



DAOIST STUDIES IN TRANSLATION SERIES

道教學譯叢(之四)

DAOISM IN CHINA

中國的道教

〔日〕小林正美 著
王皓月 譯

道教

齊魯書社



道教學譯叢（之四）

中國的道教

齊魯書社

道教

圖書在版編目(CIP)數據

中國的道教 / (日) 小林正美著; 王皓月譯. — 濟南: 齊魯書社, 2010. 1

ISBN 978-7-5333-2338-7

I. 中… II. ①小…②王… III. 道教史—中國
IV. B959.2

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2009)第 219509 號

中國的道教

(日) 小林正美 著 王皓月 譯

出版發行 齊魯書社

社 址 濟南經九路勝利大街 39 號

郵 編 250001

網 址 www.qlss.com.cn

電子郵箱 qlss@sdpress.com.cn

印 刷 山東新華印刷廠

開 本 880 × 1230 / 32

印 張 9.25

插 頁 3

字 數 240 千

版 次 2010 年 1 月第 1 版

印 次 2010 年 1 月第 1 次印刷

標準書號 ISBN 978-7-5333-2338-7

定價: 28.00 圓

《道教學譯叢》編委會

名譽主編 麥子飛

名譽副主編 (以姓氏筆畫爲序)

何多樑 周和來 林志堅 梁發
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 (以姓氏筆畫爲序)

王卡 王宗昱 朱越利

[法] 呂敏 (Marianne Bujard)

李剛 李之美

[美] 柏夷 (Stephen R. Bokenkamp)

郭武

[法] 高萬桑 (Vincent Goossaert)

陳敏 陳耀庭

[韓] 崔珍哲 (최진석)

[日] 麥谷邦夫 (Mugitani Kunio)

程樂松 張思齊 張崇富 張廣保

詹石窗 雋雪豔

[美] 劉迅 (Liu, Xun) 劉仲宇

鄭天星

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佔比例更大。

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佔有的國家目的。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。儘管懷著不光彩的動機，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。有的人曾經客居宮觀，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，外國學者卻隔著一層窗戶紙。有時外國學者站在山外看廬山，會在我們司空見慣、不以為意之處大有發現。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，為我們提供了新思路 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，表達著我們的學術敬意。

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，甚至雪滿山顛了。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，也使我們感到無限欣慰。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著我寫作，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、道書的引用，依據《正統道藏》。道藏的編號，依據哈佛大學燕京學社的索引《道藏子目引得》（哈佛燕京學社引得 25）。

二、佛典的引用依據《大正新修大藏經》與《卮續藏經》（新文豐版）。

三、引文中（）內為補充說明。

四、道藏的引文中，“炁”字被改為“氣”字。

五、根據著者的指示，中文版中訂正了日文版中的錯誤。此外，在注之後增加了補注（※）。

六、日文版中的引文為訓讀法的譯文，中文版引用原文。

七、日文版中附有“索引”，而中文版省略“索引”。

前 言

道教在過去是被中國人長期信仰的宗教，現在也是中國大陸、香港、臺灣以及東南亞地區的中國人所信仰的宗教。本書是關於該道教的教理、教團及其歷史的概論，同時書的內容也是筆者道教研究成果的總結。

本書執筆之際，筆者初衷是，將世界道教學者們提出的關於道教的相通的知識進行整理，對其內容進行概括，寫出一部道教概論的書。但是，道教作為宗教而被研究的歷史還不長，真正學術層次的研究開始纔僅僅大約半個世紀，因此世界的道教學者之間，其正確性得到公認的定說還是數量有限，而且世界的道教學者之間廣為流傳的通說之中，也依然存在著種種謬誤。因此，即便是整理世界道教學者們的學說，想對道教進行沒有矛盾且成體系的說明，也是極為困難的。於是筆者重新考慮了一下，為了對道教進行概說，必須結合自己的道教研究成果，從統一的視角出發，帶著理論的一貫性下筆，將自己道教研究至今所得的見解作為書的基礎，以此著手創作。然而中途數度為了補充知識上的不足，不得不重新親自

研究了一些文獻，以得到新的認識。正是出於這個原因，原稿的完成比當初預定時間拖後了很多，最終前後付出了四年的光陰。

本書在出發點上，與迄今的道教研究書以及概論書有著很大的區別，即將道教的範圍限定為中國歷史上存在的儒教、佛教、道教三教之一的道教。（本書之中，意指三教之一的道教時，加雙引號，記為“道教”。）將“道教”定義為道教，即道教這個概念的指示對象限定為歷史的具體的“道教”，由此我們可以開始回答“道教是什麼”這個問題了。在過去的道教研究之中，多在没有嚴格界定道教範圍的情況下來論述道教，因此道教之中混雜了諸多“道教”之外的思想和宗教。在道教包含什麼這個問題上的差別，會導致道教的内容全然不同，所以即使提出“道教是什麼”這個問題，研究者們的回答也不盡相同，事實上甚至是衆說紛紜。這樣，一般的人就更會感到混亂，結果道教這個宗教讓人難以捉摸的印象也就更加强烈了。

“道教”即是道教。這個定義立足於歷史的具體的“道教”，也正因此，歷史地具體地探明道教這個宗教的特點時，這是個非常有效的概念定義。我們依靠將道教這個觀念的對象界定為歷史上真實存在的“道教”，就可以具體把握道教這個宗教的構造、教理、教團組織和信徒的宗教意識，以及上述內容的歷史變遷。此外，依據這個定義，道教與道教以外的思想及宗教的區別也變得明確，也可更為正確地探明道教與道教以外思想及宗教之間的交流。進一步說，道教向外國傳播的狀況也會比現在更加明朗。

但是，這個定義也從根本上動搖了迄今關於道教的通說。如果把“道教”規定為道教，那麼在中國，被稱為“道教”的宗教成立於劉宋中期（五世紀中葉），而在此之前道教是不存在的。在過去的

道教研究之中，道教成立於中國後漢時代是通說。按照前面的定義，這個道教並非“道教”，所以在後漢時代也是不存在道教的。過去的道教研究之中，雖然將民間宗教指稱為民間道教，但民間信仰並非作為三教之一的道教，因此民間道教這種道教是不存在的。

這樣，把“道教”定義為道教的話，過去道教研究之中的作為通說的見解，有很大部分將不得被修正。但是，如果這樣定義的話，迄今模糊不清的道教輪廓將變得鮮明，在中國從劉宋至今，歷經數代存續下來的稱為“道教”的宗教，其實質也可以得到清晰具體的解釋。

本書之中，基於“道教”即是道教這個定義，對道教這個宗教的構造、教理、教團組織和信徒的宗教意識，繼而對道教歷史進行思想史的系統的研究，並儘可能通俗易懂地說明。由此殷切希望通過本書，能讓更多的人對中國道教有正確的理解。

目 錄

總序	1
凡例	1
前言	1
序章 “道教”的構造	1
一、“道教”的形成	2
二、“道教”的構造	7
三、“道教”與天師道	9
第一章 神仙道的形成	15
一、五斗米道	17
二、太平道	31
三、葛氏道	34
四、上清派	40
第二章 “道教”的形成	50
第一節 天師道的形成及其思想	50
一、“三天”的思想	52

二、正一盟威之道	56
三、老子與《老子道德經》	62
四、三洞說與“道教”	67
五、四輔說與道士的位階	72
第二節 教團組織與教徒生活	76
I 教團的舊制度——治和祭酒的制度	76
祭酒與道民	77
II 教團的改革	81
一、祭酒之戒的設置	81
二、道民的日常道德	89
三、道士職位的設置	98
III 教團的新制度——道館(道觀)和出家道士的制度	102
一、道館的設置	103
二、道館中道士的生活	108
三、出家道士的位階制度	111
第三節 “道教”的世界觀與修道法	118
I 世界觀	119
一、天上界(神仙的世界)	120
二、人界	128
三、三塗(死者的世界)	132
四、南宮	141
五、洞天福地	142
II 修道法	146
一、護身法	146
二、滅罪法	150

三、長生法	187
第三章 “道教”的歷史	193
一、南朝的“道教”	193
二、北朝的“道教”	198
三、隋代的“道教”	201
四、唐代的“道教”	203
五、北宋的“道教”	217
六、南宋和金的“道教”	220
七、元代的“道教”	226
八、明清的“道教”	232
結章 “道教”的作用	237
注釋	245
中文版後記	269
叢書後記	272

序章 “道教”的構造

試圖思考“道教是什麼”這個問題之時，碰到的最棘手的問題是關於“什麼是道教”還並不清楚。哪個是道教，到哪裏還算是道教都不能明確的話，是無法正確定義道教這個概念的。道教概念的內涵無法確定，即使談論道教的特色、道教的歷史發展，或者道教對日本文化的影響等問題，因人而異，往往會產生截然不同的見解。當今，由於道教的概念規定仍然模糊不清，怎樣將道教與民間信仰、道教與道家思想、道教與神仙思想相區別，這個問題並沒有得到解決。目前世界上的道教學者之中，尚未充分意識到道教與民間信仰、道家思想和神仙思想的思想史上歷史上的差異，而將其相互混同理解的人不在少數，所以把民間信仰、道家思想和神仙思想全部誤解為道教的人還是很多。結果，道教的範圍變得越來越不明朗。

為了明確道教這個宗教的教理和歷史，必須首先明確規定道教的範圍。道教的範圍無法確定，道教的起源、道教的歷史發展、道教這個宗教的特色也就無法明確。那麼，怎樣纔能界定道教的

範圍呢？

現代我們稱之為道教的宗教，是指與儒教、佛教同時作為三教之一而存在的“道教”。在論述的出發點想要事先確認的是，該“道教”就是所謂道教。換而言之，在中國從歷史角度被稱為“道教”的宗教就是道教。如此定義概念的話，道教的範圍在這裏也許就不言自明了吧。但實際上，現代中國人所用的“道教”這個詞實在包含了太多的內容，有時從“道教”的歷史發展來看，不能稱之為“道教”的部分也混雜其中。出於此因，為了正確限定“道教”的範圍，有必要進行歷史的追溯，明確“道教”這個宗教的構造，及何時形成、怎樣發展的問題。

本章準備討論以下幾個問題。與儒教和佛教相提並論的“道教”是何時形成的，該宗教為何被稱為“道教”，進一步說，被稱為“道教”的宗教其基本構造是怎樣的。^[1]

一、“道教”的形成

“道教”這個詞與佛教相對比，指代特定宗教的用例，見於劉宋泰始三年(467)顧歡(420 ~ 483)所著的《夷夏論》^[2]之中。《夷夏論》有如下內容：

佛教文而博，道教質而精。

在這裏，“道教”已經用於與佛教相對比，成為了一個獨立宗教的名稱。

道教這個詞不與佛教儒教相對比，而是單獨被使用的用例，可以見於北魏寇謙之(365? ~ 448)所作的《老君音誦誡經》^[3](HY784)：

妄傳〔張〕陵身所授黃赤房中之術，授人夫妻。姪風大行，損辱道教。

該道教究竟是指稱與儒教和佛教相並列的特定宗教，還是關於道的正確教說，其意義還難以判明。不過，如果從道教這個詞並沒有與儒教和佛教做對比使用這點來考慮，寇謙之使用道教，其意義並非在於強調其是有必要與儒教和佛教相區別的特定宗教，而是認為他們信奉的教說是關於道的正確的教說，所以將其用道教這個詞進行表達。

與佛教相對比，明確指代三教之一的“道教”的用例，應該最初見於顧歡的《夷夏論》。作為三教之一的“道教”出現在顧歡的《夷夏論》中，這表現出當時南朝的道教信徒意識到自己信奉的宗教是與儒教和佛教相比肩的一個獨立的聖人的教說。顧歡《夷夏論》的目的，在於把“道教”與佛教相比較，而其最想要講的，還是最終說出“道教”比佛教更優越。

表示一個獨立宗教名稱的“道教”，這個詞最初出現在顧歡的《夷夏論》。關於該事實，我們首先試圖從以下兩點進行分析。第一，作為宗教名，為何選用了“道教”這個名稱。第二，“道教”這個名稱，為何在顧歡《夷夏論》的時代，即五世紀中葉的江南最早出現。這兩個問題，應該可以成為解釋道教的形成及其構造的關鍵所在。

在開始，我們先來看一下道教這個名稱的由來。道教一詞早在戰國時代的《墨子·非儒篇下》之中，被記述為：

儒者以為道教。

但這裏的道教的意思是指先王（聖人）之道。在道教這個詞之中，有關於道的教說之意，所以當這個道是指儒家所說的先王（聖

人)之道時,道教用來表示儒家的教說。這種用例,也見於三國吳的牟子《理惑論》(《弘明集》卷一):

孔子以五經爲道教。

還有西晉末年編撰的葛洪的《抱朴子·外篇·詰鮑篇》之中,有如下內容:

三〔皇〕五〔帝〕迭興,道教遂隆。

但這裏看到的道教,也是儒家所說的先王(聖人)之道的教說。

此外,道教的道還指代佛家所說的佛道,此時道教一語的意思是指佛道的教說。據東晉謝敷的《安般守意經序》(《出三藏記集》卷六)所載:

漢之季世,有捨家閑士安清,字世高,安息國王之太子也。

審榮辱之浮寄,齊死生乎一貫。遂脫徒於萬乘,抱玄德而遊化,演道教以發矇。

上述內容的道教,其意思是關於佛道的教說。

如上所說,道教這個詞,在後來道教徒用來指代自己信奉的宗教之前,已經被儒家和佛家各自表達爲關於先王之道的教說,或者關於佛道的教說之意。談論道的,並不局限於道家(老莊思想)。因爲儒教和佛教也談論道,所以指儒教和佛教的教說也用了道教這個詞。

那麼,爲何道教徒以“道教”這個詞作爲自己信奉的宗教的名稱呢?用“道教”這個詞可能難以和儒教、佛教相區別,並表達出道教的獨立性。儘管如此,道教徒依然將自己的宗教命名爲“道教”,這是因爲當時的道教徒認爲自己的宗教,既是關於道的教說,同時也是“道”這個神格傳達的教說。關於該點,這裏想以顧歡《夷夏論》的“道教”爲例進行剖析。

在《夷夏論》之中，關於“道教”的道與佛教的佛，有如下記載：

道則佛也，佛則道也。其聖則符，其跡則反。

這裏的“道”，被認為與佛（佛陀）同樣為神格。在《夷夏論》之中，還有：

佛號正真，道稱正一。

說的是佛（佛陀）提倡真正的教說，與此相對，“道”主張正一的教說。由此，“道”被看成是與佛陀一樣的神格。同樣的用法，還可在下文中看到：

佛言華而引，道言實而抑。抑，則明者獨進；引，則昧者競前。

將“道”作為神格名的用例，見於東晉末期五斗米道所編撰的道書《女青鬼律》^[4]（HY789）之中，還有《晉書》卷八十《王羲之傳》中也記載到，信奉五斗米道的兒子王凝之在受到孫恩起義軍攻擊之時，向“大道”祈願。就是說，從東晉到劉宋初期，“大道”是與神格化的老子“老君”所不同的神格。東晉末期的《女青鬼律》與《太上正一呪鬼經》^[5]（HY1184）之中，“大道”和“老君”各自作為單獨的神格出現。劉宋初年天師道的著作《三天內解經》^[6]（HY1196）裏面，也將“大道”稱為“太清玄元無上三天無極大道”，置於“太上老君”（老子）之上的地位，將兩者相區別。

然而，自劉宋中期開始，天師道之中“道”與老子（老君、太上老君）已經一體化，被認為“道”即是老子。劉宋後半期編撰的《妙真經》^[7]、《老子想爾注》^[8]和《大道家令戒》^[9]之中，“道”的意思是作為神格的老子。

顧歡的《夷夏論》是“道”與老子一體化時期的作品，因此《夷夏論》的“道”可解為“老子”。就是說，《夷夏論》所說的“道教”，其

“道”即老子的教說之意。

顧歡將老子看作“道教”的教主，這點從《夷夏論》中說明道教起源之時引用《玄妙內篇》的老子傳記也可以看出。另外，從顧歡致袁粲的回信之中，把道佛二教表述為“老釋二教”（老子與釋迦二教）這個地方，再次可以得到證實。不僅是顧歡，當時人們似乎普遍將老子當作“道教”的教主。批判《夷夏論》的明僧紹的《正二教論》（《弘明集》卷六）中，認為佛陀與老子各自為佛教與“道教”的教主，並比較兩者區別：

佛明其宗，老全其生。

這樣看來，我們發現，將老子（即“道”）看作為“道教”教主的想法，是在“道教”這個宗教名被提出的同時形成的。“道教”這個宗教名的使用，是在意指“道”（老子）這個教主宣揚的教說。而且，“道教”之中終極的真理也用道來表示，所以“道教”也可以理解為關於道的教說。即有這兩樣解釋，“道教”意味著“道”的教說的同時，也可以解為關於道的教說。

“道教”這個宗教名最初是道教徒用來指稱自己信奉的宗教，但逐漸地，道教徒以外的一般士大夫之間，也用其來指稱與儒教和佛教對立的特定宗教。《南齊書》的作者梁代蕭子顯（489～537）針對《夷夏論》寫了如下內容：

〔顧〕歡雖同二法，而意黨道教。（《南齊書》卷五十四《顧歡傳》）

這裏，“道教”被用作與佛法相對立的宗教名稱。還有《周書》卷五《武帝紀》建德二年（573）十二月一條中，這樣記載：

帝昇高座，辨釋三教先後，以儒教為先，道教為次，佛教為後。

“道教”用作和儒教、佛教並列的三教之一的名稱。這表示了北周武帝(561 ~ 578 年在位)的時候,“道教”這個宗教名應該已經在一般人之間穩定下來了。

“道教”這個宗教名在劉宋中期(五世紀中葉)形成以後,直至現代,“道教”指代與佛教相對比的特定的宗教,這種叫法廣為普及了。下面,我們分析的問題是,道教這個宗教有什麼樣的構造。

二、“道教”的構造

儒教、佛教與“道教”合稱為三教,這是因為它們都擁有“教”這種思想形態^[10]。由於“道教”也具備“教”這種思想形態,所以被稱為“道教”。

那麼,“道教”選擇了“教”這種思想形態,對“道教”而言有何種重要意義呢?關於這點,看了北周道安的《二教論》和唐初法琳(? ~ 640)的《辯正論》之中對“道教”的批評也可以理解。道安和法琳批評“道教”,說其不是“教”。他們只承認儒教與佛教是教,把“道教”排除在教之外。也正因如此,對“道教”這個叫法也不承認。道安和法琳之所以批判“道教”說其不是“教”,是因為當時只有採用“教”這種形態,其思想價值纔能得到社會的公認。很多人認為,其思想如果不是“教”,那麼就沒有在中國社會存在的價值。正是如此,道安和法琳的“道教”不是“教”的主張,在批判“道教”時是很有說服力的。換而言之,在道教徒看來,自己信奉的宗教如果想得到中國社會的正式認可,這個宗教就必須是“教”。所以,擁有“道教”這個宗教名對於道教徒有著重大意義。

如前面所述,要使“道教”這個名稱成立,“道教”有必要具備

“教”的思想形態。接下來，這個叫做“教”的思想形態有著怎樣的思想構造，我們可以參考一下法琳和道安的主張。

唐代法琳在《辯正論》（大正 52）卷二關於“教”進行了如下論述：

又言，道稱教者，凡立教之法先須有主。道家既無的主，云何得稱道教？

這裏，法琳提出了教主的存在作為“教”的條件。接著該文，法琳又舉出了三個事例，作為道教不能稱之為“教”的理由。其第三項，如下所述：

三者，姚道安作《二教論》，唯立儒教、佛教，不立道教。何以故？儒者用三皇五帝為教主。《尚書》云，三皇之書，謂之三墳。五帝之書，謂之五典。用墳典之教以化天下。《毛詩》云，風以動之，教以化之。墳典是教，帝皇為主，儒得稱教。佛是法王，所說十二部經布化天下。有教有主也。然佛是出世人，經是出世教。故得稱教。三皇五帝是世主，三墳五典是世教。先以世教化，後以出世教化，事盡於此。攝法既周，為緣亦了，何須別有道教？

又《毛詩》云：一國之事，繫一人之本，謂之風。天子有風，能化天下，故得稱教。道非天子，不得有風，既其無風，云何布化？無風可化，不得別稱教也。據此而言，但有二教。縱稱有道，制入儒流。

正如此節所揭示的，道安和法琳都提出，優秀的教主和記錄其教主教說的正規典籍的存在，是作為“教”的必要條件。法琳和道安都批判道教，主張因為道教沒有合適的教主和經典，所以不能說是“教”，即不能稱之為“道教”。值得注意的一點是，他們說出了優

秀的教主和記錄其言論之經典的必要性。

“道教”這個名稱產生之時，其信奉者們自信“道教”也有優秀的教主和諸多經典的存在。即便與儒教和佛教的教主相比能力上也毫不遜色的教主，以及數量可以與儒教和佛教的經典相比肩的優秀道書，自己的宗教也是具備的。正是由於存在如此自信的信奉者，所以與“儒教”和“佛教”相抗衡，他們將自己信奉的宗教命名為“道教”。這樣的話，在“道教”這個宗教名形成的背景之中，“道教”必須有不輸於他人的優秀的教主以及大量經典的存在。因此，“道教”的創始者們將“道”（老子）推舉為“道教”教主，並且宣揚存在作為經典的三十六部尊經。標榜“道”（老子）是“道教”的教主，三十六部尊經是“道教”經典的人正是當時天師道的信徒。下面，我們想看一下“道教”的形成與天師道之間的關係。

三、“道教”與天師道

如前所述，創造“道教”這個宗教名的人們，將“道”（作為神格的老子）看作是教主。他們宣傳“道”這個神格的教說，即是“道教”。創造“道教”這個宗教名之際，把“道”（老子）當作教主這點表明創造這個宗教名的人們是天師道的信奉者。天師道在劉宋中期開始將最高神“大道”與老子相結合，認為“大道”即是老子。所以，劉宋中期的“道教”中將老子當作教主的做法，恰恰和當時天師道的想法是一致的。最早出現“道教”這個宗教名的《夷夏論》的作者顧歡是天師道的道士，這點也表明“道教”這個宗教名是從江南天師道開始的。

由天師道形成“道教”這個宗教名的背景之中，還有一個重要

因素，就是根據三洞說進行的道書歸納分類活動。道書在此之前，是在五斗米道、太平道、葛氏道和上清派等各流派內部形成和繼承的，劉宋元嘉十年（433）之時，天師道收集各流派的道書，依據三洞（洞真、洞玄、洞神）三部進行分類。洞真部配備《上清經》，洞玄部配備《靈寶經》，洞神部配備《三皇經》，同時要求天師道的信徒信奉以上所有經書。天師道的道士陸修靜^[11]（406～477）在元嘉十四年（437）的《靈寶經目序》（《雲笈七籤》卷四）之中，自稱“三洞弟子”，承認自己是信奉三洞部所有道書之人。此外，在陸修靜編撰的《太上洞玄靈寶授度儀》（HY528）裏，記載有如下關於正一真人三天法師張道陵的頌詞：

太上正一真人三天大法天師頌曰：《靈寶》及《大洞》，至真道經王。如有《五千文》，高妙無等雙。

由此可見，當時天師道信徒將張道陵（張陵）尊為祖師，將《老子道德經》推崇為最高的聖典，一並尊重《靈寶經》與《上清經》的《大洞真經》。陸修靜《洞玄靈寶五感文》（HY1268）的開頭，認為三洞部的經書都是道士所依據的經典，內容如下：

此五感文乃是道士修六齋之法，皆出三洞大經。

不僅是陸修靜，劉宋的天師道信奉三洞部所有經書，這正是所說的“大乘”的立場。天師道創作的仙公系《靈寶經》^[12]之一的《太上洞玄靈寶本行宿緣經》（HY1106）裏的記載，便是其中一例：

宗三洞玄經，謂之大乘之士。

陸修靜編撰的《太上洞玄靈寶授度儀》，基於當時三洞部的道書，記述了經典師徒相傳時的禮儀，其中有下面皈依三寶（道寶、經寶、師寶）之說：

每誦《步虛》一首，訖，弟子唱善，散花，禮一拜。畢，唱三

禮曰：

至心稽首禮太上無極大道。

至心稽首禮三十六部尊經。

至心稽首禮玄中大法師。

三寶中第一的太上無極大道是天師道的最高神“大道”，第三的玄中大法師是講的老子，因為天師道作的仙公系《靈寶經》的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》（HY532），記有“老子，玄中大法師矣”。從這裏可以明白，皈依三寶是天師道的禮法。這樣的話，三寶中第二的對三十六部尊經的禮拜，也是天師道的禮法。所謂三十六部尊經，是指三洞部十二類的所有道書，由此可以確認，天師道要求信徒信奉所有道書。陸修靜也在《太上洞玄靈寶授度儀》的序文（“表”）中記載了沐浴齋戒之後，在三寶前朗誦並宣誓自己編撰的授度儀這件事。劉宋以後，天師道的信徒必須絕對遵守的戒律就是這個“三皈依戒”。

南齊明僧紹（明徵君）的《正二教論》是批判顧歡《夷夏論》的論文，其中將當時天師道的信徒叫做“張葛之徒”。從這點可知，劉宋南齊的天師道是尊崇張陵和葛玄的。天師道，在崇尚五斗米道的創始人張陵的同時也尊崇葛氏道的葛玄，將葛氏道的經典也吸收入自家。

劉宋的天師道宣揚信奉三洞部所有道書的同時期，同樣由天師道形成“道教”這個宗教名也絕非偶然，兩者之間有密切的關聯。天師道認為自家的源流不僅是五斗米道，而且還信奉上清派和葛氏道的道書，崇尚上清派和葛氏道的道書所說的教理和仙術，將其吸收入天師道的教理和仙術之中。由此，該時期天師道的教理和仙術對五斗米道、上清派和葛氏道進行了歸納，形成內容廣泛綜合

的教法。綜合了三道流教說的天師道，認為自己的教說是可以與佛教不分上下的優秀教說，與“佛教”相抗衡的“道教”這個宗教名也就形成了。這樣來看，“道教”之名，是對推崇三洞部所有道書的劉宋天師道的教說的稱呼。因此，“道教”之中包含了三洞部的道書所述的一切教說。

在劉宋末南齊時期，作為對三洞說的補充，同是天師道的信徒（可能是道士孟智周）提出了四輔說。所謂四輔，是指太玄、太平、太清、正一四部，我們認為四輔部各自輔佐三洞部。就是說，太玄部輔佐洞真部，太平部輔佐洞玄部，太清部輔佐洞神部。收錄有《老子道德經》及其注釋書（《河上公章句》和《老子想爾注》等）的太玄部被看作為大乘，收錄《太平經》的太平部被看作為中乘，收錄《金丹》諸經的太清部被看作為小乘，還有將收錄《正一經》的正一部看作為統籌三乘的一乘。該四輔說的思想之中，第一點是尊崇三洞部全體的觀念，第二點是把收錄天師道特別尊重的《老子道德經》的太玄部看作為大乘，收錄記述天師道的正一盟威之道的《正一經》的正一部看作為一乘，並對太玄部和正一部進行高度評價。從這個觀念也許可以看出，四輔說是由天師道信徒所提出的。隨著四輔說的形成，作為天師道教說的“道教”經典開始按照三洞四輔七部分類。在此之後，三洞四輔十二類的道書被認為“道教”的經典。即，基於三洞四輔十二類道書的教說被認為是“道教”。北周的甄鸞在北周天和五年（570）創作《笑道論》（《廣弘明集》卷九），這樣批判當時的道教：

三卷者笑其三洞之名，三十六條者笑其經有三十六部。

據說《笑道論》將全文構成分為三卷三十六條，目的在於嘲笑“道教”的三洞部和三洞十二類的三十六部。就是說，甄鸞為了批

判“道教”，採取了嘲笑三洞部所有道書（三十六部尊經）的方法。這或許佐證了在北周時代三洞部的所有道書的教說被認為是“道教”。時代進一步發展，唐代孟安排的《道教義樞》和北宋張君房《雲笈七籤》的《道教本始部》，還有明《道藏經目錄》（《正統道藏》）的《道教宗源》之中，也將“道教”看作是基於三洞四輔十二類道書的教說。

如果按照上述方法規定“道教”，則至今被認為是道教的後漢張陵的五斗米道、張角的太平道、始於三國吳左慈的葛氏道，或者東晉二許（許謐、許翽）開始的上清派都不能稱為“道教”。於是在本書之中，決定將這些道流稱為“**神仙道**”。下一章中，將試圖論述該神仙道。

第一章 神仙道的形成

神仙說宣稱人可以變成不死長生的神仙，其最初出現於秦的始皇帝（前 246 ~ 前 210 年在位）之時。秦始皇即位三年之後巡遊各地，到了齊地，從當地的方士那裏聽說東海的三座神山（蓬萊、方丈、瀛洲）之上有不死的仙人和不死藥，於是下令派童男童女去尋找，但因船無法接近三神山而以失敗告終。這件事，記載於前漢司馬遷的《史記·封禪書》之中，是中國最早流傳的神仙說。

其後的神仙說，出現在前漢武帝（前 140 ~ 前 87 年在位）的時候。武帝從方士那裏聽說，黃帝通過封禪的儀式而變成不死的仙人並昇天，於是自己也希望像黃帝那樣變成不死的仙人。該神仙說，也記載於《史記·封禪書》之中。

這些神仙說，是那些渴望接近皇帝這個最高權力者的財富與權力的方士們想出來的。所以，這個神仙說也因皇帝的財富與權力的存在而變得可能。但是，從前漢末期開始，一般的士大夫也開始追求成為不死的神仙。

在後漢初，也有認為老子是不死的神仙的看法。後漢信仰作

為不死神仙的黃帝與老子，渴望自己也變成不死仙人的黃老信仰不僅局限於皇帝之間，而且在一般士大夫階層傳播。

該黃老信仰在史書中被稱為“黃老道”。

憧憬不死神仙的人之中，既有人獨自實踐神仙術，也有人結成以成仙為目的的團體而進行修行，甚至有人以實踐長生不死之道為旗幟，組織教團。像這樣以成仙為目標，或進行個人性質的修行，或進行團體性的活動，我們決定將其稱為“神仙道”。

在中國後漢之後，神仙道以各種形式進行著實踐。神仙道之中，為了變成神仙，或服食仙藥，或進行冥想，或通過特殊的呼吸法和體操鍛煉身體，或使用類似呪術的護符，或朗誦經典，或舉行宗教祭祀等等，各式各樣的神仙術被實踐著。特定的神仙術在由師父傳給弟子，或者一般人之間傳授繼承的過程中，形成了該特定神仙術的傳授脈絡。在後漢至東晉這段時間，形成了幾條這種神仙道的脈絡。其代表性的流派是五斗米道、太平道、葛氏道和上清派。對於這類神仙道的流派，我們在這裏想將其稱為“道流”。^[1]

太平道始於後漢時期的張角，隨著後漢末黃巾起義的平定而同時消失。五斗米道則在後漢時代經由張陵、張衡、張魯而被繼承下來，之後也繼續存在，與劉宋時期形成“道教”的天師道相銜接。還有，三國吳時期出現了始於左慈的稱為葛氏道的道流，該道流由葛玄、鄭隱、葛洪所傳承，直至東晉的葛巢甫，持續到劉宋末年。東晉中期被稱為上清派的新道流興起，此道流終結於梁的陶弘景及其弟子們。本章，將對這四個道流的歷史和教法進行概述。

一、五斗米道

A 後漢五斗米道的教團和教法

(一)

五斗米道^[2]是始於後漢張陵的神仙道。該神仙道在張陵之後，由子張衡、孫張魯所繼承，張魯的時候在蜀地區（四川省）建立了五斗米道的宗教王國，對該地進行了長達三十年的統治。

關於後漢時代五斗米道的教團和教法，《三國志·魏書》卷八《張魯傳》的裴松之的注所引用的《典略》之中這樣記載：

光和（178～184）中，東方有張角，漢中有張修。……角爲太平道，修爲五斗米道。太平道者，師持九節杖爲符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信道，其或不愈，則爲不信道。修法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人爲姦令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都習，號爲姦令。爲鬼吏，主爲病者請禱。請禱之法，書病人姓名，說服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沈之水，謂之三官手書。使病者家出米五斗以爲常，故號曰五斗米師。實無益於治病，但爲淫妄，然小人昏愚，競共事之。後角被誅，修亦亡。及魯在漢中，因其民信行修業，遂增飾之。教使作義舍，以米肉置其中以止行人。又教使自隱，有小過者，當治道百步，則罪除。又依月令，春夏禁殺，又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。

裴松之指出在這裏寫的“張修”，是張陵之子“張衡”之誤，此看法應該是正確的。這裏想從上文來推測張衡與張魯時代的五斗米

道的教團和教法。

張衡的五斗米道教團之中，有被稱為祭酒、姦令和鬼吏的人，祭酒讓全體信徒研習《老子道德經》。信徒們似乎被稱為姦令和鬼吏。此外，祭酒進行治療疾病的請禱，治療之際令病人家出五斗米（現大約十升）交給祭酒作為謝禮。所謂祭酒，就是為了統率五斗米道教團信徒而設置的神官，是教團治（教區）的最高統治者。

張魯之時，該治和祭酒的制度可能已經相當完備了。《三國志》卷八《張魯傳》之中，這樣記載：

〔張〕魯遂據漢中，以鬼道教民，自號“師君”。其來學道者，初皆名“鬼卒”。受本道已信，號“祭酒”。各領部衆，多者為治頭大祭酒。皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都與黃巾相似。諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳。又置義米肉，縣於義舍，行路者量腹取足。若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原，然後乃行刑。不置長吏，皆以祭酒為治，民夷便樂之。雄據巴、漢，垂三十年。

張魯統治蜀地之時，作為統治方法，在蜀地全境設置二十四治和別治、配治、遊治等治，各治設被稱為治頭大祭酒或祭酒的神官統率信徒。張衡的時候，已經出現了祭酒和治的制度，但其完善是在張魯的時代。張魯的時候，也創建了叫做義舍的社會福利設施。各治的祭酒們，在道路的兩邊，像驛站一樣，隔一段距離就設置一處義舍。這種義舍為飢餓的過路人準備了米與肉，允許空腹之人自由取食直至吃飽。

五斗米道在教團以及信徒們之中制定了嚴格的道德規範，據說就算是在義舍，如果空腹者過分多食，神鬼就會讓此人生病。還有，在治療疾病方面，讓人在靜室裏獨自反省自己的過錯，或者讓

其自隱(自我反省),小過錯的話就令其修補道路。教團期待的是信徒道德上的自律,處罰還是比較寬大,給犯法之人三次機會,超過的話纔會施刑。不設官吏,由祭酒來統治人民,因此可以說,張魯時代的三十年間,蜀地完全是五斗米道的宗教王國。

(二)

五斗米道教團的教法特徵,在其治療疾病。治療疾病的方法有兩種:一種方法是使病人反省自己所犯的過錯,即進行“思過”之後,讓其喝下“符水”。還有一種是“請禱”的方法。後者是製作三封寫有病人姓名和表示服罪意思的手書(“三官手書”)呈獻給三官,致天官的一封置於山上,致地官的一封埋於地下,致水官的一封沈於水中,進行請禱(祈禱)。此兩種方法並非獨自施行,根據病症的不同,既有僅僅採用坦白自己過錯的“首過”和飲用“符水”的情況,也有外加“請禱”的情況。治療疾病時先讓病人思過和首過,原因是認為疾病是鬼神對該人罪過的懲罰。在義舍也是基於這種考慮,宣稱如果路人滿腹以上過量取食米肉的話,鬼神會讓此人得病。因為疾病是鬼神對罪過的懲罰,所以治療作為懲罰的疾病,首先病人必須反省自己所犯之罪,將之向鬼神坦白。隨後,再飲用符水,或施行請禱,這是由於認為“符水”和“請禱”有解除鬼神懲罰的呪力。

五斗米道之中,治療疾病由教團的祭酒來施行。祭酒是能和鬼神交流的具有呪術上和宗教上能力的祭司或神官。信徒們被稱為姦令、鬼吏或鬼卒,也是為了與被世俗所玷污的俗人相區別,看成是侍奉鬼神的聖者。信徒要捐出五斗米(約十升)作為對祭酒治療疾病的謝禮,在此祭酒也被稱為“五斗米師”。這也是此後該教

團被稱為“五斗米道”的緣由。從這個稱呼我們也可以看出，該教團是以治療疾病為主要目的的教團組織。

此外，在五斗米道裏，祭酒讓全體信徒學習《老子道德經》。《老子道德經》後來也繼續被五斗米道和天師道當作特別的聖典所尊崇，從後來五斗米道和天師道對《老子道德經》的理解方法來推測，早期的五斗米道教團之中也是把《老子道德經》看作是論述長生不老的道書而信奉的。治療疾病最終也是獲得長生不老的第一階段，所以認為該教團是以成為長生不死的神仙作為終極目標。

首先根據《典略》，據說五斗米道裏，基於儒家經典《禮記·月令》，禁止春夏殺生，而且禁酒。關於其意義，通常的解釋是，五斗米道禁止春夏宰殺動物，而且禁止飲酒和酒的買賣，但這個解釋和《禮記·月令》之說並不一致。因為在《月令》之中，雖然禁止孟春之月（一月）裏破壞鳥蛋，殺死剛出生的動物，傷害懷孕的雌牛和雌鹿，但並沒有說春夏不可以殺動物，此外《月令》也沒有觸及禁止飲酒與酒的買賣。依筆者的理解，此處的意思是，在春天社神（土地神）的祭祀和夏天竈神（竈王爺）的祭祀之中，不可宰殺動物作為犧牲或用酒進行供奉。關於理由，想稍作說明。

延續五斗米道之流的劉宋天師道的道書《三天內解經》（HY1196）和《陸先生道門科略》（HY1119）裏有“不得使鬼飲食”和“不得使神飲食”的記述，這表示天師道禁止向鬼神進行供奉犧牲和酒的祭祀。而且，《三天內解經》裏面還記載有“民人唯聽五臘吉日祠家親宗祖父母，二月八月祠祀社竈”。《陸先生道門科略》之中也有：“民人五臘吉日祠先人，二月八月祭社竈。由此以外，不得有所祭。”由此可見，初期天師道之中可以進行的祭祀被限定為二月的社神和八月的竈神之祭，和五臘吉日先祖父母之祭，此外的祭祀

被一概禁止。天師道的春二月和秋八月的社竈之祭似乎比較有名，唐初法琳的《辯正論》卷二《三教治道篇》中也記載有“又案三張之法，春秋二分祭竈祀社”。

在五斗米道之中，應該也舉行社竈之祭和祖先之祭。《典略》裏所說的“依月令，春夏禁殺生，又禁酒”，也許與此社竈之祭有關。據《月令》所載，仲春之月（二月）時“擇元日而命民社”，即讓在二月的元日舉行社的祭祀。還有，夏天“其祀竈”，即夏天舉行竈的祭祀。《月令》還說，仲春之月“此月，不用犧牲祀”，所以是禁止二月的社祭供奉犧牲的。天師道在春二月的社祭中禁止使用犧牲，是由來於該《月令》的規定吧。關於夏天的竈祭，《月令》雖沒有提及關於犧牲的事，但五斗米道裏也像春天的社祭一樣，禁止在夏天的竈祭中使用犧牲吧。這樣的話，《典略》的“依據月令，春夏禁殺”的意思，是指後漢的五斗米道在春天的社祭和夏天的竈祭之中都禁止宰殺動物作為犧牲供奉。只是，關於禁酒的事在《月令》裏並沒有明確記載，但五斗米道在社竈祭祀中，禁止動物犧牲的同時，也禁止貢酒，也許因此《典略》的作者纔寫到，禁酒和禁止犧牲都是依據《月令》的規定。

不過，後漢的五斗米道的社竈祭祀是根據《禮記·月令》，在春夏舉行，劉宋的天師道則是在秋八月舉行竈祭。竈祭變為八月的原因還不確定，但這裏值得注意的一點是，五斗米道和天師道都禁止在社竈祭祀之中供奉酒與犧牲。這體現了五斗米道和天師道的祭祀和民間信仰的祭祀有著根本的不同。關於民間社竈祭祀時供奉酒肉的事，由梁代宗懷《荆楚歲時記》的“春分日……社日，四鄰並結宗會社。宰牲醪為屋於樹下，先祭神，然後享其胙”和“十二月八日為臘日。……其日並以豚酒祭竈神”可知。五斗米道對於供

奉犧牲和酒的民間信仰一開始就是反對的。這是因爲，五斗米道和民間信仰不同，是作爲具有獨自宗教教義和高尚道德守則的教團而出現的。

B 東晉的五斗米道

(一)

後漢末年，曹操討伐巴蜀之地，統治蜀地長達三十年的以張魯爲首的五斗米道教團土崩瓦解。張魯於後漢建安二十年(215)降曹操，曹操以禮遇優待張魯，賜予其鎮南將軍之號，張魯五子也位列諸侯。張魯之女嫁與曹操之子彭祖(即曹宇，後被封爲燕王)。出於對五斗米道教徒的懷柔政策，曹操厚待張魯及其一族。

在張魯歸降之後，曹操將蜀地五斗米道數萬信徒強制移民至北方的長安及其週邊三輔地區，置於政府的監視之下。三國魏的時期，張魯當年執行的將全部蜀地分爲二十八治(二十四治和四個別治)的教團組織走向瓦解，祭酒制度也瀕於滅亡。

雖然西晉五斗米道教團的情況還不甚明朗，但活躍在東晉時代的僑民的高官貴族之中，有王羲之、郗愔、郗曇、殷仲堪和孫恩那樣的五斗米道信徒，由於王羲之和孫恩一族好像“世奉五斗米道”，所以他們一族在西晉時期應該已經信奉五斗米道了。西晉末八王之一的趙王倫的寵臣孫秀也是五斗米道信徒。西晉時期，五斗米道的信徒僅僅局限於北方和蜀地，在江南地區還沒有得到傳播。五斗米道在江南的實質上的宗教活動，是以西晉末年八王之亂爲契機，隨著北人貴族和流民的南下，五斗米道信徒也由北向南移居。江南出身的豪族裏，信奉天師道的人都是西晉末期之後皈依入教的。

東晉時期北人貴族之中，一族多為五斗米道信徒的情況很多。例如，作為書法家而聞名的王羲之“王氏世事張氏五斗米道”的家族出身，其子王凝之和王獻之也是熱心的五斗米道信徒。和王凝之家有親緣關係的郗鑒家中，其子郗愔和郗曇也是五斗米道信徒。東晉末興起大起義的孫恩和盧循是五斗米道信徒，其一族也多是五斗米道信徒。據說孫恩一族之中，西晉時趙王倫的寵臣孫秀，孫恩的叔父孫泰也是五斗米道信徒，北魏時協助寇謙之的崔浩也是盧循的親戚，都同為五斗米道信徒。五斗米道信徒之所以多為一族或親戚，是因為五斗米道是以家族為單位組織起來的宗教。

江南五斗米道活動中扮演重要角色的是吳郡錢塘的杜氏。杜氏作為江南五斗米道信徒而展開活動始於東晉初的杜子恭，其後歷經杜運、杜道鞠、杜京產、杜栖，代代延續。孫恩的叔父孫泰是仕於杜子恭的五斗米道信徒，詩人謝靈運幼年有寄居杜家的經歷。上清派的許黃民晚年也是在杜道鞠處寄身。杜家發揮了江南五斗米道信徒的宗教活動中心的作用。

(二)

關於東晉時期五斗米道的教法，這裏想通過東晉時期五斗米道道書《女青鬼律》(HY789)和《太上正一呪鬼經》(HY1184)，或者其他道流對五斗米道的批判進行推測。

五斗米道及天師道之中，張陵創始的教法被稱為“正一盟威之道”或“正一盟威之法”，但這個稱呼是從什麼時候開始使用的，還不是很明確。後漢的五斗米道是否已經開始使用了，從資料上還難以斷定，但東晉末期編撰的《女青鬼律》卷四的開頭一段，“盟威正一之氣”這個詞如下面所載，可知其已經確實被使用了。

天師稽首，敢承先王之道，制民敕鬼，今當以盟威正一之氣《女青鬼律》，役使天下邪魅妖殄，助道興化。

在這裏，《女青鬼律》似乎被記成是正一盟威之氣，所以可能意味著《女青鬼律》全文為正一盟威之法。所以，我們可以從《女青鬼律》入手，考慮東晉的五斗米道所說的正一盟威之法到底為何物。

《女青鬼律》可能原本有八卷，現行本為六卷。翻閱這六卷的現行本，首先值得注意的地方是，記述了針對給人帶來災厄的惡鬼的擊退法。作為惡鬼擊退法，第一是要知道鬼神的姓名，第二是用符，第三是呪身上的鬼神，還要其他方法。接下來值得注意的地方是，記述了作為房中術的三五七九之長生法。該長生法大概與黃赤房中術相同。《女青鬼律》從大的方面看，分為這兩點內容。由此可知，東晉五斗米道所說的正一盟威之法，第一是擊退惡鬼的除厄之法，第二是三五七九之房中術（黃赤之術）。

《女青鬼律》之中雖然沒有論述治病法，但治病法是後漢以來五斗米道的根本教法，所以東晉的五斗米道自然也會實行。東晉時代，應該存在一部《千二百官儀》^[3]，作為五斗米道的道書論述治病除厄的方法。通過梁代陶弘景《登真隱訣》（HY421）引用的《千二百官儀》的斷章來推測，《千二百官儀》中論述了分別掌管人體所有器官的諸神的名字及其職能，還有求諸神治病除厄的方法。所謂千二百官，其意就是諸神和其手下的官吏、將軍加起來，合計有一千二百名仙官。在治療疾病的時候，採取向病患處器官的神上章祈求其救助的方法。五斗米道治療疾病，在後漢是採用首過、飲用符水和請禱的方法，其中請禱的做法是向天地水的三官送手書。然而，東晉的五斗米道好像完全不實行向三官送手書的方法，取而代之的是廣泛採取向千二百官上章的方法。

東晉的五斗米道在治療疾病之時，在信徒間實際施行首過、符水和上章的事，在《世說新語·德行篇》所載的王子敬（獻之）和《術解篇》中郗愔的事跡裏也能看到。王子敬在病危之際，依從五斗米道教法，上章之前進行了首過，坦白了自己所犯唯一之罪，即年輕時和郗家之女離婚。又說五斗米道信徒郗愔過量飲用符水，符在腹中積聚，導致腹痛之時，僧侶于法開調和湯藥令其飲下，排出拳頭大小的由符組成的塊狀物。

這樣來看，可以說東晉五斗米道的正一盟威之法的主要構成，一是擊退帶來災厄的惡鬼的呪鬼法，二是首過、符水、上章組成的治病法，三是黃赤（三五七九）房中術的長生法。東晉末期編撰的《太上正一呪鬼經》之中，論述了上章和呪鬼經的誦讀，這也是第一個除厄呪鬼法的一種。

（三）

正一盟威之法，在東晉五斗米道信徒之間，被信奉為是祖師張道陵（張陵）從最高神“太上大道”之處傳來。東晉的五斗米道認為最高神是“太上大道”，但《女青鬼律》把最高神的正式名稱“太上大道”，也簡稱為“太上”或“大道”。東晉末的《太上正一呪鬼經》裏作“太上大道君”。《晉書·王羲之傳》之中記載了作為五斗米道信徒的王凝之在受到孫恩率領的起義軍的攻擊時，不顧幕僚的建議，完全不為防備之策，僅僅向“大道”祈禱請求鬼兵的保護。因此，王凝之最後被孫恩所殺。從這個故事也可以看出，東晉末期五斗米道最高神為“太上大道”。

在此，我們想就東晉五斗米道最高神“太上大道”這個神格名的由來進行分析。

根據《女青鬼律》，最高神的正式名稱是“太上大道”，簡稱為“大道”。“大道”這個神格名在東晉以前的資料中似乎是没有的。後漢的《太平經》（HY1093）之中，“大道”這個神格名是看不到的。《太平經》中最高神為天帝。西晉末成書的葛洪的《抱朴子》中也没有作為神格的“大道”。東晉初成書的相當於《靈寶五符經》及《靈寶五符序》的《太上靈寶五符序》^[4]（HY388）的相應部分也看不到“大道”這個神格名。“道”作為神格的用例，大概最早是在《真誥》（HY1010）卷五《甄命授》的“道授”。不過“道授”的“道”到底是不是該解為神格依然帶有疑問，而且神格化的程度是較低的。但是，東晉末期成書的《上清經》的《三天正法經》^[5]（HY1194）的前半部和《紫度炎光內視中方》（道藏本《洞真太上紫度炎光神元變經》。HY1321）之中出現了“太上大道君”這個神格名。

“太上”這個神格在《太平經》和《抱朴子》之中也是没有的。相當於東晉初的《靈寶五符序》的《太上靈寶五符序》上卷序的部分記有“名其帝號太上，本名為靈寶五符”，這裏見到的“太上”是神格化的最早用例。在該書之中，名為靈寶五符的真文是“太上”這個神格創作的，被稱為“上三天太上靈寶真經”或“太上真文”等。“太上”這個神格名，還可以在《真誥》卷五的“道授”看到。從這些例子我們可知，作為神格名的“太上”比“大道”更早些被使用。

“太上”這個神格名由來於《老子》十七章：“太上，下知有之。其次，親而譽之。其次，畏之。其次，侮之。故信不足焉，有不信焉。”這裏的“太上”，本來是最高政權的意思，不是神格名。但因為“太上”這個詞有最上的意思，東晉的葛氏道、上清派和五斗米道將這個“太上”神格化，用作最高神的名稱。“大道”也是來源於《老子》中的道的的神格名。當然，《老子》的道並不是神格，而是規律和

原理的意思，可這也被東晉時的神仙道用作為神格的名稱。

“太上”這個神格比“大道”這個神格更早形成的話，東晉五斗米道的最高神“太上大道”最初是“太上”，東晉中期《老子》的道被神格化，“太上”與“大道”開始被看作是同一神格，所以可以推測，“太上大道”這個神格名是在東晉中期形成的。說明一下，不管是“太上”，還是“大道”，這些神格名都來源於《老子》，不是取自民間信仰的諸神。從這點也可以看出，葛氏道也好，上清派也好，五斗米道也好，都是和民間信仰不同的，是屬於知識分子的神仙道。

其次，我們想考察一下五斗米道的最高神“太上大道”和神格化的老子（老君、太上老君）之間的關係。老子在後漢的黃老信仰之中已經是被當作神格（神仙）崇拜了，所以即使後漢的五斗米道將老子作為神格而崇拜也是不足為奇的。特別是，五斗米道讓所有信徒誦讀《老子道德經》，大概也自然地把作者老子當成神格崇拜。但事實上，老子是不是後漢五斗米道的最高神，這點還無法確定。說起東晉時代的五斗米道，老子也不是最高神。最高的神是“太上大道”（太上、大道、太上大道君），老子是他們下面的神格。東晉末期的《玄妙內篇》（《一切道經音義妙門由起》所收。HY1115）之中，記有：“老子者，老君也。受太上重任，成天立地，帝帝出為國師。”將老子看作為“太上”的弟子。此外，東晉的上清派之中，《真誥》卷五《甄命授》的“道授”中有“老君者，太上之弟子也”，也是把老君看作是“太上”的弟子。因此，東晉時期將老子看作為最高神的觀念在任何一個神仙道裏都是沒有的。東晉時代的末期，形成了“太上老君”這個神格名，老子的地位得到了大幅的提高，但劉宋初年的《三天內解經》之中，太上老君的地位還位於最高神“太清玄元無上三天無極大道”（大道）之後。老子與最高神的

“大道”成為同樣的神格，是在劉宋中期的天師道。

在這裏想說明一下時常被誤解的王阜《老子聖母碑》的“老子者，道也”的意思。《老子聖母碑》（《太平御覽》卷一《太初》），推定為西晉永興元年（304）產生^[6]，所以有的見解根據此句，主張西晉時代已經有將道看作為神格的觀念了。然而，碑上這句之後，接下來這樣記述老子的超自然、超人的能力：“乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元，浮遊六虛，出入幽冥，觀混合之未別，窺濁清之未分。”該文是在說作為神格的老子的超能力，而不是以神格“道”為主題的論述。因此，“老子者，道也”這句的意思，也是說老子完全體會了道，和道已經成為一體了。這裏的道不是神格，而是《老子道德經》裏說的，作為生成天地萬物的源頭的且作為宇宙規律原理的道。我們認為，正因為老子完全體會了該道並且與道成為一體，所以老子可以掌握超自然、超人的能力。西晉時代，人們還沒有認識到大道這個神格。東晉時代，老子也沒有取得和最高神“太上大道”（太上、大道）相並列的地位。

此外，不少道教學者認為《老子想爾注》是後漢五斗米道編撰的。但是，《老子想爾注》裏面，道是作為神格的“道”，同時也是作為神格的老子。還有，“太上老君”這個神格名也可以在《老子想爾注》之中看到。從這些方面來看，這個注釋書的編撰時期不可能是後漢，而應推測為劉宋中期。將《老子想爾注》當成後漢之作的學者，多數強調《老子想爾注》和《太平經》的思想上的一致及類似性，但《太平經》裏面並不認可道的神格化，因此也沒有認為神格化的道就是老子的想法，更不用說“太上老君”這個神格名也不存在（該神格名首次出現在東晉末的資料中），就連太上都還沒有被神格化的事實，這應該是值得我們注意的。而且，東晉的五斗米道中老子

是位於“太上大道”(太上、大道)下位的神格,如果後漢時代的五斗米道已經將“道”和老子看作一體的話,那麼我們必須說明,為何東晉時代五斗米道要將老子和“道”相分離,將老子置於“道”的下位呢?可見這個問題,正如現在看到的,道的神格化要晚於老子的神格化,所以從後向前看,作為神格的“道”(大道)被置於老子的上位,這種想法也符合“加上原則”,是合理的。

(四)

東晉的五斗米道,相信正一盟威之法是最高神“太上大道”授予張陵的。而且黃赤房中術也是正一盟威之法的一種,在東晉時代被信奉為是張陵所述。但是,黃赤房中術到底是否在後漢末年的五斗米道就開始被施行,這還有些疑點。房中術本身,記載於《漢書·藝文志·方技略》房中一條“房中八家,百八十六卷”的典籍之中。所以由此可知,其自古以來在中國就作為健康法而被實踐。因此可以說,就算是被後漢的五斗米道所採用,也是不足為奇的。但是考慮到五斗米道的基本教法在於擊退惡鬼的呪鬼法和向鬼神請禱的上章,該房中術是無關鬼神的長生法,所以與以上其他相比還有些技法上的不同。和其他相比,將還精補腦(使體內的精氣回流到位於腦部丹田的技法)作為基本方法的房中術,排斥鬼神的祭祀,崇尚行氣和導引,與葛氏道的教法相吻合。

實際上,房中術在葛洪的《抱朴子》之中也有積極的論述。筆者在此推測,是不是西晉末由中原向江南移居的僑民中的五斗米道信徒,和江南的葛氏道接觸以後,葛氏道的房中術纔被五斗米道所吸取呢。不管怎麼說,東晉末期五斗米道之中,黃赤房中術是十分流行的,這點招致了其他道流人士的反感也是事實。上清派的

《真誥》卷二《運象篇》第二中有如下批判：

清虛真人授書曰：黃赤之道，混氣之法，是張陵受教施化，爲種子之一術耳，非真人之事也。

此外，北魏寇謙之也在《老君音誦誡經》（HY784）中這樣非難五斗米道的黃赤房中術：

妄傳〔張〕陵身所授黃赤房中之術，授人夫妻，姪風大行，損辱道教。

不論是上清派還是寇謙之都將黃赤房中術看作是張陵的教法，所以東晉的人大概是認爲黃赤房中術始於後漢張陵的。

最後，以上是東晉的五斗米道教團的狀況，但尚缺乏與此相關的詳細資料。根據北魏的寇謙之和劉宋的天師道對五斗米道教團的批評來推測，不難想象東晉末期五斗米道教團的混亂。甚至東晉末期的五斗米道的道書《女青鬼律》也寫道：“不知道父母（師、祭酒）真名，故爲俗人。道士雖知黃書契令，不知（體內）二十四神人，故爲僞人。”（卷三）這樣看來，東晉末期的五斗米道教團之中，似乎的確有敷衍了事、缺乏誠意的信徒和道士。《三天內解經》卷上也提到“今，六天故事漸漸雜錯，師胤微弱，百姓雜治，祭酒互奉異法，皆言是真正”，東晉末劉宋初的祭酒之中，行爲脫離教法之人好像不在少數。卷下也寫道：“余每見今世俗祭酒，所佩符籙極多，朝禮拜數甚少。自謂我是大道之士，已成真人，不畏殄穢。”非難當時祭酒們的墮落。東晉末劉宋初的祭酒和信徒的墮落，引發了北魏寇謙之和劉宋天師道道士們對五斗米道的改革。

二、太平道

(一)

太平道^[7]始於後漢張角的神仙道。《三國志》卷八《張魯傳》之注所引《典略》記載：

太平道者，師持九節杖爲符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之。得病或日淺而愈者，則云此人信道。其或不愈，則爲不信道。

還有《後漢書》卷七十一之《皇甫嵩傳》有如下內容：

初，鉅鹿張角自稱“大賢良師”，奉事黃老道，畜養弟子。跪拜首過，符水呪說以療病，病者頗愈。百姓信向之。

由此可知，張角太平道在治病方法上，和五斗米道是一樣的，都是讓進行反省自己所犯罪過的“思過”和坦白自己罪過的“首過”，然後再飲用符水。此外，由於記載有張角“事奉黃老道”，所以《後漢書》的作者范曄將太平道看作爲“黃老道”。所謂後漢的黃老道，是將黃帝和老子當作不死的神仙而信奉的神仙道，後來的歷史學家也將太平道看作是一種神仙道。

《後漢書》卷三十下《襄楷傳》，記載到太平道的張角尊重干吉的《太平清領書》百七十卷：

初，順帝時，琅邪官崇詣闕，上其師干吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷。皆縹白素朱介青首朱目，號《太平清領書》。其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，乃收藏之。後張角頗有其書焉。

《太平清領書》據說是前漢成帝（前32～前7年在位）之時，由

齊人甘忠可所作的《天官歷包元太平經》十二卷經過添枝加葉而成。《太平清領書》這部經典被認為是《太平經》前身，現行道藏本《太平經》(HY1093)五十七卷，被看作是《太平清領書》的殘缺本。因此，通過現行的《太平經》，可以大概推測出尊崇《太平清領書》的張角的太平道思想。

《太平經》內容繁雜，大體可以分為政治論、道德論和長生法。政治論的理想在於實現公平、快樂、沒有災害的太平之世。在太平之世，君主慈愛臣民，臣民忠於君主，君臣關係穩定，沒有產生貧富差距的利害衝突，連自然災害也沒有，人人都可以過上和平快樂的生活。

道德論則注重作為君臣、父子道德規範的忠孝。道德論的理論基於源自天人感應的報應思想。人做善事，必然得到天(天帝)的獎賞，為惡事的話，天(天帝)就會派鬼神施加懲罰。作為施加賞罰的最高神是天(天帝)。認為人體內有身中之神，也在監視這個人的行為。

《太平經》之中有被稱為“承負思想”的獨自的報應思想。所謂承負，就是說後代人繼承了前代人所犯的罪過，前代人將災禍轉嫁到後代人身上，一代接著一代，災禍被不斷繼承積聚。這點就個人來說，不管做多少好事都不能得到幸福，那是因為繼承了祖先和父母犯下的罪過。反過來罪惡纍纍卻能幸福，那是因為祖先和父母積下了大德，在這個人身上表現出了回報。就社會來說，上一個時代人們犯下的罪過積累之後，會被下一個時代所繼承，結果自古以來積累了莫大的罪惡，這是引起現在政情不安、天災、饑饉和戰亂的原因。該承負思想，立足於《易·坤卦·文言傳》的“積善之家必餘慶，積不善之家必餘殃”的因果報應思想，但其特徵是將其

置於更長的時間段來考慮。這是一種以家為單位，或者以社會為單位的歷史觀。

長生法認為人的生命活動是基於精、神、氣三者的結合與相互作用，並出於這種觀點，宣揚愛氣、尊神、重精的養生方法。該方法因為是守住精、神、氣的合一，所以也被稱為“守一之術”。此外，還宣揚作為治病法的“丹書吞字”。這是一種呪術性質的治病法，認為吞下丹書之符，可以除卻百病。還有，也宣揚“灸刺方”和“草木方”一類。長生法，將延年益壽和成為不死的神仙（尸解仙與天仙）當作追求的目標。

（二）

基於《太平經》而將自身教理體系化的張角的太平道，也形成了教團組織。前面引用過的《後漢書·皇甫嵩傳》裏，這樣記載：

〔張〕角因遣弟子八人使於四方，以善道教化天下，轉相誑惑。十餘年間，衆徒數十萬，連結郡國。自青、徐、幽、冀、荆、楊、兗、豫八州之人，莫不畢應。遂置三十六方。方猶將軍號也。大方萬餘人，小方六七千，各立渠帥。訛言“蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉”。以白土書京城寺門及州郡官府，皆作“甲子”字。

這裏所說的“方猶將軍號也”，是《後漢書》作者范曄的誤解。方是一派或別黨這類單位的意思。這樣看的話，張角的集團擁有一萬至六七千人，由三十六個這種軍團所組成，歸被稱為渠帥的指揮者統帥。這樣教團的信徒徧佈青、徐、幽、冀、荆、楊、兗、豫八州，這時的太平道已經從當初的實踐不死神仙道的宗教集團，轉變成以打倒漢王朝，實現太平之世為目的的政治集團。世稱黃巾之亂

的起義，就是由他們發動的。起義軍的口號是“蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉”，意思就是在甲子年，黃天應該取代蒼天而立，是打倒後漢王朝的口號。他們用白土將該口號中的“甲子”二字寫在洛陽的官府大門和州郡的官署牆上，舉起了反抗後漢王朝的大旗。但是，後漢中平元年（184）甲子之年開始的起義最後以失敗告終，與此同時太平道的活動也停止了。儘管如此，《太平經》被後來的“道教”作為道藏太平部的主要經典所尊重，對道教的形成給予了巨大的影響。

三、葛氏道

A 葛洪的神仙思想

所說的葛氏道^[8]，是指江南葛玄和葛洪的道流。葛玄和葛洪，在史書中時常被合稱為“二葛”，為了方便起見，由此將二人所屬的道流稱為“葛氏道”。依據葛洪《抱朴子·內篇》卷四《金丹篇》的說法，該道流始於三國吳的左慈。這是因為，作為葛氏道最高仙術的金丹法（鍊金、鍊丹術），始於後漢末左元放（左慈）在天柱山從神人那裏得來的金丹仙經。此後，金丹仙經由左慈傳給葛玄（葛仙公，葛洪的從祖父），再由葛玄傳給鄭隱（葛洪之師），然後再由鄭隱傳給葛洪。在傳授仙經的同時，還傳授不立文字的口訣，傳授之時在山上設壇，進行與諸神盟約的宗教性質的儀式。所以，師徒間的仙經傳授是極為嚴肅的事情，也正因如此，師徒關係是非常牢固的。該道流沒有形成教團組織，追求成仙的人們結成師徒關係，聚集在一起，在師父的指導下，作為小組進行修行。師父與弟子的關係基本上是一對一的關係，就算有一個師父的下面聚集了多個弟

子，構成小團體的情況，師徒之間還是一種個人關係。這樣的小團體在吳地分散活動。通過以金丹法為中心的一定的仙經和神仙術由師父傳給弟子，他們共有相同傾嚮的神仙思想和神仙術。這樣的一群人形成了被稱為葛氏道的道流。其核心人物，是從左慈到葛洪的數人。

葛氏道的代表人物葛洪認為，最高的仙術是金丹法。要想實現不死，成為昇入天界的天仙，就必須求助於金丹（《抱朴子·金丹篇》）。但是，金丹法的製作過程要耗費大量的時間和金錢，不是可以輕易實施的。金丹法之外的仙術，葛洪在此列舉了房中術、導引術、行氣術、服藥術、存思法等方法。但是，他認為這些仙術和金丹法相比都是小術，僅僅實踐其中之一是沒有什麼效果的，必須多術並用。

葛洪所說的諸術之中，除了金丹法，房中、行氣、服藥三術是成仙的主要仙術。該三術是左慈以來葛氏道的傳統仙術。《後漢書·方術傳·左慈》所引魏文帝《典略》記載了左慈擅長房中術。還有葛玄在《神仙傳》（《太平廣記》卷七十一）之中，被這樣記載：

葛玄，字孝先，從左元放（左慈）受《九丹金液仙經》。未及合作，常服餌術，尤長於治病。鬼魅皆見形，或遣，或殺。能絕穀，連年不飢。

葛玄從左慈那裏得到了《九丹金液仙經》的傳授，在金丹製作獲得成功之前，他經常服用藥餌。葛玄在通過服藥治療疾病方面特別出色，還有制禦鬼神的能力，另外似乎還擅長辟穀之術。

葛洪的神仙思想之中有三點值得我們注意：第一，認為鬼神祭祀對於成仙是沒有作用的。第二，重視道德，強調積善對於成仙是極為重要的。第三，否定仙經的背誦和朗讀能帶來呪術性質的效

果。

第一點中，葛洪不認可鬼神祭祀是神仙術的想法，在《抱朴子·金丹篇》中可以看到：

長生之道，不在祭祀事鬼神也。

還有《勤求篇》中也論述道：

夫長生制在大藥耳，非祠醮之所得也。

從這裏可知，葛洪的神仙思想否定呪術性質和宗教性質的祭祀，是基於高度的經驗主義和合理主義的觀念。當然，葛洪對於民間巫術和民間信仰是持有批判態度的。

第二點中，關於重視道德，《對俗篇》有如下論述：

欲求仙者，要當以忠孝和順仁信爲本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。

同《對俗篇》還有：

人欲地仙，當立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽復中行一惡，則盡失前善，乃當復更起善數耳。

葛洪重視道德究竟到了什麼程度，看到下文我們就會明白：

積善事未滿，雖服仙藥，亦無益也。若不服仙藥，並行好事，雖未便得仙，亦可無卒死之禍矣。（《對俗篇》）

就是說，在沒有積累足夠善事的情況下，即使服用仙藥也是無益的。反之，如果沒有服用仙藥，多爲善行的話，就算不能立刻變爲仙人，也可以免除橫死之禍。

第三點中，對背誦和朗讀仙經的效果持有否定的態度，在《釋滯篇》中這樣記載：

《五千文》雖出老子，然皆泛論較略耳。其中了不肯首尾

全舉其事，有可承接者也。但暗誦此經，而不得要道，直為徒勞耳，又況不及者乎？

即認為僅僅背誦和朗讀《老子道德經》是無法體會到仙道本質的，最終不過是歸於徒勞，至於背誦和朗讀那些還不如《老子道德經》的仙經，更是浪費時間。背誦和朗讀《老子道德經》對於成仙毫無效果，這種想法和五斗米道對待《老子道德經》的宗教崇拜態度應該是截然相反的吧。

甚至可以說，葛洪的神仙思想，我們完全感不到五斗米道的那種宗教性。更明確地說，雖然有尋找仙藥時為了確保自身安全和發現仙藥的呪符，或者製作金丹時舉行的醮，可以看出帶有一點呪術方面的想法，但為葛洪所重視的房中術、服藥法、行氣術，都是和鬼神無關的神仙術。但是，葛氏道在葛洪以後，強化了呪術上和宗教上的特色。

B 東晉劉宋的葛氏道

(一)

根據《晉書·葛洪傳》記載，葛氏道在葛洪之後，金丹法傳給了其姪子葛望。由於沒有關於葛望仙術的史料，我們也就無從知曉。但是因為金丹法所花費的時間和費用十分驚人，所以在葛氏道中漸漸失去了重視，取而代之的是強化了被稱為《靈寶五符》的呪符信仰。《靈寶五符》在葛洪的《抱朴子》之中也可以看到，所以其在葛洪的時代已經存在了，只是葛洪對此並沒有特別尊重的樣子。但是，進入東晉時代，針對該呪符的信仰在葛氏道內部得到增強，東晉初創作了一卷本《靈寶五符經》和《靈寶五符序》。東晉中期以後，將此合編增補為兩卷本《靈寶五符序》，進而在東晉末期將此增

補編撰為三卷本《太上靈寶五符序》（現行本《太上靈寶五符序》HY388）。^[9]對於呪符的信仰發展出了使用呪符的祭祀，連葛氏道也開始施行葛洪所排斥的祭祀。《太上靈寶五符序》卷下中，記載了使用《靈寶五符》的“醮祝儀”。

葛洪的從孫葛巢甫，在東晉隆安末創作了呪符《靈寶五篇真文》，也設想了用該符施行的祭祀。當時江南之地流行終末論，該呪符以此為背景在人們之間得到了迅速的傳播，其盛況達到了令上清派之人都感到震驚的地步。東晉末劉宋初，狂熱信仰《靈寶五篇真文》的葛氏道道士們，創作了一系列的“元始系《靈寶經》”^[10]。元始系《靈寶經》，相傳為“元始天尊”授予太上道君的《靈寶經》，被信奉為是元始天尊為了解釋說明晦澀的《靈寶五篇真文》而作。

該元始系《靈寶經》的編撰，給了當時開始著手改革五斗米道的天師道道士以極大的衝擊，天師道的道士也模仿元始系《靈寶經》，創作了據稱是“太極真人”授予葛仙公（葛玄）的“仙公系《靈寶經》”。^[11]劉宋時期的天師道崇尚張道陵（張陵）和葛玄之事，通過南齊明僧紹《正二教論》中將其稱為“張葛之徒”這點上明確可知。還有劉宋初期的天師道，同時信奉葛氏道的元始系《靈寶經》和天師道的仙公系《靈寶經》。這點，促進了天師道的三洞說的形成。天師道基於該三洞說，主張一並信仰葛氏道的《靈寶經》和《三皇經》，上清派的《上清經》，還有五斗米道和天師道的道書，將自己的教說稱為“道教”。天師道的三洞說和“道教”的形成，很大程度是受了葛氏道《靈寶經》編撰的影響。

葛氏道之人在《太上靈寶五符序》和元始系《靈寶經》之外，還在東晉末至劉宋初編撰了重要道書，即名為《三皇經》和《太上洞淵

神呪經》(HY335)的呪鬼經。^[12]葛氏道也開始創作這類呪鬼經,其重要原因,恐怕是接觸了東晉時期在江南展開活動的五斗米道。對於“道教”的形成發揮了巨大作用的葛氏道,也在編撰完十卷本《太上洞淵神呪經》之後,於劉宋末期停止了獨立的活動。

(二)

依據從東晉劉宋時期編撰的葛氏道的道書,嘗試整理該時期葛氏道神仙思想的特色,我們可以發現以下幾點:第一,被葛洪看作為最高仙術的金丹法,並沒有得到多少論述,而作為次級仙術的體內神的存思(冥想)和草木仙藥的服餌得到了更多的重視。第二,新創造了作為服御法的五牙和三一的服食法。第三,重視呪符和祭祀。如葛洪《抱朴子》的《仙藥篇》和《登涉篇》所說,呪符主要對於採摘仙藥時驅邪鬼和發現仙芝有效果。《遐覽篇》也論述了呪符有各種驅除惡鬼的效力,但還沒有認為呪符本身的呪力就可以讓人不死成仙。然而,東晉末期的葛氏道,對《靈寶五符》和《靈寶五篇真文》等呪符的信仰增強了,認為藉助符的呪力,成為神仙以及其他諸事都是可能的。呪符信仰盛行的同時,使用呪符的醮祭等祭祀也頻繁舉行。這一點,和排斥鬼神祭祀,認為其對於成仙無用的葛洪神仙思想有著巨大的不同。第四,誦讀道書作為仙術的一種得到了重視。特別是,《靈寶經》和《太上洞淵神呪經》之中強調了誦讀經典的效用。

總結上述四點,可知葛洪之後的葛氏道強化了在呪術方面、宗教方面的色彩。避開難以付諸實踐的金丹術,重視進行比較容易實施的草木仙藥和五牙的服食,根據自身的精神、心理修養而可能實施的體內神的存思,或者是誰都可以實踐的攜帶護符和用禮的

祭祀，以及道書的誦讀。促使葛氏道出現這種發展變化的外因，有與東晉時期南下的五斗米道這種呪術、宗教傾嚮強烈的宗教的接觸，有來自同樣在東晉進入興盛期的佛教的刺激，或者有與注重誦讀經典和存思的上清派之間的交流。除此之外最大的原因，恐怕是東晉時期上清派所宣揚的，之後在葛氏道和五斗米道之間蔓延的終末觀。東晉末劉宋初的葛氏道的信徒們，爲了躲過日益迫近的毀滅世界的災難，存活至“金闕後聖帝君”統治下的太平之世，期望的是比較容易在短期內實現的神仙術。

這裏補充一下，在道教學者之間，葛巢甫以後的道流也被稱爲“靈寶派”。這個名稱的由來，是因爲該派之人尊崇《靈寶經》。但是，對於《靈寶經》的尊崇，不僅在葛氏道裏，在天師道裏也很盛行，所以僅僅將葛巢甫之後的葛氏道稱爲靈寶派是不恰當的。然而，葛氏道一貫特別尊崇二葛（葛玄、葛洪），不管時代如何發展，心理上和感情上還都緊緊繫著二葛，所以我們決定將葛巢甫之後的道流也稱爲“葛氏道”。

四、上清派

A 上清派的形成

所謂上清派^[13]，是指將《上清經》作爲最高經典信奉的人們的神仙道流派，東晉中期之後至梁末，作爲和五斗米道、天師道並列的一派展開活動。上清派是東晉興寧年間許謐（字思玄，又名穆、許長史，305～376）、許翺（字道翔，小名玉斧，又名許掾，341～370）父子通過楊羲（330～386？）和以魏夫人（魏華存）爲首的諸真

人相交流，遵從諸真人之言，開始實踐成仙的修行。楊羲的降神在茅山許家的山館舉行，因為上清派的宗教活動據點在建康郊外的茅山（江蘇省句容市），所以上清派有時也被稱為“茅山派”。

根據梁代陶弘景《真誥》卷二十的《真胄世譜》記載，許謐年紀輕輕便出仕擔任吳郡的主簿和功曹史。中途也曾被當時實權者王導、蔡謨和臨川王招去任職，但都被他推託，其後歷任太學博士、餘姚令、尚書郎、郡中正、護軍長史、給事中、散騎常侍等職。他的人生以仕途為主，也兼修神仙術。最早師從名為李東的五斗米道祭酒。雖然李東也是許謐之兄許邁之師，但五斗米道的教法和許謐追求的神仙術似乎不甚相符，許謐中途停止了師事李東。隨後，許謐將與許家有通婚關係的晉陵華氏名為華僑的人，接來擔任靈媒一職，但華僑為人輕率不穩重，屢次洩漏真人的神諭，所以被許謐罷免了。之後楊羲被起用充當靈媒之職。

許謐有三個兒子。關於長子𢌿（小名揆），我們除了知道其擔任過郡公曹，和劉氏結婚之外，其他事跡都不詳。次子聯（字元暉，小名虎牙，337～404）和三男翽常常一起在楊羲降神之處得到神仙真言，但由於他和父親一樣走上仕途，無法專心於神仙修行。而三男翽則沒有出仕，而是在茅山許家的山館專心於降神的修行，他和父親許謐一起，將真人通過楊羲傳達的神諭記錄保存了下來，可惜的是太和五年（370），年僅三十歲的他去世了。六年之後，父親許謐在東晉太元元年（376）去世，終年七十二歲。

許謐和許翽留下的神諭的鈔寫本，在二許（許謐、許翽）死後，由許翽之子許黃民整理保管，但是東晉的義熙年間（405～418）其中的一部傳授給了魯國的孔默和王靈期。王靈期從許黃民那裏得到了《上清經》，將其改編增添作成了五十餘篇的新的《上清經》。

東晉元興三年(404),許黃民爲了躲避都城建康附近的紛亂而進入剡縣,暫住東閩的馬朗家。劉宋元嘉六年(429)轉移至錢塘杜家之時,許黃民將所持楊羲和二許的鈔寫本和符籙由廚子封印存於馬朗處。二許的真跡似乎流入了馬朗以外的人手中,基於此作成了新的《上清經》。劉宋的泰始七年(471),在獻給明帝的陸修靜的《三洞經書目錄》之中,記載了存在有一百一十七卷的《上清經》,南齊梁初的《洞真太上太霄琅書》(HY1341)卷六之中,記載了洞真部的《上清經》有十三帙正部一百二十五卷,三帙別部二十五卷,合計有一百五十卷。梁武帝(502~549年在位)末年編撰的《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》(HY1117)的《上清大洞真經目》之中記有“《上清經》總一百五十卷”。從東晉到梁初,數量可觀的《上清經》被創作了出來,使《上清經》成書的是二許鈔寫的真人們的神諭。梁代陶弘景收集了當時已經散逸的二許的真跡,將其編輯收入《真誥》之中。我們可以通過《真誥》和初期的《上清經》,來具體瞭解初期上清派的教法。

B 上清派的教法

梁代陶弘景在《真誥》卷十九《翼真檢第一》中論述道:

伏尋《上清真經》出世之源,始於晉哀帝興寧二年太歲甲子,紫虛元君上真司命南嶽魏夫人下降,授弟子瑯琊王司徒公府舍人楊某,使作隸字寫出,以傳護軍長史句容許某,並第三息上計掾某某。二許又更起寫,修行得道。

這裏說的是《上清經》的出現,是東晉興寧二年(364),開始於二許(許謐、許翺父子)鈔寫的由魏夫人(魏華存)向弟子楊羲降授的神諭。從陶弘景將楊羲看作爲上清派正統靈媒這點來說,只有

真人們傳達給楊羲的神諭纔被認為是《上清經》的基礎，但在楊羲之前負責請神的華僑，真人傳達給他的神諭似乎也成為了《上清經》的基礎。華僑有一部名為《周紫陽傳》（《紫陽真人內傳》HY303）的著作，記述了傳達神諭給自己的真人周紫陽的傳記，其內容和《真誥》所載的真人們的神諭相吻合。這恐怕是聘用兩人充當靈媒的許謐的意思對兩人施加了影響，導致傳達給兩人的真人們的神諭變得大同小異吧。不管怎麼說，傳達給華僑和楊羲的真人們的神諭內容是相通的，所以二許鈔寫的神諭之中也一定包含了華僑的那部分內容。那麼，關於二許修行的是怎樣的神仙術，我們可以從初期的《上清經》和《真誥》得知。據其所載，冥想諸神的“存思法”大概是中心內容。

《真誥》卷十八之中，記載了許翺在太和二年（367）七月進行“日月在心泥丸之道”，翌年五月實踐“奔二景道”的事。“日月在心泥丸之道”在卷九記錄的南極夫人和西城王君的神諭之中^[14]也可看到：

直存心中有象，太如錢，在心中，赤色。又存日有九芒，從心中上出喉，至齒間而徊還胃中。如此良久，臨目見心胃中分明，乃吐氣，嗽液三十九過止。一日三為之。行之一年，疾病除。五年，身有光彩。十八年，必得道。行日中無影，辟百鬼、千惡、災氣。恒存日在心中，月在泥丸中，夜服月華，如服日法。存月十芒，白色，從腦中下入喉，芒亦不出齒間而迴入胃。

這個神仙術也被稱為“服日月芒法”，在陶弘景的《登真隱訣》之中也能見到。該方法是讓日月光常照體內，以致體內惡鬼無隱身之所，被認為可使惡鬼外逃，除卻疾病和災禍。

接下來的“奔二景之道”，等同於《清靈真人裴君傳》（《雲笈七

籙》卷一〇五)所載“奔日之道”和“奔月之道”。“奔日之道”這個神仙術施行以下方法：

旦視日初出之時，臨目閉氣十息。因又咽日光十過，當存令日光霞，使入口中，即而吞之。畢，仍存青帝君，從日光中來，在我之左。

次存赤帝君，從日光中來，在我之右。

次存白帝君，從日光中來，在我之背。

次存黑帝君，從日光中來，在我之左手上。

次存黃帝君，從日光中來，在我之右手上。

五帝都來。乃又存陽燧絳雲之車駕、九龍，從日光中來，到我之前，仍與五君共載而奔日也。

“奔月之道”如下：

日夕視月，臨目閉氣九息。因又咽月光九過。當存月光，使入口中，即而吞之。畢，仍存青帝夫人，從月光中來，在我之左。

次又存赤帝夫人，從月光中來，在我之右。

次又存白帝夫人，從月光中來，在我之背。

次又存黑帝夫人，從月光中來，在我之左手上。

次又存黃帝夫人，從月光中來，在我之右手上。

五帝夫人都來。乃又存流鈴飛雲之車駕、十龍，從月光中來，到我之前。仍存五夫人共載而奔月也。

“奔日之道”和“奔月之道”，即“奔二景之道”，其方法是，冥想日的五帝君和月的五帝夫人在進入人體之後，繼續冥想天上界的車駕和九龍十龍來前來迎接他們，由此和自身體內的五帝君和五帝夫人一起昇天。這，也就是基於冥想的昇仙法。

許謐和許翺實踐的神仙術，就是以這種基於真人神諭的存思法為主。《上清經》之中也論述了很多種存思法，具有代表性的是名為《大洞真經》的存思法。關於《大洞真經》，《真誥》卷五《甄命授第一》給予其最高的讚美，原文這樣記載：

若得《大洞真經》者，復不須金丹之道也。讀之萬過，畢便仙也。

以及：

《大洞真經》，讀之萬過便仙。此仙道之至經也。

《真誥》卷五的《道授》之中列舉了《上清經》的名字，但許謐和許翺撰寫《道授》之時，實際存在的《上清經》不過以下七本。其中已經包括了《大洞真經》，因此可知《大洞真經》是《上清經》中最早的經典之一。

- (1)《八素真經》
- (2)《九真中經》
- (3)《除六天之文三天正法》
- (4)《石精金光藏景錄形》
- (5)《飛步七元天綱之經》
- (6)《大洞真經三十九篇》
- (7)《曲素決辭》

該《大洞真經》全體分為三十九章，各章冥想的神格是不同的。根據《上清大洞真經》(HY6)，參照相當於《大洞真經》第一章的部分，內容如下：

高上虛皇君道經第一

太微小童章

謹請太微小童干景精，字會元子，常守兆舌本之下死氣之

門，口吐赤雲，繞兆一身，化生血液，上凝泥丸，泥丸堅明，百神方位。

真思太微小童干景精真氣赤雲之色罩於頂上，默呪曰：

真氣下流充幽關，鎮神固精塞死源。

玉經慧朗通萬神，爲我致真命長存。

拔度七祖反胎仙，制鍊百神一氣全。

次思赤氣從兆泥丸中入兆。乃口吸神雲，咽津三過，結作三神。一神狀如天蓬大將。二神侍立，下布兆肝內，遊徧卻入心內絳宮，上充舌本之下血液之府。順時吐息。

據此，我們瞭解到《大洞真經》也論述了存思法。《大洞真經》神仙術的特色，是認爲修行者自己由存思法而昇仙的同時，七祖（祖先七代）的昇仙也是可能的。

《真誥》卷五的《道授》之中，記載道：

君曰：食草木之藥，不知房中之法及行氣、導引，服藥無益也，終不得道。

若至志感靈，所存必至者，亦不須草藥之益也。

若但知行房中、導引、行氣，不知神丹之法，亦不得仙也。

若得金丹神丹，不須其他術也，立便仙矣。

若得《大洞真經》者，復不須金丹之道也。讀之萬過，畢便仙也。

這裏給神仙術分了等級。第一位是《大洞真經》的誦讀，第二位是金丹法，第三位是房中、行氣、導引之術，最下位是服藥。葛洪的《抱朴子》中認爲金丹法是最高的神仙術，房中、行氣、導引、服藥都是輔助性的神仙術，因此這裏將《大洞真經》的誦讀放在第一位，明顯是爲了對抗葛氏道的神仙術。就是說，上清派爲了對抗葛氏

道的神仙術，創造了《大洞真經》的誦讀和存思法作為更優越的神仙術。

上清派的創始者們不僅對葛氏道懷有強烈的對立意識，對五斗米道的神仙術也是帶有批判性的態度。許謐解任了五斗米道的祭酒李東，也是由於五斗米道的教法最終不符合自己的宗教觀。針對當時五斗米道施行的房中術黃赤之道，《真誥》卷二《運象篇第二》這樣批判道：

清虛真人授書曰：黃赤之道，混氣之法，是張陵受教施化為種子之一術耳，非真人之事也。

二許和華僑、楊羲的上清派批判了當時葛氏道和五斗米道的神仙術，設計出了諸神的存思和《上清經》的誦讀作為上清派獨創的神仙術。另一方面，較早的葛氏道和五斗米道還沒有涉及的佛教思想，也得到了上清派的廣泛吸收。因此，上清派神仙思想的構成，正是以這種十分開闊的世界觀為背景的。

第一，上清派認為，如《大洞真經》所述，自己昇仙的同時，七祖也將昇仙。上清派的創始人們，將目光投向了東晉時期個別佛經提到的七世父母的救濟之說，並立刻將其納入自己的神仙思想之中，宣揚自己的神仙術可以讓三塗（主要是地獄）的七代的祖先昇仙。宣揚救濟淪落三塗的七祖，是上清派神仙思想的重要特色，數量眾多的《上清經》就此進行了論述。宣揚七祖昇仙的上清派神仙術，受到了祖先崇拜觀念強烈的一般士大夫階層的歡迎。七祖救濟的思想後來也被葛氏道和五斗米道所採納，葛氏道編撰的《靈寶經》之中也宣揚七祖救濟。

第二，受到佛教劫的思想和佛國土思想的影響，提出終末論。^[15]上清派所說的終末論思想，是指不久的將來，地上世界將發

生大災，天地崩壞，所有惡人都將死滅，而只有作為善人的種民和種臣得以存活，遇到大災之後在新的大地上出現的太平之世的金闕後聖帝君。這個終末論就是上清派的創始人們持有的世界觀。《真誥》卷六的“右，衆靈教戒所言”記載的西城王君的神諭，講述了存活至太平之世開始的壬辰年是十分困難的：

既信道德長生，值太平壬辰之運為難也。可不勸哉？

還有紫元夫人的神諭，也同樣論述了存活至壬辰年開始的金闕後聖帝君的太平之世，其困難的程度：

得見《洞經》（《大洞真經》），難也。生值壬辰後聖世，難也。

上清派的創始人們，由衷地希望能夠存活至太平之世。而能成為太平之世金闕後聖帝君的臣民的人是種臣和種民，所以他們的願望就是成為這樣的種臣和種民。還認為金陵的句曲山（茅山）有華陽洞天，成為種臣和種民的人將住在此處，逃過終末大災，等待太平之世的到來。

以這種終末論為背景，上清派形成了自己的神仙思想。該終末論對東晉末期的葛氏道和五斗米道也產生了影響，葛氏道的葛巢甫也以終末論為背景作成了《靈寶五篇真文》，將其吸納至後來的《靈寶經》的世界觀之中，東晉末劉宋初《太上洞淵神呪經》這種以終末論為背景的經典也出自葛氏道之手。五斗米道也是如此，東晉末年編撰的《女青鬼律》也可以看到終末論。如上所述，上清派提出的終末論對其他的神仙道產生了巨大影響，“道教”形成之後其世界觀的基礎也有終末論，設想了名為“四種民天”的天界。

第三，宣揚誦讀《黃庭內景經》和《大洞真經》為神仙術。如前面《真誥》卷五記載了《大洞真經》的誦讀，而卷十八記載了許長史

(許謐)反復閱讀《黃庭經》，定期寫筆記記錄其誦讀次數。由此可知，上清派將《黃庭內景經》和《大洞真經》的誦讀也作為神仙術而加以施行，這恐怕受到了誦讀佛經的影響吧。關於經典的誦讀，後漢五斗米道已經讓全體信徒誦讀《老子道德經》了，所以也不能說是沒有先例，但上清派強調《上清經》誦讀的效果，應該可以認為是受佛教的經典誦讀的影響。

最為上清派所重視的神仙術是存想法。上清派開發了數量可觀的存想法，所以《上清經》也記載了各式各樣的存想法。存想法是通過冥想而和諸神交感的方法，因此是要求思想純潔和精神集中的修行法。冥想的時候要想精神專一意念集中，須淨化身心，在安靜的室內施行。這樣的存想法需要高度的精神境界，並非任何人都可以輕易施行的。可以認為，正是這個難點，使得上清派的信奉者被局限在部分知識分子階層。

上清派到了梁代陶弘景及其弟子時走向消亡。之後《上清經》的傳授在天師道內部進行，由天師道道士的洞真法師、大洞三景弟子，或者三洞法師傳授上清經籙。

第二章 “道教”的形成

第一節 天師道的形成及其思想

東晉末年由五斗米道信徒孫恩和盧循帶頭興起了起義，該起義在實質上瓦解了東晉王朝，而討伐起義軍的是劉宋開國皇帝劉裕。劉裕（420～422年在位）是由於討伐該起義的功績而成就帝位之人，政權確立之後，自然對五斗米道依然懷有很強的戒心。另一方的五斗米道，也抱著不知何時再次遭到劉裕鎮壓的危機感。五斗米道教團爲了避免劉裕的鎮壓，首先有必要對劉裕的新政權表現出主動恭順之意。還有，爲了不給新政府以取締教團的藉口，必須迅速改善教團的腐敗之處，整頓教團至健全的狀態。

在這種狀況下，劉宋的五斗米道教團分裂爲拘泥於傳統做法的保守派和主張改革教團的改革派。保守派的多數，是安於世襲得來的特權地位的祭酒，以及其下信徒。與此相對的改革派，是以重視信仰的道士們爲中心。改革派的道士們，對於保守派墮落的祭酒和一部分腐敗的道士懷有強烈的不滿。開始的時候，寄希望於通過治的祭酒和信徒們遵守教團戒律，而讓“治和祭酒的制度”

得到完整的復活,但是不管道士們付出多少努力,這個制度最終還是没能順利發揮其作用。正因如此,教團在劉宋中期之後,逐漸過渡到出家的道士住於道館(道觀)的“出家道士和道館(道觀)制度”。這些出家道士之中,也有以陸修靜為首的改革派道士。

本書之中,將以改革派道士為中心的劉宋時期的五斗米道稱為“天師道”,與截止於東晉末年的五斗米道相區別。

隨著劉宋政權的確立,天師道的道士在第一時間採取了讚美劉宋王朝的態度。《三天內解經》(HY1196)是劉宋的最初的天師道道士所作成的道書,該道書的卷上之中,列舉記載了各種祥瑞,作為劉裕受天命的徵兆,讚美劉裕就任帝位,更將劉裕看作是漢王朝劉氏的後裔,從血統上強調劉裕成為皇帝的必然性。這些都表明劉宋初期的天師道道士歡迎劉裕新政權的確立,並且對新政府表明恭順之意。天師道的道士拿出這種態度,其目的是為了得到皇帝劉裕的庇護。天師道的這個政府對策產生了效果,天師道的道士逐漸得到了劉宋王室的信任。明帝(465~472年在位)為天師道的道士陸修靜建設了崇虛館,陸修靜奉明帝之命編寫了作為“道教”道書目錄的《三洞經書目錄》,獻於明帝。其受信任的程度,可見一斑。

劉宋的天師道道士積極實行的另一項對外政策,就是牽制在王室的庇護下日益興隆的佛教。平定了五斗米道信徒孫恩、盧循的起義而登上帝位的劉裕,為了政權的穩定,求助於佛教徒,優待佛教長老。因此,劉宋時期佛教興隆,在文帝元嘉年間(424~453)都城建康建立了大量的寺院。在劉宋王室的這種宗教政策之下,天師道的道士為了獲得王室和貴族的庇護,有必要強調自己信奉的教說不僅不次於佛教,反而比其更加優越。劉宋初的《三天內解

經》卷下說“老子主生化，釋迦主死化”，討論了老子和釋迦的優劣。還有稱道士為“大乘學者”，稱沙門為“小乘學者”，強調天師道道士的修行比佛教沙門的修行更為優越。劉宋中期天師道創造了“道教”這個宗教名，也是對“佛教”這個宗教名的抗衡，天師道道士顧歡寫出《夷夏論》，論述“道教”比“佛教”優越，也是出於對佛教的反抗心理。天師道道士強調自己信仰的“道教”比佛教更為優越，最終目的還是為了得到當時王侯貴族對“道教”的保護和支持。

在天師道道士的努力下，“道教”組織了可以和佛教比肩的教理和教團，使“道教”和佛教並列為中國兩大宗教，一直存續至今。本節將探明宣揚“道教”的劉宋天師道道士持有怎樣的思想，下一節則將觸及其教團制度。

一、“三天”的思想

(一)

天師道的道士開始批判保守派的祭酒和道士，這是因為他們既不忠實執行五斗米道原來的教法，又不嚴守教團戒律。天師道道士絕非認為五斗米道教法本身不好，甚至可以說對於五斗米道原來的教法，天師道的道士也是非常尊敬的。只是，天師道並非原封不動地繼承五斗米道的教法，而是給舊的五斗米道教法加以新的解釋，再將其吸收。這裏所謂新的解釋，是根據劉宋初期天師道形成的“三天”的思想，給五斗米道的正一盟威之法添加上了特殊的宗教意義。

那麼，該“三天”思想^[1]到底是怎樣的思想呢？還有，特別的宗教意義又是什麼呢？首先，我們想依據劉宋初期天師道道士創

作的《三天內解經》卷上，對“三天”的思想進行如下的歸納。

老君在帝王治世交替之際，變換姓名在世間現身，擔當國師。伏羲女媧的時代也在世上出現，以無為大道、佛道和清約大道三道來教化人民。這時，六天作為天上界、地上界鬼神的統治者而存在，在六天的統治之下三道開始被施行。但是，進入漢代，邪惡的鬼神開始橫行，六天的統治力也開始衰落，甚至六天變得帶頭作惡，三道混亂，巫醫跋扈，人民開始遠離真正而追隨虛偽，弦歌鼓舞供奉犧牲以祭祀邪氣（邪鬼）。因此，人民之中橫死者增多。太上老君為此，在後漢順帝的時候派遣使者，令其改正六天橫暴的統治，明確真偽，彰顯上三天。漢安元年五月一日，老君帶著在蜀郡渠亭山石室的張道陵（張陵）去了崑崙山的新出太上（太上老君）之處。太上老君授予張道陵太玄都正一平氣三天之師的稱號和正一盟威之道，廢除六天統治時代所施行的舊的三道，讓張陵遵從公平的真正的三天。

從這些內容，我們可以提取構成“三天”思想的三個要素。第一，後漢張陵之時，天上界、地上界鬼神的統治者由六天變為三天。第二，太上老君要求張陵排斥舊的六天，而遵從新的三天。第三，為了張陵輔助該三天的統治，太上老君授予其太玄都正一平氣三天之師的稱號和正一盟威之道。

根據這個“三天”思想，正一盟威之道是，為了打破惡鬼（故氣）的六天，幫助擔當鬼神界新統治者的善良的三天的統治，由太上老君授予張陵的。因此正一盟威之道可以幫助作為鬼神界新統治者的三天，對三天和平地統治鬼神的世界有著積極的作用。所以，天師道信徒認為，如果實踐該正一盟威之道，在鬼神的世界裏善良的三天的統治就會繼續下去，殘暴的鬼神也不能恣意地使人民作惡，

這樣信徒們就能在三天的保護下過安穩的生活。正如我們在這裏看到的，天師道的正一盟威之道，具備五斗米道的正一盟威之法所不具備的宗教功能，即被賦予了協助三天的統治和保護人民安全的功能。

劉宋的天師道道士陸修靜的《陸先生道門科略》(HY1119)中，關於該“三天”思想可以看到下面內容。

六天之古氣(舊鬼)，將諸精靈、五傷橫死之人的鬼魂、被殺戮的敗軍之將、死於亂軍之中的士兵糾集起來，組成鬼兵的軍隊，率領其驅使人民作惡，要求人民供奉犧牲舉行盛大的祭祀。因此，人民苦於沈重的經費支出。然而，六天不但沒有給人民降下福音，反而施加苦難，人民枉死，夭折之人不可勝數。太上老君為人民所受苦難所憂慮，授予張天師(張道陵)正一盟威之道和禁戒律科，向人民顯明吉凶禍福的因果報應的道理。

在這裏，關於“三天”思想三個要素之中的第一個，在字句之中並沒有直接觸及張陵之時鬼神界的統治者由六天變為三天這點，但敘述了因六天驅使作惡，所以太上老君授予張陵正一盟威之道，這表明已經認可了新的三天取代六天來統治鬼神界。這點，在《陸先生道門科略》上記一節的後面，說三天管理作為天師道信徒的道民的戶籍，守宅之官根據該戶籍可以除去道民的災禍，保障安全這個地方可以明確地看出來。就是說，認為在張陵從太上老君那裏授得正一盟威之道後，信徒處在三天的管理之下，天上界、地上界所有的鬼神都被置於這個三天的統治之下。

該“三天”思想被劉宋以後的南朝天師道所原封繼承，成為其基本教理。南朝天師道用“正一真人三天法師”稱呼張陵的情況比較多，這是立足於“三天”思想。張陵被認為是從太上老君那裏授

得正一盟威之道的真人，是肩負任務的法師，要協助取代六天而新確立的三天。出於這個原因，將張陵稱為“正一真人三天法師”。因此，這個稱號在三天思想還沒有形成的劉宋以前，並沒有被五斗米道和北魏寇謙之的道流所採用。

(二)

根據“三天”思想，三天是後漢張陵時代以後鬼神界的最高統治者，那麼該三天和五斗米道、天師道的最高神“大道”的關係是怎樣的呢？

關於三天的觀念，在東晉末期五斗米道編撰的《女青鬼律》（HY789）裏記有“太清玄元上三天”（卷二）、“上三天”（卷一）和“三天”（卷五），一個是作為太上大道居住的天的名稱，另一個是作為鬼神的名稱而出現。可是這些三天並不是和六天對立的鬼神。東晉時代的五斗米道中，鬼神界的統治者六天被三天所取代的“三天”思想尚未形成。然而，劉宋天師道的“三天”思想形成之際，《女青鬼律》中作為太上大道居所的三天，被用於和六天相對立的神格之意。原為地點的三天被轉用作神格。曾為最高神太上大道的居所的三天在變為神格之時，該三天享有了和太上大道同級的最高神的待遇。“三天”思想中三天取代六天成為鬼神界的最高統治者，也是出於三天被看作與太上大道同級或是同一神格。

劉宋的天師道之中將三天和太上大道看作是同級或是同一神格的事實，在《三天內解經》裏的“太清玄元無上三天無極大道”這個最高神名可以得到證實。太清玄元無上三天無極大道這個神格名雖然既可解釋為“在太清玄元無上三天的無極大道”，又可解釋為“作為太清玄元無上三天的無極大道”，但可以得知“三天”思想

中所說的三天被認為和太上大道是同一或同級的神格。這裏的三天在作為大道的居所的同時，也在與大道同一神格這個意義上而被使用。“三天”思想所說的取代六天的三天，就是“大道”（太上大道、無極大道）。

二、正一盟威之道

（一）

東晉的五斗米道認為，正一盟威之法是最高神太上大道直接授予張陵的，但到了劉宋的天師道，正一盟威之道被認為是太上老君授予張陵的。而授予張陵正一盟威之道的太上老君和接受人張陵共同擔當輔佐三天（大道）統治鬼神界的職責。張陵通過讓人們實踐從太上老君處得到的正一盟威之道而輔佐三天（大道）的鬼神界的統治。認為如果人們實踐正一盟威之道的話，善良的三天（大道）在鬼神界的統治就可以繼續下去，殘暴的六天的惡鬼也不能恣意作惡，人們生活的安定和生命的安全也可以得到保障。

那麼，天師道的正一盟威之道到底有怎樣的內容呢？我們可以從當時的資料進行推測。

《陸先生道門科略》的“盟威清約之正教”的注解這樣寫道：

盟威法：師不受錢，神不飲食，謂之清約。

治病不針灸湯藥，唯服符飲水，首罪改行，章奏而已。居宅安塚，移徙動止，百事不卜日問時，任心而行，無所避就，謂約。

千精萬靈，一切神祇，皆所廢棄，臨奉老君三師，謂之正教。

根據此處，正一盟威之法，師（祭酒）是不從信徒那裏索取金錢的，而且不會向諸神供奉酒和食物，所以叫做清約。治病也不用針灸湯藥，只是飲用符水，坦白自己所犯罪過，改正過錯，進行章奏（上章）。另外，選定住宅、建造墳墓、旅行出門的時候，也不會做出卜問凶吉時辰這樣的迷信行為，隨心行動，自由安居，這就是簡約。還因為不祭祀千精萬靈的一切的鬼神（邪鬼），僅僅信奉老君和三師（張陵、張衡、張魯），又被稱為正教。

此處首先一點，記有正一盟威之法不向祭酒支付金錢，又不給諸神供奉飲食，這在說正一盟威之道和當時如同巫術的民間祭祀是不同的。民間的祭祀要向靈巫支付大額的金錢，向鬼神呈上大量的貢品，但天師道的正一盟威之道一概沒有這類行為。就是說，正一盟威之道和民間的祭祀有所不同，祭祀時不用大量的金錢和貢品。

其次，用正一盟威之法來說治療疾病之事。疾病是對病人所作惡事的懲罰，是由鬼神帶來的。所以治病之時，必須首先讓病人反省自己所犯的過失，對諸神坦白自己的罪過，再飲用帶有呪力的符水，或者上章請求諸神的原諒。正一盟威的治療疾病的方法，不是使用藥物和針灸的醫療，而是藉助諸神的協助，將作為疾病原因的罪過進行去除的呪法。

《陸先生道門科略》之中記有：

若疾病之人不勝湯藥針灸，唯服符飲水，及首生年以來所犯罪過，罪應死者皆為原赦，積疾困病莫不生全。

這是說病人不堪湯藥針灸的情況下，僅僅飲用符水，坦白一生所犯罪過的話，即使所犯之罪當死者，也可以得到諸神的赦免和救贖。

此外，《玄都律文》^[2]（HY188）的百病律認為：

律曰：常思病來之罪、所犯過惡。司過神、解過神、司過君、解過君當解除之一切罪過、世間所犯諸惡。則病消除。如上所說，病人反省作為疾病原因的罪過，司過神、司過君等善神去除其罪過之時，疾病也就治癒了。

作為善神的諸神原諒了病人所犯罪過，將其去除，這就是正一盟威的疾病治療。病人之所以向善神坦白自己所犯的罪過，是爲了向善神乞求寬恕。疾病治療之所以是正一盟威之道，也因為這是在諸神的協助下而進行的。

《陸先生道門科略》的注解中，諸如選定住宅、建造墳墓、外出旅行之時，占卜時日一類的行為被禁止了，這是由於在正一盟威之道裏，堪輿和巫術等民間呪術是遭到排斥的。民間呪術在《陸先生道門科略》之中，被稱為“邪僻祿巫之倒法”而受到非難。那麼天師道所排斥的民間呪術到底是怎樣的呢？“邪僻祿巫之倒法”的注解中這樣論述：

祭祀鬼神，乞求福祚，謂之邪。稱鬼神語，占察吉凶，謂之祿。非師老科教而妄作忌諱，謂之巫。書是圖，占塚宅地基堪輿。凶咎之屬，須上章驅除。乃復有曆，揀日擇時，愚僻轉甚。正科所明，永不肯從。法之所禁，而競專用。背真向僞，謂之倒也。

據此可知，天師道禁止的呪術包括祭祀鬼神請求福祚，靈巫口說鬼神之言占卜凶吉，或者不遵從祭酒（師老）定下的教導擅自規定諸事的忌諱，還有占卜墳墓宅地凶吉的堪輿之類，甚至根據曆法選擇凶吉的時日。天師道的正一盟威之道可以說正是和這些民間呪術和巫術相對立的。正一盟威之道是和三天（大道）及其下諸善神相交流並獲得支持的方法，所以不會祭祀邪鬼。這一點，也是天

師道的正一盟威之道和民間信仰的根本區別。“三天”思想認為，實踐正一盟威之道對於穩定三天(大道)的鬼神界的統治是有積極作用的，因為正一盟威之道禁止祭祀邪鬼，所以人們實踐正一盟威之道的話，就可以幫助三天(大道)以下的善神勢力，抑制邪鬼和惡鬼的活動。

《三天內解經》卷上記載有：

民不妄淫祀他鬼神，使鬼不飲食，師不受錢，不得淫盜，治病療疾，不得飲酒食肉。民人唯聽五臘吉日祠家親宗祖父母，二月八月祠祀社竈。

三天正法的正一盟威之道，不允許隨便祭祀鬼神，也不能向鬼神供奉酒肉讓其飲食。祭酒(師)也不可收取金錢治病療疾，也不能在祭祀時讓諸神飲酒食肉。允許民衆進行的祭祀，只有五臘之日(五月一日、五月五日、七月七日、十月十二日、十二月八日)祭祀家族祖先、父母，還有二月和八月祭祀社神(土地神)和竈神(竈王爺)。陸修靜的《陸先生道門科略》也記述有：

神不飲食，師不受錢。……唯天子祭天，三公祭五嶽，諸侯祭山川，民人五臘吉日祠先人、二月八月祭社竈，自此以外，不得有所祭。若非五臘吉日而祠先人，非春秋社日而祭社竈，皆犯淫祠。

就這樣，天師道嚴格規定了祭祀，不是可以隨意進行的。允許信徒進行的祭祀，只有五臘吉日的祖先、父母之祭和二月、八月的社竈之祭。

(二)

如上所述，正一盟威之道是只和一定的善神交流並尋求其幫

助的方法。作為天師道重要儀禮的上章，是該正一盟威之道具體的實踐活動。與諸善神溝通的上章的儀禮之中，有著嚴格的規定。《玄都律文》的“章表律”中，記載了劉宋天師道所進行上章的方法和上章時應該遵守的規則。這裏想介紹其中上章的若干實例。

在進行上章的時候，祈願之人必須首先要認識到，自己的疾病和災厄都緣由自己所犯的罪過。

律曰：輾軻衰耗，數得飛禍，絕無子孫，疾病痿厄，所求不諧，牢獄閉繫，血氣虛羸，貧賤困極，殘年夭死，癡狂聾僻，或出妖臣逆子，破家顛厲，刑人市死，蕩失骸骨，水火刀兵，寇賊所害，田蠹耗漏，衣食不充，仕官不達，皆由罪惡。

在上章之時，祈願的內容，決定了向諸神上章的方向。

律曰：修福延年，消災害，治厥百病，皆東向上章。解墓除責，開心聰明，過災厄，皆向西上章也。

律曰：災難厄急，從死中求生，消惡伏邪，皆北向上章也。

律曰：章消疾病，向鬼門（東北）。消災，向地戶（東南）。求長生，向天門（西北）。求富貴財利，向地戶。消口舌呪詛，向人門（西南）。厭虎，向寅。厭蛇，向巳。與天罡并力，大吉也。

還有進行上章的時日，也由祈願的內容而定。

律曰：上章求財富貴，用天倉日戊子。是求爵位，用天府日。上不用自刑日，午酉亥辰，皆自刑。寅刑巳，戌刑未，子刑卯，申刑寅，卯刑子，巳刑申。違律被罰。考病，五十日也。

上章是將寫出的祈願的文書（章）向諸神彙報的儀禮，所以章的寫法在形式上和內容上也有一定的要求。

律曰：……皆恭詞。條某州縣鄉里，年紀，男女，大小戶

口，居止，所屬師主，實效審古旨列事狀。

律曰：章詞質而不文，拙而不巧，樸而不華，實而不僞，直而不曲，辯而不煩，弱而不穢，清而不濁，直而節簡，要而輪誠，則感於天地，動於鬼神。御上天曹，報應立至也。

由於上章是向善神祈願的神聖儀式，所以上章之時對道士的服裝和儀態也有十分嚴格的要求。

律曰：入治上章，皆自嚴裝衣冠，正法服。平坐，存五方生氣及身中功曹吏兵。按分位恭如相臨對，倚侍左右前後也。

律曰：入治上章，皆正身趨步，科次左右肅恭致。不得男女雜錯，望視謬語，前卻遲速。主者職吏降一階，不降，罰玉三兩，又罰筭二紀。

如上所載，作為神聖宗教儀式の上章在做法上有其嚴格的規定，絕不是可以隨意進行的。上章的儀式，例如在陶弘景的《登真隱訣》(HY421)卷下《章符》中所見，也被後來的上清派之人所採用，但原本是始於後漢五斗米道的“三官手書”，然後被東晉的五斗米道、劉宋的天師道所繼承的，是屬於五斗米道和天師道的傳統教法。

(三)

東晉五斗米道的正一盟威之法包含了黃赤房中術。劉宋的天師道中似乎也有實踐黃赤房中術之人。《正一天師告趙昇口訣》(HY1263)在敘述太上老君立正一盟威之道之後，接著記有“黃老赤籙以修長生”，還有“後世當以黃赤相傳，以為常事。不可分別”也被說成是張天師的話。此外，《老君變化無極經》(HY1186)中也寫有“不行三五七九生，那得過度見太平”，建議實踐三五七九(黃

赤)房中術。劉宋末期天師道編撰的《上清黃書過度儀》^[3](HY1284)之中也說到了三五七九房中術。

然而,對此的批判意見,在天師道內部也不是不存在的。作為天師道代表性道士的陸修靜在《太上洞玄靈寶授度儀表》(HY528)中批判了實踐黃赤房中術的黃赤之官(祭酒、道士),論述道:

黃赤之官,降就卑猥,引屈非所。顛倒亂妄,不得體式。乖違冥典,迷誤後徒。

天師道之中,既有將黃赤房中術當作張陵的教說而信奉的人,也有目睹實踐房中術之人的猥褻行為,對其進行批判的人。黃赤房中術和上章不同,不屬於向諸神請願的行為,所以和上面的正一盟威之道也是不一樣的,但由於東晉的五斗米道將其作為長生法而吸納進正一盟威之法,因此在劉宋的天師道裏其繼承者也不在少數。

三、老子與《老子道德經》

(一)

在天師道之中,老子是作為向祖師張道陵(張陵)授予正一盟威之道的太上老君而出現的。作為太上老君的老子在《三天內解經》卷上中被這樣記載:

太上以漢順帝時選擇中使,平正六天之治,分別真偽,顯明上三天之氣。以漢安元年壬午歲五月一日,老君於蜀郡渠亭山石室中,與道士張道陵將詣崑崙大治新出太上。太上謂世人不畏真正而畏邪鬼。因自號為新出老君。即拜張為太玄都正一平氣三天之師,付張正一明威之道,新出老君之制,罷

廢六天三道，時事平正三天，洗除浮華，納樸還真。

在這裏，授予張陵正一盟威之道的太上自稱為“新出老君”，所以是張陵之時新出現的太上老君。《三天內解經》之中，上文之前，說老君（老子）是在宇宙開始之時由玄氣、元氣、始氣三氣混淆而成，自玄妙玉女的左腋生，此後老君創造了這個世界，接著擔當了中國歷代帝王的國師。後漢張陵之時，爲了幫助三天鬼神界的統治而新出現在世上的“新出老君”也是此老君。還有春秋戰國時代的李伯陽，即老子，也是此老君的一個形態。對於天師道的信徒來說，老君（老子）從宇宙的初始就一直存在，是永遠不死的神格。這個作爲神格的老君被認爲在後漢的張陵之時再次出現在了地上世界，稱爲新出的太上老君。

那麼，這個太上老君是輔佐最高神三天（大道）統治的神格，其地位便低於三天（大道）。據《三天內解經》卷上所載：

太清玄元無上三天無極大道、太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九氣丈人等，百千萬重道氣、千二百官君太清玉陛下。今世人上章書太清，正謂此諸天真也。

這裏寫出了上章之時請願的各種各樣的天真們的名字，最高神“太清玄元無上三天無極大道”被置於“太上老君”之前。就是說，劉宋初期的天師道之中，大道和太上老君是相區別的，大道比太上老君作爲神格的地位更高。這點，與東晉的五斗米道和上清派里區別大道（太上、太上大道、太上大道君）和老君（作爲神格的老子），大道的地位高於老君的情況是相同的。

劉宋初期的天師道之中，太上老君被置於大道（三天）之下的位置，但從太上老君這個稱呼上可以發現，老君的前面加上了表示最高神的“太上”一詞，這說明劉宋初期的太上老君成爲了比無前

置尊稱的老君更加重要的神格。進入劉宋中期，尊重老君的風氣越發盛行，天師道開始承認太上老君和最高神大道是同等的神格。該時期編撰的《妙真經》、《老子想爾注》和《大道家令戒》（《正一法文天師教戒科經》HY788）之中，大道和老君（老子）作為同一神格而出現。

“道教”這個宗教名，原本意味著大道（即老子）的教說，所以這是在大道和老子（太上老君、老君）一體化神格觀的背景下形成的觀念。“道教”形成時期的天師道之中，大道和老子（太上老君、老君）已經被看作為一體了，所以意味著大道之教說的“道教”，同時也意味著是老子（太上老君、老君）之教說。換而言之，大道和老子處於分離狀態的劉宋初期之前，將大道和老子（太上老君、老君）當作同一個教主的被稱為“道教”的宗教尚未處於形成的狀態。“道教”這個宗教形成的必要條件，是大道和老子（太上老君、老君）一體化神格觀的形成。因此，並非基於此神格觀的北魏寇謙之的道教，不同於南朝天師道的“道教”。被後世稱為“道教”的宗教，是始於劉宋天師道宣揚的“道教”。

不過，之後的天師道之中，也並非總是將大道和太上老君（老子）看作一體。區分大道和太上老君（老子）的神格觀，也照樣同時存續著。天師道之中有稱為三寶說的重要教義，該三寶說是將太上無極大道作為道寶，將三洞的所有道書即三十六部尊經作為經寶，將老子玄中大法師作為師寶，區分了最高神的無極大道和玄中大法師老子（太上老君）。此外，源自元始系《靈寶經》神格觀的三尊說，也有最高神是元始天尊，其次是太上道君，再次是太上老君的排序，也是做了區分的。三寶說和三尊說同樣是天師道的重要教義，任何時代的“道教”都將皈依三寶和三尊作為入門者的義務。

(二)

五斗米道在後漢張魯的時候開始，讓全體信徒誦讀《老子道德經》。繼承了五斗米道教法的天師道，也把《老子道德經》和其他道書相區別，給予特別的尊重。陸修靜編撰的《太上洞玄靈寶授度儀》(HY528)記載：

太上正一真人三天大法師頌曰：《靈寶》及《大洞》，至真道經王。如有《五千文》，高妙無等雙。

即正一真人三天大法師張道陵認為，《老子道德經》比作為道經王者的《靈寶經》和《上清經》的《大洞真經》更加優秀，將其看作最高的道典而大加讚美。如此，將正一真人三天法師張道陵（張陵）敬仰為流派始祖的天師道，也和五斗米道一樣，將《老子道德經》作為最高的聖典而加以特別尊崇。

劉宋天師道編撰的仙公系《靈寶經》之一的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(HY532)之中，也稱《老子道德經》為至尊無上正真之大經，是大乘的經典。如下：

唯《道德五千文》，至尊無上正真之大經也。大無不包，細無不入，道德之大宗矣。……所謂大乘之經矣。

被高度讚美到這種程度的《老子道德經》，究竟是作為何種內容的經典而被理解的呢？關於這點，《三天內解經》卷上有下面的論述：

夫有心者，可熟案《五千文》。此經皆使守道長存，不有生。死。道之宗本，在乎斯經也。

這是說《老子道德經》之中論述了道的根本，守道之人如果誦讀該經典，則可達到長生不死。

劉宋的天師道所作的《老子道德經》的注釋書之中，有一部《河上真人章句》^[4]（內容與現行本《河上公章句》一致）。還有一部，是對黃赤房中術和體內神的存思法帶有批判態度的，被認為是天師道的保守派祭酒（或道士）假託張魯之名而作的注釋書《老子想爾注》。這兩本注釋書相通的一點是，都宣揚了長生不老之法。《河上真人章句》將實現不死的治身（養生）法作為主要論題，而《老子想爾注》則側重宣揚成為尸解仙的長生法。

《河上真人章句》和《老子想爾注》之間十分不同的一點是，《河上真人章句》宣揚五臟神的存思（冥想）法，與此相反的是《老子想爾注》禁止體內神（體內的神格）的存思。另外，《老子想爾注》裏可以看到對當時天師道進行的黃赤房中術的嚴厲批判。在這兩點上，《老子想爾注》的作者對當時天師道的風氣是持有批判態度的。但是，對於民間祭祀的非議，在《老子想爾注》和天師道的正一盟威之道裏都能看到，在這點上《老子想爾注》的作者大概正是天師道的信徒。至於理由，是因為對民間祭祀的反駁和非議是張陵、張魯以來五斗米道的根本教旨，所以天師道也對其進行了繼承。

在這裏，我們想探討一下正一盟威之道和《老子道德經》的關係。正一盟威之道所說的首過、符水、上章的治病法也好，呪鬼的除厄法也好，還有黃赤房中術也好，都和戰國時代編撰的《老子道德經》是沒有關係的。儘管如此，五斗米道和天師道將《老子道德經》讚美為最高經典，這又是為什麼呢？思索這個問題之時，值得我們參考的是五斗米道和天師道的《老子道德經》的注釋。五斗米道和天師道將《老子道德經》理解為宣揚長生不老之法的道書，這樣的理解方式是戰國時代《老子》思想本身所沒有的，最早出現在

後漢時期流行的黃老道。後漢的黃老道把老子和黃帝都推崇為不死的仙人（神格），作為老子著書的《老子道德經》也被認為是論述成為不死仙人之長生法的仙經，受到人們的爭相閱讀（參照後漢王充《論衡·道虛篇》）。後漢的五斗米道把《老子道德經》當作仙經而採用，要求全體信徒誦讀，這也是黃老道的影響。然而，其他的正一盟威教法並非黃老道所行之事，所以《老子道德經》是以另外的途徑進入五斗米道的。我們可以推測正一盟威的教法，除了黃赤房中術，其基礎內容大概是張陵自己參考當時的巫術和方術而獨自開發的。如此看來，正一盟威之法和《老子道德經》原本的思想是完全没有關係的，是單獨形成的，所以在正一盟威之法的實踐過程中，《老子道德經》也不是不可或缺的。但是，五斗米道教團將通過實踐正一盟威之法而成為不死仙人當作目標，所以在以不死為目標這點上和後漢的黃老神仙思想是有一致之處的，因此將作為黃老道仙經的《老子道德經》吸納進來，讚美其為論述長生不老之法的最高聖典。

四、三洞說與“道教”

（一）

所謂三洞說，是指收集五斗米道、葛氏道、上清派之中傳授的所有道書，將其分為洞真部、洞玄部、洞神部三部的道書分類方法。依此分類法，《上清經》歸入洞真部，《靈寶經》歸入洞玄部，《三皇經》歸入洞神部。三洞說又進一步將該三部的經典逐一分為十二類。所謂十二類，是指本文、神符、玉訣、靈圖、譜錄、戒律、威儀、方法、衆術、記傳、讚頌、章表的十二部。即，三洞說將道書分類為三

洞十二類的三十六部。因此，總稱基於此分類法的道書之時，也有“三十六部尊經”的叫法。

作為道書分類法的三洞說的形成，推測為在劉宋元嘉十年（433）前後。^[5]而三洞說的創始人，應是天師道道士陸修靜。由陸修靜的著作《陸先生道門科略》和《洞玄靈寶五感文》（HY1268）來看，他的確是天師道的道士。前者敘述了以天師道道士立場看到的當時天師道教團的情況，後者是基於三洞說對齋的儀禮進行分類和解說，其中陸修靜特別重視並親自實踐了天師道獨自的塗炭齋。所謂五感文，最初是指五篇論述實踐該塗炭齋之心得的文章。陸修靜在齋的分類法之中，也為塗炭齋建立了大的科目，給予其特別對待。從這些點來看，可以確認陸修靜是天師道的道士。

他在元嘉十四年（437）所作《靈寶經目序》（《雲笈七籤》卷四）之中自稱“三洞弟子陸修靜”，此時已經不僅是知道三洞說，而且已經有了自己就是三洞說信奉者的意識。還有，陸修靜在《洞玄靈寶五感文》和《太上洞玄靈寶授度儀》（HY528）中，承認並使用所有的三洞道書，將其作為了天師道的道典。劉宋的泰始七年（471），陸修靜奉明帝之令編成了道經目錄《三洞經書目錄》，其中就採用了基於三洞說的分類法。通過上述之例我們可以知道，陸修靜在三洞說形成之初就與其有著密切關係，陸修靜是作為三洞說創始人的最合適的人選。

雖然關於陸修靜是否為三洞說的創始人還處於推測的程度，但陸修靜無疑是天師道的道士，同時也是三洞說的熱心推動者，從這個事實我們也可以確認，三洞說得到了天師道的積極吸納。天師道將三洞說吸納為自家的教法，這對天師道來說是一項重大變革。至於理由，是因為天師道採用了三洞說的結果是，分為三洞十

二類的所有道書都被認作為天師道的道書。陸修靜自稱為“三洞弟子”，也是在宣告自己為三洞十二類所有經書的信奉者。還有，陸修靜編撰的《太上洞玄靈寶授度儀》載：

至心稽首禮太上無極大道。

至心稽首禮三十六部尊經。

至心稽首禮玄中大法師。

即說向三寶敬禮，經寶的三十六部尊經是指三洞十二類的所有經書，因此向三寶皈依就是信奉三洞十二類的所有經書。向三寶的皈依稱為“三皈依戒”，對於天師道的信徒來說是不可或缺的責任。通過這個三皈依戒，我們也可知天師道要求所有信徒信奉三十六部尊經。

(二)

天師道要求信徒信奉三洞部的全部道書，是因為他們認為這是大乘的立場。如天師道作成的仙公系《靈寶經》之一的《太上洞玄靈寶本行宿緣經》(HY1106)的記載：

宗三洞玄經，謂之大乘之士。

天師道認為信奉三洞部所有道書的人是大乘之士。“大乘”這個詞，來源於當時的佛教思想。在佛教界，鳩摩羅什於後秦弘始三年(401)來到長安，翻譯了衆多的大乘經典，用大乘思想教育弟子，所以之後主張大乘佛教比小乘佛教更為優秀的大乘主義盛行。受到該佛教界大乘主義的影響，道流之間賦予了“大乘”一詞以特殊價值並加以使用。“大乘”這個詞，有寬大的交通工具之意，想讓寬大之物承擔價值時，將其稱為“大乘”。天師道將信奉三洞部全體稱為“大乘”，也是因為主張與信奉一兩部道書相比，信奉三洞部所有

道書，其層次更高也更優越。信奉該三洞部所有道書被認為是大乘的修行法，我們在這裏將此思想稱為“三洞大乘思想”。該三洞大乘思想正是採用三洞說的劉宋天師道的思想。

劉宋天師道所作的仙公系《靈寶經》的《太上洞玄靈寶本行因緣經》(HY1107)內容也表明，從大法師處接受、供養、禮願三洞道書的做法，就是大乘的修行法。如下：

吾後為諸人作師，志大奉行，常齋誠讀經，並齋珍寶，詣大法師，受三洞大經，供養禮願，齋誠行道，服食吐納。

推測為劉宋末天師道道書的《太上正一法文經》(HY1195)之中也記有“誦三洞大經”、“寫三洞衆經”或“轉讀三洞一切衆經”，說到了誦讀、寫經、轉讀所有三洞部的道書，該經典也將此認為是大乘的修行。三洞大乘思想也被之後的天師道所繼承，梁武帝時期編撰的《太上洞玄靈寶業報因緣經》(HY336)中也記有“講說大乘三洞衆經”、“講說三洞大乘經典”、“寫三洞大乘一切經典”和“施法者，常以我法三洞經教善巧方便”，而唐代的《道教義樞》(HY1121)中也記述有“講說三洞大乘”和“講說三洞大乘經典”。

(三)

隨著三洞大乘思想的形成，天師道的教法得到飛躍性的擴充。因為從三洞大乘的立場出發，信奉三洞部所有道書的天師道，把葛氏道和上清派道書所說的教法也吸納進天師道的教法之中。陸修靜在《洞玄靈寶五感文》(HY1268)的開頭寫道：

此五感之文，乃是道士修六齋之法，皆出三洞大經。

此處解說天師道進行的各種齋戒的儀式都基於三洞部的道書，我們據該點可知當時天師道也吸取了三洞部道書所說的葛氏

道和上清派的齋戒的儀禮。《洞玄靈寶五感文》中，將當時天師道進行的齋戒分為三種，第一是洞真上清齋，第二是洞玄靈寶齋，第三是三元塗炭齋。在第二的洞玄靈寶齋之中列舉了金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋、洞神三皇齋、太一齋、指教齋等九法。其中只有三元塗炭齋和指教齋是天師道獨自的齋，其他的齋都取自《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》所說之齋，以此為基礎由天師道新創作而成。

就這樣，劉宋的天師道由於採用了三洞說，自家的教法得到了飛躍性的擴充，但同時教法之間也出現了矛盾。例如在神格論方面，在宣揚三洞說之前，劉宋初期的天師道的最高神是無極大道（三天），但出於三洞大乘思想而將元始系《靈寶經》作為天師道道書而吸納的話，《靈寶經》的教主元始天尊也被認為是天師道的最高神，這就和天師道原來的最高神無極大道發生了抵觸。然而，天師道並沒有選擇統一這兩個最高神，而是根據情況分開使用，讓其原樣并存，對其同時信仰。

天師道的教理因三洞說的導入而變成了在很多方面缺乏統一性的不完善綜合性教說，但由於三洞部道書的教說都被天師道的教義所包含，在教理和儀禮方面達到了可以和當時佛教相匹敵的程度，具備了充實的內容。這樣，天師道的信徒們也自信自己信奉的宗教是能夠和當時的佛教相比肩的優越的宗教，並將自家的宗教稱為“道教”以抗衡“佛教”這個宗教名。這個時期，大約在劉宋中期（五世紀中葉）。

五、四輔說與道士的位階

(一)

所謂四輔，是爲了補充三洞十二類的分類法而新作的分類科目，由太玄、太平、太清、正一四部構成。四輔說被認爲是天師道道士設想提出的，這點從四輔說的內容可以推測出。《道教義樞》卷二《七部義》所引的《正一經圖科戒品》中有如下所述：

《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，徧陳三乘。

據此，太清部輔佐洞神部，其中包含《金丹經》以下諸經。太平部輔佐洞玄部，包含《甲乙十部》的《太平經》以下諸經。太玄部輔佐洞真部，包含《老子道德經》以下諸經。正一部輔佐三洞全體，收錄《正一法文》。而太清、太平、太玄三部之間是有順序的。據劉宋南齊期的天師道道士顧歡所說的神仙二十七品說：

仙變成真，真變成神，或謂之聖，各有九品。（《南齊書》卷五十四《顧歡傳》）

上位是聖或神，次位是真，最下位是仙，三太部的順序是聖業的太玄部爲上位，真業的太平部爲中位，仙品的太清部爲下位。此處從《道教義樞》卷二《七部義》所引的《正一經》也可知：

《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。

這裏認爲，收錄《正一經》的正一部爲一乘，配有《老子道德經》的太玄部爲大乘，所以我們可以明確四輔的作者是特別尊重正一

盟威的《正一經》和《老子道德經》的天師道道士。

該四輔說據推測是活躍在劉宋至梁時期的天師道道士孟智周在劉宋末或南齊初提出的。由《道教義樞》卷二《三洞義》中記有《孟法師玉緯七部書目》處可知，孟法師智周有《玉緯》這個道書目錄，該目錄一共分爲了七部。這七部據《道教義樞》卷二《七部義》所載：

七部者，今依《正一經》次，一者洞神部，二者洞玄部，三者洞真部，四者太清部，五者太平部，六者太玄部，七者正一部。

是指三洞和四輔的七部，所以孟智周的《玉緯》之中使用了三洞四輔的分類方法。雖然至於孟智周何時創作《玉緯》還無法確定，但唐代王懸河《上清道類事相》（HY1124）卷一《仙觀品》記有：

孟智周，丹陽建業人也。宋朝於崇虛館講說，作《十方懺文》。

可見，他在劉宋時期就已經開始活動了。還有，孟智周在劉宋明帝爲天師道道士陸修靜而建的崇虛館中講說，並作了《十方懺文》，所以被推測是和陸修靜關係比較近的天師道的道士。孟智周著有《老子義疏五卷》（《隋書·經籍志》卷三），另外他還被唐代杜光庭的《道德真經廣聖義》（HY725）卷五列舉爲闡明《老子道德經》重玄（玄之又玄）之道的道士之一，所以孟智周確實是重視《老子道德經》的天師道的道士。由這點來看，既是《玉緯》的作者，又是天師道道士的孟智周，在劉宋末或南齊初提出四輔說的可能性就比較充分了吧。

與四輔說的形成相關聯的，值得注意的地方是四輔說和《正一經》的關係。^[6] 首先，我們注意到《道教義樞》中所引的論述四輔說的道書原本是《正一經》。而在四輔說裏《正一經》被收入正一部。

要是這樣,《正一經》編撰之時四輔說必須已經形成,且四輔說形成之時《正一經》也必須已經存在,所以只能說是《正一經》和四輔說同時期在同天師道內部形成。我的推測是,《正一經》的編撰是產生四輔說的主要原因。新創作的衆多的《正一經》,無法收入之前三洞部,所以就需要新的分類法。

(二)

呼應《正一經》的編撰而出現的四輔說,排出了三洞的價值順序。將太玄部作大乘,太平部作中乘,太清部作小乘,三太被分爲了三個等級,所以被三太各自輔佐的洞真、洞玄、洞神三部的順序也形成了,洞真部爲上位,洞玄部爲中位,洞神部爲下位。三洞四輔的等級化,使其各部所屬的道書也產生了價值的高下。對於信奉三洞部全體道書的天師道信徒來說,應該從哪個道書開始學習,或者師應該由哪部道書開始傳授弟子,上述等級化對這樣的問題有著巨大的影響。四輔說便成爲了一個基準,決定著天師道信徒應該學習的道書的先後順序。對天師道信徒來說,首先要求學習基礎的正一部的道書,其次學習收錄有對於天師道信徒而言極爲重要的《老子道德經》的太玄部的道書,再按照洞神部、洞玄部、洞真部道書的順序來逐一學習。太平部和太清部的道書似乎並沒有得到太多重視。

上述道書的學習順序也形成了道士地位(法位)的高下。唐初編撰的《一切道經音義妙門由起》(HY1115)所收的《正一經》中對道士的法服有下面的論述,由此《正一經》可知編撰《正一經》的劉宋末南齊時天師道道士的位階制度:

《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，皆黃裙襖對之，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。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。

這裏所說的入門者、正一、道德、洞神、洞玄、洞真、三洞講法師等七個法位表明了道士的位階。仔細觀察該法位，我們能夠發現它是基於三洞四輔說的。入門之後，首先學習的道書是正一部的道書，修得正一部道書的道士爲正一法師。其次是學習《道德經》所在的太玄部的道書，將其修得的道士爲道德（後稱高玄）法師。接下來是進入三洞部道書的學習，先修得洞神部道書的爲洞神法師，次修得更高層次洞玄部道書的爲洞玄法師，進而修得上位洞真部道書的爲洞真法師，修得三洞四輔全部經書的道士爲最高位的三洞講法師。該道士的位階記載於劉宋末南齊的天師道編撰的《正一經》之中，且其立足於三洞四輔說，由這兩點推測的話，該道士的位階制度似乎是劉宋末南齊初的天師道的道士們所作。^[7]

這樣的道士位階制度，在劉宋末南齊天師道中的實際執行程度還不十分明確，但與此類似的位階制度，在推測爲梁武帝（502～549年在位）時所作的《正一威儀經》^[8]（HY790）之《正一受道威儀》和梁武帝末期編撰的《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》^[9]（HY1117。以下簡稱《三洞奉道科戒營始》。敦煌本

《三洞奉道科戒儀範》)卷四《法次儀》的《正一法位》和卷五的《法服圖儀》中也可以看到,因此我們認為其是得到梁代天師道實際執行的。依照《法服圖儀》,法師有正一法師、高玄(太玄)法師、洞神法師、洞玄法師、洞真法師、大洞法師和三洞講法師。《正一法位》中在洞神法師和洞玄法師之間加入了修得《昇玄經》的昇玄法師。《昇玄經》也是劉宋末期天師道創作的道書,所以修得該道書的道士的法師位纔能夠被收入梁代天師道的《正一法位》吧。該《正一法位》的位階制度在之後也得到了繼承,成為了唐宋“道教”的道士位階制度的基礎。

(三)

隨著四輔說的形成,三洞四輔的道書分類方法也得以完成,以後“道教”的道書分類方法皆以此為依據。唐代開始編撰的“道藏”也全部使用了三洞四輔的分類法。這是因為,基於三洞四輔的道書的教說被認為是“道教”。

隨著三洞四輔說的形成,以老子(大道、太上、太上老君)為教主以三洞四輔的道書為經典的“道教”的構造終於完成,在劉宋以後的歷史中,該“道教”的構造也始終如一,保持不變。從這點看,我們可以說“道教”這個宗教始於劉宋中期的天師道。

第二節 教團組織與教徒生活

I 教團的舊制度——治和祭酒的制度

劉宋的天師道道士所屬的教團繼承了東晉的五斗米道教團組

織，初期採用治和祭酒制度。所謂的治，是天師道的祭酒居住之家。《玄都律文》（《要修科儀戒律鈔》卷十）中記有“師家曰治”。道民即信徒世代所屬的被規定下來的治稱為本治，本治的師（祭酒）稱為本師。陸修靜的《陸先生道門科略》裏，簡潔地記錄了教團理想的組織形式（原則）和與此相反的教團的實際情況（現狀），所以這裏想參考其內容描述劉宋初期天師道教團的情況。

祭酒與道民

A 三會日的法會

原則

道民必須在正月七日、七月七日、十月五日的三會日集合於本治，報告家族戶籍上的變動，本師（祭酒）須更改治的錄籍（命籍）。

（1）信徒之家如有死亡之人，必須從存放於本治的戶籍簿（命籍）上勾除其人數。另有出生之人，須在名簿上記載其人數。

（2）於三會日，所有天官、地神都要聚集至本師之治（本治），校對文書。……師和道民必須清靜肅然。不得飲酒、食肉、喧嘩、言笑。

（3）散會後，道民歸家，遵從本師所指示的科禁、威儀、教敕，大小任務須家族全員共同執行。……如此這般，道的教說得以在家族普及，則家國太平。

現狀

（1）今之信徒，多不於三會日赴本治，或者以本治在遠方為由而不去，又或者以一門信徒不去本治為由，背著本師去其他的治。

（2）即使三會日聚集起來，也僅僅飲酒作樂，互相自誇。

(注)劉宋末期的天師道編撰的《玄都律文》中也記有“律曰：男官、女官、主者，三會之日，所以供廚，使布散租米，而比者衆官令使百姓以供會，此皆不合科典”，三會日設下了宴會，不過有時會成爲道民的負擔。同《玄都律文》還記有“而比者衆官烹殺畜生，以供廚會，不合冥法（天師道的教說）”。

B 道科的宅錄(道民之家的戶籍)

原則

宅錄是道民的副籍，必須上報男女的人數。家族的人數如有增減，必須更改宅錄的籍。守宅的仙官（道民家的守護神），基於此宅錄可知該家人口的變動，保護宅錄上記載的人。

(1) 男孩出生一個月，須將紙一百張、筆一雙獻於本治，設上廚十人（用上等宴席款待十名道士）。

女孩出生一個月，須將掃帚、糞箕各一個和席一張帶到本治，設中廚五人（用中等宴席款待五名道士）。如娶妻，設上廚十人。

(2) 籍主，皆須持宅錄赴本治，記載治之戶籍（命籍），登錄變更。

(3) 於三會日，天地水三官所有的神聚集本治進行檢查。如有人口增加卻無登錄，則天曹無法知道他的名字。如人口減少卻沒有從命籍勾除，則名簿（命籍）有不應之誤。

現狀

(1) 今之信徒，最初教化之一人，至其子孫輩也是當初原樣，不做變更。又，三會日也不向本治報告。因此，本治之師無法知道變更，也就依據以前報告時的記錄。

(2) 即使有人死亡，也還留在宅錄裏。出生直至白髮老人也沒有被記錄，娶妻也不做記錄，出嫁也不勾除，甚至有百歲的童男和

百歲的處女。這樣，生者和死者，或在家者和不在家者相混雜，以致宅錄和事實不一致。

(3)生病，不去本治的本師之處，而去其他治的官那裏報告。其他治的官(祭酒)也不問病人的本治在何處，立刻作章。然而，不顧沒有病人的錄籍，即使現在突然上章，守宅之官也無法守護此病人。

(4)宅錄之中沒有名字的人，三師(張陵、張衡、張魯)也無法知道此人，三天也沒有此人的名籍，所以司命也不知其名。即使磕頭行大禮，上章的文書不斷傳到天上，由於不是正規的做法，所以“大道”還是無法救此人。

C 命信和命籍

原則

(1)奉道之科(規則)中，本治之師(祭酒)必須妥善對待命籍，道民要將交納命信(租米，上交本治的米)當作主要責任。師將送來命信的人向三天大道報告，守宅之官保護命籍上記載的人，請求免去災禍。

(2)命信(租米)的上交以三會日的最後的十月五日為最後期限。如已將命信帶到本治，家族平安之時設上廚(最好的宴席)款待五人。人口減少之時，不設廚(宴席)僅照常送命信。

(3)命信(租米)沒有到，則不能載入命籍。即使送來其他貴重的物品，設高級之廚，由命信沒送到而引起的命籍的遺漏是無法彌補的。故教云，千金雖貴，未若本齋(上交本治)之命信(租米)。

現狀

(1)信徒之家不上交命信(租米)，已有數年。如此，三天(大

道)也從天上界的名簿除名,守宅之官也返回了天上界,道氣(善神)也不再給予保護,所以導致被惡鬼傷害,病死、夭折、橫死。遭遇不幸之家一直不反思自己的過失,反而責備師,怨恨“大道”。這豈不悲哉?

D 靖室

原則

道民之家中,靖室是述己之誠的地方。靖室外部處於隔絕狀態,不與其他建築相連。靖室中要保持清虛,不得放雜物。開關靖室門戶之時,不得隨意摔門。經常將靖室打掃乾淨,使其清潔肅靜,保持一直都有神存在的那種狀態。只允許放置香爐、香燈、章案和書刀四樣東西。維持一個簡樸清潔的靖室,百餘錢應足矣。

現狀

(1)今之信徒多無靖室。

(2)有人僅僅是劃地而作,無治壇(祭壇),也不曾維修和掃除,任由雜草叢生。

(3)有人雖建有作為靖室的房屋,但沒有門,以致家畜出沒,糞便堆積如山。

(4)有人雖將一房間名為靖室,但放置家具,隨意出入,甚至鼠犬入住。在此即使向尊妙的道(大道)請願,所求之事也不會到達天上。

以上現狀中記錄的狀況是教團的實際狀態。對於作為教團指導者的天師道道士而言,為了獲得劉宋王室的援助,並和當時興隆的佛教相對抗,教團的改革刻不容緩。整頓教團所採取的工作,第一是設置祭酒之戒,第二是提高道民的日常道德水準,第三是確立

道士的制度。

II 教團的改革

一、祭酒之戒的設置

五斗米道和天師道中，祭酒的地位是世襲的，基本是父子相承。北魏寇謙之的《老君音誦誡經》（HY784）記有：

有祭酒之官。稱父死子係，使道益荒濁。

非難了東晉五斗米道的祭酒世襲制，所以東晉五斗米道中祭酒確是父子相承的。由劉宋天師道的《玄都律文》的《制度律》，可知劉宋天師道之中祭酒也是世襲的。如下：

道士、女官、道民、籙生、百姓所奉屬師者，父亡子繼，兄沒弟紹，非嫡不得繼。

因為祭酒的職位是世襲的，所以祭酒中墮落之人較多，劉宋初的《三天內解經》用“世俗祭酒”（卷下）一詞來指稱沾染世俗惡習的祭酒。劉宋前半期所作的《老君說一百八十戒》^[1]的《敘》（《雲笈七籤》卷三十九）中，對祭酒的墮落情況進行了如下記述：

諸男女祭酒託老君，尊位貪財，好色擅色，自用更相是非，各謂我心正，言彼非真，利於供養，欲人奉己。憎惡同道，妒賢嫉才，驕恣自大，禁止百姓，當來從我，我道最正，彼非真也。

《老君說一百八十戒》是爲了糾正腐敗的祭酒而作的戒。天師道的祭酒必須遵守以下一百八十戒。

老君說一百八十戒

1. 不得多畜僕妾。
2. 不得姪他婦人。
3. 不得盜竊人物。
4. 不得殺傷一切物命。
5. 不得妄取人一錢已上物。
6. 不得妄燒敗人一錢已上物。
7. 不得以食物擲火中。
8. 不得畜猪羊。
9. 不得邪求一切人物。
10. 不得食大蒜及五辛。
11. 不得作草書與人。
12. 不得多以書相聞。
13. 不得以藥落去子。
14. 不得燒野田山林。
15. 不得以金銀器食用。
16. 不得求知軍國事及占吉凶。
17. 不得妄與兵賊爲親。
18. 不得妄伐樹木。
19. 不得妄摘草花。
20. 不得數見天子官人，妄結姻親。
21. 不得輕慢弟子，邪寵以亂真。
22. 不得貪惜財物。
23. 不得妄言綺語，隔戾嫉妒。

24. 不得飲酒食肉。
25. 不得多積財物，侮蔑孤貧。
26. 不得獨食。
27. 不得販賣奴婢。
28. 不得破人婚姻事。
29. 不得持人長短，更相嫌恨。
30. 不得自習妓樂。
31. 不得言人惡事，猜疑百端。
32. 不得言人陰私。
33. 不得說人父母本末善惡。
34. 不得面譽人，屏處論人惡。
35. 不得以穢汙之物調戲人。
36. 不得以毒藥投淵池江海中。
37. 不得獨與宗族爲親。
38. 不得輕疎他人之尊長。
39. 不得自殺。
40. 不得勸人殺。
41. 不得別離他人家口。
42. 不得因恨殺人。
43. 不得投書譖人。
44. 不得自用。
45. 不得自貴。
46. 不得自驕。
47. 不得妄鑿地，毀山川。
48. 不得惡言罵詈。

49. 不得以足踏六畜。
50. 不得掩人目。
51. 不得以厭治病。
52. 不得希望人物。
53. 不得竭水澤。
54. 不得評論師長。
55. 不得裸形露浴。
56. 不得輕慢經教。
57. 不得慢老人。
58. 不得觀六畜交陰陽。
59. 不得調戲於人。
60. 不得持威勢凌人。
61. 不得阿黨所親。
62. 不得帶刀杖。若軍中，不從此律。
63. 不得多作門戶，別離居處。
64. 不得起瞋恚。
65. 不得罵人作奴婢。
66. 不得立小便。
67. 不得黥奴婢面。
68. 不得呪人命死敗亡。
69. 不得快人死敗。
70. 不得亂縱行遊。
71. 不得張目視人。
72. 不得舌吐向天。
73. 不得橫求人物。

74. 不得强乞，擾亂百姓。
75. 不得爲世俗人賦斂。
76. 不得爲世俗人作禮頭主。
77. 不得爲人圖山塚宅起屋。
78. 不得上知星文，卜相天時。
79. 不得漁獵，傷煞衆生。
80. 不得姪洩他婦，別離夫妻。
81. 不得視弟子偏頗，視弟子當如其子。
82. 不得奪人瞑中火。
83. 不得馳騁世俗，吊問死喪，宜密哀恤之。
84. 不得與俗人共相群黨，更相嘲毀。
85. 不得敗人成功，言是己德。
86. 不得擇好室舍好牀臥息。
87. 不得訾毀人物以爲惡。
88. 不得自舉己物以爲好。
89. 不得（原文令）驚怕，令人恐悸。
90. 不得擇人飲食，爲好惡說。
91. 不得爲人往來惡言。
92. 不得以縣官中傷人民。
93. 不得預人間論議曲直事。
94. 不得强取人物，以爲恩重。
95. 不得冬天發掘地中蟄藏蟲物。
96. 不得輕行妄遊，日月馳騁。
97. 不得妄上樹探巢破卵。
98. 不得籠罩鳥獸。

99. 不得穿人家壁，窺看人家內婦女。
100. 不得以穢汙之物投井中。
101. 不得塞池井。
102. 不得欺誣老人。
103. 不得妄發讀人書。
104. 不得誘枉良人爲奴牌。
105. 不得積聚財寶以招凶禍。
106. 不得貪戀居家。
107. 不得藏埋器物。
108. 不得破壞見錢。
109. 不得在平地然火。
110. 不得施槍棘著道中。
111. 不得多言弄口舌。
112. 不得以書字之物自投埋於厠前。
113. 不得向他神鬼禮拜。
114. 不得多畜世俗占事之書及八神圖，皆不得習。
115. 不得與兵人爲侶。
116. 不得便溺生草上及人所食之水中。
117. 不得與寡婦親愛。
118. 不得祠祀鬼神，以求僥幸。
119. 不得爲人多作忌諱。
120. 不得自多忌諱。
121. 不得妄輕入江河中浴。
122. 不得妄假舉人物，以爲禮賂。
123. 不得爲人保任券契買賣田宅、奴牌之事。

124. 不得與姪洸之家更相往來。
125. 不得鍊毒藥著器中。
126. 不得作惡厲聲，常當喜笑。
127. 不得爲人作辭訟，知人官事。
128. 不得求密謀之書讀之。
129. 不得妄鞭打六畜群衆。
130. 不得無故走馬馳車。
131. 不得以手團食殘噉衆饋。
132. 不得驚鳥獸。
133. 不得向弟子評論人家食飲善惡。
134. 不得妄開決陂湖。
135. 不得自銜治病。病家自當來請求，乃可往之。
136. 不得獨行，行與人俱。
137. 不得爲人謀合私利。
138. 不得廣求寶物。
139. 不得帶女人入山，皆應別岐異室。
140. 不得叛本逐末。
141. 常當設供養，勿作難易。
142. 常當念清儉，法慕清賢，〔勿〕鹿食牛飲。
143. 常當慎所投止。先行視之，勿所驚觸。
144. 常當迴向正一，不得俗事。
145. 常當立大意秉志，不得雜犯負違三尊教命。
146. 常當勤避嫌疑，不得欺父母，罔君師。
147. 常當勤求長生，晝夜勿倦，不得懈慢。
148. 常當勤避惡處，勿貪祿苟榮利。

149. 常當勤服氣斷穀。食爲不死道，不得貪於飲食。
150. 常當勤避兇人。不得棄背朋友。
151. 不得每飲食從一邊起，及歎吒言其美惡。
152. 每燒香當爲萬姓請願，令天下太平。不得爲己。
153. 凡人呼汝爲祭酒，汝勿顧畏人，自作輕躁，爲百姓所不足。
154. 每得人食，常當祝願，令主人得福，一切飽滿。
155. 常時無事，不得多聚會人衆，飲食狼藉。
156. 常時無事，不得妄受人禮敬。
157. 若入他處，必先問賢人善士，當親依之。不得自負。
158. 若入他處，必先問其國所禁忌。
159. 凡入人家，必先問人家尊親名諱。
160. 凡至人家，不得希望主人飲食。
161. 不得與女人同行。
162. 不得與男女冥室中共語。
163. 凡衣物不得過畜三通。
164. 凡男女不得共坐食飲，交手授受。
165. 凡天時災變，水旱不調，不得患厭及其評議。
166. 凡居世人並惡多善少，不得悒悒，道自護法。
167. 若人有罵汝，汝但聽服，不得應答。
168. 若人侵謗汝，汝但當自啓白大道。不得憂怖，以損精神。
169. 若人以惡向汝，汝重以善往報之。不得怨尤。
170. 若人有持物與甲，而乙不得，不得便恨人不與己。
171. 若人爲己聲譽，勿喜。爲己毀辱，亦不得嗔怒。
172. 若人爲己殺鳥獸魚等，皆不得食。
173. 若見殺禽畜命者，不得食。

174. 凡食物見羶敗，不得食。

175. 凡不知所從來物，不得食。

176. 不得絕斷衆生六畜之命。

177. 若能食菜最佳，而不得食向王者。

178. 不得言己能。崇賢重聖，吾當度汝，汝遇真仙。

179. 若行無居家可投，便止宿樹木巖石間。諷誦一百八十戒文，神自營衛汝三重，兵賊鬼虎不敢近汝，不得少有怠慢。

180. 若行戒不犯，犯即能悔，改往修來，勸人奉受，念戒不念惡，廣度一切，五拜神真，成汝清志。不得轉退。

二、道民的日常道德

論述劉宋天師道道民日常道德的，有《玄都律文》的《百藥律》和《百病律》。《百藥律》是教導道民什麼樣的行為是善，以及為什麼必須行善。《百病律》則通俗易懂地解釋什麼樣的行為是惡，以及為什麼不得作惡。劉宋的天師道希望借此提高道民的道德水準。

百藥律

律曰：夫德以除災，藥以愈病。不知律者，爲國則無延祚之期，爲家則無子孫，爲身則刑。兆虛亂，正氣不居，年命爲衰。故非道而治，非法而言，亡筭奪紀。司過言罪，司命削籍。

（注）《抱朴子·內篇·微旨篇》中載有“筭”爲三日，“紀”爲三百日。

律曰：德爲醫也，行爲藥也。人不修其德行而廣求醫藥，藏罪而多求章表。上〔章〕而所行不改，其罪更兇。

律曰：柔弱去欲，寬和恭遜，藥之道德府。違律者，罰筭五年，主吏坐之。

1. 尊天敬地爲一藥。
2. 欽奉三光爲一藥。
3. 恬淡無欲爲一藥。
4. 仁恕謙讓爲一藥。
5. 好生惡殺爲一藥。
6. 不多聚財爲一藥。
7. 不犯禁忌爲一藥。
8. 廉潔貞信爲一藥。
9. 不燒山林爲一藥。
10. 空車助載爲一藥。
11. 志弱性柔爲一藥。
12. 不自尊大爲一藥。
13. 行寬心和爲一藥。
14. 不好陰私爲一藥。
15. 動靜有禮爲一藥。
16. 陰德樹功爲一藥。
17. 起居有節爲一藥。
18. 不論訴人爲一藥。
19. 近德遠色爲一藥。
20. 災病不干爲一藥。
21. 施不望報爲一藥。
22. 爲人慕願爲一藥。
23. 推恩義讓爲一藥。

24. 慈愍憐愛爲一藥。
25. 好稱譽人爲一藥。
26. 心靜意定爲一藥。
27. 爲人願福爲一藥。
28. 祛邪弼正爲一藥。
29. 不干豫人爲一藥。
30. 教化愚暗爲一藥。
31. 戒敕童蒙爲一藥。
32. 解散思慮爲一藥。
33. 因貴爲惠爲一藥。
34. 內修孝悌爲一藥。
35. 爲人起利爲一藥。
36. 蔽惡揚善爲一藥。
37. 以力助人爲一藥。
38. 好飲食賜人爲一藥。
39. 憐貧傷危爲一藥。
40. 救日月蝕爲一藥。
41. 言語謙遜爲一藥。
42. 恬淡寬舒爲一藥。
43. 不負宿債爲一藥。
44. 思神念道爲一藥。
45. 質徑端正爲一藥。
46. 立功不倦爲一藥。
47. 不爭是非爲一藥。
48. 除情去欲爲一藥。

49. 受辱不怨爲一藥。
50. 不取非財爲一藥。
51. 推好取醜爲一藥。
52. 雖災自受爲一藥。
53. 稱揚賢良爲一藥。
54. 好相引用爲一藥。
55. 不自彰顯爲一藥。
56. 救禍濟難爲一藥。
57. 不自伐善爲一藥。
58. 諫正邪亂爲一藥。
59. 勞苦不恨爲一藥。
60. 開導迷誤爲一藥。
61. 覆蔽人過爲一藥。
62. 因富布施爲一藥。
63. 進勝己者爲一藥。
64. 扶接老弱爲一藥。
65. 惠與窮乏爲一藥。
66. 誓不罵詈爲一藥。
67. 爲人嚴淨爲一藥。
68. 智德不退爲一藥。
69. 位高接士爲一藥。
70. 好言善語爲一藥。
71. 恭敬卑微爲一藥。
72. 生無懈怠爲一藥。
73. 至誠篤信爲一藥。

74. 不罵畜生爲一藥。
75. 推直引曲爲一藥。
76. 心平意等爲一藥。
77. 進退可否爲一藥。
78. 不念舊惡爲一藥。
79. 推善掩惡爲一藥。
80. 聽諫受化爲一藥。
81. 推多取少爲一藥。
82. 忿怒自制爲一藥。
83. 見賢自省爲一藥。
84. 閉門恭肅爲一藥。
85. 推功救苦爲一藥。
86. 尊奉耆老爲一藥。
87. 好人有功爲一藥。
88. 清廉貞分爲一藥。
89. 聽經實行爲一藥。
90. 助人執力爲一藥。
91. 富有慙無爲一藥。
92. 遠嫌避疑爲一藥。
93. 安貧不怨爲一藥。
94. 尊奉聖文爲一藥。
95. 好成功德爲一藥。
96. 宣揚聖化爲一藥。
97. 得失自觀爲一藥。
98. 勸人學道爲一藥。

99. 願禮拜三寶爲一藥。

100. 以言爲善爲一藥。

律曰：夫人有疾病者，坐於過惡，陰掩不見，故應以病。因緣非飲食風寒溫氣而起也。由其人犯法違戒，神魂拘譴，不在形質，肌疎藏虛，精氣不守，敢爲利焉。雖居榮服，不敢爲非，度形而爲衣，量腹而爲食。雖富且貴，不敢恣欲。雖貧自賤，不犯戒律。是故自然外無殘暴，內無疾病也。

百病律

律曰：救災除難，不如防之易。治病療疾，不如修之吉。若事父母師長以孝道，事君以忠敬，朋友以篤信。違律者罰算一紀，主吏坐其病到身。

律曰：有君不能保社稷，有臣不能全壽命。聖人求福於未兆，絕禍於未有，蓋災生於稍稍，病起於細微。小善不積，大福不成。爲惡者雖欲以章跪，願服符籙以自防救，不肯改更心腹，必爲罪不除。亦罰算，五病則入身。

律曰：常思病來之罪、所犯過惡，司過神、解過神、司過君、解過君當解除之一切罪過、世間所犯諸惡，則病消除。

1. 喜怒無常是一病。
2. 不好耆老是一病。
3. 好色無德是一病。
4. 舛戾自用是一病。
5. 憎之欲死是一病。
6. 從貪弊惡是一病。
7. 擅變自可是一病。

8. 鬼黠諛諂是一病。
9. 快禍遂非是一病。
10. 兩舌無信是一病。
11. 乘權縱橫是一病。
12. 罵詈風雨是一病。
13. 侮易孤寡是一病。
14. 教人墮胎是一病。
15. 威勢逼勒是一病。
16. 孔內窺人是一病。
17. 借不念還是一病。
18. 背向異端是一病。
19. 曲人自直是一病。
20. 調戲異同是一病。
21. 惡人自喜是一病。
22. 探巢破卵是一病。
23. 愚人自賢是一病。
24. 水火敗人是一病。
25. 以功自與是一病。
26. 教人去婦是一病。
27. 以勞自怨是一病。
28. 合禍睽愛是一病。
29. 喜說人過是一病。
30. 唱禍導諱是一病。
31. 以貴輕人是一病。
32. 見物欲得是一病。

33. 以賤恥貴是一病。
34. 亡義取利是一病。
35. 以德自顯是一病。
36. 專心係受是一病。
37. 以私亂公是一病。
38. 敗人自舉是一病。
39. 陰惡自害是一病。
40. 輕口喜語是一病。
41. 論評誹議是一病。
42. 非人自是是一病。
43. 瑕人自誓是一病。
44. 以力勝人是一病。
45. 無施真人是一病。
46. 語欲勝人是一病。
47. 怒自怨評是一病。
48. 貨不念賞是一病。
49. 蠱道厭人是一病。
50. 以嗔傷人是一病。
51. 憎人勝己是一病。
52. 怒喜自伐是一病。
53. 心不平等是一病。
54. 以賢自真是一病。
55. 不受諫諍是一病。
56. 謗有功人是一病。
57. 煩符輕疏是一病。

58. 以富驕人是一病。
59. 好自作正是一病。
60. 以貧妒富是一病。
61. 蹲踞無禮是一病。
62. 讒人求婦是一病。
63. 輕易老小是一病。
64. 惡能醜對是一病。
65. 敗人成功是一病。
66. 喜禁善人是一病。
67. 樂塞人路是一病。
68. 惡言不改是一病。
69. 好掩戲人是一病。
70. 危人自安是一病。
71. 激厲謗悖是一病。
72. 多憎少愛是一病。
73. 推負著人是一病。
74. 嗜得懷詐是一病。
75. 持人長短是一病。
76. 乘酒險橫是一病。
77. 與人追悔是一病。
78. 干務人事是一病。
79. 施人望報是一病。
80. 惡生好殺是一病。
81. 罵詈蟲畜是一病。
82. 負債盜竊是一病。

83. 眚毀高大是一病。
84. 喜短唐突是一病。
85. 毒藥醜餌是一病。
86. 故患誤人是一病。
87. 言語不忠是一病。
88. 欲談人短是一病。
89. 追念舊惡是一病。
90. 刀胎剖形是一病。
91. 內疎外親是一病。
92. 笑盲聾暗是一病。
93. 談愚癡人是一病。
94. 教人撻捶是一病。
95. 撻捶無理是一病。
96. 教人作惡是一病。
97. 多疑少信是一病。
98. 笑顛狂人是一病。
99. 醜言惡語是一病。
100. 強奪人物是一病。

律曰：人能除此百病，無災無患，長生度世，子孫蒙祚矣。

律曰：天下萬民，教化罪福，違法令病入身，奪命刑籍，災死名滅，則其身已。

三、道士職位的設置

雖然無法確定五斗米道教團何時設置了道士（道官）一職，但

據推測，其以輔佐治的祭酒一職為目的，在相對較早的時期，也許後漢的時期已經設立了。北魏寇謙之的道書《老君音誦誡經》，站在新天師道的立場上批判了當時的五斗米道，由其批判的內容也可知東晉末期五斗米道的狀況。據其記載，東晉末期的五斗米道中有名為“祭酒”、“道官”和“籙生”的職位。祭酒的職位由父子相承。因此，唯有其子和特定親族纔能成為祭酒。道官是入門教團受得治籙和符契並受一定戒律的人。道官中有男官和女官。而祭酒和道官擁有授人以治籙和符契的資格，處於教團的指導者的地位。籙生是指入門不久的初學者，道官和籙生是師徒關係。籙生的職務，是在道官進行上章等宗教儀式之時，對其輔佐。此外，教團之中還有被稱為道民的一般信徒。

東晉末期五斗米道編撰的《女青鬼律》卷三也記有“祭酒、道士”，因此可知東晉末期的五斗米道中祭酒和道士承擔了神官的職責。在五斗米道教團內部，祭酒也比道士（道官）更有權威。至於理由，是因為祭酒一職是作為二十四治的統治者而設立的，後漢的五斗米道以來，對於教團而言是最根本最重要的職位。並且祭酒的職位是世襲的，所以只有特定的人纔能繼承，是極具權威性的職位。因此，後漢末張魯的教團瓦解之後，祭酒的職位還是得到了特別的尊重。《女青鬼律》中，關於祭酒也記有：

男女祭酒，一切生民，急相核實，搜索忠賢，恭慕道德，按名列言。……祭酒領錄，條列上天，有勞顯報，位登神仙。（卷六）

由此可見，祭酒有職權選擇具備成仙資格的道民，是有權威的神官。

但是關於道士，也有文揭露當時道士之中墮落作惡者眾多的

狀況。《女青鬼律》中記有：

古兇鬼謹忠世，逆鬼弄耳。

右二鬼是古死人敗塚，或巫師、不正道士之鬼。（卷四）

證明了“不正道士”的存在。或論述有：

道士雖知黃書契令，不知二十四神人，故爲僞人。（卷三）

即使成爲受得黃書契令的道士，也有不知體內神的二十四神人者，這樣的道士被批判爲僞人。東晉末期道士之中腐敗墮落者衆多，和祭酒相比，受信賴的程度似乎較低。作爲治的管理者的祭酒，在東晉末期的五斗米道教團內部依然是權威。

教團內道士地位的提高，始自劉宋天師道。劉宋初的《三天內解經》中，記有：

立二十四治，置男女官祭酒，統領三天正法化民。（卷上）

男女官[※]的道士（男官、女官）被置於祭酒之前。《三天內解經》中還有：

今六天故事漸漸雜錯，師胤微弱，百姓、雜治祭酒，互奉異法。（卷上）

批判祭酒權威的衰落，雜治祭酒和道民都變得不遵守教團的規矩。

劉宋天師道的教團改革是由陸修靜、孟智周和顧歡這樣的道士所推動的。其目的之一就是復活傳統的治和祭酒的制度。道士們試圖將治和祭酒的制度按照原來的理念，即依照後漢五斗米道的二十四治的制度進行重建。但事實上，這個改革運動也沒能讓治和祭酒的制度以理想的形式復活。治的制度已經混亂，父子相承造成該職的後繼者腐敗墮落之人衆多，有必要重新制定《老君說一百八十戒》這樣的祭酒的戒律。劉宋以後祭酒的權威喪失，在教團內的受信賴程度也漸漸降低，地位也變得低下。因此，希望改革

教團的道士們取代了祭酒，成為了教團的中堅力量。

劉宋後期編撰的《玄都律文》中，教團信徒的記載按照道士（男官）、女官（女道士）、祭酒（主者）、籙生、道民的順序，由此可知，劉宋後期的天師道教團裏祭酒（作為治的責任者的“主者”）已經失去了實權，其地位比男官、女官道士（道官）還低。劉宋中期時祭酒的權威降低，教團的實權被男官、女官道士所掌握。

然而道士之中的墮落者也不少。陸修靜在《陸先生道門科略》中這樣記述了當時教團中道士受籙和治職委任制度的混亂：

身無戒律，不順教令，越科破禁，輕道賤法，恣貪欲之性，而耽酒嗜食，背盟威清約之正教，向邪僻祿巫之倒法，把持刀筆，遊走村里，遇逋違之民，嬰考被災。

道士的受籙中，也存在：

於時受籙之日，越詣他官，既不歸本〔治〕，又不緣階，妄相置署，不擇其人。佩籙惟多，受治惟多。受治惟大，爭先競勝，更相高上。遂乃身受下治，署人上品。或自荷白板，而加板於人。縱橫顛倒，亂雜互起，以積疊之身，佩虛偽之治籙。

（注）六朝時期，授予官職之時，在板上寫告命交付。“白板”是尚未寫告命的板。此處的“板”在授予道士新職位時使用。

陸修靜為了糾正該道士位階制度的混亂，對於道士的位階和晉陞條件作了如下規定：

受籙之後，須有功，更遷從十將軍籙，階至百五十（將軍籙）。若籙吏中有忠良質樸，小心畏慎，好道翹勤，溫故知新，堪任宣化，可署散氣道士。

若散氣中能有清修者，可遷別治職任。

若別治中復有精篤者，可遷署遊治職任。

若遊治中復有嚴能者，可署下治職任。

若下治中復有功稱者，可遷署配治職任。

若配治中復有合法者，本治道士皆當保舉。

論述在錄吏之後，成為散氣道士，如有更高德行，可依次晉陞為別治、遊治、下治、配治、本治的道士。

如是天師子孫，則被委任三八之品。其晉陞的條件和階段如下所述：

先署下八之職。若有伏勤於道，勸化有功，進中八之職。

若救治天下萬姓，扶危濟弱，能度三命，進上八之職。能明錄道氣，救濟一切，消滅鬼氣，使萬姓歸伏，便拜陽平、鹿堂、鶴鳴三氣治職。

劉宋末南齊之時，三洞四輔說得到完善，隨著天師道教團之中各道書價值的確定，與此相對應的教團道士的位階制度也形成了。道士的位階由被傳授的符籙和道書的種類所決定，道書的評價歸類對於基於此的道士位階制度的形成產生了巨大影響。基於三洞四輔說的道士位階制度的序列化在梁代基本完成，這便是《三洞奉道科戒營始》卷四《法次儀》所說的《正一法位》。該位階制度從根本上說，是為住於道館（道觀）的出家道士所作的制度。

III 教團的新制度——道館（道觀）和出家道士的制度

儘管陸修靜等人對治和祭酒制度付出了巨大努力，最終似乎還是無法讓其順利發揮作用，從劉宋的末期開始，天師道的教團制度逐漸由治和祭酒的制度轉變為道館^[2]（後稱道觀）和出家道士的制度。道士們的住處和宗教活動的場所最初是祭酒所住的治，

在開始建立道館之後，道館成為了道士們的住處和宗教活動的場所。

根據陳代馬樞《道學傳》（《太平御覽》卷六百六十六）的《孟景翼傳》，梁初的天監二年（503）設置了“大小道正”，孟景翼成為大道正。因為梁初似乎已經設置了大道正和小道正作為道士的監督官，所以看來道館和出家道士的制度，在梁代已經在政府的監督之下逐步完善。

一、道館的設置

（一）

道館的營造，多數是在皇帝、諸王和貴族、豪族的庇護之下，最早被稱為道館的崇虛館也是劉宋的明帝（465～472年在位）為道士陸修靜建造的。^[3]

《三洞奉道科戒營始》卷一《置觀品》中，關於道館（道館）的營造，有如下論述：

布設方所，各有軌制。凡有六種：一者山門，二者城郭，三者官掖，四者村落，五者孤迥，六者依人。皆須帝王營護，宰臣修創。

道館雖建造於山門、城郭、貴族之館、村落、無人烟之處或人眾之處，但這些都依賴帝王和宰臣的營護。

道館在崇虛館之後被接連建設。如《藝文類聚》卷七十八《靈異部上·仙道詩》一項有“沈〔約〕道士館詩”、“梁元帝和鮑常侍龍川館詩”、“梁庾肩吾道館詩”、“周王褒過藏矜道館詩”、“周蕭撝和梁武陵王遙望道館詩”、“陳張正見遊匡山簡寂館詩”、“陳陰鏗遊始

興道館詩”，梁陳時代記載有不少以道館為題的詩。還有碑一項有南齊孔稚珪的“玄館碑”、梁簡文帝的“招真館碑”、梁元帝的“南岳衡山九真館碑”、梁元帝的“清溪山館碑”、梁代沈約的“善館碑”、同沈約的“桐柏山金庭館碑”、梁代陶弘景的“茅山長沙館碑”、同陶弘景的“太平山日門館碑”、陳代沈炯的“林屋館碑”、陳徐陵的“天台山館徐則法師碑”，甚至銘一項也有梁代陶弘景的“茅山曲林館銘”等道館的碑銘。通過這些可以看出，齊、梁、陳時代各地都設有道館。

道士們留下的資料也可以證明，自劉宋陸修靜的崇虛館始，在南朝皇帝和王侯的庇護之下，大量道館得以建造，道士們以此作為活動中心。這裏我們試圖由南陳馬樞的《道學傳》瞭解道館的情況。（引文據陳國符《道藏源流考》附錄七《道學傳輯佚》）卷七的《陸修靜傳》中記有：

宋帝乃於北郊築崇虛館以禮之，盛興造構，廣延勝侶。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。

宋大始七年，明帝不豫。先生率眾建三元露齋，為國祈請。至二十日，雲陰風急，輕雨灑塵。二更再唱，堂前忽有黃氣，狀如寶蓋，從下而昇，高十丈許，彌覆堦墀，數刻之頃，備成五色，映曖檐楹，徘徊良久，忽復迴轉，至經臺上，散漫乃歇。預觀齋者百有餘人，莫不皆見。事奏，天子疾瘳，以為嘉祥。

名為崇虛館的道館有陸修靜弟子（道士）多人，據說劉宋泰始七年（471）舉行三元露齋（三元塗炭齋）之際，有五色之氣至經臺上，所以三元塗炭齋應該是在道館裏進行了。

卷十二的《孟智周傳》記有崇虛館之中也舉行道士的講說：

孟智周，丹陽建業人也。宋朝於崇虛館講說，作《十方懺文》。

據卷九的《薛彪之傳》，南齊高帝命薛彪之為茅山金陵館主，南齊建武三年（496）於大茅山的東嶺建洞天館。

《蔣負芻傳》記載了齊高帝在茅山建造道館，南齊建元二年（480）於崇陽館行道，和蔣負芻在許長史的舊宅建立陪真館等事。

卷十的《東鄉宗超傳》記有：

乃捨所居舊宅為希玄道館。……梁簡文時，廬陵威王在鎮，大為起造，房宇廊廡，莫不華壯，法具咸悉精奇。

正如以上記載，宋、齊、梁、陳的皇帝和王侯們或為道士修建道館，或資助道館發展，或在道館修行。

此外，卷十二的《賈稜傳》記有：

張法猛，龜潭石渚之陽立石渚館。請賈稜於館，三年講說，梁帝於石渚館令嚴寄之於其中，廚醯悉以其菜也。

卷十四的《孫遊嶽傳》記有：

齊永明三年敕徵為興世觀主，遂密修至道。殷勤誘接，服膺受業者常數百人。

齊的時代，在道館修行之人達到數百，表明道館在“道教”信徒之間發揮了重要的作用。同卷十四的《許明業傳》記有：

梁太清中為州刺史，南平王請出城北神王館供養。值亂，因入武昌清溪山立館，遠近崇仰之也。

卷十六的《孔靈產傳》記有：

宋明帝於禹穴之側立懷仙館，詔使居焉。

卷十九的《徐師子傳》記有：

出家蔬食。陳武帝立宗虛大館，引師子為館主。

卷二十的《張元妃傳》記有：

後出都，造至德館於東府城北。梁武帝時人也。……復於南洞造玄明館。

卷二十的《李令稱傳》記有：

李令稱者，廬陵女人也。少出家離俗，入廬山，於千福鄉延靜里造精舍，名曰華林館。

卷二十的《王道憐傳》記有：

王道憐……七歲知道，市香油供養，甘蔬素，不衣繒彩，受三洞經，晝夜習誦。志願出家，乃入龍山，貨貿衣資，自造館宇，名曰玄曜。重閣連房，不日而就。壯而甚速，有若神助也。

還有卷數不詳的《張裕傳》記有：

張裕，天師之十二世孫。少小出家。梁天監中於虞山起招真館居之。

《史襲先傳》記有：

史襲先，字繼道，吳人也。捨妻長齋。起館，梁武帝嘉之，賜名曰大通玄館也。

《王遠起傳》記有：

王遠起，太原人也。善禮懺，領集真館主。三周行道也。

《蕭子禕傳》記有：

陳高祖於義仙館發講。……梁世祖於天目山立太清館，招諸道衆同來憩止也。

(二)

道館的修建情況通過梁武帝時期編撰的《太上洞玄靈寶業報因緣經》^[4](HY336)可以得知。卷七《功德品》記有：

道君曰：吾說以此者，正欲爲當來衆生啓福基也。凡功德無窮，大略有九。隨其分力，各獲福田。今爲汝言，宜須諦識。一者造像，二者寫經，三者置觀，四者度人，五者建齋，六者誦經，七者持戒，八者供養，九者布施。

這裏，道觀（館）^[5]的建設被列舉爲功德之一，勸說帝王、王侯建設道館。該文接下來論述有：

或建立殿堂、經臺、鐘閣、門樓、廊宇、師房、僕役常住莊田，旛華、燈燭、鐘磬，法具種種營修，皆成功德，無量無邊，過去、未來，悉獲福利，皆爲微妙不可勝言。

道館設施的增設和法具的補充，或者在道館莊田的僕役都被渲染成功德無量之行，從這也可以看出梁代時道館已經成爲“道教”進行實質活動的場所。

關於梁代道館的建築物，《三洞奉道科戒營始》卷一《置觀（館）品》中有詳細記載，據此可知道館中有如下建築：

天尊殿、天尊講經堂、說法院、經樓、鐘閣、師房、步廊、軒廊、門樓、門屋、玄壇、齋堂、齋廚、寫經坊、校經堂、演經堂、熏經堂、浴堂、燒香院、昇遐院、受道院、精思院、淨人坊、驛馬坊、車牛坊、俗客坊、十方客坊、碾磑坊、尋真臺、鍊氣臺、祈真臺、吸景臺、散華臺、望仙臺、承露臺、九清臺、遊仙閣、凝靈閣、乘雲閣、飛鸞閣、延靈閣、迎風閣、九仙樓、延真樓、舞鳳樓、逍遙樓、靜念樓、迎風樓、九真樓、焚香樓、合藥堂

但是，也不是梁代的所有道館都具備這些建築，建築的大小寬窄、華麗程度因各個道觀的財力而有所不同。道館在這些建築之外，好像還建有藥園和果樹園。

根據《置觀品》，天尊殿中供奉有元始天尊、太上道君、太上老

君三尊和衆多真人的像，說法教化就在此天尊殿進行。天尊殿左右有說法院，說法院造得比較寬敞，可以容納聽衆。另外，在經樓收錄有三洞四輔的道書。

二、道館中道士的生活

天師道的道士們開始居住於道館，而規定住館道士的生活方式和宗教活動方法的規則（威儀）就變得十分必要。《正一威儀經》和《三洞奉道科戒營始》正是爲此而作的經典。根據《正一威儀經》，規定道館生活方式的《正一住觀威儀》這樣記載：

道士既入道訖，即須住觀，持護法相，旦夕燒香，朝真禮懺，奉侍師尊，受持禁戒，諮問大德學道方法。

要求入道後的道士在道館居住修行。而居住道館的道士，如《三洞奉道科戒營始》卷二所說，是出家者：

科曰：凡道士、女冠，出家之後，先須綱紀整齊法教。

雖然當時的道士並不一定只有出家者，但進入道館的道士要以出家爲條件。道館的道士出家制度模仿了佛教的寺院制度，不過隨著出家道士在道館居住，道館內道士的生活在戒律下受到了嚴格規定，所以道士的倫理規範得到提高。由此，道民對出家道士的信賴加深，上章、齋、講經等“道教”重要儀式也開始在道館舉行。

《正一威儀經》中，住道館的道士生活中的作法，分爲受道、法服、入靖、啓奏、讀經、講經、事師、奉齋、受戒、懺悔、禮拜、燒香、燃燈、鳴鐘、鳴磬、章奏、醮請、法具、食器、器用、居處、臥具、屐履、泉井、用水、飲食、動止、遊行、住觀（館）、死亡等三十項進行詳細論述，在此想選取受道威儀、法服威儀、住觀（館）威儀、禮拜威儀、懺

悔威儀、事師威儀、燒香威儀等七個項目中幾條相關重要條文進行介紹。由此可大概瞭解道士在道館的生活。

1. 正一受道威儀

(1) 夫受道，須詣有經戒符籙之師。不得虛傳聲譽，妄受真經，此道大禁，魂考九幽。

(2) 師無法不得妄授。弟子拜請，虛傳盟誓，風刀萬劫，七祖同辜，切慎之焉。

(3) 有法即師，勿論奴僕、下隸。若身無戒籙，天之上尊，亦不得師。尊法故也。

(4) 登壇，皆須立三師（正師、監度師、證明師）、五保（都講五人），監臨授度，檢察得失，用對三天、五帝之司。

(5) 登壇付授已，便令弟子冠帶法服，傳其位號。弟子稱位號，朝本師及太上十方也。

(6) 受道畢，以黃素書三師（度師、籍師、經師）名諱、形狀、年幾，及登壇三師、五保與弟子。

2. 正一法服威儀

(1) 受道先具法服，玄冠絳褐，黃裙帔褐，草履執笏。傳授既已，便當冠帶。

(2) 法服不得輒去身。若浣濯替代，勿令俗人犯觸混雜。凡衣，常有神男、神女守護。

3. 正一住觀威儀

(1) 道士既入道訖，即須住觀，持護法相，旦夕燒香，朝真禮懺，奉侍師尊，受持禁戒，諮問大德學道方法。

(2) 更相教誨，自惜法身，修善止惡，存念三寶，慈惠和柔，每事恭順，成就道場，外人干犯，皆當念忍。

(3) 上下和睦，尊卑信順，如運手足，存立常住。香油米麥、樵菜等物，相共營求，皆同一己，不得費用。

(4) 莊田、碾磑，家人使役，五行什物、六畜、器具、果木、華藥，一切所須，皆共愛惜，供養十方，當來福田。

(5) 尊像、經法、旛華、帳座、堂殿、樓閣、牀席、氈褥、鐘磬、几拂，常共建立，悉使精華，無令闕少。

(6) 常住衆物及三寶財、草葉華果，毫芥已上，不得輒自費用，及以乞人。其罪至重，死入三塗，過去、未來、見在三世己身、父母、兄弟、姊妹及其子孫，貧窮下賤，聾盲瘡痂，風癩愚癡，癲狂癱瘓，水火兵傷。

4. 正一禮拜威儀

(1) 入靖朝真，行住坐臥，若心及形，禮拜五億諸天、十方世界，真應化法無量天尊、仙真聖衆。

(2) 動心運形，皈依虛空，微塵沙數，過去、未來、見在三世，無極大道，大身小身，無量等身，一切敬禮。

(3) 上自大羅，下窮無際，十方三界，大道應化，說法演教，三十六部真法、化法，外藏內藏符圖寶經，普起皈依。

5. 正一懺悔威儀

(1) 旦夕朝真，登壇入靖，讀經禮拜，先當懺悔國主人王、大臣宰輔、土地官長、父母師尊、三塗五苦、一切衆生，後及己身。

(2) 行住坐臥，舉心運意，三業六根，故誤成罪，猶如沙塵，注心懺悔，後心不生，一切清淨，萬罪消除。

6. 正一事師威儀

(1) 旦夕，正其法服，執簡朝本師、三師（度師、籍師、經師），如父母禮。若同居住，晨昏省覲，和顏悅色。

7. 正一燒香威儀

(1) 祈告啓請，入靖登壇，使晝夜相續，勿令斷絕，而神道無形，寄香氣宣通。

此外，《三洞奉道科戒營始》的《居處品》，還論述了道士、女官（女冠）在道館（道觀）內的生活方式。關於道士在道館內舉行的儀式，被分別記於《誦經儀》、《講經儀》、《常朝儀》、《中齋儀》、《中會儀》、《度人儀》等。

三、出家道士的位階制度

隨著天師道的道士開始入住道館，設置道館內道士的位階制度就顯得十分必要。《正一威儀經》的《正一受道威儀》中，這樣規定了道士的位階：

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。

登壇行道，齋戒講說，私房別室，行住坐臥，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。

《三洞奉道科戒營始》卷四《法次儀》中也有《正一法位》一項，在此處詳細記載了梁代天師道所實行的道士的位階制度。此外，根據該《正一法位》可知，道士的位階是根據受得的籙、誡、圖、符、經等而進行的分級，也可知當時存在的道書和符籙的種類。那麼，

下面想介紹一下《正一法位》。

正一法位

(注)《三洞奉道科戒營始》(敦煌本《三洞奉道科戒儀範》)卷四《法次儀》所收。〔〕內部分據敦煌本補充。另外,爲了表明道士的位階的名稱和順序,給位階的名稱編號並置於各法位之前表示。

1. 正一籙生弟子

〔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. 男官、女官

七十五將軍籙、百五十將軍籙、正一真卷、二十四治、正一朝儀、正一八戒文。

〔右,〕受,稱某治氣男官、女官。

3. 三一弟子赤陽真人(〔黃赤弟子赤陽真人〕)

黃赤券契、黃書契令、五色契令、八生九宮契令、真天六甲券令、真天三一契令、五道八券。

〔右,〕受,稱三一弟子赤陽真人(〔黃赤弟子赤陽真人〕)。

4. 正一盟威弟子

九天破殄、九官扞厄、都章畢印、四部禁氣、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. 陽平治太上中氣領二十四生氣行正一盟威弟子元命真人

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. 太玄部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

逐天地鬼神籙、紫臺祕籙、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、太玄禁氣、千二百大章、三百六十章、正一經二十七([一])卷、老君一百八十戒、正一齋儀、老子三部神符。

[右,]受,稱太玄部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. 洞淵神呪大宗三昧法師小兆真人

洞淵神呪經十卷、神呪券、神呪籙、思神圖、神仙禁呪經二卷、橫行玉女呪印法、黃神赤章。

受,稱洞淵神呪大宗三昧法師小兆真人。

8. 老子青絲金紐弟子

老子金紐青絲、十戒、十四持身戒。

受,稱老子青絲金紐弟子。

9. 高玄弟子

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〔一卷〕、雜說一卷、關令內傳一卷、誠文一卷。

受,稱高玄弟子。

10. 太上高玄法師

老子妙真經二卷、西昇經二卷、玉歷經一([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. 太上弟子

太一八牒遁甲仙籙、紫官移度大籙、老君六甲祕符、黃神越章。

〔右，〕受，稱太上弟子。

12. 洞神弟子

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、八成（〔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. 無上洞神法師

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、輦帶、洞神經十四卷。

〔右，〕受，稱無上洞神法師。

14. 昇玄法師

太上洞玄靈寶昇玄內教經一部十卷、昇玄七十二字大籙（〔券〕）。

〔右，〕受，稱昇玄法師。

15. 太上靈寶洞玄弟子

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. 無上洞玄法師

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、太上升玄步虛章一卷、太上洞玄靈寶九天生神章經一卷、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、太上洞玄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。

靈寶上元金錄簡文一卷、靈寶下元黃錄簡文一卷、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、靈寶三元齋儀一卷、靈寶明真齋儀一卷、靈寶黃錄齋儀一卷、靈寶金錄齋儀一卷、靈寶度自然券儀一卷、靈寶登壇告盟儀一卷、靈寶服五牙立成一卷、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. 洞真法師

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、上清北帝神呪文、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、上清步天綱券、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呪(〔王祝〕)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呪(〔王祝太上〕)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。

受，稱洞真法師。

18. 無上洞真法師

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(〔綱〕)躡行

七元一卷、上清九真中經黃老祕言一卷、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、上清大有八素（〔帝〕）大丹隱書一卷、上清天關三圖七星移度一卷、上清九丹上化胎精中記一卷、上清太上六甲九赤班符一卷、上清神虎上符消魔智慧一卷、上清曲素訣詞五行祕符一卷、上清白羽黑翮飛行羽經一卷、上清素奏丹符靈飛六甲一卷、上清玉珮金當太極金書一卷、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，紫虛元君南嶽上真魏夫人在世受經限。

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（〔六〕）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. 上清玄都大洞三景弟子、無上三洞法師

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。

該位階制度和前面已經論述的《正一經》（《一切道經音義妙門由起》）和《正一威儀經》的道士位階制度在基本形態上是相同的。由此可以推測，天師道的道士位階制度在三洞四輔說形成的劉宋末南齊時開始設置，之後入門的道士不斷增加，與此同時，道士的位階如上《正一法位》，得到了逐漸詳細的分級。

在此值得注意的是，上述《正一法位》之中看不到祭酒的職位。據此可知，該位階制度是在論述道館中道士的位階。但是，道士的法位如“某治氣男官、女官”所記，從將所屬治之名與法位相結合這點上，傳統的治的制度名義上得到了保留。

《正一法位》的道士位階制度的基本形態，被唐宋“道教”所繼承發展，是“道教”的道士位階制度的原型。

第三節 “道教”的世界觀與修道法

天師道所創立宣揚的“道教”之中，在作為天師道根本思想的“三天”思想和正一盟威之道以外，還包含了三洞四輔的道書所論述的所有教說。天師道根據三洞四輔說整理了“道教”的道書，也設置了基於此說的道士位階制度，但還沒有達到以統一的視點對“道教”教理進行系統化的程度。由於是對歷史上不同道流形成的思想進行糅合歸納，所以“道教”的教理存在眾多的矛盾和分歧。但是，因為整合了各種道流的思想，“道教”的教理與迄今各個道流的教法相比，明顯具有概括性和總結性。在此想將該“道教”教理

分爲世界觀和修道法，分別進行概述。

I 世界觀

“道教”的世界觀的形成，從根本上受到了佛教輪迴思想的強烈影響。“道教”之中，借鑒佛教輪迴思想的五道（天、人、畜生、餓鬼、地獄）世界觀，認爲世界分爲神仙（天仙）居住的天上界、人所在的人界和作爲死者（鬼）世界的三塗（地獄、餓鬼、畜生）。另外，在空間上將世界分爲神仙居住的天上界、人所在的地上界和死者（鬼）的地下界。居於這三個世界的存在者的存在形態，被分爲仙、人、鬼三種。居於三塗的爲鬼，居於地上人界的爲人，居於天上界的爲仙。此外，雖然也有在地上的仙人（地仙），以及經歷過死亡的仙人（尸解仙）等特殊存在，但基本上是可以分爲天上的仙、地上的人和地下的鬼，除此以外看不到其他化身。而該仙、人、鬼是根據罪的有無而改變存在形態。其循環是，人犯罪而死則成鬼，即使爲鬼，如能消罪，可復得人形，如再積善行，可成仙。即使成仙，如犯罪則返回人形，如再有罪，則死而成鬼。該仙、人、鬼的轉化是受佛教輪迴思想的影響吧。然而，“道教”的世界觀和輪迴觀和佛教的內容有巨大的差異，所以不能照搬佛教的想法來加以理解。不如將焦點集中在兩者的差異上，以此可知“道教”作爲與佛教相區別的宗教思想的特色。

一、天上界(神仙的世界)

(一)

“道教”的天界說^[1]由三天九天說系、三十二天說系和三十六天說系的三個體系的天界說所組成,其中最成熟的天界說要數三十六天說。如按照天界說的形成順序,最早形成的天界說是三天九天系。該天界說見於在“道教”形成以前東晉時期葛氏道所作的《太上靈寶五符序》(HY388),以及與同東晉時期《上清經》的《除六天之文三天正法》等同的《三天正法經》(HY1194)的前半部,或東晉末期五斗米道的《女青鬼律》(HY789),和劉宋初葛氏道編撰經天師道改編而成的《洞玄靈寶自然九天生神章經》(HY318。以下簡稱《九天生神章經》)。“三天”一詞最早的用例見於《太上靈寶五符序》卷上,說到天上界有三天和九天,但關於三天和九天究竟是怎樣的天,沒有任何說明。而且三天和九天的具體名稱也沒有逐一記載。最初具體論述三天名稱,是在推定為東晉中期以後編撰的《上清經》的《三天正法經》的前半部,據該處之言,宇宙形成之時由根源之氣分出始氣、元氣、玄氣的三氣,其清澄之氣上昇成為清微天、禹餘天、大赤天的三天。九天的名稱在《三天正法經》之中還看不到,而且三天和九天的關係還不明確。最早可以單獨看到九天具體名稱的道書,是《靈寶經》的《九天生神章經》和《上清經》的《高上太霄琅書瓊文帝章經》(HY55)。後者之中,九天的第一天是鬱單無量天、第二天是上上禪善無量壽天、第三天是梵監天(一名須延天)、第四天是兜術天(一名寂然天)、第五天是不驕樂天(一名波羅尼密天)、第六天是化應聲天(一名他化自在天)、第七天

爲梵寶天(一名波羅尼邪拔致天)、第八天是梵摩迦夷天(一名梵衆天)、第九天是波梨答惹天(一名大梵天)。該九天的稱呼似乎是受到了編撰時期在前的《九天生神章經》中九天的名稱的影響而作的。

《九天生神章經》中三天和九天的關係如下所述:宇宙最初由一個根源分化出玄、元、始三氣,在該三氣的作用下形成了天地,三氣進而分化爲九氣,在該九氣的作用下出現日月星宿、陰陽五行、人民萬物。而據說三天和九天就是由三氣和九氣組成的。即,始氣爲清微天,元氣爲禹餘天,玄氣爲大赤天。還有所謂九天,是鬱單無量天、上上禪善無量壽天、梵監須延天、寂然兜術天、波羅尼密不驕樂天、洞元化應聲天、靈化梵輔天、高虛清明天、無想無結無愛天。

(二)

三十二天說是在四注本《元始無量度人上品妙經》(HY87)和《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》(HY97)中可見的天界說,東南西北的四方各分配八天。據《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》有如下記載:

東方——太黃皇曾天、太明玉完天、清明何童天、玄胎平育天、元明文舉天、上明七曜摩夷天、虛無越衡天、太極蒙翳天

南方——赤明和陽天、玄明恭華天、曜明宗飄天、竺落皇笏天、虛明堂曜天、觀明端靜天、玄明恭慶天、太煥極瑤天

西方——元載孔昇天、太安皇崖天、顯定極風天、始皇孝芒天、太皇翁重浮容天、無思江由天、上揲阮樂天、無極曇擔天

北方——皓庭霄度天、淵通元洞天、太文翰寵妙成天、太

素秀樂禁上天、太虛無上常融天、太釋玉隆騰勝天、龍變梵度天、太極平育賈奕天

(三)

三天九天說和三十二天說是“道教”形成以前由神仙道構想的具有代表性的天界說，但隨著“道教”形成，劉宋南齊的天師道吸納佛教的三界說而完成了三十六天說。“三十六天”這個觀念，在《太上洞淵神呪經》(HY355)和《魏書·釋老志》的寇謙之一條已經能夠看到，所以似乎可以理所當然地認為東晉末期已經存在三十六天，但是三十六天的整體構成和各個天具體名稱的確定卻比較晚，推測為劉宋末南齊之時。完成的三十六天說，據《道門經法相承次序》(HY1120)卷中和卷下，如下所述：

大羅天

三天 = 三清境(清微天、禹餘天、大赤天 = 玉清境、上清境、太清境)

四種民天(太極平育賈奕天、龍變梵度天、玉隆騰勝天、無上常融天)

無色界四天(秀樂禁上天、翰寵妙成天、淵通元洞天、皓庭霄度天)

色界十八天(無極曇誓天、上揲阮樂天、無思江由天、太皇翁重天、始皇孝芒天、顯定極風天、太安皇崖天、元載孔昇天、太煥極瑤天、玄明恭慶天、觀明端靖天、虛明堂耀天、竺落皇笏天、曜明宗飄天、玄明恭華天、赤明和陽天、太極濛翳天、虛無越衡天)

欲界六天(七耀摩夷天、元明文舉天、玄胎平育天、清明何

童天、太明玉完天、太黃皇曾天)

隨著三十六天說的形成，原有的三天九天說以及三十二天說都被該三十六天說所包含。三天，一個是作為三清境的三天（清微天、禹餘天、大赤天），還有一個被分開包含入欲界六天的一部分（太黃皇曾天、太明玉完天、清明何童天），但《三天正法經》和《九天生神章經》等的三天（清微天、禹餘天、大赤天）被稱為三清境，被給予了僅次於最高天大羅天的較高地位。九天是欲界六天中上位的三天（玄胎平育天、元明文舉天、七耀摩夷天）和色界十八天之中下位的六天（虛無越衡天、太極蒙翳天、赤明和陽天、玄明恭華天、曜明宗飄天、竺落皇笏天）合為該九天。三十二天說被用作為三界二十八天和四種民天的名稱。

（四）

三十六天說之中值得關注的是三界二十八天之上的四種民天和三清境。四種民天的觀念是以南齊時期天師道的終末論為背景而形成的。

終末論由東晉中期的上清派所宣講，其在葛氏道和五斗米道之間也得到迅速傳播。東晉後半期至劉宋初期作成的各道流的道書都表現出了受終末論影響的濃重色彩，上清派的《上清經》、葛氏道的《靈寶經》和《太上洞淵神呪經》或五斗米道的《女青鬼律》等道書都以終末論為其形成背景。劉宋以後，雖然基本沒有哪個道教徒相信這個世界的終結將在自己還活著的時候真正發生，但模糊地相信，在遙遠的將來這個地上的世界將崩潰和毀滅，之後金闕後聖帝君統治的嶄新的太平之世將在地上出現，所以他們希望直至太平之世出現之時，能成為不死的種民長生於天上世界。因此，

四種民天被設置於三界之上，作為終末時不受天地崩潰影響的世界。

《無上祕要》卷四的《三界品》所引的《洞玄度人經》認為，雖然終末的劫難波及三界二十八天，但還不至於上至具備成為種人（種民）資格的人所在的三界之上的四天。唐初王懸河《三洞珠囊》（HY1131）卷七所引的《太真科中卷》中也寫道：

此為四種民天。學真堪為人種，〔西〕王母迎之。登上四天者，名曰梵行。雖危不敗，安諸種人。〔種民〕不墮三塗，方遊三清也。

四種民天是能夠存活至太平之世出現的種民居住的場所。此處不會受到世界終末的劫難的影響，所以終末之時也沒有死亡。據說，種民有時也可遊至三清境。

（五）

清微天、禹餘天、大赤天的三天觀念，最早見於推定為東晉後半期成書的《除六天之文三天正法》，即道藏本《三天正法經》的前半部。同經還可見玉清宮和上清宮或者三清的觀念，但這些和三天的關係並不明確。還有，經由劉宋初期的天師道之手改編的《九天生神章經》的序的前半部和三天章也可見其端倪。此處，從根源的一氣產生玄、元、始三氣。三氣的顏色是，玄氣為白，元氣為黃，始氣為青。此三氣還被認為是大赤天、禹餘天、清微天的三天，進而為生出神寶君、靈寶君、天寶君之氣，為太清宮、上清宮、玉清宮，亦為洞神、洞玄、大洞的三洞之氣。但是《九天生神章經》，也不一定是明確地有意識地論述以上關係。以玄、元、始三氣為基點來看，其確定程度只能說似乎可以解讀為有如上關係。然而，在梁武

帝末年，由天師道之手編撰的《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷十的《敘教品》中，經整理有如下論述：

道君曰：元始以一氣化生三氣，分為三天。

一曰：始氣為清微天，號玉清境，天寶君所化，出洞真經十二部以教天中九聖。

二曰：元氣為禹餘天，號上清境，靈寶君所化，出洞玄經十二部以教天中九真。

三曰：玄氣為大赤天，號太清境，神寶君所化，出洞神經十二部以教天中九仙。

由此內容可知，始、元、玄的三氣和清微天、禹餘天、大赤天的三天，和玉清境、上清境、太清境的三境，和天寶君、靈寶君、神寶君的三君，和洞真、洞玄、洞神的三洞是有相應關係的。此關係在記錄有唐高宗和潘師正之間問答的《道門經法相承次序》裏，還有在北宋張君房《雲笈七籤》（HY1026）卷三《道教本始部》的《道教三洞宗元》中也得到了沿襲。如此，在“道教”之中，玄、元、始三氣被看作是生成天地宇宙的根源之氣，通過這點也可以認為天界的三清境、在該處居住的三寶君、三寶君所說的三洞部的經典，都和玄、元、始三氣相關聯。

三十六天說中，三天（三清境）被給予了僅次於最高天大羅天的地位，這是為何呢？這似乎是因為其基於這樣一種宇宙生成論，即玄、元、始三氣形成的三天和三清境是由作為宇宙的根源的一氣的大羅天所生。《道教義樞》（HY1121）卷七《混元義》所引的《太真科》有如下記載：

太真科云：三天最上，號曰大羅，是道境極地，妙氣本一。

唯此大羅生玄元始三氣，化為三清天也。一曰清微天玉清境，

始氣所成。二曰禹餘天上清境，元氣所成。三曰大赤天太清境，玄氣所成。從此三氣，各生三氣，合爲九氣，以成九天。

據此，玄、元、始三氣的三清天被認爲是由一氣的大羅天所生。《太真科》是劉宋初期天師道的科律，所以此宇宙生成論應該是屬於當時天師道的。天師道在確定三十六天構成的時候，之所以在最高天大羅天之下置三清天，是因爲考慮大羅天和三清天的關係時將上述宇宙生成論作爲背景，即由根源的一氣的大羅天生成出玄、元、始三氣的三清天。

如果這樣來看，我們發現三十六天說並不是基於一個宇宙論而整體形成的，而是爲了讓天的數字符合三十六這個神聖的數字，綜合了幾個思想之後創作的天界說。因爲天師道將三十六這個數字作爲神聖的數字而尊重，所以天界說的形成，在基於佛教欲界、色界、無色界的三界說的二十八天，加上基於終末論的四種民天，再添之基於宇宙生成論的清三天和大羅天，合計爲三十六天。

(六)

三十六天說作爲“道教”的基本的天界說而確定下來，北宋張君房《雲笈七籤》卷三《道教本始部》的“道教所起”一條，論述有：

若爲名三界。一者欲界，有六天，即從度人經，太皇黃曾天，數滿六天是欲界。人壽命萬歲。人在世生，不犯身業殺盜邪淫之罪，來生即登此天之中。無六欲染著，故生此天。二者色界，有十八天，即以次取之。其天人壽億萬歲。若一生之中不犯身業貪嗔之罪，得生此天。三者無色界，〔有四〕天。其中人壽命億劫歲。若人一生之中不惡口兩舌、妄言綺語，當來過往，得居此天。其中善男子、善女人，功行滿足，堪上四天者，

〔西〕王母迎之，登上四天。

其三界〔上有四天〕。太虛無上常融天、太釋玉隆騰勝天、龍變梵度天、太極平育賈奕天，此四天名種民天。即三界之上，三災所不及。四種民天上有三清境。三清之上即是大羅天。元始天尊居其中，施化敷教。

（注）所謂六欲，與佛教所說“六欲”相同，是對異性懷有的六種欲望。一是色欲，二是形貌欲，三是威儀姿態欲，四是語言音聲欲，五是細滑欲，六是人相欲。

這裏說大羅天是元始天尊的居所。

昇至天上界，是作為人修行的福果而發生，所以隨著三十六天說的形成，開始有人考慮人的修行和作為其結果而得到的天上界的地位之間的關係。唐初的王懸河《三洞珠囊》卷七《三十二中法門名數品》所引梁代宋文明《道德義淵》中記有：

義淵上云：持十戒，口業淨者，登欲界。身業淨〔者〕，登色界。心業淨〔者〕，登無色界。入九品行者，登種民天。

據說為了得到昇至天上界這個福果，身、口、意三業必須都保持清淨。唐初成書的《道教義樞》卷七《三界義》中，生於三界之中哪一個，要與此人生前行為的善惡程度和修行的階段相對應而看，其關係稍做簡單的公式化，如下所述：

一純惡業，得三塗（原文從）報。

二善惡雜業，得人中報。

三純善業，得十八天報。此十八天，猶有動壞。

四者不動業，得十九天以上至三十二天報也。作若有若無觀，則生第四天，於此天中，氣觀轉妙，增修四等（慈、悲、喜、捨之四無量心），稍除餘習（煩惱），生四〔種〕民天。

二、人界

如中國佛教“經云：有身則苦生，無身則苦滅，而此身是衆苦之本”（《慈悲道場懺法》卷六）所言，人的肉體被認為是苦的根源。因此，佛教將人（即人的身體）降生至世上看成是苦的開端，作為人而活著的人生也是苦。生而為人本身已經是苦，又出生於作為迷失世界的五道之一的人界，這是出於對此人過去所犯罪過的報應。就是說，人生而揹負前世之罪，所以人降生本身就是苦。而且，人揹負前世以來之罪而活，也是苦。因此人要想從這些苦中解脫，必須消除從自作為輪迴開始的“無始”以來自己犯下的一切罪過（即，自己現在揹負之罪）。所以，佛教宣揚作為消罪法的各種懺悔法。開頭引文的“經”（《太子瑞應本起經》）中寫有“無身則苦滅”，也是將作為欲望之源的肉體看作是罪之源，如果沒有此肉體，不會形成罪，苦也就消除了，這裏也認為罪的消除是苦的消除的必要條件。消除罪而不再有苦，這就是所說的涅槃。就這樣，佛教將人的肉體看作產生罪的根源，宣揚斷絕肉體的煩惱，消除罪過纔是從苦中解脫之道。

生而為人，或作為人而活是苦，這種佛教的人生觀按照中國人一般的人生觀來看，是十分特別的想法。中國多數人覺得擁有人的身體，降生在世上是一件幸運的事，而且也不認為人生本身是苦。因此，很多人渴望自己的肉體延續下去，即長生不老。但是，東晉初以後的中國文人廣泛接受佛教的重要原因，正是在於這個將人生看作苦的人生觀。對於境遇悲慘的文人而言，人生確實被認為是苦。而佛教傳授消除苦的具體方法，這救了文人們深陷苦

惱的心。儒教和老莊思想已經無法緩和文人們極度的精神上的苦惱，於是文人決定通過佛教來解決自己心中的痛苦。

人生是苦，苦的根源是罪，這種佛教的教說讓中國文人領悟到人犯下了罪，或者人是犯罪的存在。文人對罪的領悟，通過佛教信仰得到了進一步加深。對於罪的領悟越深，對於苦的領悟也就越深，從苦中尋求解脫的心情也更強烈，以致出現了出家修行佛道之人。中國文人佛教信仰的立足點，就是這個人生是苦的人生觀和苦的根源是自己所犯之罪的意識。

而“道教”和佛教不同，並不認為生而為人本身是苦，甚至不如說是為此感到欣喜。道教徒嚮往長生不老和肉體的不死，這也和中國一般的士人一樣，出於認為得以生而為人是幸福的。當然，生而為人也有種種苦難。其代表就是疾病、災禍和死亡。道教徒也十分清楚，人的一生伴隨這些苦難。但因為道教徒感到自己生而為人是幸運的，所以不像佛教徒那樣，認為降生人世是自無始以來罪過的結果。即使在受到佛教輪迴報應思想的影響之後，道教徒還是認為降生人世是源於宿慶（前世的善緣），懷有感謝之情。這裏正是佛教徒和道教徒在人觀和人生觀上的根本區別。

而且“道教”也不希望人肉體的消滅，甚至反而追求肉體的不死。佛教認為人的肉體是苦的根源，肉體的消滅即罪的消滅為涅槃，“道教”則認為人肉體的消滅，即死，纔是苦的開始。至於理由，是因為“道教”說人死以後，作為生前所犯之罪的報應，死後必定遭受墜落三塗的苦難。這樣，關於身體和身體消滅的觀念，佛教和“道教”完全不同。

基於這些人觀、人生觀或身體觀的不同，佛教和“道教”中對於人生以前的自己前世的看法也存在巨大差異。佛教中如前所述，

將現世的苦難看作是前世以來罪過的報應，把自己在現世的境遇和前世以來的罪過結合起來考慮，而初期的“道教”認為現世的苦難是由於自己降生人世以後的罪過。在受佛教輪迴思想影響之前的後漢至東晉末年的五斗米道中，疾病和災厄被認為是此人出生後所犯罪過的報應。所以創始“道教”的天師道在初期階段也繼承了五斗米道傳統的因果報應觀念，從現世自己所行善惡上去尋找現世福禍的原因。劉宋初期天師道的《三天內解經》和《陸先生道門科略》中將疾病的原因歸根於作為人出生以後，或者從七歲，即人認知能力形成以來所犯的惡事。即使吸納了佛教的輪迴報應的思想，初期的道教徒也沒有提及人出生之前的前世的惡事。黃籙齋（《無上祕要》卷五十四《黃籙齋品》）中敘述死去的祖先和父母之罪的時候，寫到“同法某甲九祖、父母生世之日所行元（原文兀）惡”，僅僅舉出了祖先和父母作為人自降生之日起所犯的罪過，沒有觸及之前罪過，這便是一個例子。初期道教徒們吸取了佛教的輪迴報應的思想，卻沒有全盤接受把生而為人看作是前世罪過的結果，以及認為人生是苦的佛教的人觀和人生觀。

然而，隨著佛教輪迴報應思想影響的增強，如梁武帝末年左右編撰的《太上洞玄靈寶業報緣經》等，“道教”也開始認為人出生時身體的缺陷，或者生活的貧困，是此人前世惡事的報應。但儘管如此，道教徒並沒有拋棄將生而為人看作為幸福的基本的人生觀，所以沒有具體深究人出生以前的前世的罪過。不過，滅罪法的齋和醮在說今生自身所負之罪的嚴重程度時，也有“宿世今生之罪”、“前身今生之罪”，或者“臣身前生億劫以來，乃至今生所犯坐如坐之罪”這類的說法，模仿了佛教的罪的觀念，使用了觸及前世以來罪過的說法，但這也多是以極為形式化和固定化的表達方式來敘

述。實際上的罪的意識裏，道教徒將人生來所犯現世的罪過看作爲引起現在和未來不幸的直接原因，格外重視現世的罪。佛教將人的世界一律看成是苦的世界，以脫離這個世界爲理想。與此不同的是，“道教”認爲人的世界有苦也有樂，並教給人如何在這個世界上安樂地生活。“道教”宣揚的滅罪法是讓人獲得現世安樂的一個方法。

現世的善惡的行爲，在決定活於現世的自己的福禍的同時，也產生了來世自己的存在方式上的差異，即是墜落三塗，還是得以成仙。“道教”中，對活於今世的人的存在方式決定了該人在來世的境遇表現出極大的關心，但對生存於現世之人在現世的境遇，從此人前世的行爲上去尋找原因並不感興趣。“道教”裏前世成爲問題的，是死者的情況。對於死者而言，產生現在死者的境遇的原因，在於前世爲人時期的行爲。在說死者前世的罪過時，偶爾使用“無數劫來之無鞅數罪”這個表達方式，單從形式上提到無限的前世以來無數的罪過，但對待此人所犯實際之罪時，如前黃籙齋，一般以出生以後的罪過，即在人生中所犯之罪爲準。這樣，“道教”中不論是對生者，還是對死者，都關注其人生中所犯之罪，宣揚此類罪的滅罪法。

“道教”開始將目光投向人所犯之罪，也並不一定是由於佛教的影響。作爲創立“道教”的天師道的前身，五斗米道也很早就關注人所犯之罪。認爲人如果犯罪，就會生病遭難等。就是說，罪是苦的根源，即使佛教徒沒有教給他們，五斗米道的信徒們已經意識到了。只是，在將什麼看作爲苦這點上，道教徒和佛教徒之間也有根本性的區別，但在從人所犯之罪上尋求苦的原因，宣揚從苦中解脫的滅罪法這點上，“道教”和佛教還是一致的。但是，“道教”的滅

罪法和佛教相比非常不同，獨具特色，這裏想在修道法一項上解說“道教”的滅罪法。

三、三塗(死者的世界)

(一)

根據佛教的輪迴思想，嚴格意義上的死者是不存在的。因為生存者(衆生)即使死去，也將再次轉生至五道(天、人、畜生、餓鬼、地獄)或者六道(五道加上阿修羅)之中的某一個。六道之中的一切存在者都是生者(衆生)。因此，佛教認為輪迴的世界是生存的世界，死者的世界是不存在的。如果死者不存在，那麼死者的救濟就是不可能的。所以，佛教之中原本不論述死者的救濟。大乘佛教中救濟的對象是一切衆生。

然而，隨著印度婆羅門教“七世父母(七代的父母)”的思想混入佛教，一部分佛經中也開始論述“七世父母”的救濟。西晉和東晉初期翻譯的佛典之中，例如譯者不明的《佛說報恩奉盆經》(大正16)和《般泥洹後灌臘經》(大正12)，都是論述救濟“七世父母”的經典。在祖先崇拜觀念較強的中國，該“七世父母”被解釋為已經死亡的不生存在世上的七代的祖先之意。而追善供奉作為死者的祖先“七世父母”的行為，於較早的東晉開始，在一部分佛教徒之間開始進行。南齊王琰《冥祥記》中記載了這樣一個故事，即東晉的沙門慧達在巡視地獄之時，獄中的兩個沙門請求為了死去的父母、兄弟和七世父母在七月十五日自恣之日供奉三寶。從這個故事可以推測，東晉時期依據《佛說報恩奉盆經》對死去的父母和七世父母進行追善供養的儀式在一部分佛教徒之間舉行。但是，按照佛

教的輪迴報應觀，現世自己的生存是作為前世己身行為的結果（報）而發生的，幾世之前的祖先對於自己的輪迴和生存是接近於無關的存在，所以沒有必要對祖先抱有特殊的崇敬和感恩之情。因此，佛教原本不是宣揚祖先崇拜的觀念和作為死者的祖先的滅罪供養的思想。

即使在中國，南齊蕭子良的《淨住子淨行法門》和天台智顗的法華懺法和方等懺法等中也沒有觸及“七世父母”和祖先的滅罪。梁代的《慈悲道場懺法》中提到了“過去父母”的滅罪，但這個所謂的過去父母是指自己轉生時生育自己的，前世的各世中自己的“所生父母”，不是祖先。

劉宋後期的中國編撰的佛典《佛說盂蘭盆經》中論述了“七世父母”的滅罪。根據梁代宗懷的《荆楚歲時記》，在梁代依據此經典於七月十五日舉行供養祖先的盂蘭盆會，但唐代宗密《盂蘭盆經疏》（元照《盂蘭盆經新記》所收）卷下中關於該七世父母注解有“七世者，所生父母，不同取儒教上代祖宗”（續藏35冊243頁上）。就是說，認為《佛說盂蘭盆經》中所說“七世父母”是指自己七世轉生時，在各世生育自己的父母（所生父母），不是儒教所說的祖先的意思。見此也可知，中國的佛教信奉者之間也有反對祖先的追善供養的意見。祖先崇拜是違反佛教輪迴報應思想的思想，所以就算有佛教信奉者批評進行祖先追善供養的民間的和部分文人的佛教儀式，這也是理所當然的。

而“道教”和佛教不一樣，明確地劃定了生者和死者的區別。在吸收佛教的輪迴報應思想之後，生者和死者的區分也是明確的。“道教”認為人一旦死去，都會落入三塗，死者（鬼）的世界大約就是地下的地獄^[2]，和地上的人界截然不同。承認死者（鬼）的存在和

死者的世界(冥界)這點,不如說“道教”接近於中國的傳統的死者觀和死後的世界觀。“道教”雖然受到了佛教的輪迴報應思想的影響,但在輪迴的觀念上還不徹底,深信祖先成為死者(鬼)後處於三塗(多是地獄)。

“道教”的祖先觀來源於東晉中期以後形成的上清派的祖先觀。上清派較早吸收了東晉初期的一部分佛典所說的“七世父母”的觀念,以《大洞真經》為首的眾多的初期《上清經》中論述了救濟在三塗中受苦的“七世父母”。上清派的“七世父母”取了七代祖先之意,也稱為“七祖”。“道教”中七祖的觀念始於上清派。上清派從其形成之時開始,宣揚通過存思(冥想)從三塗救濟七世父母(七祖),這是因為上清派之人祖先崇拜思想非常強烈。上清派的七世父母(七祖)的觀念及其救濟思想對東晉末期的葛氏道和五斗米道,甚至劉宋時期的天師道都產生了影響,天師道宣揚的“道教”也將救濟三塗中的死去的父母和七世父母(七祖)當作宗教活動中的重要一環。佛教對於宣揚基於祖先崇拜觀念的祖先的滅罪和救濟,可以說是採取了消極的態度。與此相比,“道教”將死去父母和祖先的救濟置於宗教活動的前面。即使說死去父母和祖先的救濟纔是“道教”宗教活動的主要目的也不為過,“道教”就是這樣積極著手於這個問題的。

“道教”對救濟作為死者的父母和祖先比較積極,不單是因為祖先崇拜的觀念強烈,而且因為對死者及死者的世界,“道教”持有自己獨特的觀念。而接下來,我們想簡單分析一下“道教”的死者觀和死者的世界觀。

(二)

“道教”認為人一旦死去，幾乎所有人的去向都是三塗（地獄、餓鬼、畜生）。認為去世的父母和祖先也在三塗之中。所謂三塗，是輪迴世界的五道中的三個惡劣的生存形態，也被稱為三惡道。佛教說人一旦死去，只要還沒有得到解脫，就必然轉生至五道或者六道之中某一個生存形態，但不是說死去之人必然落入三塗。然而，“道教”卻說人類的死者基本上全部都赴了三惡道（特別是地獄）。劉宋前半期成書的元始系《靈寶經》的《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（HY1400。以下簡稱《九幽玉匱明真科》）論述了落入地獄之人的事，據此可知，不只有犯了誹謗道士、輕慢三寶這類信仰上的大惡事之人，或者犯下辱罵父母、殺害六親等違反世俗道德的大逆事之人，纔會落入地獄。攻擊師父和主人，說善人的壞話，妒嫉比自己優秀的人，盜竊別人財物，這類日常的細小的惡事，也會讓人落入地獄。例如：

《明真科》曰：無極世界男女之人，生世身行，不念為善，動為惡根，攻伐師主，讒擊善人，殺害無道，不念衆生，酷虐為行，陰懷謀逆，嫉妒勝己，抑絕賢明，死受惡對，拘閉罪魂，徑入地獄長夜之中，諸痛備加，苦毒難勝。

“道教”認為死去之人，即使是自己親愛的父母和尊敬的祖先也是在三塗之中。這到底是為什麼呢？為何道教說死者都必須赴三塗呢？這裏認為此死後的世界觀和道教徒關於死的特殊看法有密切的聯繫。我們在此首先看一下道教徒關於死的看法。

對於多數道教徒而言，死不單是肉體的死滅，也不把人的死看作作是作為生物不可避免的一個自然現象。道教徒在對待人的死亡

之時，將其和人所犯的罪過這種倫理行為相結合而考慮。就是說，把死看作此人所犯罪過招致的報應。就算人因病而死，也是因為此人罪過抵死。為了免死，就必須將生來所犯之罪，通過上章、齋、醮等一定的宗教儀式進行去除。

那麼，“道教”為什麼把死和罪過相聯繫呢？這種看法的背景中有“道教”特殊的因果報應觀。“道教”的因果報應觀也稱“功過思想”，該功過思想宣揚人為善行（功）則可除疾病災厄，多積善行（例如千二百善）則亦可成不死的神仙（天仙），為惡行（過），則招致疾病災厄，亦會縮短自身壽命。縮短壽命也叫“奪筭”。筭是指三日，意味著壽命被奪去三日。人做惡事，即使他人沒有注意到，也在諸神（多是司命）的監視之下，根據該人所犯惡事的程度，在記錄該人壽命的帳簿上減去一定天數，縮短其壽命。

對於嚮往不死的道教徒來說，“奪筭”是可怕的懲罰。因此，違反教團戒律的時候，《玄都律文》等將懲罰記為“罰筭一紀”、“罰筭三紀”等。該“罰筭一紀”的意思是，作為違反戒律的懲罰，使其壽命縮短一紀（三百日）。懲罰的嚴重程度，用奪去的壽命的天數來表示，此處是儒教和佛教所沒有的，是“道教”獨特的倫理思想。

死者幾乎都落入三塗這個“道教”特有的想法和奪筭的思想，是和從佛教吸收的輪迴思想相結合而形成的。死對於道教徒而言，和疾病災厄一樣，都是諸神對自己所犯罪過的懲罰。即使不是橫死，連衰老的自然死，只要沒有成為神仙，死亡都是作為生前罪過的報應而降臨。因為死者的魂（死魂）帶有罪，也稱為“罪魂”和“罪根”。這個關於死的特殊觀念，和佛教的輪迴思想相結合，則認為因犯惡事而死的死者都是罪人，死後轉生的生存形態也是三惡道的其中之一。在此，死者幾乎全部落入三塗，這種“道教”獨特的

輪迴觀得以形成。

死者因為是罪人，所以落入三塗，這種輪迴觀在“道教”中是十分徹底的，認為就連去世的自己的父母和祖先也都在三塗。認為父母和祖先在三塗，就等於承認他們是犯了罪過的罪人，這看上去和中國傳統的孝的倫理和祖先崇拜的情感是極為相反的。但是，道教徒並不認為承認父母和祖先是罪人為不孝，或者是對祖先的冒犯。不如說，對父母和祖先生前不得不做惡事的心意致敬，感謝父母和祖先。即是說，父母和祖先犯罪，都是為了子女、子孫，子女和子孫要感謝其心意和行為，並必須救濟因那些罪而在地獄中受苦的死去的父母和祖先（參照陸修靜《洞玄靈寶五感文》）。因此，承認父母和祖先犯罪而入三塗，是要感激為了子女和子孫而不得不犯罪的父母和祖先的大恩，絕對不是一種輕視或侮辱。

“道教”這個死者全部都因生前之罪而赴三塗的主張，根源於其深入地洞察了在世俗世界之中生活的人們都處在必須犯一定的罪纔能活下去的狀況。道教徒似乎已經領悟到，人要想不犯罪而活下去是多麼困難的事。因此，“道教”認為，人活著的時候不得不犯罪，所以死後落入三塗。要想救濟落入三塗之人，使其成為不死的神仙，必須消除他們生前犯下的罪。另外，活著的人如果想成神仙，也必須消除自己犯下的罪。作為消除這些罪的方法，人們實踐了上章、齋、醮和存思法。

（三）

“道教”中用三塗一詞來表現死者世界的情況比較多，而看到的描寫三塗的場景，幾乎都是地獄。作為犯罪的死者（鬼）所居住的世界，大概還是地獄最為恰當吧。

一般認為“道教”的地獄在地下深處，或者在圍遶此大地外側的大海中的北海的酆都山（羅酆山）。地下的死者的世界被稱為冥府、太陰、九泉、九幽、九玄，或者加上地獄的九幽地獄、泰山地獄，或酆都（羅酆）和酆都地獄，而冥府、太陰、九泉、泰山，或者酆都山（羅酆山）等在“道教”形成之前，這些觀念就已經被廣泛地用來表示死者居住的世界。“道教”也使用這些詞來表示死者的世界，但這些被看作是地獄。中國傳統的死者的世界本來和佛教的地獄是沒有關係的，在受佛教輪迴思想強烈影響的“道教”之中，設定因生前所犯之罪而死的人們（鬼）所居住的世界為地獄。

地獄對於幾乎所有道教徒來說都是不可迴避的死後的世界，地獄的觀念在“道教”之中的融入和展開，主要是通過下面的初期的《靈寶經》：

《元始五老赤書玉篇真文天書經》（HY22）

《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》（HY352）

《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（HY1400）

《太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經》（HY369）

《太上玄一真人說三途五苦勸戒經》（HY455）

《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》（HY457）

《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》（HY97）

《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》（HY344）

《太上洞玄靈寶本行宿緣經》（HY1106）

《太上洞玄靈寶本行因緣經》（HY1107）

這些《靈寶經》所說的主要的地獄是九幽地獄。但是，九幽地獄在何處，地獄的構造是怎樣的，其具體內容不詳。只粗略地知道，九幽地獄也被稱為“長夜之府”和“無極世界”，在地下深處，是

完全無光，漆黑一片的世界。根據《太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經》，記有“東方無極世界土府神鄉”、“南方無極世界土府神鄉”、“中央九壘土府洞極神鄉”、“西方無極世界土府神鄉”、“北方無極世界土府神鄉”，所以五方似乎分別有無極世界的地獄，還提到了五方的地獄在東嶽泰山、南嶽衡山、中嶽嵩山、西嶽華山、北嶽恒山的五嶽之下。

九幽地獄的構造是完全不明的。但九幽地獄的景象，《九幽玉匱明真科》有如下描述：

地獄之中，囚徒謫役，餓鬼死魂裸身無衣，頭腳鎖械，足立刀山，身負鐵杖，大小相牽，五體爛壞，無復人形。飢則食炭，渴飲火精，流曳三塗八難之中。

《靈寶經》所描寫的地獄的景象與此大同小異，這些基本源自佛典所描寫的地獄的景象。

“道教”所說的地獄有幾種，和九幽地獄齊名的地獄是酆都地獄。關於酆都地獄，唐代王懸河《三洞珠囊》卷七《二十四地獄品》所引《太真科》之說為其中代表：

按《太真科》中卷云：宛利天下酆都之山，在北方癸地。

山上有八地獄，主上三官。第一監天獄，第二平天獄，第三虛無獄，第四自然獄，第五九平獄，第六清詔獄，第七天玄獄，第八元正獄。

中央有八地獄，主中三官。第一玄沙北獄，第二皇天獄，第三禁罰獄，第四玄沙獄，第五形正獄，第六律令獄，第七九天獄，第八清冷獄。

山下有八地獄，主下三官。第一無量獄，第二太真獄，第三玄都獄，第四四十九獄，第五天一北獄，第六河伯獄，第七累

劫獄，第八女真獄。

右，二十四獄，獄有十二掾吏，金頭鐵面巨天力士各二千四百人，把金槌鐵杖，玄科死魂，以治罪罰也。

該酆都地獄被唐末杜光庭的《道教靈驗記》(HY590)和《太真玉帝四極明科經》(HY184)，還有其他道經所引用，好像是道教徒之間廣為人知的地獄。該地獄原本由來於東晉葛洪《抱朴子·內篇·對俗篇》中所見的“羅酆”。《抱朴子》中沒有關於此羅酆山的詳細記載，但梁代陶弘景《真誥》(HY1010)卷十五《闡幽微第一》中有如下詳細論述：

羅酆山在北方癸地。山高二千六百里，週迴三萬里。其山下有洞天在。山之週迴一萬五千里。其上其下，並有鬼神官室。山上有六官，洞中有六官，輒週迴千里，是六天鬼神之官也。山上為外官，洞中為內官。制度等耳。

第一官名為紂絕陰天官。以次東行。

第二官名為秦熬諒事宗天官。

第三官名為明晨耐犯武城天官。

第四官名為恬昭罪氣天官。

第五官名為宗靈七非天官。

第六官名為敢司連宛屢天官。

凡六天官是為鬼神六天之治也。洞中六天官亦同名，相像如一也。

人初死，皆先詣紂絕陰天官中受事，或有先詣名山及秦山江河者，不必便徑先詣第一天。要受事之日，罪考吉凶之日，當來詣此第一天官耳。秦熬諒事宗天官，諸熬鬼是第二天也，卒死暴亡又經於此。賢人聖人去世，先經明晨第三天官受事。

禍福吉凶，續命罪害，由恬昭第四天宮，鬼官地斗君治此中。

將此羅酆山和前面的酆都地獄相比較可知，兩者的構造是不同的。共通的地方，只是都說酆都山（羅酆山）位於北方的癸地，并且是死者所赴的世界。但酆都地獄似乎明顯是由來於《抱朴子》和《真誥》中所載的羅酆山的地獄。從酆都地獄一例我們也可以發現，“道教”的地獄取代了以前的死者的世界，是後來被設置的。

“道教”的地獄，此外還有泰山地獄和三十二地獄等。

四、南宮

南宮是淨化靈魂和身體的地方。死者的魂被從地獄救出之後，先入天上界的南宮，於此接受靈魂和身體的鍊度，其後再重生至人界。四注本《元始無量度人上品妙經》卷一記有：

道言：凡誦是經十過，諸天齊到，億曾萬祖，幽魂苦爽，皆即受度，上昇朱宮。格皆九年，受化更生，得為貴人。

這裏所說的“朱宮”，如唐代薛幽棲的注“朱宮者，即南宮也”，是指南宮。薛幽棲同注還記有“朱宮是南方，屬火，以火鍊形”。此處說，朱的赤色在五行（木、火、土、金、水）中為“火”，方位為南，所以朱宮是指南宮。又說南和五行中的火相對應，在南宮中由火來鍊鍊身體。同《元始無量度人上品妙經》卷一寫道：

上學之士，修誦是經，皆即受度，飛昇南宮。

不僅是死者的魂，生者成仙之時，也要去南宮。同薛幽棲的注寫道：

夫魂魄昇仙，則火鍊鬼質。生身得道，則火鍊垢穢。

死魂的情況是在南宮用火鍊成此鬼（死者）的身體，生者的情況是

用該火磨鍊此人肉體的污垢。

南宮位於何處呢？關於其位置還不甚明確，但無論是地獄的死魂去南宮的時候，還是地上之人去南宮的時候，都用上昇、昇仙或飛昇來表現，所以似乎可以認為其存在於天上界。

四注本《元始無量度人上品妙經》卷二有“死魂受鍊，仙化成人”一句。據此句，死者的死魂在南宮鍊成之後，不是復活立刻變為仙人，而是先變成人。前面也論述到，祖先的死魂脫離地獄上昇朱宮，而後接受九年的磨鍊，然後成為貴人，死者還是要在南宮鍊成其靈魂和身體，轉生為新的人。

南宮進行火鍊是薛幽棲的意見，不是所有的道教徒都這麼認為。南齊的嚴東對於前面一句，有如下注解：

[嚴]東曰：南宮者，長生之宮也，度命君治在其中，諱吁員。得入南宮之中，吁員即鍊度朽骸。生童即灌其生津，著生契於四極，給自然之羽童。生童者，日中靈童也。

此處認為，南宮是由掌管長生的司命君管理，其部下生童往死者的骸骨中注入生津（生命之液），死者就可以復活。薛幽棲和嚴東之間，在鍊成的方法上存在分歧，但共通的地方是，都認為在南宮接受磨鍊，死者的骸骨變成新的人的肉體，或者將該處看作是人的肉體變成神仙的身體的場所。即，南宮是淨化被玷污的魂和身體的空間。認為通過這樣的空間，纔能讓死者復生為人，人得以成為神仙。南宮也被稱為“福堂”。

五、洞天福地

所謂洞天福地是存在於地上名山勝地的神仙世界。^[3]洞天，原

本是指在福地的洞窟，唐代開始，認為洞天和福地分別指不同的場所。從其產生來看，福地說應該比洞天說更早形成。最早出現福地說的文獻，是《抱朴子》。《金丹篇》記有：

按仙經，可以精思合作仙藥者，有華山、泰山、霍山、恒山、嵩山、少室山、長山、太白山、終南山、女几山、地肺山、王屋山、抱犢山、安丘山、潛山、青城山、娥眉山、綏山、雲臺山、羅浮山、陽駕山、黃金山、鼈祖山、大小天台山、四望山、蓋竹山、括蒼山。此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人，上皆生芝草，可以避大兵大難，不但於中以合藥也。若有道者登之，則此山神必助之為福，藥必成。

在此列舉的名山，不僅被看作是適合合成金丹仙藥的場所，而且是不受戰亂困苦影響的，地仙居住的和平的仙境。這裏還沒有使用福地一語，而梁代陶弘景《真誥》卷十一《稽神樞第一》之中，將金陵之地稱為福地：

金陵者，兵水所不能加，災癘所不犯。河圖中要元篇第四十四卷云：句金之壇，其間有陵，兵病不往，洪波不登。正此之福地也。

金陵之地被認為是戰爭、水害、疾病所不及之地，在這個意義上為“福地”。而認為福地是神仙居住的場所。接著前面之文，《真誥》有如下論述：

句曲山，其間有金陵之地。地方三十七八頃，是金陵之地肺也。土良而井水甜美，居其地必得度世見太平。

這裏的“度世”，是說成為不死的神仙。“見太平”的意義是，長生至金闕後聖帝君出現的太平之世。即，如果在金陵之地，就可以成為不死的仙人，存活至太平之世，所以金陵之地正是福地。福地

被認為是神仙居住的場所，即是地上神仙的世界。

“洞天”，是指神仙居住的洞窟，但六朝時代洞天和福地尚未被對應使用，洞天是福地的一部分。《真誥》卷十一《稽神樞第一》中，關於在句曲山的金壇華陽洞天，有如下記述：

大天之內，有地中之洞天三十六所，其第八是句曲山之洞，週迴一百五十里，名曰金壇華陽之天。洞墟四郭，上下皆石也。上平處在土下，正當十三四里而出上地耳。東西四十五里，南北三十五里，正方平，其內虛空之處一百七十丈，下處一百丈，下城猶有原阜壠堰，上蓋平正也。

據此，金壇華陽洞天是東西四十五里（約二十二公里），南北三十五里（約十七公里）的長方形的石室。洞窟內的光景如下所述：

其內有陰暉夜光、日精之根，照此空內，明並日月矣。陰暉主夜，日精主晝，形如日月之圓，飛在玄空之中。

句曲之洞宮有五門。南兩便門，東西便門，北大便門，凡合五便門也。

虛空之內，皆有石階。曲出以承門口，令得往來上下也。人卒行出入者，都不覺是洞天之中，故自謂是外之道路也。日月之光，既自不異，草木水澤又與外無別。飛鳥交橫，風雲蓊鬱，亦不知所以疑之矣。

該洞天又由地道通向其他洞天。

句曲洞天，東通林屋，北通岱宗，西通峨嵋，南通羅浮，皆大道也。其間有小徑雜路，阡陌抄會，非一處也。

前文記有“有地中之洞天三十六所”，所以在《真誥》編撰的梁代，這樣的洞天被認為有三十六處。三十六洞天說在劉宋謝靈運（385～433）的《羅浮山賦》（《藝文類聚》卷七所收）中可見：

洞四有九，此惟其七，潛夜引輝，幽境朗日。故曰朱明之陽宮，耀真之陰室。

這裏的“洞四有九”，意思是洞天有三十六處。根據此賦，三十六洞天說形成於東晉末年，但具體記載三十六洞天的所有名稱，最早是在唐代司馬承禎(647~735)的《天地宮府圖》(《雲笈七籤》卷二十七)。該《天地宮府圖》區別了洞天和福地，神仙居住的聖地被分類為十大洞天、三十六小洞天和七十二福地。《天地宮府圖》列舉了十大洞天和三十六小洞天的名稱，如下所記：

十大洞天

第一，王屋山洞。第二，委羽山洞。第三，西城山洞。第四，西玄山洞。第五，青城山洞。第六，赤城山洞。第七，羅浮山洞。第八，句曲山洞。第九，林屋山洞。第十，括蒼山洞。

三十六小洞天

第一，霍桐山洞。第二，東嶽泰山洞。第三，南嶽衡山洞。第四，西嶽華山洞。第五，北嶽恒山洞。第六，中嶽嵩山洞。第七，峨嵋山洞。第八，廬山洞。第九，四明山洞。第十，會稽山洞。第十一，太白山洞。第十二，西山洞。第十三，小瀉山洞。第十四，灊山洞。第十五，鬼谷山洞。第十六，武夷山洞。第十七，玉笥山洞。第十八，華蓋山洞。第十九，蓋竹山洞。第二十，都嶠山洞。第二十一，白石山洞。第二十二，岵嶠山洞。第二十三，九疑山洞。第二十四，洞陽山洞。第二十五，幕阜山洞。第二十六，大酉山洞。第二十七，金庭山洞。第二十八，麻姑山洞。第二十九，仙都山洞。第三十，青田山洞。第三十一，鍾山洞。第三十二，良常山洞。第三十三，紫蓋山洞。第三十四，天目山洞。第三十五，桃源山洞。第三十六，金華山洞。

II 修道法

“道教”的修道法可大致分為護身法、滅罪法和長生法三種。護身法是藉助諸神的力量保護自己身體安全的方法。要獲得該方法，必須信奉“道教”，從師那裏授得券契、治籙、符籙和戒。滅罪法是消除自己、父母和祖先之罪，使其昇仙的方法，包括上章、齋、醮和存思法。長生法是爲了獲得長生的健康法，包括金丹、房中、服餌、導引、調息等諸術和內丹法。

一、護身法

信奉“道教”的人入門的時候必須從師那裏授得券契、符籙、治籙和戒。《正一威儀經》(HY790)的《正一受道威儀》記載了從師那裏得到券契、符籙、治籙和戒，並掌握後的功效，以及沒有從師那裏得到時自身的危險。如下所述：

1. 券契

初入道門，詣師奉受券契。不受券契，土地山川守界真官，不上道名，治官障礙稽留，難爲成道。受此券契，天地門戶，不敢稽留。

(注)券契就是符契，是昇天上帝時的通行憑證。券有正一真券、五色券、八道券、三五券、洞神券、昇玄券、自然券、上清七券等。契有正一黃契、三五契、三十六部尊經契、上清四契等。(張萬福《傳授三洞經戒法籙略說》卷下)

守界的真官，就是守護境界的神。

道名，就是入道以後授予的法名。

成道，就是成為神仙。

2. 治籙、三歸戒、五戒

次當詣師奉受治籙、三歸、五戒。不受之者，則治司不書，土地不明，不攝五氣，不關四司。受此治籙，則魔王拜伏，自稱下官。

（注）三歸，是皈依道寶（太上無極大道）、經寶（三十六部尊經）、師寶（玄中大法師）三寶的戒。

五戒，是“道教五戒：一者不得殺生，二者不得嗜酒，三者不得口是心非，四者不得偷盜，五者不得姪色”。（《雲笈七籤》卷三十七）

四司，應該是思過神、思過君、解過神、解過君。（《玄都律文·百病律》）

3. 仙靈符籙

次當詣師奉受仙靈符籙。不受之者，攝召不降，神不管衛，宣奏不達。有所謹按，神不流行，三界五帝不敬其形。受此符籙，齋戒啓奏，伏鬼除魔，先當使之。

（注）仙靈符籙中有一將軍籙、十將軍籙、仙官七十五將軍籙、靈官七十五將軍籙等。（張萬福《傳授三洞經戒法籙略說》卷下）

三界，就是指欲界、色界、無色界。

五帝，是說東方的蒼帝、南方的赤帝、中央的黃帝、西方的白帝、北方的黑帝。

4. 九州社令、九州都統

次當詣師奉受九州社令、九州都統。不受之者，遊行九州，所在山川土地神靈，輒見稽留，道路不通。受此符籙，鬼神敬奉不屬，地司魔王衛形。

5. 斬邪符籙、斬邪法籙

次當詣師奉受斬邪符籙、斬邪法籙。不受之者，魔精鬼祇，橫見干犯，兵病所侵。受之者，誅邪伏兇，萬神潛藏，土地山川侍衛送迎。

6. 九宮捍厄、六害神符

次當詣師奉受九宮捍厄、六害神符。不受之者，九厄六害，復犯子形，六天兇鬼，得肆其威。受之者，萬災不干，百邪避之，三界五帝，奉子身形。

7. 九天兵符、九天真符

次當詣師奉受九天兵符、九天真符。不受之者，三五神兵，不隨子東西，出入人間，不來侍衛。受之者，三五神兵，隨子東西，出入侍衛，萬邪不干，役召神靈，敢不敬從，一切鬼神，皆憚其威。

8. 天靈赤官、元命符籙

次當詣師奉受天靈赤官、元命符籙。不受之者，天神地祇，不降爾身，真官散亂，身神飛颺。受之者，天地兵馬，隨爾所須，身中吏兵，纏繞其形，坐臥安和，夢想不驚。

9. 二十八宿七星符籙

次當詣師奉受二十八宿七星符籙。不受之者，諸天星官，不降爾身，延年保命，天官不依，請召不降。受之者，名上天官，保命延年，祈請星官，立依所言，得道昇仙，天門自開。

10. 都章畢印、四部禁氣

次當詣師奉受都章畢印、四部禁氣。不受之者，奏章行符，禁制方術，神氣不從，關啓不聞。受之者，符章禁祝，莫不如言。

11. 三百大章、千二百官章

次當詣師奉受三百大章、千二百官。不受之者，章中吏兵，不受爾言，徒爲謹按，身反招愆。受之，奉行如神，心言此至要，慎勿輕傳，依科修行，無諸災患。

12. 紫宮大籙

次當詣師受紫宮大籙。不受之者，爲國消災，正天分度，天官不從。受之勤行，天應爾心，所求所願，諸天順從，得道昇天，星官下迎，天門開通，魔王保名。

13. 破魔籙

次當詣師奉受破魔籙。不受之者，神氣不行，穢氣不消，行符敕水，召鬼束靈，真神迸散，祿邪干形。受之蕩穢，人鬼清明。

14. 七十二戒、百八十戒

次當詣師奉受七十二戒、百八十戒。不受之者，三界四司，考罰爾身，名削善簿，字列罪科，生死父母，不免三塗。受之奉行，諸天稱慶，鬼神所宗，七祖生天，身登雲官。

（注）善簿，爲記錄善人名字的天上界帳簿。

百八十戒，原來是爲祭酒而作的戒，治和祭酒的制度瓦解之後，成爲道士所守之戒。

隨著道士位階的晉陞，必須接受更多的券契、符籙和戒，其詳細內容記載於《科戒儀範》的《正一法位》（本書前文），請參考其內容。

“道教”認爲諸神保護券契、治籙、符籙和戒的持有者，沒有持有的人會受到惡鬼的妨礙。道士的法服也是一樣，穿法服的人被認爲會得到諸神的保護。

爲了獲得“道教”諸神的保護，“清”是最重要的。因爲“道教”

諸神偏好“清”，非常厭惡忌諱“濁”。天師道的正一盟威之道格外重視“清約”，也是出於認為只有“清約”纔能得到諸神的保護和幫助。因此，“道教”修行法的基本是清淨身心。

救濟衆人於災厄，和自身成為不死神仙，只有在獲得諸神的幫助的條件下纔有可能，所以爲了得到諸神護助而淨化身心便成為了道士的修行。道士在入門（入道）的時候，從師那裏接受治籙、券契、符籙和戒，也是借此來除去心中的污穢，得到諸神的援助。前面的《正一受道威儀》中，破魔籙寫到“不受之者，神氣不行，穢氣不消”，而破魔籙具備消除穢氣的威力。這樣，正因為治籙、券契、符籙和戒具備淨化其持有者身心的能力，所以其持有者可以得到諸神的保護。但是，即便這樣，如果持有者的身心被玷污，還是不能得到諸神的保護。因此，入門之後，道士必須努力一直保持身心清淨的狀態。

這樣說來，成為入道的出家道士，也是爲了遠離“俗”（世俗）的污穢。“道教”將俗看作爲污穢的世界，只要將身置於污穢的世俗之中，人就不得不犯罪，爲了不犯罪，就有必要出家脫離世俗。入道時得到的券契、治籙、符籙和戒，是脫離污穢的“俗”，置身清淨的出家世界的必要手續。得到這些，入道者纔可以保持自己身心的清淨狀態。入道之後，道士也要常留心不要爲“俗”所染。老君一百八十戒中嚴格限制和“俗人”接觸，正是出於此。而“道教”拒絕傳統的民間信仰，歸根結底也是因爲其是污穢的“俗”的祭祀。

二、減罪法

減罪法是除去人和死者（鬼）所犯之罪，即除去污穢的方法。

其大致可分為上章、齋、醮和存思法四種。

A 上章

(一)

關於上章，在第二章第一節(二)的“正一盟威之道”一項中已經有所觸及。我們於該處知道，上章是五斗米道、天師道的傳統的治病除厄的方法，天師道最根本的教法正一盟威之道的第一部分，就是此上章。正因為上章對於五斗米道、天師道而言是第一重要的教法，所以得到了各個時代的天師道的特別尊重。劉宋後半期編撰的《玄都律文》中，有論述上章規則的《章表律》。《正一威儀經》中也有《正一章奏威儀》，是論述關於進行上章時威儀的科目。關於上章有如下記載：

(1) 章法最難，慎不得輕，紙墨令淨，辭狀正直，須合真氣，勿使謬妄吏兵陳論。

(注)吏兵，是道士體內的神格，在道士進行上章之時，作為道士的使者昇天上界。

(2) 拜章面向，隨其所申，皆當別立席、座、巾、案如法，低身小坐，平聲讀之，勿得高傲不恭。

(3) 不受治籙、千二百官君、三百六十大章、都章畢印，皆不合奏章。出官，各出身中仙官，不得謬濫。

認為進行上章的道士必須接受治籙、千二百官君儀、三百六十大章、都章畢印。

(二)

梁代上清派陶弘景的《登真隱訣》(HY421)卷下《章符》一條介

紹了天師道上章和符水的威儀。該處有如下論述：

(1) 若急事上章，當用朱筆題署。

(2) 若欲上逐鬼章，當朱書所上祭酒姓名。

(3) 若欲上治邪病章，當用青紙。三官主者（原文邪）、君吏，貴青色也。

(4) 若注氣鬼病，當作擊鬼章。上章畢，用真朱二分，合已上之章於臼中擣之，和以蜜成丸，分作細丸，頓服之。用平旦時，入靜北向，再拜服之，垂死者皆活。勿令人知擣合之時也。使病者魂神正，鬼氣不敢干，他病亦可爲之也。若病者能自擣和爲佳，不爾則上章祭酒爲擣之。先以蜜漬紙令軟爛，乃擣爲丸。

(5) 上章當別有筆硯以書，不得雜也。墨亦異之，左行摩墨四十九過止，重摩墨亦四十九轉。書章時燒香，向北書之。

(6) 若因病入靜，四面燒香，安四香爐。

(7) 若大事言功，可三四百。垂死言功，可五百。小小，可止一二等耳。多則正氣讞，吏兵厭事。

(8) 書符當盥潔，乃後就事，向月建閉氣書之。書符之法，先以青墨郭外四週，乃以丹書符文於內。若無青墨，丹亦可用。

（注）所謂月建，是說陰曆每月初昏時斗柄所指的十二辰。正月建寅、二月建卯之類。

(9) 若書治邪病符，當用虎骨真朱合研。研畢，乃染筆書符。

這裏，論述了治病和擊退邪鬼時上章的實施方法和符的製作方法，但上章之際，請求人必須坦白作爲疾病和災厄原因的自己的

罪過。這和五斗米道在三官手書中表達服罪的意思是一樣的。

(三)

劉宋的劉義慶編撰的《世說新語·德行篇》之中，記載了東晉的五斗米道信徒王獻之爲了治病療疾而進行上章的故事。

王子敬病篤。道家上章應首過，問子敬由來有何異同得失，子敬云：不覺有餘事，唯憶與郗家離婚。

通過這個故事我們可以發現，上章必須將首過作爲義務。而首過的內容是王獻之（字子敬）個人所犯的具體過失。

上章將首過作爲義務，是因爲疾病和災厄的原因被認爲是該人所犯的罪過，是鬼神在作祟，所以病人有必要先向有威力的神如實坦白自己犯下的罪過，得到諸神的原諒。病人坦白罪過之後，如果諸神原諒了他，諸神就會消除此人的罪過，驅趕引起疾病的鬼神。這樣，疾病就治癒了。

(四)

上章時，道士的體內送出向天上諸神請求救援的使者——仙官和吏兵。這稱爲“出官”。從道士體內出來的仙官和吏兵昇至天上，到無上三天無繫大道（或者其他神格）那裏，奏上道士的請求。這稱爲“關啓”。上章，是道士體內的仙官、吏兵作爲道士的使者昇至天上界，向天上界諸神請求救援和護助的儀式，道士將請求的內容作成文章奏上，由此得名“上章”。

上章對五斗米道及天師道來說是最重要的宗教儀式，所以上章中關啓的天真（天神）們是那個時代五斗米道和天師道信奉的重要的神。據《三天內解經》（HY1196），劉宋初的天師道上章時關啓

的諸神如下：

因此而有太清玄元無上三天無極大道、太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九氣丈人等百千萬重道氣、千二百官君、太清玉陛下。今世人上章書太清，正謂此諸天真也。

上章時關啓的諸神隨著時代的推移，被追加了更新的神，但無論如何，上章中上述天真都是基本的。這些“太清”的天真們是天師道信仰的主要的神。

B 齋

(一)

齋法作為“道教”儀式是僅次於上章的重要儀式。齋法的主要目的是救濟死後落入三塗的父母和祖先，以及自己的昇仙和國家的安寧。劉宋元嘉三十年(453)寫成的陸修靜的《洞玄靈寶五感文》(HY1268)的《衆齋法》中，對當時天師道進行的齋法進行了如下的介紹：

衆齋法

道以齋戒爲立德之根本，尋真之門戶。學道求神仙之人，祈福希慶祚之家，無(原文萬)不由之。既子識有明闇，則入悟有利鈍。資力有優劣，則所任有多少。是以聖人階其精麤，分析轍轍，大體九等，齋各有法，凡十二法。

一曰洞真上清之齋，有二法。

其一法，絕群離偶。無爲爲業，寂胃，虛申，眠神，靜氣，遺形，忘體，無與道合。

其二法，孤影夷豁。

二曰洞玄靈寶之齋，有九法，以有爲爲宗。

其一法，金籙齋。調和陰陽，救度國政（原文正）。

其二法，黃籙齋。爲同法，拔九祖罪根。

其三法，明真齋。學士自拔億曾萬祖九幽之魂。

其四法，三元齋。學士一年三過，自謝涉學犯戒之罪。

其五法，八節齋。學士一年八過，謝七玄及己身宿世今生之罪。

其六法，自然齋。普濟之法，內以修身，外以救物。消災祈福，適意所宜。

其七法，洞神三皇之齋。以精簡爲上，單己爲偶，絕塵期靈。沐浴玄雲之水，燒皇上之香，燃玄液之燭，服上元香丸。

其八法，太一之齋。以恭肅爲首。

其九法，指教之齋。以清素爲貴。

又曰：三元塗炭之齋，以苦節爲功，上解億曾道祖、無數劫來宗親門族及己身家門無殃數罪，拯拔憂苦，濟人危厄，其功至重，不可稱量。

陸修靜在這裏將齋法大致分爲三個系統。第一個是洞真上清之齋，由一人追求無的境地。第二個是洞玄靈寶之齋，爲了救濟國家及道門信徒的祖先，或者自己祖先和己身，集體舉行儀式。第三個是三元塗炭齋，以將自己的父母和一族的祖先從地獄中救濟出爲目的而舉行的嚴格修行的齋法。第二個和第三個齋法，是去除自己和祖先所犯罪過的贖罪法。由此也可以知道“道教”的齋法就是減罪法。

下面想介紹一下，作爲“道教”代表性的齋法的金籙齋、黃籙齋、塗炭齋和指教齋。

金籙齋

金籙齋的最早的形式記載於元始系《靈寶經》的《九幽玉匱明真科》。據該書，金籙齋如下：

飛天神人曰：長夜之府九幽玉匱明真科法，帝王國土，疾疹、兵寇、危急、厄難，當丹書靈寶真文五篇，於中庭五案，置五方，一案請一篇真文。以上金五兩，一兩作一龍，五兩分作五龍，以鎮五篇文上。

又以五色紋繒之信，以鎮五帝。有災之身，隨年齋紫紋之繪，拔度身命，安鎮國祚，禳解天災，明星列宿。

（注）五帝是指蒼帝、赤帝、黃帝、白帝和黑帝。金籙齋所用的呪符《靈寶五篇真文》，被認為具有控制五帝的呪力。“飛天神人曰：凡國王帝主，禳災度厄，用五方紋繒，隨方尺數。龍用上金，命繒用紫紋，法天家之重。庶民用縵繒，龍用中金。然燈請乞，同於上法。有違考屬天官玄都曹。”（《九幽玉匱明真科》）

春則然九燈，亦可九十燈，亦可九百燈。夏則然三燈，亦可三十燈，亦可三百燈。秋則然七燈，亦可七十燈，亦可七百燈。冬則然五燈，亦可五十燈，亦可五百燈。四季之月則然燈十二，亦可百二十燈，亦可千二百燈。

（注）燈的數量為春季九盞，夏季三盞，秋季七盞，冬季五盞，四季之月（三月、六月、九月、十二月）十二盞，或者以各自的十倍、百倍之數配備。這基於《靈寶五篇真文》的方位之數（東九、南三、西七、北五、中央十二），如根據五行思想將東對應春、南對應夏、西對應秋、北對應冬、中央對應四季之月，則可得上述的數量分配。

又安一長燈，長九尺，上安九燈置中央，以照九幽長夜之府。明達大法師於中央，披頭散〔髮〕結，依訣塗炭，六時請謝，中庭行事。

(注)長燈長九尺，燈的數量爲九盞是對應地獄九幽長夜之府的“九幽”。

若清信男女，佐國祈請，當於門外散髮，塗炭陳情。

春則九日九夜，夏則三日三夜，秋則七日七夜，冬則五日五夜，四季則十二日十二夜。

羅列光明，照曜諸天無極世界長夜之中，則九幽開清，光入無窮，三景朗照，天地安寧，星宿復位，四時和平，萬災咸消，兵疾不行，天人歡泰，國祚興隆。行道日竟，當燒真文，散之青煙。

(注)行道的時間，春爲九日九夜，夏爲三日三夜，秋爲七日七夜，冬爲五日五夜，四季爲十二日十二夜。這和前面燈的數量一樣，由來於《靈寶五篇真文》的方位之數。

飛天神人曰：法師從地戶入燒香，繞香燈三過，還東向立，叩齒三十六通，發爐。

(注)三十六是聖數。《靈寶五篇真文》的方位之數合計爲三十六。

次發爐。

無上三天玄元始三氣太上道君，召出臣身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香金童、傳言玉女、五帝直符。各三十六人出，出者嚴裝，開啓土地里域四面真官。

臣，今正爾燒香行道，願使十方正真之氣入臣身中，所啓速達，徑御太上無極大道至尊玉皇上帝御前。

次各稱法位。

三洞大法師小兆臣某上啓虛無自然元始天尊、無極大道太上道君、太上老君、高上玉皇、已得道大聖衆至真、諸君丈人、三十二天帝、玉虛上帝、玉帝大帝、東華南極西靈北真、玄

都玉京金闕七寶玄臺紫微上官靈寶至真、明皇道君。

臣宿命因緣，生值法門，玄真啓拔，得入信根，先師盟授三寶神經法，應度人九萬九千，位登至真。臣祖世以來，逮及今身，生值經教，常居福中，功微德少，未能自仙，志竭皈命，佐國立功。

今國土失和，兵病並興，陰陽否激，星宿錯行，災疾重厄，其事云云。

或慮帝王受天禪祚，總監兆民，未週施惠，廣潤十方，使天人豐沃，欣國太平，而行無歌詠，路致吞聲，故三景昏錯，大災流行，帝王憂惕，兆民無寧。

今謹依大法，披露真文，燒香然燈，照曜諸天，信誓自效，行道謝殃。願上請天仙兵馬九億萬騎，地仙兵馬九億萬騎，真人兵馬九億萬騎，飛仙兵馬九億萬騎，神人兵馬九億萬騎，日月兵馬九億萬騎，星宿兵馬九億萬騎，九官兵馬九億萬騎，五帝兵馬九億萬騎，五嶽兵馬九億萬騎，三河四海兵馬九億萬騎，三十二天監齋直事、侍香金童、散花玉女、五帝直符各二十二人，傳言奏事。飛龍騎吏等，一合來下，監臨齋堂。

捻香願念，應口上徹，須行道事竟，有功勤者，言功仙官。

次三捻上香。

三洞大法師小兆臣某，今故立直，初捻上香。願以是功德，爲帝王國主、君臣吏民、普天七世父母，去離憂苦，上昇天堂。

今故燒香，皈身皈神皈命大道。臣首體投地，皈命太上三尊。願以是功德，歸流普天七世父母，乞免離十苦八難，上昇天堂，衣食自然，長居無爲。

今故燒香，自皈依師尊大聖衆至真之德。得道之後，昇入無形，與道合真。

臣今故立直，二捻上香。願以是功德爲帝王國主、君官吏民、受道法師、父母尊親、同學門人、隱居山林學真道士、諸賢者，願各得其道，皈身皈神皈命大道。

臣首體投地，皈命太上三師。願以是功德，歸流帝王國主、君官吏民、受道法師、父母尊親、同學門人、隱居山林學真道士、諸賢者，願各得其道，安居無爲，長享福祚。

今故燒香，自皈依師尊大聖衆至尊之德。得道之後，昇入無形，與道合真。

臣今故立直，三捻上香。願以是功德，令臣得仙道，及九種親姻、國中同法學士、天下民人及螽飛蠹動、跂行蝓息，一切衆生，已生未生，並乞成就，皈身皈神皈命大道。

臣首體投地，皈命太上三尊。願以是功德，歸流臣身，令得仙度，終入無爲，與四大合德。天下人民，一切衆生，並得免離十苦八難、五毒水火、賊疫鬼害、災厄之中，國土安寧，天下興隆。

今故燒香，自皈依師尊大聖衆至真之德。得道之後，昇入無形，與道合真。

次東向九拜，言曰：

天地否激，陰陽相刑，四時失和，災害流生。星宿錯綜，以告不祥。國土擾亂，兵病並行，帝王憂傷，兆民無寧。謹依大法，披露真文，皈命東方無極太上靈寶天尊、已得道大聖衆至真、諸君丈人、九氣天君、東鄉諸靈官。

今故立齋，披心露形，引求自克，爲國謝殃，燒香然燈，照

曜諸天，下暎無極長夜之中九幽之府，開諸光明。願以是功德，爲帝王國主、君官吏民，解災卻患。三景復位，五行順常，兵止病愈，國祚興隆，兆民懽泰，人神安寧。

今故燒香，皈身皈神皈命師尊大聖衆至真之德。得道之後，昇入無形，與道合真。

叩頭自搏，八十一過止。

次南向三拜，言曰：（將東方願文中“東方”換成“南方”，“九氣”換成“三氣”，“東鄉”換成“南鄉”，則與該願文相同。故省略）

叩頭自搏，各二十七過止。

次西向七拜，言曰：（將東方願文中“東方”換成“西方”，“九氣”換成“七氣”，“東鄉”換成“西鄉”，則與該願文相同。故省略）

叩頭自搏，各六十三過止。

次北向五拜，言曰：（將東方願文中“東方”換成“北方”，“九氣”換成“五氣”，“東鄉”換成“北鄉”，則與該願文相同。故省略）

叩頭自搏，各四十五過止。

次東北向一拜，言曰：（將東方願文中“東方”換成“東北方”，“九氣”換成“梵氣”，“東鄉”換成“東北鄉”，則與該願文相同。故省略）

叩頭自搏，九過止。

次東南向一拜，言曰：（將東方願文中“東方”換成“東南方”，“九氣”換成“梵氣”，“東鄉”換成“東南鄉”，則與該願文相同。故省略）

叩頭自搏，各九過止。

次西南向一拜，言曰：（將東方願文中“東方”換成“西南方”，“九氣”換成“梵氣”，“東鄉”換成“西南鄉”，則與該願文相同。故省略）

叩頭自搏九過止。

次西北向一拜，言曰：（將東方願文中“東方”換成“西北方”，“九氣”換成“梵氣”，“東鄉”換成“西北鄉”，則與該願文相同。故省略）

叩頭自搏，各九過止。

次西北向上方三十二拜，言曰：（將東方願文中“東方”換成“上方”，“九氣天君”換成“三十二天帝君”，“東鄉諸靈官”換成“玉京玄都紫微上官諸真人、玉女神仙之諸靈官”，則與該願文相同。故省略）

叩頭自搏，各二百八十八（原文八十八）過止。

次向東南下方十二拜，言曰：（將東方願文中“東方”換成“下方”，“九氣天君”換成“九壘土皇、四司五帝、十二仙官、五嶽四瀆九宮真人”，“東鄉諸靈官”換成“神仙玉女、無極世界地祇之諸靈官”，則與該願文相同。故省略）

叩頭自搏，各一百二十（原文一百八）過止。

次旋行三匝，誦步虛靈章。

次復爐。

香官使者、左右龍虎君、捧香驛龍騎吏。當令請宣齋堂，生自然金液、丹碧、芝英，百靈衆真交會在此香火爐前，令臣得道，遂獲神仙，舉家蒙福，天下受恩。十方玉童玉女，侍衛香煙，傳臣所啓，徑御無極大上大道御前。

(注)復爐,是招回作為道士的使者而派遣出去的仙官、吏兵,使其返回道士體內的儀式。

(至此,儀式結束)

金籙齋是以使用《靈寶五篇真文》為特徵的。這是因為金籙齋是信奉《靈寶五篇真文》的元始系《靈寶經》的作者(葛氏道)創造的儀禮。但是,金籙齋中可以看到天師道的影響。例如,金籙齋中通過“發爐”讓道士體內的仙官、吏兵作為使者昇至天上界的無極大道之處進行“關啓”(奏上),而這個方法和五斗米道、天師道上章的儀式相同。金籙齋中還有“披頭散(髮)結,依訣塗炭”、“叩頭自搏,一百二十過”等,可以看到被認為是從塗炭齋吸收過來的行為。或者,“發爐”中請願的“無上三天玄元始三氣太上道君”,“復爐”中論述的“無極大上大道”等神格名,不難發現劉宋初期天師道的最高神“太清玄元無上三天無極大道”的影響。這些都表明金籙齋是受劉宋時期天師道思想的影響而形成的,所以認為金籙齋及記載金籙齋的《九幽玉匱明真科》形成於劉宋初期,應該不會有大的出入。

黃籙齋

黃籙齋是和金籙齋並列的“道教”中具有代表性的齋法。該齋主要以救濟三塗中的祖先為目的。黃籙齋,根據《無上祕要》(HY1130)卷五十四《黃籙齋品》,按照如下順序進行:

(1)立壇,(2)題榜,(3)然燈,(4)香火,(5)鎮龍,(6)命繒,(7)方彩,(8)署職,(9)三上香,(10)祝香,(11)請仙官,(12)三上香,(13)謝十方,(14)謝日月星,(15)謝五嶽,(16)謝水官,(17)謝三寶,(18)存思。

(注)“祝香”和發爐相同,“存思”和復爐相同。

下面介紹一下論述有黃籙齋目的的(12)“三上香”。如下：

三上香

第一上香爲同法某甲拔度九祖父母九幽玉匱長夜之府，死魂惡對，宿身罪根，功德開度。建齋燒香，請謝十方，願爲九祖父母拔出幽苦，上昇天堂，今故燒香，皈身皈神皈命大道。

臣等首體投地，皈命太上三尊，願以是功德歸流九祖父母，乞得免離十苦八難長夜之身，得見光明，上昇天堂，衣食自然，長居無爲。今故燒香，自皈師尊大聖衆至真之德，得道之後昇入無形，與道合真。

(第二、第三上香也唱有同樣的祝詞。)

黃籙齋中也有等同於“發爐”的祝香和等同於“復爐”的存思。這是因爲金籙齋和黃籙齋發展了五斗米道、天師道的“上章”，創作出齋法，作爲比其規模更大的儀禮。而黃籙齋中也可以看到基於天師道三洞說的“三寶神經、符籙”和“三十六部尊經”之類的語句，從這裏明顯的天師道思想的色彩來推測，可以認爲其創作者是天師道道士。而其創作時期，大概是在三洞說形成的劉宋元嘉十年(433)以後，陸修靜創作《洞玄靈寶五感文》的元嘉三十年(453)以前，比金籙齋形成的時期稍晚，大約爲劉宋的中期。也許可以推測，天師道從三洞大乘的立場吸收葛氏道的《九幽玉匱明真科》之後，作爲和金籙齋成對的齋法，立刻創作了黃籙齋。乞求天子安泰的金籙齋和乞求祖先救濟的黃籙齋，作爲之後“道教”的基本的一對齋法而得到了繼承。

關注祖先救濟的黃籙齋非常流行，是“道教”的齋法之中得到最爲廣泛進行的齋法。解說黃籙齋的代表性的道書有唐末五代杜光庭編輯的《太上黃籙齋儀》(HY507)和南宋留用光傳授的《無上

黃籙大齋立成儀》(HY508)。

塗炭齋

關於塗炭齋儀式的方法，可見陸修靜《洞玄靈寶五感文》的三元塗炭齋一項的注解及《無上祕要》卷五十《塗炭齋品》，如依照《洞玄靈寶五感文》簡潔的注解來描述塗炭齋方法的話，如下所述：

法於露地立壇，安欄格。齋人皆結同氣賢者，悉以黃土泥額，被髮繫著欄格，反手自縛，口中銜壁，覆臥於地，開兩腳，相去三尺，叩頭懺謝，晝三時向西，夜三時向北。

齋有上中下三元相連，一元十二日，合三十六日。下元限竟，進中元。十二日內加三過方謝。中元竟，進上元。十二日內加五過方謝。於謝者，向上下中。中四面四角，中一方謝，增為苦劇。

所以名三元者，元則數之始也。一年有十二月三百六十日。十日為一旬，月有三旬。旬有上中下。十二月合三十六旬。斯則十分之一，分為三元。一元十二日，是十二時一週也。

這裏寫到“於露地立壇”，就是說塗炭齋不是在室內，而是在外面露地舉行。因此，塗炭齋也稱為“三元露齋”。據說塗炭齋在齋法之中是最為艱苦的，甚至有喪失生命的危險。

依據《無上祕要》卷五十《塗炭齋品》，直接記錄進行塗炭齋的信徒之祈願的“三上香”，內容如下：

次第一上香。

係天師某治祭酒太上靈寶無上三洞法師某嶽先生臣某等，上啓虛無自然元始天尊、無極大道、太上老君、高上玉皇、十方已得道大聖衆至真、諸君丈人、三十二天帝、玉虛上帝、玉

帝大帝、東華南極西靈北真、玄都玉京金闕七寶玄臺紫微上宮靈寶至真、明皇道君、玄中大法師、天師君。

臣等宿世緣會，生遭道教，謬蒙師真所見，啓拔開道，腐骸參以經法，過太之恩實在罔極。受法之日與三官有誓，要當竭盡軀命，輸效筋骨，奉宣大化，質對幽冥，輔助師老，救濟一切。

謹有於此讀辭。臣等謹相攜率，爲某承天師旨教，建議塗炭，束縛骸骨，銜髮泥額，五心塗地，於欄格之下，依靈寶下元大謝清齋燒香，晝夜六時行道。爲某首謝億曾萬祖父母伯叔兄弟無殃數劫億宗以來，逮及某身家門大小前身今生積行所犯，天所不原、地所不赦、人所不哀、鬼所不放億罪兆過，觸犯三元百八十條律、三官九府百二十曹、陰陽水火左右中官考吏之罪。

今故燒香，願以是功德爲某家億曾萬祖父母先亡後死亡父母等免脫憂苦，上昇天堂，分福南官，皈身皈神皈命大道。

臣等首體投地，皈命太上三尊，願以是功德歸流某億曾萬祖父母先亡後死，乞免離十苦八難，上登天堂，衣食自然，常居無爲。今故燒香，自皈師尊大聖衆至真之德，得道之後昇入無爲，與道合真。

次第二上香。祝曰：

臣等謹重燒香，願以是功德爲帝王國主、君臣吏民、臣等受道法師、父母尊親、同學門人、諸隱居山林學真道士及諸賢者，願各得其道，皈身皈神皈命大道。臣等首體投地，皈命太上三尊，願以是功德歸流帝王國主、君臣吏民、臣等受道法師、父母尊親、同學諸道士賢者，願免離十苦八難，各保福祚，終入無爲。今故燒香，自皈師尊大聖衆至真之德，得道之後，昇入

無形，與道合真。

次第三上香。祝曰：

臣等謹重燒香，願以是功德歸流某身及家門宗室、九親姻族、國中吏民、諸官祭酒、天下人民及螽飛蠕動、跂行喘息一切衆生，皈身皈神皈命大道。臣等首體投地，皈命太上三尊，願以是功德歸流某家，使災消禍散，福慶來生，宅舍寧吉，門戶興隆。令某身得仙度，昇入無爲，與四大合德，家門大小、天下民人、螽飛蠕動一切衆生，並得免離十苦八難、五毒水火、賊疫鬼害衆厄，各保福祿，安居無爲。今故燒香，自皈師尊大聖衆至真之德，得道之後，昇入無形，與道合真。

由上面“三上香”可知塗炭齋的目的是作爲祭酒的太上靈寶無上三洞法師，對施主億曾萬祖的祖先、去世的父母及施主身邊的親屬所有罪過進行懺悔並燒香，通過這種積功德的行爲進行祈願。第一，祈願他們被救濟出地獄，昇至天堂，皈依“大道”；第二，祈願從帝王國主、君臣吏民，到祭酒的師父和同學門人、父母親戚和諸位賢者，所有人都能免於三塗的十苦八難，享得福祿，進入無爲之境地；第三，祈願施主全家一門興旺，施主昇仙進入無爲世界，進而其一族之人和一切衆生都能免於十苦八難的苦厄，各得福祿，安享無爲境地。

從塗炭齋第一香的文中寫到“承天師旨教，建議塗炭”可以確認，這是五斗米道、天師道所舉行的齋法。還有，齋的導師是祭酒，從中也可看出塗炭齋是五斗米道以來傳統的齋。只是，祭酒的稱號爲“太上靈寶無上三洞法師”，表明前面的塗炭齋是由吸收了葛氏道《靈寶經》的劉宋初期天師道所重新創作的。“第一上香”羅列的祭酒奏上的神格名之中，置有第一位“虛無自然元始天尊”，第二

位“無極大道”(太上道君),第三位“太上老君”的三尊,也表明了該點。

上述的塗炭齋之中,祭酒擔當導師,而實際的塗炭齋中道士也能夠擔當導師。陸修靜是天師道的道士,根據他的著作《洞玄靈寶五感文》,劉宋元嘉三十年(453)冬親自擔當導師,實踐三元塗炭齋。還有依據南陳馬樞《道學傳》(《三洞珠囊》卷一《救道品》所引的《道學傳》),陸修靜在泰始七年(471)爲了治療明帝的重病,在崇虛館實施三元露齋(塗炭齋)。

陸修靜特別尊重五斗米道以來傳統的塗炭齋,在《洞玄靈寶五感文》中,將齋法大致分爲三類,將三元塗炭齋作爲和洞真上清之齋、洞玄靈寶之齋並列的重要的齋法,爲其建立大科目並進行解說的同时,記載了《五感文》,論述忍耐艱苦的塗炭齋的心得。該《五感文》裏,流露了懷念過世父母、祖先、師父之恩的心情,真切而打動人心。爲了養育自己,父母不得已做出了惡事,因此落入地獄,而祖先也在三塗受苦。想要救濟他們,必須對這些人懷有深深的感激之情。正是出於這種感恩之心,纔艱難忍耐艱苦的塗炭齋。

指教齋

陶弘景《登真隱訣》卷下“入靜”一條記載了天師道的“入靜法”(進入靜室的方法),和《正一指教齋儀》(HY797)具有相同的儀式內容,由此可知其是在論述梁代天師道所實施的指教齋。舉出前半部內容,如下所述。從該處也可發現,指教齋是滅罪的修行法,而靜室和靖室相同。

初入靜戶之時,當目視香爐,而先心祝曰:

太上玄元五靈老君。當召功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三氣正神,急上關啓三天太上玄元道君。某正爾燒香,入

靜〔室〕朝神。乞得八方正氣來入某身，所啓速聞，徑達帝前。

畢，乃燒香行事。燒香畢，初〔西〕向再拜。

謹開啓天師、女師、係師、三師門下、典者君吏。願得正一三氣，灌養形神，使五藏生華，六府宣通，爲消四方之災禍，解七世之殃患，長生久視，得爲飛仙。

畢，又再拜。次北向再拜，訖，三自搏，曰：

謹開啓上皇太上北上大道君。某以胎生肉人、枯骨子孫，願得除七世以來，下及某身，千罪萬過。陰伏匿惡考犯三官者，皆令消解，當令福生五方，禍滅九陰。邪精百鬼，莫敢當向。存思神仙、玉女來降，長生久視，壽同三光。

(二)

《玄門大義》(HY1116)的《釋威儀第七》中，這樣分類隋代所進行的齋法。

論齋功德者，宋師(宋文明)舊舉六條，今家大明二種，一者極道，二者濟度。極道者，洞神經云：心齋坐忘，極道矣。濟度者，依經總有三籙七品。三籙者，一者金籙齋，上消天災，保鎮帝王。二者玉籙齋，救度人民，請福謝過。三者黃籙齋，下拔地獄九玄之苦。七品者，一者三皇齋，求仙保國。二者自然齋，修真齊道。三者上清齋，昇虛入妙。四者指教齋，攘災救疾。五者塗炭齋，悔過請命。六者明真齋，拔幽夜之魂。七者三元齋，謝三官之罪。此等諸齋，或一日一夜，或三日三夜，或七日七夜，具如儀軌。其外又有六齋、十直、甲子、庚申、八節、本命、百日、千日等齋，通用自然之法。

其六齋月，正月、三月、五月、七月、九月、十一月也。

又有三長齋月，即正月、七月、十月是也。

十直者，月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日是也。

八節，所謂立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至。

這裏，首先值得注意的是，新添加的名為玉籙齋的齋法。陸修靜的《洞玄靈寶五感文》中沒有玉籙齋，梁武帝末年編撰的《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷五《行道品》中提到了太真、金籙、黃籙、明真、自然、三元、塗炭、洞神、神呪等齋，單卻看不見玉籙的名字。該齋法大概是六朝末年創作的。

另據《玄門大義》，齋在三籙七品以外，還有六齋、十直、甲子、庚申、八節等齋。梁代初期的《正一威儀經》的《正一奉齋威儀》一條，關於正一（天師道）之齋的威儀進行如下描述：

八解、十直、甲子、庚申、本命、八節吉辰，皆宜持齋。三界五帝、四天十部，悉來監臨。

上述吉月、吉日以外的時候，如有任何願望，也可以隨機地實踐齋。《正一奉齋威儀》中寫道：

凡為吉凶、生死、福業，先當修齋，造一切功德。成就日，皆須設齋慶喜。

（三）

南宋淳熙十五年（1188），呂元素整理的《道門定制》（HY1214）卷六《齋品》中引用唐末五代的著名道士杜光庭的觀點，這樣論述：

廣成先生曰：齋有二十七等，備在三洞經中。各有品題，標明所主。世所修奉，今著左方。

太一齋：十神太一主之。帝王修奉，展禮配天。

九天齋：九天生神帝主之。匡護國家，保制劫運。

金籙齋：上元天官主之。保佑帝王，安人鎮國。

玉籙齋：中元地官主之。保佑六官，輔寧妃后。上以爲帝王之齋。或大臣藩鎮，爲國祈禳，亦許修奉。

黃籙齋：下元水官主之。事關上元、中元二官。普資家國，徧濟存亡，開度七祖，救拔三塗。

明真齋：宗廟遷拔，及臣下拔亡，皆可兼奉。

洞淵齋：以北帝爲主。祛除疫癘，掃蕩邪氣。

九幽齋：然燈破暗，解救亡魂。

五鍊齋：道士修行之人減度修設。減度遷神，安靈拔罪。

正一齋：傳度經籙，授法付道。傳神傳籙，崇正除邪。

右十品齋法，皆有科儀。其餘一十七品，詳在廣成（杜光庭）《黃籙序事儀》中。或雖有名題，科儀不備。

據此，唐末杜光庭時代，“道教”的齋法也有二十七種，其中主要的十種是上面列舉的齋法。但是，其他十七種齋法之中，有的也僅存名字，沒有論述齋法的儀式做法和原則的科儀。

就這樣，“道教”所進行的齋法存在著歷史變遷，到唐末年齋法的數量逐漸增加，而其後卻趨於減少。時至南宋，即使上述十種齋法之中，主要實施的也就是配給天地水三官的金籙齋、玉籙齋和黃籙齋三齋法。

C 醮

（一）

被稱爲醮的祭祀，早在戰國時代就已經開始舉行了。戰國末

宋玉《高唐賦》(《文選》卷十九)寫有“醺諸神、禮太一”。之後，醺祭在葛洪《抱朴子·內篇》卷十六《黃白篇》的“務成子法”中可見：

凡作黃白，皆立太乙、玄女、老子坐醺祭，如作九丹法，常燒五香，香不絕。

或在《內篇》卷十一《仙藥篇》中，關於採集仙藥時候的醺祭，這樣記載道：

徐徐擇王相之日，設醺祭以酒脯，祈而取之。皆從日下禹步閉氣而往也。

這裏需要注意的是，醺的祭祀中設置了太乙、玄女、老子等神位，還有祭祀的時候使用酒和臘肉。認為醺之時諸神會降臨祭壇，所以在祭壇上獻上諸神喜歡的貢品，款待降臨的諸神，奏上乞求之事。貢品之中必須有酒，是醺祭的特色。

醺祭主要是葛氏道所舉行的傳統祭祀，東晉末期葛氏道編撰的《太上靈寶五符序》(HY388)卷下有《醺祝儀》，還有元始系《靈寶經》的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(HY352)卷下《元始靈寶五帝醺祭招真玉訣》中也詳細記載了五帝醺祭。但是後來，上清派也開始舉行醺祭，《上清經》中也可以看到一例醺祭。這是《八素真經服食日月皇華訣》(HY1312)卷下的《玄母八門行簡醺禮》。

(二)

這裏介紹一例典型的醺祭，即《元始靈寶五帝醺祭招真玉訣》的五帝醺祭。如下：

舊典降致靈寶五帝靈官法

以春用甲寅、乙卯，夏用丁巳、丙午，四季用戊辰、戊戌、己未、己丑，秋用庚申、辛酉，冬用癸亥、壬子。建王之日，於靈嶽

作高壇，四方簡纂，東西南北王上，開五門，安五牓，牓言如左：

東方牓青書言

九氣青天安寶華林青靈始老、蒼帝君、九氣天君、太上真王、青腰玉女、東鄉諸靈官、青華元陽門。安東面門。

南方牓赤書言

三氣丹天梵寶昌陽丹靈真老、赤帝君、朱丹三氣天君、元氣丈人、朱宮太丹玉女、南鄉諸靈官、洞陽太光門。安南面門。

中央牓黃書言

元洞太帝之山玉寶元靈元老、黃帝君、太帝真人、子丹黃庭戊己天倉玉女、中黃太帝官君、元黃高晨門。安王上門左。

西方牓白書言

七氣之天七寶金門皓靈皇老、白帝君、明石七氣大夫、太上白素玉女、西鄉諸靈官、通陰金闕門。安西面門。

北方牓黑書言

五氣玄天洞陰朔單鬱絕五靈玄老、黑帝君、玄滋五氣天君、太上靈君、夜光玉女、北鄉諸靈官、陰生廣靈門。安北面門。

衆真牓紫書言

九天衆靈、五嶽靈山真人、江河四瀆三官九府諸靈官、地仙、玉女、五嶽飛仙神仙諸仙官君，詣元黃高晨門右。安王上門右。

右五門，法玄都上官五氣之門。上仙衆真非正方之門出入，皆從中央黃帝門右也。

安五門畢，當四面安障，勿令當風，使火光氣亂。每令火氣密，勿廣照，使靈氣散也。敷一五尺盛席，隨節安之。春則向東方也。

鴻鷺鳥一頭，令熟。香酒五斗，每令清。香果隨豐珍之宜。用盛杯十一枚，杓令新好。盤三枚，皆令精。其二盤各請五杯，其一盤請一杯，一杯盤令在五杯盤者下。流五香火，相次於盤前。果亦三盤，如之。餘酒肉別器，請著座前。

列南和丹繒五尺於案上，請《靈寶五篇真文》及《五符》，割碧林之帛五尺，以覆真文符上，安著座後，令符處丹青中，以為落髮歃血之盟也。青以代髮，丹以代歃血之誓。真人不傷神損德，故以代之。

香令五種，雜和之。香爐每令新好，相連安之。束帶跪請，每令餘聲下氣。天真密感而降。當朱書白銀木刺上六枚，以請五帝、衆仙、靈官。安五香火之下。

東方九氣青天安寶華林青靈始老、青帝君、青牙九氣天君、太上真王、青腰玉女、東鄉諸靈官。某帝真人某甲再拜五香，稽首奉請。

降青華元陽門

南方三氣丹天梵寶昌陽丹靈真老、赤帝君、朱丹三氣天君、元氣丈人、朱官太丹玉女、南鄉諸靈官。某帝真人某甲再拜五香，稽首奉請。

降洞陽太光門

中央元洞太帝之山玉寶元靈元老、黃帝君、太帝真人、子丹黃庭戊己天倉玉女、中黃太帝官君。某帝真人某甲再拜五香，稽首奉請。

降元黃高晨門左

西方七氣之天七寶金門皓靈皇老、白帝君、明石七氣大夫、太上白素玉女、西鄉諸靈官。某帝真人某甲再拜五香，稽

首奉請。

降通陰金關門

北方五氣玄天洞陰朔單鬱絕五靈玄老、黑帝君、玄滋五氣天君、太上靈君、夜光玉女、北鄉諸靈官。某帝真人某甲再拜五香，稽首奉請。

降陰生廣靈門

九天衆靈、五嶽靈山真人、江河四瀆三官九府諸靈官、地仙、玉女、五嶽飛仙神仙諸仙官君。某帝真人某甲再拜五香，稽首奉請。

降元黃高晨門右

右，朱書五簡，安五香火下。讀簡畢，便請一帝，再拜，下簡。以次如法。後一簡令在中央之右。送天官都畢，埋山五方。此玄都舊典，不得移式，則天真不降，誤，兆被殃也。

安簡畢，調聲自陳：

某年某月某朔某日某子某處某帝真人甲乙，年如干歲，以某年某月某日，從某嶽真人甲乙，奉受《太上靈寶五老真文自然赤書五篇符命》。謹依大道玄都舊典科法，清齋沐浴，香熏神室，奉請五帝君、五帝靈官、真人、神仙、玉女。謹以鴻鷺之鳥、香酒、甘果，表於丹心。潔整身神，司迎上皇天尊。請遣五體真官、三魂七魄、三官真人，上到九天，奉迎九天之官、三天之官、五外之鄉、青牙之天、朱丹之天、太帝之山、中黃之天、明石之天、玄滋之天、八方五帝真人之庭，通宣所啓。執齋奉禮，虛心注仰。願迴靈駕，暫降某處，臨映丹誠，降五符之真，歆享微禮薄饌。

畢，再拜，伏地良久，乃起長跪，取東方簡讀文畢，下簡故

處，重請上神。

奉降東方靈威仰蒼帝君、青牙九氣天君、太上真王、青腰玉女、東鄉諸靈官。

次讀南方簡。如上法

奉降南方赤飄弩赤帝君、朱丹三氣天君、元氣丈人、朱官太丹玉女、南鄉諸靈官。

次讀中央簡。如上法

奉降中央含樞紐黃帝君、太帝真人、子丹黃庭戊己天倉玉女、中央太帝官君。

次讀西方簡。如上法

奉降西方曜魄寶白帝君、明石七氣大夫、太上白素玉女、西鄉諸靈官。

次讀北方簡。如上法

奉降北方隱侯局黑帝君、玄滋五氣天君、太上靈君、夜光玉女、北鄉諸靈官。

次讀衆靈簡。如上法

奉降九天衆靈、五嶽靈山真人、江河四瀆三官九府諸靈官、地仙、玉女、五嶽飛仙神仙諸仙官君。

右，請五帝衆真六位，位輒再拜，合十二拜。迎帝稱降。事畢，送帝，當稱上勞某帝。輒再拜，又合十二拜。醮禮之道，畢於此矣。

奉請天真畢，五過上酒燔香，而自陳啓：某以有幸，宿世因緣，九天之劫，轉及某身，遭遇明運，道法流行，得以穢身參染《靈文五篇赤書》、《五符寶經》。自叨竊以來，尊仰上真，心希神仙，而精誠淺薄，未能感靈。常恐罪身沈頓囂穢，淪沒九泉，天慈廣大，展某效心，守誠信向，長齋思神，念善修生，志度無

窮，而精誠淺狹，未能自宣。靈文深奧，天尊遐邇，未敢自聞。今上吉良日，整身清齋，告祭五靈五老五帝、諸君丈人。上勞神光、至真天尊，曲降卑賤。誠慚誠懼，不敢自寧。不勝天光，遐照無細。緣茲上陳。

某承先師舊典，以丹青告誓，閉口奉修，不敢洩漏。五八乃宣，以定仙契，五帝關聞。乞真符、經圖、神靈，侍衛營護某身，登山涉嶺，出入林磻，所求所向，皆得如心，金石開通，神明交接，萬願咸從，採芝採藥，不得隱藏，山精伏匿，萬試不干，虎狼毒螫，令不加身，玉女神童，給使東西，五帝靈氣，降入某形，安鎮五府，內外聰明，心開意聖，逆知吉凶，三尸消滅，九蟲不生，身有奇毛，早得神仙。惟蒙至尊大帝直垂慈恩，下流衆庶。

賜如所陳，不勝洪澤，輒自效勤。臣誠惶誠恐，稽首再拜。又三過上酒，伏地。若私有所陳，自適意啓乞。

啓願畢，上勞東方靈威仰青帝〔君〕、青牙九氣天君、太上真王、青腰玉女、東鄉諸靈官。各還神房，便散香再拜。

次上勞南方赤飄弩赤帝君、朱丹三氣天君、元氣丈人、朱官太丹玉女、南鄉諸靈官。各還神房，便散香再拜。

次上勞中央含樞紐黃帝君、太帝真人、子丹黃庭戊己天倉玉女、中黃太帝官君。各還神房，便散香再拜。

次上勞西方曜魄寶白帝君、明石七氣大夫、太上白素玉女、西鄉諸靈官。各還神房，便散香再拜。

次上勞北方隱侯局黑帝君、玄滋五氣天君、太上靈君、夜光玉女、北鄉諸靈官。各還神房，便散香再拜。

次上勞九天衆靈、五嶽靈山真人、江河四瀆三官九府諸靈官、地仙、玉女、五嶽飛仙神仙諸仙官君。各還神房，便散香再

拜。

奉禮醮祭法事都畢，取簡，隨方埋著五門下，衆真簡埋於中央門。

右三年一醮，九年三醮，都止。

（注）建王之日，是說春之寅日、夏之巳日、秋之申日和冬之亥日。

醮祭之時，先於祭壇擺放大量貢品，置符和簡。隨後，進行讓天真降臨的儀式，這稱為“奉請”或“奉請天真”。奉請天真之後，向諸神敬酒燒香，道士陳述自己所想或所願之事，這叫做“自陳”。“自陳”之中，感謝自己能夠因宿世因緣而在人界降生，有幸得遇《靈寶經》和《五篇真文》，恥於自己所犯罪過，請求天真救援。“自陳”之後，舉行送天真們返回天上界的儀式“上勞”。這便是醮祭的一般形式。

醮祭是主要在葛氏道之間舉行的祭祀，特別是《靈寶五符》的醮祝和《五篇真文》的五帝醮祭是具有代表性的醮祭。醮祭的特徵，是用符和簡讓諸神降臨神壇，向降臨的諸神獻上貢品（酒、乾肉、水果一類）進行接待。該點和齋法是截然不同的。在齋法之中，一般不會讓諸神降臨神壇，因此齋也不需要飲食當貢品。但是，齋法之中的三皇齋，部分吸收了醮祭的“奉請天真”的儀式，將果品、酒和乾肉作為貢品，也進行向三皇（天皇、地皇、人皇）等諸神倒酒的“酌酒”（參照《無上祕要》卷四十九《三皇齋品》）。但是，從三皇齋將葛氏道的《三皇內文》當作符而使用這點可以看出，其明顯受到了葛氏道所進行的醮祭的影響，該齋是“道教”齋法中特殊的一種。

醮祭之中，諸神的降臨是祭祀不可缺少的條件，所以為了召喚神而使用的符和簡，還有貢品發揮了重要的作用。降臨祭壇的諸

神的種類和使用的符與簡有一定的聯繫,《靈寶五符》的情況下是以五帝爲最高神的群神,《五篇真文》的情況下是以五老、五帝爲最高神的諸神。(順便說明一下,三皇齋是召喚以三皇爲最高神的諸神,所以使用《三皇內文》作爲符。)這樣爲了款待降臨的諸神,而獻上衆多的飲食(貢品),其中包括酒和肉類。飲食款待諸神的做法,和由來於五斗米道和天師道之上章的齋法是不同的,源自向諸神貢獻犧牲和酒的中國的傳統祭祀。

(三)

劉宋南齊時期的天師道,吸收了葛氏道的醮祭儀禮,結合天師道的教理,創作了新的醮祭。南齊時期天師道編撰的《正一經》之一的《正一法文經護國醮海品》(HY1277)中,記載了名爲“醮海神法”的醮祭的儀式,該醮祭之中引入了衆多上章和齋法的方法。作爲醮祭的一例,我們在這裏看一下“醮海神法”。

醮海神法

太上告仙人豆子明曰:將來國主帝王有國土不安、星宿錯度、日月失昏、陰陽不調、兵革四起、疫毒流行、兆民死傷,汝等徒衆宜加救護,攘災請福、滅障消殃。宜設河圖普告大醮,以謝三十二天、三十二帝、日月星宿、璇璣玉衡、三十六地名山大川、仙官洞府、土地真官。

可用飲食餅果千二百盤、金龍環璧、本命紋繒、五方鎮彩、金錢、鎮絹、旛香、燈燭、仙官神座、章信紙、筆、書刀。事事潔淨,罄竭丹誠,奏上章表,悔謝愆負,祈請福恩。

鎮信之物,天子用疋,諸侯用丈,庶人用尺,亦可三百六十盤,亦可二百四十盤。可令精勤道士一十二人,亦可九人,亦

可三人，沐浴清淨，燒香潔服，齋戒吉日登壇啓告徧謝。

（中略）

其鎮座用金銀珍寶。繒彩錦衣，著座上龍神，衣之。金龍五枚，各重一兩本命紋繡，天子用尺紫紋，王公用命紋五方鎮彩隨方色，東九、南三、西七、北五、中十二。座絳紋三丈五尺，天子三百五十尺。此物以爲法信。

東海水帝神王……以立春、春分日乘碧輦飛龍，上詣高皇玉帝，削罪，簡注仙籙，列奏上清玉皇帝前。

南海水帝神王……常以立夏、夏至之日乘蛟龍飛行雲輿，上詣高皇玉帝，削罪，簡注仙籙，列奏上清玉皇帝前。

西海水帝神王……常以立秋、秋分之日乘素霞飛輿，上詣高皇玉帝，削罪，簡注仙籙，列奏上清玉皇帝前。

北海水帝神王……常以立冬、冬至之日乘黑霞飛輿，上詣高皇玉帝，削罪，簡注仙籙，列奏上清玉皇帝前。

凡醮海神法，常隨四時上天日醮之。又以正月十五日、七月十五日、十月十五日，率言上天三官功過罪福。生死簡簿，應生者言左官，應仙者言中官，應死者言右官，謫役長徒大小劫會水中萬靈之事，隨所由列言，上下相應。若有考氣未正者，皆申三會考正，又言天地水三官。

次存神。

次鳴天鼓。

次發爐。

太上玄元五靈老君。當召功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三氣正神，急上關啓三天太上玄元道君。臣等正爾燒香設醮。速達徑御帝前。再拜。

次稱法位。

泰仙都正一平氣係天師某治氣道士小兆男官臣某甲稽首再拜。

謹奉請東方高上九玄玉虛帝皇、泰清玄元上三天無極大道、太上老君、諸君丈人、湯谷玉女、扶桑大帝君、天帝君、中央黃老君、九老仙都君、九氣丈人、太清玉陛下、上清太真玉寶王、上相東海玉門、東華小童君、高仙萬聖、玄極天尊。再拜。

謹奉請東海神阿明何歸君。再拜。

謹奉請南海神祝食劉翬君。再拜。

謹奉請西海神乘李口瀨君。再拜。

謹奉請北海神禺强吳禽强君。再拜。

(中略)

謹奉請天上飛龍神君。

謹奉請地下伏龍神君。

謹奉請日月神龍神君。

謹奉請星宿神龍神君。

謹奉請雲龍雨龍神君。

謹奉請五嶽靈山丘阜一切神龍君。

謹奉請守護國土、宮殿、府庫龍神君。

謹奉請三河九江、四海四瀆、洞源洞淵、清冷千川萬谷、十二淮津河伯河侯、四方八極水帝水府一切龍神君。並各嚴裝具冠，降席臨饗。再拜。

臣某謹上啓東海小童君、海內諸官神仙靈官、水帝水府一切官屬、諸龍王神君等。

臣幸籍宿慶，運生人品，忝染道流，情希拯濟，思欲佐國扶

命，救度蒼生，不勝戰越。今有詞誠，謹當宣奏。

次讀詞。

謹按詞文，深誠丹禱。既承憑仰，不敢寢默。伏惟皇上寸心所寄，志在卑官薄食，子育黎民，荷天重任，願行道德，思欲誕敷皇化。治合無爲，三省九思，保安宗社，大同天下，以副朕懷。憑仰海神龍王，曲就醺禮，垂慈臨饗，集福邦家。謹具啓聞，臣某再拜。

次上香。

臣某謹重上啓海神龍王、水帝水府一切官屬，乞降神明之大慈，感應蒼生之請願，恩流有識，澤及無心，哀佑丹誠，冥福加助，使皇帝神威被遠，謀謨日明，洞察幽玄，曉知前事。

凡有祈願莫不遂情。乞天下安寧，兆庶平泰，六合歸化，似星迴之仰辰極，萬國來王，若川流之赴滄海，伏兵偃甲，放馬息牛，子育黎民，不嚴而治，修行道德，以答洪恩。乞天災雲銷，地禍霧散，臣忠子孝，君惠父慈、皇帝永保乾尊，如天不變，皇后長居坤重，似地不移，皇太子、諸王兄弟等並各盤根帝本，繁茂皇枝，萬歲千秋，榮華不絕，普天率土，災害不生，地獄停苦，囹圄息訟，含靈沾慶，一切蒙福，神明慈力，所願稱心，萬善嘉會，荷恩罔極。臣某再拜。

次上香。

(中略)

臣某稽首，再拜，奉送。

次吟送神讚。

次上香。

次復爐。

香官使者、左右龍虎君、侍香諸靈官。當令此間醮所自然生金液、丹精、芝英，百靈、衆真，交會在此香火案前。願臣等學道克獲上仙，皇帝受福，天下蒙恩，十方仙童玉女，侍衛香煙，傳奏所言，徑御神前。

該醮祭吸收了很多上章和齋法的作法。在“奉請天真”之前，進行召喚出道士體內神的“發爐”，最後再進行“奉送”（和“上勞”相同），將下凡的諸神送回天上之後，進行讓使者體內神返回道士體內的“復爐”，這裏明顯把上章和齋法的方法吸納入醮的儀式之中。而“讀詞”更是模仿了向天官奏章的上章，在對應“自陳”的地方進行“上香”，也是模仿了齋法的“上香”的儀式。

隨著醮祭中混入了衆多齋法的儀式，齋法和醮祭的區別變得模糊，進入唐代，齋法和醮祭也開始被合稱為“齋醮”。

（四）

南齊梁初的《正一威儀經》中包括《正一醮請威儀》一條，此處對當時天師道實施的醮祭進行了如下論述：

1. 醮者，祈天地神靈之享也，亦有多種。所有餅果，並須清潔，不得肉脯葷穢，天官不佑。
2. 所贖信物不得假借，闕少不充，欺誑明靈。事畢，施散山棲道士、饑寒老病、囚徒役人。
3. 事畢，所設餅果食訖。餘皆埋之。
4. 當夜半已後，日中之前，生氣之時。
5. 所用餅果，並須芳新，不得經宿及生產尸穢、家鳥鼠食，餘則神靈不歆，徒失爾功。

該《正一醮請威儀》中值得關注的地方是禁止用鮮肉和乾肉當

貢品這點。這和前面看到的《元始靈寶五帝醮祭招真玉訣》的五帝醮祭截然不同。然而，現在看到的《醮海神法》中也只是用餅果（點心和水果）當作貢品，並不供奉酒和肉類，所以南齊梁代的天師道的醮的祭祀之中，應該和齋一樣，禁止用酒和肉類當作貢品。至於禁止的理由，是因為酒和肉類不符合天師道的正一盟威之道的“清約”精神。

道藏裏收錄了天師道的《正一解厄醮儀》（HY793）、《正一醮宅儀》（HY800）、《正一醮墓儀》（HY801）等。《正一解厄醮儀》之中也沒有將酒肉當作貢品，僅僅拿出一碗清水來代替酒。《正一醮宅儀》對五方宅神、五土將軍、宅內衆官（諸神）進行“上酒”，還有《正一醮墓儀》中也向后土神進行“上酒”，但並沒有將犧牲和乾肉用作貢品。

然而，《隋書·經籍志》卷四“道經”一條，關於醮進行了如下論述：

夜中於星辰之下，陳設酒脯、餅餌、幣物，歷祀天皇太一，祀五星列宿，爲書如上章之儀以奏之，爲之名醮。

此處酒和脯都作為貢品而被獻上。唐初的醮祭大概有採用酒和脯的情況。不過，即使是這種情況也不是用犧牲的血和肉，而是用脯（乾肉），通過此處可以說，崇尚“清”的“道教”諸神的精神還在發揮作用。此外，醮祭之中道士向諸神奏上文章被記述為“如上章之儀”，因為這正如我們在《醮海神法》所見到的那樣，“道教”的醮祭吸納了上章的儀式。

（五）

齋和醮本來是不同的儀式，《正一威儀經》也將齋和醮的威儀

分別記在《正一奉齋威儀》和《正一醮請威儀》之中。這是因為兩者在梁代還是不同的儀式。但是，在唐代以後兩者開始混同，“齋醮”一詞漸漸得到使用。

在北宋時代，有言“先齋後醮”，即先進行齋，隨後進行醮，採用這個作法將齋和醮在同一個儀式中連續進行。《無上黃籙大齋立成儀》（HY508）卷十四的《三官考功狀》中寫道：

伏為正普薦亡親某乙在會衆魂崇建無上黃籙大齋，用資超度。滿散，修設清醮三百六十分位，上謝洪恩。

先進行黃籙齋，其完成之後，接著進行醮，設下三百六十個神位，感謝諸神的恩惠。用一個儀式將齋和醮連續進行，因此兩者的區別越發模糊，黃籙齋也被稱為黃籙醮。^[4]

D 存思法

（一）

存思法是冥想體內存在的神，該方法早在後漢的《太平經》（HY1093）中就以五臟神存思法的形式出現。此外，存思法也被吸納入五斗米道與天師道的上章和齋法之中。上章之際將派遣至天上界的諸神從道士體內召唤出的“出官”之時，齋法之中將派遣至天上界的諸神從道士體內召唤出的“發爐”之時，和齋法結束之際將使者諸神招回道士體內的“復爐”之時，都進行存思法。

冥想體內諸神的存思法也是葛氏道的修道法，葛洪《抱朴子·內篇》卷十八《地真篇》中論述了體內名為真一的神和三魂七魄的存思方法及效果。《靈寶經》的《洞玄靈寶二十四生圖經》（HY1396）中論述了體內的上部八神、中部八神、下部八神合計二十四神的存思法。

但是，存思法是上清派最爲重視的修道法。《上清經》認爲，通過體內神的存思可以讓己身成仙，或者消滅三塗中七祖（七代祖先）與父母的罪過，使其昇仙。《上清經》的代表《大洞真經三十九章》（《上清大洞真經》所收。HY6）各章都說到了體內神的存思，這裏舉出其中一兩個例子，如《皇上玉帝君道經第三》記有：

玉帝君章

謹請帝君絳凌梵，字履昌靈，常守兆兩眉中間、紫戶外官死氣之門，使華蓋入兩眉中間，上昇紫房，七世父母罪解福生，上登帝官。

真思帝君絳凌梵真氣紫雲之色，罩於頂上，默呪曰：（中略）

次思紫氣從兆泥丸中入兆。乃口吸神雲，咽津九過，結作九神。一神紅袞冕，左四神青衣冠，右四神白衣冠。下入絳官，穿兩膀胱、尾間穴。上衝泥丸、兩眉中間、紫戶之外官。順時吐息。

據此，體內神玉帝君（絳凌梵）的真氣化爲紫雲進入體內，上昇紫房。冥想該光景可以讓七世父母（七祖）罪消福生，登上天上帝官。

《中央黃老君道經第十九》中記有：

心中一真章

謹請心中一真天精液君，字飛生上英，常守兆胃中四極之口、死氣之門，使兆五藏生華光，四關受真氣，紫液流滿於胃中，百神結成於絳官，羽衣虎裙上昇玉天。

真思心中一真天精液君真氣絳官之色，罩於頂上，默呪曰：（中略）

次思絳雲從兆泥丸中入兆。乃口吸神雲，咽津三過，結作

一神。狀如帝王，朱衣冠。下布胷間四極之口，化爲一輪百寶神光。神在光內。順時吐息。

據此，體內神心中一真天精液君的真氣化爲赤雲進入體內，在身中成爲一個神，其姿態如同帝王，著朱衣冠。再化爲一道光，冥想其中有百神的情景，進而存思自己著羽衣和虎裙，上昇天上界的樣子，便可得昇仙。

《上清經》的存思法要求修行者精神集中，因此修得其技法需要長期身心的鍛煉，不是任何人都可以輕易實施的。所以《上清經》的存思法被看作是最高的仙術，確定道士位階的三洞四輔經典的傳授之中，《上清經》是最後傳授的，修得該經之後被認定爲上清玄都大洞三景弟子、無上三洞法師。

(二)

在這裏順便列舉《大洞真經》中的三十九位神，如下：

1. 太微小童(干景精), 2. 太一尊神(務猷收), 3. 玉帝君(絳凌梵), 4. 左無英公子(玄充叔), 5. 右白元洞陽君(鬱靈標), 6. 中央司命丈人君(理明初), 7. 命門桃君(孩道康), 8. 泥丸天帝君上一赤子(玄凝天), 9. 絳宮心丹田宮中一元丹皇君(神運珠), 10. 命門下一黃庭元王(始明精), 11. 泥丸九真帝(昌上皇), 12. 膽中八真(合景君), 13. 兩腎七真(玄陽君), 14. 肺中六真(上元素玉君), 15. 脾中五真(養光君), 16. 肝中四真(清明君), 17. 精血三真(元生君), 18. 胃脘二真(堅玉君), 19. 心中一真(天精液君), 20. 九元之真男(拘制), 21. 皇一之魂女(上歸), 22. 紫素左元君(翳鬱無刃), 23. 黃素中元君(圓華黃刃), 24. 白素右元君(啓明蕭刃), 25. 日中司命(接生君), 26. 月中桃君(方盈), 27. 左目童子(飛靈), 28. 右目童

子(晨嬰),29.肺部童子(素明),30.胎中一元白氣君(務玄子),31.結中青氣君(案延昌),32.節中黑氣君(斌來生),33.胞中黃氣君(祖明車),34.血中赤氣君(混離子),35.上玄元父(高同生),36.三素老君(牢張上),37.五帝(黑帝保成昌、白帝彰安幸、赤帝長來覺、青帝雕梁際、黃帝含光露),38.泥丸上一帝卿(肇勒精),39.大洞帝一太素尊靈(父寧、母精)。

三、長生法

A 金丹(外丹)、房中、服餌(服藥)、調息(行氣)、導引之術

金丹(外丹)、房中、服餌(服藥)、調息(行氣)、導引的長生法主要被東晉葛洪的神仙術所重視,後也被吸收進“道教”的修道法。

金丹(外丹)術

金丹術是東晉葛洪最為重視的神仙術。^[5]葛洪將服用金丹看作是最高的神仙術,是出於金丹不會被腐蝕的性質,認為如果服用它,人的肉體也不會腐敗,以至不死。《抱朴子·內篇》卷四《金丹篇》中關於金丹的性質和其服用效果進行了如下簡潔的論述:

夫丹(原文金丹)之爲物,燒之愈久,變化愈妙。黃金入火,百鍊不消,埋之,畢天不朽。服此二藥,鍊人身體,故能令人不老不死。

金丹的製作方法有很多種,在此介紹其中的“威喜巨勝之法”如下:

威喜巨勝之法。取金液及水銀一味合煮之,三十日,出,以黃土甌盛,以六一泥封,置猛火炊之。六十時,皆化爲丹。服如小豆大,便仙。

以此丹一刀圭粉水銀一斤，即成銀。又取此丹一斤置火上扇之，化為赤金而流，名曰丹金。以塗刀劍，辟兵萬里。以此丹金為盤碗，飲食其中，令人長生。以承日月得液，如方諸之得水也，飲之不死。

以金液和黃土，內六一泥甌中，猛火炊之，盡成黃金。……復以火炊之，皆化為丹，服之如小豆，可以入名山大川為地仙。

以此丹一刀圭粉水銀，立成銀。以銀一兩和鉛一斤，皆成銀。

（《抱朴子·內篇》卷四《金丹篇》。引用文出自《雲笈七籤》卷六十七《金丹部》，進行部分修正。）

（注）所謂六一泥，是指礬石、戎鹽、滷鹹、礬石、左顧牡蠣、赤石脂、滑石等七物混合成的泥狀物。（《雲笈七籤》卷六十五《作六一泥法》）

北宋張君房的《雲笈七籤》關於金丹法的文獻收錄在自卷六十三到卷七十一的九卷之中。如此眾多的金丹術資料被記載於《雲笈七籤》之中，是因為金丹法流行於唐代，金丹術倍受矚目。但是，唐王朝的六位皇帝都因金丹而喪命，悲劇的不斷發生導致金丹術在北宋時代走向衰退。取而代之的是不使用藥物的內丹法。將金丹法與內丹法相區別的時候，也稱其為外丹法。

房中術

房中術是基於男女性交行為的長生法，其歷史久遠。後漢班固《漢書·藝文志·方技略》的房中一條就載有“房中八家，百八十六卷”。房中術是葛氏道所重視的神仙術，《抱朴子·內篇》卷八《釋滯篇》之中，對於葛洪時代就已經被應用的房中術及其特徵進行了如下論述：

1. 雖曰房中，而房中之術，近有百餘事焉。

2. 房中之法十餘家，或以補救傷損，或以攻治衆病，或以採陰益陽，或以增年延壽，其大要在於還精補腦之一事耳。

東晉的五斗米道和劉宋的天師道也盛行房中術，其被稱為黃赤之道，或三五七九之法。“道教”的修道法也吸收了房中術，但唐宋以後隨著內丹的流行，出現了將房中術貶低為低等長生法的傾嚮。

服餌(服藥)術

服餌(服藥)作為長生法是最傳統的方法之一，其方法多種多樣。《抱朴子·內篇》卷八《釋滯篇》中寫道：

雖言服藥，而服藥之方，略有千條焉。

將草木、動物和金石用作藥物，也有將金丹歸為服藥的情況。服藥之時，通常與不吃穀物的辟穀術同時進行。

調息(行氣)術

《抱朴子·內篇》卷八《釋滯篇》關於行氣的功效和方法進行了下面的說明：

1. 故行氣或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止瘡血，或可以居水中，或可以行水上，或可以辟飢渴，或可以延年命。其大要者，胎息而已。得胎息者，能不以鼻口噓吸，如在胞胎之中，則道成矣。

2. 初學行氣，鼻中引氣而閉之，陰以心數至一百二十，乃以口吐之。及引之，皆不欲令自耳聞其氣出入之聲，常令入多出少，以鴻毛著鼻口之上，吐氣而鴻毛不動為候也。漸習轉增其心數，久久可以至千，至千則老者更少，日還一日矣。

夫行氣當以生氣之時，勿以死氣之時也。故曰仙人服六氣，此之謂也。一日一夜有十二時，其從半夜以至日中六時為生氣，從日中至夜半六時為死氣。死氣之時，行氣無益也。

《雲笈七籤》卷三十二的“服氣療病”一項也說到了服氣法。還有明朝《正統道藏》洞神部方法類中收錄了大量關於服氣法的道書，著名的有下列道書：

唐代司馬承禎《服氣精義論》(HY829)

《太上養生胎息氣經》(HY818)

《太清調氣經》(HY819)

《太清服氣口訣》(HY821)

《嵩山太無先生氣經》(HY823)

《延陵先生集新舊服氣經》(HY824)

《幻真先生服內元氣訣》(HY827)

《諸真聖胎神用訣》(HY825)

《神仙食氣金櫃妙錄》(HY835)

導引術

正如導引也被稱為屈伸之法，是一種屈伸身體的體操。^[6]該保健法自古便被人們採用，這點通過馬王堆漢墓出土的帛書《導引圖》可以得到確證。《雲笈七籤》卷三十四《雜修攝》也對導引法進行了如下記載：

《太清導引養生經》

《寧先生導引養生法》

《彭祖導引法》

《王子喬導引法》

《導引雜說》

B 內丹法

唐代之後，出現了被稱為內丹法的獨特的冥想（存思）法。^[7]

所謂內丹，是將體內的精、神、氣三氣鍊成爲丹，是相對於由體外藥物鍊成的外丹而言的。內丹法是通過冥想（存思）在體內鍊成丹而獲得不死的方法。內丹法的用語多數來源於金丹法和房中術，這是因爲內丹法是通過冥想（存思）而將金丹術和房中術在人體內進行，在體內生成相當於金丹的內丹的方法。

作爲內丹法，最初階段的《修內丹法祕訣》（《上洞心丹經訣》卷中。HY949）中，關於內丹的生成進行了如下論述：

又運精氣，自尾間夾脊入腦。尾間穴在第十九節。夾脊節在第十二節。下補腦法，其初當偃頭，向後，緊閉大椎穴第三節，不令氣過。先緊閉夾脊，不令氣過。大椎穴名上關，夾脊穴名中關。後漸漸一起，直入腦滿。腦滿之後，丹自玄膺而下，其味甘，其氣香，至此則內丹成矣。

這裏可以看到房中術的還精補腦，但尚未出現金丹術的用語。但是後來的內丹法，將人體看作和外界大宇宙相對應的小宇宙，所以藉助金丹法和房中術的用語來說明讓體內的物質不斷變化並在內臟中循環而鍊成內丹的過程。參照《鍾呂傳道集》（《修真十書》卷十四所收。HY263）。

“內丹”這個用語在南朝陳的南嶽慧思《南嶽慧思大禪師立誓願文》（大正46）中就已經可以看到，但這不是我們所說的內丹法的內丹。內丹法的形成是在唐代以後。唐玄宗時代之人張果有著作《太上九要心印妙經》（HY225），基於《黃帝陰符經》（HY31）論述了內丹法。張果還有名爲《黃帝陰符經注》（HY112）的《黃帝陰符經》的注，附上了該注之後，《黃帝陰符經》開始作爲內丹法的依據而流行。《周易參同契》成爲內丹法的依據也是在唐代。唐代彭曉的注《周易參同契分章通真義》（HY999）及《周易參同契鼎器歌

明鏡圖》(HY1000)為論述內丹法的著作。此外,附有唐羅公遠和葉靜能注的《真龍虎九仙經》(HY227)中也論述了內丹法。從上述著作能夠確認內丹法形成於唐代,但因為唐代服食藥物的外丹法十分流行,所以內丹法並不算興盛。

但是北宋之後,外丹法因為有喪命的危險,所以陷入衰退,取而代之的是內丹法的興盛。北宋張君房《雲笈七籤》卷七十一至七十三的三卷收錄了內丹法的資料。內丹法的理論在北宋張伯端(984~1082)的《悟真篇》中得到確立,之後其理論為石泰、薛道光、陳楠、白玉蟾等南宗派人物所繼承。此外,北方王重陽的全真道也積極實踐內丹法,為了與南宗相區別,將之稱為北宗。

第三章 “道教”的歷史

一、南朝的“道教”

(一)

劉宋中期(五世紀中葉)由江南的天師道形成了名為“道教”的宗教。“道教”之中,以作為神格的老子(也被稱為“道”、“大道”、太上、老君、太上老君)為教主,將三洞四輔的所有道書看作老子的教說。因此,信奉“道教”的道教徒相信三洞四輔的所有教說是教主老子宣揚的教導,並且必須皈依三十六部全部道書。能夠明確揭示這一點的,是作為道教徒義務的“三皈依戒”。所謂三皈依戒,是指遵守皈依道寶(太上無極大道)、經寶(三十六部尊經)、師寶(玄中大法師)三寶的戒。“道教”的入門者必須受此戒,遵守該戒是一項義務。皈依三寶,這是身為道教徒的證明。

隨著天師道教團將信奉三洞四輔所有道書立為教團的教義,從此開始宗教活動,以往專門信奉三洞四輔中部分道書的其他道流逐漸失去了活動的空間,從而走向衰亡。其中只有上清派不顧

天師道方面的積極勸誘，堅持獨立的立場，繼續僅僅信奉《上清經》，和天師道劃清界綫，進行宗教活動。南齊梁初之時作成の上清派的《洞真太上太霄琅書》^[1] (HY1341。以下簡稱《太霄琅書》) 中，論述了當時上清派的道士們應該遵守的戒律、儀範和行法。其中從天師道借來的儀禮也並不少見，但基本上還是堅持了和天師道不同的立場。例如，卷三《三乘要用》所引的《四極明科》、《獨立明科》、《九真明科》中論述有上清派獨自的道典的傳授儀禮和信者應該遵守的戒律，或者違反上述規定時贖罪的方法。卷四《智慧要科》中《思道訣第五》對於道寶，《念經訣第六》對於經寶，《存師訣第七》對於師寶進行了論述，要求尊重道寶、經寶、師寶的三寶，但三寶的內容和前面看到的天師道的三寶是不一樣的。

梁代具有代表性的道士陶弘景 (456 ~ 536) 也在《登真隱訣》 (HY421) 中《入靜》、《章符》和《請官》等條採用了衆多天師道的儀禮，但在其他方面並沒有放棄對天師道的批判立場。《洞真靈寶真靈位業圖》 (HY169) 中僅僅給予天師道尊崇的太上老君以第四中位，天師道祖師的正一真人三天法師張道陵以第四左位的較低的地位。由該處我們可以明顯看出陶弘景反抗天師道的姿態。

就這樣，南朝的上清派和天師道之間保持著一定距離，同時卻也借用了天師道的部分教理。《太霄琅書》卷四《爲師訣第十》中有借用天師道的教說進行論述的地方：

有三洞，洞神、洞玄、洞真是也。師三洞可爲大，師一、二洞間，小師而已。

認可天師道信奉三洞部全體的立場，接受了這個觀念。但是，在受天師道思想影響較小的地方看不到三洞說，從這點上我們可知，上清派是從天師道思想中繼承接受了三洞說。上清派將宣揚三洞說

看作是天師道的特徵。《太霄琅書》卷四《法服訣第八》中論述關於道士法服的規定，有如下內容：

三洞所用，大旨略同。時有所異，皆老君之別科耳。

這裏所說的“三洞”，是指天師道。

對於上清派來說，三洞說是從天師道借來之物，並非自己積極宣揚的主張。因此，雖然與天師道存在一致，但試圖與其劃清界綫的上清派還是對於三洞說表現出了冷淡的態度。貫徹自己的主張，使之立足於三洞說的地方是看不到的。上清派並不喜好“道教”這個宗教名，似乎也與此有關。上清派的文獻之中，“道教”作為宗教名的用例基本是看不到的。《太霄琅書》中關於道教一詞僅有一次以如下內容出現：

或上不敬天地，下不畏鬼神，自作一法，不順道教，為上不恭。（卷六）

該道教應該不是宗教名，而是關於道的正確教說之意。被認為是宗教名的用例，也就只有陶弘景《真誥》（HY1010）卷十九《翼真檢第一》中可見的下面一例受到關注：

至義熙中，魯國孔默崇信道教，為晉安太守。罷職還至錢塘。

該“道教”究竟是指東晉末年上清派的教說，還是五斗米道（天師道前身）的教說，尚難以判斷。但是，上清派在稱呼自派時使用“道教”這個宗教名的用例在其他地方是沒出現的，通過這點推測的話，該“道教”大約是指五斗米道的教說吧。

南朝時，“道教”這個宗教名用於指代天師道教說的情況比較多，南陳馬樞（？～581）的《道學傳》中“道教”也在天師道道士陸修靜（406～477）的傳記之中出現。即，卷七《陸修靜傳》記有：

宋明帝思弘道教，廣求名德。悅先生之風，遣招引。……宋帝乃於北郊築崇虛館以禮之。盛興造構，廣延勝侶。先生乃大敞法門，深弘典奧。朝野注意，道俗歸心。道教之興，於斯爲盛也。（《三洞珠囊》卷二所收。HY1131）

此處記述了劉宋明帝時期陸修靜使“道教”盛極一時，因爲陸修靜是天師道的道士，所以該“道教”是指天師道的教說。

這樣看來，我們可以發現南朝時作爲宗教名的“道教”是指天師道的教說。這裏所說的天師道的教說，不是指狹義的五斗米道的教說，而是包括三洞四輔十二類的所有道書的教說，即因爲在指“道教”，所以其教說的內容包括過去的五斗米道、太平道、葛氏道、上清派等諸道流的教說。這種情況，包含各道流教說的意思是，各道流的教說被吸納入三洞四輔十二類之中，天師道信奉所有這些道書，所以創作這些道書的道流的教說也被混入了天師道的教義裏。促進各道流道書整合的天師道，形成并發展了涵蓋所有道流教說的“道教”。而在教團之中，也確立了基於三洞四輔的道士的位階制度，在天師道教團中設置了通曉各道流教說的法師。其結果是，導致天師道以外的道流喪失了獨自存在的意義。“道教”形成以後的狀況是，南朝時天師道以外只有上清派尚且存在。

（二）

那麼，這裏想就“道教”形成以後的上清派是否是“道教”這個問題，進行一些初步的探討。據天師道的三洞說，上清派的教法是“道教”教義的一部分，所以上清派的教法當然是“道教”。實際上，梁代陶弘景編撰的《真誥》和《登真隱訣》，或者當時存在的所有的《上清經》，依照《三洞奉道科戒營始》（HY1117。敦煌本《三洞奉道

科戒儀範》)卷四《法次儀》的《正一法位元》記載,都是屬於無上洞真法師應該學習的道書,所以梁代上清派的教法被吸納入梁末天師道的“道教”之中。就是說,梁末天師道將上清派陶弘景的教法看作是“道教”。然而,陶弘景本人並沒有把自己當成“道教”的信奉者,也沒有認為自己的教法是“道教”。這樣,雖然從天師道的立場來看,上清派的教法(教義)就是“道教”,但從上清派的立場來看,自己的教法(教義)並非“道教”。是否將上清派的教法看作為“道教”,這取決於立場的不同。而且,上清派之人也不遵守天師道所說的三皈依戒。在這點上,上清派之人並沒有意識到自己是“道教”的信奉者。總而言之,按照天師道的“道教”的立場,上清派的教法明顯是“道教”,不過上清派之人並不認為自己的教法是“道教”。

上清派在陶弘景之後走向衰落,在陶弘景之後沒有進行實質性的活動。但一般認為陶弘景之後,由王遠知、潘師正、司馬承禎、李含光等人構成的上清派譜系連續不斷。這個看法很大程度上是基於《雲笈七籤》卷五所載唐代李渤的《真系》。《真系》之中記載了從東晉楊羲至唐代李含光的道系,此處通常被理解為關於上清派譜系的記載,而事實上該譜系記載的是《上清經》及《上清經》教法的傳授順序,不是上清派的譜系。該譜系之中也包含了天師道的道士陸修靜。且潘師正、司馬承禎和陸修靜都被描述為傳授正法之人。從這點也可以發現,潘師正和司馬承禎不是上清派的道士,而是天師道的道士。他們是站在天師道三洞說的立場上而重視《上清經》,所以《真系》將其列舉為《上清經》的傳授者。北宋孫夷中(葆光子)《三洞修道儀》(HY1227)裏將他們作為天師道的道士。即,梁代陶弘景以後,上清派是不存在的。

二、北朝的“道教”

北朝的北魏之時，寇謙之（365～448）提出了改革五斗米道的口號，興起新天師道，但該道流似乎在寇謙之一代之後便消失了。雖然寇謙之將自己宣揚的教法稱為道教，但該道教與南朝天師道的基於三洞說的“道教”是不同的。根據《魏書·釋老志》記載，寇謙之宣稱受下凡的太上老君之託“清整道教”，但該道教和《老君音誦誡經》（HY784）中所述的道教相同，都是“適道正教”之意。寇謙之試圖改革腐朽的五斗米道，發展從太上老君處授得的道教。因此，寇謙之實踐的道教和南朝天師道的“道教”是不同的。但是，後來寇謙之的道教也被追認為“道教”。現行明代《正統道藏》中，收錄了記述寇謙之思想的《老君音誦誡經》，由此可確認寇謙之的新天師道的教法也被後來的“道教”所吸收。雖然尚無法確定寇謙之的新天師道在何時被認為“道教”，《隋書·經籍志》的《道經》一條中，在記述南朝梁代陶弘景的教法之時，同時也記述了北朝北魏寇謙之的教法，所以在唐初時寇謙之的教法似乎也被看作是“道教。”

北周武帝（561～578年在位）之時，進行了儒、佛、道三教的論戰，此時“道教”這個宗教名的使用，其意義是指代與“儒教”、“佛教”相對抗的一個“教”。《周書》卷五《武帝上》的建德二年（573）記有：

十二月癸巳，集群臣及沙門、道士等，帝昇高座，辨釋三教先後，以儒教為先，道教為次，佛教為後。

由此可知北周武帝的時代，“道教”這個宗教名就已經得到了廣泛

使用。

“道教”這個宗教名在北方得以廣泛使用是在北周之時，北周的“道教”是南朝天師道創立的基於三洞說的“道教”。北周武帝時代，三教優劣論戰之時，甄鸞爲了批判當時的“道教”而創作了《笑道論》（《廣弘明集》卷九），該《笑道論》一共分爲三部三十六條。該結構正如甄鸞本人在《笑道論》的序中所述，意在嘲笑“道教”三洞十二類的三十六部。借此可知，甄鸞是知道當時的“道教”由三洞十二類的三十六部尊經所組成。而且，甄鸞在《笑道論》之中對比並論述了北周“道教”道教目錄《玄都經目》與南朝陸修靜的《三洞經書目錄》的異同，由此也可以瞭解到，在《笑道論》寫成的天和五年（570），陸修靜的《三洞經書目錄》已經傳到了北周，北周熟知南朝天師道的三洞說。還有，《雲笈七籤》（HY1026）卷八十五《王延傳》之中記有：

周武以沙門邪濫，大革其訛。玄教之中，亦令澄汰。而素重於〔王〕延，仰其道德，又召至京，採其道要。乃詔雲臺觀精選道士八人，與延共弘玄旨。又敕置通道觀，令延校三洞經圖，緘藏於觀內。延作《珠囊》七卷，凡經傳疏論八千三十卷。

據此，北周武帝在實施廢止道佛二教的建德三年（574）建立了通道觀，讓王延（520～604）於此整理三洞部的經圖類，作《三洞珠囊》七卷。由此也可知，北周武帝之時三洞說廣爲流傳。武帝末年編撰的《無上祕要》（HY1130）可以說是北周“道教”的集大成之作，見此書也能夠清楚地發現，北周的“道教”與南朝基於三洞說的“道教”是相同的。不過，在教團組織方面北方的“道教”和南朝的天師道似乎是不同的，其實際情況尚未明瞭，有待今後研究。

那麼，南朝的“道教”是何時傳入北方的呢？還有，是誰對其進行了吸收？

奉武帝之命而編撰《三洞珠囊》的王延，據《雲笈七籤》卷八十五的本傳，載有“時年十八，居於樓觀”，所以大概是樓觀派的道士。樓觀是位於長安郊外的道觀，由北魏至北周時代，活躍著以此道觀為中心的被稱為樓觀派的道士。該樓觀派的道士大概從北魏末期開始，積極吸納南朝天師道的三洞說，將其置於自家教法的中心。《仙苑編珠》卷中（HY596）所收的《樓觀傳》載有：

田法師，名仕文。年十九入道師韋君，受三洞經法。

或者卷下所引的《樓觀傳》裏有：

于法師，名章，字長文。年七歲時，讀《道德經》。年十一

師侯法師出家，受三洞經法。

記錄了樓觀派內三洞經法由師傳給弟子。三洞經法的傳授好像並不局限於樓觀，其他道觀也有進行，王延在華山的雲臺觀自焦曠真人授得《三洞祕訣真經》。

據《樓觀傳》所言，于章（533～614）八十二歲時仙去。《歷世真仙體道通鑑》（HY296）卷三十的《于章傳》記載，于章在隋代大業十年（614）去世，終年八十二歲。據此，于章十一歲出家之時為西魏大統九年（543），于章在那時從侯法師（侯楷，488～573）那裏被傳授以三洞經法。《歷世真仙體道通鑑》裏面也記錄了大統九年時于章從侯法師那裏授得《三洞衆真要法》，所以于章在大統九年時從侯法師處授得三洞經法一事應該是沒有錯的。

借此可知，樓觀派在西魏的大統年間就已經接受了南朝天師道的三洞說。樓觀派接受基於三洞說的“道教”的時期，恐怕是要

早於西魏大統年間，可能為北魏末年。北魏正始二年（505）的《馮神育道教造像碑》（《北朝佛道造像碑精選》，天津古籍出版社）中可見“道民”、“籙生”、“道士”、“三洞法師”等南朝天師道的法位名，顯現出南朝天師道的“道教”傳播的痕跡。但是，該碑中法師全部被稱為“三洞法師”，看不到其他的法師稱號，由此推測北魏末年樓觀派的道士們中間，像南朝天師道的《正一法位》那樣完善的道士位階制度似乎尚沒有確立。

樓觀派吸納了南朝天師道的“道教”，也許是因為對於崇拜老子的樓觀派而言，以老子為教主的“道教”比較容易接受。在北方寇謙之的新天師道消失之後，樓觀派吸收了南朝天師道的三洞說，從而作為“道教”的信奉者進行活動。結果是，樓觀派的“道教”於北周時代成為了北方的“道教”。其代表者便是編撰《三洞珠囊》的王延。

三、隋代的“道教”

隨著隋文帝統一了南北朝，文帝設置了玄都觀，令其進行佛教和“道教”的研究，其觀主是在北周武帝之處編撰《三洞珠囊》的王延。《雲笈七籤》卷八十五的《王延傳》中記有：

至隋文禪位，置玄都觀，以〔王〕延為觀主。

王延就任玄都觀的觀主，是因為王延信奉的基於三洞說的“道教”作為隋政府許可的宗教而得到了承認。隋開皇二十年（600）十二月辛巳，文帝要求保護佛教的佛像和“道教”的元始天尊像，發佈了下面的詔敕，這也表明和佛教一樣，“道教”的宗教活動同時也受到隋代皇帝的認可和庇護。

詔曰：佛法深妙，道教虛融。咸降大慈，濟度群品。凡在含識，皆蒙覆護。所以雕鑄靈相，圖寫真形，率土瞻仰，用申誠敬。……故建廟立祀，以時恭敬。敢有毀壞偷盜佛及天尊像、嶽鎮海瀆神形者，以不道論。沙門壞佛像，道士壞天尊者，以惡逆論。（《隋書》卷二《帝紀第二·高祖下》）

從這裏說要尊重天尊（元始天尊）像一處可知，當時的“道教”裏元始天尊被信仰為最高神。這表明，將元始天尊作為最高神而崇拜的隋代“道教”，就是採用三尊說作為神格論的天師道。三尊說是劉宋的天師道從葛氏道的《靈寶經》借鑒而來的神格論，將元始天尊當作最高神格，太上道君當作次位的神格，太上老君作為三位的神格。

隋代的道教是基於三洞說的“道教”，這點在隋代編撰的《玄門大義》^[2]中也表現得很清楚。《玄門大義》已經散佚，只有殘卷尚存，參照其殘卷（《洞玄靈寶玄門大義》HY1116。《雲笈七籤》卷六所引《玄門大義》等）及依據《玄門大義》而作的《道教義樞》（HY1121），可知《玄門大義》約是基於三洞四輔十二類的道書分類體系而進行敘述的。而查看現存的《洞玄靈寶玄門大義》，多次引用了五斗米道、天師道的道書（《女青鬼律》、《玄都律文》、《正一經》、《老君說一百八十戒》、《太玄都老子自然齋儀》等），甚至還尊稱天師道的高道陸修靜為“陸先生”。由這些來推測，《玄門大義》顯然是南朝天師道的道士所編撰的。

這樣來看南北朝和隋代的“道教”，可以發現該時代的道教就是南朝天師道所宣揚的基於三洞說的“道教”。

四、唐代的“道教”

(一)

迄今關於道教的解說性著作、研究性著作和論文都經常認為唐代道教的主要流派是上清派，唐代知名的道士，如潘師正、吳筠、司馬承禎、李含光、韋景昭、黃洞元、孫智清、吳法通、劉得常、王棲霞，還有薛季昌、田虛應、劉玄靖、應夷節、杜光庭等人，都被當作是上清派的道士。^[3]但是，筆者認為這種通說是錯誤的。在筆者看來，唐代的“道教”的流派是天師道，上述道士都是天師道的道士。那麼，為何會產生如此大的意見分歧呢？

全世界的道教學者多數將上清派看作唐代“道教”的流派中的主流，其最大原因在於錯誤解釋了唐代李渤《真系》（《雲笈七籤》卷五）和元代劉大彬《茅山志》（HY304）中所述“上清經籙傳授次第”的意義。《真系》記述了從東晉楊羲至唐代李含光的“上清經籙傳授次第”，但這被誤解為在論述“上清派內上清經籙之傳授系譜”。還有《茅山志》自卷十至卷十二的《上清品》依次記載了自上清第一代太師魏華存至第四十五代宗師劉大彬等繼承上清經籙的宗師們，而這也被誤解為在論述“上清派的譜系”。所以現在的道教學者，多數根據這兩個文獻，認定上清派這個道流在東晉的魏華存、楊羲以來，到元代劉大彬之時，或者到更晚的時代，其活動持續不斷。

但是，“上清經籙傳授次第”並非原樣不動地意味著“上清派譜系”。至於理由，是因為天師道之中也進行上清經籙的傳授。查看梁代金明七真的《三洞奉道科戒營始》（敦煌本《三洞奉道科戒儀

範》)卷四《法次義》的《正一法位》、《受籙次第法信儀》(HY1234)、唐代張萬福的《傳授三洞經戒法籙略說》(HY1231)和同書《三洞法服科戒文》(HY787),或者《正一修真略儀》(HY1229)等道書就會明白,宣揚三洞說的天師道中也進行上清經籙的傳授,也有對其通曉的法師的位階和法服。基於這個事實,重新解讀《真系》和《茅山志》就能理解,《真系》和《茅山志》正是在論述上清經籙傳授的譜系,傳授者之中包括了衆多的天師道的道士,並不是在論述所謂上清派的譜系。例如,《真系》和《茅山志》之中不但有劉宋天師道的道士陸修靜,潘師正和司馬承禎也被描述為授得陸修靜正法之人,所以他們應該是作為天師道的道士而從三洞部中修得並傳授上清經籙的。這樣來看,《茅山志·上清品》的宗師們也有是天師道道士的可能,所以有必要對歷代宗師全部進行核實。那麼,我們想先來看一下唐代茅山的宗師。

唐初第十代宗師王遠知(528~635),據唐貞元二十一年(805)寫成的李渤的《真系》所載:

〔王遠知〕年十五,入華陽〔觀〕事貞白先生(陶弘景),授三洞法。又從宗道先生臧衿,傳諸祕訣。

但是,就王遠知師從陶弘景(456~536)這點來說,由於兩者生沒年代上存在間隔,大概可以推測出其並非事實。陶弘景向王遠知傳授三洞法這件事也同樣,三洞法是天師道的教法,就憑這點來說,上清派的陶弘景是否真的那麼做了,還是值得懷疑的。王遠知師從陶弘景這個說法恐怕是後來虛構的,其目的是使兩者在茅山進行上清經籙傳授一事看起來像是真實發生過的。^[4]

不過,王遠知師從臧衿,這似乎是事實。雖然還不知道臧衿思想的詳細內容,但他作有《老子道德經》注釋之事可以通過杜光庭

《道德真經廣聖義》(HY725)之序中“梁道士臧玄靜,字道宗(宗道之誤),作疏四卷”一段得知。還有根據唐代孟安排《道教義樞》,隋代天師道編撰的《玄門大義》中多處引用了玄靖法師(臧衿)之言,北宋張君房《雲笈七籤》卷六三洞四輔的太玄部的解說裏也介紹了玄靖法師之說。從這幾點來看,臧衿應該就是天師道的道士。而王遠知從臧衿那裏學到了諸多祕訣,其後進入茅山。中途,隋大業七年(611)被煬帝召喚至洛陽居住,但唐貞觀九年(635)再次回到茅山,與弟子王軌一同致力於茅山的復興。弟子王軌(580~667)在《桐柏真人茅山華陽觀王先生碑銘並序》(《茅山志》卷二十二)中關於其師王遠知有如下記述:

法師(王遠知)往於名山福地,感遇真經,晚居華陽〔觀〕。又摹寫《上清尊法》、《洞玄》、《洞神》、符圖祕寶。並竭鍾魏(鍾繇、魏華存)之模楷,盡班倕(班輸、工倕)之剡劂。緘封靜室,永鎮山門。

據此,王遠知在居住的華陽觀靜室中,除了洞真部的《上清經》,還保管了洞玄部《靈寶經》、洞神部《三皇經》和符圖祕寶,所以是王遠知將三洞的教法傳到了茅山。從這些方面推測,王遠知應為天師道的道士。

關於第十一代宗師潘師正(586~684),《舊唐書·隱逸傳·吳筠》中記有:

〔吳筠〕乃入嵩山,依潘師正為道士,傳正一之法。苦心鑽仰,乃盡通其術。

潘師正向吳筠(?~778)授予“正一之法”,因此他大概是天師道的道士吧。記載有唐高宗和潘師正之間問答的《道門經法相承次序》(HY1120)裏,潘師正被稱為“尊師”或“天師”。對於天師道

信徒而言，“天師”這個稱號是最高榮譽，潘師正被以此來稱呼，顯然是天師道的道士。還有查看《道門經法相承次序》的內容，潘師正持有天師道的思想應該是確切無疑的。

《真系》的王遠知一項寫道：

潘師正、徐道邈同得祕訣，爲入室弟子。陳羽、王軌次之。

潘師正被稱爲王遠知的入室弟子，但也有意見對潘師正師事王遠知懷有疑問。^[5]

從潘師正那裏授得正一之法的吳筠也是天師道的道士。吳筠於唐上元二年(675)作了稱讚天師道高道陸修靜的《簡寂先生陸君碑》(《全唐文》卷九百二十六)。此外，天寶十三年(754)的《進元綱論表》(《全唐文》卷九百二十五)中，記有：

伏以重玄(原文元)深而難蹟其奧，三洞祕而罕窺其門。

讚美了《老子道德經》的重玄說和三洞教法爲不易通解的深邃的教說，借此可知他是天師道的道士。

關於第十二代宗師司馬承禎(647～735)，《舊唐書·隱逸傳·司馬承禎》部分載有：

司馬承禎，字子微，河內溫人。……遂爲道士。事潘師正，傳其符籙及辟穀、導引、服餌之術。師正特賞異之，謂曰：我自陶隱居(陶弘景)傳正一之法，至汝四葉矣。

據此，司馬承禎受潘師正所傳的道術是以符籙爲中心的天師道的“正一之法”。《茅山志》上清品的第十二代宗師司馬承禎一項，寫有：

年二十，師體玄(潘師正)於嵩陽，受金根上經、三洞隱書。

司馬承禎被授予了《上清經》的《洞真上清青要紫書金根衆經》(HY1304)和三洞部的道書。司馬承禎著有景仰上清派陶弘景的

《陶弘景碑陰記》，而據《三洞奉道科戒營始》的《正一法位》，天師道的無上洞真法師應該學習的道書之中，包括了陶弘景的作品《真誥》和《登真隱訣》，所以即使有天師道道士崇敬陶弘景者，這也不足為奇。僅僅從司馬承禎崇敬陶弘景這點，還無法決定他就是上清派的道士。查看司馬承禎的主要著作《坐忘論》裏引用的經典，為《老子道德經》、《莊子》、《妙真經》、《西昇經》、《靈寶經》等經典，這些都是天師道道士應該學習的經典。還有，他為相傳是太上元元老君（老子）作的《太上升玄消災護命妙經》（HY19）寫作了《頌序》，這也因為他是尊崇老子的天師道道士吧。

第十三代宗師李含光（684～769）也是天師道的道士。《茅山玄靜先生廣陵李君碑銘並序》（《茅山志》卷二十三）中，記載：

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（司馬承禎），貞（原文正）一付先生。自先生距於隱居，凡五葉矣。

自隱居先生陶弘景至李含光的上清經籙的師承，被看作是三洞真經傳授的次第。這就表明，上清經籙的傳授是站在天師道三洞的立場上而進行的。接受三洞道書的李含光，當然應該是天師道的道士。還有同碑中寫有：

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，克受經誥。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，因以玄靜為先生之嘉號焉。

李含光在天寶七年（748）三月十八日向玄宗皇帝授予三洞真經，被賜予玄靜先生之號和法衣一襲。可以向皇帝授予三洞教法，恐怕只有修得全部三洞經籙的三洞大法師纔有資格，所以那時的李含

光已經是天師道道士中最高位的三洞大法師吧。隴西李白撰的《唐漢東紫陽先生碑銘》(《茅山志》卷二十四)中對李含光冠以天師之號,稱其為“天師李含光”。李含光正是被人們稱為“天師”而受到尊敬的德才兼備的優秀的天師道道士。

作為李含光弟子的第十四代宗師韋景昭,根據《華陽三洞景昭大法師碑》(《茅山志》卷二十三)裏看到的法位,也陞至了天師道道士最高位的三洞大法師。

第十五代宗師黃洞元(698~792),據《茅山志》之傳記載,於大曆十年(775)住廬山的下泊宮,“日誦大洞經,嗣韋宗師之學”。黃洞元也從韋景昭那裏學得三洞教法,特別尊重三洞道書中《上清經》的《大洞真經》,將其每日誦讀。

第十六代宗師孫智清(?~843?),據《茅山志》之傳記載,於大和六年(832)成為太平觀、崇玄觀、紫陽觀的《山門威儀》。孫智清門下有一位名為李德裕(787~849)的著名弟子^[6],其作為道士的法位至上清玄都大洞三景弟子(《茅山志》卷二十三所收《三聖記碑》)。該法位是天師道道士的位階之中修得《上清經》的法師的位階。而李德裕於寶曆二年(826)八月:

上為九廟聖主,次為七世仙靈,下為一切含識,於茅山崇元觀南敬造老君殿院,及造老君、孔子、尹真人像三軀。(《三聖記碑》)

李德裕尊崇老子,不僅是因為有唐王室將老子看作先祖這個政治上的理由,而且源於天師道道士應有的宗教情感。老君殿的建設和三真人像的創作,其行為不單是以救濟唐王室祖先為唯一目的,也以救濟普通人的七世祖先和一切眾生為目的,這樣看的話,就比較清楚了吧。李德裕在開成元年(836)的《望匡廬賦並序》(《全唐

文》卷六百九十七)中,寫到“因懷遠公、陸先生”,懷念廬山的慧遠和陸修靜,其原注記有:

余受法於茅山,玄(原文元)師(陸修靜)則傳法祖師也。

據此處可知,李德裕在茅山從孫智清那裏傳得的教法是陸修靜的三洞教法。不僅如此,由該李德裕的注可以確定,當時茅山施行的教法是將陸修靜當作“傳法之祖師”而加以敬仰的天師道的三洞教法。

還有《唐石燈記》(《茅山志》卷二十三)中,記載了唐寶曆三年(827)二月於茅山的崇元觀奉納燈臺的道士的名字,其中有“崇元觀上清三洞道士賀思寶”和“三洞道士陳惠瓘”,從這裏我們也可以看出,在唐代茅山道觀居住的道士是天師道的三洞道士。

《茅山志》卷十一的第二十一代宗師洞虛先生蔣元吉一條中,記有:

紫陽(成延昭)極論上清之學曰:三洞玉書,非子不足付度。

據此得知,第二十代宗師紫陽冲虛先生成延昭授予第二十一代宗師蔣元吉的教法也是三洞教法。

這樣來看,據這些被當作唐代茅山宗師的道士們的事跡,我們推測唐代茅山道觀中居住有天師道的道士,於此傳授的教法為天師道的三洞教法,修得三洞全體道書的三洞大法師處於指導者的地位。因此,可以將《茅山志》中記載的唐代茅山的宗師們全部看成是天師道的道士。

從《真系》和《茅山志》的記述之中,無法看出唐代茅山活動著上清派(茅山派)道士的跡象。反而能夠得知,那裏活動著天師道的道士。在唐代,上清派的道士並沒有居住在茅山,是因為上清派

本身已經消亡。北宋真宗咸平六年(1003)孫夷中(葆光子)所作的《三洞修道儀》中,將現代道教學者眼中的上清派的道士陸修靜、趙隱真、潘師正、李澄源、司馬承禎、吳筠、張承先、葉孤雲、葉廣寒、李希和、李含光等人,都看作爲天師道的道士。即,《三洞修道儀》之序如下所述:

天師之裔,世傳一人,即信州龍虎山張家也。大約此教盛於吳、蜀,迄於魏世有嵩嶽寇謙之天師,復大弘闡。歷於唐季,其間道業彰灼者,江左即有若簡寂先生陸公修靜。中宇即有若隱真趙先生、潘天師(潘師正)、澄源李先生、司馬天師(司馬承禎)、宗元先生吳天師(吳筠)、李(原文牛)先生(李含光)、葉孤雲、葉廣寒二天師、希和李先生,皆傳教之光明者。具載道門七葉圖。其於枝分脈散,不可勝數。

(二)

《茅山志》卷十一二十五代宗師劉混康一條記有:

紹聖四年……別敕江寧府句容縣三茅山經籙宗壇與信州龍虎山、臨江軍閭皂山,三山鼎峙,輔化皇圖。

北宋哲宗紹聖四年(1097)首次在茅山設立傳授上清經籙的宗壇(道場)。這樣的話,該年以前,固定的上清經籙的宗壇似乎是不存在的,所以我們推測北宋以前的天師道中上清經籙的傳授不一定只是在茅山進行,其他地域的道觀也進行著《上清經》的傳授。這也表明,修得上清經籙者,並不只有《真系》和《茅山志》中記載的道士。在唐代,上清玄都大洞三景弟子和三洞大法師,例如太清觀主史崇玄、敦煌中嶽先生張仁遜(敦煌資料 P. 2350)、中嶽先生索崇術(敦煌資料 P. 3770),還有其他人,應該有更多的天師道道士授

得上清經籙。如此說來,《真系》和《茅山志》好像是有意地從這些道士之中選取和茅山關係密切的道士,構成了上清經籙傳授的譜系。《真系》或《茅山志》中所載的道士之中,與茅山沒有關係的道士只有陸修靜一人。而其他人都以某種形式與茅山相聯繫。特別是不顧陶弘景、王遠知、潘師正三人的師徒關係模糊不清,《真系》和《茅山志》裏明確地認可其存在師徒關係,這樣做是爲了讓茅山上清經籙的傳授次第繼續下去,無論如何也要防止陶弘景之後的斷絕吧。就是說,《真系》和《茅山志》中上清經籙的繼承包含了虛構的成分。

《真系》和《茅山志》有意選擇了和茅山相關的道士作成上清經籙傳授次第,是因爲《上清經》的成書始於東晉時代楊羲和二許(許謐、許翽)在茅山進行的請神活動。茅山是《上清經》的發祥地,上清派的陶弘景也在茅山居住並開展活動,因此茅山和《上清經》有較深的歷史淵源。出於這個原因,無論是《真系》的作者李渤,還是《茅山志》的作者劉大彬,都將《上清經》的傳授譜系和茅山相聯繫。特別是有必要在《茅山志》裏說明,始於北宋的茅山上清經籙宗壇的宗師,和東晉魏華存、楊羲以來的上清經籙正統的傳授者的譜系是相銜接的,所以不得不製作宗壇建立之前茅山上清經籙的傳授譜系。《茅山志》中其譜系的製作好像借鑒了唐代李渤的《真系》,《真系》和《茅山志》中,自東晉楊羲至李含光的譜系基本是一致的。

這樣,《真系》和《茅山志》都有意編造了茅山上清經籙的傳授者譜系,因此不可將其全盤信爲史實。然而,迄今多數道教學者都依據《真系》和《茅山志》,錯以爲唐代的茅山確實存在上清派這個道流。關於這個誤解,很大程度上是因爲沒有充分理解三洞說是天師道的教義。

(三)

在審視“道教”歷史之時，時刻不能忘記的，就是三洞說為天師道的教義。以在唐玄宗的詔敕之下編撰的道藏《三洞瓊綱》為始，孫夷中的《三洞修道儀》等，帶有“三洞”一詞的道書都可以看作是經天師道之手完成的。例如，梁代金明七真的《三洞奉道科戒營始》、唐代王懸河的《三洞珠囊》、張萬福的《傳授三洞經戒法籙略說》(HY1231)、《洞玄靈寶道士受三洞經誡法籙擇日曆》(HY1230)、《醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀》(HY1202)、《三洞法服科戒文》(HY787)、《三洞衆戒文》(HY178)、杜光庭的《太上三洞傳授道德經紫虛籙拜表儀》(HY807)，或者宋代正一道士陳保光撰集的《三洞群仙籙》(HY1238)，作者不詳的《三洞道士居山修鍊科》(HY1262)、《三洞神符記》(HY79)、《太上三洞神呪》(HY78)、《太上三洞表文》(HY980)，都論述了天師道(正一派)的教法，可以全部認為是由天師道道士創作的。即使是標題裏不含“三洞”一詞的情況，如隋代的《玄門大義》、唐代的《道教義樞》、北宋的《雲笈七籤》等，全部是站在三洞說的立場上寫成的道書，也是由天師道道士創作而成。“道教”的歷史之中，三洞說就這樣一直作為天師道重要的教義而被繼承下來。

(四)

唐初“道教”的道流是天師道，這從高祖武德年間(618~626)發生的佛道論戰也可以看出。唐代最初的佛道論戰以武德四年(621)時元通觀學士太史令傅奕(554~639)上奏《廢佛僧事十一條》為起因。佛教一方的明概和法琳(?~640)分別寫出《決對傳

奕廢佛法僧事》(《廣弘明集》卷十二)和《破邪論》來反駁傅奕,其中明概非難道:

但傅奕曾爲道士,身服黃衣,不遵李老無爲之風,專行張陵兵吏之法。

說當時的道士:

今者道士不著李老參朝之服,乃披張魯亂國之衣。

這樣來看,可知唐初“道教”的道士是天師道的道士。

《太玄真一本際經》的作者劉進喜和李仲卿也響應傅奕的佛教批判,參加此論戰,各著有《顯正論》和《十異九迷論》。作爲回應,法琳再次創作《辯正論》(大正 52)進行詰難。我們看到《辯正論》卷六引用的李仲卿的《十異九迷論》,李仲卿論述了老子和釋迦的優劣,主張老子的“道教”比釋迦的佛教更優越。李仲卿被法琳稱爲“黃巾李仲卿”(《辯正論》卷六)。而“黃巾”一詞,是嘲笑當時天師道道士時常用的叫法。

太宗貞觀年間(627~649),也再次發生了佛道論戰,參加這次論戰的爲道士蔡子晃和成玄英。貞觀十年(636)時,蔡子晃和成玄英與僧侶慧淨論戰,此二人被《續高僧傳》(大正 50)卷三《慧淨傳》記爲“黃巾蔡子晃、成玄英”,由此可知二人是天師道的道士。十一年(637)時,太宗降旨,規定“道教”先,佛教後,道士、女道士的席次置於僧、尼之前。由此,唐王室正式開始庇護天師道的“道教”。

成玄英的著作有《老子道德經義疏》五卷、《老子道德經序訣義疏》一卷、《老子道德經開題》一卷、《莊子疏》三十卷及《靈寶度人經》之注,《老子道德經開題》(敦煌資料 P. 2353)的“第二釋經”一項的開頭說道:

第二釋經者,尋三洞尊文、七部玄教,討其題目,僉號曰

經。是知經者，法教之總名，至人之洪範。經之爲義大矣哉，蓋群品之舟航者也。

據此可知成玄英信奉三洞四輔道書的全體。之所以信奉全體三洞四輔的道書，是因為他是信仰“道教”的天師道道士。成玄英無論是解說《老子道德經》中題目的意義，還是創作《老子道德經》和《老子道德經序訣》的注釋，都是基於作爲將《老子道德經》看成最高經典而尊崇的天師道道士的一種宗教信念。與成玄英一同參加佛道論戰的蔡子晃也是天師道的道士。蔡子晃也著有《老子道德經》的注釋。

道藏編撰之前，先天二年(713)負責創作完成《一切道經音義》的編輯者太清觀主史崇玄，按照張萬福《傳授三洞經戒法籙略說》卷下記載，是天師道道士最高位的三洞大法師。只要讀此經典可發現，太清觀道士張萬福也是天師道的道士。

道士葉法善(616 ~ 720)，沒有赴命唐高宗之招使，在玄宗之時方入朝廷，向玄宗傳授道法，拜受金紫光祿大夫鴻臚卿越國公，兼景龍觀主，他也是天師道的道士。

皇帝玄宗也創作了“張天師讚二首”(《全唐文》卷四十一)，讚歎張天師(張陵)，此時活躍著的道士張探玄(667 ~ 742)爲張陵末裔，也是天師道的道士。他的事跡記載於天寶二年(743)六月三日寫成的《張探玄碑》(陳垣編撰《道家金石略》)。

唐代中期，道士朱法滿自稱“三洞道士”，編撰了《要修科儀戒律鈔》十六卷(HY463)，而該道書正是站在天師道三洞說的立場上進行編輯的。其中詳細記載了唐代中期“道教”道士的生活方式和遵守的戒律、當時道士的位階制度和法服制度，還有道士舉行的上章、齋、葬禮等儀禮之事，通過這些也清楚地看出，當時的“道教”是

天師道。

活躍於唐末五代的杜光庭(850~933)也是天師道的道士。杜光庭侍奉天台山道士應夷節(810~894),學習天師道的教法,整理後漢張陵和劉宋陸修靜以來的道法科教,編撰了《太上黃籙齋儀》(HY507)、《道門科範大全集》(HY1215)等卷帙浩繁的儀禮書,此外還流傳有《太上宣慈助化章》(HY617)、《道德真經廣聖儀》(HY725)、《道教靈驗記》(HY590)等論著。

(五)

天師道在唐代得到發展的重要原因,是李姓的唐王室認李姓的老子為祖先,對其加以特別的崇拜。唐的建立者是高祖李淵(566~635。618~626年在位),而老子在司馬遷的《史記·老子傳》裏被寫到“姓李”。受唐王室尊崇的老子屢次得到封號,高宗乾封元年(666)時老子被追封為太上元元皇帝,玄宗天寶二年(743)被封為大聖祖元元皇帝,天寶八年(749)進而稱為大聖祖大道元元皇帝,天寶十三年(754)為大聖高上大道金闕元元皇帝。因為老子是“道教”的教主,唐王室對天師道的“道教”給予了極大的庇護。

據《大唐六典》卷四《祠部》的“道教”一條,玄宗開元年間(713~741)天下道觀的總數為一千六百八十七所,其中道士的道觀為一千一百三十七所,女道士(女官、女冠)的道觀有五百五十所。唐代的道觀及道士制度基本上和梁代的天師道的道館及道士制度相同。關於道士的位階和法服的規定,基本遵守了《三洞奉道科戒營始》中《正一法位》和法服儀的規定。只是,道觀的設置和道士的任免被置於祠部的管轄之下,“道教”在得到政府庇護的同時,也接受著嚴格的控制。

(六)

唐代時開始了道藏的編輯。^[7]道藏的編輯始於玄宗開元年間《三洞瓊綱》(通稱《開元道藏》),至明英宗正統年間(1436 ~ 1449)的《正統道藏》,在各朝各代都在進行。具有代表性的,有唐玄宗時的《瓊綱經目》,北宋真宗時的《大宋天宮寶藏》,北宋徽宗時的《政和萬壽道藏》,金章宗時的《大金玄都寶藏》,元代的《玄都寶藏》,明英宗時的《正統道藏》。歷代的道藏都採用了三洞四輔的分類法。此外,道藏的編輯大多是奉皇帝的敕令而進行的。由此,關於道藏的編輯有兩個值得關注的地方。第一,道藏的編輯,是站在基於天師道三洞說的“道教”的立場上而進行的,就是說,道藏收集整理各朝代“道教”的道書。第二,道藏收錄的道書是各朝代皇帝、政府正式認可的“道教”經典。各時代道藏的編輯目的不單是收集該朝代的“道教”的道書,還有判定哪些道書是“道教”經典,和“道教”包括哪些道流,以及正式規定該朝代“道教”結構的一層意義。

把目光投向道藏的編輯目的,我們就可以探明各朝代“道教”的實際狀況。下面關於北宋以後的“道教”,這裏想在關注道藏編輯的同時,審視其歷史。

道藏的編輯對於道書的作者而言是嚴格的審判。在中國,道書的創作以各種方式進行,自己創作的道書一旦收入道藏,被認可為“道教”的經典,創作該道書的神仙道或者新興宗教就被正式認定為“道教”。因此,對於新興起的神仙道和新興宗教而言,自己創作的道書是否被收入道藏,是生死攸關的問題。如果編入道藏,被認可為“道教”,就可以得到皇帝的庇護。反之,如果被道藏排斥的

話，其道流和新興宗教就有可能被政府當作邪教、淫祠而鎮壓。

五、北宋的“道教”

(一)

北宋時期，真宗(998～1022年在位)和徽宗(1101～1125年在位)是熱心的“道教”信奉者，所以“道教”盛極一時。北宋“道教”的道流和唐代一樣，為天師道。現存張君房的《雲笈七籤》據說收集了真宗天禧三年(1019)完成的《大宋天宮寶藏》四千餘卷的精華，藉該《雲笈七籤》可知《大宋天宮寶藏》的輪廓。《雲笈七籤》在卷一開頭置《道德部·總敘道德》，刊載了讚美老子和《老子道德經》的道與德的文章，還有採用了三洞四輔說，從這幾點可知《雲笈七籤》是站在天師道的立場上編輯而成的。

真宗咸平六年(1003)寫成的孫夷中的《三洞修道儀》之序，記述了五代以後“道教”的衰落，其“道教”正是天師道。還有由陽臺的道士劉若拙口述入道的儀式和道士冠服的品位，孫夷中將其歸納為一卷的《三洞修道儀》，其中論述了當時“道教”的入道儀式和道士的位階，見此書可知，北宋真宗時的“道教”是天師道，當時道士的位階基本沿襲了梁末《三洞奉道科戒營始》的“正一法位”。天師道的道士位階制度在梁代以後，經隋唐至北宋得到了連續的傳承。

(二)

北宋之時，摩尼教被編入道教，為了讓摩尼教進入“道教”，使用了十分牽強的手法。宋代志磐《佛祖統紀》(大正49)卷四十八

中嘉泰二年(1202)一條記有：

大中祥符興道藏。富人林世長，賂主者使編入藏，安於亳州明道宮。

北宋真宗大中祥符年間(1008 ~ 1016)開始編撰天禧三年(1019)完成的《大宋天宮寶藏》之中記述了富豪林世長向其責任編輯者贈送賄賂，讓摩尼教的經典得以入藏。之所以會發生這種不當行為，也是因為摩尼教的經典一旦編入道藏，摩尼教也就被正式承認為“道教”，從而得到政府的保護。據《雲笈七籤》張君房的序，《大宋天宮寶藏》裏，確實讓《老子化胡經》和《明使摩尼經》等摩尼經典入藏。讓摩尼經典入藏，不單是因為向編輯者贈送了賄賂，而且因為在此以前摩尼教就力圖與“道教”融合，摩尼經典中也加入了“道教”的色彩，隨著摩尼經典編入道藏，摩尼教也開始被承認為“道教”。據說摩尼經典入藏以後，更推進了摩尼教的“道教”化，十二世紀前期摩尼寺完全變身為道觀。^[8]

(三)

北宋的天師道創造了新的道術，將其加入到原先的天師道教法之中。其中有一個被稱為“天心正法”的道術，這是“雷法”的一種。所謂雷法，是指用呪符驅使雷神的法術，主要以驅邪、治病、祈雨為目的。北宋末的天師道之中，形成了信奉該道術的一派，其被稱為天心派。天心派將五代南唐的天師道道士譚紫霄(? ~ 973)奉為開祖。徽宗之時，參與規劃道藏編輯工作的元妙宗似乎就是該派的天師道道士。《宋史·徽宗本紀》的政和三年(1113)十二月一條寫道：

十二月癸丑，詔天下訪求道教仙經。

徽宗皇帝於政和三年命收集天下“道教”的道書編輯道藏，於政和七年(1117)時完成《政和萬壽道藏》，給予刊行。此道藏收錄五百四十函五千四百八十一卷的道書。擔當道書校訂的道士是洞幽法師元妙宗和龍虎山道士王道堅等人。元妙宗在政和六年(1116)編輯《太上助國救民總真祕要》(HY1217)，其卷一收有“上清北極天心正法序並驅邪院請治行用格”，由此來看他大概是當時天師道內進行的天心正法的信奉者。天心派尊崇天師道的祖師張道陵(張陵)和北宋末第三十代天師張繼先(虛靖。1092 ~ 1127)，尊重天師道的教法正一之法和三洞說，所以該派是天師道之中重視天心正法道術的一派。王道堅也一樣，據元代張天雨《玄品錄》(HY780)卷五記載，其為龍虎山道士，於政和年間居住宮中的太一宮，所以同為天師道道士。即，《政和萬壽道藏》和之前的道藏一樣，都是由天師道的道士進行道書的選擇和校訂。如果信奉天心正法的元妙宗擔當道書校訂的話，明代《正統道藏》中收錄的《上清北極天心正法》(HY567)在《政和萬壽道藏》之時就已經入藏的可能性是非常大的。

(四)

溫州永嘉出身的道士林靈素(1075 ~ 1119)年輕之時學習佛法，但後來成為道士，實踐“神霄雷法”，在徽宗的庇護下進行活動。據元代趙道一的《歷世真仙體道通鑑》卷五十三《林靈素傳》，記述有他從自稱為漢天師張道陵的弟子趙昇的人那裏授得五雷玉書，政和六年，自被迎入宮中以來修編正一黃籙請醮科儀，於每月七日在文武百官之前講授三洞道經，還有宣稱他獻給徽宗的《神霄雷書》原為漢天師張道陵所有。由此能夠看出，林靈素和天師道有很

深的關係。也許，林靈素開始是作為一般的天師道道士進行修行的，其後因宣揚名為“神霄之教”的新學說，所以成為了天師道中異端的道士吧。據《宋史·列傳·方技下》的本傳，林靈素說到，神霄是九霄天的最高天，統治該處的為上帝的長子神霄玉清王，神霄玉清王讓位於其弟青華帝君而下凡世間，徽宗皇帝一定是該神霄玉清王。這個說法被徽宗所聽取。所以據說徽宗自稱為昊天上帝長子的大霄帝君，建立上清寶籙宮，讓全國各地設置神霄萬壽宮。但是，林靈素後因皇太子之奏本而失寵，被遣返原籍溫州，並死於該地。他的道術的特色在於雷法，他的雷法也被稱為“神霄雷法”和“五雷法”。

林靈素被看作為神霄派的開祖，但林靈素本身歸根到底還是作為天師道的異端道士而進行活動的，並沒有開創什麼有別於天師道的名為神霄派的道流。無論是神霄的雷法，還是天心派的雷法，都同樣是北宋末在天師道內部興起的新的道術，尊重並繼承其道術者為南宋的王文卿（1093～1153）。王文卿也是作為天師道的道士而採用神霄的雷法，並非興起了與天師道不同的稱為神霄派的新道流。所謂神霄派，和天心派一樣，都是天師道內部尊重神霄的雷法的一派。

六、南宋和金的“道教”

（一）

在南宋時代，天師道也是“道教”的主流。但天師道之中吸納了新的道術，根據其道術的差異而產生了流派的差異。在南方，除了北宋末年形成的天心派、神霄派，新有名為淨明道、清微派、東華

派的道流在天師道內部形成。^[9]還有出現了重視金丹法（內丹法）的人稱金丹派南宗的新神仙道。該道流與後來在北方出現的全真道合流。在北方的金，有名為太一道、真大道、全真道的神仙道興起並流行，其中唯獨全真道被納入“道教”。

北宋末的天師道之中的天心派，導入了新道術天心正法的雷法，在南宋時期也進行著活動，南宋鄧有功編撰的《上清天心正法》（HY566）就是對該派道術的解說。被推測同為南宋時期作的《天心正法修真道場設醮儀》（HY806）中論述了天心正法醮的儀式。

北宋末天師道的神霄的雷法由南宋的王文卿和薩守堅（1100～？）所繼承。神霄派的雷法融合了內丹和符籙。該派的經典中有《高上神霄宗師受經式》（HY1272），其中記載了神霄派創作的道書之名，是瞭解神霄派道書創作的珍貴道典。除此以外，還有《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》（HY15）和《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經》（HY16）。作為神霄派道術的歸納有《高上神霄玉清真王紫書大法》十二卷（HY1209）。神霄派的道術在《法海遺珠》（HY1158）和《道法會元》（HY1210）裏也多有收錄。《道法會元》中含有王文卿的《雷說》（卷六十七）、《玄珠歌》（卷七十）、《火師汪真君雷霆奧旨》（卷七十六），以及薩守堅的《雷說》（卷六十七）、《內天罡訣法》（卷六十七）等。在元代，神霄派喪失了獨立性，埋沒於通常的天師道（正一派）之中。

淨明道以被尊稱為許真君的晉代的許遜為祖師。以西山（江西省南昌府）的遊帷觀（玉隆萬壽宮）為活動中心的道士何真公，於南宋建炎三年（1129）得到“靈寶淨明祕法”而進行佈教活動，為該道之始。^[10]接下來，元初玉隆萬壽宮的道士劉玉（1257～1310）整理何真公的教法，於元大德元年（1297）開創了“淨明忠孝道”。其

教法目的為“以忠孝為本，敬天學道，救濟生者，濟度死者”，三教合一的傾嚮較強。這裏說的“忠”不是君臣道德的忠，而是對自身心君的忠，該派對實踐作為內在性、實踐性道德的忠孝有著強烈的訴求。被稱為中國最早的功過格的《太微仙君功過格》（HY186）於金大定十一年（南宋乾道七年。1171）在西山的玉隆萬壽宮編撰完成，中國近代社會中功過格的流行和淨明道有密切關係。淨明道的經典不少被明代《正統道藏》所收錄，具有代表性的有《太上靈寶淨明飛仙度人經法》（HY563）及《釋例》（HY564）、《太上靈寶淨明洞神上品經》（HY1095）、《靈寶淨明新修九老神印伏魔祕法》（HY562）、《太上靈寶淨明法印式》（HY559）、《靈寶淨明院行遣式》（HY619）、《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》（HY554）、《靈寶淨明院真師密誥》（HY558）、《靈寶淨明天樞都司法院須知法文》（HY553）、《太上淨明院補奏職局太玄都省須知》（HY565）、《太上靈寶淨明入道品》（HY557）、《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》（HY555）、《靈寶淨明黃素書釋義祕訣》（HY556），或者元代黃元吉編輯的《淨明忠孝全書》六卷（HY1102）等。淨明道的活動一直持續至明清。

清微派在唐昭宗（889～904年在位）之時仰女道士祖舒為祖師，在南宋理宗（1225～1264年在位）之時創建南華道，於弟子黃舜申（1224～？）時流行。《道法會元》中收有為數不少的清微派教法，卷二的《清微應運》論述了太上無極大道、至真無上三十六部尊經真文寶符、太上三尊十方衆神玄中大法師的三寶，卷三的《清微帝師官分品》列舉了元始天尊妙元上帝、靈寶天尊玉晨大道君、道德天尊太上老君的三尊為道祖，所以可知該派的基本教義和天師道相同，清微派也是天師道的一個分支。清微派的教法和神霄派相

似，清微派也一並信仰神霄派的諸神，所以兩派的區別不是很嚴格。而清微派的道術也融合了內丹和符籙的雷法。清微派的經典有《清微神烈祕法》(HY222)、《清微丹訣》(HY278)、《清微齋法》(HY224)和《清微仙譜》(HY171)。清微派在元代停止了作為清微派的單獨活動，被同化入一般的天師道(正一派)之中。

東華派是兩宋之間重視寧全真(1101 ~ 1181)所創道術的一派，林靈真(1239 ~ 1302)之時興盛。林靈真編撰的《靈寶領教濟度金書》三百二十卷(HY466)記錄了東華派的靈寶齋法。東華派也不是獨自的道流，而是天師道之中在道術上存在不同的一派。

金丹派南宗是以北宋的張伯端(紫陽。987 ~ 1082)為開祖，以其著作《悟真篇》(《修真十書》所收。HY263)為祖經。內丹道術逐漸經由張伯端、石泰(1022 ~ 1158)、薛道光(1078 ~ 1191)、陳楠(1171 ~ 1213)至白玉蟾(1194 ~ 1229)得以大成。其教法以內丹為主，擅長雷法。石泰有著書《還源篇》(HY1083)。薛道光有《丹髓歌》(《修真十書》)、《還丹復命篇》(HY1080)、《悟真篇三注》(HY142)。陳楠於徽宗政和年間被任命提舉道錄院事，其著書有《翠虛篇》(HY1082)。白玉蟾也吸納了神霄派王文卿的雷法。白玉蟾有《海瓊白真人語錄》四卷(HY1296)、《海瓊問道集》(HY1297)、《海瓊傳道集》(HY1298)，此外《道法會元》卷一也收有白玉蟾的《道法九要》。該派在元代與全真道合流，形成了全真道南宗。^[11]

(二)

在北方的金，興起了太一道、真大道^[12]、全真道^[13]三個規模較大的神仙道。太一道始於金天眷年間(1138 ~ 1140)道士蕭抱珍

(? ~1166)傳授的太一三元法籙。其教法具體內容不明,但受金和元王室的庇護而發展,元代至元十三年(1276)四祖蕭輔道(? ~1252)的弟子史天澤被賜予太一掌教宗師印。據說七祖蕭天佑之時和天師道有非常近的關係。其後和天師道合流,太一道這個道流於是消失。

真大道以金末道士劉德仁為開祖,元代時盛極一時,達到了與全真道和天師道並駕齊驅的程度,但隨著教團的擴大發生了內訌,於元末銷聲匿跡。

太一道和真大道的道書沒有被《道藏闕經目錄》和《正統道藏》所收,所以大概是被認為“道教”。事實上,吳澄的《天寶宮碑》(陳垣編撰的《道家金石略》)寫道:

名吾教曰真大道,自為一支,不屬在前道教所掌。

真大道似乎是作為和“道教”不同的宗教而進行活動。

(三)

金代時,始於王重陽(王嘉。1112 ~ 1170)的全真道,將修行法分為內修“真功”和外修“真行”,通過坐禪(打坐)冥想而喚醒身中的真性被作為內修(真功),一邊乞食乞錢一邊教化眾人被作為外修(真行),功行兩全的得道者被稱為真人和神仙。初期的全真道禁止使用金丹、導引、辟穀、房中等神仙術和呪符。而且以儒教、佛教、道教三教同源的“三教一家”為教旨,王重陽在三教合一的立場上組織三教七寶會,進行傳道。初期的全真道的教法和以前天師道的“道教”非常不同。王重陽自身也沒有意識到自己的教法是“道教”。全真道被認為“道教”,是在王重陽去世了一段時間以後的事。

王重陽有七名高徒，為馬丹陽（馬鈺。1123 ~ 1183）、譚長真（譚處端。1123 ~ 1185）、劉長生（劉處玄。1147 ~ 1203）、丘長春（丘處機。1148 ~ 1203）、王玉陽（王處一。1142 ~ 1217）、郝廣寧（郝大通。1135 ~ 1212）、孫不二（馬丹陽之妻。1119 ~ 1182）等七人。這七人被稱為全真七子、七真或七真人。七真人之中，馬、譚、劉、丘四人和王重陽一同行動直至最後，王重陽死後，服喪結束，於大定十四年（1174）分別進行傳教活動。王和郝在王重陽生前的大定九年（1169）與王重陽辭別，進入查山。

弟子們在王重陽死後各自進行傳教活動，而其中對全真道的發展最有貢獻的是丘處機。丘處機為了全真道的存續和發展，有意推進全真道的“道教”化。丘處機和王處一分別在泰和七年（1207）從章帝的元妃李氏那裏逐部受賜道藏《大金玄都寶藏》，這也許是因為在李元妃看來，當時全真道的教法和“道教”類似吧。但是，那時全真道尚沒有被金章帝正式認定為“道教”。其後，預感到金將滅亡的丘處機，不顧金宣宗的屢次招用，在元太祖十七年（1222）接受了成吉思汗的招用，率領尹志平（1169 ~ 1251）、宋德方（披雲。1183 ~ 1247）、李志常（1193 ~ 1256）等十八名弟子至成吉思汗之處，得到召見。此次召見獲得成功，丘處機的宗教活動開始得到成吉思汗的支持。（其間情況在李志常的《長春真人西遊記》（HY1418）中有詳細記載。）

明代陶宗儀《輟耕錄》卷十《丘真人》一項記有：

癸未，乞東還。賜號神仙爵大宗師，掌管天下道教。

元太祖於癸未（太祖十八年。1223）將掌管天下“道教”的工作交給了丘處機。但是，這樣的記載在《元史·釋老傳》中看不到，所以無法斷定是否為事實，但為了讓全真道的宗教活動正式被蒙古王室

承認爲“道教”，這時丘處機計劃編輯收錄全真道道書的道藏，並和弟子宋德方共同著手其編輯工作。然而，計劃中途丘處機去世，繼承其遺志的弟子宋德方和同爲丘處機弟子的秦志安（1188～1244）、李志全（1189～1261）一起於太宗九年（1237）在平陽（山西省）玄都觀展開道藏的編輯。宋德方利用宋朝殘留的道藏版本，並以全真道保存的《大金玄都寶藏》爲底本，收集全國各地新的道書，於南宋淳祐四年（1244）完成《玄都寶藏》七千八百餘卷。該道藏最大的特徵是收入了《金蓮正宗記》（HY173）、《煙霞錄》、《繹仙傳》、《癸仙傳》等大量全真道相關的道書和傳記。

《玄都寶藏》完成之後，全真道被元王室正式承認爲“道教”。元代憲宗元年（淳祐十一年，1251）全真道的李志常被允許“掌道教事”（《元史》本紀第三）。全真道就這樣正式被元王室許可掌管“道教”界。只是，全真道管轄的是華北的“道教”，江南地區的“道教”由天師道（正一派）的天師統領。《元史·釋老傳》記載：

正一天師者，始自漢張道陵，其後四代曰盛，來居信之龍虎山。相傳至三十六代宗演……命主領江南道教，仍賜銀印。元王室在三十六代天師張宗演（1245～1292）之時，讓正一派的天師統領江南的“道教”。“正一派”就是天師道。其後，元代的“道教”界北由全真道，南由天師道（正一派）管轄。

七、元代的“道教”

（一）

元代時，作爲北方“道教”的全真道以繼承了丘長春、宋德方、李志常之流的龍門派爲主流。元代的全真道之中，除此龍門派以

外還存在著由王重陽其他弟子創造的幾個道流，各自標榜“全真”進行活動。全真道在開祖王重陽死後由弟子們分散進行傳教活動，以致元代時各道流好像沒有形成統一的教團組織。但是，全真道之中代代都存在由元皇帝任命的掌管全真道的“掌教”一職，作為指導者。因此可以認為，以“掌教”為中心構成了全真道的核心部分，並形成了一定程度的教團組織。其核心的部分是龍門派。

全真道的人道者，須出家住觀（庵）。觀（庵）裏的生活規範、托鉢和遊行的方法都模仿了禪宗的清規。相傳為元代全真道道士陸道和作的《全真清規》（HY1225）中，論述了童道和道衆在日常生活和修行上的注意事項、行住坐臥和禮師之法、人道的儀式和次第、還有坐鉢（相當於佛教冬安居）的心得，其中明顯能夠看出禪宗的清規（唐代百丈懷海《百丈清規》和宋代長蘆宗頤《禪苑清規》等）的影響。不過，和禪宗的清規相比，《全真清規》尚比較籠統，可以看出《全真清規》成書之時（創作年代不詳），全真道的教團還不算十分完善。

成為“道教”的全真道似乎也吸納了天師道的戒律。明末清初，龍門派道士王常月（1522～1680）的《初真戒律》（《道藏輯要》張集七）將三皈依戒、五戒、十戒、中極三百大戒列舉為全真道人門者應當遵守的戒律，其中三皈依戒、五戒、十戒都是天師道實行的戒律。中極三百大戒也是對老君百八十戒的增補，和天師道的戒律基本沒有大的差異。

此外，全真道也信奉天師道尊崇的元始天尊、太上道君、太上老君的三尊。編輯《玄都寶藏》的宋德方在元代太宗七年（1235）於太原（山西省）的龍山開鑿了八龕石窟，其中就有三清尊（全真道將三尊稱為三清尊）的石室。借此也可確認，全真道的宋德方也信奉

天師道的“道教”的三尊。而八龕之一是三天法師龕，有天師道的張陵、張衡、張魯三師的坐像，從此龕內部的裝飾推測，也許是元代之前的唐代所作。如果是唐代開鑿，而宋德方在三天法師龕的旁邊挖掘三清尊的石室和並列全真道七真人的石像的玄門列祖洞，這對於瞭解宋德方的思想就極為重要。宋德方爲了讓全真道進入“道教”，特意將全真道和天師道相聯繫。因爲要想被認可爲“道教”，就有必要接受並信奉天師道的三師和三尊。宋德方在石窟的開龕之後，接著於太宗九年（1237）著手道藏的編輯工作。從這點來看，可知他正是企圖讓全真道進入“道教”。

就這樣，全真道爲了進入“道教”，必須尊崇三尊，信奉三洞道書，敬仰天師道的祖師張道陵（張陵），還有嚴守三皈依戒（向三寶皈依），積極接納這些天師道的基本教義，並將其和全真道的教法相融合。但是，全真道成爲“道教”，並不是被天師道完全同化。全真道儘可能地排除天師道崇尚的符籙的道術，尊重王重陽時代開始實行的坐禪的冥想法。全真道發展了坐禪的冥想法，確立了獨自的內丹法，將其作爲教法的中心。在教團組織上，雖然導入了天師道的戒律，但還是通過模仿禪宗的清規，設立了獨自的全真清規，具備了和天師道不同的教團組織和道士的位階制度。

南宋滅亡（1279）後，南下的全真道一部加深了和金丹派南宗的交流。進入十四世紀，南下的全真道和金丹派南宗相融合，全真道在江南也廣爲流傳，該全真道的一派和北方進行的龍門派等在教法上有很大的不同。而在明代，北方的全真道被稱爲北宗，南方的全真道被稱爲南宗，以示區別兩者。

對於元代的全真道而言，遇到的一個重大事件就是道藏遭到焚書。憲宗（1251～1260年在位）之時，圍遼著《化胡經》的真僞問

題，全真道和佛教之間發生了論戰，其結果是，除《老子道德經》以外的道藏版本都被焚燒。而在世祖至元十七年（1280），道藏也遭到焚書。這兩次道藏焚書事件，雖給全真道帶來了無法作為“道教”而存續下去的危險，但全真道在此以後迅速恢復了勢力，持續發展至元末。全真道的發展之中，從元統二年（1334）開始的元代官府的度牒（成為僧尼和道士者從政府獲得的許可）和大師號的官賣上獲益匪淺。

（二）

根據《元史·釋老傳》，世祖忽必烈於至元十三年（1276）平定江南之地時，聘任了三十六代天師張宗演：

特賜玉芙蓉冠、組金無縫服。命主領江南道教，仍賜銀印。

張宗演死（至元二十九年，1292）後，子與棣（？～1294）成為三十七代天師，同樣是“襲掌江南道教”。還有元貞元年（1295）其弟與材（？～1316）接任三十八代天師，“襲掌道教”。而延祐四年（1317）由其子嗣成（？～1344）成為三十九代天師，“襲領江南道教”。這樣，元代江南的“道教”由信州龍虎山的張天師所代代掌握。

大德八年（1304）三十八代天師張與材：

授正一教主，主領三山符籙。

接下來的張天師嗣成也是：

襲領江南道教，主領三山符籙如故。

所謂三山是指信州的龍虎山、臨江的閭皂山、建康的三茅山。該三山是正一派（天師道）重要的道場，所以元政府於大德八年（1304）

正式認定張天師爲正一派的“教主”，讓其掌管三山的符籙。三山從北宋時代開始就是天師道的重要道場。

《元史·世祖本紀》至元十七年(1280)七月一條載有：

己巳，遣中使咬難歷江南名山訪求高士，且命持香幣詣信州龍虎山、臨江閣（閭）皂山、建康三茅山，皆設醮。

平定江南的世祖忽必烈迅速派遣使者到三山實施醮，對支配江南“道教”的正一派表示了敬意，這是因爲世祖爲了統治江南而意圖利用“道教”。

元政府在滅亡南宋的同時，立刻賦予張天師以統轄江南“道教”的任務與資格，將正一派在三山授予符籙的許可權交給張天師，爲了統治江南而打算利用正一派張天師的影響力。其結果是，江南正一派的“道教”在元朝政府的庇護下得到了極大的發展。^[14]

另外，天師道在龍虎山、閭皂山、茅山三山分別設立傳授正一、靈寶、上清經籙的宗壇是始於北宋哲宗(1086～1100年在位)之時。元代劉大彬在《茅山志》卷十一的《二十五代宗師劉混康傳》中寫到：

紹聖四年……別敕江寧府句容縣三茅山經籙宗壇與信州龍虎山、臨江軍閭皂山，三山鼎峙，輔化皇圖。

還有卷十六《黃澄傳》中：

初，三山經籙，龍虎正一、閭皂靈寶、茅山大洞，各嗣其本宗。先生請混一之。今龍虎、閭皂之傳上清畢法，蓋始於此。據此可知，北宋紹聖四年(1097)時，傳授正一、靈寶、上清經籙的宗壇被分別設立於三山。即，龍虎山傳授正一經籙，閭皂山傳授靈寶經籙，茅山傳授上清經籙。而據說按照北宋末徽宗(1101～1125年

在位)時人黃澄的請求,在龍虎山和閤皂山也可以進行上清經籙的傳授了。

然而,現代的道教學者之間,雖然也有見解將龍虎山看作正一派本山,閤皂山看作靈寶派本山,茅山看作上清派本山,認為這三個道流是歷史上真實存在的,但我們認為這是一種誤解。至於理由,是因為三山事實上都是正一派的道場,不是茅山、閤皂山活動著與正一派不同的上清派和靈寶派。元代大德八年(1304)開始,根據皇帝的命令,在三山傳授經籙的許可權由龍虎山的天師所掌握。這也可以推測是爲了防止三山形成獨立的流派而產生的牽制措施。於茅山,嗣上清經籙的四十五代宗師劉大彬,在編撰附有元代天曆元年(1328)十二月二日的“敘籙”的《茅山志》時,表現出一股強烈的意嚮,就是在把茅山這個迄今作爲傳授上清經籙的宗壇,置於正一派之中特殊的位置。但是,劉大彬即使帶有這種意嚮,他也決不是打算讓茅山從正一派獨立出來,作爲上清派這個道流的宗壇。在劉大彬看來,茅山不管怎樣都是正一派之中上清經籙的宗壇。以劉大彬爲代表的嗣上清經籙的宗師們都帶有表示爲正一派道士位階的稱號,通過這點就可以明白上述事實。《茅山志》卷四的《金籙齋詞》關於四十四代宗師王道孟(1242~1314)寫到“上清大洞經籙無上三洞法師元景真人臣王道孟”,還有四十五代的劉大彬“上清大洞三景經籙弟子四十五代嗣教宗嗣元景真人臣劉大彬”和“太上弟子嗣上清高玄大洞經籙四十五代宗師三天法師上景真人行九老仙都君印職臣劉大彬”,用“無上三洞法師”、“上清大洞三景弟子”、“太上弟子……三天法師上景真人行九老仙都君”等正一派道士的位階來表示自己作爲道士的稱號。這表明了他們就是正一派的道士。而寫有《茅山志》的序的特進上卿玄教大宗師吳全

節(1269 ~ 1346)爲正一派的龍虎山道士。吳全節寫下該序,是因爲《茅山志》記錄的是正一派在茅山的事跡。

八、明清的“道教”

(一)

明代“道教”的流派分爲正一與全真兩派。^[15]據《明史》卷七十四《職官》的僧道錄司一條,明洪武十五年(1382)開始置僧錄司和道錄司,道錄司管轄全國的“道教”。當時全國的“道教”,分爲全真道和正一派(天師道):

道凡二等,曰全真,曰正一。

據此,明政府承認只有全真道和正一派是“道教”。而道錄司之官:

道錄司。左右正一二人,左右演法二人,左右至靈二人,左右玄義二人。神樂觀提點一人,知觀一人,龍虎山正一真人一人,法官、讚教、掌書各二人。閭皂山、三茅山各靈官一人,太和山提點一人。

這裏值得注意的是,沒有爲全真道而特別設置官職。這大概是因爲明代時期的全真道其勢力還沒有達到獲得政府認可的程度。正一派的三山之中,龍虎山得到了特別待遇,正一真人設置有一人,法官、讚教、掌書分別設置了兩人。此處所說的正一真人就是天師。明太祖朱元璋(1368 ~ 1398 年在位)廢除天師的稱號,改爲大真人,俸祿爲正二品。穆宗(1567 ~ 1572 年在位)隆慶年間(1567 ~ 1572),真人被改成提點,但神宗(1573 ~ 1620 年在位)萬曆(1573 ~ 1620)初又改回到原來的天師。閭皂山和茅山二山分別置一位靈官。茅山的靈官由嗣上清經籙宗師擔任。在太和山(武當

山)新設置了一位提點,這始於成祖(1402~1424年在位)之時。

明代時江南的正一派十分興盛,而北方的全真道走向衰退。前面道錄司沒有設置一名全真道之官,就是表明了這點。清代陳銘珪《長春道教源流》卷七的《丘長春後全真法嗣紀略》中也記載有:

當明之世,全真之顯著者,多出南方,而北方無聞焉。豈

元末北方大亂,於時,官觀殘毀,徒衆星散,遂爾失傳耶?

感歎了元末明初由於北方的戰亂而導致北方全真道(北宗)的衰退。而明代北方全真道不振的原因,在於嗣得丘長春(丘處機)法系者沒有就任全真道“掌教”一職。

洪武元年元順帝出奔後,長春法嗣未聞有復令掌教者。

北方全真之不振,實由此也。

還記載了南方的全真道(南宗)也在明代中葉以後走向衰落。而南方全真道衰落的原因,在於沒有“掌教”的全真道之中,如果不通曉正一派的教法,就無法被授官。

既無掌教,爲全真者非兼通正一不能授官。故明中葉後,南方之全真亦微。

該記述在多大程度上傳達了史實還無法確定,但明代全真道的衰微卻是清代全真道道士陳銘珪的看法。

與此形成對照的是,正一派得到了明政府的認可,由正一真人(張天師)統領全國的“道教”,在政府的層層庇護之下。《明太祖實錄》卷三十四所載的太祖朱元璋的制誥中有:

正一嗣教護國闡祖通誠崇道弘德大真人可領天下道教事。

四十二代張正常(?~1377)得到統領天下“道教”的許可。之

後，直至第五十一代張顯庸，明朝各代的天師“領天下道教之事”。

(二)

明代正統年間(1436 ~ 1449)由正一派進行道藏的編輯。第四十三代天師張宇初(1359 ~ 1410)被成祖委任為編輯道藏的初代主編，他著有《道門十規》(HY1222)一書。見其內容關於“道教”的分類如下：

曰教則有正一、全真之分，曰法則有清微、靈寶、雷霆之目
(原文曰)。

“道教”的教派只有正一教和全真教兩個，清微、靈寶、雷霆等名稱是根據道法(道術)的差異而產生的區分。又說：

若祖師之曰正一，許君之曰淨明，仙公之曰靈寶，茅君之曰上清，此皆設教之異名，其本皆從太上而授。

據此，在張宇初看來，無論是張陵的正一派，還是許真君的淨明派、葛仙公的靈寶派、茅君的上清派，都不過為正一教的異名。這些流派和前面的清微派、靈寶派、雷霆(神霄)派一樣，都是天師道之中由道術差異產生的流派之分，所有的流派都屬於正一教(天師道)。如果將“道教”的教派分為全真教(全真道)和正一教(天師道)兩派，當然就會是上面這種觀點，但這種觀點也正確地把握了“道教”的歷史。天師道的“道教”的確立，是將五斗米道、上清派、葛氏道的教法藉三洞說包含進天師道(正一教)，“道教”形成之後形成的淨明派、清微派、神霄派等道流都是天師道的分支。所以從“道教”的歷史來看，的確如張宇初所說，全真道的全真教以外，都屬於天師道的正一教。

張宇初編輯道藏的時候就是按照這樣的觀點，將“道教”分為

全真道的全真教和天師道的正一教兩部分，所以《正統道藏》裏收錄了全真教和正一教的道書。而張宇初認為“太上”（老子）是“道教”的教主，全真教和正一教都是“太上”（老子）傳授的教說。這也是基於將“大道”（太上、老子）當作“道教”教主的天師道傳統的“道教”觀。

明代正統年間編輯的《正統道藏》是最後一部基於三洞四輔分類法的道藏。之後，雖然明代萬曆三十五年（1607）第五十代天師張國祥（？～1611）奉旨創作了《續道藏》作為《正統道藏》的增補本，但並沒有採用三洞四輔的分類法。道藏的編輯工作在此以後中斷，沒有再次進行。其結果是，明萬曆年間以後，失去了正式界定“道教”範圍的標準，以至於無法明確《續道藏》以後出現的道書之中，哪些可以被認為是“道教”的道書。而清康熙年間（1662～1722）和嘉慶年間（1796～1820）編輯、增補的《道藏輯要》，最多只能算作參考。

（三）

明清時代“道教”的特徵是，將民間信仰之中備受關注的文昌帝君（梓潼帝君）、媽祖（天妃）、關帝（關羽）、蠶神等神積極吸納入“道教”。這對於“道教”而言可以說是一種墮落的行為，但“道教”通過吸納民間信仰中受歡迎的諸神，從而獲得了民衆的信仰。不過，其結果讓“道教”和民間信仰的界綫變得模糊。

正如劉宋的天師道道士陸修靜在《陸先生道門科略》（HY1119）之中猛烈攻擊了民間信仰，“道教”原本對民間信仰持有批判的態度。“道教”的諸神和民間信仰的諸神是不同的，“道教”把民間信仰的諸神蔑稱為俗神。然而，從北宋末年開始，部分民間

信仰中的神被吸收進“道教”之中。隨著時代推移至元明清，該傾向越發強烈，關於各個神格的獨立的道書也被創作了出來。例如，宣揚信仰文昌帝的道書有《清河內傳》（HY169）、《梓潼帝君化書》（HY170）、《文昌帝君烹鍊周天火候中品說》（《道藏輯要》續篇斗集一續）、《文昌帝君本傳》（《道藏輯要》星集八）、《文昌帝君化書》（《道藏輯要》星集八）等，關於媽祖（天妃）信仰的道書有《太上老君說天妃救苦靈驗經》（HY649），關於關帝信仰的有《關聖帝君窮理盡性至命上品說》（《道藏輯要》續篇斗集一續）和《關聖帝君本傳》（《道藏輯要》星集又九）。還有，論述蠶神信仰的道書有《太上洞玄靈寶天尊說養蠶營種經》（HY360）。

就這樣，“道教”和民間信仰的接觸在明清時代迅速增多，但也不是“道教”和民間信仰的區別完全消失，兩者完全混為一體。“道教”作為“道教”，民間信仰作為民間信仰而展開活動，同時兩者相互影響。雖然可以看到無論是“道教”之中，還是民間信仰之中，都吸收了對方的神，但兩者決沒有融合為一體，而是各自獨立，和諧共存。作為民間信仰的道書的寶卷沒有被《道藏輯要》所收錄，也是因為寶卷沒有被認可成為“道教”的道書，而且也是寶卷裏所說的無為教、大乘教、弘陽教、黃天教、圓頓教等民間信仰沒有被看作為“道教”的佐證。

結章 “道教”的作用

(一)

長期以來，儒教、佛教和“道教”的三教在中國社會中發揮著重要的文化上的作用。儒教於前漢武帝時成為國教以來，一直作為支撐國家的意識形態而存在，上及皇帝下至士大夫，作為統治階層的文人一直按照儒教的政治觀和道德觀進行生活。

佛教在後漢初期（一世紀初）傳入中國，和當時作為神仙思想的黃老信仰相結合發展。後漢時期信奉佛教的僅有明帝（58～75年在位）的異母胞弟楚王英和桓帝（147～167年在位），以及吳地的笮融等少數人。後漢末（220）以後至西晉末（317）的百年間，佛教信仰的漢人知識分子幾乎絕跡，只流傳有三國魏的時候，潁川的朱士行出家至西域尋求般若經的故事，僅僅算是留下了佛教傳播至吳地的痕跡。

然而，東晉的明帝太寧年間（323～326），漢人的士大夫之間也開始出現了出家者。由於西晉末年社會動蕩、政治混亂，被逐出中原之地逃亡江南的漢人們，都懷有深深的挫折感。他們之中不少

人已經無法從儒教和老莊思想中得到慰藉，被精神上的苦惱所困擾。這些人轉而向佛教尋求心靈的救濟。之後，佛教廣泛滲透到文人階層，給中國帶來了原來的傳統文化中所沒有的嶄新的世界觀和人生觀。

劉宋中期（五世紀中葉），由天師道形成了“道教”。“道教”的信奉者們追求肉體的不死，構築了儒教和佛教所不具備的獨特的世界觀和人生觀，創造了與眾不同的修道法。中國文化因“道教”的出現而更加豐富多彩，最終在此形成了儒佛道三教的文化。

（二）

此三教之中，最早君臨中國社會擁有絕對權威和勢力的為儒教。佛教和“道教”要想無視儒教而在中國扎根是不可能的。無論佛教還是“道教”，都必須一邊向儒教妥協，一邊進行活動。這兩種宗教為了與儒教和諧共處而採取的辦法是，強調自己的宗教和作為世俗意識形態的儒教不存在對立關係，甚至可以說擁有著輔佐儒教的作用。所謂輔佐儒教的作用，即其任務是站在超脫世俗的宗教立場上，幫助基於儒教的世俗政治和道德。按照儒教的政治觀，政治的目的在於將萬民從困苦中解救出來，佛教和“道教”也將自己宗教活動的目的定為解救萬民，宣稱在這點上和儒教追求的政治是一致的。不管是“佛教”還是道教，如果其提出的目標僅僅是自身的解脫和獨自實現長生，那麼就不會得到儒教信奉者的支持。至於理由，是因為在將救濟萬民作為政治目的的儒教看來，如果不試圖救濟萬民，唯獨追求自己的解脫和長生，這種態度是過於“獨善”的態度，此類行為是中國的文人基層所不能允許的。佛教與“道教”都不得不提出救濟萬民，即“兼濟”，作為宗教活動的目

標。

大乘佛教在中國的確立，也是因為儒教在中國的存在。^[1]在擁有儒教教養的文人看來，宣揚救濟一切衆生的大乘佛教是“兼濟”的立場，專門追求自我解脫的小乘佛教是“獨善”的立場。被看成為“獨善”的小乘佛教，沒有被儒教的社會所接納。不管怎樣，還是宣揚救濟一切衆生的大乘佛教和主張“兼濟”的政治論的儒教更容易協調，所以大乘佛教受到了中國文人的歡迎。南北朝的佛教信奉者之中，出身貴族和士大夫階層者衆多，他們在出家後依然保持著儒教的“兼濟”精神，所以正是這種精神讓他們選擇了救濟一切衆生先於自我解脫的大乘佛教。大乘佛教在中國得以發展的最大原因，就是南北朝時期佛教徒的多數都是具有儒家“兼濟”精神的統治階級出身的文人。

“道教”與外來的佛教相比，和儒教的類似點更多，比較容易和儒教相協調。“道教”宗教活動中的齋法和醮祭，和獲得己身的長生相比，更以將父母、祖先、帝王、萬民從困苦中救濟出來為目的，這點也和儒教“兼濟”的精神相一致。還有道德觀方面，也基本和儒教相同。可以說，《老君說一百八十戒》、《玄都律文》的《百藥律》和《百病律》宣講的內容都比儒教的道德更具體，適用於信徒的日常生活。但另一方面，“道教”也具有區別於儒教和佛教的獨特的世界觀、人生觀和修道論，所以成為了那些既不滿足於儒教，又不親於佛教的文人們的精神寄託。

(三)

那麼，“道教”與儒教和佛教相比究竟在哪方面不同呢？這裏想通過“道教”的宗教功能來看其擁有的獨特作用。

可以說“道教”這個宗教被認為主要有下面三種功能：

第一，可以帶來皇帝的安寧和國家的安泰，使皇帝長生不老。

第二，可以將衆人的父母和祖先從三塗的世界救濟出來，使其昇仙天界。

第三，可以除卻衆人疾病和災厄，使人昇仙。

“道教”具備的這三種宗教上的功能是儒教和佛教所沒有的。

第一點中，讓皇帝安寧和國家安泰的功能是儒教和佛教也擁有的，但能讓皇帝和王侯成為不死神仙的功能卻是“道教”的獨特之處，儒教和佛教沒有提及。

第二點中，可以將父母和祖先從三塗的世界中解救出來，使其昇仙的功能，可以說是只有“道教”纔具備的。崇敬父母、祖先的觀念是中國人自古以來最為重視的道德情感。“道教”的第二個功能針對了任何中國人都懷有的這種祖先崇拜的情感。“道教”宣傳說，相比自己的昇仙，父母、祖先的昇仙更為重要，重視救濟父母、祖先的程度甚於己身的昇仙。即使在齋法和醮祭之中，首先祈願救濟父母、祖先於三塗，其後再祈願己身的昇仙。讓父母、祖先的救濟優先於自己的昇仙，這種想法源於傳統的祖先崇拜的心情。將自己的父母、祖先從地獄的痛苦之中解救出來，使其移居天上仙界，對於道教徒來說是比自己昇仙更值得欣慰的事。這是道教徒很自然的情感，也和“孝”的道德要求相一致，所以道教徒有機會便實施救濟父母、祖先的黃籙齋等齋法。可以認為，“道教”獲得衆多信徒支持的最大原因，就是其宣傳的第二個功能。

這裏說明一下，儒家也講祭祀父母和祖先，但那是兒女子孫為了向父母祖先表示感恩之情而舉行的儀禮，並不是為了救濟父母和祖先。還有中國的佛教也從東晉時候開始宣講為了父母和祖先

而進行的追善供養，感謝自家父母的養育之恩，爲了三塗中去世的父母進行追善供養，這作爲佛教思想也並沒有什麼不合適的。不過，祖先崇拜的思想和佛教的輪迴思想及自業自得思想還是有分歧的，所以批判追善供養祖先的沙門衆多，其中以天台智顗的懺法、華嚴宗的宗密《圓覺經道場修證儀》（續藏 128 冊）、淨土教善導的《法事讚》（大正 47）爲首，他們所說的懺悔法完全沒有觸及祖先的滅罪法。佛教中的追善供養祖先主要是作爲通俗的佛教禮儀，不過是爲了專門方便那些在家信者實施而已。然而在“道教”之中，救濟祖先被作爲宗教活動的主要目的，在這點上“道教”和佛教有很大不同。還有，佛教的追善供養的目的是讓父母和祖先免受三塗之苦，與“道教”的齋法和醮祭的儀禮不同，並不祈願父母和祖先昇仙成爲不死神仙。

第三點中，可以去除衆人的疾病和災厄，使其昇仙的功能，則是道教徒自身得到的直接利益。按照“道教”所說，疾病和災厄由來於病人和受害者犯下的罪過，要想去除疾病和災厄，必須得到“道教”諸神的協助、消去自己所犯之罪。而隨著“道教”諸神的神力消滅了罪過，疾病也就痊癒了，災厄也會離開，得到身體的健康和心靈的平靜，昇仙進而成爲可能。“道教”的第三個功能，就是給道教徒帶來心靈的安寧和昇仙的希望。

（四）

道教徒通過相信“道教”具備的三個宗教功能，而得以安享人生。他們認爲人生是快樂的，所以纔希望儘可能地延長自己的一生，最好是實現長生不老。

然而，佛教信奉者對待人生的態度是不同的。佛教宣揚人生

是苦，因此佛教徒對待現世的人生總是難免有悲觀厭世的態度。其結果是，中國的佛教徒多數傾嚮於期盼往生極樂淨土的淨土信仰。

將現世的人生看作是樂還是看作是苦，在這一點上，中國的第二大宗教“道教”和佛教存在很大差別。道教徒將人生看作是樂，由此追求延長人生和肉體的不死，而佛教徒感到人生為苦，由此期盼往生極樂淨土。在肯定現世人生這點上，道教徒和佛教徒相比，明顯更為樂觀。

那麼，“道教”的人生觀和儒教的人生觀相比，有哪些不同之處呢？儒教並不考慮肉體不死和三世輪迴，而將人生看作僅有的一次，所以無法解決現世人生發生的矛盾，即道德和幸福不一致的問題。如果將人生看作僅有的一次，就會遇到諸如積善行的人未必幸福，罪行纍纍者終生幸運的矛盾。為了解決這個矛盾，儒教認為人生中遭遇的不幸是由於某種命運觀，就是說人生中有能力所無法改變的命運（天命），或者認為如“積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃”（《易·文言傳》）所說，禍福作為自己行為的報應會涉及該家子孫，對自身的不幸只能認命。這種認命的態度給儒教的信奉者以心靈上的安寧。當人生中遇到人力所無法抗拒的災難和不幸之時，多數儒教徒持有這種認命的態度，從肯定的方面去對待人生。儒教徒的人生觀以肯定的、樂觀的角度對待人生，將不幸作為命運而接受，具備忍讓順從的精神。

但道教徒認為，不幸不是命運，而是自己所犯之罪的結果，為了去除其罪而進行上章、齋法和醮祭。希望去除罪過，甚至延長生命，道教徒徹底的樂觀的人生觀也就在這裏。

渴望肉體不死的“道教”在中國人之間傳播，其中一個重要的

原因是，中國人本來就有享樂的、樂觀的人生觀。可以說，“道教”的人生觀將中國人原本就有的對待人生的樂觀精神發揮到了極致。人們藉助信仰“道教”，從而可以更加光明、更加快樂地生活。

但反而言之，對於無法擁有享樂的人生觀的人來說，信仰“道教”則是比較困難的。即使同樣是中國人，迴避“道教”信仰佛教者也不在少數。因為對於親身體驗了人生之苦的人，還有能敏銳感受到人生之苦的多愁善感之人而言，會認為“道教”的樂觀的人生觀只是說到了人生表面上的安樂，所以無法從中得到滿足。這種享樂的人生觀達到了期盼自己肉體不死的程度，而無法享受這種人生觀的日本人，也就難以接受“道教”。“道教”之所以是唯有中國人纔信仰的宗教，正是由於其獨特的人生觀吧。

（五）

儒教、佛教和“道教”在內涵上的不同，可能給中國的文人帶來三種不同的生活方式。信奉儒教而生活，還是皈依佛教，或者是成為道教徒，都是完全基於個人人生觀的自由選擇。甚至有人調合了這三教，並信奉三教的全部。

三教從整體來看，是在中國社會中相互協調存在的。雖然佛教和“道教”有時會發生論戰，但這是因為當時的皇帝要評定三教之間的優劣，不過是一時之事。三教大致處於良好穩定的關係。就這樣，三教的和諧共存，纔使得中國文化成長為富有多樣性極具包容力的規模宏大的文化。所謂中國文化，就是包含儒、佛、道三教全部的綜合文化，所以三教之中無論缺少哪一個都不是中國文化。理解這點，對於理解中國人的精神和文化是極為重要的。

(六)

“道教”對於中國文化的形成發揮了重大的作用。在前面提到的宗教上的作用以外，還有自然科學和醫學的進步，以及文學、音樂、美術、書法等藝術領域的發展，都從“道教”中獲益匪淺。儘管如此，令人遺憾的是，迄今日本的中國文化研究者之間存在一種傾向，就是並不去充分肯定“道教”對於中國文化形成所發揮的作用。這其中有不少方面是出於日本的中國文化研究者對於“道教”的偏見和誤解。筆者希望借本書多少能消除對待“道教”的偏見和誤解，使“道教”能夠被正確地理解。進而期待今後在各個方面推進“道教”研究，使“道教”在中國文化形成中所發揮的作用較今日更為清晰。因為離開了“道教”，就無法理解中國文化的精髓。

注 釋

序章 “道教”的構造

[1] “道教”的構造

小林正美《“道教”の構造と歴史》(《東洋の思想と宗教》第13號, 早稻田大學東洋哲學會, 1996年3月)

[2] 《夷夏論》的成書

《佛祖統紀》(大正49)卷三十六之劉宋明帝泰始七年(471)一條記有“逸士顧歡, 作《夷夏論》”。

[3] 《老君音誦誡經》的成書

楊聯陞《老君音誦誡經校釋——略論南北朝時代的道教清整運動》(《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》第28本, 1956年;《楊聯陞論文集》, 中國社會科學出版社, 1992年)

[4] 《女青鬼律》的成書

小林正美《六朝道教史研究》(創文社, 1990年11月)中文版(李慶譯, 四川人民出版社, 2001年3月)第二篇補論一“《太上洞淵神呪經》と《女青鬼律》と《太上正一呪鬼經》の成書年代について”

[5] 《太上正一呪鬼經》的成書

小林正美《六朝道教史研究》第二篇補論一“《太上洞淵神呪經》と《女青鬼律》と《太上正一呪鬼經》の成書年代について”

[6]《三天內解經》の成書

小林正美《六朝道教史研究》第二篇序章“東晉・劉宋期の天師道”(208 頁)

[7]《妙真經》の成書

小林正美《六朝道教史研究》第二篇第四章“大道家令戒”之第五節“《妙真經》・《黃庭經》・《想爾注》”

[8]《老子想爾注》の成書

饒宗頤《老子想爾注校箋》(香港龍門書店,1956 年初版)、《老子想爾注校證》(上海古籍出版社,1991 年 11 月)

大淵忍爾《初期の道教》(創文社,1991 年 11 月)第三章“老子想爾注の成立”,第四章“続老子想爾注の成立”

楠山春樹《老子伝説の研究》(創文社,1979 年 2 月)前篇第六章“老子想爾注考”

小林正美《六朝道教史研究》第二篇第三章“《老子想爾注》”

麥谷邦夫《〈老子想爾注〉について》(《東方學報》第 57 冊,1985 年 3 月)

關於《老子想爾注》的成書年代,饒宗頤和大淵忍爾在上述二書中主張為東漢末年成書,但筆者推測為劉宋中期至後半期(五世紀後半期)之作。

[9]《大道家令戒》の成書

小林正美《六朝道教史研究》第二篇第四章“《大道家令戒》”

唐長孺《魏晉期間北方天師道的傳播》(《魏晉南北朝史論拾遺》所收,中華書局,1983 年 5 月)

大淵忍爾《初期の道教》第三章之三“想爾注・想爾戒と大道家令戒”,第四章之六“再論大道家令戒”

大淵忍爾將《大道家令戒》的成書年代推測為三國魏之時，唐長孺推測為最早是苻秦之後，晚則是北魏初期（四世紀末期至五世紀初），筆者推測為劉宋末期（五世紀後半）。

[10] “教”的思想形態

小林正美《六朝道教史研究》補論“三教交涉における‘教’の觀念”

[11] 陸修靜與天師道的關係

陳國符《道藏源流考》（中華書局，1936年12月）附錄四“南北朝天師道考長編”（327頁、336頁）

[12] 仙公系《靈寶經》與天師道的關係

小林正美《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經的形成”之第四節“元始系と仙公系の相違”、第五節“靈寶經の作者——葛氏道と天師道”

第一章 神仙道的形成

[1] 道流

“道流”的觀念由來於陸修靜《靈寶經目序》（《雲笈七籤》卷四）：“元嘉十四年某月日，三洞弟子陸修靜敬示，諸道流相與同法，弘修文業，讚揚妙化，興世隆福。”此句出現的道流，是指神仙道的流派。然而，關於該“道流”是否可以解釋為神仙道的流派還存在異議，吉川忠夫在拙作《六朝道教史研究》的書評中（《東方宗教》第78號，1991年11月），將陸修靜的“道流”理解為“屬道教之流者，即狹義為道士，廣義為道教信者大概都能被稱為‘道流’吧”（96頁）。最近刊載的大淵忍爾的《道教とその經典》（創文社，1997年11月）中也將“諸道流”解釋為“衆道士”（87頁）之意。

但是，陸修靜所使用的道流還是意味著五斗米道、葛氏道、上清派等神仙道的流派。以下簡單說明其理由。

唐代的“道流”一語，正如吉川氏所言，用來意指道士或道教信者的例子較多，但就南北朝時代的資料來說，“道流”用來意指道士或道教信

者的例子是看不到的。“道流”，第一是用來指“道教”，第二是指神仙道的流派，第三是意指道家。

第一個指“道教”的用例，為北周道安《二教論》第八項的項目名“釋異道流”。道安的《二教論》主張只有儒教和佛教是“教”，“道教”不是“教”。所以，用“道流”一詞替代“道教”。

第二個指代神仙道的用例，見於《正一法文經護國醮海品》（HY1277）中“臣幸籍宿慶，運生人品，忝染道流，情希拯濟”。該道流是神仙道的流派，具體是指天師道。與該“道流”類似的用語有“仙流”。南齊梁初的《洞真太上太霄琅書》（HY1341）卷六中有“至於今日，千椿一會，得稟元氣，忝預仙流，銜真握契，覩見上玄”。該“仙流”也是指神仙道，具體是指上清派。唐代初期吳筠的《神仙可學論》（《全唐文》卷 926）的“身棲道流，心溺塵境”的“道流”也是“道教”或神仙道的意思。

第三個指代道家的用例，為南齊孔德璋《北山移文》（《文選》卷 42）中的“談空空於釋部，覈玄玄於道流”。

通過以上諸例來看，陸修靜的《靈寶經目序》的“道流”可解釋為指代神仙道的流派，借此也可以很好地理解《靈寶經目序》所說的陸修靜的三洞說。

[2] 五斗米道

福井康順《道教的基礎的研究》（1952 年初版；《福井康順著作集》第一卷所收，法藏館，1987 年）

大淵忍爾《初期的道教》

[3] 《千二百官儀》的形成

小林正美《六朝道教史研究》第二篇補論三“《千二百官儀》の思想と形成”

[4] 《太上靈寶五符序》的成書

小林正美《六朝道教史研究》第一篇第一章“《太上靈寶五符序》の形成”

[5]《三天正法經》的成書

小林正美《六朝道教史研究》第三篇第一章第二節之二“《除六天之文三天正法》と《上清後聖道君列記》の成書年代”

[6]《老子聖母碑》の產生

楠山春樹《老子伝説の研究》後篇第一章第二節“王阜の聖母碑”

[7]太平道

M = カルトンマルク《〈太平經〉の理論》(酒井忠夫編《道教の総合的研究》所收,國書刊行會,1978年3月)

福井重雅《古代中國の反亂》(教育社,1982年1月)

神塚淑子《〈太平經〉の承負と太平の理論について》(《名古屋大學教養部紀要》A“人文科學、社會科學”第32輯,1988年)

卿希泰主編《中國道教史》第一卷(四川人民出版社,1988年4月)第二章第四節“太平道在東方的發展——黃巾大起義”

[8]葛氏道

小林正美《六朝道教史研究》第一篇“葛氏道と靈寶經”

福井康順《葛氏道の研究》(津田左右吉編輯《東洋思想研究第五》所收,1953年;《福井康順著作集》卷二所收,1987年)

[9]一卷本《靈寶五符》、二卷本《靈寶五符序》、三卷本《太上靈寶五符序》的形成過程

小林正美《六朝道教史研究》第一篇第一章“《太上靈寶五符序》の形成”

[10]元始系《靈寶經》的形成

小林正美《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經の形成”

大淵忍爾《道教とその經典》(創文社,1997年11月)第二章“靈寶經の基礎的研究——敦煌鈔本靈寶經目を中心として”

關於《靈寶經》形成的新見解,是最近由上面說的大淵忍爾的著作所提出的。大淵氏認為,劉宋陸修靜編撰的敦煌鈔本《靈寶經目》中可見

《舊目》的元始舊經三十六卷之中，“已出”的二十一卷是東晉隆安末由葛巢甫創作完成的。大淵氏的見解和筆者不僅在《靈寶經》形成上有根本性的區別，而且是涉及到三洞說形成的重大問題。所以在這裏，想對大淵氏的見解提出幾點疑問。

1. 大淵氏見解的前提條件，都是說陸修靜《靈寶經目序》（《雲笈七籤》卷四）的“十部舊目，出者三分”中的“三分”為“六分”之誤。換而言之，如果“三分”並非誤寫，那麼大淵氏的推論就無法成立了。

2. 對於敦煌鈔本《靈寶經目》（以下簡稱《靈寶經目》）裏看到的“卷目”之前，即《舊目》的《靈寶經》名後面的“已出”和“未出”，大淵氏的解釋是東晉隆安末葛巢甫在創作《靈寶經》時在作為參考的《舊目》上，葛巢甫以《靈寶經》創作者的身份而寫上去的（118 頁、120 頁、121 頁）。

首先，關於《靈寶經》的“已出”和“未出”的意思，如北周甄鸞在《笑道論》（《廣弘明集》卷九）的“三十一，道經未出言出者”一項寫到“洞玄經一十五卷，猶隱天宮，今檢其目並注見在”，認為藏於天上界天宮的經典稱為“未出”，存在於地上界的經典稱為“已出”。之所以將存在於天上界的《靈寶經》稱為“未出”，將出現於地上界的《靈寶經》稱為“已出”，大概是因為《靈寶經》被看作為天上界的天書。作為天書的《靈寶經》存在於地上的世界之時，被理解為其從天而降出現地上，記作“已出”。被藏於天上界天宮的，還沒有在地上界出現，所以記作“未出”。

該“已出”和“未出”的表達方式，在陸修靜那裏也一樣。將《舊目》十部三十六卷《靈寶經》看作為天書的陸修靜在《靈寶經目序》中記有“十部舊目，出者三分”之時，其意思是十部三十六卷之中三成的《靈寶經》在地上出現並存在。因此，《靈寶經目》所在《舊目》的十部三十六卷相關的“已出”和“未出”，是說當時存在的《靈寶經》之中，被陸修靜認定為真品的並在地上出現的，記為“已出”。而沒有被認定為真品，或者還不存在的，或者被認為真品還沒有降臨世上，陸修靜記為“未出”。

葛巢甫在作為天書目錄的《舊目》之中，在自己已經作成的《靈寶經》

的旁邊寫上“已出”，在自己還沒有作成的《靈寶經》旁邊寫上“未出”，這個大淵氏的主張，基於將“已出”和“未出”的意思誤解為“已經作成”和“尚未作成”。但是，“已出”和“未出”沒有該意思的用例。

此外，大淵氏舉出了《大乘未譯經論目錄》和《有目未得經目錄》作為目錄中寫有“未出”的用例（119 頁），但該目錄所說的翻譯佛典的“未譯”和“未得”是“尚未漢譯”和“其經典尚未入手”之意，所以和《靈寶經》所說的尚沒有在地上世界出現的“未出”的意思完全不同，不能作為例證。

3. 假定如大淵氏之主張，東晉隆安末葛巢甫作成《舊目》三十六卷的“六分”的二十一卷，那麼葛巢甫在作成《舊目》的“元始舊經”之時，“葛仙公所受”的“新經”已經被包含進“元始舊經”二十一卷之中而被作成。至於理由，是因為被認為是元始天尊授予太上道君的“舊經”的二十一卷之中，包含了被認為是太極真人授予葛仙公的《法輪妙經》、《玉京山步虛經》。但是，葛巢甫作成《舊目》中記載的“元始舊經”之時，不可能特意創作被認為是太極真人授予葛仙公的“新經”。理由是因為“元始舊經”和“新經”，其思想的内容存在不同。

4. 大淵氏對陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀表》（以下簡稱《靈寶授度儀表》）中“今見出元始舊經，並仙公所稟，臣據信者合三十五卷”，被理解為原樣描述了元嘉十四年（437）《靈寶經目序》之時《靈寶經》的情況（86 頁），因為此處有“今”一詞，所以還是可以理解為論述了《靈寶授度儀表》作成之時《靈寶經》的情況。就是說，“今”一詞明確地表達記述了“現在”的意思，所以《靈寶授度儀表》寫成的時候，陸修靜認定為真品的《靈寶經》的數量和《靈寶經目序》之時應該有所不同。被陸修靜認定為真品的《靈寶經》的總數，恐怕比以前有所增加。

大淵氏主張，《舊目》的“已出”的二十一卷在《靈寶經目序》以來，至泰始七年（471）的《靈寶經目》始終未變。但其將《靈寶經目序》的“十部舊目，出者三分”改成了“六分”（二十一卷），甚至把《靈寶授度儀表》所說的“今”的《靈寶經》的狀況看作和“昔”一樣，只是剛提出的說法，所以

僅為一種臆測。元嘉十三年(434)的《靈寶經目序》和《靈寶授度儀表》之間最短間隔有十年以上，而和泰始七年(471)《靈寶經目》的間隔有三十四年，當時混亂的《靈寶經》的真偽鑒定，由於時代原因產生差異倒是不足為奇。

這樣來看，《靈寶經目序》的“出者三分”不是錯字，本來就是正確的，元嘉十三年之時，陸修靜認定《舊目》三十六卷之中三分(十分之三)的十一卷是真正的“舊經”，認為其是“已出”。其後，認定的數量逐漸增加，泰始七年的《靈寶經目》之中，陸修靜認定“舊經”的“已出”為二十一卷。

5. 關於《靈寶經目》看到的“已出”和“未出”的標記，大淵氏主張，緊接著《舊目》的經典名後面的“已出”和“未出”是東晉的葛巢甫寫進《舊目》的，只有第五篇目 12、13 的經典的“卷目”後面的“未出一卷”和“已出一卷”是陸修靜寫下的(120 頁)。

但是，這裏值得注意的一點是，只有 12、13 的《靈寶經》在《舊目》裏記載的卷數只出現了一部分。其他所有《靈寶經》在《舊目》記載的卷數全部是“已出”或“未出”。關於 12、13，為了表明其部分出現，“卷目”之後僅僅再次標記為“未出一卷”和“已出一卷”。就是說，《靈寶經目》的“已出”和“未出”的標記，都是陸修靜在創作《靈寶經目》之時，確認了當時存在的《靈寶經》而附上的。

6. 二十一卷的《靈寶經》之中，有明顯用來積極讚美佛教大乘思想觀念的《靈寶經》。例如讚美“空”思想的《智慧定志通微經》，以及在理論上採用讚美的意思來宣講“一切衆生”的救濟、“十方諸天、人民之救度”、“普度天人”、“無量度人”、“度一切之人”、“大乘”、“十方”、“十善戒”的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》、《靈寶無量度人上品妙經》、《智慧罪根上品大戒經》、《金籙簡文三元威儀自然真經》等《靈寶經》。在最早傳授大乘和小乘之教理區別的鳩摩羅什來到長安的後秦弘始三年(401)十二月二十日以前，無法設想這些讚美大乘思想的《靈寶經》已經在江南之地經葛巢甫之手創作完成。

[11] 仙公系《靈寶經》的形成

小林正美《六朝道教史研究》第一篇第三章第四節“元始系と仙公系の相違”、第五節“靈寶經の作者——葛氏道と天師道”

[12] 《三皇經》與《太上洞淵神呪經》的成書

小林正美《六朝道教史研究》第二篇補論—第二節“《太上洞淵神呪經》の成書年代”

大淵忍爾《道教とその經典》第三章“三皇文より洞神經へ”

[13] 上清派

小林正美《六朝道教史研究》第一篇序章“葛氏道と上清派”

ミシェール＝ストリックマン“茅山における啓示——道教と貴族社會”(酒井忠夫編《道教の総合的研究》所收、國書刊行會、1978年3月)

石井昌子《道教學の研究》(國書刊行會、1980年)

Strickmann, Michel. *Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d'une révélation.* (Presses Universitaires de France, Paris, 1981)

Robinet, Isabelle. *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme.* 2 volumes, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume, CXXXVII, Paris, 1984.

[14] 上清派の神仙術(存想法)

神塚淑子《〈真誥〉について(上)》(《名古屋大學教養部紀要》A“人文科學、社會科學”第30輯、1986年)。同著《〈真誥〉について(下)》(《名古屋大學教養部紀要》A“人文科學、社會科學”第31輯、1987年)

[15] 道教的終末論

小林正美《六朝道教史研究》第三篇第一章“道教的終末論”

第二章 “道教”的形成

第一節 天師道的形成及其思想

[1] “三天”的思想

小林正美《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”

[2]《玄都律文》の成書

小林正美《六朝道教史研究》第二篇序章“東晋・劉宋期の天師道”

※《玄都律文》の編撰時間大約應爲劉宋末期。參照小林正美《唐代の道教と天師道》(知泉書館,2003年4月)第四章“《昇玄經》の編纂と昇玄法師”之注[21]。

[3]《上清黃書過度儀》の成書

小林正美《六朝道教史研究》第二篇第五章“《上清黃書過度儀》”

[4]《河上真人章句》の成書

小林正美《六朝道教史研究》第二篇第二章“《河上真人章句》”

[5]三洞說的形成

小林正美《六朝道教史研究》第二篇第一章“《九天生神章經》”之四“序の前半部と‘三洞說’の成立”

同《六朝道教史研究》第一篇第三章之五“靈寶經の作者——葛氏道と天師道”

大淵忍爾《道教とその經典》第一章“道教成立史序說”之三“三洞・三藏・三乘”

大淵忍爾在上面的書中主張三洞說是由東晉末期作成了《靈寶經》的靈寶派所提出。如第一章之注[10]所觸及的,因爲大淵氏持有元始舊經的二十一卷是東晉葛巢甫所作成的見解,而元始舊經中可以看到“三洞”、“洞玄”、“三洞寶經”的觀念,所以可以理解爲三洞說是東晉的靈寶派提出的。

例如,《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(HY352)卷下的“玄都傳度靈寶五篇真文符經玉訣儀式”中“身帶靈策上清金書三洞寶經紫文丹章五

帝赤書靈寶洞玄五篇真文”看到的“三洞寶經”，還有《一切道經音義妙門由起》(HY1115)中《明經法第六》所引的《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》(以下簡稱《三元威儀自然真經》)中看到的“三洞寶經”，被解釋為《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》合併為三洞部經典之意。而創作《靈寶經》是為了實現三洞寶經的設想，《靈寶經》的成書就意味著其三洞寶經的形成(17頁)。《靈寶經》稱為“洞玄靈寶”，也是因為《靈寶經》的成書意味著三洞寶經的形成，作為三洞之一將“洞玄”添加在自身的經典名中。

1. 該見解以兩個觀點為其成立的前提。第一個觀點是，《靈寶經》中看到的“三洞寶經”、“三洞”或者“洞玄”的觀念都是基於三洞說的。第二個觀點是，元始舊經的《靈寶經》是東晉隆安末由葛巢甫作成的。由於前面的主張是和這兩個觀點相聯繫成立的，只有這兩個觀點都正確的情況下，大淵氏的主張纔具備說服力。然而，筆者認為這兩個觀點都是錯誤的。關於第二個觀點的錯誤之處，已經在第一章的注[10]中說到了，所以這裏想論述一下前者的錯誤。

元始舊經(本書所說的元始系《靈寶經》)中看到的“三洞”、“洞玄”、“三洞寶經”的觀念，除了一兩個例外，都是和三洞說無關的。例如，元始舊經的《洞玄靈寶自然九天生神章經》(HY318)中看到的“此九天之章，乃三洞飛玄之氣三會成音，結成真文，混合百神隱韻內名”和《洞玄靈寶二十四生圖經》(HY1396)中“今三洞御運，靈寶下教，先度並昇仙官”的“三洞”都與三洞說沒有關係。前者的“三洞”是構成九天章的氣的名稱，後者是指體內上、中、下三部的洞天、洞玄、洞靈。還有，“洞玄”也多和“靈寶”一詞合使用為“靈寶洞玄”，元始舊經之中“洞玄”和“靈寶”組合使用，如《靈寶五篇真文》的東方真文“一名生神寶真洞玄章”(《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷上)，是因為東方靈寶真文稱為“洞玄章”。因此，《靈寶五篇真文》中也加上了“洞玄”，名為“靈寶洞玄五篇真文”(同書，卷下)，或者作為《靈寶五篇真文》的神格的五老被稱為“太上洞玄靈

寶元始玉皇五老帝”(同書,卷下)和“無上元始太上大道洞玄靈寶五老玉帝”(同書,卷下),這些神格名不是基於三洞說的。

大淵氏將《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷下的“身帶靈策上清金書三洞寶經紫文丹章五帝赤書靈寶洞玄五篇真文”一句所見的“三洞寶經”理解為三洞部的經典(12、13 頁),但此“三洞寶經”和“靈策”、“上清金書”、“紫文丹章”、“五帝赤書”一樣,都是在修飾“靈寶洞玄五篇真文”。《洞玄靈寶二十四生圖經》也指著《二十四生圖經》說“傳度洞玄金書紫字玉文丹章自然靈圖”和“授度虛無自然靈寶洞玄金書紫字玉文丹章二十四真三八部圖”,這種情況下,“洞玄金書”、“虛無自然靈寶洞玄金書”、“紫字玉文丹章”被用作為《二十四生圖經》的美稱。因此,前面的“三洞寶經”也是作為美稱《靈寶五篇真文》的修飾語,所以不是指三洞部的經典。陸修靜編撰的《太上洞玄靈寶授度儀》(HYS28)中“臣以有幸,宿世因緣,九天之劫,延及今身,遭遇明運(原文連),大法流行,得以穢質忝染靈文上清金書三洞寶經”的“三洞寶經”,根據前後文來推測,也是指《二十四生圖經》。將《二十四生圖經》稱為“三洞寶經”,是因為《二十四生圖經》把人體分為上部的洞天、中部的洞玄和下部的洞靈三部,認為體內合計由三部八景二十四真人。而將“三洞寶經”前冠以“上清金書”也不是《上清經》的意思,而是和前面的《洞玄靈寶二十四生圖經》的“洞玄金書”一樣,不過是為了美稱《二十四生圖經》而加上的。

這樣的話,元始舊經的《靈寶經》裏面看到的“洞玄靈寶某嶽先生”、“洞玄弟子某嶽先生”的“洞玄”也一樣,還有“太上靈寶無上三洞弟子”、“三洞大師”的“三洞”都同樣和三洞說完全沒有關係。這些表示衆人是《靈寶五篇真文》和元始舊經的《靈寶經》的信奉者,是將其修得的法師和弟子。

然而,《一切道經音義妙門由起》所引的《金籙簡文》中可以解釋為三洞部之意的“三洞寶經”的用例有一處。內容為“天尊答曰:大洞真經幽昇之道,拔度七玄,福流一門。靈寶大乘普度天人,生死獲恩。皇文大字

通神致靈。三洞寶經自然天文，並是度人昇玄之法”。因為該“三洞寶經”是指《大洞真經》、《靈寶經》、《三皇經》，所以大概是三洞部經典之意。

大淵氏認為該“三洞寶經”一例也適用於其他“三洞”一詞的解釋，這是因為大淵氏的見解的出發點是基於如下觀念，即“三洞通常是指作為道經分類的洞真（《上清經》）、洞玄（《靈寶經》）、洞神（《三皇經》）。所以三洞的觀念，一定是上述三經形成之後，或者是同時形成的”。（12 頁）因此，將《靈寶經》出現的“三洞”誤解為全部都和三洞說相關。但實際上，元始舊經（本書所說的元始系《靈寶經》）之中，意思是三洞說之三洞的用例，除了《三元威儀自然真經》的“三洞寶經”以外別無它處。而這裏的問題是，該《三元威儀自然真經》的成書時期，如果像大淵氏一樣，認為元始舊經二十一卷全部是葛巢甫所作的話，該《三元威儀自然真經》也被認為是東晉隆安年間的《靈寶經》，三洞說也就是那個時期形成的了。但該前提為元始舊經的二十一卷全部都為葛巢甫所作，這令人難以信服。元始舊經（元始系《靈寶經》）中所見“三洞寶經”、“三洞”、“洞玄”的幾乎所有用例都和三洞說無關，如果注意到這個事實，自然可以推測出只有與三洞說相關聯的《三元威儀自然真經》的“三洞寶經”是在三洞說形成以後。即，《三元威儀自然真經》的創作時期晚於三洞說形成的劉宋元嘉十年（433）或元嘉七、八年。

※《一切道經音義妙門由起》的《明經法第六》所引的《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》被推測為劉宋元嘉十年以後編撰的元始系《靈寶經》，但根據後來的研究，判明該經為唐代初期作成的偽經。因此，即使在該經中見到了三洞說，也不能成為元始系《靈寶經》中已論述三洞說的證據。換而言之，現存的元始系《靈寶經》中一概沒有說到三洞說。參照小林正美“劉宋・南齊期的天師道の教理と儀禮”（小林正美編《道教の齋法儀禮の思想史的研究》，知泉書館，2006 年 10 月）之“三、三洞說”，

以及小林正美《道教三洞思想的形成及目的》(中國社會科學院歷史研究所第58次學術月會上的演講)。關於三洞說的形成時期(元嘉七、八年),參照以上拙論。

順便說一下,大淵氏將《太上洞淵神呪經》(HY335)的“三洞經”也解釋為三洞部經典之意(39頁),但《太上洞淵神呪經》卷二的“三洞經”,如拙作《六朝道教史研究》(371~375頁)所詳細論述的,是《三皇經》之意。

2. 如果像大淵氏主張的那樣,元始舊經的創作目的是形成三洞說,那元始舊經中除了“洞玄”以外,當然還要出現“洞真”和“洞神”的觀念。然而,元始舊經之中,構成三洞的“洞真”、“洞神”的觀念和“洞玄”一起出現的用例一次也沒有。這正表明了元始舊經的創作目的並不是形成三洞說。即,除了一兩個例外,元始舊經(元始系《靈寶經》)幾乎都是三洞說形成以前創作的,其思想和三洞說沒有關係。

然而,到了新經(本書所說的仙公系《靈寶經》),和“洞玄”並列使用詞語“洞真”、“洞神”的經典也出現了,與三洞說的關係就緊密了。如拙作《六朝道教史研究》第一篇第三章的“四、元始系與仙公系的相連”所述,新經(仙公系《靈寶經》)的特色之一就是讚美《老子道德經》為最高經典,勸說人們將其與《上清經》,特別是《大洞真經》、《靈寶經》和《三皇經》一並誦讀。就是說,一組新經之中,顯示出三洞說形成前兆的地方,或者基於三洞說的地方是較多的。這是因為,新經是三洞說形成前後所作成的。這同時也表明,三洞說的倡導者和新經的作者在思想上已經接軌。可以推測,三洞說是由該新經的作者集體中的一員(即天師道的道士)在劉宋的元嘉十年(433)左右提出的。

通過以上內容,可以理解大淵氏的主張,即三洞說的形成和元始舊經相關聯都是東晉隆安末年形成的說法,是難以成立的。

[6]《正一經》與四輔說的形成

小林正美《劉宋の天師道の思想》(《東洋の思想と宗教》第十五號,

1998 年 3 月)

大淵忍爾《道教とその經典》第一章“道教成立史序説”之四“四輔の成立”

大淵氏在上述書中將《正一經》與四輔說的形成年代推定為“大約梁代”或者“梁陳之間”，但筆者認為是孟智周活躍的劉宋末期至南齊。

[7] 四輔說與道士的位階

小林正美《劉宋の天師道の思想》(《東洋の思想と宗教》第十五號，1998 年 3 月)

※關於道士位階制度的詳細內容，參照小林正美《唐代の道教と天師道》第二章“天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度”。該稿有中文翻譯《天師道的受法教程和道士的位階制度》(李之美譯，《天問》丙戌卷，江蘇人民出版社，2006 年 12 月)。此外，關於天師道中大洞法師和三洞講法師的關係，參照小林正美《唐代道教における大洞三景弟子と大洞法師の法位の形成》(《東方學》第百十五輯，東方學會，2008 年 3 月)。

[8] 《正一威儀經》的成書

吉岡義豐《道教と仏教第三》(國書刊行會，1978 年 4 月)第二章第一節“三洞奉道科戒儀範の成立について”之七“餘論・ロ 莊田、碾磑のこと”

吉岡氏在該論文之中將《正一威儀經》看作北魏寇謙之新天師道之作，推測“其成書時期也許和《三洞奉道科戒營始》大致相同，或者可能是稍晚的時期，但可以認為是六朝最末期創作的”(114 頁)。但是，從《正一威儀經》裏記載的道士的位階、法服的制度來看，可以推測為在和《一切道經音義妙門由起》(HY1115)所收的《正一經》同時期，比道藏本《三洞奉道科戒營始》更早的梁代初期所作。

[9]道藏本《三洞奉道科戒營始》(敦煌本《三洞奉道科戒儀範》)的成書

吉岡義豐《三洞奉道科戒儀範の成立について》(《道教研究》第一冊,1965年12月,《道教と仏教第三》所收)

小林正美《六朝道教史研究》第一篇第一章之注[8]

大淵忍爾《道教とその經典》第七章“三洞奉道科戒儀範の成立について”

吉岡義豐在上述論文中,關於《科戒儀範》的成書時期載有“推定爲陶弘景沒年前後至梁元帝在位之時(552~555)大約二十年間”(148頁),筆者在上面的拙作中推定《科戒儀範》成書於梁武帝在位的末期。然而,最近刊行的大淵忍爾的上述著書中批判了吉岡氏和筆者的觀點,推定《科戒儀範》的成書爲隋末。由於《科戒儀範》的成書問題是道教史上極爲重要的問題,所以在這裏對大淵氏的論述加以探討。

1. 大淵氏批判吉岡說的主要根據是,吉岡氏主張同爲金明七真之作的《科戒儀範》、《上清金真玉皇上元九天真靈三百六十五部元錄》(HY1377)、《無上三元鎮宅靈錄》(HY674)的思想不一致,所以無法斷言三者是同一作者甚至同一流派之作。但是,這個批判是基於大淵氏對《科戒儀範》思想的誤解,不能說很妥當。《科戒儀範》論述了三洞說和三寶說,更被天師道的《玄都律文》、《正一法文》、《正一法位》所引用,所以其思想明顯是天師道的思想。因此,《科戒儀範》與同樣立足於天師道思想的後者二書在思想上是一致的,互相沒有矛盾。大淵氏的《科戒儀範》不是天師道思想的主張,由來於一種誤解,即三洞說是靈寶派的思想,不是天師道的思想。所以,大淵氏的批判並沒有指出吉岡說的錯誤。吉岡說的《科戒儀範》梁末成書說尚有充足的成立理由。

2. 大淵氏對小林說的批判當然也有不妥之處。大淵氏指出了一點作爲小林說不正確的理由,即《科戒儀範》的“靈寶中盟經目”之中並沒有記載其經名,北周武帝末年編撰的《無上祕要》中收錄的《靈寶經》在《洞玄運度經》以外也有《變化空洞經》和《智慧罪根經下卷》。

但是,《智慧罪根經下卷》不在《無上祕要》之中。如果是《洞玄智慧罪戒經》,那麼其在劉宋陸修靜的時代就已經存在了,“靈寶中盟經目”裏也記錄了該經名,所以該經被《無上祕要》卷四十七所引用也是很自然的。

還有一個經典《變化空洞經》,實際上並沒有收入《無上祕要》。這恐怕是因為大淵氏在《無上祕要》卷九十一和卷九十四所引用的《洞真八道玉景隱符》或者《洞真靈真八道玉景隱符》的文中看到了《太上變化空洞第一玉景篇》、《太上變化空洞第三玉景篇》、《太上變化空洞第六玉景篇》,並將其當作是實際存在的經典,誤解為《變化空洞經》吧。但是,《太上變化空洞玉景篇》不是實在的經典。據《無上祕要》卷九十一的《洞真八道玉景隱符》,寫到“太極鍊變定真靈生符舊文出太上變化空洞第一玉景篇中,藏之太極大宮”,《太上變化空洞第一玉景篇》是被認為存在於天上界的虛構的天書。

現行的《正統道藏》之中收入有《元始天尊說變化空洞妙經》(HY37),該經末尾載有《靈真八道變化空洞玉景隱符》。據此,有八篇隱符,各個隱符分別出於《太上變化空洞第一玉景篇》至《太上變化空洞第八玉景篇》的八篇。而《太上變化空洞玉景篇》的內容和《無上祕要》所引的《洞真八道玉景隱符》同樣都沒有記載。就是說,《太上變化空洞玉景篇》是存在於天上界的虛構的經典,不是確實存在於《無上祕要》的時代。當時實際存在的是《洞真八道玉景隱符》,不是《太上變化空洞玉景篇》。

《變化空洞經》之名在《無上祕要》之中看不到,所以在北周武帝的末年應該是尚未存在的吧。然而,《正統道藏》中收錄了《元始天尊說變化空洞妙經》。雖然無法確定該經典是何時編撰而成的,但顯然可以推斷為是《無上祕要》之後作為《洞真八道玉景隱符》的前文而被編寫的。

3. 另外,大淵氏舉出了《科戒儀範》的作者是屬於上清派道士的一點(575頁),作為《科戒儀範》之“靈寶中盟經目”中沒有記載《太極左仙公起居經》和《太極左仙公神仙本起內經》二經的理由。但是,“靈寶中盟經

目”被論述天師道道士位階的“正一法位”所引用，從這點來看，大淵氏的上述理由明顯是不妥當的吧。二經沒有被《無上祕要》所記載，並不是出於思想方面的原因。從二經也沒有被《無上祕要》和《無上黃籙大齋立成儀》（HY508）卷一的“齋壇安鎮經目”所記載這個事實來推測，可能是當時二經只有殘缺本，在這種狀態下無法被用於道士之間經典的傳授。

這樣來看的話，可知大淵氏對小林說的批判也不一定妥當。《科戒儀範》的成書時間，如筆者所主張，在《科戒儀範》的“靈寶中盟經目”中沒有其名的最早被《無上祕要》所引的《洞玄運度經》成書以前。就是可以看作是在宋文明的《通門論》創作完成（550 年左右）以前，大約是梁武帝在位期間的末年（549）左右，《科戒儀範》被編撰完成。

※關於《科戒儀範》的成書，參照小林正美《唐代的道教と天師道》第二章“天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度”之注[11]。

第二節 教團組織與教徒生活

[1]《老君說一百八十戒》的形成

小林正美《六朝道教史研究》第二篇第四章“《大道家令戒》”之四“《老君百八十戒》と《太平經》”

前田繁樹《〈老君說一百八十戒序〉の成立について》（《東洋の思想と宗教》第二號，1985 年 6 月）

[※]男女官

《三天內解經》卷上的“男女官祭酒”也可以解釋為男女之官祭酒的意思。如果是這個意思，“男女官”則不是道士。但是，《三天內解經》尊敬道士，從“道士大乘學者”（卷下 4b）這個表達也可以看出來。

[2] 道館與道觀

陳國符《道藏源流考》附錄二“道藏割記之‘道館考原’”

據陳國符的研究，道士所住的道觀，在南朝時期稱為“道館”。“道觀”的名稱始於北朝，北魏終南山的“道觀”還有北周的“通道觀”、“玄都觀”等就是實例。到了唐代，不用“館”字，統稱為“道觀”。

[3] 道館的設立

卿希泰主編《中國道教史》第一卷（四川人民出版社，1988年4月）第四章第八節“道館（觀）的興起。宮觀制度的初步建立。道教戒律的制訂。”

都築晶子《六朝後半期における道館の成立——山中修道》（《小田義久博士還暦記念東洋史論集》，1995年7月）

[4] 《太上洞玄靈寶業報因緣經》的成書

吉岡義豐《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”

吉岡義豐氏推定《業報因緣經》的成書年代早於《科戒儀範》，約為520～540年左右，這應該是妥當的見解吧。筆者推定《業報因緣經》為梁武帝時天師道之作。

[5] 《正一威儀經》、《太上洞玄靈寶業報因緣經》、《三洞奉道科戒營始》中“道觀”的用法

此三書為梁武帝時期作成道書，“道館”已經全部變成了“道觀”。這恐怕是因為唐代鈔寫這些道書時，將“道館”一語改成了當時通行的“道觀”吧。這樣的例子，在唐代王懸河的《三洞珠囊》（HY1131）引用南陳馬樞《道學傳》時也能看到。在該處，《道學傳》的道館的“館”字被改成“觀”字而被引用的例子較多。

第三節 “道教”的世界觀與修道法

[1] 天界說

麥谷邦夫《道教における天界説の諸相——道教教理の體系化の試

みとの関連で》(《東洋學術研究》第二十七卷別冊,1987年11月)

[2]地獄

小南一郎《道教信仰と死者の救済》(《東洋學術研究》第二十七卷,1988年11月)

澤田瑞穂《地獄変:中國の冥界説》(法藏館,1968年3月)

[3]洞天福地

三浦國雄《洞天福地小論》(《東方宗教》第61號,日本道教學會,1983年5月;《中國人のトポス》所收,平凡社1988年12月)

[4]齋法與醮祭

劉枝萬《中國道教的祭りと信仰》(櫻楓社,1983年2月)上・第二篇
“中國齋醮考”

大淵忍爾編《中國人の宗教儀禮——仏教・道教・民間信仰》(福武書店,1983年2月)

※關於齋法,參照小林正美“道教的齋法儀禮の原型の形成——指教齋法の成立と構造”、同“靈寶齋法の成立と展開”(小林正美編《道教の齋法儀禮の思想史的研究》所收)。

[5]金丹術

村上嘉實《鍊金術》(《道教1——道教とは何か》所收,平河出版社,1983年2月)

ジョセフ＝ニーダム《道教的鍊丹術の社會的諸相》(酒井忠夫編《道教の總合的研究》所收)

陳國符《道藏源流續考》(明文書局,臺灣,1983年3月)

[6]導引、行氣、房中術

坂出祥伸《長生術》(《道教1——道教とは何か》所收)

アンリ・マスペロ《道教の養生術》(持田末子譯,せりか書房,1983

年2月)

[7]内丹法

石田秀實《氣——流れる身體》(平河出版社,1987年12月)第四章
“流れの創造と身體鍊金術”

吾妻重二《〈悟真篇〉の内丹思想》(《中國古代養生思想の総合的研究》所收,1988年2月)

馬濟人《道教内丹學》(牟鍾鑒、胡孚琛、王葆玹主編《道教通論——兼論道家學說》下編所收,齊魯書社,1991年11月)

李遠國編著《中國道教氣功養生大全》(四川辭書出版社,1991年)

第三章 “道教”の歴史

[1]《洞真太上太霄琅書》の成書

大淵忍爾《初期の道教》前篇第四章“統老子想爾注の成立—1太霄琅書”

[2]《玄門大義》の成書

大淵忍爾《道教とその經典》第三章之二“玄門大義と道教義樞”

[3]唐代的道教

吉岡義豐《永世への願い——道教》(淡交社,1970年1月)“唐宋の王室と道教”

窪德忠《道教史》(山川出版社,1977年8月)第四章之二“唐代の道教信仰”

砂山稔《隋唐道教思想史研究》(平河出版社,1990年2月)第二部序章“道教と隋唐の歴史・社會”

任繼愈主編《中國道教史》(上海人民出版社,1990年6月)第二篇“隋唐道教”

卿希泰主編《中國道教史》第二卷(四川人民出版社,1992年7月)第五章第三節“道派的融合興盛——作為唐代道教主流派的茅山宗”

Robinet, Isabelle. Taoism: Growth of a Religion (Stanford U. P., 1997)

※唐代的道教是天師道的“道教”這點，在小林正美《唐代的道教と天師道》第一章“唐代的道教教団と天師道”中有詳細論述。

[4] 陶弘景與王遠知的關係

前田繁樹《所謂〈茅山派道教〉に関する諸問題》（《中國——社會と文化》2 號，1987 年 6 月）

吉川忠夫《王遠知伝》（《東方學報（京都）》62 冊，1990 年 3 月）

同《道教の道系と禪の法系》（《東洋學術研究》27 卷別冊）

卿希泰主編《中國道教史》第二卷第五章第三節（126 頁）

[5] 王遠知和潘師正的關係

吉川忠夫《王遠知伝》（《東方學報（京都）》62 冊，1990 年 3 月）

同《道教の道系と禪の法系》（《東洋學術研究》27 卷別冊）

[6] 李德裕和孫智清

砂山稔《隋唐道教思想史研究》第二部第十章“李德裕と道教——茅山派道教の宗師・孫智清との関わりを軸に”

[7] 道藏的編輯

陳國符《道藏源流考》上（中華書局，1963 年）

[8] 摩尼教和道教

窪德忠《宋代における道教とマニ教》（《中國宗教における受容・変容・行容》所收，山川出版社，1979 年）

陳垣《摩尼教入中國考》（《陳垣學術論文集》第一集所收，中華書局，1980 年 9 月）

[9] 神霄派、清微派、東華派、天心派

李豐楙《宋元道教神霄派的形成與發展》（《東方宗教研究》第 2 期，臺灣，1988 年 9 月）

卿希泰主編《中國道教史》第三卷（四川人民出版社，1993 年 10 月）

第九章第六節“茅山、閭皂二宗的傳衍。神霄、清微、東華、天心諸派的繼續流行。”

[10] 淨明道

秋月觀暎《中國近世道教の形成——淨明道の基礎的研究》(創文社, 1978年3月)

卿希泰主編《中國道教史》第三卷第九章第七節“劉玉對淨明道的重建與革新。淨明道在元代的傳緒。”

[11] 金丹派南宗

任繼愈主編《中國道教史》第十三章“兩宋內丹派道教”

卿希泰主編《中國道教史》第三卷第八章第七節“南宋內丹術的盛行和內丹學的發達”

[12] 太一道、真大道

卿希泰主編《中國道教史》第三卷第九章第三節“大道教由分化到合一”、第四節“蕭輔道接掌太一道”

[13] 全真道

吉岡義豐《道教の研究》(法藏館, 1952年3月;《吉岡義豐著作集》第一卷所收, 五月書房, 1989年6月)

孫克寬編著《宋元道教之發展》(東海大學研究叢書, 私立東海大學出版社, 臺灣, 1965年)

窪德忠《中國の宗教改革——全真教の成立》(法藏館, 1967年12月)

同《モンゴル朝の道教と仏教——二教の論争を中心に》(平河出版社, 1992年7月)

蜂屋邦夫《金代道教の研究——王重陽と馬丹陽》(汲古書院, 1992年3月)

橫手裕《全真道の変容》(《中國哲學研究》第二號, 東京大學中國哲學研究會, 1990年)

三浦秀一《金元の際の全真教——范玄通・王棲雲から姫知常へ》
(《東北大學文學部研究年報》第 45 號, 1996 年 3 月)

張廣保《金元全真道內丹心性學》(生活・讀書・新知三聯書店,
1995 年 4 月)

[14] 元代的道教

野上俊靜《元史積老伝の研究》(野上俊靜博士頌壽紀念刊行會, 朋
友書店, 1978 年 1 月)

孫克寬《元代道教之發展》(東海大學研究叢書, 私立東海大學出版
社, 臺灣, 1968 年)

[15] 明清的道教

石田憲司《明代道教史上の全真と正一》(酒井忠夫編《臺灣の宗教
と中國文化》所收, 風響社, 1992 年 6 月)

王友三主編《中國宗教史》(齊魯書社, 1991 年 11 月)第五編“明清
近代宗教”第一章“道教的衰微及其向民間的浸透”

陳兵《明清道教》(《道教通論——兼論道家學說》中編所收)

任繼愈主編《中國道教史》第四編“明清道教”、第五編“明清民間宗
教與道教”

結章 “道教”的作用

[1] 大乘佛教的受容

小林正美《六朝仏教思想の研究》(創文社, 1993 年 12 月)第一章
“大乘仏教の受容における儒教の役割”

中文版後記

1998 年出版的《中國的道教》日本版，其“後記”的開頭這樣寫道：

在下筆後記之時，最先在頭腦中浮現的，是東洋史學的泰斗宮崎市定博士下面的一段話：“總而言之，歷史學的研究成果並不能用任何歷史學以外的事物來評判。能夠評定研究之價值的，唯有後繼的研究者。正確的研究僅有一個方向。後繼的研究者只要沿此方向前進，前方就可能有無限的發展，也就可以無限地接近於歷史的真相。在該點上，研究者自身不僅是研究的實踐者，也是關於此研究之未來的預言者。”（宮崎市定著《九品官人法之研究——科舉前史》前言）筆者在本書的創作過程中，一直將上面的話作為座右銘。自己的研究是否按照正確的方向進行，在中途自問自答之時，耳邊總是響起這句話。而今，完成本書之後，再次回味這句話，對於自己的工作是否能配得上這句話的分量，心中還有幾分不安。但同時也有相當的自信，通過解讀資料，逐步構築起來的本書的

“道教”的世界，應該不會是那麼不堪一擊吧。如能由本書開闢新的道教研究之路，則為最大的幸事。

在提筆《中國的道教》中文版“後記”之時，頭腦中最先浮現的就是上面這段話。在距日文版的出版已經過去了 11 年的現在，到底可不可以說，這部書為道教研究開闢了一條前景無限的大路呢？正如上面的“後記”所述，本書所描繪的，是站在解讀資料基礎上的，獨自一步步構建的“道教”的世界，其道教史和傳統通說的道教史完全不同，是新範式道教史。新範式道教史的成立基於兩個前提：第一個前提是道教的概念界定，即道教是指在中國作為一種歷史存在的儒、佛、道三教中的“道教”。第二個前提是史實，即信奉“三天”思想的南朝天師道改革派在歷史上是真實存在的。新範式道教史如果想成立，那信奉“三天”思想的南朝天師道改革派在歷史上必須是真實存在的，這第二個前提不可或缺。但在寫這部書的時候，關於存在信奉“三天”思想的南朝天師道改革派，還僅僅是一種基於文獻資料的推測。然而，近年在中國出版的張勛燎、白彬著的《中國道教考古》（綫裝書局，2006 年）第三冊的《吳晉南朝買地券、名刺和衣物疏的道教考古研究》中刊載的南朝十三件墓券之中，可以發現六件由信奉“三天”思想的南朝天師道製作而成的鎮墓券。通過這六件鎮墓券的存在，完全可以證明信奉“三天”思想的南朝天師道改革派在歷史上是存在的。而我在 2008 年 11 月召開的日本道教學會第 59 屆大會上，發表了題為《南朝天師道改革派製作的鎮墓券的思想——以徐副鎮墓券的分析為中心》的研究報告，進而基於此報告，創作了驗證新範式道教史合理性的論文《新範式道教史合理性的驗證》，並投稿日本道教學會的學會志《東方宗教》一百十四號（2009 年 11 月發行）。該論文中，驗證了信奉

“三天”思想的南朝天師道改革派創立“道教”，並完善“道教”的經典、教理、儀禮和道士位階制度的經過。經過這些檢驗證明，《中國的道教》中構築的新範式道教史是符合歷史事實的。在這個意義上，應該可以說，這部書為道教研究開闢了一條前景無限的大路。我也堅信，今後的道教研究應該在新範式道教史的基礎上不斷深化。

在新範式道教史的合理性得到證明之時，《中國的道教》中文版得以出版，對於著者而言是無上的喜悅。我衷心地祈盼，中文版的出版能夠給道教史研究帶來更大的發展。

最後，向資助《中國的道教》中文版出版的香港青松觀，以及其間付出大量心血的《道教學譯叢》主編朱越利教授、編委王宗昱教授和李之美先生，還有譯者王皓月先生致以誠摯的謝意。

小林正美

2009年6月5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

原書版權頁

〔こばやし・まさよし〕1943年東京に生まれる。1967年早稲田大学第一文学部卒業。同大学院文学研究科博士課程修了（東洋哲学専攻）。1983-85年、ハーバード大学イェンチン研究所招聘研究員。1994-95年、北京大学哲学系交換研究員。現在 早稲田大学文学部教授、文学博士（早稲田大学）。
〔著書〕『六朝道教史研究』『六朝仏教思想の研究』（以上、創文社、東洋学叢書）



中国学芸叢書

(6)

〔中国の道教〕

一九九八年七月二〇日 第一刷印刷
一九九八年七月二〇日 第一刷発行

著 者 小 林 正 美

発 行 者 久 保 井 浩 俊

発 行 所 株式会社 創 文 社

東京都千代田区麹町二六六七
〒100-0003 電話 三三六七〇〇

ISBN4-423-19409-0
Printed in Japan

精興社印刷
鈴木製本所

叢書策劃 \ 陳 修 亮
責任編輯 \ 陳 修 亮
封面設計 \ 王 愛 亭
版式設計 \ 公 治 繁 省
 李 生



ISBN 978-7-5333-2338-7



9 787533 323387 >

定價：28.00圓