

《大梵彌羅：中古時期道教經典當中的佛教》，謝世維著。臺北：臺灣商務印書館，2013。314頁。新臺幣390元。

基於個人對於六朝道教的研究興趣，以及長期與作者保持的友好情誼，這部新書的主要篇章，幾乎在它們最初發表之時便已仔細拜讀。然而此次重讀，由於作者提供了一份詳盡的〈導論〉，不僅回顧了過去的研究成果，同時對研究視角、方法與文獻運用方式都有詳細交待，致使所獲教益不再限於各篇專論所提供的主要觀點，而能通盤了解這幾年來作者持續努力的企圖與方向。

總的來說，這部新作旨在呼籲過於偏狹的研究領域（尤其是道教與佛教）界線應該被打破，否則無從掌握真實的歷史樣貌。這樣的呼籲主要是針對純粹的道教或佛教學者，希望他們在思考各自傳統的發展時，能夠同時考慮不同宗教之間的互動，以免過於簡化或單線式描述歷史進程。相較於此，作者更鼓勵從特定時期的歷史切面，考察不同宗教傳統間的社會網絡與互動模式（頁2）。只是在面對這些互動之時，應該儘可能地抱持客觀態度，審慎對待，不僅必須揚棄特定的宗教立場與民族情感，更應對於過度實體化想像宗教傳統可能造成的錯誤印象提高警覺。作者這一系列的反省與呼籲，自有其理論基礎，簡單地說，即是建立在宗教「融合」（syncretism）觀點所做的推衍結果。

作者雖然也曾懷疑「融合」概念在中國宗教研究中的有效性，但他這一系列的研究仍然是建立在二十世紀以來宗教「融合」的基本預設之上：所謂的多元、相遇與揀選。如同作者對此「融合」過程所作的簡要描述：宗教社群在遭遇「他者」之後，常須面臨文化抉擇，以便重新定位自我的處境；為此，他們需要重新建構一個「象徵宇宙」，作為定位依據，以之合理化社群信仰與存在價值，期使宗教社群或傳統得以繼續存在，再現生命力（頁10）。正是基於這樣的思考，作者書中所討論的主要對象與諸多議題，大多可以置回這樣的脈絡當中：六朝時期江南道教社群（以《靈寶經》崇奉者為主）由於遭遇來自異文化的強勢「他者」（佛教），而在罪與解罪（第一章）、亡者救度（第二至四章）等方面，面臨文化衝擊與抉擇，為此他們建構了一個新的象徵宇宙（即大梵、大羅玉清天，見第五章），而將自我重新定位為融攝佛道二教的新形態宗教（頁24）。

在這個意義上，東晉南朝時期的古靈寶經可以說是佛道融合的產物，但那決不是道教抄襲、剽竊佛教的證據，而應被看作是道教借用佛教觀念或詞彙，用以解決自身舊有教法所無法處理之困境的一種手段。只是，如此融合現象具有「多重性」(ambiguity)。不同信仰個體本身擁有深淺多寡不一的宗教涵養，當他們面對不同問題或情境時，又可能採取彼此相異的對應之道(揀選與行動)。因此，這些具有特定脈絡的「借用」未必是有意識、有系統的操作，更多是片面、漸進、脈絡化與不連貫的零星作為(頁12-13)。本書作者便是從上述「借用」觀點出發，採取康若柏(Robert F. Campany)所提出的「外部描述」觀點(頁19)，從借用者(道教)的角度切入，考察他們在不同脈絡底下，如何借用佛教詞彙、觀念與實踐，甚至進行轉化。

基於如此視角，應該追問的問題便包括：(1)在遭遇佛教之後，道教面對哪些新挑戰或困境是舊有教法所無法處理的，因而需要在不同文化之間作出抉擇？(2)這樣的抉擇可能經歷了無數的反思、協商與調整過程，這個過程是否能夠重建？(3)有無最終、一致的抉擇，而那是否完全解決了最初面對的問題，非但得以成功存續舊傳統，甚至開創出更具時代適應性的新傳統？(4)其他社群成員是否有不同的選擇，他們的命運又是如何？這些提問以及相應的答覆，令人期待。可惜的是，作者最終未能提供一份基於各篇成果、用以統攝全書的結論，個別篇章寫作之時，也未能完全緊扣上述問題進行論述，或在小結之中提出見解，致使讀者仍然無法清楚掌握作者在面對上述問題時，可能提出甚麼樣的洞見。

雖然如此，本書個別篇章所提出的問題與論證結果，依舊精采可期。第一章〈首過懺罪：中古時期罪感文化之探討〉旨在討論下列議題：(1)道教罪感或罪意識的確立；(2)道教戒律與罪目的廣泛與模糊性質；(3)罪的流動性與承擔者；(4)佛道兩教的罪與解罪儀式之互動關係。相較於過去中國罪感文化的討論主要集中在儒家與佛教方面，作者以為更應該從道教方面回應這個問題。作者認為道教對於罪的來源與認定，與其道德觀念、冥界律法與教團戒律相關。其中，戒律部分因為包含多元內容，因而呈現牽涉廣泛以致模糊不清的面貌，如初期天師道戒律便同時包含特定宗教戒條、民俗禁忌與道德規範等不同內容(頁37-38)，而東晉南朝靈寶經的罪目除了羅列承自祖先或共同

群體的罪愆之外，還包括佛教所提倡的宿世罪業(頁65-67)。而且，罪罰如同福報一樣，具有累積性與流動性，使其得以在家族成員之間傳遞。因此，個人罪罰可能由家人承擔，同樣的，通過自身悔過也可以洗淨家族的罪愆。在此，作者引述了王羲之與許翮的懺悔文書，清楚說明造罪、受罰與懺悔者不必是同一人，只要彼此之間具有血緣關係即可。面對如此綿密的罪罰網絡，對於不願身陷其中的人來說，佛教僅限於個人的罪業觀念與懺罪儀式，提供了新的選擇。但對靈寶經的作者們來說，佛教提出的個人性罪業卻不是二擇一的選項，而是同時必須面對的、另一種形式的罪業，必須連同舊有的罪愆(承負)一併消解。

第二章〈太陰鍊形：六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉則嘗試追索六朝時期「太陰鍊形」到「鍊度」觀念的發展過程，提供目前仍是研究熱潮的宋代鍊度儀式的思想基礎。作者考察了不同時期的天師道文獻，指出其中確實具有死後鍊形、身體復生，最終飛升成仙的思想，只是其中內涵卻不是那麼一致。天師道形成初期，死後鍊形是有意避世的成道者的權宜之計，到了南朝卻成為來不及完成修行的人必須經歷的過渡階段(頁87)。這樣的轉變，與當時南方諸種新興傳統(方士、上清、靈寶)的互動有關。作者詳細考察了東晉時期諸種與尸解相關的上清教法，指出它們乃是提供現世無法完成修行之人的補救之道(頁88-96)。時至南朝，靈寶傳統則將此一個人修行方法導入喪葬儀式之中，改以他力、簡便的方式(誦經、鎮石、建立功德)，達到護衛尸形以及拔度魂神上升南宮接受鍊化的目的，以此發展出具有普遍救度意義的度亡儀式(頁96-113)。這樣的轉變也與佛教輪迴、功德觀念的普及有關(頁114)。如此，傳統中國面對死亡以及死者矚目的恐懼與焦慮，得以因為此類儀式的介入獲得緩解(頁102)。

無論是早期發展的度亡儀式或是後來流行的延壽科儀中，燃燈都是其中的重要組成。第三章〈破暗燭幽：靈寶經中的燃燈儀式〉主要集中在六朝時期靈寶燈儀的意涵、功能與發展方面的討論，同時也觸及同一時代天師道與佛教燈儀的比較。作者首先討論佛教燃燈儀式的意涵，認為初期印度佛教既用施坐、燃燈來延請僧佛講經說法，作為布施功德，但在五世紀以前，佛教燃燈仍未具有度亡功能(頁124)。至於道教，初期天師道用燈並無宗教意涵，後來則是基於星宿、年命信

仰，才在儀式中燃燈(頁126)。五世紀初的靈寶傳統通常在不同類型的懺儀燃燈照明，用以禳解國家災難或救度地獄苦魂，只是燃燈的意涵不盡相同。相較於禳災燃燈的目的是為了照明天光，校正宇宙的運行，度亡燃燈則是為了燭照幽獄，讓亡魂重見光明，因而得救，這也帶有佛教功德觀念(頁128–129)。

第四章〈真文開顯：《元始五老赤書玉篇真文天書經》研究〉旨在分析今本《赤書玉篇真文天書經》的組成及其形成過程。作者指出這部作品包含兩種不同主題的內容：(1) 改造《五符》、《三皇》等古代符文傳統而來的真文符命、災劫救度，以及(2) 借鑒上清謝罪法與佛教布薩儀式而來的時節齋法、齋儀功德。《五篇真文》的作者通過改造舊有符文，將其原本的護符性質轉化成穩固宇宙運行的根本力量，並將這些符文納入重新建構的宇宙圖式之中(頁162)，以此回應當時由天師道、上清經與佛教所提出的災劫觀念。作者認為《五篇真文》創造此一得以溯至宇宙本源、且又綜攝當時諸種教法的新傳統，目的在於提升道教，使其達到具有公眾性與普世性宗教的層級(頁169)。第二項主題同樣是援引當時宗教傳統所行時節齋法，加以改造，轉化為具備朝禮天文與天神檢校、懺悔謝罪等諸項內涵的新型齋儀。其中更因齋法之中採行朝禮天文的方式，用以彰顯天文穩固宇宙、救度災劫的功效，而使兩個主題得以連繫。

第五章〈元梵恢漠：道教靈寶經典中的「梵」觀念〉主要延續康若柏、柏夷(Stephen R. Bokenkamp)的研究方法，不再將宗教傳統之間的關係簡化為單向的影響或模仿，而是針對個案考察其中可能存在的複雜互動。本篇以「梵」字的用例作為對象，不僅考察它在古靈寶經中的分佈情形，更據特定經典(《度人上品妙經》)，闡明這個外來字彙如何被當時的道教所理解、轉化。作者指出，「梵」字並未見諸早期靈寶經，也少見於後出的仙公系作品，但卻是元始系靈寶經的核心觀念，其中尤以《度人經》為甚(頁217–218)。在《度人經》中，「梵」字至少具有下列不甚相同卻又相互關聯的內涵，包括：(1) 指涉宇宙初始的混沌狀態，或充斥其中的元始祖炁；(2) 由元始祖炁結成的「五篇真文」；以及(3) 流響於祖炁之中的隱秘音韻(大梵隱語、大梵之言)。靈寶經通過援用這樣的外來字彙與概念進行構詞，一方面建立了新的天界，一方面區隔於已受天師道獨佔的「道」或「道炁」，同時造就接

引佛教傳統的管道(頁221)。這樣的做法可能受到早期漢譯佛典的啟發，見諸後者的「梵」字即多與其他字詞聯綴使用，用以指稱天界，或形容具備完美德行的修行境界或修行者、具有神聖性質的書體及其發音與唱誦方式(頁200-217)。只是元始系靈寶經「梵」字的核心內涵，更多來自中國傳統的元炁概念(頁223)。

「梵」字的出現，標誌了初期靈寶經與以《度人經》為代表的元始系靈寶經之間的重大轉向。第六章〈大乘玄宗：論中古時期道教經典型態之轉變〉即在闡明這個轉向的具體內涵。此外，作者同樣希望以此古靈寶經中的「大乘」用詞為例，以之理解漢地(尤其是道教)如何理解這個外來概念，從而影響自身原有傳統。作者詳細檢查五世紀以前漢譯佛典的「大乘」用法，發現其中意涵雖然多元，但已明確存在與後來大乘思想一致的用法(頁246)。如此一詞多義的情形同樣見於六朝古靈寶經中，其中「大乘」用法至少包括境界、教法、經典諸種不同面向的指涉(頁247-252)。即便最初成書的靈寶經還未借用「大乘」用詞，但是已能見到相關觀念，並且據此發展出普遍救度的思想。如此觀念的援用更造成靈寶經典形態的一次典範轉移，即由原本運用真文符命安鎮宇宙與個人修行，轉而誦讀以諸天隱韻為內容的經典進行集體救度(頁253-254)。作者以令人信服的文獻比對，指出如此借用不必等到鳩摩羅什的譯經，而是受到無量壽佛經系的傳譯所啟發(頁254)。

這些個別篇章所提出的論點頗具啟發性，值得我們進一步思考，甚至考慮其中所引發的問題。首先，關於道教罪感或罪意識的確立問題，道德或戒律條目未必是最適切的依據。如同作者引述的土屋昌明的見解，早期道教徒更多是通過疾病、厄難或死亡來認知罪罰(頁40)，道德、戒律與罪目只是這類罪感或罪意識的詮釋系統而已，這類詮釋系統會因為不同教派或不同時期的發展而有不同。至於中古道教罪罰意識的模糊性質，應該進一步考慮這樣的性質是否具有普遍性。適用於天師道祭酒、道民或靈寶道士的戒律，是否同樣具有廣泛面向與模糊性質？以初期天師道為例，祭酒必須在宗教集會宣說科戒，要求信眾遵循，而首過治病的上章儀式也須清楚簡要地羅列罪行並且悔過(如王獻之病篤上章之時，便懺悔其與鄰家離婚)。如果沒有清楚罪目，這些如何能夠辦到？無法清楚意識罪因會是普遍的情況，



還是規範性文本所造成的假象？此外，罪福的流動性可以說是中國罪感意識的重要特質，若一個人可獨自承擔或消解家族的所有罪愆，那麼罪罰的承擔者是否具有特定性質？作者特別強調王羲之作為「家長」的身分，這個性質在許翹身上便無法見到，許翹之所以願意挺身而出，除了抱持自我犧牲的情懷之外，更重要的是他對罪罰的強烈意識。如此看來，恐怕罪罰的意識者才會是積極懺罪者。

至於「練形」與「鍊度」，除了討論它們的連繫之外，也應該同時考慮兩者的差異，尤其是鍊化對象的不同。宋代「鍊度」的對象為亡者魂神，而非尸形。然而「太陰」所練之「形」，《想爾注》雖然沒有清楚說明，但《真誥》的例子卻明白指涉尸形，而非魂神，其魂神從未離開尸形。這個傳統後來較多由《五鍊生尸經》所繼承。至於六朝靈寶的「鍊度」，對象主要是魂神，魂神自地獄解救之後，即被「度」上南宮接受鍊化；《五鍊生尸經》雖然及於魂神，但其目標在於保存尸形，等待南宮完成修練的魂神返形更生。目前看來，宋代「鍊度」主要延續的還是靈寶鍊度「魂神」的這個脈絡，少及「練形」。如果六朝道教死者儀式存在「練形（尸形）」（天師、上清）與「鍊度（魂神）」（靈寶）的差異，這樣的差異究竟反映的是觀念與實踐方法的變遷，抑或提供不同對象的新式宗教服務，仍是有待持續深入的議題。但無論如何，練形與鍊度所彰顯的是道教慣以自力修行方法提供作為救濟他者的模式，諸如六朝上清存思日月的技法，或唐宋內丹學對於宋代鍊度發展的促進那樣。

這種原由個人自力救濟朝向通過他力進行集體救濟的變遷，可以說是東晉南朝靈寶經的發展主軸，作者從靈寶借用佛教「大乘」觀念的角度切入，很好地說明了這樣的變遷趨勢。只是，促成如此變遷的契機究竟為何？從《五篇真文》到《度人經》不過經歷二三十年，甚至更短，為何出現如此轉向？同樣的問題也見於《五篇真文》。作者很好地說明了現存於《五篇真文》中的兩種不同主題的內容，都具有通過改造舊有或外來傳統，來建立具備綜攝主義或普世性質的新宗教。但是作者沒有說明的是當時究竟基於甚麼原因或需要，須對舊有傳統進行改造；而前後兩種不同主題的內容之間也缺乏明確連繫，這是否意味著另一次的典範轉移？這樣的宗教變遷或典範轉移，究竟說明了當時道教所面臨的是甚麼樣的困境，而他們做了甚麼樣的文化抉擇？

總的來說，這部新作雖然在部分細節上仍有討論的空間，但其中提出重新審視中古道教經典的方法仍然令人激賞。本書除了具有清楚的研究目的，也有相應於這個研究目的的理論與方法，兩者之間有很好的結合。作者不僅對於這個領域的研究趨勢有極為深刻的掌握，甚至可以說他本身就是出自這個研究趨勢(或學派)的卓越後繼者。本書出版之前，其中篇章已對道教學界產生了一定的影響，無庸置疑，本書的出版勢必將擴大這樣的影響力。

張超然

輔仁大學宗教學系