

[日] 小林正美 著
王皓月 譯

X F S D J S D G J

新範式 道教史的構建

齊魯書社

〔日〕小林正美 著

王皓月 譯

X F S D J S D G J

新範式 道教史的構建



齊魯書社

圖書在版編目 (CIP) 數據

新範式道教史的構建 / [日] 小林正美著; 王皓月譯.
—濟南: 齊魯書社, 2014. 5

ISBN 978 - 7 - 5333 - 3143 - 6

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

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (2014) 第 065490 號

新範式道教史的構建

[日] 小林正美 著 王皓月 譯

主管單位 山東出版傳媒股份有限公司

出版發行 齊魯書社

社 址 濟南市英雄山路 189 號

郵 編 250002

網 址 www.qlss.com.cn

電子郵箱 qilupress@126.com

營銷中心 (0531) 82098521 82098519

印 刷 日照日報印務中心

開 本 880mm × 1230mm 1/32

印 張 8.75

插 頁 2

字 數 200 千

版 次 2014 年 5 月第 1 版

印 次 2014 年 5 月第 1 次印刷

標準書號 ISBN 978 - 7 - 5333 - 3143 - 6

定 價 36.00 圓

凡 例

一、道書的引用，依據《正統道藏》。道藏的編號，依據哈佛大學燕京學社的索引《道藏子目引得》（哈佛燕京學社引得 25）。《道藏子目引得》編號“一五〇”表記為“HY150”，引用文，如道典的卷上十丁右表記為“卷上 10a”，卷下十丁左表記為“卷下 10b”。

二、佛典的引用依據《大正新修大藏經》與《卮續藏經》（新文豐版）。

三、引文中（）內為補充說明。

前 言

所謂“新範式道教史”，是指作為新範式的道教史。關於該範式的概念，美國科學史學者托馬斯·庫恩在著作《科學革命的結構》^①的前言中指出，所謂“範式”，就是得到普遍公認的科學研究成果，其在一定時期內給予研究者以問答模型。按照庫恩的說法，在科學研究之中，研究者們在一定時期內，基於共通的範式進行研究。該範式就是該領域的作為模範的成果，成為研究者之間問答的模型。我認為這樣的範式，不僅存在於科學史，而且存在於各種學術領域。因為，作為學術確立的研究領域之中，有該學科的多數研究者所依據的，作為一定的模範的研究成果（範式）。在道教史領域也

① トーマス・クーン（托馬斯·庫恩）著，中山茂譯：《科學革命の構造》，みすず書房1971年3月版。英文原版 Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962.



一樣，有這六七十年積累的研究成果，多數的道教研究者都是基於這些道教史的成果研究道教史的問題。通常，該範式成爲了研究者之間的定論或者通行觀點，在道教辭典或者道教史概論之中都介紹了其內容。

道教史的傳統的範式並非像科學研究的範式那樣牢固，但是多數的研究者在研究道教史問題的時候都基於該傳統的範式進行研究。按照道教史的傳統範式的說法，道教始於後漢的張陵的五斗米道和張角的太平道。還有，研究者之間關於道教的概念定義雖有不同，但都一致認爲其是追求不老不死的宗教。在追求不老不死的宗教之中，追求長生不老的神仙思想也被包含在內，所以道教史的傳統範式將東晉葛洪《抱朴子·內篇》的神仙思想視爲道教。還有，北魏寇謙之的新天師道也是道教。另外，始於東晉楊羲和二許（許謐、許翽），大成於梁代陶弘景的上清派（茅山派），是南朝道教最重要的流派。唐代道教之中，上清派也是主流。

相對於傳統的道教史的範式，拙著《中國的道教》^①之中構築的道教史是新範式道教史。因此在本書之中，將傳統的道教史的範式稱爲舊範式道教史，將《中國的道教》之中構築的道教史的範式稱爲新範式道教史。

新範式道教史之中，將道教的概念界定爲“所謂道教，是指中國歷史上真實存在的儒教、佛教、道教三教之中的道

① 拙著《中國的道教》，創文社1998年7月版。王皓月譯中文版《中國的道教》，齊魯書社2010年1月版。



教”。該道教，在中國的歷史資料之中被稱為“道教”和“老教”。儒、佛、道三教之一的“道教”的稱呼，是大道這個神格的教說的意思。“道教”這個稱呼被創作的時代，大道（無極大道）和老子（太上老君）被認為是同一神格，因此，意思是大道的教說的“道教”，也被稱為意思是老子的教說的“老教”。因此，新範式道教史之中，即使是追求不老不死的思想，在歷史資料之中祇要不被稱為“道教”或者“老教”，都不能被認為是道教。例如，傳統的舊範式道教史之中被視為道教的後漢的五斗米道、太平道，東晉葛洪的神仙思想，北魏寇謙之的新天師道、南朝的靈寶派和上清派，在新範式道教史之中都不能被視為是道教。這樣，舊範式道教史與新範式道教史之中，關於道教的概念界定有很大的不同。

作為儒、佛、道三教之一的“道教”，是以“道教”或“老教”之名實際存在於歷史的思想，因此新範式道教史的道教（“道教”）是歷史上真實存在的。新範式道教史之中道教的開始，是作為“三教”之一的“道教”成立之時，也就是意思是大道（老子）的教說的“道教”和“老教”成立之時。因為，擁有“道教”和“老教”的稱呼的思想就是“道教”（即是道教）。

那麼，作為三教之一的“道教”是何時成立的呢？“道教”這個名詞在戰國《墨子·非儒篇》的“儒者以為道教”一句中可見，但該處道教的意思是關於聖人之道的教說。三國吳的牟子的《理惑論》（《弘明集》卷一）也說“孔子以五經為道教”，其“道教”是符合聖人之道的教說。其他的文獻



之中，“道教”一詞多是關於道的教說，或者有道理的正確的教說。劉宋天師道編纂的仙公系《靈寶經》之中的“道教”也是關於神仙之道的教說。但是，儒、佛、道三教之中的“道教”是神格大道的教說，與之前的“道教”一詞的含義完全不同。

顧歡（420~483）於劉宋泰始三年（467）創作了《夷夏論》^①（梁代蕭子顯《南齊書》卷五十四《顧歡傳》所引用），其中出現了“道教”的稱呼，其意思正是大道的教說，這是最早使用“道教”的確鑿的史料。《夷夏論》中說“佛教文而博，道教質而精”，並列使用了“佛教”和“道教”的稱呼，該“道教”的“道”與“佛教”的“佛”是對比關係，所以與佛一樣都是神格的意思。《夷夏論》中還寫到“道則佛也，佛則道也”，因此完全可以確認“道”與“佛”同樣都是神格的意思。即，“道教”的“道”是大道這個神格的意思。而批判顧歡《夷夏論》的明僧紹的《正二教論》（《弘明集》卷六所收）說“既教有方圓，豈觀其同。夫由佛者固可以權老，學老者安取同佛”，把與佛對比的“道”替換成了“老”，所以“道”也可以解為作為神格的老子的意思。

如果“道教”的“道”是作為神格的老子的意思，那麼“道教”也就是“老教”了。《南齊書》卷五十四《顧歡傳》所載顧歡給司徒袁粲的答書之中，將“道教”與“佛教”合

^① 宋志磐撰《佛祖統紀》卷三十六的劉宋明帝泰始三年一條之中寫到“逸士顧歡作《夷夏論》”。



稱為“老釋二教”，由此可以認為在顧歡創作《夷夏論》的時代，“道教”也被稱為“老教”，“佛教”也被稱為“釋教”。

那麼，意思是大道（老子）的教說的“道教”，是何時成立的呢？通過顧歡的《夷夏論》來推測的話，在《夷夏論》被創作的劉宋泰始三年，“道教”可能已經初步具備了和“佛教”相對抗的勢力。馬樞《道學傳》卷七《陸修靜傳》（《三洞珠囊》卷二所引，HY 1131）之中記載：“宋明帝思弘道教，廣求名德。悅先生之風，遣招引。……宋帝乃於北郊築崇虛館以禮之，盛興造構，廣延勝侶。先生乃大敞法門，深弘典奧。朝野注意，道俗歸心。道教之興，於斯為盛也。”（卷二，5a~6b）據此，劉宋明帝（465~472）時期為了弘揚“道教”，建造了名為“崇虛館”的道館，召集優秀的道士，讓陸修靜講義道典，引起了世間的注目，皈依的信者增加，“道教”變得興盛。該“道教”就是意思為大道（老子）的教說的“道教”。根據《夷夏論》和《道學傳》，意思為大道（老子）的教說的“道教”的稱呼，在明帝時代開始指代與“佛教”對比的特定的宗教。歷史資料之中沒有證據表明，指代特定宗教的“道教”的稱呼，在明帝以前就被使用，這樣來看的話，“道教”的稱呼的成立時間大概在明帝即位的泰始元年（465）以前的孝武帝（452~464）時期。“道教”的稱呼的成立，意味著被稱為“道教”的思想的成立，所以可以認為作為儒、佛、道三教之一的“道教”是劉宋孝武帝時期成立的。

那麼，“道教”的信奉者是什麼人呢？梁代蕭子顯《南齊



書》的《顧歡傳》寫道“佛道二家，立教既異，學者互相非毀。歡著《夷夏論》曰……”說佛家和道家都立了不同的教，相互攻擊。如果佛家立的教是“佛教”，那麼道家立的教就是“道教”，因此“道教”的信奉者就是道家。但是，該道家是指什麼呢？梁代劉勰（約465～約532）的《滅惑論》（《弘明集》卷八所收）之中，將道家分為三類：“案道家立法，厥品有三：上標老子；次述神仙；下襲張陵，太上為宗。”據此，建立“道教”的道家是第三個的後漢張陵的五斗米道的繼承者，尊奉太上老君（老子）的人。就是說，建立“道教”的道家是劉宋天師道。劉宋天師道（道家）是“道教”的信奉者，通過《夷夏論》中顧歡說“佛號正真，道稱正一”可以確認。大道（老子）所稱的“正一”就是正一盟威之道，所以“道教”的信奉者是劉宋天師道。

“道教”的信奉者是劉宋天師道（道家），這通過“道教”的“道”是大道和老子的意思也能够確認。劉宋天師道在永初元年（420）編纂了《三天內解經》（HY 1196），提出了“三天”的思想。信奉“三天”的思想的天師道之中，將“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。”（《三天內解經》卷上、2a～b）信奉為正統的神格。其中最高神是太清玄元無上三天無極大道，次位的神格是太上老君。“道教”的大道，指代該太清玄元無上三天無極大道，老子是指代太上老君。《三天內解經》編纂之時，無極大道與太上老君被認為是不同的神格，但“道教”的稱呼



被創作的時候，信奉“三天”的思想的天師道的最高神是太清玄元無上三天無極大道和太上老君，無極大道（大道）和太上老君（老子）被認為是同一神格。因此，“道教”的“道”是大道（無極大道），同時也是老子（太上老君）。

二

儒、佛、道三教的“教”是聖人的教說。“三教”的信奉者們，認為作為聖人之教說的“教”，具備作為聖人的教主和記錄教主教導的經典。“儒教”以聖人孔子為教主，記錄其教說的經典就是五經。“佛教”以佛（釋迦）為教主，經典為十二部經。“道教”以大道（老子）為教主，經典為三十六部尊經。^①

“道教”的教主是大道，經典是三十六部尊經，這是由來於道寶、經寶、師寶的“三寶”說。信奉“三天”的思想的天師道提出“道教”的稱呼之前，模仿佛教的佛寶、法寶、僧寶的三寶說，提出了道寶、經寶、師寶的“三寶”說。道寶、經寶、師寶的“三寶”說，見於劉宋元嘉七年（430）至

① 關於“儒教”、“佛教”、“道教”的稱呼及其構造，參見拙稿《東晉・南朝における‘佛教’と‘道教’の稱呼の成立と貴族社會》，收入渡邊義浩編第二回日中學者中國古代史論壇論文集《魏晉南北朝における貴族制の形成と三教・文學——歷史學・思想史・文學の連携による》，汲古書院2011年9月版，拙著王皓月譯中文版《六朝佛教思想研究》，齊魯書社2013年1月版，附“東晉・南朝時期‘佛教’和‘道教’的稱呼的確立與貴族社會”。



元嘉十四年(437)之間由信奉“三天”的思想的天師道編纂的仙公系《靈寶經》，所以推測劉宋初期的天師道實行了皈依“三寶”。劉宋天師道道士陸修靜(406~477)在元嘉十八年(441)年^①創作的《太上洞玄靈寶授度儀表》(HY528)之中說“謹潔身清齋於三寶御前”(表2b)，可知陸修靜實踐了禮敬“三寶”。《太上洞玄靈寶授度儀》之中說“至心稽首禮太上無極大道。至心稽首禮三十六部尊經。至心稽首禮玄中大法師”(41b)，所以陸修靜禮敬的“三寶”就是無極大道的道寶、三十六部尊經的經寶、玄中大法師的師寶。關於玄中大法師，仙公系《靈寶經》的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(HY532)之中說“老子，玄中大法師矣”(13b)，因此可知其是太上老君(老子)。即，劉宋初期天師道信奉的“三寶”說之中，道寶是無極大道，經寶是三十六部尊經，師寶是玄中大法師太上老君。創造“道教”的稱呼的天師道之中，基於該“三寶”說，讓道寶的無極大道充當“道教”的教主“道”，讓經寶的三十六部尊經充當“教”的經典。但是，劉宋初期形成的“三寶”說之中，道寶的無極大道與師寶的太上老君是不同的神格，而“道教”的“道”中大道(無極大道)與老子(太上老君)是同一神格，所以“道教”的稱呼的確立應該比“三寶”說更晚一點。信奉“三天”的思想的天師道中，開始認為無極大道和太上老君是同一神格，

① 《太上洞玄靈寶授度儀表》文中關於執筆年代記載為“自從叨竊以來一十七年”，如果陸修靜十八歲入門天師道的話，其就是十七年後的元嘉十八年。



應該在劉宋中期。通過“道教”的神格觀來推測的話，“道教”的成立是在劉宋中期之後半。可以說，前面的認為“道教”成立於孝文帝時代的推測是合理的。

三

信奉“三天”的思想的劉宋天師道在元嘉七、八年（430、431）基於“三天”的天界說，創立了三洞說^①，洞真部配置《上清經》，洞玄部配置《靈寶經》，洞神部配置《三皇經》，信奉全部三洞部經典。三洞部各部經典進而被分為十二部，將三洞十二部的經典總稱為“三十六部尊經”。就是說，三十六部尊經是創立三洞說並信奉“三天”的思想的天師道的經典的總稱。

信奉“三天”的思想的天師道在南齊時期構想出了輔佐三洞部的四輔部，將“道教”的經典分為三洞四輔。所謂四輔是正一部、太玄部、太平部、太清部。以後，“道教”的經典全部都被以三洞四輔分類。從唐代開始編纂的道藏也一樣，歷代的道藏都使用三洞四輔的分類法。

隨著信奉“三天”的思想的天師道將自派信仰的“道教”經典分類為三洞四輔部，“道教”經典之間就形成了序列。“道教”之中最高等級的經典是三洞的洞真部《上清經》，其

^① 關於三洞說的成立年代，參見本書第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”之“三、三洞說”。



次是洞玄部《靈寶經》，第三是洞神部的《三皇經》，以下是四輔部的正一部的經典與太玄部的經典，再之下是太平部的經典，最後是太清部的經典。

經典之間的序列也影響了入門天師道的道士得到經典的順序。如果入門天師道，最初是被傳授正一部的經典，其次是被傳授太玄部的經典，再次是高一級的洞神部的經典，其次是更高一級的洞玄部的經典，最後是最高級的洞真部的經典。根據傳授經典的不同，天師道道士之間形成了位階。入門天師道的被傳授正一部經典的道士是最低級位階的正一法師，之上的位階的道士是被傳授太玄部經典的高玄法師，再之上的位階的道士是被傳授洞神部經典的洞神法師，再之上的位階的道士是被傳授洞玄部經典的洞玄法師，再之上的位階的道士是被傳授洞真部經典的洞真法師，最高的位階是三洞講法師（三洞法師）。

梁代居住道館（道觀）的天師道道士之間形成了這樣的位階制度，道教的教團組織也得到整頓完善。這樣，新範式道教史的道教（“道教”）的教團組織僅僅由天師道道士構成。這點，與舊範式道教史認為道教教團由各教派道士構成的主張完全不同。

隋唐的道教在新範式道教史之中也是天師道的“道教”，唐代的道教教團之中僅有天師道道士，不存在上清派的道士。^① 這點，與舊範式道教史中主張唐代道教的主流是上清派

① 關於唐代的“道教”和天師道，參見拙著《唐代の道教と天師道》，知泉書館2003年3月版。王皓月、李之美譯中文版《唐代的道教與天師道》，齊魯書社2013年7月版。



的觀點完全不同。

舊範式道教史與新範式道教史之間產生巨大差異主要有兩個原因：第一，道教的概念的定義方法存在不同。第二，是否承認歷史上存在信奉“三天”的思想的天師道。舊範式道教史之中，不承認歷史上存在信奉“三天”的思想的天師道。因此，也不認為三洞說也是信奉“三天”的思想的天師道所創立的。還有，也不認為顧歡《夷夏論》之中出現的“道教”是大道（老子）的教說的意思。另外，也不將三洞四輔說視為天師道所信仰的經典的分類法。因此，舊範式道教史之中不認為基於三洞四輔說的道士的位階制度是天師道道士的位階制度。舊範式道教史之中的道士位階制度，是由各道派構成的位階制度。

那麼，哪個範式的道教史符合歷史的事實呢？新範式道教史比舊範式道教史更符合歷史事實。新範式道教史的道教，是中國歷史中以“道教”或者“老教”的稱呼實際存在的道教，所以該道教的存在也是歷史事實。新範式道教史，是通過合理考證歷史資料之中殘留的“道教”的痕迹，進而構築（復原）的道教史，因此新範式道教史符合歷史的事實。

四

本書之中，選擇探討了構築（復原）新範式道教史的重要事項。

第一章“新範式道教史合理性的驗證”之中，首先通過



近年考古發掘的新型鎮墓券，證明了信奉“三天”的思想的天師道在歷史上是存在的，這正是新範式道教史成立的前提條件之一。接著基於歷史資料，用實證的方法驗證了信奉“三天”的思想的南朝天師道形成“道教”的歷史經過。

第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”之中，首先詳細解說了“三天”的思想和“三天”的觀念，其次用實證的方法分析了三洞說是基於“三天”的思想中“三天”的天界說而形成的過程。進而解說了四輔說，討論了基於三洞四輔的經典分類法的天師道的受法教程與道士的位階制度。同時也觸及了基於三洞四輔的經典分類法的道藏的編纂歷史。

第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”之中，基於《正一指教齋儀》和《正一指教齋清旦行道儀》，用實證的方法解明了“道教”齋法儀禮原型的指教齋法是基於劉宋初期的天師道的“三天”的思想和上章儀禮形成的。

第四章“靈寶齋法的形成與發展”之中，分析了仙公系《靈寶經》的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》所載的“靈寶齋法”，解明了“靈寶齋法”是信奉“三天”的思想的劉宋天師道道士創作的。接著，解明了靈寶齋與“靈寶齋法”的關係，所謂靈寶齋不是靈寶派，而是直到南宋末的歷代天師道道士所實施的。

第五章“仙公系《靈寶經》的編纂時期和編纂者”之中，解明了仙公系《靈寶經》是劉宋元嘉七年（430）至十四年（437）的大約七年間，由信奉“三天”的思想的天師道所編



纂。文中還指出，仙公系《靈寶經》之中可以看到由信奉“三天”的思想的劉宋天師道道士提出的張道陵的“正一真人三天法師”的稱號和三洞說，以及道寶、經寶、師寶的“三寶”說，指教齋法、“靈寶齋法”、上章儀禮等。該觀點對於分析“道教”的教理和儀禮的形成過程十分重要。

第六章“基於金籙齋法的道教造像的形成與發展——以四川省綿陽、安岳、大足的摩崖道教造像為中心”之中，通過實地調查四川省綿陽市的玉女泉，安岳縣的玄妙觀、茗山寺、圓覺洞、毗盧洞、佛安橋，大足縣的石篆山、南山、舒成岩，石門山的摩崖道教造像，解明了“道教”造像的神格是天師道實施的最具代表性靈寶齋法——金籙齋法之中出現的神格。

結章“道教史的範式轉換”之中，希望道教研究所基於的範式由舊範式道教史轉換至新範式道教史。該章一開始解說了舊範式道教史的基本內容，接著論述了拙著《六朝道教史研究》^①中的很多研究成果都是違反舊範式道教史的反常事例。作為代表性的反常事例有：一、關於《靈寶經》的編纂的見解；二、關於天師道的“三天”的思想的見解；三、關於三洞說的見解。進而闡述了構成新範式道教史的五個要素：一、“道教”的概念；二、天師道的“三天”的思想；三、三洞四輔說；四、天師道道士的受法教

^① 拙著《六朝道教史研究》，創文社1990年10月版。李慶譯中文版《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年3月版。



程與位階制度；五、齋法儀禮。基於歷史資料，用實證的方法解說了這五個要素都是信奉“三天”的思想的天師道的教說和儀禮。最後，用歷史學的方法證實了新範式道教史符合歷史事實的理由。

目 錄

凡 例 / 1

前 言 / 1

第一章 新範式道教史合理性的驗證 / 1

一、序言 / 1

二、信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派
在歷史上真實存在 / 2

三、新範式道教史的形成 / 17

四、結語 / 28

第二章 劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮 / 29

一、序言 / 29

二、“三天”的思想與“三天”的觀念 / 30

三、三洞說 / 40

四、四輔說 / 56

五、結語 / 61



第三章 道教齋法儀禮原型的形成

——指教齋法的形成與構造 / 67

一、序言 / 67

二、指教齋法的形成 / 68

三、指教齋法的構造與上章儀禮 / 76

四、指教齋法的戒——威儀十二法 / 88

五、指教齋法的齋官 / 89

六、結語 / 91

第四章 靈寶齋法的形成與發展 / 96

一、序言 / 96

二、“靈寶齋法”的形成年代及其製作者 / 97

三、“靈寶齋法”的特徵 / 110

四、作為總稱的“靈寶齋”與靈寶齋法 / 118

五、結語 / 124

第五章 仙公系《靈寶經》的編纂時期和編纂者 / 129

一、序言 / 129

二、仙公系《靈寶經》的種類和編纂時期的下限 / 131

三、劉宋天師道的“三天”的思想 / 135

四、仙公系《靈寶經》所見的劉宋天師道的“三天”
的思想 / 147

五、結語 / 157



第六章 基於金籙齋法的道教造像的形成與發展

——以四川省綿陽、安岳、大足的摩崖道教造像為中心 / 160

一、序言 / 160

二、道教造像的主神——天尊、道君、老君 / 161

三、金籙齋法與太上三尊 / 163

四、隋代的道教造像——天尊像 / 172

五、唐代的道教造像 / 175

六、五代的道教造像——天尊、老君、釋迦的合像 / 202

七、北宋的道教造像——石篆山的太上老君龕 / 203

八、南宋前半期的道教造像 / 205

九、結語 / 222

結 章 道教史的範式轉換 / 225

一、道教史的範式 / 225

二、舊範式道教史與反常事例 / 227

三、新範式道教史的形成 / 238

四、道教史的範式和歷史事實 / 243

五、結語 / 251

後 記 / 254

第一章 新範式道教史合理性的驗證

一、序言

在拙著《中國的道教》（創文社 1998 年版）中，捨棄了關於道教史的過去的傳統學說（舊範式），提出了具有新理論框架（新範式）的道教史。該新範式的道教史，自出版以來已經過了十餘年，但尚未達到被世界道教研究者廣為認可的程度。而本書，正是想就新範式道教史的合理性進行驗證。

新範式道教史有兩個前提。第一個前提，是關於道教的概念界定。新範式中，將道教界定為在中國作為一種歷史存在的儒、佛、道三教中的“道教”。其意思是，在歷史中被稱為“道教”的對象（或者其同義語^①的對象）即是道教。第二個

① “道教”的同義語有老教、道法、道家、道門、玄門、道家之教、老氏之教等，但這些詞語並不是一直都被用作為“道教”的同義語。這些詞語是不是“道教”的同義語，有必要從文脈判斷。還有，“道教”與其同義語是主與副的關係，在為主的“道教”形成之前的道家、道門等語不是“道教”的同義語。



前提，是關於歷史的事實。新範式中以下面的歷史事實為前提，即信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派^①在歷史上必須是真實存在的。

在這兩個前提下，新範式道教史，即認為信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派創造“道教”的歷史得以成立。因此，如果要讓新範式道教史成立，創造“道教”的信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派在歷史上就必須真實存在。從這個意義上說，兩個前提之中，第二個前提更為根本。

而本書將首次驗證，作為新範式道教史根本前提的、信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派在歷史上是真實存在的。接著，將驗證信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派創造“道教”，整理經典、教理、教團組織和儀禮等的經過。

二、信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派在歷史上真實存在

（一）南朝鎮墓券與買地券

1. 王國維曾經在《古史新證》^②中提出了名為二重證據法的歷史研究的方法，即使用文獻的證據與地下新材料的證據來證明歷史事實的方法。如果能用該二重證據法證明信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派的存在，則可以確信該派

① 拙稿之中，將劉宋初期創立“三天”的思想，積極推進原來的五斗米道改革的改革派天師道稱為南朝天師道改革派，將堅守傳統的五斗米道的教法的守舊派稱為五斗米道。

② 《王國維先生全集》初編第十一冊，臺灣大通書局1976年7月版。



的存在是歷史事實。

二重證據法之中，基於文獻證據方面的證明，已經在1987年的《東方宗教》七十號中刊登的拙稿《劉宋時期的天師道的“三天”的思想及其形成》^①中進行過。該論述中，已經通過文獻資料證明了，由劉宋初的天師道最早創造“三天”的思想。其後，在拙著《中國的道教》中明確了創造“三天”的思想的劉宋初的天師道是南朝天師道的改革派。

二重證據法的另一方面的基於地下新材料證據的證明，已經通過2008年日本道教學會第五十九屆大會上口頭發表的《南朝天師道改革派製作的鎮墓券的思想——以徐副的鎮墓券的分析為中心》進行過。以下，基於口頭發表的內容，想通過南朝鎮墓券的證據證明信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派在歷史上真實存在。

2. 張勛燎、白彬著《中國道教考古》^②全六卷的第三冊中，收有白彬的論文《吳晉南朝買地券、名刺和衣物疏的道教考古研究》。該論文中登載了三國吳、西晉、東晉、南朝的墓券三十八件，其中南朝的墓券十三件載於第四節《南朝買地券》中。白彬將這南朝墓券十三件全部歸為南朝天師道的買地券，而本書根據墓券的內容分為如下的“南朝的鎮墓券

① 該論文基於日本道教學會第三十七回大會（關西大學，1986年11月）的研究發表（題目《劉宋期の天師道の“三天”の思想とその形成》）。論文之後經過修改，收入拙著《六朝道教史研究》，創文社1990年11月版，第三篇第二章，及李慶譯中文版《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年3月版，第三編第二章。

② 張勛燎、白彬：《中國道教考古》，綫裝書局2006年1月版。



與買地券”。另外，墓券的整理編號和墓券名依據白彬的論文。

“南朝的鎮墓券與買地券”

I. 新型鎮墓券

- 26. 湖南長沙出土劉宋元嘉十年（433）徐副買地石券
- 30. 廣東仁化縣出土劉宋元嘉二十一年（444）□和磚券
- 32. 湖北武昌出土齊永明三年（485）劉覬磚券
- 35. 湖南資興出土梁天監四年（505）磚券
- 36. 湖南資興出土 M413:8 號梁普通元年（520）磚券
- 37. 湖南資興出土 M413:7 號何靖磚券

II. 舊型鎮墓券

- 38 廣西鹿寨出土梁中大通六年（534）周氏滑石買地券

III. 買地券

（A）五斗米道信徒的買地券

- 27. 廣東始興縣出土劉宋元嘉十九年（442）妳女石券
- 31. 廣西桂林出土劉宋泰始六年（470）歐陽景熙石券
- 33. 廣西桂林出土齊永明五年（487）秦僧猛石券

（B）一般傳統的買地券

- 25. 江蘇徐州出土劉宋元嘉九年（432）王佛女磚券
- 28. 廣東始興縣出土劉宋元嘉十九年（442）勸名石券
- 34. 廣西融安縣出土梁天監十八年（519）覃華石券

“I 新型鎮墓券”是可以看到“三天”的思想影響的南朝天師道改革派的鎮墓券，“II 舊型鎮墓券”是看不到“三天”的思想影響的五斗米道信徒的鎮墓券，“III 買地券”的（A）是看不



到“三天”的思想影響的五斗米道信徒的買地券，(B)是看不到“三天”的思想影響的五斗米道信徒以外的傳統的買地券。

而成為本書直接的分析對象的墓券，是“Ⅰ 新型鎮墓券”的六件。這六件新型鎮墓券的內容與形式幾乎完全一樣。最大的不同，僅僅是關於埋葬人物的生平事迹。由此可知，存在作為新型鎮墓券的共通範本的鎮墓券。推測最接近其範本的鎮墓券，是時代最早，並且內容和形式也最完備的元嘉十年的徐副的鎮墓券。而在此想借助分析徐副的鎮墓券的思想，解明新型鎮墓券的思想特徵。

(二) 徐副鎮墓券的思想特徵

1. 徐副的鎮墓券“26 湖南長沙出土劉宋元嘉十年(433)徐副買地石券”^①如下。另，釋文依據白彬論文。

宋元嘉十年，太歲癸酉，十一月丙申朔，二十七日壬戌，辰時。①新出太上老君符敕天一、地二、孟仲四季、黃神、后土、土皇、土祖、土營、土府、土文、土武、土墓上、墓下、墓左、墓右、墓中央五墓主者、丘丞、墓伯、冢中二千石、左右冢侯、丘墓掾吏、營土將軍、土中督郵、安都丞、武夷王、道上游羅將軍、道左將軍、道右將軍三道將軍、蒿里父老、都集伯長、營(塋)域亭[長]、部墓門亭長、天對、太一、登明、功

^① 研究徐副的鎮墓券的論文有王育成：《徐副地券中天師道史料考釋》，載於《考古》1993年第六期。

曹、傳送隨斗十二神等。②荊州長沙郡臨湘縣北鄉白石里男官祭酒，代元治黃書契令徐副，年五十九歲，以去壬申年十二月二十六日醉酒壽終，神歸三天，身歸三泉，長安蒿里。副先入丘者，□（舊）墓乃在三河之中，地宅狹（狹）迮（窄），新創立此，本郡縣鄉里立作丘冢，在此山堙中。③遵奉太上諸君丈人道法，不敢選時擇日，不避地下禁忌，道行正真，不問龜筮，今已於此山堙，爲副立作宅兆。丘墓營（塋）域，東極甲乙，南至丙丁，西接庚辛，北到壬癸，上極青雲，下座黃泉，東〔西〕仟佰〔阡陌〕，各有丈尺，東南西北，地皆屬副。日月爲證，星宿爲明，即日葬送。板到之日，丘墓之神，地下禁忌，不得禁呵，志訝墳墓宅兆。營（塋）域冢郭（棹），閑（閉）繫亡者魂魄，使道理開通。④丘墓諸神，咸當奉板，開示亡人道地，安其尸形，沐浴冠帶亡者，開通道理，使無憂患，利護生人。⑤至三會吉日，當爲丘丞諸神言功舉遷，各加其秩祿，如天曹科比。⑥若有禁呵，不承天法，志訝冢宅，不安亡人，依玄都鬼律治罪。各慎天憲，明承奉行。⑦一如太清玄元上三天無極大道，太上老君、地下女青詔書律令。

2. 接下來，想說明徐副的鎮墓券是基於劉宋初期天師道改革派的“三天”的思想。

在①處，新出太上老君向丘丞、墓伯等丘墓的鬼神頒發符敕。還有，⑦處作“一如太清玄元上三天無極大道、太上



老君、地下女青詔書律令”，在文中可以看到“太清玄元上三天無極大道、太上老君”的神格名。

新出太上老君與太清玄元上三天無極大道的神格名，最早出現於由創立“三天”的思想的天師道改革派在劉宋初的永初元年（420）之時編纂的《三天內解經》^①（HY1196）。

《三天內解經》卷上之中，這樣說“三天”的思想與新出太上老君：

以漢安元年壬午歲五月一日，老君於蜀郡渠亭山石室中，與道士張道陵將詣崑崙大治新出太上。太上謂世人不畏真正而畏邪鬼。因自號為新出老君。即拜張為太玄都正一平氣三天之師，付張正一明威之道、新出老君之制，罷廢六天三道，時事平正三天，洗除浮華，納樸還真。

（5b~6a）

《三天內解經》所說的“三天”的思想，是說後漢順帝之時，鬼神界的統治者由六天變為三天，作為三天的部下的新出太上老君授予天師道的教祖張道陵以太玄都正一平氣三天之師的稱號與正一明威（盟威）之道。根據該思想，所謂“正一盟威之道”，是為了打破之前的支配鬼神界的惡鬼的六天，幫助成為鬼神界新統治者的善良的三天的統治，由作為

^① 《三天內解經》卷上（9a）中看到了作為劉裕受命的祥瑞和“宋帝劉氏”之語，所以其編纂年代應該在劉裕即位的永初元年。



三天的部下的新出太上老君授予張道陵的。因此，天師道的信奉者實踐正一盟威之道，在幫助鬼神界的三天的統治的同時，也是爲了獲得三天的庇護。而三天與三天部下的諸神，據《三天內解經》，如下：

因此而有太清玄元無上三天無極大道、太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九氣丈人等、百千萬重道氣、千二百官君、太清玉陛下。今世人上章書太清，正謂此諸天真也。 (2a~b)

據此可知，劉宋天師道改革派的“三天”的思想中，太清玄元無上三天無極大道是最高神，新出太上老君（太上老君）是其部下。

依據②的記載，徐副是天師道的代元治黃書契令之官的祭酒，元嘉九年（432）死時五十九歲。徐副開始信奉天師道改革派的“三天”的思想，是進入劉宋的時代以後，其四十七歲以後的事。文中，死者的“神”被描述爲“歸三天”，是因爲徐副是“三天”的思想的信奉者。

③中說到了“遵奉太上諸君丈人道法，不敢選時擇日，不避地下禁忌，道行正真，不問龜筮”，而這一段正是徐副鎮墓券中非常重要的部分。首先，“遵奉太上諸君丈人道法”一句中的“太上諸君丈人”的神格名，是指《三天內解經》的“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”等神。因此，



所謂“太上諸君丈人道法”，是《三天內解經》的“三天”的思想中所說的諸神的道法，也就是指正一盟威之道。

就是說，該句中宣誓了，要忠實地遵奉作為正一盟威之道的太上諸君丈人的道法，造墓之時不敢選擇時日，不避諱地下的禁忌，實踐真正之道，不進行龜筮的卜問。該思想與陸修靜的《陸先生道門科略》（HY1119）所說的“盟威清約之正教”相同。

背盟威清約之正教

盟威法。師不受錢，神不飲食，謂之清約。治病不針灸湯藥。唯服符飲水，首罪改行，章奏而已。居宅安冢，移徙動止，百事不卜日問時，任心而行，無所避就，謂約。千精萬靈，一切神祇，皆所廢棄，臨奉老君、三師，謂之正教。 (8a)

這裏要求“居宅安冢，移徙動止，百事不卜日問時，任心而行，無所避就”，而該思想與徐副的鎮墓券的“太上諸君丈人道法”相一致。《陸先生道門科略》的“盟威清約之正教”中帶有“盟威”一語，由此可知其是指《三天內解經》的“三天”的思想的正一盟威之道。

《陸先生道門科略》中，將違反正一盟威之道的行為稱為“邪僻祓巫之倒法”，如下所記：

向邪僻祓巫之倒法

祭祀鬼神，祈求福祚，謂之邪。稱鬼神語，占察吉



凶，謂之祆。非師老科教，而妄作忌諱，謂之巫。書是圖，占冢宅地基，堪輿。凶咎之屬，須上章驅除。乃復有曆，揀日擇時，愚僻轉甚。正科所明，永不肯從。法之所禁，而競專用。背真向偽，謂之倒也。（8a~b）

無論是徐副的鎮墓券還是《陸先生道門科略》，都認為占卜造墓之際時日的吉凶、土地的吉凶是被稱為堪輿的巫術（即民間信仰），而不進行這樣的巫術纔是“三天”的思想所說的正一盟威之道。

如上述，基於“三天”的思想排除巫術的民間信仰是徐副的鎮墓券的特徵，在這點上徐副鎮墓券的思想與後漢的解注器及傳統的鎮墓券或買地券的思想存在根本性的區別。

④中說，如果丘墓的諸神奉“板”，即鎮墓券，為死者打開地下之道，保護死者的安全，讓死者沐浴冠帶，開通地下的道路，使路上不受阻礙的話，死者的憂患也就被消除，對生者也能有好處（因為不會受到死者的危害）。由此可知，鎮墓券是新出太上老君命令丘墓諸神保護死者安全的命令書。

⑤中說，要在三會日為諸神進行言功章的上章。所謂三會日是天師道重要的祝祭日，是指正月七日、七月七日、十月五日。劉宋初天師道改革派所編撰的《太真科》（《要修科儀戒律鈔》卷十一所引）中這樣記載三會日的上章：

《太真科》云：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。（11a）



[太真]科曰：……此日（三會吉日）奏上衆章，授度籙契。男女衆官，行德修功，消災散禍，悉不禁制。（11a）

鎮墓券中，在三會日進行言功章的上章，是遵從當時天師道改革派的慣例。由此也可知，徐副的鎮墓券是天師道改革派的道士製作而成的。

⑥中，說丘墓的鬼神作惡的話將“依玄都鬼律治罪”，而這個觀念與下述的《太上正一呪鬼經》（HY1184）相同：

太上敕下天曹應呪斬殺之，如玄都鬼律。不得相干，奉天師神呪，急急如律令。（5b）

太上之制煞鬼生民，大道正法割給吏兵，如臣所上，佐臣討伐，立時消滅，如玄都鬼律，急急如律令。（7a）

《女青鬼律》（HY789）卷三中，《女青鬼律》被叫作“女青玄都鬼律”，所以《太上正一呪鬼經》所說的“玄都鬼律”應該是指《女青鬼律》。這樣的話，徐副的鎮墓券所說的“玄都鬼律”也是指《女青鬼律》。

《女青鬼律》是東晉末期五斗米道編纂的道書^①，在東晉末期的五斗米道和劉宋初期的天師道改革派中，似乎使用該

① 關於《女青鬼律》的編纂年代，參見拙著《六朝道教史研究》第二篇補論—“《太上洞淵神呪經》と《女青鬼律》と《太上正一呪鬼經》の成書年代について”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第二編補論—“關於《太上洞淵神呪經》、《女青鬼律》和《太上正一呪鬼經》的成書年代”。白彬的論文《吳晉南朝買地券、名刺和衣物疏的道教考古研究》的第四節“《玄都鬼律》等書的時代和教派問題”之中，將江西省南昌出土的東晉永和八年（352）的衣物疏所見的“女青詔書”推定為《女青鬼律》，並將該衣物疏作為首見《女青鬼律》的證據，但該“女青詔書”應該不是《女青鬼律》。



《女青鬼律》，作為處罰作惡的鬼神的律令。在南朝鎮墓券和買地券中，徐副的鎮墓券大概是最早使用《女青鬼律》的。

如上所述，通過分析徐副鎮墓券的思想，可明確徐副的鎮墓券是南朝天師道改革派根據其信奉的“三天”的思想製作而成的。徐副是作為配治之一的代元治之官的祭酒，其職位也居名為黃書契令的比較高的地位。徐副鎮墓券是新型鎮墓券之中具有代表性的，徐副之後的新型鎮墓券在鎮墓券的內容和形式上都與徐副鎮墓券類似。

（三）新型鎮墓券與舊型鎮墓券、買地券的區別

下面，將分析一下新型鎮墓券與其他舊型鎮墓券及買地券的區別。

以徐副的鎮墓券為範本製作而成的新型鎮墓券，都是基於南朝天師道改革派的“三天”的思想。然而，舊型鎮墓券和買地券中完全看不到“三天”的思想。

作為舊型鎮墓券的一例，列舉“38 廣西鹿寨出土梁中大通六年（534）周氏滑石買地券”如下：

中大通五年太歲甲寅，三月甲申朔，十四日丁酉。
老君神符敕道路將軍，□□（禁防），地下二千石，豪里父老，丘丞墓伯。今日大化，復除道民象郡新安縣都鄉治下里沒故女民周，當界醉酒命終。今歸里豪，置宅在本郡縣鄉里來會對（崗）上。付（符）到，部吏營衛，皆令如法。敢有志誅有犯者，先誅後奏。當安隨遷者，使千年萬歲，不得干犯生人，明承奉行。如太上老鬼



律令。

作為五斗米道信徒的買地券的一例，下面列舉“31 廣西桂林出土劉宋泰始六年（470）歐陽景熙石券”：

宋泰始六年十一月九日，始安郡始安縣都鄉都唐里沒故道民歐陽景熙，今歸蒿里。亡人以錢萬萬九千九百[九十]九文買此塚地。東至青龍，南至朱雀，西至白虎，北至玄武，上至青天，下至黃泉，四域之內，悉屬死人。即日畢了。時王僑，赤松子，李定，張故，分券為明。如律令。

作為一般傳統的買地券的一例，下面列舉“34 廣西融安縣出土梁天監十八年（519）覃華石券”：

太歲己亥，十二月四日，齊熙郡覃（潭）中縣都鄉治下里覃華薄命，終沒歸蒿里。今買宅在本鄉騎店里，縱廣五畝地，立塚一丘自葬，雇錢萬萬九千九百九十九文。四域之內，生根之物，盡屬死人。即日畢了。時任知李定度，張堅固，以錢半百，分券為明。如律令。

“三天”的思想祇在六件新型鎮墓券中可見，上舉舊型鎮墓券和買地券中完全沒有出現，以下想就其所體現的含義進行分析。

新型鎮墓券中，如已在徐副鎮墓券中看到的，向“三天”



的諸神保證，在建造丘墓之際實踐“三天”的思想的正一盟威之道，不進行民間信仰的堪輿。這意味著，新型鎮墓券是信奉“三天”的思想的天師道改革派的道士所製作的鎮墓券。與此相對照的是，舊型鎮墓券和買地券中完全看不到“三天”的思想，原封不動地保留了民間信仰的元素，所以表明其作者不是信奉“三天”的思想的天師道改革派的道士。

就是說，從新型鎮墓券與舊型鎮墓券及買地券出現的思想的不同，可以確定天師道改革派製作的鎮墓券僅有新型鎮墓券。

（四）天師道改革派的活動地域

下面，想通過新型鎮墓券與買地券及舊型鎮墓券的分布地域的差別，來推測天師道改革派的活動地域。

通過“南朝的鎮墓券與買地券”可知，新型鎮墓券出土於湖南省長沙、廣東省仁化、湖北省武昌和湖南省資興。五斗米道信徒的舊型鎮墓券的出土地為廣西省鹿寨。還有，五斗米道信徒的買地券的出土地為廣東省始興和廣西省桂林。一般的買地券為江蘇省徐州、廣東省始興、廣西省融安。

通過這些舊型鎮墓券和買地券的出土地可以發現，除了江蘇省徐州，都是當時的邊遠地區。據推測，之所以邊遠地區出土了很多舊型鎮墓券和買地券，是因為當這些舊型鎮墓券和買地券被製作的時期，天師道改革派的宣教活動還沒有開展到其出土地。

而依《隋書·經籍志》的“道經”之條，說梁武帝“及



即位，猶自上章。朝士受道者衆。三吳及邊海之際，信之踰甚”。據此，梁武帝即位之時，三吳（江蘇省的長江以南、浙江省北部）以及沿海部的天師道信徒似乎急速增多。從這裏可知梁代初三吳及沿海地區是天師道改革派進行活動的中心地區。

可是，反觀新型鎮墓券的出土地，天師道改革派最爲活躍的三吳地區關於新型鎮墓券出土的報告一件也沒有。這一定有什麼原因。

在三吳地區，出土了很多三國吳、西晉、東晉時代的買地券^①，推測之所以新型鎮墓券一件都沒有出土，應該不是三吳地區自然環境的原因。沒有出土新型鎮墓券的理由，是因為在三吳地區活動的天師道改革派不使用鎮墓券，取而代之的是進行上章儀禮。

《要修科儀戒律鈔》卷十一《疾病請章次第》中引用的《太真科》有如下內容：

《太真科》曰：諸疾病先上首狀章。若不愈，又上解考章。若不愈，更上解先亡罪謫章。若不愈，上還達章。故沈上却殺收注鬼章。復沈頓上解禍厄大章。復不差，上解五世墓謫章。復不差，上扶衰疫大厄章。復不愈，上還魂復魄章。復不愈，上安墓解五土耗害章。復不愈，

① 根據前注白彬論文的“第一章、吳晉南朝買地券的發現、分布及文字校讀”，在三吳地區出土了很多三國吳、西晉、東晉時代的買地券。由此可以確認，在劉宋以前三吳的地區也製作買地券和鎮墓券。



上安宅鎮神驅除收鬼章。(下略)

(10b)

這裏記載了作為疾病治療法的上章儀禮，其中的“上解先亡罪謫章”是消除先祖罪過的上章，“上遷達章”是讓祖先從冥界的罪苦中解脫，遷達福堂的上章，“上解五世墓謫章”是解除五墓罪過的上章，“上安墓解五土耗害章”是鎮墓的上章^①。

《赤松子章曆》(HY615)卷四引用的“謝五墓章”大概是唐代使用的章文，其內容基於劉宋初的天師道改革派的“三天”的思想。這點由其中一處可知，即從道士體內出官的“二官直使、正一功曹、左右官使者、陰陽神訣吏、科車赤符吏、剛風騎置吏、驛馬上章吏、飛龍騎吏官”(8a~b)等諸神與指教齋法出官中的諸神相同。指教齋法^②是劉宋初的天師道改革派基於“三天”的思想製作的齋法儀禮，所以指教齋法的出官的諸神也是基於“三天”的思想。還有，由另外一點也可知，即出官的諸神是上赴“三天”的思想的諸神“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、九氣丈人、百千萬重道氣、千二百官君、太清金闕七寶玉陛下”(9a)之處。

劉宋初期的信奉“三天”的思想的天師道改革派中，似

① 參見丸山宏：《道教儀禮文書の歴史的研究》，汲古書院 2004 年版，第 85~88 頁。

② 關於指教齋法，參見本書第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”。



乎在實施諸如《太真科》的解先亡罪謫章、遷達章、解五世墓謫章、安墓解五土耗害章等諸章，以及《赤松子章曆》的“謝五墓章”等上章儀禮。由於這些上章儀禮足以取代鎮墓券和買地券的作用，所以三吳地區大概用實施上章儀禮來代替製作鎮墓券和買地券。

據如上所見，通過新型鎮墓券和上章儀禮可以證明，在南朝信奉“三天”的思想的天師道改革派活動於中國內陸部的湖北、湖南、廣東等省，以及三吳地區和沿海部。將此與1987年拙稿進行的文獻證明相結合，則可以由二重證據法徹底證明信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派在歷史上是真實存在的。

三、新範式道教史的形成

通過驗證作為新範式道教史成立的必要前提，即信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派在歷史上是真實存在的，使得新範式道教史的成立更加確定無疑。而接下來，將概述信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派形成“道教”的經過。通過該概要，可驗證新範式道教史的構成是基於歷史事實的。

（一）《三天內解經》、《陸先生道門科略》等的編纂與教團改革

信奉“三天”的思想的天師道改革派在劉宋的永初元年至元嘉十年之間，編纂了《三天內解經》、《太真科》、《老君說一百八十戒》、《陸先生道門科略》等，開始改革天師道教



團。劉宋永初元年時編撰的《三天內解經》中，最早說到了作為天師道改革派口號的“三天”的思想。接著，劉宋初的五世紀二十年代前半編纂的《太真科》^①中，論述了天師道改革派教團所實施的上章和齋法的儀禮，以及天師道改革派的宇宙論等教理和信徒需要遵守的戒律。進而，元嘉元年（424）左右至八年（431）編纂的《老君說一百八十戒》^②中，說到了天師道改革派的祭酒所需遵守的一百八十戒。還有，信奉“三天”的思想的天師道改革派道士陸修靜在元嘉九、十年（432～433）左右編纂了《陸先生道門科略》^③，批判天師道教團的腐化，論述對其整頓的必要性。

（二）三洞說的形成與仙公系《靈寶經》的編纂

劉宋初信奉“三天”的思想的天師道改革派，積極吸收東晉後半、劉宋初的上清派（或茅山派。以下省略茅山派）

① 關於《太真科》的編纂年代，參見大淵忍爾：《道教とその經典——道教史の研究 其の二》，創文社1997年版，第五章“太真科とその周邊”（第457頁）。

② 關於《老君說一百八十戒》（《雲笈七籤》卷三十九《說戒》所收）的成書年代，參見拙著《六朝道教史研究》第四章“大道家令戒”之“四、《老君百八十戒》と《太平經》”。該論之中，推測“《老君八十戒》與‘叙’是劉宋初期或中期成書的”（第343～344頁，李慶譯中文版第330～331頁），現在進一步限定其編纂年代的話，則推定為劉宋初的元嘉元年至八年之間。

③ 《陸先生道門科略》中有“經云：不受老君百八十戒”（7b），引用了提及《老君說一百八十戒》的“經”的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》以及“三洞之規範”（5a），因為其中可以看到三洞說的影響，所以推測其編纂時間應該在元嘉八年以後。還有，元嘉十年十一月製作的徐副的鎮墓券之中看到了《陸先生道門科略》的影響，所以應該在此之前成書。就是說，認為是元嘉九、十年左右成書應該是妥當的。



編纂的《上清經》、葛氏道（或靈寶派。以下省略靈寶派）編纂的元始系《靈寶經》和《三皇經》，將其作為自派的經典進行信奉。元嘉七、八年（430~431）左右，為了將這些《上清經》、元始系《靈寶經》和《三皇經》定位為“三天”的天書，所以創造了三洞說。在三洞說中，洞真部的《上清經》被看作是清微天的天寶君所說的經典，洞玄部的《靈寶經》被看作是禹餘天的靈寶君所說的經典，而洞神部的《三皇經》被看作是太赤天神寶君所說的經典，這些經典都被賦予了作為“三天”的天書的特殊價值。因此，三洞說是信奉“三天”的思想的天師道改革派基於“三天”的觀念形成的思想。^①

形成三洞說的天師道改革派，模仿了從葛氏道吸收的元始系《靈寶經》，編纂了仙公系《靈寶經》。元嘉八年左右編纂的最初的仙公系《靈寶經》的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣經》（HY532）、《太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣上卷》（以下簡稱《真一自然經訣》）和《洞玄靈寶玉京山步虛經》（HY1427）。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣經》中有“正一真人三天法師”，《真一自然經訣》（敦煌資料 P. 2452）中有“太上正一真人無上三天法師張道陵”、《洞玄靈寶玉京山步虛經》中有“正一真人無上三天法師張天師”的張道陵的稱號，所以可以確認這些都是由

① 關於三洞說和“三天”的思想的關係，參見本書第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”之“二、‘三天’的思想與‘三天’的觀念”和“三、三洞說”。

信奉“三天”的思想的天師道改革派編纂的。^①

（三）對“三寶”的歸依

基於“三天”的思想而創造三洞說的天師道改革派，將自派的經典分爲三洞部十二部（以下將部表示爲類）的三十六部，將其全體稱爲三十六部尊經。然後，創造了“三寶”（將道寶、經寶、師寶的三寶表記爲“三寶”）說，將“三天”的思想中最高神的無極大道作爲道寶，三十六部尊經作爲經寶，玄中大法師作爲師寶，將對“三寶”的歸依作爲天師道信徒的義務。這是對佛教向三寶（佛寶、法寶、僧寶）歸依的模仿。

佛教信者在東晉末期已經實踐歸依佛、法、僧的三寶。東晉佛教信者郗超（336～377）的《奉法要》（《弘明集》卷十三所收）的開篇在“三自歸”的解說中有如下內容：

三自歸者，歸佛、歸十二部經、歸比丘僧。過去見在當來三世十方佛，三世十方經法，三世十方僧。每禮拜懺悔，當至心歸命。並慈念一切衆生，願令悉得度脫。

信奉“三天”的思想的劉宋初期的天師道改革派中，也模仿佛教中向佛、法、僧三寶的歸依，要求信徒需要向道寶、

① 關於《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》和《洞玄靈寶玉京山步虛經》的編纂年代，參見本書第四章“靈寶齋法的形成與發展”及第五章“仙公系〈靈寶經〉的編纂時期和編纂者”。



經寶、師寶的“三寶”歸依。“三寶”說的道寶是“三天”的思想的最高神的無極大道，經寶是三洞部十二類的三十六部尊經，而師寶是玄中大法師（太上老君）^①，所以“三寶”全部都是信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派的信仰的對象。因此，歸依“三寶”，就意味著歸依天師道改革派的信仰。

歸依“三寶”的具體的實例，在陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀表》（HY528）中如下所見：

謹潔身清齋，於三寶御前，誦讀一過。思惟太上衆尊、玄中大法師垂神照鑒，矜察所啓。 (2b)

還有陸修靜編纂的《太上洞玄靈寶授度儀》中，關於歸依“三寶”這樣說道：

弟子唱善散花，禮一拜。畢，唱三禮曰：
至心稽首禮太上無極大道。
至心稽首禮三十六部尊經。
至心稽首禮玄中大法師。 (41b)

元嘉十七年（440）左右編纂的《太上洞玄靈寶授度儀

① 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》之中說“老子，玄中大法師也”（13b），所以“三寶”說形成之時已經將老子（太上老君）看作是玄中大法師了。



表》和《太上洞玄靈寶授度儀》^① 中進行歸依“三寶”，表明“三寶”說在元嘉十七年之前就已經形成了。但是，因為“三寶”說中可以看到基於三洞說的三十六部尊經，所以“三寶”說的形成最早也要在三洞說形成的元嘉七、八年以後。還有，天師道改革派編纂的仙公系《靈寶經》的《太上洞玄靈寶本行宿緣經》^②（HY1106）中，記有“言三寶者，道寶、太上經寶、師寶。是為三寶”（12a）。《太上洞玄靈寶本行宿緣經》的編纂^③是在陸修靜元嘉十四年（437）所著的《靈寶經目序》（《雲笈七籤》卷四所收）之前，所以“三寶”說在元嘉十四年以前就形成了。還有仙公系《靈寶經》的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中，說“老子，玄中大法師矣”（13b），提到了師寶的玄中大法師，所以《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》編纂的元嘉八、九年（431~432）左右，“三

① 關於《太上洞玄靈寶授度儀表》和《太上洞玄靈寶授度儀》的編纂年代，參見拙稿《唐代道教における大洞三景弟子と大洞法師の法位の形成》，載於《東方學》第百十五輯，東方學會，2008年3月，注〔18〕，及王皓月、李之美譯《唐代的道教與天師道》，齊魯書社2013年7月版，第163頁注〔1〕。

② 《太上洞玄靈寶本行宿緣經》相當於《太極左仙公請問經下》。參見大淵忍爾：《敦煌道經・目錄編》，福武書店1978年3月版，第66頁“太極左仙公請問經上”之項。

③ 根據《靈寶經目序》，元嘉十四年存在十九卷的仙公系《靈寶經》，推測《太上洞玄靈寶本行宿緣經》就包括在其中。關於仙公系《靈寶經》的編纂，參見拙著《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經的形成”之“四、元始系と仙公系の相違”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第三章“《靈寶經》的形成”之“四、元始系與仙公系的不同”，本書第四章“仙公系《靈寶經》的編纂時期和編纂者”。



寶”說似乎已經形成了。這樣的話，認為“三寶”說的形成在三洞說創立之後不久的元嘉八、九年，應該沒有大的出入。

（四）“道教”的成立

信奉“三天”的思想的劉宋初期的天師道改革派模仿了佛教的三寶說，向信徒提出歸依“三寶”的義務。佛教徒將自身信仰的對象稱為“佛教”，天師道改革派進而對其進行模仿，開始將自派信仰的對象稱為“道教”。

“道教”的意思是大道（老子）的教說，也稱為“老教”。因為“道教”是將大道（老子）作為教主、三十六部尊經作為經典的“教”，所以“道教”的信奉者是信奉大道（老子）和三十六部尊經的天師道改革派的信徒。就是说，与“三寶”的信奉者是相同的人。

“道教”的成立年代，是信奉“三天”的思想的天師道改革派之中，將最高神的大道與老子看作為同一神格的時期。雖然在“三寶”說之中，道寶的無極大道與師寶的玄中大法師（太上老君）之間有上下的差異，但“道教”之中大道（無極大道）與老子（太上老君）是同一神格。從這點來看，“道教”的成立時期比“三寶”說還要晚。“道教”大概是在劉宋中期之後半（大約452～464年）開始成立的。^①

① 關於“道教”的成立时期，參見拙著《中國の道教》，創文社1998年7月版，序章之“一、‘道教’の成立”，王皓月譯中文版《中國的道教》，齊魯書社2010年1月版，序章之“一、‘道教’的成立”，以及拙編《道教的齋法儀禮的思想史的研究》，知泉書館2006年10月版，“はしがき（前言）”，本書“前言”。



“道教”成立以後，信仰“道教”的天師道改革派的信徒必須進行向“三寶”的歸依。根據梁代末期編纂的《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》（HY1117）卷四的《法次儀》的《正一法位》，入門天師道改革派的正一籙生弟子所受的戒爲“籙生三戒文”，入門天師道改革派時被授予三戒文（三歸依戒），是因爲信徒全員必須遵守三歸依戒，並歸依“三寶”。

（五）齋法儀禮的實施

信奉“三天”的思想的天師道改革派的最根本的儀禮是上章。劉宋初的天師道改革派所實施的上章儀禮之中，向《三天內解經》卷上所說的“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”等諸神上章。基於劉宋初的信奉“三天”的思想的天師道改革派的該上章的儀禮，創造了名爲指教齋法的齋法儀禮，而該指教齋法成爲了其後形成的諸齋法的原型^①。元嘉三十年（453）底或翌年陸修靜編纂的《洞玄靈寶五感文》（HY1268）的關於“衆齋法”的說明之中，列舉了第一的洞真上清之齋、第二的洞玄靈寶之齋、第三的三元塗炭之齋，而洞玄靈寶之齋中又記載了金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋、洞神三皇齋、太一齋、指教齋等九法。這些靈寶齋法^②與三元塗炭齋都是天師道改革派所實施的齋法。

① 參見本書第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”。

② 參見本書第四章“靈寶齋法的形成與發展”。



(六)《昇玄經》、《玄都律文》、《正一經》的編纂與四輔說的形成

劉宋末期，由信奉“三天”的思想的天師道改革派編纂了《昇玄經》^①、《玄都律文》^②（HY188）、《正一法文天師教誡經》（HY788）。《玄都律文》論述了劉宋末期的天師道教團所實施的制度、戒律和儀禮，《昇玄經》和《玄都律文》記載的位階制度與基於三洞四輔說的位階制度不同，所以推測其編纂時期在記載四輔說的《正一經》（《道教義樞》卷二《七部義》所引）成書之前。還有，《正一法文天師教戒科經》中所收的《大道家令戒》^③，也是劉宋末期成書。

以《正一法文天師教戒科經》為首的一系列的《正一經》^④的編纂，是在劉宋末期至南齊、梁初這段時期內進行

① 關於《昇玄經》的編撰年代及其編撰者，參見拙著《唐代的道教と天師道》第四章“《昇玄經》の編纂と昇玄法師”，及王皓月、李之美譯中文版《唐代的道教與天師道》第四章“《昇玄經》的編纂與昇玄法師”，以及補論二“關於《昇玄經》、《太上洞玄靈寶中和經》和《正一法文天師教戒科經》的編纂順序”。

② 關於《玄都律文》的編纂年代，參見拙著《唐代的道教と天師道》第四章之注[21]，王皓月、李之美譯中文版《唐代的道教與天師道》第154頁注[1]，本書118頁注①。

③ 關於《大道家令戒》的編纂年代，參見拙著《六朝道教史研究》第二篇第三章“《大道家令戒》”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第二編第三章“《大道家令戒》”。

④ 因為《道教義樞》卷二《三洞義》中說到“孟法師玉緯七部書目”，所以可知梁代初期編纂的孟法師的《玉緯》中採用了三洞四輔七部的分類科目。這樣的話，梁代初期正一部的《正一經》應該已經完成了編纂，所以推測正一部所收的一系列的《正一經》是在劉宋末、南齊、梁初之時編纂的。



的，記載四輔說的《正一經》大概是在南齊製作而成的。四輔是指正一部、太玄部、太平部、太清部的四部，用以輔佐三洞部。因為四輔說是在《正一經》中被說到的，所以其創造者^①大概與《正一經》的編纂者一樣，都是信奉“三天”的思想的天師道改革派道士。

隨著三洞四輔說的形成，“道教”的經典分類法得以完成，三洞四輔的“道教”經典都是天師道改革派的信徒所信奉的經典。

（七）道士的位階制度與法位的建立

信奉“三天”的思想的天師道改革派基於自創的三洞四輔說，形成了道士的位階制度。^② 梁代初期的道士的位階制度的基本形態在《正一經》（《一切道經音義妙門由起》之《明開度第五》所引）、《正一威儀經》（HY790）中可以看到。用道士的位階來表示的話，自下至上依次是正一法師（正一道士）、道德法師（高玄法師）、洞神法師、洞玄法師、洞真法師、大洞法師或者三洞講法師（三洞法師）的順序。依據《正一威儀經》的《正一受道威儀》（5a~b），這些道士的法位都是居住在道館（道觀）的天師道改革派的出家道士的法

① 根據前注中引用的“孟法師玉緯七部書目”，孟法師在《玉緯》中使用了三洞四輔的分類科目，所以四輔說由該孟法師創造的可能性較大。所說的孟法師，應是孟智周或者孟景翼。

② 關於道士的位階制度的詳細內容，參見拙著《唐代の道教と天師道》之第二章“天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度”，王皓月、李之美譯中文版《唐代の道教與天師道》之第二章“天師道的受法教程與道士的位階制度”。



位。就是說新範式的道士的位階制度是信奉“三天”的思想的天師道改革派道士的位階制度，所以從正一法師到三洞法師的位階的道士都是天師道的道士。

然而，舊範式的道士的位階制度中，認為正一法師（正一道士）是天師道道士的法位，道德法師（高玄法師）是太玄派道士的法位，三皇法師是三皇派道士的法位，洞玄法師是靈寶派道士的法位，洞真法師和三洞講法師（或大洞法師）是上清派道士的法位。舊範式道教史之中所謂的天師道的道士，基本僅僅指正一法師（正一道士）。不過，也有將道德法師（高玄法師）歸入天師道的道士的情況。

而基於舊範式道士的位階制度的話，歷史上就必須存在正一法師（正一道士）構成的天師道，道德法師（高玄法師）構成的太玄派，三皇法師構成的三皇派，洞玄法師構成的靈寶派，洞真法師和三洞法師構成的上清派。但實際上，這些流派都不在歷史上真實存在。因為，如已經通過二重證據法證明的，歷史上真實存在的流派是新範式的天師道。按照新範式的天師道的位階制度，正一法師（正一道士）至三洞法師的所有的法位的道士都是新範式的天師道的道士，因此擁有這些法位的天師道的道士是歷史上真實存在的。唐代僅有新範式的天師道道士，不存在舊範式所定義的上清派、靈寶派、三皇派、太玄派、天師道的道士，由此也可以確認上述觀點。^①

① 參見拙著《唐代の道教と天師道》與拙稿《唐代道教における大洞三景弟子と大洞法師の法位の形成》，王皓月、李之美譯中文版《唐代的道教與天師道》與該書補論一“唐代道教大洞三景弟子與大洞法師法位的形成”。



如果基於舊範式道士的位階制度中的上清派、靈寶派、三皇派、太玄派、天師道在歷史上並非真實存在的話，以這些流派的歷史存在為前提而建立的舊範式道教史就從根本上違反了歷史的事實。

四、結語

至此，驗證了信奉“三天”的思想的南朝天師道改革派（新範式的天師道）形成“道教”，進而完備其教理、經典、儀禮或者教團組織的經過。通過該驗證，確認新範式道教史是符合歷史事實的。該成果對今後的歷史研究和道教史研究會帶來較大的變化。

歷史研究必須遵循歷史的事實，所以關於“道教”的歷史研究中，有必要基於新範式道教史，正確地把握“道教”的歷史事實，進而推動歷史研究。通過這種方法進行歷史研究的話，就可以產生新的研究成果。

還有，在道教史研究之中，要想更為正確更為詳細地解明“道教”的歷史事實，有必要從舊範式的道教史研究轉移到新範式道教史的研究。道教研究之中的範式轉化已經不可避免。

第二章 劉宋、南齊時期天師道的 教理與儀禮

一、序言

劉宋中期後半（大約 452 ~ 464 年），天師道所信奉的宗教被稱爲“道教”或“老教”。而且，天師道也將自身信奉的宗教稱爲“道教”或“老教”。因此，劉宋中期後半開始被稱爲“道教”或“老教”的宗教就是指天師道信奉的“道教”。劉宋顧歡的《夷夏論》中所說的“道教”^①，還有馬樞《道學傳》^② 第七

① 關於顧歡《夷夏論》的“道教”的意思，參見拙稿《顧歡〈夷夏論〉における“道教”について》，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第四六輯第一分冊，2001 年 2 月。關於“道教”的成立，參見拙著《中國の道教》，創文社 1998 年 7 月版，序章“‘道教’の構造”，以及第二章“‘道教’の成立”，或王皓月譯中文版《中國の道教》，齊魯書社 2010 年 1 月版，序章“‘道教’の構造”，以及第二章“‘道教’の形成”。

② 馬樞的《道學傳》，參見陳國符：《道教源流考》，中華書局 1963 年 12 月版，下冊，附錄七“道學傳輯佚”。



“陸修靜”一項中“宋明帝思弘道教，廣求名德”及“先生（陸修靜）乃大敞法門，深弘典奧。朝野注意，道俗歸心。道教之興，於斯為盛也”的“道教”，也是指天師道的“道教”。劉宋以後，該天師道的“道教”正是儒、佛、道三教中的道教。唐代的道教，是指該天師道的“道教”，天師道的“道教”在唐代遍及中國全土，道教的道士全員都是天師道的道士^①。

道教史上發揮了最重要作用的天道教理，是劉宋、南齊時期天師道所創造的“三天”的思想、三洞說和四輔說。劉宋、南齊時期的天師道基於這些教理，整理完善了經典、儀禮和教團。其結果是，南齊末、梁初的天師道將自派信奉的天道教經典分類為三洞四輔，並按照該分類法制定了道士的受法教程和位階制度。另外，還根據三洞四輔的天道教經典實施齋醮儀禮。

本稿將要研究的是，劉宋、南齊時期天師道所創造的“三天”的思想、三洞說和四輔說。

二、“三天”的思想與“三天”的觀念

（一）

由劉宋初的天師道所編撰的《三天內解經》^②（HY1196）

① 關於唐代的“道教”，參見拙著《唐代的道教與天師道》，知泉書館2003年4月版，王皓月、李之美譯《唐代的道教與天師道》，齊魯書社2013年7月版。

② 關於《三天內解經》的編纂年代，參見楊聯陞：《老君音誦誡經校釋》，《歷史語言研究所集刊》第二十八本，1956年，第34頁，〔日〕大淵忍爾：《道教史の研究》，創文社1964年版，第502頁，及拙著《六朝道教史研究》，創文社1990年11月版，第208頁。



卷上中，關於《三天內解經》的創作目的這樣寫道：

今撰集三天要解，以示未悟。可謹而秘之，勿妄輕傳。傳非其人，殃流子孫。（卷上，2a）

據此，《三天內解經》是為了解說“三天”的思想根本主旨而被編撰的經典。《三天內解經》的經名“三天內解”，其意思也是解說“三天”的思想，所以可知《三天內解經》是為了解明“三天”的思想而被編撰的經典。《三天內解經》的作者也被記為“三天弟子徐氏”（卷上，1a），作者徐氏的“三天弟子”這個稱號，也表示《三天內解經》是“三天”的思想的信奉者所撰寫的。即，《三天內解經》是為了解說創造“三天”的思想而被編撰的經典。

《三天內解經》所說的“三天”的思想是怎樣的思想呢？《三天內解經》中這樣寫道：

老君因沖和氣化為九國，置九人，三男六女。至伏羲女媧時，各作姓名，因出三道，以教天民。中國陽氣純正，使奉無為大道。外胡國八十一域，陰氣強盛，使奉佛道，禁誡甚嚴，以抑陰氣。楚越陰陽氣薄，使奉清約大道。此時六天治興，三道教行，老子帝帝出為國師。（中略）

至漢世群邪滋盛，六天氣勃，三道交錯，癘氣縱橫，醫巫滋彰。皆棄真從偽，弦歌鼓舞，烹殺六畜，酌祭邪

鬼，天民夭橫，暴死狼藉。（中略）

太上以漢順帝時選擇中使，平正六天之治，分別真偽，顯明上三天之氣。以漢安元年壬午歲五月一日，老君於蜀郡渠亭山石室中，與道士張道陵將詣崑崙大治新出太上。太上謂世人不畏真正而畏邪鬼，因自號為新出老君。即拜張為太玄都正一平氣三天之師，付張正一明威之道、新出老君之制，罷廢六天三道，時事平正三天，洗除浮華，納樸還真。〔張道陵〕承受太上真經，製科律，積一十六年，到永壽三年歲在丁酉，與漢帝朝臣以白馬血為盟，丹書鐵券為信，與天地水三官、太歲將軍共約，永用三天正法，不得禁固天民。民不妄淫祀他鬼神，使鬼不飲食，師不受錢，不得淫盜，治病療疾，不得飲酒食肉。民人唯聽五臘吉日祠家親宗祖父母，二月八月祠祀社灶。自非三天正法，諸天真道，皆為故氣。疾病者，但令從年七歲有識以來，首謝所犯罪過，立諸跪儀章符，救療久病困疾。醫所不能治者，歸首則差。立二十四治，置男女官祭酒，統領三天正法，化民受戶，以五斗米為信。化民百日，萬戶人來如雲。

（卷上，2b~6b）

以上內容，如果以“六天”和“三天”為焦點進行整理，則為如下內容。

自太古伏羲、女媧的時代以來的很長一段時間之中，鬼神界的支配者是“六天”，後漢順帝之時，由於“六天”的統



治變得混亂，鬼神界的支配者由“六天”變為“三天”。順帝末年的漢安元年，作為“三天”部下的新出老君（太上老君），把協助三天統治的任務交給了張道陵（張陵），授予張道陵太玄都正一平氣三天之師的稱號和正一盟威之道。由新出老君（太上老君）授予張道陵的正一盟威之道，是取代“六天”統治時代的三道（無為大道、佛道、清約大道）的新道，因為其是“三天”統治下真正的道，所以被稱為“三天正法”。為了得到“三天”的庇護，張道陵讓祭酒和信徒們實踐作為三天正法的正一盟威之道。

這便是“三天”的思想的根本的主旨。劉宋天師道的改革派道士將該“三天”的思想作為旗號，進行天師道的宗教改革。劉宋的道士陸修靜（406～477）也是天師道改革派的道士，他的著作《陸先生道門科略》（HY1119）也是基於“三天”的思想寫成的。^①

劉宋及劉宋之後的天師道之中，改革派道士成為主流，所以“三天”的思想變為天師道的基本教理，天師道的教理是基於“三天”的思想而形成的。

劉宋及以後的天師道中將教祖張道陵稱為“正一真人三天法師”，這個“三天法師”的稱號也是由來於《三天內解

① 參見拙著《六朝道教史研究》，創文社1990年版，第三篇第二章“‘三天’の思想と構造”，或李慶譯中文版《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年版，第三編第二章“‘三天’の思想和構造”，及拙著《中國の道教》第二章第一節“‘三天’の思想”，或王皓月譯中文版《中國的道教》第二章第一節“‘三天’の思想”。



經》的“太玄都正一平氣三天之師”的張道陵的稱號。因為“三天法師”是基於“三天”的思想而提出的張道陵的稱號，所以在《三天內解經》的“三天”的思想形成以前，該稱號是不存在的。

而因為“三天”的思想認為，後漢張道陵之後的鬼神界的真正統治者是“三天”，所以劉宋天師道改革派信奉的最高神是“三天”。《三天內解經》中，“三天”也被稱為“太清玄元無上三天無極大道”（卷上，2b）。

“太清玄元無上三天無極大道”有兩種意思，一個意思是“作為太清玄元無上三天的無極大道”，另一個意思是“在太清玄元無上三天的無極大道”。

“太清玄元無上三天無極大道”之所以有這兩種意思，是因為“三天”的思想中的三天有兩種意思：一是作為神格的意思，該“三天”和天師道最高神的無極大道（太上大道）是同一神格；還有一個意思是無極大道（太上大道）所在的天界，由來於東晉末期的五斗米道的《女青鬼律》（HY789）中可見的“太清玄元上三天”（卷二）。這兩個“三天”在“三天”的思想中沒有被明確地區分，天界的“三天”也被原封不動地認為是神格的“三天”。

（二）

“三天”的思想形成後，“三天”的觀念與種種觀念相結合，並不斷發展。其最初的發展，是和“玄元始三氣”的觀



念相結合。元始系《靈寶經》^①的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(HY352, 以下簡稱《玉訣妙經》)卷上的《北方五氣玄天真文赤書玉訣》中有名為“無上三天玄元始三氣太上老君”的神格,或者《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》(HY1400, 以下簡稱《明真科》)的金籙齋法的發爐中可以看到名為“無上三天玄元始三氣太上道君”(26b)的神格,這些神格將“無上三天玄元始三氣”、“無上三天”和“玄元始三氣”結合在一起。該無上三天是天師道“三天”的思想中的“三天”的一個名稱,由來於《三天內解經》的“太清玄元無上三天無極大道”的無上三天。還有,《明真科》的金籙齋法是模仿天師道齋法中的指教齋法而作成的齋法^②,所以金籙齋法發爐儀式中出現的“無上三天玄元始三氣太上道君”這個神格,由來於指教齋法發爐儀式中所見的“三天太上玄元大道君”(等同於“三天玄元太上大道君”)。而指教齋法是基於劉宋初的天師道的“三天”的思想製作而成的齋法,《洞玄請問上經》(《無上秘要》卷四十五所引)中將指教齋法稱為“三天”齋法^③。因此,指教齋法的發爐中可見的“三

① 關於元始系《靈寶經》,參見拙著《六朝道教史研究》第一篇第三章“《靈寶經》の形成”,李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第三章“《靈寶經》の形成”。

② 關於金籙齋法與指教齋法的關係,參見本書第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”之“六、結語”。

③ 指教齋法與天師道的“三天”的思想的關係,參見本書第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”之“二(2)劉宋天師道的‘三天’的思想與指教齋法”。



天太上玄元大道君”的三天就是天師道“三天”的思想中的“三天”。這樣的話，金籙齋法的“無上三天玄元始三氣太上道君”中，將天師道的“三天”的思想中的“三天”和“玄元始三氣”相結合。

《玉訣妙經》卷上的《北方五氣玄天真文赤書玉訣》所載的儀式和金籙齋法的發爐基本相同，所以該處出現的名為“無上三天玄元始三氣太上老君”的神格也相當於金籙齋法發爐中的“無上三天玄元始三氣太上道君”。因此，“無上三天玄元始三氣太上老君”的無上三天也是基於天師道的“三天”的思想中的“三天”。

推定為劉宋天師道編撰的《洞玄度靈寶自然券儀》（HY522）的呪香（發爐）和《洞玄靈寶自然齋儀》（HY523，敦煌資料 P. 3282、P. 2455）的發爐中也出現了名為“無上三天玄元始三氣（或無上三天玄元始氣）太上老君”的神格。該神格名是基於天師道的“三天”的思想而形成的名稱，所以該神格本來為天師道的神格。無論是金籙齋法的“無上三天玄元始三氣太上道君”，還是《玉訣妙經》的“無上三天玄元始三氣太上老君”，大概都是在借用天師道的神格。

唐代的《辯正論》卷五之注所引的《出官儀》是關於天師道上章儀禮的經典，其中也可見“無上三天玄元始三氣太上老君”這個神格。由此也可以確認，“無上三天玄元始三氣太上老君”是基於天師道“三天”的思想形成的，是天師道的神格。

隨著“玄元始三氣”的觀念與“三天”相結合，天界的“三天”開始分為始氣形成的清微天、元氣形成的禹餘天和玄



氣形成的太赤天。天師道在劉宋初期的五世紀二十年代前半^①編纂的《太真科》（《道教義樞》卷七所收）關於宇宙生成論進行了如下論述：

《太真科》云：三天最上，號曰大羅，是道境極地。妙氣本一，唯此大羅生玄元始三氣，化爲三清天也。一曰清微天玉清境，始氣所成。二曰禹餘天上清境，元氣所成。三曰大赤天太清境，玄氣所成。從此三氣，各生三氣，合爲九氣，以成九天。（5b）

這裏所說的宇宙生成論，是由大羅天一氣形成玄元始三氣的“三天”，進而由三氣形成九氣的九天。該宇宙生成論之中，三天分爲始氣形成的清微天、元氣形成的禹餘天和玄氣形成的太赤天，進而認爲清微天爲玉清境，禹餘天爲上清境，太赤天爲太清境。

比《太真科》稍晚的，大約是同時代作成的《洞玄靈寶自然九天生神章經》（HY318。以下簡稱《九天生神章經》）的《三寶章》^②進而將“三天”與三寶君相結合。《三寶章》

① 關於《太真科》的成書年代，參見〔日〕大淵忍爾：《道教とその經典》，創文社1997年11月版，第五章之“五、太真科成立の時期とその意義”。大淵忍爾推定《太真科》的成書爲“420年代前半頃”（第457頁）。

② 關於《九天生神章經》的《三寶章》的作成時期，參見拙著《六朝道教史研究》第二篇第一章“《九天生神章經》”之“五、三寶章と序の前半部と太極真人頌”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第二編第一章“《九天生神章經》”之“五、《三寶章》、《序》的前半部和太極真人頌”。



被分別命名為“始青清微天寶章”、“元白禹餘靈寶章”和“玄黃太赤神寶章”，始青清微天寶章中始氣與清微天、天寶君相結合、元白禹餘靈寶章中元氣與禹餘天、靈寶君相結合，玄黃太赤神寶章中玄氣與太赤天、神寶君相結合。其意思是，始氣的清微天中有名為天寶君的神格，元氣的禹餘天中有名為靈寶君的神格，玄氣的太赤天中有名為神寶君的神格。

《三寶章》的“始青清微天寶章”中記有“洞明正一法，嚴修六天文”（8b），是說要彰顯正一盟威之法，取締“六天”的符文。這裏提到了天師道的正一盟威之法，可知《三寶章》是由天師道創作的。還有，元白禹餘靈寶章中有“左命三天文，右攝六天兵”（9a），說要命令“三天”的符文，取締“六天”的鬼兵。由《三寶章》之中論述了天師道的正一盟威之法這點來推斷，應該解釋其是基於天師道“三天”的思想。如此，由於三寶章中論述了天師道的“三天”的思想，所以三寶章裏始氣的清微天、元氣的禹餘天、玄氣的太赤天的“三天”，都是在表達天師道“三天”的思想中的“三天”。

清微天、禹餘天、太赤天的“三天”，原本由來於《太上三天正法經》（HY1194。其前半部分相當於東晉中期之後編撰的《上清經》的《除六天之文三天正法》^①）中出現的“清微之天”（1b）、“禹餘之天”（1b）、“太赤天”（1b）。天師

① 關於《太上三天正法經》與《除六天之文三天正法》的關係，參見拙著《六朝道教史研究》第三篇第二章第二節“二（1）《除六天之文三天正法》”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第三編第二章第二節“二（1）《除六天之文三天正法》”。



道的“三天”的思想，是從《太上三天正法經》前半部出現的三天正法的思想得到啓發而形成的^①，所以吸收了清微天、禹餘天、太赤天的三天的名稱，將玄元始三氣的“三天”對應清微天、禹餘天和太赤天的三天^②。

劉宋天師道創造的“三天”的思想中，“三天”的觀念有神格和天界兩種意思，天界的“三天”和“玄元始三氣”的觀念、或“清微天、禹餘天、太赤天”的觀念、或“玉清境、上清境、太清境”的觀念、或“天寶君、靈寶君、神寶君”的觀念相結合，形成“三天”的宇宙論。劉宋的天師道中，“三天”的思想成為基本的教理，所以基於“三天”的觀念完善了自身教理。道教的三洞說，也是基於“三天”的宇宙論而作成的天師道的教理。下面，想就三洞說進行探討。

① 相當於《除六天之文三天正法》的《太上三天正法經》的前半部中寫道“六天之治，於此而興。故太上大道君，給以鬼兵，使於三代之中，驅除惡人……於是太上與後聖九玄、上相青童君，共序三天正法除六天之文，施用寶訣祝說投祭法度，以付二君，使教後學。諸為真人者，以制六天，收戮群凶”（2a~5b）。推測《三天內解經》的“三天”的思想是從這裏看到的六天與三天的對立和交替的思想得到了啓發，從而形成的。參見拙著李慶譯中文版《六朝道教史研究》第三編第二章第二節“‘三天’思想的構造”和第三節“‘三天’思想的形成”。

② 《太上三天正法經》的注之中，說“清微之天，是始氣之澄也”、“禹餘之天，是元氣之澄也”、“太赤之天，是玄氣之澄也”（1b），清微天、禹餘天、太赤天的三天與玄元始三氣相結合。但是，《太上三天正法經》的正文之中祇記載了三天的概念，玄元始三氣的概念完全看不到，所以推測東晉末期的《除六天之文三天正法》中清微天、禹餘天、太赤天的三天還沒有和玄元始三氣相結合。上記之注應該是道藏本《太上三天正法經》編纂時加上的。



三、三洞說

(一)

所謂三洞說是指將道教經典分類為洞真部、洞玄部和洞神部的三洞的方法，該經典分類方法基於一個思想。這裏決定將這個思想稱為“三洞思想”。三洞思想在梁代的《太上洞玄靈寶業報因緣經》（HY336，以下簡稱《業報因緣經》）卷十《叙教品》第二十六中可見如下論述^①：

道君曰：元始以一氣化生三氣，分為三天。一曰始氣，為清微天，號玉清境，天寶君所化，出洞真經十二部，以教天中九聖；二曰元氣，為禹餘天，號上清境，靈寶君所化，出洞玄經十二部，以教天中九真；三曰玄氣，為大赤天，號太清境，神寶君所化，出洞神經十二部，以教天中九仙。

（卷十，4a～b）

這裏所說的洞真經、洞玄經和洞神經，是指三洞的洞真部、洞玄部和洞神部的各個經典，所以從這一節可知三洞部的經典分類是以何種思想為背景而進行的。

為了瞭解《業報因緣經》的三洞思想的構造，如果把組成三洞思想的諸觀念，按照三洞的類別排列，則如下所示：

^① 三洞思想在《道門經法相承次序》（HY1120）卷上、《道教義樞》卷二《三洞義第五》、《雲笈七籤》卷三《道教三洞宗元》中也可見。這些三洞思想依據《業報因緣經》的三洞思想或《九天生神章經》的序的三寶君傳說。



始氣——清微天——玉清境——天寶君——洞真經
——九聖

元氣——禹餘天——上清境——靈寶君——洞玄經
——九真

玄氣——太赤天——太清境——神寶君——洞神經
——九仙

這裏值得注意的是，洞真經、洞玄經和洞神經的三洞對應始氣的清微天、元氣的禹餘天和玄氣的太赤天。這點說明，三洞的分類是基於天師道“三天”的思想的“三天”的觀念而被提出的。

比較接近《業報因緣經》的三洞思想的說法，也出現在劉宋初期的《九天生神章經》序的開頭記述的三寶君的傳說與《三寶章》，或者前面看到的《太真科》（《道教義樞》卷七所收）的宇宙生成論。關於三寶君的傳說，如下所見：

天寶君者，則大洞之尊神。天寶丈人則天寶君之祖氣也。丈人是混洞太無元高上玉虛之氣。九萬九千九百九十億萬氣後，至龍漢元年化生天寶君出書。時號高上大有玉清官。

靈寶君者，則洞玄之尊神。靈寶丈人則靈寶君之祖氣也。丈人是赤混太無元玄上紫虛之氣。九萬九千九百九十九萬氣後，至龍漢開圖，化生靈寶君。經一劫至赤明元年，出書度人。時號上清玄都玉京七寶紫微官。



神寶君者，則洞神之尊神。神寶丈人則神寶君之祖炁也。丈人是冥寂玄通元無上清虛之氣。九萬九千九百九十萬氣後，至赤明元年，化生神寶君。經二劫至上皇元年，出書。時號三皇洞神太清太極官。此三號雖年殊號異，本同一也。分爲玄元始三氣而治。三寶皆三氣之尊神，號生三氣，三號合生九氣。 (1a~b)

還有，《九天生神章經》的《三寶章》的章名如下：

始青清微天寶章

元白禹餘靈寶章

玄黃太赤神寶章

(8a~9a)

《九天生神章經》序的三寶君傳說，是說明《三寶章》的三寶君的內容，而三寶君的神格名則由來於下面的《三皇經》（《無上秘要》卷六《帝王品》所收）的第一節。

黃帝曰：三皇者，則三洞之尊神，太有之祖氣也。

天寶君者，是大洞太元玉玄之首元。

靈寶君者，是洞玄太素混成之始元。

神寶君者，是洞神皓靈太虛之妙氣。

故三元凝變，號曰三洞。氣洞高虛，在於大羅之分。

故大洞處於玉清之上，洞玄則在於上清之域，洞神總號



則在於太極。大洞之氣，則天皇是矣。洞玄之氣，則地皇是矣。洞神之氣，則人皇是矣。天皇主氣，地皇主神，人皇主生。三合成德，萬物化焉。故天皇起於甲子元建之始，治於太元三玄空天。地皇起於甲申太靈之始，治於三元素虛玉天。人皇起於甲寅虛成之始，治於七微浩鬱虛玉天。 (5a~b)

該《三皇經》的一節所見的三寶君傳說，與前面的《九天生神章經》的三寶君傳說相對照，就可以明白《九天生神章經》序的三寶君的傳說是基於《三皇經》的三寶君傳說。但是，兩個三寶君傳說有很大的不同。那就是，《三皇經》的三寶君傳說完全沒有觸及玄元始三氣，而《九天生神章經》中三寶君和玄元始三氣相結合，如“此三號雖年殊號異，本同一也。分爲玄元始三氣而治。三寶皆三氣之尊神”所寫到的，三寶君被認為是玄元始三氣的尊神。

將三寶君說成是玄元始三氣的尊神是《九天生神章經》序的三寶君傳說的特點。那麼，為什麼《九天生神章經》序說三寶君是玄元始三氣的尊神呢？這是爲了主張三寶君是“三天”的神格。

根據前面引用的《九天生神章經》的《三寶章》之章名，始青清微天寶章中始氣的清微天與天寶君相結合，元白禹餘靈寶章中元氣的禹餘天與靈寶君相結合，玄黃太赤神寶章中玄氣的太赤天與神寶君相結合，所以作為玄元始三氣的尊神的三寶君，也是清微天、禹餘天和太赤天的“三天”的尊神。



《九天生神章經》序的三寶君傳說中論述三寶君的事迹並贊美三寶君，也是因為三寶君是“三天”的尊神。

如上所述，將玄元始三氣與“三天”的觀念相結合的，是劉宋天師道的“三天”的思想，使《三皇經》的三寶君的觀念，與玄元始三氣和“三天”的觀念相聯繫的是劉宋的天師道。這點，表明創作《九天生神章經》序的三寶君傳說和《三寶章》的人是信奉“三天”的思想的劉宋的天師道道士。劉宋的天師道將元始系《靈寶經》吸收進自派經典之時，《九天生神章經》方面並非原封不動地接受原本《九天生神章經》，而是加上了開頭載有三寶君傳說的序的前半部與《三寶章》，也就是說，《九天生神章經》被改編為論述天師道“三天”的思想的《靈寶經》，進而被天師道接受^①。而且，最早將“三天”與三寶君相結合的，就是《九天生神章經》序的三寶君的傳說與《三寶章》。

(二)

《九天生神章經》的《三寶章》與序的三寶君的傳說中出現的諸觀念的對應關係，可以用下圖表示：

始氣	——	清微天	——	玉清	——	天寶君	——	大洞
元氣	——	禹餘天	——	上清	——	靈寶君	——	洞玄
玄氣	——	太赤天	——	太清	——	神寶君	——	洞神

^① 《九天生神章經》的序的前半部和《三寶章》編撰的經過，參見拙著《六朝道教史研究》第二篇第一章“《九天生神章經》”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第二編第一章“《九天生神章經》”。



如將該對應表和前面的《業報因緣經》的三洞思想的諸觀念的對應表相對照，除了三洞的“大洞”在三洞思想中變為“洞真”這點以外，其他方面都一致。但是，關於三清的觀念，和《九天生神章經》序的三寶君傳說相比，前面引用的《太真科》的宇宙生成論的玉清境、上清境和太清境的三清境更符合《業報因緣經》的三洞思想。由此可知，三洞思想的作者除了《九天生神章經》序的三寶君傳說和《三寶章》，也參考了《太真科》的宇宙生成論。也就是說，三洞思想是基於《九天生神章經》序的三寶君傳說和《三寶章》，還有《太真科》的“三天”的宇宙生成論而被創作出來的。而且，《業報因緣經》的三洞思想中“大洞”變為“洞真”，是因為三洞思想中“大洞”匹配《上清經》的《大洞真經》，因此取《大洞真經》經名中間的“洞真”，代替“大洞”。

這樣的話，三洞思想的形成年代就晚於《九天生神章經》序的前半部和《三寶章》被添加的時期，或《太真科》的編撰時期，因此應該是劉宋元嘉三年（426）以後。還有，形成三洞思想的，並基於此創造三洞說^①的人物，應該是信奉“三

① 《雲笈七籤》（HY1026）卷六《三洞》一項寫道“玉緯云：洞真是天寶君所出”（3a）、“玉緯云：洞玄是靈寶君所出”（4a）、“玉緯云：洞神是神寶君所出”（5a～b）。這裏所見的《玉緯》，是指《道教義樞》（HY1121）卷二的《孟法師玉緯七部經目》所說的《玉緯》，是孟法師（孟景翼或孟智周）在南齊、梁初時編撰的，分類為三洞四輔七部的道教經典目錄。因為該《玉緯》中說“洞真經是天寶君，洞玄經是靈寶君，洞神經是神寶君所說的經典”，所以可確認劉宋期的三洞說是基於三洞思想的。



天”的思想與“三天”的宇宙生成論的天師道的祭酒或道士。

需要在這裏說明一下的是，天師道的道士陸修靜在元嘉十四年（437）作成《靈寶經》的目錄，其序《靈寶經目序》（《雲笈七籤》卷四所收）中自稱“三洞弟子”（三洞思想的信奉者），還創作了基於“三天”的思想的《陸先生道門科略》，在太始七年（471）編著了基於三洞說的《三洞經書目錄》。所以，由該陸修靜形成三洞思想，並創造三洞說的可能性非常大。

（三）

那麼，劉宋天師道創造三洞說的目的是什麼呢？

三洞說中，《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》被分類為洞真部、洞玄部和洞神部，該分類法如前面在《業報因緣經》中所見，是基於劉宋天師道的“三天”的思想。劉宋的天師道立足於《九天生神章經》的序的三寶君傳說和《三寶章》，或《太真科》的宇宙生成論，構建了三洞思想，其三洞的分類依據“三天”的思想的“三天”的觀念。即，洞真部的《上清經》對應始氣的清微天，洞玄部的《靈寶經》對應元氣的禹餘天，洞神部的《三皇經》對應玄氣的太赤天。而且，在天上界宣講三洞經的神格為天寶君、靈寶君和神寶君的“三天”的神格，洞真部的《上清經》是清微天的天寶君所說的天書，洞玄部的《靈寶經》是禹餘天的靈寶君所說的天書，洞神部的《三皇經》是太赤天的神寶君所說的天書。

就這樣，三洞的經典被與“三天”的三寶君相結合，是因為《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》的三洞經被看作是在“三天”所形成的天書。換而言之，這是為了表明，三洞



思想的形成是為了表示《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》是“三天”的天書。也就是說，天師道形成三洞思想並創造三洞說的目的，是為了給《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》賦予作為“三天”的天書的特殊價值。

這點，也可以從三洞說中洞真部配置《上清經》、洞玄部配置《靈寶經》、洞神部配置《三皇經》的經過來說明。三洞說中洞真部配備《上清經》、洞玄部配備《靈寶經》、洞神部配備《三皇經》，是由來自基於成為三洞思想基礎的《九天生神章經》序的三寶君傳說。洞真部前身的“大洞”中被加入《上清經》，是因為天寶君的“大洞尊神”，與《上清經》中的具代表性的《大洞真經》的經名，都共有“大洞”的觀念。三洞思想中“大洞”被配置《大洞真經》後，“大洞”部的名稱變為“洞真”部^①。接著的“洞玄”部收錄《靈寶經》，也是因為“洞玄尊神”的靈寶君和《靈寶經》的經名共有“靈寶”的觀念。而洞神部對應《三皇經》，是因為神寶君一項寫道“時號三皇洞神……”，神寶君的“洞神”和《三皇經》經名的“三皇”相結合。

如果這樣來看，可知劉宋天師道基於《九天生神章經》序的三寶君傳說而形成三洞思想的時候，已經決定洞真部配備《上清經》的《大洞真經》，洞玄部配備《靈寶經》，洞神部配備《三皇經》。就是說，為了給《上清經》、《靈寶經》

① 道士的法位中，被傳授洞真部《上清經》的法師被稱為“洞真法師”或“大洞法師”，也是因為洞真部的前身是大洞部。



和《三皇經》賦予作為“三天”的三寶君所宣講的天書的特殊資格，天師道形成了三洞思想，並創造三洞說。

(四)

如果劉宋天師道形成三洞說的目的，是為了給《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》賦予作為“三天”的天書的特殊資格（價值），那麼在開始創造三洞說時的天師道之中，必須已經將《上清經》、《靈寶經》或《三皇經》尊崇為具有特殊價值的聖典。把《上清經》看作為特殊聖典的經典觀，在劉宋初420年代前半編撰的《太真科》（《道門經法相承次序》卷中所收）可見如下內容：

謹按《太真科》曰：盟威為下科，太清為中科，上清、道德為上科，三科為三乘。 (23a)

據此，劉宋初期的天師道將《上清經》和天師道的聖典《道德經》一起看作是自派最高的經典。

雖然《太真科》中沒有提及《靈寶經》，但劉宋初的天師道編撰的《三天內解經》卷下中記載了“靈寶出世”（9a）作為關於劉裕受命的一個祥瑞，天師道很早就關注元始系《靈寶經》。而且在創造三洞說之前，接受了元始系《靈寶經》的原本的《九天生神章經》，添寫上《三寶章》和序的前半部，將其改編成天師道的經典。天師道開始積極吸收葛氏道編撰的元始系《靈寶經》，是在《太真科》編撰以後，即大約是元嘉三年（426）以後的時期，但與三洞說的形成基本是同



時代的天師道編撰的仙公系《靈寶經》的《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(HY532, 以下簡稱《敷齋經》)、《太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》(敦煌資料 P. 2356、P. 2452, 以下簡稱《真一自然經訣》)和《洞玄靈寶玉京山步虛經》(HY1427, 以下簡稱《玉京山步虛經》)中, 將元始系《靈寶經》與《道德經》、《上清經》一起贊美為最高的經典, 所以吸收信奉元始系《靈寶經》一定是在三洞思想形成之前。

在天師道之中, 開始實際傳授《三皇經》是在《敷齋經》、《真一自然經訣》和《玉京山步虛經》以後^①, 但從《九天生神章經》序的三寶君傳說的三寶君由來於《三皇經》的三寶君這點不難發現, 天師道在形成三洞說之前就已經高度評價《三皇經》。

在三洞思想形成的時期, 天師道已經接受了《上清經》和元始系《靈寶經》, 所以三洞思想和三洞說的形成時期是在其開始積極吸收《靈寶經》的元嘉三年之後, 推定為從元嘉三年到大概幾年後的元嘉七、八年(430、431)應該無大出入^②。

(五)

三洞思想形成以後, 創造三洞說的天師道為了充實洞真

① 關於天師道中吸收《三皇經》的時期, 參見本書第三章“靈寶齋法的形成與發展”之“二、‘靈寶齋法’的形成年代及其製作者”。

② 關於三洞說的形成時期, 參見拙著《中國的道教》第二章第一節之“四、三洞說與‘道教’”一項寫到“劉宋元嘉十年(433)前後”(第68頁), 而今認為可上溯二三年至“元嘉七、八年(430、431)之時”。



部、洞玄部和洞神部，對各部追加了經典。特別是，洞玄部在收入元始系《靈寶經》以外，新編撰增補了仙公系《靈寶經》。三洞說形成之後編撰的仙公系《靈寶經》的《敷齋經》中，講到了“靈寶齋法”^①，天師道教團以“靈寶齋法”為範本作成了黃籙齋法、三元齋法、自然齋法等諸齋法，完善了天師道的齋法。其成果被總結於劉宋天師道的道士陸修靜的《洞玄靈寶五感文》（HY1268）。《洞玄靈寶五感文》的“衆齋法”中，將齋法大致分類為“洞真上清齋”、“洞玄靈寶齋”和“三元塗炭齋”三種，而“洞玄靈寶齋”中，又對金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋、洞神三皇齋、太一齋、指教齋等九種齋法進行了解說。

陸修靜還編輯了名為《太上洞玄靈寶授度儀》（HY528）的《靈寶經》的授度儀，天師道據此進行《靈寶經》的傳授。《太上洞玄靈寶授度儀》成為天師道進行經籙傳授儀的範本，對其進行模仿，記述靈寶自然券的傳授儀式的《洞玄度靈寶自然券儀》也被製作而成。劉宋天師道編撰的，仙公系《靈寶經》的《上清太極隱注玉經寶訣》（HY425）中也講到了《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》等種種經籙的傳授儀。

（六）

關於三洞說的形成，有見解認為三洞說是由東晉末期製作《靈寶經》的靈寶派所提出的。因為該見解至今在道教研究者之間還具有很大的影響力，所以想在這裏對該見解進行

① 關於靈寶齋法，參見本書第四章“靈寶齋法的形成與發展”。



探討。該見解的論者主張，由於《一切道經音義妙門由起》（HY1115，以下簡稱《妙門由起》）的《明經法第六》所引的《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》中可見三洞說，所以在元始系《靈寶經》（元始舊經）的《太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真一經》（P. 2861 之 2、P. 2256 的《靈寶經目》（假稱）所載）被編撰而成的東晉末期就已經形成了三洞說。^①

然而事實上，《妙門由起》所見《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》並非《太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真一經》的真經，而是唐代初期製作的偽經。這裏，想對《妙門由起》所載《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》的成書進行一些討論。

梁代末期編撰的敦煌本《三洞奉道科戒儀範》（P. 2337）卷五和道藏本《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》（HY1117）卷五的《靈寶中盟經目》之中，不存在與《靈寶經目》（假稱）所載的《太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真一經》相對應的經名。《靈寶中盟經目》是梁末天師道教團中道士取得無上洞玄法師這個法位時被授予的《靈寶經》的清單，《靈寶中盟經目》中看不到的《靈寶經》在梁代末期並不存在的可能

① 關於三洞說的形成，大淵忍爾主張因為在《一切道經音義妙門由起》（以下簡稱《妙門由起》）中所引的《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》中可以見到三洞說，所以東晉末期編撰的元始舊經之中就已經說到了三洞說。該主張之中，大淵忍爾將《妙門由起》中所引的《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》看作是與《靈寶經目（假稱）》（P. 2861 之 2、P. 2256 的宋文明的《通門論》所收）所載的《太上洞玄靈寶金錄簡文三元威儀自然真一經》相當的元始舊經。參見〔日〕大淵忍爾：《道教とその經典》，創文社 1997 年 11 月版，第一章之“三 三洞、三藏、三乘”。

性非常大。《靈寶經目》（假稱）所載的《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真一經》無法在《靈寶中盟經目》中找到其經名，大概是因為其在梁末已經散佚了。這樣的話，唐玄宗即位之年（713）的《一切道經音義》所附《妙門由起》中引用了《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》，表明該《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》是梁末《三洞奉道科戒儀範》編撰之後所作成的偽經。

那麼，《妙門由起》所載的《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》是何時被作成的呢？《無上秘要》卷十九中引用了名為《洞真金籙簡文真一經》的經典，《妙門由起》的《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》的開頭部分正是該《洞真金籙簡文真一經》的節略。^①由此可知，《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》是在《無上秘要》所載的《洞真金籙簡文真一經》之後的時代作成的。因為《無上秘要》中看不到《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》的引用文，所以編撰《無上秘要》的

① 《妙門由起》的《明經法第六》所收的《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》的開頭這樣寫道：“太上大道君以上皇元年九月一日西游玉國龍嶠山中。時有元始天尊忽乘碧霞浮雲而來，前導鳳歌，後從天鈞，五老啓塗，太極驂軒，衆真並降於龍嶠山中。”（23b～24a）而《無上秘要》卷十九所引的《洞真金籙簡文真一經》有如下所記：“太上大道君，以上皇元年九月十日西游玉國龍嶠山中，與太真真王夫人共座一嶠華林之下。時有元始天尊忽乘碧霞綠輿，二素飛雲，神仙羽蓋，三十二天上帝玉真，飛仙玉女，十億萬人，建九色之節，十絕靈幡，散華燒香，浮空而來，前導鳳歌，後從天鈞，獅子白鶴嘯歌邕邕，五老啓塗，太極參軒，衆真並降於龍嶠山中。”（4b～5a）如果對照兩個文章，可以明白《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》的開頭部分是《洞真金籙簡文真一經》的節略。



北周武帝末年，《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》似乎還沒有被作成。就是說，《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》大概是在《無上秘要》編撰以後，借用《無上秘要》卷十九所載的《洞真金錄簡文真一經》偽造而成的。^①還有，唐初的《三

① 《妙門由起》所引的《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》與《無上秘要》卷十九所引的《洞真金錄簡文真一經》之間有幾個不同。第一是經名的不同。《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》被冠以“靈寶”，《洞真金錄簡文真一經》被冠以“洞真”。這個不同表明，一個是作為洞玄部的《靈寶經》，另一個是作為洞真部的《上清經》而作成的。經名的另一個不同是，“金錄簡文三元威儀自然真經”與“金錄簡文真一經”的不同。《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》中寫道：“道君九拜，三起三伏，奉受威儀自然真經”（25a），《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》被簡稱為“威儀自然真經”。這是因為“金錄簡文三元威儀自然真經”中有“威儀自然真經”一語。然而，“金錄簡文真一經”中僅有“真一經”，沒有與“威儀自然真經”相對之語。而且“真一經”也不是“威儀自然真經”的簡稱。即，“金錄簡文真一經”中完全沒有意思是“威儀自然真經”之語。因此，《洞真金錄簡文真一經》不是《威儀自然真經》。就是說，從經名來看，《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》是《威儀自然真經》，《洞真金錄簡文真一經》不是《威儀自然真經》，兩者是不同的經典。第二，是神格名的不同。《洞真金錄簡文真一經》中可見名為“太真真王夫人”的神格，《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》中完全看不到“太真真王夫人”這個神格。“太真真王夫人”這個神格，是太真王及其夫人的意思，是《上清經》的神格。《上清經》的神格扮演主要角色是因為，《洞真金錄簡文真一經》是作為洞真經而作成的，如見前注所舉的《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》可知，“太真真王夫人”出現的地方被刪除了。這是因為，《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》是作為《靈寶經》而被作成的，所以有必要刪除經中的《上清經》的神格。如上所述，《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》與《洞真金錄簡文真一經》之間存在經典的種類及經題以及神格上的差異，所以兩經典是不同的經典。《妙門由起》所引的《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》是利用《無上秘要》卷十九所引的《洞真金錄簡文真一經》的一部分，在唐代初期後半作成的《靈寶經》的偽經。而《無上秘要》卷十九所引的《洞真金錄簡文真一經》也同樣，與之相對的經名在《三洞奉道科戒儀範》中完全看不到，所以大概是《三洞奉道科戒儀範》之後作成的洞真經的偽經。



洞珠囊》(HY1131)卷八中可見《金籙簡文經》(23a),但其內容與《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》不同,所以應該是不同的經典。《三洞珠囊》中沒有引用《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》,是因為《三洞珠囊》的編撰時期,《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》大概還不存在。可以推測,偽經的《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》在比較接近《妙門由起》的創作時期,大約是在唐代初期的後半所作成的。

如果《妙門由起》所引的《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》是唐代初期所作的偽經,那麼該經典中即使可以看到三洞說,也沒有任何不自然之處。不如說,以此偽經為依據,主張三洞說是東晉末期靈寶派所形成的見解,反而失去了其依據。

另外,論者將《妙門由起》所引的《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》看作是和《金籙簡文》為同一經典^①,但《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》不是《金籙簡文》。《金籙簡文》在劉宋陸修靜的《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》(HY524)中有“金籙曰”(16a~b),還有陸修靜的《太上

① 大淵忍爾將《妙門由起》的《明經法第六》所收的《靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》稱為“金籙簡文”,所以大概是將該經典與《金籙簡文》看作是一個經典。參見大淵忍爾:《道教とその經典》第一章之“三洞、三藏、三乘”。還有大淵忍爾:《敦煌道經・圖録編》,福武書店1979年2月版,之中將《下元黃籙簡文》的P.3184與P.3663誤記作《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經(擬)》,這大概是因為大淵忍爾將《下元黃籙簡文》與《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》誤認為是同一經典的緣故。



洞玄靈寶授度儀表》(HY528)也引用並記作“金黃二錄”(2a),或者敦煌資料的《靈寶自然齋儀(擬)》(S.6841、P.2455)中記有“右,出金錄簡文”,所以可以確認陸修靜時代存在《金錄簡文》。關於《金錄簡文》,在梁末的敦煌本《三洞奉道科戒儀範》卷五和道藏本《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷五的《靈寶中盟經目》寫有“靈寶上元金錄簡文一卷”,所以梁末也存在《金錄簡文》。唐初的《三洞珠囊》所引的《金錄簡文經》也是該《金錄簡文》。《金錄簡文》與《妙門由起》所引的《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》是不同的經典,所以將《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》看作《金錄簡文》是錯誤的。

順便說明,除了《妙門由起》所引的《靈寶金錄簡文三元威儀自然真經》,現存的元始系《靈寶經》(元始舊經)完全看不到三洞說的影響。現存的元始系《靈寶經》(元始舊經)出現的“三洞”或“洞玄”的概念,都是與三洞思想和三洞說無關^①,初期的元始系《靈寶經》(元始舊經)編撰之時,三洞思想和三洞說應該還沒有形成。最早可以看到三洞說影響的《靈寶經》,是仙公系《靈寶經》的《敷齋經》、《真一自然經訣》和《玉京山步虛經》。^②

① 參見拙著《中國の道教》第二章第一節的注[5](第348~353頁),王皓月譯中文版《中國的道教》第二章第一節注[5](第254~258頁)。

② 參見本書第五章“仙公系《靈寶經》的編纂時期和編纂者”。



四、四輔說

(一)

劉宋的天師道將被吸收為自派經典的《上清經》、元始系《靈寶經》和《三皇經》分類為洞真部、洞玄部和洞神部，隨著該分類法的確立，進而設置了名為十二部（類）的分類法，將三洞各部的經典分為十二部。天師道的道教經典總稱為“三十六部尊經”，是因為如將三洞各部分為十二部（類），全體則為三十六部。

雖然還不能明確劉宋時期十二部（類）的具體名稱，但根據唐代的《道教義樞》卷二《十二部義》，為本文、神符、玉訣、靈圖、譜錄、戒律、威儀、方法、衆術、記傳、贊頌、章表。但是，從三洞部形成時期的天師道的經典類狀況來判斷，三洞各部均設置這十二部（類）似乎是不可能的。恐怕，十二部（類）並非實際使用的分類法，是為了使天師道信奉全體的經典看上去是三十六部而作成的，僅僅徒有虛名。三十六是天的神聖數字，所以對於天師道，自派的經典有三十六部是很重要的，他們因此纔說三洞各部有十二部（類）。不表明十二部（類）具體的經錄，而是僅表述為“三十六部尊經”（《敷齋經》7b~8a，《太上洞玄靈寶授度儀》41b），也是因為天師道祇要表明自派的經典全體分類為三十六部就可以了。

(二)

劉宋時期的天師道，為了充實三洞部，將新創作的《上清經》加入洞真部，將新編纂的元始系《靈寶經》與仙公系



《靈寶經》補充進洞玄部，或將與《三皇經》有關的經典（如《洞淵神呪經》等）收入洞神部。甚至，天師道新吸收了從來沒有收入三洞部的《太平經》等經典。還編撰了數量衆多的宣講劉宋末、南齊時期天師道的教法與道術的《正一經》。其結果是，天師道產生了重新整理分類全部自派經典的必要，給三洞部添加了新設置了名為四輔的分類項目。

所謂四輔部，是指輔佐三洞部的正一部、太玄部、太平部、太清部等四部。《道教義樞》卷二《七部義》所引的《正一經圖科戒品》中關於四輔部是這樣寫道：

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

據此，太清部輔佐洞神部，金丹經以下諸經被加入其中；太平部輔佐洞玄部，甲乙十部（《太平經》）以下諸經被收入其中；太玄部輔佐洞真部，分得五千文（《道德經》）以下諸經；正一部輔佐三洞部全體，配有《正一法文》（《正一經》）。而太清、太平、太玄的三部之間有序列，上位是聖業的太玄部，中位是真業的太平部，下位是仙業的太清部。^①

① 《南齊書》卷三十七《顧歡傳》中將神仙二十七品說作為顧歡的見解。據此，說“仙變成真，真變成神，或謂之聖。各有九品”，所以天師道的道士顧歡將“仙”看作下品，將“真”看作中品，將“神”或“聖”看作上品。關於該神仙的分類法，在《太平御覽》卷六五九《道部一》所引的《太真科》中說“三善道者，聖真仙也。上品曰聖，中品曰真，下品曰仙”，所以可知在劉宋天師道中廣為流傳。



關於四輔部的序列，《道教義樞》卷二《七部義》所引的《正一經》內容如下：

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

（卷二，12b）

這裏，將正一部判爲一乘，太玄部判爲大乘，太平部判爲中乘，太清部判爲小乘，由此分級可推定四輔說的提出者爲天師道的道士。理由是正一部爲一乘，太玄部爲大乘，收有天師道作成的《正一經》的正一部，和收有同樣受到天師道特別尊重的《道德經》的太玄部，所以被列爲上位。還有，據《道教義樞》卷二《七部義》，四輔說是《正一經》所說的教理，所以四輔說當然是天師道的教理。

四輔說的形成年代，從四輔說最初是由《正一經》所說這點來推測，應該和《正一經》的編撰基本同時期，大約在劉宋末、南齊的時候，五世紀七十年代後半至五世紀八十年代左右。^①

（三）

這樣來看，可知無論是三洞說還是四輔說，都是劉宋、南齊時期天師道創造的天師道的教理。南齊、梁初的天師道

① 根據《道教義樞》卷二引用的“孟法師玉緯七部經書目”，梁代的道士孟景翼或孟智周編撰的《玉緯》中使用了三洞四輔的七部分類法，所以可以確認梁代初期確實存在四輔說。



基於三洞四輔說，制定了天師道道士的受法教程與位階制度。下面，想就這點進行討論。

隨著四輔說的形成，天師道所信奉的全部經典被分類為三洞四輔的七部，同時據四輔說，三洞四輔的七部之間形成了序列。根據前面引用的《正一經》，在四輔之中，太玄部是大乘，太平部是中乘，太清部是小乘，正一部是一乘，所以形成了一乘的正一部與大乘的太玄部為四輔的上位，中乘的太平部為四輔的中位，小乘的太清部為四輔的下位的序列。進而，被四輔所輔佐的三洞之間也形成了序列。被大乘的太玄部所輔佐的洞真部為三洞的上位，被中乘的太平部所輔佐的洞玄部為三洞的中位，被小乘的太清部所輔佐的洞神部為三洞的下位。而三洞與四輔的關係，是三洞被四輔輔佐的關係，所以三洞被置於四輔的上位。因此，要寫出三洞四輔的七部全體的序列，則最高位是三洞的洞真部，次位是三洞的洞玄部，三位是三洞的洞神部，其下是四輔的太玄部和正一部，六位是四輔的太平部，七位是四輔的太清部。就這樣，隨著三洞四輔的經典全體的序列得以確定，天師道開始依照這七部的序列著手修訂道士的受法教程和道士的位階制度。

天師道之中，將成為道士之前的年少者稱為“籙生”或“籙生弟子”，這是因為天師道的入門者最初被授予正一盟威籙（童子一將軍籙、三將軍籙、十將軍籙等），所以稱“籙生”或“籙生弟子”表示接受正一籙者的意思。該“籙生”的制度在《老君音誦誡經》（HY784）中也可見，所以是在東晉的五斗米道和北魏寇謙之的新天師道中就已經得到實施的制度。



劉宋初期的天師道中，成為道士的時候也是首先受正一盟威籙（七十五將軍籙、百五十將軍籙等）。前面引用的《太真科》中說“盟威為下科，太清為中科，上清、道德為上科”，正一盟威籙被評價為下科，這是因為入門天師道的道士最初被授予的正一盟威籙是為新人準備的籙。

如上所見，天師道的傳統規定一開始先向入門者授予正一盟威籙。而創作基於三洞四輔的道士受法教程時，在一開始設置了載有正一盟威籙的《正一經》的正一部。道士的受法教程是配合道士修行的進展而創作成的，所以《正一經》的正一部之後必須配置與正一部同等或在其上位的經典。因此，正一部的受法教程中，正一部之後被配置了與其同等的太玄部的經典。其後，地位更高的洞神部的經典、洞玄部的經典、洞真部的經典依照這個順序被傳授，最後被授予畢道券等。

這裏值得注意的是，七部之中最下位的太清部與其次的太平部的經籙被排除在受法教程之外。太清部與太平部的經籙被排除在受法教程之外，是因為其經籙的順序比正一部與太玄部更低。受法教程中，有必要依次傳授更高位的經籙，所以入門時被傳以正一部的《正一經》之後，接著被傳授太玄部的《道德經》等經典，比正一部和太玄部更低級的太平部和太清部的經典是無法被放入正規的受法教程中的。

天師道在受法教程形成的同時，也製定了道士的位階制度。入門天師道受正一部經典的道士為正一道士，次受太玄部經籙的道士為高玄法師（與弟子下同）、次受洞神部經籙



的道士爲洞神法師，次受洞玄部經錄的道士爲洞玄法師，次受洞真部經錄的道士爲洞真法師，最後受畢道券的道士被授予三洞法師的法位。^①

天師道的受法教程與道士的位階制度，編成於四輔說被創造的南齊時期，到梁代發揮作爲制度的作用。其後，受法教程在梁代末期被新加入《洞淵神呪經》和《太上洞玄靈寶昇玄內教經》，並制定了洞淵神呪法師與昇玄法師的法位，但隨著四輔說的成立而形成的天師道的道士的受法教程和法位的基本形式在之後也得到了繼承，直至唐末、五代，一直在天師道的教團中被實施。^②

五、結語

(一)

傳統觀點中，三洞說被認爲是統合道教諸流派的理論。但是，三洞說並不是爲了統合道教諸流派而被創造的理論。正如之前所明確的，天師道從上清派、葛氏道吸收《上清經》、《靈寶經》與《三皇經》，將其分爲洞真、洞玄和洞神

① 天師道的受法教程與道士法位之間的關係，以及關於道士法位的詳細內容，參見拙著《唐代の道教と天師道》第二章“天師道におけるカリキュラムと道士の位階制度”，或王皓月、李之美譯中文版《唐代的道教與天師道》第二章“天師道的受法教程與道士的位階制度”。

② 關於天師道道士的位階制度的形成與發展，參見拙著《唐代の道教と天師道》第一章“唐代の道教教団と天師道”以及第二章“天師道におけるカリキュラムと道士の位階制度”，或王皓月、李之美譯中文版《唐代的道教與天師道》第一章“二、唐代的道教教團與天師道”以及第二章“天師道的受法教程與道士的位階制度”。

的三洞部，是爲了主張三洞部的經典分別是清微天、禹餘天、太赤天的“三天”所形成的天書，這正是三洞說的目的。因此，三洞說是天師道所信奉的經典的分類項目，不是爲了收集分類其他流派經典而被作成的項目。歸根結底，三洞說就是爲了將被吸收入天師道經典之中的《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》說成是“三天”的天書，賦予其特別的資格（價值）而被提出的天師道的教理。

三洞說是天師道所信奉的經典的分類項目，這從天師道的教理三寶（道寶、經寶、師寶）說中，經寶是“三十六部尊經”這點上也可以得到確實。所謂三寶，是指無極大道的道寶、三十六部尊經的經寶和玄中大法師（太上老君）的師寶，劉宋的天師道中歸依三寶的三歸依戒被稱爲“三歸”、“三戒”或者“三歸戒”，讓天師道教徒全員遵守。^① 劉宋天師道道士陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀表》寫道“謹潔身，清齋於三寶御前”（2b），表明歸依三寶。還有，陸修靜的《太上洞玄靈寶授度儀》，關於三歸依寫道：

每誦步虛一首訖，弟子唱善，散花，禮一拜，畢唱
三禮曰：

至心稽首禮太上無極大道。

至心稽首禮三十六部尊經。

① 關於三歸依戒，參見拙著《中國の道教》（第16、17、87、92、128、152、200、308頁）。



至心稽首禮玄中大法師。

(41b)

三歸依戒是天師道教徒全員所應遵守的戒，所以經實的“三十六部尊經”是天師道教徒全員所尊崇並歸依的經典。被所有天師道教徒敬禮的三十六部尊經，是天師道教徒全員所信奉的天師道的經典。這樣，從天師道的三歸依戒也可以確認如下事實，即三洞部的經典全體是作為天師道的經典而被信奉的。

如上所見，四輔部也都是天師道的經典。三洞說和四輔說，是為了對天師道信奉的經典進行分級而被考慮出的教理，所以其正是天師道的教理。基於三洞四輔的受法教程與道士的位階制度，也是為了天師道的道士而被作成的受法教程與位階制度。因此，被傳授正一部經籙的正一道士、被傳授《太上洞淵神呪經》的洞淵神呪法師、被傳授太玄部經籙的高玄法師、被傳授洞神部經籙的洞神法師、被傳授《太上洞玄靈寶昇玄內教經》的昇玄法師、被傳授洞玄部經籙的洞玄法師、被傳授洞真部經籙的洞真法師，還有最高位的三洞法師，全員都是天師道的道士。

然而，迄今為止，三洞四輔一般被認為是分類道教諸道流經典的項目。就是說，認為洞真部收入的是上清派的經典，洞玄部收入的是靈寶派的經典，洞神部收入的是三皇派的經典，太玄部收入的是太玄派的經典，正一部收入的是正一派（天師道）的經典，或者太玄部與正一部收入的是正一派（天師道）的經典。因此，信奉洞真部《上清經》的道士被稱為上清派，信奉洞玄部《靈寶經》的道士被稱為靈寶派，認為



依照各個經典分類項目，分別存在信奉其項目經典的道士的流派。根據這種看法，直到今天，天師道在狹義上被看作是指信奉正一部經錄的道士的流派，在廣義上被看作是指信奉正一部與太玄部經錄的道士的流派。但是，這些見解源於對三洞四輔說的誤解。

(二)

進入唐代，《道藏》的編撰開始了。^①《道藏》的編撰始於唐玄宗開元年間（713～741）的《三洞瓊綱》（通稱《開元道藏》），至明英宗的正統年間（1436～1449）的《正統道藏》，歷代王朝都有實施。具有代表性的，有唐玄宗的《瓊綱經目》，北宋真宗的《大宋天宮寶藏》，北宋徽宗的《政和萬壽道藏》，金章宗的《大金玄都寶藏》，元代的《玄都寶藏》，明英宗的《正統道藏》。歷代的《道藏》都采用了三洞四輔的分類方法。還有，《道藏》的編撰基本上都是按照皇帝的敕令實施的，而具體負責編纂的道士，除了元代的《玄都寶藏》以外，其他《道藏》的編纂者都是天師道道士。這是因為，從唐玄宗的《瓊綱經目》到金章宗的《大金玄都寶藏》的道藏，都是收集被天師道所信仰的三十六部尊經，並將其分類為三洞四輔的天師道經典的叢書。如果道藏是天師道經典的叢書，那麼負責其編撰的道士當然是天師道的道士。僅有元

① 關於《道藏》的編纂，參見陳國符：《道藏源流考》，中華書局1963年12月版，上冊“歷代道書目及道藏之纂修與鏤板”及拙著《中國的道教》第二章“‘道教’の歴史”，王皓月譯中文版《中國的道教》第二章“‘道教’的歷史”。



代的《玄都寶藏》是例外，由全真道的道士宋德方及其弟子秦志全編纂，這是由於爲了能讓全真道方面的道書進入《道藏》，全真道道士宋德方親自擔當責任編輯，編纂了《玄都寶藏》。^①但是，元代的《玄都寶藏》的經典的分類法，借用了天師道的三洞四輔說。這恐怕是因爲，要是不分爲三洞四輔，就無法成爲《道藏》的體裁。此外，明代的《正統道藏》爲天師道（正一派）^②的道士所編纂，因爲在元代和明代存在天師道和全真道兩大道教流派，所以《正統道藏》在收錄天師道經典的同時，也大量收入了全真道的經典。

歷代的道藏基本上都成爲了收集整理天師道經典的叢書，這是因爲從唐代到南宋的道教都是天師道的“道教”^③。從北宋末期開始，隨著道術的發展，天師道內部形成了幾個流派，但總體來看，他們還都是天師道之中的流派，所以兩宋時期的道教也可以看作是天師道的“道教”。

“道教”的齋醮的儀禮，與民間信仰不同，都是基於三洞四輔經典的。雖然有像金籙齋法那樣，其最初是葛氏道編撰的元始系《靈寶經》（元始舊經）的《明真科》所記載的齋

① 參見拙著《中國の道教》第三章第六節“南宋・金の‘道教’”，王皓月譯中文版《中國的道教》第三章第六節“南宋和金的‘道教’”。

② 明代《正統道藏》的初代編集長張宇初（1359～1410）是正一派的道士。參見拙著《中國の道教》第三章第八節“明・清の‘道教’”，王皓月譯中文版《中國的道教》第三章第八節“明清的‘道教’”。

③ 關於天師道的“道教”的含義，參見拙著《中國の道教》序章“‘道教’の構造”及第二章“‘道教’の成立”，王皓月譯中文版《中國的道教》序章“‘道教’の構造”及第二章“‘道教’の形成”。



法，劉宋的天師道在吸收元始系《靈寶經》並作為自派經典以後，金籙齋法也被天師道所施行。劉宋天師道的道士陸修靜編撰的《洞玄靈寶五感文》的衆齋法之中記載了金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋、塗炭齋等衆多齋法，這些齋法都是當時天師道所施行的齋法。道教研究者之間流行的見解是，金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋等齋法是道教所謂靈寶派所作，並在靈寶派中施行。由如上所見可知，這個見解是錯誤的。全真道出現以前，從劉宋到南宋末期的期間，靈寶齋法是在天師道之間實施的。^①

① 參見本書第四章“靈寶齋法的形成與展開”。

第三章 道教齋法儀禮原型的形成

——指教齋法的形成與構造

一、序言

劉宋陸修靜（406～477）在元嘉三十年（453）底或翌年編撰的《洞玄靈寶五感文》（HY1268）的“衆齋法”一項整理記載了當時天師道所進行的齋法，而其中就有指教齋法。指教齋法作為道教（“道教”，以下相同）的齋法是最早形成的齋法，其他的道教齋法，例如金籙齋法、黃籙齋法、三元齋法、靈寶齋法、自然齋法、三皇齋法、太真齋法、塗炭齋法（《無上秘要》卷五十《塗炭齋品》收）等齋法都模仿該指教齋法，或者受其影響而形成。所以，為了解道教齋法的原型，本稿將分析指教齋法的形成與構造。

載有諸齋法的《無上秘要》（HY1130）的齋品中，卷五十八至卷六十四缺失，沒有載有指教齋法的指教齋品。但所幸的是，



《正統道藏》中收錄了載有指教齋法的宿啓儀的《正一指教齋儀》(HY797),以及載有指教齋法的清旦行道儀的《正一指教齋清旦行道儀》(HY798),該指教齋儀與梁代陶弘景《登真隱訣》(HY421)卷下“入靜”一條所載“正一真人三天法師張諱告南嶽夫人口訣”的入靜法的發爐、關啓、復爐的儀式一致。《登真隱訣》的入靜法之所以與《正一指教齋儀》和《正一指教齋清旦行道儀》的指教齋法一致,是因為“正一真人三天法師張諱告南嶽夫人口訣”是模仿天師道的指教齋法而寫成的。

《正一指教齋儀》和《正一指教齋清旦行道儀》所載的指教齋法的發爐、關啓、復爐的儀式與“正一真人三天法師張諱告南嶽夫人口訣”入靜法的一致,表明道藏本的《正一指教齋儀》和《正一指教齋清旦行道儀》的指教齋法比較正確地傳承了梁代陶弘景《登真隱訣》以前的指教齋法。這樣的話,就可以將劉宋時期的指教齋法也看作與《正一指教齋儀》和《正一指教齋清旦行道儀》基本相同,所以本稿想依據《正一指教齋儀》和《正一指教齋清旦行道儀》來考察劉宋時期的指教齋法。

二、指教齋法的形成

(一) 指教齋法與塗炭齋

唐初的《三洞珠囊》(HY1131)卷一所收的《太真科》^①

① 關於《太真科》的編纂年代,參見〔日〕大淵忍爾:《道教とその經典》,創文社1997年11月版,第五章之“五、太真科成立の時期とその意味について”。大淵忍爾將《太真科》的成書年代推定為“420年代前半”(第457頁),應該是妥當的見解。



如下所述。

〔太真科〕又云：救解父母師君同道大災病厄，齋官露壇大謝，闌格散發，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，井灶門閤各一，致聰明福也。

（卷一，23b）

這裏所記的齋法根據文中“依旨教塗炭齋法也”的注記，是名為“旨教塗炭齋法”的齋法。但是，名為“旨教塗炭齋法”的齋法是不存在的，所以恐怕是對旨教齋法與塗炭齋法的合稱。通過《太真科》本文所記儀禮的內容來判斷，該儀禮應該是塗炭齋，由於注記者將塗炭齋和旨教齋法（指教齋法）混同了，所以將塗炭齋稱為“旨教塗炭齋法”。但是，從這個注記可以知道，《太真科》編著的劉宋初期的天師道中實施塗炭齋與指教齋法。

通常認為，道教的齋法始於塗炭齋。^①但是，從齋法儀禮的形式的完整上來看，指教齋法似乎比塗炭齋更早完善了齋法儀禮的形式。參考《太真科》的塗炭齋的儀禮，其與北魏寇謙之的《老君音誦誡經》^②（HY784）所說的上章儀禮非常相近：

老君曰：道民家有疾病，告歸到宅。師先令民香火

① 參見〔日〕山田利明：《六朝道教儀禮の研究》，東方書店1999年1月版，第二篇第一章“道教における齋法の成立”。

② 關於《老君音誦誡經》的編纂年代，參見楊聯陞：《老君音誦誡經校釋》，載於《歷史語言研究所集刊》第二十八本，1956年，第34頁。



在靖中，民在靖外，西向散發叩頭，謝寫愆違罪過，令使皆盡。未有藏匿，求乞原赦。若過一事，不盡意，不實心，不信法，章奏何解。 (16a)

從該上章儀禮來看，可知《太真科》的塗炭齋與上章儀禮幾乎沒有區別。祇是兩者懺悔的方法多少有不同，上章儀禮中師在靖室內進行上章的時候，民在靖室外向西披頭散髮叩頭謝罪，而塗炭齋中齋主在進行上章的時候，齋官在露壇進行謝罪的儀式，將凌亂的頭髮繫在欄格上，額頭上塗上黃土，禮拜三十二天。塗炭齋的懺悔法中，進行上章之時，齋官在野外的祭壇上在泥中滾爬，將黃土塗在臉上，散開頭髮，綁在欄格上，用頭叩地面謝罪，實踐這種帶有極大痛苦的自虐行為就是其特點。

通過前面的分析可以明確，劉宋初期塗炭齋在儀禮形式（構造）方面似乎尚處於上章的階段，還沒有完全具備作為齋法的儀禮形式。^① 與此相比，指教齋法完成了作為齋法的儀禮的形式（構造）。因此，成為其後道教諸齋法的範本的齋法，不是塗炭齋，而是指教齋。本論文中，選取指教齋法作為道教齋法儀禮的原型，正是出於這個理由。

① 關於塗炭齋法，參見〔日〕山田明廣：《塗炭齋考——陸修靜の三元塗炭齋を軸として》，載於《東方宗教》第百號，日本道教學會，2002年11月。山田明廣將塗炭齋法的發展階段分為陸修靜之前的塗炭齋、陸修靜《洞玄靈寶五感文》所載的三元塗炭齋和《無上秘要》卷五十《塗炭齋品》所收的塗炭齋等三個階段，應該是妥當的見解。



(二) 劉宋天師道的“三天”的思想與指教齋法

甲

《無上秘要》卷四七《齋戒品》所引的《洞玄請問經》有如下內容。

高上老子曰：……又有三天齋法，與靈寶相似。

仙公曰：三天齋者，是三天法師所受之法，名曰旨教經。（以下略）

右出《洞玄請問上經》。（1b~2a）

《洞玄請問上經》是指梁代宋文明的《靈寶經目》^①所載的“太極左仙公請問經上一卷”，所以在陸修靜於泰始七年（471）向劉宋明帝獻上的《三洞經書目錄》中，是作為仙公系《靈寶經》而被記載的。^②因此，《洞玄請問上經》在劉宋泰始七年前是確實存在的仙公系《靈寶經》。根據陸修靜在元

① 關於宋文明的《靈寶經目》，參見大淵忍爾：《敦煌道教・目錄編》，福武書店1978年3月版，“附錄一 靈寶經目”，以及拙著《六朝道教史研究》，創文社1990年11月版，第一篇第三章“靈寶經の形成”之“二、陸修靜の靈寶經の分類——元始系と仙公系”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年版，第一編第三章“《靈寶經》的形成”之“二、陸修靜的《靈寶經》分類——元始系和仙公系”。

② 《靈寶經目》所載的陸修靜的目錄是基於泰始七年（471）的《三洞經書目錄》的見解，參見拙著《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經の形成”之“二、陸修靜の靈寶經の分類——元始系と仙公系”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第三章“《靈寶經》的形成”之“陸修靜的《靈寶經》分類——元始系和仙公系”。



嘉十四年（437）所記的《靈寶經目序》（《雲笈七籤》卷四所收），當時的仙公系《靈寶經》有十九卷^①，所以推測《洞玄請問上經》也包含在其中。這樣的話，《洞玄請問上經》中言及的三天齋法（三天齋）則是在元嘉十四年之前就已經形成的齋法。該三天齋法也被稱為“旨教經”，這大概是因為三天齋法記載於《旨教經》^②之中。載於《旨教經》的三天齋法取其經典名，也被稱為“旨教齋法（旨教齋）”。就是說，作為“三天齋法”的旨教齋法（旨教齋）在元嘉十四年之前就形成了。

此外，先前引用的《太真科》的注中說到了“旨教塗炭

① 根據《靈寶經目序》的“或是舊目所載，或自篇章所見，新舊五十五卷”，陸修靜將“舊目”所載的三十六卷與“舊目”沒有的新經十九卷，合計五十五卷看作是《靈寶經》。

② 《旨教經》似乎是收集五斗米道、天師道所施行的宗教儀禮的經典。《旨教經》中所載的儀禮中，三天齋法是最具代表性的儀禮，所以三天齋法又被稱為旨教（指教）齋法吧。《太真科》（《三洞珠囊》卷一所收）的注中稱塗炭齋為“旨教塗炭齋”，也是因為塗炭齋和指教齋都被收在《旨教經》中，所以混同了兩者。據《正一論》（HY1218）中的“答曰：旨教齋法及塗炭謝儀，共出一卷經中”（2b），說旨（指）教齋法與塗炭齋法同被收在《旨教經》中。關於《旨教經》，參見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，中華書局2002年11月版，第四章第二節“二、古靈寶經中的定期齋戒與早期天師道《旨教經》”。但是，王承文在推定《旨教經》的成書年代時，將《女青鬼律》（HY789）卷三所見的“天師曰：吾受太上旨教，禁忌甚重”（3b）的“旨教”解釋為《旨教經》，這是不對的。該“旨教”與同卷三的“吾受太上教敕，嚴切”（1a）的“教敕”是同義，不是指《旨教經》。“旨教”作為教敕之義的用例，還見於《無上秘要》（HY1130）卷五十《塗炭齋品》中的“謹相携率，為承天師旨教，建義塗炭”（1b）。筆者認為《旨教經》也是由劉宋初期的天師道所編撰的。



齋法”，所以大概在《太真科》成書的劉宋 420 年代前半，旨教齋法就應該在天師道內被實施。

如果旨教齋法被稱為“三天齋法”，在劉宋初期就存在的話，在劉宋初期天師道形成的“三天”的思想的影響下，旨教齋法（即指教齋法）形成的可能性就應該非常大。下面，將探討指教齋法中的“三天”的思想的影響。

乙

所謂“三天”的思想，是說“後漢張陵之時，天上界地上界鬼神的統治者由六天變為三天，作為三天的太清玄元無上三天無極大道成為最高神。而作為三天的部下的太上老君要求張陵排斥舊的六天，服從新的三天。太上老君，為了讓張陵能輔佐三天的統治，授予張陵太玄都正一平氣三天法師的稱號和正一盟威之道”。該三天的思想，是劉宋初天師道編撰的《三天內解經》中最早說到的思想，其後成為了天師道的最根本的教理。

指教齋法在劉宋天師道的“三天”的思想的影響之下形成，從《正一指教齋儀》中說威儀十二法的人是“正一真人三天法師”也可以明確這點。理由是因為，所謂“正一真人三天法師”，是劉宋初的天師道基於“三天”的思想而創造的天師道教祖張陵的稱號。

而且，指教齋法中出現的神格名也體現了“三天”的思想的影響。《正一指教齋清旦行道儀》的次便朝四方寫道：

次東向



謹闡啓太清玄元上三天無極大道、太上老君、太上丈人、天帝君、天帝丈人、九老仙都君、九氣丈人等、百千萬重道氣、千二百官君、太清玉陛下。(3a~b)

這裏見到的諸神，除了天帝丈人，與《三天內解經》下面出現的諸神完全一樣。

太清玄元無上三天無極大道、太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九氣丈人等、百千萬重道氣、千二百官君、太清玉陛下。今世人上章書太清，正謂此諸天真。(卷上，2a~b)

劉宋初天師道編撰的《三天內解經》，如其序所說“今撰集三天要解，以示未悟”(卷上，2a)，是爲了解說“三天”的思想的主旨而被創作的經典。《三天內解經》的經題“三天內解”，意思也是解說“三天”的思想，從這個經題也可以知道《三天內解經》是作爲解說“三天”的思想的經典而被編撰的。其編者自稱“三天弟子徐氏”(卷上，1a)，表明自己是“三天”的思想的信奉者。這樣的話，表明指教齋法的諸神之所以和《三天內解經》所說的“三天”的諸神一致，是因爲指教齋法是在《三天內解經》的“三天”的思想的影響下被創作而成的。

還有，《正一指教齋儀》的宿啓儀的發爐和《正一指教齋清旦行道儀》的次便四方朝寫道：



太上玄元五靈老君。當召功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三氣正神，急上關啓三天太上玄元大道君。（《正一指教齋儀》，1a~b。《正一指教齋清旦行道儀》，2b）

這裏看到的“三天太上玄元大道君”和先前指教齋法和《三天內解經》中所說的“太清玄元無上三天無極大道”為相同的神格。正如該神格被冠以“三天”之語，其是在“三天”的思想影響下形成的神格。

除此以外，指教齋法中被冠以“三天”之語的神格名有“三天萬福君”（《正一指教齋儀》宿啓儀，2b。《正一指教齋清旦行道儀》，3b），還有“三天監齋仙官”（《正一指教齋清旦行道儀》，2b），這些神格好像也是受劉宋的“三天”的思想的影響形成的名稱。

這樣來看，指教齋法被稱為“三天齋法”也能得到認可。“三天”的思想是劉宋初形成的思想，所以至東晉末為止的五斗米道還沒有“三天”的思想。因此，至東晉末為止的五斗米道也沒有將張陵稱為正一真人三天法師。出現正一真人三天法師的稱號和“三天”及其支配下的諸神的指教齋法，明顯是劉宋天師道在“三天”的思想的影響下作成的齋法。如前所述，《太真科》的注之中可以看到指教齋法，所以其應該在永初元年（420）至元嘉二年（425）之間左右成書。《三天



內解經》的編撰時間也幾乎是同時期^①，所以指教齋法與《三天內解經》好像是同時期形成的，推測都是劉宋永初年間（420～424）形成的。

這裏說明一下的是，《正一指教齋清旦行道儀》的讀辭一項有如下內容：

辭言懇倒，謹具陳請，爲依漢中舊典，建指教齋直，
一日一夜，三時行道，日夜祇誠，特賜玄澤。（2a～b）

這裏寫到“依漢中舊典”，說指教齋法是依據後漢的五斗米道的舊典實施。如果該記載是可信的，那指教齋法在後漢的五斗米道就已經被實施了。但是，如上所見，指教齋法是劉宋初的天師道基於“三天”的思想而作成的齋法。而且，也看不到劉宋以前指教齋法被實施的跡象。這樣的話，所寫的“依漢中舊典”，祇能說不過是爲了給指教齋法增加權威纔那麼寫的。

三、指教齋法的構造與上章儀禮

下面，將分析指教齋法的構造，考察指教齋法與上章儀禮的關係。

^① 關於《三天內解經》的編纂年代，參見楊聯陞：《老君音誦誡經校釋》（第34頁），大淵忍爾：《道教史の研究》（1964年，第502頁），以及拙著《六朝道教史研究》（第208頁），李慶譯中文版《六朝道教史研究》（第196頁）。



根據《正一指教齋儀》的宿啓儀，指教齋法的宿啓儀中先是發爐，然後四方朝，然後讀辭，然後說威儀十二法，然後補職，然後復爐，然後詠紫霞頌，最後是出壇。

而根據《正一指教齋清旦行道儀》，指教齋法的清旦行道儀最初是發爐，然後出官，然後讀辭，然後是便四方朝（發爐與四方朝），然後是三上香三祝願，[然後復爐]^①，然後誦詠三首。

（一）發爐與出官

首先，想來看一下指教齋法中的發爐與出官。

先發爐

太上玄元五靈老君。當召功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三氣正神，急上關啓三天太上玄元大道君。臣等正爾燒香，清旦齋事^②。願得八方正氣來入臣等身中，所啓速達，徑御至真無極道前。

次上香周廻，還東向再拜。

次長跪叩齒二十四通出官。

謹出臣等身中五體真官、功曹吏。出臣等身中治職君吏、建節監功大將軍、前部效功、後部效殺、驛亭令、驛亭丞、四部監功謁者，及臣等所佩仙靈二官直使、正一功曹、治病功曹、左右官使者、陰陽神訣吏、科車赤

① 誦詠三首之前似乎遺漏了復爐的儀式。

② 宿啓儀中，發爐的“清旦齋事”寫作“宿啓齋事”。



符吏、剛風騎置驛馬上章吏官。各二人出。出者，嚴裝顯服，冠帶垂纓，整其威儀，住立臣等前後左右。咸受臣口中辭語，分別關啓泰清官屬、監齋君吏，天師所布下二十四治諸官君將吏，道上二玄三元四始甲子諸官君，七十二官、三官考召，直日直符，五嶽四瀆，丘沼廟神，山林孟長，山川溪谷，及此間州縣鄉里里域真官，注氣監察考召，土地之主，社里邑君。一時嚴裝，與臣等身中功曹使者及飛龍驛吏，上啓太上大道、太上老君，太上丈人，四方衆真，道德尊君，天師、嗣師、系師、女師，三師君門下，典者君吏，泰清靈神，正一諸官君。臣等謬參法教，職在披述，爰值歸告，輒爲宣騰。謹有云云。（《正一指教齋清旦行道儀》，1a~2a）

這裏想前後變動一下儀式的順序，先從出官的儀式開始探討。所謂出官，是作爲法師的祭酒和道士將體內神召出，將這些神派遣到天上界和地上界的諸神那裏進行關啓（上啓）的儀式。該出官的儀式可能由來於天師道的上章儀式。在上章儀式中，如《玄都律文》（HY188）所述：

律曰：入治上章，皆自嚴裝衣冠，正法服，平坐存五方生氣及身中功曹吏兵。（19a）

存思（冥想）五方的生氣和體內的功曹吏兵。而出官，如《正一威儀經》（HY790）所述：



正一章奏威儀。……出官，各出身中仙官，不得謬濫。 (14b)

是把上章儀禮中將身中的仙官召出體外稱為“出官”。還有，出官的仙官上昇天上界，向諸神傳達祈願之事被稱為“關啓（上啓）”。上章的儀禮中，請天上界的諸神（天官）下凡的方法被稱為“請官”。

指教齋法的出官將體內五體真官、功曹使者等仙官從體內召出的方法，明顯模仿了上章儀禮中的出官的方法。這點，從指教齋法的出官中所見的“二官直使、正一功曹、治病功曹、左右官使者、陰陽神訣吏、科車赤符吏、剛風騎置驛馬上章吏官，各二人出”的說法在唐代編撰的《赤松子章曆》（HY615）中所載的衆多章文中幾乎原封不動地出現來看，就可以得到驗證。以天旱章為例，其寫道：

特從太上、三師，乞丐應驗不負効信。恩惟太上分別，哀臣愚劣。謹因二官直使、正一功曹、左右官使者、陰陽神訣吏、科車赤符吏、剛風騎置[吏]、驛馬上章吏官，各二人出操。 (卷三，3b)

這裏所見到的神格在指教齋法的出官中也都出現了，值得注意的是其中出現的“上章官吏”的仙官名。就是說，二官直使、正一功曹、左右官使者、陰陽神訣吏、科



車赤符吏、剛風騎置驛馬上章吏官原來都是上章儀禮的出官中作為使者的仙官。指教齋法中的出官的諸神中可以見到這些神格名，表明指教齋法的出官的儀式基於上章儀禮的出官。

下面，想就出官儀式前舉行的發爐的由來進行一下探討。發爐中，作為法師的祭酒和道士請求太上玄元五靈老君，喚出身中^①的功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三氣正神，請求五靈老君出官的方法是上章儀禮中的出官所沒有的方法。還有，召出的身中的諸神也和上章儀禮中出官所現諸神多少存在不同。從這方面來看，發爐的儀式並不是原封不動地使用上章儀式中的出官。但是，喚出體內神，並派遣其去天上的三天太上玄元大道君（太清玄元無上三天無極大道）之處的想法，與劉宋初的天師道的上章儀禮的出官類似。發爐的儀式，恐怕是指教齋法製作之際，借用了上章儀禮的出官的想法，作為齋法獨自的出官的儀式而被新想出來的。^②

① 指教齋法的發爐中，功曹使者等諸神之前沒有加上“身中”，而其他齋法的發爐儀式中帶有“身中”一語，所以推測指教齋法的發爐原來也帶有此語。

② 作為發爐的儀式源自天師道上章儀禮的實例，有下面金籙齋法的發爐：“無上三天玄元始三氣太上道君。召出臣身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香金童、傳言玉女、五帝直符，各三十六人出。出者嚴裝，開啓土地里域四面真官。臣今正爾燒香行道。願使十方正真之氣入臣身中，所啓速達，徑御太上無極大道至尊玉皇上帝御前。”（《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，26b~27a）該發爐的儀式之中，由無上三天玄元始三氣太上道君召出法師體內的三五功曹、左右官使者等諸神，向土地里域的四面真官進行開啓。向土地里域的四面真官進行開啓的這個儀式，大概是由來於上章。《老君音誦誡經》中說“章表文書，皆由土地治官（轉下頁）”



(二) 四方朝

指教齋法的四方朝最初進行發爐，該發爐的儀式與清旦行道儀最初進行的發爐是同一個儀式，所以此處省略，不再重複介紹。

接下來的四方朝中，先關啓西北東南的諸神，其後進行讀辭。

次法師還東面，西向長跪上香。周竟還。

次西向，各稱治職。再拜，平坐，讀：

謹關啓天師、嗣師、系師、女師、三師君夫人門下，
典者君吏。

次北向

謹關啓上皇太上北上大道君。

次東向

謹關啓太清玄元上三天無極大道、太上老君、太上

（接上頁）真神而得上達”（20a），東晉時期的五斗米道及北魏寇謙之的新天師道的上章儀禮中認為，章文是由土地的治官傳達給無極大道的。金錄齋法的發爐中，之所以由三五功曹、左右官使者等諸神向土地里域的四面真官進行關啓，因為正如該東晉時期的上章儀禮，認為所願之事由土地里域的四面真官傳達給無極大道。另外，金錄齋法的發爐還認為，讓十方真正之氣進入法師體內，使其將所願之事傳達給無極大道。該方法與指教齋法的發爐中的，讓八方之氣進入道士體內變為神格，讓該體內神將所願之事傳達給至真無極道的方法一樣，大概都是取自劉宋時期的上章儀禮的方法。劉宋末編撰的《玄都律文》中，上章之際，祭酒和道士“平坐存五方生氣及身中功曹吏兵”（19a）。上章時存思（冥想）“五方生氣”，是說將五方生氣吸收進體內，通過冥想讓其變為神格，並赴天上帝界。



丈人、天帝君、天帝丈人、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。

次南向

謹關啓南上大道君，司命衆官，三天萬福君。臣等宿世因果，稟承正教，運逢僥幸，叨擢冥津，業愧清虛，行慚忍辱，恒願立功補過，延福拔咎，消遣累欲，增長勝緣，拯接憂危，祈濟苦難。今謹有齋忱，用伸宣讀。

讀辭

具如翰墨所陳，宜可騰奏。輒相携率，爲施主某乙建立天師指教齋直。一日一夜，三時行道。願以是功德，爲齋主家七世父母、先過後亡一切神爽，消釋殃對，和解基罰，拔長夜魂，贖永劫罪，斷地獄緣，結天堂業。故歸身大道，歸神大道，歸命大道。

（《正一指教齋清旦行道儀》，3a~4a）

四方朝的東方的諸神，如上所見，除了天帝丈人，都與《三天內解經》卷上所載諸神一致。如《三天內解經》卷上所說的“今世人上章書太清，正謂此諸天真也”（2b），所謂“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”（2a~b），是作爲劉宋初期天師道的上章中法師（祭酒、道士）關啓的對象的諸神。四方朝的東方中作爲關啓的對象的諸神，與天師道上章儀禮中出現的諸神是相同的，這表明四方朝的儀式是模仿天師道的上章的儀禮製作而成的。



四方朝的關啓中出現的諸神，不僅東方的諸神，西方的“天師、嗣師、系師、女師，三師君夫人門下，典者君吏”，北方的“上皇太上北上大道君”，南方的“南上大道君、司命衆官、三天萬福君”，都是劉宋初期天師道信奉的諸神。四方朝中沒有出現《上清經》和《靈寶經》特有的諸神格名。還有，四方朝的方位，也是四方、五方和八方，沒有使用《靈寶經》的十方的方位。還有，關啓和讀辭的內容，也看不到《靈寶經》思想的影響。從這些點來推測，指教齋法，應該是劉宋的天師道在積極吸收《靈寶經》的元嘉三年（426）之前^①被作成的齋法，其形成大概在劉宋最初的永初年間（420~422）。還有，指教齋法是天師道創作的齋法，從讀辭中的“建立天師指教齋”也可以得到確認。

（三）三上香三祝願

指教齋儀中接著四方朝，進行三上香和三祝願。三上香三祝願中，三次燒香，每次都讀祝願。該祝願的內容就是齋法的目的。下面，就看一下指教齋法的三上香三祝願：

第一上香。願以是功德，上延七世父母過去神識，當令免離災厄苦難，咸得解脫煩惱惡根，受煉朱陵，輪化南極，永出三塗，長遠五道，不更六趣，不涉八門，澤被後徒，福流見在。今故燒香，自歸依師君，昇入無

^① 關於劉宋的天師道開始積極吸收《靈寶經》的年代，參見本書第四章“靈寶齋法的形成與發展”。

形，與道合真。

第二上香。願以是功德，奉爲帝主國王、君臣吏民，保鎮皇基，興隆社稷，安邦利壤，延福享祚。故歸身大道，歸神大道，歸命大道。持是功德，上延帝主國王、君臣吏民，當令免離災厄苦難，咸得解脫煩惱惡根，使壽永乾坤，年逾椿嶽，國治民安，功成道泰，上慈下孝，君禮臣忠，六合寧靜，九有清平。今故燒香，自歸依師君，昇入無形，與道合真。

第三上香。願以是功德，爲供主自身及家門眷屬，尊卑善慶，救災度厄，保命延年，滅禍消凶，除殃却患，祈恩請福，拔罪解愆，並及同氣左右衆官、治所領民、天下吏民等，普同福慶，徧受洪潤。故歸身大道，歸神大道，歸命大道。持是功德，歸某等身及家門眷屬尊卑大小、同氣左右衆官、治所領民、天下吏民，當令免離災厄苦難，咸得解脫煩惱惡根，五刑六害，一切消弭，千殃萬患，並皆迴伏，四關九竅，吐故納新，三一五神鎮衛官府，心開意朗，耳目聰明，所向所欲，必獲從果，所營所作，萬事諧克，求道降真，求財得寶，南昌領籍，司命記名，長存久視，德合天地，畜牧之屬，螳飛蠹動，已生未生，咸蒙成就。今故燒香，自歸依師君，昇入無形，與道合真。再拜。

（《正一指教齋清旦行道儀》，4a~5b）

指教齋法的三上香三祝願大概來源於上章儀禮所進行的



燒香的儀式。北魏寇謙之的《老君音誦誡經》中，這樣記載祈願死者滅罪的上章儀禮：

老君曰：爲亡人設會。燒香時，道官一人，靖壇中正東向，籙生及主人亦東向，各八拜，九叩頭，九搏頰。三滿三過，止。各皆再拜懇。若人多者，亦可坐禮拜叩頭。主〔人〕稱官號姓字，上啓無極大道，萬萬至真無極大道。以手捻香，三上著爐中。口並言：爲亡者甲乙解罪過。燒香願言。餘人以次到壇前，懇上香。如法盡各各。訖，靖主上章，餘人當席拜。主人東向叩頭上章。訖，設會解坐。訖，靖主入靖啓事。爲主人求願收福言。當時，主人東向叩頭坐。罷出時，客向靖八拜而歸家焉。主人一宿之中，滿三過燒香。明慎奉行如律令。

(15b ~ 16a)

該上章的儀禮中，數次進行燒香。道官（道士）在向無極大道上啓之前燒香禮拜，還有上啓之際，也要三上香祈願死者的滅罪。其後，出席者全員燒香。接著，靖主上章，主人上章。法會結束之後，主人還要一夜間三次燒香。就這樣，燒香祈願作爲儀式，在北魏寇謙之的新天師道所實施的以死者的滅罪爲目的的上章儀禮中，發揮著重要的作用。

《要修科儀戒律鈔》（HY463）卷十所引《太真科》中，關於三上香三祝願的儀式如下所見：



科曰：道民入化，家家各立靖室。在西向東，安一香火西壁下。天師爲道治之主。入靖，先向西香火，存師再拜，三上香啓願。次北，次東，次南。訖，便出，勿轉願。（卷十，4a）

據上文，說《太真科》編撰時期的劉宋初的天師道中，信徒在祈願時進入靜室（靖室），先向西面的香火，存思師，然後再拜，三上香祈願。接著，向北、東、南依次進行同樣的儀式。就這樣，即使不上章的時候，天師道的信徒在靜室祈願的時候也要三上香。

因爲天師道的上章儀禮中必須有燒香的儀式，所以天師道信徒的靜室之中常備香爐。《陸先生道門科略》（HY1119）中寫道：

奉道之家，靖室是致誠之所。其外別絕，不連他屋。其中清虛，不雜餘物。開閉門戶，不妄觸突。灑掃精肅，常若神居。唯置香爐、香燈、章案、書刀四物而已。（4b）

說靜室之中要放置香爐、香燈、章案（放章的桌子）和書刀（寫章，封章時候用的小刀）。這些都是實施上章儀禮時使用的道具，所以要一直放在靜室中。

（四）復爐

指教齋法最後進行復爐：



次復爐

香官使者、左右龍虎君、侍香諸靈官。當令靜室行道，靈壇露悃之所，自然生金液丹精芝英，百靈衆真交會，在此香火案前。使某等得道，剋獲神仙，臣身受福，合門荷恩。八方玉女，侍衛香煙，傳奏所言，徑御至真無極道前。

（《正一指教齋儀》，6a）

復爐在《正一指教齋清旦行道儀》中沒有，被載於《正一指教齋儀》的宿啓儀，因為發爐和復爐是一對，所以推測本來《正一指教齋清旦行道儀》中發爐是在三上香三祝願之後進行。復爐出現的香官使者、左右龍虎君、侍香諸靈官的神格，是發爐時被從法師體內召出的諸神。所謂復爐，是被從法師體內召出的作為使者的諸神，再次返回法師體內之前，法師對作為使者的諸神最後上奏願望的儀式。就是說，復爐中，對著香官使者、左右龍虎君、侍香諸靈官，祈願置有香火的靜室生長金液、丹精、芝英等仙藥，香火之案前面百靈衆真集合，還有齋法的依賴者都能得道成仙，還有進行齋法的人都能得福，一門都能受其恩惠，八方的玉女護著香煙，所願之事傳達到天上的至真無極大道之處。該復爐的儀式，與發爐的儀式一樣，都是指教齋法最初設想出來的儀式，該復爐的儀式也是從上章的復官得到的創意。

如上述，通過指教齋法中的發爐、出官、關啓（上啓）、四方朝、三上香三祝願和復爐的儀式來看，可知指教齋法是由天師道的上章的儀禮發展而來的齋法。指教齋法是以上章



儀禮為基礎，以齋法的形式（構造）而形成的。道教的齋法，例如金籙齋法、黃籙齋法、三元齋法、靈寶齋法等齋法，都受到了指教齋法的影響，在形式上對其模仿製作而成。因此，劉宋初的天師道基於“三天”的思想創造指教齋法的意義非常大。道教的齋法儀禮，始於劉宋初的天師道創造的指教齋法。

四、指教齋法的戒——威儀十二法

指教齋法中，在宿啓儀中，四方朝之後這樣說“威儀十二法”：

次還西向坐，說威儀十二法。

正一真人三天法師曰：指教齋戒有十二法。

一者，不得食含血有生氣之物、熏辛之屬。唯得食菜。非向生之月。

二者，平旦飲粥，日中則食。自是之後，水不過齒。晝則燒香，夜則然燈。令燈香光不輟須臾。坐起臥息，不離法則。

三者，棄捨因緣，唯道是務。

四者，思經念戒，洗心精進。

五者，慈孝一切，愍念不知，開示愚癡，為之痛心。

六者，悔謝罪過，恒如持毒。叩頭自搏，禮謝竭誠。

七者，棄世爵祿，所寶唯道。

八者，勞身苦體，恭敬盡節，為道驅馳。

九者，願除衆病、十苦、八難，得免厄世，為太平



種民。

十者，尊道貴德，心口相副。洗漱精進，內外清潔。齋直禮拜，不敢怠倦。

十一者，誦經講道，安心定意。志願分明，無有邪亂。

十二者，當此之時，令淨入戒^①，令入靜念。

(4a~5a)

威儀十二法是實踐指教齋法的祭酒和道士應該遵守的戒律。該戒律被說成是“正一真人三天法師”張道陵所說的戒律，所以可知指教齋法是作為天師道之間所實踐的齋法而被作成的。還有，如前所述，由“正一真人三天法師”這個稱號，也可以確認指教齋法是基於劉宋初天師道的“三天”的思想而被創作的齋法。

五、指教齋法的齋官

指教齋法的宿啓儀中，在說完“威儀十二法”之後，指名實施齋法的齋官，而這被稱為補職。齋官之中，有高功（法師）、都講、監齋、侍經、侍香、侍燈等六種，《正一指教齋儀》的宿啓儀中關於齋官的補職如下所述。

次補職

① 原文的“令淨入戒”大概是“令人淨戒”之誤。



高功 姓名。其職也，道德內充，威儀外備，俯仰動止，莫非法式，三界所尊，鬼神所瞻。闢啓祝頌，通真召靈。解釋疑滯，導達衆賢。

都講 姓名。其職也，閑習儀範，綜括憲章，宣暢誠理，引導疑昧。必令俯仰合度，規矩從式。勿漏越唱，違忤禮儀。

監齋 姓名。其職也，才用貞審，質範嚴明。勵己濟衆，取爲人則，方可糾察邪違，繩正規軌。勿得輕略科典，縱任怠替。

侍經 姓名。其職也，位服端儼，敬肅堂筵，必令巾帳嚴整，几案齊列。開卷蘊軸，每存祇勵，勿使執置乖序，典章虧失。

侍香 姓名。其職也，通言暢理，所資在香，必令煙氣氤氳，飛馨散馥。然後響聞太空，聲傳上境。勿使灰炭沈冥，芬芳輟息。

侍燈 姓名。其職也，洞幽朗夜，寔寄燈燭。必令列燄齊明，通光月路，始能皎鏡泉途，炳煥沈穴。勿使煙光扇蕩，暉影傾翳。

(5a~6a)

指教齋法所定的六種齋官，在其後的諸齋法中也得到繼承。從這點，也可以知道指教齋法是道教諸齋法的原型。

《正一指教齋儀》的宿啓儀在補職之後，進行復爐，最後詠紫霞頌，出壇。這裏，省略紫霞頌。

還有，《正一指教齋清旦行道儀》中，最後記有“誦詠三



首”，這裏也省略。祇是，“誦詠三首”的第三首中，詠到“知此由天師，不勝情喜躍，禮拜天師君”，從此句可確認，指教齋法明顯是天師道的齋法。

六、結語

指教齋法（三天齋法），是劉宋初的天師道以“三天”的思想為背景而創作的齋法儀禮。在天師道中，指教齋法的形成對其他流派也產生了影響，葛氏道模仿指教齋法，創作了金籙齋法。金籙齋法見於劉宋初期葛氏道編撰的元始系《靈寶經》的《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（HY1400，以下簡稱《明真科》）。《無上秘要》卷五十三所收的《金籙齋品》中，引用了《明真科》的“長夜之府九幽玉匱明真科法”的內容，所以可知《明真科》所載的“長夜之府九幽玉匱明真科法”就是所謂的金籙齋法。

指教齋法與金籙齋法在齋法的構造上十分相似。指教齋法進行發爐、出官、關啓（上啓）、三上香三祝願、四方朝和復爐，而金籙齋法進行發爐、上啓、請官、三上香三祝願、謝十方和復爐。比較兩者，其發爐、關啓（上啓）、三上香三祝願和復爐是共通的，指教齋法進行出官和四方朝，而金籙齋法中則是請官和謝十方。兩齋法在構造上的類似，是因為一方模仿了另一方，而其中先被作成的應該是天師道的指教齋法。理由是，構成齋法的發爐、出官（或請官）、關啓（上啓）、三上香三祝願、復爐的儀式都由來於天師道的上章儀禮。就是說，先是劉宋初的天師道以上章儀禮為基礎創作了



指教齋法，然後葛氏道對其進行了模仿，創作了金籙齋法，這樣的推測應該是比較妥當的。

金籙齋法模仿了指教齋法，從二者發爐儀式中所見的神格名也可以發現。金籙齋法的發爐如下：

次發爐

無上三天玄元始三氣太上道君。召出臣身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香金童、傳言玉女、五帝直符。各三十六人出。出者嚴裝，關啓土地里域四面真官。臣今正爾燒香行道。願使十方正真之氣入臣身中，所啓速達，徑御太上無極大道至尊玉皇上帝御前。

（《明真科》，26b~27a）

這裏所見的“無上三天玄元始三氣太上道君”的神格名中帶有“無上三天”的觀念，表明該神格名是基於劉宋天師道所創立的“三天”的思想而形成的。^① 與該神格有密切關係的神格，是指教齋法的發爐所見的“三天太上玄元大道君”。該“三天玄元太上大道君”與金籙齋法的發爐的“無上三天玄元始三氣太上道君”相比較，就可以知道“無上三天玄元始三氣太上道君”是在“三天太上玄元大道君”的“三天”上加上了表示最高的“無上”，將“玄元”替換為“玄元始

^① “無上三天”的概念由來於《三天內解經》卷上的“太清玄元無上三天無極大道”（2a）的“無上三天”，是從《三天內解經》的“三天”的思想開始被使用的“三天”的觀念。



三氣”。

“玄元始三氣”說，在《三天內解經》卷上的“太無變化玄氣元氣始氣，三氣混沌，相因而化生玄妙玉女”（2b）和“老君布散玄元始氣，清濁不分，混沌狀如鷄子中黃，因而分散，玄氣清淳，上昇爲天。始氣濃濁，凝下爲地。元氣輕微，通流爲水”（2b），《三天內解經》中玄元始三氣與名爲“太清玄元無上三天無極大道”的神格被區分對待，玄元始三氣還沒有與“三天”相結合。《三天內解經》的“太清玄元無上三天無極大道”中與“三天”相結合之語爲“玄元”，不是玄元始三氣。玄元始三氣與“三天”相結合，是在稍晚於《三天內解經》編撰的時代。就是說，作爲與“三天”相結合的概念，“玄元”比“玄元始三氣”更爲古老。^① 因此，作爲神格名指教齋法的“三天玄元太上大道君”是比金籙齋法的“無上三天玄元始三氣太上道君”更古老神格名，所以如果從神格名來推測金籙齋法與指教齋法形成的先後，可以明白指教齋法比金籙之法形成得更早。

這裏值得說明的是，與金籙齋法的發爐幾乎相同的儀禮

① “玄元”與“三天”相結合的用例，在東晉末期編纂的《女青鬼律》（HY789）卷二中作“太清玄元上三天”（1a）。關於《女青鬼律》的編纂年代，參見拙著《六朝道教史研究》第二篇補論一之“三、《女青鬼律》の成書年代”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第二編補論一之“三、《女青鬼律》的成書年代”。還有，“太清玄元”在五斗米道中有特殊的意義。《華陽國志》卷二《漢中志》寫到“漢末沛國張陵，學道於蜀鶴鳴山，造作道書，自稱太清玄元，以惑百姓”，說“太清玄元”原來是張陵的自稱。



在《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(HY352)卷上的“北方五氣玄天真文赤書玉訣”(14b~16b)最後的地方可以看到。此處，作為靈寶五篇真文的祭祀而進行發爐的儀式。很明顯，記載金錄齋法的元始系《靈寶經》的《明真科》和載有與金錄齋法的發爐為相同儀式的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，都是劉宋初指教齋法形成之後編撰的。^①

儘管葛氏道模仿了指教齋法，作為基於《靈寶經》的大乘思想的齋法而創作了金錄齋法，但這在齋法歷史上還是具有劃時代的意義。齋法中吸收了《靈寶經》的大乘思想，是因為齋法成為了以救助一切衆生為目的的宗教儀禮。如果金錄齋法為葛氏道所作，那麼天師道在將《靈寶經》的《明真科》吸收進自派經典中的同時，也將該金錄齋法吸收進自派的齋法之中，並作為天師道的齋法加以實施。其後，天師道

① 迄今仍有很多學者支持下面這種見解，即元始系《靈寶經》(元始舊經)在東晉隆安末年(401)左右由葛巢甫編撰。該見解代表性的研究，為大淵忍爾：《道教とその經典》第二章“靈寶經の基礎的研究——敦煌鈔本を中心として”。但是，筆者已經在論文《劉宋における靈寶經の形成》(《東洋文化》六十二號，東京大學東洋文化研究所，1982年3月。拙著《六朝道教史研究》所收)中，發表了元始系《靈寶經》(元始舊經)的編纂始於劉宋永初元年(420)左右的見解。還有，元始系《靈寶經》的《元始五老赤書玉篇真文天書經》(HY22)卷下也引用了《三天內解經》卷上列記的諸神格名，如太清玄元無上三天無極大道、太上老君等，所以該《靈寶經》的成書年代也是劉宋初。參見拙著《六朝道教史研究》第三篇第二章“劉宋期的天師道の‘三天’の思想とその形成”之“三、‘三天’の思想の形成”(第494至496頁)，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第三編第二章“劉宋時期天師道の‘三天’思想及其形成”之“三、‘三天’思想的形成”。



基於指教齋法與金錄齋法構想了靈寶齋法^①，進而創作了自然齋法、黃錄齋法等諸齋法，意圖擴充齋法儀禮。劉宋時期的天師道，建立完善了具備各種齋法的“道教”的宗教儀禮，而天師道所實踐的諸齋法的原型是基於上章儀禮的指教齋法。

[illegible]

① 關於靈寶齋法，參見本書第四章“靈寶齋法的形成與發展”。

第四章 靈寶齋法的形成與發展

一、序言

靈寶齋法作為道教最具代表性的齋法而被人熟知，但關於靈寶齋法的歷史，不明確的部分或被誤解的地方還有很多。^①而本稿之中，決定將嘗試分析靈寶齋法的形成與發展。

靈寶齋法的源流，是《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》（HY532，以下簡稱《敷齋經》）中記載的“靈寶齋法”（特指《敷齋經》的靈寶齋法之時表示為“靈寶齋法”）。首先，考察“靈寶齋法”的形成時期和創作者及其特徵。之後，

① 長期以來，多數道教研究者都認為靈寶齋法是靈寶派形成的，是在靈寶派內實施的齋法。但是，這種見解應該是錯誤的。說起來，根本沒有迹象表明，在唐代存在靈寶派教團組織和道士位階制度，所以也有見解否定靈寶派在歷史上實際存在。參見拙著《唐代の道教と天師道》，知泉書館 2003 年 4 月版，王皓月、李之美譯中文版《唐代的道教與天師道》，齊魯書社 2013 年 7 月版。



討論關於“靈寶齋法”的發展，揭示靈寶齋法是被天師道所施行的齋法。

二、“靈寶齋法”的形成年代及其製作者

(一)

考察“靈寶齋法”形成之時，先想討論載有“靈寶齋法”的《敷齋經》的形成時期及其編纂者。

《敷齋經》在梁代宋文明所作的《靈寶經目（假稱）》^①（P. 2861 之 2、P. 2256）中以“太極真人敷靈寶文齋戒威儀諸要解經訣下一卷”之名被記載。《靈寶經目》與劉宋陸修靜（406～477）在泰始七年（471）根據明帝的敕令而獻上的《三洞經書目錄》的記載內容一致，所以可知《靈寶經目》中可見其名的《敷齋經》在泰始七年是確實存在的。

《靈寶經目》中，《敷齋經》被記載為葛仙公（葛玄）從太極真人那裏得到的仙公系《靈寶經》的一種。根據陸修靜在元嘉十四年（437）編纂的《靈寶經目序》（《雲笈七籤》卷四所收），推測當時的仙公系《靈寶經》應該存在有十九卷^②，而《敷齋經》也被包含在其中。這樣，可確定《敷齋

① 《靈寶經目》由〔日〕大淵忍爾：《敦煌道教》，福武書店 1978 年 3 月版，附錄所收。

② 參見拙著《六朝道教史研究》，創文社 1990 年 11 月版，第一篇第三章“《靈寶經》の形成”第四節之“(1)《靈寶經》の分類における二、三の問題”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》，四川人民出版社 2001 年 3 月版，第一編第三章“《靈寶經》の形成”第四節之“(1)《靈寶經》分類中的幾個問題”，本書第五章“仙公系《靈寶經》的編纂時期和編纂者”。



經》在元嘉十四年就已經存在，其編纂時期則應該在元嘉十四年之前。

其次，想從《敷齋經》的思想來考察其成書。《敷齋經》的思想之中有兩點值得注意。第一是可以看到由劉宋天師道形成的“三天”的思想^①的影響。第二是，可以看到三洞說的影響。

在“三天”的思想中，後漢的張道陵被授予“正一真人三天法師”的稱號，而《敷齋經》中也可以看到“正一真人三天法師”（14b）。還有，《敷齋經》中所記“靈寶齋法”的發爐之中可見“無上三天玄元大道”（1b）這個神格，該神格與劉宋初編撰的《三天內解經》（HY1196）卷上的“太清玄元無上三天無極大道”（2b）是同一神格，是指劉宋初期天師道所形成的“三天”的思想中的最高神。就這樣，《敷齋經》中可見劉宋初期形成的“三天”的思想的影響，所以其成書最早也應該在劉宋初的永初年間（420～422）以後。

第二個，關於三洞說對《敷齋經》的影響。第一，可見將道教經典分類為三洞十二部時總稱為“三十六部尊經”（7b～8a）一語；第二，可見由來於三洞的洞真部的“洞真三十

① 參見本書第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”之“二、‘三天’的思想與‘三天’的觀念”，及拙著《中國的道教》，創文社1998年7月版，第二章第一節“天師道の成立とその思想”，王皓月譯中文版《中國的道教》，齊魯書社2010年1月版，第二章第一節“天師道の形成及其思想”，以及拙著《六朝道教史研究》第三篇第二章“劉宋期の天師道の‘三天’の思想とその形成”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第三編第二章“劉宋時期天師道の‘三天’思想及其形成”。



九篇”(19b)、“洞真經”(20a)和“洞真玉清經”(19b)的經名；第三，可見意指信奉所有三洞部經典者的“三洞弟子”(7a)之語等。因為《敷齋經》受到了三洞說的影響，所以推測其成書要在三洞說之後。

然而，在《敷齋經》中，三洞部的《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》之中，將《上清經》和《靈寶經》作為最高的經典加以贊美，關於《三皇經》則完全沒有觸及。儘管《敷齋經》中有三洞說的影響，但卻沒有言及洞神部《三皇經》，這是出於什麼原因呢？該問題與《敷齋經》的成書時期相關聯，所以下面想考慮一下《敷齋經》中看不到《三皇經》的理由。

(二)

《敷齋經》中，關於《道德經》、《大洞真經》和《靈寶經》有如下論述：

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

又大洞真經三十九章，不得人間誦之。所以爾者，是真道幽昇之經也。諸天帝王下迎散香花。六天大魔王官屬侍衛稱慶，皆來稽首受事。……

靈寶經是道家之至經，大乘之玄宗。有俯仰之品。十方已得道真人，恒為之作禮燒香散華。衆道之本真矣。道士奉仰靈寶，朝拜齋戒案法修之，皆便得道。豈有不然耶。(12a~13b)



太極真人曰：靈寶經者，衆經之宗，難以言宣。五千文微妙，衆經大歸義一也。洞真三十九篇，三十九真人說之者。蓋無生之文矣。此真人傳出之耳。（19a~b）

天地有終始，故有大小劫，諸經亦隨之滅盡也。後代聖人更出法。唯道德五千文、大洞真經、靈寶不滅不盡，傳告無窮矣。故曰：無生之篇，衆經之王也。（20a）

通過上面的文字可以明確，《敷齋經》將《道德經》、《大洞真經》和《靈寶經》看作是特別崇高的經典。將《道德經》與《上清經》的《大洞真經》和《靈寶經》一起推崇的實例，在《太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣上卷》（敦煌資料 P. 2356、P. 2452。以下簡稱《真一自然經訣》）和《洞玄靈寶玉京山步虛經》（HY1427，以下簡稱《玉京山步虛經》）中有如下內容：

太上正一真人无上三天法師張道陵頌曰：靈寶及大洞，至真道仙公。如有五千文，高妙無□□，奉行立飛仙。（《真一自然經訣》，P. 2452）

正一真人無上三天法師張天師頌曰：靈寶及大洞，至真道經王。唯有五千文，高妙無等雙。

（《玉京山步虛經》，9b）

在這裏，將《道德經》與《上清經》的《大洞真經》和《靈寶經》一起贊美為道經之王。劉宋陸修靜編撰的《太上洞



玄靈寶授度儀》(HY528, 以下簡稱《授度儀》)中,也引用了上記的《玉京山步虛經》一段。雖然幾乎完全一樣,但在《授度儀》中“正一真人無上三天法師”被記作“太上正一真人三天大法天師”。

那麼,《真一自然經訣》和《玉京山步虛經》一文中,將《道德經》與《靈寶經》、《大洞真經》一起贊美為最高經典的人物,是太上正一真人無上三天法師張道陵和正一真人無上三天法師張天師。天師道的祖師張道陵的稱號“無上三天法師”和“三天大法天師”,是基於劉宋天師道的“三天”的思想而作成的稱號,所以帶有這種稱號的張天師的頌詞,也是由劉宋天師道之手作成的。如果張天師頌詞是劉宋天師道之作,那麼從這個頌也可以知道,劉宋的天師道將《道德經》與《上清經》的《大洞真經》、《靈寶經》一起看作是最高的經典。

那麼,劉宋的天師道開始將《道德經》與《上清經》的《大洞真經》、《靈寶經》一起贊美為最高經典,是從什麼時候開始的呢?《道門經法相承次序》(HY1120)卷中所引的《太真科》中,劉宋初期天師道的經典被這樣評級:

謹按《太真科》曰:盟威為下科,太清為中科,上清道德為上科,三科為三乘。^① (23a)

① 文中作“三科為三乘下”,但“下”字可能是衍字。



據此，《太真科》被編纂的五世紀二十年代前半^①的天師道之中，把《上清經》和《道德經》看作是自派的最高的經典。^②由此可知《上清經》在劉宋初已經被吸收進天師道中。祇是，值得注意的是，《太真科》中沒有提及《靈寶經》。^③《太真科》中沒有觸及《靈寶經》，大概是因為《太真科》被編纂的五世紀二十年代前半的天師道中，還沒有開始施行誦讀傳授《靈寶經》。這樣的話，如前面的《敷齋經》、《真一自然經訣》和《玉京山步虛經》那樣，開始在《道德經》和《上清經》之外，加上《靈寶經》，將其尊崇為最高經典的三經，應該是《太真科》之後的狀況。就是說，劉宋的天師道中將葛氏道編纂的元始系《靈寶經》積極地吸收進自派的並

① 關於《太真科》的成書年代，參見大淵忍爾：《道教とその經典》，創文社1997年11月版，第五章“《太真科》とその周邊”之“五、太真科の成立の時期とその意味について”。

② 劉宋的天師道將《上清經》評價為最高的經典，其證據在《玄都律文》（HY188）的“律曰：道士、女官、籙生身年十八已上，得受大法。若外法自受百五十將軍籙已上，堪著黃色法服衣冠。內法自然昇玄真文已上，上清大洞已下，須用紫色法服，衣褐笏履褲褶”（17a）一處也能看到。此處，《上清經》的《大洞真經》被定位為天師道的道士所受經籙中最高的經典。

③ 大淵忍爾的《道教とその經典》第一章“附 太真科輯本稿”所收的《太真科》中，看不到意思為《靈寶經》之語。祇是，《雲笈七籤》卷二“混洞”所引的《太真科》中，“元始天尊”的神格名如下所見，但此“元始天尊”似乎不是《靈寶經》的元始天尊。“《太真科》云：混洞之前，道氣未顯，於恍莽之中，有無形象天尊，謂無象可察也。後經一劫，乃有無名天尊，謂有質可睹不可名也。又經一劫，乃生元始天尊，謂有名有質，為萬物之初始也（以下省略）”（卷二，5a）以上的宇宙生成論與《靈寶經》的宇宙生成論不同，所以大概不是從《靈寶經》引用的。



加以信奉，是在元嘉三年（426）以後的事。

而劉宋天師道在吸收葛氏道的元始系《靈寶經》時，做了如下三件事。第一，在元始系《靈寶經》的原本《九天生神章經》中，在三個地方加上了論述天師道“三天”的思想的內容。被新加上的地方，是《洞玄靈寶自然九天生神章經》（HY165，以下簡稱《九天生神章經》）的序的前半部、《三寶章》和太極真人頌兩首。^①這裏能看到劉宋天師道的“三天”的思想。第二，是宣揚三洞說。第三，是天師道模仿元始系《靈寶經》（舊經），作成了新的仙公系《靈寶經》（新經）。

（三）

天師道在《太真科》的編纂後，開始將元始系《靈寶經》積極地吸收進自家經典，但是暫時引出了一個問題，就是吸收進來的元始系《靈寶經》在天師道的經典中占據怎樣的位置。即，有必要確定作為天師道經典的元始系《靈寶經》的地位。為了解決該問題，三洞說被構想了出來。三洞思想可以說是基於《九天生神章經》的序的前半部的三寶君的傳說和《三寶章》構成的^②，而在天師道創立的三洞思想之中，洞

① 關於《九天生神章經》的構成及其成書的過程，參見拙著《六朝道教史研究》第二篇第一章“《九天生神章經》”之“三、《九天生神章經》の構成”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第二編第一章《九天生神章經》”之“三、《九天生神章經》の構成”。

② 本書第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”之“三、三洞說”，及拙著《六朝道教史研究》第二篇第一章“《九天生神章經》”之“四、序の前半部と‘三洞說’の成立”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第二編第一章《九天生神章經》”之“《序》の前半部和‘三洞說’の成立”。



真部的《上清經》、洞玄部的《靈寶經》和洞神部的《三皇經》被看作是天師道最高的經典。天師道將《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》的三洞部經典看作是最高的經典，這是因為，他們根據“三天”的思想，認為三洞部的經典是在天上界“三天”所形成的特別的天書。^①

在天師道創立三洞說之時，已經將《三皇經》看作是洞神部的經典。但是，天師道在自派內實際誦讀傳授《三皇經》，似乎是在三洞說形成之後過一段的時期。反映了這種狀況的，就是《敷齋經》、《真一自然經訣》和《玉京山步虛經》。《敷齋經》、《真一自然經訣》和《玉京山步虛經》中出現了三洞說的影響，但是却完全没有觸及《三皇經》。這大概是因為，《敷齋經》、《真一自然經訣》和《玉京山步虛經》被編纂之時，三洞說剛被創造，《三皇經》在天師道之間尚未得到廣泛的誦讀和傳誦。在仙公系《靈寶經》之中，相當於《太極左仙公請問經》的《太上洞玄靈寶本行宿緣經》（HY1106，以下簡稱《本行宿緣經》）中寫道“道德上下經，及洞真、洞玄經，三皇天文，上清衆篇詠等，皆是太上虛皇衆真十方自然真仙，及帝君之隱位。……太上故撰而爲文也。是以不可毀謗妄宣矣”（10b～11a），與《道德經》、《洞真經》（《上清經》）、《洞玄經》（《靈寶經》）一起，贊美《三

① 《太上洞玄靈寶業報因緣經》（HY336）卷十《叙教品第二十六》的三洞思想認為，《洞真經》由清微天形成，《洞玄經》由禹餘天形成，《洞神經》由太赤天形成。具體參見本書第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”之“三、三洞說”。



皇天文》(《三皇經》)。《本行宿緣經》中可見“三洞玄經”(6a)、“三洞大經”(8a)之語，所以其編纂時期三洞說已經確立，《三皇天文》被贊美，也是出於天師道已經基於三洞說，吸收了《三皇經》，並誦讀傳授《三皇經》。《太上無極大道自然真一五稱符上經》(HY671)中也寫道“老君曰：靈寶爲道之先，神靈常所憑，諸天諸地諸聖之所共宗。玄洞通靈神真符，三皇天文大字，洞真經本同於靈寶。故先撰爲五稱符”(11a~b)，“三皇天文大字”(《三皇經》)與《靈寶經》、《上清經》一起出現。還有，《上清太極隱注玉經寶訣》(HY425)中，這樣記述《三皇經》的傳授儀禮：

太上玉經隱注曰：授太上三皇天文。師北向經於案上，師執經，弟子擎法信。師叩齒二十四下，心存三官各一真人如嬰兒之狀，不著衣，口吐紫氣，以薰經。師徒而祝曰：太上之天文傳說天地初。皇人宣玄旨，是爲至真書。賢者今奉受，志願昇太虛。畢，弟子再拜受經。

(3b)

《上清太極隱注玉經寶訣》中，《三皇經》的傳授儀禮與《上清經》和《靈寶經》在一起被論述。所以，與《三皇經》和《上清經》、《靈寶經》一起贊美，論述其傳授儀式的《太極左仙公請問經》(《本行宿緣經》)、《太上無極大道自然真一五稱符上經》和《上清太極隱注玉經寶訣》等仙公系《靈寶經》是在三洞說形成之後的一段時間被編撰的。



這樣來看，可知三洞說的形成與《敷齋經》的編撰幾乎是同時期。天師道在《太真科》編纂後，將元始系《靈寶經》吸收進自派的經典中，所以有必要對其進行分級。而三洞說，正是為此被構想出來的教理。因此，推定三洞說的確立應該在《太真科》被編纂的幾年之後，大約是元嘉七、八年（430~431）左右。這樣，《敷齋經》的編撰也應該是幾乎同時期的元嘉七、八年左右。正如前面所見，根據元嘉十四年所作的陸修靜的《靈寶經目序》，當時的仙公系《靈寶經》存在十九卷。推測最初期的仙公系《靈寶經》的《敷齋經》編撰於元嘉七、八年，並沒有什麼不合理之處。

可以證明《敷齋經》編纂年代的大概就是此時的資料，有元始系《靈寶經》的《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（HY1400，以下簡稱《明真科》）和《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》（HY352）。兩經典都說到了與劉宋天師道所作的指教齋法的“發爐”幾乎同樣的儀式，其中可見的神格“無上三天玄元始三氣太上老君”和“無上三天玄元始三氣太上道君”都可以看到劉宋天師道的“三天”的思想中的“三天”的觀念的影響。^①在該“三天”的觀念之中，玄元始三氣與三天相結合，這樣的“三天”的觀念是在《三天內解經》之後出現的。因此，從“三天”的觀念的內容來推測，兩經典都是《三天內解經》之後編撰的。而《敷齋經》的“靈寶齋法”

^① 參見本書第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”之“六、結語”。



的三上香三祝願的儀式可以說明顯是基於《明真科》所載的金籙齋法製作而成，所以《敷齋經》的形成時間比《明真科》更晚，先前推測的元嘉七、八年應該最為妥當。

(四)

初期的仙公系《靈寶經》之中，像《敷齋經》、《真一自然經訣》和《玉京山步虛經》那樣，將《靈寶經》與《道德經》、《上清經》一起贊美為特別的經典。《太真科》之中，將《上清經》和《道德經》看作是天師道的最高經典，與此不同的是，初期的仙公系《靈寶經》的特徵是，在《上清經》和《道德經》之外，也將《靈寶經》看作是天師道信奉的最高經典。這是表明了，為了贊美在《太真科》之後被新吸收的元始系《靈寶經》，天師道創作了《敷齋經》、《真一自然經訣》和《玉京山步虛經》這樣的初期的仙公系《靈寶經》。這三部經的出現，印證了隨著三洞說的形成，《上清經》和《靈寶經》被認可為天師道的最高經典的事實。

通過前面的分析可以明確，《敷齋經》是劉宋天師道編纂的仙公系《靈寶經》的一種，而《敷齋經》的編撰者是劉宋天師道，借助下面的事例也完全可以證實這點。在此，列舉七點作為《敷齋經》的作者為天師道的證據。

第一，將五斗米道、天師道的聖典《道德經》贊美為最高的經典。稱贊其和《上清經》的《大洞真經》、《靈寶經》共為最高的經典，也是劉宋天師道的特徵。

第二，接受了劉宋天師道所創造的三洞說。

第三，出現了劉宋天師道的“三天”的思想之後開始被



提出的名為“正一真人三天法師”的張道陵的稱號。《敷齋經》中，“正一真人三天法師”張道陵在昇天之時，要設置“靈寶齋法”的飯賢福食的儀式，重視張道陵的作用，這大概也是因為作者是天師道道士。

第四，附有“仙公曰”和“左仙公曰”的注記。將元始系《靈寶經》吸收進自派經典的劉宋的天師道，在推崇自派的祖師張道陵的同時，也推崇編纂元始系《靈寶經》的葛氏道的祖師葛仙公（葛玄）。^①

第五，靈寶齋法中，“齋主”由天師道的祭酒擔當。

第六，論述了作為祭酒戒律的“老君百八十大戒”（17a）。

第七，意指天師道的“道家”^②一語，在“靈寶經是道家之至經，大乘之玄宗”（12b）與“靈寶本經俱授之，道家要妙也”（23a）中可見。

（五）

因為“靈寶齋法”的形成年代與《敷齋經》的編纂年代一致，所以應該在元嘉七、八年左右。而且，其作者與《敷齋經》的作者相同，都是天師道道士。

① 參見拙著《六朝道教史研究》第一篇序章“葛氏道と上清派”之“三、東晉・劉宋時期的葛氏道”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編序章“葛氏道和上清派”。

② 關於“道家”與天師道的關係，參見拙著《唐代的道教と天師道》第一章“唐代的道教教團と天師道”之“三、(1) ‘道家’と天師道”，王皓月、李之美譯《唐代的道教與天師道》第一章“唐代的道教教團與天師道”之“三、(1) ‘道家’與天師道”。



“靈寶齋法”的作者是天師道，通過下面的《敷齋經》中的一段內容也可以得到確認，其中說天師道的治的祭酒擔當“靈寶齋法”的“齋主”。

次一時持齋者長跪。齋主自稱某治祭酒某先生臣某甲等今燒香。因捻香燒之。祝願。皆三燒香，三祝願。

(4b)

關於“靈寶齋法”的儀禮的參加者資格及其座位，《敷齋經》中有如下規定。

餘人有好齋者，聽齋。若時有黃赤太一祭酒好見齋法者，聽齋觀大法化。但不得同床而坐。縱復至德人間，名望於世，悉當在後行。以其治籙爲次第也。燒香同爾。所以爾者，其人宿有微緣。故今得預之矣。（20a~21b）

在此，從認可天師道的黃赤太一祭酒參加“靈寶齋法”，還有出席者的座位的序列由治籙來決定這兩點，可知“靈寶齋法”是作為天師道所實施的齋法而被創作出來的。由此可以確認，“靈寶齋法”是天師道創作的齋法。

還有，相當於仙公系《靈寶經》的《太極左仙公請問經》的《本行宿緣經》中說“昔正一真人學道時，受靈寶齋。道成後，謂此齋尊重”（5b），這裏說，正一真人張道陵在學道時被傳授靈寶齋（“靈寶齋法”），成道後尊重靈寶齋（“靈寶



齋法”)。通過此處記載，也可以推斷“靈寶齋法”是天師道的齋法。

三、“靈寶齋法”的特徵

(一)

“靈寶齋法”有如下兩個特徵。第一，“靈寶齋法”是作為洞玄部《靈寶經》的齋法而被創作的。第二，“靈寶齋法”被認為是諸齋法的模範。首先，想來論述一下第一個特徵。

“靈寶齋法”中轉經發揮了重要作用，其轉經法開頭寫道：“安小床。向東轉經，傳案靈寶法。”(7b)這裏所說的“傳案靈寶法”，意思是傳授案几上的《靈寶經》的教法。該“傳”一語的用法，在“聖人傳授經教，教化於後世，使未聞者聞，未知者知，欲以此法橋普度一切人也”(9b)中也可以看到。就是說，“靈寶齋法”的轉經，是誦讀講授《靈寶經》。

“轉經法”接下來又論述道：

次向高座禮經，都三拜言：

臣等今歸命太上無極大道、至真無上三十六部尊經寶符、太上三尊。今燒香轉經，希仰太上濟度之恩，乞七世父母，以及帝王民人，一切衆生，臣等身及家門大小，願得赦除前世今世生死重罪惡過。(以下省略)

(7b~8a)

這裏，首先歸依太上無極大道和三十六部尊經、寶符、



太上三尊，然後燒香轉經，祈求太上無極大道的救度之恩，祈盼七世父母、帝王民人、一切衆生、自家老小前世和今世所犯的罪過能得到赦免。根據該願文，《靈寶經》的轉經具有讓太上無極大道動心的效果。

還有，陸修靜《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》（HY524，以下簡稱《祝願儀》）所引之“經”^①有如下內容：

經言：夫齋法之大者，莫先太上靈寶齋。靈寶之文，是天地之元根，神明之戶牖，衆經之祖宗，無量大法橋也。若誦經一句，則響徹九霄，諸天設禮，鬼神振肅也。

(11a)

據此，靈寶齋（“靈寶齋法”）之所以是最高的齋法，理由爲其是使用作爲“天地之元根，神明之戶牖，衆經之祖宗，無量大法橋”的《靈寶經》的齋法。認爲如果誦讀一句擁有

① 本稿引用文中的“經言”的“經”解釋爲《敷齋經》，而據王承文的觀點，此處引文與敦煌資料 S. 6841 的《靈寶自然齋儀》所引的“金籙簡文”完全相同，所以該經是指“金籙簡文”。參見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，中華書局 2002 年 11 月版，第五章第二節“一、古《靈寶經》中所見的齋官制度”（第 461 頁）。但是，《祝願儀》中，作“經言”的其他地方都是自《敷齋經》的引用，同時，《祝願儀》中對於自《金籙簡文》的引用表記爲“金籙曰”，所以“經”還是指《敷齋經》。還有，“金籙簡文”可以看到幾處自《祝願儀》的摘抄，因爲《金籙簡文》的一部分是借《祝願儀》之文製作而成的。筆者認爲《金籙簡文》的編纂時期和《祝願儀》幾乎同時。《金籙簡文》的編纂年代大概是在元嘉八年（431）至十三年（436）左右。



偉大呪力的《靈寶經》，則可以感動諸天和鬼神。

“靈寶齋法”的轉經中之所以使用了《靈寶經》，是因為“靈寶齋法”是洞玄部《靈寶經》的齋法。陸修靜的《祝願儀》的經題的“洞玄靈寶齋”，也是在表示“靈寶齋法”是洞玄部《靈寶經》的齋法。還有宋文明的《靈寶經目》中《敷齋經》的經目為“太極真人敷靈寶文齋戒威儀諸要解經訣下一卷”，其中“靈寶齋法”被表記為“靈寶文齋戒”，由此可知“靈寶齋法”被認為是靈寶文（《靈寶經》）的齋戒。

（二）

接下來，想分析“靈寶齋法”的第二個特徵。《敷齋經》寫道“諸齋法皆上宗於靈寶本齋矣”（13a），說諸齋法都以“靈寶齋法”為尊。前面舉出的《祝願儀》所引的《敷齋經》中論述道“經言：夫齋法之大者，莫先太上靈寶齋。”還有《本行宿緣經》也論述說：“齋者莫過靈寶。其法高妙不可宣於世。”（5a）此外，《無上秘要》卷四十七所引《洞玄請問上經》中，也這樣贊美“靈寶齋法”：

高上老子曰：夫道家所先，莫近於齋。齋法甚多，大同小異。其功德重者，唯太上靈寶齋。但世希能學之矣。學之者，皆大乘之士，前世積慶所鍾，去仙近也。

（1b~2a）

太上的靈寶齋（“靈寶齋法”）之所以成為諸齋法的模範，因為其是模仿天上界所實施的齋法創作而成的，是具有模範



性的齋法。《敷齋經》中所施行的，旋繞香爐的行法如下。

齋人以次左行，旋繞香爐三匝，畢。是時亦當口詠步虛躡無披空洞章。所以旋繞香（鑪）^①者，上法玄根無上玉洞之天大羅天上太上大道君所治七寶自然之臺。無上諸真人持齋誦詠，旋繞太上七寶之臺。今法之焉。

(6a~7a)

又三洞弟子諸修齋法，皆當燒香歌誦，以上象真人、大聖衆繞太上道君臺時也。

齋時，日夕各三時燒香悔過，唯一心聽受經法妙願之義。故轉經說法，象古真人教化時也。

(9a~b)

“靈寶齋法”中旋繞香爐，是模仿天上界齋法的儀式中，真人們圍繞太上道君的七寶自然之臺。還有，三洞弟子施行的“靈寶齋法”中的燒香歌誦，也是模仿天上界齋法的儀式中，真人的大聖衆圍繞太上道君之臺時燒香歌誦。此外，“靈寶齋法”中轉經和說法，也是對真人們的教化方法的模仿。

模仿天上界齋法的“靈寶齋法”之中，齋法中所遵守的規則也是以天上界所定的規則為準。《無上秘要》卷四十八中有“右出敷齋經”，從《敷齋經》引用了下面的三十六條禁忌。

次科罰愆失三十六條

① 應該脫落“鑪”字。



若對齋堂鞋履不整；

若唱善聲不齊；

若法服巾冠不整；

若於法座垂發；

右件，各罰禮十拜。

若坐起揖讓失儀；

若侍燈燈火中滅；

若不注念清虛爲衆所悟；

若於法座睡眠；

右件，各罰禮二十拜。

若鐘聲中絕不及行伍；

若不及朝師；

若禮拜上下不齊；

若侍香香煙中絕；

右件，各罰禮三十拜。

若都講不贊唱；

若出入去來不禮三寶；

若讀經忽亂請問敗句；

若起坐不詳序；

右件，各罰禮四十拜。

若贊詠不唱善；

若起居出齋堂不關白；

若聽經倚據坐不整；

若反著法服；



右件，各罰禮五十拜。

若巡行不依次第；

若都講鳴鐘，早晚失時；

若登壇越級；

若監齋見過不彈，為衆所糾；

右件，各罰禮六十拜。

若著褐衣及行道巾冠出入；

若翻覆香爐燈火；

若燒香不洗手；

若臨行事與外人語；

右件，各罰禮七十拜。

若唱靜思訖後至；

若侍座不整飾，觸物有關；

若論語及世務；

若因起出不還；

右件，各罰禮八十拜。

若於法座戲笑；

若於法座綺語；

若闕一時不起；

若於齋限高聲厲色；

右件，各罰禮九十拜。

右出敷齋經。

這三十六條禁忌，是天上界所定，陸修靜的《祝願儀》



中，說禁制是記載在天上界的玄都上官明科舊典之中：

凡此禁制，並出玄都上官明科舊典。戒於惰慢，檢肅愆違。(16b)

玄都上官的明科舊典，是虛構的在天上界玄都上官的經典，其並非實際存在，但通過論述禁制三十六條被記載於天上界的經典之中，來主張禁制三十六條是天上界所定的規則。

陸修靜的《祝願儀》中，爲了讓該三十六條禁制適用與地上施行的“靈寶齋法”，對罰的內容進行了如下的改動。

到齋堂屐履不整。罰油二升；
坐起不庠序。罰硃半兩；
不正坐。罰香二斤；
翻覆香火。罰香半斤；
臨行事與外人言。罰香一斤；
侍經不整飾高座觸物。罰香半斤；
語及世務。罰油二升；
語言戲笑。罰硃一兩；
倚語低睡。罰硃半兩；
翻覆燈油。罰油五升；
巾褐不整。罰香半斤；
內外不豫相檢飭，音聲高厲。罰油五升；
聽經倚據，不執簡。罰油一升；



不注念清虛，心想意倦，為衆所覺。罰油二升；

起出齋堂，不相關白。罰油二升；

垂髮馳步。罰香一斤；

讀經忽亂，請問敗句。罰油五升；

唱聲不齊。罰油二升；

行香不洗手漱口。罰油二升；

坐起揖讓失儀。罰香半斤；

巡行不依次第。罰香半斤；

侍香香煙中絕。罰油四升；

都講不謹唱讚。罰香一斤；

起行來，及還坐不禮經，三拜徑去。罰香一斤；

侍燈燈火中滅。罰香一斤；

臨燒香突行。罰油一升；

齋主供具不辦，觸物有闕。罰香一斤；

執糾見過不彈，私隱。罰油六升；

受關不啓上。罰油三升；

齋次而因起居逃遁不返為衆所糾。罰油一斗，香一斤。

妄言綺語，論及私鄙。罰香一斤，油五升，硃三兩。

(14b ~ 16a)

《祝願儀》中，《敷齋經》的罰禮被變為罰物。但是，道藏本《祝願儀》中禁制祇有三十一條，這是因為道藏本《祝願儀》的禁制中脫落了五條。被認為是天上界所定的禁制的



數量，本來必須是天的聖數三十六，所以《祝願儀》原本應該有三十六條。

該禁制三十六條被後世所繼承，是金籙齋法、黃籙齋法等靈寶齋在實施時必須遵守的規則。劉宋末編纂的《玄都律文》^①，南宋蔣叔興編纂的《無上黃籙大齋立成儀》（HY508）卷十六、卷三十三，《金籙大齋補職說戒儀》（HY486）中，也記載了禁制三十六條。

四、作為總稱的“靈寶齋”與靈寶齋法

（一）

《敷齋經》所論述的“靈寶齋法”，好像基本上沒有被施行過。具體提到《敷齋經》的“靈寶齋法”的用例，祇有陸修靜的《祝願儀》，以及先前引用過的《洞玄請問上經》（《無上秘要》卷四十七所收）和相當於《洞玄請問上經》的《本行宿緣經》，還有在《玉京山步虛經》所見。《玉京山步虛經》中關於“靈寶齋法”這樣寫道：

仙公曰：宜傳至人修靈寶齋者也。不可示浮華之徒。

^① 禁制三十六條在朱法滿《要修科儀戒律鈔》卷八和卷九所引的《玄都律文》可見。關於《玄都律文》的禁制三十六條，參見王承文《敦煌古靈寶經與晉唐道教》第五章第二節“二、古靈寶經中的齋官與天師道《玄都律文》之關係”。但是，難以認同王承文的《玄都律文》的成書年代為“401年至410年之間”（第481頁）的推斷。筆者推定《玄都律文》的成書年代為劉宋末期，關於該見解參見拙著《唐代的道教と天師道》第四章的注[21]，王皓月、李之美譯《唐代的道教與天師道》第154、155頁之注。《玄都律文》所引用的禁制三十六條是“罰物”，這也表明《玄都律文》是在《祝願儀》之後的劉宋末期成立。



慎之哉，慎之哉。

(7a~b)

還有，《玉京山步虛經》的《步虛吟》中說到了“靈寶齋法”的實施方法，其開頭有如下內容：

修靈寶洞玄齋，誦空洞步虛章，先叩齒三通，咽嗽三過。(以下省略)

(3a)

無論是《洞玄請問上經》，還是《本行宿緣經》或《玉京山步虛經》，都是在與《敷齋經》的成書時期相近的時候被編撰的仙公系《靈寶經》，這些經典中所見的“靈寶齋”、“靈寶洞玄齋（洞玄靈寶齋）”，都是指《敷齋經》的“靈寶齋法”。此外，陸修靜的《祝願儀》也是在解說《敷齋經》的“靈寶齋法”，推測其編著時期在《敷齋經》成書之後的不久。明確指示《敷齋經》的“靈寶齋法”的用例，僅僅在《敷齋經》成書時期編纂的天師道的仙公系《靈寶經》和幾乎同時代的《祝願儀》中出現。光憑這些用例，是無法斷定《敷齋經》的“靈寶齋法”被人們實際施行的。不如說，應該認為《敷齋經》的“靈寶齋法”完全沒有在天師道之間具體施行過。這是因為，在元嘉三十年（453）底或翌年被作出的陸修靜的《洞玄靈寶五感文》（HY1268，以下簡稱《五感文》）的“衆齋法”之中，“靈寶齋法”並沒有作為一個齋法和金籙齋法、黃籙齋法、明真齋法相提並論。後世的齋法的列表之中，例如梁代的《太上洞玄靈寶業報因緣經》



(HY336) 卷五、隋代的《洞玄靈寶玄門大義》(HY1116)、唐中期朱法滿的《要修科儀戒律鈔》卷八《齋名鈔》、《大唐六典》卷四等記載的諸齋法之中，還有《道門定制》(HY1214) 卷六所記的十品齋法之中，以及《金錄大齋啓盟儀》(HY485) 的二十七品齋法之中，都沒有出現名為“靈寶齋法”的齋法。

(二)

《敷齋經》的“靈寶齋法”作為一個齋法，幾乎沒有被施行，但是《洞玄請問上經》、《玉京山步虛經》和《祝願儀》中指代《敷齋經》的“靈寶齋法”的“靈寶齋”和“洞玄靈寶齋”之語，在陸修靜的《洞玄靈寶五感文》和唐代朱法滿的《要修科儀戒律鈔》卷八《齋名鈔》所引的《聖紀經》中，被用作諸齋法項目的總稱。

陸修靜的《五感文》的衆齋法中，寫有“二曰：洞玄靈寶之齋有九法，以有爲爲宗”(5b)，還有朱法滿的《要修科儀戒律鈔》卷八《齋名鈔》的《聖紀經》中，寫有“第二靈寶齋有六法”(1b)，“洞玄靈寶之齋(洞玄靈寶齋)”或“靈寶齋”被用作特定齋法項目的總稱。陸修靜《五感文》的衆齋法的“洞玄靈寶之齋(洞玄靈寶齋)”之項收錄有金錄齋、黃錄齋、盟真齋、三元齋、八節齋、自然齋、洞神三皇之齋(洞神三皇齋)、太一之齋(太一齋)、指教之齋(指教齋)等九法，朱法滿的《要修科儀戒律鈔》卷八《齋名鈔》所引《聖紀經》中的“靈寶齋”一項，包括金錄齋、黃錄齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋等六法。那麼，為何“洞玄靈



寶之齋（洞玄靈寶齋）”或“靈寶齋”被用作收錄金錄齋法、黃錄齋法等諸齋法的項目名呢？

陸修靜在《祝願儀》的經題“洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀”之中，用“洞玄靈寶齋”來指代《敷齋經》的“靈寶齋法”，該名稱與《五感文》的“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”相同。這意味著，《五感文》的“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”的項目名由來於作為《敷齋經》的“靈寶齋法”的名稱的“洞玄靈寶齋”。

如果“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”或“靈寶齋”的項目名由來於《敷齋經》的“靈寶齋法”，那這意味著什么呢？

這表明，“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”和“靈寶齋”所收的單個的齋法都被看作是《敷齋經》的“靈寶齋法”的一種。金錄齋法和黃錄齋法等諸齋法都被看作是《敷齋經》的“靈寶齋法”的一種，所以作為收錄“靈寶齋法”一種的諸齋法的項目的名稱借用“靈寶齋法”的齋名，被命名為“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”和“靈寶齋”。這種情況下，名為“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”和“靈寶齋”的項目名使用《敷齋經》的“靈寶齋法”的齋法名，所以“靈寶齋法”的齋法名被用作包括諸齋法的總稱。

那麼，“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”和“靈寶齋”所收的金錄齋法和黃錄齋法等諸齋法，為何都被看作是《敷齋經》的“靈寶齋法”的一種呢？這大概是因為，這些齋法與《敷齋經》的“靈寶齋法”比較類似。但是，《五感文》的



“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”與《聖紀經》的“靈寶齋”，其中各個項目所收的諸齋法與《敷齋經》的“靈寶齋法”之間存在的相似點，也多少有一些不同。這裏，想就兩個項目中類似點的差異進行分析。

《洞玄請問上經》（《無上秘要》卷四十七所收）中有這樣一段文字：“又有三天齋法與靈寶相似。”（2a）此處所說的三天齋法是指教齋法。^①就是說，認為指教齋法與“靈寶齋法”類似。但是，究竟哪里類似呢？恐怕是，類似的是作為齋法的結構。無論是指教齋法，還是“靈寶齋法”，都進行發爐、出官、三上香三祝願和復爐的儀式，兩者在構造上類似。陸修靜的《五感文》的衆齋法將“指教之齋（指教齋）”放入“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”，大概是因為指教齋法在儀式構造上很像“靈寶齋法”。其他的金錄齋、黃錄齋、盟真齋、三元齋、八節齋、自然齋、洞神三皇齋和太一齋被收入“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”，也是因為這些齋法的構造跟“靈寶齋法”相似。其中，連作為洞神部《三皇經》的齋法的洞神三皇齋也被分類為“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”，大概也是因為洞神三皇齋作為齋法的構造被認為與“靈寶齋法”相近。除了與“靈寶齋法”在構造上相近外，找不到其他將洞神三皇齋歸入“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”的理由。

朱法滿的《要修科儀戒律鈔》卷八《齋名鈔》所引《聖

① 關於“三天齋法”是指教齋法的別稱，參見本書第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”。



紀經》中，包含在陸修靜的《五感文》中的“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”之中的洞神三皇齋、太一齋、指教齋三齋法被排除於“靈寶齋”之外，祇有基於《靈寶經》的齋法被收入“靈寶齋”之項。^①這是因為，《聖紀經》的“靈寶齋”一項，祇收集共通特徵為洞玄部《靈寶經》齋法的齋法，而這也是《敷齋經》的“靈寶齋法”的一個特徵。就是說，《聖紀經》的情況，其“靈寶齋”的各齋法與《敷齋經》的“靈寶齋法”之間有一個共通點，即都為“《靈寶經》的齋法”，所以認為二者相近。

作為總稱的“靈寶齋”的用語，除了被用作齋法項目之名以外，在梁代陶弘景《真誥》（HY1010）卷十一《稽神樞第一》之注中可見“學上道者甚寡。不過修靈寶齋及章符而已”（15b）。此靈寶齋，就是包括金籙齋、黃籙齋等諸齋法的，作為總稱的“靈寶齋”。

如上所述，“靈寶齋”一語被用作包括與《敷齋經》的“靈寶齋法”類似的諸齋法的總稱，而指代《敷齋經》的“靈寶齋法”的“靈寶齋”很快被用作總稱的意思，這可能是因為《敷齋經》的“靈寶齋法”是作為諸齋法的模範而被創作的。

（三）

被判斷與《敷齋經》的“靈寶齋法”類似的齋法，也可以被認為是“靈寶齋法”的一種，並被稱為靈寶齋法（這種

① 道藏本《洞玄靈寶太上六齋十直聖紀經》（HY1191）中沒有記載“靈寶齋”等齋法，這恐怕是因為道藏本並非全本。



類型的靈寶齋法，不加〔〕。下同）。南宋王契真編纂的《上清靈寶大法》卷三十二“監齋幕右三”中，將黃籙齋法稱為靈寶齋法（7a）。

包含在作為總稱的“靈寶齋”之內的金籙齋法和黃籙齋法等靈寶齋法，在朱法滿的《要修科儀戒律鈔》之後繼續增加，唐末、五代的杜光庭之時至二十七品。但是，其中科儀齊備的，祇有太一齋、九天齋、金籙齋、玉籙齋、黃籙齋、盟真齋、洞淵齋、九幽齋、五煉齋、正一齋的十品^①，所以唐末、五代時期所實施的齋法應該祇是這些齋法中的數品。唐末以後，靈寶齋法的數量有所增加，但是實際實施的齋法數量不多，到南宋末期，最為盛行的靈寶齋法是金籙齋法與黃籙齋法。

五、結語

最後，想看一下靈寶齋法是被什麼人實施的。

《敷齋經》的“靈寶齋法”是由劉宋的天師道作成，但從其被創作之時就被仙公系《靈寶經》的《玉京山步虛經》、《洞玄請問上經》、《本行宿緣經》或陸修靜的《祝願儀》等天師道的經典所引用，可知“靈寶齋法”最初的信奉者為天師道的祭酒和道士。

被包含進作為總稱的“靈寶齋”的諸多靈寶齋法，也在

^① 《道門定制》卷六中云：“右十品齋法，皆有科儀。其餘一十七品，詳在廣成黃籙序事儀中。”（2b）



天師道內得到實施。天師道的道士陸修靜編撰的《五感文》的“洞玄靈寶之齋（洞玄靈寶齋）”所收的金籙齋、黃籙齋、盟真齋、三元齋、八節齋、指教齋等諸靈寶齋法似乎也被天師道實施。劉宋末期的天師道編纂的《玄都律文》中引用了“靈寶齋法”的禁制三十六條，由此也可以推測，諸多靈寶齋法在劉宋末期也被天師道所施行。

梁代陶弘景《真誥》卷十一《稽神樞第一》的注中，這樣記述南齊末茅山的道館（道觀）及其周邊的情況：

至齊初，乃敕句容人王文清，仍此立館，號爲崇元。開置堂宇廂廊，殊爲方副。常有七八道士，皆資俸力。自二十許年，遠近男女，互來依約，周流數里，廡舍十餘坊，而學上道者甚寡。不過修靈寶齋及章符而已。

(15b)

此處說，南齊末年（500）左右在茅山崇元館附近的廡舍學習上清派的上道之人很少，但都是學習“靈寶齋”和上章、符籙者。在這裏，擔當“靈寶齋”諸靈寶齋法者與進行上章符籙者都是天師道的信徒。

由隋代天師道作成的《洞玄靈寶玄門大義》（HY1116）的《釋威儀第七》中，“濟度”的齋法被分爲三籙七品。三籙是金籙齋、玉籙齋、黃籙齋，七品是三皇齋、自然齋、上清齋、指教齋、塗炭齋、明真齋、三元齋。因爲這些齋法中都有完備的儀軌，所以應該是隋代天師道施行的齋法。其中可



見金籙齋、玉籙齋、黃籙齋、自然齋、明真齋、三元齋等靈寶齋法，所以可知諸靈寶齋法在隋代的天師道中實施。

《無上黃籙大齋立成儀》（HY508）卷十六的《科儀門》中，這樣記載參與其撰述和編集者的名字：

東晉廬山三洞法師陸修靖撰。

大唐清都三洞法師張萬福補正。

上清三洞法師李景祈集定。

三洞法師沖靖先生留用光傳授。

太上執法仙士蔣叔輿編次。

據此，卷十六的《科儀門》是由劉宋的天師道的道士陸修靜撰述，唐代擁有三洞法師法位^①的天師道的道士張萬福補正，所以《科儀門》中所載的黃籙齋法應該在唐代中期天師道中施行。還有，《科儀門》中的“靈寶齋法”收有禁制三十六條（但實際缺三條），其中有“三十六禁出太極威儀經”（24b）的注記，所以由來《太極威儀經》（《敷齋經》）的禁制三十六條在唐代的黃籙齋法中依然得到了遵守。

唐代中期朱法滿的《要修科儀戒律鈔》卷八《齋名鈔》

① 關於唐代的天師道的道士的法位，參見拙著《唐代的道教と天師道》第一章之“二、唐代道士の位階制度”，以及第二章“天師道における受法のカリキュラムと道士の位階制度”，王皓月、李之美譯《唐代的道教與天師道》第一章之“二、唐代道士の位階制度”以及第二章“天師道の受法教程與道士の位階制度”。



的《聖紀經》的“靈寶齋”之中，收錄有金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋，著述《要修科儀戒律鈔》的朱法滿將《聖紀經》的“靈寶齋”所載的諸齋法看作當時實施的靈寶齋法。朱法滿是天師道最高位道士的三洞法師，所以他引用的《聖紀經》的“靈寶齋”的諸齋法是唐代中期天師道所實踐的靈寶齋法。

活躍在唐末、五代的的天師道的道士杜光庭編集的《太上黃籙齋儀》(HY507)卷五十八中，黃籙齋法的齋主的法位被寫作“上清玄都大洞三景弟子無上三洞法師”，該法位是天師道道士的最高法位，所以可知唐末五代時黃籙齋法被天師道實施。

南宋的寧全真授、王契真編纂的《上清靈寶大法》(HY1211)卷三十二中，說到施行黃籙齋法時建立的六幕，所謂六幕是指玄師幕、五帝幕、天師幕、三師幕、三官幕、監齋幕。其中，關於天師幕，寫道：

天師幕左二

正一天師為三天法主，乃出法之師。應有齋修，皆當開啓，敷闡如法。(6b)

三天法主的正一天師張道陵被尊崇為黃籙齋法的師祖。黃籙齋法中必須立此天師幕，這是因為黃籙齋法是天師道所實施的靈寶齋法。《無上黃籙大齋立成儀》卷十六《科儀門一》所載的“古法宿啓建齋儀”的開頭，關於六幕這樣寫道：



法師坐堂，弟子九禮三伏。衆官具威儀，贊引高功法師，出堂上五帝、三師、監齋、三官、天師幕。香畢，悉詣玄師幕。

(1a~b)

據此，古法的黃籙齋法的宿啓儀中，也立六幕，所以在黃籙齋法中立六幕的做法已經被唐代的天師道施行了。

南宋末、元初的道士林靈真編集的《靈寶領教濟度金書》(HY466)的《嗣教錄》中，這樣記道：

(林靈真)乃退居琳宇，盡三洞領教諸科及歷代祖師所著內文秘典，準繩正一教法，撰輯爲篇目，爲濟度之書一十卷、符章奧旨二卷。

(8a~b)

據此，《靈寶領教濟度金書》是以“準繩正一教法”編纂而成的，所以《靈寶領教濟度金書》中論述的靈寶齋法依據的是天師道的教法。就是說，到南宋末期的靈寶齋法在天師道之中施行。

以上，考察了劉宋初期至南宋末期的靈寶齋法的實施情況，得以確認《敷齋經》的“靈寶齋法”由天師道之手作成，被包含在總稱“靈寶齋”之中的黃籙齋法、金籙齋法等靈寶齋法被天師道所施行。

第五章 仙公系《靈寶經》的編纂時期 和編纂者

一、序言

仙公系《靈寶經》在傳承方面，被認為是三國吳之時由太極真人徐來勒向葛仙公（葛玄）傳授的《靈寶經》，但實際上其是一定的歷史時期由持有相同思想的一群人所編纂的。仙公系《靈寶經》之中記載了道教史上許多重要的事情，所以如果能確定其編纂時期和編纂者的話，對於復原道教史是非常有用的。

最早探討仙公系《靈寶經》的論文，是三十多年前的拙作《劉宋時期靈寶經的形成》^①。拙稿注意到了元始系《靈寶

① 拙稿《劉宋における靈寶經の形成》，載於《東洋文化》六十二號，東京大學東洋文化研究所，1982年3月。收入拙著《六朝道教史研究》，創文社1990年11月版，李慶譯中文版《六朝道教史研究》所收，四川人民出版社2001年版。



經》和仙公系《靈寶經》的不同，認為元始系《靈寶經》是劉宋初期的葛氏道，仙公系《靈寶經》是劉宋初期的天師道所編纂，但是該觀點在道教研究者之間尚沒有被廣泛認可，一般都認為無論是元始系《靈寶經》還是仙公系《靈寶經》，都是東晉末期的靈寶派所編纂。近年發表的論文之中，依然推定其是東晉末期靈寶派之作。^①

在拙稿《劉宋時期靈寶經的形成》發表之時，我還沒有發現劉宋天師道的“三天”的思想^②，因此没能注意到仙公系《靈寶經》之中存在基於劉宋天師道的“三天”的思想的內容，而之後發現“三天”的思想以來，意識到了仙公系《靈寶經》之中存在劉宋天師道的“三天”的思想的影響，確信自己的關於仙公系《靈寶經》為劉宋天師道之作的觀點是無誤的。然而，不承認存在天師道的“三天”的思想的道教研究者大多還是相信傳統觀點，所以我一直感到有必要集中討論仙公系《靈寶經》的編纂時期和編纂者。此次有幸得到執筆的機會，想對該問題進行考察。

① 參見〔日〕神塚淑子：《六朝靈寶經に見える葛仙公》，載於麥谷邦夫編《三教交渉論叢》，京都大學人文科學研究所，2005年3月，其中論述了靈寶經由東晉末期的靈寶派所編纂的觀點。

② 關於劉宋天師道的“三天”的思想，最早在拙稿《劉宋期の天師道の“三天”の思想とその形成》（載於《東方宗教》七十號，日本道教學會，1987年11月。拙著《六朝道教史研究》所收）中也有分析，接著在拙著《中國の道教》（創文社1998年7月版。王皓月譯中文版《中國的道教》，齊魯書社2010年1月版）有進一步討論。



二、仙公系《靈寶經》的種類和編纂時期的下限

所謂仙公系《靈寶經》，是宋文明《靈寶經目（假）》（P. 2861 之 2、P. 2256）^①“右十一卷，葛仙公所受教戒訣要及說行業新經”所記的《靈寶經》。十一卷的新經，是“太上洞玄靈寶天文五符經序一卷”、“太上玉經太極隱注寶經訣一卷”、“太上洞玄靈寶真文要解上經”、“太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣上卷”、“太極真人敷靈寶文齋戒威儀諸要解經訣下一卷”、“太上消魔寶真安志智慧本願大戒上品一卷”、“太極左仙公請問經上一卷、仙公請問經下一卷”、“仙公請問本行因緣衆聖難一卷”、“太極左仙公神仙本起內傳一卷”、“太極左仙公起居經一卷”。不過從內容上來看，相當於其中的“太上洞玄靈寶天文五符經序一卷”和“太上洞玄靈寶真文要解上經”的道藏本不能被認為是仙公系《靈寶經》，所以將其排除。還有，宋文明《靈寶經目（假）》所說“右元始舊經紫微金格目三十六卷，二十一卷已出”中的元始舊經中，也有通過內容可以被認為是仙公系《靈寶經》的經典。用卷目來表示的話，則是“太上說太上玄都（玉）京山（步虛）經”、“太上洞玄靈寶自然至真九天生神章”、“太上洞玄靈寶大道無極自然真一五稱符上經”、“太上洞玄靈寶智慧上品大戒威儀自然（經）”、“太上洞玄靈寶真文

^① 拙稿所引用的敦煌資料內容和頁數都依據〔日〕大淵忍爾：《敦煌道經·圖錄編》，福武書店 1979 年 2 月版。



（“文”字多餘）一勸誡法輪妙經”。而列記這些仙公系《靈寶經》的話，則為如下所示。還有，一覽表的最初所記為《靈寶經目》所載經典名，破折號之後是與其相當的道藏本和敦煌資料或引文的諸文獻。

1. “太上玉經太極隱注寶經訣一卷”——《上清太極隱注玉經寶訣》（HY425，以下簡稱《太極隱注》）。

2. “太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣上卷”——道藏本缺。敦煌資料 P. 2356、P. 2452，《道教義樞》卷二。

3. “太極真人敷靈寶文齋戒威儀諸要解經訣下一卷”——《太極真人敷靈寶齋戒威儀經要訣》（HY532，以下簡稱《敷齋經》）。

4. “太上消魔寶真安志智慧本願大戒上品一卷”——《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》（HY344，以下簡稱《智慧本願大戒上品經》），敦煌資料 P. 2468、P. 2400。

5. “太極左仙公請問經上一卷、仙公請問經下一卷”——《太上洞玄靈寶本行宿緣經》（HY1106，以下簡稱《本行宿緣經》），敦煌資料 S. 1351。

6. “仙公請問本行因緣衆聖難一卷”——《太上洞玄靈寶本行因緣經》（HY1107，以下簡稱《本行因緣經》），《太上洞玄靈寶妙經》卷第十五衆聖難（P. 2454）。

7. “太極左仙公神仙本起內傳一卷”、“太極左仙公起居經一卷”——道藏本缺。

8. “太上說太上玄都（玉）京山（步虛）經”——《洞



《玄靈寶玉京山步虛經》（HY1427，以下簡稱《玉京山步虛經》）。

9. “太上洞玄靈寶自然至真九天生神章”——《洞玄靈寶自然九天生神章經》（HY318，以下簡稱《九天生神章經》）。

10. “太上洞玄靈寶大道無極自然真一五稱符上經”——《太上無極大道自然真一五稱符上經》（HY671，以下簡稱《五稱符上經》）。

11. “太上洞玄靈寶智慧上品大戒威儀自然（經）”——《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》（HY344，以下簡稱《智慧本願大戒上品經》）。

12. “太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經”——《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》（HY346，以下簡稱《法輪妙經》）。

雖然以上所列仙公系《靈寶經》是基於梁代宋文明的《靈寶經目（假）》，但是該目錄基於由陸修靜編纂的於泰始七年（471）呈給明帝的《三洞經書目錄》。因此，上述仙公系《靈寶經》在劉宋明帝的泰始七年是存在的。還有，8~12的《靈寶經》在陸修靜的《三洞經書目錄》之中，被分類為元始舊經，但是從其思想內容來看，應該是仙公系《靈寶經》。不過，9的“太上洞玄靈寶自然至真九天生神章”，原本是道藏本《九天生神章經》的序的後半部（5a~6b）與《九天章》的部分被作為元始系《靈寶經》編撰，之後被添加了序的前半部（1a~4b）與《三寶章》和《太極真人頌三首》，改編



成了仙公系《靈寶經》。^①還有，8 的“洞玄靈寶玉京山步虛經”，最初是道藏本《玉京山步虛經》的序文和《洞玄步虛吟十首》被作成，然後從《太極隱注》引用了《太上智慧經讚八首》，從“太上太極太虛上真人演太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣上卷”（P. 2452，以下簡稱《真一自然經訣》）引用了《太上太極五真人頌》，從《智慧本願上品經》引用了《禮經三首呪》，末尾從《真一自然經訣》（P. 2452）吸收了太極左仙公葛玄至葛洪的《靈寶經》傳承的記述。

陸修靜於元嘉十四年（437）所作《靈寶經目序》（《雲笈七籤》卷四）之中記有“或是舊目所載，或自篇章所見，新舊五十五卷”（5a），這裏所說的“舊目所載”的經典是“舊目”所載的三十六卷的元始舊經，而所謂“自篇章所見”，通過之後的“新舊五十五卷”的說法，推測其是指代葛仙公所受的“新經”。這樣的話，“新舊五十五卷”中的“新經”的卷數，就是五十五卷減去三十六卷的十九卷。

根據《靈寶經目序》，陸修靜對當時存在的《靈寶經》進行了分類，說“今條舊目已出並仙公所授”，因此可知仙公系《靈寶經》的“新經”就是傳授給葛仙公的經典。這樣的話，前面所列 1～12 的《靈寶經》都可以被算作是仙公系《靈寶經》。《靈寶經目序》創作之時，仙公系《靈寶經》存在十九卷，由此推測，以上所列仙公系《靈寶經》在元嘉十四年都

① 關於道藏本《九天生神章經》的編纂經過，參見拙稿《九天生神章經的形成と三洞說的成立》，載於《東洋の思想と宗教》第五號，早稻田大學東洋哲學會，1988 年 6 月，收入拙著《六朝道教史研究》。



已經被編纂了。還有可以認為，無論是“太上洞玄靈寶自然至真九天生神章”還是“太上說太上玄都（玉）京山（步虛）經”，在元嘉十四年之時都与道藏本《九天生神章經》和道藏本《玉京山步虛經》^① 幾乎是同一形態了。

三、劉宋天師道的“三天”的思想

（一）《三天內解經》所見的“三天”的思想

天師道的“三天”的思想，最初由劉宋永初元年（420）左右天師道編纂的《三天內解經》（HY1196）提出。《三天內解經》之中關於“三天”的思想這樣寫道：

太上以漢順帝時，選擇中使平正六天之治，分別真偽，顯明上三天之氣。以漢安元年壬午歲五月一日，老君於蜀郡渠亭山石室中，與道士張道陵將詣崑崙大治新出太上。太上謂世人不畏真正而畏邪鬼。因自號為新出老君，即拜張為太玄都正一平氣三天之師，付張正一明威之道新出老君之制，罷廢六天三道，時事平正三天，洗除浮華，納朴還真。（卷上，5b~6a）

太上老君在後漢順帝之時派遣使者讓六天之治公平真正，

① 元嘉十八年（441）前後編纂（參見本書第153頁注①）的《太上洞玄靈寶授度儀》的步虛的儀式（38b~41b）在誦詠《步虛吟十首》之後接著誦詠《禮經頌三首》，所以《靈寶經目序》被創作的元嘉十四年的《玉京山步虛經》之中記載《禮經頌三首》（《禮經三首呪》）的可能性比較大。其他的《太上智慧經讚八首》等也都是已經存在的仙公系《靈寶經》中的節選，所以推測在元嘉十四年的《玉京山步虛經》中已經被記載。



分別真偽，彰顯上三天之氣。漢安元年五月一日，老君帶蜀郡渠亭山石室的張道陵（張陵）去了崑崙山大治的新出太上老君之處。新出太上老君說因為世人不畏懼真正而畏懼邪鬼，所以自稱新出老君。而新出老君授予張道陵太玄都正一平氣三天之師的稱號，以及新出老君所定的行為準則的正一盟威之道，廢除六天的三道，同時遵從公平的真正的“三天”，讓人民捨棄浮華，返璞歸真。

在這裏形成的一種歷史觀是，後漢順帝之時，天上界、地上界鬼神的統治者由墮落的六天變為公平的真正的“三天”，作為“三天”部下的新出太上老君授予張道陵太玄都正一平氣三天之師的稱號，以及讓其實踐新出老君所定的行為準則的正一盟威之道。這種歷史觀就是所謂的“三天”的思想。

在該“三天”的思想之中，可以看到最高神“三天”及其部下“新出老君”等新的神格，還有作為張道陵的稱號的“太玄都正一平氣三天之師”，或者張道陵實踐的“正一盟威之道”等“三天”的思想特有的觀念。

還有“三天”的思想由獨特的神格體系，《三天內解經》有如下所記：

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

（卷上，2a～b）



文中記載的諸神格，是劉宋初期的信奉“三天”的思想的天師道進行上章儀禮之時關啓的對象。這同時也是天師道的“三天”的思想中的神格體系。最高神的太清玄元無上三天無極大道有兩種解釋：一個是“在太清玄元無上三天的無極大道”，這種情況下，太清玄元無上三天是“三天”這個天界的名稱，而無極大道是神格的名稱；另一個解釋是“作為太清玄元無上三天的無極大道”，這種情況下，太清玄元無上三天是作為神格的“三天”的稱呼，同時也是無極大道這個神格的別名。

如上述，天師道的“三天”的思想之中，“三天”被用作神格和天界兩種意思。還有，太上老君是僅次於太清玄元無上三天無極大道的第二位的神格，授予張道陵以太玄都正一平氣三天之師的稱號和正一盟威之道的出新老君也就是該太上老君。根據《三天內解經》，太上老君在各個時代出世，而僅有授予張道陵以太玄都正一平氣三天之師的稱號和正一盟威之道的太上老君被特別稱為“新出老君”或“新出太上老君”。

關於張道陵從新出太上老君之處得到的“正一盟威之道”也被稱為“三天正法”，如《三天內解經》說：“天師受太上正一盟威之道三天正法，付子孫，傳為國師，謂當終於無窮。豈有雜錯。”（卷上，7a）正一盟威之道被稱為“三天正法”，是因為祇有新出太上老君授予張道陵的正一盟威之道是“三天”的正法。



《三天內解經》記錄了作為“三天”的正法的正一盟威之道的內容，其中這樣寫道：

民不妄淫祀他鬼神，使鬼不飲食，師不受錢，不得淫盜治病療疾，不得飲酒食肉。民人唯聽五臘吉日祠家親宗祖父母，二月八月祠祀社竈。自非三天正法、諸天真道，皆為故氣。疾病者，但令從年七歲有識以來首謝所犯罪過，立諸醜儀章符救療久病困疾。醫所不能治者，歸首則差。（卷上，6a~b）

這裏所見的正一盟威之道的特色，是否定民間信仰。所說的“民不妄淫祀他鬼神，使鬼不飲食，師不受錢，不得淫盜治病療疾，不得飲酒食肉”，是在否定民間信仰中的祭祀。

正一盟威之道否定民間信仰的內容，是因為太上老君授予張道陵正一盟威之道的目的就是禁止民間信仰。前面論述“三天”的思想的內容之前，有如下一文：

於是人民雜亂，中外相混，各有攸尚，或信邪廢真，禱祠鬼神，人事越錯於下，天氣勃亂在上，致天氣混濁，人民失其本真。（卷上，5b）

文中說人民相信邪惡，廢棄真實，祭祀鬼神，所以人事錯亂，天氣混亂，最終天氣混濁，人民喪失真實。這描述的正是民間信仰流行的狀況。因此，該文之後寫到，新出太上



老君對張道陵說“世人不畏真正，而畏邪鬼”，嚴厲批評了民間信仰流行的時代狀況。而其話之後，說新出太上老君授予張道陵正一盟威之道，讓他致力於輔佐平正的三天，洗去浮華，返璞歸真。這是在說張道陵實踐三天正法的正一盟威之道，廢除民間信仰，所以正一盟威之道中包含了禁止民間信仰的內容。

（二）信奉“三天”的思想的天師道的神仙術

《三天內解經》之中論述了信奉“三天”的思想的天師道的思想，其第一個特色就是天師道的修行法是以讓所有人昇仙為目標的神仙術（神仙道）。《三天內解經》之中，關於理想的修行法這樣寫道：

大乘之學，當怡心恬寂，思真注玄，外若空虛，內若金城，香以通氣，口以忘言，慈心衆生，先念度人，後自度身，悉在昇仙，不念財錢，迴心禮謝，不勞身神，求真於內，然後通玄念與道合，自無多陳，可謂呼吸六合，歷覽未聞。

（卷下，3a～b）

如其中的“大乘之學……慈心衆生，先念度人，後自度身，悉在昇仙”所說，祈願所有人昇仙是大乘的修行法。

第二，特別尊重《道德經》。《三天內解經》之中，說“生可貴也。夫有心者可熟案五千文。此經皆使守道長存，不有生死。道之宗本在乎斯經也”（卷上，10a），將《道德經》作為論述長生不死的經典進行特別的崇尚。



天師道的前身的五斗米道，從後漢時期開始就將《道德經》推崇為最高的經典。《三國志》卷八《張魯傳》所引用的《典略》說“祭酒主以老子五千文，使都習”，說後漢的五斗米道讓全體信徒學習老子五千文（《道德經》），劉宋的信奉“三天”的思想的天師道特別贊美《道德經》，是繼承了後漢五斗米道的傳統。

第三個特色是，《三天內解經》卷下使用了佛教用語的“大乘”和“小乘”的概念，論述了修行法的優劣，將神仙術分為“大乘之學”和“小乘之學”，還有如“沙門道人，小乘學者”（4b）、“道士、大乘學者”（4b），將佛教的沙門評價為小乘的學者，天師道的道士評價為大乘的學者。

（三）《三天內解經》之後的天師道的“三天”的思想

1. 指教齋法與“三天”的思想

《正一指教齋儀》（HY797）之中記載“正一真人三天法師曰：指教齋戒有十二法”（4a）。“正一真人三天法師”這個張道陵的稱號，由來於《三天內解經》的“三天”的思想所說的“太玄都正一平氣三天之師”的稱號，這表明指教齋法是在天師道的“三天”的思想的影響之下形成的。^①

《正一指教齋法》的《宿啓儀》的“次東向”部分寫道：

係天師陽平治左平氣臣姓名稽首再拜，謹關啓太清

^① 關於指教齋法，參見本書第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”。



玄元上三天無極大道、太上老君、太上丈人、天帝君、天帝丈人、九老仙都君、九氣丈人等、百千萬重道氣、千二百官君、泰清玉陛下。(2a ~ b)

首先值得注意的是，實施指教齋法的祭酒或者道士的法位是天師道特有的法位“係天師陽平治左平氣”。這明確表明指教齋法是天師道所進行的齋法儀禮。還有，祭酒或者道士的關啓的對象的諸神，也是《三天內解經》論述的“三天”的思想中上章儀禮時提到的諸神。這也表明了指教齋法受到了天師道的“三天”的思想的影響。另外，《正一指教齋清旦行道儀》(HY798)的“次便四方朝”的“次東向”，也對相同的諸神進行關啓。

2. 《陸先生道門科略》的“三天”的思想

劉宋道士陸修靜(406 ~ 477)的《陸先生道門科略》(HY1119)的開頭的內容是基於“三天”的思想，前半部分記載的是六天的故氣(舊的鬼)率領惡鬼的軍團，讓人民被邪淫祭祀的各種要求所折磨，後半部記載的是太上老君對這種情況感到憂慮，所以授予張天師(張道陵)正一盟威之道用來教育人民。

太上患其若此。故授天師正一盟威之道禁戒律科，檢示萬民逆順禍福功過，令知好惡。置二十四治、三十六靖廬，內外道士二千四百人，下千二百官章文萬通，誅符伐廟殺鬼生人，蕩滌宇宙，明正三五，周天匝地，



不得復有淫邪之鬼，罷諸禁心，清約治民，神不飲食，師不受錢，使民內修慈孝，外行敬讓。佐時理化，助國扶命，唯天子祭天，三公祭五嶽，諸侯祭山川，民人五臘吉日祠先人，二月八月祭社竈。自此以外，不得有所祭。若非五臘吉日，而祠先人，非春秋社日，而祭社竈，皆犯淫祠。若疾病之人不勝湯藥針灸，惟服符飲水，及首生年以來所犯罪過。罪應死者，皆爲原赦，積疾困病，莫不生全。故上德神仙，中德倍壽，下德延年。

(1a~2a)

這一節，與《三天內解經》之中“三天”的思想的正一盟威之道類似。

還有，《陸先生道門科略》之中，說“背盟威清約之正教……向邪僻祿巫之倒法”（8a），嚴厲批判了天師道的信徒背棄正一盟威之道轉向民間信仰。正一盟威之道的“盟威清約之正教”，有如下的內容：

盟威法。師不受錢，神不飲食，謂之清約。治病不針灸湯藥，唯服符飲水，首罪改行章奏而已。居宅、安塚、移徙、動止，百事不卜日問時，任心而行，無所避就，謂約。千精萬靈、一切神祇，皆所廢棄，臨奉老君（老子）、三師（張陵、張衡、張魯），謂之正教。（8a）

通過《陸先生道門科略》的內容來推測，可以明確陸修



靜是信奉“三天”的思想的天師道道士。

3. 新型鎮墓券與上章儀禮所見的“三天”的思想

新型鎮墓券^①的湖南省長沙出土的劉宋元嘉十年（433）的徐副的鎮墓券之中，可以看到“新出太上老君”或者“太清玄元上三天無極大道、太上老君”這樣的，劉宋天師道“三天”的思想的特有的神格名。還有，說“遵奉太上諸君丈人道法，不敢選時擇日，不避地下禁忌，道行真正，不問龜筮”，其中的“太上諸君丈人道法”是指代《三天內解經》所說的“三天”的思想的諸神的道法，即是正一盟威之道。其思想與之前《陸先生道門科略》中所見的思想相同，這也說明新型鎮墓券的製作者是天師道的“三天”的思想的信奉者。或者說“至三會吉日，當為丘丞諸神言功舉遷，各加秩祿，如天曹科比”，要求在天師道的祭日的三會日（正月七日、七月七日、十月五日）進行上章儀禮的言功章，因此使用新型鎮墓券的人們，應該進行了信奉“三天”的思想的天師道的上章儀禮。

如果徐副的鎮墓券基於天師道的“三天”的思想寫成，再參考與徐副鎮墓券幾乎內容相同的廣東省仁化出土的劉宋元嘉二十一年（444）的磚券、湖北省武昌出土的南齊永明三年（485）的磚券、湖南省資興出土梁天監四年（505）磚券、

① 關於新型鎮墓券，參見本書第一章“新範式道教史合理性的驗證”。還有，拙稿介紹的新型鎮墓券，在張勛燎、白彬：《中國道教考古》，綫裝書局2006年版，第三冊所收的《吳晉南朝買地券、名刺和衣物疏的道教考古研究》之中被作為買地券記載。



湖南省資興出土 M413:8 號梁普通元年(520)磚券、湖南省資興出土 M413:7 號何靖磚券等,就可以確認南朝時期信奉“三天”的思想的天師道活躍於廣泛的地區。

新型鎮墓券可以看到天師道的上章儀禮,所以能够確定鎮墓券所埋藏的地區進行了天師道的上章儀禮。還有唐代的朱法滿《要修科儀戒律鈔》(HY463)卷十一之中引用了《太真科》和《玄都律文》,對上章儀禮進行了解說,而《太真科》^①是劉宋初期(420年代前半),《玄都律文》^②是劉宋末期編纂的天師道的經典,其中記載了上章儀禮,表明劉宋時期信奉“三天”的思想的天師道在江南地區十分活躍。

4. “三天”的天界說與三洞說的形成

梁代的《太上洞玄靈寶業報因緣經》(HY336)卷十《叙教品第二十六》中這樣記載三洞說的思想:

道君曰:元始以一氣化生三氣,分為三天。一曰始氣為清微天,號玉清境,天寶君所化,出洞真經十二部,以教天中九聖;二曰元氣為禹餘天,號上清境,靈寶君所化,出洞玄經十二部,以教天中九真;三曰玄氣為大赤天,號太清境,神寶君所化,出洞神經十二部,以教

① 關於《太真科》的編纂年代,參見〔日〕大淵忍爾:《道教とその經典》,創文社1997年版,第五章“太真科とその周邊”(第457頁)。

② 關於《玄都律文》的編纂年代,參見拙著《唐代の道教と天師道》,知泉書館2003年4月版,第四章注〔21〕,王皓月、李之美譯《唐代の道教與天師道》,齊魯書社2013年7月版,第154、155頁注。



天中九仙。

(4a ~ b)

這裏所說的“洞真經”、“洞玄經”、“洞神經”，就是指代洞真部《上清經》、洞玄部《靈寶經》、洞神部《三皇經》。還說三洞部的經典是由“三天”的三寶君所說，所以可知三洞說是基於天師道的“三天”的思想中的“三天”的天界說構成的。“三天”的天界說早在劉宋初期編纂的《太真科》（《道教義樞》卷七《混元義第二十五》）中有如下所見：

《太真科》云：三天最上，號曰大羅，是道境極地，妙氣本一。唯此大羅，生玄、元、始三氣，化為三清天也。一曰清微天玉清境，始氣所成；二曰禹餘天上清境，元氣所成；三曰大赤天太清境，玄氣所成。從此三氣，各生三氣，合為九氣，以成九天。(5b)

“三天”的天界說是將“三天”的思想中的天界的“三天”與玄、元、始三氣相結合而形成的宇宙論。還有，《九天生神章經》的《三寶章》之中也可見“三天”的天界說。所說的《三寶章》，是《始青清微天寶章》、《元白禹餘靈寶章》、《玄黃太赤神寶章》，構成《三寶章》的諸觀念如下圖所示：

始青清微天寶章：始氣——青——清微天——天寶君

元白禹餘靈寶章：元氣——白——禹餘天——靈



寶君

玄黃太赤神寶章：玄氣——黃——太赤天——神

寶君

其中三寶章的“天寶”對應天寶君、“靈寶”對應靈寶君、“神寶”對應神寶君，因為通過在元始系《靈寶經》的《九天生神章經》編纂之後與《三寶章》同時加入的序的前半部，可以推測出天寶、靈寶、神寶就是三寶君。

這樣來看，三洞說明顯是基於天師道的“三天”的思想中的“三天”的天界說。三洞說基於“三天”的天界說形成，是因為三洞說由信奉“三天”的思想的天師道所創立。

如果三洞說基於《太真科》和《九天生神章經》的序的前半部及《三寶章》形成，則其形成應該是在《太真科》和仙公系《靈寶經》的《九天生神章經》之後。天師道開始吸收元始系《靈寶經》的時間，在《太真科》成書的420年代前半之後，再考慮到永初元年開始的元始系《靈寶經》的編纂時期，則其應該在元嘉二年（425）年之後。這樣的話，自元始系的《九天生神章經》改編而成的仙公系《九天生神章經》大致應該在元嘉六、七年（429、430）。而可以推測，基於仙公系《九天生神章經》的三洞說的形成^①，是在元嘉七、八年（430、431）。這點對於以下思考仙公系《靈寶經》的編

^① 關於三洞說的形成，參見本書第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”之“三、三洞說”。



纂時間極為重要。

四、仙公系《靈寶經》所見的劉宋天師道的“三天”的思想

仙公系《靈寶經》之中可以看到很多由來於劉宋天師道的“三天”的思想的觀念。在此想以幾個為例，驗證仙公系《靈寶經》的編纂者是信奉“三天”的思想的天師道。

（一）正一真人三天法師的稱號

《玉京山步虛經》的“正一真人無上三天法師張天師頌曰：靈寶及大洞，至真道經王，唯有五千文，高妙無等雙，奉行致飛仙”（9b），以及《真一自然經訣》（P. 2452）的“太上正一真人無上三天法師張道陵頌曰：靈寶及大洞，至真道仙公，如有五千文，高妙無（缺文），奉行立飛仙”（第119頁下）所見的張道陵的稱號的“正一真人無上三天法師張天師”和“太上正一真人無上三天法師張道陵”，或者《敷齋經》的“太極真人曰：飯賢福食，各有人數，外來之客，先亦同食。正一真人三天法師臨昇天，以百姓貧弊為復減損作福”（14b）中的“正一真人三天法師”的稱號，由來於《正一指教齋儀》所見的“正一真人三天法師”的稱號。指教齋法在《太極左仙公請問經上》的文中被說成是三天齋法：“高上老子曰：夫道家所先，莫近乎齋，齋法甚多，大同小異耳。其功德重者，唯太上靈寶齋也。但世希能學之矣。學之者，皆大乘之士，前世積慶所鍾，去仙近也。又有三天齋法與靈寶相似。仙公曰：三天齋者，是三天法師天師所受之法，名為《旨教經》也。抑亦其次矣。此法悉在《五稱文》中，莫

不畢載也”(第86頁下)因此,在仙公系《靈寶經》被創作之時指教齋法已經存在。張道陵的稱號的“正一真人無上三天法師”、“太上正一真人無上三天法師”、“正一真人三天法師”的稱號都是由來指教齋法的“正一真人三天法師”,所以仙公系《靈寶經》的編纂時期比指教齋法的製作時期更晚,無疑是劉宋永初年間(420~422)以後。

還有,《真一自然經訣》和《玉京山步虛經》之中,正一真人三天法師張道陵是作為授予葛仙公洞玄靈寶經的五真人之一出現。《本行因緣經》寫道:“仙人請問曰:近登崑崙玄圃宮。侍座見正一真人三天法師張道陵降座。酆都伺迎,三界稽首。諸天禮問動靜,龍駕曜虛,項負圓明,身生天光,文章煥爛。先世何功德,故是得道。其獨如是乎。願聞之。答曰:天師本行,所歷亦彌劫,勤苦齋戒,讀經弘道,大度高範,玄真耽味,希微轉輪,求道尤過。於吾不可具其志大經,行大道,故得三天法師之任、太上正一真人之號矣。豈不大乎。”(7a),這裏葛仙公說了給張道陵以“三天法師之任、太上正一真人之號”的緣由,贊美了張道陵。

從這些事例,可知《真一自然經訣》、《玉京山步虛經》、《本行因緣經》的編纂者,給予了正一真人三天法師張道陵以高於葛仙公的評價,所以很容易推測出仙公系《靈寶經》的編纂者是信奉“三天”的思想的劉宋天師道的道士。

(二) 對《道德經》的尊崇

劉宋的天師道的“三天”的思想之中,太上老君是地位僅次於最高神無極大道的神格,同時是賜予張道陵正一真人



三天法師的稱號和正一盟威之道的重要神格。老子的著作《道德經》在《三天內解經》之中也被作為論述長生不死的經典而受到特別的尊崇。劉宋的天師道之中將《道德經》尊崇為特別的經典，這是繼承了後漢五斗米道以來的傳統。

然而，葛氏道並不是特別尊崇《道德經》。《抱朴子·內篇》的《釋滯篇》之中說“又五千文雖出老子，然皆泛論較略耳。其中了不肯首尾全舉其事，有可承按者也。但暗誦此經，而不得要道，直為徒勞耳”，認為即使背誦《道德經》也無助於昇仙，不過是徒勞而已。因此，仙公系《靈寶經》中特別贊美《道德經》，是能夠說明其編纂者為天師道的有力證據。仙公系《靈寶經》之中特別尊崇《道德經》的地方有十處，以下舉出其中三處。

(1) 高上老子曰：……道家經之大者，莫過五千文，大洞玄真之詠也。此經虛遠。誦之致大聖為降雲車寶蓋，馳騁龍駕，白日昇天。五千文是道德之祖宗，真中之真，不簡穢賤，終始可輪讀，敷演妙義，則王侯致治齋而誦之，則身得飛仙。七祖獲慶，反胎受形，上生天堂，下生人中王侯之門也。（《太極左仙公請問經上》，第87頁上段）

(2) 太極真人曰：賢者欲修無為之大法，是經可轉，及諸真人經傳亦善也。唯道德五千文至尊無上正真之大經也。大無不包，細無不入，道德之大宗矣。歷觀夫已得道真人，莫不學五千文者也、尹喜松羨之徒是也。所



謂大乘之經矣。(《敷齋經》，12a)

(3) 太上玄一真人曰：道德五千文，經之至蹟，宣道之意，正真之教盡也。煥乎其文矣。誦之千日，虛心注玄，白日昇仙，上為太上四華真人。此高仙之宗也。亦能致慶於七祖矣。(《真一五稱符上經》卷下，14a~b)

(三) 三洞說與大乘

《九天生神章經》以外的所有的仙公系《靈寶經》之中，在使用作為經典的分類法的三洞說的同時，崇尚三洞部全體的經典。例如，《真一自然經訣》(P. 2356)之中提到“得見洞真、洞玄、洞神，太上三洞寶經”(第117頁下)，在使用了三洞部的經典分類法的“洞真、洞玄、洞神”的同時，將三洞部全體的經典尊稱為“太上三洞寶經”。還有，《敷齋經》之中寫到了“臣等今歸命太上無極大道、至真無上三十六部尊經寶符、太上三尊”(7b~8a)，這裏對太上無極大道、三十六部尊經、太上三尊進行歸依，所謂三十六部尊經是三洞部十二類(部)所有經典的總稱，歸依三十六部尊經意味著歸依三洞部所有經典。就是說，《敷齋經》的編纂者尊崇三洞部的所有經典。

《本行宿緣經》之中說“道德上下經，及洞真、洞玄經、三皇天文、上清衆篇詠等，皆是太上虛皇衆真十方自然真仙、及帝君之隱位”(10b~11a)，將《道德經》與洞真部的《洞真經》(《上清經》)、洞玄部的《洞玄經》(《靈寶經》)、洞神部的《三皇天文》尊崇為特別的天書。還有，在《太極隱



注》之中，依次記載了《道德經》、然後三洞部的《大洞真經》、《靈寶洞玄經》、《三皇天文》的傳授儀，所以可知特別尊崇《道德經》的天師道之中傳授了三洞部的所有經典。《五稱符上經》卷下之中，說“三皇天文大字，洞真經本同於靈寶”（11b），洞真部的《洞真經》、洞玄部的《靈寶經》、洞神部的《三皇天文》都受到了尊崇。

而仙公系《靈寶經》中將信奉三洞部所有經典稱為“大乘”。《本行宿緣經》之中作“宗三洞玄經，謂之大乘之士。先度人，後度身，坐起卧息，常慈心一切，皆念經營之，无有怠倦”（6a），說信奉三洞部全體的道士為大乘之士。還有，說“復有凡人，行是功德，願我後生常見三洞大經，後生便見大經，受而誦之，三界所敬”（8a），將三洞部全體經典稱為“三洞大經”和“大經”。《本行因緣經》說“吾後為諸人作師，志大乘行，常齋誡讀經，並齋珍寶，詣大法師，受三洞大經，供養禮願，齋誡行道，服食吐納，因緣未盡，命過太陰，即生賢家，復為道士沙門，復得同學，相為師徒，復受大經，齋戒行道，是故上聖盼目，覲真降教於我也”（5b），其中所見的“三洞大經”和“大經”也是代表三洞部所有經典。仙公系《靈寶經》之中將崇尚三洞部全體經典的作法贊美為大乘的立場，是因為其編纂者的天師道道士信奉三洞部的所有經典。

《法輪妙經》所說的“太上命太極真人徐來勒保汝為三洞大法師”（2b）中的“三洞法師”，意思是通曉三洞部全部經典的法師，所以“三洞法師”的稱號被賦予了很高的價值。



這是因為《法輪妙經》的作者是信奉三洞說的天師道的道士。順便說明，陸修靜在《靈寶經目序》之中自稱“三洞弟子陸修靜”，也是因為陸修靜是信奉三洞部全體經典的天師道的道士。

如此，仙公系《靈寶經》贊美三洞說，崇尚三洞部全體經典，也是因為仙公系《靈寶經》的編纂者是創立三洞說，並信奉“三天”的思想的劉宋天師道道士。

然而，《法輪妙經》的開頭說“太上高玄太極三宮法師玄一真人說太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經”（1a），將其經典名加入“洞玄靈寶”之語。還有，《玉京山步虛經》也作“太上太極五真人於會稽山虞山授葛仙公洞玄靈寶經”（8b。《真一自然經訣》缺少該部分），以“洞玄靈寶經”稱呼授予葛仙公的《靈寶經》。這表明，《法輪妙經》和《玉京山步虛經》（或者《真一自然經訣》）是作為洞玄部的《靈寶經》而被編纂的。不僅僅是這三經，除了《九天生神章經》，所有的仙公系《靈寶經》都是作為洞玄部《靈寶經》而被編纂的。這通過參考《太極隱注》的傳授儀將《靈寶經》稱為“靈寶洞玄經”，《本行宿緣經》將靈寶經稱為“洞玄經”也可以確認這點。除了《九天生神章經》，所有的仙公系《靈寶經》都是在三洞說成立之後，作為洞玄部《靈寶經》而被編纂的。因此，其編纂時期應該是在三洞說成立之後的元嘉七、八年之後。

（四）“三寶”說

“三寶”的概念在元始系靈寶經之中也被使用。《洞玄靈



寶長夜之府九幽玉匱明真科》(HY1400)的“明真科曰：生世念善，敬樂神明，供養三寶，禮受師宗，命過昇天，爲太上之寶”(5a)及“明真科曰：生世願樂，宗奉至經，供養三寶，廣開法門，捐棄財物，散施貧民”(6a~b)，還有《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》(HY457)卷上的“十惡”部分的“三者，輕師慢法，傲忽三寶”(6a)都可以看到“三寶”的用例。但是，元始系《靈寶經》的三寶究竟指代什麼並不明確，看上去似乎不過是借用佛教的“三寶”的觀念而已。

仙公系《靈寶經》的《智慧本願大戒上品經》之中，寫道“太極真人曰：宿世禮奉經師，口誦身行，布施死困，願樂三寶”(3a)和“十善勸戒曰：勸助禮敬三寶，供養法師”(9b)，根據後者的十善勸戒，應該是實際進行了對“三寶”的禮敬。後者的注之中說“三寶者，謂道、經、師也。能養生教善，行爲人範，是名法師也”(9b)，由此可知仙公系《靈寶經》的“三寶”是道寶、經寶、師寶的意思。《本行宿緣經》之中也解釋說“三寶者，道寶、太上經寶、師寶，是爲三寶”(12a)，及道寶、太上經寶、師寶是“三寶”。

劉宋天師道的道士陸修靜在元嘉十八年(441)左右寫的《太上洞玄靈寶授度儀表》^①(HY528)之中說“謹潔身清齋

① 關於《太上洞玄靈寶授度儀表》的執筆年代，記載有“自從叨竊以來一十七年”，如果陸修靜是十七歲入門天師道的話，則是十七年之後的元嘉十八年。

於三寶御前”(2b)，由此可知陸修靜實踐了對“三寶”的禮敬。因為《太上洞玄靈寶授度儀》之中說“至心稽首禮太上無極大道；至心稽首禮三十六部尊經；至心稽首禮玄中大法師”(41a)，所以可以確認陸修靜禮敬的“三寶”是道寶的太上無極大道、經寶的三十六部尊經、師寶的玄中大法師。道寶的太上無極大道是劉宋天師道的“三天”的思想中最高神，經寶的三十六部尊經是劉宋天師道所信奉的經典的總稱，師寶的玄中大法師是在《敷齋經》之中被寫作“老子，玄中大法師矣”(13b)，所以是太上老君（老子）。

這樣來看的話，仙公系《靈寶經》的“三寶”說是信奉“三天”的思想的天師道所創立的，因此論述了禮敬“三寶”的仙公系《靈寶經》的編纂者是信奉“三天”的思想的天師道道士。

（五）指教齋法與上章儀禮

關於《敷齋經》的靈寶齋法的儀禮，如《太極左仙公請問經上》之中說“又有三天齋法，與靈寶相似”（第86頁下段），與指教齋法（三天齋法）^①類似，明顯是模仿指教齋法創作的。靈寶齋法的上啓的對象的諸神也與指教齋法的諸神，以及《三天內解經》的“三天”的思想的諸神相同。從這點也可以看出《敷齋經》是信奉“三天”的思想的天師道所創作的。

① 三天齋法是指教齋法的別稱，關於這點參見本書第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”。



《真一自然經訣》(P. 2452)之中有如下節：

臣甲誠惶誠恐，頓首死罪，奏恩惟太上分別求哀。謹因真官、飛仙值使、正一功曹、左右官使者、陰陽神訣吏、科車赤符吏、剛風騎置[吏]、驛馬上章[吏]、飛龍騎、神龍騎、天仙飛真騎吏，各廿四人出。奏臣授王甲靈寶經素赤章一通，上詣上上太上曹。(第120頁下段)

這裏所見的神格是信奉“三天”的思想的天師道進行上章和指教齋法的“出官”的神格。由此可以推知記載上述儀禮的《真一自然經訣》的編纂者是信奉“三天”的思想的天師道道士。

(六) 仙道與“道教”

仙公系《靈寶經》之中，修行的目的是獲得意思是昇仙之道的“仙道”。《智慧本願大戒上品經》的十善戒之中說“戒曰：勸助齋靜讀經，今人世事不墮地獄，即昇天堂，禮見衆聖，速得反形。化生王家，在意所欲，玩好備足，七祖同歡，善緣悉備，終始榮樂，法輪運至，將得仙道”(10a)，《敷齋經》也寫道“學仙道，欲長生久視，享無期之年劫”(11b)。如果獲得仙道，就可以成為不死的真人，《敷齋經》說“夫先生者，道士也。於此學仙道，成曰真人。體道大法，謂之真人矣”(17a)。

《太極左仙公請問經上》說“高上法師歌辭曰：見有道

士，勇猛精進，端坐家門，撰心受經，晨夜誦習，思念仙道。見有道士，勇猛精進，侍從明師，請受經文，晨夜誦習，思念仙道（以下省略）”（第87頁下段～第88頁下段），在此記載了道士、賢者、女人們實踐的修行的衆多事例，而其修行的最後必然要求思念仙道。這是因為認為祇有思念仙道纔能獲得仙道。

《真一自然經訣》（P. 2356）之中說“苦厄積功，求滅度，轉輪生死，求仙道”（第117頁上段），相比佛教的獲得滅度（涅槃），將獲得昇仙的仙道作為目標。仙公系《靈寶經》之中，通過修行而實現的終極目標，是不死並成為神仙。以獲得仙道昇仙為目標的仙公系《靈寶經》的思想，與《三天內解經》卷下的“慈心衆生，先念度人，後自度神，悉在昇仙”（3b）所說的“大乘之學”相通，都是給昇仙賦予最高價值的劉宋天師道的思想。

還有，《智慧本願大戒上品經》之中，說“太極真人曰：……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”（12b～13a），尖銳地指出了道士的行法和巫師的呪法的區別，嚴厲批判了民間信仰。這可以證明《智慧本願大戒上品經》的編纂者是信奉“三天”的思想的正一盟威之道的天師道道士。

那麼，《真一自然經訣》（P. 2356）記有“道行具足，自然好仙，好仙必得仙經。夫人不信仙道者，是其宿對未盡，道行未立。故不令得學仙道不死之法，具宣道教，添付天人。



雖塗殊而同歸太上矣”(第116頁下段)，這裏可以看到“道教”的概念，而該“道教”是“仙道之教”的意思。《玉京山步虛經》的“太上玄一第三真人頌曰：……受命宣道教，真爲超俗才，事畢昇神仙”(9a)中的“道教”，《本行宿緣經》的“昔有賢人，善信道教，供養三寶，治寫經書，建立靖舍”(15b)的“道教”，還有《智慧本願大戒上品經》中歌詠三徒五道之苦的太極真人的頌中的“大賢明道教，慘戚愍頑夫”(16b)所見的“道教”，也都是“仙道之教”的意思。

如上所述，仙公系《靈寶經》所見的“道教”都是“仙道之教”的意思，沒有出現意思是“大道（老子）的教說”的“道教”（或者“老教”）這個宗教名。這是因爲，在仙公系《靈寶經》編纂的時代，天師道還是神仙道，不是作爲三教之一的“道教”。

作爲三教之一的“道教”的“道”是無極大道，同時也是太上老君，所以作爲宗教名的“道教”和“老教”開始被使用，是在劉宋天師道的最高神無極大道和次位的太上老君（老子）被認爲是相同的神格之後的劉宋中期後半（大約452~464年）^①。因此，以元嘉十四年爲編纂下限的仙公系《靈寶經》的時代，還不存在作爲三教之一的“道教”。

五、結語

通過以上所見，解明了陸修靜《靈寶經目序》所說的仙

① 關於儒、佛、道三教之一的“道教”的成立，參見本書“前言”。

公系《靈寶經》十九卷之中，拙稿“二、仙公系《靈寶經》的種類和編纂時期的下限”之中所列記的1~12的仙公系《靈寶經》，是劉宋元嘉七年至十四年的七年間由信奉“三天”的思想的天師道所編纂的。如已經說過的，《九天生神章經》以外的仙公系《靈寶經》是信奉“三天”的思想的天師道在創立三洞說之後，作為洞玄部《靈寶經》編纂的。因此，天師道的仙公系《靈寶經》的編纂要晚於葛氏道的元始系《靈寶經》的編纂。劉宋的天師道將葛氏道在劉宋初期編纂的十卷左右的元始系《靈寶經》吸收為自派的經典，創立了將這些經典配給洞玄部的三洞說，之後進而為了增加洞玄部《靈寶經》的數量，而開始編纂了仙公系《靈寶經》。

學界的傳統觀點（舊範式）^①之中，主張仙公系《靈寶經》的編纂者與元始系《靈寶經》的編纂者一樣，都是東晉末期（隆安五年，即401年之前後）的靈寶派。這種主張的背景，是因為如《真一自然經訣》（P.2452）中的“太極真人稱徐來勒以己卯年正月一日日中時，於會稽上虞山傳太極左仙公葛玄，字孝先，於天台山傳弟子鄭思遠、沙門竺法蘭、釋道微、吳先主孫權。思遠後於馬跡山傳葛洪，仙公之從孫也。號曰抱朴子，著外內書典”（第121頁上段）所述，仙公系《靈寶經》存在太極真人徐來勒向葛仙公（葛玄）傳授，葛玄向弟子鄭思遠傳授，然後向弟子葛洪傳授的傳承。該傳承的譜系與葛氏道的譜系一致，所以傳統觀點之中都認為仙

① 關於道教史的舊範式，參見本書結章“道教史的範式轉換”。



公系《靈寶經》中的傳授譜系是由其編纂者的葛氏道（靈寶派）所提出。但是實際上，仙公系《靈寶經》中的傳授的譜系也是《真一自然經訣》的編纂者的劉宋天師道所創立。

提出三洞說的劉宋天師道在尊重《道德經》的同時，也尊重《上清經》、元始系《靈寶經》和《三皇天文》，所以當然也尊重編纂《上清經》的上清派的傳統，以及編纂元始系《靈寶經》和《三皇天文》的葛氏道的傳統。仙公系《靈寶經》之中可以看到部分上清派和葛氏道的傳統的要素（各流派的神格、真人、人物之名等），也是因為仙公系《靈寶經》的編纂者的天師道尊重上清派和葛氏道的傳統。

劉宋天師道在仙公系《靈寶經》的傳授譜系之中，將葛仙公（葛玄）作為受經者，也是因為祇要將仙公系《靈寶經》作為《靈寶經》編纂，就不得不將受經者假托為擁有《靈寶經》的傳統的葛氏道的祖師葛玄。在已經尊重葛氏道的傳統的天師道看來，將葛玄作為仙公系《靈寶經》的受經者，比較容易製作讓這些經典在葛氏道之間傳授的傳授譜系。

第六章 基於金籙齋法的道教造像的形成與發展

——以四川省綿陽、安岳、大足的摩崖
道教造像為中心

一、序言

在2004年3月14日至20日的七天之中，我調查了位於四川省綿陽市的玉女泉，安岳縣的玄妙觀、茗山寺、圓覺洞、毗盧洞、佛安橋，大足縣的石篆山、南山、舒成岩，石門山的摩崖道教造像。調查的結果表明，該地區的摩崖道教造像之中，很多是道教金籙齋法中出現的諸神。雖然調查的地區僅僅是四川省有限的部分地域，隋、唐、宋等各個時代摩崖道教造像出現這種特徵，表明道教造像基本是基於金籙齋法建造的。而為了對此進行驗證，本稿將從道教思想史的角度分析這次調查的四川省綿陽市的玉女泉，安岳縣的玄妙觀、茗山寺、圓覺洞、毗盧洞、佛安橋，大足縣的石篆山、南山、



舒成岩，石門山的摩崖道教造像的形成。

二、道教造像的主神——天尊、道君、老君

《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》（HY1117，以下簡稱《三洞奉道科戒營始》）卷二《造像品》的開頭這樣說道：

科曰：夫大像無形，至真無色，湛然空寂，視聽莫偕。而應變見身，暫顯還隱。所以存真者，係想聖容。故以丹青金碧摹圖形相，像彼真容，飾茲鉛粉。凡厥繫心，皆先造像。有六種。相宜按奉行。一者，先造無上法王元始天尊、太上虛皇玉晨大道、高上老子太一天尊；二者，造大羅已下太清已上三清無量聖真仙相；三者，造過去、現在、未來無邊聖相；四者，造諸天星斗真仙；五者，造聖真仙品無數聖相；六者，造隨感應緣無窮聖真形相。

（1a～b）

據此，作為道教神格的大像（大道），本來是無形無色的，但隨機緣現身。因為道教的造像是摹寫應身的形象，所以人們可以根據所見的造像想像出諸神的形象。因此，為了引發對諸神的信仰，首先就是建造諸神之像。說在道教造像之中，最初建造的是無上法王元始天尊（元始天尊）、太上虛皇玉晨大道（太上道君）、高上老子太一天尊（太上老君）的三尊之像，其後，是三清天中無數真人們的像，三世（過去、現在、未來）中無量真人們的像，諸天的天宮、北斗星官們



的像，以及其他的像。這裏所說的無上法王元始天尊指元始天尊，太上虛皇玉晨大道指太上道君，高上老子太一天尊指太上老君，這三尊與同《造像品》下文所說的天尊（元始天尊）、道君（太上道君）、老君（太上老君）是相同的神格。

科曰：凡造像，皆依經具其儀相。天尊有五百億相。道君有七十二相。老君有三十二相。真人有二十四相。（中略）

科曰：凡天尊、道君、老君，左右皆有真人。玉童玉女、侍香侍經、香官使者、左右龍虎君、左右官使者、天丁力士、金剛神王、獅子辟邪、龍麟猛獸、騰蛇神虎、鳳凰孔雀、金翅朱雀、四靈八威、護法善神，備衛左右。各隨力所建。（2b~3a）

《三洞奉道科戒營始》^① 是梁武帝末年時期（大約 536 年前後~549 年）編纂的道教經典，其中記載了上面那樣的《造像品》，所以可以認為南朝的梁代末期的道教，也是模仿了佛

① 關於《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》（敦煌本《三洞奉道科戒儀範》）的成書年代，參見拙著《六朝道教史研究》，創文社 1990 年 11 月版，第一篇的注 [8]，或李慶譯中文版《六朝道教史研究》，四川人民出版社 2001 年 3 月版，第一編注 [8]，及拙著《中國的道教》，創文社 1998 年 7 月版，第二章第一節的注 [9]，或王皓月譯中文版《中國的道教》，齊魯書社 2010 年 1 月版，第二章第一節注 [9]。拙著《唐代的道教與天師道》，知泉書館 2003 年 4 月版，第二章的注 [11]，或王皓月、李之美譯中文版《唐代的道教與天師道》，齊魯書社 2013 年 7 月版，第 69 頁注。



教的造像，策劃了元始天尊、太上道君、太上老君的造像。

而在數量衆多的道教諸神中，把元始天尊、太上道君、太上老君的三尊選爲造像的主神，這是爲何呢？在選擇三尊時，必定有其依據，下面就對此進行簡單探討。

三、金籙齋法與太上三尊

(一)

元始天尊、太上道君、太上老君的三尊被選爲道教造像的主神，應該是依據金籙齋法。金籙齋法記載於《無上秘要》卷五十三的《金籙齋品》之中，《金籙齋品》的金籙齋法中說“右出洞玄明真科經”，引自《洞玄明真科經》。《洞玄明真科經》相當於道藏本《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》(HY1400，以下簡稱《明真科》)，《明真科》之中記載了與金籙齋法基本相同的內容。

這裏爲瞭解道教造像和金籙齋法的關係，我們先來看一下《明真科》中記載的金籙齋法。金籙齋法由發爐、上啓(關啓)、三上香、謝十方和復爐儀式構成。本文爲了論述方便，給每個儀式名分別加上引號：

飛天神人曰：法師從地戶入燒香，繞香燈三過，還東向立，叩齒三十六通。發爐。

“發爐”

次發爐

無上三天玄元始三氣太上道君。召出臣身中三五功



曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香金童、傳言玉女、五帝直符，各三十六人出。出者嚴裝，關啓土地里域四面真官。臣今正爾燒香行道，願使十方正真之氣入臣身中，所啓速達，徑御太上無極大道至尊玉皇上帝御前。

“上啓”

次各稱法位

三洞大法師小兆臣某上啓虛無自然元始天尊、無極大道太上道君、太上老君、高上玉皇、已得道大聖衆、至真諸君丈人、三十二天帝、玉虛上帝、玉帝大帝、東華、南極、西靈、北真、玄都玉京金闕七寶玄臺紫微上官靈寶至真明皇道君。

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

今國土失和，兵病並興，陰陽否激，星宿錯行，災疾重厄，其事云云。

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

今謹依大法，披露真文，燒香然燈，昭曜諸天，信誓自效，行道謝殃。願上請天仙兵馬九億萬騎、地仙兵馬九億萬騎、真人兵馬九億萬騎、飛仙兵馬九億萬騎、



神人兵馬九億萬騎、日月兵馬九億萬騎、星宿兵馬九億萬騎、九官兵馬九億萬騎、五帝兵馬九億萬騎、五嶽兵馬九億萬騎、三河四海兵馬九億萬騎、三十二天監齋直事、侍香金童、散花玉女、五帝直符各二十二人，傳言奏事。飛龍騎吏等，一合來下，監臨齋堂。捻香願念，應口上徹，須行道事竟，有功勤者，言功仙官。

“三上香”

次三捻上香

三洞大法師小兆臣某，今故立直初捻上香。願以是功德，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。今故燒香，自皈依師尊大聖衆至真之德，得道之後，昇入無形，與道合真。

臣今故立直，二捻上香。願以是功德為帝王國主、君官吏民、受道法師、父母尊親、同學門人、隱居山林學真道士、諸賢者，願各得其道，皈身皈神皈命大道。臣首體投地，皈命太上三師。願以是功德，歸流帝王國主、君官吏民、受道法師、父母尊親、同學門人，隱居山林學真道士、諸賢者，願各得其道，安居無為，長享福祚。今故燒香，自皈依師尊大聖衆至尊之德。得道之後，昇入無形，與道合真。



臣今故立直，三捻上香。願以是功德、令臣速得仙道，及九親姻親、國中同法學士、天下人民，及蝗飛蠹動、跂行蝸息一切衆生，已生未生，並乞成就，皈身皈神皈命大道。臣首體投地，皈命太上三尊。願以是功德，歸流臣身，令得仙度，終入無爲，與四大合德，天下人民、一切衆生，並得免離十苦八難、五毒水火、賊疫鬼害、災厄之中，國土安寧，天下興隆。今故燒香，自皈依師尊大聖衆至真之德，得道之後，昇入無形，與道合真。

“謝十方”

次東向九拜，言曰：

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

今故立齋，披心露形，引求自剋，爲國謝殃，燒香然燈，照曜諸天，下映無極長夜之中九幽之府，開諸光明。願以是功德，爲帝王國主、君官吏民，解災却患，三景復位，五行順常，兵止病愈，國祚興隆，兆民歡泰，人神安寧。

今故燒香，皈身皈神皈命師尊大聖衆至真之德。得道之後，昇入無形，與道合真。

畢，便解巾叩頭自搏，八十一過止。（省略之後的南



方到下方的懺悔儀式)

“復爐”

次復爐

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

(26b ~ 37a)

(二)

金籙齋法中的“三上香”的第一和第三上香中說“臣五體投地，皈命太上三尊”，提到對太上三尊的歸依。該太上三尊就是“上啓”的開始部分所說的“虛無自然元始天尊、無極大道太上道君、太上老君”的三尊，即指的應該就是元始天尊、太上道君、太上老君。第二上香中，相應之處為“臣五體投地，皈命太上三師”，三尊又被稱為“三師”。所以《三洞奉道科戒營始》的《造像品》中的三尊，應該來源於金籙齋法中的三尊（三師）。

實際上，金籙齋法中關於最高神有兩種不同的觀點。一種認為無極大道是最高神。“發爐”中的“太上無極大道至尊玉皇上帝”和“復爐”中的“無極太上帝”，是指最高神的無極大道。或“三上香”中的第一香中為“今故燒香，皈身皈神皈命大道”中的“大道”，是指最高神的無極大道。另一位最高神是元始天尊。“上啓”之中記載的“虛無自然元始天尊、無極大道太上道君、太上老君”之中，元始天尊是最



高的神，無極大道的太上道君是位列元始天尊之後的第二位神格。

之所以金錄齋法存在兩種最高神，是因為金錄齋法中兩種不同的思想相合流。第一，以無極大道作為最高神的思想，是根據劉宋天師道的“三天”的思想^①。因為金錄齋法模仿受天師道“三天”的思想影響的指教齋創作而成^②，所以“三天”的思想中的最高神無極大道也出現在“發爐”、“三上香”和“復爐”的儀式之中。第二，把元始天尊作為最高神，將太上道君作為其支配下的神格的思想，源於記載金錄齋法的《明真科》的元始系《靈寶經》（元始舊經）^③的思想。葛氏道編纂的元始系《靈寶經》中，認為元始天尊向太上道君傳授了《靈寶經》，所以元始天尊為最高神，太上道君是他的弟子。這兩種神格觀中，太上三尊的神格觀由來元始系《靈寶經》（元始舊經）的思想。

金錄齋法的“三上香”之中說“今故燒香，皈身皈神皈

① 天師道的“三天”的思想，參見本書第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”之“二、‘三天’的思想與‘三天’的觀念”，以及拙著《中國的道教》第二章第一節“一、‘三天’の思想”，或王皓月譯中文版《中國的道教》第二章第一節“一、‘三天’の思想”，及拙著《六朝道教史研究》第三篇第二章“劉宋期の天師道の‘三天’の思想とその形成”，或李慶譯中文版《六朝道教史研究》第三編第二章“劉宋時期天師道の‘三天’思想及其形成”。

② 關於金錄齋法是模仿指教齋法形成的，參見本書第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”之“六、結語”。

③ 關於元始系《靈寶經》（元始舊經），參見拙著《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經的形成”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第三章“《靈寶經》的形成”。



命大道。臣首體投地，皈命太上三尊”，其中有歸身、歸神、歸命於無極大道和歸命於太上三尊的說法，是因為金籙齋法結合了指教齋法的“三天”的思想和《明真科》的元始系《靈寶經》（元始舊經）的思想。

這樣來看《明真科》的金籙齋法，那麼《三洞奉道科戒營始》的《造像品》中所見天尊（元始天尊）、道君（太上道君）、老君（太上老君）的三尊，又是基於什麼呢？想起前面的問題，就能明白其是由來於金籙齋法的太上三尊。《造像品》中記載的道教諸神，不僅有太上三尊，還有玉童、玉女、侍香、侍經、香官使者、左右龍虎君、左右官使者等諸神，其也是在金籙齋法的“發爐”和“復爐”中出現的諸神，所以《造像品》中的諸神無疑是以金籙齋法為原形而被想出來的。順便說明，作為與金籙齋法並列的齋法的黃籙齋法（《無上秘要》卷五十四《黃籙齋品》）中並沒有向諸神上啓的儀式。而且，法師歸依的諸神也是十方無極世界的已得道大聖衆、至真諸君丈人、十方諸靈官。“謝十方”中作為懺悔對象的諸神，也是十方無極太上靈寶天尊、諸天君及諸靈官，不是元始天尊、太上道君、太上老君。在六朝時期的黃籙齋法之中，看不到元始天尊、太上道君、太上老君之神格。

（三）

那麼，為何《三洞奉道科戒營始》的《造像品》要以金籙齋法中所出現的諸神作為道教造像的範本呢？換而言之，為何金籙齋法中的諸神被選為道教造像的範本呢？為了回答這個問題，我們就有必要明確金籙齋法的作用，以及其作為



齋法獲得了怎樣的評價。

因為可以認為金籙齋法的形成時間和《明真科》的編纂時期大致相同，所以認為其形成於劉宋初期的永初元年（420年）到元嘉三年（426年）的這段時期，應該不會有大的問題。^① 金籙齋法在道教的齋法中被放在“靈寶齋”之中，劉宋道士陸修靜在元嘉三十年（453年）底或翌年初所作的《洞玄靈寶五感文》（HY1268）中記載“靈寶齋”包含九法，其第一法就是金籙齋法，並且說：“其一法金籙齋。調和陰陽，救度國正。”

南朝梁武帝在位期間（502～549年）之後半期編纂的《太上洞玄靈寶業報因緣經》（HY336，以下簡稱《業報因緣經》）卷五《行道品第九》中，“上清齋”的太真齋法之後也有金籙齋法，這是因為金籙齋法是“靈寶齋”，接著的“靈寶齋”中有金籙齋法、黃籙齋法、明真齋法、自然齋法和三元齋法，金籙齋法被排在了“靈寶齋”的第一位。而關於金籙齋法，有如下的說明：“金籙者，天地破壞，日月虧盈，七曜差移，五星失度，刀兵水火，國主災危，疫毒流行，陰陽失序，安國寧人，故為第一。”（3b）

隋代編纂的《洞玄靈寶玄門大義》（HY1116）的釋威儀中，在金籙齋、玉籙齋、黃籙齋的三籙之中將金籙齋法放在第一位，並記有：“一者金籙齋，上消天災，保鎮帝王。”

① 關於《明真科》的成書年代，參見拙著《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經的形成”，或李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第三章“《靈寶經》的形成”。關於金籙齋法的形成，參見本書第四章“靈寶齋法的形成與發展”。



(14b~15a)

唐代中期道士朱法滿所編的《要修科儀戒律鈔》(HY463)第八卷《齋名鈔》中所引《聖紀經》中把金錄齋法放在“靈寶齋”的第一位,說:“第二靈寶齋有六法。一曰金錄齋,救度國王。”雖然現行本《洞玄靈寶六齋十直聖紀經》(HY1191)沒有關於齋法的記載,但在唐代中期的《聖紀經》中應該有關於齋法的記載。《聖紀經》的齋法中,金錄齋法被認為是拯救國王的危機的齋法。

唐代玄宗皇帝的《大唐六典》卷四說“齋有七名。其一曰金錄大齋,調和陰陽,消災伏害,為帝王國王(注之中說是“國土”之誤),延祚降福”,認為金錄齋法是救濟國王與國土的齋法。

這樣來看可知,金錄齋法被看作是“靈寶齋”之中最重要的齋法。因為金錄齋法包含兩個主要目的:第一,可以調和陰陽,消滅災害。第二,可以拯救帝王於危難,使國家安定。金錄齋法一直被排在“靈寶齋”的第一位,也是出於認為其有助於安定國家和國土。然而《明真科》的金錄齋法之中,如“三上香”的三祝願中所見,除了保佑國家和國土安寧之外,還有拯救祖先和一切眾生的第三個目的,即《明真科》的金錄齋法是以國家國土安寧,以及救濟祖先及一切眾生為目的。

這樣的話,《三洞奉道科戒營始》的《造像品》中把造像的主神選定為金錄齋法的太上三尊的理由,通過金錄齋法的“上啓”記載的諸神中把太上三尊放在最前面,以及“三上



香”的三祝願中法師歸命（歸依）太上的三尊的記載可以明白，這是因為太上三尊是實現國家和國土安寧、救濟祖先及一切衆生的最高神。

接著，想參考《三洞奉道科戒營始》的《造像品》的道教造像基於金錄齋法中的諸神的事實，對這次調查對象地域的摩崖道教造像，從道教思想史的角度進行分析。作為分析的方法，按照時代的不同，對調查的道教造像進行劃分，解明各個時代的道教造像是以怎樣的道教思想為背景而形成的。

四、隋代的道教造像——天尊像

綿陽市的玉女泉，有隋大業六年（610年）的天尊像龕和大業十年（614年）的天尊像龕。大業六年的天尊像龕（圖1的對面右側的天尊像龕）中祇有元始天尊



圖1 隋代大業六年的天尊像（玉女泉）

的像，但玉女泉岩壁的東面的壁面的隋代八龕的天尊像龕（圖2是其中之一）^①都是天尊像和脅侍的二真人的像。

另外，根據胡文和的《四川道教佛教石窟藝術》，認為潼

① 關於玉女泉的摩崖道教造像，參見胡文和：《四川道教佛教石窟藝術》，四川人民出版社1994年6月版，第一卷“四川道教、佛教石窟的分布（四）涪江流域1、綿陽市造像龕窟的西山觀”條目。胡文和把岩石的東端壁面稱為“北面”（應該是東面），並把這個壁面的八龕天尊像龕全部推斷為是隋代的造像（第54頁）。



南縣大佛寺的隋代開皇十一年（591 年）和大業六年的天尊像龕也是天尊像和脅侍的二真人的像。^①

從摩崖道教造像可以推測，隋代四川道教造像的主神應該是元始天尊。而在隋代的天尊像龕之中，除了安置了脅侍元始天尊左右的二真人，很多還在蓮華座的下面雕刻了獅子、力士的像。這種造像樣式，與之前引用的《三洞奉道科戒營始》



圖 2 隋代的天尊像（玉女泉）

中《造像品》的內容是一致的。

根據《隋書》第二卷高祖下，隋高祖在開皇二十年（600 年）十二月辛巳開始禁止破壞佛教的佛像和道教的天尊像，具體敕令如下：

詔曰：佛法深妙，道教虛融，咸降大慈，濟度羣品。

凡在含識，皆蒙覆護。所以雕鑄靈相，圖寫真形，率土

^① 參見胡文和：《四川道教佛教石窟藝術》的“圖版附 1, 2, 3, 4”（第 33 頁）和“第一卷（四）涪江流域，5、潼南縣造像龕窟、大佛寺”（第 59 頁）以及“第三卷一、道教龕窟題材內容的研究，甲（一）道教尊神，1、元始天尊”（第 188 頁）。



瞻仰，用申誠敬。其五嶽四鎮，節宣雲雨，江河淮海，浸潤區域，並生養萬物，利益兆人，故建廟立祀，以時恭敬。敢有毀壞偷盜佛及天尊像，嶽鎮海瀆神形者，以不道論。沙門壞佛像，道士壞天尊者，以惡逆論。

根據這個詔敕，隋代的道教進行了元始天尊的造像。四川殘存的隋代摩崖道教造像，幾乎都是元始天尊，這也是因為在隋代道教之中，元始天尊被認為是最高神。

那麼，隋代道教徒又是基於什麼認為元始天尊是最高神呢？其依據的就是金籙齋法。記載金籙齋法的《明真科》中，元始天尊是最高神，金籙齋法之中法師上啓請願之事的諸神中，最高神也是元始天尊。然而，如已經指出的，與金籙齋法並列的黃籙齋法（《無上秘要》卷五十四《黃籙齋品》）中却未出現元始天尊、太上道君、太上老君的神格。

由此可見，隋代道教之中，應該是基於當時施行的《明真科》的金籙齋法，認為元始天尊是最高神，並把元始天尊選作造像的主神。

玉女泉的摩崖道教造像的隋代大業六年和十年的造像題記^①之中，所下所載：

大業六年太歲庚午十二月二十八日，三洞道士黃法

^① 《巴蜀道教碑文集成》，四川大學出版社 1997 年 12 月版，第 12 頁收錄。



嗽奉爲存亡二世，敬造天尊像一龕供養。

大業十年正月八日，女弟子文托生母，爲兒托生，造天尊像一龕，願生長壽子，福沾存亡，恩被五道供養。

由於在大業六年爲供養家族的生者和死者而建造了天尊像一龕的道士黃法墩，其法位爲三洞道士，因此其是天師道的最高位的道士。另在大業十年，女弟子文托生的母親，爲了求子健康，保佑家族生者和死者的幸福，及救濟五道的一切衆生，建造了一龕天尊像，她是女弟子，所以是天師道的在家信者。隋代的天師道之中，將金籙齋法看作是最高的齋法，所以天師道的出家道士和在家信者爲了實現自己的願望，建造了金籙齋法的“上啓”的最高神的元始天尊的像。^①

五、唐代的道教造像

（一）天尊像、老君像、天尊及老君像、老君及釋迦像

綿陽市玉女泉的唐代摩崖道教造像中，有天尊像（圖3）、老君像（圖4）、天尊及老君像（或老君二像，圖5）。另外玉女泉附近的西山觀中有天尊及老君像（圖6）。安岳縣玄妙觀

① 作爲隋代道教造像，除了天尊像以外，好像也建造老君像。參見胡文和：《中國道教石刻藝術史》，高等教育出版社2004年8月版，第一卷“北朝至隋唐的道教造像碑、石，貳、（六）隋代道（佛）教造像碑、石”。隋代道教造像中也建造老君像的理由，是因爲天師道中有把老子當作道教教主的思想。

的唐代摩崖道教造像中，除了天尊像、老君像以外，還有老君及釋迦像和天尊及釋迦像，或是元始天尊、太上道君、太上老君的三清像。有關天尊及釋迦像和三清像的形成，將會在下文（二）和（四）中進行探討。這裏祇對天尊像、老君像、天尊及老君像、老君及釋迦像的形成作一些考察。



圖3 唐代的天尊像（玉女泉）



圖4 唐代的老君像（玉女泉）



綿陽市玉女泉作為唐代的道教造像有一龕唐初武德二年（619年）的天尊像，其題記^①之中這樣寫道：

武德二年太歲己卯三月八日，三洞弟子文□□敬造
天尊像一龕供養。

另有貞觀二十二年（648年）的天尊像的題記^②寫道：

貞觀廿二年太歲戊申四月八日，洞玄弟子辦法還為
兒敬造天尊像一龕供養。

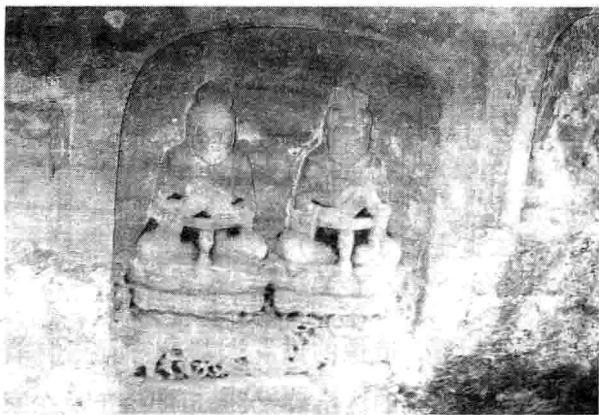


圖5 唐代的天尊、老君像或老君二像（玉女泉）

以及，西山觀的咸通十二年（871年）的天尊及老君
像龕（圖6）的題記^③寫道：

①② 《巴蜀道教碑文集成》第13頁收錄。

③ 《巴蜀道教碑文集成》第47頁收錄。

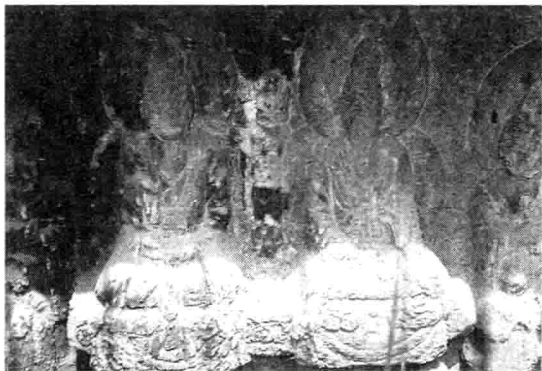


圖6 唐代的天尊、老君像（西山觀）

三洞真一道士孫靈諷，當州紫極宮樊獻，兼神仙雲（下缺）一壇，各願合平安，永為供養。（下缺）聲猶獨□如，願意結一社，用答恩，敬造天尊、老君一鋪。以咸通拾貳年歲次辛□三月十一日修黃籙齋，□中三夜表慶畢。

專主社務兼書人景好古。

三洞真一道士孫靈諷

洞玄道士張（下缺）

從這些題記看，造像的供養人都是擁有三洞弟子、三洞真一道士或洞玄道士的法位^①的天師道的道士及在家信者。咸通十二年的天尊及老君像的供養人已開始實施黃籙齋法，根

① 關於天師道道士的法位，參見拙著《唐代的道教與天師道》第一章“唐代的道教教團與天師道”、第二章“天師道の受法カリキュラムと道士の位階制度”，或王皓月、李之美譯中文版《唐代的道教與天師道》之第一章“唐代的道教教團與天師道”、第二章“天師道の受法教程與道士の位階制度”。



據唐末、五代的天師道的道士杜光庭所編的《太上黃籙齋儀》(HY507)，唐代所施行的黃籙齋法吸收了金籙齋法的“上啓”。如第一卷所記載的黃籙齋法的“上啓”，有以下描述：

各稱法位

上清玄都大洞三景弟子無上三洞法師奉行黃籙大齋。法師某嶽先生某帝真人臣某謹同誠，上啓虛無自然元始天尊、無極大道太上大道君、太上老君、高上玉皇、十方已得道大聖衆、至真諸君丈人、三十二天帝君、玉虛上帝、玉帝大帝、東華、南極、西靈、北真、玄都玉京金闕七寶玄臺紫微上官靈寶至真明皇道君、三十六部尊經、玄中大法師、三界官屬、一切具靈。

(卷一，6b~7a)

見這裏出現的諸神，可知與之前引用的劉宋時期的金籙齋法“上啓”中的諸神相比，增添了“三十六部尊經、玄中大法師、三界官屬，一切具靈”的神格。新增加的三十六部尊經和玄中大法師（太上老君）是天師道所創立的三寶之中的經寶和師寶。把“上啓”吸收進黃籙齋法的人們是天師道的道士。也就是說，因為天師道信奉三寶^①，所以天師道實施

^① 關於天師道的“三寶”（道寶、經寶、師寶）說，參見本書第五章“仙公系《靈寶經》的編纂時期和編纂者”之“(四)‘三寶’說”。歸依三寶（三歸依戒）是劉宋天師道創立的戒，天師道的教徒必須實踐對三寶的歸依。因此，信奉三寶者是天師道教徒。



的黄籙齋法的“上啓”中具備了無極大道的道寶、三十六部尊經的經寶和玄中大法師的師寶。

唐代的黄籙齋法中應該也實行了與金籙齋法同樣的“上啓”，但黄籙齋法引入金籙齋法的“上啓”的儀式，是爲了借此提高黄籙齋法的效果。金籙齋法的太上三尊與之下的諸神，被認爲具有保佑國家和國土的安寧，將祖先和一切衆生從困苦之中救濟出來的能力的諸神，所以黄籙齋法也吸收了太上三尊及其支配下的諸神。

因此，咸通十二年實施的黄籙齋法之中，也與金籙齋法的“上啓”一樣，向元始天尊、太上道君、太上老君、高上玉皇、十方已得道大聖衆的諸神進行上啓。咸通十二年的造像是元始天尊和太上老君，是因爲此二神是金籙齋法和黄籙齋法中作爲上啓的對象的神。

但是，在太上三尊之中，與最高位的元始天尊同時被選中的爲何是第三位的太上老君呢？這主要有兩方面的原因。第一個原因，唐代的王室崇拜老子。因爲唐王室推崇同樣爲李姓的老子爲王室的祖先，對其進行特別的尊重。唐高宗在乾封元年（666）加封老子爲“太上玄元皇帝”，玄宗在天寶年間再次爲老子封號。第二個原因，天師道之中，認爲道

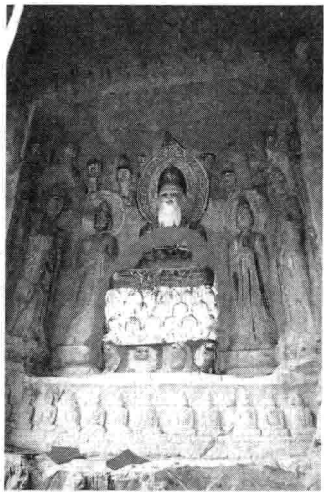


圖7 老君岩（玄妙觀）



教的教主是老子。唐代的道教正是基於這兩個原因，使得作為道教教主的老子特別受到尊敬。因此，摩崖造像中建造了許多老君像或者天尊及老君並列的像。

安岳縣玄妙觀的大岩石東面有一個很大的老君龕（“老君岩”，圖7）。老君龕右側立著玄妙觀碑“啓大唐御立集聖山玄妙觀勝境碑”^①，根據碑文，玄妙觀的摩崖造像是從唐開元十八年（730）到天寶七年（748）間開鑿的。玄妙觀老君龕的太上老君像應該就是受到玄宗皇帝崇拜老子風潮而出現的。

玄妙觀
的摩崖造像
之中，有老
君位於釋迦
的左側的老
君及釋迦像
（圖8）。道
教之中，基
於《老子》



圖8 老君、釋迦像龕（玄妙觀）

第三十一章的“君子居則貴左”，重視左側的位置，所以該造像之中老君比釋迦更受到尊重，這大概是因為供養人是道教徒。

^① 參照玄妙觀碑的全文“啓大唐御立集聖山玄妙觀勝境碑”（《巴蜀道教碑文集成》第27至29頁收錄），“白羊峰聖容正教龕銘”（陳垣：《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，第142、143頁）。



(二) 玄妙觀的救苦天尊像與天尊及釋迦像

甲

根據玄妙觀碑，大岩石北面的救苦天尊像一龕（圖9）^①、天尊及釋迦像一龕（圖10）、四尊像一龕（圖11）、五尊（五老）像一龕（圖12）、三清像一龕（圖13），從開元十八年七月一日父親死後開始開鑿，到石碑所記的天寶七年全部完成。北面西側角落的龕中央有著乘坐著九龍的救苦天尊像（圖9），救苦天尊的左側為力士，右側為護法神的像。從中可以推測救苦天尊龕和老君龕都是在大致同時期的開元十八年左右開鑿的。如玄妙觀碑中記載：

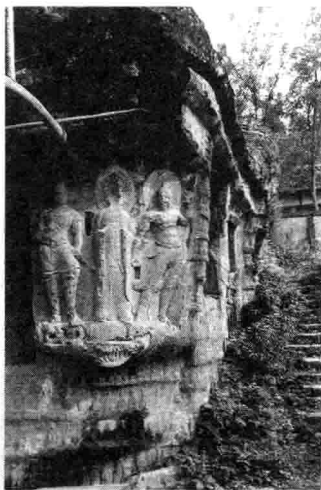


圖9 救苦天尊龕（玄妙觀）

開元十八年七月一日，父〔弘遷〕化後，首^②天龕，次王官龕造十□〔軀〕，及〔造〕救苦天尊乘九龍。為慈母古五娘造東西真像二十軀，小龕三十二龕^③。

① 目前，救苦天尊像龕由於被建築物的柱子和牆擋住，不能拍下全幅照片。圖9照片為借用阿純章先生於2001年5月拍的照片，這裏對阿先生特表謝意。

② 《巴蜀道教碑文集成》中收錄的“啓大唐御立集聖山玄妙觀勝境碑”中為“相”，而王家佑的《四川省道教摩崖造像》（王家佑：《道教論稿》，巴蜀書社1987年8月版）中為“首”。

③ 根據王家佑的《四川省道教摩崖造像》，補充“龕”字。



乘坐九龍的救苦天尊是在父親去世後建造的。下面想簡單地討論一下，在父親去世後建造救苦天尊像的理由。

唐代非常流行太一救苦天尊的信仰。唐末、五代杜光庭的《道教靈驗記》（HY590）卷五的尊像靈驗中有“張仁表太一天尊驗”、“李邵太一天尊驗”、“孫靜真救苦天尊驗”、“啓靈觀天尊驗”的救苦天尊的靈驗譚。這裏所說的“太一天尊”和“救苦天尊”指的是同一神格，指太一救苦天尊，但在四種靈驗譚中任何一個之中，建造太一救苦天尊的造像或畫像都是一件大功德。在唐代，太一救苦天尊的造像和作畫十分普遍。

唐代在信仰太一救苦天尊的同時，也信仰名為十方救苦天尊的救苦天尊。^① 杜光庭編《太上黃籙齋儀》（HY507）卷三十六記載的黃籙齋的“上啓”有“太一天尊”，卷三十七的黃籙齋的“上啓”中有“十方尋聲救苦天尊”的記載，而“太一天尊”似乎是指太一救苦天尊，“十方尋聲救苦天尊”似乎是指十方救苦天尊。十方救苦天尊始於梁武帝時代後半編纂的《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷六《救苦品》中出現的十方救苦天尊，而杜光庭的《道教靈驗記》中的救苦天尊全是太一救苦天尊，由此來推測，在唐代太一救苦天尊似乎比十方救苦天尊更加有人氣。玄妙觀的救苦天尊也是一個天尊像，所以應該是太一救苦天尊。

① 關於唐代的救苦天尊信仰，參見〔日〕游佐昇：《唐代に見られる救苦天尊信仰について》，載於《東方宗教》第七十三號，日本道教學會，1989年4月。

雖然不能判明太一救苦天尊的來歷，估計是來自《三洞奉道科戒營始》第二卷《造像品》中的“高上老子太一天尊”的神格。即使“太一天尊”的太上老君就是擁有十方救苦天尊的能力的“太一救苦天尊”，這大概是將其看作是老子的一個化身。依據《道教靈驗記》的“張仁表太一天尊驗”，太一救苦天尊還被認為具有把死者從地獄拯救出來的能力。玄妙觀的太一救苦天尊像是在父親去世不久後開始建造的，應該也是希望依靠建造太一救苦天尊像的功德，將去世的父親從地獄之中解救出來。

乙

在玄妙觀的摩崖造像中，大岩石北面右側（東側）的邊上有很大的天尊及釋迦像龕（圖10）。在這龕天尊及釋迦像中，天尊坐在釋迦的左側，可見道教天尊的地位被安排比佛



圖10 天尊、釋迦像龕（玄妙觀）



教的釋迦高。另外，母親去世後開鑿的大岩石西面和南面的摩崖造像中也有許多的天尊及釋迦像。根據玄妙觀碑記載：“元始化生三教聖人”，或者“國公左弘晚〔年〕見枯去如若□，云道是三教祖也”，儘管供養者左識相和父親左弘都是道教的信仰者，但却有著儒道佛三教合一的思想。北面建造的天尊及釋迦像也正體現了這種思想。玄妙觀碑中有“元始化生三教聖人，而生正一法王（主）”的記載，而“正一法王（主）”應該就是指正一真人張道陵，把此碑置身於玄妙觀，說明它是信仰張道陵為教祖的天師道的道觀。

（三）玄妙觀的四尊像與五尊像

甲

安岳縣玄妙觀大岩石的北面，右邊（東側）的天尊及釋迦像龕與左端（西側）的三清像龕之間有四尊像龕和五尊



圖 11 四尊像龕（玄妙觀）



(五老) 像龕。

四尊像龕(圖 11) 在天尊及釋迦像龕的左側，四尊像龕的中央高大的四天尊排成一列豎立著。各天尊分別站在蓮華臺上，頭戴蓮華冠，下顎留著相同的鬚鬚。最左邊的天尊右手拿著如意，右邊天尊的手的部分有破損，最右邊的天尊右手施無畏印，左邊天尊的手裏拿著扇子。四天尊的左右各站有脅侍的真人和女真人各一人。

這四尊像是誰呢？關於這四尊像有兩種觀點。第一，由於玄妙觀碑中說“張、李、羅、王，名天之尊也。經歷天地終始，不可稱載”的記載，應該是張、李、羅、王四天尊之像。第二，認為是“四司五帝”中的四司像。四司在《明真科》的金錄齋法的“上啓”中雖沒有記錄，但在“謝十方”下方的懺謝中有如下記載：

謹依大法，披露真文，皈命下方無極太上靈寶天尊、
已得道大聖衆、至真諸君丈人、九壘土皇、四司五帝、
十二仙官、五嶽四瀆、九宮真人、神仙玉女、無極世界
地祇諸靈官。

(36a ~ b)

四司指的就是司命、司錄、司功和司殺四個仙官。

四尊像可以被認為是張、李、羅、王四天尊像，或者是四司像，但若從真人和女真人脅侍的天尊像來推測，四司祇是仙官，不是天尊，所以四尊像應該是張、李、羅、王四天



尊的像。^①

乙

五尊（五老）像龕（圖 12）位於四尊像龕的左側，三清像龕的右側。五尊像由於“文革”時期受到了嚴重破壞，臉部和衣紋已經完全模糊不清。五尊像與四尊像一樣，都是整體站在蓮臺上的高大的像，並在龕中橫著形成一排。五尊像的身高同四尊像和救苦天尊像幾乎相同，而且五尊像頭上的蓮華冠的大小、形狀也大致相同，因此，可以推測五尊是具有相同地位的男性的天尊像。四尊像龕和五尊像龕位於大岩石北側中央，可以說是北面摩崖造像中最中心的龕。這裏，

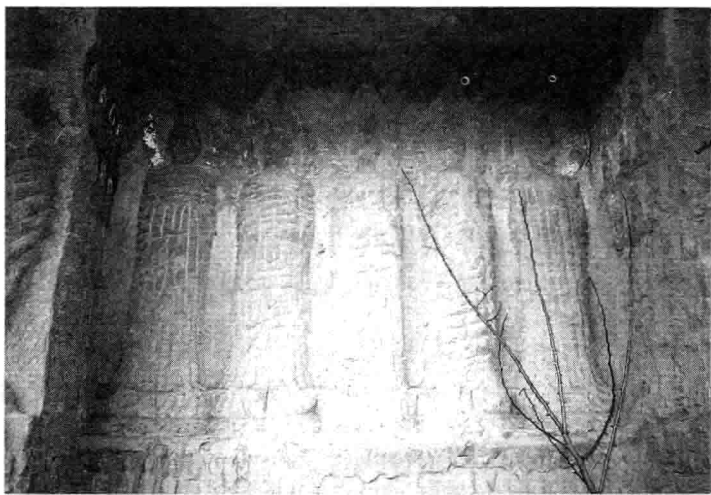


圖 12 五尊（五老）像龕（玄妙觀）

① 胡文和把四尊像推斷為張、李、羅、王四天尊。參見胡文和：《四川道教佛教石窟藝術》第一卷之“（五）沱江和涪江之間的流域，1、安岳縣造像龕窟、玄妙觀”條目（第 78 頁）。另外，就五尊像，書中完全沒有涉及。



筆者就五尊像龕的重要性、五尊像與金籙齋法所使用的《五篇真文》有著緊密的聯繫，從而推斷五尊像是“五老”^①像，現就其理由進行簡單的論述。

根據《明真科》，金籙齋法中把五篇真文擺放在中庭的五案之上有以下描述：

飛天神人曰：長夜之府九幽玉匱明真科法。帝王、國土、疾疹、兵寇、危急、厄難，當丹書靈寶真文五篇，於中庭五案置五方，一案請一篇真文，以上金五兩，一兩作一龍，五兩分作五龍，以鎮五篇真文上。（25b）

金籙齋法中把《五篇真文》擺放在中庭的五案之上，是因為五篇真文是擁有召喚五老呪力的呪符。^②《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》（HY352）卷下的《元始靈寶五帝醮祭招真玉訣》的五帝醮祭中，為了祈求五老與五帝的降臨，在中庭的五案之上擺上《五篇真文》和《靈寶五符》。

① 本論文的前稿《金籙齋法に基づく道教造像の形成と展開》，載於《東洋の思想と文化》第二十二號，2005年3月。白文譯《金籙齋法與道教造像的形成與展開——以四川省綿陽、安岳、大足摩崖道教造像為中心》，載於廣西藝術學院學報《藝術探索》，2007年8月第21卷第3期（總第82期）。文中表記為“五老（五帝）”，但五老和五帝基本沒有被混同，所以本稿祇記為“五老”。

② 關於五篇真文和五老，參見拙著《六朝道教史研究》第一篇第二章“《靈寶赤書五篇真文》の思想と成立”之“三、五篇真文の思想”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第二章“《靈寶赤書五篇真文》の思想と成立”之“三、《五篇真文》の思想”。



記述唐天寶二年（743）十月在平陽郡龍角山的慶唐觀實施的金錄齋法的《慶唐觀金錄齋頌》^①中，開頭為“大唐平陽郡龍角山慶唐觀大聖祖玄元皇帝宮金錄齋頌並序”，最後為“天寶二年歲次癸未，十月景寅朔，十五日庚辰下元齋建”的記載，由此可以知道金錄齋法是在天寶二年十月慶唐觀的玄元皇帝宮中實施的。玄元皇帝是老子的尊號，所以玄元皇帝宮是老君廟。玄元皇帝宮實行的金錄齋法中有對五老的祭祀，頌之中記述如下：

仙侶頌次，羽人步虛。朝拜九天，醺祠五老。想鈞陳，則黃雲垂覆，存太一，則白鶴來翔。

天寶二年在慶唐觀施行的金錄齋法中進行了五老的醺祭活動，如果參考這點，那麼可以推測在安岳的玄妙觀中實施的金錄齋法中也進行了祈求五老降臨的儀式。安岳玄妙觀的摩崖造像中的五尊像大概正是金錄齋法中所醺祠的五老像。

順便說明，所謂五老是指東方的安寶華林青靈始老君、南方的梵寶昌陽丹靈真老君、中央的玉寶元靈元老君、西方的七寶金門皓靈皇老君和北方的洞陰朔單鬱絕五靈玄老君。五老，原本與五帝（蒼帝君、赤帝君、黃帝君、白帝君、黑帝君）不同的神格，其地位也在五帝之上。

^① 陳垣：《道家金石略》，文物出版社1988年6月版，唐092（第137、138頁）中收錄。

(四) 三清像

甲

玄妙觀的三清像龕（圖 13）^① 位於大岩石北面左側（西側），救苦天尊像龕的右側（東側），五老像龕的左側（西側）。三清像是指元始天尊、太上道君、太上老君的三像，但元始天尊、太上道君、太上老君的三尊源於金籙齋法的太上三尊。但是，他們被稱為三清像是因為太上三尊被認為是三天（清微天、禹餘天、太赤天）的三清境（玉清境、上清境、太清境）中的神格。因此，能够建造三清像，就必須已經形成太上三尊在三天的三清境中的思想，即元始天尊在清微天

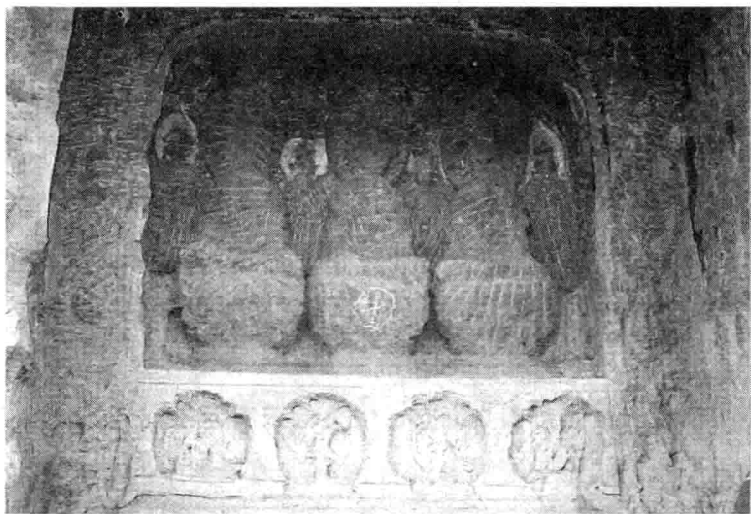


圖 13 三清像龕（玄妙觀）

① 現存的三清像龕的三清像，在“文革”之際遭到破壞，如圖 13 所示狀態，幸好胡文和的《四川道教佛教石窟藝術》中圖版第二十三登載的是“文革”以前的三清像龕的照片，因此，可以確認元始天尊、太上道君、太上老君的三清像。



玉清境、太上道君在禹餘天上清境、太上老君在太赤天太清境。而本文想把這種思想稱為“三清”的思想^①。

“三清”的思想是什麼時候形成的呢？本文將就這一點做一些思考。梁武帝在位後期編纂的《業報因緣經》卷十《叙教品》中可見如下的三洞思想：

道君曰：元始以一氣化生三氣，分為三天。一曰始氣為清微天，號玉清境，天寶君所化，出洞真經十二部以教天中九聖。二曰元氣為禹餘天，號上清境，靈寶君所化，出洞玄經十二部以教天中九真。三曰玄氣為大赤天，號太清境，神寶君所化，出洞神經十二部以教天中九仙。

(4a ~ b)

其中，說天寶君在清微天的玉清境，靈寶君在禹餘天的上清境，神寶君在太赤天的太清境之中，但沒有說元始天尊、太上道君、太上老君的三尊在三天的三清境中。

《業報因緣經》之後編纂的《三洞奉道科戒營始》卷二《造像品》中，如前面所見，“二者，造大羅已下太清已上三清無量聖真仙相”，即說三清境中有無量聖人、真人、仙人。但不認為三清境中有太上三尊。也就是說，梁末時期應該還沒有形成“三清”的思想。

^① 本論文的前稿《金籙齋法に基づく道教造像の形成と展開》將該思想稱為“三清像的思想”，本稿訂正為“‘三清’的思想”。



另外，梁朝陶弘景的《洞玄靈寶真靈位業圖》（HY167）中，玉清三元宮的第一中位是“上合虛皇道君，應號元始天尊”，第二中位是“上清高聖太上玉虛玄皇大道君”，第三中位是“太極金闕帝君，姓李”，第四中位是“太清太上老君”。從中可以看出諸神的地位按順序排分別為元始天尊、太上道君、太極金闕帝君、太上老君，並未把太上老君放在元始天尊、太上道君之後的第三位。而且也沒有把元始天尊、太上道君、太上老君排在三天的三清境之中。因此，梁代上清派的陶弘景並沒有“三清”的思想。

“三清”的思想的形成應該是從唐代開始的，唐代初期王懸河編纂的《三洞珠囊》（HY1131）卷七，有如下記載：

《老君聖紀》第十卷偽惑品云：此即玉清境，元始天尊位，在三十五天之上也。又云大至真尊。《聖紀》云：此即上清境，太上大道君位，在三十四天之上也。又云：大清境太極宮，即太上老君位，在三十三天之上也。（33a）

這裏引用的“老君聖紀”是指尹文操的《太上老君玄元皇帝聖紀》。尹文操是在唐代嗣聖十二年（695）去世的，所以說《太上老君玄元皇帝聖紀》的編纂應該是這之前的事情。另外，書名把老子稱為“太上老君玄元皇帝”，應該是在高宗把老子加封為“太上玄元皇帝”的乾封元年（666）二月之後的事情。“三清”的思想最初明確出現在文獻之中，最早應是在尹文操的《太上老君玄元皇帝聖紀》，所以“三清”的思想應是嗣聖



十二年以前初唐時期形成的。這樣的話，安岳縣玄妙觀的三清像作為基於“三清”的思想的造像，應該是比較早期的造像。

玄妙觀的清三像建造的唐代開元、天寶年間，金籙齋法的太上三尊（元始天尊、太上道君、太上老君）也被稱為“三清”。該事實，通過開元、天寶年間的詩人崔國輔的《九日侍宴應制》^①中所說的“金籙三清降，瓊筵五老巡”也可以得到確認。所謂“金籙三清降”，是指實施金籙齋法的時候，三清從天上降臨，所以三清是指金籙齋法的太上三尊（元始天尊、太上道君、太上老君）。玄妙觀的摩崖造像中五老之龕的左側開鑿了三清之龕，也是因為認為五老和三清是金籙齋法之際降臨的神格。

乙

道教史上，“三清”的思想的形成有著極其重要的意義。理由是，“三清”的思想與三洞說相結合，三清被認為是三洞經的教主。四川省仁壽縣牛角寨的壇神岩有一龕三尊像，根據題記《南竺觀記》^②的記載，該三尊像是“三寶像”，三寶像龕是在天寶八年（749）四月完成的。如此，便與玄妙觀的清三像是同一時期。《南竺觀記》之中這樣記載：

三十六部經藏目：洞真十二部，洞玄十二部，洞神十二部。

① 《全唐詩》卷一百十九所收。崔國輔，吳郡人，開元中為許昌令，累陞集賢直學士、禮部員外郎。

② 《巴蜀道教碑文集成》第29、30頁所收。



一天之下，三洞寶經合有三十六萬七千卷。二十四萬四千卷在四方，十二萬三千卷在中國。上清二百卷，靈寶四十卷，三皇十四卷，太清三十六卷，太平一百七十卷，太玄二百七十卷，正一二百卷，符圖七十卷，昇玄、本際、神呪、聖紀、化胡、真誥、南華、登真、秘要等一千餘卷，合二千一百三十卷□□在世。三墳五典^①、八索九丘、五經六籍，並出其中。餘十二萬八百七十卷在諸天之上，山洞之中，未行於世。

夫三洞經符，道之綱紀，太虛之玄宗，上真之經首。了達，則上聖可登，曉悟，則高真斯涉。七部玄教，兼該行之，一乘至道，於斯畢矣。

大唐天寶八載太歲己丑四月乙未朔十五日戊申。

三洞道士楊行進，三洞女道士楊正真。

三洞女道士楊正觀，真□正，法觀元，守憲進，弟彥高等，共造三寶像一龕，爲國爲家存亡□□□□供養。

該題記中贊美了三洞經，因此三寶像一龕是爲了三洞經而建造的。因此，三寶像是三洞經的教主的天寶君、靈寶君、神寶君的三寶君像。但是，從實際的造像（圖 14）^② 來判斷，

① 《巴蜀道教碑文集成》第 30 頁寫作“三府四典”，應該是“三墳五典”的誤記。

② 筆者於 2004 年 12 月 27 日對仁壽縣牛角寨的壇神岩的三寶像窟進行調查，確認題記的《南竺觀記》所說的“三寶像”是模仿元始天尊、太上道君、太上老君的三清像而建造的。參見圖 14。

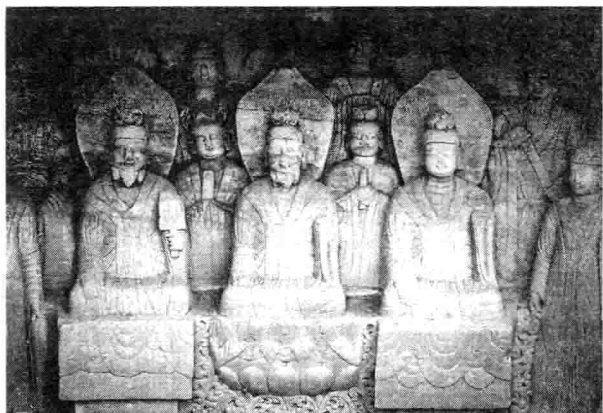


圖 14 三寶像（牛角寨）

與三清像的姿勢類似，可知是模仿三清像建造的。三寶像的右邊的造像，面頰有很多鬍子，伸右手放在正坐的右膝之上，左手拿著扇子，其姿勢仿佛太上老君。該像似乎是模仿三清像的太清境太上老君的太清境神寶君的造像。中央的造像右手輕握，放在正坐的右膝之上，左手破損，不知道拿的是什麼，而面頰有很多鬍子。該像的特徵，在右手的姿態和位置，以及蓮臺，與其他二尊之像不同，一見便知其地位比兩側的天尊高。根據前面引用的《業報因緣經》的三洞思想，三清境的三寶君之中，玉清境的天寶君是地位最高的，所以中央的像是玉清境天寶君。這裏模仿三清像中央的玉清境元始天尊，建造了玉清境天寶君的像。左側的造像，在面頰沒有鬍子等方面，與被破壞前的玄妙觀的三清像的太上道君相似。^①

① 安岳縣玄妙觀的現在的三清像在“文革”的時候被破壞，無法判斷臉型，參見胡文和：《四川道教佛教石窟藝術》中國版第七四、七五（第28頁）登載的被破壞前的三寶像的太上道君像。



該像似乎是模仿三清像上清境太上道君的上清境靈寶君。如上述，仁壽縣牛角寨的三寶像明顯是模仿三清像建造的，但這意味著什麼呢？這恐怕表明，三寶君（天寶君、靈寶君、神寶君）與三清（元始天尊、太上道君、太上老君）被看成是同一神格了。接下來，想從道教思想史的角度來驗證這點。

唐初編纂的《妙門由起序》（HY1115）中這樣寫道：

所謂真身者，至道之體也。應身者，元始天尊、太上道君也。法身者，真精布氣化生萬物也。化身者，堀然獨化，天寶君等也。報身者，由積勤累德，廣建福田，樂靜信等也。然元始天尊、太上道君、高上老子應號雖異，本源不殊，更託師資，以度群品。（序，1b~2a）

據此，元始天尊、太上道君、太上老君（高上老子）是至道真身的應身，而天寶君、靈寶君、神寶君是至道真身的化身，所以元始天尊和天寶君、太上道君和靈寶君、太上老君和神寶君都是相同的神格。

如果根據這個神格觀來解釋前面提到的《業報因緣經》中的三洞思想的話，因為三天的三清境中的三寶君（天寶君、靈寶君、神寶君）與太上三尊（元始天尊、太上道君、太上老君）是相同神格，所以可以認為三清就是三洞經的教主。這樣，“三清”的思想形成以後，也出現了三天的三清境中的三尊是三洞經的教主的觀點。而仁壽縣牛角寨的壇神岩的三寶像看上去是三清像，也是因為三洞經的教主的三寶君被認為是與三清



是同一個神格。順便說明，三清的太上道君之後也被稱為“靈寶天尊”，該稱呼由來於將太上道君與靈寶君視為同一神格。

“三清”的思想之中，太上三尊（元始天尊、太上道君、太上老君）被認為是在三天（清微天、禹餘天、太赤天）的三清境（玉清境、上清境、太清境）中的神格，所以該思想是基於天師道的“三天”的思想的三天的觀念^①而形成。因此，將三天的三清境的三尊（元始天尊、太上道君、太上老君）稱為“三清”的“三清”的思想，是唐代天師道提出的思想。

“三清”的思想是唐代天師道的思想，這通過三清像的造像也能够確認。根據玄妙觀的《啓大唐御立集聖山玄妙觀勝境碑》，有三清像龕的安岳的玄妙觀是天師道的道觀。還有，根據《南竺觀記》的記載，仁壽縣牛角寨壇神岩的三寶（三清）像的供養者是擁有三洞道士、三洞女道士法位的天師道的道士。^② 從這兩點，也可以知道“三清”的思想是天師道的“道教”思想^③，三清像是天師道的“道教”之中的

① 關於天師道“三天”的思想的三天，參見本書第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”之“二、‘三天’的思想與‘三天’的觀念”。

② 關於三洞道士和三洞女道士是天師道道士的法位，參見拙著《唐代の道教と天師道》第一章“唐代の道教教團と天師道”，王皓月、李之美譯中文版《唐代的道教與天師道》之第一章“唐代的道教教團與天師道”。

③ 天師道的“道教”，是指劉宋的天師道創立的“道教”。隋唐宋時期的道教，全都是天師道的“道教”，本書中關於這一時期的“道教”並非逐一都寫成“道教”，有的祇是表記為道教。但是若想強調天師道的“道教”時候，則用“道教”表示。關於“道教”的意義和用法，參見本書“前言”、拙著《中國の道教》序章“‘道教’の構造”之“一、‘道教’の成立”，王皓月譯中文版《中國の道教》序章“‘道教’の構造”之“一、‘道教’的形成”。



造像。

三清像龕在玄妙觀的三清像龕之後也被各地的道觀建造，如《道教靈驗記》卷四的尊像靈驗的《南平丹竈臺金銅像驗》之中，關於被認為是三清像龕的石龕，這樣寫道：

丹竈臺在渝州南平縣南界南平，即古江州也。湘東王曾領其地。陶隱居煉丹於此臺。有石階。古壇基址猶在臺側。山上石龕中有金銅像，皆天尊、道君、老君、真人之形。大者三二尺，小者八九寸。雖無風雨飄漬，且年紀久遠，而金色鑠人，精光奪目，製作精巧，異於常工。既重且潔，皆疑其真金也。（1a）

丙

基於“三清”的思想，金籙齋法的太上三尊被稱為“三清”，這樣，實際之中的金籙齋法和黃籙齋法的太上三尊也被稱為“三清上聖”。推定為北宋末期編纂的《金籙大齋宿啓儀》（HY484）的“發爐”之中，如下所示，三清上聖（元始天尊、太上道君、太上老君）是作為次於最高神無極大道之後的一組神格出現的：

願得太上至真道氣靈寶瑞光下降流入臣等身中，令臣所啓之誠速達徑詣至真無極大道、三清上聖、昊天玉皇上帝御前。（3a）



將“發爐”的“無極大道、三清上聖、昊天玉皇上帝”與同經《上啓》的“虛無自然至真無極大道、大羅元始天尊、太上道君、太上老君、昊天玉皇上帝”相對照，也可以明確“發爐”所見的“三清上聖”是元始天尊、太上道君、太上老君。

還有，三清上聖的觀念似乎在唐代末期就已經出現了，杜光庭編撰的《太上黃籙齋儀》卷四十九所收的黃籙齋法的“復爐”之中，也如上面所見，三清上聖作為次於最高神無極大道之後的一組神格出現。

十方仙童玉女侍衛香煙，傳奏臣向來所啓，速達至真無極大道、三清上聖、玉皇上帝御前。 (17a)

如上述，唐宋時期創作的金籙齋法和黃籙齋法之中，太上三尊（元始天尊、太上道君、太上老君）已經被定位為次於最高神無極大道之後的一組神格的“三清上聖”。在這裏，六朝時期的金籙齋法存在的兩種最高神被統一，三清上聖之中的最高神的元始天尊被置於最高神的無極大道的下位。但是，無極大道是無形無色的，無法具體化為造像，所以在道教造像的世界中，三清上聖的元始天尊是最高神。

隨著三清的地位的提高，三清不僅在金籙齋法和黃籙齋法之中被尊崇為主神，而且被信奉為象徵道教整體的神格。如前面已經說到的，唐代初期，三清被認為與三洞經的教主的三寶君相同，所以三清逐漸取代三寶君，獲得了三洞經的



教主地位。天師道的“道教”是基於三洞經的教說，所以三洞經的教主三清被視為象徵“道教”整體的神格。其結果是，唐代後期，祭祀三清的三清殿被置於道觀的中心的位置。

杜光庭《道教靈驗記》卷二《果州開元觀驗》之中，說“構成三清殿、鐘樓、經閣、廊宇，咸得周足”（12b），果州的開元觀在道觀的中心部建設了三清殿。關於三清殿祭祀的三清像，記載了如下的靈驗譚：

殿宇既成，將塑尊像。又於白鶴山觀掘地得鐵數萬斤，鑄三尊鐵像。僅高二丈。今謂之聖像。遠近祈禱，立有徵驗。（12b～13a）

全國的開元觀安置天尊像，是天寶三年（744），所以該三清殿的建設與三清像的設置是在此之後。

還有，根據徐鉉《筠州清江縣重修三清觀記》^①，筠州清江縣的清三觀是於唐開成年間（836～840）被授予“三清之觀”稱號的道觀，之後由道士吳宗玄修建了“三清之殿”。從被賜號“三清之觀”這個道觀名來看，唐代末期的筠州清江縣的清三觀一定放置了作為道觀的主神的三清的造像。之後道士吳宗玄修建“三清之殿”，也是因為三清觀之中原本就祭祀三清之像。

《茅山志》（HY304）卷十六《采真游篇》中有北宋王荃

① 陳垣：《道家金石略》唐180（第207、208頁）中收錄。



在元豐年間（1078～1085）朝夕朝拜三清像的記載。這也是因為三清被認為是象徵道教整體的神格。根據同《茅山志》卷二十六收錄的《茅山凝神庵記》，南宋高宗紹興三十年（1160）在茅山的凝神庵修建了三清殿。根據《茅山志》卷二十五的《江寧府茅山崇禧觀碑銘》，南宋的紹聖年間（1094～1098）的茅山崇禧觀中建造有三清殿、北極殿、本命殿的三殿和玉皇殿。

將三清看作是三洞經的教主，將三清作為象徵道教整體的神格進行崇拜，是天師道的思想。因此，祭祀三清的三清殿，原本設置在天師道的道觀。然而，進入元代，全真道積極吸收天師道的“道教”的思想，全真道的道觀也建立了三清像。元初建立的山西省芮城境內的永樂宮就有三清殿。

順便說明，山西省太原龍山的道教石窟第二窟就有三清像^①，這是因為，第二窟開鑿時的元代初期的全真道，吸收了天師道的“三清”思想。全真道為了讓自派宗教（全真教）作為“道教”而得到元的王室的認可，吸收了天師道的“道教”的教理。正如山西省芮城的永樂宮和北京的白雲觀那樣，全真道的道觀也建造了三清殿並放置三清像，這是因為元代的全真道吸收了天師道的三洞說和“三清”思想的結果。

① 關於龍山道教石窟第二窟的清三像，參見張明遠：《龍山石窟考察報告》，載於《文物》，1996年第十一期（總第四八六期），文物出版社，1996年11月。以及張明遠：《太原龍山道教石窟藝術研究》，山西科學技術出版社2002年4月版。



六、五代的道教造像——天尊、老君、釋迦的合像



圖 15-1 合像龕的天尊像和老君像（五代）

鬚，右手持扇。圖 15-1），右邊是釋迦坐像（圖 15-2），這個合像龕中道教排在比佛教優先的位置，估計供養者是道教信徒。僅從天尊、老君和釋迦的合像就可以知道五代的道教徒同時也信仰佛教。另外，從道教造像的元始天尊和老君像的雕刻來看，可以知道五代的前蜀信仰的道教是天師道的“道教”。

安岳縣圓覺洞山南面的岩壁上有五代前蜀時期開鑿的一群佛教造像龕，其中有元始天尊像、老君像、釋迦像的合像龕。^① 龕的正面是元始天尊坐像，左面是老君坐像（老君像有鬚



圖 15-2 合像龕的釋迦像（五代）

^① 胡文和：《四川道教佛教石窟藝術》，第一卷之“（五）沱江和涪江之間流域 1. 安岳縣造像龕窟”之“圓覺洞”條目（第 73 頁）。



七、北宋的道教造像——石篆山的太上老君龕

此次調查地域之中，北宋時期的摩崖道教造像很少。大足縣石篆山的太上老君龕是唯一的北宋時期的摩崖道教造像。石篆山的太上老君龕是作為三教龕之一的道教龕而開鑿的，其開鑿年代是北宋元豐六年（1083 年）。^① 太上老君龕（圖 16）的中央有太上老君的坐像，其兩側分別為五真人立像。太上老君的左側是玄中大法師立像，右側是三天大法師立像。

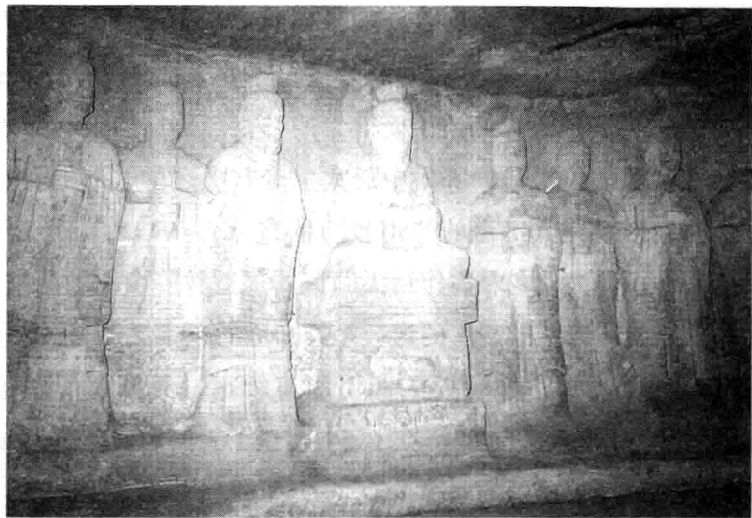


圖 16 太上老君龕（石篆山）

① 重慶大足石刻藝術博物館、重慶市社會科學院大足石刻藝術研究所編：《大足石刻銘文錄》，重慶出版社 1999 年 8 月版，第三篇之二“一、造像鐫刻、題刻、（宋代）石篆山”之中收錄的“2. 佚名：鐫太上老君龕像題名、鐫記”（第 316 頁），及胡良學、陳靜：《大足石篆山、妙高山摩崖造像的調查研究》，載於《四川文物》，1998 年第一期（總第七十七期），四川省文物管理委員會，1998 年 2 月，其中引用的太上老君龕碑文中載有“元豐六年歲次癸亥閏六月二十日記”。



三天大法師邊上的第三個人是正一真人像，玄中大法師的左側是太極真人像。^① 十真人之中，三天大法師的像最高大，並且稍靠前站立，由此可以看出三天大法師特別受重視。三天大法師是天師道的教祖張道陵的稱號。還有，太上老君左側的玄中大法師，指的是劉宋天師道所創立的三寶（道寶、經寶、師寶）中的師寶，因為師寶通常被認為是太上老君，所以玄中大法師通常被認為是太上老君的稱號。太上老君龕中央的太上老君和左側的玄中大法師及右側的三天大法師張道陵被認為是成為全體的核心的重要的神格。此外，正一真人是張道陵的稱號。太極真人是被授予葛玄仙公系《靈寶經》的神格，也是天師道中受尊崇的神格。這樣，天師道中特別受尊敬的神格造像都集中於太上老君龕之中，這也表明了太上老君龕是天師道的“道教”的龕。

石篆山的太上老君龕作為天師道的“道教”龕而被開鑿，也揭示了北宋時期的四川的道教是天師道的“道教”。因為北宋元豐六年（1083）時期的四川的道教正是天師道的“道教”，所以在道教龕的太上老君龕中建造了天師道教祖張道陵的像和被天師道尊崇的諸神像。

① 根據《大足石刻銘文錄》和《大足石篆山、妙高山摩崖造像的調查研究》，每位真人頭部右壁記載著真人的名字，太上老君的左側是“玄中大法師”、“太極真人”、“□□真人”、“□光真人”、“普德（得）真人”、“不明”、“不明”，右側是“三天大法師”、“太乙真人”、“定法真人”、“不明”、“不明”、“正一真人”、“不明”。名稱不明的真人們，可能是當時天師道信奉的真人。



八、南宋前半期的道教造像

(一) 三清四御像

大足縣南山有南宋紹興年間（1131～1162）建造的三清古洞，該三清龕（圖 17）有三清和四御的造像。三清（圖 18）是指玉清境的元始天尊、上清境的靈寶天尊（太上道君）、太清境的道德天尊（太上老君）。四御是指昊天金闕至尊玉皇大帝、中天紫微北極大帝、勾陳上宮天皇大帝、承天效法土皇地祇。

三清四御在北宋末年編纂的《金籙大齋宿啓儀》和《金籙早朝儀》（HY487）的“上啓”的神格中可以看到。



圖 17 三清龕（三清古洞）



圖 18 三清像（三清古洞）



《金錄大齋宿啓儀》和《金錄早朝儀》的“上啓”是這樣描述的：

具位臣某與臨壇法衆等謹同誠上啓。

虛無自然至真無極大道、大羅元始天尊、太上道君、太上老君、昊天玉皇上帝、紫微上官天皇大帝、紫微中天北極大帝、后土皇地祇、東華、南極、西靈、北真、玄都玉京金闕七寶層臺紫微上官靈寶至真明皇道君、至真諸君丈人、十方已得道大聖衆、上相上宰、上保上傳、少保少傅、四司五帝、十二仙卿、三十六部尊經、玄中大法師、三天大法師、紫微垣帝座星君、太微垣、少微垣帝座星君、皇帝本命星君、帝座照臨星宰、皇太子本命星君、官垣照臨星曜、三界官屬、一切威靈。（以下省略）（《金錄大齋宿啓儀》，5a~b）

具位臣姓某與臨壇官衆等謹同誠上啓。

虛無自然至真無極大道、玉清聖境大羅元始天尊、太上道君、太上老君、昊天至尊玉皇上帝、紫微上官天皇上帝、紫微中官北極大帝、后土皇地祇、玄都玉京七寶層臺紫微上官靈寶至真、諸君丈人、金闕諸天彌羅聖衆、上相上宰、上保上傳、少保少傅、四師五帝、十二仙卿、三十六部尊經、玄中大法師、三天大法師、日月星官斗府周天宿度河漢星真、皇帝本命星君、皇太子本命星君、內廷五祀之神、真官主者、三界真靈，恭望洪慈，俯垂昭鑒。（以下省略）（《金錄早朝儀》，2a~b）



《金籙大齋宿啓儀》和《金籙早朝儀》的“上啓”中的玉皇大帝有“昊天玉皇上帝”和“昊天至尊玉皇上帝”的稱號，而該玉皇大帝的稱號是北宋徽宗皇帝在政和六年（1116）對玉皇大帝加封爲“太上開天執符御曆含真體道昊天玉皇上帝”之後形成的稱號，所以《金籙大齋宿啓儀》和《金籙早朝儀》的編纂時期應爲政和六年之後的北宋末期。在金籙齋法的“上啓”中可以看到“大羅元始天尊、太上道君、太上老君”和“玉清聖境大羅元始天尊、太上道君、太上老君”的三清，以及“昊天玉皇上帝、紫微上宮天皇大帝、紫微中天北極大帝、后土皇地祇”和“昊天至尊玉皇上帝、紫微上宮天皇大帝、紫微中宮北極大帝、后土皇地祇”的四御。因此得出了三清四御的神格觀是在北宋末期的金籙齋法中確立的。

還有，從前面的金籙齋法的“上啓”中，我們可以看到天師道的道士所必須信奉的三寶的“無極大道”、“三十六部尊經”、“玄中大法師”，還有天師道教主張道陵稱號的“三天大法師”，所以這些金籙齋法明顯是北宋末期天師道實行的齋法。

然而，大足縣南山的三清古洞的清三御像却不是依據北宋末期的金籙齋法建造的，而是依據南宋初期編纂的《金籙設醮儀》（HY490）。在《金籙設醮儀》的“上啓”中，玉皇大帝被封爲“昊天至尊玉皇上帝”，從中可以看出這是受到了北宋徽宗皇帝在政和六年加號玉皇大帝爲“太上開天執符御曆含真體道昊天玉皇上帝”的影響，所以《金籙設醮儀》



的編纂時間應該在政和六年之後。此外《金錄設醮儀》的“上啓”中出現天師道第三十代天師張虛靖（張繼先，1092～1126）為“三十代天師虛靖真君”的神格，因此可以推測其編纂時期是在他去世的靖康元年（1126）之後的南宋初期的建炎年間（1127～1130），或者是紹興年間（1131～1162）之初。這部《金錄設醮儀》中的金錄齋法的“上啓”有如下記載：

請稱法位

具位臣姓某與臨壇官衆等謹同誠上啓。

虛無自然無極大道、玉清聖境元始天尊、上清真境靈寶天尊、太清仙境道德天尊、昊天至尊玉皇上帝、勾陳星宮天皇大帝、中天星主北極紫微大帝、承天效法后土皇地祇、東極青華大帝、南極長生大帝、虛無諸天天尊、虛無諸天上帝、神霄九宸上帝、九天生神上帝、五方五老上帝、五福十神太乙真君、北斗中高上玉皇尊帝、北極玄卿大帝、日宮太陽帝君、月府太陰皇君、五方五德星君、玄都四曜星君、南斗六司星君、北斗九皇星君、東西中三斗星君、五斗中神仙諸靈官、天罡大聖奎光帝君、三台華蓋星君、二十八宿星君、十二官分星君、六十甲子星君、皇帝本命星君、皇太子本命星君、帝座照臨真宰、周天宿度星真、三元三官大帝、三元曹府真仙、北極四聖真君、闕下真宰、清微靈寶歷代師真祖師、三天大聖師正一真君、正一三師真君、左右王趙二真人、



三十代天師虛靖真君、正一歷代傳教師真、三洞四輔經籙中真仙聖衆、九天採訪使真君、天曹太皇萬福真君、九天天曹列班真宰、西山許吳十二位真君、太極仙翁真君、華蓋三仙真君、三茅司命真君、諸司院府主法高真、上界朝元真宰、雷霆法部官君、法靖所隸官將吏兵、五嶽五天聖帝、嶽府威靈、水府扶桑大帝、水鄉仙衆、太歲城隍祀典、三界應感真靈、內廷五祀之神、監醮香官使者。玄虛下降，糾察真司，恭望洪慈，俯垂洞鑒。（以下省略）（《金籙設醮儀》，2a~3b）

這裏所說的三清是指“玉清聖境元始天尊、上清真境靈寶天尊、太清仙境道德天尊”，四御則被稱為“昊天至尊玉皇上帝、勾陳星官天皇大帝、中天星主北極紫微大帝、承天效法后土皇地祇”。與北宋末期編纂的《金籙大齋宿啓儀》和《金籙早朝儀》的“上啓”所見的清三御相比，《金籙設醮儀》的“上啓”中對三清四御的名號更為整齊規範，可以說三清四御的觀念進入了更為成熟的階段。因此，推測南山的三清四御像就是基於南宋初期所編纂的《金籙設醮儀》而建造的。

南山的三清古洞的清三龕（圖 17）之中，三清四御被如下配置。三清龕大致被分為上下兩層，三清的座位在上層的正面。四御之中的昊天至尊玉皇上帝坐在上層的太上道君（靈寶天尊）的左邊的椅子上，勾陳星官天皇大帝坐在上層的太上老君（道德天尊）的右邊的椅子上。而中天星主北極紫微大帝坐在下層的壇上的左壁的椅子上。承天效法后土皇地



祇坐在下層的壇下的左壁的椅子上。

三清龕的下層的壇上的右邊的椅子上坐著的神格，是《金籙設醮儀》的“上啓”之中作為接著三清四御的神格而被記載的“東極青華大帝、南極長生大帝”的二神之中的某一位。因為坐在左壁的北極紫微大帝的對面，由此推測，右壁的神格應該是與北極紫微大帝對應的“南極長生大帝”。下層的壇下的右壁的椅子上坐著的女神的名稱不明，但其姿勢與對面的后土皇地祇類似，應該是后土聖母。^①

南宋初期的《金籙設醮儀》的“上啓”中出現了“三天大聖師正一真君、正一三師真君、左右王趙二真人、三十代天師虛靖真君、正一歷代傳教師真”，還有天師道祖師張道陵（張陵）和張陵、張衡、張魯三師，張陵的弟子王長、趙昇，以及第三十天師張繼先和天師道歷代傳道法師們的神格名稱。從這一點可以得出《金籙設醮儀》是天師道實施的金籙齋法。

《金籙設醮儀》的“上啓”中還有“清微靈寶歷代師真祖師”和“西山許吳十二位真君”的把清微派和淨明道的祖師也作為神格的記載，但北宋末、南宋初所實施的《金籙大

① 元代初期建造的山西芮城的永樂宮三清殿的東壁是昊天至尊玉皇上帝和后土皇地祇、西壁是木公和金母，北壁的東側描畫有中天星主北極紫微大帝，西側有勾陳星官天皇大帝，三清龕的扇面牆外的東面有南極長生大帝，西面有東極青華天尊。參照這些，可以推測南山的三清龕中，在安置昊天至尊玉皇上帝、勾陳星官天皇大帝、中天星主北極紫微大帝和承天效法后土皇地祇的同時，也安置有南極長生大帝和后土聖母的像。關於永樂宮的壁畫，參見《永樂宮壁畫全集》，天津人民美術出版社1997年8月版。



齋宿啓儀》和《金籙早朝儀》，或者說《金籙設醮儀》的“上啓”中所記載的神格全部都是北宋末、南宋初被天師道崇拜的諸神，所以這裏所看到的清微派和淨明道的祖師們都是作為天師道的神格而被尊崇的。換句話說，南宋初期的清微派和淨明道都不是與天師道不同的流派，應該是天師道的支派。^①

這裏應該注意的是，三清四御的觀念從北宋末、南宋初的天師道的金籙齋法中可以看到。這也表明和三清像一樣，四御像也是基於天師道的“道教”思想而形成的。就是說，表明三清像和四御像都是天師道的“道教”中的造像。

還有，大足縣南山有南宋紹興年間開鑿的后土三聖母龕（圖 19），舒成岩中有玉皇大帝龕^②和紫微大帝龕^③。這些與三清四御像是相互獨立的，是作為四御的單獨的像而被獨立建造的。特別是，玉皇

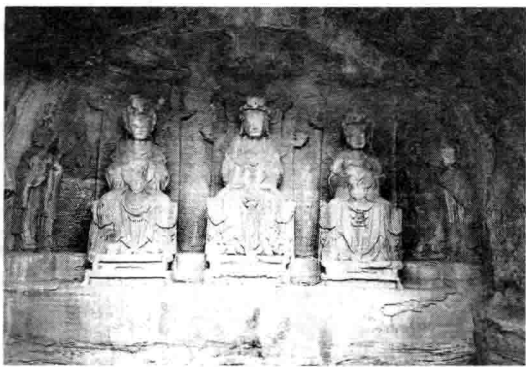


圖 19 后土三聖母像（南山）

① 參見拙著《中國の道教》第三章“‘道教’の歴史”之“六、南宋・金の‘道教’”，王皓月譯中文版《中國の道教》第三章“‘道教’の歴史”之“六、南宋和金の‘道教’”。

② 照片登載於胡文和：《中國道教石刻藝術史》，高等教育出版社 2004 年 8 月版，下冊，第 159 頁。

③ 照片登載於胡文和：《中國道教石刻藝術史》，下冊，第 153 頁。



大帝的造像在四御的觀念形成之前就有存在的痕迹，因此，下面就玉皇大帝造像進行探討。

（二）玉皇大帝像

大足縣的南山、舒成岩、石門山以及安岳縣的毗盧洞都有玉皇大帝的摩崖造像，其建造年代是從南宋的紹興年間到淳熙年間（1174～1189）。（但是，毗盧洞的玉皇大帝龕的建造年代不明。圖20是石門山的玉皇大帝像。）目前現存的玉皇大帝的摩崖造像中，南宋初期紹興年間的是最早的，但玉皇大帝的信仰在這之前就有了，其最早可以追溯到南朝劉宋初期編纂的《明真科》的金籙齋法。《明真科》的金籙齋法的“上啓”在最開始有“虛無自然元始天尊、無極大道太上道君、太上老君、高上玉皇”的神格名的記載，這裏的高上玉皇就相當於玉皇大帝的原型。南朝陳馬樞的《道學傳》的陸



圖20 玉皇大帝龕（石門山）



修靜的一項之中記載“先生答：在佛爲留秦，在道爲玉皇，斯亦殊途一致耳”（《三洞珠囊》卷二，5b）的“玉皇”，就是指高上玉皇。

唐代初期，編纂了以高上玉皇爲主人公的道教經典《高上玉皇本行集經》（HY10）^①，該道教經典《高上玉皇本行集經》是以金籙齋法爲基礎寫成的。經中，與最高神的元始天尊和主人公高上玉皇一同出現的，還有太上道君、玉帝、玉虛上帝、昊天上帝和五老上帝等金籙齋法的“上啓”中可以看到諸神擔當配角，並對《五篇真文》有狂熱的信仰，因此，可以確定《高上玉皇本行集經》是基於金籙齋法的構想，並作爲新的《靈寶經》而被編纂的。通過唐代的金籙齋法和《高上玉皇本行集經》，可知當時玉皇信仰非常流行，創作出了許多贊美敬仰玉皇的詩。

唐代的道觀中也有高上玉皇的造像，楊凝的《唐昌觀玉蕊花》中就有“摘花持獻玉皇前”的句子，可見在唐昌觀中就有供奉高上玉皇的祭壇。另外，韋應物（約737～791）的《清都觀答幼遐》中，有“逍遙仙家子，日夕朝玉皇”的句子。據此，可以知道在清都觀有高上玉皇的造像。

高上玉皇在北宋也被稱爲玉皇大帝。北宋的真宗皇帝非常熱心崇拜玉皇大帝，並於大中祥符八年（1015）正月加封玉皇大帝爲“太上開天執符御曆含真體道玉皇大帝”的聖

^① 《高上玉皇本行集經》之中，玉皇不是玉皇大帝，而被稱爲“高上玉皇”，所以本經並非北宋、南宋時期編纂，應該是高上玉皇開始受注目的唐代初期的作品。



號。還在天禧元年（1017）正月十五日進行了宣讀天書的儀式，在儀式的前兩天在天安殿建造了玉皇像的祭壇，進行了為期三晝夜的金籙道場（金籙齋法）。^①從中可以看出玉皇大帝同金籙齋法有著密切的聯繫。

北宋末的徽宗也是玉皇大帝的熱衷信奉者，他在政和六年（1116）九月加封玉皇大帝為“太上開天執符御曆含真體道昊天玉皇上帝”的尊號。

在北宋末、南宋初的金籙齋法中，玉皇大帝受到特別的尊崇，並享有極高的地位。在北宋末年的《金籙大齋宿啓儀》、《金籙早朝儀》，以及南宋初的《金籙設醮儀》的“發爐”中，將昊天玉皇上帝和無極大道及三清上聖一起記作為天上界中的最高神格。在《金籙大齋宿啓儀》的“發爐”中，有以下記載：

鳴法鼓二十四通。

無上三天玄元始三氣太上老君。召出臣身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香金童、傳言散花玉女、五帝直符、直日香官。各三十六人出。出者，嚴裝顯服，冠帶垂纓、關啓玄壇土地方域神真。臣今宿啓告齋，建壇闡事。謹為〔入意〕其諸丹悃具載緘牋^②。願得太上至真道氣靈寶瑞光下降流入臣等身中，令

^① 參見《宋史》卷一百四《禮志七》。

^② 原文的“牋”，應為“膝”之誤。



臣所啓之誠速達徑詣至真無極大道、三清上聖、昊天玉皇上帝御前。

“昊天玉皇上帝”在《金籙早朝儀》和《金籙設醮儀》的“發爐”中爲“昊天至尊金闕玉皇上帝”，這都是北宋徽宗皇帝封號後的玉皇大帝的聖號。

作爲道教造像的玉皇像的建造始於南北朝時代^①，但大足縣南山的三清古洞的玉皇大帝巡遊圖（圖 21）和舒成岩的玉皇大帝像是南宋高宗紹興年間的造像，此外石門山的玉皇大帝像（圖 20）則是其後孝宗時期的造像，所以也被推測是基於《金籙設醮儀》而建造的造像。



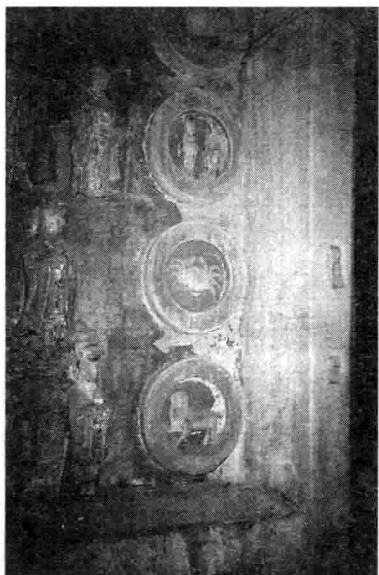
圖 21 玉皇大帝巡遊圖（三清古洞，南山）

① 雕刻有“老君”和“玉皇士”（玉皇）之像的道教造像碑（北魏，527 年造，中國歷史博物館所藏）在 Shawn Eichman 所編的“*Taoism and the Arts of China*”（The Art institute of Chicago, 2000, pp. 170 - 171）之中被介紹。



(三) 黃道十二星宮

大足縣南山的三清古洞外側左右的壁面上雕刻著黃道十二宮（圖22）。黃道十二宮指的是摩羯座宮、寶瓶宮、雙魚宮、白羊宮、金牛宮、陰陽（雙子）宮、巨蟹宮、獅子宮、雙女（室女）宮、天秤宮、天蠍宮、人馬宮的十二星宮。



金籙齋法中出現了

各種各樣的星君和星宮，
圖22 黃道十二星宮（三清古洞，南山）
《金籙大齋宿啓儀》的“上啓”中有“紫微垣帝座星君、太微垣少微垣帝座星君、皇帝本命星君、帝座照臨星宰、皇太子本命星君、宮垣照臨星曜”的記載。《金籙早朝儀》的“上啓”中也有“日月星宮斗府周天宿度河漢星真、皇帝本命星君、皇太子本命星君”的記載。南宋初的《金籙設醮儀》的“上啓”中有日月帝君和皇君，或者星座的星君和星宮，如“北斗中高上玉皇尊帝、北極玄卿大帝、日宮太陽帝君、月府太陰皇君、五方五德星君、玄都四曜星君、南斗六司星君、北斗九皇星君、東西中三斗星君、五斗中神仙諸靈官、天罡大聖奎光帝君、三台華蓋星君、二十八宿星君、十二宮分星君、六十甲子星君、皇帝本命星君、皇太子本命星君、帝座



照臨真宰、周天宿度星真”。祈願國家和國土安寧的金籙齋法的“上啓”中有日君、月君或是星君的出現，是因為日君、月君和星君是負責天體運行及掌管人的壽命的神。所以金籙齋法祈願天地順利運行，國土安寧，以及皇帝、王室長壽和國家安泰，而這些祈願的實現，必須要有日月星天官們的協助。南山的三清古洞雕刻的黃道十二宮，就是《金籙設醮儀》的“上啓”中日、月、星諸神所代表的十二宮分星君的十二星宮圖形化的表現。因此，元代初期建造的山西省芮城的永樂宮的清宮壁畫“朝元圖”中^①，《金籙設醮儀》和《金籙延壽設醮儀》（HY494）的“上啓”中所見的日月星諸神，就被以人的姿態為原型，描畫成人格神。

（四）三皇像與北極四聖像

石門山的三皇洞中有三皇（天皇、地皇、人皇）和北極四聖的造像。三皇洞是從南宋紹聖元年（1094）到紹興二十一年（1151）的南宋初期開鑿的。^②

三皇像的頭上有三個圓型小圈，中央圈中刻的是元始天尊像，左邊圈中刻的是靈寶天尊（太上道君）像，右邊圈中刻的是道德天尊（太上老君）像（圖23）^③，但目前右邊圈和

① 參見《永樂宮壁畫全集》。

② 關於三皇洞的開鑿年代，參見郭相穎：《大足石刻研究》，重慶出版社2000年9月版，之“大足石刻中的道教和‘三教合一’造像”之“三、石門山摩崖造像”。另外，郭相穎先生在書中提出了三皇洞左壁上段的二十八位天人像為二十八星宿的可能性。

③ 圖23的照片轉載自胡文和：《中國道教石刻藝術史》，下冊，第119頁。

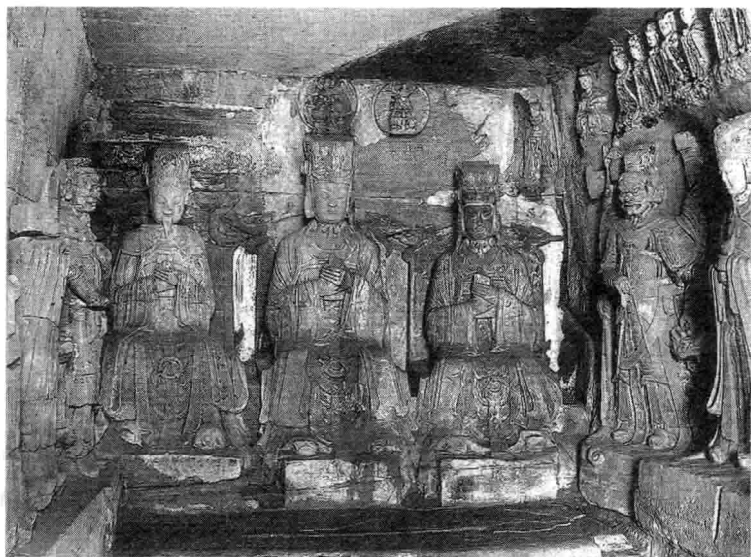


圖 23 三皇像（三皇洞，石門山）

像已消失。元始天尊像與中央的天皇像搭配，靈寶天尊（太上道君）像與左邊的地皇像搭配，道德天尊（太上老君）像與右邊的人皇像搭配。

這種與三清像相關的三皇造像，從石門山三皇洞的開鑿時間來推測的話，應該是依據《金籙設醮儀》的“上啓”而形成的。《金籙設醮儀》中進行了兩次“上啓”，第二次的“上啓”有如下記載：

重稱法位

具位臣姓某與臨壇官衆等謹重誠再拜上啓。

虛無自然三清三境天尊、金闕至尊三皇上帝、承天效法后土皇地祇、諸天諸地諸水諸山三界十方千真萬聖、



醮筵感降一切威靈。恭望洪慈，俯垂洞鑒。（4b~5a）

這裏“上啓”的開頭部分提到了三清（三清天）三境（三清境）天尊（清微天玉清境元始天尊、禹餘天上清境靈寶天尊、太赤天太清境道德天尊），之後是金闕至尊的三皇上帝（天皇、地皇、人皇），可見神格的三清與三皇有著密切的聯繫。石門山三皇洞的三皇像、三清像應該是由來於《金籙設醮儀》的第二次的“上啓”中的三清和三皇。北宋末期的金籙齋法的《金籙大齋宿啓儀》和《金籙早朝儀》的“上啓”中還沒有三皇，所以推測三皇洞的三皇像是依據《金籙設醮儀》建造的。

三皇洞中三皇像和三清像具體有什麼關係，目前還不明確，參照《天皇至道太清玉冊》（HY1472）第一卷“道教源流章”的上三皇條目中的“天皇，即玉清聖境元始天尊”、“地皇，即上清真境靈寶天尊”、“人皇，即太清仙境道德天尊”的話，則是表示三清和三皇是一體的。三清和三皇的結合應該是始於南宋初期的《金籙設醮儀》。

石門山三皇洞中有北極四聖像。所謂北極四聖，是天蓬大元帥、天猷副元帥、玄武佑聖真君、翊聖保德真君，洞的左壁裏面爲天蓬大元帥像、右壁裏面爲天猷副元帥像、左壁靠前面的是玄武佑聖真君像、右壁靠前面是翊聖保德真君像。翊聖保德真君像的原型已經破損，現在的像是複製品。三皇洞中的北極四聖像也是由來於《金籙設醮儀》的“上啓”中“北極四聖真君”。



(五) 東嶽大帝及淑明皇后像

大足縣的舒成岩、石門山以及安岳縣的茗山寺中有東嶽大帝和淑明皇后的造像（圖 24 是茗山寺的造像）。^① 東嶽大帝是指五嶽的泰山，淑明皇后指的是東嶽大帝的皇后。根據《宋史·禮志五》記載，北宋真宗在太平興國八年（983）封禪後，加封泰山為“仁聖天齊王”，並於五月對五嶽進行加

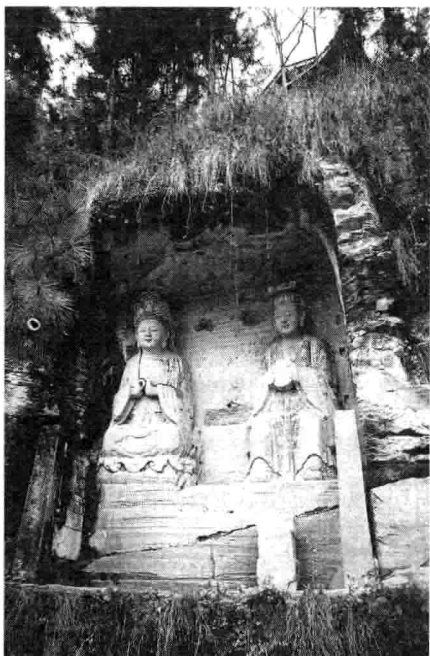


圖 24 東嶽大帝、淑明皇后像（茗山寺）

封，封東嶽為“天齊仁聖帝”，南嶽為“司天昭聖帝”，西嶽為“金天順聖帝”，北嶽為“安天元聖帝”，中嶽為“中天崇聖帝”，對五嶽的帝后也進行了加封，封東嶽帝后為“淑明”，南嶽帝后為“景明”，西嶽帝后為“肅明”，北嶽帝后為“靖明”，中嶽帝后為“正明”。南宋初期的《金錄設醮儀》的“上啓”中把五嶽稱為“五嶽五天聖帝”，是由來於真宗皇帝加封的五嶽尊號的天齊仁聖帝、司天昭聖帝、金天順聖帝、

^① 舒成岩的東嶽大帝窟和淑明皇后窟，為南宋紹興二十一年（1152）、二十二年（1153）開鑿。胡文和：《四川道教佛教石窟藝術》第三卷“一、道教龕窟題材內容的研究甲（二）道教俗神類、2 東嶽大帝和淑明皇后”。



安天元聖帝、中天崇聖帝的五天聖帝。

東嶽大帝和淑明皇后是指五嶽之一的東嶽及其夫人，東嶽泰山也是象徵五嶽全體的山嶽，也可以說東嶽大帝和淑明皇后是全體五嶽及其夫人們的代表。因此，東嶽大帝和淑明皇后的造像表明了對於五嶽整體的信仰。道教中的五嶽信仰，如《五嶽真形圖》中所見，從很早以前就開始了，但受東嶽大帝和淑明皇后造像直接影響的五嶽信仰，應該就是《金籙設醮儀》的“上啓”中的對五嶽五天聖帝的信仰。以五嶽五天聖帝成為金籙齋法的《金籙設醮儀》中“上啓”的對象為契機，從此開始了對東嶽大帝和淑明皇后像的建造。大足縣的舒成岩和石門山的東嶽大帝和淑明皇后的摩崖造像（圖 25 為石門山東嶽大帝和淑明皇后像）與三清四御像、玉皇大帝像、紫微大帝像幾乎是同時期的南宋紹興年間開鑿的，這也表明東嶽大帝和淑明皇后造像是源於《金籙設醮儀》。



圖 25 東嶽大帝、淑明皇后像（石門山）

（六）三教合一龕

大足縣的妙高山和佛安橋有三教合一龕。同是南宋紹興十四年（1144）左右開鑿的。^① 妙高山的三教合一龕中，正面是釋迦像、左壁是老君像、右壁是孔子像。佛安橋的三教合一龕（圖26）的中央是釋迦像、左側是太上道君像，右側是孔子像。通常太上老君是道教教主，太上道君作為道教教主是很少見的。三教合一龕由來於南宋時期流行的三教合一思想。



圖 26 三教合一龕（佛安橋）

九、結語

通過對四川省綿陽市的玉女泉，安岳縣的玄妙觀、茗山

^① 胡文和：《四川道教佛教石窟藝術》第一卷“（五）沱江和涪江之間流域2、大足縣造像龕窟”中的“妙高山”和“佛安橋”。



寺、圓覺洞、毗盧洞、佛安橋，大足縣的石篆山、南山、舒成岩、石門山的摩崖道教造像的思想史背景的分析，使我們明白了兩點：第一，這一地區大多數的道教造像很多都是依據金籙齋法建造的。第二，道教造像的供養人都是信仰天師道的“道教”的道士及在家信者。這兩個事實，也說明了自隋代開始至南宋中期的這段時期，這一地區所流傳的道教是天師道的“道教”。如果大多數的道教造像都是依據金籙齋法而建造的話，那是因為金籙齋法是以天師道的“道教”所實施的靈寶齋法^①，所以這些道教造像也當然是當時天師道的“道教”所篤信的諸神像。還有，此神像的供養者當然也是天師道的道士和在家信者。也就是說，四川地區現存的隋代到南宋前半期的道教造像幾乎都是天師道的“道教”信仰的諸神的造像。

從道教造像的觀點可以說明從隋代到南宋的前半期的這段時期，四川地區實施的道教是天師道“道教”^②，但這並不意味著這一時期的四川地區施行的道教是獨立、特殊的道教。相反，其表明了四川的道教和其他地區同樣都是天師道的“道教”。在這次道教造像的調查中，筆者並未感到四川地區的道教有特別强的地方性和特殊性。甚至不如說，確認了劉宋時期江南地區形成的天師道的“道教”，在隋唐時期也影響到了四川

① 關於靈寶齋法，參見本書第四章“靈寶齋法的形成與發展”。

② 綿陽、安岳、大足以外的四川境內的摩崖道教造像，如丹棱縣龍鵠山唐代的天尊像、劍閣縣鶴鳴山唐代的天尊像及長生保命天尊像或是仁壽縣牛角寨壇神岩的三寶像，都屬於唐代天師道的“道教”建造的像。



地區。在唐代，天師道的“道教”在全國範圍廣泛流傳。^①

對這次調查的散布於綿陽、安岳、大足地區的隋唐時期到南宋前半期建造的道教造像進行分析，得出的結論是，道教造像中的大多數是依據金籙齋法而建造。還不明確南宋後半期之後的道教造像是否普遍是這樣，但可以認為應該是為數不少。舉個例子的話，山西省芮城的永樂宮三清殿的“朝元圖”壁畫，應該是以金籙齋法的《金籙設醮儀》和《金籙延壽設醮儀》的“上啓”中所出現的諸神為中心描繪的。元代的全真道吸收了天師道“三清”思想和金籙齋法、黃籙齋法等靈寶齋法，在建造永樂宮的三清像和三清殿的同時，在壁畫中也描繪了金籙齋法的諸神。然而，南宋末期以後的道教界的情況與以前不同，各個方面都有很大的變化，所以有必要重新對道教造像進行考察。

① 參見拙著《唐代の道教と天師道》第一章“唐代の道教教團と天師道”，王皓月、李之美譯中文版《唐代的道教與天師道》之第一章“唐代的道教教團與天師道”。

結章 道教史的範式轉換

一、道教史的範式

本文的題目“道教史的範式轉換”之中的“範式”的意思，依照最早提出“範式轉換”的美國科學史學者托馬斯·庫恩在著作《科學革命的結構》^①的前言中關於“範式”做出的解釋，即“我將該所謂‘範式’定義為，得到普遍公認的科學研究成果，其在一定時期內給予研究者以問答模型”。庫恩使用的範式的意思是“在一定時期內向研究者提供問答模型的科學研究成果”，而我認為如果將“科學研究成果”替換成“學術成果”或“研究成果”，就可以適用所有學術研究領域。在作為學術研究領域之中，存在作為“在一

① トーマス・クーン（托馬斯·庫恩）：《科學革命的構造》，中山茂譯，みすず書房 1971 年 3 月版。英文原版 Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962.



定時期內向研究者提供問答模型的研究成果（範本）”的“範式”。該領域的研究者都基於該“範式”進行研究。

在道教研究之中，也存在作為“在一定時期內向研究者提供問答模型的研究成果（範本）”的“範式”。迄今，傳統的道教史發揮了作為範式的作用。因為傳統的道教史並不是體系化構建的，所以是包括了各種解釋的很不穩定的道教史，但儘管如此，傳統的道教史依然是多數學者進行道教研究的依據。我在開始道教研究的時候，也是基於傳統的道教史進行研究。然而，在研究道教經典的過程中，產生了幾個與傳統的道教史範式相矛盾的成果。在本文之中，對於違反範式的研究成果，依照庫恩的範式理論^①，將其稱為“反常事例”。

我在1998年出版的《中國的道教》^②之中，基於之前研究所得的“反常事例”構築了新的道教史範式。在該書之中，雖然還沒有使用“範式”這個用語，其中描述的道教史就展示了新的道教史的範例，所以2009年11月發行的《東方宗教》百十四號^③刊載的拙稿《新範式道教史合理性的驗證》之中，首次將《中國的道教》所描述的新的道教史稱為“新範式道教史”。進而將傳統的道教史稱為“舊範式道教史”。

本次論文的題目定為“道教史的範式轉換”，是希望今後

① 關於庫恩的範式論，參見〔日〕野家啓一：《パラダイムとは何か——クーンの科学史革命》，講談社學術文庫，2008年6月。

② 拙著《中國的道教》，創文社1998年7月版，王皓月譯中文版《中國的道教》，齊魯書社2010年1月版。

③ 載於《東方宗教》百十四號，日本道教學會，2009年11月。



的道教研究不再基於舊範式道教史，取而代之的是應該基於新範式道教史。既然要勸說人們進行道教史的範式轉換，那麼我就必須證實新範式道教史優於舊範式道教史，並有必要說明構築新範式道教史的經過。所以，接下來想先說明一下構築新範式道教史的經過。

二、舊範式道教史與反常事例

(一)

我從1980年春天開始道教研究，當時我所基於的道教史的範式還是傳統的道教史。傳統的道教史並非某一個研究者基於一定的標準所構建的，而是各種見解結合在一起形成的，所以在細節方面多有異議，但在道教的基礎部分還是基本一致。這裏想簡要說明一下，關於後漢至唐代的道教，傳統道教史的共通的基本觀點。

〔舊範式道教史的基本觀點〕

道教始於後漢的張陵的五斗米道和張角的太平道。五斗米道（也稱天師道）在後漢末創作了《老子想爾注》，在三國魏時期創作了《大道家令戒》。張角的太平道隨著後漢末的黃巾之亂的結束而衰亡。

東晉初年（317），葛洪編纂了《抱朴子》，其內篇論述神仙思想，該神仙思想也是道教。東晉末期的隆安五年（401）左右，葛巢甫編纂了《靈寶經》。信奉《靈寶經》的流派就是靈寶派。對《靈寶經》進行整理，並編製目錄的陸修靜就是靈寶派的道士。陸修靜創立了分類道教經典的三洞說。三洞



說之中，將《上清經》配給洞真部，將《靈寶經》配給洞玄部，將《三皇經》配給洞神部，所以三洞說的目的是整合各自創作經典的道教諸多流派。

東晉後半期至劉宋初期，上清（或茅山）派的道士編纂了《上清經》。信奉《上清經》的是上清派。東晉末以後，上清派是道教的主流，梁代陶弘景是上清派道教的集大成者。北朝的北魏，寇謙之批判五斗米道（天師道），創立了新天師道。新天師道的道教具備教團組織，在太武帝之時獲得了國教的地位，但是在太平真君九年（448）之後，隨著寇謙之去世，教團也走向消亡。

雖然“道教”的稱呼是在劉宋時期成立的，但“道教”包含了五斗米道、葛氏道（葛玄和葛洪的道流）、靈寶派、上清派、新天師道等諸多流派。

在唐代，存在上清派、靈寶（洞玄）派、三皇（洞神）派、太玄派、正一派（天師道）、重玄派等諸多流派的道士。三洞（三洞講）法師和洞真（上清）法師是上清派的道士，洞玄（靈寶）法師是靈寶派的道士，洞神（三皇）法師是三皇派的道士，高玄（道德）法師是太玄派（天師道）的道士，最低位階的正一法師（正一道士）是正一派（天師道）的道士。著名的道士潘師正、司馬承禎、吳筠、李含光等都是上清派的道士、唐代的道教與六朝時期的道教一樣，上清派都是其主流。

（二）

即使是在現在，多數的研究者依然基於該傳統的舊範式



道教史進行研究，所以其研究成果幾乎無法擺脫舊範式道教史。然而現實是，其研究成果很多違反了歷史的事實。之所以基於舊範式道教史的很多研究成果都違背了歷史事實，是因為舊範式道教史本身就違背了歷史的事實。

我在開始道教研究的時候也是基於傳統的舊範式道教史進行研究。但是，實際分析道教經典的編纂者和編纂年代之後，就產生了很多不符合舊範式道教史的結果。所以，我也一直寫反對傳統道教史的論文。從最初的關於《靈寶經》的論文^①，到之後的有關《老子想爾注》^②、《大道家令戒》^③、《河上真人注》^④、《老子道德經序訣》^⑤的論文，還有關於劉宋天師道的“三天”的思想的論文^⑥、東晉時期的終末

① 關於《靈寶經》的最初論文，為拙稿《劉宋における靈寶經の形成》，載於《東洋文化》六十二號，東京大學東洋文化研究所，1982年3月。以及，《靈寶赤書五篇真文の思想と成立》，載於《東方宗教》六十號，1982年10月。

② 關於《老子想爾注》的最初論文，為拙稿《〈老子想爾注〉の成立について》，載於秋月觀映博士退官記念論集《道教と宗教文化》，平河出版社1987年3月版。

③ 關於《大道家令戒》的最初論文，為拙稿《大道家令戒の成立について》，載於《東洋の思想と宗教》二號，早稻田大學東洋哲學會，1985年6月。

④ 關於《河上真人注》的最初論文，為拙稿《河上真人章句の思想と成立》，載於《東方宗教》六十五號，1985年5月。

⑤ 關於《老子道德經序訣》的最初論文，為拙稿《老子道德經序訣の思想と成立》，載於《フィロソフィア》七十三號，早稻田大學哲學會，1986年3月。

⑥ 關於劉宋天師道的“三天”的思想的論文，為拙稿《劉宋期の天師道の‘三天’の思想とその形成》，載於《東方宗教》七十號，1987年11月。



論的論文^①，或有關《太上靈寶五符序》的編纂經過的論文^②，1990年集結這些論文出版了《六朝道教史研究》^③。

我的《六朝道教史研究》之中收錄的論文，幾乎都是違反傳統的舊範式道教史的“反常事例”。科學之中的“反常事例”是範式的反證，而道教史之中“反常事例”也是傳統的範式道教史的反證。就是說，我的研究成果證明了舊範式道教史是錯誤的。所說舊範式道教史是錯誤的，即舊範式的道教史不符合歷史的事實。

但是，我的研究成果很難獲得道教研究者們的認同。最初，我相信自己的研究成果具備了基於史料事實的實證性和基於邏輯推理的合理性，所以不理解為何其他研究者無法認同自己的觀點。現在回頭來看，明白了自己的研究成果違反了傳統的道教史的範式。基於通說的舊範式道教史的研究者，當然無法輕易認同我的否定舊範式道教史的研究成果。

① 關於東晉時期終末論的論文，有拙稿《東晉期の道教の終末論》，載於鎌田茂雄博士還曆記念論集《中國の佛教と文化》，春秋社1988年12月版，拙稿《劉宋期の天師道の終末論》，載於《フィロソフィア》七十六號，1989年12月，拙稿《上清經と靈寶經の終末論》，載於《東方宗教》七十五號，1990年5月。

② 關於《太上靈寶五符序》的論文，有拙稿《〈太上靈寶五符序〉の成書過程の分析（上）》，載於《東方宗教》七十一號，1988年5月，以及拙稿《〈太上靈寶五符序〉の成書過程の分析（下）》，載於《東方宗教》七十二號，1988年10月。

③ 拙著《六朝道教史研究》，創文社，東洋學叢書，1990年11月版，李慶譯中文版《六朝道教史研究》，四川人民出版社2001年3月版。



(三)

在這裏，我想從《六朝道教史研究》之中收錄的衆多的“反常事例”之中選取三個“反常事例”進行詳細解說。第一是關於《靈寶經》的編纂的見解，第二是關於劉宋天師道的“三天”的思想的見解，第三是關於三洞說的見解。

1. 關於《靈寶經》的編纂的見解

《靈寶經》分元始系《靈寶經》和仙公系《靈寶經》兩種。^① 元始系《靈寶經》，是元始天尊向太上道君傳授的《靈寶經》。通說主張《靈寶經》是東晉末期的隆安五年（401）左右由葛巢甫編纂的，但我對這種觀點持批評態度。理由是，元始系《靈寶經》之中使用了很多源自大乘佛教的觀念和思想（十方的方位、救濟一切衆生、十善戒、六度等），其編纂時期應該在佛教界大乘主義流行之後。這裏所說的“大乘主義”^②，就是主張大乘的教理比小乘的教理更爲優越。鳩摩羅什在姚秦弘始三年（401）來到長安，翻譯了大量的大乘經典，並向弟子們指教大乘與小乘在教理上的差別，所以鳩摩

① 關於元始系《靈寶經》與仙公系《靈寶經》，參見拙著《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經的形成”之“二、陸修靜的靈寶經的分類——元始系と仙公系”，或李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第三章“《靈寶經》的形成”之“二、陸修靜的《靈寶經》分類——元始系和仙公系”。

② 關於大乘主義，參見拙著《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經的形成”之“三、元始系靈寶經の成立（5）中國佛教における大乘主義の興起”，或李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第三章“《靈寶經》的形成”之“三、元始系《靈寶經》の成立（5）中國佛教大乘主義の興起”。



羅什的弟子們逐漸理解大乘與小乘在教理內容上的不同，開始主張大乘的教理優於小乘的教理。我將這樣的主張稱為“大乘主義”。

大乘主義在中國的佛教界流行，是在鳩摩羅什翻譯《法華經》和《維摩詰所說經》的弘始八年（406），以及僧肇注解《維摩詰所說經》的弘始九年（407年）左右，可以認為是在弘始九年（東晉義熙三年）的407年之後。這樣的話，受到大乘主義影響的《靈寶經》的編纂也必然在407年之後。從這點來考慮的話，隆安五年左右葛巢甫編纂《靈寶經》的傳統觀點是難以成立的。

劉宋永初元年（420）編纂的《三天內解經》之中可見“靈寶出世”，我據此推測元始系《靈寶經》是在永初元年左右做成的。^① 該見解也是違反通說的“反常事例”。

還有一種所謂的仙公系《靈寶經》，是葛仙公（葛玄）從太極真人徐來勒那裏得到的《靈寶經》，通說認為仙公系《靈寶經》也是由東晉末期的靈寶派編纂的。但是我認為仙公系《靈寶經》是劉宋時期的天師道所編纂的。^② 其理由是，仙公

① 關於元始系《靈寶經》的編纂年代，參見拙著《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經の形成”之“三、元始系靈寶經の成立（6）元始系靈寶經の成書年代”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第三章“《靈寶經》の形成”之“三、元始系《靈寶經》の成立（6）元始系《靈寶經》の成書年代”。

② 關於仙公系《靈寶經》的編纂，參見拙著《六朝道教史研究》第一篇第三章“靈寶經の形成”之“四、元始系と仙公系の相違”和“五、靈寶經の作者——葛氏道と天師道”，李慶譯中文版《六朝道教史研究》第一編第三章“《靈寶經》の形成”之“四、元始系與仙公系の不同”。



系《靈寶經》之中，除了《上清經》、《靈寶經》和《三皇經》，還同時崇拜天師道所特別推崇的《老子道德經》。還有，可見在劉宋天師道的“三天”的思想影響下所形成的“正一真人三天法師張道陵”的稱號和三洞說，所以推定其編纂者是信奉“三天”的思想的劉宋天師道道士。該見解也與通說不同，所以也成為了“反常事例”。

2. 有關天師道的“三天”的思想的見解

所謂“三天”的思想^①，是劉宋永初元年編纂的天師道經典《三天內解經》之中所說的思想。該思想的主旨是：“後漢順帝時期，鬼神界的統治者有六天變為三天，作為三天的部下的新出太上老君向天師道教祖張道陵傳授太玄都正一平氣三天之師的稱號，以及正一盟威之道。”

構成“三天”的思想的要素有三個。第一是後漢張道陵之時天上界、地上界的鬼神的統治者由六天變為“三天”；第二是新出太上老君讓張道陵排斥舊的六天，遵從新的三天；第三，張道陵為了協助“三天”的統治，從太上老君那裏得到了太玄都正一平氣三天之師的稱號，以及正一盟威之道。

還有，最高神的“三天”在《三天內解經》之中也被稱為“太清玄元無上三天無極大道”。還有，從新出太上老君那

① 關於“三天”的思想，參見拙著《六朝道教史研究》第三篇第二章“劉宋期の天師道の‘三天’の思想とその形成”，拙著《中國の道教》第二章第一節“‘道教’の成立”之“一、‘三天’の思想”，王皓月譯中文版《中國的道教》第二章第一節“‘道教’的形成”之“一、‘三天’の思想”，以及本書第二章“劉宋、南齊時期天師道の教理與儀禮”之“二、‘三天’の思想與‘三天’の觀念”。



裏得到“太玄都正一平氣三天之師”的稱號的張道陵，在別的文獻之中也被稱為“正一真人三天法師張道陵”。

“三天”的思想之中的“正一盟威之道”^①的內容，是“人民不隨意祭祀別的鬼神。不向神提供酒肉。還有師（祭酒）不從信眾那裏得到金錢”（《三天內解經》、《陸先生道門科略》），這是在否定當時的民間信仰。

劉宋以後南朝的天師道信奉該“三天”的思想，劉宋的高道陸修靜也是信奉“三天”的思想的天師道道士。他所著的《陸先生道門科略》也是基於天師道的“三天”的思想。

我最早發表的關於天師道“三天”的思想的論文，是在25年前的1986年召開的日本道教學會第三十七回大會^②。該研究的題目是《南朝天師道的“三天”的思想》。次年，發表內容整理成論文發表於《東方宗教》第七〇號^③，題目是《劉宋時期天師道的“三天”的思想及其形成》。但是，之後以存在信奉“三天”的思想的天師道為前提的論文並沒有出現。辭典和概論之中也沒有“天師道的‘三天’的思想”這個條目。舊範式的研究者在不承認天師道“三天”的思想的情況下，論述存在“三天”的思想的做法成為“反常事例”。

① 關於“三天”的思想中的“正一盟威之道”，拙著《中國の道教》第二章第一節“‘道教’の成立”之“二、正一盟威の道”，王皓月譯中文版《中國の道教》第二章第一節“‘道教’の成立”之“二、正一盟威之道”。

② 日本道教學會第三十七回大會，關西大學，1986年11月。

③ 《東方宗教》第七〇號，1987年11月。



3. 關於三洞說的見解

所謂三洞說是將道教經典分爲洞真部、洞玄部、洞神部三洞的分類方法，而該分類法基於“三天”的天界說。^①關於這點想做簡單說明。

三洞說比較完備的形式在梁代編纂的《太上洞玄靈寶業報因緣經》（HY336）卷十《叙教品》之中如下所見：

道君曰：元始以一氣化生三氣，分爲三天。一曰始氣，爲清微天，號玉清境，天寶君所化，出洞真經十二部，以教天中九聖；二曰元氣，爲禹餘天，號上清境，靈寶君所化，出洞玄經十二部，以教天中九真；三曰玄氣，爲大赤天，號太清境，神寶君所化，出洞神經十二部，以教天中九仙。

如果將其內容做成列表，則如下所示：

始氣——清微天——玉清境——天寶君——洞真經
——九聖
元氣——禹餘天——上清境——靈寶君——洞玄經
——九真

① 關於三洞說，參見拙著《六朝道教史研究》第二篇第一章《九天生神章經》之“四、序の前半部と‘三洞說’の成立”。關於三洞說與三天說的關係，詳見本書第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”之“二、‘三天’的思想與‘三天’的觀念”。



玄氣——太赤天——太清境——神寶君——洞神經
——九仙

這裏值得注意的是，洞真經、洞玄經和洞神經的三洞對應始氣的清微天、元氣的禹餘天和玄氣的太赤天。這點說明，三洞的分類是基於天師道“三天”思想的“三天”的天界說而作成的。

信奉“三天”思想的天師道道士，在劉宋初期的420年代前半編纂的《太真科》（《道教義樞》卷七所收）之中，這樣論述宇宙生成論：

《太真科》云：三天最上，號曰大羅，是道境極地。妙氣本一，唯此大羅生玄元始三氣，化爲三清天也。一曰清微天玉清境，始氣所成。二曰禹餘天上清境，元氣所成。三曰太赤天太清境，玄氣所成。從此三氣，各生三氣，合爲九氣，以成九天。（5b）

該宇宙生成論中“三天”的天界構成如下表所示：

始氣——清微天——玉清境

元氣——禹餘天——上清境

玄氣——太赤天——太清境

比《太真科》稍晚成書的，幾乎同時代的《洞玄靈寶自然九天生神章經》（HY318）中的《三寶章》之中，將天界的“三天”進而與三寶君結合在一起。



三寶章的題名如下：

始青清微天寶章

元白禹餘靈寶章

玄黃太赤神寶章

可基於三寶章作出如下之表：

始氣——青——清微天——天寶君

元氣——白——禹餘天——靈寶君

玄氣——黃——太赤天——神寶君

在該表之中，《三寶章》的天寶、靈寶、神寶被替換為天寶君、靈寶君、神寶君，這是因為記載《三寶章》的《洞玄靈寶自然九天生神章經》的序的開頭將天寶解釋為天寶君、靈寶解釋為靈寶君、神寶解釋為神寶君。

這樣來看“三天”的思想之中的“三天”的天界說，可以明白三洞說是基於“三天”的天界說作成的。可知三洞說的根本目的是主張，天師道信奉的《上清經》、《靈寶經》、《三皇經》是“三天”的天界之中三寶君（天寶君、靈寶君、神寶君）所說的天書。

傳統的舊範式道教史之中，三洞說的目的是統合《上清經》、《靈寶經》、《三皇經》，由此統合編纂《上清經》、《靈寶經》、《三皇經》的諸道流。還有，三洞說是靈寶派道士陸



修靜（這種情況下將陸修靜看作靈寶派的道士）所提出的說法。但是，如前所述，三洞說是基於劉宋天師道的“三天”的思想的天師道的教說，其目的也是賦予天師道信奉的《上清經》、《靈寶經》、《三皇經》作為“三天”的天書的價值，所以我的關於三洞說的見解，對於傳統的舊範式道教史而言也是“反常事例”。

三、新範式道教史的形成

接下來，想論述一下新道教史的範式的形成。我在出版《六朝道教史研究》之後不久，就受創文社委托寫一本《中國的道教》收入中國學藝叢書。因此，我想在《中國的道教》之中基於《六朝道教史研究》的研究成果，寫一部新的道教史。

在著筆新道教史的一開始想起一個問題，即“將什麼視為道教”。1977年，我在吉岡義豐博士還曆記念《道教研究論集》之中，刊登了題為《三教交涉之中“教”的觀念》^①的論文，在該論文之中，我的理解是，歷史中存在的儒教、佛教、道教的三教，基本就是用“儒教”、“佛教”、“道教”這三個歷史概念所表示的“三教”。因此，在《中國的道教》之中，我決定將儒、佛、道三教之一的“道教”作為道教。將作為三教之一的“道教”作為道教，道教的輪廓也就更加清晰，也可以具體討論道教的成立了。還有，因為作為三教之一的

^① 拙稿《三教交渉における‘教’の觀念》，載於吉岡義豐博士還曆記念論集《道教研究論集》，國書刊行會1977年5月版。拙著《六朝道教史研究》所收。



“道教”是歷史上真實存在的，我相信，如果從歷史的角度考察“道教”的話，就可以按照歷史的事實寫出新的道教史。因此，決定將《中國的道教》之中的道教都表記為“道教”。

而構建新道教史（新範式道教史）之時，以下五個要素就成為了基礎。這裏想簡單解說一下“構成新範式道教史的五個要素”。

（一）“道教”的觀念

新範式道教史之中，將道教界定為歷史上真實存在的儒、佛、道三教之一的“道教”，而歷史上“道教”被認為是“聖人之教說”。祇是，道教的思想內容在現代屬於宗教，所以《中國的道教》之中也有將“道教”說成是宗教的例子。

“道教”的“道”是指代作為神格的“大道”，而“道教”這個稱呼被創作的時候，“大道”也有太上老君（老子）的意思，所以“道教”的意思是“作為神格的大道（老子）的教說”。因此，歷史資料之中也使用作為“道教”的別稱的“老教”。

在“大道（無極大道）”和太上老君開始被視為同一神格的劉宋中期後半（大約 452 ~ 464 年），信奉“三天”的思想的天師道提出了“道教”的稱呼。^① 因此，“道教”這個宗教

① 關於道教的成立與構造，參見拙著《中國的道教》序章“‘道教’的構造”，或王皓月譯中文版《中國的道教》序章“‘道教’的構造”，及拙稿《東晉・南朝における‘佛教’・‘道教’の稱呼の成立と貴族社會》，載於第二回日中學者中國古代史論壇論文集《魏晉南北朝における貴族制の形成と三教・文學——歷史學・思想史・文學の連携による》，汲古書院 2011 年 9 月版，或王皓月譯中文版《六朝佛教思想研究》，齊魯書社 2013 年 1 月版，附“東晉・南朝時期‘佛教’和‘道教’的稱呼的確立與貴族社會”。



的信奉者是信奉“三天”的思想的天師道的人。

（二）天師道的“三天”的思想

信奉“三天”的思想的劉宋天師道所創立的“道教”的歷史，就是新範式道教史，所以歷史上存在信奉“三天”的思想的天師道，就是新範式道教史成立的大前提。（關於“三天”的思想前面已經詳細說明，此處不再重複。）

（三）三洞四輔說

所謂三洞四輔說是道教經典的分類法，而其分類的方法是在三洞部之中，將《上清經》配給洞真部、《靈寶經》配給洞玄部、《三皇經》配給洞神部，進而在四輔部之中，將《正一經》配給正一部，《道德經》以下經典配給太玄部，《太平經》配給太平部，金丹經等收入太清部。四輔部是爲了輔佐三洞部而被提出的分類項目，太玄部輔佐洞真部，太平部輔佐洞玄部，太清部輔佐洞神部，正一部輔佐三洞全體。四輔部之間有等級之分，正一部是一乘，太玄部是大乘，太平部是中乘，太清部是小乘。即，正一部與太玄部幾乎是同等的上級，之下是太平部的中級，下級是太清部。被四輔所輔佐的三洞部也產生了等級，大乘的太玄部所輔佐的洞真部爲上級，中乘的太平部所輔佐的洞玄部是中級，小乘的太清部所輔佐的洞神部是下級。如下所示：



三洞部經典	四輔部經典	等級
	正一部（《正一經》）	一乘
洞真部（《上清經》）	太玄部（《道德經》等）	大乘
洞玄部（《靈寶經》）	太平部（《太平經》）	中乘
洞神部（《三皇經》）	太清部（《金丹經》等）	小乘

三洞四輔部全體的序列，從上依次是洞真部、洞玄部、洞神部，然後是幾乎同級的正一部與太玄部，之下是太平部、太清部。

四輔說是南齊之時信奉“三天”的思想的天師道道士編纂的《正一經》之中所提出的教說，因此是天師道的教理。還有在四輔的序列之中，天師道編纂的《正一經》的正一部是一乘，收錄天師道尊崇的《道德經》等的太玄部是大乘，所以正一部和太玄部的價值非常高，從該價值觀也可以看出四輔說是天師道的教理。

如果四輔說是信奉“三天”的思想的天師道的教理，而如前面所說三洞說也是信奉“三天”的思想的天師道的教理，所以可以確定三洞四輔說是信奉“三天”的思想的天師道的教理。

（四）天師道道士的受法教程與位階制度

梁代初期，信奉“三天”的思想的天師道道士基於三洞四輔說設立了道士的受法教程和位階制度。受法教程與道士的位階制度是對應的，受正一部經典的道士為正一法師（正一道士），受太玄部經典的道士為高玄（道德）法師，受洞神部經典的道士為洞神（三皇）法師，受洞玄部經典的道士為洞玄

(靈寶)法師，受洞真部經典的道士為洞真（上清）法師，受畢道券等最高位的道士為三洞（三洞講）法師。如下表所示：

受法教程	道士的法位
正一部經典——	正一法師（正一道士）
太玄部經典——	高玄（道德）法師
洞神部經典——	洞神（三皇）法師
洞玄部經典——	洞玄（靈寶）法師
洞真部經典——	洞真（上清）法師
畢道券等	——三洞（三洞講）法師

無論是正一部的經典（包括經、符、籙、圖）等，還是太玄部的經典、洞神部的經典、洞玄部的經典、洞真部的經典，都是天師道道士信奉的經典，所以被傳授各部經典的道士都是天師道道士。因此，從正一法師到三洞法師的所有法位，都是信奉“三天”的思想的天師道道士的法位。

（五）齋法儀禮

指教齋法^①是劉宋信奉“三天”的思想的天師道所創作的齋法儀禮。指教齋法是齋法儀禮的原型，“靈寶齋法”是模仿指教齋法做成的天師道的齋法儀禮。齋法儀禮之中，與“靈寶齋法”結構類似的，金籙齋法、黃籙齋法、自然齋法、三

^① 關於指教齋法，參見本書第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”。



皇齋法、指教齋法等，這些總稱為“靈寶齋”。靈寶齋是信奉“三天”的思想的天師道所實施的齋法。^①

在傳統觀點之中，靈寶齋被認為是靈寶派實施的齋法儀禮，但是這並不是歷史的事實。靈寶齋是天師道所實施的齋法儀禮。

以上，看了構成新範式道教史的五個要素，五個要素都是信奉“三天”的思想的天師道的教理或儀禮。由此可明確新範式道教史是信奉“三天”的思想的天師道道士創立的“道教”的歷史。“道教”的信奉者在劉宋以後，直至南宋末和金代，都祇有天師道，自元代初期全真道加入“道教”之後，“道教”由天師道和全真道這兩大流派構成。^②

四、道教史的範式和歷史事實

(一)

接下來想思考一下道教史的範式與歷史事實之間的關係。

道教史的範式必須符合歷史的事實。道教史的範式本身如果不符合歷史的事實，那麼基於該範式進行研究的話，研究者得出的結論就會違背歷史事實。因此，我們必須弄清楚，道教史的新舊範式之中，到底哪個符合歷史的事實。但是，

① 關於“靈寶齋法”及靈寶齋，參見本書第四章“靈寶齋法的形成與發展”。

② 關於道教之中存在天師道和全真道這兩大流派，參見拙著《中國の道教》第三章“‘道教’の歴史”之“七、元の‘道教’”，王皓月譯中文版《中國的道教》第三章“‘道教’の歴史”之“七、元代的‘道教’”。



在這之前必須思考“什麼是歷史事實”。

在此想參考歷史學者遲塚忠躬在著作《史學概論》^①之中所使用的“事實”、“史料”、“歷史學家”這三者的關係。如下表：

事實（客體）——史料（媒體）——歷史學家（主體）

遲塚先生在記載該表之後，製作了歷史研究的“工作表”，其第三階段如下所述：

通過檢討（史料批判、對照、解釋）各種史料的記載，認識（確認、復原、推測）史料背後的事實。

據此，歷史事實是史料背後作為客體的存在，而歷史學家無法直接看到或者知道。歷史的事實祇有通過史料纔能知道。因此，歷史學家通過檢討（史料批判、對照、解釋）各種史料的記載，認識（確認、復原、推測）史料背後的事實。需要注意的是遲塚先生將認識歷史事實表述為確認、復原和推測。通過史料認識歷史事實的工作，是歷史學家通過對史料進行精密的檢討（史料批判、對照、解釋），對歷史事實進行確認、復原、推測。因此，所謂的歷史事實，是經過歷史學家緊密檢討（史料批判、對照、解釋）史料後，確認、復

^①〔日〕遲塚忠躬：《史學概論》，東京大學出版會2010年5月版，第116頁。



原或推測的事。

這在道教史中也一樣。道教史中歷史的事實，是作為歷史學家的研究者精密檢討史料（包括經典、碑文、墓誌、鎮墓券等），確認的事、復原的事或者推測的事。因此，沒有進行精密的史料檢討（史料批判、對照、解釋）就確認的事、復原的事或推測的事不是歷史事實。

（二）

那麼，舊範式與新範式道教史究竟哪個更符合歷史的事實呢？符合歷史事實的應該是新範式道教史。新範式道教史符合歷史的事實，是因為其通過精密檢討（史料批判、對照、解釋）各種史料的記載，通過邏輯推理，認識（確認、復原、推測）了歷史事實。其次，舊範式道教史違反歷史事實的例子很多，這是因為舊範式道教史在史料的檢討過程之中，特別是在解釋上犯了很多的過錯。關於舊範式道教史之中史料考證的缺陷，將在後面論述，以下簡單說明的是，構成新範式道教史的五要素是在精密檢討史料的基礎上，通過邏輯推理確認的事、復原的事或者推測的事。

1. “道教”的成立

關於作為三教之一的“道教”的成立，拙著《中國的道教》和最近刊登的拙稿《東晉、南朝時期“佛教”和“道教”的稱呼的確立與貴族社會》^①之中，詳細檢討了顧歡的

① 拙稿《東晉・南朝における‘佛教’・‘道教’の稱呼の成立と貴族社會》，或參見王皓月譯中文版《六朝佛教思想研究》附“東晉、南朝時期‘佛教’和‘道教’的稱呼的確立與貴族社會”。



《夷夏論》、馬樞的《道學傳》、《南齊書·顧歡傳》和《弘明集》所收的諸論文等同時代的史料，並進行了邏輯推論，因此南朝劉宋中期之後存在名為“道教”的宗教是歷史的事實。

還有，唐代之時，“道教”這個稱呼在作為史料極具可信度的皇帝敕令之中也有使用，所以唐代存在作為三教之一的“道教”也是歷史的事實。從唐代直至現代，名為“道教”的宗教在歷代都是存在的。

2. 信奉“三天”的思想的天師道

前面引用的論文《劉宋時期天師道的“三天”的思想及其形成》之中，精密檢討了《三天內解經》、《陸先生道門科略》和其他同時代編纂的道典和歷史史料，對劉宋天師道形成“三天”的思想的經過進行了合乎邏輯的推測。

而且，在日本道教學會第五十九回大會上，我做了專題研究發表（題目是“南朝天師道改革派製作的鎮墓券的思想——以徐副鎮墓券的分析為中心”）^①，《東方宗教》第百十四號登載了拙稿《新範式道教史合理性的驗證》^②，精密檢討作為新資料可信度極高的地下出土的鎮墓券，證實了信奉“三天”的思想的南朝天師道在歷史上是真實存在的。中國的王國維曾經在《古史新證》^③之中，提出了二重證據法的方法。

① 日本道教學會第五十九回大會，駒澤大學，2008年11月。

② 拙稿《新パラダイム道教史の妥當性の検証》，載於《東方宗教》第百十四號，2009年11月。本書第一章“新範式道教史合理性的驗證”。

③ 王國維：《古史新證》，《王國維先生全集》初編第十一冊，臺灣大通書局1976年7月版。



法，即使用文獻證據和地下新材料證據對歷史事實進行二重證明。而信奉“三天”的思想的天師道的存在就以二重證據法得以證明，所以是明確無誤的歷史事實。

3. 三洞四輔說

關於三洞說基於劉宋天師道的“三天”的思想中“三天”的天界說而形成，拙稿《劉宋、南齊時期天師道的教理和儀禮》之中，已經精密檢討了道教文獻，並進行了邏輯推理，對此觀點進行了確認。還有，關於四輔說是南齊天師道提出的教理，筆者在《中國的道教》，進而在拙稿《劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮》^①之中，對《道教義樞》和《正一經》等道教文獻進行了精密的檢討（解釋）和符合邏輯的推測。

還有，結合了三洞說和四輔說的三洞四輔說，是南齊天師道爲了分類自派信奉的“道教”經典，並判定其等級而提出的教理，這是符合歷史事實的，該事實是在《中國的道教》和拙稿《劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮》之中基於史料精密檢討並進行邏輯推斷而得出的。因此，三洞四輔的教理在南齊以後天師道的“道教”之中清清楚楚地存在，這是歷史的事實。唐代以後至明代，歷代王朝編纂的“道教”經典叢書《道藏》，也使用該三洞四輔的分類方法，由此也可以確認該事實。

4. 天師道道士的受法教程與位階制度

① 本書第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”。



甲

新範式道教史的“天師道道士的受法教程與位階制度”，是拙稿《天師道道士的受法教程與道士的位階制度》^①之中通過正確解釋史料所復原的事實，其中考證的史料包括唐代朱法滿撰《道士吉凶儀》（《要修科儀戒律鈔》卷十五、十六）、《盟威法師喪服儀》（《要修科儀戒律鈔》卷九《坐起鈔》）、《三洞奉道科誠儀範》卷四《法次儀》、《正一威儀經》（HY790）、《正一經》（《道教義樞》卷二《七部義》）等。所復原的天師道道士的受法教程和位階制度，是梁代、唐代信奉“道教”的天師道道士的受法教程與位階制度，是歷史上真實存在的制度。

如“構成新範式道教史的五個要素”之“4、天師道道士的受法教程與位階制度”所見，在新範式道教史之中，接受正一部經典的正一法師（正一道士）、接受太玄部經典的高玄（道德）法師、接受洞神部經典的洞神（三皇）法師，接受洞玄部經典的洞玄（靈寶）法師，接受洞真部經典的洞真（上清）法師，接受畢道券的最高位的三洞（三洞講）法師，全部都是天師道的道士。如果新範式道教史的道士的位階制度符合歷史事實，則唐代道士全部為天師道道士。因此，潘師正、司馬承禎、吳筠、李含光等是天師道道士，這是歷史事實。

① 拙著《唐代的道教と天師道》，知泉書館2003年4月版，第二章“天師道の受法カリキュラムと道士の位階制度”，或王皓月、李之美譯中文版《唐代的道教與天師道》，齊魯書社2013年7月版，第二章“天師道的受法教程與道士的位階制度”。



拙稿《唐代道教大洞三景弟子與大洞法師法位的形成》^①之中，以大洞三景弟子和大洞法師的法位爲中心考察了唐代道士的法位與天師道的位階制度的關係，通過該考察也可以確認唐代不存在上清派的道士。

乙

關於舊範式道教史之中道士的位階制度，想借下表進行說明：

舊範式道教史道士位階制度的基本形式

受法教程	道士的法位	教派
正一部經典	——正一法師（正一道士）	——正一派（天師道）
太玄部經典	——高玄（道德）法師	——太玄派（天師道）
洞神部經典	——洞神（三皇）法師	——三皇派
洞玄部經典	——洞玄（靈寶）法師	——靈寶派
洞真部經典	——洞真（上清）法師	——上清派
畢道券等	——三洞（三洞講）法師	——上清派

在“舊範式道教史道士位階制度的基本形式”之中，接受正一部經典的正一法師（正一道士）是正一派（天師道）

^① 拙稿《唐代道教における大洞三景弟子と大洞法師の法位の形成》，載於《東方學》百十五輯，東方學會，2008年3月，或王皓月、李之美譯《唐代的道教與天師道》補論一“唐代道教大洞三景弟子與大洞法師法位的形成”。



道士、接受太玄部經典的高玄（道德）法師是太玄派（天師道）道士、接受洞神部經典的洞神（三皇）法師是三皇派道士、接受洞玄部經典的洞玄（靈寶）法師是靈寶派道士、接受洞真部經典的洞真（上清）法師是上清派道士，最高位的三洞（三洞講）法師也是上清派的道士。但是，這樣的舊範式道教史道士的位階制度並不符合歷史的事實。原因是，舊範式道教史道士的位階制度，基於一個錯誤的解釋，即三洞四輔部的經典被不同的教派所信奉，這是不符合歷史事實的。

根據舊範式的道士的位階制度，最高位的三洞講法師和次位的洞真法師都是上清派的道士，所以產生了唐代上清派是主流的見解。但是，舊範式道教史的道士位階制度不是歷史的事實，所以唐代上清派是主流的見解也不符合歷史的事實。

還有，舊範式道教史將潘師正、司馬承禎、吳筠、李含光等認定為上清派道士的見解也不符合歷史的事實。

5. 齋法儀禮

指教齋法是基於天師道的“三天”的思想而於劉宋初期製作的齋法儀禮，關於這點拙稿《道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的成立與構造》^①之中，對《太真科》、《洞玄請問上經》（《無上秘要》卷四十七）、《登真隱訣》（HY421）、《正一指教齋儀》（HY797），或者《正一指教齋清

^① 參見本書第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”。



旦行道儀》(HY797)等史料進行了精密的檢討和邏輯推理。還有,“靈寶齋法”是劉宋初期信奉“三天”的思想的天師道製作的,以及金籙齋法、黃籙齋法等靈寶齋是天師道所實施的。關於這點,拙稿《靈寶齋法的形成與發展》^①之中,對《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(HY532)、陸修靜的《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》(HY524)、《玄都律文》(HY188)進行了精密檢討和邏輯性推理。

五、結語

最後,想說一下舊範式道教史不符合歷史事實的根本理由。

第一個根本原因是,舊範式道教史所使用的道教的概念不是歷史概念。因為道教的概念不是歷史概念,所以研究者可以脫離歷史資料的文脈,隨意使用道教的概念。因此,舊範式道教史定義了與歷史上的“道教”所不同的另一個道教。例如,後漢五斗米道和太平道、上清派和靈寶派的思想,或者北魏寇謙之的新天師道等,這些與劉宋信奉“三天”的思想的天師道所創立的“道教”是不同的。就是說,這些思想與歷史上存在的“道教”是不同的。因此,歷史的當事人也不沒有認為自己的思想是“道教”。儘管如此,舊範式道教史將這些思想都定為道教。因此,舊範式道教史的道教與作為歷史概念的“道教”並不一致。就是說,舊範式道教史將

^① 參見本書第四章“靈寶齋法的形成與發展”。

“道教”以外的部分也定義為道教，所以其道教與歷史上真實的“道教”是不一致的。

第二個根本理由是，舊範式道教史之中，不承認歷史上存在信奉“三天”的思想的天師道。南朝存在信奉“三天”的思想的天師道道士，這已經用王國維所說的二重證據法證明，所以是明確無誤的歷史事實。如果南朝存在信奉“三天”的思想的天師道的話，則不承認其存在和影響的舊範式道教史的見解就是無視歷史事實的錯誤見解。

例如，關於三洞說^①也是一樣，在無視存在信奉“三天”的思想的南朝天師道的舊範式道教史中，並不認為三洞說基於劉宋天師道的“三天”的思想之中“三天”的天界說。因此，舊範式道教史中完全沒有想到三洞說是信奉“三天”的思想的劉宋天師道道士創立的教說。舊範式道教史之中，一般認為三洞說的目的是分類《上清經》、《靈寶經》、《三皇經》，由此整合製作這些經典的道派，其是由東晉末的靈寶派道士創立的。但是該舊範式道教史的見解不符合歷史事實，因為舊範式道教史的見解完全無視了史料中所見的天師道的“三天”的思想的影響。即，舊範式道教史的三洞說的見解，在史料的檢討，特別是解釋方面無視了歷史事實，犯下了重大的錯誤，所以不是歷史事實。

還有，關於仙公系《靈寶經》的編纂者和編纂時期^②也是

① 參見本書第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”。

② 參見本書第五章“仙公系靈寶經的編纂時期和編纂者”。



一樣，仙公系《靈寶經》之中可以清楚地看到信奉“三天”的思想的劉宋天師道的影響（例如，基於劉宋天師道的“三天”的思想的三洞說和“正一真人三天法師張道陵”的稱號），由此推測其編纂時期為劉宋時期。其編纂者也很可能是信奉“三天”的思想的天師道道士。然而，依據舊範式道教史的研究者，不承認仙公系《靈寶經》之中有劉宋天師道的“三天”的思想的影響，所以主張仙公系《靈寶經》的編纂時期為東晉末期，其編纂者為靈寶派。但是，基於舊範式道教史的研究者的見解，完全無視了史料之中存在天師道的“三天”的思想的影響，所以在史料的解釋方面犯了重大的錯誤。因此，其見解不是歷史事實。

還有，舊範式道教史的三洞四輔說中，認為三洞四輔的經典是被不同的教流（流派）所信奉的經典。但是，舊範式道教史的三洞四輔說的解釋，完全忽視了天師道的“三天”的思想的影響，因此是無視歷史事實的解釋。所以，舊範式道教史的三洞四輔說不符合歷史事實。基於不符合歷史事實的三洞四輔說的舊範式道教史的道士位階制度，當然也並非歷史事實。前面已經詳細說明了這點。

以上已經表明，新範式道教史是符合歷史事實的道教史，而舊範式道教史之中有很多內容違背了歷史事實。因此，我認為今後的道教研究所使用的道教史的範式，應該從舊範式道教史轉換至新範式道教史。

後 記

本書是在《中國的道教》（創文社 1998 年 7 月版）和《唐代的道教與天師道》（知泉書館 2003 年 4 月版）出版之後執筆的論文之中，選擇與新範式道教史有關的論文結集而成。各章論文的出處如下。還有，在本次收錄這些論文時都多少進行了補充修改。

第一章“新範式道教史合理性的驗證”，載於《東方宗教》第百十四號，日本道教學會，2009 年 11 月。

第二章“劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮”，載於拙編《道教の齋法儀禮の思想史的研究》，知泉書館，2006 年 10 月。

第三章“道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造”，載於拙編《道教の齋法儀禮の思想史的研究》。

第四章“靈寶齋法的形成與發展”，載於拙編《道教の齋法儀禮の思想史的研究》。

第五章“仙公系《靈寶經》的編纂時期和編纂者”，載於



《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第五十八輯，早稻田大學大學院文學研究科，2013年2月。

第六章“基於金籙齋法的道教造像的形成與發展——以四川省綿陽、安岳、大足的摩崖道教造像為中心”，載於拙編《道教の齋法儀禮の思想史の研究》。

結章“道教史的範式轉換”，載於《駒澤大學佛教學部論集》第四十三號，駒澤大學佛教學部，2012年10月。

新範式道教史是《中國的道教》所構建的新型範式的道教史。《中國的道教》出版之後，我很快就對《中國的道教》中討論不充分的“道教”教團組織進行研究。最初是關於“道教”之中道士的受法教程和道士位階制度的研究，解明了“道教”的教團僅僅由天師道的道士構成。接著考察了《上清經》的傳授譜系，指出《上清經》不僅在上清派，也被天師道的“道教”教團所傳授，天師道的“道教”教團之中也存在被傳授《上清經》的洞真法師和三洞法師。這些成果結集作為《唐代的道教與天師道》出版。該書明確了，在新範式道教史之中，“道教”的教團僅僅由天師道的道士構成。其結果是，證明了舊範式道教史之中關於唐代道教中上清派的道士是主流的觀點不符合歷史事實。

《唐代的道教與天師道》出版後，我寫了四篇論文討論新範式道教史之中劉宋天師道教理的形成、齋法儀禮的形成與實踐、道教造像的製作經過等，分別是《劉宋、南齊時期天師道的教理與儀禮》、《道教齋法儀禮原型的形成——指教齋法的形成與構造》、《靈寶齋法的形成與發展》、《基於金籙齋



法的道教造像的形成與發展——以四川省綿陽、安岳、大足的摩崖道教造像爲中心》。這些論文收入拙編《道教齋法儀禮的思想史的研究》。這次，四篇論文和爲了證明新範式道教史合理性的三篇論文《新範式道教史合理性的驗證》、《道教史的範式轉換》、《仙公系〈靈寶經〉的編纂時期和編纂者》作爲正文，加上前言和後記，構成了一本名爲《新範式道教史的構建》的新書。

本書的書名之所以爲《新範式道教史的構建》，是因爲本書解明了新範式道教史之中“道教”的教理、儀禮、造像的構建的經過。本書更有力地說明了使用歷史材料並以實證方法構建的新範式道教史符合歷史的事實。《中國的道教》、《唐代的道教與天師道》和《新範式道教史的構建》，是我新範式道教史研究的“三部曲”。幸運的是，王皓月翻譯的中文版《中國的道教》（齊魯書社 2010 年 1 月版），以及王皓月和李之美合譯的增錄兩篇新論文的《唐代的道教與天師道》（齊魯書社 2013 年 7 月版）得以出版。此次，王皓月翻譯的中文版《新範式道教史的構建》由齊魯書社出版，至此我的新範式道教史研究“三部曲”的中文版得以出全。在此特向爲三本書的翻譯竭盡全力的王皓月博士和齊魯書社致以衷心的感謝。

2013 年 12 月 21 日

小林正美

責任編輯\許 允 龍
封面設計\公冶繁省
版式設計\王 其 寶



ISBN 978-7-5333-3314-3



9 787533 331436 >

定價：36.00圓

[General Information]

书名=新范式道教史的构建

页数=256

SS号=13570241