

傳授與融合

——〈太極五真人頌〉研究

謝世維

政治大學宗教研究所助理教授

一、前言

經典傳承系譜在道教經典中常扮有重要的角色，而在魏晉南北朝道教當中，靈寶經典對傳承系譜就頗為重視，古靈寶經當中常會述及經典的傳承過程，然而對於靈寶經的傳授系譜，我們應該如何審視與看待？這點正是本文所關注的焦點。顯然地，傳承系譜為靈寶經典的傳承提供看待自己的歷史淵源的基本模式，但是本文所要分析的不是系譜本身的內容，也不是去考究系譜中的歷史事件是否真實，本文的重點將放在系譜本身作為一種解釋的媒介所產生的功能，以及系譜在歷史過程中所發生的轉變、重塑與更迭。換言之，我們要思考系譜本身傳達了什麼訊息。

從這個觀點來看，傳承系譜當中我們所關注的並非系譜上所闡釋的歷史事件，而是這個系譜神話如何被建構與看待。因此，系譜建構是一種追溯的過程，透過權力關係的聯結來建立正統性。系譜不是在特定時間所發生的事實和事件，而是被人們認為是已經發生了的事，是傳說的拼湊與重建。透過特定的傳說與系譜重建，使得經典傳統得以歸屬到一系傳授法脈當中，成為與神聖權威的傳承。本文關注的是這些傳說經由什麼過程而被製作、傳遞、拼湊與重塑，使得整個系譜具說服力與正統性，並成為經典神聖性的來源。

具體而言，系譜就是將人物串連成為傳承有序的結構。過去學者往往從系譜中來論述宗教史，並以實證主義的史學方法來研究，將系譜作為依據來論證「史

實」。然而這種方法可能冒著忽略宗教文本的特殊性的危險，宗教文本所呈現歷史訊息的方式和目的實際上是有別於一般史料的。這些宗教傳記與系譜常透過特殊手法與敘事策略向讀者塑造宗教特定的形象並傳達宗教意涵，同時也呈現特定時代的宗教文化觀。因此宗教文本當中的歷史敘述很可能是依照宗教團體或經典撰述者的需求而建構的，未必符合史實或其他歷史記載，但卻能從這種虛構的歷史當中窺見某種宗教史觀。從這個角度來看，本文在仙公系古靈寶經研究上的關注角度與王承文以及神塚淑子等學者不同，後兩者較關心文獻當中所陳述的歷史事件，而本文著重的是傳記與系譜敘述中所要凸顯的宗教人物與傳承的宗教意涵¹。

系譜建立的另一個功能就是在與同時代的人競爭宗教與文化上的權威性，這涉及系譜神話創作過程的動力。對於一個新興起的經典系統，建立其神聖正統性是非常重要的。系譜藉著化約與連結，連續性與同構化 (homologizing) 作用，使系譜成為簡單的線性關係。傳承系譜傾向於把所有人物同構化，系譜人物被描寫成在線性關係中的一連串一元化的師承關係，而傳承系譜重要的正是系譜中個體之間的聯繫關係。因此，傳承系譜所呈現的是一連串的人物，但事實上系譜的重點是系譜中每位人物之間的授予關係。換言之，這些人物只是媒介，重要的是透過這些媒介所傳遞的經典。此外，系譜模式的重要性在於，除了透過傳承過程作歷史上的認識與定位，並透過這種系譜模式掩蓋了經典作者的現實性。這使得讀者會將經典視為是來自神聖界，經過系譜的傳授，輾轉而呈現在眼前，並忽略該經典現實作者的存在性。透過系譜的手法，使得經典在歷史傳授的權威性以及神聖界根源性兩方面都得到確立，進而讓經典在歷史與宗教脈絡之中得到特殊的定位與價值。

近年來許多佛、道教學者諸如柯嘉豪 (John Kieschnick)、康若柏 (Robert Campany)、陸揚等的一些研究中國古代宗教傳記的學者已經注意中國古代有關宗教傳記所強調的往往是一種宗教的理念和典範，而不是歷史上的實際狀況，同時禪宗學者諸如馬克瑞 (John R. McRae)、弗瑞 (Bernard Faure)、龔雋等也對禪宗

¹ 見福井康順：《福井康順著作集第二卷道教思想研究》（京都：法藏館，1987年），頁341-361。王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年），頁31-158；〈葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋證——以東晉袁宏《羅浮記》為中心〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第二十一輯（北京：三聯書店，2006年），頁158-184。神塚淑子：〈六朝靈寶經に見える葛仙公〉，收入麥谷邦夫編：《三教交渉論叢》（京都：京都大學人文科學研究所，2005年），頁1-46。

系譜作深刻的解讀，並分析這些歷史敘述對系譜的詮釋與自身宗教的歷史的理解之間所存在的互動關係²。這些學者透過特定閱讀策略 (reading strategy) 對宗教文本進行一種語境化的分析。經由對宗教文本之敘事結構加以分析探討，來思考這些宗教文本的編纂是怎樣透過某種構思和想像來援取特定元素，以建構一個複雜而連貫的宗教人物形象與完整系譜，並達到其宗教詮釋的目的。這些新的觀點與視野有助於重新看待道教歷史與系譜編纂時的宗教脈絡與構建。

目前對中國宗教系譜的討論，主要集中於禪宗系譜的研究。本文嘗試以魏晉南北朝道教靈寶經派為研究焦點。在進入靈寶經系譜研究時，我們需先對學術界所接受的幾個預設觀點作檢討。所謂的「靈寶派」不應該被視為特定的道教宗派 (school)，而應該被界定為經典傳承。當我們看到「靈寶派」這種具宗教派系的名稱時，往往會將之視為是一個具有教義、經典與信徒的宗教團體，但是這種觀點可能是種誤解，未必符合史實。這使得「靈寶派」成為研究者虛擬出來的一個宗教團體，被視為是一個單一教團 (confraternity)，從而忽略其經典的本質。同時，將靈寶、上清、天師等分派論述是傳統道教史的敘述模式，而這種以派別為架構的歷史論述又常常與經典作緊密的結合。然而論證某道經呈現特定教派的思想，這本身就存在著盲點。蔡霧溪 (Angelika Cedzich) 就指出經典書寫背後未必代表著一個宗派，而且指出學者在論述中世紀南方道教時常常以天師、上清、靈寶三派的模式呈現，並進一步論說後起的一派往往試圖超凌前一派的天界

² 參看 John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: Hawai'i University Press, 1997); Robert Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents* (Berkeley: University of California Press, 2002). Lu Yang, "Narrative and Historicity in the Buddhist Biographies of Early Medieval China: The Case of Kumarajiva," *Asia Major* 17.2 (2004): 1-43. 當代佛教學者將禪宗的傳承體系視為是印度和中國文化結合的產物，雖然有些學者如馬克瑞認為這種表達是由文化的沙文主義觀念所產生的觀念，但是基本上仍將分析集中於系譜之上。禪宗的唱導者透過傳承系譜建立其在佛教各宗派中的優越性，因此學者不是從史實去分析，而是轉而關注系譜中的人物在禪宗的神話裏如何被看待與運用，故系譜是呈現或塑造一個自我想像的正統傳承。相關討論見 Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991), p. 28; Morten Schlütter, "Chan Buddhism in Song Dynasty China (960-1279): The Rise of the Caodong Tradition and the Formation of the Chan School" (Ph.D. diss., Yale University, 1998), p. 19; John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2003), pp.1-21, 龔雋：《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》（北京：三聯書店，2006年），頁330-368。

神譜體系與修鍊境界³。這種宗派論述起源於司馬虛 (Michel Strickmann) 對上清派起源的考證，但是後來的研究往往將之詮釋為宗派之間的對抗與競賽，賀碧萊 (Isabelle Robinet) 就把上清派視之為南方教派對北方天師道傳統的對抗與超越⁴。而學者也常將葛氏家族所建構的靈寶經視為對許氏上清經典的對照與取代。而無論是上清或靈寶，都是對天師道的改革與超越，重而提出更高的天界神譜與相關修法及救度之道。這種論述形式無可避免地形成一種線性的進化史觀。實際上，從文獻本身來看，無論是在系譜、教義或是組織上，都無法很具體看出這種對抗態度。蔡霧溪就指出縱使在上清經典中可以看出對天師道的某些批評，但也同時顯示包容並運用某些天師道的儀式。同樣的，上清經與靈寶經在天界與神譜上似乎有競爭與超越，但實際上在某些經典中卻彼此承認為最高境界。除了這三群經典有諸多重疊外，更重要的是這些經典群未必與特定的宗教教派團體等同，縱然我們可以從歷史文獻中得知天師道為社會宗教組織團體，但是這未必能類推至「上清派」與「靈寶派」⁵。而將後二者當作歷史上實存的宗教團體來論述道教史正是當前諸多道教史的論述方法，而正是這種歷史論說使學者將天師道、上清、靈寶經典視之為三個分立之實存宗教「派別」的教義呈現。

近年來經過國際學者的投入研究，對六朝時期的靈寶經典已得到部分的成果，其中對古靈寶經的研究特別豐碩，然而各學者對古靈寶經的出現時代以及作者的認知卻差異頗大，因此一直成為學術界不斷探討的一個課題⁶。綜觀過去對

³ Angelika Cedzich, review of *Early Daoist Scriptures*, by Stephen R. Bokenkamp. *Journal of Chinese Religions* 28 (2000): 165-167.

⁴ Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, trans. Phyllis Brooks (Stanford: Stanford University Press, 1997), p. 116.

⁵ Cedzich, pp. 165-167. 值得注意的是靈寶派雖然試圖建構一個以靈寶經典為中心的宗派，但並不成功。總的來看，分立而獨立的宗派觀念以及社會宗教團體並不適用於所謂的「上清派」與「靈寶派」。

⁶ 學界對古靈寶經的爭議主要集中在古靈寶經的作者議題上。司馬虛 (Michel Strickmann) 首先認為這古靈寶經主要出自四世紀末的葛巢甫之手。Michel Strickmann, "The Mao-shan Revelations: Taoism and the Aristocracy," *T'oung Pao* 63 (1977): 1-63. 此文日譯由宮川尚志、安倍道子譯：〈茅山における啓示——道教と貴族社會——〉，收入酒井忠夫編：《道教の総合的研究》（東京：國書刊行會，1977年），頁333-369。柏夷 (Stephen Bokenkamp) 主張敦煌本《靈寶經目》即是元嘉十四年的經目，葛巢甫很可能造構了《靈寶經目》中所有靈寶經。Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," in *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, ed. Michel Strickmann (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983), 2: 434-486. 小林正美持不同看法，認為敦煌本《靈寶經目》是陸修靜泰始七年所成的經目，其中唯有《靈寶赤書五篇真文》可能是葛巢甫所寫，而在

古靈寶經的研究，往往仍將「靈寶派」視為是一個獨立的宗教團體，而且在研究上較為偏重元始系的研究，對仙公系的研究唯有柏夷、王承文、神塚淑子、黎志添、蕭登福等略有著墨⁷。

本文透過古靈寶經中的〈五真人頌〉來探討靈寶經中五真人傳授模式的建構，而透過道藏當中保留在六朝道教經典中各種版本〈五真人頌〉的比對，推測

四三七年和四七一年之間陸修靜和他周圍的所謂「天師道三洞派」道士們則編造了另外十卷或十一卷「元始舊經」。參小林正美：〈劉宋における靈寶經の形成〉，《東洋文化》第62號（1982年），後以〈靈寶經の形成〉，收入《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990年），頁138-182。（中譯本有李慶譯：《六朝道教史研究》〔成都：四川人民出版社，2001年〕）大淵忍爾則認為敦煌文書中宋文明《通門論》的《靈寶經目》為元嘉十四年陸修靜所編定的《靈寶經目》，葛巢甫在公元四〇〇年左右「造構」《靈寶經目》三十餘卷中的「元始舊經」二十一卷。而《靈寶經目》當中所收錄的其他十一卷「新經」亦是在元嘉十四年以前完成。Ofuchi Ninji, "On Ku Ling-pao-ching," *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture* 27 (Tokyo: Toho Gakkai, 1974): 33-56.（中譯見劉波譯，王承文校：〈論古靈寶經〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第十三輯〔北京：三聯書店，1998年〕，頁485-506）其後以〈靈寶經的基礎的研究——敦煌鈔本靈寶經目を中心として〉，收入《道教とその經典——道教史の研究・其の二》（東京：創文社，1997年），頁73-218。最近劉屹亦針對此議題發表研究成果，基本上認為敦煌文書中宋文明《通門論》的《靈寶經目》為泰始七年（471）的《三洞經書目錄》，見劉屹：〈「元始系」與「仙公系」靈寶經的先後問題：以「古靈寶經」中的「天尊」和「元始天尊」為中心〉，《敦煌學》第27輯（2008年），頁275-291；〈敦煌本「靈寶經目錄」研究〉，《文史》2009年第2輯，頁49-72。

⁷ 見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁31-158；〈葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋證——以東晉袁宏《羅浮記》為中心〉，頁158-184。神塚淑子：〈六朝靈寶經に見える葛仙公〉，頁16；〈六朝靈寶經に見える本生譚〉，收入麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》（京都：道氣社，2002年），頁83-106。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》新10期（2001年），頁491-510。蕭登福：《六朝道教靈寶派研究》（臺北：新文豐出版公司，2008年）。Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," pp. 434-485; "Ko Ch'ao-fu" and "Ko Hung," in *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, ed. William H. Nienhauser, Jr. (Bloomington: Indiana University Press, 1986), pp. 479-482; "Death and Ascent in Ling-pao Taoism," *Taoist Resources* 1.2 (1989): 1-20; "Lu Xiujing, Buddhism, and the First Daoist Canon," in *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200-600*, ed. Scott Pearce, Audrey Spiro and Patricia Ebrey (Cambridge: Harvard University Press, 2001), pp. 181-199; "The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004): 403-421; "The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism," in *Ancient and Medieval China*, vol. 1 of *Religion and Chinese Society*, ed. Jonh Lagerwey (Hong Kong: The Chinese University Press; Paris: École française d'Extrême-Orient, 2004), pp. 317-339.

〈五真人頌〉的內容、思想與結構，並從中探討仙公系古靈寶經典的傳承與內涵。其中對太極真人概念之建立、葛仙公地位之確定以及三真人之來源與重要性等進行深入的探討，並兼討論靈寶經典之中，對天師道以及張道陵的態度，審視靈寶經的作者如何融合天師道的教法，並將張天師納入傳承系譜。本文另透過〈五真人頌〉探討古靈寶經中仙公系傳承系譜 (genealogy) 的建立，擬針對經典中所述及的傳承系譜展開分析，焦點集中在仙公系靈寶經，尤其是以葛仙公為中心的傳承系譜，並在討論過程中避免將靈寶派當作一個獨立的教團⁸，轉而關注經典製造的過程當中系譜所產生的變化以及其所蘊含的意義。以歷史批判及經典建構的觀點，來研究此傳承系譜的意義，及其背後所隱含的經典建構與傳授模式，進而思考靈寶經派如何在歷史的推移當中，逐漸建立增衍傳承系譜。

二、早期道教經典所見的〈五真人頌〉及其內容

首先我們必須先檢視保留於各早期道教典籍的〈五真人頌〉，並比較各版本的異同。在此舉出存在於早期經典當中的四種版本，其中在《太上洞玄靈寶授度儀》之中將這五首頌稱之為〈五真人頌〉。《洞玄靈寶玉京山步虛經》之中未列此五頌之名稱，但有一段引言云：「太上太極五真人於會稽山、虞山授葛仙公《洞玄靈寶經》，各吟一頌。」敦煌道經 P. 二四五二為《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，亦收此五頌，但由於其前部分缺，因此也未見其名稱⁹。而《無上秘要》卷三十九之中只收錄了五頌之中的前三頌，並將之稱為〈三真人頌〉，然文中並未將三頌分開，而且在次序上也與他本有異，先列〈太極真人頌〉，其次是〈太上玄一第二真人頌〉，最後是〈太上玄一第一真人頌〉¹⁰。《洞玄靈寶自然九天生神章經》最後之中有〈太極真人頌〉二首，其後所附的二首〈太極真

⁸ 實際上，所謂「獨立的教團」是不存在的，所有的宗教在某種層面上都與其他宗教或信仰有某種關連性，但是在歷史論述中卻往往是以獨立派別的概念來呈現，這也造成一種歷史幻覺。

⁹ 李德范輯：《敦煌道藏》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1999年），頁2445-2446。

¹⁰ 《無上秘要》(HY1130)（臺北：新文豐出版公司，1995年影印《正統道藏》，第42冊），卷39，頁9a-10a。此段後註明出之於《自然經訣》，但是比對敦煌道經 P. 二四五二為《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》可發現後者並無將五頌刪為三頌並將次序調整之情況，且在內文上也稍有出入，可以斷定《無上秘要》所引的《自然經訣》與敦煌道經 P. 二四五二為《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》非同一版本，應該是另有其本。

人頌〉與〈五真人頌〉內容並不相符，顯然屬於另一個系統¹¹。綜觀以上各經典保存狀況，唯有《太上洞玄靈寶授度儀》之中正式給予〈五真人頌〉的稱號，本文為行文方便，將此五頌稱之為〈五真人頌〉，並將《太上洞玄靈寶授度儀》中所收的〈五真人頌〉引於下，再將與他本有不同之處列於註中：

〈太極真人頌〉曰¹²：太上太道君¹³，出是¹⁴靈寶經¹⁵。高妙難為喻，猶彼玄中玄。自然無為道，學之得高仙¹⁶。大乎洞虛經，安坐朝諸天。上寶紫微臺，下藏諸名山。煥爛龍鳳文，戰耀在無間¹⁷。妙哉太上道，無¹⁸為常自然。王侯及凡庶，所貴唯忠賢¹⁹，宿命有福慶，卓拔在昔緣。法師轉²⁰相授，寶信劫數年。廣念²¹度一切，大福報爾身。供養必得道，奉行成至真。大道無²²彼我，傳當得其人²³。

〈太上玄一第一真人頌〉曰：眾妙出洞真²⁴，煥爛耀²⁵太清。奉者號仙

11 有關《洞玄靈寶自然九天生神章經》後所附之〈太極真人頌〉二首，相關研究可參考小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁222。

12 《洞玄靈寶玉京山步虛經》(HY1427)（影印《正統道藏》，第58冊），頁8a作「〈太上太極真人頌〉曰」。

13 《無上秘要》，卷39，頁9a作「大道君」。

14 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁8a作「示」。

15 同前註，及《無上秘要》，卷39，頁9a作「篇」。

16 同前註，作「自然十方土，共仰無上僊」。《無上秘要》，卷39，頁9a作「自然十方土，共仰无上仙」。

17 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁8b作「在其間」。《無上秘要》，卷39，頁9b及《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，《敦煌道藏》，頁2445作「在无間」。以下《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》皆引自《敦煌道藏》，不另標出。

18 《無上秘要》，卷39，頁9b作「无」。

19 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁8b作「唯貴賢」。

20 《無上秘要》，卷39，頁9b作「輪」。

21 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁8b作「心」。

22 《無上秘要》，卷39，頁9b作「无」。

23 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁8b作「得至人」。

24 《無上秘要》，卷39，頁10a作「洞玄」。

25 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁2445作「曜」。

人，體無²⁶永²⁷長生。逍遙戲玄虛²⁸，宮殿羅無形²⁹。蒨粲³⁰七寶林，晃朗日月精。龍麟³¹交橫馳，鳳凰³²翔悲鳴。太上治紫臺，眾真誦洞經。撰³³香稽首禮，旋行繞宮城。三周歸高座，道王³⁴為應聲。人主宏³⁵至道，天下普安寧。

〈太上玄一第二真人頌〉曰³⁶：虛無³⁷常自然，強³⁸名字大道。緬³⁹邈無⁴⁰邊際，眾妙歸靈寶。閉眼⁴¹存至真，精思降十老。升仙永無為⁴²，靈顏常⁴³妙好。渴飲玉池醴，飢⁴⁴食金光⁴⁵草。淨慧⁴⁶度八難，濟世諸苦惱。

〈太上玄一第三真人頌〉曰⁴⁷：妙哉靈寶經，太上自然文⁴⁸。奉者致得

- 26 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 8b 作「體元」。《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2445 作「體无」。
- 27 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2445 作「求」。
- 28 同前註，作「臺」。
- 29 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 8b 作「羅其形」。《無上秘要》，卷 39，頁 10a 及同前註，作「羅无形」。
- 30 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 8b 及《無上秘要》，卷 39，頁 10a 作「璨」。
- 31 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2445 作「鱗」。
- 32 同前註，作「鳳鳥」。
- 33 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 8b、《無上秘要》，卷 39，頁 10a 及同前註，作「檢」。
- 34 《無上秘要》，卷 39，頁 10a 作「玉」。
- 35 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 9a、《無上秘要》，卷 39，頁 10a 及《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2445 作「弘」。
- 36 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2445 作「〈太上玄一第二真人光妙音頌〉曰」。
- 37 《無上秘要》，卷 39，頁 9b 作「虛无」。
- 38 同前註，作「彊」。
- 39 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 9a 作「尔巧」。
- 40 《無上秘要》，卷 39，頁 9b 及《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2445 作「无」。
- 41 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 9a 作「目」。
- 42 《無上秘要》，卷 39，頁 9b 作「昇仙永无為」，《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2445 作「升仙永无為」。
- 43 《無上秘要》，卷 39，頁 9b 及《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2445 作「恒」。
- 44 《無上秘要》，卷 39，頁 9b 作「饑」。
- 45 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 9a 作「花」。
- 46 同前註，作「世」。
- 47 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2445 作「〈太上玄一第三真人真鏡光頌〉曰」。
- 48 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 9a 及同前註，作「書」。

仙⁴⁹，號曰真天尊⁵⁰。受命宣道教，真為超俗才⁵¹。事畢升神仙，宮殿治玄臺。時降崑崙山⁵²，逍遙憩蓬萊。

〈太上正一真人三天大法天師頌〉曰⁵³：《靈寶》及《大洞》，至真道經王⁵⁴。如⁵⁵有《五千文》，高妙無⁵⁶等雙。奉行立⁵⁷飛仙，玄居治虛空。侍衛太上臺，逍遙紫微宮。萬劫猶⁵⁸電頃，長存永無窮。道眼已⁵⁹備足⁶⁰，豁落⁶¹自冥通。幽昧曰⁶²不知，安坐觀⁶³十方。⁶⁴

以上是以《太上洞玄靈寶授度儀》為基礎再比對《洞玄靈寶玉京山步虛經》、《無上秘要》及《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》等經典。其中最耐人尋味的是《無上秘要》所引用的《真一自然經訣》只有三真人的頌，而且清楚說道「次詠〈三真人頌〉」。如果提到「三真人」理應指的是太上玄一三真人，但是比對〈三真人頌〉與〈五真人頌〉的頌文卻可以發現此〈三真人頌〉的第一首是〈五真人頌〉當中的〈太極真人頌〉，而第二首是〈五真人頌〉當中的〈太上玄一第二真人頌〉，第三首是〈五真人頌〉當中的〈太上玄一第一真人頌〉。對此奇特的狀況，劉屹認為若是〈五真人頌〉出現在先，而《無上秘要》只從中選擇〈三真人頌〉，那應該會是郁羅翹等三真人的頌詞，而不會有太極真人的頌詞，次序也不會顛倒，因此推論《無上秘要》引用《真一自然經訣》的〈三真人頌〉出現

49 同前註，作「道」。《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2445 作「佛」。

50 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 9a 作「號世降真來」。《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2445 作「號世尊如來」。

51 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2445 作「超世才」。

52 同前註，頁 2446 作「須彌山」。

53 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 9b 作「〈正一真人無上三天法師張天師頌〉曰」。同前註，作「〈太上正一真人無上三天法師張道陵頌〉曰」。

54 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2446 作「至真道仙公」。

55 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 9b 作「唯」。

56 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2446 作「无」。

57 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 9b 作「致」。

58 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，頁 2446 作「如」。

59 同前註，作「以」。

60 同前註，作「之」。

61 同前註，作「洛」。

62 同前註，作「无」。

63 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 9b 作「觀」。

64 引文參見《太上洞玄靈寶授度儀》(HY528) (影印《正統道藏》，第 16 冊)，頁 23b-25a。

在先，而後才被添加成爲〈五真人頌〉，並依據《太上洞玄靈寶授度儀》推斷將〈三真人頌〉增衍爲〈五真人頌〉的就是陸修靜⁶⁵。有關於此看法，筆者認爲稍嫌武斷，首先，劉屹認爲若是〈五真人頌〉出現在先，而《無上秘要》只從中選擇〈三真人頌〉，則應是郁羅翹等三真人的頌詞，而不會有太極真人的頌詞，次序也不會顛倒，因此推論《無上秘要》引用《真一自然經訣》的〈三真人頌〉出現在先。但是同理若是陸修靜將《真一自然經訣》的〈三真人頌〉增衍爲〈五真人頌〉，他也應該是在郁羅翹等三真人的頌詞之外增加〈太極真人頌〉與〈正一真人頌〉，又何必將它們錯置又顛倒次序？況且以有限的文本作線性的發展推測本身即冒著忽略當時文本流傳複雜性的危險，換言之，我們不排除任何在文本廣泛流傳過程當中所產生的訛誤錯置現象。基本上，筆者認爲從〈三真人頌〉發展爲〈五真人頌〉的邏輯是合理的，但是這必須置放於整個靈寶經傳授系譜的發展與系統化來思考，這一點下文有詳細的探討。其次筆者也認爲沒有具體證據顯示從〈三真人頌〉增衍爲〈五真人頌〉就是陸修靜本人，陸氏本人在《太上洞玄靈寶授度儀》表當中自云：「執筆戰悚，形魂交喪，懼以謬越致罪，又慮造作招考，進退屏營，如蹈刃毒。」⁶⁶似乎不太可能將靈寶經當中的有關師承的頌文恣意錯置顛倒並增衍。

三、太極真人與傳承體系

從〈五真人頌〉的內容上來看，其核心觀念是架構在五位真人傳授經典給葛仙公的神話之上。這五位真人有時也被稱爲「太上太極五真人」，其中太極真人的稱號與上清經典的神譜系統有密切的關係。從上清經典所出現的太極真人當中

⁶⁵ 劉屹：〈《洞玄靈寶玉京山步虛經》研究〉，發表於 Symposium on “Foundations of Taoist Ritual,” Seminar für Sinologie, Humboldt-Universität zu Berlin, Dec 9-11, 2007, p. 9。劉氏進一步認爲，這個被陸修靜增衍爲〈五真人頌〉的頌詞後來又被加入《洞玄靈寶玉京山步虛經》及《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，因而此二經皆有〈五真人頌〉。並提到《洞玄靈寶玄門大義·釋名第二》中云：「讚頌者，如〈五真頌〉、〈九天舊章〉之例是也。」《洞玄靈寶玄門大義》《道教義樞》云：「第十一讚頌者，如〈五真新頌〉、〈九天舊章〉之例是也。」劉氏認爲《道教義樞》稱之爲「五真新頌」乃是指從原來「三真人頌」增廣至「五真人頌」之故。但是，此「五真新頌」可能僅是「九天舊章」之對句而已，而且也沒證據顯示《道教義樞》作者因爲知道此頌增衍過程而將之稱爲「新頌」。

⁶⁶ 《太上洞玄靈寶授度儀》，頁 2b。

可以歸納出幾個特色：其一，太極真人來自於太極天，屬於崑崙之上九宮中的太宮，其位階是在仙品之上，是下品仙人無法登昇的天界宮府。但是太極天又位於上清天之下，足見上清經典所陳述的太極天是由「仙」到「真」的一個過渡階段。其二，在神譜傳承上，部分上清經典提及中央黃老君為左位最尊貴的太極真人，也是太極四真王之師老，而中央黃老君是上清真人太上大道君的弟子，黃老君之下有太虛真人、清靈真人等弟子。其三，與太極天有關的上清經典，如《玉珮金鑑經》及其鈔要的「玄真之法」修之可以昇登太極天，或是招降太極真人，是屬於太極天的修法。而其他如《流珠經》、《玄丹宮經》也與太極天有密切的關係⁶⁷。其四，在上清經的系統中，太極真人職司了仙真品級的資格審查，也就是由仙而真過程的測試、審查者。另外，太極真人也是傳經時的資格審查者，透過測試來審視傳經對象是否符合資格。同時，太極宮也藏有仙真名錄，掌管了仙真的名籍。在部分的上清經中，金闕後聖帝君被認為是太極天的領導者，統領太極宮與九宮諸真，封掌十天之下的兆民，並被賦予在甲申災劫來臨之時解救善人以為種民，在壬辰歲時成為太平之世的統治者⁶⁸。

反觀靈寶經中，對太極天的描述並不清楚，但是《上清太極隱注玉經寶訣》提到該經典由太極真人傳授給宿命應為「太上玉京玄都太無太極仙公仙王、仙伯仙卿之人」，該經也提到，前世功德不足，則太上玄都玉京就不具其名，也就無法與經師相遇。而世上若有人得遇經師，「皆玄都已有金名之簡焉。」⁶⁹可見太極仙公仙王、仙伯仙卿位階屬於太上玄都玉京，而該天界也藏有仙真名錄，掌管了仙真的名籍，並以此來決定是否得遇經師傳授經典。

而在傳承系譜上，《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》提到：「太上虛皇傳太上大道君，道君傳太微帝君，帝君傳九微太真，太真傳太極大法師，及傳太極高仙王公，不告諸中仙矣。」⁷⁰而《太上洞玄靈寶真一勸戒法輪妙經》則提到：「太上虛皇昔傳太上大道君，道君傳太微大帝君，天帝君傳後聖金闕上帝君，令付仙卿仙公仙王已成真人，不傳中仙及五嶽諸仙人也。」⁷¹這個傳承系譜

⁶⁷ [梁]陶弘景：《登真隱訣》(HY421) (影印《正統道藏》，第11冊)，卷上，頁4b。

⁶⁸ 對太極天的相關研究，可見張超然：〈東晉時期上清經派的司命系統——以《茅君內傳》為中心〉，二〇〇六年十一月十一—十二日於高雄中山大學中國文學系與高雄道德院主辦「第一屆道教仙道文化國際研討會」發表之論文，頁437-442。

⁶⁹ 《上清太極隱注玉經寶訣》(HY425) (影印《正統道藏》，第11冊)，頁16b。

⁷⁰ 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》(HY344) (影印《正統道藏》，第10冊)，頁8a。

⁷¹ 《太上洞玄靈寶真一勸戒法輪妙經》(HY346) (影印《正統道藏》，第10冊)，頁5a。

的神譜體系與上清經派也有著密切的關係⁷²，在上清經派中的「虛皇真道君」相當於靈寶的「太上虛皇」；而太上大道君與太微帝君也是上清經派常出現的神真；而九微太真以及後聖金闕上帝君則相當於上清經派的「九微太真玉保金闕上相大司命高晨師青童大君」。大司命青童君為總領各司命轄區，掌控所有人的生死，同時又有領校群仙的職能，他並且是金闕帝君的四位輔相之一，在上清的體系中，金闕後聖帝君被認為是太極天的領導者，統領太極宮與九宮諸真。因此，在靈寶經中九微太真以下傳授給太極大法師，以及傳給太極高仙王公，似乎也是在上清經派的天界體系脈絡中所形成的傳承系譜。

此外，上清經系有太極四真人，負責上清經典之秘藏與傳授⁷³，因此也是經典傳承中的一個環節，而對於經典傳授的資格審定以及時限，皆在太極四真人的職掌範疇之中⁷⁴。

⁷² 這種傳承系譜可能來自於上清的傳承系譜，《洞真廻元九道飛行羽經》云：「太上大道君昔受《飛行羽經九真昇玄》，上記寶言、紫文綠金之字、超空躡虛浮景之道，於玄清上宮虛皇真道君。後太上道君以其要傳上清帝君，帝君傳上元太素君，又傳太微天帝君。帝君施行真祕，以傳晨中黃景君，黃景君以傳皇初紫靈君，紫靈君以傳中央黃老君，黃老君以傳九微太真玉保金闕上相大司命高晨師青童大君，以此文教授當為真人者。」見《無上祕要》，卷32，頁10a-b引《洞真廻元九道飛行羽經》。

⁷³ 可參見《上清太上八素真經》(HY426)：「《玉清隱書》有四卷，乃高上玉皇昔受之於玉玄太皇道君，禁書也。玉皇君所寶妙者也，以付太極四真人，使掌祕藏之。五千年內聽三授，授於上清之玉真人也。若一千年中過三人，亦聽之也。授限訖，不得復傳世俗之中。」（〔影印《正統道藏》，第11冊〕，頁7a）此段文字亦見於《無上祕要》引《洞真太上隱書經》：「《玉清隱書》有四卷，乃高上玉皇昔受之於玉玄太皇道君禁書，玉皇所寶妙祕，以付太極四真人，使掌祕藏之。五千年內聽三授，授於上清之真人。若一年過三人，亦聽授之。限過不得復傳。」（卷32，頁14a-b）。

⁷⁴ 四真人主要掌管著經典的守護與傳授年限。參見《太上玉晨鬱儀結璘奔日月圖》(HY435)：「右奔日月隱道，太上上清太極九皇四真人之所寶祕，玄虛元君之玉章也，自非有金闕玉名及錄字東華皆不聞見。」（〔影印《正統道藏》，第11冊〕，頁1a-b）《無上祕要》引《洞真結璘奔月經》云：「奔日月之道，上清太極九皇四真人之所寶祕，玄虛元君之玉章，三百年得傳一人，去後七百年仍復得傳一人。」（卷32，頁16b）《無上祕要》：「四真人曰：『依《四極明科》，七百年內傳三人當為真者。』」（卷32，頁15b）陶弘景：《真誥》(HY1010)提及太極有四真人中的中央黃老君：「君曰：『老君者，太上之弟子也，年七歲而知長生之要，是以為太極真人。』君曰：『太極有四真人，老君處其左，佩神虎之符，帶流金之鈴，執紫毛之節，巾金精之中；行則扶華晨蓋，乘三素之雲。』此二條事出《九真中經》，即是論中央黃老君也。黃老為太虛真人南岳赤君之師。裴旣師赤君，所以崇其本始，而陳其德位也。」（〔影印《正統道藏》，第35冊〕，卷5，頁1a-2a）《無上祕要》引用《洞真金真玉光八景飛經》提及該經的傳授過程：「《金真玉光八景飛經》，乃生九天之上，元景之先，玄光流映，若亡若存，玄

四、太極真人徐來勒與葛玄

在靈寶經中太極真人徐來勒為葛仙公之師，而葛仙公在仙公系靈寶經中的傳授系譜中是標誌性的首要人物，其師徐來勒的角色與神格在靈寶經中扮演著尊貴的地位。徐來勒在靈寶經中被尊稱為「太極真人」，有時亦被稱為「太極法師」⁷⁵，而靈寶經中有許多經典也是由太極真人所宣說，足見徐來勒是經典由天界傳授到人間的關鍵性人物。

在《太上洞玄靈寶本行宿緣經》之中，太極真人自稱「我名徐來勒，字洪元甫。」而在同一部經典中，徐來勒也道出了自己的師承系譜：

夫學道宜知先師。我師是太上玉晨大道虛皇，道之至尊也。我是師第六弟子，大聖眾皆師之弟子。弟子无鞅數也。我師名波悅宗，字維那訶。今以告子，子祕之哉。蓋真人之名字，亦難究矣。此名字多是隱語也。⁷⁶

同樣的，《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》亦記載「太極真人曰：吾昔學道時，受之於太上虛皇，奉而修之，遂成真人矣。」⁷⁷足見太極真人徐來勒的師承直接來自於太上玉晨大道虛皇，也稱為太上虛皇，並擁有一個擬梵語音譯的名「波悅宗」以及字「維那訶」。這種擬梵語音譯名字在古靈寶經中很普遍，並被稱之為「隱語」，與《度人經》中的「大梵隱語」一樣，有著神秘的力量與效驗。

精曉竊，洞耀瓊宮；積七千餘劫，其文甚明，仰著空玄之上、太虛之中，覽之不測，毀亦不亡。於是九天丈人以建始元年，受之於空玄，以傳元始天王、廣生太真、太上大道君、青真小童、五老上真、三十九帝、上皇先生、萬始道君、南極上元紫素三元君、西龜王母、太素三元君、太真夫人。上皇先生以傳紫清帝君，元始天王以傳黃石先生、三天玉童，太上大道君以傳東海小童、紫微夫人，後聖九玄金闕帝君以傳上相青童君、太極四真人、西城王君。如是寶訣皆上真口口相傳。」（卷32，頁7a-b）《無上祕要》引《洞真八素真經》：「扶桑大帝當以經傳太極四真人，諮於西龜王母。」（卷33，頁1a）《無上祕要》：「《九赤》者，乃九天之炁、飛玄羽章結成玉文，元始丈人以傳太上大道君，元始天王以傳南極上元君，太上以傳扶桑太帝，太帝以傳太微天帝君，太微天帝君以傳後聖金闕帝君，金闕帝君以傳上相青童君，青童君以傳南極上元君，上元君以傳洪崖先生，洪崖先生以傳太極四真人，皆炁炁相傳。」（卷32，頁5a-b）。

⁷⁵ 見陶弘景纂：〔唐〕閻丘方遠校定：《洞玄靈寶真靈位業圖》（HY167）列出「太極法師徐來勒」，陶弘景附上說明云：「吳時（降）天台山，傳葛仙公《法輪經》。」（〔影印《正統道藏》，第5冊〕，頁11a）。

⁷⁶ 見《太上洞玄靈寶本行宿緣經》（HY1106）（影印《正統道藏》，第41冊），頁13a-b。

⁷⁷ 見《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，頁17a。

如前所述，太上玉晨大道虛皇似乎是古靈寶經仙公系中最高、最尊貴的神，在位階上相當於在上清經派中的「虛皇真道君」，而從兩者的名稱來看，「虛皇」的稱號也顯示了靈寶經典借鑑上清經典的痕跡。如果依照《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》中所記載的傳承系譜：「太上虛皇傳太上大道君，道君傳太微帝君，帝君傳九微太真，太真傳太極大法師，及傳太極高仙王公。」⁷⁸徐來勒作為「太極法師」，必須透過太上大道君、太微帝君、九微太真等，才能得到太上虛皇所傳授的經典。而《太上洞玄靈寶本行宿緣經》與《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》皆稱徐來勒直接受之於太上虛皇，如果不是省略了系譜的論述，或許就是顯示仙公系經典刻意將徐來勒的神格位階提高，其師承、經典皆直接源自於最高神太上虛皇，從而也凸顯葛仙公在經典傳承上之重要地位。

對於仙公系經典而言，太極真人徐來勒最重要的事蹟就是傳授葛仙公經典。這個傳說被記載於許多靈寶經典之中，其中最完整的為敦煌 P. 二四五二號《靈寶威儀經訣上》：

太極真人稱徐來勒，以己卯正月一日日中時，於會稽上虞山傳太極左仙公葛玄，字孝先。玄於天台山傳弟子鄭思遠、沙門竺法蘭（蘭）、釋道微、吳先主孫稚（權）。思遠後於馬跡山中傳葛洪，仙公之從孫也，號曰抱朴子，著外內書典。鄭君乎（于）時說先師仙公告曰：「我日所受（授）《上清三洞太真道經》，吾去世之日，一通副（付）名山洞臺，一通傳弟子，一通付吾家門子弟，世世錄傳至人。門宗子弟，並務《五經》，馳騁世業，志在流俗，无堪任錄傳者。吾當以一通封付名山五岳，及傳子弟而已。吾去世後，家門子孫若有……道明識吾言。」抱朴子君建元六年三月三日，於羅浮山付世，世傳好之弟子。⁷⁹

這段文字顯示從太極真人徐來勒以下，形成一個傳承有序的經典傳授網路，而傳授的經典是《上清三洞太真道經》，顯示所傳授的是一個更廣泛而更具統攝性的

⁷⁸ 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，頁 8a。這種傳承系譜可能來自於上清的傳承系譜，《洞真太上飛行羽經》云：「太上大道君昔受《飛行羽經九真昇玄》，上記寶言、紫文綠金之字、超空躡虛浮景之道，於玄清上宮虛皇真道君。後太上道君以其要傳上清帝君，帝君傳上元太素君，又傳太微天帝君。帝君施行真祕，以傳晨中黃景君，黃景君以傳皇初紫靈君，紫靈君以傳中央黃老君，黃老君以傳九微太真玉保金闕上相大司命高晨師青童大君，以此文教授當為真人者。」見《無上秘要》，卷 32，頁 10a-b 引《洞真太上飛行羽經》。

⁷⁹ 見李德范輯：《敦煌道藏》，頁 2449。

經典。葛玄傳授弟子的記載也可見於《洞玄靈寶玉京山步虛經》，文字與《靈寶威儀經訣上》有些小出入。《雲笈七籤》卷六〈三洞經教部〉以及《道教義樞》則增衍為更完整的傳承系譜⁸⁰。

從各種靈寶經典中所記載的傳承系譜來看，我們可以發現，整個仙公系的經典傳授系譜是一個逐漸成形、增衍、塑造的過程，最後成為一個傳承有序的經典傳授網路。這當中揉合了史實、傳說與神話，使整個傳授系譜兼具神學與歷史的權威性，從而使仙公系靈寶經典的傳授與神聖性更具說服力。

整個傳承系譜可以被分成許多層來看，最早的一層，也就是最原初的傳授傳說可能是記載在《抱朴子》與《神仙傳》之中，有關葛玄傳經給鄭思遠的傳承關係。在《抱朴子》之中已經記載了鄭思遠與葛洪之間的傳承關係，而透過鄭思遠，葛氏家族再度與葛玄承接上了傳授的系譜。《抱朴子·金丹》云：

昔左元放於天柱山中精思，而神人授之金丹仙經。會漢末亂，不遑合作，而避地來渡江東，志欲投名山以修斯道。余從祖仙公又從元放受之。凡受《太清丹經》三卷及《九鼎丹經》一卷、《金液丹經》一卷。余師鄭君者，則余從祖仙公之弟子也，又於從祖受之，而家貧無用買藥。余親事之，灑掃積久，乃於馬跡山中立壇，盟受之，並具諸口訣，訣之不書。江東先無此書。書出於左元放，元放以授余從祖，從祖以授鄭君，鄭君以授余，故他道士了無知者也。⁸¹

這段傳授故事也見於史籍，《晉書》云：「葛洪字稚川，丹楊句容人也……從祖玄，吳時學道得仙，號曰葛仙公，以其鍊丹祕術授弟子鄭隱。洪就隱學，悉得其法焉。」⁸²這當中有幾點值得注意，其一，在《抱朴子》當中，葛洪主要是透過其師鄭隱而得到經典傳承，而這個傳承是由神人授之於左元放，左元放授予葛玄，而葛玄再傳鄭隱。從這個傳承來看，葛玄與鄭隱只是中介者，透過這兩者，葛洪得到神人授予左元放的金丹仙經。而在靈寶經的傳承系譜當中，保留了葛玄、鄭隱與葛洪之間的傳承關係，但卻略去了左元放與神人的傳授關係，進而以太極真人徐來勒取代之。換言之，靈寶經承繼了《抱朴子》當中的傳承系譜，但

⁸⁰ 見《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁10a-b；〔宋〕張君房集：《雲笈七籤》(HY1026)（影印《正統道藏》，第37冊），卷6，頁9a-b、卷3，頁11b-12a；〔唐〕孟安排纂：《道教義樞》(HY1121)（影印《正統道藏》，第41冊），卷2，頁5a-6b。

⁸¹ 王明：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1996年），頁71。

⁸² 見〔唐〕房玄齡等：《晉書》（北京：中華書局，1974年），第6冊，卷42，頁1911。

是將原本只是中介者的葛玄地位加以提升，並以太極真人徐來勒直接傳授給葛玄。這不但彰顯了葛玄取代左元放作為人間的第一位傳承者，也顯示靈寶經中已經有一套神譜系統，不僅僅只是以「神人」來代表這個神聖來源，而是有特別傳承背景的太極真人徐來勒。其二，史書中特別提到鄭隱所受的是「鍊丹秘術」，葛洪與鄭隱所學的也是鍊丹術，而《抱朴子》之中特別提到神人授予左元放的是《金丹仙經》，葛玄從左元放接受的經典則是《太清丹經》三卷、《九鼎丹經》一卷、《金丹液經》一卷。這些都是金丹經典，也凸顯葛洪一貫尊崇金丹的特殊傳統。然而在仙公系靈寶經之中，強調的則是靈寶經法自葛玄以下一脈相承，其中鍊丹術教授已被更廣泛的道教經典傳授所取代，並聲稱所傳授的是《上清三洞太真道經》，或稱之為《三洞真經》。從這兩點我們可以看出來，靈寶經承繼了葛洪在《抱朴子》與《神仙傳》當中所記載的傳承系譜，但是在根源與傳授內容則作了變更與擴充，並且加重了葛玄的傳授地位。從《洞玄靈寶玉京山步虛經》可以看出靈寶經對《抱朴子》當中傳承譜系所作的變動：

太極左仙公葛真人諱玄，字孝先，於天台山授弟子鄭思遠、沙門竺法蘭、釋道微、吳時先主孫權。後思遠於馬跡山中授葛洪。洪乃葛仙公之從孫，號抱朴子，著內外書典。鄭君子時說仙師。仙公告曰：「我所授《上清三洞太真道經》，吾去世之日，一通付名山洞臺，一通付弟子，一通付吾家門子弟，世世錄傳至人。若但務吾經，馳騁世業，則不堪任錄傳，可悉付名山五嶽，不可輕傳非其人也。⁸³

這段引文與敦煌 P. 二四五二號《靈寶威儀經訣上》十分接近，但是較為簡略，與之相較此段引文中並無「太極真人稱徐來勒，以己卯正月一日日中時，於會稽上虞山傳太極左仙公葛玄」這一段傳授過程。因此，《洞玄靈寶玉京山步虛經》所附的這段文字如果不是一個刪節版本，就有可能是一個較原始的版本，而在這個階段保留了葛玄、鄭思遠及葛洪的傳授系譜，但是尚未出現太極真人稱徐來勒與太極左仙公葛玄的傳授關係。

此外，《洞玄靈寶玉京山步虛經》與敦煌 P. 二四五二號《靈寶威儀經訣上》皆提到葛玄傳授孫權的情節，而《神仙傳》也記載了葛玄與孫權的傳授關係，這則故事在後來的文獻如陶弘景的〈吳太極左官葛仙公之碑〉、杜光庭《歷代崇道記》等中一再出現，顯示葛玄作為方士與當時政權有一定的關係，而葛家

⁸³ 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 10b。

與孫吳政權的淵源也被記載於《抱朴子外篇·自敘》之中。因此我們大致可以推測葛玄傳授鄭思遠與孫權的故事在這傳承體系的早期，可能在葛洪的時代就已經開始流傳，並被保留在古靈寶經之中。

在古靈寶經中所記錄的傳承當中，葛玄除了傳經給鄭思遠、孫權之外，還傳給了兩位佛教的沙門釋道微與竺法蘭。釋道微的事蹟在史書上未見記載，而有關竺法蘭，依據王承文的研究，則與三國吳時的翻譯家支謙有關連。依據《出三藏記集》，支謙於西元二四一年離開建業，隱居於穹隘山，並從竺法蘭更練五戒⁸⁴。因此竺法蘭是活躍於三世紀初的佛教僧侶，並可能是支謙授五戒之師。在唐初釋法琳《破邪論》引用《仙人請問衆聖難經》之中還提到，葛玄除了釋道微、竺法蘭與鄭思遠之外，還有一位弟子名為張泰，而前二者發願為沙門，後二人則發願為道士⁸⁵。在這裏，古靈寶經顯然將佛教沙門納入了傳承系譜之中，而這個傳承在正史以及《抱朴子》之中並未出現，顯示這是仙公系古靈寶經之中的說法，而其中竺法蘭又是當時極具影響力的佛典翻譯家支謙的老師，因此將竺法蘭納入葛玄的傳授弟子之列，別具象徵性的意義。仔細探究這些傳授弟子的身分，可以發現釋道微與竺法蘭代表了大乘佛教的沙門，而鄭思遠與張泰則是代表道教的道士，至於孫權則是世俗政權的帝王，象徵著世俗的統治者。如此一來作為這些代表人物的傳承之師葛玄則是融攝釋、道，兼具神聖與世俗兩界的宗師。足見仙公系古靈寶經透過傳承的建構，使該傳承的最重要人物從一個方士提升到一個融攝各派的大法師。

《洞玄靈寶玉京山步虛經》與敦煌 P. 二四五二號《靈寶威儀經訣上》之中從《抱朴子·金丹》建立由葛玄以下形成的傳承系譜，在後來逐漸增衍，形成一個看似更完備的傳承體系。《道教義樞》與《雲笈七籤》之中保留了幾段文字即是在《洞玄靈寶玉京山步虛經》與敦煌 P. 二四五二號《靈寶威儀經訣上》或相關文本的基礎上發展出來的。首先來看保留在唐前期道教學者孟安排《道教義樞》卷二所引用的文字：

按《真一自然經》云：太極真人夏禹，通聖達真，太上命鈔出靈寶自然，

⁸⁴ 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁 39-40。

⁸⁵ 道藏《太上洞玄靈寶本行因緣經》所說基本相同，而敦煌 P. 二四五四《太上洞玄靈寶妙經》則是說釋道微、竺法蘭、鄭思遠、張泰等皆願為道士。但是王承文認為敦煌 P. 二四五四為唐初以後針對佛教攻擊而作了修改。王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁 43。

分別大小劫品經，中山神祝八威召龍神經。又云：徐來勒等三真，以己卯年正月一日，日中時，於會稽上虞山，傳仙公葛玄，玄字孝先，於天台山傳鄭思遠、吳主孫權等。仙公昇天，合以所得三洞真經，一通傳弟子，一通藏名山，一通付家門子孫，與從弟少傅奚，奚子護軍悌，悌子洪，洪又於馬跡山詣思遠盟受。洪號抱朴子，以晉建元二年三月三日，於羅浮山付弟子海安君、望、世等，至從孫巢甫，以晉隆安之末，傳道士任延慶、徐靈期之徒，相傳於世，于今不絕。⁸⁶

這段文字引自《真一自然經》，也就是《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，但是與敦煌 P. 二四五二號《靈寶威儀經訣上》作一比對，可以發現仍有不少出入。首先，原本是徐來勒單獨傳授葛玄的單傳關係在這段引文中增加了「三真」的傳授，這顯然已經受到其他古靈寶經的影響，尤其是與《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》有著密切關係，這一點下文會有進一步討論。其次，在這當中將竺法蘭、釋道微的傳授關係略去較值得探究，在前文的幾段引文中強調葛玄作為佛、道之大宗師的特質似乎在這段文字中不再重要，其中當然不排除這段文字的引用來源原本就沒有竺法蘭、釋道微傳授的相關敘述，但是另一種可能性就是撰寫這段文字的編輯者刻意將之排除。這或許與唐代以後將佛教因素排除於道教經典的經典編輯有關，但也可能是刻意將這傳承系譜純化、簡化並盡量單線化，圍繞於葛玄以下葛氏單傳的系譜上。其三，之前兩段引文提到葛玄所授的《上清三洞太真道經》，在其去世之日，一通付名山洞府，一通付弟子，一通付吾家門子弟。而這段引文則明確將葛玄與葛奚、葛悌、葛洪等葛氏家門子弟之間的傳承關係明確列舉出來。其四，葛洪於羅浮山付弟子海安君以及葛望、葛世等，以至從孫葛巢甫，再傳道士任延慶、徐靈期等敘述不見於敦煌 P. 二四五二號《靈寶威儀經訣上》，可以判斷是後人增衍，顯然在歷史的推移中，增衍了葛洪弟子與葛氏傳授的敘述，以及在隆安年間由葛巢甫傳授任延慶、徐靈期之事蹟，使整個傳承譜系更完整有序。如果將敦煌 P. 二四五二號《靈寶威儀經訣上》看作是較早的一個傳承譜系，那這段號稱引自《真一自然經》的文字顯然已經經過有意識的調整與增衍。這種調整與增衍有可能是經典流傳過程當中所發生的現象，但也不排除引述者在引用時所作的更動。這段引自《真一自然經》的文字與宋代《雲笈七籤·三洞經教部》之中的這段引文有著密切的關係：

⁸⁶ 孟安排纂：《道教義樞》，卷2，頁6a-b。

徐來勒等三真，以己卯年正月一日日中時，於會稽上虞山傳仙公葛玄。玄字孝先。後於天台山傳鄭思遠、竺法蘭、釋道微。道微傳吳主孫權等。仙公昇化，令以所得《三洞真經》，一通傳弟子，一通藏名山，一通付家門子孫，與從弟少傅奚、奚子護軍悌、悌子洪。洪又於馬跡山詣思遠盟而授之。洪號曰抱朴子。抱朴以建元六年三月三日於羅浮山。隆安之末，傳道士任延慶、徐靈期之徒，相傳于世，于今不絕。⁸⁷

若將這段文字與敦煌 P. 二四五二號《靈寶威儀經訣上》的引文以及《道教義樞》卷二所引用的文字作一比較，可以發現在文字上相似度依然很高，尤其與《道教義樞》卷二所引用的《真一自然經》相當接近，其中只有部分差異。首先，原本葛玄傳授弟子鄭思遠、沙門竺法蘭、釋道微、吳主孫權的一傳四關係在這段引文中成爲一傳三關係，而釋道微再傳吳主孫權，傳遞關係發生了變化。其次，傳授的經典在之前的兩段引文中皆稱之爲《上清三洞太真道經》，而這段引文則將之稱爲《三洞真經》，似乎暗示著所傳授的是三洞經典，顯示葛玄是一位傳承並總括三洞的宗師，這也說明爲何這段引文會出現在〈三洞經教部〉之中。另外，此段引文在最後亦有「隆安之末，傳道士任延慶、徐靈期之徒，相傳于世，于今不絕。」但是此一段文字缺乏主詞，而前一句是「抱朴以建元六年三月三日於羅浮山」句意亦不完整，隆安年間(397-401)相距葛洪去世已有五十多年，可以斷定最後這段文字主詞不是葛洪，再比對《道教義樞》卷二所引用的文字則可確定這當中缺漏了葛洪傳授弟子至從孫葛巢甫的情節。另外，比對這段引文與敦煌 P. 二四五二號《靈寶威儀經訣上》以及《道教義樞》卷二所引用的文字可以發現葛洪於羅浮山傳授弟子的年代記載不一致，前二者皆宣稱傳授時間在建元六年(348)三月三日，唯有《道教義樞》卷二引文記載著建元二年(344)三月三日，前後相差四年。王承文依據東晉袁宏在葛洪去世十九年所撰的《羅浮記》以及諸多相關文獻來推斷葛洪逝於六十一歲，依照學界研究，葛洪生於西晉武帝太康四年(283)，因此葛洪應該是在建元二年(344)去世，也就是在這一年的三月三日葛洪於羅浮山將經典傳給弟子以及葛望、葛世等人。若此說正確，則敦煌 P. 二四五二號《靈寶威儀經訣上》與《雲笈七籤·三洞經教部》之中的引文則有傳鈔上的錯誤，誤將二寫成六。

《雲笈七籤》中的另一段引文收於〈道教本始部·靈寶略紀〉，這段引文將

⁸⁷ 張君房集：《雲笈七籤》，卷6〈三洞經教部〉，頁6a-b。

以上的傳承系譜以更細膩的傳記體呈現出來：

至三國時，吳主孫權赤烏之年，有瑯琊葛玄，字孝先——孝先乃葛尚書之子。尚書名孝儒，年八十乃誕玄——玄多靈應，年十三好慕道德，純粹忠信。舉孝廉，不就。棄榮辭祿，志尚山水。入天台山學道，精思遐徹，未周一年，感通太上，遣三聖真人下降，以《靈寶經》授之。其第一真人自稱太上玄一第一真人鬱羅翹，其第二真人自稱太上玄一第二真人光妙音，其第三真人自稱太上玄一第三真人真定光。三真未降之前，太上又命太極真人徐來勒為孝先作三洞法師。孝先凡所受經二十三卷，并語稟請問十卷，合三十三卷。孝先傳鄭思遠，又傳兄太子少傅海安君字孝爰，孝爰付子護軍悌，悌即抱朴子之父。抱朴從鄭君盟。鄭君授抱朴於羅浮山，去世，以付兄子海安君。至從孫巢甫，以隆安之末，傳道士任延慶、徐靈期等。世世錄傳，支流分散，孳孕非一。此大運之通，應根而作者，因緣冥會，乃神明之意。有心君子可以取焉！⁸⁸

從結構來看，這段引文依然是架構在以上所引的傳承系譜之上，但是敘述重心放在葛玄，因此一開始即援引葛玄的傳記，簡略地敘述葛玄的生平，隨後又引用《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》的說法，敘述太上命太極真人徐來勒為孝先作三洞法師，並遣三真人下降傳授之過程。值得注意的是這裏三真傳授的是《靈寶經》而非之前引文所稱的《上清三洞太真道經》或《三洞真經》這種廣泛的類別，這也解釋何以這段引文出現於〈道教本始部·靈寶略紀〉。葛玄以下的傳承系譜雖與〈三洞經教部〉引文類似，但顯然完全排除傳授竺法蘭、釋道微以及孫權等的這段文字以及將經典一通傳弟子，一通藏名山，一通付家門子孫的說法。換言之，這段傳承譜系幾乎刪除了傳承過程中一傳多的情況，而將傳授集中於單線傳承，尤其是在葛氏家門的傳承關係上。在這當中將竺法蘭、釋道微以及孫權等傳授關係完全略去，其中的原因頗值得玩味。這有可能是與《道教義樞》卷二所引用的文字有關，因為在這段文字中已經在系譜中略去竺法蘭、釋道微，只保留了孫權。但也可能是作者刻意將這傳承系譜純化、簡化並單線化，集中於葛玄以下葛氏單傳的系譜上，從這個角度來看，就可以看出何以作者要納入葛玄的生平傳記，並引用《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》的說法，進而使整個傳授關係維繫在靈寶經與葛氏傳承之上。

⁸⁸ 同前註，卷3，頁11b-12b。

綜合以上資料來看，傳承系譜本身就像是一個骨架，而經典撰寫者可以加以潤飾、調整、增衍，以形成一個更具說服力、更具權威性的傳承譜系。而傳承譜系常附在經典之後，也意味著對該經典傳承過程的交代，並強化了這部經典的權威性，對其傳授的合理性與合法性加以背書。然而正因為這是一個傳承譜系，就表示他未必是一個固定不變的文本，經過時間的推移，傳承譜系會往後延伸，甚至會將傳承的法脈與經典撰述人加以連結，而經典出世神話的豐富也會被添增到傳承系譜之中。換言之，傳承系譜是一個附加性的軟性結構，它可以依照撰述者的因應宗教情境與經典合法性的需要而加以模塑、調整、添飾，以符合各種需求。我們也可以看出，以上所列舉的這些引文之間未必有一個直線的增衍過程，而可能是多線的、依情境而變化調整，但是依然可以辨識出在時間推移過程中，這一系傳承譜系所產生的變化與增衍。

五、太上玄一三真人

太上玄一三真人在〈五真人頌〉當中有重要的分量，但是在古靈寶經中，太上玄一三真人出現的次數並不多，可以判斷這一組神譜在古靈寶經中出現的時期較晚，而這當中以太上玄一三真人為主要神譜的經典就是《太上洞玄靈寶真一勸戒法輪妙經》。這部經典敘述葛玄於天台山靜齋拔罪，思真念道，因而感通上聖，於是太上玄一三真人來降，傳授《真一勸戒法輪妙經》，其中太上玄一真人鬱羅翹除了提及葛玄積劫念行，損身救物，累積善行，德合上仙，於是太上命太極真人徐來勒保葛玄為三洞大法師。並又命玄一真人來作第一度師，並授以〈開度法輪勸戒要訣〉。而後又命太上玄一第二真人光妙音來作第二度師，並授以〈三塗五苦生死命根勸戒要訣〉。最後命太上玄一第三真人真定光來作第三度師，並授以〈無量妙通轉神入定勸戒要訣〉⁸⁹。該經強調輪迴果報，累世的善行才能名列玄臺，位登太極天。此外，該經一再提出「師」的重要性，強調眾真高仙都是從師奉受《上清三洞寶經》而成上聖導師。並認為「三師不備，勸戒未充，於格未得便登太極之宮。」因此太上命太上玄一三真人作為葛玄之師，度以要訣，使之成道。

從整個經典的結構與內容來看，可以看出其情節是架構在太極真人徐來勒傳

⁸⁹ 見《太上洞玄靈寶真一勸戒法輪妙經》，頁 2-3，亦見《無上祕要》，卷 34，頁 4b-5a。

授葛玄的神話上而發展出來的一套新傳授系譜。太上是在太極真人徐來勒保葛玄爲三洞大法師之後，又命太上玄一三真人作爲三師，這主要是因爲登太極宮必須「三師備足」。這種說法可能是在神譜發展趨於繁複，以及傳授經典儀式複雜化的產物。

仙公系對師格外重視，尤其是在傳授經典或是傳戒時，《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》云：「太極真人曰：吾昔學道時，受之於太上虛皇，奉而修之，遂成真人矣。道士若欲受吾大戒品文，師先讀一過，以示其心也，其必是學仙之士者，當齋信詣師門，及對齋三日，念道思戒，然後傳矣。此戒至重，各各有威神部護其人，慎哉！慎哉！」⁹⁰足見當時傳授戒文已形成一定的儀式，必須依師而受，而太極真人徐來勒以及三真人則與傳戒有著深遠的關係⁹¹。

太上玄一三真人作爲葛玄之師的說法雖然在古靈寶經中出現次數不多，但是在後來的經典之中卻也被納入傳承系譜。《真靈位業圖》當中就已經列出太上玄一三真人的稱號，並註曰：「吳時降天台山傳葛仙公《靈寶經》。」⁹²《混元聖紀》即說到：「靈帝光和二年己未正月朔旦，老君敕太極真人三洞法師徐來勒等同降於天台山，老君乘八景玉輿從官千萬，正一真人侍焉。老君自號太上玄一真人真定光，爲洞經高玄法師，命侍仙玉郎王思真披九光玉韞出《洞玄大洞靈寶經》凡三十六部，以授仙人葛玄及上清齋法。」⁹³而《雲笈七籤》云：「葛玄，字孝先……入天台山學道，精思遐徹，未周一年，感通太上，遣三聖真人下降，以《靈寶經》授之。其第一真人自稱太上玄一第一真人鬱羅翹，其第二真人自稱太上玄一第二真人光妙音，其第三真人自稱太上玄一第三真人真定光。」⁹⁴《道教義樞》引《自然真一經》云：「徐來勒等三真，以己卯年正月一日，日中時，於會稽上虞山，傳仙公葛玄。」這些後來的經典皆把徐來勒與三真人一起視

⁹⁰ 見《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，頁17a-b。

⁹¹ 有關這點，康德謨很早就已經提出，見Max Kaltenmark 著，耿昇譯：〈《本際經》人名考釋〉，收入敦煌文物研究所編：《敦煌譯叢》第一輯（蘭州：甘肅人民出版社，1985年），頁182-184。

⁹² 此部分來自閻丘方遠（893以前），可能不見於陶弘景之《真靈位業圖》。見Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *Antiquity through the Middle Ages*, vol. 1 of *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp. 109-111.

⁹³ 見〔宋〕謝守灝編：《混元聖紀》(HY769)（影印《正統道藏》第30冊），卷7，頁28b。

⁹⁴ 見張君房集：《雲笈七籤》，卷3，頁11b-12a。

為傳授《靈寶經》予葛玄的仙真，而傳授的數目也從三十三卷到三十六卷不一而足。

六、正一真人張天師

學者對於靈寶經中所呈現天師道的相關文獻有諸多的討論，小林正美提及，仙公系引用許多其他道典，其中又特別重視老子《道德經》⁹⁵。而柏夷則對古靈寶經中元始系與仙公系所出現的老子作過詳細的討論⁹⁶。

有關仙公系靈寶經對《道德經》的重視，我們可以從現存的古靈寶經中得到印證。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》將《道德經》視為「至尊無上正真之大經」。並認為已得道之真人，莫不學五千文⁹⁷。該經並將《道德經》、《大洞真經》、《靈寶經》並列，視作不被災劫所及，足以傳告無窮的神聖經典⁹⁸。

此外，《太上無極大道自然真一五稱符上經》云：「太上玄一真人曰：《道德》五千文，經之至蹟，宣道之意，正真之教盡也，煥乎其文矣，誦之千日，棲心注玄，白日昇仙，上為太上四華真人，此高仙之宗也，亦能致慶於七祖矣。」⁹⁹「仙公曰：五千文經之偉矣，其妙蹟難為辭者也。」¹⁰⁰而《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》云：「太極真人曰：《道德》五千文，經之大也，是

⁹⁵ 小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁 165-168。

⁹⁶ 見 Stephen Bokenkamp, "The Salvation of Laozi: Images of the Sage in the Lingbao Scriptures, the Ge Xuan Preface, and the 'Yao Boduo Stele' of 496 C.E.," 收入李焯然，陳萬成主編：《道苑續紛錄》（香港：商務印書館，2002 年），頁 287-314。

⁹⁷ 見《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(HY532)：「太極真人曰，賢者欲修無為之大法，是經可轉，及諸真人經傳亦善也。唯《道德》五千文，至尊無上正真之大經也。大無不包，細無不入，道德之大宗矣。歷觀夫已得道真人，莫不學五千文者也。尹喜、松羨之徒是也。所謂大乘之經矣。」（〔影印《正統道藏》第 16 冊〕，頁 12a-b）。

⁹⁸ 見《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》：「天地有終始，故有大小劫，諸經亦隨之滅盡也。後代聖人更出法，唯《道德》五千文、《大洞真經》、《靈寶》，不滅不盡，傳告無窮矣。故曰：無生之篇，眾經之王也。」（頁 20a）又《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》云：「靈寶經者，眾經之宗，難以言宣。五千文微妙，眾經大歸義一也。洞真三十九篇，三十九真人說之者，蓋無生之文矣。」（頁 19a-b）。

⁹⁹ 見《太上無極大道自然真一五稱符上經》(HY671)（影印《正統道藏》，第 19 冊），卷下，頁 14a-b。該文亦見於《無上祕要》，卷 43，頁 10a-b 所引《洞玄五稱經》：「太上玄一真人曰：『《道德》五千文，經之至微，宣道之意，正真之教，煥乎奇文，誦之千日，虛心注玄，白日昇仙，上為西華真人。此高仙之宗也，亦能致慶於七祖。』」。

¹⁰⁰ 見《太上無極大道自然真一五稱符上經》，卷下，頁 14a。

道也，故通乎天地人，萬物從之以終始也。上士受誦爲太上仙王，中士受誦爲飛仙，下士受誦生轉輪聖王家，不經地獄，常生福國，命過之時，天帝雲車迎其魂，神安處福堂也。此度人無數量不可具言也。」¹⁰¹該經並舉例說明誦誦《道德經》之功德以及效驗¹⁰²。《上清太極隱注玉經寶訣》則將《道德尊經》與《大洞》、《洞玄》、《八素隱篇》、《金真玉光》等經典並列，聲稱誦該經可以使「三界獻禮，魔王奉迎」¹⁰³。同樣的《太上洞玄靈寶本行宿緣經》亦將《道德上下經》及《洞真》、《洞玄經》、《三皇天文》等並提，並稱這些神聖經典都是太上撰而爲文，不可任意毀謗妄宣¹⁰⁴。值得關注的是，以上所引用仙公系靈寶經典在羅列經典時，皆是將《道德經》置於首位，這也說明《道德經》在仙公系靈寶經的傳授上占有著重要的地位。

《傳授三洞經戒法籙略說》引〈太極左仙公道德經序訣〉云：「夫五千文，宣道德之源，大無不包，細無不入，天人之自然經也。老君……授尹真人《太上道德經》，其經十方諸天人神仙鬼神所宗奉也。」該經又引道士鄭思遠之言：「余師葛仙公受太極真人《道德經》，教以口訣云：此經道之祖宗也，誦詠萬遍，夷心注玄者，皆以升仙。」¹⁰⁵

在〈太極五真人頌〉之中，張道陵被稱之爲「正一真人」，並被列爲五真人之末。柏夷認爲這個排序是有其意義的，顯示葛玄之師以徐來勒爲最尊，代表著靈寶經的傳承，而以正一真人爲最末，標誌著兼融天師道的傳統，但是居於次要

¹⁰¹ 見《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，頁 11a-b。

¹⁰² 如云：「凡人雖不能學仙道，皆得受五千文，禮敬以致無爲之道，在世保延性命，家門安樂，死徑生天堂，不更三官地獄囚徒中也。其訣在信好，則此大福可坐得矣。」見同前註，頁 12a-b。

¹⁰³ 見《上清太極隱注玉經寶訣》：「而執讀《大洞》、《洞玄》、《道德尊經》、《八素隱篇》、《金真玉光》，《消魔》散靈，招仙步虛，《飛行羽經》，清音霄暢，萬真降庭，太上命駕，同乘雲輶，蒼鶴鬱勃，遐合杳冥，三素齊景，項負圓明，身服羅帔，玉佩火鈴，肅肅高真，飄飄遠征，玉華扶翼，俱登上清。不問貴賤，決在至誠。三界獻禮，魔王奉迎，長年無極，焉知劫齡，於茲逍遙，永我利貞。」（頁 1b-2a）。

¹⁰⁴ 見《太上洞玄靈寶本行宿緣經》：「道德上下經及洞真、洞玄經、三皇天文、上清眾篇詠等，皆是太上虛眾真、十方自然真仙及帝君之隱位，及諸天大聖眾，諸天宮殿城臺、山海立池，或是太上之靈觀、自然之寶闕，并諸天之日月星辰城郭及門戶之銘，或是大魔王官屬之內諱密字、宮室之處所。太上故撰而爲文也，是以不可毀謗妄宣矣。」（頁 10b-11a）。

¹⁰⁵ 見《傳授三洞經戒法籙略說》(HY1231) (影印《正統道藏》，第 54 冊)，卷 1，頁 5a-b。

地位¹⁰⁶。不過這種排序也是有例外的，在唐天皇年間的《道門經法相承次序》中有五真一條，其排序為：一天師張道陵，二徐來勒，三真定光，四鬱羅翹，五光妙音。

而有關正一真人的稱號，其淵源不明，《道教義樞》引《玉緯經》云：「昔元始天王，以開皇元年七月七日丙午中時，使三天玉童傳皇上先生白簡青錄之文，自然得乎此法。虛无先生傳於唐堯，又後聖帝君命小有天王撰集宣行。昔漢末天師張道陵精思西蜀，太上親降，漢安元年五月一日，授以三天正法，命為天師，又付正一科術要道法文。其年七月七日，又授正一盟威妙經、三業六通之訣，重命為三天法師正一真人。」¹⁰⁷這是對正一真人稱號淵源的一種說法。這個稱號在《赤松子章曆》也加以沿用¹⁰⁸，而陶弘景的著作如《洞玄靈寶真靈位業圖》以及《登真隱訣》等也都在三天法師張道陵之前冠上正一真人的稱號¹⁰⁹。

而在仙公系靈寶經之中，正一真人的稱號可以見於《太上洞玄靈寶本行因緣經》：「仙人請問曰：近登崑崙玄圃宮侍座，見正一真人三天法師張道陵降座，酆都伺迎，三界稽首，諸天禮問動靜，龍駕曜虛，頂負圓明，身生天光，文章煥爛，先世何功德故是得道，其獨如是乎？願聞之。答曰：天師本行所歷，亦彌劫勤苦，齋戒讀經，弘道大度，高範玄真，耽味希微，轉輪求道，尤過於吾，不可具其志，大經行大道，故得三天法師之任，太上正一真人之號矣，豈不大乎。」¹¹⁰這則是靈寶經當中對正一真人稱號淵源的另一種說法，並套用靈寶經中累世輪迴求度度人的本行觀點，來解釋張天師得以達至真人境界，獲得正一真人稱號的原因。從這裏我們也可以看出，當靈寶經典要融攝天師道時，其所採用的策略是保留了天師道當中張道陵的神聖地位，但是將其原有的體系與內容抽換

¹⁰⁶ Stephen Bokenkamp, "The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004): 411.

¹⁰⁷ 見孟安排纂：《道教義樞》，卷2，頁11a。

¹⁰⁸ 見《赤松子章曆》(HY615)：「臣輒依千二百官儀，并正一真人三天法師所授南嶽紫虛元君治病滅惡之法，謹上請天昌君黃衣兵十萬人，收某家中百二十殃怪，中外強殄十二刑殺之鬼，皆令消滅。」（〔影印《正統道藏》，第18冊〕，卷5，頁19b-20a）又云：「輒按千二百官章儀并正一真人所授南嶽魏夫人治病制鬼之法為某家上請太玄君五人官將各百二十人。」（卷5，頁31b）。

¹⁰⁹ 見陶弘景纂，閻丘方遠校定：《洞玄靈寶真靈位業圖》：「左位正一真人三天法師張諱道陵。」（頁12a）陶弘景：《登真隱訣》：「正一真人三天法師張諱告南嶽夫人口訣。」（卷下，頁5b）又云：「右正一真人口訣，治病制鬼之要言也，以應二十四神、身中之三宮也。」（卷下，頁22b）。

¹¹⁰ 見《太上洞玄靈寶本行因緣經》(HY1107)（影印《正統道藏》，第41冊），頁7a。

掉，而以靈寶經典從漢譯大乘佛典借鑒來的本行思想取代之，從而為固有的神譜注入新的宗教內涵。同樣的，《太上洞玄靈寶本行宿緣經》也提到：「正一真人學道時受靈寶齋，道成後謂此齋尊重，乃撰靈寶五稱文中出齋法為旨教經，大同小異，亦次本經齋法也。」¹¹¹這段文字也是採取同樣的策略，張天師求道時所學之道法已被靈寶齋所取代，靈寶之法遂成為張道陵成道的依據，因而張天師乃至天師道自然成為靈寶經典所包攝的傳統之一。

七、〈五真人頌〉在經典中之意義

前云〈五真人頌〉出現於早期道教經典諸如《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》、《太上洞玄靈寶授度儀》、《洞玄靈寶玉京山步虛經》及《無上秘要》引文等處。而一個值得探討的問題是何以這些經典會收入〈五真人頌〉？首先從敦煌本《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》來看，雖然此經部分殘缺，但是從經文脈絡中，勉強可以看出在〈五真人頌〉前，P. 二四三〇提到傳經之難以及所需之寶信，隨後論及設齋傳經及年限¹¹²。而在 P. 二四五二〈五真人頌〉後有一段「太極真人傳經章辭要經」其中包括傳授靈寶經的三段章文¹¹³。雖然 P. 二四三〇缺後文而 P. 二四五二缺前文，但是從前後文可得知整個是一個靈寶經典傳授儀節之說明，而〈五真人頌〉穿插於此即是對傳授靈寶經典之師及其系譜的一個讚頌。而《無上秘要》的〈三真人頌〉也是引用自《真一自然經訣》。

這一點可以從陸修靜在《太上洞玄靈寶授度儀》當中對〈五真人頌〉所安排的位置看得更清楚，這也可以看出陸修靜的儀節安排並非憑空杜撰。從儀式的製作上來看，陸修靜運用了《黃籙簡文》、《明真科》、《玉訣妙經》、《二十四生圖經》、《內音玉字》等當時所流傳的靈寶經典，進而編撰了《太上洞玄靈寶授度儀》，建立了一個授度真文五符、三部八景籙、內音玉字籙、策、杖的儀軌範本，使後世度師可以作為依循¹¹⁴。因此，陸修靜所進行的工程是將當時的經典搜集整理之後，將經典的部分內容予以儀式化，進而發展創造許多靈寶齋儀，從

¹¹¹ 《太上洞玄靈寶本行宿緣經》，頁 5b。

¹¹² 李德范輯：《敦煌道藏》，頁 2443-2444。

¹¹³ 同前註，頁 2445-2450。

¹¹⁴ 丸山宏：〈陸修靜「太上洞玄靈寶授度儀」初探〉，「第一屆道教仙道文化國際研討會」發表之論文，頁 639。

而建立了靈寶儀軌的範本。從《太上洞玄靈寶授度儀》的儀式節次排列的結構來看，整個《太上洞玄靈寶授度儀》主儀式架構分兩日進行。儀式前對齋七日，宿露真文，第一天開始依入戶、入天門、伏地對章、發爐、出官、讀表文、重約敕、唸祝、復官、復爐、出戶等儀次行之。第二天為登壇告大盟，依照遶壇、誦金真太空章、入戶登壇、三上午方香、誦衛靈神呪、發爐、關啓、謁十方、出官、關啓、讀表、送表、約敕、上啓、誦〈五真人頌〉、度「五方真文」、五魔玉諱、度「三部八景籙」、度「內音玉字籙」、封策度策、納符封杖度杖、師告「丹水文」、讀「自盟文」、奉受真文，帶策執杖、禮十方、誦步虛、禮經頌、唱三禮、說禁戒、唸科文、授六誓文、授法位、禮本師、禮監度師、讀十方謁版，五師版、大謝祝願、唸〈三塗五苦頌〉，口啓言功章、復官、復爐、奉戒頌、還戒頌、遶壇、出天門。

整個《太上洞玄靈寶授度儀》的儀式節次排列來看，與天師道度籙儀的儀式節次有相似之處，想必整個儀式基本架構是建立在天師道度籙儀之上，進而將靈寶齋行道儀的儀式節次置入其中。第一天的儀式主要是開場的宿露真文相關儀式，第二天則是登壇告大盟，也是儀式主要的內容，其中整個儀式的核心就是度「五方真文」、「三部八景籙」、「內音玉字籙」、度策、度杖，被安排在儀式的中間階段，而前後都是屬於啓請、讀表、唱誦等科儀。而誦〈五真人頌〉則是被安排在整個儀式的核心，也就是度「五方真文」、「三部八景籙」、「內音玉字籙」、度策、度杖之前，在約敕、上啓之後。其儀式程序由師主導帶領，首先師長跪拜表上啓授與弟子真文策杖，隨後法師起身，弟子跟隨在後，從東邊開始三上五方香，然後巡行壇場三圈，散花十方，與此同時需誦〈五真人頌〉，然後正式進入授度真文的儀節。從儀式的展演來看，〈五真人頌〉顯然是用來巡行旋繞道場之時唱誦之用，就如同〈步虛吟〉用於巡行壇場詠誦之用一樣。但是從內涵來看，陸修靜在此環節安排誦〈五真人頌〉亦非偶然，從師上啓的內容來看，師為弟子祈求授與真文策杖，並依明真舊典，建壇立盟，告誓九天，按科付授。而誦詠〈五真人頌〉即代表對此真文的傳承師系之讚詠與致意，其意義與《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》的安排有相似之處。

唯一較費解的是為何《洞玄靈寶玉京山步虛經》也會加入〈五真人頌〉？從現存的《洞玄靈寶玉京山步虛經》來看，似乎除了前首的玉京山神話敘述與最後的葛仙公傳經故事外，皆是各種讚頌的集結。不過，仔細探究就會發現到現存的《洞玄靈寶玉京山步虛經》也許不是該經的原貌。劉屹指出《道藏》當中的《洞

《洞玄靈寶昇玄步虛章序疏》是對《洞玄靈寶玉京山步虛經》所作的疏解，而此疏當中並未對《洞玄靈寶玉京山步虛經》當中〈步虛吟〉之後的〈太上智慧經讚八首〉、〈五真人頌〉、〈禮經三首咒〉等作疏，足見這個部分為後加，只有在唐代釋道宣《廣弘明集》當中引用《步虛經》才出現〈禮經三首咒〉之第二首¹¹⁵，鄭燦山除了提出同樣觀點外，更經由唐玄宗朝道士史崇《一切道經音義妙門由起》以及唐末杜光庭《太上黃籙齋儀》的比對推定〈太上智慧經讚八首〉、〈五真人頌〉、〈禮經三首咒〉、葛仙公傳經故事等部分大致是在隋唐之際到唐玄宗朝這一百年間被編入《洞玄靈寶玉京山步虛經》¹¹⁶。以上說明最晚在唐代前期，後半部分已被加入《洞玄靈寶玉京山步虛經》。由此看來，《洞玄靈寶玉京山步虛經》本無〈五真人頌〉，可能最晚在唐前期，此頌連同〈太上智慧經讚八首〉、〈禮經三首咒〉以及左仙公傳經的故事被附上《洞玄靈寶玉京山步虛經》。若從這些讚頌的內容上來看，〈太上智慧經讚八首〉是對《太上智慧經》的讚頌，是「太極真人之辭」；〈五真人頌〉是對傳經的太極五真人的讚頌；〈禮經三首咒〉是用來直心禮經的，《洞玄靈寶玉京山步虛經》特別說「大經悉用此咒而禮拜」；而左仙公傳經的故事則是將經典的傳承系譜交代，並告誡不可輕傳非人。整體看起來，無論是對經典的讚頌、對傳經師的禮讚、對經典的禮拜咒辭、乃至經典傳承系譜，這四個部分都與傳授經典有關，因此推測有可能是將經典傳授儀式所用之讚詞與說明植入《洞玄靈寶玉京山步虛經》之後，進而在流傳過程中變成《洞玄靈寶玉京山步虛經》之一部分。

八、結論

道教經典神聖性與權威性的建立涉及的是傳承譜系的建構，在道教傳統之中，就是「道脈」的正統性之建立，這其中又牽涉到「經脈」的經典傳承以及「人脈」的師徒傳授，從而建立道教特有的「道、經、師」體系。為建立「道

¹¹⁵ [唐]道宣：《廣弘明集》，見《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1925年），第52冊，頁134c。劉屹：〈《洞玄靈寶玉京山步虛經》研究〉，頁4-6。

¹¹⁶ 鄭燦山認為這種經典增衍、形成與經典使用及「實用性」有關。參見鄭燦山：〈洞玄靈寶玉京山步虛經經文年代考證〉，二〇〇八年十二月二十七—二十八日於臺北：政治大學宗教研究所、臺灣道教研究會主辦「道教經典與儀式國際學術研討會」發表之論文，頁25-26。

脈」的正統與權威，必須在天人傳承中間建立經典的超凡與神聖性，並建構脈絡分明的經典傳承譜系，也就是「經脈」，再經由「師」在經典與奉道者之間建立合法穩固的「人脈」，從而建立「道脈」的正統，並持續其宗教威信與權威地位¹¹⁷。在六朝時期面對大量佛教經典傳譯，隨之而來的是大批包羅了多元而完整修行體系的經、律、論三藏。在這種前所未見的豐富而精緻的宗教傳統衝擊下，而傳統先秦、兩漢子學的經典傳統又已不敷當時的精神需求之時，道教的宗教威信與權威之確立就顯得迫切而必須。為面對當時的危機與情境，道教在這段時期所建構的是其經典的「出世」神話，而經典「出世」神話的神聖性建構通常會透過擬歷史的建構的方法，使其權威性與合法性得以確立，所謂擬歷史建構，就是將經典的傳承譜系架構在一個歷史情境之中，這種歷史情境可能是上古時代的歷代聖王，也可能是一個傳承的歷代祖師，其目的是使經典在歷史脈絡之中有跡可循，並且是歷代聖王或祖師用以治國或確立宗教權威的準繩與依歸。透過擬歷史的建構，使經典在時間之流中得以定位，並藉由讀者可以輕易辨識的歷史神話人物、聖賢聖王、仙真祖師等人物與經典傳承產生聯繫，使得「經脈」以及「人脈」在擬歷史架構中結合，從而使經典具有歷史的神聖權威。

本文從靈寶經中所保留的〈五真人頌〉來探討靈寶經中五真人傳授模式的建構，其中太極真人概念及其職司與上清經典有深厚的淵源，尤其在經典傳承的系譜與結構更與上清經典的敘述有許多平行的類似，這也說明仙公系靈寶經與上清經典之間有高度的借用關係。而仙公系經典亦以各種神話來建立葛仙公之宗教權威地位，其中一個重要環節就是將其傳授師承確定，因此太極真人徐來勒的形象就格外重要，徐來勒的傳授神話於是常出現在仙公系靈寶經中。而玄一三真人是架構在太極真人徐來勒傳授葛玄的神話上而發展出來的一套新傳授系譜，太上是在太極真人徐來勒保葛玄為三洞大法師之後，又命太上玄一三真人作為三師，這主要是因為登太極宮必須「三師備足」，從而確立了太極真人加上三真人的傳授師承結構。而由於仙公系靈寶經對天師道以及張道陵格外重視，並十分注重《道

¹¹⁷ 有關此議題，參見李豐楙：〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，《台灣宗教研究》第4卷第2期(2005)，頁11-55。而劉勰(465-520)在《文心雕龍》之中則標舉了「原道」、「徵聖」、「宗經」的傳統，劉勰在〈原道〉篇中論述「道」與「聖」的關係是「道沿聖以垂文，聖因文而明道。」而對經的定義則是「經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也。」這顯示以儒家思想為核心的文人已在討論儒家經典神聖性的根源問題，將儒家經典視為恆久之道，並透過聖人的書寫與傳遞，將天之文垂之於世。在此劉勰已將「道」、「聖」、「經」作一有機的連結，形成一套神聖傳統。

德經》的修持，因此靈寶經的作者亦融合了天師道的教法，並將張天師納入傳承系譜。如此看來，五真人的傳授形式並不是一次同時出現的，而是在太極真人徐來勒傳授葛玄的神話上而發展出來玄一三真人作為三師的傳授系譜，然後再配上正一真人張天師以成五真人傳授的結構。最後形成於《洞玄靈寶玉京山步虛經》之中所見到的神話：「太上太極五真人於會稽山、虞山授葛仙公《洞玄靈寶經》。」

本文所作的是一個初步的嘗試，藉由靈寶經中葛仙公系譜的審視，試著探討靈寶經的經典權威性與神聖性建構。綜合本文所呈現的資料來看，整個五真人傳授神話其實是圍繞在葛玄這個人物之上，逐漸增衍潤飾成為一個完備的傳授結構，而透過這種描繪，也使傳授仙公系靈寶經典的葛玄地位更加神聖。這種現象也可以見於以葛玄為主的傳授系譜之上。我們可以看到經典撰寫者可以對既有的傳承系譜加以潤飾、調整、增衍，以形成一個更具說服力、更具權威性的權威傳承，而經過時間的推移，傳承譜系會往後延伸，甚至會將傳承的法脈與經典撰述人加以連結，而經典出世神話的豐富也會被添增到傳承系譜之中。此外，傳承譜系常附在經典之後以呈現該經典傳承，並強化了該經典的權威性與傳授的合法性。而傳承譜系經過時間的推移也會往後延伸，甚至會將傳承的法脈與經典撰述人加以連結，而經典出世神話亦會被添增到傳承系譜之中。因此傳承系譜可因應宗教情境與經典合法性的需要而加以模塑、調整、添飾，以符合各種需求，進而重構該傳承的正統性與合法性。而各系譜之間未必是一個直線的增衍過程，而可能是多線的、依情境而變化調整，但是依然可以辨識出在時間推移過程中，這一系傳承譜系所產生的變化與增衍。因此傳承系譜是一種「對起源的虛構式追述」(fictional remembering of origins)¹¹⁸，系譜的形成是一個不斷被製作、調整、潤飾的歷史過程，建構一個一脈相承傳授圖式，其目的是在呈現或塑造一個自我想像的正統傳承，使之成為一個看似歷史事實的正統。透過這種方法，使仙公系古靈寶經透過傳承的建構，將該傳承的最重要人物葛玄從一個方士提升並塑造成融攝釋、道，兼具神聖與世俗兩界的宗師。而同時作者也可以將這傳承系譜純化、簡化並單線化，集中於葛玄以下葛氏單傳的系譜上，進而使整個傳授關係維繫在靈寶經與葛氏傳承之上。

這種建構並強化葛玄為諸派大法師的地位是必要而且必須不斷進行，唯有如

¹¹⁸ Faure, p. 28.

此才能確立仙公系靈寶經典的權威性與神聖性。一旦葛玄的地位遭到動搖，則經典的權威也會倍受挑戰。實際上這種挑戰一直沒有停止過，不但當時佛教徒提出強烈質疑，就連《真誥》之中也對葛玄的地位提出不同的看法：「問葛玄。玄善於變幻，而拙於用身，今正得不死而已，非僊人也。初在長山，近入蓋竹，亦能乘虎使鬼，無所不至，但幾於未得受職耳！亦恒與謝稚堅、黃子陽、郭聲子相隨。」¹¹⁹而陶弘景更直言：「葛玄字孝先，是抱朴從祖，即鄭思遠之師也。少入山得仙，時人咸莫測所在，傳言東海中仙人寄書呼為仙公，故抱朴亦同然之。長史所以有問，今答如此，便是地仙耳。《靈寶》所云『太極左仙公』，於斯妄乎？」¹²⁰依此而言，葛玄只能算是個善於幻術的方士而已，其位階不過是「地仙」而已，因此陶弘景在《洞玄靈寶真靈位業圖》中將葛仙公列於第三中位¹²¹，並在「太極左仙公葛玄」名下注上「吳時下演靈寶，下為地仙」。這與靈寶經中所聲稱作為各教共同的大法師的葛玄實有天壤之差，這也顯示了造經者對經典權威建立過程中的權力角力。但是陶弘景似乎對葛玄也並非全然的貶低，被標明「梁華陽隱居陶弘景撰」的〈吳太極左仙公葛公之碑〉云：「故抱朴著書亦云余從祖仙公乃抱朴三代從祖也，俗中經傳所談云已被太極銓授，居左仙公之位，如《真誥》并葛氏舊譜則事有未符，恐教迹參差，適時立說。」¹²²足見陶弘景已經清楚意識到同一個宗教人物，坐落在不同的宗教經典脈絡，其地位與神聖性的評價會有極大的差異。而作為一個宗教文獻的整理撰述者，陶弘景則會以個別宗教脈絡的立場做出質疑與解釋。

¹¹⁹ 陶弘景：《真誥》，卷 12〈稽神樞〉，頁 3a-b。

¹²⁰ 同前註，頁 3b。

¹²¹ 值得注意的是這種安排也有可能是唐代的重新安排，也許不是陶弘景原先的排列。

¹²² 陶弘景：〈吳太極左仙公葛公之碑〉，收入《太極葛仙公傳》（影印《正統道藏》，第 11 冊），頁 25a。

傳授與融合

——〈太極五真人頌〉研究

謝世維

古靈寶經當中常會述及經典的傳承過程，傳承系譜為靈寶經典的傳承提供看待自己的歷史淵源的基本模式。本文透過古靈寶經中的〈五真人頌〉來探討靈寶經中五真人傳授模式的建構，探討重點將放在系譜本身作為一種解釋的媒介所產生的功能，以及系譜在歷史過程中所發生的轉變、重塑與更迭。傳承系譜本身就是一個骨架，而經典撰寫者可以加以潤飾、調整、增衍，以形成一個更具說服力、更具權威性的傳承系譜。傳承系譜常附在經典之後，意味著對該經典傳承過程的交代，並強化了這部經典的權威性，對其傳授的合理性與合法性加以背書。然而一個傳承系譜並非是一個固定不變的文本，經過時間的推移，傳承系譜會往後延伸，甚至會將傳承的法脈與經典撰述人加以連結，而經典出世神話的豐富也會被添增到傳承系譜之中。從靈寶經中保留的各種傳授系譜中可發現其間未必有一個直線的增衍過程，而可能是多線的、依情境而變化調整，其目的是在呈現或塑造一個自我想像的正統傳承，使之成為一個看似歷史事實的正統。透過這種方法，使仙公系古靈寶經透過傳承的建構，將該傳承的最重要人物葛玄從一個方士提升並塑造成融攝釋、道，兼具神聖與世俗兩界的宗師。而同時作者也可以將這傳承系譜純化、簡化並單線化，集中於葛玄以下葛氏單傳的系譜上，進而使整個傳授關係維繫在靈寶經與葛氏傳承之上。

關鍵字：道教 太極真人 靈寶 傳承 徐來勒 葛玄

Transmission and Syncretism: A Study of the Songs of Five Perfections of the Grand Ultimate

HSIEH Shu-wei

In ancient Lingbao scriptures, the transmission process is an often-mentioned issue. Transmission provides Lingbao with a fundamental mode of viewing its own historical origin. This essay thus puts emphasis on the pedigree itself as a functional medium of interpretation, with its transformations, reconstructions and alterations in the historical process. The pedigree itself is like a skeleton, and its author is able to polish and modulate the original text so as to form a more persuasive and authoritative one. The pedigree is often annexed to the canon as a way to account for the transmission process as well as to endorse its legitimacy. However, the pedigree is not a fixed text, but something that can be expanded through time, even connecting the transmitted dharma lineage and its author, and adding classic myths to enrich the original text. That is, the pedigree is a supplementary, flexible structure, capable of being shaped and revised to tally with the religious situation or other purposes. Therefore, the pedigrees preserved in the Lingbao scriptures are likely to be multi-linear, with their changes and extensions still recognizable through the passage of time. As a historical process constantly in the making, the formation of pedigrees attempts to build a simulacrum of an historical paradigm of legitimacy that can be traced to a singular origin, thus to present an orthodox lineage. In this manner, Ge Xuan was raised from a Daoist to a Master of both Buddhism and Daoism, a teacher in both sacred and worldly realms. Furthermore, the lineage scheme could be simplified to a single-line diagram—that is, the Ge family—in terms of lineal successions of masters. Through the “Songs of Five Perfections,” this essay investigates the construction of transmission, and by comparing different versions, it explores the order of signification of the Lingbao scriptures. Finally, it also examines the role of Perfection of the Grand Ultimate, as well as Ge Xuan, the origin and importance of the three Perfections and the Celestial Master. Through studying from a critical perspective the development of the pedigrees, their meaning, construction, and modes of transmission in the ancient Lingbao scriptures, we can also reflect upon the connection between Lingbao and other schools, and, beyond that, the relation between Lingbao and Buddhism.

Keywords: Daoism Perfections of the Grand Ultimate Lingbao transmission
Xu Laile Ge Xuan

徵引書目

- 《上清太上八素真經》HY426，收入《正統道藏》第11冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《上清太極隱注玉經寶訣》HY425，收入《正統道藏》第11冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 丸山宏：〈陸修靜「太上洞玄靈寶授度儀」初探〉，高雄：中山大學中國文學系、高雄道德院主辦「第一屆道教仙道文化國際研討會」發表之論文，2006年11月11-12日。
- 大淵忍爾著，劉波譯、王承文校：〈論古靈寶經〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》第十三輯，北京：三聯書店，1998年。
- 小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年。
- 《太上玉晨鬱儀結璘奔日月圖》HY435，收入《正統道藏》第11冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太上洞玄靈寶本行因緣經》HY1107，收入《正統道藏》第41冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太上洞玄靈寶本行宿緣經》HY1106，收入《正統道藏》第41冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太上洞玄靈寶真一勸戒法輪妙經》HY346，收入《正統道藏》第10冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太上洞玄靈寶授度儀》HY528，收入《正統道藏》第16冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》HY344，收入《正統道藏》第10冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太上無極大道自然真一五稱符上經》HY671，收入《正統道藏》第19冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》HY532，收入《正統道藏》第16冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《太極葛仙公傳》，收入《正統道藏》第11冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 王明：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1996年。
- 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002年。
- ：〈葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋證——以東晉袁宏《羅浮記》為中心〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第二十一輯，北京：三聯書店，2006年。
- 李德范輯：《敦煌道藏》，北京：全國圖書文獻縮微複製中心，1999年。
- 李豐楙：〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，《台灣宗教研究》第4卷第2期，2005年，頁11-55。
- 《赤松子章曆》HY615，收入《正統道藏》第18冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 孟安排纂：《道教義樞》HY1121，收入《正統道藏》第41冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。

- 房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年。
- 《洞玄靈寶玉京山步虛經》HY1427，收入《正統道藏》第58冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《洞玄靈寶自然九天生神章經》HY318，收入《正統道藏》第10冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 張君房集：《雲笈七籤》HY1026，收入《正統道藏》第37冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 張超然：〈東晉時期上清經派的司命系統——以《茅君內傳》為中心〉，高雄：中山大學中國文學系、高雄道德院主辦「第一屆道教仙道文化國際研討會」發表之論文，2006年11月11-12日。
- 陶弘景纂，閻丘方遠校定：《洞玄靈寶真靈位業圖》HY167，收入《正統道藏》第5冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- _____：《真誥》HY1010，收入《正統道藏》第35冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- _____：《登真隱訣》HY421，收入《正統道藏》第11冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《無上秘要》HY1130，收入《正統道藏》第42冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 《傳授三洞經戒法籙略說》HY1231，收入《正統道藏》第54冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 道宣：《廣弘明集》，收入《大正新脩大藏經》第52冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 劉屹：〈《洞玄靈寶玉京山步虛經》研究〉，發表於 Symposium on “Foundations of Taoist Ritual,” Seminar für Sinologie, Humboldt-Universität zu Berlin, Dec 9-11, 2007。
- _____：〈「元始系」與「仙公系」靈寶經的先後問題：以「古靈寶經」中的「天尊」和「元始天尊」為中心〉，《敦煌學》第27輯，2008年，頁275-291；
- _____：〈敦煌本「靈寶經目錄」研究〉，《文史》2009年第2輯，頁49-72。
- 鄭燦山：〈洞玄靈寶玉京山步虛經經文年代考證〉，臺北：政治大學宗教研究所、臺灣道教研究會主辦「道教經典與儀式國際學術研討會」發表之論文，2008年12月27-28日。
- 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》新10期，2001年，頁491-510。
- 蕭登福：《六朝道教靈寶派研究》，臺北：新文豐出版公司，2008年。
- 謝守灝編：《混元聖紀》HY769，收入《正統道藏》第30冊，臺北：新文豐出版公司，1995年。
- 龔隼：《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，北京：三聯書店，2006年。
- Kaltenmark, Max 著，耿昇譯，〈《本際經》人名考釋〉，收入《敦煌譯叢》第一輯，蘭州：甘肅人民出版社，1985年。
- 大淵忍爾：《道教とその經典——道教史の經典・其の二》，東京：創文社，1997年。
- 小林正美：《六朝道教史研究》，東京：創文社，1990年。

- 神塚淑子：〈六朝靈寶經に見える本生譚〉，收入麥谷邦夫編：《中國中世社會と宗教》，京都：道氣社，2002年。
- _____：〈六朝靈寶經に見える葛仙公〉，收入麥谷邦夫編：《三教交渉論叢》，京都：京都大學人文科學研究所，2005年。
- 宮川尚志、安倍道子譯：〈茅山における啓示一道教と貴族社會一〉，收入酒井忠夫編：《道教の總和的研究》，東京：國書刊行會，1977年。
- 福井康順：《福井康順著作集第二卷道教思想研究》，京都：法藏館，1987年。
- Bokenkamp, Stephen. "Sources of the Ling-pao Scriptures." In *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. Ed. Michel Strickmann. Vol. 2. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983.
- _____. "Ko Ch'ao-fu" and "Ko Hung." In *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Ed. William H. Nienhauser, Jr.. Bloomington: Indiana University Press, 1986, pp. 479-482.
- _____. "Death and Ascent in Ling-pao Taoism." *Taoist Resources* 1.2 (1989): 1-20.
- _____. "Lu Xiujing, Buddhism, and the First Daoist Canon." In *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200-600*. Ed. Scott Pearce, Audrey Spiro and Patricia Ebrey. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- _____. "The Salvation of Laozi: Images of the Sage in the Lingbao Scriptures, the Ge Xuan Preface, and the 'Yao Boduo Stele' of 496 C.E.," 收入李焯然、陳萬成主編：《道苑繽紛錄》，香港：商務印書館，2002年。
- _____. "The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in the Lingbao Scriptures." *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004): 403-421.
- _____. "The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism." In *Ancient and Medieval China*. Vol. 1 of *Religion and Chinese Society*. Ed. John Lagerwey. Hong Kong: The Chinese University Press; Paris: École française d'Extrême-Orient, 2004.
- Campany, Robert. *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Cedzich, Angelika. Review of *Early Daoist Scriptures*, by Stephen R. Bokenkamp. *Journal of Chinese Religions* 28 (2000): 165-167.
- Faure, Bernard. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Kieschnick, John. *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu: Hawai'i University Press, 1997.
- Lu, Yang. "Narrative and Historicity in the Buddhist Biographies of Early Medieval China: The Case of Kumarajiva." *Asia Major* 17.2 (2004): 1-43.
- McRae, John R. *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Öfuchi Ninji, "On Ku Ling-pao-ching." *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture* 27

(1974): 33-56.

Robinet, Isabelle. *Taoism: Growth of a Religion*. Trans. Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Schipper, Kristofer, and Francisus Verellen, eds. *Antiquity through the Middle Ages*. Vol. 1 of *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Schlütter, Morten. "Chan Buddhism in Song Dynasty (960-1279): The Rise of the Caodong Tradition and the Formation of the Chan School." Ph. D. diss., Yale University, 1998.

Strickmann, Michel. "The Mao-shan Revelations: Taoism and the Aristocracy." *T'oung Pao* 63 (1977): 1-63.