

【研究論著】 General Article

從近代西方宗教理論的觀點看六朝道教 經典的幾種建構模式

Perspectives on Theory in Religious Studies
and the Construction of Daoist Scriptures
in Six Dynasties

謝世維

Shu-Wei HSIEH*

關鍵詞：宗教理論、中國宗教、道教經典、靈寶

Keywords: Religious Studies Theory, Daoist Scriptures, Lingbao, Celestial Writing

* 政治大學宗教研究所助理教授。

摘要

宗教學理論在近十年來經歷過一個理論的轉變，這個轉變使得學者過去從強調將文化與宗教等視為系統研究的對象轉而去關注施為者的相關課題。學者逐漸不再視宗教為一個系統，而是視之為一個現象，並從信仰者或實踐者的角度，考察信仰者如何了解並運用宗教，而宗教又如何影響滲透到信仰者的生活當中。學者也因而發現，宗教並非是一個完整封閉的系統，可以被研究者以特定理論模型掌握而理解，同時從施為者的角度來看，每個人對宗教的理解與詮釋也都不一致。這種研究態度的轉變形成新的研究趨勢，並進而影響了中國宗教的研究。本文首先需要探討這整個宗教研究的轉變及其背景，然後再進一步探討過去中國宗教研究的盲點，以及如何運用西方宗教研究的成果與觀念來重新審視中國宗教，最後討論道教經典的建構模式，以及這種模式對我們理解道教所產生的影響。

Abstract

This paper focuses on the transformation of Religious Studies methodology, especially the theories that posit agency as the main theme of religious studies. Rather than thinking of religions as conceptual entities, systems of symbols or theoretical schemes, scholars now tend to think religions as loosely organized sets of resources that people may use, appropriate, or bend in an infinite variety of ways and contexts. From the perspective of agency, people avail themselves of elements from multiple repertoires and they have various understandings and interpretations of certain religions. Based on this theoretical transformation, we provide some criticisms in Chinese religious studies. Furthermore, this paper explores the writing models of Daoist texts, especially the concept of sacred writing in Daoist contexts. The second part of this paper focuses on the discussion of the notion of Daoist celestial writing in medieval China.

壹、前言

宗教學理論在近十年來經歷過一個理論的轉變，這個轉變使得學者過去從強調將文化與宗教等視為系統研究的對象轉而去關注施為者的相關課題。學者逐漸不再視宗教為一個系統，而是視之為一個現象，並從信仰者或實踐者的角度，考察信仰者如何了解並運用宗教，而宗教又如何影響滲透到信仰者的生活當中。學者也因而發現，宗教並非是一個完整封閉的系統，可以被研究者以特定理論模型掌握而理解，同時從施為者的角度來看，每個人對宗教的理解與詮釋也都不一致。這種研究態度的轉變形成新的研究趨勢，並進而影響了中國宗教的研究。在這裡，我們首先需要了解這整個宗教研究的轉變及其背景，然後再進一步探討過去中國宗教研究的盲點，以及如何運用西方宗教研究的成果與觀念來重新審視中國宗教，最後討論道教經典的建構模式，以及這種模式對我們理解道教所產生的影響。

西方宗教研究的轉變主要是對宗教系統論的反思，這種系統論可以克利弗德·紀爾茲（Clifford Geertz）為代表，他認為宗教是存在於文化中公認的象徵與論述系統。¹這種說法除了受到六十年代結構主義的思潮影響之外，其中也針對自十九世紀以來將宗教視之為人的內在性與主體性之現象，這種學術傾向甚至導致靈性思潮的興起。²紀爾茲並不認同這種思想，並認為宗教是個人外在的現象，在觀念上與現實上有緊密的聯繫，他將文化的概念文本化，把文化解讀成為一個文本，這種文化概念可說是一個語

1 克利弗德·紀爾茲（Clifford Geertz）在一九七三年出版的《文化詮釋》一書中，有一篇關於宗教定義的文章。這篇文章對宗教研究有著深遠影響。見Clifford Geertz, *Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), p. 90.

2 在西方工業革命後，部分學者將宗教視為一種內在主體性的現象，這種觀念形成一種宗教學術的思潮，並經由施萊爾馬赫（Friedrich Schleiermacher）、詹姆士（William James）以及潘乃德（Ruth Benedict）等學者加以發展。這種思潮與現代的靈性思潮有關，並以靈性取代宗教。參考Robert C. Fuller, *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America* (Cary, NC: Oxford University Press, 2001), p. 5; "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's The Meaning and End of Religion," *History of Religions*, 40, 3 (2001), p. 211。

意學的概念。在這種觀念下，學者可透過閱讀人類學文本來理解文化，因而文化詮釋本質上即可透過閱讀人類學的文本來理解。在紀爾茲的觀念影響下，學者常將文化視為一個統一的系統，而系統內的各部分相互依存，並體現著某種觀念或原則。

總的來看，紀爾茲所描繪的是宗教的外在存在與連貫性，並建立一種觀念與現實連結的模式。學界在反省紀爾茲的文化理論時首先注意到紀爾茲相對而言欠缺歷史性的觀念，他將文化隱喻成一面意義之網，卻忽略時間演變的波動因素。此外，學界也開始反省到這種觀點對於歷史與文化的實際情況的解釋並不完整。開始反思有機系統的觀點，不再把社會視之為各種部分所組成的整體，也不再把各元素都包羅在一個完整邏輯的結構之中，並對文化的多樣性與流動性投以更多的關注，體認到任何團體、社群中，觀念的創生、現實的建構一定是多樣性的。阿薩德 (Talal Asad) 反對紀爾茲的觀點，一方面反對將宗教視為一個系統，甚至物化的傾向，同時轉而關注宗教人如何透過論述、神聖語彙建立認同，並對宗教建立過程當中的發展、調整、衝突、斷裂現象加以分析，同時關注規定與現實的落差。³

此外，學者也注意到紀爾茲的理論偏重思想系統的論述而忽略接受者一方的作為，因而學者開始重視接受者的詮釋角度。⁴從宗教研究方面來看，在探討宗教的意義與影響時，學者開始注意到不同人物的角度，從施為、權力與理解等層面，考量一個宗教場合中的不同理解與感受，並從這種分析來掌握宗教動態。學者因此不再把文化視為一個系統，轉而強調在社會中存在著多樣、豐富而且不斷改變的現象。⁵阿德勒 (Roy D'Andrade) 也對結構主義以及詮釋人類學把文化當作一個統一的系統或結構的基本預設提出質疑，並認為文化的一個部分或許以某種方式與另一個部分相連

3 Talad Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), p. 32.

4 學者諸如 Sherry Ortner, Stephen Greenblatt, William Sewell, Lila Abu-Lughod 等皆對紀爾茲的理論提出不同的反省與思考，這些文章都被收在 *Representations*, 59 (1997) 當中，當期為 Sherry Ortner 所編名為 "The Fate of 'Culture': Geertz and Beyond" 的特輯專號。

5 Fredrik Barth, *Balinese Worlds* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 4-5.

結，而每一種文化模式是相互獨立的類似物，但是這些部分之間卻不會連結而構成一個系統。

Ann Swidler在論述文化現象時，特別關注施為者的角色。從施為者的角度來看，觀察人對文化的運用與習慣，並將之當作工具箱，而人在面對問題與情境時，有時會同時使用幾個文化模型，並依情形從每個模型當中撿取需要的部分，以解決當時所面臨的境況。⁶因此，施為者未必須要運用到整個文化模型，也不見得只運用一個文化模型。對施為者而言，這些多樣的文化模型充斥而且循環於公共空間之中，而施為者可因個人的需求任意選用這些文化模型，以因應各種生活脈絡。

從施為者的角度出發，學者也注意到小團體的互動與觀念創造，Randall Collins將這種團體交流的活動視為一連串的互動儀式，而這些團體交流所累積的文化與知識就成為一個團體的認同與共同論述。⁷學者因此嘗試從個人的交流開始探討，再延伸至這些團體的論述，來闡述個人與團體論述之間交流與相互創造過程，從而展現具有多樣細微差別的動態過程。與這種觀點類似並運用於宗教研究的是Robert Orsi，他將信徒的日常生活當作宗教研究的主要課題，並稱之為日常宗教（lived religion），由此進路去研究信徒的生活方式與內心活動及其與宗教敘述之間的關聯與互動，這也是透過施為者來探討宗教公共論述與個人內在的宗教心理之間的關聯性。⁸總之，宗教研究不僅是在經典思想論述層面，同時還包含了不同階層的團體以及個人之間的互動與實踐，從這些層面的互動與相互創造來看待宗教，才能讓我們了解特定時空的宗教文化建構與宗教想像，使宗教信仰的描繪更加立體化，並展現宗教動態現象。

6 Ann Swidler, *Talk of Love: How Culture Matters* (London; Chicago: University of Chicago Press, 2001), pp. 104-106.

7 Randall Collins, *Interaction Ritual Chains* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

8 Robert Orsi, "Everyday Miracles: The Study of Lived Religion," in *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, edited by David D. Hall (Princeton: Princeton University Press, 1997), p. 7.

貳、審視中國宗教

從西方宗教學的轉變所帶出來的是新的研究課題以及方法論的產生，而這種研究趨勢也帶領學者重新去審視中國宗教。從這個角度來看，過去中國宗教的研究有幾個盲點。與上述的西方文化研究、宗教研究的趨勢類似，中國宗教的研究也出現了從文化封閉結構的論述轉向從施為者角度的討論，並探討施為者對宗教的理解與詮釋的多樣性與複雜性。

這種研究面向的轉變形成新的中國宗教研究趨勢，並以這種新的研究取向來彌補過去中國宗教研究的盲點，而進一步運用這種新的視角與觀念來重新審視中國宗教。以下我們先討論過去中國宗教研究所呈現的幾個盲點，在本文中我們將特別強調透過新的視角來反省道教研究當中所暴露的一些盲點。

首先是規範文類與描寫文類的混淆，這一點正是西方對紀爾茲的文化理論反思所給我們的啟發。規範文類一般所呈現的是一種期望狀況或宗教、倫理、生活規範，未必是現實的實際狀態。而描寫文類的資料則呈現出人如何去了解乃至如何去運用規範文類。而過去學者最常出現的方法上盲點就是將規範文類當做描寫文類去解讀，將宗教經典文獻視為宗教實踐的文本化，然而正如許多學者指出的，現實的宗教實踐往往與規範文類所呈現的恰恰相反。Jonathan Z. Smith早已經指出宗教系統論述與社會實踐之間存在著鴻溝。⁹過去Gregory Schopen等學者亦從考古、碑銘、文物等發現印度佛教的宗教實踐與佛教經典中的義理、倫理論述有很大的落差，具體呈現規範文類與描寫文類之間的差距。¹⁰而那體慧（Jan Nattier）在*A Few Good Men*一書中已充分將西方學界的反思運用在印度佛教的文本研究上。¹¹

9 Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, University of Chicago Press, 1982).

10 Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997). Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 13-14.

11 Jan Nattier, *A Few Good Men* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003), pp. 63-69, 103-106.

而道教研究方面，許多研究仍廣泛地將規範文類與描寫文類予以混淆，更甚者是將道教經典內容等同於宗教教派團體的觀念與實踐而加以論述，有關這一點下文會加以闡述。從文類的角度我們可以觀察到在某些研究當中，作者雖然有意識到文類的問題，但是讀者卻容易將之混淆而生誤解。例如施舟人（Kristofer Schipper）透過對《想爾注》、《三天內解經》、《陸先生道門科略》、《老君說一百八十戒》等經典的考察，來探討天師道有關「神不飲食」、「師不受錢」的清約思想，因而勾勒出早期道教嚴格禁止淫祀鬼神以及犧牲活動，並且祭酒和天師男女官不收道民信物，而這種觀念對後來中國宗教有著影響。¹²施氏在此文主要探討「清約的來源（太平道）」、「神不飲食的意義」、「師不受錢的意義」等三個議題，所要表達的是道教有意透過上述的兩項「清約」，以之與中國古代的祭祀或民間宗教區隔，以確立自己的特色。並透過這個考察而描繪出中古時期道教團體恪遵「神不飲食」、「師不受錢」的清約思想而形成與民間宗教判然對立的圖像。然而施氏所運用的材料為道教經典，更精確說，這些文獻大多為誡律，屬於規範文類，所呈現的是宗教團體對信徒與宗教師的宗教倫理規範與理想層面，並非屬於描繪文類，因而並不全然是歷史的社會現象。實際上施舟人本身清楚意識到文類的問題，其文中明言：「劉宋時代的道士陸修靜（406-477）說：『太上老君〔……〕授天師正一盟威之道，禁戒律科〔……〕罷諸禁心，清約治民。神不飲食，師不受錢。』其後陸修靜又提到，當代的道民多不守規矩，『背盟威清約之正教』，〔……〕。」¹³施氏既已指出禁戒律科的內容，又同時按照陸修靜的描述，指出當時與戒律相反的歷史事實，可見他是具有規範文類與描寫文類的區別意識。施氏所呈現的是道教的理想觀念，未必以此描述歷史事實，但是欠缺文類概念的讀者容易誤會這是道教的普遍特徵。

事實上，規範文類與描寫文類也並非絕然二分互不指涉，二者其實是互為創造，而在研究上二者可互為參照，也是互為鏡像。從這個觀點來

12 見施舟人（Kristofer Schipper）：〈道教的清約〉，《法國漢學》，第7輯（2002年），頁149-167。楊聯陞：〈老君音誦誡經校釋——略論南北朝時代的道教清整運動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第28本上分（1956年），頁17-54。其後收入《楊聯陞論文集》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁33-83。

13 施舟人（Kristofer Schipper）：〈道教的清約〉，頁149。

看，規範性文類表面上雖然呈現的是一種「期望狀況」，卻未必不能曲折地反映出歷史真實。施舟人引用的〈大道家令戒〉與《陸先生道門科略》雖然是誡律類的道教經典，是屬於「規範文類」，其所規範的事項雖然不能徑視為歷史事實，但是如同《陸先生道門科略》或〈大道家令戒〉一類的戒律，其實在表述規範性質的禁戒的同時，也多所描述作者所不滿的宗教情況，而同時存在「描寫文類」。道教團體對清約的強調很可能正顯示道教對於其團體與民間宗教之間界線不明的焦慮，或許更顯示當時實際狀況正是部分道民或祭酒與民間祭祀之間有不分而混雜的情況，因而一而再，再而三地出現新制戒律而加以界定其界線。也就是說，規範文類仍然能夠反映某種歷史事實，只是運用這樣的文本時，必須格外謹慎。許多時候，在沒有太多「描寫文類」留存的時代，學者經常得依賴這類的「規範文類」，從中分析出所謂的「無意史料」，但是學者需要很清楚其所使用文類的內涵與意義，而在分析時才不至於誤讀或過度詮釋。如上所述，我們可以從有限的個人書寫以及經典書寫開始探討，再延伸至宗教論述，來闡述個人與宗教論述之間的交流與相互創造過程，如此可以揭示更多樣的宗教動態過程。

其二是延續性的問題，學者常常將宗教傳統視之為在歷史中延續不斷的整體，甚至以種種文獻及出土資料作各種「溯源」的研究，將各種材料串連成一線，使之合理化為一個在歷史中延續不斷的宗教傳統。這種描繪宗教的方式除了受到傳統歷史材料敘述的制約之外，也受到宗教經典文獻本身對宗教傳統自身的論述所影響，換言之，宗教經典當中所呈現的「傳承」或「法脈」、「道脈」等論述往往是為建立其宗教權威所進行的權力建構，未必是一種史實的敘述。然而過去的學者常將史書與經典中的敘述視之為歷史現實，也因而描繪出一個傳承有序的宗教傳統圖像。並以此而建立了「宗教史」，形成系譜性的宗教史觀。

這種歷史的「延續性」與「進化史觀」實際上是啟蒙主義對歷史學所產生的作用，而傅科（Michel Foucault）認為這種延續性的史觀是形而上學目的論的延伸，在這種史觀之下很容易忽略掉獨特的個體化事件以及非因果性的環節，將一些領域的獨特事件視之為具目的論的漸進歷程中的延

續，甚至將歷史解釋為歷史哲學的演繹。余英時就認為歷史是一種發展過程，並「不是無數彼此不相關的事實碎片的偶然集結，而是具有連續性的」。並以此前提建立歷史與時代之間的關係。¹⁴傅科因而援引尼采的系譜學原則去檢視歷史中的延續性觀念，重新思考思想史中起源論的論述模式，並關注於歷史中的斷裂性與偶然性現象。

從許多宗教史的書寫中可以發現「延續性」史觀也隱含了「目的論謬誤」（teleological fallacy），而這種觀念來自於認識論預設，也就是一種線性進化的史觀，並以此解釋歷史現象。宗教史當中的「傳承」、「傳統」與「宗派」論述常常是以線性進化的模式進行，並描述此「傳承」源自於單一起源，並於某歷史歷程中達至巔峰，而於某歷史階段逐漸衰微等。這種單一起源與演化的論述常常掩蔽了「傳承」中個別系統的發展以及一些獨特的斷裂事件，並忽視所謂「傳承」於單一起源實際上是為建立「正統性」所做的建構。

這種審思已經在中國佛教的研究領域之中發酵，西方學者就依據敦煌文獻進行禪宗北宗之研究，對鈴木大拙的禪學論說以及胡適與柳田聖山等的批判史學進行檢討。弗雷（Bernard Faure）認為日本學界的禪學論著是一種狹隘的文獻學方法，並受限於學者個人的學術或宗派背景，與社會政治宗教意識形態難以脫鉤，因此在論述上仍是在傳統禪宗所建構的系譜中。弗雷因此不用傳統的思想史角度去看禪宗，而是由社會文化史的觀點來釐清禪宗系譜建構的權力運作。而馬克瑞（John R. McRae）也從禪宗史進行分析，認為史傳文獻是禪宗的自我塑造，隱含著宗派合法性的論證與建構之目的，因而對禪宗傳法系譜模式作了深入的解析，進而強調禪宗史書寫中非史實的神話是如何被看待與運用。¹⁵此外，柯家豪（John

14 余英時：《史學與傳統》（臺北：時報文化出版公司，1982年），頁10。

15 John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 8-10. 有關傳承是呈現或塑造一個自我想像的正統傳承之觀念可以借鑑禪宗的研究，見Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991), p. 28; Mprten Schlutter, *Chan Buddhism in Song Dynasty China (960-1279): The Rise of the Caodong Tradition and the Formation of the Chan School*, Ph. D. dissertation (Yale University, 1998), p. 19; John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2003), pp. 1-21; 龔雋：

Kieschnick) 則從物質文化的研究，意識到物件的象徵在時空的更迭中，其意義常有很大的斷裂與歧異，是一種不連續而分歧的過程。¹⁶

Edward Davis也檢討了歷史的延續性問題，他沿襲了Hans Blumenberg所提出的方法，在方法上避免使用歷史文化的「延續」或「斷裂」二擇一的錯誤，而選擇用「取代」的命題。因此，歷史確實是斷裂而不延續的，因為新的文化形式會取代舊有的，而這中間就會有斷裂，但是歷史也不是完全不延續的，因為新的文化形式的取代也是為了解決一系列承繼過去而來的困難與問題，並尋求一種新形式的合法化與權威。¹⁷

事實上道教在歷史上就經歷了好幾次教義與宗教形式的重大變化，但是這些新形式都統括在「道教」的範疇之中，這使學者認為道教是延續性的傳統，而道教內部為了建構自身的正統與權威，從而致力系譜的建立，並將自己匯歸到「正統」的「道教」傳承。這也使道教史看起來是一部傳承有序的系譜關係。

莫尼卡(Monica Esposito)則清楚地勾勒出閔一得(1758-1836)對龍門宗的傳承建構。閔一得透過《金蓋心燈》的書寫以及《道藏續編》的編纂來建構並接續王崑陽(?-1680)的龍門宗傳承，使原本已經斷絕的系譜重新接續，而成為傳授有序的傳承，重而建立了金蓋山龍門宗的宗教權威。並透過《太乙金華宗旨》與《尹真人東華正脈皇極闡證道仙經》來重新建構性命雙修的理論體系，前者是以扶乩的方式，並將作者歸於呂洞賓，從而確立此經的權威，也從而暗示金蓋山傳承是從呂洞賓以來連續不斷的正統傳承；¹⁸而後者則確立了金蓋山獨有的內丹修法。閔一得將性命雙

《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》(北京：三聯書店，2006年)，頁330-368。

16 John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2003), pp. 138-139.

17 Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), p. 221.

18 此相關研究可參看Mori Yuria(森由利亞), "Identity and Lineage: The *Taiyi jinhua zongzhi* and the Spirit-writing Cult to Patriarch Lü in Qing China," in *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, edited by Livia Kohn and Harold D. Roth (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 168-187(165-184?); 〈太乙金華宗旨の成立と變遷〉，《東洋の思想と宗教》，15(1998年)，頁43-64；〈全真教龍門派系譜考〉，收於《道教文化への展望》

修重新詮釋，並揉合儒家以及密法之理論與傳授心法，以超越之前的內丹論述。¹⁹由此看來，閔一得是透過有系統的書寫，使金蓋山龍門宗看起來是一個延續不斷的正統，具有自呂洞賓、王崑陽以來傳承有序的權威，而這是一種宗教論述，並非歷史事實。

再以上清經派的歷史建構為例，早期道教學界學者如吉岡義豐、宮川尚志等曾以唐代李渤〈真系〉所描繪的傳承系譜，理解、追索「茅山道」的形成與發展。²⁰只是如此深具法脈傳承概念的認知，後來受到質疑與反省。²¹很快的，學界轉而關注經派內部文獻所提供的看法，作為掌握其發展的依據。其中關於上清經派的來源與組成，自宮川尚志關注其與天師道之關係，²²乃至司馬虛（Michel Strickmann）指出江南世族自土著巫教與方士傳統乃至天師道的信仰變遷與融合，²³賀碧來（Isabelle Robinet）則詳細地分析其所繼承的內容。²⁴依照賀氏的考察，上清經派的組成包括：（1）保留大部分葛洪傳統的要素；（2）增加了大量天師道的要素；（3）某些地方文化；（4）採行簡單的佛教實踐；（5）三至四世紀江南知識階層盛行的玄學。²⁵但是宮川尚志、司馬虛、賀碧來的研究還只是停留在延續性的研

（東京：平河出版社，1994年），頁181-211。

19 見Monica Esposito, "Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality," *Journal of Chinese Religions*, 29 (2001), pp. 191-231; "The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty," in John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society: Volume II, Taoism and Local Religion in Modern China* (Hong Kong: The Chinese University Press; Paris: École française d'Extrême-Orient, 2004), pp. 621-698.

20 吉岡義豐：《道教的實態》（北京：興亞宗教協會，1941年），頁64-71。宮川尚志：〈茅山派道教的起源と性格〉，《東方宗教》，創刊號（1951年），頁21-27。

21 前田繁樹：〈所謂「茅山派道教」に關する諸問題〉，《中國社會と文化》，第2號（1987年），收入氏著：《初期道教經典の形成》（東京：汲古書院，2004年），頁413-424。小林正美：〈上清經籙の傳授の系譜の成立について〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》，第47輯第1分冊（2001年），後改題為〈經籙の傳授における三師說と上清經籙傳授の系譜の形成〉，收入氏著：《唐代的道教と天師道》（東京：知泉書館，2003年），頁133-168。

22 宮川尚志：〈茅山派道教的起源と性格〉，頁21-27。

23 Michel Strickmann, "The Mao-shan Revelations: Taoism and the Aristocracy," *T'oung Pao*, 63 (1977), pp. 6-10.

24 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 1 (Paris: École Française d'extrême-orient, 1984), pp. 35-50.

25 Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, translated by Phyllis Brooks (Stanford: Stanford University Press, 1997), p. 114. 關於上清經派的概述，亦可參考Isabelle Robinet,

究而已，關注上清經的作者如何透過經典的撰作，以之確立自身傳承的正統性與合法性。

即便如此，但我們仍不能漠視前輩學者在於延續性發展上所作的努力，除了上清的例子外，還有《靈寶經》的例子，柏夷（Stephen R. Bokenkamp）與大淵忍爾為我們描述該經典的來源，以及其來自葛氏家族宗教傳統部分內容的延續情形，說明了古靈寶經與新靈寶經之間具有某種程度的延續性。如同不能簡單地將經典視為歷史真實的反映一樣，我們也不能簡單地將經典視為創作者的憑空發想的成果。從這一點來看，Edward Davis所提出的「取代」看法毋寧是較為客觀的看法。

其三是「溯源」的問題。「溯源」的問題與延續性息息相關，無論是在學術界或是在宗教界內部，這種「溯源」與「回歸純粹根源」的論述往往以一種區分或界定為前提，將宗教當中屬於原初的、純粹的、正統的、核心的、權威的與後續發展的、偽造的、增衍的、迷信的、混雜的、儀禮的部分加以區分，其目的是在傳承、歷史或政治上建立純粹的正統性，這種區分與判定必須置放回其原來的論述框架之中來討論。²⁶然而就像傳承系譜一樣，學者亦將這種區分視作為一種歷史發展，並做各種相關的「溯源」探討。這種研究常透過一些術語與觀念的追蹤，建立在由純粹到龐雜的線性歷程，去考察一個宗教的發展，其中也隱含一個觀點，就是從原初純粹的精神性，發展成後續的增衍、曲解、混雜，因而形成宗教性與儀式性的形式。在這種論述當中，這種由純粹而混雜的過程，常常伴隨著與不同宗教傳統或民間宗教實踐相融合而產生，因而不可避免地造成宗教的衰頹。

"Shangqing: Highest Clarity," in Livia Kohn (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000), pp. 196-224.

26 Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 13-15. Robert Campany, "On the Very Idea of Religions: In the Modern West and in Early Medieval China," *History of Religions*, 42, 4 (2003), pp. 215-253.

在近代的宗教界當中，這種回歸運動普遍出現於各宗教之中。而這個現象也顯示了宗教研究與宗教運動之間的錯綜複雜關係。²⁷而道教學界過去曾有道家與道教歷史發展觀點，這其中隱含了從哲學性與精神性朝向宗教、儀式、咒術發展的觀念，如今這種觀點雖然已經被許多學者提出質疑並加以反思，²⁸但是在許多的道教相關書寫當中仍然可見到類似觀點的殘留。康若柏（Robert Campany）就針對西方的道教研究加以觀察，而發現這類「溯源」觀點所呈現的盲點，例如Livia Kohn就將上清經視為是由《莊子》的思想轉化而來的，而Harold Roth則將道教追溯自《管子》的〈內業〉，並稱之為根源之道（Original Tao），在康若柏來看，這種論述都是這類「溯源」觀點的產物。²⁹

此外，在經典發展的研究上，學者也很容易陷入一種線性發展的「溯源」思維，將現存的經典以增衍或抄纂的關係描繪經典文本之間的發展脈絡，並以此方法建構出經典的線性關係圖譜。事實上，以現存於明代《正統道藏》當中有限的經典來構設歷史中經典流傳抄纂的情形，這本身就是架構在薄弱基礎之上的預設。這種對經典的探討方法有幾個盲點。首先，經典在傳承過程當中，也可能因為面對不同時空環境的挑戰而有新的創造與詮釋，這種再詮釋可能會以經文或口訣的形式陸續積澱於經典之中。³⁰其次，我們無法得知當時經典流傳過程中，究竟有幾種版本在流傳，而流傳過程又有多少變異因素，又有多少不同傳本未被保留下來？再次，即使被保留下來，在歷史留傳過程中，甚至是在被保存在歷代道藏的情況下，又有多少是被經過刪改、變動或增衍？從這個角度來看，經典背後有一個龐

27 Stanley J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 7.

28 Stephen R. Bokenkamp, "Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist canon," in Scott Pearce, Audrey Spiro and Patricia Ebrey (ed.), *Culture and Power in the reconstitution of the Chinese realm, 200-600* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asian Center, 2001), pp. 191-199. "The Silkworm and Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism," in John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society: Volume I, Ancient and Medieval China* (Hong Kong: The Chinese University Press; Paris: École française d'Extrême-Orient, 2004), pp. 317-339.

29 Robert Campany, "On the Very Idea of Religions: In the Modern West and in Early Medieval China," *History of Religions*, 42, 4 (2003), pp. 215-253.

30 此觀念可參考山田慶兒：〈古代中國における醫學の傳授について〉，《漢方研究》（1979年），頁94-95。另中譯文〈古代中國醫學的傳授〉，收入廖育群、李建民（編譯）《中國古代醫學的形成》（臺北：東大圖書股份有限公司，2003年），頁413-438。

大的文本脈絡，而這個脈絡或許已經不被保存；同時，經典本身也未必一開始就以完整經典的形式被呈現，而更可能是長期積澱，在過程當中被增衍、刪節、借用、複合、詮釋等。因此經典本身很可能就是歷史情境下文本複雜交纏的結果，必須被細緻地區分解析。³¹把經典當作一個整體與現存其他經典作線性聯繫思考的方式，很可能簡化且忽視了一個廣大而複雜的文化脈絡，進而作出錯誤的推斷。

總的來看，在論述上學者應該注意到避免單一根源的線性發展的化約論述以及純粹與混雜的二元觀點，進而關注歷史歷程中的創造性與不可知的變化性，以及在各種變化中歷代作者針對不同狀況的回應與變通。歐大年（Daniel L. Overmyer）就在宗教的借用與融合當中探討其創造性價值與對應策略。³²而柏夷（Stephen R. Bokenkamp）也從這種純粹與混雜的二元觀點的反思當中去探討靈寶經典作者背後的觀念與策略。³³

其四是宗派觀念。過去中國宗教史的論述往往將宗派視之為當然，並且在論說上是分宗分派來論述宗教史。然而，近年來中國宗教中的宗派觀念已多次被學者所質疑，甚至認為中國的宗教宗派只存在於經典或史料的文字建構之中。事實上，宗派的觀念與史觀，與系譜的建構有密不可分的關係，也就是各系譜建構成的「宗派傳承」組合而成，就成為所謂的宗教史。因此，透過這些宗教「史料」，學者很容易將各宗各派，乃至不同宗教傳統視為獨立發展的「團體」。這種史觀讓我們將單一傳承視為一個統一體，有著獨特的教義與延續不斷的傳統，這種直線關係的同構化使我們進而忽略其傳承內部不同法流與發展的不同向度，以及與其他各宗教派別的複雜互動，乃至關係與經驗的複雜面貌。

31 當代學者已經開始嘗試從這種角度來分析道教經典，相關研究成果可參考鄭燦山：〈《洞玄靈寶玉京山步虛經》經文年代考證〉，發表於「道教經典與儀式」國際學術研討會（臺北：國立政治大學，2008年12月28日）。

32 Daniel L. Overmyer, "Buddhism in the Trenches: Attitudes toward Popular Religion in Chinese Scriptures found at Tun-Huang," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 50.1 (1990), pp. 197-222.

33 Stephen R. Bokenkamp, "The Silkworm and Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism," in John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society: Volume I, Ancient and Medieval China* (Hong Kong: The Chinese University Press; Paris: École française d'Extrême-Orient, 2004), pp. 317-339.

中國宗教的宗派觀念，尤其是佛教史的分宗論述，有很大一部分是來自日本學者的佛教史書寫，而這些日本學者常具有宗派背景或立場，並將日本宗派狀況投射到中國佛教史之中，這種書寫反應的是日本佛教的歷史情狀與宗派立場，但是卻未必符合中國宗教的歷史面貌。學者開始意識到過去宗教史所呈現的各種宗派分類或許實際上根本不存在。³⁴宗派的歷史論述通常建立在宗教內部的傳承書寫以及官方史書的「史料」之上，其結果就是將文字所建構的「傳承」視之為具體存在的宗教組織，並與他宗他派壁壘分明、分庭發展。弗雷（Bernard Faure）就注意到隱含在「史料」之後的宗派意識形態與權力關係，質疑單一系譜的歷史論述，並關注這些歷史材料所呈現的各宗派立場與意識形態的複雜性。³⁵

在道教史的書寫方面也有同樣的現象，傳統的道教史一樣是分派別論說其傳承歷史。而這種以派別為架構的歷史論述又常常與經典作緊密的結合，然而論證某道經呈現特定教派的思想，這本身就存在著盲點。蔡霧溪（Angelika Cedzich）就指出經典書寫背後未必代表著一個宗派，而且指出學者在論述中世紀南方道教時常常以天師、上清、靈寶三派的模式呈現，並進一步論說後起的一派往往試圖超凌前一派的天界神譜體系與修鍊境界。這種宗派論述起源於司馬虛（Michel Strickmann）對上清派起源的考證，但是後來的研究往往將之詮釋為宗派之間的對抗與競賽，賀碧來就把上清派視之為南方教派對北方天師道傳統的對抗與超越。³⁶而學者也常將葛氏家族所建構的靈寶經視為對許氏上清經典的對照與取代。而無論是上清或靈寶，都是對天師道的改革與超越，重而提出更高的天界神譜與相關修法及救度之道。這種論述形式無可避免地形成一種線性的進化史觀。實際上，從文獻本身來看，無論是在系譜、教義或是組織上，都無法很具體看出這種對抗態度。蔡霧溪就指出縱使在上清經典中可以看出對天師道的某些批評，但也同時顯示包容並運用某些天師道的儀式。同樣的，上清經與

34 Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 8-9.

35 Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

36 Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, translated by Phyllis Brooks (Stanford: Stanford University Press, 1997), p. 116.

靈寶經在天界與神譜上似乎有競爭與超越，但實際上在某些經典中卻彼此承認為最高境界。除了這三群經典有諸多重疊外，更重要的是這些經典群未必與特定的宗教教派團體等同，縱然我們可以從歷史文獻中得知天師道為社會宗教組織團體，但是這未必能類推至「上清派」與「靈寶派」，³⁷而將後二者當作歷史上實存的宗教團體來論述道教史正是當前諸多道教史的論述方法，而正是這種歷史論說使學者將天師道、上清、靈寶經典視之為三個分立之實存宗教「派別」的教義呈現。

然而，對「宗派」的反思並不代表要取消道教經典中所描繪的「宗派」觀點，只是對於將經典與教派直接對應的觀點更加謹慎。六朝時期持有或宣揚《上清經》與《靈寶經》的宗教個人或團體確實不容易得到確認，相較於天師道所具有的教團組織，源自江南方士傳統而來的前二者，更多呈現出一種師徒間秘密傳授的小型教團的形態，因此，我們很難能夠根據具體的文獻明確指出使用這些經法的宗教團體。但是我們雖無法清楚指出這些經典所代表的宗派，但是我們卻不能否認這些經典的書寫者心中存在某種程度各異的宗派意識，同時經典可以建構一個想像的團體、派別，經典的作者正是透過書寫活動遂行其宗派意識，企圖以此確立自身的宗派。另外，身處於不同時期的同一宗派的作者，可能擁有他們各自的宗派立場與觀點，而與前輩學者有所不同，因此對他們各自存世的經法有著不同程度的交流與融攝。

宗派分化史觀所呈現的另一個盲點就是宗教研究的分工與分派化，使學者只受限於某教派的學術訓練，因而專注於特定宗教、特定派別之研究。而這種研究現象除了更強化上述的宗派觀念之外，亦缺乏整體性之宗教互動與複雜網絡的觀察，只能呈現歷史中特定教派的單一面向，而致使宗教研究趨於平板化與狹隘化。其解決方式除了重新審思宗教史中的宗派與傳承觀念外，就是必須加強學際整合，避免以線性簡化的單一宗派歷史或觀念論述，而以歷史切面呈現特定歷史時期的各宗教複雜互動與宗教社

37 Angelika Cedzich, "Book review: Early Daoist Scriptures," *Journal of Chinese Religions*, 28 (2000), pp. 165-167.

會網絡，進而將宗教史的面貌的複雜性予以立體化的呈現。如此縱使未能趨近於歷史原貌，至少可以避免簡化或扭曲歷史現象。

其五為宗教實體化現象，這一點與上述宗派觀念有關。在宗教研究中，學者常有將抽象觀念的宗教予以實體化、擬人化，而形成具有主動性、行動性的客觀實體，這種現象一方面會將宗教看成是主體，因而忽略其抽象而複雜的層面，進而淡忘了宗教是學者所給予的一個權宜概念。另一方面，則是會把宗教視為一個固定不變的系統，進而忽略其歷史框架與社會脈絡。這種實體化現象會使學者將宗教主體化，視之為能動的主體，忘卻了宗教本身並非施為者（agency），甚至將宗教獨立於社會與歷史之外而單獨研究。在中國研究的範疇中，所謂的「佛教學」與「道教學」的獨立學門即呈現這樣的問題。而學者在研究佛教與道教交涉的過程中也常將之視為兩個主體的相遇。Robert Sharf在檢討佛教漢化的議題時發現，學者在討論佛教漢化時常使用印度文化與中國文化相遇與對話的模式，因而出現佛教征服中國或中國轉化佛教之類的論述，Sharf認為這種兩個實體相遇的模型無論在歷史層面或詮釋層面都是一種誤解，實際上所謂的「印度文化」在這個對話模式中是缺席的，有的只是中國人對翻譯材料的理解、詮釋、轉化與運用。³⁸而這正是從施為者的角度反省宗教實體化現象。

康若柏（Robert Campany）則從象徵與隱喻層面反省了中國宗教研究當中這種實體化的趨勢，認為宗教只是一個觀念類型，並不是實體化的主體。學者所論述的實體化的宗教事實上並不存在，只是學者在實體化過程中所虛構出來的「實體」。康若柏普遍分析學者看待中國宗教的方法，並發現學者常在有意無意間透過隱喻將中國宗教視為一個自有之整體，或是一種具目的論性質的有機物，這種傾向顯然忽略施為者在當中所扮演的重要角色。而這種觀點又根源於西方對於「宗教」為自有整體的認知，因此康若柏也詳細考察「宗教」這個原本不存在於中國的觀念與範疇究竟套用在中國時會產生怎樣的問題，並同時探究在中國文獻中與「宗教」概念相似的用語與觀念。這種將宗教視為實體的觀點，不但造成宗教容器化並排

38 Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 1-30.

他的僵化現象，而且「人」只是歸屬與某一個宗教，完全忽略了施為者的主動性、包容性與變動性。康若柏因此借用Ann Swidler的觀點，將討論轉到施為者自身，把文化與宗教視為一個寬鬆的資源，端視施為者如何在各種不同情狀之中運用、轉化、忽略這些資源以因應之。³⁹

從這些反省看來，當代中國宗教研究當中的確還存在一些盲點，而這些盲點也顯現在諸多宗教史書寫之中，並印烙在學者的觀念裡而形成普遍概念。中國宗教的領域當中確實保留大量的經典，但是也由於經典的豐富與便利使學者輕易的進入經典，並將經典等同於宗教本身，從經典的內容去討論教義與宗教史，卻不可避免地陷入以上所述的盲點之中。本文試圖在以上的反省架構之上，將研究的焦點拉回到經典本身，探討中國宗教經典的本質與內涵。

參、宗教經典的神聖性

學界在研究中國宗教時，常常以經典作為研究對象，期望透過經典來了解一個宗教，甚至重構宗教在歷史中的面貌，但是這種方式卻常誤蹈上述的幾項盲點之中，導致我們時常扭曲歷史現象，而無法真切地掌握歷史上的中國宗教的實際情況。依據上述的新研究趨勢以及對過去研究的反省，我們似乎應該關注「施為者」的角色，乃至宗教論述與施為者的相互創造過程。因此，在研究上我們應該回歸「經典」本身，我們不應該再將心力花在經典描述了什麼樣的宗教實況（實際上它所描述的並非實況，有時候還正好是相反），而是應該致力於了解經典的作者如何使經典成為經典，並透過經典確立自身傳統的合法性、正統性、權威性，甚至應該關注經典的作者究竟面臨了什麼樣的境況，使如何選用身邊的文化模式，創造宗教經典，並建立宗教經典的神聖性。

39 Robert Campany, "On the Very Idea of Religions: In the Modern West and in Early Medieval China," *History of Religions*, 42, 4 (2003), pp. 215-253.

在此，我們首先必須對宗教經典的內涵做探討。宗教經典除了具備宗教上的權威外，也蘊含了知識、政治上的權威性。透過Mark Edward Lewis對中國經典的考察，我們可以歸納經典的功能：一、經典是一種權力性的書寫，透過權威以立定誠律，樹立倫理規範；二、經典可以建構一個想像的團體、派別；三、經典可以創造權威的神聖人物、神明，使成為教說的書寫者、言說者；四、經典可以使經典的論述以及言說者成為不朽，並超越時間空間；五、經典可以創造並傳承特殊而獨有的宗教語彙與語體，使之自成為一個語彙及理論體系；六、經典可以成為一種神聖物，具有神祕的神聖力量。⁴⁰

在宗教研究的傳統中，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。⁴¹在中國宗教方面，對佛典與儒典的研究已經有部分成果，⁴²但是對道教典籍方面的研究仍嫌不足。⁴³過去的六朝道教研究偏重經典文獻的比對與時代判定，以及道教史的史學研究，相對而言，比較少關注道教神聖經典背後所隱藏的一套觀念，也就是

40 Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999), pp. 1-4.

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

42 近年的研究成果包括Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999)；Michael Nylan, *The Five "Confucian" Classics* (New Haven: Yale University Press, 2001)；Robert E. Buswell Jr. (ed.), *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990)；Charles Orzech, *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism* (University Park: 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 Translations," *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2003*, 7 (2004), pp. 167-196.

43 參見Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity*, translated by Norman J. Girardot and Julian F. Pas (Albany: State University of New York Press, 1993), pp. 19-54；Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997).

聖典觀的淵源與建構。聖典觀與宗教權威的建立有深刻的關聯性，而道教的聖典觀的建構也必須被置放在漢末六朝整個環境氛圍中去思考。

在印度佛教傳統中，佛教經典大約出現於西元一世紀，而大約同時大乘佛教就已經有對經典之崇拜。這種崇拜不僅是把佛經視為佛所說，甚而將佛經就視為佛本身，因而佛經是功德的來源，而將佛經崇奉，供以香花等，則足以生無上功德。⁴⁴Gregory Schopen認為這種崇拜源自於特定地點的誦經儀式活動，而誦經者將經典複製形成經書的形式，進而形成經典崇拜。Schopen認為早期這種大乘佛教並非是組織性的一個單一宗教團體，而是各種不同特定經典的崇拜以類似的方式在不同地方進行著。⁴⁵這說明了在印度佛教時期，對經典的神聖性界定與崇拜其根源來自佛陀的神聖性與崇拜，並將佛教經典等同於佛本身。在中國佛教透過般若經、法華經等大乘經典的教說，使佛教經典的神聖性得以傳介至中國，並與功德觀念緊密結合，而形成佛典的崇拜。在中國這種經典的宗教性與神聖性是一種全新的概念。

儘管中國書寫傳統起源非常早，西元前四世紀就已經將竹簡或木片串起成為冊，而有了最早的書的形式，紙在一世紀被使用後到三世紀就已經普遍而取代竹簡。⁴⁶早期對書乃至文字有一定的崇敬觀念，但是在佛教傳入以前，中國似乎一直未有宗教神聖經典的觀念。有的只是在讖緯傳統與天命觀念下，對特定的祥瑞圖讖或河圖洛書等形式的圖紋或書寫給予特別的尊崇。⁴⁷但是，對宗教的神聖經典的觀念仍是在佛教與道教興起時才特別加以重視，乃至在經典當中成為重要的論述。

44 John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2003), pp. 164-165.

45 Gregory Schopen, "The Phrase 'sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna," *Indo-Iranian Journal*, 27 (1975), pp. 147-187.

46 Tsien Tsuen-Hsui, *Paper and Printing*, part 1 of vol. 5, *Chemistry and Chemical Technology*, in John Needham (ed.), *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 2, 30.

47 Anna Seidel, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments," *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, edited by Michel Strickmann (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983), pp. 291-371. Robert F. Campany, *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China* (Albany: State University of New York Press, 1996), pp. 122-124.

肆、道教經典的神聖建構

在三、四世紀以後，道教經典開始大量出現。與佛教乃至其他宗教相比，一個值得關注的課題就是道教經典作為宗教聖典，其神聖性的基礎為何？又與其他宗教有何區別？這個問題直接指涉了道教如何建構其神聖經典觀念的研究。這之中涉及了三個問題，即：（1）道教經典的神聖性為何？（2）這樣的神聖性觀念從何而來？（3）透過哪些方式建構起道教經典的神聖性？

首先必須說明的是，這裡所說的「道教」是一個寬鬆的概念，並非一個封閉系統，因此在特定狀況下它也包容了許多佛教以及民間宗教的元素，並且依時代與地域有不同的變形。整體看來，道教經典的神聖性主要是建立在「文」的神聖與崇拜之上。⁴⁸就這一點而言，與基督宗教或佛教等世界各大宗教的經典神聖性是建立在神或聖者、先知的話語有著相當大的不同，在世界宗教史當中也是十分獨特的案例。在比較宗教的領域中，是值得作深入的闡釋與研究的。

道教經典當中對「文」的神聖化與崇拜可以說是建立在中國自古對書寫的尊崇之上。書寫在中國文明佔有核心的地位，在中國神話裡，神聖的書寫被認為是宇宙深層結構的體現，而中世紀中國則將天書視為天界所傳遞的訊息。這些天書被視為宗教的聖物，隱含了神聖力量，並因之而發展成一系列經典，這種概念源自於文字與宇宙現象之間的某種轉化與連結。在此神化脈絡下，人們相信天界或神聖界的語言文字會在特殊時空以天啟的方式傳遞到世俗界，以完成其救贖的目的。在漢代這種觀念並與古代的天命觀結合，天命藉由「赤烏銜圭」、「河圖」、「洛書」等天啟性文書顯示於世間，這類天界文書多寄言於鳥獸文、蝌蚪書或其他神秘紋圖，唯有聖人及受應命的帝王能通曉其意涵。這些神秘的圖文被記載下來，進而形成讖緯之類的經典。⁴⁹

48 這裡所討論的「道教經典」主要是以西元四、五世紀以後在中國南方所出現的大量道教經典，其中以上清經與靈寶經作為代表，部分也包含三皇經及天師道相關的經典。

49 Shu-Wei Hsieh, *Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoist Tradition*,

基於這個傳統，三、四世紀的江南地區就流傳著各式各樣以符圖為核心的宗教實踐。《三皇文》以符圖的形式確立其神聖權威，⁵⁰而《抱朴子》當中也收有大量的書符，顯示江南地區符圖實踐與崇拜的傳統，並成為道教經典的基礎。⁵¹《太上靈寶五符序》即記載了靈寶上序與禹所撰出的服御之文，是以一種遠古的科斗文字寫成，經中並說明了「靈經」、「寶符」在四世紀後葉道教上清經派與靈寶經派傳統認為經典本身具有神聖性，而經典的核心即是「天書」，它被描繪為元氣的結晶，是極具力量的原始圖像。這種元氣只有最高的聖真神祇才能接近，進而將它傳授給次級的諸神，如此層層傳遞，直到最後，成為一種只有經過遴選的聖人才能理解的簡單形式，到這個階段經典方能揭示於人間，成為神聖經典。在這批新經典的敘述中，「天書」不但成為道教經典的根源，並且被認為是宇宙的基礎。而由聖真神祇所授與的「天書」，後來成為許多南方豪族的傳家至寶，對這些避至南方的豪族而言，神聖「天書」的授與相當於對其宗教威權的合法化。這些天書通常以神秘「雲篆」的形象呈現，帶有符咒的性質。

我們可以很容易在六朝道教經典中發現將天書作為神聖經典的根源的例子，部分上清經典聲稱它們的典籍是由最高等的天書，也就是由三元八會之書所構成，⁵²這種天書是由宇宙創生時的氣所凝結而成，它們「出於九玄空洞之先，結自然之氣以成玉文。」⁵³許多上清經典在經首論述其經典的淵源與傳承時多是以階序性的傳遞來形容這個過程。首先論述宇宙生成與

Ph.D. dissertation (Indiana University, Bloomington, 2005), pp. 39-108; 謝世維：〈聖典與傳譯：六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》，第31期（2007年），頁185-233。

50 參見大淵忍爾：《道教とその經典——道教史の研究・其の二》（東京：創文社，1997年），頁219-296。

51 參見山田利明：〈《抱朴子》に見える靈寶經の信仰〉，《六朝道教儀禮の研究》（東京：東方書店，1999年），頁353-368。

52 見Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity*, translated by Norman Girardot and Julian F. Pas (Albany: State University of New York Press, 1993), p. 22; 以及Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du Taoïsme* (Paris: École Française d'extrême-orient, 1984), pp. 112-122; *Histoire du taoïsme: des origines au XIVe siècle* (Paris: Les Editions du Cerf, 1991), pp. 128-131。

53 《上清三元玉檢三元布經》HY 353, 2a。

天書的出現，宣稱天書生於宇宙形成之初，由氣所凝結而成，懸浮於太虛之中，字方一丈，其光芒照徹十天。⁵⁴這類天文保留了宇宙原始的原型模式，並蘊含了神聖的訊息。許多天文以字型或音韻的形式記載了神真的名字，有的則紀錄了天地運度，或宇宙根源的模型，因此成為天地宇宙的運行準則。⁵⁵隨後，這種天書開始顯現並傳授給諸天仙真，而這些仙真將聖典傳授給其他諸神，形成神真之間的傳授傳承。在這傳授過程當中，有時神真會對奧妙難解的天文加以詮釋，或提供修練方法，使得這部經典經、訣、法俱足，而成為一部完整的經典，最後在特定機緣傳遞到人間。

天書的觀念在靈寶經中則是核心的概念，靈寶經被認為是由天書或真文構成。⁵⁶東晉末年早期靈寶經作者造構靈寶五篇真文時，就強化並豐富了這種天書的宗教意涵，使靈寶經的神聖典籍基礎完全建立在天書的概念之上。⁵⁷靈寶經當中所強調的「真文」、「天書」、「天文」實際上最原始的形式是「符」。⁵⁸《元始五老赤書玉篇真文天書經》中就提到靈寶真文是在

54 見諸如《上清金真玉光八景飛經》HY 1367, 3b 6-10；《洞真太上紫度炎光神元變經》HY 1321, 1a 3-4；《上清金真玉光八景飛經》HY 1367, 3b 6-10；《上清玉帝七聖玄紀迴天九霄經》HY 1368, 3a6-3b2。

55 所謂「玄記後學，得名之名。靈音韻合，玉朗稟真。或以字體，或以隱音，上下四會，皆表玄名。」見《上清玉帝七聖玄紀迴天九霄經》HY 1368, 3a6-3b2。「天無此文則三光昏翳、五帝錯位、九運翻度、七宿奔精。地無此文則九土淪淵、五嶽崩潰。」《上清三元玉檢三元布經》HY 353, 2a。

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

57 儘管學界對古靈寶經的時代與作者仍意見分歧，但是《靈寶赤書五篇真文》的時代爭議較少，基本上都接受該經是古靈寶經中較早的經典，並極可能出自葛巢甫之手。見Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," in Michel Strickmann (ed.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*, vol. II (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983), pp. 436-442；"The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14 (2004), pp. 407-409；小林正美：《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990年），頁127-133；蕭登福：《六朝道教靈寶派研究》（臺北：新文豐出版公司，2008年），頁950-951。相關著作尚有福井康順：《靈寶經の研究》，收於《福井康順著作集》（京都：法藏館，1987年），頁341-450；宮川尚志：《六朝史研究》（京都：平樂寺書店，1964年）；吉岡義豐：《道教經典史論》，收於《吉岡義豐著作集》第三卷（東京：五月書房，1988年）。

58 在道教儀式之中，天書有許多不同的用法，其中天書本身的放置顯示神明對此儀式的允諾與否。而天書本身又可以被加工製成數種不同的法器，其中符能在特殊的狀況當中加

宇宙形成前的空洞之中即已形成，由氣凝成為天文，這種神秘符圖難以辨識理解，於是元始天尊命太真，將之轉寫紀錄下來，鑄刻於簡上。⁵⁹該經還保留靈寶五篇真文的本文型態，也就是一種彎曲盤繞的「雲篆」字體。這種「雲篆」或「祕篆文」字體即是天書的原型呈現。⁶⁰

靈寶經典在某種程度上更推進並完整了神聖經典的概念與形式。靈寶經的作者在天書的基本觀念之下，結合佛教的經典形式，進而開創發展出新的經典模式。這種經典的造構有其時代背景，在六朝時期大量佛教經典傳譯到中土，隨之而來的是大批標榜佛陀所說，從神聖的梵文及佉樓文等印度及中亞文字翻譯而來，並包羅了多元而完整修行體系的經、律、論三藏。這是在傳統先秦、兩漢子學的經典傳統所未見的豐富而精緻的宗教經典傳統。道教信徒在面對這種文化衝擊時，即意識到宗教神聖經典的特殊性與重要性，並覺察到透過經典來確立宗教威信與權威是迫切而必須的。靈寶經典的作者一方面借用了佛教經典的敘事模式，以聖界天宮為場景，天尊演法傳經為主軸；另一方面以符圖的傳統為基礎進一步豐富了「天書」的宗教意涵，開創了以五篇真文為崇拜核心的系列經典，同時借用並融入印度的「梵」觀念，而創造了擬梵語的天書「大梵隱語」。而這種以神聖「天書」信仰為核心，並借鑑佛經敘事模式的道教經典，遂成為道教經典的基本原型，也成為日後道教類書在論述道經根源的理論依據。

上清與靈寶經典的「出世」標誌了道教神聖經典概念與型態的確立，而道教經典的神聖基礎在於「文」的崇拜，並與宇宙生成論及氣化思想結合，以「符」「圖」為核心，配合訣、呪及相關神話，並借鑑佛教的經典形式與宗教經典概念，而構成系列的神聖經典，也成為道教經典「三洞四輔」體系的基礎。這些經典無論在形式與內涵都有別於其他宗教，甚至是

以物質化而成為法器或聖物，在儀式中有各種不同的作用，在日常中也有鎮攝護衛等功能。

59 《元始五老赤書玉篇真文天書經》HY22, 1.1a10-2a3。

60 《元始五老赤書玉篇真文天書經》HY22, 1.7a-28b。這種雲篆也可見於陸修靜的《太上洞玄靈寶眾簡文》HY410, 7a-12a。《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》HY352, 1.8b-16a。

其他種類的文本，使得被傳授者及讀者可以辨識出這些典籍的超凡性與獨特性。

道教經典的書寫者須透過各種方式建構起道教經典的神聖性，從施為者的角度出發，每部經典的作者所面對的情形，以及所採取的方式都有所不同。以下即舉例說明五項道教經典建構方法，也是道教經典作者最常採用的文化工具。

一、聖化經典根源：宗教性的經典必然有其神聖的根源，猶如大部分佛教的「經」（sūtra）皆聲稱是佛陀所親說，而儒家典籍則出自孔、孟等聖人之語。道教欲超凌其他典籍，並建立自身經典的獨特神聖性，本著「愈接近原初狀態就愈神聖」的邏輯，將經典文字的地位提升至宇宙源初、與「道」等同的位置，經典於是成為「道」的文本化與實體化，其自身的存在即有至高的神聖性。這種經典以「天文」的形式呈現，形成於原初並懸於虛空之中，唯有至高神真可以親睹。在特殊的時空之中，再經由傳承、真人降授、天尊演法等方式使原本是天文的經典得以轉譯而「出世」，並度化群生。這種策略使道教經典擁有至高的權威與優勢，因為它直接來自宇宙的核心：「道」，而一切聖賢乃至萬象，莫不包羅在其中。部分上清經與靈寶經以「天文」為「經」或「本文」，而對「天文」的解釋與操作性文字則稱之為「訣」或「玉訣」，這使道教經典形成一套以「經」與「訣」的模式展開的文本。本文所指涉的「經典」則涵蓋這兩個層面。

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

天書如何在宇宙生成之時形成，最後輾轉傳遞成為上清經。同樣的，古靈寶經其神聖性是來自其文字本身，天書是源自宇宙的初始，自然而成，是「道」與「元氣」的統一，為宇宙萬化之本源，擁有一切根源的神秘力量，而最高神元始天尊也與天書有密切關係。天書因此在道教神學中佔有基礎而核心的地位，也是中古道教經典分類體系的神學基礎，而此神話更承擔著道教經典乃至教義的任務，這種神學性的「傳譯」模式，象徵著神聖根源的世俗性顯現。⁶¹

二、擬歷史的建構：所謂擬歷史建構，就是將經典的傳承譜系架構在一個歷史情境之中，這種歷史情境可能是以劫為單位的遠古時間，述說天地形成的各階段，或者是上古時代的歷代聖王，也可能是一個傳承的歷代祖師。其目的是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。透過擬歷史的建構，使經典在時間之流中得以定位，並藉由讀者可以輕易辨識的歷史神話人物、聖賢聖王、仙真祖師等人物與經典傳承產生聯繫，使得「經脈」以及「人脈」在擬歷史架構中結合，從而使經典具有歷史的神聖權威。

整個道教聖典觀涉及的是傳承譜系的建構，在道教「傳統」之中，就是「道脈」的正統性之建立，這其中又牽涉到「經脈」的經典傳承以及「人脈」的師徒傳授，從而建立道教特有的「道、經、師」體系。為建立「道脈」的正統與權威，必須在天人傳承中間建立經典的超凡與神聖性，並建構脈絡分明的經典傳承譜系，也就是「經脈」，再經由「師」在經典與奉道者之間建立合法穩固的「人脈」，從而建立「道脈」的正統，並持續其宗教威信與權威地位。⁶²

61 見謝世維：〈聖典與傳譯：六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》，第31期（2007年），頁185-233。

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

靈寶經中五真人傳授模式即是一種擬歷史的建構，其中太極真人概念及其職司與上清經典有深厚的淵源，尤其在經典傳承的系譜與結構更與上清經典的敘述有許多平行的類似，這也說明仙公系靈寶經與上清經典之間有高度的借用關係。而仙公系經典亦以各種神話來建立葛仙公之宗教權威地位，其中一個重要環節就是將其傳授師承確定，因此太極真人徐來勒的形象就格外重要，徐來勒的傳授神話於是常出現在仙公系靈寶經中。而玄一三真人是架構在太極真人徐來勒傳授葛玄的神話上而發展出來的一套新傳授系譜，太上是在太極真人徐來勒保葛玄為三洞大法師之後，又命太上玄一三真人作為三師，這主要是因為登太極宮必須「三師備足」，從而確立了太極真人加上三真人的傳授師承結構。而由於仙公系靈寶經對天師道以及張道陵格外重視，並十分注重《道德經》的修持，因此靈寶經的作者亦融合了天師道的教法，並將張天師納入傳承系譜。如此看來，五真人的傳授形式並不是一次同時出現的，而是在太極真人徐來勒傳授葛玄的神話上而發展出來玄一三真人作為三師的傳授系譜，然後再配上正一真人張天師以成五真人傳授的結構。最後形成於《洞玄靈寶玉京山步虛經》之中所見到的神話：「太上太極五真人於會稽山、虞山授葛仙公《洞玄靈寶經》。」

整個五真人傳授神話其實是圍繞在葛玄這個人物之上，逐漸增衍潤飾成為一個完備的傳授結構，而透過這種描繪，也使傳授仙公系靈寶經典的葛玄地位更加神聖。這種現象也可以見於以葛玄為主的傳授系譜之上。我們可以看到經典撰寫者可以對既有的傳承系譜加以潤飾、調整、增衍，以形成一個更具說服力、更具權威性的權威傳承，而經過時間的推移，傳承系譜會往後延伸，甚至會將傳承的法脈與經典撰述人加以連結，而經典出世神話的豐富也會被添增到傳承系譜之中。因此傳承系譜可以依照撰述者的因應宗教情境與經典合法性的需要而加以模塑、調整、添飾，以符合各種需求，進而重構該傳承的正統性與合法性。因此傳承系譜是一種「對起源的虛構式追述」（fictional remembering of origins），系譜的形成是一個

脈：道教在教義與實踐中的宗教威信》，《臺灣宗教研究》，第4卷第2期（2005年），頁11-55。

不斷被製作、調整、潤飾的歷史過程，建構一個一脈相承傳授圖式，其目的是在呈現或塑造一個自我想像的正統傳承，使之成為一個看似歷史事實的正統。⁶³透過這種方法，使仙公系古靈寶經透過傳承的建構，將該傳承的最重要人物葛玄從一個方士提升並塑造成融攝釋、道，兼具神聖與世俗兩界的宗師。而同時作者也可以將這傳承系譜純化、簡化並單線化，集中於葛玄以下葛氏單傳的系譜上，進而使整個傳授關係維繫在靈寶經與葛氏傳承之上。

三、論述框架的確立：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。這類典籍會將場景架設在一個虛擬的超現實時空之中，或者是具神聖性的歷史場合，使得該經典的形成背景具備獨特的神聖性。為建立這種神聖場景，經典的作者會採用特定的論述框架，以特定的手法描繪演法場景的超凡性，並安排特定的神聖人物，以演法或對話問答的方式，建立一套論述框架，並將宗教內容與教義安插於該框架之內，形成一部經典，其反映的是傳授形式的文本化與格式化。一但這套論述框架奏效並被接受與廣泛流行，則這套框架就會被複製並普遍運用。

以靈寶經中的天真皇人為例，以《太上太一真一之經》為首的一系經典大致發展成兩個脈絡，一個就是以黃帝問道於天真皇人的故事框架，另一個就是元始天尊與天真皇人的架構。前者承繼了《太上太一真一之經》原有的敘事框架，形成天真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》之中將天真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真皇

63 有關傳承是呈現或塑造一個自我想像的正統傳承之觀念可以借鑑禪宗的研究，見Barnard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991), p. 28; Mprten Schlutter, *Chan Buddhism in Song Dynasty China (960-1279): The Rise of the Caodong Tradition and the Formation of the Chan School*, Ph. D. dissertation (Yale University, 1998), p. 19; John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2003), pp. 1-21; 龔雋：《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》（北京：三聯書店，2006年），頁330-368。

人的角色與傳經模式。這種傳經模式成為部分靈寶經造構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真皇人塑造成為神聖經典的翻譯者、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真皇人的對話問答的敘事模式，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。一旦敘事框架確立，而且有效地成為經典的傳遞媒體，並具有一定的權威性，則這個敘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敘事框架，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敘事框架複合，並擴大延伸其涵蓋層面。前者呈現於以黃帝問道於天真皇人以及元始天尊與天真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·地真篇》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真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，使天真皇人後來被描繪成為一位傳授靈寶經典的神真。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。⁶⁴

四、複合不同傳統：道教神聖經典的另一個特色就是具有涵攝包容的力量，有著融合主義的特質，這與部分其他宗教典籍的排他主義有很大的不同。道教典籍常可以複合許多不同傳統，其中或者是不同的方士修鍊傳統，或者是其他經派或宗教的概念或術語，其目的是使該經典在體系上看起來更加完整而全面，涵攝了世間諸法。另外，透過對各傳統的位置重新安排配置，以次第與階序的模式排列各個傳統，使得其他傳統相對而言成

64 謝世維：〈道教傳經神話的建立與轉化：以天真皇人為核心〉，《清華學報》，第38卷第2期（2008年），頁291-326。另外，有關「論述框架的確立」，神塚淑子曾討論《上清經》的文體，也曾論及上清成經神話的敘述框架，可以參考神塚淑子：〈六朝道經的形成とその文體——上清經の場合〉，《六朝道教思想の研究》（東京：創文社，1999年），頁149-210。

為基礎修行，或者是次要輔助性的旁枝修法，從而標榜其所倡導修鍊方法的優越性與獨特性。換言之，就是藉由複合不同傳統，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，成為凌駕其他各傳統的殊勝修法。

例如上清經「三一」、「真一」思想，最早可以從《紫陽真人內傳》中的「守三元真一法」去探究，在《紫陽真人內傳》中「三一之道」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。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》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。⁶⁵

五、界定與區隔：道教經典在複合不同傳統的同時，除了融合分判不同傳統之外，有時為了界定其自身神聖性，會出現與其他宗教團體區隔的敘述。透過對某個傳統、修行體系、宗教團體等的貶抑與批評，來進而界定自身傳統與經典的優越性與神聖性，並與世俗的「低劣」傳統或修法作出區隔，從而建立聖／俗、高／低的修行系譜與經典傳統。此外，這種區隔還會體現在核心／邊緣、內／外的模式之上，將本地的宗教典籍提升為具根源性、正統性的神聖經典，而將西域的宗教典籍界定為教化異族的次級版本，屬於一種權宜方便、適合域外夷人的「外書」。早期道教經典所提出來的三道論與夷夏之論即是在這種脈絡之中所形成論述。⁶⁶

透過他者來自我界定本是宗教的普遍現象，而其界定對象的類似愈高，其自我定位就必須越清楚。⁶⁷這種界定的主要目的無疑是要確立其宗教

65 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年），頁260-326。

66 劉屹：〈中古道教的「三道說」〉，《華林》，第1卷（2001年），頁283-293。李養正：〈顧歡《夷夏論》與「九夏」之辯述論〉、〈從《笑道論》與《道笑論》談起〉，收於氏著：《佛道交涉史論要》（香港：香港道教學院，1999年），頁161-203、301-332。

67 Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 16-17.

權威與正統性，但是這種正統性的標準與價值並不是單一的，而是依照其歷史社會背景，以及其對象而有所不同，因此是游移變易的，端視施為者來取捨運用。施舟人曾經分析過道教當中的自我界定問題，並發現早期道教常用正 / 邪、清 / 濁等模式與民間崇祀區隔，對佛教採取的則是包容態度，但是用「化胡」的理論來囊括佛教，並指出佛教是適用於外族的宗教，因此其分野是文化的，而非宗教本質的。在早期道教經典當中，地理上的外域有時是以聖域樂土的樣式呈現，諸如崑崙、蓬萊等，因此道教經典在界定上是從文化的核心與邊陲觀點來看，未必是地域的「內」與「外」。⁶⁸

道教經典「出世」神話的神聖性建構的這五種方法並非同時呈現於一部經典，而是選擇性地部分交叉呈現於經典之中。這需依經典書寫者所面對的文化情境以及他所預設的讀者來揀擇其所需要的工具，作有效的安排與組合。其中，複合與界定又是兩手策略，端看經典的書寫者如何在特殊情境下做取捨。經由這些敘述策略，使這些經典有別於當時的世俗書寫，而具備宗教神聖經典的特性，並擁有宗教上的正統性與權威性。

由以上分析可知，六朝道教經典「出世」神話以及經典神聖性建構通常會透過聖化經典根源、建構傳承、論述框架、複合與區隔等幾種方法，使其權威性與合法性得以確立。當然，道教經典的「建構模式」非僅壹端，且自漢代至清代，均有道教經典透過各種模式及策略建構出世，這也是道教與西方猶太教、基督教等其他宗教傳統最大差異之處。而這種持續建構經典與豐富多元的出世模式正是道教經典建立其神聖性的基礎與原則。

68 Kristofer Schipper, "Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism," *T'oung Pao*, LXXX (1994), pp. 61-81.

伍、結論

從西方宗教理論的轉向，提供中國宗教研究重新審思的一個參考，這使我們重新思考中國宗教史研究的各個面向，並體認到宗教經典的並不同於宗教研究或宗教史研究，重而將思考轉向經典本身，去考察經典書寫所意欲建構的正統性與宗教典範，以及隱含在其中的種種觀念。

從過去研究的反省當中，可以了解到宗教並非是一個完整封閉的系統，也無法被研究者以單一理論模型掌握而理解，同時從施為者的角度來看，每個人對宗教的理解與詮釋亦未必相同。這種研究態度的轉變形成新的研究趨勢，也對中國宗教的研究提供新的角度。本文簡單勾勒了宗教研究的轉向，探討過去中國宗教研究的盲點，並討論了如何從這些盲點當中重新審視中國宗教。從這些反省看來，當代中國宗教研究當中雖然已經累積相當成果，但是還存在一些盲點與可再探討的空間，而這些盲點也顯現在諸多宗教史書寫之中，並形成普遍觀念。由於經典的豐富與便利使學者輕易的進入經典，並將經典等同於宗教本身，從經典的內容去討論教義與宗教史，但卻陷入本文所述的盲點之中。從道教研究來看，雖然在國際學者與國內學者的努力之下，近年來已經有很大的突破，但是在某些層面上仍舊面臨著研究上的限制，本文希望能提供今後可以再思考與發展的面向，期望在前人研究的基礎上繼續發展，並開展多元面向，使我們能以不同角度探討歷史上道教的實際情況。本文試圖在這個反省的架構之上，將研究的焦點拉回到經典本身，探討中國宗教經典的本質與內涵。在思考宗教經典的本質的前提下，討論道教經典的建構模式，而非從經典與教派連結的觀點，從而自經典書寫建構者以及道教經典的神聖性建構的觀點思考宗教經典的本質。從這個觀點出發，我們似乎不應該再將焦點放在經典所架構出來的「道教」之上，而應該關注「施為者」的角色上，乃至規範文類與描寫文類互為創造的過程。從「經典」的例子來看，我們不該只將心力花在經典描述了什麼樣的道教實況（實際上它所描述的並非實況，有時候還正好是相反），而是應該致力於了解經典的作者如何使經典成為經典，並透過經典確立自身傳統的合法性、正統性、權威性，甚至應該關注經典的作者究竟面臨了什麼樣的境況，如何選用身邊的文化模式，創造了

新的經典。同時，從施為者的角度出發，個別經典的作者所面對的情形，以及所採取的方式都有所不同，本文只是從六朝南方的道教經典當中列舉五項建構方法，並從實例來說明特定作者在建構神聖經典的權威時會採用部分方式。但是各個經典作者對任何文化工具的援用，也部分反映了歷史宗教情境以及其對宗教權威的詮釋，因此宜考慮個別作者的情形，從歷史切面考慮各種文化互動的複雜性，並考量經典在歷史中的層累因素，而非徑將所有道經視為整體，化約為宗派團體的具體反映。◆

◆ 責任編輯：金葉明。

引用書目

古代文獻

〔梁〕劉勰

- 2000 《文心雕龍校注》，黃叔琳注，李詳補注，楊明照校注拾遺（北京：中華書局，2000年）

近人文獻

大淵忍爾 Ofuchi, Ninji

- 1964 《道教史の研究》（岡山：岡山大學共濟會書籍部，1964年）
A Study on the History of Religious Taoism [Dōkyō shi no kenkyū]
 (Okayama: Chūgoku Insatsu)
- 1997 《道教とその經典——道教史の研究・其の二》（東京：創文社，1997年）
Religious Taoism and its Scriptures: A Study on the History of Religious Taoism (Tokyo: Sobunsha, 1997)

小林正美 Kobayashi, Masayoshi

- 1990 《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990年）
Study on the History of the Taoist Religion during the Six Dynasties [Rikuchō Bukkyō shisō no kenkyū] (Tokyo: Sobunsha, 1990)
- 2002 〈上清經錄の傳授の系譜の成立について〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》，第47輯第1分冊（2001年），頁43-60
 "On the Formation of the Lineage of Transmission of the *Shangqing Scriptures and Talisman Registers*," *Bulletin of the Graduate Division of Literature of Waseda University*, 47, 1 (2001), pp. 43-60
- 2003 《唐代の道教と天師道》（東京：知泉書館，2003年）
Tang Dynasty Daoism and the Way of the Celestial Masters [Tōdai no dōkyō to tenshidō] (Tokyo: Chisen Shokan, 2003)

山田利明 Yamada, Toshiaki

- 1999 《六朝道教儀禮の研究》（東京：東方書店，1999年）
A Study on the Taoist Ritual in Six Dynasties [Dōkyō Rikuchō girei no kenkyū] (Tokyo: Toho Shoten, 1999)

山田慶兒 Yamada, Keiji

1979 〈古代中國における醫學の傳授について〉，《漢方研究》（1979年），頁94-95

"About the Medical Transmission in Ancient China," in *Kanpo kenkyū Trivium* (1979), pp. 94-95

2003 〈古代中國醫學的傳授〉，收入廖育群、李建民（編譯）《中國古代醫學的形成》（臺北：東大圖書股份有限公司，2003年），頁413-438

"About the Medical Transmission in Ancient China (in Chinese)," in *Zhongguo gudai yixue de xingcheng*, ed. and trans. by Yu-qun Liao and Jian-min Li (Taipei: The Grand East Book Company, Ltd., 2003), pp. 413-438

王承文 Wang, Cheng-Wen

2002 《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年）
The Ancient Dunhuang Lingbao Scriptures and Taosim in the Jin and Tang Dynasties (Beijing: Zhonghua Book Company, 2002)

2007 〈靈寶「天文」信仰と古靈寶經教義の展開〉，京都大學人文科學研究所（編）《中國宗教文獻研究》（京都：臨川書店，2007年），頁293-335

"The Belief of Lingbao Celestial Writing and the Development of Early Lingbao Doctrine," *Chūgoku shūkyō bunken kenkyū*, ed. by Institute for Research in Humanities, Kyoto University (Kyoto: Rinsen Shoten, 2007)

吉岡義豐 Yoshioka, Yoshitoyo

1941 《道教の實態》（北京：興亞宗教協會，1941年）
Dōkyō no jittai (Beijing: Kōa shū kyō kyōkai, 1941)

1988 《道教經典史論》，收於《吉岡義豐著作集》第三卷（東京：五月書房，1988年）

Historical Study of Taoist Scriptures [Dōkyō kyōten shiron], in *The Collected Works of Yoshioka Yoshitoyo [Yoshioka Yoshitoyo chosakushō]*, vol. 3 (Tokyo: Gogatsu Shobō, 1988)

余英時 Yu, Ying-Shi

1982 《史學與傳統》（臺北：時報文化出版公司，1982年）
Shi xue yu chuan tong (Taipei: China Times Publishing Company, 1982)

李養正 Li, Yang-Zheng

1999a 〈顧歡《夷夏論》與「九夏」之辯述論〉，收於氏著：《佛道交涉史論要》（香港：香港道教學院，1999年），頁161-203

- "Ku Huan Yi xia lun yu 'Jiu xia' zhi bian shu lun," in *Fo dao jiao she shi lun yao* (Hong Kong: Hong Kong Taoist College, 1999), pp. 161-203
- 1999b 〈從《笑道論》與《道笑論》談起〉，收於氏著：《佛道交涉史論要》（香港：香港道教學院，1999年），頁301-332
"Cong Xiao dao lun yu Dao xiao lun tan qi," in *Fo dao jiao she shi lun yao* (Hong Kong: Hong Kong Taoist College, 1999), pp. 301-332
- 李豐楙 Lee, Fong-Mao
2005 〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，《臺灣宗教研究》，第4卷第2期（2005年），頁11-55
"The Lineage of Classics and Masters: Religious Authority in Daoist Doctrines and Practices," *Taiwan Journal of Religious Studies*, 4, 2 (2005), pp 11-55
- 前田繁樹 Maeda, Shigeki
1987 〈所謂「茅山派道教」に關する諸問題〉，《中國—社會と文化》，第2號（1987年）
"Some Problems on the 'Taoism of Mao-Shan School'," *China, Society and Culture*, 2 (1987).
2004 《初期道教經典の形成》（東京：汲古書院，2004年）
Shoki Dōkyō kyōten no keisei (Tokyo: Kyūko Shoin, 2004)
- 施舟人 Schipper, Kristofer
2002 〈道教的清約〉，《法國漢學》，第7輯（2002年），頁149-167
"Tao jiao de qingyue," *French Sinology [Faguo Hanxue]*, 7 (2002), pp. 149-167
- 宮川尚志 Miyakawa, Hisayuku
1951 〈茅山派道教の起源と性格〉，《東方宗教》，創刊號（1951年），頁21-27
"The Character and Origin of the Daoism Maoshan School," *Journal of Eastern Religion [Tōhō shūkyō]*, 1 (1951), pp. 21-27
1964 《六朝史研究》（京都：平樂寺書店，1964年）
Studies in Six Dynasties History [Rikuchō shi kenkyū] (Kyoto: Heirakuji Shoten, 1964)
- 神塚淑子 Kamitsuka, Yoshiko
1999 〈六朝道經の形成とその文體——上清經の場合〉，《六朝道教思想の研究》（東京：創文社，1999年），頁149-210
"Form and Style of the Daoist Canons of the Six Dynasties Research of the 'Shangqing jing'," in *Rikuchō Dōkyō shisō no kenkyū* (Tokyo: Sōbunsha, 1999), pp. 149-210

張超然 Chang, Chao-Jan

- 2006 〈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年），頁260-326
 "You xian er zhen: Ziyang zhenren nei zhuan suo biao shi de xin xiu dao lu jing," *Dan dao yan jiu*, 1 (2006), pp. 260-326

森由利亞 Mori, Yuria

- 1994 〈全真教龍門派系譜考〉，收於《道教文化への展望》（東京：平河出版社，1994年），頁181-211
 "A Study on the Lineage of Quanzhen Longmen School," in *Dōkyō bunka e no tenbō* (Tokyo: Hirakawa Shuppansha, 1994), pp. 181-211
- 1998 〈太乙金華宗旨の成立と變遷〉，《東洋の思想と宗教》，15（1998年），頁43-64
 "The Formation and Transition of *Taiyi jinghua zongzhi* — An Examination of some Distinctions between Prefaces and Notes to the different Versions," *Thought and Religion Asia* [*Tōyō no shisō to shūryō*], 15 (1998), pp. 43-64

楊聯陞 Yang, Lien-Sheng

- 1956 〈老君音誦誡經校釋——略論南北朝時代的道教清楚運動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第28本上分（1956年），頁17-54
 "Lao-chiin Yin-sung Chieh-ching Chiao Shih," *Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica*, 28, 1 (1956), pp. 17-54
- 1992 《楊聯陞論文集》（北京：中國社會科學出版社，1992年）
Yang Liansheng lun wen ji (Beijing: China Social Sciences Press, 1992)

福井康順 Fukui, Kojun

- 1987 《靈寶經の研究》，收於《福井康順著作集》（京都：法藏館，1987年）
A Study of the Ling-pao-King, in *The Collected Works of Fukui Kojun* [*Fukui Kōjun chosakushū*] (Kyoto: Hozokan, 1987)

劉屹 Liu, Yi

- 2001 〈中古道教的「三道說」〉，《華林》，第1卷（2001年），頁283-293
 "Zhonggu dao jiao de 'Sandao shuo'," *Hua lin*, 1 (2001), pp. 283-293

鄭燦山 Zheng, Can-Shan

- 2008 〈《洞玄靈寶玉京山步虛經》經文年代考證〉，發表於「道教經典與儀式」國際學術研討會（臺北：國立政治大學，2008年12月28日）

"*Dongxuan lingbao yujingshan buxu jing jingwen niandai kao zheng*," International Conference on Daoist Scriptures and Rituals (Taipei: Chengchi University, Dec. 28, 2008)

蕭登福 Hsiao, Teng-Fu

2008 《六朝道教靈寶派研究》(臺北:新文豐出版公司,2008年)
Liuzhao daojiao lingbao pai yanjiu (Taipei: Xin Wen Feng Company, 2008)

謝世維 Hsieh, Shu-Wei

2007 〈聖典與傳譯:六朝道教經典中的「翻譯」〉,《中國文哲研究集刊》,第31期(2007年),頁185-233

"Sacred Scriptures and Transmissions: The Notion of "Translation" in Six Dynasties Daoist Scriptures," *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 31 (2007), pp. 185-233

2008 〈道教傳經神話的建立與轉化:以天真皇人為核心〉,《清華學報》,第38卷第2期(2008年),頁291-326

"The Myth of Scriptural Transmission in Daoism: The Origin and Transformation of the August Emperor of Celestial Perfection," *The Tsing Hua journal*, 38, 2 (2008), pp. 291-326

龔雋 Gong, Jun

2006 《禪史鉤沉:以問題為中心的思想史論述》(北京:三聯書店,2006年)

Thesis on the History of Ch'an Buddhism: A Question-focused Interpretation on its Intellectual Fabric (Beijing: Sdxjoint Publishing Co., 2006)

Asad, Talad

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993)

Barth, Fredrik

1993 *Balinese Worlds* (Chicago: University of Chicago Press, 1993)

Bokenkamp, Stephen R. 柏夷

1983 "Sources of the Ling-pao Scriptures," in Michel Strickmann (ed.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*, vol. II (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983), pp. 436-442

1997 *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997)

2001 "Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist canon," in Scott Pearce, Audrey Spiro and Patricia Ebrey (ed.), *Culture and Power in the reconstitution of the Chinese realm, 200-600* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asian Center, 2001), pp. 191-199

- 2004a "The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14 (2004), pp. 407-409
- 2004b "The Silkworm and Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism," in John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society: Volume I, Ancient and Medieval China* (Hong Kong: The Chinese University Press; Paris: École française d'Extrême-Orient, 2004), pp. 317-339
- Buswell, Robert E., Jr. (ed.)
1990 *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990)
- Campany, Robert F. 康若柏
1996 *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China* (Albany: State University of New York Press, 1996)
2003 "On the Very Idea of Religions: In the Modern West and in Early Medieval China," *History of Religions*, 42, 4 (2003), pp. 215-253
- Cedzich, Angelika 蔡霧溪
2000 "Book review: Early Daoist Scriptures," *Journal of Chinese Religions*, 28 (2000), pp. 165-167
- Collins, Randall
2004 *Interaction Ritual Chains* (Princeton: Princeton University Press, 2004)
- Davis, Edward L.
2001 *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001)
- Esposito, Monica 莫尼卡
2001 "Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality," *Journal of Chinese Religions*, 29 (2001), pp. 191-231
2004 "The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty," in John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society: Volume II, Taoism and Local Religion in Modern China* (Hong Kong: The Chinese University Press; Paris: École française d'Extrême-Orient, 2004), pp. 621-698
- Faure, Barnard 佛雷
1991 *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991)
1997 *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1997)
- Fuller, Robert C.
2001a "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's The Meaning and End of Religion," *History of Religions*, 40, 3 (2001)

- 2001b *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America* (Cary, NC: Oxford University Press, 2001)
- Geertz, Clifford 克利弗德·紀爾茲
1973 *Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973)
- Hsieh, Shu-Wei 謝世維
2005 *Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoist Tradition*, Ph.D. dissertation (Indiana University, Bloomington, 2005)
- Kieschnick, John 柯家豪
2003 *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2003)
- Levering, Miriam (ed.)
1989 *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1989)
- Lewis, Mark Edward
1999 *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999)
- McRae, John R. 馬克瑞
1986 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986)
2003 *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2003)
- Mori, Yuria 森由利亞
2002 "Identity and Lineage: The Taiyi jinhua zongzhi and the Spirit-writing Cult to Patriarch Lü in Qing China," in *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, edited by Livia Kohn and Harold D. Roth (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002)
- Nattier, Jan 那體慧
2003 *A Few Good Men* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003)
2004 "The Twelve Divisions of Scriptures in the Earliest Chinese Buddhist Translations," *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2003*, 7 (2004), pp. 167-196
- Nylan, Michael
2001 *The Five "Confucian" Classics* (New Haven: Yale University Press, 2001)

- Orsi, Robert
 1997 "Everyday Miracles: The Study of Lived Religion," in *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, edited by David D. Hall (Princeton: Princeton University Press, 1997)
- Orzech, Charles
 1998 *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1998)
- Overmyer, Daniel L. 歐大年
 1990 "Buddhism in the Trenches: Attitudes toward Popular Religion in Chinese Scriptures found at Tun-Huang," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 50.1 (1990), pp. 197-222
- Robinet, Isabelle 賀碧來
 1984 *La révélation du Shangqing dans l'histoire du Taoïsme* (Paris: École Française d'extrême-orient, 1984)
 1991 *Histoire du taoïsme: des origines au XIVe siècle* (Paris: Les Editions du Cerf, 1991)
 1993 *Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity*, translated by Norman J. Girardot and Julian F. Pas (Albany: State University of New York Press, 1993)
 1997 *Taoism: Growth of a Religion*, translated by Phyllis Brooks (Stanford: Stanford University Press, 1997)
 2000 "Shangqing: Highest Clarity," in Livia Kohn (ed.), *Daoism Handbook* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000), pp. 196-224
- Schipper, Kristofer 施舟人
 1994 "Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism," *T'oung Pao*, LXXX (1994), pp. 61-81
- Schlutter, Mprten
 1998 *Chan Buddhism in Song Dynasty China (960-1279): The Rise of the Caodong Tradition and the Formation of the Chan School*, Ph. D. dissertation (Yale University, 1998)
- Schopen, Gregory
 1975 "The Phrase 'sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna," *Indo-Iranian Journal*, 27 (1975), pp. 147-187
 1997 *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997)
- Seidel, Anna
 1983 "Imperial Treasures and Taoist Sacraments," *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, edited by Michel Strickmann

(Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983), pp. 291-371

Sharf, Robert

2002 *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002)

Smith, Jonathan Z.

1982 *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, University of Chicago Press, 1982)

Smith, Wilfred Cantwell

1993 *What is Scripture?: A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993)

Strickmann, Michel 司馬虛

1977 "The Mao-shan Revelations: Taoism and the Aristocracy," *T'oung Pao*, 63 (1977), pp. 6-10

Swidler, Ann

2001 *Talk of Love: How Culture Matters* (London; Chicago: University of Chicago Press, 2001)

Tambiah, Stanley J.

1984 *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984)

Tsien, Tsuen-Hsui 錢存訓

1985 *Paper and Printing*, part 1 of vol. 5, *Chemistry and Chemical Technology*, in John Needham (ed.), *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)