

中古道教史中的三皇文傳統研究*

謝世維**

國立政治大學宗教研究所

摘 要

本文探討道教三皇文之歷史與文獻。三皇文傳統扮演著多重的角色，一方面作為三洞中的「洞神」部，被塑造成為三大經系之一，在道教經典結構乃至傳度儀式當中扮演重要角色。另一方面，三皇文當中的宗教實踐被其他傳統所吸收，成為其他道教經典的一部分。而同時部分三皇傳統則被保留下來，獨立發展，並在歷史當中持續被討論、實踐。本文將針對三皇傳統在歷史發展過程當中的多種面貌進行探討，透過三世紀至十三世紀的三皇傳統相關經典，展示三皇傳統的複雜性與多元性，提供我們思考三皇文傳統在道教體系當中所扮演的角色。探討三皇文傳統可以使我們對「道教」有另外一種層次的理解，促使我們思考「道教」發展過程當中的複雜性。

關鍵詞：道教，三皇文，八史，洞神

* 感謝頂尖大學策略聯盟提供獎助至加州柏克萊大學訪問，訪問期間與印地安那大學博士裴玄錚 (Jonathan Pettit) 會讀三皇文獻，受益良多；同時感謝兩位匿名審查人提供寶貴意見。

** 作者電子郵件信箱：hsiehben@nccu.edu.tw

一、前言

道教史在被書寫時，常常受制於正史的記載，只強調史書當中所敘述的「道教」現象，而忽略了其他較少被正史著墨的部分。因而道教史常被描繪為線性發展史，凸顯主軸的背後，卻隱沒了許多重要傳統的發展。這使我們的道教史觀呈現簡化、單一化的現象。筆者認為從六朝到唐末，道教發展至少有數條線同時發展，其間並有交錯、更迭、重疊、融合等。其一是天師道的發展，其二為上清系的建構，另外有靈寶齋儀的傳承與整編，同時還有方技傳統的延續，以及宮觀道教的系統的建立等等。這些發展同時並進，交織出複雜而豐富的道教文化。學者在考察道教史時，必須體認到所謂「道教」在文化歷史脈絡發展當中的複雜性與多元性，避免將「道教」定義簡化，或將道教史線性化、單一化。「道教」不只存在於上層士人的形上論述之中，也不只存在於宮觀道士的法籙法位當中。

現代道教史的基礎在於「主流道教」的書寫，這些文獻多是由許多道教經典書寫者與編纂者所建立，從寇謙之 (365-448)、陸修靜 (406-477)、陶弘景 (456-536)、張萬福 (712-755)、杜光庭 (850-933) 等，¹ 這些道教經典的編撰者致力於清整道教經典，但也成為後代歷史學者理解道教史的依據，成為「主流道教」的面貌。然而，還有很多流傳於各層面的「道教」經典、實踐，或者其他類型的傳統，以不同面貌呈現，被引用、書寫、改編、再製、轉化等，而這些經典或書寫雖未被「主流道教」所吸收或記載，但是仍被保存在道藏或其他文獻當中，未獲得道教史書寫者所關注。因此，我們所認知的道教史是建立在極少數人所書寫的「主流道教」文本之上，在這「主流道教」文本之外，尚有很大的領域是我們所未知，而需要進一步去探索的。

從三皇文傳統的考察，我們可以見證到「道教」在中古時期的複雜性與多元性。三皇文的權威建立在符文的靈驗性以及醮祭傳統的實踐，具有秦漢以來傳統中國宗教的特色。但是三皇文的許多特質卻與傳統道教史所描述的「道教」有若干扞格之處，傳統道教史以天師道為道教定義之基礎，然而三皇文傳統與天師道「神不血食」的價值與信念相衝突，這值得我們重新思考三皇文的定位，並反思所謂

¹ 葛兆光，《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（北京：三聯書店，2003），頁 96-117。

「道教」的定義與內涵。對三皇文的研究引發一系列的問題，究竟「道教」的核心內涵為何？三皇文傳統與「道教」的關係究竟為何？而三皇文又究竟如何被塑造成為「道教」這個大傳統的一部分？

目前學界對三皇傳統的研究最早首推大淵忍爾，其次則有安保羅 (Poul Andersen)，最近則有呂鵬志、山田俊以及史帝夫 (Dominic Steavu-Balint) 的研究。大淵忍爾從文獻學的角度考察了三皇文在不同時期道教類書被著錄、編輯的過程，探討從三皇文到洞神部的發展；² 安保羅則著重在三皇傳統中儀式的考察；³ 呂鵬志則在前人研究的基礎以及儀式史的脈絡上探討三皇文的儀式傳統；⁴ 山田俊主要以資料蒐集整理為主，建立洞神經的基礎研究文獻。⁵ 最近對三皇文歷史最完整的考察則是史帝夫，在他的博士論文當中對三皇文傳統的歷史、經典與修行有細緻的討論。⁶ 在文獻上、儀式史上、歷史發展上，三皇文已經有基礎性的研究。筆者在前人研究的基礎上，進一步思考三皇文與道教的關係。相較於道教其他經典，三皇文所留存的典籍相當有限，透過從六朝到宋代不同時期與三皇文相關的有限文本，本文討論所謂「三皇文」傳統的多樣性與歧義性，並試著思考「三皇文」與「主流道教」傳統的關係。從本文對三皇傳統的歷史研究使我們理解三皇文傳統不是只有一種面貌，也不只在主流道教書寫當中。從多種文獻的探討可以發現三皇傳統在四世紀逐漸被確立以後，似乎分成不同的脈絡分別發展，而三皇文傳統至少以不同形式持續被保存。

本文將三皇文的經典分為三種模式來探討：一是三洞部架構下的經典化模式，從歷史、傳授方面來討論，並以《洞神八帝妙精經》為例，探討三皇文如何被塑造成為「道教」這個大傳統的一部分；二是方士傳統獨立流傳模式，以《洞神八帝元變經》為代表，討論三皇文傳統與「道教」的關係；三是主流道教以及當時宗教流行或民間傳統融合，形成新形態經典的模式，以《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》為案例進行討論。筆者將從這三種模式探討三皇經典傳統的複雜性。

² 大淵忍爾，《道教とその經典》（東京：創文社，1997），頁 219-296。

³ Poul Andersen, "Talking to the Gods," *Taoist Resources*, 5.1 (1994), pp. 1-24.

⁴ 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》（北京：中華書局，2008），頁 50-98。

⁵ 山田俊，《洞神經の基礎的研究》（熊本：熊本縣立大學，2009）。

⁶ Dominic Steavu-Balint, "The Three Sovereigns Traditions: Talismans, Elixirs, and Meditation in Early Medieval China," Ph. D. Dissertation (Stanford: Stanford University, 2010).

二、三皇文之內涵與歷史

三皇文最早被《抱朴子》所提到，在《抱朴子》當中，三皇文是與金丹之法並列為葛洪 (284-363) 所受道法的主軸。卷十九〈遐覽〉提到師從鄭隱之時云：「然弟子五十餘人，唯余見受金丹之經及三皇內文、枕中五行記。」⁷ 三皇文又與五嶽真形圖被認為是葛洪所接受與蒐集傳統當中最重要的符文之一，在葛氏傳統當中占有重要地位。這些神祕而神聖的符文曾隱於名山五嶽之中，而世人擁有三皇文者，得以辟除災禍，因此被認為具有護祐功能。從各種三皇文的記載看來，學界認為三皇文是南方方士傳統的代表性符文，與制度化且具有教團性質的天師道形成強烈對比，屬於不同性質的宗教傳統，三皇文因此也是保留部分中古時期江南宗教傳統的代表文獻。筆者認為三皇傳統是許多中古時期江南區域的符文被複合在一起，成為一組相關的符圖傳統。因而三皇文傳統形成南方符圖文化的群組，其間的關聯性不甚緊密，屬於文化共享性的關連，而不是宗教系統性的聯繫。⁸

《抱朴子》當中提到三皇文時云：「或以三皇天文，召司命司、危五嶽之君，阡陌亭長、六丁之靈，皆使人見之，而對問以諸事，則吉凶昭然，若存諸掌，無遠近幽深，咸可先知也。或召六陰玉女，其法六十日而成，成則長可役使。或祭致八史，八史者，八卦之精也，亦足以預識未形矣。」⁹ 透過天文而行召喚術，能使神靈現出其真形，這兩者有因果關係。此處提到透過三皇天文來召喚司命、五嶽等神，則神會在召喚之人的面前現出其形，並且可以問以未來吉凶之事。同時，這段文字是將「三皇文」、「六陰玉女」、「祭致八史」等三種方法並列，其共同點在

⁷ 王明，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1996），卷 19，〈遐覽〉，頁 332。

⁸ 所謂「文化共享性的關連」，筆者指的是南方的方士傳統，這些傳統以師徒傳授為主，個別的傳統之間沒有系統性的連結，不像上清經系或靈寶經系，是在一個共同神學體系下的經典群，被冠上「三皇文」的一系列符圖只能說是在江南方士文化傳統上有著關聯性而已。康若柏 (Robert Campany) 認為方士是屬於一種秘傳社會，並引用西方秘傳文化社會學 (sociology of esoteric culture) 的理論來說明這些秘傳傳統一方面保持其技藝與文本的隱密性，另一方面又讓秘技在社會上展示、討論、追求。這種既隱密又宣揚的方式構成其師徒的社會角色，而這也是建立在社會能夠辨識這些方士的語言與行為展現，這正說明當時的人認知到「方士」傳統的存在。Robert Campany, "Secrecy and Display in the Quest for Transcendence in China, ca. 220 BCE-350 CE," *History of Religions*, 45.4 (2006), pp. 294-300; Robert Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009), chapter 4, pp. 1-38.

⁹ 王明，《抱朴子內篇校釋》，卷 15，〈雜應〉，頁 272-273。

於召神，並不意味其間有相互隸屬的關係，也就是說這些方法並非皆屬於「三皇文」。《抱朴子內篇·遐覽》著錄道經〈八史圖〉，從文脈來看，八史召役本是一個獨立的方法。八史為八卦之神，現存的〈八史圖〉則是以卦象結合符文的形式呈現，其目的也是用以召役八卦之神。¹⁰ 因此後世將這些傳統總括在三皇文，在於其文化共享性，而非將它們系統化為一個「經典群」。這與上清經及靈寶經的經典輯成有很大的不同。

此外，《抱朴子內篇》常將〈五嶽真形圖〉與〈三皇文〉並提：「道書之重者，莫過於〈三皇文〉、〈五嶽真形圖〉」，¹¹「上士入山，持〈三皇內文〉及〈五嶽真形圖〉，所在召山神，及按鬼錄，召州社及山卿宅尉問之，則木石之怪、山川之精不敢來試人。」¹²〈五嶽真形圖〉是一種地理原型的概念，而以介於圖與文之間的形象呈現。相對於天上的「天文」，這種地理原型即是「地文」，二者是宇宙神聖的神聖原型顯現，因而蘊涵宇宙原初的神秘力量。¹³ 同理，此處將〈五嶽真形圖〉與〈三皇文〉並列也是基於其功能，也就是召山神或是社神，並不是以經典群的概念予以歸類。

至於三皇文的形式，文獻描述其為「皇文乃是三皇以前鳥跡之始大章也」、¹⁴「古三皇時所授之書也。作字，似符文，又似篆文，又似古書，各有字數」，¹⁵顯然是一種模擬古代書體，介於符與文之間的文字圖像，屬於道教的「天文」。因此可以推斷，三皇文原來只是一套符文，與古靈寶經當中的「五篇真文」或「大梵隱語」形象類似，而後二者很可能是承繼三皇文對天文崇拜發展而來。

¹⁰ 《太上通靈八史聖文真形圖》，《正統道藏》第29冊（臺北：新文豐出版，1995），頁3b。

¹¹ 王明，《抱朴子內篇校釋》，卷19，〈遐覽〉，頁336。

¹² 同前引，卷17，〈登涉〉，頁300。

¹³ 見 Kristofer M. Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 3 (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp. 260-269. 有關五嶽真形圖之研究，參照 Kristofer M. Schipper, 〈五嶽真形圖の信仰〉，《道教研究》，2（東京：1967），頁114-162；Charles Hartman, "Mountain as Metaphors in T'ang Religious Texts and the Northern Landscape Painting of the Tenth Century," paper presented at the conference on Mountains and the Cultures of Landscape in China, U. C. Santa Barbara, January 14-16, 1993; Eugene Y. Wang, *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China* (Seattle and London: University of Washington Press, 2005), pp. 182-237; Susan Shih-shan Huang, *Picturing the True Form: Daoist Visual Culture in Traditional China* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2012), pp. 135-186. James Robson 則對五嶽有一個歷史性的考察，見 James Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak in Medieval China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), pp. 17-56.

¹⁴ 《雲笈七籤》，《正統道藏》第37冊（臺北：新文豐出版，1995），卷6，頁11。

¹⁵ 同前引。

最早三皇文的內容可從《無上秘要》〈三皇要用品〉與《八帝妙精經》〈西城要訣〉略窺一二。基本上二者皆是一系列的符文，只是前者以六十一符，後者則以九十二符為主。這兩者保存了帛和（活動於 265）以及鮑靚（230 或 260-330）的三皇文傳統。¹⁶《抱朴子內篇》與〈三皇要用品〉有諸多相似的內容，透過比對顯示它們可能有共同更古老的傳統根源。¹⁷

筆者認為，「三皇文」被視為一個經典傳統是五世紀開始逐漸形成的一種經系認定，而所謂「三皇文傳統」的內涵原來是一系列以「三皇文」為首不完全關聯的符圖傳統。三皇文相關的傳統當中又以〈五嶽真形圖〉以及〈八史圖〉最為重要，這些符圖以占驗、召神、辟邪、長生等方術為核心。在歷史發展過程中，這些符圖首先被葛氏家族所整理，並在後世逐漸被增衍成為經典群。¹⁸

三皇文的早期歷史並無文獻著錄，在傳授神話層面，三皇文曾被傳授予黃帝，因而黃帝得以招致神靈。一般學者將三皇文的形成分為三個大階段，比較具體的傳授記載出現在前文引述的《抱朴子》中，學者將此視為三皇文傳統形成第一個階段。在《抱朴子》的記載當中，三皇文的傳授有兩個系統，第一個傳承來自西城王君，在三國時期（220-265）透過傳授與口訣，將三皇文傳給帛和，而此傳承最後傳至葛玄，再傳鄭隱（215-302），然後傳到葛洪；第二個傳承來自於葛洪的丈人鮑靚，據載鮑靚在嵩山石室中取得。部分文獻顯示這是兩種不同的「三皇文」，鮑靚所傳承的稱為「大有三皇文」，也被稱為「三皇內文」；而帛和所傳承的則被稱為「三皇天文大字」，簡稱「天文大字」。¹⁹從相關描述來看，二者指涉的都是一種「天文」。《無上秘要》卷二十五〈三皇要用品〉提供我們瞭解三到六世紀這兩個傳承發展的基本內容，帛和的傳統則保存在〈西城要訣〉當中。

第二階段自五世紀陸修靜（406-477）對三皇文的整理到唐代。自葛洪以下，三皇傳統開始逐漸具體化，其中陸修靜對三皇傳統的形塑具有重要地位。在陸修靜於西元 437 年所建立的三洞系統當中，三皇文是三洞當中「洞神部」的基礎，《三洞

¹⁶ Dominic Steavu-Balint, "The Three Sovereigns Traditions: Talismans, Elixirs, and Meditation in Early Medieval China," pp. 150-151.

¹⁷ 大淵忍爾，《道教とその經典》，頁 260、274。

¹⁸ 符、文、真形常常互用，這也顯示它們來自同一種根源。這些圖、符、文、真形皆與南方的傳統儀式有密切關係。當時的南方傳統對圖像的崇拜較為重視。而這種圖像觀念多以「真形」的形式呈現。除了上述的「五嶽真形圖」以及後來出現的「人鳥山經圖」屬於山嶽真形之外，「真形」也常常指涉神的形象。

¹⁹ Dominic Steavu-Balint, "The Three Sovereigns Traditions: Talismans, Elixirs, and Meditation in Early Medieval China," pp. 151-152.

經書目錄》賦予了各部經典內涵。在此階段除了三卷的三皇文之外，還有另外一卷，形成四卷的結構。學者推測三卷的三皇文來自鮑靚的傳統，而另一卷的三皇文則是來自帛和的傳承。至陶弘景之時，已經發現三皇文被增至十或十一卷，同時陶弘景判斷鮑靚的傳統較具有權威性。其中包括了三皇文傳授儀以及相關的儀式。這種卷數的擴充與內容的增衍很可能是為了使洞神部的經典更具權威性，也使三洞的內容更充實、更協調，因此三皇文無論是經典內容或儀式都經過一個標準化的歷程。這種標準化、結構化的過程具有一個功能性目的，也就是要建立道士的法位系統，從而使道士能夠自洞神、洞玄、洞真次第循序傳授，而終成三洞法師，下文會針對這個議題再細論。

第三階段是唐宋時期，在唐代三皇文受到佛教的批評，這種批評尤其針對鮑靚傳統而來。²⁰ 除了對三皇文種種靈驗辟邪的效驗採取不信任的態度之外，對三皇文的神話式根源也加以批判，視為人為偽作的經典。而在唐代宮廷以及官方道觀的系統化經典及法位過程中，《道德經》的地位被加以突出重視，而三皇文的重要性則漸漸被淡化。至宋代時期，三皇文的靈驗辟邪特質再度受到注目，並被重新整理。

從這三階段的發展當中，筆者發現兩點值得進一步探討之處。首先，從三皇文到洞神部的經典增衍與經卷擴充，無疑顯露一個問題：三皇文並未經歷如上清經與靈寶經的造經與經典甄別整理過程，因此無論在經典規模或者在教義內涵都未能與上清經與靈寶經相比，如此以上清、靈寶、三皇所形成的三洞配置顯得不甚平衡，在道教經典體系的建構上也存在缺憾。這迫使五、六世紀的道教人士不斷地去充實洞神部的內涵，使得其內容與篇幅都能與上清、靈寶相稱。同時，上清經與靈寶經至五世紀都有傳授儀式，這也迫使三皇文必須在原來方士傳授模式的基礎上，建構適當的傳授儀式，因此有儀式標準化的過程。²¹ 其次，以上當代學者所謂三階段發展之說，都是基於主流道教的書寫所建立。歷史上理解三皇文多半從史料記載以及三洞經典結構發展的角度來進行，但是這是否即是三皇文在歷史上流傳的全貌？換言之，作為方士傳統代表之一的三皇文，是否被主流道教所吸收之後，即成為主流道教之一部分被流傳？還是在主流道教的傳承之外，三皇文傳統仍以方士傳統的

²⁰ 「鮑靜造三皇經，當時事露而寢，文成致戮於漢朝。鮑氏滅族於往昔，今之學者仍踵其術，良可悲矣。」法琳，《辯正論》，《大正新脩大藏經》第52冊（臺北：新文豐出版，1983），頁545b。

²¹ 此處指的是三皇文傳授儀式，見本文第三節。亦可參見呂鵬志，〈早期道教醮儀及其流變考索〉，收入譚偉倫編，《中國地方宗教儀式論集》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2011），頁19-145。

模式流傳？筆者希望在下文當中繼續釐清這個問題。

三、三皇文的傳授

有關三皇文的傳授與儀式，目前保存的資料相當零散。這些零碎、片斷有關三皇文傳授的記載，提供我們思考有關早期三皇文傳授的結構、意義與實踐，也反映了三皇文傳授的時代與社會環境。其中一項重要文獻就是《洞神八帝妙精經》當中的〈西城要訣三皇內文大字〉，其中兩段文字關鍵地記載了帛和從西城王君受三皇文的過程：

西城仙人施用立成，隱之玄丘之陰。帛公記錄天漢元年正月三日受。²²

帛公曰：「前漢太初二年，王君明授余大道之訣，使燒香清齋，三日三夜，乃見告。」²³

此處的「王君」指的是西城王君，但是有關西城王君究竟是王褒 (73-49 BC)，還是王遠 (146-95 BC)，也就是王方平，見解不一。²⁴ 有關帛和自西城王君得到三皇文傳授的事跡，亦可參考比較《神仙傳》當中有關帛和的記載。依據《神仙傳》，帛和曾在三世紀中葉於地肺山跟董奉習道，後來轉到西城受學於王君。²⁵ 本文重點在歷史傳承，〈西城要訣〉當中除了口訣之外，其實過程當中隱含了傳授儀式。在西漢太初二年 (103 BC) 之時，西城王君授帛和口訣，使燒香清齋，三日三夜，然後傳授十五禁忌，二種小丹法，拘魂法等。再過三年，使帛和齋三日，燒香沐浴，才傳授三皇天文以及太清金液神丹法。傳授天文以後，至甲子日的夜晚，面向西存三皇文三卷，相去一尺許。然後，起身向西，三拜三皇天文，存於東方一拜。如此帛和伏受節度完畢，西城王君才從懷中取出立成之法給帛和。

其次，另一部較少被學者關注有關三皇文傳授的重要著作為《上清太上元始耀光金虎鳳文章寶經》，這部經典保留了一個完整的後記，記載了王褒傳授三皇文給

²² 《洞神八帝妙精經》，《正統道藏》第 19 冊（臺北：新文豐出版，1995），頁 12a。

²³ 同前引，12b。

²⁴ Dominic Steavu-Balint, "The Three Sovereigns Traditions: Talismans, Elixirs, and Meditation in Early Medieval China," pp. 44-50.

²⁵ 葛洪撰，胡守為校，《神仙傳校釋》（北京：中華書局，2010），頁 251。

許遠遊的過程。

興寧三年乙丑歲七月七日，桐柏真人承樂子長、安期先生，受出三皇蘊
中金虎鳳文章符，令晚學道士許遠遊承受以制萬魔。²⁶

這裡說到西元 365 年之時桐柏真人，也就是王褒，傳授許遠遊〈金虎鳳文章真符〉，而這些真符都是天魔之隱諱；百神之內名，誦詠篇章則萬妖束形。《上清太上元始耀光金虎鳳文章寶經》經首即列出真文以及符文，稱之為「上隱書諱」，若其傳出時間為四世紀中後葉，則很可能就是《度人經》當中「大梵隱語」的原型或來源之一。

有關三皇文傳授的另一部重要的著作是《陶公傳授儀》，當中第四部為〈授受三皇文法〉。《陶公傳授儀》現存本為敦煌寫本殘卷兩件（英藏 S3750 與法藏 P2559）和殘片兩件（中國國家圖書館藏 BD11252 與英藏 S6301）。大淵忍爾首先注意到這一份文書與陶弘景的關係，除了 P2559 文中提到梁天監（502-519）年之外，大淵忍爾也發現 S3750 當中有一段巡山定室為陶弘景《登真隱訣》當中所佚失的段落。²⁷ 大淵忍爾並從後世的道教文獻注意此傳授儀的流傳。他在張萬福（711-713）《洞玄靈寶道士受三洞經誡法籙擇日曆》當中發現所謂「五法」的傳授。此五法即：六甲符、禁山、五嶽、三皇、五符，張萬福稱此「五法」出自《陶公傳授儀》。大淵忍爾認為現存 S3750 以及 P2559 所保留的正是五嶽、三皇的傳授儀式。王卡在大淵忍爾的研究發現基礎之上，繼續發展大淵的觀點，並提供更完整的證據顯示張萬福所稱的「五法」即敦煌文書《陶公傳授儀》，還發現中國國家圖書館所藏 BD11252 乃是《陶公傳授儀》的殘片，指出它正是現存 S3750 以及 P2559 之間所佚失的片段。另外，王卡也發現 S6301 即是此《陶公傳授儀》的「目錄」，並基於這些發現，將 S6301、S3750、BD11252、P2559 綴合與進行校讀。王卡稱這份文書為《陶弘景五法傳授儀》，認為這「五法」本來就是一起被傳授。呂鵬志基本上接受以上發現，並重新校讀《陶公傳授儀》全文。其中〈授受三皇文法〉一開始即提到：

²⁶ 《上清太上元始耀光金虎鳳文章寶經》，《正統道藏》第 57 冊（臺北：新文豐出版，1995），頁 14b。

²⁷ 大淵忍爾，《敦煌道經：目錄篇》（東京：福武書店，1978），頁 331-332。

三皇是大經法，今世中有此數卷，皆由鮑、葛所傳至此。大者之真字，唯《青胎》一卷是耳。而《西城施行》一卷，全為効召之要。其餘卷並吾所未詳，而合集得成一帙十卷，相傳併受之。²⁸

這段文字使學者相信至陶弘景之時，三皇文共有十卷，而陶弘景判斷鮑靚傳統為三皇文主軸，帛和傳統的主要功能則是効召。《陶公傳授儀》可提供我們思考的有兩點：首先，雖然大淵忍爾指出《陶公傳授儀》當中與《登真隱訣》相關、內文有天監年間的著錄、後世又將之稱為《陶公傳儀》，因此認定此為陶弘景所作，但是我們不排除陶氏徒眾或後世以陶弘景名義造構此傳授儀。司馬虛 (Michel Strickmann) 已經指出，在陶弘景皈依佛教以後，後繼者進行上清的復興運動，許多經典可能在這種狀況下以陶弘景的名義被偽造傳世。²⁹ 其次，《陶公傳授儀》將五法，也就是六甲符、禁山、五嶽、三皇、五符等置放在一個系統當中，顯示其間有內在的關係。在四世紀的葛氏傳統當中，六甲符、禁山、五嶽、五符等皆與三皇傳統有關，而且與方士的傳統有密切的聯繫。但是到五世紀時，這五種符文分屬不同經系，顯示各經系在形塑過程吸收了方士傳統當中的符圖文獻。很可能到五世紀時，這五者還是被視為與三皇文相關的符文，被一起傳授而流傳著，或者在某種程度，這五者直到五世紀還是被認為與三皇文有著某種關聯性，因此《陶公傳授儀》當中這五者還是被視為一個系統，一起進行傳授。換言之，即使六甲符、禁山、五嶽、三皇、五符已分別被不同經系所吸收，這五者之間作為與三皇文傳統關連的聯繫性仍然被延續著。而這兩種不同的「系統化」平行存在與發展。

現存《陶公傳授儀》保留最完整的就是授受五嶽圖法與授受三皇法，兩者儀式結構相似，可以作為分析比較。其中，授受三皇法程序如下：在夜半之時，於庭壇之中敷設席位，陳列三皇之座，前面置放酒食，包括酒、脯、米、香等。在前則設置奏案，置放「傳」與《三皇經》。傳授儀式由師進行，首先面向北方，發爐，啟請三皇真君降下靈氣，然後燒香酌酒，三拜後，啟請三皇降下饗祭。隨後啟告三皇，祈求允許將三皇內文天文大字、青胎、監乾眾符十卷，封傳授給弟子。接著讀傳板中的下板文，讀畢以後，用紫紋包起來，覆蓋上板，用青系縷纏繞板的兩頭，

²⁸ 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 67。對此引文的討論亦可見 Dominic Steavu-Balint, "The Three Sovereigns Traditions: Talismans, Elixirs, and Meditation in Early Medieval China," p. 83.

²⁹ Michel Strickmann, "The Mao-shan Revelations: Taoism and the Aristocracy," *T'oung Pao*, 63 (1977), pp. 1-63; Michael Strickmann, "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," in H. Welch and A. Seidel (eds.), *Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 123-192.

安上朱臘，燒灸朱臘使之變軟，然後用印上封，再用雙手大指捻印，面向弟子，弟子則長跪，也用兩手大指捻師的指上，念祝後吐氣三噓，然後捻印成文。接著安下封印，由弟子封印，程序與上一致。封印好後，將傳給弟子披戴，男子絡在左肩上，女子在右肩上。接著是授符，將摹好符文的白素授給弟子，弟子左手受符，在腰上繞三圈。最後是授經，取十卷經文傳授給弟子，弟子左手受經，右手執法信，交給師，然後捧經三拜。師回到案前，酌酒上香，啟告傳授完畢，祈求護佑。師與弟子各再三拜，師上酒燒香送神，隨後取酒伏飲四灑，最後燒香復爐。儀式完成後即撤下神座。³⁰

這個傳授儀式有下列三個重點，首先，傳度儀式一供傳度「傳板」、「符」以及「經」，傳板由一片槐木、一片梓木構成，上板槐木用雌黃色顏料作底，外框用紅色、內框用黑色，然後用朱筆在中央畫上符，下板梓木則寫上盟文。封傳之法如上所述。這種「傳」的形制在《五篇真文》、《赤書玉訣妙經》當中討論八威策文的製法之時也有提到「如傳之狀」，可見其形制是仿「傳」的形制而製作。在漢代「傳」是種出行時身分證明文書，以木為之，上面書符信，再用一板封之，封以御史印章。這種形制推測可能在六朝早期已經用於傳度儀式，以作為傳度的盟信。

其次，此授受三皇法當中結合醮儀，醮祭的供品包含酒三斗、脯三胸、大米三升等，此為戰國秦漢以來傳統醮儀，在南方的方士傳統亦使用酒脯進行醮祭，因此三皇授受儀可以說保留了傳統醮儀。³¹ 但是這與天師道不血食、神不飲食的立場違背。³²

其三，從以上兩點來看，此三皇授受儀即便是一個新造構的儀式，在某種程度上仍保留了方士的傳統，也就是在三皇傳統的元素上進行傳授儀式的建立。

現存道藏當中還有幾部與三皇傳授儀式相關的經典，較為重要的有《太上洞神三皇儀》、《太上洞神三皇傳授儀》及《太上洞神行道授度儀》等，大部分是初唐到唐中葉的作品，可以與《陶公傳授儀》中的授受三皇法作比較，從中可以看出從梁代到唐代三皇傳授儀式的建立與發展。

值得我們進一步思考的是：為何需要建立三皇傳授儀？筆者初步認為，這與系統化地建立道士的法位有關，五世紀三皇經典的整編與三洞說的形成有密切關係。

³⁰ 王卡，《道教經史論叢》（成都：巴蜀書社，2007），〈敦煌殘抄本陶公傳授儀校讀記〉，頁321-339；呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁67-69。

³¹ 這方面的重要研究可以參考呂鵬志，〈早期道教醮儀及其流變考索〉，頁19-145。

³² 有關方士傳統與天師道在觀念上的差異，李福（Gil Raz）新作有詳細的討論。Gil Raz, *The Emergence of Daoism* (London and New York: Routledge, 2012), pp. 91-126.

三洞說形成的下限可以判定在劉宋元嘉十年 (433)，此時三洞說已成形，陸修靜所在《靈寶經目序》當已經自稱為「三洞弟子」，三洞之說若不是由陸修靜創始，至少也是由陸修靜發揚推廣。在劉宋泰始七年 (471)，陸修靜奉明帝的命令，編纂《三洞經書目錄》，即採用三洞的架構來進行經典的系統整理。³³ 在這個系統當中，三洞各有十二部，總成三十六尊經，因此理想上，上清、靈寶、三皇是三個對稱的經典類別，而實際上三皇文無論在經典數量或是經典多樣性，皆不及上清經與靈寶經。面對這種宗教經典架構上的缺陷，歷史上的道經編纂者必須透過各種方式，使經典結構更合理化，三皇文相關經典的增衍擴充即成為不可避免的現象。

「四輔」的提出顯然是彌補了「三洞」結構的不足，學者認為「四輔」的提出與劉宋的孟智周以及《正一經》有密切的關係。³⁴ 《正一經》除了判定三洞四輔的次第高下之外，更重要的是，由經典的次第衍生出道士法位的次序。《一切道經音義妙門由起》所收的《正一經》由道士法服階次的敘述，顯示道士的位階制度已經建立。透過法服，分別了初入道門、正一、道德、洞神、洞玄、洞真、三洞講法師等七個階位，完全按照三洞四輔的結構建立位階。這樣的法位階次也出現在梁武帝時期的《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》以及《正一威儀經》之《正一受道威儀》當中，³⁵ 顯示這種法位階次已經被普遍接受，這方面學者已有所探討。³⁶ 在《洞玄

³³ Stephen R. Bokenkamp, "Lu Xiujing and the First Daoist Canon," in Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey (eds.), *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200-600* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), pp. 181-199.

³⁴ 學者對《正一經》的形成時間有不同的看法。大淵忍爾認為形成於梁陳之間，而小林正美則判斷是在劉宋末到南齊，王承文則判斷是南朝。大淵忍爾，《道教とその經典》，頁 41-47；小林正美著，王皓月譯，《中國的道教》（濟南：齊魯書社，2010），頁 72-74；王承文，〈南朝道教從「三洞經書」向「七部經書」轉變原因考察〉，收入鄭開編，《水窮雲起：道教文獻研究的舊學新知》（北京：社會科學文獻出版社，2009），頁 25-50。

³⁵ 有關《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》以及《正一威儀經》的時代，學者有不同的見解，吉岡義豐認為《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》（敦煌本《三洞奉道科戒儀範》）成書於陶弘景沒年前後到梁元帝時期 (552-555)，大淵忍爾認為《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》形成於隋末，而小林正美則判斷《正一威儀經》是在梁武帝時期所作，《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》則是在梁武帝末期所編撰。見小林正美著，王皓月譯，《中國的道教》，頁 259-262；大淵忍爾，《道教とその經典》，頁 575-585；吉岡義豐，《吉岡義豐著作集》第 3 卷（東京：五月書房，1988），〈敦煌發見「三洞奉道科戒儀範」について〉，頁 241-269。

³⁶ 小林正美，《唐代の道教と天師道》（東京：知泉書館，2003），頁 66-168；Kristofer M. Schipper 著，福井文雅譯，《敦煌と中國道教》（東京：大東出版社，1983），〈敦煌文書に見える道士の法位階梯について〉，頁 325-345；Isabelle Robinet, "Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts," in G. Naundorf, K. H. Pohl and H. H. Schmidt (eds.), *Religion und Philosophie in Ostasien: In Honour of Hans Steininger* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985), pp. 127-48; 丸山宏，〈正一道教の受籙に關する基礎的考察——敦煌出土文書スライン二〇三號史料〉，《筑波

靈寶三洞奉道科戒營始》法次儀當中有關三皇的階位有洞神弟子與無上洞神法師。洞神弟子所受符文包括：金剛童子籙、竹使符、普下版、三皇內精符、三皇內真諱、九天發兵符、天水飛騰符、八帝靈書內文、黃帝丹書內文、八威五勝十三符、八史籙、東西二禁、三皇三戒、五戒、八戒文。無上洞神法師所受符文包含：天皇內學文、地皇記書丈、人皇內文、三皇天文大字、黃女神符、三將軍圖、九皇圖、昇天券、三皇傳版、三皇真形內諱版、三皇三一真形內諱版、三皇九天真符契令、三皇印、三皇玉券、三皇表、繫帶、《洞神經》十四卷。

到了唐先天元年 (712) 十二月，太清觀的張萬福重新整理傳授三洞法籙的階位，³⁷ 在《傳授三洞經戒法籙略說》當中的傳授次第是說戒、正一法籙、道德經目、三皇法目、靈寶法目，接著敘述「靈寶五符」、「東西禁文」、「五嶽真形圖」、「三皇內文」等，同時整理儀式程序。在三皇法目之下所傳的是：金剛童子籙、普下版、三一真諱、三將軍圖、九皇圖、三皇內文、三皇大字，另外還有《洞神經》十四卷。

茲將相關經典所敘述的道教法整理為下表。

表一：道教法位³⁸

經典											
正一經	初入道門			正一	道德	洞神		洞玄	洞真		三洞講法師
三洞奉道科戒				正一法師	高玄法師	洞神法師		洞玄法師	洞真法師	大洞法師	三洞講法師
正一威儀經		清信弟子	清信道士	正一道士	高玄道士	洞神道士		洞玄道士	洞真道士	大洞道士	
傳授三洞略說	初起心入道	清信弟子		正一弟子 正一道士	五千文籙弟子 高玄法師	三皇弟子	昇玄內教弟子	靈寶初盟 靈寶中盟 靈寶大盟	上清道士		

中國文化論叢》，10（筑波：1991），頁 39-61。

³⁷ 關於張萬福的相關研究，參考丸山宏，《道教儀禮文書的歷史的研究》（東京：汲古書院，2004），頁 420-458。

³⁸ 本表依據小林正美之研究補充而成，見小林正美，《唐代の道教と天師道》，頁 66-168。

盟威法 師喪服 儀				治籙	老君	自然（ 初盟） 、五法		中盟	大盟		
-----------------	--	--	--	----	----	-------------------	--	----	----	--	--

從上表我們可以看出自六世紀開始，洞神道士或三皇弟子已經被置於道教法位中一個重要的階位。梁武帝末期編撰的《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》在傳授三皇法位時已包含《洞神經》十四卷以及各式三皇相關符文，反映六世紀時，三皇文發展的第二階段，亦即在六世紀時，三皇文擴充至十四卷。因此，筆者認為三皇經典與符文的完善與擴充，除了與道教經典結構的建立相關以外，與道教法位的傳授也有著密切關係。

四、《洞神八帝妙精經》

現存道藏當中有關三皇傳統最重要的經典是《洞神八帝妙精經》，是三皇文代表性經典之一。在《大有籙圖經目》當中，第四至第六卷即是《八帝妙精經》，是否與今本相符，尚有待考察。³⁹ 就今本來看，這部經典本身是一個三皇文獻的編集，當中所蒐集的文獻各自獨立，諸多內容被學者認為完成於五世紀中葉以前，⁴⁰ 但彼此關係不明確，可以推測是不同時期，不同來源的三皇文獻的集合。⁴¹ 不過這些文獻的編輯並非是任意隨機的組合，編輯者顯然試圖讓這些文獻既保有原有面貌，同時又有系統地組織在一起。《洞神八帝妙精經》一開始所揭示的〈齋持八戒法〉，當中的八戒顯然借用自佛教的八戒，並推測是在四世紀以後八關齋戒普遍在南方流傳以後的現象，使得八戒被借用在三皇傳統之中。⁴² 而八戒被安排在全經

³⁹ 《太上洞神三皇儀》，《正統道藏》第30冊（臺北：新文豐出版，1995），頁5a。相關討論見大淵忍爾，《道教とその經典》，頁249-254。

⁴⁰ Dominic Steavu-Balint, "The Three Sovereigns Traditions: Talismans, Elixirs, and Meditation in Early Medieval China," p. 150.

⁴¹ 同前引，頁102-103。

⁴² 「安定之階，以齋為本，齋以齊整為急。急以齊整身心，身心齊整，保無亂敗。敗起多端，大略有八：一者殺生自活，二者盜他自供，三者淫欲放意，四者妄語為能，五者醉酒恣適，六者雜卧高廣大牀，七者競翫香愛華飾，八者耽著歌舞作倡。勵心之子、學聖真仙，不為此八事，則八敗無從起，八敗無從起，則八成自然立。」《洞神八帝妙精經》，頁1a。此「八戒」正與吳支謙所譯的《佛說齋經》當中的六齋之日所受的「八戒」約略相符，其中《佛說齋經》的第六戒「無求安意，不著華香、不傅脂粉、不為歌舞倡樂」在《洞神八帝妙精經》被分為第七與第八項，而刪去「過日中不復食」一項。支謙譯，《佛說齋經》，《大正新脩大藏經》第1冊（臺北：新文豐

之首，似乎暗示先修戒律，再受三皇諸法，形成次第性結構。

《八帝妙精經》當中的〈九皇圖〉是以九皇圖像作為存思的功能，今本保存了九皇的形象。雖然現存《正統道藏》當中的刻板圖像不見得是〈九皇圖〉最初所提供的圖像，但是現存的〈九皇圖〉像文字描述與現存《正統道藏》所刻畫的圖像頗相符合，至少我們可以認為現存的圖像忠實呈現文字所描繪的形象。

〈九皇圖〉當中，九皇被劃分為三個單位，也就是初、中、後各有天、地、人三皇。這裡的初、中、後有宇宙論的時間意味，初三皇被視為是由虛、空、無變化而來：「右初三皇，是虛、無、空之變化，應感同人，同而又異。學士存之，男女不得和混，勿履穢穢。有犯，考由左官。三年不犯，神降對言，授長生之訣，登三清之宮也。」⁴³ 這裡清楚提到修行者虛存思初三皇的形像，包括錦帔、錦裙、寶冠、執策等，都有形象的敘述，配合圖像。至於如何存思，從文脈來看，不太容易判斷出來，史帝夫認為形象說明當中提到這些神像「長九寸」顯示是存思於身中。⁴⁴ 這一點可以進一步思索，敘述當中完全未提到身中位置，而且九皇是以初、中、後的宇宙時間序列呈現，象徵著宇宙與文明的時間進程，如何存思於身中值得考慮。

初、中、後顯示的是修練的階序，因此云：「其應則殊，引初及中，階級亦異，至於極詣，故復還同也。初皇不言為化，中皇微言以教，後皇結繩而治。學士諦識九皇，先學後三，須能結繩，次至微言，乃極無言，與道同矣。」⁴⁵ 這是一個從結繩的符號傳統進入微言的教化，修行是從文明傳統回歸到虛、空、無，最後到達無言境界的成真達聖修習過程，其中透過的就是「形象」的媒介。

此外，從初、中、後三皇的敘述也可以看到一些跡象：初三皇是透過存思感應，而達到神真降臨授訣；中三皇則相當富有天師道色彩，不但提到身中吏兵，與皇君的將軍兵士一起，布行神炁，蕩除六天故炁。而後三皇所建立的則傾向道德教化，教人建功，通達五德等。

另外，值得討論的是九皇的形象。初三皇以人的形象呈現，但是中天皇是人面蛇身，十三頭；中地皇是人面蛇身，十一頭；中人皇是人面龍身，九頭。後天皇為人面蛇身，也就是庖犧；後地皇是人面蛇身，也就是女媧；後人皇是牛頭人身，也即是神農。這種人獸混合的神祇形象在中國秦漢時期的宗教傳統當中相當普遍，

出版，1983），頁 911b。

⁴³ 《洞神八帝妙精經》，頁 6b-7a。

⁴⁴ Dominic Steavu-Balint, "The Three Sovereigns Traditions: Talismans, Elixirs, and Meditation in Early Medieval China," p. 220.

⁴⁵ 《洞神八帝妙精經》，頁 9b-10a。

《山海經》就是最典型的代表，而《抱朴子》當中的老君真形也是人獸相合的元素。⁴⁶ 而庖犧女媧人面蛇身的形象在漢代相當普遍，但是在道教經典當中相當少見，這也顯示這個圖像傳統反應較早的神祇形象。⁴⁷ 這種人獸形象的神明在四、五世紀以後很少見，可能受到佛教造像的影響，後來的神明形象多半是項負圓光，並有種種相好的描述。〈九皇圖〉可能是早期三皇傳統當中運用圖像的典型案例之一，這些圖像的功能最主要是幫助修練者用來存思，目的是使神明能降臨具現在修練者前，提供、傳授教法。

《八帝妙精經》當中的《三皇三一經》被視為現存少有的三皇文獻之一，這部經典也可能是《皇人（三一）經》的各種現存版本之一。⁴⁸ 部分學者認為《五符序》與《抱朴子地真篇》亦是根源於佚失的《皇人（三一）經》。而《皇人（三一）經》與三皇文傳統有關，而且後世的引文又常常冠上「三皇」或「三一」的稱號，因此這些經典與三皇傳統多少都有關係。《無上秘要身神品》引用的是《洞神經》，這也顯示後世將這些文獻視為洞神，也就是三皇的傳統。⁴⁹ 因此《八帝妙精經》、《皇人三一經》、《老子中經》、《五符序》當中的三一傳統可能來自共同的文化傳承，而這些傳統也可以反應在《抱朴子》當中，顯示了這是南方方士傳統的一環。而這個傳統可能有更早的淵源，也就是漢代的緯書傳統，學者指出洞神經的內容與緯書《龍魚河圖》有關。⁵⁰

其中，《老子中經》與《五符序》被認為是現存保存較古老的文獻，而《三皇

⁴⁶ Richard E. Strassberg, *A Chinese Bestiary: Strange Creatures from the Guideways Through Mountains and Seas* (Berkeley: University of California Press, 2002), pp. 176-177, 194-195, 216-217.

⁴⁷ 相關研究最早以聞一多的《伏羲考》作為代表，從漢代文獻去探索人面蛇身或人面龍身形象的淵源，包括伏羲、女媧、共工、雷神等皆是被描繪為人面蛇身的形態。而這種形象最多的是在《山海經》當中，聞一多將之分類研究。聞一多，《伏羲考》（上海：上海古籍出版社，2006），頁3-78。有關伏羲女媧的文物圖像考察，參見林巳奈夫，《漢代神々》（京都：臨川書店，1989），頁287-317。

⁴⁸ Dominic Steavu-Balint, "The Three Sovereigns Traditions: Talismans, Elixirs, and Meditation in Early Medieval China," p. 201.

⁴⁹ 同前引，頁206-207。

⁵⁰ 康德謨 (Max Kaltenmark) 早已指出《五符序》與《龍魚河圖》有關。Max Kaltenmark, "Lingbao: Note sur un terme du taoïsme religieux," in *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises*, vol. 2 (Paris: Collège de France, 1968), pp. 559-588. 賀碧來 (Isabelle Robinet) 進一步以表列出在《五符序》、《洞神經》、《老子中經》、《上玄高真延壽赤書》與《龍魚河圖》當中出現神名，並指出其間的關聯性。Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, vol. 1 (Paris: PEFEO, 1984), p. 63. 亦參見 Dominic Steavu-Balint, "The Three Sovereigns Traditions: Talismans, Elixirs, and Meditation in Early Medieval China," p. 208; 張超然，《系譜、教法與整合：東晉南朝道教上清派的基礎研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2007），頁47-72。

三一經》則是直接與三皇傳統有關的文獻。這些文獻反應了類似的修練架構，三一法的關鍵在存思身神，也就是以身體的三個部位作為存思身神的所在。三一法除了用以通神，也有驅邪、守護的功能。但是「三皇三一法」在方法上與《抱朴子地真篇》不同。而《三皇三一經》在內容上與《老子中經》則有很大的重疊性，從經文的比對可以發現只有部分的名詞不同。不過，仔細觀察這兩個經典的內容，就會發現《三皇三一經》在內容上有一些不太合理的地方，《三皇三一經》所構設三一分別是在頭、心、臍下，也就是三丹田。但是在頭的部分會提到心，先說頭上上元神是太一君，但又說此「非心也」，後又云「心中太一童子」，似乎有前後不連貫的現象。反觀《老子中經》在這部分的論述中將三一放在心、脾、腎，前後文有較為一致、統一的現象。頭、心、臍部位三丹田的模式在上清經典以及後來的修練傳統當中成為主流，或許這就是《三皇三一經》當中將心、脾、腎的部位更改為三丹田模式的原因。

此外，《三皇三一經》最後有二段有關太一的敘述，出現太一為生之母，帝君為生之父，二者相合為元炁，各有名、字，可應化分形等。其內容也顯示與前段三一的說明有不甚連貫之處，而這段敘述並不見於《老子中經》，據此可以推測可能這一段有關太一的敘說來自不同脈絡。而《三皇三一經》試著將「三一」的論述與「太一」的生成說結合在一起。因此，筆者認為，現存版本的《三皇三一經》雖然部分保存早期的文本，但是也有經過整合，調整的痕跡。

總之，《三皇三一經》是以頭上上元神太一君、心中中元神太一中極君、臍下下元神北極谷玄道母等三元神為存思對象。在特定之日冥目存想元神形象。該經云：「能知三神字，依日時修之，可延年，可不死，可變化，可神仙。此三神者，天神道君，三元貴神，人之先也。常念勿忘，獨靜心存，見神赤貌。若在眾中，見神衣冠，各有服色，了了然焉。」⁵¹ 從這裡可以得知視覺化體內身神在修煉上的重要性，這也是身體視覺化的具體表現，而經中特別說明在獨靜之時與處在眾人當中，所存思的元神不同，也顯示體內化的視覺形象與修練外在環境有著交互的關係。

《八帝妙精經》所呈現的不但是保存三皇文諸多古老文獻的部分原貌，同時也是主流道教所認知的三皇傳統，因此被保留在《大有籙圖經目》，為十四卷本洞神

⁵¹ 《洞神八帝妙精經》，頁 3b-4a。亦見《雲笈七籤》引用《老子中經》：「故曰：能知三神字，可以還命延年。此三神者，乃天地神道君三元君字也。人之先也，常念勿忘也。三元，天之貴神是也。」《雲笈七籤》，卷 18，頁 21b。

經的基本內容。《八帝妙精經》內所載的內容可能都是四世紀至五世紀三皇文獻的遺跡，五世紀以後可能大部分的內容已經不被主流道教所實踐，僅僅只是經典的集結，作為豐富洞神部的典籍，或者傳授三皇法位的內容而已。

五、八史的經典傳統

八史的傳統自五世紀開始就被認為與三皇文有密切關連。八史傳統相關的文獻，目前保存最古老的可能就是《太上通靈八史聖文真形圖》。道藏所收的《太上通靈八史聖文真形圖》與《抱朴子》當中所錄的〈八史圖〉有關，安保羅認為《太上通靈八史聖文真形圖》的內容基本上與葛洪所見的〈八史圖〉相去不遠，並將《太上通靈八史聖文真形圖》的內容視為三、四世紀左右對八史真形的看法。⁵²此外，同樣被《抱朴子》著錄的〈八威五勝符〉及相關的招神問卜儀式都被《太上無極大道自然真一五稱符上經》所繼承發展。⁵³

《太上通靈八史聖文真形圖》被視為是中古時期三皇傳統，其中描述了以祭祀招致八史的儀式，其中就提到了「八史之象」或「八史象」，似乎暗示著有八史的圖像存在，以提供修練者觀修。⁵⁴現存該經並未保存圖像，但保有八史的符形，以八個方位的形式排列出來。⁵⁵也許這八史的符形即是「八史像」。同經還保存有「八卦皇天帝神符」，並稱「此八卦皇天帝神符以梧桐木板，廣三寸，長九寸，朱塗上墨書符，如戒百日，置之如方面，其神即來下。」⁵⁶這些符形上皆有八史的名字，以及八卦之形。⁵⁷而這八史神符分別被置放在室內的八個方位，各個卦位之神符背書寫在特定規格的梧桐板，並安置在其卦位，結構出一個神聖空間，在這個神聖空間當中進行祭祀，八史神即會降臨。

該經另亦保有「八史通靈符」，每道符詳細敘述八卦神之名字，所治星宿，符

⁵² Poul Andersen, "Talking to the Gods," pp. 6, 18; Kristofer M. Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 3, pp. 261-265.

⁵³ Gil Raz, "Time Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and the Eight Archivists," *Asia Major* 18.2 (2005), pp. 27-65; 呂鵬志，〈早期道教醮儀及其流變考索〉，頁 64-66。

⁵⁴ 《太上通靈八史聖文真形圖》，頁 2a-2b。

⁵⁵ 同前引，頁 3b。此八卦以後天八卦形排列，其中後天八卦之意涵與運用，可以參見法國漢學者馬克 (Max Kalinowski) 之研究。馬克，〈六朝時期九宮圖之流傳〉，收入《法國漢學》叢書編輯委員會編，《法國漢學》第 2 輯（北京：清華大學出版社，1997），頁 315-347。

⁵⁶ 《太上通靈八史聖文真形圖》，頁 4a。

⁵⁷ 同前引，頁 4a-5a。

圖施用方法以及效驗，其後更記載多種不同施用法與儀式，⁵⁸ 在符形上較「八卦皇天帝神符」複雜許多。筆者認為，此經可以看作是四世紀左右對當時流傳的各種八史符以及不同施用法與儀式的整理，而在符形上更是由簡到繁，顯示當時八史符的多樣性。經中不同地方提到醮八史之法，也顯示醮祭八史的多元性。

此經皆以「黃帝曰」為起首，其主要神明以五帝、斗神、二十八宿、太上老君等，雖提到伏羲神皇，但是全經未提到三皇，亦無跡象顯示三皇與這個八史召神傳統有關。因此，筆者認為四世紀的各種召役八史傳統與三皇文並未有直接關連，八史屬於南方的方士傳統流傳的數種方法之一，有自身的傳承，只能說是與三皇文平行流傳的傳統，並被葛洪所保存傳授。

同樣被視為三皇傳統的經典還有《洞神八帝元變經》，此經亦是以「八史」為核心的經典。《大有籙圖經目》所收錄的洞神經當中第七卷至第九卷為《八帝玄變經》。經名中「元」與「玄」字的差異當是因為避諱，但現存經典內容是否與《八帝玄變經》相符，需要作進一步考究。此經有一篇序文，作者不詳，從序中顯示寫序者就是此經的編輯者，其中揭示養生避害須先卜筮，而卜筮在於通神，也列舉漢代的東方朔、翼奉以及晉代的郭璞、韓及為召役鬼神的代表。而傳承此召役之文的是沙門惠宗，學者推測是四世紀的人物，據序中所言是本經母本的撰錄者，但是原來抄本只有三頁，雖附有神圖，但藥物名稱遭到更改，令人費解而無從施用。作者後來四處尋師，最後遇到對此召役之術有經驗的人，獲得其傳受口訣，包括藥名、服食方法、符文、禹步、尺版、祭祀壇儀、徵驗雜候等，於是作者依照次第，將整個召役之術重新編輯，提綱紀目，合為十五篇。⁵⁹

安保羅推斷《洞神八帝元變經》的成書時代為八至九世紀。⁶⁰ 不過從其內容可以看出此文本是從類似《太上通靈八史聖文真形圖》等文獻整理、系統化而來。筆者認為這種相承關係還可以從圖像層面來推斷，比較《洞神八帝元變經》頁 13b-16a 所保留的符形與《太上通靈八史聖文真形圖》頁 3b 的八史符可以發現圖像的相似度頗高，證明可能來自同一個傳承。《洞神八帝元變經》的作者在序中指出其依據的是四世紀沙門惠宗的底本，但是該文闕漏，藥物名稱也遭到改換。後來遇到先達者口授祕訣，因此建立綱目，次第分類，編纂為十五篇，可見此經編纂者是在六朝底本基礎上進行增衍。另外，本經部分內容以「黃帝曰」作為起始，與《太

⁵⁸ 同前引，頁 6a-9a。

⁵⁹ 《洞神八帝元變經》，《正統道藏》第 48 冊（臺北：新文豐出版，1995），頁 1a-3b。

⁶⁰ Poul Andersen, "Dongshen badi yuanbian jing," in Kristofer M. Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, pp. 502-503.

上通靈八史聖文真形圖》的經文結構一樣，雖然內容不同，但是似乎可以看作是同一種傳統。在《洞神八帝元變經》當中，「黃帝曰」的經文有可能是古本的內容，而其他部分則可能是在口授的基礎上加以增衍。

《洞神八帝元變經》完整的描繪八史神祭祀節度與儀式細節，更可貴的是此經附有八史神的形像，並針對每一個八史神的外型有仔細的描寫，從現存明刻本的形象上來看，大致與敘述內容相符。⁶¹ 但是，比較特別的是，無論在序中，或是在本文當中，編輯者似乎並未將自己的傳承看作是「道教」，而也未將自己認同為「道士」。編輯者顯然將自己歸為卜筮傳統，將此方法稱為「召役之法」或稱之為「術」，而將行法者稱為「術者」，同時經中只引用黃帝之語，不提任何道教神名。筆者認為，此經編輯者很清楚將自己的傳統與道教畫上界限，並試圖重構古老的方士召役之術，而且清楚的界定此為方術傳統。

《洞神八帝元變經·神室虛所第七》提到招役八史必須先建立「神室」，⁶² 而此神室的概念與早期天師道的「靜室」以及南方傳統的「齋堂」等宗教空間不同，值得作比較。筆者認為「神室」之名也是刻意要與道教的「靜室」作區隔。⁶³ 神室的建置要先立齋院，院內置神室，室內西面有神壇。神室東邊設一「齋室」，齋室之北又設一室，以供出入置物。因此在結構上是一院三室的形制，以神室為主，這顯然與今本所附的神室圖不符，這也是《道藏》當中文字敘述與圖像不相符合的例子之一。

神室當中最講究的是「神壇」，經中說：「神壇高三寸，積土為之，方八尺，於四面各二階道。以白塏土，和白草香末，熟搗泥壇，極令香白可愛。比至祭日，令乾，不得濕穢，勿令臨時不潔。」⁶⁴ 在這個神室當中並未用圖像來布置或裝飾，從經典的敘述來看，無論是神室或齋室，都是空虛清靜，除了開窗以外，並未懸掛神像。但是整個召役之法的目的就是要使術者能見到神明，因此這個儀式是以視覺體驗為其目的。

⁶¹ 《洞神八帝元變經》，頁 3a-6b。雖然現存《正統道藏》保存的圖像是明代刻本，但是從經典敘述上去驗證現有的圖像，可知現存的圖像應該離古本的圖像差距不遠，也許只是風格上的差異而已。

⁶² 同前引，頁 19a-20b。

⁶³ 道教的神聖硬體空間的文獻，有關靜室可參見陳壽，《三國志》（北京：中華書局，1992），卷 8，〈魏書八〉，〈張魯傳〉，頁 263；有關靜室的結構，參考《真誥》，《正統道藏》第 35 冊（臺北：新文豐出版，1995），卷 18，頁 6b-7a；有關齋堂的結構，參考《洞真太上太霄琅書》，《正統道藏》第 56 冊（臺北：新文豐出版，1995），卷 7，頁 5b。

⁶⁴ 《洞神八帝元變經》，頁 20a。

致八史之法必須透過祭祀，《洞神八帝元變經·布坐奠饋第十》就是在說明祭祀之法，術者在庚子日入神室，在壇上設白茅為薦，安置八史的神坐，燒白香塗灑神壇，神坐前設食，包括兩盞酒、鹿脯、棗四枚、栗四枚、餅四枚。從薦的製作到餅的烹煮，都有嚴格的法度。朝夕二祭，祭時要念誦祝文，祈求八史降臨。

從這些嚴格的安設座位，準備奠饋可以看出，雖然神室並沒有設置神像，但是講究的神坐即是神祇的象徵，這種安坐設祭的模式符合自古以來儒家的祭祀之法，而在設坐祭祀之後，神明就會降臨，並以視覺形象顯示在術者的面前。《洞神八帝元變經》在述說設坐祭祀之法後，有段文字仔細地描述了八史顯現的過程，以及術人在見神過程所經驗的身心感受。

自是之後，即有影響，或即見身，或夢非常之物。但令心正不亂十五日，來神悉見。形當欲見，術人精神悸悸，驚怕憧憧，遍身毛豎，體中寒熱，悚惚不安。此神見之先徵，獲驗之決候。初見神時，但為賓主之禮，無跪拜之儀。神初見之時，其形甚微，倏忽之間，漸漸分炳，形見未明，不須與語，彌加專念，勤祭而已。須臾形露，鬱耳分明，璨然睹訖，心念欲問，神即答人，自道姓名，於是相隨，永不乖背。但人鬼道別，幽顯理殊，乍見群神，多怒恐迫，特須勇志不得驚惶，見說少時，心自安帖，因此相隨，常為勝友。⁶⁵

在《洞神八帝元變經》當中稱為「召役鬼神」之法，其意符合《抱朴子》所謂「祭致八史」的方法，使不可見的神明轉化為可見，並可以與神明溝通。這種通靈之法是透過準確的神聖空間的構作，精密的儀式進行，進而達到視覺的顯現。從這部經典的敘述也可以看出，使神明視覺化顯現是整個三皇文傳統的核心。一切精心設計的空間建構，符文布置，祭祀儀節，其目的就是要使神明降臨，顯現其形象。

三皇傳統中符文是方術傳統的核心，在《洞玄八帝元變經》中，符文可以展現多種功能，這些功能包括：神聖的再現、祈求的象徵、守護、辟邪等。在三皇文傳統當中，符、文、圖是其核心元素，這些功能都被論及。《洞玄八帝元變經》云：

符者，蓋是天仙召役之神文，學者靈章之祕寶。然則符文於術無所不宗，故云：「玄文垂象，王者當有衰盛；坤文兆靈，百姓所以存亡；變

⁶⁵ 同前引，頁 25b-26a。

怪見微，室家必有善惡，龜筮呈文，筮者豈無臧否？符文已彰，鬼神何能隱伏？」故道家以靈文太版、真文大字及都籙鬼符，並是役神之祕書，階仙之典誥，真人隱要，莫不因符能效，諸符之力也。或致天神地祇，或辟精魅，或服之長生不死，或佩之致位顯達。若備言功效，則書而莫盡。所以略敘綱維，其學者宜存志矣。⁶⁶

這段文字充分彰顯真文符書的效驗，雖然三皇經典述說真文、符圖的效驗包羅甚廣，但是最主要也是最常被提及的，包含三大主旨：致天地神祇、辟諸精魅、長生不死。而這正是三皇文傳統所強調的主旨。此三項主旨也是相互扣聯的，《太上無極大道自然真一五稱符上經》在說明祭致八史之法，「神皆已至，或已聞其聲，或已見其形，如圖狀。明旦祭之堂樞下，神輒與子共語。」⁶⁷ 從這段敘述可以推測透過祭致八史，可以使八史神降臨，並以其形象呈現在修練者面前，而這段文字也暗示了經典可能原本附有圖像，以供修練者印證現前的神明形象。接著，八史神降臨後，修練者可以問八史長生之法，而八史也會為修練者登錄仙籍。

《洞神八帝元變經》當中描述在進行祭祀薦神之時，必須念誦祝詞，而這祝詞正彰顯祭祀者所期望的功能：即希望八史神能顯現，進而滿足祭祀者的期待，包括能得知陰密之事、預知吉凶善惡、未來過去等。祝詞最後說：「早來隨我，永不遠離，畫形為友，莫相負失。急急如律令。」⁶⁸ 這裡的「畫形」隱含了透過描繪神明形象，或者是透過圖像，也就是《洞神八帝元變經·神圖行能第二》所列出的八史圖像，來徵驗神形，並與神明交流。換言之，這是透過圖像所締結的神人關係。

總地來看，《洞神八帝元變經》編輯者將自己歸為卜筮傳統，將此方法稱為「召役之法」或稱之為「術」，與「道教」有所區隔，將方術傳統與道教畫上界限，並試圖重構古老的方士召役之術，足見方術傳統在唐代仍有流傳，或者某些人試著在六朝方士傳統的基礎上，重新建構新的方士傳統，形成復古運動。

⁶⁶ 同前引，頁 13a-13b。

⁶⁷ 《太上無極大道自然真一五稱符上經》，《正統道藏》第 19 冊（臺北：新文豐出版，1995），下卷，頁 2b。

⁶⁸ 《洞神八帝元變經》，頁 25b。

六、《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》

《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》（以下簡稱《三皇內秘文》）被學者判斷為南宋時期的作品，與《三皇內文遺秘》都被認為是反映宋代三皇傳統的經典。⁶⁹《三皇內秘文》以三卷的結構組成，各卷分別代表天、地、人三皇。《三皇內秘文》這部經典有以下六個特色，值得注意與分析。

首先，此經以三皇文傳統為主軸結合道教宇宙觀，同時也融合當時的崇拜，例如北方真武真君的神話；以及黑殺、天蓬等「四聖」的組合，在信仰上同時還包羅了唐代的功臣，如崔府君、李靖等，呈現出三皇文與道教宇宙論以及當時信仰交流交融的現象，而從這些經典反映的信仰現象，可以判斷這部經典的時代大約在南宋時期。

第二，這部經典相當重視鬼精，並一一羅列鬼精之名與形象，宛如一部鬼魔精怪的百科，並描述斬斷精邪之法。傳統的三皇文雖有辟邪的效用，但是並未有這種詳細描述的模式，筆者初步推測這與宋代以後驅邪傳統的興盛有關。⁷⁰從以上這些跡象推測此經典是宋真宗以後的宗教傳統，呈現宋代複雜而多重信仰交流的現象。

第三，這部經典與道教有著密切的聯繫，除了大量運用道教宇宙觀與神譜之外，例如稱其壇稱為「正一天皇壇」，⁷¹似乎有意結合「正一」與「三皇」，這些都是傳統三皇文的文獻比較少見的。

第四，這部經典當中的「三皇授法壇儀式」，所展示的「授法」與道教傳度儀式有所不同。從儀式表文看來，這似乎是一個由修持者一個人所完成的儀式，從敘述當中看不出有受度師參與的跡象。換言之，表文當中暗示了修持者在某種狀況下已經擁有三皇文，但是未具備合法的使用資格，不敢「私用」。因此設此「靈

⁶⁹ Poul Andersen, "Taiqing jingque yuhua xianshen baii shenzhang sanhuang neibi wen," in Kristofer M. Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 3, pp. 976-977.

⁷⁰ 宋代的天心正法、玉堂大法等發展出斬除邪精之法術，也影響後來道教法術發展，其中的驅邪元素可與《三皇內秘文》當中的驅邪法比較。李志鴻，《道教天心正法研究》（北京：社會科學文獻出版社，2011），頁126-159。

⁷¹ 《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》，《正統道藏》第31冊（臺北：新文豐出版，1995），卷1，頁26b。

丘」，請三皇大帝、五帝仙君賜予證盟。在儀式史角度來看，這部分似乎符合三皇文的儀式傳統。

第五，醮儀還是三皇的主要傳統，似乎在這部經典也看不到道教靈寶齋法的運用，在儀式程序上仍是以醮儀為主。例如「入山醮儀山主」就是以素食為主的醮儀，而「三皇授法壇儀式」當中也隱含醮儀的運用，從壇式的布置即可看出來。而這些儀式當中都必須準備白錢或五色錢以及散馬，也反應了當時當時醮儀除了酒食以外，紙錢已經是很重要的一環。

第六，對洞府的重視也是本經特色之一，本經對洞府的形制大小有十分講究的規制。若能尋到符合規制的理想洞府，則祥瑞感應自然會降臨，而靈芝丹草也會自然出現。若尋不得理想洞府，則必須尋找東南草木榮盛、符合風水寶地的神仙福地，建造茅庵。隨後，再以桃板書六丁神符、以硃砂印之，然後安鎮於洞府福地的六個方位，如此邪精猛獸自然不會來干擾，久之就能通神。

總地來看，《三皇內秘文》的內容顯示出三皇傳統除了成為三洞部的經典化模式以及方士傳統獨立流傳模式之外的第三種可能性，也就是與主流道教以及當時宗教流行或民間傳統融合，形成新形態的經典。這顯示三皇傳統並非只存在於中古經典當中的宗教遺跡，而是隨時能夠反映現世宗教現況的活傳統，換個角度來看，直到宋代時仍有人運用三皇的文化資源，再創三皇傳統，並能與現世宗教呼應，融合時代宗教氛圍，讓三皇傳統再次活絡於新的宗教環境之中。由於《三皇內秘文》或《三皇內文遺秘》都是屬於「規範文類」，我們無從得知三皇文傳統在南宋時期實際的操作情形，但是至少從編纂者的意圖當中，我們可以推測三皇文作為宗教文化資源在宋代仍然有影響力，並被加以援用、重塑與再創。

七、結論

現代道教史的基礎在於主流道教的書寫，這些文獻多是由許多道教經典書寫者與編纂者所建立，從陸修靜、寇謙之、陶弘景、張萬福等，這些道教經典的編撰者致力於清整道教經典，而唐代則是受到李渤 (773-831 BC)《真系》等文獻的影響，上清一系成為唐代道教的主軸。這些書寫形成後代歷史學者理解道教史的依據，也成為我們現在所認知「主流道教」的面貌。然而，還有很多流傳於各層面的「道教」經典、書寫、記載，以不同面貌呈現於各種文本之中，而這些書寫雖未被「主流道教」所吸收或引述，但是仍被保存在各種文獻之中，卻未被道教史書寫者

所關注。因此，我們所認知的道教史是建立在極少數人所書寫的「主流道教」文本之上，在這「主流道教」文本之外，尚有很大的領域是我們所未知，需要進一步去探索。對三皇傳統的研究開啓我們對「道教」及其界定的思考。如果從道教的界定角度來看，從最狹隘的「道教」，到最寬鬆的「道教」範疇，可以視為光譜的兩端，在光譜當中，可以包容各種與「道教」相關的實踐，從核心到邊緣。「主流道教」所呈現的道教範疇相對而言是較為狹隘的，而諸多非主流道教的文獻可能就包羅在光譜的各層面。三皇文傳統的相關文獻與實踐散布在光譜的各個層面，從核心到最邊緣，這種現象除了顯示三皇文傳統面目的多元與複雜之外，也使我們理解「道教」範疇的曖昧性。

本文探討從六朝到宋代不同時期與三皇文相關的經典，從中討論所謂「三皇文」傳統的多樣性與歧義性，並試著思考「三皇文」與「主流道教」傳統的關係。從本文對三皇傳統的歷史研究使我們理解三皇文傳統不是只有一種面貌，也不只在主流道教書寫當中。從多種文獻的探討可以發現三皇傳統在四世紀逐漸被確立以後，似乎分成不同的脈絡分別發展，而三皇文傳統至少以不同形式持續被保存著。

首先，「三皇文」被視為一個經典傳統是五世紀開始逐漸形成的一種經系認定，而所謂「三皇文傳統」的內涵原來是一系列以「三皇文」為首不完全關連的符圖傳統。這些符圖以占驗、招神、辟邪、長生等方術為核心。在歷史發展過程中，這些符圖首先被葛氏家族所整理，並在後世逐漸被增衍成為經典群。

而三皇傳統是許多中古時期江南區域的符文被複合在一起，成為一組相關的符圖傳統。因而三皇文傳統形成南方符圖文化的群組，其間的關聯性不甚緊密，屬於文化共享性的關連，而不是宗教系統性的聯繫。

其次，三皇被視為三洞的其中一部，因此三皇的經典被當作一個經系，而且在不同時期有不同程度的增衍，進行「經典化」的歷程。在三洞架構下的經典整理，三皇文相關經典獲得整理與擴充，形成一個完整的符文與經典群，在三洞四輔的經典結構當中占有一定的位置。

其三，三皇文作為三洞之一，也是系統化傳度法籙的一個環節，為符合道士傳授法位的需要，三皇文作為道士傳度儀式的一部分被保存下來，道士要成為洞神弟子或洞神法師必須受三皇文相關符文，因而三皇文在道士法位上也具有關鍵性的位階，同時各種洞神三皇傳授儀也在唐代應運而生。

其四，三皇當中的相關符文、圖書被後來不同傳統的經派所吸收，成為新的傳統。上清經與靈寶經都直接借用或轉化三皇文傳統當中的部分元素。

其五，三皇文當中的部分宗教實踐在歷史傳承當中，仍然繼續發展，以獨立儀式的傳承而存在，與主流道教保持特定的距離，甚至將自身傳統的認同界定在「卜筮」傳統。這種「脫鉤」現象筆者認為與唐代方士復興運動有關，而這種傳統的再造也是三皇傳統獨立發展與保存的現象之一。

其六，三皇文在歷史上也被重新再造，並與當時的主流宗教與文化現象融合，這種重統再造現象與上述的「脫鉤」現象表現的正是相反的趨力，這類的經典重塑表現出與當時傳統整合，顯示三皇文傳統作為宗教文資源的生命力，被後代人所引用，並結合時代宗教氛圍，賦予新的時代意義。

本研究揭示目前道教史的理解大多基於主流道教書寫，因此忽略了諸多其他道教面向的發展，致使我們對道教史的理解偏於單面化。同時，我們對教派或道派的認知與預設很容易限制我們對三皇文傳統的理解，因而簡化或單面化這個傳統的複雜性。若從道教發展的角度來看，主流道教在發展過當中不斷吸收不同傳統的元素，並將之系統化，歸入主流道教的框架與範疇。但是這並不代表被歸入主流道教的傳統從此僅僅是主流道教的一環而喪失主體性；相反的，這些傳統仍然有自身的生命力，在不同的脈絡當中被實踐著，甚至轉化面貌，形成獨自的傳統，或者結合當時的宗教傳統，形成新型態的宗教實踐。從這個面向來思考，三皇文的傳統很難符合我們一般對「教派」的理解，一方面三皇文被「主流道教」所吸收，並經歷「經典化」的過程，成為「三洞」之一，但是經典群並不意味著「教派」的存在。另一方面，三皇文部分傳統被視為方技或卜筮傳統實踐，而方術的實踐同樣不能等同於「教派」。

筆者認為，三皇文相關傳統可以理解為四世紀以來所保存的一個宗教文化資料庫，這個宗教文化資料背後所承負的並不是一個單一的宗教團體或「教派」，相反的，不同的傳統、團體或個人皆可以自這一個宗教文化資料庫攫取宗教文化資源，其目的不外藉由此文化資源的宗教權威或者效驗性，來豐富及提升自身的傳統或實踐。以三皇文傳統為例，三皇文的權威來自於葛氏傳統對其高度推崇，而自四世紀以來就不斷地被引用、再造，歷史上不同的經典編纂者賦予宗教經典類別，其中陸修靜將之界定為道教三洞之一更是將三皇文傳統「聖典化」，其後不同時期還不斷豐富、增衍其內容，顯示各時期的團體、經典編撰人在三皇文既有的權威基礎上，攫取此文化資源，賦予新的意義與內涵，而這並非是經典編纂者的專利，從本文分析可以看到，個人也可以從傳統的權威當中重新獲取資源，再造或重構新的傳統，八史傳統在唐代的重新恢復便是一個例子。同時，不同時期在援用三皇傳統時，會

與當時的主流傳統或流行文化進一步整合，使得該經典能夠與時代氛圍契合，《三皇內秘文》就是一個與時代宗教潮流融合的例子。從本文的分析，我們可以見證到，三皇文傳統幾乎未曾成為一個「教派」，但是其宗教資源卻在各時代被援用、再造、重構，重新賦予時代意義，進而以不同面貌在新的宗教經典架構中或宗教文化脈絡中重現。

（責任校對：林佩儒）

引用書目

一、傳統文獻

- 《上清太上元始耀光金虎鳳文章寶經》，《正統道藏》第 57 冊，臺北：新文豐出版，1995。
- 《太上洞神三皇儀》，《正統道藏》第 30 冊，臺北：新文豐出版，1995。
- 《太上通靈八史聖文真形圖》，《正統道藏》第 29 冊，臺北：新文豐出版，1995。
- 《太上無極大道自然真一五稱符上經》，《正統道藏》第 19 冊，臺北：新文豐出版，1995。
- 《太清金闕玉華仙書八極神章三皇內秘文》，《正統道藏》第 31 冊，臺北：新文豐出版，1995。
- 《洞神八帝元變經》，《正統道藏》第 48 冊，臺北：新文豐出版，1995。
- 《洞神八帝妙精經》，《正統道藏》第 19 冊，臺北：新文豐出版，1995。
- 《洞真太上太霄琅書》，《正統道藏》第 56 冊，臺北：新文豐出版，1995。
- 《真誥》，《正統道藏》第 35 冊，臺北：新文豐出版，1995。
- 《雲笈七籤》，《正統道藏》第 37 冊，臺北：新文豐出版，1995。
- 大淵忍爾，《敦煌道經：目錄編》，東京：福武書店，1978。
- 支謙譯，《佛說齋經》，《大正新脩大藏經》第 1 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 李德范輯，《敦煌道藏》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1999。
- 法琳，《辯正論》，《大正新脩大藏經》第 52 冊，臺北：新文豐出版，1983。
- 陳壽，《三國志》，北京：中華書局，1992。

二、近人論著

- * 小林正美著，王皓月譯，《中國的道教》，濟南：齊魯書社，2010。
 - * 王卡，《道教經史論叢》，成都：巴蜀書社，2007。
 - * 王明，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1996。
- 王承文，〈南朝道教從「三洞經書」向「七部經書」轉變原因考察〉，收入鄭開編，《水窮雲起：道教文獻研究的舊學新知》，北京：社會科學文獻出版社，2009，頁 25-50。
- * 李志鴻，《道教天心正法研究》，北京：社會科學文獻出版社，2011。
 - * 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局，2008。

- * _____, 〈早期道教醮儀及其流變考索〉, 收入譚偉倫編, 《中國地方宗教儀式論集》, 香港: 香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心, 2011, 頁64-66。
- 馬 克 (Max Kalinowski), 〈六朝時期九宮圖之流傳〉, 收入《法國漢學》叢書編輯委員會編, 《法國漢學》第 2 輯, 北京: 清華大學出版社, 1997, 頁 315-347。
- 張超然, 《系譜、教法與整合: 東晉南朝道教上清派的基礎研究》, 臺北: 國立政治大學中國文學研究所博士論文, 2007。
- 葛兆光, 《屈服史及其他: 六朝隋唐道教的思想史研究》, 北京: 三聯書店, 2003。
- 葛 洪撰, 胡守為校, 《神仙傳校釋》, 北京: 中華書局, 2010。
- * 聞一多, 《伏羲考》, 上海: 上海古籍出版社, 2006。
- 大淵忍爾, 《道教とその經典》, 東京: 創文社, 1997。
- 小林正美, 《唐代の道教と天師道》, 東京: 知泉書館, 2003。
- 山田俊, 《洞神經の基礎的研究》, 熊本: 熊本縣立大學, 2009。
- 丸山宏, 〈正一道教の受籙に關する基礎的考察——敦煌出土文書スライン二〇三號史料〉, 《筑波中國文化論叢》, 10, 筑波: 1991, 頁 39-61。
- _____, 《道教儀禮文書の歷史的研究》, 東京: 汲古書院, 2004。
- 吉岡義豐, 《吉岡義豐著作集》第 3 卷, 東京: 五月書房, 1988。
- 林巳奈夫, 《漢代の神々》, 京都: 臨川書店, 1989。
- Schipper, Kristofer M., 〈五嶽真形圖の信仰〉, 《道教研究》, 2, 東京: 1967, 頁 114-162。
- Schipper, Kristofer M. 著, 福井文雅譯, 《敦煌と中國道教》, 〈敦煌文書に見える道士の法位階梯について〉, 東京: 大東出版社, 1983, 頁 325-345。
- Andersen, Poul. "Talking to the Gods," *Taoist Resources*, 5.1, 1994, pp. 1-24.
- Bokenkamp, Stephen R. "Lu Xiuqing and the First Daoist Canon," in Scott Pearce, Audrey Spiro and Patricia Ebrey (eds.), *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200-600*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001, pp. 181-199.
- Campany, Robert. "Secrecy and Display in the Quest for Transcendence in China, ca. 220 BCE-350 CE," *History of Religions*, 45.4, 2006, pp. 294-300.
- _____. *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.
- Hartman, Charles. "Mountains as Metaphors in T'ang Religious Texts and the Northern Landscape Painting of the Tenth Century," paper presented at the conference on

- Mountains and the Cultures of Landscape in China, University of California, Santa Barbara, January 14-16, 1993.
- Huang, Shih-shan Susan. *Picturing the True Form: Daoist Visual Culture in Traditional China*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2012.
- Kaltenmark, Max. "Lingbao: Note sur un terme du taoïsme religieux," *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises*, vol. 2. Paris: Collège de France, 1968, pp. 559-588.
- Raz, Gil. "Time Manipulation in Early Daoist Ritual: The East Well Chart and the Eight Archivists," *Asia Major*, 18.2, 2005, pp. 27-65.
- _____. *The Emergence of Daoism*. London and New York: Routledge, 2012.
- Robinet, Isabelle. *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, vol. 1. Paris: PEFEO, 1984.
- _____. "Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts," in G. Naundorf, K. H. Pohl and H. H. Schmidt (eds.), *Religion und Philosophie in Ostasien: In Honour of Hans Steininger*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985, pp. 127-148.
- Robson, James. *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak in Medieval China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
- Schipper, Kristofer M. and Franciscus Verellen (eds.). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 3. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Steavu-Balint, Dominic. "The Three Sovereigns Traditions: Talismans, Elixirs, and Meditation in Early Medieval China," Ph. D. Dissertation, Stanford: Stanford University, 2010.
- Strassberg, Richard E. *A Chinese Bestiary: Strange Creatures from the Guideways Through Mountains and Seas*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Strickmann, Michel. "The Mao-shan Revelations: Taoism and the Aristocracy," *T'oung Pao*, 63, 1977, pp. 1-63.
- _____. "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," in H. Welch and A. Seidel (eds.), *Facets of Taoism*. New Haven: Yale University Press, 1979, pp. 123-192.
- Wang, Eugene Y. *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China*. Seattle and London: University of Washington Press, 2005.

(說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography)

Selected Bibliography

- Kobayashi, Masayoshi. *Zhonguo de Daojiao (Chinese Daoism)*, trans. Wang Haoyue. Jinan: Qilu Press, 2010.
- Li, Zhihong. *Daojiao Tianxin Zhengfa Yanjiu (History and Ritual: A Study of Tianxin Zhengfa)*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2011.
- Lu, Pengzhi. *Tangqian Daojiao Yishi Shigang (A History of Daoist Rituals Before Tang Dynasty)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2008.
- _____. “Zaoqi Daojiao Jiaoyi ji qi Liubian Kaosuo (A Study of the Early Daoist Ceremony and Its Historical Development),” in Tan Wai-Lun (ed.), *Zhonguo Difang Zongjiao Yishi Lunji (Essays on Chinese Local Religious Rituals)*. Hong Kong: Center of the Study of Religion and Chinese Society, Chungchi College, The Chinese University of Hong Kong, 2011, pp. 64-66.
- Wang, Ka. *Daojiao Jingshi Luncong (Discourses on the History of Daoist Scriptures)*. Chengdu: Bashu Press, 2007.
- Wang, Ming. *Baobuzi Neipian Jiaoshi (Revision and Annotation of Baobuzi Inner Chapter)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1996.
- Wen, Yiduo. *Fuxi Kao (A Study of Fuxi)*. Shanghai: Shanghai Ancient Book Publishing House, 2006.

A Study of the Three Sovereigns in Medieval Daoism

Hsieh, Shu-wei

Institute of Religious Studies
National Chengchi University
hsiehben@nccu.edu.tw

ABSTRACT

This study is devoted to a historical analysis of the Three Sovereigns movement and its sources. It attempts to elucidate the origins and nature of the “Writ of the Three Sovereigns,” and identify its surviving fragments in the Daoist Canon. The “Writ of the Three Sovereigns” plays various roles in Daoism. On the one hand, numerous scriptures were attached to the original three scrolls of the “Writ of the Three Sovereigns,” and after the fourth century it formed its own corpus, the Section of the Divine Cave, which constitutes one section of the Daoist Canon. On the other hand, other traditions, particularly those that flourished between the fourth and eleventh centuries, borrowed various elements from the “Writ of the Three Sovereigns.” This paper traces the development of the Three Sovereigns movement from the fourth to the eleventh centuries through a detailed analysis of its textual history and lineage. By shedding light on various sources of the Three Sovereigns, it provides a more complete and nuanced picture of the multi-faceted and complex nature of Chinese Daoism.

Key words: Daoism, the Three Sovereigns, the Eight Envoys, Divine Cave

(收稿日期：2012. 8. 16；修正稿日期：2013. 1. 7；通過刊登日期：2013. 5. 17)