

從老君到天尊： 對北朝天師道教團發展史的幾點觀察*

李穌書**

本文試圖分析三種性質相異的材料所呈現北朝天師道主神崇拜變化的現象，來考察北朝天師道可能的發展景況。文中首先以陳垣《道家金石略》所錄的造像記為分析對象，這部分反映出民間信仰者的奉道情況。再者是兩份記載道教發展史的正史材料：《魏書·釋老志》和《隋書·經籍志》〈道

* 筆者在撰寫拙文過程中，忝蒙兩位匿名審查人和指導老師臺灣大學歷史系陳弱水教授、以及中文系方介教授，政大宗教所謝世維教授，日本早稻田大學文學學術院小林正美、岡崎由美教授，美國亞利桑那大學宗教所柏夷教授（Professor. Bokenkamp），「六朝道經讀書會」諸師友，臺大歷史所博士班林韻柔、林欣儀學姊和蔡宗憲、李長遠學長，臺大中文所碩士班陳亭佑、恩塚貴子學友，以及翁蓓玉女士和《政大史粹》編委會等多方協助；或提供寶貴意見、或惠賜資料，諸般襄助，實難具言；茲附記於此，以銘謝忱。

** 國立臺灣大學歷史學系研究部碩士班研究生



經序〉對北朝道教活動的記載，亦即代表官方認識的道教紀錄；並附論一篇奉道士人的作品〈道教實花序〉。最後則是道教教團內部奉道者的道經。經由本文的討論，可知北朝天師道教團在至尊神崇拜上有從老君到天尊的轉化過程，這過程當中隱含豐富的歷史訊息與複雜的道教與國家間的互動關係，以及南北文化交流等重大的歷史課題；本文透過各項材料的分析，試圖填補在〈釋老志〉與〈道經序〉之間的罅隙：北朝天師道正是在上述過程當中，以其宗教共同體的組織形態逐漸吸收南方經系的教義，從而為唐代道教的整合——天師道的組織、靈寶經的大乘救度觀以及上清的個人修練法門——提供了重要的基礎。

關鍵詞：天師道、老君、天尊、靈寶經、南北交流



一、問題意識與材料簡介

東漢獻帝建安二十年(215)，曹操出兵攻降割據於漢中數十年的張魯天師道政權，¹並遷徙漢中居民至長安、洛陽等地；²此後直到北魏太武帝於太延五年(439)統一北方為止，天師道教團的發展雖經學者勉力爬梳，³但

¹ 本文「天師道」一詞指稱之對象，為東漢末漢中張魯至北朝的道教教團，其特色為崇拜神格化之老子(即老君或太上老君)，以老子五千文為經典，有道治、祭酒等組織的宗教群體，早期又被稱為「五斗米道」、「鬼道」等。此名詞的定義可參考，Fabrizio Pregadio eds. *The encyclopedia of Taoism* (vol.2) (London; New York: Routledge, 2008), 981-986。此外，三張(張陵、張衡、張魯)世系自張魯以降至中唐可謂晦暗不明，期間三張常為道教教團內外所追憶或批評。柳存仁對三張有細緻的研究，可參考柳存仁，〈漢張天師是不是歷史人物？〉，收入《道教史探源》(北京：北京大學出版社，2000)，67-136。唐前三張後裔可參考陳國符，〈南北朝天師道考長編〉，收入氏著，《道藏源流考》(臺北：古亭書屋，1975)，320。此注承蒙匿名審查人之建議而補充，於此謹致謝忱。

² 事見《三國志·魏書武帝紀》(北京：中華書局，2006)，卷1，45、《三國志·魏書張魯列傳》，卷8，263-266、《三國志·魏書張既列傳》，卷15，472-474、《三國志·魏書杜襲列傳》，卷23，666。本文所引正史皆為北京中華書局點校本，已標明出處者，將不另作注。〔晉〕常璩著，任乃強校注，〈漢中志〉《華陽國志校補圖注》(上海：上海古籍出版社，2007)，卷2，72-82。

³ 陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，收入氏著，《金明館叢稿初編》(臺北：里仁書局，1981)，1-40；Kleeman, Terry F. *Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998; Livia Kohn, "The Northern Celestial Master," in Livia Kohn ed. *Taoism Handbook* (Leiden; Boston: Brill, 2000), 196-224; 唐長孺，〈魏晉期間北方天師道的傳播〉、〈太平道與天師道—札記十一篇〉，皆收入《唐長孺文存》(上海：上海古籍出版社，2006)，248-261、733-766；



其面貌仍隱晦難彰。北朝天師道因北魏新天師寇謙之的活躍，和北周樓觀道的興盛而短暫出現在歷史舞台，⁴但仍有不少罅隙尚待填補。由於天師道有崇奉老子及其經典的傳統，因此筆者擬以考察太上老君在北朝神格地位的變化，⁵試圖分析北朝天師道的發展軌跡及其歷史意義。以下就文中主要討論材料略作說明。

本文使用材料主要有三，首先是造像記。南北朝佛道二教盛行，統治者至民間信徒多因末世思想(eschatology)與祈福等因素而興造大量宗教造像(北朝尤為顯著，然多為佛教造像)。這些造像或造像記反映了宗教力量在民間的影響與其勢力的消長，是研究中古宗教史的絕佳素材，本文擬就道教造像記為主要討論對象之一。目前學界對道教造像和造像記雖有不少研究

Terry F. Kleeman, "Daoism in the third Century," in Florian C. Reiter ed. *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2007), 11-28.

⁴ 可參考楊聯陞，〈老君音誦誡經校釋—略論南北朝時代的道教清整運動〉，收入《中央研究院歷史語言研究所集刊》28（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1956），17-54；陳寅恪，〈崔浩與寇謙之〉，收入氏著，《金明館叢稿初編》，107-140；Richard B. Mather, "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451," in Holmes Welch, Anna Seidel eds. *Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1979), 425-451；劉屹，〈寇謙之的家世與生平〉，收入《華林（第二卷）》（北京：中華書局，2002），271-281。樓觀道的崇奉對象為老子和尹喜，也相當重視五千文的傳統，目前道教研究者仍將其歸入天師道的傳統下。可參考陳國符，〈樓觀考〉，收入氏著，《道藏源流考》，261-265；Livia Kohn, "The Northern Celestial Master," in Livia Kohn ed. *Taoism Handbook*, 196-224.

⁵ 其稱號又作「老君」、「皇老君」等。



成果，⁶卻常因像主的分辨問題而造成研究上的困難。⁷有鑒於此，筆者略去一般研究者(特別是藝術史研究者)在處理造像材料主要採行之佛道比較藝術風格的圖像分析方法，代之以考察由造像記所紀錄之道教主神崇拜變化的史學角度。造像記資料在陳垣輯錄的《道家金石略》當中，⁸蒐羅了相

-
- ⁶ 佛道造像的相關研究可參考松原三郎，《增訂 中国仏教彫刻史研究》，東京都：吉川弘文館，1966；神塚淑子，〈南北朝時代の道教造像〉，收入礪波護編，《中國中世の文物》(京都：京都大學人文科學研究所，1993)，225-289；氣賀沢保規編，《中国仏教石經の研究—房山雲居寺石經を中心に—》，京都：京都大学學術出版會，1996；侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰—以造像記為中心的考察〉，收入《中國佛教學術論叢》第45冊(高雄縣：佛光山文教基金會，2001)，1-345；李豐楙，〈供養與祈福：北魏道教造像碑的圖象與銘文初探〉，收入國立歷史博物館研究組編，《道教與文化學術研討會論文集》(臺北：國立歷史博物館，2001)，93-120、〈北周建德元年李元海等造元始天尊碑記及妓樂圖考〉，收入李焯然、陳萬成編，《道苑續紛錄》(香港：商務印書館，2002)，52-90；柏夷(Stephen R. Bokenkamp)，“The Salvation of Laozi: Images of the Sage in the *Lingbao Scriptures*, the Ge Xuan Preface, and the “Yao Boduo Stele” of 496 C.E.,”收入《道苑續紛錄》，287-314；李淞，《長安藝術與宗教文明》(北京：中華書局，2002)，特別是337-361；張澤珣，《北魏道教造像碑藝術》，香港：香港明石文化國際出版有限公司，2002；小林正美，〈金錄齋法に基づく道教造像の形成と展開—四川省綿陽·安岳·大足的摩崖道教造像を中心に—〉，收入小林正美編，《道教の齋法儀礼の思想史的研究》(東京都：知泉書館，2006)，223-279；劉昭瑞，《考古發現與早期道教研究》，北京：文物出版社，2007；劉淑芬，《中古的佛教與社會》(上海：上海古籍出版社，2008)，特別是145-167談論北朝造像部份。
- ⁷ 判斷造像為老君或天尊的爭議，最具代表性的例子為唐代常陽天尊像。見侯毅，〈唐代道教石造像常陽天尊〉，《文物》12(北京：文物出版社，1991)，42。
- ⁸ 陳垣，《陳援菴先生全集 專著(三)、(四)》，臺北：新文豐出版公司，1993。



當數量的道教相關碑刻錄文，經筆者整理後，有 14 條材料與北朝造像相關，就此可觀察出北朝道教發展史的一些蛛絲馬跡；是以本文以此為主要的討論材料，必要時另引相關圖錄等以作輔助說明。

再者是考察兩份記載道教發展史的正史，即《魏書·釋老志》和《隋書·經籍志》〈道經序〉（以下皆作〈釋老志〉、〈道經序〉）對於北朝道教活動的紀錄。成書於北齊的〈釋老志〉，⁹是研究中古宗教史的重要史料，也是正史將釋、道活動列入志書的首例；而唐初修成的〈道經序〉，則更多描寫道教教團的教義觀念。¹⁰在兩份正史形成過程中，作於北周的〈道教實花序〉實際上對〈道經序〉內容有重要影響，是以筆者也將針對〈實花序〉略作討論。透過這兩份正史材料與〈實花序〉對道教信仰核心的描述，將有助於我們進一步理解道教教團在北朝的發展軌跡。

最後是道經材料。道經常因推定文本作成年代的困難而容易造成運用上的危險。筆者對道經的處理，主要採用學界爭議較少的道經作為參考史料，以輔助討論為主；因此除了前述兩項材料闕有獨立章節進行考察外，道經部份將不另作專章討論。

筆者試圖透過分析這三種性質相異的材料——較能反映民間信仰情形

⁹ 相關問題與研究可參考塚本善隆註，《魏書釋老志》，東京都：平凡社，1990。

¹⁰ 見興膳宏，〈隋書經籍志〈道經序〉的道教教義及其與〈無上秘要〉之關係〉，收入王元化編，《學術集林（第九卷）》（上海：上海遠東出版社，1996），132-178。另可參考興膳宏、川合康三，《隋書經籍志詳攷》，東京都：汲古書院，1996；王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002），特別是655-660。



的造像記、較多代表官方認識的正史文獻和一篇奉道士人的作品、與道教團內部奉道者的道經——所呈現北朝天師道主神崇拜變化的現象，來考察北朝天師道可能的發展情形，以期能深化對於北朝天師道的認識。

二、造像記所見之老君與天尊

(一) 關於道教造像的幾點問題

處理此課題之前需對幾項道教造像問題作初步討論。首先是道教造像的起源。根據早期道經的內容，道教教團並不崇拜偶像。如東漢末《老子想爾注》「是无狀之狀，无物之象」文下注：「道至尊，微而隱，无狀貌形象也；但可從其誠，不可見知也」，¹¹三世紀《正一法文天師教戒科經》〈大道家令戒〉：「大道者，包囊天地，係養群生，制御萬機者也。無形無像，混混沌沌」，¹²北朝初年《老君音誦誡經》談及廚會云：「欲就會時，

¹¹ 饒宗頤，《老子想爾注校箋》（香港：著者，1956），18。關於《老子想爾注》經典定年等研究，可參考饒宗頤，《老子想爾注校箋》；湯一介，《早期道教史》〈《老子想爾注》與《老子河上公注》〉一節，（北京：崑崙出版社，2006），89-109；大淵忍爾，《初期の道教—道教史の研究—其の一》（東京：創文社，1991），247-308、309-367；小林正美，《六朝道教史研究》（東京都：創文社，1990），296-327；Stephen R. Bokenkamp, “The Xiang’er Commentary to the Laozai” *Early Daoist scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), 29-77.

¹² 《道藏》第18冊，235。定年可參考Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds. *The Taoist Canon: a historical companion to the Daozang vol.1* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 120-122. 相關研究可參考小林正美，《六朝道教史研究》，328-356；Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist*



向香火八拜……會既還家，爲主人燒香，徑宿三過香火，箋言：『爲甲乙之家所請廚會，解求某事恩福，願得道氣覆護』。明慎奉行如律令。」¹³可知至北朝初年教團禮拜的對象仍是不具形體的「道氣」。南朝初《陸先生道門科略》亦云：

夫大道虛寂，絕乎狀貌；至聖體行，寄之言教。……奉道之家，靖室是致誠之所，其外別絕，不連他屋；其中清虛，不雜餘物。……比雜俗之家，床座形像、幡蓋眾飾，不亦有繁簡之殊、華素之異耶？¹⁴

以上所引幾份材料皆強調「道」本無可狀貌的本質。而道教造像的出現，與佛教的影響不無干係。¹⁵唐釋法琳在其《辯正論》自注中提及：

考梁陳齊魏之前，唯以瓠盧盛經本，無天尊形像。……王淳《三教論》云：「近世道士，取活無方，欲人歸信，乃學佛家制立形像，假號天尊及左右二真人，置之道堂，以憑衣食。梁陸修靜亦

scriptures, 149-164. 本文使用之《道藏》為1988年由文物書版社、上海書店、天津古籍出版社共同出版影印之上海涵芬樓本（即三家版），以下不另注出處。

¹³ 《道藏》第18冊，212-213。定年可參考 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds. *The Taoist Canon: a historical companion to the Daozang vol.1*, 125-126.

¹⁴ 《道藏》第24冊，779-780。定年可參考 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds. *The Taoist Canon: a historical companion to the Daozang vol.1*, 126-127.

¹⁵ 這點可說是學界的共識。見陳國符，〈道教形像考原〉，《道藏源流考》，268-269。另見李淞，〈關中北朝造像碑研讀札記〉，收入氏著，《長安藝術與宗教文明》，337-361，特別是357-361。另有道教造像亦受到中國造像傳統影響的看法，可參考張澤珣，《北魏道教造像碑藝術》，8-22。



為此形。」¹⁶

清人葉昌熾在《語石》卷五〈造像十二則〉亦云：「齊天統元年姜纂記所造為老君象，而其文則云：靈暉西沒，至理東遷……皆釋家之詞也。但知造象可邀福，而道釋源流并為一談，亦古人之陋矣。又有天尊象，亦道家所造。」¹⁷葉氏點出道教造像實受佛教影響，亦指出造像乃是為了祈福這一要因。

再者為出現道教造像的時間。〈釋老志〉並無道教造像的紀錄，然〈道經序〉已有北魏皇帝即位受道籙時需造天尊等像的描述；¹⁸根據李淞、張澤珣和日本學者松原三郎、神塚淑子等人的研究，¹⁹道教造像至遲在五世紀中葉以前便已出現；²⁰就筆者目前所見資料，前述作者的推斷應可成立。最後是道教造像的原因。除了前引文關於釋法琳批判道教造像是「取活無方，欲人歸信」，即與佛教爭奪信仰者外，亦與佛教「造象可邀福」

¹⁶ [唐]釋道宣，《廣弘明集》（上海：上海古籍出版社，1991），192。

¹⁷ 見[清]葉昌熾著，柯昌泗評，《語石 語石異同評》（北京：中華書局，2005），312-313。

¹⁸ 分見《魏書·釋老志》，卷114，3052-3055、《隋書·經籍志》〈道經序〉，卷35，1094。

¹⁹ 張澤珣之研究資料承匿名審查人提示而增補，特此致謝。

²⁰ 可參考李淞，〈涇渭流域北魏至隋代道教雕刻詳述〉，收入氏著，《長安藝術與宗教文明》，363-437；張澤珣，《北魏道教造像碑藝術》，1-2；松原三郎，〈道教像論考〉收入氏著，《增訂中國佛教彫刻史研究》，211-229；神塚淑子，〈南北朝時代の道教造像〉，收入礪波護編，《中國中世の文物》，225-289。關於南朝道教造像部分，神塚氏文中提到教團上層與民間奉道者之間的宗教行為差異之處值得留意，見內文及注9，227、283。



以迴向功德等思想有重要關係。²¹

筆者以為道教造像與早期道教實踐「守一」、「存思」、內觀「體內神」等修行亦有其內在聯繫。²²亦即道教造像雖有外緣影響，亦有其內在需求，特別是對實踐存想為主要修行的奉道者；²³如初唐《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷二〈造像品〉言：

《科》曰：夫大像無形，至真無色，湛然空寂，視聽莫備。而應變見身，暫顯還隱，所以存真者，係想真容。故以丹青金碧，摹圖形相，像彼真容，飾茲鉛粉。凡厥繫心，皆先造像。²⁴

文中指出造像乃是為存想之便而設，並按位階列出各式神祇：以「无上法王元始天尊」、「太上虛皇玉晨大道」和「高上老子太一天尊」位階最高。本章考察的對象，因「太上虛皇玉晨大道(即太上大道君)」材料過少，是以僅就「高上老子太一天尊(即老君)」與「无上法王元始天尊(即天尊，不限元始天尊)」進行討論。²⁵

²¹ 道教造像的行為動機可參考李豐楙，〈北周建德元年李元海等造元始天尊碑記及妓樂圖考〉，收入《道苑繽紛錄》，52-90。

²² 可參考林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉收入氏著，《中國中古時期的宗教與醫療》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008)，87-125。

²³ 特別是修行上清法的奉道者。可參考張超然，〈六朝道教上清派存想法研究〉(臺北：國立政治大學中國文學研究所，1999)，225-247。關於使用「奉道者」一詞的反省與考察，可參考劉屹，〈晉宋天師道史研究之一——以對“奉道世家”的考察為中心〉，收入《天問(丁亥卷)》(南京：江蘇人民出版社，2008)，213-240。

²⁴ 《道藏》第24冊，747。定年可參考Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds. *The Taoist Canon: a historical companion to the Daozang vol. I*, 451-453.

²⁵ 元始天尊是南方靈寶經系教團所造作出的最高神靈，見福永光司，〈昊天



(二) 漢魏六朝隋代道教造像碑刻所見之老君與天尊

本節以陳垣《道家金石略》的相關史料為分析對象。²⁶筆者在漢魏六朝隋等六十方石刻史料當中，篩檢出與老君、天尊等像主和造像記等直接相關的 14 條材料進行討論。²⁷先將相關題記名稱，按作成時代與主要内容臚列如下表(1)：

表(1)：漢魏六朝隋代道教造像記表

編號	題記名稱	作成年代、地點	像主	作立者 (人名數)	奉為
1	老子銘 ²⁸	東漢桓帝延熹八年(165)亳州苦縣(安徽)		邊韶	
2	王阿善造		兩玉皇像	道民女官王	

上帝と天皇大帝と元始天尊—儒教の最高神と道教の最高神—，收入氏著，《道教思想史研究》（東京都：岩波書店，1988），123-155；王卡，〈元始天王與磐古開天闢地〉，收入氏著，《道教經史論叢》（成都：巴蜀書社，2007），70-97。

²⁶ 其中立主祀老君或天尊祠等史料也列入討論。表中「像主」、「作立者」、「奉為」欄中文字皆按原書之錄文，「作立者」欄中括號人數為筆者所加，材料出土地點則部分參考神塚淑子，〈南北朝時代の道教造像〉文中附表，收入礪波護編，《中國中世の文物》，230-236。

²⁷ 筆者另檢閱《歷代石刻史料彙編》第一編（先秦秦漢魏晉南北朝）的造像記，然內容明確有老君與天尊者不過5方，且皆與表（1）所列者相同。見北京國家圖書館善本金石組編，《歷代石刻史料彙編（1）、（2）》，北京：北京圖書館出版社，2000。

²⁸ 陳垣，《陳援菴先生全集 專著（三）》，5。以下皆簡稱《陳集》。



	玉皇像題記 ²⁹			阿善(3人)	
3	造太上老君像記 ³⁰	西魏文帝大統十四年(548)山西芮城	太上老君石碑像	大將軍大丞相蔡翟等(約39人)	以資皇家回施(又為先世祖及在生眷屬祈福) ³¹
4	道民馬洛子造玉石老君像記 ³²	北周武帝保定元年(561)地點不明	西玉老君像一區	道民馬洛子(7人) ³³	上為七世父母、所生父母、衣緣眷屬
5	姜纂造像碑記 ³⁴	北齊後主天統元年(565)偃師(河南)	老君像壹軀	男官姜纂(2人)	為亡息元略
6	道民李元海等造元始天尊像記 ³⁵	北周武帝建德元年(572)山西芮城	元始天尊像碑一區	道民李元海兄弟七人等(約23人) ³⁶	為亡考妣

²⁹ 陳垣，《陳集 專著（三）》，52。據神塚淑子〈南北朝時代の道教造像〉所載，此方紀年為隆緒元年（527年），見礪波護編，《中國中世の文物》，232。隆緒是北魏雍州刺史蕭寶夤於孝明帝孝昌3年據雍州謀反後的年號。事見《魏書·肅宗紀》，卷9，247。

³⁰ 陳垣，《陳集 專著（三）》，58-62。

³¹ 此碑為蔡氏一族為主的義邑所立，願文見陳垣，《陳集 專著（三）》，59。

³² 陳垣，《陳集 專著（三）》，65-67。

³³ 錄文「洛」字作「落」，見陳垣，《陳集 專著（三）》，67。

³⁴ 陳垣，《陳集 專著（三）》，70-72。

³⁵ 陳垣，《陳集 專著（三）》，73-76。

³⁶ 就碑文所錄的供養人姓名來看，應是李氏一族所立。見陳垣，《陳集 專著（三）》，74-76。



7	孟阿妃造像記 ³⁷	北齊後主武平七年(576?) ³⁸ 偃師(河南)	老君像一區	清信弟子孟阿妃(約7人)	為忘夫朱元洪及息子敖等 ³⁹
8	馬天祥造像記 ⁴⁰	北齊武平九年(578?) ⁴¹ 地點不明	造立石像	邑主馬天祥等(8人) ⁴²	(主為祈福)
9	趙法護造像記 ⁴³	隋文帝開皇三年(583)地點不明	無上天尊像一區	道民趙法護	為亡口及一切眾生
10	老氏碑 ⁴⁴	隋開皇六年(586)亳州苦縣(安徽)	立老君祠	隋文帝命武陵公元胄建祠，薛道衡作碑	顯仁助於王者，冥福資於黎獻
11	田胡仁造老君像記 ⁴⁵	隋開皇十二年(592)地點不明	石老君一區	道民田胡仁	為七世父母、所生父母
12	梁智造無上天尊像記 ⁴⁶	隋開皇16年(596)地點不明	無上天尊像一區	道民梁智(約2人)	為忘息

³⁷ 陳垣，《陳集 專著（三）》，76。

³⁸ 按：當為北齊後主隆化元年（576年）。

³⁹ 錄文有息子女等人姓名，本表未全錄。見陳垣，《陳集 專著（三）》，76。

⁴⁰ 陳垣，《陳集 專著（三）》，76-77。

⁴¹ 時北齊已亡，當為北周武帝宣政元年（578年）。

⁴² 是義邑所立，其餘立碑人名可見陳垣，《陳集 專著（三）》，77。

⁴³ 陳垣，《陳集 專著（三）》，77。

⁴⁴ 陳垣，《陳集 專著（三）》，77-81。

⁴⁵ 陳垣，《陳集 專著（三）》，83-84。

⁴⁶ 陳垣，《陳集 專著（三）》，84。



13	綿州西山觀造像記 ⁴⁷	隋煬帝大業六年(610)綿州西山(四川)	天尊像一龕	三洞道士黃法暉	爲存亡二世
14	同上 ⁴⁸	隋大業十年(614)	天尊像一龕	女弟子文託生母(2人)	爲兒

1. 造像數量與時、地

表(1)與老君相關材料 7 條(老君像 5)、天尊 5 條(元始天尊像 1、無上天尊像 2)、玉皇像 1 條、像主不明 1 條。雖有不少材料存在地點難以判定，然大多數存留於北方，這與北方盛行造像的風氣有關。⁴⁹就作立時間而言，從編號 3〈造太上老君像記〉初立老君像於西魏文帝大統十四年(548)，至編號 14〈綿州西山觀造像記〉立天尊像於隋煬帝大業十年(614)爲止，主要集中在六世紀中葉至七世紀初約半世紀；筆者另檢閱張燕編輯《北朝佛道造像碑精選》，⁵⁰其中收錄 18 方佛道造像碑，時間自北魏太武帝始光元年(424)至北周武帝保定二年(562)，當中有 15 方碑刻集中在六世紀前半。神塚淑子〈南北朝時代の道教造像〉亦收錄 49 方北朝道教造像：⁵¹北魏 28 方(老君像 3、天尊像 1)、西魏 1 方(老君像)、東魏 1 方、北周 15 方(老君像

⁴⁷ 陳垣，《陳集 專著（三）》，84。

⁴⁸ 陳垣，《陳集 專著（三）》，84。

⁴⁹ 李豐楙，〈供養與祈福：北魏道教造像碑的圖象與銘文初探〉，收入《道教與文化學術研討會論文集》，93-120；李淞，《長安藝術與宗教文明》。

⁵⁰ 書中收錄碑刻內容與《道家金石略》並無重複，可參考張燕編，《北朝佛道造像碑精選》，天津市：天津古籍出版社，1996。

⁵¹ 神塚淑子，〈南北朝時代の道教造像〉文中表格，收入礪波護編，《中國中世の文物》，230-236。



5、天尊像 2)、北齊 4 方(老君像 2)，以北魏造像為大宗。李淞《長安藝術與宗教文明》裡一篇論文討論關中地區道教造像碑共 66 方：⁵²北魏 29 方(老君像 12、天尊像 1)、西魏 4 方(老君、天尊像各 1)、北周 15 方(老君像 4)、隋初 19 方(老君像 10、天尊像 4)，⁵³時間橫跨北魏至隋初，亦以北魏居多。張澤珣《北魏道教造像碑藝術》更收錄了 46 方北魏道教造像(老君像 2、天尊像 1)。⁵⁴據此可見六世紀中國北方道教造像活動之盛行，特別是關中一帶；在造像數量上，前引幾份參考材料雖有重複，但老君像仍較天尊像為眾。

2. 造像用語、目的及研究方法上的反思

表(1)各條造像記的錄文中，由造像者姓名前多冠「道民」、「道士」、「清信弟子」、「男官」等可知，造像者有道教信仰應無疑義；而多數造像記篇幅短小簡潔(編號 2、4、7、8、9、11、12、13、14)，基本格式具備造像者、造立時間、像主與祈願文，如編號 4〈道民馬洛子造玉石老君像記〉鐫刻造像者姓名後寫道：「保定元年四月三日道民馬落子皂西玉老君像一區，上為七世父母、所生父母，衣緣眷屬，一時成道」；⁵⁵而錄文型製較長

⁵² 李淞，〈涇渭流域北魏至隋代道教雕刻詳述〉，《長安藝術與宗教文明》，363-437。

⁵³ 括號中的像主分類，部分因書中不見錄文，或錄文未說明像主，皆以作者李淞的判讀為主。

⁵⁴ 有圖版為四十四方。見張澤珣，《北魏道教造像碑藝術》，8-9、73-167。

⁵⁵ 關於北朝造像記的研究方法，除神塚淑子，〈南北朝時代の道教造像〉一文外，亦可參考佐藤智水，〈北朝造像銘考〉，收入劉俊文編，《日本中青年學者論中國史 六朝隋唐卷》(上海：上海古籍出版社，1995)：56-115；此文討論對象雖以佛教碑文為主，然其研究方法相當具有參考價值，本文



且文字雋永者(編號 3、5、6)，或與造像者身分有關。⁵⁶如編號 3〈造太上老君像記〉為西魏蔡氏義邑所立，而義邑約 30 餘名男性成員中，至少 12 人帶有將軍號的官銜；又如編號 6〈道民李元海等造元始天尊像記〉為北周李氏義邑所立，其家族成員數約 20 餘人，除卻女性 15 人外，亦多為中下層級官員。

老君與天尊造像記表現在內容上則有些微差異。表中造像記篇幅較短、僅具基本格式者，像主多為天尊(編號 9、11、12、13、14)，且對天尊神格或道教教義著墨不多。型製較長如編號 6 對天尊描述不過寥寥數筆：「是以元始開化，普教無窮，津益有緣，存亡仰賴」。而老君造像記除了宗教內容外，其哲理化色彩則較濃烈，如編號 3 文末：「恢恢大道，寥寥匪忘，湛然靡尋，廓矣虛凝……靈□丙融，玄化漸形，□空演義，神範□頤」、編號 5 對造像主慕道的描述：「清信士姜元略(按：造像主之亡息)……早洞玄源，夙達空旨⁵⁷……父纂情慕東門，心憑冥福，特為亡略敬造老君像壹軀」等。老君造像記的哲理化特質有其道家思想文化傳統的因子，或與當時玄學思潮有關；但也不能忽視佛教造像記對道教的影響：在編號 5 這方老君造像記裡充斥著大量佛教慣用語彙，文末「當來龍華，願昇初唱」的描述雖可能是南方靈寶經系教團的末劫思想，但其所霑染的佛教因子恐怕大於

受兩篇文章啟發甚大。

⁵⁶ 可參考倉本尚德，〈北朝造像銘にみる道佛二教の關係—關中における邑義の分析を中心に〉，《東方宗教》109(京都市：日本道教學會，2007)，18-51。

⁵⁷ 「夙達空旨」或與佛教思想有關，然應是行文上為求與前句「早洞玄源」相應而作；要之姜元略深受宗教影響是可以肯定的。



靈寶經系——⁵⁸畢竟靈寶經系的思想資源仍有相當部分來自於佛教。⁵⁹

表(1)中所見造像目的則相當一致：目的主為祈福，功德迴向對象上至國主，下至一切眾生。這意味著對造像者而言，選擇發願造立老君或天尊像，與祈福迴向之間的關連性可能並不緊密。亦即，老君或天尊所代表的道教內部「教派」間的區隔，或許不若其展現在經典上的差異來得明顯——何況北朝初期存在大量佛道雙教造像。⁶⁰且道教造像早期的藝術造型也常難以和佛教造像相區分，更毋論老君與天尊像的高度形似；若無碑文的輔助，恐怕也難以作出精確的辨識。這是複雜而饒富意義的宗教史課題：在當時信仰者的認知上容或有佛、道二教的區別，但在立道教造像時，是否有區別像主(老君或天尊)的必要也許不無疑問，畢竟造像的目的乃是為了祈福。

關於佛道像主的問題，李豐楙〈供養與祈福：北魏道教造像碑的圖象與銘文初探〉文中從宗教學角度闡發道教造像除了吸取佛教造像藝術，也

⁵⁸ 侯旭東在《五、六世紀北方民眾佛教信仰：以造像記為中心的考察》當中或許因此而將其列入佛教造像記，然據碑文「敬造老君像一軀」可知，此為道教造像記當無疑義。見侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰——以造像記為中心的考察》，收入《中國佛教學術論典》第45冊，192。圖錄見陳垣，《陳集 專著（三）》，71。

⁵⁹ 可參考Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," in Michel Strickmann, ed. *Tantric and Taoist studies in honour of R.A. Stein* (vol. 2) (Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises, 1983), 461-486.

⁶⁰ 可參考松原三郎，《改訂 東洋美術全史》（東京都：東京美術，1978），174-183；張澤珣，《北魏道教造像碑藝術》，45-59；張燕編，《北朝佛道造像碑精選》；胡知凡，《形神俱妙——道教造像藝術探索》（上海：上海辭書出版社，2008）相關圖表，60-71、91-94。



具自身特殊藝術風格，不能單純認為道教造像藝術受佛教的全面影響；巫鴻、張澤珣的相關研究亦發現道教造像除了受佛教刺激外，亦有其自身的藝術傳統；⁶¹其中李氏與張氏拈出造像工藝師在技法傳承上等問題更值得進一步探索。⁶²此外，道教造像材料的稀少也構成研究上的困難。儘管近年道教造像出土日增，但與佛教相較仍遠遠不足，且具極大的地域性；加以目前所見造像記錄文裡，明確標出像主的造像記數量相當稀少，多為造「石像」、「道像」、「像」等文字，這不僅加深本文在分析上的難度，精確度亦受到影響。這部份唯俟道教造像的出土，並盡可能歸納出像主的表現形式以深化相關研究。下節將就表(1)材料隱含的北朝道教發展史圖像略作分析。

3. 造像記反映出的北朝道教教團發展景況

如前節所論，信仰者所立的造像記因其功能性與目的性，以及行文格式所限，欲藉造像記內容考察北朝道教的具體發展並不容易；但道教內部的變化卻依然在像主的轉變上留下痕跡。筆者以為，儘管材料有限，但若從造像記對像主的紀錄，參合造像記的造立時、地等線索，仍可尋出北朝道教教團發展的蛛絲馬跡。

⁶¹ 見巫鴻，〈漢代道教美術試探〉、〈地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構〉、〈無形之神〉，皆收入氏著，《禮儀中的美術—巫鴻中國古代美術史文編》（北京：三聯書店，2005），455-522；張澤珣，《北魏道教造像碑藝術》，30-42。

⁶² 松原三郎提出當時政局的動盪與南朝道士北逃等影響值得注意，見松原三郎，《增訂中國佛教彫刻史研究》，223-239。



(1)北齊的天師道傳統

表(1)的6方(編號3-8)北朝造像記裡，老君像共計4方(編號3、4、5、7，北周、西魏各1方，北齊2方)，天尊像僅1方(編號6，北周)，另有1方像主未明(編號8，北齊)。⁶³神塚淑子〈南北朝時代の道教造像〉所列49方北朝道教造像當中，老君像11方(北魏3、西魏1、北周5、北齊2)，天尊像僅3方(北魏1、北周2)。這兩份材料的北齊造像數量雖不多，且編號8像主未明，但筆者以為此方像主為老君的可能性頗高。以下舉兩條史料略作說明。

唐代釋道宣編撰的《廣弘明集》收錄了北齊文宣帝(550-559 在位)在天保六年(555)頒布的〈廢李老道法詔〉，⁶⁴其廢道的理由為：

法門不二，真宗在一；求之正路，寂泊為本。祭酒道者，世中假妄；俗人未悟，仍有祇崇。麴蘖是味，清虛焉在？胸脯斯甘，慈悲永隔。上異仁祠，下乖祭典；皆宜禁絕，不復遵事。頒勒遠近，咸使知聞。

對此《資治通鑑》有相關記載：

齊主還鄴，以佛、道二教不同，欲去其一，集二家論難於前，遂敕道士皆剃髮為沙門；有不從者，殺四人，乃奉命。於是齊境皆無道士。⁶⁵

兩條史料紀錄了北齊境內道教教團的部份發展情況。由於老君為天師

⁶³ 見表(1)編號8〈馬天祥造像記〉。

⁶⁴ [唐]釋道宣，《廣弘明集》，116-117。

⁶⁵ 《資治通鑑》，卷166，〈梁紀二十二〉〈敬帝紹泰元年〉條。見[宋]司馬光，《資治通鑑》(北京：中華書局，2005)，5131。



道崇奉的主神，而「祭酒」則是各地道治的管理者，因此從詔書名稱和內容可知，「李老道」、「祭酒道」為官方對天師道的稱謂，北齊境內的道教仍以天師道為主體。廢道原因在於「麴蘖是味」、「胸脯斯甘」的祭祀方式，並不符合官方認為宗教儀式或實踐應是清虛的形象與要求。文宣帝頒布〈廢李老道法詔〉有其複雜的考量，⁶⁶若單就道教發展史的意義而言，詔書所斥的現象亦出現於〈釋老志〉和《老君音誦誠經》對北魏寇謙之改革天師道的記載，這意味著百年後的天師道仍陷於混亂當中。⁶⁷

詔書使用「祭酒道」一詞和其描述，反映出北齊境內道教教團仍以天師道為主體，靈寶、上清等南方經系影響仍不明顯的事實；而表(1)3方北齊造像記當中，2方明確紀錄像主為老君，這不但證實北齊至少在民間仍有信奉天師道的傳統外，也間接說明儘管以國家力量對天師道教團活動的禁斷，但民間的奉道活動並未停止，《資治通鑑》「齊境皆無道士」的情況可能有所誇大。⁶⁸據此，認為編號8為老君像或許不是過份的推論。若然，則6方北朝的造像記當中，老君像已據5方，天尊僅1方；而5方老君造像當中，有信奉天師道傳統的北齊地域內則占3方。

⁶⁶ 可參考Jo-shui Chen(陳弱水), "Anti-Buddhism and Intellectual Conditions in Sixth and Seventh Century China," 收入周質平, Willard J. Peterson編, 《國史浮海開新錄：余英時教授榮退論文集》(臺北市：聯經出版事業股份有限公司, 2002), 97-120。

⁶⁷ 可參考劉屹, 〈寇謙之身後的北天師道〉, 《首都師範大學學報(社會科學版)》1(北京：首都師範大學, 2003), 15-25。

⁶⁸ 表(1)中北齊造像記最早紀年為天統元年, 距〈廢李老道法詔〉頒布時間已相去十年, 仍須將北齊政局在高洋歿後陷入混亂的影響納入考量。



(2)北周天師道教團的南方新傳統

與北齊的情況不同，表(1)北朝唯一的天尊造像記編號 6〈道民李元海等造元始天尊像記〉即作立於北周。據神塚淑子〈南北朝時代の道教造像〉所錄，北朝共有 3 方天尊造像記：最早 1 方為北魏，出土於陝西涇陽；餘皆在北周。⁶⁹李淞〈涇渭流域北魏至隋代道教雕刻詳述〉轉錄關中地區造像記的錄文裡，西魏 4 條造像記錄文已出現天尊像 1 方(其餘錄文僅言立石像或道像)；⁷⁰北周 15 條材料則錄有老君像 2 方(無天尊像)。⁷¹

從表(1)和上引參考材料當中，除李淞一文有地域性外，約可見自北魏起，西魏北周在關中一帶已出現具南方靈寶經系色彩的天尊像；儘管材料稀少，但天尊像卻未見於東魏北齊。關中出現天尊像的現象也同為楊隋所承繼，《隋書·文帝紀》開皇二十年(600)十二月的詔書有如下記載：

佛法深妙，道教虛融，咸降大慈，濟度群品，凡在含識，皆蒙覆護。所以雕鑄靈相，圖寫真形，率土瞻仰，用申誠敬……敢有毀壞偷盜佛及天尊像、岳鎮海瀆神形者，以不道論。沙門壞佛像，道士壞天尊者，以惡逆論。

詔書當中，天尊已被官方視為道教至尊神的代表。表(1)隋代的天尊造像數量已高於老君。隋代 5 方(編號 9、11-14)造像記當中，天尊像已達 4 方(編號 9、12-14)，老君像僅 1 方(編號 11)；與北朝的造像——老君像 5 方、天尊

⁶⁹ 礪波護編，《中國中世の文物》，230-236。

⁷⁰ 〈劉天寶造像碑〉，見李淞，《長安藝術與宗教文明》，404。

⁷¹ 〈李曇信造像碑〉、〈錡馬仁造像碑〉，見李淞，《長安藝術與宗教文明》，407-412。



像 1 方——適成對比。大村西崖《中国美術史彫塑篇》收錄隋代道教造像共 13 方，文中所引錄文可辨認出像主的造像記有 8 方(另 1 方疑為老君像，暫不計入)，⁷²此間天尊像高達 6 方，而老君像僅 2 方。⁷³李淞〈涇渭流域北魏至隋代道教雕刻詳述〉列出 19 方隋代關中地區造像，其中老君像 6 方，天尊像則據 4 方。⁷⁴《巴蜀道教碑文集成》所錄隋代造像記 2 方，內容與本文表(1)全同，皆為天尊像。⁷⁵胡文和《四川道教佛教石窟藝術》收錄 5 條四川隋代道教造像，⁷⁶有趣的是，四川雖是天師道主要的發源地，但這 5 件隋代造像作品的像主卻皆為天尊。至此，筆者目前所見的隋代道教造像當中，天尊像數量已然凌駕於老君像之上。

(三) 造像記所揭示的歷史意義

本節想就三個層面來談造像記展現的歷史意義。首先是宗教層面。造像記說明當時信仰者對宗教的基本需求有二：解脫死亡的恐懼與祈願來世的美好。因而佛道二教和道教教團自身的分野，對信仰者立碑動機的影響上並不顯著——佛道雙教碑與多數造像記以「石像一區」而未標明像主的情況，可證實筆者此點觀察。但北朝隋初天尊像漸增，局部地區甚至超越

⁷² 筆者根據錄文有無「造□□一區」為判斷標準，亦即有明確標示像主的文字。見大村西崖，《中国美術史彫塑篇》(東京都：国書刊行会，1980)，419-421。

⁷³ 此書所錄天尊像集中於隋中葉〔開皇十二年(592)〕以後。

⁷⁴ 李淞，《長安藝術與宗教文明》，418-431。

⁷⁵ 龍顯昭、黃海德等編，《巴蜀道教碑文集成》(成都：四川大學出版社，1997)，12。

⁷⁶ 胡文和，《四川道教佛教石窟藝術》(四川：四川人民出版社，1994)，364。



老君像的現象，依然反映道教南方經系思想向北方逐漸滲透的事實——其影響自然也存在地域差別，如東魏北齊。但北朝天師道教團崇奉老君的傳統並未消失，老君像數量在整體上仍較天尊像為眾，亦即北朝天師道教團仍未完全「南方化」。

由此須論及文化的承繼與交流層面。除了前節所論北齊仍有北魏以來的天師道傳統外，據松原三郎的研究，北周道教造像的藝術型製更為李唐所接收深化。⁷⁷此或可與前賢如陳寅恪在《隋唐制度淵源略論稿》拈出隋唐文化制度有北魏北齊、西魏北周等源流之觀點互為發明。⁷⁸但北朝天師道教團所體現的南方因子，究竟是在何時、透過何種管道、如何被接受等複雜卻饒具意義的課題卻仍未被充分研究；若考慮從老君到天尊像的變化多出現在關中一帶的事實，陝南蜀北在北朝的諸般景況或許可作為日後考察的對象。這方面佛教與南北交聘等相關研究較夥，⁷⁹筆者日後擬將借鑒其研究方法來加以考察。

進一步而言，宗教現象並不是孤立的存在。在宗教與國家的互動層面上，造像材料也提供了豐富的歷史訊息。谷川道雄在其《中國中世社會與共同體》和《隋唐帝國形成史論》當中已揭示北朝既複雜又生機盎然的歷史圖像，⁸⁰除卻谷川氏認為以倫理、道德聲望所構成的豪族共同體外，宗

⁷⁷ 松原三郎，〈道教像論考〉收入氏著，《增訂中國佛教彫刻史研究》，215-217。

⁷⁸ 可參考陳寅恪，《隋唐制度淵源略論稿（外二種）》，河北：河北教育出版社，2002。

⁷⁹ 可參考蔡宗憲，《中古前期的交聘與南北互動》，臺北縣板橋市：稻鄉出版社，2008。

⁸⁰ 谷川道雄著，馬彪譯，《中國中世社會與共同體》，北京：中華書局，2004；



教強大的凝聚力也不可輕忽。⁸¹本章援引的參考材料當中，造像者多以義邑(或邑義)為單位，這些義邑即是地方的自治社群，亦可視為宗教性的地方自治共同體。通過宗教信仰而結合的這些北朝義邑，毋寧是國家需要極力爭取合作的對象——特別是遊牧民族所建立的統治王朝。⁸²而下一章節所要處理的正史材料，不僅反映出北朝的教團發展史和道教教義，也為我們更系統的展示國家與宗教之間的諸貌。

三、正史中所見的老君與天尊—兼論〈道教實花序〉

(一)《魏書·釋老志》中的老君形象

茲簡錄部份〈釋老志〉內容以供討論：

道家之原，出於老子。其自言也，先天地生，以資萬類。上處玉京，為神王之宗；下在紫微，為飛仙之主。千變萬化，有德不德，

谷川道雄著，李濟滄譯，《隋唐帝國形成史論》，上海：上海古籍出版社，2005。

⁸¹ 谷川道雄雖然注意到早期天師道在漢中的傳統，並提及東晉南朝葛洪在《抱朴子內篇》展現的共同體傾向，卻未進一步加以分析。見谷川道雄著，馬彪譯，《中國中世社會與共同體》，83-84。宗教力量在北朝的作用已為不少學者注意。可參考侯旭東，〈造像記所見北朝民眾的國家觀念與國家認同〉，收入氏著，《北朝村民的生活世界—朝廷、州縣與村里》（北京：商務印書館，2005），265-298；倉本尚德，〈北朝造像銘にみる道佛二教の關係—關中における邑義の分析を中心に〉，《東方宗教》109，39-40；劉淑芬，《中古的佛教與社會》，168-179。

⁸² 可參考康樂，《從西郊到南郊—國家祭典與北魏政治》，臺北縣：稻禾出版社，1995。



隨感應物，厥迹無常。授軒轅於峨嵋，教帝嚳於牧德，大禹聞長生之訣，尹喜受道德之旨。至於丹書紫字，升玄飛步之經；玉石金光，妙有靈動之說。如此之文，不可勝記。其為教也，咸去邪累，澡雪心神，積行樹功，累德增善，乃至白日昇天，長生世上。……及張陵受道於鶴鳴，因傳天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。齋祠跪拜，各成法道，有三元九府、百二十官，一切諸神，咸所統攝。又稱劫數，頗類佛經。其延康、龍漢、赤明、開皇之屬，皆其名也。及其劫終，稱天地俱壞。其書多有禁祕，非其徒也，不得輒觀。

材料當中老子以多種形象出現。⁸³文中先以「道家之原，出於老子」的先秦道家始祖面貌描述老子，這是老子原初、歷史的形象。再者，由於「先天地生，以資萬類」的本質，老子已是「道」的化身。老子為「道」的神格化這一觀念，至少已見於敦煌六朝寫本的《老子想爾注》。《想爾注》當中常有「吾，道也」、「我，仙士也」等描述，老子藉此向信仰者宣諭其經典的神聖性。亦即，老子正是具有“道”的特質，方能「先天地生，以資萬類」、「千變萬化，有德不德，隨感應物，厥迹無常」。而神格化

⁸³ 關於老子形象的基礎性研究當推劉國鈞，〈老子神話考略〉，原載於1934年《金陵學報》第4卷第2期，今收入《想像力的世界—二十世紀“道教與古代文學”論叢》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006），16-38；另可參考吉岡義豐，〈老子變化思想の展開〉，收入氏著，《道教と仏教 第一》（東京都：日本學術振興會，1959），2-80；鄭燦山，〈從諸子傳說到道教聖傳—先秦兩漢老子的形象及其意義〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪—中國文學與宗教論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007），309-366。



的老子(老君)，即是天師道教團所崇奉的對象。

由「授軒轅於峨嵋，教帝嚳於牧德，大禹聞長生之訣，尹喜受道德之旨」等句，可見老子亦具有「天師」、「帝師」等聖王(人)師的形象。這部份來自道教的東部傳統，⁸⁴太平道教團經典《太平經》當中，已屢屢出現「神人(即天師)」對「真人」強調其有為帝王師以輔佐統治者的描述。⁸⁵儘管文中並未寫明老子究竟以何種面貌出現在這些聖王(人)面前，⁸⁶但從老子教化對象的紀錄，則可見漢末傳世《老子變化經》之影響。⁸⁷《變化經》有「亡則為仙，成則為人」、「帝嚳時號曰真子」、「黃帝時號曰天老」、「夏禹時老子出，號曰李耳，一名禹師」、「以《五千文》上、下篇，授關長尹喜」、「現城都為鷓鴣鳴山」等記載，⁸⁸正與〈釋老志〉裡對老子形象的描寫與教化對象的記載相吻合。

〈釋老志〉提到老子的教法為「咸去邪累，澡雪心神，積行樹功，累德增善」，這種修行方式與觀念亦呈現在天師道教團的經典《想爾注》：

⁸⁴ 本文「東部傳統」一詞，概念上主要來自陳寅恪的論述。此外，劉屹也支持蒙文通提出「東部傳統」的說法，見陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉收入氏著，《金明館叢稿初編》，1-40；劉屹，《敬天與崇道—中古經道教形成的思想史背景》（北京：中華書局，2005），667。

⁸⁵ 見陳國符，〈太平經考證〉，收入氏著，《道藏源流考》，頁81-88；林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，收入氏著，《中國中古時期的宗教與醫療》，87-125。

⁸⁶ 關於老君的樣貌可參考葛洪在《抱朴子內篇》當中的描述，見王明，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2002），273-274。

⁸⁷ 劉屹對《老子變化經》的學術研究史有相當詳盡的討論，見劉屹，《敬天與崇道—中古經道教形成的思想史背景》，368-383。

⁸⁸ 見吉岡義豐，《道教と仏教 第一》，6-7的圖錄。



「佈道誠教人，守誠不違，即為守一矣；不行其誠，即為失一也。世間常偽伎指五臟以名一，瞑目思想，欲從求福，非也，去生遂遠矣」、「上聖之君，師道至行以教化天下，如太平符瑞，皆感人功所積，致之者，道君也」等；⁸⁹又《正一法文天師教戒科經》〈大道家令戒〉所言：「故民諸職男女，汝曹輩莊事修身潔己，念師奉道，世薄乃爾。夫婦父子，室家相守，當能久」。⁹⁰而天師道教團的傳承關係則以張陵為始，「張陵受道於鵠鳴，因傳天官章本千有二百，弟子相授，其事大行」。文中「齋祠跪拜，各成法道」等句係指張魯天師道政權被曹操政權征服被迫北遷後，各道治失統而自為發展的情況。⁹¹引文中談及「劫數」等劫運觀念，則是南方靈寶經系教團受佛教影響下所建構的重要理論。⁹²其後〈釋老志〉就太上老君與寇謙之的關係進行描寫：老君授修隱於嵩山的寇謙之「天師」之位和「《雲中音誦新科之誡》二十卷」，欲藉寇謙之來「清整道教」；⁹³另有

⁸⁹ 饒宗頤，《老子想爾注校箋》，13、47。

⁹⁰ 《道藏》第18冊，236。

⁹¹ 天師道教團北遷後散亂情況的描述，可見南朝初年《三天內解經》和《陸先生道門科略》，前者見《道藏》第28冊，413-417。《三天內解經》之定年可參考 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds. *The Taoist Canon: a historical companion to the Daozang vol.1*, 124-125.

⁹² 可參考李豐楙，〈六朝道教的終末論—末世、陽九百六與劫運說〉，收入《道家文化研究 第九輯》（上海：上海古籍，2000），82-99；神塚淑子，〈六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教〉，收入《道教與文化學術研討會論文集》，181-202；王承文，〈敦煌古靈寶經與晉唐道教〉，特別是632-650。

⁹³ 可參考楊聯陞，〈老君音誦誡經校釋—略論南北朝時代的道教清整運動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》28（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1956），17-54；葛兆光，〈屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史



自稱老君玄孫的牧土上師李譜文，亦授寇謙之「《天中三真太文錄》」和「《錄圖真經》」，欲令寇謙之「輔佐北方泰平真君」以輔國救民。日後寇謙之亦出嵩嶽傳道並與崔浩合作，促使天師道成為北魏的國教，北魏太武帝(423-452 在位)甚至「親至道壇，受符錄」，這項儀式在武帝後成為定例，「自後諸帝，每即位皆如之」、「遷洛移鄴，踵如故事」。⁹⁴

〈釋老志〉中道教對儒、釋二教的立場值得注意。在儒家經典裡，五帝三代的聖王治世意象相當鮮明，⁹⁵然而〈釋老志〉中這些聖王(人)皆需經由老子教化，方得聞「道」；而寇謙之不僅是北魏天師道的領導者，更是政治的指導者與賦予國家統治者以神權意義的權威來源，文中道教地位明顯高於儒教。面對佛教的態度上，前引文提及的牧土上師李譜文在授與寇謙之《錄圖真經》中言，「佛者，昔於西胡得道，在三十二天，為延真宮主。勇猛苦教，故其弟子皆髡型染衣，斷絕人道，諸天衣服悉然」，同樣認為佛教實是得到「道」的教化，並以此確立道教在兩晉南北朝道、釋競爭當中的優勢地位，這種老子西出化胡的說法實為成書於南北朝時期

研究》，北京：三聯書店，2003。

⁹⁴ 康樂認為道教在北魏王朝所起的作用不應被過度渲染，至少無法和傳統的北亞祭典和以儒家為首的中原祭典相提並論。見康樂，《從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治》，171-173。不同觀點見法國學者索安(Anna Seidel)著，劉屹譯，〈國之重寶與道教秘寶——識緯所見道教的淵源〉，收入《法國漢學(第四卷)》(北京：中華書局，1999)，42-127。

⁹⁵ 可參考陳弱水，〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，收入氏著，《公共意識與中國文化》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2005)，311-352。



《老子西昇經》、《老子化胡經》的影響。⁹⁶

在〈釋老志〉儒釋道三教裡，道教以「道」為本源，藉由老子變化以向儒家聖人和域外宣揚道法之說，進而涵攝二教的立場相當明顯。另需注意，〈釋老志〉雖有「無極真尊」、「大至真尊」、「天覆地載陰陽真尊」等神靈的描寫，但仍未出現「天尊」這一南方靈寶經系教團崇奉對象的稱述。這意味著〈釋老志〉作者魏收在撰寫北朝道教教義與歷史時，儘管仍以天師道的傳統——以老子為核心——進行整合性描寫，但南方靈寶經系教團的影響卻已悄然浮現。

(二)《隋書·經籍志》〈道經序〉所見的老君與天尊

《魏書》作於北齊天保年間(554)，《隋書》則成於唐太宗(626-649 在位)貞觀十年(636)，但志書部份要到唐高宗(649-683 在位)顯慶元年(656)才修成，兩份正史材料作成年代相去百餘年。⁹⁷期間道教教團在各方面發展變化甚鉅。以下仍引部份〈道經序〉以供討論。⁹⁸

道經者，云有元始天尊，生於太元之先，稟自然之氣，沖虛凝遠，

⁹⁶ 可參考吉岡義豐，《道教と仏教（第三）》（東京：国書刊行會，1976），39-74；前田繁樹，〈第三編 老子西昇經の研究〉，收入氏著，《初期道教經典の形成》（東京：汲古書院，2004），155-261；大淵忍爾，《初期の道教》，469-486；許理和（Erik Zürcher）著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國—佛教在中國中古早期的傳播與適應》（南京：江蘇人民出版社，2005），373-391。

⁹⁷ 見呂思勉，《兩晉南北朝史（下）》（上海：上海古籍出版社，2005），論修史之部分1248-1266。

⁹⁸ 《隋書·經籍志》只見道經經序，而無經目。



莫知其極。所以說天地淪壞，劫數終盡，略與佛經同。以為天尊之體，常存不滅。每至天地初開，或在玉京之上，或在窮桑之野，授以祕道，謂之開劫度人。然其開劫，非一度矣，故有延康、赤明、龍漢、開皇，是其年號。其間相去經四十一億萬載。所度皆諸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及諸仙官，轉共承受，世人莫之預也。所說之經，亦秉元一之氣，自然而有，非所造為，亦與天尊常在不滅。天地不壞，則蘊而莫傳，劫運若開，其文自見。凡八字，盡道體之奧，謂之天書。字方一丈，八角垂芒，光輝照耀，驚心眩目，雖諸天仙，不能省視。天尊之開劫也，乃命天真皇人，改轉天音而辯析之。自天真以下，至于諸仙，展轉節級，以次相授。諸仙得之，始授世人。……推其大旨，蓋亦歸於仁愛清靜，積而修習，漸至長生，自然神化，或白日登仙，與道合體。其受道之法，初受《五千文錄》，次受《三洞錄》，次受《洞玄錄》，次受《上清錄》。

與〈釋老志〉相較，〈道經序〉除了描述方式有所承襲外，兩者內容上有幾點差異值得留意。

首先是對至尊神的認定。〈釋老志〉老子「先天地生，以資萬類」的宇宙本源、創生萬物的地位，已被〈道經序〉「道經者，云有元始天尊，生於太元之先，稟自然之氣」的元始天尊取代。而〈道經序〉強調「劫數」觀念，在劫數的作用下，「天尊之體，常存不滅」的元始天尊除了是絕對而終極的本源存在，更具有「開劫度人」的佈道贖世性格，隱然是救世主(Messiah)的形象，這種救度世人的精神或可見佛教大乘思想之影響，與〈釋



老志》老子多以帝王師或授人以長生成仙之道的面貌大相逕庭。〈道經序〉更將太上老君由〈釋老志〉的傳道者描寫為受度者，其品級自「先天地生」的創生者轉變為「天仙上品」的諸仙之一；太上老君只是脫凡的仙品，不復有先天地生的絕對存在地位。而〈釋老志〉老子化身傳道予軒轅等聖王(人)的形象，在〈道經序〉已被「自上古黃帝、帝嚳、夏禹之儔，並遇神人，咸受道籙」的「神人」所取代。

在經典的描述上，兩者也呈現差別。〈釋老志〉描寫道教教團內部傳授的經典為天師道教團傳統的「天官章本」，這一敘述未見於〈道經序〉。〈道經序〉另以「天書」作為道教教團內的神聖經典。⁹⁹〈道經序〉言此「天書」為元始天尊所佈授，「秉元一之氣，自然而有，非所造為，亦與天尊常在不滅」，非經劫運之世不得見，現世時還須由天真皇人的傳譯方得理解；此中因強調「天書」的神聖性，「雖諸天仙，不能省視」，所以另需「天尊之開劫也，乃命天真皇人，改囀天音而辯析之」的傳譯過程。¹⁰⁰這種以天書作為其經典神聖性和權威來源的觀念，正是靈寶經系教團的核心教義之一。¹⁰¹且天真皇人作為南方靈寶經系教團所塑造出的特殊

⁹⁹ 神聖經典的概念可參考Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist scriptures*, 10-27; Robert Campany, "On the Very Idea of Religions-In the Modern West and Early Medieval China," *History of Religion* 42.4 (2003): 287-319.

¹⁰⁰ 天真皇人的相關研究，可參考王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，691-739。謝世維另有系列研究論文，〈聖典與傳譯—六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》31（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007），185-233、〈道教傳經神化的建立與轉化：以天真皇人為核心〉，《清華學報》38：2（新竹市：國立清華大學，2008），291-326。

¹⁰¹ 可參考呂鵬志，〈早期靈寶經的天書觀〉，收入郭武編，《道教教義與現



仙真—其身影並未見於南朝上清經系集大成者陶弘景(456-536)所作《真靈位業圖》，而首見於東晉末年古靈寶經系《太上靈寶五符序》。¹⁰²亦即〈道經序〉在敘述道教教團經典佈授過程揚棄了天師道教團傳統「天官章本」，轉而強調靈寶經系「天書」觀念與轉譯者天真皇人，這意味〈道經序〉不但天師道教團的影響大為降低，而上清經系的元素在最初的授道關係中亦未獲得強調。

另為授道之法的描述。〈釋老志〉言老子授法之初，傳「天官章本千有二百」予張陵，日後寇謙之則自牧土上師李譜文受《錄圖真經》，全篇在道士的授法制度上著墨不多。〈道經序〉則清楚地臚列出道士受道次序為「初受《五千文籙》，次受《三洞籙》，次受《洞玄籙》，次受《上清籙》」。兩者除了對授法制度的描寫有詳略之別，筆者認為〈道經序〉當中有項敘述需加以釐清：〈道經序〉裡對道經授受過程的記載，其《三洞籙》可能是《三皇文》之誤。¹⁰³

代社會國際學術研討會論文集》(上海:上海古籍出版社,2003),571-597;謝世維,〈聖典與傳授:仙公系靈寶經系譜試析〉,收入國立台中技術學院應用中文系編,《道教與民俗學術研討會論文集》(台中:國立台中技術學院應用中文系,2007),401-417。

¹⁰² 《道藏》第6冊,315-343。

¹⁰³ 這一錯誤在興膳宏、川合康三合著的大作《隋書經籍志詳攷》中未被指出。見興膳宏、川合康三,《隋書經籍志詳攷》(東京都:汲古書院,1996),注7,940。筆者於此試作疏證:北周武帝時成書之《無上秘要》已錄有受道次序,其卷35〈授度齋辭宿啟儀品〉:「若受十戒,可云十戒十四持身之品;若受《五千文》,可云《道德五千文經》;若受《三皇》,可云洞神三皇符圖玉字;若受《真文》,可云靈寶真文符圖玉字;若受《上清》,可云洞真上清符圖玉字。」最晚成書於初唐《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》



最後，對北魏太武帝興建道壇受籙一事的記載，兩份史料亦有部份相異。〈道經序〉言「於代都東南起壇宇，給道士百二十餘人，顯揚其法，宣布天下」、「每帝即位，必受符籙，以為故事，刻天尊及諸仙之象，而供養焉」、「遷洛已後，置道場於南郊之旁，方二百步。正月、十月之十五日，並有道士哥人百六人，拜而祠焉」，文中強調皇帝受籙後需立像供養靈寶經系的主神——天尊，立天尊像已成國家祭典的一部分；¹⁰⁴但〈釋老志〉未有立天尊像的相關敘述。此外，兩份史料紀錄齋戒祠祀日期的歧異也值得留意。¹⁰⁵南朝初《陸先生道門科略》言：

卷4、卷5〈法次儀〉述及道士授法位階從正一法位最初階之「正一籙生弟子」，到最高等級之「上清玄都大洞三景弟子、无上三洞法師」，分別按天師道教團經系《老子》等、《三皇文》、靈寶經系以及上清經系經典予以傳授。另據道士張萬福於先天元年（712）作成《傳授三洞經戒法籙略說》卷下〈明科信品格〉所錄道士受法過程：「……次受五千文，證明道德，生化源起；次受三皇，漸登下乘，源麤入妙；次受靈寶，進昇中乘，轉神入慧；次受洞真，煉景歸無，還源反一，證于常道。」可知，以上皆無《三洞籙》的記載。據《傳授三洞經戒法籙略說》可見，初唐對道士受法的認識上，所受經典意代表階高低，是「漸登下乘，源麤入妙」到「還源反一，證于常道」，《三皇文》則有「漸登下乘」的入門作用。〈道經序〉所載《三洞籙》或與「三洞」一詞有關。一般而言，所謂「三洞」是指以上清經系道經構成之「洞真」、靈寶經系道經之「洞玄」、和《三皇文》所構成之「洞神」，亦即「三洞」其實是道經的分類系統；明乎此，可知〈道經序〉將《三皇文》誤作為《三洞籙》。

¹⁰⁴ 〈道經序〉之「天尊」是否為元始天尊，目前仍難以判定；然「天尊」一詞作為南方道教經系的標誌之一殆無疑義。

¹⁰⁵ 道教齋戒等相關研究，可參考法國學者蘇遠鳴（Michel Soymié）著，辛岩譯，〈道教的十日齋〉，收入《法國漢學（第二輯）》（北京：清華大學，1999），28-49。



奉道者，皆編戶著籍，各有所屬。令以正月七日、七月七日、十月五日，一年三會。民各投集本治，師當改治錄集，落死上生，隱實口數，正定名簿。

北朝《老君音誦誡經》三會日的紀錄與之相同。¹⁰⁶初唐道士朱法滿編修《要修科儀戒律鈔》卷八〈齋日鈔〉所引，應是早期天師道教團《旨教經》；¹⁰⁷內容相同且為北宋賈善翔《猶龍傳》卷五〈度漢天師〉所引《旨要妙經》裡，¹⁰⁸皆紀錄早期天師道教團的三會日。¹⁰⁹《旨要妙經》載：

又三會日，以正月七日名舉遷賞會，七月七日名慶生中會，十月五日名建功大會。此三會日，三官考覈功過，受符籙契令經法者，宜依日齋戒，呈章賞會，以祈景福。

此與《釋老志》言祠祀之日「正月七日、七月七日、十月十五(應作五)日」相合。時代後出的靈寶經系道經當中，如《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》則云：

正月十五，上元校戒之日；七月十五，中元校戒之日；十月十五，下元校戒之日。¹¹⁰

這兩條材料反映從早期天師道教團三會日，到靈寶經系教團三元齋日的轉

¹⁰⁶ 《道藏》第18冊，214。

¹⁰⁷ 《道藏》第6冊，955。《要修科儀戒律鈔》定年可參考Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds. *The Taoist Canon: a historical companion to the Daozang (vol. I)*, 455.

¹⁰⁸ 《道藏》第18冊，25。

¹⁰⁹ 有關《旨教經》與《旨要妙經》的考證，可參考陳國符，《道藏源流考》，頁318；王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁357-363。

¹¹⁰ 《道藏》第6冊，883。



變過程。¹¹¹三元齋日雖也見於《旨要妙經》，然而到南朝梁道士宋文明《通門論》裡，在靈寶經系六齋法(金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋、五八節齋、自然齋)之中已不見三會日。¹¹²亦即，南朝靈寶經系教團在祠祀齋會部份已發展出有別於早期天師道教團的傳統，這與佛教的影響有關。而從〈釋老志〉對三會日的紀錄，到百年後〈道經序〉轉而對三元齋日的強調，可見南方靈寶經系傳統在〈道經序〉中起的作用。

(三) 一份過渡性文本：〈道教實花序〉

〈釋老志〉與〈道經序〉的作成年代相去百餘年，兩者雖有因襲之處，卻可見南方新興的靈寶經系已部分取代了天師道傳統，〈道教實花序〉在這變化當中則扮演著過渡性的角色。日本學者砂山稔在《隋唐道教思想史研究》當中，特闢專章談論北周宇文逵及其作品〈道教實花序〉，¹¹³認為約作成於北周武帝建德三年(574)興建通道觀前後的〈實花序〉，其思想背景與武帝下詔編輯道教類書《無上秘要》和興建通道觀的理念有密切的聯繫，皆以道教教義作為其理論基礎。砂山稔進一步指出宇文逵與寓居北方的文壇領袖——諸如南朝士人庾信、王褒等交情深厚，而這些南朝士人皆

¹¹¹ 小南一郎認為三會日到三元日可能是同一祭禮當中的起末日，見小南一郎著，孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》(北京：中華書局，2006)，54-57。

¹¹² 《藏外道書》第21冊(四川：巴蜀書社，1994)，352-360。

¹¹³ 砂山稔，《隋唐道教思想史研究》(東京：平河出版社，1990)，123-156。另可參考大淵忍爾，〈無上秘要とその周邊〉《道教とその經典—道教史の研究 其の二—》(東京都：創文社，1997)，297-407。



有奉道的背景，¹¹⁴因此〈實花序〉帶有南方靈寶、上清經系思想之色彩。大陸學者王承文也在相同課題上提出關注。¹¹⁵王承文在《敦煌古靈寶經與晉唐道教》認為〈實花序〉是道教教理從〈釋老志〉到〈道經序〉思想發展的重要環節，筆者以為王氏的看法值得留意。〈道教實花序〉充斥著大量南方靈寶、上清經系思想的影子，特別是靈寶經系；這部份可參考砂山稔和王承文的研究，茲不贅述。

筆者試圖指出，〈實花序〉的內容除了靈寶與上清經系的影響外，天師道的傳統也不應忽視。以下略引〈實花序〉部份文字以供討論。〈道教實花序〉不見於今本《道藏》，而保存於唐玄宗朝由徐堅等人編輯之類書《初學記》卷二十三〈道釋部·道一〉，以下轉引部分內容：

混成元胎，先天地而生；玄妙自然，在開闢之外。可道非道，因金籙以詮言；上德不德，寄玉京而闡說。高不可揆，深不可源；闕之而章三光，舒之而綿六和。廣矣大矣，於得盡其鉤深；恍兮惚兮，安可窮其象物？十善之戒，四極之科，金簡玉字之音，瓊笈銀題之旨。升玄內教，靈寶上清；五老赤書之篇，七聖紫文之記。故以揮諸篆籀，煥彼曷牒；玄經閱籍，可得而談者焉？若乃包含天地，陶育乾坤，無大不大，無小不小。隨之而不見其後，迎之而不見其前；周流六虛，希微三氣。無上大道，游於空洞之

¹¹⁴ 庾信作有〈道士步虛詞〉十首，見《庾子山集注》（北京：中華書局，2006），392-403。另可參考金秀雄，《中國神仙詩の研究》（東京：汲古書院，2008），56-88。

¹¹⁵ 見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁655-660。



上；梵形天尊，見於龍漢之劫……漢史亦載道有三十七家，九十三篇，斯止略序宗塗，匪採奧頤，詎詳金液之異，未悟石函之奇。見之者尚迷，聞之者猶豫。非有天尊之說，曾无大聖之言。¹¹⁶

此中「混成元胎」一詞值得留意。陶弘景編纂《真誥》卷十〈協昌期第二〉，提及存思時的祝法有「元胎上真，雙景二玄」等語；¹¹⁷《抱朴子內篇》卷1〈暢玄〉，論「玄」的作用言「胞胎元一，範鑄兩儀，吐納大始，鼓治億類」，¹¹⁸「元胎」一詞指涉的對象即道的本源，〈道教實花序〉首句「混成元胎」遂成爲「道」得以落實爲神格化的張本。〈實花序〉開篇部分說明道教之「道」乃「先天地而生」、「在開闢之外」的絕對性與超越性，而由「寄玉京而闡說」、「無上大道，游於空洞之上；梵形天尊，見於龍漢之劫」等對「道」的神格化描述，則可見南方靈寶、上清經系之影響。

另須注意〈實花序〉在句法安排上，明顯承襲《老子》的論述模式。如「混成元胎，先天地而生」出於《老子》第二十五章「有物混成，先天地生」，「可道非道」出自《老子》首章「道可道非常道」，「上德不德」則出自《老子》第三十八章「上德不德，是以有德」等。¹¹⁹〈實花序〉以《老子》對「道」的性質描寫模式爲基礎，來闡發宗教性的、神格化的「道」；這種書寫模式無疑有著士人傳習《老子》的傳統，以及南北朝玄學風氣之影響，卻不能忽視《老子》作爲天師道教團誦讀經典的作用，畢竟這是南

¹¹⁶ 徐堅等編，《初學記（下冊）》（北京：中華書局，2005），549。

¹¹⁷ 吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》（北京：中國社會科學出版社，2006），337。

¹¹⁸ 王明，《抱朴子內篇校釋》，1。

¹¹⁹ 分見於朱謙之，《老子校釋》（北京：中華書局，2006），100、3-4、150-151。



北朝道教共同的修道方式之一。如東晉古靈寶經《太極左仙公請問經卷上》：「五千文是道德之祖宗，真中之真，不簡穢賤，終始可輪讀」，¹²⁰《真誥》卷九〈協昌期第一〉：「太極真人云：『讀《道德經》五千文萬遍，則雲駕來迎』」，¹²¹《周氏冥通記》卷四：「九月二十五日，忽夢見張理禁，令誦《道德》」。 ¹²²〈實花序〉藉由《老子》這部有著複雜性格經典的句法來作宗教性的闡釋，可見這一傳統的影響力——不管是藉宗教或思想的方式呈現。

〈道教實花序〉未見道教至尊神為元始天尊的描述，然而南方靈寶經系的思想顯然已滲進北方天師道教團，特別是在一批奉道士人群體裡。而北周武帝建德六年(577)的出兵吞併北齊，則衝擊了齊地的天師道勢力；在八十餘年後的〈道經序〉裡，元始天尊已然以道教至尊神的面貌活躍於正史的記載。筆者在本節試圖指出，從〈釋老志〉以天師道教團作為書寫主體，到〈道經序〉裡確立元始天尊作為道教至尊神，〈實花序〉不僅反映北周道教團複雜的歷史面貌，其書寫模式以《老子》為基礎，結合南方靈寶、上清經系的特點，也表現出〈實花序〉的過渡性質。

¹²⁰ 《中華道藏》第4冊（北京：中華書局，2004），120。

¹²¹ 吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》，303-304。太極真人的相關研究可參考神塚淑子，〈六朝靈寶經に見える葛仙公〉，收入麥谷邦夫編，《三教交涉論叢》（京都：道氣社，2005），1-46。

¹²² 見《道藏》第5冊，538。《中華道藏》標作「張理禁令」，若與其後文比對可知不確。見《中華道藏》第46冊，267。



四、結語

這裡簡要討論兩份年代相近的道經作為本文結語。前文徵引《老君音誦誡經》與《陸先生道門科略》是作成時間較無爭議的道經，作者分別為北魏寇謙之與劉宋陸修靜，前者較後者稍早。這兩份道經性質相近，行文雷同，皆為清整當時天師道的改革文字、皆以老君為至尊神，而《誦誡》對廚會的重視、對道民糜費和祭酒貪污的批判，與對道民私自越治改隸他治或祭酒私自署職等現象的抨擊等，亦出現在《科略》當中。

這兩份材料反映當時天師道對社會的影響力：南北朝天師道教團內部以道治為基本宗教組織單位，透過廚會以凝聚道民和群眾，¹²³以定期的齋會等節日來掌握道民戶籍，規定道民向道治繳納信米等作為經濟基礎，並以上章首過、行黃赤之法等影響道民生活，或藉諸般儀式以聚斂錢財甚而糾眾造反等；前文考察的造像記即多為義邑所立。這些散居各地而自治性格強烈的宗教共同體，就宗教層面而言是天師道教團內部亟欲統合的目標，就政治層面來說亦為政權需要拉攏的對象：北朝《誦誡》較南朝《科略》更多的體現宗教與政權之間的依附關係，這從《誦誡》對以「李弘」為名義造反的嚴厲批判，¹²⁴和前文討論正史對北魏統治者和寇謙之關係的描述可知一二。

¹²³ 《老君音誦誡經》言廚會之法「老君曰：廚會之上齋七日……使大德精進之人在座首……其參同不奉道者請會，無苦。」可見參與廚會之人並不限於道民。見《道藏》第18冊，212-213。

¹²⁴ 可參考唐長孺，〈史籍與道經中所見的李弘〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），213-222。



上一章節提到道教教團內部的南北疆界並不若世俗政治疆界分明，南北朝道教團在南北朝初年逐漸以華山和嵩山作為交流的中心之一：¹²⁵這由造像記出現從老君到天尊的轉變、天師道教團在〈釋老志〉作者魏收筆下已帶有南方經系色彩的描寫、勃興於北周且具濃厚南方經系特質的樓觀道等可一窺端倪。而針對道教內部的南北交流問題，筆者想提出三點看法。首先是交流的對象。傳統的觀點是南方經系對北方教團起主要作用，但筆者以為若詳加考察《誦誡》、《科略》內容與時代背景，南朝《科略》可能部分受到北朝《誦誡》的影響——筆者檢閱此前戒律類道經如《老子想爾注》、《大道家令戒》和《女青鬼律》等，皆未見同質性如此之高的內容；而從北魏與劉宋交聘次數在南北朝最為頻繁，和寇、陸在隱居及活動(寇為嵩洛，陸在江州廬山與建康)之地，正處於南北使節交聘行進路線上等現象而言，¹²⁶北方道教對南方教團的影響值得進一步研究。

再者為交流的路線。除了上述華山、嵩山，和交聘路線外，筆者以為川北陝南即樓觀道根據地整屋縣一帶，可能是另一傳播要地。若考慮東晉末年(413)劉裕遣朱齡石併巴蜀，其時靈寶、上清經系已風行江左；且百餘年後(553)巴蜀併入西魏，樓觀道道士韋節、王延等早已在北朝道教教團內

¹²⁵ 這一現象逐漸受到學者的關注，見盧國龍，《中國重玄學》（北京：人民中國出版社，1993），97-110；劉屹，〈寇謙之的家世與生平〉，收入《華林（第二卷）》，271-281。

¹²⁶ 見蔡宗憲，《中古前期的交聘與南北互動》，36-37、258-259所製圖表；另參譚其驥主編，《中國歷史地圖集（第四冊）》（北京：中國地圖出版社，1996），29-30、46-47。



傳習南方靈寶、上清經系道經的紀錄，這一看法或許不是太過分的推論。由此亦得以較恰當的解釋，入隋後原為天師道根據地的蜀地，竟出現大量天尊造像的情況。

最後是交流的場所。不論是《誦誡》、《科略》文末提及道治祭酒受籙升遷等規範，抑或上清經系《紫陽真人內傳》當中周義山遍遊名山以尋訪仙真求道修練等紀錄，皆顯示南北道教教團的領導階層在現實或修練實踐上，具有變動而整體的概念；亦即在道教領導階層所建構的宗教世界裡，道治在現實上不僅是基層管理組織與儀式進行場所，也是在宗教修行上的交流場域。天師道教團的道治其實有雙重的性質與功能：組織管理群眾的地方性，和交流宗教信息的跨地域性，這部份筆者將另文考察。

經由本文的討論，可知北朝天師道教團在至尊神崇拜上有從老君到天尊的轉化過程，這過程當中隱含豐富的歷史訊息與複雜的道教與國家間的互動關係；本文透過各項材料的分析，試圖填補在〈釋老志〉與〈道經序〉之間的罅隙：北朝天師道正是在上述過程當中，以其宗教共同體的組織形態逐漸吸收南方經系的教義，從而為唐代道教的整合——天師道的組織、靈寶經的大乘救度觀以及上清的個人修練法門——提供了基礎。本文對北朝天師道的初步研究，或許可自歷史的角度回應小林正美在《唐代の道教と天師道》當中，¹²⁷認為唐代道士皆為天師道道士的觀點；

¹²⁷ 小林正美，《唐代の道教と天師道》，東京都：知泉書館，2003。相關書評見橫手裕，〈小林正美著《唐代の道教と天師道》〉，《東方宗教》103（町田：日本道教学会，2004），96-100；葛兆光，〈攀龍附鳳的追認？



而筆者文中對道教南北交流的諸項看法，由於篇幅所限，當俟日後另文深入研究。

—從小林正美《唐代の道教と天師道》討論佛教道教宗派研究的方法〉、劉屹，〈《唐代の道教と天師道》〉皆收入《唐研究（第十卷）》（北京：北京大學出版社，2004）29-44、598-604；砂山稔，〈総括—道教研究の方法と課題—〉相關評論，收入《道教研究の最先端》（東京都：大河書房，2006），239-258。



參考書目

一、史料文獻

- 〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注，《三國志》，北京：中華書局，2006。
- 〔北齊〕魏收，《魏書》，北京：中華書局，2003。
- 〔唐〕魏徵等撰，《隋書》，北京：中華書局，2002。
- 〔宋〕司馬光等編，《資治通鑑》，北京：中華書局，2005。
- 〔晉〕常璩撰，任乃強校注，《華陽國志校補圖注》，上海：上海古籍出版社，2007。
- 〔北周〕庾信撰，〔清〕倪璠注，《庾子山集注》，北京：中華書局，2006。
- 〔唐〕釋道宣，《廣弘明集》，上海：上海古籍出版社，1991。
- 〔唐〕徐堅等編，《初學記》，北京：中華書局，2005。
- 〔清〕葉昌熾撰，柯昌泗評，《語石：語石異同評》，北京：中華書局，2005。
- 《道藏》，上海：上海書店，1988，文物書版社、上海書店、天津古籍出版社影印上海涵芬樓本。
- 《藏外道書》，四川：巴蜀書社，1994。
- 《中華道藏》，北京：中華書局，2004。
- 張燕編，《北朝佛道造像碑精選》，天津市：天津古籍出版社，1996。
- 北京國家圖書館善本金石組編，《歷代石刻史料彙編》1、2冊，北京：北京圖書館出版社，2000。



二、近人論著

(一)專書

1. 王明，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，2002。
2. 王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002。
3. 朱謙之，《老子校釋》，北京：中華書局，2006。
4. 任繼愈主編，《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，2005。
5. 李淞，《長安藝術與宗教文明》，北京：中華書局，2002。
6. 呂思勉，《兩晉南北朝史》，下冊，上海：上海古籍出版社，2005。
7. 胡文和，《四川道教佛教石藝術》，四川：四川人民出版社，1994。
8. 胡知凡，《形神俱妙—道教造像藝術探索》，上海：上海辭書出版社，2008。
9. 陳垣，《陳援菴先生全集 專著》，第3冊、第4冊，臺北：新文豐出版公司，1993。
10. 陳寅恪，《隋唐制度淵源略論稿(外二種)》，河北：河北教育出版社，2002。
11. 陳國符，《道藏源流考》，臺北：古亭書屋，1975。
12. 張超然，〈六朝道教上清派存思法研究〉，臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1999。
13. 張澤珣，《北魏道教造像碑藝術》，香港：香港明石文化國際出版有限公司，2002。
14. 康樂，《從西郊到南郊—國家祭典與北魏政治》，臺北縣：稻禾出版社，1995。
15. 湯一介，《早期道教史》，北京：崑崙出版社，2006。
16. 葛兆光，《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三聯



- 書店，2003。
17. 劉屹，《敬天與崇道—中古經道教形成的思想史背景》，北京：中華書局，2005。
 18. 劉昭瑞，《考古發現與早期道教研究》，北京：文物出版社，2007。
 19. 劉淑芬，《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，2008。
 20. 蔡宗憲，《中古前期的交聘與南北互動》，臺北縣板橋市：稻鄉出版社，2008。
 21. 盧國龍，《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993。
 22. 龍顯昭、黃海德等編，《巴蜀道教碑文集成》，成都：四川大學出版社，1997。
 23. 譚其驥主編，《中國歷史地圖集(第四冊)》，北京：中國地圖出版社，1996。
 24. 饒宗頤，《老子想爾注校箋》，香港：著者，1956。
 25. 〔日〕大村西崖，《中國美術史彫塑篇》，東京都：國書刊行會，1980。
 26. 〔日〕大淵忍爾，《初期の道教—道教史の研究—其の一》，東京：創文社，1991。
 27. 〔日〕大淵忍爾，《道教とその經典—道教史の研究—其の二—》，東京都：創文社，1997。
 28. 〔日〕小林正美，《六朝道教史研究》，東京都：創文社，1990。
 29. 〔日〕小林正美，《唐代の道教と天師道》，東京都：知泉書館，2003。
 30. 〔日〕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，2006。
 31. 〔日〕吉川忠夫、麥谷邦夫 編，朱越利譯，《真誥校註》，北京：中國社會科學出版社，2006。
 32. 〔日〕吉岡義豐，《道教と仏教(第三)》，東京：國書刊行會，1976。
 33. 〔日〕谷川道雄著，馬彪譯，《中國中世社會與共同體》，北京：中華



- 書局，2004。
34. 〔日〕谷川道雄著，李濟滄譯，《隋唐帝國形成史論》，上海：上海古籍出版社，2005。
35. 〔日〕松原三郎，《增訂 中国仏教彫刻史研究》，東京都：吉川弘文館，1966。
36. 〔日〕松原三郎，《改訂 東洋美術全史》，東京都：東京美術，1978。
37. 〔日〕金秀雄，《中國神仙詩の研究》，東京：汲古書院，2008。
38. 〔日〕砂山稔，《隋唐道教思想史研究》，東京：平河出版社，1990。
39. 〔日〕前田繁樹，《初期道教經典の形成》，東京：汲古書院，2004。
40. 〔日〕氣賀沢保規編，《中国仏教石經の研究－房山雲居寺石經を中心に－》，京都：京都大学学術出版会，1996。
41. 〔日〕塚本善隆訳注，《魏書釈老志》，東京都：平凡社，1990。
42. 〔日〕興膳宏、川合康三，《隋書經籍志詳攷》，東京都：汲古書院，1996。
43. 〔荷〕許理和(Erik Zürcher)著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國－佛教在中國中古早期的傳播與適應》，南京：江蘇人民出版社，2005。
44. Bokenkamp, Stephen R. *Early Daoist scriptures*. Berkeley: University of California Press, 1997.
45. Kleeman, Terry F. *Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
46. Kohn, Livia. ed. *Taoism Handbook*. Leiden: Boston: Brill, 2000.
47. Pregadio, Fabrizio. eds. *The encyclopedia of Taoism (vol.2)*. London ; New York : Routledge, 2008.
48. Schipper, Kristofer Marinus and Verellen, Franciscus eds. *The Taoist Canon : a historical companion to the Daozang (vol.1)*. Chicago: University of



Chicago Press, 2004.

(二)論文

1. 王卡，〈元始天王與磐古開天闢地〉，收入氏著《道教經史論叢》(成都：巴蜀書社，2007)，70-97。
2. 巫鴻，〈漢代道教美術試探〉，收入氏著《禮儀中的美術－巫鴻中國古代美術史文編》(北京：三聯書店，2005)，455-484。
3. 巫鴻，〈地域考古與對“五斗米道”美術傳統的重構〉，收入氏著《禮儀中的美術－巫鴻中國古代美術史文編》(北京：三聯書店，2005)，485-508。
4. 巫鴻，收入氏著〈無形之神〉，皆收入《禮儀中的美術－巫鴻中國古代美術史文編》(北京：三聯書店，2005)，509-522。
5. 李豐楙，〈六朝道教的終末論－末世、陽九百六與劫運說〉，收入《道家文化研究 第九輯》(上海：上海古籍，2000)，82-99。
6. 李豐楙，〈供養與祈福：北魏道教造像碑的圖象與銘文初探〉，收入國立歷史博物館研究組 編，《道教與文化學術研討會論文集》(臺北：國立歷史博物館，2001)，93-120。
7. 李豐楙，〈北周建德元年李元海等造元始天尊碑記及妓樂圖考〉，收入李焯然、陳萬成 編，《道苑繽紛錄》(香港：商務印書館，2002)，52-90。
8. 呂鵬志，〈早期靈寶經的天書觀〉，收入郭武主編，《道教教義與現代社會國際學術研討會論文集》(上海：上海古籍出版社，2003)，571-597。
9. 林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，收入氏著《中國中古時期的宗教與醫療》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008)，87-125。
10. 柳存仁，〈漢張天師是不是歷史人物？〉，收入《道教史探源》(北京：北京大學出版社，2000)，67-136。



11. 侯旭東，〈五、六世紀北方民眾佛教信仰－以造像記為中心的考察〉，收入《中國佛教學術論典》第45冊(高雄縣：佛光山文教基金會，2001)，1-345。
12. 侯毅，〈唐代道教石造像常陽天尊〉，收入《文物》12(北京：文物出版社，1991)，42。
13. 唐長孺，〈史籍與道經中所見的李弘〉，收入氏著《魏晉南北朝史論拾遺》(北京：中華書局，1983)，213-222。
14. 唐長孺，〈魏晉期間北方天師道的傳播〉，收入《唐長孺文存》(上海：上海古籍出版社，2006)，248-261。
15. 唐長孺，〈太平道與天師道－札記十一篇〉，收入《唐長孺文存》(上海：上海古籍出版社，2006)，248-261、733-766。
16. 索安(Anna Seidel)著，劉屹譯，〈國之重寶與道教秘寶－識緯所見道教的淵源〉，收入《法國漢學(第四卷)》(北京：中華書局，1999)，42-127。
17. 陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，收入氏著《金明館叢稿初編》(臺北：里仁書局，1981)，1-40。
18. 陳弱水，〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，收入氏著，《公共意識與中國文化》(臺北：聯經出版社，2005)，311-352。
19. 楊聯陞，〈老君音誦誡經校釋－略論南北朝時代的道教清整運動〉，收入《中央研究院歷史語言研究所集刊》28(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1956)，17-54。
20. 葛兆光，〈攀龍附鳳的追認？－從小林正美《唐代的道教と天師道》討論佛教道教宗派研究的方法〉，收入《唐研究(第十卷)》(北京：北京大學出版社，2004)29-44。
21. 劉屹，〈寇謙之的家世與生平〉，收入《華林(第二卷)》(北京：中華書局，2002)，271-281。



22. 劉屹，〈寇謙之身後的北天師道〉，收入《首都師範大學學報(社會科學版)》1(北京：首都師範大學，2003)，15-25。
23. 劉屹，〈《唐代的道教と天師道》〉，收入《唐研究(第十卷)》(北京：北京大學出版社，2004)，598-604。
24. 劉屹，〈晉宋天師道史研究之一——以對“奉道世家”的考察為中心〉，收入《天問(丁亥卷)》(南京：江蘇人民出版社，2008)，213-240。
25. 劉國鈞，〈老子神話考略〉，原載於1934年《金陵學報》第4卷第2期，今收入《想像力的世界—二十世紀“道教與古代文學”論叢》(哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006)，16-38。
26. 鄭燦山，〈從諸子傳說到道教聖傳—先秦兩漢老子的形象及其意義〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪—中國文學與宗教論集》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007)，309-366。
27. 謝世維，〈聖典與傳譯—六朝道教經典中的「翻譯」〉，收入《中國文哲研究集刊》31(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007)，185-233。
28. 謝世維，〈聖典與傳授：仙公系靈寶經系譜試析〉，收入國立台中技術學院應用中文系 編，《道教與民俗學術研討會論文集》(台中：國立台中技術學院應用中文系，2007)，401-417。
29. 謝世維，〈道教傳經神化的建立與轉化：以天真皇人為核心〉，收入《清華學報》38：2(新竹市：國立清華大學，2008)，291-326。
30. 〔日〕小林正美，〈金籙齋法に基づく道教造像の形成と展開—四川省綿陽·安岳·大足の摩崖道教造像を中心に—〉，收入小林正美 編，《道教の齋法儀礼の思想史的研究》(東京都：知泉書館，2006)，223-279。
31. 〔日〕吉岡義豊，〈老子變化思想の展開〉，收入氏著《道教と仏教 第一》(東京都：日本學術振興会，1959)，2-80
32. 〔日〕佐藤智水，〈北朝造像銘考〉，收入劉俊文編，《日本中青年學



- 者論中國史 六朝隋唐卷》(上海：上海古籍出版社，1995)，56-115。
33. 〔日〕砂山稔，〈總括—道教研究の方法と課題—〉，收入《道教研究の最先端》(東京都：大河書房，2006)，239-258。
 34. 〔日〕前田繁樹，〈老子西昇經考—その成立に関する一試論〉，《日本中国学会報》42(東京：日本中国学会，1990)
 35. 〔日〕倉本尚徳，〈北朝造像銘にみる道佛二教の關係—關中における邑義の分析を中心に〉，《東方宗教》109(京都市：日本道教學會，2007)，18-51。
 36. 〔日〕神塚淑子，〈南北朝時代の道教造像〉，收入礪波護 編，《中國中世の文物》(京都：京都大學人文科學研究所，1993)，225-289。
 37. 〔日〕神塚淑子，〈六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教〉，收入國立歷史博物館研究組 編，《道教與文化學術研討會論文集》(臺北：國立歷史博物館，2001)，181-202。
 38. 〔日〕神塚淑子，〈六朝靈寶經に見える葛仙公〉，收入麥谷邦夫編，《三教交渉論叢》，(京都：道氣社，2005)，1-46。
 39. 〔日〕福永光司，〈昊天上帝と天皇大帝と元始天尊—儒教の最高神と道教の最高神—〉，收入氏著《道教思想史研究》(東京都：岩波書店，1988)，123-155。
 40. 〔日〕横手裕，〈小林正美著《唐代の道教と天師道》〉，收入《東方宗教》103(町田：日本道教学会，2004)，96-100。
 41. 〔日〕興膳宏，〈隋書經籍志〈道經序〉的道教教義及其與〈無上秘要〉之關係〉，收入王元化編，《學術集林(第九卷)》(上海：上海遠東出版社，1996)，132-178。
 42. 〔法〕索安(Anna Seidel)著，劉屹譯，〈國之重寶與道教秘寶—讖緯所見道教的淵源〉，收入《法國漢學(第四卷)》(北京：中華書局，1999)，42-127。



43. 〔法〕蘇遠鳴(Michel Soymié)著，辛岩譯，〈道教的十日齋〉，收入《法國漢學(第二輯)》(北京：清華大學，1999)，28-49。
44. Bokenkamp, Stephen R. "Sources of the Ling-pao Scriptures," in Michel Strickmann, ed. *Tantric and Taoist studies in honour of R.A. Stein*(vol. 2)(Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises, 1983), 434-486.
45. Bokenkamp, Stephen R. "The Salvation of Laozi: Images of the Sage in the Lingbao Scriptures, the Ge Xuan Preface, and the "Yao Boduo Stele" of 496 C.E.," 收入《道苑繽紛錄》，(香港：商務印書館，2002)，287-314。
46. Company, Robert. "On the Very Idea of Religions—In the Modern West and Early Medieval China," *History of Religion* 42.4(2003):287-319.
47. Jo-shui Chen(陳弱水), "Anti-Buddhism and Intellectual Conditions in Sixth and Seventh Century China," 收入周質平，Willard J. Peterson 編，《國史浮海開新錄：余英時教授榮退論文集》(臺北市：聯經出版事業股份有限公司，2002)，97-120。
48. Mather, Richard B. "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451," in Holmes Welch, Anna Seidel eds. *Facets of Taoism*, New Haven: Yale University Press, (1979): 425-451.
49. Terry F. Kleeman, "Daoism in the third Century," in Florian C. Reiter ed. *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*(Wiesbaden: Harrassowitz, 2007), 11-28.



From the Laojun to the Tianzun : Observations on the development of
the Way of the Celestial Masters during the Northern Dynasties of China

He-shu, Li

(Graduate student of the Department of History, National Taiwan University)

This article focuses on discusses an interesting and significant phenomenon that the status the Laojun (老君) and the Tianzun (天尊) in the Way of the Celestial Masters (天師道), as well as the same variation of some different materials in Northern Dynasties of China. The paper is divided into two sections. Firstly, I examine the records of the steles in the Medieval Northern China and attempt to point out the significations that the amount difference between the steles of the Laojun and the Tianzun in the history of the Way of the Celestial Masters. Secondly, I compare with three historical records : *Wei shu Shilao zhi* (魏書釋老志), *Sui shu Jingji zhi* (隋書經籍志), *Daojiao shihua xu* (道教實花序) and analyze the relations with these historical records. Furthermore, I also discuss the influences that the Southern *Lingbao Scriptures* (靈寶經) on the Northern the Way of the Celestial Masters and the final portion of this paper, I offer three observations about the Southern - Northern culture communication in the Medieval China.

Keywords: Way of the Celestial Masters, Laojun, Tianzun, Lingbao Scriptures, Southern-Northern culture communication

