

学校代码: 10385

分类号: _

研究生学号: 1300217020

密 级: _



华侨大学
HUAQIAO UNIVERSITY

硕士学位论文

日本的道教上清派研究——以麦谷邦夫为例

Taoism Shangqing in Japan -- A Case Study of Mugitani Kunio

作者姓名: 张行津

指导教师: 黄海德 教授

学 科: 宗教学

研究方向: 道教

所在学院: 哲学与社会发展学院

论文提交日期: 二〇一六 年 六 月 六 日

学位论文独创性声明

本人声明兹呈交的学位论文是本人在导师指导下完成的研究成果。论文写作中不包含其他人已经发表或撰写过的研究内容，如参考他人或集体的科研成果，均在论文中以明确的方式说明。本人依法享有和承担由此论文所产生的权利和责任。

论文作者签名：张行津 签名日期：2016.6.6

学位论文版权使用授权声明

本人同意授权华侨大学有权保留并向国家机关或机构送交学位论文的复印件和电子版，允许学位论文被查阅和借阅。本人授权华侨大学可以将本学位论文的全部内容或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。

论文作者签名：张行津 指导教师签名：黄海德

签名日期：2016.6.6 签名日期：2016.6.6

摘要

本论文是在考察上世纪国际道教学研究的大背景下，将中国道教学研究结果与其他国家的研究成果相比较，发现国内学术研究对于道教历史上的上清派，尤其是六朝时期上清派的研究有所不足；而在相同时期，法国和日本的道教学者对于该时期的上清派开展了宗教与历史的多维度研究，取得了众多的研究成果。本文即在绪论中，将国际学术界对早期道教上清派的研究成果予以分类叙述；又因日本学界的中国文化研究无论是从地缘上或是时间上都比其他国家具有一定优势，尤其是某些国内难以寻觅的历史资料，由于在古代东传日本而获得保存，因此在道教文化的研究方面，日本学界的研究成果似值得国内学者加以借鉴。本文以日本的道教学术研究作为特定研究对象，对日本学界的道教上清派研究进行初步的考察和分析。麦谷邦夫作为著名的日本道教学者之一，在国际学术界具有一定的学术影响，在他早期的研究论著中，多所涉及道教上清派的研究内容，且颇有个人的学术特征。本文通过对麦谷邦夫关于《上清大洞真经》、陶弘景医药学和译注《真诰》等方面的学术成果进行考察和阐释，以期彰显麦谷邦夫教授侧重以道教为中心的中国文化研究、专注于道教神仙信仰的探究与日本文化中的道教元素解读等三方面的学术特征。在论文的后部分，笔者在前面考察和阐释的基础之上，对中、日学界的道教学术成就进行一初步的比较，“他山之石，可以攻玉”，能对我们国内的道教学术研究有所借鉴和启发。

关键词： 日本道教学 麦谷邦夫 上清大洞真经 真诰 陶弘景

Abstract

Based on the worldwide Taoism studies in the last century, as well as comparing the Taoism studies in China with those abroad, this thesis aimed to explore the deficiency of studies about the Shangqing School in Taoist history, especially in the Six Dynasties. Meanwhile, it was tremendous achievements, received by scholars both in France and Japan, due to investigating on this particulate period. The introduction focused on classifying the international studies on early Shangqing School. Not only geographically, but also time-accumulated, the Chinese cultural studies in Japan occupied a position of prominence, particularly on the historical records which are extremely difficult to compile in modern China, but propagated in ancient Japan centuries ago and well-preserved. As a result, these studies in Japan deserved to be learned by domestic scholars. Introducing Taoism studies in Japan as the particular subjects, this thesis elementally investigated and analyzed the Shangqing School studies in Japan. Mugitani Kunio, one of the most famous Taoist scholars in Japan, achieved specific intellectual influence all over the world. In his early studies, abundant discussions appeared with his unique interest. This thesis tried to expound his studies about the Shangqing Dadong zhenjing, the Medicine of Tao Hongjing, the translation and commentary of the Zhen Gao, etc. Thus, it would be manifested that Mugitani Kunio academically concentrated on the Taoism-centered Chinese cultural studies and delved the faith on Taoist immortals as well as the Taoist elements in Japanese culture. At last, this thesis differentiated the academic results both in China and Japan, with the foundation of anterior research, possibly to enlighten the domestic academic studies in this field.

Key words: The Taoism studies in Japan; Mugitani Kunio; the Shangqing Dadong zhenjing; the Zhen Gao; Tao Hongjing

目录

第 1 章 绪论	1
1.1 道教上清派的历史传承与主要经典	2
1.1.1 上清派的产生、形成与传承	2
1.1.2 上清派的主要经典	5
1.2 国内外学术界关于上清派的研究	7
1.2.1 关于上清派的人物研究	8
1.2.2 关于上清派的思想考察	10
1.2.3 关于上清派经典的研究	11
1.3 麦谷邦夫的学术成就及其影响	13
第 2 章 麦谷邦夫的《上清大洞真经》研究与《真诰校注》	15
2.1 麦谷邦夫对《上清大洞真经》成书的考察	15
2.1.1 麦谷邦夫对《上清大洞真经》诸版本的考察	18
2.1.2 麦谷邦夫对《上清大洞真经》真伪问题的讨论	22
2.2 麦谷邦夫对《真诰》的研究	26
2.2.1 《真诰》在日本的研究热潮	27
2.2.2 麦谷邦夫主编《真诰校注》的完成	28
第 3 章 麦谷邦夫对南朝高道陶弘景的考察及成果	33
3.1 上清派宗师陶弘景简介	33
3.2 麦谷邦夫对陶弘景医药学的考察	34
第 4 章 麦谷邦夫关于上清派研究的特征及价值	37
4.1 麦谷邦夫上清派研究的方法及其特征	37
4.2 麦谷邦夫道教上清派研究的学术影响	41
第 5 章 结语	43
参考资料	47
致谢	53
附录 A 关于《大洞真经三十九章》	57

前文.....	57
一 与《大洞真经》传授相关的上清派内部传承.....	57
二 《大洞真经》和《大洞真经三十九章》.....	60
三 在上清经典中《大洞真经三十九章》的地位.....	62
四 《大洞真经三十九章》诸本.....	65
五 《大洞真经三十九章》的教说.....	70
小结.....	75
注:	75
个人简历、在学期间发表的学术论文及研究成果	81
个人简历.....	81
在学期间发表的学术论文及研究成果.....	81

第1章 绪论

如果将道教的形成年代定于东汉时期，那么道教自东汉末年始创教以来，便具有“杂而多端”的特性。北方有张角的太平道，南方有张陵的天师道；天师道中又夹杂着当地其他民族的宗教信仰，并与之融合为道教所用。后期太平道逐渐淹没于历史的长河之中，融入于天师道，而天师道自身也因种种原因，慢慢开始分化，一支逐渐向上层靠拢，一支则走向民间。向上层靠拢的天师道，在东晋刘宋时期经后人的改革分化为上清派、灵宝派、三皇派、新天师道等多个道派。其中又以上清和灵宝二派对后世的道教发展影响最深，灵宝派以斋醮科仪为重心，上清派则以存神炼养为核心；斋醮科仪和存神炼养虽不能说是道教的全部，但亦可说是道教中十分重要的两大部分，今现存《道藏》中所收经典多以此二类为主可作佐证。

以上这些内容是我们可以通过翻阅史料和从今人的著述中了解到的，然而为何道教自形成之初便有太平道和天师道之分，此二者又是怎样发展和逐渐埋没于历史之中的？上清派与天师道有着怎样的关系？上清派又是如何兴起并得到推崇的？上清派的诸经典到底是从何而来？这些如浩瀚繁星般的问题在我们接触到道教知识的同时便会产生在大家的思考中。

随着社会的发展，现如今的道教开始由民族性宗教走向世界，研究道教文化的学者也不再限于本土。自上个世纪以来，热衷于道教文化研究的海外学者可谓是数不胜数，研究成果也是美不胜收。对于上清派，尤其是六朝时期的上清派研究，其成果在上世纪道教研究中绝对占有相当重的份量。对于此篇巨著的书写，日本和法国学者同中国学者一道在道教学研究的篇章上留下了史诗般的功绩。

因此，本文会在第一章绪论部分对整体上清派研究的国内外成果进行分类并给予交代，从中选出一位研究上清派的外国学者，用以考察其对道教学的主要观点和对于上清派研究的贡献、研究方法和思路等，通过归纳总结，试图为以后在道教学研究上找到中外结合的突破点。因中日两国相邻，日本学习和研究中国文化的时间要早于其他国家，全面接受和融合西方文化又早于中国；且日本在文化保留和传承上具有一定的稳定性。相比之下，日本的道教研究者更具优势。我们可以在日本学者的研究成果中找到一些中国古代遗留下来的宝

贵资料和文化影子，同时也可以考察日本学者对西方研究方法的运用之道。本文从众多的海外道教研究学者中选中日本京都大学的道教学研究麦谷邦夫，试对麦谷邦夫的研究成果进行分析和考察，来探讨中外学者研究方法上的差异。在第二章中主要以考察麦谷邦夫对于《上清大洞真经》的研究和《真诰校注》的完成在道教学史上的里程碑意义。第三章以考察上清派宗师陶弘景为主，因为陶弘景作为上清派的集大成者受到很多学者的关注，若要方方面面都有写到实属不易，所以只将陶弘景本人事迹和成就进行说明，并将麦谷邦夫关于陶弘景在医药学上成就的考察进行叙述和分析，来看早期上清派与医药学之间的关系。第四章将对麦谷邦夫关于道教学研究的方法思路进行归纳总结，试找出其道教学上的研究特征和影响。最后第五章进行全文的总结，试将中国学者的治学特色同日本学者治学特色进行比较，吸收和借鉴海外道教学研究上的方法，以期待对中国学者在研究方法的创新上有所启发。

1.1 道教上清派的历史传承与主要经典

1.1.1 上清派的产生、形成与传承

道教上清派是自东晋末年时逐渐兴起的一个道派，该派注重存思炼养之方，认魏华存为第一代宗师，以三十一卷上清经为其主要经典，也因该派推崇上清经而得名上清派。因此若要探究上清派的产生和形成，通过对上清经的考察是最为直接和不容忽视的方法之一。另，萧梁时期，陶弘景居于江苏句容茅山，因其对上清派经典、思想等的收集和整理奠定了上清道派的形成，视为上清派的集大成者。在他之后，后世上清派道徒多以茅山为活动中心，故又被称为茅山派。

关于上清派的起源，近代学者皆以《真诰·卷十九翼真检第一·叙录》所载“《南岳夫人传》在‘青策文’云‘岁在甲子，朔日辛亥。先农飨旦，甲寅羽水。起安啓年，经乃始传。得道之子，当修玉文。’谨推按晋历，哀帝兴宁二年太岁甲子，正月一日辛亥朔（历忌可祀先农），四日甲寅羽水（正月中炁，羽即雨也）。起者，兴也；安者，宁也。故隐其称耳。如此则兴宁二年正月南真已降授杨君诸经也。”^①为据来断定时间。同时认为上清经是杨羲、许谧等人通过降

^① [日]吉川忠夫、麦谷邦夫：《真诰校注》，朱越利译，北京：中国社会科学出版社，2006年12月版，第565页。

真活动所造。但在《云笈七签·卷四·上清源统经目注序》开头便有说道：“上清者，宫名也。明乎混沌之表，焕乎大罗之天。灵妙虚结，神奇空生，高浮澄净，以上清为名，乃众真之处，大圣之所经也。宫有丹青金书玉字上皇宝经，皆玄古之道，自然之章。起于九天之王九玄道君，推校本元，已历九万亿九千劫，上皇典格，各不相参。道君以中皇元年九月一日，于玉天琼房金阙上宫，命东华青宫寻俯仰之格，拣校古文，撰定灵篇，集为宝经。传至汉武帝时，得经起柏梁台以贮之。帝既为神真所降，自云得道，放情怠懈，不从王母至言。明年，天火烧柏梁台，经飞还太空，于兹绝迹。太元真人茅君讳盈，师西城王君受上清玉佩金珰二景璿玑之道，以汉宣帝地节四年三月升天……”^①此处，虽有被神话传说之情，但亦可看出上清经，应在杨、许二人之前便已问世，甚至可能在魏华存之前已有存在，有学者由此推断杨、许只不过是借着降真活动的噱头吸引注目，借机掀起信仰的高潮。^②是否掀起信仰的高潮犹未可知，但确是经过杨、许之手，上清经才得以逐渐流传开来。

对于上清经的具体出现时间，想必是没有《云笈七签·上清源统经目注序》说的如此之早。《真诰·卷十九翼真检第一·叙录》后又有云：“又按真众未降杨之前，已令华侨通传音意于长史。华既漏妄被黜，故复使杨令受。而华时文迹都不出世。”^③可见对于上清经的问世时间，在陶弘景时期已然无法断定。但可以肯定的是，上清经的出现最晚不过于杨羲、许谧时期。在杨、许之时，上清经得到了宣扬和发展。由于华侨“文迹不出世”，因而上清派的经书，其传承应如《真诰·卷十九·翼真检第一》所说，是由杨羲借清虚真人王褒、南岳夫人魏华存等众真下降传授上清经为开端，但上清经的出世时间至少不会晚于杨、许的这次降真活动，后杨羲、许谧、许翊三人手抄的经书（三君手书）传给了许翊之子许黄民，许黄民传经于孔默、王灵期、马朗、马洪以及许黄民之子许荣弟等人，经书由各方传抄，因缘际会，在江南一带，几乎家家有其书。由于上清经在杨、许之时才开始流行于世，传播大盛，而在《真诰》中所述，杨、许之上清经是由魏华存降真而来，因此在元时刘彬的《茅山志》中，认魏华存为上清派的创始人，称为第一代太师；杨羲则为第二代玄师。对于三君手书的下落，《真诰·卷十九·真经始末》上云：“元兴三年，京畿纷乱，黄民乃奉经

^① 《云笈七签》，《道藏》三家本，第22册，第18页，1988年版。

^② 萧登福：《六朝道教上清派研究》，台湾：文津出版社，2005年版，第3页。

^③ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫：《真诰校注》，朱越利译，北京：中国社会科学出版社，2006年12月版，第566页。

入剡（长史父昔为剡县令，甚有德惠，长史大兄又在剡居，是故投憩焉），为东阩马朗所供养（朗一名温宫）”^①可见，三君手书应存放于马朗处，许黄民死后，藏于马朗家的经书曾遭到何道敬盗写，马朗以洋铜灌经厨之籥，不得复开。刘宋废帝景和元（465）年，逼取至京，令爰季真启封，后被爰季真带归私斋；陆修静南下立崇虚馆，又取在馆”^②由此，三君手书后归于陆修静；至梁时，被陶弘景取至茅山加以供奉。《茅山志·卷十七》云：“梁天监十三年，敕贸为朱阳馆，为陶真人住止，立昭真台，供养杨许三真人真迹经诰”^③自此时起，三君手书一直放置于茅山，为镇山之宝，直到唐玄宗时，由李含光献与玄宗。《茅山志·卷二十三》对此内容有所记载：“茅山玄静先生广陵李君碑铭并序云：初山中有上清真人许长史、杨君、陶隐居自写经法，历代传宝，时遭丧乱，散逸无遗，先生奉诏搜求，悉备其迹，后进上之。”^④由此可见，在当时李含光有搜求三君手书和陶弘景真迹，但这些经书可能因为种种原因已不是全部存于茅山；且在后期搜集完毕之时，原经书也已有所缺残，以至于“玄宗诏山人王旼强请先生（李含光）楷书上经一十三纸，以补杨许之阙。”^⑤自此以后，三君手书便不存于茅山。虽是如此，上清派从晋代至唐代，完成了其创派到成熟的整个过程。

上清派的传承中，有被神化的部分，也有属于史事的部分。被神化的传承部分主要在魏华存之前，虽被神化亦可见其中含有一些上清经来源的线索。^⑥在魏华存之前的有西城王君、三茅君、王褒、裴选仁、苏林、周义山等，魏华存之后如杨羲、许谧、马朗等人。到陆修静、陶弘景时，上清经已经流传甚广，后经陶弘景收集整理，为上清派的最终形成奠定了基础。对于上清经人物传承的相关记载，《道藏》中内容颇丰，且不尽相同，主要有介绍传承体系的以《云笈七签》中《上清源统经目注序》、《真系》、《茅山志》以及散落在《道藏》中的各真人传记内容里，像是《南岳夫人传》、《紫阳真人内传》等。陈国符在其《道

^① [日]吉川忠夫、麦谷邦夫：《真诰校注》，朱越利译，北京：中国社会科学出版社，2006年12月版，第573页。

^② [日]吉川忠夫、麦谷邦夫：《真诰校注》，朱越利译，北京：中国社会科学出版社，2006年12月版，第579页。

^③ 《茅山志》，《道藏》，第5册，第624页。

^④ 《茅山志》，《道藏》，第5册，第646页。

^⑤ 《茅山志》，《道藏》，第5册，第647页。

^⑥ 《云笈七签》卷四《上清源统经目注序》和卷五《真系》中有对于上清经传承的神化部分和真实史料部分，如同上注②所引用部分。《上清源统经目注序》将上清经的传承时代拉长至汉代且由九玄道君始传，增加了上清经的神授部分已为信中所奉。《真系》部分则主要是对杨羲、许谧开始的上清派传承核心人物的主要介绍。

藏源流考》中已有详细梳理到唐五代时期的传承记载^①，但其所列上清经传授第一人为杨羲，可见其认为上清经出世，与杨羲、许谧的降真活动关系密切，但前文已说上清经或在早期已经出世，最晚不会过杨、许时代，因此，应再结合《云笈七签》和《茅山志》中所涉及部分再作梳理。其前期传承路线大致如下：

九玄道君……西城王君→茅盈

西城王君→王褒→魏华存→杨羲→许谧、许翊→许黄民→

马朗、马罕→旻季真……→陆修静→孙游岳→陶弘景……

九玄道君……→涓子→苏林

九玄道君……→周君李君众仙

（……表示非直接传授）

陶弘景后直至唐五代时期的上清派传承脉络，因与本文关系不大，暂不列入。九玄道君为道教尊神，上清经由此而出虽不可信，但可以看出九玄道君这一尊神对于上清派的特殊性，以及当时九玄道君信仰对于上清派早期发展和形成的一些影响。从上面传承路线来看上清经在传承上并非一脉单传，以魏华存、杨羲、许谧这一脉传承最长最久，也是上清派得以形成和发展于后世的主要因缘。

1.1.2 上清派的主要经典

上清派的传承经典主要以三十一卷上清经为主，对于这三十一卷上清经经目，现存较早的为陶弘景《真诰·卷五·甄命授》^②和六朝末金明七真撰写的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始·卷五·上清大洞真经目》^③，另外还有《茅山志》卷九《上清大洞宝经篇目》^④和《上清大洞宝箓》^⑤。但《茅山志》中所收入上清经书目已远远超出三十一卷，当为后世对上清经系不断发展的产物。因此考察三十一卷上清经当以《真诰》和《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》为准。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》中《上清大洞真经目》收有四十三种上清经，其中前三

^① 陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，2012年4月版，第28-29页之间《道经传授表》。

^② [日]吉川忠夫、麦谷邦夫：《真诰校注》，朱越利译，北京：中国社会科学出版社，2006年12月版，第160-173页。

^③ 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》三家本，1988年版，第24册，第759-760页。

^④ 《茅山志》，《道藏》，第5册，第591-593页。

^⑤ 《茅山志》，《道藏》，第5册，第593-594页。

十种共三十四卷，特别注明为王褒传予南真^①（魏华存），因此可以确认为当是最早的三十一卷上清经，但其上标为三十四卷，其中原由可能是某些经书原只有一卷，后来被扩增或析分为两到三卷。

陈国符在其对《道藏》的考源过程中也曾说道：“但此云三十四卷，盖起二卷三卷诸经，或本为一本，厚析成二三卷；故总数由三十一卷，增至三十四卷耳。^②”或是当时与这三十一卷上清经关系较紧密的经书也被编入其中，也是有可能的。《真诰》中所记载的四十七种上清经，当也是如此。究竟是何种原因导致记载的上清经远多于原三十一卷上清经，还要有待新史料的发现来加以佐证。

就目前来看《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》中所录上清经目应与原三十一卷上清经最为接近。该三十四卷上清经为《上清大洞真经三十九章》一卷、《上清太上隐书金真玉光》一卷、《上清八素真经服日月皇华》一卷、《上清飞步天刚蹶行七元》一卷、《上清九真中经黄老秘言》一卷、《上清上经变化七十四方》一卷、《上清除六天文三天正法》一卷、《上清黄气阳精三道顺行》一卷、《上清外国放品青童内文》二卷、《上清金阙上级灵书紫文》一卷、《上清紫度炎光神玄变经》一卷、《上清青要紫书金根上经》一卷、《上清玉经真诀三九素语》一卷、《上清三元玉检三元布经》一卷、《上清石精金光藏景录形》一卷、《上清丹景道精隐地八术》上下卷、《上清神州七转七变舞天经》一卷、《上清大有八素大丹隐书》一卷、《上清天关三图七星移度》一卷、《上清九丹上化胎精中记》一卷、《上清太上六甲九赤班符》一卷、《上清神虎上符消魔智慧》一卷、《上清曲素诀词五行秘符》一卷、《上清白羽黑翮飞行羽经》一卷、《上清素奏丹符灵飞六甲》一卷、《上清玉佩金珰太极金书》一卷、《上清九灵太妙龟山原录》三卷、《上清七圣玄纪徊天九霄》一卷、《上清太上黄素四十四方》一卷、《上清太霄琅书琼文帝章》一卷，以上三十四卷《玉清紫清太清大洞经》限，是王君授南真。对于《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》一书的成书年代，大渊忍尔认为是成书于初唐^③，而吉冈义丰则认为是在陈朝^④，根据唐代《一切道经音义妙门由起》中已有引用此书来看^⑤，则该书应是在六朝时期成书，但是否为陈朝，尚待考证。

^① 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，《道藏》，第24册，第760页。

^② 陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，2012年4月版，第16页。

^③ [日]大渊忍尔：《道教史的研究》，冈山：冈山共济会，1964年版，第256-259页。

^④ [日]吉岡義豐：《河上公本和道教》，东京：东京国书刊行会，1981年版，第291-332页。

^⑤ 从该书中所引书籍都在唐代以前来看，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》必在唐代以前成书。

以上三十四卷上清经，实则为三十种道书；但上清派众多典籍中关于最早上清经的描述多为三十一卷，由此来看最早的三十一卷上清经未必为三十一种道书，且如陈国符所考来看，有些经书在其后期有所增析；再加上陶弘景《真诰》中对道经考证的“已出世”和“未出世”来看，最早流行于世的上清经未必有三十一种或三十一卷，甚至是否有三十种道经都犹未可知。另外，在早期上清经流行于世的传承活动中，规模较大的应有两次，一次为杨羲、许谧由魏华存降真传授上清经；一次则为王灵期制造伪经，此处会在第二章《上清大洞真经》版本考中进行详述。所以陈国符也在其上清经的考证后附加一句“抑或王灵期伪造，已不可考”。

1.2 国内外学术界关于上清派的研究

近年，由朱越利主编的《理论·视角·方法——海外道教学研究》一书出版，该书对之前海外道教学研究的历史和成果进行了归纳和总结，并对海外道教学的研究现状与未来给予很大的期待。全书共由17篇文章组成，其中总括海外道教学研究文1篇、与法国道教学研究相关2篇、德国1篇、英国1篇、荷兰1篇、北美2篇、俄罗斯2篇、日本6篇和韩国1篇。从中我们可以看到海外道教学研究的繁荣景象，也可以看到中国学者对海外道教学汉学家们所做研究成果的重视。我国学者在对海外道教学研究所做的报告中我们可以看到，对日本道教学研究报告的篇幅最多，足有6篇，这也体现了日本道教学研究在国际道教学研究中的份量。六篇文章中的其中五篇分别对上世纪日本学者所做出的研究贡献进行了整理，分别对蜂屋邦夫的实证性研究方法、全真南宗研究、道教仪式研究、道经研究和《真诰校注》进行了阐述；另外一篇则是对上世纪以来日本的道教研究总括性的介绍。

张泽洪在《20世纪以来日本的道教研究》一文中，从三个方面对日本道教学研究行了介绍。在第一方面日本道教研究的特点中，对日本学者来华进行实地调查研究所做出的成果进行了肯定，同时也肯定日本学者对文献经典研究做出的贡献。日本学者注重基础研究，在经典文献中采用历史学的考据方法，善于利用中国传统的国学治学方法，同时又引入宗教学、人类学、民俗学等学科理论，使研究视角和方法上更加深入。第二方面就日本道教研究组织及其学术活动进行了介绍，日本道教学会自1950年成立，由最早的一两百人已经发展壮大

大到现在的六七百人，在人数上远超其他国家的道教学研究，可见道教学研究在日本受到的重视程度。该会经常组织道教学术讲演会，以推动道教学研究的发展。此外，日本道教学研究者还注重与其他国家研究者之间的互动与交流，经常举办国际性的道教学术研讨会，像是 1972 年于日本长野县举办的第二届国际道教研究会议，以及从 1995 年开始每三年举办一次的日本道教研究会议。除与欧美国家进行学术互动之外，日本道教学研究者也十分关注中国学者的研究动向，对中国召开的各种道教学术会议给予很高的重视。第三方面介绍日本东京大学、京都大学、早稻田大学、东北大学等日本高校中对道教学研究的开展，以及日本《东方宗教》期刊上，对道教研究领域的划分多达 23 种等，表明道教学研究在日本越来越细化和深入。多名日本学者以《讲座道教》的形式将论文集集成专题性论文集，现已出版六卷，反映了当代日本道教学研究者的学术水平，也让全球的道教学研究对日本学者今后的研究有所期待。^①

自上世纪开始，道教学研究在海外受到越来越多学者的关注，不同国家的研究者各有其特色，在研究方法和切入点上也各不相同。这其中研究者的原因，也有道教本身的原因。因为道教中所涉及的体系、思想、内容过于庞大繁杂，想要完全了解和研究道教实属不易，所以在研究道教上必然会有所切割，对道教某一时代、某一方面、某一经典书籍进行深入研究。其中对于上清派，尤其是六朝时期的上清派研究，在上个世纪成为海外道教学研究的一个热点。有专门研究上清派历史是如何演变的、其与当时社会之间的相互关系；与其他道派、教团之间的相互影响；以及对于上清派经典和人物、教理和仪轨方面的研究等等，内容涵盖上清派的方方面面，小到枝叶末节，大到主干核心，研究成果无一不硕果累累。对于国内外上清派的研究成果和动态，本文以人物、思想和经典三个主要角度进行切入，争取对上清派的整体研究现状做到全面介绍。

1.2.1 关于上清派的人物研究

在上清派人物方面的研究中，最早学界多简单的以通过唐代李渤《真系》所描绘的传承谱系来理解和探索上清派的形成和发展，^②只是此种研究方法过于单一和专注于道脉传承，在其后有受到学界的质疑和反思，^③于是开始转向关于经

^① 参考朱越利主编：《理论·视角·方法——海外道教学研究》，济南：齐鲁书社，2013 年，第 308-321 页。

^② [日]吉岡義豊：《道教実態》，兴亚宗教学会，1941 年，第 64-71 页。[日]宫川尚志：《茅山派道教の起源と性格》，《东方宗教》创刊号（1951 年），第 21-27 页。

^③ [日]前田繁树：《所謂「茅山派道教」に関する諸問題》中国社会と文化第 2 号（1987），收入《初期道

派内部文献所提供的看法，来作为掌握其发展的依据。在早期上清派的发展中，许氏家族和陶弘景占有相当重要的作用，其中包含司马虚对信仰变迁上的考察，和神塚淑子利用《真诰》中所涉及的资料考察许氏家族的历史活动^①，小南一郎同样根据《真诰》讨论许家的道教信仰^②。吉川忠夫关于许迈的研究^③。此外，还有麦谷邦夫、司马虚、石井昌子和王家葵等人投注大量时间和心力考察上清派的主要人物陶弘景，包括其年谱、传记、交游、炼丹活动、著作、思想、书法，以及其与上清派的关系等等^④。

在道教上清派中，相关的上清派人物传记，是在众多学者考察和研究的对象之一。陈国符在考察《道藏》源流之时，就已留意到上清派诸传记在晋代均已出世^⑤。贺碧来则为这些传记作了大量的文献考察工作^⑥。其中，《紫阳真人内传》和《南岳夫人内传》受到的关注最多，前者已有波克特（Manfred Porkert）^⑦的法文译注与研究，后者则有陈国符、贺碧来、李丰楙、谢聪辉、王家葵等人对魏华存内传的追源工作上的努力^⑧。另外，现已被证实为东晋末南朝初由《上清经》

教经典的形成》，东京：汲古书院，2004年，第413-424页。[日]小林正美：《上清经篆の伝授の系譜の成立について》，《早稻田大学大学院文学研究科纪要》第47辑第1分册（2002年），后改名为《上清经篆の伝授における三師説と上清经篆伝授の形成》，《唐代の道教と天師道》，东京：知泉书馆，2003年，第133-168页。

^① [日]神塚淑子：《〈真誥〉について》，《名古屋大学教養部紀要》A第31輯（1987），另收入氏著，《六朝道教思想の研究》，东京：创文社，1999年，第185-334页。

^② [日]小南一郎：《許氏の道教信仰——真誥に見る死者たちの運命》，[日]吉川忠夫編：《六朝道教の研究》，东京：春秋社，1998年，第23-54页。

^③ [日]吉川忠夫：《許邁傳》，吉川忠夫編：《六朝道教の研究》，东京：春秋社，1998年，第3-22页。

^④ [日]麦谷邦夫：《陶弘景年譜考略》（上）（下），《東方宗教》第47号、第48号（1976），第30-61页，第58-83页。麦谷邦夫：《梁天監十八年紀年銘墓磚と天監年間の陶弘景》，[日]砺波护編：《中國中世の文物》，京都大学人文科学研究所，1993年，第291-314页。另有中译文《梁天監十八年紀年有銘墓磚和天監年間の陶弘景》，京都大学人文科学研究所主編：《日本東方学》，北京：中华书局，2007年，第80-97页。王家葵：《新订华阳隐居年谱》，《陶弘景丛考》，济南：齐鲁书社出版社，2003年，第313-376页。[日]石井昌子：《陶弘景傳記考》，《道教學の研究——陶弘景を中心に》，东京：国書刊行會，1980年，40-122页。王家葵：《陶弘景交游丛考》，《陶弘景丛考》，第23-73页。Michel Strickman: "On the Alchemy of T'ao Hung-ching." H. Welch and A. Seidel, eds. *Facets of Taoism*. (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 123-192. [日]坂出祥伸：《陶弘景における服藥、煉丹》，[日]吉川忠夫編：《六朝道教の研究》，东京：春秋社，1998，第281-311页。王家葵：《陶弘景著作丛考》，《陶弘景丛考》，第74-125页。[日]砂山稔：《陶弘景の思想について——その仙道理論を中心に》，《隋唐道教思想史研究》，东京：平河出版社，1990年，第93-122页。王家葵：《陶弘景书法丛考》，《陶弘景丛考》，第240-312页。[日]麦谷邦夫：《華陽隱居への道——若き日の陶弘景と草創期の茅山》坂出祥伸先生退休記念論集刊行會編《中國思想における身體、自然、信仰——坂出祥伸先生退休記念論集》，日本：東方書店，2004年，第367-381页。

^⑤ 陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，2012年4月版，第8-14页。

^⑥ Isabelle Robinet: *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, pp. 365-405.

^⑦ Manfred Porkert, *Biographie d'un taoïste légendaire*, Tcheou Tseu-Yang. (Paris : Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1979). 对此，贺碧来有详尽的评述，参考 Isabelle Robinet, "Review of Porkert 1979", *T'oung-Pao* 67(1981), pp. 123-36.

^⑧ 陈国符：《道藏源流考》，第31-32页。Isabelle Robinet: *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, pp. 400-401. 李丰楙：《孟郊〈列仙文〉与道教降真诗——兼论任半塘的“戏文”说》，《误入与谪降：

崇奉者搜集新造的《汉武帝内传》，其因西王母和汉武帝的传说而得到广泛关注和研究，除了小南一郎所指出的民俗性成分，其中承自上清派的诸多要素也已被析出得到确认^①。

1.2.2 关于上清派的思想考察

上清派的主要思想研究本是以围绕末劫与救度主题而舒展开来的。早在 1977 年，麦谷邦夫综论初期道教的救济思想时，便已谈到《真诰》中的救度思想^②。其后小林正美更是为我们描述了东晋道教的“终末论”思想和衍变发展，并指出上清派在道教终末论发展上的开创性意义^③。李丰楙则进一步扩大讨论六朝道教终末论与救度观，并追溯自汉末以来诸道派的“末世”说，得出与小林正美不尽相同的发展过程^④。以后陆续有刘怡君讨论上清派的救度思想^⑤，龟田胜见讨论《上清后圣道君纪》中的种民思想^⑥。神塚淑子则从六朝道教文献中“鬼”、“魔”、“魔王”等概念的探讨和对上清“消魔”思想与方法的分析，说明六朝道教接纳佛教“魔”这一思想观念的过程，其中尤其与上清派的发展有着紧密的联系^⑦。

上清派注重存思炼养之术，自然也是上清思想的重要考察内容这一。贺碧来于 1979 年已探讨过上清派主要经典《上清大洞真经》、《黄庭经》中守一、胞

六朝隋唐道教文学论集》，台湾：台湾学生书局，1997 年，第 189-214 页。谢聪辉：《修真与降真——六朝道教上清经派仙传研究》，国立师范大学国文研究所博士论文，1999 年，第 95-110 页。王家葵：《陶弘景丛考》，济南：齐鲁书社出版社，2003 年，第 126-239 页。

^① [日]小南一郎：《〈汉武帝内传〉の成立》，《中国的神话と物語り：古小説史の展開》，东京：岩波書店，1984 年，第 237-434 页。另有孙昌武译：《〈汉武帝内传〉の成立》，《中国的神话传说与古小说》，北京：中华书局，1993 年，第 232-379 页。李丰楙：《漢武内傳研究——漢武内傳の著成及其衍變》，《六朝隋唐仙道類小説研究》，台湾：台湾学生书局，1986 年，第 21-122 页。王青：《汉朝的本土宗教与神话》，香港：洪叶文化，1998 年，第 322-335 页。

^② [日]麦谷邦夫：《初期道教における救済思想》，《東洋文化》第 57 号（1977），第 37-41 页。

^③ [日]小林正美：《東晉期の道教の終末論》，《鎌田茂雄博士還暦記念論集中国の佛教と文化》，台湾：大藏出版，1988 年，收入《六朝道教史研究》，东京：创文社，1990 年，第 403-430 页，另有李庆中译本：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，第 387-411 页。[日]小林正美：《上清經と靈寶經の終末論》，《東方宗教》第 75 号，1990，收入《六朝道教史研究》，第 430-455 页。

^④ 李丰楙：《傳承與對應：六朝道經中“末世”說的提出與衍變》，《中國文哲研究集刊》，第 9 期（1996），第 91-130 页。李丰楙：《六朝道教的度救觀：真君、種民與度世》，《東方宗教研究》新五期（1996），第 138-160 页。李丰楙：《六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說》，《道家文化研究》第 9 輯（1996），第 82-99 页。

^⑤ 刘怡君：《六朝上清經系的濟度思想——以楊許時期為主的考察》，辅仁大学宗教研究所硕士论文，1997 年。

^⑥ [日]龜田勝見：《〈上清後聖道君列紀〉における種民思想について》，《日本中國學會報》，1998，第 50 集。

^⑦ [日]神塚淑子：《魔の觀念と消魔の思想》，[日]吉川忠夫編：《中國古道教史研究》，东京：同朋舍，1992 年，第 89-144 页。

胎解结，隐沦变化、游历四极，步蹑星斗等存思方法^①。另外还有张超然以三十一卷《上清经》为对象，全面考察上清派存思法的思想基础和类型^②。安德森(Poul Andersen)集中研究了《金阙帝君守三元镇一经》中的三一法^③。石田秀实从“流动的身体”立论中国医学与道教、道教的身体观之关系，并以上清存思法为根底的身体观来考察道教修行方式^④。神塚淑子侧重对《真诰》中所提及的日月存思法与《洞房上经》相关的修行方式进行考察^⑤。山田利明在养生性质的存思法方面以洞房神的存思为例进行考察；同时在养生存思法之外，从六朝道教仪礼形成的角度，强调存思法中的招神性质和其对于请神法方面的影响^⑥。加藤千惠在神塚淑子的基础上进一步探析深化六朝时期与日月相关的诸种长生术^⑦。以及垣内智之与山田利明对上清派重要存思法之一的头部九宫及其存思法上的探讨和研究^⑧等。

1.2.3 关于上清派经典的研究

上清派经典研究的关注点主要以三十一卷上清经为主，对于上清派的出世、事件、方式以及流传从少到广的情形，主要根据陶弘景的《真诰·卷十九》的说明。对于上清经所包含的书类，在现存多种上清经目中仍将《奉道科戒营始》认为是与魏华存所传三十一卷上清经的内容最为相近。早在上个世纪六十年代，福井康顺已经注意到三种经目范围不同的上清经，并以《大洞真经目》对应三十一卷上清经^⑨，后来陈国符在考证《道藏》源流时认为《大洞真经目》为三十

^① Isabelle Robinet: *Meditation Tao istic*. Paris: Dervy-Livres, 1979. Translated by Julian F. Pas and Norman Irardot, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*. Albany: State University of New York Press, 1993.

又 Isabelle Robinet: *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 1, pp. 140-144. Isabelle Robinet: "Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism". In *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, edited by Livia Kohn. (Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications, 1989), pp. 157-190.

^② 张超然：《六朝道教上清派存思法研究》，国立政治大学中国文学系硕士论文，1999年。

^③ Poul Andersen: *The Method of Holding the Three Ones*. (London and Malmo: Cruzon Press, 1980).

^④ [日]石田秀实：《集合としての自己》，《氣・流動する身体》，东京：凸版印刷，1987年，第141-180页。

楊宇译：《匯集而成的自我》，《氣・流動的體》，台北：武陵出版社，1996年，第162-207页。

^⑤ [日]神塚淑子，《〈真誥〉について》（下），《名古屋大學教養部紀要》A第31輯（1987），另收入氏著，《六朝道教思想の研究》，东京：創文社，1999年，第17-122页。

^⑥ [日]山田利明，《東晉における存思法の展開》，《東洋大學大學院紀要》第25集（1989），收入山田利明，《六朝道教儀禮の研究》，日本：東方書店，1999年，第49-74页。

^⑦ [日]加藤千惠，《〈真誥〉における日月論とその周辺》，吉川忠夫編：《六朝道教の研究》，东京：春秋社，1998年，第125-146页。

^⑧ [日]山田利明：《泥丸九宮説考》，《東洋學論叢》第14号（1989），后来改题为《泥丸九宮の思想》，收入山田利明：《六朝道教儀禮の研究》，日本：東方書店，1999年，第331-352页。[日]垣内智之：《頭部九宮の存思と太一》，《東方宗教》第91号（1998），第22-40页。

^⑨ [日]福井康顺认为三种上清经分别为：1.“广本”（三百卷本）福井認為其三百之数为虚数；2. 三十一卷本的“大本”；以及 3.《大洞真经三十九章》一卷本的“小本”。参考福井康顺：《上清經について》，《密教

一卷增衍的结果^①。尾崎正治在其关于上清经的通论性介绍中更为直接的表明：“一般认为，上清经大多数情况是指‘三十一卷’，‘三十一卷’在整个《上清经》中被认为是最早出现的，因此也被称为‘古上清经’以与其他经典相区别”，在面对上清经三十一卷的内容时，也同样的列出《大洞真经目》和《四极明科》卷三经目^②；石井昌子在其研究中进一步以《大洞真经目》作为整理六朝道教上清派经典目录的依据，并比较历来类书引用的上清经名，及其与《正统道藏》所对应的经典^③。直到1994年，石井昌子对于三十一卷《上清经》的考察仍以《大洞真经目》作为对比的底本。贺碧来以《大洞真经目》所列经典为核心，以及与之相关经典的文献学研究，不但为《上清经》的研究奠定了基础，同时为研究道教的方法上给后人以启发^④。石井昌子以陶弘景和《真诰》入手，长期投入《上清经》的文献研究工作^⑤。除了文献研究之外，神塚淑子从文体的观点所做的考察也值得我们注意，其描绘了《上清经》的文体特性，并且罗列出具有这些特性的十九部经典，详细讨论文体所反映的情形以及与南朝上清派造经运动之间的关系^⑥，也对后人在研究上给予帮助和启发。对于上清派经典的研究，就成果来看主要集中在《真诰》、《周氏冥通记》、《黄庭经》、《大洞真经》等的研究上，其他经书也有，但总体来说不多。其中值得一提的是京都大学人文科学研究所的“六朝道教的研究”共同研究班。此研究班长期投入上清经典的会

文化》第48、49、50合并号（1960），第7-9页。

^① 陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，2012年4月版，第16页。

^② [日]尾崎正治：《道教经典》，[日]福井康顺、山崎宏、大村英一、酒井忠夫监修：《道教1 道教とは何か》，东京：平河出版社，1983年。本文引自朱越利译：《道教》，上海：上海古籍出版社，1990年，第1卷，第82页。

^③ [日]石井昌子：《六朝末における道教上清派の经典について》收入《道教研究——陶弘景を中心に》，东京：国书刊行会，1980年，第329-356页。

^④ Isabelle Robinet: *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme.* (Paris: Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. 1984), tome 2, p. 18.

^⑤ [日]石井昌子：《〈真诰〉の成立に關する一考察》，《道教研究》第1册，东京：昭森社，1965年；《〈真诰〉の成立をめぐる資料的検討——〈登真隱訣〉、〈真靈位業圖〉及び〈無上秘要〉との關係を中心に》，《道教研究》第3册，东京：豊島書房，1968年；《〈周氏冥通記〉と〈真诰〉》，《文學部論集》1.1（1971），第7-15页。以上三篇均收入《道教研究——陶弘景を中心に》，东京：国书刊行会，1980年。另外還有《〈真诰〉と〈上玄高真延壽赤書〉》，《東洋學術研究》，15.2（1976），第100-126页；《〈真诰〉と〈壺城集仙錄〉》（1）（2），《東洋學術研究》，15.3/4（1976），第143-156、136-156页；《〈真诰〉と諸經典の關係》，《創價大學一般教育學部論集》4（1980），第198-172页。[日]石井昌子：《登真隱訣について》，《道教研究——陶弘景を中心に》，东京：国书刊行会，1980年，第283-309页；《〈太丹隱書洞真玄經〉の一考察》，酒井忠夫先生古稀祝賀記の會編，《歴史における民眾と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》，东京：国书刊行会，1982年，第151-167页；《〈玉清隱書〉考》，《創價大學人文論集》第7号（1995），第80-113页；《〈金虎真符〉、〈神虎玉經大符〉考》，《創價大學人文論集》第8号（1996），第3-33页；《〈八素真經〉考》，《創價大學人文論集》第10号（1998），第183-218页。

^⑥ [日]神塚淑子：《六朝道經の形成とその文體——上清經の場合》，《東洋文化研究所紀要》129（1996），另收入其著作《六朝道教思想の研究》，东京：創文社，1999年，第149-210页。

读、译注与研究中，历经十数年研读《真诰》与《周氏冥通记》，得到了丰硕的成果。其中麦谷邦夫，便是此研究班的参与者和主持者之一。

1.3 麦谷邦夫的学术成就及其影响

张泽洪在《20 世纪以来日本的道教研究》一文的第一个方面介绍日本学者研究方法时，其有说到：“麦谷邦夫对上清派经典的研究，小林正美对灵宝派经典的研究，都达到了很高的学术水平。”^①可见，本文以麦谷邦夫的上清派研究为例，作为日本道教研究的代表，是有一定参考意义和价值的。

麦谷邦夫为日本京都大学人文科学研究所教授。长期投入于对道教学的研究之中，且成果颇丰。其研究成果囊括了道教的不同方面，时间上主要集中在东汉到唐代，而这一时段也是上清派由初创到其走向巅峰的主要历史时期。可见麦谷邦夫在道教学研究中，对上清派一定有所涉及。麦谷在京都大学期间发表论文 23 篇，其中有对道教早期经典《老子想尔注》的探讨，有对早期上清派经典《上清大洞真经》的考察，有对《太上老君常说清静经》考与杜光庭注相联系的讨论，还有多篇关于唐玄宗《道德真经》注疏的论文，对其“妙本”、注疏相关的问题和思想特征等方面分别进行了研究。此外，作为早期道教上清派重要人物的陶弘景，也是麦谷邦夫研究的重要对象，其对与陶弘景相关的不同时期的史料和碑铭进行了梳理和校正，并对较少被关注的陶弘景医药学价值与道教之关系进行了论证。麦谷邦夫除了对道教经典和人物进行研究之外，在道教义理思想等方面取得的成果也颇为丰富，像是以道气概念进行的东西方生命气息概念的比较，探讨道、气、神在道教教理中的意义，整理和论述六朝隋唐时期道教中关于“心”思想的发展和体现，对道教中“孝”和“真父母”概念考辨，对辟谷思想的探析，对道教天界说诸相的考察，对唐代老子注释学与佛教之间关联的探索，对道教类书与教理体系的归纳，对日本文化中北辰北斗信仰与道教之间相联的论证，以及日本养生文化同道教养生文化之间关系的梳理等多个领域。麦谷邦夫还曾负责编撰著书《真诰研究（译注篇）》、《真诰索引》、《中国中世社会和宗教》、《周氏冥通记索引》、《周氏冥通记（译注篇）》、《三教交涉论丛》、《三教交涉论丛续编》、《唐玄宗金刚般若波罗蜜经注索引》以及译

^① 朱越利主编：《理论·视角·方法——海外道教学研究》，济南：齐鲁书社，2013 年，第 312 页。

书《老子·列子》、《养性延命录训注》^①等。

研究上清派，尤其是六朝时期的上清派，陶弘景及其《真诰》是每位学者都绕不开的必要考察对象，这可以体现在麦谷邦夫《陶弘景的医药学和道教》、《华阳隐居之道——早年时期的陶弘景和草创期的茅山》、《梁天监十八年纪年铭墓砖和天监年间的陶弘景》以及具有里程碑意义的《真诰研究（译注篇）》。此外对于上清派的核心经典《上清大洞真经》，其也有《关于〈大洞真经三十九章〉》一文，文中观点独特，是研究《上清大洞真经》的重要素材。

此外，麦谷邦夫早年曾经发表过探讨《道教义枢》的论文，其后中国国内开始重视研究《道教义枢》中的重要思想。同样，在日本道教学界研究六朝道教的课题时，发现《真诰》作为记录早期上清派内容的经典，需要受到重视，于是由京都大学人文科学研究所“六朝道教的研究”共同研究班开始对《真诰》进行译注，而作为这次研究的重要主持者之一的麦谷邦夫，便是其中的主要负责人。麦谷邦夫在负责《真诰（译注篇）》之外，还曾主持过对《周氏冥通记（译注篇）》、《三教交涉论丛》、《三教交涉论丛续编》、《中国中世社会和宗教》等书的编制。可见其在中国和日本道教学研究上都有一定的影响力和号召力，其研究成果和方法对道教学未来的发展有一定的指引和启发作用。

^① [日]麦谷邦夫论文、著作具体信息详见论文后面参考文献部分。

第2章 麦谷邦夫的《上清大洞真经》研究与《真诰校注》

2.1 麦谷邦夫对《上清大洞真经》成书的考察

麦谷邦夫在其《关于〈大洞真经三十九章〉》一文中的第一和第二部分，主要以南岳夫人魏华存的生平事迹和传说为主线，来考察《上清大洞真经》的成书过程。现将该文中所用到的书籍文献进行整体做相应阐述。

《上清大洞真经》是道教上清派的重要经典之一，因其修炼方法以存思体内不同神灵为主，且有“读之万过，必变仙也”^①之功德，堪称为上清派诸经之首。此经书名目颇多，有《大洞真经》、《大洞经》、《洞经》、《大洞仙经》等多种经名，又因其托名三十九帝君下降所传修炼之方，每位帝君各作一章，故亦称《三十九章经》。此外，在茅山三十二代宗师朱自英《上清大洞真经序》中有写道：“故三十九章者，乃九天之奇诀，上元太素君金书之首经也，一名《三天龙书》，一名《九天太真道经》。”^②另据《太平御览》卷六十七三道部仙经下云：“《大洞真经》或曰《太真道经》，或曰《太清上道观天内经》，上清之高旨，极真之微辞，飞仙之妙经也。”由此看来《上清大洞真经》的别名确实繁多。

据陶弘景《真诰》卷十九《翼真检第一·真诰叙录·真经始末》载：“伏寻《上清真经》出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子（364年），紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某，始作隶字写出，以传护军长史句容许某并[弟]（第）三息上计掾某某。二许又更起写，修行得道。”^③可以看出《上清经》是晋哀帝兴宁年间扶乩降笔所成，杨羲用隶书书写，后传与许谧、许翊。陈国符《道藏源流考》中也认同此观点，他说：“《紫阳真人周君内传》、《清灵真人裴君内传》、《清虚真人王君内传》、《南岳夫人内传》并已先言授经事，则似真经以先行出世，考诸真传实皆出于晋代，且所记真经，撰传时尚未出世，故当从《真诰》之说。”^④《真诰》中所说南岳魏夫人在晋代时却有其人，其中《南岳夫人内传》中所说的魏夫人便是此人。《南岳魏夫人内传》

^① [日]吉川忠夫、麦谷邦夫：《真诰校注》，朱越利译，北京：中国社会科学出版社，2006年12月版，第184页。

^② 《上清大洞真经》，《道藏》，第1册，第512页。

^③ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫：《真诰校注》，朱越利译，北京：中国社会科学出版社，2006年12月版，第572-573页。

^④ 陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，2012年4月版，第19页。

原本是由关于魏夫人宗教活动相关的“传”和传授的经典目录以及《黄庭经》等诸经典所构成，但如今原本已经散佚不可全见。“传”部分的佚文在《太平御览》、《太平广记》、《顾氏文房小说》等中可以散见，但最值得参考的应是唐朝颜真卿在大历三年（768年）引用《南岳魏夫人内传》所作的《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人仙坛碑铭》（《颜鲁公文集》卷八），《碑铭》中记载着魏夫人感得《大洞真经》的经纬，既然《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人仙坛碑铭》也是引用《南岳魏夫人内传》而成，则当重点考察《内传》中关于魏夫人的事迹记载^①。

据《顾氏文房小说》中《南岳魏夫人传》所云：“魏夫人者，任城人也。晋司徒剧阳文康公舒之女，名华存，字贤安。幼而好道，静默恭谨，读《庄》、《老》三传，五经百氏，无不该览。志慕神仙，味真耽玄，欲求冲举，常服胡麻散，茯苓丸，吐纳气液，摄生夷静，亲戚往来，一无关见。常欲别居闲处，父母不许。年二十四，强适太保掾南阳刘文字幼彦，生儿子，长曰璞，次曰瑕。幼彦后为修武令。夫人心期幽灵，精诚弥笃。儿子粗立，乃离隔宇室，斋于别寝。后众真下降，而清虚真人王君为之师，授以《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《灵书八道》、《紫度炎光》、《石精金马》、《神虎真文》、《高仙羽玄》等经，共31卷。王君云：此即昔南极夫（真）人，西城王君所授也。景林真人又授夫人《黄庭内景经》。其后幼彦物故，值天下荒乱，夫人抚养内外，旁救穷乏，亦为真仙默示其兆，知中原将乱，携二子渡江，璞为庾亮司马，又为温太真司马，后至安城太守。遐（瑕）为陶太尉侃从事中郎将。……二子位既成立，夫人因得冥心斋静，累感真灵，修真之益，与日俱进。凡住世八十三年。以晋成帝咸和九年（334年）托剑化形而去。”其中《太平广记》所录《魏夫人传》同《顾氏文房小说》基本一致，《太平御览》所录与《顾氏》稍有差别^②。又根据葛洪《神仙传》云：“中侯上仙范邈，字度世，旧名冰，服虹景丹得道。撰《魏夫人传》。”可知，此传确实为晋时流传于世。传中所提到的众多经书中亦包括《大洞真经》，则此书或于晋时已流行于世，后又经杨羲扶乩以扩充内容也并非不无可能。

《真诰》卷十九《翼真检第一·真诰叙录·真经始末》中另有记载：“复有

^① 参考[日]麦谷邦夫：《〈大洞真经三十九章〉をめぐる》，[日]吉川忠夫：《中国古道教史研究》，东京：同朋舍出版，1992年版，第56-59页。

^② 参考卿希泰主编：《中国道教史》第1卷，成都：四川人民出版社，1996年版，第338-339页。

王灵期者，才思绮拔，志规敷道。见葛巢甫造构《灵宝》，风教大行，深所忿嫉，于是诣徐丞求受上经。丞不相允，王冻露霜雪，几至性命。许感其诚到，遂复授之。王得经欣跃，退还寻究。知至法不可宣行，要言难以显泄，乃窃加损益，盛其藻丽，依王、魏诸传题目，张开制造，以备其录。并增重诡信，崇贵其道。凡五十余篇。趋竞之徒，闻其丰博，互来宗稟。传写既广，枝叶繁杂，新旧混淆，未易甄别。自非已见真经，实难证辨{其点缀手本，颇有漏出，即今犹存。又朱先生僧标学[增]褚公伯玉，语云：‘天下才情人，故自绝群。吾与王灵期同船发都，至顿破岗埭竟，便已作得两卷上经，实自可讶。’自灵期以前，上经已往往舛杂。弘农杨洗，隆安[和]四年庚子岁，于海陵再遇隐盟上经二十余篇，有数卷非真，其云寻经以来一十二年，此则杨君去后，便以动作。故《灵宝经》中得取以相揉，非都是灵期造制，但所造制者自多耳}。今世中相传流布，京师及江东数郡，略无人不有，但江外尚未多尔。{此当是道法应宣，而真妙不可广布，故令王造行此意也}”^①。以上《真诰》两处记载结合起来可以看出，关于《上清经》传写，较大规模的造经运动一共有两次，一次是杨羲、二许等人为首，一次是以王灵期为代表，但肯定还有他人造经。可见在陶弘景时，《大洞真经》乃至上清经流传诸多版本，究竟哪家为真已然不好判定。此两次大规模造经运动意义完全不同，杨羲、二许扶乩下降之书，其体系依然在以《大洞真经》为首的三十一卷经书之内，是对上清派后期形成和发展的一个前期完善；后期以王灵期为首的造经运动，其出发点即是出于对葛玄所传《灵宝经》大行于世的一种嫉妒，造经速度奇快“与王灵期同船发都，至顿破岗埭竟，便已作得两卷上经，实自可讶。”可预见王所做经书内容多有浅显。但又因其“窃加损益，盛其藻丽”而令其书大行于世。

杨、许所写《上清大洞真经》原本只有一卷，分为三十九章。后世辗转传抄，至北宋之前，此书已形成两种不同的版本。一本文字繁多，称为大本；一本较之稍简，被称为小本。北宋陈景元在《上清大洞真经玉诀音义》卷末有书：“按《登真隐诀》第二‘经传条例’云：大洞真经，今世有两本；一则为大卷，前有《回风混合之道》，而辞旨假附，多是浮伪。一本唯有三十九章，其中乃有数语与右英所说者同，而互相混揉，不可分别，唯须见真本，乃可遵用。又闻

^① [日]吉川忠夫、麦谷邦夫：《真诰校注》，朱越利译，北京：中国社会科学出版社，2006年12月版，第575页。

有得杨许三十九章者，与世中小本不殊。”^①由此可知，大本中夹有《回风混合之道》，小本只有三十九章经。又根据陈国符《道藏源流考》中对于《大洞真经》的考察来看，现存于《道藏》中的《大洞真经》不同版本皆来自于小本，其依据为：“《上清道类事相》、《三洞珠囊》、《无上秘要》、《御览》引《大洞真经》、《大洞玉经》、《大洞经》、《玉经》文，今道藏所收四种《大洞经》，多无其文。又，《云笈七签》卷八‘释三十九章经’引《大洞真经》，今本亦无其文，疑今道藏本《上清大洞真经》出自小本，其大本则已亡佚。”^②但是元·卫琪在《玉清无极总真文昌大洞仙经注序》中提道：“宋明帝时，陆修靖以帝一、雌一、雄一，三经，或三言、四言，据读长短不一，以附各章之次，故其章句颇多，其正经并同”此处之意可以判断，所谓“大本”，应是在原三十九章的基础上又加入《帝一》、《雌一》、《雄一》三文，因此才显得“大本文字繁多”。^③对于现今《道藏》所收入的《大洞真经》不同版本，是否真是如此，我们可以分别对不同版本逐一分析。

2.1.1 麦谷邦夫对《上清大洞真经》诸版本的考察

麦谷邦夫在其《关于〈大洞真经三十九章〉》一文中的第四部分《〈大洞真经三十九章〉诸本》中，将与《上清大洞真经》相关的不同版本经典进行了比较，所涉版本分散于《道藏》、《道藏辑要》和《敦煌道藏》等中，又对诸版本中的其中六本进行了详细的解说，其中内容可在后文所附《关于〈大洞真经三十九章〉》的译文中详见。此六本中四本取自《道藏》，两本取自《道藏辑要》，《辑要》中诸版本较为晚出，多与《道藏》中《太上无极总真文昌大洞仙经》和《玉清无极总真文昌大洞仙经》有关，属文昌本系版本，这样看来，对《道藏》中诸本《上清大洞真经》的考察，是了解其原貌的关键所在。《道藏》中还有《三十九章经》、《上清大洞玉诀音义》两本与《上清大洞真经》相关，麦谷邦夫在该文第四部分末也有说及。现试采用麦谷邦夫的考察方法对《道藏》中与《大洞真经》相关的诸版本进行梳理，并在梳理的同时来看其中所述核心为何。

现存于《道藏》中的不同版《大洞真经》共有六种：《上清大洞真经》、《大洞玉经》、《三十九章经》、《太上无极总真文昌大洞仙经》、《玉清无极总真文昌大洞仙经注》和《上清大洞玉诀音义》。

^① 《上清大洞真经玉诀音义》，《道藏》，第2册，第710页。

^② 陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，2012年4月版，第19页。

^③ 《玉清无极总真文昌大洞仙经》，《道藏》，第2册，第599页。

《上清大洞真经》一共有六卷，书内有灵符和图像。此本开头有茅山上清派二十三代宗师观妙先生朱自英所写序文，每卷皆题“茅山上清派三十八代宗师蒋宗瑛校勘”。前一卷以诵经仪轨，讲述读经修炼之先，应先叩齿存思、烧香跪祷和诵咒除魔等仪式；并有《诵经玉诀》、《诵经入室存思图》及所需拜请之道君和上真、《大洞灭魔神慧玉清隐书》，各帝君素语内咒等等。经过以上诸科仪后，才方可修真炼炁。后五卷为《上清大洞真经》本文，每章都有，守炁尊神名讳、存思、吐纳方式及咒语；大洞玉经（诗偈）；玉清神王诸帝君咒语，天上内音、地上外音；灵符和灵符口诀。卷六本文之后有《回风混合帝一秘诀》，卷末附有南宋程公端、明初张宇初等二人所撰后序。

《上清大洞真经玉诀音义》一卷，为北宋陈景元所作。该书是对《大洞真经》作音注并校勘文字之异同。书中仅引与注文相关经文，并未全部录入。

《大洞玉经》一共两卷，有符有像。此版本前有诵经科仪，后直接为正文。卷末有龚德同所撰后序，卷内有注解，根据龚德同序可知为“太玄赵真人所注”。此本在校勘上稍有错误，将首章之守炁神名讳、所守部位等文字移到正文前诵经科仪之中。其后每一章亦将守炁神名讳移至前章末尾，每章内容为大洞玉经、玉符、服符微咒，省去了存思吐纳的叙述、玉清神王诸帝君咒语、玉符口诀等，此本所画灵符与《上清大洞真经》也有出入。卷末附《太玄真人咒》、《大洞内炼玉章》、《玉清帝君玉章》上中下品。

《三十九章经》此书收录于张君房《云笈七签》卷四十二，张氏于《存大洞真经三十九真法》下注曰：“出《三十九章经》”。此本内无诵经科仪，正文部分有，守炁神名讳、入神运行存思方式、咒语；读玉经（引气、咒语后仅曰“便读玉经”，不引《大洞玉经》原文）；玉清神王诸帝君咒语（仅列咒语，无“天上内音，地上外音”）。

《太上无极总真文昌大洞仙经》一共五卷，无符无像、此本在书名下题有两行细字：“九天开化主宰澄真正观宝光慈应更生永命天尊序，甘山摩维洞主太玄无上上德真君校正”。从卷一序中可知此书为南宋时期所出。全书正文将《大洞真经三十九章》中《大洞玉经》（诗偈）部分仿照佛经“佛说”形式用“元始天王曰”贯穿全文，经文部分皆来自《大洞真经》中《大洞玉经》部分。卷一先叙撰写文昌帝君亦是因诵持《大洞仙经》而得道为因缘，然后赞颂《大洞经》所具有的各种功德，次后为《九天开化本愿经序》，题为“北府枢相集福真君作”，最后为持诵礼法。卷二为皈命礼拜诸天尊、文昌帝君及文昌帝君父母眷属等神

圣礼拜辞。卷三至卷五为正文部分，以《大洞真经》中《大洞玉经》为主，只是开头以“元始天王曰”来贯穿全篇，且将第十章、第十一章两章混在一起，共用一个“元始天王曰”。

《玉清无极总真文昌大洞仙经注》共十卷，无符无像。此书为元武宗时期卫琪注，是上一本《太上无极总真文昌大洞仙经》的注释本。全书以易卦生成之卦次配合天干地支、五行及金丹火候将原三十九章离合为三十七章，并用此法加以说明。卷一由卫琪进经表、皇庆壬子三十八代天师张与材序、张仲寿序、赵炘序，卫琪自序，以及卫琪依据易卦、金丹火候、帝尊玄炁等一十三图所撰之文而构成。卷二是据《太上无极总真文昌大洞仙经》中文字所作注语。卷三到卷十为对《大洞真经》中之《大洞玉经》所作注语。

此外，在《道藏辑要》氏集中还收有《元始大洞玉经》三卷、《洞经示读》、《元始大洞玉经疏要十二义》一卷、《大洞玉经坛仪》一卷、《总论》一卷，这些皆与《太上无极总真文昌大洞仙经》有所关联。

以上主要六书以《上清大洞真经》为参照，试做表格分析如下：

	上清大洞 真经	大洞玉经	三十九章 经	上清大洞 真经玉诀 音义	太上无极 总真文昌 大洞仙经	玉清无极 总真文昌 大洞仙经 注
灵符	有	有（异）	无	无	无	无
图像	有	无	无	无	无	无
修炼前科 仪（叩齿、 存思、上 香‘跪拜、 诵咒除魔 等）	有	有 （较简略）	无	有	无	无
守炁神 名讳	有	有	有	有	无	无
存思、吐 纳、咒语	有	有	有	有	无	无

大洞玉经 (诗偈)	有	有	无	有	有	有
玉清神王 诸帝咒语	有	无	有	有	无	无
天上内 音、地上 外音	有	有 (较简略)	无	有	无	无
灵符和灵 符口诀	有	有	无	有	无	无
注解	无	有	无	有	无	有
特点	有《诵经玉诀》、《诵经入室存思之图》、《大洞灭魔神慧玉清隐书》、后附《回风混合帝一秘诀》。	文字省略,但《大洞玉经》诗偈更多更全,卷末有《太玄真人咒》、《大洞内炼玉章》、《玉清帝君玉章》上中下品。	此本为节录本非全本,《大洞玉经》全文不录。	为《大洞真经》作音注和校勘文字异同。书中仅引与注文相关片段,并未全部录入。	与文昌帝君信仰相结合,正文采用“元始天王曰”形式,将原《大洞玉经》十、十一章换在一起。	此本是《文昌大洞仙经》的注释本《大洞玉经》章节稍有打乱,以易卦生成之卦次配合天干地支、五行及金丹火候将原三十九章离合为三十七章,并用此法加以说明。

从以上不同六种版本我们可以看出,与《大洞真经》关系较密切的应为《上清大洞真经》、《大洞玉经》、《三十九章经》和《上清大洞真经玉诀音义》四种,

另外两种则是文昌帝君信仰同道教上清派《大洞真经》结合的产物，且成书年代稍迟，但对于原本《大洞真经》的考察依然有重要作用。此六版本虽然内容各异，但皆有《大洞玉经》部分。因此，推测最早的魏华存、杨、许传承系统所属《大洞真经》的最早原本应是以现在《道藏》中所收藏《大洞玉经》部分为主，但又绝非现存于《道藏》中的六本经书中的《大洞玉经》，因为此六本最早成书年代也在北宋，又因在陶弘景时原经已经无法分别真本，那么后期成书定有所改变。六经书中其他部分，想必为后人所增添。

2.1.2 麦谷邦夫对《上清大洞真经》真伪问题的讨论

上节内容有述，《真诰》中有记载早期上清经的两次大规模“造经运动”，且可以从中看出，在陶弘景时期《上清大洞真经》“真伪”并行于世，已有难辨真伪之迹象。北宋陈景元在《上清大洞真经玉诀音义》卷末有书：“按《登真隐诀》第二‘经传条例’云：大洞真经，今世有两本；一则为大卷，前有《回风混合之道》，而辞旨假附，多是浮伪。一本唯有三十九章，其中乃有数语与右英所说者同，而互相混揉，不可分别，唯须见真本，乃可遵用。又闻有得杨许三十九章者，与世中小本不殊。”陈国符最早对《大洞真经》的考察显示，现存于《道藏》中的《大洞真经》不同版本皆来自于小本，其依据为：“《上清道类事相》、《三洞珠囊》、《无上秘要》、《御览》引《大洞真经》、《大洞玉经》、《大洞经》、《玉经》文，今道藏所收四种《大洞经》，多无其文。又，《云笈七签》卷八‘释三十九章经’引《大洞真经》，今本亦无其文，疑今道藏本《上清大洞真经》出自小本，其大本则已亡佚。”其后学者如石井昌子、萧登福等亦认同此说法。萧登福对现存《道藏》中各版本《大洞真经》进行考察，认为收入于《正统道藏》中的数种《大洞真经》本子，大都文辞简略，甚或仅录有《玉洞经文》，而无守炁神名讳、存思方式及口诀等。^①但是麦谷邦夫在其《关于〈大洞真经三十九章〉》的考察论文中却得出了不同的结论，其倾向于《上清大洞真经》应按《登真隐诀》之佚文所说属于“大本”系统。^②该论点在整篇文章第四部分《〈大洞真经三十九章〉诸本》一节中的最后总结中有所涉及，麦谷邦夫在对《大洞真经三十九章》进行考察的时候发现，《徊风帝一混合之法》内容散落于各章之中，当属“大本”。从全文整体来看，其研究角度和考察方法也独辟蹊径，相比

^① 萧登福：《六朝道教上清派研究》，台湾：文津出版社，2005年版，第123-124页。

^② [日]麦谷邦夫：《〈大洞真经三十九章〉をめぐる》，[日]吉川忠夫：《中国古道教史研究》，东京：同朋舍出版，1992年版，第75页。

于国内之专注于“一点式”的考察方式，则显得更有说服力。

全篇论文由与《大洞真经》传授相关的上清派内部传承、《大洞真经》和《大洞真经三十九章》、上清经典中《大洞真经三十九章》的地位、《大洞真经三十九章》诸本和《大洞真经》的教说五个部分构成。第一部分与《大洞真经》传授相关的上清派内部传承中，麦谷邦夫将考察脉络定在上清派第一代宗师魏华存上，相较于国内侧重于考察杨羲、许谧时期上清派活动来看，考察时间上要更靠前一些。在对上清派早期活动的考察中，大多数学者之所以定位在杨、许时期也是有所考虑的，毕竟在魏华存羽化到其降真之间相隔有百余年。《上清大洞真经》流行于世，与杨、许二人的降真活动有着密切关系，因此在对魏华存本身宗教活动的考察上则显得有所薄弱和疏忽。魏华存本身是真实存在的历史人物，其父魏舒官拜晋司徒，可见魏家家世显赫，在魏晋以来，上层社会中逐渐兴起了道教信仰之风，许多贵族家庭成为了五斗米道信仰世家，像是以王羲之为代表的世家大族王家便是其中之一，魏华存家族亦是如此，且其本身又兼为五斗米道祭酒之职。因此对于考察魏华存的宗教活动和仙道修行就显得有所必要了。魏华存的宗教事迹中与上清派传承有所关联的书目记载当属《南岳魏夫人内传》，书中内容虽然不能完全被认定为史实，但其中却暗含、影射很多与宗派传承相关的真实内容。^①

麦谷邦夫在对《魏华存内传》相关的类书进行搜集，断定出最早的《南岳魏夫人内传》应由魏华存的宗教活动相关的“传”部分、传授经典目录和《黄庭经》等诸经典构成。^②但如今均已散佚，完整本已无处可寻，“传”的部分佚文如今可在《太平御览》、《太平广记》、《顾氏文房小说》等处散见。唐代颜真卿在大历三年曾根据《内传》略引书写《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》^③也是值得参考的诸版本之一。通过对以上诸《魏夫人内传》版本的梳理，可以看出早期《黄庭经》和《上清大洞真经》的关系和在教派传承中的重要地位，即《上清大洞真经》是在《黄庭经》的教理基础上，融入祖先济度思想所形成的更高形式的教理思想。《大洞真经》其教理思想形成的过程可以在《内传》中有所反映，就目前的现有材料来看还处于教说阶段。第二部分《大

^① [日]麦谷邦夫：《〈大洞真经三十九章〉をめぐる》，[日]吉川忠夫：《中国古道教史研究》，东京：同朋舍出版，1992年版，第56页。

^② [日]麦谷邦夫：《〈大洞真经三十九章〉をめぐる》，[日]吉川忠夫：《中国古道教史研究》，东京：同朋舍出版，1992年版，第56页。通过《真诰 卷二十 翼真检第二》，许翊抄写《魏夫人传》中《黄庭经》的事迹和《登真隐诀》卷下陶弘景注《魏夫人传》中所含经目包括《玉经真诀三九素语》之书来推定。

^③ 收录于《颜鲁公文集》卷八。

洞真经》和《大洞真经三十九章》中，通过就目前所存上清派经书目录的《真诰》卷五《甄授命第一》、《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》中的《上清大洞真经目》、《四极明科》以及《云笈七签》卷四《上清经述》相结合来探讨《上清大洞真经》的出世时间。在《真诰》中以“大洞真经”为开头的，除了《大洞真经三十九章》以外，还有《大洞真经三十九篇》、《大洞真经精景案摩篇》、《大洞真经中篇》、《大洞真经高上内章》四种，麦谷邦夫通过《真诰》和《登真隐诀》中陶弘景注结合《魏夫人内传》、《紫阳真人内传》中相关内容，判断《大洞真经》实体就是指《大洞真经三十九章》，进一步考察了《大洞真经》在上清派初期形成的重要地位，以及其修炼方式相对于《黄庭经》的后次性和新思想的融入，并明确《大洞真经》是专指《大洞真经三十九章》一经。由于前面两节，在篇末皆有提出《上清大洞真经》的重要性，因此在第三节上清经典中《大洞真经三十九章》的地位中，在以上两节基础上引入上清派“三奇”^①，通过对《雌一玉检五老宝经》和《太上素灵大有妙经》出世时间和书中内容的考察来探讨“三奇”这一概念的形成时期，同时又引入《紫阳真人周君内传》中传经目录，对《上清大洞真经》究竟是一本什么样的书，构成该书的内容要素都有哪些进行了探讨和归纳，并用以上经书辅助证明了《上清大洞真经》在上清派中的核心地位。前三节从上清派人物传承系谱、人物内传和该派主要思想代表的经书三方面对上清经的真实样貌进行了佐证，第四节则是将现存诸不同版本的《大洞真经》进行对比，麦谷邦夫在此处除了从《道藏》中选出现存《上清大洞真经》版本，同时也有参考《道藏辑要》中与《大洞真经》相关典籍，从中共选出六种版本进行对照和比较，分别是《道藏》中《太上无极总真文昌大洞仙经》、《上清大洞真经》、《大洞玉经》和《玉清无极总真文昌大洞仙经》四种及《道藏辑要》中《元始大洞玉经》和《太上无极总真文昌大洞仙经注疏》两种。

根据上节内容，我们知道《道藏》和《道藏辑要》中关于《上清大洞真经》的版本和相关经典不限于此六种，麦谷从中选出六种版本类似于数理抽样举例的科学取样法，同时也可以看出其在对《大洞真经》诸版本进行对比时，也是使用内容比较法同上节梳理表格类似，只是参考的经书版本不同，外加相比其

^① 东晋道经多常提到“三奇”概念，即是指《上清大洞真经》、《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经》、《洞真太上素灵洞元大有妙经》，除《上清大洞真经》外，另外“二奇”也是上清派重要经典，且此二经并不在三十一卷上清经之列。

他版本比较罕见到的英国印度省图书馆所藏的斯坦因将来敦煌西藏文献中的汉文文献《大洞真经三十九章》的残本，阅读此版本可发现科仪的记述和第一章《玉经》及咒二首等大部分资料都有保留，科仪的记述与现存各版本皆不相同，但《玉经》和咒的部分却与《上清大洞真经》完全一致。^①通过前几节内容的考察，麦谷在第四节结尾时推断认为，虽然宋代以来存在各种版本的《大洞真经三十九章》，但《上清大洞真经》如《登真隐诀》之佚文所说属“大本”系统。^②上文中所说陈国符等学者对于《大洞真经》的推断则是出自“小本”，就掌握的资料全面性来说，麦谷邦夫显然是要多于陈国符，且萧登福在此方面也认为是出自“小本”，与陈国符同。此三者的区别在于，陈国符的《道藏源流考》是以《道藏》为主要考察对象，萧登福在《六朝道教上清派研究》中除了《道藏》以外还有引入《道藏辑要》，麦谷邦夫则是在《道藏》、《道藏辑要》的基础上又引入《敦煌道藏》，且在对《大洞真经》版本考察外，留意陶弘景《真诰》与《登真隐诀》上的文献记载，使其推断的理论依据更加完善。并在论文最后一节中对《大洞真经三十九章》的内容进行了梳理。

在《大洞真经》的研究中，对于“大小本”的“真伪”问题是深入研究该经乃至上清派不可或缺的一环，但是从现存的文献资料来看，《大洞真经》本身就是在不断发展和完善中形成的，其版本会多，有后期杨羲、王灵期等人的“造经活动”的原因，想必也与其内在三十九道君修炼方法排列的先后顺序有关。正如《真诰》中所记载：“马朗既见许所传王经，卷目增多，复欲更受，克日当度。忽梦见有一玉碗从天来下，坠地破碎。觉而发疑云：‘此经当在天为宝，下地不复堪用。’于是便停。”^③我们可以从中看出，此语中意思十分明确，《大洞真经》“在天为宝”，而入世间以后经过多人更改纂写，其原来面目已经无处可寻，现世流传的道经虽然有“大小本”之分，实则都是“天之玉碗，坠地破碎”，不否认“大小本”中皆有原《大洞真经》内容，但又不是原来的那一个“整碗”，而这个“碗中最精髓的碎片”或者说是原《大洞真经》的主要部分，我认为即是现存各种版本中乃至“大小本”中皆有的《大洞玉经》部分，其他的内容，

^① 参照[日]麦谷邦夫：《〈大洞真经三十九章〉をめぐる》，[日]吉川忠夫：《中国古道教史研究》，东京：同朋舍出版，1992年版，第75页。原出处为大渊忍尔《敦煌道经 目录篇》第173页，推定为七世纪后半至八世纪前半的写本。

^② [日]麦谷邦夫：《〈大洞真经三十九章〉をめぐる》，[日]吉川忠夫：《中国古道教史研究》，东京：同朋舍出版，1992年版，第75页。

^③ [日]吉川忠夫、麦谷邦夫：《真诰校注》，朱越利译，北京：中国社会科学出版社，2006年12月版，第575-576页。陶弘景后注云：论马朗虽不修学，而实奉精至。梦既不凡，解之又善，亦应是得道人。

想必也有原经中的内容，只是“碎碗的小碎片”更难让人辨析察觉出来罢了，之所以将《大洞玉经》部分比作“玉碗的大碎片”而不是“碗”本身，也就是说其不是原本《大洞真经》本身，《大洞玉经》本身可能是原《大洞真经》内容的一部分且应是主要部分，再者便是《大洞玉经》内容的顺序次第性，在修炼过程中，根据不同人的体验，想必会对修炼次第作个人理解的最合适法。在陈国符、萧登福、麦谷邦夫等人以及本人在对《大洞真经》版本的对比过程中，皆可看出《大洞玉经》是每个版本中所共有的部分。这一对比结果，则是佐证上述推论的最好证明。

2.2 麦谷邦夫对《真诰》的研究

《真诰》^①为陶弘景著作，是整理东晋杨羲、许谧降真记录之书，也是上清派降真活动的最早资料。全书二十卷，前有南宋高似孙序，二十卷共分为七篇，第一到四卷为《运象篇》第一到第四；第五到八卷为《甄命授》第一到第四；第九到十卷为《协昌期》第一、第二；第十一到十四卷《稽神枢》第一到第四；第十五、十六卷为《阐幽微》第一、第二；第十七、十八卷为《握真辅》第一、第二；第十九、二十卷为《翼真检》第一、第二。

《真诰》前四卷多载降真时，人神问答及众真吟咏相酬之事，其中第一卷《运象篇第一》开头载“愕绿华诗”，是愕绿华于东晋穆帝升平三年（359年）十一月十日夜降羊权家，赠羊权诗一篇，此是杨羲所追记。众真来降杨、许处，约在其后六年左右的哀帝兴宁年间。第五卷《甄命授第一》则载仙真^②所说上清道经存佚，历来修道人物成仙前的仙试，及修仙法门等等。第六卷《甄命授第二》载有紫微王夫人《服术叙》、《众灵教戒所言》及众真所言修道之语。第七卷《甄命授第三》载有安妃、紫微等女真授予杨羲、许谧等诗文，卷中多记述许家中塚讼墓注之事。第八卷《甄命授第四》载许长史家中所求病方及时人如陆纳、郗愔、虞昭、庾道季等所问塚讼、治病、继嗣诸事，来问事者中，地位最高者为当时时任宰相的简文帝，所问为子嗣及将来事。第九、十两卷《协昌期》主要记有存思五行步纲之法，及养生服食、消魔^③、治病、修仙之法。十一到十四卷则主要说句曲山及其他名山洞府之仙踪事迹。十五、十六《阐幽微》

^① 《真诰》收录于《道藏》第20册，第493-612页。

^② 陶弘景疑是裴玄仁。

^③ 道经中有将药物称为“消魔”或“消摩”之处。

两卷则主要叙述酆都山冥官职级及事迹。十七卷《握真辅第一》先杂叙秦汉至晋关中诸事，后叙杨羲梦境中与仙真相接触之事，杨、许书信等。十八卷《握真辅第二》记载许长史及许掾书简、读经及与修道相关之杂事笔记，并记诸梦事。第十九卷《翼真检第一》推溯降真年代，说明上清派出世源流及三君手书辗转被收藏的情况。最后一卷《翼真检第二》叙述许长史家族谱系，兼及杨羲及华侨传记。

2.2.1 《真诰》在日本的研究热潮

自上个世纪以来，日本学者对于六朝时期道教研究最为关注，之前就此方面研究学者多从《真诰》出发，因为《真诰》中内容覆盖了上清派早期活动、思想、内容等方方面面。久而久之不管是有心以《真诰》为前提来进行研究，还是无意中在研究中用到了《真诰》一书，其结果是围绕《真诰》一书形成了一个很大的研究热潮，这个热潮不仅限于日本学者，但日本学者在此研究中占有举足轻重的份量。

在《真诰》研究中最具代表性的有神塚淑子《关于〈真诰〉》上下篇^①，小南一郎的《许氏的道教信仰——〈真诰〉中所见死者们的命运》，加藤千惠《〈真诰〉中所记载的日月论和其周边》，龟田胜见《关于〈真诰〉中人的行为和资质》，松存巧《从〈真诰〉看“罗酆都”鬼界说》，三浦国雄《〈真诰〉和风水地理说》，釜谷武志《〈真诰〉的诗和色彩语——以红色为中心》，原田直枝《围绕〈真诰〉所收的书简》，兴膳宏《书写的历史中的陶弘景和〈真诰〉》，深泽一幸《李商隐和〈真诰〉》，坂内荣夫《〈真诰〉和〈云笈七签〉》，横手裕《在宋元道教中关于〈真诰〉的若干考察》，荒牧典俊《关于〈真诰〉以前的诸真诰的编年问题——以“众灵教戒所言”的诸真诰为中心》^②。赤松祐子《从〈真诰〉中的押韵字看言语的特性》^③，三浦秀一《〈真诰〉俞安期本成立的情况——万历的知识人和道教》^④。石井昌子《真诰成立的诸问题》和《真诰卷九·卷十的问题》^⑤，以及轰动学界的麦谷邦夫、吉川忠夫主编《真诰校注》^⑥等等。不管是从题目上看还是从内容来看，日

^① 《名古屋大学教养部纪要》A第30辑（1986），第31辑（1987），另被收录于《六朝道教思想の研究》，东京都：创文社，1999年，第17-122页。

^② 以上提到论文收录均收入于[日]吉川忠夫编：《六朝道教の研究》，东京：春秋社，1998年版。

^③ [日]吉川忠夫编：《中国古道教史研究》，东京：同朋舍出版，1992年，第471-510页。

^④ [日]吉川忠夫编：《中国古道教史研究》，东京：同朋舍出版，1992年，第511-564页。

^⑤ [日]石井昌子：《道教学の研究—陶弘景を中心に—》，东京：国书刊行会，1980年，第123-166页和357-374页。

^⑥ [日]麦谷邦夫、吉川忠夫主编：《真诰研究》，京都：中西印刷株式会社，2000年发行。国内由朱越利主

本道教研究者就《真诰》一书本身乃至围绕《真诰》所展开的问题研究，许多方面都是国内道教研究所未涉及的，为国内和其他国家道教研究者打开了新的视野。

2.2.2 麦谷邦夫主编《真诰校注》的完成

《真诰校注》是由京都大学人文科学研究所“六朝道教的研究”共同研究班从1986年4月至1991年3月和1991年4月到1996年3月，分两期所完成的成果报告中的一部分，登载于《东方学报》第六十八册（1996年）到第七十一册（1999年），后附注释、词汇、索引等合而成册。该研究班之所以会选择《真诰》为汇读的文本，是因为在众多年代不明的道教文献中，《真诰》是相对明确的，其内容是四世纪中叶道教的神灵诰授之语，编纂时期为五世纪末。该研究班的成员们认为通过对《真诰》进行解读，对于道教史研究，甚至是中国思想史研究来说，必定是筑起这些坚固桥梁的一块重要基石。研究班成员将中国思想、历史、文学研究等诸多方面结合在一起，来对《真诰》进行解读，成员包括：赤松明彦、新井晋司、荒牧典俊、鹈饲光昌、爱宕元、釜谷武志、神塚淑子、龟田胜见、小南一郎、坂内荣夫、都筑晶子、砺波护、原田直枝、深泽一幸、船山彻、松村巧、三浦国雄、三浦秀一、南泽良彦、麦谷邦夫、横手裕、吉川忠夫等22名，一起完成了对《真诰》的校注。完稿后，又由龟田胜见、麦谷邦夫、横手裕、吉川忠夫四人再次加以点校并进行整理。注释语汇的索引是在龟田胜见的协助下由麦谷邦夫完成，版本的完成也由麦谷邦夫全部担当。^①由此可见，麦谷邦夫作为研究班成员，不但参与了《真诰》内容上的校注，同时在初稿完成后，对全篇成稿的订正工作上、注释词汇的索引、版本的最终完成上都有付出很多的心力。该书一经完成，便受到各国道教研究者的关注，在我国朱越利的主持下完成对《真诰研究（译注篇）》的翻译，并更名为《真诰校注》，其在译者序言中评论道：“20多位年富力强的学者一起，15年磨一剑，我完全可以想见研究班的学者们付出了多么艰辛的劳动！他们的功绩，实可与王明先生的《太平经合校》及《抱朴子内篇校释》相提并论。”^②可见道教学研究者们对

持翻译，书名为《真诰校注》。

^① 参考[日]吉川忠夫、麦谷邦夫主编：《真诰研究（译注篇）》，京都：中西印刷株式會社，2000年，まえがき。

^② [日]吉川忠夫、麦谷邦夫：《真诰校注》，朱越利译，北京：中国社会科学出版社，2006年12月版，译者序言，第5页。

于《真诰校注》一书的完成，给予了很高的评价。周作明在《他山之石，可以攻玉——评〈真诰校注〉》一文中对该书进行了相对全面的点评，其认为《校注》一书的主要优点有四：一为根据内容区分段落，使原本相混的墨书、紫书、朱书划然无涉；二是旁参众本，校补文字，纠正错简；三是旁搜文献，详加注释；四是编制所引，惠泽学林。该书美中不足之处也有四，其一为对个别词语出注时，所引文献与该书在原句中的本意不符，不能很好地发挥注释的作用；其二，在对异文出校上海可以再下功夫；其三，在文字订正上，有漏校失校之处；其四，则是在旁参别本校正文字时，个别地方还须斟酌。^①以上对于《真诰校注》一书的点评说的不无道理，但有些地方还需斟酌，国内大多数学者直接接触的是《真诰校注》而非原本的《真诰研究（译注篇）》，原书既为“译注篇”，自然少不了对原文的梳理和翻译，而在翻译成中文的时候，因为《真诰》本身便是中文著作，因此对于日本学者翻译原著诗文的再翻译（如下图），便直接省略掉了，无法看到日本学者对于该段的理解。此外，在序言中已经说到22位日本学者分别涉及历史、宗教、文学等不同领域，其初衷是为了全面的解读《真诰》，力争做到尽善尽美，但是《真诰》毕竟是道教上清派的经典，让道教研究者以外的学者介入，必然会在理解上有一定的偏差，最后让麦谷邦夫等四人对全书进行整理，也是同样道理。总的来说，《真诰校注》一书的完成是由22位日本学者耗费15年的精力所完成，在对道教典籍整理和研究上的贡献是巨大的，我们对于外国学者的这一功绩应该给予肯定和认同。

（以下几图则为《真诰·运象篇第一》开头所引愕绿华诗原文和日本学者对此的翻译：）

^① 参考朱越利主编：《理论·视角·方法——海外道教学研究》，济南：齐鲁书社，2013年，第391-401页。

眞詰卷之一

運象篇第一

愕¹綠華詩

神嶽排霄起、飛峯鬱千尋、寥籠靈谷虛、瓊林蔚蕭森、「一」(此一
字被墨濃黯、不復可識、正中抽一腳出下、似是羊字、其人名權)生
標美秀、弱冠流清音、棲情壯慧津、超形象魏林、揚彩朱門中、內有
過俗心。

我與天子族、源冑同淵池、宏宗分上業、於今各異枝、蘭金因好著、
三益方覺彌。

靜尋欣斯會、雅綜彌齡祀、誰云幽鑒難、得之方寸裏、翹想籠樊外、
俱爲山巖士、無令騰虛翰、中隨驚風起、遷化雖由人、蕃羊未易擬、
所期豈朝華、歲暮於吾子。

愕綠華者、自云是南山人、不知是何山也、女子、年可二十、上卞
青衣、顔色絕整、以升平三年十一月十日夜降「ムム」(剪缺此兩字、
即應是羊權字)、自此往來、一月之中、輒六過來耳、云本姓「ム」(又
剪除此一字、應是楊字)、贈「此」(此一字本是權字、後人贗作此字)
詩一篇、并致火澣布手巾一枚、金玉條脫各一枚、條脫乃太而異精好、
神女語「見」(此本是章作權字、後人贗作見字、而乙上之)、「君慎勿
泄我、泄我則彼此獲罪」、訪問此人、云「是九疑山中得道女羅郁也、

宿命時、曾爲師母毒殺乳婦、玄州以先罪未滅、故令謫降於吳濁、以
償其過、與「權」(此權亦章作、故似前體而不被黯耳)尸解藥、今在
湘東山、(本縣此中一寸)此女已九百歲矣」。(尋此應是降羊權、權
字道輿、忱之少子、後爲葛蘭文黃門郎、即羊欣祖、故欣亦修道服食
也、此乃爲楊君所書者、當以其同姓、亦可楊權相問、因答其事而疏
說之耳、按升平三年是己未歲、在乙丑前六年、衆眞竝未降事)

右三條楊君草書於紙上。

(1) この段、『雲笈七籤』卷九七「愕綠華贈羊權詩三首」序、および
『太平廣記』卷五七に見える。

眞詰卷一

運象篇第一

愕²綠華の詩

神祕の嶽は天空をおし開いて聳え立ち、
飛びたつ峰は千尋の空閑にわだかまる。
ぼっかりと不思議な谷が空虚を開き、
瓊の木々がひそやかに茂る。

運象篇第一

「一」へこの一字は墨で濃く塗りつぶされていて、もう何の字かは分からなくなっているが、まん中に一本の足が長く下に延び出て、「羊」の字のようである。その人の名は「權」生は際立ってすぐれた資質を備え、

若年にして清らかな評判が廣く伝えられております。

心を棲まわせているのは莊周と恵子とが問答をした水邊、

政治の世界からは超越をして、

世に時めく一族の中にあつてひととき目立った存在ではあつても、

胸中には俗世間を越えた心情を抱いておられます。

私はあなたとは同族であつて、

家系を遡れば同じ深い水源にたどりつきます。

大きな家系はすぐれた修行者に分かれたて、

今ではそれぞれ異なつた系譜に属することになりました。

蘭のごとく香り金屬のように固い關係は二人のよしみによつて明らかとなり、

三つの有益な友としての關係もいよいよ厚くなつていくように感じます。

心

のうちに反芻しつづつてお会いできたことを喜び、

あなたとの結びつきがいつまでも長く續いてほしいものです。

ものごとの隠れた本質を見抜くのが困難だとはとてもないこと、

心のあり方しだいではそれは感得できるのです。

閉じこめられた俗世のしがらみのかなたに心を馳せ、

ともに山中に道を修する者となりましょう。

大空に羽ばたくべき翼が、

中途で強風のために翻弄されるようなことになつてはなりません。

超越的な世界に入るのは個々人の努力しだいとはいへ、

道を修することは羊が角を籬にひっかけるようになかなか困難

なことなのです。

心に願っているのは朝の花のはかない美しさなどではありません。

末々まであなたと一緒にいたいと思うのです。

愕緑華というのは、自ら言うところでは南山の人とのことである

が、それがどこの山であるのかは分からない。女性であつて、年は

二十歳ほど、上下ともに青い衣裝を着け、顔立ちはみごとに整つて

いた。升平三年（三五九）の十一月十日の夜に「ムム」へこの二字は

切り取られているが、きつと「羊權」という字であらうものにと

降つた。それ以後、しばしばやつて来て、一箇月のうちに六度も訪

れた。もともとの姓は「ム」へこの一字も切り抜かれているが、きつ

と「楊」の字なのであらうとあると言ひ、「此」へこの「此」とい

う字はもともと「權」の字であつたが、後の人が塗りつぶして「此

の字に作つた」に詩一篇を贈り、また火澣布の手巾一枚と、金と玉

との條脱それぞれ一つを與えた。條脱は、肉が厚くて特別に精巧な

ものであった。神女は「見」へこの字は、もともと草書で「權」の字に書いてあったのであるが、後の人が塗りつぶして「見」の字に作り、しかも倒置の印がついている」に語った。「あなたは、くれぐれも私のことを人に漏らしてはなりません。私のことを漏らせば、もろともに罪せられることになりましょう」。

この神女のことをただしてみたところ、次のごとくであった。「彼女は九疑山中にあって道を得た女性の羅郁であって、過去の世に、師母のために妊産婦を毒殺したことがあって、玄州の役所では、以前の罪が消えていないことから、臭濁の世界に島流しにして、その罪過を償わせたのである。(羊)「權」へこの「權」の字も草書で書かれている。それで前の字體と似ているのであるが、ただ塗りつぶされてはいない」に尸解のための薬を與えた。今は湘東山にいる。(元來、こここのところに一寸の間隔がある)彼女はもう九百歳にもなる」。へ考えてみるに、この記録は羊權のもとに降臨した時のものである。羊權の字は道興、羊忱の末息子で、後に晉の簡文帝の黃門郎となった。羊欣の祖父であって、そうした關係から、羊欣も仙道を實修し服食を行ったのである。この條が楊君(楊羲)によって書かれているのは、(きっと惺綠華と彼が)同姓だからであろう。あるいは楊(羊)權がたずねたので、それでそのような事情を答えて、あらまし説いてきかせたのかも知れない。按ずるに、升平三年(三五九)は己未の歲であり、乙丑の歲(興寧三年、三六五)より六年前であって、眞人たちは誰もまだ降臨することがなかった」

第3章 麦谷邦夫对南朝高道陶弘景的考察及成果

3.1 上清派宗师陶弘景简介

陶弘景，字通明，号华阳隐居，丹阳秣陵（今江苏南京）人，其生卒年代约有两种说法：《梁书》未记生年，有记陶弘景死于梁武帝大同二年（536年），年八十五，如此则生于刘宋文帝元嘉二十九年（452年）。《茅山志》说陶生于刘宋孝武帝孝建三年（456年）四月三十，死于梁武帝大同二年（536年）三月十二日，年八十一。关于陶弘景的事迹，我们可以通过《梁书·卷五十一·处士陶弘景传》、《南史·卷七十六·隐逸下·陶弘景传》、贾嵩《华阳陶隐居内传》、《太平广记·卷十五·真白先生》、宋张君房《云笈七签·卷五·经教相承部·梁茅山贞白陶先生传》、元代赵道一《历世真仙体道通鉴·卷二十四·陶弘景传》、元代刘大彬《茅山志》卷十等书中内容进行考察。

陶弘景十岁得葛洪《神仙传》，爱不释手昼夜研读，从此便有养生修仙之志。年未弱冠（二十岁），即已出仕。在齐武帝时，曾担当诸王侍读、奉朝请。萧齐永明六年，在茅山找到杨羲、许谧手书真迹。茅山原名句曲山，因汉武帝时茅盈、茅固、茅衷（三茅真君）在此山修道成仙而改称茅山。茅盈和王褒同为西城王君弟子，王褒传魏华存、魏华存又传予杨、许后，才逐渐形成上清派。《真诰》中三茅与王褒、魏华存等常降临杨羲处，授予上清经法，所以三茅与上清派关系十分密切，茅山自然也就成了上清派修道的朝圣之地。陶弘景于永明十年辞官，隐居句容县茅山，自号“华阳隐居”，后从孙游岳处受得符图经法，游遍名山，寻访仙药。晚年时梦到佛授予菩提记，名为胜力菩萨，于是诣鄮县阿育王塔，自誓受五大戒。死时，梁武帝谥为贞白先生，遣舍人监护丧事。

陶弘景一生著书颇多，《茅山志》卷十说其“所著书二百余卷”。有关陶弘景著作，根据宋代郑樵《通志》中记载，有《通志·艺文略第四·食货》中载陶弘景《古今刀剑录》一卷；《通志·艺文略第五·道家一》中载有陶弘景《老子道德经注》四卷、陶真人撰《黄庭集诀》一卷；《通志·文艺略第五·道家二》中载有陶弘景《真诰》十卷、《登真隐诀》六十卷、《上清握中诀》三卷；《通志·文艺略第五·道家三》中载有陶弘景《导引图》一卷；《通志·文艺略第五·道家四》载有《陶真人金丹诀》一卷、《陶真人金丹诀》三卷、《太清诸石变化神仙

方集要》一卷、《炼服云母法》一卷、《经食草木法》一卷、《达灵经》一卷、《养性延命录》二卷、陶真人撰《养生诀》一卷；《通志·艺文略第六·兵家·兵阴阳》载有《真人水鉴》十卷；《通志·艺文略第六·五行类一》载有《周易林》一卷、《易林体》三卷、《易髓》三卷；《通志·艺文略第六·五行类三》载有《三命抄略》二卷、《三命立成算经》一卷、《三命杀历》一卷^①；《通志·艺文略第七·天文类》载有《天仪说要》一卷、《星经》五卷；《通志·艺文略第七·医方类上》记有陶弘景《名医别录》三卷、《陶隐居效验方》十卷、《陶隐居集药诀》一卷、《太清草木方集要》三卷、《补肘后救卒备急方》六卷；《通志·艺文略第七·别集三》载有《隐居先生陶弘景集》三十卷，此外还有唐代孟安排《道教义枢·卷二·三洞义第五》载有“陶弘景《经目》”^②。除了以上可以在书志中见到的陶弘景著作之外，还有《真灵位业图》等不见于书志所载之作。陶弘景一生著作约有七八十种之多，其中和道教相关并存于《道藏》中的著作主要有《真诰》、《登真隐诀》、《养性延命录》、《洞玄灵宝真灵位业图》、《太上赤文洞神三策》、《周氏冥通记》、《华阳陶隐居集》等。以上所列《道藏》中陶弘景著作与上清派关系密切，是对早期上清派进行考察的重要资料。

3.2 麦谷邦夫对陶弘景医药学的考察

陶弘景是道教上清派的集大成者，在编纂《真诰》、《登真隐诀》的同时，也编有《本草集注》、《效验方》、《补阙肘后百一方》等数种与医药学相关的著述。麦谷邦夫在“六朝道教的研究”共同研究班研究《真诰》期间，完成论文《陶弘景的医药学和道教》^③收入于六朝道教《真诰》相关研究成果丛书《六朝道教的研究》之中，可见麦谷考察的陶弘景医药学是同道教上清派研究有一定关系的。陶弘景的《本草集注》虽然没有收录于现存《道藏》之中，但其在《本草经》的收集和订正所采用的方法上同其对上清派经典《真诰》、《登真隐诀》等收集和订注的方式相同，均是采用墨朱书的方式来分别原文和注疏，通过《本草集注序》中内容，我们可以了解到在当时《本草经》的版本也是真伪难辨，陶弘景因其家中三代皆对医药学有一定的深入研究，算是家传之学，这样传至

^① 以上又见元代刘大彬《茅山志·卷九·道山册》引《通志》。

^② 《道教义枢》，《道藏》，第24册，第812-813页。

^③ 收录于[日]吉川忠夫编：《六朝道教の研究》，东京：春秋社，1998年，第313-330页。

陶弘景时则积累了大量的临床经验和处方相关的知识^①，为其对《本草经》的真伪辨别和整理奠定了基础。麦谷通过对敦煌刻本《本草集注》的考察，除了涉及到本草学这一学科的内容之外，同时还结合陶弘景《效验方》、《百一方》来补足《本草经》在实践方面的不足。《陶弘景的医药学与道教》一文中也是通过五个部分逐层递进来对医药学与道教之关系来进行考察和分析的，麦谷在第一部分《陶弘景以前的本草学》中通过魏晋时期及以前的多种《本草经》的概况，提出在三国至魏晋时期，由于西域医药学和药物的传入，对原本草学所带来的冲击，以及当时中原地区本草学和医疗水准的低下^②，《本草经》版本的混乱，都是促使陶弘景下定决心搜集《本草经》版本加以识别，并通过自己的临床经验和对草药的了解，最终编成《陶氏本草经》收录于《本草集注》之中的原因。第二部分《陶弘景的本草学背景和基本的认识》中讲述魏晋时期贵族将药物的相关知识作为教养的一部分来学习的背景和陶弘景家族对医学的掌握程度，并在第二部分的后半部分指出早期《本草经》中的医学内容中包含神仙方家的医药学和现在的中医医药学两种，陶弘景在对《本草经》经行搜集和整理的时期本草学还没有完全脱离道教神仙方术医药学的范畴^③，通过以上各种不同背景提出陶弘景的本草学在对于社会历史责任具有明确的认识上是作为其伦理性得基本根源。^④第三部分《〈陶氏本草经〉的纂定及〈本草集注〉》中对《本草集注》中所包含的内容进行了详细的介绍，并对书中内容所收入的西域药物所采用的记录方法进行了详细介绍^⑤，对《本草集注》一书的特点进行了总结，其认为该书最大的特色便是在当时的时代与其他医学著作相比具有很强的观察和实验内容^⑥。第四部分《〈效验方〉〈补缺肘后百一方〉的编纂》对包括《本草集注》三书的成书时间进行了考证之后又对三书的内容进行了考察，判定《效验方》和《百一方》在内容上的编订与《本草集注》有密切关系，《本草集注》的撰写是对不同药物的相关知识的集成，而在实际的治疗投药上《本草集注》上并没有记录。

^① 《本草集注》叙录云：“余祖世以来，务敦方药，本有范方一部，斟酌详用，多获其效，内护家门，旁及亲族。其有虚心告请者，不限贵贱，皆摩踵救之。凡所救活数百千人。自余投纓宅嶺，犹不忘此，日夜翫味，恒觉欣欣。今撰此三卷并效验方五卷。又补阙葛氏肘后三卷。盖欲永嗣善业，令诸子姪弗敢失坠。可以辅身济物者，熟复是先。”

^② 《抱朴子·杂应篇》中有云：“医多承袭世业，有名无实，但养虚声，以图财利。寒白退士，所不得使，使之者乃多误人，未若自闲其要，胜于所迎无知之医。”

^③ 本草学从神仙方术医学中完全脱离，成为现在中医医药学的一部分是从唐代苏敬《新修本草》开始，《新修本草》中将《本草集注》中残留的“仙经道术所须之处”全部去除，至言及医药效果。

^④ [日]吉川忠夫编：《六朝道教的研究》，东京：春秋社，1998年，第319页。

^⑤ [日]吉川忠夫编：《六朝道教的研究》，东京：春秋社，1998年，第322页。

^⑥ [日]吉川忠夫编：《六朝道教的研究》，东京：春秋社，1998年，第321页。

《效验方》和《百一方》则在这方面作了补足。第五部分《本草学和道教·道术》中讲解了当时本草学与道教之间的关系，具有医药功能的本草学在道教中与神仙方术有一定的联系，且在稍早时期的道书《抱朴子》中已经有所涉及^①，认为积善功德对于求仙有所帮助，陶弘景对《本草经》进行搜集整理判断正误，编辑成册，其目的除了结束当时混乱的本草学，辅正草药功能，使草药学有利于医治民众，同时也含有道教中积善功德的思想。本草书的撰述，可以一度达到救助多人的特点，是最具有效果和优势的行善方式，还是有功于子孙后代、造福千秋的大功德。可见陶弘景对《本草经》一书的搜集和校正，从而完成的《本草集注》，其一开始便是受道教信仰影响而行动的。

当时作为道教中道术层面的草药学，原本在葛洪认为“仙道之极也”的“还丹金液”，以及《本草经》所说的“轻身益气、不老延年”来作为长生终极目标的两个方面。前者的目标是通过炼丹而升仙，后者则是通过炼丹成功而达到延长寿命。以丹道至上的道教形式有其一定的局限性，并设有多种禁忌同时保持一对一的口传身教方式，在对大众的普及上有相当大的难度，只能是有限人数的道教信徒才可以得到真传。与此相对的，通过陶弘景而逐渐形成教派的道教上清派，重视与神仙灵的交流，与崇尚丹道修炼的炼丹派相比更具开放性。作为得到多数贵族的皈依与信仰而逐渐形成教团的上清派中，以世人皆可通过实修和服食来代替炼丹而成为道教修炼中心的方式，恰好与当时贵族的喜好相一致。麦谷邦夫认为此处便是陶弘景亦或说是早期上清派中道术思想的核心内容，本草学也是陶弘景道教体系中不可缺少的一部分，是考察陶对道教思想和医药思想中十分重要的要素。^②

以上麦谷邦夫对于陶弘景医药学方面的考察，主要是以陶弘景的《本草集注》为考察对象，并配以《效验方》和《百一方》来完善陶氏在道教医药学和中医药学方面所作的贡献，文章的最后一部分道出上清派与本草学之间的相互关系。可见在当时陶弘景搜集校正《本草经》与道教上清派济世思想以及上清派注重炼养服食排斥炼丹思想有关。

^① 《抱朴子·对俗篇》云：“或问曰，为道者当先立功德，审然否。抱朴子答曰，有之。按玉铃经中篇云，立功为上，除过次之。为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功也。”《抱朴子·微旨篇》云：“然览诸道戒，无不云欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，宽己及人。……如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。”

^② [日]吉川忠夫编：《六朝道教の研究》，东京：春秋社，1998年，第326-327页。

第4章 麦谷邦夫关于上清派研究的特征及价值

麦谷邦夫在道教研究上涉及多个方面，有对于道教内部经典的研究，也有对道教人物、神仙的事迹考察，道教医药养生学、道教天界星辰信仰、炼养思想等各个不同方面和领域的探讨，也有涉及道、儒、释相互渗透融合的思想研究。从中可见麦谷邦夫的道教研究功底相当深厚，其深厚足以对道教的方方面面进行研究，且研究的十分深刻。但是身为一个研究者，无论涉及的领域多么宽广，在其研究生涯中，总会形成一套自己的学术研究特征，麦谷邦夫也不例外；就其曾经所研究发表的所有论文和专著来看，大致可以将麦谷的研究特征分成三个层面进行解读。第一个层面即是侧重人物或神仙为中心的考察方式，不管是对道教的哪个方面进行研究，人或神仙都是这些思想或道术的核心，如若没有人或神为主体，那么其他事物也便不复存在；第二个层面是麦谷在对道教进行研究时善于灵活运用文献资料，在麦谷的论文文笔中我们可以看出其对历史史料的尊重态度，并且其对史料的研究上与其他日本研究者有着很大的区别——麦谷邦夫的道教思想中心观，在运用文献史料研究时，不会像其他日本学者一样是从佛教出发再对道教进行佛教式解析；第三个层面体现在麦谷邦夫对道教进行研究的同时，会同日本现有文化和同期日本古代文献进行对比，从而对日本文化中所包含的中国元素，尤其是道教中的元素进行还原、对比和继承，这在上个世纪里日本学者多以“日本中心论”出发来对历史进行解读的现象中脱颖而出，显得格外的难能可贵。以上的三个特点不仅可以代表麦谷邦夫个人的研究特征，我们同时也可以从麦谷身上看到日本整个道教研究圈的大致特征以及未来的研究趋势。

4.1 麦谷邦夫上清派研究的方法及其特征

一 侧重神仙、人物的考察方法

麦谷邦夫的多篇论文当中，皆有引入此种研究方法，本文第二章所涉及到的麦谷邦夫论文《关于〈大洞真经三十九章〉》也是如此。该篇论文分为五个部分：与《大洞真经》传授相关的上清派内部传承、《大洞真经》和《大洞真经三十九章》、上清经典中《大洞真经三十九章》的地位、《大洞真经三十九章》的

诸本和《大洞真经三十九章》的教说^①。第一、二、三部分中对上清派第一代宗师魏华存的事迹进行了详尽的考察，并且在引用《道藏》中《南岳魏夫人内传》的同时，广收史料旁斟别本，对《太平广记》、《太平御览》、《顾氏文房小说》等书的灵活运用，更进一步还原了魏华存在上清派教派初期的活动路线，同时又结合《紫阳真人周君内传》对早期上清派经典、思想形成等方面做了梳理。可见，此论文的五分之三部分都有涉及到上清派早期重要人物和与之相关的《内传》等书籍内容，以此来对《大洞真经》进行考察，而非单一的对《大洞真经》本身进行剖析，这说明麦谷邦夫在研究过程中，有认定人物或者神仙的事迹和传记在对道教进行研究时，是不可或缺的一部分，亦是十分重要的一部分，是研究一切内容的最基础部分，只有梳理清楚人物或神仙的生平事迹，才能更进一步准确把握所要研究之事物的真实样貌。除了以上所说的《关于〈上清大洞真经三十九章〉》之外，在《华阳隐居之道——青年时期的陶弘景和草创期的茅山》、《陶弘景的医药学和道教》、《吴筠事迹考》^②、《竹中通庵〈古今养性录〉和贝原益轩〈颐生辑要〉〈养生训〉》、《梁天监十八年纪年铭墓砖和天监年间的陶弘景》等论文中，我们都可以看到麦谷邦夫在对所需考察的内容进行剖析之前，必会对有所关联的人物生平事迹进行叙述^③，让读者对所研究内容背景进行大致了解的同时，自己在阐述时也会对其加深印象，尽量避免在研究方法上出现偏差。

二 道教为中心的考察方法

此观点从文字表面上看去显得有些奇怪，麦谷邦夫作为日本有名的道教研究学者，其所研究的大量内容和发表文章自然是和道教有关系，就算以道教研究为中心也十分自然，那为何又将道教中心观提出来作为麦谷邦夫的研究特征呢？这一说法的成立也是有一定的历史背景的。众所周知，日本是一个佛教信仰十分昌盛的国家，自然在宗教学者中，以佛教研究者的人数最多，道教既非三大世界宗教之一，又非是在日本本土存在的宗教，因此研究道教的日本学者十分的少见。最早研究道教的日本学者之一吉冈义丰^④，其本身具有佛教僧人的

^① 《〈大洞真經三十九章〉をめぐって》已在第二章 2.1 节部分进行了详细的剖析和考察，具体情况可以参照第二章内容。

^② [日]麦谷邦夫：《吴筠事跡考》，收录于《东方學報》，京都第八五册，第 243-270 页。

^③ 因为人物生平事迹很多，麦谷在叙述中会针对相关考察内容中或前或后的时间范围内进行详细介绍，并非笼统的介绍。

^④ [日]吉冈义丰：（1916-1979），日本高知县长冈郡西丰永村人。原名小笠原利政，小学毕业后改姓吉冈，入大阪府下的富田林中学后，受度为僧，改法名为义丰。日本学者在其仙逝后，对其生前所有论稿进行整理，编辑成册，名为《吉冈义丰著作集》全四卷，别卷一册，共五卷。

身份，兼通佛道两家，日本的道教研究逐渐形成气候，与吉冈义丰的关系十分密切，因其在早期研究佛教的时候提出中国道教研究也不可忽视且十分重要的观点，使得在他之后的日本学者开始关注中国道教研究，但日本学者虽然开始关注中国道教方面的研究了，其早期多数著作中还是脱不开佛教研究的影响，因为很多研究中国道教的日本学者，其本身便是佛教研究者出身，只是在对佛教进行考察中涉及到了道教的某些地方，才会对道教某一方面进行其所需要的带有目的性的佛教视角的研究，俨然是将道教作成了佛教研究中的涉猎对象，对道教中哪些元素来自于佛教具有浓厚的兴趣和殷切的关注，然而对很多佛教元素是从道教中借鉴的而不自知。这样，在这种大的以佛教研究为背景的道教研究环境中，麦谷邦夫独辟蹊径，就道教说道教，不涉佛教或偶谈佛教，坚持道教形成和发展有道教自己本身的特点，并非复制抄袭佛教而来的道教中心观，在这一大背景下显得难能可贵。如石井昌子^①在《道教学研究——以陶弘景为中心》^②一书中，第一章题目即是“道教和佛教”，并在一章二节中主要讲述佛教对道教的影响。这种研究道教的固定模式在日本大多数道教研究者中并不少见，而麦谷邦夫的众多论文中，都没有这种模式。另外，以麦谷邦夫为代表的京都大学“六朝道教的研究”共同研究班所作出的成绩《真诰研究（译注篇）》，其对道教研究的贡献，不仅是对《真诰》进行了整理和校注以及日文翻译；同时也确立了《真诰》是道教经典的不可置疑的地位。

《真诰》本身是一本具有争议的道教经典，之前的研究者中有认为《真诰》是抄袭佛教《四十二章经》而来，日本研究者有此观点，中国的著名学者胡适也曾写有《陶弘景的真诰考》一文，文中认为陶弘景的《真诰》抄袭佛教《四十二章经》达十三条之多，并一一列举。实际上《真诰》是陶弘景收集整理当时杨羲、许谧等降真资料，编纂而得，陶弘景只是收集和整理者，并非原作者，这种对于道教的误读，连中国学者都会犯错，更不要说是海外学者。对于《真诰》是否来自于佛教《四十二章经》的论述，萧登福在《六朝道教上清派的研究》一书中已经论述的相当清楚^③，早期佛道二教相互借鉴的事情很多，并不能单就两教经典上内容有相似而判断是谁抄袭于谁。麦谷邦夫所在的研究班，敢于将《真诰》作为道教重要典籍进行研究，可见其并没有受到日本以佛教为研

^① [日]石井昌子为吉冈义丰学生。

^② [日]石井昌子：《道教学研究——陶弘景を中心の一》，东京：国书刊行会，1980年版。

^③ 萧登福：《六朝道教上清派的研究》，台湾：天津出版社，2005年版，第694-712页。

究主导趋势的影响，确立了有别于过去日本学者研究方法的道教中心观。这一特征在麦谷邦夫的研究中随处可见，可以说是贯穿其研究生涯中的重要立足点。

三 对日本文化中道教元素的解读方法

道教中主要的三大主体是道家思想、神仙信仰和炼养之术，在《道藏》中也有三本经典可以代表道教的核心内容，那便是《老子道德经》、《易经》和《黄帝内经》。日本自古以来与中国往来紧密，早期来中国学习先进的文化和技术，带回日本进行发展，形成了具有日本特色的新文化。日本派遣唐使和僧人来华学习，在历史上为众人周知，日本的茶道、花道、汉方医学等皆是由日本僧人传回日本进行发展，这也难怪日本学者对佛教研究显得异常热情。中国的医药学古来同道教医学关系密切，很多道士本身也是医学大家，因此在中国自古有“十道九医”、“医道不分家”之说。传至日本的汉方医学，被日本发展成适合日本人的医学的集大成者，当属贝原益轩^①。

贝原益轩是日本江户时代的儒学家，自然在其医药学著作中儒家思想浓厚，主张对儒家“孝”德的实践，同时又追求道教长生之术的修炼，由此著成医药养生的相关著作《颐生辑要》和《养生训》，两书中主要医学内容以中国古代医药思想为基础，尤其是道教中的医学著作为其显著特点，像是孙思邈的《十二少》便被收入其中。麦谷邦夫在对贝原益轩的医学著作进行考察时，将其思想内容中涉及儒家与道教的方面一一析出，认定了儒家以及道教对日本医药养生学发展的重要作用，并且发展成日本自己的医药养生学“乐志”。对儒家、道教和日本新式养生说进行了肯定。贝原益轩在其《养生训》中自然会有长生的实践，同时以自己的时间为基础加入新的知识，且一改过去医学书的中文形式，改用和文书写养生著作，使《养生训》作为日本养生著作的代表流传于后世。益轩所独创的《乐志》是在实践中国传统养生文化的基础上，适合日本当地风土、社会、文化的自然选择，通过再构造而建立起的养生说。^②

麦谷邦夫对于日本医药养生学中道教医药学成分的还原，亦是其道教研究的重要特征之一，肯定了道教元素在日本文化中的存在性。除以上对医药学方

^① [日] 贝原益轩：1630～1714。日本江户时代初期儒学家、博物学家、平民教育家、本草学家。名笃信，字子诚，初号损轩，退隐后改号益轩，通称久兵卫。曾在长崎、京都、江户等地游学。早年专讲朱子学，晚年对朱熹提出怀疑，主张理气不可分。认为天地之间，都是一气，理是气之理，理气决是一物，且无先后，无离合。气聚则人生，气散则人死。著作有《益轩十训》、《大和本草》、《慎思录》、《大疑录》等。

^② [日] 麦谷邦夫：《中国養生文化の伝統と益軒》，收录于《貝原益軒——天地和樂の文明学》，东京：平凡社，1996年版，第235-257页。

面的考察之外，麦谷邦夫也有考察过中国道教信仰中的星辰崇拜与日本古代星辰信仰之间的联系，收录于麦谷邦夫《道教与日本古代的北辰北斗信仰》一文中。

4.2 麦谷邦夫道教上清派研究的学术影响

通过对麦谷邦夫在道教研究方法上的三个特征进行论述，我们大致已经了解了麦谷的学术特征和方法，同时也给予我们很多探讨和思考的空间，值得我们在道教学研究上加以借鉴。借鉴之处有三：一是相对于传统形式的义理研究或文献研究来看，国内学者的研究成果更具深刻影响，然而单就一方面的研究必然有其局限性。麦谷邦夫的研究多采用将人物历史背景、人物传记、不同文献版本以及义理思想内容相结合，来对其中某一方面进行重点解读的方式。这样一来，所研究的内容既不会让人觉得过于枯燥无新意，又以打配合的形式将所需研究的内容解读的更为详尽。通过人物历史背景的考察必然会对该人物的义理思想的成型有所了解，解读义理思想的形成过程也反映了人物历史背景的整体样貌，多角度结合的研究考察，可谓是传统研究形式上的一次微创新。二是在当今所有领域都提倡跨学科结合研究的前提下，国内学者可以尝试将道教研究同其他学科结合的方式，如麦谷邦夫将道教学与草药学进行结合的模式一样，我们也可以将道教学同其他领域进行结合创新，毕竟道教这一母体在其历史的发展演变中，对中国的方方面面都有所影响，在这个时代与其他领域进行结合，是道教学发展的趋势也是道教学研究上的优势，我们应该合理利用这一优势，来探索其他学科领域中所包含的道教元素。三是通过麦谷邦夫对日本文化中道教元素的考察，使我们了解到虽然道教并没有在实际意义上东传至日本过，但日本的很多文化元素中依然有道教文化的身影，这一点提醒了我们，研究道教不仅仅局限于对国内领域的考察，还可以将视线转移到中国的周边国家，或是解析道教文化在其他国家文化中的运用和转变，或是将两国的宗教文化进行对比研究，这些都是很好的研究办法。

第5章 结语

道教中的上清派作为魏晋南北朝时期所形成的重要教派在中国道教史乃至中国史上占有着举足轻重的地位，也是后来隋唐时期最重要的道教教派，出现过许多的高道大德，为道教思想、中医药养生以及中国哲学的发展做出了巨大的贡献。由于魏晋南北朝时期的资料相对混乱且亡佚书目较多，史料不足使得国内研究道教的学者在这一时期的研究上关注相对较少，而对承接了中国古代文化，尤其是盛唐时期文化的邻国日本来说，在隋唐时期的遣隋使遣唐使所带回日本的古本中有大量魏晋南北朝时期的珍贵资料，并得到很好的保存^①，这便形成了日本学者研究六朝时期道教的有利之处。日本学者们也善于利用此资源进行研究，弥补了国际道教研究上的不足，并在六朝时期的道教研究上做出了巨大的贡献。

麦谷邦夫作为日本道教学者在国际道教研究界颇具盛名，可以说是日本道教研究者中的重要代表人物之一，其所研究的道教内容涉及面广，时而会与儒、释在思想上进行互动，但最终的落脚点还是以其道教中心观为主导。本文试着以麦谷邦夫为例，对日本的上清派研究方法和成果进行考察，同时和国内道教研究者在研究方法上进行对比，来看两国学者在研究上的利弊，以进行取长补短，试图为国内道教研究领域带来新的视角和启发。

研究早期上清派及其经典，对杨羲、许谧等人的活动考察是必不可少的内容之一，《上清大洞真经》作为三十一卷上清经之首，更是经典考察中的重中之重。国内学者在对早期上清派的研究中，在思想研究的把握上优于其他国家学者，但在考察内容的时间段上，多以杨羲、许谧为始，在对《上清大洞真经》的考察上又拘泥于《道藏》中的限有版本，这就造成了在研究时势必会有一些文献材料上的不足，而造成逻辑推理上的漏洞。日本相对国内在早期资料上的保存较完善，有一定的优势，同时麦谷邦夫在对上清经派进行考察时，打破了杨、许二人为始的格局，将时间提前到对上清派第一代宗师魏华存的生平事迹考察上，并推论出上清经的形成需要一定的过程以及在魏华存时期上清经或已出世。在对《上清大洞真经》的考察上麦谷邦夫也并没有局限于《道藏》中的诸不同版本，而是以抽样的形式分别在《道藏》和《道藏辑要》中抽取《上清

^① 以古琴谱为例，最早的古琴文字谱《碣石调·幽兰》因有流传至日本而得到保存。

大洞真经》不同版本，然后进行对比说明，再对未抽取的经书样本也进行解说，最后结合比较少见的英国印度省图书馆所藏的斯坦因将来敦煌西藏文献中的汉文文献《大洞真经三十九章》的残本，得出与早期研究者略有不同的结论。麦谷邦夫作为京都大学“六朝道教的研究”共同研究班的一员，耗费十五年经历与研究班成员共同完成《真诰研究（译注篇）》，在道教研究上具有里程碑式的意义，其功绩不亚于王明先生的《太平经合校》及《抱朴子内篇校释》，并结合研究成果发表论文集《六朝道教的研究》和《中国古道教史研究》。麦谷邦夫在以《真诰》研究成果为主体的论文集中发表《陶弘景的医药学与道教》，证明了早期草药学与道教之间存在着密切的关系，同时也与上清派早期思想中济度、修炼等思想密切相关，也是考察早期上清派研究不可或缺的材料。相对的，国内早期上清派研究成果相对较少，在早期道教与草药学方面有所涉及的研究更是少之又少，几乎处于空白的局面。这与国内研究领域的划分相关，一般《本草经》作为中医学的一部分是中医学的研究范畴，但国内中医学学者的关注点只在药理和药效上，善于对方剂成分的合理与否进行论证，这样对与道教有关联的、在语言理解上有难度的《本草集注》研究上，就成了中医学领域的批判重灾区，这表明了国内研究跨学科能力尚有不足，有待加强和发展。中医学学者只知《本草集注》上语言晦涩难懂却不知《本草集注》是与陶弘景另外两本医药书籍《补阙肘后百一方》和《效验方》结合使用的，三者互为表里，有理论层面的《本草集注》，也有用于对《本草集注》进行实践、取其成果的《百一方》和《效验方》。麦谷邦夫对陶弘景医药学的考察，可以作为一个跨学科结合的典范，为国内中医学研究者提供了很好的新的研究方向。此外，麦谷还对日本国内养生学的发展成就进行了叙述和分析，对得益于道教思想的日本文化给予积极的肯定。

通过对麦谷邦夫目前发表的论文和研究成果来看，麦谷邦夫在对道教研究上有三个主要特征：第一个特征是以人物或神仙为中心的考察方式，不管是对道教的哪个方面进行研究，人或神仙都是这些思想或道术的核心，如若没有人或神位主体，那么其他事物也便不复存在；第二个特征是麦谷在对道教进行研究时善于灵活运用文献资料，在麦谷的论文文笔中我们可以看出其对历史史料的尊重态度，并且其对史料的研究上与其他日本研究者有着很大的区别——麦谷邦夫的道教思想中心观，在运用文献史料研究时，不会像其他日本学者一样是从佛教出发再对道教进行佛教式解析；第三个特征体现在麦谷邦夫对道教进行

研究的同时，会同日本现有文化和同期日本古代文献进行对比，从而对日本文化中所包含的中国元素，尤其是道教中的元素进行还原、对比和继承，这在上个世纪里日本学者多以“日本中心论”出发来对历史进行解读的现象中脱颖而出，显得格外的难能可贵。以上所述三个特征，与国内道教研究相比，在研究上也许没有国内学者所做出的成果那样深刻，但不失为一种新的角度去阐释道教人物、经典和思想的方法，利用人物主线串联道教内其他领域使得得到的结论更有说服力和还原度。麦谷邦夫在对早期上清派的考察中，通过以上三种方法验证了早期上清派的人物考察，可以追溯到魏华存时期，对《上清大洞真经》的考察上也证明了多版本互参的优势，对还原上清经的原始版本有很大的助力作用，同样在早期上清派的研究上，再一次证明陶弘景以及其所编纂的《真诰》是研究这一时期上清派乃至是六朝时期道教所不可绕过的内容，因此麦谷邦夫所在京都大学“六朝道教的研究”共同研究班所作出的功绩，不仅造福于以后的道教研究者，同时在道教研究上具有里程碑式的意义。

因为道教是中国土生土长的所独有的、具有区别于其他宗教性质的民族性宗教，在研究道教这一宗教上来说国内学者更具有优势，且所体悟的哲学思想、内容要深刻于其他国家，更容易把握道教的核心。在研究方法上国内学者更专一于就经典而说经典，就思想而说思想的方式，配上道教属性，这样所做出的道教研究在大方向上具有宏观的统领性，让人感觉磅礴大气，有一览之下尽收眼底的既视感。日本学者相对于中国学者，在研究方法上显得更为细致，对某一方面进行诠释时，会进行多层次多方面的综合参考，刚好可以弥补国内学者研究上的不足。如若取长补短，将国内学者研究上的深度和日本学者研究上的细致加以结合，我想，此种方法绝对对未来的道教研究有很大的帮助，是值得大家思考和尝试的新方法。

参考资料

1. 古籍类

- [1] 《太上无极总真大洞仙经》，《道藏》第1册，北京：文物出版社、上海：上海书店、天津：天津古籍出版社（三家本），1988年，第496-511页。
- [2] 《上清大洞真经》，《道藏》第1册，第512-555页。
- [3] 《大洞玉经》，《道藏》第1册，第556-575页。
- [4] 《玉清无极总真文昌大洞仙经》，《道藏》第2册，第600-707页。
- [5] 《玉清大洞真经玉诀音义》，《道藏》第2册，第708-713页。
- [6] 《周氏冥通记》，《道藏》第5册，第521-544页。
- [7] 《茅山志》，《道藏》第5册，第587-705页。
- [8] 《太上黄庭内景玉经》，《道藏》第5册，第911-915页。
- [9] 《登真隐诀》，《道藏》第6册，第609-628页。
- [10] 《养性延命录》，《道藏》第18册，第477-487页。
- [11] 《真诰》，《道藏》第20册，第493-612页。
- [12] 《云笈七签》，《道藏》第22册，第4-852页。
- [13] 《华阳陶隐居集》，《道藏》第23册，第643-655页。
- [14] 《无上秘要》，《道藏》第25册，第4-298页。
- [15] 《元始大洞玉经文昌帝君传本》，《重刊道藏辑要》第3册，第121-405页。

2. 国外相关重要专著以及论文

- [1] [日]麦谷邦夫：《道教類書と教理體系》，《中國宗教文獻研究》，京都：臨川書店，2007年，pp.337-354。
- [2] [日]麦谷邦夫：《唐代封禪議小考》，《中國文明の形成》，京都：朋友書店，2005年，pp.311-340。
- [3] [日]麦谷邦夫：《〈道教義樞〉と南北朝隋初唐期の道教教理學》，《三教交渉論叢》，京都：中西印刷株式會，pp.99-185，2005年。
- [4] [日]麦谷邦夫：《竹中通庵〈古今養性錄〉と貝原益軒〈頤生輯要〉〈養生訓〉》，《宮澤正順博士古希記念 東洋 一比較文化論集一》，东京：青史出版，2004年，pp.181-196。
- [5] [日]麦谷邦夫：《華陽隱居への道—若き日の陶弘景と草創期の茅山》，《坂出祥伸先生退休記念論集 中国思想における身体・自然・信仰》，东京：東方書店，2004年，pp.367-381。
- [6] [日]麦谷邦夫：《穀食忌避の思想—辟穀の傳統をめぐって—》，《東方學報（京都）》第

- 72 册, 2000 年, pp.181-212。
- [7] [日]麦谷邦夫:《道教與日本古代的北辰北斗信仰》,《宗教學研究》2000 年第 3 期, pp.32-38。
- [8] [日]麦谷邦夫:《陶弘景の醫藥學と道教》,《六朝道教の研究》, 东京: 春秋社, 1998 年, pp.313-330。
- [9] [日]麦谷邦夫:《六朝隋唐期道教における「心」略論》,《中國人と道教》, 东京: 汲古書院, 1998 年, pp.209-220。
- [10] [日]麦谷邦夫:《食物禁忌の起源とその社會的文化的影響》,《浦上財團研究報告書》第 5 號, 1996 年。
- [11] [日]麦谷邦夫:《中國養生文化の傳統と益軒》,《貝原益軒—天地和樂の文明學—》, 东京: 平凡社, 1995 年。
- [12] [日]麦谷邦夫:《梁天監十八年紀年銘墓磚と天監年間の陶弘景》,《中國中世の文物》, 京都大學人文科學研究所, 1993 年, pp.291-314。
- [13] [日]麦谷邦夫:《〈大洞真經三十九章〉をめぐって》,《中國古道教史研究》, 东京: 同朋舍出版, 1992 年, pp.55-87。
- [14] [日]麦谷邦夫:《道と氣と神——道教教理における意義をめぐって——》,《人文學報》65, 京都大學人文科學研究所, 1989 年, pp.93-106。
- [15] [日]麦谷邦夫:《道教における天界説の諸》,《東洋學術研究》27 別冊, 1988 年, pp.54-73。
- [16] [日]麦谷邦夫:《三教交渉論叢統編》(編), 京都大學人文科學研究所, 京都: 中西印刷株式會社, 2011 年。
- [17] [日]麦谷邦夫:《三教交渉論叢》(編), 京都大學人文科學研究所, 京都: 中西印刷株式會社, 2005 年。
- [18] [日]麦谷邦夫:《周氏冥通記研究(譯注篇)》(共編), 京都大學人文科學研究所, 2003 年。
- [19] [日]麦谷邦夫:《周氏冥通記索引》, 京都大學人文科學研究所附屬漢字情報研究センター, 2003 年。
- [20] [日]麦谷邦夫:《中國中世社會と宗教》(編), 京都: 道氣社, 2002 年。
- [21] [日]麦谷邦夫:《真誥研究(譯注篇)》(共編), 京都大學人文科學研究所, 2000 年。
- [22] [日]麦谷邦夫:《真誥索引》, 京都大學人文科學研究所, 1992 年。
- [23] [日]石井昌子:《〈真誥〉と神々》,《講座道教》1, 1999 年, p110-127。
- [24] [日]石井昌子:《道教上清派经典目录考——关于“上清经三十一卷”》,《創價大學人文論集 6》, 1994 年。

- [25] [日]石井昌子:《真誥と四十二章經》,《創価大学人文論集 2》,1990 年。
- [26] [日]石井昌子:《上清大洞真經の一考察》,《創価大学文学部論集 4(2)》,1975 年。
- [27] [日]石井昌子:《道教学の研究—陶弘景を中心に》,东京:國書刊行會,1980 年。
- [28] [日]福井康順:《道教の基礎の研究》,东京:書籍文物流通會,1974 年。
- [29] [日]野口鐵郎:《道教事典》,东京:平河出版社,1994 年。
- [30] [日]小林正美:《六朝道教史研究》,东京:創文社,1990 年。
- [31] [日]大渊忍尔:《道教とその經典》,东京:創文社,1997 年。
- [32] [日]大渊忍尔:《初期の道教》,东京:創文社,1991 年。
- [33] [日]吉川忠夫:《中國古道教史研究》,东京:同朋舍,1992 年。
- [34] [日]吉岡義豐:《吉岡義豐著作集》第三卷,东京:五月書房,1988 年。
- [35] [日]吉岡義豐:《吉岡義豐著作集》別卷,东京:五月書房,1990 年。
- [36] [日]砂山稔:《陶弘景の思想について—その仙道理論を中心に》,《吉岡博士還暦記念道教研究論集——道教の思想和文化》,东京:國書刊行會,1977 年。
- [37] [日]吉川忠夫:《六朝道教の研究》,东京:春秋社,1998 年。
- [38] [日]山田利明:《六朝道教儀禮の研究》,东京:東方書店,1999 年。
- [39] Michel Strickmann: “On the Alchemy of T’ao Hung-ching.” H. Welch and A. Seidel, eds. Facets of Taoism. New Haven: Yale University Press, 1979, pp. 123-192.
- [40] Manfred Porkert: *Biographie d'un tao ıte l ́gendaire*, Tcheou Tseu-Yang. Paris : Coll ́ge de France, Institut des hautes ́tudes chinoises, 1979.
- [41] Isabelle Robinet: *Meditation Tao ıte*. Paris: Dervy-Livres, 1979. Translated by Julian F. Pas and Norman Iradot. *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*. Albany: State University of New York Press, 1993 .
- [42] Poul Andersen: *The Method of Holding the Three Ones*. London and Malmo: Cruzon Press, 1980.
- [43] Isabelle Robinet: *La r ́v ́lation du Shangqing dans l’histoire du tao ıme*. Paris: Publications de l’Ecole Fran ́aise d’Extr ́me- Orient. 1984, tome 2, p. 18.

3. 相关专著

- [1] 任继愈主编:《中国道教史》,上海:上海人民出版社,1990 年。
- [2] 卿希泰主编:《中国道教史》第一、二卷,成都:四川人民出版社,1996 年。
- [3] 卿希泰主编:《中国道教》第一、二册,成都:四川人民出版社,1996 年。
- [4] 卿希泰、唐大潮:《道教史》,南京:江苏人民出版社,2006 年。
- [5] 卿希泰主编:《中国道教思想史》第一、二卷,北京:人民出版社,2009 年。
- [6] 陈国符:《道藏源流考》,北京:中华书局,1963 年。

- [7] 萧登福：《六朝道教上清派研究》，台湾：文津出版社，2005 年。
- [8] 任继愈：《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1991 年。
- [9] 钟国发：《陶弘景评传》，南京：南京大学出版社，2011 年。
- [10] 朱越利：《道经总论》，香港：红叶文化事业有限公司，1993 年。
- [11] 牟钟鉴：《道教通论》，济南：齐鲁书社，1991 年。
- [12] 刘咸炘：《道教征略》，上海：上海科学技术文献出版社，2010 年。
- [13] 郑灿山：《六朝隋唐道教文献论考》，台湾：新文丰出版公司，2012 年。
- [14] 强昱：《从魏晋玄学到初唐重玄学》，上海：上海文化出版社，2002 年。
- [15] 刘永霞：《茅山宗师陶弘景的道与术》，北京：社会科学文献出版社，2010 年。
- [16] 刘永霞：《道医陶弘景研究》，成都：巴蜀书社，2011 年。
- [17] 郑钦仁：《魏晋南北朝史》，台湾：国立空中大学，1998 年。
- [18] 宇汝松：《六朝道教上清派研究》，济南：山东文艺出版社，2009 年。
- [19] 汤一介：《魏晋南北朝时期的道教》，西安：陕西师范大学出版社，1988 年。
- [20] 辛冠洁：《日本学者论中国哲学史》，北京：中华书局，1986 年。
- [21] 朱越利：《理论·视角·方法——海外道教学研究》，济南：齐鲁书社，2013 年。
- [22] [日]小林正美著：《新范式道教史的构建》，王皓月译，济南：齐鲁书社，2014 年。
- [23] [日]小林正美著：《中国的道教》，王皓月译，济南：齐鲁书社，2010 年。
- [24] [日]福井康顺著：《道教》一、二、三卷，朱越利译，上海：上海古籍出版社，1990 年。
- [25] [法]索安撰：《西方道教研究编年史》，吕鹏志等译，北京：中华书局，2002 年。

4. 相关重要论文（已被录入其相关著作的论文不列入此）

- [1] 许蔚：《〈华阳隐居真诰〉校读记暨白玉蟾所据为〈类说〉考》，中国俗文化研究，2013 年 12 月 31 日。
- [2] 许蔚：《〈历世真仙体道通鉴〉所见〈真诰〉校读记》，宗教学研究，2011 年 01 期。
- [3] 段祖青：《〈真诰〉的道教史和文学史意义》，《四川民族学院学报》，2012 年 6 月 15 日。
- [4] 吴薇：《“山中宰相”陶弘景的道教养生思想研究》，《兰台世界》，2014 年 7 月 18 日。
- [5] 夏先忠：《从〈上清大洞真经〉用韵看它的成书年代》，《敦煌学辑刊》，2010 年 12 月 15 日。
- [6] 冯丽华：《〈真诰〉版本考述》，古籍整理研究学刊，2006 年 7 月 25 日。
- [7] 李恩军：《〈真诰〉的养生思想初探》，武汉大学，2005 级硕士论文。
- [8] [日]加藤千惠：《〈真诰〉中的存服日月法》，《宗教学研究》，1997 年第 03 期。
- [9] 寇凤凯：《陶弘景与道教文献整理——以〈真诰〉为例》，《宗教学研究》，2013 年 03 期。
- [10] 潘延川：《上清仙家第一经〈上清大洞真经〉道旨探秘》，《中国道教》，1995 年第 04 期。

- [11] 李静：《古上清经史若干问题的考辨》，复旦大学, 2009 级博士论文。
- [12] 胡百涛：《六朝道教上清派存思道法研究 ——以〈上清大洞真经〉为中心》，中国社会科学院研究生院，2013 级博士论文。

致谢

在华大校园的三年学习时光中，感慨良多，每每都感到自己还有很多的不足之处，也每每从老师们身上体会到很多值得自己借鉴和学习的地方，觉得还有很多书需要看，很多东西需要学，短短的三年时间，真的不够。不过最后还是迎来了毕业，完成了自己的毕业论文。此篇论文在撰写之初，定位为以研究日本学者的成果为对象，得益于我的导师黄海德教授，黄老师在我刚入学不久，了解到我本科是学习日本语言方向，为了让我学有所用，特意将我的研究方向同日语进行了结合，这一点对我的帮助很大。因为我本科毕业后有去工作一段时间，考研的时候又是考的英语，日语对于我来说有三年以上的空窗期。大家都知道，语言这种东西不进则退，平时使用不到便会遗忘的很快，因此在入学不久我也便开始了自己的日语补习计划，到现在即将毕业，我对自己的日语水平还是比较满意的，至少我觉得在某些方面我的日语水平比本科时期还要强些。撰写关于日本学者研究方向的论文之前，首先是要找齐日文文献资料，在资料的搜集方面，黄老师对我的帮助也很大，老师在我研一暑假的时候帮我联系到了去台湾参加道教夏令营的活动，在台参加活动期间联络到了与我校有联系的辅仁大学宗教学系刘韦廷博士，在其帮助下到台湾中央研究院搜集了很多国内没有找到的资料，可以说在研二开学之前我的资料收集工作已经完成，并且收集的相当完善和全面。再有还要感谢蒋朝君老师和张云江老师，

蒋老师在研一授课的时候，很耐心的给我讲解道教史，并对我提出的问题进行解答，在问题的研究和探讨上给予学生很多灵感和启发；云江老师在研二的时候对我们进行了论文分析和解读的训练，这对我后期的论文撰写起到了很大的帮助。此外还要感谢宗教学张禹东老师、刘守政老师、花威老师的授课，让学生学到了很多；还有中哲杨少涵老师、冯兵老师、曹婉丰老师的中哲课程，对中国哲学史的梳理和讲解同样让学生受益匪浅，尤其是曹老师的魏晋玄学课程与我的研究内容有所联系，通过曹老师课上的讲解、对历史路线的梳理和时代背景的分析，让学生对这一时间段的哲学和历史内容把握的更加准确。在研二开题时，黄老师、蒋老师、云江老师和冯老师对我的论文结构修改提出了很多建议，使我原本有些逻辑不明、思维混乱的结构漏洞得到了弥补和改善。感谢范正义老师为我们提供了很多台湾学者来校开办讲座的机会，虽然很遗憾学生没有上过您的课，但是在田野调查和一些宗教学会议上，您的研究热情和精神深深的鼓舞着我。再有还要再次感谢黄海德老师、蒋朝君老师、张云江老师和华侨大学音乐与舞蹈学院董文静老师给予我很多撰写论文和发表论文的机会，我从小到大在性格上都偏于内向比较被动，如若没有这几位老师给我创造写作的机会，我想我自己很难会去主动投稿，通过这几次撰稿让我对论文的书写变得得心应手了许多；同时再次感谢冯兵老师在我写作《古琴艺术琴韵论》时，帮我梳理文章结构，细心地讲解道、儒、释三家在音乐方面的特征；再次感谢董文静老师三年间无偿教授学生古琴、古筝的弹奏方法，以及感谢我的师母郑水生老师这三年间对学生生活上

的照顾和帮助。最后，感谢我的爸妈，因为爸妈一直在背后默默的付出和支持，才让如此任性的我可以无所顾忌的辞掉工作回到校园继续读书。古人有道：“人生有三命，一为父母所生之命，二为师造之命，三为自立之命。父母生其身而师造其魂，而后自立其命。所以师者，再生父母也，一日为师终生为父，是为师父。”我想，如若以后有一天我会成功，那定是这一路走来在背后为我默默付出的父母和在人生中遇到的老师们所共同缔造的。再次感谢您们对我学习和生活上的付出、帮助和照顾。

附录 A 关于《大洞真经三十九章》

作者：麦谷邦夫

译者：张行津

前文

上清派道教教理的最大特色是以葛洪的神仙术道教为基磐，另一方面受到佛教教理的影响，将存思和咒作为基本的道术，借此以生者成仙为根本，发展成死者亦有可能成仙的新说观点。上清道派道教教理形成的过程中起到关键作用的当为被称作《大洞真经》的一众经典。《真诰》卷五《甄命受第一》中载有清灵真人裴玄仁的授诰：“《大洞真经》读之万过便仙，此仙道之至经也。”和“若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万过，毕便仙也。”等，便是表明《大洞真经》重要性的例子。但是对于《大洞真经》的实体及其对上清派教理形成过程中的作用，很难说是可以被充分研究的。本篇论文是以对形成《大洞真经》中心的《大洞真经三十九章》中诸问题，《大洞真经》以及其在上清派教理之中的意义等进行考察研究⁽¹⁾。

一 与《大洞真经》传授相关的上清派内部传承

东晋哀帝兴宁二年（364），以南岳魏夫人最初的降临为开始，之后众多仙真频繁降临许氏父子和灵媒杨羲之处。通过授诰揭示了大量的上清经典，借以杨许书写代笔而问世，开启了上清派道教实质的进展⁽²⁾。此后，这些上清经的原本和杨许手书真迹经多人传承，期间有王灵期等进行增损改易，或是散佚，最终由陶弘景搜集整理，上清派道教的教理最终得以确立。在这一过程中起到重要作用的当属《大洞真经》和《黄庭内景经》。此二经是南岳夫人魏华存仙道修行中被传授一众经书中的一部分，经杨许之手出世，作为上清经典的祖形，在上清派内部的传承中占有特殊的地位。

《南岳魏夫人内传》是相对于魏华存宗教事迹中叙述上清派内部传承的部分。书中所记之事虽不可全部被认定为史实，但也多有影射宗教传承背后事实的场合。这里我们先搁置具有一定制约存在的观念，首先根据《内传》中记述来试着考虑《大洞真经》出世的意味。

《南岳魏夫人内传》原本是由与魏夫人宗教事迹相关的“传”的部分和其被传授的经典目录以及《黄庭经》等诸多经典共同构成⁽³⁾，现今全部散佚，原本已无从得见。“传”部分之佚文散见于《太平御览》、《太平广记》、《顾氏文房小说》等中⁽⁴⁾，作为资料可信度最高的当为唐代颜真卿于大历三年（768）略引《内传》所写成的《晋紫虚元君领上真司命南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》（《颜鲁公文集》卷八）。以下主要通过《碑铭》为主对感得《大洞真经》的缘由进行概述。

夫人讳华存，晋司徒剧阳文康公舒之女也，生于魏正元元年（254）。性乐神仙，味真慕道，吐纳气液，摄生夷静。常欲别居闲处，父母不许。年二十四，强适太保掾南阳刘君幼彦。生二子：璞、遐。幼彦後为修武令。夫人心期幽灵，精诚苦尽，逮子息粗立，乃离隔室宇，斋於别寝。清修百日，忽有太极真人安度明、东华大神方诸青童、扶桑碧河汤谷神王景林真人、小有仙清虚真人王褒来降。拜师王褒，王君乃命侍女开玉笈，出《太上宝文》、《八素隐身》、《大洞真经》、《高仙羽元》等书三十一卷，手授夫人焉。此皆王君昔遇南极夫人、西城真人、王方平於阳洛山所受之本经也。景林又授夫人《黄庭内景经》，令昼夜诵读万遍，乃得洞观鬼神，此乃不死之道也。自此之後，王君及西城真人、诸元君夫人互有来往，至於守静之思，与日而进也。

凡在世八十三年，以成帝咸和九年岁在甲午（334），王君乃与东华青童来降，与夫人灵药两剂，使顿服之，克期曾於阳洛宫。夫人服药称疾，闭目寢息，饮而不食，七日夜半，太乙元仙遣飙车来迎。夫人用藏景之法，托形神剑，化成死骸。始终外朗，仙化内逸，冥变隐适，从此而绝。王君令夫人清斋五百日，读《大洞真经》，并分别登真秘奥。夫人遂修斋读经，诵言万过，积十六年，读诵万便白日飞升。北诣上清宫玉阙之下拜谒众真，赐位为紫虚元君，领上真司命南岳夫人，比秩仙公。使治天台大霍山洞台之中，主下训奉道教授当真仙者。

以上便是《魏夫人内传》中“传”部分的概述，整体来看，分为四真人降临和经典传授相关的前半部，咸和九年尸解之后于阳洛山修炼以及获得仙阶的后半部，两部分组成。《碑铭》后面继续续接于茅山降临杨许面前之事，恐不是《内传》本来所有记事。

这里存在的问题是魏华存从王褒处所授得的三十一卷经典目录。如《内传》所述目录原本是被附加在内的一部分，如今却并没有传承在内。《碑铭》中记有《太上宝文》、《八素隐身》、《大洞真经》、《高仙羽玄》四种，《御览》引《内传》

稍详细，有《太上宝文》、《八经隐书》（《广记》和《七签》中作《八素隐书》）、《大洞真经》、《灵书八道》、《紫度炎光》、《石精玉马》、《神真虎文》、《高仙羽玄》八种，《内传》中多少有具体说到的，结合前后，对魏华存成仙具有不可或缺作用的当属《大洞真经》。另一具体说到的经典，则是不在三十一经典内的，由景林真人传授的《黄庭内景经》。《内传》的原作者认为，魏华存的成仙基本是通过诵读此二经来达成的⁽⁵⁾。

《内传》中《大洞真经》和《黄庭内景经》具有明确的不同地位。这是考察上清派教理发展中十分重要的一层关系。《广记》魏传中，传授《大洞真经》等三十一卷经典时，王褒对魏华存授诰：

我昔于此学道，遇南极夫人、西城王君，授我宝经三十一卷，行之以成真人，位为小有洞天仙王。

另一方面，《御览》引《内传》，景林真人传《黄庭内景经》时，王君又告曰：

子若不在山中隐身斋戒，则大洞真经不可妄读也。至於虎经龙书、八素隐文之属，奇秘玄奥，若不斋戒，绝世不可施行。子今且可诵黄庭内经，步蹑七元，存五星之神而已。……

至此，《大洞真经》等三十一卷经典中，因记有仙道之“奇妙玄奥”，如若不“隐身斋戒”或“斋戒绝世”则不可诵读，以此来作为可以“成为真人”的经典。但是，《黄庭内景经》的诵读，则是俗世之人配合步纲蹈星等道术的实践来进行，《碑铭》所记之处可见该经典的地位具有“令昼夜诵读万遍，乃得洞观鬼神，此乃不死之道也。”之性能。因此，魏华存即使当初被传授三十一卷经典预约升仙之事，也没有被允许配合这些经典进行实修，而是要先完成《内景经》的诵读功课，真正开始诵读《大洞真经》是在咸和九年迁化之后的事情了，这也对《内传》的构成具有意义。

以上《内传》记述中，通过反映魏夫人实际修行的过程来显示《黄庭内景经》和《大洞真经》在上清派道教教理中的地位。两经的教理关系会在后文进行叙述，这里我们得到的结论是《大洞真经》的后次性。导入新的教义，将新教义反映在作成的经典中时，并非排除后来的经典，而是形成更进一层关系中的位置排列现象，这在道教教理形成的过程中普遍的存在⁽⁶⁾。通过从身体神的存思而达到不死这一说教的《黄庭外景经》到通过诵经而达到成仙这一新要素的导入而作成的《黄庭内景经》，再以《内景经》的教理为基磐，最终形成了以

祖先济度，具有这一高度宗教性的《大洞真经》的教理。《内传》虽忠实的反映了这一过程，但也只是目前的作业假说。

二 《大洞真经》和《大洞真经三十九章》

魏华存从王褒处授得三十一卷经典，在《内传》的记述中可以具体感觉到的只有《大洞真经》，其他经典则十分含糊不清。恐怕除《大洞真经》以外其他经典并没有实体，以整理上清派教理、经典的传授来规定早期科仪这一事迹应在六朝末期，同时也在这一时期制作了三十一卷经典详细目录。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五《上清大洞真经目》中开头写有《上清大洞真经三十九章》一卷，《上清太霄琅书琼文帝章》一卷列举出三十部经典，旁注“此三十四卷玉清、紫清、太清大洞经限，是王君授南真。”相比《内传》中所说传授三十一卷增至三十四卷，想必是在上清派内部传承过程中进行增益分卷所致，三十一卷的实体其实是没有的也可能是其中原因之一⁽⁷⁾。总之初期阶段所说传授的三十一卷经典，只是作为传证明的存在，后期上清派教理的发展中，渐渐在传承上以融合的形式来增加存在的经典也是有可能的。

《真诰》中南岳夫人魏华存作为众真中初次对杨许授诰的记录，此后类似拜访之事多有存在。卷五《甄命受第一》有与清灵真人裴玄仁授诰相关的篇幅，其开头多以“道有何何”或“仙道有何何”，列举对于上清派来说主要的经典、道术的名称，并在后面注上是否“在世”来加以告知。但是其中明确标准“在世”的只有《八素真经》、《九真中经》、《石经金光藏景录形》、《飞步七元天纲之经》、《大洞真经三十九篇》、《曲素辞诀》等七部。真诰中通过众真进行授诰，多种经典被引用到。但是卷九《协昌期第一》开始尽管引用了《太素丹景经》、《大洞真经精景案摩篇》、《消魔上灵经》、《太上符淳发华经》、《丹字紫书三五顺行经》、《石景赤字经》、《紫度炎光内视中方》、《太上天关三图经》等八部经典，陶弘景却在其后注“此经尚未出世”。除了上述经典之外，《真诰》中的引用有言及并被批注“未出世”或有一部分存世的经典有《消魔上秘祝法》、《大洞真经高上首章》、《流珠经》、《太微黄书》、《后圣李君记》等。从这些典型的例子中我们可以看出，初期上清派教理中，只有传承经名而无实际经典，从现存不全面的记录来看，在众真的授诰中有逐渐揭示了一部分经典，而在世间未被揭示的经典中多数也应该存在。将裴玄仁的授诰中未标注“在世”的经典同

陶弘景注“未出世”的经典进行对照进而得此推定。但是陶弘景时期被标注“未出世”的经典很多，从《奉道科戒营始》中可见之的经典名来看，暗示这些经典是陶弘景在通过对真诰完成编纂附注，499年之后新完成的成果⁽⁸⁾。

《真诰》中除了引用《大洞真经》外，冠以《大洞真经》名的经典还有《大洞真经三十九篇》、《大洞真经三十九章》、《大洞真经精景案摩篇》（后引用注记《大洞精景经》）、《大洞真经中篇》、《大洞真经高上内章》（后引用注记《大洞真经高上首章》）五种可见。这里《大洞真经三十九篇》和《大洞真经三十九章》应为同一经典⁽⁹⁾，被引用的《大洞真经中篇》应与《大洞真经三十九章》作同类考量⁽¹⁰⁾，实质上变成三例。《登真隐诀》卷中所引用《大洞真经精景案摩篇》所对应陶弘景注中云：

此大洞之例，卷题殊多，非谓止在三十九章也，后云大洞精景上卷，又大洞遏邪大祝，如是则皆为不少。

指出《大洞真经》卷题之多⁽¹¹⁾。但在《真诰》注中，《大洞真经三十九章》以外的相对于《大洞真经》都标为“未出世”，并非在流传过程中散佚，而是在最初的时候便没有经典的实体。因而在陶弘景时期可以确认存在的《大洞真经》只有《大洞真经三十九章》。魏华存被授予的《大洞真经》不能作为《大洞真经三十九章》的确证，既然被裴玄仁授诰为“在世”，东晋兴宁年间于茅山下降之际，无论何种形式来看，考量《大洞真经三十九章》已经存在都不为过。

《大洞真经》就是《大洞真经三十九章》一说，亦可通过与《魏夫人内传》被认为是同期撰写的《紫阳真人内传》来进行推断。该经随是撰述周紫阳宗教活动事迹，实则是将“守三一”的道术同《洞房经》、《名堂经》为基础的上清派存思内观之道术作为周紫阳仙道修行过程的传说化⁽¹²⁾。

周紫阳巡游各地名山拜访仙人求得道术，最终在嵩山遇见中央黄老君，黄老君在仙堂中咏诵《大洞真经三十九章》、《大有妙经二十四章》、《太上素灵二十一曲》，于此处又遇洞房中的白元君和无英君，授诰周可成真人。此后于各地每每遇到真仙，并被传授多种经典，最后又见洞房中的无英、白元二君，再于中央黄老君处授得上真之道。经过九十余年修行后，从无英、黄老二君处得传授《大洞真经三十九篇》，白日飞升，这便是本传中修成紫阳真人的概梗。传末附有周紫阳被传授经书经目，多数同《真诰》中裴玄仁授诰经目一致，该传揭示了上清派的传承。

《紫阳内传》中，开始部分是与涓子说教“守三一”相关，

三一者，太微之玄真，上清之元图，一曰洞真，二曰妙经，三曰素灵。东海小童君藏之於灵景之城、琳霄之室，非有仙籍者不授矣。

这里所说“洞真”、“妙经”、“素灵”便是指黄老君咏诵的《大洞真经三十九章》、《大有妙经二十四章》、《太上素灵二十一曲》，是对后来将《大洞真经三十九章》、《大有妙经》、《雌一五老宝经》尊为“三奇”思想的萌芽，同时将“洞真”（《大洞真经》）考量为《大洞真经三十九章》。此外，在传整体的构造中《大洞真经三十九章》很明确的作为终极的经典被放在仙道修行最终阶段予以传授，与《魏夫人内传》中所说《大洞真经》一样，被放在同样的位置，再次揭示了《大洞真经》的实体就是《大洞真经三十九章》。《奉道科戒营始》中《上清大洞真经目》和《四极明科》都在一开始便举出《大洞真经三十九章》，这样的情况也可以说明该结论⁽¹³⁾。

三 在上清经典中《大洞真经三十九章》的地位

魏华存所传授经典中，实质存在的仅有《大洞真经（三十九章）》和《黄庭内景经》，两经在上清派教理形成的过程中占有十分重要的意义。以《真诰》开始，各种上清经典中都有重视《大洞真经（三十九章）》方面的教理说辞和反映相关的事情。

一般的经典的出处和传承路径，作为该经典的重要性和揭示其在同类经典中的地位是相当重要的，这与《大洞真经》的关系又是怎样呢。至少《碑铭》中引《魏夫人内传》，单纯的在南极夫人和西城真人王方平所授三十一卷经典群中，王褒传予以下七人，魏华存仅为所传第四人，与经典中的说法完全没有关系⁽¹⁴⁾。但是《真诰》卷五《甄命受第一》裴玄仁的授诰中云：

大洞之道，至精至妙，是无英守素真人之经，其读之者，无不乘云驾龙。昔中央黄老君隐秘此经，世不知之也。

这里所说“大洞之道”具有《大洞真经》中说教的意思，其展开者是无英守素真人（无英君）。《紫阳内传》中《大洞真经三十九章》的传授神话与此记事对应，作为这一时期上清派中共同的传承而得到承认。

《大洞真经（三十九章）》根据这一重要性，如前面所引，在《真诰》卷五裴玄仁的授诰中，还有继续其他的授诰：

食草木之药。不知房中之法及行导引。服药无益也。终不得道。若至志感

灵所存必至者。亦不须草药之益也。若但知行房中导引行。不知神丹之法。亦不得仙也。若得金沟神丹。不须其它术也。立便仙矣。若得大洞真经者。复不须金丹之道也。读之万过。毕便仙也。

更有与《大洞真经三十九章》、《大有妙经》同被认为“三奇”之一的《大洞雌一玉检五老宝经》中云：

《大洞真经》者，世间地上，五岳天中，永无此经。上清天真尤所宝禁，当苦斋三年，乃得读之。夫能读《大洞真经三十九章》，万遍既毕，中央黄老元君上奏，太上命丹飙绿盖之车，九灵使者太一司命，来迎於子。……

具体解说了读诵《大洞真经》的功德。这里可见，诵读《大洞真经》是有超越葛洪神仙术道教中唯一升仙手段炼丹术之上的，是初期上清派教理构成的有意尝试。即是说，以少数的封闭的集团为前提的神秘而又复杂且要通过困难的过程的炼丹，打破了以此为唯一升仙方式的神仙术道教的界限，以读经这种简便的方法占据道术的中心位置，救济对象也尝试大幅度扩大。通过简便的读经而升仙的教理是当时相当新颖之事物，其被接受并不容易，被习惯传统思维模式的人所排挤的实例也是有的。记有上清经流通原委的《真诰》卷十九《翼真检第一·真经始末》中，有说《大洞真经》“读之万过，即便仙也。”，也有说“以为仙道必须丹药炼形。乃可超举。”后有焚烧《大洞真经》后孔氏之语，便是这样一个典型的事例。

通过《大洞真经》，上清派教理的构成呈现崭新化，不仅在升仙方法手段上的简便化这一点上。《大洞真经》的诵读不仅使个人升仙，更主张其有祖先济度的可能性。《真诰》卷三《稽神枢第三》开篇，“地下主者”的解说部分用“或讽明洞玄，化流昆祖。”与本文所附陶弘景注：

洞玄，即大洞玄经，读之万遍，七祖已下并得炼质南宫，受化胎仙，非今世所称洞玄灵宝经也。

这里所说《大洞玄经》是《大洞真经》之异名，展开了以通过《大洞真经》的诵读可使七祖以下的祖先能够升仙的教理。打破了神仙术道教的界限，恐怕是在佛教教理的影响下，通过相关诵经升仙、祖先济度等思想的导入推进教理的构成是初期上清派道教最大的特色，这一过程中，《大洞真经》具有很大的作用。只是《内传》内容中三十一卷之一的《大洞真经（三十九章）》，在《三洞奉道科戒营始》中上清符箓开篇便已举出。可见这期间上清派内部《大洞真经》地位变化之端倪。

随着《大洞真经》逐渐成为占据上清经典的中心地位，又在魏华存被传授的三十一卷经典渐渐地作为具体的经典而进行整理的过程中，依据《大洞真经》出现了一连串的经典。其典型代表就是作为“三奇”的《大洞真经三十九章》和《太上素灵大有妙经》、《雌一玉检五老宝经》的结合。现行的《洞真太上素灵洞元大有妙经》中有与“守三一”道术相关的《守三元真一经》等经典玉诀类和《九真明科》等复合经典，主要的说教是通过“三一”的存思而升仙之法。另在《太上三九素语内咒诀文》的部分有：

凡学当从下上，按次而修，不得越略，亏天科条。……道有三奇，第一之奇《大洞真经三十九章》，第二之奇《雌一宝经》，第三之奇《太上素灵洞元大有妙经》。此传已成真人，不传於始学也。

上述三经作为“三奇”成为道经的中核。同样的主张在“太上大洞守内经法”中也可看到，其中有三元之神与上記三经相对应，强调可以通过“守三一”之法和奉持三经则可升仙⁽¹⁵⁾。

另一方面，现存的《雌一五老宝经》中初次将洞房三元神、雌一神、五脏神作为体内神的存思中心来述说，《大有妙经》同样是多种经典复合而成，特别是对《大丹隐书》有多次重复的记述。与《大洞真经》之间的关系：

欲读《大洞真经》，当先读高上帝君十二愿，玉清玄母八门行间，次又读中央黄老《洞房五神经》，三年乃得受读《大洞真经》。

这里所说的“高上帝君十二愿，玉清玄母八门行间”是《雌一五老宝经》中说教眉目上的重心⁽¹⁶⁾，是到《大洞真经》读诵之前阶段，放在自我实修目的的位置之上的。但是《雌一五老宝经》和《大有妙经》从名称上来看都无法看出“三奇”这一概念，两经成立前后对“三奇”概念出现时期具有重要性，这里关系并不简单。

《大洞真经》和另外两经进行组合的想法，完全可在《紫阳内传》中看出。

《紫阳内传》中只是举出中央黄老君在仙宫咏诵《大洞真经三十九章》、《大有妙经二十四章》和《太上素灵十二曲》，并不见说到《雌一五老宝经》，传末附的周紫阳被传授经典目录中也只是举出《大洞真经三十九章》和《太和玉女大有妙经太上素灵经》，也没有录入《雌一五老宝经》。因此，在《紫阳内传》形成时期的“三奇”思想里还没有加入《雌一五老宝经》。另外，前面所说《无上秘要》卷三十三引用《洞真四极明科》，列出《高上大洞真经三十九章》、《素灵大有妙经》、《雌一玉检五老宝经》以下三十一卷作为高上独立之诀，也未见“三

奇”这一称呼，但是上述三经连着举出已然受到注目。同样的事例还在《真诰》中裴玄仁授诰中所见《七转七变舞天经》同名的现存道经中⁽¹⁷⁾。《四极明科》中所说三十一卷，与魏华存所被传授经典卷数相同，同样意识下所作的《三洞奉道科戒营始》中《上清大洞真经目》也没有列举《雌一五老宝经》和《大有妙经》，揭示了这些经典的成书年代当为后期⁽¹⁸⁾。

上清派教理发展的历史中，以诵经、存思、符咒三要素为基础，自我升仙与祖先济度为根本进行结合，《大洞真经》作为核心，其周围配有《大有妙经》、《雌一五老宝经》等众多经典而逐渐形成。

四 《大洞真经三十九章》诸本

在直入《大洞真经三十九章》内容之前，有必要对所研究版本进行讨论。与《大洞真经三十九章》相关的现存版本中，举出以下六种⁽¹⁹⁾。

- 一、《太上无极总真文昌大洞仙经》五卷 《道藏》洞真部本文类册一六
- 二、《上清大洞真经》六卷 宋朱自英序 元蒋宗瑛校勘 《道藏》洞真部本文类册一六——一七
- 三、《大洞玉经》二卷 明龚德同跋 《道藏》洞真部本文类册一八
- 四、《玉清无极总真文昌大洞仙经》十卷 元卫琪注 《道藏》洞真部玉诀类册五一——五三
- 五、《元始大洞玉经》一卷 明萧允儒万历十一年序 《道藏辑要》氏集三
- 六、《太上玉清无极总真文昌大洞仙经注疏》三卷 清康熙二十四年序 《道藏辑要》氏集四

第一本《太上无极总真文昌大洞仙经》五卷，卷头有题“九天开化主宰澄真正观宝光慈应更生永命天尊序”、“甘山摩维洞主太玄无上上德真君校正”以揭开序文。此序与第四本《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷头序文有相同部分，并附记有《大洞玉经》传承的由来。通过此序可知，南宋乾道戊子年（1168）文昌帝君下降与鸾台，刘安胜奉受，接着景定甲子年（1264）再度于鳌头山摩维洞降临，由罗懿子奉受，继而后年，降于西陵桂岩卫生总真坛，《度人经》和《大洞经》是众经之祖，此二经同出而异名，世人只知诵读《度人经》而不知诵读《大洞经》。因此将此经版行，同时作颂赞本经之德以授诰。因是文昌帝君授诰

所得版本，又被称为文昌本。

本版共有三十八章，从序文可知，本版与第四本《玉清无极总真文昌大洞仙经》属同一系统，纵观各章内容，同一为五言或四言，第四本将第十章和第十一章进行合并进行大幅度省略，第三十七章与第四本完全不同，全部与第四本相比较来看第一章在句数上有增减等特征。

第三本《大洞玉经》由上卷为第一章到第二十章，下卷为第二十一章到第三十九章，以及龚德同跋文共同构成。从跋文中看，龚德同使用的是在汉坛（天师府）所得旧版《大洞玉经》，后又得到茅山宗坛本和梓潼文昌本。将这些版本互相比较，甄别传写过程中造成的错误，互补优劣。此外，元至正二十五年乙巳（1365）国子助教熊太古辞官入道⁽²⁰⁾，从麻姑山处寻得《大洞真经》较好版本并带回书写的缘由进行叙述。本版本对《三十九章经》文本进行简单的注释并附有符咒，咒中被放在最后的是《云笈七签》卷三十所见“第一徊风混合之法”，这里主要是记有神君名讳，所在身体部位、机能等并无咒文。第二本中将神君名配以章名。

第四本《玉清无极总真文昌大洞仙经》，元至大三年（1310）九月通过卫琪奉呈，开篇有卫琪上表，皇庆壬子年（1312）第三十八代天师张与材序，附有至大四年张仲寿题、卫琪注序等。此版特征是，全部三卷共三十六章，上卷十章、中卷十章、下卷十六章，有“大洞帝尊”一章总括全经。所有章节统一用五言句式，只有“大洞帝尊”章为四言。此版本从以冠名“文昌帝君”可知，与第一本比较接近，属文昌本系版本。

第五、第六本与第一、第四本同样属文昌本系版本，是万历、康熙年间的版本，在这里就不做特意的说明了。

以上，除了第二版之外的其他诸版本中，第三本与《三十九章经》本来的样子最接近外，其他版本皆有大幅度的章节更替改变，顺序颠倒，将语句定型整理等特征，使原本作为上清派传承的《大洞真经三十九章》，版本之间变得相差甚远。这些版本为何会在宋元之际出现，应与这一时期文昌帝君信仰有所相关，由于所涉及内容与本论文趣旨关系不大，以后若有机会会单独另写文章讨论。

第二本《上清大洞真经》六卷，从经名冠有“上清”可以想象，与上清派内继承的《大洞真经》系统有所关联。试稍详细的就本书构成进行简单分析。

此版本有茅山上清第三十八代宗师蒋宗瑛校勘，开篇附有茅山上清第二十

三代宗师观妙先生朱自英序。朱自英是北宋仁宗时期人物，蒋宗瑛则是活跃在元至元年间人物。虽然根据朱自英序并不能看出底本叙述了什么，但至少是以十一世纪时期茅山传承的版本为基础的。

全六卷中，第一卷由“诵经玉诀”、“诵经入室存思之图”、“开经咒”、“大洞灭魔神慧玉清隐书”、“太帝君素语内咒”、“天帝君素语内咒”、“南极上元君素语内咒”、“后圣帝君素语内咒”、“太微天帝君素语内咒”等构成。其中“大洞灭魔神慧玉清隐书”与《上清太上玉清隐书灭魔神慧高玄真经》（《道藏》册1038）所引“大洞灭魔玉清隐书”当属同文。“大洞灭魔神慧玉清隐书”由五言韵文构成，融汇《三十九章经》第一章到第二十六章内容。但还应注意第一到十章为上卷，第十一到第二十六章为中卷，第二十七章以后内容完全没有触及。“太帝君素语内咒”与《云笈七签》卷四十四“三九素语玉精真诀存思法”当属同文。

卷二往后，构成结构如下。开始如“高上虚皇君道经第一”所述《大洞真经三十九章》各章说教冠以主要之名来揭示经名⁽²¹⁾，然后如“太微小童章”所述在诵读各章之前需要存思冠以各章名的体内神之名。接下来是记述体内神的名字，所在身体内的位置、形状等等。这一部分同《云笈七签》卷三十“大洞徊风混合帝一之法”中记事以及在若干语句、精准上稍有差异但基本相同。后面接下来按顺序是前咒、玉经、第一后咒、第二后咒、天上内音、地上外音、符诀到各章完结。其中前咒和后咒二首与《上清太上玉清隐书灭魔神慧高玄真经》所引“大洞消魔智慧内祝隐文”相同。其还和《云笈七签》卷四十二“存大洞真经三十九真法”基本相同。实现这一构成究竟是从何时开始已经无法明确得知，《大洞玉经》作为《三十九章经》实体的中核，前后配有各种各样的咒和诀，可以想象《大洞真经》这一体裁的完成。

比朱自英稍晚时，陈景元作成《大洞真经》音义相关的《上清大洞玉诀音义》（《道藏》册五四）。陈景元号大洞三景弟子真靖大师，从《历世神仙体道通鉴》卷四十九的传中可知，其为宋神宗（1078-85）时期之人，与王安石多有交流。通过该书序文可知，陈弱冠时出家，历三十年游历各地，年迈时回到茅山，专心诵读《大洞真经》，但首先对当时较乱的诸版本进行校订。对于这一事在该书序中可见：

于是，澡雪身心，静务恭洁，广求古本，先自考详，沉嘿披寻，反复研构，一句一字，未尚越略，或两义相乖，弥增回惑，或偏旁才改，字体浮杂，此盖

盗写私传，相承讹谬。遂将前辈修习之本及茅山藏本，对比隐书，辄撰音义，兼疏同异，粗解所疑，弗敢示诸法义，聊自记其所览。

陈景元将求得的古本互相比较斟酌异同，观察到在当时流传的《大洞真经三十九章》是十分混乱的。他作为校勘的依据有，前辈自注——三洞法师观妙先生朱自英，三洞法师冲妙大师皇甫希，仁宗天圣年间（1023-32）道士——使用的版本和茅山藏本。

《音义》卷末载有《登真隐诀》第二“经传条例”，借此，陶弘景在当时世间《大洞真经》附有“回风混合之道”的是大卷本，只有《三十九章经》的为小本两种，以及有《玉注》一卷⁽²²⁾。

《音义》上书“灭魔神慧玉清隐书、内祝隐文、内祝隐文、道君玉注、紫文丹章、回元上法、百神上法，并音于此。”明确的表明了音注的对象是《灭魔神慧玉清隐书》、《内祝隐文》、《内祝隐文》、《道君玉注》、《紫文丹章》、《回元上法》、《百神上法》。从最开始的“诀曰口诀”到第一页里第九行“冠头”为止，《上清太上玉清隐书灭魔神慧高玄真经》的第一页到第六页有相当部分的音注。从第一页第十行“天湄”到第二页“弇晖”是《玉清隐书》的音注。因此，陈景元所见版本，卷头附有相当一部分是《上清太上玉清隐书灭魔神慧高玄真经》的开头部分。前述《上清大洞真经》卷一“诵经玉诀”中载有《高玄真经》所含《玉清隐书》部分，但开头有相当部分没有被引用。还有现在的《上清大洞真经》中，配有叙述与章明联系的各部分的存思神名字和镇座部处、机能等，这与前面所说《七签》“帝一徊风混合之法”基本相同，虽与隐书所说大本卷首付有“回风混合之道”的形态所有差别，但基本可以推定是属于大本系统的⁽²³⁾。

《音义》中引用了“古本”、“古经”、“旧本”、“茅山藏本”、“皇甫本”、“观妙先生本”、“诸方本”（从第三十七章的用例来看具有很强的“诸方本”中所含一般名词的可能性）各版本进行校勘。因为其中含有“观妙先生本”，因此《音义》的底本可能并非《上清大洞真经》。但是《音义》所涉及的部分只是经，与含有存思、咒部分的《上清大洞真经》相对应。因而，《音义》使用的底本与现行的第二、第三本有很大的背离。

从《音义》的记述来看，相关的底本有如下几个特征。第一是以《大洞仙经》为首的文昌本系的诸本，比起《上清大洞真经》中《大洞玉经》的句数上稍多一些，《音义》并没有记载对此部分的音释。第二是可以断定诸本中只有皇甫本是相当特别的存在⁽²⁴⁾。并在对诸本异同上的错误无法做出判断时，多数是

以皇甫本为主。这样的例子可在第三章、第十二章、第二十章、第二十三章、第二十五章、第三十八章等处可见。但是也并非无条件的跟从皇甫本，像第十八章中便有否定皇甫本“是非”判断之处。第三是与第三十七章中五帝存思相关，诸本中多只有举例四帝而不列有中央黄老君在内的五帝。对于此事，到朱自英本才完备初见中央黄老君名号的存思之方，可见即便是在宋代，对版本的增益还在完善。

此外，对于《大洞真经三十九章》的注释，除了《音义》之外，还有《云笈七签》卷八所载的《释三十九章经》。试与现行所得到的有注释项目的《上清大洞真经》进行比较，可以发现以下事项。第一是《释三十九章经》开篇第一章的释为《上清大洞真经》中《大洞玉经》的部分，接下来是“玉清消魔王咒”、“元素高上神霄玉清王咒”以及“天上内音”、“地上外音”四个部分，对《大洞玉经》前面所配的“徊风混合帝一之法”和“大洞消魔智慧内祝隐文”等相当一部分没有相对的注释。第二章以后则是以《大洞玉经》之语为中心，其后咒语亦有同样注释。第二是《上清大洞真经》各章句旁边所注的小字，与《释三十九章经》的解释完全一致。显然，《七签》的释是抄录的，有《上清大洞真经》注记者数量众多。第三是将释所引用语句和《上清大洞真经》的语句进行比较，可见《大洞玉经》相关部分，在字句上有相当的差异，但却皆与第三本的《大洞玉经》相一致。还有释中存在《上清大洞真经》中不曾见到过的字句出现。从以上可以看出，《七签》的“释三十九章经”是作为《大洞真经三十九章》的定本，所谓的《大洞玉经》是同后面所接二咒以及天上内音、地上外音共同构成的。恐怕《音义》所引《登真隐诀》中所说卷末另附有“回风混合之法”的“大本”并不接近，而与第三本更为接近。

由此可见，宋代时期存在着多种多样的《大洞真经三十九章》版本，《上清大洞真经》如《登真隐诀》中的佚文所述当属“大本”系统，应是现存版本中最古老的。此外，英国印度省图书馆所藏的斯坦因将来敦煌西藏文献中汉文文献中有《大洞真经三十九章》的残本，留有本经诵读相关的科仪记述和第一章“玉经”以及咒二首的大部分。科仪的记述与现行各本均不相同，“玉经”和咒的部分与现行《上清大洞真经》基本相同⁽²⁵⁾。

五 《大洞真经三十九章》的教说

《大洞真经三十九章》将存思、咒和诵经作为支撑上清派教理的重要基石起着十分重要的作用，这在之前的论述中已然可以了解到。这里我们将通过《上清大洞真经》，来试着继续讨论《大洞真经三十九章》的教说。但是《大洞真经三十九章》是一部全篇满满皆是隐喻、晦涩难懂的经典，以下的论述也只能就其表面内容来进行分析。这类经典原本是师徒相承的，必然会有一些口诀之类的存在^{〔26〕}。这样的口诀虽然被用文字以加固定，如《云笈七签》卷八的《释三十九章经》等，然后即便是以此来作为线索，其中真正的含义也是难以把握的。对于即便是理解《大洞真经三十九章》中所附存思和咒等具体的操作方法，经文的真正含义也很难把握的这种状况，于修道者自身来说把握程度也是各不相同的。这比起持有经文诵读这一宗教意义来说应有更为深奥的一层含义。

《上清大洞真经》的构成如前文所述，诵经对象夹有《大洞玉经》，并配有“徊风混合之法”和前咒、后咒、天上内音、地上外音、符诀等。又如在前节所引《登真隐诀》“经传条例”的记事中所见，从早期开始便是作为一体的存在，而作为中心内容的无论从哪个方面来看都是《大洞玉经》。

其主要内容多用宗教性隐语进行说解，包含天上以及守护身体内的众神名字、守护部位、天神同身体神一起对于生命的赋予以及机构的维持，具体来说有，防御死气的侵入、像消解胎胞结滞一样获得不死的肉体 and 升仙，以及七世祖先的再生炼质升仙等。由于这些说教散落在《大洞玉经》的各章片段之中很难进行总结说明，因此接下来，试网罗主要的教说引用一、二来进行后面的推论。

百神合会，固身守关，地户闭塞，死亡不干，检炁九玄，超越八难，七世父母，胎结披散，生度南宫朱陵中，反胎三积三尸内，玄母叔火王玄母名，为兆得仙位。（第十五章《玉经》）

上清绝霞外，八皇八老君运九天九宫，幽寥生重冥空字帝子上归字，携此景中人向制……羽节命太一，锦旗招万神，坚我六府胎，伐灭胞树根，解结生七祖，散甌宁九玄，赤帝丹灵峙日帝，扶兆入玉门，月母灵素兰，守闭死炁门。（第三十三章《玉经》）

兆身常死关，结胎害百神，百神解胎结，披散胞内根，七世入帝室，一体合神仙，神仙会玉堂，七祖生南宫，……帝一回雌雄，保镇百神门，闭塞万邪户，受事九宫间，典禁召司命，三日朝泥丸。（第二章《玉清元始王祝》）

如此将残片的说教进行总和，即得到如下内容。人的肉体中有一名为“死关”的存在，此处还被称为“下户”、“地户”、“死户之门”、“死气之门”等，各种各样的邪气通过“死门”侵入体内是造成疾病的原因。还有人类不论是谁从出生落地的那一刻起便有作为有限肉体根源的“胎胞”，其威慑身体内八百万神明的存在。但是与此相反的，体内神也具备消解“胎胞”的能力，如果能够有效的发挥机能，人则可实现长生不死，并且其功德可以惠泽七世祖先，以及在南宫被赋予新的生命后升仙也是有可能的。为此，需要顺次存思体内百神，最后与帝一尊君合一，如此身体中的“死关”完全关闭，于泥丸宫处朝拜真神继而升仙。

《大洞玉经》的教说中与存思相关的内容，多是从《黄庭（外景）经》等古道经中继承而来的。魏华存所被传授的《黄庭内景经》，有提出通过存思加诵经而达升仙的新教说，但也未叙述关于七世祖先济度之事。《真诰》所载众多授诰中，言及祖先的善行恶行对子孙“积善余庆，积恶余殃”的传统思想方面的事例有很多，反过来子孙的功德溯及先祖这样思想主张的例子，只在稽神枢篇中寻见一例⁽²⁷⁾。再有如全部所见，《真诰》本文中对《大洞真经》的领悟方法上，将专门通过“诵经”而升仙这一点摆于显眼的位置。如此，杨羲所受的众授诰，或其中言及《大洞真经》中还有祖先济度的思想已被重视而产生疑问⁽²⁸⁾。然而，仅是通过现存《上清大洞真经》来看的话，七世祖先济度是十分重要的要素，不可以无视此点而言说《上清大洞真经》中的教说。《上清大洞真经》全三十九章之中，即便只限于《大洞玉经》部分，实际上也已经通过相当的形式说及七祖济度之事。如果再包含前后咒，没有谈到七祖济度的也仅限于第十二章。如此不协调的存在，恐怕是第三节所说到的与上清派教理展开相对应的衍生。总之，是与《黄庭内景经》同样，揭示了原本是通过诵经和存思而升仙作为主要教说的《大洞真经》，后来吸收了佛教追善供养的教说，变成不只是个人的升仙，七祖的济度亦有可能的经典这一样貌变化直至完成的全过程。此过程最迟不超过陶弘景编纂附注《真诰》的五世纪末时期，至此时，其应当已经全部完成。

即便是关于体内神存思而言，《大洞真经》中也有《黄庭内景经》中未见的新教说。《内景经》中所见体内神说，是以头面部和五脏六腑之神为中心，除此之外的体内神并没有涉及。《内景经》又是以《外景经》为基础构成，而《外景经》又是以汉代《黄帝内经》中重视五脏医学的理论为基础著成⁽²⁹⁾。与此相对的，《大洞真经》中不用说头面和五脏六腑的神灵了，其将除了脚部以外的身体

中主要器官全部想象出体内神的存在。但是这里所列出的诸神名字、服色中，除了白元君、无英君等一部分内容之外，其余的并未看出与《外景经》的共同性。还有与身体器官相关的词汇也是同样，除了“名门”、“丹田”等套话外，也为见其有共同性。更有《内景经》中未曾见到过的“结胎”、“胞胎”、“下户”、“死关”等新概念，这些被加入的新概念承担着十分重要的作用。如此《大洞真经》的身体观与传统医学为基础的身体观有着相当大的不同，其所具有的强烈的宗教象征倾向成为了其最大的特点。

	身体神	神名	神字	居处
一	太微小童	干景精	会元子	舌本之下、血液之府
二	太一尊神	务猷收	归会昌	玉枕之下、泥丸后户
三	玉帝君	绛凌梵	履昌灵	两眉之间、紫户之外宫
四	左无英公子	玄充叔	合符子	左腋之下、肝之后户
五	右白元尊神	郁灵标	玄夷绝	右腋之下、肺之后户
六	中央司命丈人	理明初	玄度卿	心房之中、四孔之户
七	名门桃君	孩道康	合精延	脐中之关、名门内宫
八	泥丸上一赤子	玄凝天	三元先	泥丸中九孔之户
九	绛宫中一元君	神运珠	子南丹	项中之大椎、骨首之户
一〇	名门下一黄庭元王	始明精	元阳昌	两跨之间、车轴之户
一一	泥丸九真	帝昌上皇	先灵元宗	口之四际
一二	胆中八真	合景君	北台玄精	背穷骨之下节
一三	两肾七真	玄阳君	冥光生	背之穷骨、九地之户
一四	肺中六真	上元素玉君	梁南中童	颈外十二关梁
一五	脾中五神	养光君	太昌子	喉中极限之户
一六	肝中四真	青光君	明轮童子	胃脘之户、膏膜之下
一七	精血三真	元生君	黄宁子玄	鼻两孔之下源
一八	胃脘二真	坚玉君	凝羽珠	太仓之府、五肠之口
一九	心中一真	天精液君	飞生上英	胸中四极之口
二〇	九元之真	拘制	三阳	左耳之下、伏晨之户
二一	皇一之魂	上归	帝子	右耳之下、伏晨之户
二二	紫素左元君	翳郁无刃	安来上	头面之境

二三	黄素中元君	圆华黄刃	太张上	胸腹之境
二四	白素右元君	启明萧刃	金门上	下关之境
二五	日中司命	接生君	道灵	左手通真之户
二六	月中桃君	方盈	运梁	右手通真之户
二七	左目童子	飞灵	阳光	左目
二八	右目童子	晨婴	阴精	右目
二九	肺部童子	素明	无映	肺部之下五关
三〇	胎中白气君	务玄子	育上生	五脏之上、结喉本户
	太一精魂	玄归子	盛昌	五脏之上、结喉本户
三一	结中青气君	案延昌	合和婴	五脏之下、大胃上口
	元君精魂	保谷童	明夫	五脏之下、大胃上口
三二	节中黑气君	斌来生	精上门	九肠之口、伏梁之下户
	帝真精魂	幽台生	观上生	九肠之口、伏梁之下户
三三	胞中黄气君	祖明车	神无极	小肠之内、二孔之本户
	天帝精魂	理维藏	法运珠	小肠之内、二孔之本户
三四	血中赤气君	混离子	叔宝坚	百关之穴、绝节之下
	司命精魂	发纽子	庆玄	百关之穴、绝节之下
三五	上玄元父	高同生	左回明	本命之根
	下玄玄母	叔火王	右回光	本命之根
	帝皇太一	重冥空	幽寥无	本命之根
	九帝尊神	日明真	众帝生	本命之根
	太帝精魂	阳堂玉	八灵	本命之根
	天帝九关魂	缘徊道	绝冥	本命之根
	天纪帝魂	照无阿	广神	本命之根
三六	三素老君	牢张上	神生道	鼻下人中
	正一左仙	仲成子	西华	鼻下人中
	正一右仙	曲文子	灵和	鼻下人中
三七	北方黑帝	保成昌	北伐	膀胱之中
	西方白帝	彭安幸	西华	阴囊之中
	南方赤帝	长来觉	南和	口舌之内

	东方青帝	彫梁际	青平	五脏之内
	中央黄帝	含光露	中细	脾胃之中
	玄一老子	林虚夫	灵时道	阴茎之端
三八	泥丸上一 帝卿	肇勒精	仲玄生	泥丸
	绛宫中一 辅卿	中光坚	四化灵	绛宫
	黄庭下一 弼卿	归上明	谷下玄	黄庭
三九	帝一尊君	父宁	母精	

基于《上清大洞真经》各章内分散分配的“徊风混合之法”和《七签》“存三十九真法”中的记述，将《大洞真经》各章配有的身体神和其镇座部分总结如图表所示。由此来看，各神所镇座之处多用“户”、“口”来称呼部位，这相当于体内重要脏器器官的入口，体外邪气通过“户”、“口”侵入脏器器官来危及生命，因此又被称作“死气之门”。各体内神的作用便是紧闭“户”门，防止邪气的侵入。这样所说的“户”、“门”存在于人体三十九个处所，从表面上来看，第一章到第三十四章所列三十九神的镇座部位十分明确。第三十五章以后则和前面所列众神性格相异，是总括体内百神、维持生命担当中枢机能之神。

《大洞真经三十九章》在诵读时，每章都伴有存思和称咒来进行。在经过一轮三十九章各章的存思、诵经、称咒后，最后进行实修的便是“徊风混合之法”。《云笈七签》卷三十中有说此法是每六十日算一回，直到本命之日。首先，集中精神存思太微小童以下的诸神，称颂名以守死关。当存思完第三十八章三一神后，再闭幕存思其后之神。到此时存思的百神变化为白气，成为烟状从自己口中进入，从肛门、阴茎、两脚底、两掌心等处出来包围全身。转瞬间变化为紫气，此次从口入后由头部升起，由五脏之间而下充满腹内。不久之后又从肛门、阴茎、两脚底、两掌心等处出来围绕全身。之后转瞬间紫云之气向左右分散，充满室内，来回回转运动变成一男真人。其身姿宛如刚出生的婴儿一般，身長四寸，此真神即为大洞帝一尊君。这是有守护死关的众神合而成风混合变化所变成的帝一尊君。继而帝一尊君从自身舌下上升至紫房六合宫，向外平座，左手持修道者五符，右手持修道者五籍，尊君左方悬有直径九分太阳，右方悬有直径一寸月亮，此日月之光照耀五脏六腑百节各个角落。

如上所见，《大洞真经三十九章》中的体内神存思之术甚是复杂，存思的道术或者说从体内神说的展开来看，其被置于最高阶段的位置。《黄庭外景经》主

张五脏六腑的存思，传承于《外景经》的《内景经》除了有颜面器官和五脏六腑神的存思之外，在第二十章中还试着融入二十四神说，此说当时发展的还十分的不充分。所谓二十四神说是指，将身体分为上中下三个部分，每个部分各有八位神明，在葛洪《抱朴子》中全然可见。如若查看《太微帝君二十四神回元经》（《云笈七签》卷三一）等，可知镇座部位包含皮肤、项髓、臀、舌、穷肠、胴、胸隔等，更有想象出对此三部八景二十四神进行统括的“道一内神”，这些是否为本来就有的内容，对于此点尚有疑问⁽³⁰⁾。另一方面，《登真隐诀》所引《洞房经》和《名堂经》等所说的泥丸九宫神的存思，当是从葛洪《抱朴子》中所说三丹田三一神处展开而来，与医学知识不同，完全是基于另一种形式的想象而来。对《大洞真经三十九章》的说教中所被怀疑的体内神说，对于上記诸说不仅有所吸收，还更大幅度的增加了内容⁽³¹⁾。

小结

《大洞真经》不仅是魏华存所被传授的三十一卷经典中的一部，魏还通过对此的实修得到真人之位，是初期作为上清派象征的经典。但是其中的实体并不固定，被冠名为《大洞真经》之名的各种各样经典在众真的授诰中被列举，经杨羲之笔而得以出世。因此，在《真诰》和《登真隐诀》中被怀疑的《大洞真经》，呈现出复合式多篇目题材经典的姿态。但是作为其核心部分，上清派教理发展的过程中，像是对《大洞真经三十九章》依次准备具体的经典体裁一般。与当初的《黄庭内景经》同样，将诵经、存思和咒作为修道者个人升仙的说教，同时又全面加入祖先济度的思想，不管是生者还是死者，皆有适合升仙的理论，在五世纪末期，作为对抗佛教教理的经典，担当起上清派教理的核心而发展成长。

注：

(1) 对于相关《大洞真经》的以往研究中，虽然有石井昌子一系列的论文，但是这里所涉及的问题是对陈国符《道藏源流考》（中华书局，1963年）中“三洞四辅经之渊源及传授”的延伸，止步于道藏资料的初步比较阶段。本论文也是一样，在《道藏源流考》的研究上进行出发，主要关心的是对上清派道教教理的形成过程进行解析。关于《大洞真经》最早的考察是1971年在日本道教学

会大会上就“《大洞真经》和其周边”为题的一系列报告，这之后，开始对作为《大洞真经》分析为前提的《黄庭内景经》进行初期考察而发表的“《黄庭内景经》试论”（《东洋文化》第六二号，1982年）。因与本论文中涉及的问题有密切的联系，因此也会作为参照。

（2）《大洞真经》所含上清经典的实际出世和与其后的流传相关，最为基本的资料是《真诰》卷十九《翼真检第一》所载的《真经始末》中的记事。其开篇“伏寻《上清经》出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子，紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某，使作隶字写出，以传护军长史句容许某并其弟三息计掾某某。二许又更起写，修行得道。凡二君手书，今在世者，经传大小十余篇多掾写，真受四十余郑多杨书。”

（3）关于此处，《真诰》卷二十《翼真检第二》中有许翊抄写《魏夫人内传》中的《黄庭经》记事，和《登真隐诀》卷下陶弘景注，《魏夫人传》的经目中存在有《玉清真诀三九素语》的记述来进行推定。

（4）《太平御览》卷六七八引《内传》，虽有若干的出入但与《碑铭》引文几乎对应。还有《太平广记》卷五十八的《魏夫人传》虽是基于《集仙传》和《本传》，但也与《碑铭》引《内传》属于同文。只是，后半部有附加《真诰》中的引用。与这些不尽相同，《云笈七签》卷四《上清经述》中虽没无明确表示，但也推定为是基于上清经传授的记事而构成的，可以补充其他佚文的不足。再有根据《魏夫人内传》，吉川忠夫“南真仙升——魏夫人仙坛碑”（《书和道教周边》，平凡社，1987年），关于内传类的一般性质，参照小南一郎《汉武内传的成立》（《东方学报（京都）》，第四八、五三册，1975、1981年）。

（5）通过《真诰》卷七的陶注和《碑铭》可知，《内传》是王褒命中候上仙范邈所写，实际的作者不明。

（6）关于此点，参照拙论《南北朝隋初唐道教教义学管窥》（《日本学者论中国哲学史》，中华书局，1987年）。

（7）根据上清经典的原卷数，《无上秘要》卷三十三引《洞真四极明科》、《洞真上清七转七变舞天经》，《云笈七签》卷四《上清经述》等都作三十一卷，忠实的反映了《内传》的传承。《奉道科戒营始》所说三十四卷，想必是基于当时实际存在的上清经典卷数。还有《七签》中《上清经述》记载“夫人前后所授，非但此三十一卷而已。”揭示了三十一卷以外传授的可能性，与《奉道科戒营始》同样，将现实中存在的多数上清经典收入视野。

(8) 根据《真诰》中编纂附注，参照拙论《陶弘景年谱考略》（《东洋文化》第四七、四八号，1976 年）。

(9) 古代“篇”与“章”通用，《牟子理惑论》（《大正藏》卷五二页七上段）中可见“老氏道经亦三十七篇”的说法。

(10) 与现行的《上清大洞真经》第三章《玉清太和王祝》一致。此处即有《大洞真经三十九章》和《大洞真经中篇》并非同经典的意味，但从陶弘景注“今洞经亦有此四句”来看，两者之间肯定有着极为相近关系。

(11) 《无上秘要》和《三洞珠囊》等中可见众多称作《大洞真经》、《大洞玉经》、《玉经隐注》等的引文。但是与现行《上清大洞真经》中有不能对应的部分，这揭示在《大洞真经三十九章》之外还有称作《大洞真经》的经典。

(12) 《登真隐诀》卷上中，基于这些经典保存有泥丸宫说的详细记事。《紫阳内传》的基本构造是将周紫阳遍历于洞房宫习得无英、白元、黄老君等存思之术和修行等级叠加融合并神化话。

(13) 《无上秘要》卷三十三（页二）“高上大洞真经三十九章、素灵大有妙经、金华洞房紫书上文、龟山元篆、白简金根、上清太清琅书琼文帝章上宫宝篇，凡三十一卷。此独立之诀，乃高上玄映之道。……右出洞真四极明科。”

(14) “凡此宝书，起自清虚真人授太师西城王君紫元夫人，从是当七人得之。以白玉为简，青玉为字。至夫人为四矣。”

(15) “夫三一之法，观道备于三元。其道奇妙，总括灵篇，天人仙皇，握宝神经。第一之诀《大洞真经三十九章》，第二之诀《雌一合变大有妙经》，第三之诀《洞真玄经》，三五七九，号太上素灵。是故上一帝君宝《洞真经》，中一丹皇宝《雌一大有妙经》，下元一王宝《太上素灵洞玄大有妙经》，此之三文，真道之至精，一神之玉章，并是天真之禁诀也，高上之秘篇。兆守三一，得吾三经，即能乘云，上升太清，洞观无穷，游宴紫庭，微哉深矣！难可文宣。”

(16) 本经开篇有“夫洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老宝经，上愿十二，玄母八间，九转五回，变化雌雄”。可知本经着重“上愿十二，玄母八间，九转五回，变化雌雄”，具体的有“太上隐玄玉晨金华玉经八间十二愿”有“帝君十二愿篇目曰：愿天、愿地、愿风、愿云、愿阴、愿阳、愿太空、愿太无、愿太虚、愿大有、愿自生、愿神生。玄母八间篇目曰：愿玄母与我俱生於生炁之间，与我俱存於日月之间，与我俱保於九天之间，与我俱食於自然之间，与我俱饮於匏河之间，与我俱息於玉真之间，与我俱寝於仙堂之间，与我俱游於三玄之

间。”

(17)《洞真上清神州七转七变舞天经》(《道藏》册一〇三〇)“凡上清宝经三百卷,玉诀九千篇,符图七千章,皆出高上玉帝,禀承自然之章。……太帝君命扶桑大帝暘谷神王所撰三十一卷独立之诀,皆备天地之运,黄庭玉景,调理五藏,通畅神关,诵之万遍,亦得飞腾。……乃得披诵大洞真经三十九章,拔度七祖,受生南宫。雌一玉检五老宝经,金华玉房,隐朝三元。大有妙经洞玄素灵,太丹隐书五籍宝神。三奇宝文,万遍升玄,兼御灵飞。……”

(18)因在《真诰》中未见冠名“大有”、“雌一”、“五老”的经典名,《登真隐诀》卷中注有“宝书日月谓五老宝经。即紫文三魂之法。(页一八)”的记述。《素灵经》之名有三处可见,卷上有注“此真经未行于世。是守一之宗本也(页三)。”不管怎样看,都会判定它的成立是比较新的内容。

(19)关于各版本的异同,请详见石井昌子《上清大洞真经的一考察》(《创价大学文学部论集》四卷二号,1975年),同《关于上清大洞真经的类似经典》(《创价大学一般教育部论集》二号,1978年),同《上清大洞真经和大洞玉经的关系》(《创价大学一般教育部论集》七号,1983年),同《玉清无极总真文昌大洞仙经和上清大洞真经的关系》(《创大亚洲研究》六号,1985年),同《大洞真经和玉经类经典的关系》(《东方宗教》六六号,1985年)等。

(20)熊太古是《元史》卷一九〇中立传的熊朋来的儿子。

(21)《大洞真经三十九章》各章中有三十九道君的开示内容,在《上清大洞真经》朱自英序中也有解说,《云笈七签》卷八《释三十九章经》的开篇有“大洞真经云,高上徐皇道君而下三十九道君各著一章,故曰三十九章经。乃大洞之首也(页一)”。还有《雌一玉检五老宝经》中(页一八)《九天太真道德经篇目》也列举了三十九章经的章名。

(22)“大洞真经,今世有两本;一则为大卷,前有《回风混合之道》,而辞旨假附,多是浮伪。一本唯有三十九章,其中乃有数语与右英所说者同,而互相混揉,不可分别,唯须见真本,乃可遵用。又闻有得杨许三十九章者,与世中小本不殊。自既未眼见,不测是非。且宜缮写以补品目。又有玉注一卷,即是略释洞经中旨、亦可录也。”

(23)陈国符《道藏源流考》中根据“经传条例”认定《上清大洞真经》属于小本系统,这是因为其没有看到“徊风混合之道”是分散配置在各章之中来构造的《上清大洞真经》而产生的误解。石井1975年的报告中也犯了同样错

误。还有第三本卷末登有“回风混合之法”，是《隐诀》所说更接近于“大本”的体裁版本。

（24）例如，第十一章中，光是皇甫本就记有十九字的特殊记述。

（25）大渊忍尔《敦煌道经 目录篇》第 173 页，推定为七世纪后半到八世纪前半的写本。

（26）例如《洞真上清青要紫书金根众经》卷下（道藏册一〇二七，页二）《元始天王经》中有通过长时期的修行之后，以在金简玉札之上刻下名字为开始，授予“大洞真经口诀”，揭示了“口诀”的存在。

（27）《真诰》中关于祖先的功德惠及子孙的例子有很多，但特别限定为“七世”的例子，则是在卷八“甄命受第四”与陆纳兄弟相关的授诰中“其祖父有阴德。当庆流七世”（页四），卷十六《阐幽微第二》中的“先世有功在三官。流逮后嗣。或易世炼化。改氏更生者。此七世阴德。根叶相及也。”（页一二）两例。言及祖先济度的是卷十三《稽神枢第三》中“地下主者复有三等，鬼帅之号复有三等，并是世有功德，积行所鍾。或身求长生，步道所及；或子弟善行，庸播祖弥；或讽明洞玄，化流昆祖。”陶注“洞玄，即大洞玄经，读之万遍，七祖已下并得炼质南宫，受化胎仙，非今世所称洞玄灵宝经也。”

（28）《魏夫人内传》中记有魏华存迁化后，再洛阳山从张道陵处受得“新出明威章奏入静存祝吏兵符篆之诀”的事情，《登真隐诀》卷下与此相对应的，可见载有与“入静”相关的口诀。其中有“谨关启上皇太上北上大道君，某以胎生肉人，枯骨子孙，愿得除七世以来，下及某身，千罪万过，阴伏匿恶，考犯三官者，皆令消解，当令福生五方，祸灭九阴，邪精百鬼，莫敢当向，存思神仙，玉女来降，长生久视，寿同三光。”（页八）之咒，说到消解“七世”殃患罪祸。这里，陶弘景编纂《登真隐诀》是五世纪末，这样的咒是有存在的可能性的。

（29）关于此点，请参照注（1）所揭的拙论。

（30）《登真隐诀》中所见的泥丸宫说中，上丹田配以洞房宫等九宫，但《上清神宝洞房真讳上经》（道藏册六一八）中，这里配以下丹田，中丹田九宫是配以五脏（肾脏分左右）和胆藏、穷肠、楼环（食道），给人以三丹田说和三部八景说折中的印象。

（31）《黄庭内景经》第三十六章可见《隐芝大洞经》的经名，因此有认为《大洞真经三十九章》要早于《内景经》出现的说法，但只是利用单纯的推论

并没有整理问题，从一开始论述中可以自明。

个人简历、在学期间发表的学术论文及研究成果

个人简历

张行津，男，生于 1986 年 12 月 15 日，天津人。

2005 年 9 月-2010 年 7 月，就读于天津外国学大学日语学院日语国际商务系（天津外国語大学日本語学院ビジネス専攻）。

2013 年 9 月-2016 年 7 月，就读于华侨大学哲学与社会发展学院宗教学专业。（華僑大学哲学と社会発展学院宗教学専攻）。

在学期间发表的学术论文及研究成果

1. 张行津，《道教音乐对传统音乐的影响》，《中国民族报》2015 年 5 月 26，总 1440 期。（CN11-0192）
2. 张行津，《民间传说与道教》，《中国民族报》2015 年 6 月 16，总 1446 期。（CN11-0192）
3. 张行津，《〈上清大洞真经〉诸版本比较》，《道学研究》，2015 年 12 月，总第 26 期。（ISSN 1728-7642）