

二十卷本《太上洞淵神咒經》中的濟度思想研究

金日成；萬明旭**

提 要：《太上洞淵神咒經》常被視為「召役鬼神」、「驅邪禳瘟」的道法類經典，研究者多停留在文獻考據和鬼神思想等層面。但其以「道性本具」為根基、「破迷顯性」為目標，是符合大乘道教濟度精神的經典。然而該經典在道教思想史與義理研究中卻長期處於邊緣位置，原因有二：一是「理」與「法」的機械區分，傳統將道教經典分「義理類」與「道術類」，此經因符籙咒術被歸入後者，深層義理被遮蔽，實則「書符鎮貼」等是「以法載道」，未被充分認知；二是道性論研究的「時代錯位」，學界多視道教道性論為隋唐義理核心，忽視其南北朝早期形態，該經早有相關論述且與南北朝大乘道經呼應，卻因版本判斷「前後割裂」，思想連貫性被忽視。總之，該經研究困境暴露出道教思想史的書寫侷限，它是中古道教「以道性論統攝濟度實踐」的典範。

關鍵字：《太上洞淵神咒經》；道教濟度思想；道教倫理；六朝道教

一、導言：學術史梳理與問題的確立

《太上洞淵神咒經》（以下簡稱《洞淵神咒經》），簡稱《神化神咒經》、《三昧神咒經》，共計二十卷，被明代《正統道藏·洞玄部》收錄。該經宣稱大晉末世或六十甲子遭逢劫末之歲，有各種惡鬼魔王降世，致使六夷來侵，疾疫流行，中國人民遭受刀兵刑獄水災之苦。當此之時，唯有信奉道教，供養經典，請道士法師稟告上天，召神咒鬼，消弭疫毒，方可禳除病災。經文又宣稱有「真君」化形降世，拯救萬民^①。據杜光庭（850-933）所描述，此經曾由太上道君在杜陽宮傳予真人唐平等，意在救度世人；又據道藏版神咒經序載，晉末馬跡山道士王纂（?-?）得太上道君授《太上洞淵神咒經》，繼而開洞淵經系，入唐而盛^②。唐朝時期著名道士韋善俊（595-694）、葉法善（616-722）、尹懌（?-?），皆是奉行洞淵經法一系的高道。

《洞淵神咒經》前十卷出世於南朝的劉宋時期，《三洞奉道科戒卷四·法次儀》收錄的就是神咒經前十卷；後十卷因在敦煌寫本中未有發現，學界認為是中晚唐時期的奉行洞淵經法的道士增補後流傳於世，後至晚唐杜光庭時期，形成現在所見版本。本文以為，這種觀點過於武斷，但限於篇幅，在此不作探討。但就本文而言，仍將二十卷本《洞淵神咒經》視作一個整體思想，而非是分屬東晉末與中唐時期的道士所編寫而成。

目前學術界對《洞淵神咒經》相關思想的研究不多。卿希泰（1927-2017）〈試論《太上洞淵神

** 作者簡介：金日成，男，浙江金華人，博士，現任道教義理學研究會秘書長、《道教義理》期刊編輯部主任，研究方向：中國西南道教文化；萬明旭，男，江西南昌人，博士研究生，現任中華協同人文哲研究所研究員、《暹各斯與諸世界》編委，研究方向：道教義理、佛道交涉。

① 胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第278頁。

② 丁培仁著：《道教文獻學》（上冊），成都：四川大學出版社，2019年，第220-221頁。

咒經》的烏托邦思想及其年代問題》中認為，《神咒經》為末世劫運來臨的人民構建了一個「道法興隆」烏托邦式的太平盛世^①；法國漢學家穆瑞明（Christine Mollier）《五世紀的道教預言書：〈洞淵神咒經〉》以基督教文化為背景研究《洞淵神咒經》，雖認為中國原無西方宗教啓示錄式思想，但此經卻包含末日、拯救等相關觀念^②；李豐楙〈《洞淵神咒經》的神魔觀及其剋治說〉中的解讀，認為神咒式經典是一種充滿危機感的時代產物，指出「神咒經中最具有宗教意義的，就是神魔說與天上地獄說」^③；楊建華在〈《太上洞淵神咒經》的道德教育思想〉中指出，《神咒經》中提倡「入山」修行建立良好學習環境的重要性，強調學以致用、積極踐行、度世救人的積極入世理念思想^④；卿希泰主編的《中國道教思想史》認為，《洞淵神咒經》具有道教宇宙衰變思想，這種思想是對西晉末期戰亂年代的一種映射，還認為在經中的「驅瘟章文」出現的種民言辭，是源自於早期正一道濟度的重要思想^⑤；楊建華〈《太上洞淵神咒經》的教學思想〉再次對教學思想進行討論，認為《洞淵神咒經》形成了具有道教特色並與現代教育學、心理學科學精神一致的師生、教學方法和學習方法，在建立現代學習型社會，幫助人們掌握科學的學習方法等方面，具有一定的借鑑價值^⑥；鍾國發在〈魏晉南北朝隋唐的道教末世太平理想〉中認為，《洞淵神咒經》和《太平經》一樣是受到道教羣體的重視的經典，是宣傳新型論述末世太平理念的道書^⑦。梁棟《敦煌本 P. 2444 〈洞淵神咒經〉卷七〈斬鬼品〉研究》認為，《洞淵神咒經》的末世思想主要體現在水災、疫癘、戰亂三種，其中疫癘與戰亂和武將祭祀相關，他關注到經文中敘述的諸多死亡將領成鬼主導致瘟疫，才有當時民間對其祭祀以求消災^⑧。

上文可見，當前學界對《洞淵神咒經》的思想研究主要體現在兩方面：其一是跨領域研究，將經文思想與社會學、心理學、教育學等跨專業領域進行比較；其二經本身經文的災厄與鬼神觀念討論。然而，《洞淵神咒經》作為道藏中少見的大部頭經典，其篇幅有二十卷之巨，經文中不可能缺乏對道教傳統思想的闡述。那麼這些思想是如何體現在《洞淵神咒經》中，以及這些思想與南北朝道經之間的關係到底是怎樣的，都是非常值得探索的問題。藉此，本文對道藏中所見《洞淵神咒經》二十卷本中的濟度思想進行研究。

① 卿希泰：〈試論《太上洞淵神咒經》的烏託邦思想及其年代問題〉，《宗教學研究》1984年，第10-13頁。

② 穆瑞明著：《五世紀的道教預言書：〈洞淵神咒經〉》，巴黎：法國高等漢學研究所，1990年。

③ 李豐楙：〈《洞淵神咒經》的神魔觀及其剋治說〉，《東方宗教研究》新2期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1991年。

④ 楊建華：〈《太上洞淵神咒經》的道德教育思想〉，《中國道教》2003年，第13-16頁。

⑤ 卿希泰主編：《中國道教思想史》（卷一），北京：人民出版社，2009年，第307-310頁。

⑥ 楊建華：〈《太上洞淵神咒經》的教學思想〉，收入《紀念〈教育史研究〉創刊二十週年論文集（2）——中國教育思想史與人物研究》，第2076-2083頁。

⑦ 鍾國發：〈魏晉南北朝隋唐的道教末世太平理想〉，收入《傳統中國研究集刊》（九、十合輯），上海：上海社會科學院宗教研究所，2012年，第260-281頁。

⑧ 梁棟：《敦煌本 P.2444 〈洞淵神咒經〉卷七〈斬鬼品〉研究》，蘭州：蘭州大學碩士學位論文，2014年，第20-25頁。

二、《洞淵神咒經》中的濟度思想

（一）濟度思想的表現

濟度思想是六朝時期道教的現世關懷主題體現所在。彼時戰火紛飛，社會動盪不安、人民流離失所。針對這種狀況，道教秉承「仙道貴生，無量度人」的宗旨，流傳出了《靈寶無量度人上品妙經》、《太上洞淵神咒經》等大量道教經典，提出了切實可行的濟世度人思想，並進行了大量濟度實踐活動。《太上洞淵神咒經》作為那個時代的應世而出的經典，其文本充滿道教濟度關懷。特別在其前八卷中，有大量的文本表述，都能體現其「濟世度人」思想。然其濟度思想之發端，則系卷一之中。

在《卷一·誓魔品》開篇中，蔚明羅真人開宗明義的向天尊請問「眾生是否難以教化」，由此引出洞淵經中的核心價值——濟度思想。

太上曰：世間之人，詎有遵道奉經學仙者否？

明羅等曰：世人積惡，不信道法。但聞有哭尸之音，不聞有仙歌之響。人民垢濁，三洞壅塞。百六之災，刀兵疫疾。魔王縱毒，殺害良善。門門凶衰，哀聲相尋。眾生相殘，自作苦惱。相牽而死，懷愚受苦，了不知出。此等之人，將何度之？

太上聞明羅等說此語已，乃告諸天人曰：眾生何念？不知道法，不知其受，自共作惡，更相誹謗。三洞流布，不知受持，亦如盲人游乎日月。日月豈不明也？盲人不見。法師宣化，愚人不悟。太上將天人玉女八千萬億人，來下救之^①。

經文中，天尊與明羅真人以設問形式開啓對世俗修行狀況的探討。明羅真人等人指出，現世的世人沉湎惡業，對道法缺乏信仰，致使社會充斥凶災，刀兵疫疾橫行，魔王為禍人間。面對眾生愚痴受苦、不知解脫之道的困境，太上發心將率天人玉女下凡，欲施拯救之法，彰顯道教濟度眾生的宗教理念。在經文首輪問答中，點出了《洞淵神咒經》需要解決的核心問題，即：如何在劫運末世來臨之際濟度世人。故此，在後續的經文中表示：「劫運垂至，人民多惡。其中有信道奉經者，悉是天人，非世間愚人。大聖見世間濁亂，遣天人來下，生乎中國，助時教化矣。」^②也就是說，是基於這一主題，《洞淵神咒經》的出世在神聖視域下便有了必要性與合理性。

《卷二·遣鬼品》云：

自今以去，若有道士，心貪仙道，不求世榮，一切奉法，志味三洞，逐師入山，人間教化。如此之人，吾當遣天丁力士四十九億萬人，隨行覆護，所行出入，萬鬼不當。告魔王等，自今以去，勤為眾生，遣一切疫鬼矣。^③

① 《太上洞淵神咒經》，收入張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第30冊，第2頁。本文所引《中華道藏》文獻，均系此版本，故後文隱去編者、出版地、出版年，特此說明。

② 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第3頁。

③ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第8頁。

經文要求，追求仙道的道士羣體除了需要學習系統的三洞義理之外，還應當積極的投身於道教的教化工作。至於《洞淵神咒經》文中反覆提到帶來末世災厄與瘟疫的神王、魔王們^①，同樣也具有承擔協助道士羣體完成濟度使命的神聖職責，《卷二·遣鬼品》：

一切神王及一切魔王等，汝亦與吾無為正炁同矣。而乃汝等所為，各有異耳，百分之中，不如我一也。汝等雖有大神通變，又復為吾弟子。何以故？為汝等不習自然道炁，久蘊凶心，處於輪迴生死之域。為汝宿世有於大福，故得神王、魔王之位。我乃位三天之上，總御衆靈。為已宿劫以來，憐愍一切，如我所生。我之法律，能生善者，能成善者，能殺凶者，能絕惡徒，不但畜禽獸，善者為良。今始有三洞大法，流行天下，國土善民往往有遇經法者，若有道士治病救人之處，汝等魔王助之作福，令其所願保全，勿斷其功德也。若一旦違誓，斬之不恕矣。

道言：天下有大神，多魔王為久。汝亦與我無為炁同矣。而汝等所為有異，百分不如我之一也。汝等以伏為我之弟子久矣，生死在我。我萬民悉在天地之中，多有不信道者。今有三洞之法流行天下，國土之人有值經者，若或有道士治病救人之目，子等助之焉，莫令斷其功德。若一旦違誓，斬之不恕矣。^②

按其所述，天尊指出神王、魔王與眾生本具同源的「無為正炁」，後者因未習自然道炁、心存凶念而陷入輪迴。天尊告知神王、魔王不應對眾生起惡心，還應當積極護持宣講三洞義理的道士。這段文本的重點在於作為道之法身的「天尊」與道之所生的「眾生」關係得到了聯繫，其從道體論展開濟度的需要，是因為眾生都被「道」納入了一個宏大的命運共同體之中，關愛眾生亦是對自我的關懷。所謂的「炁」，即是聯繫的關鍵道性。

《洞淵神咒經》格外重視三洞義理，如《卷二·遣鬼品》：「我今遣八部禁兵，祛殺疫鬼，遣令斥去，道士化人，令奉三洞矣。」^③又《卷七·斬鬼品》：「道士既奉三洞者，但急化一切人入道，天人亦喜。」^④既然經文要求道士需要承擔濟度主體責任對象，更期望通過三洞義理宣講開展濟度工作，因此《卷八·召鬼品》中認為：

道士欲自度世，當入名山。欲度一切人者，當在人中愚人，令得度脫。道士入山，山途玄隔，世人不見，無處歸依，雖有本心，無處相度。是以智人道士，不必山中矣。^⑤

也就是說，如果道士要追求自我解脫可入山修行，但若要度化眾人則應入世修行，因道士入山會致世人無處皈依求度，所以提倡有智慧的道士為更好度人，不必局限於山中修行。是以，《洞淵神咒

① 在《卷十九·諸天命魔品》，《中華道藏》第30冊，第70頁中提到神王是有些魔王自稱，天王是山林石精自稱：「自號神王之魔，名為天神濁惡之世，遍於下土。四天之中，山林石精附著生人，男女皆相倣效，自號天王，並及六天故炁鬼與脫籍世間之鬼，共相羣黨，支流散釋，隨世立名，作萬民之災。」

② 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第8頁。

③ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第8頁。

④ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第24頁。

⑤ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第29頁。

經》的一切學說、教法，始終圍繞著對現世界的生命關懷，而非指向遙遠的神仙世界。

（二）濟度思想的信仰實踐

上一節《洞淵神咒經》中的濟度思想的表現，對於道士法師羣體是通過三洞義理的實踐展開的。但普通的信眾羣體要如何在劫運末世救度自己進行信仰的實踐呢？經文中也有對此展開討論描述，《卷一·誓魔品》：

世促人惡，信法者少。大水來近，恐汝等沈溺死亡者衆，不知出期。吾念甚哀，故於玄景之宮九合之室，為將來一切衆生，建其橋梁，開於法徑，示之以道，導之以法，令免三災，消其九厄，去離八難，生天人中，升仙之緣，世世無盡。動下魔王，令安萬姓，預為咒之，禁斷惡鬼。自今以去，有受持此經及轉讀之處，皆有一切福利。後世男女，若受經奉師者，亦得升仙矣。

自今以去，若男若女，聞見此經及有受持者，不問男女、奴婢、公私之人，有受之者，寫持經卷供養，生生有利，仕宦日遷，疾病除愈，萬願從心。若有受持此經之人，三天大魔、九天大魔、三十六世之魔、十方殺鬼神萬，王妻子眷屬悉共惡誓，玄女麻姑王妃三千六萬人悉同來，為太上勅魔王。魔王悉伏，各各遣魔子力士，巡行國界，擁護國中之人，恐太上誅之。九天梵子及天人大魔王，王及夫人彩女，悉三禮奉太上教矣。^①

在上文描述在劫運末世，百姓不信三洞教義，在大洪水來臨時將遭遇水厄。因此天尊為了救度大眾，免遭三災九厄之苦，搭建濟度橋梁，開闢修行路徑，給眾生指示道路，眾生只要「受持此經及轉讀之處，皆有一切福利」。經文中表示，天尊對大眾的信仰實踐要求其實很簡單，只要信奉受持誦讀轉讀就可以。天尊的濟度對象是無差別的，不管是男是女、是奴是婢、是官是民，只要有奉行這部經典，誦讀、抄寫、持保經卷並進行供養，都會帶來諸多福利，願望實現。

在道教誦習經文、抄寫經典是宣揚實踐道法的重要手段，並且抄經也會給抄經者帶來功德利益和福報。《太上洞玄靈寶業報因緣經·弘誓品第十》云：

凡諸聖教三洞、大乘真道妙義，生死法藥，一字流通，人天利益。皆當抄寫，金書玉字，紙墨縑素，刻石漆書，彫瓊琢玉，誦念禮拜，至念在心；廣布流行，遍聞三界，普使受持，過去、未來常不退轉。^②

可見，在南北朝至隋唐時期，道教十分鼓勵抄經寫經等信仰實踐活動。在敦煌抄本中有著大量的道教經典，就是出於此信仰實踐目的而抄錄的。其中《洞淵神咒經》就有三十餘件，還有兩份寫卷值得關注，末題是：「麟德元年（664）七月廿一日奉敕為太子於靈應觀寫」，就是為當時亡故的太子

① 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第3頁。

② 《太上洞玄靈寶業報因緣經》，《中華道藏》，第5冊，第179頁。

忠超度祈福而寫。^①這也側面體現出《洞淵神咒經》所宣揚的濟度功德利益影響深遠。在《卷五·禁鬼品》云：「教化愚人，使受此經。」^②在抄經這一教化實踐過程中，不僅是對三洞義理的宣傳，也讓愚人開化，完成對大眾的濟度過程。

此外，在《洞淵神咒經》中，還有一種宗教濟度的形式——書符口章。據《靈寶無量度人上品妙經》「靈寶本章」描述，符籙就是天尊上聖模仿混洞赤文的形象演化的圖案，是上天與人所達成的約定。^③因此，符籙具有極為神聖的宗教力量與功能。《卷四·殺鬼品》云：

自今以去，道士為人治病，病人家來迎子等，子等先為作符，安十二辰及門戶井竈，各各丹書懸之。又作吞符三七道，一日三時與病人服之，夜亦三服之。道士三時為中庭，北向上口章，請於轉經行道，用三時步虛。若不能作大齋者，但即募道士，三時行道。若能作大齋者，一一如法耳，亦說布施。布施者，天神為人，可利人耳。若不布施，經神不祐，令人有病即不瘦矣。

十六符……白素朱書，依方鎮貼。第一、二懸大門。第三戶上。第四卯。第五巽。第六午。第七坤。第八酉。第九乾。第十子。十一艮。十二家庭。十三竈上。十四廁上。第十五水中，令病人吞服。十六宜書二十一道，三時服。^④

據經中描述，道士到病人家中治病，會在病家各個方位、門戶井竈大概鎮貼等十六符籙（圖 1），並書畫符籙給與病人吞服，繼而在病家念經齋醮行科完成濟度過程。在二十卷的《洞淵神咒經》中，共出現 30 道符籙，其中在《卷四·殺鬼品》中 16 道^⑤，《卷十九·諸天命魔品》中 13 道^⑥。

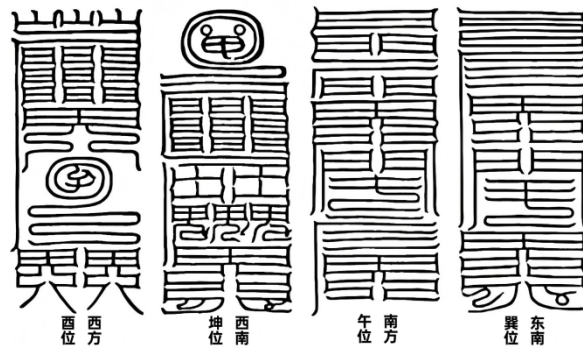


圖 1：《卷四·殺鬼品》十六符籙（局部）

唐代出世的與《洞淵神咒經》同類型的《太上北帝伏魔殺鬼神咒經》，有相應的太上北帝伏魔殺鬼秘籙，這部秘籙是由《北帝神咒經》中的經文咒術符籙摘編而成。據此我們大膽推測，《洞淵

① 王卡著：《敦煌道教文獻研究》，北京：中國社會科學出版社，2004 年，第 35-36、141 頁。
 ② 《太上洞淵神咒經》，收入張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004 年，第 30 冊，第 17 頁。
 ③ 丁強：〈「書符籙法」所體現的象徵義蘊——以清微派「玉宸經法」煉度科儀為例〉，《雲南民族大學學報（哲學社會科學版）》2006 年第 2 期，第 100 頁。
 ④ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第 30 冊，第 14-15 頁。
 ⑤ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第 30 冊，第 37 頁。
 ⑥ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第 30 冊，第 72-73 頁。

神咒經》相對應的洞淵三昧神咒籙也有可能摘編自經文的咒術符籙。若此推斷成立，那麼具有洞淵法位的道士在佩受這部籙之後即是對洞淵濟度思想的信仰實踐。

三、《洞淵神咒經》中道性論對濟度的補充

(一) 關於道性論的說明

本文所言「道性」，專指南北朝隋唐道教義理學中的道性論。這種道性論概而言之可歸納為三點：一是指道的體性。道性與道體含義相同，故有道性為「真實空」、「道性清虛」等說法；二是就道性與眾生性關係而言，提出「一切眾生皆有道性」的思想；三是指性為得道之因，性為因，道為果^①。學界多以為道性論為隋唐道教義理之核心議題，然而道性論在南北朝已成為受關注的焦點。石麗娟〈從學術史的角度看道教「道性論」的發展〉^②一文可共參考，此處不展開說明。

道性論之所以會成為南北朝隋唐道教義理之核心議題，概因其思考的乃是人之所以能夠修行並逐漸趨向於道體，最終回歸道體的內在依據，從而構建出眾生皆可修行成道的超越命題。本文認為，道性論的產生大抵源自三方面：其一，范縝（450-515）《形盡神滅論》的提出，使道教徒需要回歸道教思想脈絡中認真梳理尋找眾生與道體的聯繫；其二，魏晉以來，世家門閥發展帶來的社會階級固化問題愈發嚴重，加之社會動盪，下層民眾難以看見生命的希望，從信仰本位而言，道教需要向這些民眾予以濟度關懷，從道體出發，構建眾生平等的修行理論體系；其三，自道安（312-385）、慧遠（523-592）、道生（355-434）以來佛性論之盛行，道教不可能不思考此問題。此觀點若成立，那麼道教道性論的提出，是歷史發展之必然性，亦是南北朝道教時代所賦予之使命。

今日學界與教界對《洞淵神咒經》的印象，多停留於「召役鬼神」、「驅邪治病」、「消除瘟疫」印象。然而，通過上一章節的梳理，能夠發現《洞淵神咒經》的價值導向並不在於這些技術性方法，而是在於對於眾生的現世關懷，並且這種關懷是基於大乘道教的立場開展^③。其中，道性論正是對這一關懷的核心補充。

事實上，道性論不僅是連接「天尊」與「眾生」的紐帶，更是解答「濟度必要性」與「解脫可能性」的關鍵：當經文強調天尊「遣天人來下，生乎中國，助時教化」，其深層邏輯在於——眾生雖因「積惡不信道法」陷入災劫，卻本具與天尊同源的「無為正炁」，即道性。道性論的補充，正是從「道體遍在」的本體論高度，論證了「濟度不是神對人的單向拯救，而是眾生回歸自身本具道性的必然過程」。

① 李作勛著：《隋唐道教心性論研究》，貴陽：貴州人民出版社，2006年，第80頁。

② 石麗娟：〈從學術史的角度看道教「道性論」的發展〉，《商丘師範學院學報》2016年5月，第11-15頁。該文從《河上公章句》梳理道教道性論發展簡史，南北朝道教道性論方面，其舉陶弘景、宋文明與《開演秘密藏經》（《本際經》卷九）。

③ 《洞淵神咒經》多次表述自身的大乘立場，如卷三「三洞大乘法，真道理自陳」、「罪非修大乘，何由免形殘」，卷九「故心慕大乘，並是先身之基耳」，卷十二「隨俗教化，行大乘道」，卷十五「大乘總三天，眾兵統魔兵」。參見《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》第30冊，第12、35、47、58頁。

（二）道性論對濟度思想的補充

《卷三·縛鬼品》中明確提出：「妖邪偽且濁，道性本來清。救護一切人，普濟於衆生。」由此，經文中的末世現象成為了眾生道性被遮蔽後所帶來的後果——「妖邪濁亂」象徵道性蒙塵的外顯，「道性本清」則標定眾生的本質屬性。濟度的終極目標，絕非僅止息刀兵疫疾，而在於「救護」、「普濟」背後道性澄清：通過破除眾生「六情所染，心不自專」的迷亂狀態（《卷十一·三昧王召鬼神咒品》），使本自具足的清淨道性得以顯發。《卷十一·三昧王召鬼神咒品》對此有了進一步的描述：

見諸凡夫，學與不學，不顧宿命，不遵經法，是非紛亂，四見昏迷，六情所染，心不自專。造惡之時，無所畏懼，或復恐怖，叫喚神鬼，為其救助。或上引三光、七祖、先亡以為盟誓，更相馳競，無有終始，六親相殘，傷殺無道。或刀兵饑饉，憑恃威力，聚合羣衆，殺害無辜。一切人鬼禽獸之類，臨命終時，戀其室宅，愛惜本身，心迫情切。或起惡心，或發惡願，因尋本誓，隨其所在，尸血所染，骨肉所附，烝噓目視，皆生惡業因緣，魂爽相習，報對無窮，既不善入靈寶智慧自然法誠，何可濟免？或謂精爽，心色微細，光景聲炁之所感激，因乘六天故炁，五酉百精，九醜八風，五行衰盛，依附精光而生災害，瘟疫毒癘，百病因起，債主冤家，口舌誹謗，遭逢者衆。城邑治舍，村居山澤，哭聲相尋，凶精轉熾，人心怖懼，益生寒熱，寒熱起內，病生於外。或禱祠宇故炁不正之鬼，追尋血食，妄說吉凶，不聞正道，不知歸向，不見經教，不識本真，留連百精，結罪三官，沈淪五道，自生自死，終天無脫。或五斗星官告變災禍，水旱風雨不順四時，刀兵疫疾加其凶炁，國主憂懼，百姓塗炭，無有濟拔。^①

在《洞淵神咒經》的視域下，眾生道性被遮蔽的根源，在於輪迴中「心識攀緣外物」的無明狀態——當「六情所染，心不自專」，本自清淨的道性便被「是非紛亂，四見昏迷」的妄念所覆，進而陷入「造惡招苦、苦復造惡」的生死循環。對此，初唐孟安排（約 650-?）《道教義樞·道性義》的闡釋可輔助理解：「眾生之本，本來清淨，顛倒妄起，因知有識神，一念神起，即滯染欲……方假研修，智慧若圓，即成至道。」^②這段論述揭示，道教濟度實踐的根本旨歸並非表面的災厄消除，而是通過「研修」破除心識迷障，使道性由隱而顯。《洞淵神咒經》對三洞義理的重視，正源於此——作為「智慧圓成」的載體，三洞義理提供了「觀己身起滅根本」的理路，幫助眾生超越「六情染著」的淺層執著，直契「還歸真一地，保守自然民」的道性本真^③。

《卷十二·眾聖護身消災品》對此經「召役鬼神」、「驅邪治病」、「消除瘟疫」的技術性實踐予以解釋，傳出這些方法的目的在於：

① 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第 30 冊，第 40 頁。

② （唐）孟安排：《道教義樞》，《中華道藏》，第 5 冊，第 573 頁。

③ 三段偈章參見《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》第 30 冊，第 44 頁。

開天乘道，攝取有心，度脫羣生出愛羅網，摧破知見，空有是非。一切衆生，生生自縛，習宿因緣，迷妄惑見，飄蕩性情。若欲除遣，當觀己身，起滅根本，善惡進退，滅念停虛，念我三寶，修慈儉讓，歸向七真，虛無至真，道中之道。^①

天乘，即指人天乘，意指求祭祀福報、善功德行，以求現世尊榮、身體康健的教法。《洞淵神咒經》中的那些技術性方法，都屬於天乘的範疇。但此經的教法，卻並非僅停留於此，而是秉持「先以欲勾牽，後令入道智」的濟度理念，引導眾生從「追尋血食，妄說吉凶」的蒙昧狀態中覺醒，進而進入「滅念停虛，念我三寶」的修證階段。值得注意的是，本經並未停留於「求福報、免災禍」的人天乘層次，而是以「修慈儉讓，歸向七真」為橋梁，將實踐指向「雙除空有，兼忘體道」的大乘境界——如《太玄真一本際經》卷八所言「故使修空除其有滯。有滯雖淨，猶滯於空，常名有欲，故示正觀空於此空」^②，這種對知見的超越性觀照，正是破除道性遮蔽的關鍵手段。

從道性論立場審視，《洞淵神咒經》的所有濟度實踐，最終都指向個體生命與道體的冥合：當眾生超越「心色微細，光景聲炁之所感激」的對外追逐，在「修真道實，不生念慮，向背取捨」^③的無執狀態中，本具的清淨道性自然顯發，最終達成「虛無至真，道中之道」的終極境界。「道性」是道教追求生命自主觀的唯一根據，同時也是道教實現生命超越的唯一目標^④。當這個唯一根據與唯一目標與《洞淵神咒經》濟度思想融合後，所有的濟度實踐即不再只是具有現世的關懷，更蘊含著對生命終極的拯救。可以說，由於道性論的補充，《洞淵神咒經》的濟度思想實現了從宗教倫理到宗教超越的回歸。

四、結論：表象與內在探索的反思

二十卷本《洞淵神咒經》在道教界與學術界的傳統認知中，常被視為一部聚焦「召役鬼神」、「驅邪禳瘟」的術數文獻，研究視角多停留在文獻考據、歷史背景與道術實踐層面。然而，本文對其濟度思想與道性論的梳理卻揭示出：這部經典絕非零散術法的彙編，而是以「道性本具」為哲學根基、以「破迷顯性」為實踐目標，構建了一套兼具現實關懷與理論深度的大乘道教濟度思想。正如葛兆光先生所言，此經「對『道』、『法』、『經』的強調則暗示了宗教化整合的意圖」^⑤。

其一，「理」與「術」的機械區分。傳統研究常將道教經典劃分為「義理類」與「道法類」，《洞淵神咒經》因包含大量符籙咒術，被簡單歸入後者，其深層義理被符籙表象遮蔽。事實上，經文中的「書符鎮貼」、「齋醮儀式」並非孤立的宗教技術，而是服務於「顯發道性」的方便法門，體現了「以術載道」的實踐邏輯。

其二，道性論研究的「時代錯位」。學界多將道教道性論視為隋唐義理核心，卻忽視其在南北

① 同上註。

② 萬明旭著：《〈太玄真一本際經〉校釋》，香港：華夏文學出版社，2023年，第141頁。

③ 《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》，第30冊，第44-45頁。

④ 白瀚生：《論道教的生命觀及其現代價值》，西安：西安建築科技大學碩士學位論文，2012年，第11頁。

⑤ 葛兆光著：《中國思想史——七世紀前中國的知識、思想與信仰》（上冊），上海：復旦大學出版社，2001年，第348頁。

朝的早期形態。本文發現，《洞淵神咒經》對「道性本來清」、「一切眾生皆具道性」的論述，早於隋唐道教義理成熟時期，且與《太玄真一本際經》等南北朝大乘道經形成思想呼應。二十卷本所呈現的「道性被遮蔽—濟度以顯發」的邏輯，實為南北朝至唐代道教義理化轉型的重要環節的一個表現，卻因「前後割裂」的版本判斷，其思想連貫性被長期忽視。

簡言之，《洞淵神咒經》的研究困境，暴露出道教思想史書寫中「重表層現象、輕深層義理」、「重經典譜系、輕思想邏輯」的侷限。當我們超越「神話、儀軌、咒語」的表象，會發現這部經典實為中古道教「以道性論統攝濟度實踐」的典範。它立足「道性本具」的本體論，將「驅邪禳瘟」的現實關懷與「體道合真」的終極追求熔鑄為一體，既回應了南北朝下層民眾的生存焦慮，其自身又有著「破迷顯性」的理論體系。