

天師道旨教齋考（下篇）

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

陸·旨教齋戒十二法

前文已論，旨教齋仿效靈寶舊經《上元金籙簡文》制立的靈寶齋法程序，在宿啓階段說旨教齋戒十二法（參見上篇第五部分）。現在來討論旨教齋戒十二法本身。

古靈寶經模仿佛教的戒本（音譯為「波羅提木叉」）制定了各種名目的系列戒條，如十戒、十二可從戒、智慧閉塞六情上品戒、智慧度生上品大戒、智慧十善勸助上品大戒、智慧功德報應上品戒、十善因緣上戒之律、一十四戒持身之品、上品十戒之律、十惡之戒。這些戒條與古靈寶經倡行的靈寶齋有密切的關係。古靈寶經中常常「齋」、「戒」聯言，「修齋」與「持戒」並舉。²¹⁶ 靈寶齋與戒之不可分割是它與以往的齋區別開來的另一個重要特徵。²¹⁷

雖然東漢天師道經典《老子想爾注》²¹⁸ 和曹魏天師道經典《大道家令戒》²¹⁹ 屢言及「戒」或「道戒」，不過還不是模仿佛教戒本的系列戒條。道教史上最早模仿佛教戒本的是古靈寶經，也是古靈寶經最早將戒引入齋儀之中。過去一些學者認為天師道的「老君一百八十大戒」比古靈寶經早出世，但我們認為它其實是五世紀初天師道道士模仿靈寶系列戒條「百八十條罪目」制立的正一戒本（參見本文第八部分）。旨教齋戒十二法同「老君一百八十大戒」一樣，也是模仿靈寶齋戒的天師道戒本，所謂十二法出自張天師的說法只不過是假託。

旨教齋在宿啓階段說旨教齋戒十二法，正是仿效《上元金籙簡文》的作法，惟所說之戒條不同而已。旨教齋戒十二法與天師道戒本「老君一百八十大戒」有同有異。旨教齋戒是專門為修旨教齋的道士訂立的行為規範，老君百八十戒則是天師道為防止祭酒違科犯約而制定的普通行為規範，其中只有部分涉及飲食的戒

²¹⁶ 參見《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷下，頁10上；《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第3冊），頁259；《太上玄一真人說三途五苦勸戒經》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第3冊），頁321；《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》，頁326；《太上洞玄靈寶真文要解上經》，頁5下；《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁1上。

²¹⁷ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁140-142。

²¹⁸ 見饒宗頤，《老子想爾注校證》（上海：上海古籍出版社，1991）。

²¹⁹ 見《正一法文天師教戒科經》（DZ789），頁12上-19下。

條與齋戒有關。老君百八十戒全用否定句式（如「第一戒者，不得多畜僕妾」），旨教齋戒十二法除第一法外，全用肯定句式。

就內容來看，旨教齋戒十二法大部分是借鑒古靈寶經中有關靈寶齋戒的各種指示或規定改編而成的。試將十二法逐一列出，各條之後舉出古靈寶經中的類似內容，有必要者另加案語說明。

一・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。

《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》：「人間修是齋，道士服食五穀，斷無所餌則已，若服藥物，正中服之也。過中聽飲，清飲而絕食。平旦飲粥，日中菜食。齋限竟，解齋，如設大廚狀，唯宜潔淨爾。菓隨時珍，當先行香祝願也，願齋主昇仙度世。」²²⁰

同前書：「建齋極，可食乾棗。鹿脯臘是生鮮之物，一不得享也。」²²¹

《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》：「次絕酒、聲色、嫉妬、殺害、奢貪、驕怠也。次斷五辛、肥生、滋味之肴也……次服食休糧，奉持大戒，堅質勤志，導引胎息，吐納和液……乃可鎖以靈藥，餐於雲芽……」²²²

二・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。

《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》：「……絕穀休糧，長齋念道，過中不味……」²²³

《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》：「五者，書經校定，晨夕禮誦，供養香燈，心無替慢。」²²⁴

《上清太極隱注玉經寶訣》：「日中則餐……登齋入室……」²²⁵

《太極左仙公請問經》：「常燒香，然燈不輟……然燈行道……」²²⁶

²²⁰ 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁21下。

²²¹ 同前書，頁23下。

²²² 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，頁115-116。

²²³ 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，頁315。

²²⁴ 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》(DZ457)，卷上，頁4上。

²²⁵ 《上清太極隱注玉經寶訣》(DZ425)，頁1下。

²²⁶ 《太極左仙公請問經》，頁126。

案：靈寶齋對飲食的規定部分取諸佛教齋法。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……第八戒者，一日一夜，持心如真人。奉法時食，食少節身，過日中後，不復食。如清淨戒，以一心習。」²²⁷ 西晉·聶道真譯《菩薩受齋經》曰：「第四，菩薩齋日，過中以後，不得復食……第九，菩薩齋日，不得飲食盡器中。」²²⁸ 東晉·郗超《奉法要》曰：「凡齋日皆當魚肉不御，迎中而食。既中之後，甘香美味，一不得嘗。」²²⁹

又案：靈寶齋儀要典《上元金籙簡文》有二十條燃燈禮祝威儀條目，規定分別於道戶、本命、行年、太歲、大墓、小墓、壇堂、中庭、夾門、地戶、八方、四面中央、十方、四面、天門、五方點燃規定數量的燈，弟子於燈下三禮，法師咒願。《上元金籙簡文》稱燃燈威儀「功德至重，上照諸天，下明諸地……見此燈者，皆罪滅福生」。²³⁰ 燃燈是佈置齋儀場所的一項重要內容，除《上元金籙簡文》外，其他古靈寶經亦有述及。²³¹

三·三者棄捨因緣，唯道是務。

《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》：「六者不務榮華，斷俗因緣，專心定志，所營在法。」²³²

《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》：「斷絕眾緣，滅念守虛。」²³³

案：「因緣」係佛教詞彙。本土佛教著作《牟子理惑論》曰：「齋之日……不預世事」，²³⁴ 可證古靈寶經和《旨教經》於齋日斷絕世俗因緣的作法源出佛教齋法。又參下文第七法。

²²⁷ 《佛說齋經》，頁910c-911c。

²²⁸ 《菩薩受齋經》（大·1502，收入《大正新修大藏經》第24冊），頁1116a-b。

²²⁹ 見《弘明集》卷一三，頁86a。

²³⁰ 《上元金籙簡文》「真仙品」；轉引自《太上黃籙齋儀》卷五六，頁7下。

²³¹ 如《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》（DZ352），卷上，頁18下-19上；《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（DZ1411），頁17上，25下-26上；《下元黃籙簡文》，頁275；《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁9上。並參呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁166。

²³² 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷上，頁3下。

²³³ 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，頁114。

²³⁴ 見《弘明集》卷一，頁1c。

四・四者思經念戒，洗心精進。

《元始五老赤書玉篇真文天書經》：「一念精進苦行，不犯經戒，每事尊法。」²³⁵

案：東晉・郗超《奉法要》曰：「凡齋日……洗心念道，歸命三尊……若不能行空，當習六思念。六思念者，念佛、念經、念僧、念施、念法、念天。」²³⁶《旨教經》中的「思經念戒」、「洗心」蓋本佛教齋法，「精進」亦為佛教詞彙。

五・五者慈孝一切，湣念不知，開示愚癡，為之痛心。

《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷上：「常行大慈……」²³⁷

同前書卷下：「法使仁愛，慈孝為本。」²³⁸

《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》：「靈寶法興，五道方行，每欲使人仁愛慈孝……」²³⁹

六・六者悔罪謝過，恒如持毒，叩頭自搏，禮謝竭誠。

《元始五老赤書玉篇真文天書經》：「三念悔謝眾罪，無所隱匿，整心修敬，每以盡節。」²⁴⁰

《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》：「叩頭祈請拔罪」；「叩頭搏頰」。²⁴¹

《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》：「脫巾叩頭自搏」；「叩頭搏頰」；「叩頭自搏」。²⁴²

《太上大道三元品誠謝罪上法》：「叩頭自搏」。²⁴³

《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》：「陳情禮謝，解釋宿根。」²⁴⁴

²³⁵ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷下，頁12上。

²³⁶ 見《弘明集》卷一三，頁86a。

²³⁷ 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷上，頁3上。

²³⁸ 同前書，卷下，頁2上。

²³⁹ 《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第3冊，敦煌寫本），頁311。

²⁴⁰ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷下，頁12上-下。

²⁴¹ 分別見《下元黃籙簡文》，頁275, 277等多處。

²⁴² 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（《中華道藏》），頁289。

²⁴³ 《太上大道三元品誠謝罪上法》，頁5上等多處。

²⁴⁴ 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（《中華道藏》），頁291。

《太極左仙公請問經》：「禮謝七世之愆痾耳。」²⁴⁵

案：《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》比較了心拜與「屈折禮拜」的不同。²⁴⁶

七・七者棄世爵祿，所寶唯道。

《洞玄靈寶自然九天生神章經》：「修行之法，千日長齋，不關人事，諸塵漏盡，夷心默念，清香執戒。」²⁴⁷

《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》：「便棄世離俗……」²⁴⁸

八・八者勞身苦體，恭敬盡節，為道驅馳。

《元始五老赤書玉篇真文天書經》：「整心修敬，每以盡節。」²⁴⁹

九・九者願除疾病，十苦八難，得免厄世，為太平種民。

《元始五老赤書玉篇真文天書經》：「……普離眾惡，三災九厄，十苦八難……」²⁵⁰

同前書：「四念願求神仙，得見真君，免度厄世，身觀太平。」²⁵¹

《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》：「為道之本，欲度十苦八難之中，當受大戒，修齋建德，立諸善功。」²⁵²

《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》：「……普得免度十苦八難……」²⁵³

案：「十苦八難」係佛教詞彙。「十苦」指生苦、老苦、病苦、死苦、愁苦、怨苦、苦受、憂苦、病惱苦、流轉大苦。²⁵⁴「八難」有二義，一是指難於見

²⁴⁵ 《太極左仙公請問經》，頁126。

²⁴⁶ 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（《中華道藏》），頁291。

²⁴⁷ 《洞玄靈寶自然九天生神章經》（DZ318），頁4上。

²⁴⁸ 《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》，頁309。

²⁴⁹ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷下，頁12上-下。

²⁵⁰ 同前卷，頁13上。

²⁵¹ 同前卷，頁12下。

²⁵² 《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》，頁261。

²⁵³ 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（《中華道藏》），頁291。

²⁵⁴ 見《菩薩藏經》；轉引自《法苑珠林》（大·2122，收入《大正新修大藏經》第53冊），卷五，頁306a。

聞佛法的八種障難，即地獄、餓鬼、畜生、北拘盧洲（亦作鬱單越）、長壽天、盲聾瘡啞、世智辯聰、佛前佛後；二是指與「三途」（即地獄、餓鬼、畜生）對舉的八種災難，即王難、賊難、火難、水難、惡獸難、龍難、人難、非人難。²⁵⁵古靈寶經中的「八難」當與後一義項有關。

一〇・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。

《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》：「……內外光明……」²⁵⁶

《太上無極大道自然真一五稱符上經》卷下：「沐浴蘭湯，清潔身體，齋忌入室燒香。」²⁵⁷

《太上靈寶諸天內音自然玉字》：「身神澄正，內外光明，卻穢致真，神明交通。」²⁵⁸

《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》：「……心口相應……」²⁵⁹

《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》：「……內外清虛……」²⁶⁰

案：「齋直」一詞也見《三天內解經》所引「天師遺教」（按即《旨教經》佚文，見附錄一 A）。陸修靜《太上洞玄靈寶法燭經》云：「治身正心，莫先乎齋直。齋者，齊也，齊人參差之行。直者，正也，正人入道之心。念淨神靜，齋之義也。」²⁶¹是「直」與「齋」近義，所謂「立直」²⁶²就是建齋。「齋直」一詞與「齋」或「齋戒」相當，首出古靈寶經。²⁶³

²⁵⁵ 參見朱慶之，〈王梵志詩的「八難」和「八字」〉，《中國禪學》1 (2002)：324-331。關於十苦八難，也參見 Stephen Eskildsen, *Asceticism in Early Taoist Religion* (Albany: State University of New York Press, 1998), pp. 118, 194.

²⁵⁶ 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷下，頁17下。

²⁵⁷ 《太上無極大道自然真一五稱符上經》，頁201。

²⁵⁸ 《太上靈寶諸天內音自然玉字》卷二，頁1上。

²⁵⁹ 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（《中華道藏》），頁291。

²⁶⁰ 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》卷上，頁4下。

²⁶¹ 《太上洞玄靈寶法燭經》(DZ349)，頁3下。

²⁶² 見《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》(DZ1411)，頁28下，29上，29下；《無上秘要》卷三，頁5下。

²⁶³ 參見《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》(DZ1411)，頁17上，28上；《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》，頁23上；《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁10上。

一一・十一者誦經講道，安心定意，志願分明，無有邪亂。

《元始五老赤書玉篇真文天書經》：「……朝禮天文，誦經行道……持戒朝禮，旋行誦經。」²⁶⁴

《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》：「夫學上法，思神念道，山居靜志，修齋誦經……」²⁶⁵

同前書：「……志願堅白……」²⁶⁶

《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》：「……心靜神安……志願不退……」²⁶⁷

《上清太極隱注玉經寶訣》：「……及諸天人講誦爲事矣。」²⁶⁸

《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》：「晝夜六時禮拜，三時中講，三時思身中神。」²⁶⁹

同前書：「爲當講法義而已……」²⁷⁰

《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》：「……患受經也，而不講誦矣；患講誦也，而不修其事矣……」²⁷¹

《仙人請問本行因緣眾聖難經》：「……講誦聰明……行禮講道……」²⁷²

案：所謂「講道」即講經，「講誦」指講經和誦經。東晉上清經已提倡誦經，²⁷³但誦經與講經並舉則始於古靈寶經。按《上元金籙簡文》的規定，每日三時行道畢即誦經和講經。²⁷⁴《上元金籙簡文》尚存誦經威儀五條，涉及講經的威儀有兩條。其他古靈寶經言及「誦經」，或將「誦經」與「行道」並舉，²⁷⁵或述誦經（轉經）、講經之法。²⁷⁶靈寶齋於齋日誦經、講經主要是借鑒佛教禮儀，比如無論誦經還是講經都須昇座或上床，講經時須問答和辯難。²⁷⁷

²⁶⁴ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷下，頁15下。

²⁶⁵ 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》卷上，頁17上。

²⁶⁶ 同前卷，頁8上。

²⁶⁷ 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，頁315。

²⁶⁸ 《上清太極隱注玉經寶訣》，頁14下。

²⁶⁹ 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁10上。

²⁷⁰ 同前書，頁23下。

²⁷¹ 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，頁116。

²⁷² 敦煌寫本 P 2454《仙人請問本行因緣眾聖難經》，頁128。

²⁷³ 《真誥》卷一九，頁10下-11上。

²⁷⁴ 參見呂鵬志，〈靈寶三籙簡文輯考〉。

²⁷⁵ 參見《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷下，頁15下。

²⁷⁶ 參見《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁7下-8下，9下，17上，23下；《上清太極隱

一二・十二者當此之時，令淨入戒，令入靜念。

《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》：「齋時皆心注玄真，永無外想……」²⁷⁸

《太極左仙公請問經》：「淨想奉十戒，故能超八難。」²⁷⁹

旨教齋戒十二法也可與陸修靜所說的「十道行」比較。陸修靜的科儀著述基本上是繼承和弘揚古靈寶經倡行的靈寶科儀，他以古靈寶經制立的靈寶齋為依據撰述了一些有關修齋的理論，現存的三部齋儀理論著述是《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》、《太上洞玄靈寶法燭經》和《洞玄靈寶五感文》。²⁸⁰ 他在《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》「燭光齋外說」條中對齋做了界定：「夫齋，當拱默幽室，制伏性情，閉固神關，使外累不入。守持十戒，令俗想不起。建勇猛心，修十道行。堅植志意，不可移拔。注玄味真，念念皆淨。如此可謂之齋。」²⁸¹ 上引文中的「十戒」指的正是靈寶十戒；所謂「使外累不入」，「注玄味真，念念皆淨」，直接借用了靈寶新經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》的說法：「齋時皆心注玄真，永無外想。」陸修靜所說的十道行是：

一香湯沐浴，以精神氣使五體清潔，九孔鮮明。衣服悉淨，內外芳馨。延降高真，視接虛靈故也。

二廢棄世務，斷俗因緣，屏隔內外，蕭然無為，形心閑靜，注念專精。

三中食絕味，挫割嗜慾，使盈虛得節，臟腑調和，神氣清爽，含養元泉。

四謹身正服，齋整嚴肅，捨離驕慢，無有怠替。禮拜叩搏，每事盡節。

五閉口息語，不得妄言。調聲正氣，誦詠經文。開悟人鬼，會感仙聖。

六滌除心意，不得邪想。調伏六根，盪滅三毒。存神思真，通洞幽微。

注玉經寶訣》，頁5上-6上；《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》，頁326；《太極左仙公請問經》，頁126。關於《度人經》中的誦經儀，參見山田利明，《六朝道教儀禮の研究》（東京：東方書店，1999），頁263-288。

²⁷⁷ 上座（或昇座）和問答辯難均係佛教講經儀式重要事項，參見福井文雅，〈講經儀式と論義〉，仁戶田六三郎編，《日本人の宗教意識の本質》（東京：教文館，1973），頁249-284；牟潤孫，〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，氏著，《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987），頁260-265。

²⁷⁸ 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁21上。

²⁷⁹ 《太極左仙公請問經》，頁122。

²⁸⁰ Franciscus Verellen 最近對陸修靜的齋儀理論做了初步探討，參見フランシスクス・ヴェレレン，〈儀禮のあかり——陸修靜の齋における影響〉，京都大學人文科學研究所編，《中國宗教文獻研究》（京都：臨川書店，2007），頁223-238。

²⁸¹ 《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，頁1下。

七燒香奏煙，鳴鼓召神。上聞三清，普宣十方。

八懺謝罪咎，請乞求願。心丹至誠，謙苦懇惻。

九發大慈悲，潛念一切災厄惱難，咸願度脫。生死休泰，無復憂苦。

十進止俯仰，每盡閑雅，更相開導，言止於道，不得離法。覺有跌誤，便即踰失，稽顙懺悔。²⁸²

陸修靜提出的十道行對古靈寶經倡行的靈寶齋戒生活做了高度概括，與旨教齋戒十二法多有近似之處。我們認為兩者的制訂都參考了古靈寶經，古靈寶經描述的靈寶齋戒生活是兩者的共同來源。

大約南朝後期問世的上清經《洞真太上八素真經修習功業妙訣》（上清「八素真經」系列經典之一種）稱「齋法有十戒」，²⁸³ 此經所說的「十戒」實際上是由旨教齋戒十二法刪改而成。它們與其他戒律、科條（主要是「高上科」）、齋法匯集在一起，作為道士祭酒男女官的修習指南。十戒是：

一者不得食含血之物，有生炁並薰辛（當作「辛」）之屬，唯菜非向生之月得食之。

二者平旦啜粥，日中則食，自是之後，有甘肥美味，一切不得復饗。晝則燒香，夜則然燈，燒香不乏須臾，坐起臥息不離法則。

三者棄寫因緣，唯道是務。

四者思經念誡，洗心精進。

五者慈孝一切，潛念悲窮，開示生道，以勸愚民。

六者悔謝罪過，求乞生活。

七者委捨榮華，所實在道。

八者勞身苦體，為道驅使。

九者願除眾痛，十苦八難，免度厄世，為太平種民。

十者尊道貴德，心口相副，洗心精進，志求仙僞，承受經戒，不敢虧違，昇度之日，與道合同。²⁸⁴

將十二法改為十戒可能是想仿效靈寶戒中影響最大也最重要的十戒。無論如何，旨教齋戒十二法的絕大部分內容被收入上清修習指南的事實表明，十二法對南朝後期逐漸走向聯合統一的道教界產生了一定的影響。

²⁸² 《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，頁1下-2下。

²⁸³ 《洞真太上八素真經修習功業妙訣》，頁1下。

²⁸⁴ 同前書，頁1下-2下。

柒·《旨教經》中的塗炭之法和其他內容

現存的《旨教經》佚文未提到塗炭之法，不過從其他一些記載可以推斷它是《旨教經》的重要內容之一。南朝天師道經典《正一論》設主客二人問答討論，其中云：

難曰：聖人設教，情無彼此，何忌靈寶、清齋旨教、塗炭謝邪？

答曰：旨教齋法及塗炭謝儀共出一卷經中，聖人豈容應令修天師之謝，而不修天師之齋？若其齋可略，其謝可換充靈寶闕者，恐不但天師不許，深非葛君之意，特由世學者欲截鶴接鳧耳。誠願其長短齊一，然要非可相換也。

難曰：塗炭儀所說，云「悉如靈寶法」。推之斯言，可得兼用。

答曰：塗炭法者，由羣生咎障既深，非大功不釋，宿對根密，非塗炭不解。結考不解，則學仙不成，厄世不度。天師以漢安元年十月十五日下《旨教》於陽平山，以教眾官，令入仙目。王、趙修之，卒登上道。當爾之時，塗炭之謝已行，而靈寶齋儀未敷，唯五符而已，豈得兼行？推年檢事，足明為謬。斯乃造作支流，穿鑿真文，足此數字，欲令張、葛二教，俱同一用。信不足，有不信矣。²⁸⁵

問答雙方中的主人明顯代表作者，他先明確說「旨教齋法及塗炭謝儀共出一卷經中」，後又說「天師以漢安元年十月十五日下《旨教》於陽平山」，所謂「下《旨教》」就是降授《旨教經》的意思。之所以用「下」字，可能是因為《旨教經》被視為天書（參見上篇第三部分）的緣故。看來，先提到的「一卷經」可能就是後面所說的「《旨教〔經〕》」。我們的推測可通過下面的分析進一步證實。

《正一論》與《太極左仙公請問經》的說法有同有異。相同之處在於都稱《旨教經》是張天師傳出來的，不同之處是《正一論》撇棄了《太極左仙公請問經》所謂張天師先學過靈寶齋的說法。《正一論》作者像史家一樣「推年檢事」，比較了塗炭謝儀和靈寶齋儀在歷史年代上的早晚，明確說塗炭謝儀早於靈寶齋儀行世。根據主人的說法，塗炭謝儀是張天師「下《旨教〔經〕》」（他的弟子王長、趙昇因修旨教而終獲上道）的同時傳出來的，當時靈寶齋儀還未行

²⁸⁵ 《正一論》，頁2下-3下。

世。又按《正一論》正文，客人在提出問題時先複述了主人的看法：「按前來說，靈寶齋儀起於葛氏，旨教齋法出自天師。天師、葛氏相去近一百許年。葛氏未生之前，已有塗炭，不宜今者引入靈寶，敬如清旨（按即『清齋旨教』）。」這裡先對出於葛氏的靈寶齋儀與出於天師的旨教齋儀做了年代上的比較，緊接著卻轉說先行世的塗炭不宜引入後出現的靈寶。雖然主題詞由「旨教齋法」轉換為「塗炭」，但並未導致前後矛盾，這是因為前文已交待過塗炭謝儀與旨教齋儀一體不分。

總之，從《正一論》可以間接推斷，《旨教經》不僅講旨教齋法，也包括塗炭謝儀（或稱「塗炭法」）的內容。更有力的證據是《洞真太上八素真經修習功業妙訣》，此經云：「凡齋有五種之格如左：第一救急治病，承用天師旨教法。人三元方謝，乞生丐活，自縛泥額。塗炭之法，並在《旨教》之中。第二靈寶梵行……」²⁸⁶此先言採用天師旨教法救急治病，續略言其具體作法是「三元方謝，乞生丐活，自縛泥額」，這種作法與陸修靜在《洞玄靈寶五感文》中所描述的塗炭齋法完全一致。為什麼聲稱「承用」天師旨教法卻行塗炭之法呢？最後一句話纔將箇中緣由講明，原來塗炭之法也是天師所出《旨教〔經〕》的一部分。

與《洞真太上八素真經修習功業妙訣》類似的表述也見於其他資料，它們都是《旨教經》包含塗炭之法的證據。《無上秘要》卷五〇「塗炭齋品」稱「為承天師《旨教》，建議塗炭，露身中壇，束骸自縛，散髮泥額，懸頭銜髮於欄格之下，依靈寶下元大謝，清齋燒香，稽顙乞恩」。《三洞珠囊》卷一引《太真科》云：「救解父母師君同道大災病厄，齋官露壇，大謝欄格，散髮泥額，禮三十二天。齋中奏子午章，苦到必感。」其後有小字註云：「依《旨教》塗炭齋法也。」《洞玄靈寶道學科儀》「必齋品」將塗炭齋與旨教齋並列，並釋云：

若在内眾、外眾救解大災病厄，齊舉高德一人為法師，五人為從官，露壇大謝，令謝罪者蘭格散髮泥額，禮三十二天，齋中奏子午章，苦禱必感，依《指教》塗炭法。……長齋持戒，清旦、正中、日入，三時行道，三時講誦。若有重災大厄及救度罪根者，平旦、正中、日入、人定、夜半、雞鳴，六時行道，三時講經也。²⁸⁷

《道藏闕經目錄》著錄「正一法文天師旨教經」二卷，與《正一論》所謂「共出一卷經中」和《猶龍傳》提到的《旨要妙經》一卷不合。我們認為，可能

²⁸⁶ 《洞真太上八素真經修習功業妙訣》，頁3上。

²⁸⁷ 《洞玄靈寶道學科儀》卷上，頁18下-19上。

原初的《旨教經》只有一卷，但後來有人將有關塗炭齋的內容抽出來構成一卷，遂使《旨教經》分衍為二卷。《旨要妙經》大概是據原初的一卷本節引而成的。《無上秘要》卷五〇「塗炭齋品」未像其他幾卷齋儀一樣註明出處，但多次提到「承天師旨教，建議塗炭」，我們推測它的來源可能就是講塗炭齋的那一卷《旨教經》。

按南齊·釋玄光《辨惑論》說：「又塗炭齋者，事起張魯。氐夷難化，故制斯法。乃驢輾泥中，黃鹵泥面，撻頭懸柳，埏埴使熟。此法指在邊陲，不施華夏。至義熙初，有王公其次，貪寶憚苦，竊省打拍。吳陸修靜甚知源僻，猶掣掣額，懸縻而已。癡僻之極，幸勿言道。」²⁸⁸ 但此說與上述道經的說法不合，蓋為佛教徒的附會之辭。也許東漢張魯天師道教團已有自縛塗炭以示悔過的做法，²⁸⁹ 不過尚未成為後世道教所說的塗炭齋儀。而東晉末劉宋初產生的靈寶齋吸收了自縛塗炭的作法。《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》云：「大法師於中央，披頭散結，依訣塗炭，六時請謝，中庭行事。若清信男女，佐國祈請，當於門外散髮，塗炭陳情」，²⁹⁰ 即為其證。

我們認為《旨教經》中的塗炭之法（或稱「塗炭之謝」、「塗炭法」、「塗炭齋」²⁹¹）與旨教齋一樣，也是模擬靈寶齋的齋儀，不可能是東漢時期的天師道儀式。我們的依據有二：一是有些資料明確提到《旨教經》中的塗炭之法或塗炭齋是仿效靈寶齋的儀式，如上引《正一論》提到《旨教經》中的塗炭儀「悉如靈寶法」；《無上秘要》卷五〇「塗炭齋品」多次提到「承天師旨教，建議塗

²⁸⁸ 《弘明集》卷八，頁49a。又見甄鸞，《笑道論》（見道宣，《廣弘明集》〔大·2103，收入《大正新修大藏經》第52冊〕），卷九，頁149c；道安，《二教論》（收入《廣弘明集》），卷八，頁140c。

²⁸⁹ 據《三國志·張魯傳》註引曹魏·魚豢《典略》，張修教法中最引人注目的儀式是與治病有關的靜室思過和請禱之法。東漢末期另外兩個反叛教團也有思過的作法。比張修稍早的駱曜在三輔教民「緬匿」法。緬，思也；匿，通「愚」，過也。所謂「緬匿」法也就是思過法。與張修同時的張角在東方組織了稱為「太平道」的大教團，「教病人叩頭思過」，兼用符祝之法以療病。參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁18。

²⁹⁰ 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》(DZ1411)，頁26上。

²⁹¹ 其他學者對塗炭齋的看法與本文有所出入；參見山田明廣，〈塗炭齋考——陸修靜の三元塗炭齋を軸として〉，《東方宗教》100 (2000)：47-67；汪桂平，〈道教塗炭齋法初探〉，《世界宗教研究》2002.4：52-60；Stephen Bokenkamp, "Sackcloth and Ashes—Self and Family in the Tutan Zhai," in *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism—A Berlin Symposium*, ed. Poul Andersen and Florian Reiter (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005), pp. 33-48.

炭……依靈寶下元大謝」，即採納靈寶舊經《下元黃籙簡文》所載黃籙齋儀的二十方懺謝法。二是《旨教經》中的塗炭之法或齋在具體作法上的確也多有仿效靈寶齋的地方。《無上秘要》卷五〇「塗炭齋品」的儀式程序與靈寶齋相似：分宿啓、行道、言功三個階段。宿啓之前先行常朝法（靈寶齋宿啓之前先行自然朝），宿啓階段之節次說戒；行道階段之節次誦衛靈神咒、發爐、出官、三上香、十方懺、各稱位號、說十二願念、復爐均模擬靈寶齋；言功啓事之辭大部分抄自靈寶三元齋儀典《太上大道三元品誠謝罪上法》。²⁹² 陸修靜在《洞玄靈寶五感文》「塗炭齋」條下註云「晝三時向西，夜三時向北」，與靈寶齋的六時行道無異。《洞玄靈寶五感文》和《洞真太上八素真經修習功業妙訣》提到的「方謝」其實就是靈寶齋的十方懺或二十方懺。《三洞珠囊》所引《太真科》記載的塗炭齋要「禮三十二天」、「門中然七燈」，這些都是靈寶齋的作法。

《旨教經》中還有其他一些內容也與古靈寶經倡行的靈寶齋有直接或間接的關係。

《旨教經》佚文 A 明顯有取於佛經《佛說四十二章經》²⁹³ 的說法。《佛說四十二章經》有云：「夫爲道者，譬如持炬火入冥室中，其冥即滅而明猶在。學道見諦，愚癡都滅，得無不見？」²⁹⁴ 不過，《旨教經》借用這個比喻是爲了突出齋戒或齋直的重要意義，在這一點上則有取於高度推崇修齋持戒的古靈寶經（詳下）。

佚文 E 中，「冥寂玄通，大智慧源」直接取諸《元始五老赤書玉篇真文天書經》。²⁹⁵ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》在列舉月三十日出場的檢齋之神（參見上篇第四部分）時用這句話來形容最高神「道」的特性。「故智照之源，生於眇莽幽冥之內也」，似是對引自《元始五老赤書玉篇真文天書經》的句子進一步申說和解釋。「智慧」、「智照」近義，均爲古靈寶經借自佛教的概念。智是梵語 *Jñāna* 的意譯，音譯爲若那；慧是梵語 *Prajñā* 的意譯，音譯爲般若。《大乘義章》卷九釋曰：「若智慧者，照見名智，解了稱慧。此二各別。知世諦

²⁹² 見《無上秘要》卷五〇，頁19下-21上。

²⁹³ 《佛說四十二章經》的年代和真偽一直多有爭議。因為東晉中葉上清降詔《真誥》或《真跡經》襲用此經文字內容，故可以斷定此經至遲在四世紀中葉已經流傳問世；參見 Eskildsen, *Asceticism in Early Taoist Religion*, pp. 73, 183.

²⁹⁴ 《佛說四十二章經》（大·784，收入《大正新修大藏經》第17冊），卷九，頁723a。

²⁹⁵ 參見《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷下，頁5下。

者，名之爲智。照第一義說以爲慧，通則義齊。」²⁹⁶《法華義疏》曰：「經論之中，多說慧門鑒空，智門照有。」²⁹⁷《元始五老赤書玉篇真文天書經》將道家道教崇尚的「冥寂」與佛教崇尚的「智慧」聯繫起來，這是佛教深入影響古靈寶經的證據之一。古靈寶經之前問世的道教典籍不見有類似的說法。這也是我們判斷《元始五老赤書玉篇真文天書經》影響《旨教經》而不是相反的理由之一。

佚文 F 是在行旨教齋結束時誦詠的三首詩歌，體裁風格頗類古靈寶經中的頌詩。古靈寶經中的頌詩受佛教偈頌影響，²⁹⁸ 通常用來概括經文宗旨或宣傳義理，與中國古代「美盛德之形容」的頌贊有所不同。也有不少頌詩用於靈寶齋的某些儀節，成爲靈寶齋儀的重要內容之一，如《太極左仙公請問經》中的「奉誠頌」、²⁹⁹《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中的「頌」、³⁰⁰《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》中的「禮經祝三首」。³⁰¹ 與靈寶齋中誦詠的頌詩類似，佚文 F 就是專用於旨教齋的頌詩。其內容文字有不少可以在古靈寶經中找到出處。如頌稱齋直「是謂無上道，眾道中之最。皆從齋直生，捻香之所得。是爲大道座，賢者各努力」，「願除億會罪，赦貰代兆軀。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……」，這些詩句的含義與古靈寶經高度推崇齋戒或齋直之功德的思想完全一致。如靈寶新經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》說：「夫齋直求道之本，莫不由斯成矣。此功德巍巍，無能比者。上可昇仙得道，中可安居甯國，延年益壽，保於福祿，得無爲之道；下除宿罪，赦見世過，救危難，消災治病，解脫死人憂苦，度一切物，亦莫有不宜矣。」³⁰² 又說：「夫感天地，致群神，通仙道，洞至真，解積世罪，滅凶咎，卻冤家，修盛德，治疾病，濟一切物，莫近乎齋轉經者也。」³⁰³ 又說：「夫學真仙白日飛

²⁹⁶ 《大乘義章》（大·1851，收入《大正新修大藏經》第44冊），卷九，頁649c。

²⁹⁷ 《法華義疏》（大·1721，收入《大正新修大藏經》第34冊），卷一，頁462b。

²⁹⁸ 關於佛教偈頌對道教頌的影響，參見福井文雅，〈道教文献に見える頌の機能〉，《日本中國學會報》44（1992）：75-84。

²⁹⁹ 見《太極左仙公請問經》，頁122。

³⁰⁰ 見《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁22下-23上。《無上黃籙大齋立成儀》卷三五，頁4下稱其爲「太極頌」。

³⁰¹ 見《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，頁113。《無上黃籙大齋立成儀》卷三二，〈齋法修用門〉，頁15上-下稱其爲「三啟頌三首」。

³⁰² 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁10上。

³⁰³ 同前書，頁12上。《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，頁10下所引「經言」出此，可據而推斷「近」字蓋「過」字形近之誤。

昇之道，皆以齋戒爲立德之本矣。」³⁰⁴ 此經又有頌曰：「道以齋爲先，勤行登金闕」。³⁰⁵ 又如《旨教經》頌詩謂「身固殊金剛，壽命無終極」，實源出《太極左仙公請問經》的類似說法：「身如金剛，體真入妙，希微洞質，永享無量之壽也。」³⁰⁶ 又如，頌詩中與齋戒或齋近義的「齋直」一詞、與燒香近義的「捻香」一詞、表示功德轉讓的「歸流」一詞均是首見於古靈寶經。特別值得注意的是，頌詩提到「旋行各三周」、「旋行奏至誠」，這是仿效靈寶齋儀節次之一的儀式。靈寶齋在正齋行道階段禮謝十方之後通常是旋行步虛。行齋之人圍繞香爐、經臺或燈旋行三匝，旋行的同時誦詠步虛靈章，捻香散花。如《上元金籙簡文》說：「拔度生死建齋威儀。禮十方畢，次一時左轉，繞香燈三周。師誦步虛之章，弟子都門贊祝，三周，如玄臺法。尊卑相次，安徐雅步，調聲正氣，誦詠空洞之章。勿得顧盼，意念不專，遲速越錯，更相進卻，要量壇席廣狹爲則。如壇席狹處，第二、第五、第八首旋繞散花，餘面經像作可也。」³⁰⁷《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》於十方禮謝節次後云：「次旋行三匝，誦步虛靈章」。³⁰⁸《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》云：「一日六時燒香，朝禮旋行」。³⁰⁹ 旋行儀式是由古靈寶經從佛教引進的。³¹⁰ 根據《旨教經》頌詩提到的「旋行」儀式，我們推測旋行儀式可能也是旨教齋行道儀的一部分，《旨教經》的三首頌詩可能正是在旋行過程中唱誦的。

佚文 G 意在說明，可使「治官道民」「免災厄，爲後世種民」的旨教齋不是「小乘齋法」（參見本文第九部分）。這與《太極左仙公請問經》的說法是一致的，後者稱旨教齋（三天齋）與「大乘之士」修學的靈寶齋相似。

佚文 D 規定天師道道士應按所受法職的大小和先後安排坐起的次序。地位最高的是五氣職位，從高到低依次是〔太〕上中氣、正治、內治、別治、散氣。接下去依次是百五十將軍籙、七十五將軍籙、十將軍籙、童子、仙官上靈官、更令。若受同樣的治、籙或同日受者，以先受爲上，後受爲下。這段佚文見於《要

³⁰⁴ 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁1上。

³⁰⁵ 同前書，頁22下。

³⁰⁶ 《太極左仙公請問經》，頁126。

³⁰⁷ 轉引自《無上黃籙大齋立成儀》卷三四，「釋步虛旋繞」條註；參見呂鵬志，〈靈寶三籙簡文輯考〉。

³⁰⁸ 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》(DZ1411)，頁36下。

³⁰⁹ 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，頁314。

³¹⁰ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁161-162。

修科儀戒律鈔》卷九「坐起鈔」條，條目之首是作者的引言：「夫入道崇真，次位、行坐、倚立，須依典儀，人不位分，法則無緒矣」，³¹¹ 接下去就是徵引包括《旨教經》在內的幾部道經，其中《玄都律》、《金籙簡文》、《昇玄經》都談到參加齋會的修齋之人應按法職高低排列座次和起居順序。我們據此推測，佚文 D 可能就是有關旨教齋會之坐起順序的規定。在齋會中按法職高低排列行儀次序的制度實始於古靈寶經倡行的靈寶齋。如《要修科儀戒律鈔》卷九「坐起鈔」條引《金籙簡文》：

《金籙簡文》曰：登齋施安，坐起威儀：法師床在西，東向坐，弟子南面安床，北向坐；師床在南，向北坐，弟子當東面安床，西向坐；師床在東，向西坐，弟子當北面安床，南向坐；師床在北，向南坐，弟子當西面安床，東向坐。師、弟子不得同在一面坐也。又曰：坐起，皆以職位為上。職位同者，以年尊為上；年同者，當以仁德為上。又曰：坐起威儀，應起之時，弟子當先下，西向侍師，然後下座。若還，師先上座，弟子即位處禮一拜而坐。³¹²

《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》：

太極真人曰：建靈寶齋法，舉高德玄解經義者為法師，次才智精明、能通妙理、聞見法度為都講，次監齋，彈罰非法，次侍經，次侍香，次侍燈。次第坐處，先受此經為上，後受為下。家一人受經，餘人有好齋者，聽齋。若時有黃赤太一祭酒好見齋法者，聽齋，觀大法化，但不得同牀而坐。縱復至德，人間名望於世，悉當在後行，以其治錄為次第也。燒香同爾。所以爾者，其人宿有微緣，故今得預之矣。³¹³

古靈寶經按法職規定齋次可能借鑒了佛教的作法，³¹⁴ 而《旨教經》顯然是直接採納了古靈寶經的齋次等級制度。

³¹¹ 《要修科儀戒律鈔》，頁5下。

³¹² 同前書，頁7下-8上。

³¹³ 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁20下-21上。

³¹⁴ 如西晉·竺法護譯《普曜經》卷八，頁536b：「先學為長，後學為小。」又參呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁236-237。

捌・旨教齋出現的歷史背景與《旨教經》的成書年代

根據道書的記載，葛洪從孫葛巢甫於東晉末隆安年間（397-402）造構的一批古靈寶經出世不久即「風教大行」。劉宋高道陸修靜不僅整理了古靈寶經，編成《靈寶經目》（437），而且「更加增修，立成儀軌」，使「靈寶之教，大行於世」。³¹⁵ 靈寶之教風行的重要表現之一就是古靈寶經倡行的靈寶齋自五世紀以來成了道教儀式的典範，各個道派都紛紛吸收採納靈寶齋法，或借鑒靈寶齋編定本派的齋法，或模仿靈寶齋程序編纂其他儀式（如傳授儀）的「立成儀」典。受靈寶齋影響而被靈寶化是五世紀以來道教儀式發展的一個基本趨向。³¹⁶ 天師道的旨教齋就是在這樣的歷史背景下產生的。所以旨教齋的出現不是一個孤立偶然的現象。

先來看天師道之外的道派或經派。

五世紀前期上清經派就在儀式方面出現了類似的新變化。大約劉宋初期問世的上清科範匯編《太真科》³¹⁷ 包括大量修齋儀規，所言與古靈寶經和陸修靜描述的靈寶齋是一致的，與旨教齋也多有近似之處，應當是仿照靈寶齋戒儀規制定的。如關於每日修齋的時間，《太真科》規定「長齋六時，隨力所堪」，「皆可三時行道」，「凡為人告齋，皆三時下息……若三時行道，當中後下息……若六時行道，當中後下息」，與靈寶齋規定的時間完全一致。《太真科》也遵循古靈寶經按歲、月時節修齋的作法，明確規定：「凡一年正月、三月、五月、七月、九月、十一月，此六月應齋。又一月之中，一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日，此十日名曰十直齋。皆天神下降，精修得福也。」《太真科》對修齋期間的飲食也做了規定，如謂「道士男女，能日中一食，不參穢惡，隨月清齋」，又謂「長齋菜食」，明顯本諸靈寶齋戒的飲食規定。《太真科》還提到「三日夜，齋德一人為齋主，五人為從官」，說明它採納了靈寶齋的六職齋官制度，《太真科》的修齋條規中屢言及「齋官」，亦可為證。《太真科》中還有齋日講經、誦經的規定，如謂「大法常修習經講……悉六時行道，三時上經。講者兩時，夜可覆講，亦可誦經也」，又

³¹⁵ 參見《真誥》卷一九，頁11下；《太上洞玄靈寶大綱鈔》（DZ393），頁2下。

³¹⁶ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁263。

³¹⁷ 此經已散佚，不過從大淵忍爾編的《太真科》輯稿中尚可瞭解其大概。參見大淵忍爾，〈太真科とその周邊〉，氏著，《道教とその經典》，頁473-505。

謂三時或六時行道之餘「上講誦經」，這是沿襲靈寶齋的作法。《太真科》明確提到了「宿啓」、「行道」、「言功」，表明靈寶齋分三階段的作法被其直接採用，惟「宿啓」這個名稱可能借自陸修靜的科儀著述（參見上篇第五部分）。《太真科》還規定對違犯齋儀軌則的齋官和參與者實行懲罰，如謂「齋官宿到，悉香湯沐浴，畢，俱入法堂，宣示科戒。威儀庠序有違，一刑律論」，「齋官具受宣告，不得與外人交言。二刑論」，這可能與靈寶齋中用於懲戒齋官行儀過失的科禁條目不無關係。

《上清洞真智慧觀身大戒文》是至遲在南朝劉宋時問世的一部上清戒經。³¹⁸此經制立的三百大戒分成三組，依次是下元戒品、中元戒品、上元戒品，明顯模仿《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》中分成三組的百八十條罪目。智慧觀身三百大戒有部分戒條與修齋有關：「道學不得諸天齋戒而不齋戒念道」；「道學不得違歲六齋月日中不齋」；「道學不得身不潔淨上高座讀經」；「道學當念菜食爲常」；「道學當念安貧讀經，行道無倦」；「道學當念燒眾名香，流芳諸天，徹魔境界」；「道學當念在賢眾，聽受妙旨」；「道學當念中食養神，棄諸肥滋」；「道學當守持三寶經戒，常誦不輟」；「道學當念遊志齋堂，講肆聖道，敷釋淵蹟」。這些戒條顯然是參照靈寶齋戒生活模式制立的，與旨教齋亦相彷彿。《上清洞真智慧觀身大戒文》明顯受古靈寶經的影響，其成書年代應在古靈寶經之後的幾十年間，下限是引用它的《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》和《三天內解經》。

五世紀前期傳行《太上洞淵神咒經》³¹⁹的民間道派也受了靈寶「風教」的影響。《太上洞淵神咒經》是由江南社會底層民間道士造作的經典，此經反映當

³¹⁸ 此經載有據稱是太微天帝受大戒文時所頌的詩歌三首；見《上清洞真智慧觀身大戒文》(DZ1364)，頁1上-下。三首頌詩被劉宋道士陸修靜《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》引錄，題為「智慧頌」。大淵忍爾據此斷定《上清洞真智慧觀身大戒文》的年代在《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》之前；參見大淵忍爾，〈靈寶經の基礎的研究〉，《道教とその經典》，頁181-186。我們發現劉宋天師道道士徐氏所著《三天內解經》卷下，頁2上暗引第一首頌詩中的「有有無不有，無無無不容」和涉及「有家、有身、有心」的戒文，有力佐證大淵的斷代無誤。

³¹⁹ 關於《太上洞淵神咒經》的年代學者們一直有較多分歧，我們接受 Christine Mollier 的看法；參見 Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du V^e siècle: Le livre des incantations divines des grottes abyssales* (Paris: Collège de France, 1990), pp. 52-61。她認為內容和文體相近的前十卷、卷一九後半部分、卷二〇出於同一個時代，其中有不少文字暗示劉宋王朝興起的史實，表明它們撰於五世紀的最初幾十年。

時靈寶化的齋戒生活在民間社會中非常流行。《太上洞淵神咒經》鼓勵道士法師到處為人建齋作齋，治病救人。³²⁰ 此經倡行的齋儀與靈寶齋很相似，明顯是借過來的。試舉數端。此經依佛教齋法設「菜食」³²¹之齋，斷絕葷、酒，「一日一食，過中不餐」。³²² 它仿效靈寶齋設立齋官，安排高座誦經、旋行步虛等節目。³²³《太上洞淵神咒經》規定在行齋過程中要「禮拜十方」，³²⁴ 與靈寶齋完全相同。此經還規定修齋日數為三日，每日三時或六時行道，³²⁵ 這也是靈寶齋的重要儀規之一。《太上洞淵神咒經》多次提到的「齋講」³²⁶ 亦出佛教之齋或靈寶齋，就是齋中講經說法的意思。³²⁷ 它還從靈寶齋引入了時節齋，明確提到了八節齋和三元齋，同時它又有半月齋戒一次的作法，³²⁸ 與《旨教經》宣傳的齋法（見上篇附錄一佚文 H）非常相似。靈寶時節齋中的月十日齋也包括月旦和十五日在內，其來源可能是佛教的半月布薩儀制。

再來看天師道本身。除《旨教經》之外，五世紀前期的其他天師道教內文獻也顯示天師道因受靈寶之教的影響而開始提倡齋戒生活。劉宋天師道道士徐氏所著《三天內解經》認為學道「莫先乎齋」，並暗引受古靈寶經影響的天師道經典《旨教經》（參見上篇第三部分），以證明「齋直應是學道之首」。³²⁹ 這種觀念實出靈寶「新經」《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》和《太極左仙公請問

³²⁰ 《太上洞淵神咒經》(DZ335)，卷二，頁5下；卷三，頁1下；卷七，頁10上；卷八，頁10上。

³²¹ 見《太上洞淵神咒經》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第30冊，敦煌寫本），卷二，頁92。

³²² 《太上洞淵神咒經》(DZ335)，卷二〇，頁19下。

³²³ 同前書，卷七，頁9下云：「有病人之家，若有犯入刑獄，元元恐死者，當先立此齋。齋官或三人、五人、十人、八人，張好籍帳，若淨室之中，備安三寶、香燈供養之具，令辦集淨潔。請三洞法師，法師中務取一人聰明了了分明者為法師，與主人唱道。並安二高座，高座上一人稱揚聖號，為其主人，其餘道士，次次旋行耳。高座上法師執步虛唱和，座下人旋行徐徐，高越而望天，聽雲中鴻聲，若聽嘹嘹之響，似玄景之宮天人之歌矣。」

³²⁴ 同前書，卷二〇，頁20上-下。

³²⁵ 同前書，卷四，頁2下；卷一九，頁3下，8上；卷二〇，頁11下-12上，20上-下，22上。

³²⁶ 同前書，卷七，頁12下；卷二〇，頁18下-19上，23上；又見敦煌寫本卷八，頁107。

³²⁷ 見《上元金錄簡文》A26, A17，參見呂鵬志，〈靈寶三錄簡文輯考〉；《唐前道教儀式史綱》，頁148-150。

³²⁸ 見《太上洞淵神咒經》(DZ335)，卷五，頁8下-9上；卷二〇，頁19上。

³²⁹ 《三天內解經》卷下，頁2下。

經》（參見上篇第一部分、本文第七部分）。劉宋天師道經典《陸先生道門科略》儘管沒有提到「齋」字，但它引用了專講靈寶齋戒威儀的靈寶新經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》（引文前冠以「太極真人云」），還在論述法服時談到了靈寶齋的重要儀式內容——禮拜和誦經，將其看作與天師道籙生之「小道」相對的「上道」。³³⁰ 尤其須指出的是，《三天內解經》和《陸先生道門科略》激烈反對祭祀，同時直接或間接顯露出勸導天師道信徒轉向齋戒生活的深層動機，這與古靈寶經的影響也不無關係。古靈寶經制立了靈寶齋法，大力提倡齋戒讀經，認為這是「正法」；同時抨擊巫師歌舞祭神的活動，認為這是「捨真追偽」的行為。如靈寶舊經《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》說：

世人之惑也，而遠其先人，並竟事鬼神，及殺生以求生，去生不亦遠哉？……道士持齋燒香，清淨讀經，天下之盛事也，而不欲見，見之如不見矣。聞巫師鬼語，皆傾產厚禮奉之也。持齋靜漠而致福，巫師歌舞而招禍。禍之及也，彼我魂神俱致考罰，殃對無已，往返三惡之道，其苦難脫……³³¹

靈寶新經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》說：「不信至道經教，而好學巫術雜書不真之事。其會同之日，唯酒肉為先，口是心非……」又說：

觀世為道，稀有欲齋戒轉經，尋明師受讀，請問義理，信用奉行之者。多是浮華淺薄之人，聲色在心，志無大雅，好學小乘法……遂令大道不行，正法不興，真經寢頓，精邪日滋，各稱三宮女郎，妖亂並作，百姓將捨真追偽矣。悉由師不勤學，以勸弟子學正經，學正法。正真居其心，則魔魅遠矣。³³²

我們認為，古靈寶經將齋戒與祭祀對舉且以齋戒取代祭祀的觀念實際上源出佛教反對婆羅門教殺牲祭祀、提倡皈依佛法和守持齋戒的主張。³³³ 這種觀念啟發了《三天內解經》和《陸先生道門科略》的作者反思或重新規範天師道的宗教生活。

五世紀前期的天師道還仿效靈寶齋制立了名為「太一齋」的齋法，這也是與旨教齋的出現相應的史實。《太極左仙公請問經》提到的「太乙齋」即陸修靜在

³³⁰ 《陸先生道門科略》，頁5上-下。

³³¹ 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，頁115。

³³² 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁15上-下，17下-18下。

³³³ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁230-231。

《洞玄靈寶五感文》中提到的「眾齋法」之一「太一齋」，「乙」、「一」古通。《太極左仙公請問經》認為它是「教初學小乘」的齋法，比「大乘之士」學的靈寶齋差得很遠。陸修靜在《洞玄靈寶五感文》中稱其「以恭肅為首」，又註云「皆契同，潔己勵志，施為唯法，不雜異學，跪拜揖讓同法，磬折盡節也」。³³⁴《正一法文法籙部儀》多次提到「太一道士」，《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》提到「黃赤太一祭酒」，上清科範文集《太真科》提到與八階券契（包括黃書契在內）相通的「太一契」，我們據而推測「太一道士」可能就是行黃赤之道同時佩受黃赤券契（包括黃書契在內）的天師道道士，太一齋就是專門針對太一道士制立的齋法。《正一法文法籙部儀》提到受太一登壇大盟的道士須同時「奉修九誠、百二十事，仰謝三十二天，請度宿命之法」。³³⁵ 仰謝三十二天可能是太一齋法的內容之一，³³⁶ 旨教齋和塗炭齋也包括此項內容。³³⁷ 我們由此推測太一齋基本上也是一種仿效靈寶齋的天師道齋法。陸修靜將太一齋和旨教齋列入靈寶齋的九等齋法之中，不是沒有道理。

古靈寶經倡行的靈寶齋與戒律不可分割。由於受古靈寶經的影響，五世紀前期的天師道也推出了類如佛教波羅提木叉的戒本。最有名的正一戒「老君百八十大戒」可能就是在學習靈寶齋的時期制立的，³³⁸ 我們認為它的制立受了《太上

³³⁴ 見《洞玄靈寶五感文》(DZ1278)，頁7上。

³³⁵ 《正一法文法籙部儀》(DZ1242)，頁5下。

³³⁶ 「三十二天」是最早見於古靈寶經的術語，它明顯仿擬佛教的「三十三天」。靈寶齋與「三十二天」也有關係，如《上元金籙簡文》A1 提到「常清朝向本命，回心玄禮三十二天」；參見呂鵬志，〈靈寶三籙簡文輯考〉。《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》(DZ1411) 提到「三十二天監齋直事」；見頁17上-下，28上。

³³⁷ 參見《太真科》；轉引自《三洞珠囊》卷一，頁13上。

³³⁸ 根據前田繁樹的研究，老君百八十戒或全部或部分保存在下列文獻中：《太上老君經律》(DZ786)，頁2上-20下；《雲笈七籤》(DZ1032)，卷三九，頁1上-14下；《要修科儀戒律鈔》卷五，頁14上-19下；敦煌寫本 P 4562 和 P 4731。關於老君百八十戒的研究和對其問世年代的不同看法，參見前田繁樹，〈「老君說一百八十戒序」の成立について〉，《東洋の思想と宗教》2 (1985)：81-94；Hans-Hermann Schmidt, "Die Hundertachtzig Vorschriften von Lao-chün," in *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger*, ed. Gert Naundorf et al. (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985), pp. 149-160; Benjamin Penny, "Buddhism and Daoism in *The 180 Precepts Spoken by Lord Lao*," *Taoist Resources* 6.2 (1996): 1-16; Barbara Hendrichske and Benjamin Penny, "The 180 Precepts Spoken by Lord Lao: A Translation and Textual Study," *Taoist Resources* 6.2 (1996): 17-29.

洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》所載百八十條罪目的影響。³³⁹ 靈寶「新經」《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》提到了「祭酒當奉行老君百八十大戒」，³⁴⁰ 所以百八十大戒應當是在五世紀初和正一齋一同出現的。百八十戒中有一些反對祭祀的戒條與《三天內解經》和《陸先生道門科略》是相呼應的，第一百七十七戒「能食菜最佳，而不可向王者」則與旨教齋戒十二法中的第一法如出一轍。百八十戒是專門針對祭酒行為規範制立的戒本，《旨教經》中的齋戒十二法則是在倡行齋戒的時代氣氛中專門針對修旨教齋而制立的戒本。

圍繞古靈寶經而形成的靈寶派與天師道有密切的關係，可能這是天師道有機會學習靈寶齋而制立旨教齋的一個前提條件。古靈寶經繼上清經之後持續援取天師道的東西，³⁴¹ 並將其與從佛教和南方方士傳統中吸取的教義和實踐融合在一起。無論在靈寶「舊經」和「新經」中，都可以看到天師道的內容。事實上，靈寶新、舊經提倡的靈寶齋就是融攝天師道、佛教和方士傳統的新儀式。因為靈寶齋從多種傳統中攝取了營養，所以比以往的儀式顯得更加成熟。靈寶「舊經」還只是暗中攝取天師道成分，而靈寶「新經」則公開與天師道套近乎。表現之一就是推崇正一真人三天法師張道陵，並將其描述成宗奉靈寶的法師和真人。除《太極左仙公請問經》談到張天師演出與靈寶齋相似的三天齋（即旨教齋）之外，其他新經中也出現了靈寶化的天師。被陸修靜《靈寶經目》列為新經之首的《太上靈寶五符序》將卷下之序的作者歸諸天師張陵。³⁴²《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》將張天師與太極真人和三位太上玄一真人並列為頌讚靈寶經的五真人，張天師的頌為「靈寶及大洞，至真道仙公。如有五千文，高妙無〔等雙〕。奉行立飛仙，玄居治虛空。侍衛太上臺，逍遙紫〔微宮〕。萬劫如電頃，長存永無窮。道眼以備足，豁落自冥通。幽昧無不知，安坐觀十方」。³⁴³《仙人請問本行因緣眾聖難經》將正一真人三天法師張道陵描述成「彌劫勤苦，齋戒讀經，弘道大度，高範玄真，耽味希微，轉輪求道」³⁴⁴ 的靈寶仙真，道行超過葛仙公。此經還假託葛仙公與青童君問答，葛仙公引用天師的求仙要訣以告之：「仙公曰：天

³³⁹ 見《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》，頁25上-31上。

³⁴⁰ 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁17上。

³⁴¹ 關於天師道儀式對上清經派的影響，參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁99-114。

³⁴² 見《太上靈寶五符序》(DZ388)；呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁79。

³⁴³ 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》（收入張繼禹主編，《中華道藏》第4冊，敦煌寫本），頁99。

³⁴⁴ 敦煌寫本 P 2454《仙人請問本行因緣眾聖難經》，頁129。

師言月旦十五日，能齋於靜室，讀所受道經及諸仙道跡者，皆當爲後聖之民。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。又本命日讀經，不交人事。皆是求仙之要言也。」葛仙公引錄的天師之言與《旨教經》所說的時節齋頗有類似之處，疑出自《旨教經》。新經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》是一部講述闡釋靈寶齋的經典，它也提到「正一真人三天法師」。與其他新經對天師的推崇相應，此經託太極真人之口專門講了一些針對天師道道士的戒律儀規。如說：

飯賢福食，各有人數。外來之客，先亦同食。正一真人三天法師臨昇天，以百姓貧弊，爲復減損，作福或十人饌。忽過十人他賓集，無以供之，既不盡周，一人不遍，猶是不普。故制法悉事畢，餘廚施一切人及眾生輩，爲主人祈福矣。後世不知之，故以相示也。酒不可都斷，使之有數，隨人多少，不必令盡限也。故世教言：唯酒無量不及亂，斯之謂矣。酒多濁亂正氣，三真亡宮，故不可過量。考官司之，宜慎之。³⁴⁵

「唯酒無量不及亂」語出《論語·鄉黨篇》。此經假託東漢「正一真人三天法師」的教導而主張限制飲食，實際上是根據靈寶齋戒對天師道傳統廚會儀式所做的改革。此經又說：「夫祭酒當奉行老君百八十大戒，此可言祭酒也。故曰不受大戒，不得當百姓及弟子禮拜也。受此戒者，心念奉行，今爲祭酒之人矣。祭酒當斷念，捨眾惡，推行戒法，當如是也。黃老道妙，檢種人之法，非不真者，所參萬中有一多矣。」³⁴⁶ 上文已論，老君百八十大戒是仿照與靈寶齋有關的戒本制立的。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》又談到靈寶齋參與者要按法職大小坐起（參見本文第七部分），並稱黃赤太一祭酒可以參加靈寶齋，表明天師道道士有學習靈寶齋的機會。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》還謂「選高德一人爲齋主，名曰法師」，又謂行齋儀燒香時「齋主自稱某治祭酒某先生」。³⁴⁷ 「齋主」用的是天師道教團神職人員的頭銜。我們認爲，《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》之所以要在宣傳靈寶齋的同時專門訓導天師道道士，原因可能是當時有不少南方天師道道士同時也信奉或完全改宗靈寶之教。據此推測，《旨教經》正是出自參與和熟悉靈寶齋戒生活的天師道道士之手。

³⁴⁵ 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁14下-15上。

³⁴⁶ 同前書，頁17上。

³⁴⁷ 同前書，頁4下-5下。

上面已根據道經的記載證明五世紀以降包括天師道在內的主要道派都受靈寶齋的影響，這種影響自南朝以來持續發生，這一點可從南朝中後期有關道教儀式活動的史料中找出有力的佐證。南朝陳·馬樞《道學傳》記載的南朝道士常行靈寶齋，《道學傳》用「齋則六時」、「十方懺」、「露壇行道」、「三周行道」、「行道禮懺」、「誦經」、「轉誦」等靈寶齋儀用語來描述他們的儀式活動。³⁴⁸ 此書明確記載了上清派道士和天師道道士修靈寶齋的事實。如建元二年(480)齊高帝敕請上清方士蔣負芻於宗陽館「行道」，³⁴⁹ 也就是建靈寶齋。梁元帝(五五二至五五五年在位)世子方等病重時，徐妃遣人請天師道女官李令稱在華林館為方等建齋懺謝。³⁵⁰ 南朝齊梁高道陶弘景在《真誥》的註釋中談到齊末茅山上清方士的儀式活動，稱「學上道(按即上清經)者甚寡，不過修靈寶齋及章符而已」。³⁵¹ 齊末茅山上清派道士主修靈寶齋和天師道章符並不是突然出現的事情，而是五世紀以來靈寶齋風行影響諸道派的結果。瞻前觀後可以看出，四、五世紀之交正是道教儀式史上的一個重要轉折時期，靈寶齋佔據了道教儀式的中心舞臺，學習靈寶齋蔚然成風。天師道正是在這種時代背景下模擬靈寶齋而造立旨教齋的。

現在可以來確定《旨教經》的年代了。因為旨教齋是明顯模擬靈寶齋的天師道齋法，專門講述旨教齋的《旨教經》應出於發明靈寶齋的古靈寶經之後。不過古靈寶經分「舊經」和「新經」兩類，在形成時間上似略有先後。³⁵² 因而還不能籠統地談《旨教經》與古靈寶經的年代順序，而是有必要分別釐清《旨教經》與靈寶「舊經」和「新經」孰先孰後。因為《旨教經》中的時節齋明顯改編自舊經《元始五老赤書玉篇真文天書經》，其問世年代當在《元始五老赤書玉篇真文天書經》之後。而新經《太極左仙公請問經》明確提到《旨教經》，說明《旨教經》至遲在《太極左仙公請問經》寫成時已有流傳。也就是說，其年代大致在靈

³⁴⁸ 參見 Stephan P. Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan* (Frankfurt: Peter Lang, 2000), pp. 286, 287, 258, 248, 241, 238, 321, 302. 也參陳國符作成的《道學傳》輯本，見氏著，《道藏源流考》，頁454-504。

³⁴⁹ 《道學傳》；轉引自《上清道類事相》(DZ1132)，卷一，頁10上；參見 Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan*, p. 238.

³⁵⁰ 《道學傳》；轉引自《三洞珠囊》卷一，頁18上；參見 Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan*, pp. 292-293.

³⁵¹ 《真誥》卷一一，頁15下。

³⁵² 參見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁99-107。

寶舊經《元始五老赤書玉篇真文天書經》和新經《太極左仙公請問經》之間。如果說元始舊經之首經《元始五老赤書玉篇真文天書經》的確由葛巢甫撰於四〇〇年左右，而新經《太極左仙公請問經》至遲在陸修靜編撰《靈寶經目》的四三七年已經問世，則《旨教經》就是在四〇〇年左右至四三七年之間也就是東晉末劉宋初編撰的。因為《旨教經》是靈寶新經《太極左仙公請問經》首先談到且稱其與正一真人三天法師有密切關係，而古靈寶經中是新經而不是舊經開始公開推崇天師並宣講天師道徒應遵行的戒律儀規，所以我們還進一步推測《旨教經》是在新經編成的時代出現的，可能與《太極左仙公請問經》的年代差不了多少。

玖・旨教齋的特色

旨教齋雖然模仿靈寶齋，但它屬於天師道創立的齋法，自然會與靈寶齋有些差異。本文上篇第五部分曾論證旨教齋在總體上模仿靈寶齋的同時，也在部分節次上有所損益變化，表現出明顯的正一特色。下面依據其他資料對旨教齋的特色做些補充的討論。

陸修靜在《洞玄靈寶五感文》中附列「眾齋法」，首次對道教齋法做了分類，從形式或功能上說明了各種齋法的特色。他在羅列和解釋各種齋法前說明了分類的理由：「道以齋戒為立德之根本，尋真之門戶。學道求神仙之人，祈福希慶祚之家，萬不由之。既子識有明闇，則入悟有利鈍。資力有優劣，則所任有多少。是以聖人階其精麤，分析輟輟，大體九等，齋各有法，凡十二法。」³⁵³ 也就是說，各種齋法都是按照學道修齋之人的資質高低而制立的。根據他的分類，個人單獨修齋被稱為「洞真上清之齋」，有二法：「其一法，絕群離偶，無為為業……其二法，孤影夷豁」；³⁵⁴ 道眾集體修齋被稱為「洞玄靈寶之齋」，特點是「以有為為宗」，³⁵⁵ 與洞真上清之齋的「無為」正好相反。洞玄靈寶之齋共分九法，前六種法（金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、八節齋、自然齋）就是古靈寶經已經制立但尚未定名的六種「靈寶齋」，基本上是按功能區分的。³⁵⁶ 後面的齋法大體都從形式上來區分，且各有特色。洞神三皇之齋的特點是「以精

³⁵³ 《洞玄靈寶五感文》，頁4下-5上。

³⁵⁴ 同前書，頁5上-下。

³⁵⁵ 同前書，頁5下。

³⁵⁶ 參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁168-169, 186-187。

簡爲上」，³⁵⁷「太一之齋」的特點是「以恭肅爲首」。³⁵⁸「指教之齋」是九法中的最後一法，其特色是「以清素爲貴」。³⁵⁹陸修靜在「指教齋」條下註云：「祭酒籙生共應用，隨巨細，無苦時，遭飢食唯菜蔬，向王之菜，則不得噉。中食之後，水不過齒。思經念道，不替須臾。」³⁶⁰此註明顯本諸《旨教經》所立旨教齋戒十二法（尤其是前四法），具體說明了旨教齋「以清素爲貴」的特色。

按，陸修靜以「清素」界定旨教齋的說法似來源於《元始五老赤書玉篇真文天書經》。《元始五老赤書玉篇真文天書經》對「齋直」做的界定是：「齋直，上聖之法，清虛簡素，棄穢來真。上應列星，中應人情，下副物心。聖者見之謂之聖，仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，賢者見之謂之賢。元始置法，爲眾道之尊，上帝之所修，來者之橋梁也。」³⁶¹古靈寶經倡行的齋法形式繁多，³⁶²對

³⁵⁷ 《洞玄靈寶五感文》，頁6下。

³⁵⁸ 同前書，頁7上。

³⁵⁹ 同前註。

³⁶⁰ 同前註。

³⁶¹ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷下，頁14下-15上。

³⁶² 古靈寶經提到的靈寶齋法至少包括下列幾種形式（通常是各種形式的結合）：一，在家修齋或居山修齋。《太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁21下曰：「道士遠絕人跡，靜棲名山，修是長齋，獨處幽谷，則不復選法師，唯心與口談矣。人間修是齋，道士服食五穀……」二，個人修齋或集體修齋。參上引《太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣》，又見同書，頁20下：「建靈寶齋法，舉高德玄解經義者爲法師。次才智精明、能通妙理、聞見法度爲都講。次監齋，彈罰非法。次侍經。次侍香。次侍燈。次第坐處。」三，行傳授儀之前授受雙方共同清齋數日，這種齋其實是一種預備禮儀，承襲了先秦固有的齋法。《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，頁117曰：「其必是學仙之士者，當貴信詣師門，乃對齋三日，念道思戒，然後傳矣。」四，長齋與數日之齋。《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，頁117曰：「齋直一年而未竟。」《太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣》，頁23上-下曰：「大齋日數多者……氣力極弱，但欲一日一夜齋，此可六時行道也。」頁23下又曰：「若非山學道士居家修經者，豈能長齋久思哉？要當應齋，少可十日、九日、七日、三日、一日行道矣。」五，天上聖真所修之齋與地上道士所修之齋。《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷下，頁15下曰：「眾真並以上合天慶之日，清齋持戒，上會玄都，朝禮天文，誦經行道……」六，飲食之齋與非飲食之齋。參見本文第六部分。七，定期舉行的時節齋與非定期舉行的齋。參見上篇第四部分。八，內齋與外齋。這一對概念見《金錄大齋啟盟儀》，頁2上。內齋以清淨身心爲宗，外齋則在清淨身心的同時外加較多的儀式行為（如發爐／復爐、出官／復官、禮謝十方、誦經講經等）。借用陸修靜《洞玄靈寶五感文》的說法，內齋可以說是以「無爲爲業」，外齋則是以「有爲爲宗」。內、外二齋均見於古靈寶經。參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁129-131。

齋的界說也不一致，《元始五老赤書玉篇真文天書經》的界說只是其中之一。陸修靜在《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中對靈寶齋的界定（參見本文第六部分）似乎也借鑒了這種說法。我們認為，古靈寶經倡行的靈寶齋形式繁多，陸修靜的說法表明旨教齋模擬效法的是清虛簡素的靈寶齋法。

陸修靜《洞玄靈寶五感文》對旨教齋和其他道教齋法的界說影響深遠，後世有關道教齋法分類的道典大都本於《洞玄靈寶五感文》而略有損益。這些道典描述的旨教齋仍以「清素」為其特點，惟有時在此基礎上增以其他說法而已。如《混元聖紀》卷七稱：「……指教齋，以清素為貴，救疾禳災之法也。」《北極真武普慈度世法懺》卷五稱：「七品齋者……七曰指教齋。上則以清虛簡寂為用，次則以吐納服御為階；下則以洗心悔過為宗，普則以後已先人為要。功滿三千，白日昇天。」

《正一論》又稱旨教齋為「清齋旨教」，³⁶³ 這個名稱同樣可以反映旨教齋「以清素為貴」的特色。《正一論》還從多方面比較了旨教齋（包括塗炭謝儀在內）與靈寶齋，從中可以看出旨教齋專供天師道道士行用的特色及其與靈寶齋在本質上的相似之處。《正一論》設客主問答，假稱客人先「以舊故見遺」³⁶⁴（即認為舊旨教齋及塗炭謝儀不如新靈寶齋儀），後乃「以新知相嫌」³⁶⁵（即認為新靈寶齋儀不如舊旨教齋及塗炭謝儀），主人逐個解答客人的問難，證明旨教齋和靈寶齋實為「一法二用」³⁶⁶ 的兩種齋法。如果歸納一下這些問答，可以發現「一法二用」說的內涵有如下數端：

（一）聖人垂教本一，但「其化用不一者，寔關人情之有淳薄，風俗之有興鄙」。³⁶⁷

（二）就像不能為了使鶴與鳧「長短齊一」而「截鶴接鳧」一樣，不應當只「修天師之謝（塗炭謝儀）而不修天師之齋（旨教齋）」。「若其齋可略，其謝可換充靈寶闕者，恐不但天師不許，深非葛君之意」，意即既不可略去旨教齋，亦不可用塗炭謝儀來取代靈寶齋儀。³⁶⁸

³⁶³ 《正一論》，頁2下。

³⁶⁴ 同前書，頁5上。

³⁶⁵ 同前書，頁5上。

³⁶⁶ 同前書，頁1上。

³⁶⁷ 同前書，頁1下。

³⁶⁸ 同前書，頁2下-3上。

（三）「推年檢事」可知，旨教齋及塗炭謝儀施行之時，「靈寶齋儀未敷，唯五符而已，豈得兼行？」故所謂塗炭儀「悉如靈寶法」的說法有誤，張天師的旨教齋與葛氏的靈寶齋儀應區別開來，不能「但同一用」。³⁶⁹

（四）旨教齋並非像有些人所說的那樣只是「教治官」的「小乘之法」，不適宜靈寶道士修習。據《旨教經》中天師所言，旨教齋法可令治官道民免除災厄，成為後世種民，這與「度十苦八難」的靈寶大乘齋法是一致的。³⁷⁰ 又，所有道士最初都是從天師道法學起，都當過治官，所以都可修旨教齋。

（五）所謂旨教齋法「雖真而古拙凡樸，通居凡素之跡，不宜以施盛觀」³⁷¹的說法是錯誤的，因為「信言不美」，「大音希聲」，「大象無形」，不必強求「以清素為貴」的旨教齋法具有聖人鄙棄的「盛觀」。

（六）按「古而不今，則質在文無；今而不古，則質喪文行」，就像須「文質彬彬」一樣，可將舊旨教齋法引入新靈寶齋儀。³⁷²

（七）雖然「新舊之教（按即舊旨教齋法與新靈寶齋儀）理宜皆行」，但就像魚沉與鳥飛有別一樣，若「不勝效新」，則可以特別「留心舊教」。³⁷³

（八）天師大聖為「設教救物」而立旨教齋，此齋法是一點都不鄙陋的「三天之法」和「正一之化」。今人「廢而不修」，是因為不能辨識隱蔽無名的至道。³⁷⁴

《正一論》的「一法二用」說特別耐人玩味。從表面上看，作者似深信旨教齋是比靈寶齋儀早出「近一百許年」的齋儀。《正一論》主客討論的焦點是，現在出現了靈寶齋儀，應當如何對待舊齋法？作者承認旨教齋與靈寶齋雖是「一法」，但從功能上看則是「二用」。《正一論》更偏重於論證舊旨教齋的存在是合理的，雖然現在有了靈寶齋，也應當繼續施行旨教齋。在我們看來，旨教齋實際上是天師道受靈寶齋影響而新制立的一種齋法。《正一論》和《旨教經》的宣傳方法一樣，都是託古改制，打著張天師的旗號來推行這種新齋法。因為這種齋法有正一特色，恐不為宗奉靈寶的道士所好，故立論以證明它適宜施行。

³⁶⁹ 見《正一論》，頁3上-下。

³⁷⁰ 同前書，頁3下-4上。

³⁷¹ 同前書，頁4上。

³⁷² 同前書，頁5上。

³⁷³ 同前書，頁5上-下。

³⁷⁴ 同前書，頁5下。

拾・結語

根據以上的探討可以得出結論：《旨教經》倡行的旨教齋是五世紀初天師道道士仿效靈寶齋而造立的正一齋儀，所謂東漢張天師傳出《旨教經》和旨教齋的說法實際上只是一種偽託。道教齋儀實際上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。這個結論完全推翻了其他學者對《旨教經》和旨教齋的看法。

我們試圖通過這篇翻案發覆之作引出一些相關的新認識：

一・天師道史料與早期天師道歷史的還原

迄今為止大部分人仍對東漢天師張陵或張魯行齋的傳說故事或附會之說深信不疑，幾乎很少有人認識到道教齋儀發端於古靈寶經和天師道齋儀仿效靈寶齋的歷史事實。王承文和小林正美雖然對旨教齋做過專門的考證和研究（參見上篇第一部分），但並未擺脫和糾正根深柢固的傳統看法，反而鞏固或加深了原有的誤識。

本文一方面對有關旨教齋的史料重新做了考察，澄清了傳說附會與歷史事實之間的界限。另一方面則著力分析了基本史料《旨教經》的內容和旨教齋產生的時代背景，證明旨教齋不可能早於靈寶齋而是受靈寶齋影響所形成的天師道齋法。我們認為，審慎考辨史料真偽和全面分析史料內容不僅可以釐清天師道齋儀與靈寶齋的關係，對研究有關早期天師道歷史的其他問題也是較為穩妥恰當的方法。

有關早期天師道的現存史料非常有限，主要是正史、道書、佛教護教著作等。有些晚出史料將一些本是東漢以後產生的信仰和實踐完全歸諸東漢張天師名下，或稱是漢中張魯舊制。利用這些史料須做審慎的考察，一方面要辨識其中增益附會的內容，另一方面還要探究這些內容的來源和形成背景，這樣纔可能真正還原早期天師道的歷史。

例如，今本《神仙傳》將張陵描寫成一個煉丹家，齊梁高道陶弘景編輯的東晉上清降誥《真誥》和《登真隱訣》也將張陵與主煉丹的「太清」家聯繫在一起。事實上，東漢天師道並無煉丹活動，將張天師轉變為煉丹家的形象應是西晉

末年天師道傳入江南以後的事，很可能是受了江南藥文化的影響。³⁷⁵

又如，過去大部分學者在論及早期道教儀式史時，都不加考察地直接參考引用道書和佛教著作中所謂東漢天師張陵始行醮儀的說法。實際上這些說法都是後來的附會依託。醮實際上就是祭祀儀式，東漢六朝天師道經典一致反對殺牲獻祭，我們由此推測東漢天師道尚未行醮儀，醮儀被天師道吸收可能是西晉末天師道傳入南方後受南方方士醮祭儀式影響的結果，而且吸收的應當是經過改革的醮儀。³⁷⁶

二・佛教對道教的影響與古靈寶經

前人對上清經、古靈寶經與佛教之關係的研究表明，古靈寶經問世之前佛教已對道教有粗淺的或局部的影響，古靈寶經的問世則是佛教全面深刻地影響道教的開端。古靈寶經在大量借鑒採納佛教教義和實踐的同時，也融攝了南方方士傳統和天師道的成分，成為「風教大行」的經派，自五世紀以來幾乎各個道派都受其影響。由於古靈寶經對來自佛教的東西不是照搬照抄，而是進行改造，並將其與本土成分融合重鑄，因而與漢譯佛經之間存在若干異同。在考察佛教與早期各道派的關係時，不能不注意各道派經典中具有佛教意味的內容是否直接取自佛教，還是從古靈寶經那裡借過來的。像本文的研究就表明，天師道經典《旨教經》中具有佛教意味的儀式（如時節齋）和觀念大都是直接取自古靈寶經。也就是說，古靈寶經是佛教得以影響天師道的中介。我們發現，五世紀以前天師道受佛教的影響甚微，而五世紀以降的南方天師道則通過古靈寶經這個中介大量接受佛教的教義和實踐。³⁷⁷ 事實上，不只是天師道如此，五世紀以降其他道派的經典也都從古靈寶經中直接攝取各種佛教成分，如洞淵神咒系的《太上洞淵神咒經》，上清經系的《上清洞真智慧觀身大戒文》、《太真科》……等等。研究佛

³⁷⁵ 參見 Michel Strickmann, "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," in *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, ed. Holmes Welch and Anna Seidel (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 167-169; Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome I, pp. 72-73; Anna Seidel, "Chronicle of Taoist Studies in the West (1950-1990)," *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990): 262-263.

³⁷⁶ 參見呂鵬志，〈早期道教醮儀及其流變考索〉。

³⁷⁷ 北方寇謙之領導的北魏天師道情況不同。現存寇謙之的殘存著作《老君音誦誡經》(DZ785) 反映佛教對北方天師道的影響是直接的，包括古靈寶經在內的南方道教經典尚未傳入北方並影響北魏天師道。參見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁233-240。

道關係的現代學者並非都注意到古靈寶經的中介作用。例如，Christine Mollier 曾經探討過《太上洞淵神咒經》援取佛教的儀式（如旋行），³⁷⁸ 她似乎未注意這些儀式大多是從古靈寶經那裡直接借取的。Benjamin Penny 直接探討了天師道老君百八十戒中的佛教成分，並未注意老君百八十戒與古靈寶經開始倡行的系列戒條有更直接的關係。³⁷⁹ 一些學者探討了天師道經典《三天內解經》、《陸先生道門科略》與佛教的關係，但並未注意這些經典有不少內容是直接借鑒、引錄古靈寶經或受古靈寶經影響的其他道經。大約南朝以來天師道編集的「正一法文」經典叢書（包括《正一法文天師旨教經》在內）中也出現了類似的佛教成分，與古靈寶經的影響有直接關係，但至今尚未引起注意和研究。我們認為，如果發現一部道教經典包含佛教意味的內容，最好不要馬上直接去探討這部經典的佛教淵源，而是先考察一下它與古靈寶經有何關係。

與注重直接考察佛教對道教的影響相反，輕易否定佛教對道教的影響也是我們所不取的方法和態度。有些學者或未認識到或不承認道經中的一些佛教成分出自佛教，反而認為它們是本土文化固有的東西，而漢語佛經（尤其是疑偽經）中的類似內容則是受其影響而產生的。除王承文有這樣的主張之外，蕭登福也有類似的看法。³⁸⁰ 蕭登福認為道教中的時節齋（包括十日齋在內）影響了佛教，並竭力從本土文化傳統中去探尋時節齋的淵源，他認為這些時節齋與漢代納甲法及道經《周易參同契》所強調的修煉日期有關。我們認為，這種誤解產生的根本原因有二：一是未深入比較佛、道二教時節齋的核心內容，只注意和中國本土文化有聯繫的枝節內容，有過於抬高道教而忽視或貶低佛教的傾向；二是對相關文獻的歷史年代判定有誤或不確，甚至忽略了佛教文獻可以證實的基本史實——月六日齋早在印度佛教和古靈寶經問世前的漢傳佛教中就已經存在。

三・靈寶齋與道教儀式的演變

根據我們的研究，唐代以前存在三個主要的道教儀式傳統：一是天師道儀式，主要有朝禮、上章、授籙等；二是方士儀式，主要有傳授、醮祭、養生修

³⁷⁸ Mollier, *Une apocalypse taoïste du V^e siècle*.

³⁷⁹ 參見 Penny, "Buddhism and Daoism in *The 180 Precepts Spoken by Lord Lao*."

³⁸⁰ 參見蕭登福，《道教與佛教》（臺北：東大圖書出版有限公司，1995），頁127-176；《道家道教影響下的佛教經籍》（臺北：新文豐出版公司，2005），頁441-449。

仙、驅邪等；三是靈寶科儀，主要有傳授儀、齋儀和度亡儀等。唐前道教儀式的歷史基本上是圍繞這三種儀式傳統展開的。最初是天師道儀式和南方方士儀式各自獨立發展，自西晉末天師道傳入江南後兩者之間始有交流和影響。東晉末劉宋初問世的古靈寶經在融攝佛教、天師道和方士傳統的基礎上創立了靈寶科儀，尤其是靈寶科儀中的靈寶齋很快成了最有影響的道教儀式，並對隨後道教儀式的發展趨向產生了決定性的影響。自五世紀以來，靈寶齋不僅本身得到了弘揚或發展（主要歸功於陸修靜），而且它還使道教儀式產生了新的變化：一是各個道派或經派都模仿靈寶齋制立本派的齋儀；二是各種道教儀式都採納或仿效靈寶齋儀程序，只不過根據儀式所屬道派或法位等級而變更或增減部分內容而已。本文探討的天師道旨教齋典型地反映了這種演變趨向。靈寶齋不僅大大改變了道士的宗教生活，而且事實上使五世紀以來的大部分道教儀式走上了靈寶化的道路。儘管道教儀式發端於東漢天師道和早期方士傳統，但融攝了佛教、天師道和方士傳統的靈寶科儀反而後來居上，五世紀以降的天師道道士和上清方士都反過來開始學習和施行靈寶齋。這是道教儀式史上非常有趣的一個現象。如果說天師道儀式和方士儀式是最早為道教儀式奠定基礎的兩大儀式傳統，那麼靈寶科儀則是重新為道教儀式奠定基礎的儀式傳統。以靈寶齋為核心的靈寶科儀確立了道教儀式的基本程序和結構，自五世紀以降一直到現在道教儀式都沿用和遵循靈寶齋的模式。可以說，靈寶齋在道教儀式史上具有舉足輕重的地位。

儘管靈寶齋如此重要，但對它的研究一直比較薄弱。主要表現在幾個方面：其一，古靈寶經記述的靈寶齋沒有得到全面深入的研究。過去學者們一論及靈寶齋往往從陸修靜談起，但陸修靜只是整理和發展靈寶科儀的宗師，他的著述保存下來的很少，不可能通過研究陸修靜來復原最早出現在古靈寶經中的靈寶齋。要釐清最早形態的靈寶齋，還必須對古靈寶經中的相關材料做系統的分析 and 論述。尤其是記錄靈寶齋儀程序最完整而現已散佚的《靈寶三籙簡文》，完全有必要對其做精密的輯佚、復原和考證。我們最近已著手進行這些工作，並開始發表這方面的成果。³⁸¹ 其二，佛教對靈寶齋的影響還未被很好地揭示。這與中國早期佛教儀式研究不力和很少有人研究佛教對早期道教儀式的影響不無關係。二十幾年前，許理和 (Erik Zürcher) 發表了一篇很有影響的論文——“Buddhist Influence on Early Taoism: A Scriptural Evidence”，此文至今對我們研究佛道關係

³⁸¹ 參見呂鵬志，〈靈寶三籙簡文輯考〉。

都深有啓發。他曾從形式借用、概念借用、觀念或實踐借用等方面探討佛教對早期道教的影響，不過他幾乎未談到儀式方面的影響。這方面的研究還亟待開展。其三，對天師道與靈寶齋的關係認識不清。因為天師道早於古靈寶經，而古靈寶經中又有不少關涉天師道的內容，如天師張道陵、「正一」概念、廚會、祭酒等，據此可以證明漢晉天師道是古靈寶經的重要來源。這只是一方面，另一方面則為大多數人所忽視，即融攝多種傳統的古靈寶經自五世紀以降又反過來影響了天師道。正如本文所論，天師道與古靈寶經倡行的靈寶齋就存在這樣的辯證關係。另外還有人將靈寶齋儀誤認作天師道儀式，也有人認為天師道制立了靈寶齋，這些都是對天師道與靈寶齋的關係認識不清的表現。

（本文於民國九十七年十二月十八日通過刊登）

後記

本文的初稿是在德國洪堡大學專題研討會“Foundations of Taoist Ritual” (Berlin, December 9-11, 2007) 上宣讀交流的論文。徵得此會主辦者常志靜 (Florian Reiter) 教授的同意，將篇幅較長的中文修訂稿發表於《中央研究院歷史語言研究所集刊》，與其相應的英文縮寫稿收入最近出版的研討會論文集。感謝李豐楙、勞格文 (John Lagerwey)、祁泰履 (Terry Kleeman)、柏夷 (Stephen Bokenkamp) 等學者在研討會上惠予評論。也感謝兩位匿名審閱人提供寶貴的修訂意見。

引用書目

一・傳統文獻

- 《下元黃籙簡文》，見《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》。
- 《上清太上九真中經絳生神丹訣》，DZ1377，收入明《道藏》，上海：商務印書館據涵芬樓本影印，1923-1926，第1042冊。
- 《上清太上帝君九真中經》，DZ1376，收入明《道藏》，第1042冊。
- 《上清太極隱注玉經寶訣》，DZ425，收入明《道藏》，第194冊。
- 《上清洞真智慧觀身大戒文》，DZ1364，收入明《道藏》，第1039冊。
- 《上清黃氣陽精三道順行經》，DZ33，收入明《道藏》，第27冊。
- 《上清道類事相》，DZ1132，收入明《道藏》，第765冊。
- 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，DZ22，收入明《道藏》，第26冊。
- 《元始天王歡樂經》，DZ62，收入明《道藏》，第32冊。
- 《太上三十六部尊經》，DZ8，收入明《道藏》，第18-19冊。
- 《太上大道三元品誡謝罪上法》，DZ417，收入明《道藏》，第192冊。
- 《太上玄一真人說三途五苦勸戒經》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004，第3冊。
- 《太上老君經律》，DZ786，收入明《道藏》，第562冊。
- 《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》，DZ456，收入明《道藏》，第202冊。簡稱《三元品戒》。
- 《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。
- 《太上洞玄靈寶本行因緣經》，DZ1115，收入明《道藏》，第758冊。
- 《太上洞玄靈寶本行宿緣經》，DZ1114，收入明《道藏》，第758冊。
- 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，DZ352，收入明《道藏》，第178冊。
- 《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。
- 《太上洞玄靈寶真文度人本行妙經》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，第3冊，敦煌寫本。
- 《太上洞玄靈寶真文要解上經》，DZ330，收入明《道藏》，第167冊。
- 《太上洞玄靈寶智慧上品大戒經》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，第3冊。
- 《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。
- 《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，DZ325，收入明《道藏》，第167冊。

- 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》，DZ457，收入明《道藏》，第202冊。
- 《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。
- 《太上洞玄靈寶下元黃錄簡文威儀經》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，第3冊，敦煌寫本。
- 《太上洞神天公消魔護國經》，DZ654，收入明《道藏》，第343冊。
- 《太上洞淵神咒經》，DZ335，收入明《道藏》，第170-173冊。
- 《太上洞淵神咒經》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，第30冊，敦煌寫本。
- 《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。
- 《太上諸天靈書度命妙經》，DZ23，收入明《道藏》，第26冊。
- 《太上靈寶五符序》，DZ388，收入明《道藏》，第183冊。
- 《太上靈寶威儀洞玄真一自然經訣》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，第4冊，敦煌寫本。
- 《太上靈寶諸天內音自然玉字》，DZ97，收入明《道藏》，第49冊。
- 《太極左仙公請問經》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，第4冊。
- 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，DZ532，收入明《道藏》，第295冊。
- 《仙人請問本行因緣眾聖難經》，P 2454，收入張繼禹主編，《中華道藏》，第4冊，敦煌寫本。
- 《北極真武普慈度世法懺》，DZ815，收入明《道藏》，第567冊。
- 《正一法文天師教戒科經》，DZ789，收入明《道藏》，第563冊。
- 《正一法文法籙部儀》，DZ1242，收入明《道藏》，第990冊。
- 《正一法文經章官品》，DZ1218，收入明《道藏》，第880冊。
- 《正一指教齋清旦行道儀》，DZ799，收入明《道藏》，第565冊。
- 《正一指教齋儀》，DZ798，收入明《道藏》，第565冊。
- 《正一論》，DZ1228，收入明《道藏》，第988冊。
- 《玉籙資度早午晚朝儀》，DZ502，收入明《道藏》，第268冊。
- 《牟子理惑論》，見僧祐，《弘明集》，大·2102，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。
- 《佛說四十二章經》，大·784，收入《大正新修大藏經》，第17冊。
- 《金籙十回度人三朝轉經儀》，DZ497，收入明《道藏》，第267冊。
- 《金籙十回度人早午晚朝開收儀》，DZ496，收入明《道藏》，第267冊。
- 《金籙大齋啓盟儀》，DZ485，收入明《道藏》，第266冊。
- 《金籙玄靈轉經早午晚行道儀》，DZ495，收入明《道藏》，第267冊。
- 《金籙早午晚朝儀》，DZ487，收入明《道藏》，第266冊。
- 《金籙祈壽早午晚朝儀》，DZ492，收入明《道藏》，第266冊。

- 《洪恩靈濟真君集福午朝儀》，DZ471，收入明《道藏》，第264冊。
- 《洪恩靈濟真君集福早朝儀》，DZ470，收入明《道藏》，第264冊。
- 《洪恩靈濟真君集福晚朝儀》，DZ472，收入明《道藏》，第264冊。
- 《洞玄靈寶太上六齋十直聖紀經》，DZ1200，收入明《道藏》，第875冊。
- 《洞玄靈寶玄門大義》，DZ1124，收入明《道藏》，第760冊。
- 《洞玄靈寶自然九天生神章經》，DZ318，收入明《道藏》，第165冊。
- 《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。
- 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，DZ1411，收入明《道藏》，第1052冊。
- 《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。
- 《洞玄靈寶道學科儀》，DZ1126，收入明《道藏》，第761冊。
- 《洞真太上八素真經修習功業妙訣》，DZ1321，收入明《道藏》，第1028冊。
- 《傳授經戒儀注訣》，DZ1238，收入明《道藏》，第989冊。
- 《道藏闕經目錄》，DZ1430，收入明《道藏》，第1056冊。
- 《齋戒錄》，DZ464，收入明《道藏》，第207冊。
- 《羅天大醮午朝儀》，DZ478，收入明《道藏》，第265冊。
- 《羅天大醮早朝儀》，DZ477，收入明《道藏》，第265冊。
- 《羅天大醮晚朝儀》，DZ479，收入明《道藏》，第265冊。
- 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。
- 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337-345。
- 不空（唐）譯，《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。
- 支謙（三國吳）譯，《佛說齋經》，大·87，收入《大正新修大藏經》，第1冊。
- 王欽若（宋）等編，《冊府元龜》，北京：中華書局，1960。
- 王溥（宋），《唐會要》，北京：中華書局，1955。
- 王懸河（唐），《三洞珠囊》，DZ1139，收入明《道藏》，第780-782冊。
- 玄奘（唐），《大唐西域記》，收入季羨林等，《大唐西域記校註》，北京：中華書局，2000。
- 宇文邕（北周）編，《無上秘要》，DZ1138，收入明《道藏》，第768-779冊。
- 朱法滿（唐），《要修科儀戒律鈔》，DZ463，收入明《道藏》，第204-207冊。
- 呂元素（宋）集，胡湘龍（宋）編校，《道門定制》，DZ1224，收入明《道藏》，第973-975冊。
- 李延壽（唐），《南史》，北京：中華書局，1975。

- 李昉（宋）等編，《太平御覽》，北京：中華書局影印本，1960。
- 杜光庭（850-933）集，《太上黃籙齋儀》，DZ507，收入明《道藏》，第270-277冊。
- 孟安排（唐），《道教義樞》，DZ1129，收入明《道藏》，第762-763冊。
- 明佺（唐）等作，《大周刊定眾經目錄》，大·2153，收入《大正新修大藏經》，第55冊。
- 法立、法炬（西晉）譯，《大樓炭經》，大·23，收入《大正新修大藏經》，第1冊。
- 法琳（唐），《辯正論》，大·2110，收入《大正新修大藏經》，第52冊。
- 竺法護（西晉）譯，《普曜經》，大·186，收入《大正新修大藏經》，第3冊。
- 金允中（宋）編，《上清靈寶大法》，DZ1223，收入明《道藏》，第963-972冊。
- 胡吉藏（隋），《法華義疏》，大·1721，收入《大正新修大藏經》，第34冊。
- 范滂然（原題），《至言總》，DZ1033，收入明《道藏》，第703冊。
- 范曄（劉宋），《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 徐氏（劉宋），《三天內解經》，DZ1205，收入明《道藏》，第876冊。
- 郗超（東晉），《奉法要》，收入僧祐，《弘明集》。
- 寇謙之（北魏），《老君音誦誡經》，DZ785，收入明《道藏》，第562冊。
- 康僧會（三國吳）譯，《六度集經》，大·152，收入《大正新修大藏經》，第3冊。
- 張君房（宋）編撰，《雲笈七籤》，DZ1032，收入明《道藏》，第677-702冊。
- 張若海（五代），《玄壇刊誤論》，DZ1280，收入明《道藏》，第1005冊。
- 莊綽（宋），《雞肋編》，蕭魯陽點校，北京：中華書局，1983。
- 陸修靜（406-477），《太上洞玄靈寶法燭經》，DZ349，收入明《道藏》，第177冊。
- 陸修靜，《洞玄靈寶五感文》，DZ1278，收入明《道藏》，第1004冊。
- 陸修靜，《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，DZ524，收入明《道藏》，第293冊。
- 陸修靜，《陸先生道門科略》，DZ1127，收入明《道藏》，第761冊。
- 陸修靜、張萬福（唐）、李景祈（唐）、杜光庭（850-933）、留用光（北宋）、蔣叔興（南宋）等陸續增修，《無上黃籙大齋立成儀》，DZ508，收入明《道藏》，第278-290冊。
- 陸游（宋），《老學庵筆記》，李劍雄、劉德權點校，北京：中華書局，1979。
- 陶弘景（456-536）編撰，《真誥》，DZ1016，收入明《道藏》，第637-640冊。
- 陶弘景，《登真隱訣》，DZ421，收入明《道藏》，第193冊。
- 賈善翔（宋），《猶龍傳》，DZ774，收入明《道藏》，第555冊。

道安，《二教論》，收入道宣，《廣弘明集》。

道宣，《廣弘明集》，大·2103，收入《大正新修大藏經》，第52冊。

僧伽提婆（東晉）譯，《增壹阿含經》，大·125，收入《大正新修大藏經》，第2冊。

僧祐（梁），《出三藏記集》，大·2145，收入《大正新修大藏經》，第55冊。

僧祐，《弘明集》，大·2102，收入《大正新修大藏經》，第52冊。

寧全真（宋）授，王契真（宋）纂，《上清靈寶大法》，DZ1221，收入明《道藏》，第942-962冊。

甄鸞（北周），《笑道論》，收入道宣，《廣弘明集》。

趙道一（元）編修，《歷世真仙體道通鑑》，DZ296，收入明《道藏》，第139-148冊。

慧遠（523-592），《大乘義章》，大·1851，收入《大正新修大藏經》，第44冊。

閻丘方遠（唐），《太上洞玄靈寶大綱鈔》，DZ393，收入明《道藏》，第185冊。

蕭子顯（梁），《南齊書》，北京：中華書局，1972。

謝守灝（宋），《混元聖紀》，DZ770，收入明《道藏》，第551-553冊。

聶道真（西晉）譯，《菩薩受齋經》，大·1502，收入《大正新修大藏經》，第24冊。

嚴可均（清）校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1958。

嚴東（南齊）、薛幽棲、李少微、成玄英（唐）注、陳景元（宋）集注，《元始無量度人上品妙經四注》，DZ87，收入明《道藏》，第38-39冊。

釋玄光（南齊），《辨惑論》，收入僧祐，《弘明集》。

釋道世（唐），《法苑珠林》，大·2122，收入《大正新修大藏經》，第53冊。

釋道誠（北宋）集，《釋氏要覽》，大·2127，收入《大正新修大藏經》，第54冊。

二·近人論著

尹富

2007 〈十齋日補說〉，《世界宗教研究》2007.1：26-34。

王承文

2002 《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局。

朱慶之

2002 〈王梵志詩的「八難」和「八字」〉，《中國禪學》1：324-331。

牟潤孫

1987 〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，氏著，《注史齋叢稿》，北京：中華書局，頁239-302。

呂鵬志

- 2003 〈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，頁571-597。
- 2006a 〈天師道授籙科儀——敦煌寫本 S 203 考論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》77.1：79-166。
- 2006b 〈漢唐道教儀式類型考辨〉，法國高等研究學院 (Ecole Pratique des Hautes Etudes) 演講稿，2006年3月9日。
- 2006c 〈靈寶三籙簡文輯考〉，法國高等研究學院演講稿，2006年3月16日。
- 2008a 〈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。
- 2008b 《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局。

汪娟

- 1998 《敦煌禮懺文研究》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司。

汪桂平

- 2002 〈道教塗炭齋法初探〉，《世界宗教研究》2002.4：52-60。

施舟人 (Kristofer Schipper) 原編，陳耀庭改編

- 1996 《道藏索引——五種版本道藏通檢》，上海：上海書店。

卿希泰

- 1986 〈關於道教齋醮及其形成問題初探〉，《世界宗教研究》1986.4：25-33。

張澤珣

- 2003 《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。

張繼禹主編

- 2004 《中華道藏》，北京：華夏出版社。

陳國符

- 1963 《道藏源流考》，北京：中華書局。

陳耀庭

- 2003 《道教儀禮》，北京：宗教文化出版社。

劉淑芬

- 2002a 〈年三月十一——中古後期的斷屠與齋戒〉（上），《大陸雜誌》104.1：15-33。

- 2002b 〈年三月十一—中古後期的斷屠與齋戒〉（下），《大陸雜誌》104.2：16-30。

蕭登福

- 1995 《道教與佛教》，臺北：東大圖書出版有限公司。
2005 《道家道教影響下的佛教經籍》，臺北：新文豐出版公司。

謝世維

- 2007 〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》31：185-233。

饒宗頤

- 1991 《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社。

龔鵬程

- 1999 〈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，頁79-262。

フランシスクス・ヴェレレン (Franciscus Verellen)

- 2007 〈儀禮のあかり——陸修靜の齋における影響〉，京都大學人文科學研究所編，《中國宗教文獻研究》，京都：臨川書店，頁223-238。

山田利明

- 1999 《六朝道教儀禮の研究》，東京：東方書店。

山田明廣

- 2000 〈塗炭齋考——陸修靜の三元塗炭齋を軸として〉，《東方宗教》100：47-67。

小林正美

- 1990 《六朝道教史研究》，東京：創文社。
2005 〈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，頁317-338。

大淵忍爾

- 1997 《道教とその經典——道教史の研究 其の二》，東京：創文社。

前田繁樹

- 1985 〈「老君說一百八十戒序」の成立について〉，《東洋の思想と宗教》2：81-94。

福井文雅

- 1973 〈講經儀式と論義〉，仁戶田六三郎編，《日本人の宗教意識の本質》，東京：教文館，頁249-284。

- 1992 〈道教文献に見える頌の機能〉，《日本中國學會報》44：75-84。
- Agasse, Jean-Michel
- 1978 “Le transfert de mérite dans le bouddhisme Pāli classique.” *Journal asiatique* 226: 311-332.
- Bokenkamp, Stephen (柏夷)
- 1983 “Sources of the Ling-pao Scriptures.” In *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, edited by M. Strickmann. Mélanges Chinois et Bouddhiques XXI. Bruxelles: Institut Belges des Hautes Études Chinoises, vol. 2, pp. 434-486.
- 2004 “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*, edited by John Lagerwey. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong and the EFEO, vol. 1, pp. 317-340.
- 2005 “Sackcloth and Ashes—Self and Family in the Tutan Zhai.” In *Scriptures, Schools and Forms of Practice in Daoism—A Berlin Symposium*, edited by Poul Andersen and Florian Reiter. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 33-48.
- Bumbacher, Stephan P.
- 1995 “Cosmic Scripts and Heavenly Scriptures: The Holy Nature of Taoist Texts.” *Cosmos: The Journal of the Traditional Cosmology Society* 11.2: 139-154.
- 2000 *The Fragments of the Daoxue zhuan*. Frankfurt: Peter Lang.
- Dutt, Nalinaksha
- 1930 *Aspects of Mahayana Buddhism and Its Relation to Hinayana*. London: Luzac.
- Eskildsen, Stephen
- 1998 *Asceticism in Early Taoist Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Filliozat, Jean
- 1980 “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, pp. 101-116.
- Forte, Antonino, and Jacques May
- 1979 “CHŌSAI 長齋.” In *Hôbôgirin 法寶義林*, fasc. 5. Paris: Adrien Maisonneuve, pp. 392-407.

Gangopadhyay, Jayeeta

- 1991 *Upasatha Ceremony: The Earliest Traditions and Later Developments (Mainly from Vinayic Traditions Preserved in Chinese)*. Delhi, Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan.

Hendrischke, Barbara, and Benjamin Penny

- 1996 "The 180 Precepts Spoken by Lord Lao: A Translation and Textual Study." *Taoist Resources* 6.2: 17-29.

Hureau, Sylvie

- "Buddhist Rituals." In *Early Chinese Religion Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*, edited by John Lagerwey and Lü Pengzhi. Leiden: Brill, forthcoming.

Kuo, Li-ying

- 1994 *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du V^e au Xe siècle*. Paris: EFEO.

Lamotte, Etienne

- 1949 *Le traité de la grande vertu de sagesse*. Louvain: Bureau du Muséon.
1958 *Histoire du bouddhisme indien*. Louvain: Institut Orientaliste.

Lü, Pengzhi, and Patrick Sigwalt

- 2005 "Les textes du Lingbao ancien dans l'histoire du taoïsme." *T'oung pao* 91.1-3: 183-209.

Maspero, Henri (馬伯樂)

- 1971 *Le taoïsme et les religions chinoises*. Paris: Gallimard.

Mollier, Christine

- 1990 *Une apocalypse taoïste du V^e siècle: Le livre des incantations divines des grottes abyssales*. Paris: Collège de France.

Morris, Richard

- 1961 *The Anguttara-Nikāya*. Vol. I, *Ekanipāta, Dukanipāta*. 2nd ed. London: Luzac & Company.

Ōfuchi, Ninji (大淵忍爾)

- 1974 "On Ku *Ling-pao-ching*." *Acta Asiatica* 27: 33-56.

Pas, Julian F.

- 1986 "Six Daily Periods of Worship: Symbolic Meaning in Buddhist Liturgy and Eschatology." *Monumenta Serica* 37: 49-82.

Penny, Benjamin

- 1996 "Buddhism and Daoism in *The 180 Precepts Spoken by Lord Lao*." *Taoist Resources* 6.2: 1-16.

Ri, Ki-Yong

- 1960 “Aux origines du ‘tch’an houei’: aspects bouddhiques de la pratique pénitentielle.” Thèse de doctorat, Université Catholique de Louvain.

Robinet, Isabelle

- 1979 *Méditation taoïste*. Paris: Dervy-Livres.
1984 *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*. Paris: Ecole Française d’Extrême-Orient.
1991 *Histoire du taoïsme: des origines au XIVe siècle*. Paris: Les Editions du Cerf.

Schipper, Kristofer, and Franciscus Verellen, eds.

- 2004 *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: The University of Chicago Press.

Schmidt, Hans-Hermann

- 1985 “Die Hundertachtzig Vorschriften von Lao-chün.” In *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger*, edited by Gert Naundorf et al. Würzburg: Königshausen und Neumann, pp. 149-160.

Schopen, Gregory

- 1985 “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: 9-47.

Seidel, Anna

- 1983 “Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha.” In Strickmann, *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, vol. 2, pp. 291-371.
1989-1990 “Chronicle of Taoist Studies in the West (1950-1990).” *Cahiers d’Extrême-Asie* 5: 223-347.

Sigwalt, Patrick

- 2006 “Le rite funéraire Lingbao à travers le *Wulian shengshi jing* (V^e siècle).” *T’oung pao* 92.4-5: 325-372.

Soymié, Michel (蘇遠鳴)

- 1970 “Le *Si tianwang jing* et l’histoire des dix jeûnes bouddhistes et taoïstes.” *Annuaire de l’EPHE, IVe Section, 1969-1970*: 673-677.
1977 “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，頁1-21。

Strickmann, Michel

- 1979 "On the Alchemy of Tao Hung-ching." In *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, edited by Holmes Welch and Anna Seidel. New Haven: Yale University Press, pp. 123-192.

Woodward, Frank Lee

- 1932 *The Book of the Gradual Sayings*. Reprint, London: Luzac & Company, 1960.

Zürcher, Erik (許理和)

- 1959 *The Buddhist Conquest of China*. Leiden: Brill.
1980 "Buddhist Influence on Early Taoism: A Scriptural Evidence." *T'oung Pao* 66: 84-147.

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

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