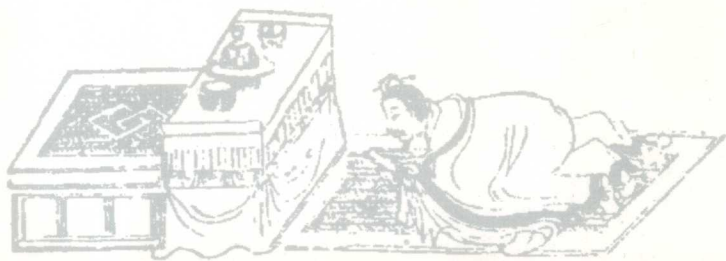


# 唐前道教儀式史綱

呂鵬志 著



中華書局



本書在廣泛利用和分析相關原始資料的基礎上，較為完整地論述了道教儀式在唐代以前的歷史演變過程。這一過程基本上是圍繞天師道儀式、方士儀式和靈寶科儀這三個儀式傳統展開的。在五世紀以前，天師道儀式與南方方士儀式各自發展，到東晉時期有了交涉，互相產生影響。自五世紀以降，融攝南方方士傳統、天師道和佛教的靈寶科儀興起，且因劉宋陸修靜加工整理而變得更加成熟完善，新舊各種道教傳統大都借鑒或仿效靈寶科儀，道教儀式向靈寶化的方向發展。南方和北方的道教儀式原有較大差異，至北朝後期，北方道教幾乎全盤採納南方靈寶化的道教儀式，南北道教儀式基本上趨於一致。

ISBN 978-7-101-06283-0



定價：42.00元

9 787101 062830 >



# 唐前道教儀式史綱

呂鵬志 著



中華書局

圖書在版編目(CIP)數據

唐前道教儀式史綱/呂鵬志著. —北京:中華書局,  
2008.12

ISBN 978 - 7 - 101 - 06283 - 0

I . 唐… II . 呂… III . 道教—宗教儀式—道教史  
—中國—古代 IV . B955

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2008)第 128912 號

責任編輯:朱立峰

## 唐前道教儀式史綱

呂鵬志 著

※

中華書局出版發行

(北京市豐臺區太平橋西里 38 號 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

北京未來科學技術研究所有限責任公司印刷廠印刷

※

630 × 960 毫米 1/16 · 20 1/4 印張 · 2 插頁 · 250 千字

2008 年 12 月第 1 版 2008 年 12 月北京第 1 次印刷

印數:1—2000 冊 定價:42.00 元

---

ISBN 978 - 7 - 101 - 06283 - 0

## 序

這部開拓性的著作出自我的朋友和合作者呂鵬志之手，我很高興為之作序，這也是我的分內之事。他的書實現了我本人曾有的一個計劃。那是在 1985 年，當時時機尚不成熟，我寫了一篇題為《漢唐道教儀式史導論》的論文，很不完整。隨後我越來越多地轉向實地調查，先是調查道教儀式，然後調查鄉村社會，直到 2000 年開始在高等研究學院任教後，纔轉回來研究早期道教儀式史。由此產生了若干成果，包括 2006 年用法語撰寫的關於唐前道教儀式簡史的著作，不久之後將要發表。在此期間，自 2002 年起呂鵬志大部分時間都在巴黎。他參加了我的研討班，我們經常交流信息，互相修正對深奧難解甚至存在訛誤的文獻的誤讀，還就雙方有分歧的問題進行辯論。

我們的一大分歧點是靈寶科儀在道教史上的確切地位。他深感是靈寶科儀發明了道教儀式的對稱性基本結構，而我則同樣強烈地感到這種結構可以追溯到早期天師道，而靈寶經只不過採用了它，並在其中添加了新的佛教儀式和話語，《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》就是明證。我們爭論發爐儀的起源、土地神在道教章文傳遞中的職能，以及很多別的問題。我們或是在課堂上，或是通過電子郵件進行辯論，評論彼此正在寫作的東西是我們經常採用的方式。

我是回歸當初愛好的早期道教儀式史，呂鵬志則在探索適合他的研究路子。他充滿激情地投入到研究中去，系統地通讀了日文、法文和英文的相關著述，同時校勘了一些重要文獻，比如敦煌寫本 S. 203 和靈寶三籙簡文。對基本文獻的考證工作進展到一定程度後，他繼續充滿熱情地用同樣一套方法研究早期佛教儀式和方士儀式。這個新階段的成果最初提交給 2006 年 12 月我們在巴黎合作組織的早期中國宗教學術會議，現在他將他的長篇大論變成了眼前的這本書。此書是第一部有關道教儀式奠基時期的成熟論著，在這個專業領域將受到普遍歡迎。

呂鵬志在論述中牢牢堅持他最初的見解，以靈寶經為中心，細緻

考察了它們如何非同尋常地將公元 400 年左右中國南方存在的所有宗教成份融合起來。他充分肯定天師道上章儀式、悔過儀式和傳授儀式的貢獻，同時也發展了先驅康德謨和賀碧來的研究，首次揭示了靈寶科儀受惠於方士傳統的程度。佛教對這個大融合也有貢獻，它在教義方面的貢獻已有很多研究，但佛教儀式的貢獻乏人探討。在這個領域，呂鵬志是一位開拓者。

然而，他的創新尚不止於此。他用了整整一章的篇幅來探討《太上洞淵神咒經》（這部經典對於理解公元五世紀中國南方的天師道相當重要，穆瑞明在其著作中最早證明了這一點）。他隨後探討了陸修靜，又是首次揭示了陸修靜如何將靈寶降經轉化為儀典。接下來的幾章依次探討南方天師道儀式、北方寇謙之對道教儀式的改革、在南方逐步形成的成熟道教儀式及其北移和在《無上秘要》中的重新確立，最後是《隋書》中的道教儀式類型。每章都綜合了前人的研究和他自己對文獻的新研究。呂鵬志的這本書在未來將是道教儀式史研究領域的金科玉律。

法國高等研究學院教授 勞格文

2008 年 7 月 1 日

## Preface

It is for me a pleasure and an honor to preface this ground-breaking work by my friend and collaborator, Lü Pengzhi. In it, he brings to fruition a project I had once cherished as my own, but the time was not ripe in 1985, when I first committed to paper a very incomplete "Introduction to the History of Taoist Ritual Through the Tang". I then turned increasingly to fieldwork, first on Taoist ritual and then on village society, and did not come back to the history of early Taoist ritual until the year 2000, when I began to teach at the Ecole Pratique des Hautes Etudes. This led to a number of publications, including a short history of Taoist ritual before the Tang written in French in 2006 and soon to be published. Over much of that period, starting in 2002, Lü Pengzhi was in Paris, participating in my seminar, where we regularly traded information, corrected each other's misunderstandings of often difficult, even corrupt texts, and debated points on which we disagreed.

One of our major points of disagreement was over the exact place of Lingbao ritual in Taoist history: he felt quite strongly that it was to Lingbao ritual that we owed the invention of the basic symmetrical structure of Taoist ritual, and I felt just as strongly this went back to the early Heavenly Masters, and that the Lingbao scriptures, as seen in the *Fuzhai jing*, simply took over that structure and filled it out with new Buddhist rites and discourse. We debated the origins of the falu, the role of the earth god in the transmission of Taoist memorials, and much more. These debates were carried on in class and by email, often in the form of commentaries on each other's evolving work.



But while I was coming back to the history of early Taoist ritual as to a first love, Lü Pengzhi was discovering his vocation. He threw himself into the work with a passion, going systematically through everything written on the subject in Japanese, French, and English, while at the same time preparing critical editions of such vital texts as S203 and the *Lingbao Sanlu jianwen*. Having reached a first plateau with this work of *kaozheng* on the basic texts, he then went on with the same passion and system to the study of early Buddhist and *fangshi* rituals. The results of this new phase of his work were presented in preliminary form at the conference on early Chinese religion we organized jointly in Paris in December 2006, and he has now turned that already massive essay into the present book, a book which the whole field will welcome as the first mature study of Taoist ritual in its foundational period.

In his account, holding fast to his original insight into the centrality of the *Lingbao* revelation, Lü Pengzhi examines in detail how this revelation forged an extraordinary synthesis of everything available in the South Chinese religious market in 400 AD. He accords full credit to the contribution of the Heavenly Master rituals of petition – dispatch, confession, and transmission, but he also, building on the pioneer work of Max Kaltenmark and Isabelle Robinet, shows for the first time the degree of *Lingbao* indebtedness to the *fangshi* traditions. As to the Buddhist contribution to the synthesis, while much work had been done on its dogmatic aspects, Lü had very little to build on with regard to Buddhist ritual; in this area, he is the pioneer.

But the story does not stop there. Lü devotes a whole chapter to the *Shenzhou jing*, whose importance to an understanding of Heavenly Master Taoism in fifth – century South China was first demonstrated in the study of Christine Mollier. He then moves on

to Lu Xiuqing, showing—again, for the first time—how Lu transformed the Lingbao scriptural revelation into a liturgical canon. Each of the following chapters—on the Heavenly Masters in South China, the transformation of Taoist ritual in the North by Kou Qianzhi, the gradual emergence of a mature liturgy in South China, followed by its transfer northward and its redefinition in the *Wushang biao*, finally the classification of Taoist ritual in the *Suishu*—represents a synthesis of all previous studies together with new textual studies of Lü himself; this book will be the gold standard in the field for years to come.

John Lagerwey

Directeur d'études, Ecole Pratique des Hautes Etudes

July 1, 2008

## 自序

這本小書的原型是一篇學術會議論文。2002年，法國高等研究學院勞格文(John Lagerwey)教授提出的研究計劃“儀式、諸神和技術——唐以前的中國宗教史”(Rituals, Pantheons and Techniques: A History of Chinese Religion before the Tang)得到了法國研究部的資助。該計劃的預期目標是出版一部多卷本的斷代中國宗教史著作，其風格大致與“劍橋中國史”(The Cambridge History of China)叢書類似。勞格文陸續約請了四十多位學者參與撰稿，為使稿件得到充分的交流和評論，2006年12月又在巴黎主持召開了與研究計劃同名的國際學術會議。本書的初稿就是向此會提交的論文，原有十餘萬字。會後不久我根據勞格文等人的意見和建議做了修改，並將修改稿發表於《宗教學研究》季刊(自2007年第2期至2008年第1期)。同時又按勞格文的要求將修改稿縮減近一半的篇幅，由他親自譯成英文，擬收入即將出版的會議成果《早期中國宗教》一書<sup>①</sup>。唐前道教儀式史的內容是相當豐富的。儘管《宗教學研究》發表的修改稿試圖較為完整地概括論述道教儀式在唐代以前的歷史演變過程，但因受寫作體例和篇幅的限制，仍有一些問題或資料未能觸及。徵得勞格文教授的同意，我在2007-2008年間將其增訂為二十多萬字的專書，交付中華書局出版。此書除了修補《宗教學研究》季刊版的一些細節之外，主要在兩個方面做了較多擴充。一是引錄了部分關鍵材料的原文(必要時加以校勘)，其目的是便於讀者核諸原文以確定拙論之是非，省去翻檢之勞。二是大量增加了有關南方方士儀式的論述<sup>②</sup>，其目的是全面

① Lü Pengzhi, "A Historical Survey of Pre-Tang Taoist Ritual", in John Lagerwey & Lü Pengzhi eds., *Early Chinese Religion Part II. Period of Division* (Leiden: Brill, forthcoming).

② 參見本書第四、五、六章。其中有關南方方士醮祭的文字內容構成了拙文《早期道教醮儀及其流變考索》的一部分，已在最近召開的“中國地方社會儀式比較研究”國際學術研討會(2008年5月5-7日，香港中文大學)上宣讀發表。因為內容增加，第五、六章改變了原來的標題。

深入地揭示方士儀式傳統的內涵，彌補長久以來學界研究的不足。

本書的內容可以簡要概括如次：唐前道教儀式的歷史演變過程基本上是圍繞天師道儀式、方士儀式和靈寶科儀這三個儀式傳統展開的。在五世紀以前，天師道儀式與南方方士儀式各自發展，到東晉時期有了交涉，互相產生影響。自五世紀以降，融攝南方方士傳統、天師道和佛教的靈寶科儀興起，且因劉宋道士陸修靜加工整理而變得更加成熟完善，新舊各種道教傳統大都借鑒或仿效靈寶科儀，道教儀式向靈寶化的方向發展。南方和北方的道教儀式原有較大差異，至北朝後期，北方道教幾乎全盤採納南方靈寶化的道教儀式，南北道教儀式基本上趨於一致。

寫作本書的目的有四：

（一）發表有關唐前道教儀式史的一般性結論和總的看法。寫這樣的內容既符合勞格文教授研究計劃的基本要求，也在道教儀式史這個薄弱的研究領域有所創新。正如本書第一章“引言”所示，這個領域一直缺乏真正的通論性著作。本書不僅試圖填補這項空白，且有補偏糾弊的用意。以往的學者通常只是從個案考察的角度論及上述三個道教儀式傳統中的一個或兩個，而本書則同時討論了三個儀式傳統及其相互關係。我們認為，正因為過去的研究未能從整體上把握唐前道教儀式，“只見樹木，不見森林”，所以產生了若干偏頗片面的結論或失當欠妥的看法。希望本書能夠引起大家同時注意到三個道教儀式傳統的存在，從而能夠重新審視道教儀式的歷史。我們對三個道教儀式傳統中最受忽視的方士儀式做了較多探討。過去有些學者將方士傳統與道教完全割裂開來，不承認方士是道士，他們研究的道教儀式也不包括方士儀式。本書摒棄了這個流行已久的看法。我們認為，從教義或思想層面去區分方士傳統和道教是非常困難的。從實踐或技術層面來看，方士傳統與道教通常是相通或等同的。我們在書中提供了大量文獻依據，其用意就是要證明方士儀式的確是道教儀式的重要组成部分。

（二）提供有關唐前道教儀式史的細節內容和論證。這樣做不僅是為書中的一般性結論和總的看法提供有力的支持，也基於其他幾點

考慮：第一，唐前道教儀式史領域的成果總的說來太少，探討細節內容可以增加這個領域的知識，為今後進一步研究或撰寫道教儀式通史奠定基礎；第二，這個領域至今學界已有的共識不多，許多問題必須進行論證後纔能做出判斷或下結論；第三，唐前道教儀式史料相當豐富，涉及的問題也相當廣泛，絕非三言兩語就可以講清楚。有必要說明的是，由於本書的性質是通論而不是專題研究，仍有不少具體問題沒有展開做精詳的研究。不過這一缺陷至少可以從兩個方面得到補足：一是作者本人已經發表或尚待發表的多篇專題論文（參見本書“參考文獻”）是寫作本書的重要基礎，本書已經參考利用了這些論文的基本材料和觀點；二是本人正在準備的另一部書稿《道教儀式研究——文獻、歷史和理論》將收錄目前已刊、未刊和即將撰寫的十幾篇相關專題論文，與此書可以相輔相成。

（三）為道教史研究提供一個新的視角。前人已對唐前道教的歷史做了很多研究，但歧說紛出，有些觀點從道教儀式史的角度來看似有修正的必要。例如，有人認為東晉出現的上清派和靈寶派是從天師道分化發展而來的新道派，從本質上說屬於天師道。但相關儀式資料顯示，天師道和這兩個新道派屬於不同的傳統。一個有力的證據是，天師道自成立以來就激烈反對祭祀，而承襲南方方士傳統的上清派和靈寶派均從事醮祭活動。又如，有人認為東晉南朝時期南方的天師道與南方本土道教（包括上清派和靈寶派）存在矛盾、對立和排斥。但相關儀式史料顯示，它們之間存在密切的交流和相互影響。再如，有人認為北魏天師道非常排斥佛教，但寇謙之遺存的《老君音誦戒經》表明北魏天師道儀式大量借鑒和採納了佛教的戒律儀軌。

（四）對早期佛道關係的研究有所突破。本書初步揭示了佛教對早期道教儀式的影響。二十多年前，荷蘭萊頓大學許理和（Eric Zürcher）教授發表了一篇很有影響的論文（*Buddhist Influence on Early Taoism: A Scriptural Evidence*），此文至今對我們研究佛道關係都深有啟發。他曾從形式借用、概念借用、觀念或實踐借用等方面探討佛教對早期道教的影響，不過他幾乎未談到儀式方面的影響。本書討論的靈寶科儀可以對此做出補充。許理和還在他的論文中提出，



道教是在自己較弱的方面(如宇宙論、倫理、因果報應)借鑒佛教最多,在自己較強的方面借用佛教很少。本書的研究則顯示,靈寶科儀是在已承襲了很強的本土傳統(方士傳統和天師道)的情況下大量借鑒和採納佛教儀式的,這種綜合外來文化和本土傳統的新儀式成了最有影響的儀式。關於早期佛道關係還有本書未做但非常有意義的一項學術工作,就是通過受佛教影響的早期道教儀式反觀早期流行中土的佛教儀式。由於漢譯佛經或中國佛教著述記載佛教儀式甚為簡略和分散,佛教學界又長期偏重佛教教義思想而非實踐活動的研究,中國早期佛教儀式史的研究至今還很薄弱。從靈寶齋和其他早期道教儀式不僅可以看出有哪些佛教儀式對道教儀式產生了影響,而且也可以反過來考察早期中國有哪些佛教儀式流行,並瞭解其具體的形式和功能。

我在寫作此書的過程中,曾直接或間接地受惠於我的一些師長、同事和親友。

我要特別感謝的是勞格文教授。勞格文教授是道教儀式研究領域的少數幾位專家之一。他不僅有豐富的實地調查經驗,也是道教儀式史研究的開路人。我能完成此書,首先是因為受惠於他的開山之作 *Introduction to the History of Taoist Ritual Through the T'ang* (漢唐道教儀式史導論) 和其他論著,吸收了他的不少觀點和意見。其次是因為最近幾年一直有機會在高等研究學院聽他講授唐前道教儀式課程,所受啟發甚多,也學到了一些研究儀式的方法。再次是因為勞格文教授經常在課堂上下和我討論,為我指點迷津,使我的研究及寫作不斷得到調整、修正和完善。最後是因為他仔細審閱了初稿和修改稿,提出了許多切實中肯的意見。可以說,如果沒有勞格文教授的指導和幫助,也不可能有眼前的這本書。事實上,我初次去法國聽他講課之前,還是道教儀式的外行,也沒有什麼興趣。勞格文教授不僅引領我走進了道教儀式研究的殿堂,還讓我參與他主持的研究計劃,負責撰寫有關六朝道教儀式的章節,自始至終對我表示了充分的信任和鼓勵。我之所以能在短短幾年內寫出有關唐前道教儀式史的通論著作和其他相關專題論文,與他的精心栽培是分不開的。他比我年長一

輩，卻一向像朋友一樣平等待我。雖然如此，我在內心深處還是將他視為我的老師，並想借本書出版之際向他公開表達誠摯的謝意和敬意。

筑波大學丸山宏教授在巴黎會議期間擔任本書原稿的評論人，他對其中有關天師道儀式與靈寶科儀之關係的論述提出了十分專業內行的評論意見。感謝他的指點和會後的進一步交流，使我注意到我的論證有不夠嚴密之處，得以在後來修改時加以彌補。

我在巴黎會議期間和近期曾數次向美國道教學者柏夷(Stephen Bokenkamp)教授和祁泰履(Terry Kleeman)教授請教。他們的廣博學識和精辟見解使我獲益匪淺，對本書原稿的修改也不無裨益。

高等研究學院博士候選人徐玲雅對本書原稿的改進提出了一些寶貴的建議，特別感謝她最先提醒我應當對主題詞“儀式”做出界定。

法國遠東學院院長傅飛嵐(Franciscus Verellen)教授是我初次去法國訪學的邀請人，他對唐末五代道教科儀宗師杜光庭和早期天師道上章儀式做過精深的研究。正是因為直接受其學問的熏陶，我後來對天師道儀式產生了強烈興趣，寫出了一系列專題論文，本書有關天師道儀式的論述也部分得益於他的啟迪。

法國高等研究學院施舟人(Kristofer Schipper)教授是著名道教儀式專家和國際道教研究權威，我初去法國適逢他在退休前最後一個學年講授道教課程，有幸親聆他的教學和言談，收穫倍豐。又承蒙他邀請去他的故鄉荷蘭參訪，私下賜教良多，讓我沒齒難忘。

高等研究學院的課堂是我在法國留學期間獲取知識的重要場所，我也從該院馬克(Marc Kalinowski)教授、郭麗英教授、河玉維(Sylvie Hureau)教授等講授的中國宗教課程中學到不少有用的東西。

我與高等研究學院在讀研究生林振源、潘君亮、唐雅(Tatjana Radivojevic)、黃郁璇、張惠明、施品曲和已經畢業或離校的宗樹人(David Palmer)、郭艾思(Grégoire Espeset)、史格偉(Patrick Sigwalt)、金大烈(Kim Dayeol)、風儀成(Olivier Venture)、賀旦思(Dimitri Drettas)諸君交流甚多，從他們那裡學到了不少有益的知識。

華裔學者吳其昱老先生是已故漢學大師戴密微(Paul Demié-

ville)的高足,通古識今,學貫中西。我在法國常蒙他不吝賜教,得以分享他的無窮智慧和經驗。

在法留學期間我常去法蘭西學院高等漢學研究所圖書館查閱資料,感謝該館工作人員岑詠芳女士、王家茜女士、姜華先生、方玲女士、史凌飛(Delphine Spicq)女士給我提供了很多方便。

我也要感謝曾經資助我在法國研究道教的下列機構:中國國家留學基金委員會、法國遠東學院(Ecole Française d'Extrême-Orient)、法國研究部(Ministère de la Recherche)、法國高等研究學院(Ecole Pratique des Hautes Etudes)、法國國家科學研究中心(Centre National de la Recherche Scientifique)。

近年來我多次往還中、法之間,得到四川大學宗教研究所領導和同事的理解、支持和幫助。我常從本校歷史系張勳燎教授、本所丁培仁教授問學,與本校中文系劉長東教授、考古學系白彬教授相互切磋交流,學到許多我欠缺的東西。本所特聘教授、東京大學文學博士欽偉剛先生賜教頗多,還幫助我解決了閱讀日文道教研究著作遇到的不少困難。

北京大學王宗昱教授曾向中華書局鼎力推薦出版拙著,熱忱扶植學術之精神令人感佩。

香港蓬瀛仙館慷慨提供資助,使拙著得以順利及時地簽約出版。在此,我謹向該館第十八屆理事會理事長李宏之先生、諸位理事和負責聯絡資助事宜的陳敬陽先生致以衷心的感謝。

還應感謝中華書局朱立峰先生,他仔細審閱了書稿,為編輯出版此書費了不少心力。

我的妻子常虹一如繼往地支持我的學術事業,她陪伴我完成本書的寫作,還承擔了全部打印工作。我對她的感謝是無窮無盡的。

最後不能不說的是,我在校對本書期間遭遇了5.12汶川大地震。電子郵箱中還保存着震後幾天給一些朋友發出的一份郵件,特轉錄於此,以誌紀念:

親愛的朋友:

自5月12日四川大地震發生以來,由於餘震不斷,成都市的

樓房每天都有搖晃。我住在密集的高樓區，感覺很不安全，這幾天都和家人帶着衣物行李在外避震。今日回家上網，想向大家報聲平安，也感謝你們的關心和問候。我的家人、我在成都的同事和朋友以及我本人都安然無恙！與重災區鄉親比較而言，我們算是非常幸運的。

大劫之後小命猶存，我不能不在內心深處感謝護佑我的所有神靈。很難用三言兩語向你們講清楚我經歷大地震的強烈感受。當時我一個人在家，正在專心校對即將出版的書稿，忽然聽到書櫃吱嘎作響。我沖出書房，來到客廳，看到樓層左右搖晃，劇烈抖動，一下子意識到地震發生了，大限來臨了。我的眼前一黑，絕望地準備面對死神。但不知為什麼手摸到了門鎖，遂奪門而出，從五層樓跌跌撞撞跑到底樓，與其他驚恐的居民一起勝利大逃亡。這是我第一次有瀕死的體驗。事後回憶起來，覺得頗像天才詩人海子所寫的：

死亡，那是進入了永恆的黑暗，

一萬年和黑暗抱在一起。

有了這次瀕死體驗，我更覺得生命是如此的短暫、脆弱和可貴。如果不能在有限的人生歷程中做一些有益於人類的事情，實在是太可惜了。儘管現在還心有餘悸，我極力讓自己平靜下來，盡快擺脫災難的陰影。

在給你們寫這封信時，我住的樓房又搖晃了幾下，樓上的一些居民又往樓下跑。我和家人在桌旁躲了片刻，鎮定了一下，繼續給你們寫完這封信。

願明天的第一道陽光就照亮我們，也照亮所有死難的同胞、身處險境的災民和救援人員！我相信，明天的生活依然很美好！

呂鵬志

謹識於四川大學宗教研究所

2008年6月26日

# 目 錄

序 .....	(1)
自 序 .....	(1)
第一章 引言 .....	(1)
第二章 教團道教儀式的濫觴——東漢天師道儀式 .....	(11)
第三章 曹魏天師道儀式的混亂與整頓 .....	(32)
第四章 《抱朴子內篇》所見東晉以前的南方方士 傳統及其儀式 .....	(38)
第五章 兩晉南朝時期的外丹經、“三洞”經與南方 方士傳統及其儀式的承傳和更新 .....	(50)
第六章 東晉南朝時期天師道對南方方士儀式的影響 .....	(99)
第七章 東晉末劉宋初融攝天師道、佛教和方士傳 統的靈寶科儀 .....	(122)
第八章 《太上洞淵神咒經》所見五世紀初南方 的民間道教儀式 .....	(174)
第九章 劉宋陸修靜對靈寶科儀的整理和發展 .....	(182)
第十章 東晉南朝時期南方的天師道及其儀式 .....	(193)
第十一章 北魏寇謙之對天師道的改革與北方 天師道儀式的演變 .....	(233)
第十二章 五世紀以降道教法次的逐步形成與 道教儀式的發展趨向 .....	(241)
第十三章 南方道教的北傳與南北朝教科儀的統一——北周 道教類書《無上秘要》中的道教儀式 .....	(264)



第十四章 《隋書·經籍志》“道經序”中的道教儀式

類型 ..... (272)

第十五章 結語 ..... (278)

參考文獻 ..... (281)

道教儀式術語索引 ..... (302)

## 第一章 引言

如果從二十世紀初研究過道教投龍簡儀的沙畹(Edouard Chavannes)<sup>①</sup>算起，則道教儀式的研究已有近百年的歷史。中國、日本和西方學者過去在這方面所做的研究已有人做過概括介紹<sup>②</sup>。總的來看，學者們已充分意識到道教儀式的重要性，並採用文獻收集、實地調查、歷史考察和理論分析等現代學術方法做了若干研究，初步揭開了道教儀式的神秘面紗。

不過，與道教的其他領域(如道教史、道教經典)相比，道教儀式還研究得很不夠。特別是道教儀式史的研究比較薄弱，與道教儀式傳統源遠流長且現存道教儀式文獻相當豐富<sup>③</sup>的事實頗不相稱。目前已有

---

① Edouard Chavannes, "Le jet des dragons", *Mémoires concernant l'Asie Orientale* 3, Paris, 1919.

② 參見 Anna Seidel, "Chronicle of Taoist Studies in the West (1950—1990)", *Cahiers d'Extrême - Asie* 5 (1989—1990): 223—347; Franciscus Verellen, "Taoism", in D. Overmyer ed., "Chinese Religions: the State of the Field (Part 2)", *Journal of Asian Studies* 54 (1995): 322—346; 山田利明,《六朝道教儀禮の研究》(東京:東方書店,1999),頁3—12;張澤洪,《百年道教科儀研究》,收入曹中建主編,《中國宗教研究年鑒(1997—1998)》(北京:中國社會科學出版社,2000),頁345—351;丸山宏,《道教儀禮文書の歴史的研究》(東京:汲古書店,2004),頁3—36。

③ 現存明《道藏》所收道書有大約三分之二是儀典(參見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* [Chicago: The University of Chicago Press, 2004], pp. 2—3),未收入《道藏》的道教儀典數量也不少,《藏外道書》收入了部分明清道教儀典。藏內外還有許多並非儀典但卻與儀式相關的資料。

的少量道教儀式史著述大都是討論特定時期的某儀式<sup>①</sup>、儀典<sup>②</sup>、儀式宗師<sup>③</sup>，全面概括論述道教儀式源流演變的通史或斷代史著述寥若晨星。《道藏》專家陳國符曾計劃寫一本名為《道教齋醮儀源流考》的書<sup>④</sup>，應當是與《道藏源流考》相應的道教儀式通史著作，惜其未能實現宏願。大淵忍爾也曾有編撰道教科儀史的構想<sup>⑤</sup>，且在他編的實地調查儀式資料集《中國人の宗教儀禮——佛教・道教・民間信仰》中間有考論，不過此書就其體例而言還不能算作史著<sup>⑥</sup>。勞格文(John Lagerwey)是真正寫出綜括性道教儀式史著的開拓者，他在1985年完成的論文“Introduction to the History of Taoist Ritual Through the T'ang”<sup>⑦</sup>對宋代以前的道教儀式史做了精闢的概述和論析，最近他又在此文的基礎上對二至六世紀的道教儀式史做了新的論述<sup>⑧</sup>。山田利明所著《六朝道教儀禮の研究》以專題論文集的形式討論了六朝道教儀式史上的一些問題，試圖揭示這個時期道教儀式形成和演變的規律，書末的“結文”還提出了將道教儀式史劃分為三個時期的觀點。張澤洪在《道教齋醮科儀研究》<sup>⑨</sup>一書中用不太長的篇幅對道教儀式的歷史源流做了概括論述，且以“科教三師”——劉宋陸修靜、中唐張萬福、唐末杜光庭分別代表道教儀式的三個時期。丸山宏《道教儀禮文書の

① 如 Judith M. Boltz, “Taoist Rites of Exorcism”, Ph. D. diss., University of California, Berkeley, 1985。

② 如 Florian Reiter, *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early T'ang Period*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998。

③ 如周西波,《杜光庭道教儀範之研究》,臺北:新文豐出版公司,2003;丸山宏,《金允中的道教儀禮學について》,收入道教文化研究會編,《道教文化への展望》(東京:平河出版社,1994),頁50—79。

④ 參見陳國符,《陳國符道藏研究論文集》(上海:上海古籍出版社,2004),頁402。

⑤ 參見大淵忍爾,《初期の道教——道教史の研究 其の一》(東京:創文社,1991),自序,頁1;大淵忍爾,《福建の道教について》,收入氏著,《道教とその經典——道教史の研究 其の二》(東京:創文社,1997),頁638。

⑥ 大淵忍爾,《中國人の宗教儀禮——佛教・道教・民間信仰》,東京:福武書店,1983。

⑦ 此文原是为 Michel Strickmann 主編的一本書而準備的,但該書因故未能出版。

⑧ 參見 John Lagerwey, “Le rituel taoïste du deuxième au sixième siècle”, à paraître。

⑨ 張澤洪,《道教齋醮科儀研究》,成都:巴蜀書社,1999。

歷史的研究》主要從文書的角度討論了道教儀式史上的一些具體問題，同時也提出了有關道教儀式史分期的看法。

眾所周知，道教儀式文獻浩繁，大多數年代、作者不明，文字內容隱晦難解。要想全部掌握這些文獻，並從中梳理出道教儀式發展變遷的脈絡誠非易事。可能由於這個客觀存在的原因，上面提到的道教儀式史著述基本上都只擇取了很少的一部分文獻資料來探討，還未能全面揭示道教儀式史的演變過程。顯然，目前要編撰一部自漢迄今的道教儀式通史還為時過早。不過，因為最近幾十年六朝道教研究取得了很大進展，也帶動了早期道教儀式的研究，現在在前人研究的基礎上對唐代以前的道教儀式史做出總結性的論述還是可行的。事實上，除了勞格文、山田利明、張澤洪等人的上述斷代或通代史著外，還有不少論著研究了唐前道教儀式史的某個環節或方面，也可供我們做總結性論述時參考。例如，繼馬伯樂(Henri Maspero)最早獨自探討過東漢六朝道教教團的集體儀式<sup>①</sup>之後，最近四十多年不斷有人探討早期天師道的教團組織及其儀式<sup>②</sup>。特別要提到的是，蔡霧溪(Ursula Angelika Cedzich)對《登真隱訣》卷下所保存的東漢和東晉天師道儀式資

① 參見 Henri Maspero, *Le taoïsme* (Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine) II (Paris: Civilisations du Sud, 1950), pp. 43—57 et 149—184。

② 如陳國符，《南北朝天師道考長編》，收入氏著，《道藏源流考》，北京：中華書局，1963；Rolf Stein, “Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II<sup>e</sup> siècle ap. J. C.”, *T'oung-pao* 50 (1963): 1—78；Kristofer Schipper, “Taoism: The Liturgical Tradition”, paper for the First Conference on Taoist Studies, Bellagio, 1968；大淵忍爾，《初期道教——道教史の研究 其の一》，頁 5—406；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》，《歷史語言研究所集刊》28.1(1956): 17—54；丸山宏，《正一道教の上章儀禮について》，《東方宗教》68(1986): 44—64；Peter Nickerson, “Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China”, Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 1996；Franciscus Verellen, “The Heavenly Master Liturgical Agenda According to *Chisong zi's* Petition Almanac”, *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004): 306—343；謝聰輝，《天師道“黃赤”教化的淵源與發展》，收入《1997年臺灣青年宗教學者“宗教與心靈改革研討會”論文集》（高雄道德院輯印，高雄道德院、漢學研究中心、如實佛學研究室主辦，1997），頁 327—360；王宗昱，《“登真隱訣”にみえる天師道》，《東方宗教》96(2000): 19—37；John Lagerwey, “Zhengyi Registers”, 《香港中文大學中國文化研究所學報特刊》[中國文化研究所訪問教授講座系列](2006): 25—88；呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本S.203考論》，《歷史語言研究所集刊》77.1(2006): 79—166。

料做了精細的研究，不僅揭示了早期天師道儀式的起源和演變，也闡明了天師道儀式的基本性質<sup>①</sup>。大淵忍爾對洞神三皇經系的形成過程做了考證研究，證明該經系的三卷儀式編成於南北朝之末<sup>②</sup>。司馬虛(Michel Strickmann)和賀碧來(Isabelle Robinet)對東晉中葉出現的上清經及其形成背景做了透徹精深的研究，也論及上清經派與天師道儀式的關係<sup>③</sup>。大淵忍爾、柏夷(Stephen Bokenkamp)、小林正美、王承文等人研究了東晉末劉宋初出現的一批古靈寶經，初步探討了在道教儀式史上產生深遠影響的靈寶科儀<sup>④</sup>。Catherine Bell、Charles Benn 和勞格文還對劉宋靈寶科儀宗師陸修靜編撰的部分科儀書做了分析和闡釋<sup>⑤</sup>。穆瑞明(Christine Mollier)研究了五世紀初江南民間

① 參見 Ursula Angelika Cedzich, “Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel früher Quellen”, Ph. D. diss., University of Würzburg, 1987[又見評論文章 Anna Seidel, “Early Taoist Ritual”, *Cahiers d’Extrême - Asie* 4 (1988): 199 - 204];也參見作者以這篇博士論文為基礎而新撰的英文論文“Early Heavenly Master Sources in Tao Hongjing’s *Secret Instructions for the Ascent to Perfection*: The Audience Rite from Hanzhong and the Manual of the Twelve Hundred Offices”, paper for the international conference “The Texts of Early Heavenly Master Taoism”, Hong Kong, 2001。

② 參見大淵忍爾,《三皇文より洞神經へ》,收入氏著,《道教とその經典——道教史の研究其の二》,頁 219—296。

③ 參見 Michel Strickmann, *Le taoïsme du Mao Chan: chronique d’une révélation*, Paris: Institut des Hautes Etudes Chinoise, 1981; Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*, Paris: Ecole Française d’Extrême Orient, 1984。

④ 參見 Ōfuchi Ninji, “On Ku Ling - pao - ching”, *Acta Asiatica* 27 (1974): 33—56; Stephen Bokenkamp, “Sources of the Ling - pao Scriptures”, in *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, vol. II, ed. Michel Strickmann, Mélanges Chinois et Bouddhiques XXI (Bruxelles: Institut Belges des Hautes Études Chinoises, 1983), pp. 434 - 486;小林正美,《六朝道教史研究》,東京:創文社,1990;大淵忍爾,《靈寶經の基礎的研究》,收入氏著,《道教とその經典——道教史の研究 其の二》,頁 73—218;王承文,《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,北京:中華書局,2002。

⑤ 參見 Catherine Bell, “Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy”, *History of Religions* 27. 4 (1988): 366 - 392; Charles Benn, *The Cavern - mystery transmission: A Taoist ordination rite of AD 711*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991; John Lagerwey, “Le rituel taoïste selon Lu Xiuqing (406—477)”, paper for the international conference “Pratiques culturelles et vie sociale sous les Six Dynasties”, Paris, 2004。



道經《太上洞淵神咒經》中的末世說，也探討了此經倡行的一些儀式<sup>①</sup>。勞格文對北周道教類書《無上秘要》的成書背景和內容做了分析，揭示了此書所載“御制新儀”的特徵及其排斥天師道儀式的原因<sup>②</sup>。金大烈(Daeyeol Kim)和Fabrizio Pregadio研究了《抱朴子內篇》和早期外丹經典中的煉丹術，還對早期煉丹方士的儀式做了描述和分析<sup>③</sup>。施舟人(Kristofer Schipper)和小林正美研究了南北朝隋唐時期道士接受道程度署職的位階制度，討論了各種道教儀式傳統之統一的問題<sup>④</sup>。

不過，對唐前道教儀式史做總結性論述並不是只將上述前人研究成果概括一下就行了。原因有三。首先，前人對道書的斷代<sup>⑤</sup>或理解常有差異，因而對同一個問題往往存在分歧意見，我們必須學會擇善而從。其次，前人有的看法是錯誤的或者不完全正確，我們不能不對其加以分析，提出新的看法。再次，前人沒有觸及的資料或問題須由我們自己做全新的研究。正因為有這些考慮，我們撰寫本書的目的就不只是總結過去，而是要進一步提供新的研究成果。

在詳細地展開我們的論述之前，有必要先簡略談談我們對儀式、

① 參見Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du V<sup>e</sup> siècle: Le livre des incantations divines des grottes abyssales*, Paris: Collège de France, 1990。

② 參見John Lagerwey, *Wu - shang pi - yao——somme taoïste du VI<sup>e</sup> siècle*, Paris: Ecole Française d'Extrême - Orient, 1981。

③ 參見Daeyeol Kim, “Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne: Modèles et significations dans l'alchimie taoïste opératoire. Etudes des pratiques du *Baopuzi neipian* de Ge Hong (283 - 343)”, Ph.D. diss., Université de Paris IV, 2000; Fabrizio Pregadio, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early medieval China*, Stanford, California: Stanford University Press, 2006。

④ 參見Kristofer Schipper, “Taoist Ordination Ranks in the Tun - huang Manuscripts”, in *Religion und Philosophie in Ostasien (in honour of Hans Steininger)*, eds. G. Naundorf, K. H. Pohl, and H. H. Schmidt (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985), pp. 127 - 148; 小林正美,《唐代的道教と天師道》,東京:知泉書館,2003。

⑤ 本書對大部分《道藏》經的斷代都採用 *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 的結論,有不同意見者則加說明或重做考訂。本書參考的《道藏》經(用DZ標示)採用涵芬樓影印本,其編號見施舟人原著,陳耀庭改編,《道藏索引——五種版本道藏通檢》(上海:上海書店,1996),頁258—348。《道藏》經文的具體出處採用國際漢學界通行的方式標注,如8a指第8頁上,44b指第44頁下,4.4b指卷四第4頁下,49.2b5指卷四九第2頁下第5行。

道教的界定和對唐前道教儀式的總體看法。

*The Encyclopedia of Religion* (《宗教百科全書》) 將儀式界定為“有意識的、自願的、重複的、程式化的象徵性身體行為，它們以宇宙的結構和/或神聖的存在為中心”<sup>①</sup>。在我們看來，儀式固然主要是指“象徵性身體行為”，但同時也應當指與象徵性身體行為之實施有關的一些非行為要素，如時間、場所、次序、主持者、參與者、所用器物、服飾、條規、禁忌、所用文書或頌詞、須打交道的鬼神，等等<sup>②</sup>。這個概念在道書中常用“儀”字或與其含義相近的複合詞“儀式”、“儀格”、“儀節”、“儀範”、“儀則”、“儀軌”、“儀法”、“科儀”、“科範”等<sup>③</sup>表示。就道書的實際用例來看，它們確實大都表示身體行為<sup>④</sup>，但有時則明確指與身體行為相關的非行為要素，如“儀”字可以指傳授儀中將要宣讀的盟文<sup>⑤</sup>、從低到高的傳授次序<sup>⑥</sup>，“儀式”一詞可以指傳授規則<sup>⑦</sup>、傳授過

① 該書還注明“諸如歌頌和祈禱這樣的言語行為當然也屬於身體行為的範疇”。參見 Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York: MacMillan, Second Edition, 2004), p. 7834。

② 上列要素可以視儀式的繁簡程度而可有可無。

③ “科儀”一詞始見於東晉末劉宋初的古靈寶經(DZ325《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，8a, 17a)，後為道書廣泛採用。現代道教學者也慣用“科儀”一詞來指道教儀式。“科”字既可表示品類、等級，又可表示法則、規範。東晉、南朝上清經派已廣泛用這個字指傳經規則，後成為與“儀”字義近相通的道書專用語詞。“儀軌”係漢傳佛教，尤其是密教經典之常用詞語，唐前道教經典已見採用(如敦煌寫本《太上靈寶昇玄內教經》，載張繼禹主編，《中華道藏》[北京：華夏出版社，2004]，第5冊，頁86)。日本學者習慣用儒教典籍中的“儀禮”一詞，不過該詞並不見於道教儀式典籍，只有單獨的“禮”字纔被道典採用，且常作動詞用。中國學者習慣用“齋醮”一詞指道教儀式。根據我們的研究，“齋”、“醮”二字連用表示道教儀式是晚至宋代(960—1279)以降纔有的現象，而且並不普遍。在宋以前，“齋”、“醮”二字代表的是兩種既有區別但又互相聯繫的道教儀式類型，不能涵蓋傳授儀、朝儀、章儀等其他儀式類型。用“齋醮”一詞指代道教儀式並不妥當(參見呂鵬志，《漢唐道教儀式類型考辨》[法國高等研究學院演講稿，2006年3月9日])。

④ 如“臣等學法，未備俯仰之格，齋法難精，不合儀式，進止犯科……”(DZ417《太上大道三元品誠謝罪上法》，13a)；“進止失儀”(DZ528《太上洞玄靈寶授度儀》，44b)；“儀式之失”(DZ524《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，17a)。

⑤ 如“太一黃素三盟儀”(DZ1242《正一法文法籙部儀》，9b)中的“儀”字指三條盟文。

⑥ 如“法次儀”(DZ1125《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，4. 4b)。

⑦ 如“九真明科條檢儀式”(DZ1409《太上九真明科》，1a)。

程中向神上奏的表文<sup>①</sup>、舉行傳授儀式的壇場<sup>②</sup>，等等。

儘管界定道教是相當棘手的事情，但前人已對此做過不少有益的探索<sup>③</sup>。這些探索能幫助我們擺脫曾經長期流行的一些錯誤看法。例如，不能簡單地認為“道家”一詞指的是哲學，“道教”一詞指的是宗教。二者在很多場合是同義語，都可以指宗教意義上的道教，而哲學意義上的老莊道家與宗教意義上的道教是既有區別也有聯繫的。又如，不能將道教與民間宗教混為一談，尤其是不能將民間宗教中的“巫”直接等同於道教。再如，不能不分場合地將古代文獻中出現的“道家”、“道教”、“道人”、“道士”、“方士”、“道”、“道術”、“方術”、“方技”等詞統統劃歸宗教意義上的道教。它們在一定的場合的確可指道教徒或其信仰和實踐，但在有些場合則與宗教意義上的道教無關或關係不大。受前人的啟發，我們認為只有將道教置於它的歷史中纔能對其做出適當的界定。在我們看來，道教是圍繞“三洞”經（洞神三皇經、洞真上清經和洞玄靈寶經）和“四輔”（太玄部、太平部、太清部、正一部）經而形成的宗教，該宗教因為這些經典的年代、來源、內容和性質彼此有別而包含若干不同的傳統。“三洞”、“四輔”之說分別出現於四、五世紀之交和五、六世紀之交，但隸於其名下的道書則有不少是在漢代和漢代以前問世的。六朝（220—589）以後，歷代編修的《道藏》都以“三洞”、“四輔”為分類綱目。

根據我們對唐前道教儀式史料的全面分析，可以大體確定這段歷史時期存在三個主要儀式傳統——天師道儀式、方士儀式和靈寶

① 如“玄都傳度靈寶五篇真文符經玉訣儀式”（DZ352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，2. 28b）。

② 如“三皇授法壇儀式章第九”（DZ855《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》，1. 30b）。

③ 如酒井忠夫、福井文雅，《道教とは何か——道教・道家・道術・道士》，收入酒井忠夫編，《道教的總合的研究》（東京：國書刊行會，1977），頁429—449；Nathan Sivin, “On the Word ‘Taoist’ as a Source of Perplexity: With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China”, *History of Religions* 17 (1978): 303—330；牟鍾鑒，《道家學說概觀》，收入牟鍾鑒、胡孚琛、王葆珏主編，《道教通論——兼論道家學說》（濟南：齊魯書社，1991），頁68—121。

科儀。

天師道儀式是教團集體儀式，主要包括朝禮、上章、授籙等儀式。東漢(25—220)末天師道興起於西南時就創立了部分儀式，這些儀式在教團日常活動中佔有相當重要的地位，六朝分裂時期先後傳入北方(漢末)和南方(西晉末)，在新的環境中既有承傳又有演變。

方士儀式是掌握方技術數<sup>①</sup>的方士們舉行的，主要包括傳授、醮祭、養生修仙、驅邪等儀式。這些儀式通常局限於個人或師徒之間，有一定的隱秘性，與教團集體儀式存在着若干形式上的差異。方士傳統發端於戰國(公元前 475—前 221)，後來成了道教的重要組成部分<sup>②</sup>。《史記·封禪書》、《列仙傳》、《後漢書·方術列傳》、《神仙傳》等文獻<sup>③</sup>反映了方士傳統在

① 《漢書·藝文志》的圖書分類中包括“方技略”和“術數略”兩大類，“方技略”下轄“醫經”、“經方”、“房中”、“神仙”四家，“術數略”下轄“天文”、“曆譜”、“五行”、“蓍龜”、“雜占”、“形法”六家。我們所說的方士傳統同時包括以上各類。關於方士傳統及相關術語“方士”、“方術”的內涵，詳參 Nathan Sivin, “Taoism and Science”, in Nathan Sivin, *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections* (Hampshire & Vermont: Ashgate Publishing Company, 1995), pp. 27–30; 李零,《中國方術考》(修訂本),北京:東方出版社,2000; 李零,《中國方術續考》,北京:東方出版社,2000。

② 關於方士與道教的關係，有兩種截然相反的看法。一種是不輕易將方士視為道教徒(尤其是有組織的道教徒)，如 Nathan Sivin, “On the Word ‘Taoist’ as a Source of Perplexity: With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China”, pp. 303–330。另一種是將方士直接等同於道教徒，因而認為道教的歷史始於已出現方士的周朝(公元前 1046—前 256)，如蕭登福,《周秦兩漢早期道教》，臺北:文津出版社,1998。Michel Strickmann 不用“道教”一詞而用“southern occult tradition”來界定葛洪所代表的傳統，實際上也有不承認其為道教的意思，Isabelle Robinet 對此做了辯駁。參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*, tome I, pp. 73–74。我們持中間立場，既不在道教與方士傳統之間直接劃等號，因而將道教的歷史大大提前，同時也承認方士傳統與道教有難以分割的關係，道教承傳和發展了方士傳統的大部分信仰和實踐。我們認為，早期方士傳統中凡與“三洞”經和“四輔”之一“太清部”有關者均可歸屬道教。“道教的方士”這種說法雖然曾經受到 Nathan Sivin 的批評(見 Nathan Sivin, “Taoism and Science”, p. 14, 34 and 38)，但在我們看來是可以成立的。

③ 上列四種文獻都曾被翻譯和研究，參見 Edouard Chavannes, *Les mémoires historiques de Se Ma Ts’ien, II*, Paris: E. Leroux, 1893; Maxime Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan, traduit et annoté* (Peking: Université de Paris, Centre d’Etudes sinologiques de Peking, 1953); NGO van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1976); Robert F. Campney, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong’s Traditions of Divine Transcendents* (Berkeley: University of California Press, 2002)。

戰國、秦(公元前 221—前 206)漢(公元前 206—公元 220)、魏(220—265)晉(265—420)時期的情況,“肥致碑”、“仙人唐公房碑”、“王子喬碑”、“老子銘”等碑文<sup>①</sup>是方士的神仙信仰在東漢廣泛流行的有力證明。漢末中國分裂以後續存於南方的方士傳統在晉代高道葛洪所撰《抱朴子內篇》中有較多記載,此書也是較早談到方士儀式的資料。《抱朴子內篇》前後問世的六朝道書廣泛記載了南方的方士傳統及其儀式,反映了該傳統在道門內部的延續和發展。

靈寶科儀由東晉(317—420)末劉宋(420—479)初造構靈寶經的道士創立,主要包括傳授儀、齋儀和度亡儀等儀式,它們是天師道、方士傳統與佛教深入融合的產物。佛教的教義和儀式在最早的一批靈寶經問世之前已對道教有粗淺的或局部的影響,古靈寶經的問世則是佛教全面深刻地影響道教的開端。古靈寶經是在吸收天師道儀式和方士儀式的基礎上大量借鑒和採納佛教的教義和實踐的,由古靈寶經建立的靈寶科儀是綜合外來文化和本土傳統的新型教團道教儀式。

我們認為,唐前道教儀式的歷史基本上是圍繞上述三種儀式傳統展開的。最初是天師道教團儀式和南方方士儀式各自獨立發展,自西晉(265—317)末天師道傳入江南後兩者之間始有交流。兩種儀式傳統在進一步發展的過程中彼此都受到對方的影響,而且因雙方融合或一起與佛教融合而產生了新形態的道教儀式。靈寶科儀就是這樣的新儀式,它很快就成了最有影響的道教儀式,並對隨後道教儀式的發展趨向產生了決定性的影響。

下面我們就來詳細地論述這一歷史演進過程。在論述之前,有必要先說明兩點:(一)三種儀式傳統都不是無源之水或無本之木。我們將用較多的篇幅討論靈寶科儀對天師道、方士傳統和佛教的借鑒、吸收和融合,而對天師道儀式和方士儀式的淵源着墨不多,因為有關這兩種儀式傳統的早期(四世紀以前)史料實在太少。應承認植根於本

<sup>①</sup> Gil Raz 將這幾道碑文放在漢代方士傳統的背景下做了分析,參見 Gil Raz, “Creation of Tradition: The Five Talismans of the Numinous Treasure and the Formation of Early Daoism”, Ph. D. diss., Indiana University, 2004, pp. 49—103.

土的天師道儀式和方士儀式必然較多地借鑒本土的宗教和文化傳統。像中國上古以迄於漢代的國家宗教、民間宗教(或巫教)和漢代興起的儒教、讖緯(出自方士或方士化的儒生之手)都對天師道儀式、方士儀式的形成起過作用,在二者後來的發展過程中也有一定程度的影響。這方面的問題過去已有人做過一些探索<sup>①</sup>,全面的研究還有待來日。(二)由於這段時期存在三種道教儀式傳統,且它們在北方和南方的發展情況很不相同,唐前道教儀式的演進過程並不像一條直線,因而我們在論述時不能不從一種傳統轉到另一種傳統,或從南方轉到北方,這就不能嚴格地遵守時代順序。

<sup>①</sup> 參見 Anna Seidel, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha", in *Tantric and Taoist Studies in honor of R. A. Stein, vol. II*, ed. Michel Strickmann, pp. 291–371; Rolf Stein, "A Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries", in *Facets of Taoism*, eds. Holmes Welch and Anna Seidel (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 53–81; John Lagerwey, "Taoist Ritual Space and Dynastic Legitimacy", *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 (1995): 7–94; Peter Nickerson, "'Opening the Way': Exorcism, Travel, and Soteriology in Early Daoist Mortuary Practice and Its Antecedents", in *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, eds. Livia Kohn and Harold D. Roth (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 58–77; Gil Raz, "Imperial Efficacy: Debates on Imperial Ritual in Early Medieval China and the Emergence of Daoist Ritual Schemata", in *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, ed. Florian C. Reiter (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007), pp. 83–109.

## 第二章 教團道教儀式的 濫觴——東漢天師道儀式

教團道教儀式發端於東漢後期興起的天師道（又稱“五斗米道”）。天師道是道教史上最早出現的教團組織，大多數人都認為它的創立是道教正式形成的標誌。有關東漢天師道的現存史料非常有限，主要是正史、道書、佛教護教著作和碑刻等書面文獻。研究東漢天師道儀式不能不從這些史料入手，但利用時應對它們的可信程度做審慎的考察。東漢天師道史料至少有兩方面的問題值得我們注意。一方面是這些史料的記載有不少歧異，已導致現代學者在若干問題上難以取得共識。例如，天師道經典記載漢安元年（142）五月一日太上老君於西蜀鶴鳴山降授張陵正一盟威之道，這個帶有傳說色彩的事件一直被許多人視為天師道和道教史的開端。但也有人認為張陵創教之說不可信，所謂“（張）陵死，子（張）衡行其道，（張）衡死，（張）魯亦行之”<sup>①</sup>的三張傳授世系有頗多疑點。靈帝中平元年（184）於巴郡發動叛亂的張修纔有五斗米道的真正教首。數年後張魯與張修受益州牧劉焉的派遣，聯合佔領漢中。張魯殺掉張修，承襲了張修的教法，並對其做了增飾，在漢中建立了延續近三十年的獨立宗教王國。張陵創教的神話及三張傳道世系極可能是張魯或其徒裔編造的，目的是掩蓋張修創立五斗米道的史實，抬高張魯在五斗米道中的地位。這兩種看法之所以大相逕庭，主要是因為各自依據的史料不盡相同，或對同一史料的理解不

---

<sup>①</sup>（晉）陳壽，《三國志》（北京：中華書局，1959），卷八，頁263。

一樣<sup>①</sup>。另一方面，有部分晚出史料將一些本是東漢以後產生的信仰和實踐也說成是東漢天師道的產物，完全歸諸天師張陵名下，或認為是漢中舊制。如歸諸晉代高道葛洪名下的今本《神仙傳》就將張陵描寫成一個煉丹家，齊梁高道陶弘景編輯的東晉上清降誥《真誥》和《登真隱訣》也將張陵與主煉丹的“太清”家聯繫在一起。事實上，東漢天師道並無煉丹活動，將張天師轉變為煉丹家的形象應是西晉末年天師道傳入江南以後的事，很可能是受了江南藥文化的影響<sup>②</sup>。不能不承認，上述兩方面的史料問題都不容易解決。學者們通常採取回避的辦法。當他們論及東漢天師道時，一方面會有意忽略史料記載之間的差異，另一方面資料不足時會毫不猶豫地採用晚出史料來補充，結果必然將東漢天師道描述成歷史較為清楚且教制教義也相當完備的一個教團。不過，這樣的描述很可能與實際情況並不完全相符。

儘管史料問題有些棘手，本書還是盡可能在辨析考訂史料的基礎上來論述東漢天師道儀式。具體而言，我們對有關東漢天師道儀式的史料做了如下處理。

首先是剔除晚出史料中增益附會的內容。例如，東晉末劉宋初問世的古靈寶經之一《太極左仙公請問經》稱張道陵學完靈寶齋之後寫出了《旨教經》，創立了天師道的旨教齋<sup>③</sup>。事實上，靈寶齋是古靈寶經創立的儀式，生活在後漢（25—220）時代的天師根本不可能歷經數百年來學靈寶齋。所謂天師學靈寶齋的說法明顯是一種傳說，它恰恰表明靈寶齋先於旨教齋出現。分析現存的《旨教經》佚文和兩部旨教齋儀典（DZ798《正一指教齋儀》，DZ799《正一指教齋清旦行道儀》）可以

① 關於這個問題的詳細探討和有關東漢天師道歷史的眾多觀點，可參劉屹，《敬天與崇道——中古經道教形成的思想史背景》（北京：中華書局，2004），頁543—669。

② 參見 Michel Strickmann, “On the Alchemy of T’ao Hung-ching”, in *Facets of Taoism*, eds. Holmes Welch and Anna Seidel, pp. 167–169; Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*, tome I, pp. 72–73; Anna Seidel, “Chronicle of Taoist Studies in the West (1950–1990)”, pp. 262–263.

③ 見《太極左仙公請問經》（即敦煌寫本 S. 1351 + DZ1114《太上洞玄靈寶本行宿緣經》），載《中華道藏》，第4冊，頁123。大約撰於南朝的《正一論》也稱“靈寶齋儀起於葛氏，旨教齋法出自天師”（DZ1228, 4b）。



看出，旨教齋應當是東晉末劉宋初天師道道士仿效靈寶齋而假託東漢張天師編造的正一齋法<sup>①</sup>。又如，晚出的佛教著作和道書都稱塗炭齋源出東漢天師道<sup>②</sup>，但現存塗炭齋儀明顯模仿靈寶齋儀程序（參見本書第十章），絕非東漢天師道儀式。可能東漢天師道教團有塗炭以示悔過的做法，不過尚未成為後世道教所說的齋儀。東晉末劉宋初產生的靈寶齋吸收了這種做法<sup>③</sup>，隨後天師道模擬靈寶齋制定了專門的塗炭齋。《正一論》和其他一些道教典籍表明，塗炭齋法出自《旨教經》<sup>④</sup>，它和旨教齋應當是同時出現的。根據唐、宋科儀書的說法<sup>⑤</sup>，道教齋儀實際上發端於古靈寶經。除行儀前潔淨身心的齋法之外，道書中各種名目的齋儀（包括上面提到的塗炭齋和旨教齋）都是仿效靈寶齋制立的。再如，南北朝（420—589）以降有不少道書和佛教著作異口同聲地說天師張陵或“三張”（即最初的三代天師，包括第一代天師張陵在內）已從

① 參見呂鵬志，《天師道旨教齋考》，專題研討會（Symposium “Foundations of Taoist Ritual”，Berlin，2007）論文。並參本書第七、十章。

② （南齊）釋玄光《辨惑論》稱：“塗炭齋者，事起張魯，氏夷難化，故制斯法。”載《弘明集》（大·2102，《大正新修大藏經》第52冊），卷八，頁49a。又見甄鸞，《笑道論》，載《廣弘明集》（大·2103，《大正新修大藏經》第52冊），卷九，頁149c；道安，《二教論》，載《廣弘明集》，卷八，頁140c。《正一論》稱“塗炭之謝”在“靈寶齋儀未敷”時就出現了（DZ1228, 3a），它和旨教齋法共出於張天師編的一卷經中。

③ 古靈寶經《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》云：“大法師於中央，披頭散結，依訣塗炭，六時請謝，中庭行事。若清信男女，佐國祈請，當於門外散髮，塗炭陳情。”（DZ1411, 26a）即為其證。

④ 《正一論》：“旨教齋法及塗炭謝儀共出一卷經中。”（DZ1228, 3a）《洞真太上八素真經修習功業妙訣》：“凡齋有五種之格如左：第一救急治病，承用天師旨教法。人三元方謝，乞生巧活，自縛泥額。塗炭之法，並在《旨教》之中。”（DZ1321, 3a）《無上秘要》卷五〇“塗炭齋品”稱“為承天師《旨教》，建議塗炭……”（DZ1138, 50. 1b）《三洞珠囊》卷一引《太真科》注云：“依《旨教》塗炭齋法也。”（DZ1139, 1. 23a）《洞玄靈寶道學科儀》“必齋品”亦稱“依《指教》塗炭法”（DZ1126, 1. 18b-19a），“指”與“旨”通。

⑤ 如杜光庭《太上黃籙齋儀》卷五三說“……皆以齋法出於靈寶，自然朝為齋之祖宗”（DZ507, 53. 3b）；金允中《上清靈寶大法》卷二一說“齋法出於靈寶，今古之所共知”（DZ1223, 21. 14b），卷二五說“蔣氏立成儀（指DZ508《無上黃籙大齋立成儀》）則謂齋法出於靈寶而章奏始於正一”（25. 20a），卷三〇說“臣謹按古儀，齋法出於靈寶”（30. 2a）。

事醺儀活動<sup>①</sup>，至宋代(960—1279)道門中還出現了“靈寶立齋，而正一有醺”<sup>②</sup>的說法，顯然是主張道教醺儀始於東漢天師道。實際上這是後來的附會。醺儀是從古代冠、婚禮的敬酒儀節演變而來的一種祭神儀式，酒、肉是行醺儀時向神奉獻的主要供品。在天師道出現之前的古代宗教中已存在醺祭，尤其在很早就被道教吸取的方士傳統(參見本書第四、五章)中非常流行。東漢天師道有醺的說法非常令人懷疑。一方面，沒有任何東漢天師道醺儀儀典存在，現存的一些天師道醺儀儀典(如DZ1287《正一法文經護國醺海品》、DZ1288《元辰章醺立成曆》)明顯是攝取了其他道派儀式成份的晚出之作。另一方面，現存東漢天師道教內文獻《千二百官儀》及其改編本《正一法文經章官品》(詳後)明確主張收捕向民索求飲食的鬼神，同時也嚴厲禁止天師道神職人員飲酒食肉。如《登真隱訣》卷下引《千二百官儀》稱：“蓋天大將軍十萬人，主收捕天下飲食橫行鬼賊、為萬民作精祟者。”<sup>③</sup>《正一法文經章官品》稱：

北都君官將一百二十人，主收太歲將軍飲食之鬼。

.....

中官君將一百二十人，治陽春室，主收天下六丁六甲之鬼、貴民血食之鬼。

北平五門君，官將一百二十人，治朱陽室，收自稱天地父母、從民貴飲食之鬼。

北曹五千君，官將一百二十人，治朱陽室，主收天地父母從民

① 見《太平御覽》679. 2b引《太真科》(參見大淵忍爾，《太真科とその周邊》，收入氏著，《道教とその經典——道教史の研究 其の二》，頁473—505)；DZ508《無上黃籙大齋立成儀》，15. 2b；(齊梁)劉勰《滅惑論》，載《弘明集》，卷八，51b；(隋)費長房《歷代三寶紀》(大·2034，《大正新修大藏經》第49冊)，卷二，33a；(唐)釋道世《法苑珠林》(大·2122，《大正新修大藏經》第53冊)，卷五五，頁703a；(唐)玄嶷《甄正論》(大·2112，《大正新修大藏經》第52冊)，卷下，頁571b；(唐)法琳《破邪論》(大·2109，《大正新修大藏經》第52冊)，卷下，頁486b。

② 甯全真授、王契真編，《上清靈寶大法》(DZ1221)，59. 21a。

③ DZ421, 49a。《正一法文經章官品》作“蓋天大考將軍十萬人，主收捕天下飲食橫行鬼賊、為人作精祟病人者，收治之”(DZ1218, 2. 17b)。

責飲食之鬼。

玄天君，官將一百二十人，治北都室，主收大歲將軍從民求飲食者。

赤王君，官將一百二十人，治天北室，主收北時司命從民取食鬼者。

北天君，官將一百二十人，治主室，收天下自稱五帝、飲食之鬼。

九炁君，官將一百二十人，治七微室，主收天下身稱天翁、從民求飲食之鬼。

靈官，官將一百二十人，治戒室忌，主收自稱皇天上帝、飲食之鬼。

天願白候將軍兵士十萬人，主收自稱天地水三官、萬道逆殺鬼，考問人，不得從民求飲食。<sup>①</sup>

同書又稱：

察炁君，治名山官，主收考諸祭酒飲食肉淫佚者，主察殺之。<sup>②</sup>

畢女君一人，官將一百二十人，治仙官室，主解諸祭酒犯錄，止禁飲酒食肉，行輕重於民間，姦好淫通之罪，皆使無他。

察姦君一人，官將一百二十人，治仙名山室，主祭酒食肉，民子淫盜，解之。<sup>③</sup>

對索求飲食的鬼神進行收捕無異於取消祭祀，這個觀念在南朝（420—589）劉宋天師道經典《陸先生道門科略》和《三天內解經》中有鮮明的反映。兩部經典在批判祭祀的同時，精辟地提出了“神不飲食，師不受錢”<sup>④</sup>的口號。禁止祭酒飲酒食肉與取消祭祀也是密切相關的<sup>⑤</sup>，因為參與祭祀的人通常可以分食鬼神享用過的供品（即下引《老

① DZ1218, 2. 18b—19b。

② 同上, 1. 15b。“察”原作“祭”，據上文同文(1. 5b)改。

③ 同上, 1. 16a。

④ DZ1127《陸先生道門科略》，1a。《三天內解經》作“鬼不飲食，師不受錢”(DZ1205, 1. 16a)。

⑤ 祭酒是天師道的主要神職人員，其名稱借自漢代官銜，原義與用酒祭祀有關（參見本章下文）。但東漢天師道僅取其名而不行酒祭，可一言以蔽之曰“祭酒不祭”。

子想爾注》所說的“餘食”),藉此沾溉鬼神的靈氣。可能出於張魯之手的《老子想爾注》<sup>①</sup>雖然幾乎沒有提到天師道儀式,但它明確提出了禁止祭祀的觀點。它注“曰餘食餽行,物有惡之”說:“行道者生,失道者死;天之正法,不在祭餽禱祠也。道故禁祭餽禱祠,與之重罰。祭餽與耶(邪)同,故有餘食器物,道人終不欲食用之也。”<sup>②</sup>注“故有道不處”說:“有道者不處祭餽禱祠之間也。”<sup>③</sup>《老子想爾注》的說法與《千二百官儀》、《正一法文經章官品》十分合轍。六朝天師道經典(如 DZ789《正一法文天師教戒科經》、DZ1127《陸先生道門科略》、DZ1205《三天內解經》)承襲並發展了東漢天師道反祭祀的主張,與東漢天師道教內文獻正可以互相印證。另外,年代較早且可信度甚高的教外史料《典略》明確提到張魯領導的天師道教團禁酒<sup>④</sup>。這個規定可能直接借鑒了漢代政府禁止酤酒的制度<sup>⑤</sup>,它實際上杜絕了用酒祭神的行為。按《儀禮·士冠禮》所謂醯禮“用酒”的說法,無酒則不可能進行醯祭。總之,很難相信東漢天師道會接受向鬼神奉獻酒肉的醯儀。根據我們的研究,天師道吸收醯儀是西晉末傳入南方後受南方方士醯祭儀式影響的結果(參見本書第四、十章),而且吸收的應當是經過改革的醯儀<sup>⑥</sup>。

① 關於《老子想爾注》的作者和年代,參見 Stephen R. Bokenkamp (with a contribution by Peter Nickerson), *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 58-65。

② 見饒宗頤,《老子想爾注校證》(上海:上海古籍出版社,1991),頁31。“餽”,同“醢”。《方言》卷一二:“餽,餽也。”郭璞注:“餽,祭醢。”錢繹箋疏:“《說文》:‘吳人謂祭曰餽。’”《說文·食部》:“餽,祭醢也。”《玉篇零卷·食部》:“餽,《蒼頡篇》:‘祭也。’《聲類》:‘今為醢字。’”《史記·孝武本紀》:“其下四方地,為餽食羣神從者及北斗云。”司馬貞索隱:“餽,謂連續而祭之。”張守節正義:“劉伯莊云:‘謂繞壇設諸神祭座相連綴也。’”(見《漢語大字典》編輯委員會編,《漢語大字典》縮印本[四川辭書出版社、湖北辭書出版社,1993],頁1855)大淵忍爾指出“餽”字在馬王堆《老子》甲、乙本以下諸本中多作“贅”,故疑張魯刪定本《老子想爾注》用此字恐有特殊意圖。參見大淵忍爾,《五斗米道的教法について》,收入氏著,《初期的道教——道教史的研究 其の一》,頁365,注25。

③ 見饒宗頤,《老子想爾注校證》,頁32。

④ 《三國志·張魯傳》注引。見(晉)陳壽,《三國志》,卷八,頁264。

⑤ 參見大淵忍爾,《中國における民族的宗教の成立》,收入氏著,《初期的道教——道教史的研究 其の一》,頁169—170。

⑥ 參見呂鵬志,《早期道教醯儀及其流變考索》,“中國地方社會儀式比較研究”國際學術研討會(香港,2008)論文。

如果不辨明東漢天師道不行齋、醮之儀，可能會對這兩種重要儀式類型形成和發展的歷史做出與我們截然不同的判斷<sup>①</sup>。

其次，三至六世紀的天師道經典<sup>②</sup>肯定部分承襲了東漢天師道的教義教制，但考慮到這段時期的天師道已有一定程度的發展或變化，所以我們研究東漢天師道儀式盡可能不援引這些經典（除非確有必要），而是將它們放在相應的時代中去討論（見本書第三、十、十一章）。

再次，我們以教外史書《典略》和教內儀典《漢中入治朝靜法》、《千二百官儀》作為探討東漢天師道儀式的主要文獻依據。這三種史料年代甚早，與後來的其他教內外史料有頗多相合之處，是目前所知最可靠的原始文獻<sup>③</sup>。

下面就根據這幾種史料論述東漢天師道的儀式及其淵源，有必要時會採用其他文獻資料來印證或說明。

《三國志·張魯傳》注引曹魏魚豢《典略》曰：

熹平（172—178）中，妖賊大起，三輔有駱曜。光和（178—184）中，東方有張角，漢中有張修。駱曜教民緬匿法，角為太平道，修為五斗米道。太平道者，師持九節杖為符祝，教病人叩頭思

① 如陳國符，《道藏源流考》，頁328；劉枝萬，《中國醮祭釋義》，收入氏著，《中國民間信仰論集》（臺北：中研院民族學研究所，1974），頁1—19；李獻璋，《道教醮儀的開展與現代的醮》，《中國學志》5（1968）：1—61；山田利明，《六朝道教儀禮の研究》，頁173—174；王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁357—381和799—802；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》，收入福井文雅博士古稀・退職紀念論集刊行會編，《福井文雅博士古稀紀念論集》（東京：春秋社，2005），頁317—338。

② 如三世紀的《大道家令戒》（收入DZ789《正一法文天師教戒科經》）、四世紀的《上清黃書過度儀》（DZ1294）、五世紀的《陸先生道門科略》（DZ1127）、《三天內解經》（DZ1205）、《老君音誦誡經》（DZ785）、六世紀的《天師治儀》（收入DZ1244《受籙次第法信儀》）、五至六世紀的南朝天師道“正一法文”經典叢書和其他被普遍認定成書於六朝的天師道經典（如DZ615《赤松子章曆》、DZ188《玄都律文》）。

③ 《米巫祭酒張普題字碑》提到熹平二年（173）三月一日祭酒張普等人授鬼兵胡九等《微經》十二卷，這是年代最早也非常可靠的天師道儀式史料，不過碑文內容非常簡略。碑文云：“熹平二年三月一日，天表鬼兵胡九、□□仙歷道成，玄施延命，道正一元，佈於伯（=魄）氣，定召祭酒張普、萌生、趙廣、王盛、黃長、楊奉等，詣受《微經》十二卷。祭酒約施天師道法，無極大（=哉）！”宋人洪適（1117—1184）對此碑釋云：“觀其詞，似是姓胡者，初入米巫社中。故召諸祭酒，受以經法。頗合史氏所載。”參見（宋）洪適，《隸續》，卷三，收入《隸釋隸續》（影印本）（北京：中華書局，1986），頁309。

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，則為不信道。修法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人為奸令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都習，號為奸令。為鬼吏，主為病者請禱。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，其一沉之水，謂之三官手書。使病者家出米五斗以為常，故號曰五斗米師。實無益於治病，但為淫妄，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。<sup>①</sup>

按《典略》所述，張修在漢中的活動年代早於張魯。張魯大致是在191—215年間佔據漢中的<sup>②</sup>，他承襲並“增飾”了張修的教法。

張修教法中最引人注目的儀式是與治病有關的靜室思過和請禱之法。東漢末期另外兩個反叛教團也有思過的作法。比張修稍早的略曜在三輔教民“緬匿”法。緬，思也，匿，通“慝”，過也，所謂“緬匿”法也就是思過法<sup>③</sup>。與張修同時的張角在東方組織了稱為“太平道”的大教團，“教病人叩頭思過”，兼用符祝之法以療病。張修教團的獨特之處在於設立了靜室<sup>④</sup>，其用途之一就是讓病者“處其中思過”。張修的靜室思過法背後隱含着一個重要的宗教醫療觀念：疾病源於病者本人先前所犯的罪過，要治癒疾病，必須讓病人思過悔罪。用倫理道德來解決疾病問題是天師道（和後來的道教）的基本主張之一，它與依賴藥

①（晉）陳壽，《三國志》，卷八，頁264。

② 參見 Stephen R. Bokenkamp (with a contribution by Peter Nickerson), *Early Daoist Scriptures*, p. 67.

③ 參見山田利明，《六朝道教儀禮の研究》，頁175。

④ 參見 Rolf Stein, “Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II<sup>e</sup> siècle ap. J. C.”, pp. 70-72; 吉川忠夫,《“靜室”考》,《東方學報》59 (1987):125-162。吉川忠夫認為靜室可能與漢代的“請室”有關，本是專修道術者所用的設施，後來纔成為天師道教團的行儀場所。我們認為靜室由東漢天師道首創，後又為東晉南朝新出道派（如上清經派、靈寶經派）所沿用。靜室與稱作“治”的天師道教區既有區別又有聯繫，“靜”、“治”二字曾互相通用。參見呂鵬志,《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》，頁103-104。

物的世俗醫療判然有別<sup>①</sup>，也與依靠酒肉祭祀的儒教和民間宗教形成較大分殊。張修教團的請禱之法由稱為“祭酒”的神職人員施行。祭酒將寫有病人姓名及其服罪之意的三通文書分別置於山上、埋於地中、沉入水底，表示上呈天官、地官、水官，稱為“三官手書”。按，《儀禮·覲禮》曰：“祭天燔柴，祭山丘陵畀，祭川沈，祭地瘞。”<sup>②</sup>《爾雅·釋天》曰：“祭天曰燔柴，祭地曰瘞瘞（埋），祭山曰瘞縣（懸），祭川曰浮沈。”<sup>③</sup>郭璞注“祭地曰瘞瘞”說“既祭埋藏之”，注“祭山曰瘞縣”說“或瘞或縣，置之於山”，注“祭川曰浮沈”說“投祭水中，或浮或沈”<sup>④</sup>。就傳達地點而言，上三官手書直接承襲了《儀禮》所載上古祭祀儀式的作法。之所以選擇山、地、水，可能是因為它們分別被視為天官、地官、水官的居所。世界上大多數宗教的祭祀都將祭品置於祭者認為被祭之神能夠到達的地方<sup>⑤</sup>，上三官手書也體現了祭祀的這個特點。不過，《典略》記載的上三官手書與上古祭祀儀式有很大的區別，它並不向神奉獻牲牷、酒食、玉帛等物。根據《儀禮·覲禮》賈公彥疏<sup>⑥</sup>、《爾雅·釋天》邢昺疏<sup>⑦</sup>和其他古代文獻及考古資料<sup>⑧</sup>，中國上古祭祀山川大地時雖然也獻上祝辭、盟誓之辭一類的文書，但都免不了供奉牲幣等物，犧牲是畀、沉、埋的主要對象。這麼看來，上三官手書對上古祭祀傳統是既有因襲又有變革的。上三官手書模仿世俗官僚行政程序，採用書面公文的方式與鬼神進行交流，與儒教和民間宗教的祭祀存在本質上的差

① 參見 Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine* (Stanford: Stanford University Press, 2002), pp. 1–10。

② (清)阮元校刻，《十三經注疏》(北京：中華書局影印本，1980)，頁 1094。

③ (清)阮元校刻，《十三經注疏》，頁 2609。

④ 參同上。

⑤ 參見 Catherine Bell, *Ritual Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997), p. 112。

⑥ 《儀禮·覲禮》疏：“此祭川直言沈不言浮者，以牲體或沉或浮。不言浮，亦文略也。”(見[清]阮元校刻，《十三經注疏》，頁 1094)

⑦ 《爾雅·釋天》疏：“然則祭神州地祇於北郊，瘞瘞埋牲，因名祭地曰瘞瘞。”(同上，頁 2609)又疏：“《大宗伯》云‘以鯀沈祭山林川澤’，鄭注云‘祭山林曰埋是也，縣謂縣其牲幣於山林中，因名祭山曰縣’，郭云‘或瘞或縣，置之於山’是也。”(同上，頁 2610)

⑧ 參見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁 537–543。

異。天師道之所以通過手書而不採用祭祀的方式與神明交，是因為天師道自成立以來就不崇奉而是排斥那些索求飲食的鬼神，反對傳統的祭祀。可以說，東漢天師道的三官手書對傳統祭祀做了極其深刻的變革，與神進行書面交流是天師道儀式的主要特色。可能從張魯漢中教團的時代起，張修教團上三官手書的作法就為禱請千二百官君的上章儀式所吸收<sup>①</sup>，後者模仿官僚行政程序與神進行交流的特點更加突出。在天師道神系中，三官的職能側重於檢查人的罪過，相當於冥界判官<sup>②</sup>。

《典略》僅簡單提到張魯在漢中新建立的幾種制度——義舍、修路除罪、禁殺、禁酒，沒有讓我們進一步瞭解當時的儀式活動。陶弘景(456—536)在五世紀末編集的上清經誥《登真隱訣》(DZ421)中引錄了當時他能看到的兩種漢中儀典——《漢中入治朝靜法》和《千二百官儀》，藉此我們尚可略窺漢中舊儀之面貌。

陶弘景看到的《漢中入治朝靜法》係“穀紙古書”<sup>③</sup>本，其文曰：

先東向云：甲貪生樂活，願從諸君丈人，乞丐長存久視，延年益壽，得為種民，與天地相守。當使甲家災禍消滅，百病自愈，神明附身，心開意悟。

次北向：甲欲改惡為善，願從太玄上一君，乞丐原赦罪過，解除基謫，度脫災難，辟斥縣官。當令甲所向，金石為開，水火為滅，惡逆賓伏，精邪消散。

① DZ615《赤松子章曆》卷三所收“疾病困重收滅災邪拔命保護章”禱請的神除列入千二百官的官君吏兵以外，還包括三官與其他神及身中吏兵；杜光庭《太上宣慈助化章》(DZ617)收入一道名為“道士天地水三官手書籙狀章”的章文。這兩條材料都說明天師道章儀確實吸收了三官手書。張澤洪討論了三官手書與上章的關係，他認為三官手書就是章文。參見張澤洪，《早期正一道的上章濟度思想》，《宗教學研究》2000.2:22—29。

② 《真誥》謂“三官如今刑名之職，主諸考謫”(DZ1016, 13. 4a)，又提到“明三官考罰”，“適足握水官之筆，鳴三官之鼓”(2. 1b)，均可證。又參同書，2. 4a, 4. 10a, 7. 6a—b, 7. 8b—9a；《赤松子章曆》卷三“本命謝過口啟章”(DZ615, 3. 14a—16b)。並參 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, p. 66, tome II, p. 139；黎志添，《天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式》，《臺灣宗教研究》3(2002)：1—30。

③ DZ421, 3. 6a。



次西向：甲好道樂仙，願從天師，乞丐所樂者得，所作者成。當使甲心開意解，耳目聰明，百病消除，身體輕強。

次南向：甲修身養性，還年却老，願從道德君，乞丐恩潤之氣，佈施骨體，使道氣流行，甲身咸蒙慈恩，衆病消除，福吉來集。思在萬福君，為甲致四方錢財，治生進利，所向皆至。<sup>①</sup>

對照晚出的入靜朝神法<sup>②</sup>可知，“漢中入治朝靜法”應當指入靜和靜中朝神的儀式。不過，陶弘景看到的“穀紙古書”本只記錄了朝禮四方之神的先後方位及禱辭，對具體如何入靜和朝神未做說明。從該“古書”本可以看出漢中天師道朝靜法按東向、北向、西向、南向的先後順序進行，各方朝禮禱請的神並不一樣。禱辭乞請神靈保佑自己實現各種願望，如消災滅禍、治病求生、耳目聰明、長生久視、福臻吉至、招財進利等，反映了東漢天師道教徒有多層次的追求。北向朝禮太玄上一君時表示“欲改惡為善”，請太玄上一君“原赦罪過，解除基謫，度脫災難，辟斥縣官”，明顯繼承並發展了張修教團的靜室思過法。禱辭還乞求“神明附身，心開意悟（西向作‘心開意解’）”，“恩潤之氣佈施骨體，使道氣流行甲身”。這幾句話隱含的意思是：道、氣、神、人本質上是一樣的，人最理想的狀態是讓道氣和神明駐身，使自己心開意悟，超越凡俗。入靜朝神的深層動機大概就是在靜室的神聖環境中使自身得到淨化和超越。在東晉中葉假託“天師”新出的朝靜法（參見本書第六章）中，這一動機表現得更加明顯。從南北朝末起道門有儀式類型之分，朝儀係基本門類之一<sup>③</sup>，它的最初形態就是漢中朝靜法。

陶弘景在《登真隱訣》的注中指出，“千二百官儀始乃出自漢中，傳

① DZ421《登真隱訣》，3. 10b—11a。

② 即《登真隱訣》所引《魏傳訣》“五事”中的“入靜法”條（DZ421，3. 5b—11b）和“二朝”條（3. 23b—27a）。《魏傳訣》即上清諸真傳之一《南嶽魏（華存）夫人傳》所附“行事”口訣，蓋於東晉中葉上清經降世期間編成。參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome II, pp. 399—405。

③ 如 DZ1125《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，4. 5b—6a；DZ1126《洞玄靈寶度學科儀》，1. 17b—18a。並參本書第十四章。

行於世，世代久遠，多有異同”<sup>①</sup>。《登真隱訣》卷下“請官”條引錄了《千二百官儀》的部分文字，所有引文前均以“儀云”二字冠首：

儀云：男患兩目痛，請天明君五人，官將百二十人，在南紀宮，又主左目。女患痛，請地明君五人，官將百二十人，在北里宮，又主右目。跪錢、絹、穀米。……

儀云：胸痛滿，上氣欬逆，請北里大機君官將百二十人，治太衡宮，治欬逆上氣，吐下青黃赤白五瘟蠱毒六魃之鬼。跪掃除、紙筆。……

儀云：心腹脹滿，臍下拘急激痛，請封離君十二人，主治男女帶下十二病之鬼。跪米穀。……

儀云：腹中飲食不消，結堅淋露不愈，請赤素君一人，官將百二十人，治六戊宮。女子請白素君官將百二十人，治陰宮。跪米穀，依儀而給。……

儀云：吸吐不下飲食，氣引腹中，請天官五衡君官將百二十人，治太平宮。跪穀米、衣，給使紙筆。……

儀云：女吸吐，當請地官五衡君官將百二十人，亦治太平宮。跪同前。……

儀云：小腹脹滿，請九河四海君官將百二十人，治河兌宮，主脹滿，關節不通。跪給使儀衣、鹽。……

儀云：犯驚竈鬼<sup>②</sup>。

儀云：頭面目身體生瘡癰疽，請王法君五人，官將百二十人，治五姓宮；又請九侯君一人，官將百二十人，治先王宮。跪雜衣物、米穀、紙筆。……

儀云：淋露虛損，骨消肉盡，醫所不治，請天官陽祇君官將百

① DZ421, 3. 23a。《魏書·釋老志》謂“(張陵)傳天官章本千有二百(蓋指與請官上章有關的千二百官儀)”(見[北齊]魏收,《魏書》[北京:中華書局,1974],卷一一四,頁3048),《赤松子章曆》謂太上老君授張天師“千二百官儀”(DZ615, 1. 1a),與陶弘景之說差別不大,都認為千二百官儀出於東漢天師道,只不過將其歸諸張陵名下,恐屬附會依託。

② 此處當有脫文。據誤入正文之陶注(DZ421, 3. 17b—18a)和《正一法文經章品》卷二“治解社竈”條(DZ1218, 2. 5b—6b)可略知脫文內容。

二十人，左右吏百二十人，患氣吏左右七十二人，主治淋露百病之鬼。跪米穀。……

儀云：飛注入腹，著人胸脇背，請南上君官將百二十人，治倉果官，主開生門，益壽命，令病者三日差，除殃去注。跪錢、絹。……

儀云：下痢赤白膿，淋露著床，口苦冷者，請須臾君四人，官將百二十人。跪米穀。……

儀云：疾病轉相注易，不可禁止者，請石仙君一人，官將百二十人[……](一云治害官)。主治家中有強殫之鬼，厭絕注鬼氣為精祟者。跪給使。……

儀云：蓋天大將軍十萬人，主收捕天下飲食橫行鬼賊，為萬民作精祟者。……

儀云：無上元士君五人，官將百二十人，主收捕天下衆老之精，雜神共稱官設號，侵害民人者。……

儀云：制地君五人，官將百十二人，治宜泉官，主收天下高功卑功、太歲行年本命、上土公之鬼。……

儀云：四胡君五人，官將百二十人，主整帥祭酒治舍不安穩，主擊不正逆氣，和解訟考，分別清濁。……

儀云：運氣解厄君兵十萬人，主收攝疾病之鬼，辟斥攻時破殺十二刑殺百二十殃注鬼，又有運氣解厄君五人收殺。……

儀云：無上高倉君兵十萬人，主收先祖五墓之鬼來著子孫者。……

儀云：無上天君兵十萬人，主收天下百二十殃注鬼在人身中者，却死來生。……

儀云：平天君官將百二十人，治天昌官，主發軍兵收符廟五獄營逆氣飲食之鬼。<sup>①</sup>

陶弘景的注文中也保存着幾條佚文，引錄如下(不包括[]中的文字)：

① DZ421, 3. 15a—21b。

[而《千二百官儀》第二卷之一，便是天昌君，云:]惡夢錯亂者，當請天昌君黃衣兵士十萬人，主為某家收冢中百二十殃怪，中外強殄十二刑殺鬼，令某夢忤者，皆使絕滅。<sup>①</sup>

[第三卷之一又云:]素君五人，官將百二十人，治上靈宮，主男人百病，令得首寫。白素君五人，官將百二十人，治陽明宮，主女人百病，令得首寫。[此則名同而事異也。]<sup>②</sup>

[又云:]無上天生人君兵士十萬人，主收百二十殃注殺害刑殺之鬼。[一云無上天士君，一云無上天平君，所主皆同。]<sup>③</sup>

陶弘景在注中提到他看到的《千二百官儀》“凡八卷”<sup>④</sup>，並指出了部分官君出於何卷<sup>⑤</sup>。陶弘景比較了漢中“千二百官儀”與所謂東晉“天師新出”官儀<sup>⑥</sup>之間的異同(參見本書第六、十章)，我們從中可以看出二者的差別甚微。《道藏》所收《正一法文經章官品》(DZ1218)係南朝天師道“正一法文”經典叢書之一種，其文字內容與《登真隱訣》卷下徵引的《千二百官儀》也大體相合，應當是《千二百官儀》的南朝改編本。這個改編本共計四卷，是目前所知最詳備的本子<sup>⑦</sup>。除了文字方面的異同<sup>⑧</sup>之外，現存《千二百官儀》的各種佚文在內容上並無太大

① DZ421, 3. 14b.

② 同上, 3. 16a. 此注誤入正文。

③ 同上, 3. 21a—b. 此注誤入正文。

④ 同上, 3. 19b.

⑤ 陶弘景還在《登真隱訣》卷下“入靜法”條注中引錄了《千二百官儀》卷七第十五條和卷三第十三條(原文見本書第六章)，講的都是萬福君，前者主財利，後者主卻禍來福。

⑥ “天師新出”儀即東晉哀帝興寧年間上清經造作者假託張天師口頭告示魏夫人的儀式(參見本書第六章)。據《登真隱訣》之體例，“請官”條正文中的所有條目無論前面是否冠以“儀云”二字，都屬於“天師新出”儀。也就是說，“天師新出”儀包括張天師重新告示的舊《千二百官儀》在內，並非全是新儀。

⑦ 關於《正一法文經章官品》，參見王宗昱，《〈正一法文經章官品〉初探》，收入程恭讓主編，《天問》(丙戌卷)(南京：江蘇人民出版社，2006)，頁239—256。

⑧ 《登真隱訣》的正文和注文均顯示東漢和東晉時期流傳的《千二百官儀》存在文字上的細小差別，《正一法文經章官品》則提供了南朝時期流傳的佚文。如《正一法文經章官品》所記各條官君均先列官君名目，次述其從官、居所、職能等事項，而《登真隱訣》所錄《千二百官儀》第一卷和第二卷的文字都是先述厄患，次述解厄救患的相應官君，它卷文字的敘述方式則有與《正一法文經章官品》相同者。

差異。

《千二百官儀》是一份神明目錄，上面記的是天師道神系中主司解厄救患的眾官君。每一位官君都列出其職能、姓名、居所和從官人數，有時也列出祈請他們所須的信物<sup>①</sup>。祭酒須根據厄患的種類（疾病佔有較大的比重）在這個目錄上選擇相應的官君，以便上章（或入靜口啟）時請他們來解厄救患。

從《登真隱訣》可以看出，《千二百官儀》實質上主要是供祭酒上章請官時選擇適當官君的參考書<sup>②</sup>。正因為《千二百官儀》與上章儀式有不可分割的關係，所以南朝天師道道士將其編入“正一法文”經典叢書時易名為《正一法文經章官品》，宋代科儀書《道門定制》稱其為“千二百官章經”<sup>③</sup>。現存漢中儀典《千二百官儀》有力地證明，漢中天師道肯定已開始舉行上章儀式，並有與千二百官儀相應的各種章本。明《道藏》所收《赤松子章曆》（DZ615）列有 134 個章本的目錄，實存 66 個。儘管此書的編訂時代晚至南朝（參見本書第十章），但其中有不少章本的文字可能出自漢中教團祭酒之手。大部分章本所請的官君都可在《千二百官儀》中找到，表明《赤松子章曆》的主要內容與《千二百官儀》同樣古老。

陶弘景在《登真隱訣》注中還說，“出官之儀，本出漢中舊法”<sup>④</sup>。根據《赤松子章曆》“存思”條（參見本書第六章）和此書收入的眾多章本，祭酒出身中之官的主要目的是讓他們將章文傳達給天曹。不出官則無法上章。既然《千二百官儀》可以證實漢中天師道章儀的存在，同樣也能從側面印證陶弘景的說法，讓我們相信出官儀就是漢中天師道的發明。又，祭酒出官的前提是受籙，因為只有通過受籙纔能將籙上的官將吏兵（其本質是道炁）納入自己的身體之中，從而纔有官可出。由

① 陶弘景注稱他看到的《千二百官儀》“止第一[卷]有跪用，自後皆漏略”（DZ421, 3. 19b, 此注誤入正文）。所謂“跪”即信物，說詳陳國符，《道藏源流考》，頁 15—16；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》，頁 26—27。

② 參見 DZ421, 3. 14b, 3. 15a, 3. 22b, 3. 23a—b。

③ DZ1224, 7. 36a。

④ DZ421, 3. 13a。

此可以推斷，漢中天師道應當有授籙儀式活動。因為籙與符是密不可分的東西，所以教內外史料所謂東漢天師道施用道符的說法也是可信的<sup>①</sup>。東漢墓葬出土的部分解注器不僅有文字，也配有符<sup>②</sup>。它們是民間宗教活動的實物遺存，可能也是天師道符籙的直接來源。

關於東漢天師道儀式，還有兩點須加說明。

一是東漢天師道儀式屬於教團集體活動項目，不是個人行為。現存東漢天師道史料顯示東漢天師道教團的歷史至少可以分為三個時期：①張修發動叛亂以前的天師道教團，可靠的史料依據是《米巫祭酒張普題字碑》（參見第 17 頁注④）。碑文所記參加《微經》傳授儀式的人數至少不下七人，授受雙方分別有“祭酒”和“鬼兵”的頭銜，“天師道法”一詞透露了授受雙方所屬道派的名稱就是天師道。所有這些信息均表明至遲在熹平二年（173）已存在天師道教團，天師道教團實際成立的年代應在此以前。一些史料（如《太平廣記》卷八所引《神仙傳》）將活動於東漢順帝（126—144 年在位）時期的張陵說成是第一代天師道教團首領，雖然所述張陵事蹟不一定真實可信，但至少也間接反映了張修和張魯掌握天師道教權之前已出現天師道教團的史實。②張修領導的天師道教團。根據上引《典略》，張修領導的天師道教團在光和年間（178—184）活動於漢中，史家稱其為“五斗米道”。還可以補充的史料是《後漢書·靈帝紀》及唐李賢注所引劉艾（東漢獻帝朝侍中）《靈帝紀》，它們提到的巴郡巫人張修與《典略》提到的張修蓋為同一人。巫人張修的主要活動是療病，因讓病愈者交米五斗而號“五斗米師”。他發動叛亂的時間是在靈帝中平元年（184），即光和七年。又據《三國志·張魯傳》和《後漢書·劉焉傳》的記載，益州牧劉焉（任職於 188—194 年間）企圖搞獨立，遂委任張魯為督義司馬，與別部司馬張修共同率兵攻擊漢中。攻佔漢中後張修被張魯襲殺，漢中政權完全落入張魯之手。這裡所說的別部司馬張修與《典略》所說的張修仍是同一人。上述幾種史料對張修活動年代和地點的論述雖然間有歧異，但根

① 參見呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S.203 考論》，頁 100—101。

② 參見張勳燎、白彬，《中國道教考古》（北京：線裝書局，2006），頁 107—132。

據這些史料基本上可以判定，張修是張魯之前的天師道教團領袖人物。張修與張魯的父母可能是同輩人，所以否認張修是天師道教團首領的劉宋史家裴松之認為《典略》記載的張修應作張衡。我們認為裴松之的說法不太合乎情理。史書記載張魯之父的事蹟極其簡略，幾乎是一筆代過。原因可能是張衡並不是天師道教團領袖，影響不大。張修的母親“有少容”，又精通“鬼道”，大約在初平年間（190－193）往來於益州牧劉焉家。張魯後來之所以得到劉焉的重用而成為漢中天師道教團首領，恐與其母親的社交活動不無關係。<sup>③</sup>張魯領導的天師道教團。關於張魯天師道教團的活動，編撰年代比《典略》稍晚的一些史書可以印證和補充《典略》的記載。如《三國志·張魯傳》曰：“張魯字公祺，沛國豐人也。祖父陵，客蜀，學道鵠鳴山中，造作道書以惑百姓，從受道者出五斗米，故世號米賊。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。益州牧劉焉以魯為督義司馬，與別部司馬張脩將兵擊漢中太守蘇固，魯遂襲脩殺之，奪其眾。焉死，子璋代立，以魯不順，盡殺魯母家室。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’。各領部眾，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。”<sup>①</sup>張魯在漢中領導的天師道教團已有非常完備的教階制度，從低到高依次是鬼卒（蓋即《米巫祭酒張普題字碑》提到的鬼兵）、祭酒、治頭大祭酒、師君。“治頭大祭酒”一職表明張魯漢中政權時期已設立稱為“治”的教區<sup>②</sup>。祭酒是各個教區的主要神職人員，主管初入道的信徒，治頭大祭酒就是統管人數較多的教區主管。

① （晉）陳壽，《三國志》，卷八，頁263。《後漢書·劉焉傳》所記與《三國志·張魯傳》大體相同，蓋本後者。參見（劉宋）范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷七五，頁2435。《華陽國志·漢中志》與《三國志》和《後漢書》所記大同小異。參見（晉）常璩著、任乃強校註，《華陽國志校補圖注》（上海：上海古籍出版社，1987），頁72—73。

② 參見大淵忍爾，《中國における民族的宗教の成立》，收入氏著，《初期的道教——道教史の研究 其の一》，頁142—143。天師道最先建立了二十四治，隨後又設立了別治、散治、配治、遊治等各種名目的治。參見陳國符，《南北朝天師道考長編》“設治第四”節。

祭酒帶領教民從事社會公益活動，模仿漢代的亭傳設置義舍。違犯教規的信徒可得到三次原宥，三次之後再犯會受到懲罰。皈依張魯教團的信徒既有漢族人，也包括少數民族。張魯佔據漢中時與劉焉保持着不即不離的關係。獻帝興平元年(194)劉焉死後，其子劉璋接任益州牧。因張魯極不順從劉璋，劉璋殺害魯母家室。雙方因此完全決裂，張魯說服巴夷杜濩、朴胡、袁約等叛璋歸魯。在東漢末軍閥混戰的局面下，張魯領導的漢中政權相對安定，不少人逃歸漢中。如關中韓遂、馬超叛亂期間，關西民眾從子午谷奔漢中者有數萬家。張魯領導的漢中政權雖然相對獨立，但並未叛逆東漢朝廷，張魯表面上還是“鎮民中郎將，領漢寧太守，通貢獻”<sup>①</sup>。建安二十年(215)曹操率大軍西征張魯。張魯投降，被拜為鎮南將軍，封閬中侯，邑萬戶，他的後代和政治顧問閭圃等人皆被封侯。魯降曹後，他領導的信眾隨即大量北遷，五斗米道開始傳入北方。張魯於次年卒，葬於鄴城。綜上所述，東漢後期以來天師道教團的存在是持續不斷的，東漢天師道儀式就是在這樣的教團背景中舉行的。它們與東漢及其以前民間社會雜散的宗教活動有較大差別，也與方士的個人修煉根本不同。

二是東漢天師道儀式明顯模仿了漢朝或更早的世俗行政制度，將其搬進宗教世界。天師道設立的“祭酒”職銜直接取自漢代官制，漢代官制中的祭酒是同時具有倫理、宗教和行政職能的低級官吏，負責勸諫、祭祀等事務<sup>②</sup>。天師道建立稱為“治”的宗教活動場所實際上是效法漢代地方行政制度，因為漢代地方長官所駐城市稱為“治”，辦事處稱為“治所”<sup>③</sup>。漢中朝靜儀無論從儀式的名稱還是形式來看，都讓人

① (晉)陳壽，《三國志》，卷八，頁263—264。

② 參見 Rolf Stein, “Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II<sup>e</sup> siècle ap. J. C.”, pp. 42-59; 大淵忍爾,《中國における民族的宗教の成立》,頁149—151。大淵忍爾還根據《史記》索隱、《漢書》注、《續漢書·百官志》、《藝文類聚》引《辨釋名》解釋了“祭酒”一詞的語源(參見大淵忍爾,《黃巾の叛亂と漢中政權》,收入氏著,《初期の道教——道教史の研究 其の一》,頁69)。如《史記》卷七四“孟子荀卿列傳第十四”索隱曰:“按:禮食必祭先,飲酒亦然,必以席中之尊者一人當祭耳,後因以為官名,故吳王濞為劉氏祭酒是也。”見(漢)司馬遷,《史記》(北京:中華書局,1959),卷七四,頁2349。

③ 參見大淵忍爾,《黃巾の叛亂と漢中政權》,頁48。



聯想到臣僚進宮朝見皇帝的朝儀<sup>①</sup>。天師道祭酒代病者寫三官手書的做法與漢代地方里師等下層小吏為不通文字的農民草擬各種煩雜的文書頗有相似之處，漢代已有“手書”或“下手書”的說法<sup>②</sup>。《千二百官儀》是仿擬漢代官制造構的神界官吏名目，它羅列官名的方式與記載漢代官制的《漢官》<sup>③</sup>極為相似。除祭酒之外，《千二百官儀》還從漢代官制中借取了其他一些官名，如“諫議大夫”、“功曹”、“國三老”、“太醫”、“都官從事”、“前司馬”、“後部司馬”等。其中，“國三老”和“後部司馬”在漢代以前和漢代以後都未出現過<sup>④</sup>。天師道章儀模仿的是臣下上奏天子的制度，章文明顯採納了奏書的格式和用語<sup>⑤</sup>。東漢天師道出官法雖已無文獻可徵，但從晉宋之際吸收了天師道出官法的靈寶出官辭中尚可瞭解其大概。其辭曰：

謹出臣等身中五體真官功曹吏。出臣等身中無上三天執法開化陰陽功曹、度道消災散禍解厄君吏各十二人。出臣身治職君吏、治中建節監功大將軍、前部效功後部效殺驛庭令驛庭臣、四部監功謁者。臣等身中仙靈直使正一功曹、治病功曹、左右官使者、陰陽神決吏、科車赤符吏、剛風騎置吏、驛馬上章吏、飛龍騎吏等各二人出。出者嚴裝顯服，冠帶垂纓，整其威儀。直使功曹戴通天之冠，衣皂紬單衣；正一功曹冠朱陽之幘，絳章單衣；使者冠九德之冠，五色壽命單衣，腰帶虎符，齊執玉板。直使功曹住立四

① 《史記》卷九九“劉敬叔孫通列傳第三十九”記載西漢初叔孫通為皇帝劉邦定立朝儀，參見（漢）司馬遷，《史記》，頁2720—2727。

② 參見大淵忍爾，《中國における民族的宗教の成立》，頁151—156、217。

③ 《漢官》由《周禮》（原名《周官》）發展而來。參見現存《漢官》的輯本《漢官六種》（〔清〕孫星衍等輯、周天遊點校，北京：中華書局，1990）。

④ 參見劉琳，《三張五斗米道的一部重要文獻——〈正一法文經章官品〉》，《古籍整理與研究》4（1989）：35—41。諫議大夫見《漢官六種》，頁3、13、15；功曹見《漢官六種》，頁153；太醫見《漢官六種》，頁6、123、135、180；都官從事見《漢官六種》，頁149、203、208；司馬見《漢官六種》，頁122、129。

⑤ 東漢蔡邕《獨斷》：“凡群臣尚（上）書於天子者有四名，一曰章，二曰奏，三曰表，四曰駁議。”（《四部叢刊》本，頁4下）《文心雕龍·章表第二十二》：“降及七國，未變古式，言事於王，皆稱上書。秦初定制，改書曰奏。漢定禮儀，則有四品：一曰章，二曰奏，三曰表，四曰議。章以謝恩……章者，明也。詩云‘為章於天’，謂文明也。其在文物，赤白曰章……”（引自王利器校箋，《文心雕龍新書》〔北京：巴黎大學北京漢學研究所，1951〕，頁67）

方，正一功曹住立中央，治病功曹營衛臣等身。左官使者建節在前，右官使者持幢在後，陽神決吏立左，陰神決吏立右。上部功曹遠望上天，中部功曹遠瞻八方，促氣功曹催促十方，都官使者匝繞臣等身。郎吏虎賁、察奸鉤騎、都官仆射、天驕甲卒、天丁力士、收氣食氣吏、收神食神吏、收鬼食鬼吏、收邪食邪吏、收精食精吏、收毒食毒吏、誅符破廟吏、科車赤符吏、剛風騎置吏、驛馬上章吏、飛龍騎吏屯住臣等前後左右。功曹使者嚴裝事竟，羅列鹵簿，關啓靈寶官屬領仙監齋諸君將吏，天師所佈下二十四治、三十六靖廬、七十二福地、三百六十五名山、崑崙等上官三萬六千神，日月星宿、璇璣玉衡、天地五帝、三界官屬君將吏等，及道上、二玄、三元、四始、四面方位、風氣注氣、甲子諸官君吏，考召君，東九夷胡老君、南八蠻越老君、西六戎氐老君、北五狄羌老君、中央三秦僊老君，五嶽八瀆丘沼君，諸廟神祇，所在山川溪谷山林孟長、十二溪女、根源本始土地之主、社稷將吏，一時嚴裝，與臣等身中功曹使者、飛龍騎吏，上啓太上無極大道、太上大道君、太上老君、太上丈人、無上玄老、十方無極大道、道德衆聖天尊、至真大帝、天帝、天師君、靈寶監齋大法師諸官吏：臣等生長魔俗，沈淪季葉，玩樂榮華，宿命因緣，忽見啓拔，得奉大道，不以下愚，好樂至真昇仙之道。而宿罪深積，結縛不解。今相率共修靈寶無上齋，請燒香轉經，以求所願。<sup>①</sup>

從中可以看出，天師道出官儀顯然仿效了漢代車駕制度<sup>②</sup>。在有關天

① DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，1b—3b。參見呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》，頁 107—108。

② 東漢應劭《漢官儀》（又名《漢官鹵簿圖》）卷下云：“天子車駕次第謂之鹵簿。有大駕、法駕、小駕。”（見《漢官六種》，頁 184）所謂鹵簿，就是指帶各種兵器的儀仗隊。唐人封演《封氏聞見記》卷五“鹵簿”條釋云：“典駕行幸，羽儀導從謂之鹵簿，自秦漢以來始有其名……按字書，鹵，大楯也。字亦作櫓，又作櫓，音義皆同。鹵以甲為之，所以捍敵……甲楯有先後部伍之次，皆著之簿籍，天子出入，則案次導從，故謂之鹵簿耳。”（見臺灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》，第 862 冊，頁 436）參見劉增貴，《漢隋之間的车駕制度》，《歷史語言研究所集刊》63. 2（1993）：371—449。據《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》所載出官辭，身中所出之官排列成莊嚴的陣式，完全就像皇帝的鹵簿儀仗。出官辭明確用“羅列鹵簿”一語來描寫這種陣式，將這種模仿與被模仿的關係表露無遺。

師道儀式的晚出道書中，與出官相關的操章（請身中之官持章）、拜章（在存想中與身中之官上三天曹奏章）、言功復官（上章完畢後讓身中之官回到身中並表其功於三天曹）等儀法<sup>①</sup>與世俗社會中的文書傳達和官吏考課獎懲制度不無類似之處。至於天師道的符籙，它們就像世俗權力和地位的標誌物一樣，代表的是控制鬼神的力量和教民所達到的法位等級。還有不少例子<sup>②</sup>，不在此一一列舉。這一切都表明天師道就像一個超自然的官僚機構，祭酒舉行儀式就像官吏處理這個機構中的事務一樣。也許漢中天師道模仿世俗行政制度的最初意圖是要在超自然世界中另外建立一個政權，以取代行將腐朽崩潰的漢帝國<sup>③</sup>。漢中天師道之所以搞幾十年的獨立，可能與此意圖不無關係。另一方面，世俗行政制度是相當精緻複雜的，漢中天師道模仿它的結果就是創立了具有較高文化素質的道派。天師道儀式顯示出與民間宗教和儒教祭祀活動有差異，它們可以證明天師道本質上是非常高級的宗教<sup>④</sup>。在舊史書和佛教護教著作中，天師道常被說成是“巫覡”或貶稱為“鬼道”，這實在是一種嚴重的誤解。現代學者中也還有不少人誤以天師道為巫教<sup>⑤</sup>。

① 參見呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》，頁 110—113。

② 參見 Rolf Stein, “Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II<sup>e</sup> siècle ap. J. C.”, pp. 1-78。

③ 參見葛兆光，《張道陵“軍將吏兵”考》，《漢學研究》16.2(1998):225-238。

④ Anna Seidel 將道教界定為“非官方的高級宗教”，這個定義非常適合天師道。參見 Anna Seidel, “Taoism: The Unofficial High Religion of China”, translated by a group of her friends, *Taoist Resources* 7.2 (1997): 39-72。

⑤ 參見呂鵬志，《試評關於早期天師道與地域文化之關係的研究》，《輔仁宗教研究》4 (2001):117-143。

### 第三章 曹魏天師道 儀式的混亂與整頓

太平道於 184 年被東漢政府鎮壓之後便銷聲匿跡了。天師道與它的命運頗不相同。215 年張魯教團投降曹操，張魯本人及其後代都得到封賞。大部分漢中天師道祭酒和教民被曹操移徙鄴城、洛陽與關中，天師道開始在北方傳播<sup>①</sup>。天師道對曹魏代漢和魏晉時期的政治曾產生過一定程度的影響<sup>②</sup>，魏晉時期北方有不少世家大族（如琅玕的王氏、孫氏，高平的郗氏）也加入了天師道。

儘管曹魏以降天師道繼續存在和發展，但漢中獨立宗教王國的解體和張魯的去逝（216）使教團迅速分化，原有的制度遭到破壞。天師道的新領導不得不在教團內部發動批判大會，試圖加以整頓<sup>③</sup>。這些情況在曹魏天師道教團內部資料《大道家令戒》和《陽平治》<sup>④</sup>中均有反映。兩種資料同時反映曹魏時期的天師道儀式也亂了套，諸治祭酒不

---

① 參見唐長孺，《魏晉期間北方天師道的傳播》，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁 218—232。

② 參見龍顯昭，《論曹魏道教與西晉政局》，《世界宗教研究》1985.1: 79—97；Howard L. Goodman, “Celestial - Master Taoism and the Founding of the Ts'ao - Wei Dynasty: The Li Fu Document”, *Asia Major* 3rd ser. 7.1 (1994): 5—33。

③ 參見卿希泰主編，《中國道教史》（修訂本）（成都：四川人民出版社，1996），第一卷，頁 238—248。

④ 《大道家令戒》和《陽平治》出自南朝天師道編的“正一法文”經典叢書之一《正一法文天師教戒科經》（DZ789），分別見 12a—19b 和 20a—21b。兩種資料都提到曹魏年號，前者更明確提到“自今正元二年（255）正月七日已去”，表明它是在此後不久寫成的。關於《大道家令戒》的作者和年代，參見 Stephen R. Bokenkamp (with a contribution by Peter Nicker-son), *Early Daoist Scriptures*, pp. 150—155。

遵守“舊儀”，任意胡來。新領導嚴肅批評了這種作法，呼籲恢復舊制。《大道家令戒》假託“大道”（老君）對諸治教士訓話說：

諸職男女官，昔所拜署，今在無幾。自從太和五年（231）以來，諸職各各自置，置不復由吾<sup>①</sup>真氣，領神<sup>②</sup>選舉，或聽決氣<sup>③</sup>。信內人影夢，或以所奏，或迫不得已。不按舊儀，承信特說。或一治重官，或職治空決（=缺）。受職者皆濫對天地氣候，理三官文書，事身厚食。□奉及諸閑官無文書之職，皆當隨時坐起，名荷天官，常處神明之坐，以儔世俗，非忠臣孝子之道。曾不知悉，語聞災責，已如逢災遇害。如反怨，妄言奉道無益。此乃有罪三千，從爾如己也。

批評曹魏天師道傳授法職不按“舊儀”，各行其是，以致受職者根本不能正確從事上奏“三官文書”（按即三官手書）的活動。《陽平治》作者以天師張道陵的口吻說，“吾以漢安元年（142）五月一日從漢始皇帝王神氣受道，以五斗米為信”，但諸治祭酒教民頗難教化，行為多有不端，“不恤鬼神，以憂天道，令氣錯亂”。教首以痛心的語氣對他們說：“諸祭酒主者中，頗有舊人以不？從建安（196—220）、黃初元年（220）以來，諸主者祭酒，人人稱教，各作一治，不復按舊道法，為得爾不？令汝輩按吾陽平、鹿堂、鶴鳴教行之。汝輩所行，舉舊事相應與不？……急轉著治民，決氣下教，語汝曹輩，老君太上轉相督，欲令汝曹人人用意，勤心努力，復自一勸，為道盡節，勸化百姓。”上面的引文說明，“舊道法”或“舊儀”的一個基本原則就是須讓受法職的教士領受代表大道的

① “吾”字後原有“氣”字，疑涉後文“氣”字衍。

② 《三洞珠囊》卷七“二十四職品”條引《玄都職治律》云：“領神，職（原誤作“織”）主選擇賢良，貶退偽惡，對會諸氣。諸有犯違，盡主之也。”（DZ1139, 7. 17b—19b）

③ 同上云：“領決，職主鬼氣。男女被氣，傳語領決，教分別秦、夷、胡、戎、氏、羌真偽。”

“真氣”或“神氣”<sup>①</sup>。但曹魏天師道諸治主管各自為政，亂授法職。未獲得“真氣”或“神氣”的受職者不明“天地氣候”，不能正確運用“三官文書”。他們為謀私利而濫行奏神之事，導致氣顛倒錯亂。面對這種因時事變遷而產生的混亂狀況，天師道的新領導並未提出任何改革措施，只是幻想並呼籲恢復漢中舊儀。結果肯定是行不通，還有待未來的改革家寇謙之來改變這種狀況（參見本書第十一章）。

《大道家令戒》是唯一可考出於寇謙之《老君音誦誡經》（參見本書第十一章）之前的北方天師道教內文獻，內容和文體與其相近的《陽平治》可能也屬於這樣的作品。這兩種資料雖然提到天師道儀式的地方不多，但對於天師道儀式史的探討卻有重要參考價值。六朝分裂時期北方天師道和南方天師道發展演變的情況並不相同，《大道家令戒》、《陽平治》和《老君音誦誡經》都顯示曹魏和北魏（386—534）時期的北方天師道幾乎未受南方道教的影響。一方面，通過比較東漢天師道史料（參見本書第二章）、《大道家令戒》、《陽平治》和《老君音誦誡經》的文字內容，可以大致推測漢魏初期天師道固有的儀式或制度以及東漢、北魏間北方天師道儀式的演變。另一方面，因西晉末傳入南方的天師道或多或少都受了南方道教的影響（參見本書第十章），故可以推斷同時見於北方天師道經典和南方天師道經典的儀式或制度應當是漢魏初期天師道固有的東西。正是出於這兩個方面的考慮，所以有必要將《大道家令戒》和《陽平治》中與天師道制度或儀式相關的術語或概念逐一挑選出來，以便考索天師道儀式的源流。試列舉如下。

見於《大道家令戒》的術語或概念：

#### （1）大道

簡稱“道”，天師道的最高信仰對象，“家令戒”即以其名義發佈。

① 天師道繼承並發展了以氣為萬事萬物之源的傳統宇宙論，天師道經典傾向於將各個方面（如神靈、教義、鬼怪、驅鬼術、符籙、治、儀式、教職）都與氣聯繫起來。天師道有“正一平氣”的說法（DZ1016《真誥》9.13a引《正一平[氣]經》，同頁注謂“泰清家有正一平炁”，8.9a注謂“正一平氣即天師祭酒之化也”；DZ1205《三天內解經》1.6a提到張道陵被拜為“太玄都正一平氣三天之師”；DZ528《太上洞玄靈寶授度儀》47b法師具法位時自稱“泰玄都正一平炁係天師陽平治左平炁臣某”），又有用“三天”正氣取代“六天”邪氣的神學觀念（參見《三天內解經》卷上），均與這裡提到的“真氣”、“神氣”有關。

天師道章文常用術語之一(參見本書第六章)。

## (2) 三氣(玄、元、始氣)

《大道家令戒》原文曰：“道授以微氣，其色有三，玄、元、始氣是也。玄青為天，始黃為地，元白為道也。三氣之中，制上下，為萬物父母，故為至尊至神，自天地以下，無不受此氣而生者也。諸長久之物，皆能守道含氣，有精神，乃能呼吸陰陽。道生天，天生地，地生人，皆三氣而生。”<sup>①</sup>可見，玄、元、始三氣由“道授”而成，是道的體現，與東漢天師道儀式文獻《漢中人治朝靜法》提到的“道氣”(參見本書第二章)和《大道家令戒》本身提到的“氣”、“真氣”、“神氣”等可能所指相同。陶弘景編的《登真隱訣》記載了東晉中葉上清經派內部流傳的天師道人靜朝神儀，其中西向祈請的諸神是“太清玄元、無上三天、無極大道、太上老君、太上丈人、天帝君、天帝丈人、九老仙都君、九炁丈人、百千萬重道炁、千二百官君、太清玉陛下”<sup>②</sup>，所謂“百千萬重道炁”的說法暗示天師道崇奉的諸神是由“道炁”化生而成的<sup>③</sup>。其後所見南方天師道章文所奏諸神也採用這些名稱(參見本書第十章)，大都以“太清玄元、無上三天、無極大道”冠首。“無極大道”可能就是由《大道家令戒》所說的“大道”發展而來。按南朝劉宋天師道經典《三天內解經》的宇宙演化說，“無上三天”與玄、元、始三氣相應，據其他道經知三天分別指清微天、禹余天、大赤天<sup>④</sup>。“太清玄元”可能指宇宙天地未分時的混沌之氣，其源蓋出於《淮南子》<sup>⑤</sup>。“太清”一詞或許與早期南方煉丹方士傳統有直接關係(參見本書第五、六章)，“玄元”一詞與玄、元、始三氣可能有關

① 見 DZ789《正一法文天師教戒科經》，12a—b。

② DZ421, 3. 8b。

③ 陶弘景在《登真隱訣》注中指出，包括上章所請官將吏兵在內的所有天師道諸神皆由氣化而成。《登真隱訣》云：“官將及吏兵人數者，是道家三氣應事所感化也。非天地之生人也。”陶注云：“此因氣結變，託象成形，隨感而應，無定質也。非胎誕世人學道所得矣。”《登真隱訣》續云：“此精誠發洞，因物致洞耳，所以化氣而成此吏兵也。”陶注云：“太清之氣，感化無方，雖云無極大道百千萬重，猶未臻其限，故總言之。亦各相接引，不徒然空立。可以理得，難用言詳。其仙靈官將，皆此類也。”見 DZ421, 3. 22b—23a。

④ 如 DZ1210《正一法文十籙召儀》，13b—14b；DZ1032《雲笈七籤》，3. 5a。

⑤ 參見 Stephen R. Bokenkamp (with a contribution by Peter Nickerson), *Early Daoist Scriptures*, p. 225。

聯。東晉常璩《華陽國志》記載張陵“自稱太清玄元”<sup>①</sup>，蓋指張天師所奉諸神以“太清玄元”冠首，非謂張天師的名號是“太清玄元”。

### (3) 飲食(或殺生飲食)、酌祭、陰陽(或陰陽之師)、五千文

《大道家令戒》原文曰：“太平之道起於東方，東方始欲濟民於塗炭，民往往欲信道。初化氣微，聽得飲食。陰陽化寬，至於父母兄弟、酌祭之神。後道氣當佈四海，轉生西關，由以太平不備，悉當須明師口訣，指謫為符命。道復作《五千文》，由神仙之要，其禁轉切急，指勅治身養生之要，神仙之說，付關令尹喜略至。而世多愚，心復悶悶，死者如崩，萬無有全。西人胡授以道法，其禁至重，無陰陽之施，不殺生飲食。胡人不能信道，遂乃變為真仙，仙人交與天人，浮遊青雲之間，故翔弱水之濱。胡人叩頭數萬，貞鏡照天，髡頭剔鬚，願信真人，於是真道興焉。非但為胡不為秦，秦人不得真道。”<sup>②</sup>“飲食”、“殺生飲食”、“酌祭”皆與祭祀有關，“陰陽”或“陰陽之施”蓋指房中術。《大道家令戒》提到的《五千文》與《典略》和《老子想爾注》的記載可以互相印證。上引文字描述天師道經歷了一個由容納到反對祭祀和房中術的過程，又將《五千文》說成是天師道的核心經典。

### (4) 授氣治民(或“分氣治民”)、新出老君、鬼、張道陵、天師

《大道家令戒》原文曰：“漢世既定，末嗣縱橫，民人趣利，強弱忿爭，道傷民命，一去難還，故使天授氣治民，曰新出老君。言鬼者何？人但畏鬼不信道，故老君授與張道陵為天師，至尊至神，而乃為人之師。汝曹輩足可知之，為尊於天地也，而故悶悶，日一日，月一月，歲一歲，貪縱口腹，放恣耳目，不信道，死者萬數，可不痛哉！”<sup>③</sup>東漢天師道史料提到的“鬼兵”、“鬼卒”或“鬼吏”可能與《大道家令戒》提到的“鬼”有關。關於“言鬼”的原因，《女青鬼律》卷一說：“天道以鬼助神施炁。人畏鬼，不畏神，詭託名於彼，自號其位。”<sup>④</sup>

### (5) 漢安元年五月一日、蜀郡臨邛縣渠停赤石城、正一盟威之道、

① 見(晉)常璩著，任乃強校註，《華陽國志校補圖注》，頁72。

② DZ789, 12b—13b。

③ 同上, 14a。

④ DZ790, 1.8b。



### 天地券要、二十四治

《大道家令戒》原文曰：“道以漢安元年五月一日，於蜀郡臨邛縣渠停赤石城造出正一盟威之道，與天地券要，立二十四治，分佈玄、元、始氣治民。”<sup>①</sup>

#### (6) 漢中、神仙之說、想爾、妙真、三靈七言

《大道家令戒》原文曰：“道使末嗣分氣治民，漢中四十餘年，道禁真正之元，神仙之說，道所施行，何以《想爾》、《妙真》、《三靈七言》，復不真正，而故謂道欺人，哀哉可傷。”<sup>②</sup>下文提到“《黃庭》三靈七言”<sup>③</sup>，知“三靈七言”指流傳於天師道內部的《黃庭經》。

#### (7) 新故民戶

#### (8) (道不欲)指形而名

#### (9) 祭酒

#### (10) 諸職男女官、拜署

#### (11) 舊儀

#### (12) 三官文書

見於《陽平治》的術語或概念：

#### (1) 二十四治

(2) 五氣、[太上]中氣、領神、四部行氣、左右監神、治頭祭酒、別治主者、男女老壯散治民

#### (3) 漢安元年五月一日

#### (4) 五斗米

#### (5) 太上老君

#### (6) 祭酒主者

#### (7) 受任主者、職治祭酒

#### (8) 陽平、鹿堂、鶴鳴

#### (9) 治民

① DZ789, 14a—b.

② 同上, 14b.

③ 同上, 16a.

## 第四章 《抱朴子內篇》所見東晉 以前的南方方士傳統及其儀式

西晉(265—317)末年中原動蕩，大批士庶南渡，天師道隨之從北方傳入南方(參見本書第十章)。在討論天師道與江南宗教彼此發生影響之前，先讓我們來看看南方固有的方士傳統及其儀式。

晉代高道葛洪(283—343)於317年寫定的《抱朴子內篇》較為詳細地記載和評論了漢代以來流行南方的方士傳統，從中可以略窺東晉以前方士(尤其是煉丹方士)的儀式。

葛洪對祭祀儀式的態度<sup>①</sup>與他的神仙信仰密切相關。他認為長生成仙並不與儒家的祀祖盡孝相違背，反而更有益於後者。《抱朴子內篇·對俗》說：“蓋聞身體不傷，謂之終孝，況得仙道，長生久視，天地相畢，過於受全歸完，不亦遠乎？……然則今之學仙者，自可皆有子弟，以承祭祀，祭祀之事，何緣便絕！”<sup>②</sup>葛洪引古丹經(疑即《太清丹經》)表明他的看法，稱“長生之道，不在祭祀事鬼神也，不在道引與屈伸也，昇仙之要，在神丹也”<sup>③</sup>。在他看來，祭祀是無用愚昧的行為。《抱朴子內篇·道意》說：

心受制於奢玩，情濁亂於波蕩，於是有傾越之災，有不振之

---

① 參見大淵忍爾，《抱朴子における神仙思想の性格》，收入氏著，《初期の道教——道教史の研究 其の一》，頁612—616；大淵忍爾，《論衡・潛夫論と抱朴子》，收入氏著，《初期の道教——道教史の研究 其の一》，頁567—569。

② 參見王明，《抱朴子內篇校釋》(北京：中華書局，1985)，頁51—52。

③ 同上，頁77。

禍，而徒烹宰肥腍，沃醑醪醴，撞金伐革，謳歌踴躍，拜伏稽顙，守請虛坐，求乞福願，冀其必得，至死不悟，不亦哀哉？若乃精靈困於煩擾，榮衛消於役用，煎熬形氣，刻削天和，勞逸過度，而碎首以請命，變起膏肓，而祭禱以求痊，當風臥濕，而謝罪於靈祇，飲食失節，而委禍於鬼魅，蕞爾之體，自貽茲患，天地神明，曷能濟焉？其烹牲罄群，何所補焉？夫福非足恭所請也，禍非禋祀所禳也。若命可以重禱延，疾可以豐祀除，則富姓可以必長生，而貴人可以無疾病也。夫神不歆非族，鬼不享淫祀，卑隸之巷，不能紆金根之軒，布衣之門，不能動六轡之駕，同為人類，而尊卑兩絕，沉於天神，緬邈清高，其倫異矣，貴亦極矣。蓋非臭鼠之酒餼，庸民之曲躬，所能感降，亦已明矣。<sup>①</sup>

第五公誅除妖道，而既壽且貴；宋廬江罷絕山祭，而福祿永終；文翁破水靈之廟，而身吉民安；魏武禁淫祀之俗，而洪慶來假，前事不忘，將來之鑒也。明德惟馨，無憂者壽，嗇寶不夭，多慘用老，自然之理，外物何為！若養之失和，伐之不解，百病緣隙而結，榮衛竭而不悟，太牢三牲，曷能濟焉？俗所謂道率皆妖偽，轉相誑惑，久而彌甚，既不能修療病之術，又不能返其大迷，不務藥石之救，惟專祝祭之謬，祈禱無已，問卜不倦，巫祝小人，妄說禍祟，疾病危急，唯所不聞，聞輒修為，損費不訾，富室竭其財儲，貧人假舉倍息，田宅割裂以訖盡，篋櫃倒裝而無餘。或偶有自差，便謂受神之賜，如其死亡，便謂鬼不見赦，幸而誤活，財產窮罄，遂復饑寒凍餓而死，或起為刳剝，或穿窬斯濫，喪身於鋒鏑之端，自陷於醜惡之刑，皆此之由也。或什物盡於祭祀之費耗，穀帛淪於貪濁之師巫，既沒之日，無復兇器之直，衣衾之周，使屍朽蟲流，良可悼也。愚民之蔽，乃至於此哉！<sup>②</sup>

又洛西有古大墓，穿壞多水，墓中多石灰，石灰汁主治瘡，夏月，行人有病瘡者煩熱，見此墓中水清好，因自洗浴，瘡偶便愈。

① 參見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁171。

② 同上，頁172。

於是諸病者聞之，悉往自洗，轉有飲之以治腹內疾者。近墓居人，便於墓所立廟舍而賣此水。而往買者又常祭廟中，酒肉不絕。而來買者轉多，此水盡，於是賣水者常夜竊他水以益之。其遠道人不能往者，皆因行便或持器遺信買之。於是賣水者大富。人或言無神，官申禁止，遂填塞之，乃絕。<sup>①</sup>

又興古太守馬氏在官……凡人多以小黠而大愚，聞延年長生之法，皆為虛誕，而喜信妖邪鬼怪，令人鼓舞祈祀。所謂神者，皆馬氏誑人之類也，聊記其數事，以為未覺者之戒焉。<sup>②</sup>

卷一四《勤求》也說：“而管見之屬，謂仙法當具在於紛若之書，及於祭祀拜伏之間而已矣。夫長生制在大藥耳，非祠醮之所得也。昔秦漢二代，大興祈禱，所祭太乙五神，陳寶八神之屬，動用牛羊穀帛，錢費億萬，了無所益。況於匹夫，德之不備，體之不養，而欲以三牲酒餼，祝願鬼神，以索延年，惑亦甚矣。或頗有好事者，誠欲為道，而不能勤求明師，合作異藥，而但晝夜誦講不要之書，數千百卷，詣老無益，便謂天下果無仙法。或舉門扣頭，以向空坐，烹宰犧牲，燒香請福，而病者不愈，死喪相襲，破產竭財，一無奇異，終不悔悟，自謂未篤。”<sup>③</sup>葛洪特別反對殺牲獻祭的民間“妖道”，主張一概禁絕。《抱朴子內篇·道意》說：“又諸妖道百餘種，皆煞生血食，獨有李家道無為小差。然雖不屠宰，每供福食，無有限劑，市買所具，務於豐泰，精鮮之物，不得不買，或數十人廚，費亦多矣，復未純為清省也，亦皆宜在禁絕之列。”<sup>④</sup>又說：“淫祀妖邪，禮律所禁。然而凡夫，終不可悟。唯宜王者更峻其法制，犯無輕重，致之大辟，購募巫祝不肯止者，刑之無赦，肆之市路，不過少時，必當絕息，所以令百姓杜凍饑之源，塞盜賊之萌，非小惠也。”<sup>⑤</sup>

葛洪本人是煉丹家，形形色色的方術中他最看重的是追求成仙的煉丹術。儘管葛洪本人有輕視祭祀的思想傾向，但他對煉丹方士配合

① 參見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁176。

② 同上。

③ 同上，頁256。

④ 同上，頁173。

⑤ 同上，頁172。

煉丹搞的儀式活動(包括祭祀)還是看得很神聖。根據他的描述,煉丹之前先有一個拜師學藝的過程。一方面弟子須尋求真正懂得和掌握煉丹秘訣的“明師”,另一方面“明師”也要通過仔細考察來挑選值得授其丹方的弟子<sup>①</sup>。丹道珍密,如果受者不賢,則絕不輕傳<sup>②</sup>。人選確定後,授受雙方要舉行正式的傳授儀式,“受之者以金人、金魚投於東流水中以為約,啞血為盟”<sup>③</sup>。正式合丹之前,須先到清靜無人的名山中齋戒百日<sup>④</sup>(合丹時也須經常齋戒<sup>⑤</sup>)。不能讓世俗之人知道或接近合丹之地。《抱朴子內篇·金丹》說:“合丹當於名山之中,無人之地,結伴不過三人,先齋百日,沐浴五香,致加精潔,勿近穢汙,及與俗人往來,又不令不通道者知之,謗毀神藥,藥不成矣。”<sup>⑥</sup>葛洪又引其師鄭隱之言,解釋為什麼合金液九丹須入名山齋戒:

鄭君言所以爾者,合此大藥皆當祭,祭則太乙、元君、老君、玄女皆來鑒省。作藥者若不絕跡幽僻之地,令俗閑愚人得經過聞見之,則諸神便責作藥者之不遵承經戒,致令惡人有謗毀之言,則不復佑助人,而邪氣得進,藥不成也。必入名山之中,齋戒百日,不食五辛生魚,不與俗人相見,爾乃可作大藥。作藥須成乃解齋,不但初作時齋也。鄭君云,左君告之,言諸小小山,皆不可於其中作金液神丹也。凡小山皆無正神為主,多是木石之精,千歲老物,血食之鬼,此輩皆邪炁,不念為人作福,但能作禍,善試道士,道士須當以術辟身,及將從弟子,然或能壞人藥也。今之醫家,每合好藥好膏,皆不欲令雞犬小兒婦人見之。若被諸物犯之,用便無驗。又染綵者惡惡目者見之,皆失美色。況神仙大藥乎?是以古之道

① 參見 Daeycol Kim, “Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne: Modèles et significations dans l’alchimie taoïste opératoire. Etudes des pratiques du *Baopuzi neipian* de Ge Hong (283–343)”, p. 54 et pp. 96–97.

② 參見王明,《抱朴子內篇校釋》,頁 76。

③ 同上,頁 74。

④ 同上,頁 74、85。

⑤ 同上,頁 85。

⑥ 同上,頁 74。

士，合作神藥，必入名山，不止凡山之中，正為此也。<sup>①</sup>  
也就是說，根本原因是合丹藥時要祭神，讓神審察。煉金液九丹須祭太乙、元君、老君、玄女，煉黃帝九鼎神丹之“祭自有圖法一卷”<sup>②</sup>。

燒煉偽金銀的“黃白”之術可以說是與煉丹術相伴共生的方術，它也免不了祭祀。《抱朴子內篇·金丹》說：“為神丹既成，不但長生，又可以作黃金。金成，取百斤先設大祭。祭自有別法一卷，不與九鼎祭同也。祭當別稱金各檢署之。禮天二十斤，日月五斤，北斗八斤，太乙八斤，井五斤，竈五斤，河伯十二斤，社五斤，門戶閭鬼神清君各五斤，凡八十八斤。餘一十二斤，以好韋囊盛之，良日於都市中市盛之時，嘿聲放棄之於多人處，徑去無復顧。凡用百斤外，乃得自恣用之耳。不先以金祀神，必被殃咎。”<sup>③</sup>《抱朴子內篇·黃白》曰：“凡作黃白，皆立太乙、玄女、老子坐（座）醺祭。如作九丹法，常燒五香，香不絕。又金成，先以三斤投深水中，一斤投市中，然後方得恣其意用之耳。”<sup>④</sup>按，戰國至漢代的古文獻中已有將“醺”與“禱”、“祠”、“祭”等字並舉或連用的情況。如戰國時期楚人宋玉所作《高唐賦》曰：“有方之士，羨門高谿，上成鬱林，公樂聚谷，進純犧，禱琬室，醺諸神，禮太一。”<sup>⑤</sup>《漢書·郊祀志》曰：“或言益州有金馬碧雞之神，可醺祭而致。（宣帝）於是遣諫議大夫王褒，使持節而求之。”<sup>⑥</sup>這些文獻所說的“醺”明顯將《儀禮》所載世俗醺禮轉化成了宗教儀式，表明戰國秦漢時期醺已是祭祀儀式之一種。《抱朴子內篇·黃白》談到煉丹方士的“醺祭”，《抱朴子內篇·金丹》倒過來稱“祭醺”<sup>⑦</sup>，不僅表明南方早期煉丹方士舉行名為“醺”的儀式，也表明方士眼中的醺、祭沒有差別。《高唐賦》所載楚國方士所行醺儀可能就是南方方士之醺的前身。煉丹方士設醺供奉的神主要是

① 參見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁84—85。

② 同上，頁74。

③ 同上，頁76—77。

④ 同上，頁292。

⑤ 見（梁）蕭統編，《文選》（北京：中華書局影印本，1977），卷一九，頁266—267。

⑥ 見（漢）班固撰，《漢書》（北京：中華書局，1962），卷二五，頁1250。

⑦ 參見王明《抱朴子內篇校釋》，頁78。

太乙(又作“太一”)、玄女<sup>①</sup>和老子,其中太一(參見本書第十章)早已是楚國方士之醮供奉的重要神明。煉丹方士行醮過程中燒五種香以通神,這種做法在後來的南方早期道教中一直很流行<sup>②</sup>。

葛洪基本上是根據師傳的丹經講述煉丹方法及相關儀規的。《抱朴子內篇·金丹》明確交待了南方丹法的來歷及其傳授譜系:“昔左元放(按即左慈)於天柱山中精思,而神人授之金丹仙經,會漢末亂,不遑合作,而避地來渡江東,志欲投名山以修斯道。余從祖仙公(按即葛玄),又從元放受之。凡受《太清丹經》三卷及《九鼎丹經》一卷、《金液丹經》一卷。余師鄭君(按即鄭隱)者,則余從祖仙公之弟子也,又於從祖受之,而家貧無用買藥。余親事之,灑掃積久,乃於馬跡山中立壇盟受之,並諸口訣訣之不書者。江東先無此書,書出於左元放,元放以授余從祖,從祖以授鄭君,鄭君以授余,故他道士了無知者也。”<sup>③</sup>研究表明,左慈、葛玄、鄭隱、葛洪傳承的《太清丹經》、《九鼎丹經》、《金液丹經》就是早期南方煉丹方士傳統的基本經典<sup>④</sup>。《抱朴子內篇》所述各種煉丹法即本諸三部丹經,分別以“按《黃帝九鼎神丹經》曰”、“復有太清神丹”、“金液”作為轉述丹經內容的標誌<sup>⑤</sup>。這些丹經除被《抱朴子內篇》間接轉述外,有的被《抱朴子內篇》直接引用,有的還保存於《道藏》中。它們對儀式的敘述與《抱朴子內篇》所述基本一致,且可與《抱朴子內篇》互相印證補充。如《抱朴子內篇·金丹》所引《金液經》可能

① 《黃帝九鼎神丹經訣》卷一開頭說:“黃帝受還丹至道於玄女。玄女者,天女也。黃帝合而服之,遂以登仙。玄女告黃帝曰:凡欲長生,而不得神丹金液,徒自苦耳。”(DZ885, 1a)

② 《太上靈寶五符序》卷下云:“香令有五種,雜和之。”(DZ388, 3. 5a)《太上洞玄靈寶授度儀》引《玉訣》云:“五種雜和之香,經乃不計多少,嘗用二斗五升可足。”(DZ528, 2a; 又見DZ352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》, 2. 23a)《太上無極大道自然真一五稱符上經》注云:“弟子自具五和香,以效至心也。”(DZ671, 2. 11a)並參 Stephen R. Bokenkamp (with a contribution by Peter Nickerson), *Early Daoist Scriptures*, p. 358; Fabrizio Pregadio, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early medieval China*, p. 162.

③ 王明,《抱朴子內篇校釋》,頁71。

④ 參見 Fabrizio Pregadio, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early medieval China*, pp. 53-63.

⑤ 分別見王明,《抱朴子內篇校釋》,頁74, 76, 82。

就是《金液神丹經》，它談到了傳授丹法的儀式和規定：“投金人八兩於東流水中，飲血為誓，乃告口訣，不如本法，盜其方而作之，終不成也。凡人有至信者，可以藥與之，不可輕傳其書，必兩受其殃，天神鑒人甚近，人不知耳。”<sup>①</sup>明《道藏》所收《黃帝九鼎神丹經訣》卷一就是葛洪提到和引用的《黃帝九鼎神丹經》，可能寫成於漢代<sup>②</sup>。它對煉丹方士所行儀式做了更詳細的規定：

黃帝以傳玄子，誡之曰：此道至重，必以授賢者。苟非其人，雖積金如山，地方萬里，亦勿以此道洩之也。得一足仙，不必九也。傳受之法，具以金人一枚，重九兩，金魚一枚，重三兩，投東流水為誓，金人及魚皆出於受道者也。先齋沐浴，設一玄女座，於水上無人之地，燒香上白，欲以長生之道，用傳某甲，及以丹經著案上，置座在此。今欲夾（受）道，向北伏，一時之中，若天晴無風，可受之。受之共飲白雞血為盟，並傳口訣合丹之要，及投金人、金魚於水。萬兆無神仙骨之者，終不得見此道也。

黃帝曰：欲合神丹，當於深山大者，若窮里曠野無人之處。若於人中作之，必於高牆厚壁，令中外不見，亦可也。結伴不過二、三人耳。先齋七日，沐浴五香，置加精潔，勿經穢汗、喪死、嫁女之家相往來。

黃帝曰：欲市其神藥，必先齋七日，以子、丑日沐浴，以執日市之。當於月德地坐，勿與人爭貴賤。玄女曰：作藥以五月五日大良，次用七月七日。始以甲子、丁巳、開除之日為善，甲申、乙巳、乙卯次之。作藥忌日：春戊辰、己巳，夏丁巳、戊申、壬辰、己未，秋戊戌、辛亥、庚子，冬戊寅、己未、癸卯、癸酉及月殺及支天季、四孟仲季、月收、壬午、丙戌、癸亥、辛巳，月建、諸朔望皆凶，不可用以起火合神藥。慎不得與俗間愚人交通，勿令嫉妬多口舌人、不通道者，聞知之也，神藥不成。……

① 王明，《抱朴子內篇校釋》，頁83。

② 參見 Fabrizio Pregadio, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early medieval China*, pp. 55–56 and p. 228.



黃帝曰：起火時，當於釜邊施祭。以好白酒五升，牛、羊脯各三斤，黃梁米飯二升，大棗三升，梨一斗，熟雞子三十枚，鯉魚三頭，各重三斤，凡用皆三案，案皆用二杯，燒香，再拜。祝曰：小兆臣某，共誠惟大道君、老君、太和君哀小兆臣某貪生樂道，某令藥不飛不亡，皆使伏火。藥已好善，隨手變化，黃白悉伏，服藥飛仙，朝於紫宮，命長無極，得至真人。行酒起，再拜畢，諸赤果木橘柚皆上之訖，然放火如法。

黃帝曰：欲作神丹，皆先作玄黃。玄黃法：……

黃帝曰：又當作六一泥。泥法：……<sup>①</sup>

可見，煉丹方士所行儀式涉及傳授、齋戒、購藥、擇日、施祭、作丹等諸多方面。

《抱朴子內篇·仙藥》記載了服食各種植物或礦物的方術，和上面講的外丹黃白術一樣，這些方術本身不是儀式，但實踐過程中常吸納儀式或被儀式化。如稱若想得見諸芝，須“久齋至精”<sup>②</sup>，並身佩老子入山靈寶五符。當看見諸芝時，應“先以開山卻害符置其上”，否則它們會“隱散化去”。又須按儀取芝，“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”<sup>③</sup>。特別值得注意的是，這裡談到醺祭所用的供品是酒脯。《抱朴子內篇·登涉》講到一種避山川鬼精的祭祝法，也須用少量酒脯：“有老君黃庭中胎四十九真秘符，入山林，以甲寅日丹書白素，夜置案中，向北斗祭之，以酒脯各少少，自說姓名，再拜受取，內衣領中，辟山川百鬼萬精虎狼蟲毒也。何必道士，亂世避難入山林，亦宜知此法也。”<sup>④</sup>《黃帝九鼎神丹經》列出煉丹方士行祭時擺設的若干祭品，前兩種分別是白酒和牛、羊脯。看來，以酒脯作祭品是方士的普遍做法。按《儀禮》所載世俗醺禮以敬酒為主，同時也配搭敬獻脯醢。脯即幹肉，醢即肉醬。《抱朴子內篇》談到方士的醺祭用酒脯作供品，說明方士之醺在一定程度上保持了世俗醺禮的特徵。

① DZ885, 1a—4a。

② 王明，《抱朴子內篇校釋》，頁 197。

③ 同上，頁 198。

④ 同上，頁 308。

《抱朴子內篇》所述其他方術大多數本身就是儀式行為，或近似於儀式。卷五《至理》說“吳越有禁咒之法”<sup>①</sup>，以內養之氣施之於外，可以驅邪避鬼，或產生其他種種奇效。卷九《道意》談到活躍於江南的李家道，說該派首領李寬以“祝水及三部符導引日月行氣”<sup>②</sup>教授弟子。卷一五《雜應》論及預言吉凶的占卜術，提到了多種比傳統占卜術更高級的召神問卜之法：“仰觀天文，俯察地理，占風氣，佈籌算，推三基，步九宮，檢八卦，考飛伏之所集，診詆訛於物類，占休咎於龜筮，皆下術常伎，疲勞而難恃。若乃不出帷幕而見天下，乃為人神矣。或以三皇天文，召司命司危五嶽之君，阡陌亭長六丁之靈，皆使人見之，而對問以諸事，則吉凶昭然，若存諸掌，無遠近幽深，咸可先知也。或召六陰玉女，其法六十日而成，成則長可役使。或祭致八史，八史者，八卦之精也，亦足以預識未形矣。或服葛花及秋芒麻勃刀圭方寸匕，忽然如欲臥，而聞人語之以所不決之事，吉凶立定也。或用明鏡九寸以上自照，有所思存，七日七夕則見神仙，或男或女，或老或少，一示之後，心中自知千里之外，方來之事也。”<sup>③</sup>卷一九《遐覽》也提到通過三皇文可“問以吉凶安危”，又所錄道經名列有《八史圖》，可能是“祭致八史”儀式<sup>④</sup>（參見本書第五章）所用的圖。卷一七《登涉》的大部分內容與入山之術有關。葛洪特別強調入山須有“術”，否則會遭遇禍害。他描述的方士入山術頗有儀式色彩，其中一些方法（如擇日、佩符籙圖印、召神念咒、禁法）在後來的道教儀式中時有所見。如稱入山須選擇“吉日佳時”<sup>⑤</sup>；入山之前應先“齋潔七日，不經污穢”<sup>⑥</sup>；入山須身佩符籙；遇山中精怪邪魅變易形貌來試人，可用明鏡照之，使還原形；在山林中應禹步而行，

① 王明，《抱朴子內篇校釋》，頁114。

② 同上，頁174。

③ 同上，頁272—273。

④ 參見 Poul Andersen, “Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition)”, *Taoist Resources* 5. 1 (1994): 1–24; Gil Raz, “Time Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and the Eight Archivists”, *Asia Major* 3<sup>rd</sup> series, vol. XVIII, part 2 (2005): 27–65.

⑤ 參見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁299。

⑥ 同上，頁299。

念咒隱身；呼山精之名，可避其害；避山川廟堂百鬼的訣竅是佩帶符契，又持百鬼籙在手，知天下眾鬼之名；“上土入山”的方法是“持三皇內文及五嶽真形圖，所在召山神，及按鬼錄，召州社及山卿宅尉問之，則木石之怪，山川之精，不敢來試人。其次即立七十二精鎮符，以制百邪之章，及朱官印包元十二印，封所住之四方，亦百邪不敢近之也。其次執八威之節，佩老子玉策，則山神可使”<sup>①</sup>，不敢為害；避山林虎狼之害的方法是佩黃神越章之印，或行三五禁法<sup>②</sup>，或作七星虎步，並佩符印（玉神符、八威五勝符、李耳太平符、中黃華蓋印文），或直接採用西嶽公禁山符。卷一八《地真》稱通過思存念作以卻惡防身的方法有數千種，其中“守一”（存想上、中、下三丹田神）和守“玄一”、守“真一”（通過存思以分身）是至要之法。存思法一直是道教儀式採用的主要儀法之一。

《抱朴子內篇》一方面主張在行方術時戒絕葷腥血肉，也力求避免山川社廟中的血食鬼神禍及己身，但另一方面也不反對在行某些方術時取用動物的血或內臟，認為它們可以產生特別的功效。如卷一六“黃白”說：

以杼血、朱草羹一丸，以拭目眇，即見鬼及地中物，能夜書；以白羊血塗一丸，投水中，魚龍立出，可以取也；以青羊血、丹雞血塗一丸，懸都門上，一里不疫；以塗牛羊六畜額上，皆不疫病，虎豹不犯也；以虎膽、蛇肪塗一丸，從月建上以擲敵人之軍，軍即便無故自亂，相傷殺而走矣；以牛血塗一丸以投井中，井中即沸，以投流水，流水則逆流百步；以白犬血塗一丸，投社廟舍中，其鬼神即見，可以役使；以兔血塗一丸，置六陰之地，行廚玉女立至，可供六七十人也；以鯉魚膽塗一丸，持入水，水為之開一丈，可得氣息水中以行，冒雨衣不霑也……以狐血、鶴血塗一丸，內爪中，以指萬物，

① 參見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁300—301。

② 同上，頁313。

隨口變化，即山行木徒，人皆見之，然而實不動也。<sup>①</sup>

這和葛洪既反對殺牲獻祭但又主張在行煉丹黃白術和其他方術時必須施祭一樣，似乎存在道與術之間的矛盾。方士們似乎沒有認識到或者無意去解決這個矛盾，他們重視的是方士傳統內部認為實用有效的原則。只要能達到目的，可以動用各種手段。這一點正是與早期天師道不同的地方，早期天師道的理論（如反祭祀）和實踐（如以書面章奏取代祭祀）是一致的。

《抱朴子內篇》所述方術大都有秘訣，由師傅口傳弟子<sup>②</sup>。弟子須歃血立盟，交納絹銀等信物，師徒分契作為合約<sup>③</sup>。在師徒之間舉行授受方術秘訣的傳授儀是方士們的主要儀式活動<sup>④</sup>。葛洪在《抱朴子內篇》中提到了許多有名有姓的方士，他本人曾從著名方士鄭隱那裡得受煉丹口訣，受時舉行過儀式，“於馬跡山中立壇盟受”<sup>⑤</sup>。

方士們大部分分散活動，其中包括避世獨自隱修的學仙之士。授受方術的師傅和弟子組成的只不過是小團體，傳法有嚴格限制，傳授範圍不廣。方士因為擁有超常的能力，很可能受到人們的注意或崇拜，有時甚而擁有數量驚人的崇拜者團體。方士與社會保持聯繫的方

① 參王明，《抱朴子內篇校釋》，頁292。並參Asano Haruji, “Offerings in Daoist Ritual”, in *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, eds. Livia Kohn and Harold D. Roth (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 284–286.

② 如《抱朴子內篇·登涉》：“三五禁法，當須口傳，筆不能委曲矣。”（參見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁313）

③ 如《抱朴子內篇·地真》：“受真一口訣，皆有明文，歃白牲之血，以王相之日受之，以白絹白銀為約，剋金契而分之，輕說妄傳，其神不行也。”（參同上，頁324—325；又參本書第五章所引鄭隱之言）歃血早在先秦時期就已是盟誓儀式不可缺少的儀節。參與盟約的雙方宣讀盟約後用口微吸所殺牲之血，另一種說法是以手指沾血塗於口旁。歃血儀式背後隱含的是對生命要素血液的崇拜。參見呂靜，《春秋時期盟誓研究——神靈崇拜下的社會秩序再構建》（上海：上海古籍出版社，2007），頁178—183。《抱朴子內篇》描述的方士承襲了歃血的作法，尤其多用在傳授方術的儀式之中。不過，可能因為不符合道教珍視生命的基本原則，後來的方士革除了歃血的作法（參見本書第五章）。

④ 有時求方之士可以不經由師而是通過自己的探求得獲寶經秘訣，但仍然須設立莊重的儀式來領受。參見本書第五章所引鄭隱之言。

⑤ 參見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁710。

式是多種多樣的<sup>①</sup>。不過，這並不改變方士僅限於內部小範圍秘傳方術的基本特性。包括傳授儀在內的方士儀式活動也大都限於個人或小團體的範圍，與教團型道教教師道的集體儀式有較大差別。不過，這兩種儀式傳統很快就要相遇，它們的交流和融合無疑會改變道教儀式的面貌（參見本書第六、七章）。

<sup>①</sup> 參見 Robert Campany, "Adepts and their Communities (pre-350C.E.)", paper for the international conference "Rituals, Pantheons and Techniques: A History of Chinese Religion before the Tang", Paris, 2006.

## 第五章 兩晉南朝時期的外丹經、“三洞”經與南方方士傳統及其儀式的承傳和更新

《抱朴子內篇》記載的南方方士傳統在兩晉(265—420)、南朝(420—589)時期不僅續有傳承和發展,而且還分枝衍生出總稱“三洞”(參見本書第十二章)的三個經系——洞神三皇經系、洞真上清經系、洞玄靈寶經系。前一種情況最典型的例證就是煉丹術繼續在南方方士中傳行,外丹經不斷增衍。現在基本上可以考定,收入明《道藏》的《太清經天師口訣》(DZ883)、《抱朴子神仙金鈞經》(DZ917)、《三十六水法》(DZ930)、《太清金液神丹經》(DZ880)、《太清金液神氣經》(DZ882)就是這個時期編成的外丹經。這些丹經有的是直接抄撮或改編舊丹經而成,如《抱朴子神仙金鈞經》卷上實為《抱朴子內篇》引述的《金液丹經》,卷中和卷下均抄自《抱朴子內篇》卷四<sup>①</sup>。有的丹經取用或融攝了“三洞”經中的內容,如《太清金液神氣經》卷中引錄了三皇文中的“天皇文第一卷”<sup>②</sup>,卷下摘錄陶弘景編的東晉上清降誥《真誥》。有的丹經假託天師張道陵作序(如《太清金液神丹經》卷上)或出自天師之口(如《太清經天師口訣》),或經中含有天師道的內容,表明煉丹方士受了南傳天師道的影響(參見本書第六章)。

儀式在新的丹經中仍然佔有重要地位。如《太清經天師口訣》一

---

① 參見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, p. 206.

② DZ882, 2. 2b.

開頭就強調丹經須依科盟受口傳，不得輕泄違約：

夫口訣者，蓋神仙眾經之大訣。欲求神仙千方萬術，而不得此訣者，終不能成也。神祕至重，萬金不傳。若有所傳，當本經一口授，不得頓以文也。依科盟書，用黃金八兩、黃布四十尺、白銀八兩、白絹四十尺為信。限一百年內得傳一人，歃丹為盟，不宣之約。若一朝違科，傳非其人，違負漏泄，天帝擯仙，永謝玄路泰玄仙都，使心迷意亂，萬向傾敗。九老仙君使精神昏濁，所學無成。太一司錄不上生錄，三天司命減算伐年，殃及七祖，受罰於太玄都。<sup>①</sup>

又規定，“凡合大藥，必在山林靜所，作大藥屋，四面懸劍，並作卻鬼丸、卻鬼符，安之懸之，始可合大藥。不爾者，鬼神喻藥精氣。必作符藥，卻惡鬼神也。”<sup>②</sup>《太清金液神丹經》卷上記載儀式尤詳。先講煉丹之前和煉丹之時應遵循的儀規，包括擇日、買藥、修齋、禁忌等事項：

發丹火良日，甲申、乙巳、乙卯。凡作丹忌日，春戊辰、己巳，夏丁巳、戊申、壬辰、己未，秋戊戌、辛亥、庚子，冬戊寅、壬戌、己卯、癸酉，及月殺、反支干、孟仲季，月收閉丙戌、丁亥、壬戌、癸亥、辛巳，月建諸晦朔，上朔八魁往亡日，皆凶不成。市丹神藥，當於德地坐立，勿爭貴賤，當以收執日。以子丑日沐浴，先齋潔七日，乃市具真物。神丹成，以羅繡囊或金筒盛之。合神藥時，始當用甲子開除日。先齋三七日，乃為之合藥，不過二人至三人。務當加精，勿入喪汙家。欲飛藥時，勿令愚人、婦女、小兒及喪汙之人見也。及嫉妒多口之人，若不信道，勿使聞知見之，使藥不成，精神飛去。欲得在山林石室、幽靜避隱無人之地，不欲聞犬吠人聲。又忌見死傷人血，慎之。既神藥常當獨居一室中，神仙玉女侍官來往，必敬之。神丹常帶肘後，唯每修身，謹戒為上。合藥時當用甲子，得開除日益佳。<sup>③</sup>

① DZ883, 1a—b。

② 同上, 13b—14a。

③ DZ880, 1. 7a—8a。

### 次述正式合藥時所行祭儀：

……常燒香齋三七日，初齋一七日，竟夜時當在。欲安釜間作壇，祭太一高上真神，用清酒二斛，黃梁米、白粳米三斛，各取二斗炊之，大乾棗二斗，梨三斗，鹽豉各五斗，香十斤，柑橘諸餅果甚善，北方無柑橘不得者止也。淨席四枚，以施祭。潔盤九枚，杯子八十一枚，無杯者大形甌子亦可用。用訖，通燒席及盤也。祭如祭天地神祇，罇杓自副，羅列諸物，著一席上，於祭座前，安著合丹諸藥葷耳。

主人新浣淨衣，束帶，用香火九鑪，令煙交合，九盤各安一香火也。自稱下土大道民某甲九再拜，再拜輒自稱如初，合十八拜也。畢請神，令聲聞十步之間。立日請九天真王、三天真皇、高皇太上君、高皇君、太上君、太帝君、九天三老君、三天三老君、太上真人、太上地真、靈真玉女、九氣丈人、九老仙都君、太清仙王、天真太一君、地真太一君、都官太一君、中官太一君、天仙太一君、地仙太一君、太一玉童、太一玉女、黃羅紫明二郎、黃羅紫明二夫人、華蓋火光使君、九光丈人、丹朱祖宗、南上之精君，並開天門，乘雲輦，下臨某甲座席。某甲九拜，九叩頭，九自搏，長跪。乃更下聲，徐徐曰：以今某年歲月日，某郡縣鄉里，號姓名字，年若干，謹上請九天三天高上聖神於某山。

又小徐徐良久曰：某實不知天地始有以來，不知某始祖姓生根本，又不知出何姓之後，不知生出禽獸泉魚飛走之類，不知胡羌夷狄本鮮畀（卑）閑狄，亦不知某出何面而生，不知南八蠻、西六戎、北五狄、東九夷，不知從何方面出。互相習生傳相養，而殃罪無數，謫罰無竟，至令七世七祖父母為罪，五祖三曾為罪，及祖父母父母為罪，乘先世無數之殃，或謫在地獄，負撻山石，赴諸河伯，天地水三官冶銅拔舌，校諸滄流，考負魂魄，啗棘燒頭，鐵礪其背，生死之過，謫罰罪殃，犯咎萬端。

乞願九天三天高皇太一諸君丈人，為某除七世以來所犯殃謫，乞得解除。下及某身歷劫以來無狀之罪、萬死之罪、萬死之過，一切原除。乞見太平，得睹真聖之主，分別求哀。因起，九叩



頭，九自搏。訖重上酒，又跪曰：某少好長生，希慕靈仙，昔受先師某甲金液之方，今按良年吉月令時作合，未敢專輒，謹先施呈。伏願太上老君、太和君、天明神仙、玄女素女、青腰玉女，下共成之。諸太一君、諸太一玉女，臨監共視黃紫蓋之下。伏乞藥無縱無橫，無飛無颺。便隨手變化，黃白悉成，飛騰紫宮，命長億千，位為真人，和合神氣，華精玄黃，分天之氣。太一身為扶將，玉女常為侍傍。諸君丈人削某死罪之錄，度著命門。

又起，九拜，九叩頭，九自搏，又上酒益香。良久，又跪曰：今在某山穴之中，合作神丹，願得役使鬼神，驅禦虎豹，乘駕虬龍，山精萬邪，皆見敬畏，受其節度，盡見防護。令其所向摩滅，金石為開。並乞符五嶽名山神君真人，通見防衛。令某分形展轉，長生久視。

又禮，九拜，九叩頭，九自搏，所陳訖，其餘復宜所陳，道私陰之罪，求乞哀宥乞除者，隨意可否也。既言畢，所可小下罇酒及好香果輩，自賜於真王之前，飲酒，皆九拜也。先謹請時，使合丹一二人，避祭所隱處三十步許，皆令蠟封其耳也。若弟子與師合丹，當對服者，亦令避之，兼不塞耳也。夫合丹自各受方，則作異祭，初不合同也。既某甲所言，及飲食之須，乃命一二人來受福。受福訖，良久復遣使還住處，乃當送神也。<sup>①</sup>

隨後談到“若有佩五嶽真形圖者”如何行祭（關於五嶽真形圖，參見本章下文），又談到如何選擇和安設祭神及煉丹場所<sup>②</sup>。接下來講作六一泥法（用於封糊盛放丹藥的土釜）和合丹法，其間應注意齋潔解飧，服驗神丹是否煉成亦須依儀而行，“平旦澡浴薰衣，東向再拜，心存天真靈官諸君，因長跪服”<sup>③</sup>。最後還講述祭受金液丹經的儀式：

祭受之法，用好清酒一斗八升，千年沈一斤，乃沈香也。水人三頭，雞頭也。皆令如法者。若用之治，取米令淨潔，其米或蒸或

① DZ880, 1. 8a—11a。

② 所謂“以絳九尺覆著壇上……以絳安祭席後座處”（DZ880, 1. 12b）及擺設“座席杯盤”的做法與《太上靈寶五符序》卷下所載方士醮儀（參見本章下文）場所的佈置相似。

③ DZ880, 1. 16b。

煮之，隨意。用三盤，盤用三盃，餘內別盤盛。座左右燒三鑪香火。通共一座，令西北向。主人齋七日或三日。三日訖，施祭，祭在子時。著新潔衣服，三再拜，謹請九天真皇、九老仙都君、九氣丈人、太上真人、虛無丈人真官、太丹玉女、天一君王、中黃夫人。

凡九皇真神，下降某郡鄉里某甲室中。因又三再拜，三叩頭，三自搏。曰：今日吉辰齋志，奉迎太上諸君丈人，乞蒙停住華輦，憩駕須臾。因重上香酒，又三再拜。良久而跪：某以胎生肉人，枯骨子孫，久淪愚俗，積聚罪考，禍咎深重，愆過山嶽。唯乞太上解脫三屍，令百厄除解。今奉屬太上道君，永為臣民。常思清虛，以正穢身。恩遇因緣，得開玄路。即日受先師張某金液之經，披省妙祭，蕭然反生。乃知天尊靈貴，非世屍所陳，豈某頑樸可得希聞。是不敢輕祕，故祀啟天神至尊，一書委帛以傳之。誓已備如本法，輒抱佩永年無泄。唯願太上大道諸君丈人，當扶某一身，使享壽延年，所向諧會，早得從心，神藥速辦，棲逃山林。別告祈高上諸皇，以合丹液之英，依傳授之科，敬受師節度。

言畢矣，又九叩頭，九自搏。令徐徐聲纔出，若不能諷誦本呪文，可執卷讀之也。又重上香酒，畢送神，起立稽首，曰：上煩九天真王。又一拜起曰：上煩三天真皇。又一拜起曰：上煩虛無丈人。又一拜曰：上煩真官、太丹玉女。又一拜，起曰：上煩中黃夫人。又一拜，起。

凡拜祭訖，其食不得與俗人食之。以寫經紙墨筆硯，別著祭左右，並啟白之曰：今以此紙寫丹經，乞願常無毀。則又祭盤，當用生薑各三兩著盤上，三盤合九兩也。其餘甘果珍饈，隨心所增損耳，亦無從厚也。家貧以此為限也。明日所不解者，當一二口訣，求解釋之也。祭時勿令俗人近其房室，屏之為佳。無戎鹽者，河東大鹽可用。無鹵鹹者，取好清酒微火煎之，令如飴糖之堅者，然後令與礬石、礬石等分而用之。此二物不可得，而當代之耳。直自不及真物之堅密也，但當小厚其泥也。以此代之者，是窮

極也。<sup>①</sup>

《太清金液神丹經》卷中說：“還丹不先祭，作不成。當齋三日，以清酒五斗、白脯一十斤，祠竈神矣。”<sup>②</sup>用酒、脯作供品可以說是直接沿襲了《抱朴子內篇》記載的方士醮祭儀式，通過祠祭竈神以求煉成還丹，則可溯源於西漢方士李少君的方術<sup>③</sup>。這些內容不見於《雲笈七籤》(DZ1032)卷六五收錄的《太清金液神丹經》，可能是被甚少收錄儀典的《雲笈七籤》作者張君房所刪削。

有些丹經(包括《抱朴子內篇》引述的《太清丹經》、《黃帝九鼎神丹經》和《抱朴子內篇》以後新出的丹經)聲稱丹經及其丹法源出天上而非人間，通過玄女、元君一類的天上神仙降授纔傳到世間<sup>④</sup>。因為本是天上聖物，所以像《太清金液神丹經》這樣的丹經原本是世人不可解的“古書”，賴仙人陰長生“作漢字顯出之”，纔得為方士所見。丹經及其丹法的天上來源可能就是丹經經常提到的“太清”(或“太清天”)，丹經也稱服丹成仙後將飛昇太清(或太清天)<sup>⑤</sup>。正是由於丹經中的“太清”有特別的含義，所以六朝時期丹經本身和其他道書也用“太清”一詞指代煉丹術。太清說隱含的“天文”<sup>⑥</sup>觀念可溯源於周秦兩漢宗教(尤其是讖緯)的天降圖文說<sup>⑦</sup>，也與“三洞”經的天文說相映襯，它是南方方士傳統的一個共通觀念。因為現存早期天師道經典中並無天文之說，所以我們也認為天文觀是方士傳統的特色之一。

① DZ880, 1. 18a—20a。

② 同上, 2. 4a—b。

③ 《史記·封禪書》記載西漢方士李少君向漢武帝進言：“祠竈則致物，致物而丹沙可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊仙者乃可見，見之以封禪則不死，黃帝是也。”武帝聽信了他的話，開始“親祠竈，遣方士入海求蓬萊安其生之屬，而事化丹沙諸藥齊為黃金矣”(見(漢)司馬遷《史記》，卷二八，頁1385)。

④ 參見 Fabrizio Pregadio, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early medieval China*, pp. 19—20。

⑤ 見 DZ885《黃帝九鼎神丹經訣》，1. 1a。

⑥ 《抱朴子內篇·遐覽》稱鄭隱曾說：“符出於老君，皆天文也。”(王明，《抱朴子內篇校釋》，頁335)此可證煉丹方士接受了“天文”觀念。

⑦ 參見 Anna Seidel, “Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha”, pp. 297—371。

晉代以來漸次出現於南方的“三洞”經書一方面承襲了早期的方士傳統，另一方面又極大地豐富和發展了這一傳統。早期方士傳統中經由師授的寶經符訣被“三洞”經演繹為來自天上的“天文”，授受神聖的天文並實踐其中隱含的各種指示（如養生求仙、卻鬼辟邪、為善除惡等）構成了“三洞”經的主要話題。

洞神三皇經係由葛洪提到的符書“三皇文”發展而來。葛洪曾聽其師鄭隱（301年卒）說過：“道書之重者，莫過於三皇內文、五嶽真形圖也。古人仙官至人，尊秘此道，非有仙名者，不可授也。受之四十年一傳，傳之歃血而盟，委質為約。諸名山五嶽，皆有此書，但藏之於石室幽隱之地。應得道者，入山精誠思之，則山神自開山，令人見之。如帛仲理者，於山中得之，自立壇委絹，常畫一本而去也。有此書，常置清潔之處。每有所為，必先白之，如奉君父。其經曰，家有三皇文，辟邪惡鬼，溫（瘟）疫氣，橫殃飛禍。”<sup>①</sup>鄭隱的話涉及三皇文的地位功能、授受儀規和奉持方式。最引人注意的是不經師授而是自行立壇委絹而受的儀式，與其他方士傳授儀明顯不同。之所以可以自行授受，可能正是因為三皇文本是降自天上的“天文”，而不是出之於師。葛洪《神仙傳》稱帛和按西城仙人王君指示於山中石室視壁三年，得見“古人所刻太清中經神丹方及三皇天文大字、五嶽真形圖”<sup>②</sup>。《神仙傳》“帛和傳”所述傳授儀與《抱朴子內篇》大同小異，且明確將三皇文稱為“天文大字”。鄭、葛所傳的三皇文在後來的道書中被稱為“小有三皇文”，與作為其本源的“大有三皇文”相對應。西晉時葛洪的岳父鮑靚於嵩山得受“大有三皇文”，葛洪又從鮑靚受之<sup>③</sup>。鮑靚受經的方式同樣是自行告盟而受：“至於晉武皇帝時，有晉陵鮑靚，官至南海太守，少

① 參見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁336—337。並參Robert F. Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, p. 136。

② 參見大淵忍爾，《三皇文より洞神經へ》，收入氏著，《道教とその經典——道教史の研究 其の二》，頁220—221；Robert F. Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, p. 135。

③ 參見Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, p. 260。

好仙道。以晉元康二年二月二日登嵩高山，入石室清齋，忽見古三皇文，皆刻石為字。爾時未有師。覲乃依法以四百尺絹為信，自盟而受。後傳葛稚川（按即葛洪），枝孕相傳，至於今日。”<sup>①</sup>鮑靚所受大有三皇文實際上就是鄭、葛所傳古三皇文的新改編本。兩晉時期的“三洞”經以降授的方式改編舊的經書或造構新的經書，使南方的方士傳統得以大大更新，可以說鮑靚在這場更新運動中開了先路<sup>②</sup>。

古三皇文包括天皇內文、地皇內文、人皇內文各一卷，主要內容是“召天神地祇之法”<sup>③</sup>。根據隋代道書《玄門大論》的記載，自葛洪兼受小有三皇和大有三皇以來，古三皇文續有增衍。劉宋高道陸修靜傳給弟子孫游嶽的三皇文增為四卷，孫游嶽後傳齊梁高道陶弘景，又增至十一卷。大約南朝末期有人新編了與三皇文相關的三卷儀式，即三皇齋儀一卷、三皇朝儀一卷、三皇傳授儀一卷。加上三卷儀式的大有本增至十四卷（或十四篇），小有本未加，仍為十一卷。十四卷大有本和十一卷小有本並行於世，它們就是六朝時代洞神三皇經系的主要經典<sup>④</sup>。大約唐代編成的《太上洞神三皇儀》載有“大有籙圖經目”：

洞神經卷第一，大有籙圖天皇內文。

洞神經卷第二，大有籙圖地皇內文。

洞神經卷第三，大有籙圖人皇內文。

洞神經卷第四，八帝妙精經上。

洞神經卷第五，八帝妙精經中。

洞神經卷第六，八帝妙精經下。

洞神經卷第七，八帝玄變經上。

洞神經卷第八，八帝玄變經中。

洞神經卷第九，八帝玄變經下。

洞神經卷第十，八帝神化經上。

① DZ1032《雲笈七籤》，4. 10b—11a。

② 參見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, p. 260。

③ 《抱朴子內篇·金丹》，參見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁 70。

④ 參見大淵忍爾，《三皇文より洞神經へ》，頁 219—296。

洞神經卷第十一，八帝神化經下。

洞神經卷第十二，三皇齋儀。

洞神經卷第十三，三皇朝儀。

洞神經卷第十四，三皇傳授儀。<sup>①</sup>

據此目可知大有本十四卷的具體名目。小有本十一卷的具體名目可能與大有本十四卷中的前十一卷大致相同，惟前三卷之“大有”易為“小有”而已。上列洞神經中的《洞神八帝妙精經》尚存於《道藏》，此經大約撰於六世紀。它記載各種三皇經法，其中“西城要訣三皇天文內大字”<sup>②</sup>講的是授受三皇文的儀規和符書召神的方法，完全不出方士傳統之範圍。

與三皇文一同傳授或密切相關的“五嶽真形圖”<sup>③</sup>和“八史圖”也屬於洞神三皇經系<sup>④</sup>。《抱朴子內篇·遐覽》著錄道經《八史圖》<sup>⑤</sup>，又將五嶽真形圖與三皇文並提（參本章上文所引鄭隱之言）。《道藏》所收《太上通靈八史聖文真形圖》（DZ767）可能就是《抱朴子內篇·遐覽》著錄的《八史圖》，它與《抱朴子內篇·遐覽》著錄的《八威五勝符》<sup>⑥</sup>及所包含的召神問卜儀式（參見本書第四章）均為古靈寶經《太上無極大道自然真一五稱符上經》（DZ671）承襲和發展。

《道藏》經《五嶽真形序論》、《洞玄靈寶五嶽古本真形圖》和轉錄二經大部分文字的《雲笈七籤》卷七九是與五嶽真形圖相關的文獻，儘管二經所記可能有部分內容出於《抱朴子內篇》之前，但卻是《抱朴子內篇》問世以後編纂成書的。因為其中有天師道儀式（參見本書第六

① DZ803, 5a—b。

② DZ640, 12a—14b。

③ 關於《五嶽真形圖》，參見 K·M·シベル，《五嶽真形圖の信仰》，《道教研究》2（1967）：114—162。

④ 參見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, pp. 260—269。

⑤ 見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁 333。

⑥ 同上，頁 335。“勝”與“稱”通假義通，五勝符即五稱符。

章)，又有受東晉上清降誥影響的痕跡<sup>①</sup>。二經都收錄了託名東方朔撰的“五嶽圖序”，序文中羅列的五嶽山神神系（包括東、西、中、北嶽山君及各自的佐命山君，南嶽山君及其二儲君霍、潛山，青城丈人，廬山使者）與梁陶弘景編《陶公傳授儀》（參見本章下文）“授受五嶽圖法”條所祭請的神完全一致，表明這兩部經典很可能出於梁代以前。二經文字內容相重之處甚多，且都談到了與五嶽真形圖之傳授有關的儀式和規定。如《洞玄靈寶五嶽古本真形圖》假託東方朔說：“凡道士欲佩圖進，取山象及書古文卷畢，以此題外面，然後盛之，帶符。當得正月建寅，齋七日。齋中寫白訖，醺如傳受法。但易章中自說辭旨，隨人也。凡寫書，皆燒香於左右。”<sup>②</sup>《五嶽真形序論》假託鄭君說五嶽圖“傳授禁重，不可妄泄，傳非其人，罪咎必至”，又稱“今施用節度，皆出於鄭君”<sup>③</sup>。《五嶽真形序論》假託鄭君所說的“施用節度”共有四條，講的都是儀式。《道藏》本第一條僅殘存部分文字，第二條全缺，可據《雲笈七籤》卷七九所錄補足。校錄如下：

①鄭君言：在家一歲，輒一祭圖。令人居家富昌，宦身陽昇，行來諧合，凶禍遠避，求欲得願，長生延年。若山林獨處，可虧祭也。所以然者，山林幽寂，棲心無邪，又非酒餽所出，唯當恭而已矣。家居混雜，有婦女、雞犬、塵穢生於部界，情慢出自言語，先或汙濁神炁，或產乳堂宇。是故齋祭靈圖，以謝災癘。以月建齋三日，又須夜半之時，出庭中，或密室中，西向，勿令人知。〔祭用白米粿脯二十五斤，清酒一斛，以十杯酒著一桮上。無桮，新布巾上亦可。燂兩爐香，大例祭，餘酒以別罍盛座右，隨杯奠粿花脯，餘脯著桮盛座右。取可食菜覆祭上，令花脯在菜下。有果尤良。安施既畢，主人立而不拜。因以朱書章紙著桮上，圖著桮後。席上

① 如《五嶽真形序論》假託葛洪曰：“洪乃齋盛祭受。今施用節度，皆出於鄭君也。”（DZ1281, 16b）按《真誥》陶弘景注云：“盛字是‘淨’義。中國本無‘淨’字，故作‘盛’也。諸經（此指上清經）中通如此。”（DZ1016, 10. 8a）“盛”字是上清經的特殊用字之一。參見 Michel Strickmann, *Le taoïsme du Mao Chan : chronique d'une révélation*, pp. 117-118. 此所謂“齋盛”之“盛”字即借用了上清經規定的特殊含義，若作普通的“盛”字解是講不通的。

② DZ441, 4b.

③ DZ1281, 16a-b.

若別有所道，當令聲載出口，祭食須訖也。祭畢，即於祭所室中燒文章。煙盡取灰，以雜水湯中。令舉家各取少多，噴澡面目手足，令人目明無患，辟兵卻鬼，去屍安神。若家富財豐，而竭盡珍寶，欲置腴於神明，益善也。亦如祠山川，務厚耳。古人祭多用大牢或少牢，飯糗之物，殆崇厚者也。其傳授，祭用粿花脯五斤，酒二斗。凡祭胙唯得與同志人，若大祭饌多，得分一家飲食之耳。食胙者，除災辟禍，禳諸惡氣。祭五嶽文，以好紙朱書之。

## ②請五嶽儲佐等君（鄭君所出）

年月歲在某日，子男生，州郡縣鄉里某甲，年若干歲，謹依道明科告齋，請五嶽君、霍/潛儲君、青城丈人、廬山使者、諸佐命八山神君——

東嶽泰山君，羅浮、括蒼佐命；

南嶽衡山君，黃帝所命霍山、潛山儲君；

中嶽嵩高山君，少室、武當佐命；

西嶽華山君，地肺、女几佐命；

北嶽恒山君，河逢、抱犢佐命；

太嶽衆官君，千山百川諸墟陵真仙地主，源澤丘阜大神，有泰清三天玄錄飛（疑作“非”）精稱下土者，皆登遊降於某郡縣鄉里村中齋盛處。某昔以某年月日受先師真像如千年，按九都千明之科、九氣丈人昭生之符，五嶽君共遣二十五神，千山百源，皆遣侍官，營衛圖書，防捍某身。某身生長濁世，動多違離。才非通真，識淺術薄。未得遠避風塵，游適林岫。抱持靈圖，污染穢氣，文禁深重，懼以抵觸。謹告虔齋祠，誠照至心。當令某長生久視，所向無前。凶害藏匿，金石為開。精光神氣，常在身中。願欲如意，昌盛隆豐。謀議者反死，毀謗者反傷。令此二十五神、千靈侍官，長守某身，擁護靈文。日月代序，當復以聞。某居在郡鄉鄉里中，因九光使者、威明大夫謹請神饗<sup>①</sup>。祭文如此細書，如道家章狀。其

<sup>①</sup> “神饗”二字據《陶公傳授儀》同文補。下文引鄭君言“‘神饗’下是太上道君致神符”，亦可證當補此二字。



所書山神郡縣鄉村，上敍年月姓字，當如常法。自從後應所道，斟酌出入，隨意耳。此是歲祭儀。若祭酒祭者，兼建道家之治位。鄭君云：“神饗”下是太上道君致神符，仙人祕，魯女生所出，以付封先生者。]

昔黃帝遊觀六合，後造神靈，見東、中、西、北四嶽，並有佐命之山，唯衡山峙立無輔，乃與昌宇、力牧、方明等，章祠三天太上，使命霍山、潛山為南嶽儲君，拜青城山為丈人，署廬山為使者，令總衡嶽以鼎鎮，舉德真而為主。儲君者，衡嶽之副君也。吳越人或霍山為嶽，其實非正也。

### ③授圖祭文(鄭氏所出)

某以胎生肉人，百官子孫，沉湎囂惡，流濁世務，運遇有幸，得奉大化，滌蕩穢俗，許以更始，修心慎違，希企靈真，夙夜馳競，不敢寧捨。昔以某年月日，歲在某處，受先師甲乙真形，按九都千明之科，許得傳授。謹按道法，當付良密。今有同志道士，某郡縣鄉里男生某甲，年如千歲，小心勤翼，必能宣啓靈化，敷正神炁。即以今年月，歃血誓書，授其真圖，委繒告盟，禁以不傳。天親同心，常相愛護，不得棄元崇末，要銜榮利。其五八大約，禍福所期，量已審人，任之處焉。謹清齋祭付，唯即一列，上達三天。

### ④受圖祭文(鄭君所出)

某本胎生肉人，枯骨子孫，生長濁世，染亂罪考，宿行積咎，禍高丘陵。天啓其衷，得聞聖化，心開改蹟，好生樂道，仰慕靈感，思求真應，庶蒙清蕩，以延性命，恆捨穢率善，願為種民，攢求遐年，當須天啓。登山履川，亦賴靈助，注心道門，不敢攜貳，並仰貢方物，自輔信，及今即日，受五嶽真形。藏戢一己，與之終始。五八有期，永無中泄，傳授相親，愛護同氣，躡齊榮辱，天科所祐，不敢慢惰，抵犯禁網。遵受法訣，封之於心。謹清齋告祭，以為其始。唯即一列，上達三天，章奏太上，除某三屍，登書生錄，刻題玉札，緘之絳府。五方靈嶽，各遣五神，千山百川，時差侍官，營守圖文，

防護某身，使長生永存，壽延億千。<sup>①</sup>

第一條述歲祭五嶽圖的儀式，第二條實為歲祭五嶽圖儀式所用祭文。第三和四條是舉行傳授儀過程中所用的祭文，前者由師念白，後者由弟子念白。四條文字都表明傳授五嶽真形圖的南方方士非常重視祭祀，他們的傳授儀與祭祀密不可分。與五嶽圖有關的祭儀也就是南方方士所說的“醺”或“醺祭”（參見本章下文及本書第四章），不一定殺牲獻祭，但酒是必不可少的供品。不過，《五嶽真形序論》中的祭儀是與天師道儀式結合在一起的（參見本書第六章），與《抱朴子內篇》所載方士醺祭儀式比較而言，已經有了演變。《五嶽真形序論》還有假託鮑靚所說的施用儀則（如說“欲佩之法，以青為繒，或用白為繒，盛以紫囊，或帶之頭上，或帶之心前或肘後”，又說“受付之法，限之四十年一傳，歃血委暫而約”，又說“奉之者，不可正身請神。若行邪亂慢……不可不慎”<sup>②</sup>），其中也言及五嶽圖有召神附身、消災去禍等功能，與《抱朴子內篇》所載鄭隱之言多有近似之處。

南朝齊梁高道陶弘景編輯的《陶公傳授儀》收入五種符圖的傳授儀法，包括授受六甲符法、授受禁山符（即西嶽公禁山符）法、授受五嶽圖法、授受三皇文法、授受五符法。唐清都觀道士張萬福（712年前後在世）撰寫的科儀手冊《洞玄靈寶道士受三洞經誡法籙擇日曆》在引述此書的內容時將五種符圖的傳授儀總稱為“五法”<sup>③</sup>，“五法”這個名目在張萬福編撰的科儀手冊《傳授三洞經戒法籙略說》和《醺三洞真文五法正一盟威籙立成儀》中也可見到<sup>④</sup>。雖然五種符圖後來歸屬的經系並不完全相同，且其中的靈寶五符衍生出洞玄靈寶經系（詳後），但在葛洪一系的早期方士傳統中，三皇文是佔據核心地位的道符，其他四種符圖都與其密切相關。所以有理由將講述“五法”的《陶公傳授儀》

① DZ1281《五嶽真形序論》，17b—19b。所補文字（用[]標示）出自《雲笈七籤》（DZ1032），79. 17b—20a。

② DZ1281, 20b—21a。

③ DZ1240, 5a。

④ 參見王卡，《敦煌本〈陶公傳授儀〉校讀記》，收入王卡，《道教經史論叢》（成都：巴蜀書社，2007），頁329。

也看作洞神三皇經系的一部經典。《陶公傳授儀》明《道藏》未收，現尚存敦煌寫本殘卷兩件（S. 3750 和 P. 2559）和殘片二件（BD. 11252 和 S. 6301）。王卡對其做了綴合整理，且轉錄如下（個別地方標點與王卡不同）：

（S. 6301 殘片，前缺）

〔授受六甲符法第一 此〕一卷有好古本

〔授受禁山符法〕第二 此二卷並有真本

〔授受五嶽圖〕法第三 此有葛抱朴本一卷，序亦古本

〔授受三皇文法〕第四 此有十卷，多古本而無真手

〔授靈寶五符法第五 此三卷〕，有真本

〔□□□□□□□□□□□□□□〕所受七真（下缺）

（S. 3750 + BD. 11252 + P. 2559 抄本，前缺）

謁祝曰：“△甲志在山林，避處人間，身未淳虛，氣多濁塵，五藏未定，恐怖惡禽。今日奉受西嶽公禁山符印、太上中黃虎章、張天華虎王李精三五之符，上厭山精，下制百禽。請西嶽神君，主司衆神；飛天丈人，主摧滅虎膽，制斷精氣；太一中黃，主吐氣敕虎，衝熏凶目；玄上玉童，主閉虎五藏，逃走他宿。猛獸先王，震虎制禽，役使可得。△自今受符以後，虎見△當伏，申頭敢動。△為虎起，虎走千里，所向皆開，金石為摧，佩吞神符，長生不衰。”因伏地，隨意所陳，又五再拜。畢，又謁師再拜，退還席。

師又上香曰：“授受神符，言迄事畢，所請西嶽神君、飛天四神，臨饗既竟，願各嚴車騎，還蒞所居。△等施用之日，應聲立驗，呼吸呼吸，隨神所集，叱叱叱，叱叱叱。”因散香。投雞於地，令弟子閉目，兩指闔執雞，視得何處。得頭第一，用符必行。得翅第二，得背第三，得尾第四。都畢，攝器香火還。此羊、雞、魚，若不自食，仍悉埋藏，不得分人。

若入山及山居住止，諸施用符印，大有法用。並別在《登真隱訣·巡山定室卷》中。今此中五條，既止是傳授儀，故不得備說。

依符中語，止是初受時一祭而已。若山居在多毒害之處，亦可年一祭之。於春月為宜，迴互辭語，不復道傳授意耳。

### 授受五嶽圖法

此圖出鄭葛，是山世中佩奉要法，而無所脩存，止年常醮祭，祈福禳禍而已。

摹佩圖一卷，用好素二丈，朱墨各少許，雇手三百。又應寫序一卷，十四五紙，雇手一百。又小紫錦囊一枚，盛佩圖。序不須囊，可共一函盛之。

祭授圖，用月上建夜半。正月左好，餘月亦隨時耳。於庭壇東〔向〕敷六尺席，西向位以〔絳紋〕五尺安席上，舒圖文於絳上，鎮竿兩頭，勿令風吹起。以一案著圖前，一中長杵擎五嶽置案上，五嶽君也。又一大長杵擎十槃著案南席上。又二小杵各〔擎〕一槃次南邊，一青城丈人，一廬山使者。若住名山者，又設一杯杵以次廬山南，非名山中不須此。三窪勺，五嶽一、佐命一，丈人使者一。無者亦可都共一。三香火，依窪處各一。章案一枚，並燭火。醮饌用水三斗，年常自醮用酒一斛，亦可五斗。白香、火香五斤，年常自醮用廿五斤，亦可十斤。果五種，隨時所用，甘蔗杵量一挺，則十八挺。又不得空大杵，應廿挺也。餘果與此相稱。生菜一杵，不用薑辛菜。

弟子北向伏，箱盛信絹一匹置前，序中所請，委絹告盟。師隨杯杵奠果香，以生菜覆上訖，酌酒一遍。餘酒罌上安座南，香果杵安座北。燒香長跽，讀章文，至“神饗”止。伏存神到，良久起。又捻香一遍，更讀章後，至訖。依序中鄭君說，弟子別自章文陳說意謂，於時弟子未得如此，但令師併於章中載述，受圖後自醮，乃可自說耳。

因起卷取圖，將度案前，跽曰：“即日奉此真形圖文，授△甲佩服，願垂恩臨。”便往至弟子前，東向跽，授圖。弟子長跽，右手執絹，左手受圖，繞腰三匝，男左繞，女右繞。起向案座五再拜，又跽師再拜，以圖內懷中。師更捻香一遍，燒香，白曰：“依科委絹，以圖付授△甲已畢，願敕各遣五神侍給圖文，衛護佩圖之身，使災消禍散，萬事吉安，泄慢之咎，具如章言。”畢，呼弟子進，自捻香一遍，伏席，隨意自陳，五再拜，還位。

師又跽曰：“仰降神君，曲臨饗禮，展誠既畢，請賜福祚。乞真炁佈體，充滿榮衛，疾病除愈，屍耶消滅，長生久視，通達諸靈。所

向如願，萬事合心。”因以別杯傾取上五杓香各少許，自伏席飲之。又傾取佐命酒，賜弟子。弟子起再拜，伏飲之。畢，又白曰：“已蒙神賜，凡諸從官不得預同筵席者，乞請頒及，咸令歡悅。”因取壺中香，遍灑四面。畢，更燒香，跪白曰：“神光下盼，已淹時刻，恩沾既畢，不敢久稽，請敕嚴駕，各還所位，須歲月往復，又更祈聞，所留廿五神，言功糾過，皆如故事。”因各伏思神去，良久起，燒章，內壺水中，令不盡小片，視所餘字，以占善惡。仍各含此水，並洗眼。乃撤香火，下饌分張，共敘之。

若受圖後，年常自醮者，佈置次第法用具如前，唯改傳授法，易傳授語云：“今日△月上建良辰，仰降五嶽神君，諸佐命八山、〔霍潛〕儲君、丈人使者，並此靈山真官正神，願各留恩曲被，賜以真炁，使△五藏生華，六府宣通，消卻殃禍，解除咎考，行來出入山世之中，廿五神常見擁護。”歲終端等，言功報勞，諸有陳請，具如章言。伏席盡誠，仍起請賜。請賜送神，亦如前法。

梁天監△年太歲△月日子上建，天師△治祭酒，州郡縣鄉里，男女生姓名，年如干歲，謹依道明科，傳弟子姓名五嶽真形圖文，告齋修祭，即日請五嶽君、霍潛儲君、佐命八山神君、青城丈人、廬山使者，願並垂臨降。

奉請東嶽泰山君，羅浮、括蒼佐命；

奉請南嶽衡山君，霍山、潛山儲君；

奉請中嶽嵩高山君，少室、武當佐命；

奉請西嶽華山君，地肺、女几佐命；

奉請北嶽恆山君，河逢、抱犢佐命；

奉請青城丈人；

奉請廬山使者；

奉請此△山真官神君、大嶽眾官君，及千山百川諸靈陵真仙地主、原野丘阜江海溪谷一切群神，有泰清三天玄錄，非精稱下土者皆登，屈臨於此山露壇之上，散微禮薄饗。

△今住△郡縣鄉里山中

因九光使者威明大夫請



△以胎誕下世，〔沉〕淪鄙俗，籍緣微業，得奉大化，滌除垢濁，希尚清真。昔以△年月，受先師△甲五嶽真形圖文，以自修佩，被蒙安吉，實荷覆護，而不能執科乘法，必限五八，亟經傳付，皆成違負，夙夜愧懼，若履冰谷。但樂道之子，在世屢有，加運季時危，人願自拔，傾心苟至，理不可遏。今有△郡縣鄉里男女生姓名年紀，丹情款切，告情備至，謹以吉日設醮委信，依法傳付。乞令△受圖以後，心開意悟，解達真旨，注心道炁，不令乖違，天親同炁，常相愛護。即日列上三天，章奏太上，賜削除死錄，書名生簡，三屍消滅，災害不犯。使五方靈嶽各遣五神，千山百川時差侍官，營守圖文，防護△身，長生久視，永享元吉。若值賢才，量宜審授，不得輕慢，自招愆罪。謹清齋祭付，恩惟鑒察，謹稽首再拜上聞。

右傳授章止此。

△以△年歲，從師△甲，奉受五嶽真形圖文、西王母竹使符信，永以佩身。蒙受五嶽君各遣五神，千山百川皆有侍官，並營衛圖書，防扞佩圖之身。△生長凡俗，染習塵世，心行未專，多違科律，穢忤靈文，犯觸非一，懼為神官所奏，結譴冥司。今以△月上建吉日，修齋告祭，陳失謝咎，願五嶽神君、儲君佐命、丈人使者，遠紓清真，屈臨鄙濁，錄其丹誠，恕其菲薄，從來所犯陽愆陰罪，一乞原釋，卻禍致福，除死上生。使神光靈炁常現身中，凶鬼惡人自然弭伏，所向所願，皆得從心，長生久視，克獲神通，下及家人大

小、支流部屬，咸蒙端等，永享吉泰。廿五神及與此山此境里域真官，常共保衛。須歲月代序，當復以聞。謹上。

右年常自醺章。從“神饗”以前，皆依上法，唯除傳弟子語耳。書此章用好白藤紙，朱書，備如章法。

### 授受三皇法

三皇是大經法，今世中有此數卷，皆由鮑、葛所傳至此。大者之真字，唯《青胎》一卷是耳。而《西城施行》一卷，全為劾召之要。其餘卷並吾所未詳，而合集得成一帙十卷，相傳併受之。

傳板二片。上片槐，下片梓，尺度如今模。紫紋七尺為傳衣。朱臘二封。青系經二條，各長七尺。摹佩文白素二丈。朱一兩。錦囊〔一〕副。雇手摹〔經〕並傳，可四百。右前件並出弟子。九老仙都印一紐，出師，封傳用。醺用酒三斗，一甕。脯三胸，荻拖脯一夾，屈之名胸。而此脯多雜肉，今一可自作白肉脯一合拌許。大米三升。金環三雙，一兩。三皇香卅丸，丸如梧子。並出弟子。窪勺一具。尺杵杯各三。三香火。並師自辦。信用白絹三匹，銀三兩。舊法乃用絹六匹，銀六兩，代白雞之盟，意謂六數於事無義，又於貧者難辦，今各取三，於法為元。弟子北向伏，列法信於前。

夜半於庭壇敷席，北面南向位。依經天皇在子，地皇在申，人皇在寅。既器案難具，今同共北面，於法無嫌。當以天皇在東，次地皇、人皇也。舒碧巾三尺為座，杯杵奠貯置前，前設一奏案，以擎三皇經及傳等。師初北向微祝曰：“香煙玉女，上白三皇真君，△甲正爾燒香醺禮，拜請三皇真君，願降以靈炁，下入△身，所啟徑御三皇真君几前。”

因燒香酌酒，三再拜，長跽曰：“男生弟子△甲，謹奉請天皇天一真君，地皇太一真君，人皇玄一真君，並願曲垂降饗，鑒察丹心。”因伏思神良久，起酌酒曰：“△甲昔從先師△奉受天皇、地皇、人皇三部內文天文大字、青胎監乾眾符，合十卷，佩服在身。被蒙神炁，從來積年，未敢傳付，或云已經傳付。今有△郡縣鄉里男女生△甲，信心專到，願樂受持，依如科法，許聽傳授。謹以今日施設微禮，並陳盟信，對共啟告，封傳付授，謹以奏言，請賜矜允。”因

又伏地少時，弟子稽顙無數。起讀傳下板文竟，內衣，加以上板，綆纏兩頭畢，安朱臘，小火炙令軟。因執印加上封，兩上手大指捻印，起就弟子。弟子亦長跽，以兩手大指捻師指上。師微祝曰：“三皇元精，上應乾靈，佩符帶傳，朝拜玉庭，仙童扶已，玉女侍形，出入天門，朝晏上清。”因吐炁，三噓之，舉指捻印成文，起退，安下封，火炙，就弟子封如上。畢，仍與弟子帶背，男絡左肩上，女絡右肩上，結於心前。師還位，弟子仍對杯，各再拜，又禮師再拜。師更跽曰：“弟子△甲已蒙帶傳，今請佩符。”因卷取二卷素文，跽授弟子。左手受符，仍以繞腰三匝。男左繞，女右繞。師又跽曰：“弟子△甲帶傳佩符已畢，今請授經。”因取十卷至弟子前，東向跽，弟子左手受經，右手執信，交度，仍捧經，更三再拜，又拜師。師還，酌酒上香曰：“△甲今日仰承皇恩，傳付弟子經符已畢，但恐肉人生長末世，心行不淳，正炁淺薄，災禍易集，唯仰憑真道，乞垂保衛。令△佩奉以後，得荷安吉，師資天親，愛護為本，應有傳付，時須賢哲。若違科犯慢，具依玄制，謹伏地稽顙，陳奏丹心。”因各伏地叩頭，隨心請乞。師弟子各三再拜。師上酒燒香曰：“仰降高靈，遠臨鄙濁，啟傳既畢，不敢稽留，呼吸上昇，還神反位，請乞餘福，曲沾卑陋。”因三再拜，送神畢，取酒各伏飲，又四灑如法。畢，乃燒香復爐曰：“香煙玉女，真皇降臨，上還天府，授受之身，並已荷福，香煙飛散，與道和合。”

都畢，撤座。





外郭朱，內郭黑，開中央。<sup>①</sup>此上板用槐材，燎者先以雌黃色之膠清和數過，上令調好，乃依此符朱畫畢，火炙臘，臘令光明，耐沾濕。

△年歲月日，州郡縣鄉里，男生姓名，年如干<sup>②</sup>

比對《陶公傳授儀》的目錄和內容可知，“授受六甲符法”條和“授靈寶五符法”條已全部缺佚。晚出的上清經《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》(DZ84)及其改編本《上清瓊宮靈飛六甲籙》(DZ1391)的末尾都述及六甲符的傳授儀規，根據是“四極明科”，可能與《陶公傳授儀》的“授受六甲符法”有部分內容是相似的。至於《陶公傳授儀》所記載的授靈寶五符法，很可能與《道藏》經《太上靈寶五符序》中記載的醮祝之儀(詳下)是基本相似的。剩餘的三種傳授儀法中，除授受五嶽圖法外，授受禁山符法和授受三皇文法均有缺文，前者缺首，後者缺尾。按張萬福《洞玄靈寶道士受三洞經誡法籙擇日曆》引述的《陶公傳授儀》云：“五法。右受《六甲符》，當以甲子日夜於庭壇，風雨入室；《禁山》云以夜半設祭，不言其日；《五嶽》用月上建夜半；《三皇》云夜半於庭壇敷席，不言日；《五符》云吉日清靜夜半時，於庭壇敷席。”<sup>③</sup>說明“五法”中的大部分傳授儀法都包括庭壇敷席設祭的做法，且祭有時日規定，多選擇夜半進行。授受禁山符法的殘存文字及陶弘景的說明文字(見最後兩段)表明該傳授儀是與祭祀結合在一起的，或“初受時一祭”，或“年一祭之”。陶弘景轉述了初受禁山符的祭法，由師主祭西嶽神君、飛天丈人、太一中黃、玄上玉童四位神祇。祭時上香，供奉羊、雞、魚。特別規定祭畢可以自食或埋藏神享的供品，不得分給他人食用。與授受五嶽圖法結合的祭祀又稱“醮”或“醮祭”，分授時醮祭和年常自醮兩種形式，後者實際上是前者的變體。《陶公傳授儀》以述授時醮祭為主，並在文中用兩段文字(即“若受圖後年常……亦如前法”和“△以△年歲，從師△甲……備如章法”)分別說明年常自醮的不同作法。《陶公傳授儀》所述傳授之醮與《五嶽真形序論》所載祭圖法多有近似之

① 見王卡，《道教經史論叢》，頁331—339。

② DZ1240, 5a—b。

處，且二者都添加了天師道的上章儀節（參見本書第六章）。陶弘景稱“此圖出鄭、葛”，與《五嶽真形序論》所說相合。陶又在注中提到“依序中鄭君說”云云，說明陶弘景手頭有《五嶽真形序論》且在編《陶公傳授儀》時對其有所參考。可以說，《陶公傳授儀》與《五嶽真形序論》蓋為同一儀式傳統的不同傳本。《陶公傳授儀》中的授受三皇法同樣與醮儀結合進行，供品包括“酒三斗、脯三胸”，正符合方士之醮的一貫特徵（參見本書第四章）。醮禮的主體部分是師數次燒香酌酒同時祝願，每次祝畢師即傳授某一物件給弟子，所傳物件依次是傳板<sup>①</sup>二片、符二卷、經十卷。開頭部分和結束部分由一系列的儀法構成，即設座和撤座對應，發爐（原作“微祝”）和復爐對應，迎神和送神對應。這種對應結構在其他醮儀中也普遍存在。

洞真上清經發端於東晉哀帝興寧年間（364—370）出現的一系列真人降授事件，江南句容許長史（許謐）家所雇通靈者楊羲在這段時期託稱有數十位真人向其降授了一批上清經、真人傳記和口頭誥訣。可

① 王卡在上引《陶公傳授儀》末附註曰：“按此篇所述三皇傳授儀未完，可參見《無上秘要》卷三八《授洞神三皇儀品》。”（王卡，《敦煌本〈陶公傳授儀〉校讀記》，頁339）其注未妥。《無上秘要》卷三八引錄的《洞神三皇傳授儀》是受靈寶齋影響的傳授儀法（參見本書第十三章），與《陶公傳授儀》頗不相侔。又細審上文，知“△年歲月日，州郡縣鄉里，男生姓名，年如干”以下當為傳板之文。傳板分“上下二片”，上片用槐木製成，刻方框中的圖，下片用梓木製成，刻文，內容可能是授受雙方的誓約，相當於傳度盟文（參見本書第七章）。此所謂傳（讀作zhuàn）即符信憑證，又稱傳板，或簡稱板。《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷上“靈寶八威神策玉訣”條曰：“當朱書三天太上召伏蛟龍虎豹山精文，著一銀木板上。又書記年月、師姓諱，著一板上。合二板，內囊裏。朱書次文，著一板上，著囊外。凡三板，合封為神策，如傳之狀。”（DZ352, 1. 24b）由此亦可知傳的大致形制，與《陶公傳授儀》所記略有差異。唐代道典《太上洞神三皇儀》具載洞神三皇法位道士所受物件，其中包括傳授板。授板儀節與《陶公傳授儀》所載授傳儀節近似，可以參證：“次授傳授板上文如左：紫雲何鬱鬱，散靈飛九天。卯酉正南北，精修改故形。每令外如枯，內中含清真。某使黃金景，天中復有天。真靈唯妙道，幽幽入冥冥。貪生之道和於精，凝靈散氣九孔明，勿令自恣失窈冥。右畢，授下板文。授文畢，以板付弟子，納衣中，正安上板，青縵合纏，兩頭安朱蠟，師執印印之，印字首向外。訖，弟子捧之。次師敕傳，向王叩齒十二通，祝曰：天皇上帝主生命，地皇上帝拔死籍，人皇上帝除罪厄。急急如律令。右畢，撲傳衣，置案上。後有病家忠信者，敕如上法，與病家懸在戶上。受恩厄退，即齋還。三日、九日不退，亦送歸，更齋醮請效也。”（DZ803, 12a—b）《太上洞神三皇傳授儀》可能是從《太上洞神三皇儀》中分出單行的一部儀典，其中也提到將“傳板”佩戴於後背（DZ1284, 13a）。

能由於書法精美，充滿濃郁的文學語言和意象，強調精神修煉，這些經傳誥訣很適合江南貴族階層的口味。上清降經起先僅在許家親友（如郗愔、陸納、會稽王司馬昱、姻親葛氏等）間流通。404年許謐之孫許黃民因避亂而攜經入浙，從此以後上清經誥逐漸流傳開來，也出現了大量的增補或偽造之作。造偽最夥的是王靈期，他在420—427年間“竊加損益”而成的五十多篇上清經“新舊渾淆”，一般人很難辨別。王靈期還通過“增重詭（= 詭）信，崇貴其道”的方式來傳播他的新上清經，得到了許多“趨競之徒”的宗奉<sup>①</sup>。南朝齊梁高道陶弘景不辭辛勞收集楊羲和許謐父子抄錄的真本，還將真人的口頭誥訣編輯為《登真隱訣》（DZ421）和《真誥》（DZ1016）二書，精心做了注釋。上清經系在南朝成了“三洞”經中地位最高的一個經系。

上清經系承傳並發展了南方的方士傳統。上清經最推崇的是存思法。存思法在《抱朴子內篇》中已多處提到，但在上清經中被發展為一種有深刻理論背景、技法豐富精密、運用特別廣泛的重要方術<sup>②</sup>。如解胞胎死結、與神合一、遊歷四方上下、服食四極雲牙或日精月華、飛奔日月、步躡星斗、識別神祇變異之形、隱淪變化，這些上清方術都是通過存思的方式進行的，上清經作者用大量篇幅從不同的角度對它們做了描述或闡釋<sup>③</sup>。上清經系沒有摒棄比存思法低級的一些舊方術，而是在真人傳記和誥訣中大量宣講它們，將它們作為修煉存思法的必要準備<sup>④</sup>。《真誥》按級別羅列了一些有代表性的舊方術，從低到高是服食草木之藥、房中之法及行炁導引、志誠感靈、金丹之道、誦經<sup>⑤</sup>。通過誦經消災除禍的做法早在漢代就為方士化的儒生採納<sup>⑥</sup>，它在《真

① 參見 DZ1016《真誥》，19. 11b—12a。並參 Michel Strickmann, “The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy”, *T'oung Pao* 63 (1977): 15—30; 大淵忍爾,《太真科とその周邊》，頁 409—505。

② 參見 Isabelle Robinet, *Méditation taoïste*, Paris: Dervy-Livres, 1979。

③ 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, pp. 140—146。

④ 參同上, p. 54。

⑤ 參見 DZ1016, 5. 11b。

⑥ 參見大淵忍爾,《中國における民族的宗教の成立》，頁 170—174。

誥》宣講的舊方術中佔據了最高的地位。《真誥》聲稱，誦讀“大洞真經”萬遍即可成仙<sup>①</sup>。上清經作者宣傳誦經有奇效，可能也同時受了佛教的啟發或影響。上清經中還有一些重要方術，如行符和避殃<sup>②</sup>，也是源出方士傳統，但在內容和形式上卻有翻新。就像《抱朴子內篇》描述的方術一樣，不少上清方術本身就是儀式行為<sup>③</sup>，或在實踐過程中伴隨着儀式行為<sup>④</sup>。這些方術有部分被後來的靈寶科儀吸收（參見本書第七章），成了道教儀式的重要組成部分。

特別值得注意的是，上清經系吸取了早期煉丹方士的煉丹術及相關儀式，且續有發展。上清降誥《真誥》和《登真隱訣》都談到煉丹術<sup>⑤</sup>，在前者羅列比較的舊方術中煉丹術排行第二（參見本章上文）。部分上清真人傳記將一些上清真人（如王君、茅盈、周義山）與丹法的傳授聯繫起來<sup>⑥</sup>，表明上清方士承認和接受煉丹術。講到煉丹術的上清經也不少<sup>⑦</sup>，也有專講煉丹術的上清經<sup>⑧</sup>。除《登真隱訣》講到丹經的傳授儀式（參見本章下文）外，至少還有三部上清經談及煉丹方士的儀式。最初降授的上清經之一《太微靈書紫文琅玕華丹神真上經》（係上

① 見 DZ1016, 19. 10b—11a。

② 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, pp. 145—146。

③ 如上清存思法之一“上清玉霞紫映內觀上法”（見 DZ1315《洞真上清青要紫書金根眾經》，1. 4a—5b）事實上是由擇日、沐浴清齋、盛潔法服、平旦入室、符水洗眼、南向平坐、瞑目內思、叩齒、仰咒、咽液、書符投於東流之水等一系列儀式指令構成的。

④ 如誦經之前或誦經過程中行咽津叩齒、存思念咒等儀式。參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, p. 213。

⑤ 分別參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome II, pp. 44—48; Michel Strickmann, “On the Alchemy of T'ao Hung-ching”。

⑥ 參見 Fabrizio Pregadio, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early medieval China*, pp. 145—147。

⑦ 如 DZ1206《上清明鑑要經》、DZ1313《洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經》、DZ1344《洞真太上說智慧消魔真經》、DZ1353《上清道寶經》、DZ1376《上清太上帝君九真中經》。

⑧ 如 DZ889《太極真人九轉還丹經要訣》、DZ255《太微靈書紫文琅玕華丹神真上經》。參見 Fabrizio Pregadio, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early medieval China*, pp. 285, pp. 57—59。

清經《靈書紫文》之一部分)規定作神泥以封釜之前須“先齋於山林之中四十日,不交外事”<sup>①</sup>。煉丹前又齋百日,納藥入釜時先祭祠三川之神。方法是用清酒三斛投之於東流水中,並臨水祝曰:“太玄清流,八海九江,山神地祇,上護丹精,美酒三斛,謹祠河靈。”祝畢還勿顧。此經又稱,“作丹欲得山林之中,臨東流水上,唯令人跡所不至,雞犬之聲不聞於耳,乃佳。”<sup>②</sup>此經也談到製成金銀的方法,並規定成功後須用百斤金銀祭祀河神:“金銀成,以百斤投東流水中,各作一餅,令重五十斤,臨水呪曰:天河織女,地川水伯,太丹成華,僊魂鍊魄,長去地上,昇為帝客,奉寶兩璧,以鎮源澤。祝畢,徑還勿顧。”<sup>③</sup>《太極真人九轉還丹經要訣》是大約出於南朝的一部上清經<sup>④</sup>,其中有一段話專講煉丹方士應遵守的各種儀規(包括合丹和傳授丹經口訣這兩個方面的儀規):

合丹可同心慕道,淳和忠信,不淫濫,守志行者,三人可也。若難其人,兩人可也。皆須齋戒沐浴,不得履穢穢見屍也,及雞犬,大忌之。人間難修養者,良由茲乎。此九轉神丹方,王君口訣,流利易合作也。若藥物盡精好,齋戒修整,深隱清靜,此方神妙,無不成也。齋起日,當先投清酒五斛,於所止之流水中。若地無流水,當好井,投酒於中,以填地氣也。合齋皆飲此水也。傳受神經丹訣,皆約齋盟誓,用金魚八兩,玉龍偃環,以代剪髮歃血之誓。世上如難得此物,又不可使靈術永閉也,可用青細布四十尺,以准金魚之信,重帛絹四十尺,以齊偃環玉龍之約。並奉有經之師,當營散以施山棲之寒學,不得自割,以為身用,所以明天約也,示無私矣。違盟漏泄,四極有法,祕之慎之。<sup>⑤</sup>

《上清九真中經內訣》從題名來看是與《上清太上帝君九真中經》相關的上清經,此經對煉丹方士的禁戒和儀式有較多記載。其中,“餌

① DZ255, 1a.

② 同上, 2a—b.

③ 同上, 7a.

④ 參見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, pp. 102—103.

⑤ DZ889, 4b—5b.

丹砂法”條規定，“欲作藥，當齋戒潔清……禁生魚、酒及犬肉、生菜、五辛、肥滑。傳非其人，殃及子孫”<sup>①</sup>。“醮太一法”條強調煉丹和服丹均須祭祀太一神，並具述其作法：

諸餌丹砂、八石及雲母百草丸散，欲延年養性，求神仙之法，當祭太一君。不祭者，作藥皆不成。縱成，服之無益，不能使人得仙，不能延年益壽，長生不死。故言祭太一者，太一下臨之，或遣玉女下，神氣所加，合藥成，服之有驗，皆齋戒稱臣，作丸藥者（原誤倒為“者藥”）臨劑當祭，作餌者臨然火乃祭，作散者須成乃祭之。皆先具諸草藥，羅列著太一座前間，乃祭。祭太一者用案，無案用盤。南向，用酒五杯，脯五脔，棗二盤，酒多少隨意，俱令心正意盡，乃為神靈所臨耳。饌祭享者，用酒五斗，脯五斤，棗二升，鹿脯亦可用，唯只可用麋當耳。安置畢，燒香，主人載拜，謹請九天二真人、高皇太上帝君、九天三老君、太上真人、太上玉女、九炁丈人、九老仙都君、太清仙王、天真太一君、地真太一君、太一玉童、太一玉女、黃羅紫羅明仙二郎、華蓋火光使者，下臨座席。主人載拜，叩頭自搏。今日乞為某甲，除七世以來，下及某身，千罪萬過，移災徙厄，令一切消除，長生久視。今當合某種雜藥，投諸太一上君，太一君，監臨共服，黃宮紫蓋之下。願藥無縱無橫，無飛無揚，和合神炁，華精正黃。謹奉天神，神藥盛明。明師舉火，玉女侍傍。分天之炁，太一乃臨。主人某甲載拜，因即三上觴。畢乃送辭，前奠杯酒，仰伸忱慊，所上微薄，蒙君降顧，上下歡樂，醉飽為度，主者百神，迴車就路。曾孫某甲，願各擁護，蒙天之福，將神之助，消災解罪，皆當如語，富貴延年，長蒙福祚，諸受載拜，所求皆遇。<sup>②</sup>

《抱朴子內篇》曾談到醮祭太一的儀式（參見本書第四章），可是語焉不詳，《上清九真中經內訣》“醮太一法”條大大補充了《抱朴子內篇》沒有談到的細節，醮請的諸神與外丹經《太清金液神丹經》所祭眾神

① DZ908, 2a.

② 同上, 2b—4a.

(參見本章上文)大部分相同。此經的“醮青龍白虎朱雀玄武諸符法”條記錄的是口頭告白的醮祝之辭：

啟大道太一君，直符使者，主符玉女，斗中真人君。今日甲子加清明，男生某甲，上受飛度九厄等諸符，謹於星宿下，清酒、棗脯、甘香，降席就坐，當令某甲佩符，辟卻兇殃、五兵百蟲，不得中傷，官災消憊，眾邪滅亡，不逢疾苦，遠辟蟲狼，見符止不敢起。某甲載拜。<sup>①</sup>

辭文內容顯示它與《隋書·經籍志》“道經序”描述的醮(參見本書第十四章)非常接近。上述三部上清丹經記載的儀式明顯來自《抱朴子內篇》描述的煉丹傳統，不過很多地方說得更詳細，表明煉丹傳統有進一步的發展。上清方士不僅在經傳誥訣中記錄了他們認可的煉丹術，而且還付諸實踐<sup>②</sup>。可以說上清方士既在理論上也在實踐上承襲了煉丹傳統。雖然稱為“太清”的煉丹術在上清方士看來沒有他們推崇的“上清”(或上清天)高級，但上清方士並沒有對其加以排斥，而是主動攝取。

南方方士傳統的傳授儀也被上清經繼承和發展。舊方士傳統的傳授觀念在上清經系這裡有了演變。根據上清經的描述，諸經原本都是天書<sup>③</sup>，先在天上聖真之間傳授，再由真人降授地上學士。上清經傳到地上須經歷數千年的時間，按規定只傳給骨相合仙且名字早已登記於仙籍的人。得其文者會有玉童玉女侍衛經文，並護佑己身。若傳非其人，七祖父母和己身都將受罰，萬劫不復<sup>④</sup>。大多數經都在開頭或末尾陳述了該經的傳授規則，上清經系中還出現了主要宣講傳經規則的“科”(如太上科、太真之科、九真玄科、上真玄科、玉帝之科、青童科、四

① 同上，4b。

② 參見 Michel Strickmann, “On the Alchemy of T’ao Hung-ching”, pp. 123–192.

③ 《真誥》認為經是“三元八會群方飛天之書”，符是“八龍雲篆明光之章”(DZ1016, 1.8a–9b)。參見 Michel Strickmann, *Le taoïsme du Mao Chan; chronique d’une révélation*, pp. 118–120.

④ 參見 DZ1382《上清九丹上化胎精中記經》，26b–27a; Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*, tome I, pp. 112–113.

極真科、四極明科)<sup>①</sup>。反復被強調的幾項規則是：授受之前師弟子“對齋”數日；交納絹銀魚龍<sup>②</sup>等信物；洩漏輕傳受罰<sup>③</sup>。據說天上真人受經也須遵守這些傳授規則，如太真明科被稱為“上真之儀格”<sup>④</sup>。在上清經看來，地上學士遵守傳經規則實際上是效法真人的行為，《洞真上清青要紫書金根眾經》所謂學仙弟子“當依太真之科”奉有經之師，立“太真之盟”<sup>⑤</sup>，《太上九真明科》所謂學士受經之“施用節度，與真同功”<sup>⑥</sup>，都是指此而言。上清經基本上沿襲的是方士的秘傳模式<sup>⑦</sup>，在個別具體做法上有改變，如不主張歃血割髮<sup>⑧</sup>。有必要注意的是，由於上清經強調“經”是自然生成的天書而非由師撰作，所以師在傳授告盟儀中實際上只是為上天和弟子充當中介或證人<sup>⑨</sup>。上清經傳中甚至有不經師授的主張。如《雲笈七籤》卷一〇六所載《王君傳》稱“學道無師”<sup>⑩</sup>，《上清太上黃素四十四方經》稱註定將成為真人的學士“不煩復經營師及啖血之盟”，只要入室清齋，與神“隱盟”亦可“得為經師”，並稱“真人雖已受經，亦常行之”<sup>⑪</sup>。不過，上清經派並未放棄舊方士傳統對師的重視和尊重。《真誥》卷五假託裴君告示說“學者皆有師”<sup>⑫</sup>，並

① 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, p. 120.

② 參見 DZ1016《真誥》，8. 13b；DZ1138《無上秘要》，34. 12b, 34. 15a—b。

③ 參見《太平御覽》671. 1a—5a 引《登真隱訣》，見（宋）李昉（925—996）等，《太平御覽》（北京：中華書局影印本，1960），頁 2990—2992；DZ1378《上清金真玉光八景飛經》，24a—b；DZ33《上清黃氣陽精三道順行經》，27b—28a；DZ1409《太上九真明科》，2b—8a；DZ1326《洞真上清龍飛九道尺素隱訣》，2b—6a。

④ DZ1314《洞真太上素靈洞元大有妙經》，64a。

⑤ DZ1315, 2. 23a—b。

⑥ DZ1409, 2b。

⑦ 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, p. 120。

⑧ 參見《太平御覽》671. 1a—5a 引《登真隱訣》；DZ1380《上清太上黃素四十四方經》，11b。

⑨ 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, pp. 121—122。

⑩ DZ1032, 106. 3a。

⑪ DZ1380, 4b—5b。

⑫ DZ1016, 5. 5a。



認為弟子必須通過師的測試纔能得獲仙道。葛洪筆下的“明師”一詞在該卷的仙道故事中多次出現，似可證明卷五的內容可能大部分來自舊方士傳統<sup>①</sup>。另一點值得注意的是，早期上清經雖然一致強調傳授規則，但均未詳列傳授儀式程序。也就是說，沒有編纂作為行儀指南的傳授儀典。這可能與方士傳統的秘傳性質有關。我們發現記載傳授儀程序的上清經都是晚出經典，如《洞真太上八素真經登壇符札妙訣》(DZ1324)，它顯然是模仿靈寶科儀而編纂的<sup>②</sup>。

同南方方士傳統的其他經系一樣，上清經系中也有將傳授與設醮結合進行的儀式。《上清河圖內玄經》(DZ1367)大約是南朝時期編撰的一部上清經<sup>③</sup>，經分上、下兩卷，大部分講的是河圖授受儀式。此經將河圖溯源於天上本有的真文，且稱若存思佩戴、供養禮拜或醮祭河圖上的太一(指北極星神)密諱、九皇(指北斗九星神)寶籙，則可使人消災散禍或長生不死。此經強調河圖“非人忽(勿)傳”<sup>④</sup>，修之者須經由師授。授受河圖要“依科”而行，“先具啟告，表奏既竟，設醮獻誠”<sup>⑤</sup>。具體的儀節和儀規如下：

①“凡受河圖，先請九皇內諱，對齋九日、七日、三日、一日，隨時施行。”

②受者“投辭啟告”。若投辭後三日內“山館壇堂，唯清閒靜”，則表明其人可傳。

③師向“無上三天九皇玉帝三元曹”奏上“拜授河圖寶文上清隱諱諸表一通”。《上清河圖內玄經》提供了表文樣本並說明其體式，表文

① 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, pp. 123—124.

② 參見呂鵬志,《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》,頁 123—132。

③ 經中所載表文提到道書中古靈寶經首先使用的“天尊”一詞(參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome II, p. 3),故其編撰年代不會早於五世紀。表文又提到六朝行政區劃用語“州、郡、縣”,故知此經不可能是隋唐之作。Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 將此經的年代斷於唐(p. 595),不知以何為據。

④ DZ1367, 1. 1b.

⑤ 同上, 1. 2b.

完全是依照天師道章文寫的(參見本書第六章)。

④“讀表畢，乃筆鎮上，操復如法，唯未復爐。”

⑤“仍讀籙前鞠令，次受後諸官。每一官，師云度，弟子伏，稱名受。”

⑥“受竟，起再拜，亦可九拜。”

⑦“畢，拜伏，師咒勅諱符。”

⑧“畢，卷授予弟子。男左手，女右手，取，繞腰後，度三過，插懷中。”

⑨“又拜，九叩搏，都畢。”

⑩“師起，上香，復爐，出。”

⑪“出後設醮”<sup>①</sup>，也可不於“復爐，出”後馬上設醮，而是在此“前後擇王相之辰”舉行。《上清河圖內玄經》單獨設立條目(即“香燈謝文四”條<sup>②</sup>)，詳細記載了設醮的程序、所讀謝文及相關法則。該醮儀所請之神主要是九皇君(包括北斗七星君和輔、弼二星君)及其夫人，所以後來又稱《九皇醮儀》。中唐科儀明師張萬福撰《洞玄靈寶道士受三洞經誡法錄擇日曆》記錄了受“河圖寶籙”的曆日，注明“出《九皇醮儀》”<sup>③</sup>，所指應當就是《上清河圖內玄經》中的醮儀。請神之前“臨目存見九星神在天上”，與《太上靈寶五符序》所載醮祝之儀(參見本章下文)通過存想請神的作法相似。儀式的主體部分是讀很長的謝文，期間“三拈三上酒”，合成九獻之禮，相當於三獻禮的三倍。九獻禮畢重新啟祝神靈垂恩開導，並請賜餘酒一杯飲之。和其他方士醮祭一樣，最後的儀節照例是送神。謝文似乎模擬靈寶齋的方懺之辭，不過所列舉的罪名頗具中國特色，與佛教色彩濃厚的靈寶齋懺辭有差別。《禮記》指出祭祀有祈福、謝罪、消災三方面的功能<sup>④</sup>，此謝文突出地顯示了醮祭的謝罪功能。比較有意思的是，謝文將傳統祭祀與道教醮祭並

① DZ1367, 1. 12a—16a。

② 同上, 2. 1a—10b。

③ DZ1240, 5b。

④ 《禮記·郊特牲》：“祭有祈焉，有報焉，有由辟焉。”(見[清]阮元校刻，《十三經注疏》，頁1457)

提,以前者為外,後者為內。謝文提到的“天地”、“山川”是傳統祭祀的對象,謝文提到的“五老”、“太一”、“八靈”(疑指稱為“八史”的八卦之神)、“六神”(疑指六甲神)則是道教醮祭的對象。謝文又聲明無力備辦“碧帛麟鳳、玉醴瓊漿”或“鴻鷺”、“蘋藻”一類的醮祭供品,只能“供辦酒脯鹽豉等味”表達款誠之意,這說明方士醮祭比較簡樸,不像國家祭祀那樣大講排場,鋪張浪費。

洞玄靈寶經的先導是葛洪在《抱朴子內篇》中稱引的“靈寶經”,又名“老子入山靈寶五符”。這部舊靈寶經的內容還保存在《道藏》本《太上靈寶五符序》(DZ388)中。據陸修靜《靈寶經目》的著錄,《太上靈寶五符序》蓋係《道藏》編者誤題,原題應為“太上洞玄靈寶天文五符經序”。《抱朴子內篇》所引靈寶經的文字見於《太上靈寶五符序》<sup>①</sup>,表明《太上靈寶五符序》至少有部分內容出於《抱朴子內篇》之前,與《抱朴子內篇》可以互相參證。但《太上靈寶五符序》提到葛洪<sup>②</sup>,且引《抱朴子》<sup>③</sup>,表明此書又有部分內容出於《抱朴子內篇》之後。我們認為,三卷本《太上靈寶五符序》是在東晉時期編成的(參見本書第六章)。

此書收錄了許多服御方(包括服氣和服草木藥),兩篇序文<sup>④</sup>都認為它們源出靈寶五符天文<sup>⑤</sup>。卷上序文追述了靈寶五符天文的傳授史,將方士傳統中不輕傳妄傳的觀念與天文觀念結合起來,稱“神文非

① 參見 Stephen Bokenkamp, “Sources of the Ling-pao Scriptures”, p. 450.

② DZ388, 2. 22b.

③ DZ388, 3. 5a.

④ 卷一之序蓋為舊序,卷三之首的序文蓋為新序。新序以“陵”的口吻寫成,稱舊序為“靈寶上序”(DZ388, 3. 2b-3a)。“陵”指天師張陵的依據有二。一是新序提到“陵昔聞之於東海小童”,與《神仙傳》“張道陵傳”稱天師張道陵曾從東海小童受教相合。二是後世道書(如《猶龍傳》)有天師張陵撰《靈寶五符序》的說法(參見陳國符,《道藏源流考》,頁64;王承文,《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,頁331)。以天師張陵為新序的作者實屬依託。就像《神仙傳》將張道陵說成是煉丹家一樣,新序將天師張陵轉換成了求仙方士,與天師道教會首領張天師的形象差距甚遠(關於天師的兩種不同身份或形象,參見 Kristofer Schipper, “The True Form: Reflections on the Liturgical Basis of Taoist Art”, *Sanjiao wenxian* 4 (2005): 91-113)。他與南方方士傳統中的仙人東海小童有聯繫,東海小童是他的師傅。天師形象的轉變表明新序很可能出自對天師道有所了解的南方方士之手,且時代當在西晉末天師道傳入南方之後(參見本書第十章)。

⑤ 見 DZ388, 1. 6a, 3. 3a.

啟授而攬之者，鮮不為禍也。天書非道同而傳之者，無有不嬰罰於玄都也”<sup>①</sup>。卷下序文引錄霍林仙人韓眾授樂子長的口訣“丹青畫誓信，五八乃一宣”，並注云：“陵昔受之於東海小童，使裂南和之縑五尺，當喻信而受之券。割碧林之帛五尺，當不漏泄之約。南和謂緋也，碧林謂青也。古人貴髮膚，故引珠玉以親之，尊四肢，迴絲帛以任之……天文科法，四十年一傳之，五八者，是其數也。不得其年限而授之，玄都天令，已陳之於後生。慎之慎之！”<sup>②</sup>與《抱朴子內篇》所載三皇文傳授儀對年限和信物的規定相同，均為方士傳統的做法。根據序者的注文，用象徵盟約的縑帛作信物取代過去割髮傷身的做法，是因為仙道“崇道德，保身神”<sup>③</sup>。這是對舊方士傳統所做的一點革新，這種新儀規被後來的上清經普遍接受（參見本章上文）。

卷下序文還詳細陳述了韓眾告示子長的“醮祝之儀”，即受靈寶五符後欲“佩身供養”者設醮祭神的儀式。原文如次：

其醮祝之儀，陳之於左。諸志道求生者，宜薄衣食，而致孝於天靈，苟誠之所竭，孰云不得道乎。備為師帥，親驗其神，故復言情，將慎之焉。一座無常面，隨安處之，宜清齋三日，祭於靜室，若庭壇之間，行事於夜半，屏人於非所，請天官於唇齒言，受傳於丹心。爾乃先燔五會之香，看流芳所歸，氣正上者，中央黃帝先降，氣東流者，青帝先降，氣南流者，赤帝先降，氣西流者，白帝先降，氣北流者，黑帝先降，氣雜散合集，紛紜錯亂者，神女先到。使五火比肩，佈列座前，調火齊香，詳視薰煙。如是靈光之焰，表乎燈燭，冥心之想，彰於通夢矣。若此真靈不能使至，向獲仙復朽骸於泉壤者，陵與子長，豈當以抱惡於雲漢中乎。但方寸不盡，求生不測，而望長延之對，以此希天真之報，亦復費其功夫，故為徒勞也。

肥鳥一頭，酒隨多少，要令三斗以上，令得清醇美者。盛杯十一枚，杯令潔好。曄三枚，其二枚各盛五杯，其一曄盛一杯。一曄

① DZ388, 1. 11a.

② 同上, 3. 3a—b.

③ 同上, 3. 3b.

令在五杯者，下流具五香火，相連於杓前。餘酒別樽，盛著座前。隨杯處肉，餘肉別杓，盛著座前。陳靈寶五符於座後，倒卷，令彷彿其天書。抱朴子曰：登名山，師受經後，欲佩身供養，受者設此醮也。

南和丹繒裂五尺絳，於座後席上，符安其上。割碧林之帛五尺青，於座後上也。覆絳，令符處丹青中間，以為效信。果物為隨豐儉之宜，唯忌以五葷之菜、豬脂之餚，盛席一領。香令有五種，雜和之。若於庭壇施祭，當四面安障，勿令當風，當風靈氣亂。設微火，火以蠟密蓋火氣上，勿令廣照，廣照靈氣散矣。

盛服束帶，跽請。若山林中無大衣者，可闕之。下氣徐聲奉請：

某年某月日，州縣鄉里男女生某甲，年若干歲，受道士某郡某甲太上靈寶五符文，依大道科法，奉請五帝君。請（“請”字疑涉上句衍）已清齋三日，宰鴻鷺之鳥，潔整身神，虛心伺迎上皇天尊。某身三魂七魄三官真人，上到九天之宮、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、八方之天、五帝真人之庭，具陳告齋，暫降於某郡縣鄉里中，臨氣五符之真，敬微禮薄饌。

言畢，再拜，向座而伏，良久乃起。又跽方，更請上神：

奉請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。

奉請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。

奉請降中央含樞紐黃帝君、太帝真人、子丹黃庭戊己、天蒼玉女，中央諸靈官。

奉請降西方曜魄寶白帝君、明石七氣天君、元氣大夫、太上白素玉女，西鄉諸靈官。

奉請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。

奉請降文命夏禹帝君、五嶽靈山真人、江河四瀆靈官、地仙玉

女，用里先生諸仙官。

請一帝到，輒一再拜，凡六再拜也。送帝亦如初請時，但除“奉請”二字，改云“上勞某帝”，便再拜。迎送去來，都十二再拜，醮祀道畢矣。請畢，上酒，更燒香，徐自陳曰：某以胎生肉人，枯骨子孫，生長濁世，穢氣澆聚，積罪河海，抱咎深重。自有識以來，尊仰大道，心希真氣，以自歡樂。而精神微薄，未能上暢，常守心念善，敢有違越。特恐絲髮之進，懼隕墜九泉，天願幸會，奉見靈寶文。真書浩大，祕藏玄臺，是以不敢輕執竊佩，以虧真科。即日修齋，告祭於五帝、諸君丈人，以定神契丹青之信。當喻誓之券，為效為信，約不漏泄，天親地愛，傳出五八，無中宣授，明於科法。某志遁山林，不願榮華，佩符登山，當令某所向無前，金破石開，採藥不得隱匿，縱天橫地，從心所欲，山精頓伏，虎狼逃竄，令使役鬼神，長生久視，靈氣衛護，祇邪亡命，疫螫不彰，魍魎遠避，如是受上天之佑，靈氣之助，神長守身，令三屍消去，太帝流恩，眾庶不勝洪濟之施。又上酒，若自宜有所啟，隨意陳之。此文是其旨略耳。然香送神。<sup>①</sup>

試將儀式的基本程序和相關規定略述如下。醮祀神靈之前當清齋三日。於靜室或庭壇安神座，燒五會之香，目的是降致五方帝君和神女，通過煙之流向可知何方帝君先到。擺設祭品酒肉果物。倒卷靈寶五符，如天書之狀，陳於神座之後，處信物丹青中間。盛服束帶，跪請帝君神女。先陳辭“奉請”，稱身中之神上到諸天告請神靈下享“微禮薄饌”。次依方位請各方帝君神女，每請一方則再拜一次。然後送神，送法如請神之法，惟改“奉請”為“上勞某帝”。醮禮完畢之後再燒香自陳，表示堅守盟約，絕不洩漏，祈神佑護己身。上述儀式是目前所

① DZ388:3.3b—7b。

知最早被詳盡記錄的醮儀<sup>①</sup>。它是早期南方方士在傳授活動結束以後舉行的儀式，其中有不少儀法或儀規與南方方士傳統的其他傳授儀文獻相合。如《陶公傳授儀》所載方士傳授儀式（參見本章上文）與《太上靈寶五符序》所記相合或相近之處甚多，表明靈寶五符的傳授及醮祝屬於南方方士的儀式傳統。如關於信物，《陶公傳授儀》用信絹一匹或三匹，與《太上靈寶五符序》所說的丹青繒帛都屬於絲綢類物品；關於傳授年限，《陶公傳授儀》也規定“必限五八”，即四十年一傳（又參見本書第七章）；關於傳授場所及用具，《陶公傳授儀》安三香火，敷席或案，陳列杯盤（或作“杵”）；關於飲食祭品，《陶公傳授儀》也用酒，且數量同為三斗以上，同時配搭果、菜或脯（又參見本書第四章）；關於儀式動作，《陶公傳授儀》也包括“跽”（或“跽白”、“長跽”）的作法。獻酒是醮儀的必要事項，《太上靈寶五符序》和《陶公傳授儀》所記方士之醮都有獻酒儀節。不過這樣的醮僅屬於傳授儀法的一部分，尚未成為獨立的儀式。醮儀祭品通常用牲肉與酒相配（參見本書第四章），《陶公傳授儀》所載“授受禁山符法”用羊、雞、魚還算普通，《太上靈寶五符序》之醮用鴻鸞之鳥作祭品則有些特別。按，《太上靈寶五符序》假託仙人韓眾授樂子長的詩訣曰：“鴻鸞千歲羽，用茲致天真。”注云：“鴻鸞者，駕也。其鳥壽千年，古人皆享之，以致天神也。一名駕鵝，一名天蓋，一名白鴻。若無此鳥者，鶴亦可用。鶴亦名鴻，俱壽千歲也。駕不殺生，而惡蟲伏之，是其以性震邪也。老而聲清，是其神氣潔也。欲致天人，當以精鳥，方類相求，迴降必矣。”<sup>②</sup>鴻鸞可能是為祭請的神提供坐騎，

① 關於該醮儀的研究，可參 Maxime Kaltenmark, “Quelques remarques sur le T'ai - chang ling - pao wou - fou siu”, *Zinbun, Memoirs of the Research Institute for Humanistic Studies* 18 (1982): 1-10; K・M・シベル,《靈寶科儀の展開》,收入酒井忠夫、福井文雅、山田利明編,《日本・中國の宗教文化の研究》(東京:平河出版社,1991),頁157-167;山田利明,《六朝道教儀禮の研究》,頁57-65;王承文,《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,頁808-811; Gil Raz, “Creation of Tradition: The Five Talismans of the Numinous Treasure and the Formation of Early Daoism”, pp. 363-446.

② DZ388, 3. 3b. 《雲笈七籤》:“太虛真人曰:鴻者,羽族之總名也。其鵠、雁、鵠、鷗,皆曰鴻鸞也。古謂曰:鴻鸞十年鳥,爲肴致天真。五帝銜月華,列坐空中寶。(此古之漁父謠也。)”(DZ1032, 23. 17b)

故稱為“駕”。而謂“駕不殺生”，顯露出方士貴生重生的觀念。但鴻鷺本身卻被宰殺，其肉分置於杵中。這正是祭祀儀式的普遍作法，即滅除活物的生命，使其成為神可享用的祭品<sup>①</sup>。從這一點來說，《太上靈寶五符序》所記南方方士之醮本質上就是一種祭祀儀式。當然，《太上靈寶五符序》也提到忌用“五葷之菜、豬脂之餽”，初步顯露出改變中國古代祭祀傳統的跡象。但無論如何，《太上靈寶五符序》用酒肉醮祭神靈的作法與反對酒肉祭祀的早期天師道完全殊途異轍，它表明南方早期方士並未像天師道那樣拋棄傳統祭祀儀式，也未做多少改革。不過有意思的是，《太上靈寶五符序》所載方士之醮卻包含天師道的內容（參見本書第六章），證明它可能是天師道傳入南方後寫成的。

洞玄靈寶經系的正式出現是在《太上靈寶五符序》問世數十年之後，比上清經的問世大約晚三十年。陶弘景《真誥·敘錄》記載，葛洪從孫葛巢甫在東晉隆安（397—402）年間“造構靈寶，風教大行”<sup>②</sup>。根據這個記載，葛巢甫就是古靈寶經的最早編撰者。自葛巢甫造經以後近四十年間，靈寶經增衍甚夥，新舊合計有“五十五卷”，其中有不少偽濫之作。劉宋高道陸修靜有鑒於此，對新舊 55 卷靈寶經做了甄別和整理，於元嘉十四年（437）編成《靈寶經目》，並撰序文一篇（即《雲笈七籤》卷四所收《靈寶經目序》）<sup>③</sup>。陸修靜剔除了他認為不可信的偽濫之作。他編訂的《靈寶經目》分為“元始舊經”（簡稱“舊經”）和“葛仙公所

① 參見 Catherine Bell, *Ritual Perspectives and Dimensions*, p. 112.

② DZ1016《真誥》，19. 11b.

③ 從陸氏《靈寶經目》可以瞭解古靈寶經的經名及卷數等情況。但陸氏經目未收入現存明《道藏》。法國學者馬伯樂最早指出唐代敦煌殘抄本 P. 2861 號上載有陸修靜的目錄，共計 20 多種經名，參見 Henri Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises* (Paris: Gallimard, 1971), p. 348。其後，日本學者大淵忍爾通過綴合 P. 2861 號和 P. 2256 號抄本，並對勘 P. 2337 號《三洞奉道科誠儀範》中的“靈寶中盟經目”和《無上黃籙大齋立成儀》卷一中的“齋壇安鎮經目”，使陸氏《靈寶經目》基本得以復原。參見 Ofuchi Ninji, “On Ku Ling - pao - ching”, pp. 33 - 56。根據《靈寶經目》，我們可以從現存的衆多靈寶經中辨識出一批晉宋之際成書的古靈寶經。而且，通過比較《道藏》本、敦煌抄本與《無上秘要》、《笑道論》及其他典籍之引文，還可以在一定程度上推斷古靈寶經經文的原貌及其演變。詳參大淵忍爾在“On Ku Ling - pao - ching”一文中對 27 篇早期靈寶經所做的文獻考訂。在大淵忍爾所做研究的基礎上，柏夷又編撰了 27 篇早期靈寶經的簡明內容提要 (Stephen Bokenkamp, “Sources of the Ling - pao Scriptures”, pp. 479 - 485)。



受教戒訣要及說行業新經”(簡稱“新經”)兩大類。舊經指元始天尊演說之經,新經指太極真人徐來勒傳給仙公葛玄的經典。元始舊經分為“十部”,共有 36 卷,包括“已出”經 21 卷和“未出”經 15 卷。“未出”一語表明,陸修靜撰《靈寶經目》時,它們尚未問世,僅僅是有目無書。仙公新經共有 11 卷,包括《太上洞玄靈寶天文五符經序》(《道藏》本《太上靈寶五符序》分作三卷)一卷。也就是說,陸修靜編《靈寶經目》時,“已出”元始舊經和新經合計有 32 卷(後分衍為 35 卷或 36 卷),現代學者通常將這些經典稱為“古靈寶經”。“舊經”與“新經”之稱表明“舊經”的問世年代稍早於“新經”,兩類經典的經文中也存在年代早晚的證據。如新經之一《太極左仙公請問經》有大量篇幅是對元始舊經之一《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》的敷衍或徵引,另一部新經《太上洞玄靈寶真文要解上經》實際上是元始舊經《元始五老赤書玉篇真文天書經》的注本,這就證明新經很可能是對元始舊經的闡釋和進一步發展,其形成時間比舊經稍晚<sup>①</sup>。元始舊經中的“已出”經可能大部分都是東晉隆安年間造構的,但不一定僅出自葛巢甫之手。新經除《太上靈寶五符序》外,可能都是在元始舊經產生之後至 437 年陸修靜編《靈寶經目》這一段時間寫成的<sup>②</sup>。

古靈寶經與南方方士傳統有非常深厚的關係。古靈寶經作者將靈寶經的傳授與南方著名方士葛玄(號“葛仙公”)、鄭隱、葛玄從孫葛洪聯繫起來,聲稱靈寶經是由太極真人徐來勒傳葛玄,葛玄傳鄭隱,鄭隱傳葛洪,後來葛洪從孫葛巢甫得到了這些經典,世世錄傳不絕<sup>③</sup>。撇開神話色彩較濃的太極真人徐來勒和仙公葛玄不論,這個傳授譜系至少可以說明古靈寶經與葛洪一系方士關係密切。事實上,葛洪《抱朴子內篇》記載的南方方士傳統已被證明是靈寶經的重要來源之一<sup>④</sup>。如前所論,《太上靈寶五符序》中還保存着葛洪見到的靈寶五符經及相關方術,此書在《靈寶經目》中列為仙公所受新經之首,名正言順地進

① 參見王承文,《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,頁 99—107。

② 參見大淵忍爾,《靈寶經之基礎的研究》,頁 73—218。

③ 參見王承文,《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,頁 87—89。

④ 參見 Stephen Bokenkamp, “Sources of the Ling-pao Scriptures”, pp. 449—456。

入了洞玄靈寶經系，即為有力證據之一。

古靈寶經直接吸取了南方方士的醮祭儀式，只不過做了一些增飾而已。

靈寶舊經《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷下“元始靈寶五帝醮祭招真玉訣”條<sup>①</sup>實際上就是《太上靈寶五符序》卷下所載方士醮祝之儀的新改編本，前者的儀式程序和所用祭品、信物與後者基本一致，抄襲之跡非常明顯。與《太上靈寶五符序》比較，《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》新改編的醮儀增添了下列一些內容：

①《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》記載的是受靈寶五篇真文後三年一醮靈寶五帝靈官的儀式，也就是說用靈寶五篇真文替換了原來的靈寶五符。五篇真文載於古靈寶經之首經《元始五老赤書玉篇真文天書經》(DZ22)，是按五個方位羅列的篆形符字，總稱“五篇真文”。就符形來看，五篇真文實際上是《太上靈寶五符序》所載五方靈寶符的變體，即將後者的各方之符從中剖分為二而已<sup>②</sup>。

②與《太上靈寶五符序》聲稱醮祝之儀由仙人韓眾傳出不同，《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》“元始靈寶五帝醮祭招真玉訣”條假託新編的醮祭招真儀訣出自太上道君之口。條目開頭有小序，講明三年一醮的緣由。序文冠以“道言”二字，“道”即太上道君之省稱。其文曰：“道言：靈寶赤書五篇真文，篇鎮一方，皆元始自然之書，五老以五帝侍衛，五方靈官掌錄禁限。一年三開，眾仙慶真。玄科舊典，上宮諸真人及五嶽神仙，三年一奉靈寶五帝靈官，鴻鸞之鳥，香酒甘果，上獻天真，以存靈炁。後學常能爾者，則靈寶五帝感乎精神，五方靈官當之喜欣。凡禮無濃薄，意從中來，苟有至誠，人神感焉。故書其品式，祕而修行。”<sup>③</sup>意思是說，上宮諸真人及五嶽神仙遵從稱為“玄科舊典<sup>④</sup>”的靈寶赤書五篇真文，三年一次向侍衛真文的五帝靈官奉獻飲食。地上後學道士如能模仿真仙，則可以人神相感，招致五帝靈官。

① DZ352, 2. 20a—2. 28b。

② 參見 Stephen Bokenkamp, “Sources of the Ling-pao Scriptures”, pp. 455—456。

③ DZ352, 2. 20a—b。

④ 玄，天也。舊典，指元始舊經。

③擇日：“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。”<sup>①</sup>陸修靜編撰的靈寶傳授儀典《太上洞玄靈寶授度儀》借用了這裡的設醮時日<sup>②</sup>。

#### ④場地佈置：

建王之日，於靈嶽作高壇，四方簡纂，東、西、南、北、王上，開五門，安五榜，榜言如左：

東方榜青書言。

九炁青天安寶華林青靈始老蒼帝君、九炁天君、太上真王、青腰玉女、東鄉諸靈官，青華元陽門。安東面門。

南方榜赤書言。

三炁丹天梵寶昌陽丹靈真老赤帝君、朱丹三炁天君、元氣丈人、朱宮太丹玉女、南鄉諸靈官，洞陽太光門。安南面門。

中央榜黃書言。

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。

西方榜白書言。

七炁之天七寶金門皓靈皇老白帝君、明石七炁大夫、太上白素玉女、西鄉諸靈官，通陰金闕門。安西面門。

北方榜黑書言。

五炁玄天洞陰朔單鬱絕五靈玄老黑帝君、玄滋五炁天君、太上靈君、夜光玉女、北鄉諸靈官，陰生廣靈門。安北面門。

眾真榜紫書言。

九天眾靈、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，法玄都上宮五氣之門。上仙眾真非正方之門出入，

① DZ352, 2. 20b.

② 參見 DZ528, 2b.

皆從中央黃帝門右也。<sup>①</sup>

該醮祭儀式不像《太上靈寶五符序》所載之醮在靜室或庭壇舉行，而是在山嶽高壇之上，相應的設施簡、纂、門、榜均不見於《太上靈寶五符序》。陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》參考借用了這裡的場地佈置法<sup>②</sup>。

⑤供品鴻鷺、酒、香火與《太上靈寶五符序》所記相同，但稍加了一些說明：鴻鷺“令熟”；香酒“五斗，每令清香”；香爐“每令新好，相連安之”。

⑥所請諸神名目與《太上靈寶五符序》所記大同小異，除各方神前加五老之外，第六組神增加了九天眾靈，除去了夏禹帝君、角里先生諸仙官。

⑦書簡、安簡、讀簡、埋簡：請神前將五帝眾真（實為六組神）名號朱書於五簡，安於五香火之下。請神時依次讀簡，迎神奉降。送神畢將簡“埋山五方”，或“取簡，隨方埋著五門下，眾真簡埋於中央門”。按，《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》在其他條目中載有“投刺”之儀<sup>③</sup>。此所謂簡是將五帝眾真名號“朱書白銀木刺上”，故書、安、讀、埋簡文的儀式與“投刺”儀實有相似之處。投刺與投簡蓋屬同類儀式，故有時二者並舉<sup>④</sup>，有時互相指稱<sup>⑤</sup>。

⑧請神後上酒燔香並自陳啟，惟陳啟之辭略有不同。所謂“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。常恐罪身沉頓囂穢，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”<sup>⑥</sup>，其中有部分文字又見《太上洞玄靈

① DZ352, 2. 20b—22a。

② 參見 DZ528, 2b—3b, 7b—8a。

③ 參見 DZ352, 1. 8a—17b。

④ 參見 DZ410《太上洞玄靈寶眾簡文》，1a。

⑤ 參見 DZ1327《洞真太上三九素語》，6a—9b。又參呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S. 203 考論》，頁 120。

⑥ DZ352, 2. 26b。

寶諸天內音自然玉字》(DZ97)等其他古靈寶經。

另一部元始舊經《太上無極大道自然真一五稱符上經》卷下載有祭致八史和祭致六甲陰陽之神的儀式，其源蓋出《抱朴子內篇》記載的方士傳統。《抱朴子內篇·雜應》談到的召神問卜之法中，已明確提到祭致八史以“預識未形”，又提到召六陰玉女以供役使（參見本書第四章）。《太上無極大道自然真一五稱符上經》將兩種致神法都與靈寶五稱符聯繫起來，認為吞服或佩戴五稱符是召致兩類神靈的前提。此經將致八史的方法按功能分為兩種，一種可以向八史請問神仙長生之道，另一種則可以役使八神，變化隨意。前一種方法與祭祀密切結合：

當於家分為八方十二辰，辰上及門外左右，各種通神芝草，凡十四株。取奏畫八卦，作玄洞通靈符於八方，五稱符著堂中中梁上，令人通神靈。一門之內，男女兒童同心，昭然如日月，坐知四方，長生不老，致神仙。清除堂中為齋室，方二丈四尺，分等為八方十二辰。取章拒十四人，先取直門者於堂樞外，禁百邪不得入於內。次取十二辰，從寅始，於堂前各刻為人，得陽者為男，陰者為女，各安著堂中。辰上鑿地作塹，令平其頭，子當於中央。先以春分時五寅日，取蘭艾作湯沐浴，至五卯日，取水釀菊作漿於寅卯地。至後日，取章拒。當取之時，清除其傍，以小席為座，作十四藉處，燒香，各祭以酒脯，再拜咒曰：

章拒之生，體廉身貞，守宮十二，氣通神靈，今當與子，俱合神卿，與子為友，同遊某嶽之陽，呼子當應，問子當唱，約不相欺，合契為盟。

三上酒畢，收祭。握其根刻為人，隨成名之，別其男女。明旦，天值東井日，於戶前長跪，自說：曾孫某甲，以今日沐浴畢，入室施安章拒。須至五稱之日，各取其筆，以其日書符，隨法著之，五符凡十日。畢即時燒香。至日，各祭章拒於辰上。先以其字呼之，咒曰：某君通神靈，今與君同字，十二辰六旬之後，當應人十二日。祭畢，後但自燒香，存念八史，識其姓字，並取白華，乾治，服方寸匕於堂中以通身神，與史共為友。後得天值東井日，解符輒出。沐浴畢，還著之。至後日復出如法。凡五沐浴，令滿一百二

十四日，神皆已至，或已聞其聲，或已見其形，如圖狀。明旦祭之堂樞下，神輒與子共語。<sup>①</sup>

可見，不僅要祭八史於堂樞下，還要預先祭用以溝通八史的章拒（用章陸之根刻成的人形）。祭品用酒脯，與《抱朴子內篇》所述相同。祭法遵照方士醮祭的常例，先後共三次上酒。祭章拒後燒香存念八史，滿一百二十四日後即可聞八史之聲，見八史之形。所謂八史之形“如圖狀”，蓋即《抱朴子內篇》提到的《八史圖》。後一種方法是將五稱符及章拒着所臥帳中，每旦向章拒拜祝。致八史的兩種方法都離不開符的通靈功能，所使用的符主要是五稱符和“八威勝符”（又稱“玄洞通靈八威神符”），二者在《抱朴子內篇》中合稱“八威五勝符”。致六甲神也離不開酒脯之祭，不過具體作法與致八史的方法不同：

用百日之限，及通神草各不同也。六甲齋法，以四時日佩符，一年之中乃畢。六甲尊於天，五斗為六甲職吏耳。一千二百四十日，應得六甲父母，六甲通靈圖、通靈符、寶籙圖，乃可致神，役使之耳。六甲父母，得所處嶽分屬之山陽地者。凡山亦有應知山精所屬之嶽，乃可用耳。此父母一名鬼箭，一名鬼督郵，一名獨搖。取其根，根有十三魁，一大魁在中央，名六甲父母，十二魁各在四面十二辰上，處陽為六甲，陰上為六丁。丙戌庚壬隨甲，乙巳辛癸隨丁，此陰陽相配也。取其根，各刻為人，如圖狀。識其辰入室，以中央字為魁剛聖主，六甲父母十二人，皆令得本辰，各各為六甲。至甲日，各祭以酒脯。前至三月三日，取虎頭毛，種之中庭中央，以羊鳥血灌之。又生六甲父母，又有十三株，下亦有魁，其色正青，汁亦青。取其汁，書通靈符。諸所應書，並用其汁。書畢，取其根，治為散，於堂中，各以其日，服以井花水。日出服符，日中服散，皆如圖狀。三年之後，五符著堂四壁，黃帝符著中央梁上。道成之後，各盛以五綵囊，秘室中也。<sup>②</sup>

值得注意的是，《太上無極大道自然真一五稱符上經》中的致八史

① 《中華道藏》，第3冊，頁198。

② 同上，第3冊，頁199。

法和致六甲神法之後都有託諸仙公的注語。前者謂“勤立善功，功滿三百，即延命千歲矣。善功謂濟危救命者也。不須役使六甲矣。學仙務長生昇度，度世為急也。年壽有限，常不待人，常與年競，庶幾免死矣”<sup>①</sup>，後者說“學道得成，天地神靈、三界大魔王官屬，皆來役使，何煩致之哉，不必當醮六甲也。求仙者以昇騰雲漢，駕龍為先也”<sup>②</sup>。注文明顯批評《太上無極大道自然真一五稱符上經》醮祭致神以供役使的方術，肯定不是原經的內容，而是後人的批語。按《靈寶經目》分靈寶經為“元始舊經”和仙公所受“新經”兩大類，元始舊經提到仙公的地方不多<sup>③</sup>，我們推測這裡的注文出自新經作者之手。注文可以增加我們對早期道教醮儀的認識：一是祭致八史和祭六甲陰陽之神其實就是早期道教醮儀之一種，《洞玄靈寶道學科儀》“醮請品”所列醮儀名目中有六甲醮<sup>④</sup>，指的應當就是《太上無極大道自然真一五稱符上經》中的祭致六甲神法。二是靈寶新經作者更看重成仙，對醮祭致神的作法持反對態度，與靈寶舊經直接取用舊方術的做法稍有不同。

古靈寶經也吸收了洞神三皇經系和洞真上清經系的若干內容<sup>⑤</sup>，大大豐富了它從葛洪一系方士承襲的方士傳統。古靈寶經還首次提出了“三洞”之說，將代表南方方士傳統的三大經系做了綜括整合（參見本書第十二章）。後來用於道書分類的“三洞”一詞最早見於古靈寶經。靈寶“舊經”《洞玄靈寶自然九天生神章經》（DZ318）、《上元金籙簡文》和“新經”《上清太極隱注玉經寶訣》（DZ425）、《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》（敦煌本）都明確將洞真、洞玄、洞神分別與上清經

① 《中華道藏》，第3冊，頁198。

② 同上。

③ 參見神塚淑子，《六朝靈寶經に見える葛仙公》，收入麥谷邦夫編，《三教交涉論叢》（京都：道氣社，2005），頁1—46。

④ DZ1126, 2. 4a.

⑤ 參見 Poul Andersen, “Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism,” pp. 1–24; Stephen Bokenkamp, “Sources of the Ling-pao Scriptures,” pp. 442–449.

(常總稱為“大洞真經”或“大洞”<sup>①</sup>)、靈寶經、三皇經(常總稱為“三皇天文”或“皇文大字”)相配。古靈寶經對“三洞”一併推崇,認為“三洞寶經”都是“自然天文,並是度身昇玄之法”<sup>②</sup>。而且,在古靈寶經的作者看來,靈寶經兼涉三洞,所以靈寶經可稱為“三洞寶經”,授受靈寶經的師徒分別可稱為“三洞法師”、“三洞弟子”<sup>③</sup>。

古靈寶經繼承和發展了南方方士傳統的“天文”觀,在此基礎上產生了新的儀式觀念。根據古靈寶經的描述,所有靈寶經就其本源來說都是神聖的“天書”,又稱靈寶“天文”<sup>④</sup>。它們並不是人撰寫的,而是天上之炁凝結成文,有各種神奇功能。十部“元始舊經”最初都是不可辨識的“飛天書”<sup>⑤</sup>,因係由元始天尊演繹出來而稱為“元始舊經”。而葛仙公所受“教戒訣要及說行業新經”基本上是對“元始舊經”的敷衍和闡釋<sup>⑥</sup>,乃“仙聖口訣相傳”,其本亦出於天書“舊經”。靈寶科儀也被說成是天上的產物,原隱含於靈寶“天文”中,秘藏在天宮,經過若干劫纔由聖真傳授降顯於世。《元始五老赤書玉篇真文天書經》是佔據首要地位的靈寶“天文”之一,“舊本封於玄都紫微宮,眾真侍衛,置立玄科,有俯仰之儀”。經過龍漢、延康、赤明、開皇、上元這“五劫周末”,纔由元始天尊“傳太上大道君、高上大聖眾、諸天至真”<sup>⑦</sup>。《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(DZ352)是專門解說《元始五老赤書玉篇真文天書經》的“元始舊經”之一<sup>⑧</sup>,此經依次羅列了靈寶大戒和若干儀訣,均假

① 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome II, pp. 29–30.

② 《上元金籙簡文》A0(輯自《永樂大典》殘本《靈寶三元威儀經》),參見呂鵬志,《靈寶三籙簡文輯考》(法國高等研究學院演講稿,2006年3月16日)。

③ 參見王承文,《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,頁235—239。

④ 參見呂鵬志,《早期靈寶經的天書觀》,收入郭武主編,《道教教義與現代社會國際學術研討會論文集》(上海:上海古籍出版社,2003),頁571—597。

⑤ 敦煌寫本《太上洞玄靈寶空洞靈章經》,載《中華道藏》,第3冊,頁64。

⑥ 參見王承文,《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,頁99—107。

⑦ 見 DZ22.3.15a。

⑧ 關於“玉訣”一詞的含義,參見敦煌寫本(梁)宋文明《靈寶經義疏》(又名《通門論》),載《中華道藏》,第5冊,頁513。



託是太上大道君稟承元始天尊之意所告<sup>①</sup>，文字內容由上聖從《元始五老赤書玉篇真文天書經》或十部“元始舊經”<sup>②</sup>演繹而出，屬於神聖的天上儀式。元始舊經之一《太上靈寶諸天內音自然玉字》(DZ97)所載東、西、南、北四方三十二天(每方各八天)符文是一種模仿佛教陀羅尼咒語的靈寶“天文”，稱為“大梵隱語”。元始舊經《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》<sup>③</sup>就是與“大梵隱語”密切相關的儀典，此經從“大梵隱語”中演繹出了誦經修齋的儀式。另一部元始舊經《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》(DZ369)則在四方天文“大梵隱語”的基礎上添加了中央天文，演繹出了以五方天文“安靈鎮神”的度亡儀式。又，元始舊經《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》明確指出《三籙》<sup>④</sup>和《三元品戒》<sup>⑤</sup>這兩部元始舊經中隱含着“普教科儀”<sup>⑥</sup>。我們從這兩部經過校補復原的古靈寶經的確可以發現大量科儀內容，它們都是主述靈寶齋的重要儀典。按《上元金籙簡文》序言的說法，三籙簡文的240條威儀原本秘藏於天上的三元宮中<sup>⑦</sup>，有玉童玉女侍衛，經過四萬劫纔由元始天尊傳給太上大道君。《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》後序稱三元品戒謝罪上法原秘藏於上三天玄都三元宮中，萬劫之後始由元始

① 所謂“道言”、“道告”、“道語”中的“道”係太上大道君之省稱。

② DZ22《元始五老赤書玉篇真文天書經》2.15a—b和DZ352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》1.1b都提到了“十部妙經”，即《靈寶經目》所說的十部“元始舊經”。

③ 《中華道藏》，第3冊，頁325—330。

④ 即《上元金籙簡文》、《中元玉籙簡文》、《下元黃籙簡文》之總稱。參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》。

⑤ 即DZ456《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》之簡稱。主述靈寶三元齋儀的《太上大道三元品誠謝罪上法》(DZ417)事實上原屬《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》的一部分(《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》末段文字稱“今以三元謝罪之法相付”，已明示此經包括謝罪上法)，後被《道藏》編者分出單行。參見呂鵬志，《靈寶三元齋——〈太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經〉考校研究》，待刊論文。

⑥ 《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》：“天尊曰：‘普教科儀，隱在《三籙》、《三元品戒》。《三籙》乃眾經之端，已出於世，亦當相降也。’真曰：‘《三籙》為是金籙、玉籙、黃籙耶？’”(DZ325, 8a—b)

⑦ 80條上元金籙簡文威儀藏於上元宮，80條中元玉籙簡文威儀藏於中元宮，80條下元黃籙簡文威儀藏於下元宮。

天尊告示太上道君<sup>①</sup>。

與靈寶科儀源出天上的觀念相應，三籙簡文還提出了“自然威儀”說。根據我們的考證，三籙簡文在《靈寶經目》中分別題為“太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經”、“太上洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然真經”、“太上洞玄靈寶黃籙簡文三元威儀自然真經”，《靈寶經目》還將三篇經文用簡稱總題為“威儀自然三卷”<sup>②</sup>。現存金籙簡文和玉籙簡文的序或跋多次提到“威儀自然真經”或“自然威儀”。“自然威儀”顯然是一個集中反映三籙簡文之性質的關鍵詞。“自然”與“人為”相對而言，“自然威儀”就是指未經人造作的莊嚴儀式。之所以稱為“自然威儀”，是因為這些威儀出於靈寶“經”，而靈寶“經”從本源上來說就是由天上元氣自然凝結而成的“天文”，所以源出靈寶經的儀式相應也就是“自然威儀”。“自然威儀”說顯然進一步強調了靈寶科儀的神聖性。又根據《元始五老赤書玉篇真文天書經》(DZ22)、《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(DZ532)、《洞玄靈寶玉京山步虛經》(DZ1439)等古靈寶經的說法，地上道士所行儀式其實就是對天上聖真所行儀式的效法。這也強調了靈寶科儀源出天上的神聖性。

古靈寶經作者還預先擬定了一些尚存於天上而未降於世的“未出”靈寶經，從經名來看就知道大多數都與方術有關(參見《靈寶經目》)。大約在南朝後期弘揚靈寶經的道士補撰了一些“未出”靈寶經，明《道藏》尚有部分收存<sup>③</sup>。它們是南朝後期南方方士傳統及其儀式得以繼續被承襲和保留的重要文獻依據。如《洞玄靈寶丹水飛術運度小劫妙經》約略提到仙真的傳授儀式：“赤松子其年十月五日受大洞寶章、三十六部妙經、三洞真科、道德要戒於玄都寶城山中，破金投魚，蛟龍結鉤，登壇畫一，寶信為質，用飛雲錦百尺、玉札二枚、金龍二口、魚

① 參見 DZ456, 31a—38a。

② 參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》。

③ 參見 DZ320《洞玄靈寶丹水飛術運度小劫妙經》、DZ322《太上靈寶天地運度自然妙經》、DZ361《太上洞玄靈寶八威召龍妙經》、DZ1118《太上洞玄靈寶飛行三界通微內思妙經》、DZ338《太上洞玄靈寶宿命因緣明經》、DZ37《元始天尊說變化空洞妙經》。

一雙、劍二十四具、白素四十尺、五方明鏡以度其文。”<sup>①</sup>此正是方士傳授儀效法的作法。《太上靈寶天地運度自然妙經》末尾假託“道言”說：“傳受之科，如吾稱舊典，清齋二十四日，別齋上金五兩、丹地錦百尺，以為盟誓。受者奉而行之，若不依科而妄傳，則風刀考罰矣。受者辛勤詳慎之哉。”<sup>②</sup>這些話明顯是直接抄襲上清、靈寶經中有關方士傳授儀規的文字。《太上洞玄靈寶八威召龍妙經》卷上載“施請祝龍”以“卻洪滅災”的儀式，下卷述其“根原”。儀式分三種，一是八節日誦契法，二是四時日投水簡法，三是八威策文法。前兩種儀式與《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》所載四時八節投刺（按即五篇真文簡）或投龍簡似有直接關係，第三種儀式與該經卷上“靈寶八威神策玉訣”條則有直接關係，蓋由後者增衍改編而成。《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》未載策文，但在《太上洞玄靈寶八威召龍妙經》中尚有保存，由此可瞭解召龍策文的主要內容。策文如下：

上古上皇元始天尊、始生元君、元素太真、太素元一君、三素高神、靈寶元始君、元始丈人大帝、玉清神師、景陽先生、泰清玉歷太真大聖大仙君、五嶽地仙、靈山道君，某甲本生某郡縣鄉里，屬某天，被某宿，封某嶽先生某官道士。伏聞八威神策以召龍王，元始生養，特蒙高真，賜為封合，上名帝籍，削去死根，威神侍衛，群魔卻行，周歷諸海，任意縱橫。如文律令。<sup>③</sup>

《太上洞玄靈寶八威召龍妙經》規定修靈寶齋時佩戴八威策文在身，“三部八神在左，策文在右”。又規定策文外附符、百八十海精龍王丈人真行和元始天尊演出的“度大小劫盟文”一道。此經給出的“度大小劫盟文”實際上是一道傳度盟文，與方士傳度盟文（參見本書第七章）和受方士傳授儀影響的天師道盟文（參見本書第十章）頗有相似之處。該盟文反映八威策文與其他一些古靈寶經（包括《靈寶經目》著錄的“已出”經《洞玄靈寶二十四生圖經》和“未出”經《大小劫經》、《太上

① DZ320, 11b—12a。

② DZ322, 7a—b。

③ DZ361, 1. 7a—b。

洞玄靈寶天地運度自然妙經》、《元始天尊說變化空洞妙經》密切相關，它們是一起被傳授的。《太上洞玄靈寶八威召龍妙經》卷下多次提到祭醮龍王河神的儀式：

△時當先祭勞大龍王，醮河神、風伯、雨師，又祝龍詠河伯、水神、虞淵使者，三過祝願，身齋三日，臨河川流而頌詠此上篇盟文也。祭醮盟誓求命龍之時，常亦奉敬恭恪河伯、五嶽、四瀆諸神也。<sup>①</sup>

△於是龍君受命，乃乘龍飛集虞淵龍池，引將群龍來降到諸國，普使天下須水旱者，悉使依上篇經告誓醮水官河神之屬，然後龍淵丈人當開池雲，昇負水來灑注也。<sup>②</sup>

△祭醮河神、龍君，求遣群龍飛入四海江河之中，飛降昇上負水，遊演彌佈天中，洪注滂沱三日，雨灑三夕。先羅香燈續夜，晝則雨施，吹呼立至，正真所加，無量枝條，累柯堂堂。<sup>③</sup>

這裡所說的醮祭儀式事實上是與卷上提到的各種盟誓法（三種儀式所用文書都是盟誓文書）結合進行的。

由陸修靜敷述的《玄覽人鳥山經圖》<sup>④</sup>屬於早期方士傳行的圖經之一，此經記載的人鳥山真形圖與洞神三皇經系的五嶽真形圖有相似之處。此經雖未入《靈寶經目》，但明顯受古靈寶經的影響，姑且看作洞玄靈寶經系的一部經典<sup>⑤</sup>。此經稱“無數諸天各有人鳥之山”，其成因是“妙氣結字”<sup>⑥</sup>，顯出人像鳥形。“字方一丈，懸在空中”<sup>⑦</sup>，經聖真寫刻而傳諸後學。此說明顯模仿古靈寶經的天文觀，所謂“字方一丈”出

① DZ361, 2. 7a—b。

② 同上, 2. 8b。

③ 同上, 2. 9a—b。

④ 《真誥·翼真檢第二》：“陸先生既敷述《真文》、《赤書》、《人鳥》、《五符》等，教授施行已廣……”（DZ1016, 20. 2b）

⑤ 《靈寶經目》著錄的“未出”經《洞玄靈寶丹水飛術運度小劫妙經》稱白石公“於人鳥山奉受學法四十萬字”（DZ320, 11a）云云，亦為《玄覽人鳥山經圖》與洞玄靈寶經系相關之旁證。

⑥ DZ434, 1a。

⑦ 同上, 2a。

《太上洞玄靈寶諸天內音自然玉字》<sup>①</sup>。又《玄覽人鳥山經圖》提到“十方天尊”，這是古靈寶經模仿十方諸佛新創的神祇。此經除講明人鳥山真形圖的來歷、功能、圖樣、名稱、字數、內容之外，專門談到了人鳥山真形圖的施用儀規。其中比較有意思的是祭醮山形的儀式：

正月有甲子，二月有壬申，三月有戊子，一年之中，唯取一日，祭醮山形於金鏡之上，相傳口訣之事，慎勿妄泄書文。若年中無此三日，或有而邂逅，趣得甲子，一年三醮也。醮時皆齋，清嚴禁斷。明月之夜，露出中庭，不須壇纂，不可他知。密自灑掃淨席，向南兆敷別席，向北施禮。先以明鏡九寸面者，置座中央，紫文複傘，以罩座上，紫錦巾囊，覆籍山圖，正安鏡中。清酒三椀，置圖之前。香脯棗果，圓施鏡外。酌酒半椀嗽口，捻香即位。閉目叩齒三通，存思依常，鳴鼓發爐，亦如常法。又三捻香，臨目見太上大道、十方天尊、元始真王、人鳥山元氣生神、太帝君，雲駕羅列，佈滿空中，同來向座，良久分明。仍密稱名位，臣妾姓名，奉請太上大道、十方天尊、元始真王、人鳥山元氣生神、太帝君、一切諸靈官，今日吉時良辰，敢薦芬芳，表獻至誠，仰希垂降。臣妾某等稽首禮拜，仍禮三拜，伏地閉目，存神降座，良久乃起。又三拈酒，長跪稱位臣妾姓名，上啟太上大道、十方天尊、元始真王、人鳥山元氣生神、太帝君，一切神明：臣妾叨恩得見，今日奉對尊神，喜懼交集，惟願大慈，已生當成，使臣妾學道得道，求仙得仙，神通自在，永保長存。小醜賤臣妾，不敢多陳，不勝踴躍屏營。謹稽首禮拜。三拜，拜畢，三拈酒，拈畢，又啟如此。三拈三啟。畢，三捻香，起倚送神，稱位臣妾姓名，上啟太上大道、十方天尊、元始真王、人鳥山元氣生神、太帝君，一切靈官，緣恩上請，紆迴雲儀，神駕已整，還昇三清。臣妾戀慕，俯仰屏營，惟願大慈，流佈洪恩。臣妾得道，謁見王宮，後宜有請，仰希重降。臣妾某等稽首禮拜。三拜畢，起，復爐。復爐畢，秉一椀酒，瀉浸四周。畢，依次斂之也。同志者還房進胙，不得妄與非法之人。夫妻接待，皆同此法。不同不得交會。此禁至重，

<sup>①</sup> 參見 DZ97, 3. 2a 等多處。

明各慎之。<sup>①</sup>

該醮儀與南方方士之醮有不少共通之處，如擇日，傳授與醮祭結合，醮前先齋，設席安座，用酒脯棗果作供品，請神時存思諸神羅列就座，三次上酒啟祝，等等。尤其是設醮週期定為“一年三醮”，與《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》所載醮祭儀式完全相同。另外，像東晉南朝時期的不少方士儀式一樣，該醮儀也包含天師道儀式成份（參見本書第六章）。

上述三洞經承傳和發展了南方的舊方士傳統，以“術”立教是三洞經的共同特徵<sup>②</sup>。三洞經在形成和發展的過程中曾彼此影響（如三皇文、《太上靈寶五符序》影響了上清經，三皇文、上清經影響了古靈寶經，古靈寶經影響了晚出上清經和三皇儀典），大大增強了南方方士傳統的內部交流。早期上清經和晚出上清經曾部分接受了天師道和佛教的一些內容，靈寶經則深受天師道和佛教的影響而發展出新型的教團道教儀式（參見本書第七章），成為五世紀以來道教儀式共同遵循的模範。儘管如此，方士傳統在三洞經中始終沒有被摒棄，反而深深地嵌入了道教儀式系統，後世道教儀式的許多要素都與方術有關。

① DZ434, 2b—4b.

② 唐西明寺釋道宣《集古今佛道論衡》云：“至於道德五千言，不涉於章醮。靈寶三洞，事有徵於方術。……未若佛宗至極。”（大·2104，《大正新修大藏經》第52冊，卷丁，頁397a）雖屬批評道教之辭，但是卻道出了三洞經以方術為宗的特徵。

## 第六章 東晉南朝時期天師道對南方方士儀式的影響

天師道於西晉(265—317)末隨南渡士庶傳入江南後(參見本書第十章),不可避免地與南方方士傳統產生接觸。這兩種道教傳統在東晉、南朝時期一方面各行其道,另一方面又相互影響和滲透。這種關係尤其突出地表現在儀式方面。關於南方方士傳統對天師道儀式的影響留待後面詳論(參見本書第十章),這裡主要探討天師道儀式對南方方士儀式的影響。

先側重考察上清經派內部流傳的天師道儀式及其對上清方士儀式的影響。

前人的研究表明,東晉江南本土士族與來自北方的僑姓士族存在政治和文化上的對立。東晉中葉出現的上清經派是江南中下層士族以本土固有的方士傳統為基礎而創立的宗教,它顯然想超越和取代僑姓士族從北方帶來的天師道。上清經派推崇的是能使個人修煉成仙的方術。儘管這些方術大都具有儀式性,但與天師道教團的集體儀式有較大差別。例如,天師道以書面形式的章文或口頭形式的禱辭與神交流,而上清經派則藉存想與神相通。天師道召請神將吏兵,上清經派則追求與神合一。天師道通過籙來控制官將吏兵,上清經派則通過內視存思來召集神祇。天師道須通過祭酒來實現人神溝通,上清經派則不須祭酒這個中介。天師道向神叩頭悔罪,上清經派則“心拜”而不“形屈”。天師道藉符水和章奏治病,不用針藥,上清經派則延續方士

的服藥傳統<sup>①</sup>。不過，上清經派與天師道並不完全對立，它在形成和發展的過程中吸收了天師道的不少因素。

上清經產生之前許家已和天師道有交涉。根據《登真隱訣》和《真誥》中陶弘景的注釋，東晉初許家常請曲阿（今江蘇丹陽）祭酒李東奏章。李東承用了“鮑南海法”（即“大有三皇文”造構者鮑靚的方術），又於永昌元年（322）將從鮑靚處獲得的六甲陰陽行廚符轉授許家著名方士許邁（許謐之兄）<sup>②</sup>。又據《紫陽真人內傳》（DZ303）“周裴二真君序”和《真誥》卷二〇，與許氏有姻親之故的通靈者華僑已先於楊羲受真人之誥。華僑曾放棄俗神信仰，“詣祭酒丹陽許治受奉道之法”<sup>③</sup>，後因漏說冥旨被責，不再通靈接真，被楊羲取而代之。

上清經的產生與天師道有直接的關係。在 364—370 年間，降授楊羲上清經的真人中南嶽夫人魏華存（251—334）是很特別的一位。根據現存的上清諸真傳記，其他真人基本上都是仙道人物，與學仙修仙的方士傳統有關。而魏華存在世時曾做過天師道女官祭酒，“領職理民”。她也兼修神仙方術，得受真仙口訣。西晉末中原戰亂時，她攜二子南渡，後修煉為上清真人。她在陽洛山領受上清真人之職時，三天法師張道陵因她曾當過祭酒，又授其“新出明（盟）威章奏、入靜存祝、吏兵符籙之訣”<sup>④</sup>。可以說，魏華存是一位來自北方而又融攝了南方方士傳統的天師道女教士<sup>⑤</sup>。雖然降經給楊羲的真人甚多，但只有魏華存被確認為他的真正老師。這就表明，圍繞楊羲所受降經而形成的上清經派是在天師道與南方方士傳統相遇和結合的背景中產生的。

《南嶽魏夫人傳》所謂張道陵新授魏夫人的口訣保存於陶弘景所編的《登真隱訣》中，確切地說就是現存《登真隱訣》卷下題為“入靜

① 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, pp. 67—69.

② 參見 DZ421《登真隱訣》，3. 13b; DZ1016《真誥》，13. 2a, 20. 7b—8a, 20. 13b.

③ DZ303, 18b.

④ 《南嶽魏夫人傳》，載《太平御覽》678. 6a—8a 和《太平廣記》卷五八。參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome II, pp. 399—405.

⑤ 南京北郊象山出土的東晉王氏家族墓葬材料有力證實了魏華存是真實的歷史人物。參見周治，《南嶽夫人魏華存新考》，《世界宗教研究》2006. 2: 65—71。



法”、“章符”、“請官”的內容<sup>①</sup>。這些“新出”口訣是上清經派內部流傳天師道儀式的有力證明。“入靜”儀就是進入靜室中四向朝拜神靈(各方所朝神靈名目不同),祈求“卻禍來福”。朝神前燒香祝爐,朝神後復爐再祝。“入靜”儀既是天師道道士的早晚功課,又是一種預備儀式,常在治病章奏之前行之<sup>②</sup>。上章行符是天師道成立以來就有的傳統儀式。魏夫人所受“章符”之訣的內容包括:書章方法(包括題署、所用筆墨紙硯、書寫方向);上章完畢搗章成丸以讓病人吞服;因病入靜而安香爐燒香(這一點似應列入“入靜法”條);上章生效後給所請官君及身中功曹吏兵言功、書符之法。“請官”訣主要與上章儀有關(參見本書第二章),是有關上什麼章就請什麼官君的說明,也可在有急事時口頭請他們救助<sup>③</sup>。天師告示魏夫人的二十五種官君出自漢中《千二百官儀》,基本職能都是“治病制鬼”<sup>④</sup>。

魏夫人所受天師“新出”口訣不僅表明天師道儀式被南方方士接受和傳承,也反映了天師道儀式與南方方士傳統融合之後發生的一些變化。

入靜朝神儀的變化最大。前面我們已討論過東漢漢中天師道的四向“朝靜法”。與漢中朝靜法對比一下就知道,魏夫人所受“入靜法”口訣不僅在四方朝之外增加了相互對應的儀法<sup>⑤</sup>,而且繞行方向及祈請之辭也有不同。原文及陶弘景之注如下:

#### 入靜法

(此文都不顯入靜之意,尋其後云“依常旦夕可不事爾”者,當是旦夕朝拜,或伏請乞跪,啓及章奏,治病之時,先當如此,然後可為諸事也。按易遷夫人告云,“晨夕當心存拜靜”,似是令用此法。既在疾,不堪躬行,故使心存拜耳。今山居、在世,亦並可修用。雖自高貴,今率之辭,蓋願今世宦者如

① 陶弘景注語“正一真人告南嶽魏夫人口訣”(DZ421, 3. 5b)、“右魏傳訣,凡五事”(3. 27a)可以證明它們出自《南嶽魏夫人傳》。

② 見 DZ421, 3. 6a 注。

③ 同上, 3. 23a。

④ 同上, 3. 22b。

⑤ 即開頭部分的“入靜戶”、“目視香爐而先心祝曰”(先祝爐)與結束部分的“出靜戶”、“正向香爐而微祝曰”(後祝爐)對應。

此，非謂必是我今巖棲之身也。若長齋休糧，勤心高業者，可不復身到而心恭，亦當無替。至於後用二朝之法，云當先朝靜，乃行此。按夫人于時尚在修武，何容已究陽洛之義？若此時已受判，後不應更用授判，當別有朝靜之法。世有穀紙古書，云“漢中入治朝靜法”，必應是此。但今既幸有所授，便宜用之。又復用漢中法，唯前後祝爐，應小迴易其辭耳。其旦夕入靜，則用日出日入時也。日之出入非謂必須見出之與沒，蓋是出入圓羅之始耳。若有所啓請者，當用夜半時也。神理尚幽，故真人下降，多不以晝矣。）

初入靜戶之時，當目視香爐而先心祝曰：（南真告云：閉氣拜靜，使百鬼畏憚，功曹使者、龍虎君可見與語，謂能精心久行之耳。此謂初入便閉氣，存想祝爐，燒香通氣，又閉而拜祝四方。每一方竟，通氣也。又告：入靜戶，先右足著前，乃後進左足，令與右足齊。畢，乃趨行如故。使人陳啓，通達上聞。此一條恐非唯入東向之靜，凡欲啓請之處，皆應如此。通幽之事，宜用右足也。又告：燒香時勿反顧，若反顧則忤真氣，致邪應也。此謂既入靜，不得復轉頭後顧。若迴行正向看外，亦當無嫌。此二朝後，又云：出靜戶之時，不得反顧，如反顧則忤真光，致不誠。如此出入靜戶，並不可反顧也。又云：入靜戶不得喚外人，及他所言念。又入戶出戶，皆云“漱口”。尋此之旨，凡靜中吏司，皆泰清官寮，糾察嚴明，殊多科制。若不如法，非但無感，亦即致咎禍害者矣。今謹述入靜次第立成之法如左：先盥漱東帶，刷頭理髮，裙褐整淨，巾履齊潔，兩手執笏，不得以紙纏裹。既至戶外，漱口三遍，仍閉氣，舉右足入戶，次進左足，使併進前平立，正心臨目，存直使正一功曹、左右官使者四人，並在戶內兩邊側立，又龍君在左，虎君在右，捧香使者二人侍香爐，守靜玉女侍案几。都畢，乃通氣，開目正視香爐，乃心祝曰：）

太上玄元五靈老君，當召功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三炁正神，（行二朝者，當益云及侍經神童玉女。）急上關啓三天太上玄元道君。（奏聞上清宮。）某正爾燒香，入靜朝神，（奉行東華祕法，以某本命日去某本命九十日，平旦入靜，朝太微天帝君。又以某生日去某生月一百八十二日，夜半入靜，朝太上高聖君。）乞得八方正氣，來入某身，所啓速聞，徑達帝前。（太微天帝君玉闕紫宮前，太上高聖君瓊闕下。）畢，乃燒香行事。（通氣，先進右足至爐前，左足來併，左手三捻香，多燒之。按二朝既云先朝靜，朝靜祝爐之辭，不容止依朝靜，故宜隨事增損，粗如前朱注，以遞互迴換用之。）燒香畢，（先退右足，左還併，視煙起閉氣，乃拜也。）初向再拜。（此既謂之拜靜，靜法自應東向，初入祝爐便是向西，故不復云西向

耳。此當正靜屋中央，安一方机、一香爐、一香匱，四面向之。後云“若因病入靜，四面燒香，安四香爐”者，當安四香机著四邊，各勿至壁，已入中央，以次拜祝。初入祝爐猶於戶內，通向西併祝，祝之乃入中，四面燒香也，畢亦西向一祝耳。若經堂中南向屋者，自不得用此法，且亦無功曹龍虎，正有侍經神童玉女耳。若朝太上太素午達者，自可止經堂中。凡旦夕拜靜竟，亦又還經前，更燒香，請乞衆真，求長生所願者。其餘章奏，請天帝君請官治病，滅禍祈福，皆於靜中矣。拜訖，三自搏，四拜。畢跪，故笏於前，兩手自搏，及更執笏，稱男女姓名謹關啓云，餘方皆效此也。）

謹關啓天師、女師、系師、三師門下典者君吏，願得正一三炁灌養形神，使五藏生華，六府宣通，為消四方之災禍，解七世之殃患，長生久視，得為飛仙。畢，又再拜。（漢代以前亦復應有天師，皆應有三人，亦有一女，但未必是夫妻父子耳。正一之氣，以師為本，故先拜請，乃北向耳。初再拜自搏，舉哀矜也。後又再拜，謝恩德也。諸例中拜有先後者，事旨皆如斯矣。）

次北向再拜，訖，三自搏，曰：

謹關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。畢，又再拜。（北上道君，太清之真，最貴者也。故禮師竟，便拜之。）

次東向再拜，訖，三自搏，曰：

謹關啓太清玄元、无上天、无極大道、太上老君、太上丈人、天帝君、天帝丈人、九老仙都君、九炁丈人、百千萬重道炁、千二百官君、太清玉陛下，當令某心開意悟，耳目聰明，萬仙會議，賜以玉丹，消災却禍，遂獲神仙，世宦高貴，金車入門，口舌惡禍，千殃萬患，一時滅絕，記在三官，被受三天丈人之恩。畢，又再拜。（此太清諸官君，三天之正任，主掌兆民禍福所由，故次拜之。）

次南向再拜，訖，三自搏曰：

謹關啓南上大道君，乞得書名神仙玉籍，告諸司命，以長生為定。又敕三天萬福君，令致四方之財寶，八方之穀帛，富積巍巍，施行功德，所向所欲，萬事成剋，如心所願，如手所指，長生神仙，

壽同天地。(此“生”字，本作“久”字，後人改為“生”，今當從真為“長久”也。)畢，又再拜。(此太清，南方之道君耳，位劣於北上，故无上皇太上之號，是以最後拜之，可命有三十六人，此為諸下小者耳。此萬福君猶是官將，主財寶者。《千二百官儀》第七卷之十五云：无上萬福吏二十八人，官將百二十人，主來五方利，金、銀、錢、絹、布帛、絲綿、穀米，所思立至，黃生主之。又第三之十三，亦有萬福君五人，官將百二十人，主辟斥故氣、精祟、注氣，却死來生，却禍來福，所思者至。)

都訖，或四向叩頭者，却禍來福，所思隨意也。叩頭，例施於有急疾患之時。依常，旦夕可不事爾？(四向叩頭者，當先朝啓一方竟，仍叩頭，又自搏，言今所乞。亦可脫巾悲泣，在事之緩急耳。竟，又再拜。餘方皆如此。都訖，更東向燒香，口啓請官，救解今患，悉依後法也。並皆微言。其旦夕拜禮，如前自足。)臨出靜戶，正向香爐而微祝曰：(還西向閉氣，視爐而微祝。初曰心祝，今日微祝，當小小動口也。)

香官使者、左右龍虎君，當令靜室忽有芝草、金液丹精，百靈交會在此香火前，使張甲(張者稱姓，甲者稱名。前單云某，直稱名耳。)得道之氣，獲長生神仙，舉家萬福，(若山居絕累者，云山舍萬福。)大小受恩。守靜四面玉女，(二朝時並云及侍經神童玉女。)並侍衛火煙，書記某所言，徑入三天門玉帝几前。(二朝云上清宮太微天帝道君几前、上清上官太上高聖玉晨道君几前。)乃出戶。(於戶內仍漱口。先舉左足出，乃次右足。勿反顧。)都畢，若疾急，他有所陳，自隨事續後而言之任意也。皆當微言，勿令聲大。(具如前注。)<sup>①</sup>

口訣對入靜程序及出入靜戶的規則言之甚略，不過陶弘景的注文做了較詳說明<sup>②</sup>。陶注引用了上清真人易遷夫人和魏夫人的降誥。魏夫人所降示的出入靜戶規則<sup>③</sup>與清虛真人王君告示魏夫人的規則(參見本章下文引《登真隱訣》卷下“二朝”法)部分相同，蓋本王君之教。按上清真人傳記《清虛真人王君內傳》<sup>④</sup>，漢代仙人清虛真人王君是魏夫人之師。正因為出入靜戶之儀與真人王君有聯繫，所以我們推測該

① DZ421, 3. 6a—10b.

② 參見吉川忠夫，《“靜室”考》，頁125—162。

③ 又見DZ1016《真誥》，9. 12b—13b。

④ 見DZ1032《雲笈七籤》，106. 1a—8a，題署“弟子南嶽夫人魏華存撰”。

儀式是天師道吸收南方方士傳統後新創的儀法。入戶祝爐儀就是一邊祝禱存想身中功曹使者等被五靈老君召出來，去天上向三天之神報告將要舉行朝靜儀式，一邊“燒香通氣”，使道氣入己身中，人神相通。出靜戶時說的祝爐辭與先前的祝爐辭相應，儘管表面上也是祝願，但事實上暗示的是先前的願望得以實現，相當於入戶祝爐的最終結果。其中提到“當令靜室忽有芝草、金液丹精，百靈交會在此香火前”，表明這裡的天師道儀法肯定是在江南煉丹服藥之風影響下形成的。煉丹服藥屬於南方方士傳統，不是天師道固有的東西（參見本書第二章）。具有煉丹服藥色彩的祝爐儀是南方方士傳統滲入天師道的極好證明<sup>①</sup>。所謂“先後祝爐”，正是後來道教科儀書中常見的術語發爐、復爐（參見本書第九章）。發爐與復爐之對應和入戶與出戶之對應共同組成了儀式的對應結構，這種對應結構被靈寶科儀借鑒、改造以後對道教儀式產生了深遠的影響（參見本書第七章）。“新出”四方朝神祈請之辭比漢中朝覬儀稍有加詳，且更有文采。其中出現了一些摻入方士信仰的詞句，如“萬仙會議，賜以玉丹”、“五藏生華，六府宣通”、“長生久視，好道樂仙”。可能受上清經派之祖先崇拜的影響<sup>②</sup>，朝神悔過辭中也不止一次提到除七世祖先之罪。除各方口頭祈請外，還加之以“三自搏”的動作，明顯繼承並發展了漢中天師道的靜室思過法。就實質而言，四方朝與祝爐一樣，也是以“通氣”為宗旨。祝爐是總說“通氣”，四方朝則是分說通每方之氣。新的四方朝從西向開始，依次北向、東向、南向，而漢中朝靜儀是依次東向、北向、西向、南向，繞行方向恰好相反<sup>③</sup>。我們發現，新朝儀的繞行方向與佛教禮儀的右繞法相似。

① 參見 Michel Strickmann, “On the Alchemy of T’ao Hung - ching”, pp. 167 - 169; Ursula Angelika Cedzich, “Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel früher Quellen”, pp. 112 - 116.

② 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*, tome I, pp. 100 - 102.

③ 陶弘景在“入靜法”後以附錄的形式引用了“漢中入治朝靜法”，並加注文說“（漢中）四方朝文如此，是為右行法，與紫門所說（即新出入靜口訣）同。而無先後祝爐文。所（“所”字疑涉後文“所”字衍）於四方所請，大意略同，而質略不及後受者”（DZ421, 3. 11a—b）。勞格文認為“紫門所說”後脫“不”字。

上清經派已經對佛教有初步的瞭解<sup>①</sup>，這種繞行法可能是佛教影響的產物。後來靈寶科儀的十方朝拜也採用了類似的繞行方向。

魏夫人所受“請官”訣實際上就是漢中“千二百官儀”的節抄本，節抄本與原本之間多少有一些差異<sup>②</sup>。首先是文字表述上的差異。陶弘景並不判定孰優孰劣，認為“今上章請用，當作兩邊求之”<sup>③</sup>。其次是官君名目方面的差異。訣中引用的《千二百官儀》基本上都以“儀云”標示，共 22 官，排在 22 官之後的 3 個官君未加標示。陶弘景不知他們源出何處，他猜測是“天師新出”<sup>④</sup>。陶弘景還指出這個近代新出本“真書不久，必無差謬”，既可供“識真之子”參用，也是天師道祭酒遵按的儀則<sup>⑤</sup>。這是東晉天師道與南方方士傳統融合的又一佐證。

《真誥》也是上清經派內部流傳天師道儀式的重要文獻依據。此書多次假託真人之口談到上章<sup>⑥</sup>和入靜<sup>⑦</sup>之儀。卷七所載“男生許玉斧（許翹）辭”<sup>⑧</sup>是許翹替父、兄祈神除罪的文書，其行文基本上採用的是天師道章文的風格<sup>⑨</sup>。“男生”是天師道對初入道之男姓弟子的一種稱呼，相應的女性弟子稱“女生”<sup>⑩</sup>。這份文書假託是魏夫人所告。魏

① 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, pp. 87–106.

② 參見王宗昱,《“登真隱訣”にみえる天師道》,頁 21—23; Ursula Angelika Cedzich, “Early Heavenly Master Sources in Tao Hongjing's *Secret Instructions for the Ascent to Perfection: The Audience Rite from Hanzhong and the Manual of the Twelve Hundred Offices*”.

③ DZ421, 3. 21b.

④ 同上, 3. 22b.

⑤ 參同上, 3. 23a.

⑥ DZ1016, 7. 2a、7. 11a、8. 9a、10. 14b。參見丸山宏,《道教儀禮文書の歴史的研究》,頁 46—49。

⑦ 參見 DZ1016, 7. 10a、8. 2a、9. 12b—13b。

⑧ DZ1016, 7. 12b—13a。

⑨ 上清諸真傳之一《清靈真人裴君傳》(載 DZ1032《雲笈七籤》, 105. 4a—b) 提到仙人蔣先生亦將子與傳授的素奏法, 所謂“某郡縣鄉里某欲得長生登仙”云云也明顯有章奏的意味。

⑩ 《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷四“法次儀”條對法位稱號“男生、女生”做了說明: “七歲、八歲, 受更令、一將軍籙, 得加此號。”(DZ1125, 4. 5b) 更令、一將軍籙均係天師道初級法位標誌(參見本書第十章)。

夫人除降授這份文書外，還提醒不要讓許翹之兄虎牙“履淹(=殤)”<sup>①</sup>。“履殤”在南方方士傳統中早被視為禁忌，上清經派對此尤多論述<sup>②</sup>，還將它與天師道的奏章儀式結合起來<sup>③</sup>。

上清經派不僅接受了天師道儀式，而且也模仿天師道造立相應的上清儀式。《魏傳訣》中假託清虛王真人告示魏夫人的“二朝”法就是模仿天師道朝靜儀新造的上清儀法，只不過有明顯的方士修煉色彩，被稱為“內法”或“秘法”。原文及陶弘景之注如下：

二朝計九十日。(……)

平旦入靜燒香，(當用日未出時。此法當在靜中，所以云當先朝靜。時已燒香者，而今又云燒香，是朝靜時燒香西向耳。今既北向，應轉机正向北。又，燒香不得傍向爐側。)北向朝太微天帝君，從本命日為始。(此謂先以本命日始朝，乃得九十日復朝也。燒香竟，仍長跪，存我身忽然如在天帝太微玉闕下，乃注心定氣而祝。)微祝曰：

糞土小兆男生某，謹稽首再拜，朝太微天帝君玉闕紫宮前，當令某長生神仙，所欲如願，萬事成就，司命紫簡，記在玉皇，得為物宗。(此後所云司命者，非前朝靜南方諸司命之例也，即今下教統吳越者矣。)畢，乃再拜。(云乃者，止謂後一再拜耳。向北燒香畢，但長跪，祝竟乃再拜，拜畢還轉爐西向，祝香都竟，當用二朝。時亦可安兩香爐位，不必須迴轉舊者。)先當朝靜，然後行此。(此二法並云入靜，故云先朝，今所朝甚高，而云先朝靜者，謂應使直靜待香之神，奏我辭誠，緣歷以聞二帝故耳。朝靜之法，未見其文，具如前法也。)行之十八年，太微刻靈錄，書名不死。此內法祕道，(朝太微，故太微書名也。)計一百八十二日。(……凡此二朝推計之法，是吾思理所得，一切學者莫能曉悟，又別有用日之訣，受之玄旨，不可得言，其詳論此事，具在第三卷中。)

當夜半入靜，(亥子二時之間也。)燒香北向，朝太上玉晨道君。跪，微祝曰：(存思事事皆類前法。此無糞土男生者，不敢自謙目也。)

① DZ1016, 7. 13a.

② 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, pp. 145-146.

③ 《赤松子章曆》引用上清科範《太真科》來說明解除殤穢的規定，並稱遇諸殤穢“不可修齋、設醮、上章”(DZ615, 2. 23a)。

太上高聖君，（此五字是先呼太上之位，乃稱姓名，尊貴故也。）小兆某謹稽首再拜瓊闕下，乞得告下司命，記籍長生，所向所願，萬物皆成，神仙飛行，得宴九天。祝畢，乃再拜，訖。皆當束帶，先齋一日，乃行之。二事皆爾。（在世中，當先清齋一日。山林長靜，正沐浴著新淨衣耳。）……

清虛王真人告夫人曰：（前法亦王君所言，是通說東宮法用，非正□□所談，又不指為一人所設，今者教示，方是規誨夫人宜修行之意，故更顯清虛之目也。）此二事者，世間應所行之祕訣也，（謂却辟衆災故也，世間多有禍難，故彌宜行之。）不學道而道自成也。（存修之勤，待其年積，便可階仙，故云爾。）夫人奉而用之。（此一句范中侯自語也。夫人既處亂世，遊涉兵寇，既謂宜行，即便奉用。若乃次後事，則後謂夫人不必遵修，故中間發斯矣。）每入靜，當以水漱口，以洗穢氣故也。（常日言笑雜語，或飲食餘氣，不可以啓對真靈，故宜洗蕩盪漱也。）每出靜，亦當漱口，以閉三宮故也。（入靜祈拜三宮之神，助人陳請，皆從口中出入，今事竟水蕩，令還其宮，各安定也。此水悉置之戶側，初進則未入戶限而漱，後退則未出戶限漱矣。此各云每出入者，謂每應入靜關奏朝拜時耳。若是灑掃整拭者，唯初入漱口耳，後出不須也。）出靜戶之時，不得反顧，忤真光，致不誠也。（人既出靜戶，神休宴；而忽更反顧，如似覘察，故為忤真，而非誠順。又云燒香時亦勿反顧，凡人行來所為所作，爰及術數，皆忌反顧。）初入靜戶，不得喚外人，及他所言念，則犯靈氣，故不禱祥。（凡入靜燒香，必也存注神真，有所願欲，而方與外人相呼，反別生異念，則內傷神舍，外觸靈軌，違典招譴，患禍潛興，禱祥之徵，自然遠矣。夫靜中所須，皆逆應備辦。臨時闕之，方致呼求，此愚疎之人，不足算也。）此雖小事，深當慎之。<sup>①</sup>

《真誥》所載魏夫人降示的“四朝太素三元君法”<sup>②</sup>是類似的上清朝儀，在《上清三元玉檢三元布經》和《洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經》中分別被稱為“三元隱朝內仙上法”和“太素真人隱朝禮願上仙經法”<sup>③</sup>。上清經派還向神上呈“願”、“簡”、“檢”等禱文，這些有公文文

① DZ421, 3. 24a—27a.

② 見 DZ1016《真誥》，9. 14b—15a.

③ 分別見 DZ354, 42b—53a; DZ1313, 27a—29b.



書特色的禱文明顯仿擬天師道的章文<sup>①</sup>。在東晉後期至南朝的晚出上清經中，出現了不少模仿正一籙的上清籙。籙上列眾多神明，上清道士佩之召神<sup>②</sup>。

可能受天師道（和靈寶經派）的影響，東晉後期至南朝的上清經派越來越有向教團道教發展的傾向。標誌之一就是出現了專門講述傳經規則和其他教規的“科”（參見本書第五章）。因為信奉上清經的人越來越多（參見本書第五章），所以有必要制立各種“科”來約束和整飭信徒的行為。各種上清科中，大約編成於劉宋（420—479）初期的《太真科》包含大量天師道科儀，表明上清經派已深受天師道的影響。《太真科》的儀式部分除主要受靈寶科儀影響的齋儀（參見本書第十二章）和上清經派本身的傳授儀（包括師徒威儀）外，基本上都是天師道科儀。例如，《太真科》規定不避日辰禁忌，務必一年之內定期三次會集天師道治所，交納信米，聽宣科戒，舉行奏章或授度籙契的儀式：

△三會大慶，奏表，言科戒，不避疾風猛雨，日月昏晦，天地禁閉。當其日，天帝大會。

△三會吉日，並赴言名籍，不避日辰禁忌，並會如故。此日一切大聖俱下，同會治堂，分形佈影，萬里之外，響應齊同。此日奏上眾章，授度籙契。男女眾官，行德修功，消災散禍，悉不禁制。

△家家立靖，崇仰信米五斗，以立造化，和五性之氣。家口命籍，係之於米，年年依會，十月一日，同集天師治，付天倉及五十里亭中，以防凶年飢民往來之乏，行來之人不裝糧也。

△十月一日到集米天師治者，十月初，太陽元氣始生，故令人受命主生。十月五日清旦，朝會天師治，列行集入治堂前，北向，俱拜伏地，聽堂上主者宣令科戒。不得私賣雜食詣治門，穢損真正。十月五日言上生籍，七月七日中會，度生命籍，考進中外法氣

① 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, pp. 64, pp. 214–216.

② 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, p. 201, p. 214.

合會之功。正月七日眾官舉遷次會，勸賞遷職。<sup>①</sup>《太真科》對天師道的活動場所及在其中如何行儀也有說明，例如：

△崇玄臺有大香鑪，高五尺，恆焚香，煙不絕也。

△有陰仙房，又有青昇房、萬福房，昔天師教化處。

△青昇房，天師朝禮處也。

△燕仙室，天師教化處也。

△具山治、鍾茂治、白石治、岡互治，右四品在外，名別治。於內名備治，足二十四，備為二十八也。別治與三八別也。吉陽治、平都治、阿逢治、慈母治、黃金治、太華治、青城治、峨嵋治，右八品遊治。代元治、樽領治、瀨鄉治、公慕治、平公治、科里治、借阮治，右八品配治。正治有二十四。北邙治、玉局治、主簿治、平岡治、公慕治、後城治、灋口治、雲臺治，右下品八治。平蓋治、蒙秦治、本竹治、稠稷治、北平治、湧泉治、隸上治、昌利治，右中品八治。真多治、秦中治、更除治、葛瓊治、滴沅治、鶴鳴治、鹿堂治、陽平治，右上品八治。右外治四十有四。受之皆賣單衣、幘、履、紙、筆、墨、書刀等。星宿治二十有八，名為上治，又名大治，又名正治。上皇元年七月七日，太上大道君所立，道陵所受宣行。

△立天師治，地方八十一步，法九九之數，唯昇陽之氣。治正中央名崇虛堂，一區七架，六間十二丈，開起堂屋。上當中央二間，上作一層崇玄堂。當臺中央，安大香鑪，高五尺，恆煢香。開東、西、南三戶，戶邊安牕，兩頭馬道，廈南戶下飛格，上朝禮。天師子孫、上八大治、山居清苦、濟世道士，可登臺朝禮。其餘職大小中外祭酒，並在大堂下遙朝禮。崇玄臺北五丈起崇仙堂，七間十四丈七架，東為陽仙房，西為陰仙房。玄臺之南，去臺十二，又近南門，起五間三架門室。門室東門南部，宣威祭酒舍。門屋西間，典司察氣祭酒舍。其餘小舍，不能具書。二十四治，各各如此。

① 參見大淵忍爾，《太真科とその周邊》，頁493—494。

△道民入化，家家各立靖室。在西向東，安一香火西壁下。天師為道治之主。入靖，先向西香火，存師再拜，三上香，啟願。次北，次東，次南。訖便出，勿轉顧。

△朝半入小治，先向西拜天師，轉向東，拜太上訖，出官閱籙，東向奏章。

△朝拜半入治，先向北拜太上，次向東拜九氣丈人，次向南拜道德君，次向西拜天師。小治並同。<sup>①</sup>

《太真科》也講到天師道傳授籙契的制度：

△兒童受一將軍及署更令九種吏兵，此係名天曹，自得從入靖治，向省禮三拜，告急乞恩。

△受十將軍以上，並出吏兵驅使之，朝半禮拜，緣急奏章。

△第一更（古今切）令（力政切），明其經稟真氣，順命施行。生出多厄，父母代受，平常七歲受此官也。第二更（紀孟切）令（呂真切），奉前有違，罪考病厄，或去失所受，今自改悔，謝罪請恩，更受後旨，教令丁寧，捨惡從善，此不隔年。第三童子一將軍籙，男女八歲至十九，皆為童子，動而蒙昧，漸染玄風。第四成人十將軍籙，男女年二十為成人，尙病愚癡，未堪受化，隨時參詳，量細誘進。第五七十五將軍籙，七十五籙有仙有靈，陰氣仙，陽氣靈；靈主地，仙主天；天主文，地主武；武主內，文主外。若弘在師門內，伏膺左右，先受靈。在師門外，去來諮稟，先受仙。受仙後，進受靈；受靈後，進受仙。足前為百五十籙，滿足也。第六百五十將軍籙，後猶是前師，不重輪信。若前師授七十五，後別師進七十五，應輪薪、米、紙、筆、墨、書刀、朱素如法。若未受一、十、七十五而德高者，并受百五十。又云先靈後仙，雖相係續，法也則天，自近之遠。前用一謝，後用一符，亦不隔門之內外。右六條，名外籙。凡緣次至滿足，如前例。……受籙之後，朝禮為先，次乞恩救物，啟告玄靈，稱如某將軍籙男女生某，不得稱臣。行符敕水，治病救厄，積勤有效，師自進之。下明契籙：黃書契、六甲契、神籙、

① 參大淵忍爾，《太真科とその周邊》，頁494—498。

真籙、聖仙籙，右二契三籙，明土德，信為首，主月<sup>①</sup>行黃道，仙攝鎮星；赤界契、青童契、赤甲籙、青甲籙，右二契二籙，明火德，禮為先，主日行赤道，仙攝熒惑星；真一契、三五契、玄籙、元命籙，右二契二籙，明木德，仁為端，主歲星；三一契、無終籙，右一契一籙，明水德，智為源，主辰星；五色<sup>②</sup>契、太甲籙，右一契一籙，明金德，義為本，主太白星。太一券，號金券。券乃契之別名。八契有定階，故言契。太一通八階，故言券。金者，練久彌精，變化不滅。八契如前十籙，並滿籙為十籙也。……

△凡是受戒籙，忽然失去，失去輪一半，不須重受之也。<sup>③</sup>

稱為“將軍籙”的初級正一籙和總稱“太一”的八契在此有明確交待，可以印證和補充天師道經典中的有關記載（參見本書第十章）。《太真科》還談到天師道的上章儀規<sup>④</sup>。這些儀規有部分抄自《登真隱訣》卷下“請官”條，絕大部分轉而又被南朝天師道經典《赤松子章曆》抄錄（參見本書第十章）。它們涉及的內容主要是奏章方向，奏章完畢如何處理章文，根據具體情況選擇相應的官君和章本，章信之物及其分配。特別值得注意的是，《太真科》中出現了“章醺”一詞，這是目前所知最早的記載<sup>⑤</sup>。它表明至遲在劉宋初以前，天師道的上章儀式已經與南方方士傳統的醺儀結合起來。《太真科》描寫了通過存想上天奏章的儀式，從其中談到的存想方式、天上場景、天神服飾、侍衛名號（仙真和左右二玄真人<sup>⑥</sup>）可以看出它是在上清經派影響下新編的天師道儀式（參見本書第十章）：

① “主”、“月”之間原有“府”字，據下文文例刪。

② “五色”後原衍“一”字。

③ 參見大淵忍爾，《太真科とその周邊》，頁492—493。

④ 參同上，頁478—484。

⑤ 李獻璋認為章醺是受齋法影響而產生的道教科儀，並推測其成立年代在梁（502—557）末至陳（557—589）之間，其說非是。《陶公傳授儀》記載了將章、醺都結合起來的方士傳授儀（參見本書第五章和本章下文），其中所附章文樣本（即“傳授章”和“年常自醺章”）標明儀式舉行的時間在梁武帝天監年間（502—520）。此亦可證不能將章醺的成立年代晚推至梁末以後。參見呂鵬志，《早期道教醺儀及其流變考索》。

⑥ “左右二玄真人”出自古靈寶經《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》（DZ 325, 1b）。

科曰：操復<sup>①</sup>畢，便於案前伏地。便存赤紅炁從己心中出，上昇天，俄頃如經歷百里。赤紅炁路蕩蕩，兩邊無瑕翳，惟多寶樹。忽見一黃道，即日月黃道也。直過黃道五、六里，遙見紫雲隱隱。直到紫雲，見天門。天門度一丈八尺，諸侍衛悉住。唯與周將軍及直使功曹、傳章玉童擎章表至闕門之下，西謁見正一三天法師姓張名道陵。載拜訖，具陳章表事由。天師九拜，即往鳳凰閣門之下，入。須臾，有一仙童，朱衣玄冠，出，就傳章玉童，手中接章表，入。少頃復出，引入，見太上。太上著九色雲霞之帔，戴九德之冠，當殿而坐，左右二玄真人侍衛。又見太一著朱衣玄冠，呈太上章表。太上一覽。太一承太上意，署“太清玉陛下”，作依字了。又見一仙童收章表於右陛，分付今日日直曹官。使心載拜，辭太上。出門，又載拜，辭天師。同奏章真官拊躍而迴，至奏章之所，便起，稱“以聞”。<sup>②</sup>

《上清河圖內玄經》所記上清方士的河圖傳授儀採用了類似天師道章文的表（參見本書第五章），表文如下：

太上某洞法師某嶽先生九官真人臣某等稽首再拜上言：太上无極大道、无上无為至真天尊、高上萬真玉晨道君、扶桑大帝暘谷神王、諸天帝皇、後聖九玄帝君金闕玉陛下，上相青童、太極真人、玄中大法師，三界內外一切明靈，臣无始之劫，輪轉善緣，得以凡庸，叨聞妙法，參受秘要，銘荷唯深，良因幸會，進涉諸方，某年某月某日某時，於某州郡縣鄉里中，從男女師名，受河圖寶文上清隱諱，佩帶修行，蒙見今日。法禁嚴密，不得妄傳，復索種人，又不得閉。今有某州郡縣鄉里（或今居某），男女道士姓名，於某州郡縣鄉里山林館，投辭求受，至誠慊款，足充賢明。但臣以寓蔽，神智未通，知人常難，實敢保秘。謹依科法，清嚴傳真，啟告靈秘，委玄監察，伏願太上大道、无極天尊，遍勒三界一切神明，降應感之靈，

① 關於“操復”一詞的含義，參見呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》，頁 112。

② DZ615《赤松子章曆》，2. 23b—24b。據上下文，引文中的“科”為《太真科》之省稱。

獎建善之志。付授之後，改往修來，神真擁護……恩惟太上至真天尊、高上萬真玉晨道君，分別垂哀。臣愚謹因九皇靈官、飛龍騎吏、繡衣使者，操臣為男女道士姓名，拜授河圖寶文上清隱諱，朱表一通，上詣無上三天九皇玉帝三元曹，伏須告報。臣某誠惶誠恐，頓首頓首，再拜以聞。

臣姓某，屬某州郡縣，今屬某郡縣。

太上無極大道、無上無為至真天尊、高上萬真玉晨道君、扶桑大帝暘谷神王、諸天帝皇、後聖九玄帝君金闕玉陛下。

太歲某月某日時，於某州縣鄉里山林館。<sup>①</sup>

《上清河圖內玄經》詳細說明了表的體式及如何書表<sup>②</sup>，基本上是直接搬用《赤松子章曆》記載的天師道書章儀規（參見本書第十章）。《上清河圖內玄經》反映南朝上清方士儀式已經與天師道儀式結合起來。

除上清經派的儀式之外，東晉南朝時期天師道對南方的其他方士儀式也有一定程度的影響。

可能因為葛洪在《抱朴子內篇》中引述過稱為“靈寶經”的靈寶五符，不少學者都將《道藏》經《太上靈寶五符序》卷下所載方士之醮（參見本書第五章）視為迄今所見最早的醮儀。事實上，該醮儀的編撰年代不會早於《抱朴子內篇》，因為其中存在天師道成分，應當是天師道於西晉末傳入南方後的產物。該醮儀中的天師道成分有二：一是受者請神時自稱其身份為“州縣鄉里男女生某甲”，“男女生”是天師道特有的法位稱號（參見本章上文），又稱籙生，指已受初級正一籙的男女教徒。在天師道的章文或其他文書（如出官辭）中通常先報告相關人員的身份和別的情況，“男女生”就屬於這樣的用例。二是受者送神時自稱“某以胎生肉人，枯骨子孫，生長濁世……自有識以來，尊仰大道，心希真氣，以自歡樂”，完全模仿天師道章文的措辭。現存天師道章本中可以見到類似的慣常用語，如《赤松子章曆》卷三“收鼠災章”條謂“素

① DZ1367, 1. 12a—14b.

② 參同上, 1. 15a—b.

以草苗子孫……千載有幸，得奉大道，賜佩重籙”<sup>①</sup>，卷四“上清言功章”條謂“素以胎芻微蔑，宿緣幸會，得奉大道”<sup>②</sup>。南朝天師道經典《正一法文度籙度治儀》殘卷（即敦煌寫本 S. 203）的出官辭也模仿章文用語，謂“今謹有某州郡縣鄉里男女生/民某甲，年若干歲，素以胎生肉人，枯骨餘胤，千載運會，得奉大道，遭值三天教統”<sup>③</sup>。按，“大道”是天師道的最高信仰對象，首見於曹魏天師道教內文獻《大道家令戒》（參見本書第三章）。北魏天師道經典《老君音誦誡經》謂“某甲啟太上大道”<sup>④</sup>，可以佐證。正因為“大道”在天師道的信仰對象中佔有崇高的地位，所以有時以“大道”一詞作為天師道的標誌。史載東晉天師道道士盧悚“自稱大道祭酒”，王凝之臨難時入靖上章，出靖後對部下說他已“請大道”（參見本書第十章），北魏天師道道士寇謙之假稱太上老君對他說“汝宣吾新科，清整道教，除去三張偽法，租米錢稅，及男女合氣之術。大道清虛，豈有斯事”<sup>⑤</sup>，皆為其例。《赤松子章曆》收載的章文稱“上憑大道天師科儀，謹為某家拜奏飛度九厄天羅章”<sup>⑥</sup>，又稱“上憑大道，乞求章文”<sup>⑦</sup>，又稱“得奉大道”<sup>⑧</sup>或“依憑大道”<sup>⑨</sup>，也是典型的例子。如上所論，《太上靈寶五符序》中的醮儀的確包含天師道成分。又據卷下序文知，該醮儀是由作序者天師張陵轉述的。這些都顯示《太上靈寶五符序》卷下所載方士之醮已受天師道的影響，其編撰年代可能不會比未受天師道影響的《抱朴子內篇》早。又因為古靈寶經中的舊經《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》明顯利用改編了《太上靈寶五符序》所載醮儀，所以可以推斷它的編撰年代在東晉初至東晉末這一段時期之內。《太上靈寶五符序》先於古靈寶經受到天師道的影響，至於天師道對古

① DZ615, 3. 5b—6a。

② 同上, 4. 20a—b。

③ 參見呂鵬志,《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》,頁 109, 138。

④ DZ785, 17a。

⑤ (北齊)魏收,《魏書》,卷一一四,頁 3051。

⑥ DZ615, 3. 16b。

⑦ 同上, 5. 11a。

⑧ 同上, 4. 15b。

⑨ 同上, 6. 10a。

靈寶經的影響，且待第七章專門討論。

《五嶽真形序論》(參見本書第五章)假託鄭君(即方士鄭隱)所說的“施用節度”(主要是祭儀和傳授儀)明顯吸取了天師道儀式。按照鄭君所說的歲祭圖法，安施畢應“以朱書章紙著案上”，祭畢應於“祭所室中燒章文”。歲祭時所告“祭五嶽文”顯然模仿天師道章文的格式和用語，如“年月歲在某日，子男生州郡縣鄉里某甲，年若干歲”，“當復以聞”，“某居在郡縣鄉里中，因九光使者、威明大夫謹請”，皆為其例。作者於祭文後附注指出，“祭文如此細書，如道家(按即天師道)章狀”，又稱“若祭酒(即天師道神職人員)祭者，皆建道家之治(天師道的活動場所)位”，表明傳授五嶽真形圖的方士的確已引進天師道儀制。鄭君提供的“授圖祭文”和“受圖祭文”也借用天師道章文的特有用語。如“授圖祭文”所謂“某以胎生肉人，百官子孫(《雲笈七籤》作“白骨子孫”)”，“某郡縣鄉里男生某甲”，與《太上靈寶五符序》卷下所載方士醮祝之儀如出一轍。“受圖祭文”所謂“唯即一列，上達三天，章奏太上”，證明的確借鑒採納了天師道上章儀制。“施用節度”融攝天師道儀式的事實進一步證明《五嶽真形序論》的年代不會早於未受天師道影響的《抱朴子內篇》，也證明真正的作者不是葛洪之師鄭隱，所謂“鄭君所出”的說法蓋係假託。

《陶公傳授儀》所載“授受五嶽圖法”與《五嶽真形序論》所載鄭君“施用節度”出自同一方士系統(參見本書第五章)，它的傳授儀不僅與祭(又稱“醮”)儀不可分割，而且也與天師道上章儀式結合在一起。根據陶弘景的記載，傳授設祭時須置“章案一枚”。讀章是祭授圖儀的重要儀節。章分兩部分讀。師第一次酌酒後，燒香長跏，同時讀章文<sup>①</sup>，從開頭讀至“神饗”二字止；然後伏想神到，良久起立，又捻香一遍，然後讀先前未讀完的章文，從“△以胎誕下世”起至“謹稽首再拜上聞”止。授圖時師燒香向五嶽神祝白，請五嶽神各遣五神(總稱“廿五神”)

<sup>①</sup> 據陶弘景自注：“依序中鄭君說，弟子別自章文……”知授圖行祭時由師而不是弟子讀章，此與《五嶽真形序論》所說有別。不過弟子受後自醮時自讀章文，此與《五嶽真形序論》所說則相合。



侍衛圖文和佩者，並發誓稱，若弟子泄慢，具按章文所言予以懲罰。送神畢須燒章，將餘燼置於水中，觀察未燒盡的紙片上殘留何字，以此來占卜善惡吉凶。傳授行祭時所用的章文附於儀式之後，陶弘景稱其為“傳授章”<sup>①</sup>。該傳授章與《五嶽真形序論》中模仿天師道章文的三道祭文（包括“授圖祭文”和“受圖祭文”）有相同或相似之處：所請山神（“五嶽君、霍/潛儲君、佐命八山神君、青城丈人、廬山使者”）相同；五嶽派遣的屬神數目（二十五神）相同；措辭行文相近（如“州郡縣鄉里，男女生姓名，年如干歲”，“謹依道明科……告齋修祭”，“奉請此△山真官神君……非精稱下土者”，“即日列上三天，章奏太上”，“長生久視”）；請神辭後的落款（“△……因九光使者威明大夫請[神饗]”）幾無二致。正因為有這些相同或相似之處，《陶公傳授儀》的傳授章可與《五嶽真形序論》的祭文互校。現存《五嶽真形序論》的“祭五嶽文”中無符，不過有假託鄭君的解釋：“‘神饗’下是太上道君致神符，仙人秘，魯女生所出，以付封先生<sup>②</sup>者。”據此可知《陶公傳授儀》所載傳授章中，“神饗”二字下面的符是以太上道君名義發佈的召神之符。此傳授章像“祭五嶽文”和現存其他章文一樣，開頭列具時間、人物、地點、事件。不過，《陶公傳授儀》的傳授章前面標明上章年代是“梁天監”年間，不像其他章文樣本只說太歲某年月日。這份標注年代的章文有力地證明六世紀前期傳行五嶽圖的方士醮祭儀式是與天師道章儀結合進行的，並沒有受五世紀以降流行的靈寶齋儀影響（參見本書第七、十二、十五章）。《陶公傳授儀》也簡略交待了受圖後年常自醮的做法，與授圖行醮祭大致相同，不過須“改傳授法，易傳授語”。又所上之章也有差別：“神饗”二字以前與傳授章相同，但須除去“傳弟子語”；“神饗”二字以後行文措辭與傳授章不同，陶弘景提供了樣本（從“△以△年告”起至“謹上”止），附於傳授章之後，稱其為“年常自醮章”。其末尾所言“須歲月代序，當復以聞”見於《五嶽真形序論》中的祭文，當出自後者。《陶公傳

① 關於“傳授章”，參見呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》，頁 121。

② 封先生即封君達，《五嶽真形序論》稱魯女生傳封君達五嶽圖，“晉魏際，君達入玄丘山，臨去傳鄭氏（即鄭隱）”（DZ1281, 15a）。

授儀》所載授受三皇法沒有天師道上章儀節(唐代道書《太上洞神三皇儀》所載“三皇券契章訣”將傳授儀與天師道章儀結合),惟開頭和結尾分別是對應的發爐和復爐儀節,表明它借鑒並改編了天師道傳入南方後受煉丹方士影響而新創的儀法(參見本章上文)。三皇文傳授儀的發爐辭與正一和靈寶發爐辭比較而言顯得獨具特色,它們在晚出的洞神三皇儀典(如 DZ1138《無上秘要》卷四九引《三皇齋立成儀》、DZ1283《太上洞神行道授度儀》、DZ1284《太上洞神三皇傳授儀》、DZ854《太上三皇寶齋神仙上籙經》“醮儀”條)中被普遍採用。

《玄覽人鳥山經圖》(參見本書第五章)所載一年三醮山形的儀式程序包括對應的發爐和復爐節次,這是南傳天師道模仿煉丹方士新創的儀法,“發爐”和“復爐”這兩個詞則是由陸修靜首先擬定的(參見本書第九章)。又,行醮祭者向諸神啟祝時自稱“臣妾某等”,“臣妾”是天師道文書中表示自稱的常用詞,例見南朝天師道授籙儀典敦煌寫本 S. 203。《太真科》云:“凡學道立功,當受內外治,皆稱臣妾。”<sup>①</sup>釋玄光《辨惑論》注云:“又天公、地公及稱臣妾、太平之道、五斗米道、大道、紫道、鬼神師君,此作賊時假威名也。又膠東樂大拜五利將軍,雖有茅土而無臣節,漢武之末不復稱之也。”<sup>②</sup>《洞真太上太霄琅書》云:“臣妾:某男受治,若不受治而受經,或不受經而奉郊祀,皆稱臣;女位等男,皆稱妾。”<sup>③</sup>是受較高道職法位者始得稱臣妾。《玄覽人鳥山經圖》中出現的“臣妾”二字是方士醮儀與天師道儀式結合的有力證據。

《太清金液神丹經》卷上題署“正一天師張道陵序”,這是明顯的假託(參見本書第五章),它表明煉丹方士借重天師道教首的名聲來宣傳煉丹術。該卷正文記載的煉丹方士儀式有幾處與天師道相關,證明煉丹方士事實上已受天師道的影響。如正文提到“天、地、水三官”,此為天師道謝罪手書上達的對象,也是天師道神系中的檢察官(參見本書第二章)。正文又謂“奉迎太上諸君丈人”(下文作“太上大道、諸君丈

① DZ463,《要修科儀戒律鈔》引,10. 7b。

② 《弘明集》卷八引,《大正新修大藏經》,大·2102,卷五二,頁49。

③ DZ1352, 6. 22a。

人”),“太上諸君丈人”是天師道章文所奏諸神名目的概略總稱。正文還提到“某以胎生肉人,枯骨子孫”云云,此乃模仿天師道章文常用語(參見本章上文)。

與丹經相印證,《神仙傳》中的張道陵傳也顯示天師道已對南方煉丹方士產生了影響。《太平廣記》卷八引《神仙傳》云:

張道陵者,沛國人也。本太學書生,博通《五經》,晚乃嘆曰:“此無益於年命。”遂學長生之道。得黃帝九鼎丹法,欲合之,用藥皆糜費錢帛。陵家素貧,欲治生,營田牧畜,非己所長,乃不就。聞蜀人多純厚,易可教化,且多名山,乃與弟子入蜀,住鶴鳴山,著作道書二十四篇。乃精思鍊志。忽有天人下,千乘萬騎,金車羽蓋,驂龍駕虎,不可勝數,或自稱柱下史,或稱東海小童,乃授陵以新出正一明(盟)威之道。陵受之,能治病。於是百姓翕然奉事之,以為師,弟子戶至數萬。即立祭酒,分領其戶,有如官長,並立條制,使諸弟子隨事輸出米絹、器物、紙筆、樵薪、什物等。領人修復道路,不修復者,皆使疾病。縣有應治橋道,於是百姓斬草除溷,無所不為,皆出其意,而愚者不知是陵所造。將為此文從天上下也。陵又欲以廉恥治人,不喜施罰刑,乃立條制,使有疾病者皆疏記生身已(以)來所犯之辜,乃手書投水中,與神明共盟約,不得復犯法;當以身死為約。於是百姓計念,邂逅疾病,輒當首過,一則得愈,二使羞慚,不敢重犯,且畏天地而改。從此之後,所違犯者皆改為善矣。陵乃多得財物,以市其藥合丹,丹成服半劑,不願即昇天也。乃能分形作數十人。其所居門前水池,陵常乘舟戲其中,而諸道士賓客,往來盈庭巷。座上常有一陵,與賓客對談,共食飲,而真陵故在池中也。其治病事,皆採取玄素,但改易其大較,轉其首尾,而大途猶同歸也。行氣服食,故用仙法,亦無以易。故陵語諸人曰:“爾輩多俗態未除,不能棄世,正可得吾行氣、導引、房中之事,或可得服食草木數百歲之方耳。”其有九鼎大要,唯付王長。而後合有一人從東方來,當得之。此人必以正月七日日中到,其說長短形狀。至時果有趙昇者,不(明鈔本無“不”字)從東方來,生平未相見,其形貌一如陵所說。陵乃七度試昇,皆過,

乃受(授)昇丹經。七試者：第一試，昇到門不為通，使人罵辱，四十餘日，露宿不去，乃納之。第二試，使昇於草中守黍驅獸，暮遣美女非常，託言遠行，過寄宿，與昇接床。明日又稱腳痛不去，遂留數日。亦復調戲，昇終不失正。第三試，昇行道，忽見遺金三十瓶，昇乃走過不取。第四，令昇入山採薪，三虎交前，咬昇衣服，唯不傷身。昇不恐，顏色不變，謂虎曰：“我道士耳，少年不為非，故不遠千里，來事神師，求長生之道，汝何以爾也？豈非山鬼使汝來試我乎？”須臾，虎乃起去。第五試，昇於市買十餘匹絹，付直訖，而絹主誣之，云未得。昇乃脫己衣，買絹而償之，殊無恚色。第六試，昇守田穀，有一人往叩頭乞食。衣裳破弊，面目塵垢，身體瘡膿，臭穢可憎。昇愴然，為之動容，解衣衣之，以私糧設食，又以私米遺之。第七試，陵將諸弟子，登雲台絕巖之上，下有一桃樹，如人臂，傍生石壁，下臨不測之淵，桃大有實。陵謂諸弟子曰：“有人能得此桃實，當告以道要。”於時伏而窺之者三百餘人，股戰流汗，無敢久臨視之者，莫不卻退而還，謝不能得。昇一人乃曰：“神之所護，何險之有？聖師在此，終不使吾死於谷中耳。師有教者。必是此桃有可得之理故耳。”乃從上自擲，投樹上，足不蹉跌，取桃實滿懷。而石壁險峻，無所攀緣，不能得返。於是乃以桃一一擲上，正得二百二顆。陵得而分賜諸弟子各一，陵自食，留一以待昇。陵乃以手引昇，眾視之，見陵臂加長三二丈，引昇，昇忽然來還。乃以向所留桃與之。昇食桃畢，陵乃臨谷上，戲笑而言曰：“趙昇心自正，能投樹上，足不蹉跌，吾今欲自試投下，當應得大桃也。”眾人皆諫，唯昇與王長嘿然。陵遂投空，不落桃上，失陵所在。四方皆仰，上則連天，下則無底，往無道路，莫不驚嘆悲涕。唯昇、長二人，良久乃相謂曰：“師則父也，自投於不測之崖，吾何以自安！”乃俱投身而下，正墮陵前。見陵坐局腳床斗帳中，見昇、長二人笑曰：“吾知汝來。”乃授二人道畢，三日乃還。歸治舊舍，諸弟子驚悲不息。後陵與昇、長三人皆白日沖天而去。<sup>①</sup>

① 見(宋)李昉等編，《太平廣記》(北京：中華書局，1961)，頁55—58。

一方面，該傳記將張道陵描述為一個修學煉丹長生的神仙人物，他得獲黃帝九鼎丹法，又受教於天上仙人東海小童，還將黃帝九鼎大要傳給弟子王長、趙昇。黃帝九鼎丹法出自葛洪《抱朴子內篇》提到的三部重要丹經之一《黃帝九鼎神丹經》，是南方流傳的重要煉丹方術。東海小童與《抱朴子內篇》提到的“東海小童符”有聯繫，在上清經中又稱“方諸青童君”或“上相青童君”，是南方方士崇奉的仙真之一<sup>①</sup>。弟子趙昇來自東部，可能本來就是江南沿海的煉丹方士。傳記稱其投奔天師門下，實際上暗示了煉丹方士與天師道合流。另一方面，該傳記又同時將張道陵描述為天師道教團首領，他訂立的制度和儀式與《典略》、《三國志》、《後漢書》等史書記載的東漢天師道教團部分相合。總之，這個傳記故事反映南方煉丹方士與天師道已有一定程度的交流和融合。我們認為，《太平廣記》所引《神仙傳》不太可能出自葛洪之手。因為葛洪的《神仙傳》與《抱朴子內篇》大致同時寫定<sup>②</sup>，而《抱朴子內篇》絲毫未提及天師道，表明此時葛洪對剛剛傳入南方不久的天師道還並不瞭解。

① 參見神塚淑子，《方諸青童君をめぐる》，收入氏著，《六朝道教思想の研究》（東京：創文社，1999），頁123—148。

② 參見 Robert F. Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, pp. 13—17。

## 第七章 東晉末劉宋 初融攝天師道、佛教和 方士傳統的靈寶科儀

如果說自東晉中葉以來上清經派通過融合南方方士傳統與天師道促進了道教科儀的發展，那麼東晉末劉宋初古靈寶經的問世則進一步發展了道教科儀。古靈寶經是多種傳統的大熔爐。首先，古靈寶經承襲和發展了南方的方士傳統，並使方士傳統的幾大支流得以匯合。其次，古靈寶經還繼上清經之後繼續援取天師道的東西，使天師道與方士傳統得到了更深的融合。再次，古靈寶經又大量吸收佛教的教義和實踐，將其與天師道或方士傳統嫁接在一起。正因為從多種傳統中攝取了營養，所以古靈寶經創立了內容和形式豐富多彩的靈寶科儀，比天師道和方士傳統的儀式顯得更加成熟。下面析而論之。

### （一）靈寶傳授儀

古靈寶經吸取了上清經的傳授觀念，首先將傳授儀描寫成神聖的天上儀式（參見本書第五章）。靈寶經原本是隱秘珍貴的“天文”或“天書”，後由天上聖真演出傳世。天上聖真不輕易授受靈寶天文，而是嚴格遵從所謂的“玄科”<sup>①</sup>或“明真玄科”<sup>②</sup>，四萬劫一出<sup>③</sup>。聖真舉行授

---

① 《元始無量度人上品妙經四注》卷三云：“玄者，天也。此是上天之期限，人間則四十年一傳，故稱玄科也。”（DZ87, 3. 43b—44a）

② DZ97《太上靈寶諸天內音自然玉字》，4. 26a, 4. 27b; DZ1138《無上秘要》32. 18b 引《下元黃籙簡文》。

③ DZ97《太上靈寶諸天內音自然玉字》，4. 26a; DZ346《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，5a; 敦煌本《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》，載《中華道藏》，第3冊，頁329；《上元金籙簡文》A0，參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》。

度“法事”時，會有諸天神祇真人監盟<sup>①</sup>。所謂“四萬劫一出”的傳經年限比上清經的規定更漫長<sup>②</sup>，元始天尊、太上大道君和天真皇人是傳述靈寶天文的主要角色，與傳述上清經的聖真頗不相同。在靈寶經作者眼裏，天上傳授儀就是地上師徒所行授受儀式的模範。這正是古靈寶經規定人間傳授儀也遵循“明真科”<sup>③</sup>的原因。古靈寶經描寫天上儀式的神聖性，實質上是為了說明地上傳授儀規神聖不可違反。如稱靈寶天文須經歷漫長的“四萬劫”纔出世，其實是想強調人間四十年一傳的年限規定<sup>④</sup>。按《上元金籙簡文》序言的說法，只要有“宿命合真”的賢人，四十年可傳二人。其他古靈寶經也一致宣傳要遵守這一傳經年限<sup>⑤</sup>。四十年一傳是南方方士的重要傳統之一，《抱朴子內篇》和《太上靈寶五符序》早已提到。古靈寶經承襲了這一傳統，劉宋陸修靜所編《太上洞玄靈寶授度儀》仍然堅持不變<sup>⑥</sup>。

和上清經不一樣，古靈寶經在描寫天上傳授儀時充分借鑒採納了佛經文體<sup>⑦</sup>：天上傳授儀在奇妙的場景中展開；各種各樣的瑞應出現；太上大道君或天真皇人等聖真請求上聖元始天尊傳出某靈寶天文，他們之間有問有答，內容涉及天文的神奇來歷，或聖真為何有能力破譯天文，或天文不可輕泄等等；傳授時諸天真人光臨助興，事畢各去；以

① 參見《上元金籙簡文》A0；DZ1407《洞玄靈寶二十四生圖經》，3a。

② 比較 DZ1138《無上秘要》卷三二“傳經年限品”所引若干部上清經和靈寶經關於傳經年限的說法。

③ 參見《上元金籙簡文》A0；DZ97《太上靈寶諸天內音自然玉字》，1. 15a；DZ369《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》，18a；DZ1411《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，39b；DZ1407《洞玄靈寶二十四生圖經》，19b—20a。

④ 隋或唐初道教儀典《三洞奉道科誠儀範》（敦煌寫本）對此做了明確的解釋（見《中華道藏》，第42冊，頁30）。

⑤ 參見 DZ352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，2. 27a, 2. 28b, 2. 31b；DZ671《太上無極大道自然真一五稱符上經》2. 10a, 2. 14a。

⑥ 見 DZ528, 22b。

⑦ 參見 Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Scriptural Evidence”, *T'oung Pao* 66 (1980): 97–106。

後還定期集會玄都，朝禮天文<sup>①</sup>。

早期方士的傳授儀規定受者須交納若干信物，此儀規繼續為古靈寶經所強調。《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》明確指出：“天文秘重，非信不寶。故上聖以信效心，無信則為賤道，無盟則為輕寶。”<sup>②</sup>也就是說，受者交納信物纔能體現他確實真心敬奉所受“天文”，視同寶物<sup>③</sup>。《太上靈寶諸天內音自然玉字》以“金銀、珊瑚、瑠璃、磲磈、水晶、瑪瑙”七寶作為信物<sup>④</sup>，稱佩受諸天內音自然玉字須依“明真玄科”，以“七寶鎮靈，金縉誓心，告靈盟天，約為身寶”<sup>⑤</sup>。“七寶”明顯是借自佛教的概念<sup>⑥</sup>。敦煌本《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》稱“信法以用金錢，貴是經故也”<sup>⑦</sup>。可見，信物貴重可以映襯出所受經文的神聖寶貴。《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》列出受“靈寶真文十部妙經”所用的幾種信物，從正反面具體說明了各種信物的象徵意義和功能：

……金龍<sup>⑧</sup>三枚，投於水府，及靈山、所住宅中，合三處，為學仙之信。不投此，三官拘人命籍，求乞不達。法依《玉訣》之文，有違，考屬地官九都曹；<sup>⑨</sup>

……紋繒五方之綵<sup>⑩</sup>，各四十尺，以關五帝，為告盟之信。闕則五帝不受人名，為五帝魔王所壞，使人志念不專。考屬水官泉

① 參見 DZ22《元始五老赤書玉篇真文天書經》，1. 1a—7b, 3. 15a—16a; DZ352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，1. 1a—5a; DZ97《太上靈寶諸天內音自然玉字》，3. 1a—7a; 《上元金籙簡文》A0。

② DZ1411, 38b。

③ 參見敦煌寫本《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，載《中華道藏》，第4冊，頁98。

④ 見 DZ97, 4. 27b, 1. 14a, 1. 15a。

⑤ DZ97, 1. 14a。

⑥ 參見(西晉)竺法護譯《正法華經》(大·263,《大正新修大藏經》第9冊)，卷五，頁95a—98c; (東晉)僧伽提婆譯《增一阿含經》(大·125,《大正新修大藏經》第2冊)，卷四四，頁695b, 787c—788a。

⑦ 《中華道藏》，第4冊，頁98。

⑧ 關於“金龍”，又見敦煌本《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，載《中華道藏》，第4冊，頁100。

⑨ DZ1411, 37b。

⑩ 關於“五方之綵”，又見 DZ22《元始五老赤書玉篇真文天書經》，1. 42a—b。



曲曹。<sup>①</sup>

……上金五兩<sup>②</sup>，以盟五嶽，為寶經之信。闕則犯慢經之科，五嶽靈山不領人學籍。違者考屬陰官曹。<sup>③</sup>

……金錢二百四十，以質二十四炁生官重真之信。闕則三部八景之神不度人命籍。無金錢者，銅錢六百准。犯之，考屬都神曹。<sup>④</sup>

用“學仙之信”金龍三枚分別投於水府（代表水官）、靈山（代表天官）、住宅（代表地官）的儀式將上清經派受道用龍為信的作法與天師道的“三官手書”巧妙地連接了起來，這是靈寶科儀融攝方士傳統與天師道的一個極好例證。《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》末尾所載為受十戒而備辦的五種信物同樣顯示了兩種道教傳統的融合：前三種信物“上金五分本五兩、素絲五兩、本命紋繒年餘一合如干”<sup>⑤</sup>常見於方士傳授儀（參見本書第四、五章），後面兩種信物“命米五斗、薪一束”則明顯來自天師道<sup>⑥</sup>。信物的備辦也有變通的作法。按《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》<sup>⑦</sup>、《太上無極大道自然真一五稱符上經》<sup>⑧</sup>、《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》<sup>⑨</sup>、《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》<sup>⑩</sup>、敦

① DZ1411, 37b—38a.

② 關於“上金五兩”，又見 DZ22《元始五老赤書玉篇真文天書經》，1. 42a—b.

③ DZ1411, 38a.

④ 同上。

⑤ 同書又有關於“科儀法信輕重”的規定：“卿受此經，當依冥典，法信所用金錢、紋繒等物，皆令如式。此法出自虛無浩素元君之凝思，五方元老常所寶修。受者別齋上金五分、素絲五兩，以跪五方元老之靈。本命紋繒，上壽百二十歲，計歲餘一，公王一疋，中人一丈，貧者一尺。此三種物，慎不可闕，闕而強受，受者有罪。其中增降，以貧富量之。”（DZ325, 17a—b）

⑥ 東漢天師道史料中已有交五斗米為信的說法。晚出但部分反映了早期天師道史實的南朝天師道經典《正一法文太上外籙儀》有“罰薪”之說（DZ1243, 13a—b），所謂“凡輸罰後操辭送信”云云表明“薪”為信物之一種。南朝天師道授籙儀典敦煌寫本 S. 203 也談到“罰薪”，參見呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S. 203 考論》，頁 142。

⑦ 見 DZ352, 2. 29b.

⑧ 見 DZ671, 2. 11a.

⑨ 見 DZ1411, 38a.

⑩ 見 DZ369, 18b.

煌本《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》<sup>①</sup>等古靈寶經的說法，因金錢非中國所有，貧窮之人無力備辦，可用銅錢等物抵補。《無上秘要》所引《洞真黃庭內景經》<sup>②</sup>載有類似的變通之法，不能不讓人推測該靈寶傳授儀規很可能是仿照上清傳授儀制定的。古靈寶經不僅規定授受雙方中的受者要呈交信物，而且也規定授者須適當處理所得信物。《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》謂“受經法信，當十分折二送祖師，又折二散乞貧人、山棲道士，余信營己法用，燒香然燈，為弟子立功”<sup>③</sup>。這項規定可能也部分吸取了上清傳授儀的作法<sup>④</sup>。“明真科”對信物的規定還有一點值得注意，就是傳授儀之外的其他靈寶儀式（如禳災度厄、安鎮死人屍形）也須備辦信物，具體要求與靈寶傳授儀大致相同，惟天子公王與庶人所交信物的數量和種類有較大差別<sup>⑤</sup>。這是中國古代傳統等級制度在道教儀式中的反映。

古靈寶經也繼承了早期方士登壇盟誓而傳的作法（參見本書第四、五章），專門編纂了傳授靈寶經的盟文或券文<sup>⑥</sup>。這些盟文或券文以受者或代表受者之授者的口吻寫成，內容主要包括授受雙方的身份（“某嶽先生”）、傳授某經的時間及場所（“黃壇”）、良好的祝願（“七祖同福，皆得上昇”）和違盟負約甘願受罰的誓言（“七祖獲罪”）。劉宋陸修靜所編《太上洞玄靈寶授度儀》提到傳授靈寶大盟時須“讀太歲以下盟文”<sup>⑦</sup>，儘管此書沒有附列該盟文，但估計其格式和內容與《無上秘

① 見《中華道藏》，第4冊，頁98,99。

② 見DZ1138,34.15a—b。

③ DZ1411,39a。又，《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》云：“授者得信，當分明計十二折傳。”（DZ325,5b）

④ 《無上秘要》引《洞真太上飛行羽經》云：“師受誓物，不得散為私利，藉以濫用，皆當施山棲高隱、單棲貧道者。”（DZ1138,34.13a）關於《洞真太上飛行羽經》的考訂，參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, pp. 191—206。

⑤ 參見DZ1411《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，36a—b；DZ369《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》，18a—b。

⑥ 參見DZ97《太上靈寶諸天內音自然玉字》，1.14a—15a；DZ1407《洞玄靈寶二十四生圖經》，18b—20b；敦煌本《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，載《中華道藏》，第4冊，頁98,100。

⑦ DZ528,31b。

要》卷三九“授洞玄真文儀品”從古靈寶經《太上靈寶諸天內音自然玉字》中引錄的盟文差不多<sup>①</sup>，此盟文就是以“太歲”二字開頭。四世紀末以前的方士傳度盟文幾乎未見記載和保存，古靈寶經中的傳度盟文可能參考了更早的方士傳度盟文。

除了採納方士的傳度盟文之外，古靈寶經還模仿天師道的書面章奏編纂了形式新穎的傳度文書。《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷下所載“玄都傳度靈寶五篇真文符經玉訣儀式”<sup>②</sup>是一篇上奏“靈寶五老玉帝”的“黃縑赤表”，表文的開頭（“靈寶洞玄某嶽先生臣某甲稽首再拜死罪頓首上言”）和結尾（“臣某誠惶誠恐稽首死罪頓首再拜奏聞/臣姓，屬某郡縣/無上元始太上大道洞玄靈寶五老玉帝大聖玉陛下/太歲某月日於某郡縣某山峰金龍驛呈”）完全採用章文格式，文中運用了章文常用的套語“上聞”、“恩惟”、“伏須告報”、“誠惶誠恐”等。敦煌本《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》所載“太極真人傳經章辭要經”<sup>③</sup>包括辭、章、券三種傳度文書。其中的章題為“初度經章儀”，格式、用語（如“謹因……”）與《赤松子章曆》（DZ615）中的天師道章文幾無二致。“辭”相當於受經者的申請書，很可能是根據天師道上章活動中所用的同類文書<sup>④</sup>編纂的。抬頭“某州郡縣鄉里某官先生道士王甲死罪辭”採用天師道法位稱號<sup>⑤</sup>之一“某官”（包括男官和女官），辭文中又使用了天師道術語“大道”、“某官”、“黃赤”、“肉人”、“臣”、“天地水三官”等，均可資佐證。《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》末尾載請受十

① 參見 DZ1138, 39. 6b—7b; DZ97, 1. 14a—15a。《無上秘要》編者注明“出《明真經》”（39. 7b），不確。參見丸山宏，《陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉初探》，“第一屆道教仙道文化國際學術研討會”（高雄，2006 年 11 月）論文。

② DZ352, 2. 28b—32b。

③ 見《中華道藏》，第 4 冊，頁 99—100。

④ 《赤松子章曆》卷一“章辭”條云：“凡欲奏章，先具辭疏列鄉貫里號、官位姓名、年幾並家口見存眷屬、男女大小等。令依道科，齋某法信，於某處，詣某法師，請求章奏。伏乞慈悲，特為關啟。辭中或說事意，須質而不文，拙而不工，朴而不華，真而不偽，直而不肆，辯而不煩，弱而不穢，清而不濁。簡要輸誠，則感天地、動鬼神。御上天曹，報應立至。如違，奪算一紀。”（DZ615, 1. 18b—19a）又參呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》，頁 117—118。

⑤ 關於天師道法位稱號，參見《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》（DZ1125），4. 5b—6b。

戒的辭文一通，抬頭採用天師道的另一個法位稱號“男生”<sup>①</sup>，亦可為證。上述靈寶傳度文書在形式上模仿天師道的章、辭，具體文字內容則同時取材天師道、方士傳統和佛教，是多種傳統融合的產物。如“臣素下世，生值因緣，九天之劫，輪轉不滅，宿慶福祚，延流今身，得生法門”<sup>②</sup>中的“臣素下世”為天師道章文習語，“九天”係南方方士傳統宇宙論概念之一<sup>③</sup>，“因緣”、“劫”、“輪轉”、“宿慶”、“法門”皆為佛教辭彙。

和以往的方士典籍一樣，古靈寶經仍沒有提供可以照本宣科的傳授儀式程序，只有一些零散的文字談到靈寶傳授儀的某些環節。《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》和《下元黃籙簡文》均稱應於傳授之前將表文或所受經文露壇（或靈嶽）一宿（或三日三夕），看有無風吹搖動，以檢驗受者是否合格<sup>④</sup>。這可能借鑒了早期方士傳授儀的作法<sup>⑤</sup>。靈寶“新經”《上清太極隱注玉經寶訣》有一段話對傳授程序的描述較其他古靈寶經稍詳：“師與弟子先對清齋九日，或七日、五日、三日。齋竟，日中時受經也。當傳經時，師北向，於靜室內，左手請經，執此經，弟子右手擎受道誓信，約不妄泄流俗。列墨辭：……師讀辭竟，口祝於弟子曰：……畢，六拜，受取之。”<sup>⑥</sup>引這段話時省略了有關受者資格和法信（前面已討論過）的文字，基本上是我們已討論過的方士傳授儀規。這裡的儀式程序也明顯表現出方士傳統的特點。傳經之前師徒共同清

① 見 DZ325, 24a。四世紀中葉出現的上清降詔《真誥》(DZ1016)中已有“男生”之稱（參見本書第六章）。

② DZ352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，2. 28b—29a。

③ 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, p. 131。

④ 參見 DZ352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，2. 32b；敦煌寫本《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》，載《中華道藏》，第3冊，頁273。

⑤ 《黃帝九鼎神丹經訣》卷一之首所載丹經傳授儀與《抱朴子內篇》記載的方士傳授儀非常近似，其中云“以丹經著案上……向北伏，一時之中，若天晴無風，可受之”（DZ885, 1. 1b），似乎是古靈寶經所載檢驗受者資格之儀的來源。又參 Daeyeol Kim, “Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne: Modèles et significations dans l'alchimie taoïste opératoire. Etudes des pratiques du *Baopuzi neipian* de Ge Hong (283–343)”, p. 98。

⑥ DZ425, 12a–b。

齋是沿用早期方士的儀式，度經時存思<sup>①</sup>、叩齒<sup>②</sup>則是將上清方術加進傳授儀中。另外，根據《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(DZ352)和《真一自然經訣》<sup>③</sup>的規定，傳授事畢要醮祭五帝和投龍，這兩種儀式都源出先前的方士傳統。

## (二)靈寶齋

古靈寶經產生之前，中國已有稱為“齋”的儀式。古代的齋是在祭祀或其他典禮之前施行的一種預備禮儀，主要方式是改變飲食，沐浴別居，清心寡欲，不樂不吊，以示虔誠恭敬<sup>④</sup>。早期的方士道教吸取了上古的齋儀，普遍規定醮祭神靈或傳授經訣之前必齋若干日(參見本書第四、五章)。繼承方士傳統的古靈寶經仍保留了這種古“齋”法<sup>⑤</sup>，同時又創立了稱為“靈寶齋”的新齋儀<sup>⑥</sup>。與以往的齋不一樣，靈寶齋

① 《上清太極隱注玉經寶訣》還分條陳述了授道德經、大洞真經、太上靈寶洞玄經、太上三皇天文各應如何存思，見 DZ425, 2a—3b。

② 《上清太極隱注玉經寶訣》對叩齒做了解釋(見 DZ425, 8a)，蓋沿襲《真誥》之說(見 DZ1016, 15. 10b, 15. 11a)。

③ DZ410《太上洞玄靈寶眾簡文》1a—b 引。

④ 參見《論語·鄉黨》，見(清)阮元校刻，《十三經注疏》，頁 2495；《墨子·天志》，見吳毓江撰、孫啟治點校，《墨子校註》(北京：中華書局，1993)，頁 297；《孟子·離婁》，見頁 2730；《禮記·曲禮》、《禮記·祭義》、《禮記·祭統》、《禮記·中庸》、《禮記·表記》，見《十三經注疏》，頁 1241, 1248, 1592, 1597, 1603, 1628, 1638。秦漢以前“齋”字多寫成“齊”。參見劉枝萬，《中國醮祭釋義》，頁 13—14；山田利明，《六朝道教儀禮的研究》，頁 176—178。被道教奉為《南華真經》的先秦子書《莊子》談到疏淪心志、澡雪精神、掊擊智慮的“心齋”，認為它是與“祭祀之齋”相區別的一種齋法。心齋後為道教採納，成了眾多道教齋法中的“上清齋法”。參見 DZ464《齋戒錄》，1a—3b；DZ1032《雲笈七籤》，1a—3b。不過就實質而言，心齋與偏重心身淨化的祭祀之齋都屬於《金錄大齋啟盟儀》所說的“內齋”(DZ485, 2a)。下面討論的靈寶齋在清淨身心的同時，增加了較多的象徵性身體行為，故相應可歸屬《金錄大齋啟盟儀》所說的“外齋”(同上)。

⑤ 參見 DZ425《上清太極隱注玉經寶訣》，12a—b；敦煌本《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，載《中華道藏》，第 4 冊，頁 98。

⑥ “靈寶齋”之稱，見 DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》6b, 9a, 10b, 20b；《太極左仙公請問經》，載《中華道藏》，第 4 冊，頁 119, 123。又參小林正美，《靈寶齋法的成立と展開》，《東方宗教》103(2004)：12—16。

不再是一種預備禮儀，而是取代祭祀或其他典禮成了主體儀式<sup>①</sup>。而且，與以往的齋比較起來，靈寶齋在形式上顯得更加複雜，功能也更多了。

靈寶齋之所以與以往的齋迥然有別，主要是因為借鑒採納了佛教的齋儀。佛教齋儀最早的形式是布薩（巴利文 *uposatha*；梵文 *poṣadha* 或 *upoṣadha*）<sup>②</sup>。布薩原是上古印度吠陀宗教舉行新月祭和滿月祭之前的清靜行為，佛陀時代的原始佛教順隨當時許多外道沙門都行布薩的習俗，將其轉化為僧眾定期集會誦戒懺悔的儀式。布薩隨佛教的發展而有若干衍變。可能因為布薩的宗旨是使僧眾保持“清淨”（巴利文 *parisaḍdhi*；梵文 *pāṛisuddhi*），與中國古代的齋有相似之處，所以後漢以來的漢譯佛經用格義的方法將其意譯為“齋”<sup>③</sup>。但此“齋”與中國本有的“齋”在形式上是大有差別的。漢傳佛教中的齋通常是布薩與其他佛教儀式的混融，它既表示原初的布薩，又包括與布薩相關或並行的一些佛教律儀，如過午不食，禁絕葷辛，禮敬“三寶”（佛、法、僧），守持戒律，念誦佛名，燒香散花，六時行道，講經聽法，誦經唄讚，受戒佈施，供養祭祀，浴佛飯僧，懺悔罪業，迴向發願，濟度幽魂，消災祈福，抄經造像，等等<sup>④</sup>。佛教齋儀自後漢以來一直是中國僧俗二眾舉行最多的儀式。古靈寶經在大量吸收佛教教義的同時，也借鑒佛教齋儀制立了相應的道教齋儀靈寶齋。不過，古靈寶經在制立靈

① 原本是主體儀式的祭祀，在早期道教中反而變成了隸附於其他儀式（如傳授儀、章儀、齋儀）的次要儀式，通常稱之為“醮”，它的主要功能是在其他儀式完畢之後向參與儀式的諸神謝恩。它隸附於“齋”儀時常連稱“齋醮”。儘管“齋醮”與古代的先“齋”後“祀”在次序上沒有差別，但齋與醮（祀）的主從關係則完全相反。

② 關於佛教的布薩，參見 Jayeeta Gangopadhyay, *Upasatha Ceremony: The Earliest Traditions and Later Developments (Mainly from Vinayic Traditions Preserved in Chinese)* (Delhi, Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1991)。

③ 還有“長淨”、“斷”、“捨”、“善宿”、“淨住”等其他意譯，與音譯“布薩”、“遭沙它”等長期並行使用。

④ 參見 Sylvie Hureau, “Les rites bouddhistes”, paper for the international conference “Rituals, Pantheons and Techniques: A History of Chinese Religion before the Tang”; Antonino Forte and Jacques May, “CHÔSAI 長齋”, *Hôbôgirin* 法寶義林 (Paris: Adrien Maisonneuve, 1979), fasc. p.5, pp. 392–407。

寶齋時並未完全照搬照抄佛教齋儀，而是將後者與天師道、方士傳統的若干儀式成分做了有機的組合和創造性的改編，且時常與中國固有的“齋”法混在一起。所以，靈寶齋與佛教齋儀比較起來也顯得新穎別致。

下面對古靈寶經制立的靈寶齋做具體論析，分五點來談。

### 1. 與某些特定時節有關的靈寶齋。

古靈寶經之首經《元始五老赤書玉篇真文天書經》曰：

元始靈寶五老尊神、諸天帝皇、妙行真人，常以正月、三月、五月、七月、九月、十一月，一歲六會於太上三天靈都宮元陽紫微之臺，集筭天元，推校運度。諸天各下天帝太乙<sup>①</sup>使者、日月星宿，部三官考召<sup>②</sup>、五嶽四瀆、河海大神，周行天下，糾察功過，搜擇種人。當此之月，天下地上，莫不振肅，執齋持戒，尊奉天真。學者以其月隨科修齋，功記三官五帝，列名上天，六年尅得拜謁太上，七祖皆昇福堂，神靈佑護，萬災不干。

(按以上為歲六月齋)

元始靈寶西北天大聖眾、至真尊神、無極大道上帝、真皇老人，常以月一日，上會靈寶玄都西北玉[京]<sup>③</sup>山紫微上宮，奉齋朝天文，校地上人鬼功過。其日勅北斗下，與三官考召、四部刺姦，周行天下，糾察兆民，條列善惡輕重上言。其日有奉修齋直，不犯科律，三官除罪，列名玄都，萬神衛護，得為種民，犯惡為非，移名地官。

元始靈寶北天大聖眾、至真尊神、無極大道、太上老君、靈寶妙行真人，常以月八日，上會靈寶玄都北上玉[京]山陰元臺，奉齋朝天文，校地上兆民簿錄年命筭籍。其日勅北斗司殺鬼下，與八

① “太乙”，DZ1138《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》作“太一”。“乙”、“一”古通。下同，不復出校。

② “部三官考召”前原有“三”字，疑涉“三官考召”之“三”字而衍。《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》無，可證，茲據刪。

③ 據《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》補“京”字，下同。

極司隸，周行天下，司察<sup>①</sup>善惡功過輕重，列言□□<sup>②</sup>。其日犯惡為非，移付地官，執心奉齋，不犯科律，三官削除罪名，三天記上仙錄，告下天神地祇，侍衛營護，萬災不干。

元始靈寶東北天大聖眾、至真尊神、妙行真人、無極大道、太上萬度萬生神皇、[無]<sup>③</sup>上玄老、元靈老君，常以月十四日，上會靈寶玄都玉山通陽青微宮，奉齋朝天文<sup>④</sup>，校天下學道年月功過及鬼神之事。其日勅太乙使者下，與北酆都伯使者，周行天地，司察人神功過深淺，列言上官。有修齋立德，即勒錄九天，記名仙籍。鬼神隨功進秩，人鬼有犯，移還鬼府。

元始靈寶東天大聖眾、至真尊神、太清玄元上三天無極大道、無上玄老、太上老君、太上丈人、皇上老君、皇上丈人、青靈上真、天帝君、天帝丈人、太帝君、太帝丈人、九老仙都君、九氣丈人[等]<sup>⑤</sup>百千萬重道氣、千二百官君、太清玉陸下、東極老人、青華大神、上相司馬青童、金闕後聖帝君、真陽始青神人、靈寶九仙君等，青和玉女、主仙玉郎，常以月十五日，上會靈寶太玄都玉[京]山青華玉陸宮，奉齋朝天文，共集校定學仙人名、功過深淺，其日天帝自下。天帝自下者，日月星宿、天上天下、地上地下、五嶽四瀆、河海神靈，莫不慘然俱下，周行諸天地，察校學士兆民功過輕重，列言青宮。其日修齋奉戒，則五帝保舉，上言東華，生死為仙，勒下三界神靈侍衛，千災不干。有犯科律，移付地官。

元始靈寶東南天大聖眾、至真尊神、無極大道、南上老君、丹靈南極真人、太和玉女，常以月十八日，上會靈寶太玄都玉[京]山

① “察”原作“殺”，蓋涉上文“其日勅北斗司殺鬼下”誤。《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》作“察”，可證作“察”字是，茲據改。

② 據下文“列言上官”、“列言青宮”、“列言丹臺”等，此處恐缺二字。

③ 《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》作“無上玄老”，茲據補“無”字。下文有“無上玄老”，亦可證作“無上玄老”是。

④ “天文”，《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》作“真文”。

⑤ 據《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》補“等”字。下文云“九氣丈人等百千萬億億萬萬數無缺數萬重道氣君、道氣丈人、千二百君、千二百官丈人、太清玉陸下”，亦可證補“等”字是。



洞靈丹臺，奉齋朝天文，集校人民簿錄，區別善惡。其日勅天一下，周行地上，司察兆民功過輕重，列言靈寶洞靈丹臺。其日有修奉靈寶真經，燒香行道，齋戒願念，不犯科禁，則司命勒名生錄，勅地祇營護，福慶日隆，萬願如心。有違科犯禁，削除生籍，移名鬼官。

元始靈寶南天大聖眾、至真尊神、无極大道、南上赤帝、丹臺老子、太和玉女、長生司馬、好生君、司命、司錄、南極度世君、萬福君，常以月二十三日，上會靈寶太玄都玉京山洞靈元陽之館，奉齋朝天文<sup>①</sup>，共集校算人民祿命長短，區別善惡。其日勅太乙八神使者下，與三官考召，周行天下，司察天人善惡，列言丹臺。其日有修奉靈寶真經，燒香行道，齋戒願念，不犯禁忌，則司命、長生司馬注上生簿，延算益命，勅下地官營衛佑護，列為善民。有違科犯戒，減算縮年，移付地官。<sup>②</sup>

元始靈寶西南天<sup>③</sup>大聖眾、至真尊神、无極大道、天皇老人、南極元真君、洞陽太靈君，常以月二十四日，上會靈寶太玄都玉京朱官，共集考校三官、九府、五嶽、北酆、泰山二十四獄罪刑簿目，鬼神天人責役輕重之事。其日勅北辰下，與三官考召、北部刺姦，周行天下，覆校諸司，廉察萬民善惡，列言朱官。其日有修奉靈寶真經，燒香行道，執齋持法，則北辰列言善功，上官記名，削除罪錄，得為種民。有違科律，則長充鬼役，不免三塗五苦之中。

元始靈寶西天大聖眾、至真尊神、无極大道、西華金堂玉仙真

① “天文”，《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》作“天真”。“天文”、“天真”均指五篇“真文”。

② 兩段劃線文字的原文與《無上秘要》卷九所引《洞玄元始五老赤書玉篇經》的相應內容(6b-7b)恰好相反。按 DZ774《猶龍傳》卷五“度漢天師”條引《旨要妙經》云：“……十八日天一下，二十三日太一八神使者下……”DZ463《要修科儀戒律鈔》卷八“齋日鈔”條引《旨教經》云：“……十八日天一下，二十三日太一八神使者下……”《無上秘要》所引《洞玄元始五老赤書玉篇經》云：“……月十八日……其日敕天一下……月二十三日……敕太一八神使者下……”足可證《道藏》本《元始五老赤書玉篇真文天書經》有關月十八日和月二十三日的兩段文字內容顛倒，《無上秘要》所引無誤。茲據《無上秘要》所引乙正校改。

③ 據《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》補“天”字。

母、金闕後聖上相帝君、四極真人，常以月二十八日，上會靈寶太玄都玉京[山]<sup>①</sup>金闕七寶宮，奉齋朝天文，共集推校日月星辰分度，並得道人名。其日[勅][下]<sup>②</sup>太一下，歷校天宿周行、學人善惡，列言金堂。其日月星宿、璇璣玉衡，皆慘然俱會天關之門。凡為學者，能修齋奉戒，思仙念道，為太一所舉言，書名仙簿，得為真人。有違科犯法，三官所糾，移付地官，長為罪民。

元始靈寶下元天大聖眾、至真尊神、無極大道、下元玄黃洞淵洞靈萬仙、五帝、四司真人，常以月二十九日，上會高皇天太玄都玉京黃房，奉齋朝天文，算校五嶽四瀆、河海水帝、地靈神鬼之事，萬民罪簡深重。其日遣中太乙下，與三官九府、九部刺姦，周行五嶽、三官水府，條正鬼事，司人功過罪簡、所由輕重，列言玄都。其日有修奉靈寶真經，燒香行道，執齋奉戒，則為三官九府所保，列言善功，削除罪簡，上名三天，神明衛護，千灾不干。有違科犯禁，移名地官，長為罪民。

元始靈寶上元天大聖眾、至真尊神、無極大道、上下中央四面八方太上無為大道諸君丈人、最大至尊/無上無巔/無極無窮/普照普察/無量洞明/最上正真/無鞅數[眾]<sup>③</sup>/道氣無先/寥廓無端/混沌無形/虛無自然/太上無<sup>④</sup>根/冥寂玄通/大智慧原/正一盟威/太上無為大道/道中之道/神明君、無上元初萬萬億億數無鞅數<sup>⑤</sup>道德諸君丈人、太上道德君、道德丈人、無上萬生君、萬生丈人、無上萬氣君、萬氣丈人、無上萬元君、萬元丈人、無上萬福君、萬福丈人、鴻保天神諸君丈人、玄元老君、太清玄元上三天無極大道、无上丈人、太上三氣君、太上老君、太上丈人、太清君、太清丈人、太玄上一君、太玄丈人、中黃正一君、中黃丈人、太元君、太元丈人、太始君、太始丈人、太初君、太初丈人、太素君、太素丈人、太虛君、太虛丈人、太一君、太一丈人、太儀君、

① 據《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》補“山”字。

② 據上下文例和《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》、《猶龍傳》卷五“度漢天師”條引《旨要妙經》，此處補“勅”、“下”二字。

③ 據《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》補“眾”字。

④ “無”，《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》作“元”。

⑤ 《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》作“無上初元萬億數無鞅數”。

太儀丈人、太平君、太平丈人、太淵君、太淵丈人、天帝君、天帝丈人、九老仙都君、九老丈人、玉曆君、玉曆丈人、九氣君、九氣丈人等百千萬億億億萬萬數無鞅數萬重道氣君、道氣丈人、千二百君、千二百官丈人、太清玉陸下、太上玉真君、玉真丈人、五仙君、五仙丈人、九靈君、九靈丈人、太清十二真君、十二真丈人、二十四神人君、二十四神人丈人、太清三十六真君、三十六真丈人、五氣君、五氣丈人、陰陽生炁君、生炁丈人、上上太乙君、太乙丈人、皇天太上帝、無極太上元君、太上元君丈人、太元一君、太元一君丈人、神寶君、神寶丈人、真寶君、真寶丈人、天寶君、天寶丈人、靈寶君、靈寶丈人、元神君、元神丈人、元真君、元真丈人、元靈君、元靈丈人、天皇老君、天皇丈人、南極老君、南極丈人、黃神老君、黃神丈人、黃老君、黃老丈人、太和君、太和丈人、太上皇真道君、皇真丈人、上古天師君、天師丈人、萬道父母、萬德父母<sup>①</sup>、天地父母、神仙所出、神仙所聚、東王公、西王母、日君、月后、五星真君、五星皇妃、璇璣玉衡、[七]<sup>②</sup>星真君、眾仙天官大神等，常以月三十日，上會靈寶太玄都玉京七寶紫微宮，奉齋朝天真，萬帝眾神，諸天諸地，普集算校大劫、小劫、大小百六、天地運度，料別善惡，學道應得神仙人名。其日遣上太一下。上太一自下，其中諸天、星辰日月、璇璣北斗，慘然俱下，與五帝、五嶽四瀆、江河淮濟水帝、九部刺姦、三官考召、地上神祇，周行天下，司察善惡功過輕重，列言上天。其日有修奉靈寶真經，修齋[奉]<sup>③</sup>戒，燒香念道，為太乙所舉，列言善功，則名上仙簿，勅地神管護。有違科犯戒，移名付地官，長為罪民。

**(按以上為月十日齋)**

〔凡人本命之日，身中吏兵，上計功過，三天監察，下考得失。常以本命日，攝齋燒香，太一使者皆錄善功，奏上三天上帝，則除

① 自“太上道德君”至“萬德父母”不見於《無上秘要》卷九所引《洞玄元始五老赤書玉篇經》。

② 據《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》補“七”字。

③ 據上下文和《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》補“奉”字。

為監天真人。〕<sup>①</sup>

**(按以上為本命日齋)**

太玄上官北帝，常以庚申日，制天民三尸魂神，條人罪狀，上奏帝君。當此日，能修齋奉戒，晝夜思神，則三尸不得上天言人之罪，地司奏人善功，列言帝君，太一歡喜，即記名左契，長為種民。

**(按以上為庚申日齋)**

太玄上官至真尊神，常以甲子日，遣大一中臺大使者下，周行諸天諸地，檢校神祇，驅散雜俗鬼精。當此日，能設齋燒香，中臺大使者皆條善功，奏上三天上帝，上帝即除為監天，領地上鬼神王者，書名玉曆，長為真人。

**(按以上為甲子日齋)**

太玄上官高真大神，常以立春之日，會諸尊大聖仙人於太極上官，算校玉札金名，應得神仙之人，列奏靈寶玄都上官。

太玄上官太素真人，常以春分之日，會諸仙官於崑崙瑤臺，校定靈寶真經、學者功業輕重，列言靈寶玄都上官。

太玄上官五帝，常以立夏之日，會諸仙人於紫微宮，校定學者功過，列言靈寶玄都上官。

太玄上官天上三官，常以夏至之日，會於司命上官，校定兆民，算會簿錄，列言靈寶玄都上官。

太玄上官五嶽諸真人，常以立秋之日，上詣中黃老君於黃房靈庭，會諸仙官，檢校天下神圖靈藥，列言靈寶玄都上官。

太玄上官上皇大帝，常以秋分之日，上登上清靈闕太微之館，會靈寶尊神、太上五老君、北極真公、八海大神，集算天下兆民罪緣功過輕重大小，列言靈寶玄都上官。

太玄上官陽臺真人，常以立冬之日，會論仙官玉女於靈寶陽

<sup>①</sup> “凡人本命之日”至“監天真人”據《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》(10a)擬補。《要修科儀戒律鈔》卷八“齋日鈔”條引《旨教經》云“本命日，受法之身，吏兵上天，計人功失，並須攝齋”，《猶龍傳》卷五“度漢天師”條引《旨要妙經》云“本命日，計人功行”，內容與《無上秘要》所引相合而稍簡。俱可佐證原本《元始五老赤書玉篇真文天書經》包括本命日檢齋的文字內容。

臺之上，校學道簿錄名目輕重深淺，列言靈寶玄都上官。

太玄上官天真眾仙，常以冬至之日，上詣方諸東華青宮，會於東海青童金闕上相至真大神，校定眾仙名錄，列言靈寶玄都上官。<sup>①</sup>

八節之日，是上天八會大慶之日也。其日諸天大聖尊神、妙行真人，莫不上會靈寶玄都玉京山上宮，朝慶天真，奉戒持齋，旋行誦經，各遣天真威神，周行天下、四海八極、五嶽名山、學人及得道兆庶，糾察功過輕重，列言上官。其日諸天星宿、日月璇璣、地上神祇，莫不振肅。凡是修齋持戒，宗奉天文，皆為五帝所舉，上天右別，書名玉曆，記為種民，告下三官，神靈侍衛，門戶整肅，萬災不干。至學之士，三界司迎，神仙度世，上為真人。為惡犯戒，司考所糾，移付地官，長為罪民。

(按以上為八節日齋)<sup>②</sup>

根據《元始五老赤書玉篇真文天書經》的描述，在某些特定的時日，天神會遣屬下之神或親自來到世間檢查人的言行功過。學道之士應在此期間修齋奉戒，讓下凡檢查的神將自己的言行報告上天。若在此期間違科犯禁，將被移交地官遭受處罰。《元始五老赤書玉篇真文天書經》共提到六種時節齋：(1)歲六月齋，即正月、三月、五月、七月、九月、十一月修齋；(2)月十日齋，即月一日、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、三十日修齋；(3)本命日齋；(4)庚申日齋；(5)甲子日齋；(6)八節日齋。這些時節齋顯然是模仿佛教的布薩(齋)造構的。佛教的布薩原本就規定了時日，即在陰曆每半個月的最後一天(十四日或十五日，二十九日或三十日)舉行。後來又將每半個月的第八日(八或二十三日)作為布薩日，即一月舉行四次。新增的布薩日只講法不誦戒。對於在家信眾，則將布薩(齋)增為一月六次，規定他們於每月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九

① 自“太玄上官高真大神”至“列言靈寶玄都上官”，《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》無。

② DZ22, 2. 17b—3. 10a。括號中的黑體字為筆者所加。

日和三十日持戒，這就是佛教的月六齋<sup>①</sup>。中國佛教中與月六齋同時並行的通常還有三長齋月，即一月、五月和九月。古靈寶經問世之前，中國的漢譯佛經（如《佛說齋經》、《六度集經》）和本土佛教著作（如郗超[336—377]《奉法要》）中已有月六齋、歲三長齋的記載。反映原始佛教教義教制且譯出年代略早於古靈寶經的《增一阿含經》<sup>②</sup>有關於月六齋日的記載<sup>③</sup>，而且解釋了為何世間眾生須在這些日子持齋守戒（主要是遵守八戒，故又稱“八關齋”）：四天王於半月中第八日“遣諸輔臣”下凡視察眾生的善惡行為，第十四日“遣太子下”，第十五日“躬自來下”，眾生一切善惡行為將被上報四天王、帝釋、三十三天，會得到好壞兩種不同的判決。比較一下《元始五老赤書玉篇真文天書經》的月十日齋與《增一阿含經》的齋日可知，不僅月十日齋有六個日子與佛教的六齋日完全相同，而且兩者解釋齋日緣由的文字表達方式頗多近似之處。如天神派屬神下凡視察均謂“遣某某下”或“勅某某下”，十五日天神親自下凡則謂“自下”或“躬自來下”<sup>④</sup>。毫無疑問，《元始五老赤書玉篇真文天書經》的月十日齋模仿了佛教的六齋日，只不過新添了四個日子，以便與佛教的十方（東、南、西、北、東北、東南、西南、西北、上方、下方）之天相配。依此類推，《元始五老赤書玉篇真文天書經》的其他

① 參見 Jayeeta Gangopadhyay, *Uposatha Ceremony: The Earliest Traditions and Later Developments (Mainly from Vinayic Traditions Preserved in Chinese)*, pp. 1–3; Etienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien* (Louvain: Institut Orientaliste, 1958), p. 65; Michel Soymié, “Les dix jours de jeûne du taoïsme”, 收入《吉岡博士還曆紀念道教研究論集》（東京：國書刊行會，1977），頁1—2；Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Scriptural Evidence”, p. 374; Sylvie Hureau, “Les rites bouddhistes”。

② 比《增一阿含經》更早譯出的《大樓炭經》（西晉沙門法立共法炬譯）對八日、十四日、十五日這三個齋日做過類似的說明，惟文字略簡。見大·23，《大正新修大藏經》第1冊，卷四，頁298a–b。

③ 《增一阿含經》稱“十五日中有三齋法”（大·125，《大正新修大藏經》第2冊，卷一六，頁624b），即半月中的第八日、十四日、十五日，實際上與其他佛教典籍所說的月六齋並無差異。參見 Etienne Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, tome II (Louvain, Bureau du Muséon, 1949), p. 833。

④ Michel Soymié在“Les dix jours de jeûne du taoïsme”一文中對道、佛齋日之異同做過較為細緻的比較研究，可以參閱（頁1—21）。不過他只在注釋中提到了《阿含經》，比較異同時未參考《增一阿含經》。

時節齋也是仿擬佛教的定期檢齋制立的。其中，歲六月齋很可能是參照佛教的歲三長齋制定的<sup>①</sup>。值得注意的是，《元始五老赤書玉篇真文天書經》的所有時節齋並不是直接移植佛教的齋，而是進行改造（如月六日齋改為月十日齋，歲三長齋月改為歲六齋月，等等），灌注了不少本土文化因素，其中以出自天師道和方士傳統的因素居多。檢齋的神全換成了本土神，包括來自上清經的“金闕後聖上相帝君”、“四極真人”，出自天師道的“千二百君”、“三官”（包括地官）。而本命日、庚申日、甲子日、八節日的修齋可以說也部分借鑒了上清方士在某些特定時日進行修煉的傳統<sup>②</sup>。《元始五老赤書玉篇真文天書經》制立的時節齋在靈寶齋法中佔有相當重要的地位。根據南朝陸修靜、宋文明對齋儀的劃分<sup>③</sup>，八節齋成了靈寶齋儀的基本類型之一，其他時節齋則被統歸於另一靈寶齋儀類型“自然齋”的名下。其他古靈寶經也約略提到了《元始五老赤書玉篇真文天書經》制立的時節齋<sup>④</sup>，這些齋法似乎很快就風行起來。東晉末南朝初問世的天師道經典《旨教經》直接吸取了《元始五老赤書玉篇真文天書經》的定期檢齋之說<sup>⑤</sup>，並增立了一些類似的時日齋目（如五臘日齋、三會日齋、三元日齋）。大約出於六朝

① 另一部元始舊經《度人經》提到三個月份的長齋（見 DZ87《元始無量度人上品妙經四注》，1. 26b—28a），儘管具體月數與佛教的長齋月有出入，但仍足以說明是從佛教引進的。這是佛教長齋月觀念影響古靈寶經的另一個有力證據。敦煌本《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》漏抄“十月長齋……”，見《中華道藏》，第 3 冊，頁 326。

② 關於上清經中的定期修煉，參見 DZ1376《上清太上帝君九真中經》，1. 11b—15b；DZ1377《上清太上九真中經絳生神丹訣》，3b—4a；DZ33《上清黃氣陽精三道順行經》，3a—23a。

③ 見敦煌本《靈寶經義疏》（又名《通門論》），載《中華道藏》，第 5 冊，頁 511、514。

④ 其他古靈寶經或全部或部分提到了《元始五老赤書玉篇真文天書經》規定的時節齋，見靈寶“舊經”《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（DZ1411），17a；“新經”《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》（敦煌本），載《中華道藏》，第 4 冊，頁 98；DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，1a。

⑤ 王承文認為天師道經典《旨教經》早於《元始五老赤書玉篇真文天書經》，其問世不遲於三國和西晉，並考證《元始五老赤書玉篇真文天書經》等古靈寶經中的定期齋戒源出此經。參見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁 354—419。我們認為，《旨教經》中的定期齋戒出自《元始五老赤書玉篇真文天書經》等古靈寶經，而古靈寶經的定期齋戒思想源出早期佛教譯經。詳參 Lü Pengzhi & Patrick Sigwalt, “Les textes du Lingbao ancien dans l’histoire du taoïsme”, *T’oung-pao* 91. 1—3 (2005): 192—194; 呂鵬志,《天師道旨教齋考》。

末的三皇齋儀也仿效靈寶時節齋造立了六甲日、六丁日修齋法<sup>①</sup>。南朝隋唐還有不少道典(如《太真科》、DZ784《太上老君戒經》、《通門論》、DZ336《太上洞玄靈寶業報因緣經》、DZ1200《洞玄靈寶太上六齋十直聖紀經》、DZ464《齋戒錄》、DZ463《要修科儀戒律鈔》等)都談到時節齋<sup>②</sup>。稍晚一些,道教的時節齋反過來又對佛教產生了影響,至遲在十世紀之前佛教中也出現了十日齋<sup>③</sup>。

## 2. 靈寶齋與戒的關係

原始佛教布薩(齋)的核心內容之一就是奉戒悔過。僧眾於半月布薩日請精熟律法的比丘誦出波羅提木叉(巴利文 *patimokkha*; 梵文 *prātimokṣa*)戒本(包括比丘戒 250 條,比丘尼戒 500 條),發現自己有違戒之處則當眾悔過。在家信眾則於每月的六個齋日懺身、口、意三罪業,守持八戒。大乘佛教也制定了戒律,如初期大乘以十善為菩薩戒。靈寶齋既然借鑒採納佛教的布薩(齋),與戒律自然也有不可分割的關係。

古靈寶經不僅大量吸收了佛教的教義,也仿照佛教定立了許多戒律<sup>④</sup>。例如元始“舊經”《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》和《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》(DZ457)匯集了各種名目的戒<sup>⑤</sup>,皆假託元

① 《要修科儀戒律鈔》卷八“齋日鈔”條所引《三皇內文》(DZ463, 8. 4b—8. 5b)從文字內容來看屬於三皇經系齋儀,不太可能是葛洪《抱朴子內篇》提到的“三皇文”。大淵忍爾考證洞神經系中的三卷儀禮書(包括《三皇齋儀》一卷)於南北朝末至隋代之間編成(參見大淵忍爾,《三皇文より洞神經へ》,頁 286)。故《要修科儀戒律鈔》所引“三皇內文”恐係“三皇齋儀”之誤題。

② 參見王承文,《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,頁 381—385。

③ 參見 Michel Soymié, “Les Dix jours de jeûne de Kṣītigarbha”, dans M. Soymié (dir.), *Contributions aux études sur Touen - houang* (Genève: Droz, 1979), pp. 135—159; Michel Soymié, “Les dix jours de jeûne du taoïsme”, p. 18; 尹富,《十齋日補說》,《世界宗教研究》2007. 1: 26—34。

④ 參見大淵忍爾,《靈寶經的基礎的研究》,頁 171—181。

⑤ DZ177《太上洞真智慧上品大誡》即《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》之誤題,點校本見《中華道藏》,第 3 冊,頁 258—264。DZ177 包括“十戒”、“十二可從戒”、“智慧閉塞六情上品戒”、“智慧度生上品大戒”、“智慧十善勸助上品大戒”、“智慧功德報應上品戒”,DZ457 包括“十善因緣上戒之律”、“一十四戒持身之品”、“上品十戒之律”、“十惡之戒”、“十二可從戒”。其中“十戒”、“十二可從戒”又見 DZ352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷上。



始天尊所降授，相當於佛教的波羅提木叉戒本。靈寶“新經”係“葛仙公所受教戒訣要及說行業新經”（見《靈寶經目》），有不少內容都與戒相關，《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》（DZ532）和《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》（DZ344）的題名就是明證。古靈寶經特別強調奉戒，“戒”字散見於幾乎所有的新、舊經中。

修靈寶齋與奉戒也有密切的關係。首先，奉戒被視為修齋的前提和必要條件。《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》假託元始天尊說：“修齋求道，皆當一心請奉十戒”；“修齋行道，開度天人，作諸善功，當行十二可從[戒]”；“建齋行道……當先受十戒，然後行道”。講的都是這個意思。元始天尊稱，奉戒可以使“形神”清靜，“不履三惡”，“每合天心”。只有這樣纔可於修齋時引致天神下來瞻禮，地祇護衛，“門戶清肅，萬災不干”<sup>①</sup>。反之，若“不受大戒”，則“徒為長齋……徒失爾功，無由成就”<sup>②</sup>。

其次，可能為了突出戒律的重要性，靈寶齋的儀式程序中專門設立了一些與戒律有關的節次。根據我們部分復原的《上元金籙簡文》，“說戒”屬於宿啟建齋階段（相當於齋儀開幕式）的節次之一。該節次基本上就是照抄《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》的原文<sup>③</sup>，借元始天尊之口誦出十戒，說明只有“如戒行道”纔可使齋事成功的道理。緊接“說戒”節次之後的是選署六種齋官，宣說齋儀科禁<sup>④</sup>，用於懲戒齋官行儀過失。宣說科禁也屬誦戒儀式，惟更專門而已。“新經”《太極左仙公請問經》卷下引錄了《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》的“上品十戒之律”和“十惡之戒”，又假託太極真人作“奉誠頌”和“違誠頌”各一首<sup>⑤</sup>。根據《無上秘要》卷四八“靈寶齋宿啟儀品”，詠“奉誠頌”也是

① 見《中華道藏》，第3冊，頁258—259。

② 同上，頁261。

③ 同上，頁258—259。

④ 也參DZ524《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，14a—16b。目前所知《上元金籙簡文》的科禁條目不多，DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》在《上元金籙簡文》的基礎上增衍為“三十六禁”（參見DZ508《無上黃籙大齋立成儀》卷三三“釋宣禁”條）。

⑤ 見《中華道藏》，第4冊，頁122。

靈寶齋儀節次之一<sup>①</sup>。還有，靈寶齋儀重要節次之一十方懺或二十方懺<sup>②</sup>事實上也有誦戒懺悔的意味。

再次，靈寶戒律有不少內容與齋儀有關，有助於齋儀的正確實施。“十善因緣上戒之律”第六條規定“修齋念道，恭心遵法，內外清虛，不生穢惡”<sup>③</sup>，“智慧十善勸助上品大戒”第七條規定“勸助齋靜讀經”<sup>④</sup>。“三元品戒”事實上是修三元齋時所誦的戒條，其中包括“學上道不修齋直之罪”、“學上道齋直不精之罪”、“學上道誦經越略之罪”、“學上道施行越次爭競之罪”、“學者及百姓子諸天齋日不念道之罪”、“學者及百姓子齋請不為三官遷功之罪”等關涉齋儀的條目<sup>⑤</sup>。《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》也有關於齋儀的規定，云“若見齋戒行香，當願一切道德日新，庠序雅正”<sup>⑥</sup>。

正因為古靈寶經中的齋與戒有這樣密切的關係，所以常常“齋”、“戒”聯言，“修齋”與“持戒”並舉<sup>⑦</sup>。靈寶齋與戒律之不可分割是它與以往的齋區別開來的另一個重要特徵。

### 3. 靈寶齋的程序和儀規

靈寶齋之所以在形式上顯得與佛教的齋和中國以往的齋大不相同，是因為它有較為精緻複雜的儀式程序，又制定了與儀式程序之施行有關的一些儀規。

古靈寶經是通過聖真的金口玉言來定立靈寶齋的程序和儀規的。通常在一部古靈寶經中聖真只告示齋儀程序的一個或幾個節次和部

① 見 DZ1138, 48. 11a—b。

② 見敦煌寫本《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》，載《中華道藏》，第3冊，頁277—281；《太上大道三元品誡謝罪上法》（DZ417），3b—10a；《太上洞玄靈寶真文要解上經》（DZ330），8b—14a。

③ DZ457《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》，4b。

④ 《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》，載《中華道藏》，第3冊，頁260。

⑤ 見 DZ456《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》“三元品戒罪目”，22a—31a。

⑥ DZ344, 5b。

⑦ 參見 DZ22《元始五老赤書玉篇真文天書經》，3. 10a；《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》，載《中華道藏》，第3冊，頁259；《太上玄一真人說三途五苦勸戒經》，載《中華道藏》，第3冊，頁321；《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》，載《中華道藏》，第3冊，頁326；DZ330《太上洞玄靈寶真文要解上經》，5b；DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，1a。

分儀規，前面常冠以“飛天神人曰”<sup>①</sup>、“天尊言”<sup>②</sup>、“道言”<sup>③</sup>、“太極真人曰”<sup>④</sup>等字樣。

《上元金籙簡文》、《下元黃籙簡文》是記載靈寶齋儀程序和儀規最詳的古靈寶經。二簡文均以條目形式羅列元始天尊降授的天上“自然威儀”，各有八十條，條目前分別冠以“上元金籙簡文真仙品曰”、“下元黃籙簡文靈仙品曰”字樣。大部分條目都是齋儀的節次或儀規，屬於儀規的條目集中分類排列，與程序相關的條目基本上按節次次第排列。

《洞玄靈寶自然齋戒威儀經》(敦煌寫本)<sup>⑤</sup>、《太上黃籙齋儀》(DZ507)、《無上黃籙大齋立成儀》(DZ508)等晚出道教儀典明顯將靈寶齋儀程序分為宿啟建齋(宿啟，指將修齋之意預告真靈，相當於開幕式)、正齋行道(相當於正式儀式)、散壇言功(相當於閉幕式)三個階段，每個階段都包括若干儀式節次<sup>⑥</sup>。如敦煌本《洞玄靈寶自然齋戒威儀經》所載宿啟階段的節次包括入道戶、發爐、稱法位關啟、禮十方、十方懺、三啟<sup>⑦</sup>、三禮、重稱法位關啟<sup>⑧</sup>、誦智慧頌、迴心禮十方、說戒、署職、宣禁、復爐、詠奉戒頌、出治戶，行道階段的節次包括初入齋堂咒戶、禮師思神、誦衛靈神咒、咒香發爐、出官啟事、三上願、十方禮、十方懺、存思命魔、步虛及禮經懺謝、願念、咒香復爐、詠奉戒頌、出道戶咒。敦煌本《洞玄靈寶自然齋戒威儀經》缺言功階段的節次，惟於行道節次

① 見 DZ1411《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，7a, 14a, 17a, 24b, 25b, 26b, 37a—39b。

② 見 DZ417《太上大道三元品誠謝罪上法》，1a。

③ 見敦煌本《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》，載《中華道藏》，第3冊，頁326；DZ330《太上洞玄靈寶真文要解上經》，8b。

④ 見 DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》各處。

⑤ 載《中華道藏》，第43冊，頁710—715。

⑥ 分別見《中華道藏》，第43冊，頁710—715；DZ507，卷五三；DZ508，卷一六至一八。

⑦ 原為“禮經祝三首”，《無上黃籙大齋立成儀》稱為“三啟”(DZ508, 16. 7a—b, 16. 12a)。

⑧ “三禮”、“重稱法位關啟”這兩個節次的文字內容原合而未分，可據 DZ508《無上黃籙大齋立成儀》擬定兩個節次的名稱並將其分開。

名單後注明“次日滿齋竟言功”。據《太上黃籙齋儀》卷五三<sup>①</sup>和《無上黃籙大齋立成儀》卷一八，言功階段的節次與前面兩個階段的節次略有異同，其中包括拜表、投龍簡、設醮等不見於前兩個階段的儀式名目。最近我們發現雖已散佚但可經輯補復原大約四分之三以上文字內容的《上元金籙簡文》有不少“威儀”條目分別與這三個階段的節次大體上相對應，說明靈寶齋儀程序分三階段的做法是由《上元金籙簡文》開其端的<sup>②</sup>。在此將我們輯錄編次的《上元金籙簡文》“威儀”條目徵引如下：

A<sup>1</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：修洞天威儀，常清朝向本命，迴心玄禮三十二天，禮畢搖頭，以兩手指天鳳翔，各九過，手摩額，按兩眉後，拭兩目，按鼻兩邊上下兩孔，事事各七過。畢還，東向閉眼，思青雲之氣，冠匝一身，玉童玉女各三千人，侍衛左右。手執三七色節，從群神萬真，前導鳳歌，後從玄鈞，白虎啟路，飛龍翼轅，羅列分明。而叩齒三十二通，密咒曰：洞天飛景，位登玉清，威儀齊列，衛我身形，嘯命回應，威震八冥，群魔降伏，束結萬精，神真斥穢，三界太平。天仙翼位，地祇侍靈，飛轅綠輿，昇入玉庭。畢，仰咽三十二過止。

A<sup>2</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：修洞玄威儀，正中當向王，迴心玄禮十方畢，使搖身九過，兩手據後，龍伸九過。次以兩手拭面，熨兩乳房及心，各三七過，令百節解。還，向東閉眼，思赤雲之氣，冠匝一身，玉童玉女各二千人侍衛左右，手執紫旄之節，從萬神千真，前吹鳳鳴，後奏天鈞，玄龍啟道，五帝參軒，天儀羅列，審定分明。叩齒二十四通，密咒曰：赤明敷真，三道煥分，靈書開度，洞清八門，五帝練仙，灌我形魂，三八景神，並心合群。天威翼翼，羽服紛紛。降致景輿，策龍昇雲，抗足玉階，上謁帝君，畢，仰咽二十四過止。

A<sup>3</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：修洞神威儀，常當黃昏時向太歲，

① 見“齋法既意(當作“竟”)”(DZ507, 53. 15a)以下文字。

② 參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》。

迴心玄禮五方畢，便伸兩腳，手著尻下，麟蹲，搖身九過，以次兩手摩臍下，按兩足蹠心，各三七過，令上下氣通。還，向東閉眼，思黃雲之氣，冠匝一身，玉童玉女各一千人侍衛左右，手執五色之節，從千真群神，前嘯九鳳，後吹八鸞，白虬啟道，太極參軒，天儀鬱勃，羅列左右。而叩齒十二通，密呪曰：羽儀洋洋，天威翼翼，仙童備衛，玉女侍側，玉文洞神，威制巨力。靈魔降伏，清蕩三域，道行正真，非真莫測，龍駕自然，上昇太極。畢，仰咽十二過止。

<sup>A4</sup>上元金籙簡文真仙品曰：三洞寶經威儀，佇〈缺文〉行三品之道不煩日中寅〈缺文〉三事畢，北向閉眼〈缺文〉相繞鬱勃，從頭兩眉中間〈缺文〉車輪，須臾化為青赤黃三〈缺文〉。青色鎮泥丸宮中，赤色鎮絳宮中，黃色鎮丹田宮中，三部，部有八景神宮廿〈缺文〉。〈缺文〉從三宮中出，備衛身形，叩齒廿四通，密呪曰：三真洞清，元始〈缺文〉漢通昏，赤明煥開；五篇敷落，神練□□，□□流渙，府藏生□，□元簡籙，金仙徘徊〈缺文〉昂，雲蓋巍〈缺文〉齊服仙衣長〈缺文〉過止。

<sup>A5</sup>上元金籙簡文真仙品曰：燒香願念威儀。繞香火，東向叩齒廿四通，呪曰：無上三天玄元始炁太上老君召出臣身中三五功曹、左右官使者、左右捧香驛龍騎吏、侍香玉童、侍香玉女、五帝直符，各卅六人出，關啟此間土地里域真官正神，今正燒香行道，願得太上十方正真之炁入我身中，所啟速達，徑御太上無極大道至真玉帝前。

<sup>A6</sup>上元金籙簡文真仙品曰：朝禮眾聖威儀。入道戶，齋官各稱位號：甲今燒香，願以是功德，為七世父母、天子王侯國主、地土官長、籍師度師經師，及山林巖棲道士、

同學之人，九親門族、天下人民、蝗飛蠕動、蚊行蝸息，一切眾生。今故撲香，歸身、歸神、歸命太上十方靈寶自然至真無上大道，乞原赦前世今世生死宿罪重過，得免離三惡之道、十苦八難九厄之中。臣身得道真，飛行虛空，白日昇天，侍衛道君，逍遙無上金闕七寶自然宮，永與道合。所啟玄感，上御至真無極道前。畢，便北向十拜，迴心禮十方。

<sup>A7</sup>上元金籙簡文真仙品曰：朝禮燒香威儀。撲香，閉眼內思，存見五藏、五嶽、五星、五帝，備衛身中，金映蓋一體，體作金色，從臍後出，項有員光如日象，使照明十方，身中了然，盡見內外。

<sup>A8</sup>上元金籙簡文真仙品曰：朝禮燒香威儀。禮十方畢，東向上香言：香官使者、左右龍虎[君]、侍香諸靈官，當使靜室自然生金液丹精芝英，眾真交會在此香火前。使臣等得道，剋獲上仙。玉童玉女，侍衛香煙，傳奏臣言，逕御道前。

<sup>A9</sup>上元金籙簡文真仙品曰：建齋威儀，未至齋[先]一日，當宿自沐浴，掃盛內外，丁勅大小，齊等一心，明日雞鳴，尊卑列次，濟濟洋洋，齊到治中，勿有遲速，更相前卻。

<sup>A10</sup>上元金籙簡文真仙品曰：建齋威儀，初入治戶，師當在前，弟子從之左行，繞香火一周。立西面，向東出官。關啟願念，隨意自陳，皆如其法。

<sup>A11</sup>上元金籙簡文真仙品曰：建齋威儀，師弟子出官竟，一時俱起，東向三上香，呪曰：願為七世父母解脫憂苦，上昇天堂，衣食自然，長居無為。

<sup>A12</sup>上元金籙簡文真仙品曰：建齋威儀，旋行畢，一時北向，禮經三拜。

<sup>A13</sup>[上元金籙簡文真仙品曰：建齋威儀，]至心稽首太上無極大道 至心稽首三十六部尊經 至心稽首玄宗大法師

<sup>A14</sup>[上元金籙簡文真仙品曰：建齋威儀，]太上靈寶無上洞玄弟子某嶽先生某甲等上啟太上無極大道、至真靈寶三十六部尊經、太上三尊、十方眾聖、玄中大法師、三界官屬，一切神明，臣等有幸，宿世因慶，九天之劫，延及今身，遭遇明運，大法流行，得以穢質，參染靈文上清金書三洞寶經，供養尊禮，修行齋直。恩深施重，實非所勝。但某等穢陋，未能抗跡靈嶽，陶瑩心神。而耽緬世榮，棲遲人間，與時推遷，隨俗沉浮。乘衍（愆）蹈過，日深月積，常恐考至，負愧幽冥。夙夜戰懼，若履冰薄。誠宜守短，不敢有言。但受法之日，告誓三官，要當竭其愚短，自效毛髮，讚揚大化，以救度為業。謹有同道某郡縣鄉里男女某甲，年如干歲，操辭列款，歸命大道，並撰辦香燈供養之儀，求乞齋直。某等職任所司，敢不申奏？當為修建無上大法靈寶自然齋直如干日夜，剋今月某日為始，即日輒相攜率，齊到某處，依法清淨，謹以啟聞，並按威儀舊典，詮舉職僚，宣告科禁，令眾官等咸服法教，恩惟太上眾尊、三寶威神、監齋大法師、侍經眾真，垂愍鑒映，省覽所陳。敕下三界官屬及此間土地真官營衛某等及某家大小，清蕩宅舍，消滅妖穢。明旦晨曉，依法行道，續更啟聞。

<sup>A15</sup>[上元金籙簡文真仙品曰：]次歸命一切天尊：至心歸命北方玄上玉晨天尊，至心歸命東北方度仙上聖天尊；至心歸命東方玉寶皇上天尊，至心歸命東南方好生度命天尊，至心歸命南方玄真萬福天尊，至心歸命西南方太靈虛皇天尊，至心歸命西方太妙至極天尊，至心歸命西北方無量太華天尊，至心歸命上方玉虛明皇天尊，至心歸命下方真皇洞神天尊，至心歸命過去高上玉皇天尊，至心歸命見在元始天尊，至心歸命未來太極天尊，至心歸命玉京玄台紫微天尊，至心歸命一切真仙得道聖眾。

<sup>A16</sup>[上元金籙簡文真仙品曰：]次法師還東面，向西說戒。天尊告太上道君曰：今當普宣法音，開悟群生，為諸男女，解災卻患，請福度命，拔諸苦根，使生者見道，身脫八難，死者歡樂，飲食天堂，早生人中，轉輪聖王。修齋求道，皆當一心請奉十戒，諦受勿忘，專心默念，洞思自然，勿得雜想，擾亂形神。能如是者，便當靜

聽。第一戒者，心不惡妬，無生陰賊，檢口慎過，想念在法。第二戒者，守仁不殺，溥濟群生，慈愛廣救，潤及一切。第三戒者，守貞讓義，不姪不盜，常行善念，損己濟物。第四戒者，不色不慾，亦無放蕩，貞潔守慎，行無玷污。第五戒者，口無惡言，言不華綺，內外中直，不犯口過。第六戒者，減酒節行，調和氣性，神不損傷，無犯衆惡。第七戒者，不嫉人勝己，爭競功名，每事遜讓，退身度人。第八戒者，不得評論經教，訾毀聖文，躬心承法，恆如對神。第九戒者，不得鬭亂口舌，評論四輩，天人咎恨，傷損神氣。第十戒者，舉動施為，平等一心，人和神穆，行常使然。

天尊言：修奉清戒，每合天心，常行大慈，願為一切，普度厄難，慊慊尊教，不得中怠，寧守善而死，不為惡而生，於是不退，可得拔度五道，不履三惡，諸天所護，萬神所敬，長齋奉戒，自得度世。

天尊言：道尊法妙，人身亦貴。故道開法，遺戒經文，以度人身。人身既度，上與道同。宜為精行，持齋奉戒，夷心靜默，志念分明，一意歸向，專想不二，滌蕩六府，過中不味，內外清虛，每合自然。是其齋日，捻香啓願，應聲上徹，四天司邏，十部威神，即下履行，觀聽法音，監映爾心。如戒行道，皆列功諸天，禍福立彰，道不負人。勤行諦受，勿使魔言。

天尊言：建齋行道，四天帝王，皆駕飛雲綠輶、八景玉輿，從真人玉女，手把華幡，前導鳳歌，後從天鈞，白鶴獅子，嘯歌邕邕，燒香散花，浮空而來，瞻禮行道，觀聽法音，天王下降，萬靈朝焉。如是豈可不盡其法也？當先授十戒，然後行道，庠序雅步，靜心閑意，坐起臥息，不離儀格。天王歡悅，列名上清。可謂得道在方寸之間。

<sup>A17</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]說戒畢，法師依舊選署眾官。眾官長跪受簡札。明日行道，各典所署。

法師——(經云)當舉高德，玄解經義。斯人也，道德內充，威儀外備，俯仰動止，莫非法式，三界所範，鬼神所瞻，關啟祝願，通真召靈，釋疑解滯，導達群賢。



都講——（經云）才智精明，閑煉法度。其任也，行道時節，上下食息，先自法師，次引眾官，禮拜揖讓，皆當讚唱。

監齋——其職也，司察眾過，彈糾愆失，秉執科憲，隨事舉白，必使允當，不得隱濫。

侍經——其職也，營侍尊經，整理巾蘊，高座几案，四座席地，拂拭齊整，不得怠懈。

侍香——其職也，當料理爐器，恒令火然灰淨。六時行道，三時講誦，皆預備辦，不得臨時有闕。

侍燈——其職也，景臨西方，備辦燈具，依法安置，光焰火然，恒使明朗。若遇風雨，火勢不立，咨白法師，宜停乃停，不得急替，輒令闕廢。

<sup>A18</sup> [上元金籙簡文真仙品曰：] 選署畢，便為宣科說禁，告示威儀也。法師引行，眾官出治，按次列坐，勿解帶。法師更為宣科說禁，告示威儀，眾官靜聽。

<sup>A19</sup> [上元金籙簡文真仙品曰：] 夫齋法清虛，威禁至重。主人當灑掃宅舍，每令淨潔。丁勅大小，[內]外靜寂。不可使香油乏少，法用有虧。

<sup>A20</sup> [上元金籙簡文真仙品曰：] 道士登齋，皆各齋巾褐，手板履具，不得臨時交換彼我，於事有闕，勿得牽引非己之服。

<sup>A21</sup> [上元金籙簡文真仙品曰：] 道士登齋起居，皆當關白監齋，禮法師一拜，次禮香火，三拜而去。還亦如之。

<sup>A22</sup> [上元金籙簡文真仙品曰：] 登齋下座，於法事有虧，從一至三，監齋依事彈罰，從三以上，當斷功削除，宣示同學，不得容在法座。監齋容眾不糾，同坐者之罰。又上座法師於事有虧，當錄愆失，送簡監齋。從一至三，斷功三百日，不得更在法座。

<sup>A23</sup> [上元金籙簡文真仙品曰：] 登齋施安坐起威儀。法師床在西，東向坐，弟子南面安床，北向坐；師床在南，向北坐，弟子當東面安床，西向坐；師床在東，向西坐，弟子當北面安床，南向坐；師床在北，向南坐，弟子當西面安床，東向坐。師弟子不得同在一面坐也。

<sup>A24</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]坐起皆以職位為上,職位同者以年尊為上,年同者當以仁德為上。

<sup>A25</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]坐起威儀,應起之時,弟子當先下,西向侍師,然後下座。若還,師先上座,弟子即位處,禮一拜而坐。

<sup>A26</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]齋日燒香上講,都講當率眾官,先下床,西向倚。法師然後下座引行,尊卑以次,安行雅步,到於道戶。不得更相越錯,遲疾不均,皆依事糾罰。燒香竟,及下講,率眾官先出治戶。還,悉西向倚。法師後至,上床,眾官一時禮一拜,然後就坐。

<sup>A27</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]建齋威儀,上坐誦經法,當北向,經前三拜,又因禮經、籍、度師,各一拜。畢,便北向,上座,左轉。東向,叩齒卅六通。思靈炁覆藹一室,青龍白虎、師子玄龜、朱鳥鳳皇,備守前後;仙童玉女、五帝神官、神仙兵馬九億萬眾,營衛左右。便搖身三過而誦經。誦經竟,從南面下床,復禮如初。夫此禮拜儀式,登坐一過行之。後重誦者,則不復如始也。若長齋者,日別一過行之矣。

<sup>A28</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]道士登座,於誦經之次,不得與下坐交語。經卷不竟,亦不得中住。若住,後皆更從上始。法五百言得進清飲咽液。

<sup>A29</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]讀上清經,當北向,經前九拜,向東上座,左轉,北向。……(《金籙簡文》云,)當叩齒九通,思九色雲氣覆滿室。青龍白虎、師子玄龜、仙童玉女、三界五帝之官備衛左右前後,便行乘天偃地而誦經。[誦]經竟,當從西面下床,禮如初。

<sup>A30</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]凡持[誦]太上洞玄靈寶無量十部尊經,東向,前三禮。北向立,左轉。東向,叩齒三十六通。思五色雲氣覆滿一室,青龍白虎、師子玄武、朱雀鳳凰,備守前後;玉女仙童、五帝神官、神仙兵馬九億萬眾,營衛左右。便搖身三過而誦經。竟,當從南面下床,禮如初。

<sup>A31</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]讀三皇文,當南向,經前燒香再拜,西向上床,左轉,南向。……(畢,《簡文》云)當叩齒三通,思三色雲氣覆滿一室,青龍白虎、朱雀玄武備守四方。神童玉女,營衛左右,咽氣三過而誦經。[誦]經竟,東面下床,禮如初。

<sup>A32</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]朝、中、日入、人定、夜半、雞鳴,為六時行道。若三時者,朝、中、人定而已。

<sup>A33</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]朝入道戶齋堂,於戶外叩齒三通,咒曰:“四明功曹,通真使者,傳言玉童,侍靖玉女,為我通達道室正神,上元生氣入我身中。”便進。

<sup>A34</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]夜入道戶,於戶外,向戶叩齒三通,咒曰:“四上功曹,龍虎使者,正一生氣,侍靖素女,夜有啟請,願開明童子、上玄少女與我俱入黃房之裏,通達所啟,皆使上聞。”便進。

<sup>A35</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]朝[出戶,又叩齒三通,咒曰:]“出陰入陽,萬神開通,關啟事訖,請閉黃房,侍靜玉女,明備神宮。”

<sup>A36</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:]夜出戶,左顧,又叩齒三通,咒曰:“玄上太陰,八窗開明,向有所陳,少女通靈,事畢復位,萬神潛寧。”

<sup>A37</sup>[上元金籙簡文真仙品曰:](初入齋堂,法師在前,眾官以次各三揲香,左迴,繞高座一匝,還西南,東向。都講唱禮師思神如法。各思經師所在之方……次思籍師所在之方……次思度師所在之方……)次思青雲之炁匝滿齋堂,青龍師子備守前後。仙童玉女、天仙地仙飛仙、日月星宿、五帝兵馬九億萬騎、監齋直事、三界官屬,羅列左右。又思青炁從師肝中出,如雲之昇。青龍師子在青炁中。天仙地仙飛仙、五方兵馬、三界官屬,並匝覆弟子家宅及大小之身。至日中行道,當思赤雲之炁匝滿齋堂,[朱雀鳳皇悲鳴左右,仙童玉女、天仙地仙飛仙、日月星宿、五帝兵馬九億萬騎、監齋值事、三界官屬,羅列左右。又思白]炁[從師]腴中[出,如]雲之昇,[白虎麒麟在]白炁中,天仙地仙飛仙、五方兵馬、三界官屬並往,匝覆弟子門內,營衛左右前後大小身形。

<sup>A38</sup>〔上元金籙簡文真仙品曰：〕次啟事法。太上靈寶無上三洞弟子某嶽先生某甲等上啟太上三寶、十方至真，某等宿命因緣，生値道化，玄真啟拔，得入信根。先師盟受三洞寶經，供養尊禮，修行齋直。但受法之日，要當竭其愚短，奉宣法化，教導一切，使未聞者聞，未見者見。願元始之風，咸被於十方。太上慈澤，普沾於幽顯。凡有歸向，敢不上聞。謹言。

<sup>A39</sup>上元金籙簡文真仙品曰：拔度生死建齋威儀。禮十方畢，次一時左轉，繞香燈三周。師誦步虛之章，弟子都門讚祝。三周，如玄台法。尊卑相次，安徐雅步，調聲正氣，誦詠空洞之章。勿得顧盼，意念不專，遲速越錯，更相進卻。要量壇席廣狹為則，如壇席狹處，第二、第五、第八首旋繞散花，餘面經像作可也。

<sup>A40</sup>〔上元金籙簡文真仙品曰：〕祝畢，各搢香，東向平立，叩齒廿四通，咒曰：無上三天玄元始炁太上老君召出臣身中三五功曹、左右官使者、左右捧香驛龍騎吏、侍香玉童、散花玉女、五帝直符各卅六人出，關啟此間土地真官正神。臣今正爾燒香行道，願得太上十方正真之炁來入臣等身中，所啟速達，徑御太上無極大道至真玉皇帝几前。

<sup>A41</sup>〔上元金籙簡文真仙品曰：〕次率眾官長跪，鳴天鼓廿四通，出官啟事：謹出臣等身中五體真官功曹吏。出臣等身中上三天執法開化陰陽功曹、度道消災散禍解厄君吏各十二人。出臣等身中治職君吏、治中建節監功大將軍、前部效功後部效煞驛庭令驛庭承（臣）、四部監功謁者。臣等身中仙靈直使正一功曹、治病功曹、左右官使者、陰陽神決吏、科車赤符吏、剛風騎置吏、驛馬上章吏、飛龍騎吏等各二人出。出者嚴莊顯服，冠帶垂纓，整其威儀。直使功曹頭戴通天之冠，衣皂紬單衣；正一功曹冠朱陽之幘，絳章單衣；使者冠九德之冠，五色壽命單衣，腰帶虎符，齊執玉板。直使功曹住立四方，正一功曹住立中央，治病功曹營衛臣身。左右（“右”字疑涉下句衍）官使者建節在前，右官使者持幢在後，陽神決吏立左，陰神決吏立右。上部功曹住立上方，中部功曹住立臣等身中，促炁功曹催促十方，上部使者遠望上天，中部使者遠瞻

八方，都官使者匡繞臣等之身。良（狼）吏虎賁、察奸鉤騎、都官僕射、天釘力士、收氣食氣吏、收神食神吏、收鬼食鬼吏、收邪食邪吏、收精食精吏、收毒食毒吏、誅符破廟吏、科車赤符吏、剛風騎置驛馬上章吏、飛龍騎吏等屯住臣等前後左右。功曹使者嚴莊事竟，羅列鹵簿，開啓靈寶官屬領仙監齋君吏，天師所佈下廿四治、卅六靜爐（廬）、七十二福地、三百六十名山、崑崙等上宮三萬六千神炁，日月星宿、璿（璇）璣玉衡、天地五帝、三界官屬君將吏兵，及道上、二玄、三元、四始、四面方位、風炁注炁、甲子諸官君將吏，考召君吏，東九夷胡老君、南八蠻越老君、西六戎氐老君、北五狄羌老君、中央三秦僊老君，五嶽治君，諸廟神所，高山山川溪谷山林孟長、十二溪女、根原本始土地之主、社稷將吏，一時嚴莊，與臣身中功曹使者、飛龍騎吏，上啓太上無極大道、太上大道君、太上老君、太上丈人、無上玄老、十方無極大道、道德衆聖天尊、至真太帝、天帝、天師君、靈寶監齋大法師：臣等生長魔俗，沉淪季葉，翫樂榮華，十載慶會，謬見採拔，得奉大道，不以下愚，好樂昇仙之道。而宿罪深積，結縛不解。加今慈世虛薄，六天鬼兵縱橫肆暴，沙汰萬民。臣等深懼一旦不蒙勉濟，憂惶振惕，若無首領。謹有某州郡縣某乙歸命清玄，共相攜率，奉修無上靈寶洞玄自然齋直，燒香轉經，一日兩夜行道，以求所願。謹上請三洞飛仙、天仙地仙、十方仙官、天仙兵馬各九億萬騎，以見衛護。馘滅羣妖，□□精邪，降福消災，乞如所陳。功曹使者、飛龍騎吏分別關奏，以時上達。列啟事竟，各還臣等身中，復於宮室，須召又到，一如故事。

<sup>A42</sup>[上元金錄簡文真仙品曰：]建齋日夜六時行道訖，依法言功。東向長跪，叩齒廿四通，各列位號：臣△等稽首再拜，上啓太上無極大道、太上大道君、太上丈人、無上玄老、十方無極大道、道德衆聖天尊、至真太帝、天帝、天師君、靈寶監齋大法師，臣等素出凡愚，不以穢賤，好道樂仙，謬受法任，騰景九玄，志竭愚短，自効毛髮，共相攜率，以今某年月日於△處里中建立無上大法靈寶洞玄自然齋直，燃燈誦經，思神念真，一日兩夜，六時行道，懺謝修行。事訖，所啓上清三洞飛仙、天仙地仙、十方諸天兵馬乘騎及侍

香玉童玉女、靈寶官屬監齋衆真、五嶽四瀆、四方監察真官靈仙，謁還真宮，進品上仙，加作帝秩，隨品署真，當如太真之儀。令臣等行道得道，求仙得仙，分形變化，七十四方，三元下降，降致綠輶，飛行上清，騰景九天，日月同暉，三寶齊輪，惟蒙至心，監照丹情。臣等學法未備俯仰之格，齋法難精，不合儀式，進止犯科，恐為四司所糾，五帝所執，千愆萬罪，乞蒙赦賞，哀原未悟，不見罪罰。臣等身中五體真仙，隨功上詣玄都，受秩事竟，各還臣等身中，與臣同昇，飛行太空，謹上啓聞，伏須告報，臣等誠惶誠恐，稽首再拜

以聞

臣姓△ 屬某州 某縣人

□泰青玄元太上無刑無極自然至真大道七寶九□尊金闕玉陛下

太歲次△年月日於△處拜上口章上奏

<sup>A43</sup>上元金籙簡文真仙品曰：拔度生死修齋威儀，以金龍五枚鎮五方真文之上，事畢投之山水。

<sup>A44</sup>[上元金籙簡文真仙品曰：]拔度生死，建齋於中庭。土壇縱廣，上壇二丈四尺，下三丈二尺，開四面、四角、上下十門，門廣五尺，闌纂標榜，法天象地。壇中央安一長燈，令長九尺，上然九燈，每令光明，上照九天，下照九幽。於門外四面各安九燈，合三十六燈以圍壇。

<sup>A45</sup>上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於道戶上然二燈，以照齋主住宅，為弟子消災度厄，安宅鎮神。弟子於燈下三禮。法師呪曰：正一陽光，焰上朱煙，開光童子，一十二人，洞照天下，及臣等身，百邪摧落，卻鬼萬千，光明朗徹，通真達靈，昇入無形，與道自然。

<sup>A46</sup>上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於本命上然三燈，以照三魂，為弟子制邪度厄，拘守三魂。弟子於燈下三禮。[法師呪曰：]陽光洞明，三魂自生，總錄萬神，長附我形，日中齊景，永保無傾。

<sup>A47</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於行年上然七燈，以照七魄，為弟子安神卻禍，制魄除邪。弟子於燈下三禮。〔法師呪曰：〕明燈攝光，遊精不飛，七魄安守，萬神總歸，月中齊景，長處光輝。

<sup>A48</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於太歲上然一燈，以照太歲之辰，為弟子除一年災害，福慶來臻。弟子於燈下三禮。〔法師呪曰：〕太陽流暉，光焰四方，洞照我身，七圍九重，內朗外明，洞達太空。

<sup>A49</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於大墓上然三燈，以照齋主代世丘陵墓，為弟子拔度先世亡魂，託生淨域，斷絕注訟，解復連之災。弟子於燈下三禮。〔法師呪曰：〕太陰冥冥，萬劫無期。陽光洞煥，下照朽骸，魂受光明，煉景反胎，得生淨境，歡樂熙熙。

<sup>A50</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於小墓上然五燈，以照齋主近代丘陵墓，拔度神爽，得生天堂，利祐見在，福祚興昌。弟子於燈下三禮。〔法師呪曰：〕長夜幽冥，萬劫無開，景潛太陰，七魄蕩飛。朱靈童子，太陽洞輝，照明魂魄，神爽同歸。

<sup>A51</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，壇堂前然七燈，以照七祖父母幽魂苦爽，得生天堂。弟子於燈下三禮。〔法師呪曰：〕天迴地轉，代謝相推，九幽無光，七祖不闕。太陽開度，死魂應歸，明燈續夜，朽骸生輝。

<sup>A52</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於中庭然九幽之燈，以照九幽長夜之府，拔度九幽之中，弟子先亡魂爽，覩見光明。弟子於燈下三禮。〔法師呪曰：〕九幽冥冥，萬劫無光，長夜閉魂，元始未通。華燈續明，下照土皇，開度七祖，上生天宮，洞照內外，世為仙王。

<sup>A53</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於夾門然二燈，以照宮宅，為弟子驅邪捕惡，保護闔門。弟子於燈下三禮。〔法師呪曰：〕陽光開明，朱煙燭輝，太炎童子，備守玄扉，洞照宮宅，四窗八開，驅鬼捕邪，萬精斬摧，三界敬護，代代不衰，眾真交會，日月同輝。

<sup>A54</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於地戶上然二十四燈，

以照二十四生氣，為弟子延生益氣，增福安神，注上生名，削除死籍。弟子於燈下三禮。[法師呪曰:]三部八景，合成我身，二十四氣，以成我神，明燈自然，上聞太玄，身度水火，與氣自然，八景齊並，願得神仙。

<sup>A55</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於八方然八燈，以照八卦，為弟子照明八達，開窗九宮，八神密衛，八方開通。弟子於燈下三禮。[法師呪曰:]三景煥明，八卦開窗，天氣靜閉，太陰隱光，華燈照明，萬願皆從，身入光明，永享無窮。

<sup>A56</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於四面中央然九燈，以照九宮，為弟子度九宮災厄，上九宮仙名。弟子於燈下三禮。[法師呪曰:]九五分立，天地開張，玄光潛伏，太陰不陽，明我華燈，上照九宮，玄夜開朗，我願吉昌。

<sup>A57</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於十方然十燈，以照十方，為弟子照明十極，招真降靈，解釋災厄，名書十天。弟子於燈下三禮。[法師呪曰:]天開地閉，玄陰不明。焰上朱煙，為我通冥，十方尊神，玄鑒我形，魂魄洞輝，自然光精。

<sup>A58</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於四面然二十八燈，以照二十八宿，為弟子削除死籙，益上生名，北斗落死，南斗延生。弟子於燈下三禮。[法師呪曰:]明星大煥，光流十門，玄精下映，九幽北營，我然華燈，乘光上聞，願得青蓋，照我形魂。

<sup>A59</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於天門上然三十六燈，以照三十六天，為弟子開度七祖父母，昇入天堂。弟子於燈下三禮。[法師呪曰:]龍漢蕩蕩，三氣乘玄，梵行眇眇，彌羅大千，悠悠長魂，仰望綿綿。今日明燈，我願我仙，與我七祖，同昇諸天。

<sup>A60</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，於五方然五燈，以照五嶽，為弟子上名仙籙，保鎮身形。弟子於燈下向五方三禮。[法師呪曰:]五嶽靈山，安鎮五方，五帝尊神，神仙之宗。今日然燈，上照天王，記我命籍，度入仙宮，七祖解脫，同昇太空。

<sup>A61</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，功德至重，上照諸天，下明諸地，八方九夜，並見光明。見此燈者，皆罪滅福生。然燈之



士，其福甚深，九祖父母，上生天堂，去離憂苦，永出九幽，逍遙上元仙宮之中，見在安泰，子孫興昌，門戶清肅，萬災不干，存亡開度，生死荷恩，功德無量，所向從心，於家於國，咸享利貞，九夜三塗，並登真道。

（普念無上尊。次小學仙讚引至玄師前，散如常儀。）

<sup>A62</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，侍燈之官，勤為用意，令燈光明徹竟夕，不得中滅，半暗半明，令人獲罪，宜慎之焉。

<sup>A63</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，明旦滅燈，法師呪曰：玄陰閉光，長燈續明，太陽已朗，八幽開清，燈還太陰，光附景生，日月二真，與我合併。呪畢，便滅燈止。……

<sup>A64</sup> 上元金籙簡文真仙品曰：然燈威儀，為帝王國主上銷天災，正天分度，下安兆庶，濟拔存亡。當然九幽神燈，上照九天福堂，下照九幽地獄，人天蒙惠，生死荷恩。

根據上面的引文並參稽相關文獻，可以將這些《上元金籙簡文》威儀條目概括如次：

A1—A4 三洞威儀：A1 洞天威儀

A2 洞玄威儀

A3 洞神威儀

A4 三洞寶經威儀

A5—A8 朝禮（靈寶自然朝）：A5 發爐

A6 稱法位 + 禮十方

A7 內思

A8 復爐

A9—A26 宿啟：A9 沐浴打掃 + 丁勅大小

A10 繞香火一周 + 出官

A11 三上香

A12 三啟

A13 三禮

A14 重稱法位（啟事法）

A15 歸命一切天尊

- A16 說戒
- A17 署職
- A18—A26 宣禁
- A27—A31 誦經: A27 上座誦經法
  - A28 誦經規則
  - A29 讀上清經
  - A30 讀靈寶經
  - A31 讀三皇文
- A32—A39 行道: A32 行道時間(三時行道或六時行道)
  - A33—A34 入戶咒: A33 朝入戶咒/A34 夜入戶咒
  - A35—A36 出戶咒: A35 朝出戶咒/A36 夜出戶咒
  - A37 思神
  - A38 各稱法位(啟事)
  - A39 步虛
- A40—A43 言功: A40 發爐
  - A41 出官啟事
  - A42 言功(拜上言功口章)
  - A43 投龍
- A44—A64 壇燈: A44 壇+燈
  - A45—A64 然燈威儀

可見,《上元金籙簡文》的大部分威儀條目都是節次,且分別歸屬齋儀的三個階段。個別節次的名稱(如三啟、三禮)並不見於《上元金籙簡文》和其他古靈寶經,但其內容與後世齋儀典籍中採用該名稱的節次完全相同。其他古靈寶經中常見的是行道階段的節次發爐、方

懺、復爐<sup>①</sup>，宿啟階段的節次說戒、署職<sup>②</sup>、宣禁和言功階段的節次投龍簡<sup>③</sup>也偶有所見。

中國先秦典籍《儀禮》所載禮儀（如士冠禮、士昏禮、鄉飲酒禮）的程序早已分預告、正式行儀、答謝三個階段，這可能是靈寶齋儀程序三階段的遠源。至於更直接的來源，我們認為可能是天師道儀式。東晉後期間世的天師道儀典《上清黃書過度儀》（DZ1294）<sup>④</sup>記載的過度儀在行儀前須“啟師”，行儀後須上章“言功”（參見本書第十章），與靈寶齋的“宿啟”和“言功”階段正相對應。同時過度儀又被稱為“行道事”<sup>⑤</sup>，不僅與靈寶齋行道階段相對應，用詞也基本相同。《上清黃書過度儀》的“啟師”、“言功”與“行道事”是同一日舉行的，靈寶齋三階段則在不同的日子舉行，且宿啟階段和言功階段也像行道階段一樣包括若干節次。這是靈寶齋與過度儀儀式的差異。但就總的結構來看，靈寶齋儀程序的確有點像過度儀儀式程序的擴展。古靈寶經對齋儀程序三階段的劃分顯然使靈寶齋比佛教的齋和中國以往的齋顯得更加複雜。

輯補過的《上元金籙簡文》保存最多的是宿啟階段的節次，包括沐浴打掃並丁勅大小、繞香火一周並出官啟事、三上香、三啟、三禮、重稱法位啟事、歸命一切天尊、說戒、署職、宣禁。行道階段的節次尚存入戶咒、出戶咒、思神、各稱法位啟事、步虛，言功階段的節次有發爐、出官啟事、言功（即拜上言功口章）、投龍。這些節次的內容來自不同的傳統。例如出官法來自天師道，（十方）三上香、三啟、三禮、歸命一切天尊、說戒、署職、宣禁節次明顯受佛教儀式戒律的影響，入戶咒、出戶

① 見《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》，載《中華道藏》，第3冊，頁276—281；DZ1411《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，17b—24a, 26b—37a；DZ417《太上帝道三元品誠謝罪上法》，1b—12a；DZ330《太上洞玄靈寶真文要解上經》，8b—14a。

② 見《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》，載《中華道藏》，第3冊，頁275；DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，20b。

③ 見《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》，載《中華道藏》，第3冊，頁281。

④ 關於此書的年代，參見呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本S203考論》，頁99。

⑤ 《上清黃書過度儀》在宣復官辭時提到幫忙行過度儀的身中之官“日行道事”（DZ1294, 23a），也就是將過度儀稱為“行道”。“行道事”在該書中又被稱為“奉行道德”（5a），或簡稱為“行事”（1a）。

咒、思神由上清存思方術發展而來，各稱法位啟事、重稱法位啟事則類似天師道的書面上章，其中雜有佛教的因緣觀與普渡思想。發爐、投龍則是方士傳統與天師道結合的儀法。三階段的節次與唐宋靈寶齋儀程序大體相似，惟出官與三上香節次安設於宿啟階段<sup>①</sup>很是特別。

《上元金籙簡文》宿啟階段之前有幾個被稱作“朝禮”的節次，依次是發爐、稱法位關啟、禮十方、內思、復爐<sup>②</sup>。根據《無上黃籙大齋立成儀》的說法，《上元金籙簡文》的“朝禮”威儀就是所謂的“自然朝”<sup>③</sup>。“自然朝乃齋法之祖”<sup>④</sup>，故宿啟和散壇之前當先作自然朝<sup>⑤</sup>。雖然《上元金籙簡文》的“自然朝”與唐宋齋儀的自然朝在具體節次上有出入<sup>⑥</sup>，但先朝後啟的基本模式是相同的。《上元金籙簡文》建立的這種程序模式一直為後世道教齋儀遵循效法。根據《元始五老赤書玉篇真文天書經》和《太上靈寶諸天內音自然玉字》的說法<sup>⑦</sup>，“朝禮”是天上聖真常行的禮儀。《上元金籙簡文》也用“朝禮”一詞來稱自然朝，正反映了天上儀式是人間儀式之範本的觀念（參見本書第五章）。我們認為，就儀式的基本形式來看，《上元金籙簡文》的自然朝是由天師道朝儀（參見本書第二、六章）發展而來的。顯然因為受了佛教的影響，它將天師道的四方朝拜改成了十方朝拜，稱為“禮十方”<sup>⑧</sup>。“禮十方”可以說就是融合了天師道朝儀和佛教十方（或十方佛）觀念的儀式。

靈寶自然朝的重要節次“禮十方”也是靈寶齋正齋行道階段的核

① 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》直接採納了《上元金籙簡文》的這種作法（DZ532, 1b—6b）。

② 《上元金籙簡文》A5—A8，參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》。

③ DZ508, 16. 12a。參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》。

④ 參同上。

⑤ 參見 DZ507《太上黃籙齋儀》，53. 3a—b；DZ508《無上黃籙大齋立成儀》，32. 12a。

⑥ 《無上黃籙大齋立成儀》注云“發爐、稱名位、禮十方、懺三業、三啟、三禮為自然朝”（DZ508, 16. 12a），前三個節次與《上元金籙簡文》一樣，後三個節次與《上元金籙簡文》宿啟階段的節次對應。

⑦ 參見 DZ22, 3. 15a—b；DZ97, 1. 17b。

⑧ 又見 DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，6b。

心節目。可能正是有這個緣故，正齋行道在古靈寶經中也被稱為“朝禮”<sup>①</sup>，在後來的道教科儀書中又按行道時間分別稱為“早朝”、“午朝”、“晚朝”<sup>②</sup>。正齋行道的“禮十方”通常不只是禮拜十方諸神，還要向十方諸神懺悔謝罪<sup>③</sup>，因而又被稱為“十方懺”或“十方懺謝”，也有合“禮”與“謝”之義而稱為“禮謝十方”<sup>④</sup>的。行道階段的禮謝十方均從東方開始，隨後依次是南方、西方、北方、東北、東南、西南、西北、上方、下方。這與自然朝的禮十方從北方開始稍有不同。禮謝十方時所說的懺罪之辭明顯表現出受佛教懺儀<sup>⑤</sup>的影響。《下元黃籙簡文》在十方懺謝的基礎上又增添了謝日月星、謝五嶽、謝水官、謝三寶，成為“二十方懺”，增添的方懺分別與方士傳統、天師道和佛教有關。

禮謝十方之後的節次通常是旋行步虛。行齋之人圍繞香爐、經台

① 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》云“一日六時燒香，朝禮旋行”（載《中華道藏》，第3冊，頁314），根據下文討論的旋行步虛和六時行道，這裡所說的“朝禮”就是行道。又參同書，頁316；DZ330《太上洞玄靈寶真文要解上經》，5b。

② 參見DZ470《洪恩靈濟真君集福早朝儀》，DZ471《洪恩靈濟真君集福午朝儀》，DZ472《洪恩靈濟真君集福晚朝儀》；DZ477《羅天大醮早朝儀》，DZ478《羅天大醮午朝儀》，DZ479《羅天大醮晚朝儀》；DZ487《金籙早午晚朝儀》；DZ492《金籙祈壽早午晚朝儀》；DZ495《金籙玄靈轉經早午晚行道儀》；DZ496《金籙十迴度人早午晚朝開收儀》；DZ497《金籙十迴度人三朝轉經儀》；DZ502《玉籙資度早午晚朝儀》。

③ 參見DZ1411《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，17b—24a，30a—36b；DZ417《太上大道三元品誡謝罪上法》，3b—12a；DZ330《太上洞玄靈寶真文要解上經》，8b—14a。

④ 參見DZ1278《洞玄靈寶五感文》，5b—6a（其中“仕射”二字當為“禮謝”之誤寫），6a，6b。敦煌本《洞玄靈寶自然齋戒威儀經》將“十方禮”和“十方懺”作為行道階段的兩個不同節次（見《中華道藏》，第43冊，頁714），這種情況較為少見。

⑤ 關於佛教懺儀，參見Ri Ki-Yong, “Aux origines du ‘tch’an houei’: aspects bouddhiques de la pratique pénitentielle”, thèse de doctorat (sous la direction de Professeur Étienne Lamotte), Université Catholique de Louvain, 1960; Kuo Li-ying, *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au Xe siècle*, Paris, EFEO, 1994; 汪娟, 《敦煌禮懺文研究》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1998）。

或燈旋行三匝，旋行的同時誦詠步虛靈章，捻香散花<sup>①</sup>。印度宗教和佛教有圍繞崇拜對象（神像、舍利、聖物、佛塔等）右旋行走以示崇奉之意的禮儀，佛經中經常提到聽佛說法者朝右繞佛三匝<sup>②</sup>。靈寶齋在這一點上完全模仿了佛教，只不過稱其為“左轉”，這可能與道教所謂左主生、右主死的觀念<sup>③</sup>有關。詠步虛可能是模仿佛教的唄讚<sup>④</sup>，而散花<sup>⑤</sup>則是直接從佛教移植過來的儀法，表示對神的崇敬。儘管旋行步虛事實上是從佛教借來的儀式，但靈寶經作者卻將它描述為天上聖真舉行的儀式，且稱道士旋繞步虛就是效法天上聖真的禮儀<sup>⑥</sup>（參見本書第五章）。

《上元金籙簡文》專門規定了行道時間，若“六時行道”則取“朝、

① 《上元金籙簡文》A39(DZ508《無上黃籙大齋立成儀》卷三四“釋步虛旋繞”條注引，參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》）。《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》於十方禮謝節次後云：“次旋行三匝，誦步虛靈章”(DZ1411, 36b)。《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》：“一日六時燒香，朝禮旋行。”（《中華道藏》，第3冊，頁314）模擬靈寶齋儀程序的早期靈寶傳授儀典《太上洞玄靈寶授度儀》云：“周竟，便巡行三匝，散花十方”(DZ528, 23b)；“禮十方……畢，次師起巡行，詠步虛”(38b)。關於步虛，也參 Kristofer Schipper, “A Study of BUXU: Taoist Liturgical Hymn and Dance”, in *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, eds. Pen-yeh Tsao and Daniel P. L. Law (Hong Kong: The Society for Ethnomusicological Research in Hong Kong, 1989), pp. 110–120。

② 參見（三國吳）支謙譯《佛說賴吒和羅經》（大·68，《大正新修大藏經》第1冊），頁869a；（西晉）白法祖譯《佛般泥洹經》（大·5，《大正新修大藏經》第1冊），卷上，頁167c；（東晉）僧伽提婆譯《增一阿含經》，卷二五，頁684c；卷二六，頁694b；卷三〇，頁714c, 716c；（北涼）曇無讖譯《大般涅槃經》（大·374，《大正新修大藏經》第12冊），卷三〇，頁541c, 542b。

③ 參見 DZ1205《三天內解經》，1. 9b—10a。

④ 關於唄讚，參見 Paul Demiéville (rédacteur en chef) ed., *Hôbôgirin* (Tôkyô: Maison Franco-japonaise, 1929), fasc. 1–3, pp. 93–113。

⑤ 參見（吳）支謙譯《須摩提女經》（大·128，《大正新修大藏經》第2冊），頁842a；《增一阿含經》，卷二八，頁707c；（後秦）佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》，（大·1，《大正新修大藏經》第1冊），卷四，頁27c, 28a等多處。

⑥ 《上元金籙簡文》序稱天上聖真“禮畢俱起，左迴。捻香散華，三旋周匝”（輯自《永樂大典》殘本《靈寶三元成儀經》，參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》）；《洞玄靈寶玉京山步虛經》：“玄都玉京山在三清之上，無色無塵。上有玉京金闕七寶玄台紫微上宮，中有三寶神經……諸天聖帝王、高仙真人、無執數眾，一月三朝其上，燒自然旛檀反生靈香，飛仙散花，旋繞七寶玄台三周匝，誦詠空洞歌章。”（DZ1439, 1a）又參見 DZ22《元始五老赤書玉篇真文天書經》，3. 15b；DZ1407《洞玄靈寶二十四生圖經》，3a；DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，6a—7b；DZ524《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》引“經言”，11a—b。

中、日入、人定、夜半、雞鳴”六個時辰，若“三時行道”則僅取“朝、中、人定”三個時辰<sup>①</sup>。這也是明顯借自佛教的做法，制定中土佛教儀軌的北方著名僧人道安（卒於 385 年）已依據佛典明確規定“常日六時行道”<sup>②</sup>。至於行道日數，《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》規定可根據具體情況“量節而行事”<sup>③</sup>，一般是三個日夜。

按《上元金籙簡文》的規定，每日三時行道畢即誦經和講經<sup>④</sup>。《上元金籙簡文》尚存誦經威儀五條，涉及講經的威儀有兩條。其他古靈寶經言及“誦經”，或將“誦經”與“行道”並舉<sup>⑤</sup>，或述誦經（轉經）、講經之法<sup>⑥</sup>。靈寶齋於齋日誦經、講經主要是借鑒佛教禮儀，比如無論誦經還是講經都須昇座或上床，講經時須問答和辯難<sup>⑦</sup>。靈寶齋又在佛教誦經法的基礎上添入了方士的做法，如誦經前叩齒咽液，存思神仙靈獸營衛左右<sup>⑧</sup>。

《上元金籙簡文》朝禮威儀條目目前還有 4 條修身威儀，即早、中、晚分別按摩上、中、下丹田，存思密咒有色雲氣和玉帝玉女侍衛左右。這

① 又參 DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，23a-b。

② 參見 Julian F. Pas, “Six Daily Periods of Worship: Symbolic Meaning in Buddhist Liturgy and Eschatology”, *Monumenta Serica* 37 (1986): 49-82; Kuo Li-ying, *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au Xe siècle*, pp. 26-28; 汪娟,《敦煌禮懺文研究》,頁 14-17。應注意佛、道二教所說的“行道”有同有異。

③ DZ1411, 37a。

④ 參見呂鵬志,《靈寶三籙簡文輯考》。又,《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》云:“晝夜六時禮拜,三時中講,三時思身中神。”(DZ532, 10a)

⑤ 參見 DZ22《元始五老赤書玉篇真文天書經》, 3. 15b。

⑥ 參見 DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》, 7b-8b, 9b, 17a, 23b; DZ425《上清太極隱注玉經寶訣》, 5a-6a; 敦煌本《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》, 載《中華道藏》, 第 3 冊, 頁 326;《太極左仙公請問經》, 載《中華道藏》, 第 4 冊, 頁 126。關於《度人經》中的誦經儀, 參見山田利明,《六朝道教儀禮的研究》, 頁 263-288。

⑦ 上座(或昇座)和問答辯難均係佛教講經儀式重要事項, 參見福井文雅,《講經儀式と論義》, 收入仁戶田六三郎編,《日本人的宗教意識の本質》(東京: 教文館, 1973), 頁 249-284; 牟潤孫,《論儒釋兩家之講經與義疏》, 收入氏著,《注史齋叢稿》(北京: 中華書局, 1987), 頁 260-265。

⑧ 見《上元金籙簡文》A27-A31, 參見呂鵬志,《靈寶三籙簡文輯考》。

些威儀明顯吸收了上清經派的三部八景二十四神存想法<sup>①</sup>。平時修持它們的目的之一可能是為了修靈寶齋時能隨時與神相通，因此可以將它們看作靈寶齋的預備儀式。

其他古靈寶經中有一些現存《上元金籙簡文》不見或言之不詳的儀法，在後來的靈寶齋儀典籍中也成了齋儀節次。如《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》中的安鎮五方真文<sup>②</sup>，《太上洞玄靈寶真文要解上經》中的誦衛靈神咒<sup>③</sup>，它們本來是方術，被靈寶齋吸收了。也有《上元金籙簡文》中還較簡單的儀式節次為其他古靈寶經或其他儀典加以增衍發展的情況，如宿啟階段的宣科說禁節次在《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(DZ532)中被擴展為宣三十六禁，行道階段的思神節次在後來的齋儀中加上了《中元玉籙簡文》的禮三師<sup>④</sup>，稱為“禮師思神”。

來自不同傳統的眾多儀式節次在靈寶齋中並不是一盤散沙，而是經過了有機的組合。除了以三階段統括諸節次外，靈寶齋還借用和發展了上清《魏傳訣》中的節次對應結構。《魏傳訣》所載入靜朝神儀中有兩對互相對應的節次，一對是“入靜戶”與“出靜戶”，另一對是“先祝爐(發爐)”與“後祝爐(復爐)”。靈寶齋直接借用了這兩種對應節次，同時又增加了對應的出官節次和復官節次<sup>⑤</sup>。另外，靈寶齋還創立了請仙官和還仙官兩個對應節次，從形式來看似是模擬天師道的上章

① 見 DZ1016《真誥》，9. 2a—b。關於二十四神，詳參 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, p. 54 et 61; tome II, p. 79。

② 見 DZ352, 1. 26a—29b。

③ 見 DZ330, 5b—7a。

④ 《道藏》本《洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然真經》(DZ530)簡稱《中元玉籙簡文》，此經有三個威儀條目分別講如何思經師、思籍師、思度師：“中元玉籙簡文神仙品曰：奉師威儀，宜燒香。凡修仙道，當思經師所在之方，心拜三過，願師得仙道，我身昇度。中元玉籙簡文神仙品曰：奉師威儀，思經師，禮拜畢，次思籍師所在之方，心拜三過，願師得飛仙，為我開度七祖父母，早昇天堂，我得道真，昇入無形。中元玉籙簡文神仙品曰：奉師威儀，思籍師畢，次思度師所在之方，心拜三過，願念師得昇度，上登高仙，為我開度五苦八難，名入仙錄，永成真。”(1a—b)第四個威儀條目總說為何須禮三師：“奉師威儀，經師則經之始，故宜設禮，三寶之宗。籍師則師之師，故宜設禮，生死錄籍。所曰度師，則受經之師，度我五道之難，故應設禮。為學不尊三師，則三寶不降，三界不敬，鬼魔害身。”(1b—2a)“三師”指經師、籍師、度師，與佛教之“三師”(戒和尚、羯磨師、教授師)相若。

⑤ 參見呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S. 203 考論》，頁 126。



“請官(千二百官君)”。可見，靈寶齋儀程序中包含了數對對應節次。對應雙方分別是齋儀開頭部分的儀法和結束部分的儀法。一般說來，開頭部分依次是入戶(咒)、發爐、出官，與其相應，結束部分依次是復官、復爐、出戶(咒)，中間是其他節次，有時請仙官和還仙官這兩個節次也被分別插入開頭部分和結束部分。靈寶齋通過精巧的節次對應結構將其他節次有機地結合了起來。由靈寶齋加以發展和完善的節次對應結構對後來的道教科儀產生了普遍的影響，五世紀以來的道教儀式程序幾乎沒有不採用節次對應結構的。

前面已說過靈寶齋主要是在借鑒佛教齋儀的基礎上形成的，不過就靈寶齋程序來看，來自佛教的成分事實上全被納入了三階段與對應節次的結構框架中<sup>①</sup>。這個結構框架基本上源出天師道，它將來自佛教、方士傳統和天師道的諸多成分精巧地融合起來，構成了新形態的齋儀。這是靈寶齋一方面借鑒佛教齋儀另一方面又與它存在差異的主要原因。

古靈寶經為靈寶齋制定了許多儀規。前面已提到依時節修齋、修齋與奉戒並行不離、選署齋官、遵奉三十六禁、三時或六時行道、三時誦經講經等規定，還須談到的是如何佈置齋儀場所。

按《上元金籙簡文》和《下元黃籙簡文》的規定，須於中庭立上下二壇，上壇縱廣二丈四尺，下壇縱廣三丈二尺<sup>②</sup>。上壇開四面、四角、上下方為十門，十門隨方色分別作榜，四面安設欄纂。下壇於四角開四門——天門、地戶、日門、月門（總稱為“四界都門”），又於東、南、西、北、東南、西南、西北、東北方安八卦榜。另外，壇中央和門外四面均安燈。一應壇燈門榜皆按規定尺度而設，以“法天象地”。拔度生死修齋威儀用五篇真文安置五方，上各鎮金龍一枚<sup>③</sup>。拔度罪根威儀用十金

① Lagerwey 曾指出《無上秘要》的“御制新儀”納入了佛教成分，但它的深層結構（主要就是程序三階段和對應節次）來自天師道。參見 John Lagerwey, *Wu - shang pi - yao - somme taoïste du VIe siècle*, pp. 31 - 32.

② 關於這些尺寸的象徵意義，參見 John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), pp. 25 - 48.

③ 見 DZ507《太上黃籙齋儀》55. 1b 引《上元金籙簡文》“真仙品”。

龍以鎮十方，每方各一龍<sup>①</sup>。又須本命紋繒安置中央，十方按方位用相應顏色的紋繒安置。所用信物根據齋主是天子、公王或庶人的不同身份而有變化。

《上元金籙簡文》還有 20 條燃燈禮祝威儀條目，規定分別於道戶、本命、行年、太歲、大墓、小墓、壇堂、中庭、夾門、地戶、八方、四面中央、十方、四面、天門、五方點燃規定數量的燈，弟子於燈下三禮，法師咒願。據說燃燈威儀“功德至重，上照諸天，下明諸地……見此燈者，皆罪滅福生。”<sup>②</sup>燃燈是佈置齋儀場所的一項重要內容，在《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》<sup>③</sup>、《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》<sup>④</sup>、《下元黃籙簡文》<sup>⑤</sup>、《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》<sup>⑥</sup>等古靈寶經中亦有述及。古靈寶經建立的燃燈禮祝儀自五世紀以來在道門內一直相沿不替<sup>⑦</sup>。

靈寶齋壇繼承了方士醮壇的做法，如建壇於中庭、壇中安置信物和照明之物、四面圍欄設障等做法，均可溯源於《太上靈寶五符序》(DZ388)中的“醮祝之儀”(參見本書第五章)。不過，靈寶齋壇較原來的方士醮壇有明顯的發展和變化。如上壇十門明顯是按佛教的十方觀念設置的，其中有五門就是《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(DZ352)改編《太上靈寶五符序》“醮祝之儀”而添設的五門(或六門)榜。早期方士醮祭之壇並不分層，靈寶齋壇增益為上、下兩層，這一點可能是受中國古代國家祭壇形制影響的結果。不過有必要指出的是，先秦以來的國家祭祀基本上都遵循為壇三層的規定。靈寶經制立的靈寶齋壇

① 見《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》，載《中華道藏》，第 3 冊，頁 275。

② 見 DZ507《太上黃籙齋儀》56. 7b 引《上元金籙簡文》“真仙品”。

③ 見 DZ352, 1. 18b—19a。

④ 見 DZ1411, 17a, 25b—26a。

⑤ 見《中華道藏》，第 3 冊，頁 275。

⑥ 見 DZ532, 9a。

⑦ 參見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁 493—506。

只有兩層<sup>①</sup>，並沒有完全照搬國家祭壇。稍晚一些，靈寶齋壇或道壇纔採納內壇、中壇和外壇三層壇制<sup>②</sup>。這是靈寶科儀的重要演變之一。

不少古靈寶經都將齋儀場所稱為“齋堂”<sup>③</sup>，我們認為這個詞很可能是直接借鑒和改造了漢譯佛經中的“布薩堂”一詞。這也是靈寶齋模仿佛教布薩（齋）儀式的重要佐證。

#### 4. 靈寶齋的功能

中國古代的齋只是舉行儀式前的一種潔淨行為，而靈寶齋的功能則大有擴展。《太極左仙公請問經》指出，齋法頗多，大同小異，其中“功德”最重的是“靈寶齋”<sup>④</sup>。古靈寶經的作者之所以有這樣的看法，是因為道教齋法被認為出自神聖的天上經書，而靈寶經被視為“道家之至經，大乘之玄宗，有俯仰之品”<sup>⑤</sup>，為“眾道之本真”。在古靈寶經的作者看來，靈寶齋可以解決各個層次的問題。《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》認為凡遇天災、兵革、疫毒、命過，都應當“修齋，行香

① 《上元金籙簡文》（見 DZ463《要修科儀戒律鈔》8.17a—b 所引《金籙簡文》）描述的靈寶齋壇明顯只分上下兩層。《下元黃籙簡文》（見 DZ1138《無上秘要》54.1a 所引《洞玄黃籙簡文》）描述的齋壇並不像一些學者所說的那樣有三層，它還是兩層。這一點宋代道士已有明確認識。如甯全真授、王契真編《上清靈寶大法》指出：“《黃籙簡文》云壇之上層，四方、四角、上方、下方合作十門，方闊二丈四尺。於十門之外開天門、地戶、日門、月門，四角合作一門，方廣三丈三（當作“二”）尺，名四界都門。安八卦纂榜。蓋經中所載，止云兩級，乃法天象地之義也。今按廣成（杜光庭）儀範，立壇三級……張清都（張萬福）科只用六十四枚，蓋止兩層，壇外正列八卦纂耳。”（DZ1221, 31.11b—14b）又見 DZ508《無上黃籙大齋立成儀》，2.7b—8a。

② 唐末杜光庭《金籙齋壇儀》（DZ483）和宋代以降的科儀書《靈寶無量度人上經大法》（DZ219）、《無上黃籙大齋立成儀》（DZ508）、《靈寶領教濟度金書》（DZ466）、甯全真《上清靈寶大法》（DZ1221）、金允中《上清靈寶大法》（DZ1223）是有關三層壇制的道教文獻，參見田中文雄、丸山宏、淺野春二編集，《道教的教團と儀禮》（東京：雄山閣，2000），頁 98—111。有必要注意的是，《道藏》本《無上秘要》（DZ1138）卷五二“三元齋品”題下所附壇圖及其說明文字並不證明三層齋壇行於北周（557—581），因為與該卷《無上秘要》相應的敦煌唐寫本（參見吉岡義豐，《道教經典史論》第二版〔東京，道教刊行會，1966〕，頁 289—290；王卡，《敦煌道教文獻研究》〔北京，中國社會科學出版社，2004〕，頁 223）並無壇圖，當係後代無知淺人妄添。目前所知最早提到三層齋壇的文獻是《隋書·經籍志》“道經序”（參見本書第十四章）。

③ 參見 DZ1411《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，17b, 28a, 37a; DZ417《太上大道三品誡謝罪上法》，13b; DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，1b, 4a, 7b。

④ 見《中華道藏》，第 4 冊，頁 119、122。

⑤ DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，12b。

誦經”，並稱“齋誠誦經，功德甚重，上消天災，保鎮帝王，下攘毒害，以度兆民，生死受賴，其福難勝。故曰無量，普度天人”<sup>①</sup>。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》說：“夫齋直求道之本，莫不由斯成矣。此功德巍巍，無能比者。上可昇仙得道，中可安居甯國，延年益壽，保於福祿，得無為之道；下除宿罪，赦見世過，救危難，消災治病，解脫死人憂苦，度一切物，亦莫有不宜矣。”<sup>②</sup>又說：“夫感天地，致群神，通仙道，洞至真，解積世罪，滅凶咎，卻冤家，修盛德，治疾病，濟一切物，莫近乎齋轉經者也。”<sup>③</sup>古靈寶經儘管繼承了方士的修仙傳統，但在修煉方法上卻大大超越了方士，以齋戒為修仙的根本法門。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》說：“夫學真仙白日飛昇之道，皆以齋戒為立德之本矣。”<sup>④</sup>此經又有頌曰：“道以齋為先，勤行登金闕。”<sup>⑤</sup>

古靈寶經為解決某類具體問題制定了相應的齋儀，這些齋儀基本上是按功能區分的。陸修靜在《洞玄靈寶五感文》中首次提到了六種靈寶齋的名稱（參見本書第九章）。《上元金籙簡文》所立齋儀在威儀條目中被稱為“拔度生死修齋威儀”，事實上它就是陸修靜《洞玄靈寶五感文》所說的“自然齋”。《無上秘要》引《金籙經》云“當為修建無上大法靈寶自然齋直若干日夜”<sup>⑥</sup>，《無上黃籙大齋立成儀》卷一六提到“《金籙簡文》自然齋禮十方之外，復禮四極，則十四方也”<sup>⑦</sup>，均可證。《下元黃籙簡文》所立齋儀在威儀條目中被稱為“拔度罪根威儀”，事實上它就是陸修靜《洞玄靈寶五感文》所說的黃籙齋。《無上秘要》卷五四“黃籙齋品”注明全卷出《洞玄黃籙簡文》，足資證明。《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》制定了兩種齋儀。一名“九幽玉匱罪福緣對

① 見《中華道藏》，第3冊，頁329。

② DZ532, 10a。

③ DZ532, 12a。《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》所引“經言”（DZ524, 10b）出此，可據而推斷“近”字蓋“過”字形近之誤。

④ DZ532, 1a。

⑤ DZ532, 22b。

⑥ DZ1138, 48. 2a—3a。

⑦ DZ508, 16. 22a。

拔度上品”，以“拔度億曾萬祖宿罪惡根”為務<sup>①</sup>。《無上秘要》卷五一“盟真齋品”注明“出《洞玄明真九幽玉匱罪福緣對拔度上品經》”，故知此齋儀就是陸修靜《洞玄靈寶五感文》所說的盟真齋。另一種齋儀的功能是“救度國土災疾、危厄災難”，文字內容與《無上秘要》卷五三“金籙齋品”引用的《洞玄明真科經》相合，故知它就是陸修靜《洞玄靈寶五感文》所說的金籙齋。《太上大道三元品誠謝罪上法》所立齋儀於三元日（正月十五日、七月十五日、十月十五日）舉行，目的是解除三官九府百二十曹左右陰陽水火考官所列罪過，“落死而上生”<sup>②</sup>。此齋儀原名“三元品戒謝罪上法”，實際上就是陸修靜《洞玄靈寶五感文》所說的“三元齋”。《無上秘要》卷五二“三元齋品”出自此經，是為證。陸修靜所說的靈寶六齋還包括八節齋，這是一種時節齋，前面已有論及。雖然古靈寶經沒有講具體如何修此齋儀，但亦不時提到。按陸修靜的說法，其功能是“謝七玄及己身宿世今生之罪”<sup>③</sup>。總之，按功能區分的靈寶六齋在古靈寶經中雖未採用《洞玄靈寶五感文》的正式名稱，但實際上完全是一回事<sup>④</sup>。

### 5. 靈寶齋與新教團的建立

以往方士所行之“齋”通常是個人的清齋或師與弟子之間的對齋，而靈寶齋則有眾多參與者，堪稱“齋會”<sup>⑤</sup>。《上元金籙簡文》規定：“未至齋[先]一日，當宿自沐浴，掃盛內外，丁敕大小，齊等一心。明日雞鳴，尊卑列次，濟濟洋洋，齊到治中，勿有遲速，更相前卻。”<sup>⑥</sup>《上元金籙簡文》還提到修齋時出入治戶（A10、A18、A26）。治是天師道的公共活動場所，靈寶齋就在治中舉行。參與齋儀的人齊集一堂，按大小尊

① 見 DZ1411, 15b—24b。

② DZ417, 14a。

③ DZ1278《洞玄靈寶五感文》，6b。《道藏》收存《洞玄靈寶八節齋宿啟儀》（DZ1296），其年代晚於古靈寶經。

④ 參見呂鵬志，《靈寶六齋考》，待刊論文。

⑤ 古靈寶經尚未用“齋會”一詞，但在後來的文獻中經常見到。陸修靜《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》是目前所知最早使用該詞的文獻（見 DZ524, 17a）。

⑥ 《上元金籙簡文》A9（輯自向達摹寫本《上元金籙簡文》殘頁），參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》。

卑排列。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》謂“選高德一人為齋主，名曰法師”<sup>①</sup>，實際上就是主持齋儀的人。行齋儀燒香時，齋主自稱“某治祭酒某先生臣某甲等今燒香”<sup>②</sup>。“祭酒”用的是天師道教團神職人員的頭銜。“某治祭酒”云云說明這樣的神職人員很多，他們分佈在各個治中。古靈寶經中的齋儀顯示靈寶經派直接沿襲了天師道的教團體制，可能宗奉靈寶經的人有很大一部分原本就是天師道治民。

不過，靈寶經派與舊天師道教團並不完全相同，它是一個融攝多種傳統（包括天師道在內）的新教團。這個新教團舉行的靈寶齋儀主要是模仿佛教齋儀的集體儀式，與天師道的上章行符很不相同。靈寶齋設立了六種負責執行齋儀的齋官<sup>③</sup>，其中“法師”、“都講”二職的設立可能借鑒了一人說法一人宣法或一人設問一人作答的佛教講經制度<sup>④</sup>，“侍燈”、“侍坐”的設立可能是沿襲佛教布薩會坐儀制<sup>⑤</sup>，“侍經”之職的設立與佛教誦經講經儀制有關<sup>⑥</sup>，“監齋”之職則類似佛教僧團組織中的“維那”。新教團像佛教僧團一樣重視戒律，齋中誦讀靈寶大戒。還宣科說禁，對違禁的齋官按細則實施懲罰。新教團又深受大乘佛教思想的影響，力倡普度一切眾生，主張“欲度身，當先度人”<sup>⑦</sup>。靈寶齋也貫穿了這種思想，燒香行道被認為是為“七世父母、天子王侯國主、地土官長、籍師度師經師，及山林巖棲道士、同學之人，九親門族、天下人民、蜎飛蠕動、蛟行蛭息，一切眾生”<sup>⑧</sup>積功累德。這與舊方士追

① DZ532, 5b。通常所說的“齋主”是指出資請道士舉行齋儀的人，《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中提到的“齋主”一詞用法比較特殊。

② DZ532, 4b。

③ 見《上元金籙簡文》A17（參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》）；DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，20b。

④ 參見福井文雅，《“都講”的職能と起源——中國・インド交渉の一接點》，收入《榊田博士頌壽紀念 高僧傳の研究》（東京：山喜房佛書林，1973），頁795—822；牟潤孫，《論儒釋兩家之講經與義疏》，頁260—265。

⑤ 參見《十誦律》（大・1435，《大正新修大藏經》第23冊），卷五七，頁418c, 422a。

⑥ 南齊釋玄光《辨惑論》稱：“法師、都講、侍經者，是陸修靜傍佛依世制此名也。”載《弘明集》，卷八，49a。

⑦ DZ456，《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》，35a。

⑧ 《上元金籙簡文》A6（輯自向達摹寫本《上元金籙簡文》殘頁），參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》。

求自我解脫的思想有很大分別。

新教團強調弟子要尊師，規定“一日六時燒香，朝禮旋行，皆先朝我師，心存目想”<sup>①</sup>。三籙簡文中晚出的《中元玉籙簡文》制定了數十條弟子奉師威儀，其中禮經、籍、度三師威儀成了後世靈寶齋儀的基本節次之一。強調師徒關係本是方士的傳統，但新教團崇奉大乘普度精神，免不了對這種關係有新的認識。《上元金籙簡文》規定，師不應當鎖閉經書，只秘傳弟子一人或數人，而應當廣開經教，“使未聞者聞，未見者見”，讓“元始之風，咸被於十方；太上慈澤，普沾於幽顯”<sup>②</sup>。《下元黃籙簡文》規定，弟子若欲從師受經，須先為師開度弟子若干人，積功累德。這樣的師徒關係比嚴格限制傳法的方士傳統開放多了。

儘管古靈寶經繼承和綜括了南方方士傳統，但並沒有引人去走隱修方士的道路，而是倡行教民與信眾共同參與的集體生活。雖然我們對古靈寶經的社會歷史背景所知甚少，但從靈寶齋的集體儀式可以推斷，四、五世紀之交傳播古靈寶經的教團組織已經或正在建立。這個新教團明顯是在借鑒天師道和佛教僧團制度的基礎上形成的。

### （三）其他靈寶儀式

《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(DZ352)從天書五篇真文中演繹出若干種儀式，分別稱為：1)元始靈寶告水帝削除罪簡上法；2)元始靈寶告五嶽靈山除罪求仙上法；3)元始靈寶告九地土皇滅罪言名求仙上法；4)東方九炁青天真文赤書玉訣；5)南方三炁丹天真文赤書玉訣；6)中央黃天真文赤書玉訣；7)西方七炁素天赤書玉訣；8)北方五炁玄天真文赤書玉訣；9)元始五老修道求仙赤書真文玉訣；10)元始五老禳星宿客災明天分度真文玉訣；11)元始五老禳大劫洪水召蛟龍水官度災真文玉訣；12)元始五老攝召北酆鬼魔赤書玉訣；13)元始靈寶五帝真文玉訣；14)靈寶八威神策玉訣；15)元始五老鎮靈求仙禳災赤書玉訣；16)元始赤書服食青牙導引九炁青天真玉訣；17)元始赤書服食赤牙導引三炁丹天真玉訣；18)元始赤書服食戊己導引元炁黃天真玉訣；19)元始赤

① 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，載《中華道藏》，第3冊，頁314。

② DZ1138《無上秘要》35.3b—4a引《金籙經》（參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》）。



書服食素牙導引七炁素天玉訣；20)元始赤書服食玄牙導引五炁玄天玉訣；21)元始五老存思五嶽五帝招靈求仙玉訣；22)元始靈寶五帝醮祭招真玉訣；23)玄都傳度靈寶五篇真文符經玉訣儀式。這些玉訣大都可以看作單行的儀式，但有幾條玉訣事實上也同時成了靈寶傳授儀或齋儀的一部分。前3條玉訣總名“投三元玉簡”<sup>①</sup>，就是融攝天師道和方士傳統的投龍簡儀，常在靈寶傳授儀或齋儀結束時舉行。又，前面已論，“元始靈寶五帝醮祭招真玉訣”是靈寶傳授活動完畢之後舉行的醮儀，“玄都傳度五篇真文符經玉訣儀式”則是為傳授靈寶經撰制的表文。第4—12條其實就是書寫和投五篇真文簡的儀式，陸修靜《太上洞玄靈寶眾簡文》(DZ410)稱為“投五方真文簡法”，將其與投“三元玉簡”的儀式並列(參見本書第九章)。其中，第9—12條玉訣的標題正好可以概括五篇真文的四種功能。第15條玉訣就是於五方安鎮五篇真文的儀式，從《洞玄靈寶五感文》(DZ1278)、《太上黃籙齋儀》卷五四《鎮壇真文玉訣》可知它就是齋儀的一部分<sup>②</sup>。第13條玉訣是服五帝真符的儀式，第14條是佩受神策的儀式，它們在《太上洞玄靈寶授度儀》(DZ528)中成了靈寶傳授儀的一部分。第16—20條玉訣是服食五芽(五方之氣)的儀式。第21條玉訣是通過存思降致五嶽五帝的儀式，它們的來源可以在《太上靈寶五符序》(DZ388)和上清經中找到<sup>③</sup>。就內容來看，《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》的儀式基本上屬於方士傳統，但頭三條和最後一條玉訣也摻入了天師道和佛教的成分。

《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》描寫的是最早的靈寶度亡儀式，這種儀式在唐代成了靈寶齋儀的一種，稱為“五煉生屍齋”<sup>④</sup>。不過，它與靈寶六齋頗有不同。該儀式的基本程序是：書寫五方天文於石上。師拜黃縉章畢，埋各方天文於土中。臨埋時，師雲行禹步，至各個方向讀該方天文的譯文和元始符命普告該方地神安鎮護衛屍形的

① DZ352, 1. 8a.

② 《太上黃籙齋儀》將安鎮真文與投五篇真文簡這兩種儀式並舉(DZ507, 54. 2a—b)。

③ 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, p. 188.

④ DZ508《無上黃籙大齋立成儀》16. 9b 注引張清都《五煉生屍齋儀》。



文書。隨後叩齒咽氣，咒畢埋文。《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》中用來度亡的五方天文事實上是由模擬佛教陀羅尼的四方天文和未模擬陀羅尼的中央天文組成的，它將代表外來佛教的咒語和代表本土方士傳統的五方觀念（以《太上靈寶五符序》為代表）結合了起來。經中多處暗示中央天文總統四方，表明本土方士傳統高於外來佛教，佔據主導地位<sup>①</sup>。度亡過程中所拜黃籙章是一篇模仿天師道章文格式和用語的文書，這是最早的靈寶科儀章本<sup>②</sup>。《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》還規定當依《明真科》提供信物，“以奉五帝，安鎮五方”<sup>③</sup>。可以說，《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》的度亡儀是一種融攝了方士傳統、佛教和天師道的新儀式，較漢代以來的民間鎮墓儀<sup>④</sup>無論在觀念還是形式上都產生了很大的變化。

① 參見 Patrick Sigwalt, “Le rite funéraire Lingbao à travers le *Wulian shengshi jing* (V<sup>e</sup> siècle)”, *T'oung-pao* 92. 4-5 (2006): 325-372.

② 參見 DZ1292《靈寶煉度五仙安靈鎮神黃籙章法》。《道藏》本《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》(DZ369)缺“靈寶煉度五仙安靈鎮神黃籙章法”，《永樂大典》本與敦煌唐寫本 P. 2865 和 S. 298 均比《道藏》本完整。該章法已被唐以後的《道藏》編者分出單行。

③ 《中華道藏》，第 3 冊，頁 758。

④ 參見 Anna Seidel, “Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs”, 收入秋月觀暎編，《道教と宗教文化》（東京：平河出版社，1987 年），頁 21—57；Angelika Ursula Cedzich, “Ghosts and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy”, *Taoist Resources* 4. 2 (1993): 23-35; Patrick Sigwalt, “Le rite funéraire Lingbao à travers le *Wulian shengshi jing* (V<sup>e</sup> siècle)”, pp. 325-372.

## 第八章 《太上洞淵神咒經》所見五世紀初南方的民間道教儀式

五世紀初正值南方東晉(317—420)王朝和劉宋(420—479)王朝的交替之際，社會局勢動蕩不安，天災人禍不斷，宣傳天神降示以救世度人的新道經出現了。屬於士族階層的道教世家葛氏後裔造構了一批靈寶經，很快便“風教大行”<sup>①</sup>。《太上洞淵神咒經》是受靈寶經影響且由江南社會底層民間道士造作的經典，從中可以看到當時在民間社會流行的道教儀式。《太上洞淵神咒經》現有《道藏》本二十卷(DZ335)和不出《道藏》本前十卷範圍的若干敦煌唐寫本<sup>②</sup>。關於《太上洞淵神咒經》的年代學者們一直有較多分歧，我們接受穆瑞明(Christine Mollier)的看法。她認為內容和文體相近的前十卷、卷一九後半部分、卷二〇出於同一個時代，其中有不少文字暗示劉宋王朝興起的史實，表明它們撰於五世紀的最初幾十年。第一一至一八卷可能出於唐代，五代(906—960)初著名道士杜光庭將它們與原有的《太上洞淵神咒經》匯編為二十卷本，並在書前加上了自己作的序<sup>③</sup>。這裡的討論用卷一一至一八以外的各卷作為資料依據，以《道藏》本為主，敦煌本為輔。

《太上洞淵神咒經》的中心主題是預言“末世”即將來臨，到時疫病流行，洪水滔天，鬼兵魔王賊害生民，唯有奉受《太上洞淵神咒經》，行

① DZ1016《真誥》，19. 11b。

② 敦煌本《太上洞淵神咒經》，載《中華道藏》，第30冊，頁84—116。

③ 參見 Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du V<sup>e</sup> siècle : Le livre des incantations divines des grottes abyssales*, pp. 52—61。

“三洞之法”，方可消災伏魔。該經從當時流行的一些宗教傳統中借取了不少東西來充實和妝點它的中心主題。大約在五世紀左右，佛教開始對道教有深入的影響，靈寶經就是最好的例證。《太上洞淵神咒經》中處處可以看到具有佛教色彩的文體、術語和概念<sup>①</sup>，此經受佛教影響是毫無疑問的。它的佛教成分可能有很多是直接從靈寶經借過來的。例如，該經所有文字內容都假託是“道言”，明顯取用了靈寶經從佛教引入的宣教方式<sup>②</sup>。它還摭拾了靈寶經的其他成分，包括“靈寶”一詞<sup>③</sup>。《太上洞淵神咒經》也取用了天師道和方士傳統的一些東西，如前者的“三天”概念和後者的“黃庭”、“上清”等經名<sup>④</sup>。《太上洞淵神咒經》從其他宗教傳統中借取的內容偏重於宣傳神力的信仰和實踐，完全撇棄了抽象的理論或繁瑣的律條（如靈寶經的一系列戒律）。它對

① 參 Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du V<sup>e</sup> siècle : Le livre des incantations divines des grottes abyssales*, pp. 41–44 et 49–52。

② 在靈寶經（“舊經”DZ352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》、《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》和“新經”DZ330《太上洞玄靈寶真文要解上經》）中，“道言”之“道”係太上道君之省稱。他是地位僅次於元始天尊的天神，絕大多數靈寶天文都由元始天尊首先傳給他。

③ 見《道藏》本，1. 3a, 5. 8b；敦煌本，載《中華道藏》，第30冊，頁93。

④ 參見 Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du V<sup>e</sup> siècle : Le livre des incantations divines des grottes abyssales*, pp. 47–48。

有些借用的東西可能還沒有真正搞懂或存在誤解<sup>①</sup>，只不過因為對宣傳自己很有用就採納了。該經通篇都用“道”神講話的口吻寫成，語言接近口語，又前後歧出，連它的經名都變來變去<sup>②</sup>。它給人總的印象是一部拼湊雜糅多種流行宗教成分以宣傳末世救度的道經，可能出自文化素養並不太高的民間道士之手。《太上洞淵神咒經》中的儀式也充分反映了它雜取各種外來成分的特徵。下面條列論之。

(一)《太上洞淵神咒經》全書頻繁講到的儀式是“轉經”<sup>③</sup>，這是明顯借自佛教的一種儀式，它與佛教的“轉法輪”明顯相關。古靈寶經已從佛教引入轉經法<sup>④</sup>，它其實就是誦經，是靈寶齋的重要組成部分<sup>⑤</sup>。《太上洞淵神咒經》所說的“轉經”主要指唱誦宣傳經典，具體而言就是指唱誦宣傳“神咒經”及其中的“三洞之法”。《太上洞淵神咒經》聲稱轉此經有救療伏魔等種種神奇功效<sup>⑥</sup>，鼓勵道士、三洞法師和受經者到

① 例如，它借用了佛教的“神咒”概念，高度強調“神咒”之靈驗有效。不過，《太上洞淵神咒經》中的“神咒”根本不具有佛教“神咒”（音譯為“陀羅尼”）的形式，也不像模擬佛教陀羅尼的靈寶天文（見 DZ97《太上靈寶諸天內音自然玉字》、DZ369《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》、《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》，參見 Lü Pengzhi & Patrick Sigwalt, “Les textes du Lingbao ancien dans l’histoire du taoïsme”, pp. 203–205），《太上洞淵神咒經》採用這個具有佛教色彩的詞可能是為了強化它的神聖靈驗。靈寶“新經”《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》已提到“沙門、比丘尼、五戒清信弟子、男女人欲於塔寺精舍持戒，讀佛神咒、大小品、《維摩詰》、《法華》、《寶妙》、《三昧》諸經”（敦煌本，《中華道藏》，第4冊，頁97），不過並不認為比轉誦靈寶經有效。又如，《太上洞淵神咒經》摭取了靈寶經的“三洞”一詞，它宣揚的道法被稱為“三洞之法”，通“三洞之法”的道士被稱為“三洞法師”。不過，這部經中的“三洞”並不具有區分南方道教三大經系（洞真、洞玄、洞神）的含義（參見 Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du V<sup>e</sup> siècle: Le livre des incantations divines des grottes abyssales*, pp. 44–48）。《太上洞淵神咒經》明確說“三洞之法，神咒為要”（DZ335, 4. 9b），也就是以神咒為三洞，完全改變了“三洞”原有的內涵。靈寶經的“三洞”概念背後還蘊含着“天書”觀念和大乘佛教“先度人，後度身”的思想，《太上洞淵神咒經》基本上撇開了這些內容。在《太上洞淵神咒經》中，“三洞”一詞只是一個吸引人的標籤，它要宣傳的是自身的靈驗。

② 參見 Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du V<sup>e</sup> siècle: Le livre des incantations divines des grottes abyssales*, pp. 42–44。

③ 如 2. 4a–b, 5. 2b, 6. 8b, 7. 1a, 7. 10a, 9. 1a, 10. 1b, 10. 3b。

④ 參見 DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，7b–9a。

⑤ 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》稱“賢人有災疾，道士當為立靈寶齋，轉經燒香，悔罪請命”（DZ532, 10b），說明轉經是靈寶齋儀的重要內容。

⑥ 見 2. 4b, 5. 3b, 5. 4a。

處轉經，廣行濟度。和靈寶經中的“轉經”一樣，《太上洞淵神咒經》中的“轉經”也是齋儀的組成部分<sup>①</sup>。《太上洞淵神咒經》常將“轉經”與“行道”並提<sup>②</sup>，“轉經行道”是數日（每日分三時或六時）齋儀的主要節目<sup>③</sup>。

（二）《太上洞淵神咒經》也鼓勵道士法師到處為人建齋作齋，治病救人<sup>④</sup>。《太上洞淵神咒經》中的齋儀與當時流行的佛教齋儀和靈寶齋很相似，明顯是借過來的。試舉數端。此經依佛教齋法設“菜食”<sup>⑤</sup>之齋，斷絕葷、酒，“一日一食，過中不餐”<sup>⑥</sup>。它規定：“有病人之家，若有犯入刑獄，元元恐死者，當先立此齋。齋官或三人、五人、十人、八人，張好籍帳，若淨室之中，備安三寶、香燈供養之具，令辦集淨潔。請三洞法師，法師中務取一人聰明了了分明者為法師，與主人唱道。並安二高座，高座上一人稱揚聖號，為其主人<sup>⑦</sup>，其餘道士，次次旋行耳。高座上法師執步虛唱和，座下人旋行徐徐，高越而望天，聽雲中鴻聲，若聽嘹嘹之響，似玄景之宮天人之歌矣。”<sup>⑧</sup>這裡的齋儀顯然採用了靈寶齋的做法，靈寶齋已有設立六職齋官、高座誦經、旋行步虛等節目（參見本書第七章）。它規定的齋法要“禮拜十方”<sup>⑨</sup>，與靈寶齋完全相同。《太上洞淵神咒經》還規定修齋日數為三日，每日三時或六時行道<sup>⑩</sup>，這也是靈寶齋的重要儀規之一（參本書第七章）。此經多次提到的“齋講”<sup>⑪</sup>亦出佛教之齋或靈寶齋，就是齋中講經說法的意思<sup>⑫</sup>。它還從靈寶齋引入了時節齋，明確提到了八節齋和三元齋，同時它又接受了佛

① 見 3. 1b；敦煌本，卷三，載《中華道藏》，第 30 冊，頁 92。

② 見敦煌本，卷二，載《中華道藏》，第 30 冊，頁 90。

③ 見 19. 3b, 19. 8a, 20. 22a。

④ 2. 5b, 3. 1b, 7. 10a, 8. 10a。

⑤ 見敦煌本，卷二，《中華道藏》，第 30 冊，頁 92。

⑥ 20. 19b。

⑦ 敦煌本作“高座上一人，稱和為主”，見《中華道藏》，第 30 冊，頁 103。

⑧ 7. 9b。

⑨ 見 DZ335, 20. 20a—b。

⑩ 參見 4. 2b, 19. 3b, 19. 8a, 20. 11b—12a, 20. 20a—b, 20. 22a。

⑪ 見 7. 12b, 20. 18b—19a, 20. 23a，又見敦煌本，卷八，《中華道藏》，第 30 冊，頁 107。

⑫ 見《上元金錄簡文》A26、A17，參見呂鵬志，《靈寶三錄簡文輯考》。

教半月齋戒一次(即月旦、十五日)的做法<sup>①</sup>。

(三)《太上洞淵神咒經》不僅宣傳於末世救度生者,也宣傳救度亡人。卷二〇有部分篇幅專講度亡儀式。它聲稱可以通過轉此經遷昇亡人。天神一旦聽到轉經,就會遣仙人“打殺魔王”<sup>②</sup>，“十煉生屍”<sup>③</sup>。這明顯模擬了靈寶“舊經”《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》的度亡儀式(參見本書第七章),度亡時連它的經名都易名為《十煉神經》。當然,《太上洞淵神咒經》的度亡儀式也較《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》做了一些改變,如將五方煉屍改為十方煉屍<sup>④</sup>,又度亡儀式按死亡季節不同而略有變異。此經還說到“七日哭泣,便為作齋,齋者七日一作之,滿三七日便止耳”<sup>⑤</sup>。這也是道教中較早用“齋”稱度亡儀式的例子。

(四)《太上洞淵神咒經》中也出現了天師道儀式。

首先是上章。《太上洞淵神咒經》更偏好的是不須紙墨的口章<sup>⑥</sup>。這是天師道早就有的一種上章方式,《登真隱訣》卷下所引《魏傳訣》已經提到<sup>⑦</sup>。大約在南北朝時問世的《太上洞神洞淵神咒治病口章》(DZ1290)很可能是本諸《太上洞淵神咒經》中的口章而編撰的上章“立成儀典”,此書的題名表明它將口章視為“洞淵神咒”經系的儀式傳統。和天師道一樣,《太上洞淵神咒經》的上章與佩符並行<sup>⑧</sup>,且章儀通常是和修齋<sup>⑨</sup>、轉經<sup>⑩</sup>及醮儀<sup>⑪</sup>結合在一起的。不過它認為三洞之法高

① 見 5. 8b—9a, 20. 19a。

② 20. 6b。

③ 20. 8a。

④ “……當得生人,十煉生屍,十方來賓,天下共選……”(20. 8a),可證。“元方天人”(20. 6a)之“元”字當為“十”字之誤。

⑤ 20. 20b—21a。

⑥ 參見 4. 2b, 10. 8a, 19. 12a。

⑦ 見 DZ421, 3. 14b。

⑧ 參見 19. 3b, 19. 7a, 19. 12a。

⑨ 參見 4. 2b, 20. 18b。

⑩ 參見 7. 11b, 19. 3b, 19. 12a。

⑪ 參見 19. 7a。

於天師道，故稱若得三洞道士行儀治病，便不須上章<sup>①</sup>。

其次是授籙。《太上洞淵神咒經》多次提到天師道的童子若干將軍籙<sup>②</sup>。儘管它更推崇“三洞之法”，但也承認正一籙的作用。它聲稱，“若有受一將軍籙者，鬼不敢妄殺人也”<sup>③</sup>。它甚至主張給原先未曾受籙的亡人“加籙”。又稱“生人無大籙者，亦可受十將軍[籙]，奉佩天玄黃書契令，便可受三洞”<sup>④</sup>。

再次是黃書過度儀。《太上洞淵神咒經》強調受黃書符契後要儘快讓師過度，否則會己身受考，多病多災<sup>⑤</sup>。與《上清黃書過度儀》（參見本書第十章）不同的是，指導弟子行過度儀的“師”增衍為“三師”。“三師”指經師、籍師、度師，始見於古靈寶經《下元黃籙簡文》<sup>⑥</sup>。《太上洞淵神咒經》在這一點上顯然受了古靈寶經的影響。又，此經認為“空受內外黃赤紫府”，只是一個“小小道士”<sup>⑦</sup>。它推出了比世間“黃書契令”更高級的“天上黃書契令”<sup>⑧</sup>，謂“天玄黃書，此乃大經，統受此一契，無不包通也”<sup>⑨</sup>。此經又聲稱“自今以去至癸未之年、甲申過者”，不須再求取世間黃書契令，只須求取天上黃書<sup>⑩</sup>。《太上洞淵神咒經》認為奉三洞的道士地位比受“內外黃赤紫府”的道士高<sup>⑪</sup>，故規定他們“不得

① 參見 20. 18b。

② 參見呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》，頁 98。

③ 7. 9a。

④ 20. 9b。

⑤ “人以黃書受來，經久不得師過度，日日有考，令人多病，田蠶虛耗，宅中不利，不終年壽，中道而夭。又復不可還書符契，神已入人身中臟腑，故令人疾耳。若奉法行道，三師度者，無他也。”（20. 20a—b）“夫受黃書，三師過度道。受黃契不過，身考後世，不復人身也……昔有二家相近，都悉受黃書內外大契。一家得三師過度，日日行道，道士消災，禍事好日，不違人意，夫妻上仙，天人護之。有一家亦受而不過度，而無三師，自共相妬嫉，遂不行道，不終年壽，二年中皆滅門族，天人誅之矣。”（20. 24a—b）

⑥ 見《中華道藏》，第 3 冊，頁 273—274。

⑦ 見 20. 20b。

⑧ 見 20. 22b。

⑨ 20. 9b。

⑩ 原文作“不復用問黃書契令，直此天下黃書耳”（20. 22b）。“下”字疑為“上”字之誤，下文“天上黃書契令”（20. 22b）可證。

⑪ 見 20. 20b。

復與黃赤道士俱遊”<sup>①</sup>。這與靈寶“新經”《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》所謂“黃赤太一祭酒”可以參與靈寶齋但不得與靈寶道士“同床而坐”的說法<sup>②</sup>如出一轍，都反映了將黃赤道士視為下等道階的觀念（參見本書第十二章）。

最後是天師道教團儀規。《太上洞淵神咒經》規定“奉道之家，三會之日詣師，不得闕也”；“凡三會詣師，皆齋天租一碩，不得一勝少也”；“三會詣師，香三兩，以為常事”；“凡請師，亦有法禮調禦，不得空也”；“道士坐案治職，無貴賤也……若受經多而治小，多經者為大也。治大無經，乃小治矣。”<sup>③</sup>從這些規定可以看出，《太上洞淵神咒經》的宣教對象可能有很大一部分是天師道信徒。

另外還要提到的是，《太上洞淵神咒經》像天師道一樣反對民間宗教祭祀。它認為“世間客死之鬼……妄作妖怪，夭橫生人，求其血食”，人因恐懼而奉祀之，“遂生俗道”。它呼籲收捕斬殺這些“血食”之鬼<sup>④</sup>。《太上洞淵神咒經》特別強調不可祠祀敗軍死將，因為他們會作祟殺人<sup>⑤</sup>。只有“社竈”二神可以祠祀，但也有時節規定<sup>⑥</sup>。這些主張與同時代天師道教內經典《三天內解經》、《陸先生道門科略》的說法是一致的（參見本書第十章），明顯來自天師道。

（五）《太上洞淵神咒經》也吸取了南方方士傳統的一些儀式。敦煌本卷一所載“三五咒法”<sup>⑦</sup>不見於《道藏》本，可能源於《抱朴子內篇》提到的“三五禁法”<sup>⑧</sup>。《太上洞淵神咒經》中可以看到《太上靈寶五符序》（DZ388）和《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》（DZ352）所載方士受道

① 敦煌本，卷一〇，《中華道藏》，第30冊，頁115。《道藏》本作“不得與黃赤之道士俱游”（10.8a—b）。

② 參見 DZ532, 20b。

③ 以上引文見 20.17b—18a。

④ 參見 4.1a—2b。

⑤ 參見 7.6b—7a。

⑥ 參見 7.8b。

⑦ 見《中華道藏》，第30冊，頁88。

⑧ 見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁313。



之後醮祀五帝的儀式<sup>①</sup>，只是添入了一些新的因素，如受經信物包括紙、筆、墨、席、書刀、五方信米，這應當是方士傳統和天師道結合後纔有的現象。它還將方士醮祀五帝的儀式轉化為水上集會作醮的儀式<sup>②</sup>，且稱末世到來、疫鬼為害、戰爭來臨時行此儀式可以消災滅禍。

① 參見敦煌本《太上洞淵神咒經》，卷三，載《中華道藏》，第30冊，頁92。《道藏》本有脫文。

② “甲子、甲戌、甲申旬年，有八十萬赤尾鬼……行九十種病，病煞惡人。道士急化人，立靜舍於水上道旁，大會一日，奉禮五帝司命，西向三十六拜，天人必下，書子等之家戶口，得入玉曆，不在死次，書記天門，司命益算，終不橫死矣。”（9.4a—b）“甲午、甲辰之年，有黑炁，病殺人，疫鬼八十九萬人行喉塞下痢，病殺人。道士化人，受三洞符籙。正月、二月、三月水上作大會，一日二夜，五時集禮五帝十二神，北向二十五拜，自然天人記其名矣……”（9.4b）敦煌本卷九：“甲寅之年，必有太恩鬼……與赤鳥百萬，來入人家煞人。人有知者，急自合集，醮食詣水上（《道藏》本作“齋戒水上”），一日作會，東向卅六拜，天人必來記子之名耳。疫鬼自然去，不敢近人也。”（《中華道藏》，第30冊，頁110）敦煌本卷一〇：“壬午年大兵起動……疫鬼煞人。可作虎舌餅醮食，三家五家，十家百家，共於大水上，一日大會。作一土壇，土壇縱廣八尺，高六尺，東向卅六，拜祀五帝，乃上書奏告，天必記子之至心矣。”（《中華道藏》，第30冊，頁113。）敦煌本卷一〇：“今壬午遣疫鬼……病煞人。人有知者，家家作醮具，於大水上，祀之（“之”字疑衍）五帝神，西北向拜卅八拜，乃作大符。符置大門上懸之，疫鬼不敢近人也。”（同上）敦煌本卷一〇：“壬午年至甲申……病不可治之。乃有身佩符籙，十家五家，水上作治舍一間，將食祀五帝，乃一日作會。天人必記子之名，名入玉曆耳。”（同上）

## 第九章 劉宋陸修靜對 靈寶科儀的整理和發展

南朝劉宋陸修靜(406—477)是一位在多方面做出了貢獻的高道，尤以科儀方面的貢獻最為卓越，被視為道教史上的“科教三師”之一。陸修靜一生撰述的“齋法儀範”據說有“百餘卷”<sup>①</sup>，現存於《道藏》的科儀書包括《洞玄靈寶五感文》(DZ1278)、《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》(DZ524)<sup>②</sup>、《太上洞玄靈寶法燭經》(DZ349)<sup>③</sup>、《太上洞玄靈寶眾簡文》(DZ410)、《太上洞玄靈寶授度儀》(DZ528)，他書著錄者還有《然燈禮祝威儀》<sup>④</sup>、《宿啟建齋儀》<sup>⑤</sup>、《昇元步虛章》、《靈寶步虛詞》、《步虛洞章》、《靈寶道士自修盟真齋立成儀》、《三籙齋儀》、《九幽齋

① DZ304《茅山志》，10. 12a。

② 據《無上黃籙大齋立成儀》(DZ508, 16. 20a)，陸修靜著有此書。《道藏》本《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》提到陸修靜(DZ524, 1a, 5a, 7b)，顯屬後人編輯。參見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, pp. 254–255。

③ 《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》“法燭敘”條題注云“陸修靜撰”(DZ524, 5a)，且文字內容出自《太上洞玄靈寶法燭經》，故知《太上洞玄靈寶經》的作者就是陸修靜。參見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, p. 253。

④ 佚文見 DZ508《無上黃籙大齋立成儀》，24. 24a, 35. 8b。

⑤ DZ508《無上黃籙大齋立成儀》卷一六“古法宿啟建齋儀”題署陸修靜撰，又經過張萬福、李景祈、留用光、蔣叔興等唐宋道士的增修改編。

儀》、《解考齋儀》、《塗炭齋儀》<sup>①</sup>。《無上黃籙大齋立成儀》云：“太極真人演[靈寶]經文而著齋戒威儀之訣，陸天師摭經、訣而撰齋謝戒罰之儀。”<sup>②</sup>此所謂“經”指古靈寶“元始舊經”，“訣”指包括《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》在內的“新經”。“新經”是由太極真人徐來勒傳給葛仙公的口訣，基本上是對“舊經”的敷演和闡釋，形成時間略晚於“舊經”（參見本書第五章）。這裡是說“新經”中的“齋戒威儀”源出“舊經”，而陸修靜所撰科儀則兼采“舊經”和“新經”。《無上黃籙大齋立成儀》又謂陸修靜繼葛仙公書出“齋戒威儀”之後，“復加撰次，立為成儀。祝香啟奏，出官請事，禮謝願念，罔不一本經文”<sup>③</sup>。也就是說，陸修靜撰述“齋法儀範”是不折不扣地以古靈寶“舊”、“新”經為本的，所撰儀式的每一個環節都要從靈寶經的經文中找到根據。可以說，陸修靜的科儀著述基本上是繼承和弘揚古靈寶經倡行的靈寶科儀。當然，陸修靜並不是完全述而不作，他對靈寶科儀做了許多整理加工的工作，使其成為更加成熟和基本定型的儀式，為靈寶科儀自南朝以降成為道教儀式的主流奠定了堅實的基礎。具體來說，他的貢獻有以下諸點。

#### （一）編撰靈寶立成儀

後代道士評價陸修靜的主要成就是將古靈寶經中的靈寶科儀“立為成儀”或“立成儀軌”<sup>④</sup>。所謂“立成儀”就是列載儀式程序和儀規（有時會加上一些注釋）的現成科儀書，可供道士行儀時直接照本宣科。古靈寶經被視為聖真降授的“天書”，靈寶科儀在古靈寶經中通常只是聖真口述的部分內容，還不是“立成儀”。陸修靜將聖真口述的這些儀式和儀規抽取出來，加以綜合整理，編成了可以直接服務於儀式活動的各種靈寶“立成儀”典。

如《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》（DZ352）載有太上大道君（省稱

① 參見陳國符，《道藏源流考》，頁43, 282。三籙指金籙齋、玉籙齋和黃籙齋，但據大淵忍爾考證，玉籙齋儀是梁末到隋末之間纔出現的（參見大淵忍爾，《靈寶經的基礎的研究》，頁162）。陸修靜應當不是玉籙齋儀的編撰人。

② DZ508, 16. 20a.

③ DZ508, 1. 2b.

④ DZ393《太上洞玄靈寶大綱鈔》，2b.

“道”)所說的投龍簡口訣。這些口訣除了告示簡文的內容、製作方法和投法外,並未說明操作程序。陸修靜的《太上洞玄靈寶眾簡文》(DZ410)添加了發爐和復爐兩個儀式節次,構成了先發爐、次讀簡文、[次投龍簡]<sup>①</sup>、次念咒、最後復爐的儀式程序。按《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》所說,發爐就是出身神關啟真靈,“凡學道有所求願及修行上法,不先關啟則為邪魔所干,不得上達,所修無感,神明不鑒,徒勞無益”<sup>②</sup>。陸修靜很可能就是據此為投龍簡儀設置發爐、復爐節次的。

在《太上洞玄靈寶眾簡文》中,陸修靜同樣通過添加發爐、復爐節次,將《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》的“元始五老修道求仙赤書真文玉訣”<sup>③</sup>改造為“投五方真文簡法”<sup>④</sup>。儀式程序與投龍簡大同小異,依次是發爐、念咒讀刺(簡)、投刺、向本命咒、復爐。

又如古靈寶經中有大量關於傳授儀的規定和文書,但並未確立傳授程序。陸修靜參考一些古靈寶經編撰了《太上洞玄靈寶授度儀》(DZ528),首次規定了靈寶大盟傳授儀的全過程。陸修靜在給神上的“太上洞玄靈寶授度儀表”中說,“然即今見出元始舊經並仙公所稟(新經),臣據信者合三十五卷……但授度威儀,唯有二表,關奏啟請,無其典式……既闕成科,於愚夫罔厝?”<sup>⑤</sup>有鑒於此,陸修靜根據《上元金籙簡文》、《下元黃籙簡文》、《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》(DZ1411)、《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(DZ352)、《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》以及《洞玄靈寶二十四生圖經》(DZ1407)等古靈

① 此節次據同書“投五方真文簡法”(12b—13b)擬補。

② DZ352, 1. 16b。

③ DZ352, 1. 16b—17b。

④ DZ410, 12b—13b。

⑤ DZ528, 1b—2a。

寶經，“準則眾聖真人授度之軌<sup>①</sup>……撰集登壇盟誓，為立成儀注”<sup>②</sup>。《太上洞玄靈寶授度儀》是目前所見早期道教科儀史上記載儀式程序最為詳盡的儀典，它的編撰方法下面還要論及。

陸修靜在齋儀方面編的“立成儀”更多，《無上黃籙大齋立成儀》(DZ508)卷一六“古法宿啟建齋儀”詳載黃籙齋程序第一階段的節次，蓋祖陸修靜編的齋儀，次第增修而成。他編的《靈寶道士自修盟真齋立成儀》是一部直接以“立成儀”命名的齋儀書。據《無上黃籙大齋立成儀》所述，此書所記盟真齋的程序是“齋日清旦說戒，接續登齋行道，繼以言功口表”<sup>③</sup>。行道階段的節次包括二十方懺，它是陸修靜根據《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(DZ532)編入的<sup>④</sup>。我們還推測，陸氏所著其他齋儀書基本上都是“立成儀”典，他在《洞玄靈寶五感文》(DZ1278)中列述“眾齋法”時對各種齋儀程序和儀規的注釋可能直接參考了他編的“立成儀”典。

## (二) 給靈寶科儀定名和分類

陸修靜是第一個系統整理古靈寶經的宗師，他編的《靈寶經目》對當時流傳的古靈寶經重新予以定名和分類，還摒棄了一些偽造的經典。與此相應，陸修靜在撰述科儀著作時也對古靈寶經中出現的儀式做了類似的整理工作。

古靈寶經模仿《魏傳訣》中的正一發爐辭<sup>⑤</sup>創立了靈寶發爐法和復爐法，不過和《魏傳訣》一樣都不使用科儀術語“發爐”和“復爐”，只是在發爐辭或復爐辭之前冠以“(向香爐)祝曰”、“咒曰”或“言曰”二字。

① 陸修靜所說的“眾聖真人授度之軌”指的是上清科範匯編《太真科》中記載的傳授儀軌(參見本書第五章)。我們並不完全贊同大淵忍爾將《太真科》的年代限定在420—425年之間。此經明顯襲取了靈寶科儀，有些文字內容源出古靈寶經，另外一些文字內容(如科儀術語“復爐”、“宿啟”等)則似源出陸修靜的科儀著述。它的年代上限須稍微推後，下限則可以肯定在陸修靜編撰《太上洞玄靈寶授度儀》的劉宋中期(444年左右)，大致說是劉宋初期問世的。參見呂鵬志，《早期靈寶傳授儀——陸修靜(406—477)〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》(法國高等研究學院演講稿，2006年3月23日)。

② “太上洞玄靈寶授度儀表”，見DZ528, 2a—b。

③ DZ508, 16. 12b。

④ 參見DZ508, 17. 28a—b。

⑤ 參見呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本S. 203考論》，頁106。

陸修靜編的科儀書(如《太上洞玄靈寶授度儀》、《太上洞玄靈寶眾簡文》)開始用“發爐”和“復爐”術語,我們推斷這兩個術語正是由陸修靜首先擬定且為後世道教儀式一直沿用的<sup>①</sup>。發爐和復爐法是天師道傳入江南後受煉丹方士影響而新創的儀法(參見本書第六章),陸修靜為這兩種儀法所定的名稱不僅準確反映了天師道儀式和方士傳統融合的事實,而且也形象地彰顯了儀式的節次對稱結構。

古靈寶“元始舊經”《上元金籙簡文》的現存威儀條目已顯示靈寶齋的儀式程序分為三個階段。第一個階段“宿啟”的名稱在《上元金籙簡文》和其他古靈寶經中並未出現,目前所知最早使用“宿啟”一詞的文獻就是陸修靜所著的《太上洞玄靈寶法燭經》。他在《太上洞玄靈寶法燭經》的序文中說:“於是說經十章,以施齋時,名曰法燭。宿啟說一章,六時行道說六章,三時思神說三章。”<sup>②</sup>“宿啟”一詞在此與靈寶齋儀第二階段的名稱“行道”及其節次“三時思神”<sup>③</sup>並提,都是用來表示齋儀時段的術語。我們還認為很可能是陸修靜最早借用《上清黃書過度儀》(DZ1294)中的“言功法”(參見本書第十章)為齋儀的第三個階段確立了名稱。理由有二:一是《太上洞玄靈寶授度儀》提到“次三日弟子言功,設齋謝恩,儀在別卷”<sup>④</sup>。二是《無上黃籙大齋立成儀》談到陸修靜編撰的《靈寶道士自修盟真齋立成儀》的儀式程序分為說戒、行道、言功三個步驟<sup>⑤</sup>。將齋儀程序劃分為三個階段是古靈寶經的重要發明,陸修靜確立三階段的名稱無疑促進了這一靈寶科儀結構的初步定型。

古靈寶經發明了六種齋儀,但均未定名(參見本書第七章)。陸修靜在《洞玄靈寶五感文》中附列“眾齋法”,不僅首次給靈寶六齋確定了後來通用的名稱,而且還對包括它們在內的各種新舊齋法做了初步的

① 呂鵬志,《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S.203 考論》,頁 127。

② DZ349, 2b。

③ 三時思神屬於行道階段節次之一,與三時行道相應。參見呂鵬志,《靈寶三籙簡文輯考》。

④ DZ528, 50b。

⑤ 參見 DZ508, 16. 12a—b。

分類。他將齋法分為“洞真上清之齋”和“洞玄靈寶之齋”兩個大類，前一類包括二法，第一法是“絕群離偶，無為為業”，第二法是“孤影夷豁”<sup>①</sup>。後一類有九法，皆“以有為為宗”，依次是金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋、洞神三皇齋、太一齋、指教齋及三元塗炭齋。根據他對兩大類齋法的描述和注釋，我們認為“洞真上清之齋”實際上概括了靈寶齋出現之前早已在方士中流行的齋法，和中國古代偏重個人身心淨化的齋戒法相似，形式比較簡單（參見本書第七章）；而“洞玄靈寶之齋”則是四、五世紀之交受佛教齋儀影響造立的新齋法，有較為精緻複雜的儀式程序和儀規，如陸修靜注所說，此齋儀“俯仰有節，進退有度，威儀洋洋……恢廓弘偉，難可備言”<sup>②</sup>。陸修靜只是用兩個大類對新舊齋儀做出區分，他並沒有在這兩大類齋法之間比較高低。按他的說法，“大體九等，齋各有法，凡十二法”<sup>③</sup>，他只認為屬於“洞玄靈寶之齋”的九種齋法存在等級上的差別。陸修靜還在《洞玄靈寶五感文》的序文中提到“六齋之法”（見下文）。參考後世道典對齋法的分類可知，所謂“六齋”其實是上述齋法的另一種分類方式，“六齋”由上清齋、靈寶齋、洞神齋、太一齋、指教齋、塗炭齋組成<sup>④</sup>。陸修靜在道教科儀史上首開給齋法定名和分類的先河<sup>⑤</sup>，大大增強了靈寶齋的影響力。

古靈寶經中散見有關投簡（又稱“刺”）的儀規。陸修靜編的《太上洞玄靈寶眾簡文》不僅將古靈寶經中的投簡儀規立為成儀，而且還對顯得雜亂的各種投簡儀進行了分類整理。經他整理的投簡分為“投三

① DZ1278, 5a—b.

② DZ1278, 5b.

③ DZ1278, 5a.

④ 參見 DZ463《要修科儀戒律鈔》，8. 1a—2a；DZ464《齋戒錄》，3a—b；DZ1033《至言總》，1. 2a—b；DZ1032《雲笈七籤》，37. 3a—4a。有必要注意的是，這裡所說的“六齋”與古靈寶經所說的歲六月齋不是一回事，也與靈寶六齋有別（參見本書第七章）。靈寶六齋總稱“靈寶齋”，由《洞玄靈寶五感文》所列“洞玄靈寶之齋”的前六種齋法（即金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋）組成。據南朝梁道士宋文明的轉述（參見《靈寶經義疏》，載《中華道藏》，第5冊，頁511），靈寶六齋應是由陸修靜首先確立的。

⑤ 關於齋儀的分類，參見劉枝萬，《中國修齋考》，收入氏著，《中國民間信仰論集》，頁20—24。

元玉簡”和“投五方真文簡”兩類，前者受靈寶中盟、大盟時投，後者於度事完畢後的八節、甲子日投。投三元玉簡用龍，故又稱“投龍簡”，須分三個階段來投。陸修靜指出《真一自然經訣》所說的投龍簡儀屬於第一階段，即受中盟靈寶經之後投，用一龍以告水官；《明真科》所說的投龍簡屬於第二階段，即登壇受大盟後投<sup>①</sup>，用三龍投山、水、宅三處，告盟三官；《玉訣》所說的投龍儀屬於第三階段，即受大盟後在山、水、住宅每處各投三次，共計用九簡、九龍、二十七支紐。陸修靜對投簡儀的分類細緻而清晰，顯示出科儀名師解決繁瑣問題的能力。

### （三）提出有關靈寶齋儀的理論

陸修靜是一位有很高文化水平的道士，曾撰《必然論》、《榮隱論》、《遂通論》、《歸根論》、《明法論》、《自然因緣論》、《五符論》、《三門論》、《陸先生答問道義》、《陸先生黃順之問答》等理論著作。根據現存的三部科儀著述——《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》、《太上洞玄靈寶法燭經》和《洞玄靈寶五感文》，他在靈寶齋儀方面有若干理論上的建樹<sup>②</sup>。

《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》第一部分<sup>③</sup>題名“燭光齋外說”（“燭光”與書名中的“光”字相應），借用莊子所說燭火（光之微者）的比喻來揭示“齋經大旨”。陸修靜認為齋的目的是“制伏性情，閉固神關，使外累不入”。修齋的根本方法是“守持十戒”和“修十道行”，前者可以“令俗想不起”，後者可以“建勇猛心……堅植志意……注味玄真，念念皆淨”。他所說的十道行是：一香湯沐浴；二廢棄世務；三中食絕味；四謹身正服；五閉口息語……調聲正氣，誦詠經文；六滌除心意；七燒

① 又參見 DZ528《太上洞玄靈寶授度儀》，51b—52a。按，陸修靜在《太上洞玄靈寶眾簡文》中引《明真科》云：“三天受靈寶真文十部妙經，以金龍三枚投水府、靈山、所住宅，合三處，為學仙之信。”他說“此科是登壇大盟”之日所行（DZ410, 2a—2b），但據後人的解釋（參見 DZ1125《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，4. 8a—9b；DZ1241《傳授三洞經戒法錄略說》，1. 8a），受靈寶十部妙經實屬中盟。

② Franciscus Verellen 最近對陸修靜的齋儀理論做了初步探討，參見フランシス・ヴェレレン，《儀禮のあかり——陸修靜の齋における影響》，收入京都大學人文科學研究所編，《中國宗教文獻研究》（京都：臨川書店，2007），頁 223—238。

③ DZ524, 1a—5a。



香奏煙，鳴鼓召神；八懺謝罪咎，請乞求願；九發大慈悲，愍念一切災厄惱難，咸願度脫；十進止俯仰，每盡閒雅。從陸修靜對齋之目的和方法的認識來看，他事實上是將中國古代本有的齋與受佛教齋儀影響的靈寶齋做了結合。他稱靈寶齋為“靈寶自然無上齋”，並借用佛教三業說來解釋靈寶齋為何要禮拜、誦經和思神：“夫人體非聖真，而處身五濁，三屍強盛，內生攻賊……故居世輻輳，人道不休，饑寒窮賤，疾病刑罰，災害所纏，凶禍所集，命過之後，方履苦難。是故太上天尊，開玄都上宮紫微玉笈，出靈寶妙齋。以人三關躁擾，不能閑停。身為殺盜淫動，故役之以禮拜。口有惡言，綺妄兩舌，故課之以誦經。心有貪欲嗔恚之念，故使之以思神。用此三法，洗心淨行。心行精至，齋之義也。”此論似本諸《太真科》而又略有加詳<sup>①</sup>。

《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》第二部分<sup>②</sup>題名“法燭敘”（“法燭”與書名中的“燭”字相應），其實就是陸修靜所著《太上洞玄靈寶法燭經》的序文，借法燭“開昏朗闇”的比喻闡明齋的基本道理。他首先指出，“萬物以人為貴，人以生為寶……人不可須臾無氣，不可俯仰失神……神去則氣亡，氣絕則身喪”。再綜合運用佛教的三業說和道家的虛靜說，揭示修靈寶齋可保神不去身的道理：“聖人以百姓奔競五欲，不能自定，故立齋法，因事息事。禁戒以閑內寇，威儀以防外賊，禮誦役身口，乘動以反靜也。思神役心念，禦有以歸虛也。能靜能虛，則與道合。譬迴逸驥之足，以整歸真之駕。嚴遵云：虛心以原道德，靜氣以期神靈，此之謂也。”他批評末世學者“雖欣修齋，不解齋法，或解齋法，不識齋體，或識齋體，不達齋義，或達齋義，不得齋意”，強調既要從實踐上懂得如何修齋，又要從理論上深入理解和領會齋的意義和宗旨。

《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》第三部分<sup>③</sup>題名“授上品十戒選署禁罰”（“十戒”、“禁罰”與書名中的“戒”、“罰”二字相應），係後人

① 參見 DZ1139《三洞珠囊》5.9b 引《太真科》，並參大淵忍爾，《太真科とその周邊》，頁 475。

② DZ524, 5a—7b。

③ DZ524, 7b—18b。

依照陸修靜所撰“立文”改編。這一部分列載靈寶齋宿啟階段的說戒、署職、宣禁節次，同時說明了奉戒持齋主要是應對天神檢察的基本道理。

現存《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》缺與“燈祝願儀”幾個字有關的部分，其內容可能是闡釋古靈寶經中的燃燈禮祝威儀（參見本書第七章）。

《太上洞玄靈寶法燭經》除在序文中對齋發表總的看法外，又在正文中用十段文字深入闡明修齋的意義和作法。每段文字都與《道德經》中的一句話有聯繫，形式上均以“道言”二字冠首，末尾以“故曰”二字引出《道德經》的相關語句，可謂別出心裁。這十段論說就是序文中提到的“說經十章”，第一章、中間六章和最後三章分別說於“宿啟”、“六時行道”和“三時思神”之時（參見本章上文）。

因為修齋十分艱苦，身困體疲，極易懈怠，陸修靜編撰了《洞玄靈寶五感文》來勸慰門人。他認為修齋時若有“五感之心”，則完全可以超越艱難困苦。他所說的五感包括：一感父母“生我育我，鞠我養我……”；二感父母為我落入三塗，“嬰罹災難”；三感普天下貴賤男女“未曾有悟，悟不能捨”，而“我識此非”，“登彼法橋，渡彼絕岸”，“願我父母，上昇福堂，長免八難”；四感“太上眾尊大聖真人開此大化，出斯妙法，拯拔三塗，接濟五道……”；五感“我感此福”，緣於“我師之恩”<sup>①</sup>。五感文的宗旨是讓人領悟因緣禍福之由，認識父母、聖真、師之恩。陸修靜在《洞玄靈寶五感文》中將佛教業罪報應思想與儒家孝敬父母和尊師的觀念結合起來，有助於修齋者體會修齋以報恩的深意，免生懈怠之心。他在《洞玄靈寶五感文》序中稱“此五感之文，乃是道士修六齋之法，皆出三洞大經，尊貴妙重，不可穢慢”<sup>②</sup>，又將五感文置於“眾齋法”之前，表明五感文可通用於他區分的各類齋法。

#### （四）模擬靈寶齋編撰程序詳備的靈寶傳授儀典

① 見 DZ1278, 2a—4a。

② DZ1278, 1a。

陸修靜編撰的《太上洞玄靈寶授度儀》是專門指導如何舉行靈寶大盟法位傳授儀的“立成儀”典<sup>①</sup>。古靈寶經已制定了較為完備的靈寶齋儀程序，《太上洞玄靈寶授度儀》別具創意的地方在於借用靈寶齋儀程序來建立靈寶授度儀式程序<sup>②</sup>。

《太上洞玄靈寶授度儀》的儀式程序分為三個階段，每個階段開頭注明該階段儀式的名稱。第一階段曰“靈寶大盟宿露真文拜表出官啟奏次第”<sup>③</sup>，第二階段曰“明日登壇告大盟次第法”<sup>④</sup>，第三階段曰“言功設齋謝恩儀”<sup>⑤</sup>。靈寶齋的基本程序是先宿啟建齋，再正齋行道，最後散壇言功，《太上洞玄靈寶授度儀》的三個階段明顯模仿靈寶齋。它的每個階段有不少儀式節次也相應地借用或仿效齋儀各階段的節次，如第一階段的節次三捻香、發爐、出官和第二階段的節次誦衛靈神咒、發爐、十方禮、出官、讀表文、送表、詠步虛辭十首、大謝、誦三徒五苦辭、言功復官、復爐、誦奉戒頌、還戒頌都是借自靈寶齋。不過，陸修靜並未機械地照搬靈寶齋儀程序，而是非常靈活自由地抽取靈寶齋各階段的節次，將它們安插到傳授儀中。

古靈寶經及其以前的其他道教典籍均未制立傳授儀式程序。《太上洞玄靈寶授度儀》首次確立了靈寶傳授儀的全過程，也是道教史上第一部程序詳備的傳授儀典。陸修靜模仿靈寶齋法創造傳授儀的做法在道教科儀史上具有特殊的意義。正是在陸修靜以後，其他儀式類型（如醮儀、章儀）也借用或仿效靈寶齋儀的程序或節次，道教科儀史上掀起了一場靈寶化運動（參見本書第十二章）。

① 關於靈寶傳授儀的三個階次——“初盟”、“中盟”、“大盟”，參見 Charles Benn, *The Cavern - Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of AD 711*, pp. 121 - 136。不過 Benn 誤以為《太上洞玄靈寶授度儀》所記為靈寶中盟傳授儀，參見呂鵬志，《早期靈寶傳授儀——陸修靜(406—477)〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》。

② 參見呂鵬志，《早期靈寶傳授儀——陸修靜(406—477)〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》。

③ DZ528, 4a。

④ DZ528, 7b。

⑤ DZ528, 50b。

可以說,《太上洞玄靈寶授度儀》正是其他儀式類型模仿效法靈寶齋儀的先導。

還要提到的是,陸修靜不僅從事加工整理靈寶科儀的文字工作,而且親身實踐。他在《洞玄靈寶五感文》中談到曾於453年冬和門人共修三元塗炭齋,齋中說五感文,以鼓勵門人不畏苦寒。陳馬樞《道學傳》記載劉宋太始七年(471)四月,明帝不豫,陸修靜“率眾建三元露齋(即塗炭齋),為國祈請”,“預觀齋者,百有餘人”<sup>①</sup>。《茅山志》則提到陸修靜在崇虛館為生病的明帝修金籙齋<sup>②</sup>。靈寶科儀宗師陸修靜深受明帝崇奉,《道學傳》稱其“大敞法門,深弘典奧。朝野注意,道俗歸心,道教之興,於斯為盛”<sup>③</sup>。我們推測,陸修靜可能是最早使靈寶齋儀進入朝廷的高道<sup>④</sup>。

① 見DZ1139《三洞珠囊》1.7b—8a引《道學傳》。參見Stephan P. Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan* (Frankfurt: Peter Lang, 2000), pp. 205—206。

② 參見DZ304, 12a。

③ DZ1139《三洞珠囊》2.5a—6b引《道學傳》。參見Stephan P. Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan*, pp. 208—214。

④ 靈寶齋本有為朝廷服務的一面,古靈寶經《上元金籙簡文》、《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》已在修齋、誦經的祝辭中提到為國祈福消災(《上元金籙簡文》A6、A11,參見呂鵬志,《靈寶三籙簡文輯考》;敦煌本《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》,載《中華道藏》,第3冊,頁329),DZ1411《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》中還出現了專為國家舉行的齋儀(即金籙齋,參見本書第七章)。南朝齊梁高道陶弘景編《周氏冥通記》提到“爾日在中堂,王法明為皇家塗炭齋”(DZ302, 4.5a),這是陸修靜之後南朝道士為皇帝舉行齋儀的有力證據。劉枝萬《中國修齋考》(頁24—31)謂歷代王朝修齋始於陳武帝(558年),非是。

## 第十章 東晉南朝時期 南方的天師道及其儀式

葛洪於東晉建武元年(317)完成的《抱朴子內篇》沒有明確提到天師道的信仰和實踐，說明東晉以前天師道尚未傳入江南。前人已做過推斷，南方出現天師道是西晉末北方士庶南渡的結果<sup>①</sup>。

就現存文獻來看，東晉初年天師道就已經開始在南方活動，天師

---

① 參見 Michel Strickmann, "The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy", pp. 1-14; 唐長孺,《魏晉期間北方天師道的傳播》,頁218—232。儘管最近有些學者懷疑或否定這個看法(參見 Peter Nickerson, "The Southern Celestial Masters", in *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn [Leiden: Brill, 2000], pp. 256-282; Robert F. Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, pp. 349-356; Gil Raz, "Creation of Tradition: The Five Talismans of the Numinous Treasure and the Formation of Early Daoism", pp. 267-277),認為東晉以前天師道已進入南方,但並不能提供直接而充分的依據。我們認為不能用《神仙傳》中的張陵傳來證明東晉以前天師道已傳入江南。首先,今本《神仙傳》中的張陵傳和唐、宋文獻中的引文文字內容歧出不一,時代又較晚,恐非葛洪《神仙傳》之舊貌(參見劉屹,《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》,頁608—614)。其次,傳記將張陵描述成修煉金丹的神仙方士(參見本書第二、六章),可能反映的恰恰是天師道於西晉末傳入江南後與南方方士傳統始有接觸、交流的史實。再次,和《太上靈寶五符序》卷下序文(參見本書第五章)一樣,南方方士傳統中的仙真東海小童被《神仙傳》說成是張陵之師,可能反映的是同樣的史實。另外,目前也沒有確切的考古資料可以證明東晉以前江南已有天師道。考古發現的三國東吳墓葬名刺刻有“童子史綽再拜 問起居”等字樣,有人認為反映了天師道授童子將軍籙的史實(見張勳燦、白彬,《中國道教考古》,頁935—937、938—945),但由於佐證不足,目前還難下斷言。且據隋或唐初道教儀典《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷四“法次儀”條所載,受童子若干將軍籙的道士稱為“正一籙生弟子”(DZ1125, 4. 5b),受“金剛童子籙”的道士稱為“洞神弟子”(DZ1125, 4. 7b),皆不用“童子”作法位稱號,故不能直接認定“童子史綽”是受童子將軍籙的天師道道士。

道的儀式活動也有一些記載。泰興(318—321)年間有位家住曲阿的祭酒李東為人上章，常被許家請去服務。他所受的職號是“吉陽治左領神祭酒”，據說他用的章本“辭事省直，約而能當”<sup>①</sup>。琅琊王氏係天師道世家，大書法家王羲之第七子王獻之(字子敬)病篤時上章首過(下文將提到王羲之次子王凝之大禍臨頭時也求助於上章)，只記得平生的唯一過錯就是與郗曇之女離婚<sup>②</sup>。中軍殷仲堪(?—399)“少奉天師道，又精心事神，不吝財賄，而怠行仁義，嗇於周急。及(桓)玄來攻，猶勤請禱(指上章祈神)”<sup>③</sup>。書法可與王羲之相比的郗愔篤信天師道，素服天師道符，後腹痛，請僧人于法開診治，排泄出如拳頭大的紙團，都是先前所服之符<sup>④</sup>。東晉中後期(四世紀後半葉)錢塘杜子恭是一位非常有影響的地方天師道教首，《洞仙傳》稱其“每入靜燒香，能見百姓三世禍福，說之了然。章書符水，應手即驗。遠近道俗，歸化入雲，十年之內，操米戶數萬”<sup>⑤</sup>。沈約《宋書·自序》稱“東土豪家及京邑貴望並事之為弟子，執再三之敬”，據說他曾憑藉神奇的道術與謝安、陸納、桓溫、謝玄、桓沖等達官顯宦交往<sup>⑥</sup>。簡文帝在位期間(371—373)，有一位“自稱大道祭酒”的盧悚欲擁立被桓溫廢黜的海西公復辟，沒有成功。他與杜子恭同奉天師道，卻是杜子恭的勁敵。據稱“事之者八百餘家”<sup>⑦</sup>。東晉末孫泰(杜子恭的門徒)、孫恩叔侄相繼成為天師道教首，他們發動了反抗東晉朝廷的起義。孫恩一度擁有數十萬依附的民眾，後兵敗自殺，其妹夫盧循繼其業，最後也失敗了。孫恩起義時殺官軍甚眾。會稽內史王凝之信奉天師道比其父王羲之彌篤，他不讓部下

① 見DZ421《登真隱訣》，3. 13a—b；DZ1016《真誥》，20. 13b。吉陽治係八遊治之一，參見陳國符，《南北朝天師道考長編》“設治第四”節。

② 參見余嘉錫，《世說新語箋疏》(北京：中華書局，1983)，頁40。

③ 見(唐)房玄齡等，《晉書》(北京：中華書局，1974)，卷八四，頁2199。

④ 參見餘嘉錫，《世說新語箋疏》，頁710。

⑤ 參見前田繁樹，《杜子恭とその後裔》，《東方宗教》102(2003)：43—44。

⑥ 參見前田繁樹，《杜子恭とその後裔》，頁42—60。

⑦ 參見(宋)司馬光編著、(元)胡三省音注，《資治通鑑》(北京：中華書局，1997)，卷一〇三，頁3260。

抵抗，而是入靖室“請大道”（實即上章），結果為義軍所殺<sup>①</sup>。杜子恭教團沒有參與孫恩起義，並未因孫恩起義的失敗而受挫。錢塘杜治在東晉末“道業富盛”，治首杜道鞠係杜子恭之孫，他將避亂入浙的上清經傳人許黃民“招致”治中，供奉許帶來的上清經<sup>②</sup>。

進入南朝後杜氏家族仍“世傳五斗米道”，第四代杜京產和第五代杜栖都與當時的名士有交往<sup>③</sup>。劉宋泰始（465—472）中晉安太守孔靈產非常崇奉杜子恭，“吉日於靜屋四向朝拜，涕泗滂沱，東出過錢唐北郭，輒於舟中遙拜杜子恭墓，自此至都，東向坐，不敢背側”<sup>④</sup>。南齊時句容茅山有“遠近男女”信眾甚夥，大多“修靈齋齋及（天師道）章符”，學上清經者甚寡<sup>⑤</sup>。梁武帝時沈約（442—513）“因病，夢齊和帝以劍斷其舌”，“乃呼道士奏赤章於天”<sup>⑥</sup>。張天師的子孫後代在南朝也有活動，如天師十二代孫張道裕在廬山立招真館<sup>⑦</sup>，十三世孫梁武陵王參軍張辯撰《天師治儀》<sup>⑧</sup>。

東晉南朝時期南方的天師道有兩個基本的特徵。（一）沒有統一的教團組織，呈現出分化發展的局面。南方天師道無統一教首，地方天師道教首（如杜子恭）較有影響，張天師的後裔反而聲名不顯。天師道不僅擁有大批下層教民，在社會上中層也有不少信奉者，包括琅邪王氏、高平郗氏、吳郡杜氏、會稽孔氏、義興周氏、陳郡殷氏、丹陽陶氏、吳興沈氏等天師道世家<sup>⑨</sup>。下層與中上層信徒的信仰或實踐有差異，

① 參見（唐）房玄齡等，《晉書》，卷八〇，頁2103。

② 參見DZ1016《真誥》，19.11a—b。

③ 參見前田繁樹，《杜子恭とその後裔》，頁52—58。

④ （梁）蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，1972），卷四八，頁835。參見陳寅恪，《天師道與濱海地域之關係》，收入氏著，《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1980），頁22。

⑤ 參見DZ1016《真誥》，11.15b注。

⑥ （唐）姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1973），卷七三，頁243。參見宮川尚志，《南朝正史道教史料稿（中）》，《東方宗教》24（1964）：47—48。

⑦ 參見（梁）簡文帝蕭綱撰“招真館碑”，收入（清）嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958），第3冊，頁3029—3030。並參唐長孺，《錢塘杜治與三吳天師道的演變》，《魏晉南北朝隋唐史資料》12（1993）：9—10。

⑧ 載DZ1244《受錄次第法信儀》，19b—30a。

⑨ 參見陳寅恪，《天師道與濱海地域之關係》，頁15—34。

同一社會層次的天師道信徒也存在分歧或鬥爭。杜子恭與盧悚不協，又不認同其門徒孫泰謀反；孫恩殺天師道信徒王凝之；劉宋陸修靜《陸先生道門科略》(DZ1127)和徐氏《三天內解經》(DZ1205)激烈批評當時天師道出現的弊病，《三天內解經》還明確說“自從三師昇度之後，雜治祭酒傳授道法”<sup>①</sup>，均反映出南方天師道的內部分化。(二)普遍與南方道教有交涉，無論在教義還是實踐上都多少受南方道教的影響。本書第六、七章已從儀式的角度論及天師道傳入南方後對南方道教產生的影響，從下面的討論可以看出，東晉南朝時期的天師道也不斷從南方道教中汲取新鮮血液。這一段時期天師道編撰的經典已融攝了不少南方道教的內容，南朝以來編集的“正一法文”經典叢書甚至被視為“宗道德，崇三洞，遍陳三乘”的經系<sup>②</sup>。這一點在儀式方面也有突出的反映。

下面主要根據東晉南朝問世的天師道經典來論述這段時期流行於南方的天師道儀式。第六章討論過東晉天師道朝儀，又本章已提到劉宋孔靈產四向朝靜，故不煩再論。有必要說明的是，因同一時代受天師道影響的南方道教經典(特別是上清經、靈寶經)保存了不少有關天師道儀式的信息，所以需要印證或補充時也會有所參考。這兩類經典記載的一些天師道儀式可能早在東晉以前就出現了，它們或原封不動地流傳下來，或在新的時代背景中發生了局部的變化<sup>③</sup>。

#### (一)授籙儀<sup>④</sup>

自東漢創教以來，天師道的重要儀式活動之一就是授籙。根據東晉南朝道教文獻的記載，南方天師道教團內部傳行稱為“仙靈籙”的符籙。

① DZ1205, 1. 6b.

② 參見陳國符，《南北朝天師道考長編》，頁309、344；黎志添，《南朝天師道〈正一法文經〉初探》，收入陳鼓應、馮達文主編，《道家與道教·第二屆國際學術研討會論文集(道教卷)》(廣州：廣東人民出版社，2001)，頁162—180。

③ 事實上，由於東晉以前的天師道幾乎沒有留下什麼教內資料，前面我們在探討漢魏天師道儀式時也不能不依賴這兩類時代稍晚的經典。

④ 這裡對授籙儀的論述主要參考呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本S. 203考論》，頁79—116。



仙靈籙是若干將軍籙的總稱，包括一、十、七十五、百五十將軍籙四種。據稱籙上佈滿氣結而成的將軍吏兵<sup>①</sup>，仙、靈分別指籙上吏兵的陰陽屬性。男子所受的籙佈滿“仙”類陽性將軍吏兵，女子所受的籙佈滿“靈”類陰性將軍吏兵。因此，仙靈籙又是陰陽二種將軍籙的合稱。敦煌寫本 S. 203 係南朝天師道經典《正一法文度籙度治儀》之殘卷，其中保存的授籙文書證實，當受籙級別達到百五十將軍籙時，無論男女，所受籙上吏兵皆同時包括陰神（上靈）和陽神（上仙）。這一現象可能與天師道的男女“合氣”儀制有關聯：百五十將軍籙授予達到婚配年齡的夫妻，夫妻因“合氣”而使各自所佩的籙同時包括仙、靈二官；而一、十、七十五將軍籙授予尚未婚配的男女，所以籙中只有主男（陽）的仙官或主女（陰）的靈官。

籙是一種法位等級標誌，仙靈籙代表的法位低於其他正一籙。四種仙靈若干將軍籙本身也因代表的法位高低不同而有級別之分，籙上將軍數目多者為高，少者為低。受仙靈籙一般須由低逐階升高，只有特殊情況下可以越階而受，《太真科》和《正一法文太上外籙儀》（DZ1243）稱這種情況為“超受”。

仙靈籙中級別較低的籙（如一將軍籙）專門授予所謂孩童，故又稱“童子籙”。七十五和百五十將軍籙級別較高，授予剛剛步入成年的教民。之所以如此，可能是因為七十五和百五十將軍籙與天師道的男女合氣儀制有關，孩童不宜受之。仙靈籙之下還有階位最低的“更令”一職。兩種情況下要受更令：一是剛啟蒙的“七歲”兒童須受更令，即使生出多厄，也須由父母代受；二是無論已受哪一階仙靈若干將軍籙，若犯錯或丟失所佩之籙，須降級重受更令，以後有功再遷請原所受若干將軍籙，並依次如法晉昇。《太真科》將“更令”和仙靈若干將軍籙稱為“外籙”，《正一法文太上外籙儀》所載就是“外籙”的授受科儀。按天師道的教階制度，受外籙後可署散氣道士。再往上就遷署治職，同時受階位更高的正一籙。

佩受仙靈籙可以使籙上將軍吏兵進入受者身中，護衛受者。根據

<sup>①</sup> 籙上吏兵的名目和形象見 DZ1208《太上三五正一盟威籙》，1. 1a—11a。

《上清黃書過度儀》(DZ1294)、《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(DZ532)中保存的出官啟事之辭,仙靈籙上的將軍吏兵還可以和其他身中之官一併由行儀者召出,執行傳遞文書和向天神報告的任務。可見,仙靈籙具有相當重要的儀式功能。

《正一法文太上外籙儀》保存了傳授仙靈籙所使用的一些文書,但沒有記載授籙儀式程序。敦煌寫本 S. 203 記載了“度仙靈籙儀”的儀式程序,並附有所用文書數種。兩種儀式資料都出自南朝。我們研究南朝天師道授籙儀式可用 S. 203 作主要資料,同時參稽《正一法文太上外籙儀》和其他相關資料。

S. 203 寫本所載授籙儀分兩日進行<sup>①</sup>。前一日啟告受籙之事,次日正式授籙。第一日的儀式節次包括入靜/上香/發爐,出官,讀刺,操刺(或操章),拜刺(或拜章)、復官,復爐;第二日的儀式節次包括入靜燒香/發爐、再拜/出官/讀章/[操章]/[拜章]、閱籙、師讀籙/弟子稱名受、勅籙上符、置符案上/著水案前、重關啟、勅水/水份受籙人、授籙、重約敕、復官、復爐。自陸修靜模仿靈寶齋儀程序創立了第一部程序詳備的傳授儀典《太上洞玄靈寶授度儀》(DZ528)以來,許多傳授儀典的編撰都借鑒靈寶齋儀程序。“度仙靈籙儀”也不例外。由於度仙靈籙儀出現了不見於古靈寶經而見於《太上洞玄靈寶授度儀》的傳授儀式程序和科儀術語“發爐”、“復爐”,所以我們認為它是直接受《太上洞玄靈寶授度儀》的影響,靈寶齋對它的影響則是間接的。度仙靈籙儀至少在三個方面模擬了《太上洞玄靈寶授度儀》的儀式程序。首先,度仙靈籙儀也像《太上洞玄靈寶授度儀》一樣安排兩個日程,先啟後授。這正對應於靈寶齋的前兩個階段——宿啟建齋和正齋行道。其次,度仙靈籙儀的部分儀式節次(尤其是前一日的節次)與《太上洞玄靈寶授度儀》大體相當。再次,度仙靈籙儀的節次對應結構(入靜與出靜對應,發爐與復爐對應,出官與復官對應)與《太上洞玄靈寶授度儀》相似。

① 據 DZ1243《正一法文太上外籙儀》所載“受籙後三日謝恩章”條和“輪罰受籙後三日謝恩言功章”條,受籙後三日尚須拜謝恩章。

度仙靈籙儀所使用的文書分牒、刺、章三類，各有樣本附在儀式程序之後，前一日子時或午時上刺，其作用是啟告神靈明日將要舉行授籙儀式，請神考察受籙人是否合格。次日上度錄章，表示正式奏請受籙。牒相當於受籙證明書或申請書，其中條列受籙人的基本情況和請籙事由，並注明保舉人的姓名及所屬天師道治所。無論上刺還是上章都要附上牒文。三種文書都借用世俗公文的名稱和體制，彼此之間有若干差異。元始舊經之一《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(DZ352)和陸修靜所撰科儀書最早言及投刺(即投簡)之儀，度仙靈籙儀用刺應當是受靈寶科儀影響的結果。

儘管仙靈籙是天師道本有的東西，但南朝天師道傳授仙靈籙的儀式無論就程序還是所用文書而言都受了靈寶科儀的影響。這是天師道傳入南方後與南方道教發生交涉的又一證據。

## (二)過度儀

四至六世紀的道教和佛教資料共同證實，早期天師道內部很早就流傳稱為“黃赤之道”、“黃書赤界”或“黃書合氣”的性儀式<sup>①</sup>，這種性儀式完整保存在《上清黃書過度儀》(DZ1294)一書中，從此書我們知道該儀式又被稱為“過度儀”。提到天師道性儀式的資料幾乎都一致聲稱《黃書》或黃赤之道始傳自天師道祖師張陵，這是明顯的假託。我們認為，雖然天師道的黃赤房中之道可能早在東晉以前就已出現，但《上清黃書過度儀》的成書年代則不早於東晉中葉問世的上清經誥。根據陶弘景所編的東晉上清降誥《真誥》及其注釋，“黃書”或“黃書赤界”之名是“天師”從裴君所說的《黃書赤界三一經》借來的。《黃書赤界三一經》就是涓子所說的“黃赤內真”，它雖然可能也與房中術有關，卻“非今世中天師所演”<sup>②</sup>。裴君和涓子分別是上清真人傳記《裴君傳》和《蘇

① 參見 DZ1016《真誥》，2. 1a, 2. 1b, 5. 2a, 5. 2b, 6. 4b; DZ785《老君音誦誡經》，2a; DZ335《太上洞淵神咒經》(參見本書第八章對過度儀的討論); 惠通，《駁顧道士〈夷夏論〉》，載《弘明集》(大·2102,《大正新修大藏經》第52冊)，卷七，頁46c; 玄光，《辨惑論》，載《弘明集》，卷八，頁48b; 甄鸞，《笑道論》，載《廣弘明集》，卷九，頁146c, 152a; 道安，《二教論》，載《廣弘明集》，卷八，頁140c。

② DZ1016, 5. 2b—3a。

君傳》中的著名仙人<sup>①</sup>，儘管他們的活動年代被傳記遠推至漢代或漢代以前，但假託他們所說的“黃書”或“黃書赤界”則是東晉上清降誥的內容之一<sup>②</sup>。

陶弘景提供的信息表明，天師道借用上清經派的“黃書”或“黃書赤界”來宣傳它的性儀式不會早於東晉中葉上清降誥的問世。《上清黃書過度儀》以“黃書”為題，經中又提到“奉承黃書契令大度之法”<sup>③</sup>，證明此經應當是受上清“”說影響的南方天師道經典之一，其成書年代在東晉中葉之後。事實上，這部經典的題名以“上清”二字冠首，正好說明它與上清經派有密切的關係。

又按陶弘景之注，杜家所藏上清經誥刪改了提到“赤[界]”或“”的地方<sup>④</sup>。我們推測，刪改的原因可能正是為了掩蓋天師道從上清降誥借用“”之名的事實<sup>⑤</sup>。由此可知，杜氏後裔刪改上清降誥之前天師道的《》已經問世。因杜家最早見到上清降誥是在元興三年(404)<sup>⑥</sup>，所以《上清黃書過度儀》可能在404年之前就已經編出。既然此經還保留“上清”字樣，恐非出於杜氏天師道。我們推測它出自孫泰(死於398年)、孫恩(死於402年)叔侄領導的天師道教團，南齊釋玄光《辨惑論》批評孫恩的天師道教團大行之道，“佚蕩滋甚，士女溷漫，不異禽獸”<sup>⑦</sup>，恐怕不是無的放矢。總之，我們認為《上清黃書過度儀》大致是在東晉

① 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome II, pp. 365 – 368 et 375 – 383。

② 裴君不見於《裴君傳》之前的任何文獻，可能是上清經作者新杜撰的仙道人物。涓子已見於《列仙傳》(參見王叔岷，《列仙傳校箋》[北京：中華書局，2007]，頁24；Maxime Kaltenmark, *Le Lie - sien tchouan, traduit et annoté*, pp. 68 – 71) 和《抱朴子內篇》(參見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁241, 334)，但他在《蘇君傳》中被改造為上清真人蘇林的師傅之一。總之，《真誥》通過裴君和涓子之口來說“黃書”多半係假託，並不證明“黃書”出於上清降誥之前。另外，其他上清經中還有“黃書”之說(詳參 DZ81《洞真太微黃書天帝君石景金陽素經》和 DZ257《洞真太微黃書九天八籙真文》)，與天師道的“黃書”說有明顯的差別。

③ DZ1294, 23b。

④ 參見 DZ1016《真誥》，5. 2a—b。

⑤ 前田繁樹認為原因與杜氏天師道否定房中術有關，參見前田繁樹，《杜子恭とその後裔》，頁58—59。

⑥ 參見 DZ1016《真誥》，19. 10a—b。

⑦ 載《弘明集》，卷八，頁48c。

後半期受上清降誥影響而編成的天師道儀典。事實上，依據同樣的理由還可以判定，《洞真》(DZ1343)<sup>①</sup>也是這段時期出現的“”之一。

“過度儀”與天師道的受道制度有密切關係。《上清黃書過度儀》開篇就說：“夫弟子在師治受道，不得過二十不過度。二十外受道即過度。”<sup>②</sup>也就是說，行“過度儀”表示受道已達到一定的階段，就像男子二十加冠取字以示成人一樣。按《上清黃書過度儀》又云“奉承黃書契令大度之法”，說明過度儀是給已受“黃書契令”的弟子舉行的儀式<sup>③</sup>。券契與符籙都有級別之分，弟子須按受道年齡或程度受相應級別的券契或符籙。《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》(DZ1125)卷四“法次儀”條列有正一法位各階職銜所受物件。“黃書契令”屬於“黃赤券契”<sup>④</sup>之一種，其級別比七十五將軍籙、百五十將軍籙和相應的正一真券高，比九天破旻、九宮扞厄等籙和相應的三五契低。該“法次儀”沒有列出與黃赤券契相應的正一籙，不過提到了屬於“黃赤券契”的“五道八券”。《要修科儀戒律鈔》卷一〇所引《太真科》列舉了與五道八券相應的十種籙<sup>⑤</sup>，其中有部分籙與《正一法文十籙召儀》(DZ1210)中的籙相同。我們推測，“黃書契令”是與十籙中的某一種或幾種相配而受的券契，受黃書契令表示弟子已有資格行“過度儀”這樣的成人儀式。按《太上洞淵神咒經》提到“內外大契”<sup>⑥</sup>、“內外黃赤紫府”<sup>⑦</sup>，《登真隱訣》提到“黃赤內籙”<sup>⑧</sup>，《太真科》和《正一法文太上外籙儀》(DZ1243)將更令和一、十、七十五、百五十將軍籙總稱為“外籙”(參見上文)，我們推測受黃書契令和行過度儀之前所受的七十五、百五十將軍籙就是黃赤外

① 此書記載的是有關合氣方法或時日的一些規定，引入六甲、五行、二十四氣、九宮、八卦等術數概念進行解釋，較為晦澀難懂。

② DZ1294, 1a。

③ DZ335《太上洞淵神咒經》20. 20a—b 和 20. 24a—b 亦證明受黃書契令先於行過度儀。參見本書第八章。

④ 關於“黃赤券契”，詳參呂鵬志，《天師道黃赤券契考》，收入程恭讓主編，《天問》(丁亥卷)(南京：江蘇人民出版社，2008)，頁 173—195。

⑤ 見 DZ463, 10. 7a—b。

⑥ DZ335, 20. 24a。

⑦ DZ335, 20. 20b。

⑧ DZ421, 3. 13a。

籙，與七十五、百五十將軍籙相配而受的正一真券是黃書（黃赤）外契；十籙是黃赤內籙，包括黃書契令在內的“黃赤券契”是黃書（黃赤）內契。根據敦煌本《三洞奉道科誠儀範》的規定，受黃書契令的法位稱號是“黃赤弟子赤陽真人”<sup>①</sup>。

《上清黃書過度儀》記載的性儀式明顯是由師傅指導一對男女弟子進行。《洞真》提到“夫妻結精成神”、“天地夫妻陰陽之行”<sup>②</sup>，似可從側面證明《上清黃書過度儀》中的男女弟子很可能是指同為天師道教徒的夫婦。不過，因為早期天師道經典《女青鬼律》規定“不得傳道童女，因入生門，傷神犯氣，逆惡無道，身死無後”<sup>③</sup>，南北朝以來不少佛教護教著作都批評天師道的合氣之術違背夫妻人倫<sup>④</sup>，所以也不排除天師道教團內部有非夫婦教徒行過度儀的情況。無論是行於夫婦還是非夫婦教徒之間，過度儀並不像《真誥》所說的那樣只是一種生子之術<sup>⑤</sup>，它的根本目的是度世長生。《洞真》所謂“陰陽度世，消災保命”<sup>⑥</sup>，《上清黃書過度儀》所謂“解釋三官考逮，撤除死籍，著名長生玉曆，得在種民輩中”<sup>⑦</sup>，說的都是這個意思，這也是“過度”一詞的含義。

過度儀的儀式程序包括二十多個節次。開頭的節次入靖啟師與後頭的出靖願咒<sup>⑧</sup>互相對應。第六個節次實際上就是出官啟事，與出靖願咒之前的節次言功復官對應。出官啟事之辭中提到“事竟言功”<sup>⑨</sup>，也就是行完過度儀之後要給身中所出之官表功。後文“言功”<sup>⑩</sup>

① 見《中華道藏》，第42冊，頁33。《道藏》本《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》作“三一弟子赤陽真人”（DZ1125, 4. 6a）。

② DZ1343, 1a, 5b。

③ DZ790, 3. 2a。並參 Terry Kleeman, “Daoism in the Third Century”, in *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, ed. Florian C. Reiter, p. 21。

④ 參見林富士，《略論早期道教與房中術》，《歷史語言研究所集刊》72. 2（2001）：233—300。

⑤ 見 DZ1016《真誥》，2. 1a。

⑥ DZ1343, 2a。

⑦ DZ1294, 4a。

⑧ 見 DZ1294《上清黃書過度儀》，23a—b。

⑨ DZ1294, 4a。

⑩ DZ1294, 22a—23b。

條在宣“復官”辭前先奏“言功”辭，言功之辭類似章文，結尾用章文的格式“姓屬云云/泰清云云/太歲云云”。《上清黃書過度儀》末尾另有一條文字也題為“言功”<sup>①</sup>，似有重複之嫌。實際上它是一篇格式更正規的章文，名為“謝生言功中章”。編者將其附在前條“言功”文字之後，可能表示也可用此章文替代前面的“言功”辭。按陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》(DZ528)也是先奏“言功”辭，再宣復官辭，且用“口啟言功”的方式。我們推測《上清黃書過度儀》中的“言功”辭就是口章<sup>②</sup>，而“謝生言功中章”則是書面章文，行過度儀時可根據情況選擇其一。《上清黃書過度儀》在兩組對應節次中間插入了許多非對應節次，大都與存思念咒和男女身體接觸有關。《上清黃書過度儀》像《洞真黃書》一樣多用術數概念解說這些節次，對它們進行仔細分析可以看出過度儀的特色是在性儀式過程中模擬中國古代傳統的宇宙模式，以求人天感通<sup>③</sup>。

與《魏傳訣》比較而言，《上清黃書過度儀》的對稱節次有出官—復官，卻無發爐—復爐<sup>④</sup>。古靈寶經倡行的靈寶齋有三對節次對應（即“入戶”與“出戶”、“出官”與“復官”、“發爐”與“復爐”對應），顯然同時借鑒了《魏傳訣》和《上清黃書過度儀》的對應節次。因為《上清黃書過度儀》尚未採用古靈寶經的三重對應節次，所以其編撰年代可能早於東晉末劉宋初問世的古靈寶經。又根據前面的考察，大致可以認為此書的編撰年代在四世紀中葉的上清降誥和四、五世紀之交的古靈寶經之間。

① DZ1294, 23b—24b。

② 《登真隱訣》所引《魏傳訣》也提到口章，見 DZ421, 3. 14b。

③ 參見 Marc Kalinowski, “La transmission du Dispositif des Neuf Palais sous les Six - Dynasties”, in Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. III, 1985, pp. 773—811; 黃敬安,《早期天師道過度儀式——〈上清黃書過度儀〉研究》,香港中文大學碩士論文,2004,頁 77—97。

④ 第二個節次題名“存吏兵”，其中提到師、弟子“各思所佩錄上功曹使者、將軍吏兵……衛臣妾前後左右，當為臣妾致四方生氣，消災散禍，隨事分別開啟”(DZ1294, 1b)，似有發爐之意，但並沒有提到上香動作和所念的發爐辭。復爐節次在《上清黃書過度儀》中更是隻字未提。

有必要說明的是,《上清黃書過度儀》的願念法(出現在前面提到的願咒出靖節次中)提到“願以是功德,歸流臣妾身,故歸身、歸神、歸命大道,臣妾首體投地,自歸三尊,扶是功德,歸流臣妾身”<sup>①</sup>,這是在模仿佛教表達積累功德饒益自身或他人的意願。古靈寶經中也可以看到類似的祝願文<sup>②</sup>。其中,“歸身、歸神、歸命大道”的說法和“三尊”一詞都是首先由古靈寶經引入道教的。前者是對佛教“三皈依(皈依佛、法、僧三寶)”概念的借鑒和改造<sup>③</sup>,後者在漢譯佛經中本指佛、法、僧三寶,古靈寶經用來表示與佛、法、僧相對應的道、經、師三寶<sup>④</sup>。《上清黃書過度儀》中的願念法明顯受古靈寶經的影響,我們推測可能是四世紀之後添加的。

### (三)登壇告盟儀<sup>⑤</sup>

《正一法文法籙部儀》(DZ1242)從題名來看屬“正一法文”經典叢

① DZ1294, 23a—b。

② 《上元金籙簡文》A6〈向達摹寫本《上元金籙簡文》殘頁,參見呂鵬志,《靈寶三籙簡文輯考》〉。《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》:“歸身、歸神、歸命大道,臣等首體投地,歸命太上三尊。願以是功德,歸流帝王國主、君臣吏民、受道法師、父母尊親、同學門人、隱居山林學真諸道士賢者。”(《中華道藏》,第3冊,頁276)《洞玄靈寶長夜之府九幽玉璽明真科》:“願以是功德,為帝王國主、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,長居無為。”(DZ1411, 28b—29a)《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》:“第一燒香[祝]願曰:臣等燒香,歸身、歸神、歸命大道。臣等首體投地,歸命太上三尊。願以是功德,歸流七世父母,乞免離十苦八難,上昇天堂,衣食自然,常居無為。今故燒香,自歸依師尊大聖眾至真之德。得道之後,昇入無形,與道合真……第二燒香祝願曰:臣等燒香,歸身、歸神、歸命大道。臣等首體投地,歸命太上三尊。願以是功德,歸流帝王國主君臣、臣等受道法師、父母、同學、諸道士賢者,願免離十苦八難,各保福祚,終入無為。今故燒香,自歸依師尊大聖眾至真之德。得道之後,昇入無形,與道合真。第三燒香祝願曰:臣等燒香,歸身、歸神、歸命大道。臣等首體投地,歸命太上三尊。願以是功德,歸流臣等身,令得仙度,昇入無為,與四大合德。天下民人、螽飛蠕動、一切眾生,免離十苦八難、五毒水火、賊疫鬼害眾厄,各保福祿,安居無為。今故燒香,自歸依師尊大聖眾至真之德。得道之後,昇入無形,與道合真。”(DZ532, 4b—5b)也參小林正美,《六朝道教史研究》,頁364—365。

③ 參見 Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Scriptural Evidence”, p. 115.

④ 《太極左仙公請問經》卷下云:“言三寶者,道寶太上、經寶、師寶,是為三寶。三尊者,道尊太上、經尊、師尊,是為三尊也。”(見《中華道藏》,第4冊,頁125)

⑤ 參見呂鵬志,《天師道登壇告盟儀——〈正一法文法籙部儀〉考論》,待刊論文。



書，且經中出現六朝三級行政區劃用語“州郡縣”<sup>①</sup>，所以應當是南朝天師道經典。此經又明顯受南朝後期道經《太上靈寶昇玄內教經》的影響<sup>②</sup>，故其問世年代晚於後者，大約出於南朝末期。從此經我們知道南朝天師道舉行登壇告盟儀，這是天師道受南方道教影響而制立的新儀式。

先秦時代已有盟誓儀式<sup>③</sup>，這種儀式被後來的道教充分吸收、借鑒和改造，廣泛流行於道門。根據《抱朴子內篇》、《太上靈寶五符序》

① DZ1242, 11b.

② 就現存文獻來看，遲至北周末始有道、佛文獻（如《無上秘要》和《笑道論》）徵引《太上靈寶昇玄內教經》，表明此經的問世年代不會太早，下限在 570 年代。《太上靈寶昇玄內教經》推出“內教”與“靈寶外教”爭比高低，表明它的問世晚於東晉末劉宋初產生的古靈寶經。總之，《太上靈寶昇玄內教經》應當是在劉宋中葉至北周末這一段歷史時期問世的。學者們試圖在這個時代範圍內進一步精確地斷代，但意見紛紜，莫衷一是。參見盧國龍，《中國重玄學》（北京：人民中國出版社，1993），頁 80；萬毅，《敦煌本〈昇玄內教經〉補考》，《道家文化研究》13（1998）：271—294；砂山稔，《隋唐道教史研究》（東京：平河出版社，1990），頁 145—147；小林正美，《唐代的道教與天師道》，頁 169—206；山田俊，《〈昇玄經〉の卷次と“內教”に就いて》，《熊本縣立大學文學部紀要》8. 1（2001）：37—41。根據《太上靈寶昇玄內教經》之敦煌殘寫本（P. 2474）中的偈言“吾我自然氣，佈滿周西胡”論證此經出於北周（見萬毅，《敦煌本〈昇玄內教經〉補考》，頁 280—281）是不能成立的，因為偈言中的“周”指“周遍”而非國名。在目前還未找到確鑿證據的情況下，我們只能大致推測它是南朝後期的產物。又，此經融攝古靈寶經等南方道經的文字內容，很可能是原出於南方而後於北朝中後期傳入北方的道經。《正一法文法籙部儀》受《太上靈寶昇玄內教經》影響的證據有二：（一）《太上靈寶昇玄內教經》卷九述太上告示張陵“太一九誠”和“成具滿足滅度大誠”一百二十條（見《中華道藏》，第 5 冊，頁 106—108），太一九誠列在一百二十條之前。《正一法文法籙部儀》在“黃素中章”條中提到“未得修奉九誠、百二十事”（DZ1242, 5b）。據《要修科儀戒律鈔》引《昇玄經》（見 DZ463, 5. 12b—15a），“一百廿九大誠”當是百二十誠和九誠之合稱。南朝梁宋文明《靈寶經義疏》提到“太清道本無量法門百二十〔九〕條”（見《中華道藏》，第 5 冊，頁 514），《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》提到“受昇玄七十二字大券、太一百二十九戒兼經契”（DZ445, 3b—4a），均可資旁證。《正一法文法籙部儀》所說的“九誠、百二十事”就是《太上靈寶昇玄內教經》所說的“一百廿九大誠”。（二）《正一法文法籙部儀》所載“太一黃素三盟”的第一條盟文明顯是通過節抄《太上靈寶昇玄內教經》卷九開頭的序言並加以改寫而成的。不能反過來說《太上靈寶昇玄內教經》卷九開頭的序言借用了《正一法文法籙部儀》〔說見劉屹，《論〈昇玄經〉“內教”與“昔教”的關係》，《敦煌吐魯番研究》8（2005）：46〕。

③ 參見 Rolf Stein, “Aspects de la foi jurée en Chine”, *L'Annuaire du Collège de France*, 67<sup>e</sup> année (1968), pp. 411—415；陳戍國，《先秦禮制研究》（長沙：湖南教育出版社，1991），頁 329—334、392—396；呂靜，《春秋時期盟誓研究——神靈崇拜下的社會秩序再構建》。

(DZ388)、上清經、古靈寶經、《太上洞玄靈寶授度儀》的記載，登壇告盟是南方方士傳授儀的重要事項之一（參見本書第四、五、七、九章）。在《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》和《道藏闕經目錄》著錄的道書中，有以“告盟儀”或“登壇告盟儀”為名且分別出自上清、靈寶和洞神經系的科儀書<sup>①</sup>。我們認為，登壇告盟儀是與傳授儀密切相關並由傳授儀衍生出來的一種儀式類型。

《正一法文法籙部儀》記載的儀式題名“黃素三盟登壇儀”<sup>②</sup>，文中又頻繁出現“登壇”、“盟約”、“告盟”的說法<sup>③</sup>，可說是名副其實的“登壇告盟儀”。《正一法文法籙部儀》提到結盟之後“不得耽染色欲，不專正一”<sup>④</sup>，這是我們判斷它是天師道儀式的重要依據。其他依據是《正一法文法籙部儀》的題名和文中大量出現的天師道用語（如“男女官”、“天地水三官”、“三天”、“上三天”、“清微天”、“禹余天”、“大赤天”<sup>⑤</sup>、“功曹使者”、“謁者僕射”<sup>⑥</sup>、“謹出臣身中五體真官”<sup>⑦</sup>等等）。

《正一法文法籙部儀》所載登壇告盟儀是為已受黃圖契令、真天赤籙、真天三一/真一/太一素券的弟子舉行的，通過該儀式進受太一黃素三盟和與之相配的三契。太黃素三盟是用朱筆書於黃色絲綢上的三條盟文，又稱為“盟券”。三契即上盟契<sup>⑧</sup>、中盟契<sup>⑨</sup>、下盟契<sup>⑩</sup>，“上盟證天（官）、中盟誓地（官）、下盟約水（官）”。三契之契文都是以授者的口吻寫成，其中提到授受雙方的身份，雖然略有差異，但都稱“太一道

① “上清告盟儀一卷”(DZ1125, 5. 2a); “靈寶登壇告盟儀一卷”(DZ1125, 4. 9b); “太上傳授洞神經法登壇告盟立成儀”(DZ1430, 1. 15b)。

② DZ1242, 1a。

③ 見 2b, 4b—5a, 9b—12a, 13a—14b, 15b—18a, 22b。

④ 1b—2a。

⑤ “清微天”、“禹餘天”、“大赤天”(8b)總稱“三天”(8b)或“上三天”(1a—b, 7a—b)。DZ421《登真隱訣》卷下有關於天師道儀式的部分已出現“三天法師”(3. 5b)、“三天”(3. 9a)、“無上三天”(3. 8b)等說法。

⑥ “功曹使者”、“謁者僕射”見 DZ1242, 7b。

⑦ DZ1242, 12a。

⑧ 1a3—2b1。

⑨ 2b2—3a5。

⑩ 3b6—3b10。

士”。

三契之外的其他文字多處證實了儀式參與者的“太一道士”身份<sup>①</sup>。《正一法文法錄部儀》中“太一”是神名，又稱“太上太一帝君”<sup>②</sup>或“太上無極太一君”<sup>③</sup>，他的名諱、形象和服飾隨十二時辰的變化而有變化<sup>④</sup>。太一信仰有悠久的歷史<sup>⑤</sup>。早在戰國時期就已將北極星神稱作“太一”，至漢武帝時太一神還一度成為國家祭祀的最高天神。雖然漢武帝以後太一神在國家祀典中的地位有所下降，但並未完全退出歷史舞臺，尤其在民間宗教和道教中還頗有影響。東漢末年黃巾軍反叛教團崇奉的最高神就是“中黃太一”，故以“中黃太一”稱所奉之道（舊史家因教首張角“頗有”《太平經》而稱其為“太平道”）<sup>⑥</sup>。《抱朴子內篇》、上清經和古靈寶經反映兩晉時期道門內部還很流行太一信仰<sup>⑦</sup>，《正一法文法錄部儀》則反映太一信仰也進入了天師道神系。《正一法文法錄部儀》所載登壇告盟儀應當是信奉“太一”神且自稱“太一道士”的天師道道士舉行的儀式，所以儀式名目前冠以“太一”字樣。

大約五世紀初出於南方的古靈寶經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》提到“黃赤太一祭酒”<sup>⑧</sup>，上清科範《太真科》提到與八階契券（包括契在內）相通的太一券<sup>⑨</sup>，讓人推測“太一道士”可能就是行黃赤之道同時佩受黃赤券契（包括黃書契令在內）的天師道道士，他書又稱

① 參見 4b, 12b, 17b。

② 5a。

③ 9a。

④ 見 20a—21a。

⑤ 關於太一信仰的起源和歷史演變，學者們已經做過不少研究。最近的總結性論述見劉屹，《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，頁 130—199。

⑥ 參見丁培仁，《太一信仰與張角的中黃太一道》，收入氏著，《求實集——丁培仁道教學術研究論文集》（成都：巴蜀書社，2006），頁 283—301。

⑦ 參見王明，《抱朴子內篇校釋》，頁 19、82—84、241、256、292（《抱朴子內篇》中“太一”作“太乙”）；DZ6《上清大洞真經》卷二“上皇玉虛君道經第二·太一尊神章”；DZ22《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷下。

⑧ DZ532, 20b。

⑨ 參見 DZ463《要修科儀戒律鈔》引《太真科》，10. 7a。

“黃赤道士”<sup>①</sup>或“黃赤祭酒”<sup>②</sup>。陸修靜在《洞玄靈寶五感文》中提到的“太一齋”(參見本章下文)可能就是太一道士舉行的齋儀<sup>③</sup>。太一道士的法位比受仙靈若干將軍籙的年輕教民高。太一道士本身還有等次之分,已受三盟者的法位高於未受者,其稱號和標誌均與未受者不同<sup>④</sup>。據稱受三盟可以“拔度生死”<sup>⑤</sup>,所以三盟又稱“太一登壇三盟生死處仙大券黃素證誓”或“無上太一證誓三天登壇死生三盟”、“黃素太盟長生拔仙大券”<sup>⑥</sup>。《正一法文法籙部儀》記載的黃素三盟登壇儀與 S. 203 記載的授籙儀多有近似之處,兩者都由儀式和儀式使用的文書組成。黃素三盟登壇儀也採用牒、刺、章三類文書<sup>⑦</sup>,只不過文書大都放在前面或中間而不像 S. 203 附在後面,且在三種文書之外又增加了契文(上盟契、中盟契、下盟契)<sup>⑧</sup>、盟文<sup>⑨</sup>各三條和“乞恩辭”<sup>⑩</sup>一通。乞恩辭就是受者的投辭文,牒文則是根據投辭文改編的請盟書,用的是授者的口吻<sup>⑪</sup>。刺文未提到“刺”字,不過所謂請太上太一帝君“省理”之辭表達了請神考察受者資格的意圖,這一點和 S. 203 中的刺文是一樣的。《正一法文法籙部儀》於上刺儀式節次中插入口刺一則(刺前附牒文一道)<sup>⑫</sup>,表示上刺可以不用書面文字而用口說的方式進行。章文分兩種,付授三盟時拜的是“黃素中章”,受盟三日後拜的是“謝恩章”<sup>⑬</sup>。太一黃素三盟

① 參見《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》(敦煌本),載《中華道藏》,第4冊,頁98;《太上洞淵神咒經》,載《中華道藏》,第30冊,頁115。

② 參見《太上靈寶昇玄內教經》(敦煌本),載《中華道藏》,第5冊,頁83、84、85。

③ 參見 John Lagerwey, “Introduction to the History of Taoist Ritual Through the T’ang”。

④ 見 DZ1242, 1a—4b, 13b。

⑤ 2b。

⑥ 14a, 20b, 18b。

⑦ 分別見 4a8—b1; 4b2—5a8; 5a9—9a10, 20a7—25b3。

⑧ 見 1a—3b。

⑨ 見 9b—12a。

⑩ 見 5a—6a。

⑪ 參見呂鵬志,《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S. 203 考論》,頁117—118。

⑫ 見 DZ1242, 13a—15a。

⑬ “黃素中章”又名“赤中章”,見 21a。“謝恩章”見 20a—25b。

很可能是效法靈寶傳授儀的初盟、中盟、大盟之分<sup>①</sup>，但並無階次之分，也不像後者那樣依次授受，而是一併付授。

黃素三盟登壇儀的儀式程序也和授籙儀相仿。正式付授三盟前要提前五日“逆上盟刺”<sup>②</sup>，受盟三日後拜謝恩章，這與模仿《太上洞玄靈寶授度儀》程序的授籙儀如出一轍。

《正一法文法籙部儀》記載的儀式節次明顯有關略。上刺階段的節次僅包括出官和“重勅”（後者似為操刺辭與復官辭的合併），付授三盟階段的節次明顯缺發爐、讀章、拜章、復官、復爐。

特別值得注意的是正式付授三盟階段的節次包括醺請五帝、太一九君諸神<sup>③</sup>，與南方方士傳授儀通常與醺祭儀式結合的做法（參見本書第四、五章）基本一致。與方士醺祭不同的是祭品不用酒肉，頗符合天師道一貫反祭祀的主張（參見本書第二章）。《正一法文法籙部儀》規定了醺壇如何擺設，並提供了醺請諸神的文辭。醺壇上設“醺具五盤，香五爐，用棗五柺”，目的是“東向祭五帝”；同時又設“醺具九盤，香九爐，用棗九盤”，目的是“東向祭太一九君”。祭五帝的擺設明顯模仿《太上靈寶五符序》卷下記載的方士醺祝之儀（參見本書第五章），祭太一九君的擺設則明顯模仿《太清金液神丹經》卷上記載的煉丹方士合藥祭神儀式（參見本書第五章）。“香九爐”與《正一法文法籙部儀》末尾所附“九和香法”<sup>④</sup>有關。附錄文字簡要說明了“九和香法”的功用和作法，且稱“其法秘不妄傳，欲致神明，合諸神丹者燒之，稍稍分著別器中，令炁不泄”，說明此法出自煉丹方士<sup>⑤</sup>。醺辭開頭交待師的身份為“係天師太一無極某治真人臣甲”，明顯是天師道法位稱號，不過添加了具有方士傳統色彩的“真人”一詞。醺辭列出所請的諸神為“東方青

① 參見呂鵬志，《早期靈寶傳授儀——陸修靜（406—477）〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》。

② 見 DZ1242, 4a。

③ 見 18a—b。

④ 見 24b。

⑤ 《正一法文法籙部儀》中還有一些與煉丹有關的說法，如“飲丹結髮”（1b）、“嚙血飲丹”（10b）、“次弟子盟丹水”（17b）、“敢告丹水”（17b）、“次師命丹法”（17b）、“共持丹水”（18a）、“三丹”（21b）、“丹精”（22a）。

帝、南方赤帝、西方白帝、北方黑帝、中央黃帝、太一帝君、皇天大道、太清玉陛下、從官九億萬騎”，基本上是南方方士醮祭的對象。總括諸神的“太清”一詞借自南方煉丹傳統（參見本書第五章和本章下文）。

《正一法文法籙部儀》中還有不少文字內容明顯表現出受南方道教（尤其是方士傳統）的影響。例如，“二十四神”<sup>①</sup>出自上清經，也為靈寶經所襲用。所謂“一旦違盟，考甲百曾，撻蒙山之石，填塞三河，長充下鬼，永為土囚”<sup>②</sup>是上清經慣有的說法，“金剛畢券”<sup>③</sup>借自上清經的“迴車畢券”<sup>④</sup>。“不得攻根伐本，指師謗道”<sup>⑤</sup>出自靈寶經。中盟文“甲等受盟，誓天地為信，指日月為盟，引三曾五祖、七世父母，自身證約，不輕傳泄”<sup>⑥</sup>似抄襲《太上洞玄靈寶授度儀》（DZ528）的“弟子自盟文”（參見本書第七章）。“五嶽遊行先生”<sup>⑦</sup>、“三洞法師”<sup>⑧</sup>、“仰謝三十二天”<sup>⑨</sup>是最早見於古靈寶經的用語，“金剛畢券”又見“未出”古靈寶經《太上洞玄靈寶八威召龍妙經》（DZ361）。特別是所登之壇稱為“皇壇”或“黃壇”，與古靈寶經（如 DZ1407《洞玄靈寶二十四生圖經》）和《太上洞玄靈寶授度儀》完全一致。三盟儀後附有假託葛仙公撰的“四極明科開度文訣”<sup>⑩</sup>，其中稱“不破太一登壇三盟金真妙契”，不得授“洞玄靈寶”，表明該儀式與靈寶傳授儀有密切關係。

曹魏天師道教內文獻《大道家令戒》稱天師道為“正一盟威之道”<sup>⑪</sup>，這個名稱反映盟誓可能是天師道固有的儀式。不過《正一法文法籙部儀》記載的登壇告盟儀吸收了南方方士立壇告盟的做法，已較

① 11a。

② 19b—20a。

③ 13a。

④ 關於“迴車畢券”，參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, p. 220。

⑤ DZ1242, 16b。

⑥ 10a。

⑦ 1a。

⑧ 1a, 3a。

⑨ 5b。

⑩ 22b—24b。

⑪ 見 DZ789《正一法文天師教戒科經》，14b。

天師道原有的盟誓儀式發生了變化。

#### (四)章儀

上章是天師道成立以來就有的傳統。天師道於西晉末傳入南方後繼續從事上章活動，且對南方道教產生了一定的影響，這在《抱朴子內篇》以後問世的南方道教經典（如上清經、靈寶經、《陶公傳授儀》等）中有反映。大約編於南朝的上章儀典《赤松子章曆》（DZ615）和《正一法文經章官品》（DZ1218）可以讓我們比較詳細地瞭解東晉南朝時期流行於南方的天師道章儀及其演變情況。

如前所述，《正一法文經章官品》記載的是上章所請官君的名目及信息，此儀典其實是東漢《千二百官儀》的改編本。陶弘景編的《登真隱訣》（DZ421）證實了《千二百官儀》在東晉南朝時傳行於南方，流傳的各種本子“多有異同”。根據《正一法文經章官品》書名中出現的“正一法文”和“品”字可以推測，將世間流傳的《千二百官儀》改編為《正一法文經章官品》一書可能是南朝編纂“正一法文”經典叢書的天師道道士所為，目的是為了將其收入“正一法文”。《正一法文經章官品》與陶弘景徵引的《千二百官儀》雖然文字表述略有差異，但內容大體相合。卷一出現的“赤天食氣君”和“收神土明君”不見於《千二百官儀》，據《登真隱訣》注應當是“天師新出”並傳給上清真人魏夫人的官君<sup>①</sup>。這一點暗示了天師道與上清經派的關係，也證明它的確是南方天師道編纂傳行的儀典。

《赤松子章曆》共有六卷，前兩卷載上章儀規，後四卷收入各種名目的章本。卷一開頭有編者序，所謂“謹按《太真科》及《赤松子曆》”<sup>②</sup>云云表明此書的編纂參考了《太真科》和《赤松子曆》。事實上，前兩卷記載的大部分儀規都出自這兩部書。出自《太真科》的儀規一般明確注明“太真科曰”或“科曰”，與選擇行儀時日有關的名目大抵都出自

<sup>①</sup> 參見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, p. 133.

<sup>②</sup> DZ615, 1. 1a.

《赤松子曆》。《太真科》大約是南朝劉宋初期問世的上清“科”書之一<sup>①</sup>，此書明顯吸收了靈寶科儀（尤其是靈寶齋）的內容，也吸收了在新的時代背景中做過部分增飾或改變的天師道科儀。《赤松子章曆》卷二“存思”條所引《太真科》就是一個明顯的例子，它將天師道的出官奏章與上清經的存想上天結合起來，還從古靈寶經中引入左玄真人和右玄真人作為最高神“太上（老君）”的侍衛（參見本書第六章）。“請官”條所引《太真科》有部分內容又見於《登真隱訣》卷下所引《魏傳訣》，所謂“上仰謝三十二天章”<sup>②</sup>則是糅合了靈寶科儀的新天師道章儀。《赤松子曆》將行儀曆法歸於著名仙人“赤松子”名下，說明它是一部方士書。書中有關於時節齋的規定，其中提到了最早見於古靈寶經的月十日齋<sup>③</sup>，還言及“行道禮拜，旋繞庭壇”<sup>④</sup>、“朝真行道”<sup>⑤</sup>，這是靈寶齋的用語，可見此書編於古靈寶經之後。《赤松子章曆》大量引錄《太真科》和《赤松子曆》的事實說明它的編撰不早於這兩部書，可能出自熟悉南方道教的南朝天師道道士之手。《赤松子章曆》收入的章本也可以說明這一點。卷四“上清言功章”<sup>⑥</sup>提到“洞神、洞玄、洞淵、洞真”等法、“三洞經法”、“五帝”、“十方”，還抄襲了古靈寶經《上元金籙簡文》和

① 參見大淵忍爾，《太真科とその周邊》，頁473—505；並參呂鵬志，《早期靈寶傳授儀——陸修靜（406—477）〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》。

② DZ615, 2. 19a.

③ DZ615, 1. 23a. 此處用“十直”一詞指月十日齋，“直”與“齋”字近義（詳後）。現存古靈寶經中未見“十直”一詞（DZ1032《雲笈七籤》37. 9a—b引《明真科》稱“……已上為十直齋日”，但並不見於《明真科》的《道藏》本和敦煌本，故知《雲笈七籤》所引為後人修改本），不過在較早受古靈寶經影響的道典《太真科》中已經出現（見DZ1139《三洞珠囊》5. 9b引《太真科》，也參大淵忍爾，《太真科とその周邊》，頁477），在晚出道典中更不鮮見（如DZ1128《道門經法相承次序》，3. 1a, 3. 12a），且有在題名中採用該詞的道典（如DZ1200《洞玄靈寶六齋十直聖紀經》）。

④ DZ615, 2. 18a.

⑤ 2. 17b.

⑥ 4. 20a—21b.



《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》的言功辭<sup>①</sup>，“絕泰山死籍言功章”提到“上清大洞三景弟子某嶽先生”<sup>②</sup>，卷五“三會言功章”提到“遷上清之極境”<sup>③</sup>，一種大塚訟章提到“南嶽紫虛元君”<sup>④</sup>，另一種提到“茅山七真許長史”<sup>⑤</sup>、“正一真人所授南嶽魏夫人治病制鬼之法”<sup>⑥</sup>，卷六“滅度三塗五苦煉屍受度適意更生章”提到“無極天尊元始大化明真之旨”<sup>⑦</sup>、“明真科旨”<sup>⑧</sup>，等等，都顯示出《赤松子章曆》受了南方道教的影響，成書年代不會早於古靈寶經的問世。儘管《赤松子章曆》聲稱這些章本由太上老君降授張陵，但並不都是東漢天師道傳下來的舊章<sup>⑨</sup>，有一部分經過了改編，也有一部分是新編的。《赤松子章曆》很可能是由南朝天師道道士編集且與《正一法文經章官品》並行的上章科儀指南<sup>⑩</sup>，現存《赤松子章曆》有唐代道士添改的痕跡<sup>⑪</sup>。

① 該章文云：“臣某學道，未備俯仰之格，道法難精，前後施為，不合儀式，為四司所糾，五帝所執，千愆萬過，乞蒙原赦。”(DZ615《赤松子章曆》，4. 21a—b)比較《上元金籙簡文》A42(參見本書第七章)。《太上大道三元品誠謝罪上法》(從古靈寶經《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》中分出單行的經典)所載三元齋的言功節次云：“臣等學法，未備俯仰之格，齋法難精，不合儀式，進止犯科，為四司所糾，五帝所執，千愆萬罪，乞蒙赦責，哀原未悟，不見罪罰。”(DZ417, 13a)該言功節次與上下文均不銜接，應挪至三元齋儀程序節次的末尾。參見呂鵬志，《靈寶三元齋——〈太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經〉考校研究》。

② DZ615, 4. 23b.

③ 5. 9a.

④ 5. 19b.

⑤ 5. 24a.

⑥ 5. 31b.

⑦ 6. 16a.

⑧ 6. 16b.

⑨ 《赤松子章曆》似稱舊章為“千二百官章”，見 3. 11a, 3. 28a, 3. 29b, 5. 31b.

⑩ 《赤松子章曆》序提到了“法文秘要”(1. 1a)。

⑪ 參見 Peter Nickerson, “The Great Petition for Sepulchral Plaints”, in Stephen R. Bokenkamp (with a contribution by Peter Nickerson), *Early Daoist Scriptures*, pp. 187–188.

《赤松子章曆》記載了以下幾個方面的上章儀規<sup>①</sup>：①信物。求章者“先須備信”<sup>②</sup>，“富饒者增之，貧窮者減之”<sup>③</sup>。大致按天子、王公、庶人之別分三等交納。章信“不可師全用之……師可費人者三分而已”<sup>④</sup>。此實有取於方士傳授儀的做法。各種章要求的信物在種類和數量上有區別<sup>⑤</sup>，一般都包括命素、米、油、香、錢、紙、墨、筆、席、朱砂、書刀、繒綵等。有些信物（如紙、筆、墨、朱砂、書刀）用於書章。②時日。上章應選擇吉祥時日，避免不祥時日。《赤松子章曆》從《赤松子曆》抄錄了各種名目的吉凶時日，以備上章擇取時日時參考。其中有部分吉凶日注明是齋日、醮日或受道（受錄）日。③選擇章本和所請官君。“請官”條規定應按疾病的程度選擇適當的章目，根據病症的種類請相應的官君。實際上不只是治病，所有的上章都須根據具體情況正確選擇章目和官君。這也是為什麼《正一法文經章官品》具列各種官君之職能、《赤松子章曆》按功能具列章名的原因。④書章的禁忌、格式和方法。卷二“書章法”條曰：

書章，筆、硯勿雜用。研墨，左轉四十九重，磨亦然。“以聞”去“再拜”下一寸，“臣姓”去“以聞”隔三行，“太清”去“臣姓”三行，“太歲”去“太清”三行。若書章已成，而有一事，經年不可上。若未下細字，經月可上。細字上度三寸五分，中度四寸五分，下度五寸，不得過此。今人多言一寸五分，非也。章至太歲，紙盡，不可上。若有主行，即可。若兩行，可全紙續之。錯誤脫字，小章不過三字，大章以意量之。書章，上讓八分，下通蟻走。書章，以巾敷

① Franciscus Verellen 專門圍繞《赤松子章曆》探討了早期天師道上章儀式的儀規、程序和功能，參見傅飛嵐，《天師道上章科儀——〈赤松子章曆〉和〈元辰章醮立成曆〉研究》，收入黎志添編，《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003），頁 37—71；Franciscus Verellen, “The Heavenly Master Liturgical Agenda According to *Chisong zi*’s *Petition Almanac*”。

② DZ615, 1. 1b.

③ 1. 1b.

④ 1. 2a.

⑤ 《赤松子章曆》列出 134 個章名及相應的信物，部分章已不詳用何信物，部分章的信物目錄和章本皆缺。

案上，不得令著牀，勿以衣著章上及落地。書章入靜，不得常人亂鬧，論及他事臭穢之言。書章，不得以筆點水中及口，當閉口，不得有所食及氣衝。書章，淨洗手，向北書。身經穢穢，不得書章。書不得敗字不成，紙不得破裂，不得飲酒、食肉、薰穢，當整理衣冠，不得裸露。書章，當須匍匐恭敬，不得蹲踞。書章畢，先校讀一遍，然後奏之。“臣”字不得上行頭，不得懸生露死。“鬼”字不得居行首。不得抽破人姓名。不得令人竊讀，觸動太清。日月不得預下，當在臨時。若急事上章，當用朱筆題署。若上逐鬼章，當朱書所上正一弟子姓名。若治邪病章，用青紙。三官君吏，貴在青色。若疰氣鬼病，作繫鬼章，朱書青紙。章奏了，於治中燒，和真朱二分搗，和蜜為丸。平旦入靖，再拜服之，垂死皆活。莫令人知。若因病入靖書章，即四面燒香火。<sup>①</sup>

還有其他一些條目談章文的用語。卷二“誠惶誠恐”條曰：“科云：應是諸章，悉合著‘誠惶誠恐’之語。如違，奪算。”“稽首再拜”條曰：“科云：小小疾病，事事從輕。上章只合言‘臣某稽首再拜上言’。章後亦如此。如違，奪算。”“頓首死罪稽首再拜”條曰：“科云：疾病困重，事情切迫，上章云‘臣某頓首死罪稽首再拜上言’。章後亦如此。若違，奪算。”<sup>②</sup>章文例當以“再拜以聞”結尾，落款須具“臣姓”、“太清”、“太歲”。如《正一出官章儀》：

臣某誠惶誠恐，稽首再拜以聞

臣姓

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、九炁丈人、百千萬重道氣、千二百官君、太清玉陛下

① DZ615, 2. 3a—4b.

② 同上, 2. 18a—b.

太歲<sup>①</sup>

“再拜以聞”即“再拜以奏”，“聞”的對象是稱為“太清玉陛下”的諸神，不是與“聞”字相接的“臣姓”。“臣姓”和“太歲”都是待填文字內容的簡稱，前者指上章人的姓名及署銜，后者指上章時間及地點。《三天內解經》對章文落款“太清”做了解釋：“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。今世上上章書太清，正謂此諸天真也。”<sup>②</sup>按，“太(泰)清”應當是天師道從南方煉丹傳統借用的概念(參見本書第五章)。可能因為南傳天師道經常借用煉丹傳統的“太清”一詞，所以南方道士也用“太清”來指稱天師道。如陶弘景注《真誥》稱“泰清家有正一平炁”<sup>③</sup>，注《登真隱訣》稱“此諸條雖王君所告，並關太清家法，後天師不顯此言者，謂夫人前已知之矣”<sup>④</sup>。東晉常璩《華陽國志》謂張陵“自稱太清玄元”(參見本書第三章)，這種說法反映的應當是與煉丹傳統有交流的南傳天師道，並不證明東漢初期天師道已有“太清”之說。《赤松子章曆》將“書章法”與“書符式”並舉，與《登真隱訣》卷下引《魏傳訣》同，且有部分文字內容與《魏傳訣》相重。看來，天師道一直都是章、符並用。<sup>⑤</sup>避忌和禁戒。上章須避死亡、生子等殯穢，不得食酒肉五辛；詣治請章須束帶履版，恭敬叩頭，自陳本末；為親屬奏章須依令而行，等等。<sup>⑥</sup>封章、奏章和處理所上章文。封章分三層封，各層封題皆有不同。卷二“封章法”條曰：

凡章讀了，置奏案，以書刀、朱筆鎮上。次操復畢，如法緊卷，

① DZ795, 11b—12a。根據上引《赤松子章曆》卷二“書章法”條，“再拜”和“以聞”之間應當間距一寸。《上清洞三天五金剛玄籙儀經》“度三五章儀”條末曰：

臣某誠惶誠恐，死罪死罪，稽首再拜

以聞

臣姓某，屬某官觀住持

太清如法

太歲年月日子時於某里拜上(DZ1390, 30b)

即為其證。《道藏》本《正一出官章儀》中的“再拜以聞”不符合章文格式。

② DZ1205, 1. 2a—b。

③ DZ1016, 9. 13a。

④ DZ421, 3. 27a。

以香度過，仍以全紙封之。題云：謹詣虛無自然金闕玉陛下。下具所受法位：泰玄都正一平炁係天師陽平治左平炁門下版署三品大都功兼左廉察祭酒赤天三五步綱元命真人臣某謹封。

次入函，以青絲三道纏，然後以蠟填印池，用九老仙都之印印之。

次以青紙外封。先以朱點上下，不得顛倒。然後封兩頭，題作“全”字，朱書，各以印印之。

外封題云：奉為大道弟子，具官銜姓名，為某事請拜某章若干通，謹詣三天門下，請進三天門下。字須平寫。“請進”字於“三天門下”側注。次題法位如前，某甲謹封。謹封處，以印印之。<sup>①</sup>

奏章採用“存思”法（參見本書第六章）。所上之章不用“傳寫校定”的本子，不用故本。章奏完畢應燒掉或題署封緘。所封緘之章如積久太多，應合併“火化”，謂之“斷章”<sup>②</sup>。

《赤松子章曆》沒有專門記載上章的儀式程序，只是在言及儀規時略有所示。如讀章後封章，[出官]操章後存想上天奏章，章儀以復爐結束，事後應給所請官君及身中吏兵言功<sup>③</sup>。《赤松子章曆》和其他資料都顯示上章常和別的儀式（如傳授儀、齋儀、醮儀）結合進行，它的主要儀式節次插進了其他儀式的程序中。如陶弘景所撰眾醮儀在行醮法前“先奏章請喚將軍吏兵”<sup>④</sup>，南北朝道書《太真科》、《道學傳》、《赤松子章曆》和佛教護教著作《滅惑論》、儒教典籍《顏氏家訓》均“章”、“醮”連稱<sup>⑤</sup>，《元辰章醮立成曆》（DZ1288）記載的就是插入了章儀節次的醮儀，S. 203 記載的則是插入了章儀節次的授籙儀，齋儀第三階段即散壇言功時拜表一通也是類似的做法。

① DZ615, 2. 22b—23a.

② 2. 26b.

③ 考古發現的劉宋元嘉十年（433）徐副地券表明南朝天師道上章後給諸神言功的儀式也擴展到了地下世界。徐副地券的圖錄和釋文見張動療、白彬，《中國道教考古》，頁 846—848。

④ 參見法琳《辨正論》（大·2110，《大正新修大藏經》第 52 冊），卷二，頁 500a。

⑤ 參見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁 799—803。

《赤松子章曆》所收章本基本符合它規定的格式。章文採用祭酒的身份說話，常常會先講些自己有幸得奉大道、理當拯人救物一類的套話。然後羅列請章人的姓名、籍貫、出生年月日等個人信息，陳述請章人遇到的問題或危機，說明他們齋信請章的誠意和願望，接着請求能解決該問題的各種官君幫忙。最後請身中之官出身操章，上奏官君所在的相應天曹。章文的結構一般都是如此，但也有變化。章文中提到的姓名、時間、地點都用“某”代替，表明這是有待上章前根據具體情況填寫的內容。

《赤松子章曆》所收章本要解決的具體問題涉及疾病、災禍、生子、出行、治鬼、度亡、官司、當官、氣候、星象等諸多方面，與《正一法文經章官品》目錄所列千二百官君的職能部分相應。這些章本充分反映了南朝天師道教團與社會上下層的密切關係。

下面引錄《赤松子章曆》中的幾道章文為例：

#### 收鼠災章

具法位

上言：謹按文書，臣某並弟子，素以草苗子孫，田作為業，千載有幸，得奉大道，賜佩重籙，顯加治職，天官吏兵，以自營衛。罪積山海，功無絲髮，上答天地，不敢自寧。某處田作，橫被鼠災傷損，非可禁止。臣不勝所見，謹為伏地拜章一通上聞，特從無上大道、諸君丈人、三師君夫人、上官典者，垂恩省察。謹上請三五陽元君官將百二十人，治黃雲宮中；重請南山白虎將軍吏兵，一合來下，收捕境內群鼠，令還曠野有穀之地，不得停住界內。某鄉里土地山林孟長、十二溪女、社稷邑君，同為收絕鼠耗，以時靜滅，使五穀豐登，百姓蘇悅，以荷大道生育之恩，不負效信。恩惟太上分別云云。<sup>①</sup>

斷亡人復連章

具法位

上言：臣謹按仙科，今據某云，即日叩頭列狀，素以胎生下官

① DZ615, 3. 5b—6b.

子孫，千載幸遇，得奉大道，誠實欣慰。某信向違科，致有災厄，某今月某日，染疾困重，夢想紛紜，所向非善。尋求算術，云亡某為禍，更相復連，致令此病連綿不止。恐死亡不絕，注復不斷，闔家惶怖，恐不生全。即日詞情懇切，向臣求乞生理。輒為拜章一通，上聞天曹。伏乞太上老君、太上丈人、天師君門下主者，賜為分別。上請本命君十萬人，為某解除亡人復連之氣，願令斷絕。生人魂神屬生始，一元一始，相去萬萬九十餘里。生人上屬皇天，死人下屬黃泉。生死異路，不得擾亂某身。又恐亡某生犯莫大之罪，死有不赦之愆，繫閉在於諸獄，時在河伯之獄，時在女青之獄，時在城隍社廟之中，不知亡人某魂魄在何處，並乞遷達，令得安穩，上昇天堂，衣食自然，逍遙無為，墳墓安穩，注訟消沈，某身中疾病即蒙除愈，復連斷絕，元元如願，以為效信。恩惟太上衆真分別求哀。臣為某上請天官斷絕亡人復連章一通，上詣太上某曹治。<sup>①</sup>

#### 大醮宅章

##### 具法位

上言：謹按文書，某州某縣某即日乞恩，同心稽首，口辭自列，信向無功，招延不善，即日起造宅宇已來，未曾醮謝，恐動土興工，驚動宅上諸神。並及家口行年本命蠶室，奏書博士，不敢自專。今謹請鎮宅十二禁忌紙章一通，防保宅上人口平安，具如所列。唯專一心，上憑大道，向臣求乞章奏，願為降赴，證明法教，奉用鎮信，以表五方靈官。上請天官，為某住宅之中四面內外十二時辰二十四禁忌太歲大將軍，青龍白虎朱雀玄武，宅中伏龍，日出日入，人口行年本命，一切神靈，從立宅已來未曾章醮，今選吉辰良日，謹於中庭安鎮法座，鋪陳質信，以表宅上十二時辰，分解禁忌。謹為伏地拜章一通，上聞天曹。伏願上官典者特垂省理，如蒙恩照，謹為上請掾吏君五人、治宅官五人、制地君五人，官將百二十人，將軍十萬人，一合來下，將軍二十四吏兵三十萬人，及宅中備

<sup>①</sup> DZ615, 4. 16b—18a.

位神明，及所部里域真官，共部押宅中四面八方內外十二時辰二十四禁忌土公太歲大將軍、太陰夫人、青龍白虎、朱雀玄武、伏龍勾絞、歲月大小、二耗三公、九卿將軍、發盜本命、子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥，宅中內外，一切衆神，即日即時，應章上達，收斂十二時辰，鎮於本位，收捕宅上東西南北，並請安穩，無令觸犯。豎屋事訖，言功報勞，以為某家清淨一切衆神，鎮宅之內，宮室之裏，錢財集聚，羅綺盈堂，一依符教，收却四面災禍，永不侵擾，元元一心，以為效信。恩惟大上云云。<sup>①</sup>

#### 出喪下葬章

##### 具法位

上言：謹按文書，某列奉法無狀，招延凶考，亡人某以某年月日沒命三官，安喪宅內某地，未得葬之。當以今月某日某時，權移某屍柩，從某地出，安埋某處。某奉屬清真，委誠道氣，不復從師卜問，懼為太歲將軍、十二月建、鉤刑破殺、下官故氣、千禁萬忌所見傷害，求臣上聞，以自防護。臣按某為道民，事與俗殊，送終葬死，無所忌諱，一心之民，在可哀愍。謹請太素太始君五人，官將百二十人，又請葬埋吏十二人，一合下符，攝下女青詔書，地下二千石，丘丞墓伯，十二塚侯，及所經由里域路次禁忌之官，不得侵犯某家，當令某潛寧后土，精爽安穩附就，魁綱衆忌，一切消滅。要以某家死生無他，以為效信，事訖言功。恩惟太上分別求哀。<sup>②</sup>

##### (五)齋儀

天師道本來沒有齋儀，大約五世紀初在靈寶齋的影響下出現了後來稱為“正一齋”<sup>③</sup>的天師道齋儀。

靈寶“新經”之一《仙人請問本行因緣眾聖難經》將正一真人三天法師張道陵描述成“彌劫勤苦，齋戒讀經，弘道大度，高范玄真，耽味希微，轉輪求道”<sup>④</sup>的靈寶仙真，道行超過葛仙公。另一部“新經”《太極左

① DZ615, 5. 12b—14a.

② 同上, 6. 17a—18a.

③ 見 DZ1125《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，4. 6b.

④ 《中華道藏》，第4冊，頁129。



仙公請問經》稱正一真人三天法師“學道時受靈寶齋”<sup>①</sup>，得道後從“天書”《五稱文》中演繹出了《旨教經》，講的是與靈寶齋相似且地位僅次於靈寶齋的三天齋。三天齋就是陸修靜《洞玄靈寶五感文》(DZ1278)列出的“眾齋”之一旨教齋。《太極左仙公請問經》還提到了“教初學小乘之階”的“太乙齋法”，認為其地位遠在靈寶齋之下<sup>②</sup>。此“太乙齋”其實就是《洞玄靈寶五感文》列出的“眾齋”之一“太一齋”，它可能是天師道黃赤太一道士所修齋法(參見本章上文)。靈寶“新經”所謂天師張道陵修持靈寶齋和演出旨教齋的說法明顯是一種假託(參見本書第二章)。這種說法一方面顯示“新經”作者試圖將靈寶齋儀與舊天師道搭上關係，另一方面則顯示至遲在靈寶“新經”問世時(五世紀初)已出現了仿擬靈寶齋的天師道齋儀。

《道藏闕經目錄》著錄《正一法文天師旨教經》二卷<sup>③</sup>，此經顯然就是《太極左仙公請問經》提到的《旨教經》，它被收進了南朝天師道的“正一法文”經典叢書。此經已經亡佚，《道藏》、敦煌文書和《太平御覽》中尚存部分佚文。這些佚文大部分講的是與靈寶齋相似的天師道齋儀。劉宋天師道道士徐氏所著《三天內解經》引“天師遺教”云：“為學不修齋直，冥冥如夜行不持火燭”<sup>④</sup>。這裡的“天師遺教”實出《旨教經》，它所說的“齋直”最早見於古靈寶經，是與靈寶齋有關的術語<sup>⑤</sup>。《猶龍傳》(DZ774)“度漢天師”條所引《旨要妙經》與《要修科儀戒律

① 《中華道藏》，第4冊，頁123。

② 參同上。

③ DZ1430, 2. 6b。

④ DZ1205, 2. 2b。

⑤ 《太平御覽》卷六六七《道部九》“齋戒”條引《指教經》曰：“奉道不齋戒，如無燭夜行，失道自苦耳。”(見《太平御覽》，667. 1a)，所引文字與“天師遺教”大致相同，且《指教經》之“指”字與《旨教經》之“旨”字通假義通，可證“天師遺教”出自《旨教經》。參見呂鵬志，《天師道旨教齋考》。陸修靜《太上洞玄靈寶法燭經》云：“治身正心，莫先乎齋直。齋者，齊也，齊人參差之行。直者，正也，正人入道之心。念淨神靜，齋之義也。”(DZ349, 3b)是“直”與“齋”近義，所謂“立直”(見DZ1411《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，28b, 29a, 29b; DZ1138《無上秘要》，3. 5b)就是建齋。“齋直”一詞與“齋”或“齋戒”相當，首出古靈寶經(參見DZ1411《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，17a, 28a; DZ456, 《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》，23a; DZ532, 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，10a)。

鈔》(DZ463)卷八“齋日鈔”條所引《旨教經》內容大致相同,《旨要妙經》蓋係《旨教經》節鈔本之題名。《旨要妙經》談到的各種時節齋(參見本書第七章)源出《元始五老赤書玉篇真文天書經》(DZ22)等古靈寶經,是靈寶齋的重要內容之一。《旨要妙經》又云“齋法要絕甘肥辛熏、酒色陰賊、嫉妒及一切惡事,唯宜燒香燃燈,誦經禮懺,願諸一切,悉免災厄,乃為齋矣。然齋直之福,功德無量,護生度死,無以加焉”<sup>①</sup>。它所說的齋法與古靈寶經倡行的靈寶齋並無二致。

明《道藏》所收《正一指教齋儀》和《正一指教齋清旦行道儀》均稱按漢中舊典建指教齋直<sup>②</sup>,很可能是按《旨教經》編撰的旨教齋“立成儀”,從中可以略窺旨教齋的儀式程序。《正一指教齋儀》題下有小字注云“宿啟儀”,說明它是指教齋的宿啟儀。而《正一指教齋清旦行道儀》的題名說明它是旨教齋的行道儀,清旦舉行。兩部儀典分別擬配靈寶齋程序的第一階段和第二階段,且第二階段也按靈寶齋“三時行道”(清旦、午、晚)的規定進行。旨教齋宿啟儀的部分節次也效仿靈寶齋,其中包括說戒和補職。所說的十二條戒律據稱是正一真人三天法師所說的“指教齋戒”,其中提到“不得食含血有生炁之物、熏辛之屬”,“日中則食,自是之後,水不過齒,晝則燒香,夜則然燈”,“思經念戒,洗心精進”,“悔謝罪過……禮謝竭誠”,“齋直禮拜,不敢怠倦”,“誦經講道”<sup>③</sup>,很有靈寶齋戒的意味。所設置的六種齋官與靈寶齋完全相同,惟“法師”一職易名為“高功”而已<sup>④</sup>。旨教齋行道儀的三上香願<sup>⑤</sup>節次也明顯模擬了靈寶齋法。

講旨教齋的《旨教經》也同時記載了塗炭齋(參見本書第二章),它和旨教齋一樣也是模擬靈寶齋的天師道齋儀。根據南北朝佛教著作(《辨惑論》、《笑道論》、《二教論》)的記載(參見本書第二章),塗炭齋的

① DZ774, 5. 5a.

② 參見 DZ798, 3b; DZ799, 2a.

③ 見 DZ798, 4a—5a.

④ 古靈寶經和陸修靜尚未用“高功”一詞,證明《正一指教齋儀》可能是南朝後期或唐代編成的。

⑤ 見 DZ799, 4a—5b.

前身是天師道教團實行的一種悔過法，其作法是用泥塗面，打拍使熟，並懸頭反縛。這種悔過法可能是張魯漢中教團從西南少數民族學來的儀式，所以《辨惑論》稱其“指在邊陲，不施華夏”。東晉義熙（405—418）年間道士王公其曾因不堪皮肉之苦而“竊省打拍”，但劉宋道士陸修靜仍遵行不改。我們認為塗炭悔過法並不是齋儀，只有當它與靈寶齋型的齋法結合起來後纔稱為塗炭齋。現存有關塗炭齋法的記載<sup>①</sup>都反映塗炭齋受靈寶齋的影響，表明塗炭齋應當是大約五世紀初和旨教齋一同出現的。較早談到塗炭齋法的是劉宋初問世的上清科範《太真科》（參見本書第十二章）。《三洞珠囊》卷一引《太真科》云：“救解父母師君同道大災病厄，齋官露壇，大謝欄格，散髮泥額，禮三十二天。齋中奏子午章，苦到必感。”其後有小字注云：“依《旨教》塗炭齋法也。”“齋官”一詞表明塗炭齋引進了靈寶齋選署齋儀執事人員的制度（參見本書第七章），“禮三十二天”也是與靈寶齋有關的儀法（參見本章下文）。《太真科》提到的塗炭齋明顯融攝了天師道儀式和靈寶齋法，所謂齋官於露壇上“大謝欄格，散髮泥額”就是天師道的塗炭悔過法，行齋過程中“上子午章（蓋因子時或午時奏章而得名）”就是天師道的上章儀式。陸修靜在《洞玄靈寶五感文》中稱塗炭齋為“三元塗炭之齋”，謂其以“苦節為功，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”。他對塗炭齋法做了注釋：“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，開兩脚，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〔限〕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

<sup>①</sup> 參見山田明廣，《塗炭齋考——陸修靜の三元塗炭齋を軸として》，《東方宗教》100（2000）：47—67。

則十分之一，分爲三元，一元十二日，是十二時一周也。”<sup>①</sup>根據注文的描述可知塗炭齋確是一種模擬靈寶齋的齋儀。所謂“晝三時向西，夜三時向北”與靈寶齋的六時行道無異，所謂“方謝”就是靈寶齋的十方懺或二十方懺。《洞玄靈寶五感文》所記靈寶齋型的塗炭齋明顯保留了塗炭悔過法，這種悔過法可以說是塗炭齋的主要特色。北周道教類書《無上秘要》卷五〇“塗炭齋品”所記塗炭齋的儀式程序與靈寶齋相似：分宿啟、行道、言功三個階段，宿啟之前先行常朝法（靈寶齋宿啟之前先行自然朝），宿啟階段之節次說戒、行道階段之節次誦衛靈神咒、發爐、出官、三上香、十方懺、各稱位號、說十二願念、復爐均模擬靈寶齋，言功啟事之辭<sup>②</sup>大部分抄自《上元金籙簡文》A42（參見本書第七、十三章和本章上文）。《無上秘要》所記塗炭齋一方面須“承天師《旨教》，建議塗炭，露身中壇，束骸自縛，散髮泥額，懸頭銜髮於欄格之下”，另一方面又須“依靈寶下元大謝，清齋燒香，稽顙乞恩”<sup>③</sup>，明顯是塗炭悔過法和靈寶齋法相結合的儀式。

關於“太一齋”的現存資料很少。陸修靜在《洞玄靈寶五感文》中稱其“以恭肅爲首”，又注云“皆契同，潔己勵志，施爲唯法，不雜異學，跪拜揖讓同法，磬折盡節也”<sup>④</sup>。《正一法文法籙部儀》提到受太一登壇大盟的道士須同時“奉修九誠、百二十事，仰謝三十二天，請度宿命之法”<sup>⑤</sup>。仰謝三十二天可能是太一齋法的內容之一<sup>⑥</sup>，旨教齋和塗炭齋也包括此項內容<sup>⑦</sup>。我們由此推測太一齋基本上也是一種仿效靈寶齋的天師道齋法。陸修靜將太一齋和旨教齋列入靈寶齋的九等齋法之

① DZ1278, 7b.

② 見 DZ1138, 50. 19b—21a.

③ 同上, 50. 1b. 關於“靈寶下元大謝”，參見本書第十三章。

④ 見 DZ1278, 7a.

⑤ DZ1242, 5b.

⑥ “三十二天”是最早見於古靈寶經的術語，它明顯仿擬佛教的“三十三天”。靈寶齋與“三十二天”也有關係，如《上元金籙簡文》A1 提到“常清朝向本命，迴心玄禮三十二天”（參見呂鵬志，《靈寶三籙簡文輯考》），《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》提到“三十二天監齋直事”（DZ1411, 17a—b, 28a）。

⑦ 參見 DZ1139《三洞珠囊》1. 13a 引《太真科》。

中，不是沒有道理。

靈寶齋與戒不分。南方天師道不僅模擬靈寶齋制立正一齋儀，也模擬靈寶戒制立正一戒。最有名的正一戒“老君百八十大戒”<sup>①</sup>可能就是在學習靈寶齋的時期制立的<sup>②</sup>，我們認為它的制立受了《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》所載百八十條罪目<sup>③</sup>的影響。靈寶“新經”《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》提到了“祭酒當奉行老君百八十大戒”<sup>④</sup>，所以百八十大戒應當是在五世紀初和正一齋一同出現的。百八十戒是專門針對祭酒制立的，可能在同一時期天師道還模仿古靈寶經制立了其他名目的戒條，如《太上老君經律》記載的“道德尊經想爾戒”、“道德尊經戒”、“太清陰戒”（闕）、“女青律戒”（闕）<sup>⑤</sup>。

#### （六）廚會<sup>⑥</sup>

就像北魏道士寇謙之所著《老君音誦誡經》（DZ785）證實天師道廚會行於北方一樣，東晉南朝出於南方的道教典籍（如 DZ1016《真誥》、DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》、《太真科》、DZ1127

① 《老君說一百八十戒（並序）》，收入 DZ786《太上老君經律》和《雲笈七籤》卷三九。

② 關於“老君百八十大戒”，參見 Hans - Hermann Schmidt, “Die Hundertachtzig Vorschriften von Lao - chün”, in *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger*, eds. Gert Naundorf et al. (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985), pp. 149 - 160; 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》2 (1985): 81 - 94; Benjamin Penny, “Buddhism and Daoism in *The 180 Precepts Spoken by Lord Lao*”, *Taoist Resources* 6.2 (1996): 1 - 16; Barbara Hendrichke & Benjamin Penny, “*The 180 Precepts Spoken by Lord Lao: A Translation and Textual Study*”, *Taoist Resources* 6.2 (1996): 17 - 29.

③ 見 DZ456, 25a - 31a.

④ DZ532, 17a.

⑤ 見 DZ786, 1a。又, DZ784《太上老君戒經》載有“五戒”, DZ787《太上經戒》載有“老君二十七戒”。

⑥ 關於廚會的研究, 可參 Rolf Stein, “Les fêtes de cuisine du taoïsme religieux”, *l'Annuaire du Collège de France* (1970 - 71), 1971, pp. 431 - 440; “Spéculations mystiques et thèmes relatifs aux ‘cuisines’ du taoïsme”, *l'Annuaire du Collège de France* (1971 - 72), 1972, pp. 489 - 499; “Conceptions relatives à la nourriture”, *l'Annuaire du Collège de France* (1972 - 73), 1973, pp. 457 - 463; 王承文, 《敦煌古靈寶經與晉唐道教》, 頁 336 - 341; Terry Kleeman, “Feasting without the Victuals: The Evolution of the Daoist Communal Kitchen”, in *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*, ed. Roel Sterckx (New York: Palgrave MacMillan, 2005), pp. 140 - 162.

《陸先生道門科略》、DZ188《玄都律文》和佛教著述(如《辨惑論》)可以證實南方天師道也有廚會活動。根據這些資料的記載,廚會是一種集體儀式,舉辦廚會的主要目的是祈福消災<sup>①</sup>。廚會的規模由所許願望的大小決定,一般分上廚、中廚、下廚三等:“增口益財<sup>②</sup>,求官保護,延口,歲中無他,上廚之例;求度厄難,遠行,求遷官,廚中之例;求治疾病,消縣官口舌、牢獄繫閉,下廚之例。”<sup>③</sup>願望實現後例當按相應的規格設廚謝恩,例如生男設十人上廚,生女設五人中廚<sup>④</sup>,”家居安全”設五人上廚<sup>⑤</sup>,娶婦設十人上廚<sup>⑥</sup>。願望未實現,例如家中人丁“口數減落”或未達到“初願口數”,則可以不設廚,或減少所請人數<sup>⑦</sup>。

天師道廚會不是一般的宴會,它請的客人都是“賢人”,故又稱“飯賢”<sup>⑧</sup>。在這一點上,天師道廚會承襲了中國古代行鄉飲酒禮以示尊老敬賢的傳統(參見《儀禮·鄉飲酒禮》)。不過,天師道之設廚飯賢似還另有一層意蘊。按《要修科儀戒律鈔》卷一二“飯賢緣第一”的解釋,賢人就是“道風”的體現。飯賢則是一種崇道行為,可以使人沾溉道風,得福消災。賢不足則達不到飯賢的目的,所以《太真科》稱廚會所請上、中、下等“清賢道士”“不可不滿十人,不足為福”<sup>⑨</sup>。《玄都律》對廚會所請賢人的道行高低做了評估,認為法職越高,則相當於請的賢人更多,反之則更少<sup>⑩</sup>。

廚會的主要方式是向“賢人”提供飲食,同時也奉送錢、紙、筆、墨、書刀、席、糞箕、掃帚等物。《玄都律文》規定三會之日,由主領民戶的

① 《受籙次第法信儀》所載張辯《天師治儀》規定天師道道士須按所受治職的大小“飯賢”(即設廚,見下文)若干人,說明廚會與傳授儀也有關係。不過注者稱,別本《天師治儀》“無飯賢”(DZ1244, 24b),未知孰是,姑存之以俟考。

② DZ463《要修科儀戒律鈔》卷一二引《玄都律》將“增口益財”列為下廚。

③ DZ188《玄都律文》,12a。

④ 見 DZ1127《陸先生道門科略》,3a; DZ188《玄都律文》,12a。

⑤ 見 DZ1127《陸先生道門科略》,4a。

⑥ 見 DZ1127,3a。

⑦ 見 DZ1127《陸先生道門科略》,4a; DZ188《玄都律文》,12a—b。

⑧ 見 DZ463《要修科儀戒律鈔》12.1a 引《太真科》。

⑨ 見 DZ463《要修科儀戒律鈔》,12.1a。

⑩ 參見 DZ463,12.1b—2a。

男女官向治民供廚和“佈散租米”，批評“眾官令使百姓以供會”是“不合科典”的現象<sup>①</sup>。

可能受靈寶齋的影響，五世紀初以來的天師道廚會事實上有向齋儀演變的趨勢。這表現在兩個方面。一方面是限制飲食。《太真科》說：“賢者廉潔……亦能不食……食以飽為度……供食一如齋食。”<sup>②</sup>《玄都律文》批評“比者眾官烹殺畜生，以供廚會，不合冥法”<sup>③</sup>。有必要注意的是，南方天師道舉行廚會時不禁酒，只限制酒量<sup>④</sup>，和北方天師道一樣（參見本書第十一章）。因東漢張魯領導的漢中天師道禁止飲酒（參見本書第二章）<sup>⑤</sup>，故不禁酒只限酒可能是東漢以後出現的新舉措。至於不禁酒的原因，可能與六朝士族普遍服散飲酒的社會風氣有關<sup>⑥</sup>；限酒的原因，則可能與受佛教酒戒的影響有關。另一方面是採納了齋儀的儀法儀規。《太真科》規定飯賢“應須立壇，先三日清齋，後三日言功”<sup>⑦</sup>。《玄都律文》規定，參加“解廚”儀式的“男官、女官、籙生、道民”“皆嚴整，勿履穢汗，悉沐浴”<sup>⑧</sup>；“悉依法籙大小為次第”<sup>⑨</sup>；“客一時來，不得參差坐，並皆心存太上善心，不得語殺生、畋漁、獵捕之事”<sup>⑩</sup>；“若道士為人設廚時，客前燒香，不得葷穢”<sup>⑪</sup>。

可能正是因為五世紀以來道教齋儀大興，天師道廚會漸漸混同於齋法，所以到唐代就幾乎很少有廚會活動了<sup>⑫</sup>。

① 見 DZ188, 12b。

② DZ463《要修科儀戒律鈔》12. 1a—b 引。

③ DZ188, 15a。

④ 參見 DZ532《太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣》，14b—15a；DZ188《玄都律文》，13b—14a。

⑤ 南齊釋玄光《辨惑論》所謂張魯在漢中“大集祭酒及諸鬼卒”（《弘明集》，卷八，頁 49a）行廚飲酒的說法恐係偽託。

⑥ 參見余嘉錫，《寒食散考》，收入氏著，《余嘉錫論學雜著》（北京：中華書局，1963），頁 181—226。

⑦ DZ463《要修科儀戒律鈔》12. 1a—b 引。

⑧ DZ188, 13b。

⑨ 同上。

⑩ DZ463《要修科儀戒律鈔》12. 2a 引。

⑪ DZ463《要修科儀戒律鈔》12. 2a—b 引。

⑫ 《要修科儀戒律鈔》卷一二云：“今人不多為此廚事，故不具抄耳。”（DZ463, 12. 1b）

南朝劉宋徐氏所撰《三天內解經》(DZ1205)和陸修靜所撰《陸先生道門科略》(DZ1127)部分反映了天師道的基本教義、組織制度和儀式,是可以互相參照的南方天師道教內宣傳資料。這兩種資料前人已做過較多研究<sup>①</sup>。我們在此僅簡略討論一下其中的儀式問題。

《陸先生道門科略》和《三天內解經》都激烈批評殺牲酌酒祭祀鬼神的儀式活動,認為這是疾病災禍發生之由。它們批評了三種宗教傳統的祭祀行為:1)儒教的祭祀。《陸先生道門科略》和《三天內解經》中的“六天”即暗指儒教的祭祀傳統。這個概念源出東漢經學家鄭玄提出的“六天”說<sup>②</sup>。目前所知道書中最早採用這個概念的是東晉中葉問世的上清降誥<sup>③</sup>,因為天師道與上清經派有密切的交流(參見本書第六章),所以還不能確定道教史上反對“六天”的主張是始於天師道還是上清經派。《陸先生道門科略》和《三天內解經》之所以不明言反對儒教的祭祀且保留按身份等級進行祭祀的儒教禮制,主要是因為投鼠忌器,不敢過分冒犯已將儒教祭祀列為官方禮制的專制政權<sup>④</sup>。《三天內解經》含混地將“五斗米道”、“無為”之道、“譚花之道及佛道”等“異法”都統稱為“六天故事”<sup>⑤</sup>,恐與此忌諱不無關係。2)民間宗教的祭祀。《陸先生道門科略》和《三天內解經》批判的“巫”就是民間宗教的神職人員<sup>⑥</sup>,用歌舞和宰殺過的牲畜祭祀神靈是他們的重要宗教活動。3)道教的祭祀。《陸先生道門科略》和《三天內解經》都批評道門中有些

① 參見楊聯陞,《〈老君音誦誡經〉校釋——略論南北朝時代的道教清整運動》,頁17—54; Peter Nickerson, “Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China”, pp. 1—15、613—618; Peter Nickerson, trans., “The Abridged Codes of Master Lu”, in *Religions of China in Practice*, ed. Donald Lopez (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 347—359; Stephen R. Bokenkamp (with a contribution by Peter Nickerson), *Early Daoist Scriptures*, pp. 186—229.

② 參見王宗昱,《道教的“六天”說》,《道家文化研究》16(1999):22—49。

③ 《真誥》:“君曰:道有除六天之文三天正法在世。”(DZ1016, 5. 2a)

④ 參見丁培仁,《都江堰神祠與道教——兼論道教與中國傳統祭祀宗教的關係》,收入丁培仁著,《求實集——丁培仁道教學術研究論文集》(成都:巴蜀書社,2006),頁475。

⑤ DZ1205《三天內解經》,1. 7a。

⑥ 關於六朝時期江南的巫,參見 Fu-shih Lin, “Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-Nan Area during the Six Dynasties Period (3<sup>rd</sup>—6<sup>th</sup> century),” Ph. D. diss., Princeton University, 1994。



人奉道卻殺牲獻祭。上述三種宗教傳統的祭祀行為並沒有本質上的差別。《陸先生道門科略》和《三天內解經》聲稱，東漢時太上老君授天師“正一盟威之道”的主要目的就是罷除祭祀，代之以新的道法。它們用“六天”、“邪氣”、“故氣”、“三道交錯”、“邪”、“偽”等概念來指代前者，用“三天正法”、“正教”、“清約”、“真”、“真道”、“正一盟威之道”指代後者。《陸先生道門科略》和《三天內解經》宣傳的天師道法與祭祀截然不同。它罷諸“淫祀”，不使鬼神飲食，師不受錢，“清約”<sup>①</sup>治民。“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。”<sup>②</sup>疾病之人若不勝湯藥針灸，但令首謝生年以來或從年七歲以來所犯罪過，“立諸跪儀，章符救療”<sup>③</sup>。又立二十四治，置男女官祭酒，“化民受戶”<sup>④</sup>。道民皆編戶著籍，交五斗米作為命信。正月七日、七月七日、十月五日一年三會治中，核校錄籍，宣示科禁。會後還家，當宣傳和奉行所聞科戒威儀。奉道之家各設靖室，當“灑掃精肅，常若神居。唯置香爐、香燈、章案、書刀四物而已”<sup>⑤</sup>。設立以受籙受治為標誌的教階制，道民按所獲功德逐階遷受更高級別的籙或治職，不得胡亂授受。《陸先生道門科略》在反對祭祀鬼神的同時，特別提出反對占卜吉凶<sup>⑥</sup>。徐氏和陸修靜都談到在他們所處的時代，天師道教團綱紀廢弛，道民、祭酒“互奉異法”，飲酒食肉，宰殺牲畜，倒回去行“六天故事”<sup>⑦</sup>。徐氏、陸修靜之所以撰寫《三天內解經》和《陸先生道門科略》，可能正是為了向教民昭示是非，整頓墮落的教團。

① 參見施舟人，《道教的清約》，載《法國漢學》第七輯（北京：中華書局，2002），頁149—167。

② DZ1127《陸先生道門科略》，1b。

③ DZ1205《三天內解經》，1. 6b。

④ 同上。

⑤ DZ1127《陸先生道門科略》，4b。

⑥ DZ1127, 8a—b。

⑦ 見 DZ1205《三天內解經》，1. 6b—8b; DZ1127《陸先生道門科略》，2b—3a。

徐氏和陸修靜都知悉南方新出的靈寶經<sup>①</sup>，他們宣傳的正一盟威“三天正法”也吸取了靈寶經教的一些新觀念。《三天內解經》認為學道“莫先乎齋”，並暗引受古靈寶經影響的天師道經典《旨教經》（參見本章上文），以證明“齋直應是學道之首”<sup>②</sup>。這種觀念實出靈寶“新經”《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》<sup>③</sup>和《太極左仙公請問經》<sup>④</sup>。《三天內解經》將思真修齋、迴心禮謝稱為“大乘之學”，而將天師道祭酒的爭競口辭（指上章）、叩頭搏頰（指首罪）和佛教沙門道人的靜坐數氣稱為“小乘之學”。大、小乘觀念最早也是由靈寶經引入道教的（參見本書第十二章）。《陸先生道門科略》規定法服有等級。籙生著袴褶，以示受治之信，屬小道。“三洞”是上道，法服為巾褐及帔，“禮拜著褐，誦經著帔”<sup>⑤</sup>。上道之服“非小道之所預”，兩者不得亂雜。它還引“太極真人”之言說明法服須製作得法，否則會遭鬼神懲罰。《陸先生道門科略》關於法服的科條源出靈寶“新經”《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》<sup>⑥</sup>、《上清太極隱注玉經寶訣》<sup>⑦</sup>和《太極左仙公請問經》<sup>⑧</sup>。《陸先生道門科略》還引用《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》所謂祭酒（引文改作“道士”）須受老君百八十戒的說法（參見本章上文），來整飭天師道道士的各種不軌行為。

還有必要指出的是，《三天內解經》和《陸先生道門科略》反對祭祀的言論與古靈寶經的影響也不無關係。古靈寶經制立了靈寶齋法，大力提倡齋戒讀經，認為這是“正法”；同時抨擊巫師歌舞祭神的活動，認

① 關於陸修靜與靈寶經的關係，參見本書第五、九章；又參王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁243—263。徐氏在《三天內解經》中提到“靈寶出世”（DZ1205, 1. 9a）時出現的一些瑞應，可見他也瞭解靈寶經。

② DZ1205, 2. 2b。

③ 見DZ532, 1a, 22b。

④ 見《中華道藏》，第4冊，頁122。

⑤ DZ1127, 5a。

⑥ 參見DZ1138《無上秘要》43. 1b引《洞玄真一自然經訣》（該引文不見於此經的敦煌殘寫本，載《中華道藏》，第4冊，頁97—101）；《笑道論》第三十三條“道士出入儀式”（載《廣弘明集》，卷九，頁151c）引《自然經》（《自然經》係《洞玄真一自然經訣》之簡稱）。

⑦ 參見DZ425, 6a—b。

⑧ 見《太極左仙公請問經》，載《中華道藏》，第4冊，頁123。

為這是“捨真追偽”的行為<sup>①</sup>。在古靈寶經模仿佛教制立的一系列戒律中，包括禁止“殺生祠祀六天鬼神”<sup>②</sup>的規定。古靈寶經之前的各個道派（包括天師道在內）都反對殺生祭祀<sup>③</sup>，這種主張立基於貴生樂生的道教觀念，不過也不排除可能襲取了佛教禁止殺生的觀念。古靈寶經承襲了這一主張，不過也有新的發揮，就是將齋戒與祭祀對舉，有以齋戒取代祭祀的明顯傾向。我們認為，這種新觀念實際上源出佛教反對婆羅門教殺性祭祀、提倡歸依佛法和守持齋戒的主張。《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》所謂“持齋靜漠而致福，巫師歌舞而招禍”的提法與《中本起經》所載偈頌“祠祀種禍根……法齋度世仙”及其相應的故事<sup>④</sup>如出一轍，就是有力證據之一。受古靈寶經的影響，《陸先生道門科略》和《三天內解經》在批判祭祀行為的同時，直接或間接顯露出勸導天師道信徒轉向齋戒生活的深層動機。《陸先生道門科略》和《三天內解經》都首先提到祭祀行為及其產生的禍患，然後分別以“余謹請為出其疾病如左”<sup>⑤</sup>和“今撰集三天要解，以示未悟”<sup>⑥</sup>作為轉語，從不同的角度提出解決辦法。《陸先生道門科略》側重重新規範天師道信徒的行為。儘管它提到的教規中不見“齋”字，但它引用了專講靈

① 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》：“世人之惑也，而違其先人，並竟事鬼神，及殺生以求生，去生不亦遠哉？……道士持齋燒香，清淨讀經，天下之盛事也，而不欲見，見之如不見矣。聞巫師鬼語，皆傾產厚禮奉之也。持齋靜漠而致福，巫師歌舞而招禍。禍之及也，彼我魂神俱致考罰，殃對無已，往返三惡之道，其苦難脫……”（DZ344, 12b—13a）《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》：“不信至道經教，而好學巫術雜書不真之事。其會同之日，唯酒肉為先，口是心非……”（DZ532, 15a—b）“觀世為道，稀有欲齋戒轉經，尋明師受讀，請問義理，信用奉行之者。多是浮華淺薄之人，聲色在心，志無大雅，好學小乘法……遂令大道不行，正法不興，真經寢頓，精邪日滋，各稱三宮女郎，妖亂並作，百姓將捨真追偽矣。悉由師不勤學，以勸弟子學正經，學正法。正真居其心，則魔魅遠矣。”（同上，17b—18b）

② 參見 DZ457《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》，1. 5a；《太極左仙公請問經》，載《中華道藏》，第4冊，頁122。

③ 參見丁培仁，《都江堰神祠與道教——兼論道教與中國傳統祭祀宗教的關係》，頁471—474。

④ 參見（後漢）康孟詳等譯，《中本起經》（大·196，《大正新修大藏經》第4冊），卷下，頁156c—157b。

⑤ DZ1127, 2a。

⑥ DZ1205, 1. 2a。

寶齋戒威儀的靈寶新經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，還在論述法服時談到了靈寶齋的重要儀式內容——禮拜和誦經，將其看作與天師道籙生之“小道”相對的“上道”。《三天內解經》側重從教義上闡明祭祀鬼神導致疾病死亡、建齋立直可長生不死的道理。它比較了修齋與天師道的傳統儀式，認為前者是“求真於內”的大乘法門，而後者是“外念所纏”的小乘之學<sup>①</sup>。可能受古靈寶經大量援取佛教之風氣的影響，《陸先生道門科略》和《三天內解經》似乎也暗中取用佛教的說法。例如，《陸先生道門科略》反對占卜並將其與祭祀並提的言論可能本諸佛陀教化馴服精於瞻候吉凶祭祀儀禮之婆羅門的故事<sup>②</sup>，《三天內解經》嘲諷的清水道可能是以佛陀反對的印度水淨信仰為原型<sup>③</sup>。

《陸先生道門科略》和《三天內解經》反對祭祀提倡修齋的觀念與五世紀初以來天師道在古靈寶經影響下制立正一齋和正一戒的史實是相應的（參見本章上文）。這兩種教內資料也是南朝時期南方天師道受靈寶科儀影響的重要佐證。

① 同上，3a—5a。

② 參見（後秦）佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，卷一三，頁82a—88b；卷一五，頁94a—101b。

③ 參見（東晉）僧伽提婆譯，《中阿含經》（大·26，《大正新修大藏經》第1冊），卷二三，頁575a—576a；（劉宋）求那跋陀羅譯，《雜阿含經》（大·99，《大正新修大藏經》第2冊），卷三七，頁271b，卷四四，頁321a—b。

## 第十一章 北魏寇謙之 對天師道的改革與北 方天師道儀式的演變

《魏書·釋老志》記載，北魏道士寇謙之(365—448)自稱於明元帝神瑞二年(415)十月乙卯日在嵩山遇太上老君降臨，太上老君授其天師之位，並賜《雲中音誦新科之誡》二十卷，令其“清整”舊天師道，宣傳新科。八年後(423)老君玄孫李譜文來臨嵩嶽，授《錄圖真經》六十卷，令其輔佐北方太平真君(即後來的太武帝)，興建靜輪天宮。始光元年(424)寇謙之將兩部假託神授的經典進獻太武帝，武帝初亦不全信。後因漢族大臣崔浩極力舉薦，寇謙之受到武帝崇奉，兩部經典宣傳的“新科”、“新法”在全國上下得到推行。

《錄圖真經》六十卷已經亡佚，《雲中音誦新科之誡》在《道藏》中尚殘存一卷，題為《老君音誦誡經》(DZ785)<sup>①</sup>。《老君音誦誡經》是曹魏以後北方天師道唯一存留下來的教內文獻。它有力印證了《魏書·釋老志》的說法，寇謙之確曾對天師道進行大力改革和整頓。

《老君音誦誡經》假託老君的口吻批評了舊天師道存在的一些弊端，提出了相應的改革措施。主要有如下幾個方面：

(一)舊天師道許久未立“係天師之位”，諸祭酒“自署治籙符契，攻

---

<sup>①</sup> 關於《老君音誦誡經》的校釋和研究，參見楊聯陞，《〈老君音誦誡經〉校釋——略論南北朝時代的道教清整運動》。勞格文對此經中的天師道儀式做了初步的研究，參見 John Lagerwey, “The Old Lord’s Scripture for the Chanting of the Commandments”, in *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, ed. Florian C. Reiter, pp. 29–56.

(改)錯經法……鬼神萬端，惑亂百姓”<sup>①</sup>。現立嵩嶽鎮土之靈集仙宮主表奏稱揚的寇謙之為係天師，讓其治理教民，令教民統一按老君“樂章誦誡新法”行事，“偽詐”經法，一概不再承用<sup>②</sup>。

(二)舊天師道祭酒之官多是“父死子係”，但常常“子之不肖，用行顛倒，逆節縱橫，錯亂道法”。“天道無親”，從今以後“惟賢是授”<sup>③</sup>。係天師遺胤子孫惟有“在世精循治教”者可領戶化民，但“不得單稱係天師位號，當稱職號，名與諸官同等”<sup>④</sup>。

(三)天師道於漢末北遷以後仍因舊習用蜀土二十四治之號“板署治職”，但“章表文書”實皆由當地“治官真神”傳奏上達，召蜀土“土地之神”<sup>⑤</sup>無異於“天永地隔，人鬼胡越”。從今以後男女教民佩職籙者，盡改用星宿治稱號。“蜀土宅治之號，勿復承用。”<sup>⑥</sup>

(四)舊天師道祭酒常通過授署道教治籙契詐取人錢財，道民也有因求福上願而主動向祭酒行賄的。“新法”規定祭酒授署治籙“無有財帛”，民戶“眾說(跪)廚願，盡皆斷之”。只允許民戶“歲輸紙三十張、筆一管、墨一挺，以供治表揀度之功”<sup>⑦</sup>。另外，如果道民為求願而私下

① DZ785, 2a.

② 見 3a—b.

③ 見 2a—b.

④ 見 20b.

⑤ “土地之神”在《老君音誦誡經》中又稱“土地真官”(DZ785, 2a, 10b)、“土地真官之神”(4a)、“土地真神”(4b)、“土地治官真神”(19b—20a)，他們不僅承擔傳達文書的儀式職能，也監察和管理某一地域的生民，負責登記戶口、檢查功過、向上級神匯報等事務。南方天師道經典和受天師道影響的靈寶經中也有類似的土地神(參見 DZ1294《上清黃書過度儀》，3a—b, 22a; DZ352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，1. 16b; DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，3a)。根據這些經典的記載，天師道道士行儀時常會召出身中官將吏兵去關啟土地神和負責各種具體事務的地方神(如“注氣監察、考召四君、逮召諸君將吏”等)，讓他們共同將文書遞送、傳奏天曹之神。天師道的土地神明顯來自古代宗教的社神信仰(參見 Edouard Chavannes, “Le dieu du sol dans la Chine antique”, appendice au *T’ ai chan* [Paris: Éditions Ernest Leroux, 1910], pp. 437—526)，其職能較古代的社神既有承襲又有演變。感謝勞格文提醒我注意土地神的重要性，還使我認識到土地神又稱“四面真官”(參見 DZ352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，1. 16b)。他對《老君音誦誡經》中的土地神做了研究，參見 John Lagerwey, “The Old Lord’s Scripture for the Chanting of the Commandments”。

⑥ 見 DZ785, 19b—20b.

⑦ 見 2a, 6a—b.

送東西給某官祭酒，卻不送到治中，這個東西就是贓物，要立刻退回給道民。但退還時應估量此贓物值多少錢，讓道民買與之等價的廚會用具，以供將來廚會之用，這樣纔能解除他的罪惡<sup>①</sup>。

(五)舊天師道“妄傳陵身所授黃赤房中之術，授人夫妻，淫風大行，損辱道教”。老君所出誦誡“斷改黃赤，更修清異之法，與道同功”<sup>②</sup>。只有以“求生”為宗旨的房中之法“不在斷禁之列”，須夫妻共同請教“清正之師”，傳一法就足夠了<sup>③</sup>。

以上幾個方面的問題事實上在曹魏時期的《大道家令戒》和《陽平治》中已有部分反映，當時的天師道教首一心復舊，未像寇謙之一樣大膽實施改革。寇謙之之所以成為天師道的改革家，是因為他有不同於一般天師道士的社會和文化背景。他諳於儒、釋、道<sup>④</sup>，能從不同的角度看出舊天師道弊病之所在。他將儒、釋的許多東西移植到“新科”、“新法”中，大大改變了天師道的面貌。

由於資料不足，這裡只能通過《老君音誦誡經》考察佛教戒律儀軌對天師道儀式的影響。陳寅恪指出，“謙之生於姚秦之世，當時佛教一切有部之《十誦律》方始輸入，盛行於關中，不幸姚泓亡滅，兵亂之余，律師避亂南渡，其學遂不傳北地，而遠流江東，謙之當必於此時掇拾遺散，取其地僧徒不傳之新學，以清整其世傳之舊教，遂詭託神異，自稱受命為此改革之新教主也。”<sup>⑤</sup>事實上，“雲中音誦新科之誡”的題名本身就表明此經模擬了佛教的戒律儀軌。《老君音誦誡經》的經文更能有力地證明，經過寇謙之改革的天師道儀式確實深受佛教戒律儀軌的影響，幾乎已經是半佛教化了。

舊天師道以治、籙、符、契(券)作為教階法位標誌，授署治、籙、符、

① 見 7a。

② 見 2a—3a。

③ 見 19a。

④ 寇謙之出身漢族官宦世家，所造“新科”暗合儒家政治理想，所以後來與漢族權臣崔浩一拍即合。寇謙之又曾師事精通西域天文曆算和佛教的仙人成公興，先隨其修道華山，後又共同隱修嵩山。參見陳寅恪，《崔浩與寇謙之》，收入氏著，《金明館叢稿初編》，頁 107—140。

⑤ 參見陳寅恪，《崔浩與寇謙之》，頁 121。

契是舊天師道的重要儀式活動。《老君音誦誡經》將佛教的戒引入了天師道的教階制，常常將受戒和受治籙符契並舉<sup>①</sup>。《老君音誦誡經》制定了受戒儀式，謂“道官、籙生初受誡律之時，向誡經八拜，正立經前”，須作八胤樂“音誦”而受，“若不解音誦者，但直誦而已”<sup>②</sup>。音誦源於佛教的梵唄，楊聯陞先生已有論，不再贅言。《老君音誦誡經》又規定道官、籙生當認真抄寫誡經，不得“脫誤增損一字”<sup>③</sup>。它認為誦戒有奇妙的功能，稱諸男女官只要一見誦誡科律，就會心自“開悟”。不過誦誡不能隨便授受，欲受誦誡者須被考察三年，看是否與“約誡”相應<sup>④</sup>。

舊天師道常舉行請客吃飯的廚會儀式，這一傳統在《老君音誦誡經》和其他天師道經典、古靈寶經以及佛教護教著作中都有反映。《老君音誦誡經》將佛教的齋(布薩)儀與天師道的廚會結合了起來，具體表現在以下幾個方面。

(一)廚會遵循佛教齋制，以素食為主，斷絕葷辛：“廚會之上齋七日，中齋三日，下齋先宿一日。齋法素飯菜，一日食米三升，斷房室、五辛生菜，諸肉盡斷。”<sup>⑤</sup>不過不斷酒，只是有量的限制：“廚會之法，應下三盤，初小食，中酒，後飯”，但“今世人多不能下三(原作“三下”)盤，但酒為前，五升為限”<sup>⑥</sup>。限制酒量而不斷酒的作法與南方天師道是一致的(參見本書第十章)。另外，新的廚會也吸取了佛教徒過午不食的做法<sup>⑦</sup>。

(二)佛教之齋(布薩)通常採取會坐的方式，對於如何會坐有具體

① 《老君音誦誡經》中可以看到“誡”和舊的教階標誌連言的情況，如“治籙符誡”、“治籙誡”、“職治誡籙符契”、“職籙誡”，參見 John Lagerwey, “The Old Lord’s Scripture for the Chanting of the Commandments”。

② 見 DZ785, 1a。

③ 1b。

④ 見 20b。

⑤ 7b。

⑥ 8a—b。

⑦ 參見 13b。



規定(參見本書第七章)。《老君音誦誡經》中的廚會又稱“坐會”<sup>①</sup>,與《十誦律》所說的“會坐”無甚差異。《老君音誦誡經》規定:“就會時向香火八拜,使大德精進之人在坐首,作好飯盤在坐上頭,人別作盤。”<sup>②</sup>又規定:“其外官祭酒治民者,坐會時,百五十籙下坐。”<sup>③</sup>這其實是模仿佛教“會座”儀軌的上座、下座來安排座次,“大德精進”是直接取自佛教的辭彙。

(三)和《十誦律》布薩(齋)會一樣,廚會不排斥教外之人。《老君音誦誡經》云:“其參同不奉道者,請會無苦……苟能同心福願之人,參爾無苦。”<sup>④</sup>

(四)《十誦律》又有根據若干具體情況不設布薩(齋)或做變通處理的規定,廚會也是如此。《老君音誦誡經》云:“道官授署職治符籙,隨家豐儉,意欲設會,任意人數,三人以上。復能重設諸餽,和會可通。若不能者,無苦也。”<sup>⑤</sup>又云:“隨意而設,無有先科。今不限人頭數,不設亦復無苦。”<sup>⑥</sup>

(五)新的廚會不局限於吃飯,而是模仿佛教齋會,為亡人或病者懺罪解脫,為道民消災散禍。廚會期間由道官帶經籙生及主人燒香叩頭,求願上章<sup>⑦</sup>。

《老君音誦誡經》談到了天師道的傳統上章儀式。它一方面強調祭酒須熟悉“章書之法”,但另一方面又強調上章的前提是修齋。若“齋功不達”,即使章書“千萬美說”,必然“無有感徹之理”<sup>⑧</sup>。這種說法給天師道的上章和佛教的修齋搭上了關係。

《老君音誦誡經》還引入了齋日六時燒香的佛教儀式,並將佛教的

① 8a。

② 7b—8a。

③ 21a。

④ 8a。

⑤ 7b。

⑥ 13b。

⑦ 見15a—16b。

⑧ 見10a—11a。

燒香求願法與天師道的搏頰首過法結合起來<sup>①</sup>。

由上所述已可約略窺見天師道儀式在北魏前期承傳和演變的大致情況。《魏書·釋老志》記載，世祖太武帝因崔浩舉薦而“崇奉天師，顯揚新法，宣佈天下，道業大行”。又迎請在嵩山的謙之弟子四十余人至京，“起天師道場於京城之東南，重壇五層，遵其新經之制。給道士百二十人衣食，齊肅祈請，六時禮拜，月設廚會數千人”<sup>②</sup>。這一記載與《老君音誦誡經》基本相合，說明寇謙之倡行的道教儀式的確是融合佛教儀制的天師道儀式，且因皇帝支持成了國家道教儀式。

《魏書·釋老志》中還有一些有關國家道教儀式的記載，不見於《老君音誦誡經》，可略補《老君音誦誡經》記載之闕。如謂世祖從謙之之奏“建靜輪天宮”（一種受佛教轉法輪觀念影響的宗教建築<sup>③</sup>），又“親至道壇，受符籙。備法駕，旗幟盡青，以從道家之色也。自後諸帝，每即位皆如之”<sup>④</sup>。授籙是天師道的傳統儀式。北朝帝王受籙在《隋書·經籍志》（參見本書第十四章）中亦有記載，從中可以看出北方天師道一直保持官方道教的地位<sup>⑤</sup>。《魏書·釋老志》又謂孝文帝太和十五年（491）詔移京城道壇“於都南桑乾之陰，嶽山之陽，永置其所。給戶五十，以供齋祀之用，仍名為崇虛寺，可召諸州隱士，員滿九十人”，“遷洛移鄴，踵如故事。其道壇在南郊，方二步，以正月七日、七月七日、十月十五日，壇主、道士、哥人一百六人，以行拜祠之禮”<sup>⑥</sup>。

值得注意的是，北魏天師道儀式儘管融攝了佛教戒律儀軌，但並未像南方道教儀式（如東晉南朝天師道儀式和靈寶科儀）那樣大量吸收方術，尤其是沒有像靈寶科儀那樣吸收豐富的“三洞”方術，因而形

① 參見 11a—b。

② 見（北齊）魏收，《魏書》，卷一一四，頁 3052—3053。

③ 參見劉昭瑞，《說“天宮”與寇謙之的“靜輪天宮”》，《世界宗教研究》2004.3:55—63。

④ 見（北齊）魏收，《魏書》，卷一一四，頁 3053。

⑤ 不過這一點也有學者持否定意見，參見張勳燎、白彬，《中國道教考古》，頁 575—608。

⑥ 見（北齊）魏收，《魏書》，卷一一四，頁 3055。

式和風格與南方道教儀式頗不相同<sup>①</sup>。不過，因為漢魏初期天師道是南北朝時期南、北方天師道的共同來源，所以可將《老君音誦誡經》與南方天師道文獻（參見本書第十章）和其他北方天師道文獻（參見本書第三章）進行比較，追溯漢魏初期天師道的歷史及後來的演變。為便於做這樣的比較研究，在此將《老君音誦誡經》中與天師道教團制度或儀式相關的術語或概念羅列如下：

- ①誦誡科律、誡律、科誡、科律、受誡
- ②會民同友
- ③道官、籙生、祭酒、道民、種民、男女官、男女民、男官、精進祭酒、靈籙外官、諸官祭酒、中官正氣宿治祭酒、中治散氣祭酒、外官散氣祭酒、外治祭酒、中官
- ④誦經、音誦、直誦
- ⑤寫經
- ⑥太上老君、老君、[張]道陵、係天師、係天師位號、天官、土地真官、土地之神、土地治官真神
- ⑦治、籙、符、契、契令、三百六十契令、職契錄、自署治籙、授署道教治籙符契、授人職治誠籙符契、署職、受署治籙符誠、受治籙、受職籙、職治符籙、板署、中化契令、中治籙、百五十籙、中官上仙赤天七十五將軍籙
- ⑧歲輸、說(詵)願、廚願、廚具、雜願、紙、筆、墨、治表、操米束薪
- ⑨黃赤房中之術、房中
- ⑩道教、新科、正法、清教、科約、道氣、無極大道
- ⑪父死子係、惟賢是授
- ⑫治官、家宅、戶口、戶主、戶師、靖主、化領民戶、領民化
- ⑬三會日、齋日、廚會、設會、作會、求福願廚、廚具、解先亡廚、上廚、修齋、上齋、中齋、下齋、齋法、請會、坐會、小食、酒、飯、參會、備廚、

<sup>①</sup> 《老君音誦誡經》雖然也宣傳服食神藥長生成仙（參見 DZ785, 1b, 13b—14a），但認為須配合修齋奉誡等現世活動纔有效，且稱若不預先“尋諸誦誡，建功香火，齋煉功成”（14b），長生就是空言妄談。

請客

⑭燒香、香火、捻香、鑪、燒香求願法、求願收福、三上香、六時燒香、入靖、上章、文書、章書、章奏、章表奏、章表文書、章表、表章、齋功、叩頭、搏頰、悔過、首過、解先亡謫罰章、禮拜燒香

⑮二十四治、師治、靖舍、靖、靖壇、二十八宿、陰陽二十四氣、陽平山、鶴鳴[治]、雲臺治、宿治、宅治氣、正治

我們在唐以後的道教儀典中幾乎看不到寇謙之和他的《老君音誦誡經》有什麼影響<sup>①</sup>。相反，由於南方道教在北朝中後期北傳，北方道教幾乎全盤接受和採納了南方的道教儀式，《無上秘要》就是一個很好的證明（參見本書第十三章）。

<sup>①</sup> 只有較晚的道教儀典纔提到寇謙之。參見 DZ507《太上黃籙齋儀》卷五三“讀導”條、DZ1226《道門通教必用集》卷一“寇天師”條、DZ1232《道門十規》。

## 第十二章 五世紀以降 道教法次的逐步形成 與道教儀式的發展趨向

五世紀以前來源不同的各種道教傳統基本上只是各自發展，或僅在小範圍內互有交流。大約從五世紀開始，以古靈寶經為先導，道門內部產生了凝聚聯合的意識<sup>①</sup>。古靈寶經率先融合多種道教傳統，“三洞”、“三乘”、“三十六部尊經”等具有凝聚聯合意識的術語概念都是最早由古靈寶經提出的<sup>②</sup>。由於古靈寶經出世不久即“風教大行”，這些

① 這可能與佛教的刺激和影響不無關係。四、五世紀之交正是佛教傳入中國後取得卓越成就的時期，佛教徒已開始系統地整理佛經和編纂佛經目錄。參見 Ōfuchi Ninji, “The Formation of the Taoist Canon”, in *Facets of Taoism*, eds. Holmes Welch and Anna Seidel, pp. 253–268.

② 靈寶舊經《上元金籙簡文》之序文假託元始天尊說：“大洞真經，幽昇之道，所營一種，拔度七玄，福流一門。靈寶大乘，普度天人，福逮一切，生死獲恩。皇文大字，通神致靈。三洞寶經，自然天文，並是度身昇玄之法。修之者馳聘龍駕，白日登晨。奉之者身度八難，免諸苦塵，七祖生天。見之者精心信向，世生善緣。君今方當誡教三代，搜索真人，宜備天儀，教導三乘，使有心者，得成神仙。今當以靈寶金籙簡文三元威儀自然真經相授。此法高妙，不得輕傳。舊科四萬劫一出。世運既促，道須賢人。四十年，有金籙宿名合真之人，聽德二傳。自無此分，藏之中襟。不依年限，而妄與人，身形屠截，七祖受殃，風刀萬劫，世生聾盲，禍福對報，慎之戒之。”（輯自《永樂大典》殘本《靈寶三元威儀經》，參見呂鵬志：《靈寶三籙簡文輯考》）“三洞”即洞真、洞玄、洞神，在《上元金籙簡文》中分別用“大洞真經”、“靈寶”、“皇文大字”指代。“三乘”指大乘、中乘和小乘，是從佛教引入的概念，在《上元金籙簡文》中與“三洞”對應。“靈寶大乘”的說法表明“大乘”明顯指洞玄靈寶經，雖然《上元金籙簡文》未交待其他二乘所指為何，但可以推測中乘可能與洞真對應，下乘與洞神對應。其他古靈寶經中也屢見“三洞”或“三乘”，參見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁185—210。王承文詳細地論證了道典分類概念“三洞”始於古靈寶經（見同書頁159—319）。我們認同他的基本結論，

術語概念也很快在其他道派中流行開來<sup>①</sup>。“三洞”說標誌着南方三皇、上清、靈寶三大經派的聯合，大約南朝齊梁時形成的“七部”<sup>②</sup>說標誌着更大規模的聯合。

但在涉及“三洞”的一些具體問題上有不同的看法。

(一)“三洞”一詞最早見於上清經《洞真太上素靈洞元大有妙經》(DZ1314)“三洞混元內真變生官號寶名”(1a—9b)條和“太上道君守三元真一經”(10a—12a)條，指“洞天”、“洞地”、“洞淵”。此經的三洞說以及相關概念“三奇”(44b, 56a—57a)僅僅是針對上清經書所做的級別分類，還不是道典分類術語，因而其成立年代應早於古靈寶經的三洞說。可以說，《洞真太上素靈洞元大有妙經》的三洞說是古靈寶經之三洞分類法的萌芽或預兆，後者可能是前者從上清經系內部向外擴展而形成的。當然，正如賀碧來所論證的，《道藏》本《洞真太上素靈洞元大有妙經》各部分的編撰年代是不同的，有些部分從內容來看應出於古靈寶經之後。如“太上三九素語內祝訣”條說：“太上曰：凡學當從下上，案次而修，不得越略，虧天科條。經有三品，道有三真。三皇內文，天文大字，九天之籙，黃白之道，亦得控轡玄霄，遊盤五嶽，故為下品之第；靈寶洞玄，亦元始俱生，淵泉深奧，妙趣洞源，齋淨芳蘭，五稱映玄，拔度七祖，解釋罪根，亦致真人下降，飛騰太清，中品之妙，下方地仙；上清道經，太丹隱書，凡三百寶名，玉訣九千，此上真之首目，玉帝之內篇，得者名參玉簡，錄字青宮，白日昇晨，上造帝堂。上品之訣，秘在九天之上，大有之宮。夫學當從下品，造於上清也。”(44a—b)這裡引錄的文字內容明顯受古靈寶經之“三洞”或“三乘”說的影響，且“洞玄”一詞是古靈寶經最早用來專指靈寶經的術語，故可證其晚於古靈寶經。但不能因為此經的部分文字內容晚於古靈寶經而斷定整部經典及其“三洞”說也是如此。參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, pp. 75—85; tome II, pp. 285—299。

(二)《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》所謂“上清金書三洞寶經紫文丹章五帝赤書靈寶洞玄五篇真文”(DZ352, 2. 29a)的說法並不證明“三洞寶經”單指“靈寶赤書五篇真文”，這裡的“三洞寶經”是修飾語，表示“靈寶赤書五篇真文”是“三洞寶經”之一。

(三)王承文贊同道典分類概念“三洞”肇始於古靈寶經，但強調它有更早的哲學和神學思想淵源。可能受小林正美的影響(參見小林正美,《六朝道教史研究》，頁222—224)，他認為“三洞”一詞應首先溯源於《三皇經》的三洞尊神說。《無上秘要》卷六“帝王品”徵引的《三皇經》將三皇(天寶君、靈寶君、神寶君)稱為“三洞之尊神，大有之祖氣”，小林正美和王承文都認為古靈寶經《洞玄靈寶自然九天生神章》開首的《三寶大有金書》直接繼承了《三皇經》的說法。不過，此《三皇經》的年代並不像兩人斷言的那樣形成於東晉後期。其中提到“天皇受大有敕玄妙圖書皇文十四篇”，在我們看來，“大有”“十四篇”正相當於DZ803《太上洞神三皇儀》所載“大有籙圖經目”著錄的十四卷洞神經(也稱三皇經)。根據大淵忍爾對洞神經系的精密考證，十四卷洞神經是遲至南北朝末纔形成的(參見大淵忍爾,《三皇文より洞神經へ》，頁272, 286)。所以，此《三皇經》不可能是南朝以前編撰的經典。與小林正美和王承文的看法恰恰相反，我們認為此《三皇經》較《九天生神章》的《三寶大有金書》晚出，它在講(接下頁)

① 如上清經派的《太真科》(參大淵忍爾,《太真科とその周邊》，頁490—491)；天師道的《三天內解經》、《陸先生道門科略》(參本書第十章)。

② 即原有的“三洞”加上“四輔”——太玄、太平、太清、正一。述三皇時援引和

南方道教在聯合的過程中並沒有發生兼併現象，只是形成了地位級別之分。幾個主要的道教傳統一方面相對獨立，都保留了各自的身份，另一方面又被納入了由低到高依序晉昇的修道“法次”<sup>①</sup>系統。

道教法次形成的原因一方面可能與古靈寶經從佛教引入的判教說（如“三乘”、“大乘”、“小乘”等）有關，另一方面則可能與道教固有的階次有關。某些道派原本就有階次，可能是道派之間形成“法次”的前奏。天師道教徒依次受不同等級的籙，以表示其法位或教職的高低（參見本書第十章）。上清經派從各種角度談到過修道階次。《上清太上八素真經》稱“真中有高卑，玄中有階次”<sup>②</sup>。此經從高到低列出四階法位，分別是“上真之道”、“太上之道”、“中真之道”、“下真之道”<sup>③</sup>。此

借用了《三寶大有金書》的三洞之說。

（四）王承文在探討“三洞”說的淵源和形成時，也像小林正美一樣論及《太上洞淵神咒經》中的“三洞經”、“三洞經法”。儘管《太上洞淵神咒經》中的“三洞”一詞可能取自古靈寶經，但並沒有道典分類的含義（參見本書第八章），二者似不能混淆。

（五）王承文直接否認古靈寶經的“三洞”、“三乘”有等級之分，並未注意靈寶“舊經”和“新經”中的“三洞”概念並不完全一致。如上引靈寶舊經《上元金籙簡文》明顯給“三洞”確立了等級，以“靈寶大乘”為最高。新經仍視靈寶經為大乘（如《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》稱“靈寶經是道家之真經，大乘之玄宗”，DZ532, 12b），不過又籠統地將三洞經都當作大乘教法（如《太極左仙公請問經》卷下稱“宗三洞玄經，謂之大乘之士”，見《中華道藏》，第4冊，頁123）。古靈寶經區分的大、小乘事實上包含在“三乘”說之中。按古靈寶經的說法，大乘的宗旨是“普度天人”，小乘的宗旨是“唯欲度身，不念度人”（敦煌本《仙人請問本行因緣聖難經》，載《中華道藏》，第4冊，頁127）。古靈寶經明顯推崇大乘，貶抑小乘。大、小乘是古靈寶經從佛教引進的概念，具有明顯的判教意味。參見大淵忍爾，《靈寶經的基礎的研究》，頁186—196。

“三十六部尊經”是與“三洞”密切相關的一個概念。“三洞”經之下各分十二類（本文、神符、玉訣、靈圖、譜錄、戒律、威儀、方法、眾術、記傳、讚頌、表奏），合為三十六部尊經。丁培仁最早指出十二類當出於古靈寶經，理由是《無上秘要》卷三七“禮三寶法”引用《金籙經》（按即靈寶舊經《上元金籙簡文》），其中提到“至心稽首三十六部尊經”。參見丁培仁，《道書分類法之我見》，《宗教學研究》1999.3：20—25。並參王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁257—263。

① “法次”一詞見DZ1125《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷四“法次儀”條。又稱“法位”，見DZ528《太上洞玄靈寶授度儀》，43b。

② DZ426, 9a。

③ 見DZ426, 4a—5a。

四階分別對應於“玉清”、“上清”、“太清”、“太極”，再往下還有相當於九宮飛仙的級別<sup>①</sup>。《上清太上八素真經》指出各階所奉經典不同，所獲天上職位、侍從及車駕也有差別。《真誥》(DZ1016)甚而將修道階次擴展至地下世界，此書記載的不少死者都按生前修行的程度獲受相應階位的職稱<sup>②</sup>。靈寶經派也分階次，受靈寶法要按初盟、中盟、大盟的順序進行。初盟受智慧閉塞六情戒、破靈寶自然券，中盟受靈寶經，大盟受“真文二籙”和策杖<sup>③</sup>。

道派法次系統是逐漸形成的。最初是古靈寶經以“三洞”、“三乘”擬配洞真、洞玄、洞神，且以洞玄靈寶為地位最高的大乘。隨後是南朝上清經(如 DZ1314《洞真太上素靈洞元大有妙經》、DZ1340《洞真太上倉元上錄》、DZ1352《洞真太上太霄琅書》)調整改變了“三洞”之間的等級次序，以洞真為最高，洞玄次之，洞神再次之<sup>④</sup>。南朝上清經規定的“三洞”等次被普遍接受。綜括“三洞”的劉宋道教宗師陸修靜在《太上洞玄靈寶授度儀》中稱“時有單受洞玄而施用上法(指洞真)”<sup>⑤</sup>，表明他已接受上清經的“三洞”等級說。儘管天師道在不同程度上影響過東晉南朝的幾個主要道派，但在南方道教法次系統中它一直屈居最低位置<sup>⑥</sup>。天師道處於低位的原因一方面可能是以“三洞”為代表的南方本土新道教有超越北來天師道的意圖，另一方面則可能是天師道從五世紀以來本身也心悅誠服地接受了三洞經教(參見本書第十章)，甘居

① 見 DZ426, 5a—b。DZ438《太上飛行九晨玉經》僅取前三階。

② 參見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome II, p. 168.

③ 參見呂鵬志,《早期靈寶傳授儀——陸修靜(406—477)〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》。

④ 參見王承文,《敦煌古靈寶經與晉唐道教》,頁 185—210。

⑤ DZ528, 2a。

⑥ 《真誥》認為天師“黃赤之道”是“得生之下術”，不是“上道”(DZ1016, 2. 1b)。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》規定只有“好見齋法”的黃赤太一祭酒可以參與靈寶齋，但不得與其他人“同床而坐”(DZ532, 20b)。DZ335《太上洞淵神咒經》稱受“黃赤之道”只是“小小道士”(參見本書第八章)。陶弘景在《登真隱訣》注中稱魏夫人從天師受口訣只能是她從前擔任正一祭酒職位時的事情，因為魏夫人獲得上清真人之位後，正一真人張天師的法位級別低於魏夫人，“輕位不得教高真”(DZ421, 3. 5b)。這種說法似與《南嶽魏夫人傳》所記不合，反映了陶弘景貶低正一的偏見。



其下。與天師道有密切關係的五千文《道德經》經過古靈寶經的高度宣揚以後<sup>①</sup>，至遲在南朝後期也進入道教法次系統，其地位在正一天師道之上，洞神三皇之下。陶弘景在《周氏冥通記》中稱，通冥弟子周子良十二歲時從其受“仙靈籙、《老子》五千文、西嶽公禁虎豹符”<sup>②</sup>。仙靈籙屬正一法位標誌，西嶽公禁虎豹符是洞神三皇法位標誌<sup>③</sup>，《老子》五千文處兩者之間，所代表的法位級別顯然比前者高，比後者低。宣揚“三洞”的《太上洞淵神咒經》(DZ335)自視比“黃赤之道”高級(參見本書第八章)，但在南朝影響不大，《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》(DZ1125)可以證明它遲至七世紀初纔進入道教法次系統，級別在正一和《老子》之間。南北朝後期間世的《太上靈寶昇玄內教經》推出了與“靈寶外教”相應的“昇玄內教”<sup>④</sup>，此經在七世紀初和《太上洞淵神咒經》一起列入了《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》的法次系統，級別在洞神和洞玄之間。

如上所述，在南朝前期至少出現了四種法位(洞真、洞玄、洞神和正一)<sup>⑤</sup>，至遲在南朝後期又增加了五千文《道德經》法位，至隋或唐初又添入洞淵法位和昇玄法位。七世紀道書《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷四所載“法次儀”是最早全面系統記載各階法位的資料，不過大多數法位可能在南北朝就已出現。從低到高修奉證得這些法位是道教諸派聯合的主要表現之一。南朝還出現了別的一些法次系統，如《太真科》規定“盟威為下科，太清為中科，上清、道德為上科”<sup>⑥</sup>，但這不過是上清一家之言，並未得到普遍承認。另外，雖然大多數學者都同意作為道書分類標誌和道教聯合標誌的“四輔”大致是在南朝中後期

① 參見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁266—279。

② DZ302, 1. 2a.

③ 參見《陶公傳授儀》(敦煌寫本)，載《中華道藏》，第4冊，頁521，並參本書第五章。

④ 見《中華道藏》，第5冊，頁84。

⑤ 陸修靜《洞玄靈寶五感文》(DZ1278)、《太上洞玄靈寶授度儀》(DZ528)、《陸先生道門科略》(DZ1127)可證。

⑥ DZ1128《道門經法相承次序》2. 23a 引，參見大淵忍爾，《太真科とその周邊》，頁491。

形成的<sup>①</sup>，不過四輔中的“太平”、“太清”從來沒有進入道教法次系統，也與下面我們馬上談到的儀式級別沒有關係。

道教法次的出現對南北朝以降的道教儀式產生了一定程度的影響。法次意謂每一個道士都可以從最低的一階修起，逐漸往上晉昇，若有可能會證得最高的上清法位。道士證得的法位若有不同，則所受法職、道經、戒律和符籙券契就有級別之差，在教團儀式活動中的先後座次會有嚴格區別<sup>②</sup>。不僅如此，所行道教儀式也有差異。從古靈寶經開始道教儀式進一步又按法位區分，逐漸形成了與道派法次相應的道教儀式級別，從低到高依次是正一科儀、五千文（太玄）科儀、三皇（或洞神）科儀、靈寶（或洞玄）科儀、上清（或洞真）科儀，後來又在這個序列中加入了洞淵神咒科儀和昇玄科儀。

靈寶“新經”《上清太極隱注玉經寶訣》所載同一種儀式按所涉經典的法次分別敘述。述授經法，包括授道德經法、授大洞真經法、授太上靈寶洞玄經法、授太上三皇天文法、傳授上清品經符法五條口訣<sup>③</sup>；述開經蘊法，包括開道德經蘊法、開洞真經蘊法、開洞玄經蘊法、開三皇天文蘊法四條口訣<sup>④</sup>；述讀經法，包括讀道德經法、讀洞真經法、讀洞玄經法三條口訣<sup>⑤</sup>和其他讀經法。各條口訣所述同類儀式因經典所屬法位不同而略有差異，這些口訣共涉及洞真、洞玄、三皇、道德經四種法位的儀式。靈寶“新經”《太極左仙公請問經》至少區分了三種級別的齋儀：大乘之士學的靈寶齋功德最重，天師所出旨教齋次之，太乙齋比靈寶齋差得更遠，屬“教初學小乘之階級”<sup>⑥</sup>。陸修靜《洞玄靈寶五感

① 參見 ōfuchi Ninji, “The Formation of the Taoist Canon”, in *Facets of Taoism*, eds. Holmes Welch and Anna Seidel, pp. 253–268; 黎志添,《南朝天師道〈正一法文經〉初探》,頁162—180;王承文,《南朝天師道“七部經書”分類體制考釋》,《文史》2008.1:83—117。

② 如《要修科儀戒律鈔》引《昇玄經》（即《太上靈寶昇玄內教經》）云：“齋會行道時，諸正一道士不得與上清大洞法師共同席坐，上清大洞法師不得與五篇靈寶法師共同席坐，及傳服飾衣物，靈寶五篇法師復不得與昇玄內教法師共同席坐。”（DZ463, 9. 8b—9a）。

③ 見 DZ425, 2a—3b。

④ 見 DZ425, 4a—5a。

⑤ 見 DZ425, 5a—b。

⑥ 見《中華道藏》，第4冊，卷下，頁123。

文》(DZ1278)所列“眾齋法”包括四種法位的齋儀——洞真齋(有二法)、洞玄靈寶齋(六種)、洞神三皇齋、正一齋(包括太一齋、指教齋和三元塗炭齋),各法位齋儀在功能和做法上都有若干區別。北周道教類書《無上秘要》(DZ1138)卷三七至四〇所載儀式分別為不同法位的傳授儀,卷四八至五七所載儀式為不同法位的齋儀(參見本書第十三章),明顯承襲了南方道教法次系統。隋或唐初《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》(DZ1125)卷四“法次儀”列出各階法位弟子應受的經、戒、籙或科儀書等物件,從中可以看出正一法位、道德法位、靈寶法位、上清法位都有相應的朝儀,正一法位、靈寶法位、上清法位有相應的齋儀,靈寶法位和上清法位有相應的傳授儀。《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》所見按法位區分的儀式應當早於此書的編撰時代,大致出於南北朝至隋唐之間。五世紀以來編撰的科儀書大都記載某一法位的儀式,這也是道教儀式按法次區分的反映。如南朝儀典《正一法文太上外籙儀》(DZ1243)屬正一法位傳授儀,《元辰章醮立成曆》(DZ1288)屬正一法位醮儀(與上章結合的醮儀),《陶公傳授儀》屬洞神三皇法位傳授儀,《太上洞玄靈寶授度儀》(DZ528)、《太上洞玄靈寶二部傳授儀》(DZ1295)、《洞玄度靈寶自然券儀》(DZ522)屬靈寶法位傳授儀,《洞真太上八素真經登壇符札妙訣》(DZ1324)、《上清金真玉皇上元九天真靈三百六十五部元錄》(DZ1388)、《上清洞天三五金剛玄籙儀經》(DZ1390)屬上清法位傳授儀。

自五世紀以降,靈寶科儀中的靈寶齋成了最有影響的道教儀式典範。不僅各個道派或經派都模仿靈寶齋制立相應法位的齋儀(如天師道模仿靈寶齋制立正一齋),而且各個法位的各種儀式類型(主要是齋儀、傳授儀、章儀、醮儀、朝儀)都效法或模擬靈寶齋程序和儀規。

如前所論,天師道創立的三種正一齋(太一齋、旨教齋、塗炭齋)都模擬效法靈寶齋(參見本書第十章)。正一法位章醮儀典《元辰章醮立

成曆》的節次五方咒<sup>①</sup>出“靈寶自然五篇衛靈神咒”<sup>②</sup>，出戶咒<sup>③</sup>出靈寶“舊經”《上元金錄簡文》（參見本書第七章）。

大約南朝中後期間世的《洞真太上八道命籍經》<sup>④</sup>載有上清法位的“的謝齋法”<sup>⑤</sup>，此齋法也模擬靈寶齋，分宿啟、正齋和言功三個階段<sup>⑥</sup>。行道過程中，於“食後上經講”，像靈寶齋一樣模仿佛教“上高座誦經講義”<sup>⑦</sup>。上清科範匯編《太真科》包括大量修齋儀規（如三時或六時行道、三時講經或誦經、日中一食、長齋菜食、齋官及從齋者、齋中懺謝、禮三十二天、齋中奏章、齋時燃燈、宿啟、香湯沐浴、宣示科戒、年六月齋、月十日齋、飯賢、言功、齋時行坐以尊卑排次），所言與靈寶齋和仿效靈寶齋的其他齋法（如天師道旨教齋）並無二致，惟有些內容講得更細，實可互相參證。且引錄如下：

△長齋六時，隨力所堪。大法常修習經講，吉日集齋。皆可三時行道，拔度先亡，救濟危疾，解罪度厄。悉六時行道，三時上經。講者兩時，夜可覆講，亦可誦經也。

△齋者齊也，潔也，靜（淨）也。不必六時行道，三時講經，晝

① DZ1288, 5a—6b。

② 見 DZ330《太上洞玄靈寶真文要解上經》，5b—7a。

③ DZ1288, 21b。

④ DZ1364《上清洞真智慧觀身大戒文》明顯受古靈寶經的影響，序文中的頌（他書稱為“智慧頌”）又為劉宋陸修靜《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》和徐氏《三天內解經》引用（分別見 DZ524, 7b; DZ1205, 2. 2a），其成書年代應在古靈寶經問世之後的劉宋時期（參見大淵忍爾，《靈寶經的基礎的研究》，頁 181—186；呂鵬志，《天師道旨教齋考》）。DZ1328《洞真太上八道命籍經》提到“誦智慧三首”（5a），又提到“誦觀身大戒”（5a），還引用了《上清洞真智慧觀身大戒文》中的“明燈頌三首”（9b），均可證《洞真太上八道命籍經》的成書年代晚於《上清洞真智慧觀身大戒文》。又，《洞真太上八道命籍經》提到六朝三級行政區劃用語“州、郡、縣”（5a），不可能是隋唐之作。故可推定《洞真太上八道命籍經》大致是在南朝中後期撰成的。

⑤ DZ1328, 2a。

⑥ 《洞真太上八道命籍經》卷下所載的“的謝齋法”的宿啟階段見 2. 2b19—10a1, 2. 5a 謂“明晨行道，續復上聞”，又行道階段出官辭的小字注稱“辭同宿啟”（2. 13a），均可證其為宿啟；正齋階段見 2. 10a1—32b17, 2. 10a 謂“明旦丑時，同起清嚴”云云，行道階段出官辭提到“登齋誦經，行道存師”（2. 13a），均可證其為行道；言功階段見 2. 32b17—34a4, 2. 32b 謂“都竟言功”，32b—34a 模仿靈寶三元齋之言功辭（參見本書第十章），均可證其為言功。

⑦ DZ1328, 30a。

夜存神，懺悔請福，乾燥玄靈，更失其一。能得一者，必由攝三。能攝身者，端拱不擾；能攝口者，默識密明；能攝心者，神與道合。如斯為主，成聖真仙。未全此者，攝身朝禮，離殺盜淫也。攝口誦經，免妄言、綺語、兩舌、罵詈。攝心存神，脫貪恚癡。十惡既去，十善自來，與道合真。不能爾者，勿妄為師，強主治化，利養是規也。

△道士男女，能日中一食，不參穢惡，隨月清齋，晝夜勤心，燒香禮謝，拔度蜉蝣，不害一切。願念國主日昌，輔臣忠貞，恩溢八方，化被四海，散財贍之，道德興隆。

△學道樂生，好法修術，長齋菜食，得道乃休。此第一業也。次齋千日、百日、月日，節食、粗食、服氣、服藥、胎<sup>①</sup>食，隨堪密行。其間他事公私之急，皆聽暫解，事竟續之。心形無怠，克成真仙。空名苟修，怠慢增考。

△凡為人告齋，皆三時下息。苦（當作“若”）救急謝罪，消災請福，皆晝夜誦詠祝願，不得臥息。若積日疲困，分時下息，讀經說戒，晝夜不輟。行道齊同，不得虧闕。若齋官病，則啟告眾，則退出齋堂。齋所嚴肅，不得養病。養病別房，勿喧齋所。若幸堪在齋，登堂整肅，不得低睡。密相督勵，不須行罰。行罰參差，乖祈感之至。平常修習，用黜罰之科，使內外齊同，令改昏見曉。師不得濫罰弟子。弟子受罰，不得有辭。所罰必謬，許有薄訴，達心而已，不得苦言。苦言怨已，師與弟子同，五行（當作“刑”）論。若三時行道，當中後下息，至晡時。夜半下息，至雞鳴。餘皆上講誦經。若六時行道，當中後下息，至晡時。黃昏後下息，至人定。夜半後下息，至雞鳴。三時下息，余時皆上講誦經，使心目同注，意念玄虛，舉動施為，每依儀典。若擊鼓鳴鍾，招仙集聖，法鼓有二，一則叩齒，二則金鐘玉磬。

△篤病救命名為義齋。三日夜，齋德一人為齋主，五人為從

① “胎”原作“飴”，據敦煌道經引《太真科》改。參見大淵忍爾，《太真科とその周邊》，頁499。

官。精誠好樂，籙生亦可從齋。非好樂進德，不得從齋也。

△救解父母師君同道大災病厄，齋官露壇，大謝欄格，散髮泥額，禮三十二天。齋中奏子午章，苦到必感。（依《旨教》塗炭齋法也。）齋悉門中然七燈，祖延光明。又五燈，井、竈、門、閣各一，致聰明福也。

△不及宿啟，不得入齋。今時之人，明朝尚闕行道，今夜宿啟，豈為存懷。或貪求外緣，或房中睡臥，分簡受職，即有闕如，明日行香，乃生推注。常由法師夜不宣告，臨事沸亂喧爭。

△作齋之家，請清廉道士，患無多耳。請人不限於數。令不篤信者聞之，生於歸敬。自積福德，非齋不濟。

△齋官宿到，悉香湯沐浴，畢，俱入法堂，宣示科戒。威儀庠序有違，一刑律論。

△不從法師，各私用意，二刑論。

△齋官具受宣告，不得與外人交言。二刑論。

△齋日清靜，存神念道，標門斷客，內外禁隔。

△凡一年正月、三月、五月、七月、九月、十一月，此六月應齋。又一月之中，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，此十日名曰十直齋。皆天神下降，精修得福也。

△家有疾厄，公私設廚，名曰飯賢。可請清賢道士上中下十人、二十四人、三十人、五十人、百人，不可不滿十人，不足為福。賢者廉潔，亦能不食，食亦不多，服餌漿藥，不須厚饌，是世人所重，獻之，崇有道耳。此時應須立壇。先三日清齋，後三日言功……食以飽為度，味以適為期。供食一如齋食，不得葷穢。犯者五刑論。客月以經三請，不可條名。貪腴之客，不可數啖天廚。其科中委細，十以上紙。

△若就齋戒儀軌，大德之人應當前行前坐，約語徒眾，必使齊整，勿使主人有所嫌鄙。或各爭異論，無有畏忌，非唯道俗賢善同惡，亦乃十方大聖冥鑒。為罪招殃，各自己受。

△齋堂之前、經台之上，皆懸金鐘玉磬。鐘磬依時鳴。行道

上講，悉先叩擊。非唯警戒人眾，亦乃感動群靈。神人相關，同時集會，弘道濟物，盛德交歸。<sup>①</sup>

南朝以降出現了一些新的靈寶齋儀典籍（包括陸修靜撰寫的齋儀書），它們記載的齋儀基本上一致沿襲古靈寶經倡行的靈寶齋，惟略有增修而已。如出現了新的靈寶自然齋儀典，現尚存敦煌殘寫本若干件<sup>②</sup>。這些殘寫本可能抄自並不相同的儀典，它們部分保存了新靈寶自然齋三個階段的文字內容。如 P. 3282、S. 6841 + BD15636 + P. 2455<sup>③</sup> 尚存宿啟和行道階段的節次名目，北大 D171、BD15420、P. 3484 存留了自然齋言功階段的部分節次<sup>④</sup>。南朝隋唐時期還出現了其他靈寶齋儀典，如《靈寶半景齋儀》（DZ517）、《洞玄靈寶八節齋宿啟儀》（DZ1296）、《洞玄靈寶六齋十直聖紀經》（DZ1200）、《太上靈寶玉匱明真齋懺方儀》（DZ519）、《太上靈寶玉匱明真大齋懺方儀》（DZ520）、《太上靈寶玉匱明真大齋言功儀》（DZ521）等。大約七世紀初問世的《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》（DZ370）<sup>⑤</sup> 假託元始天尊演說中元齋法，這種模擬佛教孟蘭盆的齋法實際上是由古靈寶經創

① 參見大淵忍爾，《太真科とその周邊》，頁 473—505。

② 參見王卡，《敦煌道教文獻研究》，頁 112—115；周西波，《敦煌寫本〈靈寶自然齋儀〉考論》，《敦煌學》24（2003）：29—46。

③ 即敦煌寫本《洞玄靈寶自然齋戒威儀經》，參見本書第七章。

④ 北大 D171 明確提到“建齋日夜六時行道訖，依法言功”，表明講的是言功階段。王卡擬名為《靈寶自然齋行道儀》，誤將北大 D171 歸諸行道階段。又北大 D171 提到六朝三級行政區劃用語“州郡縣”，又提到始見於古靈寶經的齋儀用語（“六時行道”、“靈寶洞玄自然齋直”等），蓋屬南朝道教儀典。我們推測它很可能抄自《上元金籙簡文》的南朝改編本，所以曾據以擬補《上元金籙簡文》言功階段的文字內容。參見呂鴻志，《靈寶三籙簡文輯考》，並參本書第七章。敦煌殘寫本 P. 2436 和《道藏》本《洞玄靈寶自然齋儀》（DZ523）可能是唐代出現的靈寶自然齋儀典。P. 2436 記載的是自然齋宿啟階段的說戒、唱願禮、復爐咒、遊誦法等節次，其中遊誦法不見於現存的唐前道教齋儀典籍。《洞玄靈寶自然齋儀》記載的是自然齋行道階段的節次，依序為：各禮師存念如法；次鳴法鼓二十四通；次發爐；各稱名位；次讀詞；次禮十方懺；次四聖方懺；次左迴，向西平立，思九色圓像，命魔密呪；次步虛旋繞；次三啟；次三禮；次重稱名位；次十二願；次復爐；次出堂。其中三啟、三禮節次雖已見於《上元金籙簡文》（參見本書第七章），但其名稱不見於唐前齋儀典籍。《洞玄靈寶自然齋儀》所載儀式節次及其名目與《太上黃籙齋儀》等唐代道教齋儀典籍頗為相近。

⑤ 關於此經的年代和作者，參見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, p. 251。



立的三元齋改造而來。

五世紀前期問世的民間道經《太上洞淵神咒經》(DZ335)已採用靈寶齋法(參見本書第八章),唐末杜光庭刪定的洞淵法位齋儀儀典《太上洞淵三昧神咒齋懺謝儀》(DZ525)、《太上洞淵三昧神咒齋清旦行道儀》(DZ526)、《太上洞淵三昧神咒齋十方懺儀》(DZ527)明顯模擬靈寶齋儀程序。

因為陸修靜編撰的《太上洞玄靈寶授度儀》部分借鑒了靈寶齋儀程序及其節次(參見本書第九章),所以模仿《太上洞玄靈寶授度儀》的正一授籙儀典S.203、上清傳授儀典《洞真太上八素真經登壇符札妙訣》(DZ1324)和靈寶傳授儀典《太上洞玄靈寶二部傳授儀》(DZ1295)、《洞玄度靈寶自然券儀》(DZ522)也間接採納了靈寶齋儀程序及其節次對應結構。

大約南朝末問世的《傳授經戒儀注訣》<sup>①</sup>和《老君存思圖十八篇》<sup>②</sup>是太玄部道德法位的兩部儀典,它們記載的儀式和儀規與靈寶齋多有相似之處。《傳授經戒儀注訣》規定傳授須與齋儀結合,不過它所說的齋法不僅包括“清虛簡素”的齋法,還包括若干人參加的齋法。“傳授齋法第二”條說:“當延請師之朋友門徒、眷屬男女,多少隨所能供,多乃至無數,法限三十八人,少不可減六人。六人為通,齋官備足,一人

① 大淵忍爾認為《傳授經戒儀注訣》出於南北朝末(參見大淵忍爾,《道教とその經典——道教史の研究 其の二》,頁72,注6)。The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang 將此經的年代斷於唐(p. 495),實有不妥。此經所載表文明確提到六朝三級行政區劃“州、郡、縣”(DZ1238,16b),可證。此經“序次經法第一”條列有太玄部經目:太玄部卷第一,老君大字本道經上;太玄部卷第二,老君大字本德經下;太玄部卷第三,老君道經上道經下河上公章句;太玄部卷第四,老君德經上德經下河上公章句;太玄部卷第五,老君道經上想爾訓;太玄部卷第六,老君德經下想爾訓;太玄部卷第七,老君思神圖注訣;太玄部卷第八,老君傳授經戒儀注訣;太玄部卷第九,老君自然朝儀注訣;太玄部卷第十,老君自然齋儀。最後四卷講儀式,《道藏》本《傳授經戒儀注訣》就是太玄部卷第八,《道藏》本《太上老君大存思圖注訣》(DZ875)及其異本《老君存思圖十八篇》(詳後)則是太玄部卷七,蓋與《傳授經戒儀注訣》同出於隋唐以前。經目著錄的《老君自然朝儀》和《老君自然齋儀》已經亡佚,經題中的“自然”二字顯示它們可能受靈寶六齋之一自然齋(參見本書第七、九章)的影響。

② 見《雲笈七籤》卷四三“存思部·老君存思圖十八篇”。《道藏》本《太上老君大存思圖注訣》僅存後十篇,文字與《雲笈七籤》所錄大體相近而略有出入。《雲笈七籤》所錄十八篇存思法皆省去了存思圖,《道藏》本各篇皆有圖,可以相互配補。



為師，五人為保。”<sup>①</sup>“請師保法第三”條說：“所請之人，次第如左：第一曰三師，以三人為之。其一人為正師，一人為監度師，一人為證盟師。第二曰五保，以五人為都講。第三曰六明，以六人為監齋。第四曰七證，以七人為侍經。第五曰八度，以八人為侍香。第六曰九成，以九人為侍燈。”注云：“右六品三十八人，不能備者，多少隨緣。”<sup>②</sup>《傳授經戒儀注訣》提到的與齋者及其人數明顯由古靈寶經《上元金籙簡文》規定的六職齋官（參見本書第七章）改造而來。“辦信物法第七”條注引太極真人之言：“《五千文》，仙人傳授之科，素與靈寶同限。高才至士好諷誦求自然飛仙之道者，具法信紋繒五十尺，與靈寶一時於名山齋受。”<sup>③</sup>所引文字出自靈寶新經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》<sup>④</sup>。“詣師投辭法第十”條說：

齋日或少或多，三時六時，隨人所辦。初集之夕，依法投辭，書治禮拜，具在自然儀中。辭之消息，增損隨時，准擬舊文，古本如左。（此本是四皓所傳，與自然訣所載不同，樂先生用之，宜與自然訣相參取衷。）三洞法師某嶽先生，某治某氣某道士，如干錄生，某州郡縣鄉里，奉道男女民生弟子，臣妾小兆姓名，如干歲，某歲生某月某日時建生，今住居某州郡縣鄉里，某官第府廨館舍山鎮中，歸命死罪乞道辭：積善之因，世崇玄化，得見三寶，踊躍歡欣，不揆下愚，遠慕上學。竊聞《道德五千文》淵奧遐邇，仰希稟受，以遂至心。謹依法齋信，清齋奉辭，伏願法師賜垂成就。謹辭，詣太上高玄大法師某先生門下。

太歲某某月日時，於某州郡縣鄉里山奉辭。<sup>⑤</sup>

這裡提到修齋時日，所謂“三時六時”完全襲用《上元金籙簡文》的三時或六時行道（見 A32）。道德法位儀式所用投辭文也借鑒靈寶自

① DZ1238, 6a.

② 同上, 6b—7a.

③ 同上, 9b.

④ DZ532, 13a—b。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》作“五千尺”，不合情理。當據《傳授經戒儀注訣》所引改為“五十尺”。

⑤ DZ1238, 12a—13a.

然齋儀，所謂“自然儀”或“自然訣”蓋指《上元金籙簡文》所載靈寶自然齋儀（又參下引“齋儀增損法第十一”條）。“齋竟奏表法第十二”條所載儀式其實是模擬《上元金籙簡文》中的齋末言功拜上口章（見 A42）。由“表本法第十三”條所載表文可知，齋竟所奏表文其實是章的一種變體。《老君存思圖十八篇》序稱“修身濟物，要在存思”，它記載的十八種存思法大都借鑒靈寶科儀，特別是與靈寶齋中的存思儀節非常相近。且節錄各篇原文於下（後十篇據《道藏》本補存思圖）：

### 存道寶第一

……存思之時，皆應臨目，常見太上在高座上，老子在左，元君在右；又見經在西方，師在東面；次見十天光儀、侍衛文武、伎樂各從方來，朝禮太上。先存見齋堂為太玄都玉京山七寶城官臺寶蓋師子之座，座上蓮花以為茵籍，牀前師子蹲踞相向，香官伎樂參然羅列。

### 存經寶第二

見道寶竟，仍存玄臺之裏，在於太上之西，有七寶莊嚴，光明帳座，座上有玉案，案有寶經。絳綃之巾，火鈴之室，宛籍緼函，鎮履經上。玉童玉女，侍衛香燈。三十六部，道德為宗。太玄侍官，其形如左。

### 存師寶第三

見經寶竟，仍存玄臺之裏，在於太上之東，有七寶莊嚴，明光帳座，座上有玄中大法師，即是高上老君，妙相不可具圖，應感變化無定。無定之定，定在心得；心得有由，由階漸悟；悟發之初，先觀玉貌。素髮玄冠，黃裳皂帔。凭几振拂，為物祛塵。凝神釋滯，以正治邪。仙真侍側，左右肅然，人天相交，其形如左。

### 存十方天尊第四

見三尊竟，仍存十方天尊，相隨以次，同詣玄臺，朝禮太上，嚴整威儀，為一切軌則。

北方，無極太上道德天尊（服色黑，羽儀多玄）；

東方，無極太上道德天尊（服色青，羽儀多碧）；

南方，無極太上道德天尊（服色赤，羽儀多丹）；

西方，無極太上道德天尊（服色白，羽儀多素）；

東北方，無極太上道德天尊（服色青黑，又多黃）；

東南方，無極太上道德天尊（服色青赤，又多黃）；

西南方，無極太上道德天尊（服色赤白，又多黃）；

西北方，無極太上道德天尊（服色白黑，又多黃）；

上方，無極太上道德天尊（服色玄紫，又多蒼）；

下方，無極太上道德天尊（服色黃紅，又多綠）。

右十人其形如左（天尊雲駕，同到玉京。傘扇羽儀，不可悉備。伎樂侍從，亦迴具陳。舉一反三，聞一知十耳）。

### 授道德經存三官第五

授《道德經》，師北向，置經於案上。弟子伏左。師執經，弟子擎法信。師叩齒三十六通，心存三官：泥丸（上元宮也）、絳宮（中元宮也）、丹田（下元宮也）。三一出千乘萬騎，營衛於經，其形如左。

### 朝朝於戶外存四明等第六

朝朝於戶外呪，存見四明功曹一人、通真使者一人、傳言玉童二人、侍靜玉女二人。

右六人其形如左。……

### 夕入於戶存四上等第七

夕入常於戶外呪，存見四上功曹一人、龍虎使者二人、侍靜素女一人、開明童子一人、上玄少女一人。

右六人其形如左。

### 入堂存三師第八

入堂先思見經師；次思見籍師；次思見度師。

右三條各見所在之方也。

### 存五藏五嶽五星五帝金映五色圓光第九

存三師竟，次思見五藏、五嶽、五星、五帝。

右四條備衛身中。……

金映蓋一體，體作五色，從肺後出，項有圓光如日象。

右三條在身中照明十方。〔共右七條，其形如左。〕

.....



### 坐朝存思第十

坐朝者，端坐而修禮也。……凡行者，亦存《想爾注》，三業在《盟威經》後，凡存思者，急宜憶之，故標出如左。

上最三行：

行無為；行柔弱；行守雌；勿先動。

中最三行：

行無名；行清靜；行諸善。

下最三行：

行無欲；行知止足；行推讓。

一者不殺；二者不盜；三者不淫（此三事，屬身業）。

一者不妄言；二者不綺語；三者不兩舌；四者不惡口（此四事。屬口業）。

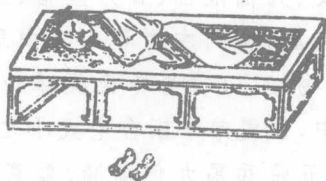
一者不嫉妬；二者不瞋恚；三者不邪疑（此三事，屬心業）。

右九行三業、十事存念。驚恐人思相干，皆速思之，危即安也。



### 臥朝存思第十一

臥之為法，勿正仰如尸，當側傍檢體，莫恣縱四肢。不可高枕，三寸許耳。香葉為枕，無用惡木，冷潔穢臭，衝犯泥丸，雖行途權假，常宜防之。臥起呪願，善念存心，心存朝礼，時不可闕。闕碍公私，後皆懺悔也。



### 朝出戶存玉女第十二

玉女者，是自然妙氣應感成形。形質明淨，清皎如玉，隱而有潤，顯又無邪。學者存真，階漸昇進，進退在形，出入在道。道氣玄妙，纖毫必應，應引以次，從卑至尊。故白日則玉女守宮，夕夜則少女通事，濟度危難，登道場也。



### 夕出戶存少女第十三

夕出戶呪曰：少女通靈……。

右一人其形如左。

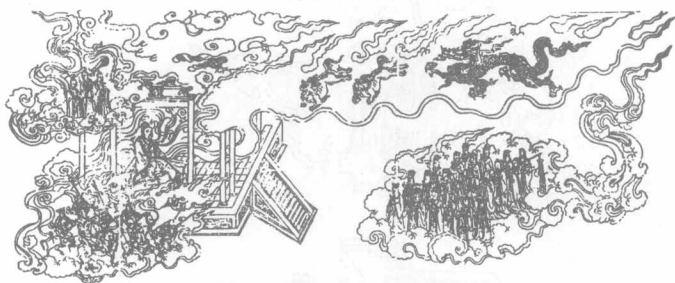


#### 齋存雲氣兵馬第十四

朝夕出入，存神禮師，志與朝儀同。凡行道時所存：清旦先思青雲之氣，匝滿齋堂中，青龍、師子備守前後（次思青氣從師肝中出，如雲之昇，青龍、師子在青氣中，往覆弟子家合宅大小之身，仙童玉女、天仙飛仙、日月星宿、五帝兵馬九億萬騎、監齋直事、三界官屬，羅列左右耳）；正中思赤雲之氣，匝滿齋堂，朱雀、鳳凰悲鳴左右（次思赤氣從師心中出，如雲之昇，鳳凰、朱雀在赤氣中，往覆弟子家合宅大小之身，仙童玉女、天仙飛仙、日月星宿、五帝兵馬九億萬騎、監齋直事、三界官屬，羅列左右）；日入思黃雲之氣，匝滿齋堂，黃龍、黃麟備守四方（次思黃氣從師脾中出，如雲之昇，黃龍、黃麟在黃氣之中，往覆弟子合家大小之身，仙童玉女、天仙地仙飛仙、日月星宿、五帝兵馬九億萬騎、監齋直事、三界官屬，羅列左右。此三時行道，六時依如後科）；人定思白雲之氣，匝滿齋堂，白虎、騏驎備守內外（次思白氣從師肺中出，不須存騏驎，宜存白虎。若存騏驎，思白騏驎在白氣中，往覆弟子合家大小之身，仙童玉女、兵馬日月，悉如前法。黃籙大齋三時行道，宜用日入。常齋三時，可取人定，人定而用日入存思。又六時更從青始，次赤周白，此皆失法，青、白別有，皆非五藏六府之儀也）。

夜半思玄雲之氣，匝滿齋堂，靈龜、螭蛇備守上下（次思黑氣從師腎中出，如雲之昇，靈龜、螭蛇在黑氣中，仙童、玉女、日月兵馬，悉如前法也）；向曉思紫雲之氣，匝滿齋堂，辟邪師子，備守隱顯（次思紫氣從師膽中出，餘如前法）。其形如左。

凡師思雲氣，各從方來。青雲出上。見從其方稍出，漸成蓊鬱，氤氳充溢堂宇。然後思己身中藏氣又出，與雲色采合氣同，明淨香潔，覆庇家門，宮城山水，小大畢周。神官靈獸，齊整參羅，前後左右，四方內外，上下隱顯，六時轉隆，神靈普遍也。



#### 上講座存三色三一魂魄第十五

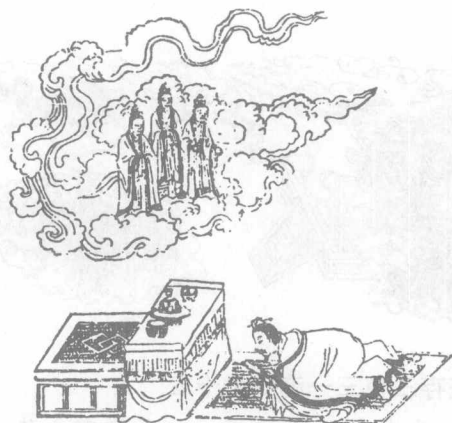
上講時，先存三色，次存三一。行道有六時，上講但三時，食後、上晡、人定。三時入齋堂，捻香禮三拜，巡迴依坐。竟，有衆者法師以板擊席，仍放板膝前，同臨目握固，存頭氣青，兩手氣赤，兩足氣白，三氣繞身。其形如左。



#### 初登高座先存禮三尊第十六

講義及讀經，先靜，竟，登起向太上座，三過上香，却後數尺，禮三尊三拜。又仍存經師、籍師、度師，各禮一拜，合六拜，乃登高座，其形

如左(三尊者,道尊、經尊、真人尊。三尊通乎人身,人身欲與三尊同者,清齋精思,禮拜存之,日一過。如此初下六拜,後重不須禮。一則二拜,叩搏願念如法。羸者,心拜之)。



### 登高座侍衛第十七

登高座,安坐(安坐者,大坐也),歛板當心,鳴鼓三十通,咽液三十六過。臨目見左青龍、右白虎、前朱雀、後玄武、足下八卦神龜、三十六師子伏前,頭巾七星,五臟生五氣,羅文覆身上。三一侍經,各千乘萬騎,仙童玉女衛之。其形如左。



### 萬遍竟雲駕至第十八

能讀五千文萬遍,太上雲駕下迎。萬遍畢,未去者,一月三讀



之，須雲駕至，便昇仙。其形如左（修行萬遍之道，又存五雲之星，轉經之後，夜半至生氣之時，飽服五牙之氣，坐向月建之方，叩齒九通，咽液三十六過。臨目存五星辰在頭，歲在左肘，太白在右肘，熒惑在兩膝間，鎮在心中，久久乃止。行入常思不忘，千災自然絕，萬禍不能干。後當身上出水，身下出火，智慧六通，奄見五老，是五星精神，見之則變化自在，同昇乎天也）。



前三篇存思的三寶神源出《上元金籙簡文》（見 A13）。第四篇存思的十方天尊亦源出古靈寶經<sup>①</sup>。第五篇直接抄自古靈寶經《上清太極隱注玉經寶訣》中的授道德經法（參見本章上文）。第六、七篇分別出自《上元金籙簡文》記載的朝入戶咒（見 A33）和夜入戶咒（見 A34）。第八篇源出《中元玉籙簡文》的禮三師法（參見本書第七章），後者所記較詳。第九篇取自《上元金籙簡文》所載朝禮威儀條目之一（見 A7），只不過將其拆成七條來講。第十二、十三篇分別出自《上元金籙簡文》記載的朝出戶咒（見 A35）和夜出戶咒（見 A36）。第十四篇源出《上元金籙簡文》中的齋中思神節次（見 A37），只不過規定還可在三時（清旦、日中、日入）思神的基礎上增加入定、夜半、向曉思神，蓋即三時思神的變例，與六時行道相應。第十五至十八篇取法靈寶齋三時行道畢誦經和講經的做法，無論講或誦都上高座（參見本書第七章），並隨時

① 參見《上元金籙簡文》A15，又參見本書第十章。

存思。

大約南朝後期間世的《太上靈寶昇玄內教經》記載了昇玄法位的儀式。昇玄傳經儀似襲《太上洞玄靈寶授度儀》的登壇告盟法，也採用齋儀宿啟之法，於上章度盟前上刺。昇玄齋法明顯採用“靈寶齋法”，齋中法師、經師對坐高座講經說法，日中設齋食，朝暮朝拜，解齋畢行“遷達”（即言功）之法<sup>①</sup>。《太上靈寶昇玄內教經》還稱，齋中“若說五千文者，亦依靈寶儀。所以爾者，靈寶官屬攝諸吏兵”<sup>②</sup>。

又，《無上秘要》卷三七至四〇所載不同法位（五千文、洞神、洞玄、洞真）的傳授儀和卷四八至五七所載不同法位（洞神三皇、正一、靈寶、上清）的齋儀都模擬靈寶齋儀節次儀規（參見本書第十三章）。

各法位的各種儀式在模仿靈寶齋儀程序的同時，一般會根據儀式所屬的法位或類型做一些必要的變化或調整，改換部分文辭，凸顯該儀式的法位特徵。如各法位傳授儀典都會提到與該法位相應的法職、所受對象（經、戒、籙、契等），還會指明授受雙方以前獲得的法職，一般授者的法職應高於受者。傳授儀節次也據所屬法位有改變。如正一授籙儀典 S. 203 的出官節次將上啟對象易為“天師、嗣師、係師、女師君夫人門下君將吏等，陽平、鹿堂廿四治官君將吏”，而靈寶齋出官節次的上啟對象則包括靈寶諸神<sup>③</sup>。上清傳授儀典《洞真太上八素真經登壇符札妙訣》的出官節次雖與靈寶齋出官法相仿，但出的卻是上清官將。南北朝末太玄（五千文《道德經》）法位傳授儀典《傳授經戒儀注訣》之“齋儀增損法第十一”條云：“受道法齋，雖依自然儀，宿啟及三上香、十方及大懺文當隨事增損。”<sup>④</sup>這是說太玄部受道儀式取法靈寶自然齋儀，採用宿啟、三上香、十方禮及大懺等節次，只不過具體內容須根據太玄部的特點隨時增加或減少。齋儀也是如此。正一旨教齋模仿靈寶齋儀程序，但發爐辭用的是正一發爐辭（以“太上玄元五靈老君”冠首）而不是靈寶發爐辭（以“無上三天玄元始三炁太上老君”冠

① 參見《太上靈寶昇玄內教經》（敦煌本），載《中華道藏》，第5冊，頁86。

② 同上。

③ 參見呂鵬志，《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S. 203 考論》，頁128、107—108。

④ DZ1238, 13a。

首),發爐之後的朝儀不用靈寶的十方朝,而易為天師道的四方朝(參見本書第六章),又讀辭提到“謹依漢中舊典奉建指教齋”,所說之戒假託是“正一真人三天法師”張陵所出,等等,都表現出旨教齋的正一法位特徵<sup>①</sup>。

總之,各法位道教儀式都採納靈寶齋儀程序並按所屬法位等級增損或變更部分內容。事實上,仿效靈寶齋儀編纂各種儀典是南北朝以降道教科儀的一個基本發展趨向。靈寶科儀產生之後並沒有因各種法位儀式的出現而退居邊緣,反而因各法位儀式都群起效尤靈寶齋而佔據了南北朝以降道教儀式的中心舞臺。儘管道教儀式發端於東漢天師道和早期方士,但融攝了天師道、佛教和南方方士傳統的靈寶科儀反而後來居上,南北朝以降的天師道和方士反過來開始學習和施行靈寶科儀。這是道教儀式史上非常有趣的一個現象。除了前面提到的眾多儀典可以證明這一演變過程外,我們還可以在有關南朝道教儀式活動的史料中找到有力的佐證。根據南朝陳馬樞《道學傳》的記載,靈寶齋成了南朝道士常行的儀式<sup>②</sup>。上清方士和天師道道士修靈寶齋的事實在此書中有明確記載。建元二年(480)齊高帝敕請上清方士蔣負芻於宗陽館“行道”<sup>③</sup>,也就是建靈寶齋。梁元帝(552—555年在位)世子方等病重時,徐妃遣人請天師道女官李令稱在華林館為方等建齋懺謝<sup>④</sup>。

① 參見呂鵬志,《天師道旨教齋考》。

② 參見 Stephan P. Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan*, p. 286, 287, 258, 248, 241, 238, 321, 302。《道學傳》中用“齋則六時”、“十方懺”、“露壇行道”、“三周行道”、“行道禮懺”、“誦經”、“轉誦”等靈寶齋儀用語來描述道士的儀式活動。

③ DZ1132《上清道類事相》1.10a 引《道學傳》,參見 Stephan P. Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan*, p. 238。

④ DZ1139《三洞珠囊》1.18a 引《道學傳》,參見 Stephan P. Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan*, pp. 292—293。

### 第十三章 南方道教的北傳與南北道教科儀的統一——北周道教類書《無上秘要》中的道教儀式

東晉南北朝時期，南方和北方的天師道雖然同宗共祖，但實際上各自發展，彼此之間表現出若干差異。《老君音誦誡經》和《魏書·釋老志》均顯示以天師道為主的北方道教在北朝前期基本上還沒有受南方道教的影響<sup>①</sup>，我們從中看不出南方“三洞”經和“正一法文”流入北方的跡象。就現有的資料來看，南方道教傳入北方是在北朝中後期。現存北魏正始二年(505)馮神育造道像碑有四個供養人的題名署銜為“三洞法師”<sup>②</sup>，“三洞”、“三洞法師”之稱始出南方古靈寶經，該造像碑表明至遲在六世紀初南方道教已經北傳。整個六世紀南方道教廣泛傳播於北方，這已為眾多道佛文獻、史籍和碑銘資料所證實<sup>③</sup>。大約570年代後期由北周(557—581)武帝主持編纂的道教類書《無上秘要》(DZ1138)按義類品例徵引了眾多道經，出自南方的道經(尤其是上清經和靈寶經)被引得最多，佔據了該書的大部分篇幅。《無上秘要》的編纂可能參考了收藏於玄都觀的道經，它對南方道經的大量引用顯示北朝後期道門內部流傳的經典以南方道經為主。《無上秘要》有不少篇幅與儀式有關。通過《無上秘要》我們可以看出，北朝後期北方也採

① 《老君音誦誡經》提到了抱朴子及其所著內、外篇(見DZ785, 14b)，這只說明寇謙之對更早的南方道教有所瞭解。

② 參見張澤珣，《北魏關中道教造像記研究：地域的宗教文化與儀式活動——附造像碑文錄校點》，香港中文大學博士論文，2003，頁121。

③ 參見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁669—673。

用南方的道教儀式，可以說南北道教儀式基本上統一起來了。

《無上秘要》原有 100 卷，現存《道藏》本僅存 67 卷，另有敦煌寫本十多件。敦煌寫本 P. 2861 抄寫的《無上秘要目錄》完好無缺，它將《無上秘要》按義類品例分 49 科 288 品，並依次概括了各義類品例的主旨<sup>①</sup>。《無上秘要》目錄的義類品例既呈現了全書的結構<sup>②</sup>，也全面展示了編者心目中的道教。將這些義類品例和徵引的相應經文結合起來分析可知，《無上秘要》中的儀式主要是傳授儀和齋儀。《無上秘要目錄》在傳授儀的品目（第 131—137 品）前後列出了與傳授儀密切相關的眾多品目，其中第 111—125 品表明所傳經書、符圖是神聖的“天文”，非有宿分不可得遇；“眾聖傳經品”（第 126 品）講的是天上聖真之間的傳授儀，它是地上傳授儀的模範；“傳經年限品”、“輕傳受罰品”、“師資品”、“法信品”、“授度品”則是傳授儀強調的幾項儀規；“策杖品”、“策板品”、“投簡品”涉及與傳授儀伴生的儀法，目的是使受者具備“呼召”或“通靈司”的能力；“事師品”、“修學品”、“讀經軌度品”、“誦經品”說明受者平素如何奉師、修持、讀誦寶經；“修道冠服品”表示弟子按所獲法位着相應的冠服，分三皇道士法服、靈寶道士法服、上清道士法服三等。

傳授儀諸品目主要講儀式程序，下面會談到它們基本上採納的是靈寶齋儀程序。《無上秘要》的傳授儀又依法位次第分五等，由低到高依次是“授十戒品”<sup>③</sup>、“授五千文品”、“授三皇品”、“授真文品”、“授上清品”。

《無上秘要》中的齋儀品目與列在它們前面的各種誡品（第 149—168 品）屬於同一義類，《無上秘要目錄》稱“誡以止惡，齋以虛心。惡止

① 參見 John Lagerwey, *Wu - shang pi - yao — somme taoïste du VI<sup>e</sup> siècle*, pp. 49—71.

② 參見同上，pp. 28—48.

③ 該品即《無上秘要》卷三六，已佚。敦煌寫本中尚存授受十戒的盟文若干件，可資參考。參見楊富學、李永平《甘肅省博物館藏道教十戒經傳授盟文》，《宗教學研究》2001. 1：97—100；王卡，《敦煌道教文獻研究》，頁 133—137。

則善來，心虛則道集，故次卅二”<sup>①</sup>。這和靈寶齋之齋、戒不分的觀念是一致的。《無上秘要》編集的道戒明顯按法位區分，包括上清戒（第149—154品）、昇玄戒（第155—156品）、靈寶戒（第157—164品）、洞神戒（第165—167品）、正一戒（第168品）五種。齋儀也相應分等分類，包括洞神三皇齋、正一齋（塗炭齋）、靈寶齋（明真齋品、三元齋品、金籙齋品、黃籙齋品）、上清齋（太真下元、中元、上元齋品）。除“傳經齋品”外，各法位齋儀均採納靈寶齋儀程序（詳下）。《無上秘要》還在講修道的部分設置了一些與儀式有關的品目（即第198—207品），這些品目的內容事實上在南方道教中大都傳授儀或齋儀所吸收。

上述義類品目基本上體現的是南方道教儀式傳統，所以各品徵引的相應經文也大都出自南方道經。對《無上秘要》編纂的儀式做進一步分析還可看出，此書反映了南朝以來道教儀式按法次分等和各法位儀式均採納靈寶齋儀程序的發展趨向。

首先有必要指出，《無上秘要》取消了正一法位的大部分儀式。《無上秘要》的五等傳授儀中缺正一傳授儀，列於五千文傳授儀之前的是“授十戒品”。按張萬福《傳授三洞經戒法籙略說》“戒目”條所釋，十戒係“在俗男女所受”<sup>②</sup>，非正一戒，因此“授十戒”不是正一傳授儀。正一傳授儀主要是授正一符籙券契，而《無上秘要》隻字不提正一符籙券契。《無上秘要》有關符圖的三個品目分別是“三皇要用品”、“靈寶符效品”、“上清神符品”，也就是說《無上秘要》只承認“三洞符”而否認正一符籙，相應也排除了正一授籙儀。天師道的傳統儀式——合氣、章儀、廚會也被《無上秘要》完全排除。《無上秘要》列入的各等齋儀缺正一法位的旨教齋和太一齋，只保留了塗炭齋。

顯然，《無上秘要》的編者很不喜歡正一儀式。《無上秘要》對正一儀式的排斥與當時的歷史背景有關<sup>③</sup>。編纂《無上秘要》之前，北周武

① 參見 John Lagerwey, *Wu - shang pi - yao — somme taoïste du VI<sup>e</sup> siècle*, p. 63.

② DZ1241, 1b.

③ 參見 John Lagerwey, *Wu - shang pi - yao — somme taoïste du VI<sup>e</sup> siècle*, p. 32.

帝曾組織辯論道、佛二教之深淺真偽，甄鸞所上《笑道論》和道安所上《二教論》對道教批評甚多，天師道的“黃書合氣”、符籙禁厭、上章、廚會等儀式被逐條拈出來撻伐。周武帝幾年後滅佛、道二教，旋即恢復道教並敕令通道觀編《無上秘要》時，編者事實上部分考慮了佛教的批評意見。結果是排斥正一，但保留“三洞”和老子五千文的地位。《無上秘要》卷三五編者案語注明《無上秘要》中的儀式是“御制新儀”<sup>①</sup>，也就是體現了皇帝意圖的儀式，取消正一儀式就是體現之一。

天師道無論在北方還是南方都是道教的重要傳統之一，事實上《無上秘要》並沒有完全清除掉天師道的內容。除上面提到的塗炭齋之外，卷二三所引《正一炁治圖》<sup>②</sup>詳細列述了天師道的教區聖地，卷四六“正一五誠品”所引《正一法文》<sup>③</sup>講的是正一誠，它與南方天師道經典《正一法文太上外籙儀》(DZ1243)“事籙行戒”條所說的內容相應，在《無上秘要》中與各個法位的誠律並列；文字內容已經亡佚的“天曹科第品”(第38品)、“地司考錄品”(第39品)、“水官料簡品”(第40品)蓋與天師道的三官有關。

《無上秘要》明顯排斥正一儀式反而更清楚表明北朝中後期正一儀式仍然是北方道門內部的重要儀式，且可能與五千文和“三洞”儀式組成了科儀等級，與南方道教一樣。事實上，上面提到的馮神育道像碑供養人除題名署銜“三洞法師”者之外，還有若干人題名署銜為“錄生”。北朝中後期有“錄生”題名的道教造像碑特別多<sup>④</sup>。《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》謂受正一童子將軍籙、正一五戒的弟子稱籙生<sup>⑤</sup>，故知正一傳授儀在北方十分興盛。其他傳行北方的正一儀式在甄鸞和道安的批評著作中也有反映。《無上秘要》排斥正一儀式體現的只是皇帝的意旨，與當時道教的實況並不相合。隋或唐初道教儀典《洞玄

① DZ1138, 35. 1a.

② 23. 4a—9a.

③ 46. 16b—18a.

④ 參見張澤珣，《北魏關中道教造像記研究：地域的宗教文化與儀式活動——附造像碑文錄校點》，頁114—152。

⑤ 參見 DZ1125, 4. 5b.

靈寶三洞奉道科戒營始》、《傳授三洞經戒法籙略說》(DZ1241)、《洞玄靈寶道士受三洞經誡法籙擇日曆》(DZ1240)、《正一修真略儀》(DZ1239)等所載法次都將正一法位列入最基礎的一等,說明《無上秘要》的規定後來並沒有被貫徹實施(我們只發現《隋書·經籍志》所載各法位傳授儀缺正一授籙儀,參見本書第十四章)。

如上所說,《無上秘要》排斥正一儀式有特殊原因。若撇開這一點不考慮,則應當承認《無上秘要》編的儀式基本上與南朝以降南方的道教儀式是一致的,反映了道教發展的總趨勢。下面主要通過分析卷三五至四〇(原缺卷三六)所載的傳授儀和卷四七至五七所載的齋儀來說明這一點。

《無上秘要》的傳授儀按法次分五等,每一等法位傳授儀各占一卷的篇幅。卷三五題名為“授度齋辭宿啟儀品”,排在五卷法位傳授儀之前,實際上是各法位傳授儀共用的“宿啟儀”。對照卷三五的題名“授度齋辭宿啟儀品”和卷四八的題名“靈寶齋宿啟儀品”可以看出,《無上秘要》的傳授儀採納了靈寶齋儀程序,以下各法位傳授儀舉行之前都須按齋儀程序先行宿啟儀。卷首編者按語云“諸行道,皆用御制新儀”<sup>①</sup>,隨後即述五等傳授儀所須日數及受者如何投辭,編者將靈寶齋的“行道”一詞與傳授儀明顯混用。接下來所記各個節次<sup>②</sup>與靈寶齋宿啟階段的節次大致相同,且注明各個節次的出處,除《玉清戒》外,全部來自古靈寶經。下面幾卷是各法位(道德、洞神、洞玄、洞真)傳授儀,基本上都採納靈寶齋儀規(如法信、設壇、置案)和行道階段節次(只不過省去了出官、復官節次<sup>③</sup>),只不過都根據各個法位的特徵略有調整和變化。如各法位傳授儀所須信物有別,授受雙方的法位稱號在各個傳授儀中有變化,所讀盟文各有不同,各節次文字內容也略有異同(三皇儀的發爐辭和復爐辭最特殊)。卷三九“授洞玄真文儀品”和卷四〇

① DZ1138, 35. 1a。

② 次入道場密祝法、次入靜思三師法、次發爐法、次啟事法、次讀辭、次智慧詠三首、次歸命一切天尊、次說戒、次署眾官、次宣科罰愆失三十六條、次啟請仙官、次復爐法、次奉戒頌、次出道場密祝法。

③ 此舉或許與排斥正一儀式有關。



“授洞真上清儀品”除行道階段節次<sup>①</sup>外，還包括宿啟階段的節次<sup>②</sup>，實與卷三五“授度齋辭宿啟儀品”重複，這可能是《無上秘要》出於眾多編者之手的緣故<sup>③</sup>。自陸修靜模仿靈寶齋創立靈寶傳授儀程序以來，南方道教的各法位傳授儀都模仿靈寶齋儀程序，《無上秘要》的傳授儀反映了這個發展趨勢。卷四〇“授洞真上清儀品”基本上是摘抄陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》(DZ528)的文字內容，證明《太上洞玄靈寶授度儀》確立的傳授程序的確從靈寶法位擴展到了其他法位。

《無上秘要》的齋儀以“序齋品”(第169品)冠首(《道藏》本作“齋戒品”)，從六部古靈寶經中徵引了有關齋之功德的說法。接下來的“傳經齋品”(《道藏》本作“受法持齋品”)與以下記載齋儀程序的各品實有區別：前者講的是受經之前潔淨身心的行為，係上清方士承襲的傳統齋法，文字內容全出上清經；後者講的是各種齋儀程序，關涉靈寶齋和受靈寶齋影響的各法位齋儀，文字內容基本上出自古靈寶經或受靈寶齋影響的儀典。顯然，《無上秘要》的編者對靈寶齋和傳統齋法的差別有清楚的認識，所以分別設立品目。

卷五一至五四所載四種靈寶齋(依次為盟真齋品、三元齋品、金籙齋品、黃籙齋品)只記行道階段的儀式節次，卷四八“靈寶齋宿啟儀品”明顯是它們共用的宿啟儀。卷五一至五四記載的四種靈寶齋分別引自靈寶“舊經”《洞玄明真九幽玉匱罪福緣對拔度上品經》(與卷五三徵引的《洞玄明真科經》實為同書異名)、《太上大道三元品誠謝罪上法》(原文未注出處)、《洞玄明真科經》、《洞玄黃籙簡文》，都包括文字內容最多的方懺(十方懺或二十方懺)節次。卷四八“靈寶齋宿啟儀品”與靈寶舊經《上元金籙簡文》規定的靈寶齋宿啟節次大致相同而略有變化，很多節次的文字內容注明出靈寶“舊經”《金籙經》，有的節次注明出自“舊經”《明真經》和“新經”《敷齋經》。卷四九“三皇齋品”、卷五〇

① 分別見“次明旦度事，於戶外密祝法”(39.5b)和“宿露既畢，明旦度法”(40.5a)以下文字。

② 分別見“設壇宿露法”(39.1a)和“次夜靜宿露壇”(40.1b)以下文字。

③ 參見大淵忍爾，《無上秘要とその周邊》，收入氏著，《道教とその經典——道教史の研究 其の二》，頁327—351。

“塗炭齋品”、卷五五至五七太真齋法和其他法位的齋儀，明顯模仿靈寶齋而又具備各自的法位特徵。三種法位齋儀的程序<sup>①</sup>都像靈寶齋一樣分宿啟、行道、言功三個階段，只不過《無上秘要》在記載太真齋的宿啟和言功時文字較簡，或與行道階段的節次混而不分<sup>②</sup>。各階段的節次也模擬靈寶齋儀節次。如三皇齋的宿啟階段在各稱法位啟事節次<sup>③</sup>後設立了說禁節次，仿效靈寶齋的說戒，改為說十三禁<sup>④</sup>；行道階段的四方懺謝節次<sup>⑤</sup>模仿靈寶齋的十方懺或二十方懺，加入了酌酒醺請四方神祇的內容；言功階段也像靈寶齋一樣模仿天師道之奏章上言功表文一通<sup>⑥</sup>，只不過未完全採納表文格式。塗炭齋各階段節次對靈寶齋的模擬前面已有討論（參見本書第十章），事實上各個階段都提到“依靈寶下元大謝”<sup>⑦</sup>清齋燒香，三日三夜各六時行道，和盤託出了塗炭齋採納《下元黃籙簡文》所載黃籙齋儀的真相。太真齋也模仿靈寶齋設立了出官啟事、三上香、十方懺願節次，只不過文字內容略有變異，所出上清官（“身中四肢五體三十九戶上真靈官”<sup>⑧</sup>云云）尤其凸顯了太真齋的上清法位特徵。

除儀式程序外，《無上秘要》所記三皇齋和太真齋的一些儀規（如齋壇設置）也借鑒了靈寶齋。如謂齋壇須“方二丈四尺，纂開四門”<sup>⑨</sup>，壇場擺設香火燈燭等物<sup>⑩</sup>，修齋時日一般是三日<sup>⑪</sup>，“亦可一日一夜”<sup>⑫</sup>，

① 三皇齋之宿啟儀見 49. 2b5—7b6，行道儀見 7b7—16a6，言功儀見 16a7—19a4；塗炭齋之宿啟儀見 50. 1a1—6a7，行道儀見 6a8—19b6，言功儀見 19b7—21a6。

② 參見 55. 1a—b, 55. 12a—b “三日齋竟，啟遷齋官，亦依上元之格，但增解七祖之功耳”；56. 1a—b, 56. 10b；57. 1b—2a, 57. 9a—10a。

③ 見 49. 3b—5a。

④ 見 49. 5a—7a。

⑤ 見 49. 10b—13a。

⑥ 見 49. 17b—18b。

⑦ 50. 1b, 50. 10b, 50. 20a。

⑧ 55. 2a。

⑨ 49. 1a。

⑩ 見 49. 1a—2a, 56. 10b—11a。

⑪ 見 49. 2b, 55. 1a, 55. 12a。

⑫ 49. 2b。

每日早、中、晚三時朝禮行道<sup>①</sup>，等等，均顯示受了靈寶齋的影響。

前面已提到，三皇齋、塗炭齋和太真齋在模擬靈寶齋的同時會根據各自所屬的法位做調整或改變。最能說明三種齋儀之法位特徵的是齋儀主持人的職銜：三皇齋主持人稱法位云“太上洞神三皇弟子”<sup>②</sup>，塗炭齋主持人稱法位云“係天師某治祭酒太上靈寶無上三洞法師某嶽先生”<sup>③</sup>（正一和靈寶法職的結合），太真齋主持人稱法位云“上清玄都大洞三景弟子小兆真人某嶽先生”<sup>④</sup>。

總之，《無上秘要》所載各法位的傳授儀和齋儀都效法採納靈寶齋的程序和儀規。《無上秘要》是一部道教類書，它大都引錄經典來注明各個儀式節次的做法。《無上秘要》中各法位傳授儀和齋儀的節次基本上都引自古靈寶經或受古靈寶經影響的儀典<sup>⑤</sup>（如《三元篇》、《三皇齋立成儀》、《五千文錄傳授儀》），無論程序還是儀規都仿效靈寶齋儀。這就說明，以靈寶齋為主體的靈寶科儀成了道教儀式的准範。又，《無上秘要》是“御制”類書，所以也說明靈寶科儀成了國家道教儀式的准範。還有，《無上秘要》是北朝末年編成的類書，它編的儀式也說明南北朝末期南北朝教科儀基本上統一起來了，也預示了隋唐道教的統一。

① 見 55. 12a。

② 49. 3b。

③ 50. 11a。

④ 55. 4a。

⑤ 參見大淵忍爾，《無上秘要とその周邊》，頁 327—351。

## 第十四章 《隋書·經籍志》 “道經序”中的道教儀式類型

《隋書》十志係唐人所編梁、陳、齊、周、隋五代史志，內容以隋代為主。《隋書·經籍志》道經部分未列書目，只有出於唐人之手的“道經序”<sup>①</sup>一篇。“道經序”也在一定程度上反映了南北朝後期和隋代道教的情況，故在此通過“道經序”來看南北朝後期和隋代統一後的道教儀式。且引錄“道經序”原文如下：

道經者，云有元始天尊，生於太元之先，稟自然之氣，沖虛凝遠，莫知其極。所以說天地淪壞，劫數終盡，略與佛經同。以為天尊之體，常存不滅。每至天地初開，或在玉京之上，或在窮桑之野，授以秘道，謂之開劫度人。然其開劫，非一度矣，故有延康、赤明、龍漢、開皇，是其年號。其間相去經四十一億萬載。所度皆諸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及諸仙官，轉共承受，世人莫之豫也。所說之經，亦稟元一之氣，自然而有，非所造為，亦與天尊常在不滅。天地不壞，則蘊而莫傳，劫運若開，其文自見。凡八字，盡道體之奧，謂之天書。字方一丈，八角垂芒，光輝照耀，驚心眩目，雖諸天仙，不能省視。天尊之開劫也，乃命天真皇人，改轉天音而辯析之。自天真以下，至於諸仙，輾轉節級，以次相授。諸仙得之，始授世人。然以天尊經歷年載，始一開劫，受法之人，得而寶秘，亦有年限，方始傳授。上品則年久，下品則年近。故今授道者，經四十九年，始得授人。推其大旨，蓋亦

① 見(唐)魏徵等，《隋書》(北京：中華書局，1973)，卷三五，頁1091—1094。

歸於仁愛清靜，積而修習，漸致長生，自然神化，或白日登仙，與道合體。其受道之法，初受五千文籙，次受三洞籙，次受洞玄籙，次受上清籙。籙皆素書，紀諸天曹官屬佐吏之名有多少，又有諸符，錯在其間，文章詭怪，世所不識。受者必先潔齋，然後齋金環一，並諸贄幣，以見於師。師受其贄，以籙授之，仍剖金環，各持其半，云以為約。弟子得籙，緘而佩之。

其潔齋之法，有黃籙、玉籙、金籙、塗炭等齋。為壇三成，每成皆置綿蕪，以為限域。傍各開門，皆有法象。齋者亦有人數之限，以次入於綿蕪之中，魚貫面縛，陳說愆咎，告白神祇，晝夜不息，或一二七日而止。其齋數之外有人者，並在綿蕪之外，謂之齋客，但拜謝而已，不面縛焉。而又有諸消災度厄之法，依陰陽五行數術，推人年命，書之如章表之儀，並具贄幣，燒香陳讀。云奏上天曹，請為除厄，謂之上章。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，為書如上章之儀以奏之，名之為醮。又以木為印，刻星辰日月於其上，吸氣執之，以印疾病，多有愈者。又能登刀入火而焚敕之，使刀不能割，火不能熱。而又有諸服餌、辟谷、金丹、玉漿、雲英，蠲除滓穢之法，不可殫記。云自上古黃帝、帝嚳、夏禹之儔，並遇神人，咸受道籙，年代既遠，經史無聞焉。

推尋事蹟，漢時諸子，道書之流有三十七家，大旨皆去健羨，處沖虛而已，無上天官、符籙之事。其《黃帝》四篇，《老子》二篇，最得深旨。故言陶弘景者，隱於句容，好陰陽五行，風角星算，修辟穀導引之法，受道經符籙，武帝素與之遊。及禪代之際，弘景取圖讖之文，合成“景梁”字以獻之，由是恩遇甚厚。又撰《登真隱訣》，以證古有神仙之事；又言神丹可成，服之則能長生，與天地永畢。帝令弘景試合神丹，竟不能就，乃言中原隔絕，藥物不精故也。帝以為然，敬之尤甚。然武帝弱年好事，先受道法，及即位，猶自上章，朝士受道者眾。三吳及邊海之際，信之逾甚。陳武世居吳興，故亦奉焉。後魏之世，嵩山道士寇謙之，自云嘗遇真人成公興，後遇太上老君，授謙之為天師，而又賜之《雲中音誦科誡》二十卷。又使玉女授其服氣導引之法，遂得辟谷，氣盛體輕，顏色鮮

麗。弟子十餘人，皆得其術。其後又遇神人李譜[文]，云是老君玄孫，授其圖籙真經，劾召百神，六十餘卷，及銷煉金丹、雲英、八石、玉漿之法。太武始光之初，奉其書而獻之。帝使謁者，奉玉帛牲牢，祀嵩嶽，迎致其餘弟子，於代都東南起壇宇，給道士百二十餘人，顯揚其法，宣佈天下。太武親備法駕，而受符籙焉。自是道業大行，每帝即位，必受符籙，以為故事，刻天尊及諸仙之象而供養焉。遷洛已後，置道場於南郊之傍，方二百步。正月、十月之十五日，並有道士、哥人百六人，拜而祠焉。後齊武帝遷鄴，遂罷之。文襄之世，更置館宇，選其精至者使居焉。後周承魏，崇奉道法，每帝受籙，如魏之舊，尋與佛法俱滅。開皇初又興，高祖雅信佛法，於道士蔑如也。大業中，道士以術進者甚眾。其所以講經，由以《老子》為本，次講《莊子》及《靈寶》、《昇玄》之屬。其餘眾經，或言傳之神人，篇卷非一。自云天尊姓樂名靜信，例皆淺俗，故世甚疑之。其術業優者，行諸符禁，往往神驗。而金丹玉液長生之事，歷代糜費，不可勝紀，竟無效焉。今考其經目之數，附之於此。

“道經序”總共談到了四種儀式類型。一是傳授儀。先講天上聖真傳授稱為“天書”的“道經”，從元始天尊依序逐漸傳給諸仙。諸仙得之，始授世人。因元始天尊要經若干劫纔授道度人，世人受法相應亦有年限規定，一般須經四十九年（疑為“四十年”之誤）纔傳一次。以籙為受道標誌，依籙之等級依次授受，“初受五千文籙，次受三洞籙（當作“三皇籙”），次受洞玄籙，次受上清籙”。受者當先“潔齋”，並呈交信物，受籙時分金環以為約，弟子受籙後“緘而佩之”。二是齋儀，“道經序”稱為“潔齋之法”，分為黃籙、玉籙、金籙、塗炭等齋。舉行齋儀之壇場、人數、作法皆有規定：“為壇三成，每成皆置綿蕝<sup>①</sup>，以為限域。傍各

① 《史記·叔孫通列傳》云：“（叔孫通）遂與所征三十人西，及上左右為學者與其弟子百餘人為綿蕝。”根據（劉宋）裴駰《集解》和（唐）司馬貞《索隱》的解釋，“綿蕝”就是繩索和束茅，繩索用來圈圍朝儀場地，束茅用來標示朝者的位置。“蕝”與“蕝”、“纂”同音。參見（漢）司馬遷，《史記》，頁2720—2727。《隋書·經籍志》“道經序”用“綿”字指環繞齋壇以示分界的繩索，用“蕝”字指齋客所處位置的標誌物束茅。“綿蕝”明顯就是古靈寶經記載齋壇儀規時所說的“欄纂”（參見本書第七章）。“綿”與“欄”近義，“蕝”與“纂”、“蕝”音同義通。

開門，皆有法象。齋者亦有人數之限，以次入於綿蕪之中，魚貫面縛，陳說愆咎，告白神祇，晝夜不息，或一二七日而止。其齋數之外有人者，並在綿蕪之外，謂之齋客，但拜謝而已，不面縛焉。”三是章儀，“道經序”稱“具贄幣，燒香陳讀，云奏上天曹，請為除厄，謂之上章”。四是醮儀，即夜間陳設祭品供祀天神，其間也同章儀一樣要向天神呈奏文書。按“道經序”所說，傳授儀和齋儀是相聯繫的兩種儀式類別，因為受道之前須先潔齋。章儀和醮儀有相同的功能，二者都屬於“消災度厄之法”。

“道經序”還提到了南北朝時期的一些道教儀式活動史實，與上述四種儀式類型中的傳授儀和章儀可以互相印證。如南朝齊梁高道陶弘景“受道經符籙”，梁武帝“先受道法，及即位，猶自上章，朝士受道者眾”。北魏太武帝從寇謙之“受符籙”，此儀式為其後的北朝諸帝所沿襲。

根據《道藏》中的儀式分類史料，道教儀式的基本類型有五種：朝儀、章儀、傳授儀、齋儀、醮儀<sup>①</sup>。五種基本儀式類型中，“道經序”沒有談到的只有朝儀。這表明，史籍和道書的記載基本相符。“道經序”記載的傳授儀和齋儀均按法次分若干等，且總的看來都像靈寶科儀。這

① (1) DZ1238《傳授經戒儀注訣》是南北朝末成書的一部儀典，與太玄部即道德經的傳授有關。此經列出師傅須傳授給弟子的十卷太玄部經典（參見本書第十二章），其中最後幾卷從題名來看至少涉及三種儀式類型，即傳授儀、（自然）朝儀、（自然）齋儀。可以與此經互相印證的是唐末五代道士杜光庭編撰的《太上三洞傳授道德經紫虛籙拜表儀》：“今年某月某日蒙師某君於某宮觀傳授道德、青絲金紐、紫虛金籙及真經上下、河上公章句、想爾要戒、存圖、傳訣、朝儀、齋法。”（DZ808，15b）

(2) 隋或唐初道教科儀手冊《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》（DZ1125）卷四“法次儀”條列出各階次法位弟子應受的經、戒、籙或科儀書等物件。其中提到的科儀書依次是：

正一法位→正一朝儀……千二百大章、三百六十章……正一齋儀；

道德法位→五千文朝儀一卷；靈寶法位→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、靈寶黃籙齋儀一卷、靈寶金籙齋儀一卷、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……靈寶眾簡文一卷；

上清法位→上清三元齋儀一卷、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。

其中又有上面提到的三種儀式類型，特別值得注意的是多列入了章儀。

反映了南北朝以後儀式按法次分等和各法位儀式都仿效靈寶科儀的情況。“道經序”還提到，隋代大業年間(605—618)，“道士以術進者甚眾。其所以講經，由以《老子》為本，次講《莊子》及《靈寶》、《昇玄》之

(3)唐代道典《正一修真略儀》(DZ1239)也談到各個法位階次的弟子要從師傅手中接受的經籙，其中的正一階次包括五種科儀：正一朝真儀、正一齋儀、關奏章表儀、閱籙儀、醮籙儀(11a)。這裡又提到了章儀。閱籙儀和醮籙儀名異實同(參見呂鵬志，《早期道教醮儀及其流變考索》)，二者均與傳授儀(確切地說就是授籙儀)有關。

(4)中唐科儀名師張萬福編撰的科儀手冊《傳授三洞經戒法籙略說》(DZ1241)同樣談到各個法位階次的弟子要從師傅手中接受的物件，其中道德法位提到了三種科儀書：傳儀一卷、朝儀一卷、齋儀一卷。下面有小字注云：“此《太玄經》所明，應受持修行。”(5a)

(5)唐代洞神法位科儀手冊《太上洞神三皇儀》(DZ803)列出了洞神(三皇)弟子應受的14卷籙、圖、經目，最後三卷是三種類型的科儀書：

洞神經卷第十二 三皇齋儀；

洞神經卷第十三 三皇朝儀；

洞神經卷第十四 三皇傳授儀(5b)。

(6)DZ1126《洞玄靈寶道學科儀》“必齋品”按法位列舉了一些朝儀和齋儀：

籙生朝儀、五千文朝儀、靈寶朝儀、上清朝儀、三皇朝儀、上元齋(合藥修仙)、中元齋(修身謝過)、下元齋(拔救九祖)、八帝齋、三五大齋、下元三十二天齋、中元請七十二君齋、上元六直齋、靈寶金籙齋(拔度侯王)、黃籙齋(救九祖父母)、明真齋(修身)、三元齋(謝過)、靈寶自然齋(涉世)、塗炭齋(救病)、旨教齋(救病)、靈寶五煉生屍齋(救己)、五千文齋、太平洞淵五王齋(1. 17b—18a)。

按此書將朝儀列入“齋法”名下，說明有混同朝儀和齋儀的情況。

(7)五代道士孫夷中根據劉若拙口授的入道儀式編的手冊《三洞修道儀》(DZ1237)按法位次序列舉弟子入道須受的物件，謂“自正一至大洞，凡七等。籙有一百二十階，科有二千四百，律有一千二百，戒有一千二百，仍以四輔真經以佐之，為從凡人聖之門”(2b)。其中提到的科儀包括：

正一部→大章三百六十通、小章一千二百通、朝天醮儀三百座；

高玄部(高上紫虛)→自然齋法儀、道德威儀一百五十條；

昇玄部→昇玄朝禮儀一卷；

北帝部→北帝朝儀一卷；

共涉及四種儀式類型：章儀、醮儀、齋儀、朝儀。

(8)北周道教類書《無上秘要》(DZ1138)收錄了若干種“御制新儀”，其中卷三七至四十為不同法位的傳授儀，卷四八至五七為不同法位的齋儀(參見本書第十三章)。

(9)《道藏》經之經題和《道藏闕經目錄》(DZ1430)著錄之經目也可以反映道教有哪些基本儀式類型。前者如DZ795《正一出官章儀》、DZ806《太上金書玉牒寶章儀》、DZ1238《傳授經戒儀注訣》、DZ528《太上洞玄靈寶授度儀》、DZ798《正一指教齋儀》、DZ794《正一解厄醮儀》，等等。後者如洞玄靈寶授受上清性戒經威儀法目、上清太極授經科、修真秘旨朝儀、上清醮天皇法文、洞玄靈寶五嶽名山朝儀經、太上洞玄靈寶思神儀經、太極真人敷靈寶齋誠威儀諸要經訣、洞玄靈寶太上八節諸齋懺謝度命拔罪妙經、洞玄靈寶自然十方懺謝請福求願



屬”。講經屬於靈寶齋的重要內容之一(參見本書第七章),這裡從所講之經的次第也可看出唐前道教儀式的確已有法位等級之分<sup>①</sup>。

上法經、洞玄靈寶傳度八景儀經、靈寶行道朝禮思神圖、洞玄靈寶齋三內事述、太上傳授洞神三皇儀(三卷)、太上傳授洞神三皇常朝儀、太上傳授洞神經法登壇告盟立成儀、太上傳授洞淵神咒儀、太上傳授洞淵命魔等籙儀、太上傳授北帝籙儀、洞神諸齋立成儀、洞神三皇朝儀、洞神三皇八帝朝儀、太上洞神三皇寶齋宿啟儀、太上洞神三皇寶齋三時通用行道儀、太上洞神三皇寶齋誦儀、太上洞神三皇寶齋懺謝儀、太上洞神三皇寶齋三時行道儀、太上洞神八帝大齋儀、太上洞神三五大齋儀、太上洞神太玄三元仰謝齋儀(二卷)、太上洞神中元祈謝七十二君齋儀、太上洞神中元祈請七十二君齋懺方儀、太上洞神諸齋言功解壇設醮投簡儀、太上洞神三皇上元六直齋儀、正一傳治儀、正一法文傳都功版儀、正一法文三師設治職儀、正一法文修身齋儀、河圖上篇三五禮醮儀,等等。二者所涉儀式類型歸納起來有四種:傳授儀、朝儀、齋儀、醮儀。

通過上列文獻材料的互相印證和歸納可知,朝儀、齋儀、傳授儀、章儀、醮儀是道教的五種基本儀式類型。有必要說明幾點:(一)有些儀式名目(如靈寶服五芽立成、正一法文三師設治職儀)不是各種道派或經派都有的儀式,我們不將其作為基本儀式類型。(二)有些儀式名目與某一種基本儀式類型相關(如投龍簡儀與傳授儀或齋儀有關,千二百官儀與章儀有關,閱籙儀、醮籙儀、登壇告盟儀與傳授儀有關)或隸屬後者(如思神、懺謝儀、步虛係齋儀節次之一,行道、宿啟、言功均係齋儀的某個階段),我們也不將其列為基本儀式類型。(三)五種基本儀式類型是從形式角度所做的分類,不是從功能角度所做的分類。從功能角度區分儀式類型的例子見《道門科範大全集》(DZ1225),此書載有懺禳疾病儀、消災星曜儀、靈寶太一祈雨醮儀等名目繁多的道教儀式。(四)除章儀之外,其他四種基本儀式類型還可進一步根據其所屬的法位做第二層次的分類,如齋儀可分為正一齋儀、太玄部自然齋儀、洞神三皇齋、洞玄靈寶齋、上清齋等。參見呂鵬志,《漢唐道教儀式類型考辨》。

① *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 基本上認為道教科儀法次形成於唐代(參見 pp. 448-466),我們則認為可提前至南北朝。

## 第十五章 結語

唐代以前正是道教儀式形成和初步發展的時期，如果不先搞清楚這段時期的情況，有關後世道教儀式的諸多問題都可能弄不明白。從前面的論述可以看出，唐前道教儀式史以東晉末劉宋初出現的靈寶科儀為分水嶺，可以大致劃分為兩個階段。

前一個階段主要是天師道儀式與南方方士儀式這兩大儀式傳統各自發展，到東晉時期有了交涉，互相產生影響。天師道儀式創立於東漢末期，隨後天師道遷入北方，在曹魏時期出現混亂狀況，教團新領導試圖加以整頓。東晉以前的南方方士傳統及其儀式在《抱朴子內篇》中有集中反映，《抱朴子內篇》寫定前後出現於南方的外丹經、“三洞”經（洞神三皇經、洞真上清經、洞玄靈寶經）傳承和發揚了早期的方士傳統及儀式，產生了經書和儀式源出天上因而非常神聖的觀念。東晉時來自北方的天師道與南方方士傳統開始交流，從上清經和其他南方道經可以看出天師道儀式對南方方士儀式產生了影響，而天師道儀式也在南方方士傳統影響下出現了一些變化。

後一個階段主要是融攝南方方士傳統、天師道和佛教的靈寶科儀興起，且因劉宋道士陸修靜加工整理而變得更加成熟完善，新舊各種道教傳統大都借鑒或仿效靈寶科儀，道教儀式向靈寶化的方向發展。古靈寶經創立的靈寶科儀除豐富和發展了南方的方士傳授儀之外，尤以借鑒佛教齋儀而又兼融天師道和方士傳統的靈寶齋影響最大。陸修靜除了給靈寶科儀定名、分類及做理論闡釋外，還根據靈寶齋儀程序編撰了眾多“立成儀”典。他借用靈寶齋儀程序編撰了第一部具有詳備儀式程序的傳授儀典——《太上洞玄靈寶授度儀》，為各種儀式類

型都借鑒或仿效靈寶齋儀程序開了先路。靈寶科儀很快風行於世，《太上洞淵神咒經》所見雜糅多種宗教傳統的民間道教儀式也攝取了靈寶科儀。南方天師道繼續傳行原有的儀式，不過多少都受南方道教的影響，特別是因受靈寶齋影響而制立了正一齋。各個道教傳統在融合統一的過程中形成了修道法次，道教儀式也按法次分等定級。各法位道教儀式都採納效法靈寶齋儀程序，只不過根據所屬法位等級變更或增減部分內容。靈寶化是五世紀以來道教儀式發展的基本趨向。從北周道教類書《無上秘要》可以看出，北朝後期北方道教幾乎全盤採納南方靈寶化的道教儀式，南北道教儀式基本上統一起來了。《隋書·經籍志》“道經序”敘述的四種儀式類型及其法位等級進一步證實了南北朝以降儀式按法次分等和各法位儀式都仿效靈寶科儀的情況。

上述兩個階段的道教儀式演變軌跡並不能涵蓋唐前道教儀式史上的一些特殊情況，如《陶公傳授儀》反映南朝以降在南方存在繼續沿襲方士傳統而不受靈寶科儀影響的方士儀式，又如《老君音誦誡經》反映北魏道教儀式基本上只是天師道儀式和佛教儀式的結合，與南方天師道的發展路線不同。

古靈寶經創立的靈寶科儀確立了道教儀式的基本程序和結構。南北朝道教儀式基本都採納靈寶科儀模式，而隋唐五代的道教儀式總的來看是延續南北朝時期的道教儀式。通常以“科教三師”劉宋陸修靜(406—477)、中唐張萬福(712年前後在世)、唐末五代杜光庭(850—933)代表南北朝唐代科儀的三個發展階段。事實上，從儀式的基本模式來看，這三位大師並未根本改變道教儀式的面貌，他們都是遵循靈寶科儀模式，只不過在此基礎上有所增修而已。到宋代(尤其是南宋)時，由於各種新道法和密教、民間宗教成分大量融入道教儀式，這纔有了較大的變化。但即使在這個時期，中古靈寶科儀仍然維持下來，被

宋人稱為“晉唐舊法”<sup>①</sup>、“古法”<sup>②</sup>、“古儀”<sup>③</sup>、“古式”<sup>④</sup>、“舊儀”<sup>⑤</sup>、“古科”<sup>⑥</sup>等。在我們看來，道教儀式史可以大體劃分為三個時期，即靈寶科儀出現以前天師道儀式和方士儀式並行的時期（二至五世紀初）、靈寶科儀形成並佔據中心舞臺的時期（五至十世紀）、宋代以降道教科儀在靈寶科儀基礎上擴大化和複雜化的時期（十世紀以來）。

① DZ508《無上黃籙大齋立成儀》，22. 8b。

② DZ508, 32. 10b—11a; DZ1223《上清靈寶大法》，16. 12a。

③ DZ508, 15. 6a, 16. 2b; DZ1221《上清靈寶大法》，12. 4a。

④ DZ1223, 24. 14b。

⑤ DZ1223, 25. 13b。

⑥ DZ1221, 56. 2b。

# 參考文獻

## 一、原始資料

(說明:《道藏》經用 DZ 標示,且以《道藏索引——五種版本道藏通檢》所編號碼為序排列。其他各類資料基本上按題名的漢語拼音字母順序排列。)

\* \* \*

DZ6《上清大洞真經》

DZ22《元始五老赤書玉篇真文天書經》

DZ33《上清黃氣陽精三道順行經》

DZ37《元始天尊說變化空洞妙經》

DZ81《洞真太微天帝君石景金陽素經》

DZ84《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》

DZ87《元始無量度人上品妙經四注》

DZ97《太上靈寶諸天內音自然玉字》

DZ177《太上洞真智慧上品大誡》

DZ188《玄都律文》

DZ219《靈寶無量度人上經大法》

DZ255《太微靈書紫文琅玕華丹神真上經》

DZ257《洞真太微九天八籙真文》

DZ302《周氏冥通記》

DZ303《紫陽真人內傳》

DZ304《茅山志》

DZ318《洞玄靈寶自然九天生神章經》

DZ320《洞玄靈寶丹水飛術運度小劫妙經》

DZ322《太上靈寶天地運度自然妙經》

DZ325《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》

- DZ330《太上洞玄靈寶真文要解上經》
- DZ335《太上洞淵神咒經》
- DZ336《太上洞玄靈寶業報因緣經》
- DZ338《太上洞玄靈寶宿命因緣明經》
- DZ344《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》
- DZ346《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》
- EZ349《太上洞玄靈寶法燭經》
- DZ352《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》
- DZ354《上清三元玉檢三元布經》
- DZ361《太上洞玄靈寶八威召龍妙經》
- DZ369《太上洞玄靈寶減度五煉生屍妙經》
- DZ370《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》
- DZ388《太上靈寶五符序》
- DZ393《太上洞玄靈寶大綱鈔》
- DZ410《太上洞玄靈寶眾簡文》
- DZ417《太上大道三元品誡謝罪上法》
- DZ421《登真隱訣》
- DZ425《上清太極隱注玉經寶訣》
- DZ426《上清太上八素真經》
- DZ434《玄覽人鳥山經圖》
- DZ438《太上飛行九晨玉經》
- DZ441《洞玄靈寶五嶽古本真形圖》
- DZ445《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》
- DZ456《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》
- DZ457《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》
- DZ463《要修科儀戒律鈔》
- DZ464《齋戒錄》
- DZ466《靈寶領教濟度金書》
- DZ470《洪恩靈濟真君集福早朝儀》
- DZ471《洪恩靈濟真君集福午朝儀》
- DZ472《洪恩靈濟真君集福晚朝儀》
- DZ477《羅天大醮早朝儀》
- DZ478《羅天大醮午朝儀》

- DZ479《羅天大醮晚朝儀》  
 DZ483《金籙齋啟壇儀》  
 DZ485《金籙大齋啟盟儀》  
 DZ487《金籙早午晚朝儀》  
 DZ492《金籙祈壽早午晚朝儀》、  
 DZ495《金籙玄靈轉經早午晚行道儀》  
 DZ496《金籙十迴度人早午晚朝開收儀》  
 DZ497《金籙十迴度人三朝轉經儀》  
 DZ502《玉籙資度早午晚朝儀》。  
 DZ507《太上黃籙齋儀》  
 DZ508《無上黃籙大齋立成儀》  
 DZ517《靈寶半景齋儀》  
 DZ519《太上靈寶玉匱明真齋懺方儀》  
 DZ520《太上靈寶玉匱明真大齋懺方儀》  
 DZ521《太上靈寶玉匱明真大齋言功儀》  
 DZ522《洞玄度靈寶自然券儀》  
 DZ523《洞玄靈寶自然齋儀》  
 DZ524《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》  
 DZ525《太上洞淵三昧神咒齋懺謝儀》  
 DZ526《太上洞淵三昧神咒齋清旦行道儀》  
 DZ527《太上洞淵三昧神咒齋十方懺儀》  
 DZ528《太上洞玄靈寶授度儀》  
 DZ530《洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然真經》  
 DZ532《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》  
 DZ615《赤松子章曆》  
 DZ617《太上宣慈助化章》  
 DZ640《洞神八帝妙精經》  
 DZ671《太上無極大道自然真一五稱符上經》  
 DZ767《太上通靈八史聖文真形圖》  
 DZ774《猶龍傳》  
 DZ784《太上老君戒經》  
 DZ785《老君音誦誡經》  
 DZ786《太上老君經律》

- DZ787《太上經戒》
- DZ789《正一法文天師教戒科經》
- DZ790《女青鬼律》
- DZ794《正一解厄醮儀》
- DZ795《正一出官章儀》
- DZ798《正一指教齋儀》
- DZ799《正一指教齋清旦行道儀》
- DZ803《太上洞神三皇儀》
- DZ806《太上金書玉牒寶章儀》
- DZ808《太上三洞傳授道德經紫虛籙拜表儀》
- DZ854《太上三皇寶齋神仙上籙經》
- DZ855《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》
- DZ875《太上老君大存思圖注訣》
- DZ880《太清金液神丹經》
- DZ882《太清金液神氣經》
- DZ883《太清經天師口訣》
- DZ885《黃帝九鼎神丹經訣》
- DZ889《太極真人九轉還丹經要訣》
- DZ908《上清九真中經內訣》
- DZ917《抱朴子神仙金鈞經》
- DZ930《三十六水法》
- DZ1016《真誥》
- DZ1032《雲笈七籤》
- DZ1033《至言總》
- DZ1118《太上洞玄靈寶飛行三界通微內思妙經》
- DZ1125《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》
- DZ1126《洞玄靈寶道學科儀》
- DZ1127《陸先生道門科略》
- DZ1128《道門經法相承次序》
- DZ1132《上清道類事相》
- DZ1138《無上秘要》
- DZ1139《三洞珠囊》
- DZ1200《洞玄靈寶六齋十直聖紀經》



- DZ1205《三天內解經》
- DZ1206《上清明鑑要經》
- DZ1208《太上三五正一盟威籙》
- DZ1210《正一法文十籙召儀》
- DZ1218《正一法文經章官品》
- DZ1221《上清靈寶大法》
- DZ1223《上清靈寶大法》
- DZ1224《道門定制》
- DZ1225《道門科範大全集》
- DZ1226《道門通教必用集》
- DZ1228《正一論》
- DZ1232《道門十規》
- DZ1237《三洞修道儀》
- DZ1238《傳授經戒儀注訣》
- DZ1239《正一修真略儀》
- DZ1240《洞玄靈寶道士受三洞經誡法籙擇日曆》
- DZ1241《傳授三洞經戒法籙略說》
- DZ1242《正一法文法籙部儀》
- DZ1243《正一法文太上外籙儀》
- DZ1244《受籙次第法信儀》
- DZ1278《洞玄靈寶五感文》
- DZ1281《五嶽真形序論》
- DZ1283《太上洞神行道授度儀》
- DZ1284《太上洞神三皇傳授儀》
- DZ1287《正一法文經護國醮海品》
- DZ1288《元辰章醮立成曆》
- DZ1290《太上洞神洞淵神咒治病口章》
- DZ1292《靈寶煉度五仙安靈鎮神黃籙章法》
- DZ1294《上清黃書過度儀》
- DZ1295《太上洞玄靈寶二部傳授儀》
- DZ1296《洞玄靈寶八節齋宿啟儀》
- DZ1313《洞真高上玉帝大洞唯一玉檢五老寶經》
- DZ1314《洞真太上素靈洞元大有妙經》

- DZ1315《洞真上清青要紫書金根眾經》
- DZ1321《洞真太上八素真經修習功業妙訣》
- DZ1324《洞真太上八素真經登壇符札妙訣》
- DZ1326《洞真上清龍飛九道尺素隱訣》
- DZ1327《洞真太上三九素語》
- DZ1328《洞真太上八道命籍經》
- DZ1340《洞真太上倉元上錄》
- DZ1343《洞真》
- DZ1344《洞真太上說智慧消魔真經》
- DZ1352《洞真太上太霄琅書》
- DZ1353《上清道寶經》
- DZ1364《上清洞真智慧觀身大戒文》
- DZ1367《上清河圖內玄經》
- DZ1376《上清太上帝君九真中經》
- DZ1377《上清太上九真中經絳生神丹訣》
- DZ1378《上清金真玉光八景飛經》
- DZ1380《上清太上黃素四十四方經》
- DZ1382《上清九丹上化胎精中記經》
- DZ1388《上清金真玉皇上元九天真靈三百六十五部元籙》
- DZ1390《上清洞天三五金剛玄籙儀經》
- DZ1391《上清瓊宮靈飛六甲籙》
- DZ1407《洞玄靈寶二十四生圖經》
- DZ1409《太上九真明科》
- DZ1411《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》
- DZ1430《道藏闕經目錄》
- DZ1439《洞玄靈寶玉京山步虛經》

\* \* \*

- 《抱朴子內篇校釋》王明(北京:中華書局,1985)。
- 《老子想爾注校證》饒宗頤(上海:上海古籍出版社,1991)。
- 《洞玄靈寶自然齋戒威儀經》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第43冊。
- 《洞玄真一自然經訣》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第4冊。
- 《靈寶經義疏》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第5冊。
- 《三洞奉道科誠儀範》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第42冊。

- 《太極左仙公請問經》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第4冊。
- 《太上洞玄靈寶空洞靈章經》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第3冊。
- 《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第3冊。
- 《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第3冊。
- 《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第3冊。
- 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第3冊。
- 《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》,載《中華道藏》,第3冊。
- 《太上洞淵神咒經》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第30冊。
- 《太上靈寶昇玄內教經》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第5冊。
- 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第4冊。
- 《太上玄一真人說三途五苦勸戒經》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第3冊。
- 《陶公傳授儀》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第4冊。
- 《仙人請問本行因緣眾聖難經》(敦煌寫本),載《中華道藏》,第4冊。

\* \* \*

- 《辨正論》(唐)法琳,大·2110,《大正新修大藏經》第52冊。
- 《長阿含經》(後秦)佛陀耶舍共竺佛念譯,大·1,《大正新修大藏經》第1冊。
- 《大般涅槃經》(北涼)曇無讖譯,大·374,《大正新修大藏經》第12冊。
- 《大樓炭經》(西晉)法立、法炬譯,大·23,《大正新修大藏經》第1冊。
- 《法苑珠林》(唐)道世,大·2122,《大正新修大藏經》第53冊。
- 《佛般泥洹經》(西晉)白法祖譯,大·5,《大正新修大藏經》第1冊。
- 《佛說賴吒和羅經》(三國吳)支謙譯,大·68,《大正新修大藏經》第1冊。
- 《廣弘明集》(唐)道宣,大·2103,《大正新修大藏經》第52冊。
- 《弘明集》(南朝梁)僧祐,大·2102,《大正新修大藏經》第52冊。
- 《集古今佛道論衡》(唐)道宣,大·2104,《大正新修大藏經》第52冊。
- 《歷代三寶記》(隋)費長房,大·2034,《大正新修大藏經》第49冊。
- 《破邪論》(唐)法琳,大·2109,《大正新修大藏經》第52冊。
- 《十誦律》(後秦)弗若多羅、鳩摩羅什譯,大·1435,《大正新修大藏經》第23冊。
- 《須摩提女經》(吳)支謙譯,大·128b,《大正新修大藏經》第2冊。
- 《雜阿含經》(劉宋)求那跋陀羅譯,大·99,《大正新修大藏經》第2冊。
- 《增一阿含經》(東晉)僧伽提婆譯,大·125,《大正新修大藏經》第2冊。
- 《甄正論》(唐)玄嶷,大·2112,《大正新修大藏經》第52冊。
- 《正法華經》(西晉)竺法護譯,大·263,《大正新修大藏經》第9冊。
- 《中阿含經》(東晉)僧伽提婆譯,大·26,《大正新修大藏經》第1冊。

《中本起經》（後漢）康孟詳等譯，大·196，《大正新修大藏經》第4冊。

\* \* \*

《獨斷》（東漢）蔡邕（《四部叢刊》本）。

《封氏聞見記》（唐）封演，《文淵閣四庫全書》（臺灣商務印書館影印，1986），第862冊。

《漢官六種》（清）孫星衍等輯、周天遊點校（北京：中華書局，1990）。

《漢書》（漢）班固（北京：中華書局，1962）。

《後漢書》（劉宋）范曄（北京：中華書局，1965）。

《華陽國志校補圖注》（晉）常璩著、任乃強校註（上海：上海古籍出版社，1987）。

《晉書》（唐）房玄齡等（北京：中華書局，1974）。

《隸續》（宋）洪适（北京：中華書局，1986）。

《梁書》（唐）姚思廉（北京：中華書局，1973）。

《列仙傳校箋》王叔岷（北京：中華書局，2007）。

《墨子校註》吳毓江撰、孫啟治點校（北京：中華書局，1993）。

《南齊書》（梁）蕭子顯（北京：中華書局，1972）。

《全上古三代秦漢三國六朝文》（清）嚴可均輯（北京：中華書局，1958）。

《三國志》（晉）陳壽（北京：中華書局，1959）。

《史記》（漢）司馬遷（北京：中華書局，1959）。

《隋書》（唐）魏徵等（北京：中華書局，1973）。

《十三經注疏》（清）阮元校刻（北京：中華書局影印本，1980）。

《太平廣記》（宋）李昉等編（北京：中華書局，1961）。

《太平御覽》（宋）李昉等（北京：中華書局影印本，1960）。

《魏書》（北齊）魏收（北京：中華書局，1974）。

《文心雕龍新書》王利器校箋（北京：巴黎大學北京漢學研究所，1951）。

《文選》（梁）蕭統編（北京：中華書局影印本，1977）。

《資治通鑑》（宋）司馬光編著、（元）胡三省音注（北京：中華書局，1997）。

## 二、近人論著

（說明：中、日文論著按作者姓名的漢語拼音字母順序排列，西文論著按作者姓氏的字母順序排列。）

\* \* \*

陳國符《道藏源流考》（北京：中華書局，1963）。

陳國符《陳國符道藏研究論文集》（上海：上海古籍出版社，2004）。

- 陳戌國 《先秦禮制研究》(長沙:湖南教育出版社,1991)。
- 陳寅恪 《天師道與濱海地域之關係》,收入氏著,《金明館叢稿初編》(上海:上海古籍出版社,1980),頁1—40。
- 陳寅恪 《崔浩與寇謙之》,收入氏著,《金明館叢稿初編》,頁107—140。
- 大淵忍爾 《中國人の宗教儀禮——佛教・道教・民間信仰》(東京:福武書店,1983)。
- 大淵忍爾 《黃巾の叛亂と漢中政權》,收入氏著,《初期の道教——道教史の研究 其の一》(東京:創文社,1991),頁13—76。
- 大淵忍爾 《中國における民族的宗教の成立》,收入氏著,《初期の道教——道教史の研究 其の一》,頁77—246。
- 大淵忍爾 《五斗米道の教法について》,收入氏著,《初期の道教——道教史の研究 其の一》,頁309—366。
- 大淵忍爾 《論衡・潛夫論と抱朴子》,收入氏著,《初期の道教——道教史の研究 其の一》,頁553—596。
- 大淵忍爾 《抱朴子における神仙思想の性格》,收入氏著,《初期の道教——道教史の研究 其の一》,頁597—628。
- 大淵忍爾 《道教とその經典——道教史の研究 其の二》,東京:創文社,1997。
- 大淵忍爾 《靈寶經の基礎的研究》,收入氏著,《道教とその經典——道教史の研究 其の二》,頁73—218。
- 大淵忍爾 《三皇文より洞神經へ》,收入氏著,《道教とその經典——道教史の研究 其の二》,頁219—296。
- 大淵忍爾 《太真科とその周邊》,收入氏著,《道教とその經典——道教史の研究 其の二》,頁409—505。
- 大淵忍爾 《福建の道教について》,收入氏著,《道教とその經典——道教史の研究 其の二》(東京:創文社,1997),頁607—644。
- 丁培仁 《道書分類法之我見》,《宗教學研究》1999.3:20—25。
- 丁培仁 《太一信仰與張角的中黃太一道》,收入氏著,《求實集——丁培仁道教學術研究論文集》(成都:巴蜀書社,2006),頁283—301。
- 丁培仁 《都江堰神祠與道教——兼論道教與中國傳統祭祀宗教的關係》,收入氏著,《求實集——丁培仁道教學術研究論文集》,頁465—482。
- フランシスクス・ヴェレレン(Franciscus Verellen) 《儀禮のあかり——陸修靜の齋における影響》,收入京都大學人文科學研究所編,《中國宗教文獻研究》(京都:臨川書店,2007),頁223—238。

- 傅飛嵐 《天師道上章科儀——〈赤松子章曆〉和〈元辰章醮立成曆〉研究》，收入黎志添編，《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003），頁37—71。
- 福井文雅 《“都講”の職能と起源——中國・インド交渉の一接點》，收入《櫛田博士頌壽紀念 高僧傳の研究》（東京：山喜房佛書林，1973），頁795—822。
- 福井文雅 《講經儀式と論義》，收入仁戶田六三郎編，《日本人の宗教意識の本質》（東京：教文館，1973），頁249—284。
- 葛兆光 《張道陵“軍將吏兵”考》，《漢學研究》16.2（1998）：225—238。
- 宮川尚志 《南朝正史道教史料稿（中）》，《東方宗教》24（1964）：37—51。
- 《漢語大字典》編輯委員會編，《漢語大字典》（縮印本）（四川辭書出版社、湖北辭書出版社，1993）。
- 黃敬安 《早期天師道過度儀式——〈上清黃書過度儀〉研究》（香港中文大學碩士論文，2004）。
- 吉川忠夫 《“靜室”考》，《東方學報》59（1987）：125—162。
- 吉岡義豐 《道教經典史論》（第二版）（東京：道教刊行會，1966）。
- 酒井忠夫、福井文雅 《道教とは何か——道教・道家・道術・道士》，收入酒井忠夫編，《道教の總合的研究》（東京：國書刊行會，1977），頁429—449。
- 李零 《中國方術考》（修訂本）（北京：東方出版社，2000）。
- 李零 《中國方術續考》（北京：東方出版社，2000）。
- 李獻璋 《道教醮儀的開展與現代的醮》，《中國學志》5（1968）：1—61。
- 黎志添 《南朝天師道〈正一法文經〉初探》，收入陳鼓應、馮達文主編，《道家與道教·第二屆國際學術研討會論文集（道教卷）》（廣州：廣東人民出版社，2001），頁162—180。
- 黎志添 《天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式》，《臺灣宗教研究》3（2002）：1—30。
- 林富士 《略論早期道教與房中術》，《歷史語言研究所集刊》72.2（2001）：233—300。
- 劉琳 《三張五斗米道的一部重要文獻——〈正一法文經章官品〉》，《古籍整理與研究》4（1989）：35—41。
- 劉屹 《敬天與崇道——中古經道教形成的思想史背景》（北京：中華書局，2004）。
- 劉屹 《論〈昇玄經〉“內教”與“昔教”的關係》，《敦煌吐魯番研究》8（2005）：45—70。
- 劉增貴 《漢隋之間的車駕制度》，《歷史語言研究所集刊》63.2（1993）：371—449。

- 劉昭瑞 《說“天宮”與寇謙之的“靜輪天宮”》，《世界宗教研究》2004.3:55—63。
- 劉枝萬 《中國醮祭釋義》，收入氏著，《中國民間信仰論集》（臺北：中研院民族學研究所，1974），頁1—19。
- 劉枝萬 《中國修齋考》，收入氏著，《中國民間信仰論集》，頁20—44。
- 龍顯昭 《論曹魏道教與西晉政局》，《世界宗教研究》1985.1:79—97。
- 呂靜 《春秋時期盟誓研究——神靈崇拜下的社會秩序再構建》（上海：上海古籍出版社，2007）。
- 呂鵬志 《試評關於早期天師道與地域文化之關係的研究》，《輔仁宗教研究》4（2001）:117—143。
- 呂鵬志 《早期靈寶經的天書觀》，收入郭武主編，《道教教義與現代社會國際學術研討會論文集》（上海：上海古籍出版社，2003），頁571—597。
- 呂鵬志 《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S. 203 考論》，《歷史語言研究所集刊》77.1（2006）:79—166。
- 呂鵬志 《漢唐道教儀式類型考辨》（法國高等研究學院演講稿，2006年3月9日）。
- 呂鵬志 《靈寶三籙簡文輯考》（法國高等研究學院演講稿，2006年3月16日）。
- 呂鵬志 《早期靈寶傳授儀——陸修靜（406—477）〈太上洞玄靈寶授度儀〉考論》（法國高等研究學院演講稿，2006年3月23日）。
- 呂鵬志 《天師道旨教齋考》，專題研討會（Symposium “Foundations of Taoist Ritual”，Berlin，2007）論文。
- 呂鵬志 《天師道黃赤券契考》，收入程恭讓主編，《天問》（丁亥卷）（南京：江蘇人民出版社，2008），頁173—195。
- 呂鵬志 《早期道教醮儀及其流變考索》，“中國地方社會儀式比較研究”國際學術研討會（香港，2008）論文。
- 呂鵬志 《靈寶六齋考》，待刊。
- 呂鵬志 《靈寶三元齋——〈太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經〉考校研究》，待刊。
- 呂鵬志 《天師道登壇告盟儀——〈正一法文法籙部儀〉考論》，待刊。
- 盧國龍 《中國重玄學》（北京：人民中國出版社，1993）。
- 牟潤孫 《論儒釋兩家之講經與義疏》，收入氏著，《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁239—302。
- 牟鍾鑒 《道家學說概觀》，收入牟鍾鑒、胡孚琛、王葆玄主編，《道教通論——兼論道家學說》（濟南：齊魯書社，1991），頁68—121。

- 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》2 (1985): 81—94。
- 前田繁樹 《杜子恭とその後裔》，《東方宗教》102(2003): 42—60。
- 卿希泰主編 《中國道教史》(修訂本)(成都:四川人民出版社,1996)。
- 砂山稔 《隋唐道教史研究》(東京:平河出版社,1990)。
- 山田俊 《〈昇玄經〉の卷次と“内教”に就いて》，《熊本縣立大學文學部紀要》8.1 (2001): 37—41。
- 山田利明 《六朝道教儀禮の研究》(東京:東方書店,1999)。
- 山田明廣 《塗炭齋考——陸修靜の三元塗炭齋を軸として》，《東方宗教》100 (2000): 47—67。
- 神塚淑子 《方諸青童君をめぐる》，收入氏著，《六朝道教思想の研究》(東京:創文社,1999),頁 123—148。
- 神塚淑子 《六朝靈寶經に見える葛仙公》，收入麥谷邦夫編，《三教交渉論叢》(京都:道氣社,2005),頁 1—46。
- K・M・シベル(K. M. Schipper) 《五嶽真形圖の信仰》，《道教研究》2(1967): 114—162。
- K・M・シベル(K. M. Schipper) 《靈寶科儀の展開》，收入酒井忠夫、福井文雅、山田利明編，《日本・中國の宗教文化の研究》(東京:平河出版社,1991),頁 157—167。
- 施舟人原著、陳耀庭改編 《道藏索引——五種版本道藏通檢》(上海:上海書店,1996)。
- 施舟人 《道教的清約》，載《法國漢學》第七輯(北京:中華書局,2002),頁 149—167。
- 唐長孺 《魏晉期間北方天師道的傳播》，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》(北京:中華書局,1983),頁 218—232。
- 唐長孺 《錢塘杜治與三吳天師道的演變》，《魏晉南北朝隋唐史資料》12(1993): 1—11。
- 田中文雄、丸山宏、淺野春二編集《道教の教團と儀禮》(東京:雄山閣,2000)。
- 丸山宏 《正一道教の上章儀禮について》，《東方宗教》68(1986): 44—64。
- 丸山宏 《金允中の道教儀禮學について》，收入道教文化研究會編，《道教文化への展望》(東京:平河出版社,1994),頁 50—79。
- 丸山宏 《道教儀禮文書の歴史的研究》(東京:汲古書店,2004)。
- 丸山宏 《陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉初探》，“第一屆道教仙道文化國際學術



- 研討會”(高雄,2006年11月)論文。
- 萬毅 《敦煌本〈昇玄內教經〉補考》,《道家文化研究》13(1998):271—294。
- 王承文 《敦煌古靈寶經與晉唐道教》(北京:中華書局,2002)。
- 王承文 《南朝天師道“七部經書”分類體制考釋》,《文史》2008.1:83—117。
- 汪娟 《敦煌禮懺文研究》(臺北:法鼓文化事業股份有限公司,1998)。
- 王卡 《敦煌道教文獻研究》(北京:中國社會科學出版社,2004)。
- 王卡 《敦煌本〈陶公傳授儀〉校讀記》,收入王卡,《道教經史論叢》(成都:巴蜀書社,2007),頁321—339。
- 王宗昱 《道教的“六天”說》,《道家文化研究》16(1999):22—49。
- 王宗昱 《“登真隱訣”にみえる天師道》,《東方宗教》96(2000):19—37。
- 王宗昱 《〈正一法文經章官品〉初探》,收入程恭讓主編,《天問》(丙戌卷)(南京:江蘇人民出版社,2006),頁239—256。
- 蕭登福 《周秦兩漢早期道教》(臺北:文津出版社,1998)。
- 小林正美 《六朝道教史研究》(東京:創文社,1990)。
- 小林正美 《唐代的道教と天師道》(東京:知泉書館,2003)。
- 小林正美 《靈寶齋法の成立と展開》,《東方宗教》103(2004):12—16。
- 小林正美 《道教の齋法儀禮の原型の形成——指教齋法の成立と構造》,收入福井文雅博士古稀・退職紀念論集刊行會編,《福井文雅博士古稀紀念論集》(東京:春秋社,2005),頁317—338。
- 謝聰輝 《天師道“黃赤”教化的淵源與發展》,收入《1997年臺灣青年宗教學者“宗教與心靈改革研討會”論文集》(高雄:道德院輯印,高雄道德院、漢學研究中心、如實佛學研究室主辦,1997),頁327—360。
- 楊富學、李永平 《甘肅省博物館藏道教十戒經傳授盟文》,《宗教學研究》2001.1:97—100。
- 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》,《歷史語言研究所集刊》28.1(1956):17—54。
- 尹富 《十齋日補說》,《世界宗教研究》2007.1:26—34。
- 余嘉錫 《寒食散考》,收入氏著,《余嘉錫論學雜著》(北京:中華書局,1963),頁181—226。
- 余嘉錫 《世說新語箋疏》(北京:中華書局,1983)。
- 張勳燎、白彬 《中國道教考古》(北京:線裝書局,2006)。
- 張澤洪 《道教齋醮科儀研究》(成都:巴蜀書社,1999)。
- 張澤洪 《百年道教科儀研究》,收入曹中建主編,《中國宗教研究年鑒(1997—1998)》

- (北京:中國社會科學出版社,2000),頁 345—351。
- 張澤洪 《早期正一道的上章濟度思想》,《宗教學研究》2000. 2:22—29。
- 張澤珣 《北魏關中道教造像記研究:地域的宗教文化與儀式活動——附造像碑文錄校點》(香港中文大學博士論文,2003)。
- 周西波 《杜光庭道教儀範之研究》(臺北:新文豐出版公司,2003)。
- 周西波 《敦煌寫本〈靈寶自然齋儀〉考論》,《敦煌學》24(2003):29—46。
- 周治 《南嶽夫人魏華存新考》,《世界宗教研究》2006. 2:65—71。

\* \* \*

- Andersen, Poul. “Talking to the Gods: Visionary Divination in Early Taoism (The Sanhuang Tradition)”, *Taoist Resources* 5. 1 (1994): 1—24.
- Asano, Haruji. “Offerings in Daoist Ritual”, in *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, eds. Livia Kohn and Harold D. Roth (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 274—294.
- Bell, Catherine. “Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy”, *History of Religions* 27. 4 (1988): 366—392.
- Bell, Catherine. *Ritual Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997).
- Benn, Charles. *The Cavern — mystery transmission: A Taoist ordination rite of AD 711* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991).
- Bokenkamp, Stephen. “Sources of the Ling — pao Scriptures”, in *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, vol. II, ed. M. Strickmann, pp. 434—486.
- Bokenkamp, Stephen R. (with a contribution by Peter Nickerson). *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997).
- Boltz, Judith M. “Taoist Rites of Exorcism”, Ph. D. diss., University of California, Berkeley, 1985.
- Bumbacher, Stephan P. *The Fragments of the Daoxue zhuan* (Frankfurt: Peter Lang, 2000).
- Campany, Robert F. *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents* (Berkeley: University of California Press, 2002).
- Campany, Robert. “Adepts and their Communities (pre — 350C. E.)”, paper for the international conference “Rituals, Pantheons and Techniques: A

- History of Chinese Religion before the Tang”, Paris, 2006.
- Cedzich, Ursula Angelika. “Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel früher Quellen”, Ph.D. diss., University of Würzburg, 1987.
- Cedzich, Ursula Angelika. “Ghosts and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy”, *Taoist Resources* 4.2 (1993): 23–35.
- Cedzich, Ursula Angelika. “Early Heavenly Master Sources in Tao Hongjing’s *Secret Instructions for the Ascent to Perfection*: The Audience Rite from Hanzhong and the Manual of the Twelve Hundred Offices”, paper for the international conference “The Texts of Early Heavenly Master Taoism”, Hong Kong, 2001.
- Chavannes, Edouard. *Les mémoires historiques de Se Ma Ts’ien*, II, (Paris: E. Leroux, 1893).
- Chavannes, Edouard. “Le dieu du sol dans la Chine antique”, appendice au *T’ai chan* (Paris: Éditions Ernest Leroux, 1910), pp. 437–526.
- Chavannes, Edouard. “Le jet des dragons”, *Mémoires concernant l’Asie Orientale* 3, Paris, 1919.
- Demiéville, Paul. (rédacteur en chef ed.) *Hôbôgirin* (Tôkyô: Maison Franco-japonaise, 1929), fasc. 1–3.
- Eliade, Mircea. (ed.) *The Encyclopedia of Religion* (New York: MacMillan, Second Edition, 2004).
- Forte, Antonino & May, Jacques. “CHÔSAI 長齋”, *Hôbôgirin* 法寶義林 (Paris: Adrien Maisonneuve, 1979), fasc. p 5, pp. 392–407.
- Gangopadhyay, Jayeeta. *Uposatha Ceremony: The Earliest Traditions and Later Developments (Mainly from Vinayic Traditions Preserved in Chinese)* (Delhi, Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1991).
- Goodman, Howard L. “Celestial – Master Taoism and the Founding of the Ts’ao – Wei Dynasty: The Li Fu Document”, *Asia Major* 3<sup>rd</sup> ser. 7.1 (1994): 5–33.
- Hendrischke, Barbara & Penny, Benjamin. “The 180 Precepts Spoken by Lord Lao: A Translation and Textual Study”, *Taoist Resources* 6.2 (1996): 17–29.
- Hureau, Sylvie. “Les rites bouddhistes”, paper for the international conference “Rituals, Pantheons and Techniques: A History of Chinese Religion before the Tang”, Paris, 2006.

- Kalinowski, Marc. "La transmission du Dispositif des Neuf Palais sous les Six - Dynasties", in Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. III, pp. 773—811.
- Kaltenmark, Maxime. *Le Lie - sien tchouan, traduit et annoté* (Peking: Université de Paris, Centre d'Etudes sinologiques de Pekin, 1953).
- Kaltenmark, Maxime. "Quelques remarques sur le T'ai - chang ling - pao wou - fou siu", *Zinbun, Memoirs of the Research Institute for Humanistic Studies* 18 (1982): 1 - 10.
- Kim, Daeyeol. "Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne: Modèles et significations dans l' alchimie taoïste opératoire. Etudes des pratiques du Baopuzi neipian de Ge Hong (283 - 343)", Ph.D. diss., Université de Paris IV, 2000.
- Kleeman, Terry. "Feasting without the Victuals: The Evolution of the Daoist Communal Kitchen", in *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China*, ed. Roel Sterckx (New York: Palgrave MacMillan, 2005), pp. 140 - 162.
- Kleeman, Terry. "Daoism in the Third Century", in *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, ed. Florian C. Reiter, pp. 11 - 28.
- Kuo, Li - ying. *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au Xe siècle*, (Paris: EFEO, 1994).
- Lagerwey, John. *Wu - shang pi - yao—somme taoïste du VIe siècle* (Paris: Ecole Française d'Extrême - Orient, 1981).
- Lagerwey, John. *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987).
- Lagerwey, John. "Taoist Ritual Space and Dynastic Legitimacy", *Cahiers d'Extrême - Asie* 8 (1995): 7 - 94.
- Lagerwey, John. "Le rituel taoïste selon Lu Xiuqing (406—477)", paper for the international conference "Pratiques culturelles et vie sociale sous les Six Dynasties", Paris, 2004.
- Lagerwey, John. "Zhengyi Registers", 《香港中文大學中國文化研究所學報特刊》[中國文化研究所訪問教授講座系列](2006): 25—88.
- Lagerwey, John. "The Old Lord's Scripture for the Chanting of the Commandments", in *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*.

- um, ed. Florian C. Reiter, pp. 29–56.
- Lagerwey, John. “Le rituel taoïste du deuxième au sixième siècle”, à paraître.
- Lagerwey, John. “Introduction to the History of Taoist Ritual Through the T’ang”, unpublished manuscript.
- Lamotte, Etienne. *Le traité de la grande vertu de sagesse* (Louvain: Bureau du Musée, 1949).
- Lamotte, Etienne. *Histoire du bouddhisme indien* (Louvain: Institut Orientaliste, 1958).
- Lin, Fu-shih. “Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang – Nan Area during the Six Dynasties Period (3<sup>rd</sup> – 6<sup>th</sup> century)”, Ph.D. diss., Princeton University, 1994.
- Lü, Pengzhi & Sigwalt, Patrick. “Les textes du Lingbao ancien dans l’histoire du taoïsme”, *T’oung – pao* 91.1–3 (2005): 183–209.
- Maspero, Henri. *Le taoïsme* (Mélanges posthumes sur les religions et l’histoire de la Chine) II (Paris: Civilisations du Sud, 1950).
- Maspero, Henri. *Le taoïsme et les religions chinoises* (Paris: Gallimard, 1971).
- Mollier, Christine. *Une apocalypse taoïste du Ve siècle: Le livre des incantations divines des grottes abyssales* (Paris: Collège de France, 1990).
- NGO, van Xuyet. *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1976).
- Nickerson, Peter. “Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China”, Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 1996.
- Nickerson, Peter. (trans.) “The Abridged Codes of Master Lu”, in *Religions of China in Practice*, ed. Donald Lopez (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 347–359.
- Nickerson, Peter. “The Southern Celestial Masters”, in *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn (Leiden: Brill, 2000), pp. 256–282.
- Nickerson, Peter. “‘Opening the Way’: Exorcism, Travel, and Soteriology in Early Daoist Mortuary Practice and Its Antecedents”, in *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, eds. Livia Kohn and Harold D. Roth (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), pp. 58–77.
- Ôfuchi, Ninji. “On Ku Ling – pao – ching”, *Acta Asiatica* 27 (1974): 33–56.
- Pas, Julian F. “Six Daily Periods of Worship: Symbolic Meaning in Buddhist

- Liturgy and Eschatology,” *Monumenta Serica* 37 (1986): 49–82.
- Penny, Benjamin. “Buddhism and Daoism in The 180 Precepts Spoken by Lord Lao”, *Taoist Resources* 6.2 (1996): 1–16.
- Pregadio, Fabrizio. *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early medieval China* (Stanford, California: Stanford University Press, 2006).
- Raz, Gil. “Creation of Tradition: The Five Talismans of the Numinous Treasure and the Formation of Early Daoism”, Ph. D. diss., Indiana University, 2004, pp. 49–103.
- Raz, Gil. “Time Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and the Eight Archivists”, *Asia Major* 3<sup>rd</sup> series, vol. XVIII, part 2 (2005): 27–65.
- Raz, Gil. “Imperial Efficacy: Debates on Imperial Ritual in Early Medieval China and the Emergence of Daoist Ritual Schemata”, in *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, ed. Florian C. Reiter, pp. 83–109.
- Reiter, Florian. *The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early T’ang Period* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998).
- Reiter, Florian C. (ed.) *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007).
- Ri, Ki–Yong. “Aux origines du ‘tch’an houei’: aspects bouddhiques de la pratique pénitentielle”, thèse de doctorat (sous la direction de Professeur Étienne Lamotte), Université Catholique de Louvain, 1960.
- Robinet, Isabelle. *Méditation taoïste* (Paris: Dervy–Livres, 1979).
- Robinet, Isabelle. *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*, Paris: Ecole Française d’Extrême Orient, 1984).
- Schipper, Kristofer. “Taoism: The Liturgical Tradition”, paper for the First Conference on Taoist Studies, Bellagio, 1968.
- Schipper, Kristofer. “Taoist Ordination Ranks in the Tun–huang Manuscripts”, in *Religion und Philosophie in Ostasien (in honour of Hans Steininger)*, eds. G. Naundorf, K. H. Pohl, and H. H. Schmidt (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985), pp. 127–148.
- Schipper, Kristofer. “A Study of BUXU: Taoist Liturgical Hymn and Dance”, in *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, eds. Pen–Yeh Tsao and Daniel P. L. Law (Hong Kong: The Society for Ethnomusicological Re-

- search in Hong Kong, 1989), pp. 110 – 120.
- Schipper, Kristofer & Verellen, Franciscus. (eds.) *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004).
- Schipper, Kristofer. “The True Form: Reflections on the Liturgical Basis of Taoist Art”, *Sanjiao wenxian* 4 (2005): 91 – 113.
- Schmidt, Hans – Hermann. “Die Hundertachtzig Vorschriften von Lao – chün”, in *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger*, eds. Gert Naundorf et al. (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985), pp. 149 – 160.
- Seidel, Anna. “Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha”, in *Tantric and Taoist Studies (in Honor of R. A. Stein)*, vol. II, ed. M. Strickmann, pp. 291 – 371.
- Seidel, Anna. “Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs”, 收入秋月觀暎編,《道教と宗教文化》(東京:平河出版社,1987年),頁21—57。
- Seidel, Anna. “Early Taoist Ritual”, *Cahiers d’Extrême – Asie* 4 (1988): 199 – 204.
- Seidel, Anna. “Chronicle of Taoist Studies in the West (1950 – 1990)”, *Cahiers d’Extrême – Asie* 5 (1989 – 1990): 223 – 347.
- Seidel, Anna. “Taoism: The Unofficial High Religion of China”, translated by a group of her friends, *Taoist Resources* 7.2 (1997): 39 – 72.
- Sigwalt, Patrick. “Le rite funéraire Lingbao à travers le Wulian shengshi jing (Ve siècle)”, *T’oung – pao* 92.4 – 5 (2006): 325 – 372.
- Sivin, Nathan. “On the Word ‘Taoist’ as a Source of Perplexity: With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China”, *History of Religions* 17 (1978): 303 – 330.
- Sivin, Nathan. “Taoism and Science”, in Nathan Sivin, *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections* (Hampshire & Vermont: Ashgate Publishing Company, 1995), pp. 1 – 72.
- Soymié, Michel. “Les dix jours de jeûne du taoïsme”, 收入《吉岡博士還曆紀念道教研究論集》(東京:國書刊行會,1977),頁1—21。
- Soymié, Michel. “Les Dix jours de jeûne de Kṣ tigarbha”, dans M. Soymié (dir.), *Contributions aux études sur Touen – houang* (Genève: Droz,

- 1979), pp. 135 – 159.
- Stein, Rolf. “Remarques sur les mouvements du taoïsme politico – religieux au II<sup>e</sup> siècle ap.J.C.”, *T’oung – pao* 50 (1963): 1 – 78.
- Stein, Rolf. “Aspects de la foi jurée en Chine”, *l’Annuaire du Collège de France*, 67<sup>e</sup> année (1968), pp. 411 – 415.
- Stein, Rolf. “Les fêtes de cuisine du taoïsme religieux”, *l’Annuaire du Collège de France (1970 – 71)*, 1971, pp. 431 – 440.
- Stein, Rolf. “Spéculations mystiques et thèmes relatifs aux ’ cuisin – es’ du taoïsme”, *l’Annuaire du Collège de France (1971 – 72)*, 1972, pp. 489 – 499.
- Stein, Rolf. “Conceptions relatives à la nourriture”, *l’Annuaire du Collège de France (1972 – 73)*, 1973, pp. 457 – 463.
- Stein, Rolf. “A Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries”, in *Facets of Taoism*, eds. Holmes Welch and Anna Seidel (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 53 – 81.
- Strickmann, Michel. “The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy”, *T’oung – Pao* 63 (1977): 15 – 30.
- Strickmann, Michel. “On the Alchemy of T’ao Hung – ching”, in *Facets of Taoism*, eds. Holmes Welch and Anna Seidel, pp. 123 – 192.
- Strickmann, Michel. *Le taoïsme du Mao Chan: chronique d’une révélation* (Paris: Institut des Hautes Etudes Chinoise, 1981).
- Strickmann, Michel. (ed.) *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, Mélanges Chinois et Bouddhiques XXI (Bruxelles: Institut Belges des Hautes Études Chinoises, 1983).
- Strickmann, Michel. (ed.) *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, Mélanges Chinois et Bouddhiques XXII, Bruxelles, Institut Belges des Hautes Études Chinoises, 1985.
- Strickmann, Michel. *Chinese Magical Medicine* (Stanford: Stanford University Press, 2002).
- Verellen, Franciscus. “Taoism”, in D. Overmyer ed., “Chinese Religions: the State of the Field (Part 2)”, *Journal of Asian Studies* 54 (1995): 322 – 346.
- Verellen, Franciscus. “The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong zi’s Petition Almanac”, *Cahiers d’Extrême – Asie* 14 (2004): 306 – 343.
- Welch, Holmes & Seidel, Anna. (eds.) *Facets of Taoism*, New Haven, Yale U-



niversity Press, 1979.

Zürcher, Erik. "Buddhist Influence on Early Taoism: A Scriptural Evidence",  
*T'oung - Pao* 66 (1980): 84 - 147.

## 道教儀式術語索引

### A

安鎮 126,156,164,172,173  
安坐 149,260

### B

八節日 95,137,139  
八節齋 139,169,177,187  
八威五勝符 47,90  
拔度生死修齋威儀 154,165,168  
拔度罪根威儀 165,168  
百五十將軍籙 111,197,201,202  
百五十籙 111,237,239  
拜刺 198  
拜章 31,198,209,218,219  
板署治職 234  
榜 87  
本命日 102,107,135,136,137,139  
避殄 72  
標榜 154  
表奏 77,234,240  
步虛 143,152,158,159,161,162,177,191  
佈施 21,130

### C

操刺 198,209  
操復 78,112,216

操章 31,198,217,218  
懺悔 130,142,161,249,257  
懺謝 143,153,161,189,248,263,270  
長跪 52,53,89,97,107,148,152,153  
長跽 64,67,68,83,116  
長齋 88,102,138,139,141,148,150,  
248,249  
常朝法 224  
唱道 177  
唱和 177  
超受 197  
朝半 111  
朝會 109  
朝靜 21,28,101,102,105,107,196  
朝禮 8,21,110,111,124,145,146,  
157,160,161,163,171,249,  
254,261,271,277  
朝天 131,132,133,134,135  
朝真行道 212  
臣妾 97,118,204,253  
陳讀 273,275  
陳啟 88  
稱法位關啟 143,160  
稱名受 78,198

- 稱位號 224  
 成科 184  
 成人十將軍籙 111  
 誠惶誠恐 114, 127, 154, 215  
 赤甲籙 112  
 赤界契 112  
 赤松子曆 211, 212, 214  
 勅籙上符 198  
 勅水 111, 198  
 出官 25, 29, 30, 31, 111, 113, 115, 144, 146, 152, 157, 158, 159, 160, 164, 165, 183, 191, 198, 202, 203, 209, 212, 217, 224, 262, 263, 269, 271, 278  
 出戶 105, 108, 151, 158, 159, 165, 203, 248, 262  
 出靖 115, 202, 204  
 出喪下葬章 220  
 出治戶 143, 150  
 初盟 209, 244  
 廚會 225, 226, 227, 235, 236, 237, 238, 239, 266, 267  
 廚願 234, 239  
 傳板 67, 70  
 傳付 66, 68  
 傳經 75, 76, 109, 123, 127, 128, 262  
 傳授儀 6, 9, 48, 49, 56, 62, 63, 64, 75, 80, 83, 95, 109, 112, 113, 116, 118, 122, 123, 124, 126, 128, 129, 161, 172, 184, 191, 206, 208, 209, 210, 211, 214, 217, 244, 247, 262, 265, 266, 268, 269, 270, 272, 275, 278  
 傳授章 66, 117  
 存念 89, 90, 256  
 存神 64, 97, 249, 250, 258  
 存師 111, 248, 254  
 存思 25, 47, 71, 77, 97, 98, 99, 103, 107, 129, 143, 160, 163, 164, 172, 203, 212, 217, 254, 256, 258, 261  
 存祝 100
- D**
- 大道祭酒 115, 194  
 大道科法 81  
 大法靈寶洞玄自然齋直 153  
 大梵隱語 93  
 大醮宅章 219  
 大盟 184, 188, 191, 208  
 彈罰 149  
 道戶 143, 150, 151, 154, 166  
 道籙 273  
 道民 52, 111, 220, 227, 229, 234, 235, 237, 239  
 道壇 167, 238  
 道治 111  
 的謝齋法 248  
 登高座 259, 260  
 登壇告盟 262  
 登壇告盟儀 204, 205, 206, 207, 210  
 登齋 149, 185  
 地戶 155, 165, 166  
 弟子自盟文 210  
 撲香 146, 151, 152  
 牒 199, 208  
 洞神三皇齋 187, 247, 266

洞玄靈寶齋 247  
 洞玄籙 274, 275  
 洞真上清之齋 187  
 都講 149, 150, 151, 170, 253  
 都門 152  
 讀經 142, 220, 230, 246, 249, 259  
 度盟 262  
 度人 148, 170, 174, 272, 274  
 度身 92, 170  
 度師 150, 151, 170, 179, 255, 259  
 度世 91, 137, 148, 202  
 度事 188  
 度亡儀 9, 93, 172, 173, 178  
 斷亡人復連章 218  
 斷章 217  
 對齋 76, 77, 169, 187

## E

二朝 102, 104, 107  
 二十方懺 142, 161, 185, 224, 270

## F

發爐 70, 97, 105, 118, 143, 157, 158,  
 159, 160, 164, 165, 184, 185,  
 186, 191, 198, 203, 209, 224,  
 262, 268  
 發願 130  
 法次 201, 241, 243, 244, 245, 246, 247  
 法服 230, 231, 266  
 法駕 238, 274  
 法天象地 154, 165  
 法信 67, 126, 128, 253, 255, 265, 268  
 法燭 186, 189  
 法座 149, 219  
 封章 216, 217

奉辭 253  
 奉戒 132, 134, 136, 137, 140, 141, 143,  
 144, 148, 165, 190, 191  
 奉誡頌 141  
 伏須告報 114, 127, 154  
 符籙 26, 31, 46, 100, 196, 201, 237,  
 238, 239, 246, 266, 267, 273, 274  
 符水 18, 99, 194  
 符祝之法 18  
 俯仰之格 154  
 復官 31, 159, 164, 165, 191, 198, 202,  
 203, 209, 268  
 復爐 68, 70, 78, 97, 101, 105, 118,  
 143, 144, 157, 158, 160, 164,  
 165, 184, 185, 186, 191, 198,  
 203, 209, 217, 224, 269  
 覆講 248

## G

高功 23, 222  
 告祭 61, 67, 82  
 告誓 96, 147  
 告齋 60, 65, 81, 117, 249  
 更令 111, 197, 201  
 關白 149  
 關啟 143, 145, 146, 149, 151, 152,  
 184, 203, 234  
 關奏 108, 153, 184  
 歸命 146, 147, 153, 157, 159, 204, 253  
 歸身 146, 204  
 歸神 146, 204  
 跪 25, 71, 125, 229, 234, 239  
 過度儀 159, 186, 199, 201, 202, 203  
 過午不食 130, 236

過中不餐 177

過中不味 148

## H

合氣 115, 197, 202, 259, 267

畫一 94

還神 168

皇壇 210

黃赤道士 180, 208

黃赤房中之術 235, 239

黃赤祭酒 208

黃赤內籙 201, 202

黃赤內真 199

黃赤券契 201, 202, 207

黃赤太一祭酒 180, 207, 244

黃赤之道 179, 207, 244

黃籙齋 168, 185, 187, 266, 269

黃書 87, 111, 179, 186, 198, 199, 200,

201, 202, 207

黃書赤界 199, 200

黃書符契 179

黃書過度儀 179

黃書合氣 199, 267

黃書契令 179, 200, 201, 202, 207

黃素三盟登壇儀 206, 208, 209

黃壇 126, 210

黃圖契令 206

黃繒章 172, 173

迴車畢券 210

迴向 130

迴心玄禮 144, 145

會坐 170, 236, 237

## J

稽首 54, 66, 97, 107, 108, 114, 116,

127, 146, 153, 154, 215, 219

齋信 218, 253

籍師 145, 151, 170, 179, 255, 259

祭醺 42, 96, 97

祭受 53

祭所 53, 60, 116

祭座 52

踞方 81

濟度 130, 177, 257

監臨 74

監盟 123

監齋 30, 147, 149, 151, 153, 154, 170,

253, 258

檢 42, 46, 108, 139, 148, 257

簡 1, 87, 88, 93, 94, 95, 107, 134, 171,

184, 188, 250

建齋 59, 141, 143, 146, 147, 148, 150,

152, 153, 154, 177, 182, 185,

191, 198, 232, 263

講經 130, 163, 165, 170, 177, 262,

275, 276, 278

講義 248, 259

醺祭 8, 14, 16, 42, 45, 55, 62, 64, 69,

74, 77, 78, 79, 80, 84, 86, 88, 90,

91, 96, 98, 117, 118, 129, 166,

172, 209, 210

醺具 209

醺禮 16, 42, 45, 67, 70, 82

醺請 74, 91, 209, 270

醺日 214

醺祀 82, 181

醺謝 219

醺儀 14, 16, 42, 70, 78, 82, 83, 86, 91,

- 98, 112, 114, 115, 118, 172, 178, 191, 217, 247, 275
- 醺祝 69, 75, 78, 80, 83, 86, 116, 166, 209
- 醺饌 64
- 階次 243
- 節次 118, 141, 142, 143, 144, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 171, 184, 185, 186, 190, 191, 198, 202, 203, 204, 208, 209, 217, 222, 224, 247, 251, 252, 262, 269, 270, 271, 272
- 潔齋 273, 274, 275
- 誠律 236, 239, 267
- 金剛畢券 210
- 金剛童子錄 193
- 經錄生 237
- 經師 76, 151, 170, 179, 255, 259, 262
- 靜室 18, 21, 80, 82, 88, 101, 104, 105, 128
- 靜坐 230
- 九拜 52, 53, 78, 113, 150
- 九丹法 42
- 九和香法 209
- 九皇醺儀 78
- 九老仙都之印 217
- 九獻 78
- 九幽玉匱罪福緣對拔度上品 168
- 舊科 241
- 舊儀 20, 33, 34, 37, 280
- 具法位 33, 218, 219, 220
- K**
- 科範 6, 207, 223, 248
- 科教三師 2, 182, 279
- 科誠 239
- 科禁 133, 141, 147, 229
- 科律 66, 131, 132, 133, 236, 239
- 科憲 149
- 空洞歌章 162
- 口啟 25, 203
- 口章 154, 158, 159, 178, 203, 254
- 叩搏 260
- 叩齒 97, 129, 144, 145, 150, 151, 152, 153, 163, 173, 249, 255, 261
- 叩頭 17, 18, 36, 52, 53, 54, 68, 74, 99, 104, 120, 216, 218, 223, 230, 237, 240
- L**
- 欄纂 165, 275
- 老君百八十大戒 225
- 禮三十二天 223, 248, 250
- 禮三尊 259
- 禮師 68, 103, 144, 151, 164, 258
- 立壇 43, 48, 56, 210, 223, 227, 250
- 臨目 78, 97, 102, 254, 259, 261
- 靈寶大戒 92, 170
- 靈寶大盟 126, 184, 191
- 靈寶洞玄自然齋直 153
- 靈寶五帝靈官法 87
- 靈寶五符 45, 53, 63, 69, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 114
- 靈寶五煉生屍齋 277
- 靈寶齋宿啟儀 142, 269, 270
- 靈寶自然齋 251, 253, 254, 262,
- 六甲契 111
- 六時行道 130, 149, 151, 153, 158, 160, 162, 163, 165, 177, 186, 190, 224, 248, 249,

254,262,270

六天 153,156,228,229,231  
六齋 138,139,140,169,172,186,187,190  
錄生 268  
露壇 65,128,223,250  
籙生 114,227,230,231  
羅列鹵簿 30,153

## M

盟誓 19,48,73,95,96,126,184,205,  
210,211  
盟文 6,95,96,126,127,206,208,  
210,268  
盟信 68  
盟約 80,82,119,206  
盟真齋 169,185,186,269  
綿絕 274,275,276  
綿叢 275  
緬匿 17,18  
明真玄科 122,124  
明真齋 187,267  
命米 125  
沐浴 41,44,51,73,89,108,129,146,  
157,159,169,188,227,248,250

## N

男官 127,227,239  
男女官 33,37,206,227,229,236,239  
男女生 65,66,68,81,111,114,115,117  
男生 60,61,67,68,70,75,106,107,  
116,127  
內齋 129  
年常自醮章 67,112,117  
捻香 64,65,97,116,148,161,162,  
240,259

念誦 130  
念咒 46,47,72,184,203  
女官 100,127,227,264  
女生 61,106,117

## P

佩符 68,75,82,90,178  
破金 94  
破靈寶自然券 244  
剖金環 274  
菩薩戒 140  
普度 148,168,170,171  
普教科儀 93

## Q

七十五將軍籙 111,197,201,239  
七星虎步 47  
乞恩 111,208,219,224  
啟告 68,77,111,113,198,199,249  
啟請 151,184  
啟師 159,202  
啟事法 152,158,269  
啟授 80  
啟聞 147  
啟願 111  
千二百官儀 21,24,106  
千二百官章 25  
遷職 109  
青甲籙 112  
青胎監乾眾符 68  
青童科 75  
青童契 112  
清約 229  
清齋 57,61,66,72,76,80,81,82,95,  
108,128,169,224,227,249,

250,253,259,271  
 請禱 18,19,194  
 請官 22,25,101,103,104,106,112,  
 165,212,214  
 請室 18  
 請章 216,218  
 驅邪 8,46,155

### R

然燈 126,156,158,222  
 然燈威儀 154,155,156,157,158  
 燃燈 154,166,222,248  
 燃燈禮祝威儀 166,190  
 燃燈威儀 166  
 日中一食 248,249  
 入道戶 143,151  
 入戶 105,108,165,203  
 入戶咒 158,159,261  
 入靖 111,115,202,215,240  
 入靜 21,25,35,100,101,102,103,  
 104,105,106,107,108,164,  
 194,198,215  
 入靜戶 101,102,104,108,164  
 入齋 250  
 入治 111

### S

灑掃 43,97,108,149,229  
 三揲香 151  
 三洞弟子 92,152  
 三洞符籙 181  
 三洞籙 273,274  
 三官手書 18,19,20,29,33,125  
 三官文書 33,34,37  
 三皇朝儀 57,58

三皇傳授儀 57,58  
 三皇內文 47,56  
 三皇文 46,50,56,57,58,62,63,69,  
 80,98,100,118,140,151,158  
 三皇齋 57,58,140,270,271  
 三會 109,180,226,229  
 三會日 139,239  
 三會言功章 213  
 三禮 143,150,154,155,156,157,  
 158,159,160,166  
 三籙 93,94,112,171  
 三拈 78,97  
 三捻香 97,102,191  
 三啟 97,143,157,158,159  
 三上酒 78,89  
 三上香 111,146,157,159,160,222,  
 224,240,262,270  
 三上願 143  
 三師 103,164,171,179,196,218,  
 253,255,261  
 三十六禁 164,165  
 三時講經 248  
 三時講誦 149  
 三時上經 248  
 三時思神 186,190,261  
 三時下息 249  
 三時行道 158,163,222,248,249,  
 258,261  
 三天齋 221  
 三五大齋 277,278  
 三五禁法 47,180  
 三五契 112,201  
 三五咒法 180



- 三獻禮 78
- 三一契 112
- 三元方謝 13
- 三元品戒 93, 142, 169, 170, 212, 221, 225, 283, 293
- 三元塗炭齋 187, 192, 223, 247, 294
- 三元謝罪之法 93
- 三元隱朝內仙上法 108
- 三元齋 93, 142, 167, 169
- 三周行道 263
- 散髮泥額 223, 224, 250
- 散花 130, 148, 152, 162
- 散壇 143, 160, 191, 217
- 敵丹 51
- 敵血 48, 56, 61, 62, 73, 76
- 上刺 199, 208, 209, 262
- 上高座 248, 262
- 上講 150, 249, 251, 259
- 上經講 248
- 上酒 53, 68, 82, 88, 90, 98
- 上啟 97, 147, 152, 262
- 上清言功章 115, 212
- 上清齋 187, 266, 278
- 上書 29, 181
- 上壇 154, 165, 166
- 上聞 66, 102, 116, 127, 151, 152, 156, 218, 219, 220
- 上香 54, 63, 68, 69, 78, 146, 198, 203, 259
- 上元六直齋 277, 278
- 上元齋 267, 277
- 上章 8, 25, 29, 30, 35, 70, 101, 106, 107, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 127, 152, 153, 159, 160, 164, 170, 178, 179, 194, 195, 199, 211, 213 - 218, 223, 230, 237, 240, 247, 262, 268, 274, 276
- 上座 149, 150, 158, 237, 259
- 設廚 226, 227, 250
- 設會 237, 239
- 設祭 69, 116
- 設醺 42, 66, 77, 78, 87, 98, 107, 144
- 設壇 269
- 攝齋 135
- 昇玄內教 245
- 昇玄七十二字大券 205
- 昇座 163
- 施祭 45, 48, 52, 54, 81
- 施用節度 59, 76, 116
- 十道行 188
- 十二願 224, 251
- 十方懺 142, 143, 144, 161, 224, 262, 270
- 十方禮 143, 191, 262
- 十戒 125, 127, 141, 148, 188, 189, 256, 266
- 十煉生屍 178
- 十籙 112, 201, 202
- 十善 140, 142, 249
- 十直 250
- 事師 266
- 侍燈 149, 157, 170, 253
- 侍經 102, 103, 104, 147, 149, 170, 253, 260
- 侍師 150
- 侍香 102, 107, 145, 146, 149, 152, 154, 253
- 誓信 80, 128
- 手書 29, 118, 119

- 守一 47  
 首過 119, 194, 237, 240  
 首體投地 204  
 受道 5, 27, 33, 44, 81, 125, 128, 180, 201, 204, 214, 263, 274, 275, 276  
 受法 59, 147, 152, 153, 269, 275, 276  
 受戒 112, 130, 236  
 受誡 239  
 受籙 25, 111, 179, 197, 198, 199, 214, 229, 238, 274  
 受盟 208-210  
 授道 273, 274  
 授度 109, 122, 185, 265, 269  
 授籙 8, 26, 118, 179, 196, 197, 198, 199, 208, 209, 217, 238, 252, 262, 266, 268  
 書刀 110, 111, 181, 214, 216, 226, 229  
 書符 72, 89, 101, 179, 216  
 書簡 88  
 書章 101, 114, 116, 214, 215, 216  
 輸信 111  
 署職 5, 143, 158, 159, 190, 237, 239  
 漱口 102, 104, 108  
 數氣 230  
 說戒 141, 143, 147, 148, 158, 159, 185, 186, 190, 222, 224, 249, 269  
 思過 17, 18, 21, 105  
 思三師 269  
 思神 65, 68, 88, 136, 144, 151, 154, 158, 159, 160, 164, 189, 252, 262  
 四極明科 69, 76, 210  
 四極真科 76  
 四界都門 165, 166  
 四十年一傳 56, 62, 80, 83, 122, 123  
 四萬劫一出 122, 123, 241  
 送神 53, 54, 65, 68, 70, 78, 82, 88, 97, 114, 117  
 誦誡 234, 235, 236, 239,  
 誦經 130, 137, 142, 150, 151, 154, 158, 163, 165, 168, 170, 176, 177, 189, 192, 222, 230, 232, 239, 248, 249, 262, 263, 266  
 誦契法 95  
 誦衛靈神咒 144, 164, 191, 224  
 誦詠 152, 161, 162, 188, 249  
 素奏法 106  
 宿露 191, 269  
 宿啟 141, 143, 157, 158, 159, 160, 164, 169, 182, 184, 185, 186, 190, 191, 198, 222, 224, 248, 250, 251, 262, 263, 269, 270, 271  
 歲祭圖法 116  
 歲祭儀 61  
 歲六月齋 131, 137, 139, 187  
 歲三長齋 138, 139  
 歲輸 234, 239  
 T  
 太一黃素三盟儀 6, 206  
 太一券 112, 207  
 太一齋 187, 208, 221, 224, 247, 267  
 太乙齋 221, 246  
 太真科 13, 71, 107, 109, 110, 112, 113, 118, 140, 184, 189, 197, 201, 207, 211, 212, 217, 223, 224, 225, 226, 227, 242, 245, 248,

- 249,251  
 太真齋 271,272  
 天上黃書契令 179  
 童子將軍籙 193,268  
 童子籙 197  
 童子一將軍籙 111  
 投辭 77,113,208,253,254,269  
 投刺 88,95,184,199  
 投簡 88,187,188,199,266,277,278  
 投龍簡 1,95,144,158,172,184,188  
 投三元玉簡 172,188  
 投水簡法 95  
 投五方真文簡 172,184,188  
 投魚 94  
 塗炭 13,36,223,224,274,275  
 塗炭謝儀 13  
 塗炭齋 13,182,187,192,222,223,  
 224,247,250,266,267,  
 270,271  
 陀羅尼 93,173,175
- W**
- 外籙 111,125,197,198,201,247,268  
 晚朝 161  
 違誠頌 142  
 違科 51,68,133-135,137,218  
 違盟 73,126,210  
 委信 66  
 委質為約 56  
 文書 1,6,19,29,31,33,96,106,108,  
 114,118,127,128,173,184,  
 197,198,199,208,218,219,  
 221,234,240,276  
 臥朝 256
- 無終籙 112  
 五稱符 89,90,91,123,125  
 五道八券 201  
 五方真文 154,164  
 五感文 161,168,169,172,182,185,  
 186,188,190,192,208,221,  
 223,224,245,246  
 五和香 43  
 五會之香 80,82  
 五戒 148,175,225,268  
 五煉生屍齋 172  
 五千文朝儀 276,277  
 五千文籙 272,274,275  
 五千文齋 277  
 五色 29,112,145,151,152,255,256  
 五勝符 58  
 五嶽真形圖 47,53,56,58,59,62,65,  
 66,96,116  
 午朝 161
- X**
- 西嶽公禁虎豹符 245  
 西嶽公禁山符 47,62,63  
 席 28,52,53,60,63,64,65,67,69,  
 74,75,81,83,89,97,98,149,152,  
 181,214,226,246,259  
 下講 150  
 下元三十二天齋 277  
 下元齋 277  
 下座 149,150,237  
 仙靈籙 196,197,198,199,245  
 消災星曜儀 278  
 小學仙讀 157  
 小章 214,277

謝恩言功章 198  
 謝日月星 161  
 謝三寶 161  
 謝生言功中章 203  
 謝水官 161  
 謝五嶽 161  
 謝罪 6, 39, 78, 79, 93, 111, 118, 142,  
 143, 158, 161, 167, 169, 212,  
 222, 249, 270  
 心存目想 171  
 心祝 101, 102, 104  
 信法 124  
 信米 109, 181  
 行道 12, 16, 118, 120, 133, 134, 141,  
 143, 144, 145, 147, 148, 149,  
 151, 152, 153, 154, 158, 159,  
 160, 161, 162, 163, 164, 170,  
 177, 179, 185, 186, 191, 198,  
 212, 222, 224, 246, 248, 249,  
 250, 251, 252, 258, 259, 263,  
 269, 270, 271  
 行香 142, 167, 250  
 宣禁 141, 143, 158, 159, 190  
 宣科說禁 149, 164, 170  
 玄洞通靈八威神符 90  
 玄科 76, 86, 92, 122, 246  
 旋繞 152, 161, 162, 212, 251  
 旋行 137, 146, 160-162, 171, 177  
 選署 141, 148, 149, 165, 189, 223  
 巡行 161  
 Y  
 咽津 72  
 咽氣 151, 173

咽液 72, 150, 163, 260  
 言功 31, 65, 101, 143, 144, 153, 158,  
 159, 185, 186, 191, 202, 203,  
 212, 213, 217, 220, 224, 227,  
 248, 250, 251, 254, 262, 271  
 言功設齋謝恩儀 191  
 仰謝三十二天 210, 212, 224  
 淹穢 73, 107, 215, 216  
 一將軍籙 106, 179, 197  
 一年三醮 97, 98, 118  
 義齋 249  
 瘞瘞埋牲 19  
 音誦 3, 233, 235, 236, 239, 274  
 詠步虛 161, 162, 191  
 遊誦法 251  
 禹步 45, 46, 172  
 玉籙齋 182  
 玉清戒 269  
 玉神符 47  
 元命籙 112  
 願念 133, 144, 145, 146, 164, 183,  
 204, 249, 259  
 願咒 202, 204  
 月六齋 138  
 月十日齋 135, 137, 138, 139, 212, 248  
 閱籙 111, 198, 277, 278  
 Z  
 載拜 74, 75, 113  
 再拜 45, 52, 53, 54, 63, 64, 65, 66, 67,  
 68, 78, 81, 82, 89, 102, 103, 104,  
 107, 108, 111, 113, 114, 116,  
 127, 151, 153, 154, 193, 198,  
 214, 215, 216

- 讚祝 152
- 早朝 161
- 澡浴 53
- 齋官 141, 170, 177, 222, 223, 248,  
249, 250, 252, 253, 271
- 齋會 169, 237, 246
- 齋講 177, 278
- 齋潔 46, 51, 53
- 齋戒 1, 30, 41, 45, 73, 74, 94, 129,  
133, 139, 140, 141, 142, 143,  
158, 160, 162, 163, 164, 166,  
167, 168, 170, 176, 177, 180,  
181, 183, 185, 187, 198, 204,  
207, 220, 221, 222, 225, 227,  
230, 231, 234, 243, 244, 250,  
253, 270
- 齋誠 168
- 齋客 274, 275, 276
- 齋直 131, 142, 147, 152, 164, 168,  
221, 222, 230, 251
- 齋主 154, 155, 165, 166, 170, 190, 249
- 章案 64, 116, 229
- 章本 21, 25, 112, 114, 173, 194, 211,  
212, 213, 214, 217, 218
- 章表 29, 113, 234, 240, 274, 277
- 章符 100, 101, 195, 229
- 章醺 14, 98, 112, 213, 217, 219, 247
- 章書 194, 237, 240
- 章儀 6, 20, 25, 29, 107, 117, 118, 127,  
129, 178, 191, 211, 212, 215,  
217, 247, 267
- 章奏 13, 48, 62, 66, 99, 100, 101, 103,  
106, 116, 117, 127, 215, 217,  
219, 240
- 招仙 249
- 招真 86, 156, 172, 195
- 召神 46, 58, 62, 89, 109, 117, 189
- 折傳 126
- 真天赤籙 206
- 真天三一/真一/太一素券 206
- 真文二籙 244
- 正一朝儀 276
- 正一朝真儀 277
- 正一傳治儀 278
- 正一盟威之道 11, 36, 37, 210, 229
- 正一平氣 33
- 正一齋 13, 220, 225, 232, 247, 267
- 正一真券 201, 202
- 證盟師 253
- 直誦 236, 239
- 執齋奉戒 134
- 旨教齋 12, 13, 139, 221, 223, 224,  
246, 247, 248, 263, 267
- 指教齋 12, 17, 187, 222, 247, 263
- 治籙符契 233, 234, 236, 239
- 治籙誠 236
- 治邪病章 215
- 致神符 60, 61, 117
- 中盟 84, 188, 191, 208, 244
- 中食 188
- 中元齋 251, 277
- 塚訟章 213
- 重稱法位關啟 143
- 重稱名位 251
- 重關啟 198
- 重壇 238

重約敕 198

眾真榜 87

咒戶 143

咒香 144

朱砂 214

逐鬼章 215

祝爐 101,102,103,105,164

祝香 107,183

轉經 30,153,161,163,168,176,177,  
178,230,260

轉誦 175,263

酌祭 36

子午章 223,250

紫虛金籙 276

自搏 52,53,54,74,103,104

自陳 65,82,146,216

自縛泥額 13

自醮 64,65,69,116,117

自盟而受 57

自然朝 13,157,160,161,224

自然訣 253,254

自然威儀 94,143

自然儀 253,254,263

自然齋 139,168,187,251,252

奏案 67,216

奏章 31,100,109,111,112,113,127,  
212,216,217,223,248,270

纂 87,88,97,154,270

蕞 39,275

左迴 151,162

左轉 150,151,152,162,214

作會 181,239

坐朝 256

坐會 236,237,239

坐起 33,148,150