本文章已註冊DOI數位物件識別碼

airiti Library

傳授與教材：《清靈真人裴君傳》中的五靈法

Teaching and Curriculum: The Method for Five Numina in the ” Hagiography of Lord Pei, Perfected Being of Pure Numen”

doi:10.6720/SCR.201305_(1).0004

華人宗教研究, (1), 2013

Studies in Chinese Religions, (1), 2013

作者/Author： 張超然(Chang, Chaojan)

頁數/Page： 109-134

出版日期/Publication Date ：2013/05

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

http://dx.doi.org/10.6720/SCR.201305_(1).0004

DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 http://doi.airiti.com

For more information,

Please see: http://doi.airiti.com

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

最完整的學術整合查詢平台—華藝線上圖書館 ● http://www.airitilibrary.com ● Find more academic articles on Airiti Library

airiti

華人宗教研究　創刊號
2012 年 5 月　頁 109～134

傳授與教材：《清靈真人裴君傳》中的五靈法*

張超然
輔仁大學宗教學系助理教授

摘要

中古時期形成於江南的上清傳記不只記述道教聖徒的修行歷程，更附錄了傳主所受習的初階修法。這樣的內容使得上清傳記向來被視作指導修行的指南，同時也是教師用以從事歷史教育與傳授修法的教材。如此流行在教團內部的教材因爲代代師徒相承而累積了不同時期的教訣。相較於過去多將上清經傳視作整全文本，其中文脈連續而統一。本文乃以《清靈眞人裴君傳》中的五靈法作爲例子，說明在同一部作品中可能存在新舊不同

* 本文爲 2008 年至 2009 年期間與美國印第安納大學（Indiana University）博士候選人裴玄錚（Jonathan Pettit）共同研讀《清靈眞人裴君傳》所獲得的成果之一。本文初稿發表於佛光大學主辦的「第二屆比較宗教學國際學術研討會：宗教學與宗教教育」（宜蘭，2009 年 6 月 9-10 日）。2009 年 5 月 30 日裴玄錚將研讀成果以英文稿〈The Place of Perfection: The Spatial Practice of Pei Xuanren〉發表於台北保安宮主辦的「道教神祇國際學術研討會」，其後以中文稿〈理想的地點——《裴君傳》的空間實踐〉，收入《道教神祇學術研討會論文集》（臺北：臺北保安宮，2010 年）。投稿本刊時，亦蒙兩位匿名審查者提出許多寶貴意見，一併致謝。

airiti

的文本層。這些並置在同一作品中的文本層所反映的，既是中古時期不同世代的道士以口訣方式表達其對舊訣的見解，同時又呈顯他們因爲尊重師訣而不敢任意改動其原本位置與內容的現象。可以說，這類作品部分反映了中古時期江南道士的師徒傳承活動。我們得以從中了解不同世代的讀者或實踐者，他們如何爲了適應新的宗教環境與需求、面對新的挑戰與概念，而對過去的教訣提出調整與修訂。

關鍵字：道教、上清經派、內傳、五靈、五星、裴君傳

airiti

一、前言

四世紀中葉興起於江南地區的上清經派，採行一種具有特定形式的聖人傳記作爲其宣揚教法的重要文類。這些傳記多由弟子爲其師資立傳，內容不只記述傳主的生平與學道歷程，同時還穿插記述了傳主在不同時期所受學的修法內容。[1] 如此內容說明了上清傳記不單只是作爲一種記述或宣揚該派前輩學者事蹟的宗教文類而已，它還反映了當時師徒傳授的情形，成爲此類活動的遺跡。亦即，這些上清的宗教導師在向弟子講授個人學道經歷的同時，穿插講述一些基礎修法與要訣，由弟子記錄下來，從而形成弟子與後進學者的「修行指南」。[2] 這類傳記因爲載錄具有秘傳性質的教法，致使它們的流傳受到一定限制，而被稱之爲「內傳」。[3] 可以想見，這類作品一旦成書之後，便成爲一種以某某前輩學者爲典範，兼具歷史教育與修行指南的實用教材。

如果這類教材在後來的傳授活動中繼續擔負教育功用，擁有一定的讀者與詮釋者，那麼在它之中所保留的便不會只是第一次的傳授內容，而是積累著不同時期遺存的各種教訣。關於中國古代醫學教材如何受到傳授活動與方式的影響而發生變化的情形，山田慶兒已有精闢論述，可以提供我們考

---

1 小南一郎，〈尋藥から存思へ——神仙思想と道教信仰との間〉，《中國古道教史研究》（京都：同朋社，1991 年），頁 39。

2 小南一郎即以這類傳記「作爲一種道教修行的指南，是對修行者們進行各種各樣的垂教的。」小南一郎著，孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》（北京：中華書局，1993 年），頁 363。另外賀碧來也曾概述「內傳」的內容與性質。見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* (Paris: Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 1984), tome 1, 51-52.

3 謝聰輝，《修眞與降眞——六朝道教上清經派仙傳研究》（台北：國立師範大學國文研究所博士論文，1999 年），頁 229；〈修與報：東晉上清經派仙傳敘述內涵與特質析論〉，收於《2002 年台灣青年宗教學者宗教與心靈改革研討會論文集》（高雄：高雄道德院，2002 年），頁 30-69。

airiti

察道教傳授活動時參考。[4] 其中，「口傳」的師授方式，由於並未受到固定文本的限制，不管對於傳授者或受傳者來說，其講授或理解都是相對自由的。存在於老師記憶中的舊有教材很容易因爲個人所接受的新知識與新經驗而發生變化；教授的過程也可能因爲新概念與語詞的使用而使教材再次發生變化。當然，弟子的整理與重新掌握則又是教材另一次發展的契機。相對於此，根據已經成文的教材進行講授，採取傳經與講授並行的傳授方式相對限制了教材的變化幅度，卻也無法阻止新觀念的形成。山田氏認爲這些新的內容將會以不同的文類形式出現：

> 在此種情況（接受以前的教材與相關的講解，然後實習）下，教材本身不變，舊的教材照原樣傳下去，由新的知識和經驗而產生的改變，出現在解釋，即講解之中。假設弟子把其講解作成筆記時，那就變成舊教材的注解或解釋，甚至擷取採取討論其中的重要問題而成爲獨立論文的形式。[5]

在道教方面，這類新知識與經驗所產生的改變通常出現在口頭講解之中，亦即所謂的「訣」（或稱「口訣」）。

相較於山田慶兒關注師授方式對教材可能造成的影響，康若柏（Robert Campany）研究中古時期神仙傳記時，特別關注這些傳記作品所產生的文本、智識與社會脈絡。康氏認爲中古時期的聖傳作品並非無中生有，而是在特定的智識與文本脈絡中產生的；產生的方式也不是任意地併貼過去留

4　山田慶兒著，〈古代中國醫學的傳授〉，收於廖育群、李建民編譯，《中國古代醫學的形成》（台北：東大圖書股份有限公司，2003 年），頁 416-417。我們確實在上清的另一部傳記《太元眞人茅君內傳》與《眞誥》所保留的降誥資料中，見到不同的傳授方式對於修行教訣的形成與發展所造成的影響。參見張超然，〈玄眞經訣的傳授與發展〉，《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》（台北：國立政治大學中國文學系博士論文，2008 年），頁 155-172。

5　山田慶兒著，〈古代中國醫學的傳授〉，頁 417。

airiti

存的片斷文獻資料，而是對當時存在的素材進行有意識地修訂、重構與再敘事。康氏稱此爲「傳記改造過程」（hagiographic reshaping process），並且認爲通過對這個過程的分析，可以讓我們更適切地了解中古時期的聖人故事是如何在作者爲了與當代觀念與實踐進行論辯的情形下，而被挪用與改造。[6]

在康氏的啓發之下，裴玄錚（Jonathan Pettit）進一步指出過去以文獻學方法努力分判經典眞僞並對其進行學術價值判斷所產生的謬誤。裴氏認爲新舊不同「文本層」（textual layers）的並置，不能再被視爲貶低文本價值的託辭，它們反而是讓我們了解後世讀者爲了適應新的宗教環境與需求，如何修訂、校正過去文本的絕佳素材。[7] 如果以這樣的概念重新考慮內傳作爲宗教教材的這一個特殊性質，那麼這些後來讀者所進行的修訂與改變，便能令我們進一步考察這些文本究竟在師徒傳承的過程中，可能面對著什麼樣新的環境與挑戰、概念與想法，而必須重新安排與解說其中所承傳的教法。

本文即以東晉中期降授上清經法的重要神靈—裴玄仁所傳承的五星修法爲例，指出記述此法而成爲重要指南的《清靈眞人裴君傳》反映了什麼樣的教法傳承過程，以及在那個過程之中教法發生了什麼樣的變化，並適度地分析造成如此變化的可能原因。

二、《清靈真人裴君傳》的成書與篇章結構

裴玄仁是最早降授上清經法的神靈之一。最早成立的上清傳記《紫陽眞人周君（周義山）內傳》（DZ303）[8] 附錄了一段周義山與裴玄仁的敘言，

6 Robert Ford Campany, *Making Transcendents : Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), 11, 217.

7 裴玄錚（Jonathan Pettit），〈理想的地點——《裴君傳》的空間實踐〉，收於《道教神祇學術研討會論文集》（臺北：臺北保安宮，2010 年），頁 7。

8 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicage & London: The University of Chicago Press, 2004), 197. 張超然，《系

airiti

其中既已提及周、裴二位眞人時常降誥於華家靖室，教授華僑經書；同時也指出「周自作《傳》，裴作未成」（18b-19a）。由此可以推測，興寧年間（363-365）眾眞降授楊、許之前，周義山的傳記已在華僑的手上完成，但同在這個時期降臨的裴玄仁，其傳記卻沒能完成。[9]

這個工作似乎由後來接替華僑傳達眞靈教說的楊羲所完成。陶弘景（456-536）編輯的《眞誥》（DZ1016）收錄一份興寧三年（365）八月七日右英夫人的授書，其中提及：「欲以裴眞人本末示郗者，可矣！」陶氏在此條下注云：「郗即愔也，小名方回。裴眞人本末即是《清靈傳》也。有謝過及七經之士，故令示之。」（2:18b）陶弘景這裡所謂的《清靈傳》應即《清靈眞人裴君傳》（以下簡稱《裴傳》）。[10] 我們在現存的《裴傳》中，仍可見到陶氏提及的「謝過」之法以及與「七經」相關的房中術。[11] 陶弘景認爲右英夫人所提到的「裴眞人本末」便是他手邊所擁有的《清靈傳》，因爲其中錄有郗愔所修習的同類道法，故而得以授傳。此外，《眞誥》卷六所錄裴玄仁誥語提及自己曾經受行房中之術（6:14a），陶弘景也曾轉述此事（5:1a）。這也符合目前《裴傳》所見內容。而《眞誥》卷五〈道授〉所錄裴君誥語同樣提到一種見存於今本《裴傳》的五星法：

譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，頁 23-25。本文所使用道藏經號爲施博爾所編者，見 Kristofer Schipper ed., *Concordance du Tao-tsang. Titres des ouvrages* (Paris: EFEO, 1975).

9 裴玄仁傳記未能在華僑時完成的原因推測與華氏無法完全表達裴玄仁教說有關，如〈周裴二眞敘〉所言：「裴雅重才理，非僑所申」（18b）；後來華僑因爲「漏說冥旨」而被取代（《眞誥》20:14a）也可能是裴君傳記無法如期完成的重要原因。

10 施博爾（Kristofer Schipper）也認爲陶弘景此處所言即《清靈眞人裴君傳》。見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, 196.

11 「七經」的研究，詳見李零，〈東漢魏晉南北朝房中經典流派考（上）〉，《中國方術續考》（北京：東方出版社，2000 年），頁 350-358。至於《裴傳》中的謝過法與房中術，詳見後文。

airiti

君曰：欲爲道者，目想日月，耳響師聲，口恒吐死氣，取生炁，體象五星，行恒如跚空，心存思長生，愼笑節語，常思其形。要道也。（5:13b1-3）

陶弘景《登眞隱訣》轉抄此則誥語時（2:9a5-b2），不僅判定其爲裴玄仁所言，同時見到許謐與許翽分別抄錄的兩書本，而他對「體象五星」的注釋：「謂如裴君所存，五星在左右前後頭上也」，更可以確定他所見到的《裴傳》還部分保留在今本之中。由此可以推論，至少在興寧三年八月以前，《裴傳》已經完成並且成爲裴玄仁的教材之一，許氏父子也確實受得這樣的教本。時至蕭梁時期（502-557），陶弘景還曾擁有這部傳記，其中部分內容還保留在現今我們所見到的版本中。

現存於《雲笈七籤》（DZ1032）卷一〇五的《清靈眞人裴君傳》是這部傳記目前唯一較爲完整的版本，其他片斷或佚文則散見於唐、宋類書（如《三洞珠囊》、《上清道類事相》、《太平御覽》）的引述。[12] 其中《三洞珠囊》卷五與《太平御覽》卷六六九所引《裴君內傳》均言：「佛圖道人支子元，裴君授以長生內術。」這裡引述的「佛圖道人支子元」、「長生內術」等用詞，亦見於今本《裴傳》（1b6, 2a5）；而《三洞珠囊》、《太平御覽》轉引自《登眞隱訣》的部分內容，同樣也見於今本《裴傳》。[13] 因此，雖然我們不能因此認定今本即是原本，但其中部分內容確實與南朝時期所流傳的版本極爲接近。[14]

爲了更爲確實地了解今本《裴傳》的內容，我們可以依照敘述情節與主題，將其篇章結構析分爲十九個單元（詳見附錄《清靈眞人裴君傳》篇

12 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme* (Paris: Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 1984), tome2, 375-376.

13 《三洞珠囊》卷五引《登眞隱訣》(5:2b)；《太平御覽》卷六六〇引《登眞隱訣》(660:3b-4b)，其文乃《登眞隱訣》引《裴君內傳》所記〈赤將子輿神訣五首〉之五，見《雲笈》本傳(5a6-6a6)。

14 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome2, 377.

airiti

章結構表）。這十九個單元又可依其性質將之區分爲四個部分：第一部分記述裴玄仁生平與修道歷程，也就是篇章結構中的第一、第二以及第四至第九單元；第二部分是第十單元「西玄山的簡介」，這是裴玄仁得道後的治所—「清靈宮」所在位置及其周遭環境的介紹；第三部分是第十六單元「裴君所受眞書篇目」，其中羅列了裴玄仁受學的道書目錄；[15] 除了上述三個部分之外，其餘皆屬第四部分，即裴氏受學道法的內容說明。在此我們必須留意的是，在裴玄仁受學的道法說明中，只有第三單元的「五首隱訣」是被安插在傳文之中，其敘述文氣與傳文一脈相承，而且曾被《登眞隱訣》引述，應是與傳文同時成書的部分，其餘部分則可能是後來逐漸增加的教訣。

三、五靈法在《清靈真人裴君傳》中的位置

傳記一開始簡述裴玄仁的籍貫、生年、個性、異徵，之後便強調裴家奉佛的宗教傾向以及裴玄仁奉持精進的情形，並由此引出其於四月八日（浴佛節）與兩位朋友共載前往佛圖禮佛的記述。在前往佛圖的途中，他們遇到一位「著故布單衣、巾黃巾」的「賤人」要求搭載，裴玄仁並沒有因爲此人的無禮而拒絕他的要求，在說服兩位友人與之共乘後，自己則徒步跟隨座車。就在即將抵達佛圖時，這位「賤人」要求下車，隨後忽然消失。（1a-b）這是中古道教針對受道者品性的典型測試。[16] 仙人以卑微的外觀顯現，測試追隨者能否滲透表面、發現眞實，突破世俗的成見，不再拘泥於世俗觀點。[17] 需要留意的是，這裡的測試者是與裴玄仁即將受傳的「五靈」法有

15　此一篇目包含了現存傳記中的所有訣法，應是相對後出的部分。

16　《眞誥》卷五保留許多裴君所誥「試觀之法」，說明多種測試學道者的方式。其中即有：「君曰：眞人隱其道妙，而露其醜形，或衣敗身悴，狀如癡人。人欲學道，作此試人，卒不可識也。不識則爲試不過。汝恒當愼此也。」（《眞誥》5:7a）

17　傅飛嵐（Francisucs Verellen）著，李凌瀚譯，《道教視野中的社會史：杜光庭（850-933）論晚唐和五代社會》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001 年），

airiti

關的神靈，也就是作爲五星老人之一的中央鎭星大神。傳記後文詳細描述了祂的形象：「巾黃巾，著黃衣，柱黃杖」（8b）。

通過測試的裴玄仁一抵達佛圖便獲得擅長相術的道人支子元賞識，因此受授支氏得自仙人蔣先生（又稱赤將子輿）的五種不同類型的道法，所謂的「神訣五首」（2a7）或「赤將子輿五首隱訣內道要事」（6b9-10）。其中，第一首隱訣即是以挹服五方之氣、存想五星分布於身體上下左右與心中的「五靈」法。除此之外，還包括：作爲「男女長生之道」（房中術）的第二首隱訣；存思青、赤、黃三氣以除滅三尸的「鍊形之道」，又稱爲「五行紫文」的第三首隱訣；由沐浴法、養白犬白鷄求芝英靈草以及投簡三種方法所組成，稱爲「陰德致神仙之道」的第四首隱訣；以及八節日在中庭謝罪或登山請生兩種方法組成的第五首隱訣。（2b-6b）

傳記隱約透露裴玄仁得自支子元的方法不止於這五首隱訣，[18]面對後來南嶽眞人赤松子詢及所修何法，裴玄仁自陳所奉行的方法甚至多達一百二十種。（7b）但這更多是用來表示裴氏所行雜而多端、沒有明確方向的虛數，並非眞正存在一百二十種修法。如此表述的目的是爲了安排赤松子爲裴氏指明未來的修行方向，所謂的「勤存五靈，別當授子眞道」（7b5-6）。得到赤松子指示後的裴玄仁便去官離職，與弟子遊行至陽浴山與太華山精思學道，並於二十二年後得到五星老人的降見，受諸神芝、經符。（8a-b）這說明了裴玄仁確實遵循赤松子的教示，以五靈法作爲主要修法。

五靈法的修煉告一段落之後，裴玄仁便開始另一階段的修行旅程。這趟旅程以白水沙洲上的空山爲終點，裴氏在此見到太素眞人，見教「服二景飛華上奔日月之法」，又授予《太上隱書》。裴玄仁因此留滯空山之上，修此日月之法並讀誦《太上隱書》，終而成道。（9a-b）

頁 16。

18 傳文提及裴君離開支子元後開始服用「茯苓」與「卉醴華腴」（7a1-2），其藥方也以「裴君受支子元服茯苓法」（24b3）、「裴君受支子元服胡麻法」（25a10）的題名保留在今本《裴傳》之末（即篇章結構的第 17、18 單元）。

airiti

傳文之中不再插敘日月之法與《太上隱書》的內容，但在今本《裴傳》中卻附有一份的「太素眞人教裴君二事爲眞人之法」（15a5-19b3，即單元13）。[19] 據其內容，可知日月之法與五靈法有著近乎一致的修行模式。亦即初始階段亦先吞服日月光霞，存想日中五帝、月中五帝夫人來在修行者的身體周圍，最後階段便要求修行者與五帝或五夫人共乘雲車、飛奔日月。如此相近的修行模式說明了兩種修法之間的特殊聯繫。而在日月之法的最末部分確實也強調了這兩種修法分別佔據修行歷程的兩個端點—「始學」與「終成」：

> 始學則五靈形見，授書賜芝；終成則日月五帝君五夫人，驂轡清虛，乘雲太丹，朝謁三元，稽首金闕。（17a-b）

也就是說，五靈法是適用於初學者的基礎修法，同時也具有確立修行方向的功能，沿著此一方向前進，終將以日月之法作爲其成就道業的最後手段。不難想像，這就是傳文中赤松子降誥裴氏時要他在紛雜的「百二十事」中專事「五靈」的用意所在。

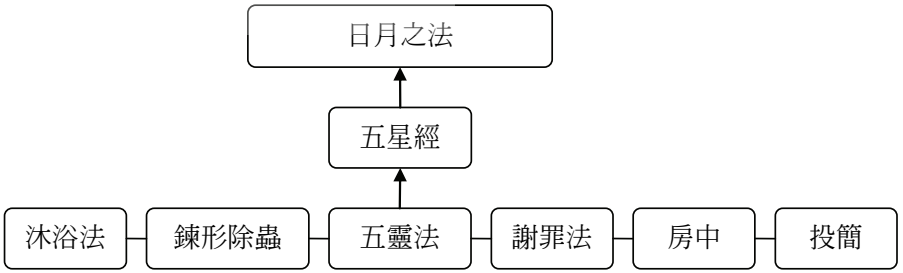
也就是說，雖然支子元所教導的或是裴玄仁早年所受習的修法駁雜多端，但其中的核心教法或修行主軸乃是以五靈法爲起始的日月星系列修法。這使得裴玄仁所代表的這一修行譜系明顯以存服、飛奔「三光」（日月星）之道爲特質，而與其他上清內傳所記述的修行譜系，如周義山的「三一之道」、茅盈的《明眞經訣》，以及魏華存的《黃庭內景經》，形成強烈的區隔。[20]

---

19 「太素眞人教裴君二事爲眞人之法」不只詳述奔日之道與奔月之道，同時還補述了裴君在空山上修行的情形。這一段敘事亦見於《三洞珠囊》卷五所引《太一金眞記》（5:4ab），亦見《上清太一金闕玉璽金眞紀》（DZ394.5a）。

20 關於周義山、茅盈、魏華存的傳記與教法特質，詳見張超然，《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》。

〔附圖：裴君一系修法結構圖〕



四、兩種五靈教訣

（一）思存五星，體象五靈（支公口訣）

如前所述，在裴玄仁受學的道法中，只有一開始支子元所傳授的「五首隱訣」被安插在傳文之中。因其敘述文氣與傳文一脈相承，而且曾經受到《登眞隱訣》的引述，故而推測其爲與傳文同時成書的部分，是最早成立的教訣。其中的第一首隱訣即是「五靈」法：

> 第一、思存五星，以體象五靈。存之法：❶常於密室，以夜半後、生氣之時，服挹五方之氣。於寢牀上平坐，向月建所在，先叩齒九通，咽液三十過。❷畢，存想五星：使北方辰星在頭上，東方歲星在左，西方太白星在右，南方熒惑星在膝中間，中央鎭星在心中。久久行之，出入遠行，常思不忘，無所不却，萬禍所不能干也。後當奄見五老人，則是五星精神也。若見者當問以飛仙之道，五神共扶人身形，白日昇天。（2b，其中標號❶❷爲筆者所加）

如同引文中所做的標號那樣，這個方法是由不同性質的兩個部分組成，包括：「服挹五方之氣」與「存想五星」。亦即，修行者必須先平坐於寢牀之

airiti

上，朝著「月建」[21] 所在方位，叩齒九通、咽液三十過，完成服挹五方之氣，才接著存想五星，令其分布於身體的上下左右與心中。顯然，第二部分才是這個修法的重點。不管是隱訣題名直接標舉「思存五星，以體象五靈」，或是裴君言及此法時所用的「體象五星」，甚至隱訣說明此法功效與目的時所強調的：修行有成，得見五星精神，問以飛仙之道，在在說明存想五星是此法的核心內容。

除此之外，陶弘景《登眞隱訣》所引錄的五靈法內容，同樣也只見到存想五星的部分：

> 五靈道人支子元乃於靜室精思，存五星在頭上，歲星在左，太白在右，熒惑在膝中，使鎮星在心中，各見光芒氣色也。久久行之，出入遠行，常思不忘，無所不却也。此五神因共人身，則白日昇天也。（《三洞珠囊》卷五引《登眞隱訣》2b）

這段資料經過多方轉引與傳抄，已有一些文字上的變化，如「五靈」與「道人支子元」被併合在一起而成爲「五靈道人支子元」，以及「存五星在頭上」可能是「存辰星在頭上」的誤寫，或是「存五星，使辰星在頭上」的闕漏。即便如此，《登眞隱訣》的引文仍然與我們在今本《裴傳》所見到的五靈法大體一致。然而，兩者之間卻也不是全然相同。《登眞隱訣》仍爲我們保留了一些具有特殊意義的佚文與異文，諸如：「各見光芒氣色也」一句未見於今本；「乃於靜室精思」的地點說明，今本《裴傳》作「常於密室」。尤其是後者，陶氏如此引文很可能是受到後出教訣的影響所作的改寫。（詳後）

[21] 古代以北斗七星的運轉作爲訂定季節的標準，將斗柄所指方向區分爲十二區塊，分別對應十二地支，並與十二個月份相配，用以紀月。通常以冬至所在的十一月（夏曆）配子，稱建子之月，以此類推，十二月建丑、正月建寅、二月建卯，直到十月建亥，如此周而復始。

airiti

（二）服氣陰祝之道（裴君口訣）

今本《裴傳》的傳文之後附錄了多份教訣，其中一份題作「道人支子元受蔣先生入室精思存五靈之神光服氣之法」（10b6-12a5，即單元 11）。這個方法要求修行者經常在夜半平坐於靜室之中，依序朝向東、南、西、本命與北方，瞑目陰咒，並以閉氣、咽液、叩齒等方式服咽五方之氣，令其分別流入五臟之中。此段儀節在北向陰咒之後結束，如同咒語所言，之後便接續著存想五靈：

> 常以夜半之時，靜室獨處，平坐向東，瞑目陰呪曰：「蒼無浩靈，少陽先生。九氣還肝，使我魂寧。上帝玉籙，名上太清。」畢，因閉氣九息，咽液九過，叩齒九通。
>
> 次南向，瞑目陰呪曰：「赤庭絳雲，上有高眞。三氣歸心，是我丹元。太微綠字，書名神仙。」畢，因閉氣三息，咽液三過，叩齒三通。
>
> 次西向，瞑目陰呪曰：「素元洞虛，天眞神廬。七氣守肺，與神同居。白玉金字，九帝之書。使我飛仙，死名已除。」畢，因閉氣七息，咽液七過，叩齒七通。
>
> 次向生年之本命處，瞑目陰呪曰：「黃元中帝，本命之神。一氣侍脾，使我得眞。老君玄籙，書名神仙。長生久視，與命永存。」畢，因閉氣一息，咽液一過，叩齒一通。
> 次北向，瞑目陰呪曰：「玄元北極，太上之機。五氣衛腎，龜玉參差。神名玉札，年同二儀。役使六甲，以致八威。」畢，因閉氣五息，咽液五過，叩齒五通。
>
> 爾乃存五方之氣都畢，又咽液九過。北向再拜，陰呪曰：「謹白太上太極四眞君，請存五方五靈神，使某相見得語言。」畢乃精思。此

airiti

> 一法，存五靈先服氣陰祝之道，與出中庭存法等耳。此法乃逕要不煩，又於靜思易也。裴君後重更授傳如此。（10b6-12a1，引文底線爲筆者所加）

也就是說，這個方法雖然題作「存五靈之神光・服氣之法」，但實際上卻是集中談論存想五靈之前的服氣與陰祝的方法。一如段落最末對於這個方法所做的定位：這是「存五靈」之前先行的「服氣陰祝之道」，是裴玄仁後來另外傳授的內容，並非原本支子元隱訣所有。

如此一來，我們便可在今本《裴傳》中找到兩個不同時期的五靈法教訣，而且兩者之間頗具差異。首先是夾敘於傳文之中的「五首隱訣」，這被視爲支子元在佛圖之中授予裴玄仁的「長生內術」，可說是最早的教訣，姑且稱其爲「支公口訣」。其中的五靈法著重於存想五星的部分，對於服挹五方之氣著墨不多，僅止於夜半之時於密室寢牀平坐，向月建所在叩齒、咽液以服氣。這裡的五方之氣只須朝向一個方位存服即可。相較於此，傳文之末附錄的「服氣陰祝之道」卻是後出教訣，被視爲裴玄仁後來傳授的內容，姑且稱其爲「裴君口訣」。雖然我們無法確知具體的傳授情形，但仍可想見這是以裴氏爲代表的五靈法實踐者，或者通過降誥方式教導弟子時所提出的新教訣。裴君口訣不再深究存想五星的部分，而將焦點放在它的預備修法—服挹五方之氣，其中不只改以朝向五方服氣，同時也在每個方位加上相應咒語，令修行者清楚掌握五方氣的性質與歸流所在，後來的教訣甚至更動了服氣與存想五星的次序，認爲「於靜室祝時，亦先存五靈在體中使備，然後服氣爾」（12a1-2）。

此外，裴君口訣也在五方服氣之後安排北向關啓太極四眞人，向祂們說明即將舉行的存想五靈法。如此做法意味此訣作者有意將五靈法的傳承更上推至太極眞人。[22] 這又與裴玄仁的傳承有關。如同陶弘景解釋裴玄仁

[22] 我們同樣在「三一之道」見到這樣的發展過程。詳見張超然，《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，頁 48。

airiti

爲何在祂的誥語中要特別討論太極眞人那樣，作爲四位太極眞人中地位最爲尊崇的中央黃老君是南嶽赤松子之師，因此師從赤松子的裴玄仁才在降授的過程特別介紹自身的師承並推崇太極眞人。[23] 可以想見如此重視自身傳承譜系的態度，會在新訣形成時發揮它的影響力。

如果我們進一步將北向朝禮太極眞人的做法與此訣所要求的修行場所—靜室一同考慮的話，很容易將此做法與天師道的「朝靜」法發生聯想，前者可能是受到後者的影響所產生的。[24] 這樣的推想不無可能。如果比對支公口訣原有的實踐場所「密室」、「寢牀」，則裴君口訣所要求的「靜室」明顯具有天師道色彩。除此之外，我們還須注意前引裴君口訣特別將此新訣比對一個更早的做法，所謂：靜室之中所施用的「服氣陰祝之道」與「出中庭存法」具有相同功效，但這個新的做法更顯得直接、簡要易行，而且新規定的場所將使靜思存念的效率提升。這樣的看法在新訣的最末部分表達的更爲清楚：

> 於靜室祝時，亦先存五靈在體中使備，然後服氣爾。庭中之法，所修煩多難行，又於致神之驗，不勝於靜室之速也。後出要言，祕之勿傳。庭中之法，以勸於始學，使不懈怠爾。篤而言之，室中爲要法。（11b-12a）

裴君口訣反覆強調新舊兩種方法的差異：相較於室中之法的「逕要不煩」，庭中之法顯得「煩多難行」；「中庭」這種開闊場所不利於存想修行，對於

---

23 《眞誥》：「君曰：……我之所師南嶽松子。松子爲太虛眞人左仙公，谷希子爲右仙公」（5:5a）；「君曰：老君者，太上之弟子也，年七歲而知長生之要，是以爲太極眞人。君曰：太極有四眞人，老君處其左……。」陶弘景注曰：「此二條事出《九眞中經》，即是論中央黃老君也。黃老爲太虛眞人南岳赤君之師。裴既師赤君，所以崇其本始，而陳其德位也。」（5:1b-2a）

24 《登眞隱訣》卷下錄有作爲《魏傳訣》之一的「二朝」法即是受到天師道朝靜法影響的上清教法。詳見呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》（北京：中華書局，2008 年），頁 107-108。

airiti

五靈法追求招致五星精神降見的效驗，庭中之法不如靜室修行來得快速。然而，新訣作者並不完全否定舊訣的做法，認爲它仍然具有規範初學者的作用，所謂「庭中之法，以勸於始學，使不懈怠爾」。這或許是因爲開闊環境可以讓初學者心生警惕，不致於因爲獨處密閉空間而有所懈怠吧！顯然，新訣的作者在靜室中的修行爲他帶來新的體驗，協助他發展出新教訣，這個結果讓他把繼承而來的舊有作法保留給初學者，而在他的教導中提倡新的作法。雖然他沒有揚棄舊訣，而是將它與新訣一同傳授給下一代的追隨者，卻也不忘提醒：室中之法才是「要法」！

五、兩種教訣的對話

支子元所傳授的五首隱訣中，部分隱訣是由兩、三種內容極爲不同的方法所組成，其中甚至並列了許多實踐場所頗具差異的修行方法。我們必須留意這些不同方法間所存在的對話關係，[25] 諸如五首隱訣最末一段文字便說明了靜室與名山這兩種不同實踐場所之間的對話關係：

> 若或有棲遁冥契而不獲登山者，寄心啓願，精意向眞，亦與身詣名山者無異。每身決在心誠密暢，求眞堅正，乃獲之也。（6b）

在這裡，「心誠密暢」成爲所有修行的關鍵，實踐場所在這個前提下顯得不是那麼重要。如果將這樣的對話放回東晉中期的江南，可以想見那些已經接受天師道傳統，甚至在自己家中設置靜室作爲修行場所，但卻仍然保留需要上山舉行方士傳統活動的南方信徒，在心裡可能出現的掙扎與對話：要繼續風塵僕僕地登山行儀，還是待在自家靜室完成這些儀式或修法即可。[26]

25　這是我在與裴玄錚研讀《裴君傳》時，受益於他的觀點之一。謹此誌謝！

26　諸如已經皈化天師道的許謐，仍然具有崇拜茅山當地神祇——茅君的信仰，曾在登山參

airiti

我們可以順著這樣的思維，討論兩種五靈口訣所教導的實踐場所—中庭與靜室。這同樣是方士與天師道傳統之間的對話，但也可能是不同世代的師訣之間的對話。[27] 後出的五靈法口訣—也就是傳爲裴君後來傳授的「服氣陰祝之訣」所提到的「庭中之法」究竟是指什麼？這涉及裴君口訣的對話對象。

如果單就字面了解，緊接在「服氣陰祝之法」之後的八節日除罪法是唯一出現「其夕夜半，當出中庭」（13a10）之類的字句，因而易被視爲裴君口訣所指涉的對象。但是，這樣理解會讓情況變得很古怪。裴君五靈法口訣的對話對象竟然會是與它沒有任何關係的八節日除罪法。出現這樣讀法的原因在於支子元的五靈法口訣沒有提到「中庭」，而是要求在「密室」中的「寢牀」之上修行。雖然如此，但裴君口訣的對話對象應該還是支子元所傳五靈教訣。如果我們細讀上述關於「室中之法」與「庭中之法」的引文，可以發現其中的討論一直是圍繞著五靈法進行的，並沒有提到任何與除罪儀式相關的用詞或概念。也就是說，這裡所比較的項目是在庭中施行的五靈法與在靜室施行的五靈法。

除此之外，我還可以提出兩個這樣解讀比較合適的論據：第一，裴君或他的弟子指出這個室中之法是「後出要言」。這裡所謂的「後出」是相對於支子元的教訣而言的；第二，靜室之法除了比庭中之法更爲簡要易行之外，它的「致神之驗」也比庭中之法有效率，而這裡所謂的「致神之驗」是指五靈法的最終目的，也就是降致五星精神的效驗。至於八節日除罪法，從頭到尾並沒有任何降致神靈的做法與目的，所以根本談不上什麼「致神

與祠祀活動與留待靜室等候神降之間猶豫。詳見張超然，《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，頁 90-93。

27 裴玄錚則認爲這裡所反映的是前後兩位上清經師華僑與楊羲的教法差異。詳參氏著〈理想的地點——《裴君傳》的空間實踐〉，頁 8-9、14-15。裴氏的看法不無可能，但如他所言，仍需要有更多的論證支持。即便如此，那仍然不影響我們在這裡所提出的看法：南方宗教傳統受到天師道影響後逐漸在發生變化，變化的情形清楚地呈顯在不同的文本層之中。

airiti

之驗」。

然而，這樣的解讀必須面對的最大困難是：現存支子元的五靈法口訣並沒有提到任何與「中庭」相關的字眼。雖然如此，東晉中期已經存世的《上清太上八素眞經》（DZ426，以下簡稱《八素眞經》）[28] 卻可以作爲我們了解這個問題的一個重要依據。《八素眞經》也曾在《裴傳》中以《太上隱書》之名被提及（9b3），它記錄了一種更高階的五星修法，並且被視爲是五靈法的後續修法。《八素眞經》所錄五星之道的每個段落末尾，都指出它與五靈法之間存在一種尊卑、深淺、隱顯等不同意義的相對關係。這同時說明了兩項修法已被構想爲一組系列修法：

> 行八素之秘道，則致青皇來降己；行五靈之外法者，則致青神來授書。是故道有深淺，致有尊卑。（《八素眞經》11a-b，引文底線爲筆者所加）

> 子行八素之隱書，則致赤皇來降己；行五靈之外法，則致赤神來授書。是道有隱外，文有秘顯爾，乃招眞有尊卑之差，求神有上下之序。（《八素眞經》13a）

正因爲這種與五靈法之間的緊密關聯，使得我們特別關注其中關於實踐場所的討論。就在八素秘道與五靈外法之間關聯的討論之後，《八素眞經》以幾乎格式化的方法提出修行場所的相關規範。其中在東方「登飛（應作「飛登」）木星之道」中提到：

---

[28] 五靈法與除了與日月之法的關聯之外，傳文中與日月之法一同提及的還有一部《太上隱書》。此《太上隱書》的部分內容保留於《上清太上八素眞經》。《眞誥》所錄裴君誥語即曾提及此經，並言其在東晉中期已經在世：「君曰：道有《八素眞經》，太上之隱書也。在世。君曰：道有《九眞中經》，老君之秘言也。在世。」（5:2a）

airiti

> 天無星之時，天陰之夕，可於寢室中向東存修而祝也。天道微妙，玄綱毫分，不必對星而行之也。有星時可出庭中，坐立適意。（《八素眞經》11b）

其他四星之道也有同樣的說明，但在西方「飛登金星之道」之後更進一步以「口訣」的形式指出：

> 若靜齋道士，亦可通於室中存五星之眞，方面而並修之也。……一夕服五星令常周遍。……口訣也。星行不在方面，亦隨星所在向而修行。口訣也。（《八素眞經》15a-b，引文底線爲筆者所加）

甚至在最後總結時再次強調：

> 天陰無星之時，皆於寢室施行，同存五方也。眞人云：在室內存星，亦不異於見星也。勿謂不見星而當廢之也。（《八素眞經》19b）

類此《八素眞經》的例子告訴我們：東晉中期的修行者已經開始利用口訣改變舊有的實踐空間，將原本應該在中庭舉行的五星法更改到寢室之中舉行，但這還僅限於「天無星」或陰天的情況。後來的口訣則進一步爲那些長期持齋的道士設想，讓他們能夠直接待在室中存修五星，不須再顧慮原本應在室外修行的規範。

我們必須注意這裡所使用的是字眼是「寢室」而不是天師道的「靜室」，這和支子元的口訣一樣。這或許可以幫助我們設想：支子元原本的口訣可能也像《八素眞經》一樣，是以「中庭」爲主要的修行場所，「寢室」不過只是適應氣候變化的權便做法而已。裴君的五靈法口訣所對話的對象應是這樣以「中庭」爲主要實踐場所的五星修法才是，而不是待在寢室之中修行的權宜之計。不過，顯然他在「寢室」之外發現一個更理想的修行場所，

airiti

也就是天師道民爲了早晚朝拜的日常功課而在家宅旁所設置的神聖場所—「靜室」，[29] 故而在他的新教訣中提出這樣的建議。如果將這樣的意見與《三洞珠囊》卷五所引《登眞隱訣》佚文一同考慮，便可以發現《登眞隱訣》所轉引的支子元五靈法口訣將修行場所改爲「靜室」的作法，很可能是受到裴君的五靈法口訣的影響所致。

六、結語

以上，我們以《裴傳》中的五靈法爲例，說明在同一部作品中可能存在的新舊不同的文本層。這些並置在同一作品中的文本層所反映的，既是中古時期不同世代的道士以口訣方式表達其對舊訣的見解，同時又呈顯他們因爲尊重師訣而不敢任意改動其原本位置與內容的現象。可以說，這類作品部分反映了中古時期江南道士的師徒傳承活動。我們得以從中瞭解，不同世代的讀者或實踐者，爲了適應新的宗教環境與需求、面對新的挑戰與概念，如何對過去的教訣提出調整與修訂。

東晉中期既已流傳於江南的五靈法，可以說是《裴傳》的核心教法。傳記一開始即由五靈法中的神靈測試裴君，並引領他接觸此法；而這個適用於初學者的基礎修法卻也具有引領修行方向的功能，沿著五靈法所教導的方法，最終將招致神靈授以飛奔日月、五星之法，以此成就道業。也就是說，《裴傳》所教導的是一套由初階的存想五星精神的方法爲起始，終至存服、飛奔更爲高階的日月、五星之道，從而組成一系統修法。傳主裴玄仁便是這個系列修法的典範，同時也是這個修行譜系的代表。

即便傳記所致力的是結合諸多不同方法，規劃一套具體可行的修行次第。然而，在後續的傳承與教導過程，不同世代的讀者卻無可避免地受到自身知識與經驗的影響，而對舊有教訣產生疑慮並提出新的見解。我們在

[29] 關於靜室的研究，見吉川忠夫著，許洋主譯，〈靜室考〉，劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1993 年），頁 446-477。

airiti

插敘於《裴傳》傳文之中以及附錄在傳文之末的諸多教訣中，發現了兩種內容頗具差異的五靈法口訣。根據傳記的說明，這兩個口訣分別屬於連續世代的一對師徒—支子元與裴玄仁，也就是傳主與他的老師。支子元的口訣著重於五星的存想，對於預備性質的服氣修法著墨不多；相對於此，裴玄仁的口訣則將焦點放在服氣修法之上，詳細安排五方服氣的方位，並搭配相應的咒語。除此之外，新的口訣也積極建議一個新的修行場所—「靜室」，雖然它並沒有因此而否定舊訣所提的意見，卻也明確指出這個新的作法更能提升修行的效率。

如此不同的實踐場所間存在著對話關係，可以說是已經跨足兩個不同宗教傳統的信徒面對他們所繼承的舊傳統時，存在於內心的掙扎與對話。作爲《上清經》主要信仰者的這一群南方士族，大多已經接受來自北方的天師道傳統，因而強烈具有這樣的傾向。《裴傳》五靈法的例子不只清楚地呈現了他們心理所存在的掙扎與對話，同時也彰顯了他們面對這樣的困境時的解決之道。爲了能夠同時保留老師的教導以及自己新的領會，這群新的世代的道教徒以「後出要言」的形式提出自己的看法，同時委婉地將他們老師的教導放在次要的位置，圓融地解決了他們所面對的困境。

airiti

參考書目

李　零，《中國方術續考》，北京：東方出版社，2000 年。

呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局，2008 年。

張超然，《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，台北：國立政治大學中國文學系博士論文，2008 年。

傅飛嵐（Francisucs Verellen）著，李凌瀚譯，《道教視野中的社會史：杜光庭（850-933）論晚唐和五代社會》，香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001 年。

謝聰輝，《修眞與降眞——六朝道教上清經派仙傳研究》，台北：國立師範大學國文研究所博士論文，1999 年。

———，〈修與報：東晉上清經派仙傳敘述內涵與特質析論〉，收錄於《2002 年台灣青年宗教學者宗教與心靈改革研討會論文集》，高雄：高雄道德院，2002 年，頁 30-69。

小南一郎，《中國古道教史研究》，京都：同朋社，1991 年。

小南一郎著，孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》，北京：中華書局，1993 年。

山田慶兒著，廖育群、李建民編譯，《中國古代醫學的形成》，台北：東大圖書股份有限公司，2003 年。

吉川忠夫著，許洋主譯，〈靜室考〉，劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》，北京：中華書局，1993 年，頁 446-477。

Campany, Robert Ford. *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2009.

Pettit, Jonathan. “The Place of Perfection: The Spatial Practice of Pei Xuanren.” 發表於 2009 年「台灣道教與民間信仰神譜」國際學術會議，台北：財團法人台北保安宮，2009 年 5 月 30-31。

————, “Remembering the Saints: The Production of Hagiographies in Early Medieval China,” 未刊稿。

Robinet, Isabelle. *La révélation du Shangqing dans l’histoire du taoïsme*. Paris: Publications de l’Ecole française d’Extrême-Orient, 1984.

Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen ed. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

airiti

附錄：《清靈真人裴君傳》篇章結構表

次序	段落	位置
1	傳文一：傳主籍貫、生辰、性行、信仰簡介	1a5-1a9
2	傳文二：遇道人支子元	1a9-2b1
3	赤將子輿五首隱訣內眞要事	2b2-6b10
4	傳文三：修行生活與士宦經歷	6b10-7a10
5	傳文四：遇南嶽眞人赤松子	7a10-7b6
6	傳文五：去官，入陽洛山	7b6-8a2
7	傳文六：入太華山，見五老人	8a2-9a2
8	傳文七：遊行天下，入空山，見太素眞人	9a2-9b4
9	傳文八：成道，於太素宮、太極宮、太微宮受賜	9b4-10b5
10	西玄山的簡介	10a6-10b6
11	存五靈之神光服氣之法	10b6-12a5
12	蔣先生第五首之訣「秋分首過之法」的補充說明	12a5-15a5
13	太素眞人教裴君二事爲眞人之法（上奔日月之道）	15a5-19b3
14	太素眞人受太帝君訣言二條	19b4-19b9
15	「鬱儀文」、「結璘章」綜論	19b10-22b10
16	裴君所受眞書篇目	22b10-24b2
17	服茯苓法	24b3-25a9
18	服胡麻法	25a10-26a1
19	以上二法的說明	26a2-26b7

airiti

Teaching and Curriculum: The Method for Five Numina in the "Hagiography of Lord Pei, Perfected Being of Pure Numen"

Chang, Chaojan

Fu Jen University, Department of Religious Studies

Abstract

Shangqing hagiographies were lengthy texts that developed in the southeast areas of early medieval China. Not only did these texts recorded stories about the bodily cultivation of Daoist saints, but also the teachings designed for Daoist practitioners in the initial stages of their studies. Given their pedagogical value, the content of these texts has been studied as both manuals for advanced practitioners, as well as teaching materials by which masters taught Daoist history and practices. An interesting feature about these hagiographies is that they contained instructions based on the transmission of knowledge from masters to apprentices of various eras. This research analyzes a visualization method in which adepts meditated on the five numina as described in *the Hagiography of Lord Pei, Perfected of Pure Numen* as the example to explicate the possibility of coexistence of various textual layers featuring new and old teachings in one work. The textual layers not only reflected the understanding of the old teachings through interpretation on the part of the Daoist priests during different generations in medieval China, but also demonstrated that the ongoing generations of writers and rewriters of this text did not modify previous teachings, but rather preserved the instructions detailed by past masters. In

other words, Shangqing hagiographies reflected the apprenticeship of the Daoist priests in the southeast regions of medieval China. In addition, we can acquire how readers and users of these techniques amended older teachings in order to adapt to new Daoist spatial configurations, and in so doing offered alternatives to cope with new challenges and concepts.

Keywords: Daoism, Shangqing school, Shangqing hagiographies, method for five numina, five planets, Hagiography of Lord Pei