

天師道旨教齋考（上篇）

呂鵬志*

東晉 (317-420)、劉宋 (420-479) 交替之際問世的古靈寶經之一《太極左仙公請問經》聲稱，正一真人三天法師（按即張道陵）學過尊貴重要的靈寶齋之後，從天書靈寶五稱文中演繹出《旨教經》。《旨教經》中記載的是稱為「三天齋」的天師道齋法，其他相關道典均稱其為「旨教齋」（或「指教齋」）。過去大部分學者都根據《太極左仙公請問經》的說法推斷天師道的旨教齋比靈寶齋更早出現。本文推翻前人的看法，認為所謂東漢 (25-220) 張天師傳出《旨教經》和旨教齋的說法只是一種偽託，《旨教經》記載的旨教齋實際上是五世紀初天師道道士仿效靈寶齋而造立的正一齋儀。道教齋儀發端於古靈寶經倡行的靈寶齋，包括旨教齋在內的其他道教齋法基本上都是五世紀以來模擬靈寶齋而制立的。

論文首先列述和考訂了與旨教齋相關的現存原始資料，對最關鍵但已亡佚的文獻《旨教經》做了完整的輯錄。主體部分根據這些原始資料詳細論述旨教齋如何仿效和為什麼仿效靈寶齋，由此證明它比靈寶齋晚出。本文試圖通過個案的研究揭示五世紀以降道教儀式發展的基本趨向，即各個道教經派的儀式都模仿靈寶齋，道教儀式逐漸「靈寶化」。

關鍵詞：道教 天師道 旨教經 旨教齋 靈寶齋

* 四川大學宗教研究所；法國遠東學院 (Ecole Française d'Extrême-Orient)

目次

（上篇）

壹・引言

貳・相關資料與《旨教經》輯佚

- 一・議論旨教齋的資料
- 二・記載《旨教經》和旨教齋之傳授譜系的資料
- 三・羅列並解釋各種齋法（包括旨教齋法）的資料
- 四・記載旨教齋儀法的資料
- 五・著錄或引用《旨教經》的資料

叁・旨教齋的天上來源與「齋法出於靈寶」說

肆・《旨教經》中的時節齋

伍・旨教齋的儀式結構和節次

附錄一：《旨教經》輯稿

附錄二：《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的時節齋

附錄三：《增壹阿含經》中的半月三齋（即月六日齋）

（下篇）

陸・旨教齋戒十二法

柒・《旨教經》中的塗炭之法和內容

捌・旨教齋出現的歷史背景與《旨教經》的成書年代

玖・旨教齋的特色

拾・結語

- 一・天師道史料與早期天師道歷史的還原
- 二・佛教對道教的影響與古靈寶經
- 三・靈寶齋與道教儀式的演變

引用書目

壹・引言

《太極左仙公請問經》是東晉（317-420）、劉宋（420-479）交替之際問世的古靈寶經之一，¹ 它是目前所知除《旨教經》之外最早談到旨教齋的文獻。此經包括上、下兩卷，分別記錄仙公與高上老子的問答和仙公與太極真人高上法師的問答。卷上借高上老子之口說：

夫道家所先，莫近乎齋，齋法甚多，大同小異耳。其功德重者，惟太上靈寶齋也。但世希能學之矣。學之者皆大乘之士，前世積慶所鍾，去仙近也。又有三天齋法，與靈寶相似。

又藉仙公之口釋云：

三天齋者，是三天法師天師所受法，名為《旨教經》也，抑亦其次矣。此法悉在五稱文中，莫不畢載也。但天書弘妙，非世賢可思議者耳。能究之，皆上仙上真之人，玄同於太上者也。故中仙及地仙、下仙，莫有闕其文旨矣。徒見而不知，復何所言哉。是以凡賢有終思之歌也。

卷下通過太極真人高上法師之口說：

……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。自無前生重緣，不令見之，遇見亦不好，皆有本願而然也。故不可強訓矣。萬劫以來，仙聖口訣相傳，秘而不書。

¹ 大淵忍爾考定敦煌寫本 S 1351 和明《道藏》本《太上洞玄靈寶本行宿緣經》(DZ1114) 分別是《太極左仙公請問經》的上卷和下卷。王卡點校的《中華道藏》本《太極左仙公請問經》已將二者合併為一；見張繼禹主編，《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004），第4冊，頁119-126。關於古靈寶經，參見 Ōfuchi Ninji, “On Ku Ling-pao-ching,” *Acta Asiatica* 27 (1974): 33-56; Stephen Bokenkamp, “Sources of the Ling-pao Scriptures,” in *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, ed. M. Strickmann (Bruxelles: Institut Belges des Hautes Études Chinoises, 1983), vol. 2, pp. 434-486; 小林正美，《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990）；大淵忍爾，〈靈寶經の基礎的研究〉，氏著，《道教とその經典——道教史の研究 其の二》（東京：創文社，1997），頁73-218；王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002）。本文參考的明《道藏》經（用DZ標示；上海：商務印書館，1923-1926）採用涵芬樓影印本，其編號見法。施舟人原編，陳耀庭改編，《道藏索引——五種版本道藏通檢》（上海：上海書店，1996），頁258-348。

吾被太上命令，授之仙公，子善書之焉。² ……昔正一真人學道時，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。太乙齋法，於此大齋，玄之玄矣，教初學小乘之階級耳。宗三洞玄經，謂之大乘之士，先度人，後度身。坐起臥息，常慈心一切，皆念經營之，無有怠倦，德並太上，道超虛皇，恩滿十方，齊契玄真，攜提諸天，願極道原。

可見，《太極左仙公請問經》是在講靈寶齋時附帶言及旨教齋的。在《太極左仙公請問經》的作者看來，靈寶齋在諸齋法中地位最高，由天師演出的三天齋是與靈寶齋相似而地位稍次的齋法。《太極左仙公請問經》謂三天齋存於天師撰述的《旨教經》中，可能這是其他相關道典稱這種齋法為旨教齋的直接原因。

《太極左仙公請問經》的上引文字多有耐人尋味之處，首先引起我們注意的是時代錯亂的問題。被稱為「三天法師」或「正一真人」的天師顯然就是其他道典所說的張道陵（或張陵），雖然他的身世具有傳說色彩，但教內外文獻基本上都一致說他是東漢後期創立天師道的教首。靈寶齋雖被古靈寶經用神話的方式溯源於萬劫之前，但明顯是遲至四、五世紀之交由古靈寶經作者發明的。張天師在世時靈寶齋尚未出現，他根本不可能受靈寶齋。《太極左仙公請問經》所謂張天師受靈寶齋之後寫出《旨教經》以傳示天師道齋法的說法明顯是一種假託，不能作為信史看待。這種說法並不表明旨教齋比靈寶齋早出，恰恰相反，它暗示的是靈寶齋最先出現，而旨教齋可能是東晉末劉宋初天師道道士仿效靈寶齋而造立的天師道齋法，只不過假託出於張天師之手而已。這個看法我們曾在其他論著中做過簡要的論述。³

有必要說明的是，有關《旨教經》和旨教齋的問題雖然已有一些道教學者做過初步的研究，但他們的觀點並不完全一致，與我們的看法更是大相逕庭。

馬伯樂 (Henri Maspero) 曾根據《太極左仙公請問經》的材料判定旨教齋可溯源於東漢「三張」教團，不過他所說的「三張」將東漢太平道的領袖人物張角

² 《中華道藏》本原作「吾被太上命令，授仙公之子，善書之焉」，此據上下文義乙正並另施句讀。按《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》「太極仙公請問太極法師」條中太極真人亦以「子」稱呼仙公葛玄，與《太極左仙公請問經》用法相似，可以佐證；見《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第4冊），頁111。

³ 參見 Lü Pengzhi and Patrick Sigwalt, "Les textes du Lingbao ancien dans l'histoire du taoïsme," *T'oung pao* 91.1-3 (2005): 192-194; 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》（北京：中華書局，2008），頁12-14, 221-223。

兄弟三人與天師道的三代教首（張陵、張衡、張魯）完全搞混淆了。⁴

陳國符最早指出《猶龍傳》卷五「度漢天師」條所引《旨要妙經》即《太極左仙公請問經》所說的《旨教經》。他認為旨教齋和塗炭齋源出三張（張陵、張衡、張魯），後為劉宋時代信奉天師道的陸修靜（406-477）所弘揚。⁵ 陳國符的觀點為大多數學者所接受，⁶ 迄今為止罕有提出異議者。

蘇遠鳴（Michel Soymié）在探討道教十日齋的論文中列出了包括《旨教經》在內的相關道教文獻。儘管他沒有明確給此經斷代，但是他提到唐代佛教著作（如《甄正論》）將各種道教齋法的造作歸諸南朝劉宋陸修靜和梁代宋文明，又指出《旨教經》之經名與陸修靜在《洞玄靈寶五感文》中列出的齋名「指教齋」近似，因而我們可以推測他可能認為旨教齋和《旨教經》出於陸修靜。蘇遠鳴的創新之處在於他發現佛教的六日齋是道教十日齋的來源，並對佛、道文獻中有關時節齋的表述做了比較研究。⁷

王承文推翻蘇遠鳴所謂道教十日齋源出佛教六日齋的論點，試圖從中國古代固有的宗教觀念中去尋找道教時節齋的淵源。他對蘇遠鳴利用過的佛、道文獻和其他一些文獻重新做了時代排序，以《旨教經》為最早，並用大量篇幅論證此經記載的各種時節齋是古靈寶經之定期齋戒說的直接來源，且影響了古靈寶經之後的其他道經和佛教偽經《四天王經》。他認為《旨教經》中的齋法在漢末張魯領導的漢中天師道教團中已經施行，《旨教經》的問世不會遲於三國（220-280）和西晉（265-317）時代。⁸ 王承文的觀點已被一些學者接受、參考或引用。⁹

⁴ 參見 Henri Maspero, *Le taoïsme et les religions chinoises* (Paris: Gallimard, 1971), p. 416.

⁵ 參見陳國符，《道藏源流考》（北京：中華書局，1963），頁318, 328。

⁶ 如卿希泰，〈關於道教齋醮及其形成問題初探〉，《世界宗教研究》1986.4：25-33；陳耀庭，《道教儀禮》（北京：宗教文化出版社，2003），頁56-57。

⁷ 參見 Michel Soymié, "Les dix jours de jeûne du taoïsme," 吉岡義豐博士還曆紀念論集刊行會編，《吉岡博士還曆紀念道教研究論集：道教の思想と文化》（東京：國書刊行會，1977），頁1-21。

⁸ 參見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁381-412。

⁹ 如張澤珣，《北魏關中道教造像記研究：地域的宗教文化與儀式活動——附造像碑文錄校點》（香港：香港中文大學宗教系博士論文，2003），頁53-63；Stephen Bokenkamp, "The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Taoism," in *Religion and Chinese Society*, ed. John Lagerwey (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong and the EFEO, 2004), vol. 1, pp. 335-336.

小林正美發表了有關旨教齋的專題論文，其中也利用了《太極左仙公請問經》的材料。他並沒有將旨教齋的形成年代推得很早，不過仍然主張早於靈寶齋。小林正美根據《太極左仙公請問經》所謂《旨教經》載錄「三天法師」所出「三天齋」的說法推斷，旨教齋是受劉宋初天師道經典《三天內解經》的「三天」思想影響而編撰的齋法。又根據四二〇至四二五年間問世的《太真科》提到「旨教塗炭齋法」，進一步推斷旨教齋出現於四二〇至四二四年間。他認為旨教齋是道教齋法的原型，包括靈寶齋在內的各種道教齋法都模仿了旨教齋或受其影響。¹⁰

綜上所述可以看出，除蘇遠鳴外大部分學者都認為旨教齋早出。我們則認為旨教齋比靈寶齋晚出，但不同意蘇遠鳴將其出現年代更往後推至陸修靜的時代。我們也注意到，《旨教經》和旨教齋的斷代問題與道教齋儀之起源和發展的問題密切相關。本文擬在全面掌握相關文獻的基礎上對旨教齋做比較詳細的研究，其目的是充分證明我們的新說，並通過旨教齋這一個案的考察進一步揭示道教齋儀的源流演變，從中引出一些相關的新認識。

貳・相關資料與《旨教經》輯佚

試將與旨教齋相關的現存原始資料分類簡述如下。

一・議論旨教齋的資料

首先就是上面引用的《太極左仙公請問經》以及徵引此經的北周道教類書《無上秘要》。《無上秘要》卷四七所引《洞玄請問上經》¹¹即《太極左仙公請問經》卷上之略稱，引文與敦煌寫本 S 1351《太極左仙公請問經》卷上相較大體相同，惟個別字詞略有刪節。明《道藏》本《無上秘要》引錄的「莫近干齋」義不可通，據 S 1351「干」當改作「乎」。

¹⁰ 參見小林正美，〈道教の齋法儀禮の原型の形成——指教齋法の成立と構造〉，福井文雅博士古稀・退職紀念論集刊行會編，《福井文雅博士古稀紀念論集》（東京：春秋社，2005），頁317-338。

¹¹ 《無上秘要》(DZ1138)，卷四七，頁1下-2下。

南宋道教齋儀書《無上黃籙大齋立成儀》卷一〈儀範門〉「序齋第一」條襲用或暗引《太極左仙公請問經》和其他靈寶經的文字內容，其中有關旨教齋的言論即本諸《太極左仙公請問經》而又略有發揮（參見本文第三部分）。

明《道藏》本《正一論》設主、客二人問答討論正一齋與靈寶齋的先後優劣及其關係，其中有不少地方言及旨教齋。此經應是古靈寶經問世之後產生的天師道經典，可能出於南朝。¹²《南齊書》和《南史》謂南齊道士孟景翼撰《正一論》並轉錄其文（清·嚴可均輯《全上古三代秦漢三國六朝文》收錄），¹³其內容雖與「一」這個概念有關，卻不見於明《道藏》本《正一論》。孟氏《正一論》是否為後者的缺佚部分，抑或兩者是不同作者的同題異文，目前還難下斷言。

二・記載《旨教經》和旨教齋之傳授譜系的資料

北宋賈善翔所著《猶龍傳》和南宋謝守灝所著《混元聖紀》是有關聖人老君的傳記，二書都記載老君曾先後將《旨要妙經》（按即《旨教經》）或旨教齋法付授漢天師和仙公葛玄。¹⁴兩書所載老君故事都取材於更早出現的傳記資料，按《混元聖紀》之註，老君降授天師《旨要妙經》及各種齋法的故事出自《天師傳》和《蜀圖經》。兩部老君傳記所載《旨教經》和旨教齋的傳授譜系與《太極左仙公請問經》的說法有較大出入，當係後人在《太極左仙公請問經》的基礎上改編而成。元·趙道一《歷世真仙體道通鑑》卷二三「葛仙公」條可能參考了兩部老君傳記，稱太上老君勅太極真人徐來勒等同降於天臺山，授葛仙公靈寶經和包括旨教齋在內的各種齋法。¹⁵

¹² 施舟人 (Kristofer Schipper) 將《正一論》的年代斷於唐。《正一論》中有「餘幸會大明」一語，施舟人認為「大明」二字原本應作「大唐」，蓋由明《道藏》編者竄改；參見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004). 但據上下文「大明」二字似不必作國名解，故未敢遽斷此處有竄改之跡。

¹³ 參見梁·蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，1972），第3冊，卷五四，頁934-935；唐·李延壽，《南史》（北京：中華書局，1975），第6冊，卷七五，頁1879；清·嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958），頁2943。

¹⁴ 參見《猶龍傳》(DZ774)，卷五，頁3下-4上；《混元聖紀》(DZ770)，卷七，頁24下-25上，28下-29上。

¹⁵ 明《道藏》本《歷世真仙體道通鑑》(DZ296) 誤作「持教齋」；見卷二三，頁4上。

三・羅列並解釋各種齋法（包括旨教齋法）的資料

劉宋道士陸修靜首開給齋法定名和分類的先河，他在四五三年撰寫的《洞玄靈寶五感文》中將當時已有的各種道教齋法分為兩個大類（洞真上清之齋、洞玄靈寶之齋），分別包括二和九種齋法，並附三元塗炭之齋，共十二法，旨教齋屬於第二類中的一種。每種齋法皆有說明，簡略言其功用及要領。

自陸修靜之後，羅列和解釋各種齋法的道書層出不窮，提到旨教齋的有：

（一）《洞真太上八素真經修習功業妙訣》。¹⁶ 這是大約南朝後期間世的上清經。

（二）《洞玄靈寶玄門大義》。¹⁷ 撰於七世紀前期（隋末或唐初）的道教義理手冊，原書共二十卷，此為明《道藏》收入的殘本一卷。《三洞珠囊》、《齋戒錄》、《雲笈七籤》等書所引《玄門論》、《玄門大論》、《道門大論》恐均與《洞玄靈寶玄門大義》為異名同書。¹⁸

（三）《道教義樞》。¹⁹ 唐代孟安排著，十卷，蓋據《洞玄靈寶玄門大義》之「樞要」刪略而成。

（四）《聖紀經》。²⁰ 此書與《洞玄靈寶太上六齋十直聖紀經》可能都是唐代尹文操所撰《玄元皇帝聖紀》的一部分。²¹

（五）《齋戒錄》。²² 大約撰於唐代後期。部分內容又見於《至言總》、《洞玄靈寶太上六齋十直聖紀經》。《雲笈七籤》卷三七題為「齋戒」，文字與《齋戒錄》同，當出是書。²³

（六）《至言總》。²⁴ 作者題署范儵然，疑為晚唐人。記載包括齋戒在內的各種道法。

¹⁶ 見《洞真太上八素真經修習功業妙訣》(DZ1321)，頁3上。

¹⁷ 見《洞玄靈寶玄門大義》(DZ1124)，頁14下-15下。

¹⁸ 參見 Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, pp. 439-440.

¹⁹ 見《道教義樞》(DZ1129)，頁21上。

²⁰ 見《要修科儀戒律鈔》(DZ463)，卷八，頁1下。

²¹ 《洞玄靈寶太上六齋十直聖紀經》(DZ1200)；參見 Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, p. 551.

²² 見《齋戒錄》(DZ464)，頁3下。

²³ 參見 Schipper and Verellen, *The Taoist Canon*, pp. 465-466.

²⁴ 見《至言總》(DZ1033)，卷一，頁2上-下。

（七）《洞玄靈寶道學科儀》。²⁵

（八）《金錄大齋啟盟儀》。²⁶

（九）《太上洞神天公消魔護國經》。²⁷

（一〇）《元始天王歡樂經》。經文提到「常修旨教行道，開導危苦，解厄消災」，²⁸ 案「旨教行道」即旨教齋。

（一一）《太上三十六部尊經》。其中「太清境經上」條提到「復有《金房》、《天寶》、《正一》、《太平》、《五煉》、《旨教》等經……」。²⁹

（一二）《北極真武普慈度世法懺》。³⁰

另外，唐初佛教僧人法琳撰寫的《辯正論》批判了包括旨教齋在內的眾多道教齋法。³¹

四・記載旨教齋儀法的資料

上舉有關道教齋法分類的資料大都簡要談到旨教齋儀的作法。除此之外，大約劉宋初期間世的上清科範彙編《太真科》、³² 北周道教類書《無上秘要》卷五〇「塗炭齋品」也有言及。

明《道藏》所收《正一指教齋儀》(DZ 798) 和《正一指教齋清旦行道儀》(DZ 799) 可能是根據《旨教經》編撰的旨教齋儀典（參見本文第五部分），旨教齋的儀式程序構成了兩部儀典的全部內容。這兩部儀典大約是在南朝後期編成的，不過可能在唐代又經過了小的改動（參見本文第五部分）。

五・著錄或引用《旨教經》的資料

按《太極左仙公請問經》的說法，《旨教經》是旨教齋得以立名的經典依

²⁵ 見《洞玄靈寶道學科儀》(DZ1126)，卷上，頁18上。

²⁶ 見《金錄大齋啟盟儀》(DZ485)，頁2下。

²⁷ 見《太上洞神天公消魔護國經》(DZ654)，卷中，頁4上。

²⁸ 見《元始天王歡樂經》(DZ62)，頁4上。

²⁹ 見《太上三十六部尊經》(DZ8)，頁4下。

³⁰ 見《北極真武普慈度世法懺》(DZ815)，卷五，頁2上。

³¹ 見《辯正論》（大・2110，收入高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正新修大藏經》〔東京：大正一切經刊行會，1924-1934〕，第52冊），卷二，頁497b。

³² 見《三洞珠囊》(DZ1139)，卷一，頁23上。

據，可能也是最早專講旨教齋的文獻。可惜此經已經亡佚。《道藏闕經目錄》著錄《正一法文天師旨教經》二卷，³³ 題名與《太極左仙公請問經》所謂《旨教經》出於天師的說法相合，故知《旨教經》與《正一法文天師旨教經》是同一種經。可能因《旨教經》曾收入南朝天師道的「正一法文」經典叢書，故另有此題。又《道藏闕經目錄》係明《道藏》編者核校元《道藏》總目而記錄的缺佚經目，故可推知《正一法文天師旨教經》曾收入元代《道藏》。儘管完整的《旨教經》已經亡佚，但它曾被一些《道藏》經、敦煌道書和類書《太平御覽》引用，我們尚可通過這些引文瞭解此經的部分內容。

因為《旨教經》是研究旨教齋的關鍵文獻，所以有必要將現存的《旨教經》佚文全部匯集整理出來，以便分析和研究。在撰寫本文之前，我們首先對《旨教經》進行了輯佚和校勘，編成「《旨教經》輯稿」（見附錄一），作為本文立論的重要文獻依據。輯稿所錄佚文共計有八條。其中有四條是通過考證確定為《旨教經》佚文的，另外有二條疑出《旨教經》。重複的佚文已經合併或刪去。

關於佚文 A。劉宋徐氏所著《三天內解經》引「天師遺教」云：「為學不修齋直，冥冥如夜行不持火燭。」此與《太平御覽》〈道部九〉「齋戒」條所引《指教經》內容大致相同，³⁴ 且「指」、「旨」二字通假義同，又與《太極左仙公請問經》所謂天師寫出《旨教經》的說法相合，故可證二者所引出自《旨教經》。輯稿以後者所引為主，前者所引附存。

關於佚文 B。《要修科儀戒律鈔》卷八有兩條《旨教經》佚文的內容見於《猶龍傳》卷五「度漢天師」條引述的《旨要妙經》，故知《旨要妙經》即《旨教經》之異名。³⁵《要修科儀戒律鈔》所引明顯係節抄，《猶龍傳》所引稍詳，但亦有《要修科儀戒律鈔》引錄而不見於《猶龍傳》所引的文字（如「其日有執心精進……」、「此日並攝齋，太一歡悅……」），或反比《猶龍傳》所引稍詳（如「太一下者，日月五星……」）。疑《猶龍傳》所引《旨要妙經》亦係《旨教經》之節抄，故以「旨要妙經」為題。輯稿以《猶龍傳》所引《旨要妙經》為主，《要修科儀戒律鈔》所引附存於後。

³³ 見《道藏闕經目錄》(DZ1430)，卷下，頁6下。

³⁴ 宋·李昉等編，《太平御覽》（北京：中華書局影印本，1960），卷六六七，頁1上。

³⁵ 參見陳國符，《道藏源流考》，頁318；王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁361。

關於佚文 C。《要修科儀戒律鈔》卷九引《旨教經》曰：「早旦吃粥，日中一食，自是之後，水不過齒。」³⁶ 此與《正一指教齋儀》所載道教齋戒十二法（參見下篇第六部分）的第二法相同，可以推斷十二法出自《旨教經》。另外還有兩點可以佐證：一是「指」與「旨」通假義同，「指教齋」的齋名與《旨教經》的經名相合；二是《正一指教齋儀》謂指教齋戒十二法出自「正一真人三天法師」之口，與《太極左仙公請問經》所謂「正一真人三天法師」撰《旨教經》的說法吻合。

關於佚文 F。敦煌失題道教類書 P 2459「淨意」條引《天師指教經》頌曰：「淨意潔五內，攝情修齋直。身固殊金剛，壽命無終極。」³⁷ 按前所論，《天師指教經》應與《旨教經》無別。又，四句頌詩見於《正一指教齋清旦行道儀》最後一個節次「次誦詠三首」的第一首詩。³⁸《正一指教齋清旦行道儀》的三首詩內容密切相關（都提到捻香或燒香、齋直或齋戒），應是不可分割的組詩。故可斷定《正一指教齋清旦行道儀》的三首頌詠均出自《旨教經》。

關於佚文 G。《正一論》假託客人問難曰：「竊聞議者所說，旨教齋者，天師以教治官而已。此是小乘之法，非靈寶道士所宜修。」作者的回答引用了天師所說的話：「吾以此法教治官道民，令免災厄，為後世種民。」據客人所問，「此法」顯然指旨教齋法。故頗疑此天師之言出自《旨教經》。姑存錄以備考。

關於佚文 H。《仙人請問本行因緣眾聖難經》假託仙公以求仙要告示青童君，其中引用了天師之言，與《旨教經》佚文 B 內容相似，疑出《旨教經》（參見本文第四部分、下篇第八部分）。按《真誥》卷九曰：「東海青童君常以丁卯日登方諸東華臺四望，子以此日常可向日再拜。日出行之，可因此以服日精。」³⁹ 這條上清降誥為靈寶新經《太上洞玄靈寶真文要解上經》襲用，惟文字略有增衍。靈寶新經《仙人請問本行因緣眾聖難經》中的「丁卯日」云云與《真誥》卷九所記上清降誥不同，故疑其仍為天師之言，與上文「月旦、十五日」云云同出《旨教經》。又據上下文例，疑「本命讀經，不交人事」也是出自《旨教經》的天師之言，其說與靈寶舊經《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》略有

³⁶ 《要修科儀戒律鈔》卷九，頁12下。

³⁷ 敦煌寫本 P 2459（見《敦煌失題道教類書七種》〔收入張繼禹主編，《中華道藏》第28冊〕），頁342。

³⁸ 《正一指教齋清旦行道儀》，頁5下-6下。

³⁹ 《真誥》(DZ1016)，卷九，頁15下。

異同：「本命之日，誦詠是經，魂神澄正，萬炁長存，不經苦惱，身有光明，三界侍衛，五帝司迎，萬神朝禮，名書上天，功滿德就，飛昇上清。」⁴⁰ 姑存錄以備考。

有必要說明的是，輯稿中的 A, C, F, G, H 均被前人忽略。又，前人也未對佚文 D 與旨教齋的關係（參見下篇第七部分）做任何研究。

叁·旨教齋的天上來源與「齋法出於靈寶」說

按《太極左仙公請問經》的說法，旨教齋法最初詳載於「天書」「靈寶五稱文」中，也就是說來源於天上而非世人造作。天書靈寶五稱文深奧難懂，只有仙真上聖纔能理解，中仙以下的仙人和凡流均不能窺識其文旨。學過靈寶齋且已得道的正一真人張天師能夠真正領悟與靈寶齋相似且同樣尊貴的旨教齋，所以他書寫出天書靈寶五稱文，⁴¹ 並將其中隱含的旨教齋法揭示出來，寫成《旨教經》。這麼說來，張天師並不是旨教齋的發明者，他只是演繹天書靈寶五稱文而傳出了已存於其中的旨教齋。《太極左仙公請問經》的上述說法雖然有明顯的神話傳說色彩，卻具體形象地反映了古靈寶經所謂經典和科儀皆出自天上的新觀念。

根據古靈寶經的說法，靈寶經的來源是神聖的「天書」或「天文」。⁴² 十

⁴⁰ 《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第3冊，敦煌寫本），頁326。

⁴¹ 《太極左仙公請問經》中的「撰」字與上文的「書」字，指的是書寫天書靈寶五稱文，並非指著書立說。「撰」字在其他古靈寶經中也有類似的用法，如《太上無極大道自然真一五稱符上經》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第3冊），卷下，頁201云：「故先撰為五稱符，餘者入天氣，故曰天文字，及為皇符也。」《太上靈寶諸天內音自然玉字》（DZ97）云：「其八字，飛玄自然之書，字方一丈……元始下教，使撰其字，解其音……」；見卷三，頁7上等多處。《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》，頁329稱「諸天中大梵隱語無量音」為「元始靈書中篇」，由「道君撰」。《太上諸天靈寶度命妙經》（DZ23），頁1下云：「元始天尊答曰：汝見真文在光中不？此文以龍漢之年出於此土，時與高上大聖玉帝撰十部妙經，出法度人……」，同書頁3下-4上又云：「昔龍漢之年，靈寶真文於此國土出法度人，高上大聖時撰出妙經，以紫筆書於空青之林，故風吹此樹，其聲成音。」

⁴² 參見呂鵬志，〈早期靈寶經的天書觀〉，郭武主編，《道教教義與現代社會國際學術研討會論文集》（上海：上海古籍出版社，2003），頁571-597。關於古靈寶經和其他早期道經的天書觀，也參見 Anna Seidel, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots

部「舊經」（劉宋道士陸修靜編的《靈寶經目》將古靈寶經分為「舊經」和「新經」兩個大類）最初皆是不可辨識的「天書」，因係由元始天尊演說出來，而稱為「元始舊經」。葛仙公所受教戒訣要及所說行業「新經」基本上是對「元始舊經」的敷演和闡釋，所以若究其本源來說也是天書。這些靈寶天書或天文由天上之炁自然凝結成文，非由神或人所造作，故被稱為「自然之文」或「自然之書」。演說或撰出靈寶天書的元始天尊、太上大道君、天真皇人等聖真也不是作者，只是傳經者。古靈寶經中的天書大都是玄妙難解的篆形文字，有種種神奇的性質和功能，後經聖、真註筆解說，纔得以從天上逐漸傳到人間。無論在天上還是人間，靈寶天書的傳授都十分嚴格，非宿有仙籍者不可得受。

與「自然之文」或「自然之書」的說法相應，古靈寶經也將靈寶科儀說成是天上自然生成的儀式，隱含在靈寶天文之中，所以有「自然威儀」之稱。⁴³ 五篇真文是佔據首要地位的靈寶天文，元始舊經之首經《元始五老赤書玉篇真文天書經》載錄了五篇真文的圖樣，且稱其「舊本封於玄都紫微宮，眾真侍衛，置立玄科，有俯仰之儀」。⁴⁴ 元始舊經之一《太上靈寶諸天內音自然玉字》所載東、西、南、北四方三十二天（每方各八天）符文是一種模仿佛教陀羅尼的靈寶「天文」，稱為「大梵隱語」。⁴⁵ 元始舊經《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》就是與「大梵隱語」密切相關的儀典，此經從「大梵隱語」⁴⁶ 中演繹出了誦經修齋的儀式。另一部元始舊經《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》則在四方「大梵隱語」的基礎上添加了中央天文（非陀羅尼），⁴⁷ 演繹出了以五方天文「安靈鎮

in the Apocrypha,” in Strickmann, *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, vol. 2, pp. 291-371; Isabelle Robinet, *Méditation taoïste* (Paris: Dervy-Livres, 1979), pp. 29-57; *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme* (Paris: Ecole Française d’Extrême-Orient, 1984), pp. 112-122; *Histoire du taoïsme: des origines au XIVe siècle* (Paris: Les Editions du Cerf, 1991), pp. 128-131; Stephan P. Bumbacher, “Cosmic Scripts and Heavenly Scriptures: The Holy Nature of Taoist Texts,” *Cosmos: The Journal of the Traditional Cosmology Society* 11.2 (1995): 139-154; 龔鵬程，〈受天神書以興太平——太平經釋義〉，氏著，《道教新論》（臺北：臺灣學生書局，1999），頁79-262；王承文，〈敦煌古靈寶經與晉唐道教〉，頁691-789；謝世維，〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》31（2007）：185-233。

⁴³ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁92-94。

⁴⁴ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》（DZ22），卷下，頁15上。

⁴⁵ 《太上靈寶諸天內音自然玉字》卷一，頁1上；卷三，頁1上。

⁴⁶ 《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》，頁329。

⁴⁷ 《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第3冊），頁756。

神」的度亡儀式。五稱文也是靈寶天文之一，現存元始舊經《太上無極大道自然真一五稱符上經》多次談到這種天文的性質和功能，且載有它的圖樣及相關的各種行符儀式。⁴⁸

按照古靈寶經的說法，各種靈寶齋法也出於靈寶天書。且先看「舊經」的說法。元始舊經《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》稱《三籙》和《三元品戒》這兩部天書舊經中隱含著「普教科儀」，⁴⁹ 其實就是幾種重要的靈寶齋法。按《三籙》之一《上元金籙簡文》序文的說法，⁵⁰ 三籙簡文的二百四十條威儀都是原本秘藏於天上三元宮中的「自然威儀」，有玉童玉女侍衛，經過四萬劫纔由元始天尊傳給太上大道君。依明真科文，這些威儀隔四十年可傳二人。對現已散佚的三籙簡文進行輯補考證可知，《上元金籙簡文》的八十條威儀基本上與靈寶自然齋有關，《下元黃籙簡文》⁵¹ 的八十條威儀基本上與靈寶黃籙齋有關。《三元品戒》的後序稱三元品戒謝罪上法原秘藏於上三天玄都三元宮中，萬劫之後始由元始天尊告於太上老君。惟有宿根者可藉此法自拔。⁵² 對此經進行考證可知，它所說的三元品戒謝罪上法其實就是靈寶三元齋。元始舊經《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》記載的「九幽玉匱罪福緣對拔度上品」和「救度國土災疾、危厄災難」的齋儀其實分別就是靈寶盟真齋和金籙齋，這兩種靈寶齋法也來自「天文」，⁵³ 原藏於「長夜之府九幽玉匱」，由元始天尊敷演傳出。

《太極左仙公請問經》係葛仙公所受靈寶「新經」之一，它也間接道出靈寶齋源出天書的觀念（參見本文第一部分）。它聲稱靈寶齋在萬劫之內都「秘而不

《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》提供了中央天文的名稱及其圖樣，其譯文見《太上黃籙齋儀》(DZ507)，卷五四，頁12上。參見 Patrick Sigwalt, "Le rite funéraire Lingbao à travers le *Wulian shengshi jing* (V^e siècle)," *T'oung pao* 92.4-5 (2006): 325-372.

⁴⁸ 《太上無極大道自然真一五稱符上經》，頁194-196。

⁴⁹ 見《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》(DZ325)，頁8上-下。

⁵⁰ 轉引自《永樂大典》殘本《靈寶三元威儀經》。《靈寶三元威儀經》即《上元金籙簡文》、《中元玉籙簡文》和《下元黃籙簡文》之總稱，簡稱《三籙》、《三籙簡文》或《靈寶三籙簡文》。《三籙》各有全稱，如《洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》。參見呂鵬志，〈靈寶三籙簡文輯考〉（法國高等研究學院 Ecole Pratique des Hautes Etudes 演講稿，2006年3月16日）。

⁵¹ 《中華道藏》本擬名為《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》；見第3冊，頁273-282。

⁵² 參見《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》（簡稱《三元品戒》，DZ456），頁31上-38上。並參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁93。

⁵³ 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第3冊），頁296 借飛天神人之口說：「天文秘重，非信不寶」。

書」，只在仙聖之間「口訣相傳」。太極真人奉太上之命授之於葛仙公，囑咐葛仙公正確地將其書寫出來。這種說法暗示靈寶齋的原型就是天書。《太極左仙公請問經》又稱靈寶齋功德甚重，方法高妙，世間凡流之人很少有能學之者，只有前世有緣且已發過「本願」⁵⁴的「大乘之士」方可遇受。因為源出天書的旨教齋法也有這樣的性質，所以這些說法同樣暗示了靈寶齋的天上來源。值得注意的是《太極左仙公請問經》在談旨教齋的天上來源時先講靈寶齋，可能是因為靈寶齋纔是天上齋法的最佳模型，旨教齋只是效此模型而設計出來的天師道齋法。宋代道教儀典《無上黃籙大齋立成儀》基本承襲了《太極左仙公請問經》的說法，且將這種關係說得更為明白：

昔正一真人受命導世，奉荷靈寶，自以齋法旨趣淵微，法禁森嚴，非愚淺始學所可明了。乃妙出五稱文，撰立正一齋法，目為《旨教》，以遺祭酒籙生。靈寶之教，秘而不傳，仙人口口相授。太極、仙公始筆之書，著敷齋威儀之訣。陸天師復加撰次，立為成儀。祝香啟奏，出官請事，禮謝願念，罔不一本經文。張、杜二師繼出，玄風益暢，登壇俯仰之格，相去雖數百年，前後蓋一轍也。⁵⁵

按「妙出五稱文」的意思是靈巧地將天書五稱文書寫出來，「始筆之書」的意思是首次將靈寶天書用筆書寫出來，兩者分別暗示旨教齋和靈寶齋源出天書。

上面已談到其他靈寶天文分別被視為各種靈寶齋法的源頭，靈寶五稱文則被「新經」《太極左仙公請問經》視為天師道旨教齋之源。《太極左仙公請問經》這麼說的原因之一可能在於，《太上無極大道自然真一五稱符上經》假託五稱文是老君所說，與太上老君降授張天師正一盟威之道的天師道傳說正可以搭上關係。雖然作為天師道齋法和靈寶齋法之源頭的天文名目有別，但皆屬靈寶系統。旨教齋出自靈寶五稱文的說法可以說強烈暗示了古靈寶經纔是天師道齋法的淵藪。

實際上，靈寶「新經」已有將各種齋法都溯源於靈寶（靈寶齋或靈寶天

⁵⁴ 「本願」，佛教術語。道教史上古靈寶經最早受佛教本願觀念影響而推出各種名目的願念，如靈寶舊經《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷下，頁12上-13上的「一十二念」；靈寶舊經《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第3冊），頁322-323中的「四十五念」；靈寶新經《太上洞玄靈寶智慧本願大成上品經》，頁112-113中的「智慧本願大成上品」。關於古靈寶經中的本願，也參 Bokenkamp, "The Silkworm and the Bodhi Tree," pp. 326-331.

⁵⁵ 《無上黃籙大齋立成儀》（DZ508），卷一，頁2下。

文)的觀念。《太極左仙公請問經》稱齋法種類很多(如靈寶齋、三天齋、太乙齋)，但都大同小異，最重要的是靈寶齋。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》則明確地說：「諸齋法皆上宗於靈寶本齋矣。」⁵⁶按《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》是在比較《道德經》、大洞真經和靈寶經的功能時出此一語的，它聲稱「靈寶經是道家之真經，大乘之玄宗，有俯仰之品。十方已得道真人，恆爲之作禮，燒香散華，眾道之本真矣。道士奉仰靈寶，朝拜齋戒，案法修之，皆使得道，豈有不然耶？」⁵⁷此所謂「俯仰之品」指儀式，與上引《元始五老赤書玉篇真文天書經》所謂「俯仰之儀」同例。這幾句話表明天書靈寶經中包含著神聖的儀式，是眾道之本源，地上道士就是按照這種天上儀式「朝拜齋戒」的。

唐末五代道教科儀宗師杜光庭在《太上黃籙齋儀》中稱行靈寶齋之宿啓和言功之前皆須先作靈寶自然朝，理由是「此法自張天師、陸先生、寇天師、張清都相傳至今，頗歷年代，皆以齋法出於靈寶，自然朝爲齋之祖宗」。⁵⁸撇開不合史實的傳授譜系不論，⁵⁹也暫不考慮我們後面纔會談到的靈寶自然朝，可以看出杜光庭提出的「齋法出於靈寶」說明顯取諸靈寶「新經」，並從行齋方法上進一步強調了諸齋法皆源出靈寶天文或靈寶齋的觀念。此說爲五代(907-960)以降的道教科儀宗師普遍接受，且有將其與「章奏始於正一」說或「正一有醮」說並學者。如五代道士張若海輯《玄壇刊誤論》謂「道士以靈寶自然朝爲諸齋之祖」，並註稱「諸齋法出洞玄靈寶部，所以爲齋之祖也」。⁶⁰南宋·呂元素集、胡湘龍編校《道門定制》亦稱「……蓋齋法出於靈寶，故爾」，並註云「出杜天師(按即杜光庭)儀」。⁶¹南宋·寧全真授、王契真纂《上清靈寶大法》稱「靈寶立齋，而正一有醮」。⁶²東漢天師道尚未行醮儀，⁶³「正一有醮」之說不確，不過將「靈寶立齋」與「正一有醮」對舉則明顯反映了宋代道士將發明齋儀之專利歸

⁵⁶ 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(DZ532)，頁13上。

⁵⁷ 同前書，頁12下。

⁵⁸ 《太上黃籙齋儀》卷五三，頁3下。

⁵⁹ 我們認為張天師、寇天師均未傳授過靈寶齋。

⁶⁰ 《玄壇刊誤論》(DZ1280)，頁5下-6上。

⁶¹ 《道門定制》(DZ1224)，卷一〇，頁6下。

⁶² 《上清靈寶大法》(DZ1221)，卷五九，頁21上。

⁶³ 參見呂鵬志，〈早期道教醮儀及其流變考索〉，發表於香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心、中文大學文化及宗教研究系合辦，「中國地方社會儀式比較研究國際學術研討會」(香港：香港中文大學，2008年5月5-7日)。

諸古靈寶經的觀念。南宋·金允中編《上清靈寶大法》卷二一說「齋法出於靈寶，今古之所共知」，⁶⁴即認為此說為古人和宋人普遍知曉。同書卷三〇說「謹按古儀，齋法出於靈寶」，⁶⁵說明宋代道士是對古代道教儀式做過一番考察後纔認定此說正確無誤。又同書卷三九「散壇設醮品」說：「齋法起於中古晉宋之間。簡寂先生（按即陸修靜）始分三洞之目，別四輔之源，疏列科條，校遷齋法。又唐時張清都（按即張萬福）經理之餘，尚未大備。至廣成先生（按即杜光庭）薦加編集，於是黃籙之科儀典格燦然詳密矣，後世遵行，莫敢越也。」⁶⁶制立靈寶齋的古靈寶經問世於東晉末劉宋初，金允中所謂「齋法起於中古晉宋之間」正是「齋法出於靈寶」說的另一種表述方式。金允中還提到劉宋陸修靜、中唐張萬福、晚唐杜光庭這三位科儀大師先後對晉宋之際出現的靈寶齋法進行整理編集，使其成為後世之人不敢逾越的軌範。若沒有古靈寶經首先推出靈寶齋法，就不可能有科教三師傳承弘揚靈寶齋法的事情。金允中對道教齋法發生和發展的時代順序是相當清楚的。金允中於卷二五又謂「蔣氏立成儀則謂齋法出於靈寶而章奏始於正一」。按「蔣氏立成儀」指宋代道士蔣叔輿編集的《無上黃籙大齋立成儀》，明《道藏》收載此書。此書卷二說：「齋法出於靈寶，屬洞玄。」⁶⁷卷三三轉錄了杜光庭的上引說法，並在添加的註釋中說：「夫正齋請謝，宿啓散壇，本之經文。頒宣符命，攝召煉度，本之靈寶。法拜奏書，遷拔罪爽，本之正一。」⁶⁸卷三五又說：「章、表同法，皆本正一。」⁶⁹金允中可能就是根據這些言論概括轉述蔣氏之說的。「章奏始於正一」指東漢天師道（又稱「正一盟威之道」）最早開始舉行上章儀式，此已為現存東漢漢中天師道儀典《千二百官儀》（轉引自《登真隱訣》卷下）和《千二百官儀》的南朝改編本《正一法文經章官品》所證實。⁷⁰將「齋法出於靈寶」說與「章奏始於正一」說對舉，同樣反映了以古靈寶經所創齋儀為道教齋法之祖的觀念。

若超出道教的範圍，則「齋法出於靈寶」說並不能成立，因為靈寶齋出現之前，在中國已存在本土固有的齋法和外來佛教的齋法。先秦時期已有稱為

⁶⁴ 《上清靈寶大法》(DZ1223)，卷二一，頁14下。

⁶⁵ 同前書，卷三〇，頁2上。

⁶⁶ 同前書，卷三九，頁1上。

⁶⁷ 《無上黃籙大齋立成儀》卷二，頁12下。

⁶⁸ 同前書，卷三三，頁11下。

⁶⁹ 同前書，卷三五，頁2下。

⁷⁰ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁21-25。

「齋」（多寫作「齊」）的儀式。它指的是在祭祀或其他典禮之前施行的一種預備儀式，主要方式是改變飲食，沐浴別居，清心寡慾，不樂不吊，以示虔誠恭敬。這種本土固有的齋法為早期道教直接承襲沿用，比如早期道教方士普遍都會在舉行醮祭、傳授或其他儀式之前齋戒若干日。兩漢之際佛教傳入中國，也帶來了被漢譯佛經意譯為「齋」或音譯為「布薩」的佛教齋法。四、五世紀之交出現的靈寶齋是借鑒佛教齋法並融攝天師道和方士傳統成分的新齋法，也吸取了舊齋法的一些成分，形式上顯得更加複雜，功能也更多了。靈寶齋出現後很快風行起來，與靈寶齋類似但名目不同的道教齋法（如洞神三皇齋）也開始紛紛湧現。⁷¹根據現存早期道教儀典，四、五世紀之交以前並不存在與靈寶齋類似的道教齋法。可以說，真正的道教齋法是從靈寶齋開始的。

唐、宋道士並非不知道有本土固有的齋法和外來佛教的齋法，他們的「齋法出於靈寶」說顯然只是就道教獨創的齋法而言。此說出於道教科儀名師之口，精闢概括了道門行家對道教齋法源流的認識。雖然它只是教內說法，但我們認為它也符合歷史事實。主要理由是，現存道教儀典顯示道教齋法發生和發展的歷史演變軌跡（參見下篇第八部分）與此說恰好互相印證。之所以我們認為天師道旨教齋晚於靈寶齋且取效後者，正是以此說作為重要依據的。下面將要談到的其他依據大都與此說有直接或間接的關係。

肆・《旨教經》中的時節齋

按《旨教經》的說法（見附錄一，B），在某些特定的時節，會有天神或其他神來世間檢查人的言行功過，在此期間人若守齋持戒就可以得福，否則就要遭罪。《旨教經》共提到了九種時節齋，依次是：(1) 歲六齋，正月、三、五、七、九、十一月修齋；(2) 月十齋，月一、八、十四、十五、十八、二十三、二十四、二十八、二十九、三十日修齋；(3) 甲子日齋；(4) 庚申日齋；(5) 本命日齋；(6) 八節日齋；(7) 三元日齋；(8) 三會日齋；(9) 五臘日齋。

《猶龍傳》在引錄《旨教經》中有關時節齋的文字內容時，於引文前做了簡略的說明：「老君又授天師歲六齋、月十齋大法，皆披靈寶五篇經自然天書大

⁷¹ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁41, 73-74, 129-140。

字，爲《旨要妙經》（按即《旨教經》）一卷，令宣教天下。其要曰……」⁷² 按「靈寶五篇經自然天書大字」即靈寶元始舊經《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的五篇真文（參見本文第三部分），《猶龍傳》所謂「披靈寶五篇經自然天書大字，爲《旨要妙經》」的說法表明，《旨教經》中的時節齋來源於《元始五老赤書玉篇真文天書經》。

事實上，現存《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的確有關於時節齋的內容。《元始五老赤書玉篇真文天書經》用較長的篇幅講述了六種時節齋（見附錄二）——歲六月齋、月十日齋、本命日齋、庚申日齋、甲子日齋、八節日齋，均見於《旨教經》，而且排在首位和第二位的也分別是歲六月齋和月十日齋。按照《元始五老赤書玉篇真文天書經》的敘述，在這些特定的時節，天神會遣屬下之神或親自來到世間檢查人的言行功過。學道之士應在此期間修齋奉戒，讓下凡檢查的神將自己的好言行報告上天。若在此期間違科犯戒，將被移交地官，遭受處罰。《元始五老赤書玉篇真文天書經》解釋了在這些時節修齋的原因和修齋與否所引起的不同後果，與《旨教經》基本一致。

《元始五老赤書玉篇真文天書經》對時節齋的敘述比《旨教經》繁複得多，但通過仔細比較可以發現，二者的關鍵內容基本上是相同或相似的。例如《旨教經》中下凡檢查的神，歲六月齋時是天帝太一使者，月十日齋時分別是北斗（一日）、北斗司殺鬼（八日）、太一使者（十四日）、天帝（十五日）、天一（十八日）、太一八神使者（二十三日）、北辰（二十四日）、下太一（二十八日）、中太一（二十九日）、上太一（三十日），甲子日時是中臺大使，八節日時是太一八神，庚申日時是身中伏屍，這些神均見於《元始五老赤書玉篇真文天書經》，且按時節逐一與《元始五老赤書玉篇真文天書經》相應，只是《元始五老赤書玉篇真文天書經》中某些下凡的神還有其他神伴隨，或名稱與《旨教經》略有差異。又如《旨教經》從正反面講齋日守戒行道和殺生作惡有好、壞兩種不同的結果，分別採用句式「其日有……」和「其日若……」，與《元始五老赤書玉篇真文天書經》如出一轍。

⁷² 《混元聖紀》也有類似的說法：「建康元年甲申，天師徙居閬州雲臺山。十月十五日，授以正一盟威經、三業六通之訣及三洞眾經、歲月二齋法（按即歲六齋和月十齋），皆披靈寶五篇自然天書大字，為《旨要妙經》，令宣教十方天人，並甲子、庚申、八節、三元、五臘、三會，皆當沐浴齋戒，設獻禮念，祈謝愆犯，落減黑簿，超度九祖，齋直之法。已上見《天師傳》及《蜀圖經》。」見《混元聖紀》卷七，頁24下-25上。

如上所論，《猶龍傳》的說法和《旨教經》、《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的相似內容是我們判定《旨教經》中的時節齋源出《元始五老赤書玉篇真文天書經》的主要依據。《猶龍傳》的說法與唐、宋道士的「齋法出於靈寶」說完全一致，事實上它們還可以共同佐證，《旨教經》中的時節齋晚於《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的時節齋並受其影響，而不是相反。

不過，《猶龍傳》之說晚出，且與《太極左仙公請問經》所謂旨教齋出自靈寶天書五稱文的說法不合。《猶龍傳》的說法是否可信呢？我們認為可信。現存的《太上無極大道自然真一五稱符上經》中並無有關時節齋的內容，而在《元始五老赤書玉篇真文天書經》中則有與《旨教經》相似的時節齋。這就證明《太極左仙公請問經》的說法不太確切。《太極左仙公請問經》是高度推崇張天師的靈寶新經之一，它這麼說不過是替天師道掩蓋抄襲靈寶經的事實而已。但《太極左仙公請問經》只半遮半掩，仍道出了旨教齋源於靈寶的事實，而《猶龍傳》則無所忌諱，直接揭明了事實真相。

《元始五老赤書玉篇真文天書經》對時節齋的敘述相當繁雜，《旨教經》則非常簡略，是否應是略者在先而繁者踵事增華於後呢？我們認為不是。儘管同一主題或內容的文獻記載一般說來是由簡而繁，但道教中不乏一部道經先出而後產生節抄本、簡編本的情況，⁷³ 節抄或簡編的目的是便於宣教。《旨教經》可以說是對《元始五老赤書玉篇真文天書經》中繁複的時節齋做了改寫和簡寫（如省去了天上定期集會的眾神名號和地點），以便宣授天師道的普通教民。

與《元始五老赤書玉篇真文天書經》相比較，《旨教經》中的時節齋多出三種，即三元日齋、三會日齋、五臘日齋。這該做何解釋呢？我們認為，新增的三種時節齋皆與天師道有密切的關係。三元日主要與天師道神系中的檢查官天官、地官、水官有關。儘管有完整儀式程序的三元齋儀是由靈寶舊經《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》首先制立的，⁷⁴ 但此齋法明顯吸取了天師道的三官信仰。同樣與三官信仰有關的三會日是天師道的傳統集會制度，五臘日則是天師道吸收保留的儒教祭禮，二者在劉宋天師道經典《陸先生道門科略》中均有明文記載。⁷⁵ 我們曾論證五世紀以降各個道派或經派的儀式都採納效法靈寶科

⁷³ 參見 Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome II, pp. 8-11.

⁷⁴ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁93, 169。

⁷⁵ 參見《陸先生道門科略》(DZ1127)，頁1下, 2上。

儀，但會根據該道派或經派的法位等級變更或增減部分內容。⁷⁶《旨教經》在借取《元始五老赤書玉篇真文天書經》的基礎上增立四種與天師道正一法位有關的時節齋，可能正是當時道派儀式發展趨向的反映。

《元始五老赤書玉篇真文天書經》中有一些文字內容來自天師道，如檢齋諸神中包括天師道的「正一盟威／太上無爲大道／道中之道／神明君、無上元初萬萬億億數無鞅數道德諸君丈人、太上道德君、道德丈人、無上萬生君、萬生丈人、無上萬氣君、萬氣丈人、無上萬元君、萬元丈人、無上萬福君、萬福丈人、鴻保天神諸君丈人、玄元老君、太清玄元上三天無極大道、無上丈人、太上三氣君、太上老君、太上丈人、太清君、太清丈人、太玄上一君、太玄丈人、中黃正一君、中黃丈人、太元君、太元丈人、太始君、太始丈人、太初君、太初丈人、太素君、太素丈人、太虛君、太虛丈人、太一君、太一丈人、太儀君、太儀丈人、太平君、太平丈人、太淵君、太淵丈人、天帝君、天帝丈人、九老仙都君、九老丈人、玉曆君、玉曆丈人、九氣君、九氣丈人等百千萬億億萬萬數無鞅數萬重道氣君、道氣丈人、千二百君、千二百官丈人、太清玉陛下」。這並不能證明《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的時節齋取自天師道。因爲古靈寶經本來是同時融攝天師道、佛教和南方方士傳統成分的經系，⁷⁷《元始五老赤書玉篇真文天書經》中出現天師道術語和概念是不足爲怪的。《元始五老赤書玉篇真文天書經》和《旨教經》究竟誰影響誰關鍵是要看時節齋的核心內容，即定期修齋的原因、時間、下凡的神、不同後果，像上面列述的天師道諸神只是一些裝飾性成分，不能作爲探討時節齋之淵源的關鍵證據。我們正是比較二經的核心內容，纔得出《旨教經》中的時節齋源出《元始五老赤書玉篇真文天書經》而不是相反的結論。

我們還可進一步證明，《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的時節齋來源於佛教齋法。⁷⁸

漢傳佛教中的「齋」原本是布薩的意譯。⁷⁹布薩原指上古印度吠陀宗教舉行新月祭和滿月祭之前的清淨行爲。佛陀時代許多外道沙門都行布薩，佛陀順應

⁷⁶ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁241-263。

⁷⁷ 同前書，頁122-173。

⁷⁸ 對於這個觀點的論述主要參考呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁131-139。

⁷⁹ 關於佛教的布薩，參見 Jayeeta Gangopadhyay, *Upasatha Ceremony: The Earliest Traditions and Later Developments (Mainly from Vinayic Traditions Preserved in Chinese)* (Delhi, Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1991).

時代潮流，將其轉化為僧眾定期集會誦戒懺悔的儀式。因為布薩的宗旨是使僧眾保持「清淨」，與中國古代的齋有相似之處，所以東漢以來的漢譯佛經用格義的方法將其意譯為「齋」，或意譯為「長淨」、「斷」、「捨」、「善宿」、「淨住」等。⁸⁰ 佛教的布薩原本就規定了時日，即在陰曆每半個月的最後一天（十四或十五日，二十九或三十日）舉行。後來又將每半個月的第八日（八或二十三日）作為布薩日，即一月舉行四次。新增的布薩日只講法不誦戒。對於在家信眾，則將布薩（齋）增為一月六次，規定他們於每月八、十四、十五、二十三、二十九、三十日持戒，這就是佛教的月六齋。⁸¹ 漢傳佛教中又出現了與月六齋並行的三長齋月，即一、五、九月修齋。⁸² 五世紀之前，中國的漢譯佛經和本土佛

⁸⁰ 參見 Ri Ki-Yong, "Aux origines du 'tch'an houei': aspects bouddhiques de la pratique pénitentielle" (thèse de doctorat, Université Catholique de Louvain, 1960), pp. 28-45.

⁸¹ 參見 Gangopadhyay, *Uposatha Ceremony*, pp. 1-3; Etienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien* (Louvain: Institut Orientaliste, 1958), p. 65; Soymié, "Les dix jours de jeûne du taoïsme," pp. 1-2; Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (Leiden: Brill, 1959), p. 374; Sylvie Hureau, "Buddhist Rituals," in *Early Chinese Religion Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*, ed. John Lagerwey and Lü Pengzhi (Leiden: Brill, forthcoming).

⁸² 沒有任何文獻可以證明三長齋月源出印度，它可能是佛教在傳入中國的過程中產生的。《後漢書》記載東漢明帝詔書提到楚王英「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，繫齋三月，與神為誓」；見劉宋·范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965），第5冊，卷四二，頁1428。有學者認為此所謂「繫齋三月」就是指三長齋月。此說若能成立，則可證明三月長齋在佛教傳入中國的初期就已出現了。參見 Antonino Forte and Jacques May, "CHŌSAI 長齋," in *Hōbōgirin* 法寶義林, fasc. 5 (Paris: Adrien Maisonneuve, 1979), pp. 392-407. 佛教三長齋月的具體月份為正月、五月和九月，又稱「三長月」或「三長善月」。宋·莊綽，《雞肋編》云：「寅、午、戌月，世人多齋素，謂之『三長善月』。其事蓋出於佛書。云大海之內，凡有四洲，中國與四夷特南瞻部一洲耳。天帝之宮有一鏡，能盡見世間人之所作，隨其善惡而禍福之。輪照四洲，每歲正、五、九月，正在南洲，故競作善以要福。至唐高祖武德二年，遂詔天下，自今正月、五月、九月，不行死刑，禁屠殺。而今世仕宦之人，以此三月為惡月，不肯交印視事。或謂唐之節度使與刺史，凡有兵者，初至當犒設，而此三月禁屠，故遷避，而他官亦循倣為之也」；見蕭魯陽點校，《雞肋編》（北京：中華書局，1983），頁30。案，《雞肋編》未指明三長善月之說出何「佛書」，《釋氏要覽》指明了具體出處：「三長月，《不空骨索經》云：『諸佛神通之月。』《智論》（案即《大智度論》）云：『天帝釋以大寶鏡，從正月照南剎部洲，二月照西洲，至五、九月，皆照南洲，察人善惡故。南洲人多於此月，素食修善。故經云年三長齋也。又一說，北方毘沙門天王，巡察四洲善惡，正月至南洲，亦如鏡照，至五、九月，皆察南洲故』」；見《釋氏要覽》（大·2127，收入《大正新修大藏經》第54冊），卷下，頁304c。又案，年代比《雞肋編》早且同樣可以證實三長齋月成為國家法定制度始於唐高祖武德二年詔書的文獻是唐·房玄齡等編修的《唐高祖實錄》。

教著作中已有月六齋、歲三長齋的記載。如三國吳·支謙譯《佛說齋經》曰：「佛法齋者，道弟子月六齋之日受八戒。……齋之福德，甚快無量。願受佛戒，從今以後，月月六齋。竭力作福至死。」⁸³ 三國吳·康僧會譯《六度集經》曰：「持五戒，月六齋，其福巍巍。」⁸⁴ 西晉·竺法護譯《普曜經》曰：「宮人大小，咸受戒法，月六齋，歲三齋，奉持不懈。」⁸⁵ 另外，晉代譯出但已亡佚的《正齋經》也有歲三長齋的說法。⁸⁶ 傳統歸諸東漢牟融但現代學者聚訟紛紜的《牟子理惑論》曰：「持五戒者，一月六齋。」⁸⁷ 東晉·郗超（336-377）《奉法要》曰：「已行五戒，便修歲三、月六齋。歲三齋者，正月一日至十五日，五月一日至十五日，九月一日至十五日。月六齋者，月八日、十四日、十五日、二十三、二十九日、三十日。」⁸⁸

罽賓僧人僧伽提婆於三九七年元月在建康（今江蘇南京）譯出的《增壹阿含經》比《元始五老赤書玉篇真文天書經》的成書年代略早，⁸⁹ 它可能比之前的漢譯佛經和本土佛教著作更直接地啟發了《元始五老赤書玉篇真文天書經》的作

宋·陸游，《老學庵筆記》：「《唐高祖實錄》：武德二年正月甲子，下詔曰：『釋典微妙……自今每年正月、五月、九月、十直日，並不得行刑。所在公私，宜斷屠殺。』此三長月斷屠殺之始也。唐大夫如白居易輩，蓋有遇此三齋月，杜門謝客，專延緇流作佛事者。今法至此月亦減去食羊錢，蓋其遺制」；見李劍雄、劉德權點校，《老學庵筆記》（北京：中華書局，1979），卷八，頁110，標點略有改動。詔書內容又見宋·王溥，《唐會要》（北京：中華書局，1955），卷四一，頁746；宋·王欽若等編，《冊府元龜》（北京：中華書局，1960），卷六一二，頁7342。參見尹富，〈十齋日補說〉，《世界宗教研究》2007.1：26-34。

⁸³ 《佛說齋經》（大·87，收入《大正新修大藏經》第1冊），頁911a, 912a。

⁸⁴ 《六度集經》（大·152，收入《大正新修大藏經》第3冊），卷三，頁12b。

⁸⁵ 《普曜經》（大·186，收入《大正新修大藏經》第3冊），卷八，頁536c。

⁸⁶ 梁·僧祐，《法苑雜錄原始集目錄序》，「歲三長齋緣記第十二」條註云：「出《正齋經》」；見《出三藏記集》（大·2145，收入《大正新修大藏經》第55冊），卷一二，頁91a。《大周刊定眾經目錄》云：「《菩薩齋法經》一卷一名《正齋經》，一名《持齋經》，八紙。右晉代竺法護譯。出長房錄。《菩薩正齋經》一卷。右東晉祇多蜜譯。出長房錄」；見《大周刊定眾經目錄》（大·2153，收入《大正新修大藏經》第55冊），卷六，頁404b。

⁸⁷ 見《弘明集》（大·2102，收入《大正新修大藏經》第52冊），卷一，頁2a。

⁸⁸ 同前書，卷一三，頁86b。

⁸⁹ 出現年代（427）晚於《增壹阿含經》的佛教疑偽經《佛說四天王經》所記月六齋蓋本諸《增壹阿含經》或其他漢譯佛經，因而沒有必要將此經作為主要文獻依據來探討道、佛二教時節齋的關係。關於《佛說四天王經》中的時節齋，參見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁385-399。

者制立道教時節齋。《增壹阿含經》不僅有關於半月三齋（按即月六齋）⁹⁰的說法（參見附錄三），而且解釋了為何世間眾生須在這些日子持齋守戒（主要是遵守八戒，故又稱「八關齋」）：⁹¹四天王於半月中第八日「遣諸輔臣」下凡視察眾生的善惡行為，第十四日「遣太子下」，第十五日「躬自來下」，眾生一切善惡行為將被上報四天王、帝釋、三十三天，會得到好壞兩種不同的判決。比較一下《元始五老赤書玉篇真文天書經》的月十日齋與《增壹阿含經》的齋日可知，不僅月十日齋有六個日子與佛教的六齋日完全相同，而且兩者解釋齋日緣由的文字表達方式頗多近似之處。如天神派屬神下凡視察均謂「遣某某下」或「勅某某下」，十五日天神親自下凡則謂「自下」或「躬自來下」。⁹²毫無疑問，《元始五老赤書玉篇真文天書經》的月十日齋模仿了佛教的六齋日，只不過新添了四個日子，以便與佛教的十方（東、南、西、北、東北、東南、西南、西北、上方、下方）之天相配。依此類推，《元始五老赤書玉篇真文天書經》的其他時節齋也是仿擬佛教的定期檢齋制立的。其中，歲六月齋很可能是參照佛教的歲三長齋制定的。⁹³值得注意的是，《元始五老赤書玉篇真文天書經》的所有時節齋並不是

⁹⁰《增壹阿含經》稱「十五日中有三齋法」，即半月中的第八、十四、十五日，實際上與其他佛教典籍所說的月六齋並無差異；見《增壹阿含經》（大·125，收入《大正新修大藏經》第2冊），卷一六，頁624b。印度曆法將一個月二分為白月與黑月，每月的一至十五日稱為白月，十六至三十日稱為黑月。唐·不空譯，《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》云：「凡月有黑白兩分。從一日至十五日為白月分，從十六日至三十日為黑〔月〕分」；見《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》（大·1299，收入《大正新修大藏經》第21冊），卷上，頁393a。唐·玄奘，《大唐西域記》卷二云：「月盈至滿，謂之白分；月虧至晦，謂之黑分。黑分或十四日、十五日，月有大小故也。黑前白後，合為一月」；見季羨林等，《大唐西域記校註》（北京：中華書局，2000），頁168。所謂半月三齋即白月或黑月期間的三齋，Etienne Lamotte 指出它與月六齋之說實質上完全一致，只不過是計算或表達方式有別而已。參見 Etienne Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse* (Louvain: Bureau du Muséon, 1949), tome II, p. 833.

⁹¹比《增壹阿含經》更早譯出的《大樓炭經》（西晉沙門法立、法炬譯）對八、十四、十五日這三個齋日做過類似的說明，惟文字略簡；見《大樓炭經》（大·23，收入《大正新修大藏經》第1冊），卷四，頁298a-b。

⁹²Michel Soymié 在“Les dix jours de jeûne du taoïsme”一文中對道、佛齋日之異同做過細緻的研究，可以參閱；見頁1-21。不過他只在註釋中提到了《阿含經》，比較異同時未參考《增壹阿含經》。

⁹³另一部元始舊經《元始無量度人上品妙經》提到三個月份的長齋；見《元始無量度人上品妙經四注》（DZ87），卷一，頁26下-28上。儘管具體月數與佛教的長齋月有出入，但仍足以說明是從佛教引進的。這是佛教長齋月觀念影響古靈寶經的另一個有力證據。敦煌寫本《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》，頁326漏抄「十月長齋……」。

直接移植佛教的齋。例如檢齋的神全換成了本土神，包括來自上清經的「金闕後聖上相帝君」、「四極真人」，出自天師道的「千二百君」、「三官」（包括地官）。又如增添了庚申日齋、甲子日齋、八節日齋，這些齋日可能部分借鑒了上清方士在某些特定時日進行修煉的傳統。⁹⁴

釐清《旨教經》、《元始五老赤書玉篇真文天書經》和《增壹阿含經》究竟誰影響誰之後，還有必要進一步認識兩點：一，道教時節齋發端於《元始五老赤書玉篇真文天書經》，其他古靈寶經和道典記載的各種時節齋都是直接採用或模擬倣效《元始五老赤書玉篇真文天書經》制立的時節齋。⁹⁵ 二，稍晚一些，道教的時節齋反過來又對佛教產生了影響。例如，在唐代佛教中也出現了十日齋，與《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的十個齋日完全一致，明顯模擬道教。⁹⁶

有的學者提出漢譯佛經中的月六日齋（或半月三齋）是從道教引進的觀念，若照這種看法推斷，就不是《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的時節齋受《增壹阿含經》影響，而是恰好相反。但這種看法明顯存在問題。因為佛教的月六日齋源出印度，遠早於道教的十日齋。⁹⁷ 在現存各種語言的佛典中，巴利文三藏是最古老的，通常認為是在佛陀逝世兩百年後結集定型的，比道教的成立早了數百年。與漢譯佛經《增壹阿含經》相應的巴利文佛經《增一尼迦耶》中同樣有半月三齋（月六齋）的內容，⁹⁸ 二者所記基本一致。這就足以證明，《增壹阿含經》中的半月三齋來自印度佛教，不是從中土引進的。從而也可進一步推斷，是《增壹阿含經》中的半月三齋影響了《元始五老赤書玉篇真文天書經》的月十日齋及其他時節齋，而不是相反。

能否設想是天師道的《旨教經》首先受佛教的影響制立了時節齋，然後《元始五老赤書玉篇真文天書經》纔模仿《旨教經》制立了靈寶系統的時節齋

⁹⁴ 關於上清經中的定期修煉，參見《上清太上帝君九真中經》(DZ1376)，卷上，頁11下-15下；《上清太上九真中經絳生神丹訣》(DZ1377)，頁3下-4上；《上清黃氣陽精三道順行經》(DZ33)，頁3上-23上。

⁹⁵ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁139-140。

⁹⁶ 參見劉淑芬，〈年三月十——中古後期的斷屠與齋戒〉（上）（下），《大陸雜誌》104.1 (2002)：15-33；104.2 (2002)：16-30；尹富，〈十齋日補說〉，頁26-34。

⁹⁷ 參見 Michel Soymié, "Le *Si tianwang jing* et l'histoire des dix jeûnes bouddhistes et taoïstes," *Annuaire de l'EPHE, IVe Section*, 1969-1970 (1970): 675-676.

⁹⁸ 參見 Frank Lee Woodward, *The Book of the Gradual Sayings*, I (1932; repr., London: Luzac & Company, 1960), pp. 126-128; Richard Morris, *The Anguttara-Nikāya*, vol. I, *Ekanipāta, Dukanipāta*, 2nd ed. (London: Luzac & Company, 1961), pp. 142-145.

呢？我們認為不能。理由有二。一是根據《猶龍傳》的說法，《元始五老赤書玉篇真文天書經》比《旨教經》早出。二是從道教史（尤其是道教儀式史）的發展過程來看，全面深刻地接受佛教影響的首先是古靈寶經而不是天師道經典和其他道派（如上清、三皇、洞淵）的經典，古靈寶經之後產生的天師道經典和其他一些道派經典中的佛教成分通常是直接從古靈寶經那裡借取的（參見下篇第八、十部分）。

伍・旨教齋的儀式結構和節次

《正一指教齋儀》引錄了《旨教經》的旨教齋戒十二法（參見本文第二部分），且題名和經文都提到「指教齋」或「指教齋直」，所以可能是根據《旨教經》編撰的旨教齋儀典。經中稱「謹以漢中舊典，奉建指教齋直」，⁹⁹ 不明言此齋儀以《旨教經》為依據而含混籠統地說以東漢漢中天師道舊典為本，似有抬高天師道並掩蓋旨教齋源出靈寶傳統之事實的意圖。這種說法與《太極左仙公請問經》之說明顯不同。《正一指教齋儀》與南朝各種受靈寶齋儀影響的齋儀儀典頗多類同之處，我們推測是在南朝後期編成的。不過，現存明《道藏》本可能源於唐代道士改過的本子。理由是，六職齋官中的第一個官職在唐代以前均稱「法師」，而《正一指教齋儀》稱「高功」，¹⁰⁰ 這是唐代以來纔行用的科儀術語。《正一指教齋清旦行道儀》事實上是與《正一指教齋儀》配用的旨教齋儀典（詳下文），可能也是編成於南朝後期而經唐人改過。此經尚保存被唐人改動的痕跡，一是提到唐代行政區劃用語「州縣鄉里」，¹⁰¹ 二是提到唐代纔見流行的「道場」¹⁰² 一詞。「道場」可能是從原來的「壇場」或「齋壇」一詞改寫而來，與《正一指教齋清旦行道儀》配用的《正一指教齋儀》提到「靈壇」、¹⁰³ 「出壇」，¹⁰⁴ 可證。

陸修靜曾將古靈寶經中的眾多儀訣編成具有完備儀式程序的「立成儀」

⁹⁹ 《正一指教齋儀》，頁3下。

¹⁰⁰ 同前書，頁5上。

¹⁰¹ 《正一指教齋清旦行道儀》，頁2上。

¹⁰² 同前書，頁2下。

¹⁰³ 《正一指教齋儀》，頁6上。

¹⁰⁴ 同前書，頁6下。

典，¹⁰⁵《正一指教齋儀》和《正一指教齋清旦行道儀》則是將《旨教經》中的旨教齋法程式化的「立成儀」典。從這兩部儀典記載的程序可以看出，旨教齋的儀式結構是直接仿效靈寶齋的。

《洞玄靈寶自然齋戒威儀經》、《太上黃籙齋儀》、《無上黃籙大齋立成儀》等唐宋道教儀典明顯將靈寶齋儀程序分為宿啓建齋（宿啓，指將修齋之意預告真靈，相當於開幕式）、正齋行道（相當於正式儀式）、散壇言功（相當於閉幕式）三個階段，每個階段都包括若干儀式節次。¹⁰⁶最近我們發現雖已散佚但可經輯補復原大約四分之三以上文字內容的古靈寶經《上元金籙簡文》有不少「威儀」條目分別與這三個階段的節次大體上相對應，說明靈寶齋儀程序分三階段的作法是由《上元金籙簡文》開其端的。¹⁰⁷其他古靈寶經中常見的是行道階段的節次發爐、方懺、復爐，¹⁰⁸宿啓階段的節次說戒、署職、¹⁰⁹宣禁和言功階段的節次投龍簡也偶有所見。¹¹⁰

有必要說明的是，《上元金籙簡文》的現存威儀條目雖已顯示靈寶齋的儀式程序分為三個階段，但第一階段的名稱「宿啓」一詞在《上元金籙簡文》和其他古靈寶經中尚未出現。目前所知最早使用「宿啓」一詞的是陸修靜，¹¹¹他也是最早同時用「宿啓」、「行道」、「言功」命名靈寶齋三階段的科儀宗師。我們認為，將齋儀程序劃分為三個階段是古靈寶經的重要發明，陸修靜確立三階段的名稱則促進了這一靈寶科儀結構的初步定型。

旨教齋明顯借用了靈寶齋的儀式結構。《正一指教齋儀》題下有小字註云「宿啓儀」，說明它記載的是旨教齋第一階段宿啓的程序。《正一指教齋清旦行道儀》的題名表明此經記載的是旨教齋第二階段行道的程序。兩部儀典可能是從題為「指教齋儀」的同一部經典分出單行的。可能還從中分出過與旨教齋第三階

¹⁰⁵ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁183-185。

¹⁰⁶ 分別見《洞玄靈寶自然齋戒威儀經》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第43冊，敦煌寫本），頁710-715；《太上黃籙齋儀》卷五三；《無上黃籙大齋立成儀》卷一六至一八。

¹⁰⁷ 參見呂鵬志，〈靈寶三籙簡文輯考〉。

¹⁰⁸ 見《下元黃籙簡文》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第3冊），頁276-281；《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（DZ1411），頁17下-24上，26下-37上；《太上帝道三元品誠謝罪上法》（DZ417），頁1下-12上；《太上洞玄靈寶真文要解上經》（DZ330），頁8下-14上。

¹⁰⁹ 見《下元黃籙簡文》，頁275；《太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁20下。

¹¹⁰ 見《下元黃籙簡文》，頁281。

¹¹¹ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁186。

段言功相對應的儀典，不過已經亡佚。《正一指教齋儀》在題註和正文中多次採用不見於古靈寶經的「宿啓」¹¹²一詞，表明它的編撰不僅晚於古靈寶經，也晚於陸修靜編撰的靈寶齋儀典籍。

靈寶齋儀的正齋行道階段有一定的日程安排。《上元金籙簡文》專門規定了行道時間，若「六時行道」則取「朝、中、日入、人定、夜半、雞鳴」六個時辰，若「三時行道」則僅取「朝、中、人定」三個時辰。¹¹³這也是明顯借自佛教的作法，制定中土佛教儀軌的北方著名僧人道安（卒於三八五年）已依據佛典明確規定「常日六時行道」。¹¹⁴至於行道日數，《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》規定可根據具體情況「量節而行事」，¹¹⁵一般是三個日夜。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》假託抱朴子稱「愚欲晝三時燒香禮拜，夜可闕也……恐人未得道，氣力極弱，但欲一日一夜齋，此可六時行道也」，又謂「要當應齋，少可十日、九日、七日、三日、一日行道矣」。在這一點上旨教齋同樣仿效了靈寶齋。《正一指教齋儀》和《正一指教齋清旦行道儀》的「讀辭」都提到「一日一夜，三時行道」，¹¹⁶即可證明。《正一指教齋清旦行道儀》題名和文中提到的「清旦齋事」¹¹⁷也暗示旨教齋的確採納了靈寶齋「三時行道」的作法。

靈寶齋各階段的節次安排也有定規。根據我們輯補、復原的《上元金籙簡文》，宿啓階段的說戒、署職和宣禁是文字內容較多且先後相接的三個重要節次。《正一指教齋儀》所記載的宿啓儀節次包括說戒和補職，¹¹⁸這兩個節次也先後相接，顯然模仿了靈寶齋的作法。旨教齋宿啓儀中所說的戒出自《旨教經》，與靈寶齋的說戒內容不同，但也很有靈寶齋戒的意味（參見下篇第六部分）。旨教齋的補職節次不僅與靈寶齋的署職（即選署各種職務的齋官來負責主

¹¹² 《正一指教齋儀》，頁1上，1下，3下。

¹¹³ 又參《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁23上-下。

¹¹⁴ 參見 Julian F. Pas, "Six Daily Periods of Worship: Symbolic Meaning in Buddhist Liturgy and Eschatology," *Monumenta Serica* 37(1986): 49-82; Kuo Li-ying, *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du V^e au Xe siècle* (Paris: EFEO, 1994), pp. 26-28; 汪娟，《敦煌禮懺文研究》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1998），頁14-17。

¹¹⁵ 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》(DZ1411)，頁37上。

¹¹⁶ 《正一指教齋儀》，頁3下；《正一指教齋清旦行道儀》，頁2上。

¹¹⁷ 《正一指教齋清旦行道儀》，頁2下。

¹¹⁸ 原文作「說威儀十二法」，但據下句言「指教齋戒十二法」，故知為說戒。

持齋儀）節次完全對應，且所立六種齋官及其職務規定基本上是相同的（前面已談到《正一指教齋儀》中的「高功」疑原作「法師」）。《正一指教齋儀》對六種齋官職務的規定是：

高功姓名，其職也，道德內充，威儀外備，俯仰動止，莫非法式，三界所尊，鬼神所瞻，關啟祝頌，通真召靈，解釋疑滯，導達眾賢。

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

監齋姓名，其職也，才用貞審，質範嚴明，勵己齊眾，取為人則，方可糾察邪違，繩正規軌，勿得輕略科典，縱任怠替。

侍經姓名，其職也，位服端儼，敬肅堂筵，必令中帳嚴整，几案齊列，開卷蘊軸，每存祗勵，勿使執置乖序，典章虧失。

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

侍燈姓名，其職也，洞幽朗夜，寔寄燈燭，必令列燄齊明，通光月路，始能皎鏡泉途，炳煥沈穴，勿使煙光扇蕩，暉影傾翳。¹¹⁹

《上元金籙簡文》對六種齋官職務的規定是：

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

都講——才智精明，閑煉法度。其任也，行道時節，上下食息，先自法師，次引眾官，¹²⁰ 禮拜揖讓，皆當贊唱。

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

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

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

¹¹⁹ 《正一指教齋儀》，頁5上-6上。

¹²⁰ 《威儀》（按即《洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》，簡稱《上元金籙簡文》）云：「先鳴法鼓，次引朋眾」；轉引自《要修科儀戒律鈔》卷八，頁10上。

侍燈——其職也，景臨西方，備辦燈具，依法安置，光焰火然，恒使明朗。若遇風雨，火勢不立，告白法師，宜停乃停，不得怠替，輒令闕廢。¹²¹

兩相對照可知，旨教齋的六職齋官明顯仿效靈寶齋。

三上香是靈寶齋的節次之一，《上元金籙簡文》將其安排於宿啓階段的出官節次之後，《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》直接採納了這種作法，而在其他古靈寶經和後來的靈寶齋儀典中該節次通常被安排於行道階段。《正一指教齋清旦行道儀》的「讀辭」¹²² 節次實際上就是行道階段的節次三上香，上香過程中所說的願念之辭明顯模仿靈寶齋的類似辭文，試節引如次：

……歸身大道，歸神大道，歸命大道。

第一上香，願以是功德，上延七世父母過去神識，當令免離災厄苦難……

第二上香，願以是功德，奉為帝主國王、君臣吏民，保鎮皇基，興隆社稷，安邦利壤，延福享祚。故歸身大道、歸神大道、歸命大道，持是功德，上延帝主國王、君臣吏民，當令免離災厄苦難……

第三上香，願以是功德，為供主自身及家門眷屬、尊卑善慶，救災度厄，保命延年……故歸身大道、歸神大道、歸命大道，持是功德，歸某等身及家門眷屬、尊卑大小、同炁左右、眾官治所領民、天下吏民，當令免離災厄苦難，咸得解脫煩惱惡根……

靈寶齋每上一香都同時發願，願念之辭明顯模擬佛教的三歸和功德轉讓的思想。如《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》所載三上香節次云：

第一燒香〔祝〕願曰：臣等燒香，歸身、歸神、歸命大道。臣等首體投地，歸命太上三尊。願以是功德，歸流七世父母，乞免離十苦八難，上登天堂，衣食自然，常居無為。今故燒香，自歸依師尊大聖眾至真之德。得

¹²¹ 以上錄自《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》(DZ524)，頁13上-下所引之「經」。據《無上黃籙大齋立成儀》卷一六，頁18上「右詮舉六職，出金籙簡文，是為登齋威儀」，可知《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》所引之「經」當指《上元金籙簡文》。《無上黃籙大齋立成儀》卷三三，頁6上-下云：「謹按《上元金籙簡文》『真仙品』曰：登齋威儀，當宿昔舉高功法師，都講法師，監齋一人，侍香一人，侍燈一人，明日行道，各典所署。黃籙簡文所載，止請同法四人，一人監齋，一人直事，一人侍香，一人侍燈，於都門隨師遊行，為主人叩頭，祈請拔罪，更相開度。則自六職之外，別無他名。」《上元金籙簡文》（轉引自《要修科儀戒律鈔》卷八，頁7下）云：「《上元金籙簡文》『真仙品』曰：登齋〔威儀〕，當舉高德法師一人，都講一人，監齋一人，侍經一人，侍香一人，侍燈一人。明日行道，各典所署。法師一人，廣須宣令。」蓋係節引。

¹²² 見《正一指教齋清旦行道儀》，頁3下-5下。

道之後，昇入無形，與道合真……第二燒香祝願曰：臣等燒香，歸身、歸神、歸命大道。臣等首體投地，歸命太上三尊。願以是功德，歸流帝王國主君臣、臣等受道法師、父母、同學、諸道士賢者，願免離十苦八難，各保福祚，終入無為。今故燒香，自歸依師尊大聖眾至真之德。得道之後，昇入無形，與道合真。第三燒香祝願曰：臣等燒香，歸身、歸神、歸命大道。臣等首體投地，歸命太上三尊。願以是功德，歸流臣等身，令得仙度，昇入無為，與四大合德。天下民人、螽飛蠕動、一切眾生，免離十苦八難、五毒水火、賊疫鬼害眾厄，各保福祚，安居無為。今故燒香，自歸依師尊大聖眾至真之德。得道之後，昇入無形，與道合真。¹²³

可以看出，《正一指教齋清旦行道儀》清旦三次上香願念所涉及的功德轉讓對象各不相同，與上引《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》的願念之辭相似且是一一對應的。

五世紀以降各個道派或經派在聯合統一過程中形成了道派法次或法位系統，所行儀式也按道派法次分等，從低到高依次是正一科儀、五千文（太玄）科儀、三皇（或洞神）科儀、靈寶（或洞玄）科儀、上清（或洞真）科儀，後來又在這個序列中加入了洞淵神咒科儀和昇玄科儀。各個法位的新出儀式都模仿靈寶齋儀程序，同時又會根據齋儀所屬的法位做一些必要的變化或調整，改換部分文辭，凸顯該儀式的道派特徵。¹²⁴ 如南北朝末太玄法位傳授儀典《傳授經戒儀注訣》¹²⁵ 之「齋儀增損法第十一」條云：「受道法齋，雖依自然儀，宿啓及三上

¹²³ 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁4下-5下。「歸身、歸神、歸命大道」是對佛教「三皈依（皈依佛、法、僧三寶）」概念的借鑒和改造，參見 Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism: A Scriptural Evidence," *T'oung Pao* 66 (1980): 115. 關於佛教的功德轉讓，參見 Nalinaksha Dutt, *Aspects of Mahayana Buddhism and Its Relation to Hinayana* (London: Luzac, 1930), p. 37ff.; Jean-Michel Agasse, "Le transfert de mérite dans le bouddhisme Pāli classique," *Journal asiatique* 226 (1978): 311-332; Jean Filliozat, "Sur le domaine sémantique de punya," in *Indianisme et Bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte* (Louvain-La-Neuve: Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1980), pp. 101-116; Gregory Schopen, "Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit," *Studien zur Indologie und Iranistik* 10 (1985): 9-47.

¹²⁴ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁262-263。

¹²⁵ 大淵忍爾認為此經出於南北朝末；參見大淵忍爾，《道教とその經典》，頁72，註6。Schipper and Verellen, *The Taoist Canon* 將此經的年代斷於唐，實有不妥；見頁495。此經

香、十方及大懺文當隨事增損。」¹²⁶ 這是說太玄部受道儀式取法靈寶自然齋儀，¹²⁷ 採用宿啓、三上香、十方禮及大懺等節次，只不過具體內容須根據太玄部的特點隨時增加或減少。旨教齋就是如此。旨教齋屬於正一法位的齋儀，它的總體結構和某些節次都模仿效法靈寶齋，但有些節次也有增損變化，表現出正一特色。例如發爐節次所用的是正一發爐辭（以「太上玄元五靈老君」冠首），¹²⁸ 不用靈寶齋的靈寶發爐辭（以「無上三天玄元始三炁太上老君」冠首），發爐節次之後所行朝禮不用靈寶齋的十方朝（自然朝），而易為天師道的四方朝，等等，都表現出旨教齋的正一法位特徵。

旨教齋中的天師道四方朝有必要略加釋證。

陶弘景編輯的東晉上清降誥《登真隱訣》卷下載有上清經派內部流傳的天師道入靜朝神儀，¹²⁹ 還在其後以附錄的形式收入東漢天師道的「漢中入治朝靜法」。¹³⁰ 該儀式的基本作法是，進入靜室，按西、北、東、南向的順序依次朝拜各方神靈，祈求卻禍來福。與東漢的「漢中入治朝靜法」比較起來，東晉天師道朝儀在四方朝前後增加了互相對應的發爐和復爐儀法，這可能是受南方煉丹方士影響而新創的儀法。

《正一指教齋儀》和《正一指教齋清旦行道儀》將東晉天師道的四方朝幾乎未做多少改動，搬進了旨教齋中，其意圖可能是使靈寶化的旨教齋更多顯出天師道儀式的意味。這只是一方面。另一方面，就儀式的結構來看，旨教齋在儀式程序中安設四方朝則仍然是模仿靈寶齋的作法。

所載表文明確提到六朝三級行政區劃「州、郡、縣」，可證；見《傳授經戒儀注訣》(DZ1238)，頁16下。

¹²⁶ 《傳授經戒儀注訣》，頁13上。

¹²⁷ 古靈寶經《上元金籙簡文》所載儀式即為靈寶自然齋，參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁168。

¹²⁸ 關於正一發爐辭和靈寶發爐辭，參見呂鵬志，〈天師道授錄科儀——敦煌寫本 S203 考論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》77.1 (2006)：107-108。

¹²⁹ 見《魏傳訣》「五事」中的「入靜」條；參見《登真隱訣》(DZ421)，卷下，頁5下-11下。《魏傳訣》即上清諸真傳之一《南嶽魏（華存）夫人傳》所附「行事」口訣，蓋於東晉中葉上清經降世期間編成。參見 Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome II, pp. 399-405.

¹³⁰ 《登真隱訣》卷下，頁5下-11下。

《上元金籙簡文》宿啓階段之前有幾個被稱作「朝禮」的節次，依次是發爐、稱法位關啓、禮十方、思神、復爐。¹³¹ 根據《無上黃籙大齋立成儀》的說法，《上元金籙簡文》的「朝禮」威儀就是所謂的「自然朝」。¹³² 杜光庭在《太上黃籙齋儀》中明確指出，「自然朝乃齋法之祖」，¹³³ 故宿啓和散壇之前當先作自然朝。¹³⁴ 雖然《上元金籙簡文》的「自然朝」與唐、宋齋儀的自然朝在具體節次上有出入，¹³⁵ 但先朝後啓的基本模式是相同的。《上元金籙簡文》建立的這種程序模式一直爲後世道教齋儀遵循效法。

旨教齋先行四方朝，再行宿啓階段的重要節次讀辭（相當於重稱法位關啓）、說戒、署職，所取效的正是靈寶齋的模式。

《上元金籙簡文》的自然朝本身可能是由天師道朝儀發展而來的。顯然因爲受了佛教的影響，它將天師道的四方朝拜改成了十方朝拜，稱爲「禮十方」。¹³⁶ 「禮十方」可以說就是融合了天師道朝儀和佛教十方（或十方佛）觀念的儀式。靈寶自然朝的重要節次「禮十方」也是靈寶齋正齋行道階段的核心節目。可能正是有此緣故，正齋行道在古靈寶經中也被稱爲「朝禮」，¹³⁷ 在後來的道教科儀書中又按行道時間分別稱爲「早朝」、「午朝」、「晚朝」。¹³⁸

¹³¹ 《上元金籙簡文》A5-A8，參見呂鵬志，〈靈寶三籙簡文輯考〉；《唐前道教儀式史綱》，頁145-146。

¹³² 《無上黃籙大齋立成儀》卷一六，頁12上；參見呂鵬志，〈靈寶三籙簡文輯考〉。

¹³³ 同前註。

¹³⁴ 參見《太上黃籙齋儀》卷五三，頁3上-下；《無上黃籙大齋立成儀》卷三二，頁12上。

¹³⁵ 《無上黃籙大齋立成儀》卷一六，頁12上註云「發爐、稱名位、禮十方、懺三業、三啟、三禮爲自然朝」，前三個節次與《上元金籙簡文》一樣，後三個節次與《上元金籙簡文》宿啓階段的節次對應。

¹³⁶ 又見《太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁6下。

¹³⁷ 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，頁314云：「一日六時燒香，朝禮旋行」。上文討論了六時行道，這裏所說的「朝禮」明顯指行道。又參同書，頁316；《太上洞玄靈寶真文要解上經》，頁5下。

¹³⁸ 參見《洪恩靈濟真君集福早朝儀》(DZ470)、《洪恩靈濟真君集福午朝儀》(DZ471)、《洪恩靈濟真君集福晚朝儀》(DZ472)；《羅天大醮早朝儀》(DZ477)、《羅天大醮午朝儀》(DZ478)、《羅天大醮晚朝儀》(DZ479)；《金籙早午晚朝儀》(DZ487)；《金籙祈壽早午晚朝儀》(DZ492)；《金籙玄靈轉經早午晚行道儀》(DZ495)；《金籙十回度人早午晚朝開收儀》(DZ496)；《金籙十回度人三朝轉經儀》(DZ497)；《玉籙寶度早午晚朝儀》(DZ502)。

旨教齋的行道階段也包括「四方朝」，且用四方朝替換了靈寶齋行道階段的「禮十方」。不過替換可以說就是模仿的另一種表現方式，旨教齋取效靈寶齋的基本特徵並未改變。

就儀式的總體結構來看，靈寶齋對旨教齋的影響纔是更為根本的。天師道四方朝只是旨教齋程序節次的一部分，不能因為這一部分屬於天師道儀式就將整個旨教齋直接溯源於天師道。實際上，朝儀和齋儀本來屬於兩種不同類型的儀式。靈寶齋始將朝儀併入了齋儀，但六朝唐代仍有單獨的朝儀存在，¹³⁹ 我們不能將天師道旨教齋與天師道朝儀混為一談。

我們也不能像小林正美那樣，將天師道旨教齋與天師道的另一種儀式類型章儀混淆起來。¹⁴⁰ 他根據旨教齋也包含天師道章儀中出現的發爐、出官節次，判斷旨教齋是在天師道章儀的基礎上發展出來的儀式。之所以有這樣的認識，是因為只注意旨教齋的部分節次，未考慮它的整體結構。（下期待續）

¹³⁹ 參見呂鵬志，〈漢唐道教儀式類型考辨〉（法國高等研究學院演講稿，2006年3月9日）；《唐前道教儀式史綱》，頁275-277；Lü and Sigwalt, “Les textes du Lingbao ancien dans l’histoire du taoïsme,” p. 209.

¹⁴⁰ 參見小林正美，〈道教的齋法儀禮の原型の形成〉，頁323-331。

附錄一：《旨教經》輯稿¹⁴¹

A 奉道不齋戒，如無燭夜行，失道自苦耳。

（錄自《太平御覽》卷六六七，〈道部九〉，「齋戒」條引《指教經》，頁1上）

【附】 為學不修齋直，冥冥如夜行不持火燭。

（錄自《三天內解經》〔DZ1205〕，卷下引「天師遺教」，頁2下）

B <……老君又授天師歲六齋、月十齋大法，皆披靈寶五篇經自然天書大字，為旨要妙經一卷，令宣教天下。其要曰：>正月、三月、五月、七月、九月、十一月者，歲六齋也。上三天令天帝太一使者與三官司察天下人之罪福，若能修此六大齋，令除十苦，得免厄會，朝拜太上，可得長生矣。月十齋者，月一日北斗下，八日北斗司殺下，十四日太一使者下，十五日天帝及三官俱下，十八日天一下，二十三日太一八神使者下，二十四日北辰下，二十八日下太一下，二十九日中太一下，三十日上太一下。自下、中、上三太一下日，皆及地、水，一切尊神俱下，周行天界，檢察善惡。又甲子日，太一簡閱神祇。庚申日，三屍言人罪過。本命日，計人功行。又八節日，有八神記人善惡。又有三元齋日者，正月十五日上元、七月十五日中元、十月十五日下午元。此三元日，天、地、水三官考校罪福。皆當沐浴齋戒，作元都大獻，祈恩謝過。又三會日，以正月七日名舉遷賞會，七月七日名慶生中會，十月十五日名建功大會。此三會日，三官考覈功過，受符籙契令經法者，宜依日齋戒，呈章賞會，以祈景福。又五臘日者，正月一日名天臘，五月五日名地臘，七月七日名道德臘，十月一日名民歲臘，十二月臘日名王侯臘。此五臘日，常當祭祀先亡，薦福追念，名為孝子，得福無量。餘日名淫祀有罪，通前三元，名為八解日，皆可設淨供求福焉。夫齋法要絕甘肥辛薰、酒色陰賊嫉妒及一切惡事。唯宜燒香燃燈，誦經禮懺，願諸一切，悉免災厄，乃為齋矣。然齋直之福，功德無量，護生度死，無以加焉。

（錄自《猶龍傳》卷五，「度漢天師」條，頁3下-5上）

¹⁴¹ <>中的文字不是《旨教經》佚文，而是有助於理解相關佚文的上下文。

【附】 <《明真科》曰：正月、三月、五月、七月、九月、十一月，一年六齋月。《旨教經》曰：>此六齋月，上三天令天帝太一使者司察天下人過失。此日能齋，令除十苦，拜謁太上。

（錄自《要修科儀戒律鈔》卷八，「齋月鈔」條引《旨教經》，頁2上）

【又附】一日，北斗下；八日，北斗司殺鬼下；十四日，太一使者下；十五日，天帝下。天帝下者，日月星宿諸官俱下。十八日，天一下；二十三日，太一八神使者下；二十四日，北辰下；二十八日，下太一下；二十九日，中太一下；三十日，上太一下。太一下者，日月五星、二十八宿、璿璣玉衡、七星北斗、司命司錄、司罰司殺、大聖尊神、妙行真人、天帝大王俱下。當此之日，天神地祇莫不傾悚，周行天下，伺人善惡。其日有執心精進，不違經教，親敬守戒，誦經行道，遠宣法教，太一歡喜，益其算祿，度著左契，刻名玉籙，拜為真人。其日若殺生，詐欺淫盜，罵辱道士，訾毀經教，太一大怒，減其算祿，度著右契，下名三官，稱為罪人。若甲子日，太一遣中臺大使下。八節日，太一八神下。此日並攝齋，太一歡悅。庚申日，身中伏屍上言人罪過。本命日，受法之身，吏兵上天，計人功失，並須攝齋。

（錄自《要修科儀戒律鈔》卷八，「齋日鈔」條引《旨教經》，頁4上-下）

C <次還向西坐，說威儀十二法。>

正一真人三天法師曰：指教齋戒有十二法。

一者不得食含血有生炁之物，薰辛之屬，唯得食菜，非向生之月。

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

三者棄捨因緣，唯道是務。

四者思經念戒，洗心精進。

五者慈孝一切，潛念不知，開示愚癡，為之痛心。

六者悔罪謝過，恒如持毒，叩頭自搏，禮謝竭誠。

七者棄世爵祿，所寶唯道。

八者勞身苦體，恭敬盡節，為道驅馳。

九者願除疾病，十苦八難，得免厄世，為太平種民。

十者尊道貴德，心口相副，洗漱精進，內外清潔，齋直禮拜，不敢怠倦。

十一者誦經講道，安心定意，志願分明，無有邪亂。

十二者當此之時，令淨入戒，令入靜念。

（錄自《正一指教齋儀》，頁4上-5上）

- D 坐起。五氣：〔太〕上中氣，次正治，次內治，次別治，〔次〕散氣，次百五十將軍籙，次七十五將軍籙，次十將軍籙，次童子，次仙官上靈官，次更令。若受法同，以先受為上，後受為下。男女不得雜錯。若所佩籙將軍種數同日受者，當以奉道先後次。

（錄自《要修科儀戒律鈔》卷九，「坐起鈔」條引《旨教經》，頁8上-下）

- E 冥寂玄通，大智慧源，故智照之源，生於眇莽幽冥之內也。

（錄自敦煌寫本 P 2378¹⁴² 引《旨教經》）

- F 淨意結五內，攝情修齋直。先人獲其慶，子孫得其福。身固殊金剛，壽命無終極。心如瑠璃珠，光明照身外。是謂無上道，眾道中之最。皆從齋直生，捻香之所得。是為大道座，賢者各努力。

捻香上虛元，精誠感一切。一心無二意，願念隨煙昇。香煙昇太清，願念尋煙至。煙御大道前，太上稱為快。旋行各三周，功德因族邁。三官除罪契，左神著生錄。仙都定玉曆，記名著左契。天老刻玉籙，冥德於金匱。

齋戒攝情念，燒香向空無。旋行奏至誠，從道求所知。願除億會罪，赦賞代兆軀。基考一功解，福德當歸流。明內受吉慶，後世悉皆知。是皆燒香得，知此由天師。不勝情喜躍，禮拜天師君。

（錄自《正一指教齋清旦行道儀》，「次誦詠三首」條，頁5下-6下。敦煌寫本 P 2459「淨意」條引《天師指教經》頌曰：「淨意潔五內，攝情修齋直。身固殊金剛，壽命無終極。」蓋係節引。）

- G （存疑）〈難曰：竊聞議者所說，旨教齋者，天師以教治官而已。此是小乘之法，非靈寶道士所宜修。〉

〈答曰：天師所說云：〉吾以此法教治官道民，令免災厄，為後世種民。〈種民之許，寧忘道士？道士之儔，孰非治官？治官不修種民焉？度十苦八難，非功不濟。功達正一，難與論德。在位謀正，君子同所。

¹⁴² 敦煌寫本 P 2378（收入上海古籍出版社、法國國家圖書館編，《法藏敦煌西域文獻 13》〔上海：上海古籍出版社，2000〕，頁 82）。

懷寶迷邦，蓋亦愚夫之所深有失矣。＞

（錄自《正一論》〔DZ1228〕，頁3下-4上）

- H （存疑）＜仙公曰：天師言＞月旦、十五日，能齋於靜室，讀所受道經及諸仙道跡者，皆當為後聖之民。＜生值斯世，豈不樂乎？＞丁卯日禮東華青童於靖中，北向三拜，求所願神仙之事。＜又＞本命讀經，不交人事。＜皆是求仙之要言也。＞

（錄自敦煌寫本 P 2454《仙人請問本行因緣眾聖難經》¹⁴³，頁129。又見此經的《道藏》本《太上洞玄靈寶本行因緣經》〔DZ1115〕，頁8上）

¹⁴³ 敦煌寫本 P 2454《仙人請問本行因緣眾聖難經》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第4冊）。

附錄二：《元始五老赤書玉篇真文天書經》中的時節齋¹⁴⁴

元始靈寶五老尊神、諸天帝皇、妙行真人，常以正月、三月、五月、七月、九月、十一月，一歲六會於太上三天靈都宮元陽紫微之臺，¹⁴⁵ 集筭天元，推校運度。諸天各下天帝太乙使者、¹⁴⁶ 日月星宿，部三官考召、¹⁴⁷ 五嶽四瀆、河海大神，周行天下，糾察功過，搜擇種人。¹⁴⁸ 當此之月，天下地上，莫不振肅，執齋持戒，尊奉天真。學者以其月隨科修齋，功記三官五帝，列名上天，六年尅得拜謁太上，七祖皆昇福堂，神靈佑護，萬災不干。¹⁴⁹

（按以上為歲六月齋）

元始靈寶西北天大聖眾、至真尊神、無極大道上帝、真皇老人，常以月一日，上會靈寶玄都西北玉〔京〕¹⁵⁰ 山紫微上宮，奉齋朝天文，校地上人鬼功過。其日勅北斗下，與三官考召、四部刺姦，周行天下，糾察兆民，條列善惡輕重上言。其日有奉修齋直，¹⁵¹ 不犯科律，三官除罪，列名玄都，¹⁵² 萬神衛護，得為種民，犯惡為非，移名地官。

元始靈寶北天大聖眾、至真尊神、無極大道、太上老君、靈寶妙行真人，常以月八日，上會靈寶玄都北上玉〔京〕山陰元臺，奉齋朝天文，校地上兆民簿錄年命筭籍。其日勅北斗司殺鬼下，與八極司隸，周行天下，司察善惡功過輕重，¹⁵³ 列言□□¹⁵⁴。其日犯惡為非，移付地官，執心奉齋，不犯科律，三官

¹⁴⁴ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》(DZ22)，卷中，頁17下至卷下，頁10上。括號中的文字「按以上為……」係本文作者所加。

¹⁴⁵ 太上，《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》作「上上」。

¹⁴⁶ 太乙，《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》作「太一」。「乙」、「一」古通。下同，不復出校。

¹⁴⁷ 「部三官考召」前原有「三」字，疑涉「三官考召」之「三」字而衍。《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》無，可證，茲據刪。

¹⁴⁸ 搜，《無上秘要》卷九引作「揀」。

¹⁴⁹ 《無上秘要》卷九引脫「上天，六年尅得拜謁太上，七祖皆昇福堂，神靈佑護，萬災不干」。

¹⁵⁰ 據《無上秘要》卷九引補「京」字，下同。

¹⁵¹ 齋直，《無上秘要》卷九引作「直齋」。

¹⁵² 列名，《無上秘要》卷九引作「錄列名」。

¹⁵³ 「察」原作「殺」，蓋涉上文「其日勅北斗司殺鬼下」誤。《無上秘要》卷九引作「察」，可證作「察」字是，茲據改。

削除罪名，三天記上仙錄，告下天神地祇，侍衛營護，萬災不干。

元始靈寶東北天大聖眾、至真尊神、妙行真人、無極大道、太上萬度萬生神皇、〔無〕¹⁵⁵ 上玄老、元靈老君，¹⁵⁶ 常以月十四日，上會靈寶玄都玉山通陽青微宮，奉齋朝天文，¹⁵⁷ 校天下學道年月功過及鬼神之事。其日勅太乙使者下，與北酆都伯使者，¹⁵⁸ 周行天地，司察人神功過深淺，列言上宮。有修齋立德，即勒錄九天，記名仙籍。鬼神隨功進秩，人鬼有犯，¹⁵⁹ 移還鬼府。

元始靈寶東天大聖眾、至真尊神、太清玄元上三天無極大道、無上玄老、太上老君、太上丈人、皇上老君、皇上丈人、青靈上真、天帝君、天帝丈人、太帝君、太帝丈人、九老仙都君、九氣¹⁶⁰ 丈人〔等〕¹⁶¹ 百千萬重道氣、千二百官君、太清玉陛下、東極老人、青華大神、上相司馬青童、金闕後聖帝君、真陽始青神人、靈寶九仙君等，青和玉女、主仙玉郎，¹⁶² 常以月十五日，上會靈寶太玄都玉〔京〕山青華玉陛宮，奉齋朝天文，共集校定學仙人名、功過深淺，其日天帝自下。天帝自下者，¹⁶³ 日月星宿、天上天下、地上地下、五嶽四瀆、河海神靈，莫不慘然俱下，周行諸天地上，¹⁶⁴ 察校學士兆民功過輕重，列言青宮。其日修齋奉戒，則五帝保舉，上言東華，生死爲仙，勒下三界神靈侍衛，千災不干。有犯科律，移付地官。

元始靈寶東南天大聖眾、至真尊神、無極大道、南上老君、丹靈南極真人、太和玉女，常以月十八日，上會靈寶太玄都玉〔京〕山洞靈丹臺，奉齋朝天

¹⁵⁴ 據下文「列言上宮」、「列言青宮」、「列言丹臺」等，此處恐缺二字。

¹⁵⁵ 《無上秘要》卷九引作「無上玄老」，茲據補「無」字。下文有「無上玄老」，亦可證作「無上玄老」是。

¹⁵⁶ 《無上秘要》卷九引無「元靈老」三字。

¹⁵⁷ 天文，《無上秘要》卷九引作「真文」。

¹⁵⁸ 《無上秘要》卷九引無「都」字。

¹⁵⁹ 犯，《無上秘要》卷九引作「罪」。

¹⁶⁰ 氣，《無上秘要》卷九引作「炁」。

¹⁶¹ 據《無上秘要》卷九引補「等」字。《三天內解經》(DZ1205)，卷上，頁2上-下云：「因此而有太清玄元無上三天無極大道太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九氣丈人等百千萬重道氣、千二百官君太清玉陛下。今世上人章書太清，正謂此諸天真也。」下文云：「九氣丈人等百千萬億億萬萬數無鞅數萬重道氣君、道氣丈人、千二百君、千二百官丈人、太清玉陛下」。均可證補「等」字是。

¹⁶² 玉，《無上秘要》卷九引作「四」。

¹⁶³ 《無上秘要》卷九引無「天帝自下者」。

¹⁶⁴ 天，《無上秘要》卷九引作「天下」。

文，集校人民簿錄，¹⁶⁵ 區別善惡。¹⁶⁶ 其日勅天一下，周行地上，司察兆民功過輕重，列言靈寶洞靈丹臺。其日有修奉靈寶真經，燒香行道，齋戒願念，不犯科禁，則司命勒名生錄，勅地祇營護，福慶日隆，萬願如心。有違科犯禁，削除生籍，移名鬼官。

元始靈寶南天大聖眾、至真尊神、無極大道、南上赤帝、丹臺老子、¹⁶⁷ 太和王女、長生司馬、好生君、¹⁶⁸ 司命、司錄、南極度世君、萬福君，常以月二十三日，上會靈寶太玄都玉京山洞靈元陽之館，奉齋朝天文，¹⁶⁹ 共集校算人民祿命長短，區別善惡。¹⁷⁰ 其日勅太乙八神使者下，與三官考召，周行天下，司察天人善惡，列言丹臺。¹⁷¹ 其日有修奉靈寶真經，燒香行道，齋戒願念，不犯禁忌，則司命、長生司馬注上生簿，延算益命，勅下地官營衛佑護，列爲善民。¹⁷² 有違科犯戒，減算縮年，¹⁷³ 移付地官。¹⁷⁴

元始靈寶西南〔天〕¹⁷⁵ 大聖眾、至真尊神、無極大道、天皇老人、南極元真君、洞陽太靈君，¹⁷⁶ 常以月二十四日，上會靈寶太玄都玉京朱宮，共集考校三官、九府、五嶽、北酆、泰山¹⁷⁷ 二十四獄罪¹⁷⁸ 刑簿目，鬼神天人責役輕重之

¹⁶⁵ 人民，《無上秘要》卷九引作「天民」。

¹⁶⁶ 區別，《無上秘要》卷九引作「分別」。

¹⁶⁷ 臺，《無上秘要》卷九引作「靈」。

¹⁶⁸ 好生君，《無上秘要》卷九引作「注生君」。

¹⁶⁹ 天文，《無上秘要》卷九引作「天真」。「天文」、「天真」均指五篇「真文」。

¹⁷⁰ 《無上秘要》卷九引作「集校天民簿錄，分別善惡」。

¹⁷¹ 《無上秘要》卷九引無「丹臺」二字。

¹⁷² 列，《無上秘要》卷九引作「別」。

¹⁷³ 《無上秘要》卷九引後無「移付地官」四字。

¹⁷⁴ 兩段劃線文字的原文與《無上秘要》卷九，頁6下-7下所引《洞玄元始五老赤書玉篇經》的相應內容恰好相反。按《猶龍傳》卷五「度漢天師」條引《旨要妙經》云：「……十八日天一下，二十三日太一八神使者下……」，《要修科儀戒律鈔》卷八，「齋日鈔」條引《旨教經》云：「……十八日天一下，二十三日太一八神使者下……」，《無上秘要》所引《洞玄元始五老赤書玉篇經》云：「……月十八日……其日敕天一下……月二十三日……敕太一八神使者下……」，足可證明《道藏》本《元始五老赤書玉篇真文天書經》有關月十八日和月二十三日的兩段文字內容顛倒，《無上秘要》所引無誤。茲據《無上秘要》所引乙正校改。

¹⁷⁵ 據上下文例和《無上秘要》卷九引補「天」字。

¹⁷⁶ 《無上秘要》卷九引脫「君」字。

¹⁷⁷ 泰山，《無上秘要》卷九引作「太山」。

¹⁷⁸ 罪，《無上秘要》卷九引作「罰」。

事。其日勅北辰下，與三官考召、北部刺姦，周行天下，覆校諸司，廉察萬民善惡，¹⁷⁹ 列言朱宮。¹⁸⁰ 其日有修奉靈寶真經，燒香行道，執齋持法，則北辰列言善功，上宮記名，削除罪錄，得為種民。有違科律，¹⁸¹ 則長充鬼役，不免三塗五苦之中。¹⁸²

元始靈寶西天大聖眾、至真尊神、無極大道、西華金堂玉仙真母、¹⁸³ 金闕後聖上相帝君、四極真人，常以月二十八日，上會靈寶太玄都玉京〔山〕¹⁸⁴ 金闕七寶宮，奉齋朝天文，¹⁸⁵ 共集推校日月星辰分度，並得道人名。其日〔勅下〕¹⁸⁶ 太一下，歷校天宿周行、學人善惡，列言金堂。¹⁸⁷ 其日月星宿、璿璣玉衡，皆慘然俱會天關之門。¹⁸⁸ 凡為學者，能修齋奉戒，思仙念道，為太一所舉言，書名仙簿，得為真人。有違科犯法，三官所糾，移付地官，長為罪民。¹⁸⁹

元始靈寶下元天大聖眾、至真尊神、無極大道、下元玄黃洞淵洞靈萬仙、五帝、四司真人，常以月二十九日，上會高皇天太玄都玉京黃房，奉齋朝天文，算校五嶽四瀆、河海水帝、地靈神鬼之事，萬民罪簡深重。其日遣中太乙下，與三官九府、九部刺姦，周行五嶽、三官水府，條正鬼事，司人功過罪簡、所由輕重，列言玄都。¹⁹⁰ 其日有修奉靈寶真經，燒香行道，執齋奉戒，則為三官九府所保，列言善功，削除罪簡，上名三天，神明衛護，千災不干。有違科犯禁，移名地官，長為罪民。

元始靈寶上元天大聖眾、至真尊神、無極大道、上下中央四面八方太上無為大道諸君丈人、最大至尊／無上無巔／無極無窮／普照普察／無量洞明／最

¹⁷⁹ 廉，通「覘」，考察、查訪。《無上秘要》卷九引作「兼」，與上下文義不合，疑由淺人妄減「广」字偏旁而致誤。

¹⁸⁰ 《無上秘要》卷九引脫「朱宮」二字。

¹⁸¹ 違科律，《無上秘要》卷九引作「違科犯律」。

¹⁸² 《無上秘要》卷九引無「不免三塗五苦之中」。

¹⁸³ 堂，《無上秘要》卷九引作「璫」。

¹⁸⁴ 據《無上秘要》卷九引補「山」字。

¹⁸⁵ 天文，《無上秘要》卷九引作「天真」。

¹⁸⁶ 據上下文例和《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》、《猶龍傳》卷五「度漢天師」條引《旨要妙經》，此處補「勅」、「下」二字。

¹⁸⁷ 《無上秘要》卷九引脫「金堂」二字。

¹⁸⁸ 關，《無上秘要》卷九引作「闕」。

¹⁸⁹ 《無上秘要》卷九引作「太一所舉，言名仙簿，得為種民，違科犯法，三官所糾，長為罪民」。

¹⁹⁰ 《無上秘要》卷九引脫「玄都」二字。

上正真／無鞅數〔眾〕¹⁹¹／道氣無先／寥廓無端／混沌無形／虛無自然／太上無根／¹⁹² 冥寂玄通／大智慧原／正一盟威／太上無爲大道／道中之道／神明君、無上元初萬萬億億數無鞅數道德諸君丈人、¹⁹³ 太上道德君、道德丈人、無上萬生君、萬生丈人、無上萬氣君、萬氣丈人、無上萬元君、萬元丈人、無上萬福君、萬福丈人、鴻保天神諸君丈人、玄元老君、太清玄元上三天無極大道、無上丈人、太上三氣君、太上老君、太上丈人、太清君、太清丈人、太玄上一君、太玄丈人、中黃正一君、中黃丈人、太元君、太元丈人、太始君、太始丈人、太初君、太初丈人、太素君、太素丈人、太虛君、太虛丈人、太一君、太一丈人、太儀君、太儀丈人、太平君、太平丈人、太淵君、太淵丈人、天帝君、天帝丈人、九老仙都君、九老丈人、玉曆君、玉曆丈人、九氣君、九氣丈人等百千萬億億億萬萬數無鞅數萬重道氣君、道氣丈人、千二百君、千二百官丈人、太清玉陛下、太上玉真君、玉真丈人、五仙君、五仙丈人、九靈君、九靈丈人、太清十二真君、十二真丈人、二十四神人君、二十四神人丈人、太清三十六真君、三十六真丈人、五氣君、五氣丈人、陰陽生炁君、生炁丈人、上上太乙君、太乙丈人、皇天太上帝、無極太上元君、太上元君丈人、太元一君、太元一君丈人、神寶君、神寶丈人、真寶君、真寶丈人、天寶君、天寶丈人、靈寶君、靈寶丈人、元神君、元神丈人、元真君、元真丈人、元靈君、元靈丈人、天皇老君、天皇丈人、南極老君、南極丈人、黃神老君、黃神丈人、黃老君、黃老丈人、太和君、太和丈人、太上皇真道君、皇真丈人、上古天師君、天師丈人、萬道父母、萬德父母、¹⁹⁴ 天地父母、神仙所出、神仙所聚，東王公、¹⁹⁵ 西王母、日君、月后、¹⁹⁶ 五星真君、五星皇妃、璿璣玉衡、〔七〕¹⁹⁷ 星真君、眾仙天官大神等，常以月三十日，上會靈寶太玄都玉京七寶紫微宮，奉齋朝天真，萬帝眾神，諸天諸地，普集算校大劫、¹⁹⁸ 小劫、大小百六、天地運度，料別善惡，學道應得神仙人名。其日遣上太一下。上太一自下，¹⁹⁹ 其中諸天、星辰日月、璿璣北斗，慘然

¹⁹¹ 據《無上秘要》卷九引補「眾」字。

¹⁹² 無，《無上秘要》卷九引作「元」。

¹⁹³ 無上元初萬萬億億數無鞅數，《無上秘要》卷九引作「無上初元萬億數無鞅數」。

¹⁹⁴ 自「太上道德君」至「萬德父母」不見於《無上秘要》卷九所引。

¹⁹⁵ 東王公，《無上秘要》卷九引作「東王父」。

¹⁹⁶ 日君、月后，《無上秘要》卷九引作「日帝、月夫人」。

¹⁹⁷ 據《無上秘要》卷九引補「七」字。

¹⁹⁸ 算校，《無上秘要》卷九引作「校算」。

¹⁹⁹ 《無上秘要》卷九引無「上」字。

俱下，與五帝、五嶽四瀆、江河淮濟水帝、²⁰⁰ 九部刺姦、三官考召、地上神祇，周行天下，司察善惡功過輕重，列言上天。其日有修奉靈寶真經，²⁰¹ 修齋戒，²⁰² 燒香念道，爲太乙所舉，列言善功，則名上仙簿，勅地神營護。有違科犯戒，移名付地官，長爲罪民。

（按以上爲月十日齋）

〔凡人本命之日，身中吏兵，上計功過，三天監察，下考得失。常以本命日，攝齋燒香，太一使者皆錄善功，奏上三天上帝，則除爲監天真人。〕²⁰³

（按以上爲本命日齋）

太玄上宮北帝，常以庚申日，制天民三屍魂神，條人罪狀，上奏帝君。當此日，能修齋奉戒，晝夜思神，則三屍不得上天言人之罪，地司奏人善功，列言帝君，太一歡喜，即記名左契，長爲種民。

（按以上爲庚申日齋）

太玄上宮至真尊神，常以甲子日，遣大一中臺大使者下，周行諸天諸地，²⁰⁴ 檢校神祇，驅散雜俗鬼精。²⁰⁵ 當此日，能設齋燒香，²⁰⁶ 中臺大使者皆條善功，奏上三天上帝，上帝即除爲監天，²⁰⁷ 領地上鬼神王者，書名玉曆，長爲真人。²⁰⁸

（按以上爲甲子日齋）

太玄上宮高真大神，常以立春之日，會諸尊大聖仙人於太極上宮，筭校玉劓金名，應得神仙之人，列奏靈寶玄都上宮。

²⁰⁰ 濟，《無上秘要》卷九引作「海」。

²⁰¹ 《無上秘要》卷九引「有」後有「能」字。

²⁰² 修齋戒，《無上秘要》卷九引作「修齋奉戒」。

²⁰³ 「凡人本命之日」至「監天真人」據《無上秘要》卷九，頁10上引《洞玄元始五老赤書玉篇經》擬補。《要修科儀戒律鈔》卷八「齋日鈔」條引《旨教經》云「本命日，受法之身，吏兵上天，計人功失，並須攝齋」，《猶龍傳》卷五「度漢天師」條引《旨要妙經》云「本命日，計人功行」，內容與《無上秘要》所引相合而稍簡。俱可佐證原本《元始五老赤書玉篇真文天書經》包括本命日檢齋的文字內容。又，靈寶新經之一《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，頁113曰：「若本命、甲子、庚申、八節日齋，而誦一遍也」。四種時節齋日蓋取靈寶舊經《元始五老赤書玉篇真文天書經》之說。而《元始五老赤書玉篇真文天書經》之《道藏》本有庚申日、甲子日、八節日齋，惟缺本命日齋，於理不合。此亦可佐證《道藏》本須補文。

²⁰⁴ 諸天諸地，《無上秘要》卷九引作「諸天地」。

²⁰⁵ 驅，《無上秘要》卷九引作「枝」。

²⁰⁶ 設，《無上秘要》卷九引作「攝」。

²⁰⁷ 《無上秘要》卷九引無「上帝」二字。

²⁰⁸ 《無上秘要》卷九引無「王者，書名玉曆，長爲真人」。

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

太玄上宮五帝，常以立夏之日，會諸仙人於紫微宮，校定學者功過，列言靈寶玄都上宮。

太玄上宮天上三官，常以夏至之日，會於司命上宮，校定兆民筭會簿錄，列言靈寶玄都上宮。

太玄上宮五嶽諸真人，常以立秋之日，上詣中黃老君於黃房靈庭，會諸仙官，檢校天下神圖靈藥，列言靈寶玄都上宮。

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

太玄上宮陽臺真人，常以立冬之日，會論仙官玉女於靈寶陽臺之上，校學道簿錄名目輕重深淺，列言靈寶玄都上宮。

太玄上宮天真眾仙，常以冬至之日，上詣方諸東華青宮，會於東海青童金闕上相至真大神，校定眾仙名錄，列言靈寶玄都上宮。²⁰⁹

八節之日，是上天八會大慶之日也。其日諸天大聖尊神、妙行真人，莫不上會靈寶玄都玉京山上宮，朝慶天真，奉戒持齋，旋行誦經，²¹⁰ 各遣天真威神，周行天下、四海八極、五嶽名山、學人及得道兆庶，²¹¹ 糾察功過輕重，列言上宮。²¹² 其日諸天星宿、²¹³ 日月璿璣、地上神祇，莫不振肅。凡是修齋持戒，宗奉天文，皆為五帝所舉，上天右別，²¹⁴ 書名玉曆，記為種民，告下三官，神靈侍衛，門戶整肅，萬災不干。至學之士，三界司迎，神仙度世，上為真人。為惡犯戒，司考所糾，移付地官，長為罪民。

（按以上為八節日齋）

²⁰⁹ 自「太玄上宮高真大神」至「列言靈寶玄都上宮」，《無上秘要》卷九引《洞玄元始五老赤書玉篇經》無。

²¹⁰ 旋，《無上秘要》卷九引作「遊」。

²¹¹ 《無上秘要》卷九引脫「道」字。

²¹² 《無上秘要》卷九引脫「上宮」二字。

²¹³ 《無上秘要》卷九引脫「天」字。

²¹⁴ 右，《無上秘要》卷九引作「又」。

附錄三：《增壹阿含經》中的半月三齋（即月六日齋）²¹⁵

聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，爾時世尊告諸比丘：「十五日中有三齋法，云何爲三？八日、十四日、十五日。比丘當知，或有是時，八日齋日，四天王遣諸輔臣觀察世間，誰有作善惡者，何等眾生有慈孝父母、沙門、婆羅門及尊長者，頗有眾生好喜佈施、修戒、忍辱、精進、三昧、演散經義、持八關齋者，具分別之。設無眾生孝順父母、沙門、婆羅門及尊長者，是時輔臣白四天王：『今此世間無有眾生孝順父母、沙門、道士，行四等心，慈潛眾生。』時四天王聞已，便懷愁憂，慘然不悅。是時四天王即往忉利天上集善法講堂，以此因緣具白帝釋：『天帝當知，今此世間無有眾生孝順父母、沙門、婆羅門及尊長者。』是時，帝釋、三十三天聞斯語已，皆懷愁憂，慘然不悅，減諸天眾，增益阿須倫眾。設復有時，若世間眾生之類有孝順父母、沙門、婆羅門及尊長者，持八關齋，修德清淨，不犯禁戒大如毛髮。爾時，使者歡喜踴躍，不能自勝，即白四王：『今此世間多有眾生孝順父母、沙門、婆羅門及諸尊長。』天王聞已，甚懷喜悅，即往釋提桓因所，以此因緣具白帝釋：『天帝當知，今此世間多有眾生孝順父母、沙門、婆羅門及諸尊長。』時帝釋、三十三天皆懷歡喜，不能自勝，增益諸天眾，減損阿須倫眾，地獄拷掠自然休息，毒痛不行。若十四日齋日之時，遣太子下，察行天下，伺察人民施行善惡。頗有眾生信佛、信法、信比丘僧，孝順父母、沙門、婆羅門及尊長者，好喜佈施，持八關齋，閉塞六情，防制五欲。設無眾生修五法者，孝順父母、沙門、婆羅門，爾時，太子白四天王。四天王聞已，便懷愁憂，慘然不悅，往至釋提桓因所，以此因緣具白天帝：『大王當知，今此世間無有眾生孝順父母、沙門、婆羅門及尊長者。』是時，天帝、三十三天皆懷愁憂，慘然不悅，減諸天眾，增益阿須倫眾。設復眾生有孝順父母、沙門、婆羅門及尊長者，持八關齋。爾時，太子歡喜踴躍，不能自勝，即往白四天王：『大王當知，今此世間多有眾生孝順父母、沙門、婆羅門及諸尊長。』是時，四天王聞此語已，甚懷喜悅，即往詣釋提桓因所，以此因緣具白天帝：『聖王當知，今此世間多有眾生孝順父母、沙門、婆羅門及諸尊長，受三自歸，慈心諍諍，誠信不欺。』時天帝、四王及三十三天皆懷歡喜，不能自勝，增益諸天眾，

²¹⁵ 《增壹阿含經》（大·125，收入《大正新修大藏經》第2冊），卷一六，頁624b-625a。

減損阿須倫眾。比丘當知，十五日說戒之時，四天王躬自來下，案行天下，伺察人民，何等眾生孝順父母、沙門、婆羅門及尊長者，好喜佈施，持八關齋如來齋法。設無眾生孝順父母、沙門、婆羅門及尊長者，時四天王便懷愁悵，慘然不悅，往至帝釋所，以此因緣具白天帝：『大王當知，今此世間無有眾生孝順父母、沙門、婆羅門及諸尊長者。』是時，釋提桓因、三十三天皆懷愁憂，慘然不悅，減諸天眾，增益阿須倫眾。設復是時，眾生之類有孝順父母、沙門、婆羅門及諸尊長，持八關齋。爾時，四天王便懷歡喜，踴躍不能自勝，即往帝釋所，以此因緣具白天帝：『大王當知，今此世間多有眾生孝順父母、沙門、婆羅門及諸尊長。』是時，釋提桓因、三十三天及四天王皆懷歡喜，踴躍不能自勝，增益諸天眾，減損阿須倫眾。」

A Study of the Zhijiao Fast of Celestial Master Taoism, Part one

Pengzhi Lü

Institute of Religious Studies, Sichuan University
and Ecole Française d'Extrême-Orient

One of the ancient Lingbao scriptures, which are dated to approximately AD 400, the *Taiji zuoxiangong qingwen jing* claims that the Ritual Master of the Three Heavens and Perfected of Orthodox Unity (i.e. Zhang Daoling), after having studied the venerable and powerful Lingbao fast, deciphered the *Zhijiao jing* concealed in the celestial scripture known as the Lingbao Five Correspondence Writs. The subject of the *Zhijiao jing* is a Celestial Master fast called “Fast of the Three Heavens,” referred to as the “Zhijiao fast” in relevant Taoist texts. Most previous scholars thus conjecture that the Zhijiao fast of Celestial Master Taoism appeared prior to the Lingbao fast. This paper has a different view. We believe that the claim that the *Zhijiao jing* and the fast it prescribes were transmitted by Celestial Master Zhang of the Eastern Han (25-220) is not credible. The Zhijiao fast preserved in the *Zhijiao jing* was an Orthodox Unity fast invented by Celestial Master Taoists in imitation of the Lingbao fast in the early fifth century. The Taoist fast actually started with the Lingbao fast advocated by the ancient Lingbao scriptures; the other Taoist fasts, including the Zhijiao fast, were basically modeled on the Lingbao fast created from the fifth century on.

This paper first presents the primary sources concerned and provides a collection of the fragments of the lost *Zhijiao jing*, the key textual evidence for our argument. Based on these primary sources, the main body of the paper discusses how and why the Zhijiao fast imitated the Lingbao fast and demonstrates that the Zhijiao fast emerged after the Lingbao fast. The paper aims to reveal through this case study the basic trend in the development of Taoist ritual from the fifth century on: various Taoist scriptural traditions modeled their own rituals on Lingbao liturgy.

Keywords: Taoism, Celestial Master Taoism, *Zhijiao jing*, Zhijiao fast, Lingbao fast