



DAOIST STUDIES IN TRANSLATION SERIES

道教學譯叢書

TANG DYNASTY DAOISM AND THE WAY OF THE CELESTIAL MASTERS

# 唐代的道教與天師道

〔日〕小林正美 著  
王皓月 李之美 譯

齊魯書社

道教

叢書策劃\陳 修 亮  
責任編輯\許 允 龍  
邵 明 凡  
封面設計\公冶繁省  
版式設計\李 生



ISBN 978-7-5333-2815-3



9 787533 328153 >

定價：26.00圓





道教學譯叢(之十二)

# 唐代的道教與天師道

〔日〕小林正美 著  
王皓月 李之美 譯

齊魯書社

道教

## 圖書在版編目(CIP)數據

唐代的道教與天師道/[日] 小林正美著; 王皓月, 李之美譯. —濟南: 齊魯書社, 2013. 7

(道教學譯叢)

ISBN 978-7-5333-2815-3

I. ①唐… II. ①小… ②王… ③李… III. ①道教—研究—中國—唐代 IV. ①B958

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2013)第 130752 號

## 唐代的道教與天師道

[日] 小林正美 著

王皓月 李之美 譯

---

出版發行 齊魯書社

社 址 濟南市英雄山路 189 號

郵 編 250002

網 址 [www.qlss.com.cn](http://www.qlss.com.cn)

電子郵箱 [qilupress@126.com](mailto:qilupress@126.com)

印 刷 山東新華印務有限責任公司

開 本 880mm×1230mm 1/32

印 張 7.5

插 頁 3

字 數 200 千

版 次 2013 年 7 月第 1 版

印 次 2013 年 7 月第 1 次印刷

標準書號 ISBN 978-7-5333-2815-3

定 價 26.00 圓

---

## 《道教學譯叢》編委會

名譽主編 梁發

名譽副主編 (以姓氏筆畫為序)

何多樑 林國柱 周和來 莫小賢 黃健榮

葉長清 趙球大 趙淑儀

主編 朱越利

副主編 王宗昱

編委 (以姓氏筆畫為序)

丁煌 [日]山田俊(Yamada Takashi) 王卡

王宗昱 王承文 [法]呂敏(Marianne Bujard)

呂鵬志 朱越利 李剛 李之美 李遠國

李豐楙 [美]柏夷(Stephen R. Bokenkamp)

莊宏誼 [法]高萬桑(Vincent Goossaert)

郭武 陳敏 陳霞 陳耀庭 孫亦平

黃海德 [日]麥谷邦夫(Mugitani Kunio)

[德]常志靜(Florian C. Reiter)

[韓]崔珍皙(최진석) 張思齊 張崇富 張廣保

萬毅 程樂松 [法]傅飛嵐(Franciscus Verellen)

雋雪艷 [法]勞格文(John Lagerwey) 詹石窗

趙衛東 鄭天星 鄭素春

[日]橫手裕(Yokote Yutaka) 樊光春 黎志添

[美]劉迅(Liu, Xun) 劉仲宇 蕭登福 龔鵬程

本書責任編委 李之美

## 總 序

16 世紀，歐洲傳教士對中國感興趣，到中國收集資料，這些人被稱為“實踐型漢學家”，他們無意中發現了中國的道教，將之稱為“老君的宗派”或“道士的宗派”。大約到了 19 世紀，歐洲和亞洲有學者開始以學術的眼光關注道教。這些人多屬於“學院型漢學家”。大家一般認為法國和日本“學院型漢學家”的道教研究開始得最早，韓國、德國、英國、荷蘭、俄國等國也不晚。

20 世紀以來，又有更多國家的學者加入道教研究的行列，為國際道教學注入了活力。道教學早就走向了世界，並且在相當長的時期裏由外國學者唱主角。

外國道教學者研究道教學的動因不盡相同。有的出於對中國文化的仰慕或好奇，有的外籍華人學者是因為割不斷心中的祖國情結或文化認同，有的是出於學術、謀職的需要，或受到他人的指點或影響。不管怎麼說，外國學者研究中國文化，中國人歡迎。他們的優秀成果，已成為世界道教學的寶貴財富。

這裏需要解釋一下。我所稱呼的道教學者，既包括專攻或主



攻道教學的學者，也包括僅僅兼攻道教學的學者。國外研究道教者，多為漢學家，專業分工比較寬。其中兼攻道教學的學者所占比例更大。

毋庸諱言，早期也有另一些外國道教學者，曾服務於他們國家對中國實施文化利用和文化占有的國家目的。這樣的意圖理所當然地遭到歷史的唾棄。還有些學者，信奉西方中心主義，或自認為是優等民族，高人一等。這些表現只能表明他們自己的思想水平不高，具有歷史的局限性，令人遺憾。儘管懷着不光彩的動機，或妄自尊大，但上述兩種人中的許多人，由於是真正的學者，嚴格遵循學術規則，學風嚴謹，所以他們撰寫的一些道教學著作表現出純學術性，仍為學術作出了貢獻。他們中的一些學者，1978年以後到中國作學術訪問時，有人曾真誠地當面向中國學者表示深切的懺悔，有人已經克服了自身的歷史局限性，持平等、友好的態度。我親眼見到，特別讚賞。

一二百年來，一些國家的漢學界形成了道教學師承，學術薪火代代相傳。他們幾乎百分之百地懂漢文。有的人曾經客居官觀，體驗道士生活。有的人索性當一段時間的道士，學習科儀。他們不僅能夠熟練地運用西方近現代的研究方法，有人還精通中國傳統的文獻、訓詁、考據之學。有的人甚至親身實踐道教修煉。他們認識到道教對中國文化的深刻影響，作出“不瞭解道教就不瞭解中國”的結論。他們辛勤耕耘，碩果纍纍。許多經典之作，可以傳世。許多外國傑出的道教學者，舉世聞名。如今，國外一些研究所和大學，道教圖書的收藏規模令人歎為觀止。有的國家成立了道教學術團體，創辦了道教學雜誌，定期開展道教學術活動。國外的道教學早已形成相當的規模。

外國道教學者做了大量基礎性的和開拓性的研究工作。外國道教學者收集、考證、梳理道經，不遺餘力。他們跋山涉水，進行田野考察，記錄了大量珍貴資料。他們綜合分析各種文獻，追溯道教的歷史，盡可能使其面貌清晰。他們廣泛研究道教與社會各個方面的密切關係，創造了一系列術語。他們力求精確地解釋重要的概念，有時發生爭論。他們積累了寶貴的治學經驗，形成了自身的學術規範。我國學者從外國道教學成果中，獲益匪淺。外國道教學者是我們“厲害的競賽對手”，使我們時時不敢鬆懈。

外國道教學者研究道教時，文化傳統的差異是一個無法迴避的問題。比如，有時我們容易理解的事，外國學者却隔着一層窗戶紙。有時外國學者站在山外看廬山，會在我們司空見慣、不以爲意之處大有發現。再比如，有的外國學者將道經的形成年代估計得較遲，有的外國學者斷言“道教沒有教義”。出現這些現象或結論的深層次原因，恐怕要從文化傳統的差異去尋找。外國學者進行跨文化的道教學研究，爲我們提供了新思路 and 新的理論方法視角，提供了根本性的比較和真正的參照系，可以幫助我們的研究避免封閉和僵化。這對我們是極大的幫助。外國學者站在自己的文化立場上研究“他人”，不可避免地會出現一些誤解和誤讀，這客觀上對我們的研究起到提醒和啓發的作用。

1978年，道教學正式納入我國國家研究計劃。自那一年以來，我國道教學發展迅猛。現在是中外道教學者“攜手同臺唱大戲”。但學術研究無止境，我們不能滿足。我們今天進行道教學探究，不僅要高高地站在我國學術前輩的肩膀上，而且要高高地站在外國學術成果的高峰上。我們要經常對照參照系，還要對這個參照系進行研究。

當今我國研究道教的年輕學者，普遍精通一兩門外語，精通三門者就少了。精通四門或更多種外語的，很罕見。現在大家說到外國道教學，都能列出長長的學者名單和書目、篇目，但把各語種的主要成果都瀏覽過來的人幾乎沒有。這就需要翻譯。各國道教學的重要著作，翻譯到中國來的，還不多。大家分頭將各國飽含心血、充滿睿智的道教學著作翻譯出版，將是一件多麼大的好事啊！這些譯本可供我國道教學者參考自不必說，其他學科的學者也會從中受益，各官觀也將歡迎。本叢書就是做這件大好事的。

在中國，宗教學研究是冷門，道教學研究是冷門中的冷門。所以，研究道教“費力不討好”。道教學在外國也是冷門。近年來，略有些熱，終究還是冷的。外國大學攻讀道教學的學生，畢業後很難找到對口的工作，就是證明。一二百年來，外國道教學者坐冷板凳的也不少，也大都在寂寞中皓首窮經。人們常把教師比喻為“兩頭點燃的蠟燭”，歌頌他們“照亮了別人，燃盡了自己”。這些甘於寂寞的外國道教學者，默默地為人類積累知識，何嘗不是蠟燭！我們翻譯他們的著作，是對他們學術貢獻的認可，表達着我們的學術敬意。

1978年以來，中外道教學者的學術交流開始頻繁起來，相互結下深厚的學術友誼。歲月不饒人。25年來，前輩道教學者，大多已進入耄耋高齡，有的已經駕鶴西歸。許多外國道教學者，初識時還是滿頭青春秀髮，或烏黑發亮，或金色、褐色、紅色像火焰，像雲霞，現在都已經晨霜點點，甚至雪滿山巔了。每念及此，感慨萬分。但中外學者相互取長補短，切磋琢磨，其樂無窮，也使我们感到無限欣慰。我們同外國道教學者，當然是散多聚少。但學術交談是超越時空的。我更多的時間是在閱讀和書寫中同他們進行心靈交

談。我感到他們一直從我的書架上注視着我寫作，有時似乎就坐在對面賜教於我。我們中國道教學者，不僅擁有一批國內同行，還有不少國外高朋經常同我們進行學術對話，經常傳來友誼，我們怎能不感到精神上的富有？翻譯這些朋友們的著作將之出版，也是對他們的友誼的回報。這種回報純粹是學者式的。

朱越利

2003 年 8 月 24 日



## 凡 例

一、自道典的引用,主要依據《正統道藏》。《道藏》編號依據哈佛大學燕京研究所的索引《道藏子目引得》(哈佛大學燕京學社引得 25)。引用文,如《道藏》編號 150 的道典的卷上 10 丁右,表示為“HY150,卷上 10a”,卷下 10 丁左表示為“卷下 10b”。

二、自大正新修《大藏經》的引用文,如大正新修《大藏經》第十卷 10 頁上段表示為“《大正藏》十卷,10a”,中段表示為“10b”,下段表示為“10c”。

三、原則上,書名和經典名加書名號(《》),但為了簡便起見,引文中的書名和經典名也有省略的情況。

## 目 錄

總序 .....	1
凡例 .....	1
前言 .....	1
第一章 唐代的道教教團與天師道 .....	9
一、前言 .....	9
二、唐代道士的位階制度 .....	9
三、“道家”、“道教”、“黃巾”與天師道 .....	28
四、道教的教團組織 .....	42
五、結語 .....	46
第二章 天師道的受法教程與道士的位階制度 .....	48
一、前言 .....	48
二、梁代初期天師道道士的受法教程 .....	50
三、天師道的受法教程與三洞四輔說 .....	56
四、梁代初期天師道中的三洞經法的傳授 .....	61

五、南齊末梁初的天師道道士的法位 .....	66
六、梁代末期天師道的受法教程與道士的法位 .....	69
七、唐朝、北宋初期的天師道的受法教程與道士的法位 .....	79
八、結語 .....	96
第三章 經籙傳授中的三師說與上清經籙傳授譜系	
的形成 .....	101
一、前言 .....	101
二、經籙傳授中三師(度師、籍師和經師)的概念 .....	102
三、《洞玄靈寶三師記》中上清大法的傳授譜系 .....	111
四、李渤《真系》的創作意圖 .....	118
五、陳子昂的潘師正碑 .....	124
六、結語 .....	127
第四章 《昇玄經》的編纂與昇玄法師 .....	130
一、前言 .....	130
二、《昇玄經》的成書年代 .....	131
三、《昇玄經》的編纂者與天師道 .....	144
四、《昇玄經》中所載的道佛二教融合論 .....	151
五、《昇玄經》的傳授與昇玄法師 .....	154
六、結語 .....	158
補論一 唐代道教大洞三景弟子與大洞法師	
法位的形成 .....	160
一、前言 .....	160
二、上清派的大洞三景弟子與大洞法師及傳授儀 .....	161

三、梁代天師道教團中大洞三景弟子與大洞法師 .....	168
四、唐代天師道教團中大洞三景弟子與大洞法師 .....	173
五、傳授儀與三師（度師、籍師、經師） .....	180
六、結語 .....	183
補論二 關於《昇玄經》、《太上洞玄靈寶中和經》和 《正一法文天師教戒科經》的編纂順序 .....	185
一、前言 .....	185
二、《昇玄經》與《中和經》成書時間的先後 .....	186
三、《中和經》與《天師教戒科經》成書時間的先後 .....	201
四、結語 .....	208
結語 .....	211
後記 .....	217
中文版後記 .....	220
叢書後記 .....	222



## 前 言

### (一)

在唐代,道教也被稱為“老教”,敕令和史書之中也多以“道教”或“老教”之語表示。唐高祖(618~626 在位)時期編纂的《禁行刑屠殺詔》中說“道教冲虛,至德去其殘殺”<sup>①</sup>,高宗(650~683 在位)時期編纂的《停敕僧道犯罪同俗法推勘敕》中說“道教清虛,釋典微妙”<sup>②</sup>,《舊唐書》卷六的則天后(684~705 在位)天授二年(691)四月之條中,寫道“夏四月,令釋教在道法之上,僧尼處道士女冠之前”<sup>③</sup>,玄宗(712~756 在位)時期編纂的《令僧尼無拜父母詔》中也說“道教釋教,其來一體”<sup>④</sup>,唐代詔書中基本是用“道教”一語來表示道教。而佛教方面的資料也同樣用“道教”一語表示道教,如

---

① 《全唐文》卷一,中華書局 1982 年版,第 23 頁。

② 《全唐文》卷十四,中華書局 1982 年版,第 164 頁。

③ 《唐會要》卷四九的“僧道立位”之中寫道:“至天授二年(691)四月二日,敕釋教宜在道教之上,僧尼處道士之前。”“道法”被表示為“道教”,所以可知《舊唐書》之中“道法”被用作“道教”的同義語。

④ 《全唐文》卷三十,中華書局 1982 年版,第 341 頁。

釋道宣(596 ~ 667)編纂的《集古今佛道論衡》卷丙中說“〔玄〕奘曰：佛教道教，理致天乖。安用佛理通明道義”<sup>①</sup>。還有，中宗(705 ~ 710 在位)時期編纂的《答大恒道觀主恒道彥等表敕》中說“豈忘老教，偏意釋宗”<sup>②</sup>，用“老教”一語表示道教。道宣《集古今佛道論衡》卷丁“李榮奏云：老釋二教，並是聖言”<sup>③</sup>，所謂“老釋二教”就是指“老教”和“釋教”，“老教”即指道教。

在唐代，道教也用“老教”之語標記，這意味着唐代的道教就是指唐代存在的“道教”和“老教”。這似乎是無需多言的自明之事，但這裏特意作出說明是因為在討論道教這一宗教用語時，人們常常不明確道教這一宗教的所指而進行討論，從而引起討論的混亂。在說“唐代的道教”之時，如果規定為唐代所存在的“道教”和“老教”，則可明確本書標題“唐代的道教”的範圍。

作為表示道教這一宗教用語的“道教”，意思是“道所說之教”，這裏的“道”是指神格化的老子。因此，所謂“道教”是“道(老子)所說之教”的意思，與是“老子所說之教”的“老教”為同義語。表示道教這一宗教的“道教”和“老教”的用語，是六朝的劉宋中期之後(即公元5世紀中期之後)的天師道的人們，作為自己信奉的宗教的名稱而創造的。劉宋中期之後的天師道，吸收了葛氏道、上清派經典的《三皇經》、《靈寶經》和《上清經》等，並將其作為自派的經典，將這些按照三洞說，分類整理成總稱為三洞部十二類的三十六部尊經。天師道之中，主張三十六部尊經都是作為神格的老子(即大道)所說之教，將基於三十六部尊經的老子(大道)之教稱為

① 《大正藏》卷五十二，第386頁b~c。

② 《全唐文》卷十七，中華書局1982年版，第202頁。

③ 《大正藏》卷五十二，第392頁。

“道教”和“老教”。因此，“道教”和“老教”用語的被提出，是用來指代劉宋天師道所創立的“基於三十六部尊經的老子（大道）之教”<sup>①</sup>。換言之，所謂“道教”和“老教”，都是指劉宋天師道所創立的“基於三十六部尊經的老子（大道）之教”。

唐代的“道教”和“老教”繼承了劉宋天師道所創立的“道教”和“老教”，本書試圖明確唐代的道教是天師道的“道教”，但是僅通过分析“道教”和“老教”的用法，就斷定唐代的道教是天師道的道教，可能會被批判過於草率。而本書除了分析“道教”和“老教”的用法以外，還將研究唐代的道教教團、道士的位階制度、受法教程等，從這些方面証明唐代的道教教團是由天師道的道士、天師道道士居住的道觀、居住道觀的天師道道士所具備的獨自的受法教程和基於其受法教程的位階制度構成，由此明確唐代的道教教團是天師道的“道教”。

如前面引文所見，唐代的敕令、政令或者法律中，經常一併說到道教與佛教之事。例如，《大唐六典》卷四中說“祠部郎中員外郎掌……道佛之事”，祠部郎中員外郎將管理的宗教標記為“道佛”。“道佛”就是“道教”和“佛教”的略稱。唐代的敕令、政令或法律中一併記載道教和佛教，是因為道教和佛教是唐王朝認可的兩大宗教，而且都是遵守法規的教團組織的教團宗教。

道教和佛教的教團組織中有基本的共通點，都執行了信奉者出家並居住於道觀或佛寺的出家制度。道教中，道士出家居住道觀，佛教中僧侶出家居住佛寺。政府對於二教的管理是通過道觀和佛寺進行的。政府對其的管理包括了控制和保護兩方面，在控

---

① 參照拙著《中國の道教》，創文社1998年版，第二章“‘道教’の成立”之四“三洞說と‘道教’”；王皓月譯中文版：《中國の道教》，齊魯書社2010年版，第二章“‘道教’的形成”之四“三洞說與‘道教’”。

制方面,道觀和佛寺的設置,以及道士和僧侶的出家都需要政府的許可;保護的方面,是施行給田制,作為對道士和僧侶經濟方面的資助,還有免除徭役和租稅,同時對道士和僧侶的違法行為的處罰措施也與俗人有所不同,給予一定的保護。

唐代的道教就是遵守法規的教團組織的宗教,所以從教團組織的方面考察唐代的道教對於道教研究是必不可少的,而迄今的道教研究中輕視對教團組織的研究,連唐代道士位階制度也沒有被充分討論。關於天師道的受法教程與道士法位之間的關聯,幾乎可以說完全沒有被研究者注意,所以傳統的道教研究中徹底誤解了唐代道士的位階制度。其結果是,沒有得出唐代道士全員都是天師道道士的正確認識。在迄今的很長一段時間裏,一直存在錯誤見解,認為唐代道教中有上清派、靈寶派、太玄派、正一派等教派(道流),其中上清派是唐代道教的主流。

## (二)

唐代的道教是天師道的“道教”,唐代的道教教團僅由天師道的道觀和天師道道士構成,那麼唐代的道教也應該不存在天師道之外教派的道士。然而,傳統的道教研究中,如前所述,認為唐代的道教中存在上清派(或者說茅山派)、靈寶派(或者說洞玄派)、洞神派(或者說三皇派)、高玄派(或者說太玄派)、正一派(或說天師道)、重玄派等諸派,諸派之中上清派是主流。近年,在中國出版的卿希泰主編的修訂版《中國道教史》<sup>①</sup>第二卷第三節中以“作為唐

---

<sup>①</sup> 卿希泰主編:《中國道教史》,四川人民出版社 1996 年版。

代道教主流的茅山宗”為標題。還有,同樣最近所出的任繼愈主編的修訂版《中國道教史》<sup>①</sup>上卷第二編第九章“唐代道教經戒傳授”之中,也說唐代道教存在正一派、洞神派、高玄派、昇玄派、靈寶派、上清派等各派,其中上清派的道士是最高位的道士。

日本也同樣存在此種觀點,吉岡義豐在《對永生的嚮往——道教》<sup>②</sup>中說“唐代道教中發揮領導作用的是茅山上清派的道士”,還有窪德忠《道教史》<sup>③</sup>中也說上清派在唐代的道教界有很大的影響。西歐的研究者也有相同觀點,Isabelle Robinet 的 *Histoire du taoïsme*<sup>④</sup> 和 *Taoism: Growth of a Religion*<sup>⑤</sup> 之中,也將王遠知、潘師正、司馬承禎、李含光等著名的唐代道士看做是上清派的道士。

這裏簡單地回顧一下上清派的研究史。從學術的角度來分析上清派在六朝隋唐存在的最早期的研究是宮川尚志的著書《六朝宗教史》<sup>⑥</sup>、論文《唐室的創業與茅山派道教》<sup>⑦</sup>和《茅山派道教的起源與性格》<sup>⑧</sup>。宮川尚志的這一系列著作可以說是日本上清派研究的發端。宮川尚志在 1948 年《六朝道教史》中最早觸及了上清派的存在,接着是 1950 年的論文《唐室的創業與茅山派道教》中論述了唐朝與上清派的密切關係,進而在 1951 年的論文《茅山派道教

① 任繼愈主編:《中國道教史》,中國社會科學出版社 2001 年版。

② 〔日〕吉岡義豐:《永生への願い——道教》,淡交社 1970 年版。

③ 〔日〕窪德忠:《道教史》,山川出版社 1977 年版。

④ Robinet, Isabelle. *Histoire du taoïsme*, Les Éditions du Cerf, 1991。

⑤ Robinet, Isabelle. *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford U. P., 1997。

⑥ 〔日〕宮川尚志:《六朝宗教史》,弘文堂 1948 年版。

⑦ 〔日〕宮川尚志:《唐室の創業と茅山派道教》,見《佛教史學》第一卷第三號,1950 年版。

⑧ 〔日〕宮川尚志:《茅山派道教的起源と性格》,見日本道教學會《東方宗教》創刊號,1951 年版。

的起源與性格》中詳細考察了六朝東晉時期的上清派。在這些著作中，宮川尚志基於元代劉大彬的《茅山志》、唐代李渤的《真系》（《雲笈七籤》卷五所收）和梁代陶弘景（456～536）的《真誥》考察了六朝隋唐上清派的存在。

宮川尚志之後，福井康順於 1953 年發表論文《葛氏道的研究》<sup>①</sup>，其中詳細論述了茅山道（福井康順將上清派標記為“茅山道”）與葛氏道的關係。在該論文中，福井康順關於上清派說“陶弘景的一派，興盛於茅山，形成所謂的上清派，這是道教史上為人所熟知的事實，而《茅山志》就展示了該派的全貌”，進而斷定葛氏道與茅山道（上清派）是道教正統的道流。

關於道教的上清派，在最初的宮川尚志和隨後的福井康順發表論文以來，認為東晉中期之後道教中的主流為上清派，在日本的道教研究者之間逐漸達成共識。

吉岡義豐於 1955 年出版了《道教經典史論》<sup>②</sup>，其中登載了中國陳國符所作的《道經傳授表》。順便說明，吉岡義豐的《道教經典史論》中所登載的陳國符《道經傳授表》似乎是轉載了 1949 年中華書局出版的陳國符《道藏源流考》<sup>③</sup>初版所附的表。

吉岡義豐《道教經典史論》出版以後，唐代李渤的《真系》、元代劉大彬的《茅山志》以及陳國符的《道經傳授表》中所論述的譜系是上清派的譜系，上清派是道教的正統派和主流派的見解已經不容置疑，其作為正確的學說，深刻影響了世界道教學者。

① [日]福井康順：《葛氏道の研究》，見津田左右吉編《東洋思想研究》第五，岩波書店 1953 年版。

② [日]吉岡義豐：《道教經典史論》，道教刊行會 1955 年版。

③ 陳國符：《道藏源流考》，中華書局 1949 年版。

即便今天,世界道教研究者的多數,也認為六朝隋唐道教的主流是上清派。六朝隋唐道教的主流是上清派的學說,在 1949 年之後的半個世紀裏,已經成為世界道教史研究的定說。

可以認為,本書能够在這種情況下出版,應該還是有一點意義的。在此,懇請博雅諸賢的批評指正。





# 第一章 唐代的道教教團與天師道

## 一、前言

唐代的道教教團，由各地存在的道觀與居住其中的道士構成。本稿想考察的是，該道觀中究竟居住着哪個教派的道士，居住道觀的道士存在怎樣的位階制度等問題，以此証明唐代的道教教團由天師道的道士所構成。

## 二、唐代道士的位階制度

(一)對於道士的位階制度與上清經籙傳授的傳統誤解

1. 迄今的道教研究者，一直認為唐代的道教中存在上清派（茅山派）、靈寶派（洞玄派）、洞神派（三皇派）、高玄派（太玄派）、正一派（天師道）或者重玄派等諸派。而且，認為這些派別中上清派是主流。

唐代道教教團中上清派為主流的誤解，是怎樣產生的呢？這是由於研究者將唐代李渤的《真系》（《雲笈七籤》卷五所收）與元

代劉大彬《茅山志》(HY304)中上清經籙的傳授譜系,誤讀為上清派的譜系。唐代李渤在《真系》的序中所論述的上清經籙的傳授次第,如下譜系圖所示:

楊羲——許謐<sup>①</sup>、許翺——許黃民——馬朗——笈季真——  
陸修靜——孫游岳——陶弘景——王遠知——潘師正——司馬  
承禎——李含光

其中,陶弘景(456~536)之後的王遠知(510或528~635)、潘師正(584~682)、司馬承禎(647或655~735)、李含光(683~769)都被誤解成上清派的道士,導致唐代道教的主流也被誤認為是上清派。但是,王遠知、潘師正、司馬承禎、李含光是得到上清經籙的天師道道士。<sup>②</sup>

為何《真系》中上清經籙的傳授譜系被看做是上清派的傳授譜系呢?按照觀點的不同,將上清經籙的傳授譜系看做是上清派的譜系可以說是理所當然。正是因為如此,該誤解持續了半個世紀,<sup>③</sup>這是因為不知道唐代的上清經籙只在天師道道士之間進行傳

---

① 《真系》的序中不見“許謐”之名,但因為序中說“李君至於楊君,十三世矣”(1b),所以推測也將許謐算作上清經籙傳授者中的一人。

② 參照本書第三章及拙稿《上清經籙的傳授の系譜の成立について》,《早稻田大學學院文學研究科紀要》第四七輯第一分冊,2002年版;拙著《中國的道教》,創文社1998年版,第三章之四“唐の‘道教’”;王皓月譯中文版:《中國的道教》,齊魯書社2010年版,第三章之四“唐代的‘道教’”。

③ 將《真系》的譜系解釋為上清派譜系的學說,大約始於1950年之時。本書的前言及宮川尚志的《唐室の創業と茅山派道教》,見《佛教史學》第一卷第三號,1950年版;同著《茅山派道教の起源と性格》,見日本道教學會《東方宗教》創刊號,1951年版。

授的事實<sup>①</sup>。

在天師道中，從劉宋末期開始，道士居住於道館（六朝時期稱道館）中，梁代初期，設置了居住道館道士的受法教程和位階制度。天師道的受法教程和道士的位階制度由《一切道經音義妙門由起》（HY1115）中所收的《正一經》、《正一威儀經》（HY790）的《正一受道威儀》、《三洞奉道科戒儀範》（敦煌資料 P. 2337。以下簡稱《科戒儀範》）卷四《法次儀》的《正一法位》、朱法滿編《要修科儀戒律鈔》（HY463）卷十五、卷十六的《道士吉凶儀》所收的梁代孟景翼和孟智周的《喪禮儀》、卷九《坐起鈔》所引的《盟威法師喪服儀》等可知。<sup>②</sup>

所謂的受法教程，是指入門天師道的道士在天師道教團中接受教育時，按照修行的階段從師那裏得到經典和符籙的種類。就是說，入門天師道後，首先接受正一部的經籙；隨着修行的進展，接着得到包括《老子道德經》的太玄部的經籙；再隨着修行的進展，得到包括《三皇經》的洞神部的經籙；再隨着修行的進展，得到包括《靈寶經》的洞玄部的經籙；而最後得到包括《上清經》的洞真部的經籙，這就是天師道受法教程的基本形態。<sup>③</sup>

① 參照本書第二章或者拙稿《天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度》，見早稻田大學東洋哲學會，《東洋の思想と宗教》第十八號，2001 年版。

② 參照本書第二章或本頁注①記載的拙稿。

③ 參照本書第二章或本頁注①記載的拙稿。被認為是唐代初期編纂的《赤松子章曆》卷四《上清言功章》中寫道：“皇老好生，太上惡殺，賜臣氣命，逮及今日，仰受太陽之恩，謬蒙師道之澤，賜署治籙，進叨老君道德五千文尊經，洞神、洞玄、洞淵、洞真等法。”（20b）據此可知，唐代天師道道士的受法教程。但是其中似乎有誤寫，推測“洞淵”應該被置於“洞神”之前。（轉下頁）

在天師道道士的位階制度中，道士被傳授經籙的種類與道士獲得的法位屬於對應關係。就是說，入門天師道，最初被傳授正一部的經籙，得到正一道士（正一弟子、正一法師）的法位；接着被傳授太玄部的經籙，得到高玄道士（高玄弟子、高玄法師）的法位；再隨着修行的進展，被傳授洞神部的經籙，得到洞神道士（洞神弟子、洞玄法師）的法位；再隨着修行的進展，被傳授洞玄部的經籙，得到洞玄道士（洞玄弟子、洞玄法師）的法位；進而被傳授其上的洞真部的經籙，洞真道士（洞真弟子、洞真法師或大洞弟子、大洞法師）的法位；進而隨着修行的進展，被授予上清太素交帶、上清玄都交帶、上清白紋交帶、上清紫紋交帶（畢道券）等，得到最高位的三洞道士（上清玄都大洞三景弟子、三洞法師）的法位。以上就是天師道中道士位階制度的基本形態。<sup>①</sup>

這樣的受法教程和位階制度的基本形態確立於梁代初期的天

---

（接上頁注③）就是說，按照上清言功章可以確認，唐代天師道的道士最初接受正一部的治籙，其次接受太玄部、洞淵部、洞神部、（昇玄部）、洞玄部、洞真部的經籙。

還有，《赤松子章曆》卷五的《三會言功章》中說“某千生慶幸，值遇玄風，忝竊道門，身披冠褐，蒙師尊而開度，賜法籙以匡身，忝正一之初階，遷上清之極境”（9a），據此也可確認唐代初期天師道道士的受法教程是始於正一經籙，終於上清經籙。

如果再舉例的話，唐代吳筠《宗玄先生玄綱論》（HY1046）的《學則有序章第十一》的開頭說“道雖無方，學則有序。故始於正一，次於洞神，栖於靈寶，息於洞真”。關於吳筠，如《舊唐書》卷百九二的吳筠傳中所述“〔吳筠〕乃入嵩山，依潘師正爲道士，傳正一之法。苦心鑽仰，乃盡通其術”，說吳筠是從潘師正之處得到正一之法的天師道道士。因此，吳筠所述的正一、洞神、靈寶（洞玄）、洞真的修行順序是基於唐代初期的天師道所執行的受法教程。但是，正一之後之所以沒有加入太玄部的修行，大概是因爲出於文章修辭的需要吧。

① 參照本書第二章或第11頁注①記載的拙稿。

師道教團，該制度也被唐代的天師道所繼承。但是，從梁末開始，《洞淵神咒經》與《昇玄經》被天師道的受法教程所吸收，得到這些經典的神咒道士與昇玄道士也被加入天師道道士的位階中。進入唐代，根據張萬福所撰《太上洞玄靈寶三洞經誡法籙擇日曆》（HY1230），洞玄部與洞真部之間加入了“五法”（六甲符、禁山符、五嶽真形圖、三皇經、靈寶五符）與河圖寶籙，相應地形成了接受這些符籙的道士的法位。《受籙次第法信儀》（HY1234）中記載道，“受五符法位”一項中，作為得到“五法”的道士法位，形成了洞神三皇內景弟子、太上靈寶無上洞神弟子，“受河圖法位”一項作為得到河圖寶籙的道士，形成了太玄河圖寶籙九宮真人。但是，張萬福編纂的《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》（HY445）中，在向弟子傳授經籙之時，將度師、籍師、經師三師的名諱等，按照“正一師諱”、“五千文師諱”、“神祝師諱”、“洞神師諱”、“昇玄師諱”、“洞玄師諱”、“上清師諱”等順序記載，可知唐代天師道中經籙的傳授按照正一部、太玄部、《洞淵神咒經》、洞神部、《昇玄經》、洞玄部、洞真部的順序進行，對應的是唐代天師道中道士的位階基本也是正一道士、高玄道士、神咒道士、洞神道士、昇玄道士、洞玄道士、洞真道士（大洞道士）、三洞道士等。

迄今多數的道教研究者，對於梁代天師道中形成的受法教程和道士的位階制度認識不足，所以沒有注意到，唐代中期張萬福等著作中所見的受法教程和道士法位是天師道中的受法教程和道士法位。而對於張萬福等著作中所見的道士的受法教程和法位產生了以下誤解：得到正一部經籙的正一道士是正一派，得到太玄部經籙的高玄道士是高玄派（太玄派），得到洞神部經籙的洞神道士是洞神派（三皇派），得到洞玄部經籙的洞玄道士是靈寶派（洞玄派），

得到洞真部經籙的洞真道士和三洞道士是上清派（茅山派）。由此一些道教研究者認為唐代存在上清派、靈寶派、洞神派、高玄派、正一派等道教教派，將天師道看做與其中的正一派相當。因此，從整體來看，天師道只是唐代的道教諸派中的一個，而且將道士位階中法位最低的道士看做是正一派的天師道道士。

但是，以上結論是由於誤解了道士的位階制度。道士位階中最低的正一道士，接着的高玄道士，其上的神咒道士，再其上的洞神道士、昇玄道士都是天師道的道士。得到上清經籙的洞真道士和三洞道士，或者得到靈寶經籙的洞玄道士，都是天師道的道士，所以唐代不存在上清派的道士或靈寶派的道士。不僅是上清派和靈寶派，甚至昇玄派、洞神派、神咒派、高玄派以及重玄派也是不存在的。

2. 從劉宋初期開始天師道吸收了上清派編纂的上清經籙，天師道道士之間也尊崇並傳授上清經籙。天師道中上清經籙的傳授，是在道士的位階制度確立以後的梁初之後，基於道士的位階制度而進行的。上清經籙是在洞玄道士變為洞真道士之時，以及洞真道士變為三洞道士之時被傳授。然而，六朝時期上清派中似乎沒有形成道士的位階制度，所以其傳授沒有法位的限定，即如果不是上述法位的道士就不能被傳授上清經籙之類的限制。而接下來，想討論一下六朝時期上清派中關於上清經籙的傳授與道士的位階制度。

六朝時期上清派中傳授上清經籙的事實，通過上清派經典《洞真太上太霄琅書》（HY1341）卷五的《師資行事》和《太霄琅書瓊文帝章訣》（HY129），或者《太真玉帝四極明科經》（HY184）卷五的《太玄都中宮女青律文》記載的上清經籙的傳授儀可以明白。但是，這裏值得注意的是，《洞真太上太霄琅書》、《太霄琅書瓊文帝章訣》、《太真玉帝四極明科經》中看不到關於上清派道士位階制度的

具體記載。作為上清派道士的法位，僅有《洞真太上太霄琅書》卷六的“大洞三景弟子”（32a）和《太真玉帝四極明科經》卷五的“大洞法師”（3b）的法位名。《洞真太上太霄琅書》卷六的《齋戒要訣》中《為同義救厄疾謝罪請福齋出官訣第十六》裏可見“三洞法師”（16b）和“祭酒”（16b）的法位名，這些是天師道的法位，原本不是上清派的法位。天師道的祭酒和道士的法位名見於出官儀，是因為這些出官儀由天師道的道士執行。出官儀原本不是上清派的儀禮，而是天師道傳統的儀禮，所以推測上清派模仿天師道的出官儀而編纂了自己的出官儀，但實際執行的時候，需要天師道中被傳授上清經籙的三洞法師的協助。

上清派的道士不存在位階制度，這從上清派道士的法服不以位階來區分這點也可以推測。《洞真太上太霄琅書》卷四《存師訣第七》中，最後一段說“法服之制，品級各殊，昇降之科，大略於左”，好像道士的法服有等級一樣，但實際上，在其接着的《法服訣第八》的開頭，寫道：

葛巾，葛單衣，布褐，布裙，葛帔，竹手板，草履。

右男子受經須此法服。（以下省略）

（3a）

男子得到經典之際身着的法服只被記載了一種樣式，沒有論述法服的等級。從《法服訣第八》的整體來看，也沒有關於用來表示道士位階高低的、法服的等級的具體記載。這是因為，上清派道士的位階制度還不完善，所以沒有必要對道士法服進行詳細的等級區分。

《太真玉帝四極明科經》卷五寫道：

太玄都四極明科曰：凡男女同學上清之道，共奉師宗，入室、齋戒、燒香、禮拜，當隨所學深淺，上下次第。高上玄鑒，身受三寶奇文，登盟備，以為第一。同有此德，先後次之。復同年俱備，長幼次之。皆以上德高稱之才，為大洞法師也。不得互爭稱已，不相推敬，無復次序，為四司所糾。

(3a ~ b)

如這一段所見，基於對上清經籙學習水平的不同，弟子之間似乎形成了一定的序列，但其序列承擔的作用僅僅是決定進行齋戒、燒香、禮拜時的先後順序。而且其序列似乎是得到同樣上清經籙的弟子們，根據得到經籙時期的早晚決定順序的前後；同時期得到同樣的上清經籙的，按照年齡的長幼決定順序的前後，並不是必須按照法位區分的那種嚴格的序列。得到上清經籙者，都被稱為大洞法師，也不存在由於被傳授上清經籙的不同而產生不同的法師法位名。而《洞真太上太霄琅書》卷六所載的“大洞三景弟子”是得到上清經籙的弟子的法位名，參照此處可知，上清派中只存在兩個法位，作為得到上清經籙的法師的法位即“大洞法師”和得到上清經籙的弟子的法位即“大洞三景弟子”。這樣看來，劉宋末、南齊、梁初的上清派中幾乎沒有形成道士的位階制度。

從《洞真太上太霄琅書》和《太真玉帝四極明科經》來推測上清派的情況，似乎上清派的師徒之間非常重視上清經籙的傳授，弟子為了從師之處得到上清經籙就要侍奉師。因此，在上清派中，形成了以一個以師為中心，聚集了少數弟子的小團體，並且以這樣的團體為基本單位展開宗教活動。



劉宋、南齊、梁初的上清派存在一些由一個師和少數弟子組成的小團體，各小團體分散活動，沒有形成統一管轄全部小團體的教團組織。但是，上清派的小團體之間，共有《洞真太上太霄琅書》和《太真玉帝四極明科經》中所說的教理、戒律、科儀等，在這點上各個小團體同屬於上清派。上清派的教理和儀禮很多借用自天師道，所以像進行出官儀這類儀式時，需要天師道道士的協助。從上清派的教理和儀禮的內容來判斷，可以推測上清派和天師道的交流十分密切。頻繁出現上清派的道士參加天師道的儀禮，而天師道的道士也輔佐上清派的儀禮，而且還有上清派的道士在天師道道士之處進行修行。

上清派與天師道的交流，逐漸導致了上清派的瓦解。在天師道教團強盛的梁代，上清派的道士被逐漸吸收進天師道的教團中。天師道《正一威儀經》的《正一受道威儀》中，“大洞法師”的法位名被用作洞真法師之上的道士的法位名，這也表明了上清派的“大洞法師”被吸收進天師道的位階制度中。“大洞三景弟子”的法位名在《科戒儀範》卷四《法次儀》的《正一法位》中為“上清玄都大洞三景弟子無上三洞法師”，作為在洞真法師之上的三洞法師的別稱而被吸收。還有，唐代天師道編纂的《赤松子章曆》中所收的上章的《絕泰山死籍言功章》（卷四，23b）和《遷達先亡言功章》<sup>①</sup>（卷四，24b）之中可見“上清大洞三景弟子”的法位名，由此可以明確唐初天師道中存在法位為大洞三景弟子的道士。

梁代上清派的道士被吸收進天師道之中，上清派逐漸衰退消

<sup>①</sup> 道藏本《赤松子章曆》卷四的《遷達先亡言功章》之中記作“上清三洞三景弟子”，但“三洞”應該是“大洞”的誤寫。

亡，最後殘留的茅山陶弘景的小團體，在陶弘景死後，由於失去導師不久就瓦解。以該團體的瓦解為標志，上清派從此徹底消失。可以確認唐代茅山的道觀中，居住的不是上清派的道士，而是天師道的道士。<sup>①</sup> 陶弘景的小團體，也沒有在弟子之間形成位階制度。梁代普通三年（522）篆刻的《許長史舊館壇碑》（《茅山志》卷二十）的《碑陰記》中，陶弘景的弟子們的稱號一律是“上清弟子”，這也表明陶弘景的弟子之間不存在基於位階制度的法位。

這樣來看，唐代道士的位階制度明顯不是屬於上清派的。唐代道士的位階制度是天師道教團道士的位階制度。因此，無論是上清經籙的傳授，還是靈寶經籙、三皇經籙、太玄部經籙、正一部經籙的傳授，都是在天師道教團的道士之間進行，唐代的道教中不存在傳授上清經籙的上清派、傳授靈寶經籙的靈寶派，或者傳授三皇經籙的三皇派等對應經籙傳授的教派。

## （二）道士的法位與天師道的位階制度

下面想驗證一下唐代道士的法位都是基於天師道道士的位階制度。如果調查一下唐代製作的碑、墓志、題記等所載的道士的法位，可知唐代的碑、墓志、題記等所載的所有的道士的法位都是天師道道士的法位。如果將唐代的碑、墓志、題記等所載的道士的法位名按照位階分類的話，有相當於正一道士的“正一道士”、“正一弟子”法位，相當於高玄道士的“高玄道士”法位，有相當於洞神道士的“洞神道士”法位，有相當於洞玄道士的“洞玄道士”、“洞玄弟子”法位，有相當於得到“五法”的洞神三皇內景弟子的“三皇內景弟子”法位，有相當於洞真道士的“洞真道士”、“洞真法師”、“大洞

---

① 參照第 10 頁注②記載的拙著（第 285 ~ 293 頁）。

法師”、“大洞女道士”、“大洞三景法師”、“上清大洞三景女道士”、“上清道士”、“上清大洞三景弟子”、“大洞三景弟子”、“上清弟子”法位，有相當於三洞道士的“三洞道士”、“三洞法師”、“三洞煉師”、“三洞女道士”、“上清三洞道士”、“三洞真一道士”、“上清玄都大洞三景弟子”、“三洞弟子”法位。<sup>①</sup> 這些，都是天師道位階中

① 列舉記載有道士法位名的唐代的碑、墓志、題記如下所示〔法位名在（）內表示〕：

《西山觀造像題記》（三洞弟子、三洞道士、三洞真一道士、洞玄道士、高玄道士）；《唐國師昇真先生王法主真人立觀碑》（三洞弟子）；《洞玄弟子辯法遷造天尊香題記》（洞玄弟子）；《益州至真觀主黎君碑》（三洞法師）；岱岳觀碑（二）（大洞三景法師）；岱岳觀碑（四）（三洞道士）；岱岳觀碑（八）（大洞三景弟子）；《龍興觀道德經碑額並陰側題名》（三洞弟子）；張探玄碑（大洞三景法師）；《玉真公主受道靈壇詳應記》（上清玄都大洞三景法師、三洞煉師）；景昭法師碑（三洞法師）；《北岳真君叙聖兼再修廟記》（上清道士、洞神道士）；《唐石燈記》（上清三洞道士、三洞道士、上清弟子）；永仙觀碑（三皇內景弟子）；《華陽三洞景昭大法師碑並序》（三洞法師）；岱岳觀碑（二六）（大道弟子）；岱岳觀碑（二七）（上清玄都大洞三景弟子、三洞法師）；《中條山靖院道堂銘並序》（大洞女道士）；三聖記碑（上清玄都大洞三景弟子）；《白雲先生坐忘論》（上清三景弟子）；《靈寶院記》（正一弟子）；《大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊師真宮志銘》（上清大洞三景女道士）；《北岳真君叙聖兼再修廟記》（上清道士、洞神道士）；《天柱觀記》（上清道士）；《秦溫賈地券》（大道弟子）；《太湖投龍記》（大道弟子）。見陳垣：《道家金石略》，文物出版社 1998 年版。

《仙雲觀武德造像題記》（三洞弟子）；《仙雲觀大業造像題記》（三洞道士）；《辯法遷造像題記》（洞玄弟子）；益州至真觀主黎君碑（三洞法師）。見《巴蜀道教碑文集成》，四川大學出版社 1977 年版。

《大唐麟趾觀三洞大德張法師墓志》（三洞法師）；《大唐大弘道觀主故三洞法師候尊志文》（三洞法師）；《故大洞法師齊國田仙寮墓志（大洞法師）》；《大唐故東京大弘道觀三洞先生張尊師玄宮志銘並序》（三洞法師）；《聖真觀故鄭尊師志銘》[大洞（法師）]；《唐茅山燕洞宮大洞煉師彭城劉氏墓志銘並序》[大洞（法師）煉師]。見《唐代墓志彙編》，上海古籍出版社 1992 年版。

《唐大明宮玉晨觀故上清大洞三景弟子東岳青帝真人田法師玄室銘並序》[上清大洞三景弟子、三洞法主（或為“師”之誤）]；《唐故內玉晨觀上清大洞三景法師賜紫大德仙官銘並序》（上清大洞三景法師）。見《唐代墓志彙編續集》，上海古籍出版社 2001 年版。

上述的法位中，“大道弟子”為天師道在家信者的法位。

所見的法位名。由此可知，唐代道教的道士只有天師道的道士，不存在天師道之外的其他教派。

查看唐代著名道士的法位，也可知他們是天師道的道士。著有《傳授三洞經戒法籙略說》(HY1231)、《太上洞玄靈寶三洞經誡法籙擇日曆》、《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》、《三洞衆戒文》(HY178)的張萬福，在《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》、《三洞衆戒文》中記載為“三洞弟子京太清觀道士張萬福”，可知其取得了天師道三洞弟子的法位，明顯是天師道的道士。撰述《要修科儀戒律鈔》的朱法滿也被記作“三洞道士朱法滿撰”，可知朱法滿是擁有三洞道士法位的天師道道士。以擅長使用符籙制御鬼神而聞名的葉法善(616 ~ 720)是天師道具有代表性的道士，《金石萃編》卷五十三的《岱岳觀碑》儀鳳三年(678)的碑文中作“大洞三景法師葉法善”，即葉法善取得了大洞三景法師的法位。李渤《真系》譜系所載的李含光，在《太上慈悲道場消災九幽懺序》(HY543)中為“三洞法師玄靜先生李含光”，可知其取得了天師道三洞法師的法位。還有，劉處靜(杜光庭)<sup>①</sup>撰的《洞玄靈寶三師記》(HY444)中，將劉處靜(杜光庭)的度師應夷節、籍師馮惟良、經師田虛應冠以“上清大洞”的法位，所以全員都是天師道上清大洞三景法師或者上清大洞三景弟子。

還有，從敦煌資料(S. 6454、P. 2347、P. 2350、P. 3770、貞松堂藏

---

① 關於《洞玄靈寶三師記》的著者並非劉處靜(? ~ 873)，而應是杜光庭(850 ~ 933)(參照《道藏提要》，中國社會科學出版社1991年版，第328 ~ 329頁)，以及本書第104頁注①。本書之中，將《洞玄靈寶三師記》的著者標記為劉處靜(杜光庭)。

本、P. 3417)《十戒盟文》<sup>①</sup>，也可以確認 8 世紀前期唐代的敦煌和雍州的道教也是天師道的道教。S. 6454 是天寶十年(751)正月二十六日敦煌郡敦煌縣玉閔鄉豐義里開元觀男生清信弟子張玄誓從三洞法師中岳先生馬(游岳)之處得到十戒、十四持身品時的盟文；P. 2347 是景龍三年(709)五月十八日沙州敦煌縣洪閣鄉長沙里冲虛觀的女官清信弟子唐真戒從北岳先生閻(履明)之處得到十戒之際的盟文；P. 2350 是開元二年(714)正月二十二日沙州敦煌縣龍勒鄉常安里的男官清信弟子利無上從三洞法師中岳先生張(仁遂)之處得到十戒、十四持身品時的盟文；P. 3770 是至德二年(757)敦煌郡敦煌縣平康鄉洪文里的男生清信弟子王玉真從三洞法師中岳先生索(崇術)之處得到十戒、十四持身品時的盟文；貞松堂藏本是開元二年(714)正月二十二日沙州敦煌縣洪池鄉神農里的女官清信弟子陰志清從三洞法師張(仁遂)之處得到十戒、十四持身品時的盟文；P. 3417 是景雲二年(711)八月雍州櫟湯縣龍泉鄉凜台里的男生清信弟子□景仙從三洞法師中岳先生張(□□)之處得到十戒、十四持身品時的盟文。

從這些盟文中的“三洞法師”和“清信弟子”的法位名來看，三洞法師當然是天師道最高位的法位。在《正一威儀經》的“正一受道威儀”的論述天師道的位階之條中，可見“俗人不得與清信弟子同坐；清信弟子不得與清信道士同坐；清信道士不得與正一道士同坐”的記載。還有《科戒儀範》卷四《法次儀》的《正一法位》之前，也記載了“清信弟子”的法位，用來稱呼成為正一道士之前的入門者。而“清信弟子”的注釋中作“受天尊十戒、十四持身〔品〕，或十

① [日]大淵忍爾著：《敦煌道經·圖錄編》，福武書店 1979 年版。

二可從〔戒〕、六情〔戒〕等戒，得加此號也”。再如張萬福的《傳授三洞經戒法籙略說》的《戒目》一項中“天尊十戒十四持身品”的注記有“此清信弟子、久志局<sup>①</sup>所受也”，敦煌資料的《十戒盟文》、《科戒儀範》和《傳授三洞經戒法籙略說》的說法一致。由此可知，清信弟子是天師道信奉者的法位。就是說，從敦煌資料的《十戒盟文》可以看出，唐代的敦煌和雍州的道教是天師道的道教。

然而，對於天師道的道士而言，最高的榮譽是“天師”的稱號。天師的稱號，本來是屬於張陵，或者張陵、張衡、張魯三師的特別稱號，不同於一般道士的法位。但唐代之後，出類拔萃的道士，也可以從皇帝那裏得到“天師”的稱號。<sup>②</sup> 可以說，唐代道士中擁有天師的稱號者，都是天師道的道士。

在唐代擁有天師稱號的具有代表性的道士有如下幾人。潘師正在《道門經法相承次序》(HY1120)中被稱為“天師”，他大概是唐代最早擁有天師稱號的道士。潘師正的弟子司馬承禎，在睿宗(710～712 在位)時期編纂的《賜天師司馬承禎三敕》(《全唐文》卷十九)中作“司馬天師”，杜光庭《道教靈驗記》(HY590)的《玄宗大寶觀投龍驗》中作“玄宗皇帝詣司馬天師，受三洞寶籙”，由此可以確認其為被授予天師稱號的天師道道士。司馬承禎的弟子李含光，在李白《唐漢東紫陽先生碑銘》(《茅山志》卷二十四)中作“天師李含光”。吳筠(?～778)在《中元日鮑端公宅遇吳天師聯句》(《全唐詩》卷七八九，嚴維)中被稱為“吳天師”。北宋孫夷中《三洞修道儀》(HY1227)中提到“潘天師”、“司馬天師”、“吳天師”、

① “久志局”這三個字是“定志局”的誤寫。

② 關於田虛應，參照《洞玄靈寶三師記》中“武宗皇帝徵為天師，入國傳道”(3b)的記載，他似乎被皇帝授予了“天師”的稱號。

“葉孤雲、葉廣寒二天師”，所以潘師正、司馬承禎、吳筠，還有葉孤雲和葉廣寒好像都得到了天師的稱號。葉法善在《道教靈驗記》卷十四的《葉法善醮靈驗》的開篇被記載為“天師葉法善，括州人也”，被冠以天師的稱號。此外，向詩人李白傳授道籙的北海高天師（高如貴），也是擁有天師稱號的天師道道士。《洞玄靈寶三師記》的著者劉處靜（杜光庭）的經師田虛應被武宗皇帝授予天師的稱號。這些擁有天師稱號的道士，都是擁有三洞法師或大洞法師（洞真法師）法位的天師道道士。

### （三）道士給田制與天師道的位階制度

唐代的土地政策是施行均田制，而查看田令可知，針對道士、女冠（女道士）實施的是給田制。得到給田的道士的位階是基於天師道道士的位階制度，這表明唐代的道士全員都是天師道道士。這裏想對田令稍作分析。

《大唐六典》卷三關於戶部郎中員外郎之處寫道：

凡道士給田三十畝，女冠二十畝。僧尼亦如之。

《白氏六帖事類集》卷二十六的道士之項的《授田令》中寫道：

令曰：道士受老子經以上，道士給田三十畝。僧尼受具戒准此。

據此，仁井田陞氏在《唐令拾遺》<sup>①</sup>中，這樣描述開元七年

① 見於《唐令拾遺》，東京大學出版會 1997 年版，田令第二二、二四〔開七〕〔開五〕，以及《唐令拾遺補——附唐日兩令對照一覽》，東京大學出版會 1997 年版，田令第二二—田令第九、二四〔開七〕〔開五〕。

(719)以及開元二十五年(737)的田令：

諸道士受老子經以上，道士給田三十畝，女官二十畝。僧尼受具戒准此。

按照這些史料，在開元年間接受給田的道士是“受老子經以上的道士”。

道宣《集古今佛道論衡》卷丙的《太宗下敕以道士三皇經不足傳授令焚除事第九》中寫道：

貞觀二十二年十月。有吉州上表云：有事天尊者行三皇齋法。依檢其經。乃云：欲爲天子、欲爲皇后者，可讀此經。據此言及國家。檢田令云：道士通三皇經者，給地三十畝。檢公式令，諸有令式不便者，奏聞。此三皇經文言有異，具錄以聞。有敕令，百官議定。（中略）吏部楊纂等議云。依讀三皇經，今與老子道德經義類不同。並不可留以惑於後。敕旨〔云〕：其三皇經並收取焚之。其道士通道德經者，給地三十畝。仍著令。於時省司下諸州牧收三皇經，並聚於尚書禮部廳前。於尚書試以火爇，一時灰燼。

（《大正藏》卷五二，386a～b）

據此，太宗貞觀二十二年(648)，針對道士的給田由“道士通三皇經者，給地三十畝”變爲“道士通道德經者，給地三十畝”。<sup>①</sup>

---

① 〔日〕道端良秀：《唐代佛教史の研究》，法藏館1967年版，第五章第三節之二“均田法による僧田”。



滋野井恬推定，僧道的給田制開始的時期為高祖武德七年（624）第一次頒布律令之時。並且推定其給田令開篇的內容為“諸道士通三皇經者，給田三十畝，女冠二十畝。僧尼受具戒者准此”，還說太宗貞觀十一年（637）的田令也是同樣的內容。<sup>①</sup> 這樣的話，向道士、女道士授田的資格，在太宗貞觀二十二年（648）首次由“通三皇經者”變為“通道德經者”。此外，《法苑珠林》卷五五的《捨邪歸正第六》中也可見同樣的記述，在此省略引文。

那麼，針對道士的給田制，在太宗貞觀二十二年（648）由“道士通三皇經者，給地三十畝”變為“道士通道德經者，給地三十畝”，“道士通三皇經者”和“道士通道德經者”是什麼意思呢？這裏想通過分析其意思，來解明作為道士給田基準的道士位階制度。

貞觀二十二年（648）變更田令為“道士通道德經者，給地三十畝”，相當於玄宗開元年間的田令中所說的“道士受老子經以上，道士給田三十畝”，所以貞觀二十二年（648）的田令中關於道士給田資格的所謂“道士通道德經者”，意思就是“受老子經以上道士”，他們都是指被傳授《老子道德經》的道士。同樣，作為貞觀二十二年（648）之前的田令中作為授田基準的“道士通三皇經者”的意思，也是“受三皇經以上道士”的意思，即已經被傳授《三皇經》的道士。擁有被給田資格的道士，是“受三皇經以上道士”或者“受老子道德經以上道士”。所以為了施行給田，其前提是必須確立位階制度，而且存在得到《三皇經》和《老子道德經》的道士。如果這樣的道士位階制度沒有確立，即使指定“受三皇經以上道士”或者“受老子道

① [日]滋野井恬：《唐代的僧道給田制について》，見《唐代佛教史論》，平樂寺書店 1973 年版。

德經以上道士”，也無法決定誰符合條件。如果不能確定哪些道士擁有被給田的資格，則無法實際執行給田制。

那麼，所謂的“受三皇經以上道士”和“受老子道德經以上道士”的位階制度又是怎樣的呢？該道士的位階制度中，必須存在“被傳授老子道德經的道士的法位和更高等級的道士的法位”或者“被傳授三皇經的道士的法位和更高等級的道士的法位”，而具備這種位階制度的道教教團在唐代只有天師道教團。上清派，正如前面所述，基本沒有形成道士的位階制度，所以“受老子道德經以上道士”的位階和“受三皇經以上道士”的位階在上清派中是不存在的。因此，唐代道教的給田制是以天師道教團的道士為對象而實施的。

如果按照道士的位階制度具體論述的話，唐代天師道教團的位階制度中所謂“受三皇經以上道士”，是指法位為洞神道士、昇玄道士、洞玄道士、洞真道士、三洞道士的道士，貞觀二十二年（648）的田令修改之前，法位為洞神道士、昇玄道士、洞玄道士、洞真道士、三洞道士的道士接受給田。修改之後的所謂“受老子道德經以上道士”，是指增加了高玄道士和神咒道士，即高玄道士、神咒道士、洞神道士、昇玄道士、洞玄道士、洞真道士、三洞道士等法位的道士，所以貞觀二十二年（648）田令修改之後，這些法位的道士都能接受給田。

接受給田的道士只有天師道的道士，這表明唐代的道士只有天師道的道士。給田是國家重要的政策，如果作為其對象的道士只有天師道的道士的話，無法接受給田的天師道以外的道士就失去了生活的經濟來源，弘道活動也變得困難。因此，唐代應該不存在天師道以外的道士。即使存在，也是可以稱之為例外的少數人。

將得到給田並居住道觀的道士都看做為天師道的道士，應該沒有大的問題。

而下面想稍微談一下的是貞觀二十二年(648)田令修改的意義。貞觀二十二年(648)關於道士給田令的修改，如果按照佛教方面史料的記載，是因為《三皇經》中有圖緯，所以被焚燒處理了，道士之間無法再傳授《三皇經》。但實際上並非如此，是當時的皇帝太宗為了禮遇道教而施行的措施。隨著貞觀二十二年(648)向道士給田的資格的變更，接受給田的道士的標準由“通三皇經者”，即洞神道士及以上法位的道士，變為“通老子道德經者”，即高玄道士及以上法位的道士，位階向下降低了兩級，所以以前無法得到給田的高玄道士和神咒道士，也開始接受給田。就是說，隨着這個變動，道士方面可以得到比從前更多的土地，這明顯是有利於道教方面的法規修改。從這點來看，應該可以認為貞觀二十二年(648)田令的修改，是太宗為了優待道教而執行的政策。

佛教方面的，關於《三皇經》被集中於尚書禮部廳前焚燒處理，導致《三皇經》最終無法在道士之間傳授的記載，似乎也值得懷疑。原因是，貞觀二十二年(648)之後，《三皇經》依然在道士之間傳授。唐代先天元年(712)十二月所記的張萬福的《傳授三洞經戒法籙略說》中，傳授給洞神道士的《三皇法目》記錄了《三皇內文》、《三皇大字》和《洞神經》十四卷。張萬福的《太上洞玄靈寶三洞經誡法籙擇日曆》中，包括了《三皇經》的“五法”被加入進受法的經籙中。另外，得到《三皇經》的洞神道士和三皇內景弟子的法位名在貞觀二十二年(648)之後碑文中也可以看到。如果參照這些事實，關於《三皇經》被焚燒處理的記載包含相當大的誇張成分，缺乏可信性。隨着貞觀二十二年(648)田令的修改，道教方面的給田大幅增加，

相比之下佛教方面的給田還與原來相同，這個修改一定招致了佛教徒的強烈不滿，正是在這種不滿心態的驅使下，佛教徒纔寫下了貶低道教的記載。

### 三、“道家”、“道教”、“黃巾”與天師道

#### （一）“道家”與天師道

梁代的劉勰（約 465 ~ 約 532）在《滅惑論》（《弘明集》卷八所收）之中，這樣說“道家”：

案道家立法，厥品有三。上標老子，次述神仙，下襲張陵，  
太上爲宗。（《大正藏》卷五二，51b）

其中，將“道家”分爲上中下三個等級，上等的“道家”是老子，中等的“道家”是神仙家，下等的“道家”是五斗米道<sup>①</sup>、天師道。“下襲張陵，太上爲宗”是指五斗米道和天師道，因爲東晉的五斗米道和劉宋的天師道中，都以東漢的張陵爲教祖，將太上尊崇爲最高神。

北周道安《二教論》（《弘明集》卷八所收）的《服法非老第九》中也寫道：

問敬尋道家，厥品有三。一者老子無爲，二者神仙餌服，

---

<sup>①</sup> 將始於後漢的張陵的神仙道稱爲“五斗米道”。雖然五斗米道在六朝、隋唐以及之後也進行活動，但在本書之中將後漢至東晉末的五斗米道稱爲“五斗米道”，劉宋之後的五斗米道稱爲“天師道”。

三者符籙禁厭。 (《大正藏》卷五二,141a)

其與劉勰的《滅惑論》一樣,都將“道家”分為三種,第一是老子無為思想,第二是神仙家的神仙術,第三是五斗米道、天師道的符籙、禁厭之術。

六朝時期“道家”的用法,似乎可以分為這三種。第一種,指代老子和老子思想的“道家”的用法,有南齊周顒的《答張書並問張》(《弘明集》卷六所收):

言道家者,豈不以二篇為主。 (《大正藏》卷五二,39a)

其“道家”是指《老子道德經》上下兩篇的思想。還有,明僧紹的《正二教論》(《弘明集》卷六所收)之中寫道:

道家之旨,其在老氏二經。敷玄之妙,備乎莊生七章。  
(《大正藏》卷五二,37b)

其“道家”也是指老子思想。

第二種,指代神仙家和神仙思想的“道家”的用例,在葛洪《抱朴子·外篇》的《自叙》中有:

其內篇,言神仙、方藥、鬼怪、變化、養生、延年、攘邪、却禍之事,屬道家。

其“道家”是指神仙家和神仙思想。

第三種，指代五斗米道的“道家”的用例，在劉宋初的《世說新語·德行篇》中為：

王子敬病篤，道家上章應首過。

將東晉時期五斗米道的教法或者其信奉者稱為“道家”。同一事在《晉書》卷八十的《王獻之傳》中可見：

獻之遇疾，家人為上章。道家法應首過，問其有何得失。

其中的“道家”，也是指東晉時期的五斗米道。指代劉宋時期天師道的“道家”的用法，在《南齊書·顧歡傳》所引的明僧紹的《正二教論》之中可見：

今道家，稱長生不死，名補天曹，大乖老莊立言本理。

其中“今道家”，應該是指劉宋末期的天師道。同《正二教論》（《弘明集》卷六所收）中作：

今之道家所教，唯以長生為宗，不死為主。其練映金丹，餐霞餌玉，靈昇羽蛻，尸解形化，是其托術，驗而竟無睹其然也。  
（《大正藏》卷五二，38a）

其“今之道家”，也是指劉宋末期的天師道。

謝鎮之《重書與顧道士》（《弘明集》卷六所收）之中寫道：

道家經籍簡陋，多生穿鑿。至如靈寶、妙真，采撮法華，制用尤拙。及如上清、黃庭，所尚服食、咀石、餐霞，非徒法不可效，道亦難同。（《大正藏》卷五二，42c）

由於其“道家”信奉靈寶經、《妙真經》、上清經和《黃庭經》等道經，所以是指創立三洞說的劉宋後半期、南齊的天師道道士。

“道家”被用於指代天師道的用例，在《南齊書·顧歡傳》之中也可以看到：

佛道二家，立教既異，學者互相非毀。歡著《夷夏論》曰：  
（以下省略）

這裏所說的“佛道二家”，是指“佛家”和“道家”，而“道家”是指《夷夏論》被創作時的天師道。<sup>①</sup> 就是說，在劉宋後半期被用於與佛教信奉者的佛家相對比的“道家”是指天師道。

陶弘景的《真誥》（HY1010）中可以看到三種“道家”的用例。第一種指老子的“道家”的用例，有卷六“名身孰親，道家良〔箴〕”（13a）中的“道家”。第二種指神仙家“道家”的用例最常見，真人們所說的“道家”，基本是神仙家的意思。卷十三的“鬼官北斗君乃是道家七辰北斗之考官”（4a）、“非道家之北斗也”（3b）和卷十五的“威南威北兵，如道家天丁、力士、甲卒之例也”（13b）等所載的

① 參照拙稿《顧歡〈夷夏論〉における“道教”について——中嶋隆藏博士の所論に反駁す》，見《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第四六輯第一分冊，2001年版。

“道家”就是其例。第三種指五斗米道、天師道的用例，有卷七注的“此四鬼帥本亦道家之祭酒也”(7a)。

這樣看來，六朝時期將老子及其思想，神仙家及其思想和五斗米道、天師道及其思想，都稱為“道家”，盡管使用相同的“道家”一詞，其所指並不相同。例如，《世說新語·德行篇》的“王子敬病篤。道家上章應首過”，還有《晉書》卷八十《王獻之傳》的“家人為上章。道家法應首過”之中所見的“道家”，以及《真誥》卷七的“道家之祭酒”的“道家”，文中都說到了上章和祭酒，可以明確這些是東晉時期的五斗米道。陳的馬樞(? ~ 581)《道學傳》卷七的《孟景翼》之項(《太平御覽》卷六六六所收)中說“(天監)四年，建安王偉於座問曰：道家經教科禁甚重，老子二篇盟誓乃授”，這裏論述了天師道中傳授《道德經》時應遵守的嚴格的科律，所以“道家”是指天師道。同《道學傳》卷七《陸修靜》之項(《三洞珠囊》卷二所收)中的“王公又問：都不聞道家說二世”所見的“道家”，也是對天師道道士陸修靜提問時出現的用語，這樣來考慮，其明顯也是指天師道。

東晉之後“道家”的用語明確被用作五斗米道和天師道之意的例子很多，這是因為將五斗米道和天師道稱為“道家”在六朝時代很常見。

“道家”被用作五斗米道和天師道之意的用例，在唐代的資料中也很多見。記錄唐高宗與天師道道士潘師正之間問答的《道門經法相承次序》中多處出現“道家”之語，其都是天師道或者天師道教法之意。唐代天師道編纂的《赤松子章曆》(HY615)卷二的“官將及吏兵人數，悉道家三炁，應事所感作也”(22a)，這裏的“道家”也是指五斗米道。

在唐代的佛道論戰中，作為佛教方面代表的法琳(572 ~ 640)，



其《辨正論》中用“道家”特指天師道之意的用例如下：

案道家金籙、玉籙、黃籙等齋儀，及洞神、自然等八齋之法，唯有三元之節，言功舉遷，上言功章。三會男女具序鄉居戶屬，以請保護。正月五日爲上元節，七月五日爲中元節，十月五日爲下元節。恰到此日，道士奏章，上言天曹，冀得遷達、延年、益算。七月十五日非道家節。（《大正藏》卷五二，548a）

這裏說到了作爲天師道重要節日的三元和三會，所以文中的“道家”就是天師道之意。但是，法琳這裏將“道家”的中元記爲七月五日應該是不對的。因爲，作爲天師道傳統的三元日是正月十五日、七月十五日和十月十五日。法琳之所以特意說謊，是因爲想把中元的七月十五日限定爲佛教盂蘭盆節的祭日。

玄宗皇帝之銘和敕令中所見的“道家”，也被用於指天師道。《慶唐觀紀聖銘》中說：

我遠祖元元（玄玄）皇帝，道家所號太上老君者也。

（《全唐文》卷四一）

其中的“道家”也是指天師道。還有《禁屠宰敕》中寫道：

道家三元，誠有科誠，朕嘗精意久矣，而初未蒙福，念不在茲。今月十五日是下元齋日，都內屠宰。……是日並停宰殺漁獵等兼肉料食。自今已後，兩都及天下諸州，每年正月、七

月、十月〔三〕元日，起十三〔日〕至十五〔日〕，兼宜禁斷。

（《全唐文》卷三五）

該敕令說到天師道的三元日禁制屠宰行為，所以這裏的“道家”是指天師道。《賜益州長史張敬忠敕》中說：

蜀州青城，先有常道觀。其觀所置，元在青城山中。聞有飛赴寺僧，奪以為寺。州既在卿節度，檢校勿令相侵。觀還道家，寺依山外舊所，使道佛兩所，各有區分。

（《全唐文》卷三五）

該“道家”是指位於青城山的道觀所有者，同樣是天師道之意。

還有，玄宗時的徐太享《丈人祠廟碑》中也可以看到這樣的“道家”：

夫丈人山者，本青城山。周回二千七百里，高五千一百丈，即道家第五寶仙九室之天矣。黃帝拜為五嶽丈人。因以為稱。……仙都衆妙之奧，福地會昌之域，張天師羽化之處焉。

（《全唐文》卷三五一）

這裏，將作為天師道教祖張天師（張陵）羽化登仙之處的丈人山描述為“道家第五寶仙九室之天”，所以該“道家”也是天師道之意。

唐代資料中將“道家”用作天師道之意的用例還有很多，唐代“道家”的用例中如果是指道教信奉者的“道家”，都可以解釋為天師道。這是因為，唐代的道教信奉者就是天師道。如果道教的信

奉者是天師道，那麼道教信奉者的“道家”當然就是指天師道了。

## （二）“道教”與天師道

在唐代，“道教”常常與作為佛教之意的“釋教”和“佛教”之語對比使用。例如，《唐會要》卷四九的“僧道立位”之中說：

天授二年四月二日，敕釋教宜在道教之上，僧尼處道士之前。

據此，則天后天授二年（691）時頒布的確定“道教”和“佛教”排位的敕令中所說的“道教”和“釋教”是指道教和佛教。通常，唐代說到道教時，是指與佛教相對比的“道教”。

將與佛教相對比的宗教指稱為“道教”，這始於六朝的劉宋中期之後。劉宋時期的天師道道士將原本是上清派和葛氏道的經典《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》等積極吸收進自派的經典之中，將自派經典的全部基於洞真、洞玄、洞神的三洞說整理為三洞部十二類，並且將聖典全體總稱為三十六部尊經。進入劉宋後半期，天師道主張這三十六部尊經是神格老子（大道）所說之教，並將其教說命名為“道教”和“老教”。因此，劉宋天師道所創的所謂的“道教”和“老教”，是指“基於三十六部尊經的老子（大道）之教”。<sup>①</sup> 換言之，“道教”和“老教”是劉宋天師道基於三洞說創造的宗教名稱，該宗教以三十六部尊經所說的所有經典為其教義的內容。

<sup>①</sup> 參照前掲拙著《中國の道教》第二章“‘道教’の成立”，以及王皓月譯中文版：《中國の道教》第二章“‘道教’の成立”記載的拙稿。

“道教”這個宗教名作為與佛教相對比的宗教的稱呼，其最早的用例，是在顧歡《夷夏論》中所見的“道教”。該“道教”一詞的意思，是“道所說之教”，這種情況的“道”是指作為神格的老子（太上大道、太上老君）。就是說，《夷夏論》中所說的“道教”，是“老子所說之教”的意思，因此在《南齊書·顧歡傳》中，顧歡也在其他地方將“道教”稱為“老教”。<sup>①</sup>

如上述，“道教”這一用語，原本是崇拜老子的劉宋天師道道士們用來稱呼基於三洞說所創立的自派的宗教。所以“道教”從一開始，就是天師道的出家道士和在家信徒所信奉的宗教的名稱。換言之，“道教”的信奉者其最早是天師道的出家道士和在家信徒。陳馬樞的《道學傳》卷七《陸修靜》一項中（《三洞珠囊》卷二所收）所見的“宋明帝，思弘道教，廣求名德”和“先生乃大敞法門，深弘典奧。朝野注意，道俗歸心。道教之興，於斯為盛也”中的“道教”，都是指天師道道士陸修靜所信奉的宗教。而六朝時期，將作為道教信徒的天師道的出家道士和在家信徒合稱為“道家”。

六朝時期，“道教”和“道家”的概念<sup>②</sup>，就在這個意思上被使

① 參照第31頁注①記載的拙稿。

② 關於“道家”與“道教”的關係，福井文雅教授有一系列的研究，這些論稿見於〔日〕福井文雅：《道教的歷史と構造》，五曜書房1999年版，第一章“道教（道家）の構造とその成り立ち”，第二章“道家と道教の系譜とその問題點”，第三章“道教（道家）についての公式見解——《四庫全書總目提要·道家類叙》譯注”。但是，關於“道家”和“道教”的意思，筆者的見解與福井文雅教授不同。由於這裏無法詳細論述見解的區別，所以只說以下三點：第一點，“道教”是“老子的教說”的意思；第二點，“道教”信奉者的“道家”是指天師道；第三，“道家”與“道教”被用於同一個意思，這僅僅限於“道家”被用於指代天師道之意的情况，如果“道家”不是天師道之意，則“道家”與“道教”有明確的區別。

用，而唐代的“道教”和“道家”，也基本繼承了這個意思。就是說，唐代的“道教”也是天師道的“道家”所信奉的宗教的名稱。

而關於唐代的“道教”究竟是不是天師道的宗教，下面想通過史書進行具體驗證。

《隋書·經籍志》卷四的《道經》一條，對“道教”有詳細的解說。在該解說的前半部分，簡潔地論述了基於《靈寶經》的宇宙論，道士的受法教程，符籙的傳授法，黃籙齋、玉籙齋、金籙齋、塗炭齋等齋法的儀禮，上章和醮的儀式，仙藥的服食等。這些都是簡潔地論述了《隋書·經籍志》編纂之時唐代初期所存在的道教思想和當時道教教團所實施的道士受法教程和儀禮。從這個解說的內容也可知，唐代初期的道教是天師道所信奉的“道教”。只不過論述道士受法教程的地方需要稍作說明。關於道士的受法教程，記載道“其受道之法，初受五千文籙，次受三洞籙，次受洞玄籙，次受上清籙”，這裏的“三洞籙”實際應該是指洞神籙。原因是，所謂三洞籙，是指洞神籙、洞玄籙和洞真籙的總稱，其後又接着出現了洞玄籙和上清籙（洞真籙），所以可以推測“三洞籙”是指代三洞籙最初的洞神籙。五千文籙、洞神籙、洞玄籙和洞真籙（上清籙）的受道教程只是欠缺了最初的正一籙，幾乎可以肯定受道的經籙順序是基於唐代天師道道士的受法教程。

《大唐六典》卷四祠部郎中員外郎關於“道教”一條，附有對“道教”的注記。其開頭就說“其法出於老子”，說“道教”是始於老子。接着記載道，《老子》的“道”的觀念及信奉其“道”者能達到長生不死，作為神格的“道”（老子）統率天上一切的神，“道”有融化金玉製作仙藥之術和使用符水消除災禍之術等，擁有通過這些道術驅使鬼神的能力，有天上界的天宮和居住其中的神仙。最後從

整體上這樣總結：

蓋老子生於殷末，在周爲守藏吏柱下史，作爲道書五千言。其要在清淨。理國立身之要，……<sup>①</sup>出。至後漢張道陵，號天師闡揚其化，周於四海者，以顯其德。

《大唐六典》卷四的祠部郎中員外郎關於“道教”之條的注記，很多基於《魏書·釋老志》關於寇謙之的記載，從整體上說明了作爲“道教”教主的老子及該老子所說之“道”，特別是說到後漢的張道陵（張陵）推廣了“道”（老子）之教，在稱贊張道陵（張陵）這點上，可知該記述被創作的目的是爲了稱贊天師道的“道教”。在“道”和天宮的說明中採用了《魏書·釋老志》的記述，也是因爲注記的作者將北魏寇謙之（365～448）的新天師道的思想誤解爲天師道的思想而引起的。不管怎樣，注記本身的意圖還是在於解說作爲玄宗皇帝時期的道教的天師道的“道教”。另外，因爲北魏的寇謙之在唐代被看做是天師道的道士，所以《大唐六典》的編纂者也不得不將寇謙之的新天師道的思想與天師道的思想混同。

《大唐六典》卷四的祠部郎中員外郎關於“道教”的解說，是以天師道信奉的“道教”爲對象而創作的，其意味着祠部郎中員外郎掌管的“道教”不是上清派道教，而是天師道的“道教”。《大唐六典》被編纂的唐玄宗時期，道教是天師道信奉的“道教”。《唐會要》卷五十的《雜記》中寫道：

---

① 省略號之處似乎有脫字。

(天寶)六載五月十三日,後漢張天師冊贈太師,梁貞白先生陶弘景冊贈太保。

由此可知玄宗尊崇的道教是天師道信奉的“道教”。唐代的天師道“道教”中,將後漢張陵作為天師道的教祖,將梁代的陶弘景尊崇為洞真部上清經籙最高權威,所以玄宗皇帝冊封張陵為太師,冊封陶弘景為太保,這表示玄宗信奉天師道的“道教”。還有,玄宗皇帝有《張天師贊二首》(《全唐文》卷四一),從這些贊也可以知道玄宗皇帝尊崇天師道的張天師。另外,《雜記》(《唐會要》卷五十)有如下記載:

開元九年十二月,天台山道士司馬承禎上言,今五嶽神祠,山林之神,非正真之神也。五嶽皆有洞府,有上真人降任其職,山川風雨,陰陽氣序,是所理焉。冠冕章服,佐從神仙,皆有名數。請別立齋祠之所。上奇其說,因敕五嶽,各置真君祠一所。

在五嶽設置上清真君祠,似乎可以看做是唐王室信奉上清派道教的證據<sup>①</sup>,但因為司馬承禎是擁有天師稱號的最高位的天師道道士,所以當然也十分尊崇上清經籙,司馬承禎向玄宗皇帝進諫在五嶽設置上清真君祠,也不足為奇。確切說該記載是證明開元九年(721)道教為基於三洞說的天師道的“道教”的佐證。

① [日]吉川忠夫:《唐代巴蜀における佛教と道教》,見吉川忠夫編《唐代之宗教》,朋友書店2000年版,第154~155頁。

關於玄宗皇帝開元二十六年(738)的投龍簡<sup>①</sup>有如下記載：

大唐開元神武皇帝李隆基，本命乙酉八月五日降誕。夙好道真，願蒙神仙長生之法。謹依上清靈文，投刺紫蓋仙洞。位忝君臨，不獲朝拜。謹令道士孫智涼賁信簡以聞。惟金龍驛傳。

太歲戊寅六月戊戌朔廿七日甲子告文

據此，玄宗皇帝依照“上清靈文”進行投龍簡，而此“上清靈文”就是《上清經》（或者為《上清投簡文》）。這是因為玄宗皇帝信奉的天師道的“道教”將《上清經》看做三洞部最高的經典而加以推崇。

《隋書》卷二九《地理志上》梁州一項，有如下的記載：

漢中之人，質樸無文，不甚趨利。性嗜口腹，多事田漁，雖蓬室柴門，食必兼肉。好祀鬼神，尤多忌諱，家人有死，輒離其故宅。崇重道教，猶有張魯之風焉。每至五月十五日，必以酒食相饋，賓旅聚會，有甚於三元。

這裏說漢中之人“崇重道教，猶有張魯之風焉”，可知唐代初期四川地區所流行的“道教”是保留後漢張魯的五斗米道風俗的天師道的“道教”。

### （三）“黃巾”與天師道

---

<sup>①</sup> 玄宗皇帝開元二十六年(738)的投龍簡，現在保管於中國貴州省博物館。2002年8月，中國社會科學院歷史研究所王育成教授將其照片贈與筆者，在此向王育成教授表示感謝。



唐代初期，活躍於佛道論戰的道士們，似乎全員都是天師道的道士。釋明概《決對傅奕廢佛法僧事並表》（道宣《廣弘明集》卷十二所收），作為佛教徒的明概諷刺道教信徒傅奕（554～639）說“傅奕曾為道士，身服黃衣，不遵李老無為之風，專行張陵兵吏之法”（《大正藏》卷五二，169b），可知傅奕曾為天師道道士。參加佛道論戰的道士們，被佛教一方以“黃巾”一語稱呼，由此可推測他們是天師道道士。關於“黃巾”，正如道宣《集古今佛道論衡》卷乙中所載：

《後漢書》云：張魯初為督義司馬，遂掩殺漢中太守蘇固，斷絕斜谷，殺漢使者，專據漢中三十餘載。戴黃巾，服黃巾，造作符書，以惑百姓。受其道者，出米五斗。世號米賊。初來學者，名為鬼卒。後云祭酒。各領部眾。夷俗信向。

（《大正藏》卷五二，372c）

據此，“黃巾”是指五斗米道張魯所身穿的法服。《集古今佛道論衡》卷乙的《周高祖武皇帝將滅佛法有安法師上論事第一》中寫道“黃巾布衣，出自張氏”（《大正藏》卷五二，372c），將“黃巾”看做是由來於張陵、張衡、張魯三張的五斗米道的法服。

這裏之所以冠以“黃巾”一語，稱為“黃巾李仲卿”（釋法琳《答李道士十異論》。《大正藏》卷五二，175c）、“黃巾蔡子晃、成玄英”（道宣《續高僧傳》卷三。《大正藏》卷五十，443a）、“黃巾西華觀秦世英”（道宣《集古今佛道論衡》卷丙。《大正藏》卷五二，385a），是因為這些道士都被看成是天師道的道士。如此，唐代初期在佛道論戰中作為道教一方代表的道士，都是天師道的道士，表明唐代初期的道教中，天師道的道士發揮了核心作用。參照前面所引的釋

明概的《決對傅奕廢佛法僧事並表》的“今者道士，不著李老參朝之服，乃披張魯亂國之衣”的記載，以及道宣《集古今佛道論衡》卷丙《太宗下敕道先佛後僧等上諫事第四》的如下記載：

今之道士，不遵其法。所著冠服，並是黃巾之餘。本非老君之裔。行三張之穢術，棄五千之妙門。反同張禹（張陵），漫行章句。  
（《大正藏》卷五二，382c～383a）

則唐代初期的道士（今之道士）全員似乎都是天師道的道士。

#### 四、道教的教團組織

在唐代，道士在原則上都是出家道士，居住於道觀。道士都有自己所屬的道觀，這叫本觀。所屬本觀的道士名籍（也叫簿籍）都有登記。關於其名籍，在《大唐六典》卷四祠部郎中員外郎的“道教”之條中，寫道：

凡道士女道士僧尼之簿籍，亦三年一造。其籍一本送祠部，一本送鴻臚，一本留於州縣。

玄宗之時道士的名籍三年製作一次，並將該名籍向管轄道士役所的鴻臚寺和州縣的役所各送一本（僧尼的簿籍被送至祠部）。關於名籍的製作，《唐會要》卷五十的《雜記》中寫道：

其年（天寶八年）八月二十日，司封奏道士籍，每一載一

度，永爲恒式。

據此，天寶八年（749）八月以後，道士名籍改爲了一年製作一次。名籍非常重要，政府對道士的管理都基於此。針對道士的給田也是基於名籍進行。貞觀二十二年（648）的田令修改之前，給田實施的對象是洞神道士以上的出家道士，修改之後是高玄道士以上的出家道士。

管理道觀的役所是崇玄署。唐杜佑《通典》卷二五《宗正卿》中寫道：

大唐復置崇玄署。初又每寺觀各置監一人，屬鴻臚，貞觀中省。開元中，以崇玄署隸宗正寺，掌觀及道士、女冠簿籍、齋醮之事。

據此，崇玄署最初是屬於鴻臚寺的，但玄宗開元年間被移交宗正寺管轄。崇玄署管理的是道觀和在道觀居住的道士、女道士的簿籍（名籍），以及在道觀進行的齋醮的儀禮。《舊唐書》卷四四《職官志》關於宗正寺之項中，這樣記載崇玄署：

崇玄署，令一人正八品下，丞一人正九品下，府二人，史三人，典事六人，掌固二人。令掌京都諸觀之名數、道士之帳籍，與其齋醮之事。丞爲之貳。

按照其說法，宗正寺崇玄署部門長官掌握的是都城長安和洛陽的道觀以及記載道士之名的簿籍（名簿），還有道觀進行的齋醮等宗

教儀式。

宗正寺是管理皇室一族的役所，開元年間崇玄署被移交宗正寺管理，是因為玄宗將道教看做皇室的宗教而加以特別保護，將道士與皇室一族同等對待。<sup>①</sup>

玄宗之時，各地的道觀都有專屬該道觀的觀主、上座、監齋，由這三人負責處理道觀的内部事務。《大唐六典》卷四祠部郎中員外郎之處寫道：

每觀觀主一人，上座一人，監齋一人，共綱統衆事。而道士修行有三號。其一曰法師，其二曰威儀師，其三曰律師。其德高思精，謂之煉師。

天下諸州居住道觀的道士，在唐代全員都是天師道的道士。而一個道觀中，共同生活有從三洞道士到正一道士的各位階的道士。《正一威儀經》的《正一受道威儀》中規定居住道觀的道士在道觀內登壇、行道、齋戒、講說之際，還有在房間的使用和日常的行住座臥方面，不能破壞法位的序列，其記載如下：

正一受道威儀。受道各依法位尊卑，不得叨謬。即俗人不得與清信弟子同坐，清信弟子不得與清信道士同坐，清信道士不得與正一道士同坐，正一道士不得與高玄法師同坐，高玄法師不得與洞神法師同坐，洞神法師不得與洞玄法師同坐，洞

---

① 卿希泰主編：《中國道教史》，四川人民出版社 1996 年版，第 102 ~ 103 頁。

玄法師不得與洞真法師同坐，洞真法師不得與大洞法師同坐。登壇行道，齋戒講說，私房別室，行住坐卧，以此位號爲其尊卑。上中下座，宜相咨白請益決。當自謙下，敬重法教，勿損威儀。 (5a ~ b)

如上所述，《正一威儀經》的《正一受道威儀》中，記載了要求遵守法位序列的注意事項，這是因爲梁代初期天師道的道觀中共同生活有清信道士、正一道士、高玄法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師和大洞法師。可以推測唐代的道觀也是如此。當然，這不是說所有位階的道士一定聚在一個道觀中生活。例如，也有碰巧沒有洞玄道士和洞神道士居住的道觀。但是，爲了不招致誤解，這裏希望說明的是，在道觀居住的道士從根本上說全員都是天師道的道士，絕不是說上清派道士和靈寶派道士等與天師道道士一同生活。

唐代道觀的數量，在《大唐六典》卷四祠部郎中員外郎“道教”之條，寫道：

凡天下觀，總一千六百八十七所。一千一百三十七所道士，五百五十所女道士。

唐玄宗之時，道觀似乎存在於中國各地，天下諸州存在的道觀和道士都是天師道的道觀和道士。爲何天師道教團得以遍及中國各地呢？可以認爲其中有多個原因，但最重要的原因是，天師道教團經籙的傳授在中國各地任何地方都可以進行。對於創立三洞說的天師道而言，可以傳授三洞經籙，是天師道“道教”傳播不可缺少的條件。唐代的道教中，在經籙的傳授方面，只要有具備傳授其經

籙資格的道士，在任何道觀都可以進行。洞真部的上清經籙也一樣，不是僅有茅山的道觀纔可以傳授上清經籙，只要有具備傳授上清經籙資格的三洞道士和洞真道士（大洞道士、上清道士），全國任何地方的道觀都可以傳授上清經籙。<sup>①</sup> 遠離茅山的敦煌之所以有得到上清經籙的三洞法師，也是因為敦煌的道觀可以進行上清經籙的傳授。如果不到茅山就不能得到上清經籙的話，則接受上清經籙者每次都要去茅山，所以居住於遠離茅山之地道觀的道士就很難得到上清經籙，遠離茅山地區的道觀中，就不會出現法位為三洞道士和洞神道士（大洞道士、上清道士），因此基於三洞說的天師道的“道教”也就不能傳播至偏僻地區。在天師道中，要是有三洞道士和洞真道士（大洞道士、上清道士）的道觀，都可以傳授上清經籙，正因如此，中國各地纔活動有三洞道士和洞神道士（大洞道士、上清道士），而地方的道觀也得以實踐天師道的“道教”。

## 五、結語

據上所述，闡明了唐代的道教是天師道的出家道士和在家信

---

① 上清經籙在茅山以外的道觀也可以傳授，通過以下事實可以確認。王屋山《劉若水碑》（《道教金石略》所收），劉若水從東岳泰山日觀台的任尊師處得到上清經籙。按照《大唐大弘道觀主故三洞法師侯尊志文》（《唐代墓志彙編》開元〇七六所收），侯敬忠從中岳嵩山的太一觀劉合尊師之處得到上清經籙。根據《大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊師真宮志銘》（《道教金石略》所收），劉尊師在南岳衡山得到上清大洞三景畢籙。另外，根據《唐大明宮玉晨觀故上清大洞三景弟子東岳青帝真人田法師玄室銘並序》（《唐代墓志彙編續集》大和〇一九所收），田法師在京兆的開元觀從三洞法主吳君之處得到上清真訣。

徒所信奉的天師道的“道教”，唐代的道教教團只是由天師道的道觀和道士構成，唐代道士的法位都基於天師道道士的位階制度，天師道的“道教”在唐代遍及中國各地等。換而言之，唐代的道教中不存在上清派（茅山派）、靈寶派、三皇派、高玄派、重玄派等教派，而且唐代也明顯不存在上清派（茅山派）道教。這樣的話，迄今世界的道教研究者之間廣為信奉的唐代道教的主流是上清派（茅山派）的學說就是錯誤的，根本不成立。雖然該學說存在長達半個世紀，但隨着其瓦解，基於該學說構築的道教史有必要進行大幅修正，甚至重新編寫。例如，唐代道教的教理史和經典思想的解釋應該不同於以往。如果唐代的道教是天師道的“道教”的話，宋代的道教的狀況也應該不同於之前的研究。可以認為，基於傳統道教史的解說而進行研究的唐代的文學、思想、歷史領域，以及受到唐文化影響的日本的文學、思想、歷史的研究，也需要進行一些修正。

## 第二章 天師道的受法教程與道士的位階制度

### 一、前言

唐代道士朱法滿<sup>①</sup>的《要修科儀戒律鈔》(HY463)卷十五和十六中收錄了他所編的《道士吉凶儀》。根據朱法滿的自序,梁代道士孟景翼(大孟先生)編纂了《喪禮儀》,同時期的道士孟智周(小孟先生)在此基礎上又補充了一些重要內容而編纂成新的《喪禮儀》,此外還有石井公的《喪禮儀》、張續先生的《喪禮儀》,朱法滿

---

① 關於朱法滿的生卒年代,在記有其傳記的宋代陳葆光撰集的《三洞群仙錄》(HY1238)卷十三中,找不到任何記載,但是在元代鄧牧、孟宗寶著《洞霄圖志》卷五《朱君緒(法滿)傳》中關於其卒年記有“時開元八年五月二十九日”。雖然不知道這條記載基於什麼資料,感覺其可信度值得懷疑,但“開元八年”的年號多少是有根據的,因此可推測,朱法滿是活躍於唐代武則天時期的道士,玄宗開元八年(720)時去世。此外,《中華道教大辭典》(中國社會科學出版社1995年版)“朱君緒(? ~ 720年)”一條中,也列舉了《三洞群仙錄》和《洞霄圖志》作為資料。拙著《中國の道教》,創文社1998年版中,說“唐代後半期的道士朱法滿”(299頁),現想改為“唐代中期的道士朱法滿”。



對照了這些文本的異同，進而對他們加以注釋，集結而成了一卷《道士吉凶儀》。

《道士吉凶儀》由《通啓儀第一》、《弔喪儀第二》、《疾病儀第三》、《初死小殮儀第四》、《入棺大殮儀第五》、《成服儀第六》、《送葬儀第七》、《安靈儀第八》、《弟子還觀儀第九》、《除服儀第十》等幾個部分構成。由於《疾病儀第三》以下關於喪禮部分的記載是以孟景翼、孟智周二孟先生的見解爲基礎，所以我們可以根據《道士吉凶儀》詳細地瞭解二孟時代道士的喪禮儀式。<sup>①</sup>

本論首先就《道士吉凶儀·成服儀第六》中的所謂“五服”的喪服制度進行分析，從而考察梁代天師道教團中實行的道士受法教程和道士的位階制度。<sup>②</sup> 這個分析還參考了《道士吉凶儀·入棺大殮儀第五》中所載的《道士移文》，以及《要修科儀戒律鈔》卷九《坐起鈔》中所引的《盟威法師喪服儀》。接着，本論試圖考察從梁代到北宋初期的天師道教團道士的受法教程以及道士位階制度的變遷。<sup>③</sup>

① 參照拙稿《中國中世の道教の喪禮について》，見日本宗教學會《宗教研究》第七三卷第四輯，2000年版。

② 本稿的一部分，基於筆者在日本宗教學會第五十九回學術大會（駒澤大學，2000年9月15日）上發表的論文（題目爲《梁代初期の天師道における受法のカリキュラムについて》）。

③ 論及道士位階制度的論文，有施舟人（Kristofer Schipper）的《敦煌文書に見える道士の法位階梯について》（講座敦煌4《敦煌と中國道教》，大東出版社1983年版）。這篇論文是以唐初道教中正一籙、天尊十戒十四持身品以及《道德經》的傳授儀中所見的道士法位爲中心進行考察的，其中對於道士位階制度構造的 Understanding 與本稿有很大的不同。

## 二、梁代初期天師道道士的受法教程

### (一)

朱法滿編的《道士吉凶儀·成服儀第六》中把道士的喪服分為絲麻、小功、大功、齊衰、斬衰五類。這“五服”的區別是根據亡師授予經籙的不同，作為孝子的徒弟們所穿的五種類型的喪服。其中穿着絲麻的弟子是從亡師那裏得到治籙的人，其服喪期為三個月。關於身着絲麻的道士得到亡師生前的治籙，在《成服儀》開頭有這樣的描述：

受治，以滿籙三五、元命及八券十籙。

這裏要注意的是，着絲麻的道士是從亡師那裏得到“治籙”。得到治籙而成為道士，這是天師道教團特有的入道儀式。因此，可以說着絲麻的道士都是天師道的道士。

着絲麻的道士都是天師道的道士，這就意味着為了報答同一個亡師的恩情而着小功、大功、齊衰、斬衰的其他道士也都是天師道教團的道士。當然，授予天師道道士治籙的亡師本人，也應該是天師道的道士。《道士吉凶儀》的《入棺大殮儀》中記載的《道士移文》裏，亡師被稱為“某州郡縣鄉里觀舍男女官三洞弟子某甲”，這裏出現“男女官三洞弟子”，可以確認亡師就是創立三洞說的天師道道士。另外，《道士吉凶儀》中，喪禮的指導者（導師）也是天師道的道士。關於這一點，《入棺大殮儀》的《章法》中，導師被稱為“某州縣鄉里男生大洞弟子云云、泰玄都正一平氣云云”，其中的“泰玄

都正一平氣”<sup>①</sup>是天師道特有的法位，導師也是天師道的道士。也就是說，《道士吉凶儀》所描述的喪禮中，已故的先師、服喪的弟子、儀式的指導者，全部都是天師道的道士。《道士吉凶儀》所記載的喪禮是在天師道教團中實行的道士喪禮。《入棺大殮儀》中作為天師道教法的“三皈依”（皈依三寶）和章法儀式（上章之法）的實施也可以證實這一點。

另外，《成服儀》中對着絲麻的道士（孝子）從亡師那裏得到的“治籙”的種類，有如下記載：

八券者，定志券、昇玄券、賣子券、乞兒券。

上清四券者，血液券、神仙券、大度券、通靈券。

十籙者，除滿籙三五籙、元命籙外，更有斬邪籙、破殄（籙）、百鬼召籙、都章畢印籙、九州社令籙、太玄四部籙、河圖籙、青甲籙、東野大禁籙、十將軍籙。

接着解說道：

右件，依小孟儀。若大孟，無八券十籙。

這就是說，在孟智周（小孟）《喪禮儀》的《喪服儀》中，記載了作為傳授給入門道士治籙的三五籙、元命籙和八券十籙，但孟景翼（大

<sup>①</sup> “泰玄都正一平氣”這樣的稱號，如《三天內解經》（HY1196）卷上的“因自號為新出老君，即張為太玄都正一平氣三天之師，付張正一盟威之道、新出老君之制”（6a）的記載，是由來於新出老君賜予張陵的稱號，所以是天師道特有的稱號。

孟)《喪禮儀》的《喪服儀》中,似乎並不包含八券十籙。

絲麻之後,著小功的孝子是從亡師處得到如下經籙的道士:

五千文、大誡百八十律、真誥、五嶽、六甲、禁山。

接着說:

右件二孟同制。小功五月,男女十一升布爲裳,十二升布爲冠。

“右件二孟同制”之說,反映了孟景翼的《喪服儀》和作為補充的孟智周的《喪服儀》所傳授的經籙是相同的。由於梁代陶弘景編纂的《真誥》已經出現在二孟的《喪服儀》中,這條記載在推測二孟《喪禮儀》成立年代上非常重要。根據麥谷邦夫的《陶弘景年譜考略(上)》<sup>①</sup>,《真誥》的注文大約是在南齊建武五年(498)或永元元年(499)被加入的,那麼《真誥》至遲在永元二年(500)就完成了,所以推測二孟的《喪禮儀》也是在永元二年(500)以後纔作成。雖然不知道二孟去世的具體時間,但二人大致都是在劉宋南齊之間活躍而卒於梁代的天師道道士。根據南朝陳的道士馬樞所作的《道學傳》中的《孟景翼傳》(《太平御覽》卷六六六所引),梁初天監二年(503)設置大小“道正”,孟景翼成為“大道正”,此時為了制定道士喪葬制度,他做成了《喪禮儀》。孟景翼和孟智周的《喪禮儀》至少是梁代初期被作成的,這一點看來沒有什麼問題。

---

① 參照《東方宗教》第四七號(日本道教學會,1974年4月)第60頁上段和下段。

小功之後，著大功的道士由亡師得到的經典和符籙如下所記：

自然、中盟、三皇、五符、七傳、寶神等經符。寶神即洞神經也。

右件二孟同制。服大功九月。男女七升布爲衣，十一升布爲冠。

以上傳授經籙的內容，二孟之間是一致的。

服齊衰的道士由亡師授予的經籙是：

靈寶大盟、真經、三品、三籙、三奔。

關於真經、三品、三籙、三奔分別的所指，附有如下解說：

真經，即上清大洞真經也。

三品，是上清受道經。有二品經目，合三十五卷。

〔三籙，〕一八素曲辭籙，二上皇玉籙，三謂三天正法籙。

〔三奔，〕日奔、月奔、星奔，三奔即是三景。受上清三奔，登上玉清景、上清景、太清景。今受三奔得稱三景弟子。

右件二孟同制。服齊衰期。男女四升布爲衣，七升布爲冠，心喪三年，不從宴樂。

接着又說：

若前來五千文、自然、大盟等三條中經法，同是一師受者，皆服斬衰三年，從極重之制。飲食、言語、觀聽、寢處，皆依孝

子本儀。竟則服吉而無餘禪。

據此，服斬衰三年者，是從亡師那裏得到“五千文”的“五千文、大誡百八十律、真誥、五嶽、六甲、禁山”，“自然”的“自然、中盟、三皇、五符、七傳、寶神”等經籙，以及“大盟”的“靈寶大盟、真經、三品、三籙、三奔”中所有經典和符籙的人。

由以上可知，“五服”是根據承受師恩深淺不同，把弟子（孝子）着喪服的時間分為五種層次。而亡師之恩的深淺，則是以亡師所授的經籙不同而區分的。也就是說，服絲麻三月的弟子（孝子）僅僅是從亡師那裏得到“治籙”的道士，服小功五月的弟子（孝子）是亡師授予“五千文”諸經籙的道士，服大功九月的弟子（孝子）是亡師授予“自然”諸經籙的道士，服齊衰一年的弟子（孝子）是亡師授予“大盟”諸經籙的道士，而服斬衰三年的弟子（孝子）則是亡師授予包括“五千文”、“自然”、“大盟”在內的全部經籙的弟子（孝子）。

在“五服”中，根據亡師所授經籙的不同，道士服喪時間的長短也隨之不同。因為根據亡師究竟傳授什麼樣的經典，弟子承受亡師的恩典也不同。弟子一步一步地被授予重要的經籙，亡師之恩也變得更深更重。服斬衰三年之喪的道士，被授予“五千文”、“自然”、“大盟”的全部經籙，所以他所承受的師恩也特別的深重，為了報答如此大恩，必須服斬衰三年這一時間最長的喪期。

一般來說，重要的經籙是內容比較高層次的經籙。因此，可以說服喪時間長的弟子被授予的經籙的層次是比較高的。比起服絲麻三月的弟子所受經籙，服小功五月的弟子所受的“五千文”中的諸經籙是比較高層次的，服大功九月的弟子所受的“自然”中的諸經籙，又比“五千文”的諸經籙高一層次，而服齊衰一年的弟子所受

的“大盟”中的上清諸經籙則是層次最高的經籙。

“五服”裏“治籙”、“五千文”、“自然”、“大盟”諸條的順序，其實表示了經籙等級的順序。同時，經籙的等級順序也是道士受法的順序。天師道的入門道士首先要從師傅那裏得到的經籙是最初級的“治籙”，此後隨着不斷進修，被授予較高的“五千文”的諸經籙，接着是“自然”的諸經籙，最後被師傅授予最高等級的“大盟”諸經籙。

在道士修學的每一階段都會被授予相應等級的經籙，因此可以根據所授經籙的種類知道道士修學的階段，同時也能知道道士在教團中的地位。也就是說，“治籙”、“五千文”、“自然”、“大盟”的次序，就是天師道入門道士依次修學受法的教程，同時也是被授予諸條經籙的道士的位階次序。

## (二)

關於《成服儀》中“五服”所表示的各條經籙的次序就是道士受法的次序這一點，從《要修科儀戒律鈔》卷九《坐起鈔》所引的《盟威法師喪服儀》中也可以得到確證。

盟威法師喪服儀云：受法從下之高，各有次位。受治籙、老君、自然、五法、中盟、大盟、上清，即以上清為極。

所謂“盟威法師”，是信奉正一盟威之道的天師道法師的總稱。作為盟威法師的喪服儀禮《盟威法師喪服儀》講述的是天師道道士的喪服儀。而且，這裏提到的“治籙”、“老君”、“自然”、“五法”、“中盟”、“大盟”、“上清”都是法目的名稱，與“五服”中的“治籙”、“五千文”、“自然”、“大盟”相同。所以各自的法目之中，不僅有與

法目名稱對應的經籙，還包括其他相關的經籙。

《盟威法師喪服儀》中的受法次序分爲“治籙”、“老君”、“自然”、“五法”、“中盟”、“大盟”、“上清”七個法目階段，這個次序同時也是經籙的等級次序。最初的“治籙”是最低等級的，最後的“上清”則是最高等級的。因此，朱法滿纔說“即以上清爲極”。

《盟威法師喪服儀》的受法次序與前面二孟的《喪服儀》中“五服”所列的受法次序比較來看，《盟威法師喪服儀》中多了“五法”、“中盟”、“上清”的法目，而其他的“治籙”、“老君”（五千文）、“自然”、“大盟”的法目，兩者在名稱和次序上都是一致的。包含了五嶽、六甲、禁山、三皇、五符的“五法”是二孟《喪服儀》中“五千文”和“自然”分開重組的結果，所以《盟威法師喪服儀》與二孟《喪服儀》的傳授經籙的法目次序，除“五法”之外完全一致，即二孟《喪服儀》的“五服”大概就是把“五法”分爲兩部分，分別收入“五千文”之條和“自然”之條；把“中盟”收入“自然”之條；把“上清”合併到“大盟”之條。換言之，梁初的天師道中通行的受法教程大概就是像《盟威法師喪服儀》中那樣的“治籙”、“老君（五千文）”、“自然”、“五法”、“中盟”、“大盟”、“上清”的七階段法目的等級制度。

### 三、天師道的受法教程與三洞四輔說

#### （一）

從梁初天師道的受法教程中可以清楚地知道，受法教程是在三洞四輔說的基礎上形成的。這裏，對受法教程與三洞四輔的關係試加以論述。

受法教程中包含了作爲三洞部類經典的洞真部《上清經》、洞



玄部《靈寶經》和洞神部《三皇經》。這些三洞部類經典的學習次序,最初是洞神部《三皇經》,接着是洞玄部的《靈寶經》,最後是洞真部的《上清經》。這個學習的次序同時也表示了經典等級的高下,即三洞部的經典中,最初學習的洞神部《三皇經》是最低等級的,接着學習的洞玄部《靈寶經》處於中間位置,最後學習的《上清經》被視為是最高等級的。

三洞部中,上位洞真部《上清經》、中位洞玄部《靈寶經》、下位洞神部《三皇經》的次序安排,與天師道受法教程中四輔說的影響不無關係。四輔說是為了輔助三洞部類經典的分類,以及新做成的太玄部、太平部、太清部、正一部的經典分類,从而把全體道教經典分為三洞四輔之七部。據《道教義樞》(HY1121)卷二《七部義》中引《正一經圖科戒品》:

太清經輔洞神部,金丹已下仙品。太平經輔洞玄部,甲乙十部已下真業。太玄經輔洞真部,五千文已下聖業。正一法文宗道德,崇三洞,遍陳三乘。(12a)

四輔說是太玄部、太平部、太清部的“三太”分別輔助三洞部的洞真部、洞玄部、洞神部的三洞,再以正一輔助三洞全體的學說。如《道教義樞》卷二《七部義》所引的《正一經》中說:

正一云:三洞雖三,兼而該之,一乘道也。太玄為大乘,太平為中乘,太清為小乘,正一通於三乘也。(12b)

根據這條記載,輔助洞真部的太玄部被賦予大乘意義,輔助洞玄部

的太平部是中乘，輔助洞神部的太清部是小乘，而輔助三洞全體的正一部則被賦予一乘的意義。

雖然三洞說形成之初，各部之間並沒有等級的差別，<sup>①</sup>但劉宋末南齊初，隨著四輔說的形成，<sup>②</sup>三洞說受到四輔說的影響而在三部之間形成一定的序列，確定了洞真部居上位、洞玄部居中位、洞神部居下位的經典等級判斷。《盟威法師喪服儀》的三洞部經典中，最初是傳授“五法”的《三皇經》，其次是“中盟”的《靈寶經》，最後是“上清”的《上清經》，這個順序的形成正是因為梁初天師道的受法教程中三洞部經典的序列是以四輔說為基礎而確立的。

四輔說的四輔部中，收錄《道德經》（五千文）的太玄部為大乘，收錄《正一經》的正一部為一乘，可見太玄部和正一部在四輔部裏具有很高的地位。而收錄《太平經》的太平部和收錄《金丹經》的太清部，在四輔部中是中乘和小乘，是四輔部中地位最低的兩個，並且也是三洞四輔七部中地位最低的兩個。這裏所謂的三洞四輔七部，若根據四輔說的經籙等級劃分，把經典部類由下位向上位依次排列，就是太清部，太平部，太玄部或正一部，洞神部，洞玄部和洞真部。

## （二）

比較三洞四輔的順序和《盟威法師喪服儀》中道士受法的教

---

① 關於“三洞說”的形成及其思想，參照拙著《六朝道教史研究》（創文社 1990 年版）第二篇第一章“《九天生神章經》”之四“序的前半部と‘三洞說’の成立”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》（四川人民出版社 2001 年版）第一章“《九天生神章經》”之第四節“《序》的前半部和‘三洞說’の成立”。

② 參照前揭拙著《中國の道教》，創文社 1998 年版，第二章第一節五“四輔說と道士の位階”；王皓月譯中文版：《中國の道教》，齊魯書社 2010 年版，第二章第一節五“四輔說與道士的位階”。

程，從中可知道士受法的教程是以三洞四輔的順序為基礎的。《盟威法師喪服儀》的受法教程裏，雖然最初的法目置以“治籙”之名，但根據唐初張萬福的《傳授三洞經戒法籙略說》（HY1231），“治籙”是包括在“正一法目”之中的，由此可知，在四輔說形成的階段，“治籙”已經被放入到正一部之中了。“老君”的法目中包含了《道德經》，所以“老君”的法目與太玄部是相當的。進而可知，“自然”和“五法”相當於洞神部，“中盟”相當於洞玄部，“大盟”、“上清”相當於洞真部。關於這一系列關係，有必要加以說明。

首先，試考慮“自然”、“中盟”、“大盟”分別指的是什麼？參照張萬福在《傳授三洞經戒法籙略說》卷下“盟”中的說明，“盟即靈寶初、中、大等是也”，即靈寶盟約的種類分為初盟、中盟、大盟。張萬福的《傳授三洞經戒法籙略說》“戒目”裏有如下說明：

閉塞六情戒。此靈寶初盟所受，即破自然券也。

智慧上品大戒。此靈寶中盟與入帙經同所受。

三元百八十戒。此靈寶大盟所受。

這裏所謂的“靈寶初盟”、“靈寶中盟”、“靈寶大盟”，分別指履行這種盟約的道士。也就是說，閉塞六情戒是履行靈寶初盟盟約的道士所受的戒，靈寶初盟盟約要分割自然券；智慧上品大戒是履行靈寶中盟盟約的道士及受入帙的《靈寶經》的道士共同受的戒；三元百八十戒則是履行靈寶大盟盟約的道士所受的戒。

如果初盟、中盟、大盟這三盟具有這樣的意義，那麼可以推知，前面《盟威法師喪服儀》中的“自然”即靈寶初盟的自然券，“中盟”即靈寶中盟，“大盟”即靈寶大盟。也就是說，“自然”是履行靈寶初

盟盟約的道士所受經籙的法目，由於這類道士最初被傳授的是自然券，所以用“自然”來稱呼他們；“中盟”是履行靈寶中盟盟約的道士被傳授的經籙的法目，經籙的內容基本上就是《三洞奉道科誠儀範》(P. 2337)卷四《法次儀》的《正一法位》的《靈寶中盟經目》中所記載的《靈寶經》；“大盟”是履行靈寶大盟盟約的道士被傳授的經籙的法目，經籙的具體內容已不可知。

如果說“自然”、“中盟”和“大盟”是盟約分類所依據的法目，那麼“自然”是受“五法”的經籙之前所履行的初盟盟約，“自然”和“五法”是一體的；“中盟”指授予《靈寶中盟經目》所記載的《靈寶經》時的盟約，也包括《靈寶經》在內；而“大盟”是授予《上清經》等之前的盟約，所以“大盟”與“上清”也是一體的。如此一來，“自然”與“五法”、“中盟”與《靈寶經》、“大盟”與“上清”分別各成一組，每組又分別與洞神部、洞玄部、洞真部相匹配。把“自然”與“五法”這組與洞神部相配，是由於“五法”中有《三皇經》；“大盟”與“上清”這組，根據二孟《喪服儀》的“五服”中，服齊衰一年之喪的弟子從亡師那裏得到的經籙是“靈寶大盟、真經、三品、三籙、三奔”，由此可以確定這組與洞真部相配。

《盟威法師喪服儀》的受法教程是把經籙法目以正一部、太玄部、洞神部、洞玄部、洞真部的順序進行排列的。<sup>①</sup> 在梁初天師道

① 二孟《喪服儀》的“五服”中，絲麻的“治籙”之條相當於正一部，小功的“五千文”之條相當於太玄部，大功的“自然”之條相當於洞神部和洞玄部，“齊衰”的大盟之條相當於洞真部。在“自然”之條中，洞神部的《三皇經》和《洞神經》之間混入了洞玄部的中盟的《靈寶經》，但因為只要表明服大功的道士(孝子)是從亡師那裏得到洞神部和洞玄部經籙者就可以，所以混雜在一起記錄。實際的受法中，當然應該是洞神部的經籙在先，洞玄部的《靈寶經》在後。

中，已經形成了一種天師道受法教程的基本形態，即入門道士首先被授以正一部的經籙，之後隨着修學的進展，依次授予太玄部、洞神部、洞玄部的經籙，最後授以洞真部的上清經籙。

需要注意的是，這一受法教程中是不包括太平部和太清部經籙的。正規的天師道受法教程中何以沒有這兩種經籙，下面對其原因展開考察。

在天師道教團裏，入門時即授予治籙是從很早就開始並已然成為入門者的義務。即使是四輔說形成以後，這種入門的制度也未曾有所改變。在以三洞四輔說為基礎的天師道受法教程裏，包括“治籙”在內的正一部被置於最初的位置，接着是包括了《道德經》的太玄部。因為受法教程是入門後依次修學漸為更高等級的經籙，所以太玄部之後，唯有比太玄部更高級的三洞部，即洞神部、洞玄部、洞真部的經籙纔能放在他們後面學習。而比正一部和太玄部還要低等級的太平部和太清部，也就不得不置於整個受法教程之外了。事實上，天師道道士是在正規體制之外，獨自修學太平部和太清部的經籙的。

#### 四、梁代初期天師道中的三洞經法的傳授

梁代初期的天師道道士按照受法教程，依次被授予正一部和太玄部的經籙，之後，從同是天師道道士的高位法師那裏得到洞神部的《三皇經》、洞玄部的《靈寶經》以及洞真部的《上清經》，遂修得三洞之經法。若根據《道士吉凶儀·成服儀》的“五服”，服斬衰三年之喪的道士是從亡師那裏得到了“五千文”之條的經籙、包含《三皇經》和《靈寶經》的“自然”之條的經籙，以及包含《上清經》的

“大盟”之條的經籙。但三洞經法未必是各洞經師傳授各洞經典，師傅一人授予弟子一人全部三洞的經法，或者只授予了其中的兩部，這樣的情況都是會有的。

《道士吉凶儀·入棺大殮儀》中所收《道士移文》裏，對死亡的道士（下稱為亡道士或亡師）生前由其師所授的經法，以及亡師給他的弟子們傳授的經法，做了以下描述：

謹條某州郡縣鄉里觀舍男女官三洞弟子某甲，所受經法  
札目如左：

治籙（原文為“錄治”），五千文，戒等。

右件詣某師奉受。

自然券，五老赤書真文，三皇（經），上清三品經。

右件詣某師奉受。

凡授弟子若干人靈寶法，若干人上清法。

這段《道士移文》在二孟的《喪服儀》中也被記載了，所以其制定年代可以推定為梁代初期。根據這條《道士移文》，我們可以試推測梁代初期天師道中的受法制度。

根據上面的引文，作為“三洞弟子”的亡師，是從一個師傅那裏得到“治籙（原文為‘錄治’），五千文，戒等”，又從另一個師傅那裏得到“自然券，五老赤書真文，三皇（經），上清三品經”全部這些經籙的。這就意味着亡師修得了從“治籙”到“上清”的全部法目的經籙。此外，亡師還給弟子們傳授了靈寶的經法和上清的經法。由此可知，修得了從“治籙”到“上清”的全部經籙法目的“三洞弟子”，是也可以給弟子們傳授上清經法和靈寶經法的導師。《道士

移文》中還接着說：

謹條三洞弟子某甲將經法自隨入塚札目：

百八十戒文，仙靈二官籙（原文為“錄”），真文，佩策，符印等。

右件隨身入棺中。

上清經某卷，七傳某卷，五法，佩帶，及上清諸佩文。

右件合一函若干卷，隨身入塚中供養。

謹條三洞弟子隨身寒夏衣裳及紙筆等札目：

某衣某物。

右件隨身入棺中。

硯筆紙、手巾、墨、書刀、奏案、香爐。

右件隨身入塚中。

合經法衣物如于條。

據此，亡師隨身攜帶的《老君百八十戒》、仙靈二官籙、《五老赤書真文》（《靈寶經》）、佩策和符印等，被一起納入棺中，《上清經》、《七傳》、“五法”和上清佩文等也被納入亡師塚中，因為這些隨葬品中包含了《五老赤書真文》（《靈寶經》）、《上清經》和“五法”，故可以判斷作為“三洞弟子”的亡師是修得三洞經法的道士。

《道士移文》中所見到的“五法”這個經籙，實際上是六甲符、禁山符、五嶽真形圖、《三皇經》、靈寶五符的總稱。在前面提到的《盟威法師喪服儀》的受法教程裏，“五法”是其中的一個受法法目。但二孟《喪服儀》的“五法”，是分別在“五千文”之條的“五嶽、六甲、禁山”和“自然”之條的“三皇、五符”中記

載的，本來就是以“五法”這樣的組合方式被傳授的。作為受法的教程，《盟威法師喪服儀》所記載的是通常的形式，而《盟威法師喪服儀》的七階段的受法形式用二孟《喪服儀》中“五服”的五階段，故《盟威法師喪服儀》的“五法”經籙分別收於“五千文”之條和“自然”之條，此外，還把“中盟”收入“自然”之條，把“上清”的經籙收入“大盟”之條。

根據上面的分析，我們可以推測，梁初天師道三洞經法的傳授，是按照如下方式進行的：

首先，給授予靈寶初盟自然券的道士傳授《三皇經》。其中《三皇經》是作為“五法”之一而被傳授的。敦煌資料 P. 2559 和 S. 3750 中存有《陶公傳授儀》的片斷，記載了關於“五法”傳授儀式的內容，其中還有梁天監的年號，可以推測出是梁代初期為天師道所用的“五法”傳授儀。而 P. 2559 的《三皇經》卷十中也殘留了傳授儀的一部分，由此也可判斷，《三皇經》卷十在梁初天師道中是作為“五法”之一而被傳授的。

另外，唐代張萬福的《太上洞玄靈寶三洞經誡法籙擇日曆》（HY1230）的“五法”一條，記載如下：

#### 五法

右受六甲符，當以甲子日夜於庭壇，風雨入室。禁山云：以夜半設祭。不言其日。五嶽用月上建夜半。三皇云：夜半於庭壇敷席，不言日。五符云：吉日清靜夜半時，於庭壇敷席。出《陶公傳儀》。今以六甲附老經（《道德經》）。禁山、三皇同洞神法。五嶽、五符依靈寶法也。



如上所述,“五法”的傳授最初是按照《陶公傳授儀》來進行的。

其次,傳授靈寶經法,即師傅讓弟子立下靈寶中盟的盟約之後再傳授《靈寶經》。傳授的《靈寶經》基本上就是《三洞奉道科誠儀範》(P. 2337)卷四《法次儀》的《正一法位》中記載的《靈寶中盟經目》中的《靈寶經》。

最後,傳授上清經法,即師傅讓弟子立下靈寶大盟的盟約之後再授予上清經籙。在四輔說形成的劉宋末南齊初,《上清經》被認為是天師道的最高經典。不論是二孟的《喪服儀》中所見的受法教程,還是《盟威法師喪服儀》中的受法教程,都把上清經籙置於最後的位置。因此,得到上清經籙的道士,也必須已經修習了三皇的經籙和靈寶的經籙。

關於傳授三洞經法的師傅,則是通曉從“治籙”到“上清”的全部法目經籙的道士,已經修習了三皇、靈寶、上清三洞的全部經法,所以一個人就具有傳授三皇經法、靈寶經法或上清經法的資格。在《成服儀》的“五服”中,服斬衰三年之喪的道士從亡師那裏得到了三皇經法、靈寶經法和上清經法,由此可知,亡師一人授予了弟子三洞的全部經典。《道士移文》中的亡道士也是從一個師傅那裏得到三皇經法、靈寶經法和上清經法,這也可以作為一個佐證。換句話說,既有修習全部的三洞經法的情況,也有分別只授予三洞中的兩洞給弟子的情况,《道士移文》中所謂的亡師“凡受弟子若干人靈寶法,若干人上清法”,大概就是從這個意義上說的吧。

一個道士把三洞的全部經法授予一個弟子,或者把其中的二洞經法分別授予不同的弟子,這種情况也是可能出現的,也就是說在天師道中,以三洞經法中個別經法為專業的道士,即

專習上清經法的道士、專習靈寶經法的道士或專習三皇經法的道士，實際上是存在的。因為天師道的三洞經法是天師道入門道士隨着受法教程的次序而依次修習的經法，所以就形成了修習上清經法的道士，他之前當然已經修習過靈寶和三皇的經法，而修習靈寶經法的道士也是修習過三皇經法的受法教程的。由此，僅修習上清經法的道士或者僅修習靈寶經法的道士都是不存在的，所以在天師道中也不會形成上清派、靈寶派和三皇派這樣的經法流派。

## 五、南齊末梁初的天師道道士的法位

根據二孟《喪服儀》“五服”的內容和《盟威法師喪服儀》的內容，可知梁初天師道的受法教程，而這一受法教程又是與當時道士的位階制度有密切關係。因為《盟威法師喪服儀》是“受法從下之高，各有次位”，道士是從初級的經法開始按順序被授予高級的經法，經法的等級以“治籙”、“老君”、“自然”、“五法”、“中盟”、“大盟”、“上清”為序由低向高漸進。道士的地位也是根據所受經籙的等級而決定的。從形式上說，比起剛入門得到最初“治籙”的道士，接受“老君”（五千文）經法的道士的地位要高一些；而比起“老君”（五千文），“自然”經法要更高級一些，比其“自然”經法，“五法”經法又要更高級一些。同理，“中盟”經法比“五法”經法高級，“大盟”經法比“中盟”經法高級，“上清”經法又比“大盟”經法更高級，得到經法的等級越高，道士的地位也相應的越高。

這種等級次序在二孟《喪服儀》中也可以得到印證。假定“五服”孝子都是在亡師生前跟隨亡師一起修行的同門弟子，那麼，從

亡師那裏得到“治籙”而“服三月絲麻之喪”的道士的地位最低，受“五千文”之條經法而“服小功五月之喪”的道士地位略高，受“自然”之條經法而“服大功九月之喪”的道士地位再高一些，受“大盟”之條經法而“服齊衰一年之喪”的道士地位更高一些，而從亡師那裏得到“五千文”、“自然”、“大盟”三條全部經籙的“服斬衰三年之喪”的道士，其地位最高。

關於記載南齊末梁初天師道道士法位相傳的書有《一切道經音義妙門由起》（HY1115）中所收的《正一經》和《正一威儀經》（HY790）中所收的《正一受道威儀》。《正一經》中對道士所着法衣有着不同的記載，但從法衣的種類可以推測道士的位階大致分為：入門者、正一道士、道德法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師和三洞講法師七個層次。

另外，《正一威儀經》所收的《正一受道威儀》中，道士的位階被分為：清信弟子、清信道士、正一道士、高玄法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師和大洞法師八個層次。

比照《正一經》和《正一威儀經》所記載的法位，如果與《正一經》的入門者法位相當的是《正一威儀經》的清信弟子和清信道士，那麼兩書記載的其他道士的法位就大致是一一對應的了。只是《正一經》中道德法師的名稱，在《正一威儀經》中成了高玄法師，與三洞講法師法位相當的法師名稱變成了大洞法師。

南齊末梁初的天師道道士的法位，大致可以看成是與《正一經》和《正一威儀經》中所記載的法位基本相同。這些道士的位階，與《盟威法師喪服儀》及二孟《喪服儀》中“五服”的教程對照地看，可以知道，根據道士所授法目的種類，該道士可以獲得相應的法位。

《盟威法師喪服儀》所記載的“治籙”、“老君”、“自然”、“五法”、“中盟”、“大盟”、“上清”的法目與道士的法位對應起來，則受正一部“治籙”法目之經法的道士的法位是正一道士，受太玄部“老君”法目之經法的道士的法位是道德（高玄）法師，受洞神部“自然”和“五法”法目之經法的道士的法位是洞神法師，受洞玄部“中盟”法目之經法的道士的法位是洞玄法師，受洞真部“大盟”和“上清”法目之經法的道士的法位是洞真法師，而在這些法位之上的法師是三洞講法師或大洞法師。<sup>①</sup>

對應“五服”中所記載的道士的受法教程，則受“治籙”經法的是正一道士，受“五千文”（《道德經》）法目之經法的是道德（高玄）法師，受“自然”法目之經法的是洞神法師和洞玄法師，受“大盟”法目之經法的是洞真法師，而在這些法位之上的法師是大洞法師或者三洞講法師。順便提一下，《道士吉凶儀·入棺大殮儀》中所記載的《道士移文》裏，亡道士的法位是“三洞弟子”，“章法”裏擔任喪禮導師的道士的法位是“大洞弟子”，因為弟子位是成為法師位之前的位階，所以大洞弟子之上即大洞法師，三洞弟子之上即三洞（講）法師。

---

① 關於三洞四輔說與道士位階制度的關係，在拙稿《三洞四輔與“道教”的成立》（《道家文化研究》第十六輯所收，生活·讀書·新知三聯書店1999年版。本論是1996年8月在北京舉辦的第一次“道家文化國際學術研討會”上筆者的口頭演說），及前揭拙著《中國の道教》第二章第一節之五“四輔說と道士の位階”之中，已經考察了，而隨着對天師道的受法教程的解明，天師道道士的位階制度與三洞四輔說之間的密切關係可以進一步得到明確。

## 六、梁代末期天師道的受法教程與道士的法位

梁武帝末年編纂的《三洞奉道科戒儀範》<sup>①</sup>講述的是天師道道

① 關於《三洞奉道科戒儀範》的成書，請參見拙著《六朝道教史研究》第一篇第一章的注⑧，以及拙著《中國の道教》第二章第一節的注⑨。下面論述的內容，也是補充說明《科戒儀範》是梁武帝末期成書的原因。

唐初王懸河的《三洞珠囊》中引用了《傳授經戒儀注訣》（HY1228）。例如，卷五的《長齋品》中有“太玄經第八老子傳授經戒注訣云”，卷六中也有相同的記載，這說明唐初《傳授經戒儀注訣》一書就已經存在了，所以可以認為它是隋代的作品。《傳授經戒儀注訣》講述的是關於太玄部的經籙傳授儀，但將其中所記載的太玄部經籙與《科戒儀範》卷四《法次儀》中的《正一法位》記載的高玄弟子和太上高玄法師傳授的經籙相對照的話，有以下幾點需要注意：第一，《傳授經戒儀注訣》的太玄部卷第三和第四的《河上公章句》在《科戒儀範》中變成了《河上真人注》；第二，太玄部卷第八的《老君傳授經戒儀注訣》在《科戒儀範》中是没有的；第三，太玄部卷第九的《老君自然朝儀注訣》在《科戒儀範》中變成了《五千文朝儀》；第四，太玄部卷第十的《老君自然齋儀》在《科戒儀範》中是没有的，不過在同為隋代編纂的《玄門大義》（HY216）中，有《太玄都（“部”之誤）老子自然齋儀》（19b）。這些都表明了《科戒儀範》是在《傳授經戒儀注訣》之前成書的。因為，這些經名不見於《科戒儀範》的經典，也不存在於《科戒儀範》成書時期的天師道所傳授的太玄部的經籙中，而是被《傳授經戒儀注訣》所載就是因為在《傳授經戒儀注訣》成書時期的天師道中，這些經典已被傳授。由此可知，《科戒儀範》的成書比《傳授經戒儀注訣》更早。而且，《科戒儀範》是在出現了《太玄都（部）老子自然齋儀》的《玄門大義》之前成書的，所以幾乎可以肯定其編纂時間在隋朝以前。

另外，《河上真人注》和《河上公章句》的關係，正如在拙著《六朝道教史研究》的第二篇第二章“河上真人章句”和附的“老子道德經序訣”中所說的，把《河上真人注》稱為《河上公章句》，是在《序訣》的成書之後。在唐代，一般都稱為《河上公章句》或者《河上公注》，看不到稱為“河上真人注”的例子。（不過，在敦煌資料無注本的《老子》（S. 6853 和 P. 2417）末尾的跋中寫有“太極左仙公序。系師定。河上真人章句”，這一處是唯一的例外。但用“河上真人注”來稱謂包括《河上公注》在內的經典的例子，在唐代沒有出現過）由此看來，用“河上真人注”來標記《河上公章句》的《科戒儀範》是唐代以前的，並且是《序訣》成書前後編纂的，所以推測《科戒儀範》成書於梁武帝末是最為穩妥的。

士應該遵守的科律，其中卷四《法次儀》（敦煌本 P. 2337 作卷五）中記有《正一法位》一文。《正一法位》記載了天師道從入門道士到最高法位的法師的受法教程，把道士的全部法位分為以下十九個層次。為表述方便，以下將各位階法位標上從（1）至（19）的記號。

### 正一法位

（1）〔更令籙、〕童子一將軍籙、三將軍籙、十將軍籙、籙生三戒文、正一〔五〕戒文。

〔右，〕七歲八歲，或十歲已上，受，稱正一籙生弟子。

（2）七十五將軍籙、百五十將軍籙、正一真券、二十四治、正一朝儀、正一八誠文。

〔右，〕受，稱某治炁男官、女官。

（3）黃赤券契、黃書契令、五色契令、八生九宮契令、真天六甲券令、真天三契令、五道八券。

〔右，〕受，稱黃赤（原文為“三一”）弟子赤陽真人。

（4）九天破殃、九官扞厄、都章畢印、四部禁炁、六官神符、九天都統、斬邪大符、九州社令、天靈赤官、三五契、三元將軍籙。

〔右，〕受，稱某治氣正一盟威弟子。

（5）陽平治、都功版、九天真符、九天兵符、上靈召、仙靈召、七星籙、二十八宿籙、元命籙。

〔右，〕受，稱陽平治太上中氣領二十四生氣行正一盟威弟子、元命真人。

（6）逐天地鬼神籙、紫臺秘籙、金剛八牒仙籙、飛步天剛籙、統天籙、萬丈鬼籙、青甲赤甲籙、赤丙籙、太一無終籙、天地

籙、三元宅籙、六壬式籙、式真神籙、太玄禁炁、千二百大章、三百六十章、正一經二十七卷、老君一百八十戒、正一齋儀、老子三部神符。

〔右，〕受，稱太玄都正一平氣係天師陽平治太上中氣領二十四生氣督察二十四治三五大都功行正一盟威、元命真人。

(7)《洞淵神咒經》十卷、神咒券、神咒籙、思神圖、《神仙禁咒經》二卷、橫行玉女祝印法、黃神赤章。

〔右，〕受，稱洞淵神祝大宗三昧法師、小兆真人。

(8)老子金紐青絲、十戒、十四持身戒。

〔右，〕受，稱老子青絲金紐弟子。

(9)《老子道德經》二卷、《河上真人注》上下二卷、〔《想爾注》二卷、〕《五千文朝儀雜說》一卷、《關令內傳》一卷、《戒文》一卷。

〔右，〕受，稱高玄弟子。

(10)《老子妙真經》二卷、《西昇經》二卷、《玉歷經》二卷、《歷藏經》一卷、《老子中經》一卷、《老子內解》二卷、《老子節解》二卷、《高上老子內傳》一卷、皇人三一表文。

〔右，〕兼前，稱太上高玄法師。

(11)太一八牒遁甲仙籙、紫宮移度大籙、老君六甲秘符、黃神越章。

〔右，〕受，稱太上弟子。

(12)金剛童子籙、竹使符、普下版、三皇內精符、三皇內真諱、九天發兵符、天水飛騰符、八帝靈書內文、黃帝丹書內文、八威五勝十三符、八史籙、東西二禁、三皇三戒、五戒、八戒文。

〔右，〕受，稱洞神弟子。

(13) 天皇內學文、地皇內記書文、人皇內文、三皇天文大字、黃女神符、三將軍圖、九皇圖、昇天券、三皇傳版、三皇真形內諱版、三皇三一真形內諱版、三皇九天真符、契令、三皇印、三皇玉券、三皇表、鞶帶、《洞神經》十四卷。

〔右，〕受，稱無上洞神法師。

(14) 《太上洞玄靈寶昇玄內教經》一部十卷、昇玄七十二字大券。

〔右，〕受，稱昇玄法師。

(15) 元始洞玄靈寶赤書真文籙、太上洞玄靈寶二十四生圖三部八景自然至真玉籙、太上洞玄靈寶諸天內音籙、靈寶自然經券、元始靈策。

〔右，〕受，稱太上靈寶洞玄弟子。

(16) 靈寶中盟經目

《太上洞玄靈寶五篇真文赤書》上下二卷、《太上洞玄靈寶玉訣》上下二卷、《太上洞玄靈寶空洞靈章經》一卷、《太上昇玄步虛章》一卷、《太上靈寶洞玄九天生神章經》一卷、《太上靈寶自然五勝文》一卷、《太上洞玄靈寶諸天內音玉字》上下二卷、《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》一卷、《太上洞玄靈寶上品大戒罪根經》一卷、《太上洞玄靈寶長夜府九幽玉匱明真科經》一卷、《太上洞玄靈寶智慧定志通微妙經》一卷、《太上靈寶本業上品》一卷、《太上洞玄靈寶太上玄一三真勸戒罪福法輪妙經》一卷、《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》一卷、《太上洞玄靈寶諸天靈書度命妙經》一卷、《太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經》一卷、《太上洞玄靈寶三元品戒經》一卷、《太上洞玄靈寶二十四生圖三部八景自然至真上經》一卷、《太上洞玄靈寶五符



序經》一卷、《太上洞玄靈寶真文要解經上》一卷、《太上洞玄靈寶自然經上》一卷、《太上靈寶敷齋威儀經》一卷、《太上洞玄靈寶安志本願大戒上品消魔經》一卷、《仙公請問》上下二卷、《衆聖難經》一卷、《太極隱訣》一卷。

《靈寶上元金籙簡文》一卷、《靈寶下元黃籙簡文》一卷、《靈寶朝儀》一卷、《步虛注》一卷、《靈寶修身齋儀》二卷、《靈寶百姓齋儀》一卷、《靈寶明真齋儀》一卷、《靈寶黃籙齋儀》一卷、《靈寶度自然券儀》一卷、《靈寶登壇告盟儀》一卷、《太上智慧上品戒文》一卷、《靈寶衆簡文》一卷、《衆經序》一卷。

〔右，〕受，稱無上洞玄法師。

(17) 五嶽真形圖、五嶽供養圖、五嶽真形圖序、靈寶五符、五符序、五符傳版、上清北帝神咒文、太玄河圖九皇寶籙、洞真八威召龍籙、洞真飛行三界籙。

上清大洞衆經券、上清大洞真經券、上清八素真經券、上清步五星券、上清步綱券、上清四規明鏡券、上清飛行羽章券。

上清金馬契、上清玉馬契、上清木馬契、上清黃庭契。

上清太上玉京九天金霄威神玉咒太上神虎玉籙、上清太上太微天帝君金虎玉精真符籙、上清太上玉京九天金霄威神玉咒經、太上大神虎符籙、上清太微黃書九天八籙真文、一名玄都交帶籙、上清太上上皇二十四高真玉籙、上清高上太上道君洞真金玄八景玉籙、上清太上三天正法除六天文籙、上清太極左真人曲素訣詞、一名九天鳳氣玄丘太真書籙、上清太微帝君豁落七元上符籙、上清太上石精金光藏景錄形攝山精法籙、上清太上元始變化寶真上經九靈太妙龜山元籙、上清太上上元檢天大籙、上清太上中元檢仙真籙、上清太上下元檢地玉

籙、上清玉檢人仙籙、上清太上素奏丹符籙、上清太上瓊宮靈飛六甲籙、上清高上元始玉皇九天譜籙、上清中央黃老君太丹隱書流金火鈴籙、上清傳版。

[右,]受,稱洞真法師。

(18) 上清大洞真經目

《上清大洞真經三十九章》一卷、《上清太上隱書金真玉光》一卷、《上清八素真經服日月皇華》一卷、《上清飛步天剛躡行七元》一卷、《上清九真中經黃老秘言》一卷、《上清上經變化七十四方》一卷、《上清除六天文三天正法》一卷、《上清黃氣陽精三道順行》一卷、《上清外國放品青童內文》二卷、《上清金闕上記靈書紫文》一卷、《上清紫度炎光神玄變經》一卷、《上清青要紫書金根上經》一卷、《上清玉精真訣三九素語》一卷、《上清三元玉檢三元布經》一卷、《上清石精金光藏景錄形》一卷、《上清丹景道精隱地八術上下》二卷、《上清神州七轉七變舞天經》一卷、《上清大有八帝太丹隱書》一卷、《上清天關三圖七星移度》一卷、《上清九丹上化胎精中記》一卷、《上清太上六甲九赤斑符》一卷、《上清神虎上符消魔智慧》一卷、《上清曲素訣詞五行秘符》一卷、《上清白羽黑翮飛行羽經》一卷、《上清素奏丹符靈飛六甲》一卷、《上清玉珮金璫太極金書》一卷、《上清九靈太妙龜山元錄》三卷、《上清七聖玄紀徊天九霄》一卷、《上清太上黃素四十四方》一卷、《上清太霄琅書瓊文帝章》一卷。

此三十四卷玉清紫清太清大洞真經限,是王君授南真。

《上清高上滅魔洞景金玄玉清隱書》四卷、《上清太微天帝君金虎真符》一卷、《上清太微天帝君神虎玉經真符》一卷、《上清太上黃庭內景玉經太帝內書》一卷。

右七卷，紫虛元君南岳上真巍夫人在世受經限。

《上清三元齋儀》二卷、《上清傳授儀》一卷、《上清告盟儀》一卷、《上清朝儀》一卷、《上清投簡文》一卷、《登真隱訣》二十五卷、《真誥》十卷、《八真七傳》七卷、《洞真觀身三百大戒文》一卷。

右，受，稱無上洞真法師。

(19)《上清經總》一百五十卷、上清太素交帶、上清玄都交帶、上清白紋交帶、上清紫紋交帶，一曰迴車交帶，亦謂畢道券，又名元始大券。

右，受，稱上清玄都大洞三景弟子、無上三洞法師。<sup>①</sup>

僅僅將《正一法位》之中所記載的法位，按照順序編號列出的話，則為如下：

(1) 正一籙生弟子

(2) 男官、女官

(3) 黃赤弟子、赤陽真人

(4) 正一盟威弟子

(5) 陽平治太上中氣領二十四生氣行正一盟威弟子元命真人

(6) 太玄都正一平氣係天師陽平治太上中氣領二十四生氣督察二十四治三五大都功、行正一盟威、元命真人

(7) 洞淵神祝大宗三昧法師、小兆真人

(8) 老子青絲金紐弟子

① 引文底本依據道藏本《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷四、卷五，同時參照敦煌本《三洞奉道科戒儀範》(P. 2337)進行了補字，記於括號內。

- (9) 高玄弟子
- (10) 太上高玄法師
- (11) 太上弟子
- (12) 洞神弟子
- (13) 無上洞神法師
- (14) 昇玄法師
- (15) 太上靈寶洞玄弟子
- (16) 無上洞玄法師
- (17) 洞真法師
- (18) 無上洞真法師
- (19) 上清玄都大洞三景弟子、無上三洞法師

在《正一法位》中，各法位之前記載了登上該法位的道士所受的經籙的名稱。把這些經籙按法位的順序排列便是受法教程。《正一法位》的受法教程與《盟威法師喪服儀》和二孟《喪服儀》所記載的“五服”的受法教程一樣，都是以三洞四輔的分類法為基礎把經籙按照等級由低到高的順序排列的。

把《正一法位》中所載的經籙按三洞四輔的原則進行分類：(1) ~ (6) 的法位經籙是正一部；(8) ~ (10) 的法位經籙是太玄部；(11) ~ (13) 的法位經籙是洞神部；(15) (16) 是洞玄部；(17) ~ (19) 的法位經籙是洞真部。太平部和太清部的經籙是不包括在《正一法位》的受法教程中的。

將《正一法位》所記載的法位與《正一威儀經》所記載的法位對照：則(1)相當於清信道士；(2) ~ (6)相當於正一道士；(7)是《正一威儀經》中没有的新法位；(8) ~ (10)相當於高玄法師；(11) ~

(13)相當於洞神法師；(14)也是《正一威儀經》中没有的新法位；(15)(16)相當於洞玄法師；(17)(18)相當於洞真法師；(19)相當於大洞法師。

由此可見，《正一法位》所記載的法位的特點：第一，道士在處於初級和中級階段的時候，正一道士和高玄（道德）法師的法位又被進一步細化了；第二，洞神法師、洞玄法師、洞真法師的法位又分為弟子位和法師位兩種；第三，(7)的“洞淵神咒大宗三昧法師”和(14)的“昇玄法師”都是新設立的法位；第四，沒有“大洞法師”的法位，最高法位變成了(19)的“上清玄都大洞三景弟子、無上三洞法師”；第五，“五法”的經籙被分散到各法位中記載。

第一個特點，關於進一步對正一道士和高玄（道德）法師的法位進行細化，可能是因為隨着入門道士的數量大為增加，有了對初級和中級階層的道士更為細緻分類的必要性。

第二點，關於弟子位和法師位的區分，大概也是因為高位道士人數的增加產生了對道士位階細化的必要性。只是現實中的道士位階制度，是否真的是《正一法位》所說的那麼細緻的階層化的道士法位，筆者認為多少存在一些疑問。大概是《正一法位》為了揭示天師道道士的受法教程和法位典型範例，所以形式化地細分了道士的受法教程。

第三點，新出現的“洞淵神咒大宗三昧法師”受“《洞淵神咒經》十卷、神咒券、神咒籙、思神圖、《神仙禁咒經》二卷、橫行玉女咒印法、黃神赤章”，“昇玄法師”受“《太上洞玄靈寶昇玄內教經》一部十卷、昇玄七十二字大券”，法目中提到的《洞淵神咒經》十卷是劉宋中期葛氏道編纂的，而《昇玄經》十卷是出自劉宋末期的天師

道道士之手。<sup>①</sup> 這兩部道典在天師道中占有重要地位的時期，大概就在梁武帝在位時（502～549）的梁代中後期。因此在這一時期，這兩種法目在天師道道士正規的受法教程中被採用，於是在道士的位階中增設了與之相應的法位。

第四點，道士的位階中没有“大洞法師”的法位，最高法位成了“上清玄都大洞三景弟子、無上三洞法師”。在此之前，天師道道士的最高法位往往是大洞法師或三洞法師，但在《正一法位》中把大洞法師的法位名廢止了，最高法位被統一為“上清玄都大洞三景弟子、無上三洞法師”。“上清玄都大洞三景弟子”這一法位，最初是從上清派道士的法位“大洞三景弟子”（《洞真太上太霄琅書》卷六、32a）演變來的。將上清派法位“大洞三景弟子”與天師道最高法位“三洞法師”相結合，形成了“上清玄都大洞三景弟子、無上三洞法師”的法位名。

第五點，《正一法位》把“五法”的“老君六甲秘符”歸入（11）、把“東西二禁”歸入（12）、把“三皇天文大字”歸入（13）、把“五嶽真形圖”和“靈寶五符”歸入（17）。這種把“五法”的經籙分散到不同法目中的做法，大概是因為在編纂《正一法位》時期，“五法”的組合方式已經散佚了，同時，“五法”是洞神部經籙的觀念也沒有了，像（17）中的“五嶽真形圖”和“靈寶五符”這樣的被分類在洞真部中的經典也出現了。以此為機緣，到了唐代，“五

① 關於《洞淵神咒經》十卷的成書年代，請參照前掲拙著《六朝道教史研究》第二篇補論一“《太上洞淵神咒經》と《女青鬼律》と《太上正一咒鬼經》の成書年代について”；李慶譯中文版《六朝道教史研究》第二編補論一“關於《太上洞淵神咒經》、《女青鬼律》和《太上正一咒鬼經》的成書年代”。另外，關於《昇玄經》的成書年代，參見本書第四章和補論二。

法”就被總括起來置於洞真部的前面，受到特別的重視，而《三皇經》（三皇內文）的經籙則是被洞神部的“三皇法目”和“五法”兩方面收入了。

## 七、唐朝、北宋初期的天師道的受法教程與道士的法位

### （一）

唐先天元年（712）十二月十二日，太清觀道士張萬福編纂的《傳授三洞經戒法籙略說》卷下的《明科信品格》中，有如下對受法教程的記載：

凡人初入法門，先受諸戒，以防患止罪。

次佩符籙，制斷妖精，保中神炁。

次受五千文，詮明道德，生化源起。

次受三皇，漸登下乘，緣粗入妙。

次受靈寶，進昇中乘，轉神入慧。

次受洞真，煉景歸無，還源反一，證於常道。

這裏所說的“諸戒”、“符籙”、“五千文”、“三皇”、“靈寶”、“洞真”，是法目的名稱。列記《傳授三洞經戒法籙略說》卷上所載的法目與其包含的經籙如下：

#### 1. 戒目

##### 三歸戒

此三戒者，初起心入道受，令歸依三寶也。

五戒

此五戒者，令除五欲、修五德、持五戒、出五濁也。

八戒

此八戒者，持八事，以契八神。上二戒，錄生所受也。

無上十戒

此十戒者，在俗男女所受。斷十惡，行十善也。

初真戒

此初真戒者，新出家所受。謂始脫俗服入道也。

七十二戒

此七十二戒者，正一弟子所受。即仙靈錄（“籙”之誤）輩是也。

百八十戒重律

此男官、女官、正一道士所受。老君授于吉者也。

天尊十戒十四持身品

此清信弟子、定（原文爲“久”）志局所受也。

太清陰陽戒

此五千文錄（“籙”之誤）弟子受。

想爾二十七戒

此太上高玄法師所受。

洞神三洞要言、五戒、十三戒、七百二十戒門

此三皇弟子所受。

百二十九戒

此昇玄內教弟子所受。

閉塞六情戒

此靈寶初盟所受，即破自然券也。



智慧上品大戒

此靈寶中盟與入帙經同所受。

三元百八十戒

此靈寶大盟所受。

智慧觀身三百大戒

此上清道士所受。

## 2. 正一法目

一將軍籙、十將軍籙

此二件，童子所受。

仙官七十五將軍籙

陽主男。

靈官七十五將軍籙

陰主女。此二籙，男女合，名仙靈百五十將軍籙也。

九官扞厄、六害神符、田部禁炁、都章畢、九天破殄、大小斬邪、天靈赤官、元命赤籙、大小召籙、九州社令、九天兵符、九天真符、翻天倒地、青甲、赤甲、赤丙、無終、八牒、五牒、八宿、七星、紫官、紫臺、三將軍

此二十四仲、三十六籙，舉其大略。餘一百卷階具有本經。分不詳備。

## 3. 道德經目

道德上下二卷、河上公注上下二卷、想爾注上下二卷、大存圖一卷、傳儀一卷、朝儀一卷、齋儀一卷

此太玄經所明，應受持修行。

老君西昇一卷、妙真上下二卷、內解二卷、節解二卷、高上傳一卷、無上真人傳一卷、紫虛籙一卷

此左仙公及金明所說。傳授修行也。

#### 4. 三皇法目

金剛童子籙、普下版、三一真諱、三將軍圖、九皇圖、三皇內文、三皇大字、洞神經十四卷

陶先生所傳十三卷。

#### 5. 靈寶法目

自然券、中盟經四十七卷、大盟真文、八景內音

#### 6. (洞真法目)

(靈寶五符、東西禁文、五嶽真形圖、三皇內文、三天正法除六天玉文)

注：現行道藏本的《傳授三洞經戒法籙略說》中的第6條，與1~5條不同，沒有記法目的名稱，並且經名也沒有列出來。而僅僅解說了應該包含在6中的靈寶五符、東西禁文、五嶽真形圖、三皇內文、三天正法除六天玉文中的各經典。這裏爲了方便，加上了“6(洞真法目)”的名稱，並列記了靈寶五符、東西禁文、五嶽真形圖、三皇內文、三天正法除六天玉文的經名。但是參照張萬福《太上洞玄靈寶三洞經戒法籙擇日曆》，“五法”的法目置於“靈寶法目”之後“洞真法目”之前，並記載靈寶五符、東西禁文、五嶽真形圖、三皇內文等經名，而且在“洞真法目”裏列記三天正法除六天玉文和其他上清經籙的內容似乎更爲合適。

張萬福所說的受法教程也是以梁初以來天師道道士的傳統教程爲基礎的。即傳授的經籙，最初的是正一部，接下來是太玄部，其次是洞神部，再次是洞玄部，最後是洞真部。其中他所記載的受

法教程也把太平部和太清部的諸經籙排除在外，具備天師道傳統的受法教程的特徵。

張萬福在《太上洞玄靈寶三洞經戒法籙擇日曆》(HY1230)中也列舉了受法的經籙，對其加以編號列舉如下：

1. 正一仙靈符籙等
2. 陽平、鹿堂等二十四治，及游散宿治
3. 老君、金鈕及經目並經等
4. 神祝符契圖經等
5. 洞神三皇符圖經等
6. 洞玄靈寶自然券、中盟經、真文二籙、靈策、神杖等
7. 五法
8. 河圖寶籙
9. 上清七券經目及經，三籙諸法，太素玄都紫紋交帶等

將這裏記載的經籙與前面的受法法目對照，編號為1和2的經籙相當於“治籙”的法目，編號為3的經籙相當於“五千文”的法目，編號為4的經籙相當於《三洞奉道科戒儀範》的《正一法位》中最初設置的法目，編號為5的經籙相當於三皇的法目，編號為6的經籙相當於靈寶的法目，編號為7和8的經籙相當於新的“五法”和“河圖”的法目，編號為9的經籙相當於洞真的法目。

在張萬福的受法教程中需要注意的是，其一編號為7的經籙“五法”和編號為8的經籙“河圖”被置於洞真部之前，受到很高的評價；其二是看不到《昇玄經》，但這也可能是編纂者記載遺漏。因為張萬福在後面引用的《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》

(HY445)中，設有“昇玄師諱”這一項，講述了關於《昇玄經》的傳授。

另外，張萬福的《傳授三洞經戒法籙略說》卷下中記載了金仙公主和玉真公主二人入道，並從太清觀主三洞法師史崇玄道士那裏得到經籙的事件。引文如下：

竊見金仙、玉真二公主，以景雲二年(711)歲次辛亥春正月十八日甲子，於大內歸真觀中，詣三洞大法師金紫光祿大夫、鴻臚卿、河內郡開國公、上柱國太清觀主史尊師受道。破靈寶自然券，受中盟八帙經四十七卷，真文二籙，佩符、策、杖。……又以先天元年(712)壬子歲冬十月二十八日甲子，復受五法、上清經法。

(18a ~ 20b)

據此，二位公主是在景雲二年(711)正月十八日受了靈寶自然券、中盟《靈寶經》四十七卷和真文二籙，又於第二年的先天元年(712)十月二十八日受“五法”和《上清經》。從二位公主被傳授經籙的順序，可以知道其程式正是根據天師道的受法教程實施的，特別是最後被傳授的“五法”和洞真部的《上清經》猶值得注意。

在張萬福編纂的《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》中，按照“正一師諱”、“五千文師諱”、“神祝師諱”、“洞神師諱”、“昇玄師諱”、“洞玄師諱”、“上清師諱”的順序，記錄了傳授正一部、太玄部、洞淵部、洞神部、昇玄部、洞玄部、洞真部的經籙時的受法的方法，受法時所授予的三師的姓名、諱、容姿及道觀場所等內容，同時還記下了書寫文書的範本。從這些內容也可以判斷出張萬福所處的時代流行的仍然是天師道的受法教程。下面把其中各項開頭記

載受法的地方摘要出來，如下文所示：

#### 正一師諱

國號，某年太歲某某月、某朔某日，某州縣鄉里，男女官某甲、年若干某，於某州郡鄉里觀宇，受正一盟威某籙。（以下省略）

#### 五千文師諱

某國某號、某年太歲某某月、某朔某日、某州郡縣鄉里、男女弟子姓名，年若干，字某，於某州郡縣、某山觀宅舍，受道德五千文、三品要戒。（以下省略）

#### 神祝師諱

國號年歲月日，某州縣郡里，男女某甲，年若干，今於某郡縣，受洞淵神咒契籙經戒。（以下省略）

#### 洞神師諱

國號年歲月日，州縣觀，洞神弟子某甲，今於某所，受洞神經戒、諱籙券契、三皇大字。（以下省略）

#### 昇玄師諱

國號年歲月日，州縣觀，昇玄弟子某甲，今於某處，受昇玄七十二字大券、太一百二十九戒兼經契。（以下省略）

#### 洞玄師諱

國號年歲月日，州縣觀，洞玄弟子某甲，年若干，於某州縣靈山靖室，受靈寶自然券契、閉塞六情上品戒、中盟經智慧上品大戒、大盟三元百八十戒、真文二籙。（以下省略）

#### 上清師諱。

國號年歲月日，大洞三景弟子、某岳某帝真人某甲，年若

千歲，今於某所靈峰幽谷，奉受上清七券四契、觀身大戒、寶經符籙、太上神文。（以下省略）

通觀張萬福的著作，可以發現唐代初期和中期天師道道士的受法教程，即從最初傳授的正一部經籙，到太玄部經籙、洞淵部經籙、洞神部經籙、昇玄部經籙、洞玄部經籙，再到最後傳授的“五法”、“河圖”經籙和洞真部經籙。這一受法教程是與《受籙次第法信儀》（HY1234）中《受法職位次第》的《正一法位》所載的道士位階相符合的，接下來就《受籙次第法信儀》的《正一法位》做簡單介紹：

清信道士，十戒弟子，籙生弟子，正一盟威弟子，係天帥師某治、太上中氣左右某氣、正一盟威弟子，正一盟威弟子、三五步綱元命真人。

受七星籙

北斗七元真人。

受都功版券

門下大都功。

受道德法位

金鈕弟子，太上高玄法師某岳先生，太玄都太上三寶弟子。

受洞神法位

洞淵神咒九天法師小兆真人，又稱洞淵神咒大宗三昧法師小兆真人，洞神弟子，洞神太一金剛畢券弟子

受昇玄法位

靈寶昇玄內教法師。

受洞玄法位

靈寶弟子，洞玄弟子，太上靈寶無上洞玄弟子某岳先生。

女曰仙姬。

受五符法位

洞神三皇內景弟子，太上靈寶無上洞神弟子。

受河圖法位

太玄河圖寶籙九官真人。

受洞真法位

上清弟子，上清大洞弟子，上清大洞三景弟子某岳真人。

受畢道法位

上清玄都大洞三景弟子某真人。

以上所載的道士法位題記爲《正一法位》（正一的法位），故記錄的全部都是天師道道士的法位。雖然《正一法位》中所載多是弟子位的位階，記錄的也是領受這些經籙的弟子的法位，但每個位階的道士當然也應該存在相應的法師位。例如，“受洞神法位”中應該有洞神法師、“受洞玄法位”中應該有洞玄法師或靈寶法師、“受洞真法位”中應該有洞真法師或大洞法師或上清法師、“受畢道法位”中應該有三洞法師等諸法師位與之相對應。

按照位階的不同，整理上面《正一法位》中提到的道士法位。從正一盟威弟子到“受都功版券”的門下大都功，這些受正一部經籙的道士是正一道士位階；“受道德法位”的道士是受太玄部經籙的高玄道士位階；“受洞神法位”中的洞淵神咒九天法師或洞淵神咒大宗三昧法師是受《洞淵神咒經》的神咒道士位階；“受洞神法”

位”中的洞神弟子和洞神太一金剛畢券弟子則是受洞神部經籙的洞神道士位階；“受昇玄法位”的靈寶昇玄內教法師則是受《昇玄經》的昇玄道士位階；“受洞玄法位”的道士是受洞玄部經籙的洞玄靈寶道士位階；“受五符法位”和“受河圖法位”的道士是受“五法”和“河圖”的道士位階；“受洞真法位”的道士是受洞真部經籙的洞真道士（大洞道士、上清道士）位階；最後，“受畢道法位”的道士是受畢道券等的最高位的三洞道士位階。

上面提到的道士位階與張萬福所述的受法教程是一致的，所以這裏所示的道士位階也可以視為是唐代天師道道士的位階。由此推定，《受籙次第法信儀》是唐代天師道道士所編纂的。道藏本《受籙次第法信儀》所記載的日期為“大明某年大歲某甲某月某朔某日”等，故很多人認為是明代寫本，其實原本的編纂時期應該是唐代中期。

唐代天師道道士的位階特徵有以下兩點：其一，除正一道士、高玄道士、神咒道士、洞神道士、昇玄道士、洞玄道士、洞真道士的位階之外，新加入了受“五法”和“河圖”的道士位階；其二，“大洞法師”、“上清法師”作為“洞真法師”法位的別稱而被使用。也就是說，唐代的洞真法師和大洞法師以及上清法師是同等的法位。《受籙次第法信儀》所載的《正一法位》中也是把上清大洞弟子、上清大洞三景弟子，與上清弟子（洞真弟子）一起，收入到“受洞真法位”的位階中，這一點也是一個佐證。另外，張萬福的《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》中，也在“上清師諱”中說：

三師名諱如左。

經師，某州縣觀大洞法師，姓某諱某、年若干歲、形狀。



籍、度師例。

臨壇證明三洞法師某岳某帝真人某甲，年若干歲。

這裏的大洞法師之外，還記有三洞法師，而三洞法師是天師道道士的最高法位，所以三洞法師之下的大洞法師是與洞真法師位階相當的法位。至此，將所見的唐代道士法位按每個位階大致做如下歸納：

- (1) 正一道士(正一弟子和正一法師)
- (2) 高玄道士(高玄弟子和高玄法師)
- (3) 神咒道士(神咒弟子和神咒法師)
- (4) 洞神道士(洞神弟子和洞神法師)
- (5) 昇玄道士(昇玄弟子和昇玄法師)
- (6) 洞玄道士(洞玄弟子和洞玄法師、靈寶弟子和靈寶法師)
- (7) “五法”道士和“河圖”道士(三皇內景弟子和太玄河圖寶籙九官真人)
- (8) 洞真道士(洞真弟子和洞真法師)
- 大洞道士(大洞三景弟子和大洞法師、大洞三景法師)
- 上清道士(上清三景弟子和上清法師)
- (9) 三洞道士(三洞弟子和三洞法師)

此外，從唐代的碑拓、題記及墓志所記載的道士法位名<sup>①</sup>來看，

<sup>①</sup> 關於唐代的碑拓、題記及墓志中所記載的道士法位，參見本書第 19 頁注<sup>①</sup>。

大致也是用到了上面所列的法位名稱，所以可以認為這些法位名稱在唐代已被普遍使用。

## (二)

唐末五代時期的廣成先生劉處靜(杜光庭)<sup>①</sup>所撰的《洞玄靈寶三師記》(HY444)記載了如下關於唐憲宗元和五年(810)出生的道士應夷節(卒於894)的受法經歷：

年十五入天台，參正一。十七佩高玄紫虛。十八詣龍虎山係天師十八代孫[張]少任，受三品、大都功。二十四參靈寶真文，洞神、洞玄之法。二十九進昇玄。三十有二受上清大洞、迴車畢道、紫文素帶、籍地騰天之符。 (6a)

上文說，應夷節十五歲時在天台山受了正一經籙，十七歲受高玄(道德)經籙，十八歲在龍虎山從十八代天師那裏受了高玄(道德)三品要戒和都功版，二十四歲受洞神和洞玄經法，二十九歲受昇玄經法，三十二歲受上清諸經籙。可見，唐末道士應夷節基本上是遵照《三洞奉道科戒儀範》所載的《正一法位》和張萬福的受法教程進行修學的，只有受昇玄經法在洞玄經法之後這一點存在出入。不過這也可能是因為應夷節同時受了洞神和洞玄之經法，而把昇玄的受法教程放在洞玄之後，並不能說大幅度地改變了受法教程。可見，在唐末天師道中，《三洞奉道科戒儀範》所載的《正一法位》和張萬福的受法教程依然是被採用的。

---

① 參照本書第20頁注①，以及第104頁注①。

## (三)

在北宋真宗咸平六年(1003)孫夷中(葆光子)編纂的《三洞修道儀》(HY1227)中,記載了北宋初期天師道道士的位階。這裏根據《三洞修道儀》來看北宋初期天師道的道士位階。

《三洞修道儀·序》中說“三洞科格,自正一以至大洞,凡七等”,把道士的位階分爲以下七個等級:

1. 初入道儀
2. 洞神部道士
3. 高玄部道士(亦云高上紫虛)
4. 昇玄部道士
5. 中盟洞玄部道士
6. 三洞部道士
7. 大洞部道士

表示各部道士法位和經籙的話記載如下(各道士被傳授的經籙,附上橫綫表示):

1. 初入道儀
  - (1) 籙(原文“錄”)生弟子(男,七歲)  
南生弟子(女,十歲)  
——三戒,五戒。
  - (2) 清真弟子(男)  
清信弟子(女)

(3) 智慧十戒弟子(十五歲)

(4) 太上初真弟子(白簡道士)

——初真八十一戒。

(5) 太上正一盟威弟子，係天師某治某氣祭酒、赤天三五步綱元命真人

——正一法文經一百二十卷、大章三百六十通、小章一千二百通、朝天醮儀三百座、修真要十卷、玉經三卷、指要三卷、太靈陰陽推遷曆六十卷、禁咒文五卷、按摩通精文三卷、修元命真文一千字、禹步星綱一卷。

## 2. 洞神部道士

(6) 太上洞神法師

——金剛洞神籙，洞神十二部經。

## 3. 高玄部道士(亦云高上紫虛)

(7) 太上紫虛高玄弟子

——太上高玄籙。

(8) 高玄法師(游玄先生)

——道德經、西昇經、玉曆經、妙真經、寶光經、枕中經、存思神圖、太上文節解、內解、自然齋法儀、道德威儀一百五十條、道德律五百條、道德戒一百八十三科。

## 4. 昇玄部道士

(9) 太上靈寶昇玄內教弟子

——太上昇玄籙。

(10) 昇玄真一法師(無上等等光明真人)

——昇玄籙一卷、昇玄誓戒三百條、明真科三卷、玉匱律三卷、昇天券一道、昇玄朝禮儀一卷、昇玄經十卷。

## 5. 中盟洞玄部道士

## (11) 太上靈寶洞玄弟子

——中盟籙九卷，計三十六階九券。思微定志券、金馬驛程券、五帝解形券、自然券、大明券、三皇券、水官解七祖券、昇天券、解地根券。

## (12) 無上洞玄法師（東岳先生青帝真人）

——靈寶洞玄經一十二部。

## 6. 三洞部道士

## (13) 三洞法師（東岳先生青帝真人昇玄先生）

——三洞寶籙二十四階，計二十四卷。券亦二十四道。金鈕九雙、銀環一十二對、金龍一對、玉魚一對、玉龜一、玉馬一、蒼玉簡一、黃玉簡一、玄玉簡一、龍頭金刀一雙、三洞經教九真科法。

## 7. 大洞部道士

## (14) 上清大洞三景弟子

——上清金闕，清精選法。

## (15) 無上三洞法師（東岳真人道德先生）

——三官解祖考契，斷地根券、昇天券，五帝大魔合保舉券，三十二天帝君識功券，飛步諸法、金丹大訣。

在《三洞修道儀》記載的這七部位階中我們應該注意的是：第一，洞神部道士置於高玄部道士的下位，道士位階的序列有所變化；第二，沒有洞真部道士，取而代之的是三洞部道士這一新名稱；第三，最高位的道士不是三洞部道士，而是大洞部道士。但根據同書記述，大洞部道士法位是“上清大洞三景弟子”和“無上三洞法

師”，所以最高位的道士法位與以往的道士法位是相同的。另外，三洞部道士置於中盟洞玄部道士的上位，即以往的洞真部道士的位置。雖然以三洞部道士代替洞真部道士的原因還不明确，但由三洞部道士即“三洞法師”所傳受的經籙是“三洞寶籙二十四階，計二十四卷。券亦二十四道”，推測三洞部道士可能是因為“三洞寶籙”而新設的道士位階。這樣，以往的“洞真法師”所授的上清經籙就包含在三洞法師所授的“三洞寶籙”和“三洞經教九真科法”，或者上清大洞三景弟子所受的“上清金闕，清精選法”中了。

《三洞修道儀》除了以上七種道士位階以外，還記載了下面三種道士位階：

8. 居山道士

9. 洞淵道士（三昧法師）

10. 北帝太玄道士（上清北帝太玄弟子）

——北帝籙二卷、伏魔經三卷、天蓬經十卷、北帝禁咒經三卷、飛玄羽章經十卷、北帝降靈招魂經三卷、北帝雷公法一卷、酆都要籙三卷、傳鬼策三卷、北帝三部符一卷、北帝朝儀一卷。

居山道士是住在山林中的道士，而洞淵道士是修行洞淵三昧法的道士。關於洞淵道士，《三洞修道》中記載道：“其法上辟飛天魔，中治五氣，下絕萬妖，亦多救世。”（8b）北帝太玄道士是受“北帝籙二卷、伏魔經三卷、天蓬經十卷、北帝禁咒經三卷、飛玄羽章經十卷、北帝降靈招魂經三卷、北帝雷公法一卷、酆都要籙三卷、傳鬼策三卷、北帝三部符一卷、北帝朝儀一卷”（8b～9a）的經籙的道士，從

而“治六天鬼神，辟邪攘禍之事”(9a)。

這裏要注意的是新出現的北帝太玄道士這一位階。授予此道士的經籙多以“北帝”的神格來冠名，由此可知，這些經籙是根據征伐六天鬼魔的北帝神的信仰而來的。此外，經籙中還有“北帝雷公法一卷”的雷法道書，所以北帝太玄道士似乎也通曉雷法的道術。至北宋，天師道道士中，除接受正規的受法教程的七部道士之外，也出現了修習北帝神經籙以及雷法道術的新型道士。

《三洞修道儀》之中也論述了女官的位階。女官也與男官一樣，正式的位階分為七個等級：

1. 正一盟威女官
2. 洞神女官
3. 高玄女官
4. 昇玄女官
5. 中盟女官
6. 三洞女官
7. 上清女官

各部的女官的法位名如下：

1. 正一盟威女官

(1) 玄都正一盟威女弟子(係天師君門下、某治某氣、赤天三五步綱元童)

2. 洞神女官

(2) 太上洞神女弟子(洞靈元妃)

3. 高玄女官

(3) 太上高玄女弟子(紫虛童君)

4. 昇玄女官

(4) 太上昇玄女弟子(無上內教真一靈真妃)

5. 中盟女官

(5) 太上靈寶洞玄女弟子

(6) 洞玄法師(東岳夫人)

6. 三洞女官

(7) 上清三洞女弟子

(8) 無上三洞法師(東岳蒼靈夫人)

7. 上清女官

(9) 上清大洞三景女弟子

(10) 無上三洞法師(東岳蒼靈元君)

七部位階的女官之外,女官之中也有居山的女道士:

8. 居山女道士

(11) 大道女弟子

## 八、結語

由梁代初期到北宋初期的天師道教團的受法教程和道士位階制度來看,天師道的受法教程和道士位階制度的基本形態是根據三洞四輔說而構造的。梁代初期的天師道道士,最初被傳授的是四輔部中的正一部治籙,其次是太玄部的經籙,之後是三洞部的經籙,按照首先洞神部,其次洞玄部,最後洞真部的經籙順序實行。



道士的法位是根據所傳授經籙的法目的高下順序而確定的，梁初道士的位階分爲清信道士、正一道士、高玄（道德）法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師、大洞法師或三洞法師。但從梁代末期受法經典中加入了《洞淵神咒經》和《昇玄經》開始，新的洞淵神咒大宗三昧法師和昇玄法師也一起加入了法位系統中。到了唐代，在梁末所形成的受法教程中，又在洞真部的上清經籙前面新加上了“五法”和“河圖”經籙，並製定了傳授這些經籙的道士法位。不過天師道受法教程和道士位階制度的基本的結構，即正一部、太玄部、洞神部、洞玄部、洞真部的順序，從梁初到唐末五代都是一以貫之，這個結構沒有崩潰過。進入北宋後，天師道的受法教程也被改編了，洞神部置於太玄部之前，洞玄部之後又新設了三洞部以代替洞真部。而且，在正規教程的受法的七部道士之外，得到以北帝神的信仰爲基礎的新經籙的北帝太玄道士在天師道中出現了。

天師道受法的正規教程中，比四輔部的正一部和太玄部等級更低的太平部和太清部經籙最初被排除在外，天師道中不存在受這種經籙的道士法位。天師道道士不通過正規的受法教程傳授太平部和太清部的經籙，而是另外獨自學習它們。

通過解明天師道受法教程而可以確認的重要事實是，作爲三洞部經典的《三皇經》《靈寶經》《上清經》是被納入天師道受法的正規教程中的。也就是說，天師道的入門道士按照受法教程在修得了正一部和太玄部的經籙後，就要被授予三洞的經法。三洞的經法最初是洞神經法（《三皇經》），其次是洞玄經法（《靈寶經》），最後是洞真經法（《上清經》），它們是由同一個天師道教團的高位法師傳授的。三洞經法的傳授制度早在梁初的天師道中就確立了，其後也在天師道的受法教程中被保存下來了。

以往，國際道教研究者們大多認為《上清經》是上清派編纂並傳授的，《靈寶經》是靈寶派編纂並傳授的。而信奉並傳授《上清經》的就被視為上清派，信奉並傳授《靈寶經》的就被視為靈寶派。但關注到天師道中傳授《上清經》和《靈寶經》的問題並且對其進行研究的學者幾乎沒有。<sup>①</sup> 即使有少數人認為《上清經》和《靈寶經》是與天師道有密切聯繫，<sup>②</sup> 但關於他們的傳授方法，由於人們還固執於《上清經》就在上清派中傳授、《靈寶經》就在靈寶派中傳授的觀點，所以就認為在天師道教團中既有傳授《上清經》的上清派，也有傳授《靈寶經》的靈寶派。這種觀點的錯誤之處，已經通過分析天師道中的受法教程予以指出了。

上清派這支道流編纂並傳授《上清經》，從東晉中期到梁代陶弘景時期悄然進行活動，這似乎是歷史事實。但從劉宋初期起，天師道也非常推崇《上清經》，並在天師道道士之間傳授《上清經》，也是歷史事實。上清派的活動在陶弘景時期之後就漸漸停止了下

---

① 道教研究者大多是被“《上清經》由上清派信奉並傳授，《靈寶經》由靈寶派信奉並傳授”這個慣性思維所禁錮，在考察張萬福《傳授三洞經戒法籙略說》等文獻中所載的經籙傳授儀式時，一般也僅僅將最初的正一部的正一法目經籙的傳授看做是天師道的科儀，或者，僅有正一法目的經籙和接下來的道德法目中的《道德經》是天師道的科儀，而其他的太玄部、洞神部、洞玄部、洞真部的經籙的傳授，則是天師道以外的其他道流（教派），主要是太玄派、靈寶派、上清派的科儀。另外，前面提到的施舟人博士的論文中就是僅把正一法目的經籙和《道德經》的傳授看做是天師道的科儀。還有丸山宏的《正一道教的受籙に關する基礎的考察——敦煌出土文書スタイン203號を史料として》（《筑波中國文化論叢》第十號，1991年版），也是僅僅把正一部治籙的傳授視為“天師道即正一道教的受道、受籙儀禮”（第40頁）。

② 〔日〕神塚淑子：《六朝道教思想の研究》，創文社1999年版，第一篇第五章注⑤。

來，所以到了隋唐時期，《上清經》的傳授就只在天師道道士之間進行了。<sup>①</sup>

關於《靈寶經》，東晉末劉宋初的葛氏道道士編纂了一系列的元始系《靈寶經》，從劉宋初期開始天師道積極吸取葛氏道的元始系《靈寶經》並編纂成他們自己的仙公系《靈寶經》。<sup>②</sup> 之後，天師道同時信奉元始系《靈寶經》和仙公系《靈寶經》，並且不斷地對其進行創新。在天師道之外，根據《太真玉帝四極明科經》（HY184）<sup>③</sup>的記載，劉宋南齊時期的上清派中也是傳授《靈寶經》的。不過上清派的集大成者陶弘景對靈寶經是持批判態度的，<sup>④</sup>而上清派本身也在陶弘景時期之後就逐漸消失了，所以可以推測，在上清派中傳授《靈寶經》，大概是在陶弘景教團活躍之前的劉宋末、

① 參照本書第一章，以及拙著《中國の道教》第三章之四“唐の‘道教’”；王皓月譯中文版《中國的道教》第三章之四“唐代的‘道教’”。

② 參照拙著《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經の形成”。

③ 關於《太真玉帝四極明科》的成書年代，有大淵忍爾的《初期的道教》（創文社 1991 年版，第 286 頁）、吉岡義豐的《老子河上公本と道教》（見酒井忠夫編：《道教的綜合的研究》，國書刊行會 1977 年版，第 319 頁）、尾崎正治《四極明科の諸問題》（見吉岡博士還曆紀念《道教研究論集——道教の思想と文化》，國書刊行會 1977 年版）等研究，而筆者根據《四極明科》在《洞真太上太霄琅書》卷三中被引用部分，推測其成書於劉宋末、南齊時期。

④ 陶弘景《真誥》卷十九《翼真檢第一》中有“復有王靈期者，才思綺拔，志規敷道。見葛巢甫造構靈寶，風教大行，深所忿嫉”（11b）的記載。陶弘景認為葛巢甫造構了靈寶，其中“造構”這樣的描述，可以感到陶弘景對《靈寶經》及其作者葛巢甫的批判口吻。而且，在之後的注中引用的《真誥》的注文中，也可以看到陶弘景對《靈寶經》信奉者的非難，因此，陶弘景應該是不承認《靈寶經》為真經的。

南齊時期。<sup>①</sup> 另外，創作了元始系《靈寶經》的葛氏道，最遲到劉宋末期就停止活動並逐漸消失了。<sup>②</sup> 因此，南齊末以後崇尚並傳授《靈寶經》的就只有天師道，天師道之外信奉和傳授《靈寶經》的教派是看不到的。就是說，專門信奉並傳授《靈寶經》的名為靈寶派的教派（道流），在六朝和隋唐時期是不存在的。

---

① 陶弘景的《真誥》卷十一《稽神樞第一》的注中寫道“唯三月十八日輒公私雲集，車有數百乘，人將四五千。道俗男女，狀如都市之衆。看人唯共登山，作靈寶唱讚。事訖，便散。豈復有深誠密契願睹神真者乎”（13b），或者“遠近男女互來依約周流數里，廨舍十餘坊，而學上道者甚寡。不過修靈寶齋及章符而已”（15b）。據此，劉宋末、南齊時期茅山周邊有很多信奉《靈寶經》者，看到他們被陶弘景非難為“不過修靈寶齋及章符而已”，似乎是天師道的信奉者。

② 參照前揭拙著《六朝道教史研究》（第38頁、375頁，中文版第35頁、360頁）。

### 第三章 經錄傳授中的三師說與 上清經錄傳授譜系的形成

#### 一、前言

唐代李渤在貞元二十一年(805)七月二十一日,於廬山白鹿洞的棲真堂寫下了《真系》(《雲笈七籤》卷五所收)一文,其序在開頭說道:

今道門以經籙授受,所自來遠矣。其昭彰尤著,使搢紳先生不惑者:自晉興寧乙丑(365)歲,衆真降授於楊君(楊羲)。

楊君授許君(許翺),許君授子玄文(許黃民),玄文付經於馬朗。景和乙巳(465)歲,敕取經入華林園。明帝登極。父季真啓還私廨。簡寂陸君(陸修靜)南下,立崇虛館,真經盡歸於館。按黃素方,因緣值經,准法奉修,亦同師授。其陸君之教,楊、許之胄也。陸授孫君(孫游岳),孫君授陶君(陶弘景)。陶君搜摭許令之遺經,略盡矣。

陶授王君(王遠知),王君又從宗道先生(藏矜)得諸勝訣,

云經法秘典大備於王矣。王授潘君(潘師正),潘君授司馬君(司馬承禎),司馬君授李君(李含光),李君至於楊君十三世矣。

根據該序可知,《真系》論述的是自楊羲至李含光的真經(上清經籙)傳授譜系。迄今,該譜系被解釋為上清派(茅山派)的道系,但這種解釋是否正確呢?關於該問題,已經在拙著《中國的道教》一書中有所涉及<sup>①</sup>,而為了更加詳細地探討這個問題,本章將研究天師道的經籙傳授中度師、籍師和經師三師的概念以及與三師的關係的角度來考察上清經籙傳授譜系的形成。

## 二、經籙傳授中三師(度師、籍師和經師)的概念

### (一)

關於度師、籍師和經師三師的概念,南齊、梁初時期上清派編纂的《洞真太上太霄琅書》(HY1341)卷八《為師度弟子法》中的用例似乎是最早的。<sup>②</sup>《為師度弟子法》中關於度師、籍師和經師三師的概念所述如下:

---

① 參照拙著《中國的道教》,創文社1998年版,第三章之四“唐的‘道教’”;王皓月譯中文版:《中國的道教》,齊魯書社2010年版,第三章之四“唐代的‘道教’”。

② 天師道之中三師(度師、籍師、經師)的概念,早在劉宋初期的5世紀30年代編纂的《金籙簡文》和《黃籙簡文》中就可以看到。參照本書補論一“唐代道教大洞三景弟子與大洞法師的法位的形成”之五“傳授儀與三師”。

受經之後，普弘宣化，有人樂法，津達度師。度師若過，歸乎籍師。〔籍師〕已昇，尋於經師。經師又去，諸三師同學。同學又無，付三師高足弟子。弟子又闕，就諸保證。保證復盡，憑托有道。（7a）

以上文字記載了弟子在被傳授經典之後，應該師事的師的順序。首先，應該跟隨傳授給自己經典的度師，如果該度師去世，則應該跟隨籍師；而如果籍師也去世了，那麼就應該跟隨經師；而如果經師也去世了，就應該跟隨三師的同學；如果該同學也去世了，就應該跟隨三師的高足弟子；如果三師沒有高徒，則應該跟隨保證；如果連保證都沒有，就只有托付有道之士了。這裏所載的三師，是指度師、籍師、經師與天師道的經籙傳授儀中的三師相同。而《洞真太上太霄琅書》卷五所載的《傳諱訣第十三》和《太霄琅書瓊文帝章訣》（HY129）所載的《傳諱訣》中寫道：

凡傳經寶，要在存師、師之所師、所師之師三人，鄉居、男女、位號、姓名、字、年、傳經處所。付授弟子，黃素書之，佩帶自隨，不可去失。（3b）

這裏所說的“師、師之所師、所師之師”應該是指度師、籍師、經師，所以南齊梁初的上清派中，度師、籍師、經師三師也參與了上清經籙的傳授。

關於三師的意思，唐末五代的道士劉處靜（杜光庭）<sup>①</sup>所撰《洞玄靈寶三師記》（HY444）的序中可見“度師之師曰籍師”（1b）和“籍師之師曰經師”（1b）等定義，所以籍師是度師之師，經師是度師之師（籍師）之師。這點，在前面提及的《洞真太上太霄琅書》的《傳諱訣》中的記載是一致的，所謂“師、師之所師、所師之師”的三師，是指師（度師）與師之師（籍師）與師之師之師（經師）。關於經籙傳授的三師的概念，無論在上清派之中還是在天師道之中都是一樣的。

## （二）

關於天師道究竟是從何時開始設置傳授經籙的三師，這還不明確<sup>②</sup>，但梁初天師道已在經籙的傳授中設置了三師。唐代中期道士朱法滿所撰的《要修科儀戒律鈔》（HY463）卷十五與卷十六所收的朱法滿編《道士吉凶儀》中的《成服儀第六》對此有所揭示。其中關於三師這樣說道：

---

① 道藏本《洞玄靈寶三師記》（HY444）中寫道“廣成先生劉處靜撰”，而任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社 1991 年版，第 328～329 頁的“○四四三 洞玄靈寶三師記”中說“廣成先生劉處靜”應該是“廣成先生杜光庭”之誤。原因是，按照《仙都山志》的說法，劉處靜去世於應夷節去世前的二十一年即咸通十四年（873），而《洞玄靈寶三師記》中寫道“劉葉已先昇化，先生（應夷節）後方登遐”（8a），記載了在劉處靜之後去世的應夷節，所以著者記為劉處靜應該是錯誤的。還有，《洞玄靈寶三師記》中寫道“門人廣成先生製”（8b），而“門人廣成先生”是指杜光庭，這是值得注意的。因為認為任繼愈這個說法是正確的，所以本書中將《洞玄靈寶三師記》的作者標記為劉處靜（杜光庭）。

② 天師道的三師說，在劉宋初期形成的可能性比較大。參照本書補論之五“傳授儀與三師（度師、籍師、經師）”。



經師 籍師

右，二孟云：二人而言服。經師小功，籍師大功。亦復看師（度師）之輕重。（卷十六，9a～b）

其中所說的“二孟”，是指梁代的孟景翼（大孟）與孟智周（小孟）。“二孟云”是指，二孟分別創作的《喪禮儀》中所說。二孟的《喪禮儀》<sup>①</sup>中，記載了關於經師和籍師去世之時弟子服喪的時間。這表明在二孟編撰《喪禮儀》的梁代初期，經錄的傳授中已經設置了度師、籍師、經師三師。正是因為經錄傳授之際設置有三師，所以在三師去世之時，被傳授經錄的弟子一定要服喪一段時間。該點，通過該處的注記也能知道，其注記如下：

看師輕重者，為師（度師）三年，為籍師一期（一年），為經師大功。為師一期，籍師大功，經師小功。為師大功，籍師小功，經師三日（月之誤）。為師小功，籍師三月，經師無服。

（卷十六，9b）

師（度師）去世之時，弟子的服喪時間長短分為服斬衰的三年、服齊衰的一年、服大功的九個月、服小功的五個月、服絲麻的三個月，而該服喪時間長短的差異，源自弟子從去世的師（度師）那裏被傳授的經錄的不同。具體來說，弟子從去世的師那裏僅得到“治

① 關於二孟的《喪禮儀》，參照本書第二章之二“梁代初期天師道道士的受法教程”，或者拙稿《天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度》，見早稻田大學東洋哲學會《東洋の思想と宗教》第十八號，2001年版。

籙”之條經籙的，服麻絲三月；得到“五千文”之條經籙的，服小功五月；得到“自然”之條經籙的，服大功九月；得到“靈寶大盟”之條經籙的，服齊衰一年；得到“五千文”、“自然”、“大盟”三條經籙的，服斬衰三年。<sup>①</sup> 由上面注記中的記載我們可以看出，爲了配合弟子爲師（度師）服喪的時間長短，相應地也確定了爲籍師和經師服喪的時間長短，這表明，傳授任何一條經籙時，籍師和經師是與度師同時存在的。就是說，無論是弟子入門天師道被傳授治籙之時，還是傳授“五千文”之條的經籙、“自然”之條的經籙、“靈寶大盟”之條的經籙之時，都存在三師。由該註記對應的二孟所記載的“看師輕重”之說，可以推測，在梁代初期天師道，經籙傳授之際，無論傳授任何經籙都要確立三師。

《洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然真經》（HY530）中，關於三師的意義和跟隨三師的弟子這樣寫道：

中元玉籙簡文神仙品曰：奉師威儀。經師則經之始，故宜設禮三寶之宗。籍師則師之師，故宜設禮生死錄籍。所曰度師，則受經之師，度我五道之難。故應設禮。爲學〔者〕，不尊三師，則三寶不降，三界不敬，鬼魔害身。 （1b～2a）

《洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然真經》中，關於弟子應該以何種態度對待三師，這樣記載：

---

① 參照本書第二章之二“梁代初期天師道道士的受法教程”，或者前揭拙稿（第2頁上段～第7頁上段）。

中元玉籙簡文神仙品曰：奉師威儀。宜燒香。凡修仙道，當思經師所在之方，心拜三過。願師得仙道，我身昇度。

中元玉籙簡文神仙品曰：奉師威儀。思經師，禮拜畢，次思籍師所在之方，心拜三過。願師得飛仙，爲我開度七祖父母，早昇天堂，我得道真，昇入無形。

中元玉籙簡文神仙品曰：奉師威儀。思籍師畢，次思度師所在之方，心拜三過。願念師得昇度，上登高仙，爲我開度五苦八難，名入仙錄，永成真入。 (1a~b)

弟子需要按照經師、籍師、度師的順序，分別想象師所在的地方，並在心中對師禮拜三次。《洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然真經》的成書年代雖然還不明確，但因為《無上秘要》(HY1130)卷三五對其進行了引用，所以可以確定爲北周武帝末年之前成書的。同時，該《靈寶經》在敦煌本《三洞奉道科戒儀範》<sup>①</sup>(P. 2337)卷四“法次儀”的《正一法位》所載的《靈寶中盟經目》中是看不到的，由此推測其成書是在梁武帝的末年以後。可以認爲該經是在梁末陳初時期，由南朝天師道道士編纂的。南朝天師道之中有這樣的指導要求，即被傳授經籙的道士對於傳授給自己經籙的度師、其師的籍師，還有籍師之師的經師，心中要時常帶有感激尊敬之情。

陳隋時期成書的《傳授經戒儀注訣》<sup>②</sup>(HY1228)所載的《書

① 關於敦煌本《三洞奉道科戒儀範》的編纂年代，參照拙稿《中國的道教》第二章注⑨，以及本書第69頁注①。

② 關於《傳授經戒儀注訣》的編纂年代，參照〔日〕吉岡義豐《老子河上公本と道教》，見〔日〕酒井忠夫編：《道教の綜合的研究》，國書刊行會1977年版，之三“《傳授經戒儀注訣》について”。

三師諱法第六》中，規定傳授太玄部經籙之際，要按照下面的要求，在五寸寬的黃絹上用墨筆書寫三師的居住地、法位、姓、諱、字、年齡等：

某年太歲某某月朔日，某子某郡縣鄉里，男女弟子姓名，年若干歲，某於某州郡縣鄉里，某山館宅舍，受道德五千文、三品要戒。三師姓諱如左。

度師，某州郡縣鄉里，男女官道士先生，姓某，諱某，年若干歲，字某。

籍師，某州郡縣鄉里，男女官道士先生，姓某，諱某，年若干歲，字某。

經師，某州郡縣鄉里，男女官道士先生，姓某，諱某，年若干歲，字某。

右，墨書黃素五寸。 (9a ~ b)

由梁代前期天師道所作的《正一威儀經》(HY790)所載的“正一受道威儀”之中，也記有“受道畢，以黃素書三師名諱、形狀、年幾。及登壇，三師五保與弟子”(4b ~ 5a)。

### (三)

唐代初期的三洞弟子京太清觀道士張萬福編錄的《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》(HY445)在開頭這樣寫道：

萬福曰：經云，非師不度，非師不仙。又云，先存三師，然後行道。凡厥讀經、講誦、行道、燒香、入室、登壇，皆先禮師存

念。次當起願開度九祖及以己身。此法不遵，真靈靡降。禮師則須知方所。存念則審識形容。受道之辰，師當指授。故自正一以上至乎洞真，參受三師名諱、形狀、住觀、方所。並具儀於左云爾。（1a）

在經籙傳授之際，師要向弟子告知度師、籍師、經師三師的名諱、容姿、居住的道觀、道觀的所在地，弟子在讀經、誦誦、行道、燒香、入室、登壇之時，都必須一直想着三師，在心中向三師敬禮。而在傳授從正一部到洞真部的所有的經籙之時，師都必須告知弟子三師的道觀、法位、姓名等。該書之中，又有“正一師諱”、“五千文師諱”、“神祝師諱”、“洞神師諱”、“昇玄師諱”、“洞玄師諱”、“上清師諱”等條目，規定在傳授經籙之際，師需要向弟子告知三師的所在地、道觀、法位、姓名、年齡、容姿等，關於其內容，每部的經籙都有具體的要求，這裏想單獨介紹其中的“上清師諱”：

國號年歲月日，大洞三景弟子、某岳某帝真人某甲，年若干歲，今於某所靈峰幽谷，奉受上清七券四契、觀身大戒、寶經符籙、太上神文。三師名諱如左：

經師，某州縣觀，大洞法師，姓某，諱某，年若干歲，形狀。

籍、度師例〔此〕。

臨壇證明三洞法師，某岳某帝真人某甲，年若干歲。

下二例。

右，墨書黃素，師爇香授之。弟子每受一師諱，三再禮。若師有譜，兼別如經寫授之。諳煉已，與法同緘。其六明、五保、三證，雖非存念之限，是我成就之因，亦宜存憶，為入真之

階。故編記耳。

(4a ~ 5b)

這裏值得注意的是，度師、籍師、經師三師，同證明的三師（三證）即三師五保的三師是相區別的。這兩種三師，在前面引用的《正一威儀經》中也被相區別，所以推測這種區別在梁初的天師道經籙傳授的儀式中已經存在了。

度師、籍師、經師這三師與實際執行經籙傳授儀式的三師五保<sup>①</sup>不同。除了傳授給弟子經籙的度師，其他二師通常都是不參加傳教儀式的，所以被傳授經籙的弟子不會在傳授儀式之中遇到自己的籍師和經師。因此，應該有很多弟子從來沒有見過作為傳授給自己經籙的度師之師的籍師，以及作為籍師之師的經師，被傳授經籙的弟子們多數都不認識自己的籍師和經師，所以在經籙傳授之時，如果沒有將記有三師所在地、居住的道觀、法位、姓名、年齡、容姿等內容的黃絹授給弟子，那麼弟子在讀經、講誦、行道、燒香、入室、登壇之際，就無法在心中存想三師並禮拜。因此，在經籙傳授之際，將記有三師情況的黃絹授給弟子，是天師道經籙傳授之中必不可少的儀式。

根據張萬福編纂《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》可知，唐初的天師道中，在傳授正一、太玄（五千文）、洞淵（神呪）、洞神、昇玄、洞玄、洞真（上清）等各部的經籙時，師必須將度師、籍師、經師這三師每人的所在地、道觀、法位、姓名、年齡、容姿等墨書黃絹之上並授予弟子。被推測同為唐代天師道道士所作的《受籙次第

<sup>①</sup> 三師五保在劉宋陸修靜編纂的《太上洞玄靈寶授度儀》（HY528）中可見，可知劉宋後半期的天師道在傳授靈寶經之際已經設置了三師五保。

法信儀》(HY1234)的《三師諱》一項也記載道,在傳授從正一部到洞真部的所有的經籙時,都要告知弟子三師的道觀、法位、姓名、年齡、容貌等。《受籙次第法信儀》在明代也被使用,且道藏本中所標年號都是“大明某年”。從這點可知,明代的天師道(正一派)之中,傳授經籙時也必須告知三師。

### 三、《洞玄靈寶三師記》中上清大法的傳授譜系

#### (一)

天師道道士在傳授經籙之時,為何要告知弟子度師、籍師、經師三師的情況呢?這是為了讓被傳授經籙的弟子,對傳授那些經籙的三師產生感謝和尊敬之情。弟子在被傳授經籙之時,被告知三師的情況,借此知道傳授給自己的經籙,是由經師傳給籍師的,籍師傳給度師的,從而對三師懷有深深的感謝和尊敬之情。天師道中,讓得到經籙的道士在讀經、講誦、行道、煥香、入室、登壇之際,必須要在心中想象三師並禮拜三師,也是為了讓道士絕對不能忘記三師的大恩。

對三師感激和尊敬的心情越強烈,弟子就越以所尊敬的三師為豪。特別是在三師為著名道士的情況下,弟子以擁有著名的道士作三師為榮,在經籙的傳授譜系中,也一定感覺自己與著名的三師有聯繫而感自豪。

如果傳授的經籙是正一部、太玄部等低等級的經籙,那麼三師的不同並不會給被傳授經籙的道士個人帶來太大的影響,但如果是傳授三洞四輔部中最高級別洞真部的上清經籙,那三師的不同就會給被傳授經籙的道士個人帶來影響,特別是在道教界的地

位也會不同，所以擁有著名三師的道士會進一步吹捧三師，借此提高自己的名望。上清經籙的傳授譜系的形成，與被傳授者將擁有著名的三師看做是極大榮譽的想法有密切關係。

(二)

劉處靜(杜光庭)撰《洞玄靈寶三師記》中，附有後梁貞明六年(920)七月十五日劉處靜(杜光庭)所創作的序，劉處靜(杜光庭)在序中，這樣寫道三師的意義：

自是奕葉紹承，師師授度，上自元始，下逮茲辰，故受道尊奉，其爲度師乎。度師之師曰籍師。籍者，嗣也。嗣籍真乘，離凡契道。籍師之師曰經師。經者，由也。由師開悟，捨凡登仙。三師之重，媿於祖宗。祖宗能傳之，而不能使兆致道。父母能生之，而不能使兆昇仙。奉師之道，無以過矣。儒家在三之義，莫能及焉。

(1b~2a)

由該序文可知，《洞玄靈寶三師記》是劉處靜(杜光庭)爲了贊美自己的三師而寫的。根據《洞玄靈寶三師記》的“三師”之條可知，劉處靜(杜光庭)的三師是：

經師，南岳上清大洞田君，諱虛應，字良逸，齊國人也。

(以下省略) (2b)

籍師，天台山桐柏觀上清大洞三微君馮君，諱惟良，長樂人也。(以下省略) (4a)

度師天台山道元院上清大洞道元先生，賜紫應君，諱夷



節，字適中，祖汝南人。東晉居婺女金華山，今爲東陽郡人也。  
(以下省略) (5b)

就是說，劉處靜(杜光庭)的度師是應夷節(810~894)，籍師是馮惟良，經師是田虛應。度師應夷節也是杜光庭(850~933)之師，是當時道教界著名的道士。在關於度師之處也記載了應夷節的履歷，稱贊其教學的功績。關於籍師馮惟良，則稱贊其有衆多優秀的弟子，寫道：

門人三洞應君夷節，玉霄葉君藏質，字含象，仙都劉君處靜，金庭沈君觀無，皆法葉仙枝，輝映相繼，盛於海內焉。  
(4b~5a)

關於經師的田虛應，也寫道：

武宗皇帝徵爲天師，入國傳道，今江浙三洞之法，以先生田君爲祖師焉。  
(3b)

稱天師道的三洞之法之所以在江南流行，都應歸功於經師田虛應。通過這些記述，可以感到劉處靜(杜光庭)對於三師的深深的尊敬之情，劉處靜(杜光庭)是非常以自己的三師爲榮的。

### (三)

劉處靜(杜光庭)在《洞玄靈寶三師記》中關於度師之處，寫道：

以上清大法，自句曲陶真人(陶弘景)傳昇玄王真人(王遠知)。王傳體玄潘真人(潘師正)，潘傳貞一司馬真人(司馬承禎)。司馬傳南岳薛天師季昌(薛季昌)。薛傳衡山田先生良逸(田良逸)。田傳天台棲瑤馮徵君惟良(馮惟良)。馮傳先生(應夷節)。(6a ~ b)

說上清大法由陶弘景傳王遠知，王遠知傳潘師正，潘師正傳司馬承禎，司馬承禎傳薛季昌，薛季昌傳田良逸，田良逸傳馮惟良，馮惟良傳應夷節。該上清大法的傳授譜系之中所載的“先生”，是指向劉處靜(杜光庭)授予上清經籙的度師應夷節，馮惟良是劉處靜(杜光庭)的籍師，田良逸是劉處靜(杜光庭)的經師。由此可知，上清大法傳授譜系的形成，是基於上清經籙傳授中的三師。具體而言，向劉處靜(杜光庭)的度師應夷節傳授上清經籙的度師是馮惟良，籍師是田良逸，經師是薛季昌；向馮惟良傳授上清經籙的度師是田良逸，籍師是薛季昌，經師是司馬承禎；向田良逸傳授上清經籙的度師是薛季昌，籍師是司馬承禎，經師是潘師正；向薛季昌傳授上清經籙的度師是司馬承禎，籍師是潘師正，經師是王遠知；向司馬承禎傳授上清經籙的度師是潘師正，籍師是王遠知，經師是陶弘景。上清大法傳授譜系的形成，正是基於這種想法。在製作上清大法傳授譜系之時，以位於譜系最後的劉處靜(杜光庭)為起點，先是劉處靜(杜光庭)的三師，然後是劉處靜(杜光庭)之師的三師，按照從弟子到師，依次追溯師的三師的原則，構成了譜系，而這種譜系在實際被記載時，則按照自古至今的時間順序，記載由譜系最初的陶弘景至弟子的王遠知，接着是王遠知至弟子的潘師正，由師到弟子

被依次記載，直到最後的劉處靜（杜光庭）。

這裏希望注意的是，《洞玄靈寶三師記》中所記載的上清大法的傳授譜系，是在被傳授上清經籙的天師道道士之中，基於三師說而形成的有選擇的特定道士的譜系。就是說，上面譜系中所記載的道士，除了陶弘景，都是天師道的道士。例如，劉處靜（杜光庭）的經師田虛應，在《洞玄靈寶三師記》中被記載為“武宗皇帝徵為天師，入國傳道，今江浙三洞之法，以先生田君為祖師焉”，說田虛應被武宗皇帝授予天師道中作為特別榮譽的“天師”的稱號，還將其描寫為把天師道的三洞經法推廣到南方江浙之地的道士，所以說田虛應明顯是天師道的道士。在籍師之處，載有：

以貞一（司馬承禎）、田君（田虛應），舊傳三洞之道，行於江南。（4b）

說司馬承禎和田虛應都將天師道的三洞經法推廣至江南之地，所以無論是司馬承禎還是田虛應，都被看做是天師道的道士。

查看《洞玄靈寶三師記》中所載劉處靜（杜光庭）的度師應夷節被傳授經籙的記載，也可以明確應夷節是天師道的道士。關於應夷節受法的經歷，有如下記載：

年十五入天台，參正一。十七佩高玄紫虛。十八詣龍虎山係，天師十八代孫〔張〕少任，受三品、大都功。二十四參靈寶真文，洞神、洞玄之法。二十九進昇玄。三十有二受上清大洞、迴車畢道、紫文素帶、籍地騰天之符。（6a）

由此可知，應夷節在 15 歲之時在天台山受正一經籙，17 歲受高玄（道德）經籙，18 歲時在龍虎山從十八代天師處受高玄（道德）三品要戒和都功版，24 歲時受洞神和洞玄經法，29 歲時受昇玄經法，32 歲時受上清諸經籙，所以應夷節是依照天師道道士的受法教程而接受教育的。<sup>①</sup>

根據《洞玄靈寶三師記》的記載劉處靜（杜光庭）的度師應夷節、籍師馮惟良、經師田虛應，都得到了天師道的上清大洞法師的法位。由這點也能够確認，擁有此等三師的劉處靜（杜光庭）也是天師道的道士。

如果劉處靜（杜光庭）及其三師是天師道道士，那麼劉處靜（杜光庭）基於三師說創作的上清大法的傳授譜系，也是傳授三洞的洞真部上清經籙的天師道道士的譜系。

#### （四）

假如，將天師道中上清經籙的傳授次第，按照自古至今的順序總結成譜系的話，其譜系中師資的部分會有較細的分支，非常複雜。因為，如果被傳授上清經籙的道士，向自己的多名弟子傳授上清經籙，其弟子們又向自己的多名弟子傳授上清經籙，所以被傳授上清經籙的道士的數量逐代增加。

然而，在《洞玄靈寶三師記》所載的上清大法的傳授譜系中，從陶弘景至劉處靜（杜光庭）的譜系是單傳的。這是因為，以劉處靜（杜光庭）為起點，通過三師上溯至陶弘景的譜系，是刻意編造的。

<sup>①</sup> 參照本書第二章之二“梁代初期的天師道道士的受法教程”或者前揭拙稿（第 21 頁）。

如《洞玄靈寶三師記》關於經師之處，寫道：

先生(田虛應)門弟子，達者四(“三”之誤)人，棲瑤馮君  
惟良，香林陳君寡言，方瀛徐君靈府。(3a~b)

作為劉處靜(杜光庭)的經師的田虛應，有三名高徒，除了馮惟良之外，還有陳寡言和徐靈府。通過這個記載來看，陳寡言和徐靈府當然也從田虛應那裏得到了上清經籙。但是，劉處靜(杜光庭)的上清大法的傳授譜系只是列舉了馮惟良。這是因為，如果將劉處靜(杜光庭)作為起點，基於三師說編製上清經籙的傳授譜系的話，則只有馮惟良相當於劉處靜(杜光庭)的籍師。

如上所見，劉處靜(杜光庭)的上清大法傳授譜系中，並沒有記錄陶弘景之後被傳授上清經籙的全部的天師道道士，而只是記錄了劉處靜(杜光庭)及與其三師關聯的特定的道士。這裏想再次說明，以劉處靜(杜光庭)為起點，基於三師說的上清經籙的傳授譜系，是刻意編造的。

劉處靜(杜光庭)編製的上清大法的傳授譜系中，為何將陶弘景(456~536)放在最初的位置呢？這大概是為了賦予上清經籙的譜系以權威吧。陶弘景大概是最早被天師道認可為上清經籙的權威者的，最初是陶弘景的上清經籙的傳授譜系，使譜系本身就具有權威，而位於譜系最後的劉處靜(杜光庭)的名譽也會被提高。這樣的話，劉處靜(杜光庭)寫下上清大法的傳授譜系，是為了提高經師田虛應、籍師馮惟良、度師應夷節三師的權威和自己的名譽。

#### 四、李渤《真系》的創作意圖

##### (一)

李渤的《真系》，記載了東晉時期的楊羲(330 ~ 386)至李含光(683 ~ 769)的真經(上清經籙)傳授譜系及其與譜系有關的人物的傳記。這裏，想研究一下《真系》基於怎樣的創作意圖及構成方式。

要分析《真系》的創作意圖，首先要注意《真系》記載的譜系結束於李含光這點。根據《真系》記載的譜系的序，《真系》記載的譜系始自楊羲，終於李含光，而《真系》的創作是以李含光為起點，按照認定授予李含光上清經籙的是司馬承禎(647 ~ 735)，授予司馬承禎上清經籙的是潘師正(584 ~ 682)的順序，從弟子至師，逐一追溯上清經籙的傳授者。假如是以楊羲為起點，編纂上清經籙的傳授譜系，則該譜系會由中途分支錯雜的脉系所構成，而《真系》中，上清經籙的傳授譜系祇是楊羲至李含光一脉。這是因為，上清經籙的傳授次第，以李含光為起點直至楊羲，是以一種逆向的方式製作的。

如果這樣來分析《真系》的創作方法，就會注意到李含光是在《真系》中最為重要的人物。李含光被置於譜系的起點，是因為該譜系是為了李含光而製作的。劉處靜(杜光庭)撰《洞玄靈寶三師記》上清大法的傳授譜系中，沒有列舉作為司馬承禎弟子的李含光，而是選擇了薛季昌，如果參考這點的話，《真系》裏在司馬承禎的弟子之中偏偏選擇了李含光，大概表明了《真系》是為了稱贊李含光而被製作的。

## (二)

作為以李含光為起點，製作上清經籙傳授次第的先例，有顏真卿（708～784）所撰《茅山玄靜先生廣陵李君碑銘》（《茅山志》卷二三所收）與隴西李白（701～762）所撰《唐漢東紫陽先生碑銘》（《茅山志》卷二四所收）。這裏首先想研究一下這些碑中所記的譜系的意思。

顏真卿碑文是在唐代大曆十二年（777）五月撰寫的，其製作是在《真系》編纂前的二十八年。在該碑上，這樣記載上清經籙的傳授次第：

初隱居先生（陶弘景），以三洞真經傳昇玄先生（王遠知）。  
昇玄付體玄先生（潘師正）。體玄付貞（原文“正”）一先生。  
貞（原文“正”）一付先生（李含光）。自先生距於隱居，凡五葉矣。  
（卷二三，6a）

這裏，說上清經籙的傳授歷經陶弘景、王遠知（？～635）、潘師正、司馬承禎還有李含光。該譜系中值得注意的一點是，將從陶弘景至李含光傳授的上清經籙稱為“三洞真經”。從這裏也可以確認，從陶弘景至李含光上清經籙的傳授是基於天師道的三洞經法的、洞真部上清經籙的傳授。而且從李含光是天師道的道士這點也能確認。顏真卿所撰碑文如下：

洎〔天寶〕七載春，玄宗又欲受三洞真經。以其春之三月  
中官賁璽書。云：其月十八日，尅受經誥。是日於大同殿，潔  
修其事，遂遙禮先生為度師，並賜衣一襲，以申師資之禮。因

以玄靜，爲先生之嘉號焉。

(5a ~ b)

記載了玄宗皇帝從李含光那裏得到三洞真經之事，可知李含光是天師道的道士。還有，《太上慈悲道場消災九幽懺序》(HY543)中將李含光記爲“三洞法師玄靜先生李含光”，因此可知李含光的地位是天師道道士位階中最高位的“三洞法師”。李含光之所以能向玄宗皇帝傳授三洞經法，也是因爲他的法位是天師道中最高位的“三洞法師”。

隴西李白撰《唐漢東紫陽先生碑銘》中，寫道：

陶隱居(陶弘景)傳昇玄子(王遠知)，昇玄子傳體玄(潘師正)，體玄傳貞一先生(司馬承禎)，貞一先生傳天師李含光。

(卷二四, 17b ~ 18a)

記載了從陶弘景至王遠知，王遠知至潘師正，潘師正至司馬承禎，司馬承禎至李含光的經籙傳授經歷。由於該碑文是爲稱贊紫陽先生李含光而作的，所以該譜系當然也是爲了稱贊李含光。而通過李含光被冠以天師道道士最高榮譽的“天師”<sup>①</sup>的稱號，也可確認李含光是天師道道士。

在顏真卿所撰的碑文中，玄宗“遂遙禮先生爲度師”。由此可以確定，當時天師道傳授經籙之時，遵循三師的制度。可知無論是顏真卿碑中所載的上清經籙的傳授譜系，還是李白撰的碑文中所載的譜系，都是基於參與傳授上清經籙的三師而編製成的。就是

① 參照本書第一章之二“道士的法位與天師道的位階制度”。



說，從陶弘景至李含光的上清經錄的傳授譜系，將李含光及其三師中度師司馬承禎、籍師潘師正、經師王遠知置於最初，進而追溯作為司馬承禎的經師、潘師正的籍師、王遠知的度師的陶弘景，並以此形式編製譜系。

在天師道上清經錄的傳授者中，加入上清派的陶弘景，這似乎不太合理，但是陶弘景在世之年就已經作為上清經錄的權威，受到天師道道士的尊重。梁代孟景翼和孟智周的《喪禮儀》之中，引用了陶弘景的《真誥》，梁初的天師道道士受法教程中也吸收了陶弘景的《真誥》。<sup>①</sup> 梁武帝末年編纂的《三洞奉道科戒儀範》中，無上洞真法師所受的經錄中也包含有陶弘景編纂的《登真隱訣》和《真誥》。陶弘景是上清經錄的權威，這早已得到了天師道道士的公認。因此，如果得知師傳授給自己的上清經錄來於陶弘景，那麼被傳授的道士一定會感到十分光榮。顏真卿寫道“自先生距於隱居，凡五葉矣”，李含光所受的上清經錄由來於陶弘景，是李含光的莫大的榮譽。

如此來看顏真卿和李白撰寫的碑文所記的上清經錄的傳授譜系，再回顧李渤的《真系》，則可以發現，關於上清經錄的傳授次第，是從陶弘景至李含光，李渤的《真系》在這點上與顏真卿和李白所撰的碑文是完全相同的。這樣的話，可以認為從陶弘景至李含光之處的編製方法，與顏真卿和李白碑文的編製方法是相同的。就是說，以李含光為起點，用追溯三師的方法編製譜系。

### （三）

關於《真系》基於三師說編製而成，以下的事實也能够證明。

<sup>①</sup> 參照本書第二章之二“梁代初期天師道道士的受法教程”，或者前揭拙稿（第3頁下段）。

在《真系》中，潘師正向司馬承禎傳授上清經籙，而事實上從潘師正處得到上清經籙的弟子不僅是司馬承禎一人。《真系》的中岳體玄潘先生之處寫道：

弟子十八人，並皆殊秀然。鸞姿鳳態，眇映雲松者，有韋（“韓”之誤）法昭、司馬子微、郭崇真。皆稟訓瑤庭，密受瓊室，專玉清之業，遺下仙之儔矣。（卷五，14a）

說潘師正的高徒中，除了司馬承禎，還有韓法昭和郭崇真。這樣的話，此二人也應該與司馬承禎一樣，都從潘師正那裏得到了上清經籙。然而，在《真系》之中，從潘師正之處得到上清經籙的弟子中並沒有包含此二人，而僅僅選出了司馬承禎。這是因為，司馬承禎是李含光的度師。由此，也可以確認《真系》的譜系是基於三師說的。

《真系》中將所載的陸修靜（406～477）之後的道士都看做是天師道的道士。《真系》的“王屋山貞一司馬先生”之條的開頭寫道：

後周琅琊公司馬裔玄孫，名承禎，字子微，河內人也。少事體玄先生（潘師正），傳其符籙及辟穀、導引、服餌之術。體玄特相賞異，謂曰：我自簡寂（陸修靜）傳授正法。至汝六葉。（14b）

這裏記載，潘師正稱贊司馬承禎，說司馬承禎是得到陸修靜的正法的第六代傳人。所謂陸修靜的正法，是陸修靜所創的三洞經法。所以按照潘師正的說法，司馬承禎是被傳授陸修靜的三洞經法的第六代道士。從自陸修靜至司馬承禎的上清經籙傳授譜系被看做是三洞經法的傳授譜系這點，也能明白《真系》中自陸修靜開始被

傳授的上清經籙被看做是三洞洞真部的上清經籙。

將被傳授的上清經籙看做是三洞洞真部的上清經籙，其意味着什麼呢？如果參考前面顏真卿的《茅山玄靜先生廣陵李君碑銘》一文，則其意味着被傳授的上清經籙是天師道道士所受的上清中洞真部的上清經籙。按照天師道的受法教程<sup>①</sup>，入門天師道的道士，最初被傳授正一部的經籙，其後依次是太玄部、洞神部、昇玄部、洞玄部的經籙，最後是接受洞真部的上清經籙。得到洞真部上清經籙的天師道道士是位階最高的。記載於劉處靜（杜光庭）譜系中的應夷節、馮惟良、田虛應是上清大洞法師，顏真卿撰的譜系所載的李含光是三洞法師，這也是其旁證。擁有“天師”稱號的潘師正<sup>②</sup>和司馬承禎<sup>③</sup>也被認為是三洞法師。潘師正之師王遠知，在《真系》之中也被記載為“秦王詣先生，受三洞法，及登極，將加重位”（12a），即後來成為太宗皇帝的秦王在登基之前，也從王遠知之處得到了三洞的經法，所以貞觀元年（627）之前就已經存在三洞法師的可能性很大。

這裏值得注意的一點是，被傳授上清經籙的道士們並不僅僅信奉三洞經籙。他們作為天師道的道士信奉三十六部尊經的全

① 參照本書第二章之二“梁代初期天師道道士的受法教程”，或者前揭拙稿。

② 記錄唐高宗與潘師正問答的《道門經法相承次序》（HY1120）中潘師正被稱為“天師”。

③ 杜光庭《道教靈驗記》（HY590）卷十四的“玄宗大寶觀投龍驗”中，司馬承禎被稱為“司馬天師”，還記有玄宗皇帝從司馬天師那裏得到三洞寶經。以及睿宗皇帝的敕令中作“賜天師司馬承禎三敕”（《全唐文》卷十九，第223～224頁），這裏也將司馬承禎冠以天師的稱號。通過這些，可以推測出司馬承禎是天師道最高位的三洞法師。

部，上清經籙只是其中的一部分。由於上清經籙是三十六部尊經中等級最高的經籙，得到它的道士中也有特別尊重上清經籙的道士，但是，他們依然是信奉三十六部尊經全體的天師道道士。因此，不能將三洞的洞真部上清經籙的傳授譜系看做是上清派（茅山派）的道士的譜系，或者是上清派道教的譜系。

《真系》記載的譜系追溯至陶弘景之前的孫游岳（399～489）、陸修靜、笈季真、許黃民（361～429）、許翺（341～370）、楊羲，將楊羲置於真系的開頭，因為上清經籙的傳授被看做是始於楊羲的。但是，從楊羲至陶弘景，包括像許黃民、許翺這樣的父子相傳，整體上看該譜系並非由師向弟子傳授上清經籙。這是因為，該處只要表現出上清經籙的傳授自楊羲至陶弘景延續不斷即可，不管是師徒還是父子，只要是與上清經籙有關的人物，就將這些人物聯繫起來，按照上清經籙的傳授譜系的形式來編製。也正是出於這個原因，該譜系混雜了上清派（茅山派）之人和天師道道士。

## 五、陳子昂的潘師正碑

在天師道中，是從何時開始論述上清經籙的傳授譜系呢？又是為何人編製的呢？

根據吉川忠夫的《道教的道系與禪的法系》<sup>①</sup>，最早記錄上清派道教道系之文的是陳子昂（659～700）的潘師正碑，即《續唐故中岳體玄先生潘尊師碑頌》（《陳伯玉文集》卷五），其記載：

① [日]吉川忠夫：《道教の道系と禪の法系》，見《東洋學術研究》二十七卷別冊，1988年版。

尊師有弟子十人，並仙階之秀。然鸞姿鳳骨，眇烝雲松者，惟潁川韓法昭，河內司馬子微（承禎）。皆稟訓瑤庭，密受瓊室，專太清之業，遺下仙之儔。谷汲芝耕，服勤於我，蓋歷歲紀也。始尊師受籙於茅山昇玄王君（王遠知），王君受道於華陽隱居陶公（陶弘景），陶公至子微，二百歲矣。而玄標仙骨，雅似華陽，夫階真蹈冥，煉景游化者，其必有類乎。

吉川氏推定，上面陳子昂的文章是在天授二年（691）以後聖歷二年（699）之前寫的。吉川氏將這篇碑文中所載的從陶弘景至司馬子微（承禎）的經籙傳授次第看做是上清派道教，或者茅山派道教的道系。但是，這個譜系與前面所見的上清經籙的傳授譜系一樣，都是通過授予司馬承禎上清經籙的度師潘師正、籍師王遠知、經師陶弘景的師承關係而建立聯繫的。無論是司馬承禎，還是其師潘師正，或者再其師王遠知，都是被傳授洞真部上清經籙的天師道最高位的道士，不是所謂上清派（茅山派）的道士。

該碑文的譜系之中值得注意的一點是“陶公至子微，二百歲矣”這句話。該碑文是爲了稱贊司馬承禎之師潘師正而寫下的，本來是應該寫“陶公至尊師”的。而其特意寫成“陶公至子微”的原因是什麼呢？

按照吉川氏的說法，該碑文是陳子昂承友人司馬承禎的委托所作。<sup>①</sup> 如果是這樣的話，就可以知道陳子昂是爲友人司馬承禎而寫上這句的。因爲寫上源自陶弘景的上清經籙一直被傳授至司馬承禎之處，對於司馬承禎來說是莫大的榮譽。司馬承禎改寫陳子

① 參照前揭吉川氏論文（第13頁下段）。

昂碑文時，將譜系的部分和有司馬承禎名字的地方親自刪掉。<sup>①</sup> 這是因為，按照碑文的慣例，贊美自己的文章不能記載於自己所寫的碑文中。司馬承禎十分清楚“陶公至子微，二百歲矣”有贊美自己的意思，所以特意從自己所寫的碑文中將其刪除。

那麼，是誰編製了陶弘景、王遠知、潘師正至司馬承禎的上清經籙的傳授譜系呢？該譜系最早見於陳子昂的潘師正碑，所以應該是陳子昂為友人司馬承禎製作的譜系。但如果不知道司馬承禎的上清經籙的三師則陳子昂是無法製作該譜系的，所以在陳子昂於潘師正碑寫下該譜系之前，司馬承禎應該已經知道該譜系。而三師是潘師正向弟子司馬承禎傳授上清經籙時告知的，因此，以陶弘景為司馬承禎的經師，以王遠知為籍師，以潘師正為度師，是潘師正所決定的。司馬承禎從潘師正之處被告知三師是何人，自此纔知道自己的三師，因此編製三師譜系的不是司馬承禎，而是潘師正。與司馬承禎相聯繫的三師譜系，嚴格地說，是在潘師正告知司馬承禎三師之時就已經確立了。就是說，陶弘景、王遠知、潘師正的三師和司馬承禎相聯繫的譜系本身是潘師正所作。《舊唐書》的《司馬承禎傳》中說“師正特賞異之（司馬承禎），謂曰：我自陶隱居傳正一之法，至汝四葉矣”，潘師正贊賞司馬承禎，告知了從陶弘景至司馬承禎的譜系。

根據潘師正向司馬承禎告知的三師譜系，經師陶弘景和籍師王遠知在上清經籙的傳授中必須是師徒關係，但王遠知師事陶弘景一說值得懷疑。<sup>②</sup> 第一個理由是，陶弘景去世於梁代大同二年

① 參照前揭吉川氏論文（第 19 頁上段、下段）。

② 〔日〕吉川忠夫：《王遠知傳》，見《東方學報（京都）》第六十二冊，1990 年版；〔日〕前田繁樹：《所謂“茅山派道教”に關する諸問題》，見《中國——社會と文化》第二號，1987 年版。

(536),王遠知去世於唐代貞觀九年(635),兩人去世時間間隔過大。第二個理由是,《茅山志》卷二二所收貞觀十六年(642)二月二十五日立碑的希玄觀三洞弟子江旻撰“唐國師昇真先生王法主真人立觀碑”中,王遠知之師被寫作臧衿,完全看不到陶弘景之名。第三個理由是,梁代普通三年(522)所刻的“許長史舊館壇碑”(《茅山志》卷二十所收)的碑陰記中可以看到陶弘景弟子之名,但其中也沒有王遠知之名。

由王遠知高徒陳羽和王軌(580~667)提議建造的江旻撰文的王遠知碑中,也完全看不到陶弘景之名,這是因為陳羽和王軌並不認為王遠知師事陶弘景。這樣的話,王遠知師事陶弘景之說,似乎是始於潘師正。陶弘景作為上清經籙的權威者,在當時的天師道信徒中廣為人知,所以潘師正向司馬承禎授予上清經籙之際,沒有選擇臧衿,而是將陶弘景作為其經師。由此出現了王遠知師事陶弘景之說。

《舊唐書·司馬承禎傳》潘師正說“我自陶隱居傳正一之法,至汝四葉矣”,據此知潘師正引以為豪的是從王遠知處得到的“正一之法(即三洞經法)”由來於陶弘景。潘師正將司馬承禎所受的上清經籙的經師定為陶弘景,這也是為了讓司馬承禎得到的上清經籙具備較高的價值,並借此提高司馬承禎的權威。同時,如果司馬承禎的經師是陶弘景,也可以提高度師潘師正的權威。

## 六、結語

如上所見,可以明確天師道中上清經籙的傳授譜系,是基於經籙傳授儀中度師、籍師、經師三師說而被編製的。作為上清經籙的

傳授譜系，最早的是陳子昂撰的潘師正碑中所載的次第為陶弘景、王遠知、潘師正、司馬承禎的傳授譜系，潘師正在向弟子司馬承禎傳授上清經籙時，將經師定為陶弘景，籍師定為王遠知，度師定為潘師正，並將其告知司馬承禎，這是該傳授譜系的開始。擁有著名三師的司馬承禎引以為豪，並委托友人陳子昂，將其作為譜系記載於潘師正碑中。其後，李白撰的《唐漢東紫陽先生碑銘》、顏真卿撰的《茅山玄靜先生廣陵李君碑銘》、李渤撰的《真系》、劉處靜（杜光庭）撰的《洞玄靈寶三師記》，以及元代劉大彬撰的《茅山志》卷十《上清品》中所載的上清經籙的傳授譜系也採用了陳子昂撰的潘師正碑中的譜系，他們似乎將該譜系看做是上清經籙唯一的傳授譜系，或者是正統的譜系。但實際上，天師道中還編製了其他很多上清經籙的傳授譜系，如陸長源所撰的“華陽三洞景昭大法師碑”（《茅山志》卷二三所收）譜系如下：

初法師（韋景昭）師事大法師包士榮，榮師事崇玄觀道士包法整，整師事上士包方廣，廣師事華陽觀道士王軌，軌師事昇玄先生王遠知，遠知師事華陽隱居陶弘景。（10b～11a）

該傳授譜系並沒有說明是上清經籙的傳授譜系，但韋景昭是天師道道士最高位的三洞法師，他師事的包士榮也是三洞法師，所以基本上可以看做是上清經籙的傳授譜系。這裏希望注意的是，陶弘景和王遠知之後，不是潘師正，而是王軌，而其後的譜系也不是司馬承禎和李含光，而是接着包方廣、包法整、包士榮和韋景昭。看到這個譜系，也能理解上清經籙傳授中陶弘景、王遠知、潘師正、司馬承禎、李含光的譜系只是天師道中上清經籙傳授譜系之一。



現存的上清經籙的傳授譜系，是爲了贊美位於譜系最後的道士而被編製的。譜系之中，位於譜系最後的道士，例如司馬承禎、李含光、韋景昭，或者劉處靜（杜光庭）等，都只是選擇性地記載具有師徒關係的人，所以他們不是所有的唐代天師道的三洞大法師和大洞法師（大洞三景弟子），而只是其中部分道士。因此，其譜系並沒有公平地描述天師道中上清經籙的整體傳授情況。僅憑現存的譜系和譜系中所載的道士來推測唐代道教的情況和道士的動向，很容易產生偏見。因爲完全可能存在不同於現存譜系的上清經籙的譜系，而且也應該大量存在沒有被現存譜系所記載的得到上清經籙的三洞法師和大洞法師（大洞三景弟子）。如果忽略這些譜系和道士而進行分析，就很難正確描述唐代道教的整體狀況。

迄今爲止，世界多數的道教研究者都將上清經籙的傳授譜系，特別是李渤的《真系》中所見的譜系看做是上清派（茅山派）的道系，主張唐代道教界的主流是上清派（茅山派），但依照本稿的分析，可以判明其是錯誤的。正如上清經籙的傳授譜系所見，唐代時上清經籙只在天師道中傳授，上清派（茅山派）的道士在唐代並沒有進行活動。

## 第四章 《昇玄經》的編纂與昇玄法師

### 一、前言

《太上靈寶昇玄內教經》(以下簡稱《昇玄經》),是對隋唐道教產生過重大影響的道教經典。《昇玄經》被吸收進唐代天師道士的受法教程中,在唐代道士的位階制度中也存在被授予《昇玄經》的昇玄法師的法位。在本章,想首先分析《昇玄經》在何時<sup>①</sup>,由何

---

① 關於《昇玄經》的成書年代,中國的萬毅教授認為“《昇玄內教經》約成書於6世紀70年代中期”(《敦煌本〈昇玄內教經〉解說》,見《道家文化研究》第十三輯,生活·讀書·新知三聯書店1998年版,第276頁),還進一步推定“(《昇玄內教經》)成書時間當在北周武帝天和四年(569)以後的大約四五年間”(《敦煌本〈昇玄內教經〉補考》,見《道家文化研究》第十三輯,第286頁)。還有,盧國龍教授認為雖然十卷本《昇玄經》不是一人一時之作,是經過改編合編而成,很難推定《昇玄經》在何時,由何人編纂而成,但還是推測為“出於北周之前。又此經同屬《靈寶經》類,為南北朝後期北傳道經之一種,……蓋梁陳間新出《靈寶經》類”(同氏著《中國重玄學》,人民中國出版社1993年版,第84頁)。還有砂山稔教授認為“將其成書的下限推定為6世紀前半期,應該沒有大的出入”(《宇文道の〈道教實花序〉について——北周武帝の無上秘要との關連を通じて》,見《佛教史學研究》第二一卷第一號,1978年版。砂山稔《隋唐道教史研究》,平河出版社1990年版,第一部第三章所收)。

人編纂的，然後探討《昇玄經》被吸收進天師道道士的受法教程的經過。

現在完本的《昇玄經》已不存在，《道藏》中只有注釋該經《中和品》的《太上靈寶昇玄內教經中和品述議疏》一卷。此外，敦煌資料的 P. 2343、P. 2353、P. 2390、P. 2391、P. 2430、P. 2445、P. 2456、P. 2459、P. 2466、P. 2474、P. 2560、P. 2750、P. 2990、P. 3341、P. 3652、DX. 517、DX. 901、S. 107、S. 6241、S. 6310 是《昇玄經》的殘篇。還有一部分《昇玄經》被《無上秘要》、《道要靈祇神鬼品經》、《三洞珠囊》、《上清道類事相》、《道門經法相承次序》、《道典論》、《一切道經音義妙門由起》、《道教義樞》、《大道通玄要》、《要修科儀戒律鈔》、《雲笈七籤》、《三論元旨》、《破邪論》、《太平御覽》等所引用<sup>①</sup>。而本稿將嘗試基於這些資料來判斷《昇玄經》的成書年代和編纂者。

## 二、《昇玄經》的成書年代

### (一)

《隋書·經籍志》中可見如下記載：

---

① 敦煌資料中的《昇玄經》收錄入〔日〕大淵忍爾著：《敦煌道經·圖錄編》，福武書店 1997 年版。還有，山田俊教授收集了《昇玄經》的斷片，製作了《稿本〈昇玄經〉》（東北大學文學部中國中世思想研究會，1992 年 7 月）。其後，稿本《昇玄經》在山田俊《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本際經〉の成立と思想》（平樂寺書店 1999 年版）的資料篇中作為“校本《昇玄經》として”而被收錄。

大業中，道士以術進者甚衆。其所以講經，由以老子爲本，次講莊子及靈寶、昇玄之屬。

隋大業年間（605～617），道士向皇帝講授《昇玄經》，可知《昇玄經》在隋代是存在的。

隋代編纂的《太玄真一本際經》<sup>①</sup>（以下簡稱《本際經》）中，也以“昇玄內教”或“靈寶昇玄妙經”之名引用了《昇玄經》，可知《昇玄經》在隋代廣爲流傳，並受到信仰。

北周時期編纂的《無上秘要》中也有來自《昇玄內教經》（卷四六）和《昇玄經》（卷十一）的經文，所以可以確定北周武帝（561～578 在位）之時，《昇玄經》在北朝是存在的。南朝的《三洞奉道科戒儀範》<sup>②</sup>（P. 2337。道藏本《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，HY1117。）中記載有：

---

① 關於《本際經》的成書，參照唐初的玄奘《甄正論》卷下中說“至如本際五卷，乃是隋道士劉進喜造。道士李仲卿續成十卷”（《大正藏》卷五二，569c）。WU CHI-YU “PEN-TSI KING (Livre du terme originel)” (Centre National de la Recherche Scientifique, PARIS, 1960)，前揭砂山稔《隋唐道教思想史研究》第二章“《太玄真一本際經》の思想について——身相、方便、重玄を中心に”，以及山田俊前揭《唐初道教思想史研究——〈太玄真一本際經〉の成立と思想》。

② 關於《三洞奉道科戒儀範》的成書年代，參照吉岡義豐：《三洞奉道科戒儀範の成立について》，見《道教と佛教・第三》，國書刊行會 1976 年版，以及拙著《六朝道教史研究》，創文社 1990 年版，第一篇第一章注⑧，李慶譯：《六朝道教史研究》，四川人民出版社 2001 年版，第一章注⑧，還有拙著《中國的道教》，創文社 1998 年版，第二章第一節注⑨；王皓月譯中文版：《中國的道教》，齊魯書社 2010 年版，第二章第一節注⑨；還有本書第 69 頁注①。

太上洞玄靈寶昇玄內教經一部十卷

昇玄七十二字大券

右，受稱昇玄法師。

根據梁武帝(502~549在位)時期天師道道士的位階制度(正一法位)，《昇玄經》是被授予要獲得昇玄法師法位的道士的經典。同在梁武帝時期，編纂稍早於《三洞奉道科戒儀範》的《太上洞玄靈寶業報因緣經》<sup>①</sup>(HY336。以下簡稱《業報因緣經》)卷六中說：

吾遣九光童子，度爲道士，授與昇玄妙經。

其中可以看到《昇玄經》的名字。

根據以上諸例可知，在南朝的梁武帝之時，以及北朝的周武帝之時，道士之間傳授着《昇玄經》。按照《三洞奉道科戒儀範》的說法，該《昇玄經》應該是有十卷。《無上秘要》卷六四所引的《昇玄經》爲“昇玄內教經卷第七”和“昇玄內教經卷第九”，可知北周武帝之時的《昇玄經》也曾是十卷本。根據保存於敦煌資料的《昇玄經》的殘篇，可以推測唐代的《昇玄經》也有十卷，所以梁代之後的《昇玄經》似乎都是十卷。

至於《昇玄經》是否在成書之時就是十卷還不明確。現在只有《昇玄經》的殘篇，僅僅就此來恢復十卷本《昇玄經》的原貌是不可

① 關於《業報因緣經》的成書，參照前揭吉岡義豐博士的論文《三洞奉道科戒儀範の成立について》之六“太上業報因緣經との關係”一項，以及前揭拙著《中國の道教》第二章第二節注④，王皓月譯中文版《中國の道教》第二章第二節注④。

能的。根據殘留的《昇玄經》的內容來推測十卷本的編纂過程是十分困難的，而且，也沒有資料顯示當初成書的卷數。雖然還不能斷定《昇玄經》被編纂之初為十卷本，所幸的是，《昇玄經》的成書時期與十卷本《昇玄經》所存在的梁代並沒有間隔太久的時間。本稿假定早期的《昇玄經》和十卷本的《昇玄經》之間並沒有太大的差異，將現存的《昇玄經》的殘篇看做早期《昇玄經》的內容，並嘗試通過這些內容來推定《昇玄經》的成書年代和編纂者。

## (二)

“昇玄經”這個經名最早的用例在劉宋時期仙公系《靈寶經》<sup>①</sup>之一《上清太極隱注玉經寶訣》(HY425)中：

太上玉經隱注曰：……靈寶經，或曰洞玄，或云太上升玄經。皆高仙之上品，虛無之至真，大道之幽寶也。 (12a)

這裏所說的“太上升玄經”，好像是《靈寶經》的別名。“太上升玄經”與“洞玄”都可以解釋為《靈寶經》的別名，這是因為《上清太極隱注玉經寶訣》在同一條之中，有對《三皇天文》進行如下的解釋：

三皇天文，或云洞神，或云洞仙，或云太上玉策。此三洞

---

<sup>①</sup> 關於仙公系《靈寶經》，參照前掲拙著《六朝的道教史研究》第一篇第三章之四“元始系と仙公系の相違”、五“靈寶經の作者——葛氏道と天師道”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第三章第四節“元始系和仙公系的不同”，第五節“《靈寶經》的作者——葛氏道和天師道”。

經，符道之綱紀，太虛之玄宗，上真之首經。(12a)

這裏列舉的“洞神”、“洞仙”、“太上玉策”、“三洞經”等經名是《三皇天文》的別稱，在採用同樣表達方式的前面的《靈寶經》之處，“太上昇玄經”或“洞玄”都被記為《靈寶經》的別稱。

劉宋末南齊之時編纂的《太真玉帝四極明科經》<sup>①</sup>（HY184）卷一中，也寫道：

太玄都四極明科曰：凡讀靈寶經，或洞玄，或昇玄之經，皆東向，叩齒十二通，咽液十二過，再拜。(17a)

這裏雖然也能看到“昇玄之經”一語，但其應該與“洞玄”一樣，都是《靈寶經》的別名。

通過以上例子來看，“太上昇玄經”和“昇玄之經”的經名最初都被用作《靈寶經》的別名，不是在指《昇玄經》。但是後來，通過借用“太上昇玄經”這個經名，所謂《昇玄經》纔被創作出來。

① 關於道藏本《太真玉帝四極明科經》的成書，大淵忍爾博士認為是“大約在6世紀的前半期，從齊末至梁之時”（見《初期的道教》，創文社1991年版，第286頁）。而吉岡義豐博士則說在“5世紀50年至500年之間”（〔日〕吉岡義豐：《老子河上公本と道教》，見〔日〕酒井忠夫編《道教的綜合的研究》，國書刊行會1977年版，第319頁）。尾崎正治認為“最早是第一卷，卷三在其之後出，但各卷成書順序在此難以回答。現在權且將全卷看做大概是在公元6世紀前半的江南成書的”（〔日〕尾崎正治：《四極明科の諸問題》，見〔日〕吉岡博士還曆紀念《道教研究論集》，國書刊行會1977年版，第360頁）。筆者認為道藏本《太真玉帝四極明科經》的編纂是在劉宋末南齊時期，但陸修靜的《太上洞玄靈寶授度儀》（HY528）中說“善自肅，勵如四極明科律文”（37a），所以原本的《四極明科》的成書似乎可以上溯至劉宋前半期。

### (三)

《昇玄經》的創作年代是在何時呢？

《一切道經音義妙門由起》(HY115)所收的《正一經》<sup>①</sup>中，關於劉宋末南齊時期天師道道士的法服，有如下規定：

正一經云：太上曰，道士法服有七種。一者，初入道門〔者〕，平冠、黃帔；二者，正一〔法師〕，芙蓉玄冠、黃裙、絳褐；三者，道德〔法師〕，黃褐、玄巾；四者，洞神〔法師〕，玄冠、青褐；五者，洞玄〔法師〕，黃褐、玄冠；皆黃裙褐對之，冠象蓮花；六者，洞真〔法師〕，褐帔，用紫，以青為裏，蓮花寶冠，女子褐用紫紗，戴飛雲鳳氣之冠；七者，三洞講法師，如上清衣服，上加九色雲霞山水衲帔，元始寶冠。皆環佩執版，師子文履。謂之法服。(20a ~ b)

道士的位階被分為七級：最低位的是入門的道士，然後是正一法師、道德法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師，最高位是三洞講法師。這裏值得注意的是，這七級位階中不包括昇玄法師。這恐怕是因為在《正一經》編纂之時，還沒有形成“昇玄法師”的位階吧。

梁武帝時期編纂的《正一威儀經》<sup>②</sup>(HY790)中的《正一受道威儀》中也記載了道士的位階，其內容如下：

---

① 關於《正一經》的成書，參照前掲拙著《中國の道教》第二章第一節之五“四輔說と道士の位階”，以及同節注⑥；王皓月譯中文版：《中國の道教》第二章第一節之五“四輔說與道士的位階”，以及同節注⑥。

② 關於《正一威儀經》的成書，參照前掲拙著《中國の道教》第二章第一節注⑧；王皓月譯中文版：《中國の道教》第二章第一節注⑧。



俗人不得與清信弟子同坐。清信弟子不得與清信道士同坐。清信道士不得與正一道士同坐。正一道士不得與高玄法師同坐。高玄法師不得與洞神法師同坐。洞神法師不得與洞玄法師同坐。洞玄法師不得與洞真法師同坐。洞真法師不得與大洞法師同坐。 (5a)

道士的位階有清信道士、正一道士、高玄法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師、大洞法師等七級。其中也沒有記載昇玄法師的位階。最早出現昇玄法師法位的例子，是前面所引用的《三洞奉道科戒儀範》中的“右受，稱昇玄法師”。這樣的話，天師道應該是在梁武帝末期設置了昇玄法師的位階。在昇玄法師的位階形成以前，《昇玄經》肯定是存在的，所以如果從昇玄法師位階的設置來推斷《昇玄經》的成書年代的話，那麼《昇玄經》應該編纂於梁武帝末期。

前面引用的《業報因緣經》卷六有向道士授予《昇玄經》的記載，所以梁武帝中期，《昇玄經》是明顯存在的。但是，道士位階中設置昇玄法師法位的時間，應該是在《昇玄經》作為經典的價值被肯定之後。因此《昇玄經》的編撰有可能大大早於昇玄法師位階的設置。這樣的話，即使《正一威儀經》中看不到昇玄法師的位階，但這也不能完全否定《昇玄經》在梁代初期存在的可能性。劉宋末南齊時期編纂的《正一經》中記載道士的位階裏也看不到昇玄法師，但該時期也有《昇玄經》已經存在的可能性。也就是說，《昇玄經》成書時期的上限無法僅僅通過昇玄法師位階的有無來確定。

接下來，想基於《昇玄經》所說的道士的位階來斷定《昇玄經》的成書年代。唐代朱法滿編的《要修科儀戒律鈔》(HY463)卷九

《坐起鈔》中，有如下記載：

昇玄經云：齋會行道時，諸正一道士不得與上清大洞法師共同席坐。上清大洞法師不得與五篇靈寶法師共同席坐，及傳服飾衣物。靈寶五篇法師復不得與昇玄內教法師共同席坐。 (8b~9a)

據此可知，《昇玄經》所說的道士的位階只有正一道士、上清大洞法師、靈寶五篇法師、昇玄內教法師等四個，該排位之中也將上清大洞法師置於靈寶五篇法師之下。此處記載的法師的位階與前面《正一經》和《正一威儀經》中所說的道士的位階十分不同。第一個區別是，《正一經》和《正一威儀經》中的道德（高玄）法師、洞神法師和三洞講法師的法位在《昇玄經》中看不到；第二個區別是，《正一經》和《正一威儀經》中法師自下而上的排位是，正一道士、高玄（道德）法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師、大洞法師或是三洞講法師，而在《昇玄經》中，相當於洞玄法師的靈寶五篇法師，被排在了相當於洞真法師和大洞法師的上清大洞法師之上。

道士位階中的這些差異，對於推斷《昇玄經》的成書年代有着極為重要的意義。《正一經》和《正一威儀經》的道士位階是在四輔說成立以後形成的天師道的法位制度（正一法位）<sup>①</sup>，而《昇玄經》所說的道士的法位中看不到四輔說的影響，据此推測其應該是在

---

① 關於道士的法位（正一法位）與四輔說的關係，參照本書第二章之三“天師道的受法教程與三洞四輔說”，以及前掲拙著《中國的道教》第二章第一節之五“四輔說與道士的位階”；王皓月譯中文版：《中國的道教》第二章第一節之五“四輔說與道士的位階”。

四輔說確立之前，由天師道所作的爲《昇玄經》獨有的虛構的法位。這表明，《昇玄經》的成書應該在四輔說之前。

此外，《道門經法相承次序》(HY1120)卷中寫道：

受法門徒，各依階級，從漸入頓，自下之高。故三乘教法，小大不等。謹按太真科曰，盟威爲下科，太清爲中科，上清、道德爲上科，三科爲三乘。(23a)

劉宋初期天師道編纂的《太真科》<sup>①</sup>中，將《上清經》和《道德經》作爲上科，《太清經》作爲中科，盟威(正一盟威治籙)作爲下科。《昇玄經》中對於經籙等級的評定最高位爲昇玄內教法師所受的《昇玄經》，其次是靈寶五篇法師所受的《靈寶經》，之後是上清大洞法師所受的《上清經》，最低位是正一道士所受的正一盟威治籙。所以在經籙的排序方面，《昇玄經》與《太真科》不同，特別是對於《上清經》的評價二書也非常不同。這似乎表明《昇玄經》中所說的道士的位階制度並不基於四輔說成立之後的梁代天師道道士的位階制度，而且其與劉宋初期天師道的受法教程也不同。《昇玄經》中所說的道士的法位序列，並不基於實際執行的道士的位階制度，而應該是作者獨自構想出來的。就是說，《昇玄經》的作者爲了宣揚《昇玄經》的優越性，製作了獨自的受法教程和道士的位階制度，將《昇玄經》和受得該經的昇玄內教法師置於最高位。但是即便如此，能够設想出《昇玄經》所說的道士的位階制度，其必要條件是，在《昇玄經》編撰時期，基於

① 關於《太真科》的成書時期，參照〔日〕大淵忍爾：《道教とその經典》，創文社1997年版，第五章之五“太真科成立の時期とその意味について”。

四輔說的受法教程和道士的位階制度在道士之間還沒有完全固定。如果基於四輔說的受法教程和道士的位階制度已經完善，那再主張與其完全不同的受法教程和道士的位階制度，等於宣揚實際上不可能實施的受法教程和道士的位階制度，難以想象《昇玄經》的作者會直接主張那樣的受法教程和道士的位階制度。由此推測，《昇玄經》的編纂時期大約就是在基於四輔說的受法教程和道士的位階制度得以完備的梁代初期以前。如果四輔說還沒有實行，道士的位階制度也算不上十分完善的話，那《昇玄經》的作者十分有可能構想出與四輔說完全不同的受法教程和道士的位階制度。

《昇玄經》中可以看到“靈寶五篇法師”的法位名，所以其編纂時期應該晚於在經錄的分級中不包括《靈寶經》的《太真科》。《昇玄經》中還可見“上清大洞法師”的法位名，“大洞法師”作為被傳授《上清經》道士的法位，在上清派的經典《太真玉帝四極明科經》（HY184）卷五所見的一例似為最早的用例<sup>①</sup>，此處被用作上清派道士的法位。《昇玄經》的“上清大洞法師”也是被傳授《上清經》的道士的法位名，所以其應該是受到了上清派“大洞法師”的法位名的影響。這樣的話，可以推測《昇玄經》的編纂是在開始使用“大洞法師”的法位名之後。雖然還不明確上清派從何時開始使用“大洞法師”的法位名，但上清派的“大洞法師”的法位名首見於《太真玉帝四極明科》卷五，而且僅有一例。這表明《太真玉帝四極明科》的編纂是在“大洞法師”的法位名形成之後不久進行的。如果說《太真玉帝四極明科》的編纂是在劉宋末南齊初期，那可以推測“大洞

<sup>①</sup> 關於“大洞法師”的稱號，在陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》的“次師告丹水”一項可見“某岳先生大洞法師”（36a），但該“大洞法師”是被用作受得《靈寶經》的法師的稱號，所以與上清派的“大洞法師”不同。

法師”法位名的出現在劉宋末期。而如先前所述,《昇玄經》中所見的道士位階制度早於四輔說的形成,這樣的話,將《昇玄經》的編纂時期定為上清派形成“大洞法師”的法位名之後的劉宋末期,應該不會有大的出入。

#### (四)

接下來從《昇玄經》的經名來推斷其創作的年代。

《道藏》中收錄有《太上靈寶昇玄內教經中和品述議疏》(HY1114),按此經說法,《昇玄經》的正式名為“太上靈寶昇玄內教經”。敦煌版《昇玄經》的正式名稱為“靈寶洞玄無等等昇玄內教”(P. 2445),“無上真一靈寶昇玄妙經”(P. 2560),“無上靈寶昇玄內教”(P. 2474),“靈寶昇玄內教”(P. 2391、S. 107),“靈寶內教無上經”(P. 2474),“靈寶昇玄洞經”(P. 2990),“昇玄內教無上經”(P. 2560),“昇玄真經”(P. 2474),“昇玄經”(P. 2560)等。從這些《昇玄經》的經名來看,對於《昇玄經》而言,“靈寶”、“內教”、“真一”都是表明經典內容的重要用語。

《昇玄經》的經名為何被冠以“靈寶”之語,為什麼被稱為內教,“真一”是什麼意思?

前面說到,《昇玄經》的經名由來於《靈寶經》的別名“太上昇玄經”。《昇玄經》借用《靈寶經》的經名編纂而成,可能表示《昇玄經》是作為《靈寶經》的一種而被編纂的。《昇玄經》的經名被冠以“靈寶”之語,也表明《昇玄經》是《靈寶經》的一種。

然而,究竟是从何種意義上說《昇玄經》是《靈寶經》的一種呢?如果從經名來考慮這個問題的話,就會注意到《昇玄經》含有“內教”一語。就是說,《昇玄經》被認為是“內教”的《靈寶經》,所以經

名中被冠以“靈寶”和“內教”。

在道藏版《太上靈寶昇玄內教經中和品述議疏》中可見“外教五篇經”(1a)一句。敦煌版《昇玄經》中也能够看到“外教五篇”(P. 2474)或“靈寶外教”(P. 2445)的字句。依照這些字句中“外教”的用法,所謂“外教”大概是指《靈寶五篇真文》和基於《靈寶五篇真文》的元始系《靈寶經》。如此的話,《昇玄經》以“內教”的《靈寶經》自居,也是爲了與“外教”的《靈寶經》相抗衡。

那麼,《昇玄經》自稱“內教”《靈寶經》時,其“內教”的意思是什麼呢?敦煌版《昇玄經》(P. 2445)中這樣定義“內教”:

所謂內教者,真一妙術,發自內心,行善得道,非從外來。

根據該定義,《昇玄經》之所以爲“內教”,是因爲其教說與人的內心密切相關。如《太上靈寶昇玄內教經中和品述議疏》的正文所說:

得道成真者,當宗受無上靈寶昇玄內教真一真經,皆當洗心,除去先日所犯罪過,革修後善,以順經法。能如是者,即合無上正真道意。(23a)

重視清靜之心與符合道德的行爲是《昇玄經》的特色。《昇玄經》的經名被冠以“真一”之語,也與《昇玄經》思想中重視人內在的單純的心境有密切關係。而所謂“真一”,是指人內心的純潔無瑕,所以說“內教”的《昇玄經》重視“真一”。

“真一”作爲純潔無瑕的、沒有僞飾的心境,也可以與“自然”的觀念相結合。《昇玄經》(P. 2445)中說道:

得真一自然之道者，千億萬中時有一耳。至得道者，皆是內行具足，非爲藥也。

體會了真一自然之道者，其內行（內在的修行）就已經完備。

如上所述，《昇玄經》所重視的內在的修行，是讓人的內心保持真一無雜的自然狀態，因此《昇玄經》之教說爲“內教”，也被稱爲“真一”。

《靈寶五篇真文》和元始系《靈寶經》被稱爲“外教”的理由又是什麼呢？《靈寶五篇真文》和元始系《靈寶經》作爲教說，其依附於存在於外界的《靈寶五篇真文》這個咒符。

《昇玄經》的作者說《昇玄經》是“內教”的《靈寶經》，《靈寶五篇真文》和元始系《靈寶經》爲“外教”的《靈寶經》，是主張作爲“內教”《靈寶經》的《昇玄經》比作爲“外教”《靈寶經》的《靈寶五篇真文》和元始系《靈寶經》更爲優越。

推測《昇玄經》作者的創作意圖，可知《昇玄經》的作者是爲了超越之前存在的“外教”《靈寶五篇真文》和元始系《靈寶經》而創作了更爲優越的作爲“內教”《靈寶經》的《昇玄經》。作爲經典，《昇玄經》比《靈寶五篇真文》和元始系《靈寶經》更爲優越，這與前面所載《要修科儀戒律鈔》卷九《昇玄經》引用的“靈寶五篇法師復不得與昇玄內教法師共同席坐”一段也可以確認，即認爲被傳授《昇玄經》的昇玄內教法師比被傳授《靈寶五篇真文》的靈寶五篇法師地位更高一級。

《昇玄經》將自己定位爲是比《靈寶五篇真文》和元始系《靈寶經》更爲優越的《靈寶經》，這爲推定《昇玄經》的成書年代提供了

珍貴的線索。《昇玄經》成書之前，已經存在《靈寶五篇真文》和元始系《靈寶經》，而且二者在道教界的地位尚不穩固。《靈寶五篇真文》的創作是在東晉隆安末期，元始系《靈寶經》開始被創作是在東晉末劉宋初<sup>①</sup>，因此，《昇玄經》的創作最早也在劉宋初期。而劉宋元嘉十四年(437)陸修靜(406～477)在撰寫《靈寶經目序》時，元始系《靈寶經》僅僅有十一卷，其後元始系《靈寶經》不斷增加，劉宋泰始七年(471)在陸修靜向明帝獻的《三洞經書目錄》中已經記載了二十一卷(或者二十三卷)。而記載於《三洞經書目錄》中的《靈寶經》<sup>②</sup>中没有言及《昇玄經》，只在仙公系《靈寶經》之一的《上清太極隱注玉經寶訣》中看到一處作為《靈寶經》別名的《太上升玄經》。基於該事實來推測《昇玄經》成書年代，認為《昇玄經》的編纂在《三洞經書目錄》之後，應該沒有大的出入。

前面，通過道士的位階制度來推測《昇玄經》編纂於劉宋末期，與通過《昇玄經》的經名和思想推測的成書年代相吻合。就是說，《昇玄經》應該創作於劉宋末期，大約5世紀70年代。

### 三、《昇玄經》的編纂者與天師道

推測《昇玄經》的編纂者為劉宋末期的天師道道士論述依據

---

① 關於元始系《靈寶經》的成書，參照前揭拙著《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經の形成”；李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第三章“《靈寶經》的形成”。

② 關於陸修靜《三洞經書目錄》所載的《靈寶經》，參照前揭拙著《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經の形成”之附“靈寶經の分類表”；李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第三章“《靈寶經》的形成”之附“《靈寶經》の分類表”。



如下：

第一，在天師道中被推崇為流派祖師的後漢張陵，在《昇玄經》中同樣受到尊崇。

《昇玄經》構想了太上道君向張道陵說道一事。而根據《昇玄經》(P. 2343)的記載，“昇玄經”由天上界的元始天尊所秘藏，一億一千萬劫後纔在地上世界出現一回，而最初被授予“昇玄經”的是張道陵，由該點可知，《昇玄經》是非常尊重張陵的。

《昇玄經》中將張陵尊稱為“張道陵”，進而給張道陵加上了諸如“無上洞玄真一法師張道陵”(P. 2445)、“太上靈寶洞玄真一三天法師張道陵”(P. 2445)和“正一真人張道陵”(P. 2474)等特別稱號。特別是，“三天法師”這個稱號是基於劉宋時期天師道宣揚的“三天”思想。<sup>①</sup>

第二，《昇玄經》中有天師道三洞說的思想。

《昇玄經》認為作為“內教”的《昇玄經》比作為“外教”的《靈寶五篇真文》和元始系《靈寶經》更為優越，但是，又絕對沒有排斥“外教”的元始系《靈寶經》的想法。《昇玄經》(P. 2474)中寫道：

人能積善行功立德，救度帝王國主、天下民人，供養無上靈寶昇玄內教、外教五篇、上清、洞神三寶妙經。

作者認為應將“外教”的《靈寶五篇真文》和元始系《靈寶經》與“內

① 關於“三天”的思想和“三天法師”的稱號，參照前掲拙著《六朝道教史研究》第三篇第二章“劉宋期の天師道の‘三天’の思想とその形成”；李慶譯中文版《六朝道教史研究》第三編第二章“劉宋時期天師道的‘三天’思想及其形成”。

教”的《昇玄經》一起供養。更值得注意的是，除了“內教”、“外教”的《靈寶經》以外，《上清經》和《洞神經》也是需要供養的經典。就是說，《昇玄經》中有一並信奉洞真部《上清經》、洞玄部《靈寶經》和洞神部《洞神經》的三洞說的思想。這點，從“三寶妙經”一句也能得到確認。所謂“三寶”，是指道寶的無極大道、經寶的三十六部尊經、師寶的玄中大法師。供養“三寶妙經”就意味着供養全部經寶的三十六部尊經，即三洞十二部的道書。所以該三寶說的思想也是基於三洞說的思想。

關於《昇玄經》中有三洞說的思想，通過如下內容也可知，《昇玄經》(P. 2560)中寫道：

是時，有一真人，號曰歸大慧志。……宗受洞玄、洞真、洞神。

或者：

十方成真人，皆受三洞書。

以及《太上靈寶昇玄內教經中和品述議疏》的正文中說：

此經高妙，綜統三洞，無上至真，第一玄章。 (41a)

劉宋南齊時期積極宣揚三洞說的道流正是天師道。<sup>①</sup>

---

① 前掲拙著《六朝道教史研究》中將天師道中創立三洞說的流派命名為“天師道三洞派”，但由於劉宋及之後的天師道幾乎全都是三洞派，所以在之後的拙著《中國的道教》之中僅稱為天師道。

第三,《昇玄經》的思想,與劉宋天師道創作的仙公系《靈寶經》的思想有眾多的一致之處。

首先,是尊重“真一”。《昇玄經》中,“真一”的概念被用於經名。《昇玄經》(P. 2560)中可見“無上真一靈寶昇玄妙經”的經名。《太上靈寶昇玄內教經中和品述議疏》的正文中有“無上靈寶昇玄內教真一真經”(23a)的記載。《昇玄經》的經名中使用了“真一”的概念,是因為“真一”在《昇玄經》的思想中有重要的意義。前面引用的《昇玄經》(P. 2445)中,最高理想的道被稱為“真一自然之道”,甚至張道陵的“無上洞玄真一法師”、“太上靈寶洞玄真一三天法師”等稱號之中也被加上了“真一”的概念。

該“真一”的概念在仙公系《靈寶經》中也受到尊重。例如,仙公系《靈寶經》的“太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣上卷”、“太上洞玄靈寶大道無極自然真一五稱符上經”、“太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經”、“太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真一經”<sup>①</sup>等經名中使用了“真一”的概念。而將“真一”與“自然”的概念相結合,在該點上也與《昇玄經》的“真一”相同。

如前面已經提到的,《昇玄經》說要信奉洞真、洞玄、洞神的三洞部的全體道書,而尊尚三洞部所有的道書的思想,在仙公系《靈寶經》中也能看到。《太上洞玄靈寶本行宿緣經》(HY1106)中寫道:

宗三洞玄經,謂之大乘之士。先度人,後度身。坐起卧息,常慈心一切。(6a)

① 這裏所記的仙公系《靈寶經》的經名,依照[日]大淵忍爾著:《敦煌道經·目錄編》,福武書店1978年版,所收的《靈寶經目》(P. 2861之2、P. 2256)。另外,關於仙公系《靈寶經》參照本書第134頁注①。

以及《太上洞玄靈寶本行因緣經》(HY1107)中寫道：

吾後爲諸人作師，志大乘行，常齋誠讀經。並賣珍寶，詣  
大法師，受三洞大經，供養禮願，齋誠行道。 (5b)

在尊尚三洞部所有經典這點上，《昇玄經》與仙公系《靈寶經》也是共通的。

《昇玄經》(S. 6310)中可見名爲“無上三天法師太極真人徐來勒”的真人，根據仙公系《靈寶經》的說法，太極真人徐來勒是於天台山向三國吳的葛玄(葛仙公)授予《靈寶經》的真人。通過《昇玄經》中可以看到該真人之名，可以發現《昇玄經》繼承了仙公系《靈寶經》的思想。

《昇玄經》(P. 2445)中寫道，講說“五千文”(《老子道德經》)之時，需要依照《靈寶經》的儀禮：

若說五千文者，亦依靈寶儀。所以然者，靈寶官屬攝諸吏兵。

該儀禮的方法，與仙公系《靈寶經》的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(HY532)中的記載相同，都說傳授“五千文”時要依據《靈寶經》的儀禮：

太極真人曰：五千文仙人傳授之科，素與靈寶同限。

(13a)

第四,《昇玄經》中可以看到與四輔說的正一部的一乘思想相通的想法。

在《昇玄經》中,不僅可以看到信奉三洞部全體道書的想法,也可看到認為《昇玄經》本身就是內容統合三洞部全體道書的經典的想法。前面引用的《太上靈寶昇玄內教經中和品述議疏》的正文中說“此經高妙,綜統三洞”。在《昇玄經》(P. 2445)中也有類似記載:

此經名大乘至法。兼苞衆經,善解至真,不顧細行。大而言之,行無常准,法無定條。唯善是與。

《昇玄經》(P. 2343)中,也記有:

此經大業(乘之誤),兼攝衆經。

如上述,《昇玄經》本身就包括三洞部全體道書的內容,從這個意義上說《昇玄經》是“大乘”的經典,這個說法與四輔說中正一部的一乘思想也是相通的。如《道教義樞》(HY1121)卷二《七部義》中所引的《正一經》中寫道:

正一云:三洞雖三,兼而該之,一乘道也。太玄爲大乘,太平爲中乘,太清爲小乘,正一通於三乘也。

四輔說中,正一部擔負統攝三洞(三乘)全部道書的作用,被稱為“一乘道”。在這種情況下,收入正一部的《正一經》當然也被看

做是統合三洞(三乘)全部道書的“一乘道”的經典。儘管“大乘”和“一乘”在稱呼上有區別,但不論是《昇玄經》還是正一部的《正一經》,都認為自己是包括三洞全部道書的經典,在這點上二者是相通的。而創作並形成四輔說和《正一經》的人正是劉宋末南齊初天師道的道士。<sup>①</sup>而《昇玄經》中可以看到與四輔說和《正一經》的一乘思想相通的思想,其原因應該是因為《昇玄經》為劉宋末期天師道的道士所編撰。

第五,《昇玄經》中出現了名為豆(寶)子明的真人。

《昇玄經》(P. 2445)中記載有名為“子明”的人與“太上”問答的場面,該“子明”似乎就是指仙人豆(寶)子明。南齊時期《正一經》之一的《正一法文經護國醮海品》(HY1277)中,由“太上告仙人豆子明曰”開篇。《本際經》卷四(P. 2806)之中,也可見“豆子明”之名,並且說張道陵為豆子明之師。《本際經》卷十(S. 2999)之中作“寶子明”,而該寶子明被看做是太極真人徐來勒的侍座第一弟子。《昇玄經》(P. 2343)中,豆子明是作為葛洪之師鄭思遠的老師。《雲笈七籤》(HY1026)卷九五《仙籍語論要紀》的“真假”條所引的《昇玄經》中,有豆子明和張陵之間的問答,豆子明為張陵的弟子。綜上可見,豆(寶)子明這個仙人被認為是張陵和太極真人徐來勒的弟子,並且是鄭思遠之師。從道流的觀點來看豆(寶)子明,作為天師道的張陵的弟子和葛氏道的鄭思遠之師的名為豆(寶)子明的

① 關於四輔說和《正一經》的形成,參照拙稿《三洞四輔與“道教”的成立》,見《道家文化研究》第十六輯,生活·讀書·新知三聯 1999 年版,以及前揭拙著《中國の道教》第二章第一節之五“四輔說と道士の位階”(第 95~98 頁);王皓月譯中文版《中國の道教》第二章第一節之五“四輔說與道士的位階”(第 72~74 頁)。

仙人，是連接天師道與葛氏道兩種道流的道士。

豆(寶)子明這位仙人的名字，最早出現於《昇玄經》和《正一經》。管窺所及，劉宋末期之前的經典中是看不到其名字的。豆(寶)子明這個名字，之所以最早出現於劉宋末南齊初的天師道所編纂的《昇玄經》和《正一經》中，恐怕是因為豆(寶)子明這個仙人對於劉宋末南齊初的天師道而言具有思想上的必要性，從而使其成為被設想出來的虛構的仙人。劉宋末南齊初的天師道中，已經基於三洞說全面吸收了葛氏道的經典及思想，而葛氏道也被認為是與天師道相銜接的，所以作為葛氏道與天師道之間紐帶的豆(寶)子明，正是劉宋末的天師道在思想上所需要的虛構的仙人。該仙人之名出現在《昇玄經》中，恰好說明《昇玄經》是由劉宋末的天師道道士所編撰的。

#### 四、《昇玄經》中所載的道佛二教融合論

《昇玄經》中可以看到道教和佛教的融合，《昇玄經》卷七(P. 3341)寫道：

功上者神仙，功中者天仙，功下者延壽。

而《太上靈寶昇玄內教經中和品述議疏》在同一處寫道：

上得神仙，中得泥丸，下得延年。

在這兩份資料中，一處說擁有中等功績者是天仙，而另一處則

作“泥丸”。參照敦煌版《大道通玄要》所引的“昇玄經第七卷”：

上得神仙，中得泥丸，下得延年。

可知功績為中等者可得“泥丸”。而關於“泥丸”，《太上靈寶昇玄內教經中和品述議疏》的正文中說：

泥丸滅度，得免地官，魂神澄正，得昇天堂，或補仙品，或生聖王。

據此可知，“泥丸”是佛教的滅度，即涅槃的意思。“泥丸”這個概念見於葛洪《抱朴子·內篇》卷十五《雜應篇》和卷十六《黃白篇》中，但其意思不詳。東晉中期上清派的《黃庭內景經》和《大洞真經》中“泥丸”是指人的頭部。將“泥丸”用作涅槃之意，大概最早就是在《昇玄經》。<sup>①</sup>

依照《昇玄經》的記載，功績最大者為神仙，功績中等者獲得佛教的涅槃，功績最小者獲得長壽。獲得佛教涅槃者儘管比道教的神仙地位要低，但比長壽者高。在這點上，一方面判定了道教和佛教的優劣，另一方面又顧及了二者的和諧。

《昇玄經》(P. 2474)記載：

---

<sup>①</sup> 馬伯樂(Henri Maspero)著，川勝義雄譯：《道教——不死的探求》(東海大學出版會1966年版)中說“泥丸”是源自梵語的 nirvana(涅槃)(第14頁)。但是，“泥丸”的概念原本與佛教的涅槃沒有關係，似乎是在《昇玄經》最早用於 nirvana 的音譯。



太上大道君仍誦偈曰：吾我自然之氣，布滿周西胡，爲之立佛法。

作爲自然之氣的太上大道君爲西胡建立了佛教。同書中還寫道：

道言：吾以五氣周流八極，或號元始，或號老君，或號太上，或號如來，或爲世師，或爲玄宗，出幽入冥，待應無方，連造天地，成生諸神。

說太上大道君的別名之一就是“如來”。

《昇玄經》一方面確立了道教的優勢地位，另一方面又有讓道教與佛教相融合的想法。《昇玄經》中道教的道士和佛教的沙門被按“道士、沙門”的順序記載，並有幾個肯定二者的例子，也體現了《昇玄經》一邊將道教的價值觀置於佛教之上，另一方面又試圖讓道教和佛教和諧共存的想法。這種思想，由道教一方向佛教一方明確提出，最早是在劉宋泰始三年（467）天師道道士顧歡所著的《夷夏論》<sup>①</sup>中。劉宋初天師道道士所作的《三天內解經》中將道士的修行法稱爲“大乘”，將沙門的修行法稱爲“小乘”，並對比論述了二者的優劣，“大乘小乘，其路不同，了不相似也”（卷下）。可見《三天內解經》中讓道士與沙門和諧共存的觀念還是比較淡薄的。然而，在《夷夏論》中，雖然將道教定位爲比佛教優越的教，但作者融合二教的意圖十分明顯，在這點上與《三天內解經》立場稍有不

<sup>①</sup> 關於《夷夏論》的成書年代有多種說法，本書依據《佛祖統紀》（《大正藏》卷四九）卷三六劉宋明帝泰始三年（467）一條“道士顧歡，作夷夏論”的記載。

同。可以說,《昇玄經》的立場接近於《夷夏論》的立場。

雖然評價道教之教比佛教之教更為優越,但試圖融合二教的《昇玄經》絕對沒有排斥佛教。甚至可以說,積極吸收佛教大乘經典的思想和用語,將其與道教的思想相結合而進行論述的情況較多。早在《靈寶經》中這種寫法就已經被採用,不過《昇玄經》將其進一步昇級。《昇玄經》之中,大乘佛教的“大乘”和“小乘”,以及“一乘”、“二乘”、“三乘”的觀念,五戒十善的觀念,輪回報應和佛國土的思想、空的思想,都與道教思想相融合而出現。

## 五、《昇玄經》的傳授與昇玄法師

推定為劉宋末期編纂的《玄都律文》<sup>①</sup>(HY188)之中,關於“自

---

① 關於《玄都律文》的成書年代,大淵忍爾氏推定為“南北朝中期”。參照大淵忍爾《道教及其經典》第五章“太真科とその周邊”(第453頁)。近年,中國的王承文在論文《古靈寶經的齋官制度與天師道及佛教的關係》(見《敦煌吐魯番研究》第六卷,北京大學出版社2002年版)中,將《玄都律文》的成書年代推定為“401至410年之間”(第70頁),筆者對此難以認可。因為無法相信,東晉末期的五斗米道中已經確立了《玄都律文》所說的教團制度,如“男官、女官、主者、籙生”或者“道士、女官、祭酒、籙生”這種道士和女官的地位置於祭酒之上的位階制度,以及說“內法自然昇玄真文已上,上清大洞已下,須用紫色法服”,被傳授《昇玄經》和《上清經》的《大洞真經》的道士的法位法服的制度。還有,北魏寇謙之的《老君音誦誠經》(HY784)中,以及劉宋初編纂的天師道的經典《三天內解經》(HY1196),論述劉宋初期天師道科律的《太真科》,陸修靜的《陸先生道門科略》(HY1119)、《太上洞玄靈寶授度儀》、《洞玄靈寶五感文》(HY1268)等其他劉宋時期的天師道的著作中,完全沒有以“玄都律”或者“玄都律文”之名引用《玄都律文》,這也從另一方面證明,《玄都律文》在劉宋中期之前是不存在的。還有值得注意的是,最早以“玄都律”之名引用《玄都律文》的文獻,是梁末編纂的《三洞奉道科戒儀範》。這也表明,《玄都律文》是在梁末之前編纂的。  
(轉下頁)

然昇玄真文”有如下記載：

(接上頁注①) 王承文認為,陸修靜《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》(HY524)中“凡此禁制並出玄都上宮明科舊典”(16b)的“玄都上公明科舊典”,就是指《玄都律文》,但這個解釋應該是錯誤的。理由是,“玄都上公明科舊典”的意思是“在天上界的玄都上宮的明科舊典”,是指假設(虛構)其為天上界的玄都上宮的,自太古就已經存在的天書(舊典),不是指現實存在的經典。陸修靜在《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中記載了三十一條(因為是天上界的戒律,所以原本應該是三十六條)“禁制”,並說其是天上界的舊典(天書)所記載的,想表明這些“禁制”由天上界所定。(順便說明,三十六是天的聖數)因此,《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中的“玄都上宮明科舊典”實際上不是《玄都律文》,但後來《玄都律文》編纂之時,“玄都律文”這個經典名很有可能是基於“玄都上宮明科舊典”這個用語而被設想出來的。《玄都律文》收錄了與《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》的“禁制”內容幾乎相同的三十六條的“禁制”,由此推測《玄都律文》是在吸收了《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》的三十六條“禁制”之後編纂而成,並借《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》的“玄都上宮明科舊典”之名,命名為《玄都律文》。

還有,與《玄都律文》的“禁制”內容相似的禁制,也記載於仙公系《靈寶經》的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(《無上秘要》卷四八所引的《敷齋經》)。按照王承文的說法,《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》和《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》的編纂是基於東晉末期的《玄都律文》(前揭論文第63頁)。然而,王承文的推定,是源自將《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》的“玄都上宮明科舊典”誤解為《玄都律文》。在這裏說明的是,《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中的“如此云太玄都舊典也”(13b)中的“太玄都舊典”,是構想(虛構)的在天上界的太玄都,自太古就存在的舊的天書(舊典),不是指《玄都律文》。

如果論述筆者所推定的此三書的編纂經過的話,首先是天師道在劉宋初期創作了仙公系《靈寶經》的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》,其次是陸修靜基於該《靈寶經》創作了《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》,之後是《玄都律文》參考了《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》編纂而成。通過瞭解三書的成書順序,可以合理地解釋三書所記的“禁制”的內容的差別和懲罰的差別。但是,如果按照王承文所說,其他二書是基於《玄都律文》編纂的,則無法解釋《玄都律文》和《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(《敷齋經》)之間三十六條“禁制”出現較大差別,特別是關於懲罰措施產生明顯不同的原因。

如果《玄都律文》的編纂在陸修靜《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》之後,則《玄都律文》的成書在劉宋末期。還有,從《玄都律文》所記錄的天師道教團的情況和道士的位階制度來看,其編纂正處於天師道的教團一面殘留了部分“治與祭酒的制度”,一面轉向“道館與出家道士的制度”的時期,所以認為《玄都律文》編纂於劉宋末期是最為妥當的。筆者在前揭拙著《六朝道教史研究》中推定為“劉宋末至梁初的時期”(第206頁。中文版第195頁),而現在認為《玄都律文》編纂於劉宋末期。

律曰：道士、女官、籙生，身年十八已上，得受大法。若外法，自受百五十將軍籙已上，堪著黃色法服衣冠。內法自然昇玄真文已上，上清大洞已下，須用紫色法服。（17a）

這裏所載的“自然昇玄真文”是否就是指《昇玄經》呢？被推測為是《昇玄經》經名的“自然昇玄真文”之中，被冠以“自然”的概念，這與迄今所見《昇玄經》的思想相符合。《無上秘要》卷四六《昇玄戒品》所引的《昇玄內教經》中，記有“道陵，子當擇人而授，勿泄真文”（1b），將《昇玄經》表述為“真文”。《玄都律文》中將“自然昇玄真文”看做論述內法的經典，這點也與《昇玄經》的內教的思想一致。由此看來，“自然昇玄真文”指代《昇玄經》的可能性是十分大的。如果“自然昇玄真文”就是《昇玄經》，那麼在《玄都律文》編纂的劉宋末期，《昇玄經》就已經被列為天師道的道士所支持的經典之一。

但是，《正一經》和《正一威儀經》中看不到昇玄法師的法位，所以說在四輔說成立後的天師道中，好像將所說的位階制度與四輔說不符的《昇玄經》排除在受法教程之外。梁代孟景翼和孟智周的《喪禮儀》<sup>①</sup>中看不到《昇玄經》之名，大概也表明了，在梁代初期，天師道教團中《昇玄經》並沒有被吸收進正式的受法教程中。天師道正式的受法教程中出現《昇玄經》之名，最早是在《科戒儀範》的《正一法位》。隨着《昇玄經》於梁代末期被天師道正式的受法教程

---

<sup>①</sup> 關於梁代孟景翼和孟智周的《喪禮儀》，參照本書第二章之二“梁代初期天師道道士的受法教程”。

所採用,《昇玄經》在天師道內受到了極大的重視。前面所引用的《隋書·經籍志》中寫道:

大業中,道士以術進者甚衆。其所以講經由以老子爲本,次講莊子及靈寶、昇玄之屬。

隋代大業年間(605~617),道士們向皇帝講授《昇玄經》。還有,隋代編纂的《太玄真一本際經》(以下簡稱《本際經》)裏,也以“昇玄內教”或者“靈寶昇玄妙經”的名稱引用《昇玄經》。通過這些事實可知《昇玄經》在隋代廣爲流傳,並受到人們的信仰。

朱法滿《要修科儀戒律鈔》卷九,還與《昇玄經》相區別,從名爲“昇玄威儀經”和“昇玄威儀”的經典中引用內容。《禮拜鈔》中記載有:

昇玄威儀經云:昇玄法師朝方一禮,用五篇威儀。引官常行悔過,東方爲始。  
(卷九,5a)

《坐起鈔》中寫道:

昇玄威儀云:法師不得坐人下坐。除勢力所加。  
(卷九,8a)

因此可知昇玄法師在唐初是真實存在的。據張萬福的《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》(HY445)記載的昇玄師諱一項可見“昇玄弟子”的法位,由此可確認昇玄法師和昇玄弟子在唐代是存

在的。

昇玄法師的法位在《三洞奉道科戒儀範》的《正一法位》以及張萬福的《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》中都居於洞玄法師之下，洞《神法師》之上。該昇玄法師的法位與《昇玄經》中所見的位階不同，並非基於《昇玄經》自身的主張，而是以無視《昇玄經》自身的主張的形式，將《昇玄經》收入天師道正式的受法教程之中。

在天師道正式的受法教程中，《昇玄經》被置於洞玄部的《靈寶經》之下，洞神部《洞神經》之上，是因為《昇玄經》被看做是新出的《靈寶經》。《昇玄經》雖然是《靈寶經》的一種，但由於是在元始系和仙公系《靈寶經》之後編撰的，所以為了與這些《靈寶經》相區別，其地位被置於緊接着的《靈寶經》之下。

天師道的受法教程中，《洞淵神咒經》被置於洞神部之下，太玄部之上，也是基於同樣的考慮。《洞淵神咒經》是《三皇經》的信奉者作為《三皇經》的一種而創作的，<sup>①</sup>所以《洞淵神咒經》被看做是新出的《三皇經》，在天師道的受法教程中被置於收錄《三皇經》的洞神部之下。

## 六、結語

通過以上的分析，可以明確《昇玄經》是由劉宋末期的天師道

---

① 關於《洞淵神咒經》的編纂及其思想，參照前掲拙著《六朝道教史研究》第二篇補論一“《太上洞淵神咒經》と《女青鬼律》と《太上正一神咒經》の成書年代について”之二“《太上洞淵神咒經》の成書年代”；李慶譯中文版《六朝道教史研究》第二編補論一“關於《太上洞淵神咒經》、《女青鬼律》和《太上正一咒鬼經》的成書年代”之第二節“《太上洞淵神咒經》的成書年代”。

道士編纂的，這對於瞭解南北朝、隋唐時期的天師道的思想發展有重要意義。迄今的道教研究中，多數人認為《昇玄經》創作於北朝，所以明顯受到《昇玄經》影響的《本際經》也被認為是在北朝道教的影響下而被創作的。但是，如果《昇玄經》是劉宋末期的天師道道士編纂的，那就也可以認為《本際經》是在南朝道教的發展中被創作的。劉宋時期仙公系《靈寶經》的編纂，劉宋末期《昇玄經》的編纂，劉宋末南齊時期的《正一經》的編纂，梁武帝後半期的《業報因緣經》和《三洞奉道科戒儀範》的編纂，以及隋代的《玄門大義》和《本際經》等天師道經典的編纂歷史，正是南朝天師道思想變遷的歷史。審視這些經典編纂的歷史，可以發現，這些經典都采取了一邊積極吸收大乘佛教的思想和觀念，一邊構築道教教理的方法。此方法，在唐初成玄英的《老子道德經義疏》和孟安排的《道教義樞》之中已近於完成。而道教的教理得以與佛教相比肩，也是因為較早採用了這個方法。

在唐代初期的天師道教團中，被傳授《昇玄經》的昇玄法師和昇玄弟子是真實存在的，從唐代初期編撰的王懸河《三洞珠囊》、《千真科》、朱法滿《要修科儀戒律鈔》等引用了為數不少的《昇玄經》也可以看出，隋唐時期的天師道教團中是重視《昇玄經》的。《昇玄經》在隋唐時期十分流行，也是因為用佛教的教理解釋道教的風潮盛行於當時的道教界。

## 補論一 唐代道教大洞三景弟子與 大洞法師法位的形成

### 一、前言

唐代道教所使用的道士法位名中，有被稱為上清玄都大洞三景弟子、大洞三景弟子、上清三景弟子、上清玄都弟子、上清弟子、上清玄都大洞三景法師、上清大洞三景法師、大洞三景法師、上清大洞法師、大洞法師、上清大洞三景道士、上清道士的法位名。這些法位名由來於作為南朝上清派道士法位的大洞三景弟子和大洞法師。因此，這些擁有以上法位名的唐代道士也被看成是上清派的道士。但是，筆者已經在題為《天師道的受法教程與道士的位階制度》<sup>①</sup>的論文中，明確唐代的大洞三景弟子和大洞法師是被傳授洞真部《上清經》（包含券契籙等，下同）的天師道道士的法位。不

---

① 拙稿《天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度》最初刊登於《東洋の思想と宗教》第十八號（早稻田大學東洋哲學會 2001 年版），其後補訂收錄於本書的日本版《唐代の道教と天師道》（知泉書館 2003 年版）。



過，在該論述中，沒有討論南朝上清派的大洞三景弟子和大洞法師變為唐代天師道道士法位的歷史過程。因此，拙稿中將選取該問題進行論述。

在道教中，道士的法位基於被傳授的經籙，而傳授經籙之時使用傳授儀。拙稿中將分析道士取得大洞三景弟子和大洞法師的法位之時被傳授的經籙，以及當時所使用的傳授儀，借此來解明大洞三景弟子和大洞法師成為唐代天師道道士法位的歷史過程。

## 二、上清派的大洞三景弟子與大洞法師及傳授儀

### (一)

名為大洞三景弟子的上清派道士稱號，最早出現在陶弘景《真誥》(HY1010)卷九“右四朝太素三元君法，以吉日夜半時”一項記載的“大洞三景弟子某謹以吉日之夜，天關九開之間，上聞太上玉皇真君(以下省略)”，《真誥》中記“此一條掾寫”，所以“四朝太素三元君法”是東晉許掾(許翽，341～370)所書寫的。這樣的話，大洞三景弟子應該是4世紀60年代上清派所使用的道士的稱號。大洞三景弟子的稱號在《上清經》的《上清握中訣》(HY140)、《上清三元玉檢三元布經》(HY354)、《洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經》(HY1302)和《洞真太上三九素語玉精真訣》(HY1316)中也可見。南齊梁初編纂的《洞真太上太霄琅書》<sup>①</sup>

① 《洞真太上太霄琅書》與其後被引用的《太真玉帝四極明科經》大概都是南齊梁初之時編纂的。參照〔日〕大淵忍爾著《初期の道教》(創文社1991年版)前篇第四章之一“1《太霄琅書》”。還有，太真齋法在《太霄琅書》卷五也被提及，所以可以認為其成書比《太霄琅書》稍早，但基本是同時期。

(HY1341, 以下簡稱《太霄琅書》)卷六和太真齋法(《無上秘要》卷五五~五七所收。HY1130)中使用了大洞三景弟子的法位名。

名為大洞法師的上清派道士的稱號,在劉宋末南齊時編纂的《太真玉帝四極明科經》<sup>①</sup>(HY184)卷五“太玄都四極明科”中有如下記載:

太玄都四極明科曰:凡男女同學上清之道,共奉師宗,入室齋戒燒香禮拜,當隨所學深淺上下次第。高上玄鑒,身受三寶奇文,登盟備,以為第一。同有此德,先後次之。復同年俱備,長幼次之。皆以上德高稱之才,為大洞法師也。 (3a~b)

據此,告盟並被傳授《上清經》的道士中,德高望重者被稱為大洞法師。劉宋末期,上清派的大洞法師好像也活動在天師道的教團之中,劉宋末期天師道編纂的《玄都律文》<sup>②</sup>(《要修科儀戒律鈔》卷九所引)中說“律曰:道士大洞法師不得與俗人同共食”。但“大洞法師”在東晉末劉宋初編纂的《上清太上黃素四十四方經》(HY1369)中是仙界真人的稱號,不是道士的法位<sup>③</sup>。還有,陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》(HY528)中出現的“某岳先生大洞法師”

① 《太真玉帝四極明科經》的編纂年代,參照本書第135頁注①。

② 《玄都律文》的編纂年代參照本書第154頁注①。

③ 根據《上清太上黃素四十四方經》,“大洞法師”是天上界誦讀“太上黃素四十四方”的真人所得的稱號,並且說大洞法師“位準太極上仙”。

也不是實際存在的道士的法位名<sup>①</sup>。大洞法師被用作上清派道士的法位名，恐怕是在劉宋中期之後。《上清曲素訣辭籙》(HY1381)中也可以看到名為“上清大洞法師”的道士的法位名，但這好像不是劉宋上清派所使用的法位名，而是唐代道士的法位名。<sup>②</sup>

就這樣，大洞三景弟子的法位名作為上清派道士的稱號最早是在東晉中期之後，劉宋後半期時大洞法師的法位名也開始被一並使用。作為上清派獨自使用的道士的法位名似乎僅有大洞三景弟子和大洞法師兩種，而上清派的文獻中僅僅出現其中的一個法位，所以兩者的關係尚不明。但是，在道士的位階制度還沒有確立的南朝上清派<sup>③</sup>中，大洞三景弟子和大洞法師好像被看做為相同的法位。

## (二)

劉宋上清派的大洞三景弟子和大洞法師被傳授《上清經》時的傳授儀，根據所傳授《上清經》的不同而有所不同。《太真玉帝四極

① 陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》中，作為法師的稱號使用了“太上靈寶無上洞玄法師某甲先生”和“某岳先生大洞法師”，作為弟子的稱號使用了“太上靈寶無上洞玄弟子某岳先生”和“某岳先生洞玄弟子”，這些都不是當時的道士實際使用的法位名，而是陸修靜編纂《太上洞玄靈寶授度儀》時，模仿《靈寶經》中出現的“太上靈寶無上三洞弟子某岳先生”和“洞玄弟子某岳先生”，或借用《上清經》中的“大洞法師”而創作的構成儀式所必須的法師和弟子的名稱。

② 道藏本《上清曲素訣辭籙》的上清八威召龍籙中，可以看到三處“上清大洞法師”的法位名，該三處文章中都使用了唐代的行政單位“某州縣”和宮觀制度的“某宮觀”，所以上清大洞法師也是唐代道士所使用的法位名。

③ 南朝上清派的教團之中，道士的位階制度還沒有確立。關於這點，參照本書第一章之二“唐代道士的位階制度”。

明科經》中記載了各種《上清經》的傳授儀禮，这里想介绍卷五所收的最具代表性的《大洞真經》和《上清經》傳授的科律：

太玄都四極明科曰：凡詣經師告盟，受《上清寶經大洞三十九章》，《四極明科》，當以八節之日，送金鑲一雙，青繒九尺，以奉於經師。師得此信，當連條上學弟子郡縣鄉里姓名年紀生月，於九尺青繒之上正中，於玄岳絕巖之側，北向奏名青官，叩齒二十四通，微咒曰：（省略）

畢，埋青繒於絕巖之下，如此三年，尅有真人下降，語兆神真之道。受科不奏此名，則青官無錄，四司所糾，則同竊經盜科之罪。若師仙化，或相去遙遠，不得輸送鑲物，皆當自得施行。但鑲以自盟，奉師之信，不得不送於經師爾。違一節不送，廢功斷事，不得又仙，三節違盟，告下三官，罰考風刀，死充地獄，三塗之掠萬劫，還生非人之道，師得信盟不奏，罪亦同之。玄都中宮女青律文，受者明慎奉行。（4a~b）

《太真玉帝四極明科經》記載的關於《上清經》的傳授儀通俗一點講，即違反告盟儀禮和盟誓的情況下所受到的懲罰。所謂告盟的儀禮，就是向諸神宣告盟誓的儀禮，該儀禮需要弟子準備金鑲一雙、青繒九尺等供品作為盟信。如果盟信不充足，或者是違反盟信的話，弟子不僅無法成為神仙，反而會讓自己甚至祖先在地獄受到嚴厲的懲罰。

### （三）

梁代上清派的大洞三景弟子被傳授《上清經》時的傳授儀，

通過大洞三景弟子在《太霄琅書》和太真齋法中的描述可見一斑，《太霄琅書》卷五的《師資行事》中《書經訣》、《啓告訣》、《傳諱訣》、《法信訣》、《太真九科》是關於傳授儀的。如《啓告訣》：

弟子因緣，憑師請法，宜傳付者，先使寫經，圖錄已竟，擇日結齋，齋時啓告，大略如左。

齋法雖多，皆准三元，三元齋科，包羅諸法，授受上經，同用上元，其間所啓，事源隨時，消息改易，簡要勿繁也。

(2a ~ b)

這裏說使用太真齋法的上元齋作為傳授儀的齋法，由此可知，《師資行事》是上清派傳授大洞三景弟子法位之時所使用的傳授儀。太真齋法的上元齋品（《無上秘要》卷五七所收）中，實施上元齋的法師法位名是“大洞三景弟子”或“玄都大洞三景弟子”，通過《師資行事》執行《上清經》傳授儀禮的法師同樣也是擁有大洞三景弟子法位的道士，並且通過《師資行事》而被傳授《上清經》的道士被授予的法位也是大洞三景弟子。另外，太真齋法的上元齋中說到《大洞真經三十九章》、《雌一玉檢五老寶經》和《玄母八門》等《上清經》的修行，所以大洞三景弟子大概是已經被傳授這些經典的道士的法位名。

接下來，《啓告訣》中關於傳授儀的儀式有如下記載：

凡齋啓告，先治辭牒，不可闕漫，率略千真。為牒之宜，先稱某國號某年太歲某、某月朔某日某時、某州郡縣鄉里、某位男女

官、祭酒<sup>①</sup>道士先生真人元君夫人姓名，今於某州郡縣鄉里、山舍治館官府第宅，就某州郡縣鄉里、男女道士法師姓名，受大洞真經，目錄如左。

洞真部卷第若干，以次書之。緣都得者，謹依第至後，緣偏得者，未宜並授，隨宜出之，不須卷第，直舉篇名多少，依實一二條之，右如千卷。今對齋啓告傳度，謹牒。

某州郡縣鄉里，某位姓名辭，幸籍善緣，歲奉玄極，參受寶文，誠懼誠慰，妄以短命，志願長生，貪進忘退，遭逢嘉辰，乞請受前件如千卷，依科交費某等如千種法信，奉辭以聞，伏願師君賜垂許，誓心修行，不負師道，有違之日，自分風刀，不敢有怨，一依明科，謹辭。

太歲某某月日時，於某山舍奉。 (2b ~ 3a)

這裏值得注意的是，被傳授的《上清經》被記為“洞真部卷第若干”。《太真玉帝四極明科經》中逐一記載了所傳授的《上清經》的經名，根據經典的不同，傳授的方法也略有不同。但是《太霄琅書》卷五的傳授儀中，記為洞真部的《大洞真經目錄》的第何卷。這表明，梁初上清派傳授的《上清經》使用了天師道收集整理的洞真部《上清經》。<sup>②</sup>

① 關於祭酒，參照王育成：《徐副地券中天師道資料考釋》，載《考古》1993年第6期，第572a~573a頁。

② 將《上清經》收於三洞的洞真部的分類法，是基於劉宋天師道所創立的三洞說。關於三洞說，參照拙稿《劉宋・南齊期的天師道の教理と儀禮》（見拙編《道教の齋法儀禮の思想史的研究》，知泉書館2006年版）之三“三洞說”。

洞真部的《上清經》，在《太霄琅書》卷六中說“洞真十有三帙，正部一百二十五卷，別部三帙又二十五卷”。而推定為梁武帝末期編纂的《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》<sup>①</sup>（HY1117，以下簡稱《三洞奉道科戒營始》）卷四和卷五《正一法位》中，傳授給上清玄都大洞三景弟子無上三洞法師的《上清經》被表示為“上清經總一百五十卷”，兩處《上清經》的總數相同。這表明，《太霄琅書》編纂的南齊末梁初時期，已經和梁末一樣，備有總卷數為一百五十卷的洞真部《上清經》。由此可以認為，《太霄琅書》卷五的《師資行事》中所說的《大洞真經目錄》中收錄有與《三洞奉道科戒營始》卷五《正一法位》所載的《上清大洞真經目》相同的《上清經》。

《太霄琅書》的傳授儀還有一個特徵，即采用了三師說。三師說在《太真玉帝四極明科經》中沒有記載，所以劉宋時期的《四極明科》好像還沒有采用三師說。上清派對三師說的采用，大概最早就是在《太霄琅書》的《師資行事》。三師說在《傳諱訣》中有如下記載：

凡傳經寶，要在存師，師之所師，所師之師。三人鄉居、男女、位號、姓名字年、傳經處所，付授弟子。黃素書之，佩帶自

① 《三洞奉道科戒營始》（與敦煌本《三洞奉道科戒儀範》同）的編纂年代，參照拙著《六朝道教史研究》，創文社 1990 年版，第一篇第一章注⑧；李慶譯中文版：《六朝道教史研究》，四川人民出版社 2001 年版，第一編第一章注⑧；拙著《中國の道教》，創文社 1998 年版，第二章第一節注⑨；王皓月譯中文版：《中國の道教》，齊魯書社 2010 年版，第二章第一節注⑨；本書第 69 頁注①。

隨，不可去失。去失謫罰，皆如太真之科。不常帶者，附著經中，別以巾蘊裏結令豎。師、所師、玄師，師青童大君。又有小君，存此二君。禮願如法。 (3b)

這裏，三師被表示為“師”、“師之所師”，“所師之師”，或者“師”、“所師”、“玄師”，沒有使用度師、籍師、經師之語，恐怕是爲了避免《太真玉帝四極明科經》所載的“經師”與三師的經師混同。上清派中，“經師”作爲傳授經典的法師之意而被使用，相當於三師的度師。這裏如果使用三師的度師、籍師和經師的名稱，則三師的經師則有可能與傳授經典的“經師”混同。

### 三、梁代天師道教團中大洞三景弟子與大洞法師

#### (一)

梁代初期編纂的天師道經典《正一威儀經》<sup>①</sup>(HY790)《正一受道威儀》中關於天師道教團中道士法位的序列有如下記載：

正一受道威儀。受道各依法位尊卑，不得叨謬。即俗人不得與清信弟子同坐；清信弟子不得與清信道士同坐；清信道士不得與正一道士同坐；正一道士不得與高玄法師同坐；高玄法師不得與洞神法師同坐；洞神法師不得與洞玄法師同坐；洞玄法師不得與洞真法師同坐；洞真法師不得與大洞法師同坐。

---

① 《正一威儀經》是在劉宋末至梁初時期，由天師道道士編纂的一系列的《正一經》之一。《正一威儀經》的編纂年代，從《正一受道威儀》中所見的道士的位階制度來推測，與後面所引用的《正一經》幾乎都是梁代初期。



登壇、行道、齋戒、講說、私房、別室、行住、坐卧，以此位號爲其尊卑。上中下座，宜相咨白請益决，當自謙下敬重法教。勿損威儀。（5a～b）

據此可知，梁代初期的天師道教團中有法位爲清信弟子、清信道士、正一道士、高玄法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師和大洞法師的道士。這裏可以看到大洞法師的法位，可知梁代初期的天師道教團中，已經包括持有上清派大洞法師法位的道士。大洞法師和其他天師道的道士一起住在同一個道館，並且作爲天師道的道士參加該道館進行的各種儀式，他們好像是從上清派入團天師道教團的道士。作爲天師道道士的大洞法師的位階，在天師道的受法教程<sup>①</sup>中，比被授得洞真部《上清經》的洞真法師的位階更高，是天師道教團道士位階中最高位的。由此可知，梁代的天師道教團中，上清派出身的大洞法師得到了相當的優待。

南齊末梁初編纂的《正一經》（《一切道經音義妙門由起》的《明開度第五》所收，HY1115）中關於道士所穿的法服有如下論述：

正一經云：太上曰：道士法服有七種。一者初入道門，平冠、黃帔；二者正一，芙蓉玄冠、黃裙、絳褐；三者道德，黃褐、玄巾；四者洞神，玄冠、青褐；五者洞玄，黃褐、玄冠，皆黃裙褊對之，冠象蓮花；六者洞真，褐帔、用紫，以青爲裏，蓮花寶冠，女子褐用紫紗，戴飛雲鳳氣之冠；七者三洞講法師，如上清衣服，

① 關於天師道的受法教程，參照前掲拙稿《天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度》。

上加九色雲霞山水衲帔，元始寶冠。皆環佩執版，師子文履。  
謂之法服。 (20a ~ b)

這裏所見的道士的法位序列，自下而上依次是入門者、正一法師、道德法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師、三洞講法師。入門者大概就是指籙生，而籙生還不是正式的道士。因此，依據《正一經》，道士的位階序列自下而上依次是正一法師、道德法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師、三洞講法師。還有，《正一威儀經》的清信弟子是在家的信者，清信道士也被置於正一道士的位階之下，所以入門者是指籙生。這樣的話，《正一威儀經》所說的天師道道士的位階的序列，自下而上依次是正一道士、高玄法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師、大洞法師。在這裏，想對照一下《正一經》的位階和《正一威儀經》的位階，《正一威儀經》中洞真法師之上的大洞法師的位階，相當於《正一經》中洞真法師之上的三洞講法師的位階。就是說，梁代初期天師道道士的位階制度中，位階最高的是大洞法師和三洞講法師。其中，三洞講法師是基於天師道的受法教程，依次經歷各個位階而到達最高位的道士。大洞法師是上清派中取得大洞法師的法位之后，又入團天師道教團的道士。

梁武帝末期(502 ~ 549)編纂的《三洞奉道科戒營始》卷四、卷五《法次儀》的《正一法位》中也記載了天師道道士的法位。在這裏，被傳授洞真部《上清經》的道士的法位分為洞真法師和無上洞真法師，這些都相當於《正一經》和《正一威儀經》所說的洞真法師。而其中最高的法位名為“上清玄都大洞三景弟子無上三洞法師”，此法位名中上清玄都大洞三景弟子和無上三洞法師相結合，可知二者是同等的法位。

《法次儀》中，《正一法位》之後說“科曰：道士、女冠總兼前法備修行者，啓奏之曰：稱上清玄都大洞三景弟子奉行，靈寶自然昇玄法師某岳某帝真人、三皇洞神洞淵神咒大宗三昧小兆真人臣某上啓，或再拜”，最高位的道士法位名僅是上清玄都大洞三景弟子奉行。

還有，《三洞奉道科戒營始》卷五的《法服圖儀》中，關於各法位道士身穿的法服有如下的規定：

正一法師，玄冠、黃裙、絳褐、絳帔二十四條。列圖如左。

（圖省略）

高玄法師，玄冠、黃裙、黃褐、黃帔二十八條。列圖如左。

（圖省略）

洞神法師，玄冠、黃裙、青褐、黃帔三十二條。列圖如左。

（圖省略）

洞玄法師，芙蓉冠、黃褐、黃裙、紫帔三十二條。列圖如左。（圖省略）

洞真法師，元始冠、青裙、紫褐、紫帔、青裏表二十四條、裏十五條。列圖如左。（圖省略）

大洞法師，元始冠、黃裙、紫褐如上清法<sup>①</sup>，五色雲霞帔。列圖如左。（圖省略）

三洞講法師，元始冠、黃褐、絳裙、九色離羅帔。列圖如

① 大洞法師的法服被記爲“如上清法”，意味着天師道的大洞法師的法服和上清派大洞法師的法服是相同的。由此也可知，天師道的大洞法師的法位由來於上清派大洞法師的法位。

左。(圖省略)

這裏可以看到被稱為大洞法師和三洞講法師的法位名，而大洞法師和三洞講法師是相當於《正一法位》中所說的上清玄都大洞三景弟子和無上三洞法師的法位。

《三洞奉道科戒營始》的《正一法位》和《法服圖儀》中記載的關於梁代末期天師道道士最高法位的稱呼，有無上三洞法師、三洞講法師、上清玄都大洞三景弟子和大洞法師。其中，無上三洞法師和三洞講法師可以看做同是三洞法師的法位。上清玄都大洞三景弟子和大洞法師也是最高的法位，所以兩者僅僅是名稱不同。

如上述，梁代天師道道士的最高位階存在三洞法師（無上三洞法師、三洞講法師）和大洞三景弟子（上清玄都大洞三景弟子、大洞法師）兩種。而為何最高位存在兩種法位呢？大概是基於以下的情況。

兩種法位中，入門天師道教團、依據天師道的受法教程接受教育，歷經正一法師、高玄（道德）法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師等各位階並到達最高道士法位三洞法師。與此相對，大洞三景弟子，是上清派中取得大洞三景弟子法位的道士。上清派中取得大洞三景弟子法位的道士入門天師道時，被安排在與最高位的三洞法師同等的位階，給予與上清派的大洞三景弟子有相同法位名的大洞三景弟子的法位。因此梁代天師道教團中，道士的最高位階存在三洞法師和大洞三景弟子兩種。

## （二）

活動於梁代天師道教團的大洞三景弟子，被傳授《上清經》時的傳授儀是什麼樣的呢？梁代天師道的大洞三景弟子是出身上清派的

道士，如果該道士是劉宋時期在上清派內獲得大洞三景弟子法位的，那麼所使用的傳授儀應該是《四極明科》。<sup>①</sup> 如果是在梁代的上清派內取得大洞三景弟子法位，傳授儀則是《太霄琅書》卷五的《師資行事》。推測梁代的上清派內取得大洞法師法位之時，傳授儀也是使用《太霄琅書》卷五的《師資行事》。理由是，梁代的上清派，與劉宋南齊時期的上清派一樣，大洞三景弟子和大洞法師是同等的法位，作為法位名的大洞法師被看做是大洞三景弟子的別稱。順便說明的是，梁代天師道中大洞三景弟子和大洞法師被看做同等的法位，也是因為在上清派中兩者是同等的。

梁代天師道中，洞真法師是大洞三景弟子之下的位階，而根據天師道的受法教程，該洞真法師是被傳授洞真部《上清經》的道士。該洞真法師被傳授洞真部《上清經》時的傳授儀，應該是《三洞奉道科戒營始》卷五《上清大洞真經目》中所見的《上清傳授儀》。《上清傳授儀》是傳授給無上洞真法師的《上清經》之一，是無上洞真法師在被傳授《上清大洞真經目》中《上清經》時所用的傳授儀。就是說，梁代的天師道中傳授洞真部《上清經》時，使用了該《上清傳授儀》。

#### 四、唐代天師道教團中大洞三景弟子與大洞法師

##### （一）

上清派出身的大洞三景弟子和大洞法師，與三洞法師以同等

<sup>①</sup> 東晉末劉宋初期編纂的《上清經》中，有的末尾記有傳授儀，這些傳授儀與《太真玉帝四極明科》有若干不同。《上清經》的傳授儀式中究竟使用了哪個傳授儀還不明確，但作為傳授儀的形式基本相同，所以劉宋初期的《上清經》的傳授儀以《四極明科》為代表。

的位階在天師道教團中進行活動的時期，大概是在《三洞奉道科戒營始》編纂的梁代末期或者至陳左右。進入唐代後，大洞三景弟子和大洞法師是三洞法師之下的位階。張萬福編纂的《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》(HY445)中將天師道法師的位階根據其名諱，分為“正一師諱”、“五千文師諱”、“神祝師諱”、“洞神師諱”、“昇玄師諱”、“洞玄師諱”、“上清師諱”。據此，洞玄法師位階之上的上清師是被傳授洞真部《上清經》的位階。其“上清師諱”如下所述：

國號年歲月日，大洞三景弟子某岳某帝真人某甲，年若干歲，今於某所靈峰幽谷，奉受上清七券四契、觀身大戒、寶經符籙太上神文。三師名諱如左。

經師，某州縣觀大洞法師姓某，諱某，年若干歲，形狀。籍、度師例。(4b)

大洞三景弟子是接受《上清經》的弟子的法位名，大洞法師是度師、籍師、經師三師的法位名，所以大洞三景弟子和大洞法師是弟子和法師的關係。

還有，《受籙次第法信儀》<sup>①</sup>(HY1234)的《受法職位次第》一條的《正一法位》中，“受洞真法位”一項中記有“上清弟子、上清大洞弟子、上清大洞三景弟子某岳真人”，“受洞真法位”是受洞真部《上清經》道士的法位，上清弟子、上清大洞弟子、上清大洞三景弟子是

---

<sup>①</sup> 道藏本《受籙次第法信儀》中所有年號都記為“大明某年”，多數人認為是明代書寫的，但原本應該是唐代中期編纂的。關於《受籙次第法信儀》的編纂時間，參照本書第二章。

被傳授洞真部《上清經》時弟子的法位名。

如上所述，在《受法職位次第》中，表示被傳授洞真部《上清經》弟子法位的情況時，使用大洞三景弟子作為弟子的法位名，但唐代天師道的位階制度中，認為大洞三景弟子是被傳授洞真部《上清經》的道士的法位，與大洞法師是同等位階的。

《受籙次第法信儀》中《正一法位》的“受畢道法位”一項中，寫有“上清玄都大洞三景弟子某真人”，而這是受畢道券等弟子的法位。然而，上清玄都大洞三景弟子（大洞三景弟子）是已經被傳授洞真部《上清經》的道士的法位，所以上清玄都大洞三景弟子的法位與被傳授洞真部《上清經》的大洞法師是相同位階的。《受籙次第法信儀》的《三師諱》中，度師、籍師、經師三師的法位被寫作“上清玄都大洞法師”，臨壇三師的法位被寫作“上清玄都大洞法師”，五保師的法位被寫作“上清大洞三景弟子”，這些法位都是被傳授洞真部《上清經》的道士的法位。因此，五保師的上清大洞三景弟子（大洞三景弟子）是與三師或臨壇三師的上清玄都大洞法師（大洞法師）相同的法位。

不過，《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》的《上清師諱》中作“臨壇證明三洞法師某岳某帝真人某甲，年若干歲”，證明師的法位被寫作“三洞法師”。該三洞法師是大洞三景弟子和大洞法師之上的位階，是最高的法位。《受籙次第法信儀》的“受畢道法位”的上清玄都大洞三景弟子是還沒有受畢道券等的道士的法位，所以上清玄都大洞三景弟子不是唐代天師道中最高的法位，最高的法位在《受籙次第法信儀》中也是“三洞法師”。

## (二)

張萬福編纂的《三洞法服科戒文》(HY787)中記載的唐代道士的法服儀,是對《正一經》記載的法服儀的添改,其中天師道道士的位階與《正一經》的法服儀記載的法位分類相同,分為入門者、正一法師、道德法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師和三洞講法師。將該法位的分類與張萬福編纂的《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》中的“正一師諱”、“五千文師諱”、“神祝師諱”、“洞神師諱”、“昇玄師諱”、“洞玄師諱”、“上清師諱”法位的分類相對照,可知“上清師諱”記載的大洞三景弟子相當於《正一經》和《三洞法服科戒文》記載的洞真法師。就是說,唐代天師道的大洞三景弟子(或大洞法師,以下省略大洞法師)的位階相當於梁代天師道的洞真法師的位階。

《三洞法服科戒文》中,被傳授洞真部《上清經》道士的法位名為“洞真法師”。這是對《正一經》法服儀的洞真法師法位名的原封照搬,而法服儀中使用洞真法師的法位名似乎是慣例。《三洞奉道科戒營始》卷五的《法服圖儀》中也記作洞真法師。南宋留用光傳授、蔣叔與編纂的《無上黃籙大齋立成儀》(HY508)卷二《衆官法服品位第七》中也使用了洞真法師的法位名。但是,唐代的天師道中,道士在實際接受法位之時大多避免使用“洞真法師”的法位名。在指代被傳授洞真部《上清經》道士的法位時,幾乎都是用大洞三景弟子這一法位名。還有,《受籙次第法信儀》中也没有記載洞真法師的法位名。

唐代的碑、墓志、題記或者禮儀書中所見的道士法位中,也看不到洞真法師的法位名,作為與其位階相當的法位名,使用了上清玄都



大洞三景弟子、玄都大洞三景弟子、大洞三景弟子、上清三景弟子、上清玄都弟子、上清弟子、上清玄都大洞三景法師、上清大洞三景法師、大洞三景法師、大洞法師、大洞煉師、上清大洞三景道士、上清道士等<sup>①</sup>。《受籙次第法信儀》的《正一法位》的“受洞真法位”中，記錄了與上清大洞三景弟子並列的上清弟子和上清大洞弟子。上清弟子和上清大洞弟子是上清大洞三景弟子的簡稱，其位階與大洞三景弟子相同。上清道士也是上清大洞三景道士的簡稱，位階與大洞三景弟子相同。此外，杜光庭編纂的《太上黃籙齋儀》（HY507）在眾多的黃籙齋法中使用上清玄都弟子作為法師的法位名。上清玄都弟子是上清玄都大洞三景弟子的簡稱，位階與大洞三景弟子相同。還有唐代韋夏卿《送顧況歸茅山》（《全唐詩》卷二七二所收）中作“法尊稱大洞”，稱歸茅山的顧況為“大洞”，該大洞也是大洞三景弟子或大洞法師的簡稱。

唐代天師道中被傳授洞真部《上清經》道士的法位僅使用大洞

---

① 上清玄都大洞三景弟子……三聖記碑，岱岳觀碑（二七）。上清玄都大洞三景法師……玉真公主受道靈壇祥應記。玄都大洞三景弟子……岱岳觀碑（八）。上清三景弟子……白雲先生坐忘論。大洞三景法師……岱岳觀碑（二），張探玄碑。上清大洞三景女道士……大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊師真宮志銘。大洞女道士……中條山靖院道堂銘並序。上清道士……北岳真君叙聖兼再修廟記，天柱觀記。上清弟子……唐石燈記。見陳垣編纂：《道家金石略》，文物出版社 1988 年版。

大洞法師……“故大洞法師齊國田仙寮”墓志。大洞（法師）……聖真觀故鄭尊師志銘，唐茅山燕洞宮大洞煉師彭城劉氏墓志銘並序。見《唐代墓志彙編》，上海古籍出版社 1992 年版。

上清大洞三景弟子……唐大明宮玉晨觀故上清大洞三景弟子東岳青帝君真人田法師玄室銘並序。上清大洞三景法師……唐故內玉晨觀上清大洞三景法師賜紫大德仙官銘並序。見《唐代墓志彙編續集》，上海古籍出版社 2001 年版。

三景弟子，特意避免使用洞真法師的法位名，其理由是什麼呢？

唐代天師道中最高位階的法位是三洞法師，大洞三景弟子是被傳授洞真部《上清經》道士的法位名。然而，梁代的天師道中大洞三景弟子是和三洞法師並列的最高的法位，被傳授洞真部《上清經》道士的法位名是洞真法師。因此，如果唐代的天師道中，將大洞三景弟子和洞真法師用作實際存在的法位名，則大洞三景弟子則有可能被誤解為洞真法師之上的最高位的道士。所以唐代的天師道中，被傳授洞真部《上清經》的道士的法位名不用洞真法師，而僅僅使用大洞三景弟子。

### （三）

在唐代，具有大洞三景弟子法位的道士僅有天師道的道士，不存在上清派的大洞三景弟子。接下來，就想通過反證的方法對此進行證明。

假設唐代同時存在天師道的大洞三景弟子和上清派的大洞三景弟子，且兩者具有相同的法位名，恐怕二者會相互混淆。但是，對於天師道道士位階制度來說，絕對要避免天師道的大洞三景弟子與上清派的大洞三景弟子相混淆。理由是，唐代天師道的大洞三景弟子，是基於天師道獨自受法教程的道士位階中特定位階的道士法位，是與上清派的大洞三景弟子不同的法位。

如果天師道想避免與上清派的大洞三景弟子相混淆，那麼在上清派使用大洞三景弟子法位名的地方，天師道就應該避免使用。然而天師道中，作為被傳授洞真部《上清經》道士的法位名，儘管有不會和上清派的大洞三景弟子相混淆的傳統的“洞真法師”，但該法位名並沒有被實際應用，反倒使用大洞三景弟子的法位名。這似乎表明，

天師道中就算使用大洞三景弟子的法位名,也不會與上清派的大洞三景弟子相混淆。原因就是,唐代上清派教團已消亡,不存在上清派的大洞三景弟子。

梁代大洞三景弟子同時存在於天師道和上清派之中。梁代的天師道中,存在與道士最高位的三洞法師位階並列的大洞三景弟子,同時上清派中也存在大洞三景弟子。即便如此,天師道的道士位階制度也沒發生混亂。這是因為,梁代的天師道中,按照天師道受法教程而到達最高位的道士的法位是三洞法師,大洞三景弟子的法位由上清派具有同名法位的道士占據。梁代天師道中大洞三景弟子的法位是有別於天師道受法教程框架而設置的,其他的流派即使擁有相同法位名的道士,也不會與基於天師道受法教程而設置的位階制度混亂。然而,唐代天師道的大洞三景弟子是基於受法教程而設置的法位,而此時天師道道士的位階制度沒有發生混亂,其前提條件就是大洞三景弟子不存在於天師道以外的其他流派。

#### (四)

在唐代的天師道中,洞真部的《上清經》被傳授給大洞三景弟子時所用的傳授儀是什麼呢?

推測梁代的天師道中洞真部《上清經》被傳授給洞真法師時,使用《上清傳授儀》,而唐代的天師道中被傳授洞真部《上清經》的道士的法位名變成了大洞三景弟子,其傳授儀是使用《太霄琅書》卷五的《師資行事》。梁代上清派中取得大洞三景弟子法位時所使用的傳授儀,是先前所述的《太霄琅書》卷五《師資行事》。而且,《師資行事》中被傳授的經典是洞真部《上清經》,因此該傳授儀在天師道傳授洞真部《上清經》時被使用,也沒有任何不妥當。

明代《正統道藏》中有題為《太霄琅書瓊文帝章經》(HY129)的經典,該經典的內容與《太霄琅書》卷五的《師資行事》相同。該經典是何時編纂的還不明確,但可以猜測,其編纂是在唐代天師道《太霄琅書》卷五的《師資行事》開始用作為大洞三景弟子傳授儀的時代。在唐代,隨著《太霄琅書瓊文帝章經》取代《上清傳授儀》開始被使用,《上清傳授儀》似乎自然消失了。還有,《正統道藏》沒有收錄《上清傳授儀》。

## 五、傳授儀與三師(度師、籍師、經師)

劉宋的天師道中,似乎很早就開始樹立並尊崇度師、籍師、經師三師,5世紀30年代編纂的《金籙簡文》<sup>①</sup>和《黃籙簡文》<sup>②</sup>中已經可以看到三師說。敦煌版的《靈寶自然齋儀(擬)》(S. 6841)所引《金籙簡文》中寫道“建齋威儀,上坐誦經法,當北向經前三拜。又因禮經籍度師,各一拜”,說誦讀經典之際應該依次禮拜經師、籍師、度師三師。還有,陸修靜的《太上洞玄靈寶授度儀》的開頭引《黃籙簡文》“黃籙簡文靈仙品云:奉受經法,當為三師開度弟子一十九人,建功立德,諸天有名,乃得登壇告盟,佩受五老赤書真文玉

① 關於《金籙簡文》的編纂年代,參照拙稿《靈寶齋法の成立と展開》(前掲《道教の齋法儀禮の思想史的研究》所收)注⑮。

② 《黃籙簡文》被陸修靜的《太上洞玄靈寶授度儀》所引用,所以成書於元嘉十七年(440)之前。《太上洞玄靈寶授度儀》的編纂年代,因其“表”中說“自叨竊以來一十七年”,所以將陸修靜的受法年齡假定為17歲,則為其17年後的元嘉十七年。還有,本書第183頁注①中記載的拙稿《上清經籙の傳授の系譜の成立について》中,說三師說由來於《太霄琅書》,但在此想給予訂正。

篇”。敦煌版<sup>①</sup>的《下元黃籙簡文》(P. 3148)的《靈仙品》也說到，作為奉師之法，必須為經師開度三人的弟子、為籍師開度七人的弟子、為度師開度九人的弟子。

在南齊梁初上清派編纂的《太霄琅書》的《師資行事》中首次吸收三師說，說受法之際要存思師、所師、玄師三師，但梁代的上清派中實施程度還不明確。與此相比，在受法之際實施樹立度師、籍師、經師三師並禮拜的儀式，受法後，由法師向弟子傳授有關三師的情況，弟子有義務根據其情況來經常存思並尊崇三師。

梁代初期編纂的《正一威儀經》中，關於受法之際在黃色絹上記上度師、籍師、經師三師的名諱、容姿、年齡，並由三師(正師、監度師、證明師)和五保(都講、監齋、侍經、侍香、侍燈)交給弟子，如下所述：

正一受道威儀。受道畢，以黃素書三師名諱、形狀、年幾。  
及登壇，三師五保與弟子。(4b~5a)

隋代編纂的《傳授經戒儀注訣》(HY1228)的《書三師諱法第六》中，關於三師如下所記：

某年太歲某某月朔日某子，某郡縣鄉里男女弟子姓名，年若干歲，某於某州郡縣鄉里某山館、宅舍，受道德五千文、三品要戒。三師姓諱如左。

<sup>①</sup> P. 3148 在〔日〕大淵忍爾著《敦煌道經・圖錄編》(福武書店 1979 年版)中作《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經(擬)》，但這應該是《下元黃籙簡文》之誤。

度師，某州郡縣鄉里男女官道士先生，姓某，諱某，年若干歲，字某。

籍師，某州郡縣鄉里男女官道士先生，姓某，諱某，年若干歲，字某。

經師，某州郡縣鄉里男女官道士先生，姓某，諱某，年若干歲，字某。

右墨書黃素五寸。 (9a ~ b)

唐代的天師道，好像在所有位階的受法中都樹立三師。張萬福編纂的《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》中分為“正一師諱”、“五千文師諱”、“神祝師諱”、“洞神師諱”、“昇玄師諱”、“洞玄師諱”、“上清師諱”，記載了受法中各位階的三師。

劉處靜(杜光庭)<sup>①</sup>的《洞玄靈寶三師記》(HY444)的創作目的是為了記載後梁貞明六年(920)道士劉處靜(杜光庭)讚美關於傳授《上清經》的三師的功績，在該處的度師應夷節、籍師憑惟良、經師田虛應三師全部都是“上清大洞”，即大洞法師(大洞三景弟子)。

按照天師道的受法教程，洞真部《上清經》是最高的經典，所以傳授該經典的三師比傳授其他經典的三師要更為重要。被傳授的《上清經》是三師之間相傳的《上清經》，所以三師越是有名望，所傳授的《上清經》的價值也越高。因此，唐代具有著名三師的道士誇耀傳給自己的《上清經》，盛行創作《上清經》的傳授譜系。顏真卿

---

① 道藏本《洞玄靈寶三師記》中記作“廣成先生劉處靜撰”，而任繼愈主編的《道藏提要》(中國社會科學出版社 1991 年版)的“洞玄靈寶三師記”中，說到廣成先生劉處靜應該是“廣成先生杜光庭”之誤。拙稿中表記為“劉處靜(杜光庭)”。

《茅山玄靜先生廣陵李君碑銘並序》(《茅山志》卷二三)、李白《唐漢東紫陽先生碑銘》(《茅山志》卷二四)、李渤的《真系》(《雲笈七籤》卷五)、劉處靜(杜光庭)的《洞玄靈寶三師記》等都記載了《上清經》的傳授譜系。<sup>①</sup>

## 六、結語

梁代天師道的位階制度中,與三洞法師同為最高法位的大洞三景弟子,在唐代天師道的位階制度中成了比最高位低一級的位階,變為與梁代天師道被傳授洞真部《上清經》的洞真法師同等的位階。最後想討論一下的是,唐代天師道中大洞三景弟子的位階從最高位被降至洞真法師的位階的原因,以及大洞三景弟子成為被傳授洞真部《上清經》位階的法位名的理由。

唐代天師道中大洞三景弟子的位階被降格,主要有兩個因素。第一個因素是,上清派出身的大洞三景弟子沒有居於天師道最高的位階。上清派的教團在六朝末就已經消亡,所以也就不存在唐代的天師道中有上清派的大洞三景弟子入團,並居最高位的大洞三景弟子。唐代天師道中,最高位的大洞三景弟子的法位被廢止。第二個因素是,唐代的天師道中,新設置了作為基於天師道受法教程的大洞三景弟子的法位。作為新的法位的大洞三景弟子是被傳授洞真部《上清經》的。因此,唐代的天師道中,大洞三景弟子成了最高位的三洞法師之下的洞真法師位階的法位。

<sup>①</sup> 關於《上清經》的傳授譜系,參照拙稿《上清經籙の傳授の系譜の成立について》(《早稻田大學文學研究科紀要》第四七輯第一分冊,2002年版。後經修改作為本書第三章)。

大洞三景弟子被用作被傳授洞真部《上清經》位階的法位名，其理由主要有兩點。第一，大洞三景弟子的法位名由來於上清派的大洞三景弟子。大洞三景弟子，原本是上清派給予被傳授《上清經》的道士的法位名。唐代的天師道同樣將大洞三景弟子的法位名給予被傳授洞真部《上清經》位階的道士。第二，唐代的天師道，使用《太霄琅書》卷五的《師資行事》（《太霄琅書瓊文帝章訣》）作為洞真部《上清經》的傳授儀。《師資行事》原來被用作上清派大洞三景弟子的傳授儀，所以使用《師資行事》作為被傳授洞真部《上清經》道士的法位名，大洞三景弟子是最恰當的。因此，天師道特意使用大洞三景弟子的法位名代替洞真法師。

通過以上論述，應該可明確如下歷史經過：東晉末劉宋時期作為上清派道士法位名的大洞三景弟子（大洞法師），在梁代開始被用作天師道的最高位道士的法位名，而到了唐代僅僅被用作基於天師道的受法教程被傳授洞真部《上清經》位階的道士的法位名。



## 補論二 關於《昇玄經》、《太上洞玄靈寶中和經》和《正一法文天師教戒科經》的編纂順序

### 一、前言

《昇玄經》(《太上靈寶昇玄內教經》的簡稱)、《太上洞玄靈寶中和經》(HY1112,以下簡稱《中和經》)和《正一法文天師教戒科經》(HY788,以下簡稱《天師教戒科經》)的首篇,有密切的關係。最早注意到這點的是中國的王宗昱教授,其論文《關於〈昇玄內教經〉》<sup>①</sup>和

① 王宗昱:《關於〈昇玄內教經〉》(見北京大學中國傳統文化研究中心編《文化的饋贈——漢學研究國際會議論文集》哲學卷,北京大學出版社2000年版)中,討論了《昇玄經》的《中和品》基於《中和經》,有《無上秘要》卷四六《昇玄戒品》中所收的“昇玄五戒”和“昇玄九戒”來自《天師教戒科經》的首篇。但是,與“昇玄九戒”相當的部分,在《天師教戒科經》的首篇中看不到。

著書《〈道教義樞〉研究》<sup>①</sup>中，論及了《昇玄內教經》（《昇玄經》的別稱）中《中和品》、《中和經》與《天師教戒科經》首篇的關係，推測最早編纂的是《天師教戒科經》的首篇，其次是《中和經》，最後是《昇玄經》的《中和品》。

王宗昱教授的研究成果對《昇玄經》的研究產生了較大的影響，在此之前，都認為《昇玄經》是在《天師教戒科經》之後編纂的。現在，還出現了認為《昇玄經》編纂於南北朝末期<sup>②</sup>的觀點。但是，《昇玄經》、《中和經》和《天師教戒科經》的首篇的編纂順序，有可能與王宗昱教授的推測不同，有必要重新探討。而本稿就想重新考察這三經的編纂順序。<sup>③</sup>

## 二、《昇玄經》與《中和經》成書時間的先後

中國的盧國龍教授在《中國重玄學》<sup>④</sup>中，認為《昇玄經》卷七《中和品》與《中和經》有密切的關係，並推定《中和經》先出現，然後《昇玄經》的編者取《中和經》之文編纂了《昇玄經》的《中和品》

① 王宗昱《〈道教義樞〉研究》（上海文化出版社 2001 年版）第三章“道典論”之第四節“關於《昇玄內教經》”中，認為最初編纂的是《天師教戒科經》的首篇，然後是《中和經》，最後是《昇玄經》的《中和品》。

② 參照劉屹《道教仙人“子明”論考》（見劉進寶、高田時雄編：《轉型期的敦煌學》，上海古籍出版社 2007 年版），王承文《洞玄部道經說略》（見朱越利主編：《道藏說略》，北京燕山出版社 2009 年版）六“主要經典介紹”之 6 “《太上洞玄靈寶昇玄內教經》”之項。

③ 本稿為了證明拙論《新パラダイム道教史の妥當性の検証》（見《東方宗教》第百十四號，日本道教學會 2009 年版）的注 29 之說。

④ 參照盧國龍《中國重玄學》（人民中國出版社 1993 年版）第二章第五節“《昇玄經》由飛仙向昇玄的旨趣轉化”（第 84 頁，第 95 頁）。

一卷。

然而，王卡教授在論文《敦煌本〈昇玄內教經〉殘卷校讀記》<sup>①</sup>中，將《中和經》看做是《昇玄經》卷七、卷八的改編本，同時推定《中和經》被編纂於唐代。

在《昇玄經》卷七《中和品》和《中和經》的編纂先後順序的問題上，盧國龍和王卡的見解雖然不同，但兩人都沒有詳細論述各自見解的根據。而本稿中，想通過比較分析《昇玄經》卷七《中和品》和《中和經》的內容，來推測其成書的先後。

### （一）第一、二段的分析

《昇玄經》卷七《中和品》（《太上靈寶昇玄內教經中和品述議疏》HY1114 所載）的第一段（A）和第二段（B），《中和經》第一段（a）和第二段（b）所記如下：

（A）<sup>①</sup>是時，天師張道陵拜手太上老君道前：<sup>②</sup>願聞修道明訣，得道原由，次第品格，謹敬之法，中和之科，長生之教，禁戒之儀。道陵末預之賤，未悟內教。願垂哀愍，披陳甘露，使天人男女咸聞靈音。道言：<sup>③</sup>道陵所問諸法，甚是勝理，最真第一，無上要義，<sup>④</sup>外教《五篇經》中，未有此說。吾今當敷演，諦受之焉。

《昇玄經》卷七《中和品》（1a2～8）

（B）道言：吾布教施誡，具有明訣，得道之品，莫不有三：<sup>⑤</sup>上得神仙，中得泥丸，下得延年。<sup>⑥</sup>神仙成真，自然登天，白日

<sup>①</sup> 王卡：《敦煌本〈昇玄內教經〉殘卷校讀記》，見《敦煌吐魯番研究》第九卷，2006 年版，第 63 頁。

乘景，上造紫晨。頭生肉髻，金剛之身。玉童散花，天女和烟，左右鳳歌，前後龍吟，威儀嚴妙，悉是天人。泥丸滅度，得免地官，魂神澄正，得昇天堂。或補仙品，或生聖王，更相轉輪，儲積德行，行滿福立，雲輿乃迎。受度積功，非唯一生。志意不倦，剋成仙王。延年之法，康壯不死。絕穀清腸，休糧無滯，服食草木，以却尸鬼。壽終命極，免隸北酆，得爲地下主者，檢攝人鬼生死之目。經三百六十歲，進爲仙人。於此計功，或附胎生，轉輪不滅，與泥丸同根。然此三者，皆須修身，中和炁性，反俗所行，斷絕榮色，與道合行。如此之戒，其義有五：一者，不得淫泆，志念在邪，勞神損精，魂魄不守，正炁離去，邪來合前。二者，不得情性嗔怒，心涌發憤，口泄揚聲，咒詛罵詈，振動天地。神不祐人；身中真官上訴三天，注名罪目，萬不得仙。三者，不得含想毒念，嫉損於人。天神糾筆，地官奏言，注名黑簿，考至殺身。最不可犯，害及子孫。四者，不得飲酒迷亂，荒濁穢身，變易常性，不崇誠文，不畏官法，不敬父君，不識骨血，爲欲淫牽。魂魄悲號，穢注五神，罵詈恣口，反逆不順。天遭其殃，身受禍患。五者，不得貪利錢財，而爲糞壤，而賣刀行。世末多僞，人情凶弊，或於便宜，動謀賊害。財爲身讎，何用財爲？有而不積，當種福地，空堂清室，名爲仙家。有此五者，不可一犯。喻如履冰之險、蹈空之危，罪定考至，而不覺知。賢者坐起卧息，深用自戒，身無反動，福報明矣。若有不信之人毀疑經法，不從五行者，現世殃至。吾今所言所說，真實不虛。傳授之始，必得其人。 《昇玄經》卷七《中和品》(3b5～5a7)

(a)⑦道言：道以中和爲德，以不和相剋。是以天地合和，萬物萌芽，華果熟成；國家合和，天下太平，萬物安寧；室家合

和，父慈子孝，天垂福慶。賢者深思念之，豈可不和。……諸賢者欲除害還正，當勤奉教戒，不可違也。道以無爲爲上，人之過積，但坐有爲。大道無爲，故能長存。天地法道無爲，與道相混；真人法道無爲，故致神仙。道之無爲，無所不爲。人能修行，執守教戒。善積行著，功德自立，身與天通，福流子孫。賢者所樂，愚不欲聞。學者當勉力勤行也。

《中和經》(1a2 ~ 3a7)

(b)⑧道言：凡受教戒，奉而行之。⑨上得神仙，中得倍壽，下得延年，而不橫夭。⑩違吾師教者，不盡其壽而橫夭夭年。痛哉。賢者何不修善以反長生乎？雖不及中德，當修下德。治身世間，斷絕愛欲，反俗所行，則與道合。一不得淫泆不止，志意邪念，勞神損精，魂魄不守，正去邪前，疾病害人；二不得縱情喜怒，積怨發憤，揚聲罵詈，誓盟咒詛，呼天喚地，驚動鬼神。故犯不止，積怨在內，傷損五藏，以此自傷，病不可治。⑪有奉道者，身中有天官吏兵。若人數犯，吏兵上白天曹，言人過失，過積罪成。左契除生，右契著死。過少者罰身，罪多者殃逮子孫。三不得妄含毒害，嫉妒於人，常懷惡心。心爲五藏之主而專憂喜事。此一神不安，諸神皆怒，怒則相剋，最不可犯。犯之不止，其殃害己。四不得穢身長濁，飲酒迷亂，變易常性，任情無防，不知官禁爲惡，不知君父爲尊，罵詈無端，反逆不順，故天降其殃，身受禍患；五不得貪求財貨。財貨糞土，隨時而用。下古世薄，但貪財寶，專念求利，得所欲者，心懷歡喜，不得所欲，怨恨恚心。忿爭一起，兵刃相賊，貪欲愛財者，害身之讎，身沒名滅，何用財爲？聞戒順從者，翕然稱意，言不可犯。背戒向利者，忽然復動，有履冰之險，蹈空之

危，大命傾矣。險敗而欲悔，罪定而稱善，過以滿積，天道不救。財寶色欲，陷身之災。賢者遠之，愚者樂之。賢者坐起寐卧、舉動行止，深用自戒，身無變動。其福報矣。

《中和經》(3a8 ~ 4b4)

首先，對照《昇玄經》的第二段(B)和《中和經》的第二段(b)可知，二者在表達方式和思想內容上有衆多共通之處，明顯是一方參照另一方寫成的。那麼，先被編纂的是哪個呢？筆者將就《昇玄經》卷七《中和品》第一段的内容分析此問題。

在《昇玄經》卷七《中和品》第一段(A)作為太上老君的“道”的話(即下劃綫部分④)“外教《五篇經》中，未有此說”，這裏所說的“外教《五篇經》”<sup>①</sup>，是指尊崇《靈寶五篇真文》的元始系《靈寶經》(元始舊經)。所謂“外教《五篇經》中，未有此說”，意思是當時的元始系《靈寶經》中沒有“此說”。而“此說”是指下劃綫部分③“道陵所問諸法”，具體地說，是天師張道陵希望太上老君告訴他下劃綫部分②的“修道明訣，得道原由，次第品格，謹敬之法，中和之科，長生之教，禁戒之儀”。

《昇玄經》卷七《中和品》中的“此說”即“修道明訣，得道原由，次第品格，謹敬之法，中和之科，長生之教，禁戒之儀”，應該是在第二段(B)的“道言”中所說，因為接着下劃綫部分④的“外教《五篇經》中，未有此說”，“道”告訴張道陵說“吾今當敷演，諦受之焉”。

然而，《中和經》的經題是“太上洞玄靈寶中和經”，這裏被冠以

① 關於《昇玄經》中“外教《五篇經》”的意思，參照本書第四章“《昇玄經》的編纂與昇玄法師”之三“《昇玄經》的編纂者與天師道”。

“太上洞玄靈寶”之語可知,《中和經》是作為元始系《靈寶經》而被編纂的經典。因此,相當於《昇玄經》所說的“外教《五篇經》”。而作為外教的《靈寶經》中的《中和經》第二段(b)與《昇玄經》的第二段(B)在內容上類似。就是說,外教《靈寶經》中的《中和經》第二段(b)中,說到了《昇玄經》所說的“修道明訣,得道原由,次第品格,謹敬之法,中和之科,長生之教,禁戒之儀”,“中和之科”在第一段(a)中被詳細論述。

這樣的話,如果《中和經》在《昇玄經》卷七《中和品》的編纂之前就存在,那《昇玄經》第一段(A)中所說的“外教《五篇經》中,未有此說”則完全不合理。為了解決這個矛盾,只能推定《昇玄經》卷七《中和品》被編纂於《中和經》之前。

如果《中和經》編纂於《昇玄經》卷七《中和品》之後,那麼《中和經》的編者就是照着《昇玄經》卷七《中和品》而寫的。假如不是這樣的話,那兩部經典的第二段(B)和(b)不可能如此類似。且《中和經》的作者取已經存在的《昇玄經》卷七《中和品》以及“中和之科”的“中和”作為經題“太上洞玄靈寶中和經”,並為了賦予《中和經》不同於《昇玄經》的特色,添加了《昇玄經》所沒有的、論述“中和”功德的第一段(a)。

其次,想看一下兩部經典中“道”的用法的不同。《昇玄經》卷七《中和品》的第一段(A)下劃綫部分①中作“是時,天師張道陵拜手太上老君道前”,明確說到“道”是太上老君。因此,《昇玄經》第一段(A)中的“道言”的“道”就是太上老君,第二段(B)的開頭的“道言”的“道”也是太上老君。

《中和經》中,第一段(a)的開頭以“道言”開始,以後的各段也都是以“道言”開始。這種寫法,模仿的是《昇玄經》卷七《中和品》

的第一段(A)中將太上老君的教說寫為“道言”。但是,《中和經》中並沒有明確“道”是怎樣的神格。從“太上洞玄靈寶中和經”這個經名來推測的話,《中和經》是作為洞玄部《靈寶經》編纂而成。這樣的話,“道”就是指元始天尊的弟子太上道君。第二段(b)的“吾師教者”的“吾師”,應該是指太上道君之師元始天尊。而第二段(b)的開頭作“道言:凡受教戒,奉而行之。上得神仙,中得倍壽,下得延年,而不橫夭。違吾師教者,不盡其壽而橫夭天年。痛哉”,表明“道”(太上道君)所說的教戒是元始天尊之教說。

如上所述,《中和經》第一段(a)的開頭,並沒有說明進行說教的“道”是怎樣的神格,而唐突地以“道言”開始。與此相比,《昇玄經》卷七《中和品》第一段(A)開頭的下劃綫部分①作“是時,天師張道陵拜手太上老君道前”,有張道陵向作為太上老君的“道”進行禮拜和請教的開頭。作為經典的開頭,《昇玄經》的寫法是比較自然的。從該點來看,也可以認為《中和經》模仿了《昇玄經》卷七《中和品》。

第三,《昇玄經》第二段(B)的下劃綫部分⑤“上得神仙,中得泥丸,下得延年”,在《中和經》第二段(b)下劃綫部分⑨處作“上得神仙,中得倍壽,下得延年,而不橫夭”,“倍壽”代替了作為滅度(涅槃)之意的“泥丸”①。“下得延年”之後加上了“而不橫夭”。添加的“而不橫夭”這句,也表明《中和經》是在《昇玄經》之後編纂的。

《昇玄經》“上得神仙,中得泥丸,下得延年”之後,下劃綫部分⑥分別說到了獲得神仙、泥丸、延年的情況,所以《昇玄經》的修道

---

① 在東晉時期的《黃庭內景經》中可見“泥丸百節皆有神”和“腦神經根字泥丸”,被用作人的頭部和腦部的神格的名稱,但《昇玄經》中用作 nirvāṇa (涅槃)的音譯。



目的有三種，即成為神仙、獲得泥丸（滅度）、獲得延年。然而，《中和經》的下劃綫部分⑨中在“下得延年”之後，添加了“而不橫夭”，接着在下劃綫部分⑩中說“違吾師教者，不盡其壽而橫夭天年。痛哉。賢者何不修善以反長生乎？雖不及中德，當修下德”，所以《中和經》僅僅以避免橫夭並獲得延年為目的。因此，如果《中和經》是先被創作的話，就沒有必要特意說到神仙和倍壽。《中和經》說“上得神仙，中得倍壽，下得延年”，是因為模仿了已經存在的《昇玄經》的“上得神仙，中得泥丸，下得延年”。此時，《中和經》中用“倍壽”代替“泥丸”，是因為《中和經》的作者想回避佛教用語和佛教思想。

## （二）第三段的分析

下面，引用的是《昇玄經》第三段（C）與《中和經》第三段（c）。

（C）道言：吾觀十方，將諸來世，人民、道士、男女賢善持戒，及天下人民輩奉道專者，萬無一人。何故言之？下世彫薄，時俗吏民競相華尚，貪榮富貴，仁義不行，權詐為智；父子相欺，君臣相殆；轉相囑托，貨賂買官；黜忠貞，任佞邪，信奸臣，結黨阿；富貴相迫，貧賤捐棄，服飾車馬，浮華藻麗，以為得濟，填路而行。薄居勢位，視人若無；薄有錢財，貧富異路；君子小人，各隨所宜；欣同世間，豈念道乎？<sup>⑪</sup>此輩思戀，皆是愚人，雖先休休，不足願也。所以然者，愚人淺薄，身適榮顯，便是驕奢盈溢，施行過度，<sup>⑫</sup>恣心快意，不順禮節。道之清虛，不受此輩也。神明既遠，邪鬼侵之。……惡人雖未遇罪，譬如餘烝耳。<sup>⑬</sup>道陵，夫人之所願，以生年為貴；人之所惡，以死為賤。豈不然乎。……賢者貧賤，不須強求富貴，勞費精思，廢

人所存，傲慢亂志，使人失道，又復不壽。而愚人見富貴者，心欲如之。徒勞心願，得亦不弘。得既不弘，未若無爲。⑬若欲所求所願，當求修身，當願大乘，無大無小，和同心意。奉受無上大經，齋堂床座以安天書，掃除塵穢，清淨儼然，燒香然燈，光照寢席，長齋苦思，存靈念真。道爲之降，計日如願，七祖受福，生死成仙。兆但勤行，道不負人。⑭若有所求所願，不用金帛貨賂，不用人事意氣，不用酒肉祭禱，不用巧言方便，真心歸道，無爲自成，皆如本心之所願想。若須作福田之緣者，隨意施信，香油之直，齋中之施，以立功業，隨力所堪，亦不用多，此明報不可限算；若效習俗人背道禱邪，則萬無一福，禍樹塞門矣。

《昇玄經》卷七《中和品》(9b5 ~ 11a10)

(c)道言：觀諸道民，精心專者，萬無一人。何以言之？下古俗薄，時俗使然。競相高下，上貪榮祿，富貴榮飾；仁義不行，權詐爲智，父子相欺，君臣相給，轉相囑托，貨財買官，黜退忠貞，任用佞邪，群奸結黨，阿僞所親；富貴相追，貧賤併棄，車馬服飾，浮華昌熾。君子小人，皆共同然，欣欣世間，豈念道乎？⑯此輩愚人，不足願也。所以言者，愚人淺薄，身遇榮顯，驕奢盈溢，施行過度，⑰恣心快意，不順法度。道之清虛，不受此輩。神明遠之，邪鬼侵之。……惡人雖未遇罪，譬如餘烝耳。⑱諸賢者，人之所願，以生年爲善；人之所惡，以死終爲賤。豈不然乎？……修善福應，爲惡禍來。國君雖有無極之寶，至於危險，傾城量金，求生乞命，豈可得乎？而愚人見富貴者，咸欲願之，志欲存之，勞心苦意，得之不弘。⑲若欲求願，修念道法。室家大小，同心一意，掃除燒香，清靜儼然，具自關啓，說其所欲。道人虛通。何所不應？⑳若有求願，不用金銀

玉帛，財寶貨賄，不用人事求請，不用酒肉祭禱，但歸心於道，爲而得之，隨意脆之，脆物立信而已，亦不用多。而欲習效俗人，背法求請，事事反失。欲得福願，要當勤心精進，晨夕清淨，燒香起念，福無不應。好樂者福德無量，不樂者自隨本心。至道寬弘，恣隨人耳。賢者念道精進，常恐不及；愚者輕忽大道，亦恐不遠矣。此賢愚不同，學者勉力勤行也。

《中和經》(4b5 ~ 6a5)

對比《昇玄經》卷七《中和品》的第三段(C)與《中和經》的第三段(c)，可明確(c)是由(C)改編而成。最明顯之處，是(C)的下劃綫部分⑫“道陵，夫人之所願，以生年爲貴；人之所惡，以死爲賤。豈不然乎”。該處在《中和經》中如下劃綫部分⑬所示，變爲“諸賢者，人之所願，以生年爲善；人之所惡，以死終爲賤。豈不然乎”，“道陵”被改爲“諸賢者”。《昇玄經》中，用“道陵”來稱呼張道陵，是因為《昇玄經》卷七《中和品》中，作爲太上老君的“道”向張道陵講授教法。《中和經》將稱呼的對象由“道陵”改爲“諸賢者”，是因為《中和經》中采取了作爲太上道君的“道”直接向奉道者講話的記述方式。

相當於《昇玄經》卷七《中和品》下劃綫部分⑭的《中和經》的下劃綫部分⑮中，刪除了佛教用語的“大乘”和意思爲《昇玄經》的“無上大經”之語。相當於《昇玄經》卷七《中和品》的下劃綫部分⑯的《中和經》的下劃綫部分⑰中，刪除了“巧言方便”和“福田之緣”等佛教用語。這裏與第二段一樣，可以看出《中和經》的作者不喜好佛教的傾向。

### (三)《中和經》第四段的構成

(1)《中和經》的第四段中，可以舉出如下與《昇玄經》卷七《中和品》的文章相對應之處。

(d) ⑱ 道言：諸奉道之家，或遇災厄、疾病、死亡、縣官口舌，以致不利者，皆由奉法不勤。雖知道尊，而欲奉之，其所施行，與俗不別。欲以邪僞干亂正真，終不可也。諸如此輩雖係名奉道，望道擁護，道不救也。……人處其間，年命倏忽，猶如石火。

《中和經》(6a6 ~ 6b9)

(D) 道陵曰：伏見 ⑲ 奉道奉法一切人民，或遇災害、暴病卒死、官符口舌，以致不利。……願垂開張，以明未悟。老君答曰：此輩皆由人惡，亦是宿世。何以故？ ⑳ 世人奉道不勤。雖知道尊而欲奉之，其情性施行，與俗不別，邪僞不除，欲以邪僞干於正真，終不可也。邪與正真，如盜賊惡人之見監伺。……人處其間，年命奄忽，如眼開閉。（以下省略）

《昇玄經》卷七《中和品》(17a8 ~ 18b2)

《中和經》(d)的下劃綫部分⑱的“道言：諸奉道之家，或遇災厄、疾病、死亡、縣官口舌，以致不利者，皆由奉法不勤。雖知道尊，而欲奉之（以下省略）”一節，在《昇玄經》的(D)中被分開為“道陵曰”的下劃綫部分⑲“奉道奉法一切人民，或遇災害、暴病卒死、官符口舌，以致不利”，以及“老君答曰”中的下劃綫部分⑳“世人奉道不勤。雖知道尊而欲奉之（以下省略）”。這表明《中和經》是在《昇玄經》之後編纂的。因為，《中和經》的作者從《昇玄經》選取了

都帶有“奉道”一語的下劃綫部分①⑨和②⑩處，將其改成下劃綫部分①⑧的一段文字，這是比較容易的，而相反，如果將“道”的連續的話一分爲二，並分別融入弟子張陵和師老君的話中，寫成文章，則是極其困難的事。

(e) 違背正真，不從教戒，但貪富貴榮祿、色利財寶，飲酒食肉，恣心快意，驕奢盈溢，豈復念道？人不念道，道不念人。人之如魚，得水而生，失水而死。道之去人，何望久生乎？要在精進，存念至道。諸賢者欲得保全性命，皆除去先日所犯過惡，進修後善。……游心他念，不存經戒，恍惚睡寐，勞神苦思，體自勞疲，徒苦無益。若能如戒，精進不倦，必當受福，天官吏兵自來護之，攘却衆殃。 《中和經》(6b10～7b10)

(E) 道言：天下男女違背真正，不從教戒，但貪愛欲、富貴榮祿、色利財寶，飲酒食肉，恣心快意，驕奢盈溢，豈念道乎？人常念道，道亦念人。人之若魚，道之若水，魚得水而生，失水而死。道炁不居，人身則虛；人身既虛，何得久生乎？要在精進，存念至真。告諸賢者，欲得保命②⑪度身，得道成真者，當宗受《無上靈寶昇玄內教真一真經》，皆當洗心，除去先日所犯罪過，革修後善……游心他念，惰惰睡眠，兩兩相對，譁語喃喃，勞形自役，當苦與獲。若能如法精肅，則受福無量，侍經仙官自來護人，終已無災。

《昇玄經》卷七《中和品》(22b10～24b3)

《中和經》的(e)由《昇玄經》(E)的下劃綫部分②⑪“度身，得道成真者，當宗受《無上靈寶昇玄內教真一真經》”的內容刪減而成，

這是因為《中和經》之中有必要排除《昇玄經》的經名。

(f) ②萬物之中，以人爲貴。人處天地之間，皆知生來之月，不知死去之日。賢者惡人，富貴貧賤，各自謂壽命終年，誰欲先取其窮？窮者人所不樂。……故聖人隨世，世清則顯，世昏則隱，不可常存，故遺教戒。教戒者，勸人行善，全身保命。人能奉法不倦，何但卒壽，方得延年，受無窮之福。此非富貴者貨財求請所能得，非酒肉祭禱鬼神所能致也。道士賢者，敬奉教戒，專精勤念，先苦後甘，冥應感會。③賢與不肖，富貴貧賤，亦皆有願。唯道士執志，故能以教戒自檢，行止舉動，受欲之間，守戒不違，心無傾邪。若見色利，以戒掩目；若聞好惡之言，以戒塞耳；若食甘香之美，以戒杜口。若想財寶愛欲，以戒挫心；若有奸非，趣向惡事，以戒斷足。守之不廢，可謂明矣。

《中和經》(7b10～8b7)

(F)老君告道陵曰：④萬物之中，人最爲貴。而人處在天地之間，皆知生之日，不知死之日。善惡之人，富貴貧賤，各願壽老，誰欲其夭？夫死者，人所不樂。……故置聖人。聖人隱形，遺傳經戒。夫唯經戒，即名道也。勸人作善，教令修生，一以除過，二致不死；何但不死，乃成真仙。如此之福，本非富貴財賄求請能得，本非酒肉禱鬼之所能致；其唯道士賢者敬奉經戒，勤念所致。先苦後報，其應明也。

《昇玄經》卷七《中和品》(32b4～33a6)

(G)道言：夫色欲敗事，最不可行，而世間⑤賢愚貴賤皆亦同願。唯有道士乃能執志，堅持教戒，以自檢縛，行止舉動，心不傾邪，在於愛欲之間，初不一違。若見色利、榮華粲綵，以戒

掩目；若聞好惡之言、五音之屬，以戒塞耳；若有八珍之饌、甘香之美，以戒杜口。若願想財貨、七寶奇珍，放情極欲，以戒挫心；若意奸淫、貪趣惡事，以戒折足。能行此五者，七祖生天，衣食自然，身得神仙，白日登晨。如其尸解，轉輪成真。（以下省略）

《昇玄經》卷七《中和品》（36b1 ~ b10）

《昇玄經》(F)是太上老君對張陵說的話，(G)是“道”(太上老君)的話。《中和經》(f)中下劃綫部分②②對應(F)的下劃綫部分②④，下劃綫部分②③對應(G)的下劃綫部分②⑤。由此可知，《中和經》的(f)是將《昇玄經》的(F)的下劃綫部分②④和(G)的下劃綫部分②⑤作為“道”(太上道君)的話總結到一起編纂而成的。這裏值得注意的是，《昇玄經》的下劃綫部分②④中的“何但不死，乃成真仙。如此之福”之處，被改編為《中和經》的下劃綫部分②②中的“何但卒壽，方得延年，受無窮之福”。該變更，表明相比成為不死的神仙，長生並獲得無窮之福更是《中和經》中奉道的目的。

《中和經》第四段最後的地方，是從《昇玄經》卷八（P. 2456, P. 2474）中摘出了一些詞句並將其加上新的詞句編纂而成。下面，想舉其中兩例：

（g）道出自然，先天地而生，②⑥名曰無上、玄老、太上。三炁混沌為無上正真之道。道之弘大，包含天地，變化神炁，布散八極之外，內潛毫毛之中，生育萬物，制御諸天，統攝百億，大無不覆，小無不入。清虛無為，故能長存；含濁茹穢，故為萬物之母。道之無親，唯與善人。善人者，以致神仙。此非富貴者求而得之，非貧賤者鄙而不達。能專好樂，精誠思念，修身

行善，則合道矣。

《中和經》(8b8 ~ 9a6)

(H)夫道玄妙，出於自然。生於無生，先於無先，挺於空洞，陶育乾坤。②⑦號曰無上玄道太上三炁。三炁，玄元始也。無上正真道也。

《昇玄經》卷八(P. 2456, 大淵本<sup>①</sup>第 779 頁下段 16 ~ 18 行)

(h)②⑧與道相反，望欲得福。若欲得福，何不效道士。奉道清正，守真無爲，唯當勤身苦行，精進謹修。亦無貧賤見違，亦無強豪相奪，亦無富貴爭進，亦無作使之苦，何不在事修善，精專奉道，勤身守道，專行諸念？千善當著，萬善當備。唯九百九十九善，一善未滿，終爲利動，皆棄前功。治世間念，守戒不變，度在神仙。②⑨古有陽公，十五奉道，六十未報，修身不倦，年至八十，福報無量，乃與天通，福流子孫。道士賢者，可不勤焉。

《中和經》(10a3 ~ b2)

(I)③⑩何以故。與道反故。奉道清正，守真不移。惟當勤身，積善爲先，亦無山澗之難，水火之艱。何不莊事修行之乎。來勤吾之因緣本起。及吾苦修，與其法悉然。今日所說，最真最實。子等諦聽，慎勿有忘。太上道君乃頌偈曰：(以下省略)

《昇玄經》卷八(P. 2474, 大淵本第 263 頁下段 40 ~ 45 行)

《中和經》的(g)的下劃綫部分②⑥中的一節，是從《昇玄經》卷八(H)中選取下劃綫部分②⑦的“號曰無上玄道太上三炁。三炁，玄元始也。無上真正道也”，將該句前後加上新的詞句而寫成。

《中和經》(h)的下劃綫部分②⑧的“與道相反，望欲得福。若欲

① [日]大淵忍爾著：《敦煌道經·圖錄編》，福武書店 1979 年版。



得福，何不效道士。奉道清正，守真無爲”，在《昇玄經》卷八的(1)中爲下劃綫部分⑩“何以故。與道反故。奉道清正，守真不移”。在該一節中，《昇玄經》的“何以故。與道反故”，在《中和經》(h)中變爲“與道相反，望欲得福。若欲得福，何不效道士”。這裏加上了《昇玄經》所沒有的“得福”“效道士”之語，說奉道的道士得到福報。而最後，作爲通過奉道而長生，並獲得無量福報的道士的例子，記載了陽公的故事。由此可再次確認，《中和經》中，長生並獲得福報是奉道的目的。

然而，《昇玄經》中沒有記載陽公的故事，這是《中和經》自己加上去的。由此可知，《中和經》是作爲擁有與《昇玄經》不同特性的經典而被編纂的。

以上，通過探討《昇玄經》和《中和經》的區別，驗證了《昇玄經》被編纂於《中和經》之前。

### 三、《中和經》與《天師教戒科經》成書時間的先後

#### (一) 第一、二段的分析

《天師教戒科經》由沒有題目的首篇(1a1 ~ 12a3)、《大道家令戒》(12a4 ~ 19b3)、《天師教》(19b4 ~ 20a8)、《陽平治》(20a9 ~ 21b10)、《天師五言牽三詩》(22a1 ~ 23a3)構成，符合經名“天師教戒科經”的部分爲首篇。首篇中，由下面說到的第二段(ii)開頭的下劃綫部分⑫“天師設教施戒。奉道明訣”一句可知，首篇是在論述天師的教戒。因此，《天師教戒科經》是以登載該首篇爲目的而被編纂的。該經典與《昇玄經》、《中和經》有關的地方就是該首篇。因此，本稿中以該經典首篇爲分析的對象。

《天師教戒科經》的首篇沒有像《中和經》那樣分段，但首篇整體對應《中和經》，所以為了討論的方便，按照《中和經》的分段，將首篇也進行分段。《天師教戒科經》首篇的第一段(i)和第二段(ii)如下：

(i) ③道以冲和爲德，以不和相尅。是以天地合和，萬物萌生，華英熟成。國家合和，天下太平，萬姓安寧。室家合和，父慈子孝，天垂福慶。賢者深思念焉。豈可不和……諸賢者欲除害止惡，當勤奉教戒，戒不可違，道以無爲爲上，人過積，但坐有爲。貪利百端。道然無爲。故能長存。天地法道無爲，與道相混。真人法天無爲，故致神仙。道之無所不爲。人能修行執守教戒。善積行者，功德自輔，身與天通。福流子孫。賢者所樂，愚者所不聞。學者勉自殷勩。

《天師教戒科經》(1a2 ~ 3b2)

(ii) ③天師設教施戒。奉道明訣。上德者神仙，中德者倍壽，下德者增年，不橫夭也。按戒；爲惡者，乃不盡壽而橫夭也。惡人痛哉。賢者何不修善，久視長生乎。雖不能及中德，修下德，治身世間，斷絕愛欲，反俗所爲，則與道合。

一、不得淫泆不止，志意邪念。勞神損精，魂魄不守，則痛害人。

二、不得情性暴怒，心忿口泄，揚聲罵詈，誓盟咒詛，呼天震地，驚神駭鬼。數犯不改，積怨在內，傷損五藏，五藏以傷，病不可治。又奉道者，身中有天曹吏兵。數犯瞋恚，其神不守，吏兵上詣天曹，白人罪過，過積罪成。左契除生，右契著死，禍小者罪身，罪多者殃及子孫。

三、不得佞毒含害，嫉賴於人，專懷惡心。心神，五藏之主，而專念惡事。此一神不安，諸神皆怒。怒則刻壽，最不可犯之。不止，其灾害已。

四、不得穢身荒濁，飲酒迷亂，變易常性，狂悖無防，不知官禁爲忌，不知君父爲尊，罵詈溢口，自詛索死，發露陰私，反迷不順，淫於骨肉，罵天詈地，無底無對，舉刃自守。故天遂其殃，自受其患。

五、不得貪利財貨。財貨糞壤，隨時而與，下古世薄，以財爲寶，專念求利，買賤賣貴，伺候便宜，欺誣百姓，得所欲者，心懷喜悅，不得所欲者，怨恨毒心。或忿爭多少，刀兵相賊，違犯天禁，不從教戒，貪欲愛財。財者害身之讎，身沒名滅，何用財爲？

聞戒者，翕然稱之言善，謂不可犯。背戒向利，不自專者，忽然復動，輒有履險導刃之厄，大命傾矣。臨敗而欲悔，罪定而稱善，事失以過，天道不救。財寶色欲，陷目之錐，害身之灾。賢者遠之，愚者樂之。賢者坐起寐卧，舉動行止，深用自戒。自戒，身無變動，其福明矣。《天師教戒科經》(3b2~5a4)

《天師教戒科經》第一段(i)與第二段(ii)，對應前一節所引的《中和經》第一段(a)與第二段(b)。因此，明顯是一方模仿另一方寫成的。那麼，是哪部經典先寫成的呢？

如《中和經》第一段(a)開頭的下劃綫部分⑦，由“道言：道以中和爲德”開始，而《天師教戒科經》第一段(i)如下劃綫部分③，唐突地以“道以冲和爲德”一句開始。兩者共通的“道以中(冲)和爲德”之句，與《中和經》的經名符合，但與《天師教戒科經》的經名不

符。由此推測，最初《中和經》的第一段(a)在《中和經》被編纂時創作而成，其後《天師教戒科經》的第一段(i)參照《中和經》第一段(a)而寫成。這從《天師教戒科經》的第二段(ii)開頭也能確認。

《天師教戒科經》的第二段(ii)如下劃綫部分㉔，始於“天師設教施戒。奉道明訣”一句，該句的意思與《天師教戒科經》的經題一致。因此，如果《天師教戒科經》在《中和經》之前編纂的話，與經題內容一致的第二段(ii)應該被置於經典的開頭。然而，在《天師教戒科經》中，與經題沒有直接關係的第一段(i)被置於開頭。而《天師教戒科經》的第一段(i)、第二段(ii)對應《中和經》第一段(a)、第二段(b)。這表明《天師教戒科經》的作者參照《中和經》的(a)(b)，寫下了與其對應的首篇的(i)(ii)。

《天師教戒科經》的作者刪除了《中和經》第一段(a)的“道言”，寫下了第一段(i)，接着將《中和經》第二段(b)開頭下劃綫部分⑧“道言：凡受教戒，奉而行之”，改為下劃綫部分㉔“天師設教施戒。奉道明訣”，寫下了第二段(ii)。

如上述，《天師教戒科經》的第一段(i)與第二段(ii)對應《中和經》第一段(a)與第二段(b)，說明《天師教戒科經》的首篇是參照《中和經》寫成的。

## (二)第三段的分析

《天師教戒科經》的第三段(iii)記載如下：

(iii)觀今奉道精專者，萬無一人。何以言之？下古世薄，時俗使然，競相高上，貪榮富貴，仁義不行，權詐為智，父子相欺，君臣相給，轉相屬托，貨賂賣官，黜退忠直，任用佞邪，厚奸

結黨，阿諛所親，富貴相迫，貧賤棄捐，服飾車馬，浮華順俗，君子小人，皆共同然。所以欣欣世間。豈念道乎。④此輩愚人，雖先休休，不足願也。所以者何？愚人淺薄，適有榮顯，便驕奢盈溢，施行過度，⑤恣心快意，不慎法節。道之清虛，不受此輩。神明遠之，邪鬼侵之。……惡人雖未遇禍，譬如餘氣耳。諸賢者，人之所大願，以生年為貴。人之所大惡，以死終為賤。豈不然乎。……修善者福至，為惡者禍來。國君雖有無極之寶，臨危惜命，傾城量金，求生乞活。豈復可得。賢者貧賤，不須強求富貴，勞人精思，廢人所存，傲慢亂志，使人不壽。而人見富貴者，心欲願之。志欲存之。勞心苦志，得之不弘。若欲所求乞，修身念道，室家大小，和同心意，掃除燒香，清淨嚴潔。然具白開啓，說其所欲。道之降伏，何所不消。若願欲者，實不用金帛貨賂，不用人事求請，不用酒肉祭禱，直歸心於道，無為而自得。得之隨意，則信為鬼，立功詭物而已。亦不用多，而欲習效俗人，背道求請，事事反矣。欲得福願，要當勤身精進，晨暮清淨燒香，坐起念之。不廢所願，福無不應。好樂者得福無量。不樂者自隨本心。道至寬弘，恣隨人耳。唯賢者明焉。念念精進，追之恐不及。愚者忽忽，退然，去之恐不遠。此賢愚不同也。學者勉自勤。《天師教戒科經》(5a4~6b7)

《天師教戒科經》的(iii)除了刪除前一節所引的《中和經》(c)開頭的“道言”，將“諸道民”替換為“今奉道”以外，其類似度幾乎可以說是原封照搬。《天師教戒科經》的(iii)與前一節所引用的《昇玄經》的(C)對照可知，(iii)與《昇玄經》的(C)相比，更接近《中和經》的(c)。由此也可以確認，《天師教戒科經》不是基於《昇

玄經》，而是基於《中和經》編纂而成。

但是，《天師教戒科經》的作者似乎不僅看了《中和經》，而且也看了《昇玄經》。這點，由以下的寫法可以推測。

《中和經》第三段(c)之中的下劃綫部分㉔“此輩愚人，不足願也”，在《昇玄經》第三段(C)中作下劃綫部分㉔“此輩思戀，皆是愚人，雖先休休，不足願也”，《天師教戒科經》第三段(iii)之中作下劃綫部分㉔“此輩愚人，雖先休休，不足願也”。對照這些，可知《天師教戒科經》不是僅僅以《中和經》為範本，而且還參照了《昇玄經》。編纂者如果没有參照《昇玄經》的話，就不會使用“雖先休休”的字句。

《中和經》第三段(c)下劃綫部分㉕“恣心快意，不順法度”在《昇玄經》第三段(C)中作下劃綫部分㉕“恣心快意，不順禮節”，在《天師教戒科經》第三段(iii)中作下劃綫部分㉕“恣心快意，不慎法節”，這也因為《天師教戒科經》的作者同時參照了《中和經》與《昇玄經》。

### (三)第四段的分析

(1)前節引用的《中和經》第四段(d)的開頭，如下劃綫部分㉖作“道言：諸奉道之家，或遇災厄、疾病、死亡、縣官口舌，以致不利者，皆由奉法不勤”。《天師教戒科經》的對應之處作“請奉道之家，或遇災異疾病死喪官符口舌，以致不利。何以然也。皆由人愚奉法不勤”(6b7~8)。在這裏，《天師教戒科經》也刪除了《中和經》第四段開頭的“道言”。順便說明的是，“請奉道之家”應該是《中和經》“諸奉道之家”的誤寫。

《天師教戒科經》的第四段也是基於《中和經》第四段而寫成的。

最明顯的是，《天師教戒科經》中記載的“陽公”的故事在《中和經》中有，但在《昇玄經》中沒有。不過，“陽公”故事的位置在前節所引的《中和經》如(h)的下劃綫部分<sup>29</sup>所示，在第四段的最後，而《天師教戒科經》中，如(iv)的下劃綫部分<sup>33</sup>所示，在第四段的中間。

(iv) 當勸進愚冥者。愚冥者不能承用。無如之何。以道人常欲有好心，善施惠故也。天道授福。奉道精進，要當勤身，守之當久，治志當堅，精進專念，莫有不先勞後報，度身神仙。<sup>33</sup>故有楊公，十五奉道，六十未報，修身不倦，至年八十，功滿行著，福報無量。諸賢者奉道，莊事勤身……(以下省略)

《天師教戒科經》(9b10 ~ 10a6)

《天師教戒科經》中，陽公被作為奉道的模範引用。這也是因為，在《中和經》之中說作為奉道的結果，陽公得以長生並獲得無量的福報。而《天師教戒科經》中，陽公的故事如下劃綫部分<sup>33</sup>，始於“故有陽公”一句，這也是因為《中和經》下劃綫部分<sup>29</sup>作“古有陽公”。按照《中和經》，可以確認《天師教戒科經》的“故”是“古”之意。

在《昇玄經》中，分別載於卷七、卷八的語句，在《中和經》中被歸為一段連續的文章中，而《天師教戒科經》也與《中和經》一樣，都是一段連續的文章。由此也可以明確，《天師教戒科經》是基於《中和經》創作而成的。

《中和經》第四段的“故能長存。含濁茹穢，故為萬物之母。道之無親，唯與善人。善人者以致神仙”(9a3 ~ 4)在《天師教戒科經》第四段中作“故能長存。含濁而不穢，故為萬物母。天道無親，惟

與善人。善人保之以致神仙”(10b5 ~ 7)，該處在《昇玄經》中沒有。這一節前後的文章，相比《昇玄經》而言，明顯更接近《中和經》。由此可知，《天師教戒科經》的作者參照模仿《中和經》的第四段，寫下了《天師教戒科經》的第四段。這點，由以下分析也可以確認。

《中和經》第四段中“守之不廢，可謂明矣。當勤勸愚者，使能承用。所以道士心善施惠。天道有應，受福無量”(8b6 ~ 8b8)一句後，接上了摘自《昇玄經》卷八的“道出自然，先天地而生，名曰無上玄老太上。三炁混沌，為無上正真之道”(8b8 ~ 10)。

然而，《天師教戒科經》中“守之不廢，可謂明矣。當勸進愚冥者。愚冥者不能承用。無如之何。以道人常欲有好心，善施惠故也。天道授福”(9b9 ~ 10a2)，有包括陽公故事的“奉道精進，要當勤身守之。……何願不得，何福不應也”(10a2 ~ 10a10)一節，其後接着“道出自然，先天地生，號無上玄老太上。三炁混一，為無上正真之道也”(10a10 ~ 10b2)。這表明，《天師教戒科經》的文章是在《中和經》的文章之後，插入“奉道精進，要當勤身守之。……何願不得，何福不應也”的部分，並創作而成的。

以上，對照了《天師教戒科經》與《中和經》，分析其不同，結果是驗證了《天師教戒科經》的首篇是基於《中和經》創作而成的。

#### 四、結語

通過以上的討論，解明了《中和經》是基於《昇玄經》卷七《中和品》和卷八創作而成，還有《天師教戒科經》的首篇是基於《中和經》創作而成。這樣的話，三經的編纂順序，就依次為《昇玄



經》、《中和經》和《天師教戒科經》。據此，《昇玄經》卷七《中和品》和卷八無疑是在《正一經》的《天師教戒科經》之前編纂而成的。

《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》(HY1117)卷四《法次儀》的《正一法位》之中記有“《正一經》二十七卷”，所以梁末《正一經》似乎存在二十七卷。《道教義樞》(HY1121)卷二《三洞義第五》中作“孟法師《玉緯》七部經”，可知梁代的孟法師(孟智周或者孟景翼)的《玉緯》採用了三洞四輔的分類法。《玉緯》採用了三洞四輔的分類法，是因為在《玉緯》被編纂的梁代初期<sup>①</sup>，四輔正一部的《正一經》已經相當完備了。可以認為，梁代末期存在的二十卷部的《正一經》幾乎都已經具備了。這樣的話，正一法文(《正一經》)的《天師教戒科經》最遲也是在梁初編纂的。通過內容，推測《天師教戒科經》屬於最早期的《正一經》，所以其編纂時期可以上溯至劉宋末。如此，在《天師教戒科經》之前編纂的《中和經》，甚至再之前的《昇玄經》，在劉宋末當然是存在的。

《昇玄經》卷七《中和品》中，“道”被用作太上老君之意，想從這個事實出發，推測一下《昇玄經》的編纂年代。劉宋初期編纂的《三天內解經》中，作為“道”的太清玄元無上三天無極大道是與太

① 唐代初期編纂的《道教義樞》卷二《三洞義第五》中做“又序三洞經洞(“目”之誤)者，其卷數題目，具如陸先生三洞經書目錄，孟法師《玉緯》七部經書目，陶隱居經目，太上衆經目，三十六部尊經目等所明”(3b~4a)，孟法師的《玉緯》被置於劉宋泰始七年(471)向明帝獻上的陸修靜《三洞經書目錄》之後，梁代陶弘景(456~536)的《陶隱居經目》之前，所以其編纂時期在《三洞經書目錄》之後，《陶隱居經目》之前。還有，《玉緯》的成書在四輔說的確立和《正一經》的編纂以後，所以將其時期看做大約為梁代初期，應該不會有大的出入。

上老君有明確區分的，無極大道是太上老君之上的神格。在道寶、經寶和師寶的三寶說中，道寶的無極大道和師寶的太上老君也被區分開。然而，《老子想爾注》<sup>①</sup>和《大道家令戒》<sup>②</sup>之中，還有“道教”<sup>③</sup>名稱中的“道”（大道）是太上老君（老子）。“道”和太上老君開始被同等看待，這始於“道教”<sup>④</sup>的名稱形成的時期，其大約在 5 世紀 60 年代。這樣的話，《昇玄經》卷七《中和品》也是在 5 世紀 60 年代後半期編纂的。還有，《昇玄經》卷六（P. 2560）中作“棄俗弘道教”，使用了“道教”這個名稱，也表明《昇玄經》的編纂在 5 世紀 60 年代後半期，或者之後吧。

這樣看來，可以推定《昇玄經》的編纂時期在劉宋 5 世紀 60 年代後半期至劉宋末年（479）之間。該推定的結果，與本書第四章“《昇玄經》的編纂與昇玄法師”之中推定的結論，即“《昇玄經》在劉宋末期，大約創作於 5 世紀 70 年代”的結論相吻合。就是說，認為《昇玄經》的編纂年代為劉宋末期的 5 世紀 60 年代後半期至 5 世紀 70 年代前半期，應該不會有大的出入。

---

① 《老子想爾注》的成書年代，在劉宋後半期。參照拙著《六朝道教史研究》（創文社 1990 年版）第二篇第三章“《老子想爾注》”；李慶譯中文版《六朝道教史研究》（四川人民出版社 2001 年版）第二編第三章“《老子想爾注》”。

② 《大道家令戒》的成書年代，在劉宋末期。參照前揭《六朝道教史研究》第二篇第四章“《大道家令戒》”；李慶譯中文版《六朝道教史研究》第二編第四章“《大道家令戒》”。

③ 關於“道教”名稱的“道”是老子（太上老君）之意，參照拙著《中國的道教》（創文社 1998 年版）序章“‘道教’の構造”；王皓月譯中文版《中國的道教》（齊魯書社 2010 年版）序章“‘道教’の構造”。

④ 關於“道教”名稱的確立，參照前揭拙著《中國的道教》序章“‘道教’の構造”；王皓月譯中文版《中國的道教》序章“‘道教’の構造”，以及拙編《道教の齋法儀禮の思想史的研究》（知泉書館 2006 年版）的“はしがき”（即前言）。

## 結 語

迄今為止，世界的道教學者們都認為，唐代的道教中存在有上清派（茅山派）、靈寶派（洞玄派）、三皇派（洞神派）、太玄派（高玄派）和正一派，或者重玄派等教派，其中上清派（茅山派）是唐代道教的主流。在長達半個世紀的時期內主張“上清派是唐代道教的主流”的觀點一直被信奉為道教史研究中的正確學說。期間甚至提出了上清派（茅山派）道教的稱呼，主張上清派（茅山派）道教是六朝隋唐道教的主流，然而前面的分析已經明確，這個觀點是錯誤的。唐代的道教是天師道的“道教”，唐代的道教教團由天師道的道士所構成。

唐代的道教中，並不存在上清派（茅山派）、靈寶派（洞玄派）、三皇派（洞神派）等教派，唯一存在的是天師道，唐代的道士全員都是天師道的道士，在已經明確這點的現在，我們基於錯誤的學說而構築的道教史則需要被大幅修正，甚至重新構築。還有，基於傳統的道教史理解而進行研究的文學、思想、歷史等領域，今後也有待較大的修正。

說到唐代的道教，隋唐時期編纂的《太玄真一本際經》、《太上一乘海空智藏經》、王懸河的《上清道類事相》(HY1124)、《三洞珠囊》(HY1131)，記錄唐高宗與潘師正之間問答的《道門經法相承次序》(HY1120)，史崇等編《一切道經音義妙門由起》(HY1115)、司馬承禎的《坐忘論》(HY1030)、吳筠的《玄綱論》(HY1046)等，都是在論述天師道的“道教”的思想。特別是，迄今將潘師正的《道門經法相承次序》、司馬承禎的《坐忘論》、吳筠的《玄綱論》等看做是上清派(茅山派)道教的代表作，這是錯誤的，這些著作都是在論述天師道的“道教”思想。

還有，成玄英的《道德經疏》、李英的《老子注》、王玄覽的《玄珠錄》(HY1042)、《赤松子章曆》(HY615)、朱法滿的《要修科儀戒律鈔》(HY463)、孟安排的《道教義樞》(HY1121)，張萬福和杜光庭的諸著作，還有其他唐代編纂的諸多道教經典，都是以天師道的“道教”思想為背景而形成的。特別是，普遍將道教儀禮的集大成者，唐末五代的道士杜光庭看做為上清派(茅山派)的道士<sup>①</sup>，這是極大的錯誤，杜光庭無疑是天師道的道士。<sup>②</sup> 將迄今被誤解為上清派(茅山派)的道士，或者具有上清派(茅山派)道教思想的道士或著作，重新認定為天師道的道士或天師道的“道教”的思想，唐代的道教史將因此而變得截然不同。

① 關於將杜光庭看做是上清派道士的見解，見於砂山稔《隋唐道教思想史研究》(平河出版社1990年版)第十一章第三節“司馬承禎との関わりと杜光庭の道統意識”，還有《道藏提要》(中國社會科學出版社1991年版)的“〇四四三 洞玄靈寶三師記”一項等。

② 參照拙著《中國的道教》(創文社1998年版第299頁)第三章之四“唐の‘道教’”；王皓月譯《中國的道教》(齊魯書社2010年版第215頁)第三章之四“唐代的‘道教’”。

近年,有說法認為唐代的道教中有重玄派這個流派,而這個流派是受太玄派與靈寶派的影響而形成的。<sup>①</sup>但是,正如前面所論述的,六朝隋唐時期並不存在名為靈寶派和太玄派的教派,所以也沒有形成作為重玄派的教派。隋唐初期對《道德經》的解釋中的確有重視“重玄”的傾向。但是,該傾向僅僅是隋唐初期的天師道道士之間在解釋《道德經》方面的一股風潮而已,不能就此將重玄派作為其教派名。原因是,他們全員都是天師道的道士,並沒有屬於其他教派的自我意識。認為隋唐初期天師道的道士中重視“重玄”的《道德經》的解釋方法盛行,這沒有問題,但是沒有必要將這些人特別地稱為重玄派。

討論北宋、南宋的道教時,如果立足於唐代的道教是天師道的“道教”這一歷史事實,則宋代的道教史看上去也會與之前有所不同。北宋、南宋時期的道教,其根本也是繼承唐代的“道教”,道士的位階制度也基本上繼承了唐代天師道道士的位階制度。在這點上,北宋、南宋的道教也是天師道的“道教”。但是,北宋、南宋時期天師道中發展了新的道術,出現了重視該道術的流派。北宋時期,有譚紫霄(? ~973)的天心派和林靈素的(1075 ~ 1119)的神霄派等流派。南宋時期的淨明道、清微派和東華派等流派都是出現於天師道內部。雖然天師道內部出現了這些流派,但他們不應被看做有別於天師道的教派,而應是天師道的分支。<sup>②</sup>這些新興的流派所創立的被稱為雷法的道術,以及北帝信仰,在北宋真宗咸平六年

---

① 參照砂山稔前揭《隋唐道教思想史研究》第一章第二節“道教重玄派的成立と太玄派、靈寶派”。

② 參照前掲拙著《中國の道教》第三章之五“北宋の‘道教’”,中文版第三章之五“北宋的‘道教’”。

(1003)孫夷中所作的《三洞修道儀》中所載的道教經典裏已經能夠看到<sup>①</sup>，無論是雷法還是北帝信仰，都是北宋初期所出現的新的道術，新的信仰。萌芽於北宋初天師道的雷法和北帝信仰逐漸發展，進而形成新的道術和新的信仰，在天師道中逐漸興起了新的流派。如上所述，如果瞭解到宋代的道教基本上繼承了唐代天師道的“道教”，就會意識到迄今關於宋代道教的理解有重大的錯誤。可以說，通過明確唐代的道教，宋代的道教研究也將面臨重新討論的局面。

如果唐代的道教是天師道的“道教”的話，對於唐代的文學研究也會有極大的影響。例如，迄今的唐代文學研究者，將與詩人李白(701~762)交往的司馬承禎、吳筠、李含光等都看做是上清派的道士，而事實上他們都擁有“天師”的稱號，是著名的天師道道士。作為天師道的道士，他們並不僅僅信奉特定的道經，例如《上清經》或《靈寶經》，而是信奉三十六部尊經，即三洞四輔全部的經籙。已經昇至作為天師道道士最高位的他們，從正一部的正一經開始，依次被傳授太玄部的《老子道德經》、洞神部的《三皇經》、洞玄部的《靈寶經》和洞真部的《上清經》。查看《舊唐書》中司馬承禎的傳記和《新唐書》中吳筠的傳記可知，司馬承禎和吳筠都引用《道德經》來回答皇帝的問題，這也是因為他們是特別尊重《道德經》的天師道道士。

與司馬承禎、吳筠、李含光有交往的李白，也是天師道的信奉者，通過李白於天寶三年(744)在青州紫極宮從名為北海高天師

---

<sup>①</sup> 參照本書第二章之七“唐朝、北宋初期天師道的受法教程與道士的法位”。

(高如貴)的天師道道士那裏,被傳授道籙一事也可以明白這點。

天師道中,尊重洞真部《上清經》所說的存思法、基於洞玄部《靈寶經》的齋醮儀禮和投龍簡儀式、洞神部《三皇經》所說的符圖和神咒、太玄部《道德經》的思想和太清部經典所說的仙藥服食法,以及正一部的符籙等。至今為止,人們一說到天師道,就強調符籙和上章。然而,儘管符籙和上章的確是天師道的基本方術,但其只是天師道教法的一部分而已。天師道教徒信奉道藏所收錄的三洞四輔的所有經典,即信奉三十六部尊經,所以三洞四輔的道教經典中所說的儀禮和仙術都受到崇尚。因此,可以推測李白不僅是對《上清經》的思想和存思法抱有興趣,對《靈寶經》的世界觀、《道德經》的重玄思想、道觀所進行的齋醮儀禮、天子所進行的投龍簡儀式,還有上章祈願和服食仙藥都十分關注。當然,李白也肯定尊崇作為道教教主的老子。李白在天寶三年(744),從高天師那裏被傳授道籙的地方是老子廟的青州紫極宮,從該點也可以明確李白是崇拜老子的。

不光是李白,唐代的詩人、文人們所關注的道教,都是天師道的“道教”。初唐的詩人盧照鄰<sup>①</sup>與道士李榮關係十分親密,李榮是參加了唐初佛道論戰的天師道道士。盧照鄰為其寫碑文的至真觀觀主三洞法師黎興(字元興)是十卷《太上一乘海空智藏經》的編者,是擁有作為天師道道士最高位的三洞法師法位的道士。如上述,與詩人、文人們有交往的道士都是天師道道士,所以對唐代的詩人、文人們的思想有重大影響的道教也是天師道的“道教”。可

<sup>①</sup> 關於盧照鄰與道教的關係,參照〔日〕興膳宏《初唐の詩人と宗教——盧照鄰の場合》,見〔日〕吉川忠夫編:《中國古道教史研究》,同朋舍出版 1991 年版。

以相信，按照這種看法，重新審視唐代的詩人、文人們的道教思想，就會發現很多迄今被忽視的地方。

在唐代，儒教、道教、佛教三教統治了思想界，通過明確道教的真實情況，在今後的儒教和佛教研究中也需要超越迄今的關於道教的理解。在儒教和佛教的研究中，有點輕視道教的存在，但這是因為道教的輪廓不够清晰，即使想探求二者與道教的關係，難以按照學術的嚴謹性來進行。然而，現在已經明確唐代的道教是天師道的“道教”，也就可以具體解明儒教、佛教與道教之間進行了怎樣的交流。在今後的儒教研究和佛教研究中，不能再無視道教的存在而獨自進行了。

在唐代，中國周邊的地區都吸收了唐文化，並處於其影響之下，所以他們非常有可能受到作為唐文化代表的“道教”的影響。道教是受到唐王室庇護的政府認可的宗教，考慮到該宗教與佛教一起遍布中國全土的事實，可以推測道教對於唐周邊地區的文化所產生的影響。通過明確唐代的道教是天師道的“道教”，今後可以更進一步明確周邊地區的文化受到道教影響的實際情況。而且關於日本接受道教的問題，也有必要重新探討。



## 後 記

前著《中國的道教》(創文社,中國學藝叢書,1998年版)出版後,已經過了將近五年,在這期間,我主要研究了天師道的受法教程、經籙傳授和道士的位階制度。這三個研究對象雖然看起來互不相關,但實際上有緊密的聯繫。關於這三者的關係,已經在《中國的道教》中略有提及,但關於具體的關係及其關係的歷史發展還沒有充分解明。所以,在前者出版之後,決定馬上開始關於天師道的受法教程、經籙傳授的儀禮和道士的位階制度的研究。

在研究生的課上,有機會講讀了唐代朱法滿編《要修科儀戒律鈔》卷十五、卷十六所收的《道士凶吉儀》,講讀的目的,是在於瞭解道士的喪禮,可在試着分析了《道士吉凶儀》所記載的五服喪服制度之後,發現在天師道中,關於入門後被傳授的經籙,是有相應的教程的,而該教程與道士的法位有十分密切的關係。《道士吉凶儀》的五服基於梁代孟景翼和孟智周的《喪服儀》,因此對其的分析可以解明梁代初期天師道受法教程的具體情況,驗證了梁代初期天師道的受法教程和道士的位階制度的關係極為密切。就此變更

了原來的計劃，決定嘗試首先追溯梁初以後的天師道的受法教程和道士位階制度的歷史變遷。論文《天師道的受法教程與道士的位階制度》（《東洋的思想與宗教》第十八號，早稻田大學東洋哲學會，2001年3月），正是該研究的成果。

在執筆上述論文之後，又再次回到傳授儀的研究中，而在解讀傳授儀之時，瞭解到天師道中向弟子傳授經籙之際，有將度師、籍師、經師三師所在地、姓名、字、年齡、容貌等情況墨書於黃素（黃色之絹）上，並授予弟子的儀式。從而考慮其理由，即為何經籙傳授之際會進行這樣的儀式呢？以此為契機，得以推察上清經籙傳授譜系形成原因，考察了唐代李渤《真系》等所見的上清經籙的傳授譜系的形成，發表了論文《關於上清經籙的傳授譜系的形成》（《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第四十七輯，第一分冊 2002 年版）。

其後，涉獵了唐代製作的有關道教和道士的碑文、墓志銘和題記，還有一些歷史資料，判明碑文和墓志銘中所見的道士的法位是天師道道士的法位，唐代施行的道士給田制度是基於天師道的位階制度，還有“道教”和“道家”的含義與天師道的思想密切相關等問題。由此得以確認本人於前著《中國的道教》中論述的自己的主張，即唐代道士的全員都是天師道道士的見解是沒有錯的。而基於新獲得的知識，決定創立唐代的道教教團僅由天師道道士構成的學說。但是該學說，與迄今世界道教研究者長期支持的學說，即唐代的道教的主流是上清派（茅山派）的學說是截然相反的，所以擔心其一旦發表，是不是會受到世界道教研究者的強烈反對。但換個角度想，如果自己創立的學說是正確的，那其帶來的影響將不可估量。如果唐代道教的确是天師道的“道教”的話，那可以預想，道教史將不得不被極大地改寫，不僅如此，甚至對唐宋的文學、思

想和歷史研究，或者周邊地域的文化研究都會產生相當大的影響。而我決定，以道士的位階制度和道士給田制度這兩個客觀的制度作為主要依據，實證唐代的道教教團僅由天師道的道士構成。首先，在去年（2002年）7月6日所召開的早慶中國學會的公開演講會（早稻田大學文學部）上，發表了題為《唐代的道教教團與天師道》的演講，接着於8月13日在中國社科院歷史研究所進行了題為《唐代的道教教團與天師道》的演講。這兩次演講的反響超乎預期，我也開始認為應該將講演的內容以論文的形式公開發表。所以，從中國回國之後，立刻開始了論文的創作，完成了題為《唐代的道教與天師道》的論文，並刊登於《東洋的思想與宗教》第二十號（早稻田大學東洋哲學會，2003年3月）。

在完成論文《唐代的道教教團與天師道》之後不久，我就計劃出版本書。原因是我感到，要想讓讀者完全理解作為該論文前提的道士位階制度，就有必要讓讀者先讀前述的論文《天師道的受法教程和道士的位階制度》，而且要讓讀者接受，傳統學說中將上清經籙的傳授譜系解釋為上清派（茅山派）譜系的做法是錯誤的，所以有必要讓其讀論文《關於上清經籙的傳授譜系的形成》。因此決定，將這三篇論文，加上以前所寫的論文《〈昇玄經〉的成書年代及其編纂者》（平井俊榮博士古稀紀念論集《三論教學與佛教諸思想》，春秋社，2000年10月），組成一本書。《昇玄經》的論文中包括了有關道士位階制度的內容，所以對於瞭解天師道道士位階制度的形成和發展是必不可少的考論。為了將各論文收於本書，整體形成一個體系，對各個論文又進行了大量的補訂。

小林正美

2003年3月12日

## 中文版後記

中文版《唐代的道教與天師道》，在日文版原著內容之外，還新收錄了筆者兩篇論文作為補論，即《唐代道教大洞三景弟子與大洞法師的法位的形成》（載東方學會，《東方學》第百十五輯 2008 年 1 月）和《關於〈昇玄經〉、〈太上洞玄靈寶中和經〉和〈正一法文天師教戒科經〉的編纂順序》（載早稻田大學東洋哲學會，《東洋の思想と宗教》第二十七號 2010 年 3 月）。《唐代道教大洞三景弟子與大洞法師法位的形成》是對本書第二章“天師道的受法教程與道士的位階制度”進行補充說明的論文。該論文中，具體解明了作為上清派道士的法位的“大洞三景弟子”與“大洞法師”成為天師道道士法位的經過，以及梁代天師道位階制度中最高位的“大洞三景弟子”與“大洞法師”在唐代天師道位階制度中被降低一級的理由。還有，《關於〈昇玄經〉、〈太上洞玄靈寶中和經〉和〈正一法文天師教戒科經〉的編纂順序》對第四章關於《昇玄經》的編纂者和編纂年代的結論進行了進一步的驗證。該論文中，用實證的方法明示了《昇玄經》的編纂年代。

在拙著《中國的道教》之後，拙著《唐代的道教與天師道》得以被收入“道教學譯叢”實為榮幸，筆者再次想對“道教學譯叢”致以衷心的感謝！另外，對為本書的出版提供資金援助的香港青松觀，以及為本書的出版竭盡全力的“道教學譯叢”主編朱越利教授，還有李之美女士，致以深深的謝意！

本書的前言、第一章、第三章、第四章、補論二篇、結語、後記的譯者為王皓月，第二章的譯者為李之美。校對由著者和譯者進行。王皓月先生和李之美女士都曾在日本早稻田大學大學院文學研究科東洋哲學專業接受過我的指導，很高興他們二位能主動攜手翻譯拙著。

希望本書的出版能讓更多的人理解並接受新範式道教史。同時也期待博雅諸賢的批評指正。

小林正美

2012年10月29日

## 叢書後記

《道教學譯叢》於 2005 與 2006 兩年，翻譯出版了三本。出版那三本時，叢書叫做《海外道教學譯叢》。現在出版的仍然是這套叢書，改名為《道教學譯叢》。去掉叢書原名中的“海外”二字，意味著變單向翻譯為雙向翻譯，準備增加將中文道教學著作翻譯成外文出版的工作。鄭國強教授首倡此議，獲得廣泛回應，香港青松觀董事會亦毫不遲疑地表示大力玉成。的確，向國人介紹海外道教學的成果，和向世界介紹中國道教學的業績，都是增進學術交流的有意義的事，義不容辭。但願早日實現，名副其實。

前三本，即秋月觀暎著《中國近世道教的形成——淨明道的基礎研究》、吉川忠夫與麥谷邦夫編《真誥校注》和蜂屋邦夫著《金代道教研究——王重陽與馬丹陽》，翻譯出版後，不斷得到海內外各界人士的鼓勵。特別是那些對日語不很熟悉的道教學者和其他領域感興趣的讀者，非常歡迎。時有海內外人士索購這三本譯著。翻譯工作就是為了彌補讀者外語知識的不足，也為了幫助那些沒有條件找到原著的學者。

抱歉的是我們做得太慢了，三年之後，新的譯著纔與讀者見面。

從第四本開始，《道教學譯叢》改由齊魯書社出版，不再分輯，改為譯著排序。另外，叢書名譽主編和名譽副主編人選做了調整，編委會增加了新成員，包括聘請了幾位學術造詣很深、聯絡能力很強的外國編委。我們相信，在香港青松觀董事會始終一貫的支持下，有齊魯書社的通力合作，有編委會的精心組織，叢書的工作會做得更好。

謹向給予過本叢書各種幫助的海內外所有朋友表示衷心感謝！

朱越利

2009年9月4日