

中古道教史中的三皇文傳統研究*

謝世維**

國立政治大學宗教研究所

摘 要

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

關鍵詞：道教，三皇文，八史，洞神

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

** 作者電子郵件信箱：hsiehben@nccu.edu.tw

一、前言

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ 山田俊，《洞神經の基礎的研究》（熊本：熊本縣立大學，2009）。

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

二、三皇文之內涵與歷史

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

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

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

⁸ 所謂「文化共享性之關連」，筆者指的是南方之方士傳統，這些傳統以師徒傳授為主，個別之傳統之間沒有系統性之連結，不像上清經系或靈寶經系，是在一個共同神學體系下之經典群，被冠上「三皇文」之一系列符圖只能說是在江南方士文化傳統上有著關聯性而已。康若柏 (Robert Campany) 認為方士是屬於一種秘傳社會，並引用西方秘傳文化社會學 (sociology of esoteric culture) 之理論來說明這些秘傳傳統一方面保持其技藝與文本之隱密性，另一方面又讓秘技在社會上展示、討論、追求。這種既隱密又宣揚之方式構成其師徒之社會角色，而這也是建立在社會能夠辨識這些方士之語言與行為展現，這正說明當時之人認知到「方士」傳統之存在。Robert Campany, "Secrecy and Display in the Quest for Transcendence in China, ca. 220 BCE-350 CE," *History of Religions*, 45.4 (2006), pp. 294-300; Robert Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009), chapter 4, pp. 1-38.

⁹ 王明，《抱朴子內篇校釋》，卷 15，〈雜應〉，頁 272-273。

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

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

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

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

¹¹ 王明，《抱朴子內篇校釋》，卷19，〈遐覽〉，頁336。

¹² 同前引，卷17，〈登涉〉，頁300。

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

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

¹⁵ 同前引。