

灵宝斋渊源考辨*

吕鹏志

根据本文作者过去的研究，东晋末刘宋初出现的道教灵宝斋主要是以行道为核心的一种集体法会仪式，举行期间所有参与者须奉持类似于佛教戒律的系列戒条。灵宝斋是古灵宝经借鉴源出印度佛教布萨制度的汉传佛教斋法创立的，其中融摄了中国本土道教的天师道和方士仪式成份。王承文在其近著《汉晋道教仪式与古灵宝经研究》中提出了与笔者完全相反的观点。一方面，他竭力证明古灵宝经中的时节斋或灵宝斋源出中国本土宗教；另一方面，他认为汉传佛教的时节斋乃仿效中国本土宗教斋法而制立。本文从三个方面反驳王说，期望通过深入的讨论推进中古佛道关系的研究。

关键词：灵宝斋 古灵宝经 布萨 道教 佛教

作者 吕鹏志，西南交通大学人文学院教授。

最近十几年笔者曾在一系列论著^①中提出，东晋末刘宋初问世的一批道教古灵宝经借鉴源出印度佛教布萨制度的汉传佛教斋法而又兼融天师道和方士仪式成份，创立了称为“灵宝斋”的新斋仪。灵宝斋与中国古代在祭祀等礼仪活动举行之前个人清净身心的传统斋法差别甚大，该斋法主要是以行道为核心的一种集体法会仪式，举行期间所有参与者须奉持类似于佛教戒律的系列戒条。灵宝斋按功能分为六种——金箓斋、黄箓斋、明真斋、三元斋、八节斋、自然斋，出典是古灵宝经中的五部“元始旧经”。灵宝斋还按举行时节的差异分为六种——岁六月斋、月十日斋、本命日斋、庚申日斋、甲子日斋、八节日斋，古灵宝经之首经《元始五老赤书玉篇真文天书经》（DZ^②22，以下简称《天书经》）全面描述了这六种时节斋，倡导学道之士在这六个时节修斋奉戒，以应对天神所遣属下之神的检查。

中国学者王承文最近出版了大部头专著《汉晋道教仪式与古灵宝经研究》^③（以下简称《汉晋》），其中用近一半篇幅专门反驳笔者的上述观点，尤其是对灵宝斋渊源的看法与笔者完全相

* 本文曾在香港大学香港人文社会研究所主办的“道教仪式与中国社会”国际学术研讨会（2021年10月15日-11月30日，zoom会议室）上交流，承蒙劳格文（John Lagerwey）、柏夷（Stephen R. Bokenkamp）、李福（Gil Raz）、王皓月、侯冲提出宝贵修改意见，谨致谢忱。

① 吕鹏志《唐前道教仪式史纲》，中华书局，2008年，第129-171页；吕鹏志《天师道旨教斋考（上篇）》，《历史语言研究所集刊》第八十本第三分，2009年，第355-402页；吕鹏志《天师道旨教斋考（下篇）》，《历史语言研究所集刊》第八十本第四分，2009年，第507-553页；吕鹏志《灵宝三元斋和道教中元节——〈太上洞玄灵宝三元品戒经〉考论》，《文史》2013年第1期，第151-174页；吕鹏志《灵宝六斋考》，《文史》2011年第3期第85-125页；Pengzhi Lü, “The early Lingbao transmission ritual: A critical study of Lu Xiujing’s (406-477) *Taishang dongxuan lingbao shoudu yi*,” *Studies in Chinese Religions* 4.1 (2018), pp. 1-49.

② 本文参考的《道藏》经（用DZ标示）采用涵芬楼影印本，其编号见[法]施舟人原著，陈耀庭改编《道藏索引——五种版本道藏通检》，上海书店，1996年，第258-348页。

③ 王承文《汉晋道教仪式与古灵宝经研究》，中国社会科学出版社，2017年。

反。王氏此书沿袭了其旧著《敦煌古灵宝经与晋唐道教》(以下简称《敦煌》)的观点^①,只不过在资料和论证上踵事增华而已。王氏新著实由论文汇集而成,批评笔者的论文均收入该书上册。上册第一章题曰“汉晋道教斋戒制度和神圣空间构建论考”,共分三节,主要从三个方面讨论汉晋道教斋戒仪式与古代国家祭祀制度的关系。第一节讨论汉晋道教斋戒制度和神圣空间的来源,是以道教“静室”渊源和性质为中心的考察。第二节以道教“静室”和“斋堂”为例,讨论汉晋道教神圣空间与斋戒仪式的起源和发展。第三节从斋戒规范的角度讨论古代国家祭祀对汉晋道教的影响。第二章题曰“汉晋道教定期斋戒制度渊源及其与佛教关系论考”,包括四节:第一节,古代国家祭祀与汉晋道教定期斋戒制度的渊源——以“八节斋”来源为中心的考察;第二节,《太平经》与早期道教定期斋戒制度来源论考——以道教“八节斋”为起点的考察;第三节,从“八节斋”论汉唐道教定期斋戒制度演变;第四节,汉晋道教定期斋戒与佛教“布萨”制度关系论考。

上列章节都是个案研究,可以归纳概括出贯穿这些章节的核心论点:灵宝斋直接承袭和发展了汉晋道教仪式,二者均可溯源于中国本土的祭祀之斋,并非源出汉传佛教斋法。本文拟从以下三个方面反驳王说,期望通过深入的讨论推进中古佛道关系的研究。

一、灵宝斋与祭祀之斋的差别及其佛教渊源

王承文之所以将灵宝斋溯源于中国本土祭祀之斋而非汉传佛教斋法,根本原因是未能认识到灵宝斋与祭祀之斋的差别。无论从形式还是功能来看,灵宝斋与祭祀之斋都大不相同。

(一) 形式之别

就形式而言,灵宝斋与祭祀之斋至少存在如下五点差别。

1. 核心仪式与预备仪式

根据《论语·乡党》《墨子·天志》《孟子·离娄》等文献的记载,先秦就已出现的祭祀之斋(秦汉以前“斋”字多写作“齐”)是在主体仪式祭祀之前施行的一种预备礼仪,主要方式是改变饮食,沐浴别居,清心寡欲,不乐不吊,以示虔诚恭敬。

古灵宝经吸收了祭祀之斋,同时创立了称为“灵宝斋”的新斋法。与祭祀之斋不一样,灵宝斋不再是一种预备礼仪,而是成为独立的仪式。根据笔者辑录的古灵宝经《上元金籙简文》以及敦煌写本《洞玄灵宝自然斋戒威仪经》、DZ 507《太上黄箓斋仪》、DZ 508《无上黄箓大斋立成仪》等唐宋灵宝斋仪典,灵宝斋的仪式程序明显分为宿启建斋(宿启,指将修斋之意预告真灵,相当于开幕式)、正斋行道(相当于正式仪式)、散坛言功(相当于闭幕式)三个阶段,每个阶段都包括若干仪式节次。^②所谓“正斋行道”,就是说斋仪成了核心仪式。

2. 集体仪式与个人仪式

从上举先秦文献及王氏新著参引的大量文献资料可以看出,祭祀之斋基本上是个人的仪式。举行祭祀活动通常要求所有参与者预先斋戒,但不能聚集在同一个场地一起斋戒,而是各自在不同的场所斋戒。从形式来看,祭祀之斋是个人仪式,而不是集体仪式。例如,应劭《汉官·马第伯封禅仪记》记载了公元56年东汉光武帝封禅泰山、祭祀天地的仪式,祭祀之前皇帝臣僚分头斋戒“十五日,始斋。国家居太守府舍,诸王居府中,诸侯在县庭中斋。诸卿、校尉、将军、大夫、黄门郎、百官及宋公、卫公、褒成侯、东方诸侯、雒中小侯斋城外汶水上。太尉、太常斋山虞。”^③

① 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,中华书局,2002年,第四章,第321-447页。

② 吕鹏志《唐前道教仪式史纲》,第143-165页。

③ (刘宋)范曄《后汉书》,中华书局,1965年,第4册第3167页。

灵宝斋则是在同一时间、地点举行且由多人参与的集体仪式，道书中常被称为“斋会”或“法会”。《上元金篆简文》A9规定“未至斋[先]一日，当宿自沐浴，扫盛内外，丁敕大小，齐等一心。明日鸡鸣，尊卑列次，济济洋洋，齐到治中，勿有迟速，更相前却。”A10、A18、A26还提到修斋时出入治户。^①可以推测，灵宝斋直接采用了天师道的宗教活动场地治所，宗奉灵宝经的信徒有很大一部分原来是天师道治所的教民。灵宝斋还设立了六种负责执行斋仪的斋官，分别是法师、都讲、监斋、侍经、侍香、侍灯（参见《上元金篆简文》A17），这也表明灵宝斋是集体仪式。

3. 持戒斋与非持戒斋

《说文·卩部》：“戒，警也”，意思是防备、戒备，使人警省而不犯错误。《说文》谓“斋，戒洁也”，段玉裁注云“斋戒或析言，如七日戒、三日斋是，此以戒训斋者，统言则不别也”。《字汇·戈部》：“戒，齐戒也。”可见祭祀之“斋（齐）”与“戒”近义，可以连称“斋戒”。^②

灵宝斋与戒也有关系，但所奉持之戒是借鉴佛教戒律而制立的系列戒条（如“十戒”“十二可从戒”“智慧闭塞六情上品戒”“智慧度生上品大戒”“智慧十善劝助上品大戒”“智慧功德报应上品戒”“十善因缘上戒之律”“一十四戒持身之品”“上品十戒之律”“十恶之戒”“十二可从戒”^③），与祭祀之斋的近义词“戒”名同实异。正是由于这一点，笔者将灵宝斋称为“持戒斋”（详后），与不奉持系列戒条的祭祀之斋区分开来。

灵宝斋与戒的关系主要表现在三个方面。首先，奉戒被视为修斋的前提和必要条件。其次，可能为了突出戒律的重要性，灵宝斋的仪式程序中专门设立了一些与戒律有关的节次，如属于宿启建斋阶段的说戒节次。再次，古灵宝经推出的系列戒条中有不少内容与斋仪相关，目的是保证斋仪正确实施。^④正因为灵宝斋与戒有这样密切的关系，所以在古灵宝经中常常“斋”“戒”连言，“修斋”与“持戒”并举。持戒是灵宝斋与祭祀之斋区别开来的另一个重要特征。

4. 行道斋与非行道斋

前述祭祀之斋的做法可以大别为“散斋”与“致斋”两种方式。《礼记·祭义》：“致齐于内，散齐于外。”《礼记·祭统》：“散齐七日以定之，致齐三日以齐之。”^⑤以丧祭为例，在祭祀前十日不御、不乐、不吊，但可以同时处理俗务，这就是散斋；在祭祀前三日“居于斋室，不交外事，不食荤辛，静志虚心，思亲之存”，这就是致斋。^⑥无论散斋还是致斋，表现形式都是个人清净身心的行为，以精神活动为主。

灵宝斋的表现形式则是行道，以身体活动为主。何为行道？在此只解释狭义的行道，广义的行道留待后文说明。在佛教中，行道是指围绕崇拜对象（神像、舍利、圣物、佛塔等）右旋行走以示崇奉之意的礼仪，佛经中经常提到听佛说法者朝右绕佛三匝。灵宝斋在这一点上完全模仿了佛教，只不过称其为“左转”，这可能与道教所谓左主生、右主死的观念有关。根据《上元金篆简文》记载的灵宝自然斋，正斋阶段的礼谢十方就是行道，而整个正斋阶段也被称为行道。行道可以说是灵宝斋的核心环节。^⑦

① 本文引用的《上元金篆简文》《下元黄篆简文》，参见吕鹏志《灵宝斋渊源考辨》“附录灵宝三篆简文辑稿”，收入《“道教仪式与中国社会”国际学术研讨会论文集》第59-80页。下文不复出注。

② 汉语大字典编辑委员会编著《汉语大字典》缩印本，四川辞书出版社、湖北辞书出版社，1993年，第589、1085页。

③ 吕鹏志《唐前道教仪式史纲》，第140页注5。

④ 同上，第141-142页。

⑤（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达疏《礼记注疏》，参见（清）阮元校刻《十三经注疏（附校勘记）》，中华书局，1980年，第1592、1603页。

⑥《通典》引西晋贺循《祭仪》，参见（唐）杜佑撰，王文锦等点校《通典》，中华书局，1988年，卷四八第1340页。参见王承文《汉晋道教仪式与古灵宝经研究》，第26页。

⑦ 吕鹏志《唐前道教仪式史纲》，第160-163页。

5. 时节斋与非时节斋

持戒斋和行道斋通常按时节举行，所以笔者将持戒和行道的灵宝斋称为时节斋。比较而言，祭祀之斋是附属于祭祀的仪式，它没有自己独立的行斋时间，不能以“时节”来称呼和区分。祭祀可按时节区分（如按季节区分为祠、禴、尝、烝），但附属于祭祀的斋不按时节区分。

（二）功能之别

就功能而言，灵宝斋与祭祀之斋也存在显著的差别。根据笔者的研究，古灵宝经记载的灵宝斋按功能分为六种——金箓斋、黄箓斋、明真斋、三元斋、八节斋、自然斋，其出典和功能分别是：金箓斋源出《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》（DZ 1411），陆修静《洞玄灵宝五感文》（DZ 1278）称其功能是“调和阴阳，救度国正”；黄箓斋源出《下元黄箓简文》，功能是“为同法拔九祖罪根”；明真斋源出《明真科》，功能是“学士自拔亿曾万祖九幽之魂”；三元斋源出《太上洞玄灵宝三元品戒经》（DZ 456 + DZ 417），功能是“学士一年三过，自谢涉学犯戒之罪”；八节斋源出《元始五老赤书玉篇真文天书经》（DZ 22），功能是“学士一年八过，谢七玄及己身宿世今生之罪”；自然斋源出《上元金箓简文》，功能是“普济之法，内以修身，外以救物，消灾祈福，适意所宜”。^①

祭祀之斋与灵宝斋在功能上相同的地方是洁净身心，但祭祀之斋不像各种灵宝斋还有专门的功能，洁净身心是它唯一的功能。

（三）灵宝斋的佛教渊源

前面从形式和功能这两个方面分析了灵宝斋与祭祀之斋的区别，这已可说明灵宝斋的源头不可能是中国上古时代的祭祀之斋。现在来看灵宝斋的真正来源，笔者认为它源出佛教。姑且先从灵宝斋的几种主要形式来分析灵宝斋的佛教渊源。

1. 持戒斋的佛教渊源

如前所论，灵宝斋的主要表现形式之一就是持戒。持戒的做法明显来自佛教。原始佛教布萨（意译为“斋”）的核心内容之一就是奉戒悔过。僧众于半月布萨日请精熟律法的比丘诵出波罗提木叉戒本（包括比丘戒 250 条，比丘尼戒 384 条），发现自己有违戒之处则当众悔过。在家信众则于每月的六个斋日忏身、口、意三罪业，守持八戒。大乘佛教也制定了戒律，如初期大乘以十善为菩萨戒。灵宝斋既然借鉴采纳佛教的布萨/斋（详见后文），也相应地要采纳与布萨不可分割的戒律，而且灵宝斋对大小乘戒律都兼收并蓄。^②

2. 行道斋的佛教渊源

如前所论，灵宝斋的另一个主要表现形式是行道。行道的做法毫无疑问也来自佛教。《上元金箓简文》A32 条专门规定了行道时间“朝、中、日入、人定、夜半、鸡鸣，为六时行道。若三时者，朝、中、人定而已。”这是明显借自佛教的做法，制定中土佛教仪轨的北方著名僧人道安（卒于 385 年）已依据佛典明确规定“常日六时行道”。^③

3. 时节斋的佛教渊源

前文和后文都有论述，灵宝斋可按举行时间分为多种时节斋。在这些灵宝时节斋中，最重要的是岁六斋和月十斋，其他时节斋都是仿效它们设立的。不难证明，此二斋是仿效佛教岁三斋、月六斋而制立的，是对佛教斋月、斋日的借鉴和扩展。在古灵宝经创造灵宝时节斋之前，中国的汉译佛经和本土佛教著作中已有月六斋、岁三长斋的记载。^④

① 吕鹏志《灵宝六斋考》，《文史》2011年第3期第85-125页。

② 吕鹏志《唐前道教仪式史纲》，第140-142页；杨金丽、吕鹏志《灵宝三元斋之出典——〈太上洞玄灵宝三元品戒经〉合校考释》，收入《“道教仪式与中国社会”国际学术研讨会论文集》，第87-90页。

③（梁）释慧皎撰，汤用彤校注《高僧传》，中华书局，1992年，第183页。

④ 吕鹏志《天师道旨教斋考（上篇）》，《历史语言研究所集刊》第八十本第三分，2009年，第377页。

二、灵宝斋并非源出中国本土宗教

王承文竭力证明古灵宝经倡行的时节斋或灵宝斋源出中国本土宗教，但其论点无论如何都难以立足。且分条论述如下。

其一，王氏混淆了灵宝斋与其它类型的斋法。

考唐代道教仪典《斋戒箴》(DZ 464)^①或引录《斋戒箴》的北宋道教类书《云笈七籤》(DZ 1032)卷三十七《斋戒部》，斋法就形式来看可分设供斋、节食斋、心斋、持戒斋、行道斋等类别。其中，前三种斋的名称出自《斋戒箴》原文，后两种斋的名称由笔者根据《斋戒箴》的文字内容拟定。

《斋戒箴》序云“《混元皇帝圣纪》云：按诸经斋法，略有三种。一者设供斋，以积德解愆[下土所行也]。二者节食斋，可以和神保寿，斯谓祭祀之斋，中土所行也。三者心斋，谓疏瀹其心，除嗜欲也；澡雪精神，去秽累也；掊击其智，绝思虑也。夫无思无虑则专道，无嗜无欲则乐道，无秽无累则合道。既心无二想，故曰一志焉。盖上土所行也。”^②

设供斋应当是“下土所行”，顾名思义是向道士提供饮食等物品的斋法，源出供给僧众饮食的佛教斋供或供养仪式，不是中国本土故有的传统斋法。^③灵宝六斋之一自然斋之出典《上元金箴简文》A14重称法位(启事法)节次有云“谨有同道某郡县乡里男女某甲，年如干岁，操辞列款，归命大道，并撰办香灯供养之仪，求乞斋直。”所谓“撰办香灯供养之仪”，疑指斋主为神灵和道士设供(包括饮食、斋具等)的斋仪。五世纪初受古灵宝经影响的道经《太上洞渊神咒经》(DZ 335)卷七谓“斋官或三人、五人、十人、八人，张好籍帐，若净室之中，备安三宝、香灯供养之具，令办集净洁，请三洞法师”，可证。提及金箴、玉箴、黄箴三箴“普教科仪”的古灵宝经《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》(DZ 325)模仿佛经讲述了一个生动有趣的本生故事。元始天尊前身乐静信之子法解夫妇竭财供养山中长斋道士，道士为其“共斋”，“六时行道”，“共作功德”，使其家所有仓库盈满，大得福报。从这些记载可以看出，古灵宝经中已有设供斋的萌芽。不过，古灵宝经倡行的灵宝斋尚未出现设供仪节，设供斋尚未成为灵宝斋的主要表现形式。道教设供斋大约是古灵宝经之后出现的，隋或唐初道教仪典《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》(DZ 1125)卷六“中斋仪”条就是典型的设供斋。

节食斋乃“中土所行”，《斋戒箴》又称其为“祭祀之斋”，与先秦文献的记载(如《论语·乡党》谓“齐必变食”)一致，表明这是源出中国本土且早于灵宝斋的传统斋法。后来道教承传和发展了中国本土的节食斋，大约从上清经出现的东晋中叶开始，又吸收了外来佛教的一些饮食规范(如过午不食)。如《真诰·阐幽微》称辛玄子“日中菜食”(《汉晋》第188页引)。

心斋乃“上土所行”，是一种完全去除思虑的修炼活动，源出《庄子》，亦为远早于灵宝斋的中国本土斋法。《斋戒箴》一方面将心斋与佛教“齐整三业(笔者案指身、口、意三业)”说相融合，另一方面又认为心斋与节食斋互为“表里”，相辅相存。

持戒斋系笔者据《斋戒箴》“洞玄灵宝六斋十直”条拟名。该条目首列“道教五戒”“十善”，并指出“行持五戒、十善，恒有天人善神卫之”^④。接下来两个小条目与“六斋十直”条

① 关于《斋戒箴》，参见 Roman Malek, *Das Chai-chieh-lu: Materialien zur Liturgie im Taoismus*, Frankfurt am Main · Bern · New York: Verlag Peter Lang, 1985.

② DZ 464, 1a-b.

③ 关于佛教斋供仪式，参见侯冲《中国佛教仪式研究——以斋供仪式为中心》，上海古籍出版社，2018年。该书在中国佛教仪式研究领域多有突破，但将所有佛教仪式类型都视为斋供，在逻辑上犯了以偏概全的错误。

④ DZ 464, 2b.

属于总分关系，“年六斋”（正、三、五、七、九、十一月）简称“六斋”，“月十斋”（一、八、十四、十五、十八、二十三、二十四、二十八、二十九、三十日）简称“十直”。“月十斋”小条目有补充说明，最后三个斋日分别由下、中、上三太一神下凡检斋。末尾还附列甲子日、庚申日、本命日、八节日、三元日^①等斋日，除三元日外与《天书经》所记灵宝时节斋完全一致。总之，“洞玄灵宝六斋十直”条及附属的“年六斋”“月十斋”小条目表明，灵宝斋的主要表现形式之一就是持戒，而且是奉持五戒、十善这样类似佛教戒律的系列戒条，明显是受佛教影响新创的斋法，与中国古代个人清净身心的传统斋法明显不同。故灵宝斋也可称为持戒斋^②，因常在某些规定的时节持戒，故又可称为时节斋。

行道斋系笔者据《斋戒策》“六种斋”条拟名。该条目原文如下：

第一，《道门大论》云：上清斋有三法，一者绝群独宴，静气遗形；二者清坛肃侣，依太真仪格；三者心斋，谓疏澹其心，澡雪精神。

第二灵宝斋，有六法：一者金篆斋，保镇国土；二者黄篆斋，救世祖宗；三者明真斋，忏悔九幽；四者三元斋，首谢违犯科戒；五者八节斋，忏洗宿新之过；六者自然斋，为百姓祈福。

第三洞神斋，精简为上，绝尘期灵。

第四太一斋，以恭肃为首。

第五指教斋，以清素为贵。

第六涂炭斋，以勤苦为功。

已上诸斋，自古及今，登坛告盟，启誓玄圣。或三日、七日、九日、十五日，皆昼夜六时行道，转经礼忏，仪格甚重。除上清绝群独宴、静气遗形、心斋之外，自余皆是为国王者民人、学真道士，拔度先祖，已躬谢过，禳灾致福之斋。此时移代同（“同”字疑衍）异，不无详略。于灵宝斋中，为半景之斋，既无宿请，亦无言功，唯只一时或两时忏悔，亦不三时上香，步虚礼经并阙。或小小斋中，三礼祝愿，随时去取，逐（遂）便制仪，既非大集，心达而已。^③

如上所说，灵宝斋的另一主要表现形式就是行道。按照古灵宝经《上元金篆简文》《下元黄篆简文》的记载，狭义的行道指的是“旋行”“礼十方”的仪节，广义的行道还包括礼忏或忏悔、转经或诵经、讲经等仪节在内。^④从仪式结构来看，古灵宝经《上元金篆简文》与晚出灵宝斋仪典《无上黄篆大斋立成仪》（DZ 508）卷十六至十八的记载一致，分为预备仪式“宿启”（《斋戒策》中称为“宿请”）、正式仪式“行道”和结束仪式“言功”三个阶段。显然，行道是灵宝斋的主体内容，故灵宝斋也可称为“行道斋”。行道斋实质上是“仪格甚重”的集体法会仪式（《斋戒策》称为“大集”），与先秦时代出现的传统斋法不同，后者是行仪者在祭祀等典礼之前个人清净身心的预备礼仪，与《斋戒策》所列上清斋三法中的“绝群”“心斋”相似。根据陆修静《洞玄灵宝五感文》（DZ 1278），绝大部分灵宝斋都是道士“结众行道”的集体仪式，惟灵宝六斋之一自然斋有变通，其“法亦结徒众，亦可一身”，即自然斋也可个人举行。

行道斋与持戒斋是灵宝斋的两种主要表现形式，二者通常互相关联或互相结合。灵宝斋与持

① 由古灵宝经《太上洞玄灵宝三元品戒经》制立的时节斋日。参见吕鹏志《灵宝三元斋和道教中元节——〈太上洞玄灵宝三元品戒经〉考论》，《文史》2013年第1期第164—171页。

② 佛教斋法的表现形式之一就是持戒斋，另一种表现形式是布施斋（与前述设供斋类似）。参见富田雅史《中国仏教に於ける斋仪礼——持戒の斋と布施の斋》，《东洋大学大学院纪要》第39号，2002年，第180—185页。富田雅史在该文中还论及佛教持戒斋对道教斋法的影响。

③ DZ 464，3a—4a。

④ 行道、讲诵等仪节可举行多次，《上元金篆简文》A17所谓“六时行道，三时讲诵”即指此而言。

戒不可分割，是它与传统斋法区别开来的另一个重要特征。^①

行道斋可按时节举行，前文曾论及持戒斋又可称为时节斋，故灵宝斋的各种类别又与时节斋相关。根据晚出道书的记载，一方面灵宝六斋中的三元斋和八节斋都曾被列入时节斋的范畴（如DZ 464《斋戒策》）^②；另一方面所有时节斋曾被统归于灵宝六斋之一“自然斋”的名下（如南朝梁宋文明《通门论》、隋代《洞玄灵宝玄门大义》）^③。

根据以上对斋法类别的考辨，可以判定灵宝斋的主要来源是佛教，表现形式以持戒和行道为主，持戒和行道也是灵宝斋区别于其它斋法的特色。王氏将灵宝斋溯源于中国本土传统斋法，实质上是将灵宝斋与其它斋法类别混为一谈。

其二，王氏曾试图证明古灵宝经倡行的时节斋源出早期天师道经典《旨教经》。根据《太极左仙公请问经》的说法^④，正一真人张道陵是先学过灵宝斋之后才撰成主述天师道斋法的《旨教经》。灵宝斋是晋宋之际古灵宝经的发明，东汉天师张道陵学灵宝斋而作《旨教经》不可能是历史事实，仅仅是仙公系古灵宝经作者相信的一种传说。王氏可能将传说当作了信史，他明确肯定《旨教经》出自天师张道陵之手，并因此理所当然地认为《旨教经》和旨教斋的出现远早于古灵宝经和灵宝斋，《旨教经》中的斋法在汉末张鲁所领导的天师道教团中已经实施（《敦煌》第358-360页）。根据笔者的考察，《灵宝经目》之首经《天书经》才是最早记载时节斋的道教文献，现存《旨教经》佚文中有关时节斋的内容正是从《天书经》和其它古灵宝经（如DZ 456《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》）中借过来的，只不过文字表述有所简化。一般认为典籍的演变是由简而繁，但道教中不乏一部道经先出而后产生节抄本或简编本的情况。^⑤可以证明，《旨教经》的成书年代晚于《天书经》，但稍早于提到它的《太极左仙公请问经》，其问世年代正在两部古灵宝经之间的东晋、南朝之际。^⑥

其三，王氏又试图证明古灵宝经倡行的时节斋之一八节斋是在汉晋道教斋戒制度的基础上发展起来的，而其最早的渊源则是《礼记·月令》等所记载的先秦秦汉国家祭祀制度。他认为，汉代道经《太平经》和《老子中经》奠定了八节斋等道教时节斋的思想基础和制度基础，东晋上清派经典则对古灵宝经倡行的时节斋具有最直接的影响（《汉晋》第223-317页）。在笔者看来，汉晋道教斋戒与先秦秦汉国家祭祀中的斋戒一脉相承，属于中国古代传统斋法，与灵宝斋（包括古灵宝经倡行的时节斋）之间明显存在诸多差别，而王氏却将这两种名同实异的斋法混为一谈。

首先，传统斋法是在祭祀或其它典礼之前施行的一种预备礼仪，而灵宝斋（尤其是核心的行道仪式）则是仪式的主体部分。根据《礼记·月令》的记载，天子在立春、立夏、立秋、立冬四个节气日率臣僚举行与节气相应的迎接典礼，斋（又作“齐”）是典礼之前数日施行的预备礼仪。如谓“先立春三日，大史谒之天子曰‘某日立春，盛德在木。’天子乃齐。立春之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫以迎春于东郊”云云（《汉晋》第228-229页），预备礼仪即斋（齐）与正式仪式即迎春典礼判然有别。王氏《汉晋》引《老子中经》卷上《第二十六神仙》有曰“先斋戒，洁饮食，乃依道而思之”，同书卷下《第五十三神仙》有曰“（太一）常以八月秋分之日，案比计算……先斋戒沐浴，至其日，入静室中，安心自定”（第287页）。两处

① 吕鹏志《唐前道教仪式史纲》，第140-142页。

② 吕鹏志《灵宝六斋考》，《文史》2011年第3期第187页。

③ 同上，第120-122页。

④ 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，第358页；吕鹏志《天师道旨教斋考（上篇）》，《历史语言研究所集刊》第八十本第三分，2009年，第357-358页。

⑤ Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1984, tome II, pp. 8-11.

⑥ 吕鹏志《天师道旨教斋考（下篇）》，《历史语言研究所集刊》第八十本第四分，2009年，第532-533页。

皆称“先斋戒”后存思神仙，王氏却径直将《老子中经》所谓“斋戒”作为时节斋，还将“斋戒”后的存思也作为“斋戒”的重要内容。这就明显犯了逻辑错误，这种错误可以用公式“先斋戒+后存思=斋戒”来表示。实质上，王氏在此将传统斋法与存思等个人修炼方法也混淆了。

其次，传统斋法一般在仅适合于个人清净身心的“斋宫”“斋室”或“静室”完成，灵宝斋则通常在空间较大、适合集体活动的“斋堂”举行。王氏《汉晋》虽然明确指出了这两种仪式场所的区别（第158页），但具体论述却有不少含混不清之处。例如，王氏《汉晋》认为古灵宝经的斋堂由早期天师道的“治堂”演变而来（第149-170页），但他引用的文献资料唐释明粲《决对傅奕废佛法僧事并表》、陆修静《陆先生道门科略》与天师道经典《赤松子章历》、上清科范汇编《太真科》都晚于古灵宝经^①，不能作为立论依据。因为古灵宝经之前问世的道书均不见“治堂”之称，只提到“治”，^②所以笔者的看法与王氏相反，认为天师道是受古灵宝经之“斋堂”的影响而将其治所改称为“治堂”。按，西晋竺法护于泰康七年（286）译《正法华经》有云“若在精舍、斋堂、室宅、大林、树下，若在水边，当起塔庙”，辛岛静志《正法华经词典》指出此所谓斋堂（a hall for abstinence）就是布萨堂（the house for the Uposadha [布萨] ceremony）。^③笔者据此认为，先是汉传佛教中出现了斋堂或布萨堂，然后古灵宝经受汉传佛教影响最早在道门内部倡立斋堂，最后是天师道受古灵宝经影响将其治所改为治堂。古灵宝经中的斋堂顾名思义是斋仪场所，根据《上元金篆简文》《下元黄篆简文》等古灵宝经的记载，举行斋仪的场所还有“法天象地”的上下两层斋坛。^④斋坛与斋堂都是斋仪场所，不过功能有别，斋坛是六职斋官才能进入的神圣空间，灵宝斋的一系列核心仪式在此举行，空间不是很大，斋堂则是普通道众和信徒都可进入的仪式场所，可以在斋堂举行诵经、讲经等斋仪仪节，空间相对较大。王氏长篇累牍论证举行灵宝斋的“神圣空间”，却忽略了如此重要的灵宝斋坛，亦未注意斋堂与斋坛的区别。

最后，传统斋法的主要表现方式是个人清净身心的行为，有时会与“谢罪”或“谢过”结合，受佛教影响的灵宝斋则通常还包含“持戒”“行道”等仪轨。王氏《汉晋》引用南朝齐梁高道陶弘景编东晋中叶上清诰诀《真诰·协昌期》《登真隐诀》佚文（第295-301页），试图证明东晋上清派已行八节斋。细审《真诰·协昌期》所谓“又八节之日，皆当斋盛（净）谋诸善事，以营于道之方也”及上下文，知此所谓“斋盛（净）”仍然是个人清净身心的传统斋法，是养生修道（原文称“营于道之方”或“学生之道”“学生之法”“学道”^⑤）的预备礼仪，非持戒行道的灵宝六斋之一八节斋明矣。再按，《太平御览》卷六六〇《道部二》引《登真隐诀》叙述八节日天上圣真人聚集宫殿校定学道之人及万民功过，学道之人当于此日谢罪（第298页）。确如王氏《汉晋》所考（第307-310页），《天书经》卷下关于八节日斋的叙述直接改写自《登真隐诀》佚文。但王氏未尝仔细比对，《登真隐诀》叙述的是八节日谢罪，《天书经》改写文字叙述的则是八节日“修斋持戒”乃至仿效天上神仙“旋行诵经”的八节斋。具体而言，《登真隐诀》与《天书经》之间有以下不同之处：^①《登真隐诀》未言及“斋”，^②《天书经》

① 关于《赤松子章历》和《太真科》的年代，参见吕鹏志《唐前道教仪式史纲》，第211-213页。

② 同上，第37页。

③ 承蒙甘沁鑫博士惠示辛岛静志大著，谨致谢忱。参见辛岛静志《正法华经词典》，东京：创价大学国际佛教学高等研究所，1998年，第1卷第576页。康儒博发表专文探讨了中国中古早期佛教居士家中的斋堂，其中也引录了这条材料，参见Robert Ford Campany, "Abstinence halls (zhaitang 斋堂) in lay households in early medieval China," *Studies in Chinese Religions*, 1.4 (2015), p. 331.

④ 吕鹏志《唐前道教仪式史纲》，第165-167页。

⑤ 王家葵辑校《登真隐诀辑校》，中华书局，2011年，第182-186页。

⑥ 《登真隐诀》佚文引《仙忌真记》，王氏认为此经即《道藏》所收早期上清经《太微灵书紫文仙忌真记上经》，原系“灵书紫文”之一。此经有云“学道者至秋分之日，皆当存真斋戒，勿念邪恶，心当常愿飞仙”，但未言及其它八节日的“存真斋戒”。

则另加一段总括文字，称八节之日天神“朝庆天真（按‘天真’指天文灵宝五篇真文），奉戒持斋，旋行诵经”，又称学道之士此日“修斋持戒，宗奉天文”，盖仿效天神而为也。^②《登真隐诀》提到的圣真仙人在《天书经》中皆隶属于“太玄上宫”，《天书经》又将立春日提到的“太极真人”改为“高真大神”。^③《登真隐诀》未言及天上圣真仙人下凡检斋，《天书经》则屡言天神“各遣天真威神，周行天下”检斋，此盖仿效前文有关岁六月斋、月十日斋的文字内容推行而来，非沿袭《登真隐诀》；总括文字中“其日诸天星宿、日月璿玑、地上神祇，莫不振肃”云云，盖亦仿效前文“当此之月（按即岁六月斋），天下地上，莫不振肃”云云，非出自《登真隐诀》。^④《登真隐诀》仅言“谢罪”，《天书经》则言“奉戒持斋”或“修斋持戒”。按，虽然灵宝斋包含受佛教忏仪影响的礼忏或礼谢仪节，^①但未受佛教影响的谢罪仪式（如东汉末年五斗米道、太平道的静室思过法和骆曜的缅甸法^②）还不能称为灵宝斋。可能正是出于这个原因，《斋戒箴》（DZ 464）“八节斋”条（又见DZ 1032《云笈七籤》卷三十七《斋戒部》）未引录《登真隐诀》，而是节引《天书经》有关八节斋日的总括文字。总之，《登真隐诀》佚文所述八节日谢罪不是持戒行道的灵宝六斋之一八节斋，《天书经》对《登真隐诀》的改写恰恰是《天书经》始创八节斋的重要依据。

其四，王氏还试图证明灵宝斋对饮食的规定直接来自汉晋道教禁酒、禁食荤腥的斋戒规范，而其真正的渊源则是先秦秦汉祭祀斋戒制度。应承认王氏在这一问题上发掘出前人未曾注意的资料，论证也有一些合理之处。但总的来说结论仍然不能成立，原因有二。

首先，如前文所论，灵宝斋的主要表现形式是持戒和行道，对饮食的规定只是灵宝斋的附属规范。敷衍阐释古灵宝旧经《上元金篆简文》的新经《敷斋威仪诀》（DZ 532）规定“饭贤福食，各有人数。外来之客，先亦同食……（正一真人三天法师）故制法悉事毕，余厨施一切人及众生辈，为主人祈福矣……酒不可都断……”此所谓“饭贤福食”类似前面讨论的设供斋。此经又曰：

太极真人曰：道士远绝人迹，静栖名山，修是长斋，独处幽谷，则不复选法师，唯心与口谈矣。人间修是斋，道士服食五谷，断无所饵则饥^③，若服药物，正中服之也。过中听饮清[水]，饮而绝食。平旦饮粥，日中菜食。斋限竟，解斋，如设大厨状，唯宜洁净尔。果随时珍，当先行香祝愿也。愿斋主升仙度世……建斋极，可食干枣。鹿脯腊是生鲜之物，一不得享也。

这些与饮食有关的规定类似前面讨论的节食斋。王氏抛开灵宝斋的核心内容不管，专门追溯附属规定之源，实际上混淆了灵宝斋和其它关涉饮食规定的斋法类别。

其次，王氏对斋戒饮食规范的论述本身也存在一些问题。例如，《周礼·天官·膳夫》称“王一日举……王齐（斋），日三举。大丧，则不举……”郑玄注云“杀牲盛饌曰举”。^④意即君主平时饮食是每日一举，斋戒时“三举”，每日数量是平日的三倍。所以先秦国家祭祀斋戒时不仅不禁肉食，有时甚至吃得比平常多。这个现象和世界上多数民族在斋戒时采取限食、断食的饮食规范完全不同。^⑤王氏虽然注意到先秦斋戒中的“不茹荤”并不是不食肉而是不食味道辛臭的

① 吕鹏志《唐前道教仪式史纲》，第161页。

② 同上，第17-18页。

③ “饥”，原作“已”，文义欠安，据DZ 1139《三洞珠囊》3.2a引《灵宝斋戒威仪经下》改。引文曰“道士食五谷，断无所饵则饥。若服药物，正中服之。过中听饮清水，饮而绝食。平旦饮粥，日中菜食。”下文“水”字亦据此段引文补。苏德朴（Stephen Eskildsen）因未校勘此段引文而有误译，参见Stephen Eskildsen, *Asceticism in Early Taoist Religion*, Albany: State University of New York Press, 1998, p. 115.

④（东汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏《周礼注疏》，参见（清）阮元校刻《十三经注疏（附校勘记）》，第660页。

⑤ 张明娜《先秦斋戒礼研究》，台湾大学中国文学系博士学位论文，2010年，第185-190页。

菜^①，但由此断定先秦“祭祀之斋”规定必须素食（《汉晋》第176-198页），舛误失考矣。又如，“恒以时食”^②、过午不食本是印度佛教和汉传佛教的八关斋戒之一或附加戒条。^③中古道教所谓“日中不食”“午后不食”的规定，明显援引佛教斋戒制度。王氏引《三皇斋仪》《太上三皇宝斋神仙上录经》，证明汉晋道教午后不食的原因和内容与佛教其实并不相同，否定与佛教过午不食戒条之间的联系，实属牵强附会。王氏又不说明《汉晋》所引两部三皇斋仪典均系受灵宝斋影响的晚出道书，实际上我们从二书引出的结论恰与王氏之说相反。又如，东晋郗超（336-371）所撰《奉法要》对佛教岁三斋、月六斋的叙述可能依据《菩萨受斋经》（T. 1502）、《佛说分别善恶所起经》（T. 729）、《佛说罪业应报教化地狱经》（T. 724）、《佛开解梵志阿颯经》（T. 20）、《佛说耶祇经》（T. 542）等汉译佛典^④，其中明确规定“凡斋日皆当鱼肉不御，迎中而食，既中之后，甘香美味一不得尝。”《奉法要》有关佛教斋日和素食的规范，比梁武帝天监十八年（519）依据一些大乘佛教经典发布《断酒肉文》早了一个多世纪。《奉法要》表明汉传佛教斋日素食制度在中国的实行相当早，且有佛典依据，不必借鉴本土宗教的素食制度而创立。王氏认为《奉法要》的文字内容“具有非常浓厚的本土宗教的影响”（《汉晋》第193页），相当武断。

其五，王氏《汉晋》还试图证明汉晋天师道和上清经派在静室举行的朝仪和章仪就是“斋仪”，它们可以说是灵宝斋的直接来源（第124-136页）。他的主要依据是，这两种仪式的仪节“发炉”“复炉”“出官”“复官”“存思”“礼拜”“关启”被灵宝斋直接继承和发展。按，现存明《道藏》中有不少教内文献记载了中古时代道门师徒授受的经、戒、法篆等物件，其中包括数种举行法事需要参考的仪式手册（参见DZ 1238《传授经戒仪注诀》、DZ 1125《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》、DZ 1239《正一修真略仪》、DZ 1241《传授三洞经戒法策略说》、DZ 803《太上洞神三皇仪》、DZ 1126《洞玄灵宝道学科仪》、DZ 1237《三洞修道仪》、DZ 1138《无上秘要》）。例如，《传授经戒仪注诀》是南北朝末成书的一部仪典，与太玄部即《道德经》的传授有关。此经列出师傅须传授给弟子的十卷太玄部经典，其中最后几卷从题名来看至少涉及三种仪式类型，即传授仪、（自然）朝仪、（自然）斋仪。根据这类仪式手册名目，可以考证中古时代道门内部比较重要而且流行的基本仪式类型主要有五类，即朝仪、传授仪、斋仪、醮仪、章仪。^⑤王氏在此显然将斋仪、朝仪和章仪这三种不同类型的仪式混淆了，仅看到几种仪式的部分仪节相似，未注意它们之间的重大差异，即灵宝斋仪的核心内容“持戒”“行道”（以及构成“行道”的旋行、诵经、礼忏、讲经等仪节）在汉晋天师道朝仪和章仪中并未出现。^⑥

其六，须补充说明的是，唐、宋一些著名道士一致认为“斋法出于灵宝”。^⑦这是被王氏忽略但也是推翻王氏所谓斋法早出说的重要依据。

① 前揭张明娜博士论文对此考辨甚详，同上，第180-185页。

② 《增一阿含经》（T. 125）卷十六，《大正新修大藏经》第2册第625a-b页。

③ Ri Ki-Yong, “Aux origines du ‘tch’ an houei’: aspects bouddhiques de la pratique pénitentielle,” thèse de doctorat (sous la direction de Professeur Etienne Lamotte), Université Catholique de Louvain, 1960, p. 33.

④ Sylvie Hureau, “Bouddhisme chinois,” *Annuaire de l’EPHE, Sciences religieuses*, t. 115 (2006-2007), pp. 47-52.

⑤ 吕鹏志《法位与中古道教仪式的分类》，《宗教学研究》2012年第2期第1-10页。

⑥ 笔者曾批评小林正美也犯了类似错误，参见吕鹏志《天师道旨教斋考（上篇）》，《历史语言研究所集刊》第八十本第三分，2009年，第386-388页。

⑦ 参见（唐末五代）杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五三，（五代）张若海辑《玄坛刊误论》，（南宋）吕元素集，胡湘龙编校《道门定制》卷十，（南宋）宁全真授、王契真纂《上清灵宝大法》卷五九，（南宋）金允中《上清灵宝大法》卷二一、二五、三九，（南宋）蒋叔舆编纂《无上黄箓大斋立成仪》卷三三等。参见吕鹏志《天师道旨教斋考（上篇）》，《历史语言研究所集刊》第八十本第三分，2009年，第370-371页。

三、影响灵宝斋的汉传佛教时节斋并非仿效中国本土宗教

王承文坚决否定古灵宝经倡行的时节斋或灵宝斋源出佛教，并反过来认为汉传佛教的时节斋乃仿效中国本土宗教而制立（《汉晋》第318-368页），谬误更甚。至少可以提出以下几条理由指摘王氏之误。

其一，月六日斋（或简称“六斋日”，即每月的第8、14、15、23、29、30日）源出印度佛教的布萨^①，远早于道教的月十日斋（或称“十斋日”，即每月的第1、8、14、15、18、23、24、28、29、30日）。在现存各种语言的佛典中，巴利语三藏是最古老的，通常认为是在佛陀逝世两百年后结集定型的，比道教的成立早了数百年。与汉译佛经《增一阿含经》相应的巴利语佛经《增一尼迦耶》中同样有半月三斋（月六斋）的内容^②，二者所记基本一致。这足以证明，《增一阿含经》中的半月三斋来自印度佛教，绝不像王氏所论是在佛教汉译过程中为适应本土时节斋进行改造的结果。

其二，五世纪之前中国的汉译佛经（如三国吴支谦译《佛说斋经》、三国吴康僧会译《六度集经》、西晋竺法护译《普曜经》等）和本土佛教著作（如东汉牟融《牟子理惑论》、东晋郗超《奉法要》等）已有月六斋、岁三长斋的记载^③。古灵宝经之首经《天书经》描述的月十日斋有六个日子与汉传佛教的月六斋完全相同，当系仿效后者而造立。罽宾僧人僧伽提婆于397年元月在建康（今江苏南京）译出的《增一阿含经》比《天书经》的成书年代略早，《天书经》中有关月十日天神检斋的内容在叙述结构、文字表述上明显模仿《增一阿含经》，所以我们认为《增一阿含经》可能比之前的汉译佛经和本土佛教著作更直接地启发了《天书经》的作者制立道教时节斋^④。古灵宝经既然在其它方面大量援取佛教，那么《天书经》模拟佛教中的六日斋而制立十日斋及其它时节斋是不足为怪的。贺碧来曾经论证，在古灵宝经出现之前，佛教对道教的影响一直是表面的和形式上的（如佛教对上清经的影响就是如此），直到古灵宝经才有实质性的影响^⑤。虽然最近柏夷论证出现在古灵宝经之前的上清经诰已经开始受到佛教影响并回应佛教^⑥，但这种影响主要是教义（如因果报应和轮回）方面的影响，实践方面的影响罕见，上文提到的“日中菜食”就是少有的例子。笔者认为，道教同时大规模借鉴佛教的信仰和实践始于古灵宝经^⑦。王氏激烈反对道教时节斋发端于《天书经》，似对早期佛道关系史深究不够。

其三，印度佛教出家僧众的布萨原本就规定了时日，即在阴历每半个月最后一天（14日

① “布萨”意译为“斋”，还有“长净”“断”“舍”“善宿”“净住”等其他意译，与音译“逋沙它”等长期并行使用。关于布萨，参见 Jayeeta Gangopadhyay, *Uposatha Ceremony: The Earliest Traditions and Later Developments (Mainly from Vinayic Traditions Preserved in Chinese)*, Delhi, Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1991; Etienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain: Institut Orientaliste, 1958, pp. 65-66, 77.

② Frank Lee Woodward, *The Book of the Gradual Sayings, I*, London: Luzac & Company, 1932, reprinted 1960, pp. 126-128; Richard Morris, *The Anguttara-Nikāya*, vol. I: Ekanipāta, Dukanipāta, London: Luzac & Company, 1961 2nd revised edition, pp. 142-145.

③ 吕鹏志《天师道旨教斋考（上篇）》，《历史语言研究所集刊》第八十本第三分，2009年，第376-377页。

④ 比《增一阿含经》更早译出的《大楼炭经》（西晋沙门法立、法炬译）对8、14、15日这三个斋日作过类似的说明，虽更接近巴利语佛经《增一尼迦耶》，但表述简约，与《天书经》的相似程度远逊于《增一阿含经》。

⑤ Isabelle Robinet, “Notes préliminaires sur quelques antinomies fondamentales entre le bouddhisme et le taoïsme,” in *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d. c.*, ed. Lionello Lanciotti, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1984, pp. 217-42.

⑥ Stephen R. Bokenkamp, “Research Note: Buddhism in the Writings of Tao Hongjing,” *Daoism: Religion, History and Society*, No. 6 (2014), pp. 247-268.

⑦ Michel Soymié, “Les dix jours du jeûne taoïste,” 收入《吉冈博士还历纪念道教研究论集》*Yoshioka Yoshitoyo hakase kanri kinen Dōkyō kenkyū ronshū*（东京：国书刊行会，1977年），第1-21页；Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism; A Survey of Scriptural Evidence,” *T'oung Pao* 66, no. 1-3 (1980): 84-147.

或15日,29日或30日)举行。后来又将每半个月的第八日(8或23日)作为布萨日,即一月举行四次。新增的布萨日只讲法不诵戒。对于在家信众,印度佛教则将布萨(斋)增为一月六次,这就是月六斋。月六斋所持戒律通常是八戒,故又称“八关斋”。印度出家僧众与在家居士的布萨都以奉戒持戒为核心内容,二者还有密切关系,例如在家居士须由僧众授八关斋戒。^①汉传佛教基本沿袭了印度佛教布萨(斋)制度,古灵宝经倡行的月十日斋实际上是直接效法汉传佛教在家居士的六日斋^②而制立的。王氏完全忽略了印度在家居士的布萨(斋),只根据汉译佛教经典有关印度佛教出家僧众“半月半月说戒”即半月布萨(斋)一次的记载,否定汉传佛教月六斋源出印度佛教,并反过来论证汉传佛教月六斋源出中国本土宗教的时节斋。盖因一叶障目,王氏将史实完全搞颠倒了。

其四,巴利语《增一尼迦耶》声称,四天王在半月三斋(布萨)日遣属下之神或亲自下凡检查人的言行功过,并到忉利天上集善法讲堂向帝释和三十三天汇报,其中检查的一项重要内容就是是否孝敬父母。这说明印度在家居士的布萨(斋)不仅能沟通神灵,^③而且与孝道也有密切关系。^④王氏认为印度佛教布萨根本没有斋敬神灵或与神灵交通的观念(第330页),又认为印度佛教不强调孝敬父母,《大楼炭经》《增一阿含经》等汉译佛教经典将孝道列为神灵考校最首要之内容显然应该是受《太平经》和早期道教时节斋影响的产物(第350页),这完全是没有根据的主观猜测。

综上所述,笔者认为王承文对灵宝斋渊源的看法主要存在以下三个方面的问题。一是混淆名同实异或表面相似的事物,不能透过现象抓住本质;二是分不清附会传说和历史事实之间的界限,由此引出错误结论;三是片面强调古灵宝经的本土宗教渊源,排斥外来佛教的影响,无异于否定古灵宝经在道教史上最先融合中外宗教文化传统而创立“新道教”的巨大成就。

(责任编辑:李文彬)

① 关于在家居士的布萨或斋,也参 Yi DING, “The Transformation of Pōṣadha/Zhai in Early Medieval China (third-sixth centuries CE),” *Buddhist Studies Review*, 36.1 (2019), pp. 71–98.

② 汉译佛教经典中也称为“布萨”。如《杂阿含经》(T. 99)卷二十三有曰“受持八支斋(按即八关斋)布萨”(《大正新修大藏经》第2册第169a页),同书卷四十有曰“于月八日……受持斋戒。于月八日、十四日、十五日及神变月受戒布萨。至十四日……受戒布萨。至十五日……受戒布萨”(《大正新修大藏经》第2册,第295c页)隋闍那崛多译《起世经》(T. 24)卷七称“一月中,有六乌哺沙他”,注云“隋言增上,谓受持斋法,增上善根……白、黑二月,各有三斋”(《大正新修大藏经》第1册第402a页)

③ 关于汉传佛教居士之斋感应神灵下降的说法,参见 Robert Ford Campany, “Abstinence halls (zhaitang 斋堂) in lay households in early medieval China,” pp. 323–343. 古灵宝经《上元金篆简文》表明,受汉传佛教斋法影响的灵宝斋也可与神灵沟通。如此经A16条曰“是其斋日,捻香启愿,应声上彻,四天王司,十部威神,即下履行,观听法音,监映尔心……建斋行道,四天帝王,皆驾飞云绿辇、八景玉舆,从真人玉女,手把华幡,前导凤歌,后从天钧,白鹤狮子,啸歌邕邕,烧香散花,浮空而来,瞻礼行道,观听法音,天王下降,万灵朝焉。”

④ 关于印度佛教徒孝敬父母的考古资料,参见 Gregory Schopen, “Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of ‘Sinicization’ Viewed from the Other Side,” *T’oung-pao*, 70 (1984), pp. 110–126.