

# 道教傳經神話的建立與轉化： 以天真皇人爲核心

謝世維

國立政治大學宗教研究所

## 摘 要

本文所探討的是天真皇人形象的淵源與轉變，以及以天真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。本文希望透過天真皇人這個形象，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，天真皇人最早與三皇文的傳統有關，而黃帝問道於天真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·地真篇》以及《太上靈寶五符序》卷下所引的《太上太一真一之經》之中，這也是目前天真皇人最早出現的文獻，而與黃帝問道於天真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》的作者將天真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真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建構其聖典神話。以《度人經》爲核心的一群古靈寶經將天真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》就是天真皇人將「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真皇人以及元始天尊與天真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，雖然天真皇人的位階不同，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真皇人更接近一位傳經的神真。

**關鍵詞：**道教，天真皇人，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敘事框架，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 Buddhism 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。

本研究以天真皇人爲核心，並試圖探究以天真皇人爲出場角色的道教典籍如何透過此神眞來建構其敘事架構，並構成經典的神聖性。之所以將天真皇人當做探討的對象，主要是因爲天真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。而且天真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真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真皇人爲媒介而建構其經典的神聖性。再者，天真皇人頻頻出現在各種不同屬性的道教典籍中，顯示著天真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敘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。

由於天真皇人屬於道教特有的神眞，而且並非主要神尊，因此學界尙未有廣泛的關注。有關天真皇人的相關研究，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，而神塚淑子則對天真皇人本生譚作過考察。宮澤正順以曾慥爲研究核心，對《道樞》作了系統性的研究，其中對《天真皇人九仙經》以及天真皇人也作了相關的研究，當中有兩篇論文〈僧一行の《天真皇人九仙經》と曾慥の《道樞》九仙篇について〉以及〈天真皇人について〉與天真皇人相關聯，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真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，對天真皇人與靈寶經的關係也未觸及，更未對天真皇人作爲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，討論天真皇人與《道經序》、《靈寶赤書五篇眞文》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，對於天真皇人的淵源、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〉一文亦涉及了天真皇人，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，但對天真皇

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)

以上有關天真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，對天真皇人作完整的考察及研究，研究主軸放在天真皇人形象角色的功能與轉變，以及以天真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真皇人，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，天真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真皇人這個形象，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·地真篇》與《太上太一真一之經》

要了解天真皇人這個神話人物的起源，必須從《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》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於天真皇人的一手材料。

天真皇人這個角色的原型與黃帝神話有關，在《抱朴子·地真篇》有一段記載：「(黃帝)到峨眉山，見天真皇人於玉堂，請問真一之道，皇人曰：『子既官四海，復欲不死，不亦貪乎？……』」(註6)這似乎是最早有關於黃帝與天真皇人的記載之一，而這段文字顯示天真皇人是居住在峨嵋山的仙真，並通曉真一之道，而黃帝為求長生而前往求教。天真皇人剛開始是反諷的方式回應，但隨即略告真一之要。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真皇人可以解讀這部經典，於是黃帝前往峨嵋，清齋三月後見到天真皇人，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，而天真皇人就是具備解譯能力的仙真。這大概就是最早有關天真皇人的故事梗概。

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《六朝道教儀禮の研究》(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。