

LIUCHAODAOJIAOSHICHANJIU

六朝 道教史研究

〔日〕小林正美 著

李庆译

四川人民出版社

[日]小林正美◎著

李庆◎译

2001
B959.2
33
2

LIUCHAODAOJIAOSHINYANJIU

六朝

道

教

史

研

究

LIUCHAODAOJIAOSHINYANJIU



四川人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

六朝道教史研究 / (日) 小林正美著; 李庆译. — 成都: 四川人民出版社, 2001. 3
ISBN 7-220-05083-6

I 六.. II ①小 ②李 III 道教史-研究-中国-六朝时代 IV .B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 47270 号

LIUCHAO DAOJIAOSHI YANJIU

六朝道教史研究

(日) 小林正美 著 李 庆 译

责任编辑
封面设计
技术设计
责任校对

蒋咏宁
周靖明
戴雨虹
何秀兰

出版发行
网 址

四川人民出版社(成都盐道街3号)
<http://www.booksss.com>
E-mail: scrmcbsf@mail.sc.cninfo.net

防盗版举报电话

(028)6679239
中国西南建筑设计院印刷厂
850mm×1168mm 1/32

印 刷
开 本
印 张
插 页
字 数
版 次
印 次
书 号
定 价

17.5
4
500 千
2001 年 3 月第 1 版
2001 年 3 月第 1 次印刷
ISBN 7-220-05083-6/K·671
25.00 元

■ 版权所有·违者必究

本书若出现印装质量问题, 请与工厂联系调换

中译本弁言

复旦大学日本研究中心主任 陈建安

复旦大学日本研究中心成立十年来，除着力研究日本实现现代化过程中的经验教训以为我国改革开放事业之镜鉴外，对促进中日两国文化学术的交流，亦不遗余力。曾精选中日两国学者有关对方国家思想文化研究的力作，以丛书形式出版。小林正美教授的这本《六朝道教史研究》，本拟收入我中心近期所编“中日文化关系译丛”，因与其他几本在年代上相隔过远，故由四川人民出版社单行出版，而呈现在各位读者面前了。

本书作者小林正美先生为日本早稻田大学文学部教授，主治我国思想史的重要时期——六朝时代儒、道、佛三家思想之交涉史，卓有建树。特别是对我国治思想史者亦视为畏途而少人问津的道教之研究，可谓不惮烦难，锐意为之。历经十年寒暑，终以《东晋、刘宋时期葛氏道和天师道的研究》获早稻田大学文学博士学位。此书即为小林教授在此基础上加工补正而成。随后，在断代研究的基础上，1998年小林教授又推出了另一力作《中国的道教》，对中国道教的教理和历史从新的视点进行了系统论述。

其中，与世界道教研究的一般结论之不同见解，所在多有。其英译本也在出版中。此外，小林先生还于1993年出版了《六朝佛教思想的研究》，亦可与本书相参照。这些成果不惟在对我国断代思想史、专门思想史的研究上具有重要意义，同时也为中日学者间切磋学问、发明学术提供了助益。隋唐以来，日本学者对中国学问之学习、研究的执着及其巨大成就，向为我国学人所称道。小林先生十年一剑磨砺而成的这本厚重的研究专著及其他的研究硕果，其所体现的学术精神，与日本的先贤前辈可以说是一脉相承的。

此书的主要翻译者李庆先生原为复旦大学教授，现执教于日本金泽大学，同时为我中心兼职研究员及复旦大学古代文学研究中心兼职教授。李先生专攻文献学，著有《顾千里研究》；后致力于中国思想与其主体之关系研究，所著80万字《中国文化中人的观念》，为学界所推许；近年则于日本汉学之研究用功最勤，两百余万字的《日本汉学史》，允为此领域的扛鼎之作。其所译日本小野泽精一教授等所编《气的思想》，以善处难译之文赢得声誉；所整理之《东瀛遗墨》，亦极具史料价值。此番《六朝道教史研究》的中文版，可谓著、译相得益彰。翻译过程中，因进度的要求，李先生暂停手头其他研究工作，专力为之数月。后因电脑故障，被消除若干章节而又时不我待，赖先生夫人张荣湄女士（金泽大学博士课程）施以援手，才得以按时毕其功。

此书的出版，还有赖于四川人民出版社对中日文化学术交流意义之深刻理解及敏锐的学术目光，而在商潮冲击中坚持出版有学术价值的研究专著；我的同事——本中心日本社会文化研究室

的胡令远、徐静波两位先生承担了具体的联络工作。

由上可知，即一书之出版，亦赖多人之助力。以此方之，新世纪中日关系理想状态之实现，在很大程度上实有赖于两国国民的共同努力。我们愿在两国文化学术的沟通、交流与理解方面，做些扎扎实实的工作，以促成厥功之实现。今借《六朝道教史研究》中文版出版机会，以此与中日同道共勉之。

2000年8月于复旦大学

中译本前言

李 庆

小林正美氏的《六朝道教史研究》，是日本近年出版的中国道教史研究的代表性著作之一。

本书的研究对象，主要是东晋、刘宋时期的中国道教史。作者从文献考证的角度，对当时道教的“道流”（借用作者的用语）：江南地区的葛氏道、上清派，从北方移到南方的天师道等进行了独特的探讨和研究。

—

本书的主要内容和具体的结论，就笔者看来，有这样几点：

1. 对以葛玄、葛洪等为代表的葛氏道，杨羲、二许（许谧、许翊）一系的上清派，以及沿袭汉代三张（张陵、张衡、张鲁）的天师道等道流在东晋、刘宋时期的形成历史、沿革变迁、所尊奉的教典、尊崇的教主、所行的仪式、所主张的教理教义等进行了考察。特别提出了在这一时期存在着“天师道三洞派”的新见解，认为“刘宋时期的天师道三洞派积极地摄取了上清派和葛氏

道的思想，形成了自派的教理”（参见第二编第二章以及补论），并认为陆修静就是这派的道士。

2. 对与上述“道流”有关的主要道典——《灵宝经》进行了考证，认为：“称为《灵宝经》的经典，大致分为三类：第一，《抱朴子》所引的古《灵宝经》；第二，葛巢甫的《灵宝赤书五篇真文》；第三，陆修静《三洞经书目录》中分类在洞玄部的《灵宝经》”，“第三种的《灵宝经》再更细分的话，又可分元始系《灵宝经》、仙公系《灵宝经》和《太上灵宝五符序》（《道藏》388）”。（参见第一编第三章《序》）

对《太上灵宝五符序》、《灵宝赤书五篇真文》、《灵宝经》等的构成内容、成书过程、编纂时期、编述著者进行了考证。比如，认为《道藏》本《太上灵宝五符序》的成书，“开始是原本《五符经》或原本《五符经序》几乎同时，在东晋建武元年（317）到永和六年（350）间被作出，其后，原本《五符经》和原本《五符经序》被合并，加入了有关华子期的部分，成为二卷本《五符经序》。其时期在永和六年（350）以降，隆安四年（400）以前的四世纪后半叶。此后，大约在义熙六年（410）前后，二卷本中又加入了《五符序》卷下首段、‘醮祝之仪’段、卷上的《灵宝要诀》和卷中所载的乐子长服御文和其他若干服御文，作成三卷本《五符经序》，即《道藏》本《五符序》”（参见第一编第一章《结语》）。

而关于《灵宝赤书五篇真文》，作者认为：“五篇真文和《灵宝赤书五篇真文》是在东晋太元隆安年间，由葛氏道的葛巢甫，以当时道教徒间信奉的终末论为背景造出的。”（参见第一编第二章《结语》）

3. 对天师道的主要经典《九天生神章经》、《河上公章句》、《老子想尔注》、《大道家令戒》、《太上洞渊神咒经》、《女青鬼律》

和《太上正一咒鬼经》等进行了考证论说。

如，作者考察了河上公传说的演变，对现行本《河上公章句》的形成过程提出了独自的看法，认为作为其前身的《河上真人章句》，是在大约公元420~470年间形成的。在其之前，有流传的原本《河上公注》，此后才演变成现行本《河上公章句》。（参见第二编第二章第七节）

对一般被认为是后汉或北魏成书的《老子想尔注》，从其所包含的思想进行考察，推断当是“刘宋时期的作品”。（参见第二编第三章）对于天师道的《大道家戒令》，也认为当成书于“刘宋末期”。（参见第二编第四章）

此外，还对《太上洞渊神咒经》、《女青鬼律》和《太上正一咒鬼经》等的成书时期进行了论说。要之，也大多认为是在东晋末期、刘宋时期形成的。

4. 对这一时期道教徒中流行的“终末论”思想进行了探讨，对其起源、形成的时期、具体内容，作了研究和论说，认为，道教终末论“其思想多得自于佛教”（参见第三编第一章《序》）。而构成东晋时期道教终末论的中心要素，有如下一些：

（一）今世政治、社会都已混乱，战乱和灾害多，人们缺乏道德心，确是末世的状况。

（二）此世的终末是基于天地的运行法则，在不久的将来必然要发生的，所以靠人力不可能回避。

（三）在终末时，必定发生大灾害，天地崩坏。这大灾主要是洪水。

（四）大灾害后，必然有救世主（金阙后圣帝君、神仙君）在新的地上出现，以开太平之世。

（五）由于大灾害，恶人都将死灭，只有种民和种臣可以免死延生到太平之世的到来。

(六) 能成为种民或种臣者的数量是有限的, 只有积善行者、实践一定的长生术者, 还有持有特定护符者, 才会被选为种民或种臣。(第三编第一章第一节《结语》)

5. 和上述终末论相关联, 还对东晋、刘宋时期道教的种民观念、“三天”思想的形成以及内容作了探讨。

正如三浦国雄先生在另一个地方所说, 小林教授的论著有一个非常明显的特点, 就是“主张非常明确”(见《东方宗教》杂志94号, 97页)。在本书中, 对所述道典的形成过程、时期、述作者等等所下的结论也都如此。可以说, 在道教史的研究中显出独创特色。这是一部有着开拓性和应加以重视的著作。

二

思想史、文化史的研究, 在日本汉学(Sinology)界中, 有阐述学式的以阐明一个概念为中心而展开的研究; 有社会学式的注重实际调查或文化人类学式的从宏观文化角度进行的研究; 有古典的训诂考证式的研究; 有传统史学式的以人物、著作为中心的研究; 还有比较文化式的研究等等, 不一而足。笔者曾对上述不同方法的日本汉学论著多少作过一些翻译介绍。笔者认为, 本书的研究方法也很有特色, 反映了日本汉学研究中的一个流派的特点。

关于本书研究方法的具体情况, 著者自己的《绪言》中作了很好的介绍, 读者不妨认真读一下。要之, 是从现存的文献出发, 对每一种文献, 考证其成书的具体时期、作者、和其他有关文献的联系, 条分缕析地进行探讨。在此基础上, 究明其反映的思想和在整个道教史中的地位; 并进而由此及彼地逐步推行到其他未知的领域。这是一种逻辑推理的方法。在这样的推理过程中, 我们可以看到作者细致的风格和颇有自信的论证, 反映出作

者的思辨和研究的特点。

现在有不少的论著，不是先脚踏实地对历史的事实，历史文献的时期、地点、人物、环境等进行实际的确证（当然，能否做到，是另一个问题），而是仅据耳闻，人云亦云，便像遥望着太空般地发表不着边际的高论，或是把所有的材料都放到一个大锅中炖煮——用现在流行的话说，捣成一锅浆糊。那对于进一步深入研究，毫无补益。

我认为，如果要进行科学研究，不论用什么方法，作为第一步，必须是对现存文献、资料的考证，明确其时期、地点等要素，在此基础上进行科学分析，然后才谈得上综合的论述。

宗教，本来是带有神秘色彩的东西。神秘有时就是和无知、和非理性相联系的。要对它进行科学的研究，就更应该先剥去那神秘的外衣，把它放到现实世界的理性解剖台上，进行剖析探讨。神秘的东西，只有通过科学的研究，才能一步步解明。这部著作可以说正是这么做的，从这样的角度来说，它对于我们在思想文化史研究的方法论上，也很有参考价值。

三

对中国道教史的研究，日本从本世纪二三十年代的柳司气太、福井康顺等开始以来，逐步展开。第二次世界大战后，大渊忍尔、吉冈义丰、福永光司、窪德忠、官川尚志、楠山春树、吉川忠夫、酒井忠夫、坂出祥伸、福井文雅等学者，都做了很多有益的探索。近年在日本汉学界，也涌现出一批这方面的专家，如蜂屋邦夫、三浦国雄、麦谷邦夫、砂山稔、山田利明等等，人数日多。此书的著者小林正美，也是这一群体中的一员。

从事道教研究的中国学者，台湾、香港和海外人士，有陈国

符、符勤家、杨联升、刘枝万、丁煌、柳存仁、饶宗颐，以及以侯宝垣为首的香港道教学院、四川的卿希泰等等。

欧洲自马伯乐 (H. Maspero) 以来，近年施舟人 (K. M. Schipper)、桑德尔 (A. Seidel) 等等也有相当的成果。(以上所有排名不分先后。恕笔者浅陋寡见，这里所举，并非所有人员) 这些学者之间的研究有着沟通和联系。这部著作可以说正是在这一研究潮流中涌现出来的。就六朝的断代道教史，尤其是东晋和刘宋时期的道教而言，著者在吸取前人研究成果的基础上，进行了独创的研究。

当然，对于本书中的内容，在日本、欧美和中国的学界还有一些不同的看法。如：

道教作为宗教的形成，是否始于刘宋时代？

道教之神——元始天尊的出现，究竟是在什么时期？

道教终末论的起源——是否只是对佛教的模仿？还是有其他的来源等等。

学术上的不同见解与争鸣，正是该领域研究深入的表现，也是有生气的证明。

六朝思想史的研究，特别是道教史的研究，总的来说，还处于尚未充分展开的阶段。整个人类思想的发展，是在不断地包容和扬弃中前进的。每一种科学研究成果，虽则不过是人类认识过程中的一个环节，一块供后人继续前进的基石。不言而喻，若无此一块块的基石，我们便无法接近真理。



最后，有关本书的一些具体问题，谨说明如下：

本书所据为创文社《东洋学丛书》的1990年第一版。

目 录

前 言	(1)
凡 例	(4)
绪 言	(5)

第一编 葛氏道和《灵宝经》

序 章 葛氏道和上清派	(13)
第一节 序言	(13)
第二节 葛洪的神仙思想	(15)
第三节 东晋、刘宋时期的葛氏道	(18)
第四节 东晋、刘宋时期的上清派	(23)
第五节 结语	(33)
第一章 《太上灵宝五符序》的形成	(42)
第一节 序言	(42)
第二节 《太上洞玄灵宝天文五符经序》	(43)
一、《五符经序》和《五符序经》	(43)
二、《洞玄五符经》和《道藏》本《五符序》	(47)

第三节	《道藏》本《五符序》的分析	(50)
一、	《道藏》本《五符序》的构成	(50)
二、	原本《五符经》的思想和成立	(51)
三、	二卷本《五符经序》的形成	(64)
四、	《道藏》本《五符序》的思想和形成	(76)
第四节	结语	(88)
第二章	《灵宝赤书五篇真文》的思想和成立	(98)
第一节	序言	(98)
第二节	五篇真文的本文	(99)
第三节	五篇真文的思想	(104)
一、	五篇真文的效验	(104)
二、	五篇真文中所见的诸概念	(108)
第四节	五篇真文和《灵宝经》	(117)
第五节	《灵宝赤书五篇真文》的成立和制作意图	(118)
第六节	灵宝五符和五篇真文	(125)
第七节	结语	(127)
第三章	《灵宝经》的形成	(129)
第一节	序言	(129)
第二节	陆修静的《灵宝经》分类——元始系和仙公系	(130)
第三节	元始系《灵宝经》的成立	(137)
一、	问题之所在	(137)
二、	《旧目》和旧经	(138)
三、	十部妙经和《旧目》	(143)
四、	《灵宝经》的大乘思想和“十方”	(145)
五、	中国佛教中大乘主义的兴起	(149)

六、元始系《灵宝经》的成书年代·····	(153)
七、元始天尊的出现时期·····	(155)
第四节 元始系和仙公系的不同·····	(158)
一、《灵宝经》分类中的几个问题·····	(158)
二、仙公系《灵宝经》的特色·····	(162)
第五节 《灵宝经》的作者——葛氏道和天师道·····	(165)
第六节 结语·····	(168)
附：《灵宝经》的分类表·····	(172)

第二编 天师道及其道典

序 章 东晋、刘宋时期的天师道·····	(179)
第一节 序言·····	(179)
第二节 东晋时期的天师道·····	(181)
一、天师道的教徒和教团·····	(181)
二、天师道的教法·····	(182)
第三节 刘宋时期的天师道·····	(194)
一、天师道教团的再建·····	(194)
二、天师道系道典的编纂·····	(196)
第四节 结语·····	(198)
第一章 《九天生神章经》·····	(205)
第一节 序言·····	(205)
第二节 《道藏》本《九天生神章经》·····	(205)
第三节 《九天生神章经》的构成·····	(207)
第四节 《序》的前半部和“三洞说”的成立·····	(210)

第五节 《三宝章》、《序》的前半部和《太极真人颂》	(218)
第六节 结语	(222)
第二章 《河上真人章句》	(229)
第一节 序言	(229)
第二节 “河上章句”和《河上真人章句》	(230)
第三节 《河上真人章句》和《河上公章句》的关系	(234)
第四节 河上真人故事的形成	(237)
第五节 《河上真人章句》的思想和成立	(240)
第六节 “汉文帝时河上公注”和“战国时河上丈人注”	(246)
第七节 结语	(253)
补:《老子道德经序诀》	(258)
第一节 序言	(258)
第二节 《序诀》的分析	(259)
第三节 《序诀》的编纂时期和作者	(274)
第四节 《序诀》编纂的目的	(276)
第五节 结语	(279)
第三章 《老子想尔注》	(284)
第一节 序言	(284)
第二节 对北魏成立说的批判	(284)
第三节 《想尔注》中所见的诸观念	(286)
一、作为神的“道”和老子	(286)
二、道真	(290)
三、太上老君	(291)
四、对祭饌禘祀的批判	(294)

第四节	世间伪伎	(295)
一、	房中术	(295)
二、	体内神的思想	(297)
三、	“道教”的称呼	(300)
第五节	结 语	(303)
第四章	《大道家令戒》	(314)
第一节	序 言	(314)
第二节	新出老君和太上老君	(314)
第三节	种民和终末论	(321)
第四节	《老君说一百八十戒》和《太平经》	(326)
第五节	《妙真经》、《黄庭经》、《想尔注》	(332)
第六节	结 语	(337)
第五章	《上清黄书过度仪》	(342)
第一节	序 言	(342)
第二节	太上新出老君和太清玄元上三天无极大道	(342)
第三节	后世种民	(344)
第四节	三师和女师	(346)
第五节	三五七九的长生法	(348)
第六节	三归和首体投地	(349)
第七节	结 语	(349)
补论一：	关于《太上洞渊神咒经》、《女青鬼律》和《太上正一咒鬼经》成书年代	(352)
第一节	序 言	(352)
第二节	《太上洞渊神咒经》的成书年代	(352)
第三节	《女青鬼律》的成书年代	(360)
第四节	《正一咒鬼经》的成书年代	(363)
补论二：	关于《玄妙内篇》的成立	(366)

补论三：《千二百官仪》的思想和形成	(373)
-------------------------	-------

第三编 道教教理的形成

第一章 道教的终末论	(387)
第一节 东晋时期道教的终末论	(387)
一、序言	(387)
二、终末论的劫灾和岁灾	(388)
三、上清派的终末论	(393)
四、天师道的终末论	(398)
五、葛氏道的终末论	(403)
六、结语	(408)
第二节 《上清经》和《灵宝经》的终末论	(412)
一、序言	(412)
二、《除六天之文三天正法》和《上清后圣道君列纪》的成书年代	(412)
三、《上清经》的终末论	(419)
四、《灵宝经》的终末论	(426)
五、结语	(432)
第三节 刘宋、南齐时期天师道的终末论	(435)
一、序言	(435)
二、圣君和真君	(435)
三、种民	(441)
四、四种民天	(451)
五、结语	(454)

第二章 刘宋时期天师道的“三天”思想及其形成·····	(459)
第一节 序言·····	(459)
第二节 “三天”思想的构造·····	(460)
第三节 “三天”思想的形成·····	(463)
一、“三天”观念的由来·····	(463)
二、“六天”观念的由来·····	(475)
三、“三天”和“六天”的对立和交替·····	(480)
第四节 结语·····	(482)
补 论 三教交流中“教”的观念·····	(486)
第一节 序言·····	(486)
第二节 “教”的形态和三教的称呼·····	(487)
第三节 教主论和经典论·····	(496)
第四节 “教”和言·····	(500)
第五节 “教”的参差和统合·····	(507)
第六节 结语·····	(512)
后 记·····	(515)
参考文献目录·····	(521)
索 引(略)	
英文梗概(略)	

前 言

在中国的历史上，和儒教、佛教一起，长期占有重要地位的道教，在现代，不仅中国大陆、台湾和香港，就是在东南亚各地的中国人之中仍是广泛被信仰的宗教，确实可以说，这是在中国人的生活和心性中深深扎根、由中国人培育起来的民族宗教。因此，在探讨中国民族文化特性时，当然就必须把道教纳入视野进行考察，但在实际上，就连中国文化的研究者都认为道教只是迷信和低俗的民间信仰，长期以来不把道教作为学问研究的对象。道教成为近代的学问研究对象，只是在五六十年前。然而，此后专门从事道教研究的学者非常少，到近年虽说数量有所增多，而和道教以外的中国思想史和中国佛教史的研究者相比，世界的道教学者还是很少，这便是现状。因此，道教研究的步伐必然就很缓慢，道教史中至今还没有可称得上“定说”的东西。

在道教研究这样的阶段，把六朝时代全部的道教史，根据一贯的观点统一地把握，决非易事。本书作为这样的初步性尝试，想从道流的观点来把握六朝道教史，把六朝道教史作为道流思想史来加以考察。

但是，要解明六朝时代道教思想的历史性展开，在这一时期，道典以外可依据的史料非常少，所以无论如何都得依赖道

典。但是，道典是个困难的东西。尽管现存的《正统道藏》收有五百十二函五千四百八十五卷这样庞大数量的道典，而其编纂时期明确的极其有限。加之，《道藏》的道典（即《道藏》本）作为历史资料的价值长期以来被怀疑，甚至有对于道教研究不当用《道藏》本的倾向。然而，近年通过把敦煌文献中残存的道典抄本（即敦煌本）和《道藏》本相对照，或用《无上秘要》、《三洞珠囊》及《云笈七签》等所引用的道典和《道藏》本对照等等的调查，《道藏》本的资料价值渐渐地被认可。《道藏》本信凭性的提高，给予道典以外可依据资料很少的道教研究，带来了很大的光明。现在以法国为首，世界的道教学者有着积极地使用《道藏》本的倾向。然而，虽说《道藏》本的信凭性提高，这并不是说《道藏》本就保存着道典编纂时的样子，毫无疑问，对《道藏》本的文献批判往往是必需的。

虽说《道藏》可以在道教研究中使用，但因道典的著述年代大多不明，对于道教史研究来说，当务之急就是必须进行推断道典编纂时期的文献学式的研究。如果忽视这一工作，想要究明道教教理、仙术、仪礼的历史性变迁毕竟是不可能的。如果考虑到道典这样的性质，在此以前道教研究的大半，都是偏向于道典的文献学的研究，也就是不得不然的事了。

本书也是从道典的文献学研究出发的，不仅仅是根据种种史料，推断道典的编纂年代，而是想通过这样的推断，以构筑六朝时代的道教思想史。所谓思想史，是由我们根据史料构成复原的，所以，六朝的道教思想史也必须由我们根据道典和史料来组建。这样的组建，并不是只靠道典和史料的考证就行了，首先要正确地理解道典和史料中所记载的事实，然后通过推理复原其内容中未写的事实，再用其他的道典和史料对复原的事实进行实证，通过反复这样的过程才能渐渐地构筑。因此，如果不进行正

确的解释和推理，当然就会形成错误的思想史。本书中所勾画的六朝道教思想史，如果解释和推理有误的话，对其加以纠正，当可以改造出更好的东西吧。

还有，本书的六朝道教思想史，并非是完成的东西，尚多留有空白之处。但是，在还没有六朝道教史定说的现阶段，想要提交出一举而成的思想史，对于任何人都是非常困难的工作吧。在此，献上如本书那样可见到其骨架的、还在建设过程的思想史，如蒙能看到其基础的组建方法，当也是有意义的事。今后当在填补残留空白部分的同时，构筑更加精密的六朝道教思想史。为此，真切地期待着博雅诸贤的批评指正。

凡 例

一、《道藏》的号码，根据哈佛大学燕京学社的索引《道藏子目引得》。

二、引用道典时，各章（但第三编第一章是各节）在初出时注明经名和《道藏》的号码，以后只用略称。但同一道典引用次数少的时候，也有不用略称的。

三、从道典引用的具体部分，十卷十页右标作十卷十 a，十卷十页左标作十卷十 b；从《大正新修大藏经》引用的具体部分，《大正新修大藏经》第十卷十页上段标作《大正藏》10.10a，中段标作 10b，下段标作 10c。（译者按：“十 a”等，原文作“一〇a”，此从译文改。）

四、书名原则上用《》表示。但是，频出的书名为了避烦，也有省略之处。还有，如灵宝经、上清经那样作为一定道典群的总称时，不加《》号。（译者按：翻译时依中文出版惯例，一律加上书名号。）

五、本丛书在惯例上，本文、注释都用旧体字，但是，表示新写的文字时，从一般的惯例，原则上从新的假名用法。（译者按：这是指日文版。此中文译本，原则上用简体字。）

绪 言

一

六朝时代江南道教存在着天师道、葛氏道和上清派三大道流。这里所说的道流，是指共同尊尚特定的道典、共同信仰特定的神格、共同实践特定仙术的人的派别和这些人的思想系脉。

关于道教中的道流，刘宋道士陆修静在《灵宝经目序》的开头已有论述：“元嘉十四年某月日三洞弟子陆修静敬示：诸道流相与同法，弘修文业，赞扬妙化，兴世隆福，每欣一切遭遇慈泽，离彼恶道，入此善场，逍遥长乐，何庆如之。”^①在此，陆修静认为，刘宋元嘉十四年（437）前后，存在着各种道流，这些道流的教法相同，都是期待一切人离恶道入善道，永久地游于安乐的世界。这里所说的“道流”和本书所用的道流意义是相同的。虽然陆修静没有列举当时存在的道流之名，但在刘宋初期，江南地区活跃的主要道流是天师道、葛氏道和上清派，因而，陆修静是把这些道流置于脑海中来谈论“诸道流”的吧。

然而天师道、葛氏道和上清派这些道流之名，并非是各个道流作为自己的称呼在历史上使用的。葛氏道和上清派的信奉者如何称呼自己的道流，他们所用的道流之名由于没有被传下，并不

明确。道流则是通过传授仙术和道典而形成的。就道流而言，有的形成了教团的组织，也有完全没有那种组织的，就是没有教团组织，追求仙道的同志者，结成师弟关系，师向弟子传授自己信奉的道流的道典、仙术、仪礼，通过这样的方式使道流得以维持和继承。因此在本书中，为了表示这些道流，分别给这些道流附以天师道、葛氏道和上清派之名。

天师道是后汉张陵在蜀（四川）地创始的道流。第三代天师张鲁时，在蜀地形成了天师道教徒的宗教王国，统治了近三十年。后汉末，由于魏曹操的讨伐后，天师道教徒数万户被强制移住到华北的长安及其周边地区。此后，他们在北方和蜀地活动。以西晋末兴起的“八王之乱”为契机，逃难的天师道教徒，作为流民南渡，因而在江南地区也有了天师道的活动。江南地区的天师道的宗教活动虽说始于西晋末、东晋初，但势力急速发展，到东晋末期，已成为江南道教的主流。

葛氏道始于三国吴的左慈，左慈以后，是葛玄、郑隐、葛洪、葛望、葛巢甫等，代代以葛氏一族为中心继承的道流。虽说专在江南以吴为中心的区域活动，但到刘宋末，葛氏道似就消失了。

上清派是东晋中期，以杨羲、华侨这些灵媒和许谧、许翊父子间形成的新兴道流，以《上清经》为最高道典加以尊崇，是其特征，通过《上清经》的信奉者继承道流。这一派的人物，也是以吴的土著豪族出身者为主。

这三派的道流，从东晋初开始到刘宋末，在江南吴地并存，相互交流，又保持着各自作为独立道流的特色而不断发展，在这一时期，作成了《上清经》、《灵宝经》、《三皇经》，还有《女青鬼律》、《太上洞渊神咒经》、《老君说一百八十戒》、《玄都律文》等道教的主要经典。东晋、刘宋时期从道教史的全体来看，是极

为重要的时期，说道教的基础教理、经典、仪礼、戒律几乎都是在这一时期形成的，本书以这一时期为中心，考究道典和教理的历史展开。采用的研究方法，是把道典根据其作者所属的道流分类，以确定各道典在道流的历史展开过程中的位置。

二

注目于六朝时代道教中一贯存在的道流，在各个道流的历史展开中确定各道典的位置，本书的这种方法，是笔者在分析六朝时代种种道典的成立和思想过程中想到的。细致地研讨道典的内容，可以看到，各种道典中，所尊崇的神格、仙术、经典、符图等，都有一定的倾向，而把这些特征大致加以分类，道流的区别也就明确了。这是因为，道典的作者都属于一定的道流，这些作者所属道流的特色，如实地在道典中反映出来。

如果说，道典的背后存在着道流，道典中反映出其作成时期道流的思想，那么，把述作年代明确的道典，分别按其道流以年代顺序排列的话，通过道典，就可以复原道流思想展开的历史了。在这样的场合，确定道典的述作年代是最初的必须的作业，而这有种种的方法。既可以通过引用道典文献的写作年代来确定被引用道典成书时期的下限，也可以从文献记述的内容，来推定道典成书的时期。还有，从道典所记载的历史事件也可以推察其作成的时代。再有，检讨道典中出现的佛教思想的内容和佛教用语的用法，那是何时翻译的？从哪些汉译佛典来的？是根据在中国什么时期述作的怎样的佛典？或者，从中国佛教史的状况来看，那样的思想和观念被吸收到道教中，最早是从何时开始的？如果弄清楚的话，就可以限定道典的述作年代。此外也有参照其他道流展开的历史，可推测道典编纂时期的情况。

通过用这些方法确定成书年代的道典，道流思想历史展开的基本方面得以明确，接下去，成立时期不明确的道典，将其思想内容和道流教理的历史变迁相对照，就可以在一定程度上限定成书时期，在道流的历史中确定其位置也就可能了。这样，成书年代可确定的道典增加的话，道流思想的历史也就因此可以进一步详细地把握了。

通过道典来解明道流思想历史时，不只是单纯地关注道典作成时代的道流思想，还必须留意：该道典在自己这一派道流中后来是如何被评价的？该道典何时开始被其他道流也摄取、信奉的？还有接受该道典的道流从中受到了怎样的影响等等方面。因为在道典中，存在着不仅被编纂它的道流所敬仰、其他道流也对它敬仰的情况。通过对道典传播的过程和各道流对这些道典的评价和受容方法的考察，就可以了解各个道流的思想变迁和道流相互交流的历史了。

当然，道流形成教理时，未必就那样把其他道流的道典不加变化地取入，不受纳经典本身，只借用其思想和用语的情况也不少。也还有摄取佛家、儒家、道家等道教以外的思想，以此为依据来构筑教理的场合。因此，为了明确道流思想的历史展开，不仅要究明道典形成、传播、受容的经纬，也必须解明那些方面的情况。

本书就通过上述的方法，以东晋、刘宋期的天师道和葛氏道为中心，来考察六朝道教经典和教理的历史。三道流中，主要取天师道和葛氏道，是因为有关上清派，在此以前六朝道教的研究中屡被论及，^②而关于江南的天师道和葛氏道虽有论文部分地涉及，^③但对这两个道流，系统地历史性地加以考察的研究，可以说还处于空白状态之故。

三

在此，论述本书的构成情况。具体如下：

第一编《葛氏道和〈灵宝经〉》。《序章》中，概述葛洪神仙思想的特色和葛氏道教法的变迁，还有上清派的形成及其展开。第一章以下，分析葛氏道编纂的《太上灵宝五符序》、《灵宝赤书五篇真文》、《灵宝经》，这些灵宝系诸道典的形成过程和它们各自作为道典的思想特征，解明东晋以降葛氏道教理和仙术的历史推移。关于《灵宝经》，有元始系和仙公系两个系统，解明元始系由葛氏道、仙公系由天师道所作成这一情况。《附》的《〈灵宝经〉的分类表》，载有根据现存《灵宝经》的内容分类的元始系和仙公系的一览表。

第二编《天师道及其道典》。在《序章》中概括从后汉到刘宋末的天师道教团和教徒的活动状况，以及天师道教理的历史变迁，在第一章以下，考察《九天生神章经》、《河上真人章句》和作为其补论的《老子道德经序诀》、《老子想尔注》、《大道家令戒》、《上清黄书过度仪》这些主要的天师道系诸道典的述作年代及其思想。第二编的《补论》中，收有考察《太上洞渊神咒经》、《女青鬼律》和《太上正一咒鬼经》、《玄妙内篇》、《千二百官仪》诸道典的思想和成立年代的论考。这些道典由于在进行本论的道典研究和教理研究上，有重要作用，所以在此一并论之。

第三编《道教教理的形成》。第一章，考察东晋、刘宋时期道教徒倡言的终末论。第一节，叙述东晋时期各道流终末论的内容及其形成的经纬。第二节分析《上清经》和《灵宝经》的终末论，说明《上清经》和《灵宝经》出现的背景中，道教徒信奉的终末论是一个作为重要原因的存在。第三节中，以终末论中的救

世主圣君和种民思想为中心，论述刘宋时期天师道终末论的特色。第二章中，对于刘宋时期天师道创导的“三天”思想，它有哪些构造，进而对它经过了怎样的经历才形成的等等问题，在究明刘宋以前诸道流思想的同时，加以考察。

第三编的《补论》。在《三教交流中“教”的观念》中，论及了儒教、佛教、道教三教中“教”的思想形态是怎样的，“教”的特色是什么，还有，“教”在相互交涉中的各种情况是否是“教”的形态上的问题等等。

【注释】

①《灵宝经目序》，《云笈七签》卷四所收。（《道藏》1026。卷四，四a）

②关于六朝上清派的研究书，有 I Robinet “*La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*”（1984），M, Strickmann “*Le Taoïsme du Mao Chan : Chronique d'une révélation*”（1981）和石井昌子的《道教学研究》（1980年）。其他的论文，参见卷末的《参考文献目录》。

③关于六朝江南的天师道，陈国符《道藏源流考》下册附录的《南北朝天师道考长编》（1963年）几乎是惟一的研究论文。该论文中，未能注意到南朝和北朝天师道的区别，对于南朝天师道，也不是历史性地考察，而是就天师道的教义、仪礼、教团等有关的若干项目，根据南北朝时期的资料加以论述。杨联升《老君音诵诫经校释——略论南北朝时代的道教清整运动》（《历史语言研究所集刊》第二十八本，1956年）中，也涉及到了南朝天师道的清整运动。

关于葛氏道，福井康顺在《葛氏道的研究》（津田左右吉编辑的《东洋思想研究》第五所收，1953年，后来，此论文分为《关于六朝道流和教系的一试论》和《神仙传考》，收入《东洋思想研究》）中有所论及，但该文不是对葛氏道的历史的系统性的考察，而只是就有关葛氏道的几个问题的个别性考察。

第一编

葛氏道和《灵宝经》

LIU CHAO DAO JIAO SHI YAN JIU

序 章 葛氏道和上清派

第一章 《太上灵宝五符序》的形成

第二章 《灵宝赤书五篇真文》的思想和成立

第三章 《灵宝经》的形成

序

章

葛氏道和上清派

第一节 序 言

葛氏道是指江南葛玄、葛洪的道流。该道流之名，福井康顺开始使用以来，^①被众多的道教研究者所沿用，本书中，也把江南二葛的道流称为葛氏道。

虽说是二葛的道流，但葛氏道的创始者并非葛玄、葛洪，按葛洪《抱朴子》的说法，是三国吴的左慈。关于从左慈到葛洪，及葛氏道的系谱，《抱朴子》内篇卷四《金丹篇》（以下引用《抱朴子》内篇的文字，俱只记篇名）有如下的记载：

昔左元放于天柱山中精思，而神人授之金丹仙经，会汉末乱，不遵合作，而避地来渡江东，志欲投名山以修斯道。余从祖仙公、又从元放受之。凡受《太清丹经》三卷及《九鼎丹经》一卷，《金液丹经》一卷。余师郑君者，则余从祖仙公之弟子也，又于从祖受

之，而家贫无用买药。余亲事之，洒扫积久，乃于马迹山中立坛盟受之，并诸口诀，诀之不书者。^②江东先无此书，书出于左元放，元放以授余从祖，从祖以授郑君，郑君以授余，故他道士了无知者也。

据此，被视为葛氏道最高仙术的金丹法（炼金、炼丹术）似始于后汉末左元放（左慈）在天柱山从神仙那里授得金丹的仙经。金丹的仙经《太清丹经》三卷、《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷，由左慈到仙公（葛玄、葛洪的从祖），由仙公到郑先生（郑隐，葛洪之师），进而由郑先生传授到葛洪。传授时和仙经一起的，还有不见于文字的口诀，传授之时，要进行在山上设坛向神誓盟这样的宗教性的仪式。葛洪说除了自己以外，其他的道士对金丹的仙经全不知晓，这也就说明，这种传授是严格秘传的。

按葛洪的说法，金丹法是成为天仙的惟一最高的神仙术，所以，只有最初从神人那里得到记载这种金丹法金丹仙经的左慈，才可以说是以金丹法为最高仙术的葛氏道的创始者。如果说，左慈以后，这金丹的仙经以葛玄、郑隐、葛洪这样的顺序传授的话，在此也就可以看到由师资相承而道流的形成了。因而，本书把左慈、葛玄、郑隐、葛洪的道流称为葛氏道。

在本章中，为了把握葛氏道的思想特色，首先看看葛氏道集大成者葛洪的神仙思想。其次，在第二章以后，结合与葛氏道有关的道典研究的成果，试叙说葛洪以后的葛氏道思想的沿革。再次，注意到与葛氏道有密切关系上清派的思想与葛氏道思想的异同，拟叙述其特色。通过这三方面的分析，来把握葛氏道思想的变迁及其特色。

第二节 葛洪的神仙思想

葛洪认为，最高的仙术是金丹法，“升仙之要，在神丹也”^③。得不死升上天界成为天仙，必须依靠金丹。但是，金丹法正如“九丹金液，最是仙主，然事大费重，不可卒办也”^④所说的那样，作成金丹，所要的工夫和经费庞大，不容易实施。因此，葛洪列举了金丹法以外的仙术，房中、导引、行气、服药、存思等等方法，由于这些仙术和金丹法相比，只是小术，所以只实践其中之一，没有效果，必须多种并用。在《杂应篇》中有曰：

养生之尽理者，既将服神药，又行气不懈，朝夕导引，以宣动荣卫，使无辍阕，加之以房中之术，节量饮食，不犯风湿，不患所不能，如此可以不病。

认为，为了养生，行服药、行气、导引、房中等术，还必须要节制日常的饮食，不让风气，湿气侵犯身体。还认为：

凡服药千种，三牲之养，而不知房中之术，亦无所益也。（《微旨篇》）^⑤

不得金丹，但服草木之药及修小木者，可以延年迟死耳，不得仙也。或但知服草药，而不知还年之要术，则终无久生之理也。或不晓带神符，行禁戒，思身神，守真一，则止可令内疾不起，风湿不犯耳。（《极言篇》）^⑥

然而，世间有着认为只修一术便可成仙这样错误想法之人，对于这样的人，葛洪作了如下严厉的批判：

又患好事之徒，各仗其所长：知玄素之术者，则曰

唯房中之术，可以度世矣。明吐纳之道者，则曰唯行气可以延年矣。知屈伸之法者，则曰唯导引可以难老矣。知草木之方者，则曰唯药饵可以无穷矣。学道之不成就，由乎偏枯之若此也。（《微旨篇》）

葛洪虽主张诸术并用，但认为除了金丹法以外，为了成神仙，服药、行气、房中是三种主要的仙术。因而在《释滞篇》中说：

欲求神仙，唯当得其至要。至要者在于宝精行炁、服一大药使足，亦不用多也。（《释滞篇》）^⑦

这里所说的“宝精”，就是房中术。

房中、行气、服药三术是左慈以来葛氏道传统的仙术。《后汉书·方术传》左慈条引魏文帝《典论》曰：

庐江左慈知补导之术。……左慈到，又竟受其补导之术。至寺人严峻往从问受，奄竖真无事于斯术也。人之逐声，乃至于是也。

记载着左慈长于房中术。又，据葛玄《神仙传》（《太平广记》卷七十一所收）：

葛玄，字孝先，从左元放受《九丹金液仙经》，未及合作，常服饵术，尤长于治病。鬼魅皆见形，或遣或杀，能绝谷，连年不饥。

从“常服饵术，尤长于治病”可知，葛玄善于通过服药来治病。还有，葛洪的义父鲍靓，据陶弘景《真诰》卷十二的注记“鲍亦通神，而敦尚房中之事”^⑧，可见也通房中术。

葛洪的神仙思想中应注意的是：第一，认为对鬼神的祭祀，对于成神仙不起作用。第二，强调道德的重要性。第三，否定通过暗诵仙经的咒术性的效果。

第一，不认为对鬼神的祭祀是神仙术的想法，《金丹篇》中可见：“长生之道不在祭祀事鬼神也。”^⑨《勤求篇》中也有“夫

长生制在大药耳，非祠醮之所得也”^⑩这样的论述。葛洪所承认的祭祀只在于四时（四季）的祭祖先^⑪，炼丹炼金时所行的醮祭之仪^⑫和采集仙药时在山中所行的醮祭^⑬这样的场合。对于禱鬼神以求无病息灾或长生不死的祭祀，是批判的。这一点，在考虑葛氏道和天师道差异时可作参考。

第二，关于对道德的尊重，《对俗篇》中引《玉铃经中篇》，有如下之说：

欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。

又有：

又云，人欲地仙，当立三百善。欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。（《对俗篇》）

还有：

又云，积善事未滿，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未使得仙，亦可无卒死之祸矣。（《对俗篇》）

从这些文字中，可知葛洪是如何重视德行的了。

第三，关于经典的诵读。葛洪对于通过仙经的诵读或暗诵可得长寿和不死想法，是否定的。《释滞篇》中载：

五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经而不得要道，直为徒劳耳。又况不及者乎。

认为，只是暗诵老子《道德经》，也无法领会得仙道的本质，何况暗诵《道德经》以下的仙经，就更无济于事了。这是斥责暗诵没有价值的道书，并非是说暗诵仙经本身就是无益的，但是，如果考虑到，在《抱朴子》中，完全看不到劝诱读诵仙经的文字的

话，葛洪是不认为通过暗诵仙经会有咒术性的效果的吧。这一点，和要求信徒诵读《道德经》的天师道，主张诵咏《大洞真经》的上清派相比较，可说是葛洪的神仙思想的特色吧。

第三节 东晋、刘宋时期的葛氏道

关于葛洪以后葛氏道，历来未解明的部分很多，关于其思想，则几乎是完全不明。本书中，将分析《太上灵宝五符序》、《灵宝赤书五篇真文》、《灵宝经》，还有《三皇经》、《太上洞渊神咒经》，阐明这些经典成于东晋、刘宋期的葛氏道之手。通过解明这些经典的成立及其展开，就可以比较具体地把握东晋初期到刘宋中期葛氏道思想的历史变迁。本章中，结合第二章以下考察的成果，拟叙说一下从东晋初期到刘宋中期葛氏道的概略。

首先看一下由葛氏道之手作成的这些经典成立的经纬。从东晋初的建武元年（317）到永和六年（350）之间，《灵宝五符》（原本《五符经》）和原本《五符经序》被作成了。进而，在东晋中期这两种经典合并，并加入了新的要素，形成了二卷本《五符经序》。现行《道藏》本《太上灵宝五符序》（《道藏》388。以后略称《五符序》）被认为是和在东晋末对此二卷本《五符经序》加以增补而成的三卷本《五符经序》相同的。

东晋隆安年间（397～401）葛氏道的道士葛巢甫（葛洪的从孙）述作了包括五篇真文的《灵宝赤书五篇真文》。这部经典，成为元始系《灵宝经》之原本。元始系《灵宝经》是由《灵宝赤书五篇真文》和三卷本《五符经序》（《道藏》本《五符序》）的思想加上《上清经》的思想，再和佛教的大乘思想相结合，作为道教的大乘经典被制成的，最初的元始系《灵宝经》及其目录

《旧目》，是在东晋的最后，或刘宋的最初，即刘宋的永初元年（420）前后被编纂的。

除了这些经典以外，葛氏道在东晋末，改编增补了《三皇文》，作成了《三皇经》，刘宋的永初元年（420）前后，编纂了二卷本的《洞渊神咒经》，到元嘉十年（433）时，编纂了该书的四卷本，进而到刘宋中期，编纂了此经的十卷本。

葛氏道制作的道典，这十卷本的《洞渊神咒经》为最后，刘宋末以降，就再也未出现葛氏道系的道典。

通过上面列举的葛氏道系的诸道典，看看东晋、刘宋时期葛氏道神仙思想的特色，可举出如下几点：第一，在葛洪那里被视为最高仙术的金丹法不大被说起，倒是被认为是次等的仙术体内神的存思、草木仙药的服饵等，受到了重视。第二，作为服御法，新创立了五芽、三一的服食法。第三，咒符和祭祀被重视。在葛洪那里，正如《仙药篇》、《登涉篇》中所说，符主要是在采仙药时，起拂邪鬼或发现仙芝的作用，在《遐览篇》中虽说到符有斥各种恶鬼的作用，但是，并没有认为，通过符本身的咒力，人得以不死，可以成仙。然而在东晋末或刘宋时期的葛氏道那里，对灵宝五符、五篇真文等咒符的信仰很强，认为，通过符的咒力，包括成神仙在内的所有的事都是可能的。与咒符信仰隆盛的同时，使用咒符的祭醮便广为流行。这一点也和斥责祭祀鬼神为无益的葛洪的神仙思想不同。第四，把诵读经典作为仙术而加以重视。特别是在《灵宝经》、《洞渊神咒经》中，反复论说，强调诵读经典的效用。

总括上述四点，可知葛洪以后的葛氏道，咒术性的宗教色彩增强了，避开了难以实行的金丹术，而重视比较容易实行的草木仙药、五芽之服食术；由个人精神性的心理的修养而可能的体内神的存思；或者任何人都可实践的携带护符、用符的祭祀、经典

的诵读等等方法，显示了葛氏道由难行之道到易行之道，由自力门向他力门的移动，由神仙术向宗教的转换。推动葛氏道这样转换的主要外因，除了和东晋时期南下的天师道这一咒术性祭祀倾向很强的道流的接触，同是东晋时期进入的佛教的刺激，或和重视诵读经典及存思的上清派的交流以外，最重要的原因，可以说是东晋中期在道教徒之间蔓延的终末观。东晋末、刘宋初葛氏道的信徒们，为了逃避眼见就迫近的今世终末的劫灾，一直能生存到金阙后圣帝君的太平治世，就期待在短时期中比较容易可以实现的神仙术。

但是，葛氏道到了刘宋末，似就停止了独立的活动，到了绝途。进入刘宋时期，天师道积极地运用了把葛氏道的经典、教理、神格按其原样作为自己的经典、教理、神格加以采用摄取的融合策略。北齐高祖的诏敕中，称刘宋天师道道士陆修静“祖述三张，弘衍二葛”^④，清楚地表明了刘宋时期天师道教徒的样态。也就是说，刘宋时期天师道的教徒，尊崇天师道的教祖张陵、其子张衡、孙张鲁，所谓的“三张”，同时，又尊尚葛氏道的集大成者葛玄、葛洪——“二葛”。南齐明僧绍的《正二教论》中说：

至若张葛之徒，又皆杂以神变化俗，怪诞惑世，符咒章劾，咸托老君所传，而随稍增广，遂复远引佛教，证成其伪，立言舛杂，师学无依。（《弘明集》卷六。
《大正藏》52，38a~b）

这里是批判张葛之徒，而所说的张葛之徒，是指对“三张”、“二葛”都加尊尚的刘宋、南齐时期的天师道教徒。由于刘宋时期的天师道教徒除了自派教祖及其子孙“三张”以外，对葛氏道的葛玄、葛洪也加尊崇，所以佛教徒便称之为“张葛之徒”。

葛氏道到了刘宋末期从世上消失的一大原因，可认为是天师道对葛氏道的融合策略。也许葛氏道道士中的某些人，因为自己

的经典、教理被天师道所包摄，变为天师道教徒了吧。还有些人则进入了上清派之流。总之，到了刘宋末，葛氏道这一道流似就消失了。这从葛氏道独自的新道典在刘宋末以降就再也未出现这一点上也可推测到。

在此，想探讨一下葛洪以后葛氏道师资相承的系谱。刘宋时期成于天师道之手的仙公系《灵宝经》之一《真一自然经》^⑥（《道教义枢》卷二“三洞义第五”所收）对仙公系《灵宝经》的传授次第，有如下记载：

又云，徐来勒等三真，以己卯年正月一日日中时，于会稽上虞山，传仙公葛玄。玄字孝先，于天台山，传郑思远、吴主孙权等。仙公升天，合以所得《三洞真经》，一通传弟子，一通藏名山，一通付家门子孙，与从弟少傅奚。奚子护军梯，梯子洪。洪又于马迹山诣思远盟受。洪号抱朴子，以晋建元二年三月三日于罗浮山，付弟子海安君望世等。至从孙巢甫，以晋隆安之末，传道士任延庆、徐灵期之徒。相传于世，于今不绝。（卷二，六 a~b）

这一仙公系《灵宝经》的传授次第对于了解葛洪以后葛氏道的系谱也可作参考。

上述一节中载，葛洪以后，到弟子海安君望世等，又到葛洪的从孙葛巢甫，再到任延庆、徐灵期，传授《灵宝经》。这《灵宝经》的传授次第，明显的只是传承，而不是历史的真实。但《灵宝经》的传授次第即使只是传承，那在这样的传承形成过程中，葛洪以后的葛氏道也当有从葛洪到海安君望世等，又经葛巢甫再到任延庆、徐灵期这样一个师资相承的系谱吧。^⑦这个系脉中，结合《灵宝经》的传授次第而作成的，就是上述《灵宝经》传授的传承吧。葛氏道这一道流，未必只是一个师只对一个弟子

传授仙术、仙经、口诀，对复数的弟子传授也是不少的，当然，上述的系谱并非葛氏道惟一的系谱，自然还有其他众多的葛氏道的道士存在。^⑦但是至少上述这一系脉，显示了葛氏道的一个流派，可以窥得葛洪以后葛氏道作为一个道流存续的情况。

上述系脉中最后位置的任延庆、徐灵期是和《真一自然经》的作者几乎同时代人，刘宋时期的道士。任延庆的传记现不存，而关于徐灵期，唐代李冲昭《南岳小录》（《道藏》453）的“上清宫”和“前代九真人”条，还有廖伉《南岳九真人传》（《道藏》452）和《南岳总胜集》（《道藏》606）中有记载。据其所载，徐灵期，吴人，刘宋元徽二年（474）9月9日去世。刘宋天师道道士陆修静（406～477）也是吴地出生，其歿年为元徽五年（477），所以徐灵期和陆修静是同出生地、同时代的人物。徐灵期是属于什么道流的道士呢？关于这一点，上述徐灵期传中没有明确记载，只有《南岳总胜集》的“上清宫”条载：

徐幼遇神人，授以玄丹之要、含日晖之法、守泥丸之道、服胡麻之饭，故得周游海岳，来往南山，积有年矣。（六 a）

据此，徐灵期从仙人传授得玄丹（炼丹）之术、咽含日精法、沉思泥丸法和服食胡麻术，并对此加以实践。这些神仙术在葛氏道系的道典《抱朴子》、《五符序》中也被说及，从其修道法来看，徐灵期可认为是葛氏道系的道士。^⑧《真一自然经》的作者列举了同时代葛氏道道士徐灵期之名，说是由太极真人徐来勒传给葛玄的《灵宝经》，经葛氏道众多人之手，最后传到了徐灵期。

但是，仙公系《灵宝经》的《真一自然经》是刘宋时期天师道教徒编纂的。^⑨成于天师道之手的《真一自然经》中，说到仙公系《灵宝经》的师资相承是在葛氏道的人物之间进行，这是为什么呢？

这是为了在“仙公系《灵宝经》在葛氏道的人物间受到尊崇”这一点上，给人以强烈的印象。仙公系《灵宝经》原来是根据此乃“由太极真人徐来勒传给葛玄之经典”这样的设想作成的，所以，从它形成的最初开始，在作者们中就有着要看上去如葛氏道系道典那样的意图。那么，为何刘宋时期天师道教徒们要使自己编纂的仙公系《灵宝经》，特意让它看上去如葛氏道系的道典呢？其理由，第一，是因为当称之为《灵宝经》正统的元始系《灵宝经》成于葛氏道之手^④，所以仙公系《灵宝经》也想使人看上去如在葛氏道之间传授的道典那样。也就是说，如果仙公系《灵宝经》明显地是成于天师道之手的道典这一点被人马上识破到的话，就不会被承认是《灵宝经》，所以，给人以和正统的元始系一样，仙公系《灵宝经》也是在葛氏道之间被尊崇的印象，就是必要的了。第二个理由，也可说是主要的理由，是因为刘宋时期的天师道把葛氏道的经典、教理、神格取入自派之中，有着把葛氏道包含到天师道之中的企图，所以，作为融合策略的一环，作成了假托葛氏道的自己一派的《灵宝经》。包括着天师道思想的仙公系《灵宝经》，如果被说成是由太极真人徐来勒传给葛玄，在葛氏道之间相传的道典的话，就可以给刘宋时期的葛氏道的人们以天师道思想在葛氏道中一向受到尊崇这样的印象了。这一点，有助于葛氏道的人们信奉天师道，结果对天师道并合葛氏道起到了作用。

第四节 东晋、刘宋时期的上清派

一、东晋时期道教主要的道流，有和葛氏道并存的上清派和天师道。关于天师道，想在第二编的《序章》再谈，在此想概观

一下和葛氏道有密切关系的上清派。

上清派在何时、由谁创始的？关于这些，似尚还未有定论。本节中，想从上清派之人信奉的《上清经》是何时成立的这一视点出发，试探讨一下上清派形成于何时。

梁陶弘景的《真诰》卷十九《翼真检第一》中曰：

伏寻上清真经出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降授弟子瑯琊王司徒公府舍人杨某，使作隶字写出，以传护军长史句容许某，并第三息上计掾某某。二许又更起写修行得道。（卷十九，九b）

认为《上清经》的出现，始于东晋兴宁二年（364）魏夫人（魏存华）下降，授弟子杨羲、使二许（许谧、许翔父子）书写者。陶弘景把杨羲视为正统的灵媒，所以把下降的真人们对杨羲所授者，作为《上清经》的基础，然而，在考虑《上清经》形成时，还有一不可无视的灵媒，那就是华侨。关于华侨，梁陶弘景的《真诰》卷二十《翼真检第二》的最后一条曰：

华侨者，晋陵冠族。世事俗禱，侨初颇通神鬼，常梦共同飧醢，每尔辄静寐不觉，醒则醉吐狼藉，俗神恒使其举才用人，前后十数。若有稽违，便坐之为谴。侨忿患，遂入道。于鬼事得息，渐渐真仙来游。始亦止是梦，积年乃夜半形见。裴清灵、周紫阳至，皆使通传旨意于长史。而侨性轻躁，多漏说冥旨，被责，仍以杨君代之。侨后为江城^①县令，家因居焉。今江乘诸华，皆其苗裔也。（卷二十，十三b~十四a）

据此，许家在作为灵媒使用杨羲前所用的是华侨，但华侨性格轻躁，常把真人之冥旨泄露，被许家罢免，改用杨羲。如果说许家在杨羲前以华侨为灵媒的话，华侨在魏华存下降授予杨羲的兴宁

二年(364)以前,当已作为许家的灵媒。而据上述的记载,这个华侨还把裴清灵、周紫阳等真人降下的旨意传给许长史(许谧)。但是,据陶弘景说,这些旨意被许长史弃置了。此事见《真诰》卷十九《翼真检第一》的《真诰序录》:

又按,众真未降杨之前,已令华侨通传音意于长史。华既漏妄被黜,故复使杨令授。而华时文迹,都不出世。(卷十九,三b)

确实,《真诰》中未载对华侨降下的真人之言。但是,即使对华侨降下的真人旨意被许长史弃置了,华侨还有《周紫阳传》这样的著作,如果把这作为对华侨降下的周紫阳旨意的来源的话,《上清经》之始,就不能只从兴宁二年(364)魏华存对杨羲降下者中去探求。

关于《周紫阳传》,前引《真诰》卷二十“华侨”条的注记中有曰:

今世中《周紫阳传》,即是侨所造。故与《真诰》为相连也。(卷二十,十四a)

据此,梁代尚存的《周紫阳传》,为华侨之作,其内容和汇集真人们对杨羲所授意旨的《真诰》相通,因此可知,《周紫阳传》是基于周紫阳对华侨降下的旨意而成。《道藏》本《紫阳真人内传》(《道藏》303)和此《周紫阳传》被认为是同一书,而据《紫阳真人内传》,周紫阳所授的道典中,出现了以《大洞真经三十九章》为首的许多《上清经》。而这些《上清经》和《真诰》卷五《甄命授第一》的《道授》中所引的《上清经》一致处很多。《道授》被认为是许长史和许掾(许翊)分别书写的裴清灵对杨羲降下的旨意之语。^②这《道授》所载的《上清经》和《紫阳真人内传》的《上清经》共通处甚多,说明了,裴清灵对杨羲降下的《上清经》和周紫阳对华侨所授的《上清经》中,多

有相同者。因此，《上清经》中有几个经名在周紫阳对华侨所授时已流传，所以，就不能说，《上清经》的出现是始于魏华存在兴宁二年（364）所传之旨。陶弘景在魏华存对杨羲降下的旨意中求《上清经》之始，一是因为把魏华存、杨羲二人定为上清派的正统，还有一个原因，是把被许家罢免的华侨排除在上清派之外吧。不管怎么说，《上清经》之经名，是由于真人们对华侨、杨羲降下方为世人所知的。

然而，真人们通过华侨、杨羲使人知其名的《上清经》实际是在何时存在的呢？据《真诰》卷五《道授》^②，其中所载的《上清经》，当时实际存在的《上清经》记有“在世”二字，那只有七本，其他的只有经名。记有“在世”的经典，如下所列：

- (1) 八素真经；(2) 九真中经；(3) 除六天之文三天正法；(4) 石精金光藏景录形；(5) 飞步七元天纲之经；(6) 大洞真经三十九篇；(7) 曲素决辞。

这些道典编纂于何时呢？据《道授》项目的注记，许长史和许掾分别各有一《道授》的写本，所以《道授》肯定是在许长史（许谧，305~376）和许掾（许翊，342~371）活着的时候所写，在许掾的歿年太和六年（371）以前成立的。因此，上述七种书也就是在此前编纂的。在周紫阳授华侨旨意时，这七种书也恐怕还未被编纂，只有经名，或者只是其中的一部分内容作为授得的旨意为人所知吧。所以，认为《上清经》的实际形成，当是在魏华存对杨羲降下的兴宁二年（364）以后，当无大错。也就是说，上述七种《上清经》，是在东晋兴宁二年（364）到太和六年（371）之间述作的。只有这上述七种书，才是最初的《上清经》，上清派基于通过华侨、杨羲这两个灵媒所传真人之旨意，开始实际编纂在旨意中出现其名的《上清经》，因此，上清派可以说是在华侨、杨羲、许谧、许翊这四人间兴起的道流。因为魏华存是

杨羲之师，所以认为上清派的成立，当上溯到魏华存也可以，但在这样的场合，不可忘记和魏华存没有直接联系的华侨的存在。华侨被从上清派排除的话，华侨的《紫阳真人内传》也就不能说是上清派的道典了。笔者从《上清经》形成的视点出发，认为上清派始于华侨、杨羲、许谧、许翔四人。

二、草创期的上清派在摄取葛氏道思想的同时，强烈地表现出想要超越它的姿态。《真诰》卷二十《翼真检第二》中有曰：

（永和）六年庚戌，又就魏夫人长子刘璞受《灵宝五符》，时年二十一。（卷二十，十二 a）

东晋永和六年（350）杨羲从魏夫人的长子刘璞受《灵宝五符》，此时杨羲 21 岁，但这《灵宝五符》正如下一章所说，是东晋初期葛氏道编纂的，从杨羲受在魏华存处的《灵宝五符》，可知他受到葛氏道思想的影响。还有，从改变《抱朴子》中所引的《黄庭经》，制成作为上清派道典的《黄庭内景经》中^②，也可以看到上清派在以葛氏道的思想为依据的同时，在其中加上新的要素以形成上清派独自思想的情况。

《真诰》卷五《道授》中有“君曰，仙道有三皇内文以召天地神灵”（卷五，四 a）一条，在这里，从说到葛洪的《抱朴子》中这样谈到“余闻郑君言，道书之重者，莫过于三皇文、五岳真形图也”的《三皇文》，也可看到所受葛氏道的影响之大。同书《道授》中曰：

君曰，食草木之药，不知房中之法及行炁导引，服药无益也，终不得道。若至志感灵，所存必至者，亦不须草药之益也。若但知行房中导引行炁，不知神丹之法，亦不得仙也。若得金杓神丹，不须其他术也，立便仙矣。若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也。读之万过，毕便仙也。（卷五，十一 b）

在此，认为只服草木仙药不并行房中、行气、导引之法无益，而就是实践了房中、行气、导引之法，但不知神丹的炼丹术也成不了仙，但是，如果得了金钹神丹，就是不用其他仙术，也立刻可成仙人。这可以说和葛洪的神仙思想是完全相同的。只有最后说的诵读《大洞真经》万遍，不用金丹法也立刻可成仙这一点，是葛氏道中所不见的上清派独自的神仙思想。把这一上清派独自的仙术放在叙述的葛氏道仙术之后，是想要表示诵读《大洞真经》这一上清派独自的仙术比葛氏道仙术更为优异。在这里，如实地反映出上清派虽说摄取葛氏道的神仙思想，但有着要超越它，要处于比葛氏道更优位的态度。

华侨的《紫阳真人内传》中也说到，周义山年轻时学的仙术，“还阳精髓不泄”（三 b）的房中术、“导引服气”（四 a）之法、“吞景、燕浆”（四 a）的服御法，但是听了中岳仙人苏林“如不除去腹中三尸之虫，这些仙术都无效用”之说，就学习除去三尸的服药法，进而苏林曰：“不得九转神丹金液之道，不能飞仙矣。”^④（五 a）周义山年轻时学的仙术、苏林说的仙法和葛洪《抱朴子》中所说的神仙思想大致相同，可知周义山开始学的仙术，就是葛氏道的仙术。此后，周义山根据苏林的教导，为了飞仙，求要诀，遍历名山，会诸真人，受种种仙术和道典，其中，虽也包含如《三皇内文》（七 b）、《金液丹经九鼎神丹图》（九 b）那样的葛氏道的道典，但大部分是《上清经》。从周义山修道经历也可看到那样，上清派的神仙思想在摄取葛氏道的神仙思想的同时，有着想要超越它而确立的内容。因此，如依上清派的立场来说，葛氏道的仙术是低级的东西。前面所见的《真诰》卷五《道授》中在金丹法之上置有诵读《大洞真经》，还有《紫阳真人内传》中所说周义山学葛氏道的仙术，结果成不了真人，为了获得《上清经》而遍历名山，都是为了要说明葛氏道的仙术

比起上清派的来是低一层次的东西。

对葛氏道的仙术进行批判的上清派，对葛氏道的人物也是批判的。比如，对于作为葛氏道之祖的左慈，《真诰》卷十二《稽神枢第二》中有如下之说：

左慈，今在小括山，常行来，数在此下，寻更受职也。慈颜色甚少，正得炉火九华之益。（卷十二，三 b）

这里说左慈在东晋中还活着，居小括山，颜色也很年轻，这是因为左慈得炉火九华这种金丹术之益。表面看来是给人以赞美左慈的印象，但这决非赞赏左慈，反之，这是轻视左慈不能升仙只能留在地上为地仙。在上文的注中，陶弘景说：

左慈，字元放，李仲甫弟子。即葛玄之师也。……凡此诸人（鲍靓、许肇、葛玄、左慈），术解甚多，而仙弟犹下者，并是不闻三品高业故也。许先生所以兴叹。（卷十二，三 b）

在此陶弘景的注中，还批判了葛氏道的葛玄、鲍靓，对葛玄、鲍靓的低评价，在上清派的初期似已既定了。又，《真诰》卷十二《稽神枢第二》曰：

问葛玄。玄善于变幻，而拙于用身。今正得不死而已，非仙人也。初在长山，近入盖竹，亦能乘虎使鬼，无所不至，但几于未得受职耳。亦恒与谢稚坚、黄子阳、郭声子相随。（卷十二，三 a~b）

说，葛玄只得不死，而不是仙人，初居长山，近移居盖竹山，乘虎使役鬼神，任何地方都能去，然而，似未得仙官的地位。由此观之，可知对于葛玄也未给予很高的评价。

还有，关于鲍靓《真诰》卷十二《稽神枢第二》曰：

鲍靓。靓及妹，并是其七世祖李湛、张虑，本杜陵北乡人也。……今并作地下主者，在洞宫中。靓所受

学，本自薄浅，质又挠滞，故不得多也。（卷十二，二 b~三 a）

据此，鲍靓及其妹妹只得作为冥界的下级官吏的地下主者的地位。批判道：鲍靓所学的仙术本来浅薄，其质也挠滞，所以所得为少。

上清派的创始者们对葛氏道的仙术和人物加以严厉的批判，说葛氏道的仙术只能成地仙，也毕竟是因为上清派是想要超越葛氏道的新兴道流，所以，对旧的葛氏道的对抗心很强，有着想要宣扬上清派优越性的心情的缘故。

三、上清派的创始者们不仅对葛氏道，对天师道也是批判的。许谧之兄许迈曾把天师道的祭酒李东作为灵媒使用过，在《真诰》中，说这李东在地下主者最下位的第一等。^⑧许迈也被说成“又先生事迹，未近真阶”^⑨（卷十九），评价非常低。天师道教徒郗愔被说成“紫微夫人云……郗回犹未足以论至道耶”^⑩（卷八），加以辛辣的批判。上清派对天师道的厌恶，在杨羲那儿表现得特别激烈，《真诰》卷八《甄命授第四》的保命君的告旨中有曰：

若翻然奉张讳道者，我当与其一符，使服之，如此

必愈而^⑪黔矣。（卷八，八 b）

这里把天师道的教祖张陵称为“张讳”，据陶弘景的注，“张讳即天师名也。杨不欲显疏也”^⑫（卷八），是因为杨羲厌恶明言张陵之名。

上清派批判天师道，如果考虑许家原为天师道教徒这一点的话，^⑬其原因是由于上清派的形成，系从天师道脱离以求独立之故吧。上清派作为新兴的道流，是在批判既成的天师道和葛氏道的同时，发挥其独立性，从而确定作为一个道流的地位的。

四、上清派在二许（许长史和许掾）死后，许掾之子许黄民

成为中心，继承了道流。许黄民整理保管了二许留下的经书符箓，加以保存，到东晋义熙年间，将一部分传授给鲁国的孔默和王灵期。^①王灵期从许黄民那里得到《上清经》后，把它改编增删作成五十余篇新《上清经》。^②而这些新《上清经》“依王、魏诸传的题目，张开造制，以备其录”^③（《真诰》卷十九《翼真检第一》）。据此所说，是按照《王君内传》、《魏夫人内传》等诸传中所记的《上清经》经题造出来的。如果这是事实的话，除了《真诰》卷五《道授》中附记有“在世”的七部书以外的东晋时期的《上清经》，其大半是出自王灵期之手。王灵期的造作似非常巧妙，陶弘景说，非见真经者，难以判别真伪。^④王灵期的新《上清经》，受到众多之人的崇奉，王灵期也把自己作成的《上清经》称为“真授”（真人那儿受得的真经），就连许黄民也把自己所有的书藏起，反而向王灵期请求钞写新经，^⑤由此可见王灵期《上清经》出现后的流行情况。

陶弘景由于持只尊崇二许和杨羲真笔的立场，把王灵期的《上清经》斥为伪经，《真诰》和《登真隐诀》中不载，但这是陶弘景基于信仰上的信念，如从上清派的历史来看的话，王灵期的《上清经》由于被人们作为《上清经》来信奉、传授，也当认作《上清经》，对于王灵期的造经，也当作为上清派的一种活动加以评价。不然的话，上清派的活动就只能限于杨羲和二许的活动，因为王灵期造经以后的上清派的活动是基于伪经，就变得不能说是上清派的活动了。这样，上清派到二许就终结了。也就是说，可以认为上清派由于造了新经，作为上清派的活动才得到了继续。

上清派的造经，在王灵期以后，仍有进行。刘宋泰始七年（471）向明帝献上的陆修静的《三洞经书目录》中，记录着当时存在一百一十七卷的《上清经》^⑥，可知在王灵期以后还有新造

成的《上清经》。泰始七年后，《上清经》依然在继续增加，梁武帝在位末期编纂的《三洞奉道科诫仪范》^⑧的《上清大洞真经目》中，作为上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师所当受的经典，有“上清总经一百五十卷”，可知到梁武帝时期，还有←一百五十卷的《上清经》存在。《上清经》这样的不断增加，也可作为上清派这一道流不断存续之证。

上清派在二许以后，被各种各样的人继承，但其中的主流，当是从许掾之子许黄民到马朗、马罕这一系。据《真诰》卷十九载，许黄民在东晋元兴三年（404）为避在首都建康地区之乱入剡县，寄身东阡马朗家，受到马朗、马罕两兄弟的隆重款待。刘宋元嘉六年（429），许黄民要移往钱塘杜家，此时，把所带的放有杨羲和二许真笔《上清经》和符箓的一个厨，加上封印，存在马朗处。受许黄民委托保管真经的马朗、马罕，按《真诰》卷十九的记载：“马朗、马罕敬事经宝，有过君父。恒使有心奴子二人（一名白首，一名平头），常侍直香火，洒扫拂拭，每有神光灵气，见于室宇。朗妻颇能通见云，数有青衣玉女，空中去来，状如飞鸟。马家遂致富盛，资产巨万，年老命终。”^⑨

被认为是南齐顾欢所作的《上清源统经目注序》^⑩（《云笈七签》卷四所收）中说，《上清经》并非由许黄民直接托附给马氏，而是黄民之子豫之于元嘉十二年（435）在剡县的白山死时，把《上清经》封印，委托马度生（马朗？）保管。^⑪而同序中也说，“马氏崇奉，累世安康”。还有，同序中载，明帝发布敕令，强行取马家的《上清经》，要想拜览，“忽有五色紫光，洞焕眼前。帝惊曰，神真巨触，比其年，不愈而崩”。^⑫又说：“元徽元年，马氏即出诉启请其经，诏勅听还。于是天藏真书，复归马氏。并乃上真注笔，朱简紫书。后之凡庶，模而传奉，号曰真迹。”^⑬

《真诰》和《上清源统经目注序》中，关于《上清经》的传

授，许黄民之后其子豫之介入与否虽有不同，但二许的真经传马氏保存这一点是相同的。这种一致，或说明了上清派的主流是从二许到许黄民，再到马朗、马罕这一系。《真诰》卷十九、卷二十中，除了马朗、马罕外，还详细记述了二许真迹的一部分经各种各样人之手流传的情况，由此看来，经手过《上清经》的人似乎未必就是《上清经》的信奉者。然而，虽不能说所有得到过《上清经》者都是上清派的人，但其中确有认真地尊崇《上清经》的人，可以说是由于这些人，上清派的道流才得以继承。在这样的意义上，所谓上清派这一道流，就不只是从二许经许黄民，到马朗、马罕这一系，而是由各种各样尊崇《上清经》的人受继的。信奉《上清经》的人在马朗、马罕以后也还存在，在刘宋以后，上清派作为对抗天师道的道流也还存续着。梁代陶弘景收集整理了散存的杨羲和二许的真迹，发扬了上清派创始者的思想和信仰，对上清派的再兴有很大功绩。到了梁代，上清派发展成凌驾天师道的势力。

第五节 结 语

以上，概述了东晋、刘宋时期葛氏道和上清派的思想 and 系谱，确认了葛氏道和上清派分别作为独立道流活动的情况，最后，结合这些考察的成果，想对道流稍作探讨。

葛氏道和上清派的道流名，如上所述，是我们为了表示不同的道流而命名的，并非葛氏道和上清派之人自己所用的称呼。还有，道流这一词，也并非葛氏道和上清派之人所用。恐怕是在刘宋天师道教徒陆修静的《灵宝经目序》中首次被使用，^④我们也就沿袭之，用作为表示道教派别的用语。葛氏道和上清派之人未

用道流这一词和自派道流之名，当是由于到东晋末，葛氏道和上清派的信徒们并未强烈地意识到道流之故。他们修炼从自己之师那里学得的仙术，读传授来的经典，尊崇经典中出现的神格和人物时，自然而然地就从属于和师傅同样倾向的流派。他们几乎都不带有自己是在怎样的仙术的系统这样的归属意识。

东晋、刘宋时期，葛氏道和上清派之人几乎都未并意识到道流，殆是由于葛氏道和上清派未形成教团组织之故。如果有教团组织的话，所属的信徒自然就有对教团的归属意识，就会产生相互属于同一教派的自觉。然而，没有教团组织的话，各个信徒除了和自己之师的师弟关系以外，就不再关心，相互的连带感也淡薄，也就培育不出自己属于共同道流的自觉。东晋、刘宋时期的葛氏道和上清派未形成教团组织，从显示教团内位阶序列的称号、教团成员当遵守的规则、教团全体在一定时期举行的祭礼和仪式等的形迹都不存在这样的情况中也可推测。

说到对道流的自觉意识和教团组织，天师道和葛氏道、上清派大为不同。正如第二篇的序章中所述，天师道在后汉的张鲁时代，在四川地区建立了宗教的王国，构筑了强有力的教团组织。那个时代的天师道教徒，在入信之际萌生了对道流的归属意识，通过参加教团的仪式和遵守规则，提高了作为道流一员的自觉性。然而，天师道教团在张鲁投降曹操以后，开始崩溃，到东晋时，处于近乎瓦解的状态，所以天师道教徒对道流的自觉性也变得淡漠，教徒之间的连带感也薄弱了。即使如此，也和最初没有教团的情况不同，留有教团组织之残迹的祭酒、道律、祭礼等还有一定程度存在，所以通过这些，还保持着对道流的归属意识。因此，进入刘宋时期，天师道教徒相互协作，得以再建教团。天师道教徒陆修静在《灵宝经目序》中说：“元嘉十四年某月日，三洞弟子陆修静敬示：诸道流相与同法，弘修文业，赞扬妙化，

兴世隆福，每欣一切遭遇慈泽，离彼恶道，入此善场，逍遥长乐。何庆如之。”^④认为诸道流隆盛世中，要救济一切世人这一点是相同的，宣扬诸道流的目的—致，也就是在陆修静明确到自己所属的天师道是一个道流的同时，承认葛氏道和上清派分别是独立的道流，主张在此基础上的三道流的融合。陆修静承认葛氏道和上清派是道流，是由于他自己有着强烈的对天师道这一道流的归属意识，反之，是由于他敏锐地意识到其他道流和天师道是不同的道流之故。像这样可把各个道流客观地对象化，也和陆修静是天师道教徒这一点有很大关系。刘宋时期的天师道教徒与葛氏道和上清派之人相比，对道流的归属意识较强，所以常常自觉地意识到自己信奉的天师道是一个道流。

刘宋末期葛氏道似乎消失了。这是由于葛氏道之人从开始就未形成教团，相互属于一个道流意识淡薄，没有连带感，要让自己的道流存续下去的努力原本不足。对道流的归属意识淡薄的葛氏道之人就按自己各自的兴趣和关心，或是变为天师道，或是变为上清派了。

另一方面，东晋、刘宋时期的上清派也没有教团组织，但以对《上清经》的信仰为纽带，信奉者之间的关系较为紧密，对自派的归属意识比葛氏道者较强，所以上清派的道流得以存续，到了梁代，也形成了一定程度的教团。

如上所述，葛氏道和上清派之人分别意识到自己的道流即使很少，各种的道流还是存在的。这一点从他们实践的仙术，信奉的经典，尊尚的神格和人物；可分为葛氏道和上清派两个道流，属于各自的仙术、经典、神格和人物，分别按道流具有共同的特征，从按道流区别而确立的系统等情况中，明显地看出。六朝道教的经典、仙术、神格和人物，大致可分为葛氏道系和上清派系，还有天师道系，如果道流不存在的话，就不会产生这样的类

别了吧。即使一个个的信奉者并不那么意识到自己是属于哪个道流呀，自己从师所学的仙术、经典是什么道流呀，但在从师之间，自然地就学习了其师所属道流的仙术和经典，本人也就在不知不觉中地从属于和其师相同的道流，成为其继承者。道教道流的继承和传播，就是这样通过个人和个人的师弟关系进行的。还有葛氏道和上清派中的师弟关系父子、夫妇、兄弟、亲属、相识朋友之间很多，该道流的地域范围，比较限于以吴为中心的地区。

从上所知，东晋、刘宋时期的道教，并非处于没有道流区分的混然未分化状态，而是形成了葛氏道、上清派、天师道这样一定的派别（道流），历史地展开着。道士中虽说有若干不属于这三道流任何一个者，但，可认为六朝时代主要的道流是这三种。

笔者想对道教的历史，按道流区别来加以考察，也是由于认为这是合乎历史事实的。特别是道典，是如实反映其所属道流特征的镜子，所以，如果明确道典的成书年代及其思想的话，通过道典就可以解明道流展开的历史了。而如果通过主要的道典了解了道流的历史状况，接着，成书年代未确定的道典，通过把它们的内容和道流的历史状况相对照，也就可以推定其年代了。基于这样的想法，在下一章以降，就用在分析道典的同时，解明道流，通过道流确定道典位置的方法来考察道典。

【注释】

① “葛氏道”这一道流名，是福井康顺博士在《葛氏道的研究》（津田左右吉编辑的《东洋思想研究第五》所收，1953年）中最早开始使用的。

② “诀”为衍字。

③ 《抱朴子》内篇卷四《金丹篇》。

④ 《抱朴子》卷六《微旨篇》。

- ⑤《抱朴子》卷六《微旨篇》。
- ⑥《抱朴子》卷十三《极言篇》。
- ⑦《抱朴子》卷八《释滞篇》。
- ⑧《真诰》卷十二《稽神枢第二》，三 a。
- ⑨《抱朴子》卷四《金丹篇》。
- ⑩《抱朴子》卷十四《劝求篇》。

⑪《抱朴子》卷九《道意篇》有曰：“余亲见所识者数人，了不奉神明，一生不祈祭，身享遐年，名位巍巍，子孙蕃昌，且富且贵也。唯余亦无事于斯，唯四时祀先人而已。”葛洪在四时（四季）祭祖先外，不行对神明的祭祀。

⑫《抱朴子》卷四《金丹篇》曰：“合此大药皆当祭，祭则太乙元君、老君、玄女，皆来鉴省。”其次有《五灵丹经》一卷，有五法也。用丹砂、雄黄、雌黄、石硫黄、曾青、矾石、慈石、戎盐、太乙余粮，亦用六一泥，及神室祭醮合之，三十六日成。”此外卷十六《黄白篇》：“凡作黄白，皆立太乙、玄女、老子坐醮祭，如作九丹法，常烧五香，香不绝。”金丹制作时，有醮祭。

⑬《抱朴子》卷十一《仙药篇》曰：“凡见诸芝，且先以开山却害符置其上，则不得复隐蔽化去矣。徐徐择王相之日，设醮祭以酒脯，祈而取之，皆从日下禹步闭气而往也。”山中采集仙药时行醮祭。

⑭唐道宣《集古今佛道论衡》卷甲所收《北齐高祖文宣皇帝下敕废道教事七》中有：“昔金陵道士陆修静者，道门之望，在宋齐两代，祖述三张，弘衍二葛。”（《大正藏》52，370c）

⑮《真一自然经》从其思想来看属仙公系《灵宝经》，所以宋文明《灵宝经目》（大渊忍尔《敦煌道经目录篇》所收。1978年）中作为仙公系《灵宝经》之一所载的《太上太极太虚上真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀上卷》与此是相当的吧。

⑯据《晋书》卷七十二《葛洪传》：“洪遂将子侄俱行。至广州，刺史邓岳留不听去。洪乃止罗浮山炼丹。岳表补东官太守，又辞不就。岳乃以洪兄子望为记室参军。”《真一自然经》载“晋建元二年三月三日，于罗浮

山付弟子海安君望世”，这海安君望世或就是葛望（海安属广州高兴郡）。如是，则葛氏道在葛洪以后，是从其侄葛望，再到从孙葛巢甫而被继承，这样的推测也不是完全无理的吧。

⑰《神仙传序》中记有葛洪的弟子胜升这一人物。葛洪除了子、侄以外，可能还有弟子。通过这些人物的葛氏道系派的存在，也当充分考虑到。

⑱也有认为徐灵期和刘宋时期天师道典《三天内解经》（《道藏》1196）的作者“徐氏”为同一人物的意见。但是，《三天内解经》是永初元年（420）前后述作的（第二编《序章》第三节，二），所以，如果徐灵期是其作者的话，当是他的卒年（元徽二年，474）之前54年时所写，假如他活到70岁的话，是15、16岁时著《三天内解经》，这好像不太可能吧。不仅是年龄上，从他在年轻时实践葛氏道的仙术这一点上来看，徐灵期在年轻时写天师道系的《三天内解经》，从思想上看也是困难的。

⑲仙公系《灵宝经》为天师道之作，参见本书第一编第三章第四节、第五节。

⑳元始系《灵宝经》成于葛氏道之手，参见本书第一编第三章第五节。

㉑“城”为“乘”之误。

㉒《真诰》卷五《甄命授第一》“道授”项注中有曰：“此有长史、掾各写一本。”（卷五，一a）

㉓《真诰》卷十九《翼真检第一》有“又按三君书，有全卷者，唯道授，二许写”（七b），《道授》许谧、许翔父子书写的完本，在梁代似还存在，所以，《真诰》卷五的“道授”，可以认为就是完全和二许的书写本相同的。

㉔关于《黄庭内景经》的形成，参见本书第二篇第四章第五节。麦谷邦夫《黄庭内景经试论》（《东洋文化》第62所收，1982年）。

㉕《紫阳真人内传》五a。

㉖《真诰》卷十三《稽神枢第三》：“李东等，今在第一等中。”（一b～二a）

㉗《真诰》卷十九《翼真检第一》八b。

㉘《真诰》卷八《甄命授第四》七a。

㉔《真诰》卷八《甄命授第四》八 b。

㉕《真诰》卷十九《翼真检第二》中有曰：“有云李东者，许家常所使祭酒。先生亦师之，家在曲阿。东受天师吉阳治左领神祭酒。”（十三 b）这或可说明许氏原为天师道教徒。又《紫阳真人内传》所附的《周裴二真叙》中，说到华侨舍俗神入道，寄身许家时曰：“于是背俗入道，诣祭酒丹阳许治，受奉道之法。”（十八 b）在这里，许家被称为“祭酒丹阳许治”，可知许家为天师道祭酒之治。许家是否为祭酒尚不明，但至少曾为天师道教徒当是事实。

㉖《真诰》卷十九《翼真检第一》：“至义义中，鲁国孔默崇信道教，为晋安太守，罢职还至钱塘，闻有许郎先人得道，经书具存，乃往诣许。许不与相见，孔膝行稽顙，积有旬月，兼献奉殷勤，用情甚至。许不获已，始乃传之。”（义为熙之误。《真诰》卷十九，十 b）

㉗《真诰》卷十九《翼真检第一》：“复有王灵期者，才思绮拔，志规敷道，见葛巢甫造构《灵宝》，风教大行，深所忿嫉。于是诣许丞，求受上经，丞不相允。王冻露霜雪，几至性命。许感其诚到，遂复授之。王得经欣跃，退还寻究，知至法不可宣行，要言难以显泄，乃窃加损益，盛其藻丽，依王魏诸传题目，张开造制，以备其录，并加重诡信，崇贵其道，凡五十余篇。趁竞之徒，闻其丰博，互来宗禀，传写既广，枝叶繁杂，新旧浑淆，未易甄别。自非已见真经，实难证辨。”（《真诰》卷十九，十一 b~十二 a）

㉘参照㉔的引用文。

㉙参照㉔的引用文。

㉚《真诰》卷十九《翼真检第一》：“王既独擅新奇，举世崇奉，遂托云，真授非复先本。许见卷衷华广，诡信丰厚，门徒殷盛，金帛充积，亦复莫测其然。乃鄙闭自有之书，而更就王求写。”（《真诰》卷十九，十二 a~b）

㉛北周甄鸾《笑道论》曰：“案玄都道士上所《经目》，取宋人陆修静所撰者。《目》云，《上清经》一百八十六卷，一百一十七卷已行，始清已下四十部六十九卷未行于世。检今《经目》，并云见在。”（《大正藏》52，

151b。)据此，陆修静的《经目》中，记录着当时一百八十六卷《上清经》中，当时存在一百十七卷。而这个陆修静的《经目》，据下文“修静，宋明帝时人，泰始七年，因勅而上《经目》，”可知是刘宋泰始七年（471）向明帝献上的《三洞经书目录》。

⑳关于《三洞奉道科诫仪范》的成书年代，参见本书第一篇第一章的注5和8。

㉑《真诰》卷十九《翼真检第一》（十三b~十四）。

㉒《上清源统经目注序》中，未见上清派集大成者陶弘景之名，所以其成书当在陶弘景之前。又文中有记有刘宋元徽元年（473）者，所以可推知当在此后。其间，可能作《上清经》目录的人，有刘宋时的陆修静（406~477）和南齐的顾欢（420~483），当不是陆修静，而是顾欢。首先，认为不是陆修静的理由：一、陆修静在泰始七年（471）已作成《三洞经书目录》，由此到其死去的数年间，再作一个只是《上清经》的目录，对于陆修静来说，很难令人感到有此必要性。第二个理由，《上清源统经目注序》中载，刘宋明帝发布敕令，强行取马家的《上清经》，要想拜览，发生了“忽有五色紫光，洞焕眼前”这样的突变，明帝“比其年，不愈而崩”。对明帝的记述，并无好意。陆修静从明帝那儿得到所建设的崇虚馆，得到庇护，又向明帝奉上《三洞经书目录》，难以想象陆修静对明帝会用如此冷淡的写法。

认为是顾欢的理由，第一，顾欢对成为陶弘景《真诰》本源的《真迹》的所作者——上清派和《上清经》有着强烈的关心，有充分可能去制作《上清经》目录。还有一个理由，《上清源统经目注序》中载：“传杨先生，讳羲。羲生有殊分，通灵接真，乃晋简文皇帝之师也。”（《云笈七签》卷四，二a）记杨羲是东晋简文皇帝之师，但《真诰》卷二十的陶弘景注中，特地指出，杨羲是简文帝之师这一说法，是顾欢之说。记明：“顾云，简文师。”（十一b）由此观之，记有杨羲是简文帝之师的《上清源统经目注序》，可认为是顾欢写的。还有，陈国符《道藏源流考》（上册，15页）中，也记作是顾欢所著。

㉓《上清源统经目注序》中载：“玉斧子黄民，黄民子名豫之。以元嘉

十二年，终刺之白山。临去世之时，以上清宝经三洞妙文，封以玄台，印以白银，留寄郟县马度生家。语之曰，今且暂行，不久当还，勿开此经。马氏崇奉，累世安康。”（《云笈七签》卷四，三 a）

④①《上清源统经目注序》中载：“帝即命使逼取至京，乃拜礼开之，忽有五色紫光，洞焕眼前。帝惊曰，神真叵触。比其年，不愈而崩。”（《云笈七签》卷四，三 a~b）

④②《上清源统经目注序》中载：“元微元年，马氏即出诉，启请其经。诏勅听还。于是天藏真书，复归马氏。兹乃上真注笔，朱简紫书。后之凡庶，摸而传奉，号曰真迹。”（《云笈七签》卷四，三 b）

④③参照本书《绪言》。

④④《灵宝经目序》载：“元嘉十四年某月日，三洞弟子陆修静敬示：诸道流相与同法，弘修文业，赞扬妙化，兴世隆福，每欣一切遭遇慈泽，离彼恶道，入此善场，逍遥长乐，何庆如之。”（《云笈七签》卷四，四 a）

第一章

《太上灵宝五符序》的形成

第一节 序 言

《道藏》本《太上灵宝五符序》（《道藏》388，以后略作《五符序》）据陈国符《道藏源流考》上册《五符经考证》说，是和《抱朴子》所引《灵宝经》相同的。^①但是，仔细地研讨现行《道藏》本《五符序》，虽引用了一部分古《灵宝经》（以后，把《抱朴子》所引《灵宝经》记作古《灵宝经》），但就整体而言，是和古《灵宝经》不同的东西。

在本章中，拟先检讨宋文明的《灵宝经目》^②（假称）中所载的《太上洞玄灵宝天文五符经序》和《三洞奉道科戒仪范》的《灵宝中盟经目》中的《太上洞玄灵宝五符序经》，解明这些和《道藏》本《五符序》的关系；其次，通过分析《五符序》的内容，解明《五符序》是经过怎样的过程形成的。再通过对此成书过程的分析，以解明葛洪《抱朴子》以降葛氏道的思想推移之一端。

第二节 《太上洞玄灵宝天文五符经序》

一、《五符经序》和《五符序经》

1. 敦煌资料 (P2256、P2861-2) 宋文明《通门论》卷下所附的《灵宝经目》有这样一条记载:

《太上洞玄灵宝天文五符经序》一卷。右二件,^③旧是一卷。昔夏禹例出《灵宝经》中众文,为此卷,藏劳盛山阴。乐子长于霍林仙人边得,遂行人间。仙公在世时所得本,是分为二卷。今人或作三卷。

此《灵宝经目》因最后记有“陆先生所撰记出也”,所以可知为刘宋道士陆修静所撰。而且,它的目录似基于陆修静在刘宋泰始七年(471)向明帝献上的《三洞经书目录》而成。^④

据上述的目录,陆修静时代有《太上洞玄灵宝天文五符经序》这样的经典存在,此经典最初为一卷本,葛仙公时为二卷本,进而到刘宋泰始七年(471)时为三卷本。此经典和道藏本《五符序》有关联,虽从其经名相似这一点也可察觉,但在此则想具体地探讨一下二者有怎样的关系。

2. 敦煌资料 (P2337) 的《三洞奉道科诫仪范》(以后略作《科诫仪范》。《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》[《道藏》1117],与此为同一书)的《灵宝中盟经目》中有“《太上洞玄灵宝五符序经》一卷”,据此,《太上洞玄灵宝五符序经》这一卷本的经典,在梁代当存在。^⑤此经典和《灵宝中盟经目》及前面的《灵宝经目》相对照,很明显和《灵宝经目》中的《太上洞玄灵宝天文五符经序》是相当的。将此二经之名加以比较,可发现,

《灵宝经目》中的《太上洞玄灵宝天文五符经序》（以后略称《五符经序》）的“五符经序”在《灵宝中盟经目》的《太上洞玄灵宝五符序经》（以后略称“五符序经”）中作“五符序经”。这样的差异意味着什么呢？只是那个经名单纯的误写，或是由于某种理由产生了这样的差别呢？为了探讨这一差别的意义，想参考一下《灵宝经目》和《灵宝中盟经目》中所载其他经典的情况。

把两个经目加以对照，可以看到有关经名的很有意思的事实。在《灵宝经目》中经名的最后不带有“经”字的经典，而在《灵宝中盟经目》中带有“经”字，这样的例子有好几个。如，《灵宝经目》（P2861-2）的《九天生神章》或《太上洞玄灵宝自然至真九天生神章》，在《灵宝中盟经目》中作《太上灵宝洞玄九天生神章经》；其他如，《智慧上品三（三为大之误）戒》或《太上洞玄灵宝智慧罪根上品》在《灵宝中盟经目》中作《太上洞玄灵宝智慧上品大戒经》；《太上灵宝长夜九幽府玉（匱）明真科》作《太上洞玄灵宝长夜府九幽玉匱明真科经》。

参考这些例子再来看前面《五符经序》的情况，在《灵宝中盟经目》中的《五符序经》除去“经”字的部分，就和《灵宝经目》中的《五符经序》的经名相当了。也就是说，《太上洞玄灵宝五符序》和《太上洞玄灵宝天文五符经序》相对应。因此可认为，《灵宝经目》中的《太上洞玄灵宝天文五符经序》这是正确的经名，《灵宝中盟经目》的《太上洞玄灵宝五符序经》是从这正式的经典之名中，省略了其中的“天文”和“经”二词，在《太上洞玄灵宝五符序》后加上“经”字作为经的题目。

而如果《太上洞玄灵宝天文五符经序》这是正确的经名，这个经典，就是《太上洞玄灵宝天文五符经》这一经典的序的部分独立起来成为一个经典的了。因为对《五符经序》这样的表述，把经名解释作“五符经的序”这样的意思是最自然的了。比如北

周甄鸾的《笑道论》中，引用了《道德经序》（《大正藏》52·144c）这一经典，这个经典之名，就是“道德经之序”的意思，是指作为《老子道德经》之《序》的《老子道德经序诀》。^⑥而此《序诀》，在《隋书经籍志》卷三“《老子义纲》一卷”的注中，作“《老子序次》^⑦一卷，葛仙公撰”，是序的部分独立起来成为经典的。从这个《序诀》的例子可推知，《五符经序》是作为《太上洞玄灵宝天文五符经》（以后略作《五符经》）的序而成为经典的。《灵宝经目》中关于《五符经序》，记有“旧是一卷”，说明这个经典开始形成时，只是作为“序”的部分，只有一卷。

然而，据《灵宝经目》载，在刘宋的陆修静时，通行的是《五符经序》的三卷本。《灵宝中盟经目》中的《五符序经》，记为一卷，在梁代通行的似为一卷本。这样的卷数的差异，意味着什么呢？下面，就想来考察这一点。

3. 让我们再次对照比较一下《灵宝经目》和《灵宝中盟经目》。关于经典的已出、未出情况和卷数，有如下的情况：其一，《灵宝经目》中“未出”的经典，在《灵宝中盟经目》中不见其名。这是因为，《灵宝中盟经目》只记载在编纂《科戒仪范》的梁末确实存在的经典名之故。其二，关于卷数，《灵宝中盟经目》记载的是当时实际所用的经典的卷数。如《诸天内音玉字经》，《灵宝经目》（P2861-2）作“《诸天内音玉字》一卷，已出。今分为二卷”，记载了该经典，原为一卷本，在泰始七年时成二卷本。但是在《灵宝中盟经目》作“太上洞玄灵宝诸天内音玉字上下二卷”，只记有当时实际所用经典的二卷卷数。^⑧如果考虑到《灵宝中盟经目》是列举无上洞玄法师当受持经典的目录这一经目的性质的话，这是理所当然的。因为实际没有受持诵读的空的经典名和卷数也记入的话，作为受持经典目录的意义也就不存在了。

在此再回到《五符经序》来看看。《五符序经》（《五符经序》同）在《灵宝中盟经目》作一卷，还有，同样的，《科戒仪范》卷四记有洞真法师当受持的经典和符篆等的目录，其中有《五符序》。该目录所列举的经典符篆之类，都没有记载卷数，经典类被认为俱为一卷。这《五符序》从经名上来推测，可认为是和《五符序经》相同的。也就是说，《五符序经》在梁代通行的似为一卷本。这样看来，这一卷本的《五符序经》和陆修静时代流行的三卷本《五符经序》，其内容自然也就是不同的了。如考虑到《五符经序》本来是作为《五符经》的序而形成的经典的话，只是序就有三卷，稍感别扭。三卷本的《五符经序》中，肯定还增加了除了序以外的内容。

而根据《灵宝经目》的注，回顾《五符经序》的成书过程，《五符经序》开始为一卷，到葛仙公时为二卷，到陆修静时进而为三卷。虽说葛玄时没有作二卷本《五符经序》的历史事实，被认为是传承的，但一卷本随这时代推移，变为二卷本，再为三卷本，恐是事实。试考虑下一卷本形成时的情况，《五符经序》这题目很明显是《五符经》之序这样的意思，所以，可以认为，作《五符经序》时，当然作为其经的《五符经》是已经存在，或是和《五符经序》一起被作出。因为没有经而只作序，是不自然的。

因此，虽然不是不可以认为二卷本、三卷本的《五符经序》是由一卷本《五符经序》的内容不断增多而形成的，但是一卷本《五符经序》中，加上《五符经》，合并成为二卷本，进而增补成三卷本的看法也许更正确。因为，如上所述，只是序就有三卷，稍感别扭，反之，如考虑到相当于《五符经序》的梁代的《五符序经》只有一卷这一情况，序本来为一卷，后来和经合并，进而再有所增加这样的推测，也许不是不合理的吧。也就是说，可以

认为，序和经合并而作成的，是二卷或三卷本的《五符经序》。根据这样的推测，如考虑到梁代的《五符序经》是一卷本这样的事实，三卷本的《五符经序》又回复到一卷本，是因为合并以后的序和经再分离，只把本来的序的部分，作成《五符序经》一卷的。

这样的推测如果是正确的话，梁代《五符序经》以外，就肯定还有由经的部分作成的另外的经典存在。而对此试加探求，确有着与之相当的经典——《无上秘要》中所引用的《洞玄五符经》。《无上秘要》是北周武帝时编纂的，其中引用的《洞玄五符经》在梁代存在，不足为奇。也就是说，可以认为《洞玄五符经》是三卷本《五符经序》的经的部分独立出来形成的经典。在这样的场合，经的部分并非就完全不变地成为了《洞玄五符经》而是经过编辑改造而成为《洞玄五符经》的。关于这一点，通过下面对《道藏》本《五符序》和《洞玄五符经》关系的探讨，可以明确。

二、《洞玄五符经》和《道藏》本《五符序》

在此想具体地确认前面关于三卷本《五符经序》是由序和经合并而成的这一推测。对此，如果能证明《道藏》本《五符序》和三卷本《五符经序》相当就可以了。因为，《道藏》本《五符序》全体由三卷构成，由于其中序和经混淆，如果它和三卷本《五符经序》相当的话，就可以确认三卷本《五符经序》是经和序的混合这一推测了。因此，就想确认《道藏》本《五符序》是否是三卷本的《五符经序》。

《无上秘要》中所引用的《洞玄五符经》之文有四条，其中三条和《道藏》本《五符序》的内容基本一致。还有，北周甄鸾的《笑道论》中，以《五符经》之名，载有《道藏》本《五符

序》卷上 19b~21a 页部分的概要。还有，唐初王悬河《三洞珠囊》中，引用有《洞玄五符经》一条和《五符》二条，其中，《洞玄五符经》的一条和《五符》的一条在《道藏》本《五符序》有与之相当的文字，《五符》中的另一条的前半部分，在《五符序》中存在。同为王悬河的《上清道类事项》中，引用有《五符》或《五符经》的四条，与之相当的文字，在《道藏》本《五符序》中也存在。^⑨

如上所述，在从六朝末到隋唐时期道典中，以《洞玄五符经》、《五符经》、《五符》等名与《道藏》本《五符序》的内容大致相似的部分，屡被引用，这说明，《道藏》本《五符序》中经的部分作成的经典，以《洞玄五符经》（《五符经》、《五符》，当是这一经典的略称）之名在世间流行。但是，《洞玄五符经》和《道藏》本《五符序》也有不一致之处，所以说，《道藏》本《五符序》的经的部分，并非按其原样就成为了《洞玄五符经》，而是有所加工，作成了《洞玄五符经》。

如果《道藏》本《五符序》和《洞玄五符经》有这样的关系，那么《道藏》本《五符序》就比《洞玄五符经》形成得早，应相当于前面推定为《洞玄五符经》原本的三卷本《五符经序》。换句话说，《道藏》本《五符序》的序的部分，成为了《五符序经》；而经的部分被作成的《洞玄五符经》中，有着《洞玄五符经》和《道藏》本《五符序》相互符合的地方。《洞玄五符经》由《道藏》本《五符序》的经的部分所构成，从《洞玄五符经》中所见的文字都集中在《道藏》本《五符序》卷上、序段的序的部分以外的地方这一情况中也可确认。

《道藏》本《五符序》和三卷本《五符经序》相当这一点，从它们内容的一致上也可以确认。前面所引《灵宝经目》中的《五符经序》的注中，说到夏禹从古《灵宝经》中，抽出种种文

字，编纂《五符经序》，将其藏在劳盛山之阴，而乐子长从霍林仙人处得之，传之于世。

这个故事和《道藏》本《五符序》所说大致可以对应。即《道藏》本《五符序》卷上的序段中，有这样的记述：

（夏禹）更撰真灵之玄要，集天官之宝书，差次品第，分别所修行五色，定其方面，名其帝，号太上，本名为《灵宝五符》。天文藏于玄台之中坚石之硯，隐于苗山之岫，万年一出，以示不朽。（卷上，六 b）

夏禹撰真灵玄要，汇集天官的宝书区分次序，分为修行五色，分别定其方位，（天上界最上的）天帝，名之为太上，（自己所编纂的）经典，名为《灵宝五符》（以下，把灵宝五符作为经典名时，作《灵宝五符》）。^⑩把天文（《灵宝五符》）放在悬台（会稽山中的洞窟名？）中坚硬石室中。天文（《灵宝五符》）虽隐于苗山（会稽山）的洞窟中，但一万年一度出现于世，向人们显示天文的不朽不灭。

与此相同的故事，在同书卷上序段孔丘的话中，也有这样的文字：

昔夏禹治水，拓平山川。功举事讫，巡狩于钟山之阿，得黄帝、帝喾等所受藏《上三天太上灵宝真经》，后游会稽，更演解灵宝玄文，撰以为《灵宝文》。藏一通于名山石硯，付一通于水神。（卷上，十 a）

据此，是说夏禹在钟山之阿，得到黄帝、帝喾等从太上处授得而藏起的《上三天太上灵宝真经》。后禹出游会稽，在那里敷衍解说此灵宝玄文，编纂《灵宝文》（《灵宝五符》）。其中一部置于（会稽的）名山石窟，另一部给予水神。

还有，乐子长从霍林仙人处得《灵宝五符》的故事，在卷下首段乐子长的话中也可看到。在那里作霍林仙人韩众授乐子长

《灵秘文》。此《灵秘文》和注中的“灵宝五符者也。符者，经也”（三 a）相参照，则以“灵宝五符”为名的经典，就是《灵宝五符》。同书卷下首段中有：“灵宝上序及撰出服御之文，皆科斗古书。字不可解。子长并受集而显出之。”（二 b~三 a）还有，卷上的《灵宝要诀》条注中，有：“霍林仙人授乐子长，隐于劳盛山之阴。”（十五 b）

这些故事，如果把《灵宝五符》换成《五符经序》的话，就和前面的《五符经序》注相符合了。这也就是说，陆修静是看着和《道藏》本《五符序》有相同内容的三卷本《五符经序》来写注文的，由于把其中《灵宝五符》的传说解作为《五符经序》的传说，所以注中《五符经序》的传说和《道藏》本《五符序》的《灵宝五符》的传说就一致了。如果陆修静读的三卷本《五符经序》的内容和《道藏》本《五符序》有不同的话，注文和《道藏》本在内容上就不会这样互相对应了吧。

下面，就想分析《道藏》本《五符序》的内容，探明其成书的经过。

第三节 《道藏》本《五符序》的分析

一、《道藏》本《五符序》的构成

《道藏》本《五符序》由上中下三卷构成。读此三卷，谁都会感到，三卷全体并非经典之序的体裁。因此，陈国符在《道藏源流考》上册，介绍了刘师培在《读道藏记》中所说的“是此书即古五符经。惟上卷首段为序。今以三卷均序文，乃标题之讹也”（64页）这一意见，并对此表示赞同。

《五符序》三卷中，相当于序言部分，正如刘师培、陈国符所指出的那样，在卷上的序段（开始到十一 a 第 8 行）这一部分详细地叙述了《五符经》出现的故事，其内容适合于作为《五符经》之序，而也只有这里显得和其他部分是独立的。因此，可认为这序段相当于本来一卷本《五符经序》的部分。

《五符序》在此序之后，是华子期传。华子期传和叙述《灵宝五符》的出现故事的序的部分，在内容上没有任何联系，显得突然。华子期传之后，是有关华子期的《仙人挹服五方诸天气经》，此后主要说的是华子期和乐子长从夏禹授长生仙术（服御方）。但是卷下的开头部分，又有《灵宝五符》和关于其传承的类似其序文的文字，这一部分正如后面要探讨的那样，是在卷上的序之后加上去的，不是原本《五符经》的原文。

这样，《道藏》本《五符序》三卷的概况似已可明确了，卷上华子期传以下的部分，把它视为单一的经，很不自然，很难说就是原本《五符经》本来的状况。但是，在其中确实集有《五符经》的本文，有关这一部分（卷上华子期传以下到卷下的最后部分）形成的复杂问题拟在后面探讨，在此暂把它称作经部。

如前所述，《洞玄五符经》中所引之文只限于在此经部，考虑到这一情况，《洞玄五符经》的作者是把此经部视作为和《五符经》本文有关的部分的吧。

这样，把《道藏》本《五符序》分为序和经两部分，可推断序保存了原本《五符经序》的原样，而经则是原本《五符经》和后来增补内容的混合。下面，就想分析这经部的内容，以解明《五符经》形成的历史过程。

二、原本《五符经》的思想和成立

1. 概览《五符序》经部，相当于原本《五符经序》的卷上

序段中，记载了夏禹编纂《灵宝五符》（原本《五符经》），而经部中，可见到夏禹以后的人物，如角里先生、华子期、韩众、乐子长、黄初平、葛玄、郑思远、葛洪等名，很显然可以推测，并非原本《五符经》本来的状况。因此，为了复元原本《五符经》，按照卷上序段的旨趣，辑出记有夏禹编纂的部分，则有卷上的《灵宝五帝官将号》（十四 a~十五 b），卷中的《灵宝太玄阴生之符》（二五 a~b）卷下的《九天灵书三天真宝》（八 b~九 a）和所谓“灵宝五符”的“东方灵宝符命，南方灵宝符命，中央戊己灵宝符命，西方灵宝符命，北方灵宝符命”（九 b~十一 b）。此外，卷下的《九天王长安飞符》、“《三天太上伏蛟龙虎豹山精文》，名之曰《八威策》”、《三天太玄阳生符》、《三天太玄阴生符》等三天九天的诸符，也是和夏禹编纂有关的。还有卷中所收的服御方中若干内容（这是属于何处，难以限定），作为和禹的服御方有关的内容，也有原本《五符经》中收录的可能性。但是当然也有原本《五符经》中所有而现本《五符序》中未留下的，所以，现在想要完全复元原本《五符经》是不可能的，但是，根据《五符序》卷上序段的原本《五符经序》和上面辑出的原本《五符经》的残存部分，当可见原本《五符经》的大要。

2. 下面想探讨夏禹编纂《灵宝五符》这一传说是如何形成的。因为据此，当可了解原本《五符经》及原本《五符经序》形成的时期和作者的思想。

现存资料中涉及到“灵宝五符”最早的是《抱朴子》。在《抱朴子》中，关于“灵宝五符”，有曰：

石芝……大者十余斤，小者三四斤，非久斋至精，
乃佩老子入山灵宝五符，亦不能得见此辈也。（卷十一
《仙药篇》）

从这里的“老子入山灵宝五符”可知，“灵宝五符”是入山采仙

药时的护符，起源于老子。《抱朴子》中又曰：

抱朴子曰，郑君言，符出于老君，皆天文也。老君能通于神明，符皆神明所授。（卷十九《遐览篇》）

符是通神明的老君（老子）由神明授老君的天文。这是《抱朴子》葛洪引用其师郑思远的话。从这些话中可知灵宝五符被冠上老子之名，被说成老子入山灵宝五符的原因。也就是说，灵宝五符被认为是老子从神明处得到的护符。当注意的是，在此，灵宝五符和夏禹完全没有关系。这一点，在下面探讨原本《五符经》及原本《五符经序》思想时是很重要的。

据《道藏》本《五符序》卷上序段，“灵宝五符”是经典之名。这从如下一些叙述中可知。

上引卷上序段中，有曰：“灵宝五符”是夏禹“撰真灵之玄要，集天官之宝书，差次品第”（六 b）编纂而成。

又有把它称之为“本”（六 b），还有在孔子的话中，有：

（夏禹）巡狩于钟山之阿，得黄帝、帝喾等所受藏《上三天太上灵宝真经》。后游会稽，更演解《灵宝玄文》，撰以为《灵宝文》。藏一通于名山石碣，付一通于水神。（卷上，十 a）

说《灵宝五符》（灵宝文），是禹敷衍解说黄帝、帝喾所藏的《上三天太上灵宝真经》等灵宝玄文而编纂的，吴王阖闾命在包山隐居的龙威丈人从包山洞窟中发现的《灵宝五符》是“一卷赤素书”（八 a）等等。

如再列举其证的话，还有：卷下首段中，乐子长从霍林仙人韩众授得《灵秘文》的注中有“灵宝五符者也。符者，经也”（三 a），特地注明有“灵宝五符”这样名字的经典。《道藏》本《五符序》中，如原先复元的原本《五符经》那样，包含着夏禹撰的文和符，而不是只把“灵宝五符”这样的符作为夏禹撰出

者。可见，在《灵宝五符》这一经典中，从其经名可知，当然载有灵宝五符这样的护符，但也收有其他的符和文字。

《抱朴子》中就没有这样的关于作为经典的《灵宝五符》的记载。《抱朴子》中的“灵宝五符”，如前所述，是“老子入山灵宝五符”这样名字的纸符。因此，以“灵宝五符”为名的书，是《抱朴子》以后出现的。由此可知，作为经典的《灵宝五符》即原本《五符经》，是《抱朴子》以后编纂的。《抱朴子》中不见《五符经》之名，也可证明这一点。因此，作为原本《五符经》之序而写的《五符经序》，也是《抱朴子》以后编纂的了。

3. 在这里，有必要考虑一下《抱朴子》中所引的古《灵宝经》和原本《五符经》的关系。原本《五符经》中，似载有古《灵宝经》的一部分，前面推定为原本《五符经》中所包含的《五符序》卷下《九天灵书三天真宝》和《抱朴子》卷十七《登涉篇》所引古《灵宝经》的内容大致相同。但是，原本《五符经》中，还载有古《灵宝经》以外的文字。也就是说，原本《五符经》虽和古《灵宝经》是不同的经典，但在另一方面，从引用有古《灵宝经》可知，这两者有着密切的关联。这从《抱朴子》中说的古《灵宝经》的出现的 story 和《五符序》卷上序段所说的《灵宝五符》（即原本《五符经》）的出现故事的类似性中，也可窥知。

《抱朴子》中关于古《灵宝经》有这样的记载：

《灵宝经》有正机、平衡、飞龟授袂，凡三篇，皆仙术也。吴王伐石以治宫室，而于合石之中，得紫文金简之书。不能读之，使使者持以问仲尼，而欺仲尼曰，吴王闲居，有赤雀衔书以置殿上，不知其义，故远咨呈。仲尼以视之，曰，此乃灵宝之方，长生之法，禹之所服，隐在水邦，年齐天地，朝于紫庭者也。禹将仙

化，封之名山石函之中，乃今赤雀衔之，殆天授也。

（卷十二《辩问篇》）

这是说，吴王不能解读在采石场的石头间出现的古《灵宝经》，派使者到孔丘（仲尼）处，假称此书是赤雀带来的，向孔丘请教文的意思。孔丘说，此书说的是长生术灵宝方。过去夏禹据此服御，得长寿仙逝，因而此书藏在名山的石函中，现在被赤雀发现衔来，真是天授。这个故事和《五符序》卷上序段《灵宝五符》出现的故事、出场的人物和故事的构成，都非常相似。这当是后出的原本《五符经序》的作者，模仿《抱朴子》中这个古《灵宝经》的出现故事吧。还有《五符序》卷上序段中有“真人告禹曰，汝功德感灵，天人并助，而年命向凋险矣哉。乃口诀以长生之道，示以真宝服御之方，分摛而别”（卷上六 a），又有“禹于是服灵方以匿景，葬兹山以显终。仙人解其契，愚人谓其亡。大哉神化，委身归宗”（卷七 a），说夏禹从钟山真人处得真宝服御之方，得以长寿仙化，也和《抱朴子》中古《灵宝经》的夏禹得长生灵宝之方，得以长寿仙化之说相似。而且，如《灵宝五符》中所说：

（禹）更撰真灵之玄要，集天宫之宝书，差次品第，分别所修行五色，定其方面，名其帝，号太上。本名为《灵宝五符》。（卷上，六 b）

它是从钟山真人处得长生术真宝服御之方的夏禹，编集天宫的宝书，作成叙说长生仙化术的经典。由此可知，《灵宝五符》就是原本《五符经》。和古《灵宝经》一样，是作为叙说长生仙化术的经典而被作成的。原本《五符经》中引用了部分古《灵宝经》，也是因为在这一点上，两者有着思想上的联系。

这样看来，原本《五符经》的构成也就自然明白了。因为有关系夏禹说长生术是原本《五符经》的旨趣，所以先试来确证一

下,《五符序》中辑出的文字(有关夏禹所撰的文字)是古本《五符经》的这一点。原本《五符经》中,尊崇灵宝五符,是因为相信由此护符的咒力,入山采药之际,可保身体安全,可平安地采得长生之药。这一点和《抱朴子》中的“老子入山灵宝五符”是相同的。但是和《抱朴子》不同的地方,在于认为灵宝五符不是在老子那儿,而是从夏禹那儿得来的这一点。比如,灵宝五符之一的“东方灵宝符命”的注中有曰“夏禹敷东文出南帝书”(卷下九b),把灵宝五符和夏禹联系起来,这是为了使得和包含灵宝五符的原本《五符经》是由夏禹编撰作成的这一旨趣不相矛盾之故吧。

原本《五符经》是继承了古《灵宝经》和老子入山灵宝五符思想而作成的,这从前面所见已可明白,但是,原本《五符经》中也可看到和古《灵宝经》及老子入山灵宝五符不同的一面。其中之一,可在《灵宝五帝官将号》(《五符序》卷上,十四b~十五a)部分看到。其中谈到了灵威仰、赤嫫弩、合枢纽、曜魄宝、隐侯局这五帝君。这五帝君,和《河图》、《春秋纬》、《诗纬》的《含神雾》等纬书中所说的五帝君相近,是《抱朴子》中完全见不到的神。纬书系中的五帝君被原本《五符经》采入,使这一经典表现出和古《灵宝经》及《抱朴子》相异的一面。因此,为了说明原本《五符经》的思想,想探讨一下它和纬书的关系。

4.《灵宝五帝官将号》中的五帝君之名,未必就和纬书中的五帝君说一致。纬书中,东南中央西北五方,分别配以灵威仰、赤嫫怒、合枢纽、白招矩、汁光纪,西方和北方的白招矩、汁光纪,在《灵宝五帝官将号》中作曜魄宝、隐侯局,两者不同。这是原本《五符经》在借用纬书五帝君的同时,又创出与之不同的独特性呢,还是别有什么典故呢?尚不明白。

原本《五符经》及原本《五符经序》，是摄取了纬书中的思想形成的，这从原本《五符经》的出现故事中也可见。《河图》绛象^①中曰：

太湖中洞庭山林屋洞天，即禹藏真文之所，一名包山。吴王阖闾登包山之上，命龙威丈人入包山，得书一卷凡一百七十四字而还。吴王不识，使问仲尼。诡云，赤乌衔书以授王。仲尼曰，昔吾游西海之上，闻童谣曰：吴王出游观震湖，龙威丈人名隐居，北上包山入灵墟，乃造洞庭窃禹书。天帝大文不可舒，此文长传六百初，^②今强取出丧国庐。丘按谣言，乃龙威丈人洞中得之，赤乌所衔，非丘所知也。吴王惧，乃复归其书。

这个故事和《五符序》卷上序段极为相似。《五符序》的下一节的故事，如果不知上述《河图》之文，恐怕是很难作成的吧。

（孔）丘恬然闲居，不发其函，乃答使者曰，丘昔游于西河之上，闻童谣歌曰：吴王出游观震湖，龙威丈人名隐居，北上包山入灵墟，乃造洞庭窃禹书。天帝大文不可舒，此传伯长百六初，^③今虽取出丧国闾。（卷上，九b~十a）

这一《灵宝五符》的出现故事，从总体上来说，比起前面所见的《抱朴子》中古《灵宝经》的出现故事来，与《河图》的故事更为近似。比较上述两段文字可知，《灵宝五符》是天帝的大文，并非随便地漏到人间，而是一百零六岁始传给傅伯长的这一原本《五符经序》之说，也是来自《河图》的思想。^④

此外，原本《五符经》中所载的文和符是天帝所授的天文这一想法，在《五符序》卷上序段和原本《五符经》的逸文部分可见，可以说这也是借用了纬书的思想。

《五符序》卷上序段的前半部分中，谈到：帝嘗从作为天人

神真官的九天真王和三天真皇那里授得九天真灵经、三天真宝符和九天真金文，把它们藏在钟山之峰，以待后圣的出现。后来禹在巡狩钟山时得此，从其中取舍撰择文符，定其次序，加以编集而成的，就是这《灵宝五符》。据此，有着原本《五符经》中所收的文和符都是九天真王和三天真皇所授的天文这样的看法。这样的看法也是根据纬书，尤其是《河图》的思想的吧。《河图》中虽未见有九天真王和三天真皇这样的神名，然而，在“挺佐辅”^⑤中有曰：

禹既治水功大，天帝以宝文大字锡禹，佩渡北海弱水之难。

如根据原本《五符经序》，原本《五符经》中当包含九天真王和三天真皇授予帝誉的天文书和符一部分，前面推测在原本《五符经》中所载的《九天灵书三天真宝》、《九天王长安文符》、“《三天太上伏蛟龙虎豹山精文》，名之曰《八威策真宝》”等等冠有三天九天之语的经和符，这都表示，这些是三天九天中所收的天文，是由三天真皇或九天真王授予帝誉的。其中的《九天灵书三天真宝》，如前所述，是指《抱朴子》卷十七《登涉篇》中所引的古《灵宝经》，而《灵宝经》特地改名那样称呼，那是为了表明他是由三天真皇或九天真王授予帝誉的天书之一。^⑥

由此可见，原本《五符经序》和原本《五符经》是受到纬书《河图》思想的强烈影响形成的。《抱朴子》中，也引用了《河图记命符》（卷六《微旨篇》）、《孝经援神契》（卷十一《仙药篇》）等纬书，如在前面所见，有“符皆神明所授”之“天文”那样的说法，也可以看到纬书思想的影响，但是可以说，原本《五符经序》和原本《五符经》更多地摄取了纬书的思想。而把经典视为天文的想法在后来的《灵宝经》和《上清经》中也被继承着，可见对于道教经典观的形成，纬书的影响之大。

5. 至此，通过《道藏》本《五符序》，对原本《五符经序》和原本《五符经》思想分析的结果，可以看到，它们一是受到古《灵宝经》“老子入山灵宝五符”思想，另一是受到纬书《河图》思想的影响形成的。原本《五符经序》和原本《五符经》在思想上有着共同之处，从“三天”这一特殊的天的观念在双方都出现这一点来看，两者可能是同一时期出于同一人之作。

关于原本《五符经序》和原本《五符经》的成书，我在前面推定它们是在《抱朴子》以后编纂的，这从原本《五符经序》有佛教“劫”的观念上，也可得到证明。《五符序》卷上序段中说：

天文藏于玄台之中坚石之碯，隐于苗山之岫，万年一出，以示不朽。其一通书以南和丹缙，隐斋于蒙笼之丘，论封以金英之函，印以玄都之章，命川泽水神，以付震水洞室之君。须三千之会，当传与水师傅伯长。其石碯之文，乃待大劫一至而宣之耳。（卷上，六b~七a）

是说《灵宝五符》的天文，一部藏在苗山（会稽山）的石窟，另一部写在南和丹缙上，放在金英之函，封以玄都之印，由震水洞室之君保存。前者到大劫之时方宣示于世，后者经三千岁传于水师的傅伯长。这一思想的来源，如前所述，一是《河图》的天文经一百零六岁始传的思想，另一是佛教的劫的思想，是两者结合的产物。这一点，从紧接着这上面引文的如下的话中：

禹于是服灵方以匿景，葬兹山以显终。仙人解其契，愚人谓其亡。大哉神化，委身归宗。于戏大君，玄迹高通。万劫验其书，道咏须其方，阳九见上天之书，百六告傅氏之功。洪唱千代，兰气遗芳者也。（卷上，七a）

有“万劫验其书”、“阳九见上天之书，百六告傅氏之功”

等，认为“万劫”、“阳九”、“百六”之岁，天文（《灵宝五符》）显于世的记载中，也可以得到证明。也就是说，它是佛教的劫的思想和中国传统的岁灾思想相结合的产物。^①《抱朴子》中完全不见佛教的思想和观念，原本《五符经序》中有着佛教“劫”的思想的影响，这表明，此经典的形成是在《抱朴子》以后的东晋时期。而其作者，当是尊崇古《灵宝经》和灵宝五符的葛氏道的人物。

6. 要推断原本《五符经》的成书时期，有必要探讨一下杨羲书写的《灵宝五符》的情况。有杨羲书写本《灵宝五符》一卷存在，从陶弘景《真诰》卷二十“杨书《灵宝五符》一卷，本在句容葛梁间”（二 b）这一记录中可知。这《灵宝五符》当是杨羲在东晋永和六年（350）从魏夫人长子刘璞处所得。《真诰》卷二十有曰：

杨先以永和五年己酉岁受中黄制虎豹符。六年庚戌，又就魏夫人长子刘璞受灵宝五符。时年二十一。
（十二 a）

这一记载如果可信的话，那么，《灵宝五符》就当是在永和六年（350）以前就已存在了。如果它和原本《五符经》是同一书的话，原本《五符经》的成书也就在永和六年（350）以前了。因此，在这里就有必要明确杨羲书写的《灵宝五符》和原本《五符经》的关系。

《真诰》卷二十中，关于杨羲书写本《灵宝五符》一卷，有如下的记述：

杨书《灵宝五符》一卷，本在句容葛梁间。泰始某年，葛以示陆先生。陆既叙述真文赤书、人鸟、五符等，教授施行已广，不欲复显出奇迹。因以绢物与葛，请取，甚加隐闭。（二 b）

据此可知，陆修静从葛粲处见到杨羲书写本《灵宝五符》一卷时，他自己已经作了“真文赤书”（《灵宝赤书五篇真文》）、“人鸟”（《人鸟经》^⑧）、“五符”（三卷本《五符经序》）等的敷衍讲说，由于他的说教和仪礼已在世间广为流传，不希望另外的新奇的经典问世，就把它隐闭了。据此，杨羲书写本《灵宝五符》和陆修静所见的三卷本《五符经序》（即《道藏》本《五符序》）是不相同的。不然，陆修静就不会特地要把它隐闭起来了。那么，它们有那些不同呢？

杨羲书写本《灵宝五符》现已不存，其实际的内容不明，然而，从《真诰》有关《灵宝五符》的一、二记载中，可作一定程度的推测。《真诰》卷十四曰：

夏禹诣钟山，啖紫奈，醉金酒，服灵宝，行九真，
而独葬于会稽。（十七 a）

此文的注中有曰：“此事亦出五符中。”这注中的“五符”当就是指杨羲书写本《灵宝五符》吧。前引《真诰》卷二十的文字后有曰：

顾公闻而苦求一看，遂不令见。唯以传东阳孙游岳
及女弟子梅令文。陆亡，亦随还庐山。徐叔搆后将出。
徐亡，乃在陆瓌文间。

说杨羲本《灵宝五符》经陆修静传孙游岳、梅令文，又经徐叔搆之手，徐死后，在陆瓌文处。此文的注中有“已还封昭台”，据此，在陶弘景时，已被昭台收藏。因此，陶弘景当可见到，所以，前引注文“此事亦出五符中”中的“五符”可认为就是指杨羲书写本《灵宝五符》。

从前引卷十四的文字，在《道藏》本《五符序》中未见这一点推测，杨羲本《灵宝五符》和三卷本《五符经序》似不相同。又陶弘景《真诰》卷八有“乐子长非受五符者”（十四 a），否定

了乐子长得《灵宝五符》的传说。乐子长得《灵宝五符》的故事，见于《道藏》本《五符序》卷下首段部分，卷上序段中未叙及。卷下首段部分在下文将要详细论说，是作三卷本《五符经序》时附加的部分。所以，在这一部分所见的乐子长得《灵宝五符》的传授之说，是成为三卷本《五符经序》时才开始说的，在原本《五符经序》和原本《五符经》中是没有的。因此，陶弘景批判的对象，是三卷本《五符经序》（即《道藏》本《五符序》）之说和依据它而写的陆修静关于《五符经序》的注。陶弘景对陆修静所持的三卷本《五符经序》是批判的，所以断定这三卷本之说为虚伪。相信杨羲本《灵宝五符》的陶弘景否定乐子长得《灵宝五符》的传授，所以，杨羲本《灵宝五符》中当然就不会载有关于乐子长的内容，在这一点上，杨羲本《灵宝五符》和原本《五符经》是一致的。

前面所引《真诰》卷十四的文字在《道藏》本《五符序》卷上序段中也未见，这一段文字似也不是原本《五符经序》的内容。但是，原本《五符经》的全文，并没有全部都留存在现行的《道藏》本《五符序》中，所以，不能说《道藏》本《五符序》没有相当的文字，就断定不是原本《五符经》的。如果有什么资料可以证明《真诰》卷十四的文字和原本《五符经》一致的话，就可以确定杨羲本《灵宝五符》和原本《五符经》是同一的了。然而，非常遗憾，未见有这样的资料。因此，想探讨一下《真诰》的文字和原本《五符经》的思想是否相符合，如果是相符合的话，那么，就可以说它很有可能被包括在原本《五符经》里了。

夏禹在钟山巡狩时，从真人处得长生之道的口诀和真宝服御之方，后服御仙药而仙化，为了显现其仙化，葬于会稽山尸解。这一故事在《五符序》卷上序段中被记载，这个故事和杨羲书写

本《灵宝五符》逸文的旨趣相一致。根据前面的推定,《五符序》卷上序段和原本《五符经序》基本是相同的文字,所以,该逸文和原本《五符经序》的旨趣也是相符合的。这样,该逸文就有充分可能和符合原本《五符经序》旨趣的原本《五符经》相一致了。

以上,试探讨了被认为是包括着杨羲书写本《灵宝五符》内容的记载,可见,它的思想和原本《五符经序》、原本《五符经》相合,显然,把它视作原本《五符经》所包含的内容,在思想方面也没有什么抵牾。因此可以推测,杨羲本《灵宝五符》也许和原本《五符经》就是同一书。这一点,从两者的经名、卷数、编纂时期的一致上也可以得到确证。原本《五符经》本来当称作《灵宝五符》,已如上述,这从《五符序》卷上序段中有“本名为灵宝五符”,在卷下首段“灵宝文”的注中有“灵宝五符者也。符者,经也”可知。这是一卷,在同书的序段中有“有一卷赤素书”的记载也可明确。另一方面,杨羲的书写本,正如前引的《真诰》卷二十中所载“杨书《灵宝五符》一卷”,其经名为《灵宝五符》,是一卷本。也就是说,原本《五符经》和杨羲写本的经名和卷数完全相同。还有,它们编纂的时期也基本相同。如上所述,原本《五符经》成书于《抱朴子》以后的东晋时期,而杨羲书写本也成书于东晋永和六年(350)以前。而《抱朴子》中,正如已说过的那样,完全不见《灵宝五符》这样的经名,所以,可认为,这一经典也是在《抱朴子》以后成书的。也就是说,原本《五符经》和杨羲的书写本,都是东晋初期的作品。

这样,原本《五符经》和杨羲的书写本,它们的思想、经名、卷数,还有编纂时期这些点上是一致的,可认为是同一经典。也就是说,原本《五符经》从魏华存的长子刘璞,传到杨羲,杨羲书写之,在上清派间受到尊崇,直到陶弘景时期,还在

流传。得到杨羲的书写本《灵宝五符》的陆修静，将它隐藏起来，这也许是因为，陆修静用的三卷本《五符经序》——如后面要论及的，是对原本《五符经》作了大幅度修改而成的，有许多杨羲的书写本所没有的内容，所以，注意到这一点的陆修静不愿意公开杨羲书写本的《灵宝五符》。

如果这样的推断无大过的话，原本《五符经》以及原本《五符经序》的成书年代，就当在东晋建武元年（317）到永和六年（350）之间。

三、二卷本《五符经序》的形成

1. 据原本《五符经序》（《道藏》本《五符序》卷上序段），原本《五符经》中当只载有据说是夏禹编纂的文和符。然而，《道藏》本《五符序》中，却载有传说上的人物，被认为远在夏禹以后的华子期、乐子长的服御方等。这些可认为是以后加上去的。因为在原本《五符经序》中，完全没谈到关于华子期、乐子长的事。因此，在下面，就想探讨一下，关于华子期、乐子长的部分，是在什么时候加到原本《五符经》中去的呢？首先，想探讨一下华子期。

2. 《道藏》本《五符序》卷上序段中，华子期的传，和前文没有任何联系，完全是突然地，如下记载着：

华子期者，九江人也。少好仙道，入山隐迹，采服草药，栖身林阜二十余年。忽遇角里先生，^⑩乃授之仙隐灵宝方。一曰河图隐存符，二曰伊雒飞龟，三曰平銜。察合服之，日更少壮，色如少女。一日行五百里，能举千斤，一岁十易皮。乃入潜山中，而白日升天矣。

（卷上，十一 a~b）

这一传记，和下面所记《云笈七签》卷一〇九所引《神仙

传》的《华子期传》相比，可以说，两者非常相似，有着密切的关系。

华子期者，淮南人也。师角里先生，受山隐灵宝方。一曰伊洛飞龟秩，二曰白禹正机，三曰平衡。按合服之，日以还少，一日能行五百里，能举千斤，一岁十易皮，后乃得仙去。（卷一〇九，五a）

《三洞珠囊》（《道藏》1131）卷三所引《列仙传》的《偃佺传》中，也混入了《华子期传》的后半部，为了参考，列之于下：

《列仙传》上云、……又偃佺者，槐山采药人也。好食松实，形体生毛，长数寸而目更方，^①能飞行速走马也。师角里先生，受山隐灵宝方，一曰伊洛飞龟秩，二曰白禹正机，三曰平衡。按合服之，日以还少，一日行五百里，能举千斤，一岁十易皮。乃仙去。（卷三，二七b~二八a）

此《列仙传》的引文有误，只要和唐代《艺文类聚》卷七十八、卷八十八所引《列仙传》的《偃佺传》相对照，就可明白了。即，到“能飞行速走马也”为止，是《列仙传》的《偃佺传》，“师角里先生”以下，是《神仙传》的《华子期传》的一部分。这《神仙传》的《华子期传》部分，和前面《云笈七签》引《神仙传》的《华子期传》相对照，基本相同。《云笈七签》的《华子期传》可认为是基本保持了唐初《神仙传》的原貌。因此，先探讨这《神仙传》的《华子期传》形成于何时，再在此基础上，考察《道藏》本《五符序》中《华子期传》形成的经纬。

《神仙传·华子期传》中说的《山隐灵宝方》，似和《抱朴子》所引的古《灵宝经》有关联。《抱朴子》卷十二《辨问篇》中有曰：“《灵宝经》有正机、平衡、飞龟授秩凡三篇，皆仙术也。”

古《灵宝经》似由正机、平衡、飞龟授秩三篇构成。这三篇之名，在卷十九《遐览篇》中也可见，有“正机经、平衡经、飞龟振经”。《神仙传·华子期传》中说的《山隐灵宝方》，也是由伊洛飞龟秩、白禹正机、平衡三篇构成，从篇名相近来看，古《灵宝经》和《山隐灵宝方》似为同一的。还有，它们的内容都是说长生的仙术，特别是仙药的服御方，在这一点上也是共通的。

但是，《抱朴子》和《神仙传·华子期传》之间，关于该传说的内容，有很大的不同。如前所引，《抱朴子》卷十二《弁问篇》中说，古《灵宝经》是吴王得自于采石场的石间。据孔丘说，古《灵宝经》是叙述长生之法“灵宝之方”的。过去夏禹服此仙化，因而封藏于名山石函中。《抱朴子》卷八《释滞篇》也有“平机、平衡，割乎文石之中”^⑧的说法，所以，把古《灵宝经》说成是吴王在采石场发现的这一传说，葛洪认为是真实的。另一方面，在《神仙传·华子期传》中，说《山隐灵宝方》是华子期从角里先生那里所得。如果说华子期传被收在葛洪编纂的原本《神仙传》中的，那么原本《神仙传》的编纂当在作《抱朴子》之前。^⑨《华子期传》中的《山隐灵宝方》的故事，也就有了当比古《灵宝经》的传说更早就流行，或在同时代同时存在的可能性。但是，在《抱朴子》中，完全未见华子期之名，华子期似乎是个被葛洪完全无视的人物。关于角里先生，《遐览篇》中载有《角里先生长生集》这一书名，《至理篇》中有：“《孔安国秘记》又云，（张）良本师四皓，角里先生，绮里季之徒，皆仙人也。”作为商山四皓之一，记有其名，还有《黄白篇》中载有“角里先生从稷丘所授化黄金法”这样的金丹法，但是角里先生从谁那里得到古《灵宝经》或《山隐灵宝方》的，或者授予谁的这样的话，则完全不见。这样看来华子期从角里先生得到《山隐灵宝方》的故事，在葛洪写《抱朴子》之时，还未有所知吧。即使考

虑葛洪在《抱朴子》中完全无视华子期这一情况，也难以相信，在《抱朴子》述作以前，葛洪自己编纂的原本《神仙传》中会包含有上述那样的《华子期传》吧。恐怕可以推测，《华子期传》在原本《神仙传》中并没有，而是在《抱朴子》以后被增补的旧本《神仙传》中，才开始被记载的。

在这样推测以后，我们再来看看《神仙传·华子期传》的形成。可以说该传的形成，和《道藏》本《五符序》卷上《华子期传》的作成有密切的关系。比较前引的两传可知，两者的故事极为相似，如果要说不同点的话，只是一、出生地的地名；二、《山隐灵宝方》和《仙隐灵宝方》的“山”和“仙”；三、《仙隐灵宝方》的三篇中，《神仙传》的“白禹正机”，在《道藏》本《五符序》中作“河图隐存符”。因此可认为，或是两传中的一方模仿另一方，或者二者原来都根据的是相同的资料。但是现存的东晋时代的文献中，没有可作为两传依据载有华子期故事的资料，所以，当认为是两传中某一方先成，另一方对它加以模仿吧。因此，就来探讨一下，是哪一方先被编纂成的呢？

两传的不同中，第一的出生地，淮南和九江是同一地域；第二的“山”和“仙”，可认为是同音讹传，似都难以提出作为问题，只有第三《山隐灵宝方》篇名的不同，值得探讨。两传的《山隐灵宝方》中，和古《灵宝经》所载篇名相近的是《神仙传》。和古《灵宝经》中的“正机、平衡、飞龟授秩”相对应，在《神仙传》中作“白禹正机、平衡、伊洛飞龟秩”，在《道藏》本《五符序》中作“河图隐存符、平衡，伊洛飞龟”，“白禹正机”成了“河图隐存符”。将这三者比例，从它们的篇名近似来看，最初当是先形成了和古《灵宝经》相似的《神仙传·华子期传》中的《山隐灵宝方》，其后，在借用《神仙传·华子期传》中的故事的同时，把《山隐灵宝方》篇名之一的“白禹正机”改变

成“河图隐存符”，作成《道藏》本《五符序》的《华子期传》的吧。这一点，可以参照《道藏》本《五符序》卷中《真人长生去三尸延年反白之方》（十一 b~十四 a）所载的黄初平故事和《神仙传》卷二黄初平传基本相同的情况。也就是说，《道藏》本《五符序》的《华子期传》和黄初平故事，都是根据东晋时期的旧本《神仙传》写的。

那么，《道藏》本《五符序》的《华子期传》中，为什么特地要把《神仙传》的《华子期传》中《山隐灵宝方》的一个篇名改成“河图隐存符”呢？这篇名的变更，是为了把《神仙传》的《华子期传》载入原本《五符经》或原本《五符经序》而进行的，所以，在某种意义上，当和原本《五符经》、原本《五符经序》在思想上有着关联。由此推测，《河图隐存符》也许就是暗指《灵宝五符》。也就是说，为了把夏禹编纂的《灵宝五符》说成是华子期从角里先生得到的，就把和夏禹有关的“白禹正机”改成为暗示《灵宝五符》的“河图隐存符”。这当然只是一种臆测，但《灵宝五符》的出现故事，正如已指出的那样，是根据《河图》而成，所以，把《灵宝五符》作为《河图》的一种来表示，也就是完全可能的。

《道藏》本《五符序》中，除了《华子期传》以外，关于华子期的记载有两个。那就是卷上的《仙人挹服五方诸天气经》和同为卷上《食日月精之道》的中黄老君故事的部分。《仙人挹服五方诸天气经》是接着《华子期传》的，在其注中有曰：“华子期从角里先生受口诀，乐子长书出神名。”可知，认为华子期是从角里先生受口诀。这一条，可以说是把《华子期传》载入到原本《五符经》或原本《五符经序》时，插入原本《五符经》的。

《仙人挹服五方诸天气经》中当注意的是，对于服食五芽长生法的简明叙述这一点。所谓“五芽”，是东方的青芽，南方的

朱丹，中央的黄庭（戊己），西方的明石，北方的玄滋。这五芽长生法在《抱朴子》中完全未见，所以可认为是在《仙人挹服五方诸天气经》中开始讲述的。和此五芽观念相关联，有东方九气、南方三气、中央一气、西方七气、北方五气这样的配置，但这五方配置的天气数，和通常的五行思想中的方位与数的组合不同，非常特殊。通常正如《礼记·月令》、《管子·幼官图》或《淮南子·时则训》中所见，是东方八、南方七，中央五、西方九、北方六这样的数字配置。东方九、南方三、中央一、西方七、北方五这样的数字配置从何而来，尚不明白，但这样的想法，在《抱朴子》以及《抱朴子》以前的文献中未见，在此《仙人挹服五方诸天气经》中首次看到，所以，可认为是和五芽观念一起的想法。这一特殊的五方数字的配置，是推断《仙人挹服五方诸天气经》成书时期的重要线索，这个问题留待后面考虑，下面探讨有关《华子期传》的另一条记载《食日月精之道》。

《食日月精之道》先叙述了食日之精、月之精，接下去谈到了中黄道君说的人体中包含着天地，所以，宇宙和身体有着相似的关系，体内神的神名及存思的必要，再下面，中黄老君述说了角里先生对华子期口传的天一、人一、地一的“三一”之法，最后，真人谈了夏禹从钟山真人处受得的食日月星之法而结束。其间，对于中黄道君或中黄老君的话，真人间而有短的说明，但其内容并不太重要，思想的中心，在于三人的话中。这三人之说，内容相互密切联系，认为是由一个作者缀连而成，似并无不妥。

又，《抱朴子》卷十九《遐览篇》中只载有《食日月精经》这样的经名，如从此经名来看，此经典当和《食日月精之道》有某种联系。但是，全部的《食日月精之道》却不能认为是从《抱朴子》中所引的《食日月精经》中引用的。为什么呢？因为《食日月精之道》中，有着《抱朴子》里所没有的思想和观念。比

如，中黄老君说的“三一”之法《抱朴子》里就没有。这“三一”之法，是说人体头脑中有泥丸宫（紫宫）的天一，心脏中有绛宫的人一，脐中有丹田的地一，守此三一，可得长生。这样的三一观念，在《抱朴子》里看不到。与此相近的想法，在卷十八《地真篇》中引的《仙经》中可见：

子欲长生，守一当明。思一至饥，一与之粮，思一至渴，一与之浆。一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也。或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歆血口传其姓名耳。

但在这里，认为“一”在脐下的下丹田、心脏下绛宫的中丹田、眉间深处的上丹田巡回，和“一”分别居于三宫的“三一法”不同。还有，脑有明堂、洞房、上丹田，然而没有泥丸宫那样的想法。《抱朴子》中任何地方都没有涉及到脑的泥丸宫的记载。还有，三一法中，有着泥丸宫、绛宫、丹田三宫，分别由护脑真人、护心赤子、护脏灵人这三童子所治之说，这三童子在上述《仙经》以及《抱朴子》中也未出现。因此，可以说，三一法，是比上述《仙经》更进一步的体内神的思想。很难认为，这样的思想在《抱朴子》中所引的《食日月精经》中已有了论说。这一点，从注中认为三一法是角里先生授予华子期的口诀那样的情况中，也可看出。因为，如前所述，华子期之名在《抱朴子》中未见，把华子期作为角里先生弟子的传说，是在《抱朴子》以后形成的。

这样看来，《食日月精之道》不是从《食日月精经》的引用文，当可明确了，然而，从它们题名的类似这一点来看，不能说两者完全没有关系。恐怕《食日月精之道》是发展了《食日月精

经》的思想的产物。而且可以推测,《食日月精之道》被加入到原本《五符经》中的时期,和《华子期传》、《仙人挹服五方诸天气经》被加入的时期,大致是相同的。

在此,想稍微考虑一下,能否对《华子期传》、《仙人挹服五方诸天气经》、《食日月精之道》被加入到原本《五符经》中的时期作某种程度的限定。对于推定这一时期有着重要作用的就是和五芽观念相关联的诸天气之数。也就是东方九(气),南方三(气)、中央一(气)、西方七(气)、北方五(气)这样的配置。这样的数字配置,如前所述,非常特殊。在《抱朴子》以前的文献中未见,在《五符序》的《仙人挹服五方诸天气经》首次见到。而这一特殊的五方之数,在被认为是东晋隆安年间(397~401)由葛巢甫构造的《灵宝赤书五篇真文》中也被使用。^⑧从诸天气的表现方法上来看,对五方的天气一一说明的《仙人挹服五方诸天气经》比起把诸天气作为已知之事来使用的《灵宝赤书五篇真文》来,当是更早形成的,所以,其述作的时期,可推定当是在东晋初到隆安年间。还有,与华子期有关的《华子期传》、《仙人挹服五方诸天气经》和《食日月精之道》是后来被加到原本《五符经》中去的,所以它们也是把葛洪的原本《神仙传》改编为旧本《神仙传》的华子期条被作成以后之书,视之为是在比杨羲《灵宝五符》(从刘璞得到原本《五符经》的永和六年,350年)更后的时期,而在隆安年间以前,也就是四世纪后半叶,被加入到原本《五符经》中去的,当无大过吧。

3.《道藏》本《五符序》卷下的最后,载有《皇人太上真一经诸天名》和《太上太一真一之经》,从这两个经名类似也可推测,有着共同的思想。而且《皇人太上真一经诸天名》在其注中,有“帝轩辕书”,被认为是轩辕(黄帝)之书。《太上太一真一之经》的内容,文中有“昔在黄帝轩辕曾省天皇真一之经,而

不解三一真气之要。是以周流四方，求其释解尔”（十七 a~b），大致是说，黄帝不能理解三一真气的关键，为求其解，历游四方，会见各种各样的仙人，受各种经、符、图，最后在峨眉山会皇人，受真一之教。《皇人太上真一经》和《太上太一真一之经》同样，都是黄帝从皇人那里教受所得者。两者或当是同一的经典吧。这且不论，也许可认为，讲述相同思想的《皇人太上真一经诸天名》和《太上太一真一之经》是在同时期被收入到原本《五符经》中去的吧。那么，那是什么时期呢？

《皇人太上真一经诸天名》和《太上太一真一之经》的共同思想是五芽的服食法和“三一”法。《皇人太上真一经诸天名》是短文，所以，只说了五芽的服食法，而经名中有“真一”，据下面的《太上太一真一之经》，是基于“三一”法的想法，所以，在此把五芽的服食法和“三一”法视为二者共有的思想，想来推定其被编入的时期。

五芽的服食法在《仙人挹服五方诸天气经》中，“三一”法在《食日月精之道》中被说到，被认为都是角里先生授予华子期的口诀。这两种法在《太上太一真一之经》中出现这一情况，说明了这个部分的述作是在和有关华子期部分基本同时期，或者是在其以后。不能认为在此以前的理由是，《太上太一真一之经》中的五芽思想和“三一”观念并非是在这里开始被叙说，而是依据既有的这些思想来述说的。为了检讨这一点，想先从比较《抱朴子》卷十八《地真篇》和《太上太一真一之经》开始。

把《地真篇》和《太上太一真一之经》进行对照，两者有密切关系是一目了然。那么，是哪一个先形成呢？恐怕是《地真篇》在先吧。其理由，一，在《抱朴子》中未见《太上太一真一之经》这样的经名。二，在《地真篇》中抱朴子（葛洪）的话和从《仙经》引用的文字，有着区别，《仙经》引用文的地方，明

记着“《仙经》曰”，而在《太上太一真一之经》中，葛洪的话的部分中也混入了《仙经》的内容，二者完全没有区别。假如《地真篇》是后出的话，这就成了在既存经典中所说的一个完整的内容，葛洪特地把其中的一部分作为自己的话，其他一部分作为“《仙经》曰”分别述说，葛洪在《地真篇》中，为何要用这样不一般的叙述方法呢？很难以理解。按其原样作“《太上太一真一之经》云”，加以引用，或是用自己的话来述说经典的意思当为更好。实际上，葛洪在《抱朴子》中的其他地方就是这样做的。现在，对《地真篇》的叙述方法有着不自然的印象，正是由于把《地真篇》设想为《太上太一真一之经》以后写成所致。而反过来，如果把《地真篇》作为先写的，看到了它以后，《太上太一真一之经》才被作成的话，《地真篇》叙述的不自然感也就没有了。第三个理由，《地真篇》中所见之文，在《太上太一真一之经》中作“故云”（卷下，二十 a）的话被引用。第四个理由，《抱朴子》没有的泥丸、绛宫、丹田的“三一”之法和五芽的观念，在《太上太一真一之经》中可见。根据这样五（庆按：原文如此，疑为四之误）个理由，可知《太上太一真一之经》明显是在《地真篇》以后所写的。

在此，想关注一下《太上太一真一之经》中对“三一”之法和五芽之法的叙述方法。首先当注意的是，在引用《地真篇》的文字时，《地真篇》中“然后真一存焉，三七守焉，百害却焉，年命延矣”的“三七”，在《太上太一真一之经》中作“然后真一存焉，三一守焉，身壮之焉，年寿遐焉”（二十 b），变为“三一”这一点。这一差异，决非误写所致。《地真篇》中作“三七”是对的，而在《太上一真一之经》中，则作“三一”为好。因为《地真篇》中，正如王明《抱朴子内篇校释》的注中所说^④，从上下文意来看，这个“三七”是指“身中的三魂七魄”。而《太

《太上太一真一之经》中作“三一”是对的，接上文曰：“泥丸、绛宫、丹田，是三一之真焉。令子守之，则万毒千邪，不敢伤矣。漱华池，食五芽而不休者，便成仙人矣。”（二十 b~二一 a）是解说从《地真篇》引用文字的意义，但是，看这解说就可明白，如果不作“三一”，“泥丸、绛宫、丹田，是三一之真焉”的解释就无法作出。也就是说，《太上太一真一之经》中，为了使《地真篇》的“三七”和“三一”之法相合，特地改成为“三一”。还有上面的解说中，用五芽的思想来说明“身壮之焉，年寿遐焉”。在这样引用《地真篇》的文字，解说其内容时，甚至改变引用文的语句，也要使之与“三一”之法、五芽之法的想法相合，那是因为《太上太一真一之经》的作者特别重视“三一”之法和五芽的服食法之故吧。然而，应当注意的是，尽管尊尚“三一”之法，但文中却毫无一点有关“三一”之法的具体的说明。把《地真篇》的“三七”改为“三一”的引用文后，“三一”的意义已如周知的那样，只是直接地记着“泥丸、绛宫、丹田，是三一之真焉”，关于对此的说明，在后面也完全没有。这对于没有关于“三一”基础知识的读者来说，到底如何实践“三一”之法才好，完全不知其然。换句话说，这表示了“三一”之法，在此《太上太一真一之经》中不是首次被说到，而是在此经写成以前就已经流行于世了。正因为读者有着关于“三一”之法的某种程度的知识，所以就不需作关于“三一”之法的具体说明，只需强调其价值，它的意义也就可以被理解了。同样的情况，在五芽法的场合，可以说也是如此。

根据以上的推论，可认为，在《太上太一真一之经》被述作前，或者同时代，详细叙述“三一”之法的《食日月精之道》和解说五芽服食法的《仙人挹服五方诸天气经》就已经存在了。也就是说，可以推定，《皇人太上真一经诸天名》和《太上太一真

一之经》是在有关华子期的部分的同时，或在此以后，被附加到原本《五符经》中去的。^⑤

4. 《五符经》卷上的《太清五始法》（十六 b~十八 b）可能也是和华子期部分在同一时期被加入到原本《五符经》中去的。其内容是说五脏神的存思，所以这一思想或可上溯到后汉时期。但是，文中有着“道君”这样的神名，这是在《抱朴子》以前的古道典中没有的。道君出现的时期尚不明，在《上清经》中多见，被认为是始于东晋中期。前面推定为东晋中期以后成书的《食日月精之道》中有“皇天上帝太上道君”（卷上，二六 a）这样的神名，也可作参照。

《太清五始法》在讲述体内神的存思这一点上，和《食日月精之道》是互通的，在《仙人挹服五方诸天气经》中，也有着把五方之气摄取到身体中，以养体内神等的共同点，所以，和华子期部分是在同一时期被加入到原本《五符经》中去的可能性很大。

综上所述，有关华子期的《华子期传》、《仙人挹服五方诸天气经》、《食日月精之道》，以及与之思想相同的《太上太一真一之经》、《皇人太上真一经诸天名》，还有《太清五始法》等，我认为是在从东晋中期到隆安年间的 4 世纪后半叶，被增加到原本《五符经》中去的。（以下，为了论述的方便，把这些新附加的部分总称为“《华子期传》等部分”）

5. 《灵宝经目》的《五符经序》注曰：“仙公在世时所得之本，是分为二卷。”记有二卷本《五符经序》。此二卷本《五符经序》，是否是由于“《华子期传》等部分”加入到原本《五符经序》中，和原本《五符经序》合并而形成的呢？参照《道藏》本《五符序》，《华子期传》载在紧接着序段后的地方，可视为是这种编合而留下的痕迹。《华子期传》是关于华子期的传记，编入原本《五符经》的话，和其他部分的联系就不好，至少会有异样

之感。而从其内容来看，不如说，可视为起到了在传后紧接着的《仙人抱服五方诸天气经》的序的作用。从《华子期传》载在紧接着序段后的地方来推测，是在加入《华子期传》时，把原本《五符经序》和原本《五符经》合并，把《华子期传》载序段后，使它看上去如序的一部分。也就是说，可以认为，二卷本《五符经序》的成书是在“《华子期传》等部分”被插入的4世纪后半叶。《灵宝经目》把这二卷本的形成，说成是在葛仙公时所述，但是，不能想象在三国时吴国的葛玄的时代，《五符经序》便已存在，所以，这只不过是单纯的传承，或者说陆修静是那样想象的。然而，在关于《五符经序》传授的传承中，举出了葛玄为传授者，说明了《五符经序》在葛氏道间是被尊尚的。

四、《道藏》本《五符序》的思想和形成

（一）乐子长和《道藏》本《五符序》

1. 关于乐子长的记载在原本《五符经序》中相当于《道藏》本《五符序》卷上序段中未见，所以可认为原本《五符经》中没收关于乐子长的部分。这关于乐子长的部分是在何时，怎么样被编入到二卷本《五符经序》中去的呢？这里就想进行探讨。

2. 首先想从探讨《道藏》本《五符序》以前有关乐子长的传说和《道藏》本《五符序》中有关乐子长记载的不同开始。

有关乐子长的最早的集中记载是《神仙传》的《乐子长传》。^⑥这在《仙苑编珠》（《道藏》596）卷上、《太平御览》卷九八四药部被引用（《太平御览》作《列仙传》，系《神仙传》之误），《仙苑编珠》所引《神仙传》如下：

乐子长者，齐人也。遇霍林仙人，授巨胜赤松散方。曰，蛇服成龙，人服成童子。长服之，年百八十岁，色如少女。妻子九人皆服之，老者小壮，少者不

老。登劳盛山仙去。(卷上，十九 b)

据此，乐子长为齐人，师事霍林仙人，受巨胜赤松散方，服之，得百八十岁长寿，在劳盛山仙去。《抱朴子》卷四《金丹篇》中，可见有关于“乐子长丹法”的简单记载，所以，乐子长是在葛洪时代作为得长寿的仙人而知名者。上引《乐子长传》也可认为传有原本《神仙传》之姿。

乐子长从霍林仙人受巨胜赤松散方的故事，在《道藏》本《五符序》中有关乐子长的记载中也可见。如，卷下首段（卷下，一 a 的开始到三 b 最后第二行的“韩众矣”为止）中有乐子长的话“此是吾师君，教我服三光”（三 a），其注曰“三光者，日月星也。又巨胜，一名三光。乐子长受仙人法，以巨胜为主，故曰三光”。又，卷中“灵宝巨胜众方”（四 a）的注中，有“霍林仙人授乐子长，隐于劳山之阴”。《道藏》本《五符序》的注当是《道藏》本《五符序》的作者所加，参照这些注，可知《道藏》本《五符序》的编者也相信乐子长从霍林仙人受巨胜服御方之说。但是，《道藏》本《五符序》中，又记有与此不同的乐子长从霍林仙人受《灵宝五符》的故事。卷下首段乐子长的话中有“授我灵秘文”（三 a），据其注“灵宝五符者也。符者，经也”，则乐子长从霍林仙人还受得《灵宝五符》。还有，卷上的“《灵宝要诀》”（十五 b）注中有“霍林仙人授乐长，隐于劳盛山之阴”，《灵宝要诀》也是乐子长从霍林仙人受得的。《灵宝要诀》中述说在采集仙药时灵宝五符的效用，其文曰：“斯乃上皇之玄教，文命藏之于东苗，誓万劫而一宣。”（卷上，十六 b）据此，可认为《灵宝要诀》是夏禹（文命）隐于苗山的《灵宝五符》的一部分。因此，《灵宝要诀》注中的“霍林仙人授乐子长，隐于劳盛山之阴”，那意思就是说，作为《灵宝五符》一部分的《灵宝要诀》，由霍林仙人授乐子长，并被隐藏在劳盛山之阴的。

于是，《道藏》本《五符序》关于乐子长的传说中，就加入了乐子长从霍林仙人受得隐在劳盛山之阴的《灵宝五符》这样的说法。这是《抱朴子》和《神仙传》的“乐子长”中完全没涉及到的新的要素。而且，《灵宝五符》被隐藏在劳盛山之阴这样的话，在《道藏》本《五符序》卷上序段中也未见，所以，乐子长得隐在劳盛山之阴的《灵宝五符》这样的说法，是基于《神仙传》中有乐子长“登劳盛山仙去”之说，可能由《道藏》本《五符序》的编者编造出来的。

又，陶弘景《真诰》卷八中，记有“乐子长非受五符者”（十四 a），认为乐子长未从霍林仙人处受得《灵宝五符》。实际上，在《神仙传》“乐子长”、原本《五符经序》和二卷本《五符经序》中也没有乐子长得《灵宝五符》这样的记载，所以，这一传说是在《道藏》本《五符序》卷下首段中首次可见的。由此就可推测，此传说的形成和《道藏》本《五符序》的形成有着密切的关系。因此在下面，就想来探讨乐子长从霍林仙人处受得《灵宝五符》这一传说（为了论述的方便，暂称此为“乐子长《五符经》传说”）和《道藏》本《五符序》形成的关系。

3. 《道藏》本《五符序》卷下首段中有：

灵宝上序及撰出服御之文，皆科斗古书，字不可解。子长并受，集而显出之。寻其波流，皆出乎五符之上也。（卷下，二 b~三 a）

这样一节，其中说到，《灵宝上序》和由夏禹撰出的《服御之文》，都是用蝌蚪字形书写，因为其字判读困难，乐子长就编集了《灵宝上序》和《服御之文》以显于世。而探其来源，都来自于《灵宝五符》。这样，乐子长就被描绘成把《灵宝上序》（即作为原本《灵宝五符》序的原本《五符经序》）和由夏禹撰出的《服御之文》（即作为《灵宝五符》的夏禹编纂的原本《五符经》）

合并的人物。^④这样的说法，当是二卷本《五符经序》形成以后造出来的。如没有实际看到序和经合编的二卷本，是难以说出其合并是由乐子长所为这样的话的吧。换一句话说，这说明，载有上面一段文字的《道藏》本《五符序》卷下首段以前，二卷本《五符经序》已被编纂成了。

这从在该首段的前半所说的：

其服御日月星辰八气五元身体^⑤草木之方，当是五符下流，通泗之沫耳。其天擘虚龠，非凡贤所闻。虽同载五符之中，故废其龙迹，不显大音矣。徒见而不知，亦何所言哉。聋者希闻黄钟之响，盲者企覩白黑之津，奚有异于此耶。圣人虽不为其解高妙之意，然故自陈于本符之上无损减也。（卷下，二 a）

这些话中，也可得到证明。在这里，《五符经》中的“其服御日月星辰八气五元（身体）草木之方”被混在一起说，但是，服御日月星辰方，当是指前面已探讨过的《食日月精之道》。由上面的记载可知，卷下首段被写成时，加有《华子期传》等部分的二卷本《五符经序》已经存在了。

还有，卷下“醮祝之仪”段（卷下，三 b 的最后二行～七 b 的三行）中，记有奉请五帝君降下的五条文，接在此后有：

奉请降文命夏禹帝君、五岳灵山真人、江河四渎灵官、地仙玉女、角里先生诸仙官。（卷下，六 b）

这里，可见角里先生被作为神，所以可知，在“醮祝之仪”段写成以前，二卷本《五符经序》已经行于世了。因为，角里先生被神格化，作为灵宝五符的醮祭中，被列为作为降临仙官的一人受到尊崇，这从角里先生和华子期的事被二卷本《五符经序》开始收入时起，那是要经过一段时间的。还有，为了论述的方便，现把“醮祝之仪”段和卷下首段分开来叙述，实际上两者的内容是

相联的，难以区分，都是和乐子长有关，所以卷下首段和“醮祝之仪”段，可认为是同一人物汇总书写的。

根据上述三个例证，当可明白，载有《华子期传》等部分的二卷本《五符经序》在《道藏》本《五符序》卷下首段和“醮祝之仪”段写成以前就已经在世间存在了。因此，可以推测，卷下首段和“醮祝之仪”段是三卷本《五符经序》（即《道藏》本《五符序》）被作成时，在二卷本《五符经序》中加写的部分。而且，“乐子长《灵宝五符》传说”，最初出现是在卷下首段中，所以，就更可进一步看到，“乐子长《五符经》传说”的形成和《道藏》本《五符序》的述作有着密切的关联。

4. 前面所引用的卷下首段一节中，记有是乐子长把《灵宝上序》和由夏禹撰出的《服御之文》汇集起来的，这正如已说过的那样，是把经和序合并的二卷本《五符经序》的编者假托为乐子长所作的。还有在同段中，有乐子长从霍林仙人处受得夏禹编撰的《灵宝五符》之说，这一传说，是在此卷下首段中首次被说到，《道藏》本《五符序》以前的二卷本和原本《五符经序》中未见。也就是说，在卷下首段中表现出要给人以这样印象的强烈意图：乐子长是受得《灵宝五符》，并把它编辑改写成二卷本《五符经序》之人。卷下首段的作者，也就是《道藏》本《五符序》的编者，为什么要这样热心地把乐子长和《灵宝五符》联系起来呢？对此想稍作考察。

据《神仙传》之说，乐子长是从师霍林仙人处受巨胜赤松散方，得百八十岁长寿，在劳盛山仙去的人物。

《道藏》本《五符序》中有“灵宝巨胜众方”（卷中，四 a~b）注曰：“霍林仙人授乐子长，隐于劳山之阴。”《道藏》本《五符序》中附有乐子长之名的其他服御方有“乐子长炼胡麻昏方”（卷中，二四 b~二五 a）、“乐子长服胡麻法”（卷中，二五 a）、

“乐子长含枣核方”（卷中，三六 a~b）。据“灵宝巨胜众方”曰：“巨胜，一名胡麻。”所以，这些服御方和《神仙传》中所说的“巨胜赤松散方”有关。乐子长是长于服御方的仙人这一传说，在原本《神仙传》以降，似广为人所知。卷中“灵宝服食五芝之精”（卷中，一 a~二 a）条，在有关老君谈五芝之后，也载有“乐子长曰”的乐子长之语，由此也可知，乐子长被视为是在仙药服食法方面的卓越人物。

那么，这些乐子长服御方是何时被加入到《五符经》或《五符经序》中去的呢？如果原本《神仙传》中有《乐子长传》，那么，在原本《五符经》成书以前，他的服御方当便已为世间所知。但是，如前所说，乐子长之名在《道藏》本《五符序》卷上序段中，完全未见，所以，可推测原本《五符经》中未载乐子长服御方。可以说，原本《五符经》中的服御方只载有关夏禹的内容，二卷本《五符经序》中也未收乐子长服御方。这些是在《道藏》本《五符序》作成时才开始被收入的。为什么这样说呢？因为，《道藏》本《五符序》卷下首段“乐子长《五符经》传说”被造出以前，完全不存在乐子长和《灵宝五符》相关的故事，根本就没有在原本《五符经》或二卷本《五符经序》中收入乐子长服御方的契机。换句话说，卷下首段中首次述说“乐子长《五符经》传说”，可认为那是为了要把乐子长服御方加到二卷本《五符经序》中，以编造三卷本（《道藏》本《五符序》）之故。为了把乐子长服御方加入到二卷本《五符经序》中去，作为其条件，就必须证明那是来自夏禹的《灵宝五符》。也就是讲，说乐子长从霍林仙人处受《灵宝五符》，最终也是为了要把乐子长服御方讲成是根据《灵宝五符》的。作为证实这一推断的例证，可举出卷中的“灵宝巨胜众方”和“夏禹受真人方”。“灵宝巨胜众方”（卷中四 a）注曰：“霍林仙人授乐子长，隐于劳山之阴。”在这

里，注明“隐于劳山之阴”这也是为了表示它是来自隐藏于劳（盛）山的《灵宝五符》。因为卷上的《灵宝要诀》（十五 b）的注中有“霍林仙人授乐子长，隐于劳盛山之阴”之说，如前所述，这是为了注明作为《灵宝五符》一部分的《灵宝要诀》同样也是隐于劳盛山之阴的。还有，卷中的“夏禹受真人方”（九 b）的注中有“乐子长书出。隐于劳山之阴”。这也是说明“夏禹受真人方”是乐子长根据隐于劳（盛）山之阴的《灵宝五符》写出的。

由此看来，乐子长从霍林仙人得到的服御方也罢，乐子长写出的服御方也罢，都被认为是隐于劳盛山之阴的《灵宝五符》中所有的内容。这样，乐子长的服御方和“乐子长《五符经》传说”同时被加入到二卷本《五符经序》中的理由便可理解了。也就是说，为了在二卷本《五符经序》中插入乐子长的服御方，造出了“乐子长《五符经》传说”，把它们一起加入正是为了把乐子长的服御方看上去是本来在原本《五符经》就包含着的東西。这样造出的就是三卷本的《五符经序》，也就是《道藏》本《五符序》。

因而，如举出在编纂《道藏》本《五符序》时新加入的部分，就有：卷上的《灵宝要诀》和卷中的“灵宝服食五芝之精”、“灵宝三天方”、“灵宝巨胜众方”、“夏禹受真人方”、“乐子长炼胡麻膏方”、“乐子长服胡麻法”、“乐子长含枣核方”，卷下首段和“醮祝之仪”段。

《道藏》本《五符序》中，除此之外，在卷中的本文中和注中还载有不少未标夏禹和乐子长之名的服御方，其中的若干，被认为是原本《五符经》中就有的，但大多数，可认为是在编纂《道藏》本《五符序》时，和乐子长的服御方一起被收入的。

（二）《道藏》本《五符序》的成书时期

《灵宝经目》、《五符经序》陆修静注中所说的三卷本的《五

符经序》已如前述，就是相当于《道藏》本《五符序》者，所以，《道藏》本《五符序》最迟，在陆修静把《三洞经书目录》献给刘宋明帝的泰始七年（471）时，当已存于世。还有被认为是根据在《道藏》本《五符序》作成时加入的卷下“醮祝之仪”的仪礼，在元始系《灵宝经》的《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》（《道藏》352。以后略称《玉诀妙经》）卷下的《元始灵宝五帝醮祭招真玉诀》（二十 a~二八 b）条中可见，所以《道藏》本《五符序》当是在此道典成书前形成的。《玉诀妙经》是刘宋永初元年（420）前后成书的^②，所以，《道藏》本《五符序》在东晋末年似已作成。而如果考虑到《灵宝经目》中有陆修静“今人或作三卷”之说，当是和陆修静基本同时代作成的，所以，其成书是在离东晋末年前不久之时，可推定大约是在义熙六年（410）前后。

（三）《道藏》本《五符序》的编纂者和编纂目的

1. 从上面所见原本《五符经序》到《道藏》本《五符序》的经过，可以推测，《五符经序》应列入葛玄、葛洪的道流，也就是所谓葛氏道的思想系列。如对此加以具体说明的话，原本《五符经》继承了《抱朴子》所收的古《灵宝经》，二卷本《五符经序》的《食日月精之道》、《太上太一真一之经》是根据《抱朴子》卷十八《地真篇》的思想发展来的，《道藏》本《五符序》作成时补充的卷中的《灵宝黄精方》中有葛洪和郑君（郑思远）和葛仙公（葛玄）的名字，卷下“醮祝之仪”中也引有抱朴子（葛洪）的话。还有灵宝五符这样的札子，也是来源于《抱朴子》卷十一《仙药篇》的“老子入山灵宝五符”吧。《道藏》本《五符序》卷中的服御方中，还有很多和《抱朴子》卷十一《仙药篇》有密切关系的东西。根据这些例证，可以看到，《五符经序》是由葛氏道作成、继承、发展成的。^③

2. 原本《五符经序》、二卷本《五符经序》和《道藏》本《五符序》的编纂，成于葛氏道之手，而这三种经典之间，思想上略有不同，这自然就反映了葛氏道思想变迁的一个侧面。原本《五符经》、原本《五符经序》还有二卷本《五符经序》的新思想，已经简单地有所涉及，在此，想分析《道藏》本《五符序》所具的新的侧面，以阐明其特色。

《道藏》本《五符序》中新加入的地方，已如前述，主要是和乐子长有关的服御方，卷下首段和“醮祝之仪”条。其中，《道藏》本《五符序》独特的思想，见于卷下首段和“醮祝之仪”段。在此就想以这一部分为中心进行检讨。

前面所引颇有意思的是，虽然说，加上乐子长之名的服御方，是《道藏》本《五符序》被造出的目的之一，但对于乐子长及其服御方，却可以看到批判性的言辞。关于服御方，前面已引用的卷下首段的文字中有曰：“其服御日月星辰八气五元（身体）草木之方，当是五符下流，通泗之沫耳。”认为服御方，比灵宝五符的价值要低。在“醮祝之仪”段中，有曰：

若此，真灵不能使至向获仙，复朽骸于泉壤者，陵与子长，岂当以抱恶于云汉中乎。但方寸不尽，求生不测，而望长延之对。以此希天真之报，亦复费其功夫，故为徒劳也。（卷下，四b）

说乐子长和陵这一人物，都未升天界，得了长寿，结果还是在地下朽掉。也就是说，《道藏》本《五符序》中对服御方和乐子长的评价都不太高。关于其理由想在后面探讨。

其次当注意的是，对灵宝五符的效能，几乎被说成是万能的，给予很高的评价。在卷下首段中，关于五符的效能，是这样说的：

钟山真人告夏禹有言，陵昔闻之于东海小童，说

云，但抱灵宝符，入水赴渊，则北帝开路，蛟龙卫从，水精震怖，长生久视，永享天祚。执符入火，则阳光殄翳，南帝激电，助我驱秽，热毒不加，丹精凌迈。佩符登山，山精迸走，中黄太帝，与我为辅，虎狼百禽，莫敢当者。栖岩入穴，则土气不障，祛邪伏死、魍魉逃乡。以符向金，则五兵不伤，西帝真气，与我同床，全生万年，饮于玉浆。背金对木，则长守介福，青帝灵气，来见沐浴，色反童孩，久视永乐。登岳采芝，不化我目，八石正形，使时掇获。回天倒地，在心愿欲也。
 (卷下，二 a~b)

据此之说，如果持有灵宝五符，可得五帝的护助，可避有关五行的水、火、土、金四难，即水难（水）、火难（火）、山中之难（土）、兵难（金），可得长生，难得的仙芝（木），也可如所想象的那样到手，甚至可回天倒地，随心所欲。对灵宝五符的咒力如此大加赞扬的想法，在《道藏》本《五符序》中才首次出现。在被认为是收载原本《五符经》、原本《五符经序》和二卷本《五符经序》的《道藏》本《五符序》部分中，都未见有对灵宝五符加以特别赞美的文字。从卷下接着《九天灵书三天真宝》载有灵宝五符的部分来看，原本《五符经》中，灵宝五符只是入山采药时的护符。这一点，和《抱朴子》卷十一《仙药篇》的“老子入山灵宝五符”没有多大差别。

第三，《道藏》本《五符序》的特色，在于讲究用灵宝五符以行醮祭这一点。这醮祭正如“抱朴子曰，登名山，师受经后，欲佩身供养，受者设此醮也”（卷下，五 a）所说，是被传授经典者在受经典后，在山上举行的仪式。此抱朴子（葛洪）的话，现行的《抱朴子》中未见，恐怕是《道藏》本《五符序》的作者为了使传授《灵宝五符》的醮祭看上去像在葛洪时所行的葛氏道

的传统性仪礼而附加上去的吧。这一葛洪之语的前后，有对受《太上灵宝五符文》（《灵宝五符》）者当行醮祭之仪的具体述说，其中最重要的，记有奉请以五帝君为首的五芽诸气天君和诸灵官等天真降下的仪式，如下：

奉请降东方灵威仰苍帝君、青芽九气天君、太上真王、青腰玉女、东乡诸灵官。

奉请降南方赤飘弩赤帝君、朱丹三气天君、元气丈人、朱官太丹玉女、南乡诸灵官。

奉请降中央含枢纽黄帝君、太帝真人、子丹黄庭戊己、天苍玉女、中央诸灵官。

奉请降西方曜魄宝白帝君、明石七气天君、元气大夫、太上白素玉女、西乡诸灵官。

奉请降北方隐侯局黑帝君、玄滋五气天君、太上灵君、夜光玉女、北乡诸灵官。

奉请降文命夏禹帝君、五岳灵山真人、江河四渎灵官、地仙玉女、角里先生诸仙官。

请一帝到，辄一再拜。凡六再拜也。（卷下，六 a ~b)

在这里奉请降下的天真中，有五芽诸气天君和角里先生之名，所以，这醮祝之仪，当是《道藏》本《五符序》作成时开始被记入的，而不是在此以前的二卷本《五符经序》、原本《五符经》、原本《五符经序》以及《抱朴子》时代的仪礼。因为，在《抱朴子》中，醮祭是在采取仙药时（《仙药篇》）和炼丹、炼金时（《金丹篇》、《黄白篇》）举行的，祭的神是太乙元君、老君、玄女，见不到上述的五帝君、五芽诸气天君等天真之名，还有二卷本《五符经序》中，虽然首次出现了《仙人挹服五方诸天气经》中的五芽和诸天气的观念，但还没有把五芽和诸天气神格化，称

之为青芽九气天君、朱丹三气天君。像这样的神格化，当是五芽和诸天气观念形成以来，经过一段时间后产生的。还有，把角里先生作为天真中的一人祀之也。如前所述，是二卷本《五符经序》编纂以后时代的产物。

在此，暂且探讨一下前面留下的问题，即为何对服御方和乐子长的评价甚低呢？在已引用的文中，有曰：

若此，真灵不能使至向获仙，复朽骸于泉壤者。陵与子长，岂当以抱恶于云汉巾乎。但方寸不尽，求生不测，而望长延之对。以此希天真之报，亦复费其功夫，故为徒劳也。

是认为，如不能招来真灵（天真），即使得长寿成仙人，结果也还是不得不在地上世界，死后在地中腐朽。对乐子长的评价低，是因为他被认为在醮祭时，招不来天真，结果终于成为地仙之故；而对于服御方的评价不太高，也是因为用服御方，即使成为地仙，也不能升到天界成为天仙。

在《道藏》本《五符序》中，比起服御方来，更重视依靠灵宝五符的醮祭，这和极高地赞扬灵宝五符的咒力这一点相通。灵宝五符的咒力，如前所见，有着求得五帝君等诸天真援助之力，所以，在用灵宝五符进行醮祭的场合，也就赖此灵宝五符的咒力祈愿诸天真的降下和护助。因此，在《道藏》本《五符序》中，把灵宝五符的咒力几乎如万能般地加以赞扬也好，或者特别重视用灵宝五符的醮祭也好，结果都是相同的，起源于请求诸天真护助之念。只用服御方，只能留为地仙，不能成为天仙之说，也是出于用服御方得不到诸天真的助力，而想成为天界的仙官，要得到诸天真的援助方始可能的想法。也就是说，可以认为，在《道藏》本《五符序》中，祈求诸天真护助之念比以前更为强烈，有着重视符的咒力和祭祀的倾向。这和《抱朴子》卷十四《劝求

篇》中“夫长生制在大药耳，非祠醮之所得也”所见的那种对祭祀效力的批判精神，相去何其远也。

在此，如果归纳一下《道藏》本《五符序》的编纂目的的话，可认为，虽说《道藏》本《五符序》是为了在二卷本《五符经序》中追加乐子长服御方和卷中所收的许多仙药的服食方而编纂的，但是，增加服御方并非作成《道藏》本《五符序》的真正目的，真正的意图是为了赞美灵宝五符的咒力，强调在传授《灵宝五符》时醮祭的重要性。虽说《道藏》本《五符序》中，把醮祭的仪礼说成是在传授《灵宝五符》时所行的，但可以推测，传授的实际经典就是当时已存在的三卷本《五符经序》，也就是《道藏》本《五符序》。

第四节 结 语

综述《道藏》本《五符序》的成书过程，开始是原本《五符经》或原本《五符经序》几乎同时，在东晋建武元年（317）到永和六年（350）间被作出，其后，原本《五符经》和原本《五符经序》被合并，加入了“有关华子期的部分”，成为二卷本《五符经序》，其时期在永和六年（350）以降，隆安四年（400）以前的4世纪后半叶。此后，大约在义熙六年（410）前后，二卷本中又加入了《五符序》卷下首段、“醮祝之仪”段、卷上的《灵宝要诀》和卷中所载的乐子长服御文和其他若干服御文，作成三卷本《五符经序》，即《道藏》本《五符序》。

这是《道藏》本《五符序》成书过程的大略，二卷本、三卷本《五符经序》被编的过程中，除了新加入的内容外，反之，有在这其间被省略、消失的东西也不少。和杨羲写本《灵宝五符》

(原本《五符经》)逸文相同的文字,在《五符序》中不存,便是其中的一个例证。因此,根据现存的《五符序》,要恢复原本《五符经》或二卷本《五符经序》的本来面貌,是不可能的。然而,即使只明确了上述成书过程的大要,对于解明葛洪以后东晋时期葛氏道思想特色及其演变,也是前进了一步。而且这对于解明东晋时期的天师道和上清派的思想形成,也有着作用。

从原本《五符经序》到《道藏》本《五符序》的东晋时期葛氏道的思想特色,是脱离重视金丹道、排斥祭祀的葛洪的神仙术,信奉五帝君等诸天真的祭祀和咒符,或尊崇体内神的存思等,增强了重视和诸神交往咒术的宗教色彩。这种倾向在下面第二、三章中可见的《灵宝赤书五篇真文》和《灵宝经》中,有了更进一步的生长。

【注释】

①关于《五符序》的论文如下:刘师培《读道藏记》中的《太上灵宝五符序》(1936年),陈国符《道藏源流考》上册的《五符经考证》(中华书局,1963年),马克斯·卡尔丹马尔克《关于〈太上灵宝五符序〉的若干考察》(《东方学》第65辑,1983年。法语原文,载ZINBUN: *Memoirs of the Reserch Institute for Humanstic Studies*, Kyoto University, No. 18, Kyoto 1981, pp. 1~10),石井昌子《灵宝五符序经的一考察》(创价大学一般教育部《一般教育部论集》第五号,1981年),同《太上灵宝五符序的一考察》(牧尾良海博士颂寿纪念论文集《中国的宗教、思想和科学》,1984年),山田利明《灵宝五符序的成立及其符瑞性质》(《讖纬思想的综合研究》,1984年),同《五符序形成考——关于乐子长》(《道教与宗教文化》,1987年)。

②关于宋文明的《灵宝经目》,参照大渊忍尔《敦煌道经——目录篇》(1978年)和本书的第一编第三章之二。

③“右二件”,当是“今三卷”或“今二卷”之误写。认为“右二件”

是误写，是因为宋文明的《灵宝经目》是以从《太上洞玄灵宝天文五符经序》到仙公系的《灵宝经》目录为开始，在此以前没有相当于“右二件”的内容。认为“右二件”当是“今三卷”或“今二卷”之误写的理由如下：目录的最后部分，合计元始系和仙公系的已出经典，有曰：“真正之文，今为三十五卷，或为三十六卷。”还有，关于元始系已出的经典，元始系目录的最后有“二十一卷已出，今分成二十三卷”。因而仙公系“今”的经典当为十二卷或十三卷。这样，如果计算仙公系全部的卷数，《五符经序》“今”的卷数，就当是二卷或三卷。还有，《五符经序》的注中也有“今人或作三卷”，所以正确的应记作“今三卷”或“今二卷”。

④参照第一编第三章之二。

⑤关于《三洞奉道科诫仪范》（即《道藏》本《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》）的成书年代，主要有吉冈义丰博士的梁末（536前后～554）、秋月观瑛博士的隋代初期（600年左右）、大渊忍尔博士的唐代初期（650年左右）三说，可以认为吉冈义丰博士说最为妥当。参照秋月观瑛《六朝道教报应说的发展》（《弘前大学人文社会》第33号——史学篇，1964年），大渊忍尔《道教史研究》（254～258页，1964年），吉冈义丰《关于〈三洞奉道科诫仪范〉的成立》（《道教与佛教》第三所收，1976年）。对吉冈义丰博士的梁末成立说的证明，参照本章的注⑧。

⑥甄鸾《笑道论》“年号差舛二”有曰：“《道德经序》云，老子以上皇元年丁卯，下为周师。无极元年癸丑，去周度关。”（《大正藏》52，144C）这《道德经序》的内容和《老子道德经序诀》一致，所以，可知《道德经序》就是指《老子道德经序诀》。参照第二编第二章附《老子道德经序诀》。

⑦“次”当为“诀”之误。

⑧《灵宝中盟经目》只载有《科诫仪范》编纂时实际存在的《灵宝经》的经名和卷数，在推定《科诫仪范》成书年代时，这一事实可作为证明吉冈义丰博士的梁末说正确的带有决定性的证据。关于这一点，想稍作论述。

对照《灵宝中盟经目》和《灵宝经目》可知，《灵宝中盟经目》中，在《灵宝经目》作“未出”的十五卷元始系《灵宝经》，全都未载。这意味着在陆修静《三洞经书目录》中被记为“未出”的十五卷元始系《灵宝经》

在《科诫仪范》编纂时，尚“未出”，也就是还未作成。但是，在北周天和五年（570）甄鸾向武帝献上的《笑道论》中有曰：“案玄都道士所上《经目》，取宋人陆修静所撰者，《目》云，《上清经》一百八十六卷，一百一十七卷已行。始清已下四十部六十九卷未行于世。检今《经目》并云见在。乃至《洞玄经》一十五卷，犹隐天官，今检其《目》，并注见在。”（《大正藏》52. 151b）这就是注明，在陆修静《三洞经书目录》中被记为“未出”的《上清经》四十部六十九卷，和《洞玄经》（《灵宝经》）十五卷，在北周玄都观道士向武帝进上的道经目录（《玄都经目》）中都现存。如此道经目录所记，“未出”的《灵宝经》十五卷在北周天和五年（570）是否全都被作成还有疑问，完全存在只是在目录上注作“见在”的可能性，但是，在北周武帝时编纂的《无上秘要》卷七《修真养生品》中，可见有《三洞经书目录》中注作“未出”的《洞玄灵宝天地运度自然妙经》一卷（《道藏》322）以《洞玄运度经》（十b）之名被引用，所以，十五卷中，当有若干被实际著作出。由此可知，未载有“未出”十五卷的《灵宝中盟经目》不仅是在《笑道论》、《无上秘要》以前，而且更是在《洞玄灵宝天地运度自然妙经》制作前被作成的。也就是说，《科诫仪范》是在比天和五年（570）《笑道论》早得多时编纂的。

还有，宋文明的《通门论》卷下（P2256）中有曰：“十部旧目及新名录记如前，陆先生就此。十部《灵宝经》，正文有三十六卷。其二十二卷见行于世。余十四卷犹隐天官。”记明十部《灵宝经》三十六卷中，二十二卷行于世，余下的十四卷隐于天官，注意到比陆修静《三洞经书目录》的未出本减了一卷。在这里，“已出”和“未出”的合计是准确的，为三十六卷，所以，不像是单纯的误写。而且这个部分接着有“总括体用，分别条贯，合有十二种，谨别如左”，置于最前的位置，所以宋文明在这里写的“已出”、“未出”的经典数无误。还有，上面的文前载有《灵宝经目》，但是，其中有：“右，元始旧经紫微金格目三十六卷。二十一卷已出。今分成二十三卷。十五卷未出。”清楚地写着，是根据陆修静的《三洞经书目录》，已出二十一卷，未出十五卷，所以不能说是由于宋文明记忆不清而误记。因此，《灵宝经》三十六卷中，二十二卷行于世，余下的十四卷未出，还是

当解作是宋文明述说的当时《灵宝经》的实际状况。

因此，在陆修静《三洞经书目》作出以后，宋文明的《通门论》述作以前，《旧目》的未出一卷，出现于世，也就是被述作出来。这一卷，当就是《洞玄灵宝天地运度自然妙经》。宋文明的《通门论》，根据大渊忍尔博士的推定，当成于梁简文帝在位期间（549~551）（参照 Ōfuchi Ninji “On Ku Ling - pao - ching” *Acta Asiatica* 27: 35, 1974）。因此，同经典肯定当是在此以前述作的。而未载该经典之名的《灵宝中盟经目》就当是在更以前形成的。即《太上灵宝天地运度自然妙经》和《科诫仪范》当是在简文帝以前、武帝在位期间作成的。考虑到这一点，确实地看一看《太上灵宝天地运度自然妙经》，可知明显地是把武帝置于脑中来写的。这一点从太极真人的法言十首中，有“壬午有奇赏，先当之福乡”（五 b），可看到有梁武帝天监元年（壬午）即位有赏的语句，还有“壬午之南岳，即阴以为阳，扬州可度世，时诵生神章”（五 a），是说，就帝位前为扬州牧的武帝壬午之岁（502）在南郊（南岳）即位，改元，以及武帝（扬州）可为神仙。所以，这一经典当是梁武帝时代所作。《太上灵宝天地运度自然妙经》是武帝时代所作这一点，从经典自身也可得到确认，那么，这以前的推测可以说是基本确实，可以信赖的了。也就是说，《科诫仪范》的成书时期，以吉冈义丰博士推定的梁末（536 前后~554）说最为妥当。隋初和唐初二说难以成立也就是很明显的了。（参照注 5）但是，吉冈义丰博士说的下限也还有修正的必要。下限是武帝的歿年，太清三年（549）。上限的时间，如吉冈义丰博士已说的那样，由于《科诫仪范》中引用了陶弘景《真诰》和《登真隐诀》，所以可认为是在陶弘景歿年（大同二年，536）前后。也就是说，《科诫仪范》是梁武帝在位的末年（536 前后~549）时期之作。

在此，或许会有这样的看法：《灵宝经目》的仙公系《灵宝经》的最后所记的《太极左仙公神仙本起内传》一卷和《太极左仙公起居经》一卷，在《灵宝中盟经目》中未载，所以，也可认为《太上灵宝天地运度自然妙经》当时已存在，而《灵宝中盟经目》中未载。

但是，《太极左仙公神仙本起内传》一卷也好，《太极左仙公起居经》一卷也好，根据《无上黄箓大斋立成仪》（《道藏》508）卷一的《斋坛安镇

经目》中也未载的情况推测，或是由于两经典早已被损毁散佚只有残简，《灵宝经》传授等的仪礼中已不用了；或是由于两经典是有关葛仙公个人的传记和起居，与其说是经，不如是个人的传记类，所以在《灵宝经》传授等的仪礼中也不用；反正由于某种理由，两经在《灵宝中盟经目》作成时，已经不在《灵宝经》的仪式被使用，所以该目录中不载。然而，关于《洞玄灵宝天地运度自然妙经》，认为《斋坛安镇经目》中见有其名，因而它在《灵宝中盟经目》作成时还不存在，所以这一目录中不载其名的想法是较为稳妥的吧。

如要指出《科诫仪范》为唐代之作说的问题的话，《科诫仪范》中记有《河上真人注》。正如第二篇第二章所说，梁末以降，把《河上公章句》称作《河上真人注》之例，很难找到。敦煌本也作《河上公章句》。《科诫仪范》如是唐代之作的话，为何不使用一般被广泛通用的《河上公章句》这一经名呢？较为难解。

⑨参照前载石井昌子《太上灵宝五符序的一考察》。但是，此论文资料的阅读多有误，推论的方法也有问题，其结论难以赞同。

⑩马克斯·卡尔丹马尔克博士把“名其帝，号太上，本名为灵宝五符”部分，读作“太上，本名为灵宝”，把“灵宝”解作太上这一神格之名，还认为“灵宝”也许是指老君。参照马克斯·卡尔丹马尔克《关于〈太上灵宝五符序〉的若干考察》（《东方学》第65辑，1983年）。

但是，把太上称作“灵宝”之例，把老君称“灵宝”之例，在《道藏》本《五符序》的其他部分和刘宋时期的《灵宝经》类中完全未见。所以，这样的读法，难以赞同。原文读作“名其帝，号太上，本名为灵宝五符”也许是正确的吧。夏禹编纂的经典之名为《灵宝五符》，从在卷下首段中乐子长从霍林仙人韩众处授得该书（《灵秘文》）的注中有“灵宝五符者也。符，经也”（卷下，三），其中记有“灵宝五符”这样的经典可知。此外，在卷下，对《灵宝五符》，有“灵宝五符”（一 a），略为“五符”（二 a 三、四行，三 a），又有“太上灵宝五符文”（五 b）等称呼中，也可以看到经名为《灵宝五符》。还有，陆修静在《灵宝经目》中把夏禹编纂的经典记之为《太上洞玄灵宝天文五符经序》一卷，其中有《灵宝天文五符经》这样的经

名，这也是把《灵宝五符》作为经名并非不自然，而是这样使用的可能性很高的例证。

在读为“本（书本）名为灵宝五符”的场合，笔者把“本”解作夏禹撰真灵玄要集天官宝书，并将其差次品第而编纂的经典。也许有对“本”这样理解表示不赞同的意见。但是，把“本”作为书、作为典籍来使用的例子很多。《辞源》（商务印书馆版）“本”条中，有“9，书籍图书碑帖，皆曰本。如刻本临本拓本”，指书籍为本。《后汉书》卷六十四《延笃传》注引《先贤行状》中有：笃欲写《左氏传》，无纸，唐溪典以废牋记与之。笃以牋记纸不可写传。乃借本讽之，粮尽辞归。”这里的“本”是指《左氏传》，是书籍的意思。在道教文献中，甄鸾《笑道论》的《诸子为道书三十六》所引的《玄都经目》中有：“《玄都经目》云，道经传记符图论六千三百六十三卷。二千四十卷有本。须纸四万五十四张。其一千一百余卷，经传符图。其八百八十四卷，诸子论。其四千三百二十三卷，陆修静录有其数。目及本、并未得。”开始的“本”指道典的经、传、记、符、图、论，后一“本”是指相当于一个一个经目（经名）的经本（经典）吧。有这样一个“本”字，被作为书籍和文书的意义使用的情况，所以，把夏禹集各种天书而编纂的经典称之为“本”，决没有什么不自然。《灵宝经目》中也有“仙公在世时所得之本，是分为二卷”，把二卷本《五符经序》称作“本”的情况。

也许还有认为当读作“本之名为灵宝五符天文”的意见。其一，如前所述，《道藏》本《五符序》在其他地方作为经典之名《灵宝五符》；其二，这样的读法，下面的文字“藏于玄台之中、坚石之硕，隐于苗山之岫，万年一出，以示不朽”中，“藏”和“隐”都成为没有了直接主语，因此就成为夏禹为主语，而这作为接下去“万年一出，以示不朽”文中“出”的主语，就不恰当。也就是说，如读作“本之名为灵宝五符，天文”，把“天文”作为指灵宝五符的话，“天文（《灵宝五符》）被藏在玄台洞窟中的坚硬石头作成的石室中。而这天文（《灵宝五符》）被隐于苗山的洞窟（玄台）中，万年一出，以示不朽”这样的解释最为妥当吧。在这样的场合，“隐”前面的主语，可看作为省略了。同一主语就在前文中时，下面的主语被被

省略的例子，在《道藏》本《五符序》中很多。

说不定还有认为“五符天文藏于玄台之中、坚石之硕隐于苗山之岫”这样读法为好的意见，如果考虑到《道藏》本《五符序》中，“硕”只在洞室和洞窟的意义上被使用的话，这就是没有道理的读法了。“硕”的用例，有“（夏禹）更演解灵宝玄文，撰以为《灵宝文》，藏一通于名山石硕，付一通于水神”（卷上，十 a），“其石硕之文，乃待大劫一至而宣之耳”（卷上，七 a），“犹封于石硕，以待大劫”（卷下，一 b）。还有，在卷下《九天灵书三天真宝》的注中，有“夏禹撰为《灵宝文》，一通藏石硕中，一通幽洞室中”（八 b），可见，“硕”都是洞窟的意义。因此如把“硕”和岫都作为洞窟的意义的话，“坚石之硕隐于苗山之岫，”就不自然了；如认为“五符天文”和“坚石之硕”是对偶，其意义的对应也不调和。加之，如和接下去的“万年一出，以示不朽”这样的句子联系起来考虑的话，“坚石之硕，万年一出，以示不朽”，在意思上也是难通的。

①安井香山、中村璋八编《重修纬书集成》卷六（河图、洛书）50页所收。

②“六百”当是“百六”之误。

③参照《五符序》卷上序段“须三千之会，当传与水师傅伯长”（六 b ~七 a）和《河图》“绛象”的“此文长传六百初”（“六百”是“百六”之误），“傅”或是“传”字之误。

④据唐玄奘《甄正论》卷中（《大正藏》52，564a~b），唐代《吴越春秋》和《越绝书》中，载有和《五符序》卷上序段《灵宝五符》传说极为相似的故事（文长，此略不转载）。如果该故事在原本《五符经序》被述作时，当时的《吴越春秋》和《越绝书》已载的话，原本《五符经序》对那些记载加以模仿的可能性是充分存在的。《隋书·经籍志》卷二载有“《吴越春秋》十二卷，赵晔撰”、“《吴越春秋》十卷，皇甫遵撰”和“《越绝记》十六卷，子贡撰”，《后汉书》卷七十九下《赵晔传》中也载“晔著《吴越春秋》”，所以，东晋初，此二书当已行于世。但是当时二书中，是否确实如《甄正论》卷中所载的那样，包括有《灵宝五符》传说，则是有疑问的。因为《抱朴子》和《河图》“绛象”中，未见《灵宝五符》之事，原本《五

符经序》以前，没有《灵宝五符》传说的痕迹。还有，唐代的二书中载有相同的故事，也是不自然的。这或是由于二书的《灵宝五符》故事是根据《五符序》或《五符序》卷上序段独立出来的《五符序经》造出来的吧。现行的《越绝书》中，未载“灵宝五符”故事。关于《越绝书》，参照陈桥驿《关于〈越绝书〉及其作者》（《杭州大学学报》第四期，1979年）。

⑮前引《重修纬书集成》卷六（河图、洛书）50页所收。

⑯参照第三编第二章。

⑰《五符序》的劫和岁灾的思想，参照第三编第一章第一节。

⑱“人鸟”这一经名，在敦煌资料（P2256）的宋文明的《通门论》卷下（大渊忍尔《敦煌道经——图录篇》730页下段172行）可见。“人鸟”和“五符”，现如果设想别的经名的话，也可认为，“人鸟五符”是指三卷本《五符经序》。《无上秘要》卷四所引《洞玄五符经》中有“太上曰，人鸟山是天地之生根，元气之所因。人求其域，灵仙仰其神。于是朝致五岳，使役海神”（卷四，八b），记有人鸟山之事，这一部分如果包含在三卷本《五符经序》中的话，根据这人鸟山的记载，也有把三卷本《五符经序》称作《人鸟五符》的可能性。

⑲角里先生为商山四皓之一，又称角（音洛）里先生。

⑳“而”为“两”之误。

㉑“文”为“合”之误。

㉒《抱朴子》的《外篇自叙》中有“又撰俗所不列者为《神仙传》十卷”，可知葛洪在编撰《抱朴子》以前，著有《神仙传》十卷。

㉓关于《灵宝赤书五篇真文》的成书年代，参照第一编第二章。

㉔王明《抱朴子内篇校释》（中华书局，1980年）卷十八，《校释》25中有曰：“三七守焉。三七，三魂七魄。”

㉕卡尔丹马尔克博士根据《太上太一真一之经》和《广黄帝本行记》（《道藏》290）之间有类似之文，推测《太上太一真一之经》中有在《广黄帝本行记》以后写的部分。参照马克斯·卡尔丹马尔克《关于〈太上灵宝五符序〉的若干考察》（《东方学》第65辑，1983年）。但是《广黄帝本行记》是唐代之作，认为这中间的借用文在《太上太一真一之经》中，是不

合理的吧。反之，当认为《广黄帝本行记》是借用了《太上太一真一之经》的一部分而成的。

②山田利明《〈五符序〉形成考》(126~127页,秋月观瑛《道教与宗教文化》所收,1987年)把《太平御览》卷662所引的《乐子长传》视为《风俗通义》的佚文,认为这是“最古的乐子长传”,但是,此乃误读《太平御览》。《太平御览》卷662中,《乐子长传》不是引自《风俗通义》,而是引自《三洞珠囊》。

③山田利明在前列(注1)的论文中,说:“只要根据《五符序》的记载,乐子长所得的就是《服御文》,而不是《五符》。”(126页)认为《道藏》本《五符序》中,未记有乐子长得《灵宝五符》。但是,这是山田利明误读了《道藏》本《五符序》。原文的“撰出服御之文”是指传为夏禹编纂的《灵宝五符》。

④“身体”为衍文或误字。

⑤关于《玉诀妙经》的成书年代,参照第一编第三章。

⑥《犹龙传》(《道藏》773)卷五有“(天师)又撰《老君内传序》、《灵宝五符序》”(六b),把张陵视为《五符序》的作者。但是,在《道藏》本《五符序》中,天师道特有的观念和思想几乎看不到,卷中《灵宝黄精方》中“三官地狱”(二三a),是带有天师道用语、天地水三官观念的地狱名称,此为惟一的例子。而且,这《灵宝黄精方》中可见有葛仙公、郑子远、葛洪之名,就连这一条也明显是成于葛氏道之手的,所以,“三官地狱”也是东晋末期的葛氏道借用天师道的三官观念而作的地狱名称吧。

《犹龙传》中把张陵视为《五符序》的作者恐怕是把《五符序》卷下首段中出现的“陵”这一人物视为张陵吧。但是,这“陵”是否指张陵,难以判断。卷下首段中“陵”在钟山真人告夏禹的话中出现,又作为解释乐子长之语的意思的人物出现,其生存年代混乱,所以难以肯定为后汉的张陵。而且,即使假定“陵”是张陵,《五符序》卷下首段中,“陵”被描写成不能升天的人物,完全看不到对“陵”的尊崇观念,还有《道藏》本《五符序》中看不到可认为是从天师道的立场来写的内容,所以,把《道藏》本《五符序》作为是张陵所作,是天师道之作,是不合理的吧。

第二章

《灵宝赤书五篇真文》的思想 and 成立

①

第一节 序 言

刘宋的陆修静（406～477）编纂的《灵宝经》，大致分为元始（天尊）系和（葛）仙公系两个系统。元始系的《灵宝经》传说是元始天尊所授，包括“已出”和“未出”的经典，全部共十部三十六卷。^①这元始系《灵宝经》中特别被尊重的是灵宝赤书五篇真文。灵宝赤书五篇真文在《灵宝经》中，被称为“灵宝五篇真文”、“五篇真文”、“赤书五老真文”、“元始灵宝赤书玉篇真文”、“灵宝真文”、“真文”等等。本章中把灵宝赤书五篇真文略称为五篇真文。

五篇真文是一种符。作为道教大乘经典的元始系《灵宝经》认为通过这“五篇真文”的咒力可救济在十方的一切诸天、人民。在元始系《灵宝经》作成以前，作为它的祖本的《灵宝赤书五篇真文》（假称）这样的经典似就已存在。在这《灵宝赤书五篇真文》中，除了载有五篇真文的同时，还记有有关五篇真文的效用

及其仪礼的方法。这《灵宝赤书五篇真文》后人也有称之为《灵宝经》的，但在本论中，为了把《灵宝赤书五篇真文》和元始系、仙公系的《灵宝经》相区别，不称它《灵宝经》，而称之为《灵宝赤书五篇真文》。本章就是要解明这《灵宝赤书五篇真文》的思想和成书过程。

第二节 五篇真文的本文

五篇真文在如下四种道典中可见：1.《元始五老赤书玉篇真文天书经》（《道藏》22。卷上，七b~二九a。以后略称《五老赤书玉篇》）；2.《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》（《道藏》352。卷上，八b~十六a。以后略称《玉诀妙经》）；3.陆修静的《太上洞玄灵宝授度仪》（《道藏》528、二五b~二八a。以后略称《授度仪》）；4.《无上秘要》卷二十四真文品（《道藏》1103。卷二十四，八b~十五a）中所引的《洞玄赤书经》。其中第一的《五老赤书玉篇》中，真文是用“秘篆文”这一特殊字体书写，所以难以正确解读。在此想通过第二的《玉诀妙经》、第三的《授度仪》和第四的《洞玄赤书经》来探讨五篇真文的构成。

把三书的五篇真文进行对照，并不相同，字句和段落的方法，有若干的异同。因此，先把推测是传五篇真文本来面目的《洞玄赤书经》的五篇真文列出，然后说明关于和《玉诀妙经》、《授度仪》的异同。为了行文上的方便，按引用文的段落附上记号（A~T）。

东方九炁青天真文

(A) 东方九炁，始皇青天，碧霞郁垒，中有老人，总校图策，摄炁举^①仙。

- (B) 岁星辅肝，角亢镇真，氐房心尾，四景回旋，箕主七辰，正^②斗明轮，承炁捕非，扫除灾群。
- (C) 东山神咒，摄召九天，赤书符命，制会鄧山，束魔送鬼，所诛无躅，悉诣木官，敢有稽延。
- (D) 下制东河，溟海水神，大劫洪灾，蛟龙负身，水府开道，通运百千，上^③帝赤文，风火无间。
- (注) ①举=降(玉) ②正=玉(授) ③上=青(授)

南方三炁丹天真文

- (E) 南方丹天，赤帝玉堂，中有大神，号曰赤皇，上炎流烟，三炁勃光，神仙受命，应运太阳。
- (F) 荧惑辅心，井鬼守房，柳星张翼，抗^①御四乡，辇总七宿，回转天常，召运促会，正道驿行。
- (G) 赤文命灵，北摄鄧山，束送魔宗，斩灭邪根^②，符教所讨^③，明列罪原，南山神咒，威伏八方^④，群妖灭爽，万试摧亡。
- (H) 南河水帝，太伯龙王，神咒流行，普扫不祥，洪水飞灾，上召蛟^⑤龙，开除水运，千道万通，敢有干试，摄送火官，赤书所告，莫有不从。

- (注) ①抗=统(玉) ②斩灭邪根=缺(玉)。
斩灭邪原(授) ③讨=诛(授) ④八方=百千(玉)。
万方(授) ⑤上召蛟=止蛟召(玉)。(授)

中央黄天真文

- (I) 中央总灵，黄上天元，始生五老，中皇^①高尊，撮炁监真，总领群仙，典录玄图，宿简玉文。推^②运促^③炁，普告万神。

(J) 镇星辅脾，徊度北元，魁魍主非，截邪斩根^④，魑魍魍魉，扫秽除氛，魑正玄斗，明度天关，九天符命，金马驿传。

(K) 勅摄北帝，遏塞鬼门，剪除不祥，莫有当前。

(L) 中山神咒，召龙上云，制会黄河，九水河源。不得怠^⑤纵，善恶悉分，千妖万奸，上对帝君，莫有干试，太阳激焚^⑥，赤书玉字，宣告普闻。

(注) ①皇=黄(玉。授) ②推=催(玉。授)

③促=上(玉。授) ④根=軒(授) ⑤怠=殆

(授) ⑥焚=贙(玉。授)

西方七炁素天真文

(M) 西方素天，白帝七门，金灵皓映，太华流氛，
□^①石峨峨，七炁氤氲，上有始生，皇老大神，
总领肺炁，主校九天，检定图录，制召上仙。

(N) 太白检肺，奎娄守魂，胃昴毕觜，主制七关，参
总斗魁，受符北元。

(O) 赤书玉字，九天正文，摄召万炁，普归帝君。

(P) 西山神咒，八威七传，符水上龙，召山送云，在
此校录^②，同到帝门，辅卫上真，斩灭邪源，若
有不祥，截以金关，赤书符命，风火驿传。

(注) ①□=白(玉。授) ②此校录=此授得

(玉)。所校录(授)

北方五炁玄天真文

(Q) 北方玄天，五炁徘徊，中有黑帝，双星太微，总
领符命，仙炼八威，青裙羽^①褊，龙文凤衣，上帝
所举^②，制到^③五阶。

- (R) 北辰辅肾，斗牛卫扉，女虚危室，豁落四开，璧^④总七星，执凶纠非，却灾扫秽，明道洞辉。
- (S) 北山神咒，激阳起雷，流铃焕落，获天振威，北鄢所部，万妖灭摧。
- (T) 九河倾訖^⑤，鸟母群飞，蛟龙通道，水陌^⑥洞开，赤文玉书，驿龙凤驰。
- (注) ① 褐 = 褐 (玉) ② 举 = 降 (玉) ③ 到 = 列 (玉) ④ 璧 = 辟 (授) ⑤ 訖 = 竭 (玉) ⑥ 陌 = 脉 (玉)

上列文中有线标出的地方，是在《玉诀妙经》、《授度仪》中用其他字或有缺的部分。各篇的注中，前面是《洞玄赤书经》，后面是《玉诀妙经》、《授度仪》中的文字，用(玉)、(授)表示两经。但同义的异体字从略。

除了这些文字的异同以外，《洞玄赤书经》和《玉诀妙经》有两个很大的不同之处。那就是南方三气丹天真文的(F)和(G)段。《玉诀妙经》中(G)段的开头“赤文命灵”句被接在(F)段最后的“正道驿行”之下。因而，《玉诀妙经》中的(F)有四字句九句，全部为三十六字。而(G)段从“北摄鄢山”句开始，又缺“斩灭邪根”句，因此，《玉诀妙经》中(G)段为四字句八句，全部为三十二字。《授度仪》五篇真文的字数和《洞玄赤书经》相同，字句的差异也非常少，所以二者可视为同一的五篇真文。

《洞玄赤书经》和《玉诀妙经》的五篇真文中，哪一种更接近原来的五篇真文呢？也许是《洞玄赤书经》的五篇真文更接近原型吧。《洞玄赤书经》中，所有的段都是四字一句由偶数句构成，而且所有的段中，偶数句都押韵，全体整然。

而《玉诀妙经》的五篇真文中，(F)段是九句为奇数，只

有这段如此，其他所有的段都是偶数句构成，形式特别。《玉诀妙经》中，各段的偶数句押韵，因此，五篇真文本来当是四字一句由偶数句构成的。《玉诀妙经》的（F）段，在这一点上不自然。还有，假定把“赤文命灵”句放回到（G）段的开头，由于《玉诀妙经》的（G）段中，脱落“斩灭邪根”句，结果这样（G）段就成了九句奇数句了。无论怎么说，《玉诀妙经》的五篇真文中，有一个奇数句的段落存在，在整体上是不调和的。

把《洞玄赤书经》和《玉诀妙经》的五篇真文加以对照，有以上的不同，而大部分是相同的。因此，可认为，五篇真文原来是一本，在流传的过程中，多少有些混乱，成为两本。而从这两种中全体偶数句整然处观之，可认为《洞玄赤书经》的五篇真文更接近本来面貌。

在六朝末的五篇真文中，大致有如上两种。《道藏》本《五老赤书玉篇》的五篇真文，虽如上所述，是“秘篆文”这一特殊字体，难以正确解读。然而，本文的各段的字数当可知。因此，各段也和《洞玄赤书经》一致。还有，《无上秘要》卷二十六所引的《洞玄元始五老赤书玉篇经下》（一 a~六 b）中，虽未载有五篇真文的本文，但有本文的注解，据此可知，各段的区分以及字数和《玉诀妙经》相同。也就是说，《道藏》本《五老赤书玉篇》和《无上秘要》所引的《洞玄赤书经》以及《授度仪》为同种的五篇真文，而《道藏》本《玉诀妙经》和《无上秘要》所引的《洞玄元始五老赤书玉篇经下》是依据另一种的五篇真文。

那么，是从什么时候，出现两种五篇真文的呢？《无上秘要》所引的《灵宝经》中，传有两种五篇真文，所以，很明显，在北周时代，就已经有两种存在了。还有，从《玉诀妙经》和《五老赤书玉篇》分别是依据不同的五篇真文来看，在《灵宝经》方始被作成的刘宋初期，早就有两种五篇真文在流传了。

虽说五篇真文有两种存在，但如前所述，两者都来源于同一的五篇真文，内容上也基本相同。由此可推测，《灵宝经》的作者们把不同地流传着的五篇真文，都看作是本来的五篇真文加以信奉的。

第三节 五篇真文的思想

一、五篇真文的效验

《道藏》本《五老赤书玉篇》、《玉诀妙经》和《无上秘要》卷二十四所引的《洞玄赤书经》、卷二十六所引的《洞玄元始五老赤书玉篇下》中，有关于五篇真文各篇各段内容的解说。其中最为简略的是《五老赤书玉篇》、《洞玄元始五老赤书玉篇下》的解说，基本上是相同文字。《玉诀妙经》的解说最为详细，记有五篇真文各篇的祭祀方法。《洞玄赤书经》的解说，处于《五老赤书玉篇》和《玉诀妙经》之间，比《玉诀妙经》的解说稍为简略。

比较上述各书的解说，五篇真文的内容基本相同。因此，在本章中，把它们共同的部分，根据最简洁的《五老赤书玉篇》列之于下。为了标示本文和解说的对应，把在本文中所附的段落记号也在解说中附上。

东方青帝灵宝赤书玉篇

- (A) 上二十四字，书九天元台，主召九天上帝，校神仙图箓。
- (B) 其下三十二字，书紫微宫东华殿，主召星官，正天分教。

- (C) 其下三十二字，书东桑司灵之馆，主摄鬼魔，正九天气。
- (D) 其下三十二字，书九天东北玉阙丹台，主摄东海水帝，大劫洪灾之数，召蛟龙及水神事。

南方赤帝灵宝赤书玉篇

- (E) 上三十二字，书九天洞阳之馆，主九天神仙图策金名。
- (F) 其下三十二字，书三炁丹台，主召星官，明度数，正天分。
- (G) 其下四十字者，主制北酆，正鬼气。
- (H) 其下四十八字，主摄南海水帝，大运交，洪水四出，召蛟龙水神事。
- 题于西南阳正玉阙。

中央黄帝灵宝赤书玉篇

- (I) 上四十字，书太玄玉宝玄台，主神仙玉简宿名，总归仙炁。
- (J) 其下四十字，主摄星官，正天度数。
- (K) 其下十六字，主摄北帝，正天气，检鬼精。
- (L) 其下四十八字，主摄中海水帝，四泉之水。洪灾涌溢之数，召水神及蛟龙事。
- 此文皆题玄都之台四壁也。

西方白帝灵宝赤书玉篇

- (M) 上四十八字，书九天素灵宫北轩之上，主召仙炁。
- (N) 其下二十四字，题金阙之玄窗，主摄白帝星官，

正明天度。

(O) 其下十六字，主摄六天鬼炁。

(P) 其下四十八字，主摄西海水帝，及水中万精，召
云龙以防水灾。

此文皆题九天金阙三图之馆。

北方黑帝灵宝赤书玉篇

(Q) 上四十字，出郁单无量玄元紫微台北轩之书，主
诸真人神仙图箓。

(R) 其下三十二字，是天北元玄斗中书也。主北方星
官，正天气。

(S) 其下二十四字，主摄天魔北帝万鬼事。

(T) 其下二十四字，主摄北海水帝，制水中万精，召
蛟龙，以负身。

此文皆书北单郁绝元之台。(卷上，十 a~二八 b)

根据以上的解说，五篇真文有四种效验：第一，各篇初段 (A) (E) (I) (M) (Q) 共同的效验，即有着司神仙图箓的作用。这是使人成为神仙的效验。第二，各篇二段 (B) (F) (J) (N) (R) 共同的效验，摄星官，即有着匡正天的度数的作用。这也就是可以使天的运行正常的效验。第三，各篇三段 (C) (G) (K) (O) (S) 共同的效验，有着摄北鄩 (罗鄩山) 的鬼魔和六天鬼气的作用，这也就是制治死者世界 (北鄩) 的效验吧。第四，各篇最后段 (D) (H) (L) (P) (T) 共同的效验，摄水帝，有着在洪水之际召蛟龙和水神之力，这也就是在遭洪水时可以免死的效验。

这四种效验的解说，从在前述的四种《灵宝经》中几乎是相同的来看，可以认为，通过《灵宝经》的作者们，五篇真文有上

述效验已被广为承认。《玉诀妙经》中，按如下四个项目，详细地叙述了五篇真文的效验及其用法：

- (1) 元始五老修道求仙赤书真文玉诀
- (2) 元始五老禳星宿客灾明天分度真文玉诀
- (3) 元始五老禳大劫洪水召蛟龙水官度灾真文玉诀
- (4) 元始五老摄召北酆鬼魔赤书玉诀（卷上，十六b～二一a）

从这些题目可知，五篇真文有着“修道求仙”、“禳星宿客灾，明天分度”、“禳大劫洪水，召蛟龙水官度灾”、“摄召北酆鬼魔”这样的灵验。但是这四种效验，并非是《灵宝经》的作者们首先说出的。试读五篇真文，四种效验和五篇真文的内容一致，可知，从其作成时，就存在着有四种效验的说法。

而五篇真文的四种效验，都是强调真文的咒力。在真文中，如(C)段的“东山神咒”、“赤书符命”，(G)段的“南山神咒”、“符教所讨”，从这些语句中也可推知，五篇真文似是被作为咒符来使用的。五篇真文是咒符，从《五老赤书玉篇》和《玉诀妙经》中如下所记的五篇真文的各种各样的名称中也可推测到。

（东方真文）

一名生神宝真洞玄章。一名东山神咒八威策文。

（南方真文）

一名南云通天宝灵衿。一名九天神咒。一名赤帝八威策文。

（注）《玉诀妙经》中“帝”作“天”。

（中央真文）

一名宝劫洞清九天灵书。一名黄神大咒。一名黄帝威灵策文。

（西方真文）

一名金真宝明洞微篇。一名西山神咒。一名八威召龙文。

(北方真文)

一名元神生真宝明文。一名北山神咒。一名八威制天文。

(《五老赤书玉篇》卷上，十b~二九a，《玉诀妙经》卷上，九b~十六a)

二、五篇真文中所见的诸概念

(一) 五行

五篇真文是基于五行思想构成的。全篇中，按东、南、中央、西、北这五方分为各篇，和各方分别对应，配置有青、赤(丹)、黄、白、黑五色；岁星、荧星、镇星、太白、北辰五星；肝、心、脾、肺、肾五脏；东山、南山、中山、西山、北山五山。但是配置于五方气数和一般的五行之数不同。如在《礼记·月令》、《管子·幼官图》或《淮南子·时则训》中所见，五行中，一般是东(木)八、南(火)七、中央(土)五、西(金)九、北(水)六这样的配置。但是在五篇真文，却有东方九(气)、南方三(气)、中央无、西方七(气)、北方五(气)。这样五方之数的配置，和《太上灵宝五符序》(《道藏》388。以后略称《五符序》)的《仙人挹服五方诸天气经》(卷上，十一b~十四b)的东方“东芽九气之天”、南方“朱丹三气之天”、中央“黄气”、西方“明石七气之天”、北方“玄滋五气之天”这样的配置是完全相同的。后面将要论到，五篇真文和二卷本《五符经序》有着密切的关系。

(二) 五老

所谓“五老”，据《五老赤书玉篇》(卷上，一a)和《洞玄

元始五老赤书经》（《无上秘要》卷十九所引。九 b~十 a）所载如下：

东方安宝华林青灵始老
南方梵宝昌阳丹灵真老
中央玉宝元灵元老
西方七宝金门皓灵皇老
北方洞阴朔单郁绝五灵元老

《灵宝经》中所说的五老，始于五篇真文。东方真文的（A）段中，有“中有老人”；中央真文的（I）段中，有“始生五老”；西方真文的（M）段中，有“皇老大神”；从“五老”观念和五老中的一人西方有“皇老”之号来看，五老是在五篇真文中被祭的重要之神。

五篇真文似也作五老之书。《五老赤书玉篇》（卷上，十 b~二九 a）和《玉诀妙经》（卷上，九 b~十六 a）中，在解说五篇真文内容的文章最后，分别记有：东方真文中，“合一百二十字，皆元始自然之书也”；南方真文中，“合一百五十二字（《玉诀妙经》中作一百四十八字），皆南方梵宝昌阳丹灵真老君自然之书也”；中央真文中“合一百四十四字，皆中央玉宝元灵元老君自然之书也。”；西方真文中，“合一百三十六字，皆西方七宝金门皓灵皇老君自然之书也”；北方真文中“合一百二十字，皆北方洞阴朔单郁绝五灵元老君自然之书也”。在这里，只有东方真文中没有五老，写作元始之书，这正如下文要说的，元始是五篇真文中最高的神，而东方真文是五篇中最初之文，代表五篇，所以在东方真文中配以元始。然而，严格地说，东方真文也和其他四篇同样，也是五老之一的东方安宝华林青灵始老君之书。在《五老赤书玉篇》中，把东方真文称作“东方安宝华林青灵始老九气青天赤书玉篇真文”（卷上，七 b）；东方真文的别称“生神宝真

洞玄章”，在《五老赤书玉篇》中，有“东方安宝华林青灵始老，别曰生神宝真洞玄章”（卷上，一 a），据此，就是指东方安宝华林青灵始老，可知，东方真文又作东方安宝华林青灵始老之书。也就是说，五篇真文中的各篇真文，分别被作为各个五老之书。因而，五篇真文正如《赤书五老真文》（《玉诀妙经》卷下，一 a）、《元始五老赤书玉篇》（《五老赤书玉篇》卷上，二 a~b）所示，被附以五老之名称呼。

然而，在《灵宝经》中，五老是和五帝被同一视，或是作为比五帝更高之神的。《五老赤书玉篇》中有：

东方安宝华林青灵始老，号曰苍帝，姓爛，讳开明，字灵威仰。

南方梵宝昌阳丹灵真老，号曰赤帝，姓洞浮，讳极炎，字赤燂弩。

中央五宝元灵元老，号曰黄帝，姓通班，讳元氏，字含枢纽。

西方七宝金门皓灵皇老，号曰白帝，姓上金，讳昌开，字曜魄宝，一字白招拒。

北方洞阴朔单郁绝五灵玄老，号曰黑帝。姓黑节，讳灵会，字隐侯局，一字叶光纪。（卷上，三一 a~三四 a）

五老和五帝被视为是同一的。《玉诀妙经》（卷下，五 a~十四 b）也有类似的说明。虽说在《玉诀妙经》中缺“号曰苍帝”、“号曰赤帝”、“号曰黄帝”、“号曰白帝”、“号曰黑帝”的部分，但从其姓和字讳推测，很明显是把五老和五帝视为同一的。

但是在《玉诀妙经》卷下的《元始灵宝五帝醮祭招真玉诀》中有：

道言，灵宝赤书五篇真文，篇镇一方，皆元始自然

之书。五老以五帝侍卫，五方灵官掌录禁限。（卷下，二十 a~b）

这里，五老就比五帝有更高的地位了。还有在同一《元始灵宝五帝醮祭招真玉诀》条中，关于醮祭用的五榜，是这样说的：

东方榜

九炁青天，安宝华林青灵始老，苍帝君，九炁天君，太上真王，青腰玉女，东乡诸灵官，青华元阳门。

南方榜

三炁丹天，梵宝昌阳丹灵真老，赤帝君，朱丹三炁天君，元气丈人，朱宫太丹玉女，南乡诸灵官，洞阳太光门。

中央榜

元洞太帝之山，玉宝元灵元老，黄帝君，太帝真人，子丹黄庭戊己天仓玉女，中黄太帝官君，元黄高晨门。

西方榜

七炁之天，七宝金门皓灵皇老，白帝君，明石七炁大夫，太上白素玉女，西乡诸灵官，通阴金阙门。

北方榜

五炁玄天，洞阴朔单郁绝五灵元老，黑帝君，玄滋五炁天君，太上灵君，夜光玉女，北乡诸灵官，阴生广灵门。（卷下，二一 a~二二 a）

在这五榜中，五老被置于五帝之上，是由于认为五老是为比五帝地位更高之神。

《五符序》卷下载有用灵宝五符祭五帝的醮祭之仪，在那样的仪礼中，奉请降下的诸神，如下所记，和五榜文中所载诸神相同的很多：

奉请降东方灵威仰苍帝君，青牙九气天君，太上真王，青腰玉女，东乡诸灵官。

奉请降南方赤飘弩赤帝君，朱丹三气天君，元气丈人，朱宫太丹玉女，南乡诸灵官。

奉请降中央含枢纽黄帝君，太帝真人，子丹黄庭戊己天苍玉女，中央诸灵官。

奉请降西方曜魄宝白帝君，明石七气天君，元气大夫，太上白素玉女，西乡诸灵官。

奉请降北方隐侯局黑帝君，玄滋五气天君，太上灵君，夜光玉女，北乡诸灵官。

（《五符序》卷下，六 a~b）

把上述诸神和前面五榜中诸神相对照，可看到，在五榜中，五帝之上又被加上了五老这样的新神。在五榜中加上五老，这是由于在醮祭时用五篇真文之故。也就是说，认为祭作为五老之书的五篇真文，五老以下的诸神就会降临。

这样，在《灵宝经》中，出现把五老作为和五帝同一之神，或是作为比五帝更高之神，当是从五篇真文把五老作为代替这以前的五帝的新神时开始的。

那么，五老是在什么时期，在哪一经典中开始被说起的呢？《太平经》《黄庭（外景）经》《抱朴子》中未见五老观念，所以，五老观念的形成，当是在进入东晋时期以后。现存的经典中，可以看到五老的最早的经典，是上清经的《大洞真经三十九章》。《大洞真经三十九章》正如第一编序章第四节中所述，是东晋兴宁二年（364）到太和六年（371）间形成的，其中所见的“五老”，作为使用的例子，是最古的。而《大洞真经》中的“五老”只是单纯的“五老”，没有“五老”每一个人的名字。但是如果考虑到在五篇真文中，“五老”一个个的神名被具体地述说，对

这“五老”特别尊崇，那么，五篇真文的作者是为了把上清派最早说到的“五老”这样的神，作为代替五帝的新神，把“五老”作为比五帝更高的神，所以对“五老”也和五帝一样，加上一个个神名，加以崇拜，作成了基于这种“五老”神威，作为咒符的五篇真文的吧。

（三）元始

元始之名，在五篇真文的本文中未见。但是在《灵宝经》中，元始常常显得和五篇真文相关联。五篇真文的称呼，也正如《元始灵宝赤书玉篇真文》（《五老赤书玉篇》卷上，五 b）、《元始五老赤书玉篇》（《五老赤书玉篇》卷上，二 a~b），常有冠以“元始”之语的情况。前面“五老”部分中引用的《五老赤书玉篇》和《玉诀妙经》对五篇真文的解说中，东方真文部分有“合一百二十字，皆元始自然之书也”。这里把东方真文说成是“元始自然之书”，如前所说，是由于把东方真文作为五篇真文全体的代表之故。换句话说，是认为五篇的每一篇真文，分别是各个五老之书，但作为真文的全体而言，是元始之书。因而，就产生了在五篇真文中，元始和五老是怎么样的关系这样的疑问。我们先从元始和五篇真文的关系开始探讨。

《五老赤书玉篇》中，有曰：“元始五老赤书玉篇出于空洞自然之中，生天立地，开化神明，上谓之灵。施镇五岳，安国长存，下谓之宝。灵宝玄妙，为万物之尊”（卷上，二 a~b），“五老玉篇，皆空洞自然之书”（卷上，一 a），“五老灵宝五篇真文元始天书生于空洞之中，为天地之根”（卷下，十 a）。又，在《玉诀妙经》也有：

元始赤书五篇真文生于太空之中，天地未光，开辟未明，潜结元根，三景成立，五气行焉，五色分彩，映照五方。（卷下，四 b）

认为五篇真文是从天地未分的空洞中产生之书。据这些文字，五篇真文出现以前，宇宙是空洞的自然状态，五篇真文出现后，开始天地生，日月生辉。在这里，没有说到授五篇真文的主体是谁。因此，五篇真文的名称中包含的“元始”的观念，就是在五篇真文表示宇宙中的最初出现物的意义上被使用的。

但是，在另一方面，《五老赤书玉篇》中也有“元始洞玄灵宝赤书玉篇真文生于元始之先空洞之中”（卷上，一 a~b），在附于五篇真文称呼的“元始”之外，另有一作为存在者的“元始”之说。后一“元始”似是在五篇真文从空洞中始生以后，在这宇宙中出现的神。紧接着上文有曰：

天地未根，日月未光，幽幽冥冥，无祖无宗，灵文
晦藹，乍存乍亡，二仪待之以分，太阳待之以明，灵图
革运，玄象推迁，乘机应会。于是存焉，天地得之而分
判，三景待之而发光。（卷上，一 b）

认为幽冥的宇宙，得五篇真文，天地始分，日月星辰才有光辉。又说：

灵文郁秀，洞暎上清，发乎始青之天而色无定方，
文势曲折，不可寻详。元始炼之于洞阳之馆，冶之于流
火之庭，鲜其正文，莹发光芒，洞阳气赤，故号赤书。
（卷上，一 b）

由于五篇真文的文字色不鲜明，处于无法清楚阅读书的状态，元始在洞阳之馆的流火之庭中炼之，五篇真文发光辉耀，其文字变成红色，鲜明可见。从这样的文字中看，元始明显地是指特定的存在者。这样的元始的例子，在其他地方也有。如前面引用的同一《五老赤书玉篇》“元始五老赤书玉篇出于空洞自然之中，生天立地，开化神明，上谓之灵。施镇五岳，安国长存，下谓之宝。灵宝玄妙，为万物之尊”之后，有曰：“元始开图，上启十

二灵瑞，下发二十四应。”（卷上，二 b）这是把元始作为五篇真文的开示者。

如上可见，《灵宝经》中和五篇真文相关联，元始在两种意义上被使用，这些是否确实为五篇真文被作成时的原有情况呢？我想，通过对与《灵宝经》相关联的元始和元始天尊异同的探讨，可以明白。

元始系《灵宝经》被认为是元始天尊在上皇元年所授（参见下一章）。而这元始天尊也可只称元始。还有，如后面要论述的，元始系《灵宝经》是元始天尊为了救济一切众生，解说敷衍五篇真文而成。因此，在《灵宝经》中，作为神的元始有着两重性的作用。一是作为五篇真文的开示者。另一是作为五篇真文的教授者。因此，从《灵宝经》的记载推测元始的成立，有下面两种情况：第一，五篇真文作成时，已认为有元始这样的神，《灵宝经》的作者继承这元始，作为《灵宝经》的教主。这时，给元始加上了天尊的号，称为元始天尊。第二，五篇真文作成时，还没有认为它的开示者是元始这样的想法，《灵宝经》的作者同时设想了作为五篇真文的开示者的元始和作为《灵宝经》教主的元始（天尊）。这两种解释哪一种正确，难以确定，而笔者认为前者的可能性比较大。因为，从五篇真文在空洞中出现，到天地日月星辰产生、宇宙形成这样的构想，并非《灵宝经》时开始被作出，在五篇真文作成时就有了。而如果这样的构想是在五篇真文作成时被创作出的话，可认为只有在宇宙中最初出现的五篇真文才是真正的“元始”，与此同时，作为五篇真文开示者的元始才会被想出。

然而，如果这构想是在《灵宝经》作成时产生的话，从五篇真文开始到《灵宝经》出现的经过就是同时被想出，而这样的过程一时被想象出来，颇感过于复杂。也就是说，认为先是五篇真

文出现的构想和五篇真文一起流传，在此基础上，由《灵宝经》的作者再作成了《灵宝经》的形成故事，这样的看法也许比较正确。五篇真文后出现的《灵宝经》教主被加上元始之号，也是认识到有作为五篇真文开示者的元始，把这元始转用为解说敷衍五篇真文的灵宝经教主之名的吧。此外，还有认为《灵宝经》的作者是为了和作为道教的大乘经典的《灵宝经》教主之名相应，造出了元始天尊这样的称号的推测。^②（如果认为五篇真文时还没有元始这样的神的想法，《灵宝经》中才开始出现把元始作为教主的话，那么，为什么给并非在这宇宙中最初出现的灵宝经的教主加上有着原初之意的元始这样的名号呢？这就颇难说明了吧。）

其次，必须考虑五篇真文中元始和五老的关系。如前所见，五篇真文是宇宙之初从空洞中产生的自然之书，所以，并没有授与五篇真文的教主。元始只是使这在空洞中出现的五篇真文可以判读、现显于世的开示者。前面所说的五篇真文是五老之书，也不是说写这五篇真文的是五老这样的意思，而是说，各篇真文分别是为了祭在五方的五老的书的意思。也就是说，元始是五篇真文的开示者，五老是在五方的五帝或者说是比其地位更高之神。在《灵宝经》中，有着元始比五老有更高地位的说法，可认为，在五篇真文作成时，元始也被认为是最高之神。

（四）赤书

五篇真文，正如被称为“元始灵宝赤书玉篇真文”、“元始五老赤书玉篇”或“赤书五老真文”所示，真文是用赤色书写的。被作成时的原本“五篇真文”就是赤书，从真文中的“赤书”或“赤文”之语中也可见。关于五篇真文是赤书这一点，前面所引的《五老赤书玉篇》中有

元始炼之于洞阳之馆，冶之于流火之庭，鲜其正文，莹发光芒，洞阳气赤，故号赤书。（卷上，一b）

这样的说明。也就是说，元始在洞阳之馆的流火之庭中火炼真文，所以成为赤书。《太上诸天灵书度命妙经》（《道藏》23）也有：“元始天尊告曰，此土所以有洞阳之庭，流火之池者，起于灵宝真文始开之时，文字未明。时与高上大圣玉帝同于此国，以火炼真文，莹发字形，文彩焕曜，洞暎五方，因号此土为赤明之国，火精流澳，为洞阳之庭。”（五a~b）记有火炼真文之事。

因此，五篇真文以前的《灵宝五符》似也是赤书，《五符序》中也把《灵宝五符》记着“赤素书”（卷上，八a）。

第四节 五篇真文和《灵宝经》

据《灵宝经》所载，宇宙开始时出现的是五篇真文，由于这五篇真文难解，元始天尊为了救济十方一切的诸天、人民，解明了它的内容，这就是元始系《灵宝经》。比如，《太上诸天灵书度命妙经》有曰：

元始天尊含笑放五色光明，从口中出，照一国地土。灵宝真文于光中，焕明文彩，洞耀暎朗。五方道君长跪稽首，瞻仰愿闻其要。元始天尊答曰，汝见真文在光中不？此文以龙汉之年，出于此土，时与高上大圣玉帝撰十部妙经，出法度人，因名此土为大福堂国长乐之舍。灵音震响，泽被十方。（一b）

据此说，龙汉之年，灵宝真文（五篇真文）在此地上出现，元始天尊和高上大圣玉帝一起，为“出法度人”而撰述的是十部妙经（元始系《灵宝经》）。在《玉诀妙经》中也有：

道言，真文咒说，高上法度，旧文宛奥，不可寻详，后来字者，难可施用。故高下注笔，以解曲滞，玉

诀真要，开演古文，微辞玄妙，诸天所尊，披诵玉章。

(卷上，四 b)

说五篇真文宛奥难解，对它加以注释以解明真文，这就是《玉诀妙经》。关于《灵宝经》，正如在前面的《太上诸天灵书度命妙经》中有“出法度人”（一 b）、在《玉诀妙经》中也有“道言，灵宝开法度人”（卷上，三 a）那样，经常有“出法度人”、“开法度人”之语，这就是说，《灵宝经》的目的，是为了阐明五篇真文之教以救济众人。

陆修静（406～477）在《授度仪》中还说：

元始天尊于眇莽之中，敷演真文，结成妙经，劫劫济度，无有穷已，如尘沙巨亿万绝。（三六 a）

然而，五篇真文和《灵宝经》之间，有着基本的区别。即，五篇真文，如前面所见的四种效验所示，其思想和大乘佛教的救济论没有关系；但是，《灵宝经》受到佛教大乘思想的影响，主张通过五篇真文的咒力，以救济十方的一切众生。就是说，《灵宝经》在依据五篇真文的同时，又加入了五篇真文中所没有的大乘佛教的思想，即它是为了作为道教的大乘经典以和佛教大乘经典相对抗而被制作出来的。^③在这种差异中，反映了五篇真文和《灵宝经》形成时代历史状况的不同。

第五节 《灵宝赤书五篇真文》 的成立和制作意图

如果按《灵宝经》所说，《灵宝经》是为了说明五篇真文的思想而被作出的经典的话，五篇真文就当形成于《灵宝经》之前了。《玉诀妙经》的“元始五老修道求仙赤书真文玉诀”条中，记有为了修道求仙，祭祀五篇真文，其中曰：

道言，夫学上法，思神念道，山居静志，修斋诵经，转度七祖，身求神仙，当行五老赤书真文上法。依按旧文，皆先叩齿十二通，咒曰……（卷上，十七 a）

据此，在《玉诀妙经》被写成的时代，已经有记载着五篇真文祭礼方法的“旧文”存在。同一《玉诀妙经》的“元始五老禳星宿客灾明天分度真文玉诀”条中，记有了明诸天星宿的分度，除去天灾，祭祀五篇真文的情况，其中曰：

元始垂文，和天安地，解灾却患，安国宁民。至士精心，依法修行，灾见之日，书真文，如旧法，露于中庭，向方面，叩齿十二通，散发仰祝曰……（卷上，十八 a）

谈到了五篇真文的祭礼中有着当遵照的“旧法”。从这些记载可知，在《玉诀妙经》以前，存在着五篇真文及其祭祀方法的经典。

《玉诀妙经》和《五老赤书玉篇》都是元始系《灵宝经》中最重要的经典。伯希和敦煌文书 2861 号和 2256 号中，残存着的梁宋文明的《灵宝经目》^④（假称），开始的部分残缺，无法直接见到，但参照《三洞奉道科诫仪范》（伯希和文书 2337 号）卷五的《灵宝中盟经目》□《无上黄箓大斋立成仪》（《道藏》508）卷一的《斋坛安镇经目》，《五老赤书玉篇》和《玉诀妙经》在宋文明的目录中，也是作为最初的两条被记载着的。由此进一步推测，这两个《灵宝经》在宋文明依据的陆修静《三洞经书目录》的元始系《灵宝经》的最初部分，还有在元始系十部三十六卷的目录“旧目”的最初，都是被记载着的。^⑤《五老赤书玉篇》和《玉诀妙经》在元始系《灵宝经》目录的最初和第二条被著录，是因为这两个经典在元始系《灵宝经》中是非常重要的根本性的经典。可以认为，两经典是作为关于五篇真文的解说，其成书在

元始系中是最早的。在这样的《玉诀妙经》中，记有关于五篇真文的祭礼存在其他当依据的经典，所以，可认为在《灵宝经》被作出前，存在着五篇真文及载有效用和仪礼的其他经典。这一经典的正式名称不明，假称之为《灵宝赤书五篇真文》。

《灵宝赤书五篇真文》现不存，所以关于它的内容的详细情况不明。但从《玉诀妙经》的记载中，可作一定程度的推测。前面《玉诀妙经》的“元始五老修道求仙赤书真文玉诀”条和“元始五老禳星宿客灾明天分度真文玉诀”条载，根据“旧文”或“旧法”行祭礼。而这“旧文”或“旧法”如上所述，是指《灵宝赤书五篇真文》，所以在《灵宝赤书五篇真文》中，当载有和“元始五老修道求仙赤书真文玉诀”条和“元始五老禳星宿客灾明天分度真文玉诀”条所说的五老赤书真文上法、咒文，或五篇真文的祭法、祝言等几乎同样的内容。而上述两种真文玉诀，相当于五篇真文四种效验中最初的两种，《玉诀妙经》的卷上中，还记有相当于余下的两种效验的“元始五老禳大劫洪水召蛟龙水官度灾真文玉诀”和“元始五老摄召北丰鬼魔赤书玉诀”，这些从其内容推测，当是《灵宝赤书五篇真文》所载者。此外，可以说，在《玉诀妙经》和《五老赤书玉篇》中还有很多把《灵宝赤书五篇真文》的文字稍作修改，或就按其原样移入的内容，但是要具体地指出，并不容易。

下面，想考虑《灵宝赤书五篇真文》是在什么时刻被制作的。

在《真诰》（《道藏》1010）卷十九和《道教义枢》（《道藏》1121）卷二中，分别载有如下的一节：

复有王灵期者，才思绮拔，志规敷道，见葛巢甫造构灵宝，风教大行，深所忿嫉。于是诣许丞，求受上经。丞不相允。王冻露霜雪，几至性命。许感其诚到，

遂复授之。王得经欣跃，退还寻究，知至法不可宣行，要言难以显泄，乃窃加损益，盛其藻丽。（《真诰》卷十九，《翼真检第一》，十一b）

（真一自然经）又云，徐来勒等三真，以己卯年正月一日日中时，于会稽上虞山，传仙公葛玄。玄字孝先，于天台山，传邾思远、吴主孙权等。仙公升天，合以所得《三洞真经》，一通传弟子，一通藏名山，一通付家门子孙。与从弟少传奚，奚子护军悌，悌子洪。洪又于马迹山诣思远盟受。洪号抱朴子，以晋建元二年三月三日，于罗浮山，付弟子海安君望世等。至从孙巢甫，以晋隆安之末，传道士任延庆、徐灵期之徒。相传于世，于今不绝。（《道教义枢》卷二，《三洞义第五》，六a~b）

上述的两段文字，历来作为在推定《灵宝经》成书年代时根据的资料而被重视。根据这些资料，《灵宝经》被认为是东晋隆安末年由葛巢甫作成的。但是，这样的推定和当时的佛教界以及道教界的实际情况不合。关于这一点，拟在下一章《灵宝经的形成》中详细地探讨。

上述的两段文字虽说不能作为决定《灵宝经》形成时期的根据，但在推测《灵宝赤书五篇真文》的成书时期及其作者方面，却给我们以宝贵的启示。首先想谈谈关于《道教义枢》所引的《真一自然经》。这《真一自然经》，根据引文，似为徐来勒等三真人授予葛仙公的仙公系《灵宝经》的一种。宋文明的《灵宝经目》中，作为仙公系《灵宝经》的一种，列有《太上太极太虚上真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀》上卷，可认为《道教义枢》所引的《真一自然经》就是指此。这样，《真一自然经》就可视为是刘宋陆修静时代仙公系《灵宝经》的一种。

而据上面《真诰》所载，梁陶弘景（456～536）曾见葛巢甫构作《灵宝经》。这“造构”的说法中，可感到陶弘景对《灵宝经》及其作者葛巢甫批判的口吻。陶弘景对于《灵宝经》的信奉者们倡导的，《灵宝经》是由元始天尊所授、是由太极真人授予葛仙公等说法，似乎并不相信。那么，为何陶弘景要主张《灵宝经》是由葛巢甫创作的呢？又有何根据呢？

据《真一自然经》所说，从徐来勒到葛玄、郑思远、葛奚、葛悌、葛洪、葛望顺次传下的三洞真经，即《灵宝经》，在东晋隆安末年，由葛巢甫传任延庆和徐灵期。这《灵宝经》的传授系谱，当然不能就那样理解为是显示了历史的事实，但从把葛巢甫作为曾经手《灵宝经》的一个人这一点来推测，在东晋隆安年间，葛巢甫和《灵宝经》有着一些什么关联。可认为，陶弘景把葛巢甫臆断为《灵宝经》的创作者，也是因为葛巢甫和《灵宝经》的形成有着一些关联之故。但是，如前所述，《灵宝经》在东晋隆安年间被作成这是不可能的。因而，葛巢甫作成的不是《灵宝经》，而是编纂了成为其原本的《灵宝赤书五篇真文》。《灵宝赤书五篇真文》和《灵宝经》有密切的关系，如前所述，《五老赤书玉篇》和《玉诀妙经》是根据《灵宝赤书五篇真文》，对其加以敷衍而成的，所以，陶弘景把葛巢甫作成《灵宝赤书五篇真文》误解成《灵宝经》的形成，也不是没有道理的。

如果说是葛巢甫述作的《灵宝赤书五篇真文》，那么，那是在什么时期的事呢？前引《真诰》的一节的注中有曰：

弘农杨洗隆安（和）^⑥四年庚子岁，于海陵再遇隐盟上经二十余篇有数卷，非真。其云，寻经已来一十二年。此则杨君去后，便以动作。故《灵宝经》中得取以相揉，非都是灵期造制。但所造制者自多耳。（卷十九，十二 a）

在这里，和本文一样，把葛巢甫作成的《灵宝赤书五篇真文》称作“灵宝经”。因此，为了把此文中说的“灵宝经”和所谓的《灵宝经》相区别，把它用《灵宝赤书五篇真文》表示来进行说明。据上述的注文，王灵期剽窃葛巢甫的《灵宝赤书五篇真文》所作《上清经》，隆安四年（400）时在流布，所以葛巢甫编纂《灵宝赤书五篇真文》当在此以前。而杨洗寻找《上清经》经过十二年，在隆安四年遇到了王灵期修饰过的《上清经》。据此推测，王灵期的《上清经》是在距隆安四年并不太久的时期，也就是从太元末年到隆安年间被作成的。因此可推测，葛巢甫的《灵宝赤书五篇真文》的形成，也基本是在此同一时期，即从太元末年到隆安年间。在《真一自然经》中，虽记有在隆安末年，葛巢甫传《灵宝经》给任延庆和徐灵期，但是，如果葛巢甫是在从太元末年到隆安年间作成《灵宝赤书五篇真文》的话，那么，在隆安末年传给任延庆也是可能的。不如说，正是有这样的事实，才造出了《真一自然经》中所说那样的《灵宝经》传授系谱的吧。

至此为止，关于《灵宝赤书五篇真文》的成书年代的推测，是根据《真诰》和《真一自然经》的资料，用外在的方法来进行的，接下去，想根据五篇真文的思想，来探讨一下把《灵宝赤书五篇真文》的作成推定在太元末年到隆安年间，其妥当性如何。《灵宝赤书五篇真文》解说五篇真文，进而记载了其仪礼的方法，所以，其述作可认为是和五篇真文同时进行的。因此，如果明确了五篇真文作成时间的话，《灵宝赤书五篇真文》的编纂时间也就自然可知了。

五篇真文中有四种效验，其中之一是可以逃脱水灾之难。五篇真文中所说的水灾，在教理上是来源于佛教的劫灾思想。五篇真文的（D）段中，有“大劫洪灾，蛟龙负身，水府开道，通迳

百千”之说，这大劫洪灾，具体的就是水灾。佛教的劫灾思想在西晋法立、法炬译出的《大楼炭经》（《大正藏》23）中有详细的叙述，所以，东晋末的道教徒知道这一思想是毫不足怪的。（比五篇真文更早述作的原本《五符经序》中就已经可见到佛教的劫灾思想。）

但是佛教的劫灾思想中，三灾里并不特别重视水灾。而在五篇真文里，只有水灾被特别强调。这一情况，从五篇真文的四种效验中，只有水灾的情况被提出也可看到。如果说，佛教的劫灾思想中并没有特别重视水灾的话，五篇真文重视水灾那就肯定有其他的原由。据《晋书》卷二十七《五行志上》，东晋的太元五年（380）到义熙十一年（415）间，每年江南地区遭大水之害。葛巢甫作成《灵宝赤书五篇真文》的太元末年到隆安年间，正好和大水多的时期相当。五篇真文中强调可以在洪水之际免于死亡，在一个方面，就和江南地区洪水多发有关吧。^⑦

然而，五篇真文中说水灾，并非单纯是因为在江南地区实际发生的洪水，还根据了在东晋中期以来在道教徒间被信奉的终末论。道教的终末论是上清派的创始者们首先倡导的。到东晋末期，它又在天师道教徒间被传说，葛氏道的葛巢甫似也相信终末论。^⑧在道教的终末论中，说到由于劫灾，特别是水灾，世界完全崩溃，恶人被水没而死绝，只有善人的种民和种臣，可逃过洪水而长生，迎来由金阙后圣帝君治理的太平之世。

五篇真文的四种效验中，一是人可以成神仙，二是可以使天的运行正常，三是可制治死者世界（罗酆山）的鬼魔（六天），四是在洪水之际免于淹死。这也显示了五篇真文是作为终末时的护符被造出的。也就是说，由于这护符的四种效验，在基于天地运行法则不久的将来必定发生的终末水灾之际，人们可以免于死亡而不赴死者世界的罗酆山，升上天界成神仙，直到太平之世的

出现而长生。^⑨

如上所述，东晋的太元末年到隆安年间，江南地区洪水多发，人们把这洪水视为是终末论所说的终末时大洪水的预兆而不安，祈愿着用什麼方法，逃过已迫近的这世界终末时的大水害，以延续生活到此后出现的太平之世。五篇真文就是作为为了满足这种祈愿的护符被作成的。五篇真文的作成，可以说真是适逢其时。也就是说，如果把《灵宝赤书五篇真文》看作是太元末年到隆安年间作成的话，其思想和当时的历史状况正相应，作为《灵宝赤书五篇真文》的成书年代，那一时期是最为稳当的。

第六节 灵宝五符和五篇真文

《玉诀妙经》卷下的《元始灵宝五帝醮祭招真玉诀》记有进行醮祭的情况：

列南和丹缙五尺于案上，请灵宝五篇真文及五符，
割碧林之帛五尺，以覆真文、符上。（卷下，二二 a）

五篇真文和灵宝五符一起被使用。而这种醮祭和《道藏》本《五符序》卷下的醮祝之仪其祭礼极为相似。由于文长，对两者醮祭的仪式部分不加引用了，试把《玉诀妙经》卷下的《元始灵宝五帝醮祭招真玉诀》（卷下，二十 a~二十八 b）和《道藏》本《五符序》卷下的“其醮祝之仪，陈之左，…醮祀道毕矣”（卷下，三 b~六 a）部分对照观之，其类似性就自然可知了。《道藏》本《五符序》卷下的醮祝之仪部分如前一章所述，是东晋末期义熙十年（414）前后，附加到二卷本《五符经序》中的，所以，其形成当比在刘宋永初元年（420）前后述作的《玉诀妙经》要早。因此，《玉诀妙经》卷下的《元始灵宝五帝醮祭招真玉诀》条，

就也许是参照《五符序》醮祝之仪部分写的。实际上，比较两者的内容，《玉诀妙经》的醮祭之方比《五符序》卷下的醮祝之仪的记载要详细绵密，更加整然，可知《玉诀妙经》的醮祭是模仿了《五符序》的醮祝之仪，使之更为精密。比如前面“五老”条所指出的，《玉诀妙经》五榜所记神中，五帝君之上有五老之名，但《五符序》的醮祝之仪中，五帝君为最高之神，没有五老之名。可见，《玉诀妙经》的醮祭中，加上了在《五符序》的醮祝之仪中所没有的新的要素，从这一点也可知，《玉诀妙经》的醮祭比《五符序》的醮祝之仪更新。

因此，在《玉诀妙经》的醮祭中五篇真文和灵宝五符一起被使用，也显示了根据《玉诀妙经》五篇真文的醮祭，来源于《五符序》灵宝五符的醮祝之仪，是模仿它的产物。也就是说，由于五篇真文的醮祭是模仿灵宝五符的醮祭而进行的，所以，五篇真文的醮祭中，灵宝五符同也被并用了。

从五篇真文的醮祭是模仿灵宝五符的醮祭而进行的、五篇真文的醮祭中灵宝五符也一起被使用的情况可以推测，五篇真文和灵宝五符是有着密切关系的咒符。灵宝五符，如前一章所述，在葛洪《抱朴子》中已可见，东晋之初，在葛氏道间受到尊尚，原本《五符经》（《灵宝五符》）、原本《五符经序》造出，东晋中期以后，二卷本《五符经序》被编纂出。葛巢甫继承了葛氏道之人尊崇的灵宝五符的传统，编造了代替它的五篇真文，进而模仿二卷本《五符经序》，编纂了《灵宝赤书五篇真文》。五篇真文中，在继承了二卷本《五符经序》中所说的五芽天气说、五帝观念的同时，设立了新的五老之神。这样，作为比灵宝五符更有优异效果的咒符，作成了五篇真文，作为比二卷本《五符经序》更正宗的道典，编纂了《灵宝赤书五篇真文》。葛巢甫作成五篇真文和《灵宝赤书五篇真文》，那是由于在迫近了的这个世界终末之前，

感到了有着需要比灵宝五符更强更有效果的咒符，并把它用于祭祀的必要性。五篇真文和《灵宝赤书五篇真文》在被终末不安驱使着的人们之间受到欢迎，广为流布。陶弘景《真诰》卷十九《翼真检第一》中载：

复有王灵期者，才思绮拔，志规敷道。见葛巢甫造构《灵宝》，风教大行，深所忿嫉。（卷十九，十一b）说到，葛巢甫“造构”的《灵宝》（即《灵宝赤书五篇真文》）大为流行，所以上清派的王灵期大为嫉妒。

第七节 结 语

如上所见，五篇真文和《灵宝赤书五篇真文》是在东晋太元末到隆安年间，由葛氏道的葛巢甫以当时道教徒间信奉的终末论为背景造出的。东晋末期的道教徒们，相信这个世界终末就在眼前，有着通过五篇真文的咒力，在这世界终末时发生的大洪水中得到救助，免于死亡，成为神仙，以延续生活到终末后太平之世的强烈愿望。东晋末期江南地区频发洪水，对于受终末预感威胁的人们来说，是终末的前兆，愈发确信终末的到来，所以，在这一时期五篇真文和《灵宝赤书五篇真文》被作成，非常适合时代的状况，是回应了人们的要求。《灵宝赤书五篇真文》的流行，也是由于五篇真文具备着安顿当时人们不安心理那样的魅力。

而五篇真文被附以“灵宝”之名，被称作灵宝真文、灵宝五篇真文、灵宝赤书五篇真文、元始灵宝赤书五篇真文，那是因为五篇真文是作为代替灵宝五符的新的“灵宝”护符被作出之故。在这样的意义上，五篇真文和灵宝五符一样，都是“灵宝”护符，是同类的咒符。在元始系《灵宝经》的《玉诀妙经》所说的

醮祭仪式中，五篇真文和灵宝五符被并用，也可见两者是同类的咒符。

作为新的“灵宝”护符的五篇真文的受欢迎度，到了东晋末、刘宋初仍不见衰，日见高涨。热心的五篇真文的信奉者们不断地编纂赞扬五篇真文的《灵宝经》。在《灵宝经》中，五篇真文的效验被说成是可以普及于十方世界，由五篇真文可救济住在十方的一切诸天、人民。这样的内容在《灵宝经》中被述说，因为《灵宝经》是作为道教的大乘经典被造出之故。在东晋末，佛教徒之间大乘佛教至上的大乘主义隆盛，受此刺激的道教徒们为了对抗佛教的大乘经典，也编纂了作为道教大乘经典的《灵宝经》。这《灵宝经》被冠以“灵宝”之名，是取作为其中核的五篇真文，即“灵宝赤书五篇真文”的“灵宝”为经名之故。

【注释】

①关于《灵宝经》分为元始系和仙公系，参照次章《〈灵宝经〉形成》。

②关于元始天尊这一神名的形成，参照次章第三节，七。

③关于《灵宝经》的形成，参照次章《〈灵宝经〉的形成》。

④关于宋文明的《灵宝经目》，参照大渊忍尔《敦煌道经——目录编》（365页～368页，1978年）。

⑤关于宋文明的《灵宝经目》和陆修静《三洞经书目录》、“旧目”的关系，参照次章第二节、第三节。

⑥隆安四年为庚子岁，原文“和”当为衍字。

⑦宫川尚志博士《晋代道教的一考察——关于〈太上洞渊神咒经〉》（《中国学志》第五本，1968年）谈到东晋末的大水和《太上洞渊神咒经》形成的关系，其见解多有启示性，对本章的作成多有补益。

⑧关于东晋时代道教的终末论，参照第三编第一章第一节。

⑨关于五篇真文的终末论，参照第三编第一章第一节。

第三章

《灵宝经》的形成

第一节 序 言

称为“灵宝经”的经典，大致分为三类：第一，《抱朴子》所引的古《灵宝经》；第二，葛巢甫的《灵宝赤书五篇真文》；第三，陆修静《三洞经书目录》中分类在洞玄部的《灵宝经》。

第三种《灵宝经》再更细分的话，又可分元始系《灵宝经》、仙公系《灵宝经》和《太上灵宝五符序》（《道藏》388。以后略作《五符序》）三类。最后的《五符序》，陆修静把它算作仙公系《灵宝经》的一种，然而，它和仙公系《灵宝经》、元始系《灵宝经》都不同，它的成书时间也在元始系和仙公系《灵宝经》之前。因此，把《五符序》从元始系、仙公系的《灵宝经》区别开来。单称为《灵宝经》时，是指元始系和仙公系的《灵宝经》。本章就想考察元始系和仙公系《灵宝经》的形成。

历来，关于《灵宝经》的形成，是基于在《真诰》（《道藏》1010）卷十九的“复有王灵期

者，才思绮拔，志规敷道，见葛巢甫造构《灵宝》，风教大行，深所忿嫉”（十一 b）和《道教义枢》（《道藏》1121）卷二“至从孙巢甫，以晋隆安之末，传道士任延庆、徐灵期之徒。相传于世，于今不绝”（六 b），认为是东晋隆安末年由葛巢甫造构，并把它传任延庆和徐灵期，广流于世之说，颇占主流。^①

但是，如后面要说到的，从和佛教史的关联来看，在隆安末年作成《灵宝经》是不可能的。笔者认为，上说的“灵宝”，如已在第二章中所论，并不是所谓的《灵宝经》，而是指《灵宝赤书五篇真文》。

也有认为《灵宝经》被陆修静大幅度修删，所以把陆修静等同於《灵宝经》作者之说。^②笔者与此说的看法不同。关于《灵宝经》作者的问题，无论怎么，也应当和《灵宝经》的思想联系起来考虑，必须在这样的意义上来探讨陆修静作为作者是否妥当。

第二节 陆修静的《灵宝经》分类 ——元始系和仙公系

刘宋道士陆修静整理了在他的时代存在的《灵宝经》，作成了目录，但是他所作的两个目录即《灵宝经目》和《三洞经书目》已经散佚，现不可见。但是近年，根据大渊忍尔博士介绍的宋文明的《灵宝经目》（假称），已可知道陆修静《灵宝经》目录的状况。因此，首先通过宋文明的《灵宝经目》，来把握陆修静《灵宝经》的全貌，或许较为方便。

宋文明的目录，见存于伯希和敦煌文书 2861 号之 2 和 2256 号中，附于宋文明的《通门论》之下。关于此目录，大渊博士最早在“On Ku Ling - pao - chung”（*Acta Asiatica* 27; 35, 1974）

上介绍，并暂定此目录之名为《灵宝经目》，在《敦煌道经——目录编》（1978年）中转载。在此，将其全文稍加订补，载之于下。在敦煌文书中，相当于1到5的部分缺损，相当于这部分的经名，根据《灵宝中盟经目》（伯希和敦煌文书2337号。《三洞奉道科诫仪范》卷五）和《斋坛安镇经目》（《无上黄篆大斋立成仪》卷一、《道藏》508）推测而成，所以把这部分抽出，附之于后。

宋文明《灵宝经目》（假）

1（缺）

2（缺）

3（缺）

4（缺）

（缺）卷。明应化之源本也。

5（缺）天地运度一卷。未出。

右一^部三^卷，第^二篇目。皆金简书文。宋法
师云，合三卷，明运会始终也。

6 空洞灵章一卷。已出。卷目下_{（下，当作云）}，太上
洞玄灵宝空洞灵章。

7 升玄步虚章一卷。已出。卷目云、太上说太上
玄都_{（都下当脱五字）}京山_{（此下当有步虚二字）}经。

8 九天生神章一卷。已出。卷目云，太上洞玄灵
宝自然至真九天生神章。

右一部三卷，第三篇目。皆金简书文。宋法师云，
合三卷，明天功之广被。

9 自然五称文一卷。已出。卷目云，太上洞玄灵
宝大道无极自然真一五称符上经。

10 诸天内音玉字一卷。已出。今分为二卷。上，

卷目云，太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字上。下，卷目云，太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字下。

11 八威召龙经一卷。未出。

右一部三卷，第四篇目。皆金简书文。宋法师云，合三卷，明圣德之威风。

12 智慧上品三(三，当作大)戒三卷。二卷已出。卷目云，太上洞玄灵宝智慧罪根上品二卷。未出一卷。

13 篇(当作卷)目云，太上洞玄灵宝智慧上品大戒威仪自然二卷。已出(二卷已出，当衍)一卷。

14 目(目上当脱卷字)云，太上洞玄灵宝金录简文三元威仪自然真一经一卷。

15 目(目上当脱卷字)云，太上灵宝长夜九幽府玉遗(遗，当作圆)明真科。

右一部六卷、第五篇目。皆金简书文。宋法师云，合六卷，明戒律之差品。

16 智慧定志通微一卷。已出。卷目云，太上洞玄灵宝智慧定志通微经。

17 本业上品一卷。已出。卷目云，太上洞(洞下当脱玄字)灵宝真文度人本行妙经。

18 法轮罪福一卷。已出。卷目云，太上洞玄灵宝真文(文，当衍)一劝诫法轮妙经。

右一部三卷，第六篇目。皆金简书文。宋法师云，合三卷，明人行业之由从。

19 无量度人上品卷(卷上当脱一字)。已出。卷目云，太上洞玄灵宝无量度人上品妙经。

20 诸天灵书度命一卷。已出。卷目云，

21 太上洞玄灵宝灭度五练生尸妙经。

右一部三卷，第七篇目。皆金简书文。宋法_一师_二云，合三卷，明济物之弘远。

22 三元戒品一卷。出_(出上当脱已字)。卷目云，太上洞玄灵宝三元品诫。

23 宿命因缘一卷。未出。

24 众圣难三卷。未出。

右一部五卷，第八篇目。皆金简书文。宋法师云，合五卷，明因果之途迹。

25 导引□□□星一卷。未出。

26 二十四生图一卷。已出。卷目云，太上洞玄灵宝二十四生图三部八景自然神真录仪。

27 飞行三界通微内思二卷。未出。

右一部四卷，第九篇目。皆金简书文。宋法师云，合四卷，明修行之方。

28 药品一卷。未出。

29 芝品卷_(卷上当脱一字)。未出。

30 变化空洞一卷。未出。

右一部三卷，第十篇目。皆金简书文。宋法师云，合三卷，明治身之体用也。

右元始旧经紫微金格目三十六卷。二十一卷已出，今分成二十三卷，十五卷未出。十部妙经三十六卷，皆剋金为字，书于玉简之上，题其篇目于紫微宫南轩。太玄都玉京山，亦具记其文。诸天大圣众，依格斋月日，上诣玉京，烧香旋行，诵经礼天文也。

31 太上洞玄灵宝天文五符经序一卷。右二件_(三字当作“今二卷”，或“今三卷”)，旧是一卷。昔夏禹例出《灵宝经》

中众文，为此卷，藏劳盛山阴。乐子长于霍林仙人边得，遂行人间。仙公在世时所得本，是分为二卷。今人或作三卷。

32 太上玉经太极隐注宝经诀一卷。

33 太上洞玄灵宝真文要解上卷。

34 太上太极太虚上真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀上卷。

35 太极真人敷灵宝文斋戒威仪诸要解经诀下一卷。

36 太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品一卷。

37 太极左仙公请问经上一卷。仙公请问经下一卷。

38 仙公请问本行因缘众圣难一卷。

39 太极左仙公神仙本起内传一卷。

40 太极左仙公起居经一卷。

右十一卷，葛仙公所受教戒诀要及说行业新经，都合前元始新旧经见已出者，三十二卷。真正之文，今为三十五卷，或为三十六卷。陆先生所撰记出也。

《灵宝中盟经目》(《三洞奉道科诫仪范》卷五)

1 太上洞玄灵宝五篇真文赤书上下二卷。

2 太上洞玄灵宝玉诀上下二卷。

《斋坛安镇经目》(《无上黄箓大斋立成仪》卷一)

1 太上灵宝元始五老赤书玉篇真文天书经。

2 洞玄灵宝赤书玉诀妙经。

3 洞玄灵宝运度大劫经。

4 洞玄灵宝丹水飞术运度小劫经。

5 洞玄灵宝天地运度自然妙经。

上列宋文明的目录似是根据陆修静的目录而成，从其最后部分有“陆先生所撰记出也”这样的记载可知。而宋文明所依据的陆修静的目录，似是根据刘宋明帝的敕令，在泰始七年（471）献上的《三洞经书目录》。这一情况，从北周甄鸾《笑道论》如下的记载中可以推知。

三十一道经未出言出者，案玄都道士所上《经目》，取宋人陆修静所撰者，《目》云，《上清经》一百八十六卷，一百一十七卷已行，始清已下四十部六十九卷未行于世。检今经目，并云见在。乃至《洞玄经》一十五卷，犹隐天宫，今检其目，并注见在。

臣笑曰，修静，宋明帝时人，太始七年因勅而上经目。既云隐在天宫，尔来一百余年，不闻天人下降，不见道士上升，不知此经从何至此。（《大正藏》52，151b）

据此，陆修静奉勅，在泰始七年（471）献上的《三洞经书目录》中，关于《灵宝经》，有“《洞玄经》一十五卷，犹隐天宫”之说。即在泰始七年，《灵宝经》十五卷还隐于天宫，未现于世。这些未出的卷数，和宋文明的《灵宝经目》中的“右元始旧经紫微金格目三十六卷，二十一卷已出，……十五卷未出”一致。而比《三洞经书目录》更早的，元嘉十四年（437）所作的陆修静的《灵宝经目》现不存，但是陆修静写的《序》载于《云笈七签》（《道藏》1026）卷四。根据这《灵宝经目序》（以后略称《目序》）所说“十部旧目，出者三分”（卷四，五 a），十部三十六卷中，已出的为其中的十分之三，即十卷或十一卷，因此，未出的有二十六卷或二十五卷（关于这已出、未出的卷数，

容在后面详述)，和宋文明经目的“十五卷未出”不合。从以上这一点可知，宋文明所依据的陆修静的目录，当是《三洞经书目》。

据宋文明的《灵宝经目》，则所有的《灵宝经》二分为元始（天尊）系和（葛）仙公系。元始系的《灵宝经》是从1到30的经典，记有“右元始旧经紫微金格目三十六卷”，而仙公系的《灵宝经》是从31到40，记有“右十一卷，葛仙公所受教戒诀要及说行业新经”。

《灵宝经》这样的二系统的分类，虽说是陆修静在《三洞经书目》中所行，然而，在此以前陆修静也用此分类法。元嘉十四年的《目序》中，有：“今条旧目已出，并仙公所授，事注解，意疑者略云尔。”（卷四，六a）这里所说的“旧目已出”是指元始系已出的《灵宝经》；“仙公所授”，是指仙公系的《灵宝经》。为什么说“旧目已出”，是指元始系已出的《灵宝经》呢？后面自然会明白，而其关键在于“旧目”是元始系十部三十六卷的目录。还有，正确的述作年代不明，但被推测为是在元嘉末期所写的陆修静的《太上洞玄灵宝授度仪表》（《道藏》528。表一a~二b。以后略称为《授度仪表》）^③，也有“今见出元始旧经，并仙公所禀，臣据信者合三十五卷”（表一b），把《灵宝经》分为“元始旧经”和“仙公所禀”两个系统。

元始系和仙公系的不同，正如《目序》所说：“上皇元年，元始下教，大法流行，众圣演畅，修集杂要，以备十部三十六帙，引导后学，救度天人。”（卷四，四b）元始系是元始天尊在上皇元年的说教的经典。而仙公系在同《目序》中，作“仙公授文于天台”（卷四，四b），和前面说到过的“仙公所授”、“仙公所禀”一起考虑的话，当是指葛仙公在天台山所授的灵宝经。然而，如果试看看实际现存的《灵宝经》，当属于元始系的《灵宝

经》中，未必出现元始天尊，而仙公系的《灵宝经》中，也有完全没涉及到葛仙公的经典。因此，就必须研究这样的情况是怎样发生的。关于这一和现存经典不一致的问题，暂且搁置，现在先来确认陆修静关于元始系《灵宝经》是元始天尊在上皇元年说教的经典，仙公系是指葛仙公在天台山所授的《灵宝经》这一判断。还有，元始系称“元始旧经”，仙公系称“仙公所授……新经”，把两者区别为“旧经”、“新经”的，也是在此文所说。但是，这新旧的区别，并不一定就是说所有元始系的《灵宝经》的述作时代早、仙公系的晚。尽管如此，为什么要把元始系称“旧经”，仙公系称“新经”呢？关于这一问题，也留待后面再谈。

第三节 元始系《灵宝经》的成立

一、问题之所在

根据前面宋文明的《灵宝经目》和甄鸾《笑道论》，可知在泰始七年（471）的陆修静《三洞经书目录》记载，十部三十六卷元始系《灵宝经》中，二十一卷已出，十五卷未出。而元嘉十四年（437）的《目序》曰：“上皇元年，元始下教，大法流行，众圣演畅，修集杂要，以备十部三十六帙，引导后学，救度天人。……期运既至，大法方隆，但经始兴，未尽显行，十部旧目，出者三分。”（卷四，四b~五a），元始天尊在上皇元年授的十部三十六帙《灵宝经》中，现于世的已出经典仅为其中的十分之三。而这里所说的“三十六帙”和《授度仪表》说的“玄科旧目三十六卷”（表一a）的三十六卷相同。所以，在元嘉十四年已出的经典为三十六卷中的十分之三，即只存在十卷或十一卷。

这样，从元嘉十四年到泰始七年这三十四年间，元始系《灵宝经》已出的从十一卷（或十卷）增加到了二十一卷。

和这已出经典的增加相关联，产生了种种的疑问。第一，《目序》作成时，已出的经典只存十卷或十一卷，陆修静怎么会知道元始系《灵宝经》全部为十部三十六卷呢？第二，宋文明的《灵宝经目》中，载有未出的十五卷经典之名，是怎样得知还隐于天官未出的经典之名的呢？第三，从元嘉十四年到泰始七年这三十四年间，已出的经典增加了，它们是怎样产生的呢？这些问题，可认为是解明《灵宝经》形成过程的突破口。下面，就进一步挖掘这些问题，探讨元始系《灵宝经》的形成。

二、《旧目》和旧经

据陆修静的《目序》，在他开始整理《灵宝经》作成其目录以前，就已经有《灵宝经》的目录存在，他把那目录称为“旧目”，即前面引用的部分中，“十部旧目，出者三分”的“旧目”。这里说的“十部”，和在前面引用的《目序》中所载，汇集整理元始天尊的说教为“十部三十六帙”的内容相参照，似为元始系三十六卷的分类项目。这样，所谓的“十部旧目”，就是指载有元始系十部三十六卷的目录。在《目序》中，还有“今条旧目已出，并仙公所授”，把《旧目》所载的经典和所谓葛仙公所授的新经相区别，从这里也可以证明《旧目》是元始系《灵宝经》的目录。《授度仪表》也有“玄科旧目三十六卷”，也是把《旧目》作为元始系《灵宝经》三十六卷的目录。陆修静根据这《旧目》才可知元始系《灵宝经》全部为十部三十六卷。因此，在写《目序》的元嘉十四年，把当时存在的元始系《灵宝经》和这《旧目》对照，方知已出的经典约为全体的十分之三。

这《旧目》中，似载有三十六卷经典之名。从《目序》中有

“或是旧目所载”，“今条旧目已出，并仙公所授，事注解”这样的说法中也可推知，并非单单只记卷数。从目录的性质来看，如不列经典之名也是不正常的。那么，在《旧目》中载有哪些经典之名呢？试根据宋文明的《灵宝经目》来探讨。

在宋文明的《目录》中，为了整理的方便，在经典之前附以号码，在30号以前的各个号码下，列有包含已出、未出十部三十六卷的简单的经名和卷数。（但是，13、14、15、21条中，部分有缺，这是书写时漏脱的。有13、14、15的第五篇目，和其他篇目相比，误字、脱字、衍字特别多；“卷目”经典名之后卷数和附有已出、未出卷数的部分，和其他篇目的体裁不同；还有，篇目的总卷数为六卷，但各卷数的总计为七卷等等；全体看来较混乱。从其他篇目的写法推测，13、14、15中在“卷目”之前，当也记有简单的经名和卷数。还有21条中，缺简单的经名、其卷数及“卷目云”之语，或是在书写时，20条“卷目云”之后，一时疏忽，接着写了21条“卷目”的经典名之故吧。）

这个目录是根据陆修静的《三洞经书目录》，所以，可以认为在《三洞经书目录》中，也记有三十六卷的所有经典名。那么，陆修静是如何得知未出经典之名的呢？要知道这世上世界还未出现的未出的经典之名，那肯定已存在着某些可以依据的资料。笔者认为，作为这样资料的就是《旧目》。由于《旧目》载有三十六卷的经典名和卷数，所以陆修静在作成《三洞经书目录》时，把《旧目》和当时存在的《灵宝经》加以对照，就可以得知三十六卷的经典名哪些已出、哪些未出了。如果不是这样，陆修静肯定就不可能得知未出的经典之名。

那么，宋文明的《灵宝经目》中，哪些部分相当于《旧目》呢？要找出这些，必须注意未出的经典。比如，11中有“八威召龙经一卷，未出”，尽管这里是作“未出”，但却载有“八威召

龙经一卷”这样的经名和卷数。这当然是陆修静根据《旧目》所知的部分。关于其他未出的经典，也同样，“未出”前面的简单的经名和卷数，当是《旧目》中所载者。关于已出的经典，也同样可以推测。如，6中有“空洞灵章一卷。已出。卷目云，太上洞玄灵宝空洞灵章”，这里的“空洞灵章一卷”是《旧目》所载的部分，“已出”和“卷目”的经名，可认为是陆修静所加者。因为只在已出的经典附有“卷目”，“卷目”应是根据当时存在的经典的卷首所记的题目抄写的。要之，各个号码下的简单的经名和卷数，当是《旧目》部分（13、14、15、21中这部分因误写而缺），接下去的指明已出、未出、“卷目”的经典之名，是陆修静在作成《三洞经书目录》时所记。

认为在《旧目》中没有表示已出、未出的理由，是因为《旧目》的性质和一般的目录不同。《授度仪表》中有“玄科旧目”的说法，把“玄科”列在“旧目”之前，这“玄科”一词，在元始系灵宝经中数处可见。如《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》（《道藏》352。以后略称《玉诀妙经》）卷下有：“太上道君请注其文，以传至真，依灵宝玄科，四万劫一传。”（卷下，一b）《太上灵宝诸天内音自然玉字》（《道藏》97。以后略作《诸天内音自然玉字》）有：“故玄科告禁，以七宝纹缯，质求人心。有至学之士，依科齋信，便言名诸天，颁告五岳，地上神仙，一切记名，宣告魔王，保举三清，然后而传。有违玄科，身负风刀，万劫不还。九祖填夜，长役河源。一切神灵，明识此言。”（卷四，二七a）这之外，还有很多这样的例子。四注本《元始无量度人上品妙经》（《道藏》87。以后略称“四注本《度人经》”）中也有：“上天所宝，秘于玄都紫微上宫。依玄科，四万劫一传。”（卷三，四三b）这部分，南齐严东的注中曰：“东曰，上天者，即是上境诸天也。明此经，乃是上境诸天圣人所宝重，秘在玄都紫微宫

中。依玄科，四万劫一传也。玄者天也。此是上天之期限，人间则四十年一传，故称玄科也。”（卷三，四三 b~四四 a）据这严东的注，“玄科”的玄，是天。“玄科”就是天上的科律的意思。

如果“玄科”就是天上科律的意思的话，“玄科旧目”的“旧目”也就表示是天界定下的目录。和这“玄科旧目”相似的表述，有在《玉诀妙经》卷下“一年三开，众仙庆真。玄科旧典，上宫诸真人及五岳神仙，三年一奉灵宝”（卷下，二十 b）可见的“玄科旧典”。这里也是“玄科”作为下面“旧典”的修饰语，“旧典”也就是表示《灵宝经》是天界的经典。

而陆修静的《目序》中关于《灵宝经》的传承，是这样记载的：

夫灵宝之文，始于龙汉。龙汉之前，莫之追记。延康长劫，混沌无期，道之隐沦，宝经不彰。赤明革运，灵文兴焉。诸天宗奉，各有科典。一劫之周，又复改运。遂积五劫，迨于开皇已后，上皇元年，元始下教，大法流行，众圣演畅，修集杂要，以备十部三十六帙，引导后学，救度天人。上皇之后，六天运行，众圣幽升，经还大罗。自兹以来，迴绝元法。（《云笈七签》卷四，四 a~b）

根据此说，灵宝之文（五篇真文）始于古代的龙汉之劫，所谓的十部三十六卷《灵宝经》汇集了上皇元年元始天尊教化的大法，上皇之劫后，由于成了六天支配之世，《灵宝经》被收还到大罗天。前面四注本《度人经》严东的注中，说到《度人经》被秘藏到了玄都紫微宫中，也是因为相信《灵宝经》被保管在大罗天的玄都紫微宫中。因而这就是认为，元始系的三十六卷《灵宝经》，根据传承，是上皇元年元始天尊的说教，在地上出现虽说是新的，但在天上界却是早就存在着的。前面《玉诀妙经》中把

《灵宝经》附以“旧”字，称为“玄科旧典”；同一《玉诀妙经》中有曰：

吾受元始真文旧经，说经度世万劫，当还无上宛利天。（卷上，二a）

把太上道君从元始天尊受的经典称为“真文旧经”，都是因为把十部三十六卷《灵宝经》视为是万劫以前的经典之故。

至此，当可理解为何要把十部三十六卷天界的目录称为“旧目”，把元始系《灵宝经》称为“旧经”的原因了。那是因为，认为它们是在天界从上皇之劫以来就存在的目录、经典。如果《旧目》是这样性质的目录的话，当然在《旧目》中就肯定不会标明已出、未出。因为已出、未出，是表示在天界保存的《灵宝经》在这地上世界出现与否，所以作为天界目录的《旧目》中，标明这样的区别就成为没有意义的了。可以推测，在《旧目》中，如在前面所指出的那样，只记有宋文明的《灵宝经目》各号码下前头部分所载的简略的经名和卷数。

从以上关于《旧目》和元始系“旧经”的推测，也可以了解元始系的已出经典在元嘉十四年到泰始七年间增加的原因。那是因为相当于《旧目》中经典名的经典，被新作出，或有从其他地方移入的经典。（关于这个问题，在第四节之一中详述。）而这些新出的《灵宝经》，也被称作“旧经”，这是由于认为它们在天上世界出现虽然迟，但在天上的紫微宫中从上皇之劫的古代开始就存在着之故。还有，仙公系《灵宝经》被称为“新经”是由于认为仙公系《灵宝经》是葛仙公在天台山从太极真人那里授得的新的《灵宝经》。因此，当可明白，这“旧经”和“新经”的区别，不是指述作年代的早晚。

三、十部妙经和《旧目》

在众多的《灵宝经》中，作为元始系《灵宝经》的总称，有“十部妙经”这样的说法。比如，《玉诀妙经》中有曰：

今当为尔解说凝滞十部妙经，使尔救度十方诸天人民，勤为用心，勿使魔言。（卷上，一b）

还有，《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》（《道藏》1400。以后略称《明真科》）中也有：

飞天神人曰，受灵宝真文十部妙经，以金龙三枚投于水府及灵山所住宅中，合三处为学仙之信。（三七b）

《明真科》中同样的用例还有数处。又，《元始五老赤书玉篇真文天书经》（《道藏》22。以后略称《五老赤书玉篇》）中有：

有十部妙经三十六卷，玉诀二卷，以立要用，悉封紫微上宫。（卷下，十五a~b）

《太上诸天灵书度命妙经》（《道藏》23。以后略称《度命妙经》）中也有：“今当为诸来生说十部妙经，以度天人。”（二a），此外还有数例可见。

像《玉诀妙经》、《明真科》、《五老赤书玉篇》和《度命妙经》，作为保存初期元始系《灵宝经》的状况可信度较高的《灵宝经》中，“十部妙经”这样的称呼多处可见，这说明了该用法，在比较早的时期，更正确地说，从元始系最早的《灵宝经》被造出时开始，就被使用了。而这“十部妙经”的说法，可认为和《旧目》的十部有密切的关系。因此在下面，就想探讨这一点。

元始系三十六卷的目录《旧目》把三十六卷的《灵宝经》分为十类。在《目序》中，确实地谈到过“十部三十六帙”、“十部旧目”。还有，陆修静的《三洞经书目录》似也把元始系《灵宝经》分类为十部，宋文明的《灵宝经目》中的十篇目区分，就是

其佐证。这也是基于《旧目》的十部吧。

如果《旧目》把元始系《灵宝经》三十六卷分为十部著录的话，总括元始系《灵宝经》称之为《十部妙经》，也来源于《旧目》的十部就是很明显的了。《五老赤书玉篇》中，可见有说到“十部妙经三十六卷”处，“十部妙经”显然是指十部三十六卷的元始系《灵宝经》。

十部妙经这一称呼来源于《旧目》，如果该称呼在初期的元始系《灵宝经》中被使用的话，那么，《旧目》在最初的元始系《灵宝经》被作成时，就已经存在，或者说是同时被作成的吧。换句话说，三十六卷元始系《灵宝经》的目录，在目录中所载的经典具体地编纂开始时，或者在此前就应已存世了。也就是说，目录比一个个的经典更早被作成。如果考虑一下一般的目录作成情况，这颇为奇特，但事实就是如此。如前所述，陆修静在元嘉十四年著《目序》时，现实中也许元始系《灵宝经》仅存十一卷，但有已记载三十六卷经名的《旧目》，所以可推测，在最初的元始系《灵宝经》述作时，《旧目》就已存在了。

那么，为何《旧目》会比一个个的经典更早作成呢？关于这一点，当注意《旧目》被称为《玄科旧目》，被认为是天界的目录，即在天界已存在的元始系《灵宝经》的目录这一点。如果是天界已存在的元始系《灵宝经》的目录，那么该目录中当然应载有三十六卷所有的经名。因为在天界三十六卷《灵宝经》当然应是完备的。在地上世界可见的《灵宝经》虽说只有十一卷，那是因为从天界降到地上的《灵宝经》只有十一卷，但在天界，三十六卷是全都完备的。这一点，从陆修静把地上存在的经典记作“已出”，把不存的经典记作“未出”这一事实中也可看出。“已出”就是从天界降下在地上出现的，“未出”就是还留在天界、在地上还未出现之意。在这里，有着认为《灵宝经》，更广泛地

说，认为道教所有的经、符、图本来都是存在天界的，是所谓的天文、天书这样的想法。《旧目》在这样的意义上，也被认为是天书。如果《旧目》是作为天界元始系《灵宝经》的目录的话，个别的《灵宝经》在地上出现（也就是这些《灵宝经》被实际述作成）以前，就已经存在于世，为人们所知，也就没有什么可奇怪的了。

这样看的话，就判明了有关《灵宝经》编纂经纬的非常有意思的事实。即元始系《灵宝经》是按照《旧目》所载的一个个的经名，然后按顺序作成而增加的。这和一般的目录，是把已存在的书籍加以整理记录而成的情况不同，是先作成还未存在的三十六卷经典的目录，然后按照这一目录来编纂经典。这是显示元始系《灵宝经》形成特殊性的、应当注意的事实。

如果《旧目》是在一个个《灵宝经》以前作成的话，十部三十六卷这样的分类和卷数也就是以前便已定下的了。三十六这一数字，在道教中是神圣的数字，比如，道教的宇宙论中，就把天界称为三十六天。元始系《灵宝经》三十六卷，作为天界圣典的数量也是早就定下来的。这样看的话，“十部”又如何呢？为何不是九部或十二部，而是十部呢？三十六卷如各部按同样数划分的话，九部或十二部比十部不是更好吗？尽管如此，还是要分成十部，其理由何在呢？下面就想来讨论这一点。

四、《灵宝经》的大乘思想和“十方”

“十方”的观念，在现存的元始系及仙公系（惟《五符序》除外）的《灵宝经》中都可见到。所谓“十方”，是指东南西北四方，东北、东南、西南、西北四维和上、下二方，合为十方。这一观念在所有的《灵宝经》中都可见到，这或和《灵宝经》的大乘思想有关。

《灵宝经》是主张济度在十方的诸天、人民或一切众生的道教大乘经典，读任何一本《灵宝经》都可以明白这一点，下面举其中主要的三例：

尔时元始天尊、太上大道君、五老上帝、十方大神，会于南丹洞阳上馆，坐明珠七色宝座。时有五帝大圣、玄和玉女、五万二千五百众诣座，天洒香华，神龙妓乐，无鞅数众，紫云四敷，三景齐明，天元合庆，众真齐驾。时有精进学士王龙赐侍坐，请受法戒。道告龙赐，吾于七百万劫，奉修灵宝，立愿布施，持戒执斋，勤苦不退，展转生死，忍辱精进，断除异念，空受无想，积感玄寂，得作众圣。道尊常用慈念，欲令广度众生，是男是女，好愿至人，咸使得见灵宝妙法。尔有善心，来归法门，由尔前生，万劫已奉至真，功满德足，致生道世，值遇法兴。今当为尔解说凝滞十部妙经，使尔救度十方诸天人民，勤为用心，勿使魔言。（《玉诀妙经》卷上，一 a~b）

东方无极太上灵宝天尊、已得道大圣众、至真诸君丈人、九炁天君、东乡诸灵官，今故立斋，烧香然灯。愿以是功德，照耀诸天，普为帝王国主、君官吏民、受道法师，父母尊亲、同学门人、隐居山林，学真道士、诸贤者、蠢飞蠕动，蚊行蝓息，一切众生，普得免度，十苦八难，长居无为，普度自然。某家亿曾万祖，因徒先魂，开诸光明，咸得解脱，转入信根，去离五道，开度因縁。死者长乐，生世蒙恩，天下太平，道德兴隆。今故烧香，自皈依师尊大圣众至真之德，得道之后，升入无形，与道合真。（《明真科》十七 b~十八 a）

[注] 与此相同意思的内容，以下从南方到下方，在十方中都有

叙说。

元始天尊答曰，汝见真文在光中不？此文以龙汉之年，出于此土。时与高上大圣玉帝，撰十部妙经，出法度人，因名此土为大福堂国长乐之舍。灵音震响，泽被十方。……深愍此辈不知宿命殃对，相寻所从而来，今当为诸来生说十部妙经，以度天人。汝可勤为用心正意，谛受勿忘是言。（《度命妙经》一b～二a）

从上述引文可明显看到的那样，在《灵宝经》中，借用佛教大乘经典特有的用语、思想，比如，空，十方观念，六度（布施、持戒、忍辱、精进、静虑、智慧）^④等思想，宣扬救济一切众生，或救济十方诸天、人民这种大乘救济论。从这一点可知，《灵宝经》是作为论说大乘救济论的道教大乘经典而被作成的。正如陆修静在《授度仪表》中所说：“即今见出元始旧经，并仙公所禀，臣据信者合三十五卷，根末表里，足相辅成。大乘之体，备用不少。”（表一b）同时代人也承认这一点。《无上秘要》（《道藏》1130）卷二十九所引元始系《灵宝经》的《洞玄空洞灵章经》中，也有“十部大乘门”（卷二十九，八a），认为十部《灵宝经》是大乘的经典。此外仙公系的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》（《道藏》532）中有曰：“《灵宝经》，是道家之至经，大乘之玄宗，有俯仰之品。十方已得道真人，恒为之作礼，烧香散华，众道之本真矣。”（十二b）唐代的《一切道经音义妙门由起》（《道藏》1115）所引《灵宝金篆简文三元威仪自然真经》中，也谈到《灵宝经》、《大洞真经》和《三皇文》的特色，曰：“灵宝大乘，普度天人，生死获恩。”（二四a）还有宋代的《云笈七签》卷三《灵宝略记》中也说到：“元始天尊下降，授道君灵宝大乘之法十部妙经。”（《道藏》1026。卷三，九b）从以上诸例可知，把《灵宝经》视为是说大乘之法的道教大乘经典，是

《灵宝经》读者的一致看法。

在《灵宝经》中，多有十方的观念，多可见十方灵宝天尊、十方飞天神人、十方至真、十方大圣、十方大神、十方无极世界、十方诸天人民等语，这和《灵宝经》是借用佛教的大乘思想作成的道教大乘经典有关，因为十方观念本来是来源于佛教的大乘思想之故。

佛教的大乘经典中，十方广被叙说。十方有佛国、诸佛，这种十方佛思想，是大乘佛教的特点。这一点在陆修静的时代已被理解。僧佑《出三藏记集》卷五的《小乘迷学竺法度造异仪记第五》中有曰：

元嘉中，外国商人竺婆勒久停广州，每往来求利，于南康郡生儿，仍名南康。长，易字金伽，后得入道，为昙摩那舍弟子，改名法度。其人貌虽外国，实生汉土。天竺科轨，非其所谙。但性存矫异，欲以摄物。故执学小乘，云无十方佛，唯礼释迦而已。大乘经典，不听读诵。（《大正藏》55。40c~41a）

说到，刘宋元嘉时代，小乘教徒法度主张“十方无佛，惟礼释迦”，不准诵读大乘经典，但由此可见，十方佛的思想是大乘之教。

由此可知，《灵宝经》中多可见的十方观念，也是受大乘经典所说的十方佛、十方世界观念的影响，并对此加以模仿的结果。因此可以认为，《旧目》的十部或也和这十方观念有关吧。关于这一点可参考的是前面已引用过的《玉诀妙经》卷上的“今当为尔解说凝滞十部妙经，使尔救度十方诸天人民”这一节。这里说的由十部妙经之教，而救度十方诸天人民，给人以十部和十方对应的印象。还有《诸天内音自然玉字》卷四、《太文翰宠妙成天音第三》的“大梵隐语无量之音”中有“育生部十部”之

句，关于这一句，天皇真人解作“妙成立而有天中神，字曰育生，总统十方飞天之神也”（卷四，十四 a~b）。据此解释，十部就是十方飞天之神，也是把十部和十方接上关系。还有《太上洞真智慧上品大诫》（《道藏》177）“是其斋日捻香，启愿应心，上彻四天，司遯十部，威神即下，履行观听，至音鉴映，尔心如戒”（四 b）中的十部，也可解为十方之意。《灵宝经》中的十部就那样地直接作为十方之意来使用的例子不多，《旧目》中，在分配三十六卷《灵宝经》时，不用各部可按同样卷数分布的九部或十二部分类而用十部，就不单纯因为十是一个意味完全之数的数字，而是由于作为大乘经典的《灵宝经》的分类单位，与十方观念相关联的十部较为适合之故。

接下去的问题就必然是，《旧目》或最初的元始系《灵宝经》是在什么时候被作成的呢？在考虑这一问题的开始，就必须探讨佛教的大乘主义的兴起是在什么时候。因为，道教方面制作大乘经典、提倡大乘主义之前，佛教方面必然有支撑着大乘思想的大乘主义的兴盛。因此，下面就来看看佛教方面的大乘主义。

五、中国佛教中大乘主义的兴起^⑤

中国大乘经典的翻译，早在后汉的支娄迦谶时。此后，支谦和竺法度陆续地翻译了《维摩经》、《阿弥陀经》、《放光经》、《般舟三昧经》、《首楞严三昧经》、《正法华经》等许多大乘经典。这些大乘经典的译出，在魏晋时代，《维摩经》、《般若经》的思想引起了知识人的兴趣，进行了研究，但不能说立刻就形成了大乘至上的大乘主义。大乘主义的形成，必须进而理解大乘和小乘教理内容的区别，把大乘从小乘中区分开来，从而使大乘更优于小乘，也就是形成认为大乘至上的价值观。因此，即使知道“大乘”、“小乘”这样的词语，或对大乘思想的一部分内容，比如般

若、空的思想有所关注，如不充分理解大乘和小乘教理的差别，因而排斥小乘，信奉大乘，也还是无法谈大乘主义的兴起。

“大乘”一词，早在三国吴的康僧会《安般守意经序》（《出三藏记集》卷六所收）的“夫安般者，诸佛之大乘，以济众生之漂流也”（《大正藏》55，43a）中已可见，但如考虑到《安般守意经》是后汉安世高翻译的小乘系佛典，可以说，用“大乘”之词来赞美小乘思想的康僧会对于大乘和小乘教理上的差别，还未充分理解吧。

释道安在《阴持入经序》（《出三藏记集》卷六所收）“此乃大乘之舟楫，泥洹之关路”（《大正藏》55，45a）中也用了“大乘”之语，这里的《阴持入经》也是后汉安世高翻译的小乘系佛典，用“大乘”之词来赞美小乘经，道安对大乘和小乘教理上的差别，也未充分通晓吧。

庐山的慧远，在他的晚年，由于大乘主义者鸠摩罗什的入关，有了比其师道安更了解大小乘差异的机会，但结果也还是没能充分理解大小乘教理上的差别。看他和罗什的问答集《大乘大义章》，罗什说大小乘的差别，强调二者不能同列而论，但慧远还是未能脱出小乘的阿毗昙的想法，始终未能理解罗什所说的大乘般若空观的立场。

这个问答之后写着的《庐山出修行方便禅经统序》（《出三藏记集》卷九所收）中，也有：“今之所译，自达磨多罗与佛大先。其人西域之俊，禅训之宗，搜集经要，劝发大乘。弘教不同，故有详略之异。”（《大正藏》55，66a）说到达磨多罗和佛大先要劝发“大乘”，但二人据《出三藏记集》卷十二的《萨婆多部师资记目录序》，是说一切有部之人，他们是否宣扬大乘，颇有疑问。假定在其思想中有大乘式的色彩吧，慧远为其写序的《修行方便禅经》，是东晋佛陀跋陀罗译出的《达磨多罗禅经》

(《大正藏》15), 是小乘系的禅经。^⑥ 赞美小乘系禅经的作者用“劝发大乘”这样的表现, 说明慧远尽管有罗什的热心指导, 对大乘和小乘教理上的差别还是很暧昧的。

慧远在大乘小乘的理解上, 对其差别的认识还有暧昧性, 所以, 他对大乘小乘之间的严格区别, 也不积极。同《序》中说到佛教分为五部的原因, 曰: “五部殊业, 存乎其人。人不继世, 道或隆替废兴, 有时则互相升降, 小大之目, 其可定乎。”(《大正藏》55, 65c) 据此, 认为佛法本身并没有不同, 是由其传承之人才产生教说的差异; 佛教的盛衰兴废, 取决于有无正确地继承佛法之人, 所以时时会有佛教兴废的反复。因此, 小乘大乘的区别, 也不是一成不变的。由于这种态度, 当然就不会在大乘小乘之间加以价值判断, 积极地支持大乘, 萌生大乘主义。

中国大乘主义的兴起, 始于在比较年轻时直接受到鸠摩罗什指导的僧叡、道生、僧肇、慧观这些沙们之间。在被认为是僧叡作的《喻疑》^⑦ (《出三藏记集》卷五所收) 中有曰:

三十六国, 小乘人也。此雾流于秦地, 慧导之徒, 遂复不信大品。既蒙什公入关, 开托真照, 般若之明, 复得挥光。末俗朗兹实化, 寻出法华, 开方便门, 令一实究竟广其津途。欣乐之家, 景仰沐浴, 真复不知老之将至。而昙乐道人, 以偏执之见, 而复非之。自毕幽途, 永不可悔。(《大正藏》55, 41c)

说, 西域三十六国是小乘教徒之国, 其毒害流入中国, 所以有如慧导一派那样不信《大品般若经》者。后由于鸠摩罗什的入关, 《般若经》的智慧和《法华经》的一乘方才明显, 喜爱大乘教的人们蒙受大乘之惠, 益发热心地追寻大乘的真理, 对此, 又有昙乐道人固执邪见, 非难大乘之教。那真是难谕的人物。此《喻疑》的正确述作年代不明, 但言及法显译的《大般泥洹经》, 所

以其年代，当是东晋义熙十四年（418）以后，又因未涉及到大本《涅槃经》之事，所以可推定当在其南传的元嘉七年（430）以前。因此，在这一时期，由罗什指导的中国沙门及在家的信者间，信奉大乘的人增多，与此相反，如慧导、昙乐那样，固执于小乘非难大乘者也存在。在《喻疑》中，再次涉及到这一情况：

如三十六国著小乘者，亦复自以为日月之明，无以进于己也。而大心寥朗，乃能鄙其狂而偏执，自贻重罪。慧导之非大品，而尊重三藏，亦不自以为照不周也。昙乐之非法华，凭陵其气，自以为是，天下悠悠，唯己一人言其意，亦无所与让。（《大正藏》55，42b）

在僧叡反复的对小乘的批判中，可感受到要宣扬大乘佛教的护法的专一之念。

不仅是僧叡，在罗什的门下，出现了众多的俊英，由于他们，中国的佛教史上，大乘主义开始被提倡。从这以前大乘、小乘的混淆状况中，兴起了有意识地提倡大乘优先的大乘主义，提倡顿悟成佛说和一阐提成佛义，在江南佛教界引进波澜的竺道生，也是跟罗什学习大乘教学的一个人。他虽然不像乃师鸠摩罗什和僧叡那样彻底地主张大乘主义，但也肯定认为大乘是优胜于小乘之教，有很高的价值。^⑧还有早年师从鸠摩罗什、可惜夭折的僧肇，是鸠摩罗什弟子中对龙树系大乘佛教最优秀的理解者，被称为“解空第一”，看他注释的《注维摩诘经》（《大正藏》38）到处都强调小乘（二乘）和大乘教理的不同。

由此可见，在中国自觉地认识大乘和小乘教理内容的区别，认为大乘更优于小乘，对大乘特加赞扬，可以说是始于在鸠摩罗什入关以后译出大乘经典，对门下直接用大乘思想加以指导之时。即使受到鸠摩罗什的指导，就连晚年在庐山的慧远，也还是对大乘和小乘的区别暧昧，对于严格区分二者持消极态度，在那

个时期，不如说有着要使二者之法一致的倾向，大乘主义终还没有形成。

六、元始系《灵宝经》的成书年代

如果说从佛教方面看，大乘主义的兴起，是在鸠摩罗什译出大乘经典以后，鸠摩罗什入关，是在姚秦的弘始三年（401）十二月，《摩诃般若波罗蜜经》的翻译在弘始六年（404）四月，《大智度论》的翻译在弘始七年（405）十二月，《法华经》、《维摩诘所说经》的翻译在弘始八年（406），僧肇的注释《维摩诘所说经》在弘始九年（407）前后，所以，道教方面提倡大乘主义的开始，最早也当在弘始九年（义熙三年，407）以后吧。如前所述，《灵宝经》是受到佛教大乘思想的刺激，借用其思想和用语，为了宣扬道教大乘的立场，作为道教大乘经典而被作成的，并非只是从佛教大乘经典中借用语句，而是经典本身存在的意义，是基于救济一切众生，或救济十方诸天人民这一大乘救济论上被论说的。^⑨因此，由于其中有着对大乘救济论的积极评价，所以在佛教方面还未充分理解大乘和小乘的差别，还没有特别赞美大乘的时期，在道教方面就有意识地从佛教的大乘经典中，借用大乘佛教特有的用语和思想，作成道教的大乘经典，是不可能的吧。特别是在《灵宝经》中，有着可见到《法华经》影响之处，《明真科》被认为是从《序品》得到构想，四注本《度人经》中也有被认为是模仿《法华经》的《如来寿量品》和《分别功德品》的部分。^⑩还有，刘宋末的谢镇之，在给顾欢的信《重与顾道士书》（《弘明集》卷六所收）中谈到：“道家经籍，简陋多生穿凿。至如《灵宝》、《妙真》，采撮《法华》，制用尤拙。”（《大正藏》52，42c）批判《灵宝经》、《妙真经》中，有采撮《法华经》的部分，在刘宋末，就已指出了《灵宝经》对《法华经》的

剽窃。从这诸方面看，可推定《灵宝经》是在鸠摩罗什的《法华经》译出以后，受到佛教界的大乘经典，尤其是《法华经》流行的促动而作成的。

但是，历来关于《灵宝经》的作成时期，正如本章《序言》中所说，根据《真诰》和《道教义枢》，被认为是东晋隆安末，由葛巢甫造构的。但是，东晋隆安年间是西历 397~401 年，如果在这一时期《灵宝经》被作成的话，在鸠摩罗什入关以前，道教方面先于佛教就兴起了大乘主义，作成了大乘的经典，这从以上的论述来看，毕竟是难以认同的。

依我的看法，如第二章中所述，在隆安末由葛巢甫“造构”的所谓《灵宝》，是指《灵宝赤书五篇真文》，而非现在的《灵宝经》。那么《灵宝经》是在何时作成的呢？关于《灵宝经》的述作年代，刘宋初所作《三天内解经》（《道藏》1196）卷上的如下记载，给了我们重要的线索：

刘氏之胤，有道之体绝而更续。天授应图，中岳灵瑞，二十二璧，黄金一饼，以证本姓。九尾狐至，灵宝出世，甘露降庭。三角牛到，六钟灵形，巨兽双象来仪，人中而食。（卷上，九 a）

这里虽有因刘裕受命种种瑞祥的记事，但其中有一点说到“灵宝出世”，即《灵宝经》的出现。^①刘裕受命的符瑞，《宋书》卷二十七《符瑞上》和《高僧传》卷七的“慧义”条中也有记载，但这二处的记载中，没有涉及到“灵宝出世”之事。《三天内解经》中的“灵宝出世”似是道教方面新提出的吉祥。这里所说的“灵宝”，如果是《抱朴子》所引的古《灵宝经》、《灵宝五符》、《五符序》或葛巢甫的《灵宝赤书五篇真文》的话，由于这些在刘裕受禅让以前就已经在世上广为流传，作为因受命而出的瑞祥来列举，颇显时代错误，对于刘宋王朝也缺乏说服力。这肯定当是新

的“灵宝”吧。这样的话，可认为这才是指现在所说的《灵宝经》，《灵宝经》的出现时期，或当在刘裕即位的永初元年（420）前后。《三天内解经》还说到“夫沙门道人小乘之学者”（卷下，四 b）、“道士大乘学者”（卷下，四 b）、“大乘小乘，其路不同，了不相似也”（卷下，四 b），把佛教作为小乘进行批判，赞扬只有道教才是大乘。在这部提倡只有道教才是大乘的道典中，作为道教的大乘经典而出现的《灵宝经》受到注重也就可理解了。如《三天内解经》所见，刘宋初期，是道教方面和佛教的对抗心高扬，把佛教视为小乘、只有道教才是真正的大乘的意识兴起的时期，是道教史上的一大变革时期，认为在这样的历史状况中，作为道教大乘经典的《灵宝经》被作成的看法，也是最稳妥的吧。

到了刘宋时代，道教方面出现了想要得到刘宋王室保护的动向。《三天内解经》中对刘氏的赞美也是这样的表现之一。《灵宝经》（《明真科》）中说到“帝王国王，君臣吏民”的救济和“国祚兴隆”也有着想得到朝廷保护的期待吧。从这些状况综合地加以判断，如《玉诀妙经》那样的《灵宝经》的最初期的经典，可推测是在永初元年（420）前后开始被作成的。还有，可认为《旧目》也是在这一时期被作成的。还有，前面所引的陆修静在元嘉十四年（437）所写的《目序》中有“但经始兴，未尽显行，十部旧目，出者三分”，说到十部《灵宝经》才在世出现，十部三十六卷中，只有三成现于世。从这记载可确证，元始系《灵宝经》的出现，是在元嘉十四年（437）之前不久的时期。据此，认为永初元年（420）前后最初的《灵宝经》和《旧目》被作成这一我们的推断，进一步得到了有力的根据。

七、元始天尊的出现时期

确定了《灵宝经》成书的年代，对决定道教最高神元始天尊

的出现时期自然有影响。因为元始天尊和太上道君都是在元始系《灵宝经》中开始被说到的神，在此以前的道典以及其他各种文献中并未出现。如果元始系最初的《灵宝经》是在永初元年（420）前后被作成的话，元始天尊作为《灵宝经》的教主也就是在这一时期开始在道教史上现出其名。^⑫

然而，关于元始天尊也许有如下的疑问。那就是，《道藏》本的《灵宝经》中确实可见元始天尊之名，但是在陆修静的《目序》、《授仪度表》，还有宋文明的《灵宝经目》中，只有“元始”，而没有“元始天尊”，所以，就有本来当只有“元始”、《道藏》本的“元始天尊”或是后人所加这样的看法。关于这个问题，参考南齐严东的四注本《度人经》之注，在此想稍作探讨。

严东在该书“元始符命，时克升迁”一句的注中，说：“东曰，元始天尊，说经之时，命召十方无极世界。”（卷二，三八 a）把本文的“元始”换成“元始天尊”来解说。在“唯有元始浩劫之家”的注中，作“东曰，元始者天尊也。”（卷三，三六 a）把本文的“元始”注作“元始天尊”。从这两个例子来看可知，一是南齐严东时，“元始天尊”这一称号明显是存在的；还有，“元始”也和“元始天尊”作为同样的意义被使用。对当时的人来说，“元始”和“元始天尊”似乎是同样的。严东在“东曰，……元始随运度人，布置神真，以立三十二天，安镇五岳，普度天人也”（卷二，五八 a），“东曰，……元始出法度人，说经十遍，周回十方，度人无量之数”（卷二，四 a~b）中，也只说“元始”。严东虽比陆修静稍小，但大体是同时代的人。^⑬他把“元始”和“元始天尊”作为同样的意义使用，所以陆修静在说“元始”时，也视作为“元始天尊”，这大概不会错吧。把元始天尊说作“元始”，和把太上道君称作“太上”一样，只不过是為了文章表现的简洁而作的短缩而已。

元始天尊是在元始系《灵宝经》作成时开始被使用这一推测，还因为灵宝经的思想和元始天尊之号有着意义上的关联。“元始”这一词语，《淮南子·天文训》中有“太白元始”、“太阴元始”及“天一元始”，《抱朴子》内篇《至理篇》中也有“飞元始以炼形”，可认为元始天尊的“元始”，有着意味物之始、宇宙之原初的观念。^④而“天尊”一语，曹魏康僧铠译的《佛说无量寿经》的“今日世尊住奇特法，…今日天尊行如来德”（《大正藏》12，266c）；西晋法立、法矩共译的《佛说诸德福田经》的“唯愿天尊，敷扬惠训，令此愚蒙福报无量。天尊叹曰，快哉天帝，开意所问，法无上矣。谛听善思，吾当具演，令汝欢喜。天帝大众，受教而听。”（《大正藏》16，777a）这样的汉译佛典中可见，和世尊、释尊作为同样意思被使用。因此，“元始天尊”是意识到佛教而作成的称号，通过把意味着宇宙原初的“元始”放在意味着佛陀的“天尊”之上，以表示元始天尊是比佛教的释尊更优异的神，是宇宙方始时出现的宇宙最高之神。也就是说，元始天尊和这以前的老君、太上老君不同，它佛教的色彩浓厚，明显是为了对抗佛教而想出来的神。如考虑到《灵宝经》是模仿佛典，在要比佛教更优异的意图上造出的道教的大乘经典，那么，可认为这个元始天尊就是作为那新经典的教主而被新造出之神。还有在《灵宝经》中，除了元始天尊以外，还可见如“灵宝天尊”、“十方无极天尊”那样的天尊之号，所以，认为只有元始天尊是后世窜入的，反而显得不自然，也就是说当认为元始天尊是在元始系《灵宝经》作成时开始被使用的。

第四节 元始系和仙公系的不同

一、《灵宝经》分类中的几个问题

元始系《灵宝经》包括已出、未出全部定为十部三十六卷，但仙公系没有那样固定的卷数，根据陆修静的整理时期，卷数有所不同。在《目序》中有曰：

顷者以来，经文纷互，似非相乱。或是旧目所载，或自篇章所见，新旧五十五卷，学士宗竞，^⑤鲜有甄别。

（《云笈七签》卷四，五a）

据此记载可知，在《目序》写成的元嘉十四年（437）新旧合为五十五卷，其中三十六卷为旧经，属元始系；仙公系存有十九卷。此外，据宋文明《灵宝经目》，陆修静的《三洞经书目录》载有仙公系《灵宝经》十一卷，其中似有一卷为二卷本，或三卷本者，所以，在泰始七年（471）仙公系《灵宝经》最多存在十三卷。这样，仙公系《灵宝经》在元嘉十四年到泰始七年的三十四年间，从十九卷减少到了十三卷和元始系的已出经典从十一卷（或十卷）增加到二十一卷（或二十三卷），形成对照。

还有，被推测认为在元嘉末年已作成的《授度仪表》中，有曰“今见出元始旧经，并仙公所禀，臣据信者合三十五卷”，这中间元始系的已出经典和仙公系分别各为多少卷虽不明确，但元始系当在十一卷到二十三卷，仙公系当在十九卷到十三卷之间吧。假设元始系的已出经典为二十卷，仙公系则存十五卷。不管怎么说，根据《目序》、《授度仪表》和《三洞经书目录》，元始系的已出经典是从十一卷到二十一卷（或二十三卷），在不断增

加；而仙公系则相反有着从十九卷到十三卷的减少倾向。这样对照性的变动是怎么形成的呢？笔者认为有两个原因。其一，元始系在述作新的经典，而相反，仙公系则在合并、删修，进行统合。其二，有若干从仙公系向元始系移变的经典。关于这第二点，现存《道藏》所收的《灵宝经》中，想参考大渊忍尔博士认为是相当于宋文明《灵宝经目》所载或与之相近的经典试加探讨。¹⁶

现存《道藏》中，当然并没有收录所有六朝的《灵宝经》，所以，难以确认陆修静时代所有的已出经典。但其中如下的三卷，在陆修静《三洞经书目录》中属元始系，而《道藏》本的内容则属于仙公系。那是7《升玄步虚章》一卷，9《自然五称文》一卷和18《法轮罪福》一卷。与《卷目》所记经典名相当的《道藏》本，是与7《太上说太上玄都（玉）京山（步虚）经》相当的《洞玄灵宝玉京山步虚经》（《道藏》1427。以后略称《玉京山步虚经》），与9《太上洞玄灵宝大道无极自然真一五称符上经》相当的《太上无极大道自然真人五称符上经》（《道藏》671。以后略称《五称符》），与18《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》相当的《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》（《道藏》346）、《太上玄一真人说劝诫法轮妙经》（《道藏》348）、《太上玄一真人说三途五苦劝戒经》（《道藏》455）及《太上玄一真人说妙通转神人定妙经》（《道藏》347）。从这些经文来看，不见元始或元始天尊之名，谈到了太极真人和葛仙公之事，其内容也和其他仙公系《灵宝经》相通者较多。因此，这些经典本来当是仙公系的《灵宝经》，换句话说，当是仙公系《灵宝经》的作者们所作的。关于18《法轮妙经》，被认为是梁陶弘景作的《真灵位业图》（《道藏》167）第三位右位“太极法师徐来勒”的注中说到：“吴时，天台山传葛仙公法轮经。”（十一 a）根据此注，可确证《法轮妙

经》本来当是属于仙公系的经典。

据此，可认为陆修静在把这三卷《灵宝经》列入《目序》时，从其内容判断，分类于仙公系，但到《三洞经书目录》时，或是由于什么原因而把它们移到元始系了。虽然不明白陆修静变更分类的理由，或许是作为《灵宝经》，有必要增加正统有权威的元始系已出经典之故吧。不管怎么说，通过这样的移动，仙公系减少了三卷，而元始系增加了三卷则是可以肯定的。

这样移动的必要条件，是被移动的经典和《旧目》的经典名必须一致，哪怕只是其中的一部分。如前所述，所谓元始系《灵宝经》是指《旧目》中记载的经典，和《旧目》的经典名没有一致部分的经典，无法列入元始系。这一点，只要把其他元始系《灵宝经》在《旧目》的简略经名和《卷目》的详细经名相对照，自然就可以明白了。因此，在这样移动时，陆修静就不得不对照《旧目》对原来的经名加以改动。

这里有一部有问题的经典，那就是7《升玄步虚章》一卷。这一经典在敦煌文书中作《太上说太上玄都京山经》，和《旧目》的经名没有符合的部分。但是，这应是敦煌文书书写有误。正确的当作《太上说太上玄都（玉）京山（步虚）经》。因为《灵宝中盟经目》中作《太上升玄步虚章》，《斋坛安镇经目》作《洞玄灵宝玉京山步虚章》，都附有“步虚”一语。有这一词语才能和《旧目》一致，所以《卷目》中当然也当有之。

仙公系也有不适当作为仙公系的经典，如33《太上洞玄灵宝真文要解上卷》。和这一经典同名的有《道藏》330，据此《道藏》本，该经典中，完全没有太极真人和葛仙公之名，作为元始及元始天王授予太上大道君之书，其内容也是对五篇真文的解说。从经名一致及其内容上来看，可认为《道藏》本是陆修静时代的東西，所以，根据《道藏》本推测，当无大错。该经典不当

列入仙公系，而是更接近于元始系。然而，该经典被列入了仙公系，原因何在呢？其原因是由于在《旧目》中没有与此经典名相应的经名之故。在《旧目》中没有经名的经典，即使内容上和元始系相同，也不能列入元始系。（与此经典正相反的例子有前面被移动的三卷。内容上看属仙公系，因经名与《旧目》相合，故可以列入元始系）

然而，有着在元始系和仙公系双方都可见其名的经典。如24《众圣难》三卷和38《仙公请问本行因缘众圣难》一卷。24《众圣难》三卷是未出的，所以可认为《旧目》所载的是“众圣难三卷”。38《仙公请问本行因缘众圣难》一卷，经名中和《旧目》中的《众圣难》有共同的部分，为何未被移入元始系呢？仅作为臆测，也许是由于在经题中有着过于明显的“仙公”的名字之故吧。如果没有“仙公请问”这四个字的话，这经典被作为元始系《众圣难》三卷中已出的一卷而被列数，从前面被移动的三卷之例来看，也决没有什么不自然吧。

仙公系中还有和其他《灵宝经》性质不同的一种经典，那是31《太上洞玄灵宝天文五符经序》。关于这一经典，在第一章中已作过考察，在与该经典相当的《五符序》中，未论说到大乘思想，也未见大乘经典特有的“十方”、“空”和“六度”等观念。所以该经典和作为道教大乘经典被作成的其他《灵宝经》不同，严格地说，不能和其他《灵宝经》等同视之。但是正如陆修静在《灵宝经目》中所述：“昔夏禹例出《灵宝经》中众文，为此卷，藏劳盛山阴。乐子长于霍林仙人边得，遂行人间。仙公在世时所得本，是分为二卷。今人或作三卷。”被认为是葛仙公所得的《灵宝经》，置于其最前面。

二、仙公系《灵宝经》的特色

现存的元始系《灵宝经》和仙公系《灵宝经》（包括前面移到元始系的三卷。但《五符序》除外。下同）相比较，在都宣扬道教的大乘思想这一点是相同的，也有两个很大的不同点。其一，元始系提倡元始天尊和太上道君，与此相对，仙公系则提倡太极真人和葛仙公。其二，元始系不引用《灵宝经》以外的道典，与此相比，仙公系多引其他的各种道典，其中特别重视老子的《道德经》。可认为这两个不同点，反映了元始系和仙公系作者思想的差异。在讨论这个问题之前，想先稍微看一看在仙公系中老子《道德经》的地位，以及《灵宝经》和其他道典的关系。在《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》（《道藏》532。相当于35《太极真人敷灵宝文斋戒威仪诸要解经诀下》一卷）有：

太极真人曰，贤者欲修无为之大法，是经可转，及诸真人经传亦善也。唯《道德》五千文，至尊无上正真之大经也。大无不包，细无不入，道德之大宗矣。历观夫已得道真人，莫不学五千文者也。伊喜、松羨之徒，是也。所谓大乘之经矣。（十二 a~b）

把老子的《道德经》极力称赞为“至尊无上正真之大经”、“大乘之经”，进而在本经中，还谈到老子《道德经》的传授之仪，说“太极真人曰，五千文仙人传授之科，索与灵宝同限”（十三 a），认为《道德经》的传授之仪和《灵宝经》的场合是一样的。

在该经中还说：

天地有终始，故有大小劫，诸经亦随之灭尽也。后代圣人更出法，唯《道德》五千文、《大洞真经》、《灵宝》，不灭不尽，传告无穷矣。故曰，无生之篇，众经之王也。

即使其他经由于大小劫灾消灭了，老子《道德经》和《大洞真经》、《灵宝经》还是不灭地永久流传，因而被称为“无生之篇，众经之王”。由此可见，和老子《道德经》一起，《大洞真经》、《灵宝经》也受到尊崇。

《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》（《道藏》344，和36《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》一卷相当）中也称赞老子《道德经》曰：“太极真人曰，《道德》五千文，经之大也，是道也。故通乎天地人，万物从之以终始也。”（十一 a）在本经中，说到《大洞真经》和《太上洞玄隐书宝经》，曰“《大洞真经》，《太上洞玄隐书宝经》，不可传凡人也，皆必是能学仙之士所当修诵焉。”（十二 a）在这里诫告：这两书都不是当传给凡庸之人的，由此可窥见《大洞真经》、《灵宝经》和老子《道德经》一起受到特别尊重的状况。

《上清太极隐注玉经宝诀》（《道藏》425，和32《太上玉经太极隐注宝经诀》一卷相当）中说：“执读《大洞》、《洞玄》、《道德》尊经，八素隐篇，金真玉光，消魔散灵，招仙步虚，飞行羽经，清音霄畅。”（一 b）这里把老子《道德经》称作“道德尊经”，加以尊重。还有，劝说要把《大洞真经》、《洞玄经》（《灵宝经》）和老子《道德经》一起诵读。

在本经中，更说到了《道德经》、《大洞真经》、《太上灵宝洞玄经》、《太上三皇天文》、《上清品经符》各自传授的次第、诵读时的仪礼，在把老子《道德经》、《大洞真经》、《灵宝经》、《三皇天文》作为主要经典尊重的这一点上，和其他的仙公系相同，但是，引用了众多的上清派的经典，和其他的《灵宝经》相比，可看到更强地受到了上清派的影响。

《太上洞玄灵宝本行宿缘经》（《道藏》1106，和37《太极左仙公请问经》相当）中也说：“《道德》上下经及《洞真》、《洞玄

经》、《三皇天文》、上清众篇咏等，皆是太上虚皇众真、十方自然真仙及帝君之隐位。”（十 b~十一 a）也是赞美老子《道德经》、《洞真经》、《洞玄经》（《灵宝经》）、《三皇天文》以及上清派的诸篇。

《太上洞玄灵宝本行因缘经》（《道藏》1107，和 38《仙公请问本行因缘众圣难》一卷相当）中虽未见老子《道德经》之名，但赞美了正一真人三天法师张道陵。

接下来，在虽被移到元始系，但其内容和仙公系相同的《玉京山步虚经》中有曰：“正一真人无上三天法师张天师颂曰，《灵宝》及《大洞》，至真道经王，唯有五千文，高妙无等双。”（九 b）在这里，正一真人无上三天法师张天师（陵）颂扬到：虽说《灵宝经》和《大洞真经》是至真的道经之王，但只有老子的“五千文”才是高妙无双的最高的经典。

在同是被移到元始系的《五称符》中说：

太上玄一真人曰，《道德》五千文，经之至蹟。宣道之意，至真之教，尽也，焕乎其文矣。诵之千日，虚心注玄，白日升仙，上为太上四华真人，此高仙之宗也，亦能致庆于七祖矣。仙公曰，五千文，经之伟矣。其妙蹟难为辞者也。（卷下，十四 a~b）

赞美老子《道德经》，谈到了诵读的效验。在本经中还说道：

老君曰，《灵宝》为道之先，神灵常所凭，诸天诸地诸圣之所共宗。玄洞通灵神真符、三皇天文大字、《洞真经》、本同于《灵宝》，故先撰为《五称符》。余者入天气。故曰天文字。及为皇符也，并可以施召役使天地之灵。皆先佩服灵宝，施文乃得神。得神至，辄僦己不为祸殃也。（卷下，十一 a~b）

《三皇天文大字》、《洞真经》和《灵宝经》有相同的旨趣。还有

应当注意，本经中这些大多以“老君曰”来记载。

以上概览了仙公系《灵宝经》，可见仙公系的共同特色，是有着特别尊重张陵和老子《道德经》的风气，同时，《大洞真经》《三皇文》也和《灵宝经》一起受到重视。现行的《道藏》本中，或许有着陆修静以后人窜入的部分，但仙公系大多的经典中可看到有着上述那样的共同特色，可认为陆修静时代的仙公系当有同样的特色吧。而这些特色，当是反映了仙公系《灵宝经》述作者的思想。因而在下面，就想探讨一下元始系以及仙公系的作者。

第五节 《灵宝经》的作者 ——葛氏道和天师道

根据陆修静的分类，作为道教最高神的元始天尊在上皇元年授予太上道君的十部三十六卷《灵宝经》是元始系的旧经，太极真人在天台山授予三国时吴国葛仙公（葛玄）的《灵宝经》是仙公系的新经。因此，旧经和新经的区别虽说不是实际述作年代的早晚，而作为《灵宝经》来说，正统的有权威的元始系是较早述作的。当然，并非所有元始系《灵宝经》的述作年代都比仙公系早，然而必须看到，最初期的元始系《灵宝经》和《旧目》，在仙公系《灵宝经》作成以前就已经存在了。但是，两者之间并没有很长的时间间隔。从元嘉十四年（437）元始系的已出经典为十一卷（或十卷）、仙公系为十九卷这样的份量来看，如果说元始系初期的作品《玉诀妙经》、《五老赤书玉篇》是永初元年（420）前后出现的话，可以认为，在元嘉元年（424）时，仙公系也开始制作了。

元始系《灵宝经》是从《灵宝赤书五篇真文》和三卷本《五符经序》（《五符序》）发展而来的，其思想的源流属于葛玄、葛

洪、葛巢甫等葛氏道。到了东晋末、刘宋时代，受到佛教大乘思想刺激的葛氏道的道士中出现了只对追求自己一身升仙的《灵宝赤书五篇真文》和三卷本《五符经序》狭隘思想的不满者，他们摄取了主张救济一切众生的大乘佛教的救济论，在教理上更高层次的、更开放的新的道教经典——《灵宝经》问世了。

元始系《灵宝经》刚开始在世上出现，对这《灵宝经》加以润色的更新的《灵宝经》——仙公系《灵宝经》便被制作了，而这仙公系《灵宝经》有着和元始系不同的特色，是由属于和元始系葛氏道不同道流的道士们制作的。特别是从尊尚张陵和老子《道德经》这一点上看，可认为或是属于天师道之流者所作的吧。众所周知，天师道自张陵的五斗米道以来，有着尊尚老子《道德经》的传统，把诵读《道德经》作为信徒的日课。《玉京山步虚经》中，正一真人无上三天法师张天师赞美老子《五千文》是“高妙无等双”，这在说明天师道崇拜老子《道德经》的同时，不也显示出载有这些文字的《玉京山步虚经》成于天师道的道士之手吗？此外，《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》、《太上洞玄灵宝本行因缘经》中，赞扬正一真人三天法师张道陵，还有《五称符》中可见对老君的尊崇等等，令人感到仙公系《灵宝经》和天师道关系之深。

然而，仙公系《灵宝经》中和老子《道德经》并列，对其他派别的经典，特别是把《大洞真经》、《三皇天文》和《灵宝经》一起加以尊崇。这是由于仙公系的立场是把洞真、洞玄、洞神三洞的道典同等对待之故。由此三洞，就想到陆修静的三洞说。^⑦陆修静遵明帝之敕，把当时的道教经典根据三洞说加以分类整理，作成了《三洞经书目录》，然而这陆修静的三洞说没有在三洞之间附以高下的序列，而是承认三洞各自的价值，要想统合所有的道典。据《陆先生道门科略》（《道藏》1119），陆修静是天

师道的道士。¹⁸但他对旧式的天师道持批判态度，想要改革因袭的堕落的天师道教团。这位陆修静同时又是《灵宝经》的热烈的崇拜者。但是，没有他把《上清经》和其他道典加以比较特别加以尊崇的形迹，不能说在他的三洞说中将洞真部置于最上。对于三洞说而言，最重要的是把各派作成、传承下来的道典，从“道教”这一整体的立场加以统合。陆修静在《目序》中，把自己称为“三洞弟子陆修静”，这也就是宣告自己是信奉所有三洞的道士。陆修静虽是天师道的道士，但和这以前的天师道不同，积极地学习葛氏道和上清派的经典，想要协调融合这二派。笔者想把陆修静所代表的、信奉所有三洞的天师道的这一派，称为天师道三洞派。¹⁹

仙公系《灵宝经》在特别尊崇老子《道德经》这一点上继承了天师道的立场，在同样尊重《大洞真经》、《灵宝经》、《三皇天文》及其他道典这一点上，表明了三洞统一的立场，这些都是和天师道三洞派的思想如出一辙。

但是，如果说仙公系《灵宝经》的作者是以陆修静为代表的天师道三洞派道士的话，就会产生天师道教徒为什么把葛氏道的葛玄作为自派《灵宝经》的受经者这样的疑问。关于这一点，正如在序章中已说到过的那样，可认为有两个理由。其一，《灵宝经》的传统说到底，是从葛氏道开始的，天师道教徒模仿葛氏道的《灵宝经》，制作纳入自己的思想的仙公系《灵宝经》时，使之看上去像是在葛氏道间传授来的《灵宝经》，可提高其价值，故把在葛氏道中受尊崇的葛玄作为受经者。第二个理由，是为了要给葛氏道之人以葛玄好像是天师道信奉者那样的印象。主张天师道思想的仙公系《灵宝经》是由太极真人传给葛玄的话，不就给人以葛玄也是天师道信奉者那样的印象了吗？作成仙公系《灵宝经》的天师道三洞派通过把葛玄描绘成天师道信奉者，是想把

葛氏道包摄到自派中。

第六节 结 语

以上探讨了刘宋时期《灵宝经》的形成，可见该经典中有元始系和仙公系两种，元始系成于葛氏道之手，仙公系则是由天师道所编纂的。元始系《灵宝经》本于葛巢甫的《灵宝赤书五篇真文》，其中加入了佛教的大乘思想、三卷本《五符经序》（即《五符序》）的思想，还有上清派、天师道的思想和观念，敷衍润色，作为道教的大乘经典而被作成。元始系《灵宝经》出世之始，很快地天师道教徒就注意到了这一点，在《三天内解经》中，把“灵宝出世”作为刘裕受命的瑞祥加以利用。更进而天师道教徒自己也作成《灵宝经》，为了使这看上去就像在葛氏道间传授来的《灵宝经》，就把在葛氏道间受尊崇的葛玄作为自派《灵宝经》的受经者。这就是所谓的仙公系《灵宝经》。

刘宋时期的天师道正如在仙公系《灵宝经》确实可见的那样，在把自派的圣典老子《道德经》作为最高的道典的同时，对上清派和葛氏道的诸道典也都加以尊尚。陆修静根据三洞说，把这些道典分类整理，在信奉三洞所有道典的弟子这样的意义上，自称为“三洞弟子”。为了区别如陆修静那样，尊尚三洞所有道典的天师道教徒和信奉《上清经》和《灵宝经》的天师道教徒，为了方便，称之为天师道三洞派。在本书中，在单作“刘宋天师道”这样的场合，如没有特别指出，指的就是三洞派。

天师道的三洞派陆续作成了仙公系《灵宝经》，就连本来当由葛氏道编纂的《旧目》的十部三十六卷，其中的数卷也是由天师道之手述作的。仙公系《灵宝经》在赞扬天师道的老子《道德

经》的同时，也赞扬上清派的《上清经》、葛氏道的《灵宝经》和《三皇经》，其思想完全和天师道三洞派的思想如出一辙。天师道三洞派通过作成仙公系《灵宝经》，想把葛氏道，甚至上清派也都包含到天师道中。

刘宋时期天师道所进行的统合三道流的活动，产生了“道教”这样的宗教名和三洞说这样的道典分类法。如果要统合三道流的话，当然，包括三道流的全体的称呼就是必要的，天师道用“道教”这一词，来作为表示全体的名称。在这里“道教”成了包摄三道流全体的一个宗教的称呼。^④刘宋天师道三洞派的顾欢在《夷夏论》（《南齐书》五十四卷所收）中说到“佛教文而博，道教质而精”，把“佛教”和“道教”加以对比，这“道教”也是指并合了三道流的一个宗教。统合了三道流，成为一个“道教”时，道教才开始成为能和佛教对抗的宗教。在“道教”这一宗教名形成以前，三道流分别各自活动，统一三道流的名称时，三道流，除了天师道以外，就连指三道流各自的道流名都还没有。在那时，各道流都还处于无法和佛教比肩的状态。但是，“道教”这一宗教名形成时，统合三道流的“道教”具备了可以和佛教对抗的内容，正如顾欢《夷夏论》中，就把“道教”和“佛教”进行了对比。

还有，同样天师道三洞派陆修静提倡的三洞说，也是由统合三道流方针而形成的。三洞说虽是把诸道典分为洞真部、洞玄部、洞神部这样三洞部的道典分类法，但是这种分类法是把这以前各道流各自作成传授来的道典，都同样视为“道教”的圣典，在此基础上，根据道典内容的不同把道典分类成三洞部，所以在三洞说的背后，有着统合三道流的“道教”的念头。

也就是说，刘宋时期天师道三洞派为了要使三道流融合统一，在这样的目的之下，作成了仙公系的《灵宝经》，确立三洞

说,形成了“道教”这样的宗教名。由于这一融合的方针,统合了在此以前分散状态的三道流,创建了一体的“道教”,这是道教史上应当重视的划时代的事情。由于这一活动,道教徒得以具有自己都是同一“道教”信奉者这样共同的信念,感觉到相互作为“道教”信奉者的连带感,对于“道教”,甚至产生了这是一个可以与佛教对抗的宗教这样的自豪感。

【注释】

①参照陈国符《道藏源流考》(上册66页,1963年),吉冈义丰《道教经典史论》(27页,1955年),同《对永世的追求—道教》(99页,1970年),大渊忍尔《道教史研究》(405页,1964年),楠山春树《老子传说的研究》(137页,1979年),M Strickmann “The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy” (*T'oung Pao*, Vol LXIII, 1, p 19, 1977), 同氏对 M Saso “*The Teachings of Taoist Master Chuang*” (Yale University Press, 1978) 的书评 (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol, 40, 1, p. 212, 1980)。

②福井康顺《灵宝经的研究》(《东洋思想研究》第四,92页,154页,1949年)。

③关于《授度仪表》的述作年代,从同表中的“自从叨窃以来,一十七年,竭诚尽思,遵奉修研,玩习神文,耽味玄趣”,可作一定程度的推定。这里所说的“叨窃”,如参照《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》(《道藏》352)“及某身遭遇明运,道法流行,得以秽身参染灵文《五篇赤书》《五符宝经》,自叨窃以来,尊仰上真,心希神仙”(卷下,二六b)和《太上洞玄灵宝授度仪》(《道藏》528)“延及今身,遭遇明运,大法流行,得以秽质参染灵文上清金书、三洞宝经。自叨窃以来,尊仰上法,心希神仙”(二〇a)就是成为道士之义。因此,《授度仪表》就是陆修静成为道士十七年以后所著。陆修静在何时成为道士虽不明确,但他生于东晋义熙二年(406),刘宋的元嘉十四年(437)写了《灵宝经目序》,所以,最迟在元嘉十四年当已为道士了,《授度仪表》殆写于元嘉末年(453)年吧。

④关于《灵宝经》所见的佛教用语，参照 E Zürcher “Buddhist Influence on Early Taoism” (T'oung Pao, Vol LXVI, 1~3, 1980)。

⑤“大乘主义”这一用语，是一般还不太熟悉的词汇，为了有意识地区别大乘和小乘，把大乘至上，特别尊重大乘的风潮和思想，命名为“大乘主义”。关于在中国佛教中大乘思想（大乘主义）的兴起，参照横超慧日的《关于中国佛教中大乘思想的兴起》（《中国佛教研究》第一，1958年）和道端良秀《菩萨思想的展开和菩萨僧》（《中国佛教史研究》，1970年）。

⑥关于《修行方便禅经》，参照安藤俊雄《庐山慧远的禅思想》（木村英一编《慧远研究——研究篇》254~255页，1962年）。

⑦关于《喻疑》的作者，参照横超慧日《僧叡和慧叡为同人》（《中国佛教研究》第二，1971年）。

⑧关于竺道生的大乘小乘观，参照拙稿《竺道生的大乘小乘观和一阐提成佛义》（早稻田大学哲学会编《PHILOSOPHIA》第67号，1979年）。

⑨在中国，大乘佛教的救济论是怎样被受容的呢？关于这一问题，参照拙稿《大乘佛教受容中儒教的作用》（日本佛教学会编《社会伦理和佛教的机能》所收，1983年）。

⑩参照福井康顺前列论文《灵宝经的研究》133页。

⑪把经典出现说作为“出世”之例，有《真诰》卷十九的“伏寻上清真经出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子”（九b）。由于《灵宝经》、《上清经》是天界的书，即天书，它们在地上世界出现，就说成是“出世”。还有，“灵宝”除《灵宝经》的意义外，还被认为是仙药名，但是作为受命的瑞祥，未有“灵宝”这样的仙药出现之例；还有，把仙药出现说作“出世”，也较异常。作为仙药的“灵宝”之例，有《太上无极大道自然真一五称符上经》（《道藏》671）中的“蛇得灵宝，化为神龙。禽鸟得之，为凤凰”（卷上，二a）。

⑫关于元始天尊出现的时期，福永光司教授推定为“六世纪半以后”。参照福永光司《鬼道、神道、真道和圣道——道教的思想史研究》（《思想》675期，1980年9号。3页、9页、12页〈14〉），同《昊天上帝、天皇大帝和元始天尊——儒教的最高神和道教的最高神》（东京大学《中哲文学会

报》第2号，3~8页。1976年）。这两篇论文都收入福永光司的《道教思想史研究》（1987年）。

⑬严东南齐建元年间（479~482）仍活跃着，似比元徽五年（477）七十二岁岁的陆修静稍年轻。参照前列福井康顺《灵宝经的研究》（104页），以及柳存仁的“Traces of Zoroastrian and Manichaean Activities in Pre-T'ang China”（“Selected Papers From the Hall of Harmonious Wind”，pp 6~8，1976）。

⑭“元始”之号，在《灵宝赤书五篇真文》被作成时，就已经和“五老”一起被使用了。

⑮“竟”是“禀”之误。“宗禀”一语，在《真诰》卷十九可见“凡五十余篇，越兢之徒，闻其丰博，互来宗禀”（十二a）。关于这部分的读法，得北京大学周一良教授的教示，记之以表谢意。

⑯参照大渊忍尔“On Ku Ling - pao - ching”（Acta Asiatica 27, Bulletin of the Institute of Eastern Culture, 1974）。

⑰关于陆修静的三洞说，参照第二编第一章第四节。

⑱指出陆修静是天师道徒，在陈国符《道藏源流考》附录四《南北朝天师道考长编》“设治第四”（下册，336页）已可见。

⑲笔者以前，曾把天师道三洞派称作天师道灵宝派，但是灵宝派这样的名称，给人好像是特别只尊尚灵宝经一派的印象，在本书中改之，称三洞派。

⑳关于“道教”这一观念，参照第三编（补篇）的《三教交涉中“教”的观念》。

附：《灵宝经》的分类表

《旧目》的十部三十六卷元始系《灵宝经》中，关于陆修静《三洞经书目录》中作为“已出”的二十三卷和仙公系《灵宝经》（《太上洞玄灵宝天文五符经序》除外）的九卷，从各经典的实际

内容判定的区分元始系、仙公系的一览表如下。表的最上段，是宋文明《灵宝经目》中所附的经典号，第二段是经卷的题目（卷目），第三段是相当的《道藏》本或用以判定的资料，最下段是根据各经典的实际内容判定的元始系、仙公系的区分。还有，《灵宝经目》缺损的1、2的卷目，根据《灵宝中盟经目》补。

	卷 目	道藏本·其他	系
1	(太上洞玄灵宝五篇真文赤书上下二卷)	元始五老赤书玉篇真文天书经上中下三卷(道藏二二)	元始
2	(太上洞玄灵宝玉诀上下二卷)	太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经上下二卷(道藏三五二)	元始
6	太上洞玄灵宝空洞灵章	道藏本缺。空洞灵章经(《无上秘要》卷二十九)	元始
7	太上说太上玄都(玉)京山(步虚)经	洞玄灵宝玉京山步虚经一卷(道藏一四二七)	仙公
8	太上洞玄灵宝自然至真九天生神章	洞玄灵宝自然九天生神章经一卷(道藏三一八)	元始·仙公
9	太上洞玄灵宝大道无极自然真一五称符上经	太上无极大道自然真一五称符上经上下二卷(道藏六七一)	仙公
10	太上洞玄灵宝诸天内音自然玉字上下二卷	太上灵宝诸天内音自然玉字四卷(道藏九七)	元始
12	太上洞玄灵宝智慧罪根上品二卷	太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经上下二卷(道藏四五七)	元始
13	太上洞玄灵宝智慧上品大戒威仪自然一卷	太上洞真智慧上品大戒一卷(道藏一七七)	元始
14	太上洞玄灵宝金录简文三元威仪自然真一经一卷	洞玄灵宝玉箴简文三元威仪自然真经一卷(道藏五三〇)	元始
15	太上灵宝长夜九幽府玉匿明真科	洞玄灵宝长夜之府九幽玉匿明真科一卷(道藏一四〇〇)	元始
16	太上洞玄灵宝智慧定志通微经	太上洞玄灵宝智慧定志通微经一卷(道藏三二五)	元始

	卷目	道藏本·其他	系
17	太上洞(玄)灵宝真文度人本行妙经	太上洞玄灵宝诚业本行上品妙经一卷(道藏三四五)。太上洞玄灵宝真文度人本行妙经(P三〇二二V)	元始
18	太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经	太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经(道藏三四六)。太上玄一真人说劝诫法轮妙经(道藏三四八)。太上玄一真人说三途五苦劝戒经(道藏四五五)。太上玄一真人说妙通转神人定经(道藏三四七)	仙公
19	太上洞玄灵宝无量度人上品妙经	元始无量度人上品妙经四注四卷(道藏八七)	元始
20	卷目缺。诸天灵书度命一卷	太上诸天灵书度命妙经一卷(道藏二三)	元始
21	太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经	太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经一卷(道藏三六九)	元始
22	太上洞玄灵宝三元品诫	太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经一卷(道藏四五六)	元始
26	太上洞玄灵宝二十四生图三部八景自然神真录仪	洞玄灵宝二十四生图经一卷(道藏一三九六)	元始
32	太上玉经太极隐注宝诀一卷	上清太极隐注玉经宝诀一卷(道藏四二五)	仙公
33	太上洞玄灵宝真文要解上卷	太上洞玄灵宝真文要解上经一卷(道藏三三〇)	元始
34	太上太极太虚上真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀上卷	道藏本缺。灵宝威仪经诀(P二四五二)。真一自然经(《道教义枢》卷二)	仙公
35	太极真人敷灵宝文斋戒威仪诸要解经诀下一卷	太极真人敷灵宝斋戒威仪诸要诀一卷(道藏五三二)	仙公
36	太上消灾宝真安志智慧本愿大戒上品一卷	太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经一卷(道藏三四四)	仙公

	卷 目	道藏本·其他	系
37	太极左仙公请问经上一卷。仙公请问经下一卷。	太极左仙公请问经上(S一三五—一)。太上洞玄灵宝本行宿缘经(道藏一一〇六)	仙公
38	仙公请问本行因缘众圣难一卷	太上洞玄灵宝本行因缘经(道藏一一〇七)。太上洞玄灵宝妙经卷第十五众圣难(P二四五—四)	仙公
39	太极左仙公神仙本起内传一卷	道藏本缺。	(仙公)
40	太极左仙公起居经一卷	道藏本缺。太极左仙公起居注(《太平御览》卷六七五)	仙公

第二编

天师道及其道典

LIU CHAO DAO JIAO SHI YAN JIU

- 序章 东晋、刘宋时期的天师道
- 第一章 《九天生神章经》
- 第二章 《河上真人章句》
- 补 《老子道德经序诀》
- 第三章 《老子想尔注》
- 第四章 《大道家令戒》
- 第五章 《上清黄书过度仪》
- 补论一 关于《太上洞渊神咒经》、《女青鬼律》
和《太上正一咒鬼经》成书年代
- 补论二 关于《玄妙内篇》的成立
- 补论三 《千二百官仪》的思想和形成

序

章

东晋、刘宋时期的天师道

第一节 序 言

天师道是始于后汉张陵的道流，也称五斗米道。天师道在张陵以后，被其子张衡、孙张鲁继承，在张鲁时，于蜀地（四川省）建立了天师道教团的宗教王国，统治该地近三十年。其统治的方法，是设二十四治，又有别治、配治、游治等^①，各治置治头大祭酒、祭酒这样的神官，统率信徒。^②

后汉末，曹操征伐巴蜀之地，张鲁在后汉建安二十年（215）投降曹操，曹操给张鲁镇南将军的称号，以客礼待之，张鲁的五子为列侯，其女嫁曹操之子彭祖（即曹宇，后封燕王）。^③曹操厚遇张鲁及其一族，是为了怀柔天师道。张鲁投降后，曹操把蜀的天师道信徒数万户强制地迁移到北边的长安及其周围的三辅地区，置于政府的监视之下。^④在三国魏的曹操、曹丕统治时期，严禁祷祝祠祀，^⑤可以推测，行章符请祷的天师道，其宗教活动当然也被限制。由于

没有留下关于三国魏时代天师道教团事迹的确切记录，所以关于这一时代天师道教团的状况基本是不明确的。刘宋时期天师道编纂的《正一法文天师教戒科经》（《道藏》788）的《大道家令戒》^⑥中，可以看到叙述在三国魏的太和五年（231）以降，各自自行地任免作为天师道神官的祭酒等职、教团秩序混乱的记载，然而，这是把写《大道家令戒》刘宋时期的天师道教团的情况假托为三国魏的时代来叙说呢，还是根据了什么记录和传承，传述了三国魏的天师道教团的实际情况呢？由于没有其他可以确认的资料，难以判断。但是，在三国魏的时代张鲁之时，在蜀地所行的二十八治这样的教团组织的崩溃，神官制度也接近于崩溃的状况，是不难想象的。

西晋天师道教团的情况也不明确，然东晋时期活跃的侨姓高官贵族中有王羲之、郗愔、郗昙、殷仲堪、孙恩那样的天师道教徒，王羲之、孙恩的一族是“世奉五斗米道”^⑦，所以他们的一族，在西晋时就信奉天师道的。西晋末八王之一的赵王伦的宠臣孙秀也是天师道教徒。^⑧西晋时期，天师道的信奉者仅在北方和蜀地，天师道似还没传到江南地区。在江南地区跋涉寻求仙书的葛洪，于东晋初建武元年（317）所著的《抱朴子》中，一点都没有涉及到天师道，当是由于他没有和天师道教徒接触的机会吧。如果有知道天师道的机会，当会以某种形式记述与之接触的情况。^⑨《抱朴子》以外，也没发现涉及到西晋时期江南地区天师道的可靠资料。蜀地和北方的天师道教徒，也许有在西晋时期移住到江南地区者，但即使有也为数很少，还不到可以认为是在江南地区开始了天师道宗教活动的程度吧。江南地区天师道的实质性的宗教活动，始于因西晋末八王之乱为契机的北方贵族和流民的南渡，与此同时天师道教徒由北向南方的移住。^⑩江南出身的豪族中天师道的信奉者，都是东晋以后的归信之人。

在本章中，想考察东晋、刘宋时期江南地区天师道的教团、教法和经典，并论述其特征。

第二节 东晋时期的天师道

一、天师道的教徒和教团

东晋时期北人贵族的天师道信徒，一族中同为天师道教徒的情况很多。如，作为书法家有名的王羲之，是出自“王氏世世事张氏五斗米道”^①这样的家庭，他的儿子王凝之、王献之也是热心的天师道教徒。和王羲之家有姻戚关系的郗鉴家系中，其子郗愔、郗昙也都是天师道教徒。东晋末发起天师道教徒大反乱的孙恩、卢循一族，也是天师道教徒。孙恩一族中，西晋时作为赵王伦宠臣的孙秀，还有孙恩的叔父孙泰也都是天师道教徒。北魏时协助寇谦之的崔浩是卢循的姻戚，同样是天师道教徒。^②天师道教徒多为同一族和亲戚，是因为天师道的信仰是通过夫妇、父子、亲戚的关系流传之故。

对江南地区天师道的活动起了很大作用的是吴郡、钱塘的杜氏。杜氏作为江南地区天师道教徒的活动，始于东晋初的杜子恭。其后，传杜运、杜道鞠、杜京产、杜栖，代代继承。^③孙恩的叔父孙泰是事杜子恭的天师道教徒。^④谢灵运在幼时，也曾放在杜治那里过。^⑤上清派的许黄民也在晚年的杜道鞠处寄身。^⑥杜家起到了江南地区天师道教徒宗教活动的中心作用。

东晋时期天师道的教团组织瓦解，没有作为教团的组织性活动。后汉末张鲁降于曹操军门后，由于被移到北方居住的天师道教徒的组织性宗教活动被禁止，或被严格限制，所以，在三国

魏、西晋时代，天师道教团组织业已崩溃，可推测，信者们和祭酒，是个人或家族式地结合着保持信仰。东晋时期江南的天师道教徒，是从北方逃难南渡的人们，当然并没有保持互相联系的教团组织，是一个个的信徒个人跟从亲近的祭酒，作为天师道教徒，进行宗教上的活动。如孙恩的叔父孙泰师事杜道鞠，或许迈师事天师道吉阳治左领神祭酒李东^①，天师道教徒自己选择适当的祭酒，通过该祭酒进行宗教活动。这是因为，信者和祭酒的联系是任意的，信者根据自身的兴趣和利害关系选定自己的祭酒的情况很不少。^②祭酒也不是像后汉时代张鲁的教团那样，作为统率各治信徒之人，经一定的手续被选出的，随意地自称为祭酒的人似乎很多。^③天师道再建教团组织，是到刘宋时期开始的，在东晋时期可以说还没有形成可称之为教团那样的组织。

二、天师道的教法

为了了解东晋时期天师道的教法，首先就应该了解自后汉五斗米道以来的天师道的传统的教法是怎么样的。

后汉时期的天师道（五斗米道）教法的中心，当是为了治病。李膺《蜀记》（甄鸾《笑道论》“观音侍老七”所引）中有曰：“张陵避疟丘社中，得咒鬼之术，自造符书，以诳百姓。”说张陵在患（庆按：原作如此）疟疾病时，悟得了咒鬼之术。这咒鬼之术当有治疟疾的效应，所以是一种治病方法吧。张陵不仅自己治病用咒鬼术，而且用咒鬼术给人们治病，获得信徒。天师道是以治病为目的，这一点，从下面《三国志·魏书》卷八《张鲁传》的裴松之注中所引《典略》的记载中也可明白：

《典略》曰，……光和中，东方有张角，汉中有张脩。骆曜教民緇匿法。角为太平道，脩为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符

水饮之。得病或日浅而愈者，则云此人信道。其或不愈，则为不信道。脩法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名、说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上。其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。实无益于治病，但为淫妄。然小人昏愚，竞共事之。后角被诛，脩亦亡。及鲁在汉中，因其民信行脩业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以止行人。又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除。又依月令，春夏禁杀。又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。

关于在这里所见的“张脩”，裴松之说：“臣松之谓，张脩应是张衡。非《典略》之失，则传写之误。”认为“张脩”应是“张衡”的误写。但是也有认为当如本文，作“张脩”是正确的这样的意见。^④笔者赞成裴松之的意见，但作张脩也好，作张衡也好，在了解后汉时期天师道教法上，并没有障碍，所以在此不想深入探讨这个问题。

据前面《典略》所说，后汉末期的天师道教法的中心，当是为了治疗信徒的病。治病的方法，一是思过（反省罪过），咽饮符水。这种方法，是让病人进入静室，反省自己的罪过，此后，给他们饮符水以治愈疾病。第二种治病方法，是请祷法。这种请祷法，是作三封手书（三官手书），写上有病人的姓名，表示服罪之意，奉纳给天地水三官，给天官的一封放在山上，给地官的一封埋到地下，给水官的一封沉入水中，这是向三官请祷之法。

这两种治病法并非完全是个别地实施，可以认为，恐怕也有是在仅仅首过和符水无效的时候，再行请祷的。关于请祷之法，

前引《典略》中只载有三官手书，但到后来，基本上就不用三官手书了。代之以专门向千二百官上章。为何从三官手书变为向千二百官上章呢？由于资料不足，其理由不能判断，但据《女青鬼律》（《道藏》789）、《太上正一咒鬼经》（《道藏》1184）所说，在东晋末期的天师道中，就已经不再实施三官手书，而是专行向千二百官以及其他之神上章。

天师道的治病法，最重视的是首过（反省过去的罪过，告白），在天师道中，有着病是对该人过去罪过而施加的鬼神之祟，所以要治病，病人就必然反省自己犯过的罪过。《三国志》卷八《张鲁传》中有曰：

诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，县于义舍。行路者量腹取足。若过多，鬼道辄病之。

说，后汉末天师道教团中，祭酒们为了通行之人在街道建有义舍，其中吊着米和肉，空腹之人如在充饥果腹以外多取的话，鬼道就会叫这人生病。这里的“鬼道”，在《后汉书》卷七十五《刘焉传》中作“过多，则鬼能病之”，作“鬼”，所以可以解作鬼神之意。也就是说，天师道把病看作是鬼神对罪过的惩罚。因此，要治病，请求鬼神的许可就是必要的，为此，先是反省告白自己犯过的罪过，此后通过符水和上章的咒力，得到善神之助，除去引起疾病的恶鬼。千二百官，是指这善神的官将千二百人。

天师道被称为五斗米道，正如前引《典略》所说：“使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。”这是由于作为治病的报酬，要病家供出米五斗（今约五升）之故，后汉的天师道是以治病为目的进行活动，这从五斗米道这一称呼中也反映出来。^②

天师道教法的根本，是通过首过、符水、请祷的治病法，这一点，在东晋、刘宋时期的天师道中也是同样的。刘宋的陆修静《陆先生道门科略》（《道藏》1119）中，在“盟威清约之正教”

一句的注中，这样说：

盟威法，师不受钱，神不饮食，谓之清约。治病不针灸汤药，唯服符饮水首罪，改行章奏而已。居宅安冢，移徙动止，百事不卜日问时，任心而行，无所避就，谓约。千精万灵，一切神祇，皆所废弃。临奉老君、三师，谓之正教。（八 a）

据此，（正一）盟威之法中，师（祭酒）不向信徒索求金钱，也不向诸神进饌酒食，所以称为清约。而且，治病不用针灸汤药。惟饮符水、告白罪过、改过、章奏（上章、请祷）而已。定住所、造冢墓、转居移动，所有的事，都不行卜问凶吉时日的迷信，听任自心而行，自由地决定居住，所以简约。还有，不祭千精万灵等一切鬼神，只信奉老君和三师（张陵、张衡、张鲁），故曰正教。

从上述注文可知，刘宋时期的天师道认为，天师道根本教理的正一盟威之法，是指靠首过、符水、上章的治病法。推测是在东晋末期被附加到葛洪《神仙传》中的《张道陵传》中说：

（张道陵）乃与弟子入蜀，住鹤鸣山。著作道书二十四篇，乃精思炼志。忽有天人下，千乘万骑，金车羽盖，驂龙驾虎，不可胜数。或自称柱下史、或称东海小童，乃授陵以新出正一明威之道。陵受之能治病。于是百姓翕然奉事之以为师。（《太平广记》卷八）

在这里，也说张陵从自称柱下史或东海小童的天人那里授得新出的正一盟威之道，以此多能治疗疾病。所以，在东晋末期，似也把正一盟威之道视为治病法。

但是正一盟威的治病法，如前面《陆先生道门科略》之注所载，只许用首过、符水、上章、禁用针灸汤药。而《陆先生道门科略》的本文中，有曰：

若疾病之人不胜汤药针灸，惟服符饮水，及首生年
以来所犯罪过。罪应死者，皆为原赦，积疾困病，莫不
生全。（一b~二a）

说，即使病人不堪于汤药和针灸时，只用符水和首过也可治疗，
也可理解为未必禁止使用汤药针灸，但是，这是说，人生病时，
一般先用汤药针灸治疗，用此法治不好时，如果依照天师道的治
病法——符水、首过，则一定能治好。这一点，从《三天内解
经》（《道藏》1196）的如下一节也可确证：

疾病者，但令从年七岁有识以来首谢所犯罪过，立
诸跪仪章符，救疗久病困疾，医所不能治者，归首则
差。（卷上，六b）

这里的“医所不能治者，归首则差”，是说，医者治不了的病，
用天师道的治病法——归首（首过）的话，就能治好。也是说天
师道的治病法优于医者，而天师道的治病法，就是只行首过、符
水、上章。^②

刘宋的羊欣，据《宋书》卷六十二《本传》载：

素好黄老，常手自书章。有病不服药，饮符水而
已。兼善医术，撰药方十卷。

说他著《药方》十卷，通晓医术，但自己生病时，不服药，只饮
符水。羊欣这样做，也由于他是“素好黄老，常手自书章”的天
师道教徒，对自己的病，服从天师道的教法之故。又，刘宋时期
天师道所作的《太上无极大道自然真一五称符上经》（《道藏》
671）^③有曰：

老君曰，诸百姓颜色忽变，口中白者，肺必有病，
金伤于火。急行北称符著南方，中称符就西方，更作西
称符服之，以安其神，以延其命，以救其病。五七三十
五日，万病无不愈。所谓临绝复苏，死复得生，不烦医

药者也。(卷上, 七 b)

为肺病烦恼时, 在南方著北称符, 西方著中称符, 进而服西称符以安肺之神, 治愈疾病。而且, 三十五天内行此法, 所有的病都可治好。临终之人复苏, 死者回生, 都无须医药。在同书中, 治疗肾脏病时, 也只用五称符, 禁用巫祝和针灸。^④

天师道的教法, 第二是除厄法。治病从广义上说, 也是除厄的一种。但在天师道那里, 治病是最重要的教法, 所以和其他的除厄相区别, 列举为天师道的第一教法。在天师道那里, 疾病以外的灾厄, 也被认为是由于鬼神之祟。《女青鬼律》、《太上正一咒鬼经》中, 说到了引起灾厄的各种恶鬼和击退恶鬼的种种方法。《女青鬼律》中说到的击退恶鬼的方法, 第一是知道鬼神的姓名, 第二是用符, 第三是存念身中之神。《太上正一咒鬼经》中, 说到上章和诵读咒鬼经。这些方法是后汉天师道以来的传统方法呢, 还是到了东晋的天师道才开始的呢? 尚不清楚。但唱鬼神之名、用咒符、行上章等, 恐怕在后汉的天师道中是也已实行的。东晋时期天师道的正一盟威法中, 和前述的治病法一起, 也包含这样的除厄法。《女青鬼律》卷四的开头一段中曰:

天师稽首, 敢承先王之道, 制民勅鬼。今当以盟威
正一之气、女青鬼律, 役使天下邪魔妖祥, 助道兴化。

(卷四, 一 a)

这里说到了, 通过作为“盟威正一之气”的《女青鬼律》, 可以统御天下的邪魔妖祥, 而“盟威正一之气”是指《女青鬼律》的咒法, 说明《女青鬼律》中所说的除厄法是盟威正一法。刘宋初的《三天内解经》中也有:

太上谓, 世人不畏真正而畏邪鬼。因自号为新出老君, 即拜张为太玄都正一平气三天之师, 付张正一明威之道、新出老君之制, 罢废六天三道, 时事平正三天,

洗除浮华，纳朴还真。（卷上，五 b~六 a）

在这里，是说用太上老君（新出老君）授予张陵的正一盟威之道，可以支配恶鬼的六天，所以可以说，正一盟威之道是除厄之法。由此看来，可以知道，天师道教法的根本，在于治病和除厄二法，被称为正一盟威之道的教法，就是指这样的治病法和除厄法。虽还不明确是否从后汉时代开始就有正一盟威之道这样的称呼，但可以确定的是，在后汉的天师道中，也是以治病和除厄作为天师道最根本的教法的。

东晋时期天师道实行的教法的第三种，是黄赤房中术。正如从北魏寇谦之把“男女合气之术”（《魏书释老志》）作为天师道（三张）的伪法加以非难这一事实中可以推知的那样，东晋末期的天师道教徒，盛行房中术。正如东晋末期编纂的《女青鬼律》中有曰：“天师曰，天下男女已知三五七九长生大道。”（卷三，五 a）三五七九长生法，就是一种房中术。这三五七九长生法和黄赤房中术似是同一之法。同书的卷三曰：

二十一者，不得以赤炁妄传俗人。口手胸心更相交

接，委道自判师主无法，天夺算三百。（卷三，三 b）

这里的“赤气”是指黄赤房中术，这也是指同书中所说的三五七九长生法。还有，从同书卷五中有“黄赤大要守长生”（二 b）之语，和“三五七九道气明”（二 b）相关联，在同一节内出现这一点上，也可知三五七九长生法和黄赤房中术是同一的房中术。此外，刘宋末期天师道的经典《上清黄书过度仪》（《道藏》1284）中也说到三五七九长生房中术，北周甄鸾《笑道论》三十五《道士合气法》条说：

臣笑曰，臣年二十之时，好道术，就观学。先教臣黄书合气三五七九男女交接之道。（《大正藏》52，152a）

三五七九房中术，被称为“黄书合气”，可知在天师道，三五七九房中术和黄赤房中术是相同的。

这黄赤房中术，据北魏寇谦之《老君音诵戒经》（《道藏》784）所载^⑥：

妄传陵身所授黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教。（二 a）

被说成是张陵以来天师道传统的教法。《真诰》卷二《运象篇第二》中也曰：

清虚真人授书曰，黄赤之道、混气之法，是张陵受教施化，为种子之一术耳，非真人之事也。（卷二，一 a）

黄赤房中术被说成像是张陵的教法。又《神仙传》的《张道陵传》中有曰：

（张）陵语诸人曰，尔辈多俗态未除，不能弃世，正可得吾行气导引房中之事，或可得服食草木数百岁之方耳。（《太平广记》卷八）

记载着为了还未能舍弃世俗的人们，张陵教以行气、导引、房中之术和草木仙药的服食法。但是，房中术是否是张陵以来天师道的教法呢？还有稍加探讨的必要。为什么呢？因为正如被认为是张鲁所作的《老子想尔注》中，有着对房中术的非难所示，未必所有的天师道教徒都认为房中术是张陵的教法。

首先，从房中术和天师道治病除厄教法的关系来看。在治病除厄教法中，疾病和灾厄被认为是由于恶鬼的作用引起的，所以，认为治病除厄，就必须用符水和上章的咒力击退恶鬼。但是，房中术是还精补脑^⑦（把身中之精，还流到脑的丹田）的长生法，和鬼神的作用没有关系。因此，房中术和作为天师道根本教法的治病除厄的咒鬼之术，在想法上有着相当的差异。房中术

作为长生法，和与鬼神无关的导引、行气相近。^⑦后汉的天师道是否行房中术，由于没有明示的资料，从资料上无法直接对此加以确认。但房中术是和天师道本来的咒鬼之法性质不同的长生法，而在后汉的天师道中，也没有用房中术治病的形迹，所以，可认为在张陵、张鲁之时，房中术还未被实行的可能性很大。即使实行了，也许不是作为治病除厄的方法，或只是单单为了保持健康的养生，仅起到副次的作用而已吧。

天师道积极地采用房中术，当是进入东晋以后的事。房中术在江南的葛氏道中，作为和行气导引相并列的一种长生法，甚为流行，推测是在东晋时期，从北方南渡而来的天师道教徒，接触到葛氏道的教法，受其影响，摄取了房中术。《神仙传》的《张道陵传》中，如前所见，说是张陵为了还未能舍弃世俗的人们，作为长生法，把房中术和行气、导引及服药并列而言，可认为，这也就显示了房中术是从葛氏道的仙术摄取而来所留下的痕迹。

在葛氏道中，始祖左慈就是以房中术博得名声的人物。葛洪《抱朴子》中，把金丹法作为最上的神仙术，同时，也把房中术和服药、行气一起，作为长生法的三术之一，给予很高的评价。正如据说葛洪的义父鲍靓也精于房中术所示，是传统地重视房中术。^⑧房中术和金丹、服药、行气、导引一起，是和排斥祭祀鬼神的葛氏道的合理性的神仙思想相符合的长生法，所以，比起天师道来，不如说和葛氏道思想更相适合。尽管如此，如前所见，从寇谦之、上清派起，都说黄赤房中术始于张陵。这是为什么呢？关于这一点，想稍作探讨。

在《真诰》卷五《甄命授第一》的《道授》及其注中，有关于黄赤房中术的颇有兴味的记载。《道授》中载：“君曰，道有黄书赤长生之要。”^⑨（卷五，二 a）其注曰：“长史书本，杜家剪除此一行。”据此注，（许长史和许掾所写的两本《道授》中）许长

史所写的那本《道授》里“君曰，道有黄书赤（界）长生之要”这一行，被杜家剪除了。所谓的杜家，当是指天师道教徒的钱塘杜氏、杜道鞠或杜京产吧。^④也就是说，杜道鞠或杜京产，从许丞（许黄民）所存放的许长史的写本《道授》中，把上述的一行除去了。同样的情况，在《道授》的

君曰，此皆道之经也。(黄) (书)，世多有者。然亦是
秘道之事矣。(卷五，二b)

这一节的“黄书”注中，有：

杜家翫易此字为经方。(卷五，二b)

注明，同样是杜家把“黄书”二字消去，改为“经方”。那么到底为什么作为天师道教徒的杜氏要把“黄书赤（界）长生之要”和“黄书”剪除或改写呢？那恐怕是由于对于天师道教徒来说，上清派创始者们所书写的《道授》中，出现“黄书赤界”，有着一些不便之处吧。推测而言，那或是由于作为天师道教徒的杜氏，因为相信“黄书赤界”是张陵的教法，所以，在上清派真人的告示中见到其名，就觉得对于把黄书赤界之法作为张陵的教法来说，就不太适合之故吧。也就是说，杜家的杜道鞠或杜京产，由于嫌弃给人以黄赤房中术是来自上清派这样印象的语句，所以把它们剪除或改写的。

据前面所引《真诰》卷二《运象篇第二》清虚真人的话中所说：“黄赤之道，混气之法，是张陵授敎施化，为种子之一木耳，非真人之事也。”东晋中期上清派的创始者们，似也把黄赤之道视为张陵之敎，因而黄赤房中术是始于天师道的吧。但是，实际并不是始于张陵，由于东晋时期的天师道教徒把自己实行的黄赤房中术说成就像是张陵的教法，所以上清派之人和北魏的寇谦之也就那样地相信了。天师道的杜氏嫌弃黄书赤界这样的语句在上清派许谧书写的《道授》中出现，也是由于在东晋以降的天师道

教徒间，坚信不疑地认为那是来源于张陵之故。然而，如前所述，张陵并没有说房中术。即使说的话，可认为也并不那么重视，所以，黄赤房中之术，是东晋初期的天师道教徒受到葛氏道房中术的刺激而新开创的^⑧，为了使它看上去像是天师道的正统教法，鼓吹成来是源于张陵的。

在前面引用的《真诰》卷五《道授》“君曰，此皆道之经也。⑧⑨世多有者，然亦是秘道之事矣。”的注中有：

· 天师取其名而布其化，事旨大略犹同，但每增广其法耳。此所云黄书赤界三一经，涓子所说黄赤内真者，非今世中天师所演也。（二 b～三 a）

说，天师道取上清派“黄书”之名的黄书赤界房中术以教授诸人，而其旨趣和上清派黄书赤界之法基本相同，只不过是增广了上清派“黄书”的教法。还有，上清派的“黄书”即《黄书赤界三一经》，是涓子所说的黄书内真，和现今（梁代）之世天师道所说的黄赤房中术不同。据此注，则天师道的黄赤房中术是从上清派的《黄书赤界三一经》中取其名，而且其内容也是来自这一经典。那么，这注中之说是否正确呢？还有稍加检讨的必要。

东晋中期上清派的创始者们对黄书赤界房中术是批判的，这一情况，从《真诰》卷六《甄命授第二》的《服术叙》的如下一节中，可明显看出。

又顷者末学互相扰竞，多用混成及黄书赤界之法。此诚有生和合、二象配对之真要也。若以道交接、解脱网罗、推会六合、行诸节气，却灾消患，结精宝胎，上使脑神不亏，下令三田充溢，进退得度而祸除，经纬相应而常康，敌人执轡而不失，六军长驱而全反者，乃有其益，亦非仙家之盛事也。呜呼危哉。此虽相生之术、俱度之法，然有似骋冰车而涉乎炎州、泛火舟以浪于溺

津矣。自非真正、亦失者万万。(四 b~五 a)

在这里说到，末学之徒近年竞相实行黄赤房中术，这房中术虽说确实有一定的效用，然而误用其方的话，就有极大的危险，对黄赤房中术的流行感到畏惧。《真诰》卷二《运象篇第二》中也有曰：

紫微夫人授书曰，夫黄书赤界，虽长生之秘要，实得生之下术也。非上官天真、流辘晏景之夫所得言也。此道在长养分生而已，非上道也。有怀于淫气兼以行乎隐书者，适足握水官之笔，鸣三官之鼓耳。玄挺亦不可得恃，解谢，亦不可得赖也。要而言之，贞则灵降，专则神使矣。(一 b)

认为黄书赤界虽是长生的秘要，却是得生的下术，并非上道。也就是对黄赤房中术持批判的态度。从上清派的创始者们对黄赤房中术这样的态度来看，黄赤房中术当不是上清派最早倡导的。天师道的黄赤房中术在东晋中期流行，行之者甚多，上清派对其误用、滥用提出警告，难以想象。将它批判为“得生之下术”、“非上道也”的黄书赤界之法，是由上清派自己最初加以提倡的。这一点如前所述，从上清派的创始者们把黄赤房中术看作是始于张陵的事实中也可得到确认。因此，如《真诰》的注者（陶弘景）那样，把天师道的黄赤房中术视为始于上清派的《黄书赤界三一经》，这稍不合理。黄赤房中术还应当看作是东晋初期的天师道教徒，受到葛氏道实行的房中术的刺激，作为新的天师道独自の房中术而创出的吧。

最后，东晋时天师道教法的第四种，是诵读老子的《道德经》。天师道中，从后汉张陵时开始，就要所有的信徒诵读《道德经》，《三国志》的《魏书》卷八《张鲁传》裴松之注中所引的《典略》中曰：“祭酒主以老子五千文，使郡习。”虽没有记载诵

读《道德经》是在怎样的意义上进行的，但认为通过《道德经》的诵读，可得以长生不死。^⑧后汉以降的天师道中，一直把《道德经》作为最高的圣典，东晋的天师道也实行《道德经》的诵读。

第三节 刘宋时期的天师道

一、天师道教团的再建

进入刘宋时期，天师道教徒开始进行对瓦解教团的再建。陆修静《陆先生道门科略》中对刘宋初期天师道教团的状况多有描述。据其所载，当时天师道教团中，道士的位阶秩序混乱，法服不合规定，各治祭酒的职任也不按规定进行。根据道律，信徒们在天师道最重要的祝祭日——三会日（正月七日、七月七日、十月五日）时，当会集于所属之治（本治），治师听取信徒们各自家中有无出生、死亡、结婚等情况，修正信徒的户籍簿（道科宅录），向信徒们传达必须遵守的规则，然而信徒们在这三会日不赴本治，随意地去附近的其他治，所以，本治的治师就无法实行上述道律，信徒的户籍簿中，就那样地记录着死者，而生者的记载都脱漏了。为此，三天、司命诸神也就无法把握信者的实际情况，就不能充分地保护所有的信者。又，信徒向治师要求酒食的招待，治师向信徒要进献之物等等，处于非常腐败堕落的状态。《陆先生道门科略》是为了要纠正这种教团规律弛懈，恢复教团本来应当存在状况而写的书。和《陆先生道门科略》的作成几乎是相同时期，天师道教团中为了纠正祭酒伦理的颓废，确立道德性的自律，定出了《老君百八十戒》。^⑨从刘宋初到中期这一段时

期，天师道教徒自己改革教团的组织，改定教团的规则，提高祭酒和信徒们的道德，这样努力的结果，到了刘宋末期，天师道教团的秩序恢复，制度也开始安定。《玄都律文》中，具体地综合性地述说了天师道教徒在日常生活中当遵守的道德规范、生病时的治病法及上章方法，还有教团的制度和道士的服装规定等等，而这样的教团和信徒当遵守规则具体项目的统一，被认为是在教团组织安定的刘宋末到梁初时期，所以，《玄都律文》当是在那个时期编纂的吧。

关于《玄都律文》的编纂时期，在此想顺便谈一下。《玄都律文》在《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》（《道藏》1117）卷一《总例品三》的开头被引用：

科曰，按玄都律及正一法文，凡道士女冠、或凡人
违犯经戒，皆夺筭，或言减促筭者，谓夺减人之命筭，
令寿不延也。（卷一，十二a~b）

所以，在《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》^④被编纂的梁武帝在位的末期已被作成是很明确的。而《玄都律文》（《道藏》188）的《制度律》中有曰：

律曰，道士女官箓生身年十八已上，得受大法。若
外法自受百五十将军箓已上，堪著黄色法服衣冠。内法
自然升玄真文已上，上清大洞已下，须用紫色法服，衣
褐笏履裤褶。其笏但十戒已上，则执之。（十七a）

这是有关道士、女官、箓生所着法服的规定，而其中“升玄真文”、“上清大洞”意味着道士、女官受持的经典，这表示，道士、女官有一定的阶位。“升玄真文”似是指《太上升玄步虚章》或《太上洞玄灵宝升玄内教经》，“上清大洞”似指《上清大洞真经三十九章》。像这样《灵宝经》和《上清经》被天师道所摄取，作为属于高级阶位的道士、女官当受持的经典，当是在刘宋末期

以降吧。还有，从说到“十戒”这样的戒的受持，也可以看到这一段当是刘宋以降述作的。^⑤

《玄都律文》恐怕是从刘宋末到梁初时期，整理了在这以前在天师道教徒间流传的律文，根据当时天师道教团的实情而辑集的，所以，其中多包含有东晋时期天师道中实行的内容，但就全体而言，可以说，是述说从刘宋末到梁初时期天师道教团的道律之作。

二、天师道系道典的编纂

进入刘宋时期，天师道不但整顿了教团，还作成了许多经典，重视在教理方面的扩充。东晋时期的天师道只有《千二百官仪》、《女青鬼律》、《太上正一咒鬼经》这样以咒鬼经典为中心的若干经典，和葛氏道、上清派相比，在经典和教理方面都显得远为落后，但在刘宋时期，天师道摄取了葛氏道的《灵宝经》、《三皇经》、上清派《上清经》的思想，汇集形成了新的经典和教理。

刘宋天师道的最早期的道典是《三天内解经》。在《三天内解经》中有曰：

刘氏之胤，有道之体，绝而更续。天授应图，中岳灵瑞，二十二璧，黄金一饼，以证本姓。九尾狐至，灵宝出世，甘露降庭，三角牛到，六钟灵形，巨兽双象来仪，人中而食。房庙之祇，一皆罢废。治正以道，荡除故气。此岂非太上之信乎。宋帝刘氏是汉之苗胄，恒使与道结缘，宋国有道多矣。汉时已有前谶，学士不可不勃之哉。（卷上，九 a~b）

在这里列记了表示刘裕受天命当即宋帝位的符瑞，但其中中岳（嵩山）灵瑞的二十二璧和黄金一饼，根据《宋书》卷二十七《符瑞志上》和《高僧传》卷七《慧义传》，是东晋义熙十三年

(417) 七月慧义从嵩高山庙的石坛下所得，说明记有这样祥瑞的《三天内解经》是在这以后所著的。还有，上述引文中有“宋帝刘氏”之语，所以可认为是在刘裕即位以后编纂的。但是，从赞美白刘裕受命这一点来看，可认为《三天内解经》当是刘裕即位后不久的时期，也就是在永初元年（420）开始的二、三年内，刘宋的最初时期述作的。^⑤

《三天内解经》是刘宋时期天师道最早期的经典，在这里，最早说到了天师道独自の“三天”思想。^⑥“三天”思想，是为了给天师道教祖张陵及其教法——正一盟威之道的特异性、优越性提供根据而论说的，它成为了刘宋以降天师道最根本的教理。把天师道分为刘宋以前和以后的教理上的标记，可以说就是有无“三天”思想。换句话说，作为张陵的称号，如果用基于“三天”思想的“三天法师”、“三天大法师”的话，该文献就可以视作为是刘宋以降编纂的，或是经过刘宋以后人加过工的。

刘宋时期的天师道编纂的道典，除了《三天内解经》，有本编第二章以下论及的《九天生神章经》、《河上真人章句》、《老子道德经序诀》的一部分，《老子想尔注》、《大家道令戒》、《上清黄书过度仪》这些以外，前编第三章中考察的仙公系《灵宝经》和十部三十六卷《灵宝经》中的若干经典（即第一编第三章所附《灵宝经分类表》的表最下段中被表示为仙公系的《灵宝经》），《老君变化无极经》（《道藏》1186）、《正一天师告赵升口诀》（《道藏》1263）、陆修静所著的《洞玄灵宝五感文》（《道藏》1268）、《太上洞玄灵宝众简文》（《道藏》410）、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》（《道藏》524）、《太上洞玄灵宝授度仪》（《道藏》528）以及其《表》、《陆先生道门科略》、《灵宝经目序》（《云笈七签》卷四所收）、《老君说一百八十戒》（《云笈七签》卷三十九所收）及其《叙》、还有《妙真经》、如本编第四章第四、

第五节所述，都是刘宋时期的天师道之作。《玄都律文》如前所述，也是刘宋末到梁初编纂的。

除了上述经典以外，根据今后研究的进展，可认为是刘宋时期天师道系道典的东西更多出现的可能性是充分存在的，而仅以上述能确认的经典，也就可以知道刘宋时期的天师道作成了怎样多的道典了。道典的作成，自然和教理的形成相联系，所以刘宋时期的天师道在教理形成方面，也有很大的贡献。刘宋时期的天师道在教理方面的一个功绩，就是用“三洞说”统合了道教经典，把各种道流包含在“道教”这一统一的名称之下。由于“三洞说”的形成和“道教”这一宗教名的确立，使道教徒自身具有了这样的自信：所谓道教在教理上也是可和佛教相比肩的宗教。

第四节 结 语

如上所见，进入刘宋时期，对于教团的整顿和统一诸道流，天师道开始了非常积极的活动。然而，促使这些活动的原因何在呢？最后就想稍微探讨一下这个问题。

首先，可举出的第一个原因，是讨伐了东晋末孙恩、卢循的天师道教徒之反乱的刘裕即帝位。刘裕是以镇压孙恩、卢循之乱而扬名的人物，所以，由于刘裕即帝位，天师道教徒们就抱有教团的宗教活动会不会被禁止、会不会受到镇压这样的危惧感。在《三天内解经》中，非常迅速地赞美刘裕的受命，也就是天师道教徒想要向刘裕表示忠诚和顺服，以迎合其意吧。天师道致力于教团的整顿和祭酒、信徒道德的提高，原因之一，也是担心刘宋王室的肃正压制吧。因为教团的腐败和信徒的堕落，会给为政者镇压的绝好的口实。

第二个原因，是大乘佛教的兴隆和佛教教团的隆盛。佛教在后汉时期传到中国，但在中国的知识人之间被信仰，那是在300年后的东晋明帝（323～325在位）之世开始。^③在东晋中期，如释道安、竺僧朗、慧远等中国沙门率领各自的僧侣团体，非常活跃，还出现了如郗超、孙绰那样的贵族在家的信者。东晋元兴元年（402）桓玄发布沙汰众僧的文书，是由于在江南地区僧尼之数大增。几乎在同时，由于北方后秦的姚兴招来了西域僧人鸠摩罗什（Kumārajīva）陆续翻译了大量的大乘经典，并用大乘思想教导如僧叡、竺道生、僧肇、慧观那样的年轻精英弟子，佛教界大乘菩萨思想兴盛，甚至江南在东晋末期以建康为中心，大乘佛教的信奉者也大增。在刘宋时期，开国者刘裕平定了孙恩、卢循之乱以后，比起道教来，对佛教更有好感，要求佛教徒协助，优待佛教界的长老，所以佛教就越发隆盛。进而，文帝也对佛教深加庇护，在文帝统治的元嘉年间（424～453），在都城建康建立了众多的佛寺。^④

道教徒在东晋时代对佛教还未抱有对抗心和反感，不如说，看到借用佛教的教理和用语对自己思想的形成有作用，或许还抱有亲近感。但是到东晋末期，随着在鸠摩罗什指导下，大乘佛教的兴盛，特别是得到当政者的庇护，佛教日益隆盛，道教徒开始燃起了和佛教的对抗心。刘宋初，为了和佛教的大乘经典相对抗，作成了作为道教大乘经典的《灵宝经》。^⑤刘宋最初期编纂的《三天内解经》卷下，把佛教的沙门比作小乘学者，道教的道士比作大乘学者^⑥，用大乘和小乘之语来论说道教和佛教的优劣。在此，可以窥见道教徒对佛教抱有对抗心，想要显示自己处于优越地位的姿态。在刘宋王室保护佛教，要求佛教徒协助治世的政治环境中，可认为，道教徒感到了有强烈地诉说道教也是一个堪与佛教比肩宗教的必要。刘宋时期的天师道恢复教团的规则，整

顿道士的制度，统合葛氏道和上清派的道典，合并诸道流以形成一个“道教”，这些也都是为了要让当政者和佛教徒不得不承认，道教并不比佛教差，甚至是更优秀的宗教。

【注释】

①关于二十四治或二十八治，参照陈国符《道藏源流考》下册附录四，《南北朝天师道考长编》的《设治第四》。

②据《三国志·魏书》卷八《张鲁传》：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号师君。其来学道者，初皆名鬼卒。受本道已信，号祭酒。各领部众，多者为治头大祭酒。……不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。”

③《三国志·魏书》卷八《张鲁传》：“（张）鲁尽将家出，太祖逆拜鲁镇南将军，待以客礼，封关内侯，邑万户。封鲁五子及闾阖等皆为列侯。为子彭祖取鲁女。”

④《三国志·魏书》卷十五《张既传》：“鲁降，既说太祖拔汉中民数万户，以实长安及三辅。”

⑤参照唐长孺《魏晋期间北方天师道的传播》“一，曹魏时期对于祠祀巫祝的禁令”。（《魏晋南北朝史论拾遗》218~224页。1983年）

⑥关于《大道家令戒》的编纂时期，参照本书第二篇第四章。

⑦《晋书》卷八十《王羲之传》：“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。”卷一百《孙恩传》：“孙恩，字灵秀，琅邪人，孙秀之族也，世奉五斗米道。”

⑧参照陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》“三，赵王伦之废位”。（《陈寅恪先生论文集》上，1974年。三人行出版社）

⑨《抱朴子》内篇卷十九《遐览篇》中引有《鹤鸣记》和《天师神器经》这样的经名，但是这二经是否与天师道有关尚不明确。只以用了“鹤鸣山”和“天师”这样的词语为理由，来证明此二经是天师道系的道典，是不够的。因为“鹤鸣山”和“天师”未必只是和天师道有关的词语。

⑩参照⑤唐长孺氏的论文。

⑪参照⑦。

⑫关于东晋时期的天师道教徒，参照宫川尚志《六朝时代的道教发达史》（《六朝史研究——宗教篇》所收。1964年）以及他所著《孙恩卢循之乱》（《中国宗教史研究第一》所收。1983年）。

⑬《南齐书》卷五十四《杜京产传》：“杜京产，字景齐，吴郡钱唐人。杜子恭玄孙也。祖运，为刘毅卫军参军。父道鞠，州从事，善弹棋。世传五斗米道，至京产、及子栖。”

⑭《晋书》卷一百《孙恩传》：“（孙）恩叔父泰，字敬远，师事钱唐杜子恭。”

⑮钟嵘《诗品》上“宋临川太守谢灵运”条：“钱唐杜明师夜梦东南有人来入其馆。是夕，即灵运生于会稽。旬日而谢玄亡。其家以子孙难得，送灵运于杜治养之。十五方还都。故名客儿。”

⑯《真诰》卷十九《翼真检第一》：“（许黄民）乃分持经传及杂书十数卷，自随来至杜家，停数月，疾患。”（十三a）

⑰关于李东，《真诰》卷二十《翼真检第二》曰：“有云李东者，许家常所使祭酒。先生（许迈）亦师之。家在曲阿。东受天师吉阳治左领神祭酒。”（十三b）

⑱据刘宋陆修静《陆先生道门科略》（《道藏》1119）：“今人奉道多不赴会，或以道远为辞，或以此门不往，舍背本师，越诣他治。”（二b）正如所说，刘宋初期的天师道教徒，不赴自己所属的本治，随意地按自己的情况到别的治去。所以可推测，东晋时期的天师道徒也是同样状况吧。

⑲据《大道家令戒》（《正一法天文师道教戒科经》所收。《道藏》788）载：“诸职男女官，昔所拜署，今在无儿。自从太和五年以来，诸职各各自置，置不复由吾气、真气、领神选举。或听决气，信内人影梦，或以所奏，或迫不得已，不按旧仪，承信特说。或一治重官，或职治空决。受职者皆滥对天地气候、理三官文书，事身厚食。”（十七a）三国魏太和五年（231）年以降，诸职的设置和任命，不经过正式的手续就进行，似相当混乱。

⑳参照宫川尚志《道教成立期的诸问题》（《中国宗教史研究第一》所收。100-104页）。

⑲《三国志·魏书》卷八《张鲁传》：“祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号米贼。”又，《后汉书》卷七十五《刘焉传》：“鲁字公旗。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书以惑百姓。受其道者，辄出米五斗，故谓之米贼。”说：天师道要入道者纳五斗米，所以被称为“米贼”。入道者要纳五斗米，这或是由于信徒的增多，需要支撑教团的财源，就把这以前作为治病谢礼而交纳的五斗米，改为在入道时交纳了。

⑳东晋时期的天师道教徒，实际用首过、符水、上章治病之例，在《世说新语·德行篇》：“王子敬病笃，道家上章应首过，问子敬由来有何异同得失。子敬云，不觉有余事，唯忆与郗家离婚。”这样的故事中也可见。据此说，王子敬（献之）在病重危笃之际，按天师道的教法，首过，上章。还有同《世说新语·术解篇》载：“郗愔信道甚精勤，常患腹内恶，诸医不可疗。闻于法开有名，往迎之。既来，便脉云，君侯所患，正是精进太过所致耳。合一剂汤与之。一服，即大下，去数段许纸如拳大。剖看，乃先所服符也。”这是说，天师道教徒郗愔饮用符水过度，符积于腹中而患腹痛，僧侣于开法调和药汤使饮之，排出有拳头大的符纸的结块。所以，可知，郗愔治病是饮用符水的。

㉑关于《太上无极大道自然真一五称符上经》的述作年代，参照本书第一篇第三章的第四、第五节。

㉒《太上无极大道自然真一五称符上经》卷上载：“老君曰，诸百姓颜色忽变，口中黑者，肾必有病。水伤于土，急行东称符，著中央，次行西称符，就北方，更作北称符，服之以安其神，以延其命，以拔其病。五九四十五日，万病无不愈。所谓气绝复息，目昏复视，脉散身寒，然后复温。巫祝不施，针灸不设者也。”（九 a）

㉓关于《老君音诵诫经》，参照杨联升《〈老君音诵诫经校释〉——略论南北朝时代的道教清整运动》（《历史语言研究所集刊》第二十八本，1956年）。

㉔据葛洪说，房中术有种种技法。其关键点是还精补脑。《抱朴子》内篇卷八《释滞篇》曰：“房中之法十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，

或以采阴益阳，或以增年延寿。其大要在于还精补脑之一事耳。”

⑦《抱朴子》内篇中，和行气、导引一起说到房中术的例子很多，还有《神仙传》的《张道陵传》中也有曰：“尔辈多俗态未除，不能弃世，正可得吾行气导引房中之事。”也把行气、导引和房中术并列而说。这或是由于房中术和行气、导引相同，都是有关阴阳二气作用的仙术之故吧。这三术由于不是靠鬼神的作用，所以在做行气、导引、房中术时，就不必祷祠鬼神。在这一点上，和把疾病灾厄视为鬼神之祟，用符水、上章的咒力来排除这些恶鬼的天师道的正一盟威法的思考方法，有很大的不同。

⑧参照本书第一篇序章。

⑨“赤”下殆脱落“界”字。

⑩据《真诰》卷十九《翼真检第一》所载：“元嘉六年，许丞欲移归钱塘，乃封其先真经一厨子，且付马朗净室之中。语朗云，此经并是先灵之迹，唯须我自来取。纵有书信，慎勿与之。乃分持经传及杂书十数卷，自随来至杜家。停数月，疾患。虑恐不差。遣人取经。朗既惜书无，执先旨，近亲受教教，岂敢轻付。遂不与信。我而许便过世。所贲者因留杜间。即今世上诸经书，悉是也。”（十三 a）留在杜家的《上清经》类，是许丞（许黄民）于元嘉六年（429）在杜家死去时所带着的东西。而据《南齐书》卷五十四《杜京产传》，杜京产在南齐永元元年（499）六十四岁死亡，所以，推测从许黄民处得到《上清经》类的是杜京产的父亲杜道鞠。因此，剪除在杜家的许长史书写本《道授》一部分的，是杜道鞠或杜京产。

⑪“黄赤”、“黄书”和“黄书赤界”之语，在《抱朴子》中未见，所以，黄赤房中术当是受葛氏道影响的东晋初期的天师道教徒作为自派特有的房中术而开创的。

⑫北魏寇谦之的《老君音诵诫经》中曰：“欲求生道，为可先读五千文，最是要者。”（十四 b）还有，刘宋初期天师道的道典《三天内解经》载：“夫有心者，可熟案五千文。此经皆使守道长存，不有生死。道之宗本，在乎斯经也。”（卷上，十 a）参照以上所载，天师道教徒似认为，通过诵读老子《道德经》，可以长生不老。

⑬关于老君百八十戒的成立年代，参照本书第二编第四章第四节。

③④关于《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》即《科戒仪范》的成书时期，参照本书第一篇第一编注释的⑤和⑧。

⑤正如楠山春树《道教十戒》（《早稻田大学大学院文学研究科纪要》第28集。1982年）所指出的，道教十戒是受佛教十善戒的影响而形成的，在刘宋时期编纂的《灵宝经》中，开始说到此。

⑥关于《三天内解经》是刘宋时期之作，杨联升《老君音诵诫经校释》（《历史语言研究所集刊》第二十八本34页。1956年）、大渊忍尔《道教史研究》（502页。1964年）就已指出了。

⑦关于“三天”思想，参照本书第三编第二章。

⑧东晋习凿齿兴宁三年（365）四月五日给释道安的书简《与释道安书》中有曰：“且夫自大教东流四百余年矣。虽藩王居土时有奉者，而真丹宿训先行上世，道运时迁，俗未金悟，藻悦涛波，下土而已。唯肃祖明皇帝，实天降德，始钦斯道。手画如来之容，口味三昧之旨，戒行峻于岩隐，玄祖畅乎无生。大块既唱，万窍怒呼，贤哲君子，靡不归宗。日月虽远，光景弥晖，道业之隆，莫盛于今。”（《弘明集》卷十二所收。《大正藏》52, 76c~77a）在此指出了如下重要的事实：中国人对佛教的确实的受容，是从汉代传入，经过四百多年（实际是三百多年），东晋明帝时开始的。

⑨参照冢本善隆《关于南朝“元嘉治世”的佛教兴隆》（《中国中世佛教史论考》所收。1975年）。

⑩关于《灵宝经》的形成，参照本书第一编第三章。

⑪《三天内解经》卷下载：“夫沙门道人小乘学者，则静坐而自数其气，满十更始，从年竟岁，不暂时忘之。佛法不使存思身神，故数气为务，以断外想。道士大乘学者，则常思身中真神形象，衣服彩色，导引往来，如对神君，无暂时有辍，则外想不入，神真来降，心无多事。”（卷下，四b）

第一章

《九天生神章经》



第一节 序 言

宋文明的《灵宝经目》(假称)^①中,有这样一条:“九天生神章一卷。已出。卷目云,太上洞玄灵宝自然至真九天生神章。”《灵宝经目》当是根据刘宋陆修静《三洞经书目录》^②,所以,这里所见的《太上洞玄灵宝自然至真九天生神章》(以后略作《九天生神章》)当是陆修静在刘宋泰始七年(471)向明帝献上的《三洞经书目录》中所载的《灵宝经》的一种。本章中,想分析这《灵宝经》是怎样构成的,通过分析解明本经形成的经纬,同时也想考察和本经形成有密切关系的“三洞说”的确立时期。

第二节 《道藏》本 《九天生神章经》

和原本《九天生神章》相当的经典,在《正统道藏》中收有二种。其一是《洞玄灵宝自

然九天生神章经》（《道藏》318，以后略作《九天生神章经》），另一是《灵宝自然九天生神三宝大有金书》（《道藏》165，以后略作《三宝大有金书》）。这两种书到《三宝章》为止，大致相同，而《三宝大有金书》中，缺此后的《九天章》和《太极真人颂》二首。又，《无上秘要》（《道藏》1130）卷二十四《三宝物》中，《序》的开头一段，以《洞玄九天经》之名被引用，卷二十八《九天生神章品》中，《序》的末尾一节和《九天章》，以《洞玄九天生神章经》之名被引用。还有，《云笈七签》（《道藏》1226）卷十六中，作《灵宝洞玄自然九天生神章经》，载有《序》的全文、《九天章》和《太极真人颂》二首，只缺《三宝章》。

由此可见，《道藏》本的《九天生神章经》是篇幅最长、最为完备的本子。其他的都缺这一部分或那一部分。但是，当然不能说《九天生神章经》是最完备的，因此就轻易地断定，那就是和《九天生神章》最为接近，或者说是相同的。因为不如认为，《九天生神章经》正是因为最迟所作的，所以才有最为完整的形态。因此，哪一种和《九天生神章》最为接近，单从外形的比较无法决定，必然探讨其内容才能判断。在本章中，为了论述的方便，以最为完备的《九天生神章经》作为基准，来分析其内容。

把《九天生神章经》、《三宝大有金书》、《无上秘要》所引的《洞玄九天经》和《洞玄九天生神章经》，还有《云笈七签》所引的《灵宝洞玄自然九天生神章经》对照起来看的话，各个对应的部分基本一致，可知，《九天生神章经》保持了六朝末以降《九天生神章》的原样，可信性比较高。但是，在《九天生神章经》和《三宝大有金书》中有《三宝章》，而在其他《无上秘要》、《云笈七签》所引的经中不见，又，南宋董思靖的《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》（《道藏》396），同为南宋的王希巢的《洞玄灵宝自然九天生神玉章经解》（《道藏》397）、元代的《洞玄灵

宝自然九天生神章经注》（《道藏》398）中也没有，所以也有对陆修静时的《九天生神章》中有《三宝章》这一点抱有疑问的意见。^③但是原来存在的东西，由于什么样的机缘而失去了，后来就那样缺如地流传着的情况也是可能的，所以，当然也不能只以后代的《九天生神章经》中没有《三宝章》这样的理由，就断定原本《九天生神章》中原来就没有。因而首先探讨原本《九天生神章》和《三宝章》的思想，确认《三宝章》作为原本《九天生神章》形成时的思想是否适当就是必要的了。如果是不适当的话，接下去，就可以通过分析《九天生神章》思想的形成和发展的过程，来明确那是在什么时期加进去的了。

这样看来，为了明确《九天生神章经》的成立，首先就必须从分析它的内容开始。因此，在下面就想来看看《九天生神章经》的构成。

第三节 《九天生神章经》的构成

全部《九天生神章经》，由开头到《三宝章》之前的《序》、《三宝章》、《九天章》和《太极真人颂》二首构成。而《序》的部分，从其内容来看，大致可分为两部分。前半是从《序》的开始到“白日登晨”（四b的最后一行）的部分，其中，先解说有关天宝君、灵宝君、神宝君这三宝君，接着说这三宝君是玄元始三气的尊神，这三气和由此三气分化的九气的作用，从空洞中形成了天地和万物，人在母亲胎内宿九个月出生，也是由这三气和九气养育。此后详细地讲述了如诵读《九天生神章》的话，可以得到许多福德。这一部分用我们的眼光来看，从三宝君的解说，到《九天生神章》诵读的经过，在逻辑上未必是很清楚地展开，

但可以认为，大致有着联系，是可作为一个整体的部分。

《序》的后半部，是从“元始天尊，时静处闲居”（五 a 一行）开始到《三宝章》前的“可不慎之焉”（八 a 五行）为止，在这部分中，通过二人的对话，述说了元始天尊应飞天大圣无极神王的恳求，到授以《九天生神章》为止的经纬。而这后半部和前半部所说的完全没有联系，突然地，从在静处闲居的元始天尊处，出现了飞天大圣无极神王这样的场面。但是，这后半部分其自身可成为一个完整的故事。因此，《序》的前半部分和后半部分，原来当是分别记载的。但是，二者不是完全分开所写的，可认为是有一方先写出，另一方是见到此以后再写的。为什么呢？因为双方有重复的部分，有着只能认为是一方模仿另一方而写的文字和内容的一致性。其前半部有：

九天生神章，乃三洞飞玄之炁三合成音，结成灵
文，混合百神，隐韵内名。（三 a）

后半部有：

此九天之章，乃三洞飞玄之炁三合成音，结成真
文，混合百神，隐韵内名。（七 b）

此外，前半部的“元始禁书，非鬼神所闻”（三 b）、后半部的“宝书妙重，九天灵音，施于上圣，非鬼神所闻”（七 a）和把《九天生神章》说成是“非鬼神所闻”这一点是共通的。

那么，《序》的前半部分和后半部分哪一个是先写成的呢？这个问题在考虑原本《九天生神章》的构成及其成立时，是极为重要的。

据宋文明的《灵宝经目》，“九天生神章一卷”是“元始旧经”，所以，是元始天尊所授《灵宝经》三十六卷中的一种。《序》中，与此经典旨趣相合的是后半部分。在后半部分中，述说了元始天尊把《九天生神章》授予飞天大圣无极神王的经纬，

明确地表示了《九天生神章经》是元始系《灵宝经》。但是在前半部分中，未见元始天尊之名，《九天生神章经》是元始系《灵宝经》这一点，也只在所说的“三宝尊重，九天至真，秘之大有九重金格紫阳玉台。自非天地一开，其文不出。元始禁书，非鬼神所闻”（三 b）处可窥见。原来，前半部的目的不是要说《九天生神章经》是从元始天尊所授的经典，它的主旨在于讲述三宝君是三洞的尊神，如诵读三宝君尊重的《九天生神章经》的话，如何可以得到许多利益。因此，假如设想没有后半部分，只把前半部分作为《九天生神章经》的《序》，设想它是先作的话，那作为元始系《灵宝经》的《序》，是非常不自然的。也就是说，应当认为，先是后半部分作为《九天生神章经》的《序》被作成，然后，前半部分才被附加上去。

如果这样来推断《序》的部分的形成的话，关于相当于本文部分的《三宝章》和《九天章》，其形成的经过也就可以推知了。《序》的后半部分中，可以见到指《九天章》之语“九天生神玉章”（七 b）、“九天之章”（七 b），但完全没有涉及到《三宝章》的词语。^④从这样的情况来看，《序》的后半部分写成时，本文只有《九天章》部分，还没有《三宝章》。据前面引用的《灵宝经目》，《旧目》中有“九天生神章一卷”，^⑤“卷目”中似作《太上洞玄灵宝自然至真九天生神章》，所以，从这经名推测，很明显，原本《九天生神章》是以《九天生神章》（《九天章》）作为本文的。也就是说，可以认为，原本《九天生神章》是由《道藏》本《九天生神章经》之《序》的后半部分和《九天章》部分构成的。而《三宝章》和《太极真人颂》二首，是在附加《序》的前半部分时，一起加入的。关于这一点，下面想具体地进行探讨。

第四节 《序》的前半部和 “三洞说”的成立

根据《无上秘要》、《云笈七签》所引的《九天生神章经》，其《序》的部分和《道藏》本大致相同。也就是说，《序》的前半部分在编纂《无上秘要》的北周武帝末年（578）前后，已经如《道藏》本的，以附加到后半部分之前的形式流行了。这附加的时期可以上推到什么时候呢？要考察这一点，只要没有发现引用前半部分一节的北周以前的确切资料，也许研讨前半部的思想，考虑那种思想的形成时期在什么时候最合适是可行的吧。在这样做的场合，由于《序》的前半部分是比后半部分后作成的，毫无疑问，就必须把和后半部分的成立时期的关联也一起加以考虑。

《序》的前半部分的首段，关于三宝君，是这样记载的：

天宝君者，则大洞之尊神。天宝丈人，则天宝君之祖炁也。丈人是混洞太无元高上玉虚之炁，九万九千九百九十亿万炁后，至龙汉元年，化生天宝君，出书。时号高上大有玉清宫。

灵宝君者，则洞玄之尊神。灵宝丈人，则灵宝君之祖炁也。丈人是赤混太无元玄上紫虚之炁，九万九千九百九十九万炁后，至龙汉开图，化生灵宝君。经一劫，至赤明元年，出书度人。时号上清玄都玉京七宝紫微宫。

神宝君者，则洞神之尊神。神宝丈人，则神宝君之祖炁也。丈人是冥寂玄通元无上清虚之炁，九万九千九百九十万炁后，至赤明元年，化生神宝君。经二劫，至

上皇元年，出书。时号三皇洞神太清太极宫。此三号，虽年殊号异，本同一也。分为玄元始三炁而治。三宝，皆三炁之尊神，号生三炁，三号合生九炁。（《道藏》本《九天生神章经》一 a~b）

这里所见的三宝君以及三洞观念的用法，和下面所载的《三皇经》有关部分非常相似。当是一方参照了另一方。因此，想把二者加以比较探讨，看看哪一个是先写成的。

黄帝曰，三皇者，则三洞之尊神，大有之祖气也。

天宝君者，是大洞太元玉玄之首元。

灵宝君者，是洞玄太素混成之始元。

神宝君者，是洞神皓灵太虚之妙气。

故三元凝变，号曰三洞。气洞高虚，在于大罗之分。故大洞处于玉清之上。洞玄则在于上清之域。洞神总号，则在于太极。

、大洞之气，则天皇是矣。洞玄之气，则地皇是矣。洞神之气，则人皇是矣。

天皇主气，地皇主神，人皇主生。三合成德，万物化焉。故天皇起于甲子元建之始，治于太元三玄空天。地皇起于甲申太灵之始，治于三元素虚五天。人皇起于甲寅虚成之始，治于七微浩郁虚五天。（《三皇经》。《无上秘要》卷六帝王品所引。五 a~b）

首先想看一下三宝君的用法。在《序》的首段中，三宝丈人被认为是三宝君的祖气，三宝君是由三宝丈人化生的。但是在《三皇经》中，完全没有涉及到三宝丈人。从这一点来推测，《序》的首段是在《三皇经》以后作的。因为根据“加上原则”，一般后出的作品和思想，比起先行作品、思想中所说的神和人物来，总有着要树立地位更高，或在时间性、历史性方面更古老的

神和人物的倾向。

其次，要注意《序》的首段“神宝君”条有“时号三皇洞神太清太极宫”这样的话。在这里，“三皇”、“洞神”、“太极”的概念是连接着的，如果不先知道《三皇经》的话，这样的联系当是不可能的吧。这是因为有如下的理由：即《三皇经》中有：“神宝君者，是洞神皓灵太虚之妙气……洞神总号则在太极。”是在一定的联系下，来谈“神宝君”和“洞神”、“太极”的。这一点在《序》的首段也相同，有“神宝君者，则洞神之尊神……时号三皇洞神太清太极宫”。“神宝君”和“洞神”、“太极”被纳入一个系列中。这三个观念的联系是两者共同的，所以仅以此，还是难以决定哪一方是模仿他方的。但是当注意在《序》的首段中，在这三个概念上，更加上了“三皇”。也就是说，根据“三皇”这一词，可以知道，《序》首段的作者的“神宝君”、“洞神”、“太极”这一系列概念是从《三皇经》中得来的。

从以上两点来看，似可以断言，《九天生神章经》的《序》的前半部分是从《三皇经》中借用了一定的观念和想法而写成的。^⑥

下面，根据三洞观念的用法，想来探讨《三皇经》和《九天生神章经》之《序》，还有作为道典分类法的“三洞说”（以后只在指道典分类法时用“三洞说”为表记）之间有怎样的不同。通过这样的考察，当可把握三洞观念用法的演变，也就可能确定《九天生神章经》之《序》的位置。

《三皇经》中的三洞，正如“三元凝变，号曰三洞”所示，是首元、始元、妙气这三元变化产生的三种气的名称。这在“大洞之气，则天皇是矣。洞玄之气，则地皇是矣。洞神之气，则人皇是矣”中说到天皇、地皇、人皇这三皇是大洞、洞玄、洞神三气的表述中，也可以看到。还有，从“天宝君者，是大洞太元玉

玄之首元。灵宝君者，是洞玄太素混成之始元。神宝君者，是洞神皓灵太虚之妙气”把大洞、洞玄、洞神分别作为气的名称的一部分来使用中，也可知，三洞是气的名称。应当注意，在《三皇经》中，三洞就是这样作为表示气的概念，和经典的分类项目完全没有关系。

可以说，《九天生神章经》的《序》的前半部分中所见的三洞，和《三皇经》中的没有什么大的差别。关于三洞的说法“天宝君者，则大洞之尊神”，“灵宝君者，则洞玄之尊神”，“神宝君者，则洞神之尊神”，只不过是把《三皇经》的“三皇者，则三洞之尊神”的“三皇”换成三宝君而已，三宝君和三洞的对应关系，也只是模仿《三皇经》“天宝君者，是大洞太元玉玄之首元。灵宝君者，是洞玄太素混成之始元。神宝君者，是洞神皓灵太虚之妙气”。《序》的前半部分的三洞观念的用法极为缺乏独立性，恐怕是模仿《三皇经》，把三洞作为气的意义来使用的。《序》的后半部分中，三洞只见有一例：“此九天之章，乃三洞飞玄之气，三会成音，结成真文，混合百神，隐韵内名。”（七b）

这三洞，正如“此九天之章，乃三洞飞玄之气，三会成音，结成真文”处可知，是指形成《九天生神章》的根源之气的名称。而且，和这一段文字几乎相同的内容，在《序》的前半部也被引用，所以可推测，在前半部中三洞也是在气的意义上被使用的。

但是，即使三洞作为气的名称，把它作为道典的分类项目也是充分可能的。因此，下面，就想研讨一下，在《序》的前半部中，是否有把三洞作为和道典分类有关系的用法。

《序》的前半部中说到，作为三宝君祖气的天宝丈人、灵宝丈人、神宝丈人这三宝丈人分别于龙汉元年、赤明元年、上皇元年“出书”。如果把把这些“书”分类的话，根据教示书的三宝丈

人之名，以“天宝”、“灵宝”、“神宝”这三宝，作为分类的项目，或用三宝丈人之子的三宝君，区分为“大洞”、“洞玄”、“洞神”是较方便的吧。后来的“三洞说”，把三洞作为经典的分类项目，恐怕也是从《序》的这一段中得到启示的吧。但是如果把《序》的本身是否确实有道典分类的意图这一点作为问题来考虑的话，还是稍有疑问。因为，三宝丈人所出的经典，所有的都一律只记作“书”，没有列举一个个的具体的书名。如果积极地想要把道典分类的话，就有必要明确地叙述三宝丈人使哪些经典在各个时代出现的了。如果对此不加叙说，即使想要根据三宝、三洞把道典分类，由于不明确哪一经典当属哪一项，分类还是不可能的。换句话说，不列举经典之名，一律只记作“书”，这表示了作者没有要把经典分类的意图。也就是说，在作者看来，记载了三宝丈人出“书”这一事实，赞美了三宝丈人就可以了，至于三宝丈人出的是什么“书”并不是特别要关心的事。

然而，只有在灵宝丈人那里，作“出书度人”，表示了书的内容是以“度人”为目的。从这一点看，可知这书是指《灵宝经》，所以，也许会产生《序》的作者还是有经典分类的意图的这样的疑问。但是，这里应注意的是，在《序》的任何地方都没有明确记载灵宝丈人所出之书是《灵宝经》这一点。其实，没有明确记载是有其理由的。因为，如果明确记载灵宝丈人所出之书是《灵宝经》的话，其一，就和《序》的后半部中所说的《灵宝经》的《九天生神章经》是元始天尊所授的说法相矛盾了。还有，由于元始系《灵宝经》的十部三十六卷是元始天尊出于世间的，这一有关元始系《灵宝经》的传承是元始系《灵宝经》形成的最初就有的，《序》的前半部的作者当然很明白这一点，因此，也就不会作和这一传承明显抵触的述说。作者所说的灵宝丈人所出之书，认为是《灵宝经》的意识很淡薄的同时，或许在心中也

会有这样设想的可能性，但由于作者没有明确记载是《灵宝经》，或者有着不能明确记载的原由，我们当然也就不能任意地断定灵宝丈人之书就是指的《灵宝经》。恐怕可以认为，作者从灵宝丈人之名的“灵宝”联想到《灵宝经》，在“出书”之后，只是淡淡地加上了“度人”之语，并没有积极地述说该书就是《灵宝经》的意思。

如果《序》的前半部的作者没有要把三宝丈人所出的经典加以分类的积极意识的话，当然也就没有把三宝或三洞作为道典分类项目来使用的想法了。即，根据三洞把道典分类的思想，是《九天生神章经》之《序》的前半部作成以后产生的。但是，在这里也许会出现如下的意见：《序》的前半部的作者也有无视“三洞说”来写的可能，所以，《序》的前半部中没有“三洞说”的想法，也不能作为“三洞说”比《序》的前半部后作的佐证。关于这一点，如下面所述，研讨“三洞说”的内容的话，可知，如果不以《九天生神章经》之《序》的前半部的知识为前提的话，“三洞说”的形成毕竟是不可能的。所以，也就不得不承认，《序》的前半部是在“三洞说”形成以前作成的。

“三洞说”中，是以洞真（大洞）部《上清经》、洞玄部《灵宝经》、洞神部《三皇经》这样配置的，这是根据《九天生神章经》之《序》的前半部中三宝君的区分而来的。把《上清经》入洞真部是因为《序》中有“天宝君者，则大洞之尊神”这样一条。这里的“大洞”来自于《三皇经》的“天宝君者，是大洞太元玉玄之首元”。本来和作为经典名的《大洞真经》完全没有关系，“三洞说”的作者把《上清经》的《大洞真经》附到这“大洞”上，以《上清经》配置大洞（洞真部）。

把《灵宝经》归入洞玄部，也同样是因为《序》中有“灵宝君者，则洞玄之尊神”一条。这里的“灵宝君”、“洞玄”，也同

样是来自于《三皇经》的“灵宝君者，是洞玄太素混成之始元”。灵宝君和《灵宝经》在思想上本来没有直接关系，但在用三洞进行经典分类时，灵宝君和《灵宝经》由于都有“灵宝”一词，两者被认为通过观念连合似有关系，就把《灵宝经》配于灵宝君的“洞玄”部。根据这一联想，把《灵宝经》、灵宝君和灵宝丈人结合，如前所述，《序》的前半部分的作者似多少有一点这样的想法。

把《三皇经》入洞神部，《序》中在说到“神宝君者，则洞神之尊神”之后，有“时号三皇洞神太清太极宫”，是从这里“三皇”和“洞神”的结合中得到启示的吧。

如上所说，“三洞说”中使用三洞这样的分类项目，对此三洞相配的经典类别，很明显是根据《九天生神章经》之《序》的前半部。因此，“三洞说”当是在《序》的前半部以后形成的。

那么，“三洞说”的形成是在什么时候呢？如确定这一点的话，《九天生神章经》之《序》的前半部分成立时期的下限就决定了。“三洞说”在陆修静《三洞经书目录》中被使用，这从该目录名上就可确证。实际上，在这目录所依据的宋文明的《灵宝经目》中，如“卷目云，太上洞玄灵宝自然至真九天生神章”，在《旧目》的十部三十六卷《灵宝经》中，已出经典名称冠以“太上洞玄灵宝”之语，明确表示这是属于洞玄部的。而这里有意思的是，《旧目》中十部三十六卷的所有的经典名，如“九天生神章一卷”那样，未冠有“洞玄”、“灵宝”之语。这种差异，显示了“三洞说”是在《旧目》作成以后才实行的。也就是说，“三洞说”当是在《旧目》作成以后，《三洞经书目录》编纂以前形成的。《旧目》的作成时期推定在刘宋永初元年（420）前后^⑦，所以，“三洞说”的形成是进入刘宋时期以后的事。

在此，想看看和“三洞说”的形成有关联的另一个重要资

料。那就是陆修静在元嘉十四年（437）所记的《灵宝经目序》（《云笈七签》卷四所收）。其中有：“元嘉十四年某月日三洞弟子陆修静敬示：诸道流相与同法，弘修文业，赞扬妙化”（四 a）可见“三洞弟子”之语。这“三洞弟子”是什么意思呢？如果“三洞弟子”是信奉洞真、洞玄、洞神这三洞的所有经典的弟子这样的意思的话，那么在这时，“三洞说”就当已实行了。如先说结论，可认为“三洞弟子”就是这样的意思。因为上述引文中有曰“三洞弟子陆修静敬示：诸道流相与同法”。即，陆修静想要显示，各种道流都是说同样之法，所以他自称“三洞弟子”，宣示自己是信奉诸道流经典的信奉者。还有，《灵宝经目序》中记有当时《灵宝经》的状态，有曰“或删破上清，或采搏余经”（五 b），明确说到《灵宝经》中混有《上清经》和其他诸经的一部分，陆修静已经是熟知《灵宝经》、《上清经》和其他道典群的区别的，所以陆修静称“三洞弟子”时的称三洞，当是分类区别《上清经》，《灵宝经》和其他道典群的“三洞说”的三洞之意。“三洞弟子”是有“三洞说”才开始有意义的词语。这样，“三洞说”当是在元嘉十四年以前形成的。

如果这样决定“三洞说”成立的下限，自然，《序》的前半部分以及后半部分形成时期也就可以限定了。也就是说，《序》的前半部分，如前所说，肯定是在“三洞说”形成以前作的，所以《序》的前半部分的形成当上溯到元嘉十四年（437）以前，还有，《九天生神章经》的《九天章》和《序》的后半部分就是比这更早以前述作的，所以，可以推测，原本《九天生神章》是在永初元年（420）前后作成的。由于《旧目》和最初的元始系《灵宝经》的出现是在永初元年（420）前后，所以可以说，原本《九天生神章》的形成在元始系《灵宝经》中也是比较早时期之作。而其作者，和其他的元始系《灵宝经》一样，当是属于葛氏

道的道士吧。

如果原本《九天生神章》的形成是在永初元年（420）前后的话，《九天生神章经》之《序》的前半部是在此稍后的元嘉七年（430）前后，“三洞说”则更迟，然且在元嘉十四年（437）时已经实行了，所以，认为是在这以前，即是在元嘉十一、二年（434、435）前后形成的，当无大过吧。

第五节 《三宝章》、《序》的前半部和《太极真人颂》

《三宝章》的部分在《云笈七签》卷十六中所引的《灵宝洞玄自然九天生神章经》、南宋董思靖的《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》、王希巢的《洞玄灵宝自然九天生神玉章经解》，还有元代的《洞玄灵宝自然九天生神章经注》中都缺如。为此，也有认为《三宝章》在陆修静时代的《九天生神章》中不存在，而是元代以后附上去的看法。^⑧但是在《九天生神章经》的《序》的前半部分中，有曰：

三宝尊重，九天至真，秘之大有九重金格紫阳玉台。自非天地一开，其文不出。元始禁书，非鬼神所闻。（三 b）

这里说到的“三宝”、“九天”，从“秘之大有九重金格紫阳玉台”、“其文”、“元始禁书”等处可知，是天书，也就是天界的文书。如果“三宝”、“九天”是天书的话，除了《三宝章》、《九天章》以外，就没有与之相当的东西了。因此，《序》的前半部的作者，就是知道《三宝章》的，当然在陆修静时代的《九天生神章》中也就应当是载有《三宝章》的了。

为了确认这一推测，下面想分析《三宝章》的思想，检讨能

不能认为这是陆修静时代的作品。如果其思想和刘宋时期的道教思想相符合，进而可以确认在这一时期的《灵宝经》中收载也没有什么不自然的话，那样，就可以认为，从《序》的前半部“三宝”语句的用法推测出的《三宝章》的存在，就是无误的事实了。

如果先说结论，《三宝章》的思想和刘宋时期天师道的思想是一致的。其一，因为那是根据刘宋时期天师道开始提倡的“三天”思想写成的。^⑨在《天宝章》中，有“洞明正一法，严修六天文”^⑩是要阐明作为三天正法的正一盟威之道，严格取缔六天邪文的意思，这是根据“三天”思想的内容。又《灵宝章》的“左命三天文，右摄六天兵”^⑪，这是用修辞性的对仗来表示诵读三天之文（三宝章），以制服六天的鬼兵之意，这也是“三天”思想。此外，《灵宝章》中有“乃觉正法明”^⑫，《神宝章》中有“妙哉正法文”^⑬，都是赞美“正法”，这些也是来自于把正一盟威之道说成“三天正法”的《三天内解经》（《道藏》1196）的“三天”思想。

刘宋时期的天师道中尊重《灵宝经》的三洞派，除了天师道的最高圣典《老子道德经》以外，也尊尚《灵宝经》、《上清经》和《三皇经》等等的各种道典。天师道三洞派的陆修静把自己称为信奉三洞部所有道典的“三洞弟子”，编著作为《灵宝经》目录之序的《灵宝经目序》，也是其中的一个例证。《灵宝章》中也可以看到这种天师道三洞派的特色。《天宝章》中，有“奕奕帝一尊，落落高上章”^⑭，这里的“帝一”、“高上”是指《上清经》中《大洞真经三十九章》尾章的“帝一尊君章”和首章的“高上虚皇君道经”。也就是说，这一句是称许《上清经》中最高圣典的《大洞真经》。

《三宝章》中，还提到了根据刘宋时期天师道的终末论^⑮的

太平之世的到来和后圣君出现的预言，玄元始三气说和清微、禹余、大赤的三天说，这些思想都和刘宋时期天师道三洞派的思想相合。崇尚《灵宝经》、《上清经》的天师道三洞派在原本《九天生神章》后面加上《三宝章》，在思想上并非不自然，完全可以赞同。

那么，《三宝章》是在何时，以怎样的目的被载入的呢？想把这个问题和同样涉及到三宝君的《序》前半部的思想相关联，来加以考虑。

《九天生神章经》的《序》前半部中，在开始说到三宝君后，所记如下：

此三号虽年殊号异，本同一也。分为玄元始三炁而治。三宝皆三炁之尊神。号生三炁，三号合生九炁。

(一 b)

这里说的“三号”是接着此文前，把三宝君所治的天宫，分别记为“时号高上大有玉清宫”（一 a）、“时号上清玄都玉京七宝紫微宫”（一 b）、“时号三皇洞神太清太极宫”（一 b）的。也就是说，所谓“三号”，是指高上大有玉清宫、上清玄都玉京七宝紫微宫、三皇洞神太清太极宫这三宫。而所谓“三宝”是指天宝、灵宝、神宝。因而，上面的文字是说，三宫，时代不同其名也不同；本来是同一的，一分化而生玄元始三气，这三气的尊神是天宝、灵宝、神宝这三宝，一宫生三气，与三宫相合而生九气。据此，三宫和玄元始三气当是相同之物，三宝是管理三气之神。而所谓九气，是三宫相合而产生的，这也就是说，是由玄元始三气三分而产生的。如把这个过程单纯化地表示，可以说那就是：一气分化生玄元始三气（三宫），进而三气分化生九气（九天）。这些，和接着上述引文所说的宇宙生成论也是相同的。其曰：

九炁出乎太空之先，隐乎空洞之中，无光无象，无形无名，无色无绪，无音无声，导运御世，开辟玄通，三色混沌，乍存乍亡，运推数极，三炁开光，炁清高澄，积阳成天。炁结凝滓，积滞成地，九炁列正，日月星宿，阴阳五行，人民品物，并受生成。天地万化，自非三元所育，九炁所导，莫能生也。三炁为天地之尊，九炁为万物之根，故三合成德，天地之极也。（一b~二a）

这是说，一旦生成的九气隐于空洞中，宇宙就成为无光无象、无形无名、无色无音的混沌状态，由此经过一定的年劫，三气生而放光，由此三气形成天和地，此后（三气分化）而生九气，这九气全部齐整，由此而生成日月星辰、阴阳五行、人民和万物。因而，三气是形成天地的尊贵存在，九气是生成万物的根本。在《序》前半部所说的这样的宇宙生成论，是要解说九气，即九天的生成过程，和作为万物根源的九天的价值。但是，如果读《序》前半部开头的“三宝君”条到上述宇宙生成论的一段的话，似可感到，比起九天来，不如说作者的叙述重点是放在作为九天根源的三宝、三宫和三气上，对那些抱有着强烈关心。重视三宝、三宫和三气，也许是为了在《序》前半部附加《三宝章》而作出的吧。如果设想没有《三宝章》来读这一段，也就无法理解为何作者如此强调三宝、三宫和三气了。甚至连“三宝君”条为何要放在开头都难以理解了。也就是说，如果没有《三宝章》，写《序》前半部首段就没有意义了。前面所引的《序》前半部一节中有“三宝尊重，九天至真”把《三宝章》和《九天章》并列加以赞美，也说明了《序》前半部是为了在既有的《九天章》之前附加《三宝章》而写的。^⑥

如果《三宝章》是成于刘宋时期天师道三洞派之手的东西，

那么还有,《序》前半部也是同一作者,或是属于同派人物所写的吧。《九天生神章经》最后所附的《太极真人颂》二首当也是天师道三洞派之作吧。刘宋时期天师道三洞派尊崇太极真人,看看同派所作的仙公系《灵宝经》就可明白了。仙公系《灵宝经》是作为太极真人徐来勒授予葛仙公之经而被传承的。^⑩因此,可认为《太极真人颂》二首也是天师道三洞派道士在原本《九天生神章》中插入《三宝章》和《序》前半部时一起加进去的。这样,就可推知,由于《三宝章》和《太极真人颂》二首的编入时期,和《序》前半部的作成是同一时期,如前所见,那就是在元嘉七年(430)前后。

《九天生神章经》的经题后,有“三宝大有金书”,《云笈七签》卷十六所引《灵宝洞玄自然九天生神章经》中也有“一名三宝大有金书”。《道藏》本《灵宝自然九天生神三宝大有金书》中,“三宝大有金书”作为经名被使用。把《三宝大有金书》作为《九天生神章经》的别名,当是从把《三宝章》和《序》前半部时附加进去时开始的吧。很明显,无论怎么早,也不会早过这个时期。

第六节 结 语

通过以上的考察,可知《九天生神章》是经过两个阶段形成的。首先,由《道藏》本《九天生神章经》中《序》的后半部分和《九天章》构成的原本《九天生神章》一卷,作为元始系《灵宝经》的一种,在刘宋永初元年(420)前后,由葛氏道道士作成。其次,在元嘉七年(430)前后时期,加入了《道藏》本《九天生神章经》中《序》前半部、《三宝章》和《太极真人颂》

二首，作成了《九天生神章》。其作者是天师道三洞派道士。《道藏》本《九天生神章经》从其构成和内容来看，和这二次被编纂的《九天生神章》是相同的。

原本《九天生神章》成于葛氏道之手，此后由天师道三洞派加入了《三宝章》、《序》前半部和《太极真人颂》二首的经纬，在考虑刘宋时期葛氏道和天师道三洞派关系时是非常有意思的事实。刘宋时期天师道三洞派积极地把葛氏道的元始系《灵宝经》摄取到自派的经典中，同时陆续作成带有浓厚的天师道思想的仙公系《灵宝经》，本来当成于葛氏道之手的《旧目》十部三十六卷元始系《灵宝经》中的一些经典，也由天师道三洞派来编纂了。¹⁸⁾《九天生神章》的形成也是和天师道的这一系列活动相联系的。加入如实地反映刘宋时期天师道三洞派思想的《三宝章》和《太极真人颂》二首，也是为了把元始系《灵宝经》变为天师道的《灵宝经》而做的。天师道三洞派根据改变成自派《灵宝经》的《九天生神章》，形成了“三洞说”。从“三洞说”在陆修静在《三洞经书目录》的《灵宝经目序》可见，从把《上清经》、《灵宝经》、《三皇经》等诸道典作为同一“道教”这一宗教的经典加以统合，并进行分类的“三洞说”的想法和在把《老子道德经》作为最高圣典的同时，又积极地把《上清经》、《灵宝经》、《三皇经》还有其他道典采入到自派经典中去的天师道三洞派思想非常一致这样的事实来看，可以推知，“三洞说”是由天师道三洞派的陆修静创始的。

“三洞说”以外，天师道三洞派新加入的《序》前半部和《三宝章》中，也形成了对于后来的道教教理体系的形成起到重要作用的思想。梁武帝时编纂的《太上洞玄灵宝业报因缘经》（《道藏》336）卷十《叙教品第二十六》中有曰¹⁹⁾：

道君曰，元始以一炁化生三炁，分为三天。一曰始

炁，为清微天，号玉清境，天宝君所化，出洞真经十二部，以教天中九圣。二曰元炁为禹余天，号上清境，灵宝君所化，出洞玄经十二部，以教天中九真。三曰玄炁为大赤天，号太清境，神宝君所化，出洞神经十二部，以教天中九仙。（卷十，四 a~b）

可以说，这种想法的渊源，就在于《九天生神章经》的《序》前半部和《三宝章》中。《序》前半部的“三宝君”条中说到，天宝君、灵宝君、神宝君这三宝君；大洞、洞玄、洞神这三洞和玉清、上清、太清这三清是相联系的，在《三宝章》中，正如其章题中有“始青清微天宝章”、“元白禹余灵宝章”、“玄黄太赤神宝章”所示，把玄元始三气、清微、禹余、太赤这三天和天宝、灵宝、神宝这三宝相连接，这样的组合，和上引《太上洞玄灵宝业报因缘经》的《叙教品》是一致的。还有，如果把《叙教品》中所说的“九圣”、“九真”、“九仙”这神仙二十七品的分类也视为同是刘宋时期天师道三洞派道士、《夷夏论》作者顾欢所倡导的话，^④就可以理解，《叙教品》那样的教说的体系化，是由刘宋时期天师道三洞派准备的了。

最后，想探讨一下，《九天生神章》中的《三宝章》是何时脱落，而变成像《云笈七签》所引本、南宋的《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》、《洞玄灵宝自然九天生神玉章经解》以及元代《洞玄灵宝自然九天生神章经注》那样的《九天生神章经》行世的呢？

《无上秘要》卷二十四《三宝品》中，《九天生神章经》之《序》前半部的“三宝君”条，以《洞玄九天经》之名被引用，但那里未附《三宝章》。从《三宝品》这样的品题来看，在这里当然是应当引用《三宝章》的，所以，也许在北周武帝末年时的《九天生神章经》中就已经没有《三宝章》了。敦煌资料

(P2256) 宋文明《通门论》卷下曰：

谱者记其源之所出，如生神章前三宝君章及本业君
自序宿命根之例是也。(一八〇～一八二行)

梁末的《九天生神章经》中，《九天生神章》（《九天章》）之前，似有《三宝君章》。这《三宝君章》是指《三宝章》还是把《序》称作《三宝君章》，尚不清楚。从上述引文的旨意来说，在《三宝君章》中似是在说《九天生神章》这一经典的由来，所以可认为是指《序》。把《序》称为《三宝君章》，当是由于《序》的开头，是以三宝君的记述开始之故吧。如今这是指《序》的话，根据上述引文，《九天生神章》（《九天章》）之前直接有《序》，因此没有《三宝章》的可能性很大。也许在梁末的《九天生神章经》中就已经没有《三宝章》了。

脱落了《三宝章》的《九天生神章经》出现的确切时期还不能确定。然而，《三宝章》的脱落，当是出于认为从《九天生神章》这样的经名来说，只要有《九天章》也就可以了，《三宝章》是不需要的东西之故吧。如《道藏》本《三宝大有金书》，以《九天生神章经》别名的“三宝大有金书”作为正式经名，删除了最重要的《九天章》的经典也出现了，所以，受《九天生神章》这一经名的影响，删除了《三宝章》的经典的出现，也就没有什么不可思议了。

【注释】

①关于宋文明的《灵宝经目》，参照大渊忍尔《敦煌道经——目录篇》（365—368页。1978年）和本书第一编第三章第二节。

②参照本书第一编第三章第二节。

③参照 Ōfuchi Ninji “On Ku Ling - pao - ching” (*Acta Asiatica* 27, p 47, No 5, 1974)。

④《序》的后半部中，“三宝”之语在“或以笃好三宝，善功彻天。或供养三宝，为三官所称”（六 a）这一节中被使用。（后一“三宝”，始于《云笈七签》所引本，他本作“师宝”。）但是，这些“三宝”是指模仿佛教的佛法僧的三宝而作的道宝、经宝、师宝这三宝，不是“三宝章”之意。比如“笃好三宝”的用例，在《太上玄一真人说妙通转神人定经》（《道藏》347）中可见有“笃好三宝，志慕神仙，当思念善功，广建福田”（一 a）中可见，“供养三宝”的用例，如《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》（《道藏》1400）中的“宗奉至经，供养三宝，广开法门”（六 a~b），“敬乐神明，供养三宝，礼受师宗，命过升天”（五 a），笃好、供养道、经、师三宝，在刘宋时的《灵宝经》中广被说到，所以，在《九天生神章经》之《序》的后半部中可见这样的想法，也没有什么不自然。

⑤关于《旧目》，参照本书第一编第三章第三节。

⑥关于《三皇经》的述作年代，似还没有定论。该经典和《抱朴子》所引的“三皇文”、“三皇内文”相关联，已经如先学所指出的那样。参照福井康顺《道教的基础性研究》（170~177页，1965年版）和大渊忍尔《道教史研究》（277~343页，1964年）。

根据“三皇文”作成新的《三皇经》的时期，被认为是在东晋末期。刘宋永初元年（420）前后作成的《太上洞渊神咒经》（《道藏》335）卷一中有：“三洞流布，不知受持。”（一 b）卷二有：“今有三洞经出。不知受之。”（一 a）卷五有：“奉受三洞者，悉是天上来也”（一 a），“道言，自今以去，若有道士、受此三洞经、力行化求道，遵奉三尊，救度愚人者，我亦遣十方天丁、三十六天力士，覆护法师”（一 b）。劝人们受持《三洞经》。这里所说的“三洞”、“三洞经”似指《三皇经》。把《三皇经》称为《三洞经》之例，在同为刘宋时期仙公系《灵宝经》的《上清太极隐注玉经宝诀》（《道藏》425）中可见：“三皇天文，或云洞神、或云洞仙、或云太上玉策。此三洞经，符道之纲纪，太虚之玄宗，上真之首经矣。”（十二 b）《三皇经》也可称为《三洞经》，北周道安《二教论·明典真伪第十》中这样说明：“晋元康中，鲍靖造三皇经，被诛。事在晋史。后人讳之，改为三洞。”（《大正藏》52，141b）这是否是确切的史实，尚不明确，但《三皇

经》也可称为《三洞经》，则是事实。被附上《三洞经》这样的经名，殆是根据《三皇经》中有“三皇者，则三洞之尊神”之说吧。

在《太上洞渊神咒经》中，《三洞经》和《神咒经》被区别开来，《三洞经》不是《神咒经》的别称。而且根据卷二有“今有三洞经出，不知受之”（一a）可知，《三洞经》即《三皇经》是在《太上洞渊神咒经》述作以前没有多久时期被作出的东西。因此，可推断，《三皇经》的成书是在东晋末期。这一推断，和认为《九天生神章经》之《序》的前半部分是根据《三皇经》来写的推测，在时代上也没有抵触，非常符合。又，关于《三皇经》和《太上洞渊神咒经》的成书，参照本书第二编补论一。

⑦关于《旧目》的作成时期，参照本书第一编第三章第三节的二、三。

⑧参照注3所载大渊博士的论文（47页）。

⑨关于“三天”思想，参照本书第三编第二章。

⑩见《九天生神章经》的《始青清微天宝章》（八b）。

⑪见《九天生神章经》的《元白禹余灵宝章》（九a）。

⑫见《九天生神章经》的《元白禹余灵宝章》（九a）。

⑬见《九天生神章经》的《玄黄太赤神宝章》（九b）。

⑭见《九天生神章经》的《始青清微天宝章》（八a~b）。

⑮关于刘宋时期天师道的终末论，参照本书第三编第一章第三节。

⑯《序》的前半部分和后半部分中，对《九天生神章》的略称有不同，前半部分中作“九天生神宝章”或“宝章”，后半部分中作“九天生神玉章”。《九天章》中也有“玉章”，在原本《九天生神章》似用“九天生神玉章”和“玉章”的略称。但是，前半部中有“九天生神宝章”或“宝章”，可认为在前半部作成时，由于在《九天章》上附加了《三宝章》，所以把这两者一起称为“九天生神宝章”或“宝章”了。

⑰关于仙公系《灵宝经》，参照本书第一编第三章第四节五。

⑱参照本书第一编第三章第二节。

⑲关于《太上洞玄灵宝业报因缘经》的成书年代及其思想，参照在1980年于巴黎召开的第一届《道藏》研究讨论会上发表的拙稿“Analysis of the *Tai - shang dong - xuan ling - bao ye - bao yin - yuan jing*（太上洞玄灵

宝业报因缘经”（未公刊）。

②《南齐书》卷五十四《高逸·顾欢传》中载顾欢致袁粲的答书中有曰：“神仙是大化之总称，非穷妙之至名。至名无名，其有名者二十七品，仙变成真，真变成神，或谓之圣，各有九品。”

第二章

《河上真人章句》



第一节 序 言

关于现行本《河上公章句》的成立，先学的研究已经有很多。近年吉冈义丰博士的论文《老子河上公本和道教》^①中，把《洞真太上太霄琅书》（《道藏》1341。以后略为《太霄琅书》）卷四所见“河上章句”想定为现行本《河上公章句》，论述了现行本的传承可追溯到五世纪后半叶。但是吉冈博士没有讲述，为什么把《太霄琅书》的“河上章句”可看作为现行本《河上公章句》的理由。

又，楠山春树博士1979 公刊了汇集至今为止他关于《河上公章句》研究的《老子传说的研究》，在此书中，楠山博士在言及上面吉冈博士论文的同时，推断《太霄琅书》的“河上章句”不是现行本《河上公章句》，而是指其原本《河上公注》。^②

正如两博士的见解不同所示，如何理解《太霄琅书》的“河上章句”是怎样的经典，是

影响到对现行本《河上公章句》成书年代推定的重要问题。所以本章一开始，就想论述这“河上章句”到底是指什么这一问题，以下按顺序考虑《河上公章句》和《河上真人章句》的关系，河上真人说话的形成，进而探讨《河上真人章句》的思想及其形成，最后考虑有关《河上真人章句》的原本的问题。还有，在本章里，由于《河上公章句》、《河上公注》、《河上真人章句》、《河上真人注》、《道德经》、《想尔注》的经名频繁出现，对此一一附上书名标记《》很麻烦，所以本章省略这些书名号。（庆按：在中译本中，根据中文出版的要求，不省略《》号）

第三节 “河上章句”和《河上真人章句》

《太霄琅书》卷四《为师诀第十》中关于“河上章句”，有如下叙述：

志行此道，存文五千。文千虽五，义冠无央。先代相传，师资叵计。今之所遵，十天大字。神仙人鬼，共所归宗。文同数等，无有一异。但感者未齐，应者微革。河上章句，系师《想尔》，转字会时，立题标议，始殊终同。随因趣果，洞明之师，谛宜宣语。其大字以教入道，故先言五千而后云经。《想尔》以道统教，故先云经而后言五千。河上道教相涉，故分经以及文。品章为第句，各有应焉。妙思之俦，研期感应，勿互舛乱筌蹄也。五千文包罗备周，众经祖宗，三洞枝条，先分后合，终归道德，乃极一源也。（十六 a~b）

《太霄琅书》的成立，根据吉冈博士的推定，可追溯到五世纪后半。^③这个见解大体上可认为是妥当的。这样的话，从上面的引

文可知，在刘宋末、南齐时，是按《道德经》、“河上章句”和《想尔注》这样的顺序逐步读诵、传授的。

关于上面的“河上章句”，从下面两点推测，所谓“河上章句”是指《河上真人章句》。第一点，刘宋泰始七年（471）已成立的《上清太极隐注玉经宝诀》^④（《道藏》425，以后略为《隐注宝诀》）里记有《河上真人章句》经典名，从这点可确认刘宋末期《河上真人章句》这一经典已存在。《隐注宝诀》里关于《河上真人章句》如下所述：

夫读河上真人一章，则彻太上玉京，诸天仙人，叉手称善，传声三界。魔王礼于堂中，酆都执敬，稽首于法师矣。河上真人，则《道德经》之法师也。所以尊其章句焉。治身秘道，不可示俗人。俗人常笑此经虚诞，谓之不能升仙度世。此各有宿缘，弗可强训也。教之不行，彼此获罪，故宜深而秘之也。（十四b~十五a）

开头一句的“河上真人一章”，由于在文中可见“其章句”的话语，可知是《河上真人章句》的一章这样的意思。即，在刘宋末，《河上真人章句》这一经典的存在，这从上文来看已很清楚了。

第二点，敦煌文献《三洞奉道科诫仪范》（P2337。以后略为《科诫仪范》）卷五所见的“河上真人注上下二卷”，可推测就相当于“河上章句”。《科诫仪范》里有曰·

老子《道德经》二卷。《河上真人注》上下二卷。

《想尔注》二卷。《五千文朝仪》一卷。《杂说》一卷。

《关令内传》一卷。《诫文》一卷。右受称高玄弟子。

《道藏》本《三洞奉道科戒营始》（《道藏》1117）卷四《法次仪》里，脱落了《想尔注》二卷，但载有《想尔注》二卷的敦煌本《科诫仪范》当是正确的。在《道德经》的传授中，最初是《道

德经》，其次是《河上真人注》（或者是《河上公章句》），接着是《想尔注》这样的顺序，自刘宋末、南齐时的《太霄琅书》以来如此，后面参照的六朝末、隋代的《传授经戒仪注诀》（《道藏》1228。以后略为《仪注诀》）、唐代张万福《传授三洞经戒法篆略说》（《道藏》1231。以后略为《法篆略说》）中，也是同样的。因此从这经典传授顺序可知，相当于《科诫仪范》里的《河上真人注》的，是《太霄琅书》的“河上章句”。

归纳以上所讲两点可知，《太霄琅书》里所说的“河上章句”是《河上真人章句》的略称，和《科诫仪范》的《河上真人注》是相同的。

《仪注诀》的《序次经法第一》里太玄部的授经顺序，如下面所记：

- | | |
|--------|-----------------|
| 太玄部卷第一 | 老君大字本道经上 |
| 太玄部卷第二 | 老君大字本德经下 |
| 太玄部卷第三 | 老君道经上，道经下，河上公章句 |
| 太玄部卷第四 | 老君德经上，德经下 河上公章句 |
| 太玄部卷第五 | 老君道经上，想尔训 |
| 太玄部卷第六 | 老君德经下 想尔训 |
| 太玄部卷第七 | 老君思神图注诀 |
| 太玄部卷第八 | 老君传授经戒仪注诀 |
| 太玄部卷第九 | 老君自然朝仪注诀 |
| 太玄部卷第十 | 老君自然斋仪（四b~五a） |

《法篆略说》卷上的《道德经目》中有如下记载：

道德上下二卷。河上公注上下二卷。想尔注上下二卷。大存图一卷。传仪一卷。朝仪一卷。斋仪一卷。

（此太玄经所明，应受持修行。）（五a）

上述《仪注诀》和《法篆略说》与前面《科诫仪范》对照起来

看，可知《科诫仪范》的《河上真人注》，在《仪注诀》称《河上公章句》，《法策略说》里称《河上公注》。《河上公章句》、《河上公注》是同一经典的别名也许就不用再重加论述了吧。但是，关于《河上真人注》（即《河上真人章句》）和《河上公章句》的关系，还有必要作些慎重的研讨。

《仪注诀》的《序次经法第一》里，如下所述，说明了《河上公章句》放在《道德经》之后传授的理由。

今撰正文，传授十卷，并见真经，同出圣口，见善勤行，无所致惑。昔尹子初受大字三篇，中经在太清部中，所以付上下两卷。汉文精惑，真人降迹，得此章句，所滞即通，登于金华，友诸天人。《隐注》云，读《河上》一章，则彻太上玉京，诸天仙人，叉手称善，传声三界，魔王礼于空中，酆都执敬，稽首于法师。人生多滞，章句能通，故次于大字。（三 a~b）

在这《河上公章句》的解说里，说到“隐注云”，引用了前面《隐注宝诀》之文。由此可知，《仪注诀》的作者把《河上公章句》和《隐注宝诀》里所说的《河上真人章句》是同一视的。还有，由于《仪注诀》中的《道德经》、《河上公章句》、《想尔训》的授经的顺序，和《科诫仪范》的《道德经》、《河上真人注》、《想尔注》的顺序是一样的，所以在《仪注诀》中，把《科诫仪范》的《河上真人注》置换成《河上公章句》，这也是因为《仪注诀》的作者把《河上真人注》和《河上公章句》看作是同一经典之故。

在《仪注诀》中，就这样把《河上真人注》、《河上真人章句》、《河上公章句》都看作是同一经典，然而，下面想从更广视野去考虑《河上真人章句》和《河上公章句》到底是否是同一经典这一问题。

第三节 《河上真人章句》和 《河上公章句》的关系

隋唐时代的资料中，指现行本《河上公章句》而用《河上真人章句》、《河上真人注》之名的例子，据我管见是没有的。（若把《科诫仪范》作为是初唐所作的话，这是惟一可见的例外，但是据我所见，《科诫仪范》的成立是梁武帝的末期。）^⑤隋的萧吉所撰《五行大义》里，把和现行本同一的文字，冠以“河上公章句云”而引用。^⑥陆德明《经典释文》的《序录》中也说“河上公章句四卷，不详氏名”，载有《河上公章句》之名。这就是现行本《河上公章句》这一点，从《老子序录》的记载里已经明确。^⑦活跃在唐太宗时期的道士成玄英的《道德经开题》（P2353）中，有“案河上公本，长五百四十余字，多是兮乎者也”。从《道德经开题》里言及《道德经序诀》（以后略为《序诀》）推测，这河上公本就是指《河上公章句》。成玄英的《老子道德经义疏》（P2517）中，还以“河公”之名引用了现行本。法琳的《辩正论》也用“河上公”之名。前面所见的《仪注诀》里有《河上公章句》，《法纂略说》里有《河上公注》。玄宗皇帝的《道德真经玄德纂疏》（《道藏》711）也以“河上公”之名引用现行本。玄宗时期编纂的《道教义枢》（《道藏》1121）卷一有“河上公云，道，四通也”（一 b），卷二有“河上公释柱下之文”（十五 a）。唐末杜光庭的《道德真经广圣义》（《道藏》725）的《序》中，也有《河上公章句》。敦煌写本里，也把与现行本同样东西全作《河上公章句》。〔S477. S4681、P2639（接合）。S3926。〕

除了以上所看到文献之外，唐代道典中，现行本通用着《河上公章句》、《河上公注》以及其略称，但找不出以《河上真人章

句》、《河上真人注》之名引用之例。用《河上真人章句》之名的惟一可见之例，是敦煌资料的无注本《老子》（S6453. P2417）末尾的跋“太极左仙公序。系师定。河上真人章句”。只有无注本《老子》用了《河上真人章句》之名，这或是想通过用在唐代不通用的《河上真人章句》之名，把无注本《老子》和《河上公章句》区别开来，避免两者的混同吧。关于无注本《老子》，拟放到其他机会再考察，这里仅限于想确认在隋唐时代，现行本是以《河上公章句》、《河上公注》之名流布的。

从刘宋到梁末之间，被称作为《河上真人章句》、《河上真人注》的经典，到了隋唐时代变成为称《河上公章句》、《河上公注》，而且经名变更得非常彻底，由此看来，这经名的变更肯定存在极大的契机。到底是怎么样的契机呢？那就是《序诀》的作成。关于《序诀》如后面所要讲的，如果分析其内容，可知是为了把《河上真人章句》变为《河上公章句》这一名称，作成了那个被作为《序》的东西。关于《序诀》述作的年代，至今有各种说法，而笔者推定为梁代末期。即由于梁末《序诀》的作成，以前的《河上真人章句》就以《河上公章句》或者《河上公注》之名在世间广泛流传了。

经名由《河上真人章句》变更为《河上公章句》的同时，其内容也有变更吗？或者只变更了经名，内容则是同样的？关于这一点，从下面所述四点理由推测，《河上真人章句》和《河上公章句》的内容是相同的。

第一个理由，如前面所见，在《仪注诀》中，是把《河上公章句》和《河上真人章句》同一视的。

第二个理由，没有文献言及《河上公章句》和《河上真人章句》有所不同。《仪注诀》以及《法策略说》里，把《科诫仪范》中所说《河上真人注》，什么注记也没附，就变为《河上公章

句》、《河上公注》记载着，这大概是因为《河上真人注》和《河上公章句》（《河上公注》）是同一道典之故吧。如果其内容有不同的话，有涉及到此的言辞也是会有的吧。《河上真人章句》和《河上公章句》对于道教徒来说，都是重要的圣典，其传授和诵读都有一定的仪礼和规定，所以，如果二者有差异的话，那就会成为教义上的大问题，也就当有涉及到此的资料。但是管见所及，未见这样的资料，也许这是由于隋唐时期的《河上公章句》和刘宋的《河上真人章句》的内容是相同的吧。换言之，可认为，《河上真人章句》变为《河上公章句》只是经典名称的变化，在内容上没有实质性的变更。

第三个理由，《河上真人章句》和《河上公章句》作为经典，原来的根本宗旨都在于讲说治身之道，在这一思想上，两经典是共通的。正如后面要详细论述的，《河上公章句》的思想特征在于治身。据前面所引的《隐注宝诀》中所说：“河上真人，则《道德经》之法师也。所以尊其章句焉。治身秘道，不可示俗人。”《河上真人章句》似也是述说治身秘道之书。而且，在《河上真人章句》中，禁止把此治身的秘道示俗人。《河上公章句》在三十六章的注中有“治身道者，不可以示非其人也”认为，不应当把治身之道，示于不相应之人。这是由于两经典都特别尊重治身之道的缘故。

第四个理由，在南齐顾欢的《老子注》中，可以看到和《河上公章句》相似的解释。顾欢《老子注》和《河上公章句》的类似点，先学们早就已经有所注意，但是，在哪一个先成立的问题上，先学之间的意见分歧。^⑧如果只比较两者的注释，似缺少决定其先后的根据。因此，根据《河上真人章句》在刘宋末期存在的事实，试再考虑《河上公章句》和顾欢《老子注》的类似，可这样认为：即，生在刘宋南齐时期的天师道三洞派的顾欢十分有

可能见到同派所作仙公系《灵宝经》之一《隐注宝诀》中所引《河上真人章句》^⑨。如果顾欢是见到《河上真人章句》作成《老子注》的话，《老子注》中有和《河上公章句》类似的解释或就是由于顾欢见到的《河上真人章句》的内容和《河上公章句》是相同的之故吧。也就是说，由于参照了与《河上公章句》内容相同的《河上真人章句》写而《老子注》之故，在其《老子注》中出现了和《河上公章句》相似的解释。因此，《河上公章句》和顾欢《老子注》的类似，证明了《河上公章句》和《河上真人章句》的类似。

第四节 河上真人故事的形成

《河上真人章句》的作成和河上真人故事的形成密切相关，明确了河上真人故事的形成时期，《河上真人章句》的成书时期也就自然可以解决了。因此，下面想探讨河上真人故事。

载有河上真人故事的最古资料是《隐注宝诀》。刘宋最初期所作的《三天内解经》（《道藏》1196）中可见河上公的事，但未涉及到河上真人。《三天内解经》的河上公故事如下：

至文帝时，老子降于河之上，因号为河上公。文帝命驾往问道焉。老子授以道德五千言上下篇而去。（卷上，八a）

这里说河上公是在前汉文帝时，降于河畔，授予文帝《道德经》五千文的老子。这个河上公故事，是基于老子是历代国师说的产物，河上公被作为前汉文帝之师而化现出的老子。但是如下《隐注宝诀》的河上真人故事中，河上真人是由太上派遣到文帝那里的。

太极真人曰，……违^⑩至汉孝文皇帝，好乐道德，精诚虚尽。太上真人降乎河上，以化文帝。真人时自诵经。帝未弘道义幽蹟之理，既心之所渴，闻有异人，踊跃即亲驾，稽首礼问动静，咨请道真。真人为其章句，略其一隅，通其所滞也。夫此经之蹟难究矣。故曰不可思而议也。然自足令文帝托刊霄冥，保景乘云，散辔飞龙，径登天堂。金华宫中及诸天人，讲诵为事矣。亦仙道之次者也。乐乎哉，文帝行道德之经，致是巍巍矣。（十四 a~b）

《隐注宝诀》是刘宋时期天师道仙公系《灵宝经》的一种，河上真人故事载在这个经典中，可以推测河上真人故事是由对《道德经》、《灵宝经》、《上清经》都加信奉的刘宋天师道三洞派所作。河上真人故事成于天师道之手，从在故事中对《道德经》特别尊重；上述故事是由天师道特别尊崇的太极真人所说^⑪；还有同一《隐注宝诀》的下面引文中，说到礼拜《河上真人章句》时，面向经，先要在心中念太上老君而三拜，接着念尹（喜）先生和河上真人，再行三拜，在礼拜《章句》时，要求开始念及作为刘宋时期天师道之神的太上老君等处，明确可知。

太极真人曰，礼此经时，心注太上老君，三拜。次念尹先生、河上真人为玄中法师，亦复三拜。并向经也。（十五 a）

《隐注宝诀》见载于陆修静在刘宋泰始七年（471）向明帝献上的《三洞经书目录》，所以河上真人故事的形成，似可认为是在刘宋泰始七年（471）以前。而其上限是在刘宋初的《三天内解经》以后。

然而，在《序诀》中，多可见和仙公系《灵宝经》思想相通的各种观念。对《序诀》的详细分析，留待下面的附论再谈，在

此只想说一下在继续论述时所需的不可少的内容。

《序诀》的段落，如根据大渊忍尔博士的分段^⑩，第三段的开头，始于“太极左仙公葛玄曰”，而葛仙公是在天台山从太极真人那里授得《灵宝经》的人物，在这一段可见的“道真”，“宛利天下，弃贤世”，“十方诸天”，都是《灵宝经》中多可见的观念。还有第三段的“昔汉孝文皇帝好大道，纵容无为之堂，叹凡圣无能解此玄奥，精思远感，上彻太上。道遣真人下授文帝希微之旨”部分，在前面所引的《隐注宝诀》中，说到的被文帝精诚所感的太上派遣真人，教文帝《道德经》的深奥真理，其构想是共通的。

接着，第四段的开头，有“道士郑思远曰，余家师葛仙公，受太极真人徐来勒道德经上下卷”，在仙公系《灵宝经》中，太极真人徐来勒作为授予葛仙公《灵宝经》之神，特别受尊崇。^⑪又，第四段中，说到每日早夕礼拜《道德经》，曰：“尤尊是书，日夕朝拜；朝拜愿念，具如灵宝法矣。”这里指示，礼拜《道德经》的仪式，要根据《灵宝经》的规定，所以可知，这一段当是《灵宝经》的信奉者所写。而根据《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》（《道藏》532）中所说“太极真人曰，五千文仙人传授之科，素与灵宝同限”（十三 a），可知刘宋仙公系《灵宝经》的信奉者们也是按照《灵宝经》来进行《道德经》的传授仪式的。因而，述说和刘宋仙公系《灵宝经》同样思想的第四段，有很大的可能是由作为刘宋仙公系《灵宝经》信奉者的天师道三洞派道士所作。

第五段的《太极隐诀》，正如大渊忍尔博士已指出的那样^⑫，可见有和《隐注宝诀》相类似的文字，其思想也和《隐注宝诀》相同。《太极隐诀》中说的“先烧香整服，拜十礼，心存玄中大法师老子、河上真人、尹先生，因开经蕴”，和前面引用的《隐

注宝诀》的《河上真人章句》的礼拜仪式基本相同，两者都说到要把河上真人和老子、尹（喜）先生一起存思这一点，值得注意。

《序诀》的第一段的文中也可见“精进”、“太极”、“高上”、“诸天”、“十方”等和《灵宝经》相通的诸观念，所以推测它是和刘宋时期第三、第四、第五等各段一起被作成的，也并不是太不自然吧。

概括以上所说，除了《序诀》的第二段，第一、第三、第四、第五等四段，和刘宋仙公系《灵宝经》的思想相同，可以认为，这些段有充分可能是成于作为刘宋仙公系《灵宝经》信奉者的天师道三洞派之手。此外，在这里应当注意的事实是，“河上公”之名，只在第二段中可见，第三、第四、第五各段中，由太上派往文帝那里的神都记作“真人”，而不是“河上公”。在第五段中，具体地用了“河上真人”之名。由此推测，《序诀》的第一、第三、第四、第五等四段，也许是作为《河上真人章句》之《序》被作出的吧。换句话说，《序诀》是在作为《河上真人章句》之《序》的这四段上，后来加上了第二段而被编纂成的。而正是这第二段，是为了把书名从《河上真人章句》变换成《河上公章句》，在梁末新作成的部分，只有在这一段中用“河上公”之名，就证明了这一点。

第五节 《河上真人章句》的思想和成立

《河上真人章句》的思想特征，如前所述，在于讲述治身之秘道。现行本《河上公章句》中，正如楠山博士绵密的分析所示，在治身说的部分中可见其特色。根据楠山博士的见解，原本

《河上公注》是专讲述道家的治国论和养生说的，而此后，附加上了道教的养生说，作成了现行的《河上公章句》。^⑭这确为卓见。按照拙论在此以前所说，如果适用这一见解的话，在与现行本《河上公章句》内容相同的《河上真人章句》形成时，原本《河上公注》（以后《河上真人章句》的原本，作原本《河上公注》）中就已附加有作为道教养生说的治身说了。《河上真人章句》以治身说为特色，也表示了治身说被附加上的时期，就是《河上真人章句》被作成之时。^⑮

但是，如前所述，本来被认为是作为《河上真人章句》之《序》的《序诀》第三段中，也可见到有如下显示《河上真人章句》是修改了原本《河上公注》而作成的文字：

太极左仙公葛玄曰，……昔汉孝文皇帝好大道，纵容无为之堂，叹凡圣无能解此玄奥。精思远感，上彻太上。道遣真人下授文帝希微之旨。道人即信誓传授。至人比字校定，外儒所杂传多误。^⑯今当参校比正之，使与玄洞相应。十方诸天仙人神仙天地鬼神所宗奉文，同无一异矣。吾已于诸天神仙大王校定，受传天人。至士贤儒，当宗极正真，弘道大度，何可不精得圣人本文者乎。吾所以有言此，欲正玄妙于天地人耳。今说是至矣、明矣。夫学仙者，必能弘幽蹟也。

如根据河上真人故事，只有前汉文帝所得的《道德经》的注解才是《河上真人章句》，所以上文中有“道人即信誓传授。至人比字校定，外儒所杂传多误”。也就是说，《河上真人章句》在文帝以后的传授间，产生了混乱，至人对此加以校定，然而外儒（世俗的儒者）所传的《河上真人章句》中多有误。但是，在这里，如果考虑《河上真人章句》是在刘宋时期所作的这一历史事实来解释上述文字的话，也可认为，世俗的儒者之间所传的所谓《河

上真人章句》，实际上并不是《河上真人章句》，而是其原本的《河上公注》吧。换句话说，作者把原本《河上公注》看作《河上真人章句》而说它被弄乱了。接着是“今当参校比正之，使与玄洞相应，十方诸天仙人天地鬼神所宗奉文，同无一异矣”。这里的“玄洞”当是“洞玄”之误，是指《灵宝经》。^⑩这一节是说，校定前汉文帝以后地上世界人间流传的、多有误的《河上真人章句》（实际是原本《河上公注》），当使它和《灵宝经》的思想相应，和十方诸天、神仙等所宗奉的天界的《河上真人章句》的文字一字都不差。再下面“吾已于诸天神仙大王校定，受传天人”，是说葛玄对照诸天、神仙们所持的《河上真人章句》作成校定本，把它作为从天人那里授得的真正的《河上真人章句》来传授。

这样看来，可以认为，《序诀》第三段显示了，《河上真人章句》是把原本《河上公注》符合着《灵宝经》思想，加以改订而作成的。还有，在开头，把葛玄尊称为太极左仙公；把《河上真人章句》的校定者、受传者假托为葛玄，尊崇葛玄的态度，也和把葛玄立为《灵宝经》的受传者，给葛玄以太极左仙公尊号的仙公系《灵宝经》的思想相通相合。由这些情况推测，《序诀》第三段，即《河上真人章句》的《序》的作者，和仙公系《灵宝经》的作者一样，当是属于刘宋天师道三洞派的人物。而且这《序》也显示了，被说成是由葛玄校定使之合于《灵宝经》思想的《河上真人章句》，是由仙公系《灵宝经》的信奉者所编纂的可能性。

下面，想通过研究被认为是后来附加到原本《河上公注》的治身说，来探讨《河上真人章句》的思想及其作者。

《河上真人章句》的治身说的大部分，正如第十章注那样：“治身者，爱气则身全。治国者，爱民则国安”，“治身者，呼吸

精气，无令耳闻也。治国者，布施惠德，无令下知也”，是和治国说相对应被作出的。把治身和治国并列这一想法的根据，正如第三章注“说圣人治国与治身同也”所示，是把治身和治国视为同一的。把这更进一步简约，就如五十九章“国，身同也”。那样，认为国和身也是相同的东西。也就是认为人的体内和国家的机构在有着内界和外界关系的同时，相互是相似对应的。因此，治国也就按其原样地解释为是在说治身。这样的想法，在《抱朴子》内篇《地真篇》中可见，其文如下：

一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，犹百官也。神，犹君也。血，犹臣也。气，犹民也。故知治身，则能治国也。夫爱其民，所以安其国。养其气，所以全其身。民散则国亡，气竭即身死。死者不可生也，亡者不可存也。

在这里，所有的体内的器官和国家的机构，被认为都有着一对一的对应关系。与此基本相同的文字，在《太上灵宝五符序》（《道藏》388.卷下，二十a~b.以后略作《五符序》）。

还有，在《抱朴子》上述引文之前，有：

以思神守一，却恶卫身，常如人君之治国，戎将之待敌，乃可为得长生之功也。

把思神守一，却恶鬼卫身比作君主治国，将兵却敌。由此可以认识到，前面文中，把人的体内和国家机构加以对比，视为同一，这也是因为把治身比作治国，把两者看作为同样的事情之故。

《河上真人章句》的治身治国一致说，也是和上述《抱朴子》、《五符序》的思想相同的想法。在《河上真人章句》中，通过这样的治身治国一致论，把在原本《河上公注》中所说的治国论，就照其原样地改读成治身的意思。即是在没有如前引第十章

注之例那样，说到治身和治国是相对应之处，也可见到如二十六章注：

人君不重，则不尊。（治身不重，则失神。）草木之
华轻，故零落。根重，故长存也。

还有：

人君不静，则失威。（治身不静、则身危。）龙静，
故能变化。虎躁，故夭亏也。

在原本《河上公注》中，对各处的注，对本文的“重为轻根”、“静为躁君”，如括弧外的部分那样，是忠实地根据《道德经》的本文，用治国论来解释。但是在《河上真人章句》中，插入了括弧内的治身说，想要把治国论改读为治身说。如按这样的论法，原本《河上公注》的治国论就都可用治身说来解释了。所谓《河上真人章句》所说的治身之秘道，也就是通过治身治国一致论，把在原本《河上公注》中所说的治国论，脱离《道德经》本文本来的旨意，改读成完全不同的道教的治身说。

而存在于《抱朴子》、《五符序》和《河上真人章句》的治身治国一致论的根本上的是体内神的思想，是把由诸神统治这体内的情况，比喻作君主对国家的统治。前面引用的《抱朴子》中的“神犹君也”也是基于这一想法。还有《河上真人章句》十一章“三十辐共一毂”的注中有：

古者车三十辐、法月数也。共一毂者，毂中有孔，
故众辐共凑之。治身者，当除情去欲，使五脏空虚，神
乃归之也。治国者，寡能摠众，弱共使强。

《道德经》的本文中，是说车轮的三十辐集中于一毂的样子，而在注的治身说中，把这解释作除去情欲，空虚五脏，诸神就集于五脏，治理五脏这样的意思；在治国说中，则解释为寡（为政者）统括众（人民），弱者在一起，就役使强者这样的意思。而

且进一步通过把治身说和治国说并列，把体内神统治体内的状态和为政者统治人民相比拟。因此，可以说，《河上真人章句》的治身治国一致论的根本思想是体内神的思想。

不仅是治身治国一致论，《河上真人章句》中道教的养生说，如第六章“谷神不死”注：

谷，养也。人能养神，则不死也。神谓五藏之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。五藏尽伤，则五神去矣。

也是根据体内神的思想。体内神的思想在《黄庭经》、《抱朴子》、《五符序》中可见，《抱朴子》以后在《上清经》系的经典和《灵宝经》等中，也被说到。刘宋的《灵宝经》中，元始系的《洞玄灵宝二十四生图经》（《道藏》1396）中更详细具体地述说了《黄庭内景经》的三部八景二十四神说和存思的思想。还有同是元始系《灵宝经》的《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》（《道藏》352）中也有：

请下五岳真人兵马，四渎真人兵马，九宫真人兵马，神仙飞仙乘骑各九亿万人，一合下入甲身中，分布官府，安镇身形。五藏六府，九宫三元之内，随逐营卫，和魂检魄，保神养精，摄炁炼仙，骨髓凝化，血脉成真。朝服元华，五牙芝英，漱漏玉池，津液自生，内充外溢，光景彻明。项有圆像，照朗十方，游行天下。
（卷下，三一 a~b）

描述了真人和神仙等进入体内统治五脏六腑和九宫三元，司掌体内脏器作用的状况，说这些神项中有圆光，照出十方。还有仙公系《灵宝经》的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》（《道藏》532）中有：“昼夜六时礼拜，三时中讲，三时思身中神。”（十 a）说到要一日三回存思体内神。这些经典以外，《灵宝经》中，

元始系和仙公系都说到体内神思想，即使说体内神思想是《灵宝经》的根干也不为过。

如前所述，如果把河上真人故事作为信奉仙公系《灵宝经》的刘宋天师道三洞派所作的话，在这个故事中作为圣典被尊崇的《河上真人章句》也是由和故事的形成有关的天师道三洞派所作成，就有充分的可能性了。还有，《河上真人章句》的治身治国说，来源于《抱朴子》、《五符序》，这一思想的根本中所存在的体内神的观念，在以《大洞真经》、《黄庭内景经》为首的上清系经典，《抱朴子》、《五符序》以及沿其流的《灵宝经》^⑨中被重视，所以，认为《河上真人章句》是由把《灵宝经》、《上清经》与《道德经》同样尊崇的刘宋天师道三洞派所作的，也就没有什么不自然吧。《河上真人章句》的注中，可以看到“十方”的观念，这一观念也是摄取了佛教大乘思想的《灵宝经》中显著可见的，所以，这也可以作为《河上真人章句》的作者是《灵宝经》信奉者的旁证。^⑩

此外，言及河上真人、《河上真人章句》的文献，以《隐注宝诀》为最古，由于在这以前没有涉及有关河上真人和《河上真人章句》的资料，所以可以推测，河上真人故事和《河上真人章句》的形成，最迟是在刘宋的泰始七年（471）以前，其上限则是在刘宋初述作成《三天内解经》以后。

第六节 “汉文帝时河上公注” 和“战国时河上丈人注”

至此，是在设定《河上真人章句》形成以前，有其原本存在来进行论说的，那么，那个原本的《河上公注》究竟是怎么样的呢？

楠山博士推断,《隋书·经籍志》卷三所载的“《老子道德经》二卷。周柱下史李耳撰。汉文帝时河上公注。梁有战国时河上丈人注《老子经》二卷”中的“战国时河上丈人注”是《河上公章句》的原本。^④笔者则推测,这“战国时河上丈人注”是《河上真人章句》原本(原本《河上公注》)的原本。楠山博士似还认为,上述《经籍志》中所说的“汉文帝时河上公注”就是在六朝末形成的现行本《河上公章句》。而其论据是,认为汉文帝时河上公的故事是在六朝末开始形成的。^⑤笔者也认为“汉文帝时河上公注”就是指现行本《河上公章句》,然而又推测,现行本《河上公章句》之外的、可视为《河上真人章句》直接原本(原本《河上公注》)的“汉文帝时河上公注”之书的存在是充分可能的。因为,汉文帝时河上公的故事并非如楠山博士所说,是在六朝末才开始被造出的,有着在河上真人故事形成以前就已经存在的证迹。那就是在前面所引用的《三天内解经》中所见的:“至文帝时、老子降于河之上,因号为河上公。文帝命驾往问道焉。老子授以道德五千言上下篇而去。”从这一记载可知,在刘宋初,汉文帝时河上公的故事就已形成了。

假如和现行本不同的“汉文帝时河上公注”之书在《河上真人章句》形成以前就存在的话,那么“战国时河上丈人注”(以后略作《河上丈人注》)和“汉文帝时河上公注”(以后略作原本《河上公注》)的关系又是如何呢?想从和两个注的成立有密切关系的战国时河上丈人故事及汉文帝时河上公故事的形成过程来探讨这个问题。

战国时河上丈人故事来源于《史记·乐毅传赞》这就不必再说了吧。而这战国时代的河上丈人在三国魏的嵇康之时,以河上公之名被人所亲,这从《太平御览》卷五百十《逸民部十》所引《嵇康高士传》的如下文字中可知:“河上公不知何许人也,谓之

丈人。隐德无言，无德而称焉。安丘先生等从之，修其黄老业。”这河上丈人作《道德经》注解的传说，在《太平御览》卷五百七《逸民部七》所引《皇甫士安高士传》有：

河上丈人者，不知何国人也。明老子之术，自匿姓名，居河之湄，著《老子章句》，故世号曰河上丈人。当战国之末，诸侯交争，驰说之士，咸以权势相倾。唯丈人隐身修道，老而不亏，专业于安期先生，为道家之宗焉。

这里说的河上丈人著的《老子章句》当是指《河上丈人注》吧。如是，《河上丈人注》在西晋皇甫谧的时代就已存在了。

然而，汉文帝时河上公故事似是在远比河上丈人故事为迟的西晋末才开始形成的。前面引用的嵇康和皇甫谧的《高士传》中完全没有涉及到前汉文帝时的河上公，在两人的时期，当还没有汉文帝时河上公的故事吧。可以作为确认这一点证据的是法琳《辩正论》卷二如下的记载：

汉文诣河上之游，绝无踪迹。案潘岳《关中记》，嵇康、皇甫谧《高士传》，班固《汉史·文帝传》及《访父老》等（庆按：《访父老》，待考），无河上公结草为庵，现神变处事，并虚谬。焉可凭乎。（《大正藏》52，498c~499a）

作为这里完全没有前汉文帝造诣河上公的踪迹的证据，可举出潘岳《关中记》、嵇康和皇甫谧的《高士传》、班固《汉书·文帝纪》和《访父老》等书中，完全没有记载河上公结草为庵、神变在文帝前出现那样的故事。当可相信，在初唐法琳所见的书中，实际上是未记载文帝造诣河上公的故事。因而，可认为文帝时河上公的故事是在西晋的潘岳、皇甫谧以后形成的。

汉文帝访河上公问道的故事，在前引的《三天内解经》中见

载，所以可以确定在刘宋初，汉文帝时河上公的故事已经存在了。还有，当时托为汉文帝时河上公所作的原本《河上公注》似也已存在，这从上述故事中号“河上公”的老子授予文帝《道德经》上下篇的记载中可以察知。有关汉文帝时河上公故事和原本《河上公注》的最古的记载是东晋葛洪的《神仙传》。现行本《神仙传》的可信性，一直被怀疑^③，然而《太平广记》卷十所引的《河上公传》当可信为传葛洪之旧。^④在这《河上公传》中有曰：“余注此经以来一千七百余年，凡传三人，连子四矣。”载有河上公作《道德经》注释之事，所以原本《河上公注》在葛洪述作《神仙传》的时代当已存在。如是，则汉文帝时河上公的故事和原本《河上公注》的成立，当在皇甫谧（217~282）的《高士传》以后、葛洪（282~364）的《神仙传》以前的西晋之末。

这样看来，《文选》卷三张衡《东京赋》李善注引薛综注中以“河上公曰”所引的《河上公注》当是《河上丈人注》也就明确了。^⑤因为，在三国时代原本《河上公注》还未存在。在薛综注中，《河上丈人注》以“河上公”之名被引用也许有点奇怪，但嵇康的《高士传》中已记有“河上公”之名在先，在三国时代，“河上公”之名是一般的被熟悉的写法，所以，三国时吴国的薛综也就可把《河上丈人注》以“河上公”之名来引用了。也就是说，薛综注显示了，有很大的可能，《河上丈人注》在三国时吴之初就存在了。

从薛综注中，也可在一定程度上推测《河上丈人注》的内容，那就是：“河上公曰，粪者，粪田也。兵甲不用，却走马以务农田。”这相当于《河上公章句》四十六章中除去了“治身者，却阳精以粪其身”这样的治身说的部分。由此可以推测，《河上丈人注》的内容大致相当于《河上公章句》中除去了道教养生说的部分。而且《河上丈人注》如《河上公章句》那样，章句是被

分开的，这从皇甫谧的《高士传》中被称为“老子章句”也可得知。

从其内容看，《河上丈人注》似可看作是《河上真人章句》原本原本《河上公注》。但是，如果把《河上丈人注》作为原本《河上公注》，从《河上丈人注》向《河上真人章句》的展开，就成为无视《河上公注》来进行的了，给人以不自然的印象。在故事的展开上，也当认为是从战国时河上丈人故事到汉文帝时河上公故事，进而到汉文帝时河上真人故事的顺序发展。在《河上真人章句》成立的刘宋时期，原本《河上公注》似已存在，所以，《河上真人章句》的直接原本可认为是这原本《河上公注》。但是非常遗憾，现在并不存在足以推测这原本《河上公注》内容的充分资料。作为《河上公章句》成立以前的资料，仅可见梁代皇侃《论语义疏》卷七《子路篇》中所引的“《河上公注》云，或，常也”，唐代陆德明《经典释文》卷二十五中的“简文云，河上公作怵”这样一些片断。虽说是片断，由于这些原本的《河上公注》和《河上公章句》有一致处，所以，作为臆断，可认为原本《河上公注》的内容也是和《河上丈人注》是相同的。也就是说，可以想象，原本《河上公注》的内容也是和从《河上公章句》除去治身说和体内神思想部分大致相当的。又，可以见到“十方”观念的《河上公章句》十章注“故曰，视之不见，听之不闻，彰布之与十方，焕焕煌煌也”部分，《河上丈人注》、原本《河上公注》中都没有，或是《河上真人章句》的作者后来附加上去的。

关于《河上丈人注》和原本《河上公注》的内容，以上述那些大略可推测的东西，要对其全体正确地复原，现在几乎不可能。可推测，《河上丈人注》，是在西晋末附上了记有汉文帝时河上公故事的《序》以后，以《河上公注》之名流布的。《河上丈

人注》如据《隋书·经籍志》所载的“梁有战国时河上丈人注《老子经》二卷……亡”，在《经籍志》编纂时的唐显庆元年（656）时，似就已亡佚了。《河上真人章句》被变换为《河上公章句》、《河上公注》那样的经名，不仅道士，而且在世俗的人们中间被广泛阅读以后，原本《河上公注》似渐渐地从世上消失了。由于原本《河上公注》的内容被《河上公章句》吸收了，所以，原本《河上公注》独立存在的价值也就不存在了吧。但是，原本《河上公注》在《河上公章句》被世间阅读的梁末以后，并不是立即就消声匿迹，直到唐初似还有人阅读。在隋萧吉撰的《五行大义》和唐初法琳撰的《辩正论》中，还可见可认为是其异本的东西。^④

河上公解老子言，躁气在上，阳气伏于下，所以故寒。静气在上，阴气伏于下，所以故热。人体阴阳，义亦如是。春夏舒散，阳气开发，宜以温食，用和阴气。秋冬闭敛，阳气在内。（《五行大义》卷三，第十四论杂配·三论配气味）

河上公云，大道之世，无为养神，无事安民。谓无所施为，无所造作，日出而起，日入而止，名为大道。（《辩正论》卷二。《大正藏》52，499b）

这些文字并非从《河上公章句》的异本中引用的，恐怕是从原本《河上公注》的异本中引用的。因为，现存的《河上公章句》的诸本中，看不到上述那样的注释，还有，《河上公章句》以前的《河上真人章句》，是其传授必须有一定仪式的宗教性圣典，所以，《河上真人章句》难以产生异本；难以认为，梁末其经名变为《河上公章句》，在不久的隋和唐初，就已经出现如上那样的、注释的思想和内容都不同的异本。与此相反，可以推测，早就在世间流布原本的《河上公注》，当然异本数就多，由

异本导致的内容差异也就大了。

但是，就是在《河上公章句》中，《道德经》的本文稍有不同的异本在唐初似就已出现了。成玄英的《道德经开题》(P2353)中，引用了《道德经》十四章开头的这样一节：

经云，视之不见名曰夷，精也。听之不闻名曰希，神也。搏之不得名曰微，气也。

此文和现行的《河上公章句》、敦煌资料的《河上公注》(S477)，在附有“精也”、“神也”、“气也”这三词之处有异。由于上述的“经”，当是成玄英作《道德经开题》时所见的《河上公章句》的《道德经》本文，所以，在唐初存在着有上述那样经文异同的《河上公章句》的异本。法琳《辩正论》卷六也有：

古来名儒及河上公注五千文：视之不见，名曰夷。

夷者，精也。听之不闻名曰希。希者，神也。搏之不得，名曰微。微者，气也。(《大正藏》52, 536c)

在这里，引用了《河上公注》的经文，此经文在通行的《道德经》本文中加上了“夷者精也”、“希者神也”、“微者气也”这三句话。从这一《河上公注》和成玄英引用的《道德经》经文类似来看，当是《河上公章句》的异本吧。但是，在上引文中，似说“古来名儒”注释的《道德经》也有着同样的经文，所以未必只是《河上公章句》，唐初流布的《道德经》注释书中，当也还有其他的在经文中插入了精、神、气三语的本子存在。

关于原本《河上公注》中所附之《序》，虽说其正确的内容尚不明，但可推测，如下所列的《序》是原本《河上公注》之《序》的一部分。

《河上公序》言，周道既衰，老子疾时王之不为政，故著《道德经》二篇，西入流沙。(《金楼子》卷四，《立言篇》下)

《道德序》云，老子修道自隐，以无名为务。周衰出关，二篇之教乃作。（《辩正论》卷六。《大正藏》52，527c）

《序》云，怀于李氏处胎八十一年，盖太阳之数，寿一百六十年。（《辩正论》卷六。《大正藏》52，528a）

《河上公序》云，当周时李氏女任之八十一岁，剖左腋而生。平生时出关，关令尹喜从求著书，作上下二篇。仍之流沙，莫知所终。（《玄言新记》明老部卷一）

上列各《序》是和《序诀》不同系统的文字，恐怕是原本《河上公注》之《序》。楠山博士介绍的旧钞本《老子河上公注》之《序》^⑧和上引《序》的内容相似，或是原本《河上公注》之《序》的一部分吧。但是这一点还有慎重地加以检讨的必要，留作今后的课题。

笔者推断，《隋书·经籍志》所说的“汉文帝时河上公注”是指《河上公章句》，同时，又设定与《河上公章句》不同的别本的原本《河上公注》的存在。这样，就产生了为什么《隋书·经籍志》不载原本《河上公注》之名这样的疑问。关于这一点，虽仅是臆测，或是《经籍志》的编者由于原本《河上公注》已亡而不知其存在，或是把原本《河上公注》作为《河上丈人注》的异本而省略了吧。

第七节 结 语

概括以上的考察，《河上真人章句》和现行本《河上公章句》、《道德经》的本文以及注释的内容基本相同，但在梁末《序诀》被编纂出以后，就以《河上公章句》或《河上公注》之名流

布。《河上真人章句》在讲述道家的治国论和养生说的原本《河上公注》中，后附上了治身说和体内神的思想，变成为了讲述治身秘道的道教经典。那样的治身说和体内神的思想，还有河上真人故事和刘宋时仙公系《灵宝经》的思想有着联系，《河上真人章句》和河上真人故事是由仙公系《灵宝经》作者的天师道三洞派道士作成的。其形成的年代是在刘宋泰始七年（471）以前，刘宋初述作的《三天内解经》以后，即大约是公元420~470年间。

作为《河上真人章句》原本的原本《河上公注》是把讲述前汉文帝时河上公故事的《序》附到后汉末成书的《河上丈人注》之上，把《河上丈人注》的书名变更为《河上公注》的结果。因此，《河上丈人注》和原本《河上公注》，在《道德经》的本文及其注释的内容上，似没有实质上的差别。也就是说，《道德经》的本文部分，以《河上丈人注》、原本《河上公注》、《河上真人章句》到《河上公章句》这样的顺序被继承。因而，八十一章的分章似也是始于后汉末。而《河上公章句》的注释部分，和在刘宋时形成的《河上真人章句》相同，而《河上公章句》的注释中，除去了治身说和体内神思想的部分，余下的基本上当是在后汉末述作的。

【注释】

①酒井忠夫编《道教的综合研究》（1977年）所收。

②参照楠山春树《老子传说的研究》（128页，263页。1979年）

③参照吉冈义丰博士《〈老子河上公〉和道教》（酒井忠夫编《道教的综合研究》所收。316~319页）。

④《隐注宝诀》见载于陆修静在刘宋泰始七年（471）向明帝献上的《三洞经书目》，所以在那时已经形成。参照本书第一编第三章第四节五。

⑤参照本书第一编第一章的注5和8。吉冈义丰博士的《科诫仪范》梁末成立说，参照吉冈义丰的《关于三洞奉道科诫仪范的成立》（《道教研究》第一册所收，1965年。《道教和佛教》第三所收，1976年）。又《科诫仪范》中有《河上真人注》可作为说明《科诫仪范》不是唐代之作的旁证。

⑥《五行大义》卷三《第十四论杂配》“四论配藏府”。

⑦《经典释文》卷一《序录》的《老子传》中，有：“有河上公者，居河之湄，结草为庵，以老子教授。文帝徵之不至，自诣河上责之。河上公乃踊身空中，文帝改容谢之。于是作《老子章句》四篇以授文帝，言治身治国之要。”概括地述说了《道德经序诀》的河上公故事，又把《河上公章句》的要点说成“治身治国之要”，所以可知“《河上公章句》四卷”是指现行本《河上公章句》。

⑧参照主张顾欢《老子注》是在《河上公章句》后形成的藤原高男的《顾欢老子注考》（《内野博士还历纪念东洋学论集》所收，1964年）。顾欢《老子注》是在《河上公章句》前形成之说，参照楠山博士的前引书（109~111页）。

⑨关于顾欢是天师道三洞派的道士，参照本书第二编第三章的注②。

⑩“违”殆系“逮”之误。

⑪太极真人在仙公系《灵宝经》中，作为授予葛仙公《灵宝经》之神特别受到尊尚。仙公系《灵宝经》当成于刘宋天师道三洞派之手，所以可知在刘宋天师道三洞派中太极真人受到尊崇。参照本书第一编第三章第四节五。又，上清派的《真诰》（《道藏》1010）卷五《甄命授第一》中有：“君曰，老君者，太上之弟子也。年七岁而知长生之要。是以为太极真人。”（一b）老君是太极真人。这个老君似是中央黄老君，同样为上清派的《上清太上上帝君九真中经》（《道藏》1365）中以中央黄老君为太极真人。

⑫参照大渊忍尔《老子道德经序诀研究》（《道教史研究》所收。346~351页。1964年）

⑬参照《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》（《道藏》346）、《道教义枢》（《道藏》1121）卷二所引的《真一自然经》、《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》（P2468）。关于《真一自然经》，参照本书第一编第二章第

五节。

⑭参照大渊博士的前引论文（407～410页。）

⑮参照楠山博士前引书（21～123页）。

⑯楠山博士把治身说附加到原本《河上公注》的时期，推断为“六朝末，恐怕是在梁代以后”（楠山博士的前引书，160页）。这和博士认为《序诀》的成立是在梁代以后的六朝末有关系。也就是说，博士认为，在《序诀》的成立的六朝末，原本《河上公注》中被附加上了道教的养生说，现行本《河上公章句》是茅山派道士所作的。（参照前引书134～163页）但是在拙论中认为，原本《河上公注》中被附加上治身说，是在《河上真人章句》被作成的刘宋时期。

⑰“设”（P2584），根据《道德真经集注》之序（《道藏》706。《序》五a）改为“误”。

⑱武内义雄博士认为“玄洞”当是指《抱朴子·遐览篇》中所引的“《玄洞经》十卷”（《老子原始》48页，1967年版）。由于《玄洞经》现不存，其内容不明，武内博士殆是认为《序诀》的第三段为葛洪之作，所以把它作为《抱朴子》所引的《玄洞经》的吧。但是如以我之见，把《序诀》的第三段作为本来的刘宋的《河上真人章句》之序的一部分的话，可以推测，虽说该《序》中“洞玄”是指《灵宝经》，然《序诀》的编者误记为“玄洞”，以后所有的《序诀》中，都被误记为“玄洞”了。

⑲关于《五符序》和《灵宝经》的关系，参照本书第一编第二章第六节。

⑳关于《灵宝经》中的“十方”观念，参照本书第一编第三章第三节4。

㉑参照楠山博士前引书（152～163页）。

㉒参照楠山博士前引书（158～163页）。

㉓参照福井康顺《神仙传考》（《东洋思想研究》所收，1955年）。

㉔参照大渊博士的前引论文（365～368页），以及下面的补《老子道德经序诀》。

㉕最初注意到薛综注所引的《河上公注》的，是M 马尔丹马尔克博

士。博士认为，根据该注，现行本《河上公章句》的成书是在薛综死去的公元243年以前。参照A. 桑德尔（音译）《关于汉代老子的神格化》（15页，《道教研究》第三册所收，1968年）而楠山博士指出，薛综注中有薛综以后的著作被引用的情况，对薛综注的可信性有怀疑。参照楠山春树《关于李善注所引的薛综注》（《福井博士颂寿纪念东洋文化论集》所收，1969年）。但是，楠山博士也认为《河上丈人注》的成立有上溯到后汉末的可能性。参照楠山博士的前引书（163页）。

⑥这些逸文有赖于楠山博士检索的成果。参照楠山博士前引书（131～133页）。

⑦参照楠山春树《关于旧钞本〈老子河上公注〉之〈序〉》（《内野博士还历纪念东洋学论集》所收，1964年）。

补

《老子道德经序诀》

①

第一节 序 言

关于《老子道德经序诀》（以后略为《序诀》），从武内义雄博士重视以来，福井康顺博士和大渊忍尔博士都作了论述，近年楠山春树博士与《河上公章句》的成立相关联，也言及这《序诀》，似被先学们议论殆尽了。^①但是笔者与先学有些不同见解，因而在这里想就《序诀》的形成过程及其述作意图，再作研讨。

在论说《河上真人章句》成立的前章中，谈了这样的臆见：现行本《河上公章句》是刘宋时期编纂的《河上真人章句》仅被改了书名而成的，其内容和《河上真人章句》相同。而只从《河上真人章句》到《河上公章句》书名的变更是在隋唐时代彻底进行的，也可推测，书名的改变，肯定存在着什么大的契机，而成为此契机的，就是《序诀》的成立。因此本章中，想通过对《序诀》的分析，确认这个臆说是否正确，同时想考虑一下《序诀》编纂的经

纬及其意图。

第二节 《序诀》的分析

为了研讨《序诀》的方便，把《序诀》的段落按大渊博士，分成五段^②，从第一段开始顺次考察各段的思想 and 成立。

一、第一段。武内、福井、大渊、楠山四博士都认为第一段是葛玄的著述^③。但我的看法是这第一段和第三、第四、第五段一样，是成于刘宋时天师道三洞派之手的。其理由，是因为第一段中能看到难以认为是三国吴的时代葛玄的思想和观念，而这些与刘宋时天师道三洞派的思想关联起来看，却能极其顺畅地理解其内容。在此想举出这些具体的例子来说明。

第一段里用了“十方”、“诸天”、“劫”、“九阴”、“精进”、“太极”、“高上”的观念。这中间“十方”、“诸天”、“劫”本来是佛教用语，道教借用了这些用语。最前面的“十方”是大乘佛教特有的观念，这用语在东晋后半期编纂的《上清经》中开始被使用，而道教徒积极地使用“十方”观念，是鸠摩罗什来中国宣扬大乘佛教以后的事，在进入了五世纪以后。特别是受了佛教大乘主义刺激的道教徒，在作为道教的大乘经典而成的《灵宝经》中用得很多。^④“诸天”也不是中国固有的传统的天的观念，是基于佛教宇宙论的。^⑤“劫”，原文中有“老子之号始于无数之劫(甚)”，这清楚显示了“无数之劫”是由佛教思想而来的。

因为“十方”和“诸天”是和佛教宇宙论的空间有关的概念，“劫”是时间的概念，在第一段中可见到这些观念，可认为第一段作者是知道佛教宇宙论而使用这些观念的。也许不会是不知佛教的宇宙论，单单片断地借用佛教用语吧。这样的话，“九

阴”似乎也与佛教的地狱有关系。所谓“九阴”，有曰“祸灭九阴，福生十方”，在祸的消灭之处的意思上被使用。把“九阴”和“十方”作为一对来看，这就非常可能也是基于佛教的宇宙论的了。与“九阴”相近的用语有“九幽”，这“九幽”在《灵宝经》里是九幽地狱的意思。^⑥“九阴”恐怕也和“九幽”一样，是地狱的意思，因此，与祸联接在一起。从作者有佛教宇宙论的知识来看，第一段中用了地狱的观念，也并非不可思议。

“精进”不仅仅是佛教用语，是在一般意义上也可用之语，但作为佛教用语的使用例是绝大多数。在第一段里可见其他的佛教用语，所以，可认为这“精进”也是从佛教采的借用语。

尽管道教模仿佛教的宇宙论制作道教的宇宙论是始于何时，是怎么形成的这一问题，对于解明道教的教理很重要，然而至今几乎没有什么研究。管见所及，在道教经典里可看见佛教宇宙论的概念，《太上灵宝五符序》（《道藏》388。以后略为《五符序》）的卷上序段似乎是最初的。《五符序》的卷上序里，可看见被认为是受佛教劫的思想影响的“大劫”（七 a）、“万劫”（七 a）这样的用语。但是从这些用语就认为《五符序》中已经形成类似佛教的道教宇宙论，似乎过于仓促。《五符序》里这些用语的使用还是零星的，仅有可窥见道教开始摄取佛教劫的观念形迹的程度。道教组合“十方”、“三界”，还有“三十六天”、“劫”等观念形成其宇宙论，似乎是从东晋末开始。那完成了的宇宙论，在刘宋初作成的《灵宝经》中可见。《抱朴子》、《黄庭外景经》、《周易参同契》，还有边韶《老子铭》、《老子变化经》、《太平经》中，因为未见从佛教宇宙论来的借用语，所以到西晋末年《抱朴子》前后为止，道教徒对佛教的宇宙论似乎还不关心；而从《五符序》的卷上序段（即原本《五符经序》）^⑦被编纂的东晋初期起，开始部分地摄取；到东晋末，刘宋时期，才把佛教的宇宙论

脱胎换骨而形成道教自己的宇宙论，这样的看法不致有大错吧。

如是这样的话，如前所述，在《序诀》第一段可见佛教宇宙论的诸观念，这就显示了第一段的成立是在原本《五符经序》以降。因为，第一段里的佛教用语比原本《五符经序》用得更多样，想来是因为对佛教的理解到了更发展的阶段。从尊崇葛玄的葛洪《抱朴子》中尚未有佛教的影响这一点来看，认为三国吴的葛玄已经如第一段那样拥有佛教的宇宙论，是难以让人接受的。

下面想看看“高上”和“太极”的观念。从“精进研之，则声参太极。高上遥唱，诸天欢乐”来看，“太极”当是天之名或是天上宫殿之名，“高上”是住在太极的神的名称。“太极”、“高上”在刘宋的《灵宝经》中常被使用的，仙公系《灵宝经》^⑨的《太上洞玄灵宝本行宿缘经》（《道藏》1106。以后略作《宿缘经》）中有“太极真人高上法师”（一 a），称住在太极天或太极宫的真人——太极真人为高上法师。从《序诀》的前面一节可见的“精进”、“诸天”等佛教用语，为《灵宝经》所爱用来看，也可认为前面一节和刘宋《灵宝经》的思想有关联。

在第一段中赞美《道德经》，曰“夫五千文宣道德之源，大无不包，细无不入，天人之自然经也”。把《道德经》的思想概括为“大无不包，细无不入”的表述，在第三段中也能看到。这样的表述在刘宋天师道三洞派作的仙公系《灵宝经》的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》（《道藏》532。以后略作《诸经要诀》）里，也可看到“唯道德五千文，至尊无上正真之大经也。大无不包，细无不入，道德之大宗矣”（十二 a）。《序诀》第三段也如后述，可认为是刘宋时天师道三洞派之作，所以，把《道德经》称赞为“大无不包，细无不入”，似乎是刘宋天师道三洞派常用套句，第一段前面这用语，殆也是来自刘宋天师道三洞派吧。

还有，第一段开头处有“老子体自然而然，生乎太无之先，起乎无因”。这里值得注意的是，“自然”和“无因”被联系起来这一点。老子“体自然而然”那样的产生方式，意味着老子当是“起乎无因”的。因为“起乎无因”是无原因而产生的，所以用因果的理论无法把握。即，老子所说的自然中产生，意味着不基于因果理论，因为离开了因果，所以就是自然。这样把自然和因果对立的思考方法，在北周甄鸾《笑道论》序里被确切地表述为：“佛者以因缘为宗，道者以自然为义。自然者无为而成，因缘者积行乃证。”（《大正藏》52，143c）其之前的踪迹在释僧敏《戎华论》的“老以自然而化，佛以缘合而生”（《大正藏》52，47c）中可见。释僧敏《戎华论》因为是反驳顾欢《夷夏论》的，似写于刘宋后半期。自然和因果的对立观，在《戎华论》里所见的似是最早期的东西^⑥，恐怕可认为是发端于刘宋时期佛道论争的想法。第一段的自然无因论，也当是意识到了佛教因果论，从这个时期的自然观中而来的吧。

以上就第一段里所见的诸观念、诸思想中，举出了三国吴葛玄时代不存在的，其形成与东晋末刘宋的道教思想、特别是与天师道有密切关联的内容，并述说了其特色。下面想探讨关于后汉时代已经形成，而且刘宋天师道也提到的思想。

第一，在第一段里可看到“开辟以前，复下为国师，代代不休”这样的老子历代国师说。这思想因为在边韶《老子铭》和《老子变化经》中可见，所以是后汉时代已经存在的了。刘宋天师道也说到过老子历代国师说，其详细的叙述在《三天内解经》可看到。《序诀》第一段关于老子诞生“周时复托神李母，割左腋而生，生即皓皓然，号曰老子”的这一节，和《三天内解经》（《道藏》1196）的“至殷武丁时，又反胎于李母，在胎中诵经八十一年，剖左腋而生，生而白首，又号为老子”（卷上，三 a），

其构想是相通的吧。

第二，关于存思体内神的思想，第一段里有“内观形影，则神气长存”。体内神思想，在《老子铭》、《太平经》、《黄庭经》、《抱朴子》，还有《女青鬼律》、《五符序》，再加上《上清经》、《灵宝经》中都能看到，可知是在后汉以降，整个魏晋南北朝时期广泛流传的。刘宋时期天师道三洞派，也在仙公系《灵宝经》、《河上真人章句》等书中论说体内神的存思。

这样来看第一段的话，把第一段的作者认作为三国时吴的葛玄是不合理的，刘宋时期天师道三洞派人物述作了第一段的推定，当较为稳妥。

但是，把《序诀》的作者认作为葛玄的记载，早在《隋书·经籍志》卷三的注里所引的《梁录》中，就可见“老子序次一卷，葛仙公撰”，这里的《序次》可能是《序诀》的误写，所以梁代的人可能就以为是葛仙公撰《序诀》了。这一点唐宋的资料也是同样的^①。只是新旧《唐书》的《艺文志》和《经籍志》里作葛洪撰。两《唐志》的《序诀》记载中，似有错^②。因此认为《序诀》的作者是葛玄，从《序诀》作成的当初就是如此的。

这样的话，第一段中的“余之先师”的“余”就当指葛玄了。至少，因为在《序诀》的传承中《序诀》的作者是葛玄，文中的“余”就必定是葛玄。但是实际上，如前面的分析那样，第一段的作者不是葛玄，而是刘宋时期天师道三洞派人物。也就是说，把第一段的作者假托为葛玄，写成如葛玄自己所述那样的，是刘宋时期天师道的三洞派。这样的话，接下去，就产生了刘宋时期天师道三洞派为什么要把葛玄假托为第一段的作者呢这样的问题。这问题想放到探讨了《序诀》其他段落后来考虑。还有，第一段里如果“余”是指葛玄的话，“余之先师”就是太极真人徐来勒了。这一点，可参照在第四段中所述太极真人徐来勒

授予葛仙公《道德经》上下卷之处。

二、第二段。第二段的河上公故事和现行本《神仙传》的《河上公传》极其相似，很明显是其中一方模仿另一方而作的。武内博士把第二段看作是《神仙传》的作者葛洪之作^⑩，大渊博士认为是基于《神仙传》的东晋之作^⑪。福井博士和楠山博士则认为现行《神仙传》的《河上公传》是采纳第二段而作，第二段成立时期要下推到六朝末的陈代^⑫。笔者与这些先学者的见解稍有不同，认为第二段的成立是梁代末期。因此想把第二段和《神仙传》的《河上公传》作比较的同时，探讨第二段的思想特色及其成立。

首先想从这两者的差异部分，来探讨《神仙传》的《河上公传》和第二段的河上公故事是哪一个先成立的。《神仙传》的《河上公传》用《太平广记》卷十所引者。

第一个差异，在前汉文帝和河上公的会话部分中可见。在《神仙传》中，文帝对河上公所说的话，以“子虽有道，犹朕民也。不能自屈。何乃高乎”结束。《序诀》则在后面添上了“朕足使人富贵贫贱”的话。与这样的不同相互呼应，跃向空中的河上公对文帝，在《神仙传》中，以所说的“余上不至天，中不累人，下不居地，何民臣之有”结束，而《序诀》中则接着继续说：“陛下焉能令余富贵贫贱乎。”也就是说，《序诀》的文帝和河上公两方的话中，被加上了在《神仙传》中所无的关于富贵贫贱的内容。

第二个差异，在河上公授予文帝书籍名中可见。《神仙传》中只记作“素书二卷”，但在《序诀》中作“素书老子道德经章句二卷”。

第三个差异，在“论者”的话中可见。《神仙传》里有：“论者以为，文帝好老子之言，世不能尽通，故神人特下教之，而恐

汉文心未至信，故示神变。所谓圣人无常心，以百姓心为心耶。”《序诀》里则作：“论者以为，文帝好老子大道，世人不能尽通其议，(a) 而精思遐感，仰彻太上，道君遣神人。特下教之，便去耳。恐文帝心未纯信，故示神变，(b) 以悟帝意，欲成其道真。(c) 时人因号曰河上公焉。”底线 (a)、(b)、(c) 部分和《神仙传》是不同的。(a) 的部分《神仙传》没有与此相当的句子。(b) 在《神仙传》里是“所谓圣人无常心，以百姓心为心耶”，完全是其他的内容，(c) 在《神仙传》里是没有的。

以上的差异，在判断《神仙传》的《河上公传》和《序诀》第二段的成立先后上，有着重要意义，因此先从第一个差异来考察。

假如《序诀》先成立，《河上公传》是后来采纳《序诀》而作成的话，就意味着《河上公传》竟然把文帝和河上公对话中有关富贵贫贱内容的话从《序诀》里消除掉而刊载。但是，有关富贵贫贱内容的话在《神仙传》中是否具有特别必须消除那样的重大意义呢？不如说反过来，如认为《河上公传》先成立的话，倒可以合理地加以说明了。在这样的情况下，《序诀》是后来被加上了富贵贫贱的部分，加上这些话，是想用富贵贫贱的言语，更具体地表现夸耀帝王权力的文帝的世俗性；更强烈地给读者以与之相反的、连富贵贫贱都超越了的河上公的超俗性的印象。如果这样理解附加的意图的话，这附加的意义也就可以理解了吧。即，第一个差异显示了《序诀》第二段是后出的。

第二个关于书名的差异，如果《河上公传》是后来所作的话，就表示了从《序诀》的“素书老子道德经章句二卷”中消去了“老子道德经章句”，而变成“素书二卷”了。但是《河上公传》有什么必要要作这样的改动呢？有“老子道德经章句”的书名，就《河上公传》而言，也没有什么不方便吧。若假定《序

诀》是在《河上公传》以前成立的话，就产生了这样难解的问题。但是，如果把《序诀》第二段视为比《河上公传》晚作的话，《河上公传》的“素书二卷”上，后来加上了“老子道德经章句”的书名。这是由于“素书二卷”是什么书不明确之故，才加上了“老子道德经章句”之名，这样理解的话，当可被接受吧。如果把《序诀》作为《河上公章句》的序来考虑的话，这附加的意思就更能被理解了。也就是说，是明确表示了，河上公授予文帝的经典就是作为《道德经》注释书的《老子道德经章句》（即《河上公章句》）。

第三个差异部分中，引人注目的是下线（a）中的“道君”的意思，和《河上公传》是不一样的。《河上公传》里，“道君”在“帝乃下车稽首曰，朕以不德，忝统先业，才小任大，忧于不堪。虽治世事，而心敬道。直以暗昧，多所不了。唯愿道君，有以教之”中可见，是作为文帝直接称呼河上公的人称代名词而用的。称河上公为“道君”是表示了把河上公尊为有道之人的文帝的心情。但是，在《序诀》的下线（a）里“道君”则成了太上道君这样的道教的神名，河上公是由这位道君派到地上的神人，“道君”和河上公不是一个人。于是再假定《河上公传》比《序诀》晚成立的话，《河上公传》中，是因讨厌把河上公作为道教之神太上道君的使者的想法，就把下线（a）部分削除而刊载的吧。但是，《河上公传》的作者为什么讨厌这一道教性质的传说呢？六朝末的《神仙传》里，已经把道教色彩很浓的《张道陵传》、《老子传》等包括在内，所以只有《河上公传》避开沾上道教色彩，这颇有些难以理解。不如说《序诀》是后来把下线（a）部分加到《河上公传》上去的想法更可被接受，因为对《序诀》来说，有着如下所述的把其附加上去的充分的理由。也就是说，《序诀》第三段中有和下线（a）部分内容几乎相同的“（汉孝文

皇帝)精思远感,上彻太上,道君遣神人”这样一节,在第二段中附加下线(a)部分,当是为了和第三段的传说有同样的构想。换言之,如按《河上公传》的原样,道君和河上公是同一人物,道君也就不是太上道君。这样,就和第三段的河上公是太上道君派来的真人的构想不一致,所以加上下线(a)部分,就变得和第三段的说法没有矛盾而连贯了。如果可这样认为的话,《序诀》的第二段也就当比第三段晚作了。这一点想在以后再重加研讨。

下线(b)的部分,《序诀》和《神仙传》完全是不同的。《神仙传》里,河上公说“而恐汉文心未至信,故示神变”故事就一下子结束了。这后面“所谓圣人无常心,以百姓心为心耶”,是引用了《老子》四十九章的一句,称赞河上公。而《序诀》里缺掉了这一部分。代替这些的是如下线(b)的部分,在“故示神变”后面,接着写着“以悟帝意,欲成其道真”。这样,河上公神变的目的似是为了让文帝变心,并使文帝鼓起成就“道真”的勇气。“道真”作为道教用语,有两种意思^⑧;一是道教的终极真理,即“道”的意思。上面的“道真”似乎是这种意思。“道真”的第二个用法是作为表示神的意思。这个意思的“道真”,在《序诀》第三段的“仍斋洁烧香,想见道真”中可见。即,下线(b)的部分是说,通过河上公神变,文帝丢掉夸耀帝王权力的傲慢心,而追求起道教的终极真理来了,所以是强调文帝对道教的归信。这部分只有《序诀》里有,《神仙传》里没有,如也参照下线(a)的情况,这与其说是《河上公传》把这部分消除掉,不如说是《序诀》后来附加上去的看法来得自然吧。《序诀》下线(a)和(b)都是站在道教立场来写的,用这些《神仙传》的《河上公传》里没有的道教思想来润色《河上公传》,可认为是为了把河上公的神仙故事改变成前汉文帝的道教归信故事这样的意图而加写上去的。反之,《序诀》里删除了

《河上公传》的“所谓，圣人无常心，以百姓心为心耶”的部分，也因为这段话是和文帝归信道教没有关系的内容之故。

下线 (a)、(b) 的部分，和刘宋仙公系《灵宝经》的《上清太极隐注玉经宝诀》（《道藏》425。以下略作《隐注宝诀》）里的“违^⑮至汉孝文皇帝，好乐道德，精诚虚尽。太上真人降乎河上以化文帝。真人时自诵经。帝未弘道义幽曠之理，既心之所渴，闻有异人，踊跃即亲驾，稽首礼问动静，谕请道真”（十四 a~b）这一河上真人故事的构想很相似。可认为是《序诀》的作者借用了此河上真人故事的构想，而加写了下线 (a)、(b) 的部分。

下线 (c) 的部分，只《序诀》里有，《神仙传》里没有。《序诀》第二段开头就是以“河上公莫知其姓名也”开始的，文中河上公之名出现了三次，还有，最后下线 (c) 的部分河上公之名反复出现。与此相比，《序诀》的其他段落中，河上公之名一次也没有出现过。这似乎也显示出第二段的特殊性。《序诀》作为《河上公章句》的序，这点是从河上公之名出现的第二段的存在才被人所知。从这一点也可推测，第二段是为了《河上公章句》的序，即为了《序诀》，在后来被作出的。

《序诀》第二段和《神仙传》的《河上公传》之间，除了以上所指出的以外，还可见很多细小之处的差异，这些差异几乎都是表述修辞上的差异，思想内容上并没有很大的差异，关于这些的论述在此就想省略了。^⑯

如把《序诀》第二段作为是采用《神仙传》的《河上公传》而作成的话，《神仙传》的《河上公传》肯定在《序诀》以前就成立了。然而，这里成问题的是，有葛洪的原本《神仙传》里并未载《河上公传》的说法。^⑰现行本《神仙传》不是葛洪原本的原样这一点，早就由福井博士指出^⑱，成为学术界的定说。但葛

洪原本中是否包含《河上公传》，先学之间意见分歧。^②唐初《神仙传》中存在《河上公传》，这从《艺文类聚》卷七十八、《文选》卷三十八李善注所引《神仙传》可以明确。在唐以前引用《神仙传》中《河上公传》的文献现在很难发现。但是前汉文帝时河上公的故事，在刘宋最初时期成立的《三天内解经》中可见：“至文帝时，老子降于河之上，因号为河上公。文帝命驾往问道焉。老子授以道德五千言上下篇而去。”（八 a）还有前面所引的《隐注宝诀》里载有前汉文帝时河上真人的故事。而在这两个故事里，都是文帝自己驾车，前往河上公（或者河上真人）处问道这样的构想，在这一点上，和《神仙传》的《河上公传》是相似的。^③因此，在东晋末期，《河上公传》被作成，被收录在当时的《神仙传》中的可能性是充分的。假如，即使葛洪的原本中没有《河上公传》，由于已收到东晋末的《神仙传》里，所以可以认为，在《序诀》的第二段作成时的梁代，《神仙传》的《河上公传》已经存在了。

三、第三段。第三段值得注意的是以下几点：第一，第三段全部都是太极左仙公葛玄的话这一点。葛玄被授予太极左仙公的称号，是从刘宋天师道三洞派所作的仙公系《灵宝经》开始的，这以前葛玄被称为仙公。^④这一段以“太极左仙公葛玄曰”开始，这就显示了其述作是由刘宋天师道三洞派之手而成的。

第二，如福井博士所指出那样，第三段最初的部分和《文始内传》有共通之处这一点。《三洞珠囊》（《道藏》1131）卷八所引的《文始内传》里有“文始内传云，老子以上皇元年岁在丁卯正月十二日丙午，下为周师。又云，老子以无极元年岁在癸丑十二月二十八日日中，授道德经上下二篇也。又云，以周无极元年岁在癸丑冬十二月二十五日，老子之度关也”（二八 b）。这《文始内传》的详情，同是《三洞珠囊》卷九所引的“鬼谷先生撰文

始先生无上真人关令内传”中（卷九，八 b~十四 b）可见。福井博士把《序诀》第三段前半部分视为《文始内传》的略文，推定第三段的成立是在《文始内传》以后，六朝末的陈代。^②

但是试比较《序诀》和《文始内传》，仅仅老子就任国师、出关、授经的年号相同的，其他内容可以说是完全不同。即《序诀》第三段里的观念、思想和刘宋时期天师道三洞派是共通的。例如在“到无极元年太岁癸丑五月壬午，去周，西度关。关令尹喜，宿命合道，豫占见紫云西迈。知有道人当度。仍斋洁烧香，想见道真”中，关令尹喜预先知道有道人度关，洁斋烧香，想见道真的态度；和仙公系《灵宝经》的《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》（《道藏》346。以后略作《法轮妙经》）里的“太极左仙公，于天台山，静斋拔罪，烧香忏悔，思真念道”（一 a）中，太极左仙公葛玄静斋烧香，思念道真，似是相通的。可是在《文始内传》中，这部分是和《序诀》完全不同的内容，作“周无极元年岁在癸丑冬十有二月二十五日，老子之度关也。关令尹喜勅门吏曰，若有老公从东来，乘青牛薄板车者，勿听过关。在后果见老公”（卷九，八 b）。接在这后面的故事也和《序诀》完全不同。还有尹喜和老子会面的场面，《序诀》里作“喜见老子，迎设礼称弟子。老子曰，汝应为此宛利天下弃贤世，传弘大道，子神仙者矣”。这里可见的“宛利天”、“弃贤世”的观念，和仙公系《灵宝经》的《宿缘经》中的“众圣玉京山南方无极诸天宛黎城境，大乘弃贤之世界”（十一 b）、元始系《灵宝经》的《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》（《道藏》352）中的“无上宛利天”（卷上，二 a）是相同的，都是基于刘宋道教宇宙论的内容。还有，在《序诀》里有“以廿八日日中，授太上道德经。义洞虚无，大无不包，细无不入。圣王不能尽通其义”。这里赞美《道德经》的话，正如在第一段的分析时已说的那样，是刘宋时期天师道三

洞派的说法。与《序诀》这部分相当《文始内传》的内容，因为很长，这里就省略了，但那部分与《序诀》是完全不同的故事，其观念、思想也看不到和刘宋的《灵宝经》有密切的关联。《文始内传》的故事与同是《三洞珠囊》卷九所引的《老子化胡经》，有极其相像的传说，是叙述所谓老子化胡传说的。

这样《序诀》的第三段和《文始内传》共通部分因为仅只有年号，所以就不能断定，《文始内传》比《序诀》早成立，《序诀》是采用《文始内传》的。相反，倒可以充分考虑，《文始内传》是从《序诀》第三段借用了关于老子经历的年号，再从《老子化胡经》中借用其构想，在后来被作成的。

第三，前汉文帝的故事和仙公系《灵宝经》的《隐注宝诀》中河上真人故事有相同的构想这一点。在第三段中有：“昔汉孝文皇帝好大道，纵容无为之堂，叹凡圣无能解此玄奥，精思远感，上彻太上，道君遣真人，下授文帝希微之旨。”与此相似的传说，在前面引用的《隐注宝诀》中作：“违至汉孝文皇帝，好乐道德，精诚虚尽。太上真人降乎河上，以化文帝。”这两个故事，与感到文帝精诚的太上道君，派遣真人到文帝处，授予文帝《道德经》奥义这样的构想是相同的。因此《序诀》的第三段是由河上真人故事的作者、刘宋天师道三洞派所作的可能是很大的吧。

第四，第三段的后半部分，讲到了由刘宋天师道三洞派所编纂的《河上真人章句》成立经纬这一点。这点在前章第五节已说过，在此就不论了。

综合以上四点，可推测《序诀》第三段是和刘宋时天师道三洞派所作的《河上真人章句》相关联而被作成的。而且，如果看第三段中，老子降下成周师，授予尹喜《道德经》的经过；河上真人降下，给前汉文帝解说《道德经》的奥义；还有葛玄校正

《河上真人章句》，由天人授真本的故事；都是作为太极左仙公葛玄的话被叙述的，当可认为，那是在编纂《河上真人章句》时，作为其序的一部分而被写成的东西。

四、第四段。第四段以“道士郑思远曰”开始，全文是作为葛玄的弟子郑思远的话被记载的。郑思远说，太极真人徐来勒授予其师葛玄《道德经》两卷，那时候，徐来勒并授予关于《道德经》功德及其诵咏法式的口诀。这口诀中关于《道德经》诵咏的仪礼，有“尤尊是书，日夕朝拜，朝拜愿念，具如灵宝法矣”，说是与诵咏《灵宝经》所举行仪礼是用同样的方式。这和《诸经要诀》中“太极真人曰，五千文仙人传授之科，素与灵宝同限”（十三 a）的想法是同样的。也就是说，在《道德经》的读诵、传授仪式方面，模仿《灵宝经》的样子，那就像是刘宋天师道三洞派的法式，所以第四段所说的也是基于这刘宋天师道三洞派的传统。因此第四段也可认为是经刘宋天师道三洞派之手而成的。而且第四段接着第三段葛玄的话，作为其弟子郑思远的话而见载，从其内容是以关于太极真人授予葛玄的《道德经》诵咏口诀为中心来看，可认为是为了补充第三段的内容而作的。

然而，在第四段里有“余家师葛仙公，受太极真人徐来勒《道德经》上下卷”，记着葛玄从太极真人徐来勒那里授得《道德经》。这个记载对于显示关于葛玄和《道德经》关系的刘宋天师道三洞派思想是很重要的。在刘宋天师道三洞派里，说是太极真人徐来勒在天台山授予葛玄《灵宝经》，而根据第四段，徐来勒也授予葛玄《道德经》。仙公系《灵宝经》中，太极真人如“唯道德经五千文，至尊无上正真之大经也”（《诸经要诀》十二 a）所说的那样尊崇《道德经》，因此，认为授予葛玄《灵宝经》的太极真人，还授予葛玄《道德经》的这样的传说是由作成仙公系《灵宝经》的刘宋天师道三洞派形成的，当也不足为怪吧。

葛玄尊尚《道德经》，写了其序和注解这样的记载，在《太平广记》卷七十一、《艺文类聚》卷七十八所引《神仙传》的《葛玄传》，还有陶弘景的《吴太极左仙公葛公之碑》^⑧里都未见。正如以继承葛玄之道自负的葛洪所说：“五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳。”（《抱朴子》内篇《释滞篇》）所述那样，对《道德经》的读诵是批判的，由此推测，也可认为，实际的葛玄对《道德经》并没有特别的关心。葛玄被太极真人授予《道德经》、葛玄尊尚《道德经》而写其序的传闻似是从刘宋时期天师道三洞派开始的。《序诀》的第一段，像是由葛玄自身所写的那样被记载着，也是因为第一段的实际作者是刘宋时期天师道三洞派之故。

五、第五段。第五段中把诵咏《道德经》拜礼的顺序，引用了《太极隐诀》之文作了具体的论述。这拜礼之仪和仙公系《灵宝经》的《隐注宝诀》基本上是相同的^⑨，是刘宋时天师道三洞派的思想。这一段是具体叙述第四段太极真人的口诀中所说的，《道德经》的诵咏法式，所以是补足第四段的内容的。《太极隐诀》的开头有“先烧香整服，礼十拜，心存玄中大法师老子、河上真人、尹先生”，说到了要心中存思河上真人，所以第五段似乎作为《河上真人章句》的序而附在第四段之后的吧。

六、总括。检讨了《序诀》的全部五段，明确了除第二段之外，其他四段都是由刘宋天师道三洞派所作的。试概览这四段，第一段结束处有“粗述一篇，唯有道者宝之焉”。只有第一段是用像独立一篇那样的写法。与此相比，其他三段，各是由太极左仙公葛玄的话、道士郑思远的话和《太极隐诀》文章而成，就像各种不同资料连缀而成那样的体裁。但是这三段，内容上有关联，以后段补足前段内容而相联。因此，哪怕本来是不同的资料

也罢，这三段是出自同一个人之手而编纂的当不会错吧。这样的话，第一段和第三段以下的三段是怎样的关系呢？这就成为了问题。

作为臆测，可认为第一段是作为刘宋时期所作的《河上真人章句》序的本论而作的，第三段以下以补足这本论形式而被附在第二段后面，这四段全体构成了《河上真人章句》的序。而其形成，当是在《河上真人章句》被作成的刘宋时代。

第二段，是在后来附加到这《河上真人章句》的序上去的，其时期，当是在《序诀》作成之时。因而，下面就想来探讨《序诀》的编纂时期及其作者。

第三节 《序诀》的编纂时期和作者

《序诀》是由《河上真人章句》的序加上第二段作为《河上公章句》的序而作成的。《序诀》是作为《河上公章句》的序而作成的，作《序诀》时附加上的第二段显示了这一点。第二段如前所述，河上公的名字反复出现了五次，仅仅根据这一段就可知，《序诀》是为赞美《河上公章句》传说上的作者河上公的序文。

如果是《序诀》作为《河上公章句》的序被编纂的话，其成立时期就当在《河上真人章句》到《河上公章句》书名的变更时期，因此，下面想先通过调查《河上真人章句》到《河上公章句》书名的变更时期，来推定《序诀》的编纂时期。

现行本《河上公章句》被称为“河上真人章句”或者“河上真人注”之例，在《三洞奉道科诫仪范》（P2337。以后略作《科诫仪范》）可见者恐怕是最晚时期的。隋、唐时代的文献全部

是用“河上公章句”、“河上公注”、“河上公”之名来表示现行本。^⑧关于《科诫仪范》的成书年代，至今为止先学间意见不一致。^⑨其中吉冈义丰博士“推定是在从陶弘景死去前后到孝元帝在位（552~554）左右的大约二十年间”^⑩的说法最稳当。但是正如笔者在本书第一篇第一章的注^⑧所述的那样，对其成书年代作进一步限定，推定为梁武帝在位的末期左右（536 前后~549）。如果《科诫仪范》的成立是在这时期的话，到梁武帝晚年为止，《河上真人章句》还在通用“河上真人章句”、“河上真人注”之名。“河上公章句”之名可看到最早的资料是隋萧吉的《五行大义》和唐陆德明《经典释义》的《老子序录》。因此，是在陈末隋初，书名变成了《河上公章句》。即从《河上真人章句》到《河上公章句》书名的变更，是在《科诫仪范》成书以后，《五行大义》述作以前；大约梁武帝在位的末期前后（6 世纪 40 年代）到陈的末期之间。《序诀》也当在这个期间被作成。

其次，想从《序诀》之名在文献中最早可见的时期来推定《序诀》的述作年代。《序诀》之名在成玄英《道德经开题》（P2353）中可见，法琳《辩正论》卷五有“葛仙公序”（《大正藏》52, 522a），还有北周甄鸾《笑道论》卷上《年号差舛第二》里作为《道德经序》（《大正藏》52, 144c）引用了《序诀》第三段的一部分，所以在陈末《序诀》当已存在了。可见到《序诀》之名最早的记载是《隋书·经籍志》卷三“老子义纲一卷”的注“梁有……老子序次一卷，葛仙公撰”。这“老子序次”如前所述，好像是“老子序诀”的误写。据此，《序诀》之名在梁代的书籍目录中似已被载入，所以到梁末为止，《序诀》已被作成了。

把前面书名变更时期和现在《序诀》之名初见时期对照起来看，这二个时期正好是重合的，可知《序诀》的编纂时期是在梁武帝的末期前后（6 世纪 40 年代）到梁末（557）为止的期间。

把《序诀》的作者假托为葛玄，似乎从《序诀》成立之初开始就是如此，所以《序诀》的实际编者，是沿袭作成《河上真人章句》以及其序的刘宋天师道三洞派之流者，恐怕是梁代天师道的道士。

第四节 《序诀》编纂的目的

从《河上真人章句》到《河上公章句》的移行，如前章所论，仅是书名的改变，其内容没有变更，这样的话，当然就产生了这样的疑问：为什么有特意改变书名的必要呢？还有如前所述，《河上真人章句》中被附上了《序》。如果书名《河上公章句》变更之时，《序诀》已被作成的话，为什么不原封不动地使用《河上真人章句》的《序》呢？特地附加了第二段作成《序诀》的意图是什么呢？因此在下面，想探讨一下书名改变的目的和《序诀》作成的意图。可以推测，这两点是相互关联的，在相同的意图下改变了书名，编纂了《序诀》。因而从书名的改变和《序诀》的作成两方面来探讨这意图。

要直接知道书名改变的意图，因为没有说到这一点的资料，所以很困难。但是，因为书名变更前后，经典流布的状况不同，一定程度上能对其进行间接的推测。《河上真人章句》从《洞真太上太霄琅书》（《道藏》1341）卷四的记载开始，就和《道德经》、《老子想尔注》成为一组，在刘宋末南齐时的道士之间被读诵。这状况在《科诫仪范》成立的梁武时期也是同样的。但是，道士以外完全没有《河上真人章句》被一般人士所爱读的形迹。《河上真人章句》流布以前，一般人士之间似乎读的是作为《河上真人章句》原本的原本《河上公注》。例如前章所述，梁皇侃

《论语义疏》卷七所引的“河上公注”，是这原本《河上公注》；梁元帝《金楼子》卷四所引“河上公序”，不是《序诀》和《河上真人章句》之序，可推定为是原本《河上公注》的序。还有唐陆德明《经典释文》卷二十五《老子道德经音义》中有“河上本作悞……简文云，河上公作怵”。据此可知，梁简文帝看到的“河上公”和陆德明参照的《河上公章句》似稍有不同。这样的话，简文帝所读的“河上公”，从《序诀》成书时期来看，非常可能就是原本《河上公注》。

《河上公章句》书名变更以后，突然其流布状况就不同了，不仅在道士之间被诵读，世俗士人也爱读《河上公章句》了。隋萧吉《五行大义》、唐法琳《辩正论》都引用了《河上公章句》，陆德明作成《道德经音义》也参照《河上公章句》。唐玄宗皇帝《道德真经玄德纂疏》（《道藏》711）也用了《河上公章句》。在唐代《河上公章句》的流布，虽和唐王室政策也有关系，但看看在唐以前《河上公章句》已经开始被道典以外的书籍也引用的情况，其流布恐怕不能单单归于王室的政策吧。《河上公章句》本身肯定就是受欢迎的《道德经》的注释书。刘知几甚至在唐开元七年（719）上书斥责《河上公章句》，请求采用王弼注^②，《河上公章句》就是那样广泛地被世间人们所接受的老子注。《河上真人章句》和《河上公章句》在流布上这样显著的差别，简单地断定为是由于书名改变而致虽尚欠妥，但是，也不能否定这与书名的变更有着某些关联吧。也就是说，只在道士间读诵、传授的《河上真人章句》，一旦改名成《河上公章句》，尽管其内容完全一样，就在世间广泛流布，这样的话，书名变更是其流行的大契机，这或是没有疑义的吧。假如书名变更成为其流行契机的话，也就可以把书名变更的意图解释作是为了让世俗的人们也去诵读此书了。关于这个解释是否恰当，下面想通过分析《序诀》作成

的意图再加以探讨。

《序诀》作成的意图，当隐存在《序诀》编纂之时新加上的第二段里。关于第二段，在此使人想起来的，一是第二段是改作的《神仙传》的《河上公传》，二是这改作主要是用道教思想来润色《河上公传》，使其变为前汉文帝归信道教的故事。这两点可认为在分析《序诀》作成的意图上是非常重要的。首先从第一点来探讨。

《序诀》的编者为什么要利用《神仙传》的《河上公传》呢？可认为利用《神仙传》，隐藏着《序诀》编者暗中的企图。六朝时代是志怪小说、神仙谭、灵验记之类非常流行的时代。其中有名的《神仙传》肯定是很多士大夫的爱读之书。据说梁陶弘景十岁时得到葛洪的《神仙传》，不分昼夜埋头阅读，结果到了以养生为志向的地步。^⑩这传说虽然是要说陶弘景从小就有与人不同的志向，但从另一方面来看，也显示了《神仙传》的流布到了甚至连孩子也易读那样的程度。《序诀》的编者是看上了《神仙传》这样的高知名度。梁代的《神仙传》里已有了《河上公传》，很多人通过《神仙传》而了解了河上公的故事。因此想到，若利用这河上公的故事，就可把至此只有道士之间才知道的《河上真人章句》广泛地介绍于世了。而配合河上公的故事，书名也变为《河上公章句》了。

其次，在《序诀》第二段里，对《神仙传》的《河上公传》进行了若干的补写，河上公的神仙传说，被变成了前汉文帝入信道教的故事这一点，也显示了《序诀》是为劝说以帝王为首的世俗人们归信道教而作的。而把附上《序诀》的《河上公章句》，作为道教的入门书让大家阅读，这似乎是《序诀》的作者所期待的。

这样看来，可以说《序诀》作成的目的，是想把作为道教圣

典的《河上真人章句》广泛介绍于世，劝世俗的人们，特别是帝王归信道教。而《河上真人章句》的书名变成《河上公章句》，可认为也是为了这个目的由《序诀》的作者所作的。

第五节 结 语

至此分析了《序诀》的内容，明确了《序诀》全部的五段中，最初，第一、第三、第四、第五这四段由刘宋时期天师道三洞派作为《河上真人章句》的序而作成，此后在上面加了第二段成了全部五段的《序诀》，则是在梁末（6世纪40年代～557），由天师道作为《河上公章句》的序而作成的。其次可知，《序诀》编纂的目的是劝以帝王为首的世俗士人入信道教。最后，想稍探讨至此未能研讨的关于《河上真人章句》之《序》的作成意图。

分析《河上真人章句》之《序》作成目的时，首先当注意的是，假托葛玄为《序》的作者这一点。如研讨第四段时已触及到的那样，葛氏道的葛玄和葛洪一样，本来对于《道德经》，认为作为仙书的价值并不怎么高。那么，为什么把这位葛玄作为《道德经》注释书的《河上真人章句》之《序》的作者呢？如解明这个问题，《河上真人章句》之《序》是为了什么目的而作的就可清楚了。

《序诀》的第四段里，载有太极真人徐来勒把《道德经》两卷以及口诀授予葛玄，但葛玄从太极真人徐来勒那里授得《道德经》这一传说，在现存的仙公系《灵宝经》中也看不到，所以恐怕在这第四段里是初次被说到的。说葛玄从太极真人徐来勒那里授得《道德经》，是把葛玄看作为《道德经》的崇拜者，所以在第四段中，强烈地表现出了要造成葛玄是《道德经》信奉者那样

印象的意图。但是，如前所述，第四段的作者是刘宋天师道三洞派。也就是说，刘宋天师道三洞派在《河上真人章句》的《序》里，把葛玄装扮成《道德经》的热烈尊崇者。

这样看来，把葛玄假托为《河上真人章句》之《序》作者的意思也就自然可理解了。即，《序》的实际作者天师道三洞派，为了要使葛玄看上去像是《道德经》的崇拜者，就把《道德经》注释书的《河上真人章句》之《序》的作者托为葛玄了。在《序》的第一段里赞美了老子和《道德经》，而通过假托葛玄为其作者，以使读者确信，葛玄真的就像是老子和《道德经》的崇拜者。那么，为什么天师道三洞派要把葛玄作为老子和《道德经》的信奉者而加以鼓吹呢？这是因为刘宋时期天师道三洞派有要包摄葛氏道的意图。如果像所鼓吹那样葛玄是天师道之神的老子和天师道的最高圣典《道德经》的热心信奉者的话，就能给人们以葛玄确是纯真的天师道教徒那样的印象。这对于使尊崇葛玄的葛氏道之人归信天师道，也起了有效作用吧。三洞派作成仙公系《灵宝经》，也是为把葛氏道、上清派的经典和教理统合到天师道中来而编纂的。^①《河上真人章句》之《序》和仙公系《灵宝经》有共通的思想，以同样的编纂目的被作成，也是由于两者都是经刘宋天师道三洞派之手而成之故。^②

【注释】

①关于先学论及《河上真人章句》的论文如下：武内义雄《老子原始》（35～48页，1967年版），福井康顺《老子道德经序诀的形成》（《东洋思想史研究》所收，1960年），大渊忍尔《老子道德经序诀的成立》（《道教史的研究》所收，1964年），楠山春树《河上公说话的的形成》（《老子传说的研究》所收，1979年）。

②参照大渊博士前引论文（346～351页）。

③参照注1所列论文。

④参照本书第一编第三章第三节之四。

⑤参照大渊博士前引论文(360~362页)。

⑥参照《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》(《道藏》1400)、《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》(《道藏》369)、《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》(《道藏》457)、《太上灵宝诸天内音自然玉字》(《道藏》97)。还有“祸灭九阴,福起十万”的话,在刘宋仙公系《灵宝经》的《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》(《道藏》344,七a)也能看到。

⑦关于《五符序》卷上序段和原本《五符经序》的关系,参照本书第一编第一章第二节之一。

⑧仙公系《灵宝经》是指据说在天台山太极真人徐来勒授予葛仙公的那一些《灵宝经》,这经典群的作者被推定为刘宋天师道三洞派。参照本书第一编第三章第四、第五节。

⑨参照中岛隆藏《从六朝后半到隋唐初期道家的自然说》(《六朝思想研究》所收。637~639页。1985年)。

⑩法琳《辩正论》卷五里引用了《序诀》的一部分,作“葛仙公序”(《大正藏》52,522a),《史记·老子传》的《正义》中也有“葛仙公序”,《三洞珠囊》卷五有“葛仙公五千文经序”(《道藏》1131,卷五,二a),《传授三洞经戒法策略说》卷上有“太极左仙公道德经序诀”(《道藏》1231,卷上,五b),杜光庭《道德真经广圣义》卷一有“太极葛玄仙公道德经序诀”(《道藏》725,卷一,三b),卷二有“葛玄仙公序诀”,(卷二,一b),还有敦煌资料中也有“老子道德经序诀,太极左仙公葛玄造”(S75)“老子道德经序诀,太极左仙公葛玄造”(P2407)。

宋代的资料中,《云笈七签》卷一里有“葛仙公五千文经序”(《道藏》1026,卷一,九a),宋本《河上公章句》也有“老子道德经序,太极左仙公葛玄造。”。

⑪《旧唐书·经籍志》有“老子道德经序诀二卷,葛洪撰”。《新唐书·艺文志》作“葛洪老子道德经序诀二卷”。但是在唐宋其他资料中,如注⑩列举的那样,把葛玄作为《序诀》的作者,而不是葛洪。还有,《序诀》的

卷数，敦煌资料（S75，P2584）中的，是《序诀》的完本，没有比这更长的《序诀》，所以作一卷是正确的。两《唐志》里《序诀》的卷数为二卷，两《唐志》似误，两《唐志》的记载常常有错，缺少可靠性。

⑫参照武内博士前引书（46页）。

⑬参照大渊博士前引论文（365～381页）。

⑭参照福井博士前引论文（151～155页）。参照楠山博士前引论文（171～195页）。

⑮参照本书第二编第三章第三节之二。

⑯“违”当是“逮”之误。

⑰《序诀》第二段和《神仙传》之《河上公传》表述的不同特色是，《序诀》的叙述更为具体。其具体的部分很多可在旧抄本《老子河上公注》的《序》里看到。《序诀》的作者参考这个《序》的可能性很大。关于旧抄本，参照楠山春树《关于旧抄本〈老子河上公注〉的序》（《内野博士还历纪念东洋学论集》所收。1964年）。

⑱参照福井博士前引论文（156～157页），楠山春树《老子传说的研究》（14页，192页。1977年），小南一郎《〈神仙传〉的复元》（《人矢教授，小川教授退休纪念中国文学，语学论集》1974年）。

⑲福井康顺《神仙传考》（《东洋思想的研究》所收。1955年）。

⑳葛洪的旧本《神仙传》里有《河上公传》这样的说法，参照大渊博士前引论文（365～368页）。

㉑楠山博士推定《神仙传》以及《序诀》的河上公故事是六朝末、陈代成立的，把故事形成的背景想定为主张道士对帝王不要拜礼的道士不拜论。（参照注①楠山博士的论文）但是道士不拜论在历史上公开提出来，正如楠山博士自己也详说的那样，是进入唐代才开始的，在隋代道士是礼拜帝王的。在六朝末也没有道士方面提倡不拜论的形迹，所以把河上公故事的形成和道士不拜论联系起来的想法稍稍有疑问。帝王自驾车赴河上公处请道这样的构想，楠山博士似认为是基于道士不拜论。但这构想在《三天内解经》、《隐注宝诀》，还有旧抄本《老子河上公注》序的河上公、河上真人故事里已经存在，因此这构想的形成和道士不拜论没有关系。

②《抱朴子》内篇的《金丹篇》里，葛玄被称为“仙公”。“太极左仙公”作为葛玄的称号，首次出现是在《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》（《道藏》346）、《太上洞玄灵宝本行因缘经》（《道藏》1107）等仙公系《灵宝经》里。

③参照福井博士前引（注1）的论文（152~155页）。

④谭嗣先《太极葛仙公传》（《道藏》450）所收。

⑤参照大渊博士前引论文（407~410页）。

⑥参照前章的第三节。

⑦关于《科诫仪范》的成立年代，历来有如下三种说法：第一，吉冈义丰博士的梁末成立说。参照吉冈义丰《关于三洞奉道科诫仪范的成立》（《道教和佛教》第三所收，1976年）。第二，秋月观暎博士的隋代初期成立说。参照秋月观暎《六朝道教中报应说的发展》（《弘前大学人文社会》第三三号——史学篇，1964年）。第三，大渊忍尔博士的唐代七世纪中前后成立说。参照大渊忍尔《道教史研究》（1964年）第三编第一章注⑩。

⑧吉冈义丰《三洞奉道科诫仪范的研究》（《道教和佛教》第三所收，148页，1976年）。

⑨《旧唐书》卷一百零二“刘子玄”。《唐会要》卷七十七，《贡举下》“论经义”的“开元七年四月七日”条。

⑩《梁书》卷五十一《陶弘景传》。

⑪参照本书第一编第三章的第五节、第六节。

⑫敦煌资料的无注本《老子道德经》（S6453. P2417）末尾的跋里有“太极左仙公序。系师定。河上真人章句”，而据此，《河上真人章句》里似乎附着《太极左仙公序》这样的序文。笔者在本章和本附录里，推定在《河上真人章句》中，当存在由刘宋天师道三洞派所作，并把作者假托为葛玄的《序》，而这推定，由前面的跋文当可证明。因为所谓太极左仙公，是刘宋时天师道三洞派为葛玄新作的称号，所以附有这称号的序文也就显示了那是成于同派之手的東西。

第三章

《老子想尔注》



第一节 序 言

《老子想尔注》(以下略为《想尔注》)是老子《道德经》的注释书,其完本现在已经不存,残卷在敦煌资料斯坦因文书六八二五号中可见。1956年饶宗颐博士发表了《老子想尔注校笺》以来,《想尔注》被作为后汉五斗米道教团所实习的《道德经》的注释书,受到了学界的注目。但是这之后,反对后汉末期成立说的见解由严灵峰、福井康顺、楠山春树、麦谷邦夫提了出来。^①笔者的见解,与后汉末期成立说,还有上述四氏都不同,认为《想尔注》是刘宋时期的作品。本章将论述《想尔注》成书年代,并求解明刘宋时期天师道状况之一端。

第二节 对北魏成立说的批判

《想尔注》最迟也当成立于刘宋末年。这

可由下面两种文献来证实。一是《大道家令戒》（《正一法文天师教戒科经》所收。《道藏》788）。《大道家令戒》是刘宋末期编纂的^②，在此书里可看到“想尔”的名，所以可知《想尔注》在此刘宋末期已作成。另一个是《洞真太上太霄琅书》（《道藏》1341。下面略为《太霄琅书》）。根据吉冈义丰博士的推定，那是五世纪后半成立的。^③该书卷四《为师诀第十》里可看到“系师想尔”的话，从这点可知刘宋末、南齐时《想尔注》已存在了。还有从这记载中可知，当初《想尔注》是作为系师张鲁之作而传承下来的。

这些事实似乎显示了，推测《想尔注》的成立是北魏末（534）以后的福井康顺博士之说^④，推定其为北魏的新天师道所作的麦谷邦夫之说^⑤是错误的。福井之说难以成立是由于刘宋末、南齐时《想尔注》是存在的事实已经明确。而关于麦谷之说的错误也许要稍作些说明。

笔者对《想尔注》北魏成立说抱有疑问，是因为新天师道的开山寇谦之对张鲁持批判性的态度。根据《魏书·释老志》，神瑞二年（415）十月降至寇谦之处的太上老君告知曰：“汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术。”^⑥从这里的“三张的伪法”的表现处可知，对三张之一张鲁是非难的。还有同是《释老志》里有“道士寇谦之……少修张鲁之术，服食饵药历年无效”^⑦，批判张鲁之术对寇谦之成仙来说没什么用处。还有，《释老志》和《老君音诵诫经》（《道藏》784）里说到，张陵以后到寇谦之之间，天师的坐席有空座^⑧，故意把张衡和张鲁排除在天师的坐席之外，所以可知，寇谦之对张鲁评价非常低，不承认他为天师。

对张鲁持这样批判性态度的寇谦之的新天师道，会作成《想尔注》，把张鲁假托为《想尔注》的作者吗？恐怕那是不可能的

吧。也就是说，尊重张鲁的人，作成《想尔注》，把《想尔注》的作者假托为张鲁这样的想法才是自然的。

张鲁在南朝天师道中，和张陵、张衡一起被称为“三师”而受到尊尚。^⑨刘宋末、南齐时《想尔注》是系师张鲁所作那样传承下来这一事实，说明了如果《想尔注》不是张鲁自身所作的话，也充分可能是尊尚张鲁的南朝天师道所作的。因此下面试想从《想尔注》的内容来推断其所作的年代。

第三节 《想尔注》中所见的诸观念

对《想尔注》是张鲁所作之说的疑问已经由严灵峰、福井康顺、楠山春树、麦谷邦夫提出。^⑩这里没有余地概述各人的论说，故从略，而最近麦谷邦夫的论文里明确了《想尔注》里的“道气”论、“道”体论，还有“太阴”说是东晋以降的东西。笔者进一步举出麦谷氏未论及的几个观念，从这些观念形成时期来试推断《想尔注》成书的年代。

一、作为神的“道”和老子

《想尔注》里把《道德经》本文中的“吾”解释为“道”。例如，第四章的“吾不知谁子，像帝之先”的注里有“吾是道”，十三章的“吾所以有大患，为我有身”的注里也记着“吾是道。我吾同也”。这些是在《想尔注》里把“道”拟人化或者神格化来使用的证据。

把《道德经》本文中的“吾”解释为“道”，似是由于认为所有的《道德经》本文都是“道”所说的之故。十九章的“少私寡欲”句的注是“道之所说无私，少欲于世俗耳”^⑪，把本文的

“少私寡欲”作为“道”所说的教来理解^⑫，这也是由于把《道德经》本文的全部作为“道”所说的之故。也就是说，《想尔注》里的“道”是指老子。

如在《想尔注》里那样，“道”是作为一个神而说教，传授道戒，给予赏罚的，换言之，“道”作为进行各种行为的神而出现的用法，在东晋初期以前的古道典里所看不到的。^⑬从《太平经》开始，西晋末的《抱朴子》、东晋初期的原本《五符经》、原本《五符经序》^⑭里，这样的“道”的用法还看不到。这种用法开始出现是在东晋中期以后的道典里。东晋末期的最初时期（390年前后）所作的《女青鬼律》^⑮（《道藏》789）的卷五是以“道曰”开始的，卷四中有“道以令天下男女各受道思口诀真要，以持示子”^⑯（卷四，四b），“道”作为授予人们口诀的神出现。东晋最末期，或是刘宋最初时所编的《太上洞渊神咒经》（《道藏》335）卷一以“道言”为各条的开始，文中也把“道”作“吾”，用第一人称表示。也就是说，《太上洞渊神咒经》卷一全体是作为“道”所说的。刘宋时期编纂的《灵宝经》里也有以“道言”为开始的经典，四注本《元始无量度人上品妙经》（《道藏》87）、《太上玄一真人说妙通转神入定经》（《道藏》347）、《太上玄一真人说劝诫法轮妙经》（《道藏》348）、《太上玄一真人说三途五苦劝诫经》（《道藏》455）都是那样。《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》（《道藏》352）卷上中，“道曰”、“道言”也随处可见。同是刘宋时期所作《妙真经》^⑰（《无上秘要》所收）也有以“道曰”为开始之文。刘宋后半期所作《大道家令戒》^⑱里有“道以汉安元年五月一日，于蜀郡临邛县渠停赤石城，造出正一盟威之道与天地券要”^⑲（十四a~b），“道使末嗣分气治民汉中四十余年”^⑳（十四b），“道”是作为一个有意志和欲求的神而出现的。

然而，同样用“道”来表现，不同道典的神名是不同的。“道”在《女青鬼律》里是太上大道，《太上洞渊神咒经》里是太上，四注本《元始无量度人上品妙经》里是太上道君，《太上玄一真人说妙通转神入定经》里是虚皇太上大道君，《太上玄一真人说劝诫法轮妙经》里是无极太上大道君，《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》里是太上大道君，《妙真经》里是老子，《大道家令戒》里是老君，《想尔注》里是老子。

像《妙真经》、《想尔注》、《大道家令戒》里那样，把“道”作为老子、老君的意思来用的用法是什么时候开始的呢？如果搞清这一点，《想尔注》成书年代的上限就可以定下来。因此想看看关于天师道里“道”和老子（或者老君）的关系。

作为神的“道”的用法，最早可见的天师道道典似是东晋太元十五年（390）前后成立的《女青鬼律》。《女青鬼律》里“道”是太上大道的略称，所以可知，在过了东晋中期时，天师道教徒信仰太上大道这样的神。《晋书》卷八十《王羲之传》里有曰：

王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。孙恩之攻会稽，僚佐请为之备。凝之不从，方入靖室请祷，出语诸将佐曰，吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。既不设备，遂为孙恩所害。

记载着天师道教徒的王凝之受到孙恩率领反乱军的攻击时，幕僚虽有请求，但其什么的防备策也不讲，一味祷祀“大道”请求鬼兵的保护和帮助，结果被孙恩所杀。王凝之祷祀的“大道”，也就是和《女青鬼律》里所说的太上大道同样的神吧。天师道什么时候起把太上大道作为最高神加以尊崇这一点不清楚，但这里值得注意的是，东晋末期天师道教徒信仰的太上大道这个神，和作为神的老子（老君、太上老君）是别的东西，太上大道被认为是比老子地位高的神。《女青鬼律》中还出现了把老子神格化的

“老君”（卷五，一 b），这个老君是和太上大道不一样的其他的神。东晋末期天师道的经典《太上正一咒鬼经》（《道藏》1184。后面略为《咒鬼经》^②）里也有：

臣重启太上大道君、太上老君、太上丈人、天师嗣师系师等三师、文书事门下君将吏兵、六质六直六端六虑二十四君等。（六 a）

太上大道君和太上老君是作为不同的神，而太上大道君是作为比太上老君地位更高的神，即最高神出现的。刘宋初的《三天内解经》（《道藏》1196）里有：

因此而有太清玄元无上三天无极大道、太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九气丈人等百千万重道气、千二百官君、太清玉陛下。（卷上，二 a~b）

这里列举有各种天真，而大道的太清玄元无上三天无极大道和太上老君是被区别开的，其前后顺序也与《女青鬼律》一样，最高神的大道被置于第一位，太上老君被置于第二位。

但是，刘宋末期所作《大道家令戒》里有“道复作五千文”（十三 b）^②。“道”（就是大道）和《道德经》五千文的作者老子被看作是同一的神。同是《大道家令戒》里有曰：

道亦形变，谁能识真。汉世既定，末嗣纵横，民人趣利，强弱忿争。道伤民命，一去难还。故使天授气治民，曰新出老君。言，鬼者何，人但畏鬼，不信道。故老君授与张道陵为天师，至尊至神，而乃为人之师。……道以汉安元年五月一日，于蜀郡临邛县渠停赤石城，造出正一盟威之道与天地券要，立二十四治，分布玄元始气治民。（十四 a~b）

据此，说大道在各个时期变化样子出现，后汉张陵时以新出老君之名出现。《三天内解经》卷上中也载，一代代变化名字出现的

老君（老子），在张陵时以“新出老君”之名（卷上，五b~六a）出现，《大道家令戒》的大道和《三天内解经》的老君比较一下，可知两者是同一神。也就是说，《三天内解经》里大道和老君是不同的神格，但到了《大道家令戒》就被认为是同一神了。

这样看来，可知东晋末期的《女青鬼律》、《咒鬼经》，刘宋初的《三天内解经》里大道和老子（老君、太上老君）是不同的神，天师道最高神的大道的位置比老子（老君、太上老君）高，而在刘宋末期的《大道家令戒》里，大道和老子（老君、太上老君）视为同一，大道就被认为是老子了。把大道看作为老子的想法是什么时候形成的，这不清楚，但这是在《三天内解经》以后，在《大道家令戒》以前则是确实的，恐怕是在刘宋中期左右吧。

这样的话，把“道”和老子视为同一的《想尔注》的成立当比刘宋初的《三天内解经》晚，或是形成于刘宋中到刘宋末的时期吧。

二、道真

“道真”的用语在现存的《想尔注》残卷里可见有六例。还有“真道”这样的用语有四例，试追寻历史上的“道真”和“真道”的用例，“道真”在东晋初以前的古道典里，仅在《太平经》卷六十九《天畿支干相配法》中可见一例^②之外，其他很难找到。与此相比，“真道”在《太平经》里，经钞（除了甲部）^③中有八例，经文里数数有三十例以上，《抱朴子》内篇中也被使用了。

而“道真”的用例在刘宋时的《灵宝经》可找到比较多。试注意看其用法，大致可分为两种，一种是作为神的表征，另一种是作为究极真理的表示而被使用。作为神的用例，《太上洞玄灵

宝赤书玉诀妙经》卷下里有“（阿丘曾）出宇登墙南向望见道真”^②（一b~二a），那是“道真”的一例，这“道真”是指元始天尊。还有《老子道德经序诀》第三段^③“豫占见紫云西迈，知有道人当度。乃斋洁烧香，想见道真”^④的“道真”，也是指作为神的老子。^⑤

表示究极真理意思“道真”的用例，有《上清太极隐注玉经宝诀》（《道藏》425）的“（文帝）闻有异人，踊跃即亲驾，稽首礼问动静，咨请道真”^⑥（十四b），《洞玄灵宝自然九天生神章经》（《道藏》318）的“形与神同，不相远离，俱入道真”^⑦（三b）。这之外还有《太上洞玄灵宝本行宿缘经》（《道藏》1106）里的“精思念大乘，会当体道真”^⑧（四b），《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》（《道藏》344）里的“道士坐卧常愿，我等四大合德，同体道真，长存玄都，师友自然，济度十方”^⑨（七a）。刘宋末、南齐时期编纂的上清经系的《太霄琅书》里作为究极真理意思的“道真”的用例，在卷一（三b，十一b）、卷三（七a，十二a）、卷四（十a）、卷七（七b）等处也可见。^⑩

《想尔注》里“道真”的用例似乎全是究极真理的意思。试举两三个例子：“勉信道真，弃邪知，守本朴”^⑪（十五章注），“道真自有常度，人不能明之”^⑫（十六章注），“贤者见之，乃知道恩，默而自厉，重守道真也”^⑬（十一章注）等。《想尔注》残卷里“道真”已经也有六例了，所以想来全本其数量还要增多。这样的数量与其他的道典“道真”的用例比较起来是多的。这一点显示了，《想尔注》当是在比道教徒把“道真”的观念作为道教特有用语开始使用的东晋末、刘宋初以后的时代被作成的。

三、太上老君

《想尔注》十章的“载营魄，抱一能无离”的注里，有“一

散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳’^⑧，可看到太上老君这样的神名，太上老君的神名在像《太平经》、《老子变化经》、边韶《老子铭》、《黄帝（外景）经》、《抱朴子》那些东晋初成立的古道典里看不见。因此福井康顺博士因为《想尔注》里有太上老君的神名，早就对《想尔注》后汉成立说提出了疑问。^⑨

《真诰》卷五《甄命授第一》的《道授》里有曰：

君曰，太素传者，道书也。学此应奉太上老君上清皇人。此皓然虚映景中之道，非仙之尊也。老子所谓谷神是也。（卷五，十四b）

虽可见太上老君上清皇人这样的神名，但这其实是太上、老君、上清皇人三神名连在了一起，似乎不是指太上老君这样的神名。因为是同书的《道授》里有：

君曰，太上者，道之子孙，审道之本，洞道之根。是以为上清真人，为老君之师。君曰，老君者，太上之弟子也。年七岁而知长生之要。是以为太极真人。（卷五，一b）

这里说太上和老君是师生关系，所以太上和老君应该是不同的神。这里还未存在太上老君这样的神。因而在写《道授》的东晋太和年间（366~371），上清派的人们当还没有太上老君这样的神。

最初可见太上老君这神的道典是东晋末年所编纂的天师道的《咒鬼经》。《咒鬼经》之前形成的《女青鬼律》里未见太上老君这样的神，太上是太上大道的略称，老君被认为是与此不同的其他的神。在《咒鬼经》中，如上所述，《女青鬼律》的太上大道被称为太上大道君，还有老君被称作太上老君，从这些称呼可知，太上老君是作为老君的美称而被想出来的神名。刘宋初的

《三天内解经》卷上中，老君也仅被记作为老子，或被称为太上、太上老君，太上老君是作为老君的美称而被使用。

根据北魏的寇谦之《魏书·释老志》的记载：

谦之守志嵩岳，精专不懈，以神瑞二年十月乙卯，忽遇大神，乘云驾龙，导从百灵，仙人五女，左右侍卫，集止山顶，称太上老君。（卷五，一b）

神瑞二年（415）降到在嵩岳修行寇谦之身边的神称作太上老君。从文字上来看，好像记载着降至寇谦之身边的神自称为太上老君，其实当是寇谦之自己把降到其身边的神称为太上老君的吧。那么，为什么寇谦之要用太上老君这个神名呢？这好像是为了美化降至自己身边的老君。被推测为寇谦之所作的《老君诵诫经》（《道藏》784）里，全文三十八条中除了二条以外，三十六条全部是由“老君曰”开始的，由此可知太上老君是老君的美称。

就这样，太上老君作为老君的美称在东晋末期的《咒鬼经》、寇谦之的新天师道里被用起来了，可认为《想尔注》的太上老君也是与这些太上老君同样的。《想尔注》的太上老君与这些太上老君是同样的这一点，从太上老君治昆仑山之处明确可见。据《老君诵诫经》，有曰“吾治在昆仑山”^⑧（五a），讲到寇谦之所说的太上老君住在昆仑山；《三天内解经》也有“以汉安元年壬午岁五月一日，老君子蜀郡渠亭山石室中，与道士张道陵将诣昆仑大治新出太上”^⑨（卷上，五b），记着作为新出太上的太上老君治昆仑山。

从太上老君用例来看，可知《想尔注》是与北魏的寇谦之、《三天内解经》同时代的，或是在此以后作的。但是如前所述，《想尔注》很难被认为是由北魏新天师道的人所作的，所以其成书当是出于刘宋初所作《三天内解经》以后的南朝天师道。已经说过，《想尔注》成立的下限是刘宋末，所以可把《想尔注》看

作由刘宋时期的天师道之人所作。顺便说一下，麦谷邦夫指出，看作“太上老君”、“虚无”、“自然”、“无名”、“一”、“道”是相当于同一法体的所谓应身的《想尔注》道体论，是根据刘宋陆修静以降的道体论，或者是与此相关联而形成的^④，而这和认为《想尔注》的成立在刘宋时期的笔者的推论是一致的。

四、对祭餽祷祀的批判

《想尔注》二十四章的“曰，余食餽行，物有恶之”的注中有“天之正法，不在祭餽祷祠也。道故禁祭餽祷祠，与之重罚。祭餽与邪通同，故有余食器物，道人终不欲食用之也”^⑤。还有同章的“故有道不处”的注中也有“有道者，不处祭餽祷祠之间也”^⑥。祭餽祷祠是被禁止的。《道德尊经想尔戒》（《道藏》785）中也有“戒，勿祷祀鬼神”^⑦（二 a）。

祭餽祷祀的禁止在刘宋天师道中讲得很多，例如《三天内解经》中有“民不妄淫祀他鬼神，使鬼不饮食，师不受钱，不得淫盗”^⑧（卷上，六 a），《陆先生道门科略》（《道藏》1119）也有“不得复有淫邪之鬼，罢诸禁心，清约治民，神不饮食，师不受钱”^⑨（一 b）。还有《老君说一百八十戒》^⑩（《云笈七签》卷三十九所收）第一百十八戒里也是“不得祠祀鬼神以求侥幸”，第一百十三戒里也有“不得向佗神鬼礼拜”^⑪。还有《妙真经》（《无上秘要》卷一百所收）里也有“道曰，无取正气自居，无去邪气自除。此非祷祠鬼神之道”^⑫（卷一百，五 b）。

《想尔注》、《道德尊经想尔戒》里严格禁止祭餽祷祠这一点也与刘宋时期天师道的思想是同轨的。又，前面引用的《想尔注》二十四章注里有“天之正法，不在祭餽祷祠也”，“天之正法”的用语被使用了，而所谓“天之正法”或就是指基于刘宋时天师道所说“三天”思想的三天正法吧。《三天内解经》中，因

为前面引用的“民不妄淫祀他鬼神”之前有“永用三天正法，不得禁固天民”^④（卷上，六 a），所以可认为禁止淫祀其他鬼神就是三天正法。如是这样的话，《想尔注》里的禁止祭餽祷祀可说成“天的正法”，也是基于刘宋时天师道的“三天”思想吧。附带说一下，“天的正法”的正法与三天正法的正法一样，当是来自佛教的借用语，所以在《想尔注》能看到这样的词语，表示了其编纂时期当是在道教中开始借用佛教语的东晋时期以降。

第四节 世间伪伎

《想尔注》里“世间伪伎”的话频繁出现，这似乎是指与《想尔注》不同的其他道流。而被称为“世间伪伎”那一派的思想在《想尔注》里受到严厉的批判。因此，可认为，所谓“世间伪伎”是指在《想尔注》被作成的当时道教界中，与《想尔注》在思想上不相容的一派。

作为“世间伪伎”被非难的思想、观念大致可分成三类。一是房中术，二是体内神思想，三是“道教”的称呼。《想尔注》成立时，专讲这些思想、观念是哪个道流呢？笔者认为是指刘宋时天师道的主流派，即是信奉《道德经》同时，又信奉《灵宝经》和《上清经》，以陆修静为代表的天师道三洞派。为了明确这一点，试看一下关于“世间伪伎”和刘宋时期天师道三洞派思想的关系。

一、房中术

《想尔注》第九章：“持而满之，不若其已，揣而悦之，不可长宝。”注中：“道，教人结精成神。今世间伪伎诈称道，托黄

帝、玄女、龚子、容成之文，相教从女不施，思还精补脑，心神不一，失其所守。为揣悦不可长宝。”^④把还精补脑的房中术作为世间伪伎来批判。^⑤

北魏的寇谦之在改革天师道时，把房中术作为三张的伪法之一来斥责是很有名的。^⑥在《老君音诵诫经》中也有：“妄传陵身所授黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教。”^⑦（二 a）批判房中术。也就是说，寇谦之以前的旧天师道盛行房中术这一点，根据《魏书·释老志》、《老君音诵诫经》的记载是很明确的。但是房中术什么时候开始在天师道中被实施不清楚。根据《老君音诵诫经》里所说“（张）陵身所授黄赤房中之术”，似乎可把其看为张陵以来的遗风，到底房中术是否是从张陵、张鲁开始在教团实践尚有疑问。如果被实践的话，传为张鲁之作的《想尔注》为什么批判房中术呢？难以解释。房中术，是在张鲁以后，恐怕是东晋初期被天师道导入的吧。^⑧尽管如此，由于在东晋末期的天师道里，议论纷纷房中术好像是后汉张陵开始的，所以《老君音诵诫经》也就这样说了。

张陵和张鲁时代的事暂不管它怎么样，在东晋末期天师道里实行房中术，这可以从寇谦之对房中术的批判中清楚地知道。还有推定为东晋末期所作的《女青鬼律》（《道藏》789）里，有“天师曰，天下男女已知三五七九长生大道”^⑨（卷三，五 a），也可确认这一点。这里所说的“三五七九长生大道”，参照北周甄鸾《笑道论》（《广弘明集》卷九所收）的《道士合气三十五》里的“臣年二十之时，好道术，就观学。先教臣黄书合气三五七九男女交接之道”^⑩（《大正藏》52，152a），就可知道这是指男女交接的房中术。

刘宋时期的天师道似乎也实行房中术。《正一天师告赵升口诀》（《道藏》1263）里有“后世当以黄赤相传，以为常事，不可

分别”^⑧（二 b~三 a），这里所说的“黄赤”和前面《老君音诵诫经》所说的“黄赤房中之术”一样，是指房中术。还有《老君变化无极经》（《道藏》1186）里有“不行三五七九生，那得过度见太平”^⑨（五 a），这里在劝说实行三五七九的房中术。再有释玄光的《辩惑论》（《弘明集》卷八所收）“合气释罪三逆”条“夫灭情去欲，则道心明真。群斯班姓，妄造黄书，咒癩无端，以伏轻消”的注里有“男女媒合，尊卑无别。吴陆修静复勤行此”^⑩（《大正藏》52，48b），记载着刘宋的陆修静精励男女合气房中术。^⑪再有，叙述关于三五七九房中术的《上清黄书过度仪》（《道藏》1284）被推定为刘宋末期天师道三洞派的作品，^⑫这也可确认刘宋时天师道三洞派是实践着黄赤房中术的。北魏寇谦之的新天师道中对旧天师道所实行的房中术是批判的，努力最终排斥房中术，但南朝天师道陆修静的一派，即天师道三洞派不排斥房中术，原封不动继承了下来。《正一天师告赵升口诀》、《老君变化无极经》、《上清黄书过度仪》被认为是这派的经典，这也是天师道三洞派实行房中术的证据。而相反，在三洞派的文献里找不出斥责房中术的记载，也是表示这一派不否定房中术，承认房中术的证明。

这样看来可以知道，作为刘宋天师道所作的《想尔注》非难对象的“世间伪伎”所说的房中术，这种房中术也就是刘宋天师道三洞派的房中术，《想尔注》对同是天师道一派的三洞派是批判的。这一点，想再通过分析体内神的思想、“道教”观念来加以确认。

二、体内神的思想

据《想尔注》，“世间伪伎”是讲述存思体内神之术，如下那样被表述：

(1) 世间常伪伎，指五藏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也。去生遂远矣。^⑤（第十章注）

(2) 今世间伪伎，指形名道，令有服色、名字、状貌、长短，非也。悉邪伪耳。^⑥（第十四章注）

(3) 世间常伪伎，因出教授，指形名道，令有处所服色，长短有分数，而思想之。苦极无福报。此虚诈耳。^⑦（第十六章注）

根据这些文字，在“世间伪伎”里，似乎是说相对于人的五脏存在着有形状、服色、名字的神，这些神是作为“一”的“道”的显现，只要瞑目思念这些神，就可得福祥。

后汉的边韶《老子铭》、《太平经》、《老子变化经》，还有魏晋的《黄庭经》、《抱朴子》，再有东晋刘宋的《太上灵宝五符序》、《上清经》和《灵宝经》都说到了体内神的思想。把《上清经》、《灵宝经》和《道德经》并加信奉的刘宋时天师道三洞派很清楚有着体内神的思想。但是天师道从什么时候开始有体内神的思想呢？张陵、张鲁的五斗米道中是否已经讲这思想，尚不清楚。《三国志·魏书》卷八《张鲁传》、其注所引《典略》、《后汉书》卷七五《刘焉传》、常璩《华阳国志》卷二《汉中志》的张陵、张鲁的条里，还有北周道安《二教论》的《服法非老第九》里所引的李膺《蜀记》、《神仙传》的《张道陵传》里，都没有说到张陵、张鲁是否有体内神的思想。作为臆测，可认为张陵、张鲁没说到体内神的思想的可能性是很大。^⑧

然而东晋末期的天师道承认体内神的存在，说到体内神的存思。在东晋末期天师道的经典《女青鬼律》里有“五体骨节，皆有神”（卷五，三 a），“飞符连天一元三灵，此天师自咒身中神鬼要法”^⑨（卷四，四 b），述说了体内神和咒体内神之术。还有“子可以存念神明，以真除邪”^⑩（卷四，四 b），也说到体内神的存思。像王羲之书写《黄庭经》那样，东晋时期天师道教徒似乎

是诵读葛氏道的《黄庭经》的，所以由于葛氏道的影响，天师道论说体内神的存思也不是不可思议。

刘宋期的天师道也实行体内神的存思，《三天内解经》中赞美体内神的存思术，有如下记载：

夫沙门道人小乘学者，则静坐而自数其气，满十更始，从年竞岁，不暂时忘之。佛法不使存思身神，故数气为务，以断外想。道士大乘学者，则常思身中真神形象衣服彩色，导引往来，如对神君，无暂时有辍。则外想不入，神真来降，心无多事。^⑧（卷下，四b）

这里对比佛教沙门和道教道士的修行法的不同，说小乘学者的沙门实践数息观，大乘学者的道士实施体内神的存思。正如从把沙门称小乘学者，把道士称大乘学者处可知，《三天内解经》中，对道士所实行的体内神的存思术给以非常高的评价。

《三天内解经》是刘宋最初期天师道的作品。这里赞美体内神的存思术，表示了天师道刘宋极初期时已经把体内神的思想作为自己派别的根本思想了。《三天内解经》以后的天师道三洞派也尊尚体内神思想，这可以从这派所作仙公系《灵宝经》、《河上真人章句》里清楚地知道。^⑨因此在《三天内解经》以后成立的《想尔注》里对体内神思想的批判，也与前面的房中术一样，可以看作是批判刘宋时天师道三洞派的。

这里如果设想《想尔注》是《三天内解经》以前所作的话，会产生怎样的问题呢？在《三天内解经》里有“张（陵）遂白日升天，亲受天师之任也。天师之子张衡、孙张鲁夫妇，俱尸解升天。故有三师并夫人”^⑩（卷上，六b），张鲁作为三师之一受到尊崇。而在这《三天内解经》里是赞美体内神存思术的，所以在《三天内解经》里，对张鲁，对体内神思想都很尊崇。而在《想尔注》里，一方面张鲁是作者，同时又把体内神作为“世间伪

伎”来非难，就成了张鲁批判体内神思想的状态。因此如果把《想尔注》作为是《三天内解经》以前而作的话，就成为在《三天内解经》里，一方面尊崇张鲁，另一方面赞美《想尔注》作者张鲁排斥的体内神思想，思想上采取自相矛盾态度了。这有些不自然吧。尊崇张鲁的话，当然应该排斥张鲁非难的体内神思想。这样的话，在《三天内解经》中，尊崇张鲁的同时，又赞美体内神思想，就成为要么《三天内解经》的作者是无视张鲁著《想尔注》；要么不承认《想尔注》是张鲁的作品，或者是不知道《想尔注》的存在了。在尊崇张鲁的同时而无视其著作，这似乎是不可能的，如果考虑到在刘宋末、南齐以降的道教界中，把《想尔注》视为是张鲁之作这样的事实^⑩的话，认为只是《三天内解经》的作者否定《想尔注》是张鲁之作的想法也是没有道理的。因此还是推测《想尔注》是《三天内解经》以后所作，所以《三天内解经》的作者不知道《想尔注》的存在，这样的看法最为稳当吧。

在批判《三天内解经》以后天师道三洞派思想的《想尔注》里，为什么假托张鲁为其作者呢？如前所述，张鲁是天师道三洞派也尊崇的人物，假托这个张鲁为《想尔注》的作者，也许是由于下面的情况吧。也就是说，由于张鲁时没有实行的房中术、体内神思想，三洞派把它作为张陵、张鲁以来传统的仙术那样传扬，《想尔注》的作者为了非难三洞派的虚妄，借用了三洞派也尊崇的第三代天师张鲁之名，以强调房中术、体内神的存想法是反张鲁本来思想的。

三、“道敎”的称呼

《想尔注》第十八章“智慧出，有大伪”的注里有：“真道藏，邪文出。世间常伪伎称道教，皆为大伪，不可用。何谓邪

文。其五经半入邪，其五经以外众书传记，尸人所作，悉邪耳。”^⑥这里所说的“道教”，因为是被“世间伪伎”所用的称呼，不是佛教儒教的意思^⑦，是指所谓的道教吧。也就是说“世间伪伎”所指道教，爱用“道教”这样的词，但这“道教”的称呼，并未表征“真道”，是虚伪的。因此这里批判“道教”这个称呼。

把道教称为“道教”是从北朝的北魏寇谦之开始的^⑧，南朝的刘宋泰始三年（467）左右顾欢所写《夷夏论》里的用例是最初期的^⑨。考虑到《想尔注》的成立是南朝的刘宋时期，认为《想尔注》里批判“道教”，是批判南朝那边“道教”用语的使用的看法或较为稳当（《想尔注》不是北魏新天师道所作，从这“道教”批判处也可明白。因为，在北魏新天师道里，用“道教”这样的称呼，而批判自己所用的称呼是不可思议的）。因此如探求南朝那边文献里“道教”-的用例，能在刘宋时仙公系《灵宝经》中找到很多。例如仙公系《灵宝经》的《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》（《道藏》344）里有“大贤明道教”^⑩（十六b）；《太上洞玄灵宝本行宿缘经》（《道藏》1106）里有“昔有贵人，善信道教，供养三宝，治写经书，建立精舍”^⑪（十五b）；《洞玄灵宝玉京山步虚经》（《道藏》1427）里有“受命宣道教”^⑫（九a）。元始系《灵宝经》的《太上灵宝诸天内音自然玉字》（《道藏》97）里也有“道教流行”（卷三，十a~b），但这“道教”似乎是指佛教^⑬。又，东晋刘宋期的葛氏道和上清派的道典里，道教被称为“道教”的例，就笔者管见所及，未能发现。^⑭

所谓道教意义上的“道教”的用例，只有在顾欢的《夷夏论》和仙公系《灵宝经》中能看到这一点，很有意思。为什么呢？因为顾欢是属刘宋时天师道三洞派的道士^⑮，还有，仙公系《灵宝经》是由同一派之手而成的。也就是说，“道教”这一称呼似是刘宋时天师道三洞派之人所爱用的。

从以上看来，可以知道，《想尔注》里所载“世间常伪伎称道教”的“世间伪伎”也和前面房中术、体内神思想的场合一样，是指刘宋期天师道三洞派。这一派的人不仅是天师道，想把其他诸流派综合起来，而称其为“道教”这一点，在《想尔注》中是批判的。因为，这样的“道教”的用法，从信奉的仅是天师道，斥责其他道流的《想尔注》的立场来说，这是虚伪的，是被天师道本来的正确的“真道”所排斥的。由于“真道藏”之故，形成了“世间常伪伎称道教”这样的意思，从这样的文脉中当可理解。还有，世间伪伎不是指葛氏道、上清派这一点，从这些道流不用“道教”称呼而可以明确。

从《想尔注》里的“道教”批判，我们可推测出述作《想尔注》的大致年代。批判“道教”这一称呼的《想尔注》在述作时，“道教”这一用语，天师道三洞派的人当已经屡屡使用着了。把道教用“道教”来称呼的用例，前述顾欢的《夷夏论》，仙公系《灵宝经》中能看到是最早期的，所以无论怎么再早，南朝“道教”称呼的使用不可能追溯到刘宋以前。批判“道教”这称呼的《想尔注》的成立是刘宋初以降，恐怕是在刘宋中期以后吧。看作大致是刘宋中期到末期之间所作，当不会有大错。

这里，虽说是状况证据，还想举一个可推测《想尔注》不是刘宋前半期之前所作的证据。那就是在刘宋前半期以前所作的道典中，《想尔注》完全没有被引用这一点。刘宋末期天师道的《大道家令戒》、上清派的《太霄琅书》、梁武帝时编纂的《科诫仪范》、陈代的敦煌本《太平部卷第二》(S4226)、《传授经戒仪注诀》(《道藏》1228)，还有隋唐陆德明《经典释文》中《想尔注》虽被引用，但至刘宋前半期为止的文献中，根本未见其名，这当是因为那时《想尔注》还不存在吧。如果那时已经存在的话，《想尔注》是天师道第三代天师张鲁所作，所以至少尊崇张

鲁的东晋、刘宋南朝天师道的诸道典中应该被引用。与刘宋末期以降的文献屡屡被引用相对比的话，可以说，没有被引用是由于其尚未存在之故吧。

第五节 结 语

根据以上所述，《想尔注》是在刘宋初的《三天内解经》以后，刘宋末期的《大道家令戒》、《太霄琅书》以前所作，大致而言，是刘宋中到后半期这样时期之作。其作者是批判刘宋天师道三洞派的天师道其他派的道士（或祭酒）。此人以张鲁的五斗米道为理想，把天师道三洞派倡导房中术、体内神思想、“道教”这样的称呼作为邪说而斥责，想恢复天师道本来的面目。与此相对，三洞派的目标是，在以前天师道思想上，积极地摄取《上清经》、《灵宝经》的思想，并合种种道流，建设一个综合性的“道教”。《想尔注》里所说的“世间伪伎”就是指此三洞派。

如果上面的推测是正确的话，刘宋后半期的天师道里存在着三洞派和反对它的《想尔注》派。三洞派是以陆修静、顾欢为代表的一派，是刘宋天师道的主流派、多数派。另一方面的《想尔注》派，是支持《想尔注》的一派，恐怕只是极少几个人吧。两派的主要对立点，正如从“世间伪伎”的内容可知那样，那就是是否认可房中术、体内神和“道教”称呼。其中承认体内神，还是斥责的差异，似乎是这两派最根本的不同点。这对立也出现在对天师道的根本圣典《道德经》的解释里。三洞派作为《道德经》的注释书作成了《河上真人章句》^⑧。该书的特色是基于体内神思想的治身说。另一方面《想尔注》派作了非难体内神思想的《想尔注》。这两本注释书成立的前后还不清楚，以臆测来说

的话,《想尔注》是在《河上真人章句》以后所作的可能性很大。这暂且不论,要之,刘宋后半期的天师道里存在着三洞派和《想尔注》派,两派都有各自的《道德经》注释书《河上真人章句》和《想尔注》。

但是,《想尔注》问世不久,三洞派就把《想尔注》作为自己派别的经典之一而摄取。这从三洞派的《大道家令戒》^⑧里引用了《想尔注》可知。如把《想尔注》作为自己派别的经典而接受的话,三洞派对于体内神思想,就成为对意见相反的《河上真人章句》和《想尔注》两者都要认可,自然就必须融和这两本经典。那么,怎么融和呢?关于这一点,《太霄琅书》的“河上章句,系师想尔,转字会时,立题标议,始殊终同,随因趣果”^⑨(卷四,十六b)这一节,可供参考。据此似说《河上真人章句》^⑩和《想尔注》只是根据状况,说法不同而已,根本目的是相同的。《太霄琅书》是刘宋末、南齐时期的《上清经》,可认为,这种融和论原封不动地反映了当时天师道三洞派的思想。因为,上文的后面有“五千文,包罗备周,众经祖宗。三洞支条,先分后合,终归道德,内极一源也”^⑪(卷四,十六b),赞美《道德经》是三洞诸经根源的最高圣典,而这种思想是天师道三洞派的东西。

以统合各种道典为目标的三洞派,连批判自己派别的根本思想的《想尔注》,也没有作为异端邪说书而排斥,而是把它包摄到自派经典中来。《想尔注》被三洞派的经典吸收后,支持《想尔注》的一派就不得不消灭了,刘宋末以降的天师道都是三洞派。

补记:关于《道德尊经想尔戒》没有特别论说,《道德尊经想尔戒》和《想尔注》其成立以及思想有密切的关联,就像先学所指出的那样。^⑫笔者也认为《道德尊经想尔戒》和《想尔注》

是同时期所作。也就是说,《道德尊经想尔戒》似乎也是刘宋后半期成立的。

【注释】

①严灵峰《读〈老子想尔注校笺〉书后》(《老子众说纠缪》所收。1956年),同《老子〈想尔注〉写本残卷质疑》(《大陆杂志》第31卷第6期。1965年),同《老子想尔注校笺》与《五千文的来源》(《民主评论》第15卷第16期。1964年),《老子想尔注考——以校笺为主题》(《早稻田大学大学院文学研究科纪要》十三。1967年),楠山春树《老子想尔注考》(《老子传说的研究》。1979年),麦谷邦夫《关于〈老子想尔注〉》(《东方学报》57册。1985年)。

②关于《大道家令戒》的成立的年代参照下一章。

③参照吉冈义丰《老子河上公和道教》(酒井忠夫《道教的综合研究》所收。316~319页。1977年)。

④参照福井博士的前引论文(17页下段)。

⑤参照麦谷氏的前引论文(102页)。

⑥“谦之守志嵩岳,精专不懈,以神瑞二年十月乙卯忽遇大神,乘云驾龙,导从百灵,仙人玉女,左右侍卫,集止山顶,称太上老君。谓谦之曰,……。言,吾此经诫,自天地开辟已来,不传于世,今运数应出。汝宜吾新科,清整道教,除去三张伪法,租米钱税,及男女合气之术。大道清虚,岂有斯事。专以礼度为首,而加之以服食闲炼。”(《魏书·释老志》)

⑦《魏书·释老志》。

⑧《魏书·释老志》有:“(太上老君)谓谦之曰,往辛亥年,嵩山镇灵集仙宫上,表天曹,称自天师张陵去世已来,地上旷职(a)修善之人,无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之,立身直理,行合自然,才任轨范,首处师位。吾故来观汝,授汝天师之位。”(根据《广弘明集》卷二所引《释老志》,(a)的“诫”改为“职”)还有《老君音诵诫经》里有:“老君曰,吾汉安元年以道授陵,立为系天师之位。……从陵升度以来,旷官置职来久,不立系天师之位。……谦之,汝就系天师正位。并教生民,佐国扶命,勤

理道法，断发黄赤。”（一 b~三 a）

⑨参照《三天内解经》的“张（陵）遂白日升天，亲受天师之任也。天师之子张衡、孙张鲁夫妇，俱尸解升天。故有三师并夫人”（卷上，六 b），《老君变化无极经》（《道藏》1186）的“置列三师有姓名”（二 a），“三师出教给鬼兵”（五 b）。这以外的经典也能找出“三师”的用例，在此省略。参照本书第二篇第五章第四节。

⑩参照注①所载论文。

⑪《想尔注》十九章“少私寡欲”的注中有“道之所说无私，少欲于世俗耳”。

⑫《想尔注》中，《道德经》的全文被认为是“道”所说。这一点参照大渊忍尔《关于五斗米道的教法（上）》（《东洋学报》第四九卷第三号，1966年）的二、《〈想尔〉里“道”的性格》。

⑬这里被认为是西晋永兴元年（304）建立的王阜《圣母碑》里有“老子者道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分”（《太平御览》卷一，“太初”），由此，也许有西晋时代已经把“道”神格化了的意见。但是《圣母碑》的“道”并不是神。完全都是如《道德经》所说的，作为生成天地万物的始源，宇宙得以有秩序的理法的“道”。《圣母碑》里把老子神秘化，以为老子是超人、超自然的存在，说在这个意义上，老子和“道”是一体的，就是“道”的本身，但没有把“道”神格化或拟人化，认为“道”就是老子。

⑭关于原本《五符经》和原本《五符经序》，参照本书第一编第一章。

⑮关于《女青鬼律》和《太上洞渊神咒经》的成书年代，参照本书第二编《补论》第一章的第二节和第三节。

⑯“道以令天下男女各受道思口诀真要，以持示子。”（《女青鬼律》卷四，四 b）

⑰《妙真经》成书年代，参照本书第二编第四章第五节。

⑱关于《大道家令戒》的述作年代，参照本书第二编第四章。

⑲“道以汉安元年五月一日，于蜀郡临邛县渠亭赤石城，造出正一盟威之道与天地券要。”（《大道家令戒》十四 a~b）

① “道使末嗣分气治民汉中四十余年。”（《大道家令戒》十四 b）

② 《太上正一咒鬼经》的成书年代，参照本书第二编《补论》一之四。

③ “道复作五千文。”（《大道家令戒》十三 b）

④ “是故圣人见一以知万，大贤见一以知千，愚者力示会独乱，不得道真也。”（《太平经合校》卷六十九。274 页）

⑤ 说现行的《太平经钞甲部》和本来的《太平经钞甲部》没有关系，是陶弘景的弟子桓法阇时到陈宣帝前后的周知响等时所作的太平金阙后圣帝君的本起录。参照吉冈义丰《关于敦煌本太平经》（《东洋文化研究所纪要》第 22 册，1961 年。《道教和佛教》第二所收），同《六朝道教的种民思想》（《日本中国学会报》第十六集，1964 年。《道教和佛教》第三所收）。

⑥ 《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷下里有“是时北室有精进贤者王福度，有女名曰阿丘曾，厥年十六，时在浴室中，浴香汤自洗，见金光明曲照。疑有不常，出宇登墙，南向望见道真，精神炜烁，容景焕日，女意欢喜，叉手作礼，遥称名。丘曾，今遭幸会，身覩天尊，归身十方天中之天”（卷下，一 b~二 a）。

⑦ 《老子道德经序诀》的第三段，是刘宋时作为《河上真人章句》之《序》的一部分所作的。参照本书第二编补《老子道德经序诀》。

⑧ 《老子道德经序诀》第三段中，有“关令尹喜，宿命合道，豫占见紫云西迈，知有道人当度。乃斋洁烧香，想见道真。以其年十二月廿五日，老子度关也”。

⑨ 意味神的“道真”的用例，《太上洞玄灵宝本行宿缘经》（《道藏》1106）中也有“若斋静礼预于玄上，注心道真，而诵经数句者，则所言华华而响对”（十一 a）。这里所说的“道真”是指“太上”这个神。

⑩ 《上清太极隐注玉经宝诀》里有“太上真人降乎河上以化文帝。真人时自诵经，帝未弘道义幽蹊之理，既心之所渴，闻有异人，踊跃即亲驾，稽首礼问动静，咨请道真”（十四 a~b）。

⑪ 《洞玄灵宝自然九天生神章经》里有“夫学上道，希慕神仙，及得尸解，灭度转轮，终归仙道，形与神同，不相远离，俱入道真”（三 b）。

⑳ 《太上洞玄灵宝本行宿缘经》里“奉戒不暂停，世世善结缘，精思念大乘，会当体道真”（四 b）。

㉑ 《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》里有“道士坐卧常愿，我等四大合德，同体道真，长存玄都，师友自然，济度十方，天下受恩，逍遥无为，洞观妙门”（七 a）。

㉒ 意味究极真理的“道真”的用例，以上所列之外，在刘宋时期的道典中还能看到如下一些：《太上诸天灵书度命妙经》（《道藏》23）里“当是其时，皆得道真”（四 a），“一国男女，并得道真，得生此国”（七 b）；《三天内解经》里“能修长斋者，则合道真，不犯禁戒也（卷下，二 b）；《河上公章句》第六十四章的注里也有“圣人学治身，守道真”。附带说一下，《河上公章句》的“道真”能在治身说的部分看到，意味深长。因为“道真”的用语在治身说的部分里看，可以确认本书第二编第二章中的推察，即，《河上公章句》的治身说是刘宋时期编纂《河上真人章句》时加写上去的。

㉓ 《想尔注》第十五章“混若朴，旷若谷”的注里有“勉信道真，弃邪知，守本朴”。

㉔ 《想尔注》第十六章“致虚极，守静笃”的注里有“道真自有常度，人不能明之”。

㉕ 《想尔注》第十一章“卅辐共一毂，当其无，有车之用”的注里有“古未有车时，退然，道遣奚仲作之，愚者得车，贪利而已，不念行道，不觉道神。贤者见之，乃知道恩，默而自厉，重守道真也”。

㉖ “一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”（《想尔注》第十章注）

㉗ 参照福井博士的前引论文（14页上段~15页下段）。

㉘ “吾治在昆仑山。”（《老君诵诫经》五 a）

㉙ 以汉安元年壬午岁五月一日，老君于蜀郡渠亭山石室中，与道士张道陵将诣昆仑大治新出太上。（《三天内解经》卷上、五 b）

㉚ 参照麦谷氏的前引论文（90页）。

㉛ “行道者生，失道者死。天之正法，不在祭饗祷祠也。道故祭饗饗

祷祠，与之重罚。祭馊与邪通同，故有余食物，道人终不欲食用之也。”（《想尔注》第二十四章注）

④③ “有道者，不处祭馊祷祠之间也。”（《想尔注》第二十四章注）

④④ 《道德尊经想尔戒》的二十七戒的之一中有：“戒，勿祷祀鬼神。”（二 a）

④⑤ “民不妄淫祀他鬼神，使鬼不饮食，师不受钱，不得淫盗。”（《三天内解经》卷上，六 a）

④⑥ “不得复有淫邪之鬼，罢诸禁心，清约治民，神不饮食，师不受钱”（《陆先生道门科略》一 b）

④⑦ 关于《老君说一百八十戒》的述作年代，参照本书第二编第四章四。

④⑧ 《老君说一百八十戒》（《云笈七签》卷三十九所收）第一百十八戒中有：“不得祠祀鬼神以求侥幸。”第一百十三戒里也有：“不得向佗神鬼礼拜。”

④⑨ 还有《妙真经》（《无上秘要》卷一百所收）里有：“道曰，无取正气自居，无去邪气自除。此非祷祠鬼神之道。”（五 b）

④⑩ “永用三天正法，不得禁固天民。”（《三天内解经》卷上，六 a）

④⑪ “道教人结精成神。今世间伪伎诈称道，托黄帝·玄女·龚子·容成之文，相教从女不施，思还精补脑，心神不一，失其所守。为揣悦不可长宝。若，如也。不如，直自然如也。”（《想尔注》第九章注）

④⑫ 关于《想尔注》里的房中术，参照楠山博士的前引论文（254～256页）。

④⑬ 太上老君给寇谦之的话中有“汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。大道清虚，岂有新事”（《魏书·释老志》）。

④⑭ 妄传陵身所授黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教。（《老君音诵诫经》二 a）

④⑮ 关于这一点，本书第二编序章有详细的论述。

④⑯ “天师曰，天下男女已知三五七九长生大道。”（《女青鬼律》卷三，五 a）

⑤⑦“臣年二十之时，好道术，就观学。先教臣黄书合气三五七九男女交接之道。四目两舌正对，行道在于丹田。有行者度厄延年，教夫易妇惟色为初。”（《笑道论》三十五道士合气法。《大正藏》52，152a）

⑤⑧“后世当以黄赤相传，以为常事，不可分别。”（《正一天师告赵升口诀》二 b—一 a）

⑤⑨“玉历之中有生名，三气当备爰子形，不行三五七九生，那得过度见太平。”（《老君变化无极经》五 a）

⑥⑩“男女媾合，尊卑无别。吴陆修静复勤勤行此。”（《辩惑论》“合气释罪是其三逆”条的注。《大正藏》52，48b）

⑥⑪陆修静《太上洞玄灵宝授度仪表》（《道藏》528）里说：“自灵宝导世以来，相传授者，……或采博下道，黄赤之官，降就卑猥，引屈非所，颠倒乱妄，不得体式，乖违冥典，迷误后徒。”批判当时《灵宝经》的信奉者中有实行卑猥的黄赤房中术者。这一段话不是把黄赤房中术本身作为卑猥的东西非难、排斥，而是批判实行黄赤房中术的道士（黄赤官）中违背冥典而做出卑猥的行为者。因此从这一段话也可以知道，陆修静时代的天师道三洞派中是实行黄赤房中术的。

⑥⑫关于《上清黄书过度仪》的编纂年代，参照本书第二编第五章。

⑥⑬《想尔注》第十章“载营魄抱一能无离”的注中有“世间常伪伎，指五藏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也。去生遂远矣”。

⑥⑭《想尔注》第十四章“是无状之状，无物之像”的注里有“今世间伪伎，指形名道，令有服色、名字、状貌、长短、非也。悉邪伪耳”。

⑥⑮《想尔注》第十六章“致虚极，守静笃”的注中有“世间常伪伎，因出教授，指形名道，令有处所服色，长短有分致，而思想之。苦极无福报。此虚诈耳”。

⑥⑯体内神思想在边韶《老子铭》、《太平经》、《老子变化经》里能看到，所以东汉时代已存在这一点是不错的。但是东汉时代很难找出五斗米道有体内神思想的证据和痕迹。还应注意到《太平经》、《老子变化经》是和天师道不同的道流的作品。参照 A 桑德尔（译者注：A Seidel）《关于汉代老子的神格化》（《道教研究》第三册。35 页）。

⑶⑦《女青鬼律》卷五有“五体骨节，皆有神”（三 a），卷四有“飞符连天一元三灵，此天师自咒身中神鬼要法”（四 b）。

⑶⑧“子可以存念神明，以真除邪。”（《女青鬼律》卷四，四 b）

⑶⑨《三天内解经》卷下，四 b。

⑶⑩关于《灵宝经》、《河上真人章句》体内神思想，参照本书第二编第二章第五节。

⑶⑪“张遂白日升天，亲受天师之任也。天师之子张衡、孙张鲁夫妇，俱尸解升天。故有三师并夫人。”（《三天内解经》卷上，六 b）

⑶⑫《太霄琅书》卷四《为师诀第十》和《传授经戒仪注诀》（《道藏》1228）《序次经第二》里《想尔注》是系师（张鲁）之作。

⑶⑬《想尔注》第十八章的“智慧出，有大伪”的注里有“真道藏，邪文出。世间常伪伎称道教，皆为大伪，不可用。何谓邪文。其五经半入邪，其五经以外众书记，尸人所作，悉邪耳”。

⑶⑭注里有“其五经半入邪”，看得到“五经”的用语，把这儿“道教”解释为儒教的意思的说法也是有的，但是注里“五经”是作为邪文之一而被举出来的，不是与“道教”相关联来说的。“道教”和邪文是作为《道德经》本文“有大伪”的大伪的具体例子被述说的，两者是不同的东西，所以把“道教”作为儒教的意思是不合理的。特别是“道教”被“世间常伪伎”所称，而《想尔注》的世间伪伎，其他的完全都和道教思想、仙术相关联，若参照这一点的话，把“世间常伪伎”提倡的“道教”解释为也是与道教有关系的东西，不是没有道理的吧。

⑶⑮注⑶⑮所引《魏书·释老志》和《老君音诵诫经》的“浊欲道教，毁损法身”（十八 a）、“吾今以黄赤贪浊道教来久，无有真正”（十八 a）里，都用了“道教”的称呼。

⑶⑯《南齐书》卷三五《顾欢传》所引《夷夏论》里有“佛教文而博，道教质而精”。关于“道教”的观念的用法，参照本书第三编补论《三教交流里“教”的观念》，酒井忠夫、福井文雅《道教是什么》（《道教的综合的研究》所收。1977年。《道教1》所收。1983年）。

⑶⑰《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》里有“宿命有信然，弱丧谓

之无，皆欲眼前见，过目则言悠。大贤明道教，惨戚愍顽夫，依依念子苦，勤勤令我忧”（十六 b）。

⑳《太上洞玄灵宝本行宿缘愿经》里有“昔有贵人，善信道教，供养三宝，治写经书，建立精舍”（十五 b）。

㉑《洞玄灵宝玉京山步虚经》里有“太上玄一第三真人颂曰，妙哉灵宝经，太上自然书。奉者致得道，号世降真来，受命宣道教，真为超俗才，事毕升神仙，宫殿治玄台，时降昆仑山，逍遥憩蓬莱”（九 a~b）。

㉒《太上灵宝诸天内音自然玉字》卷三《清明何童天音第三》里有“劫运即终，诃摩则以开冥敷法教，普度天人。是时欢乐，道教流行，大度气促，人道转丧，末运破坏，故为流吟万劫。种善宿，有玄名，得遇天音，修诵洞章，玉图先生，则消罪录于长夜，注名南极长生之宫，七祖被幽而更始，死尸更华琳琅之方，因缘不绝，世世为仙王也”（卷三，十 a~b）。这里，把此世终末时沉湎于欢乐者和修道者作对比，并记载着各自受到不同的报应，但对于“道教”是作为人们欢乐时人间流行的东西来描写的，所以对“道教”是批判的。被葛氏道的元始系《灵宝经》批判的“道教”，似乎是指佛教。葛氏道对抗佛教的大乘经典而作《灵宝经》，对佛教似带有一些反抗性情绪，所以，在这里把此解作为批判佛教的流行，也不能说是过于勉强的解释吧。

㉓上清经《太霄琅书》第六中，有“或上不敬天地，下不畏鬼神，自作一法，不顺道教，为上不恭”（卷六，十八 a）。这里可见“道教”的用语，但其意思是“道之教”，并不是指所谓的道教。即使把它作为是在道教的意思上来用的，由于推断《太霄琅书》卷六的成立，是在刘宋泰始七年（471）后不久的南齐梁初前后，所以也不能成为东晋刘宋时期的上清派把道教称为“道教”的例证。推断《太霄琅书》卷六为泰始七年（471）以后所作的理由如下。陆修静在泰始七年（471）献给明帝的《三洞经书目录》里似有“上清经一百八十六卷。一百一十七卷已行。始清已下四十部六十九卷未行于世”（甄鸾《笑道论》道经未出言出三十一。《大正藏》52, 151b）。也就是说，泰始七年（471）已出上清经一百十七卷。《太霄琅书》卷六中有“某缮写洞真十有三帙，正部一百二十五卷，别部三帙，又二十五卷，文字粗毕，参

校未周，符图名讳，尚未晓究”（卷六，三三 b）。记载着上清经正部一百二十五卷，别部二十五卷，合计一百五十卷已经见存在世。《太霄琅书》卷六中，已出的《上清经》比《三洞经书目》又增加了三十三卷，所以可推断，卷六的成立在泰始七年（471）以后，南齐梁初时期。

⑳顾欢是属天师道的道士，从他作的《夷夏论》里说“佛号正真，道称正一”，把“正一”即“正一盟威之道”作为道教的最高理念来追求等处可察知。还有，他是属于把《上清经》、《灵宝经》和《道德经》并加信奉三洞派的道士，这从他所作的《道德经》的注释、编纂作为陶弘景《真诰》原本的《真迹》收集了上清派的杨羲、许穆等手迹之处可推知。

㉑《河上真人章句》是刘宋时期天师道三洞派所作这一点，参照本书第二编第二章。

㉒关于推测《大道家令戒》是刘宋时期天师道三洞派所作这一点，一是根据其“道”的思想。《大道家令戒》里有“道在一身之中，岂在他人乎”（十六 a）说“道”是宿在体内的。这样的想法是和《想尔注》中“一者道也，今在人身何许？守之云何？一不在人身也。诸附身者悉世间常伪伎，非真道也”（十章注）所说的“世间常（庆按：日文原引文无“常”字）伪伎”相当的。因此，可认为《大道家令戒》是与《想尔注》对立的天师道三洞派之作。还有在《大道家令戒》里，称赞说到体内神存思的《上清经》系的《黄庭内景经》“黄庭三灵七言，皆训喻本经（《道德经》），道德光华”（十六 a）（参照下一章）。从这一点也可推测，《大道家令戒》是把《上清经》、《灵宝经》和《道德经》一并尊尚的三洞派所作。

㉓“河上章句，系师《想尔》，转字会时，立题标议，始殊终同，随因趣果。”（《太霄琅书》卷四，十六 b）

㉔《太霄琅书》中所说“河上章句”是《河上真人章句》。参照本书第二编第二章第二节。

㉕“五千文，包罗备周，众经祖宗。三洞支条，先分后合，终归道德，乃极一源也。”（《太霄琅书》卷四，十六 b）

㉖参照大渊忍尔《老子想尔注的成立》（《冈山史学》第十九号。第 13 页上段～19 页上段）和注①所载楠山博士的论文（243～251 页）。

第四章

《大道家令戒》

①

第一节 序 言

关于《正一法文天师教戒科经》(《道藏》788)所收的《大道家令戒》述作的年代,至今有三种主要意见。第一是大渊忍尔博士、陈世骧博士的三国魏成立说。^①这种说法法国的 R. A. 斯坦因博士、A. 桑德尔博士也赞同,两人都在想定其是三国魏时期成立的基础上进行议论的。^②第二是杨联升博士提出北魏成立,假托三国魏说。^③这个见解吉冈义丰博士也赞同。^④第三是唐长孺先生的,苻秦初到北魏初之间成立说。^⑤

但我的看法,认为《大道家令戒》是南朝刘宋末期成立的。因而想顺次列举可作为推论根据的资料进行考察。

第二节 新出老君和太上老君

《大道家令戒》里,新出老君这一神,如下

所见：

汉世既定，末嗣纵横，民人趣利，强弱忿争。道伤民命，一去难还。故使天授气治民，曰新出老君。言鬼者何，人但畏鬼，不信道。故老君授与张道陵为天师，至尊至神，而乃为人之师。汝曹辈足可知之，为尊于天地也。（十四 a）

这里所说的新出老君是什么意思，从什么时候开始被认为是这样的神的呢？这些问题在推定《大道家令戒》的成立上也是很重要的。

《大道家令戒》里新出老君的用例，仅有上面一例，然而刘宋最初期所作《三天内解经》（《道藏》1196）里也可见新出老君的名，所说如下：

以汉安元年壬午岁五月一日，老君于蜀郡渠亭山石室中，与道士张道陵将诣崑崙大冶新出太上。太上谓世人不畏真正而畏邪鬼，因自号为新出老君。即拜张为太玄都正一平气三天之师，付张正一明威之道、新出老君之制。（卷上，五 b~六 a）

这里所说的新出老君好像是张陵时出现的太上老君的自称。太上老君，例如《三天内解经》里有“太上于琅琊以太平道经付于吉”（卷上，四 b），张陵以前也在这地上的世界上出现过。但是张陵以前出现的太上老君不称为新出老君。只有张陵时出现的太上老君，如“因自号为新出老君”那样自称为新出老君。从这个事实可知，张陵时降临的太上老君，要区别于张陵以前的太上老君而被特别对待。新出老君的新出，是和张陵以前出现的旧的老君们比较，历史性地新出现的意思。但是新出老君不单单是时间上的最新的老君之意，作为特别的老君，其神的价值受到很高的评价。前面的引用文里，作为新出太上的新出老君，比把张陵

领到昆仑山新出太上之处的老君地位高，从被说成像是特别的老君，新出太上自己敢称自己为新出老君来强调自身特殊性等处也可知，新出老君（新出太上）被看作是比通常的老君地位更高的老君。

太上老君在北魏寇谦之的新天师道中，也是被尊崇的神。但是，传述寇谦之思想的《老君音诵诫经》（《道藏》784）中却找不出新出老君的称呼。《魏书·释老志》的“寇谦之”条里，也是言及太上老君，但未提到新出老君。这就是表示寇谦之还没有新出老君的思想。因此，虽说同是尊重太上老君这个神，成于南朝天师道之手的《三天内解经》里，把授予张陵正一名盟威道的太上老君称为新出老君，北朝新天师道的寇谦之却没那样说，通过探求其理由，似乎可更深入地理解南朝天师道中所说新出老君的意思。而这也有助于推定同样说到新出老君的《大道家令戒》的成立时期。

《魏书·释老志》里，太上老君降至寇谦之处的情况如下所记：

谦之守志嵩岳，精专不懈。以神瑞二年十月乙卯，忽遇大神，乘云驾龙，导从百灵，仙人玉女，左右侍卫，集止山顶，称太上老君。谓谦之曰，往辛亥年，嵩岳镇灵集仙宫主，表天曹，称自天师张陵去世以来，地上旷职，修善之人，无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，首处师位。吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝云中音诵新科之诫二十卷，号曰并进。言，吾此经诫，自天地开辟以来，不传于世。今运致应出，汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事。专以礼度为首，而加之以服食闭炼。

据此，神瑞二年（415）十月太上老君降至在嵩山修行中的道士寇谦之之处，把张陵升天以后一直空席的天师之位授给了寇谦之，还赐下《云中音诵新科之诫》二十卷，命令清整道教。

《老君音诵诫经》中，也说张陵以后，系天师之位首次由老君授予寇谦之。在《老君音诵诫经》中，把寇谦之被授予系天师位之所以，和寇谦之应该改革之事，一条一条以“老君曰”为开始，作了详细论述，其全文采取了如太上老君所说那样的体裁。即，《魏书·释老志》也好，《老君音诵诫经》也好，都作太上老君自身直接邀请寇谦之就天师之位，以实施当时天师道的改革。因此寇谦之的宗教权威都是由太上老君的启示来保证的。其最大的保证是太上老君承认张陵和寇谦之有同等的宗教人格，都有与天师之位相应的资格。《老君音诵诫经》里有“老君曰，吾以汝受天官内治，领中外官，临统真职，可比系天师同位”（三 b），也是太上老君叫寇谦之像张陵一样，就系天师之位。

太上老君这一神名是什么时候开始使用的呢？其正确的时期不清楚，但在北朝，好像是从寇谦之的新天师道，在南朝，好像是从东晋末期天师道的《太上正一咒鬼经》（《道藏》1184）开始的。这以前的文献看不到太上老君这神名，《抱朴子》、《太上灵宝五符经》（《道藏》388）虽可见到老君的号，但没有太上老君的称呼。《想尔注》第十章的注里有：“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑。”这里可见太上老君，但由于笔者认为《想尔注》是刘宋后半期的作品，所以不能算作寇谦之，东晋末以前的用例，倒不如说可见太上老君，当解释为是说明了《想尔注》的成立是在东晋末以后。^⑥

但为什么寇谦之用太上老君这一新神名呢？可认为，在寇谦之以前，把老子神格化的老君的名称已经在世间广泛被使用，对寇谦之来说，或是感到用老君作为支撑自己宗教性权威的神之名

尚有不足。他就想通过使用把老君进一步美化的、“最上的老君”这样意思的太上老君这一新的神名，拔高降临至自己处的神的价值，同时想要强化由该神的启示而支撑着的自己的宗教性权威。

寇谦之否定天师道第二代天师张衡、第三代天师张鲁的主张，就成了否定、排斥至此既成的天师道的传统，所以他的新主张，要作为天师道得到人们的承认，由更强有力的神格来保证自己主张正当性的同时，与天师道教祖张陵联系的证明也是必要的。寇谦之就在作为新神的太上老君启示中寻求这个证据。也就是说，太上老君认为寇谦之是和张陵一样，值得就系天师之位的人物，所以寇谦之的主张是正确的，而且其宗教上的资格与张陵是同等的。因此，在北朝新天师道中，最重视的就是作为新神的太上老君亲自降临寇谦之处，授他以系天师之位这一说法。

而在南朝的天师道中，特别尊重教祖张陵，认为太上老君直接授予正一盟威道和天师之位的人物只有张陵。说张陵以后是人与人之间传授正一盟威道，首先是张陵的儿子张衡，之后是张衡的子张鲁，就天师之位传授正一盟威道。南朝天师道里，尊尚这三代天师而称之为三师。这一点与批判三张的寇谦之新天师道的态度有根本性的不同。三师之后，据《三天内解经》，说是各治的祭酒传授正一盟威道，所述如下：

自从三师升度之后，杂治祭酒，传授道法。受者皆应跪受经书。还则拜送，使必是三天正法。（卷上，六b~七a）

刘宋天师道提倡改革既存天师道，是因为太上老君所传授的正一盟威道，在祭酒们之间没有彻底实行这样的理由。《陆先生道门科略》（《道藏》1119）里详细叙述了刘宋时代的奉道者们，是怎么违背教团的规则，脱离正一盟威道的情况。南朝天师道宗教改革的目的是恢复教团规则，要祭酒们去实践本来的清约的正

一盟威道。但是他们所说正一盟威之道的内容未必与张陵所提倡的正一盟威之道一样，混入、附加了刘宋的新思想。换句话说，在南朝天师道中，即使是自己新考虑的思想，也假托教祖张陵所述的倾向很强。例如，由南朝天师道开始提倡的“三天”思想，也说成似乎开始就是张陵所有的。《三天内解经》里有：

天师受太上正一盟威之道、三天正法，付子孙，传
为国师，谓当终于无穷。（卷上，七a）

在这里，把天师张陵从太上老君处授得的正一盟威之道看作为三天正法。把正一盟威之道说成为三天正法，就是由于附加了“三天”思想来解释正一盟威之道。也就是说，在“三天”思想里，把鬼神的支配者分为真正的三天和故气（古鬼）的六天，张陵以前是旧六天支配的时代，因为六天横霸到了极点，太上老君排斥了六天，代之以新的三天，为扶持这真正的三天而授予张陵正一盟威之道。这样的思想不是由寇谦之，而是由刘宋的天师道开始提倡的。^⑦然而《三天内解经》、《正一天师告赵升口诀》（《道藏》1263）、《陆先生道门科略》等书中，把“三天”的思想就如张陵已经持有的那样地记载着。这是由于假托张陵述说之故。

而前面引用的《三天内解经》关于新出老君的一节中，记有“因自号为新出老君，即拜张为太玄都正一平气三天之师，付张正一明威之道、新出老君之制”（卷上，五b~六a），而接着这后面是“罢废六天三道，时事平正三天，洗除浮华，纳朴还真”（卷上，六a）。根据这一系列的文字，新出老君授予张陵正一盟威之道，命其废弃六天的三道，事平正三天。因此在这里，新出老君被看作是为确立真正三天的支配而在这世上新出现的老君。即在《三天内解经》里，特别看待张陵时出现太上老君而称其为新出老君、新出太上，是基于“三天”思想。前面所引的“天师受太上正一盟威之道、三天正法”，现在所引的“付张正一明威

之道、新出老君之制”，把正一明威之道的说法改说成三天正法和新出老君制，也是因为把新出老君之制的正一明威之道认作为是三天正法的缘故。

这样看起来，就能理解在南朝天师道里只说新出老君的缘故了。即，南朝天师道基于“三天”思想，区别授予张陵正一盟威之道的太上老君和其他老君并对前者特别看待，所以称张陵时的太上老君为新出老君、新出太上。而在北朝新天师道中，比起降至张陵处之神来，不如说更重视降至寇谦之处之神，因此，特别尊崇降至寇谦之处之神，用太上老君这新的神名称呼。

作为南朝方面尊重新出老君的例证，可举出附有南齐永明三年（485）年号的墓券中，有“新出老鬼太上老君符劾”的语句。^⑧这里的太上老君被冠上“新出老鬼”，当是由于把太上老君看作新出老君之故。此外，成于刘宋末南齐时天师道之手的《上清黄书过度仪》（《道藏》1284）里有“太上新出老君”（七b），还有《太上大道三元品诫谢罪上品》（《道藏》417）和《正一法文法箓部仪》（《道藏》1232）里有“新出老君”，又，《三洞珠囊》（《道藏》1131）卷七所引的《张天师二十四治图》中可看到“新出太上老君”（卷七，六b）。

以上的推测如无大错的话，《大道家令戒》里可见到新出老君，可以说显示了这文书是刘宋初以降的南朝天师道所作的。特别是“（新出老君）言，鬼者何，人但畏鬼，不信道。故老君授与张道陵为天师”（十四a）的部分，与《三天内解经》的“太上谓，世人不畏真正，而畏邪鬼。因自号为新出老君，即拜张为太玄都正一平气三天之师”（卷上，五b~六a），其思想以及表现都很相似，可窥见两经典的密切关联。

还有《大道家令戒》里说，因当时人们的道德败坏，三天激怒，引起了天变地异，唤起人们的注意，“至今，三天恚怒，杀

气纵横，五星失度，太白扬光，变风冬雷，彗孛低昂，天垂悬像，以示人”（十六 a）。这里的三天被认为是“三天”思想的三天。因为，根据“三天”思想，张陵以后是三天支配的时代，所以《大道家令戒》里所述三国魏的时代是三天之世，作者是知道这一点，而记作“至今，三天恚怒”的吧。[顺便说一下，“三天恚怒”之语，由具有“三天”思想的刘宋天师道所作的《正一天师告赵升口诀》里也可见“上三天恚怒”（一 a），这可作为前面的三天当解为“三天”思想之三天的参考。]

《大道家令戒》里，除了前面引文以外，很难找出积极地讲述“三天”思想的文字，虽然很微弱，但由于可窥视“三天”思想，所以《大道家令戒》的新出老君和《三天内解经》的新出老君一样，可推测也是基于刘宋天师道的“三天”思想的。

第三节 种民和终末论

在《大道家令戒》中，关于种民，所述如下：

（1）新故民户，见世知变，便能改心为善。行仁义，则善矣，可见太平。度脱厄难之中，为后世种民。（十五 a）

（2）诸新故民户，男女老壮，自今正元二年正月七日已去，其能壮事守善，能如要言，臣忠子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，内无二心，便可为善，得种民矣。种民难中，亦当助其力。（十六 b~十七 a）

（3）但当户户自相化以忠孝，父慈子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，朝暮清静，断绝贪心，弃利去欲，改更恶肠，怜贫爱老，好施出让，除去淫妒喜怒情念。常和

同腹目，助国壮命，弃往日之恶，从今日之善行，灾消无病，得为后世种民。（十八 a）

《大道家令戒》所附的《阳平治》中也有种民的观念如下：

（4）吾从太上老君，周行八极，按行民间，选索种民，了不可得。百姓汝曹，无有应人种者也。（《阳平治》。二〇 b）

种民，如在本书第三编第一章第一节的《东晋时期道教的终末论》和第三节《刘宋时期天师道的终末论》中详细论述那样，是在道教的终末论中被思考的内容。^⑨也就是说，道教的终末论，认为在最近的将来这个地上世界要发生大灾害，天崩地裂，所有的恶人全部会死灭，只有善人的种民才能生存下来，可在大灾后将出现的新的太平之世中见到圣君。这终末论是由东晋中期前后上清派之人开始提倡的，种民、种人、种臣的观念也是在那样的终末论中才开始被使用。《真诰》卷十二《稽神枢第二》的南岳夫人的告示里有：

定录官寮有左右理中监，准今长史司马职。又有北河司命，主水官考。此职常领九宫禁保侯。禁保侯职主领应为种民者。（卷十二，十三 b）

说的是句曲山华阳洞天的定录府里设有北河司命之官，率领着管理种民候补者的禁保侯。作为种民的用例这可能是最早的了。这种种民和终末论有怎么样的关系呢？根据上清派的终末论，认为金陵句曲山（茅山）有洞门，是兵水之灾不能及之处，所以，成了种民的人进了这洞门可逃脱这世上终末时的劫灾，一直活到金阙后圣帝君的太平之世。^⑩这样的话，前面在句曲山华阳洞天的种民候补者，也是指能免受这世上终末时的大灾，活到太平之世的人们，所以这种民也是以终末论为背景而被想到的。还有，东晋时期上清派之人，也使用和种民同样意思的“种人”之语。

《真诰》卷三《运象篇第三》的右英君的告示里有：

该清道难，通幽妙达，许侯其人也。方将曜灵方丘，腾跃晖霞，身飞九天，作则群真，师傅金阙，抚极种人，其德仁以融，其教整以和，可谓天秀操韵，为后民之圆匠也。（卷三，十三a）

说许侯（许谧）在不久的将来升天，这世界的终末之后地上出现太平之世里，师傅金阙后圣帝君，统治种人。这种人也与种民一样，是指逃脱终末时的大灾，一直活到太平之世的人们。

上清派之人倡议终末论很快也波及到其他道流，东晋中期过后，天师道教徒，葛氏道的道士也说起了终末论，天师道的《女青鬼律》、葛氏道的葛巢甫《灵宝赤书五篇真文》中都能看到此。又有刘宋时期编纂的《太上洞渊神咒经》（《道藏》335）、《灵宝经》，还有《正一天师告赵升口诀》、《老君变化无极经》（《道藏》1186）等书里也说起终末论，种民、种人、种臣也在这些终末论中里被说到。这样，由于种民、种人、种臣的观念是和终末论相关联的，所以终末论形成以前的文献，例如《太平经》^①、《老子变化经》、《黄庭（外景）经》、《抱朴子》、原本《五符经序》里，看不到种民、种人、种臣这样的用语。

《大道家令戒》的种民，前面引用的（1）里有“新故民户，见世知变，便能改心为善。行仁义，则善矣，可见太平。度脱厄难之中，为后世种民”，认为积善之人，可从这个世界终末的厄难中被救出，活到太平之世，而成为后世的种民，种民还是基于终末论来说的。引用的（2）里有“诸新故民户，男女老壮，自今正元二年正月七日已去，其能壮事守善，能如要言，臣忠子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，内无二心，便可为善，得种民矣。种民难中，亦当助其力”，说人们的行为正确的话，就能成种民，种民即使在（终末）难中，也能被救出，这里也可窥见终末论。

引用(3)其结束部分,也有“弃往日之恶,从今日之善行,灾消无病,得为后世种民”,是说弃恶从善行,灾消无病,能成为后世种民。这后世种民也积善的话,这世界终末时就没有灾厄没有病痛健康长寿,而成终世(后世)的太平之世的种民的意思,所以这也是以终末论为背景考虑的。顺便说一下,引用(4)的“阳平治”的条里可看到和“种民”一起,可见“人种”之语,这“人种”从文章的脉络来看,好像与“种人”相同的意思。还有,被认为与此《大道家令戒》相关联而述作的《天师教》里也有:

观视百姓夷胡秦,不见人种但尸民,从心态意劳精神,五藏虚空为尸人。(《天师教》十九b~二十a)

“人种”之语被使用。这“人种”是与有死亡命运之民这样意思的“尸民”^⑩相对立的观念,所以当是指得以不死的种民。也就是说,在《阳平治》和《天师教》里,是在种民的意思上,使用“人种”之语的,这“人种”或是“种人”的误写吧。

这样来看《大道家令戒》里种民的用法,可知《大道家令戒》也是基于终末论被述作的了。只是,在《大道家令戒》的终末论中要注意的是,其终末论自身形骸化了。也就是说,在《大道家令戒》的终末论里,看不到不久的将来这个世界必然要崩溃的迫切不安感、危机感的意识;还有,终末时的灾难也没有被具体描写;从使用与“种民”相关联的“太平”、“厄难”、“灾”的用语处,不过仅仅可窥视到模糊不清的终末时的灾难、终末后的太平之世。这显示了,《大道家令戒》是在道教徒之间提倡终末论已经过了相当长的时间,终末论已成了观念性被考虑的时代被述作的。这样的话,可推测《大道家令戒》述作的年代,是东晋中期以后隔了相当长时间,恐怕是要到刘宋末期了。这一点,从《大道家令戒》的“后世种民”这一语也可得到确

认。“后世种民”之语，在刘宋前半期以前成立的其他道典的终末论中未出现。此语在成于刘宋末期的天师道之手的《上清黄书过度仪》（《道藏》1284）^⑩中也能看到，所以可认为《大道家令戒》也是由刘宋末期的天师道述作的。

吉冈博士在《六朝道教的种民思想》这一论文里，指出《大道家令戒》里存在后世种民思想后，关于《大道家令戒》的成立年代，赞成杨联升博士的北魏成立，三国魏假托说，说“即出自寇谦之一派的新天师道之手的说法较为稳当”^⑪。但是，把《大道家令戒》的成立，归到北魏新天师道是没有道理的。因为，斥责张衡、张鲁的寇谦之思想，和重视张鲁、其子孙以及教团的《大道家令戒》的思想是不一致的。在《大道家令戒》中，就像后面所列文字中了解的那样，赞美在汉中张鲁的五斗米道自治国的光荣，称为“吾国之光”，还有尊崇张鲁，称其为“国师”，更进一步是称赞说张鲁的孩子们也是“七子五侯，为国之光”。

魏氏承天驱除，历使其然，载在河雒，悬象垂天。
 是吾顺天奉时，以国师命武帝，行天下。死者填坑。既得吾国之光，赤子不伤，身重金累紫，得寿遐亡。七子五侯，为国之光。将相掾属，侯封不少，银铜数千。父死子系，弟亡兄荣，沐浴圣恩。汝辈岂志德知真所从来乎。（十七b~十八a）

还有同是《大道家令戒》里有“至义国殒颠，流移死者，以万为数”（十四b），“道使末嗣分气治民，汉中四十余年”（十四b），张鲁的自治国被美称为“义国”，记载着“道”使末嗣（张鲁）统治汉中四十多年。

《大道家令戒》这样的态度，是不合乎寇谦之否认张鲁的立场的吧。因此，认为《大道家令戒》系北魏新天师道之作没有道理，还是视为把张鲁作为三师之一而尊尚的刘宋天师道之作较为

妥当。如前章所述，从新出老君、“三天”思想是南朝天师道的东西来看，也不能把《大道家令戒》和寇谦之的新天师道联系起来。

还有，唐长孺先生把《大道家令戒》和《天师教》所见的“秦”解释为是指苻秦，或是姚秦，推定《大道家令戒》和《天师教》的成立在苻秦的开始到北魏初之间。^⑬但是《大道家令戒》里的“秦”：

夏商周三代，转见世利。秦始五霸，更相尅害。有
贼死者万亿，不可胜数，皆由不信其道。……于是真道
兴焉。非但为胡不为秦。秦人不得真道，五霸世衰，赤
汉承天。道佐代乱，出黄石之书，以授张良。（十三 a
~十四 a）

很明显是秦汉的秦。《天师教》的秦，可见有“观视百姓夷胡秦，不见人种但尸民”（十九 b~二十 a）。这里没有其他显示时代特征的用语，所以是哪个时代的秦单靠这点不清楚，而前面的《大道家令戒》里胡和秦作了对比，而参照那个秦是秦汉的秦这一点的话，《天师教》的秦，也解作是指秦汉之秦是妥当的吧。如果《大道家令戒》、《天师教》的秦，作为指秦汉之秦的话，唐氏的推论就失去了依据，其见解就可以说是错误的了。

第四节 《老君说一百八十戒》 和《太平经》

《大道家令戒》里关于干吉的太平道，所述如下：

道重人命，以周之末世始出。奉道于琅琊以授干
吉。太平之道起于东方。东方始欲济民于涂炭。民往往
欲信道。（十三 a）

据此，“道”是为重视人命，想救济人们，在周代之末开始现于此世，在琅琊，授太平道于信奉“道”的干吉。因此说太平道是由东方产生的。《大道家令戒》中记载，在这以后，“道”转生西方之关，作成讲治身养生之要的《道德经》五千文，而授予关令尹喜。这以后更向西，为了胡人而兴起了佛道。

这里值得注意的是“道”赴印度之前，在琅琊授干吉太平道这一点。在《三天内解经》里，是老君赴印度兴佛道，回来以后在琅琊授予干吉《太平道经》。也就是说，授予干吉太平道的时期和化胡时期的顺序，在《大道家令戒》和《三天内解经》中是相反的。这在探讨《大道家令戒》成立时，是不可等闲视之的重要问题。

和《大道家令戒》同样意思的，即说老君出关教化胡人以前，在琅琊授予干吉太平道和《太平经》的传说，在《老君说一百八十戒》（《云笈七签》卷三十九所收。以后略作《老君百八十戒》）的《叙》（以后略为《叙》）里也可见^⑩。这《叙》的开头处有曰：

昔周之末赧王之时，始出太平之道、太清之教。老君至琅琊，授道与干君。干君受道法，遂以得道，拜为真人。又传《太平经》一百七十卷甲子十部。（卷三十九，一a）

接着简单地讲到帛君的事之后，进一步叙述如下：

幽王时，老君教胡还，当入汉中，过琅琊。干君得见老君。老君谓干君曰，吾前授汝助人救命，忧念万民，拜署男女祭酒，广化愚人，分布弟子，使上感天心，下动地祇，当令王者欢心。而自顷以来，吾遥从千万亿里观之，诸男女祭酒，托老君尊位，贪财好色，擅色自用，更相是非。各谓我心正，言彼非真。利于供

养，欲人奉己，憎恶同道，妒贤嫉才，骄恣自大，禁止百姓当来从我。我道最正，彼非真也。皆不当尔。故来相语。（卷三十九，一 a~b）

《叙》在这段话之后，接着是干吉就祭酒犯的罪之事而自责谢罪的话语，下面则是对于此，说到老君的戒律必要的训诫，这之后是述说一百八十戒。

前面两段引文中首先应注意的是，可以看到赧王和幽王在位期先后的混乱。赧王的在位大约在公元前 314~前 256 年，幽王在位是在公元前 781~前 771 年左右，所以幽王在位比赧王几乎要早近五百年。但前面所引的记载里，说老君在赧王时授予干吉《太平经》，这之后，幽王时去了印度兴佛教。把赧王的时代设定在比幽王的时代以前，这从印度归还后再次在琅琊见到干吉的老君说“吾，前授汝助人救命，忧念万民”云云，“而自顷以来，吾遥从千万亿里观之，诸男女祭酒，托老君尊位，贪财好色”云云等来看，明确可知。也就是说，从印度归来的老君，述说了其赴印度前授予干吉太平道之事，去了印度后也挂心这授予太平道之后的中国的状况，在遥远的他方，还窥视着祭酒们的样子，所以很明显，这是认为赧王之时的太平道和《太平经》的授予是在幽王时化胡以前举行的。另一方面，赧王是周的末期的王这一点，从开头说“昔周之末 赧王之时”之处来看，《叙》的作者当是知道的。这样的话，也许《叙》的作者与其说是不知道幽王和赧王在位期前后，还不如说其即使无视历史事实，不知由于什么原因，也想要造出开始是老君在琅琊授予干吉太平道和《太平经》，这之后赴印度兴佛教的故事的吧。

在探讨这理由前，在此想先看看《老君百八十戒》及其《叙》的成立年代。

关于《老君百八十戒》的成立年代，至今为止，吉冈博士的

“老君百八十戒，至少是在梁陈之间成立的”这一说法是有力的^①。但是我的看法，《老君百八十戒》及其《叙》是在刘宋初期或中期成立的。其原因是《老君百八十戒》在《陆先生道门科略》的注里被引用；还有，因为刘宋的仙公系《灵宝经》之一的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》^②（《道藏》532。以后略为《诸经要诀》）里也触及到老君百八十戒。这如下所记：

太极真人曰，夫祭酒当奉行老君百八十大戒，此可言祭酒也。故曰，不受大戒，不得当百姓及弟子礼拜也。受此戒者，心念奉行，今为祭酒之人矣。祭酒当断念，舍众恶，推行戒法，当如是也。黄老道妙，检种人_之法，非不真者所参。万中有一，多矣。（十七 a）

这里叙述的是老君百八十戒是祭酒该遵守的道戒，但老君百八十戒作为祭酒的道戒而作这一点，《叙》也说到了。还有老君百八十戒是天师道系的道戒，这可从其一百四十四戒中有“常当迴向正一，不得俗事”，常尊尚正一盟威之道，劝告离开俗事之处可知。即老君百八十戒是作为刘宋天师道教团的祭酒该遵守的戒律而被作出的。由于这个缘故，要求天师道道士遵守规矩的《陆先生道门科略》的注里，有如下之说：

夫受道之人，内执戒律，外持威仪，依科避禁，遵承教令。故经云，道士不受老君百八十戒，其身无德，则非道士，不得当百姓拜，不可以收治鬼神。其既暗浊，不知道德尊重，则举止轻脱，贱慢法术也。（七 b）

在《叙》里批判祭酒的堕落，述说作为祭酒规律的一百八十戒必要的内容，和《诸经要诀》中的关于一百八十戒的述说之处是相通且一致的，还有，这与要肃正腐败堕落的祭酒们，恢复教团的秩序和规律的刘宋天师道的宗教改革的目的也是一致的。因此，当可推定，《叙》和《老君百八十戒》同是刘宋初期到中期

左右作成的。

《三天内解经》里记载着周的幽王之时，老君出关西赴兴佛教的传说。虽说还没有正确的年月，从叙述的脉络来推测可认为是在周的末年的时期，太上在琅琊授予干吉《太平经》。因此可知，作《老君百八十戒》和《叙》的时期，老君幽王时出关说和周末时《太平经》授予说已在流行。在《叙》里，述说了在周代的末期的赧王时，老君授予干吉太平道和《太平经》，幽王时出关兴佛教，也当是以当时所流行的说法为基础的。^⑩如果不是这样的话，幽王时授予干吉《太平经》，赧王时出关兴佛教这样的传说的说法也是可能的吧。不如说，这样的说法和先是有《太平经》授予，然后“化胡”的《叙》的故事的说法相一致，尚且幽王和赧王在位时期的先后也没有搞错。尽管如此，还把赧王和《太平经》的授予、幽王和出关化胡联系起来，这是由于在《叙》的成立时，幽王时出关说和周末时《太平经》授予说已经传开了。这也就显示了，在《叙》成立以前，《三天内解经》已被作成了。

但是在《叙》里，即使幽王和赧王的时代前后混乱，为什么还是要把赧王时授与干吉太平道和《太平经》的传说放到幽王时兴佛教的传说前面来呢？虽说作为故事的展开，《三天内解经》的说法要更合理，时期的推移上也不矛盾，但那或是由于《叙》想要特别提倡太平道和《太平经》吧。从《叙》的开头说“昔周之末赧王之时，始出太平之道、太清之教”，强调周的末期太平道开始现于此世，可知《叙》是怎么样重视太平道的出现了。可认为，由于特别尊重老君授予干吉的太平道和《太平经》之故，所以《叙》在最初就提出了这个传说。而在《三天内解经》里看不到特别尊尚太平道和《太平经》的样子，明确出现这种态度的，《叙》似乎是最初的。从这一点也可推测，《老君百八十戒》

和《叙》是在《三天内解经》以后成立的。

顺便说一下，《叙》里重视干吉的《太平经》和太平道，是由于终末论的影响。由于在终末论中说到，要成为活到终末后太平之世的种民、种臣，就必须积善，受其影响，在述说祭酒该遵守道德的《老君百八十戒》的《叙》里，就尊重论述太平之世出现的《太平经》和太平道了吧。在那里，《太平经》和太平道里所说太平之世，和终末论里所说的太平之世联系起来，被看作是同样的东西了。如果不考虑终末论的影响，《老君百八十戒》的《叙》里，为什么甚至无视历史性推移也要极端重视干吉的《太平经》和太平道呢，其理由就不可理解了。

《大道家令戒》和《叙》里尊重太平道这一点是共通的。正如前面所引用的那样，《大道家令戒》里，哀悯人们的生命无端被残害的“道”，开始出现在这世上，在琅琊授予干吉太平道。这和开头之处述说周赧王时，太平道始现于此世而被授予干吉之事的《叙》是一样，都是强调太平道的出现和授道给干吉的意思。还有《大道家令戒》里，“道”授予干吉太平道以后，赴印度兴佛教，这故事的展开也与《叙》一样。又，在《大道家令戒》里，如前所述，说到了新旧的奉道者，如改正以前的错误过失，努力行善的话，可成后世种民，这也和《叙》里非难祭酒道德的退废、力说戒律的必要在要求道士伦理自律之点是共通的。从有这些共通点来看，可推测《大道家令戒》和《叙》是基于相同的思想基础，某一方比另一方先成立的。大概《叙》是比《大道家令戒》先成立的。其理由，如下一节所述那样，因为相对于推测《大道家令戒》是刘宋末期作成的而言，从《陆先生道门科略》的注、《诸经要诀》里说到老君百八十戒的实践来推测，《老君百八十戒》是在刘宋中期已经成立了。即《三天内解经》以后不久的时期，《老君百八十戒》和《叙》就被作成，这以后，《大

道家令戒》再成立的。

这样看来，之所以《大道家令戒》里的新出老君所说的“鬼者何。人但畏鬼，不信道”的话，与《三天内解经》里同样是新出老君所说的“世人不畏真正，而畏邪鬼”的话极其相像，也就可以理解了。也就是说，《大道家令戒》的新出老君的思想，是继承了《三天内解经》的。

第五节 《妙真经》、《黄庭经》、《想尔注》

《大道家令戒》里可见《妙真经》、《黄庭经》、《想尔注》之名。因此，想推定这些经典述作的年代，以限定《大道家令戒》的成立时期。首先想看看《妙真经》。

可见《妙真经》的资料里，除了《大道家令戒》以外，谢镇之给顾欢的书简是最早的了。《弘明集》卷六的《重与顾道士书》里有如下述说：

道家经籍，简陋多年穿凿。至如灵宝、妙真，采撮法华，制用尤拙。（《大正藏》52，42c）

上述谢镇之的书简，是收到顾欢反论谢镇之为了反驳顾欢《夷夏论》的最初的书简的回信而写的，是给顾欢的第二封书简。顾欢写《夷夏论》是在刘宋泰始三年（467）左右^①，所以这书简可看作是从那时起的二、三年以内，即泰始六年（470）前后所写的。这样的话，被这书简引用的《妙真经》就当是在泰始六年（470）左右已作成了。

在推定《妙真经》成立上限时有用的贵重资料，是谢镇之给顾欢的书简里，说到《灵宝经》和《妙真经》是采撮佛典《法华经》的。《妙真经》采撮《法华经》这一批判，只看现存《妙真

《经》逸文的内容的话，不能认为是得当的。但是，据北周甄鸾《笑道论》二十九“偷改佛经为道经”条，《妙真经》里好像附有“妙真偈云，假使声闻众，其数如恒沙，尽思共度量，不能测道智”（《大正藏》52，150c）这样的偈，还有，唐初法琳《辩正论》卷八中也有：“灵宝妙真经偈云^②，假使声闻众，如稻麻竹苇，遍满十方刹，尽思共度量，不能测道智。”（《大正藏》52，544c）这些偈，很明显是《法华经·方便品》的偈颂“假使满世间，皆如舍利弗，尽思共度量，不能测道智”，“不退诸菩萨，其数如恒沙，一心共思求，亦复不能知”，“新发意菩萨，供养无数佛，了达诸义趣，又能善说法，如稻麻竹苇，充满十方刹，一心以妙智，于恒河沙劫，咸皆共思量，不能知佛智”改作的，所以就《妙真经》的偈而言，谢镇之的批判是准确的。因此，前面的偈，如是《妙真经》述作时被附加上去的话，就可知《妙真经》的成立是在鸠摩罗什翻译《法华经》的东晋弘始八年（406）以后。^③笔者推测，偈是在《妙真经》编纂时被附上去的。因为，不能想象，谢镇之向着当时天师道的第一级道士顾欢，什么根据也没有，说《妙真经》是采撮《法华经》的，甚至批判其“制用尤拙”。《妙真经》的本文，只看现存的逸文，看不出其想剽窃《法华经》，所以如果没有偈的话，谢镇之的批判就完全是无的放矢，毕竟不能想象就那样堂堂地写在给顾欢的信里。

如偈是在《妙真经》最初就附上去的话，可推测《妙真经》的述作年代就在比东晋弘始八年（406）更晚，是在刘宋初的《灵宝经》形成以后了。其第一个理由，是道典被附上偈，以刘宋初的《灵宝经》和《太上洞渊神咒经》（《道藏》335）卷三为最早，因为这以前的道典里是看不到偈的。^④第二个理由是，《妙真经》的偈是对于佛教夸耀道教优越性的内容。《妙真经》的偈和前面所引《法华经·方便品》的偈颂对照来看，很明显《法华

经》的“佛智”，在《妙真经》里用“道智”代替；还有“舍利弗”、“不退诸菩萨”、“新发意菩萨”，变成了“声闻”；偈的内容，成了用声闻之智到底无法测尽“道”的智，换句话说，这就是声闻之智不及“道”之智的意思了。而在《妙真经》中，如后所述，“道”是指老子，所以“道智”（“道”之智）即是老子之智的意思。又，如参照刘宋初期的《三天内解经》卷下把“沙门道人小乘学者”（四 b）和“道士大乘学者”（四 b）相对比，小乘教徒的声闻就是指佛教徒。即，偈是说声闻的佛教徒之智，测不尽“道”（老子）之智，或佛教徒之智不及老子之智的意思，这是批判佛教、赞美道教（这里是《妙真经》）的东西，像这样，把佛教和道教对比，夸耀道教相对佛教的优越的态度，在刘宋时期道教徒中是很显著的，所以可推测偈是刘宋时期天师道所作的。第三个理由是，《妙真经》和偈里称老子为“道”。《妙真经》的完本现不存，其逸文被《无上秘要》（《道藏》1130）、《要修科仪戒律钞》（《道藏》463）所引用，而正如《无上秘要》卷五和卷七所引的《妙真经》，分别都是以“道曰”和“老子曰”开始那样，《妙真经》里“道”和老子是同义的。把“道”神格化，把“道”作为老子（或老君）的意思来用的例子，在刘宋初期以前的文献里找不到，前一章所论的《想尔注》和这《妙真经》是最早期的文献。恐怕《妙真经》与《想尔注》大致是同一时期，即刘宋的中期前后以后被作成的吧。

关于《妙真经》述作年代，根据以上的推定，《妙真经》是刘宋中期到末期的泰始六年（470）之间成立的。这样的话，引用《妙真经》的《大道家令戒》的成立就当更晚，要到刘宋末期了。

下面想考察关于《黄庭经》。《黄庭经》有外景和内景两种经典存在。《外景经》的古本先成立，《内景经》是在其后述作的。

《外景经》的古本有王羲之书写的《黄庭经》，其末尾有“永和十二年五月廿四日五山阴县写”。王羲之本的《外景经》和《道藏》本《外景经》不同的，其开始有“上有黄庭，下有关元，前有幽阙，后有命门”，由四言句四句而成。《道藏》本全句由七言来统一，这也许因为《道藏》本是对王羲之书写的古本后来加工作成的。又，《内景经》也是全句由七言统一，其开头有“上清紫霞虚皇前，太上大道玉晨君”，可见到作为太上道君美称的太上大道玉晨君之名，据麦谷邦夫氏的推测，其内容也是改变了东晋后半期的《外景经》而作为《上清经》之一作成的。^④

这推测可认为基本上是妥当的，而关于《内景经》的成立时期，想作若干补订。麦谷氏推定，《内景经》比《大洞真经》先作成^⑤，但是《内景经》的编纂是在《大洞真经》的以后。

《黄庭内景经》（《云笈七签》卷十一、十二所收。《道藏》1026）之《沐浴章第三十六》的“即授隐芝大洞经，十读四拜朝太上”（卷十二，二六 b）里，可见《大洞经》这一经典，这似乎是指《大洞真经》。把《大洞真经》称作《大洞经》的例子，《上清大洞真经》（《道藏》6）卷三《皇上四老道中君道经第十三》里有“归妙大洞经”（十一 b）。还有《黄庭内景经》中《治生章第二十三》的“治生之道了不烦，但修洞玄与玉篇”（卷十二，一 a）里，可见“洞玄”和“玉篇”这样的经名。可认为“洞玄”是指《大洞真经》，“玉篇”是指《黄庭内景经》。关于“洞玄”，《真诰》（《道藏》1010）卷十三《稽神枢第三》中有“或讽明洞玄，化流昆祖”（一 a），注曰“洞玄，即大洞玄经。读之万遍，七祖已下，并得炼质南宫，受化胎仙，非今世所称《洞玄灵宝经》也”。如根据这个注，说“洞玄”是指《大洞玄经》，不是指《灵宝经》。所谓《大洞玄经》，如看该注中所说的经典读诵效验的内容，是与《大洞真经》相同的，所以是《大洞真经》的别

称吧。

《黄庭内景经》的“洞玄”也是一样，可认为是指《大洞玄经》，即《大洞真经》。这样的话，《黄庭内景经》就引用了两次《大洞真经》，《黄庭内景经》的成书很清楚是在《大洞真经》之后。《真诰》卷十九《翼真检第一》里有“伏寻上清真经出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某，使作隶字写出，以传护军长史句容许某，并弟三息上计掾某某”（九 b），据此《大洞真经》是在东晋兴宁二年（364）以后成立的。《黄庭内景经》的成书比《大洞真经》更迟了。而如果考虑到许谧（许长史。305～376）爱读《内景经》，其子许翊（许掾。341～370）抄写《内景经》的话^⑥，即使再晚，也肯定是在许翊死亡的太和五年（370）以前出现在世上的。即《黄庭内景经》的成书是在东晋的兴宁二年（364）以后，太和五年（370）以前，如认为是在太和元年（366）前后，或不会有大错吧。

两种《黄庭经》中，《大道家令戒》里所说《黄庭经》似是《内景经》。《大道家令戒》里有“黄庭三灵七言，皆训喻本经，为道德之光华”（十六 a），说《黄庭经》是由三灵的七言而成，与此相当的是《内景经》。《内景经》全文由七言来统一，文中能看到“三灵”的用语。而《外景经》的王羲之本，最初的四句由四言构成，全文没用七言来统一。还有“三奇灵”的用语在《外景经》、《内景经》都可见，但“三灵”仅在《内景经》中有，《外景经》里没有。

《大道家令戒》里所引《黄庭经》是《内景经》的话，《大道家令戒》当然是在《内景经》被作出的东晋太和元年（366）以后成立的了。这一点和把《大道家令戒》看作刘宋末期成立的这前面的拙论没有齟齬，但是如大渊博士、陈（世骧）氏那样，

认为《大道家令戒》是三国魏时成立的场合，《黄庭内景经》、《妙真经》被其引用就不合理了。

最后想谈谈《想尔注》。关于《想尔注》成立的年代，已如前所论，可认为是刘宋后半时期之作。因此《想尔注》被《大道家令戒》所引用，其说明了《大道家令戒》的成立是刘宋末期。

第六节 结 语

以上，通过分析《大道家令戒》里可见的思想和经典，论述了《大道家令戒》是由刘宋末期的天师道所作的这一点。《大道家令戒》中，已经在“种民和终末论”一节中引用的(2)的文字有“诸新故民户，男女老壮，自今正元二年正月七日已去，其能壮事守善，能如要言，臣忠子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，内无二心，便可为善，得种民矣。种民难中，亦当助其力”。用《大道家令戒》好像是三国魏的正元二年(255)所记的那样的写法。历来基于这个年号，认为《大道家令戒》是三国魏的时代成立的说法一直广为流传，但正如本书以上的论述而阐明的是：不能认同这个说法。其中，前面的引文有关于种民的论说，认为基于终末论的种民观念，在三国魏的正元年间已经流布的事到底很难令人相信的。因此，把正元二年作为“今”那样的叙述是假托了正元二年的吧。但是即使是假托，为什么选中正元二年这一点是不清楚的。正元二年，张鲁死后大约经过了约四十年，难以认为是托张鲁之死。现在只能说这一点是不明的。

虽论说了《大道家令戒》的成立是在刘宋末期，但正如杨联升博士已经指出的那样^⑧，《大道家令戒》中可能有关于三国魏的时代的，基于道教徒间的记忆和传承的记述。但这是哪些在怎样

的程度上，传承了三国魏的时代的**历史事实**呢？很不容易具体地判明。还有，在《大道家令戒》里，同时尊尚就体内神的思想是对立的《黄庭经》和《想尔注》，这显示了刘宋末期天师道三洞派动向的一端，意味深长。刘宋末期天师道三洞派，正如同时包容思想上相反的《黄庭经》和《想尔注》那样，向统合诸道流形成一个“道教”的方向迈进。

【注释】

①大渊忍尔《老子想尔注的成立》（《冈山史学》十九。20页。1967年）。陈世骧《〈想尔〉老子道经敦煌残卷论证》（《清华学报》新一卷第二期。56页。1957年）。

②R. A. Stein “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centunes”（“*Facets of Taoism*”，p.62 Note No.38, p.63, 1969）。A. 桑德尔《关于汉代的老子的神格化》（《道教研究》第三册。38~41页。1968年）。A. Seidel “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li-hung”（“*History of Religions*” 9, 2~3; p.226, 1969/70）。

③杨联升《老君音诵诫经校释》（《历史语言研究所集刊》第二十八本上册。29~31页。1956年）。

④吉冈义丰《六朝道教的种民思想》（《日本中国学会报》第十六集。1964年。《道教和佛教》第三所收。247页）。

⑤唐长孺《道经中所见魏晋时期的北方天师道》（《魏晋南北朝史论拾遗》所收。228页。1983年）。

⑥关于这一点福井康顺博士已指出。福井康顺《老子想尔注考》（早稻田大学大学院《文学研究科纪要》十三。14~15页。1967年）。

⑦关于“三天”的思想，参照本书第三编第二章。

⑧参照《武汉地区四座南朝纪念馆》（《考古》1965年第四期。62页）。最初介绍在上述论文的墓券中可见“新出老鬼太上老君符劾”之事的是斯坦因博士的前引论文。

⑨关于种民，吉冈义丰博士在《六朝道教的种民思想》、《道教种民思想的宗教性格》（两者都是《道教和佛教》第三所收）里，已介绍了陈寅恪氏、冢本善隆博士和杨联升博士的说法，有详细的论述，但是以陈寅恪氏为始，上面四人似乎谁都没注意种民和道教终末论的关系。

⑩《真诰》卷十一《稽神枢第一》里有“金陵者，兵水不能加，灾疠所不犯。……句曲山，其间有金陵之地，地方三十七八顷，是金陵之地肺也。土良而井水甜美。居其地，必得度世见太平”（卷十一，二a）。说句曲山所在的金陵之地，没有兵灾水灾，灾疠也不犯，其土壤肥沃而且井水甜美，住在那儿的话，必定会不死（能成种民），能看得到太平之世。还有“三月十八日，十二月二日，东卿司命君是其日上要总真王君、太虚真人、东海青童合会于句曲之山，游看洞室。好道者，欲求神仙，宜预斋戒，待此日，登山请乞。笃志心诚者，三君自即见之，抽引令前，授以要道，以入洞门，辟兵水之灾，见太平圣君”（卷十一，十三a~b）。说三月十八日和十二月二日，东卿司命君和总真王君、太虚真人、东海青童三个人在句曲山会合，游看洞室。好道者、想成神仙者，行斋戒，可在这一天登山请乞。笃志心诚者，三君直接会面，授以要道，（作为种民）以入洞门，辟兵水之灾，可见太平之世的金阙后圣帝君。

⑪种民思想在《道藏》本《太平经》卷一《太平经钞甲部》里可见这一点是为人熟知的事实，但根据吉冈义丰博士的《关于敦煌本〈太平经〉》（《东洋文化研究所纪要》第二十二册。1961年。《道教和佛教》第二所收）和前引注④的《六朝道教的种民思想》所说，现行的《太平经钞甲部》实际上与本来的《太平经钞甲部》没有关系，是陶弘景的弟子桓法阁时到陈宣帝时周知响等之间所作的太平金阙后圣帝君本起录。因此用《太平经》卷一《太平经钞甲部》的种民不能作为东晋以前种民的例子。

⑫《天师教》里和“尸民”一起，可见有“尸人”之语，“尸民”、“尸人”似乎是与“种民”、“种人”相对立的观念。前一章所论《想尔注》第十八章的注里可见“其五经以外众书传记，尸人所作，悉邪耳。”的“尸人”在“避不开死的人”、“有死亡命运的人”的意义上，也是和《天师教》的“尸人”同样意思的观念。从这“尸人”的用法，也可窥见《想尔注》

的成立和《大道家令戒》、《天师教》几乎是同时期的。

⑬关于《上清黄书过度仪》的成书年代，参照本书第二编第五章。

⑭参照注④所引吉冈义丰的《六朝道教的种民思想》（《道教和佛教》第三。247页）。

⑮参照注⑤所载的论文（238页）。

⑯《老君百八十戒》的《叙》，有四种传本。一是《云笈七签》所收本，二是《太上老君经律》（《道藏》785）所收本，三是《要修科仪戒律钞》（《道藏》463）所收本，四是敦煌资料（P4731，P4562）。前田繁树氏根据这四种传本作成了《叙》的校定本。参照前田繁树《关于〈老君说一百八十戒序〉的成立》（《东洋的思想和宗教》第二号所收。1985年）。

⑰吉冈义丰《关于敦煌本〈太平经〉》（《道教和佛教》第二。70页）

⑱《太极真人救灵宝斋戒威仪诸经要诀》，是陆修静献给明帝《三洞经书目录》的太始七年（471）以前成立，也有在陆修静写《灵宝经目录》（《云笈七签》卷四所收）的元嘉十四年（437）已经作成的可能性。参照本书第一编第三章的第四、第五节。

⑲老君幽王时出关说，除了《三天内解经》以外，在《一切道经音义妙门由起》（《道藏》1115）的《明天尊第二》所引《玄妙内篇》和《高上老子内传》中也能看到。顾欢的《夷夏论》引用了《玄妙内篇》的一部分，由此可知，刘宋时期它已存在。即，从《三天内解经》及《玄妙内篇》，可确认刘宋初期已流布着老君幽王时出关说。

⑳《佛祖统记》卷三十六。（《大正藏》49，346b）

㉑法琳《辩正论》卷八里，《妙真经》的偈被称作“灵宝妙真经偈”，“灵宝”二字可认为是法琳所冠。《辩正论》里这偈的后面接着是：“而《灵宝》唯改佛一字以为道字，及其体状，全取《法华》。自余之文，例皆采撮。宋人谢常侍为《驳道论》，以问道士顾欢。欢答言，《灵宝》妙经、天文大字，出于自然，本非改《法华》为之，乃是罗什奸妄，与弟子僧祜改我道家《灵宝》以为《法华》，非改《法华》为《灵宝》也。”据此，法琳用灵宝妙真经偈的例子，作为《灵宝经》采撮《法华经》的例证。因此法琳把灵宝妙真经偈看作一个《灵宝经》的偈。但是，这一偈和《笑道论》

所引的《妙真偈》是同类的偈，所以推测其是《妙真经》偈。又，没有《灵宝妙真经》这样的经典，也没有《妙真经》被称为《灵宝妙真经》之例，所以，“灵宝”之语，是为了把《妙真经》的偈作好像是《灵宝经》的偈那样，法琳后来附加上去的吧。

②说谢镇之的时代的《法华经》，通常是指鸠摩罗什所译《妙法莲华经》。

③举《灵宝经》偈之例的话，《太上玄一真人说妙通转神入定经》（《道藏》347）里有《无量妙通思念转神偈颂》（六 a），《太上玄一真人说劝诫法轮妙经》（《道藏》348）里，作为法轮偈颂三篇，有《无上八门开度法轮偈颂》（四 b~五 a）、《转轮灭度行业偈颂》（五 a~b）、《转轮命根未尽偈颂》（五 b~六 a）。《太上玄一真人说三途五苦劝戒经》（《道藏》455）里也载有《三途五苦无善命根偈颂》（九 b~十 a）、《妙觉轮化宿命偈颂》（十 a~b）、《法轮拔度命根升玄偈颂》（十 b~十一 a）这样三篇偈颂。此外《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》（《道藏》325）里有“说偈曰”（二二 a~二三 b）对偈进行叙述，还有《洞玄灵宝自然九天生神章经》（《道藏》318）里的《太极真人颂》二首（十四 a~b）好像也是偈颂。

④参照麦谷邦夫《〈黄庭内景经〉试论》。（《东洋文化》六二号。1982年）

⑤参照注④所载麦谷氏论文（54、55页）。

⑥参照注④所载麦谷氏论文（33、53、54页）。

⑦杨联升博士的前引论文（29页）。

第五章

《上清黄书过度仪》

①

第一节 序 言

斯切可曼博士推定《上清黄书过度仪》（《道藏》1284）是四世纪初江南天师道的作品^①。但是试分析这经典的内容，与刘宋时期天师道思想的关联处很多，可认为是刘宋末、南齐的江南天师道三洞派的作品。以下想列举几个可成为这一推论根据的观念。

第二节 太上新出老君和
太清玄元上三天无极大道

《上清黄书过度仪》的“八生”项里可见太上新出老君和太清玄元上三天无极大道这样的神名。前面的太上新出老君是复合了太上老君和新出老君而成的神名。太上老君被称为新出老君，这在刘宋最初期天师道的《三天内解经》（《道藏》1196）^②卷上和刘宋末期同是天师道的《大道家令戒》（《正一法文天师教戒科经》

所收《道藏》788)^③中可见。太上老君这个神名在东晋末天师道的《太上正一咒鬼经》(《道藏》1184)^④最初出现,新出老君是在《三天内解经》中最初被说到的。这样的话,结合了同一神名的太上老君和新出老君而成的太上新出老君,是《三天内解经》以后所作的新的神名。

后面的太清玄元上三天无极大道,最早是在《三天内解经》里所见,这是刘宋的天师道最早说到的神名。^⑤

太上新出老君,太清玄元上三天无极大道以外,“八生”项的各神和《三天内解经》里所说的各神相同的很多。因此试对比两者如下,列之如下:

第二转关,初左无上中右玄老后,太上新出老君,
太清玄元上三天无极大道。

第三龙虎交,初左无上中右玄老后,太上老君,太上丈人,三气君。

第四龙虎校,初左无上中右玄老后,太上帝君,天帝丈人。

第五龙虎推,初左无上中右玄老后,太上九老仙都君,九气丈人,等。

第六龙虎荡,初取上元左无上中,取上元右玄老后,取上元太上,百千万重道气,千二百官君。

第七龙虎张,初取上元左无上中,取上元右玄老后,取上元太上,太清道君,太清丈人,玉陛下。(《上清黄书过度仪》八生。七 b~八 a)

有太清玄元无上三天无极大道,太上老君,太上丈人,天帝君,九老仙都君,九气丈人等,百千万重道气,千二百官君,太清玉陛下。(《三天内解经》卷上,二 a~b)

试把《上清黄书过度仪》有底线的神名和《三天内解经》的神名相对照，其顺位几乎一样，并可知《三天内解经》最后的“太清玉陛下”，《上清黄书过度仪》里分化成“太清道君，太清丈人，玉陛下”了。这些说明了《上清黄书过度仪》比《三天内解经》还作得晚。还有，前面所见的太上新出老君，在《上清黄书过度仪》里是作为与太上老君不同的其他的神名而列出的，而且是置于比太清玄无上三天无极大道还前面，这表示了太上新出老君是作为比刘宋时期的天师道的最高神太清玄元上三天无极大道的地位更高的神而被新作出的。由此可推测，述说太上新出老君的《上清黄书过度仪》，是比把太清玄元无上三天无极大道作为最高神置于太上老君、新出老君之上的《三天内解经》，比把大道和老君（新出老君）看作同一神的《大道家令戒》更晚述作之书，恐怕是刘宋极末之时，或是南齐时成书的。

第三节 后世种民

《上清黄书过度仪》，在十神、配甲、五神、八生、言功等项里有“后世种民”的观念，在启事、甲乙咒法等项里可见“种民”。“种民”在东晋中期上清派之人提倡的终末论里首先被提说到，此后天师道、葛氏道的终末论中也被使用。^⑥刘宋时期的天师道也提倡终末论，《老君变化无极经》、《正一天师告赵升口诀》（《道藏》1263）、《大道家令戒》里也能看到种民的观念。特别是“后世种民”的观念在《大道家令戒》里所见的是初出，《大道家令戒》以前的天师道和其他道流未使用。《上清黄书过度仪》里“后世种民”的观念频繁出现，殆因《上清黄书过度仪》是《大道家令戒》以后的天师道所作的吧。顺便说一下“后世种民”的

“后世”，吉冈义丰博士解释为“后圣”的意思^⑦，但这是字面那样“后来之世”的意思。关于“后世种民”，“五神”项里有：

愿为臣妾解除三官考逮，解脱罗网，撤除死籍，著名长生玉历，过度九厄，乞为后世种民。^⑧（七 a~b）

据此，似是说，把自己的名字从死籍中除去，被登上了长生玉历的名簿后，能免所有的灾难，成为未来太平之世的种民。道教的终末论里的种民，是指此世终末的劫灾时，能逃到天上或福地，活到劫灾后地上出现后圣帝君的太平之世，成为圣君人民之人^⑨，所以，如果说“种民”，仅此也就是未来太平之世（后世）种民的意思，没有必要特意附上“后世”之语。尽管如此，《上清黄书过度仪》、《大道家令戒》里为什么还要常用“后世种民”的观念呢？这或是因为此世的终末将要迫近这样的紧迫感在道教徒之间淡薄了之故吧。东晋中期开始，上清派、天师道、葛氏道的人们之间，相信这世界的终末在不久的将来必将来临，尽管对到来之年也作了预言，实际上，预定的那一年没有发生世界终末的劫灾。刘宋时的道教徒们体验了这一点，渐渐地失去了世界的终末即将来临的紧迫感，终末和太平之世似乎变成为观念性的想法了。由于这原因，对于种民，也就特意加上“后世”之语，强调虽是日期不定的将来（后世）之事，但什么时候必定成为太平之世的种民。在《上清黄书过度仪》、《大道家令戒》里，完全没有触及终末劫灾开始的时期、太平之世出现的时期，也是因为在刘宋末南齐时期，这个世界的终末不是切身的问题，只有太平之世才被作为梦想，只好把什么时候成为应该到来的太平之世的种民作为希望吧。

第四节 三师和女师

《上清黄书过度仪》的“启事”项载：

太上无极大道，无上玄老，太上三炁君将吏，太上老君，太上丈人，诸官君将吏，天师，嗣师，系师，女师，三师君夫人门下，生炁诸官君将吏，真人君将吏，大和君将吏。（三 a）

列记的各种仙官中，可看到天师、嗣师、系师的三师和女师的称号。三师中，天师是指张陵，嗣师是指张衡，系师是指张鲁，女师是三师的夫人。这里，三师和女师被与太上无极大道、无上玄老、太上老君、太上丈人等和各种神记在一起，由此可知，三师、女师都被作为神而尊崇。把三师和女师作为神来崇拜，如参照《三天内解经》里所说的：

张（陵）遂白日升天，亲受天师之任也。天师之子张衡、孙张鲁夫妇俱尸解升天，故有三师并夫人。^①

当是由于认为三师和其夫人全部尸解升天成了神仙的缘故。

天师道的教主张陵、其子张衡、其孙张鲁分别被称为天师、嗣师、系师，三人总称为三师，是南朝天师道的特色。北魏寇谦之的新天师道里，只把张陵和寇谦之作为系天师而尊尚，张衡和张鲁未被承认为系天师。^①因此，张陵、张衡、张鲁三人未被合在一起被敬称为三师，也没有意味着父、子、孙之间，继承天师的位子的天师、嗣师、系师的称号。天师、嗣师、系师这三师的称号，在《上清黄书过度仪》里可见，显示了这本书是南朝天师道所作的。

天师、嗣师、系师的称号什么时候开始使用虽不清楚，但东

晋末天师道所作的《太上正一咒鬼经》^⑩里，已经可见如下的这些称号：

臣重启太上大道君，太上老君，太上丈人，天师、嗣师、系师等三师，文书事门下君将吏兵，六质、六直、六端、六惑二十四君等。（六 a）

这里当注意的是，三师的后面，未见作为三师夫人们称号的“女师”这一点。《上清黄书过度仪》里有“天师、嗣师、系师、女师”，《太上正一咒鬼经》里看不到“女师”的称号，这或是因为东晋末的天师道里这个称号还没被使用吧。刘宋最初期天师道所作的《三天内解经》里，也记有前面所引文中的“有三师并夫人”。说到了和三师一起，其夫人的升天。但是夫人没被称为“女师”。同是《三天内解经》里有“天师三世夫妻六人为三师之任”（卷上，九 a）。说天师三代的夫妻六人就三师之任，但这里作为三师夫妻六人的职务名仅举出了“三师”，“女师”没有并记着，或是因为“女师”的称号还不存在吧。如果存在的话，因为是三师夫妻的职任，三师和“女师”被并记较为自然吧。这样《三天内解经》未见“女师”的称号，可认为是由于刘宋最初期的天师道还没形成“女师”的称号吧。

然而，刘宋元嘉（424～453）后半期前后，陆修静编纂的《太上洞玄灵宝授度仪》（《道藏》528）^⑪里，列记各神有：

太上玄元太上大道君，太上老君，太上丈人，无上玄老，十方无极大道，道德众圣天尊，至真大帝，天帝，天师，女师，三师君夫人门下。（六 a）

这里可见“女师”，因为这“女师”和“天师”被并记，似是指天师的夫人。而这里的“天师”不是单指张陵一个人，也包括就了天师之位的张衡和张鲁二人，指的是所谓三师。“天师”表示三师，“女师”表示其夫人们，这从接着此文载有“三师君夫人

门下”这样的神名可得到确认。

“女师”在陆修静编纂的《太上洞玄灵宝授度仪》里最初可见，这显示了这个称号是由陆修静所属天师道三洞派在刘宋中期以前所作的。《上清黄书过度仪》里有“天师、嗣师、系师、女师、三师君夫人门下”，述说了三师每一个的称号以外，三师、“女师”、“三师君夫人门下”的神名及其顺位，和《太上洞玄灵宝授度仪》是一致的，所以可以推测，《上清黄书过度仪》也是成于刘宋末、南齐的天师道三洞派之手。

第五节 三五七九的长生法

三五七九的长生法（房中术的一种）东晋时期的天师道已经在实践了，《女青鬼律》（《道藏》789）卷五里说“三五七九长生之本”^④（四 a）；“少知三五以治身，长行七九真气分，太平度世为种民”^⑤（三 a）；刘宋的天师道三洞派也实行三五七九的长生法，《老君变化无极经》（《道藏》1186）里有“不行三五七九生，那得过度见太平”^⑥（五 a），“三五七九内外同，养生之法气相从，和顺上下无灾冲”^⑦（三 b）。北魏寇谦之的新天师道里房中术法作为“三张伪法”被排斥，所以《上清黄书过度仪》所说的三五七九长生法是依照江南天师道的传统。在《上清黄书过度仪》里，对三五七九的长生法详细地作了解释，由此可知南朝天师道房中术的实态，很重要。

第六节 三归和首体投地

《上清黄书过度仪》“言功”项里说到“归身归神归命大道”（二三 a）的三归和“首体投地”（二三 a）。三归和首体投地的礼拜在成于刘宋初期葛氏道之手的元始系《灵宝经》的《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》（《道藏》1400）中也被说到。例如“次三捻上香”项：“三洞大法师小兆_{臣某}今故立直初捻上香。愿以是功德为帝王国主，君臣吏民，普天七世父母，去离忧苦，上升天堂。今故烧香，皈身皈神皈命大道。臣首体投地，皈命太上三尊。”^⑧这三归和首体投地的礼拜是模仿佛教的三归依和首体投地的礼拜。道教，刘宋时期的葛氏道在元始系《灵宝经》中首次说到。《上清黄书过度仪》的三归和首体投地礼拜，“言功”项里有：“愿以是功德归流_{臣妾}身，故归身归神归命大道，_{臣妾}首体投地，自归三尊。”^⑨这很明显是模拟前面《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》之文而作的。这样，《上清黄书过度仪》里可见刘宋初期编纂的元始系《灵宝经》^⑩的影响，所以可推测，其成书是刘宋中期以降，作者是对《上清经》和《灵宝经》都信奉的天师道三洞派。

第七节 结 语

总括以上所述，可推测《上清黄书过度仪》是刘宋末、南齐时期江南天师道三洞派作成的道典。在《上清黄书过度仪》中对刘宋末、南齐时期江南天师道实行的“过度”的礼仪作了具体详

细的叙述，是把这时期天师道的修道法传到现在的贵重文献。

【注释】

① Michel Strickmann “*Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d’une révélation*” (P.69, #36, 1981)

②关于《三天内解经》的成书年代，参照本书第二编序章第三节之二。

③关于《大道家令戒》的成书年代，参照本书第二编第四章。

④关于《太上正一咒鬼经》的成书年代，参照本书第二编补论一之四。

⑤参照本书第三编第二章第三节之一。

⑥参照本书第三编第一章第一节和第三节。

⑦参照吉冈义丰《道教和佛教》第三，第三章第一节，“道教种民思想的政治性质”（241页）。

⑧《上清黄书过度仪》的“五神”项里有“曹师言，弟子言，共奉行道德，愿为臣妾解除三官考逮，解脱罗网，撤除死籍，著名长生玉历，过度九厄，乞为后世种民”（七a~b）。

⑨参照本书第三编第一章第三节之三。

⑩《三天内解经》卷上有“张遂白日升天，亲受天师之任也。天师之子张衡、孙张鲁，夫妇俱尸解升天，故有三师并夫人”（六b）。

⑪《老君音诵诫经》（《道藏》784）里“老君曰，吾汉安元年以道授陵，立为系天师之位。……从陵升度以来，旷官置职来久，不立系天师之位”（一b~二a），“老君曰……谦之，汝就系天师正位，并教生民，佐国扶命，勤理道法，断发黄赤，以诸官祭酒之官，校人治篆符契”（二b~三a）。

⑫关于《太上正一咒鬼经》的成书年代，参照本编的补论一之四。

⑬关于《太上洞玄灵宝授度仪》的成书年代，参照本书第一编第三章的注3。

⑭《女青鬼律》卷五里有“天师曰，大道垂律，女青所传，三五七九，长生之本，以奉行”（卷五，四a）。

⑮《女青鬼律》卷五里有“少知三五以治身，长行七九真气分，太平

度世为种民”（卷五，三 a）。

⑯《老君变化无极经》里有“不行三五七九生，那得过度见太平”（五 a）。

⑰《老君变化无极经》里有“三五七九内外同，养生之法气相从，和顺上下无灾冲”（三 b）。

⑱《洞玄灵宝长夜之府九幽玉圃明真科》“次三捻上香”有：“三洞大法师小兆臣某今故立直初捻上香。愿以是功德为帝王国主，君臣吏民，普天七世父母，去离忧苦，上升天堂。今故烧香，皈身皈神皈命大道。臣首体投地，皈命太上三尊。”（二八 b）

⑲《上清黄书过度仪》“言功”项有：“愿以是功德归流臣妾身，故归身归神归命大道，臣妾首体投地，自归三尊。”（二三 a~b）

⑳《洞玄灵宝长夜之府九幽玉圃明真科》的成书年代，参照本书第一编第三章第三节之五。

补论
一

关于《太上洞渊神咒经》和《太上正一咒鬼经》成书年代

第一节 序 言

东晋时期天师道的现存道典非常少。《女青鬼律》（《道藏》789）和《太上正一咒鬼经》（《道藏》1184。以后略作《正一咒鬼经》）是在一定程度上可限定其成书年代的、贵重的东晋时期天师道的道典。由这两本道典的存在，方可稍窥知被黑暗笼罩着的东晋时期天师道的思想。因此，在本章中为了明确这两书的成书年代，先对引用了《女青鬼律》的《太上洞渊神咒经》的成书时代进行讨论，再对《女青鬼律》，最后对《太上正一咒鬼经》的述作年代进行考察。

第二节 《太上洞渊神咒经》
的成书年代

《太上洞渊神咒经》（《道藏》335。以后略作《洞渊神咒经》）卷七《斩鬼品》里所说的

“鬼律女青诏书”（八 b），“女青诏书口勅律令”（十三 a），这道典似是指《女青鬼律》。这样的话，如果知道《洞渊神咒经》卷七的编纂时期，《女青鬼律》成立时期的下限也就大体可以定下来了。

关于《洞渊神咒经》的编纂时期，吉冈义丰博士和大渊忍尔博士都有详细的研究^①。吉冈博士和大渊博士，虽然在认为现行的《道藏》本二十卷中，最初的十卷为原初部分这一点是一致的，但关于该十卷的成立，意见则不同。吉冈博士把最初的十卷，看作是从孙恩、卢循之乱的公元 400 年左右开始，到刘宋末（478）之间作制修改的。^②与此相对，大渊博士认为，最初的十卷部分其成立也分成三个阶段，并推定在第一阶段中作成卷一和卷五的大部分，最初由此成为二卷本；在第二阶段中，附加了卷二和卷三，形成了四卷本；在第三阶段，述作了剩余的六卷。而且推测，在第一阶段中，卷一的成立是在东晋末、刘宋极初之时，卷五比这些稍稍迟一点；卷二和卷三是在梁末、陈初前后；第三阶段到陈隋之际为止，都是在江南所作。^③

然而，敦煌本《三洞奉道科诫仪范》卷五《法次仪品第三》里有“洞渊神咒经十卷”（P2337），《三洞奉道科诫仪范》是梁武帝末期制作的道典，^④所以，其中有“洞渊神咒经十卷”的话，梁武帝末期《洞渊神咒经》的十卷本已经存在这一点是确实的。因此，像大渊博士那样，把卷二、卷三附加在卷一和卷五上形成四卷本的时期，是在梁末陈初；进一步剩余的六卷的成立是在陈隋之间的推测是没有道理的。可认为，如吉冈博士所说，十卷本是在刘宋末以前成立的。但是十卷本并非最初开始，所有十卷在一个时期被述作，如大渊博士指出的那样，似有着二卷本、四卷本的阶段。为什么呢？因为敦煌本《洞渊神咒经》的卷一有“余经不要，此二卷经煞一切耶魔”（P3233）；卷五有“道言，汝等

道士，但受此神化神咒二卷，亦令人仙耳”（P2894）和“神化神咒，伏一切鬼。道士受之，山林人间，不畏馘除。受此二卷，亦可不用余经，令人得仙，无疾病矣”（P2752），是可想象二卷本《神化神咒经》行于世的记载。卷五有“经中之王，神化神咒，凡有四卷”（P2752），《道藏》本的卷五也有“经中之王，神化神咒，凡有四卷”（四 a），“若有受此神化神咒经四卷者”（六 a），令人可窥见四卷本《神化神咒经》的存在。敦煌本中，卷一的写本里有“道言，汝等受此经十卷，供养之，……万病自差”（P3233）也记载着《神化神咒经》十卷。卷五的写本（P2752）里《神化神咒经》的四卷和二卷也都被记载着。这样，在同一写本内里同一经典的卷数表示的不一致，作为说明《洞渊神咒经》形成的经纬的资料，是应该注意的。《洞渊神咒经》中出现的《神化神咒经》，因为是指《洞渊神咒经》，所以所记的《神化神咒经》二卷、四卷、十卷，实际是十卷本成立以前二卷本、四卷本的《洞渊神咒经》；可认为，二卷本中所记的二卷的卷数，在四卷本成立时也没作改正，原封不动被使用着；再到十卷本作成后，四卷本《洞渊神咒经》所记着的二卷和四卷的卷数，还是没作修改而被留了下来。也许会有认为二卷、四卷的卷数是敦煌本书写之误的意见，但是从不同写本（P3233、P2894）同作二卷，《道藏》本和敦煌本（P2752）都记着四卷这点来看，很难认为是单单的误写。

这样，试考虑一下敦煌本《洞渊神咒经》里《神化神咒经》的卷数不一致的理由，可知，正如大渊博士所指出的那样，十卷本是经由二卷本的阶段、四卷本的阶段而形成的。那么，二卷本和四卷本相当于十卷本中的哪个部分呢？首先探讨一下关于二卷本。在二卷本里《神化神咒经》被记为二卷这一点没有错，所以，二卷本中当包含敦煌本十卷中把《神化神咒经》记为二卷的

部分。这样的话，卷一和卷五就相当于此了。即，由卷一和卷五的部分构成了二卷本《神化神咒经》，可以说这二卷本《神化神咒经》正是《洞渊神咒经》的原本。（这推定和不同角度推论的大渊博士的结论也是一致的。）

下面是关于四卷本，可看见四卷用语的卷五当也包括在四卷本里吧。四卷的用语仅在卷五里能看到，因为卷五里有二卷、四卷这两种用语，可知，卷五是被二卷本和四卷本都包含着的。这就表示了四卷本里是把原来的二卷本原封不动被包含在内的，因此可推测在二卷本中的卷一也是也被纳入四卷本里的。那么，四卷本里除了卷一和卷五外，还有哪一卷包含在内的呢？因为四卷的用语仅在卷五里可见，因此这个问题只有从内容来考虑的方法了。

大渊博士根据卷二、卷三里，三洞经、三洞法师的用语频繁出现，和三洞结合的意图很显著，由此推定，这二卷被附加在二卷本里，形成了四卷本^⑤，这大概是妥当的见解吧。因而这里想看看《洞渊神咒经》里所说的三洞和三洞经是指什么。

卷一里有“三洞流布，不知受持，亦如盲人游乎日月。日月岂不明也，盲人不见”^⑥。据此，三洞当是指某特定道典。卷五里也有“三洞妙经”（五 a），“三洞”同是作为经典名使用。卷二有“今有三洞经出，不知受之”^⑦，也说明“三洞”是经名。卷二中还可见“三洞经法”（二 a）、“三洞法师”（二 b），而“三洞经法”当是《三洞经》的经法，“三洞法师”是受持《三洞经》、通晓《三洞经》的法师这样的意思吧。

《三洞经》，根据卷四所说“道言，三洞之法，神咒为要，何以故。此经伏一切大魔王，魔王不敢扰之也”^⑧，似乎是讲说神咒的经典。在《洞渊神咒经》中，劝说把此经和《神化神咒经》一起受持，那是因为《三洞经》和《神化神咒经》（即《洞渊神

咒经》)同样是说神咒的。那么《三洞经》是指什么呢?可认为是指《三皇经》。

《三皇经》似也被称为《三洞经》，北周道安《二教论》的《明典真伪第十》里有“晋元康中，鲍靖造三皇经被诛，事在晋史。后人讳之，改为三洞。其名虽变，厥体尚存。犹明三皇，以为宗极”^⑧。还有，刘宋时期编纂的仙公系《灵宝经》的一种《上清太极隐注玉经宝诀》（《道藏》425）也有“三皇天文，或云洞神，或云洞仙，或云太上玉策。此三洞经，符道之纲纪，太虚之玄宗，上真之首经矣”^⑨。这里《三皇天文》（《三皇经》）被称作《三洞经》。

为什么《三皇经》也被称为《三洞经》呢？从《三皇经》下面一节来看，那是用三洞之名来代替三皇吧。即《无上秘要》（《道藏》1130）卷六《帝王品》所引的《三皇经》里有曰：

黄帝曰，三皇者，则三洞之尊神，大有之祖气也。

天宝君者，是大洞太元玉玄之首元。灵宝君者，是洞玄太素混成之始元。神宝君者，是洞神皓灵太虚之妙气。故三元凝变，号曰三洞。……大洞之气，则天皇是矣。洞玄之气，则地皇是矣。洞神之气，则人皇是矣。（卷六，五 a~b）

这里三皇是三洞的尊神，说大洞、洞玄、洞神这三洞的气分别为天皇、地皇、人皇。三皇和三洞有这样的密切关系的话，把《三皇经》用来替代《三洞经》称呼也就可以理解了。北周道安在前面的《二教论》里，说了“其名虽变，厥体尚存”后，还载有“犹明三皇，以为宗极”，说《三皇经》的名虽变成《三洞经》，但还是很清楚以三皇为经旨的。

《三皇经》现已不存，不能知其内容的全貌，然而《三皇经》大概是基于《三皇文》所作的经典^⑩，据推测，其成立在东晋末

期^⑩。《三皇文》，如参照葛洪《抱朴子》内篇卷十九《遐览篇》“家有《三皇文》，辟邪恶鬼、温疫气、横殃飞祸”^⑪；卷十五《杂应篇》“以三皇天文，召司命司危五岳之君、阡陌亭长六丁之灵”^⑫；以及卷十八《地真篇》“(黄帝)受《三皇内文》，以劾召万神”^⑬。这些叙述，似被看作是有辟邪鬼、召善神咒力的天书。基于这《三皇文》的《三皇经》可推测确是神咒之经。前面引用的《无上秘要》卷六所引的《三皇经》的后半部分里有：

天皇受大有劾玄妙图书皇文十四篇，召天地之神，
 ……地皇修续其后，复上受皇文。又召会群神，以大有
 玄中玄妙图书，推校今之鬼神，……人皇复起摄而行
 之，复上受大有之秘文，追召天地之神。（卷六，六 b
 ~七 a）

说三皇召制鬼神，这也可证明《三皇经》是神咒之经。

《三洞经》即《三皇经》，被《洞渊神咒经》所赞扬，也因为它和《神化神咒经》一样是神咒之经吧。而且，《三皇经》是尊尚《三皇文》的东晋末葛氏道作成的道典^⑭，所以可以想象赞美《三洞经》的二卷本和四卷本的《洞渊神咒经》的作者也是葛氏道的人物。

这里值得注意的是，《洞渊神咒经》里的三洞、三洞经，和陆修静道典分类中所用的“三洞说”的关系。历来，道教研究者之间往往把《洞渊神咒经》里的三洞和“三洞说”的三洞混同而论，但是，如上文所见，《洞渊神咒经》里，特别是二卷本、四卷本里的三洞，和“三洞说”完全没关系，是指的《三皇经》。假如把《洞渊神咒经》的三洞解作为“三洞说”里三洞的意思的话，《三洞经》就成了涉及到三洞部全部的经典或者三洞部的全部经典的意思了，三洞法师就成了把三洞部的道典等同信奉的法师的意思了。但是试看《三洞经》和三洞法师的用例，例如卷二

有“今有三洞经出，不知受之”^⑦（一 a），是说《三洞经》最近出现于世，很难把这《三洞经》理解为是涉及到三洞部全部的经典或者三洞部全部的经典的意思，还是把解作为有《三洞经》这名字的一部经典最为自然吧。还有，如果三洞经不指《三皇经》的话，那就成了在《洞渊神咒经》里，洞神部《三皇经》完全没有被触及，这就与劝说信奉三洞经（三洞部全部道典）的经旨相矛盾，不自然了。又，卷二的“道言，道士之法，以三洞为先。受此神咒，乃得入山及于人间，杀一切鬼贼。不受此文，鬼不畏人”^⑧（十 b）中，三洞是论说神咒的道典或是经文那样被记载，这三洞不能理解为指三洞部全部的道典吧。再有，前面所引的卷四“道言，三洞之法，神咒为要，何以故。此经伏一切大魔王，魔王不敢扰之也”的三洞，若解为三洞部的意思的话，三洞部全体就好像以神咒为要，专讲伏魔王的咒力那样的文意了，这作为三洞部的解释就太过偏，从文字表现上来看，把“此经”理解为三洞部全部经典的意思也是不合适的。还是把三洞理解为《三洞经》（《三皇经》），在这文中，当解释为《三洞经》（《三皇经》）的经法是以神咒为根本，述说“此经”（即《三洞经》）有伏一切魔王的咒力吧。卷六“如有大福道士受此三洞之咒文，来为转读者，鬼王等助之”^⑨（七 b~八 a）里的“三洞之咒文”，作为三洞部的咒文太模糊，具体指什么咒文不清楚。即使劝导转读也实行不了，所以难以认为在此会用这样暧昧的表现。这“三洞之咒文”如果也解释为指《三洞经》（《三皇经》）或者指其咒文，这和论说神咒《三皇经》的经旨一致，所说的转读的意思也可直接理解了。

这样探讨了《洞渊神咒经》里三洞以及《三洞经》的用法后可知，三洞法师也不是信奉三洞部所有道典的法师的意思，而是通晓《三洞经》（《三皇经》）法师的意思。

看了《洞渊神咒经》的成立过程，明确了此书先由卷一和卷五成二卷本、接着加上卷二，卷三形成四卷本，二卷本、四卷本的作者是尊尚《三皇经》（即《三洞经》）的葛氏道的人物。关于二卷本的成书，大渊博士在分析了卷一的内容后，推定是在东晋极末期或是刘宋最初期，这是妥当的见解吧。下面的四卷本，从“三洞”中没有“三洞说”的影响来推测，当是在提倡“三洞说”以前，所以可认为是刘宋元嘉十四年（437）以前成立的。^④纳入四卷本的卷二里有“今有三洞经出，不知受之”，记载着《三洞经》（《三皇经》）的出现是近年的事，这可以确证上文推测的正确性，即，东晋末年形成了《三皇经》，刘宋的元嘉十四年（437）以前形成了《洞渊神咒经》四卷本。这样推定二卷本和四卷本成书年代后，对《洞渊神咒经》的二卷本、四卷本中，赞美《三洞经》（《三皇经》）的理由也就很可理解了。由于二卷本和《三皇经》几乎成立于同一时期，四卷本也是在《三皇经》形成后仅仅数年或是十几年后所作，所以述说和《三皇经》相同经旨的神咒，在同是葛氏道之人们所编纂的《洞渊神咒经》二卷本、四卷本中，赞美《三洞经》（《三皇经》）并劝导受持之，就可以说是当然的了。

那么，十卷本是什么时候作成的呢？如前所述，梁武帝末期作成的《三洞奉道科诫仪范》卷五里有“洞渊神咒经十卷”，所以很明显，在梁武帝末期十卷本是存在的。下面想从十卷本的思想内容来推定其成书时期。

十卷本中，卷七到卷十的四卷里可窥见天师道的影响。卷七里引用了天师道的经典《女青鬼律》，还有，可见“正一功曹大明使者”（六 a）那样天师道色彩很浓的神名。卷八中，说到了“三五之法”（一 b）即三五七九的长生法（房中术）的实践，这是《女青鬼律》、《老君变化无极经》（《道藏》1186）、《上清黄书

过度仪》(《道藏》1284)等天师道的道典所说的房中术。卷九中也有“三五之气”(八a)说到了三五七九的长生法。卷十里有“道言,道士悉奉三洞之人,不得与黄赤之道士俱游也”^①,批判实践房中术的黄赤道士的反面,说“有受经道士,心务山林,不取生官。如此之人,及黄赤之男女,亦乃不杀矣”^②,说实践房中术的黄赤之男女,和隐居山林不求俗官道士一样,恶鬼不能杀之。认可黄赤男女,这大概是天师道的影响吧。从卷七到卷十的四卷里可窥见到天师道的影响,这表明了作这四卷时,葛氏道摄取了天师道的思想、仙术,特别是三五七九的长生法。刘宋时期葛氏道受到天师道三洞派的强烈的影响。随着天师道思想的受容,慢慢地其独自的宗教活动停止了。刘宋末以降,葛氏道似就没再作成叙述自己的教理、仙术的独自的道典,所以作为道流被认为是消失了。这十卷本也如吉冈博士所说的那样,可看作是刘宋末以前所编纂,大约在刘宋中期前后形成的吧。

第三节 《女青鬼律》的成书年代

如果把《洞渊神咒经》卷七作为刘宋中期所作的话,其所引用的《女青鬼律》当然应该在此以前已流布于世了。言及《女青鬼律》的现存文献里,这《洞渊神咒经》卷七是可以推定述作年代的书里,目前最古老的一种,所以根据外在的方法,仅可明确,《女青鬼律》是《洞渊神咒经》卷七述作以前,即刘宋中期前成立的。因此下面试从《女青鬼律》的内容来推定其成书年代。

《道藏》本《女青鬼律》,由六卷而成,但因为卷一里有“此鬼律八卷”(一a),本来似乎是八卷。也就是说,现行的《道

藏》本缺落了二卷。根据大渊博士把敦煌资料里所引《太上女青鬼律》和《道藏》本作对照的结果^⑧，两者是符合的，《道藏》本和唐代的几乎没有变化。但是，北周甄鸾《笑道论》“六、五练生尸”项所引的《女青文》（《大正藏》52，146a~b）的一条和唐初王悬河《上清道类事相》（《道藏》1124）卷二《仙房品》所引《太玄都中宫女青律文》（卷二，五b~六a）的一条，在《道藏》本里都找不到。这些可能都包含在《道藏》本缺落了的二卷里吧。

《道藏》本《女青鬼律》和唐代的敦煌资料一致这一点，表明《道藏》本的资料价值很高，东晋时期的《女青鬼律》的样子，除了缺落二卷外，可看作是几乎原封不动保留下来了。因此这里就想据《道藏》本来分析《女青鬼律》的内容。

《女青鬼律》是天师道的道典，这从卷一说这经典是太上大道传授给张陵的；卷四说张天师（道陵）以盟威正一之气的《女青鬼律》役使邪魅妖魔、助大道、教化民众，可以明确。除此以外，从卷二中有天师道的特有观念“天地水三官”（一b），卷一中有“正一之气”（八b），还有卷五说到天师道的房中术三五七九的长生法，可看到被称为张陵（张道陵）的高弟的王长、赵升之名等处，也可得到确认。

作为天师道道典的《女青鬼律》的成书年代，从其思想内容来推测的场合，首先当注意的是，看不到刘宋时期天师道所提倡的“三天”思想。这是显示《女青鬼律》在东晋以前作成的重要证据。还应当注意，在神的名称中，最高神被称为“大道”、“太上”、“太上大道”，或者“太清玄元上三天太上”；看不到作为刘宋天师道最高神名称的太清玄元无上三天无极大道、太清玄元上三天无极大道。这也表示《女青鬼律》是在东晋末以前被述作的。还有“老君”这一神名，在《女青鬼律》中只用“老君”表

示，而未见太上老君和新出老君之名。这也显示了《女青鬼律》是东晋末以前之作。

下面，如试考虑《女青鬼律》成书年代的上限的话，当注意的是《女青鬼律》里说到了终末论，并可见受到佛教的佛陀观影响的太平之世的救世主“神仙君”和种民的观念。^④基于佛教的劫的思想的终末论，是东晋中期（360年前后）上清派之人开始提倡的，还有种民也是在这上清派终末论中开始被说到，这以前的道教文献和中国的古典里是看不到的。^⑤因此，《女青鬼律》上溯不到东晋中期以前，可推定为是东晋中期（360年前后）以降所作的。

以上的考察，明确了《女青鬼律》是东晋中期到东晋末之间成立的，那么其成立时期是否可再作进一步的限定呢。想从《女青鬼律》的终末论来试加探讨。

根据《女青鬼律》卷五所说“灾兵大厄庚子年”^⑥，此世终末的大灾似要发生在庚子年。认为终末大灾发生之年为庚子年，这在东晋时期上清派的终末论中没有，这《女青鬼律》似是最初提出的。东晋时期的庚子年，有咸康六年（340）和隆安四年（400）两次，而《女青鬼律》里所说的庚子年当是过了东晋中期的隆安四年（400）。而在卷六中有“道运应兴，太平期近”^⑦，说终末大灾后的太平之世已在迫近。根据这个终末论来说的话，《女青鬼律》当是在庚子年的隆安四年（400）以前不久的时期作成的，或是4世纪80年代后半到90年代前半时期成立的。大致视为390年前后，即东晋末期的开始前后、当无大错吧。

第四节 《正一咒鬼经》的成书年代

《正一咒鬼经》是天师道系的神咒经之一。这经典里,《女青鬼律》以“玄都鬼律”(五 b)之名被引用。因为《女青鬼律》本来似称“女青玄都鬼律”(卷三,一 a),所以,《正一咒鬼经》的“玄都鬼律”就是指《女青鬼律》,这大概不会错吧。因此,《正一咒鬼经》就比《女青鬼律》作得晚。而下面,就想探讨《正一咒鬼经》成立时期的下限。

《正一咒鬼经》里未见刘宋时期天师道所提倡的“三天”思想。张陵的称号也作“正一真人”(九 b)而不用三天法师之号。还有,没有六天观念,未见张陵时期天上界、地上界的鬼神的支配者从六天到三天的交替这样的想法,也没有六天和三天的对立观。最高神也称为“太上”、“太上大道君”、“大道”,而未见作为刘宋时期天师道最高神的太清玄元无上三天无极大道、太清玄元上三天无极大道之名。因此《正一咒鬼经》比刘宋最最初期所作的《三天内解经》成立得还早,是刘宋时期以前的道典。即,可以推定,其成书比 390 年前后所作的《女青鬼律》晚,比 420 年前后作成的《三天内解经》要早,恐怕是从 400 年到 410 年前后的东晋末期所作的。

顺便说一下,《正一咒鬼经》里,可看到和太上大道君、太上丈人并列的“太上老君”(六 a)之名。这是这个神名最早用例。还有,这个经典中也说到了终末论,是传有东晋末期天师道思想的贵重资料。

【注释】

①吉冈义丰《道教经典史论》第二编第一章《六朝的图讖道经——关于〈太上洞渊神咒经〉》（道教刊行会。1955年），大渊忍尔《道教史研究》第三编第四章《〈洞渊神咒经〉的成立》（冈山大学共济会书籍部。1964年）。关于《洞渊神咒经》的成立，宫川尚志《晋代道教的一考察》（《中国学志》第五本所收）中也有考察。

②参照吉冈博士的前引书（201页）。

③参照大渊博士的前引书（435~482页）

④关于《三洞奉道科诫仪范》的成书年代，参照吉冈义丰《道教和佛教》第三，第二章《〈三洞奉道科诫仪范〉的研究》（国书刊行会。1976年）和本书第一编第一章注⑧。

⑤参照大渊博士的前引书（482，455~459页）

⑥“三洞流布，不知受持，亦如盲人游乎日月。日月岂不明也。盲人不见。”（《洞渊神咒经》卷一《誓魔品》。—b）

⑦“今有三洞经出，不知受之。”（《洞渊神咒经》卷二《遣鬼品》。—a）

⑧“道言，三洞之法，神咒为要，何以故。此经伏一切大魔王，魔王不敢扰之也。”（《洞渊神咒经》卷四《杀鬼品》。九b~十a）

⑨“晋元康中，鲍靖造三皇经被诛，事在晋史。后人讳之，改为三洞。其名虽变，厥体尚存。犹明三皇，以为宗极。”（《二教论》“明典真伪第十”《大正藏》52，141b）

⑩“三皇天文，或云洞神，或云洞仙，或云太上玉策。此三洞经，符道之纲纪，太虚之玄宗，上真之首经矣。岂中仙之所闻哉。”（《上清太极隐注玉经宝诀》十二a）

⑪参照福井康顺《道教的基础研究》第二编第一章六《三皇文和三皇经》（书籍文物流通会。1965年。三版）和大渊博士的前引书第三编第二章《从三皇文到洞神经》（277~343页）

⑫参照本书第二编第一章的注⑥。

⑬“其经曰，家有三皇文，辟邪恶鬼、温疫气、横殃飞祸。”（《抱朴

子》内篇卷十九《遐览篇》)

⑭“或以三皇天文，召司命司危五岳之君、阡陌亭长六丁之灵。”(《抱朴子》卷十五《杂应篇》)

⑮“昔黄帝东到青丘，过风山，见紫府先生，受三皇内文，以劾召万神。”(《抱朴子》卷十八《地真篇》)

⑯《抱朴子》内篇卷十九《遐览篇》里引用了葛洪之师郑君的话：“抱朴子曰，余闻郑君言，道书之重者，莫过于三皇内文、五岳真形图也。”可知在西晋期的葛氏道里，《三皇文》和《五岳真形图》都被特别尊尚。因为这传统东晋期的葛氏道也继承了，所以可认为增饰《三皇文》，作成《三皇经》(《三洞经》)之人是东晋末期的葛氏道道士。

⑰“今有三洞经出，不知受之。”(《洞渊神咒经》卷二《遣鬼品》— a)

⑱“道言，道士之法，以三洞为先。受此神咒，乃得入山及于人间，杀一切鬼贼。不受此文，鬼不畏人。”(《洞渊神咒经》卷二《遣鬼品》十 b)

⑲“如有大福道士受此三洞之咒文，来为转读者，鬼王等助之。”(《洞渊神咒经》卷六《誓殄品》。七 b~八 a)

⑳关于“三洞说”形成的时期，参照本书第二编第一章第四节。

㉑“道言，道士悉奉三洞之人，不得与黄赤之道士俱游也。”(《洞渊神咒经》卷十《杀鬼品》。八 a~b)

㉒“有受经道士，心务山林，不取生官。如此之人，及黄赤之男女，亦乃不杀矣。”(《洞渊神咒经》卷十《杀鬼品》。九 a)

㉓参照大渊博士的前引书(462页)。

㉔关于“神仙君”思想和《女青鬼律》的终末论，参照本书第三编第一章第一节和第三节。

㉕关于东晋时期上清派的终末论，参照本书第三编第一章第一节三。

㉖“灾兵大厄庚子年。”(《女青鬼律》卷五，— b)

㉗“道运应兴，太平期近。”(《女青鬼律》卷六，— a)

补论二

关于《玄妙内篇》的成立

①

一、《玄妙内篇》在南齐顾欢的《夷夏论》中，^①被作为道佛一致论根据的道教经典而引用。这是可以看到《玄妙内篇》这一经名最早的资料，而这里应当注意的是，在《夷夏论》里，《玄妙内篇》是作为可以和佛教经典《法华经》、《无量寿经》、《太子瑞应本起经》相匹敌的，道教的重要圣典被引用这一点。因为《夷夏论》中，作为道佛一致论的典据而用的道典，《玄妙内篇》是惟一的，所以可知顾欢对这一道典是如何的重视。

那么，《玄妙内篇》是什么时候成书的呢？确定这道典的成书年代，在解明六朝道教教理史上也很重要。因此想探讨一下这个问题。

二、《玄妙内篇》的完本现在已不存在了。其内容只能从诸道典引用的东西窥知。唐代《一切道经音义妙门由起》（《道藏》1115）的《明道化第一》所引《玄妙内篇》如下：

《玄妙内篇经》云，玄妙玉女者，玄元始气，混沌相因，化成二气，^②八十一万

亿岁后，化生玄妙玉女。自玄妙玉女生后，三气变化，五色玄黄，大如弹丸，入玄妙口中，乃即吞之。八十一岁，乃从玄妙玉女左腋而生，生而白首，故号为老子。老子者，老君也。受太上重任，成天立地，帝帝出为国师。（七b）

说到：玄元始三气从还没被区分的混浊状态中分化出来而成三气；经过81万亿年后由三气而化生出玄妙玉女。这玄妙玉女吞服了由三气变化而生成的弹丸那样的东西后，经过八十一年，从玄妙玉女的左腋生出了老子。老子一生出来就是白发所以被称为老子，而老子就是老君；老君得到太上的信任而创造了天地，成了历代帝王的国师。和这很相似的传说，在刘宋最初期所编纂的《三天内解经》卷上中，可见如下：

从此之后，幽冥之中，生乎空洞。空洞之中，生乎太无。太无变化玄气、元气、始气，三气混沌相因而化生玄妙玉女。玉女生后，混气凝结，化生老子。从玄妙玉女左腋而生，生而白首，故号为老子。老子者，老君也。变化成气，天地人物，故轮转而化生，炼其形气。老君布散玄元始气，清浊不分，混沌状如鸡子中黄。因而分散，玄气清淳，上升为天，始气浓浊，凝下为地，元气轻微，通流为水。日月星辰，于此列布。……老子帝帝出为国师。（卷上，二b~三a）

试把这《三天内解经》和前面的《玄妙内篇》对照，两者的想法极其相像，很明显，一方是模仿另一方而作的。但是，哪一种先成立呢？

可看到《玄妙内篇》经名和引文的最早的资料，如上所述，是刘宋太始三年（467）前后所写的顾欢的《夷夏论》，所以是在比刘宋永初元年（420）前后所作的《三天内解经》以后时代的

文献中，《玄妙内篇》才开始被引用。从这点来说，似可认为《三天内解经》比《玄妙内篇》成立得早；但是，《夷夏论》里，《玄妙内篇》作为显示道佛一致的道教重要圣典被引用，《玄妙内篇》在泰始三年（467）前后，不仅是道教徒，也是佛教徒熟知的经典这点是确实的。从这一点来考虑，《玄妙内篇》的成立远在泰始三年以前，就是认为《三天内解经》述作的永初元年（420）前后其已经存在于世，也并不足为怪吧。至少，充分考虑《玄妙内篇》在《三天内解经》述作时已经存在的可能性，对于探讨两者成立的前后也还是有必要的。因此《玄妙内篇》和《三天内解经》哪个成立得早，想从其思想内容来探讨。

首先试探讨两经典共同说到的玄妙玉女。作为老子母亲的玄妙玉女这个神名，除了这两个经典外，东晋末以前的诸道典似乎都没有，所以可推测，玄妙玉女当是这两本经典中的哪一本首先提出来的。这样的话，认为以玄妙玉女之名作为经典名的《玄妙内篇》最早提出，是很自然的。比较一下前面两个引用文，《玄妙内篇》文章的开头以“玄妙玉女者”开始，对于介绍和赞扬玄妙玉女，是非常相应的写法，而《三天内解经》关于玄妙玉女记述则很简略，专在叙述老君的宇宙创造，历代变化显现上花力气。从叙述方式上这样的差异来看，可推察，首先是《玄妙内篇》被作成，其后《三天内解经》的作者看到，如前面引文那样加以铺叙，再更详细地叙述老君创造宇宙的部分。

三、《玄妙内篇》和《三天内解经》述作的前后，从各自老子化胡说的说法的不同，也可推测。《玄妙内篇》的老子化胡说、顾欢的《夷夏论》和北周甄鸾《笑道论》里所引的《玄妙内篇》中，所述如下：

《道经》云，老子入关之天竺维卫国，国王夫人名曰净妙。老子因其昼寝，乘日精入净妙口中。后年四月

八日夜半时，剖左腋而生。坠地即行七步，于是佛道兴焉。此出《玄妙内篇》。（《南齐书》卷五十四《顾欢传》所引《夷夏论》）

《玄妙内篇》云，老子入关往维卫国，入清妙夫人口中。后剖左腋生，行七步曰，天上天下，惟我为尊。于是乃有佛道。（《笑道论》第十八老子作佛，《大正藏》52, 148b）

这两段文字多少有些差异，或是所据《玄妙内篇》的本文就有差异，但恐怕更是《夷夏论》、《笑道论》在引用时，都作了节略转载而产生的吧。不管怎么样，两者的说法没有大的差别，所以可认为这两者都传承了《玄妙内篇》的内容。

根据《玄妙内篇》，说老子出关后，前往印度的维卫国（舍卫国），乘日精而入国王夫人净妙（《笑道论》里作清妙。摩耶夫人）的口中，下一年四月八日净妙夫人剖左腋生（老子），而兴佛教。按这意思，佛教的始祖释迦成了老子的托生。这就是“老子作佛（老子成佛）说”。与此相对，《三天内解经》是采了“尹喜作佛说”。即《三天内解经》所载：

老子又西入天竺国，去罽宾国又四万里。国王妃名清妙，昼寝。老子遂令尹喜乘白象，化为黄雀，飞入清妙口中，状如流星。后年四月八日，剖右肋而生，坠地而行七步，举右手，指天而吟：天上天下，唯我为尊。三界皆苦，何可乐焉。生便精苦，即为佛身。佛道于此而更兴焉。（卷上，四 a~b）

据此，说老子和尹喜一起出罽宾国入印度（天竺国），在国王妃清妙夫人午睡之际，老子让尹喜乘白象，变成黄雀飞入夫人口中，下一年四月八日净妙夫人剖右腋而生释迦佛。这里的释迦不是老子的托生，而是老子的弟子尹喜的托生。这就是尹喜作佛

(尹喜成佛)说。

把老子作佛说和尹喜作佛说作比较时，老子的弟子尹喜成释迦的这一尹喜作佛说，比起老子作佛说，老子对释迦地位更高，所以可以说，在尹喜作佛说中，要强调老子（即道教）对释迦（即佛教）优越的想法，被更强烈地表现了出来。这就是看看提倡尹喜作佛说的《三天内解经》所说“沙门道人小乘学者”^③，“道士大乘学者”^④，把佛教的沙门和道教的道士以小乘和大乘来对比，夸耀道教对佛教的优越，也可明白了。

在老子化胡说的历史里，为进一步提高老子地位的尹喜作佛说与老子作佛说相比，是新的想法。老子作佛说在后汉时代的老子化胡说中就已经出现了，襄楷献给桓帝的上书里可见“或言，老子入夷狄为浮屠（佛陀）”^⑤（《后汉书·襄楷传》）。尹喜作佛说什么时候开始被提倡尚不清楚，而《三天内解经》似乎就是最早的一种。尹喜作佛说的出现，肯定是在道教徒中高扬着对佛教的对抗心，所以可推测，到东晋中期为止道教徒还没有形成提倡尹喜作佛说的状况。其成立最早在东晋末年。因此，也可推测，刘宋最初期所作的《三天内解经》或是可见尹喜作佛说最初的道典吧。即使不是最初的，那肯定也是最早的经典之一吧。

这样看了老子作佛说和尹喜作佛说后，从老子化胡说的历史变迁的观点，再来考虑一下《玄妙内篇》和《三天内解经》成立的前后的话，就老子化胡说而言，《玄妙内篇》的老子作佛说比《三天内解经》的尹喜作佛说有着更古老的形态，所以可推定，《玄妙内篇》的老子作佛说先被作成，将它改变后，作成了《三天内解经》的尹喜作佛说。也就是说，从老子化胡说的历史变迁的观点来看，也可以说《玄妙内篇》比《三天内解经》成立得早。

四，如果《玄妙内篇》比《三天内解经》也成立得早的话，

《玄妙内篇》就是东晋末年前所作的了。那么，其成书时期可追溯什么时候呢？这里可参照的是，敦煌资料（S4226）《太平部卷第二》中所引《玄妙内篇》的下面的一节：

《玄妙内篇》云，吾布气罢废上清^⑥约佛三道下
及干吉太平支散之气、百官之神、天地水月^⑦三官不正
之气，贪浊受钱饮食之鬼、营传符庙，一切駱駢分罢。

这里吾（老君）说到罢废上清、清约、佛这三道，而这“上清”当是指上清派吧，所以批判上清派的《玄妙内篇》是在上清派形成的东晋中期以降，再早也是东晋末期成立的。从说到罢废佛道这点来看，其成立也追溯不过东晋末期吧。也就是说，可认为《玄妙内篇》是东晋末期成书的。

五、最后想探讨一下关于《玄妙内篇》的作者。前面敦煌资料的《太平部卷第二》里有“天地水（月）三官不正之气”，批判天地水三官。因为天地水三官是天师道尊崇的神格，如果对此进行批判的话，《玄妙内篇》的作者不仅批判上清派、佛教，可以说对天师道也持批判立场。还有，因为说到了“干吉太平支散之气”也应该被罢弃，所以干吉的《太平经》也是被非难的。这样的话，可认为《玄妙内篇》的作者是对上清派、佛教、天师道、太平道都持批判立场的葛氏道的人物。

【注释】

①《夷夏论》被《南齐书》卷五十四《高逸传》“顾欢”条所引用。

②“二”当是“三”的误写。

③《三天内解经》里有：“夫沙门道人小乘学者，则静坐而自数其气，满十更始，从年竟岁，不暂时忘之。”（卷下，四b）

④《三天内解经》里有：“道士大乘学者，则常思身中真神形象衣服彩色，导引往来，如对神君，无暂时有辍，则外想不入，神真来降，心无多

事。”（卷下，四 b）

⑤《后汉书》卷三十下《襄楷传》：“或言，老子入夷狄为浮屠。”

⑥敦煌资料（S4226）里“𠄎”字，也可作为“二”的写法，同写本里紧接这段话后有“上清𠄎约无为佛道”，所以“𠄎”可作为“清”字的反复记号。

⑦“月”大概是衍字吧。

补论三

《千二百官仪》的思想形成

一、关于《千二百官仪》，福井康顺博士已进行了详细的考察^①，笔者见解与其略有不同，这里想再一次对《千二百官仪》的成立年代进行探讨。

福井博士认为，第一，《千二百官仪》这本书名在葛洪的《抱朴子》根本看不到；第二，在陶弘景的《登真隐诀》里则能看得到。从这两点推断，《千二百官仪》的成立是在《抱朴子》以降，梁末以前。^②但是，关于天师道的文献和教理，似乎不能根据在《抱朴子》是否看得见来确定其成立年代。因为，本来在《抱朴子》里就找不出关于天师道的记载。在《抱朴子》里，三张（张陵、张衡、张鲁）之名、正一盟威、天地水三官、二十四治等这些表示天师道教理的最基本用语；作为天师道通称的五斗米道、天师道那样的称呼，全都看不到。^③这至少表示了到编纂《抱朴子》时为止的葛洪，还没有关于天师道的知识。恐怕可以认为，葛洪为搜集仙书跋涉的西晋江南地域，当时天师道还

没传来，葛洪还没有接触到天师道之人和天师道书籍的机会。因此，不能仅以《千二百官仪》这个书名以及这书中的神名没在《抱朴子》出现这一理由，断定其成立在《抱朴子》以降。这道典在葛洪所不知道的北方天师道之间流传着的可能性也是存在的。所以，《千二百官仪》成书年代的推定，不能单单用从引用这道典文献的时期来推测这种外在的方法，同时还有必要分析《千二百官仪》的内容，探讨对天师道而言，该思想什么时候可能形成。

二、汇总形态的《千二百官仪》，现已无存。但是，因为梁陶弘景《登真隐诀》（《道藏》421）卷下的“入静”和“请官”条中，载有《千二百官仪》的若干引用文，所以想以此作为主要线索，考察其内容。

《登真隐诀》卷下里《千二百官仪》的引用文，和本文混在一起，所以有必要对两者进行辨别。如注意看引用文的记载方式，在“入静”和“请官”条中，最初是本文，后面载有从《千二百官仪》引来的有关本文所言及的神名的引用文，采用的是这样一种记载方式。例如“入静”条，所记如下：

次南向再拜讫。三自搏曰：

谨关启南上大道君，乞得书名神仙玉籍，告诸司命以长生为定。又勅三天万福君，令致四方之财宝、八方之谷帛，富积巍巍，施行功德，所向所欲，万事成剋，如心所愿，如手所指，长生神仙，寿同天地。毕又再拜。

《千二百官仪》第七卷之十五云，无上万福吏二十八人、官将百二十人，主来五方利金银、钱绢、布帛、丝绵、谷米，所思立至，黄生主之。

又第三之十三亦有，万福君五人、官将百二十人，

主辟斥故气，精崇注气，却死来生，却祸来福，所思者至。都讫。或四向叩头者，却祸来福，所思随意也。叩头例施。于有急疾患之时，依常旦夕可不事尔。（卷下，九 a~b）

上面的文字里，为了明确是从《千二百官仪》里引用的，行首引用文比本文多空一格（以下的引用文同）。由此可知，从《千二百官仪》所引的两段引文，是载有和紧连前面本文中出现的“三天万福君”有关之神的部分。而《千二百官仪》引用文的内容和本文的人静仪式没有直接关系，只不过是说明本文里出现的神，插入到叙述仪式的文章之间。这样的引用方式，在“请官”条也是同样的。举其中一例，列之如下：

若面目有患，当上章及入静，请天明君五人、官将百二十人在南纪宫，下治面上诸疾。

仪云、男患两目痛，请天明君五人、官将百二十人在南纪宫，又主左目。女患痛，请地明君五人、官将百二十人在北里宫，又主右目。跪钱绢谷米。（卷下，十五 a）

这里引用的《千二百官仪》，也是在紧接着本文的和“天明君”关联的部分。再举一例，“请官”条中，有如下所记。

若腹内饮食不消结坚，淋露不愈者，上章启事，当请赤素君、官将百二十人令治之。

仪云、腹中饮食，不消结坚，淋露不愈，请赤素君一人、官将百二十人，治六戊宫。女子请白素君、官将百二十人，治阴宫。跪米谷，依仪而给。

第三卷之一又云，（赤）^④素君五人、官将百二十人，治上灵宫，主男人百病，令得首写。白素君五人、官将百二十人，治阳明宫，主女人百病，令得首写此。

则名同而事异也。(卷下，十五b~十六a)

这里也是把与本文“赤素君”相关联的一节从《千二百官仪》摘录下来引用的。

像这样，在“请官”条里，在对每段文章中把与文中之神相关联的内容从《千二百官仪》引出载入，在本文和《千二百官仪》之间，对同一神执掌职事有不同的地方，则记作：“千二百官仪中所主职事，小有差异。今上章请用，当作两边求之。”（卷下，二十一b）具体指示着在这样场合上章的做法。还有，在《千二百官仪》里没有该当之神的记载时，特地记之如下：“仪中无此三君名号职主。今既并在后。或当是天师新出也。”（卷下，二十二b）“此三君”是前面引文前所载的虚素天精君、赤天食气君、收神上明君这三君。根据上面陶弘景的解说，推测这三君是天师（张陵）新作的。

《登真隐诀》的“入静”、“章符”、“请官”诸条是记天师道仪礼的，这里大量引用《千二百官仪》，是因为这道典对天师道来说是重要的圣典。陶弘景对于各个神，引用《千二百官仪》对其内容的一致进行确认，在有齟齬或没有记载的场合则特地述说其旨，从这来看，也可知《千二百官仪》被认为是如何重要的经典了。前面，关于《千二百官仪》里未载虚素天精君、赤天食气君、收神上明君这三君，说“或当是天师新出也”，这是因为陶弘景相信《千二百官仪》不是张陵的述作，而是天界授给张陵的天书，所以推定，其中未登载的神或是张陵自己所作的。陶弘景相信《千二百官仪》是张陵时期的经典的形迹，从下面的注文中也可窥见：

《千二百官仪》，始乃出自汉中，传行于世，世代久远，多有异同，殆不可都按。（《登真隐诀》卷下，二三a）

据此，“《千二百官仪》，始乃出自汉中”，所以《千二百官仪》的原本似被认为是汉中张陵时期的东西。只是梁代所行的《千二百官仪》，已不再是原封不动的原本了，长时间的流传之中产生了很多与原本不同之处，似处于无法全部弄清这些不同的状态中。

这样看来，可知梁的陶弘景当时虽承认《千二百官仪》与原本有不同的部分，但还是相信《千二百官仪》的原本是张陵时期的东西。

关于原本《千二百官仪》的成立，想到后面再探讨，下面想根据梁代的《千二百官仪》来推测原本《千二百官仪》的内容。

三、梁代的《千二百官仪》好像有八卷。《登真隐诀》卷下的“请官”条里曰：“官仪，凡八卷止。”（十九 b）各卷好像分类成十五章。参照“入静”条“千二百官仪第七之十五云”（九 b），“请官”条“第三卷之一又云”（十六 a），可知八卷的每一卷被分成几个部分，第七卷至少到十五章。《登真隐诀》所引《千二百官仪》各卷的章数中，这第七章的十五是最多的。因为作为推测，或许八卷全部都被分成十五章吧。因为，八卷中的每一卷被分成十五章的话，八卷全部就成一百二十章。“一百二十”这个数字不仅是天师道，对道教也是神圣的数字，正如《千二百官仪》里作“天明君五人、官将百二十人，……地明君五人、官将百二十人”，“（赤）素君五人、官将百二十人……白素君五人、官将百二十人”所示，官将都作百二十人。本来《千二百官仪》的千二百也是一百二十的十倍，这也被认为是神圣的数字。这样的话，可推测《千二百官仪》全部八卷，各卷被分成十五章，各章各记十位仙官，一共就载有一千二百仙官了。

然而，梁代的《千二百官仪》似乎已经相当混乱，“请官”

条有“第三卷中唯有此一官”（卷下，十九 a~b），说第三卷里只记着盖天大将军这一官。但是前面所引用的《千二百官仪》里有“第三卷之一又云”载有（赤）素君、白素君的事，所以当是哪一方的“第三卷”为其他卷之误。不管怎么样，本来的话，应该记录着一百五十位仙官的一卷里，有着仅仅只记载着一个仙官之卷，所以可知梁代的《千二百官仪》是相当破损了。看看“请官”条里说“官仪，凡八卷止。第一有阙用，自后皆漏略”（十九 b），也可知梁代的《千二百官仪》中缺落是很多的。

四、下面来探讨《千二百官仪》的原本是什么时候成立。《魏书·释老志》里有这样一节：

及张陵受道于鹤鸣，因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。

这里说，后汉的张陵在鹤鸣山（鹤鸣山之误）受道时，“天官章本千有二百”传于世。这“天官章本千有二百”，如福井博士所指出的那样^⑤，与《千二百官仪》好像是同样的东西。福井博士又推测，这《千二百官仪》的底本可能是《典略》中所说的“三官手书”^⑥，这也可认为是妥当的见解。关于“三官手书”，《典略》（《三国志·魏书》的《张鲁传》注所引）所述如下：

祭酒主以老子五千文，使都习，号为奸令，为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上。其一埋之地。其一沈之水，谓之三官手书。

《千二百官仪》和“三官手书”有很深关系这一点，从其内容也可推测。《登真隐诀》所引《千二百官仪》里记有为了免除病痛、灾厄等人生中的种种凶厄时，对该凶厄具有最有效威力的神（官君）之名，职务，还有可从凶厄免除时当行谢礼（跪）的做法。正如《登真隐诀》卷下作为天师道仪礼的“入静”、“请

官”条里《千二百官仪》被引用所示，那也是在天师道最重要的仪礼“上章”时被使用的。比如“请官”条中有：

若面目有患，当上章及入静，请天明君五人、官将百二十人在南纪宫，下治面上诸疾。（卷下，十五 a）

说患眼疾时，上章请天明君五人，官将百二十人降下。而《千二百官仪》里所载对应各种凶厄的仙官名，可认为是要根据此来举行上章之仪。“请官”条中，在前面那一段话的后面，载有引用的《千二百官仪》天明君项，由此也可确认这一点。

《千二百官仪》若作为天师道上章之仪所用经典的话，那就是天师道的根本经典，其由来也应该是很古老的。福井博士认为和张陵的三官手书有关联这一点，正是这缘故，当可赞同。那么，其成立时期可追溯到什么时候呢？

刘宋陆修静的《陆先生道门科略》（《道藏》1119）中曰：

太上患其若此，故授天师正一盟威之道、禁戒律科，检示万民逆顺祸福功过，令知好恶，置二十四治、三十六靖庐，内外道士二千四百人、下千二百官章文万通。（一 a~b）

说太上（老君）授予张陵正一盟威之道时，还授下过“千二百官章文”，这“千二百官章文”和《千二百官仪》似是同样的东西，所以陆修静似也和陶弘景一样，认为《千二百官仪》是张陵之时的东西。刘宋最初期的《三天内解经》里可见“千二百官君”（卷上，二 a）的神名，所以东晋末、刘宋初《千二百官仪》似已存在了，而这以前的史料里没有涉及到关于《千二百官仪》的记载。东晋末期的《女青鬼律》（《道藏》789）里载有“千二百官逆之鬼”（卷六，八 a）的恶鬼名，但这似和《千二百官仪》没有关系吧。东晋末以前的文献找不出《千二百官仪》存在的痕迹，其很大的原因是由于那时候天师道经典几乎没有什么残存。

如前面所述，不能说在《抱朴子》中完全没有关于天师道的记载，《抱朴子》中没有“千二百官”、《千二百官仪》的记述，以此作为西晋时期北方也不存在《千二百官仪》的证据。《千二百官仪》是在张陵以来天师道的仪礼——上章之仪中被使用的根本圣典；梁陶弘景、刘宋陆修静，还有《魏书·释老志》，都认为这是张陵时的东西；考虑到这些情况，可认为《千二百官仪》原本是后汉张陵或是张鲁时所作的。但是《登真隐诀》卷下所引的《千二百官仪》，到底在何种程度上传承了原本的本来面目尚不清楚，而斟酌陶弘景所说的，当时《千二百官仪》有相当缺损，在长时期流传中被弄乱了的情况，毕竟不能说是原封不动的原本。然而，从对各个神，陶弘景引用了《千二百官仪》来比照这样慎重的态度来推察，可认为陶弘景对当时的《千二百官仪》是相当信赖的^⑦。作为结论，关于《登真隐诀》所引的《千二百官仪》，可看作是原本接近的吧。

五、唐法琳《辩正论》卷五的注中载：

案出官仪云，无上三天玄元始气太上老君，太上丈人^⑧，无上玄老。（《大正藏》52，524b）

福井康顺博士把这里的“官仪”解释为《千二百官仪》^⑨。这样的话，成问题的是，这“官仪”所说的无上三天玄元始气太上老君、太上丈人、无上玄老这样的神名，到底在《千二百官仪》原本中有没有呢。如果在原本中有的话，这就与把无上三天玄元始三气太上老君作为东晋以降的神名的拙论^⑩有了抵触。因此想探讨上面“官仪”的文字是否是原本《千二百官仪》里的东西。

《登真隐诀》卷下“入静”条有：

次东向再拜讫，三自搏曰：

谨关启太清玄元无上三天无极大道，太上老君，太上丈人，天帝君，天帝丈人，九老仙都君，九气丈人，

百千万重道气，千二百官君，太清玉陛下。（卷下，八
 b）

这样的一节祈请文。这里列举的太清玄元无上三天无极大道、太上老君、太上丈人、天帝君、天帝丈人、九老仙都君、九气丈人、百千万重道气，在梁代的《千二百官仪》里似未载。这样推测的理由之一是，因为在上面的文中，这些神名以外，另可见千二百官君这个神。而千二百官君乃是《千二百官仪》所载之神的总称，所以与此分别待之的上面所列的仙官们当然是不包括在千二百官中之神。因此，《千二百官仪》里应该是没有其名的。（顺便说一下，被认为是根据《千二百官仪》而作成的《正一法文经章官品》（《道藏》1208）里也看不到这些神名。）第二个理由是，关于上面的神名，《登真隐诀》里有未引用《千二百官仪》的情况。《登真隐诀》的“入静”条里对于某神，当时的《千二百官仪》里有的话，必定从《千二百官仪》中引用相应的部分。例如在前面的朝东礼拜后，朝南礼拜的一段里，有如下记载：（这一节已经引用过了，为了方便论述，在这里再次引用。）

次南向再拜讫，三自搏曰：

谨关启南上大道君，乞得书名神仙玉籍，告诸司命以长生为定。又勅三天万福君，令致四方之财宝、八方之谷帛、富积巍巍，施行功德，所向所欲，万事成剋、如心所愿，如手所指，长生神仙，寿同天地。毕又再拜。

《千二百官仪》第七卷之十五云，无上万福吏二十八人、官将百二十人，主来五方利金银、钱绢、布帛、丝绵、谷米。所思立至，黄生主之。

又第三之十三亦有，万福君五人、官将百二十人，主辟斥故气，精崇注气，却死来生，却祸来福，所思者

至。(卷下, 九 a~b)

这里当注意的是, 对于本文的“南上大道君”, 完全没有《千二百官仪》的引文; 对于“三天万福君”, 列出了第七卷第十五章和第三卷第十三章的两处之文。这是因为与“南上大道君”相应的的神名, 在当时的《千二百官仪》里没有之故吧。再有, 关于“三天万福君”也当注意的是, 对于本文的“三天万福君”, 尽管万福君被加上了“三天”之语, 但在《千二百官仪》里, 有“无上万福吏”、“万福君”, 而没被冠上三天观念这一点。可认为, 这是因为三天万福君这个神名在《千二百官仪》中实际是没有的, 因而不得已, 而引用了与其相近无上万福吏和万福君。如果三天万福君就那样地见载于《千二百官仪》的话, 仅引用该处就可以了, 没有必要特地从两处去引用。实际上, 在“入静”和“请官”条里, 《千二百官仪》中有直接相应的神时, 就只引用这个神之处。顺便说一下, 三天万福君在梁代《千二百官仪》未被见载这一事实, 显示了原本《千二百官仪》的成立是在东晋以前, 可以进一步地增强认为原本《千二百官仪》是张陵或是张鲁时期的作品这个至此所作的推论。因为道教里三天观念的形成, 似是从东晋初编纂的原本《五符经》和原本《五符经序》开始的^①, 所以有无上万福吏、万福君而没有三天万福君, 可以说是原本《千二百官仪》为东晋以前作成的证据。

由此看来, 很明显, 《辩证论》卷五的注所引“官仪”的一段, 是梁代的《千二百官仪》里所没有的, 而后汉的原本中也是没有的^②。实际上“官仪”一段, 在《千二百官仪》里没有是当然的。因为, 《辩证论》卷五的注所引的经典, 如福井博士那样, 读为“官仪”, 视作《千二百官仪》的略称是错误的, 经典之名正确的当是《出官仪》, 是和《千二百官仪》不同的道典。《出官仪》恐怕如陆修静在《太上洞玄灵宝授度仪》(《道藏》528 五)

中所说，是叙述发炉出官之仪的吧^⑧。因此《出官仪》当是在《灵宝经》编纂以后被作成的，所以其中记有无上三天玄元始气太上老君，太上丈人和无上玄老那些东晋末以降出现的神名，就什么问题也没有了。

【注释】

①参照福井康顺《道教的基础研究》第一编第一章之三《〈天官章本千有二百〉考》（书籍文物流通会，1965年，三版）。

②参照福井博士前引书（46~50页）。

③参照本书第二编序章的注⑨。

④“素君”之上似脱落“赤”字。

⑤参照福井博士前引书（38~39页）。

⑥参照福井博士前引书（46~47页）。

⑦看《登真隐诀》卷下“章符”条的注里所载“案今所应上章，并无正定好本，多是凡校。祭酒虚加损益，永不可承用，唯当依千二百官仪”（十二b），也可知陶弘景是如何信任《千二百官仪》了。

⑧“文”是“丈”的误写。

⑨参照福井博士前引书（40页）。

⑩参照本书第三编第二章。

⑪参照本书第三编第二章第三节之一。

⑫福井博士想定《辩正论》卷五的注所引“官仪”的一段包含在原本《千二百官仪》里。根据那里出现的神名之有无，来推定《千二百官仪》的成立时期，这样的推定方法是错误的吧。还有，福井博士把“官仪”的神名断句成“无上三天，玄元始气，太上老君，太上丈（可能是丈的误写）人，无上玄老”（前引书40页），这也错了，读为“无上三天玄元始气太上老君，太上丈人，无上玄老”是正确的。

⑬关于这一点得到了大渊忍尔博士的教示。记之以示谢意。

第三编

道教教理的形成

LIU CHAO DAO JIAL SHI YAN JIU

第一章 道教的终末论

第二章 刘宋时期天师道的“三天”思想及其形成

补 论 三教交流中“教”的观念

第一章

道教的终末论



第一节 东晋时期道教的终末论

一、序言

道教的终末论是这样的思想：认为在不久的将来这地上世界将发生大灾，天地崩坏，所有的恶人都要死灭，只有善人——种民和种臣才得以留存，才可看到在大灾后新的土地上出现的太平之世的圣君。

这种终末论在东晋中期，由上清派的创始者们首创。上清派倡导终末论，受其影响，葛氏道和天师道也说起了终末论，到东晋末期，此世的终末和太平之世的到来，在道教徒中被广为信奉。

在本节中，想要分析东晋时期道教徒所提倡的终末论，考察它是如何形成的。

二、终末论的劫灾和岁灾

道教终末论的一个特点，就是认为此世的终末，是基于天地运行的法则必然会发生的。由于终末论是基于客观的法则产生的，所以认为，终末之际发生大灾的到来时期和终末后太平之世的出现时期也就是可以预知的。关于这一时期，终末论者之间多少有着意见的差异，但在预言这一时期这一点上，全都是共同的。因此，首先，就想看看终末论的终末观是基于怎样的想法，在什么时期开始形成的。

道教的终末观的根源在佛教的劫灾思想和前汉刘歆《三统历》中阳九、百六的岁灾思想。

佛教的劫灾思想是基于佛教宇宙论的思想。在佛教宇宙论中，认为宇宙以坏劫、空劫、成劫、住劫这样四个阶段为一周期变化，永远地反复。在住劫时，战争、疫病、饥饿这样的“小三灾”周期性地发生，而在坏劫、空劫、成劫、住劫为一周期的大劫中，有火灾、水灾、风灾这样的“三大灾”出现。在道教中，虽借用了这一劫灾思想宣扬在此世的终末要有大灾，但其想法和佛教的劫灾思想稍有不同，这一点在下文中拟结合具体的例子来述说。

阳九、百六的岁灾思想来源于前汉刘歆的《三统历》。在《三统历》中，关于岁灾，有如下的说法：

元岁之闰，阴阳灾，三统闰法，《阳九厄》曰，初入元，百六，阳九。次三百七十四，阴九。次四百八十，阳九。次七百二十，阴七。次七百二十，阳七。次六百，阴五。次六百，阳五。次四百八十，阴三。次四百八十，阳三。凡四千六百一十七岁，与一元终。经岁四千五百六十，灾岁五十七。（《汉书》卷二十一上《律

历志第一上》)

据此，在进入最初元岁的百六岁中，早魃（阳）之灾岁有九回（九年），此后三百七十四岁中有洪水（阴）之灾岁九回（九年），接着四百八十岁中，早魃之灾岁有九回，其后的七百二十岁中，有洪水之灾岁七回，再后面的七百二十岁中，早魃之灾岁七回，再后的六百岁中，有洪水之灾岁五回，接着的六百岁中，有早魃之灾岁五回，下面的四百八十岁中，有洪水之灾岁三回，接着的六百八十岁中，有早魃之灾岁三回，总共为四千六百十七岁为一元而终。经岁四千五百六十年，灾岁五十七年。

道教终末论的阳九、百六的岁灾思想和刘歆《三统历》所说的未必都一样，但阳九、百六的观念，当来于这《三统历》。也就是说，道教终末论中，终末观的形成，从佛教的劫灾思想和《三统历》的岁灾思想中，借用了根据宇宙和天地的规则在一定的时期中肯定会有大灾的想法，用劫和阳九、百六的观念，来预言大灾的到来。这样的思想和佛教及《三统历》稍有不同，是道教独有的。下面，就来看看道教中的劫灾和岁灾思想。

道教中说到劫灾和阳九、百六的岁灾，是进入东晋时期以后的事。在到西晋末为止的道教文献，如《抱朴子》、《黄庭（外景）经》、《周易参同契》、《太平经》、《老子变化经》等中还未见这些观念。^②劫和阳九、百六观念最早的用例，是在《太上灵宝五符序》（《道藏》388。以后略作《五符序》）。《五符序》卷上序段有曰：

本名为《灵宝五符》。天文藏于玄台之中坚石之碣。隐于苗山之岫，万年一出以示不朽。……其石碣之文，乃待大劫一至而宣之耳。禹于是服灵方以匿景，葬兹山以显终。仙人解其契，愚人谓其亡。大哉神化，委身归宗。於戏大君，玄迹高通。万劫验其书，道咏须其方，

阳九见上天之书，百六告傅氏之功，洪唱千代，兰气遗芳者也。（卷上，六b~七a）

这里可见劫和阳九、百六的观念。同在这《五符序》卷上序段中说：

丘昔游于西河之上，闻童谣歌，曰：吴王出游观震湖，龙威丈人名隐居，北上包山入灵墟，乃造洞庭窃禹书，天帝大文不可舒，此傅伯长百六初。（卷上，九b~十a）

这里用的也是百六的观念。

《五符序》卷上序段被推定为相当于在东晋初期建武元年（317）到永和六年（350）之间编纂的原本《五符经序》。^③上述劫和阳九、百六的用例是道教典籍中最古的。从这些用法来看，“其石硕之文，乃待大劫一至而宣之耳”，“万劫验其书”中的大劫、万劫，没有劫灾的意思，而是用以表示长久的时间。还有，阳九、百六如“阳九见上天之书、百六告傅氏之功”，“天帝大文不可舒，此傅伯长百六初”所说，在指天书《灵宝五符》出于世，还有傅伯长所传这些特定时期的意义上被使用。阳九在指一定时期的意义上被使用，当是根据在进入最初元岁的百六岁中，早魃有九回这样的《三统历》之说，把有早魃之年作为阳九之年的想法吧。

《五符序》卷上序段虽说用了劫和阳九的观念，但其中没有灾害的意思，而只是指根据天地运行的一定的期间和特定的时期，所以，并未伴有着由大灾害这个世界将要消灭这样的终末观。

但是在和原本《五符经序》几乎是同时期被编纂的原本《五符经》^④中，阳九、百六和劫，在灾害的意义上被使用。《五符序》卷下的《九天王长安飞符》，被认为是原本《五符序》所收

者，其中可见有如下的阳九、百六和大劫、小劫的观念。

道人佩之以履阳九百六，千毒不加身。昔夏禹藏之于石碣，以传理水傅伯长、桑甲子、李庸光、马平、石山。

大劫至、佩其前。

小劫至、佩其后。(卷下，十二 a)

在这里，阳九、百六和大劫、小劫在岁灾和劫灾的意义上被使用。因此可知，在原本《五符经》作出的东晋初期，在葛氏道中，劫灾和岁灾的思想被摄取了。但是，终末论似还未形成。因为，终末论中，在认为指根据天地运行的法则一定的期间内肯定有大灾害这样的想法的同时，还伴有着在这大灾后，肯定有太平之世出现这样的乌托邦，但在原本《五符经序》和原本《五符经》中还看不到这样的乌托邦。

在《太平经》中，可见有如下的天循环运行的思想。那就是认为作为历史性现在的“今”，相当于天的周期性、圆环性反复运动终结的时期，天地开辟以来的帝王和人民犯下的罪过的集积，由前一世向后一世不断地承续（承负），“今”到了承负的极限，世中充满了天灾、凶作、战乱、疾病、社会不安等的各种凶事，确实处于末世的状态。但是“今”又确实是天的循环运行新的开始的时期，也是太平之气就快要到来的时期。^⑤对于这个思想是否是终末论，意见还有分歧。如果称之为终末论，那么也必须注意，这《太平经》中的终末论和东晋中期由上清派诸人所提倡的终末论在各处的内容上，还有着不同。在《太平经》中完全看不到佛教的劫灾和阳九、百六的岁灾思想，也看不到太平之世留存的种民和种臣观念以及在太平之世出现的金阙后圣帝君这样的神名^⑥，作为终末论重要要素的终末时天地宇宙的崩坏的想法似也未包含在其中。但是《太平经》中，有如下的记载天地灭亡

之例：

夫天地人三统，相须而立，相形而成。比若人有头足腹身，一统凶灭，三统反俱毁败。若人无头足腹，有一亡者，便三凶矣。故人大道大毁败天地，三统灭亡，更冥冥愤愤，万物因而亡矣。夫物尽，又不能卒生也。（《太平经》卷九十二，万二千国始火始气诀第一百三十四）

在这里是认为，天地人三统相互依存而成立，那关系就像是人身体的头、足、腹那样，其中之一的人统消灭的话，其他的天地二统也就坏灭了。三统全都灭亡，（宇宙）就成了黑暗的浑沌状态，万物就要灭绝。这里的天地灭亡并非是从终末论立场说的在此世终末时的天地崩坏状况。这只是基于汉代天地人三才一体说和天人相关灾异说的思想，即人之道受损，与此感应，与人有一体关系的天地的运动也就混乱，万物的生长受到妨碍而死灭这种多少有些夸张的概念性的说法。

《太平经》中天循环运动的思想还认为，如四季的循环，天在大小各种各样的循环周期中，进行着圆环运动，每个循环运动在一个周期结束，肯定回到其基点，再开始下一个新的周期。但在这样的场合，还不能判断其中是否有着认为宇宙生成和崩坏的周期，即从黑暗的混沌开始的宇宙，在天运行大周期的最后，又再回到混沌的状态这样的想法。宇宙的生成、崩坏、再生成、再崩坏的周期，在《太平经》中，也许还没有意识到吧。这样的宇宙论在中国的形成，恐怕是在受容了佛教宇宙论以后的事，在佛家以外，东晋时期上清派的终末论当为其嚆矢。

又，《汉书》卷七十五《李寻传》中，说到前汉成帝时，齐人甘忠可诈造了《天官历包元太平经》十二卷，说“汉家逢天地之大终，当更受命于天。天帝使真人赤精子下教我此道”。此甘

忠可话中的“天地之大终”，是说天地运行的大周期的终结，也许并非天地崩坏这个世界终末的意思吧。中国传统思想中因天地崩坏这个世界消灭这样的想法，除了在道家典籍中作为比喻表述以外，很难看到。^⑥这里的“天地之大终”，如参照接下去“当更受命于天”的说法，是认为天地运行的周期的终结，是天命已尽之时，汉王室要通过受天命，开始新的天地运行的周期之意。

三、上清派的终末论

1. 终末观和太平之世。

东晋中期，由上清派提倡的终末论中的终末观是怎样的呢？首先想看一看上清派的终末观。

《真诰》卷六《甄命授》（《道藏》1010）的“服术叙”中所载紫微夫人告示中描绘了此世终末的状况如下：

于是紫霞霭秀，波激岳颓，浮烟笼象，清景遁飞。
五行杀害，四节交擗，金土相亲，水火结隙，林卉停
偃，百川开塞。洪电纵横而响沸，雷震东西而折裂。天
屯见矣，化为阳九之灾。地否闾矣，乃为百六之会。亢
悔载穷于乾极，覩群龙获示流血乎坤野。尔乃吉凶互
冲，众示灾咎。（卷六，一b~二a）

这里说到了此世的终末时，阴阳五行失去调和，河川泛滥，山岳崩坏，雷电裂空，流血染地，产生了各种灾难。^⑦因而想到了天地崩坏后太平之世的出现，又在此紫微夫人的话中说到：

既及太平，则四炁含融，天纬荐生，灾烟消灭，五
毒匿形，二辰恒察，万物自成。（卷六，四b）

描绘了太平之世的样子。说是在太平之世，一度崩坏了的天地宇宙的秩序再次恢复，灾厄全都消灭，变成平稳的状态。

紫微夫人告示中表现出浓厚的现在是末世的危机意识。说，

为了在此末世中生存下去，服御方是必要的。谈到：“且术气之用，是今时所要。末世多疾，宜当服御耳。”^⑩认为服御术有着斥退灾厄的咒力：“今所言术，欲令有心服取，遏此灾疴耳。”^⑪

东晋中期上清派的创始者们似感到此世的终末正在迫近，降到上清派灵媒者杨羲的九华真妃，在授给他的书中，这样说到迫近的终末状况：

且方交兵日会，三灾向臻，神风驱除，臭气参天。
明金生秘于泥涂，宝玉投粪以招尘，褰衣振血，浊精亏
真，玄通远逸，是其时也。（卷二，十a）

面对这终末，九华真妃劝杨羲曰：

君若其不耐风火之烟，欲抱真形于幽林者，可且寻
解剑之道，作告终之术乎。（卷二，十a）

这里所说的“解剑之道”和“告终之术”，是为了成尸解仙的仙术。九华真妃劝杨羲，进入到静寂的山林成尸解仙，度过这终末之世，以在将来的太平之世延生下去。九华真妃预见到太平之世的出现，从同书如下的文字中可知：

盖圣皇之方驾，于今有二十八年也。复二十二年，
明君将乘龙驾云，白日升天，先诣上清西宫，北朝玉皇
三元，然后乃得东轸执事矣。（卷二，八b~九a）

这里说到天上的圣皇在由现在开始的二十八年后将降临到地上，而预言在太元十七年（392）壬辰岁，太平之世将开始，那时金阙后圣帝君将出现在地上。虽说在由现在开始的二十二年后，即太元十一年（386）杨羲将白日升天，在天界就任东轸执事之职，而此后杨羲在壬辰年地上出现的太平之世中为三事大夫，辅佐金阙后圣帝君和四宰相，并预定兼任吴越鬼神之君。在九华真妃授予杨羲的书的开头就这样写着：

明君夷质虚闲，秘构玉朗，兰渊高流，清响金宫，

可谓能珍宝藏奇。……必三事大夫，侍晨帝躬，高佐四辅，承制圣君，理生断死，赏罚鬼神，摄命千灵，封山召云，主察阴阳之和气，而加为吴越鬼神之君也。（卷二，八 a）

在上清派中，似认为太平之世的开始之年是壬辰岁，《真诰》卷六的《右，众灵教戒所言》中所载的西城王君的话中有曰：

既信道德长生，值太平壬辰之运为难也。可不勗哉。（卷六，七 a）

又，紫元夫人的话中也有：

得见洞经，难也。生值壬辰后圣世，难也。（卷六，八 a）

壬辰之岁被定为金阙后圣帝君在地上出现的太平之世的开始。《真诰》卷二的定录君和中候夫人的话中也有：

寅兽白齿，亦能见机，遂得不死，过度壬辰。（卷二，十四 a）

据注，“寅兽白齿”是“虎牙”之意，似指幼名为“虎牙”的许联^⑩，这一节是说许联得以不死，得以长生到壬辰之岁开始的太平之世。

上清派因什么理由把金阙后圣帝君在地上出现太平之世开始之年定在壬辰之岁呢？

关于太平之世前发生的大灾，正如前边所见紫微夫人告示中已说的“天屯见矣，化为阳九之灾，地否阨矣，乃为百六之会”那样，被认为是基于天地运行法则而起的阳九、百六之岁灾。所以认为，对于大灾在何时发生，在一定程度上可以客观地预知，《真诰》卷十四《稽神枢第四》中，这样谈到预测法：

方丈之西北有阴成大山。沧浪西南有阳长大山。山周回各一千四百里，高七百里。其山多真仙之人所居处

焉。此二山是阳九、百六历数之操揭也。百六之运将至，则阳长水竭，阴成水架矣。阳九之运将至，则阴成水竭，阳长水架矣。顷者是阴成山水际已高九千丈矣。

百六之来，无复久时。（卷十四，二十 a~b）

就是说阳九、百六岁灾的到来，根据在方丈山西北的阴成山和在沧浪山西南的阳长山的水位测量，就可预知。而近年，阴成山的水位下降，山高已达九千丈，所以预告百六岁灾在近期内会发生。但是，根据注记，“阴成水际出山高，则是高，乃应云阳九，而言百六，似是误言”，认为百六岁灾当是阳九岁灾之误。也许注记所说是正确的吧。不管怎么说，根据客观的事象，预知阳九、百六岁灾的发生，是出于认为这些大灾是基于客观天地运行法则而发生的想法。因而，把太平之世开始之年定在壬辰之岁，也就可以根据天地运行的法则来推定了。但是这样的法则并非根据当时实际的天文知识，而是基于如下面所说宗教性的宇宙论。

根据传有东晋中期《上清经》的《除六天之文三天正法》思想的《上清三天正法经》^⑩（《云笈七签》卷二，“劫运”所收），认为尧帝是相当于小劫和小劫的交替期，从尧帝时开始数的第五十五次丁亥岁，到壬辰、癸巳岁之间，大劫终了，将发生劫灾。^⑪而这一劫运的期限是九天丈人开皇时根据天地法则推算出来的。^⑫把金阙后圣帝君在地上出现的时期定在壬辰、癸巳之岁，恐怕也是根据《上清三天正法经》所说吧。由于大劫的劫灾的终了被推定在壬辰、癸巳之岁，所以在壬辰岁被认为是金阙后圣帝君出现太平之世的开始。^⑬

2. 种民，种人。

终末论中把从终末的大灾中生存到太平之世成为金阙后圣帝君人民者称为“种民”、“种人”。这“种民”和“种人”也是东晋时期上清派的终末论中初被说到的。“种民”和“种人”的观

念在终末论形成以前述作的原本《五符经序》、原本《五符经》，或《抱朴子》、《黄庭外景经》、《太平经》^①、《老子变化经》中未见。“种民”和“种人”的最初的用例，是在《真诰》卷十二南岳夫人的告示中：

定录官察有左右理中监，准今长史司马职。又有北河司命，主水官考。此职常领九宫禁保侯。禁保侯职主领应为种民者。（五 b）

还有卷三右英君的告示中：

该清道难，通幽妙达，许侯其人也。方将曜灵方丘，胜跃晖霞，身飞九天，作则群真，师傅金阙，抚极种人，其德仁以融，其教整以和，可谓天秀操韵，为后民之圆匠也。（十三 a）

据南岳夫人的告示，华阳洞天的定录府中，有河北司命之官，率领着管理成为“种民”者的禁保侯。又据右英夫人的预言，许侯（许谧）将来升天后，在太平之世将降大地上，为金阙后圣帝君之师，治理种人（即种民）。

在上清派中，似认为成为种民者住在金陵句曲山（茅山），在那里逃过终末的大灾等待太平之世的到来，上清派之人相信句曲山是灾厄不及的安全场所（福地），《真诰》卷十一中说：

金陵者，兵水不能加，灾疠所不犯。《河图》中《要元篇》第四十四卷云，句金之坛，其间有陵，兵病不往，洪波不登。正此之福地也。……句曲山，其间有金陵之地，地方三十七八顷，是金陵之地肺也。土良而井水甜美，居其地，必得度世见太平。（二 a）

正如这里所说“居其地，必得度世见太平”，住在金陵句曲山的话，战争、疾病，还有洪水等灾厄一切都到不了，可逃过终末的大灾，平稳无事地延生到太平之世的到来。同样在《真诰》卷十

一中有曰：

三月十八日，十二月二日，东卿司命君是其日上要总真王君、太虚真人、东海青童合会于句曲之山，游看洞室。好道者，欲求神仙，宜预斋戒，待此日，登山清乞。笃志心诚者，三君自即见之，抽引令前，授以要道，以入洞门，辟兵水之灾，见太平圣君。（十三 a~b）

三月十八日和十二月二日，总真王君、太虚真人和东海青童君三真人会集于句曲山，徊见洞室，选拔志笃心诚者（种民）授以要道，使人入洞门，逃过战争和洪水之灾，等待太平之世的到来，使他们会见金阙后圣帝君。正如前面说到的南岳夫人讲在茅山（句曲山）华阳洞天的定录府中，有管理成为“种民”者的禁保侯，成为种民者被认为是住在句曲山的洞门之中的。

四、天师道的终末论

1. 终末观和种民。

在和东晋末期相近的公元 390 年前后，天师道在《女青鬼律》（《道藏》789）中也说到了终末论。《女青鬼律》是在刘宋中期编纂的《太上洞渊神咒经》（《道藏》335）卷七中可见的《鬼律女青诏书》（八 b）和《女青诏书口敕律令》（十三 a），从其中说到的思想内容和神名来看，可知是在东晋末以前被述作的。^⑧而如在《女青鬼律》中，“切切天下真欲弊，庚子之年其运至”（卷五，三 b）、“灾兵大厄庚子年”（卷五，一 b），“日月冥冥恐无光，五谷不生逆鬼行，是庚子岁约不亡”（卷五，二 a）所说的那样，预言在庚子年将发生大灾。还有，关于大灾后的太平之世，有曰“道运应兴，太平期近”（卷六，一 a），说是将要到来了，所以可推测《女青鬼律》近于庚子之年的时期形成的。在东

晋时期的庚子年，有成帝的咸康六年（340）和安帝的隆安四年（400），《女青鬼律》从其终末思想和三天观念^①的用法来看，当是近于后者隆安四年（400）时，即390年前后被作成的。

在现存的《女青鬼律》中，虽未见劫灾和阳九、百六之岁的岁灾观念，但在庚子之年将发生终末的大灾，似可认为是基于天地运行的法则。所说的“庚子之年其运至，千无一人可得脱”^②，就是根据认为庚子之年的大灾，也是基于天地运行而必然要发生的想法。不仅终末的大灾，还说道，终末前世中的混乱，呈现末世之相，也是基于天地运行的必然结果。关于这一点，在卷五的开头这样说：

道曰，天下愤愤，常如浮云。君图其臣，妇谋其夫。荧惑太白变作人，专作苟语小儿边。走作邪伪相交连，扑子喉咽不得吞。治进道路更相传，念子死亡不出年。一则大乐后相恐，天地运会故令然。（卷五，一a）

《女青鬼律》中，现今是末世的意识非常强烈，这样描绘了末世的世相：

天师曰，自顷年以来，阴阳不调，水旱不适，灾变屡见者，皆由人事失理，使其然也。……末世废道，急竞为身，不顺天地，伐逆师尊，尊卑不别，上下乖离，善恶不分，贤者隐匿，国无忠臣，亡义违仁，法令不行，更相欺诈，致使寇贼，充斥湮辱，中华万民，流散荼毒，饥寒被死者半，十有九伤，岂不痛哉，岂不痛哉。（卷六，一a）

这里虽说是后汉的天师张陵在谈当时的世相，但实际上描绘的当是《女青鬼律》被作成时的东晋末期390年左右的世相吧。道教徒的终末论中，经常积聚着现今是末世的意识，意识到末世才形成了终末论。东晋后半期的道教徒强烈地抱有现今是末世的

意识，是由于当时江南地区政治上和社会上都处于混乱不安定的状况。但应当注意的是，道教的终末论者并没有通过自己的政治性或社会性的活动去改变这种状况的想法，正如前面《女青鬼律》卷五开头的文章中所记载的那样，认为那样的末世状况也是由天地运行而引起的，所以用人力无论如何都难以改变，此世的终末必然要到来，所以期待的只是逃过那时的大灾，生存到太平之世的出现，成为种民。

《女青鬼律》中认为要成为种民，必须实践三五七九的房中术。卷五中有“少知三五以治身，长行七九真气分，太平度世为种民”^②，“子之长生出于心，三五七九一为亲，唯气大正为种民，解脱罗网具身神，白日高飞入天堂”^③之说。这里虽说到种民白日高飞入天堂，但这样场合的“种民”是指可成为太平之世种民的人。在《女青鬼律》中，似认为成为种民的人，即种民可在天界逃过终末的大灾等待太平之世的出现，同书第五卷就有“种民在天见母亲”^④之说。还有，挑选种民的是三官主者，所谓“三官主者择种民，取合气者万八千”^⑤。

在庚子之年，是“日月冥冥恐无光，五谷不生逆鬼行”^⑥的状态，而在此大灾后，“天日与月当更生”^⑦，日月再现光辉，成为太平之世。在太平之世中，“太平神仙君”（卷五，一 b）出现。这神仙君的姓名叫“木子三台”（卷五，三 a），即李治。这李治和救世主李弘当是不同之人。东晋时期的上清派还未把金阙后圣帝君和李弘联结起来^⑧，所以东晋时期道教的终末论中所说的金阙后圣帝君和神仙君这样的神，不是受当时流行的救世主李弘思想^⑨的直接影响形成的，而有着别的思想来源。那么，道教的金阙后圣帝君和神仙君思想是从何处来的呢？下面就想来探讨这个问题。

2. 救世主和佛教。

《女青鬼律》中关于神仙君，说是“千年出一丈六躯^⑧”，认为神仙君千年一度在地上世界出现，身長一丈六尺。这身長一丈六尺很明显和佛像的身材相似。《高僧传》卷五“道安传”曰：

于是众共抽舍，助成佛像。光相丈六，神好明著，
每夕放光。（《大正藏》50，352b）

还有支遁（314～366）《释迦文佛像赞》的序中，说到佛像的身高一丈六尺^⑨，可知东晋释道安（312～385）和支遁时代，认为佛的身高一丈六尺。和释道安、支遁几乎是同一时代的《女青鬼律》的作者当是根据佛像来想象太平之世出现的神仙君之姿的。东晋末、刘宋初成于葛氏道之手的《太上洞渊神咒经》卷一中也有：

人长一丈三尺，真君长一丈六尺，面目光泽，人中
无有，姿丑了了，视之无厌矣。（卷一，十一 a）

认为在太平之世出现的真君身高一丈六尺，而《太上洞渊神咒经》卷一中，如后面第三节之二中所要谈到的，可以窥见鸠摩罗什译《弥勒下生经》的影响，所以，真君的一丈六尺，当来源于佛（弥勒佛）的身高吧。

这样认为神仙君和佛相似，那么所说的神仙君千年一度出现是否也和佛的出世有关系呢？庐山的慧远（334～416）《晋襄阳丈六金像赞序——因释和上立丈六金像作》（《广弘明集》卷十五所收）中曰“末年垂千祀，徒欣大化”，慧远写此序的东晋宁康三年（375）到太元二年（377）之间，佛教徒们认为当时正当是释迦入灭后千年。因此，《女青鬼律》中预言的隆安四年（400）庚子年，千年一度出现的神仙君再次在地上世界出现，也是根据隆安四年（400）庚子年正好相当于佛灭后千年这样的想法吧。也就是说，在《女青鬼律》中认为，千年前入灭的佛在庚子年作为神仙君在此世出现，以开太平之世。

由此可知，神仙君在太平之世出现的思想是模仿佛佛出世思想而来。这一点在上清派中也是同样的。前面引用的《真诰》卷六西城王君和紫元夫人的话中的“既信道德长生，值太平壬辰之运为难也”和“生值壬辰后圣世难也”是把佛典《四十二章经》的“既生菩萨家，以心信三尊，值佛世难”（《大正藏》52，723c）和“生值佛世难”（《大正藏》52，722c）中的“佛世”改为“太平壬辰之运”和“壬辰后圣世”^⑧的改述，所以，壬辰年出现的金阙后圣帝君是模仿佛，金阙后圣帝君的太平之世是模仿佛世的产物。

西晋竺法护译《正法华经》卷三《授声闻决品》中，说到佛弟子大迦叶、须菩提、大迦旃延和大目犍连分别在新开世界和劫时成佛。大迦叶成佛的世界名还明，劫名弘大；须菩提成佛的世界名宝成，劫名宝音；大目犍连成佛的世界名意乐，劫名乐满。而在各自的佛世界中，是：

其佛国土甚为清淨，无有砾石荆棘秽浊之瑕，山陵溪涧。普大快乐。紺琉璃地众宝为树，黄金为绳，连绵诸树。有八交道。诸宝树木常有华实，悉皆茂盛。其土菩萨无央数亿百千姪。诸声闻等亦不可量，亿百千姪。其土无有魔事及诸官属。诸魔营从，皆护佛法，常行精进，无所违失。^⑨

道教的终末论者以此佛国为模型，把加上道教的色彩的世界，作为太平之世的理想境界来加以想象描绘。而此世终末后金阙后圣帝君、神仙君出现，开太平之世这样的思想，如果和金阙后圣帝君、神仙君是模仿佛陀、太平之世是模仿佛世（佛国土）联系起来的话，同样得自佛教启示的可能性是很大的。也许是受到像《正法华经》的《授声闻决品》那样思想的影响吧。据《授声闻决品》，认为佛弟子在新开之劫时，在新形成的佛国土成佛，这

样的想法转用到道教，就构成了此世终末后，在新开始的时代（劫）中，形成太平世界（佛国土），圣君（佛）出现这样的道教终末论。

根据以上考察，可了解到道教的终末论，其思想多得自于佛教。如考虑到终末论最初的提倡者是积极吸收摄取佛教思想和观念的上清派的话，当可首肯在其终末论中有着浓厚的佛教影响这一点了吧。

五、葛氏道的终末论

葛氏道的终末论始于东晋隆安年间（397～401）由葛巢甫作成的《灵宝赤书五篇真文》。^④如已说过的，在《五符序》中所包含的原本《五符经序》和原本《五符经》的部分中，可以看到劫、劫灾和阳九、百六岁灾的观念，但完全没说到此世的终末和终末后太平之世的出现。相当于原本《五符经序》的《五符序》卷上序段中可以看到“后圣”（四 a）之语，但这也不是指终末论中所说的在太平之世出现圣君，只单单是在后世圣君这样的意义上被使用。还有，被认为是在《灵宝赤书五篇真文》成书以前编纂的二卷本《五符经序》^⑤中，也没说到终末论。因此，葛氏道在东晋隆安年间以前，似还没有提出终末论。

五篇真文的《东方九气青天真文》中有曰：

下制东河，溟海水神，大劫洪灾，蛟龙负身，水府开道，通迳百千，上帝赤文，风火无间。（《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》。《道藏》352。卷上，九 a～b）

这里涉及到了劫灾。在佛教的宇宙论中，有大劫终了时发生三大灾、世界消灭之说，所以五篇真文中也说了大劫的洪灾，认为不久的将来由于劫灾此世要崩坏。

五篇真文中说到的劫灾全是水灾。从上引东方真文一节中，

水灾时蛟龙出现来救灾那样的叙述中也可窥见。五篇真文在三大灾中只举出水灾，是由于在东晋末期，江南地区实际上是洪水多发^⑤，人们多受其苦，作为此世终末时发生的劫灾，水灾可以说是最现实的灾厄。五篇真文或许就是作为在不久的将来要发生的终末时的大洪水中，可以安全地保身的护符而被造出的。

刘宋的永初元年（420）时，由葛氏道作成的元始系《灵宝经》的《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》（《道藏》352。以后略作《玉诀妙经》）卷上中，有一条《元始五老禳大劫洪水召蛟龙水官度灾真文玉诀》，这一条和《元始五老修道求仙赤书真文玉诀》、《元始五老禳星宿客灾明天分度真文玉诀》、《元始五老摄召北鄗鬼魔赤书玉诀》等三条，都是解说五篇真文的效验，并叙说其祭祀方法的。这些内容可认为几乎按原样地忠实反映了东晋末期《灵宝赤书五篇真文》的思想和仪礼。因此想以此为参考，来探讨《灵宝赤书五篇真文》的思想。

在《元始五老禳大劫洪水召蛟龙水官度灾真文玉诀》的开始是这样说的：

道言，天地大劫之交，洪水四出，荡秽除恶，万无遗一。当此之时，天地冥合，人民漂流，无复善恶。唯有志学之士，得灵宝真文大劫小劫之符，乃可乘飞羽而高观，登灵岳而浮翔。当此之时，神人自当使蛟龙为通路，开水径以渡身，河伯伺迎，不罣津梁也。乃明灵文之妙，岂拘大劫之交。遇此之际，当依其文。（《玉诀妙经》卷上，十九b）

在此，首先说到了洪水是在“天地大劫之交”时发生的，而所谓大劫，在佛教的宇宙论中，是指经历坏劫、空劫、成劫、住劫一周的时期，所以，“天地大劫之交”就意味着一回大劫終了，此世界消灭之时。给大劫附上天地之语，是由于认为四劫的活动

乃根据天地的运行法则产生的。而由于这洪水，地上所有的污秽恶事被荡除。在这里应当注意，说到了劫灾的洪水有着荡除这地上世界所有恶事和污秽的净化作用这一点。劫灾的洪水本身有着净化罪恶这样的伦理意义，是道教的终末论的特色。在佛教的劫灾说中，并没有说到劫灾本身有净化的作用。但是，在佛教中，正如下文可见：

佛言，天地共遭水灾变时，天下人施行皆为众善，好喜为道德，死后精神魂魄，皆上第十六天为天人。……久久大云复起，上行至故第十五天上，其云下大沸灰雨，其沛大如车轴，天雨沸灰。如是久久，数百千万岁，诸四天下八万城，诸大山及须弥山。从第十五天上以下至四天下，皆糜烂消灭尽无余，譬如以脂膏之汁置大火中，即无烟焰矣。（法立、法炬共译《大楼炭经》卷五，灾异品第十二、《大正藏》1，304c）

说到了积善行者因水灾一旦死后，也可再上天界的第十六天作为天人变生，所以因大雨第十五天以下到四天下的世界即使都消灭了，那些人还是可以生存。据此说，劫灾本身虽没有只除去恶人这样的伦理意义，但在谈到了靠修养之力可以到达劫灾所不能及世界这点上，也可以说是想到了劫灾的伦理意义了吧。在道教中，谈到了劫灾有荡除地上秽恶的作用，实际也是来源于佛教的劫灾说。因为把在劫灾时只有行众善好道德者才能转生为天人而长生这一佛教的劫灾反过来说的话，也就成了重复恶行者由劫灾将和这个世界一起消灭这样的说法了。但是，在佛教中并没有积极地把后者放到前面来强调。与此相比，在道教中，强调了这一面，说到了劫灾本身的净化作用这一伦理性的意义。

因此，前面所引的天师道的《女青鬼律》中，说到在终末大灾时，种民升上天界逃避其难，一直延生到太平之世的到来，这

样的想法，当是基于佛教的劫灾说。《女青鬼律》中，太平之世的神仙君是模仿佛陀的，所以，摄取佛教劫灾说，也就不足为怪了。

在此，再回到《元始五老禳大劫洪水召蛟龙水官度灾真文玉诀》，前面的引文中说到“天地大劫之交”时，由于水灾，天地在完全黑暗中合体，人民不分善人和恶人都在大水中漂流，但只有有志仙学的人，有着灵宝五篇真文和大劫小劫之符，可以乘飞鸟从高空鸟瞰，或可以登灵岳飞翔到天界。这里很明显，五篇真文被看作为在大洪水时的护符。也就是说，为了逃过此世终末时发生的劫灾洪水，一直延生到太平之世，五篇真文作为护符被制作出来，可见五篇真文是基于东晋末期的终末论而被作成的。

在《元始五老禳大劫洪水召蛟龙水官度灾真文玉诀》中，还进一步这样描绘此世终末的样子：

上始回灵，开明九元。天推地转，二炁流传。五行相促，运度机关。阴阳否激，结成灾冲。大劫倾沔，荡秽除氛。九河受对，洪灾激川。水母徘徊，鸟马合群。日月冥会，三景停关。上选种臣，推校玉文，弃恶遗善，清浊永分。我参帝简，名列九天。大灾四会，赤书所燭。是日告命，万神咸闻。日月五星，照明我魂，五岳灵山，浮渡我身。九河水府，溟冷大神，开除水径，通利河津，蛟龙应符，撮山送灵，负我渡我，惊驰四奔。丹书赤字，元始真文，金龙驿呈，时刻无间。立须告御，上对帝尊。（《玉诀妙经》卷上，二十 a~b）

从这里的“天推地转，二气流传。五行相促，运度机关。阴阳否激，结成灾冲”的说法中，可看到认为劫灾是由天地运行引起的。而在此世的终末，就成了“大劫倾沔，荡秽除氛。九河受对，洪灾激川。水母徘徊，鸟马合群，日月冥会，三景停关”这

样的状态。这终末时期正在迫近，所以“上选种臣，推校玉文，弃恶遗善，清浊永分”。这里说的种臣，是指太平之世为圣君臣下之人。接着是“我参帝简，名列九天。大灾四会，赤书所蠲”，说有五篇真文（赤书）的“我”，被上帝选为种臣，在九天的名册中载上了名字，所以即使大灾迫近，五篇真文也会将其斥退。

由此可见，五篇真文被认为是在终末大灾时用以护身，成为太平之世的种臣或种民不可少的护符。所谓的五篇真文的四种效验，即第一，使人成为神仙的效验；第二，使天运行正常的效验；第三，制约死者世界（酆都山）邪鬼的效验；第四，在洪水之际免于淹死的效验^⑧；也是祈愿在此世终末时，通过五篇真文的咒力，使天地运行正常以止灾，斥退死者世界的邪鬼，在洪水大灾时护身，以升上天界成为神仙，才作成了五篇真文。

很明显，葛巢甫的《灵宝赤书五篇真文》是以终末论为背景形成的，可见，东晋末期不仅上清派和天师道，葛氏道也主张终末论。葛氏道五篇真文的信奉者们在东晋最末期到刘宋中叶期间，作成了一系列的元始系《灵宝经》，这些《灵宝经》的编纂也是以终末论为基础来进行的。关于《灵宝经》终末论的详细考察，留待下一节再谈，而通过《灵宝经》可知，葛氏道中似认为终末的大灾的发生时期是甲申年。比如《洞玄灵宝自然九天生神章经》（《道藏》318）中说“大运将期，数终甲申，洪流荡秽，凶灾弥天”（五 b）。还有，东晋末、刘宋初葛氏道的《太上洞渊神咒经》卷一也说“甲申灾起，大乱天下，天下荡除，更生天地，真君乃出”（十 a），说到甲申年将发生终末的大灾。葛氏道选甲申年作为终末大灾的发生时期，似受了上清派终末论的影响。^⑨

六、结语

根据以上的考察，如列出构成东晋时期道教终末论的中心要素，有如下一些：

1. 今世政治、社会都已混乱，战乱和灾害多，人们缺乏道德心，确是末世的状况。

2. 此世的终末是基于天地的运行法则，在不久的将来必然要发生的，所以靠人力不可能回避。

3. 在终末时，必定发生大灾害，天地崩坏，这大灾主要是洪水。

4. 大灾害后，必然有救世主（金阙后圣帝君、神仙君）在新的地上出现，以开太平之世。

5. 由于大灾害，恶人都将死灭，只有种民和种臣可以免死延生到太平之世的到来。

6. 能成为种民或种臣者的数量是有限的，只有积善行者、实践一定的长生术者，还有持有特定护符者，才会被选为种民或种臣。

这些是东晋时期道教终末论所具有的一般的特征，关于金阙后圣帝君、神仙君的出现时期，成为种民的条件，终末的大灾期间种民的住处等等，上清派、天师道和葛氏道之间虽多少有所差异，但可以说，上述的六个特征在各家的终末论中都包含着。

这样的终末论为什么会在东晋后半期的道教徒中被提倡呢？

关于道教徒提倡终末论的理由，可以说复合着几个要素：第一，思想性的要素，是受到佛教的劫灾和佛国土思想的影响。第二，社会性的要素，是东晋后半期政治和社会的混乱。东晋后半期，异民族的侵入和诸种反乱接连不断，政治上、社会上都处于不安定的状况。特别是作为吴郡出身的下级贵族的上清派的许氏

和葛氏道的葛氏，据认为对侨人的执政者有着强烈的不满。第三，自然性的要素，由于天气的异变引起的灾害，特别在三吴地区的洪水频发。这样三种要因重合，使道教徒形成了终末论。

终末论对于道教徒来说，是以宇宙论和历史观为根底的一种救济论。在不久的将来天地崩溃的大灾难必定会发生，在那时能被救济而迎来太平之世的人，只有写信道教的种民和种臣。这样说，就为道教的信奉者开辟了救济之路。在这样的意义上，终末论是作为救济论而被道教徒们所接受的。道教的终末论者们比起注目于现实的社会和政治的变革来，不如说选择的是逃避腐败的现实社会，成为种民或种臣以延生到太平之世的道路，而这也是出于认为此世的破灭是基于宇宙论的原理，靠人力无法回避的想法。东晋、刘宋时期道教这一宗教，是以这样的终末论为背景而形成的事实，在考虑道教作为宗教的特性上，是极为重要的。

【注释】

①涉及到道教的终末论的有关论文有：E Zürcher “Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism” (Leyden Studies in Sinology, ed. by W, L, Idema, 1981), I. Robinet “La Révélation du Shangqing dans L ‘Histoire du Taoism” (pp 138~140, 1984), 神冢淑子《关于〈真诰〉(下)》(《名古屋大学教养部纪要》第31辑38~51页。1987年), 关于天地崩坏的思想, 有福永光司的《中国的天地崩坏思想》(《吉川博士退休纪念中国文学论集》所收。1968年。后收入《道教思想史研究》。1987年)。

②《太平经》的经钞甲部中可见劫灾和阳九、百六的岁灾思想, 但现行的《道藏》本经钞甲部, 正如吉冈义丰博士所指出的, 不是原来的经钞甲部, 而是在陶弘景弟子桓法阁时到陈宣帝时的周知响等之间所造的太平金阙后圣帝君的本起录。参照吉冈义丰《关于敦煌本太平经》(《东洋文化研究所纪要》第22册, 1961年。《道教和佛教》第二所收。1970年), 又同《六朝道教的种民思想》(《日本中国学会报》第16集, 1964年。《道教

和佛教》第三所收。1976年)。

③关于原本《五符经序》，参照本书第一编第一章。

④关于原本《五符经》，参照本书第一编第一章。

⑤参照神冢淑子《关于〈太平经〉的承负和太平的理论》（《名古屋大学教养部纪要》第32辑。A〈人文科学、社会科学〉）。

⑥种民和金阙后圣帝君之名，只在《太平经》的经钞甲部中可见，但正如注2所说，《道藏》本经钞甲部，不是原来的经钞甲部，而是在梁、陈之间所造的太平金阙后圣帝君的本起录，所以不能看作为后汉时期《太平经》中的用例。

⑦参照《汉书》卷七十五《李寻传》。（译者按：原书在正文用的是日译文，在注中列出原文。在中译本中，因正文中已引原文，在此只注出处。下文中有同样情况，不另说明。）

⑧福永光司教授作为中国的天地崩坏思想的系列，举出了“老庄道家系统古代文献中所见者”（福永光司教授前列论文，159页），解说道：“在道家哲学中所说的天地崩坏，要之，物质世界的有限性、脆弱性、虚幻性和不安定性，肯定是极端象征的。”（161页）

⑨关于此世终末时的状况东晋时期《上清经》的《上清三天正法经》（《云笈七签》卷二，“劫运”所收）中也有详细的描绘。参照本书第三编第一章第二节三。

⑩《真诰》卷六，四a。

⑪《真诰》卷六，四b。

⑫《真诰》卷二十中有“有云，寅兽白齿者，是虎牙也”（十二a），说“寅兽白齿”是指虎牙。还有同书卷二十的许谧传中，有“中男，名联，字元晖，少名虎牙”（九a），说许谧的次子许联字元晖，小名虎牙。

⑬关于《上清三天正法经》，参照本书第三编第一章第二节二之1。

⑭参照《云笈七签》（《道藏》1026。卷二，七a~b）。

⑮参照《云笈七签》（卷二，七a）

⑯参照本书第三编第一章第二节。

⑰参照注⑥。

⑱关于《女青鬼律》的成书年代，参照本书第二编补论一。

⑲关于三天的观念，参照本书第三编第二章。

⑳《女青鬼律》卷五，三 b。

㉑《女青鬼律》卷五，三 a。

㉒《女青鬼律》卷五，三 b。

㉓《女青鬼律》卷五，二 a。

㉔《女青鬼律》卷五，一 a。

㉕《女青鬼律》卷五，二 a。

㉖《女青鬼律》卷五，二 a。

㉗参照大渊忍尔《道教史研究》(510~514页。1964年)。

㉘关于救世主李弘的思想，参照大渊博士前引书(488~515页)，砂山捻《从李弘到寇谦之——西历4到5世纪宗教性的反乱和国家宗教》(《集刊东洋学》26, 1971年)，李丰懋《六朝隋唐仙道类小说研究》(282~304页，1986年)，A Seidel “The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and LI Hong” (*History of Religions* 9: 2~3, 1969~1970)。

㉙《女青鬼律》卷五，三 b。

㉚《广弘明集》卷十五所收。《大正藏》52, 196a。

㉛《大正藏》52, 198b。

㉜参照吉冈义丰《四十二章经和道教》(芙蓉博士古稀纪念《密教文化论集》，1971年。《道教和佛教》第三所收。1976年)。

㉝《大正藏》9, 86b~c。《正法华经》卷三，授声闻决品第六。

㉞关于《灵宝赤书五篇真文》，参照本书第一编第二章。

㉟关于二卷本《五符经序》，参照本书的第一编第一章第三节三。

㊱关于东晋末期江南地区的洪水，参照宫川尚志《晋代道教一考察——关于〈太上洞渊神咒经〉》(《中国学志》第五本，1969年。《中国宗教史研究》第一所收。1983年)。

㊲关于元始系《灵宝经》，参照本书第一编第三章。

㊳关于五篇真文的四种效验，参照本书的第一编第二章第三节一。

③参照本书第三编第一章第二节。

第二节 《上清经》和 《灵宝经》的终末论

一、序言

在《上清经》和《灵宝经》被作成的东晋中叶到刘宋中叶时期，正是道教徒中终末论盛为流行的时期。这时的道教徒们相信在不久将来的此世终末时，必定会有大灾，天地崩坏，期望着用什麼方法，成为神仙，在大灾中护住自身，延生到大灾后出现的太平之世。《上清经》和《灵宝经》正是以这样的终末论为背景形成的。

本节中，想要解明在《上清经》和《灵宝经》出现的终末论究竟是什么。对《上清经》，用详述终末论的《除六天之文三天正法》和《上清后圣道君列纪》（《道藏》442）。首先就这两个经典成书年代进行文献学的考察；其次通过这两个经典，考察东晋中叶上清派的终末论；再次，分析《灵宝经》中出现的终末论；最后考察它和上清派终末论的关系。

二、《除六天之文三天正法》和《上清后圣道君列纪》的成书年代

1. 《除六天之文三天正法》。

(1)《真诰》（《道藏》1010）卷五《甄命授第一》的“道授”项有曰：“君曰，道有除六天之文三天正法。在世。”（二 a）记载着《除六天之文三天正法》这一经典在《道授》编纂的时代就已存世。根据《真诰》“道授”项最后陶弘景所记“右一卷，有

长史书又掾书”（十七 a），则《道授》一卷本，有东晋许长史（谥。305~376）和许掾（翊。342~371）的书写本。如这一记载可信的话，在《道授》作“在世”的《除六天之文三天正法》在许长史和许掾都在世的东晋咸安元年（371）以前就已形成了。而在《真诰》卷十九《翼真检第一》中有如下的记载：

伏寻上清真经出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子。紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某，使作隶字写出，以传护军长、史句容许某、并弟三息上计掾某某。（九 b）

据此，《上清经》是始于东晋兴宁二年（364）南岳魏夫人（魏华存）降下授杨羲，所以，可推定《除六天之文三天正法》也作于兴宁二年（364）以后。也就是说，如果相信《真诰》的记载，《除六天之文三天正法》可认为是在东晋兴宁二年（364）到咸安元年（371）间，也就是东晋废帝在位期间（365~371）时之作。

梁代编纂的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》^①（《道藏》1117）卷五《上清大洞真经目》中有“上清除六天文三天正法。一卷”（一 a），由此记载可知，在梁代的《上清经》中，有一卷本《上清除六天文三天正法》这样的经典存在。又，北周末期编纂的《无上秘要》（《道藏》1130）卷四十七“受法持斋品”中曰“洞真除六天之文三天正法经。右，男受，投书不祭。女受，当祭不投书。皆斋七日，或三日”（七 b~八 a），由此记载可知，在北周末期，有《洞真除六天之文三天正法经》这样的《上清经》存在，并被传授。这《洞真除六天之文三天正法经》和前面的《上清除六天文三天正法》除了为表示作为《上清经》在经名前冠以“洞真”、“上清”这样的词以外，经名一致，当是同一经典吧。而如果考虑到这些经典是同样经名一致的话，东晋时期《上清经》的《除六天之文三天正法》也可以说是同一经典或是

对此稍加改变的经典。

在《无上秘要》中可以见到从《洞真三天正法经》这一经典中引用的五条文字。此《洞真三天正法经》可认为和卷四十七“受法持斋品”中所引《洞真除六天之文三天正法经》一样，是略称其经名者。为什么这样说呢？因为在《无上秘要》中，除了《洞真除六天之文三天正法经》以外，没有和《洞真三天正法经》经名相当的经典，还有，卷三十一和卷六十五中所引的《洞真三天正法经》中，有“除六天文三天正法”（卷三十一，十 b）和“六天之文三天正法”（卷六十五，八 a）等语，可见和《洞真除六天之文三天正法经》有密切的关系。也就是说，可以推测《洞真三天正法经》和《洞真除六天之文三天正法经》为同一经典，简略了其经名而已。因此在下面，就以这《洞真三天正法经》为线索，来推察东晋时期《除六天之文三天正法》的内容。

(2)《云笈七签》（《道藏》1026）卷二“劫运”条和《三洞珠囊》（《道藏》1131）卷九“劫数品”中引用了《上清三天正法经》。把这引文和《无上秘要》卷六“劫运品”所引《洞真三天正法经》对照开看，二者相符，可知是同一经典。

还有《道藏》本《太上三天正法经》（《道藏》1194）开头的一段（一 a 一行～一 b 四行）和《云笈七签》卷二十一天地部“天”总序中所引《三天正法经》基本是同样文字。《三天正法经》是《上清三天正法经》的略称，所以北宋的《上清三天正法经》中当包含有和《道藏》本《太上三天正法经》相同的内容。这一点从《云笈七签》卷八的《释除六天玉文三天正法》（22b）和《道藏》本《太上三天正法经》的内容一致上，也可得到证明。

再有，北周甄鸾《笑道论》中引有《三天正法经》三条，而其中的两条（《大正藏》52，145a～b，151b～c）是《道藏》本

《太上三天正法经》开头文字的节略。这《三天正法经》从经名一致的角度看，和北周末期存在的《洞真三天正法经》当为同一书，所以，北周末期的《洞真三天正法经》中，当也载有和《道藏》本《太上三天正法经》相同内容的文章。

由此可见，唐宋时的《上清三天正法经》和北周末期的《洞真三天正法经》当为同一经典，这些经典中，包含着《道藏》本《太上三天正法经》的一部分内容。换言之，《道藏》本《太上三天正法经》中，收有《洞真三天正法经》（即《上清三天正法经》）的一部分。

《道藏》本《太上三天正法经》中有曰“太上告后圣君曰，此五条出四极明科第十一篇中篇”（九b~十a），明记“太上告后圣君”的五条文字引自《四极明科》的第十一篇中篇。由此可见，《道藏》本《太上三天正法经》是由《洞真三天正法经》（即《上清三天正法经》）的一部分和《四极明科》合编而成。除了从《四极明科》抄出的五条，可认为是包含在《洞真三天正法经》中的。^②

此外，《道藏》本《上清大洞九微八道大经妙篆》（《道藏》1384）开头的一节和《道藏》本《太上三天正法经》末尾部分基本相同。《道藏》本《上清大洞九微八道大经妙篆》当也和《太上三天正法经》一样，是利用《洞真三天正法经》的一部分作成的经典。

那么，《洞真三天正法经》和东晋时期的《除六天之文三天正法》是否是同一经典呢？首先从经名类似来看，可认为梁代的《上清除六天文三天正法》、北周的《洞真除六天之文三天正法经》和东晋时期的《除六天之文三天正法》是同一经典，或是对其稍加改变的经典。如果这样的推测无误的话，东晋时期的《除六天之文三天正法》也就当和《洞真三天正法经》是同一经典，

或是内容基本相同的经典了。因为如前所述,《洞真三天正法经》是《洞真除六天之文三天正法经》的略称。

然而,东晋时期的《除六天之文三天正法》和《洞真三天正法经》的关系不是仅单从经名的类似上,从内容上也有检讨的必要。此时必须参考的重要资料,就是《云笈七签》卷四所收陆修静的《灵宝经目序》。此《灵宝经目序》是刘宋元嘉十四年(437)陆修静所记的。其中有如下当注意的一节:

按经言,承唐之后,四十六丁亥,其间先后庚子之年,妖子续党于禹口,乱群填尸于越川,强臣称霸,弱主西播。龙精之后,续祚之君,罢除伪主,退翦逆民。

(五 a)

这里所引的“经”文,是《云笈七签》卷二“劫运”条所引《上清三天正法经》如下一段的节略:

自承唐之后,教四十六丁亥。前后中间甲申之年,乃小劫之会,人名应定。在此之际,阳九百六,二气离合,吉凶交会,得过者特为免哉。然甲申之后,其中壬辰之初,教有九周。至庚子之年,吉凶候见。其道审明,当有赤星见于东方,白彗干于月门,妖子续党于虫口,乱群填尸于越川。人啖其种,万里绝烟,强臣称霸,弱主蒙尘。(七 a~b)

陆修静的《灵宝经目序》所引经文和《上清三天正法经》相似,由此可认为,在刘宋元嘉十四年(437)前后,和《上清三天正法经》(也就是《洞真三天正法经》)内容基本相同的经典业已存在了。这经典当是在东晋中期作成的《除六天之文三天正法》吧。

如果陆修静在《灵宝经目序》中所引的经典是《除六天之文三天正法》的话,由于《灵宝经目序》中的引文和《上清三天正

法经》近似，所以可认为，《除六天之文三天正法》的内容和《上清三天正法经》（也就是《洞真三天正法经》）基本相同，至少一致部分当是很多的。这一点从《洞真三天正法经》的思想上也可得到确认。在《洞真三天正法经》所说的终末论及三天、六天的对立观^③在东晋中期的上清派中已经形成，所以《洞真三天正法经》的思想和东晋中期上清派的思想是相符的。由此可见，东晋时期的《除六天之文三天正法》和《洞真三天正法经》是内容基本相同的经典。

2. 《上清后圣道君列纪》。

《上清后圣道君列纪》和《洞真三天正法经》有密切关系。两经典中可看到重复部分和相似的表述，可认为一方是根据另一方作成的。在《上清后圣道君列纪》中有这样一节：

子戴圆容神冠，受书为上清金阙后圣帝君。上升上清，中游太极宫，下治十天，封掌兆民及诸天河海，神仙地源，阴察郁绝。（二 b）

和《道藏》本《太上三天正法经》中的：

太上告后圣九玄帝君曰，君受号为上清金阙后圣帝君，上升上清，中游太极，下治十天，封掌万兆及诸天河海，神山地源，阴察群灵。（七 a~b）

表述相似。如前面已检讨过的，《道藏》本《太上三天正法经》除了从《四极明科》抄出的五条外，可认为都包含在《洞真三天正法经》中，所以，上述的引文可认为也载在《洞真三天正法经》中。还有，《洞真三天正法经》和东晋时期的《除六天之文三天正法》内容基本相同，所以可推测，上述的引文在《除六天之文三天正法》中也已收入。因此，在《上清后圣道君列纪》中有和《道藏》本《太上三天正法经》相类似的一节，当表示前者有见到东晋中期作成的《除六天之文三天正法》而写出的可能

性。

《上清后圣道君列纪》如下一段：

唐承之年，积数有四十六丁亥之间，前后在中。中间鸟兽之世，国祚启竭，东西称霸，以扶弱主。主有纵横九一之名，逮号光迹，昌元其后。甲申之岁，已前已后，种善人，除残民，疫水交其上，兵火绕其下，恶恶并灭，凶凶皆没。好道陆隐，善人登山，流浊奔荡，御之鲸洲，都分别也。到壬辰之年三月六日，圣君来下，光临于兆民矣。（三 b~四 a）

当也是依据《上清三天正法经》（《三洞珠囊》卷九“劫数品”和《云笈七签》卷二“劫运”所收）中如下一段的劫灾思想而成的。

自承唐之后，数四十六丁亥，前后中间甲申之年，乃小劫之会，人名应定。在此之际，阳九百六，二气离合，吉凶交会，得过者将为免哉。然甲申之后，甲申之前，其中壬辰之初，数有九周。（《三洞珠囊》卷九，三 b~四 a）

《上清三天正法经》是《洞真三天正法经》的别称，所以当可认为《上清三天正法经》也残留有东晋时期《除六天之文三天正法》的内容。因此，《上清后圣道君列纪》的劫灾思想和《上清三天正法经》相类似，可说明前者是依据《除六天之文三天正法》而写成的。

如果《上清后圣道君列纪》是依据《除六天之文三天正法》作成的话，那么其成书在什么时期呢？《上清后圣道君列纪》中记有在甲申年将发生终末的大灾，在壬辰年三月六日圣君将要出现，所以，其成书当在甲申年（384）以前。而《除六天之文三天正法》作成在兴宁二年（364）到咸安元年（371）间，所以，《上清后圣道君列纪》的作成最早也要到兴宁二年（364），恐怕

是在咸安元年（371）以后的4世纪70年代的前半吧。^④

三、《上清经》的终末论

拟根据《除六天之文三天正法》和《上清后圣道君列纪》，来探讨东晋时期上清派创始者们的终末论。《除六天之文三天正法》本身，现不存，不知其全貌。但是正如已探讨过的，《无上秘要》中所收的《洞真三天正法经》、《三洞珠囊》，《云笈七签》所收的《上清三天正法经》，还有《道藏》本《太上三天正法经》分别都留存着《除六天之文三天正法》的一部分内容，所以，从这些断章中，可知其思想的大概。因而，就想用这些逸文来考察《除六天之文三天正法》的终末论。

1. 《上清三天正法经》（《云笈七签》卷二“劫运”条所收）中，基于从佛教借用的劫的思想，说到了此世终末的到来。据其说，劫有大劫和小劫两种，小劫以九天三千六百周，大劫九千九百周为期。而关于九天的一周，如下所记：

天关在天，西北之角，与斗星相御。北斗九星，则天关之纲柄，玉晨之华盖。梵行九天，十二辰之气，斗纲运关，则九天并转。天有四候之门，九天合三十六候。一昼一夜，则斗纲运关，经一候之门，昼夜三十六日，则经三十六候都竟。则是九天一轮，三百六十轮为九天一周。九天一周，则六天之气，皆还上三天，三天改运，促会以催其度。（《云笈七签》卷二，五b~六a）

据此，九天的一轮期间，是九天经过了三十六候的期间。而通过一候的时间要三十六日。所以九天的一轮期间，就是三十六日的三十六倍，一千二百九十六日（约三年七个月）。九天的一周的期间是三百六十轮，所以其时间为一千二百九十六日的三百六十倍，四十六万六千五百六十日（约一千二百七十八

年)。因此，小劫是一千二百七十八年的三千六百倍，四百六十万八百年；大劫为一千二百七十八年的九千九百倍，一千二百六十五万二千二百年。

这大劫和小劫的期间，就是同一《上清三天正法经》中也不一定，上文之后的根据地机回转的度数，这样说到大劫的期间：

地机在东南之分，九泉之下，则九河之口，吐翁灵机，上通天源之淘注，傍吞九洞之渊澳，以十二时纪推四会之水。东回一昼一夜，则气盈并凑。九河之机，昼夜三十三日，机转西北，回东北，张西南，翁东南。张则溢，翁则亏，周于四会天源，下流通波，是为一转。三百三十转为一度，一度则水母促会于龙王，河侯受封于三天。三千三百度，谓之阴否。阴否则蚀，阴蚀则水涌河决，山沦地没，九千三百度为大劫之终，阴运之极。（《云笈七签》卷二，六 a~b）

据此，一转为地机绕四方的天源一周。其时间为三十三日。一度为三百三十转，所以其时间为三十三日的三百三十倍，一万八千九百九十日（约三十一年）。一小劫三千三百度，大劫为九千三百度。所以小劫的时期是三十一年的三千三百倍，十万二千三百年；大劫为三十一年的九千三百倍，二十八万八千三百年。这由地机而成的大劫和小劫的期间比前面由天关的大劫和小劫的期间短得多。这是由于天关那里，以三十六为基础单位，三十六日三十六倍的三百六十倍的三千六百倍为小劫，地机以三十三为基础单位，三十三日三百三十倍的三千三百倍为小劫的日数，那当然要有差异。

大劫和小劫的期间因根据天关和地机而产生这样大的差异，也是由于这样的想法并非基于天文学的知识，而只单单以三十六或三十三这样的数为基础，观念性地来组合天地运行之故。大劫

和小劫期间的暧昧性，同样在《上清三天正法经》的如下记载中也可看到：

自开皇已前，三象明曜以来，至于开皇，经累亿之劫，天地成败，非可称载。九天丈人于开皇时，算定元元，校推劫运，白简青笔，得道人名，记皇民谱录。数极唐尧，是为小劫一交。其中损益有二十四万人，应为得者。自承唐之后，数四十六丁亥，前后中间甲申之年，乃小劫之会。……自承唐之后，四十六丁亥，是三劫之周。又从数五十五丁亥，至壬辰癸巳是也。则是大劫之周。（《云笈七签》卷二，七 a~b）

据此，日月星三象有光辉以来，到开皇之劫时，经历了无数之劫，其间天地的兴废反复多次。开皇之劫时，九天丈人测定了天地的运行，算定唐尧（尧帝）时相当于小劫的终了时期^⑥，尧帝以后数到四十六个丁亥时的甲申年，为小劫之会。四十六个丁亥就是丁亥年反复四十六回，所以意味着六十年的四十六倍，二千七百六十年间。也就是说，尧帝以后二千七百六十年左右的甲申年，为小劫的终了。而尧帝以后的四十六个丁亥为三劫之周，所以，尧帝以后二千七百六十年相当于第三小劫的终末期。又说，五十五回的丁亥到壬辰、癸巳年间，是大劫的终了时期。也就是说，尧帝以后，六十年的五十五倍即三千三百年后，大劫的终了将到来。这里的大劫和小劫的期间比前面的大劫和小劫的期间要短得多。这样的关于大劫和小劫的期间，在同一《上清三天正法经》中也有矛盾的现象，当是因为关于劫的期间确定的想法还没有形成之故吧。

2. 关于小劫和大劫终了时的状况，《上清三天正法经》中有详细的叙述，据其说，小劫终了时，成如下的状况：

小劫交，则万帝易位，九气改度，日月缩运，陆地

通于九泉，水母决于五河，大鸟屯于龙门，五帝受会于玄都。当此之时，凶秽灭种，善民存焉。（《云笈七签》卷二，四 b）

又，关于大劫终了，作了如下描绘：

大劫交，则天地翻覆，河海涌决，人沦山没，金玉化消，六合冥一。白尸飘于无涯，孤爽悲于洪波，大鸟扫秽于灵岳，水母受事于九河，五龙吐气于北元，天马玄辔以徒魔，赤锁伏精于辰门，岁星灭王于金罗，日月昏翳于三蒙之馆，五气停晕于九岭之巅，龙王鼓华于东井之上，河侯受封于九海之下，圣君显驾于明霞之馆，五帝科简于善恶。当此之时，万恶绝种，鬼魔灭迹，八荒四极，万不遗一。至于天地之会，自非高上三天，所不能禳，自无青箬白简，所不能脱也。（《云笈七签》卷二，五 a~b）

根据这两个记载，小劫终了和大劫终了时，天地都发生异变，小劫时的异变规模小。在小劫终末的异变中，帝王交替，日月运行加速，陆地陷没通于地下的九泉，河川泛滥，大鸟屯龙门，五帝会玄都。而大劫终了时，天地翻覆，河海涌溢，山岳沉没，金玉溶解，这个世界消灭。在小劫终了时，恶人灭亡了，只有善人生存下来。大劫终了时，圣君出现，五帝简别善人和恶人，恶人和鬼魔都灭亡，只有持青箬白简者才能从灾害中得免。说大劫终了时圣君出现，是要表示在大劫终末后，将由圣君开太平之世吧。

《太上三天正法经》中，也说到了在大劫终末时，天地崩坏，所有都归于无形的空无后，圣皇（圣君）将出现。有如下的记载：

天阳地激，三五及灵，流光极崖，竞天都冥，自下无外，悉还无形，六天群祿，靡有不平，太一促运，真

道当行，九天有命，收摄贾生，周天徧地，莫有所停，
圣皇显盖，控驾紫庭，推校十方，列奏玉清。（八 a~
b）

东晋时期的上清派中，把此世终末后出现的圣君即上清金阙后圣帝君降临之年定在壬辰之岁，《太上三天正法经》中曰：

太上告后圣九玄帝君曰，君受号为上清金阙后圣帝君，上升上清，中游太极，下治十天，封掌万兆及诸天河海，神山地源，阴察群灵，皆总领所关。勤搜上真，辅正三天，灭除凶恶。今故出众书八灵真策相付，宜加精勤，授于骨分，使为圣主，除祇存种，反正三天，令至承唐之年壬辰之岁，吾道当行。（七 a~b）

《上清后圣道君列纪》也说：

到壬辰之年三月六日，圣君来下光临于兆民矣。

（四 a）

把圣君出现之年定在壬辰之岁的理由虽不明确，但从上《太上三天正法经》所说“承唐之年壬辰之岁”来推测，可以认为和前面所引《上清三天正法经》的，尧帝以后五十五回的丁亥到壬辰、癸巳年间，是大劫的终末期之说有关系。也就是说，认为尧帝以后，在经过五十五回丁亥（三千三百年）后的壬辰年大劫终了，这时，上清金阙后圣帝君将出现，开太平之世。

但是，关于作为此世终末的大劫终了时期，《上清三天正法经》和《上清后圣道君列纪》之间稍有差异。据《上清三天正法经》，大劫的终末时期，在尧帝以后五十五回（三千三百年）的丁亥年到下面的壬辰、癸巳年间。而据《上清后圣道君列纪》：

唐承之年，积数有四十六丁亥之间，前后在中，中间鸟兽之世，国祚启竭，东西称霸，以扶弱主，主有纵横九一之名，逮号光迹，昌元其后。甲申之岁，已前已

后，种善人，除残民，疫水交其上，兵火绕其下，恶恶并灭，凶凶皆没。好道陆隐，善人登山，流浊奔荡，御之鲸洲，都分别也。（三 b~四 a）

认为大劫的终了，在从尧帝开始四十六回丁亥（二千七百六十年）以后的甲申年前后。这一时期正好和《上清三天正法经》中说的小劫的终了相当，所以，《上清后圣道君列纪》之说，当是误解《上清三天正法经》之说的产物吧。但是，甲申年的终末说，如后所述，在刘宋时期葛氏道的《灵宝经》、《太上洞渊神咒经》以及天师道的《正一天师告赵升口诀》的终末论中被采用。

3. 从以上谈的《上清经》的终末论可见，东晋中期上清派所倡的道教终末论，是对从佛教摄取的天劫的思想加以润色的产物。东晋时期上清派诸人基于这终末论，在抱有自己是生在大劫的终末期，不久的将来将发生劫灾，天地崩溃这样的危机感的同时，祈愿成为种民或仙官以延生到终末后出现的金阙后圣帝君的太平之世。想见到太平之世的愿望，早在兴宁三年（365）降临杨羲的真人们的话中说到过。九华真妃对杨羲说：“盖圣皇之方驾，于今有二十八年也。”^⑥（《真诰》卷二，八 b）说到，以兴宁三年为第一年，数到第二十八年的壬辰年（太元十七年），金阙后圣帝君将出现，开太平之世。还对杨羲说：“复二十二年，明君将乘龙驾云，白日升天。”^⑦说，杨羲在第二十二年的太元十一年（386）将白日升天以避终末时的劫灾。^⑧定录中侯的告示中有“寅兽白齿，亦能见机。遂得不死，度过壬辰”^⑨（《真诰》卷二，十四 a），右英夫人的诗中也有“事事应神机，保尔见太平”^⑩（《真诰》卷二，十四 a~b），预言保证许联得以不死而见到太平之世。还有兴宁三年（365）十二月六日右英夫人的告示中，说许谧“师傅金阙，抚极种人”^⑪（《真诰》卷三，十三 a），在太平之世，辅佐金阙后圣帝君，统治种民。从这些例子也可

知，上清派的创始者们是如何强烈地期望能生活在太平之世了。

治理太平之世的金阙后圣帝君这一神，是由倡导终末论的东晋中期上清派之人开始说到的，在以前的文献中未见。这一神在上清派的创始者之间被信仰的形迹，如前所见，在兴宁三年（365）降临杨羲的真人们的话中有“圣皇”、“金阙”之名，《真诰》卷十一《稽神枢第一》的“太平圣君”（十三 b）、卷九《协昌期第一》的“金阙圣君”（二四 b），还有《大洞真经》三十章的“金阙后圣太平李真天帝上景君”，《太上三天正法经》的“后圣金阙帝君”（三 b）、《上清后圣道君列纪》“上清金阙后圣帝君”（一 a）等等的例子中都可以明显地看到。金阙后圣帝君在种种的《上清经》中出现，可见上清派对这一神有着怎样深厚的信仰。尊崇金阙后圣帝君，也是出自他们对此世终末到来的坚信。

由上清派作成《上清经》也是基于这种终末观。在《上清经》中，说到了如何能成为在终末时的劫灾中也不死的神仙（种民和仙官）。在上清派的根本圣典《大洞真经》中，说到通过对神灵的存思，修道者本人及其七代的祖先们都可到天界升仙，这也是出于如果信奉《大洞真经》实践其修道法（存思法）的话，本人及其祖先们都可为天界神仙，在劫灾时可免于死亡的想法。比如三十八章《帝卿章》中说：“我身腾玉清，七祖离幽都，长保不终劫，万世为仙家。”^⑫三十九章《帝一尊君章》中说：“手执洞经，位为仙公。晨升上清，三十九章，金符羽庭。”^⑬都表明了这一点。

《大洞真经》、《除六天之文三天正法》、《上清后圣道君列纪》以外，在《上清高上玉晨凤台曲素上经》（《道藏》1361）那样的古《上清经》中也有：“得佩曲素风气，则见太平。奉迎圣君，身升玄都，受仙上真也。”^⑭说到，如果实行《上清高上玉晨凤台

曲素上经》所说的修道法的话，身可为天仙，可长生到金阙后圣帝君的太平之世。还有《真诰》卷九《协昌期第一》所引的《苞玄玉篆白简青经》中曰：“案《苞玄玉篆白简青经》云，不存二十四神，不知三八景名字者，不得为太平民，亦不得为后圣之臣。”^④由此可见，上清派所说的体内二十四神存思法，是为了成为种民和种臣（仙官）的修道法。

四、《灵宝经》的终末论

上清派的终末论波及到葛氏道和天师道，这两派也说起了终末论。在葛氏道中，葛巢甫在东晋隆安年间（397~401）作成了《灵宝赤书五篇真文》，这也是立足于终末论的。^⑤还有，在葛氏道中，从刘宋永初元年（420）前后开始，编纂了一系列的元始系《灵宝经》，这些《灵宝经》也都是以终末论为背景形成的。下面，就想来看一看，元始系《灵宝经》的终末论有哪些内容，它们和《上清经》的终末论有怎样的关联。

1. 《灵宝经》的终末论和《上清经》的终末论一样，是基于劫的思想。在此，想先检讨《灵宝经》的劫的思想。

在《太上诸天灵书度命妙经》（《道藏》23。以后略作《度命妙经》）中可见有关于劫的详细记载。那可以说典型地反映了《灵宝经》的劫的思想。文虽长，但仍不厌其烦，引之如下（引文适当改行）：

天尊告太上道君曰，龙汉之时，我为无形常存之君，出世教化。尔时有天有地，日月光明，三象备足，有男有女，有生有死，虽有阴阳，无有礼典，亦无五味衣被之具，混沌自生。我以道化喻，渐渐开悟，知行仁义，归心信向。是时年命，皆得长远。不信法者，命皆短促。

我过去后，天地破坏，其中眇眇，亿劫无光。上无复色，下无复渊，风泽洞虚，幽幽冥冥，无形无影，无极无穷，混沌无期，号为延康。

逮至赤明开光，天地复位，始有阴阳。人民备足，而有死生。我又出世，号无名之君，以灵宝教化，度诸天人。其时男女有至心，好慕承奉经戒，颇不怠倦，皆得道真，骨肉俱飞，空行自然。纵未得道，皆寿命长远，死上天堂，世世更生，转轮不灭，后皆得仙。

吾过去后，一劫之周，天地又坏，复无光明。五劫之中，幽幽冥冥，三气混沌，乘运而生。逮至开皇，灵宝真文，开通三象，天地复位，五文焕明，日月星宿，于是朗曜。四时五行，阴阳而生。我于始青天中，号元始天尊，开张法教，成就诸天。始有人民，男女纯朴，结绳而行，无有礼典，亦无五味，亦无衣裳，亦无五彩，亦无文章。裸身露宿，鸟兽同群，以道开化，渐渐生心。知有仁义，礼乐转兴，蔽形食味，参以五行。于是宣化，流演法音，广施经典，劝戒愚蒙，归心信向，渐入法门。(十一 b~十三 a)

据此所说，在元始天尊出现的劫的时期，天地形成，在元始天尊退去的劫的时期，天地崩坏，宇宙成为混沌状态。在龙汉之劫时，元始天尊以无形常存之君的名字出现，天地形成，日月星辰辉耀，人之男女出现，而到了此后的延康之劫时，元始天尊从此世退去，天地破坏，没有光明，宇宙成为完全黑暗的混沌状态。接下去的赤明之劫时，元始天尊以无名之君的名号出现，天地再生，日月光辉，人又出现。赤明之劫以后的五劫期间，由于元始天尊不显其姿，天地再次崩坏，没有光明，宇宙归于黑暗的混沌。而到了开皇之劫，五篇真文出现，天地又再生，日月星辰又

放光辉，此时，元始天尊以元始天尊之名出世。在此，把五篇真文在此世出现的时期相当于开皇之劫，但在同一《度命妙经》有：

元始天尊答曰，汝见真文在光中不。此文以龙汉之年出于此土。时与高上大圣玉帝，撰十部妙经，出法度人。（一b）

说到五篇真文和《灵宝经》是龙汉之劫时在这世界上出现的。五篇真文和《灵宝经》的出现时期，在《灵宝经》中也不统一，四注本《元始无量度人上品妙经》（《道藏》87。以后略作四注本《度人经》）中有曰：

赤明开图，运度自然，元始安镇，敷落五篇。赤书玉字，八威龙文，保制劫运，使天长存。梵炁弥罗，万范开张，元网流演，三十二天，轮转无色，周回十方。（卷三，六a~七b）

说五篇真文是在赤明之劫时出现的。

还有，关于劫的顺序，龙汉、延康、赤明之顺在各《灵宝经》中是一定的，然而，其后的劫顺则不同。如，《洞玄灵宝自然九天生神章经》（《道藏》318。以后略作《九天生神章经》）中，赤明之后为上皇，接着是开皇之劫，但在《度命妙经》中，是在开皇之劫后，为上皇。

关于各劫的状况，《灵宝经》之间也多少有所不同。四注本《度人经》有曰：

龙汉、延康，眇眇亿劫，混沌之中，上无复色，下无复渊，风泽洞虚，金刚乘天。天上天下，无幽无冥，无形无影，无极无穷，溟津大梵，寥廓无光（卷三，一a~五a）

说到，在龙汉之劫时，也和延康时一样，宇宙没有形影，也没有

光明，处于完全黑暗的混沌状态。

这样，《灵宝经》的劫的思想中，虽有不统一的一面，但把宇宙历史用劫的思想来思考这一点，在各《灵宝经》之间是共通的。

《灵宝经》的劫的思想中，很有意思的一点，是预言现在之劫终末时期的记载非常少。明言现在之劫终末时期的只有《九天生神章经》。在《九天生神章经》序的后半部中说：“大运将期，数终甲申。洪流荡秽，凶灾弥天。”（五 b）说到甲申年是现在之劫的终末，其时将有大水之灾。其他的《灵宝经》中，对于现在之劫终于何时，没有明确的说法。这是由于《灵宝经》的作者们特地避开预言终末的时期呢，还是由于《灵宝经》的作者们对于终末时期，是如《九天生神章经》中所说，坚信在甲申年，感到没有反复论说的必要呢？《元始五老赤书玉篇真天文书经》（《道藏》22。以后略作《五老赤书玉篇》）卷上《西方白帝符灵宝七气天文化生黑帝气》这一护符的解说中曰：“行佩此文，度甲申大水洪灾，以黑书白缙七寸佩身。”（卷上，二五 a）说到身配此护符，就可从甲申年的大水洪灾中逃脱，这是由于相信在甲申之年终末的劫灾将发生吧。

把终末时期定在甲申之年，如前所述，是依据上清派《上清后圣道君列纪》的终末论。在说到此世终末的劫灾将于甲申之年发生的《九天生神章经》中，用有“开皇”、“上皇”这样的劫名，从这些劫的名称在《上清三天正法经》、《上清后圣道君列纪》中也可见这一点来看，《九天生神章经》的终末论是继承《上清经》的也就很明白了。

2. 东晋中期的上清派之人认为此世的终末是在丁亥年（太元十二年，387）开始到壬辰年（太元十七年，392）之间，或是从甲申之年（太元九年，384）前后开始的，这是确信在不久的

将来要实际地面临终末，并对此进行预言。而在刘宋最初时作成的《九天生神章经》序的后半部中^①，把已经过去的甲申之年特地作为终末时期，这有什么意义呢？是要预定下一个甲申之年，即刘宋元嘉二十一年（444）吗？《九天生神章经》以外的《灵宝经》中，对于劫灾多次言及，却没有明言其到来的时期，可以认为这是《灵宝经》的作者们特地避免明示终末的时期。把终末弄模糊并作为不久将来之事，能够持续对终末的不安和对太平之世的期待，可以说，这比起预言明确的时日，在未实现时让人们失望来，反而更有宗教性的效果。

《灵宝经》的终末论是继承了上清派，这从所说的太平之世的圣君和种民思想中也可以窥见。在《五老赤书玉篇》载有各种的符，说是如果佩之于身，可以从大劫小劫的大灾中逃脱，长生到太平之世，成为圣君的种民。比如其中之一是九天玉真长安神飞符。关于此符，有如下的解说：

九天玉真长安神飞符，出元始清明上光气后。赤书四劫见于三天北元玉关之上，玄都紫微上官旧格。朱书白素上，以佩身。履太阳九、大百六、大劫之交洪灾三会，佩之，千毒不加身，过水火之难，得见太平，为圣君种民。其文今封南霍石碣，四万劫一出。（卷中，三 b~四 a）

据此，在终末的劫灾时，身上带有九天玉真长安神飞符的话，就可以逃脱水火之难，长生到太平之世，成为圣君的种民。同样的想法，在元始五老三元玉符和灵宝玉篇真文大劫小劫符命中也可见到。

元始五老三元玉符与灵宝玉篇真文大劫小劫符命，同出太玄都玉京山紫微上官。此文固天三元之炁，以禳大小阳九、大小百六、大小劫会之灾，度学者之身。玄

都宿有金名，皆得见此文。佩之，得免大灾，为圣君种民。皆白日升天，上朝玄都上宫。功德未备，即得尸解，转轮成仙，随运沈浮，与真结缘。（卷中，十七 a ~b）

这些符的解说中所见的“圣君”，来源于东晋时期上清派的终末论中所说的金阙后圣帝君。这从《五老赤书玉篇》卷下也同样举有“金阙后圣帝君”（二 b）、“金阙后圣”（四 b）之名处可以得到确认。《五老赤书玉篇》以外的《灵宝经》中也认为在太平之世出现的圣君是金阙后圣帝君。四注本《度人经》中可见有“圣君金阙之臣”（卷四，一 b）的语句，正如这圣君之下附有“金阙”之词可明白的那样，是金阙后圣帝君。《洞玄灵宝二十四生图经》（《道藏》1396）中有“后圣李君”（三 a），这后圣也就是和《上清后圣道君列纪》中说的“上清金阙后圣帝君李”（一 a）为同一神。

不仅是圣君，《灵宝经》之终末论中说的种民，也是来自于上清派的终末论。《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》（《道藏》352）卷上“元始五老禳大劫洪水召蛟龙水官度灾真文玉诀”条，说到对大劫终末时可以延生到太平之世种臣的选别。还有《九天生神章经》中也说到的终末时种人（种臣）的选别。这些种臣、种人来源于上清派终末论中所说的金阙后圣帝君的仙官（种臣）、种民、种人，这从前所引《五老赤书玉篇》中有“圣君种民”，四注本《度人经》中有“圣君金阙之臣”等处明显可知。

像这样多的元始系《灵宝经》中谈到有关太平之世的圣君、种臣、种民、种人，几乎所有元始系《灵宝经》中都言及劫灾，这是因为元始系《灵宝经》是以终末论为根据形成之故。因此，在《灵宝经》中讲述了为回避在此世终末时发生的大灾，长生到太平之世的各种各样的方法。换言之，在《灵宝经》中认为，信

奉《灵宝经》，并实践其修道法者，必定能成为太平之世的种臣、种民。在这一点上，和《上清经》是一样的，但在作为道教大乘经典而作成的《灵宝经》中，把十方所有诸天、人民作为救济的对象，这是其特色。

五、结语

以上，探讨了《上清经》和《灵宝经》的终末论，可见《上清经》和《灵宝经》都是以终末论为背景成立的。根据终末论，此世的终末是由于天地的运行而必定要到来的，所以终末是不可能回避的。《上清经》也好，《灵宝经》也好，可以说，其主旨就是讲说面对这必然的终末，人们如何做，才能在终末时的大灾中安全地护身，长生到终末后的太平之世，成为圣君的种臣（仙官）、种民（仙民）。说咒符的效用，劝诵读经典，讲体内神存思等的修道法，要之，无论哪一种，都是在讲述如何在终末的大灾时免于死亡，以可见到太平之世的圣君。在这一点上，不仅《上清经》和《灵宝经》，东晋后半期到刘宋时期作成的许多道教经典都是共同的。东晋末、刘宋初葛氏道的《太上洞渊神咒经》，东晋末期天师道的《女青鬼律》和刘宋时期天师道的《老君变化无极经》、《正一天师告赵升口诀》、《大道家令戒》、《上清黄书过度仪》等等，还有北魏寇谦之新天师道的《老君音诵戒经》，都是以终末论为根底来讲说种种教义的。

【注释】

①关于《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》的成书年代，参照本书第一编第一章的注⑧。

②关于《道藏》本《太上三天正法经》的构成和成书年代的论文，有尾崎正治的《〈太上三天正法经〉成立考》（《东方宗教》第43号，1974

年),但其推论和结论,难以赞同。

③关于三天和六天的对立观,参照本书第三编第二章。

④《真诰》卷十四《稽神枢第四》所载杨羲书中,可见“后圣李君纪”(十四 a)这样的经名。此经典从其经名来看,似可视为是有关金阙后圣李君的传记,但在记有此经名的地方,在说到“昨夜东卿至,聊试请问季主本末。东卿见答,令疏如别为以上呈。愿不怪之,省讫付火”之后,有“此杨君与长史书。今有华撰《周君传》,记季主事殊略,未见别真手书传。依此语,则为非也。此前似有按语。今阙失一行”这样的注。接着是:“是后圣李君纪也。大都与前者略同。然东卿复兼有注解。注解近万余言,大奇作也。昨来多论神化之事,聊及季主耳。”根据陶弘景的注,“是为后圣李君纪”之前,脱落一行“按语”,所以,“是为后圣李君纪”不是直接和前面的本文相联,而从前后的文章来看,“后圣李君纪”,似是记载有司马季主之事。但是,如果把《后圣李君纪》解作为司马季主的传记,把司马季主称为“后圣李君”,令人感到不自然。因为把司马季主称为“后圣李君”,司马季主不姓李,所以没有道理。实际上,也没有发现其他有把司马季主称为“后圣李君”之例。假如把“李君”看作为是“季君”之误,因司马季主的“季”不是姓,把司马季主称为“后圣季君”也不自然,在东晋时期的上清派中,也没有把司马季主作为“后圣”(帝君)的想法。所以还是如其经名,把《后圣李君纪》看为是记载金阙后圣李君之事的书较为稳妥吧。如此的话,说到在这经典中记有司马季主之事的在前面杨羲的一文当作如何认识为好呢?如果《后圣李君纪》主要是说关于金阙后圣李君的话,当认为其中也载有司马季主的事迹吧。从前面杨羲的书中也说到“昨来多论神化之事,聊及季主耳”来看,也可知《后圣李君纪》不是专说司马季主之事的书了。

这样,此《后圣李君纪》和《上清后圣道君列纪》的关系就成了问题。《上清后圣道君列纪》是讲说有关金阙后圣李君的书,所以其内容当和《后圣李君纪》相通相合。《上清后圣道君列纪》中,虽把司马季主作为二十四真人之一,但完全没讲到司马季主的事迹,所以在这一点上,和《后圣李君纪》不同。可认为《后圣李君纪》虽和《上清后圣道君列纪》不完全相

同，但是有极为相近关系的经典。假如试把《道藏》本《上清后圣道君列纪》作为《后圣李君纪》的一部分的话，那么根据前面陶弘景的注，在杨羲（330～386）给许长史（305～376）的书中可见《后圣李君纪》之名，所以《后圣李君纪》在杨羲和许长史都生存着的太元元年（376）以前就存在着，这和我们推定的是《上清后圣道君列纪》成书的兴宁二年（364）以后，370年前半之作也就毫无矛盾地相合了，也就是说，可认为《上清后圣道君列纪》是《后圣李君纪》的一部分独立而成之书。

又，在《洞真高上玉帝大洞唯一玉检五老宝经》（《道藏》1302）中可见《后圣李君经》（十五 b）这样的书名。虽没有记载其内容，但从经名来看，是写作为金阙后圣帝君的李君的书吧。这样，可认为《后圣李君经》是和《后圣李君纪》、《上清后圣道君列纪》有关系的经典。在《洞真高上玉帝大洞唯一玉检五老宝经》这一被认为是在东晋时期作成の上清经中引用了《后圣李君经》，这可作为说明东晋中期，《后圣李君纪》、《上清后圣道君列纪》已被作成的佐证。

还有，在《皇天上清金阙帝君灵书紫文上经》（《道藏》639）中，有曰：“灵书紫文上经是后圣李君自少学道所受修行要文者也。……侍圣君列纪者，命玉童十人，并司察有书之道士，言功糺罪，上闻上清。”（三 b～四 a）这里可见有《圣君列纪》这样的书名。这《圣君列纪》从它的前面有后圣李君之名来推测，当是后圣李君的传记，可认为和前面的《后圣李君纪》、《后圣李君经》是同样之书。《皇天上清金阙帝君灵书紫文上经》被认为是和东晋时《上清经》的《灵书紫文》相当之经典，其中引有《圣君列纪》这样的经名，可以说明，作为金阙后圣帝君传记的《圣君列纪》在东晋时的上清派中被尊尚。

⑤把尧帝时作为小劫的终了，正如《史记》卷一《五帝本纪》有曰：“尧又曰，嗟，四岳，汤汤洪水滔天，浩浩怀山襄陵，下民其忧，有能使治者”。由于流传着在尧的时代发生了大洪水的传说，所以把这大洪水看作为小劫终了时发生的小灾。

⑥《真诰》卷二，八 b。

⑦《真诰》卷二，九 a。

⑧《真诰》卷二十《翼真检第二》的杨羲传中，有曰：“按《真诰》云，应以太元十一年丙戌去。又云，苦不奈风火，可修剑解之道，作告终之术。如此恐以早逝，不必丙戌也。”（十一 b）陶弘景说到，杨羲的没年，有可能比预言的太元十一年丙戌（386）要早。

⑨《真诰》卷二，十四 a。

⑩《真诰》卷二，十四 a~b。

⑪《真诰》卷三，十三 a。

⑫《上清大洞真经》卷六，十 b。

⑬《上清大洞真经》卷六，十三 a。

⑭《上清高上玉晨风台曲素上经》二 a。

⑮《真诰》卷九《协昌期第一》。二 b。

⑯参照本书第一编第二章第五节。

⑰关于《九天生神章经》序的后半部成立年代及其作者，参照本书第二编第一章第二节。

第三节 刘宋、南齐时期天师道的终末论

一、序言

道教的终末论是在东晋中期，由上清派的创始者们首先提倡的。其后，受上清派终末论的影响，葛氏道和天师道也说起了终末论。葛氏道以终末论为背景，作成了《灵宝赤书五篇真文》和元始系《灵宝经》，天师道也以终末论为根底构筑起自派的教理。

本节想考察道教终末论中的救世主和种民，以说明刘宋、南齐时期天师道的终末论是摄取了怎样的思想形成的。同时，也想探讨刘宋、南齐时期天师道的终末论的独特性。

二、圣君和真君

刘宋时期天师道的经典《正一天师告赵升口诀》（《道藏》

1263) 中,把终末后太平之世出现的救世主称为“圣君”。而同为刘宋时期天师道经典的《老君变化无极经》(《道藏》,1186)中则作“真君”。对太平之世出现的救世主称呼的不同,是由于刘宋时期天师道的终末论摄取了不同系统的救世主像之故。因此想探讨一下这两种救世主像是经过了怎样的过程才被纳入到刘宋时期天师道的终末论中去的。

东晋时期的上清派中,把太平之世出现的救世主称为上清金阙后圣帝君、金阙后圣君、后圣金阙帝君、金阙帝君、后圣君、圣君、圣皇等等。而且在《上清后圣道君列记》(《道藏》442)中,这样记载着这金阙后圣帝君的姓讳和字:

上清金阙后圣帝君李,诸弘景,一讳玄水,字子光,一字山渊。(一a)

这里所说的“诸弘景”之“诸”,当是“讳”之误。也就是说,金阙后圣帝君姓李,讳弘景或玄水,字子光或山渊。说金阙后圣帝君姓李,讳弘景,看上去似和真君李弘有什么关系^①,但正如大渊忍尔博士已经详说的那样,金阙后圣帝君并非李弘的神格化。《上清大洞真经》(《道藏》六)中已说到,诵出《大洞真经》三十九章的第三十章的真君,是“金阙后圣太平李真天帝上景君”(卷五,十二b),而这个金阙后圣帝君也并非李弘。即,东晋时期上清派中的金阙后圣帝君是和李弘没有关系的。太平之世出现金阙后圣帝君的思想,正如在第一节中已说过,是基于佛教佛国土思想的产物,金阙后圣帝君本来就不是来源于真君李弘的传说。还有,东晋时期各地爆发的李弘的反乱,是基于“李弘当王”的图讖^②,其中未见有劫和劫灾的想法,和道教的终末论没有关系。李弘被取入道教的终末论,被作为太平之世出现的救世主,始于东晋末、刘宋初述作的《太上洞渊神咒经》^③(《道藏》335。以后略作《洞渊神咒经》)卷一,而在终末论中的李弘问

题，想到后面再谈。

刘宋时期天师道终末论中的救世主像，一是继承了东晋时期上清派中的救世主像。刘宋时期天师道中，尊尚金阙后圣帝君。刘宋时期天师道三洞派作成的仙公系《灵宝经》之一《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》（《道藏》346）中有曰：

太上玄一真人曰，《太上真一劝诫法轮妙经》，九天有命，皆四万劫一出。太上虚皇昔传太上大道君、道君传太微天帝君、天帝君传后圣金阙上帝君、令付仙卿、仙公、仙王、已成真人，不传中仙及五岳诸仙人也。

（五 a）

说，《太上真一劝诫法轮妙经》是由太上虚皇经太上大道君传太微天帝君，由太微天帝君传后圣金阙上帝君。在这里，很明显，后圣金阙上帝君受到尊尚，但应当注意的一点是：传授《法轮妙经》的诸神，都是在《上清经》中说到经典传授时经常出现的诸神。比如，《洞真太上八素真经服食日月皇华诀》（《道藏》1312）中说“太上大道君受之于九玄，以传扶桑天帝君。金阙帝君受之于北元，以传上相青童君”^④，《洞真太上三九素语玉精真诀》（《道藏》1316）中说“太微天帝君以传金阙圣君”^⑤。由此可见，传授《法轮妙经》的太上大道君、太微天帝君、后圣金阙上帝君等，本来就是在上清派中受尊崇的诸神。刘宋时期天师道三洞派高度评价上清派的思想 and 经典，将其摄入自派的教理中，所以上清派之神也就被纳入到天师道的神之中。

刘宋时期天师道三洞派的经典《正一天师告赵升口诀》中，也可见“圣君”之名。虽说在此经典中，把所有太平之世出现的救世主都称为“圣君”，但这“圣君”可认为是指金阙后圣帝君。因为在其终末论中，受到上清派终末论的强烈影响。同经典中说“甲申大水，荡沃秽浊”（二 b），认为劫灾的大水，将发生在甲

申之年；又说：

圣君垂出，不复经土户，自然得寿万八千岁。但圣君当简料，其中各有所在尔。其是壬辰癸巳前，得吾九光万称符者，皆在种人之例。壬辰癸巳后，受符无复及也。（四 b~五 a）

认为在壬辰、癸巳年间圣君将出现，实现太平之世。这些当是根据《上清三天正法经》的“甲申之年，乃小劫之会”（《云笈七签》卷二，七 a），“从数五十五丁亥，至壬辰癸巳是也，则是大劫之周”（《云笈七签》卷二，七 b）而来的吧。在壬辰之年金阙后圣帝君出现这样的想法，也是和上清派终末论共通的。^⑥

由此可见，刘宋时期天师道的终末论一些方面继承了上清派的终末论。但在其他方面，也可见到和上清派不同的终末论。那就是和葛氏道的《洞渊神咒经》相关联的终末论。《洞渊神咒经》中有曰：

甲申灾起，大乱天下。天下荡除，更生天地，真君乃出。（卷一，十 a）

认为甲申之年将有大灾，天下大乱，天下的恶人恶鬼被荡除，其后，（一旦崩坏的）天地再次形成，太平真君出现。又说“真君者，木子弓口”（卷一，十 b），认为此真君是李弘。把李弘和太平之世出现的真君联系起来的想法，在此《洞渊神咒经》卷一中是首见。

《洞渊神咒经》的真君，和鸠摩罗什译的《佛说弥勒下生成佛经》的弥勒佛有关联。在《洞渊神咒经》卷一中多用“天尊”、“阎浮”、“十方”、“魔王”、“罗杀”、“劫”、“五浊”、“一切众生”等佛教用语。“真君身長一丈六尺”（卷一，十一 a）也是模仿佛像的身高一丈六尺。这和东晋时期天师道的《女青鬼律》（《道藏》789）中所说的太平之世出现的神仙君有“丈六躯”（卷五，

三 b) 是相同的。^⑦

太平真君与佛陀相似这一点，东晋时期上清派的金阙后圣帝君和天师道的神仙君也是同样的。虽说东晋时期上清派和天师道的终末论中，未发现足以看到与弥勒下生思想关联的具体的证据，但是，有着可以认为《洞渊神咒经》是从鸠摩罗什译的《佛说弥勒下生成佛经》中得到启示的叙述。《洞渊神咒经》卷一说到真君出现后地上的样子，曰：

真君者，木子弓口，王治天下，天下大乐，一种九收，人更益寿，三千岁乃复更易，天地平整，日月光明，明于常时，纯有先世今世受经之人，来辅真君耳。

(卷一，十b)

这里说的“一种九收”、“天地平整”当是根据《佛说弥勒下生成佛经》“尔时，阎浮提中常有好香，譬如香山，流水美好，味甘除患，雨泽随时，谷稼滋茂，不生草秽，一种七获，用功甚少，所收甚多，食之香美，气力充实”（《大正藏》14，424a）所说的“一种七收”和“是时，阎浮提地，长十千由旬，广八千由旬，平坦如镜”（《大正藏》14，423c）的“平坦如镜”而来的吧。^⑧

如果《洞渊神咒经》卷一中有《佛说弥勒下生成佛经》的影响的话，把弥勒佛的形象和太平真君重合起来考虑也就不是不可思议的了。这样，《洞渊神咒经》的救世主真君的形象，当是前面说到的救世主李弘和未来佛的弥勒佛相结合的产物。

刘宋时期天师道三洞派《老君变化无极经》中可见的太平真君是继承《洞渊神咒经》真君的产物。刘宋时期天师道三洞派积极地接受了葛氏道的思想和经典。所以，摄取了葛氏道《洞渊神咒经》的终末论，也不足怪。但这里当注意的是，《老君变化无极经》中，把太平真君和李弘加以区别认为分别是不同之人。同经中有曰：“随时转运西汉中，木子为姓讳口弓，居在蜀郡成都

宫。”(二 a)说到作为老君化身的李弘在西汉(前汉)时代住在蜀的成都,但在什么地方都没有说这个李弘和太平真君为同一人物。

把李弘作为老子化身的想法,不仅《老君变化无极经》,在《三天内解经》(《道藏》1196)卷上,也可看到“(老子)变化无常,或姓李,名弘,字九阳”(三 b),所以在刘宋时期天师道广为流行,但是,在刘宋时期天师道中,还没有把这李弘作为太平真君或金阙后圣帝君。还有,在北魏寇谦之的新天师道中,也没有把李弘作为太平真君的想法。在《魏书·释老志》中曰:

泰常八年十月戊戌,有牧土上师李谱文来临嵩岳,云,……又地上生民,末劫垂及,其中行教甚难。但令男女立坛宇,朝夕礼拜,若家有严君,功及上世。其中能修身练药,学长生之术,即为真君种民。

在这里,说到了“地上生民,末劫垂及,其中行教甚难”,“其中能修身练药,学长生之术,即为真君种民”,可知寇谦之也主张终末论,讲说太平之世的真君和种民。但是,这个太平之世出现的真君并不是李弘。从《老君音诵诫经》(《道藏》784)中有对李弘的非难,可以证明这一点。如果寇谦之把李弘作为太平真君的话,就不会做非难李弘之事了。

天师道把李弘作为太平之世出现的救世主,那是在梁代的事。梁武帝太清年间(547~549)天师道作成的《太上洞灵宝天地运度自然妙经》^⑨(《道藏》322)中说:

至于水龙时,仙君乃方起,弓口十八子,高吟相管理,百官森列序,穆穆皆首士,勤心慕松乔,劫尽已度已。(四 b~五 a)

预言“弓口(弘)十八子(李)”,即李弘在劫尽后(太平)之世出现,又有:“和民至壬辰,十八既出治,子来合明真”^⑩，“圣

帝既出治，期在壬辰始”^①（六 b）。说圣帝（即梁武帝）既治，所以在壬辰之年开始时，李弘将出现，开太平之世。

把金阙后圣帝君、真君和李弘联系起来的想法，在四注本《元始无量度人上品妙经》（《道藏》87。以后略作四注本《度人经》）卷四“圣君金阙之臣”（一 b）条唐李少微注中可见有：“圣君者，金阙后圣太平李真君也。讳弘。来劫下为人主，故预称后圣君也。”把李弘作为金阙后圣帝君的想法，似是进入唐代以后形成的。

三、种民

1. 在道教的终末论中，把从此世终末劫灾逃脱，生存到太平之世，成为金阙后圣帝君人民者称为种民、种人或种生，把成为圣君臣下者称为种臣。这些观念在东晋初期以前的道教文献中未见，是在东晋中期以降的道教的终末论中开始出现的。

那么，在道教的终末论中，为何把成为太平之世人民者称为种民或种人呢？^②，首先想探讨这一点。

在《上清三天正法经》（《云笈七签》卷二所收）中有曰：“当此之时，万恶绝种，鬼魔灭迹，八荒四极，万不遗一。”^③说到由于终末时的劫灾，所有的恶人和鬼魔被绝灭，但把所有的恶人的死灭说成是“绝种”。同样的说法，在同经中还有“凶秽灭种，善民存焉”^④。“绝种”、“灭种”这些词的意义就是此世中恶秽之人和鬼被绝灭，以后它们的生存将完全不可能。还有在《太上三天正法经》（《道藏》1194）中有“除祲存种”^⑤，是说由于终末的劫灾，除去祲人祲鬼，使可在太平之世生活的善民之种存续的意思。在这里，把终末后活到太平之世的人们不绝断地留存着，称之为“存种”。也有把留种说成“种”的场合。《上清后圣道君列纪》（《道藏》442）中有曰：“甲申之岁，已前已后，种善

人，除残民。”^⑥所谓的“种善人”，就是使善人之种留存之意。

从这些东晋时期《上清经》终末论中“种”的用法来看，可知“种”的消失意味着该物的一切都绝灭，“种”留存，就表示该物还存续。这样，所谓种民、种人、种生、种臣，就是指在终末时的大灾中不死灭而生存着，即还不绝灭地保持着自己的“种”，成为太平之世的人民或官僚的人们。也就是说，种民，是保持着自己之“种”之民的意思，换句话说，就是不死之民的意思。这一种民的意思，在葛氏道和天师道的终末论中都是相同的。

然而，这一种民的观念在被东晋时期的上清派道教徒开始提出时，有没有受到什么东西的启发呢？如果说终末观、太平之世是来源于佛教的劫灾思想和佛国土观念的话^⑦，可认为这种民也有着基于佛教的可能性。

西晋法立、法炬译的《大楼炭经》卷五《灾变品第十二》中，关于在大劫灾时生存的人们，有如下的记载：

佛言，天地共遭水灾变时，天下人施行，皆为众善，好喜为道德。死后，精神魂魄，皆上第十六天上为天人。泥梨中人，诸有含血喘息蠕动之类，死皆归人形，复为众善之行，好喜为道德，死皆上第十六天上为天人。阿须伦天人，及第一天上人以上至第十五天上人，皆终已，其精神魂魄来下归人形，施行积为众善，好喜为道德，死皆复上第十六天上为天人，然后天下人乃尽。（《大正藏》1，304c）

这里虽没有种民这样的词，但可以看到和种民观念相似的想法。说到：大劫灾的水灾时，积众善喜道德并加以实行的人，一旦死后，其灵魂可升到第十六天，成为天人；居于地狱之人、阿修罗和第十五天以下的天人，一旦死了可为人，但在人间时积众善喜

道德并加以实行的话，死后可升到第十六天，成为天人。而所有积善行的人成为第十六天的天人后，由于水灾，第十五天以下的天人和人将死灭。这里把可从劫灾逃脱的人规定为“为众善，好喜为道德”者，而这样的想法和种民的场合是相同的。前面引用的《上清后圣道君列纪》中有在甲申劫灾时“种善人，除残民”，在这里逃脱劫灾成为种民的人，也是限于善人，即道德性上是善的人。还有同书中说“于焉灭恶人，已于水火，存慈善，已为种民”^⑧，是说只有行慈善的人才能为种民。

这样，佛教也好道教也好，都说到了得以逃脱劫灾之人的存在，此外作为成为这样的人的资格，要求在劫灾之前行道德性的善。从佛教和道教之间有这样的共同点，可以认为，东晋时期上清派摄取佛教的劫灾思想形成终末论时，考虑的可免于劫灾之人，即种民的存在，恐怕也是模仿佛教的劫灾思想的产物。种民、种人、种臣这些词语是道教之徒创作的，但考虑到这样一些人的存在当是从佛教的劫灾思想中得到启示的吧。

要成为种民的最大和最重要的条件是该人行为的善。这一点，上清派、天师道、葛氏道的所有终末论中都是共通的。正如天师道的《女青鬼律》中所说：

乱不可久，狼子宜除，道运应兴，太平期近，令当驱除，留善种人。男女祭酒，一切生民，急相核实，搜索忠贤，恭慕道德，按名列言。自然者寡，督厉宜勤。若能改过，即为勋人。（卷六，一 a~b）

要选忠贤之人和有道德之人为种民。刘宋时期天师道的《正一天师告赵升口诀》中也说“求清贞慈孝忠信朴实之人，以充种民”^⑨，还有在《大道家令戒》中说“臣忠子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，内无二心，便可为善，得种民矣”^⑩。

葛氏道的《九天生神章经》中有曰：“大运将期，数终甲申，

洪流荡秽，凶灾弥天，三官鼓笔，料别种人，考算功过，善恶当分。”^④从种民的选别基准是所做功过（善恶）的多寡可知，该人道德上的善是被选为种民的条件。

成为种民的资格之一是道德的善行，这和道教的劫灾观有关。在道教中，此世终末劫灾，正如这里引用的《九天生神章经》所说：“洪流荡秽。”有这荡除秽恶之人和邪恶之鬼神这样的伦理性的净化作用。因此，能从这劫灾逃脱的种民，只能限于行为善良之人。

要得到成为种民的资格，除了积善行之外，还要求各种各样的修道。那些修道法在各道流之间稍有差异。在传承东晋时期上清派终末论的《上清三天正法经》^⑤中曰：“自无青篆白简，所不能脱也。”^⑥说是只要不带青篆白简，就不能从劫灾中脱出。在这里，能免于劫灾成为种民，带有青篆白简是必须的条件。这青篆白简同书也有作白简青篆者，所以和《上清后圣道君列纪》中所说的白简青篆当是同物。据《上清后圣道君列纪》所说，白简青篆保管在青童君所治的方诸宫中，其中记有后圣李君及其手下的四辅大相和仙官之事，这恐怕是统治太平之世的仙官的名册吧，认为如持有这仙官的名册，就可以得到作为在圣君及仙官统治的太平之世种民而生存的资格。

《真诰》卷九《协昌期第一》有曰：

案《苞玄玉篆白简青经》云，不存二十四神，不知三八景名字者，不得为太平民，亦不得为后圣之臣。

（卷九，二b）

说是据《苞玄玉篆白简青经》，不存思体内二十四神，不知三部八景之神的名字，不能成为太平之世的种民，也不能成为金阙后圣帝君的种臣。由此可知，东晋时期上清派的体内神存思也是为了成为种民或种臣的修道法。

东晋时期的天师道中，如《女青鬼律》“子之长生出于心，三五七九一为亲，唯气大正为种民”^②所说，认为实践三五七九的长生术（房中术），体内气正，则可为种民。这样的想法在刘宋时期天师道中也是相同的。《老君变化无极经》、《上清黄书过度仪》（《道藏》1284）也说到行三五七九的养生法（房中术），可为种民。还有，《正一天师告赵升口诀》中也说到，如持有九光万称符这样的护符，可以成为种民。

葛氏道中，《五老赤书玉篇》认为身佩元始五老三元玉符，灵宝玉篇真文（灵宝赤书五篇真文）、九天玉真长安神飞符，三天真生神符等护符，宗奉《灵宝经》修斋持戒，是能成为种民的条件。《洞渊神咒经》卷一中有曰：

道言，大劫垂至，疫鬼流行。汝等道士，勤化愚人，令闻此经，令受此经。契受者大水将来，九龙迎之，不有厄也。^③（卷一，七b）

据此说，受持《洞渊神咒经》，可以从终末的洪灾逃脱，所以要成为种民，就必须受持此经典。

而据《上清后圣道君列纪》，在此世终末后出现的太平之世中，形成了以金阙后圣帝君为帝王的官僚体制。在此体制下，种民相当于现世的庶民地位，种民之上有仙卿、大夫、诸侯存在。从同书所说的“圣君乃随才署置，以为大小诸侯，各皆有秩，以君种民也”^④可看到，种民有相当于庶民地位。

《真诰》卷三《运象篇第三》所载右英夫人的告示中，说到许谧“师傅金阙，抚极种人”^⑤，也是预言在太平之世，许谧为金阙后圣帝君的师傅，有监督种人（种民）的地位。《真诰》卷二《运象篇第二》的紫微夫人的话中，预言许长史（许谧）“封伯作侯”^⑥，卷四《运象篇第四》的裴君的话中，许玉斧（许翊）“为上清之卿君”^⑦。据九华真妃的告示，杨羲在太平之世，“必

三事大夫，侍晨帝躬，高佐四辅，承制圣君，理生断死，赏罚鬼神，摄命千灵，封山召云，主察阴阳之和气，而加为吴越鬼神之君也”^⑧。即，根据真人们的约定，许谧、许翊、杨羲等在终末后太平之世中，将为高位的仙官。这是由于他们被评价为在德行上优秀之人。如举一个例子，在右英夫人的话中，继前面说到许谧“师傅金阙，抚极种人”之后，有曰“其德仁以融，其教整以和，可谓天秀标韵，为后民之圆匠也”^⑨，赞美他的德行。因此，可以说，在太平之世，是为种民呢，还是为仙卿、大夫呢？这是由在终末前该人的行为决定的。这从在《上清后圣道君列纪》中有曰：“学仙者，宜广行名山，跪祝天灵，寻此冥诀，庶得宝秘以阶神仙之官乎。然后圣君当复料其粗妙，擢以补官僚者，或位为仙伯，或拜为诸侯，助圣教民，理气布德，或封掌一邑，委政一国。”（四 b~五 a）^⑩说金阙后圣帝君观察学神仙道之人，并根据该人的行为，决定其为仙伯、诸侯或国王的记载中也可确证。在《上清后圣道君列纪》中还说到，根据被传授经典的不同，决定在太平之世仙官的地位。具体如下：

《郁仪结璘大洞玄经》、《上清金阙灵书紫文》、《八素真经》、《太上隐书》、《九真中经》、《黄老八道秘言》、《太丹十诀玉字洞房》，此经所授，皆位为左右仙公及大夫左右卿相上司也。其余《九丹变化太清上经》、《黄素道精青录天关》，此经所授，皆位为真人及领真宫上监，封仙国侯伯也。各有次第品差，在方诸宫白简青录。（八 a~b）

在道教中，由于认为被传授的经典是根据受经者的能力、德行、修行等的阶段而有所不同，所以，说根据被传授经典的不同，决定在太平之世仙官的地位，与说仙官的地位，是和终末前修道者的能力、德行、修行等的水平相应，是同样的。也就是说，在太

平之世能得到怎样的地位，是和终末前该人的行为如何有关的。

刘宋时期的天师道关于太平之世，具体是如何想象的，由于资料不足，难以判断，但是，崇拜上清派的金阙后圣帝君，把上清派思想和经典纳入自派之中的天师道，可以认为是基本按其原样地承袭了上清派之人描绘的太平之世的状况。

2. 下面想看看有关种民的名册。在道教的终末论中，认为被选为仙官和种民的人，登录在天界的名册中，只有被登录的人，才能在劫灾中不死灭，生存到太平之世。这样的想法在上清派、天师道、葛氏道中是共通的。在东晋时期的上清派中，如前所见，把这名册称之为白简青箒。《上清后圣道君列纪》中说，这白简青箒在青童君所治的方诸宫。白简青箒中具体地载有统治太平之世的仙官们的官僚体制，在《上清后圣道君列纪》中引用了其中的一部分。其中关于四辅大相及其他卿、大夫的情况，如下所记：

后圣李君上相方诸宫青童君，
后圣李君上保太丹宫南极元君，
后圣李君上傳白山宫太素真君，
后圣李君上宰西城宫总真王君，
右四辅大相。其余卿司仙公及大夫官三百六十人，

并列白简青箒之篇，不复一二纪其姓字矣。（九 a）

据此，后圣李君之下有四个宰相（四辅大相），他们是上相方诸宫青童君、上保太丹宫南极元君、上傳白山宫太素真君、上宰西城宫总真王君。而这四个宰相之下有卿司、仙公及大夫等官僚三百六十人，白简青箒中列记有这三百六十人的每个人的姓字。

东晋时期天师道的《女青鬼律》中，把载有种民之名的名簿单称为“生录”。卷六中曰：“诸欲著名生录，为种民者，按此文书记，随病呼之。”^③在此把种民的名簿称为“生录”。这名簿中所

能载的种民人数似有限度，如“三官主者择种民，取合气者万八千，从来至今有几人，大限未足子勤身”^⑤所说，能为种民的人数有一万八千，至今为止成为种民的只有极少数。

在葛氏道中，根据东晋末、刘宋初所作的《元始五老赤书玉篇真文天书经》（《道藏》22）的“凡是修斋持戒，宗奉天文，皆为五帝所举。上天右别，书名‘玉历’，记为种民”^⑥，又“上帝即除为监天领地上鬼神王者，书名玉历，长为真人”^⑦，记载成为种民和真人之名的名簿，称为玉历。成于葛氏道之手的《九天生神章经》序的后半部中，也如下所列，可见有元阳玉匱和元阳玉历这样的书名：

自赤明以来，至上皇元年，依元阳玉匱，受度者应二十四万人。开皇以后，数至甲申，诸天选序，仙曹空废，官僚不充。游散职司，皆应选人。依元阳玉历，当于三代，更料有心积善建功，为三界所举，五帝所保，名在上天者，取十万人以充其任。又当别举一十二万人以充储官。（五b）

说是从赤明之劫到上皇之劫期间，根据元阳玉匱选为仙官和种民者有二十四万人，入开皇之劫后，到甲申之年其间，由于仙官缺员，根据元阳玉历选拔了夏殷周三代时的十万人，还有十二万人份的空席。这里所说的元阳玉匱和元阳玉历，从前后文推测，可认为是记有当成为仙官和种民者之名的一种名簿。

但是在《太上灵宝诸天内音自然玉字》（《道藏》97）中有曰：

按元阳玉匱，九天推数运行，灵关周回，三十二天一交，伪道出行，万姓心怀诈。共崇奉此文，当还大罗之上七宝宫中。三五周竟，万道势讫，大圣隆兴，下世度人，诛罢伪座，退翦逆民，道德兴隆，天下太平，国

主享祚，十方宁焉。(卷四，二四 b)

在这里，元阳玉匮似是有关天运行的历书。四注本《度人经》卷三的开头有曰：

元洞玉历，龙汉、延康，眇眇亿劫，混沌之中，上无复色，下无复渊。(卷三，一 a~三 a)

这里可见元洞玉书这样的书名，如从此书接下去所记的有关龙汉和延康之劫的状况推测，当是有关于劫的历。在南齐严东的注：

众圣所珍，号为玉历，记天地之劫运。推历度数，真人书记其事，撰集成经，故曰玉历也。^⑤（四注本《度人上品妙经》卷三，一 a）

严东也把玉历解作劫运之历。但是唐代李少微的注中作：

元洞者，元始天尊结元洞正真之炁为玉历，以纪功行，注其九品仙阶。自九品仙阶而迁九真，至于九圣，方出三界之外，逍遥上清，即与道合真，永无沦坠矣。^⑥（四注本《度人上品妙经》卷三，一 a）

玉历记有仙官的功行及其阶位，解作是仙官的名簿。对玉历解释产生这样的差异，是由于在《灵宝经》中，玉匮和玉历的用法有两种之故。有两种用法，是因为玉匮和玉历中在记有仙官和种民的姓名功绩、德行的同时，也把天地运行之历也包含在其中呢，还是由于玉匮和玉历是在现实中不存在的完全想象中的东西，有时被想象作为劫运之历，有时则被想象作为仙官和种民的名簿呢？笔者对两者都难以确定，然而，如果名簿和历两方面都被记载的书籍在当时是实际存在的话，那么，哪怕能传有其内容的一端也好吧，但是从没有这样的内容来看，玉匮和玉历其本身，也是想象中之物的可能性是很大的。

刘宋时期天师道中，也和葛氏道一样，把仙官和种民的名簿称之为玉历。《老君变化无极经》中有曰：

太平垂至事当分，条牒姓名言太清，功劳行状与集并，玉历之中有生名，三气当备爱子形，不行三五七九生，那得过度见太平。^③（《老君变化无极经》五a）

说，在太平之世具备有能成为仙官和种民资格之人，其名被记载在玉历中。《上清黄书过度仪》（《道藏》1284）中也说：“著名长生玉历，得在种民辈中。”^④又说：“著名长生玉历，度过九厄，得为后世种民。”^⑤刘宋时期天师道中，把仙官和种民的名簿称之为玉历，是因为摄取了葛氏道的终末论之故吧。

刘宋时期天师道中，还把种民的名簿称之为太玄玉箓。《正一天师告赵升口诀》中有曰：

太上敕十二仙官，游行天下，见有佩吾万称九光符者，便以种民定数，注上太玄玉箓。壹无所复问。^⑥

（《正一天师告赵升口诀》三a）

说到种民之名被记在太玄玉箓中。用这样新的名簿的名称，也是由于名簿实际上并不存在，怎么说都可以之故吧。

3. 刘宋时期天师道的《正一天师告赵升口诀》中，可以看到有特色的种民观。那就是死者也可以生还到太平之世成为种民之说。同书中有：“若有清贤志士，死者生前未见此符，追授死人，至太平之世，死尸更生，与圣君同出。”^⑦一般的道教的终末论中，通常是说种民逃脱终末的劫灾，移住天上或福地，延生到太平之世，种民在活着时被选为种民，则可不死。但是在《正一天师告赵升口诀》中，说到生前尽管清贤但没有见到太玄九光万称生符的机会而死亡的人，在亡后，如果给予这护符，在太平之世到来时，该死者会复活。这是为了强调太玄九光万称生符的出色功能而说的，但是在种民中包含死去而复活着这一点上，是种民观的一种展开。在东晋时期上清派的《大洞真经》中，说到如果实践存思的话，不仅本人，该人的七代祖先（七祖）也可

升仙。也就是有着死者升仙的想法。但是，那里的死者是有着七祖这样关系的人，而不是一般的死者。认为一般的死者如果生前清贤也可成为种民的说法，在《正一天师告赵升口诀》中是最早的吧。

四、四种民天

道教的宇宙论中，天上的世界分为三十六天。认为最上是大罗天，次为三清天，其下有四种民天，再其下有三界二十八天。这是道教宇宙论的发展中，在最完成阶段的三十六天说，而这样的宇宙论在唐代的公元700年前后已形成，从在那时所作的《道门经法相承次序》（《道藏》1120）中可见。^④在此想探讨的是，此宇宙论中的四种民天这样想法的形成。

所谓四种民天，正如《道门经法相承次序》中所说，“无上常融天、太释腾胜天、龙变梵度天、太极贾奕天，此四天名四种人天，即三界之上，灾所不及”^⑤，是因为在三界之上，劫灾所不及，在那里住着种民（种人），所以被称为四种民天（四种人天）。关于四种民天唐初王悬河编纂的《三洞珠囊》（《道藏》1131）卷七“三十二中法门名数品”中所引的《太真科中卷》中也有：“此（无上常融天、玉隆腾胜天、龙变梵度天、平育贾奕天）为四种民天，学真堪为人种，王母迎之，登上四天者，名曰梵行。虽危不败，安诸种人，不堕三涂，方游三清也。”^⑥还有同品中所引宋文明《道德义渊》中也有：“上从常融天至贾奕天，为四天，号东华、南极、西灵、北真四宫。洞入道境，为四（原作者注：本作“世”，乃“四”之误。）种民，不（原作者注：本作“下”，乃“不”之误）随劫坏。”^⑦可证宋文明写《道德义渊》的梁简文帝在位期间（549～551），四种民天这样的想法就已经存在了。

《无上秘要》卷四“三界品”所引的《洞玄度人经》中，解释无色界的四天，有如下之说：

皓庭霄度天 渊（通）元洞天

翰宠妙成天 秀乐禁上天

右四天无色界，阴阳有形，身长数百里，不以为累。能隐形入微，无复色欲，唯真相知，年岁积劫，虽不事学，而能行善，福报所毕。至于魔王，学道未极，亦游此天，不得超三界，未免洪灾，火运交周，二十八天，一时混淆如籓。其中学真，堪为种人，王母迎之，登常融、玉隆、梵度、贾奕四天之上。其学圣真仙三界者，退还人道，经历三涂，能超进者，当依功迁转。

（卷四，二 a~b）

据此，劫灾可及于三界二十八天，但具备成为种人（种民）资格者可升到三界上的常融、玉隆、梵度、贾奕四天。在这里虽没有用四种民天这样的词语，但从其内容看，以常融、玉隆、梵度、贾奕四天为四种民天的想法是很明确的。

然而，虽说“三界品”所引的《洞玄度人经》后半部分和四注本《度人经》卷三完全一致，但是前半部分的欲界、色界、无色界诸天及对这些的解说部分，在四注本《度人经》中没有。这前半部分后来被加到《度人经》的本文中，作为《洞玄度人经》，在北周武帝时流行。由于四种民天的观念在刘宋时期编纂的《灵宝经》中完全未见，所以，如果判明这附加是在何时所为，那么，也就可以解明四种民天的形成时期了。

四注本《度人经》的本文部分的成书，在陆修静向明帝献上的《三洞经书目录》的泰始七年（471）以前。^④而同经中附有南齐严东的注，据此，在严东作注之时，卷三的本文和现行的《道藏》本当相同，所以形成《洞玄度人经》那样的形态是在此以

后。据宋贾善翔《高道传》^⑨，严东在南齐建元年间（479～482）诣晋陵，此后的五六年后，作《度人经》注，所以严东的注当为南齐永明年间（483～493）的开始时期所作。因此可以推定，《洞玄度人经》中的三界二十八天部分是在南齐时期加入的。

在这里应当注意，在刘宋时期编纂的元始系、仙公系《灵宝经》，还有四注本《度人经》的严东注中，完全未言及四种民天。四注本《度人经》卷三“第三无色界，魔王歌曰”句的严东注中曰：“从显定极风天至秀乐禁上天，十天为无色界分也。从无上常融天至太极平育贾奕天，四天无色界上也。”^⑩对常融天、玉隆天、梵度天、贾奕天这四天只说到在无色界上，完全没有涉及到种民和种人。但是，已说到了三界上有四天。严东还在卷三“三界乐兮，过之长存”的注中曰：“三界者，欲界色界无色界。此非至乐。若得过三界之上，乃得仙道，与劫轮转，更不生死，故得长存也。”^⑪认为三界上是无生死的不死的世界。据此，严东已有把三界四天作为劫灾所不及的不死的世界的想法，所以，即使把这四天看作是四种民天也并非太不自然。但是实际上，并未称四种民天，也没有把这四天和四种民天相关联的叙说。这是由于严东毕竟还没有四种民天的观念之故吧。

虽说严东的注中没有四种民天的观念，但是有三界上有四天，这是劫灾所不及的不死的世界这样的想法，所以可以说处于四种民天的观念还差一步就要形成的状态。认为四种民天的观念当是在严东著《度人经》的注释大致同时，或是就在此稍后形成的，当并不是那么奇怪的事吧。因此，说到在三界二十八天上有种人（种民）居住的四天的《洞玄度人经》的前半部分，是在附上严东注之后不久的时期被加上去的的可能性是很大的。也就是说，可以推测，四种民天的观念是在南齐的初期形成的。

那么，四种民天是由哪些人所说的呢？那恐怕是天师道的道

士吧。《洞玄度人经》前半部分的开头，以“太极真人曰”开始，而这太极真人是刘宋以后南朝天师道，特别是对《灵宝经》、《上清经》、《道德经》都加尊尚的天师道三洞派所尊崇之神。这一派之人所作的仙公系《灵宝经》的授经者就是太极真人。所以，以“太极真人曰”开始的《洞玄度人经》前半部分可认为是南齐天师道三洞派所作的。这前半部分中有四种民天，因此四种民天的观念是由南齐天师道三洞派形成的可能性也是很大的吧。

四种民天观念的形成者是天师道，这从天师道终末论中的种民观也可推测。

天师道终末论中，如东晋末期的《女青鬼律》“种民在天见母亲”^⑧所说，认为种民在终末的劫灾时可逃脱升上天界，在那里等待太平世界的到来。这种想法中如加上前面严东注中所说的，在三界上的四天，劫灾不及这样的宇宙论的话，很容易就可形成这四天是种民住的世界这一四种民天的思想。严东是天师道三洞派的道士^⑨，他说的宇宙论可认为是刘宋末、南齐初天师道三洞派的宇宙论。也就是说，刘宋末、南齐初的天师道三洞派在有着种民在劫灾时可移住到天界这样的种民观的同时，又有着三界上有无上常融天、玉隆腾胜天、龙变梵度天、平育贾奕天，这四天是劫灾所不能及的这样的宇宙观，所以，南齐的天师道三洞派将此种民观和宇宙论相结合，就有了形成四种民天观念的充分可能性。

五、结语

刘宋时期的天师道三洞派积极地摄取了上清派和葛氏道的思想，形成了自派的教理，而其终末论中，也摄取了上清派主张的金阙后圣帝君和葛氏道所说的真君这两方救世主像，把两者都认作是在太平之世出现的救世主。然而在种民观中，则形成了天师

道独自的想法，作为成为种民的必要条件，认为要实践三五七九的长生法（房中术），强调只要有太玄九光万称生符，死者也可在太平之世复苏而成为种民，还有，在南齐时期，作为宇宙论，认为有四种民天的存在，这些是天师道独自的思想。

比较天师道和上清派、葛氏道的终末论非常有意思的是，上清派之人在终末后的太平世界中，希望成为统治种民的仙官，与此相对，天师道和葛氏道中认为，就是要成为种民也不容易，主要说的是怎么样才能被选为种民。这样的差异其原因何在呢？可以认为，其一是信徒层社会地位的差别。东晋时的上清派，是由许氏一族为中心的极少数的人构成的，他们的阶层是江南吴地区的豪族。作为豪族的地位，在终末后的太平世界中，也就希望成为高位的仙官。葛氏道虽也是以江南吴地区的豪族葛氏一族为中心形成的道流，但是该道流在思想上，继承葛玄、葛洪的神仙术的同时，进入东晋后，是增强了祭祀性、宗教性色彩而发展起来的一派。葛氏道有这和东晋中期勃兴的上清派对抗的意识，两派虽在思想上相互有影响，而作为道流，则走着不同的道路。东晋末、刘宋初，葛氏道积极地吸取了大乘佛教的大乘思想，造成了作为道教大乘经典的《灵宝经》，把救济十方一切众生这样的想法取入到道教世界。因此，在东晋末、刘宋初前后的葛氏道终末论中，由于考虑到了包含一般庶民的救济，所以主要说的是怎么样才能成为种民。由于天师道的信徒中包含有众多的庶民，所以要求他们把成为种民作为理想。

【注释】

①把上清派的金阙后圣帝君和真君李弘视为同一的见解，见：E Zürcher “Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism” (p 37, Leyden Studies in Sinology, 1981), I Robnet “La Révélation du Shangqing

dans L' "Histoire du Taoisme" II (p 138, 1984) 等。

②关于李弘的反乱和“李弘当王”的图讖，参照大渊忍尔《道教史研究》（1964年）第三编第五章《关于〈洞渊神咒经〉内容的研究》，李丰懋《六朝隋唐仙道类小说研究》（1986年）第六章一节《六朝的李弘图讖传说》。

③关于《洞渊神咒经》的成书年代及其作者的道流，参照本书第二编补论二。

④见《洞真太上八素真经服食日月皇华诀》，三 a。

⑤见《洞真太上三九素语玉精真诀》，二 a。

⑥参照本书第三编第二章。

⑦参照本书第三编第一章。

⑧《洞渊神咒经》卷一中可见有鸠摩罗什译《佛说弥勒下生成佛经》的影响，李丰懋《六朝隋唐仙道类小说研究》（300~301页）中已经指出。

⑨关于《太上灵宝天地运度自然妙经》的成书年代，参照本书第一编第一章的注释⑧。

⑩《太上灵宝天地运度自然妙经》，六 a。

⑪《太上灵宝天地运度自然妙经》，六 b。

⑫关于种民的意思，吉冈义丰博士《道教种民思想的政治性格》（《道教和佛教》第三所收）中，对冢本善隆博士、陈寅恪博士、杨联升博士的各种说法作了介绍。但包含吉冈博士在内的先学的种民研究中，对于种民和终末论的关系这一点，似完全都没有留意。

⑬《上清三天正法经》（《云笈七签》卷二，“劫运”条，五 b）。

⑭《上清三天正法经》（《云笈七签》卷二，四 b）。

⑮《上清三天正法经》（七 b）。

⑯《上清后圣道君列纪》（三 b）。

⑰参照本书第三编第一章第一节。

⑱《上清后圣道君列纪》（四 a）。

⑲《正一天师告赵升口诀》（二 a）。

⑳《正一法文天师教戒科经》（十六 b~十七 a）。

- ⑳《九天生神章经》(五 b)。
- ㉑关于《上清三天正法经》，参照本书第三编第一章第二节。
- ㉒《上清三天正法经》(《云笈七签》卷二，五 b)。
- ㉓《女青鬼律》卷五，三 b。
- ㉔《太上洞渊神咒经》卷一，七 b。
- ㉕《上清后圣道君列纪》(五 b)。
- ㉖《真诰》卷三，十三 a。
- ㉗《真诰》卷二，五 a。
- ㉘《真诰》卷四，十四 a。
- ㉙《真诰》卷二，八 a。
- ㉚《真诰》卷三，十三 a。
- ㉛《上清后圣道君列纪》(四 b~五 a)。
- ㉜《女青鬼律》卷六，二 b。
- ㉝《女青鬼律》卷五，一 a。
- ㉞《五老赤书玉篇》卷下，十 a。
- ㉟《五老赤书玉篇》卷下，八 a。
- ㊱四注本《度人经》卷三，一 a。
- ㊲四注本《度人经》卷三，一 a。
- ㊳《老君变化无极经》五 a。
- ㊴《上清黄书过度仪》四 a。
- ㊵《上清黄书过度仪》六 b。
- ㊶《正一天师告赵升口诀》(三 a)。
- ㊷《正一天师告赵升口诀》(四 b)。
- ㊸关于《道门经法相承次序》的三十六天说，参照吉冈义丰博士《道教和佛教》第三(270~276页，1976年)。
- ㊹《道门经法相承次序》卷上，五 b。
- ㊺《三洞珠囊》卷七，二八 a。
- ㊻《三洞珠囊》卷七，二九 a。
- ㊼关于四注本《度人经》的成书时期，参照本书第一编第三章。

④宋陈葆光《三洞群仙录》（《道藏》1238）卷十六所引《高道传》中有：“道士严东，不知何许人。齐建元中诣晋陵，依道士李景游。……在晋陵五六年，一日将别，援笔注度人经，辞不停翰，穷日而终。”（十四 a）

⑤四注本《度人经》卷三，三五 a。

⑥四注本《度人经》卷三，三二 a。

⑦《女青鬼律》卷五，二 a。

⑧四注本《度人经》的严东注中，如“经曰，吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患”（卷二，四十 b），把老子《道德经》作“经曰”引用，这说明严东是尊尚老子《道德经》的天师道道士。还有，严东注中常有“上清真人云”，引用上清真人之语，又引用如《步虚》（卷二，十一 b）、《三元品戒》（卷二，四 a）等《灵宝经》，这表明严东在天师道中，属于也信奉《上清经》和《灵宝经》的三洞派。

第二章

刘宋时期天师道思想的形成

第一节 序 言

在南朝天师道中，把教祖张陵称为“正一真人三天法师”、“正一真人无上三天法师”、“三天法师正一真人”、“太上正一真人三天大法天师”。^①这些称号共同的特征，一是有“正一真人”，附以“正一”；二是有“三天法师”或“三天大法天师”，冠以“三天”。

前者的“正一”，是表示天师道根本教义正一盟威之道，把张陵称为“正一真人”，是由于在南朝天师道中认为张陵是从太上老君授得正一盟威之道的真人之故。

后者的“三天法师”、“三天大法天师”是基于怎样的考虑呢？这个称号似基于刘宋时期的天师道开始提倡的“三天”思想，未有“三天”思想的到东晋末以前的天师道、北魏寇谦之的新天师道中，不用这样的称号。在本章中，想探讨这“三天”思想有怎样的构造，还有，“三天”思想是经过怎样的经纬形成的。

第二节 “三天”思想的构造

刘宋时期的天师道开始提倡的“三天”思想是怎样的呢？想从“三天”思想以最为典型的形式表现出来的《三天内解经》（《道藏》1196），来分析出它的基本构造。在《三天内解经》中，关于“三天”思想，有这样的叙说：

至伏羲、女娲时，各作姓名，因出三道，以教天民。中国阳气纯正，使奉无为大道。外胡国八十一域，阴气强盛，使奉佛道，禁诫甚严，以抑阴气。楚越阴阳气薄，使奉清约大道。此时六天治兴，三道教行。……至汉世，群邪滋盛，六天气勃，三道交错，疠气纵横，医巫滋彰，皆弃真从伪，絃歌鼓舞，烹杀六畜，酌祭邪鬼，天民天横，暴死狼藉。……太上以汉顺帝时，选择中使，平正六天之治，分别真伪，显明上三天之气。以汉安元年壬午岁五月一日，老君于蜀郡渠亭山石室中，与道士张道陵，将诣昆仑大治新出太上。太上谓世人不畏真正而畏邪鬼，因自号为新出老君。即拜张为太玄都正一平气三天之师，付张正一明威之道、新出老君之制，罢废六天三道，时事平正三天。（卷上，三a~六a）

这些话的概略如下。老君在帝王治世变更时，就该变其姓名在世上出现，成为国师。在伏羲、女娲的时代在此世界出现，以无为大道、佛道、清约大道三道教化人民。其时，存在有天上界、地上界鬼神的支配者六天，在六天的统治下，实行三道。但到了汉代，邪恶的鬼神横行，六天的统治力也衰退，变成在六天率先行

恶事，三道混乱，医巫跋扈，人都不事真实而从虚伪，弦歌鼓舞、供牺牲祭邪鬼，所以人民中横死者甚多。因此太上老君在后汉顺帝时，派遣使者，改变六天的横暴统治，明确真伪，以颂扬上三天。汉安元年五月一日，老君带着在蜀郡渠亭山石室中的张道陵前往在昆仑山的新出太上（太上老君）处，太上老君授予张道陵以太玄都正一平气三天法师的称号和正一盟威之道，废弃在六天统治时代所行的旧的三道，要张道陵顺从公平的真正的三天。

从这些话中抽出构成“三天”思想的三个要素，那就是：第一，后汉的张陵时，天上界、地上界鬼神的支配者从六天变为三天。第二，太上老君要张陵排斥旧的六天，顺从新的三天。第三，为了帮助这三天的统治，张陵从太上老君那里授得正一盟威之道，得到正一平气三天法师的称号。这三个要素，在刘宋时期天师道的文献中，并非一直都是完全具备地出现，也有只说到三个中的一个或两个的情况。即使在那样的场合，在其文脉中，也肯定是以三个要素为前提来述说的。

现试从《三天内解经》以外的刘宋时期天师道的道典中来寻找说到“三天”思想之例，首先在《正一天师告赵升口诀》（《道藏》1263）中有曰：

师曰，……今九天俱立，使六天出治，随世分布三道，治正转乱，不能中正三五之气。上三天恚怒无本父母临正，使太上老君绝世，更立正一盟威之道。（一 a ~b）

说到，开始六天统治，三道广为流行，但六天治乱，不能正三五之气。上三天怒恶道父母的暴政，依赖太上老君，结束六天治世，又授张陵正一盟威之道。在这里虽没有说到张陵的称号，但“三天”思想的三个要素基本是完整的。

其次看《陆先生道门科略》（《道藏》1119），其开头如下所述：

夫大道虚寂，绝乎状貌。至圣体行，寄之言教。太上老君以下古委愆，淳浇朴散，三五失统，人鬼错乱，六天故气，称官上号，构合百精及五伤之鬼，败军死将，乱军死兵，男称将军，女称夫人，导从鬼兵，军行师止，游放天地，擅行威福，责人庙舍，求人飨祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙其祐，反受其患，枉死横夭，不可称数。太上患其若此，故授天师正一盟威之道，禁戒律科，检示万民逆顺，祸福功过。（一 a~b）

说，六天的故气（旧鬼神）纠合了百精、五伤之鬼、败军被杀的将官、乱军死没的兵士等构成了鬼兵军队发动暴乱，要求人民奉献牺牲举行盛大的祭祀，人们苦于如此巨大的花费，但六天施予人民福佑吗？反之，给予患难，人民枉死夭横者不知其数。太上老君察知人民的患苦，授张天师以正一盟威之道和禁戒科律，示人民以吉凶祸福、因果报应的道理。在这里，“三天”思想的三个要素中，第一的张陵时三天代替六天这一点在表述上虽没有直接涉及，但在六天发动暴乱，太上老君授张天师以正一盟威之道这样的表述背后，已经有着认为代替六天、新的三天当立的想法。这从上述一节之后，有三天或上三天管理天师道信徒的道民的户籍，根据这户籍守宅之官禳却道民的灾祸，安全地保护这样的说法中可知。也就是认为，从张陵授得正一盟威之道组织天师道教团以后，信徒就在三天的管理之下，天上界、地上界所有的鬼神也都在这三天的支配之下。

在刘宋时期的天师道中，这样的“三天”思想是共同的，即使在从文字表面只说到这三个要素中一个的场合，一般其他两个

要素在其背后也是可自明的。这样的“三天”思想在刘宋以后，南朝的天师道中也被继承，成为其基本的教理。在南朝的天师道中把张陵称为“正一真人三天法师”，也是以此“三天”思想为根据的。张陵是从太上老君授得正一盟威之道的真人，是带有要护助代替六天而新立的三天的任务的法师，因有这样的想法，所以张陵被称为正一真人三天法师。因此这一称号，在没有“三天”思想的刘宋以前的天师道、北魏寇谦之的新天师道中，不被使用。

第三节 “三天”思想的形成

一、“三天”观念的由来

在刘宋时期的天师道中开始形成的“三天”思想，是经过怎样的经纬产生的呢？要考虑这一问题，首先想检讨一下天师道中三天观念的确立。

天师道中三天观念的用法，在东晋末期述作的《女青鬼律》（《道藏》789）中可见。^⑤在此经典中，三天有三种用法。第一，太清玄元上三天；第二，上三天；第三，三天。第一种用例，有“太清玄元上三天太上律敕天地水三官主者”（卷二，一 a），太清玄元上三天是太上这一神所居场所的名称。第二的用例，有“上三天生气，三五七九之生，以与天民，天民死而更生”（卷一，八 a），这一部分的文意难通，所以上三天意味什么不太明白。是天界的天之名，或是神之名吧。第三的用例，有“见三天入人身，解脱网罗，拜老君，安心定意”（卷五，一 b），三天被认为是可自由出入人的身体的鬼神。

这三种三天之名，在刘宋时期天师道的文献中也可看到。

第一的太清玄元上三天，在《三天内解经》“太清玄元无上三天无极大道”（卷上，二 a）这样的神名中出现。这一神名中太清玄元上三天虽作太清玄元无上三天，但其意思当是相同的吧。太清玄元无上三天无极大道在这里是一个神的名称。因而，太清玄元无上三天和《女青鬼律》的“太清玄元上三天太上”中的“太清玄元上三天”是太上所居天的名称一样，是被用作为无极大道所居的天的名称吧。

第二的上三天，前面引用的《正一天师告赵升口诀》中有“上三天恚怒无本父母临正”是作为代替六天的三天之名出现的。《陆先生道门科略》中也有“奉道之科师以命籍为本。道民以信为主。师为列上三天，请守宅之官，依籍口保护，禳灾却祸”（四 a）可看到是在天上界作为司掌道民户籍之神。这里的上三天也可认为是张陵时代替六天而立的三天。

第三的三天，《陆先生道门科略》中有“三天阙籍”（三 b），“奉道之家，不齋命信，动积年岁。如此，三天削落名籍，守宅之官还天曹”（四 a），这些三天和第二的上三天一样，是在天上界司掌道民户籍之神。

由此看来可知，《女青鬼律》中所说的三种“三天”，按其原样，在刘宋时期的天师道中被使用。换言之，构成刘宋时期的天师道中“三天”思想的三天观念，是继承了东晋末期天师道的三天观念的东西。因此，在这里自然就产生了在东晋末期天师道中为什么没有“三天”思想呢这样的疑问。这个问题在后面谈到六天时当可明白。

下面，想探索一下东晋末期天师道中三天观念的来源。在现存的天师道文献中，说到三天观念的经典，以这里涉及的《女青鬼律》为最古。天师道道典以外的资料中，也难以看到表示东晋

末期以前的天师道尊尚三天的证据。因此，要解明天师道从何时开始崇拜三天，只有调查在东晋末期以前的道教文献中是如何处置三天观念，由此而推及到天师道场合这样的方法。

三天观念似以在《太上灵宝五符序》（《道藏》388，以后略作《五符序》）所见者为最古。关于《五符序》的形成，已在别章中详论^③，以我的推断，原本《五符经》（《太上洞玄灵宝天文五符经》的略称。以后同）和原本《五符经序》（《太上洞玄灵宝天文五符经序》的略称。以后同）都是在东晋初期被作成，东晋中期，增补原本《五符经》，并将此和原本《五符经序》合并，作成了二卷本《五符经序》。进而到东晋末期，补订了二卷本《五符经序》，作成了《道藏》本《五符序》。

原本《五符经序》相当于《道藏》本《五符序》卷上的序段（开头到卷上，十一 a 第八行）部分。原本《五符经》被认为是以如下一些部分为中心构成：

卷上“灵宝五帝官将号”（十四 b~十五 b）、卷中“灵宝太玄阴生之符”（二五 a~b）、卷下“九天灵书三天真宝”（八 b~九 a）、五方“灵宝符命”（九 b~十一 b）、“九天王长安飞符”（十二 a~b）、“三天太上伏蛟龙虎豹山精文。名之曰八威策”（十二 b）、“三天太玄阳生符”（十三 b）、“三天太玄阴生符”（十四 a）。

因而，如看一看相当于原本《五符经序》和原本《五符经》的部分可知，在那里，三天和九天一起，多被使用。如卷上序段中“九天真王、三天真皇”（三 b），“九天真灵经、三天真宝符、九天真金文”（三 b），在神、经典或咒符之名上冠以九天或三天，还有在“覩九天之灵奥，观三天之宝囿”（六 b）中作为表示天界一定场所之词而被使用。又，上三天也在“上三天太上灵宝真经”（十 a）这样的经名中，作为表示太上所居天界之名出现。

在前面所举相当于原本《五符经》的部分中，也作“九天灵书三天真宝”、“三天太上伏蛟龙虎豹山精文”、“九天太玄阳生符”、“三天太玄阴生”等的经名和符名而被使用。

看这些九天和三天的用例可注意的是，九天和三天对照性地并列着被使用的场合很多。还有使人感到九天和三天具体到底是怎样的存在呢，其实体难以把握，只不过是单纯修辞式地把九天和三天并列在一起的场合也不少。比如，“九天灵书三天真宝”读作“九天的灵书”、“三天的真宝”，也可看作是指两种经典或是符图，而实际上，这只是称呼《抱朴子》卷十七《登涉篇》中所引的古《灵宝经》，所以是对一种书的名称。因此，作“九天灵书三天真宝”，也不是把九天和三天分别作为不同的对象具体加以考虑，而是为了强调古《灵宝经》是在九天和三天存在的天书这一点，只不过附上九天和三天之语而已。“覩九天之灵奥，观三天之宝面”也给人以有九天和三天这样两个天上世界的印象，而到底多大程度具体地在思考两个世界，则颇可怀疑。可认为九天和三天只是在言语上加以对比罢了。

即使那种用法缺乏具体性，原本《五符经序》和原本《五符经》中使用了三天观念，这在道教史上也是应当注意的事。因为在西晋末以前述作的道教文献中，完全看不到三天观念。九天观念，从古代的《楚辞》开始，在《吕氏春秋》、《淮南子》和《史记·封禅书》等道教成立以前的诸文献中已可见，道教的经典，《太平经》、《抱朴子》内篇中已有明确的记载。但是，在《太平经》、《黄帝（外景）经》、《周易参同契》、《老子变化经》、《抱朴子》等经典中见不到三天观念。《抱朴子》卷十九《遐览篇》中传有“三天发兵符”、“九天符”等附有九天之名的符存在，但有三天之名的符，一点也没有见载。与此相比，《五符序》中，卷下举有“三天太玄阳生符”、“三天太玄阴生符”、“三天太上伏蛟

龙虎豹山精文”等冠有三天之名的一些符。《抱朴子》和《五符序》中有无有带有三天之名的符的差异，可以认为是表示了《抱朴子》成书以前的到西晋末为止，江南地区中三天观念未被使用；但到了进入东晋时期以后，三天观念和九天一起被使用了。这一点如前所见，从《抱朴子》中作《灵宝经》的经典，在《五符序》中被称为《九天灵书三天真宝》这一情况中也可得到确证。这一称呼当是三天观念和九天并列，被认为有高的价值之词以后出现的，所以，原本《五符经》中所包含的部分中开始用这一称呼，可以表示三天观念是在这一经典作成时的东晋初期开始被使用的。

在这里，也许会有三天观念原是从张陵和张鲁时代开始被天师道所用，是否在东晋初期的原本《五符经序》和原本《五符经》中也被采用了这样的意见。关于这个问题，通过检讨在原本《五符经序》和原本《五符经》中是否摄取了天师道的思想，有加以考虑的必要。如果两经典中强烈地表现出天师道的影响的话，三天观念就有也是从天师道借用的可能性，反之，如果完全找不到天师道特有的想法和观念的话，当可推测，三天观念不是天师道的东西，而是葛氏道独自想出的。

要得到有关张陵和张鲁在五斗米道所行教理和教团的确实知识，由于可信赖的资料不足，所以极为困难。作为后汉五斗米道以来，天师道传统教理上的观念，有“正一盟威”和“天地水三官”，有关教团组织，有“二十四治”。^④“正一盟威”在东晋时期的《女青鬼律》可见“盟威正一之气”（卷四，一 a），在刘宋以后，一般也认为正一盟威之道是天师道独自的东西，所以可以推知，这一想法作为天师道最根本的思想，在张陵时代就已经形成了。“天地水三官”，在《三国志》卷八《张鲁传》的注中引《典略》：

请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沈之水，谓之三官手书。

有作为五斗米道中治病之法，天地水三官手书被使用的记载。天地水三官观念，在东晋以后的天师道中也是重要观念，这一观念在《太平经》、《抱朴子》中未见，本来是作为五斗米道特有的观念被运用的。虽说在东晋以后，和天师道接触的葛氏道和上清派也持有三官观念，但在开始时，当是天师道的思想。“二十四治”从其治所的所在地看，当是张鲁在蜀地作成的五斗米道的教团组织。

上面所举五斗米道以来天师道特有的用语中，只有三官观念，而且也只有仅仅的一例，在《五符序》卷中的“灵宝黄精方”项“食此物肉，令人死不得上天，但止泰山，入三官地狱，为守槛鬼吏”（卷中，二三 a）中可见。“灵宝黄精方”可认为是二卷本《五符经序》在东晋末期，被改编成三卷本《五符经序》（即作成了《道藏》本《五符序》）时附加上的部分。^⑤还有“三官地狱”的地狱是从佛教来的借用语，在东晋初，地狱的想法在道教徒中是否已形成，也还有疑问。还有卷下首段中出现了“陵”这一名字的人物，这“陵”是否指张陵也不明确。即使是作张陵，卷下首段在原本《五符经》中本无，是东晋末期追加的部分。^⑥这样，就不能认为在东晋初期葛氏道述作的原本《五符经序》和原本《五符经》中有受到天师道思想影响的形迹。

在这里也许会有这样的看法：老君这一神名在卷中的“灵宝服食五芝之精”和卷下的“九天太玄阳生符”中可见，所以在这些部分可以看到尊尚老君的天师道的影响。如果老君只是天师道尊崇之神的话，卷下的“九天太玄阳生符”有可能被包含在原本《五符经》中，因此原本《五符经》中已摄取了天师道的思想。

但是，老君并非只是天师道尊崇之神，比如和天师道没有关系的《老子变化经》、《抱朴子》中也说到了作为神的老子和老君。东汉以后，不只是天师道，老君在广泛的道教徒间受到尊崇。《抱朴子》卷十九《遐览篇》之中有曰：

郑君言，符出于老君，皆天文也。老君能通于神明，符皆神明所授。

正如从葛洪引用了符来自老君这一郑思远的话中可知，在葛氏道中把老君作为通神明，从神明那里授得符的人物加以崇拜。“九天太玄阳生符”中的“老君受之于太上丈人”（卷下，十三 a）也显示了老君并非来自天师道的影响，不如说是基于葛氏道传统想法的结果。

由此看来，在原本《五符经序》和原本《五符经》中并没有所谓受到天师道思想影响的内容。随着北方天师道信奉者的南渡，从东晋初开始，在江南地区天师道和葛氏道渐渐接触、相互影响的同时，各自的思想也在发展，到原本《五符经》形成时为止，两者似还没有到达积极交流的地步。如果这一推测是正确的话，就可以说，原本《五符经序》和原本《五符经》中的三天观念，并不是从天师道那里借用，而是由葛氏道独自想出来的。

这样，就可以说东晋末期天师道的经典，《女青鬼律》中所用的三天观念，是天师道借用了葛氏道的三天观念。下面，就想通过比较检讨《女青鬼律》中的三天的用法和《五符序》中的三天的用法，来确认这一点。

《五符序》的三天的用例中，有“上三天太上灵宝真经”（卷上，十 a）、“三天太上伏蛟龙虎豹山精文，名之曰八威策”（卷下，十二 b）等，这些经和符之名中的三天和上三天在语法上是修饰下面的太上之语，是在指太上这一神所居的天界一定的场所的意义上被使用。也就是说，“上三天太上灵宝真经”是从居于

上三天的太上那里授得的“灵宝真经”这样意义的经名，“三天太上伏蛟龙虎豹山精文”是从居于三天的太上那里授得的，具有可降服“蛟龙虎豹山精”咒力之文，这样意义的护符之名。而前者的“上三天太上灵宝真经”，正如“昔夏禹治水拓平山川，功举事讫，巡狩于钟山之阿，得黄帝、帝喾等所受藏上三天太上灵宝真经。后游会稽，更演解灵宝玄文，撰以为灵宝文。藏一通于名山石碣，付一通于水神”（卷上，十 a）所说的那样，黄帝、帝喾等所得隐藏在钟山之阿，后来禹解说、编纂这一经典之文，作“灵宝文”。“灵宝文”就是原本《五符经》，所以原本《五符经》作为它的传说，可认为是从上三天的太上那里授得的“灵宝真经”，经禹王編集修改而成的。因此，原本《五符经序》和原本《五符经》中，把授“灵宝真经”的上三天的太上作为最高之神，太上居的上三天自然也就被置于有最高价值的地位。三天加有“上”一字，也可证明这一点吧。

然而，东晋时期的上清派似也用三天观念。如《上清大洞真经》（《道藏》6）“上玄元父章”中有：“兆命长生，三天同符，上与日并。”（卷六，一 b）《洞真太上紫度炎光神元变经》（《道藏》1321）、《洞真上清青要紫书金根众经》（《道藏》1304）、《洞真太上三九素语玉精真诀》（《道藏》1316）中也可见三天观念，《上清三天正法经》（《云笈七签》卷二，“劫运”所收）中，把三天称为“高上三天”（五 b，七 b）加以尊崇。上清派用三天观念，可推测是受到葛氏道的影响。这从陶弘景《真诰》（《道藏》1010）卷二十中“杨书灵宝五符一卷，本在句容葛粲间”（二 b）可知，上清派的杨羲书写有“灵宝五符一卷”。这《灵宝五符》一卷，和原本《五符经》当是同一书^⑦，可知上清派是通过葛氏道的原本《五符经序》和原本《五符经》，才知道三天观念的。

东晋末期天师道的经典《女青鬼律》的三天观念，也是来自

于葛氏道的原本《五符经序》或二卷本《五符经序》。因为原本《五符经序》可以见到如“上三天太上灵宝真经”那样，上三天观念和把太上的居处称上三天那样的想法。《女青鬼律》卷二的开头，有“太清玄元上三天太上”，这里的太清玄元上三天被认为是太上的居所。而且，很明显，这“太清玄元上三天”是给“上三天”附加上“太清玄元”这一词语而作成的观念，所以可以认为“太清玄元上三天太上”是从“上三天太上”发展而来的想法。还有，“太清玄元”也在《五符序》卷上的《仙人挹服五方诸天气经》的“南方朱丹三气之天”条下作“上导泰清玄元之灵化，下和三气之陶馆”（十二 b），“太清玄元”作为表示三气之天之语而被使用。这也可作参考。《仙人挹服五方诸天气经》的部分是在东晋中期以后，至迟也是在隆安年间以前，二卷本《五符经序》作成时被附加上去的^⑧，所以，在《女青鬼律》述作以前，肯定已被包含在二卷本《五符经序》中了。因此，在《女青鬼律》中把“太清玄元”和“上三天”结合，作出了“太清玄元上三天”这一新的三天的名称，也就充分有可能是从把这三气之天称为“太清玄元”的二卷本《五符经序》中得到的启示。

然而，太清玄元上三天或太清玄元无上三天这样的三天称呼，是天师道特有的，在其他派中不使用。只有在刘宋最初时期，由葛氏道编纂的元始系《灵宝经》的《元始五老赤书玉篇真天文书经》（《道藏》22）卷下，有如下记载^⑨：

太清玄元上三天无极大道、无上玄老、太上老君、太上丈人、皇上老君、皇上丈人、青灵上真、天帝君、天帝丈人、太帝君、太帝丈人、九老仙都君、九气丈人、百千万重道气、千二百官君、太清玉阶下。（卷下，二 a~b）

在此当注意，太清玄元上三天无极大道这一神原来是天师道

之神。这试比较如下《三天内解经》卷上的一段和上面一段，就可一目了然。

有太清玄元无上三天无极大道、太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九气丈人等，百千万重道气，千二百官君，太清玉阶下。（卷上，二a~b）

在此所见的所有神名，其顺序都不变，从前面《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷下的引文有线标出的地方可明显看到，《元始五老赤书玉篇真文天书经》是借用了《三天内解经》的神名。因此，太清玄元上三天无极大道这一神原来是天师道之神，其称号中的太清玄元上三天这一三天名称，也是天师道所用的。

这样，《女青鬼律》的“太清玄元上三天”，就不仅是从二卷本《五符经序》中把三天之气称作“太清玄元”得到启示，也可以认为，由于“太清玄元”在天师道中作为有特别价值的观念而被使用，所以“太清玄元”被冠于上三天之上，形成了“太清玄元上三天”这一天师道独自の三天名称。关于这一点，《华阳国志》卷二《汉中志》的如下一段文字，可作参考：

汉末沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称太清玄元，以惑百姓。

这里是张陵自称“太清玄元”，而这太清玄元，从接下去说的“以惑百姓”来推察，似有着引起人们畏怖之心的意思。也就是说，张陵自称为太清玄元，也许是在自己是叫太清玄元这样名字之神的意义上来使用的吧。这且不论，如果太清玄元是张陵自称的话，那么在天师道中，太清玄元就肯定是作为有特别价值的观念被使用的。作为最高神太上所居的上三天，再加上太清玄元而成为太清玄元上三天这样的三天名，作为天师道独自の东西而被造出，这也是因为在天师道中，有着特别尊重太清玄元这一词语的传统之故吧。

以上，就三天观念进行了论述，明确了：天师道的三天观念，不是从张陵、张鲁五斗米道时代开始的，而是进入东晋时期南下的天师道，在和江南的葛氏道接触以后，摄取了葛氏道三天的想法，进而把它发展成天师道独自の三天观念。三天观念如已见的那样，葛氏道和上清派也都有，但对三天特别尊尚则是东晋末期以降的天师道的特征。葛氏道的原本《五符经序》中也说到“上三天”可见有重视三天的态度，但是，同书的其他部分和原本《五符经》中，三天和九天并称，被同等地对待，东晋隆安年间葛氏道的葛巢甫作的五篇真文^⑩中未见三天之语，显得只重视九天。东晋末刘宋时期葛氏道编纂的元始系《灵宝经》中，九天也比三天更受重视。上清派也如前所述，受葛氏道的影响有了三天观念，但除了《除六天之文三天正法》以外，全体来看，重视自古以来传统的九天的倾向很强。但是，在天师道中，东晋时期的《女青鬼律》、《太上正一咒鬼经》（《道藏》1184），刘宋时期的《三天内解经》、《陆先生道门科略》、《老君变化无极经》（《道藏》1186）中，都没有说到九天。^⑪

那么，为什么只有天师道变得特别尊尚三天呢？其理由，从《女青鬼律》的“太清玄元上三天太上”一语来推测的话，是因为三天是最高神太上的居所之故。即，东晋时期的天师道从葛氏道的原本《五符经序》借用太上这一神名，作为自派最高神“大道”之名以后，那太上（大道）所在的三天自然就变得尊上了。^⑫《女青鬼律》中把太上作为最高神之名，从这里的卷二的“太清玄元上三天太上、律勅天地水三官主者”（一 a），卷一的“太上大道不忍见之，二年七月七日日中时，下此鬼律八卷，纪天下鬼神姓名吉凶之术，以勅天师张道陵使勅鬼神，不得妄转东西南北”（一 a~b），卷五的“天师曰，大道垂律，女青所传，三五七九，长生之本以奉行，世世相传。子有心分，来入吾炁，

自当思行仁义、六合守忠，专一养性，以道为家。不得负违太上真言，师老太一”（四 a），还有卷六的“学士知之，立功建德，启告太上，一切收治，年初章奏，列名断之”（九 a）等处可知。而这些文字中，太上也被称为太上大道、大道，所以可知，太上是作为最高神大道的别称被使用的。到了刘宋时期天师道，这大道和太上相分离，大道被称为太清玄元无上三天无极大道，而太上则成了太上老君这一新神的别称。^⑬

明白了在天师道中，三天特别受尊崇，是由于那被视为最高神太上（大道）所居的之处，在此，想简单地谈谈作为太上所居之处的三天和作为神的三天的关系问题。按我们的眼光来看，作为太上所居之处的三天和作为神的三天作为不相同的对象当可区别，但是在中国古典中所用的“天”，作为场所的“天”和作为神的“天”没有明确区别的情况很多。天空意义上的“天”，就那样地作为祭祀对象的“天”，也就是给人以吉凶祸福的“天”，还是生育有生命物的“天”。在道教中也同样，空间的“天”和作为神的“天”的区别，并没那么明确地被意识到。因此，作为太上所居之处的三天也就按其原样地在作为神的三天的意义上被使用。《女青鬼律》中所说的三种三天，空间意义的上三天，就那么作为神名被使用，也是这样的例子。这一点，刘宋时期的三天也是同样的。

还有，东晋末期的天师道虽尊崇三天，但似乎并没有形成“三天”思想。因为，《女青鬼律》和《太上正一咒鬼经》中，没有说到“三天”思想的三个要素。也就是说，在两书中，没有用三天来交替张陵时鬼神的统率者——六天的想法，也没有为了辅佐三天张陵被授予正一盟威之道和正一真人三天法师称号这样的记载。现存的《女青鬼律》和《太上正一咒鬼经》中，也未见有六天观念。对于“三天”思想的形成来说，必须有代替六天以立

三天这样天的交替的想法，而这一想法的形成，把六天和三天视为对立的看法是不可缺的。因而在下面，想来看看和三天对立的六天观念在天师道中是怎样形成的。

二、“六天”观念的由来

把六天作为故气（旧的鬼神）加以排斥的想法，在刘宋以后的天师道中是共通的。在天师道中，把六天作为故气（旧的鬼神）加以排斥，是由于把六天作为张陵被授予正一盟威之道以前时代的鬼神的统率者。与此相对，代替张陵时代的六天的三天，被认为是新的真正的鬼神的统率者。因此，要使“三天”思想形成，就必须把六天作为故气（旧的鬼神）加以排斥这样的思想。《女青鬼律》卷五中有曰“不得祠祭故气”（四 b），禁止故气的祠祭，但在任何地方都没有说这故气就是六天。现存的《女青鬼律》中未见有六天观念，而现行本是全八卷中仅有六卷的残缺本，所以在佚失的二卷中或许有说到六天处。但是，现存的六卷中可见有许多鬼神之名，且尽管用了故气之语，然而完全未涉及到六天，这或许可以说明，《女青鬼律》原来就没有六天观念的记载吧。还有，东晋末期成于天师道之手的《太上正一咒鬼经》中，也是可见有故气之语，但未见使用六天观念。

假定《女青鬼律》和《太上正一咒鬼经》中没有说到六天观念，仅仅以此，也许还不能断定东晋时期的天师道不知六天这一鬼神。东晋时期的天师道有无六天观念，还必须根据到东晋末的道教信仰状况慎重检讨，才能判断。

东晋时期，把六天视为统治死者世界酆都山的鬼神。被认为是东晋中期述作的《上清天关三图经》（《道藏》1355）中，对于酆都山和六天有如下记载：

北帝酆都六宫度死法

鄮都山在北方癸地，故东北为鬼户死气之根，山高二千六百里，周回三万里，其山洞元^④在山之下，周回一万五千里，其上下并有鬼神宫室，山上有六宫，洞中又有六宫，一宫周回千里，是为六天鬼神之宫。

第一名紂绝阴天宫

第二名秦杀諒事宗天宫

第三名明晨耐犯武城天宫

第四名恬照罪气天宫

第五名宗灵七非天宫

第六名敢司连宛屢天宫

右六宫是北帝所主，六天鬼神所治，领人之死名，

死者莫不由鄮都六宫也。(十b~十一b)

与此几乎相同的文字在《洞真上清开天三图七星移度经》（《道藏》1306）卷下中也可见。《上清天关三图经》被认为是相当于《紫阳真人内传》（《道藏》303）的《周君所受道书目录》中所说的《淮南子成天关三图》（十五b），但也有经后人手加入的可能性。但是上引有关鄮都宫的记载，作为东晋中期的东西当是可信的吧。因为上述鄮都宫的说法，和《真诰》卷十五所载的《鄮都记》之文有基本相同的内容。《鄮都记》和《真诰》卷十九“又按三君书有全卷者，唯道授、二许写。《鄮都宫记》是杨及掾书，并有首尾完具，事亦相类”（七b）中所说的《鄮都宫记》，也是同一书。^⑤杨羲和许掾（许翊）所写的《鄮都宫记》的完本在陶弘景时还留存着。所以当可相信，卷十五中罗鄮山（鄮都山）的记载，是基于东晋时期《鄮都宫记》的原来面目。

根据《上清天关三图经》、《鄮都宫记》，在北方有称为鄮都山的汇集死者之山，山上有外宫六宫，洞内也有内宫六宫，这外宫和内宫的制度相同，六天治理六宫。这鄮都山六天的传说，在

《紫阳真人内传》中所引的《天关三图》、杨羲和许翊所写的《酆都宫记》中记载着，所以可认为在东晋中期的上清派中广为人知。隆安年间（397~401）由葛巢甫作成的“五篇真文”^⑥中有：

东山神咒，摄召九天，赤书符命，制会酆山，束魔送鬼，所诛无漏，悉诣木官，敢有稽延。（《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》《道藏》352。卷上，九a）

也说到用了五篇真文的咒力可以制御酆山，也就是酆都山的鬼魔，所以，不仅在东晋时期的上清派中，在葛氏道中，也把酆都山的六天作为危害人们的鬼魔而感到恐惧。^⑦酆都山在西晋时期的江南地区似已为人所知，《抱朴子》卷三《对俗篇》中“势可以总摄罗酆”的罗酆，就是指酆都山。把酆都山称为罗酆山之例，在《真诰》卷十五所引的《酆都（宫）记》中可见。从“势可以总摄罗酆”这样的表述推测，西晋时期似已把酆都山视为可怕的场所，可认为和东晋时期一样，是作为死者鬼神所住的世界。西晋时期的酆都山是否被视作为六天的治所还不清楚，但酆都山的六天如果是基于五行思想来源于北方之数“六”的话，西晋时期的酆都山似也可认为在北方地区，所以，和东晋时期一样，相信有六天官，而六天对其加以统辖的可能性很大。不管怎么说，西晋和东晋时期，酆都山作为在北方的死者世界，在江南地区人们之间是广为人所知。

由于死者世界酆都山的六天，是被人们嫌忌、恐惧的鬼神，所以渐渐地就被认为好像是恶鬼的代表。《真诰》卷八中有曰：

今六天之横纵，而太平之微薄。灵不足以助顺，适足以招群奸。所以神光披越，而邪乘正任矣。高龄之无德久矣，鬼讼之纷错积矣。许长史将欲理之耶。（八b）

这里记载着由于六天横暴放纵，太平之气变得微薄，邪鬼跋扈为恶的状况，这个六天，就从统治酆都山六宫的鬼神，一转而

看上去在更一般意义上的统率恶鬼的鬼魔。上引文是保命君告诉许长史（许谧，303~373）的话中的一部分，所以可知，在四世纪中叶，上清派的人中间，已经把六天看作为一般意义上的恶鬼的统率者。

那么，东晋时期的天师道对于六天是如何看的呢？在上述引文之后，保命君对许长史有如下的告示：

若翻然奉张讳道者，我当与其一符使服之，如此必愈而^⑧矣。不然，往诣水官，所谓呜呼哀哉，邪气入体，鬼填胸次。其将回惑于邪正，必不能奉正一于平气耶。如此，吾治疾之方，殆不可得。彼往，其子亦去，何一身之永逝乎。（卷八，八b~九a）

这里所说的“张讳”，根据注“张讳，即天师名也。杨不欲显疏也”，当是指张陵，“张讳之道”就是天师道。也就是说，在上文中，保命君是劝许长史用天师道的治病法——正一平气之术，镇住体内的恶鬼以治病。因此，如果把此文和前面保命君的话联系起来考虑的话，可以想象，在许长史的时代，天师道对于六天恐怕已有某种程度的知晓吧。但是，当时的天师道对于六天是否确实抱有积极的关心，说到平治六天之术，从保命君的话中，无法了解。

六天是来源于鄮都山传说的鬼神的话，对于江南地区传播以前的天师道，肯定是没有关系鬼神。鄮都山传说是在江南地区流行的传说，对于西晋末以前在蜀地和北方活动的天师道来说，并不亲切。实际上，在《女青鬼律》和《太上正一咒鬼经》中认为死者世界在泰山^⑨，完全没有涉及到鄮都山。东晋时期开始移住到江南地区的天师道信徒们，并没有立刻接受鄮都山和六天的传说，他们把以前相信的泰山作为死者世界，不加改革地保持着后汉五斗米道以来传统的想法。^⑩现存的《女青鬼律》和《太上正

一咒鬼经》中不见六天，和这也有关系。这样想来，不能认为许长史时代天师道自己就积极地排斥六天，讲述要制压它的仙术。前面保命君的话中，也没有从天师道的立场讲到六天的内容，所以，仅以此，还不能成为当时的天师道把六天视作恶鬼，讲述要退治它之术的佐证。

因此，和六天相关联，谈谈后汉郑玄和《春秋纬》的六天说就有必要了。《礼记》卷二十五《郊特性》之《疏》中，引郑玄的六天说：

郑氏谓，天有六天。天为至极之尊，其体祇应是一。而郑氏以为六者，指其尊极清虚之体，其实是一。

论其五时生育之功，其别有五，以五配一，故为六天。

据此，郑玄所说的六天，把天的实体和作用分开考虑，天的实体为一，但是其功用应五时有五个，合之，有六个天，所以称为六天。还有，同《疏》中引《春秋纬》，举出这样的六天说：

紫微宫为大帝。又云北极耀魄宝。又云大微宫有五帝坐星，青帝曰灵威仰，赤帝曰赤熛怒，白帝曰白招拒，黑帝曰汁光纪，黄帝曰含枢纽，是五帝与大帝，六也。

这《春秋纬》的六天说，是把紫微宫的大帝和青帝、赤帝、白帝、黑帝、黄帝这五帝，合而为六天。这两种六天说，和酆都山的六天说是完全不同的东西，这样的六天说在东晋，刘宋时期的道教经典中也没发现。

还有，刘宋时期的《灵宝经》中，受佛教三界说的影响，说到欲界、色界、无色界，有把最初的欲界的六天称为“六天”场合。比如《太上诸天灵书度命妙经》（《道藏》23）中有“六天之中，欲界之内”（十四b），不用说，这六天和酆都山的六天是不同的，和“三天”思想中的六天没有关系。

三、“三天”和“六天”的对立和交替

构成“三天”思想的必要条件之一，是有以三天来代替张陵时鬼神的统治者六天的想法，而这样想法的形成，把新的三天看作善神、把旧的六天视为恶鬼的鬼神观的存在就是必要的。下面，就想来探讨这样的鬼神观在天师道中是何时形成的。

如前所论，在东晋末期的天师道中，已经尊尚三天，但把六天视作恶鬼而加以排斥的想法还很淡薄。把六天视作恶鬼的想法，在东晋时，是有着酆都山传说的葛氏道和上清派所特有的。而且，东晋时的葛氏道和上清派和九天一起，也尊尚三天。因此，把九天和三天作为善神，把六天视为恶鬼，将两者对立起来的鬼神观，在葛氏道和上清派中也是自然就兴起了。

相当于东晋时上清派经典《紫度炎光内视中方》的《道藏》本《洞真太上紫度炎光神元变经》（《道藏》1312）的《流金火铃》条中有曰：

流金火铃，以太上大道君游宴之玄光，上激九天之威，下灭六天之凶。玄光虚映道君之项，流照八极三十万里。三天立正之初，罢除六天之始，以传太微天帝君。神文藏于琼宫玉房之内，虚光自明。（七 a~b）

这中间先是“上激九天之威，下灭六天之凶”，说到了流金火铃这一符激励善神九天的威力，消灭恶鬼六天的凶虐，把九天和六天视作相互敌对的鬼神。还有“三天立正之初，罢除六天之始，以传太微天帝君”这是说善神三天确立正义，六天的恶鬼被排除之时，神文被传到太微天帝君，所以，在这里把三天和六天视作相互敌对关系的同时，还有着六天被排斥后由三天取代这样的想法。

《洞真太上神虎玉经》（《道藏》1322）中有：

以三天立正之始，传付太微天帝君，使威制六天，

斩截鬼神。(一 b)

说到三天确立正义时，神虎真符传到太微天帝君，太微天帝君用这真符的威力制压了六天，把恶的鬼神斩首。在这里，也可看到把三天作为善神，把六天视为恶鬼的想法。这一经典成书的年代不明，但经的末尾载有兴宁三年（365）七月一日桐柏真人授予许远游（迈）的话，所以可认为此经典是在兴宁三年以降的东晋时形成的《上清经》。在被推定为东晋中期上清派作品的《除六天之文三天正法》^⑧中也把三天作为善神，把六天视为恶鬼。

不仅是上清派，葛氏道在刘宋永初元年（420）前后编纂的《元始五老赤书玉篇真文天书经》中也有着把三天和六天视为对立的想法。卷中载着有“元始上三天太上大道君制六天总地八威策文”（一 b）这样长名的符，分析这符名，有从元始（天尊）那里授得此符的居于上三天的太上大道君，依靠这符，有着可以制六天总地那样咒力的八威策文这样的意思。在这里，制恶鬼六天的是太上大道君，或八威策文，而不是上三天，但是太上大道君的所居地是上三天，所以，上三天和六天还是可以说有着对立的关系。该经卷上的如下一节，意味深长地描绘了鬼神界的统帅权从三天移向六天，进而这六天的统治也终结时的状况：

三天蠶运，六天道行，杂法开化，当有三万六千种道，以释来者之心。此法运讫，三龙之后，庚子之年，杂气普消，吾真道乃行。（六 b）

说到：三天失序，代之以的是六天握有支配权，其间种类杂多之道在世间出现，六天支配的法运尽，三龙后的庚子之年，杂气将普遍消失，真道将行于世。同书的卷中还有：

太上大道君受之于元始天尊，赏策于上三天玄都紫微上宫。依玄科，四万劫，六天气消，真道当行。有其人依科以传三天太上召伏蛟龙虎豹山精八威策文。（一

a~b)

说，依照作为天界规律的玄科，经四万劫后，六天气将消，真道将行于世，得人将被传以三天太上召伏蛟龙虎豹山精八威策文。

在上述二文中，说到开始六天支配的时代有一定期间的延续，其间真道不行，杂多之道在世间出现，认为这时期结束，真道将行，真文也将传于世这样的想法是共同的。前面的《上清经》中也说到六天的恶鬼被除灭，三天确立正义之时，神文被传到太微天帝君，有着在六天支配的时代真道不行、神书不传这样的想法。这样的想法和天师道《三天内解经》中所说的“三天”思想有相通之处。在《三天内解经》中说到，到后汉张陵时为止的六天支配的时代中，无为大道、佛道、清约大道等三道行于世，真道不存，而代替张陵时六天的三天立，张陵被授予正一盟威之道，真道才开始行于世。从这样构想的类似来看，恐难以否定刘宋时期天师道的“三天”思想是得到了葛氏道和上清派中思想构思而形成的了吧。

第四节 结 语

以上，对刘宋时期天师道开始倡导的“三天”思想，先分析了其构造，进而考察了构成其思想基本观念的有关三天和六天的成立发展过程，大致明确了如下的情况：天师道的“三天”观念，最初是从葛氏道的原本《五符经序》和原本《五符经》中借用的，在天师道中把这三天作为最高神太上（大道）的所居之处而特别尊崇。和其他派的三天观念区别，造出了太清玄元上三天和太清玄元无上三天这样独特的称呼。尊尚三天想法在东晋末期的天师道中已明显可见，但把六天视作恶鬼而加以排斥的想法在

那时的天师道中还很淡薄。六天的观念来源于在江南地区传下来的酆都山的传说，所以，六天被认为是统治在北方的死者世界——酆都山六宫的鬼神。在江南地区兴起的葛氏道和上清派很早就把这鬼神视为可怕的恶鬼，而到东晋时期开始传到江南地区的天师道，由于以前一直把泰山信作为死者的世界，一下子很难接受酆都山的传说，对于把六天作为恶鬼的想法也兴味不大。但是，刘宋时期的天师道积极地采用了这六天恶鬼说，并由此形成了“三天”思想。到后汉张陵时为止，六天统治鬼神世界，从张陵时开始是三支配鬼神世界这一“三天”思想中天交替的想法，也是在东晋时期上清派和葛氏道所说的、六支配鬼神界的时期，真道不行，神文也不传；代替六天的三天确立时开始，真道行，神文传这一想法中，借用了其构思的产物。

据此，构成天师道“三天”思想的主要观念和想法，虽多有依存于东晋时期葛氏道和上清派思想之处，但“三天”思想的本身，却是刘宋时期的天师道为了把教祖张陵和正一盟威道的价值，从宇宙论、历史的观点出发奠定基础而独自创立的。由于“三天”思想的形成，天师道也明确了自派存在的意义，这一思想成了以后天师道最根本的教理。

【注释】

①“正一真人三天法师”的称号，见《太上洞玄灵宝本行因缘经》（《道藏》1107，七a）、《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》（《道藏》532，十四b）、《无上秘要》（《道藏》1130，卷八四，十b）、《登真隐诀》（《道藏》421，卷下，五b）、《洞玄灵宝真灵位业图》（《道藏》167，十二a）、《赤松子章历》（《道藏》615，卷五，十九b）；“正一真人无上三天法师”见《洞玄灵宝玉京山步虚经》（《道藏》1427，九b）；“太上正一真人三天大法天师”见《太上洞玄灵宝授度仪》（《道藏》528，二五a）；“正一三天

法师”见《赤松子章历》（卷二，二四 a）；“三天法师正一真人”见《正一法文法篆部仪》（《道藏》1232，十三 b）；还有在《隋书经籍志》卷二有“《正一真人三天法师张君内传》一卷”。

②关于《女青鬼律》的成书年代，参照本书第二编补论一之三。

③参照本书第一编第一章。

④关于五斗米道的教理和教团，参照福井康顺《道教的基础研究》1~61页。1952年，第三版。

⑤参照本书第一编第一章第三节之四。

⑥参照本书第一编第一章第三节之四。

⑦参照本书第一编第一章第三节之二。

⑧参照本书第一编第一章第三节之三。

⑨关于元始系《灵宝经》，参照本书第一编第三章。

⑩关于五篇真文，参照本书第一编第二章。

⑪关于《正一天师告赵升口诀》正如501页的引文（《道藏》1263，一 a~b）中所见，虽有“九天”之词，但这九天是把六天和上三天合而称为九天，所以和葛氏道和上清派所尊崇的九天不同。

⑫《晋书》卷八十王凝之传和《魏书》卷九十六司马德宗传中，载有天师道的信者王凝之受到孙恩反乱军攻击时，任何防备也不做，只是祷“大道”请鬼兵出兵的传说。从这记载也可知，东晋隆安年间（397~401）的天师道把“大道”当作最高神尊崇。

⑬在《三天内解经》卷上中，太清玄元无上三天无极大道和太上老君是不同的神，“太上”作为太上老君（新出老君）的别称被使用。

⑭“元”当是“天”之误。

⑮《真诰》卷十（十 a~b）有关于鄱都山六天官的记载，其注中曰“此二法出鄱都记，今钞相随”。还有《登真隐诀》卷中也引有基本相同的文字，其中有“右二条，中君告杨君、掾两书本”（十三 b）。这“杨君、掾两书本”是指杨羲和许掾书写的《鄱都官记》，所以可知，《真诰》卷十注中所说的《鄱都记》就是指《鄱都官记》。

⑯参照本书第一编第二章第二节。

①刘宋、南齐时期，也把六天和酆都山相联系。比如，四注本《元始无量度人上品妙经》（《道藏》87）卷三“北都泉曲府，中有万鬼群”的严东注中有：“东曰，北都之山，是六天神魔所治，中有泉曲之府，万鬼群众在其中。六天鬼者，并是百魔。凶暴丑恶之鬼常欲杀人也。”（卷三，二七b）把六天作为住在北都酆都山的鬼魔。“北都泉曲之府”指酆都山，从卷二的“泉曲之府，北都罗酆”（二九b）可知。

②东晋时期的天师道把泰山视为死者鬼神住的世界，这从《女青鬼律》卷一的“高天万丈鬼，百鬼中皇，姓系天，六方鬼之主，住在太山东南角道水中，诸死人所归”（一b），“南乡三老鬼俗五道鬼，姓车，名匿，主诸死人录籍，考计生人罪，皆向之。此鬼在太山西北角，亦有官属”（一b~二a），把死者前往之处称为太山，司掌死者录籍鬼神车匿的所在地是太山，可以得到确证。

③天师道从什么时候开始把泰山视为死者鬼神住的世界，尚不明。但是，后汉熹平年间（172~184）泰山就被视为死人的世界，所以，张陵、张鲁的五斗米道中，就有泰山信仰的可能性是很大的。后汉的泰山信仰和佛教的太山地狱说，参照酒井忠夫《泰山信仰的研究》（《史潮》第七卷第2号。1937年）

有着酆都山信仰的葛氏道中，把泰山视为死者世界的想法，在葛洪时似还没有。《抱朴子》中虽说到泰山（太山），但未见与死者关联的用例。但是，葛氏道到了东晋中期，受天师道泰山信仰和佛教的太山地狱说的影响，变得认为泰山有地狱。比如葛氏道的经典《太上灵宝五符序》卷中的“但止泰山入三官地狱”（二三b），说到泰山有三官管理的地狱，但从这里把来自天师道的“三官”和佛教的“地狱”结合起来，可明显地看到，葛氏道的泰山地狱思想，是摄取天师道和佛教思想而形成的。东晋时期的上清派，正如《紫阳真人内传》（《道藏》303）中有“仙人所保举者，乃敕三官乞除罪名，下太山除死籍，度名仙府”（十二b），认为太山是死者籍簿的所在地，而从这里也和三官有关联处可明显地看到，上清派的泰山信仰也是从天师道那里摄取来才形成的。

④关于《除六天之文三天正法》，参照本书第三编第一章第二节之二。

补
论三
教
交
流
中
「
教
」
的
观
念

②

第一节 序 言

魏晋南北朝思想史中占有最重要地位的是儒佛道三教。在这三教中，正如儒教被称为名教、礼教、圣教、世教、德教、周孔之教；佛教被称为释教、道教、灵教、权教、劝教、圣教、神教、大教、如来之教；道教被称为老教、五斗米教、道家之教，带有“教”的观念作为各种思想称呼的情况很多。但是，三教在平时并不仅仅被称为“教”，儒教被叫成儒学、儒术、经学、经术；佛教被叫成佛道、佛法、道法；道教被叫成天师道、五斗米道、太平道、黄老道等等的情况也不少。即使如此，儒佛道三教的称呼中“教”的观念是共同都具有的，有时，它们被合起来称为“二教”、“三教”，这是由于三教有着被称为“教”的共同的形态之故。

因此在本章中，想对如下一些问题进行探讨：首先儒佛道各自从什么时期开始被称为

“教”，被称为“教”的条件是什么？其次，三教的交涉中，从具有“教”的形式上的特点，产生了怎样的情况，以怎样的形态成为问题的？再次，注意到“教”和词语有密切的关系，关于“教”和词语，对三教有思想性影响的诸学派是怎样认识的？最后，和“教”的机能相关联，讨论“教”的参差及其统合的问题。

第二节 “教”的形态和三教的称呼

唐代的法琳在《辩正论》卷二说：“又言，道称教者，凡立教之法，先须有主。道家既无的主，云何得称道教。以三事故，道家不得别称教也。”（《大正藏》52，499a）认为道教不能称“教”，其理由，是在道家中不存在教主。接着，用三个事例来说明道家不是“教”。

第一，“一者，就周孔对谈，周孔二人直是传教人，不得自称教主。何以故。教是三皇五帝之教，教主即是三皇五帝。”（《大正藏》52，499a）说是在儒教中，周公旦和孔子不是教主，只是传教者，教主是三皇五帝，所以其教叫作儒教。

第二，“二者，案前汉《艺文志》，讨论今古坟典，总判凡有九流，一儒流，二道流，道无别教，总在九流之内。据此而言，无别立教。何以故，无教主故。若言以老子为教主者，老子非是帝王，若为得称教主。若言别有天尊为道教主者，案五经正典，三皇已来，周公孔子等，不云别有天尊，住在天上，垂教布化，为道家主。并是三张以下伪经，妄说天尊上为道主。既其无主，何得称教。”（《大正藏》52，499a）《汉书·艺文志》把古今的坟典分为九流，道家并未特别立为“教”，这就是因为在道家中不

存在教主，如果把老子作为教主的话，老子不是帝王，不得称为教主，如果说天尊是教主，但看五经正典，三皇以来，到周公、孔子，谁也没有说过天尊居住在天上进行教化，天尊教主说是根据三张以后的伪经。因此，在道家中不存在教主，不得称为“教”。

第三，“三者，姚道安作《二教论》，唯立儒教佛教，不立道教。何以故。儒者用三皇五帝为教主。《尚书》云，三皇之书，谓之三坟，五帝之书，谓之五典。用坟典之教，以化天下。《毛诗》云，风以动之，教以化之。坟典是教，帝皇为主，儒得称教。佛是法王所说，十二部经布化天下，有教有主也。然佛是出世人，经是出世教，故得称教。三皇五帝是世主，三坟五典是世教，先以世教化，后以出世教化，事尽于此。摄法既周，为缘亦了，何须别有道教。又《毛诗》云，一国之事系一人之本，谓之风。天子有风，能化天下，故得称教。道非天子，不得有风，既其无风，云何布化。无风可化，不得别称教也。据此而言，但有二教。纵称有道，判入儒流。又老子是俗人，未断烦恼，有所言说，但序三皇之教化。河上公云，大道之世，无为养神，无事安民。谓无所施为，无所造作，日出而起，日入而止，名为大道。无别天尊住于天上。此谓道是道理，淳和之气，亦无形相也。又葛仙公云，吾师姓波阅宗，字维那河，西域人也。亦不云天尊是我师也。”（《大正藏》52，499a~b）这里引用了北周道安《二教论》、《毛诗》、《河上公章句》以及葛仙公的话，进行论述。首先说，在《二教论》中只立有儒佛二教而未立道教。也就是说，在儒家，以三皇五帝为教主，《尚书》中，三坟是三皇之书，五典是五帝之书，以此坟典教化天下。儒家中有帝王的教主和坟典之教存在，所以得称为“教”。在佛教中，以法王为教主，十二部经为教，也有教主和教存在，所以也可称“教”。而佛是出世人，

佛经是出世之教；三皇五帝是世主，三坟五典是世教；先以世教的儒，后以出世教的佛来教化人们，这已经充分足够了，所以不需要另外的道教。又据《毛诗》，只有天子有风能化天下，所以得称为“教”，而道并非天子，不得有风，既然无风，教化也就不可能，故不得称“教”。因此，只有儒佛二教，道家当被包含在儒教中。再次说到，老子是俗人，断不得烦恼，其所说，只是叙述三皇的教化，河上公也没有说过天尊居于天上，葛仙公也没有说过天尊是我师。

如上，法琳说，所谓的道教不是“教”，其理由，是没有教主和经典（教）。而法琳这样的想法，从所引道安《二教论》处可知，是受到了北周道安的影响。因而，下面就来看看道安的《二教论》。

在《君为教主第三》项中，有曰：

夫帝王功成作乐，治定制礼，此盖皇业之盛事也。而左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》。百王同其风，万代齐其轨。若有位无才，犹亏弘阐，有才无位，灼然全阙。昔周公摄政七载，乃制六官。孔老何人，得为教主。孔虽圣达，无位者也。自卫回轮，始弘文轨，正可修述，非为教源。且柱史在朝，本非谐赞，出周入秦，为尹言道。无闻诸侯，何况天子。既是仙贤，固宜双缺。道属儒宗，已彰前简。（《大正藏》52, 138b）

据此，他认为，成为教主，必须有才能和地位，缺一就不能教导众人。关于这一点，说到：帝王为治世功业，制作礼乐，其事迹载于《春秋》，其言载于《尚书》，后世君主同其风，传之万代齐其轨。周公也七年摄政制定六官。而孔子虽为圣达，但缺乏地位，只能修述帝王和周公的言行，所以不是教主；柱下史老子只

能为尹喜说道，天子诸侯连他的名也没听到，即使是仙贤，但没有才能也没有地位，所以不能说是教主。因而，不存在教主的道家当归属于儒宗。

在这里，说道家没有教主，就是如法琳已说过的，认为道家不是一个独立的“教”，当归入作为“教”的儒教。也就是说，道安只把儒佛认作为“教”，关于这二教，在《归宗显本第一》中有曰：

夫万化本于无生，而生生者无生。三才兆于无始，而始始者无始。然则无生无始，物之性也。有化有生，人之聚也。聚虽一体，而形神两异，散虽质别，而心数弗亡。故救形之教，教称为外，济神之典，典号为内。是以智度有内外两经，仁王辩内外二论，方等明内外两律，百论言内外二道。若通论内外，则该彼华夷，若局命此方，则可云儒释。释教为内，儒教为外，备彰圣典，非为诞谬，详览载籍，寻讨源流。（《大正藏》52，136c）

在这里，把儒教作为外教，把佛教作为内教，是由于认为儒教是救形之教，佛教是济神之教。说佛教是济神之教，意味着是救济人的内在的精神（神）；而说儒教是救形之教，如果救形是和肉体（形）的养生相关的话，就和传统的儒家思想不相合了，也许，救形是包含着处世和保身的意义吧。接下去，曰：

教唯有二，宁得有三。何则，昔玄古朴素，坟典之诰未弘，淳风稍离，丘索之文乃著。故包论七典，统括九流，咸为治国之谟，并是修身之术。故《艺文志》曰，儒家之流，盖出于司徒之官。……道家者流，盖出于史官。……阴阳家者流，盖出于羲和之官。……法家者流，盖出于理官。……名家者流，盖出于礼官。……

墨家者流，盖出于清庙之官。……纵横家者流，盖出于行人之官。……杂家者流，盖出于议官。……农家者流，盖出于农稷之官。……若派而别之，则应有九教。若总而合之，则同属儒宗。论其官也，各王朝之一职。谈其籍也，并皇家之一书。（《大正藏》52，136c～137a）

由此来看，道安所说的儒教（儒宗），不仅是所谓的儒家，而是包含全部九流。因而如果据所说的“统括九流，咸为治国之谟，并是修身之术”，则儒教（儒宗）是讲述修身治国的思想。因此，前面“救形”的意义，比起养生来，当更多的是指修身。

道安在上述文中，把九流分别和王朝的官职相联系，似说有九教，然而这九教的“教”并非二教之“教”的意思，而是指儒教（儒宗）中一个学派的“教”。但是，把九教用基于官职来表示，和把儒教（儒宗）作为三皇五帝的“教”，是同样的想法，就是把“教”从政治的意义上理解。

从上述所见可知，法琳和道安，作为“教”都只承认儒教和佛教，而想把所谓的道教除外。在那样的场合，“教”的条件是，有教主和经典（教），特别是关于教主，说到了其才能和身份，认为教主必须是君主；关于佛教的教主，也作为“法王”。像这样把教主在政治上的地位作为问题，是由于根据儒家的教化思想，从政治上来理解儒佛之“教”的缘故。

作为排斥道教的方法，为何道安说到道教不是“教”这一点呢？想从《二教论》写作的历史状况来探讨这一问题。

《广弘明集》卷八有曰：

至天和四年，岁在己丑三月十五日，敕召有德众僧名儒道士文武百官二千余人，帝御正殿，量达三教。以儒教为先，佛教为后，道教最上。以出于无名之前，超

于天地之表故也。时议者纷纭，情见乖咎，不定而散。至其月二十日，依前集论，是非更广，莫简帝心。帝曰，儒教道教，此国常遵。佛教后来。朕意不立，金议如何。时议者陈理无由除削。帝曰，三教被俗，义不可俱。至四月初，更依前集，必须极言陈理，无得而从。又勅司隶大夫甄鸾，详度佛道二教，定其深浅，辨其真伪。天和五年鸾乃上《笑道论》三卷，用笑三洞之名。至五月十日，帝大集群臣，详鸾上论，以为伤蠹道法。帝躬受之，不愜本图，即于殿庭焚荡。时道安法师，又上《二教论》云，内教外教也。练心之术，名三乘，内教也。教^①形之术，名九流，外教也。道无别教，即在儒流。斯乃易之谦谦也。

（《大正藏》52，136a~b）

根据这里的说法，天和四年（569）三月十五日，遵照北周武帝的勅令，汇集众僧、名儒、道士、文武官员二千余人，议论三教，但未能决定其优劣。其后同月二十日，和次月的四月初，又重加议论，结果还是未能定着。因此，命司隶大夫甄鸾详度佛道二教的深浅真伪，甄鸾著《笑道论》三卷，因对道教单方面地诽谤，在殿庭被烧却。此后，道安作《二教论》，认为只有儒教和佛教是“教”，所谓的道教不是一个“教”，而当属于儒教。

由此可知，在道安时，儒佛道三教在现实中已经存在，著《二教论》，也是为了要否定其中的道教。但问题在于，道安说道教不称“教”，为什么这样，就认为可以否定道教的实体呢？这是由于在当时的社会中，是否是圣人的“教”，这一般被视为决定其思想价值的决定性要素吧。如果不是这样的话，即使主张道教不是一个“教”，那也是没有意义，也不具有说服力的。道安按照这样的社会一般观念，认为如果能主张道教不是一个“教”

就可以给道敎以决定性的打击。那么，这便又产生了这样的疑问：当时为什么给“教”以那么高的地位呢？那是因为“教”被认为是圣人的敎导之故。当时的人们看来，其思想是圣人的敎导，才有高的价值，如不是圣人的敎导，其内容不论怎么样，那都是没有价值的东西。也就是说，决定思想的价值的基础，无论怎么也在于圣人的敎导，即在于“教”。

但是把儒佛道称为三教，在北周时代似广为流行。道宣《广弘明集》的记述以外，《周书》卷三十一《韦夔传》中载有夔撰述《三敎序》上书的事，也很明显。而儒佛道被称为“教”，未必是从其思想形成之时，或被移入时开始的。三教都被称为“教”，被认为是在北魏寇谦之（363～448）和刘宋的顾欢（420～483）之时。那是因为道敎有“道敎”这一称呼，大致始于这个时代。^②

“道敎”这一观念，在牟子《理惑论》、《抱朴子》外篇《诘鲍》，还有谢敷的《安般守意经序》等处可见^③，这些都是指儒敎和佛教，并不是指所谓的道敎。在作为三教之一的道敎的意义上的用例，在《魏书释老志》的神瑞二年（415）十月乙卯条，太上老君出现，在告寇谦之的话中有曰：“汝宣吾新科，清整道敎，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术。”这是最早时期的。被认为是寇谦之所作的《老君音诵诫经》^④（《道藏》784）中也有：

妄传陵身所授黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道敎。（二 a）

复按前父死子系，使道敎不显。（二 b）

用“道敎”这一语来指所谓的道敎。刘宋泰始三年（467）前后写的顾欢的《夷夏论》^⑤中也有“佛教文而博，道敎质而精”（《南齐书》卷五十四），在这里，从把道敎和佛教相对比处可知，

“道教”作为和佛教对抗的宗教（所谓的道教）的总称被使用。

道教徒作为自己信奉宗教名称的意义上使用“道教”这一词以前，道教中作为指特定的道流的称呼，虽有五斗米道、太平道、天师道这样的道流之名，然而没有总合诸道流的全体性的名称。那是因为道教分处以各道流的状态，指它们全体的名称还没有必要。但是，道教渐渐地整备了教团，随着教理和教典的充实，和佛教的对抗心升高，和佛教对抗的自己的宗教名就成为必要了。在北魏寇谦之和刘宋的顾欢之时，“道教”这一宗教名的形成，也是因为北朝和南朝的道教处于这样的历史状况之故。在北朝，北魏寇谦之以改革旧天师道为目标，兴起了新天师道，在确立教权和教法的同时，为了得到国家权力的庇护，和佛教之间进行了激烈的抗争。^⑥在南朝进入刘宋时期，天师道三洞派整备教团，提倡包含葛氏道和上清派的道典和教理，在经典和教理层面加以充实，道教达到了可以和佛教相比肩的状况。天师道三洞派的道士顾欢^⑦，敢于把在这以前被作为和儒教、佛教别称使用的“道教”的观念，当作自己信奉宗教的名称来使用，论述和佛教的对立，这也是因为有着“道教”对于佛教毫不逊色，是杰出的圣人（老子）的教导这样的自负。

儒教、佛教这样的称呼形成时是如何的呢？“教”本来有指示这样的意思，所以不是特定的学派和思想家专有的，但使“教”带有思想性的意义专门积极地论说的是儒家。以道德作为基本政治主张的儒家，给“教”附以了道德性、政治性的意义，把“教”作为政治的理想方法。因此儒家被认为是主张“教”的必要的学派，是信奉圣人之教的学派。因而，在魏晋之际，和儒学、儒术或经学、经术等称呼的同时，名教、礼教、世教、儒教、道教、德教、仁教、圣教、周孔之教这样的称呼也广为流行。在讲到其他学派的思想时，道家之教、老子之教这样的说法

虽不是没有，但毕竟在儒家的场合，“教”被用得最多，所以也可以认为“教”是儒家的特色。

佛教被中国受容，其初期由于附于黄老思想和神仙道，被认为是说“道”的思想^⑧，在三国时吴人牟子的《理惑论》^⑨中，用“佛道”这样的称呼，看不到如佛教和释教那样的说法，似也是因为这样的关系。建武元年（317）年前后，著作郎王度给后赵石虎的上奏中，有曰：“佛，外国之神，非诸华所应祠奉。汉代初传其道。”（《晋书》卷九十五《佛图澄传》）在这里已经把佛教记作“其道”。晋咸康六年（340）何充和庾冰的“沙门可否敬礼王者”的论争中（《弘明集》卷十二所收），在把儒教称为名教的同时，把佛教说为“神道”。

在支遁（314～366）的《大小品对比要抄序》中，可见有“圣教”（《大正藏》55, 55c, 56b）、“玄教”（55b）之词，接下去，郗超（336～377）的《奉法要》中，虽不见“佛教”之词，但在佛经说教的意义上使用了“经教”（《大正藏》52, 88a）。兴宁三年（365）习凿齿给释道安的书简《与释道安书》中，载有“大教”（《大正藏》52, 76c）、“如来之教”（77a）之词。作者不明的《正诬论》中仅仅一次用到“佛教”之词（《大正藏》52, 8c）。孙绰（312～370）的《喻道论》中，“佛教”（《大正藏》52, 17a）作为和“周孔之教”对比之词出现，到了庐山慧远（334～416）那里，“佛教”的称呼频出，另一方面则把儒教称作圣教、名教、礼教。

仅根据现存的少数资料，对当时思想整体的风气加以判断多有不安之感，但可以推测，到东晋初为止，把佛教称为“佛道”、“神道”的较多，到中期，“佛教”一词开始被广泛使用。这当和在那时活跃的支遁、郗超，还有释道安等的著作中，对于“教”的考察的深入有关。也就是说，随着对佛教教义理解的深入，开

始注意到了佛教作为“教”的侧面，自然而然地具有了自己所信奉的思想整体是圣人（佛）所说的教诲这样的自觉。与此同时，和当时已被视作为圣人教诲的儒教的对抗心升高，这就更进一步地助长了把佛教称为佛教、圣教、玄教、大教、如来之教等等的倾向。^⑩

刘宋时代开始，儒教、佛教、道教这样的称呼也就一般化了，因而在《夷夏论》中，就把佛、道总称为“二教”，在北周道安之时，则把儒、佛称为“二教”，或包含道教称为“三教”的说法也出现了。这是由于注意到儒、佛、道分别都是用的“圣人之教”这同一形态之故。

第三节 教主论和经典论

法琳和道安探讨把三教作为“教”的条件时，提出了教主的资格和经典真伪的问题，这对于了解六朝时代的知识人是如何看待三教的，是重要线索。也就是说，认为教主的资格是君主的想法虽说是道安的，但从教主和经典来探求“教”成立的必要条件的想法，和六朝时代其他思想家也是共通的。在三教的交涉中，经常把教主的优劣和异同作为问题，有的从经典探求主张的根据并加以引用，或以经典中有没有来决定真伪，还有的议论对手所依据的经典的记载是否有矛盾，该经典是否是伪作，有的时候，为了合乎己说的条理而制作伪典，加以利用，这些都是由：教主和经典被视作“教”的生命，任何一方有缺陷，“教”就不能成立；在“教”的世界里，教主的优劣和经典的真伪，就那样地成为了“教”的优劣和真伪；还有，对“教”的信奉者来说，离开了教主和经典，真理就失去了根据。也就是认为，“教”的一切

就在于教主和经典。

因此想更具体地来看一看看在“教”的交涉中，教主和经典是以怎样的形式成为问题的。

在被认为是东晋时所作的《正诬论》中有曰：

老子即佛弟子也。故其经云，闻道竺乾有古先生，善入泥洹，不始不终，永存绵绵。竺乾者天竺也。泥洹者胡语，晋言无为也。若佛不先老子，何得称先生。
(《大正藏》52, 7b)

引用经典来说明老子是佛的弟子。还有顾欢的《夷夏论》所引《玄妙内经》中说：

老子入关之天竺维卫国。国王夫人名曰净妙。老子因其昼寝，乘日精入净妙口中。后年四月八日夜半时，剖左腋而生，坠地即行七步。于是佛道兴焉。(《南齐书》卷五十四《高逸传》，“顾欢”条)

把释迦说成是由老子所生。慧通的《驳顾道士夷夏论》中说：

经云，摩诃迦叶，彼称老子，光净童子，彼名仲尼。(《大正藏》52, 45c)

说在佛经中摩诃迦叶在中国被称为老子，光净童子名为仲尼。还有道安的《二教论》所引《清净法行经》中曰：

佛遣三弟子，震旦教化。儒童菩萨，彼称孔丘。光净菩萨，彼称颜渊。摩诃迦叶，彼称老子。(《大正藏》52, 140a)

说佛派三弟子到中国之地行教化，其中儒童菩萨为孔丘，光净菩萨为颜渊，摩诃迦叶则为老子。

这样，佛教方面和道教方面都列举各自的经典，说自己的教主是对手教主的前辈，或是师傅，或是前身，以此来强调自己信奉之“教”的优异。这也是出于教主的优劣就那样成为“教”的

优劣的认识。

教主的优劣、异同论，也未必就限定在“教”有互相排他关系的场合，在主张“教”的融合调和的场合，也会发生。比如，在东晋孙绰的《喻道论》中说到：

周孔即佛，佛即周孔，盖外内名之耳。故在皇为皇，在王为王。佛者梵语，晋训觉也。觉之为义，悟物之谓，犹孟轲以圣人为先觉，其旨一也。应世轨物，盖亦随时。周孔救极弊，佛教明其本耳，共为首尾，其致不殊。（《大正藏》52，17a）

认为周公旦和孔子在觉者的意义上和佛陀是同一的，但是同作为觉者的周孔救极弊，而佛陀则明确弊害的根本，两者互为首尾，其趣致不异。这是认为教主没有优劣，教主是平等的。但所教的对象和用途有所不同。庐山慧远也说：

道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响，出处诚异，终期则同。（《沙门不敬王者论·体极不兼应篇》，《大正藏》52，31a）

在说到佛教和儒教的两立，把如来和尧帝、孔子的关系作为问题。其他顾欢的道佛一致论中，宗炳的三教同一论中，也都有二教乃至三教的一致融合论者，可以说也都论及了教主的同等、同一或优劣。

下面是关于经典，道安《二教论》的《明典真伪第十》中有曰：

老子《道经》，相互可崇。庄生《内篇》，宗师可领。暨兹已外，制自凡情。《黄庭》、《元阳》，采撮《法华》，以道换佛，改用尤拙。《灵宝》创自张陵，吴赤乌之年始出。《上清》肇自葛玄，宋齐之间乃行。寻圣人设教，本为招劝，天文大字，何所詮谈。始自古文，大

小两篆，以例求之，都不相似，阳平鬼书，于是乎验。晋元康中，鲍靖造《三皇经》被诛，事在《晋史》。后人讳之，改为《三洞》。其名虽变，厥体尚存，犹明三皇，以为宗极。斯皆语出凡心，寔知非教，不关圣口，岂是典经。（《大正藏》52，141b）

在这里，道安把《黄庭经》、《元阳经》、《灵宝经》、《上清经》、《三皇经》等诸道典，都说成是出于凡愚之心的伪经，而不是出自圣人之口的真经。这种道典的伪作说和否定道教的立场有关。那是因为，“教”被认为是圣人之言，经典是记载那些言语的，如果经典是虚伪的话，基于经典的教诲也就成了虚伪的了。把经典视为圣人之言，是当时一般的想法，在梁皇侃的《论语义疏》卷八中，有曰：“圣人之言谓五经，典籍圣人遗文也。”

如果经典为圣人之言，信奉该圣人之教者，就会把圣典视为绝对的，肯定要在经典中寻求主张的根据。在前面已可看到引用经典为自说增添权威的态度，顾欢《夷夏论》的开头说“夫辨是与非，宜据圣典”（《南齐书》卷五十四），也便是其中一例。像这样从在经典中寻求真伪决定的态度出发，经典中没有记述，或和记载上不合的意见，就被判断为虚伪，所以，在对立的“教”的论争中，指责对手依据的经典是伪经，或对手的主张和圣典的内容相矛盾，就成了有力的武器。彻底运用这一方法的，是北周甄鸾的《笑道论》中对道教的批判。

还有，把经典绝对化的态度，为了得到自说的根据，在这以前既存圣典没有合乎口味的叙述时，哪怕制作伪经也要把自己之说正当化。六朝时代制作了很多的伪经，其原因之一，当也和这样的“教”的性质有密切关系吧。

第四节 “教”和言

如上所见，“教”是圣人之言，那么，可以说“教”就是言，或以言为媒介的行为，离开了言，就没有“教”。因此在考虑三教的“教”时，“教”是言这一点就有着重要的意义。因为根据如何认识言，对“教”的看法也就会产生差异。比如，有志于用言无法直接表现的世界之人，在感觉到言的限度的同时，也就会感觉到“教”的限度。反之，认为通过言可以传达一切的人，对于“教”的信赖就非常强，会高度评价其作用。因此，把和三教有关联的中国各个学派对于言如何认识这个问题从他们和“教”的关系上来大致探讨一下，这在考虑三教的“教”时，也有其意义。

首先来看佛家的想法。佛家常用的话中，有“言教”的说法，这可认为是把“‘教’是言”的成语化。竺法护译《正法华经》卷一《光瑞品第一》曰：

时闻世尊，所现章句，观于无为，采习言教，值覩人尊，所见安慰。（《大正藏》9，67b）

鸠摩罗什译《妙法莲华经》《方便品第二》曰：

吾从成佛已来，种种因缘，种种譬喻，广演言教，无数方便，引导众生，令离诸著。（《大正藏》9，5c）

由此可见，“言教”一词，在汉译佛典中多被使用。在汉人的佛家作品中也不少：支遁的《大小品对比要抄序》中曰：

夫体道尽神者，不可诘之以言教。游无蹈虚者，不可求之于形器。（《大正藏》55，55c）

也可见。这里的“言教”从和形器相对处可知，是表示通过言的

具体的教示的意义。也就是说，支遁认为，通过这样的言教，不可能体道尽神，因此，道和神是超越言教的。还有，认为言是“教”的根本的想法，凉州释道朗的《大涅槃经序》中有曰：

冥化无朕，妙契无言，任之冲境，则理不虚运。是以此经开诚，言为教本，广众喻以会义，建护法以涉初。（《大正藏》55，59c）

但是在梁武帝的《大般涅槃经义疏序》中有：

非言无以寄言，言即无言之累，累言则可以息言，言息则诸见竞起。所以如来乘本愿以托生，现慈力以应化，离文字以设教，忘心相以通道。（《大正藏》37，377a）

在这里说如来“离文字以设教”，如来设的“教”是离文字的，这似可认为是对“‘教’是言”的否定吧。但说如来的教“离文字”，并不是否定“教”具有“言”的性质的本身，正是由于通常的“教”是用“言”来表示的，所以说如来的教“离文字”才有其意义。

佛家这样强烈地认识到“教”是通过言来表示的，这是因为佛家注意到人的言语表现的有限性。支遁也好，道朗也好，同时又说通过言教不能会得佛教的根本真理，也就是因为这一点。东晋王谧给桓玄的复信《答桓太尉》中有曰：“宗本幽遐，难以言辩，既涉乎教，故可略而言耳。”（《大正藏》52，80c~81a）庐山的慧远在《沙门不敬王者论》的《体极不兼应篇》中说：

夫幽宗旷邈，神道精微，可以理寻，难以事诂，既涉乎教，则以因时为检。（《大正藏》52，31a）

幽玄中的终究的佛教根本性真理，可通过理来探寻，但难以用事来实证，但把这确立作为教的话，那教就以因顺不同时代为宗旨。王谧和慧远都说到，佛教的终究的真理是和言相隔绝的，但

是为了使人认识它，只有根据用言的“教”。

慧远的文章中，理和事是相对的，给人以“教”和事相关联，和理对立的印象。对此加以进一步说明的，是谢灵运的《辩宗论》中“华人易于见理，难于受教，故闭其累学而开其一极。夷人易于受教，难于见理，故闭其顿了而开其渐悟”（《大正藏》52, 225a）这一节。在此，理和“教”在对立的意义上被使用，认为理不能由学得之，而“教”则可以学得。理和“教”对立的用法，在《正诬论》的“形教万方，而理运不差”（《大正藏》52, 7c）中也可见，在这里，“教”和形相联结，这或是由于“教”和抽象的理相比，有具体的形态之故吧。这就意味着，形教根据对象而立，有个性的差异，而理则是普遍的没有差别的。

“教”和理是对立的话，认为“教”和言是一体的佛家，当然就认为言和理也是对立的。支遁在《大小品对比要抄序》中所说的“理致同乎归，而辞数异乎本”（《大正藏》55, 55b）可作参照。这里，和“教”的场合一样，言和普遍性的理相比，被认为是个别性的东西。

在传统学派之一的儒家，并没有像佛家那样强调“教”和言的机能的限度。这是由于专门关心政治和道德的儒家，信赖“教”和言之力，认为可由此而教化民众。《论语·子路》中有曰：“子路曰，卫君待子而为政，子将奚先。子曰，必也正名乎。子路曰，有是哉，子之迂也，奚其正。子曰，野哉由也，君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”认为正名，即正确地使用“言”，就可使政治顺畅。《荀子·正名》中有曰：“王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。故析辞擅作名以乱正名，使民疑惑，人多辨讼，则

谓之大奸，其罪犹为符节度量之罪也。”说到使名实一致是王者的治民之法。也就是说，儒家认为，言的正确使用与否，世的治乱得以区分，通过名实的符合，可保持礼法秩序。这样，名的正确使用，成为了政治的方法，在这里有着名（言）可尽真实的想法，所以，就难以产生指出言的有限性的态度吧。

还有儒家在重名的同时，也尊“教”。《孟子·滕文公上》中有曰：“人之有道也，饱食煖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”认为人如果无“教”，就近于禽兽，所以圣王使叫契的臣下教以五伦。在这里，“教”是有着道德意义上的教诲，同在《孟子》的《尽心上》中有曰：“善政不如善教之得民也。善政民畏之，善教民爱之。善政得民财，善教得民心。”认为基于仁义道德教导民众，是理想的政治的方法。此外，正如《荀子·正论》中“尧舜者，天下之善教化者也”，《君道篇》“百姓易俗，小人变心，奸怪之属，莫不反惑，夫是之谓政教之极”所见，教化和政教作为政治的方法被高度评价，这也是因为和认为“教”本来有道德的、文化的意义，基于道德的政治是理想的政治的儒家思想相一致之故吧。想以“教”来移风易俗的儒家，和“言”的场合相同，相信“教”的力量，可以说是当然的。

下面，看看在道家又是如何呢？《老子》第一章中有曰：“道可道，非常道，名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。”道被称为无名，如把这从《老子》的无为思想来考虑的话，名（言）被认为是人为的东西，对此加以否定的无名是理想，因此被认为是和道相联系的。因此，所谓的无名，并不是字面上的没有名，或超越了言语表象的存在这样的意思，只不过是对人为（文化）的名的否定。《老子》第三十四章中“功成不名有”，四

十四章中“名与身孰亲，身与货孰多。得与亡孰病。是故甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久”中的名，是名声名誉那样的意思，这些名也被从无为的立场贬斥。要之，在《老子》中对名的否定，是从把名视为人的作为而引起的否定，没有超越人为，或超越言表的意思。从思想史的角度来看，是为了反对儒家对名的尊重，所以特排斥名。

还有《老子》的“圣人处无为之事，行不言之教”（二章），“不言之教，无为之益，天下希及之”（四十三章）中有“不言之教”的说法，由于这和文中的“无为之事”、“无为之益”是表示同样的想法，因而可以认为，所谓的“不言”就是无为的另一种表示形式。而且，和“教”相关联说到“不言”，也可以认为，在《老子》的作者那里，由于本来就知道“教”是言语行为，所以反过来，正是为了那样之故，才对“不言之教”这样的逆说性表现感兴趣。由此可知，《老子》并不是为了想主张人的言语能力的有限性，或“教”的有限性，来论述无名、或“不言之教”的。

但是到了同为道家的《庄子》，就可以看到对人的言语表现所持的怀疑性姿态。《齐物论篇》有曰：

夫大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不伎。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成，五者圆而几向方矣。故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。

在这里，说到了言和知的限度，说到了道在似在这言和知的彼岸。还有《天道篇》中有曰：

世之所贵道者书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也。而

世因贵言传书，世虽贵之，我犹不足贵也。

在谈到排列词语的书籍不足贵时，说，作为道家理想的境涯，是如语言不能传达那样。这也说到了言语表现限度。

然而在道家中，“教”未必被否定。从否定学、排斥知的道家的立场来说，排斥“教”似也可以这么看，但是，在《老子》中有“不言之教”，尽管消极，但还是承认“教”的有用性。在《庄子》中，《秋水篇》有“曲士不可以语于道者，束于教也”，是间接性否定“教”的说法，但明确地否认“教”的例子非常少。这是因为“教”在道德的意义上被使用的同时，还被认为是政治性的原理，对于排斥道德、却不排除政治的道家来说，要全面地否定“教”有着困难之故吧。但是，可以认为，并不像儒家那样热心地谈论“教”，作为政治的方法，也认为是力量弱的东西。^⑩

接下去，想来看看魏晋名家和道家的言语观。西晋欧阳建在《言尽意论》（《艺文类聚》卷十九所收）中说“世之论者，以为言不尽意，由来尚矣”，记载着魏晋时代“言不尽意”论盛行。因而，持名实一致，也就是“言尽意”立场的欧阳建，假托违众先生，说到：

夫天不言，而四时行焉。圣人不言，而鉴识存焉。形不待名，而方圆已著。色不俟称，而黑白以彰。然则名之于物无施者也。言之于理无为者也。而古今务于正名，圣贤不能去言。其故何也？诚以理得于心，非言不畅，物定于彼，非言不辩，言不畅志，则无以相接。名不辩物，则鉴识不显。鉴识显而名品殊，言称接而情志畅。原其所以，本其所由。非物有自然之名，理有必定之称也。欲辩其实，则殊其名。欲宣其志，则立其称。名逐物而迁，言因理而变。此犹声发响应，形存影附，

不得相与为二。苟其不二，则无不尽。吾故以为尽矣。

在这里，对认为名和物、言和理没有相对应的关系，分别为他物的名实不一致论，进行了批判，同时，认为，理因心而得，没有言则不能表示；理没有一定的名称，言表因理而变化；还有，物并没有自然之名，物之实不同，则因此名也变化，名和物、言和理，就像声和响、形和影的关系那样，有着相应相似的关系，所以言可尽意。

魏王弼在《周易略例》的《明象章》中说：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则言者，象之蹄也，象者，意之筌也。

在这里用《庄子·外物》中筌蹄的比喻来叙说：言和象、象和意是手段和目的的关系，手段根本是为了达到目的的手段，所以达到了目的就当忘手段。结果是认为：言是为了得到意的手段，得到了意就应当忘掉言。

还有，嵇康的《声无哀乐论》中说：

此为心不系于所言，言或不足以证心也。若当关接而知言，此为孺子学言于所师，然后知之。则何贵于聪明哉。夫言非自然一定之物，五方殊俗，同事异号。举一名以为标识耳。

认为言语是不能充分说明心的东西，言语不是自然的一定之物，地域和习俗不同，同一事物的名称也会不同，假定举一名，也不过只是标识而已。

这里的嵇康和前面王弼的言语观中，认为言语是假设的，并

不一定，根据状况，名称也可以变化；还有，认为言语只不过是為了表征心、得到意的一种手段，不可能全面地把握心，对于言语的不信任感很强。这也是由于魏晋的道家持有《易》的“言不尽意”的立场之故。

至此，从所见的诸学派的言语观和“教”的用法可注意的是，佛家的言语观和道家的言语观有着相同之处。也就是说，对言语的表现和传达能力是怀疑的，甚至是认为在超越了言表的世界中有着真理。主张言和“教”一体的佛家，把“教”认为是为了得到摒绝语言的超越性真理的方便，而道家则不热心于论说“教”，是消极的。这一点上，把正名和教化视为政治方法的儒家，对于言和“教”的信赖很强，主张通过正“名”以使“实”得正的儒家的看法，和认为名实一致的魏晋的名理学派有相通之处。而儒家、佛家、道家关于“教”认识的差异，可以看作儒佛道三教对于“教”的姿势的基本性差异。

第五节 “教”的参差和统合

认为“教”是圣人为民众设置的想法，在儒佛道三教中是共同的。如道安的《二教论》中有“圣人设教”（《大正藏》52，141b），《易》的《观卦彖传》中也有“圣人以神道设教”，其他的用例还有很多。这是说，“教”是为人设立的，所以根据人所设的诸条件经常有变化，即认为“教”可以具有多种的形式和内容。支遁在《大小品对比要抄序》中有曰“教非一途，应物万方”（《大正藏》55，55c），认为“教”应于众生而有万方。还有顾欢的《夷夏论》中说：“圣匠无心，方圆有体，器既殊用，教亦异施。”（《南齐书》卷五十四）圣人根据对象，施不同之教，

这也是因为，“教”经常是由于具体对象的能力和境遇或时世的不同，还有地域和风俗的差异等等被确立起来的。

因此，“教”按其本来的机能会有种种的差异。但那不同的“教”既有在一个宗（教）里，由同一个教主设置的，也有如儒佛道三“教”那样，存在着不同教主的情况。但是教主是同一人也好，是不同的人也好，如果是共同的“教”，那就有共同的東西。因此，想先看看作为在一个宗内“教”的差异及其统合之例的佛教的判教，然后再探讨三“教”的融合论。

东晋释道安在《阴持入经序》中说：“世雄授药，必因本病。病不能均，是故众经相待乃备。”（《大正藏》55，44c）认为诸种经典都是基于众生机根的差异的佛陀的应病授药。在刘宋竺道生的《妙法莲花经疏》的开头曰：

寔由苍生机感不一，启悟万端。是以大圣示有分流之疏，显以参差之教。（《续藏》2，乙，23，4，396左下）

认为苍生的机根，并不相同，启悟有差异，所以佛陀将其教法种种分疏，以显参差之教。这种想法进一步体系化，就是所谓的判教，探讨诸经（教）的差异如何相互关联，对于全体来说有怎样的意义，还有，在其中哪个经（教）意义最胜等等的问题。以根据隋吉藏的《三论玄义》，被认为是刘宋慧观之说的三教五时判教为例，列之如下：

宋道场寺沙门慧观，仍制经序，略判佛教，凡有二科。一者顿教，即华严之流，但为菩萨具足显理。二者始从鹿苑，终竟鹤林，自浅至深，谓之渐流。于渐教内，开为五时。一者三乘别教，为声闻人，说于四谛；为辟支佛，演说十二因缘；为大乘人，明于六度。行因各别，得果不同，谓三乘别教。二者般若，通化三机，

谓三乘通教。三者净名思益，赞扬菩萨，抑挫声闻，谓抑扬教。四者法华，会彼三乘，同归一极，谓同归教。五者涅槃，名常住教。（《大正藏》45，5b）

受此佛教判教的影响，儒教方面也出现了想对六经或五经的差异进行系统说明的想法。梁代皇侃的《论语义疏》卷一中对“子曰，攻乎异端斯害也已矣”的何晏注“善道有统，故殊途而同归”的解说：

善道，即五经正典也。有统，统本也，谓皆以善道为本也。殊途，谓诗书礼乐为教之途不同也。同归，谓虽所明各异，而同归于善道也。

同一《论语义疏》的《叙》中有曰：

名书之法，必据体以立称，犹如以孝为体者，则谓之《孝经》，以庄敬为体者，则谓之为《礼记》。然此书之体，适会多途，皆夫子平生应机作教，事无常准，或与时君抗厉，或共弟子抑扬，或自显示物，或混迹齐凡，问同答异，言近意深。诗书互错综，典故相纷纭，义既不定于一方，名故难求乎。

可看到释家的经宗和判教思想的影响。

在三教间“教”的差别和统合的场合，比起一宗（教）内教说的不同来，使“教”产生差异的条件，既有教主不同，教化的地域又包括中国和印度，教义的内容也性质不同，就显得更为复杂，所以其想法实在多样。因此，要包含教义地来论述这个问题，在此也许是是不可能的，所以只想看看，对“教”的机能方面，是怎样考虑的。

孙绰的《喻道论》中，这样说到儒佛的不同：

应世轨物，盖亦随时，周孔救极弊，佛教明其本耳。共为首尾，其致不殊。（《大正藏》52，17a）

认为“教”是应于时世合于人情而立者，周公和孔子是为了救世之极弊，佛陀是为了明世之弊害发生的根本，所以儒佛互为首尾，其教诲的目标并无不同。和孙绰的想法相似，庐山的慧远说：

道训之与名教，释迦之与周孔，发致虽殊，而潜相影响，出处诚异，终期则同。（《大正藏》52，33a）

孙绰、慧远这样的想法，在李充《学箴》的“圣教救其末，老庄明其本”（《晋书》卷九十二《李充传》）中，已可见其先踪。

到了刘宋的谢灵运，“教”的差异中，被纳入了地域的差异、民族性的差异。《辩宗论》中曰：

二教不同者，随方应物，所化地异也。大而较之，监在于民，华人易于见理，难于受教，故闭其累学而开其一极。夷人易于受教，难于见理，故闭其顿了而开其渐悟。（《大正藏》52，225a）

认为儒教是为见理易而受教难的中华之民而立，佛教是为受教易见理难的夷狄之民而立。根据这种在民族的差异性中探求“教”的差异原因的想法，主张道教优先说的，是顾欢的《夷夏论》。在《夷夏论》中，说到，由于中华之俗善美，夷狄之俗劣恶，所以道教是“继善之教”、“兴善之术”；佛教是“绝恶之学”、“破恶之方”。和顾欢这样的想法相反，谢镇之说：“余以三才均统，人理是一，俗训小殊，法教大同。”（《重与顾道士书》，《大正藏》52，42b）认为参天地二仪构成三才的所有的人都是佛教教化的对象，作为同样的人类来说，夷夏的差异是微不足道的。

以上的例子以外，如道安的《二教论》，根据“教”的目的，是要修身治国，还是要精神的解放分类；如袁粲所说“孔老治世为本，释氏出世为宗”（《南齐书》卷五十四《高逸传》“顾欢”条），把“教”分为治世和出世两种等等，这样的“教”的分类，

说到底，也是由于“教”经常是在和对象有着相对的、具体的关系上成立的。

下面，看看关于统合三教的方法，大体可分为三类。

其一，从“教”的内容同一或相类似出发，主张“教”的一致。第二，认为由于“教”的对象、目的、内容不同，“教”有区别，但相互的共同点或一致点存在。第三，认为不同的“教”，在分别教化的对象、目的、内容有不同的同时，也可以调和共存。这三类中的第一种类型，仅仅这样说的几乎没有，较通常的是以第二种类型为基本，部分地说到这一点。比如，慧远说：“圣人因戈钓以去其甚，顺四时以简其烦，三驱之礼，失前禽而不吝，网罟之设，必待化而方用，上极行苇之仁，内匹释迦之慈”。（《答何镇南》，《大正藏》52，33a）认为儒教的爱护生灵和佛教的不杀生是同一思想的同时，在同一答书中，把儒教和佛教说成是“出处诚异，终期则同”（33a），明显基本上是第二种的想法。还有顾欢《夷夏论》中说：“泥洹仙化，各是一术。佛号正真，道称正一。一归无死，真会无生。在名则反，在实则合。”（《南齐书》卷五十四）也是这一类型。

其次，第二种类型，这是三种中最多的。比如前面列举的孙绰、慧远的儒佛一致论，还有张融《门律》的“道也与佛，逗极无二，寂然不动，致本则同”（《大正藏》52，38c），顾欢《夷夏论》的“圣道虽同，而法有左右”（《南齐书》卷五十四），还有道安《二教论》中东都逸俊童子的“三教虽殊，劝善义一。途迹诚异，理会则同”（《大正藏》52，136b），明山宾的“虽教有殊途，理还一致”（《五经博士明山宾答》《大正藏》52，66c），沈约《内典序》的“虽教有殊门，而理无异趣”（《大正藏》52，232a）等等，这些可称为多教一理论，这里说的“教”和理的关系，多依据如下的一些想法：《易》的《系辞传》中的“天下同

归而殊途”，基于此说的本末论，还有来源于《庄子·天运》及此篇郭象注的“迹”和“所以迹”的看法，以及韩康伯《周易·系辞传注》等处可见的体用论的想法等等。^⑩

最后，第三种类型，道安《二教论》、袁粲所说的“孔老释迦，其人或同，观方设教，其道必异。孔老治世为本，释氏出世为宗。发轫既殊，其归亦异。”（《南齐书》卷五十四《高逸传》“顾欢”条）为其例。这些，正如从上引袁粲之言，还有《二教论》所说的“教者何也？论理之谓。理者何也？教之所论。教若果异，理岂得同。理若必同，教宁得异。筌不期鱼，蹄不为兔，将为名乎，理同安在”（《大正藏》52，137b）中可见的那样，认为“教”和理是一对一的对应。在这种想法中，从筌蹄的比喻被运用处可知，和道家的言语观和名家的名实一致论是相通的。

如上所说，六朝时代流行的三教融合论，主张“教”的调和性共存以及理的一致性，而想要统合“教”的想法，多受到魏晋玄学家和名家的影响。

第六节 结 语

以上探讨了在所见儒佛道之“教”交涉场合中产生的几个问题。首先，以法琳和道安之说为端绪，确认了六朝末期知识人对称“教”思想的形态，是从教主和经典两个方面来进行考虑的。接着，探讨了儒佛道到有“教”这一称呼为止的历史经过。其次，研究了在“教”的交涉中，教主和经典以怎样的形态被作为问题，这又有着什么意义。再次，注意到“教”是由言而确立的，在概览对三教的“教”的思想有影响的诸学派的言语观和“教”的观念的用法的同时，明确了它们各自的特色，注意到了

佛家的言以及“教”的思想和道家的言语观和“教”的观念之间类似性。最后，着眼于把“教”是和对象在相对具体的关系上形成的东西，作为其本来的机能，从这一点出发，把“教”的参差及统合问题，就佛教的判教、三教融合论进行了检讨，论述了其想法是来源于道家和名家的思想。

以上诸点，主要是从“教”所具有的形式的、机能侧面出发的考察，所以，毫无疑问，如果不和每个“教”的思想内容一起来考虑的话，就不能解明真实意义上的具体的“教”。这方面的考察想作为今后的课题，但是，在探讨三教时，把握这前面所见到的“教”的形态和机能，可以说也是很重要的。如果只注意每一个“教”的思想内容，恐怕就会有把不同“教”的，从形式方面上产生的共同问题等漏脱的可能吧。还有，“教”这一称呼的形成，也是魏晋南北朝的知识人分别把儒、佛、道都作为圣人的教诲来认识，对作为“教”的类似和差异开始有着思想性的关心的表征吧，所以，在思想史上也有兴味的事。后来随着三教之“教”的称呼渐渐地一般化，三教作为“教”的性质就更强烈地被认识到，唐的宗密从佛教优位立场使儒道二教统一地得到融合调和^①，也是着眼于它们有着“教”这样的同一形态之故。

【注释】

①原文中有“教形之术”，但《二教论》中作“救形之教”，当是“教形之术”之误。

②参照本书第二编第三章第四节之三。

③牟子《理惑论》有“孔子以五经为道教”（《大正藏》52，2a）、《抱朴子》外篇卷四十八《诘鲍》的“三五迭兴，道教遂隆，辩章劝沮，德盛刑清”的“道教”，是儒教之意。谢敷的《安般守意经序》中“汉之季世，有舍家开士安清、字世高，安息国王之太子也，……抱玄德而游化，演道

教以发蒙”（《大正藏》55, 44b）的“道教”是佛教。

④关于《老君音诵诫经》，参照杨联升《老君音诵诫经校释——略论南北朝时代的道教清整运动》（《历史语言研究所集刊》第28本，1956年）。

⑤关于《夷夏论》的述作时期，参照《佛祖统记》卷三十六（《大正藏》49, 346b）。

⑥关于北魏寇谦之的新天师道，参照注德忠《北朝道佛二教的关系》（横超慧日编《北魏佛教研究》所收，1970年。注德忠《中国的受容、变容、行容》所收，1979年）。

⑦关于顾欢是天师道道士，参照本书第二编第三章的注②。

⑧参照汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》（1938年）第五章《佛道》。

⑨参照福井康顺著《道教的基础研究》（1952年）附录《牟子的研究》。

⑩关于汉译佛典中“佛教”的用法，参照川田熊太郎著《佛教和哲学》（1957年）第二章第一节《佛教的表现》。但是在本章中，以中国人如何称呼外来的佛教思想为问题，所以，不把汉译佛典中“佛教”、“道教”等的用法作为考察的直接对象。

⑪关于儒家、道家“教”的观念，参照栗田直躬著《“学”和“教”的观念》（《中国古代思想研究》所收，1949年）。

⑫参照汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》（1938年）第十三章“佛教之南统、本末之争”条。

⑬参照鎌田茂雄著《宗密教学的思想史研究》（1976年）第三章《宗密的儒佛道三教》。

后 记

本书是对昭和六十三年（1988）十一月向早稻田大学提交、平成元年（1989）十一月十四日由该大学授予文学博士学位的申请论文《东晋、刘宋时期葛氏道和天师道的研究》稍加修改、补正而成。本论文由对已发表论文加以订正的部分和完全新写出的部分组成，由于已发表的论文中，有的经过大幅度修改，看法也有所改变，所以，在此把已发表的论文的一览表列出，以供参考。

第一编

《〈太上灵宝五符序〉成书过程的分析》上、下
（《东方宗教》71号，72号，1988年5月，10月）

《〈灵宝赤书五篇真文〉的思想和成立》（《东方宗教》60号，1982年10月）

《刘宋时期〈灵宝经〉的形成》（东京大学东洋文化研究所《东洋文化》62号，1982年3月）

第二编

《〈九天生神章经〉的形成和“三洞说”的成立》
（《东洋思想和宗教》5号，1988年6月）

《〈河上真人章句〉的思想和成立》(《东方宗教》65号, 1985年5月)

《〈老子道德经序诀〉的思想和成立》(《PHILOSOPHIA》73号, 1986年3月)

《关于〈老子想尔注〉的形成》(秋月观瑛博士退官纪念论集《道教和宗教文化》, 1987年3月)

《关于〈大家道令戒〉的形成》(《东洋思想和宗教》2号, 1985年6月)

第三编

《东晋时期道教的终末论》(鎌田茂雄博士还历纪念《中国的佛教和文化》, 1988年12月)

《〈上清经〉和〈灵宝经〉的终末论》(《东方宗教》75号, 1990年5月)

《刘宋时期天师道的终末论》(《PHILOSOPHIA》76号, 1989年12月)

《刘宋时期天师道的“三天”思想及其形成》(《东方宗教》70号, 1987年11月)

《三教交流中“教”的观念》(吉冈博士还历纪念《道教研究论集》, 1977年5月)

回想起来,我正式对道教的研究,始于十年前的昭和五十五年(1980)春。从进入大学院博士课程时开始,有志于六朝时代的三教交涉史研究,开始主要关中国的佛教受容形态和儒教与佛教的融合论,就此问题发表了八篇论文(第三篇的补论《三教交流中“教”的观念》为其初期之作),关于道教,虽感到应当要学习,但难以入手,故敬而远之。但是,总不能一直绕着避开道教,终于下决心,在昭和五十五年春开始了道教的学习。最初

想研究在六朝时代最有代表性的道士陆修静，开始阅读陆修静编纂的《灵宝经》。

道教的研究，因道教文献的难解、可信赖的资料不足，还有缺乏调查道教用语的辞典之类，多有难涩处，但以先学的研究为线索，渐渐地读进了《道藏》。在读《道藏》、学习先学的研究中，渐渐产生了疑问，为了解决这些疑问，写了论文，就这样地反复着。最初遇到的《灵宝经》中道教史上几个大问题的解决，使我对进一步进行道教研究产生了自信，诚感有幸。

这期间，应法国国立高等研究院 K. 施博尔教授的招聘，参加了昭和五十五年（1980）秋在法国巴黎召开的第一次《道藏》研讨会，根据他的要求，发表了有关《太上洞玄灵宝业报因缘经》十卷的成书年代及其思想的研究报告，这对进一步道教的研究是很好的刺激和鼓励。道教的研究当从阅读《道藏》开始这一自己的方针没有错，对这一点的确信也始于这次研讨会。

接着，昭和五十八年（1983），由美国哈佛大学名誉教授杨联升先生的推荐，被选为哈佛燕京学社的招聘研究员，在哈佛大学度过了近两年的研究生活，甚为幸运。在哈佛大学，当然并非特别集中于道教的研究，在听人类学和宗教学等课程的同时，按自己的意愿阅读了喜爱的书，这极大地开拓了我的视野，对以后的研究颇为有益。从那时开始，产生了要就道教研究汇成学位论文的想法，昭和六十年（1985）三月回国后，迅速地对此进行了准备，订立了计划。以这以前发表的数篇论文相互缺乏联系，难以汇集成一个体系，所以，就计划研究东晋、刘宋时期江南的道教教理，提炼全体的构想，顺次以填补空缺部分的形式发表论文，同时还写成了一些其他未发表的论稿。把这些已发表、未发表的论文汇集起来完成了学位申请论文，结果是在回国经过了三年的昭和六十三年（1988）的秋天。

在本论文中，笔者努力用思想史的方法，对道教进行尽可能严密、合理的分析，但是，未及之处还很多，也有未注意而犯了错误之处吧。如能得到对本书直率的批判和教示，则不胜有幸。

通过本书的付梓，我的道教研究迈出了最初的一步，但由于这第一步，我开始知道了道教的深奥。今后是否应当进一步进行道教的研究，坦率地说，也还有犹豫。对于有志于六朝时代三教交涉史研究的我来说，不仅是道教，必须重开这十年间中断了的佛教和儒教研究的意欲也很强烈。但是，由于公刊了以《六朝道教史研究》为书名的本书，也感到了有这样的责任：不论怎么说，对于在本书所缺的六朝末期的道教，要在尽早的时期内，汇总研究成果使之问世。

我进入早稻田大学第一文学部以来，栗田直躬先生作为毕业论文的主查，又作为大学院修士课程、博士课程的指导教授，不仅在中国古代思想的研究指导，在有关学问的诸多事情上惠赐教导。为了报答以前受到的学恩，虽说本书是微不足道的成果，但能把此书呈献给现在仍健在的先生，对于我来说，感到无上的喜悦。

栗田先生常常谈到有关先生的恩师津田左右吉博士，通过先生了解到的津田博士作为学者的人品，和从津田博士著作中知道的学问研究的内容，相互通合，对于我理解津田博士学问上业绩的补益，真是难以计算。本书的研究方法，也多有赖于津田博士确立的思想史的方法，故特记于此。

还有一位恩师福井康顺先生，进入大学院的开始年度，蒙受《笑道论》的讲读。当时，对于我来说，《笑道论》过于难懂，完全啃不动，未能充分理解而终。但是，在后来有志于道教研究时，得以多少有点独自地阅读道教文献的自信，诚因多蒙道教研究先驱者福井先生指导之赐。至今为止，仍把福井先生的《道教

的基础性研究》、《灵宝经研究》、《葛氏道研究》等著书、论文置于座右，作为在道教之海航行时的罗盘针，有幸未触上大礁而能达到本书出版的地步，多蒙福井先生诸著述之荫。我在茫茫的道教之海上苦斗之际，想到在这四五十年前致力于道教研究的先生是如何的辛劳困苦，受到了很大的鼓励。

两位先生以外，在东洋哲学科时，还蒙受到已故小林升、已故田中於菟弥先生、西义雄先生、平川彰先生、原田正己先生、三崎良周先生、楠山春树先生、菅原信海先生的指导。对诸位先生生长年来的指导、鞭策，谨表示由衷的感谢。

在审查学位申请论文时，东洋哲学科的楠山春树教授、冈山大学的名誉教授大渊忍尔博士、东洋哲学科的福井文雅教授对论文进行了审查，多蒙教示和指点。还有，此书的出版多蒙楠山教授帮助。对于先生们恳笃的关切，深表拜谢。

少年时期因病弱连小学毕业都感到危险的我，幸而得以和常人一样的健康，至今能平稳地进行研究，是从已亡故的父母开始、多方面热切庇护的结果，用纸笔一一难尽，而长兄小林弘之氏给予了特别的关照。在此最初的研究成果发表之际，对于至今为止给予关照的各方诸位，表示由衷的感谢。

本书的刊行承蒙许多人出力。原稿的誊清，得到了岩崎日出男氏（园田女子大学非常勤讲师）、大久保良峻氏（早稻田大学文学部助手）、青木隆氏（麻布高校教谕）、门屋温氏（早稻田大学大学院后期课程学生）、垣内景子氏（同后期课程学生）、流王法子氏（同后期课程学生）的协助。并请流王法子氏进行了一部分的校正。索引的作成，烦请了前田繁树氏（山村女子短期大学专任讲师）、加藤实氏（早稻田大学高等学院教谕）、青木隆氏、清水悦男氏（早稻田大学大学院后期课程学生）、岛崎一郎氏（同后期课程学生）、森由利亚氏（同后期课程学生）、伊东贵之

氏（东京大学大学院后期课程学生）、中岛尚子氏（早稻田大学大学院前期课程学生）帮助。英文的目录和概要，承蒙德里安·福罗琳（按：根据日文音译）氏（早稻田大学大学院前期课程学生）献身般的尽力而成。如果没有这些人的协助，本书的出版是不可能的吧。在此再次表示深深的谢意。还有我的内人从原稿作成阶段开始，就给了我种种的关照。利用此机会，表示感谢之意。

最后，想对于接受本书作为《东洋学丛书》的一种出版的创文社，以及处理一切有关本书出版业务的该社编辑部的小山光夫氏，深表敬意。

还有，在本书的成书过程中，受到了昭和六十三年度、平成元年度、平成二年度文部省科学研究费一般研究 C 级的资助，本书包含了其成果的一部分。而本书出版之际，得到了平成二年度文部省科学研究费“研究成果公开促进费”。特附记于此。

平成二年（1990）九月十九日

小林正美

参考文献目录

研究书

(日文)

- 石井昌子《道教學の研究》(國書刊行會, 東京, 一九八〇)
大淵忍爾《道教史の研究》(岡山大學共濟會書籍部, 岡山, 一九六四)
——《敦煌道經 目錄編》(福武書店, 東京, 一九七八)
——《敦煌道經 圖錄編》(福武書店, 東京, 一九七九)
橫超慧日《中國佛教の研究》第一(法藏館, 京都, 一九五八、一九七六〔第二刷〕)
——《中國佛教の研究》第二(法藏館, 京都, 一九七一)
——《法華思想の研究》(平樂寺書店, 京都, 一九七一)
鎌田茂雄《中國佛教思想史研究》(春秋社, 東京, 一九六八)
——《中國佛教史》第一卷~第四卷(東京大學出版會, 東京, 一九八二~一九八五)
川勝義雄《六朝貴族制社會の研究》(岩波書店, 東京, 一九八二)
川田熊太郎《佛教と哲學》(サーラ叢書7, 平樂寺書店,

京都，一九五七，一九七四〔第六刷〕

楠山春樹《老子傳説の研究》（創文社，東京，一九七九）

窪德忠《道教史》（《世界宗教史叢書》9，山川出版社，東京，一九七七）

——《中國宗教における受容・變容・行容》（山川出版社，東京，一九七九）

栗田直躬《中國上代思想の研究》（岩波書店，東京，一九四九，一九八六〔第二刷〕）

澤田瑞穂《地獄變——中國の冥界説》（法藏館，京都，一九六八）

——《中國の咒法》（平河出版社，東京，一九八四，一九八八〔四版〕）

武内義雄《老子原始》（《武内義雄全集》第五卷老子篇。角川書店，東京，一九七八）

塚本善隆《中國佛教通史》第一卷（鈴木學術財團，東京，一九六六）

——《魏書釋老志の研究》（《塚本善隆著作集》第一卷，大東出版社，東京，一九七四）

——《中國中世佛教史論考》（《塚本善隆著作集》第三卷，大東出版社，東京，一九七五）

津田左右吉《道家の思想と其の展開》（《津田左右吉全集》第十三卷，岩波書店，東京，一九六四）

——《シナ佛教の研究》（《津田左右吉全集》第十九卷，岩波書店，東京，一九六五）

中嶋隆藏《六朝思想の研究——士大夫と佛教思想》（平樂寺書店，京都，一九八五）

中田勇次郎《中國書論集》（二玄社，東京，一九七〇）

福井康順《道教の基礎的研究》（書籍文物流通會，東京，一九六五〔三版〕。《福井康順著作集》第一卷，法藏館，京都，一九八七）

——《道教思想研究》（《福井康順著作集》第二卷，法藏館，京都，一九八七）

福永光司《道教思想史研究》（岩波書店，東京，一九八七）

牧田諦亮《疑經研究》（臨川書店，京都，一九八九〔復刻版〕）

——《六朝古逸觀世音應驗記の研究》（平樂寺書店，京都，一九七〇）

——《中國佛教史研究》第一（大東出版社，東京，一九八一）

A・マスペロ《道教——不死の探求》（川勝義雄譯。東海大學出版會，東京，一九六八。平凡社，東京，一九七八）

——《道教の養性術》（持田季未子譯。せりか書房，東京，一九八三）

道端良秀《中國佛教史の研究》（法藏館，京都，一九七〇）

宮川尚志《修訂增補六朝宗教史》（國書刊行會，東京，一九七四）

——《六朝史研究——政治・社會篇》（日本學術振興會，東京，一九五六，一九六七〔第二刷〕）

——《六朝史研究——宗教篇》（平樂寺書店，京都，一九六四）

——《中國宗教史研究》第一（同朋舍，京都，一九八三）

村上嘉實《中國の仙人——抱朴子の思想》（サーラ叢書2，平樂寺書店，京都，一九五六，一九六三〔第三刷〕）

——《六朝思想史研究》（平樂寺書店，京都，一九七四）

森三樹三郎《梁の武帝》（サーラ叢書 5，平樂寺書店，京都，一九五六）

安居香山《緯書の成立とその展開》（國書刊行會，東京，一九七九）

安居香山・中村璋八編《重修緯書集成》卷六（河圖・洛書）（明德出版社，東京，一九七八）

山崎宏《支那中世佛教の展開》（法藏館，京都，一九七一）

吉岡義豐《道教經典史論》（大正大學道教刊行會，東京，一九五五。《吉岡義豐著作集》第三卷，五月書房，東京，一九八八）

——《道教と佛教》第一（國書刊行會，東京，一九五九，一九八〇〔第二版〕）

——《道教と佛教》第二（豐島書房，東京，一九七〇）

——《道教と佛教》第三（國書刊行會，東京，一九七八）

——《永生への願い——道教》（淡交社，京都，一九七〇）

吉川忠夫《六朝精神史研究》（同朋舎，京都，一九八四）

——《中國古代人の夢と死》（平凡社，京都，一九八五）

柳枝萬《中國道教の祭りと信仰》上、下（櫻楓社，東京，一九八四）

（中文）

陈国符《道藏源流考》上、下（中华书局，北京，一九六三，一九八五〔第二刷〕）

——《道藏源流续考》（明文书局，台北，一九八三）

李丰楙《六朝隋唐仙道类小说研究》（学生书局，台北，一九八六）

——《不死的探求——抱朴子》（中国历代经典宝库 60，时

报出版公司，台北，一九八五)

卿希泰《道教文化新探》(四川人民出版社，成都，一九八八)

卿希泰主编《中国道教史》第一卷(四川人民出版社，成都，一九八八)

唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗》(中华书局，北京，一九八三)

——《魏晋南北朝史论丛》(生活·读书·新知三联书店，北京，一九五五，一九七八〔四版〕)

——《魏晋南北朝史论丛》(续编)(生活·读书·新知三联书店，北京，一九五九，一九七八〔二版〕)

汤一介《魏晋南北朝时期的道教》(东大图书公司，台北，一九八八)

汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上、下(中华书局，北京，一九三八。汤用彤著作集之一，一九八一)

饶宗颐《老子想尔注校笺》(龙门书店，香港，一九五六)

王明《道家 and 道教思想研究》(中国社会科学出版社，重庆，一九八四)

——《抱朴子内篇校释》(中华书局，北京，一九八〇)

——《太平经合校》(中华书局，北京，一九六〇，一九七九〔第二刷〕)

王家祐《道教论稿》(巴蜀书社，成都，一九八七)

周一良《魏晋南北朝史论》(中华书局，北京，一九六二)

(西文)

Andersen, Poul. *The method of Holding the Three Ones: A Taoist Manual of Medituton of the Fourth Century.* A. D. Curzon

Press, London and Malmo, 1980.

Chen, Kenneth *Buddhism in China: A Historical Survey*
Princeton University Press, New Jersey, 1972

Creel, Herrlee G *What Is Taoism?, and Other Studies in Chinese Cultural History*, The University of Chicago Press, 1970, 1982
(Midway Reprint)

De Woskin, Kenneth J *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, Columbia University Press, New York, 1983.

Lagerwey, John. *Wu-Shang Pi-Yao: Somme taoïste du VI^e siècle*. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume CXXIV, Paris, 1981.

— *Taoist Ritual in Chinese Society and History* Macmillan Publishing Company, New York, 1987.

Maspero, Henri *Le Taoïsme et les religions chinoises* Gallimard, Paris, 1971 [*Taoism and Chinese Religion* (translated by Frank A. Kierman), The University of Massachusetts Press, Amherst 1981]

Porkert, Manfred *Biographie d'un taoïste légendaire: Tcheou Tseu-yang* Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Vol. X, Paris, 1979

Robinet, Isabelle. *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*. 2 volumes, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume CXXXV II, Paris, 1984

Robinson, Richard H *Early Mādhyamika in India and China* Delhi, 1976

Saso, Michael R. *The Teachings of Taoist Master Chuang*. Yale

University Press, New Haven and London, 1978.

Strickmann, Michel. *Le Taoïsme du Mao Chan : Chronique d'une révélation*. Presses Universitaires de France, Paris, 1981.

Schipper, Kristofer M. *L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste : Han Wou-Ti Nei-Tchouan*. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume LVIII, Paris, 1965.

——. *Le Corps Taoïste*. Fayard, Paris, 1982.

Seidel, Anna. *La divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han*. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume LXXI, 1969.

Ware, James R. *Alchemy, Medicine, Religion in the China of A. D. 320: The Nei p'ien of Ko Hung (Pao-p'u tzu)*. The M. I. T. Press, Cambridge, 1966

Welch, Homes. *Taoism: The Parting of the Way* Beacon Press, Boston, 1957, 1965 (Revised Edition).

Wright, Arthur F. *Buddhism in Chinese History*. Stanford University Press, Stanford, 1959, 1979 (Reprint)

Zürcher, Erick. *The Buddhist Conquest of China* 2 volumes, E. J. Brill, Leiden, 1959, 1972 (Reprint).

研究論文

(日文)

秋月觀嘆 “六朝道敎における應報説の發展” (《弘前大學人文社會》第三十三號——史學篇, 一九六四)

—— “三元思想の形成について——道敎の應報思想” (《東方學》第二十二號, 東方學會, 一九六一)

—— “再論 三元思想の形成——三洞奉道科戒營始の成立

年代を中心として”（《弘前大學文經論叢》第一號，一九六五）

安藤俊雄“廬山慧遠の禪思想”（木村英一編《慧遠研究
研究篇》，創文社，一九六二）

石井昌子“靈寶五符經の一考察”（創價大學一般教育部
《一般教育部論集》第五號，一九八一）

——“太上靈寶五符序の一考察”（牧尾良海博士頌壽紀念
論文集《中國の宗教・思想と科學》一九八四）

——“大洞真經と玉經類經典の關係”（《東方宗教》第六十
六號，日本道教學會，一九八五）

上場正澄“茅山派道教史上における陶弘景の學說——特に
《真誥》と《真靈位業圖》を中心として”（《橘茂先生古稀紀念
論文集》一九八〇）

尾崎正治“《太上三天正法經》成立考”（《東方宗教》第四
十三號，一九七四）

——“六朝古道經に關する一考察——六朝末～初唐におけ
る佛道論争の一問題”（《集刊 東洋學》第三十六號，東北大學
中國文史哲研究會，一九七六）

——“寇謙之の神仙思想——神瑞二年（四一五）までを中
心にして”（《東方宗教》第五十四號，一九七九）

——“四極明科の諸問題”（吉岡博士還歷紀念《道教研究
論集——道教の思想と文化》一九七七）

——“道教經典”（福井、山崎、木村、酒井監修《道教 I
道教とは何か》，平河出版社，一九八三）

大淵忍爾“老子想爾注の成立”（《岡山史學》第十九號，岡
山史學會，一九六七）

——“五斗米道の教法について——老子想爾注を中心とし
て”上・下（《東洋學報》第四十九卷第三號・第四號，東洋學術

協會，一九六六・一九六七)

——“黃布の亂と五斗米道”（岩波講座《世界歴史・五》，岩波書店，一九七〇）

——“後漢末五斗米道の組織について”（《東方宗教》第六十五號，一九八五）

——“道教における三元説の生成と展開”（《東方宗教》第六十六號，一九八五）

神塚淑子“《真誥》について”上・下（《名古屋大學教養部紀要》A（人文科學・社會科學）第三十輯・第三十一輯，一九八六・一九八七）

——“《太平經》の承負と太平の理論について”（《名古屋大學教養部紀要》A（人文科學・社會科學）第三十二輯，一九八八）

M・カルタンマルク“《太平經》の理論”（酒井忠夫編《道教の總合的研究》，國書刊行會，一九七七）

——“《太上靈寶五符序》に關する若干の考察”（《東方學》第六十五輯，一九八三）

楠山春樹“舊鈔本《老子河上公注》の序について”（内野博士還歷紀念《東洋學論集》，一九六四）

——“李善注所引の薛綜注について”（福井博士頌壽紀念《東洋文化論集》，一九六九）

——“道教における十戒”（早稻田大學大學院《文學研究科紀要》第二十八集，一九八二）

栗田直躬“上代シナの典籍に見えたる《自然》と天”（《フィロソフィア》第二十二號，早稻田大學哲學會，一九五二）

小林正美“宗炳の神不滅論の一考察”（《フィロソフィア》第五十九號，一九七一）

——“顏延之の儒佛一致論について”一・二・三（《中國古典研究》第十九號・第二十一號・第二十三號，早稻田大學中國古典研究會，一九七三・一九七六・一九七八）

——“慧遠の輪迴報應思想について”（早稻田大學高等學院《研究年誌》第十九號，一九七五）

——“慧遠《沙門不敬王者論》の一考察”（《東洋文化》第五十七號，東京大學東洋文化研究所，一九七七）

——“竺道生の大小乘觀と一闡提成佛義”（《フィロソフィア》第六十七號，一九七九）

——“竺道生の實相義について”（《印度學佛教學研究》二十八卷二號，日本印度學佛教學會，一九八〇）

——“大乘佛教の受容における儒教の役割”（日本佛教學會編《社會倫理と佛教の機能》，平樂寺書店，一九八三）

小南一郎“《神仙傳》の復元”（《入矢教授・小川教授退休紀念中國文學・語學論集》，一九七四）

——“道教信仰と死者の救済”（《東洋學術研究》第二十七卷，東洋哲學研究所，一九八八）

A. ザイデル“符籙の源泉について”（《東方宗教》第五十六號，一九八〇）

——“漢代における老子の神格化について”（吉岡義豊・M・スワミエ編修《道教研究》第三冊，豊島書房，一九六八）

酒井忠夫“太山信仰の研究”（《史潮》第七卷第二號，大塚史學會，一九三七）

——福井文雅“道教とは何か”（《道教の總合的研究》，一九七七。《道教 I 道教とは何か》，一九八三）

M・サソー“道教研究の一方法——靈寶真文を例として”（《東方宗教》第五十號，一九七七）

佐中壯“陶弘景小傳”(和田博士還歷記念《東洋史論叢》,一九六一)

K・シツペール“《都功》の職能に關する二、三の考察”(《道教の總合的研究》,一九七七)

——“敦煌文書に見える道士の法位階梯について”(講座敦煌4《敦煌と中國佛教》,大東出版社,一九八三)

篠原壽雄“道教的鬼神——鬼に關する覺書”(吉岡博士還歷記念《道教研究論集——道教の思想と文化》,一九七七)

島邦男“老子河上公本の成立”(宇野哲人先生白壽祝賀記念《東洋學論叢》,一九七四)

——“馬王堆老子からみた河上公本”(《集刊 東洋學》第三十六號,一九七六)

M・ストリックマン“茅山における啓示——道教と貴族社會”(《道教の總合的研究》,一九七七)

砂山稔“李弘から寇謙之——西歷四・五世紀における宗教的反亂と國家宗教”(《集刊東洋學》第二十六號,一九七一)

——“江左妖僧考”(《東方宗教》第四十六號,一九七五)

——“陶弘景の思想について——その仙道理論を中心に”(吉岡博士還歷記念《道教研究論集——道教の思想と文化》,一九七七)

津田左右吉“神僊思想の研究”(《日本文藝の研究》,岩波書店,一九五二。《津田左右吉全集》第十卷,岩波書店,一九六四)

——“上代シナに於ける天及び上帝の觀念”(《儒教の研究三》,岩波書店,一九五五。《津田左右吉全集》第十八卷,岩波書店,一九六五)

内藤幹治“河上公注老子の養生說について”(吉岡博士還

歴記念《道教研究論集——道教の思想と文化》，一九七七）

J・ニーダム“道教的煉丹術の社會的諸相”（《道教の總合的研究》，一九七七）

藤原高男“顧歡老子注考”（内野博士還歴記念《東洋學論集》，一九六四）

——“顧歡老子注三考”（《漢魏文化》第六號。漢魏文化研究會，一九六七）

R・B・マーサー“寇謙之と北魏朝廷に於ける道教の神政”（《道教の總合的研究》，一九七七）

前田繁樹“《老君一百八十戒序》の成立について”（《東洋の思想と宗教》第二號，早稻田大學東洋哲學會，一九八五）

丸山宏“正一道教の上章儀禮について——《塚訟章》を中心として”（《東方宗教》第六十八號，一九八六）

三浦國雄“洞天福地小論”（《東方宗教》第六十一號，一九八三）

麥谷邦夫“陶弘景年譜考略”（《東方宗教》第四十七號・第四十八號，一九七六）

——“《黃庭內景經》試論”（《東洋文化》第六十二號，一九八二）

——“《老子想爾注》について”（《東方學報》京都第五十七冊，京都大學人文科學研究所，一九八五）

安居香山“道教の成立と讖緯思想”（秋月觀暎編《道教と宗教文化》，平河出版社，一九八七）

山田利明“《靈寶五符》の成立とその符瑞的性格”（安居香山編《讖緯思想の總合的研究》，國書刊行會，一九八四）

——“《五符序》形成考——樂子長をめぐる”（《道教と宗教文化》，一九八七）

吉岡義豐“老子河上公本と道教”（《道教の總合的研究》，一九七七）

——“佛教の影響による道教戒の形成——特に十戒十二可從戒を中心として”（《日本佛教學會年報》第三十二號，一九六七）

吉川忠夫“静室考”（《東方學報》京都第五十九册，一九八七）

（中文）

陈桥驿“关于《越绝书》及其作者”《杭州大学学报》第四期，一九七九）

陈世骧“《想尔》老子道经敦煌残卷论证”（《清华学报》新一卷二期，一九五七）

陈文华“关于五千文的来源”（《民主评论》第十五卷第十五期，一九六四）

陈寅恪“天师道与滨海地域之关系”（《陈寅恪先生论文集（上）》，三人行出版，台北，一九七四）

——“崔浩与寇谦之”（《陈寅恪先生论文集（上）》，三人行出版社，台北，一九七四）

谷方“河上公《老子章句》考证——兼论其与《抱朴子》的关系”（《中国哲学》第七辑，一九八二）

胡适“陶弘景的真诰考”（《胡适文存》第四集卷二，辽东图书公司，台北，一九七一）

金春峰“也谈《老子河上公章句》之时代及其与《抱朴子》之关系——与谷方同志商榷”（《中国哲学》第九辑，一九八三）

康德谋（M. Kalkanmark “景与八景”（福井博士颂寿纪念《东洋文化论集》，早稻田大学出版部，东京，一九六九）

——“《列仙传》与列仙”（《中国学志》第五本，泰山文物社，东京，一九六八）

李献璋“道教醮仪的开展与现代的醮——以台湾彰化南瑶宫的庆成清醮为现代醮例”（《中国学志》第五本，泰山文物社，一九六八）

柳存仁“三洞奉道科诫仪范卷第五——P 二三三七中金明七真一词之推测”（《汉学研究》第四卷第二期，一九八六）

刘师培“续道藏记”（《刘申叔先生遗书》，一九三六。严灵峰新辑《书目类编 83》所收）

丁煌“汉末三国道教发展与江南地缘关系初探——（以张陵天师出生地传说，江南巫俗及孙吴政权与道教关系为中心之一般考察）”（国立成功大学历史学系《历史学报》第十三号，一九八四）

丁培仁“关于早期正一道的几个问题”（《宗教学研究》一九八六年第二期，一九八六）

饶宗颐“想尔九戒与三合义——兼评新刊《太平经合校》”（《清华学报》新四卷，第二期，一九六四）

——“老子想尔注续论”（福井博士颂寿纪念《东洋文化论集》，早稻田大学出版部，东京，一九六九）

严灵峰“读《老子想尔注校笺》书后”（《老子众说纠缪》，一九五六）

——“《老子想尔注校笺》与《五千文的来源》”（《民主评论》第一五卷第一六期，一九六四）

——“老子《想尔注》写本残卷质疑”（《大陆杂志》第三十一卷第六期，一九六五）

杨联升“老君音诵诫经校释——略论南北朝时代的道教清整运动”（《历史语言研究所集刊》第二十八本上册，一九五六）

郑志明“敦煌写本老子想尔注义理初探”“《中国学术年刊》第八号，一九八六)

左景权“《洞渊神咒经》源流试考——兼论唐代政治与道教之关系”(《文史》第二十三集，一九八四)

(西文)

Abbreviations:

FT *Facets of Taoism: Essays In Chinese Religion*. (ed. by H. Welch and A. Seidel, Yale University Press, New Haven, 1979)

RPO *Religion und Philosophie in Ostasien*. (Festschrift für Hans Steininger, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1985)

TTS *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. (ed. by M. Strickmann, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles, 1983)

Beck, Mansvelt B. J. "The Date of the *Tai-ping Jing*." *T'oung Pao*, Vol. LXVI, 4-5 (1980).

Bokenkamp, Stephen R. "Sources of the Ling-pao Scriptures." TTS, Vol. II.

Kaltenmark, Max. "Ling-pao: Note sur un terme du taoïsme religieux." *Mélanges de l'Institut des Hautes Études Chinoises* II, 1960.

——. "The Ideology of the T'ai-p'ing ching." FT.

——. "Quelques remarques sur le T'ai-chang ling-pao wou-fou siu." *ZINBUN: Memoirs of the Research Institute for Humanistic Studies*, No. 16, Kyoto University, 1982.

Liu, Ts'un-yan. "Traces of Zoroastrian and Manichaean Activities in Pre-T'ang China." *Selected Papers from the Hall of Har-*

nious *Wind*, E. J. Brill, Leiden, 1976.

Mather, Richard B. "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451." FT.

Miyakawa, Hisayuki. "Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En's Rebellion." FT.

Ōfuchi, Ninji. "On *Ku Ling-pao-ching*." *Acta Asiatica*, No. 27, The Tōhō Gakkai, Tokyo, 1974.

———. "The Formation of the Taoist Canon." FT.

Robinet, Isabelle. "Le *Ta-tung chen-ching*: Son authenticité et sa place dans les textes du Shang-ch'ing ching." TTS, Vol. II.

Schipper, Kristofer M. "Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts." RPO.

Seidel, Anna. "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-tzu and Li-hung." *History of Religions*, Vol. 9, 2-3, 1969/70.

———. "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha." TTS, Vol. II.

Schmidt, Hans-Hermann. "Die Hundertachtzig Vorschriften von Lao-chün." RPO.

Sivin, Nathan. "On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity: With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China." *History of Religions*. Vol. 17, 3-4, 1978.

Stein, Rolf A. "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries". FT.

Strickmann, Michel. "The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy," *T'oung Pao*, Vol. LXIII. 1, 1977.

———. "On the Alchemy of T'ao Hung-ching". FT.

——. “Therapeutische Rituale und das Problem des Bösen im frühen Taoismus.” RPO.

Zürcher, Erick. “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence.” *T'oung Pao*, Vol. LXVI. 1-3, 1980.

——. “Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism”. *Leyden Studies in Sinology*, ed, by W. L. Idema, 1981.

——. “Perspectives in the Study of Chinese Buddhism.” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2, 1982.