

## 開度法輪： 仙公系靈寶神學與晉宋道教的轉型

張超然

### 摘要

近期研究顯示，東晉南朝之際是道教組織型態發生重大轉變的時期。根植於鄉里社會，仿效俗世之官僚、戶籍、租稅等制度所建立起來的教團組織，所謂「領戶治民」的祭酒體制，受到一定程度的挑戰。在失去核心階層有效領導的情形之下，魏晉時期各地祭酒或者延續舊有制度、或者吸收地方傳統，從而形成混雜不一的神學信仰，以此領導奉道信眾的宗教生活，追求過度末世以至太平（度世）的宗教目標。晉末宋初，隨著國家管理力的逐漸加強，祭酒體制持續受到批評，一種繼承隱修傳統與學館形式的新型組織形態逐漸發展，最終以獲取供養、住館隱修的「道觀體制」取代了「祭酒體制」。

東晉末期興起於江南的一股思潮推動著這樣的轉型，其中尤其以陸修靜與當代學者所整理的仙公系靈寶經更具關鍵性作用。本文即從此一

---

張超然，政治大學中國文學博士，現任輔仁大學宗教學系副教授、《輔仁宗教研究》執行編輯，主要從事道教文獻與儀式研究。著有博士論文《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》(2008)，以及〈專醮酌恩：近代道教民間信仰所提供的儀式服務〉(2018)、〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本差異與複合現象〉(2016)、〈唐宋道教齋儀中的「禮物存念」及其源流考論〉(2015)、〈援法入道：南宋靈寶傳度科儀研究〉(2014)、〈齋醮壇場與儀式變遷：以道教朝科為中心的討論〉(2014)等論文十數篇。

脈絡重讀仙公系靈寶經，分析其中以葛仙公為典範所提出的一種新修道模式或歷程，以此規劃不同修行階段，安頓不同修行進程、不同派系的奉道者，甚至創造出新型態的奉道者，指出他們在這個新建立的體系之中各自應該發揮的功能。這樣的新修道模式是以「法輪」為中心，通過「宿世」與「本行」、「願念」與「善功」、「賢者」與「道士」等幾組關鍵字詞架構而成的神學體系。此一仙公系靈寶神學可以說是推動中古道教體制轉型的重要思潮，最終形塑出延續至今的道教新樣貌。

關鍵詞：靈寶、仙公、法輪、輪轉、願念、賢者

Copyrighted Material of The Chinese  
University of Hong Kong Press | All rights Reserved

## 一、前言

過去學界大都以宋代為道教的重要轉變時期。索安 (Anna Seidel) 在回顧道教儀式研究歷史時，便曾表示：

宋代以降道教祭祀生活的發展有待探索。看來，全體成員持有各種入道之籙的中世紀道教教區集體禮儀像是消失了。相反，有職位的道士的儀式——主要是醮儀成為地方再生慶典的隱秘部分，它是在寺廟中秘密舉行的。道士不再管轄一個團體，他成了專門從事地方祭祀的儀式專家。興盛的地方祭祀傳統破壞了中世紀道教教會的統一性，而不是其儀式傳統的統一性。<sup>1</sup>

這樣的轉變與歷史學界所提出的「唐宋變革」不無關聯。<sup>2</sup> 只是，唐宋之際，相較於中國政治、社會、經濟等各方面的變革，各地興起的驅邪儀式傳統才是對道教造成更為直接影響的因素。後者之宗教性質、神靈譜系、儀式實踐莫不對當時的道教造成劇烈影響，甚至重塑了道教的基本樣貌，<sup>3</sup> 從而形成索安所描述的「宋代以降道教祭祀生活」印象。

然而，索安的討論還涉及了兩個重要的問題。首先是所謂的「全體成員持有各種入道之籙的中世紀道教教區（及其）集體禮儀」，這指的是天師道的「道治」以及主持道治的「祭酒」「領戶化民」的組織方式。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 索安 (Anna Seidel) 著，呂鵬志等譯：《西方道教研究編年史》（北京：中華書局，2002），頁66。

<sup>2</sup> 關於唐宋變革，可以參見張廣達：〈內藤湖南的唐宋變革說及其影響〉，《唐研究》，第11卷（北京：北京大學出版社，2005），頁5-71；Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley, Los Angeles; London: University of California Press, 2002), 14-17。中譯見韓明士著，皮慶生譯：《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》（南京：江蘇人民出版社，2007），頁18-21。

<sup>3</sup> 張超然：〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本差異與複合現象〉，《華人宗教研究》，第8期（2016），頁27-58。

<sup>4</sup> 關於漢晉天師道組織形態以及祭酒領戶化民的研究，詳見陳國符：《道藏源流考》（北京：中華書局，1963），頁308-369；大淵忍爾：《初期の道教——道教史の研究・其の一》（東京：創文社，1991），頁367-406；Kleeman, *Celestial Masters*, 325-353。

這樣的「中世紀道教教會」的組織方式及其「統一性」究竟是在什麼時候被破壞，甚至消失的？取而代之的又是什麼樣的組織型態？其次，所謂的「道士不再管轄一個團體」，意味著天師道祭酒不再擁有通過「宅籙」與「命籍」制度所管理的實名登記信徒，也未必能夠再定期召開宗教集會（所謂的「三會日」）。<sup>5</sup> 果真如此的話，後來的道教信徒究竟到哪裡去了？他們是以什麼樣的方式存在在社會之中？道教又提出什麼樣新的教義用以維繫他們的信徒呢？

孫齊最近的一系列研究對其中部分問題提出了具有啟發性的回應。<sup>6</sup> 他從組織形態的角度觀察中古道教的變遷，認為中古道教已經成為一種「制度性宗教」(institutional religion)，那是一種人群整合方式、具有功能性的社會結構。從這個角度來看，漢中時期的天師道教團即是通過根植於鄉里社會，仿效俗世政府的組織架構——所謂的「祭酒制度」，<sup>7</sup> 有效控制大量基層民眾的宗教組織。「祭酒制度」通過官僚(祭酒領戶化民)、戶籍(道民編戶著籍)與租稅(每年繳納「天租」五斗米)三種機制維持運作。曹魏時期，漢中政權雖然崩潰，天師道統治高層的地位被取消，但祭酒制度仍因國家控制力的鬆弛而保存下來，並被複製到南北各地。<sup>8</sup>

隨著四世紀末、五世紀初國家對道教團體的管控力度的逐漸增強，各地教團採取了不同的因應方式，像孫恩(?-402)和北方李弘就採取了軍事對抗方式，或者如北魏寇謙之(365-448)與劉宋陸修靜(406-477)則選擇與國家合作而對道教進行改革。其中，陸修靜選擇援引古靈寶經理念以改造道教，取得了顯著的成效，由此奠定了道觀體制的基礎，同時也對天師道既有的組織形式造成一定程度的破壞，

<sup>5</sup> 陳國符：《道藏源流考》，頁308-369；大淵忍爾：《初期の道教》，頁367-406；Kleeman, *Celestial Masters*, 240-272, 325-353。

<sup>6</sup> 孫齊：〈唐前道館研究〉(山東大學歷史文化學院博士論文，2014)；〈南齊《陶先生銘》與南朝道館的興起〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》，第31輯(2015)，頁126-137；〈中國道教法服制度的成立〉，《文史》，第4輯(2016)，頁69-94；尤其是〈從領戶治民到出家住觀——中古道教體制變遷述論〉，徐沖主編：《中國中古史研究(第七卷)》(上海：中西書局，2019)，頁339-362。

<sup>7</sup> 孫齊：〈從領戶治民到出家住觀〉，頁62。

<sup>8</sup> 同上註，頁62-64。

促使道教組織模式發生了質變。<sup>9</sup> 孫齊即以宋明帝泰始三年(467)為陸修靜敕立的崇虛館作為道觀體制興起的重要標誌，以此確立了道觀體制的基本屬性，包括具備：(1) 脫離世俗生活傾向的「出家主義」；(2) 從事集體修行活動的「群體性」；(3) 道觀非屬個別道士私產的「公有性」；以及(4) 由官方批准成立並受官方機構管轄的「官方性」。<sup>10</sup>

據此，孫齊指出東晉、南朝之際的道教經歷了一次關鍵性的組織變遷，並且從以下幾個方面描述其間的重大轉變：(1) 從道教活動的場所來看，原本設於祭酒、道民家中的治、靖，轉變為「專門宗教設施」之道觀(或道館)；(2) 道士身分則由原本「與俗無別的民間祭酒」，轉變為「出家住觀的職業道士」；(3) 道士的經濟來源則由「道民的強制輸租」，轉變為「信徒的自願供養和田產收入」；以及(4) 原本游離於國家管理之外的天師靖治，轉變為道觀之後也逐漸納入國家體制之中。這樣的轉型，孫齊將之稱為中古道教的「道觀化進程」。<sup>11</sup>

如果這樣的組織性變遷確實存在，<sup>12</sup> 那麼，不只索安所描述的轉變必須提前到五世紀初，我們也必須重新研究這一時期新出的道教經書，究竟有多少是為了因應這樣的組織型態變遷而書寫的。<sup>13</sup> 又或者，究竟有多少這一時期的新出道教經書以及其中所闡述的教法(所謂的「經教」)在義理上支持這一組織性的變遷？其中，一個值得考慮的具體問題是：面對天師道組織逐漸遭到破壞，新出經教提出什麼樣

<sup>9</sup> 孫齊：〈從領戶治民到出家住觀〉，頁65-66、69。

<sup>10</sup> 同上註，頁69-70。都築晶子早年從山中修道傳統來考慮道館的形成時，也指出道館的正式成立即在宋明帝時期，見氏著：〈六朝後半期における道館の成立——山中修道〉，《小田義久博士還曆記念・東洋史論集》(京都：龍谷大學東洋史研究會，1995)，頁328。

<sup>11</sup> 孫齊：〈從領戶治民到出家住觀〉，頁76-77。孫齊原來列出了轉型的三個方面，但在行文之中已經指出祭酒體制與道觀體制與世俗國家之間關係的轉變，因此在此增列為第四個方面。

<sup>12</sup> 孫齊指出這樣的變遷是一個「漫長而複雜」的發展過程，有以建康、浙東所在的江東地區為中心，由近而遠逐漸向四周輻射擴散出去的趨勢，其間卻也不乏兩種體制相互重疊、交錯的現象。見氏著：〈從領戶治民到出家住觀〉，頁71-73、78-79。

<sup>13</sup> 諸如都築晶子考察道觀制度形成之後，如何借鑑佛教戒律以規劃自身戒律的案例。參見氏著：〈道觀における戒律の成立——《洞玄靈寶千真科》と《四分律刪繁補闕行事鈔》〉，麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》(京都：道氣社，2002)，頁59-81。

的規劃來重新安置「信徒」？當「出家」道士聚集到山上道館或道觀之後，他們的「信徒」到哪裡去了？如果這些信徒仍然隱身在世俗家庭之中，又是以什麼樣的形式和道教有所連繫？究竟是什麼樣的經教體系，支持著道士及其信眾這樣鬆散的群體關係？

## 二、仙公所受新經及其修道典範

東晉末、劉宋初陸續出世的古靈寶經可以幫助我們了解上述這些問題。孫齊以陸修靜的崇虛館為例，討論支持道館出現的「道教內部的發展脈絡」時，便曾引述柏夷(Stephen R. Bokenkamp)的看法指出：靈寶經雖然沒有設想出道館修行，而是沿襲天師道的靖治傳統，但「靈寶經所蘊含的一些要素，卻成為後來道觀修行的根本理念。」孫齊所謂的「靈寶經所蘊含的一些要素」，指的是借鑒自佛教的獨身主義、出家觀念以及佛教齋儀與大乘思想，尤其是「功德回向」概念，能將修齋功德傳遞給包括祖先父母、君臣師友在內的一切眾生，免除他們的累世罪過，從應受的苦難之中解脫出來。「這一理念對於傳統的道教修法有著革命性的意義：修習道法不再是純粹的自我解脫，亦可幫助一切眾生解脫；同樣，個人欲解脫也不必須親身修習道法，請道士為自己行靈寶齋即可。」修齋功德所體現的新型宗教關係，一定程度破壞了祭酒與道民之間通過不斷更新宅籙與定期繳納信米所形成的緊密隸屬關係。<sup>14</sup>

相較於孫齊所關注的靈寶齋儀與功德回向概念對於祭酒體制的破壞性，仙公系靈寶經所提出的，以漢晉時期既有的山中修道傳統結合佛教的輪迴思想、願念布施所形成的新式教理，<sup>15</sup> 恐怕在對於祭酒體制的取代中發揮了更為關鍵的影響力。

<sup>14</sup> 孫齊：〈從領戶治民到出家住觀〉，頁68-69。

<sup>15</sup> 古靈寶經中借鑒佛教思想已是學界共識，可以參見Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence," *T'oung Pao* 66 (1980): 84-147; 柏夷(Stephen R. Bokenkamp)著，吳思遠譯：〈靈寶經溯源〉，《弘道》，第1期(2013)，頁15-23；賀碧來(Isabelle Robinet)著，萬毅譯：〈佛道基本矛盾初探〉，《法國漢學》(北京：中華書局，2002)，第7輯，頁168-187；神塚淑子：〈六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教〉，陳永源主編：《道教與文化學術研討會論文集》(台北：國立歷史博物館，2001)，頁181-202。

根據劉宋陸修靜的整理以及當代學者的分析，這批古靈寶經大致可以分為「元始舊經」與「仙公新經」兩群經典。<sup>16</sup> 兩群經典各有不同的成經神話預設，因此現身其中、作為經教授受的仙真上聖也有所不同。小林正美便以後者為標準，重新省思陸修靜在整理、編輯這群經典時可能的分判與挪動，甚至嘗試恢復這群經典原先的分類方式，即元始天尊所傳經教之「元始系」靈寶經，以及太極左仙公葛玄所受經教之「仙公系」靈寶經。<sup>17</sup> 一般認為，無論是根據成經神話或實際的成書時間，元始舊經都早於仙公新經。近年來，劉屹通過一系列研究對這一「定見」提出不同見解，深化了這個議題的討論。<sup>18</sup> 稍後論及本文所使用的仙公系靈寶經，也會同時將新舊見解納入討論當中。

關於元始、仙公兩系的靈寶經，除了成書年代與出現先後的問題外，過去學界也多關注其作者以及所屬道派、個別經典的歸屬問題、或是經文之中所使用的詞、概念與文體的來源；尤其是來自佛教方面的影響，而特定經典的文獻與思想研究也一直是受到關注的主要面向。<sup>19</sup> 相較於此，本文更為關心的是：這兩種不同傳授譜系的靈寶經所預設的傳授對象以及所負擔的宗教功能究竟有何差異？二者之間存在什麼樣的分工？針對這些問題，仙公系靈寶經作者（們）的回應似乎更為明確一些。

一般而言，仙公系靈寶經指的是「太極左仙公」葛玄（或稱「葛仙公」）所受教法。<sup>20</sup> 陸修靜所整理的〈靈寶經目錄〉列有10種11卷書目，

<sup>16</sup> 大淵忍爾：《道教とその經典——道教史の研究・其の二》（東京：創文社，1997），頁73-218；小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁129-175；王承文：《漢晉道教儀式與古靈寶經研究》（北京：中國社會科學出版社，2017），頁503-600；劉屹：《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》（上海：上海古籍出版社，2018），頁167-341。

<sup>17</sup> 小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁158-165。

<sup>18</sup> 劉屹：《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，頁256-341。

<sup>19</sup> 關於《靈寶經》的研究史，可以參見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002），頁4-23；謝世維：《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》（台北：台灣商務，2010），頁9-14；劉屹：《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，頁18-164；王皓月：《析經求真：陸修靜與靈寶經關係新探》（北京：中華書局，2017），頁1-23。後文將就本文所涉及之議題，引述、討論相關研究成果。

<sup>20</sup> 這個概念最早由小林正美提出，劉屹對於其中應該包括的經目有更仔細的考慮。見小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁130-137；劉屹：《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，頁256-275。

稱其為「葛仙公所受教戒訣要及說行業新經」。但實際上，其中所列經目卻不止涉及這兩項內容，而且部分「應該」屬於仙公系的經典，卻被抄錄在「元始舊經」目錄之中。<sup>21</sup> 劉屹仔細分析了這些經典的內容，並已大致推定陸氏目錄所謂「教戒訣要」與「行業新經」分別指涉的不同經群。<sup>22</sup> 在這之中，明確以葛仙公受授為背景的幾部著作尤其重要，因其提出了一套有別於舊有方士傳統乃至於天師道、上清經的新式神學體系。

如果按照劉屹所整理的書目次序（除了第14號，其餘書目也完全符合陸修靜〈經目〉的次第），它們分別是：

- (6) 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》一卷 (CT344; LP#25; 以下簡稱《智慧本願大戒》)<sup>23</sup>
- (7) 《太極左仙公請問經》一卷 (即《請問經》卷上; 敦煌本S.1352; LP#26A; 以下簡稱《仙公請問經》卷上)
- (8) 《左仙公請問本行宿緣經》一卷 (即《請問經》卷下; CT1114; LP#26B; 以下簡稱《仙公請問經》卷下)
- (9) 《太上洞玄靈寶本行因緣經》一卷 (敦煌本P.2454作《仙人請問本行因緣眾聖難經》; CT1115; LP#27; 以下簡稱《眾聖難經》)
- (10) 《太極左仙公神仙本起內傳》一卷 (佚)
- (11) 《太極左仙公起居經》一卷 (佚)
- (14) 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》一卷 (CT346、348、455、347; LP#14; 以下簡稱《勸誡法輪妙經》)

<sup>21</sup> 小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁158-161。

<sup>22</sup> 劉屹認為「教戒訣要」可能指的是三部以「訣」題名之經書，即《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》、《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》、《上清太極隱注玉經寶訣》；而「行業新經」則是指兩部涉及葛仙公「行業」的著作，即《太極左仙公新問經》、《太極請門本行宿緣經》（此兩部分別是《太極左仙公請問經》之上卷與下卷）以及《太上洞玄靈寶本行因緣經》。見氏著：《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，頁262-263。

<sup>23</sup> 此書目以劉屹整理的〈不奉元始天尊為主神的（靈寶）諸經〉目錄為底本，經題之後所加「CT」經號為施舟人 (Kristofer Schipper) 所編經號；「LP#」則為柏夷依照陸修靜〈經目〉為《靈寶經》編號的方式，柏夷編號沒有明顯區別元始舊經與仙公新經。王卡曾對這幾部著作進行點校，收錄於《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004）第四冊，本文所引，若無特別註明，均為此一版本。



無論是新論還是舊說，這七部著作都被認為是在東晉隆安末年（400）至劉宋元嘉十四年（437）之間的三、四十年，由特定個人或群體撰作而成的經群。<sup>24</sup> 這段時間正好處在東晉與劉宋政權轉換的時期，也是孫齊所謂中古道教「道觀化」的轉型期。

這幾部著作都以葛仙公受授作為背景寫作而成的。<sup>25</sup> 在這個基礎之上，我們還可以根據其中成經神話的相關敘述，分析這些著作的類型、寫作目的及其所預設的時間先後：

（1）第14號《勸誡法輪妙經》記述了葛仙公在天台山修道的過程，以及最終感通三位太上玄一真人的降臨。三位玄一真人不僅傳達了太上道君命令太極真人徐來勒保舉葛仙公為「三洞大法師」的消息，同時也自任「度師」，分別傳授葛仙公要訣。目前被拆成四個篇章的《勸誡法輪妙經》，便是由原先的序言以及玄一真人所傳授的三份要訣組合而成。這是仙公系靈寶經唯一關於仙公得道過程的完整記述，其餘仙公系靈寶經似乎都是在此仙公得道預設之上持續發展的結果。

（2）第6號《智慧本願大戒》記述了葛仙公於天台山修道，「侍對」其師太極真人徐來勒時，向其請問「人生宿世因緣、本行之由」。根據此經所預設的神話脈絡，此時的葛仙公不僅已經認識其師太極真人徐來勒，而且利用陪同師尊的機會向其請教，因此可以判斷這部作品應該接續在《勸誡法輪妙經》之後。

<sup>24</sup> 大淵忍爾、柏夷認為陸修靜在元嘉十四年上呈〈靈寶經目〉之時，這些作品均已成書，且被列入經目之中；劉屹則認為這幾部作品即是葛仙公後世子孫（葛巢甫）在晉隆安末年（公元400年左右）所造出的「行業新經」，而且隨即「風教大行」。柏夷撰，吳思遠譯：〈靈寶經溯源〉；大淵忍爾：《道教とその經典》，頁73-218；劉屹：《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，頁323-325、332、341。王承文最近的研究更明確指出：《本行宿緣經》（亦即《仙公請問經》卷下）所載〈奉戒頌〉的部分句子，明顯是依據《十二門論》改寫而成；今本《十二門論》為鳩摩羅什於弘始十一年（409）所譯，並無上述偈頌，因此推測《本行宿緣經》可能是根據一個較早的版本。見王承文：〈古靈寶經與《大方廣佛華嚴經》等佛經關係考釋〉，《文史》，第3輯（2011），頁82-83。

<sup>25</sup> 劉屹認為，除了「奉元始天尊為主神的諸（靈寶）經」外，其餘的皆為「不奉元始天尊為主神的（靈寶）諸經」，這一部分又可以分為三類：（1）「以葛仙公受授為背景的幾卷『行業新經』」；（2）葛仙公所受「教戒訣要」；（3）「幾卷不尊崇葛仙公，也不尊崇元始天尊的靈寶經」，如《太上靈寶五符序》、《真文要解》、《真一自然五稱符上經》等。詳見劉屹：《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，頁262-263。本文這裡所列的7部靈寶經，大部分屬於劉屹的第一類，此外還包括了劉屹沒有納入分類的《勸誡法輪妙經》。

(3) 第7-8號是《請問經》之上、下卷。這部作品是葛仙公向「太極真人高上法師」(或稱「太上太極高上老子無上法師」)請教「為善功之法、脩行等事」,其中涉及「善功」、「齋戒」、「因緣」、「本行」諸項概念。如後所見,這部著作所討論的問題看似與第6號接近,卻更具有完善其神學體系的意圖。

(4) 第9號《仙人請問本行因緣眾聖難經》則是葛仙公在勞盛山修道之時,<sup>26</sup>同在當地修行的地仙、道士三十三人因仙公學道不久即受賜封「太極左仙公」,因此前來請問其「宿命所由,因緣根本」。這樣的敘事脈絡明顯接續在葛仙公已經受封,並向多位師尊請教相關教法,對於一己宿命因緣有所掌握之後。

(5) 第10-11號《太極左仙公神仙本起內傳》、《太極左仙公起居經》已經亡佚,無法確知內容。但根據「內傳」與「起居經」之題名,可以推測是記述葛玄生平、尤其是其修行成仙歷程的作品,也可能包括傳記之中提及的或葛玄日常所行之修行方法。<sup>27</sup>

除了「內傳」與「起居經」,其餘幾部著作主要利用兩種敘述模式來敷陳新式教法。第一種可以稱之為「傳訣」,即葛仙公在天台山修行,感得度師降授要訣,第14號《勸誡法輪妙經》屬於這一類。第二種可以稱之為「請問」。葛仙公就關鍵性議題,請教其師太極真人或高上老子,第6號《智慧本願大戒》與第7-8號《仙公請問經》屬於此類;而代表舊傳統的地仙、道士向葛仙公提問,突顯新舊教法差異的第9號《眾聖難經》也屬這一類。

這群著作可以說是以葛仙公為典範所提出的一種新修道模式或歷程,<sup>28</sup>以此規劃不同修行階段,用以安頓不同修行進程、不同派系的

<sup>26</sup> 敦煌本《眾聖難經》因為卷首破損,不知仙公修道地點;此經之道藏版本《太上洞玄靈寶本行因緣經》,則言其「登勞盛山,靜齋念道」。(《中華道藏》,第4冊,頁127a、131a)

<sup>27</sup> 劉屹:《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》,頁262。「內傳」與「起居經」即上清傳統常見文類,前者為教內秘傳之仙聖傳記,其中會摻雜傳主用以修行的初階道法;後者則是記錄特定仙聖日常所用修行養生技術,如《洞真西王母寶神起居經》。

<sup>28</sup> 山田俊曾經分析古靈寶經中的三種「得道論」類型,即:(1)借用「符、玉訣、經」之威力以得道;(2)遵守「戒律」而得道;(3)依據前世「因緣」、「宿對」和「願」而得道,並且認為這三種得道論並不相互排斥。這樣的說法未必準確,主要原因在

奉道者，甚至以此創造新型態的奉道者，指出他們在這個新建立的體系之中各自應該發揮的功能。其中，作為這個系列的最初作品，《勸誡法輪妙經》一開始便對「行合上仙」因而「位登太極仙公之任」的葛仙公的修道歷程有一扼要說明。

根據玄一真人的說明，可以知道葛仙公取得「上仙」資格的過程大致如下：

太上玄一真人鬱羅翹告太極左仙公曰「(1)[前世]子積劫念行，損身救物，開度有生，惠逮草木；(2)[此世]託身林阜，守情忍色，恭禮師宗，存弗厭極，苦志篤厲，乃有至德，(3)致紫蘭台、金闕上清宮有瓊文紫字。功德巍巍，行合上仙。」(2b；引文中編號與中括弧說明為筆者所加，下同)

太上玄一第三真人真定光告左仙公曰：「(1)[前世]子七世有惠，割口救窮，仁及鳥獸，福流後代，潤灑子身。(2)[此世]子又積勤，躬奉師寶，寒不思裘，饑不爽口，艱苦林岫，注心不替。(3)紫藏納真，項生奇光，致高上曲降，錫加仙卿，以酬昔德，豈不巍巍呼？」(3a-3b)

如同引文段落編號那樣，這個過程可以為下列三個階段，亦即：第一階段，歷劫願念、善行；第二階段，山居苦修；以及第三階段，天界書名，取得成為「上仙」的資格。<sup>29</sup> 其中，歷劫願念與善行是《勸誡法

於山田氏沒有意識到不同經系對於得道論的不同側重或發展，諸如：上述第一類得道方式主要集中在元始系靈寶經；而第三類得道方式則集中在仙公系靈寶經。劉屹也已意識到這個問題，認為山田俊對古靈寶經的「得道論」分類僅止於「平面化的歸納」，沒有留意經典之間的先後關係。見山田俊：〈「古靈寶經」的得道論〉，《唐初道教思想史研究：〈太玄真一本際經〉の成立と思想》（京都：平樂寺書店，1999），頁213-235；劉屹：《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，頁376。

<sup>29</sup> 劉屹曾經討論古靈寶經如何在三、四世紀葛玄傳說的基礎上加入新觀念，用以重塑其聖人形象與修行方法（或稱之為「得道論」），並且指出古靈寶經對於「上仙」的修道方法是有一致性認識的，其中至少包括四個方面，即：(1) 累世修行，宿願成仙；(2) 居世靜齋，善功度人；(3) 仙真降迎，傳授經戒；(4) 師保完備，位登仙階。見劉屹：〈如何修得上仙？——以古靈寶經中的太極左仙公葛玄為例〉，余欣主編：《中古時代的禮儀、宗教與制度》（上海：上海古籍出版社，2012），頁375-391；另見劉屹：《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，頁375-388。關於

輪妙經》第三項要訣，其他仙公系靈寶經也多集中闡述這一部分，也是本文所要討論的重要議題。

至於葛仙公山居苦修的情形，則可見於序言部分，即《勸誡法輪妙經》一開始所描述的葛仙公在天台山上修行的過程：

太極左仙公於天台山靜齋拔罪，燒香懺謝，思真念道。一百日中，神明髣髴於空玄之上，雲景煒燦，若存若亡，或分或集，曲映齋堂。仙公自覺苦徹，遐感天真，於是研思玄業，志勵殊勤。齋未一年，遂致感通上聖垂降，曲盼幽房。(1b)

葛仙公在天台山上的修行屬於長時間的「靜齋」（所謂的「長齋」），具有一定程度的儀式性質。根據這裡的描述，此一「長齋」大致包括下列三方面的內容：(1) 持續齋戒；(2) 燒香懺悔；以及(3) 冥想仙真、大道。山居修行的成效顯著，百日之內仙公便已感受神明的到來，只是未現形迹，僅以光彩閃耀的形式顯現；但是不久（不到一年的時間），便已真正感通上聖降臨「齋堂」。

這個取得「上仙」資格的過程是以上聖降臨作為階段性成果的。上聖的降臨意味著修行者達到某種修行標準，其姓名已經登錄天界名簿。山田俊既已指出，「名簿」觀念即是靈寶「得道論」的基本元素之一。所謂「名簿」的觀念指的是：(1) 根據長期累積的行為，眾生之名被記錄於名簿之中，「名簿」則包括天界仙人名簿以及收藏於「九幽玉匱長夜之函」中的「罪簿」；(2) 這些名簿限制了眾生的命運；經典傳授與否即與此名簿記錄有著密切關聯；(3) 眾生現狀亦由名簿上的記載所決定；(4) 眾生為了得道，必須長時間地輪迴轉生，以善行累積功德。<sup>30</sup>

上聖的降臨不僅是為了授與葛玄「仙卿」（即太極左仙公）之位，同時也要以「度師」的身分傳授「要訣」，作為葛仙公日後持續奉持或

葛玄的研究，亦可參見黎志添：〈從葛玄神仙形象看中古世紀道教與地方神仙傳說〉，《中國文化研究所學報》，第10期（2001），頁491-510；神塚淑子著，欽偉剛譯：〈六朝靈寶經中的葛仙公〉（上）（下），《宗教學研究》，第3-4期（2007），頁1-9、10-11。

<sup>30</sup> 山田俊：〈「古靈寶經」の得道論〉，頁226-229。

宣揚的教法。《勸誡法輪妙經》收錄的三個篇章，即是三位玄一真人所傳授的「要訣」。這三項「要訣」，與其說是葛仙公持續修行之用，更像是在闡述一套新式教法，以供「三洞大法師」葛仙公日後傳揚、教授之用。這恐怕也就是為什麼此次降授，不止賜授葛玄「太極左仙公」之位，同時也保舉他作為教授三洞經教的「三洞大法師」的原因。<sup>31</sup>

亦即，「仙公系」靈寶經不僅以修得「上仙」的葛玄作為典範，同時打算通過這個典範，展示其所代表的新教法。除此之外，具有典範意義的葛仙公，其修道歷程也同時喻示了「仙公系」靈寶經教體系的基本架構。這個架構大致可以概括為兩個部分：

- (1) 歷劫願念、行善；
- (2) 最後一世山居修行，名列上仙，證道成仙。

如後所述，這個「仙公系」靈寶經教體系的基本架構不僅可以描述為兩個不同修行次第或階段，同時也可以是兩種不同宗教身分或角色——「賢者」與「道士」作為象徵或代表。所謂的「賢者」指的是那些認同靈寶經教理念，卻還無法在此世成仙，但能遵守勸誡、建立善功，以利轉輪、持續邁向成道之路的廣大信眾。至於「道士」，則如葛玄一樣，即將或已經名列「上仙」之位，能夠受學包括靈寶經（主要是指元始舊經）在內的「三洞經書」的「上學」之士。這群為數不多的宗教精英已經來到即將成仙的世代，因此必須如同葛玄一樣入山長齋，完成最後的修行。<sup>32</sup>

<sup>31</sup> 如此通過長時間修行，感得上聖降臨、授與要訣的模式，似乎受到上清女性祖師魏華存的成道故事啟發。參見張超然：〈系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究〉（台北：國立政治大學中國文學系博士論文，2008），頁183-189。而葛玄所受「三洞大法師」，似有相對於張道陵「三天法師」之意味。身為「三洞大法師」，葛玄受到的託負之一即是傳揚新式教法，那恐怕即指在仙公新經的神學架構下，傳授包括靈寶經教在內的三洞經教。陸修靜應是受到如此神學啟發，整理〈三洞經書目錄〉；而後道教以「三洞大法師」作為最高法位，也是建立在這一神學思想之上。

<sup>32</sup> 即便是在元始系靈寶經中，亦可見到運用如此架構整合方士傳統（神仙道教）與廣泛的道教信眾（天師道徒），甚至包括當時上清經的奉行者和佛教信徒。柏夷認為《太上洞真智慧上品大誡》多次提及的「十轉弟子」，便是受到佛教「十地」（十個修行次第）觀念的啟發；而另一部元始系靈寶經——《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（CT1411）的一個段落似乎是這個道教「十轉」次第的描述。見柏夷：〈成仙之階：道經中「地」的概念〉，柏夷著，孫齊等譯：《道教研究論集》，頁70-94，

### 三、法輪：邁向成仙的輪轉之道

相較於元始系靈寶經主要作為「上學」之士的學習內容，仙公系靈寶經更多致力於建構新的神學架構，並且持續完善邁向成仙的「輪轉」之道。關於這一點，可從三位玄一真人降授葛仙公的要訣見到：

太上玄一真人鬱羅翹告太極左仙公曰：「……今復命我來，為子作第一度師。子可復坐，我當告子『開度法輪勸戒要訣』，使子知有宿命：先身罪福，致今之報。」

太上玄一第二真人光妙音告左仙公曰：「……太上命我為子第二度師，當具告子『三塗五苦生死命根勸戒要訣』，使子知魂神苦痛，所從而來，欲聞之不在乎？」

太上玄一第三真人真定光告左仙公曰：「……太上今命我為子第三度師，今當告子『無量妙通轉神入定勸戒要訣』，子欲宗之不在乎？」（以上均出自 2b-3b）

三項要訣都稱為「勸戒要訣」，《勸誡法輪妙經》卻無任何關於「勸誡」的說明。同為仙公系靈寶經的《智慧本願大戒》則錄有 10 條「太極智慧十善勸助功德戒」（9b-10b），用以勸說「賢信」之人護助不同社會對象，「履行眾善」。如果這便是所謂的「勸誡」，那麼玄一真人所傳授的三項要訣似乎和「勸誡」沒有什麼關聯。

不過，從三位玄一真人各自對於要訣的簡要說明，以及該經所記具體要訣內容，仍然可以清楚掌握三項要訣的主旨。第一項要訣「開度法輪」主要用以闡明「輪轉」的原理，所謂「知有宿命：先身罪福，致今之報」，<sup>33</sup> 以及理想的輪轉方式。第二項要訣「三塗五苦生死命

尤其是頁 80-82。柏夷所指出的段落即《明真科》正式條文的第一部分，共計 10 條（4a3-7a5）。其中便包括靈寶經、上清經與天師道所提倡的諸種修持方法，可見作者有意將不同經派或道派的方法安排在十次輪迴轉世、次第修行的架構之中。  
<sup>33</sup> 這裡所涉及的是《靈寶經》對於佛教「輪迴」、「報應」或「因果報應」思想的借鑒、接納甚至調整的問題。過去學者如秋月觀瑛、許理和（Erik Zürcher）、賀碧來、神塚淑子、王承文、司馬虛（Michel Strickmann）、柏夷已多針對此一問題提出見解。相關回顧，可見劉屹：《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，頁 529-531。

根」，則在闡明死魂受苦的因由，以及如何救度死魂，令其進入理想輪轉的方法。第三項要訣「無量妙通轉神入定」，則在闡明還生人中、重新進入理想輪轉之後的修行方法。

其中，「輪轉」的基本原理即為：今世的福禍報應來自於前生所累積的善惡行為，所謂「先身罪福，致今之報」。《勸誡法輪妙經》多有此一思想的闡述，如：

積基有明報，禍福更相催。世眼求前生，達士希後歸。前生功未滿，故致福報遲。籍先勸來行，功備形自飛。(5a-5b)

罪福各有對，吉凶無偏嬰。得道行所致，緣爾先身精。行惡招斯酷，流曳五苦庭。天地雖悠悠，玄鑒理甚明。(5b-6a)

基於這樣的原理，理想的輪轉即是依循道法的指導，進入良性輪轉的模式，<sup>34</sup> 根據以下引文，大致可以將此模式描述為：先身積行一福慶不減一生而好學，宗奉師寶，與道結緣，世世不絕。仙公系靈寶經稱此理想輪轉模式為「法輪」。<sup>35</sup>

夫輪轉，福慶不減，生而好學，宗奉師寶，與道結緣，世世不絕，皆由先身積行所致。如此「法輪」，上士勤尚，廣開法門。(1a)

---

劉屹則以仙公新經與元始舊經對於佛教「輪迴」思想的不同接納程度來判定兩種經系的成書先後；劉屹：《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，頁531-549。王承文、張曉雷對此則持反對意見，指出無論是元始舊經或仙公新經，都同時兼融中國傳統家族受報的「承負」觀念以及來自佛教的個人為報應對象的「業報輪回」思想；王承文、張曉雷：〈論古靈寶經的報應觀〉，《敦煌學輯刊》，第3期(2019)，頁50-68。

<sup>34</sup> 神塚淑子已經指出靈寶經中的輪迴轉生思想和佛教有些不同，其中便包括靈寶經將輪迴轉生作為提高得道的主要因素之一，而給與輪迴轉生相對積極的評價。見氏著：〈六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教〉，陳永源主編：《道教與文化學術研討會論文集》(台北：國立歷史博物館，2001)，頁189。

<sup>35</sup> 許理和認為道教借用了佛教的「法輪」(*dharmacakra*) 概念，轉法輪即指傳布教法之意，有時又作「真道」(*the True Way*) 或「救恩」(*salvation*) 之意。賀碧來則指出，這樣的情形主要是在靈寶經中比較明確，在更早的上清經中，「法輪」還僅僅是一種極不明確的意思，表示飛翔之車，即升仙者飛升上天所使用的一種神奇坐乘。見Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism," 114; 賀碧來著，萬毅譯：〈佛道基本矛盾初探〉，頁169。

亦即，具備如此「前身行業、積善願念」者，即便「滅度」，其學道因緣亦不斷絕，輪轉之後能夠持續擁有絕佳的學道條件，包括：出生人道且具備優異的相貌與資質、甚至出身富貴世家；如《勸誡法輪妙經》中所言：「夫受滅度，因緣不絕，得生人道，聲色端偉，相好具足，才智明達，解了玄義。或生貴門王侯之家；或為人尊，四海所崇，男為國主、女為妃后，世生貴子，代代不休；或生於富室，財寶充足，凡百施為，無所饑乏。」(2b)《勸誡法輪妙經》亦提到「或處在窮厄、不泰之地，艱辛憂惱，愁苦難忍，乃發願慈心，思念作善，竭力建功，施種福田，割己救物，損身度人，忍饑守廉，不敢怨天。心不念殺，口無惡言，敬愛道士，唯善而行。功滿德備，一滅一生，其福無量，得如今之報。」(2b-3a)則即便遭逢困厄，若能持續「發願慈心，思念作善」，一樣能在一次死生的輪轉之後回到上述的理想學道狀態。

基於同樣的原理，《太上玄一真人說三途五苦勸誡經》中提到「百姓子、男女人，學與不學，不顧宿命，違科犯戒，死嬰痛毒，流三途、五苦之中，非復人形，皆受其前身所行惡對，致今之報。」(1b)前世行惡造罪之人也將得到報應，死後將淪落痛苦的幽冥(三途、五苦)之中。<sup>36</sup> 葛仙公所受第二項要訣——〈三途五苦生死命根勸戒要訣〉不僅重申了輪轉法則，同時通過太上大道君歷觀諸天(八極世界)，出遊「八門」，見此百姓、男女之魂神受苦，不僅「為之哀傷」，也向「飛天人」詢問受苦魂神的宿命因緣(宿命何緣？所行何犯？積何罪過？以致斯報？)，<sup>37</sup> 並且提出救度建議：

(1)可令斯人念其前行，思念為善，度著法輪，授以勸戒，使得更生，還在人中。(2)修吾此道，以解宿對，思作道行，廣開法門，建立福田。(3)功滿德就，昇入東門之中，見其宿命之根，更受滅度，以致飛仙也。(2a-2b，其中編號與底線為筆者所加，下同)

<sup>36</sup> 又「吾開八門，以遙觀眾生，見有百姓子、男女人，學與不學，不顧宿命，所行元惡，翻天倒地，無所不作。罪滿結竟，死魂充謫三途、五苦、八難之中，考掠楚撻，痛毒無極，大小流曳，相牽塗炭，歷劫不解。哀念悲傷，不能已矣！」(8b-9a)

<sup>37</sup> 值得注意的是，飛天人解釋罪魂「前身」所行之罪惡，多與敗壞道教及其相關經法有關，如北極世界之罪人以及西北世界之罪人，而東南世界之罪人則與參與巫俗活動相關。(4a-4b、7b-8a、6b-7a)



(1) 故為開度，授其勸戒，令自思善，念其宿命、所行罪惡，於是改行，內著法輪，令早得更生、還於人中；(2) 大作功德，施惠布散，廣建福田，奉宗師寶，供養孝心；(3) 令功成德滿，解拔昔怨，身受福慶，乃入道場，知有宿命，以成至真。(9a)

太上大道君所指出的救度方式可以分為三個階段。第一階段(即兩段引文之第1點)針對仍在「八門」之外的受苦神魂，通過「授以勸戒」的方式，令其反思「宿命」以及過去「所行罪惡」，改變自己的行為(「思念為善」或「令自思善」)，以此度入理想的輪轉之中，所謂「度著法輪」。第二階段(即兩段引文之第2點)，待其「更生，還於人中」，即須如一般的信仰者，「施惠布散，廣建福田」，甚至供養師尊道士，好讓自己持續朝向成仙之路邁進。第三階段(即兩段引文之第3點)，即在「功滿德就」之時，進入「道場」，完成成仙之前的最終修行。在這之中，只有第一階段的救度是針對受苦神魂所提出的，待其還生人中，即如其他在世信眾，應該持續保持在理想的輪轉之中。

葛仙公所受第三項要訣〈無量妙通轉神入定勸戒要訣〉即與上述第二、三階段的救度有關，所謂：「夫輪轉不滅，得還生人中，才智明達，心和情柔，篤好三寶，志慕神仙，當思念善功，廣建福田。功滿德備，施行妙通，轉神入定，以成至真。」(1a)亦即「還生人中」之後，保持「思念善功，廣建福田」之修行法門；以此經過多次輪轉，等到「功滿德備」，便能「施行妙通，轉神入定」，以成至真。

〈無量妙通轉神入定勸戒要訣〉的核心部分即在說明如何「思念善功」，亦即四十五條思念之法，又稱「四十五念」(1b-6a)。四十五條思念之法均以固定句式表達(如下前六念)，<sup>38</sup>用以要求思念者若行某

<sup>38</sup> 如此「思念」句式可能得到[三國吳]支謙所譯《佛說菩薩本業經》(T0281)〈願行品第二〉的啟發。柏夷已經留意《智慧本願大戒上品經》之願文受到《本業經》影響的情形，卻未提及《勸誡法輪妙經》此處之「四十五念」可能也與之相關。見氏著：〈《靈寶經》溯源〉，頁19-20。王承文則認為此四十五念借鑒了佛教《大方廣佛華嚴經》，但其比對結果未必可信，曹凌便反對其看法。見王承文：〈古靈寶經與《大方廣佛華嚴經》等佛經關係考釋〉，《文史》，第3輯(2011)，頁65、75-77；曹凌：〈古靈寶經出世論的再思考〉，2017年2月28日發表在Academia (<https://www.academia.edu/>) 網站的PDF版本，頁13-19。

事，即須思念無量眾生也都能夠得到同樣的學習效果；如此一來，思念者自身及其身中之神（身與我神）才能真正獲得學習效果。

- (1) 若學神仙，思念無量，普得長生；身與我神，入定妙通。
  - (2) 若奉師宗，思念無量，普得訓厲；身與我神，同受制度。
  - (3) 若見經教，思念無量，普得聰慧；身與我神，同得升仙。
  - (4) 若見講說，思念無量，普得聰聽；身與我神，了解玄義。
  - (5) 若見齋誠，思念無量，普得入法；身與我神，內外清肅。
  - (6) 若見行香，思念無量，普入芳盛；身與我神，不履穢塵。……
- (1b-2a)

四十五念所涉及的範疇十分廣泛，至少包括：第1-6念之學道活動；第7-19、35念之自然景觀，如三光、行雲、雨注等；第20-23、36念之人文宗教景觀，如宮闕、城社、台觀、靈壇等；第24-33念之各類人物，如童子、道士、賢人、聖人等；以及第34、37-44念之日常生活事物，如廚食、暮臥、起居、衣裳、乘船等。

如此思念不僅能夠「制心定志」，更重要在於發念祝願無量眾生亦能有此福報，以此累積之「善功」回向己身及身中之神，所謂的「坐念思微，舉動行止，念作轉神」、「福覆無量，轉神入妙」，或「思念一言，形與神同，普入至真」。(1a、6a、6b)

#### 四、願念與善功：推動「法輪」的力量

推動「輪轉」的基本力量在於「志」（心願）與「行」（形迹）。《三途五苦勸誡經》即言：「人稟炁生，志有精麤，行有是非。心願如是，形迹亦是。功過相籍，纖毫不失，皆明於天地，其理甚分。故人死無數，生亦不止，皆以輪轉魂神，往返相加，莫非先身，以之無極。」(1a) 因此，能否進入「法輪之門」的關鍵，在於良善的「願念」與「積善」，所謂：「如此之德，皆由其前身行業，積善、願念所致」；「其願既定，志亦難奪，故倚伏難窮，所謂『法輪』之門」；又「開度法輪，通真達靈」；「法輪開滅度，死生從願迴」(2b、3a、4b、5a)。

玄一真人所傳第三要訣〈無量妙通轉神入定勸戒要訣〉已經說明「思念善功」之法。其後兩部仙公系靈寶經——第6號《智慧本願大戒》

與第7-8號《仙公請問經》更多討論這個問題。如前所述，這兩部著作都是採用仙公「請問」、太極真人或高上法師「說經」的敘述模式。其中，《智慧本願大戒》即仙公在天台山「靜齋念道」，向其侍對之「太極真人徐來勒」<sup>39</sup>請教訣要，因而得以受傳經訣的過程與記錄。

其中，仙公向其師太極真人請教的問題是：

弟子有幸，得侍對天尊！自以微言，彌綸萬劫，洞觀道源。過泰之歡，莫有諭也！願玄少好神仙、白日飛騰之道，心想上聖，恆以髣髴。大經微遠，妙蹟難通。將稟口訣，釋我冥津，洞暢虛漠，有無都盡矣。近而未究人生宿世因緣、本行之由，今願天尊，覺所未悟。（1a）

仙公回顧一生，言其自幼即好傳統之「神仙」「白日飛騰之道」，持續存想「上聖」，也能得到一定成效。未來仙公更自信能依據真人所教授的「微言」、「口訣」，達到「彌綸萬劫、洞觀道源」或「洞暢虛漠、有無都盡」的成果，為此感到無比歡樂。然而，即便即將成仙，仙公仍舊無法明白前世之中「因緣」（造成現世情狀之直接與間接原因）<sup>40</sup>與「本行」（導致成仙的根本修行法門）<sup>41</sup>究竟是如何運作的。對於仙公系靈寶經的作者或所預設的讀者而言，這一部分才是所要闡述或更需要理解的內容。

對此，太極真人的教導如下：

（1）夫道，無也，彌綸無窮；子欲尋之，近在我身，乃復有也。因有以入無，積念以得妙。萬物芸芸，譬於幻耳，皆當歸空，人身亦然。身死神逝，喻之如屋。屋壞則人不立，身敗則神弗居。（2）當制念以定志，

<sup>39</sup> 道藏本《智慧本願大戒》作「靈寶玄師太極太虛真人」，敦煌本P.2468《太上消魔寶真安志智慧本願大戒上品》則作「太極法師真人徐來勒」。見《中華道藏》，第4冊，頁117c。

<sup>40</sup> 「因緣」為佛教用語，根據慈怡主編之《佛光大辭典》（頁2301）：「因緣，梵語 hetupratyaya，為因與緣之並稱。因，指引生結果之直接內在原因；緣，指由外來相助之間接原因。」

<sup>41</sup> 「本行」亦借自佛教用語。丁福保《佛學大辭典》引《維摩經·佛國品》：「大智本行，皆悉成就」，同慧遠疏曰：「菩薩所修，能為佛因，故名『本行』」，以「本行」為「本來所修之行法也，又為成佛之因之根本行法也。」然道教「本行」除了如同佛教用法，指「導致成仙的根本修行法門」，也有單純指「前世所行」之意。如敦煌本P.2454《仙人請問本行因緣眾聖難經》即有：「萬事兆形，人參三材。賢愚才訥，蓋由人本行所尚，志願立德。」（《中華道藏》，第4冊，頁127b）

靜身以安神，寶炁以存精。思慮兼忘，冥想內視，則身神並一。身神並一，近為真身也。(3)此實由宿世本行：積念累感，功濟一切、德蔭萬物。(4)因緣輪轉：罪福相對、生死相滅、貴賤相使、賢愚相傾、貧富相欺、善惡相顯，其苦無量，皆人行願所得也。非道、非天、非地、非人、非萬物所為矣，正由心耳！(2a-2b，引文編號為筆者所加)

太極真人的教導可以分析出下列四項要點：其一，關於「有」、「無」的問題。道是「無」，「近在我身」，那便成了「有」。作為「有」的「身」破敗或死滅之後，作為「無」的「神」也就無從停留而消逝了。其二，如何「因有入無」？人能依靠著「身」這個「有」，以進入「神」或「道」這個「無」，其中關鍵在於「積念以得妙」，亦即所謂的「制念以定志，靜身以安神，寶炁以存精」，如此一來便能「思慮兼忘，冥想內視」，達到「身神並一」的狀態。此一狀態便已接近有無結合、與道合真的「真身」狀態。其三，能夠通過修行達到「真身」的狀態，完全是建立在前世不斷「積念累感」，而且具備救護萬物的功德之上。這些前世善行即為「本行」，大致可以區分為「願念」與「善功」兩大範疇。其四，「宿世本行」與「因有入無」、修成真身的關係，要依據「因緣輪轉」的法則來運行。人生之罪福、生死、貴賤、賢愚、貧富、善惡諸種狀態的結果，都是由人的「心」「行願所得」的結果，與「道」、「天」、「地」或他人、萬物無關。亦即，由心所發的願念，即是推動輪轉的根本力量。

太極真人的四項教導之中，第四項是關於輪轉原則的說明，與《勸誡法輪妙經》的內容相應。第三項是提供有意追求成仙之道、但仍持續輪轉的「賢者」使用的修法，也是最終能否轉進成仙最後階段（因有入無，修證成仙）的基礎。至於第一項與第二項則在說明最後階段如何修行成道的基本概念與方法，用以指導仙公這類即將成仙之「道士」的教法。

為了回應仙公的提問，太極真人後續的教導集中在上述第三項，亦即傳授仙公的〈智慧本願大戒上品〉(3a-7a)，也是本經的主體部分。這一部分是由60條願文組合而成，<sup>42</sup>用以指導如何發出好的願

<sup>42</sup> 王承文依《道藏》收錄之《太清五十八願文》，指出〈智慧本願大戒上品〉即此「五十八願文」，今數願文卻有60條。見王承文：〈古靈寶經與《大方廣佛華嚴經》等佛經關係考釋〉，頁65。

念。每一條願文均以所見事物，發願一切相關事物或眾生，均能得到救護。如：

若見居家妻子，當願一切早出愛獄，攝意奉戒。

若見飲酒，當願一切制於命門，以遠禍亂。

若見采女，當願一切守清忍志，慕在賢貞。

若見姪人，當願一切除棄邪念，翹心禁戒。

……

若見城郭，當願一切嚴整修飾，以道為基。

若見大國，當願一切歸崇慕德，若水注海。

若見小國，當願一切知止虛冲，安其所居。

若見市朝，當願一切羣賢雲萃，悉弘正道。

……

若見靜觀，當願一切功德巍巍，天人得志。

若見齋戒行香，當願一切道德日新，庠序雅正。

若見誦經，當願一切盡入法門，咸聞妙旨。

若見經教，當願一切各各受讀禮習，普行教化。

若見樓觀，當願一切洞觀十方，無所隱藏。

若見高山，當願一切立德如彼，無復退轉。

……

其中所見事物，大致涉及五個主要的範疇：(1) 自然景觀，如高山、大海、茂林、三光、雲雨、素雪等；(2) 人文景觀，如城郭、市朝、靜觀、樓觀等；(3) 各類人物，如居家妻子、婦人、貧人、富人、帝王、宰相等；(4) 日常生活，如飲酒、教化、淨手、動足、飲食、疾病、死喪、畋獵等；(5) 宗教活動，如齋戒行香、誦經、經教、好學、施散等。如此願文的表達方式，明顯受到吳·支謙所譯《佛說菩薩本業經》(T0281)〈願行品第二〉的啟發，<sup>43</sup> 只是願念內容有所改寫，如《本業經》亦有：「順教妻子，當願眾生，令出愛獄，無戀慕心」；「見諸姪女，當願眾生，棄捐色愛，無姪妣態」。相較之下，《本業

<sup>43</sup> 柏夷：〈《靈寶經》溯源〉，頁19-20。

經·願行品》之願文更多涉及僧伽生活，亦即站在僧人立場，要求依其所見而有所願行；〈智慧本願大戒上品〉則更多是以信道男女為主要受眾，故其所見所思更多涉及世俗生活。

除了「願念」，太極真人在〈智慧本願大戒上品〉之後還提及了「善功」。這裡的「善功」，指的是「濟人應死之難」、「施惠其人」或「導人作善」。這類善功的累積依數量多寡便有不同的功效，如有三百善功即為長存地仙；一千兩百善功便終不受報；三千善功便能白日登天。（8b-9a）因此，建立「善功」是學習昇仙之道的基礎，所謂：「學道當令眾行合法，廣建福田，發大慈之心，動靜常起道意。能如是也，吐納、服藥、佩符、讀經、精思，終身不倦者，豈有不得仙乎？」

為此，太極真人提出十種作善植福的基本方法，所謂的〈太極智慧十善勸助功德戒〉（或稱〈太上智慧勸進要戒上品〉、〈十善勸戒〉）。這十條勸戒亦以固定句式寫成：

- (1) 戒曰：勸助禮敬三寶、供養法師，令人世為君子、賢孝高才、榮貴巍巍，生為人尊，門族昌熾。
- (2) 戒曰：勸助治寫經書，令人世世聰明，博聞妙蹟，恒值聖世，見諸經教，能誦章句。
- (3) 戒曰：勸助建齋靜治，令人世世門戶高貴，身登天堂，飲食自然，常居無為。
- (4) 戒曰：勸助香油，以濟眾乏，令人世世芳盛，香潔光明，容眸絕偉，天姿高秀。
- (5) 戒曰：勸助法師法服，令人世世長雅，逍遙中國，不墮邊夷，男女端正，冠冕玉珮。
- (6) 戒曰：勸助國王、父母、子民忠孝，令人世世多嗣，男女賢儒，不更諸苦。
- (7) 戒曰：勸助齋靜讀經，令人世世不墮地獄，即昇天堂，禮見眾聖，速得反形，化生王家，在意所欲，玩好備足；七祖同歡，善緣悉備，終始榮樂，法輪運至，將得仙道。
- (8) 戒曰：勸助眾人經學，令人世世才智洞達，動靜威儀，常為人師。
- (9) 戒曰：勸助一切布施諫諍，令人世世壽考富樂，常無怨惱。

- (10) 戒曰：勸助一切民人除嫉去欲，履行眾善，令人世世安樂，禍亂不生；病者自愈，仕宦高遷，為眾所仰，莫不吉祐，門戶清貴，天人愛育，神魔敬護，常生福地。(9b-10b, 引文編號為筆者所加)

顯然，這十條「勸戒」主要用以鼓勵賢儒或信道男女(所謂「賢信」)支助道教(或者包括佛教)，支助的項目遍及：「三寶」、「法師」之禮敬、供養(第1條)；「經書」之治寫(第2條)；齋堂、靜室、寺院之修建(第3條)；<sup>44</sup>「香油」、「法服」之提供(第4-5條)；支持「齋靜讀經」與「眾人經學」(第7-8條)；以及更為廣泛性的「一切布施」(第9條)。勸戒所得「功德」用以確保未來轉世的各類俗世福報，諸如聰明、美貌、賢孝、富貴、壽考、多嗣等，以及輪轉之間「不墮地獄，即昇天堂」、「化生王家，在意所欲」，也能在「法輪運至」之時，「將得仙道」。雖然如此，這樣的戒經仍然是以「道士」為傳授對象，方便在齋期轉誦，以令「賢儒」、「信道男女」能夠了解其中願念、善功之法，得度「法輪」之中。<sup>45</sup>

## 五、賢者與道士：步上最後的修行之路

即便是在《仙公請問經》中，請教的對象不同，仙公所提問題仍是關於「為善功之法、脩行等事」，只是得到的回應逐漸轉移到了山居修行之上。<sup>46</sup>

夫學道脩德，以善功為上，然後當齋戒，吐納元和，挹漱流霞、五華之英也。學道不勤脩善功、齋戒，亦徒勞於山林矣！（《中華道藏》，第4冊，頁119a-b）

<sup>44</sup> 今道藏本《智慧本願大戒》作「勸助建齋靜治」，敦煌本則作「靜寺」。（《中華道藏》，第4冊，頁118a）

<sup>45</sup> 《智慧本願大戒》：「道士運會，脫有得之，當祕而奉焉。太上仙童十人隨侍視戒，營護弟子之身。時有賢儒、信道男女，兆不得閉絕於聖文矣。若本命、甲子、庚申、八節日，齋而誦一偏也。」（《中華道藏》，第4冊，頁113c）

<sup>46</sup> 關於《仙公請問經》的研究，可以參見王承文：〈敦煌本《太極左仙公請問經》考論〉，《道家文化研究·第13輯》（北京：三聯書店，1998），頁156-199；亦收入王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁86-137。

在這裡，善功仍然是一切修行的基礎，只是談論的焦點更多集中在積善之後的齋戒與服氣、咽液等修行法門。這一部分更多涉及的是最後階段的山居修行，所以才說：「學道不勤脩善功、齋戒，亦徒勞於山林矣！」

關於山居修行，後文用以描述「道士」宗教生活的「道士之行」有更具體的說明，那也可以說是對於「道士」的重新定義：

救疾治病、奉侍師寶、營靜建舍、書經校定、脩齋念道、燒香然燈、念濟一切、宣化愚俗、諫諍解惡、施惠窮困、拔度厄難、卹死護生、邊道立井、殖種果林、教化矇矓、勸人作善，有德於家國、動靜可觀，施為可法，教制可軌，此謂「道士之行」矣！（《中華道藏》，第4冊，頁119b）

過去學界已經留意這一段落與另一部元始系靈寶經《罪根上品大戒》所列「本行上戒」（或稱「十善因緣上戒之律」）之間的關聯，後者以更加具體、更具實踐性的戒律形式書寫。<sup>47</sup> 根據上文，「道士」應有的宗教生活大致可以描述如下：（1）應於山林之中營建靜舍，作為師徒共同生活的空間；道路兩旁可以立井或於山林之中種植果林，用以滿足山居生活以及往來信眾的飲食需求。（2）道士必須抄寫、校定經書，作為經教傳授與學習、轉誦之用；「脩齋念道、燒香然燈」則是這些山居道士的主要儀式實踐。《仙公請問經》卷下有這一方面更為詳細的說明：「別靖燒香，安高香座，盛經禮拜，精思存真，吐納導養，悔謝七世父母及今世、前世重罪惡緣，布施立功，長齋幽靜，定其本願。」（《中華道藏》，第4冊，頁123a；或見《本行宿緣經》6a）此外，（3）山居道士也須擔負信眾的宣化與救濟工作。

<sup>47</sup> 王承文以為此經所提及的《太極智慧經》即指元始系靈寶經《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》（CT457，以下簡稱《智慧罪根上品》），而前者所列「道士之行」即概括性引述《智慧罪根上品》之「本行十戒」。見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁100-101。劉屹則有相反意見，見氏著：《六朝道教古靈寶經的歷史學研究》，頁281-285、296-298。王承文的反駁見氏著：《漢晉道教儀式與古靈寶經研究》，頁585-600。



這裡所描述的「道士之行」可以說是一種山居修行的生活圖景。<sup>48</sup> 一如柏夷已經指出的：「靈寶經的作者似乎並未在既有靜舍的擴展版之外為他們的修行設想一種專用的建築，他們著實期望其專業道士（monastics）能夠成為虔誠的宗教專家——山居道士（anchorites），而不是住觀道士（cenobites）。」<sup>49</sup> 修齋、宣化是這些山居道士重要的活動項目，因此《仙公請問經》對此有更進一步的說明。修齋的目的在於持戒謝罪，以「太上靈寶齋」為主，限定「前世積慶所鍾，去仙近也」的「大乘之士」才能學習這樣的齋法，所謂：「輪轉學道，莫先乎齋。齋者，莫過靈寶，其法高妙，不可宣於世凡流之人，常傳諸有宿世功德之子。」（《中華道藏》，第4冊，頁119b-c、122c）至於宣化方面，則要求道士在面對不同社會身分的信眾（人君、人父、人師、人兄等）時，應該「心口相應」地表達其勸化之「心念」，所謂「隨俗教化」，以達到「宣化愚俗」、「教化瞳矇」的目標。

只是，仙公系靈寶經並未規定成仙之前的最後階段一定要在山林之中完成，選擇山居修道的理由僅止於追求清淨的環境，減少可能的欲望誘惑以及穢亂之氣的干擾，所謂：「清齋誦經，脩德立行，仙道亦自成，何必藏山藪也？直欲避可欲，去穢亂耳！」（《中華道藏》，第4冊，頁119c-120a）<sup>50</sup> 在家學道仍然是被允許的選項，只是必須另外修建「精舍」、「齋堂」之類的學道場所，安設其中的「高座」供奉著

<sup>48</sup> 關於道教「山中修道」的傳統與發展，可以參見都築晶子：〈六朝後半期における道館の成立——山中修道〉，《小田義久博士還曆記念・東洋史論集》（京都：龍谷大學東洋史研究會，1995），頁317-351。中譯文見付晨晨譯、魏斌校：〈六朝後期道館的形成——山中修道〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》，第25輯（2009），頁226-246。魏斌：《「山中」的六朝史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019），頁95-210。

<sup>49</sup> 見Stephen R. Bokenkamp, "The Early Lingbao Scriptures and the Origins of Chinese Monasticism," *Cahiers d'Extreme-Asie*, 20 (2011): 124。中譯文見孫齊譯，秦國帥校：〈早期靈寶經與道教寺院主義的起源〉，《道教研究論集》，頁69。

<sup>50</sup> 或如《眾聖難經》討論諸山仙人時，仙公即言句曲山為「江左之佳山」，「不受穢氣，道士行正可栖庇之耳。」（《中華道藏》，第4冊，頁129a）如此追求清淨的修道環境，源自早期的方士傳統，如葛洪《抱朴子內篇》（明本）便有：「山林之中非有道也，而為道者必入山林，誠欲遠彼腥膻，而即此清淨也。」見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁130。

從師所受經典，存思、誦經時則須身著法服，<sup>51</sup> 安坐於方床之上，燒香、燃燈，讀誦經文：

夫道士之於家學者，當建精舍、清靜齋，及施高座盛經，并讀誦、存思；床方五尺，其高亦然；常燒香、然燈不輟。非同學者，不令入也。法服又不得妄借人；經皆當師授，校定本文。盛其事，欣欣常如對太上也！（《中華道藏》，第4冊，頁126a；或見《本行宿緣經》14a-14b）

《仙公請問經》上卷之末，高上法師讚頌道士、賢者學道情形的第一首歌辭也有：「見有道士勇猛精進，端坐家門，撰心受經，晨夜誦習，思念仙道。」（《中華道藏》，第4冊，頁120b）如此強調「端坐家門」誦經念道做法，恐怕是與轉型初期未能完全揚棄的天師道傳統有關，需要與舊有方士必須入山修行的清淨要求有所調和。因此《仙公請問經》「高上法師歌辭」描述「道士」、「賢者」、「女人」等不同身分的多種學道方式便擺盪在家門與山林之間：

見有道士，勇猛精進，端坐家門，撰心受經，晨夜誦習，思念仙道。

見有道士，勇猛精進，侍從明師，請受經文，晨夜誦習，思念仙道。

見有道士，勇猛精進，不貴珍寶，仰慕經法，晨夜誦習，思念仙道。

見有賢者，勇猛精進，幽隱山林，誦習經文，思念仙道。

見有賢者，勇猛精進，奉師受經，於家禮拜，晨夜不怠，思念仙道。

……

見有賢者，勇猛精進，隨師彌恭，入於山澤，思念仙道。

見有賢者，勇猛精進，撥去榮華，遠遊尋經，請受誦習，思念仙道。

見有賢者，勇猛精進，忠孝奉上，安坐高堂，華麗貴盛，執心不移，忽若山藪，誦習經文，思念仙道。

……

見有賢者，常居厄疾，勇猛精進，晝夜誦經，思念仙道。

……

<sup>51</sup> 靈寶道士禮拜、誦經所著之神聖法服以巾、褐、裙、帔的組合為主。此一法服理念是在佛教與隱逸文化的影響之下的一種文化創造。見孫齊：〈中國道教法服制度的成立〉，頁80-81。

見有女人，勇猛精進，求轉身為男，誦習經文，思念仙道。

見有女人，勇猛精進，逼上不從，翹翹至心，思念仙道。

……

見有賢者，勇猛精進，家人終亡，悲哀別離，命過七日，齋戒請罪，晝夜不懈，思念仙道。

見有賢者，勇猛精進，師友命過，為之立齋，思念仙道。……

(《中華道藏》，第4冊，頁120b-c，底線為筆者所加)

不只「仰慕經法」的「道士」得以奉師受經，「端坐家門」或「侍從明師」，晨夜誦習；「賢者」亦能奉師受經，在家禮拜，或幽隱山林，或隨師入山，誦習經文。而「常居厄疾」、「屢嬰疾病」、「厄於囹圄」的賢者，得以「請受至經」、「晝夜誦經」，以解厄難；<sup>52</sup> 或者由於「家人終亡」、「師友命過」，禮請道士為其立齋。<sup>53</sup> 至於「女人」，也能通過受經誦習，祈求「轉身為男」，或迴避婚姻(逼上不從)。

也就是說，除了「道士」，此世未必能夠成就仙道的「賢者」也被鼓勵奉師受經，或者在家或者隨師，以不同形式參與「道士」為主的修行團體。如同《勸誡法輪妙經》也指出的：若能於此世「抗志易韻，棄祿學道」，便能憑藉著「先世之基」，在兩次生死輪轉(二滅二生)之後成仙(3a)。從「賢者」到「道士」的過程，所懷抱的求道之心將愈發強烈，並在持續轉世的過程里，逐漸投入在家或入山修行的宗教生活之中，一如《勸誡法輪妙經》所言：

<sup>52</sup> 仙公系靈寶經以《道德經》(五千文)為「道家經之大者」，其性質「不簡穢賤，終始可輪讀」；「齋而誦之，則身得飛仙、七祖獲慶，反胎受形，上生天堂，下生人中王侯之門也，皆須口訣」(《中華道藏》，第4冊，《仙公請問經》卷上，頁120a)，因此積極發展《道德經》之誦經法，作為在家修行之用。參見張超然：〈《道德經》的傳授、誦讀與道教法位階次〉，《輔仁宗教研究》，第27期(2013)，頁63-92。

<sup>53</sup> 道士亦能為賢者家人行齋治病，《仙公請問經》卷下即言：「昔有賢者，迎一道士。道士不得即往，以披褐赴之。行至家，其人敬信燒香，禮之如見道士。……主人病即除愈，家門無恙。……道士訊問，答曰：「一日疾苦，奉請先生齋。先生多事，但遣僮童，不見顧齋。病人今已愈，奉送法服。」(《中華道藏》，第4冊，頁123a-b)道士所行齋法，除了靈寶齋，還有另一種較為次等的「三天齋」(《中華道藏》，第4冊，《仙公請問經》卷上，頁119c；又卷下，頁122c-123a)，這恐怕也是為了提供那些仍在輪轉之中的道士、賢者所行齋法。

諸道士及百姓子、男女人，或生而好道，奉師受經，於家修奉，施安高座，朝夕朝禮。齋直燒香，無有懈怠；愛好三寶，恒如饑渴。廢家耽樂，不務生業。不嫉不害、不淫不殺。守情忍色，所營在法。如此之行，皆由其前身供養道士、勸助師宗，奉香然燈、建立福田，損身施惠、救厄卹貧。功滿德普，一減一生，得如今之業。從此不退，便坐致神仙。縱道業未備，運應更輪，尅得尸解，會成真人也。(3a-3b)

「生而好道，奉師受經，在家修奉」的道士、賢者，渴望親近「三寶」（道、經、師）而逐漸廢棄俗世的營生，不再著意於人倫之樂，品格修養與情欲管理也都達到一定程度，希望全心投入宗教生活之中。<sup>54</sup> 能夠在這一世達到如此狀態，是因為往世累積的善功所致。這樣的人即便無法在此世「坐致神仙」，也將在輪轉之後進入最初的仙品——尸解。<sup>55</sup>

亦即，仙公系靈寶經所設想的修道群體包括了不同等第或質資的修行者，只是他們的成就時間各有差異（《勸誡法輪妙經》1a-2b）。《眾聖難經》成經神話的場景以及所提問題很是清楚：同在勞盛山修行的33位「地仙」、「道士」向仙公請問他們「學道彌齡」卻仍只是「地仙」、「散在山林」而無「職任」，何以仙公「始學道」便「被錫為太極左仙公，便應登太上玉京，入金闕，禮無上虛皇乎？」（《中華道藏》，第4冊，頁127a；或見《本行因緣經》1a）這樣的場景安排，不僅說明了處於不同學道階段的地仙、道士也和仙公一同在山中修道，同時也帶有向其他道派修行者開放的意味。根據仙公系靈寶經所提出的新教法，這些地仙、道士仍在輪轉之中，造成其間差距的關鍵在於發願與善功之短

<sup>54</sup> 此外，《仙公請問經》卷下最後所舉的「太上東華仙王」的例子，也表現出這樣的求道渴望：「昔有貴人，善信道教，供養三寶，治寫經書，建立靖舍。當成之時，而貴人病篤，弟子親迎醫藥，欲加苦治。貴人曰：『吾少來敬順科誡，敢慙忘之？亦布施貧乏，供養三寶，建諸靜舍，太上豈不知之？人生有死，死非所辭。今所以恨者，恨未得親持齋誡、讀經、然燈行道，禮謝七世之愆痼耳，為我來生作橋梁者也。我病之困，將以命盡壽終。醫藥可救狂癘耳，當如我命何哉？』」（《中華道藏》，第4冊，頁126b-c）

<sup>55</sup> 關於神仙品級，見李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變〉，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（台北：台灣學生書局，1996），頁33-92；張超然：〈系譜、教法及其整合〉，頁32-35。

缺，所謂：「子輩前世學道受經，少作功薄，志願淺狹，惟欲度身，不念度人，自學不念教人，自求道不念人得道，不信大經弘遠之辭，不務齋戒，不遵三洞法師，好樂小乘法，故得地仙尸解之道。」<sup>56</sup> 即便如此，一起學道的師徒，卻也可能是前世便已一同發願、施行善功的修道夥伴。<sup>57</sup>

作為這個系列的最後一部著作——《眾聖難經》以仙公應諸地仙、道士的請問，擇要說明了自己「輪轉化形」的「先世經歷」（《中華道藏》，第4冊，頁128a-c；或見《本行因緣經》3a-5b）。其中列舉了仙公感得上聖降教之前的17世經歷。<sup>58</sup> 每世均以相近的敘述方式表達，包括三項主要內容：(1) 出生狀態；(2) 在世所行，或為惡行，或願念、善功；(3) 死後去處。依照這樣的結構，可以將仙公之17世經歷作為下表：

世數	出生狀態	願念、善功	惡行	死後去處
1	貴人		惡行	死入地獄
2	小人	發念，思念作善		死升福堂
3	富家		惡行	死入地獄
4	下使	善功，發願		死升福堂
5	貴人		惡行	死入地獄
6	豬羊			
7	下賤人		惡行	死入地獄
8	牛			
9	中人	念，作功德		死升福舍
10	貴家	功德	惡行	死入地獄； 原其考罰，令升福堂
11	貴人	發願，善功		壽終升天堂
12	貴人	敬信，發願		死升福堂

<sup>56</sup> 包括仙人「紀法成」的例子（《中華道藏》，第4冊，《眾聖難經》，頁127b-c；或見《本行因緣經》2a-3a）。

<sup>57</sup> 如同《智慧本願大戒》裡，仙公向其弟子鄭思遠所表明的那樣：「吾先世與子同發此願，施行善功，勤積不怠，致玄都有仙名，今相為師友，是以相授耳。」（《中華道藏》，第4冊，頁117b）

<sup>58</sup> 柏夷曾經翻譯過此仙公十七世轉世經歷。見Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007), 159-161。

世數	出生狀態	願念、善功	惡行	死後去處
13	生中土家， 為法師道士	持戒行道，發念 <sup>59</sup>		命終即生為女人
14	女人	發願		命過升天堂
15	生國王家	發願 <sup>60</sup>		死升天堂
16	隱士	入山學道求仙		命過太陰
17	即生賢家， 復為道士法師	齋戒行道		

仙公的先世經歷，完美展示了仙公系靈寶經所提出的新式教法。這17世可以劃分成三個階段。自第2世起，仙公已有零星「發念」或「思念作善」，但在第10世以前，仍然多有惡行而死去地獄（第1、3、5、7、10世），甚至投胎為畜生（第6、8世）。此為第一階段，仍處一般輪轉狀態。第11世至第15世，世世發願作善，死後均升福堂，並多還生富貴之家，可以說自11世起仙公即已「度入法輪」。此即第二「賢者」階段。其中第12世雖曾發願成為「道士」，第13世也如願「遂為法師道士，帔服法衣，持戒而行道。時經講誦聰明，動為法師、眾人所敬」，或者因為沒能入山修道而有雜念，以致一度轉生為女人（《中華道藏》，第4冊，頁128b；或見《本行因緣經》4b-5a）。

第二（賢者）階段至第三（道士）階段的轉折在於第15世。此世「生國王家」，「承統王業」之後便「時延引道士、賢儒、學人行禮講道、修齋靜寂」，並與三侍臣一同發願為隱士、道士，「普志升仙度世」。第16世仙公即以隱士身分入山學道，「志大乘行，常齋戒讀經，並賚珍寶，詣大法師受三洞大經，供養禮願，齋戒行道，服食吐納」。此世即成仙之前倒數第二世，雖然最終由於「因緣未盡，命過太陰」（所謂尸解），但隨即轉入第17世（未升福堂）持續修行：「復為道士法師，還得同學，相為師徒，復受大經，齋戒行道」，最終獲得「上聖盼目，虧真降教」（以上《中華道藏》，第4冊，頁128c；或見《本行因緣經》5b）。

<sup>59</sup> 《眾聖難經》：「時乃發念云：此一生不能得道，而不如女人，愴寂無事，可致閑樂。」（《中華道藏》，第4冊，頁128b；或見《本行因緣經》4b）

<sup>60</sup> 《眾聖難經》：「是時三侍臣同皆發願：後生作道士。我為隱士，其道微、竺法開、鄭思遠、張泰等，普皆願為道士，普志升仙度世，繼絕王務。」（《中華道藏》，第4冊，頁128c；或見《本行因緣經》5a）

相較於這個系列的第一部作品《勸誡法輪妙經》是由玄一真人說明仙公取得「上仙」資格的修道過程，《眾聖難經》則由已經完全明瞭「宿世因緣、本行之由」的仙公以更詳細方式列舉自身如何歷世願念、行善，並在最後兩世入山修行，最終感得上聖降教。如此前後呼應的敘事模式，恐怕是經過精心謀篇規劃的結果。除此之外，無論是玄一真人指點宿世本行或是仙公自述先世經歷，都僅止於上聖降教、受賜「仙公」或「三洞大法師」之位，沒有對於具體的道士修行法門有更多講述。恐怕這類內容的披露已非仙公系靈寶經所須承擔的了，而是打算由元始天尊所傳「舊經」，所謂的「元始系靈寶經」，甚至是包括靈寶經在內的所有「三洞大經」來負責這個部分。

## 六、結語

現存的五種仙公系靈寶經借鑒了佛教「輪轉」概念，用以連結、改造兩種不同形態的道教傳統——積極入世、追求家族群體「度世」的天師道以及離俗出世、追求個人「成仙」的方士傳統。<sup>61</sup> 修道成仙仍然是仙公系靈寶經所預設的宗教目標；而方士傳統原有的有限時、限量、秘密傳授方式也得到延續。<sup>62</sup> 只是這個目標被重新安置於歷世輪轉的最後階段，而且必須經過幾個世代持續依循道法的指導、維持在理想的輪轉之中，累積功德，所謂「開度法輪」，如此才有可能具備追求成仙目標的資格。<sup>63</sup> 在此，漢晉時期個人求仙資格源自祖先德蔭澤潤的觀念，

<sup>61</sup> 柏夷早就指出，靈寶經的三個主要來源為葛氏方仙傳統、東晉上清經以及漢晉大乘佛典。只是在仙公系靈寶經的神學架構之中，可以更清楚地看到這些傳統如何被整合在一起。孫齊也從組織形態的角度，指出「道觀體制」的出現正是帶有「群體性的天師道傳統和反群體性的隱修傳統在五世紀的匯合」。見柏夷著，吳思遠譯：《靈寶經溯源》，頁1-35；孫齊：〈從領戶治民到出家住觀〉，頁67-68。

<sup>62</sup> 古靈寶經的傳授仍然有著極高要求，必須通過「神判」、取得神靈的應許才能舉行由師徒參與的秘密儀式來傳授經典。關於靈寶經的傳授儀式研究，可以參見丸山宏：〈陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》初探〉，收入《第一屆道教仙道文化國際學術研討會論文集》（高雄：高雄道德院、國立中山大學，2006），頁623-640；呂鵬志：〈早期靈寶傳授儀——陸修靜（406-477）《太上洞玄靈寶授度儀》考論〉，《文史》，第2輯（2019），頁121-150。

<sup>63</sup> 神塚淑子根據元始系靈寶經《太上諸天靈書度命妙經》指出，靈寶經所構想的「理想境地」為「得道」或「得仙」，雖然如此，但也提示了死後「更生」於世，並反復多

已被個人宿世因緣所取代。仙公系靈寶經如此規劃，除了用以喻示此世懷抱熱忱的學道者早已「度著法輪」，具備成仙資格，更多是要面向那些未能擺脫家庭生活、卻有心奉道的潛在信眾，鼓勵他們通過願念與善功，與道結緣，度入「法輪」，成為護持道教的在家居士（賢者）。

以葛仙公為典範的新式教法，將修道歷程分為三個階段：第一階段可稱為一般輪轉，即有善有惡、「禍福相倚」的凡俗階段；第二階段則是進入理想輪轉，通過願念、善功，保持學道因緣，持續朝向成仙目標的「賢者」階段；第三階段則是山居修道：經過理想輪轉，累積足夠功德（功滿德就）後，便是離俗入山，奉師誦經、長齋修行、宣化救濟，的「道士」階段，準備成仙。仙公系靈寶經不僅提出此一神學架構，同時致力於完善第二階段「開度法輪」的新式教法，一方面用以吸引尚處第一階段的非信徒入道，另一方面也以第二階段的「賢者」模式來接納其他道教流派，尤其是傳統天師道信眾；至於元始系靈寶經，甚至當時已經逐漸完備的三洞經教（上清經、靈寶經、三皇經），則被安排為第三階段的教法內容。<sup>64</sup> 也就是說，古靈寶經的兩個不同系列

---

次輪迴轉生，最終仙化的「第二種理想方案」。這樣的概念來自略早流行《上清經》。參見神塚淑子：《六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教》，陳永源主編：《道教與文化學術研討會論文集》（台北：國立歷史博物館，2001），頁187。神塚教授關於理想方案及其備案的設想，更多是站在擁有良好資質的修道者立場上表述的；相較於此，仙公系靈寶教法更多是面向廣大潛在信眾所提出的，因此，這「第二種理想方案」恐怕才是要被主要推廣的方案。

<sup>64</sup> 元始系靈寶經主要提供「道士」或「上學之士」長齋修行之用，如《赤書玉篇真文天書經》卷上〈元始施安靈寶五帝鎮宮宅上法〉，即「施於上學好道之士，不行凡庶」（《中華道藏》，第3冊，頁12c-13c）；《度人上品妙經》也是提供「上學之士」長齋之時修誦的經典（《中華道藏》，第3冊，頁326b-c）；而《靈寶真文要解上經》則記錄了「至學之士」「修道求仙致真」之時所奉行的「自然衛靈神咒」（《中華道藏》，第4冊，頁92c-93b）。即便如此，部分元始系靈寶經也可見到與仙公新經所提新式教法相近的內容，只是顯得零散而沒有系統。如《智慧上品大戒經》便有「得道之者，莫不由施散布德，作諸善功，功滿德足，以致善報，輪轉不絕，皆得道真，超陵三界，逍遙上清大羅之天」的看法（《中華道藏》，第3冊，頁263a）；《長夜之府九幽玉匱明真科》所列舉的十種不同轉輪階段的修行者，便包括了和「賢者」性質相近的最低階段，以至「生世好學」、「長齋持戒，晨夜誦經」以致「白日飛行，駕景策龍，上登上清」的最高階段（《中華道藏》，第3冊，頁284a-285b）；而《赤書玉訣妙經》與《靈寶真文度人本行妙經》則都提到了「精進賢者」之女阿丘曾為了「早得轉輪」而投身火中的故事（《中華道藏》，第3冊，頁37b-c、311c-312a）。



的著作——元始系與仙公系，即是對應當時所設想的「道士」、「賢者」兩種不同教內身分所規劃的教法。

通過此一架構，仙公系靈寶經發展出一種新型態的信徒，即以成仙為目標、但仍居於俗世的道教贊助者。如此規劃，既能迴避實名信徒與定期聚會，減輕來自國家管控方面的壓力，又能持續獲得信眾——尤其是上層社會信眾（賢者）的各式供養。相較於與所屬祭酒有著緊密連結的天師道「道民」，仙公系靈寶經所設想的「賢者」因其非實名登記、自由參與齋會、齋期守戒、自願奉獻等屬性，又在沒有迫切「末世」壓力的情況下，他們持續依賴宿世累積的福慶，維持美好家庭生活，同時以此作為未來成仙的保證。

天師道「道民」	靈寶經「賢者」
實名信徒（宅籙、命籍）	非實名信徒
持續守戒	齋期守戒
定期、強制聚會（三會日）	不定期不強制聚會（齋會）
義務性奉獻（信米）	自願性奉獻（善功）
追求過度太平	追求輪轉、成仙
緊密連結	鬆散連結

至於如此構想究竟在南朝以後得到怎樣的落實，恐怕需要依靠更多描述性資料才能確實回答。過去已經熟知的一些歷史資料以及近期發表的幾項研究，或許能夠稍稍幫助我們理解其中情形。長期作為學界關注焦點的茅山道館，其出現與發展便是始於劉宋時期。這些山中道館多由皇室敕建而成，或受大族供養。皇室、大族通過支持、贊助山居道士的修行生活，用以累積自身善功；同時也可能積極參與山中道眾所舉行的齋會，謝罪祈福。<sup>65</sup> 蕭梁時期茅山道士陶弘景(456–536)便曾記述當時上山參與靈寶齋會的「道俗男女」，光是人數便高達四、五千人之眾，所謂：「唯三月十八日，輒公私雲集，車有數百乘，人將四五千，道俗男女，狀如都市之眾。看人唯共登山，作靈寶唱讚，事訖便散。」（《真誥》，卷11，頁13b）這些供養道士、參與齋會的皇

<sup>65</sup> 魏斌：《「山中」的六朝史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019），頁124–126；孫齊：〈唐前道館研究〉，頁118–121。

室大族、公私男女，恐怕便是仙公系靈寶經所謂的「賢者」，但他們僅僅入山從師行齋，與山居道士之間沒有太強的連結，因此「事訖便散」。此外，孫齊利用南齊永明七年(489)〈隗先生銘〉，復原建元年間(479-482)巴郡太守譙靈超延請天水道士隗靜回到閩中石室修道授徒的過程。當時隗靜正在京都、「住崇虛館中」，學習新興靈寶經教，閩中石室可以說是崇虛館的移植。不到十年的時間，隗靜已在各地擁有上千規模的信眾，而在閩中當地也已聚集了「道士」弟子16人，以及僅僅於〈隗先生銘〉上題錄姓名的69人。這些不具宗教身分的贊助者，恐怕也是仙公系靈寶經所稱的「賢者」信眾，一如碑銘所言「道俗歸化」。<sup>66</sup>

Copyrighted Material of The Chinese University of Hong Kong Press | All rights Reserved

---

<sup>66</sup> 孫齊：〈南齊《隗先生銘》與南朝道館的興起〉，頁127-128、131。

# The Liberation from Secular Mortality through the Wheel of the Law: The Theology of the Transcendent Duke's System of Numinous Treasure Scriptures and the Transformation of Daoism in the Jin and Song Dynasties

Chang Chao-jan

## Abstract

Recent studies have shown that the Eastern Jin and Southern dynasties were a time when the organizational form of the Daoism underwent a great transformation. As a religious organization rooted in village society that modeled itself on worldly systems of bureaucracy, household registration, taxes and levies, the so-called libationer (*jijiu* 祭酒) system of “leading households and governing the people” (*linghu zhimin* 領戶治民) was challenged to a certain degree. During the Wei-Jin period, there was a loss of effective leadership from the core management of the organization. In such circumstances, libationers in various areas either continued the practice of old systems or absorbed local traditions, thus creating mixed and inconsistent theological beliefs which led the religious lives of the Dao believers and helped them to pursue the religious goal of crossing over to an age of Great Peace (Taiping 太平) from the end-time (*moshi* 末世). During the late Jin and early Liu Song 劉宋 Dynasty, as the state control over the Daoism gradually grew stronger, the criticism for libationer system was persistent and become even more serious. A new organizational form that inherited monastic traditions and scholastic traditions gradually developed. In the end, this system of Daoist monasteries (Daoguan 道觀), which garnered support from benefactors and allowed followers to live and pursue cultivation within the monasteries, replaced the libationer system.

A trend of thought driving this transformation arose in the Jiangnan 江南 area during the late Eastern Jin dynasty. The Transcendent Duke's (Xiangong 仙公) (Ge Xuan 葛玄) system of Numinous Treasure (Lingbao 靈寶) scriptures compiled by Lu Xiujing 陸修靜 and other contemporary scholars was especially crucial amidst this trend. This paper will re-examine this collection of Lingbao scriptures in this context and analyze how they offered a new mode or process of cultivating the Dao with Ge as the ideal. The scriptures set out different stages of cultivation to accommodate Daoist believers at different stages of cultivation and from different schools, and even made possible the emergence of believers in new forms, based on which it pointed out respective roles that each should play within the newly established system. This new mode of cultivating the Dao was a theological system that gave precedence to the Wheel of the Law (Falun 法輪) and was structured around several sets of key principles—previous lives (*sushi* 宿世) and original deeds (*benxing* 本行); vows (*yuannian* 願念) and virtuous merit (*shangong* 善功); worthies (*xianzhe* 賢者) and Daoist priests. It can be said that the Lingbao theology found in the Transcendent Duke's new system of scriptures was an important ideological trend that drove the transformation of the Daoist system in the early medieval period and ultimately shaped the new features of the Daoism that has persisted until today.

**Keywords:** Lingbao, Transcendent Duke (Xiangong), Wheel of the Law (Falun), transmigration (*lunzhuan*), vows (*yuannian*), worthies (*xianzhe*)