

## 明清《玉皇本行集經》中呂祖降誥研究\*

謝聰輝

### 摘要

本文以呂祖孚佑帝君降誥為切入點，探討呂祖在明清《玉皇本行集經》中飛鸞降誥的不同形式、文化背景與思想意涵。根據本文所運用的十個版本，呂祖降誥的形式可歸納為三種：一是降序於經前，二是參與注解闡釋經文，三是前兩者兼具。其中四篇序文重點闡述了兩項思想內涵：一是玉皇神格尊貴無倫，修證功德無量；二是經德不可思議，賴校註刊行而救劫度人。而呂祖參與注解闡釋經文時所降的詩文，除表現道教傳統共同的教理教義外，在《玉皇經闡微》此部經典中，更特別具顯了三大義理思想特質：一是本根靈光，與帝同體；二是性命雙修，真功圓滿；三是開劫度人，收緣還鄉。而其降誥思想來源應與該經典闡釋者大量閱讀全真派經典，以及吸收了部分明清民間秘密宗教教義有關。

關鍵詞：呂祖、飛鸞、寶卷、玉皇經、《道藏輯要》

---

謝聰輝，國立臺灣師範大學國文研究所博士，現任臺灣師範大學國文系專任教授。研究專長為道教經典、道壇道法、道教文學與臺灣文化信仰。已出版主要著作：《臺灣齋醮》(與李豐楙合著，國立傳統藝術籌備處，2001)、《臺灣民間信仰儀式》(與吳永猛合著，國立空中大學，2011)、《新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞》(臺北：臺灣商務，2013)及相關論文數十篇。

\* 本文發表於香港中文大學道教文化研究中心與蓬瀛仙館合辦的「2014清代道教研究國際學術研討會：呂祖信仰、乩壇與宗教革新」(香港，2014年12月11–12日)，會中承蒙丁培仁、黎志添與高萬桑(Vincent Goossaert)三位教授提供寶貴修正意見，特此致謝。

## 一、前言

從道教的發展史來看，南宋金元時期是繼踵魏晉南北朝之後的第二次「宗教大革命」時代。<sup>1</sup> 各種新興的道派因應世變窮厄的情境而創立，除繼承「開劫度人」的大傳統，<sup>2</sup> 一再強調為救劫而設立之外，<sup>3</sup> 在經典出世的模式與思想方面，<sup>4</sup> 也新創一種「飛鸞開化」的新類型；<sup>5</sup> 而且這種新創類型就集中在南宋初、中期，合乎「世變與文變」的內在互動邏輯。<sup>6</sup> 這種「飛鸞開化」的新類型，乃由奉道知識份子所組成的道壇或鸞堂團體，採用相對較為集體的、公開的飛鸞降筆方式，以鸞臺真手作為傳遞與接收天書訊息的媒介，表現出其創新的轉變意義。擔任侍真飛鸞能手者，不論其是否具有道士的資格，或已擴大為儒生身分，其所飛鸞書出的經書，後來多被作為普傳宣教的善書，並收入官方《道藏》之中。它們表現了兩種創新特質：其一，不具道派歸屬的侍鸞

<sup>1</sup> 卿希泰在其主編的《中國道教》第一卷〈南宋金元道教〉，認為其「又是一個轉折期」；李豐楙則稱之為「第二個宗教大突破時期」（六朝為第一個），參見〈嚴肅與遊戲：六朝詩人的兩種精神面向〉一文，收錄於衣若芬、劉苑如主編：《世變與創化：漢唐、唐宋轉換期之文藝現象》（臺北：中央研究院中國文哲所，2000），頁1-57。

<sup>2</sup> Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, trans. Julian F. Pas and Norman J. Girardot (Albany: State University of New York, 1993), 19-28.

<sup>3</sup> 「末世與救劫」的傳統道經性格，李豐楙曾有多篇專論論述，如：〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第九期（1996），頁91-130；〈六朝道教的度脫觀——真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》，第五期（1996），頁138-160；〈救劫與度劫：道教與明末民間宗教的末世性格〉，收入於黎志添主編：《道教與民間宗教研究論集》（香港：學峰文化出版社，1999），頁40-72；〈六朝道教的末世救劫觀〉，收入於沈清松主編：《末世與希望》（臺北：五南出版社，1999），頁131-156。又近代的道教救劫論述，請參 Vincent Goossaert, "Modern Daoist Eschatology: Spirit-Writing and Elite Soteriology in Late Imperial China," *Daoism: Religion, History and Society* 6 (2014): 219-246。

<sup>4</sup> 有關道經所具天書、聖典的性質及其傳譯問題研究，請參謝世維：〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，收錄於《中央研究院中國文哲研究集刊》，第31期（2007），頁185-233。

<sup>5</sup> 請參拙著：《新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞》（臺北：臺灣商務，2013），第四章〈南宋道經中「飛鸞開化」出世類型的認知與特質〉。

<sup>6</sup> 李豐楙前引〈嚴肅與遊戲：六朝詩人的兩種精神面向〉。

者佔絕大多數，這代表了一種轉變，也代表了一種新的趨勢；其二，與此相關，降鸞的主神不再是其他傳統經典出世之時所宣稱的道派祖師，而代之以北宋新興而起且不斷接受朝封與道封的帝君級大神，如梓潼帝君即是其中代表。

道教運用「飛鸞」一詞，指稱神靈附於飛動的鸞筆書出天界訊息的方式，除有意區隔民間傳統扶箕降神外，更明顯可以看出其轉化自對「鸞」字與其相關構詞的認知，強調淵源自侍命帝旨、可直達天聽的翰林學士職能。特別是這些飛鸞出世的道經，常以「化詩」、「化傳」、「化書」，或輔以「化圖」的形式出現，以「顯化」傳主仙真的行跡與功德，強調其「變化與教化」，以及「正人心」、「安本分」等扭轉社會失序、人心失序的善書功能目的——此即所謂的「開化」：開劫教化。這些經飛鸞出世的經書，強調一般人只要持抄經典、助印刻贈或志心轉誦，都可以發揮其不可思議的感驗，亦可配合於齋醮儀式中，由專人或集體轉經，發揮其經典的開劫度人功德。這標誌著北宋前經典只限在特定奉道族群中秘傳、內傳方式的改變，或依靠神主動入夢或降遇傳授的重大突破，強調經由飛鸞可直接與天神溝通詢問，乃是知識份子個人信道悟道的自覺。

在南宋金元時期，特定教派中人將戰爭窮變的時代困境看作猶如末世一般，誕生了飛鸞出世的經典。如《玉皇本行集經》，據筆者考證即在南宋寧宗嘉定十年(1217)與十一年(1218)之間，其時內有天災地變的地震水旱災難，外有金兵侵略的「蜀罹敵難」等危急窮迫情狀之下出世。依其敘述，這就是負有「救末劫」使命的七曲梓潼帝君受命降筆行世的時機，其飛鸞大書的《玉皇本行集經》正具有救劫與安鎮的經德力量，以及勸誘世人積德行善、持經課誦感應的善書功能。<sup>7</sup>而對於此一重要經典出世後的校正詮釋，明代中期以前大多只見梓潼文昌帝君與張良藉由扶鸞降誥躬行其事，另一飛鸞大神孚佑帝君卻未見參與其中，直到明萬曆年間周玄貞編註的《高上玉皇本行集經註解》才有所轉變。因此本文運用十個明清《玉皇本行集經》版本，<sup>8</sup>以呂祖降誥

<sup>7</sup> 請參拙著：《新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞》，第五章〈《玉皇本行集經》出世的背景與因緣〉。

<sup>8</sup> 本文所運用的《玉皇本行集經》版本共十個：第一類文本是收錄於清《道藏輯要》

為切入點，探討其飛鸞降誥的出世方式、不同形式與內容意涵。以考察此部於南宋中由梓潼帝君飛鸞出世以救劫度人的重要經典，進入明清時期之後，運用呂祖與臨壇神真降誥詮釋的變化，以及所反映的相關歷史文化背景。

## 二、呂祖經前降序及其思想內涵

歸納本文所運用的十個版本，呂祖降誥的形式有三種：一是降序於經前，二是參與注解闡釋經文，三是前兩者兼具。其中屬於第三項者，目前只有見到標為文昌帝君、孚佑帝君合註的《高上玉皇本行集經》。本節先討論經前降序版本的相關背景與體系後，再進一步探究其序文中的思想內涵。

### (a) 經前降序版本析論

#### 1. 純陽警化孚佑帝君〈皇經註緒前序〉

以目前筆者所見到的呂祖降誥《玉皇經》版本，最早載刻於明萬曆年間周玄貞(1555–1627)編註的《高上玉皇本行集經註解》，標為「純陽警化孚佑帝君臣呂崑〈皇經註緒前序〉」，而此序也被《玉經箋註合參》卷十收錄。詳細對勘此一重刊本《道藏輯要》的淵源底本，乃是《續道藏》十卷本無疑，因為此本仍保留的周玄貞〈皇經集註刊傳疏文〉言：「三卷之真文，用集序次；敷五品之祕論，以列篇名。卷編為十，幅計

---

箕集本及其來源參校本共五種：(一)明周玄貞編註的《高上玉皇本行集經註解》，及其來源(二)明萬曆《續道藏》本，(三)標為文昌帝君、孚佑帝君合註的《高上玉皇本行集經》，及其來源(四)雍正十三年(1735)黃正元舊刻、光緒十九年(1893)重鐫的《高上玉皇本行集經直解》，(五)由23位降鸞神佛闡義箋釋的《太上洞玄靈寶紫微金格高上玉皇本行集經闡微》。第二類是後出的另外五個版本：(六)清中期周明真纂集《玉經箋註合參》四十四卷本(收入於王卡、汪桂平主編：《三洞拾遺》，第二冊，《中國宗教歷史文獻集成》32[合肥：黃山書社，2005]。)，(七)光緒23年(1897)《高上玉皇本行集經合註》(孚佑帝君序與經註同《道藏輯要》箕集合註本，扉頁圖：前玉皇、左文昌帝君、右孚佑帝君)，(八)民國十二年癸亥(1923)中秋長沙聚仙文社重校刊《高上玉皇本行真經》，(九)先天道惟心佛堂己未(1979)仲夏重刊的《高上玉皇本行集經》，與(十)九龍萬德至善堂天運丙寅年(1986)重刊的《玉皇本行集經》等。

六百，總列一百八章，大畧十餘萬言。」此即為《續道藏》本的內容與格式，但其不是完全抄錄，而是經過再調整，以致兩者有部分的差異。而此序應透過扶鸞的方式書出，所以與前序部份諸仙真降誥的序一樣，在玉皇大帝之前皆稱臣，因此周玄貞的〈上卷分章攷義〉亦指出：「元始此訓，諸仙佛不能言也。漢魏伯陽、唐呂純陽、元丘長春、明羅念菴，議之甚詳。」即暗示透過扶鸞降誥方式而對經文「議之甚詳」。

周玄貞正史無載，據周郢所提供的最新史料，清初李雨霏《重修五峰山碑記》與《肥城縣丘氏族譜》錄有明陝西布政使、長清進士李徽猷撰《重興五峰山雲清周法主墓表》，其載：周玄貞，號雲清，又號淡然子。原姓邱氏，譜名建中，肥城縣西衡魚（明代肥城縣屬濟南府，今石橫鎮衡魚村）人。從師周姓，遍歷名勝，多得異人傳。明萬曆二十七年（1599），神宗將《道藏》頒賜天下名山宮觀，並遣周玄貞齋送一部於山東長清五峰山洞真觀，自此遂住持於此觀中；其經濟雖拮据，尤修藏注書，分鎮名山等處。<sup>9</sup>若將以上史料比對其他資料中所提供的蛛絲馬跡，則是完全符合的。如此經前序最末一篇〈皇經集註刊傳疏文〉，周自署為「大明講道經修玄箴嗣全真弟子山東小兆臣周玄貞」；萬曆十三年（1585）羅洪先〈皇經集註初纂前序〉，提及「後遇山東濟南隱客，周雲清氏，講玄經，修《道藏》」；另有「明萬曆十六年（1588）夏京都奉道臣王靜粹叩書」的〈皇經集註謄錄序〉中，敘及其能謄錄該經，並於卷首書序以自勉，其因緣乃「從玄師周雲清修《道藏》，供書務，觀《皇經註》」；以及明末道士白雲霽所編輯的《道藏目錄詳註》鍾字號三卷本《高上玉皇本行集經註》，其旁又標「五峰山全真周玄真註」；山東泰山靈應宮內明神宗萬曆四十二年（1614）銅鐘銘文的「領修金殿等工全真道士周玄貞，全奉旨造」等等。<sup>10</sup>

<sup>9</sup> 周郢：〈陶山護國永寧宮與萬曆宮闈——兼述新發現周玄貞史料〉，《中國道教》，2013年第2期，頁48-50。

<sup>10</sup> 范恩君：〈《碧霞元君護世弘濟妙經》考辨〉，《宗教學研究》，2006年第1期，頁26-28。

## 2.〈純陽祖師孚佑帝君序〉

文昌帝君、孚佑帝君合註的《高上玉皇本行集經》的淵源，經過筆者仔細比對後，可以證明乃蔣予蒲（1755–1819）等人<sup>11</sup>依據雍正十三年黃正元<sup>12</sup>《高上玉皇本行集經直解本》（後簡稱《直解本》）刻本再修訂補充，而成為今日所見收入於《道藏輯要》箕集一的本。《直解本》所更動的姑蘇玄妙觀藏本三十八條經文，皆見於《道藏輯要》本之中，而後者引證的四十三則誦經感應也都見於《直解本》。根據黃正元的自述，其刊經因緣乃是其次子光錡於雍正甲寅（十二年，1734）七月病勢危急，立願虔誦《本行集經》一百部，遂得上帝靈祐感驗而灾退身安。其後發願重加註解，利用之前已流傳之《集註》本，並依據九天秘書玉函正文來校正當時被認為善本的姑蘇玄妙觀藏本。他叩求原鸞壇供奉的文昌帝君與祖師孚佑帝君而得到降筆允准，經二聖分日輪流飛鸞校定，所校正者包含經文與註解兩部分。

呂祖降序於經前，在《道藏輯要》箕集一標名為「孚佑帝君曰」，具顯於〈玉皇本行集經序〉首句，和收入於《道藏輯要》室集五《呂帝文集》中的〈玉皇本行集經直解序〉，以及黃正元刊行的《直解本》中〈純陽祖師孚佑帝君序〉。比較這三篇序文，《呂帝文集》所收序除有部份文字經過再調整之外，它與今所見雍正十三年舊刻、光緒十九年（1893）重鑄的版本基本上是屬於同一文本。但《道藏輯要》箕集所收

<sup>11</sup> 清中期時，有關以蔣予蒲為首的北京覺源壇的扶鸞活動及其所出經典，編纂《道藏輯要》的相關研究，請參下列重要論文：森由利亞：〈道藏輯要と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰〉，《東方宗教》，第98號（2001），頁33–52；Monica Esposito, “The Discovery of Jiang Yuanting’s *Daozangjiyao* in Jiangnan: A Presentation of the *Daoist Canon* of the Qing Dynasty,” 收入麥谷邦夫編：《江南道教の研究》（京都：人文科學研究所，2007），頁79–110；黎志添：〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第42期（2013），頁183–230。

<sup>12</sup> 根據《福建通志》卷四十二〈選舉·國朝武舉人〉載有：「羅源縣黃正元康熙戊子科（四十七年，1708）」，《江南通志》卷一百十一〈職官志·武職〉記載：「總督江南河道部院軍門右營黃正元福建人雍正八年任（1730）」、「葦蕩營黃正元，福建人雍正十三年任（1735）」，《世宗憲皇帝硃批諭旨》卷一百七十五之三〈硃批稽曾筠奏摺〉（雍正十年〔1732〕正月二十一日）也提及：「右營遊擊黃正元」。對黃正元與善書的關係的進一步研究，請參游子安：《善書與中國宗教》（臺北：博揚文化，2012），第二章〈修省者的畫像：善書筆下的黃正元與劉山英〉一文。



錄的降序則明顯可看出改動的痕跡，如將原先《直解本》與《呂帝文集》序文中的「殊非黃子正元付梓之心，亦非予傳注之心也。刻成問世，謂為癡人說夢，予所不辭；謂為隔靴搔癢，予亦所不辭」一語改為「殊非覺源諸子付梓之心，亦非予傳註之心也。刻成行世，願清淨身心，虔誠諷誦，仰叨上帝鑒觀，福有攸歸矣」。

此一合註本〈純陽祖師孚佑帝君序〉的內容被後續的刻本所沿用，如清中期周明真纂集《玉經箋註合參》卷十一與光緒二十三年《高上玉皇本行集經合註》等等。至於採用《直解本》作為祖本的原因，可能有以下兩點：一是，兩個鸞壇皆奉祀孚佑帝君為「祖師」，文昌帝君亦是其壇中降臨的重要仙真；可能由於彼此關係密切或基於「認同」情感，蔣予蒲等人在蒐集相關版本資料時，奉祀共同祖師的鸞壇所飛鸞校正的經典必然受到特別的重視。二是，黃正元《直解本》，經過文昌帝君與孚佑帝君重新詳細校訂與注解，並強調經文是依據九天秘書玉函正文來校正當時被認為善本的姑蘇玄妙觀藏本；又引證有四十三則誦經感應，應是蔣予蒲當時所流行與方便使用之重要注解版本，所以蔣予蒲在此基礎之上再進行修訂，以顯示自己鸞壇的殊勝處與權威性。

### 3. 〈文昌、呂祖合降序〉與〈玉清主宰行化渡世純陽帝君降序〉

文昌、呂祖合降序的版本，可見於民國十二年癸亥中秋長沙聚仙文社重校刊本、先天道惟心佛堂己未仲夏重刊本、九龍萬德至善堂天運丙寅年重刊本，以及青城山《玉皇本行集經儀制本》。<sup>13</sup> 九龍萬德至善堂〈玉皇本行集經跋〉<sup>14</sup> 特別指出「此經原係木板，存於湖南桂陽縣馬山」，可見此合註本來源應與湖南鸞壇有關。此外，先天道惟心佛堂

<sup>13</sup> 其首卷首頁載：《玉皇本行集經》重訂原序、天樞上相臣張良序、奏陳表文臣張良序、文昌元皇帝君後序、文昌元皇帝君跋、天猷副元帥啟讚序、鄧天君注解序讚、文昌元皇帝君前序、孚佑帝君註緒前序、邱真人再緒前序，諸序均載入《玉經箋註合參》經書內。

<sup>14</sup> 題署：「午會十二運七世第二十年中華民國癸未（1943）臘月十二日好了道人蔡飛跋於香港之九龍城畔。」此「好了道人蔡」，即蔡飛，蔡超雲。關於蔡飛（1892-?）的重要生平紀事，可參王琛發：〈應道門而興起，因道門而式微——西馬先天大道諸派系對金母信仰的分歧〉，發表於國立臺中技術學院應用中文系、苗栗後龍無極聖宮主辦的「海峽兩岸東王公西王母信仰學術研討會」（臺灣，2008年10月3日）。

己未仲夏重刊本，於〈金闕至尊玉皇上帝降序〉前另增〈《玉皇本行集經》重刊玉清主宰行化渡世純陽帝君降序〉。

## (b) 呂祖四篇降序的思想內涵

本文所運用的明清《玉皇經》版本中，呂祖降誥在序文出現者共有四篇：包含三篇獨立降序及一篇與文昌帝君合降的序，皆按編纂體例安排於全經之前；而此四篇序文的主要意旨闡述了下列兩個面向的思想內涵。

一是**玉皇神格尊貴無倫，修證功德無量**。如〈皇經註緒前序〉言：「帝修德無量，功成不毀，位至尊，名最勝，統萬天，包三教，御三千大千，歷劫自如。儒家稱為上帝，佛家號曰燃燈，道號玄主，尊貴無倫。」此處強調玉皇神格「統萬天、包三教」，含有三教融合而為一的至尊思想，故玉皇化現在儒家稱為上帝，在佛教則是為釋迦牟尼佛授記之師的燃燈佛，曾在過去世為釋迦牟尼授記，預言他未來將成佛。而〈純陽祖師孚佑帝君序〉言：「以在天之玉皇，譬在人之玉皇。心之有主者，即為帝座；身之從令者，便是諸真。此文中之意，高且遠者也。天尊憑几而錫命，清眾侍側而請業。放十七大光明，聖凡解脫；成三十種功德，人鬼超昇。」〈文昌、呂祖合降序〉言：「千經萬典，必有其根。眾聖萬靈，豈無所主？根何在？玉經是也。主何人？玉帝是也。玉帝本三千億劫之修證，放一十七大之光明，證位萬天，推尊三界。」皆一再以玉皇歷劫修證的功德，可放十七大光明，可使聖凡解脫，成三十種功德，能讓人鬼超昇，來強調玉帝為道為主為根的功德無量。

二是**經德不可思議，賴校註刊行而救劫度人**。如〈皇經註緒前序〉言：「覩是經，則知帝妙行，可破千古之疑，萬種之惑。」強調作為奉道修行的至上寶經，此經可破疑惑。〈純陽祖師孚佑帝君序〉言：「經以載道，有經而道始顯；註以闡道，有註而經始明。道固賴有經也，而經尤賴有註。欲道顯而經明，舍註無由也。《玉皇本行集經》所言者，盡人合天之功，成己成物之理，其意深，其旨遠。苟非有註以表章之，則後學之人，何所緣而入聖真之路乎？」闡述藉由經文與註解的結合，可更深入梳理詮釋經文的內涵，幫助後學之人進入聖真之



路。〈文昌、呂祖合降序〉言：「言言是玉律金科，字字秘圖書河洛。三教聖真，從此經修證，十方大帝，惟此經皈依。天地古今，賴此經運化。星辰日月，得此經發光。山海江河，仗此經流蕩。休矣美矣，巍乎煥乎！信所謂皇道蕩蕩，正法興隆，傳於下土，安民鎮國，旋乾轉坤者也。無何歷經刊刻，訛者實多，間附諱文，錯者不少，若不較（校）正，真經失傳。」不僅說明經德的不可思議，可作為安鎮宇宙秩序的樞紐，更特別注意到善本真經的正確流傳。〈玉清主宰行化渡世純陽帝君降序〉：「今玉律金文，承天運再起，為主宰之基，幸蒙不棄，再出此文，自成一番景象。有覺恆河沙數，歷劫不朽，得證玄風之範，自能歸航有路，登級有呈。」說明純陽帝君降誥鼓勵修行者以此經作為模範，進行修行及其功效。

### 三、《玉皇經闡微》中呂祖降誥的義理思想

前文提及屬於呂祖兼有降序與做經文註解者，目前只見到標為文昌帝君、孚佑帝君合註的《高上玉皇本行集經》；但因為是合註而無法專歸屬於呂祖，且其只對經文語詞作基本意涵的疏解，在思想義理方面並未有更深入的發揮與闡發，所以本文不進行討論。而《道藏輯要》箕集八《太上洞玄靈寶紫微金格高上玉皇本行集經闡微》（後文簡稱《玉皇經闡微》）是目前所見唯一單獨標示有呂祖註解闡釋的版本。其經文即依三卷五品的《正統道藏》「張良本」，且在其分章基礎下，加以調整與新增後，合為五十二章；而這種將原三卷五品經文分為五十二章的體例形式，在後來的其他版本也見傳承，如《玉經箋註合參》、民國十二年癸亥中秋長沙聚仙文社重校刊本、先天道惟心佛堂己未仲夏重刊本、九龍萬德至善堂天運丙寅年重刊本，以及青城山《玉皇本行集經儀制本》等等。

此版本中除萬天尊金闕玉皇上帝於乙丑（嘉慶十年，1805）十二月二十日戌時親自諭言勅命的〈前序〉外，參與經義解釋闡微的降鸞仙佛共有23位之多。降鸞仙聖中明顯屬於佛教者，共有彌勒天尊、文殊天尊、觀音世尊、藥師琉璃光王世尊、達摩祖師與阿難尊者等六位；其餘17位應皆屬道教。這本《玉皇經闡微》中降鸞神佛闡義箋釋的句式體例，乃於每一章經文後先由天師張真人解釋章義，再由

其他六位仙佛針對經文與張天師章解作箋釋。就這六位仙佛出現的順序與名稱而言，前三位有所變化，而後三位則保持一致，依次為：(4)文昌帝君、(5)孚佑帝君、(6)斗母天尊。至於作為經典「闡微」的仙佛降鸞詩文形式體例表現，可分為形式較固定的第一章到第五十章，以及形式特別的第五十一章與第五十二章兩大類。整體而言，四六句型注重對偶、押韻與用典，七言絕句與七言律詩大多遵守原有詩句格律、用韻與對仗要求。透過諸多仙佛飛鸞降文進一步的闡釋探微後，《玉皇經闡微》的思想內涵不僅得到深化，還特別表現了對奉道者「教化」的意義，即所謂「況有箋釋，開導分明」(81b，北極玄天上帝降語)的目的。而其經文詮釋闡微中，除表現道教傳統共同的教理教義之外，還具顯了闡釋者大量閱讀過全真派經典，還可能吸收了部分秘密宗教的思想內涵，很值得進一步分析與探究。

### (a) 本根靈光，與帝同體

《玉皇經闡微》不僅繼承了《老子》四十二章的思想：「道生一，一生二，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」萬物皆由道而生成，萬物皆負陰而抱陽，乃具有生命的原動性與協調性，起源方面的和諧與平等。而且它還強調人的天性本根靈光俱從元始天尊道炁分化，故與玉帝同體同神，這才是人珍貴的「本來面目」。孚佑帝君即曰：「此身即是帝分身，帝身還從玉清神。上蟠下際皆吾道，食德飲和盡聖人。聽法慇懃還建節，清齋專一試捫心。九千萬人皆元始，童是真陽女是陰。」(6b)又曰：「本是家親當外人，可憐墮落幾千春。自非上帝光明現，安得人間雨露新。老幼不分皆化度，天人同體盡歸仁。欣國太平緣有道，天下分明在爾身。」(16b)呂祖此處所降詩句中的「此身」、「爾身」應解為第三人稱的對象，皆訓示世間人的用語，強調天人同體，本是一家親，皆是元始祖炁所化的真陽真陰男女，都有修煉的良知良能與本根靈光天性。

此一思想在其他仙真的經義闡微中也一再呈現，如麻祖元君曰：「誰為玉女與靈童？自己家珍莫看空。」(6a)天師張真人曰：「十方之眾，皆自元始一炁分形，本與玉皇尊帝同具妙體。」(9a)「須當信及自己一點靈光，原與玉皇尊帝天懷不隔，心香朝謁，朝乾夕惕，欲淨

理純之時，自然透此景象。」(13b) 觀音世尊曰：「寄語學人須鄭重，本根原與帝同神。」(10a) 文昌帝君曰：「天開地闢盡生人，形體雖分不異神。神與皇天非濶絕，光分上帝自懽忻。」(16b) 正陽帝君曰：「人人各有一天君，靈異俱從上帝分。」(20a) 在在強調學人必須自重看清，自己就是玉女與靈童，擁有來自與元始、玉皇同體的神妙天性，只要朝乾夕惕地修煉，慾淨理純之時，就能復還本來之面目而與道合真。如正陽帝君所曰：「七返九還，不過復本來之面目；千經萬典，莫非是入聖之玄功。」(117a)

前引仙真降誥所論「本來面目」的觀念，元成宗元貞年間(1295–1297)神峯逍遙子牛道淳《文始真經註》卷四第十四章註「不生不死而人橫計曰生死」一句，直解其義言：「本來面目，真空之性。」元版《佛說楊氏鬼鏞紅羅化仙哥寶卷》也可見：「無生老母，自從失散，不得見面，時時盼大地男女，早早歸家。怕的是三災臨至，墜落靈光，八十一劫永不見娘生面。」<sup>15</sup> 此寶卷所言「墜落靈光」，指的是無生老母創始祖炁的「一點靈光」染塵墮落，亦是明清寶卷中常強調的沈淪於塵世的芸芸眾生所迷失的「天真之性」。

## (b) 性命雙修，真功圓滿

考察《玉皇經闡微》透過仙聖飛鸞詮解在修煉上所呈現的意涵，正是繼承與發揮道教寶經積德的傳統，具顯了全真丹道修煉性命雙修的主要思想，清楚地點出了應行的修煉途徑；期望經由真參實證的實踐過程，讓自我的身心能夠獲致清淨諧調一致，進而經由度己而能度人，以求達到與道合一、歷劫長存的真功圓滿境界。如孚佑帝君所曰：「真功圓滿真言力，道妙機關道祖裁。總為蒸民維劫運，天門進叩為君開。」(51a)

### 1. 誦經能度人濟世

《玉皇本行集經》的經德主要在於「安鎮與濟度」，即護持與轉誦此經可得保國寧家，濟生度死的感驗功德。特別是持誦經者在身心高度和諧

<sup>15</sup> 莊吉發：《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》(臺北：文史哲出版社，2002)，頁542。

或危難的狀態下，由個人或集體反覆發出那些源於內心的聲波，由內而及於外，由下而傳於上，讓它超越此界的時空之維而「傳譯」向另一他界的時空，將訊息傳送回到原本說經與記錄的神尊之前。「轉經」中超越此界的誦唸聲波是天之隱韻，讓神尊重新感應到當時「救劫」之念。凡在歷劫中虔誠的奉道行道者，即有機會經檢選而得救；而那些需要救度者在聽經聞懺之後，若能覺悟、懺悔後皈依，也有緣得到度脫。這自是最簡易方便的法門，具顯《玉皇本行經》作為善書普傳濟度和救劫開化的目的與思想內涵。所以孚佑帝君曰：「讀得尊經做得仙，仙家景象倍生妍。」(14b)又曰：「萬典千經為救人，尊經一部更為神。奈何退悔清明意，遂使幽牢纏害身。解脫雖然難藉口，轉移還要自修因。從茲穩坐靈山塔，消盡冤魔拜帝真。」(139a)天師張真人更曰：「乃知所謂經者，即道也，即靈丹也。」(110b)

呂祖所說的「靈山塔」即尊經奉道、淨心修持的工夫，如元末明初松溪道人無垢子何道全(1319-1399)述、門人賈道玄編集《隨機應化錄》卷上引古說所云：「佛在靈山莫遠求，靈山即在汝心頭。人人有箇靈山塔，好向靈山塔下修。」文昌帝君也闡述了《玉皇經》即修行的妙藥(18b)，天師張真人更強調「夫經以演道，道在經求，道以救人，人惟求經。」所以奉道修煉者，需藉由「讀經以明道，持經以修道。」(83b)玄天上帝也曰：「誦是經者，各求本根，必來接引，朝覲天門。」(114a)而持經讀經最要一點真誠，方能以「帝心為己心」、「發皇上帝之功德」，如正陽帝君言：「一點真誠動十方，解到天機皆爛熳。」(86a)孚佑帝君曰：「莫言凡體無緣分，一念精誠帝座通。」(157b)意即強調以方寸<sup>16</sup>真心與靈根天性下手：「方寸靈臺通帝座，當前迴首即瑤京。證到瓊宮無上位，御前猶自表真情。」(27b)「皆從天性作根基。」(93a)如此才到天師張真人所說的「功德圓滿」：「是經原是發皇上帝之功德，上帝之功德本是圓滿，處處通達，無一空際。

<sup>16</sup> 孚佑帝君曰：「從今方寸匯真源。」(107b)「十方久已共蒼虛，今日何因返帝廬。總為色塵傷墮落，當從光照覓安居。金童玉女皆和協，威鳳祥麟入畫圖。那怕雲程隔萬里，瓊輿來往似通途。」(10b)宋末元初牧常晁撰、門人一山黃本仁編《玄宗直指萬法同歸》卷五，解「無鞅數衆俱入寶珠之中」句，有詩云：「收拾乾坤入畫圖，東西南北總無餘。行人休覓長安路，方寸中間即帝都。」

彼持受此經者，是真能以帝心為己心，備上帝之功德以為自己之功德，自然同一圓滿。」(159a)

## 2. 性命雙修為大道

性命雙修是道教在丹道修煉的真實體證過程，強調凡體的身心、精氣神經由不斷精進的修煉，乃能去蕪存精、除濁化清，使身心達於冥合為一，煉神還虛之境界，其終極目標就是「與道合真」，解脫凡質而純化為仙質昇登仙鄉。<sup>17</sup>如孚佑帝君與正陽帝君所說：「如此方能天意合，功圓行滿不沾塵。」(96b)「功圓行滿同成道，個個堪攜到上臺。」(114a)因此老天師張真人強調「金丹即是大道」，雙修方能還元歸真的功訣：「金丹即道，本性周圓。真功真候，本命如天。性命雙修，道妙無邊。」(116a)

在《玉皇經闡微》呂祖降誥箋釋經義中，不僅有諄諄善誘的實修鼓勵，丹道修煉的相關詞彙也一再出現，如：「良緣會合傳丹訣，一氣清明返太和。」(22b)「天機一轉歸鑪鼎，正道當興顯洞陽」(128b)一語說明鑪鼎精氣神的修煉與獲得丹訣的重要。「虛言寂待庚方月，妄想高乘閱苑風」(47b)則點出修煉過程中「庚方月現」的添汞抽鉛的關鍵時機，這也反映在正陽帝君所說的「初則取坎填離，全由於留精保氣。繼則法天象地，當賴乎添汞抽鉛。看月出庚方，即是陽生之候，喜日昇東海，運諸黃道之間，戊己真精與丙丁同歸皇極」(120b)。而此丹道術語，在元陳致虛(1290-?)撰《上陽子金丹大要》卷一有更仔細的解說：「遂作金丹大要，直述無文，便於觀覽。所謂要者，在於庚方月現，子時癸生，取先天地真一之氣，是氣即黑鉛也。當此之時，藥物真正，水源至清。然月之現存乎口訣，時之子也，亦要心傳。」(1.8a)

另呂祖降誥也闡述了金丹大道修煉有成的境界，如：「但使三田芝結秀，自然七寶路生烟」(14b)；「法筵得會憑天力，寶鼎生春結紫金」(29b)；「說到真修人不信，乾坤鼎內有黃金」(38b)；「妙號重重

<sup>17</sup> 有關丹道性命雙修的研究，請參李豐楙：〈順與逆：丹道修煉與現代生活〉，收入於郭武主編：《道教教義與現代社會國際學術研討會論文集》(上海：上海古籍出版社，2003)，頁362-385。

非譬喻，熏修自可結黃金」(44b)。此「三田芝結秀」、「寶鼎生春結紫金」與「乾坤鼎內有黃金」，都是借用外丹名詞或器物，來指涉內丹實修的真實體驗境界，以及最後終極真實、與道合一的實現。此也呼應了三十代天師張虛靖(1092–1127)的箋釋降誥：「龍虎山中別有春，丹房丹竈日相親。鍊成至寶同雲篆，冶就黃金獻玉宸。」(55b)鼓勵實修身心至寶，成就黃金，便能上昇仙界、朝獻玉宸。這種實修經驗景象，王處一(1142–1217)《雲光集》卷四〈行香子·贈濱州小胡〉正是以「結紫金丹」作描述：「碧蓮自綻，瓊萼芬芳，結紫金丹，清真果，滿穹蒼。」(4.22a)宋末元初道士李道純《中和集》卷五〈詠葫蘆〉，更完整詳實地描繪其體驗過程：「靈苗種子產先天，蒂固根深理自然。逐日壅培坤位土，依時澆灌坎中泉。花開白玉光而瑩，子結黃金圓且堅。成就頂門開一竅，箇中別是一坤乾。」(5.7a)

### (c) 開劫度人，收緣還鄉

#### 1. 開劫度人

道教經典的出世思想表現了天地崩壞、宇宙末劫的「世變」集體憂慮，以及在對神聖權威建立與解釋的認知下，<sup>18</sup> 具顯其所擁有不可思議的「開劫度人」經德功能。《玉皇經闡微》中呂祖與相關神佛的降誥箋釋經義不僅繼承了此一傳統的道教「救劫論」思想，我們更可從中解讀出其可能受到民間善書寶卷的影響，而有進一步的擴展發揮。<sup>19</sup> 如孚佑帝君所說：「儒家有道在綱常，佛示真空奧旨藏。惟有玄門真性命，劫前劫後放毫光」(166a)；「老幼不分皆化度，天人同體盡歸仁」(16b)；「劫後劫前如一劫，至今猶錫度人舟」(35b)；「孚佑帝君慈願多，說經

<sup>18</sup> 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)，頁11–55。

<sup>19</sup> 前引Vincent Goossaert, “Modern Daoist Eschatology: Spirit-Writing and Elite Soteriology in Late Imperial China”一文在討論了與文昌、呂祖和其他信仰有關的幾個清代乩壇和文獻的「救劫論」之後，認為它們不僅顯示出與宋代道經中救劫論之間的緊密聯繫，這種聯繫延續到了清代，甚至變得更為強化。高萬桑更進一步指出這種「救劫論」的論述應該被視為是早期和近代(如白蓮等教)的末日救世主之說的轉變，或是一種「反話語」，它維持了末劫的觀念，卻常規化了救世主，由此把救劫與皇帝的天命這兩種論述分別開來。



救度又如何」(86a)；「喜見天人皆普度，天京朝帝詠瓊章」(128b)；「普萬方兮化萬身，尊經皆為度斯人」(162b)等語，都一再強調《玉皇經》不可思議的經德力量猶如度人舟航，只要信道者尊經修行、積功累德，就能在劫運來時成為被選中得到普度的種民，而昇天朝見帝尊。

這種「末劫」的思想，孚佑帝君特別指出與神秘的干支紀年有關：「天開子兮地闢丑，人生寅兮今到午。未字將完最可憐，酉兮戌兮難鼓舞。」(166a)斗母天尊也論及「九九數合」(6b)。此「九九數合」，即「八十一劫」的說法，其可以在南北朝道經《太上老君開天經》找到來源：「老君下降為師，教示太素，以法天下八十一劫，至于百成，亦八十一萬年。太素者，萬物之素，故曰太素。」(3a)另民間秘密宗教也常藉為宣說劫變週期，如元版《佛說楊氏鬼鏹紅羅化仙哥寶卷》：「無生老母，自從失散，不得見面，時時盼大地男女，早早歸家。怕的是三災臨至，墜落靈光，八十一劫永不見娘生面。」<sup>20</sup>有關特定厄歲災異的統計，南宋柴望(1212-1280)所著《丙丁龜鑑》一書即指出在甲子六十年中，凡逢丙午、丁未的年分，天下都有變故，非或生於內，即夷狄外侮為患。其〈序〉曰：「然數生於理，理有是非得失，則數有吉凶禍福。自昔災異之變，未有不兆於人為者，帝王盛時格心有道，則災異疎；帝王以後格心無術，則災異密，丙丁(筆者按：丙午年、丁未年)之厄皆厄也。」<sup>21</sup>元末以來，中國民間秘密宗教各教派亦多宣傳干支劫運思想，認為從天干地支的變化，可以推算人世的吉凶禍福。且強調天上換盤，人間換盤，亦當末劫。如莊吉發前引書第七章〈民間秘密宗教的寶卷及其教義〉第二節〈彌勒信仰與劫變思想的盛行〉所引述：「據清茶門教犯樊萬興供稱：過去者是燃燈佛，管上元子丑寅卯四個時辰，度道人道姑，是三葉金蓮，為蒼天；現在釋迦佛，管中元辰巳午未四個時辰，度僧人尼僧，是五葉金蓮，為青天；未來者是彌勒佛，管下元申酉戌亥四個時辰，度在家貧男貧女，是九葉金蓮，為黃天。」<sup>22</sup>

<sup>20</sup> 莊吉發：《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》，頁542。

<sup>21</sup> 南宋·柴望：《秋堂集》卷二，《景印文淵閣四庫全書》(臺北：臺灣商務印書館，1986)，第1187冊，頁486-487。

<sup>22</sup> 莊吉發：《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》，頁417。

根據上述「三天三元」的說法，「天開子兮地闢丑」可指過去者燃燈佛的「上元」，「人生寅兮今到午」可為現在釋迦佛的「中元」，而因「中元」的末劫「未」時之劫即將到來，不入道信道行道者就無法得救而走向滅亡，所以說「未字將完最可憐」。一般人對未來世大多存疑或認為荒誕，要相信經過下一個宇宙時空歷劫的成敗往返過程後，會有一個永恆的樂園存在，恐怕並不容易，所以說「酉兮戌兮難鼓舞」。但神佛憫憐世人不明自己本來面目的本根靈光而墮落紅塵，願意「駕無象之慈航，拯眾生出離慾海」(98b，天師張真人降誥)，如彌勒世尊降曰：「佛願周圓，不遺一人，個個成仙。道身無量，佛法無邊，十方度盡，皆示真傳。」(22a)故箋註中再藉由觀音世尊降誥強調：「這般大緣非容易，彌勒尊佛到此來。只為釋迦即玉帝，遂令真佛下雲階。龍華勝會他為主，解脫法門今又開。」(22a-b)道出彌勒尊佛是未來龍華勝會的主神。

這種以「八十一劫」與「龍華勝會」彌勒佛為主的說法，蘊含著南北朝以來〈龍華誓願文〉、〈彌勒三會記〉、〈龍華會記〉等等經典之中，將世界分成三個時期的「龍華三會」的思想。此一詞彙也被全真祖師吸納運用，如王重陽(1113-1170)《重陽全真集》卷五〈減字木蘭花又自詠〉：「七年風害，悟徹心經無罣礙。信任西東，南北休分上下同。龍華三會，默識逍遙觀自在。要見真空，元始虛無是祖宗。」(5.3b)馬丹陽(1123-1183)《洞玄金玉集》卷九〈蓬萊閣·贈吳菴師〉下片：「如麻觀者難籌測，良緣共結功無溺。功無溺，龍華三會，熙熙消息。」(9.11a)而這兩部經典亦見錄於《道藏輯要》中。善書寶卷中也常出現該詞，如明刊本《皇極金丹九蓮還鄉寶卷》卷上：「末後一著龍華會，諸佛諸祖見當來」；「未來世界彌陀掌，八十一劫證無為」。<sup>23</sup>因此莊吉發明確指出：「在民間秘密宗教的寶卷中，對龍華三會的內容作了補充及發揮，成為各教派思想信仰的主要理論基礎。」<sup>24</sup>

<sup>23</sup> 王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》(臺北：新文豐出版社，1999)，第四冊，頁876、877。

<sup>24</sup> 白蓮教及其他民間秘密宗教，普遍接受龍華三會的思想，認為宇宙從開始到最後，必須經歷三個時期，即：龍華初會、龍華二會和龍華三會。初會的燃燈佛代表過去，二會的釋迦佛代表現在，三會的彌勒佛代表未來。見莊吉發：《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》，頁412。

## 2. 收緣還鄉

《玉皇經闡微》呂祖與相關神佛降誥箋釋經義中，也一再闡述「收緣還鄉」的思想內涵。如正陽帝君曰：「瓊真法號無窮，須憑真功為據。休稱相協，實徵本性，惟均浩大經功，收緣結果。」(148a)指出實徵本性，尊經修行，真功為據而成神證聖，就是收緣結果。且此經最後的一章即為〈收緣結經章第五十二〉，天師張真人箋釋歸納指出：「何況法度人，亦不過望其收緣而結果」(163b)；「到得帝庭是收緣，結得金丹果自圓」(164b)。斗母天尊也頌曰：「收緣結果，稽首天庭。」(166b)強調此收緣之返歸帝庭，張真人更強調：「諸大天宮，不過返自己家園。」(17b)意即孚佑帝君所說的「吾家處處播皇風，大範巍巍此是宗」(121b)與「何能真實我家門」(107a-b)中「家」的核心指涉，所以說收緣即是還鄉。四十三代天師張宇初(1359-1410)編次的《三十代天師虛靖真君語錄》卷一〈開壇法語〉：「念既絕於三尸，性豈著於五慾？瑤臺閭苑為自己之家鄉，愛海恩山是他人之活計。」(1.3b)

「諸大天宮，不過返自己家園」這樣的終極真實觀念，在金元以來的道經中經常見到，乃是全真丹道修煉者的實修次第經驗景象的體現，不僅在平時的詩詞中隱喻點出，如重陽子王嘉撰《重陽教化集》卷二〈丹陽次韻〉：「蓬瀛方丈是家鄉，卧月醉雲堂。」(2.5a)金朝漠然子劉通微(1167-1196)撰《太上老君說常清靜經頌註》：「迷路失家鄉，都緣昧已光。」(3b)金朝全真派道士于道顯(1168-1232)所撰的《離峯老人集》卷下〈小楊姑告〉七言絕句：「道人無礙鐵心腸，躍出三山混渺茫。遙指白雲深處去，蓬萊元是舊家鄉。」(2.10a)另有元宋德方(1183-1247)知世緣將盡，十月十有一日，沐浴具衣冠，集道眾於待鶴亭，援筆賦詩所留下的臨終偈語，云：「喝散迷雲，驅回宿霧，萬法無私，千峰獨步。明月清風快意哉，一聲長嘯還家去。」其怡然而逝的「還家」，飛昇天界，也正是性命雙修有成的終極理想實現。<sup>25</sup>

《玉皇經闡微》中作為核心思想之一的「收緣還鄉」，除繼承全真經典上的終極真實的還鄉思想之外，在《道藏輯要》柳集、題為下元道士王守上闕的《三寶萬靈法》戍上與戍下都有收錄的〈三仙誥〉中即言：

<sup>25</sup> 元·商挺撰：〈玄都至道崇文明化真人道行之碑〉，收入於陳垣編纂、陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石錄》(北京：文物出版社，1988)，頁613。

「羣修統領，東華立極於丹門；後學宗依，老祖收緣於末劫。」(1a)此〈三仙誥〉的「三仙」為瑤池聖母、東華大道帝君與呂祖純陽演正真人。誥中的「老祖」若指呂祖，則他可能類似明清民間宗教信仰中的「無生老母」，具備於末劫時收緣修真者還回仙鄉的職能。

莊吉發前引書總結：「明清民間秘密宗教的教義，大致可以概括為兩個基點：一個是無生老母信仰；一個是劫變觀與收元觀。」<sup>26</sup> 其書還介紹了「收元教」(頁381)和「收源教」(頁382)，在討論收元教的相關寶卷時，即指出：「《青陽經》是青陽教的主要寶卷，是禮拜太陽時所念誦的經文，每月朔望焚香念誦《青陽經》內『奉母親命祖萬篇，安天立地總收元，替父完結立後世，真金子女保團圓』。」<sup>27</sup> 另明崇禎十三年(1640)《銷釋悟性還源寶卷》也載：「蓋聞還源者，乃是歸根也。」<sup>28</sup> 明刊本《皇極金丹九蓮還鄉寶卷》卷上云：「仙佛星祖落凡間，認景著迷不肯還。至今度你歸家去，返本還源赴靈山」；「收補元人。……傳訣點，返本還源。金丹法，續三陽。開天閉地，透玄關。顯聖體，同道家鄉」。<sup>29</sup> 馬西沙、韓秉方合著的《中國民間宗教史》更清楚指出：「收元」一詞，亦作「收圓」、「收緣」；「元」即人，收元即收人。有些民間教派亦將信徒稱做「緣人」、「有緣人」、「皇胎兒女」、「元人」，把度化眾生稱作「找化緣人」，即尋找度化未有緣份之人。「收元」成為明清部分民間教派的通用名詞，它包含著這樣一整套內容：最高神靈無生老母分別派燃燈佛、釋迦佛、彌勒佛下到塵世間，普行龍華三會，把所謂九十六億皇胎兒女度回彼岸，同登天堂，共享天極之樂。<sup>30</sup> 以《龍華經》為例，全篇都貫穿著一個根本思想：沈淪於塵世的芸芸眾生之所以迷失了「天真之性」，在於不懂人身修煉的「玄機」，只有通過修煉內丹，恢復天真之性，才能赴龍華三會，「回歸家鄉」。這個過程叫「復本還源」，或稱之為「收源」、「總收源」。<sup>31</sup>

<sup>26</sup> 莊吉發：《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》，頁542。

<sup>27</sup> 同上註，頁404。

<sup>28</sup> 王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第四冊，頁256。

<sup>29</sup> 同上註，頁876、879。

<sup>30</sup> 馬西沙、韓秉方著：《中國民間宗教史》(北京：中國社會科學出版社，2004)，頁939。

<sup>31</sup> 同上註，頁655。

#### 四、結語

本文以呂祖孚佑帝君降誥為切入點，探討其在明清《玉皇本行集經》中飛鸞降誥的不同形式、文化背景與內容意涵。歸納本文所運用的十個版本，呂祖降誥的形式有三種：一是降序於經前，二是參與注解闡釋經文，三是前兩者兼具。

其中四篇序文主要闡述了兩個面向的思想內涵：一是玉皇神格尊貴無倫，修證功德無量；二是經德不可思議，賴校註刊行而救劫度人。而呂祖參與注解闡釋經文所降的詩文，以《太上洞玄靈寶紫微金格高上玉皇本行集經闡微》為代表，其義理思想具顯了三大內涵特質：

一是本根靈光，與帝同體：強調學人必須自重，看清自己就是玉女與靈童，擁有來自與元始、玉皇同體的神妙天性，只要朝乾夕惕地修煉，慾淨理純之時，就能復還本來迷失了的天真之性面目而與道合真。

二是性命雙修，真功圓滿：除繼承與發揮道教寶經積德的傳統，呈現其作為善書普傳濟度和救劫開化的功能目的外，更清楚地點出了性命雙修是道教在丹道修煉的真實體證過程，強調凡體的身心、精氣神經由不斷精進的修煉，乃能去蕪存精、除濁化清，使身心達於冥合為一，煉神還虛之境界，以求達到「以道合一」、歷劫長存的真功圓滿境界。

三是開劫度人，收緣還鄉：強調經典擁有不可思議的「開劫度人」的經德；並指出實徵本性，尊經修行，真功為據而成神證聖，就是收緣結果，返歸帝庭。而其還鄉意涵，乃象徵生命終極的回歸，回歸生命之初、回歸永恆，乃是全真丹道修煉者的實修次第經驗景象的體現，不僅在平時的詩詞中隱喻點出，也正是性命雙修有成的終極理想實現。

明清《玉皇本行集經》呂祖降誥的思想意涵，不僅繼承了道教傳統的核心思想，如開劫度人的經德、性命雙修的圓滿修持與三教同源的會通等等；在《玉皇經闡微》中更具顯「本根靈光，與帝同體」、迷失本來面目的說法，神秘的干支劫期、「八十一劫」的歷劫和以彌勒佛為主的「龍華勝會」，以及表現在對「收緣還鄉」觀念的一再闡述。考察目前所見《玉皇經闡微》流傳的兩個版本：一是清蔣予蒲編纂的《道藏

輯要》纂集本，二是清中期周明真纂集的《玉經箋註合參》（基本上是根據前者），都未標明其依據的祖本或實際的飛鸞真手。推論其思想來源，應與該經典闡釋者大量閱讀全真派經典，以及吸收了部分明清民間秘密宗教教義中的無生老母信仰、劫變觀與收元觀有著密切關係。然而，在清廷持續大力取締民間秘密組織與相關寶卷經書的壓力下，<sup>32</sup> 為甚麼類此的民間秘密宗教義理思想能被收入《道藏輯要》中？這些相關的衍生問題很值得再追蹤分析與探究。

---

<sup>32</sup> 據莊吉發指出，道光年間，直省嚴厲取締各種教派，破獲頗多青蓮教的寶卷，其中就有《玉皇心印》。見氏著：《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》，頁408。該《玉皇心印》有可能是《玉皇本行集經》與《心印經》的合印本。



## A Study on the Spirit-Writings Transmitted by Lüzu in the Ming-Qing Versions of *Yuhuangbenxingjijing*

Hsieh Tsung-hui

### Abstract

Based on spirit-writings transmitted by Lüzu or Fuyoudijun, this paper aims at discussing the forms, cultural contexts and connotations of those writings in *Yuhuangbenxingjijing* during the Ming and Qing period. According to ten versions used in this study, three forms of the spirit-writings can be summarized as prefaces before scripture texts, annotations going with the scripture texts and mixture of the two. In four of the prefaces, two principal ideas are elaborated. One is the utmost majesty and infinite virtues of Yuhuangshangdi and the other is the incredible, virtuous achievements of the scriptures which offer salvation to people by annotating and publishing. The poems transmitted by Lüzu as annotations to interpreting the scripture represent the general doctrines of traditional Daoism. Besides that, in *Yuhuangjingchanwei* the poems explicate three doctrines—first is that the human nature are originated from Yuanshitianzun; the second is that the mind and body are cultivated simultaneously to virtuous achievements; and the third is to create good karma and bring salvation to people. Those doctrines of the spirit-writings are mostly from the canons of the Quanzhen school and partly from the creeds of the sectarian societies in the Ming and Qing period.

**Keywords:** Lüzu, spirit-writing, baojuan, *Yuhuangjing*, *Daozangjiyao*