地位經由靈寶經的傳布，立刻成為一種傳經的敍述模式與框架，並被廣泛引用，至南朝時期的靈寶上清典籍中皆可見到類似的敍述模式。(註 41)《隋書·經籍志》當中更是為天眞皇人在道教經典中的地位作一個概括性的總結，並清楚地標誌天眞皇人作為傳承靈寶經的關鍵角色。(註 42)其中提到道教經典本屬天書，就連諸天仙也無法省視，於是元始天尊乃授命天眞皇人「改曇天音而辯析之」，經由天眞皇人的轉譯，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。《隋書·經籍志》的這段文字顯示天眞皇人在靈寶經的出世根源與傳承體系中有著十分重要的位置，更指出天眞皇人作為一個天界翻譯者的特殊身分。而《隋書·經籍志》也因此建立了天眞皇人作為經典傳授者的敍述模式，並廣泛被引用或轉述於許多後來的道經中，《混元聖紀》就直接引用〈經籍志〉的文字，(註 43)而唐代前期《道教義樞》清溪道士孟安排的序中也有一段幾乎一樣的記述。(註 44)《無上秘要》則云：「靈書八會，字無正形，其趣宛奧，難可詳尋，天既降應，妙道宜明，便可筆法，解其正音……天眞皇人稽首作禮，上白……。」(註 45)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《傳授三洞戒法籙略說》卷上則以天眞皇人自述的形式說：「天眞皇人曰：『天書玉字，凝飛玄之炁，已成靈文，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……。』」(註 46)這些文字儘管述說的模式略有不同，但是都將天眞皇人當作天書的轉譯與詮釋

- 
41. 天眞皇人作為經典的天界翻譯者以及傳承者，這種說法在上清經派也留下影子，《太平御覽》所保存的《太微黃書經》屬於南朝後期的上清經典，其中提及：「靈書八會，字無正形，趣究乎奧，難可尋詳，得為天書，自然至真，斯八會之氣，全五合之音，非淺近者所能洞明。天眞皇人竭其所見，注解其意。」見《太平御覽》673.5a7-10。由此可見天眞皇人作為天書譯釋者說法並不限於靈寶經派的典籍，至南朝時期可能已經傳布於南方的典籍之中。
42. 「所說之經，亦稟元一之氣，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，乃命天眞皇人，改曇天音而辯析之，自天眞以下，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，得而寶秘，亦有年限，方始傳授，上品則年久，下品則年近。」見《隋書》4.1091，《隋書·經籍志》約成書於西元 656 年。亦參見 James Ware, "The Wei shu and the Sui shu on Taoism," *Journal of the American Oriental Society* 53(1933): 244。
43. 《混元聖紀》HY769.2.10b-11a。
44. 《道教義樞》HY1121.2a。
45. 《無上秘要》HY1130.24.3b。
46. 《傳授三洞戒法籙略說》HY1231.1.10b。

者。

如同前節所討論的，一但一套敍事框架有效傳布，並奠定其神聖經典的模式，這個敍事框架就具有某種權威性與神聖性，並廣被承襲沿用，而且會進一步擴大延展其範圍。到了隋唐時期，天眞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，天眞皇人作為傳譯者的身分也日益重要。許多經典於是承襲這種論述框架，來構造聖典的來源。《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眞皇人，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。」<sup>(註 47)</sup>《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。天眞皇人昔書其文，掌之於上清真境、太玄玉都、寒靈丹殿、紫微上宮。」<sup>(註 48)</sup>除了作為經典本身的淵源追述，這種論述框架也擴展為眾經之源。《猶龍傳序》云：「開闢之初，天尊命天眞皇人裁雲作篆，字方一丈，八角垂芒，為天書之始也。聖人欲詮妙本，故著之以為經籙符圖，所以有三洞四輔，凡三十六部，為大教之櫨鍤也。」<sup>(註 49)</sup>而至北宋陳景元在《度人經集注序》中，已經將道經與圖籙皆視為天眞皇人轉譯天文後的衍生物，把天眞皇人的譯疏當作所有道經的源起。「元始之降舍柏陵，五老之環侍雲坐，遽命天眞皇人規模盤屈，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。」自《度人經》地位的逐漸提高，這種觀念就越被強化。陳景元就強調天眞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，於是天眞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。而《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，天眞皇人按筆書之，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。」<sup>(註 50)</sup>《天皇至

47. 《太上洞玄靈寶十號功德因緣妙經》 HY337.4a4-7。

48. 《皇經集註》 HY1428.6.8b。

49. 《猶龍傳》 HY773.5a10-b4。

50. 《太上洞玄靈寶天尊說救苦妙經註解》 HY399.19a。

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。天眞皇人見八角垂芒，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。」<sup>(註 51)</sup>在這個敍事框架不斷沿用並將其層次與範圍不斷擴大延伸之時，天眞皇人於是成為整個「道教」傳世的起源。

以天眞皇人為傳經者的敍事框架在宋元時期仍然繼續發展，並發揮了其中的翻譯概念。《靈寶無量度人上經大法》<sup>(註 52)</sup>即依託為天眞皇人所撰，而其中就將這種天文翻譯的概念發展成為五譯成書的概念，可說是將天眞皇人傳經者與譯經者兩個角色加以整合並作更細緻的發揮，宋代王契真的《上清靈寶大法》基本上依承此說。另外宋代學者金允中《上清靈寶大法》當中依《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透過四譯而成書。<sup>(註 53)</sup>

51. 《天皇至道太清玉冊》HY1472.1.22b。

52. 見《靈寶無量度人上經大法》HY219, 2:1a-1b。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。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〉，《福井康順著作集 II：道教思想研究》（東京：法藏館，1987），頁 341-447。John Lagerwey 則從經文中的敍述推斷該書為寧全真（1101-1181 CE）之弟子所撰述，見 Kistofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canan: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), p. 1029。該經托天眞皇人所撰，而其用語（1:1a-6a）與《魏書》〈釋老志〉及《隋書》〈經籍志〉有諸多類似之處，足見 HY219 的某些材料源自於南北朝時期。

53. 金允中《上清靈寶大法》云：「第一玉字，生於虛無之先，神文隱於混沌之內，至於赤明開圖，元始宣演祕諱，係第一譯，為大梵玉字。第二標敍玉字祕諱，天眞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。西王母下受黃帝，龍威人授大禹靈寶五符，并在經內。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。」見《上清靈寶大法》HY1211.1。而《靈寶無量度人上經大法》云：「一譯：玉字生於虛無之先，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，宣緯演秘而成大法也。二譯：火鍊成文赤書之後，字方一丈，八角垂芒，覆於諸天下蔭西元，九天之根，流金之勢。玉光金眞之明，煥耀太空。元始命天眞皇人書其文，名八威龍文。亦曰諸天八會之書。秘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。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，並再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敍為譯。四譯：漢元封元年七月七日，西王母下降，以此經法受漢武帝。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：自天眞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。」見《靈寶無量度人上經大法》HY219, 2.1a4-2b7。此說與王契真《上清靈寶大法》HY1213, 1.7a-7b 基本一致。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。相關比較研究可參照松本浩一，〈上清靈寶大法の文獻學的研究：靈寶派の修行法をめぐつて〉，《圖書館情報大學研究報告》17.2(1998)，頁 48-51。有關《上清靈寶大法》的研究亦見丸山宏，《道教儀禮文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2004），頁 459-492。

依照五譯成書的程序，文字的創生從宇宙生成的「虛無之先」，「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，也非由最高神所創造，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眞皇人，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」。這裡將天眞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，顯示天眞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、黃帝赴峨嵋見天眞皇人的傳說、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的故事等，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。這裡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，並將這種流布的根源追溯到天眞皇人將天文書寫以為正音的神話中。

整個譯經程序其實是複合了不同傳統的經典傳授敍事框架，並以翻譯程序的先後作為基本架構，而發展演變成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》卷四天眞皇人自述「大梵隱語無量洞章」的傳布，並將其他傳經的論述安置於不同經典翻譯的過程，再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，而以天眞皇人為傳經者的敍事框架也透過譯經程序而與其他傳經神話整合成為傳承有序的系譜。

## 五、天眞皇人的本生譚與傳記

所謂本生譚（Jātaka）是指佛教典籍中以釋迦牟尼佛前世故事為中心，述說佛如何在宿世以各種方式累積功德，終致證得圓滿佛果的一種特殊宗教文體。（註54）許理和（Erik Zürcher）早在1980年就已經指出道教典籍模仿佛教本生譚形式而構造道教的本生故事，（註55）而道教本生譚又以靈寶經為主。靈寶經本身就將輪迴轉世、因果報應等佛教罪福觀念當作核心思想，而為了彰顯這些作為靈寶經基礎觀念的合理性，作者在靈寶經中安排了數個神格人物的本生譚。在靈寶經中運用到本生譚作為敘事框架，進而建立主人翁神格淵源並鋪陳出經典教義者，最明顯的有三個：其一就是《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》有關靈寶天尊與左玄真人、右玄真人的因緣本生；其二為《太上洞玄靈寶本行因緣經》之中有關葛仙公的本生故事；其三即是本文所談《太上靈寶諸天內音自然玉字》中的天眞皇人本生譚。前兩者柏夷（Stephen Bokenkamp）與神塚淑子已有詳細的考察，（註56）至於天眞皇人本生譚目前則有神塚淑子的研究。（註57）

如前所述，《太上靈寶諸天內音自然玉字》乃是託名天眞皇人將《度人經》的「大梵隱語」轉譯為「正音」的內容，其中包含了對大梵隱語的解釋與說明。而《太上靈寶諸天內音自然玉字》卷四則是以天眞皇人自述的形式鋪陳出其傳記，傳記模式以佛教本生故事為框架，將時間架構在九萬九千九百萬重劫的漫長宇宙時間軸之上，用自傳體道出天眞皇人在悠長的時光之中反覆輪迴於天道、人道、鬼道，

54. 關於本生譚的基本研究可參考 John Garrett Jones, *Tales and Teachings of the Buddha: the Jātaka Stories in Relation to the Pāli Canon*, Christchurch (New Zealand: Cybereditions, 2001)；干瀉龍祥，《本生經類の思想史研究》（東京：山喜房，1978）。

55. Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism,” *T'oung Pao*, vol. 66, 1-3 (1980): 102-104。

56. 參考 Stephen Bokenkamp, “The Viśvantara-jātaka in Buddhist and Daoist Translation,” in *, ed. Benjamin Penny (New York: Routledge, 2006), 56-73; “Some Questions Concerning the Highest God of the Lingbao Scriptures, the Celestial Worthy of Primordial Commencement,”發表於2006道文化國際學術研討會。有關天尊與二真人的本生還可以見神塚淑子，〈《靈寶經》裡的本生譚〉發表於2006道文化國際學術研討會。而關於葛仙公本生的研究亦見神塚淑子，〈六朝靈寶經に見える葛仙公〉收於麥谷邦夫編，《三教交涉論叢》（京都：京都大學人文科學研究所，2005），頁1-46。*

57. 神塚淑子，〈六朝靈寶經に見える本生譚〉，麥谷邦夫編，《中國中世社會と宗教》（京都：道氣社，2002），頁83-106。

在這數劫中一生一死，流轉各道，而最終得以超凌三界，位登仙真的過程。(註 58)這一段冗長的敍述部分以四言的形式，類似漢譯佛典偈頌的風格，平鋪直述地道出天眞皇人無數前世因緣：

天眞皇人稽首上白天尊：「自受日月，隨運流遷，去來轉輪，一光一冥，一滅一度，一死一生，身受破壞，一敗一成，經履天地，改易光明，幽幽眇邈，非可思議。自龍漢以來，已九萬九千九百萬劫。緣對相牽，世世不絕，至于今日。亦嘗生王門，亦嘗生賤家，亦嘗生富室，亦嘗生窮寒，亦嘗為人尊，亦嘗為僕使，亦嘗嬰六疾，亦嘗受光明，亦嘗受智慧，亦嘗受愚聾，諸行備經。……諸惡漏盡，福德自生，乃得還在富貴之門，道得因緣，供養經法，七寶告靈，發心善願，功名得全，為三界所舉，五帝所明，降致雲輿，八景瓊輪，駕空乘浮，白日昇晨，被蒙天尊，曲逮重恩，拂飾朽骸，得見光明，超凌三界，位登天眞，今日侍座，歡樂難言。」(註 59)

這一段敍述是採直述模式將「罪福輪轉」的法則在六道之中輪迴的情形列舉出來，其敍事手法與《太上洞玄靈寶本行因緣經》中陳述葛仙公前世因緣的模式相同。(註 60)神塚淑子指出，這一段本生譚明顯是佛教從輪迴轉世到三界超脫與道教神仙思想、白日昇天觀念的融合。不但如此，文字中所蘊含的仙、人、鬼的三層世界觀以及南宮、周流十方、交遊上聖等觀念皆可以在《真誥》、《皇天上清金闕帝君靈書紫文上經》等上清文獻中找到相通之處，而以神眞修行過程為傳記體的文學形式更是上清派內傳類的最大特色。(註 61)

然而值得關切的是，何以在《太上靈寶諸天內音自然玉字》卷末會附上天眞皇人的本生譚？而這本生譚對天眞皇人的神格與地位又有何影響？首先從《太上靈寶諸天內音自然玉字》的內容來看，該經是對《度人經》所羅列於三十二天的

58.《太上靈寶諸天內音自然玉字》HY97.4.21b-28a1。

59.《太上靈寶諸天內音自然玉字》HY97.21b；22b5-9；此段引文亦出現於《一切道經音義妙門由起》HY1115.6. 29a 以及《無上秘要》1130.6.2a。

60.《太上洞玄靈寶本行因緣經》HY1107.3a5-5a4。亦可參考神塚淑子，〈六朝靈寶經に見える葛仙公〉收於麥谷邦夫編，《三教交涉論叢》（京都：京都大學人文科學研究所，2005），頁 16。

61. 神塚淑子，〈六朝靈寶經に見える本生譚〉，麥谷邦夫編，《中國中世社會と宗教》（京都：道氣社，2002），頁 93。

二百五十六字「大梵隱語」的翻譯與解釋，而對這些天書玉字加以譯釋的就是天眞皇人。實際上天眞皇人對於這「諸天內音」的翻譯與解釋，具有著注釋《度人經》中《元始靈書中篇》的性質。這顯示了該經極特殊的幾個特色，其一，《太上靈寶諸天內音自然玉字》並不是由最高神諸如太上老君或靈寶經的元始天尊所說出，也不是「天書」或「天文」本身，而是由天眞皇人對「天書」的翻譯與解釋。因此，從形式上來看，該經的內容更接近譯本或注釋，而不是神聖經文本身。其次，《太上靈寶諸天內音自然玉字》是以天眞皇人自述的形式敷演而成，而天眞皇人則是受元始天尊之命對「天書」做出釋譯。因此，天眞皇人不但在神格上次於元始天尊，屬於輔佐性的陪侍神，在職司上也是屬於翻譯者或注釋者的角色，以經典建構的觀點來看，這樣的神格似乎不夠成為神聖經典的核心主人，而以天眞皇人爲主人翁所建構而成的經典其神聖性也不如一般經典。基於這個原因，如果要提高《太上靈寶諸天內音自然玉字》的神聖性，就必須強調天眞皇人神格位置的重要性與獨特性。

在佛教的傳統當中，本生故事以釋迦牟尼佛最爲重要，傳布亦最廣。從佛的本生故事中去強化釋迦牟尼歷經累世輪迴而達到解脫的過程，以此彰顯釋迦牟尼佛經累世功德而達致圓滿涅槃的最高果位，也因此形成一種重要而通俗的宗教文類。而在古靈寶經中，模仿佛教本生這種特殊的宗教文類，並運用到本生譚作爲敍事框架的，除了《太上靈寶諸天內音自然玉字》卷四天眞皇人本生以外，就是《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》有關元始天尊與左玄真人、右玄真人的因緣本生，以及《太上洞玄靈寶本行因緣經》之中有關葛仙公的本生故事。元始天尊以及葛仙公都是靈寶經派至爲重要的授經傳經神真，前者爲靈寶經中「元始舊經」的主神，而後者是靈寶經中「新經」的主要人物，二者在靈寶經派擁有至高的地位，而透過這種傳記式的本生譚，使這些神真有著如佛教釋迦牟尼佛一樣崇高的地位。<sup>(註 62)</sup>因此當《太上靈寶諸天內音自然玉字》的作者要提高該經典的神聖性時，就必須強調天眞皇人神格位置的重要性與獨特性，並合理化爲何天眞皇人具

62. 不僅僅如此，神塚淑子更指出，《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》有關元始天尊與左玄真人、右玄真人的因緣本生，以及《太上洞玄靈寶本行因緣經》之中有關葛仙公的本生故事中，道教觀念統攝著佛教，並凌駕於佛教之上，從而顯示了靈寶經作者意圖確立靈寶經包攝的神學體系。見神塚淑子，〈《靈寶經》裡的本生譚〉，《道文化國際學術研討會論文集》上冊（高雄：昶京文化，2006），頁 385–386。然而神塚淑子所指出的這個特點在天眞皇人的本生譚中倒不是特別清楚。

有如此重大的因緣，得以親賜天文，並具備有轉譯說明這神聖天文的能力，進而成為靈寶天文翻譯與傳經的關鍵人物。要達到這個目的，除了不斷強調奉元始天尊之命解釋「元始舊經」核心思想「天文」的天眞皇人，由於其職責攸關聖典傳授，在靈寶經中有著崇高而重要的神格之外。一個豐富冗長的本生譚正是要合理化說明天眞皇人的特殊因緣，並也藉此提升了天眞皇人的神格，從而也提高《太上靈寶諸天內音自然玉字》的神聖性。這也是運用到本生譚作為敍事框架，並以這種宗教文類來建構經典神聖性的實例。

儘管六朝靈寶經中就已經有天眞皇人的本生譚附於《太上靈寶諸天內音自然玉字》，但是有關天眞皇人的故事卻一直只是經典中的一段情節，未見有獨立的傳記。天眞皇人的事蹟只見於《抱朴子·地真篇》與《太上靈寶五符序》卷下所引的《太上太一真一之經》以及相關的引文之中，後來黃帝傳記的相關文獻如《廣黃帝本行記》以及《雲笈七籤》〈軒轅本記〉亦只是加入《太上太一真一之經》中黃帝問道天眞皇人的情節而已。直到明代才見有天眞皇人的傳記，明代道士趙道一所編修的《歷世真仙體道通鑑》是屬於仙傳類的典籍，其中收有天眞皇人的傳記：

天眞皇人不知其得道之始，然是前劫修真極道人之也。身長九尺，玄毛被體，皆長尺餘。黃帝之時在峨嵋絕陰之下，蒼玉為屋，黃金為座，張華羅幡，然百和香。侍者仙童玉女，座賓三人，皆稱太清仙王。黃帝再拜問道，授以五牙三一之文。又在峨嵋山，以太上靈寶度人經授黃帝，又授帝譽於牧德之台，一云蜀岷山。江北有慈母山，天眞皇人修鍊之所。山有龍池，池中有金銀銅鐵魚，各從其色。得食者味同乾薑，服之可以長生，謂之肉芝。龍池一在山中，一在空中，澄潔如鏡，纖芥不汙，或乾條槁葉，飛墮其上，即有五色凡鷺銜去。（註 63）

這一段傳記雖然時代較晚，但是仍然明顯地保留了早期經典的文字，並將各種說法加以複合，形成一個看似不甚完整的傳記。前半段明顯取自《太上靈寶五

63. 《歷世真仙體道通鑑》 HY296.4.1a3-b5。

符序》卷下所引的《太上太一真一之經》之中，<sup>(註 64)</sup>只是有小幅度的刪節而已。其中天眞皇人為「前劫修真極道人」的說法可以見於《太上洞玄靈寶大綱鈔》。<sup>(註 65)</sup>而黃帝問道天眞皇人情節則成為天眞皇人授《五牙三一之文》以及在峨嵋山授《太上靈寶度人經》，可能與宋代以後《度人經》地位逐漸重要有關。而授帝譽於牧德之台則是靈寶五符的傳授神話，但是在唐代時就已經與天眞皇人傳經故事複合成一個傳承系譜。傳記後半段則描述天眞皇人修鍊之所，是一種對仙山聖境景象的想像，與天眞皇人本人生平似無直接關連。整個傳記所呈現的依然是一個傳承經典的仙真形象，這顯示了天眞皇人最初與最終的所被塑造的形象，始終維繫在一個傳經的角色。值得注意的是，傳記的編寫者顯然對早期有關天眞皇人的材料加以裁選，整理成一個傳記，但是對於天眞皇人本生譚這一篇冗長豐富的材料則完全未加以選取。究其原因，可能編寫者未見到天眞皇人本生譚，因為這篇本生譚只保留在古靈寶經之中。而即便該傳作者見到這篇本生譚，他似乎也意識到本生譚與仙傳分屬不同的文體，因而未加以混合，否則就是在編寫道教仙傳的時候，很清楚地區隔富有過多佛教元素的材料。

## 六、以黃帝問道天眞皇人以及以元始天尊與天眞皇人為框架的經典

從經典建構過程上來看，一旦敍事框架被確定，經典在造構時，這些經典的作者即可套用此框架，承襲這個敍事框架所具有的權威性與神聖性，而形成神聖經典；而且當一種特定的敍事框架得到建構神聖經典的效果，這種敍式框架就會不斷被沿用，讀者也可以輕易地從熟悉的人物與敍事方式中辨識，並自然地接受該經典的權威性。以天眞皇人為例，我們可以看到以黃帝問道於天眞皇人的敍事框架在道教經典中反覆出現，並承載著不同的宗教內容。

黃帝問道於天眞皇人的母題最早出現於《抱朴子·地真篇》與《太上靈寶五符序》卷下所引的《太上太一真一之經》之中，同時也以引文的形式出現在許多文獻中，這些引文多與「三一」與「真一」有關，但是這個母題也成為後來黃帝

64. 《太上靈寶五符序》HY388.3.18a。

65. 《太上洞玄靈寶大綱鈔》HY393.1a10。

傳記的一個重要橋段。道藏中的《廣黃帝本行記》以及《雲笈七籤》〈軒轅本記〉都將黃帝問道於天眞皇人的主題納入黃帝傳記之中。安居香山透過資料比對與考據，認為〈軒轅本記〉為唐代王欽若所撰，並且是以《廣黃帝本行記》為底本撰寫而成。<sup>(註 66)</sup>至於《廣黃帝本行記》中有關黃帝問道於皇人的部分，安居香山認為唯有《抱朴子·地眞篇》與之相類。<sup>(註 67)</sup>宮澤正順更認為《廣黃帝本行記》是以《抱朴子·地眞篇》中天眞皇人的「眞一」、「三一」之教為基礎而構成的。<sup>(註 68)</sup>但是如果比對《廣黃帝本行記》中有關黃帝問道於皇人的部分與《太上靈寶五符序》卷下的《太上太一眞一之經》，就可以發現《廣黃帝本行記》關於皇人的部分完全取自於《太上太一眞一之經》，只作了微幅刪截，這一點安居香山並未論及，就連宮澤正順也完全未提到。這也足以顯現《太上太一眞一之經》的內容被後來相關的黃帝傳記廣為引用，而天眞皇人的傳授與教法也成為黃帝傳記的一個情節。這些傳記本身是對正史的模仿，吸收了正史「列傳」的形式，並且是宗教文獻與歷史故事的複合。當然這些歷史材料本身就不是對真實的再現，而是對事實的虛構，其中充滿權力和意識形態的運作，並以特定的邏輯，透過歷史中的人物、事件，去傳達某種想像、神話和觀念。這類的黃帝本記是以正史中的黃帝傳記為基本素材，再去吸收融合與黃帝相關的宗教材料，使黃帝成為一個充滿宗教色彩的神話人物。在此值得關切的是，這種黃帝問道皇人的結構，在唐代以後成為經典敍事鋪陳的基本框架。

以黃帝問道天眞皇人為敍述框架，除了標榜「三一」的「眞一之道」修法以外，亦有以金丹乃至內丹為天眞皇人所授之內容。《猶龍傳》云：「(黃) 帝詣青丘，見紫府先生，中黃真人，大隗君黃蓋童子，青城甯先生，峨嵋山天眞皇人，皆得眞訣，鑄鼎荆山，乘龍白日昇天，臣同昇者七十二人。」<sup>(註 69)</sup>這段文字顯然也是從《抱朴子·地眞篇》與《太上靈寶五符序》卷下的《太上太一眞一之經》中黃帝問道於天眞皇人的情節中演變而來，結合黃帝鑄鼎飛升的神話。而《仙苑編珠》則引經云：「軒轅黃帝登峨嵋山，遇天眞皇人授以《靈寶五符》，治世三百年，

66. 安居香山，〈道藏に於ける黃帝傳の考察〉，《東方宗教》13, 14(1958)，頁 51。

67. 安居香山，上引文，頁 60。

68. 宮澤正順，《曾慥の書誌的研究》，頁 143、202。

69. 《猶龍傳》HY773.2.16b。

乃鑄鼎荆山，鍊丹丹成，有黃龍下迎，群臣同昇者七十二人，以符藏於苑委山。」<sup>(註 70)</sup>這段引文直接將天眞皇人所授的經典稱爲《靈寶五符》，並將之作爲黃帝治世鍊丹的依據，其中複合了黃帝問道天眞皇人的故事、靈寶五符傳授神話以及黃帝鍊丹飛昇的傳說。

而《太清玉碑子》中有一段「軒轅於峨帽山，授皇人三一法」，這裡雖然提到「三一」法，但並不是《太上靈寶五符序》卷下的《太上太一真一之經》所記述的三一守一之法，因爲其後引有一段七言詩，詩中記述的則是金丹之法，這顯示了相同的故事框架與名詞，在不同的脈絡與時代，意義會產生新的轉化。<sup>(註 71)</sup>《上方大洞真元陰陽陟降圖書後解》中「八卦六變之圖」云：「昔者黃帝受天眞皇人口訣，於荆山鑄鼎，鼎分三足，所爲精氣神足，以登雲霄。」<sup>(註 72)</sup>這段文字承續了同樣的論述框架，但是在詮釋黃帝所用的鼎時，卻解釋爲經氣神足，其後並以八卦解釋身體的修練。而成書於唐代後的《太白經》引用《黃帝聖記經》云：「黃帝復到峨帽山，見天眞皇人，禮請神仙之道。皇人曰：『子豈不知，天有玄一生於太陽，名爲流珠，爲眾妙之門。得而修之，可令子長生，昇雲飛朝玉帝。』黃帝拜受於荆山，鑄金鼎，修合流珠，大還神丹。令傳後人，而於鼎湖，服而上昇。時有大臣七十二人，得丹服者亦從黃帝上昇。」<sup>(註 73)</sup>這一段文字的基本結構顯然是〈地眞篇〉與《太上太一真一之經》中黃帝問道天眞皇人情節的改寫，並將天眞皇人傳授的內容改爲金丹的鑄鍊。流珠爲金丹名詞，也就是汞，經過鑄鍊，可以成爲還丹。<sup>(註 74)</sup>

在宋曾慥所輯的《道樞》卷五之中收有〈黃帝問篇〉，其中記載「天眞皇人隱

70. 《仙苑編珠》HY596.1.2b。

71. 《太清玉碑子》HY926.10b。《太清玉碑子》HY926 基本上是各種道教詩詞的合編，參見 Schipper K. M. and Verellen F. eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to The Daozang of the Ming Dynasty*. Chicago: University of Chicago Press, 2005, pp.854–855。

72. 《上方大洞真元陰陽陟降圖書後解》HY438.8a。

73. 《太白經》HY933.1a-b，此經屬於內丹的道教經典，以易經來論證內丹修練過程。常志靜 (Florian Reiter) 依據其引李筌對《陰符經》的注解推論此經成於晚唐以後。見 Schipper K. M. and Verellen F. eds., *The Taoist Canon*, p.796。

74. 六朝的金丹典籍《太清金液神丹經》HY879.1-14a 記載「丹華簧輕必成金，水銀鉛錫謂楚皇。河上姹女御神龍，流珠之英能延年。」而後期的《抱一函三祕訣》HY576.15 解釋：「汞者水也，亦名姹女，亦名流珠。」而「還丹」則是金丹的一種，《抱朴子》即有提及，見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁 75。而到了唐代，還丹的意義又有了變化，見張九垓，《張真人金石靈砂論》〈釋還丹篇〉HY886.7a-9a，亦見容志毅，《中國煉丹術考略》（上海：上海三聯書店，1998），頁 108-109。

於峨嵋之山，黃帝既平蚩尤，將求無爲之道，周遊天下，而至於青城之野，始見甯真人焉，於是得九一之旨。因聞皇人明于大道，復徙而問焉。」<sup>(註 75)</sup>這段敍述依然是延續《太上靈寶五符序》卷下的《太上太一真一之經》中黃帝問道於天眞皇人的框架，但是「三一」更易爲「九一」。〈黃帝問篇〉隨後即是天眞皇人的回答，其主旨環繞著內丹的修練，並柔合了佛教三昧定的修習。《道樞》並有〈九仙篇〉，據考據與失佚僧一行注的《天眞皇人九仙經》有關，並且成爲後來的《眞龍虎九仙經》的基礎。<sup>(註 76)</sup>〈九仙篇〉標明是「皇人析微，三士頤陰」，保留部分所謂天眞皇人的文字以及僧一行、葉法善、羅公遠的注釋解說。<sup>(註 77)</sup>宮澤正順指出《眞龍虎九仙經》的作者以此爲本，將之重構成爲以天眞皇人教示黃帝的對話形式爲敍事架構，再附上葉、羅二公解說。<sup>(註 78)</sup>其內容主要討論的是修身靜意，水火龍虎的內丹修練之法。此外，《道樞》卷六〈虛白篇〉論及「抱一守中」之法云：「昔者黃帝得天皇真一之經，而不達其旨。乃見皇人于峨嵋之山而問焉。皇人曰：『眞一者，在北極太淵之中……』」等等，<sup>(註 79)</sup>這段文字顯然是《抱朴子·地眞篇》以及《太上靈寶五符序》卷下所引的《太上太一真一之經》的節引，這足見曾慥對黃帝問道天眞皇人這個敍事模式與材料的熟悉，並在其著作中普遍引述運用。

《陰符經三皇玉訣》同樣以黃帝問道於天眞皇人爲敍事框架，但是敍事內容則以《陰符經》爲核心，以黃帝與天眞皇人對《陰符經》內容的問答對話，鋪陳出對《陰符經》的詮釋。<sup>(註 80)</sup>此經的序中描繪黃帝訪道得《陰符經》的過程，其情節與《太上靈寶五符序》卷下的《太上太一真一之經》如出一轍，顯然是套用固有的故事框架，加入《陰符經》的內容而已。值得注意的是，在《陰符經三皇玉訣》的論述中，黃帝從廣成子石室中獲得《陰符經》，卻無法通曉此經，但知道天眞皇人深曉《陰符經》的義理，因而前往問天眞皇人，其間廣成子亦有所回應，

75. 《道樞》1011.5.3b7-10。

76. 有關《道樞》「九仙篇」HY1011.31 與僧一行的《天眞皇人九仙經》以及《眞龍虎九仙經》HY227 之間的關連性宮澤正順作過詳細的比對。宮澤正順認爲《道樞》〈九仙篇〉保留了亡佚《天眞皇人九仙經》僧一行的注，而現今保留在《道藏》洞真部的《眞龍虎九仙經》則是在南宋《道樞》〈九仙篇〉的基礎上復原了《天眞皇人九仙經》，因此現存《眞龍虎九仙經》是最晚出的。參見宮澤正順，《曾慥の書誌的研究》，頁 174-199。

77. 《道樞》HY1011.31.5a-13b。

78. 宮澤正順，上引書，頁 146-147、196-197。

79. 《道樞》HY1011.6.1b3-10。

80. 《陰符經三皇玉訣》HY119.2b-3b；1.1aff。

從而以三方對話鋪陳出該經的內容。這種論述框架很類似《太上靈寶五符序》卷下的《太上太一真一之經》，同樣是透過天眞皇人來解譯黃帝所無法省讀的《天皇真一之經》，而其間亦有太清仙王的補充與回應，而成為多方對話進而將經義鋪陳出來。從這裡可以看出這兩部經典都是循著類似的敍事框架來建構其神聖經典，而這個框架亦符合後來道教經典作者的需求，可以在直接套用既有的敍事框架並保有其神聖性的情況下，注入新的宗教素材與內容。

以上所提及的黃帝問道於天眞皇人的模式，是以天眞皇人爲高位神眞，授道或傳經予黃帝的形式爲敍述框架；而以元始天尊與天眞皇人爲模式的經典，天眞皇人的角色則是剛好相反，成爲一位懵懂的問道者，透過對元始天尊的請教，而鋪陳出該經典的內容。這種模式可以追溯到以《度人經》爲中心的一群古靈寶經，天眞皇人作爲次於元始天尊的一位神眞，受元始天尊之命翻譯轉寫天文。這其中不同之處在於，靈寶經中的天眞皇人主要功能是傳譯並解釋天文，或只是當作開場介紹的角色之一，與元始天尊鮮少有義理上的問答與對話。(註 81)而後期道教典籍的作者在沿用這個模式時，保留了元始天尊與天眞皇人的尊卑關係，並將之轉化爲豐富的對話關係，形成一個富臨場感的問答模式。實際上，元始天尊與天眞皇人的問答的論述架構正是建立在佛典中釋迦牟尼佛與弟子如阿難或迦葉尊者的對話問答的模式之上。

唐初的《太玄真一本際妙經》即以元始天尊將還無爲湛寂常恆不動之處，爲太上道君、太極真人、天眞皇人、上相青童君等說法，其中的一段即是皇人請教元始天尊的對話問道模式，以一問一答的形式揭示修道乃至度眾的方法。(註 82)這段文字也出現在約成書於七世紀初的《元始洞真決疑經》，該經之中亦有一段以天尊與天眞皇人問答的形式鋪陳出經典的主旨。(註 83)此經同樣以「元始天尊在協靈觀陵嶒之台，與太上道君及十二億高眞上聖，俱坐白獅子之座……。」爲開始，在太上道君、太極真人之後，即以「天眞皇人避席稽首上白天尊：『我於今日，

81. 如《太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經》HY369.18b。

82. 《太玄真一本際妙經》HY1103.7a7-11a8，相關研究參考山田俊，《唐初道教思想史研究》（東京：平樂寺書店，1999）。

83. 《元始洞真決疑經》HY59 與《本際經》HY1103 有密切的關連，該經名已出現在八世紀，也稱爲《太上決疑經》。亦見 HY1123.12a 以及《初學記》23.553。Schipper K. M. and Verellen F. eds., *The Taoist Canon*, p.522。

欲有所問，惟垂聽許。」作爲天眞皇人與元始天尊問答的開始，而天尊則告曰：「善哉，善哉！恣隨所問。」接著即是一連串的問答。<sup>(註 84)</sup>而其問答的內容是以修行者「入定位」之階序、「正觀登頂之相」、大士教眾生之法等，與佛教經典討論的議題十分接近，其形式與內容皆與佛教《涅槃經》、《遺教經》等類同，可以說是一種擬佛典的敍事模式，透過套用當時流行的佛典的說經模式，使讀者能輕易辨識其宗教文體，並以這種模式來建構其經典的神聖性。

## 七、結論

本文主軸放在天眞皇人形象的功能與轉變，以及以天眞皇人爲核心所建立的敍事架構，並從中探討道教經典神聖性的建構。我們關注的是道教經典的作者們在塑造這一形象並傳達某種宗教意旨時所採用的敍事框架，以及運用這種敍事框架來建構聖典，並透過天眞皇人這個形象，來對道教聖典進行經典結構的解讀。<sup>(註 85)</sup>通過對敍事框架的考察，來研究道教典籍作者是如何透過某種模式來選擇運用古老的神話素材，以達到建構神聖經典的目的。

從本文所揭示的資料與分析，我們可以推斷，天眞皇人最早與三皇文的傳統有關，並可能源自於這個傳統。而黃帝問道於天眞皇人的神話隨即流傳於南方，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·地眞篇》以及《太上靈寶五符序》卷下所引的《太上太一真一之經》之中，這也是目前天眞皇人最早出現的文獻，而與黃帝問道於天眞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》的作者將天眞皇人塑造成一位天文的解讀與轉譯者，於是一個「天書」與「秘篆」的文字典籍系統與一個翻譯中介者天眞皇人的角色與傳經模式就被建立下來。這種傳經模式是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尋著這個傳經模式來造構其聖典神話。以《度人

84. 《元始洞真決疑經》HY59.7b2-13a10。

85. 在這一點上，本文只是在道教研究的範疇中提出另一個觀點，從經典的敍事框架角度理解道教經典之神聖性，但並不否認道教有其內在自我反省、汰蕪存菁的理路以適應新的宗教形態，並作為一個有機的宗教的這一個角度。

經》為核心的一群古靈寶經將天眞皇人塑造成為神聖經典的翻譯者、詮釋者及撰述者，在這些經典中天眞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》就是天眞皇人將「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，這種轉譯天文的傳經模式在在顯示了對中亞佛教典籍翻譯模式的模擬。從現存道經中，我們還可以發現有以黃帝問道於天眞皇人，以及元始天尊與天眞皇人答問等兩種論述框架為模式的經典。在這兩種模式當中，雖然天眞皇人的位階不同，但是同樣都是被形塑成為一位中介者的角色，透過對答的形式將經典呈現出來，因此天眞皇人更接近一位傳經的神真。

道經的作者們如何運用天眞皇人這個人物，來造構經典的論述框架，乃至建立經典的神聖性？首先，在道教經典中，天眞皇人顯然並不是被塑造成為一個最高神的形象，反而是一位次要的神真，或只是諸仙真的一位。正確來說，天眞皇人的角色更像是一個中介者，以翻譯、傳授或答問的形式將經典的內容傳遞展現出來。因此，當道教經典的作者們選用天眞皇人這樣的神真，並沿用或轉化以天眞皇人為中心的論述框架時，他們已經預設一個更高的權威。這個權威可能是源自先天氣的天文，或者是元始天尊，甚至是某一個傳承。由於這種宗教權威具有某種崇高性，必須藉由像天眞皇人如此的天界中介者，將經典內容闡釋出來，如此既能為經典建立一個清晰的敍事架構，又不失其神聖性。

其次，我們看到許多經典藉著天眞皇人與這個更高權威的連結來建立一個傳承的系譜，使其經典與某一個權威性的傳承銜接。所謂在經典或傳記中的傳承系譜，其實是一種「對起源的虛構式追述」(fictional remembering of origins)，其形成是一個不斷造構與擴充的過程，這種運作有時甚至將互相矛盾的材料整合成一個有序的系譜，使單線相傳的傳經譜系成為一種神學圖式，變成一種「正統」的概念。這種傳承譜系的背後都存在著宗教權力的建構，這種建構系譜的成功，標誌了經典的正統性與神聖性。我們可以看到天眞皇人以及相關的神真是如何在不同的經典脈絡中被理想化或神聖化，同時我們看到經典的編纂者不斷建構其經典的傳承系譜，透過本有的敍事模式去選擇人物，組織材料，使經典內容與這些神聖人物及傳承系譜能銜接而不離。

其三，我們也可以看出，以《太上太一眞一之經》為首的一系列經典大致發

展成兩個脈絡，一個就是以黃帝問道於天眞皇人的故事框架，另一個就是元始天尊與天眞皇人的架構。前者承繼了《太上太一真一之經》原有的敍事框架，形成天眞皇人對黃帝的授受或對話結構，這一脈絡的經典無論在經典形式結構或內容上都較傾向道教，並且為各種不同的題材所運用。而後者則是在《太上太一真一之經》之中將天眞皇人視為一位天文的解讀與轉譯者的基礎上，發展出一個「天書」與一個翻譯中介者天眞皇人的角色與傳經模式。這種傳經模式成為部分靈寶經構造其神聖經典的基本框架，以《度人經》為核心的一群古靈寶經將天眞皇人塑造成神聖經典的翻譯者、詮釋者及撰述者，而這一脈絡的經典則可以明顯見到較多佛教術語及觀念的借用。後者又變化為元始天尊與天眞皇人的對話問答的敍事模式，透過這種類似師徒答問的結構，模擬套用佛教既有的佛與弟子答詢的佛經體式，從而強化其神聖性與權威性。

其四，一旦敍事框架確立，而且有效地成為經典的傳遞媒體，並具有一定的權威性，則這個敍事框架就有機會被延展、擴張並涵蓋更廣的面度。這種擴張與延展分成兩著層面：一種是複製並豐富這個敍事框架，並注入新的經典內容，使之成為一部新的神聖經典。另一種層面就是與其他敍事框架複合，並擴大延伸其涵蓋層面。前者呈現於以黃帝問道於天眞皇人以及元始天尊與天眞皇人答問等兩種論述框架為模式的經典。而後者則透過《抱朴子·地眞篇》與《太上靈寶五符序》卷下所引的《太上太一真一之經》所呈現的是一個以天眞皇人為核心的傳授神話，此主題透過道教經典而傳布開來，成為一種經典傳授的故事框架，並與其他的經典傳授框架結合，而成為系列式的傳授模式，並且在授經的範圍上不斷擴大，使天眞皇人後來被描繪成為一位傳授靈寶經典的神眞。足見一個授經故事具備一定的權威性與神聖性，後來的道經作者就會複製這個模式並與其他的傳經故事加以複合，以豐富並強化其權威性，並將其授經的層次與範圍提高擴大，進而建立一個龐大的傳授傳統，使這個傳統具有神聖的根源與歷史脈絡。

其五，當特定的敍事框架重複出現在道教典籍之中時，在敍事架構中的角色就會逐漸被豐富化，甚至形成傳記，或被奉祀崇拜。天眞皇人不但在古靈寶經中出現本生譚，在後來明代的仙傳體中也出現天眞皇人的傳記。從這些本生譚、傳記以及其他材料看來，我們看到的天眞皇人其實是一個分裂的角色，一方面我們看到一個在輪迴之中流轉無數劫，最後位登天眞，侍座於元始天尊之側的天眞皇

人，其中完全未提及黃帝；另一方面我們看到一個領治峨嵋，並傳授各種經典予黃帝、帝嚳等聖人的天眞皇人，這當中則未見元始天尊登場。這顯示了一個經典中的神眞實際上沒有固定一致的神格與功能，他的角色塑造端視經典編寫者的需要，因此是游移而可塑的，而這當中亦反映了歷史情境、宗教權力結構與聖典的編造模式等等。因此這種神眞形象都具有著透過造構以符合宗教文本的特質，我們可以說，經典的作者在複製這些形象的過程中，同時也不斷地再製造這些神眞形象。

而從一些零星的資料顯示，天眞皇人似乎曾經是被信仰者崇拜的一位神明，而一些聖地似乎也與天眞皇人有關連。《天皇至道太清玉冊》有關於「祠」的說明則云：「道家古聖之祠，自峨嵋山天眞皇人之祠始之。古有三山祠是也。蜀之峨嵋山，昔天眞皇人之宮在焉。……自五胡亂華，中原雲擾，因其有光，皆爲石勒姚萇所奪爲胡廟，而中國三山神祠始絕矣。」<sup>(註 86)</sup>該經在峨嵋山的條目中記載著「天眞皇人之宮在焉，五胡賊李雄入蜀稱帝奪爲胡廟。」<sup>(註 87)</sup>從這些蛛絲馬跡顯示，似乎在峨嵋山曾經有以天眞皇人爲主祀的「祠」或「宮」存在過，但是在李雄及胡人入主時被佔據而改易了主祀神明。而這些文字資料以「古聖」來稱呼天眞皇人，似乎也與《太上太一眞一之經》中天眞皇人被描繪爲「身長九尺，玄毛被體，皆長尺餘，髮纏長數寸……。」的遠古神人形象不謀而合。至於當時的崇拜情況，則不是目前資料所能證明的，也不是本文的研究重心，而在後來的資料也未見任何有關天眞皇人崇拜的具體資料，唯有四川的青城山、峨嵋山、綿竹、新繁等地在後來的史料中還留有天眞皇人的事蹟與故事。<sup>(註 88)</sup>這裡要指出的是，天眞皇人顯然不是只存在於經典的建構之中。

本文主軸放在天眞皇人形象的功能與轉變以及以天眞皇人爲角色所建立的敍

86. 《天皇至道太清玉冊》 HY1472.5.6b4-6。

87. 《天皇至道太清玉冊》 HY1472.8.4b3-5。

88. 《錄異記》 HY591.7.4a：「青城縣西北去縣三里有老君觀，觀門東上有一泉，號馬跑泉，其泉水味甘，四時不絕，春夏如冰冷，秋冬即溫，昔太上老君與天眞皇人於此會真之所。」《神仙感遇傳》 HY592.5.12a 中提及僧悟玄在峨嵋山遇張生告知「入山至某峰，下值某洞門有長松，下有洄溪，上有峭壁，此天眞皇人所居之洞也。」而《洞天福地嶽瀆名山記》 HY599.11a 記載「漢州綿竹西北二十里，永壽二年老君天師誓萬神於此，天眞皇人所居處。(唐代州名，治所雒縣，今四川省廣漢縣)」《三洞群仙錄》 HY1238.5.11b：「虛寂字得真，居新繁銅馬觀，常與人言：『昔黃帝與甯先生、天眞皇人眾真會於此，號其地爲三會臺。』」

事架構，兼論作者採用的敍事框架與建構聖典的模式，因此未能深入探討引用經典文獻的內容，但是從這些材料中，我們可以約略窺見一個多重面貌的天皇，  
在歷史的流變當中，如何被這群經典的作者模塑運用，以符合某種神聖的情境，  
造構成具神聖性與權威性的神聖典籍。

# The Myth of Scriptural Transmission in Daoism: The Origin and Transformation of the August Emperor of Celestial Perfection

Shu-wei Hsieh

Graduate Institute of Religious Studies

National Chengchi University

## ABSTRACT

This paper analyzes the roles and functions of the August Emperor of Celestial Perfection in Medieval Daoism. Taking the August Emperor of Celestial Perfection as an example, we investigate people's use of ancient legends to construct new genres of sacred scriptures. The legend of the Yellow Emperor and the August Emperor of Celestial Perfection, which includes the practices of the "three-one" or the "perfect one," was widespread in South China during the medieval period. This legend is preserved in *Baopuzi* and the *Wufuxu*, which are two of the earliest sources concerning the August Emperor of Celestial Perfection. This story is also preserved in various citations in the Daoist canon. In the *Wufuxu*, the August Emperor of Celestial Perfection is characterized as a transmitter and translator. In addition, the pattern of translation of celestial writing becomes a basic structure of the *Lingbao Scriptures*.

The August Emperor of Celestial Perfection was created to be a translator and interpreter in scriptures relating to the *Durenjing*. The *Scripture of Inner Sounds of the Several Heavens* includes the translations and interpretations of the Great Brahma. 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. There are two types of scriptures relating to the August Emperor of Celestial Perfection in the Daoist canon. One is based on the framework of the Yellow Emperor asking the August Emperor of Celestial Perfection about Dao; the other is based on the

pattern of the conversation between the Celestial Worthy and the August Emperor of Celestial Perfection. Although the status of the August Emperor of Celestial Perfection is quite different in these two types of texts, the August Emperor of Celestial Perfection was created as an agent who transmits and reveals scriptures through consultation and conversation.

**Key words:** Daoism, August Emperor of Celestial Perfection, Perfect One, *Lingbao Scriptures*

(收稿日期：2007.9.12；修正稿日期：2007.12.25；通過刊登日期：2008.4.11)