

發爐與治籙

——正一發爐與靈寶發爐的比較

廣瀨直記

提 要

陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》、張萬福《醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀》和杜光庭《太上黃籙齋儀》等道教科儀之中，道士無論在“發爐”還是“出官”的儀式，都要召出自己的體內神，而在與“發爐”對應的“復爐”儀式裏，却没有召回體內神的過程。本文要闡明的，即是這種“重複”與“不對應”現象之所以產生的歷史原因；並以此說明，其背後存在的是，六朝時代有治籙的道士與沒有治籙的道士之間的張力。

關鍵詞：發爐 出官 治籙 指教齋 靈寶齋 道教科儀

一、前 言

道教科儀中一般都有“發爐”這個節次，而各個儀式中發爐的方法有所差異，因此要給它下個準確的定義並非易事。但是，至少就所有發爐的共通之處而言，我們可以將其定義為“在香爐面前，通過念咒和燒香，向天帝上奏儀式開始”。¹

1 燒香是與神靈溝通時不可缺少的儀式。《登真隱訣》曰：“香者，天真用茲以通感，地祇緣斯以達信，非論齋潔、祈念、存思，必燒香。左右侍香金童，必為招真達意。”（《雲笈七籤》卷三十七“說雜齋法”11a）。吉川忠夫：《“靜室”考》，《東方學報》第59號（1987年），頁143—144。

陸修靜(406—477)是六朝時代整理道教科儀的代表性人物。在他編輯的靈寶經傳授儀式《太上洞玄靈寶授度儀》(HY528,以下略稱《授度儀》)中,我們可以看到如下有關發爐的記載:

次發爐祝曰:

無上三天玄元始三炁太上老君,召出臣甲身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香玉童、散花玉女、五帝直符、直日香官,各三十六人出,闢啟此間土地里域真官正神。臣今正爾燒香傳授,願得太上十方正真生炁,降注臣身中,令臣所啟速達,徑御至真無極道前。
(11a—b)

這裏道士祈求“無上三天玄元始三炁太上老君”召出道士體內“三五功曹”等神靈,讓它們聯繫“此間土地里域真官正神”等體外神,等傳授儀式開始時,“太上十方正真生炁”注入自己體內,體內神和體外神聯合起來向稱為“至真無極道”的高位神上奏儀式的開始。在《授度儀》中,“發爐”之後有“謁十方”和“出官”的節次;²出官節次中,道士也要召出體內神,讓它們聯繫體外神,然後體內神和體外神一起向高位神傳達儀式開始進行。也就是說,發爐和出官要重複相同的步驟,而且“三五功曹”、“左右官使者”、“驛龍騎吏”等神靈,在發爐和出官中也相似,這是為什麼呢?

關於《授度儀》記載的發爐,還有一點疑問。《授度儀》中發爐和出官都有對應的節次,分別為“復爐”和“復官”。在復官中,道士要把神靈召回體內,但在復爐中,却没有召回體內神的過程:

次法師復爐,祝曰:

香官使者、左右龍虎君、侍香諸靈官、當令此間傳授之所,自然生金液丹

2 丸山宏:《陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉初探》,載《第一屆道教仙道文化國際研討會論文集》(高雄:國立中山大學,2006年),頁628—630。

碧芝英，百靈衆真，交會在此香火案前，令臣得道，克獲上仙。弟子某甲等受福，內外家口蒙恩。十方仙童玉女，侍衛香煙，傳奏臣向來言請，徑至玉皇上帝几前。(49b)

道士祈求，發爐中召了出的“香官使者”、“侍香諸靈官”(相當於“左右捧香”、“侍香玉童”、“直日香官”)和顯然沒有召出的“左右龍虎君”一起，在進行了儀式的地方呈現金液等祥瑞，並給弟子一家帶來幸福。接着，又請求“十方仙童玉女”向“玉皇上帝”傳達自己的願望。值得注意的是，在這個復爐儀式中，並沒有召回體內神的過程。我們可以提出疑問：為什麼相對於出官和復官，發爐和復爐却没有那麼完美地對應？

由此，筆者指出兩個問題：“發爐和出官重複”以及“發爐和復爐不對應”。事實上，這兩個問題在唐代道士張萬福的《醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀》(HY1202)和杜光庭的《太上黃籙齋儀》(HY507)中也可以看到，並不限於陸修靜的《授度儀》。筆者猜測這些“重複”和“不對應”，可能反映陸修靜整理科儀之前，發爐所經歷的歷史變遷。如果真是這樣，通過辨析發爐這個小小的儀式，我們可以發現道教科儀一個重要的變遷過程。下面，就從初期的發爐開始進行探討。

二、《魏傳訣》中的祝爐

《登真隱訣》(HY421)卷下的《魏傳訣》，由“誦黃庭經法”、“入靜”、“章符”、“請官”和“二朝”五事組成，其中在“入靜”可以看到初期的發爐：

初入靜戶之時，當目視香爐，而先心祝曰：〈南真告云：閉氣拜靜，使百鬼畏憚，功曹使者、龍虎君，可見與語。謂能精心久行之耳。此謂初入便閉氣存想，祝爐燒香，通氣又閉，而拜祝四方，每一方竟，通氣也。……凡靜中吏司，皆泰清官察，糾察嚴明，殊多科制。若不如法，非但無感，亦即致咎禍害者矣。今謹述入靜次第立成之法如左：先盟

澡束帶，刷頭理髮，裙褐整淨，巾履齊潔，兩手執笏。不得以紙纏裹。既至戶外，漱口三遍，仍閉氣，舉右足入戶。次進左足，使併進前平立，正心臨目，存直使、正一功曹、左右官使者四人，並在戶內兩邊側立，又龍君在左，虎君在右，捧香使者二人挾侍香爐，守靜玉女挾侍案几。都畢，乃通氣，開目正視香爐，乃心祝曰：「太上玄元五靈老君，當召功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三炁正神，〈行二朝者，當益云及侍經神童玉女。〉急上關啟三天太上玄元道君。〈奏聞上清宮。〉某正爾燒香，入靜朝神，〈奉行東華秘法，以某本命日，去某本命九十日，平旦入靜，朝太微天帝君。又以某生日，去某生〔月〕〔日〕一百八十二日，夜半入靜，朝太上高聖君。〉乞得八方正氣來入某身，所啟速聞，徑達帝前。〈太微天帝君玉闕紫宮前，太上高聖君瓊闕下。〉(6b—7b)

這是道士進入靜室之時，面對香爐念祝的儀式，以下稱為“入靜祝爐”。儘管這裏沒有“發爐”一詞，但是同樣的儀式在《正一指教齋儀》(HY797)和《正一指教齋清旦行道儀》(HY798)中稱為“發爐”：

先發爐。

太上玄元五靈老君，當召功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三炁正神，急上關啟三天太上玄元大道君。臣等正爾燒香，清旦齋事，願得八方正炁，來入臣等身中，所啟速達，徑御至真無極道前。(《正一指教齋清旦行道儀》1a)

之所以將它視為初期的發爐，因為據筆者所知，現存有關發爐的資料中，沒有比《魏傳訣》年代更早的。

這裏，先暫時離開正題，討論一下《魏傳訣》這份資料的問題。《登真隱訣》是收集楊羲和二許手書的陶弘景所編輯的，因此可以認為，《登真隱訣》中所收的資料，其年代是楊羲和二許在茅山進行降神活動的東晉中期。但是，也有學

者懷疑《魏傳訣》的時代。³ 這可能因為陶弘景在《真誥》(HY1010)中留下了“楊書”、“長史書”等筆記鑑定,而《魏傳訣》中沒有這些信息,並且《魏傳訣》五事中的“誦黃庭經法”,陶弘景在註中批評為後人偽造的文本。

然而筆者認為,陶弘景沒有批評其他四事,意味著在他看來,其他四事是來自楊羲和二許的文本。這一點可以從資料中得到印證。例如,《魏傳訣》“入靜”中有如下陶註:“按易遷夫人告云:晨夕當心存拜靜。似是令用此法。”(6a)根據這條註文可知,陶弘景認為,易遷夫人(許謐的夫人)曾經讓二許用過《魏傳訣》的“入靜法”。

《魏傳訣》“請官”中又有如下陶註:“《千二百官儀》,始乃出自漢中,傳行於世。世代久遠,多有異同,殆不可都按。此之二十四官,亦頗有同彼名者。既真書未久,必無差謬。”(23a)陶弘景對比了“請官”和《千二百官儀》的記載之後認為:《千二百官儀》的文本傳世久遠,不太可靠,而“請官”的文本傳世不久,所以不會有錯誤。值得注意的是,在這個註中,陶弘景將“請官”稱為“真書”。

另外,一般認為是《登真隱訣》佚文的《上清明堂元真經訣》(HY424)中,⁴ 有《茅傳訣》(茅是太元真人茅盈)和《王傳訣》(王是清虛真人王褒),其中陶註曰:“司命今先授此省易之訣於楊君者,欲令長史行之”(《茅傳訣》5a),又曰:“此本朱注書者,是楊君所書,夫人口授也。”(《王傳訣》6b)根據這些註釋可知,陶弘景明確判定這兩種“傳訣”是真人傳授給楊羲和二許的文本。因此,我們可以認為《魏傳訣》中,除去“誦黃庭經法”,其他的部分依然是東晉中期的資料,不必懷疑它的年代。

關於《魏傳訣》這份資料,還有一點需要說明。根據《登真隱訣》卷下的“正

3 小林正美先生儘管在論文中沒有討論《魏傳訣》的時代,但似乎將其視為劉宋以後的資料。小林正美:《道教の齋法儀禮の原型の形成》,載小林正美編:《道教の齋法儀禮の思想史的研究》(東京:知泉書館,2006年),頁39—64。

4 Michel Strickmann: “The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy,” *T'oung Pao* 63 (1977), p. 59; Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), p. 206.

一真人三天法師張諱告南嶽夫人口訣”(5b)、“右正一真人口訣,治病制鬼之要言也”(22b)等說法,“入靜”、“章符”、“請官”三事是正一真人張道陵傳授給會做天師道祭酒的南嶽魏夫人的口訣,因此這些資料雖然收在《登真隱訣》中,但從內容來看,是來自天師道的儀式。

至此大體可以確認《魏傳訣》的基本情況。接下來,我們對《魏傳訣》的入靜祝爐和第一節中提到的《授度儀》發爐作個比較。首先,《魏傳訣》中是“太上玄元五靈老君”召出神靈,而《授度儀》中,召出神靈的是“無上三天玄元始三氣太上老君”。雖然都是老君,但是前者的“玄元”,在後者變成了“玄元始三氣”,背後似乎有一段發展演變的過程可尋。⁵

其次,在《魏傳訣》中,“太上玄元五靈老君”召出了“功曹使者”等,而《授度儀》中,“無上三天玄元始三氣太上老君”召出的是“身中的三五功曹”等。後者有“身中”一詞,而前者沒有,這個區別尤為值得注意。那麼,《魏傳訣》的入靜祝爐中,召出的神靈不是體內神嗎?幾位有影響力的學者,將《魏傳訣》的入靜祝爐和指教齋的發爐中召出的神靈都解釋為體內神,⁶然而,這樣的解釋合理嗎?下面將做進一步的討論。

首先,我們參考陶弘景的註。他只提到,道士要存思“直使”、“正一功曹”、“左官使者”、“右官使者”四人在靜室內兩邊,“龍君”、“虎君”在自己左右,“捧香使者”二人在香爐兩側,“守靜玉女”在書案兩側,却並未說明這些神靈是像出官一樣從體內召出的。張超然先生認為,這些神靈等同於陶弘景在註中所說的“靜中吏司”,而不是體內神,⁷筆者的看法也是如此。考慮到陶註中“靜中吏司”所指的對象還不明確,我們補充兩份材料。

陶弘景在入靜祝爐的註釋開頭,引用南真即南嶽魏夫人的話說,如果道士閉氣拜靜室,就可以讓百鬼懼怕,並與“功曹使者”和“龍虎君”見面談話。而在

5 小林正美:《道教の齋法儀禮の原型の形成》,頁60。

6 丸山宏:《道教儀禮文書の歴史的研究》(東京:汲古書院,2004年),頁216;小林正美:《道教の齋法儀禮の原型の形成》,頁49、63;呂鵬志:《唐前道教儀式史綱》(北京:中華書局,2008年),頁105。

7 張超然:《天師道祭酒親自上天呈章?》,載程恭讓主編:《天問:傳統文化與現代社會》(南京:江蘇人民出版社,2010年),頁173—174。

另一個註中，陶弘景如下說道：“此既謂之拜靜。靜法自應東向，初入視爐，便是向西，故不復云西向耳。……若經堂中南向屋者，自不得用此法，且亦無功曹龍虎，正有侍經神童玉女耳。”(7b)根據這條註釋可知，靜室是東向(門口在東邊)的房子，如果是南向的房子，就不能用“入靜法”，並且那種房子裏也沒有“功曹(使者)”、“龍虎(君)”。可見，功曹使者和龍虎君是寓於靜室的神靈。另外，《魏傳訣》“二朝”的陶註中有如下記載：“此二法並云入靜。故云先朝。今所朝甚高，而云先朝靜者，謂應使直靜侍香之神奏我辭誠，緣歷以聞二帝故耳。”(24b)“二朝”是朝拜二帝的方法，也在靜室中進行，因此要先朝拜靜室。這條註中的“使直靜侍香之神奏我辭誠”相當於“入靜”中“太上玄元五靈老君，當召功曹使者、左右龍虎君、捧香使者、三炁正神，急上關啓三天太上玄元道君”的部分，這樣一來可知，“功曹使者”等是值於靜室、侍在香爐的神靈。

至少根據陶註，我們不能將“功曹使者”等神靈解釋為體內神。其次，我們再根據《魏傳訣》的正文加以討論。《魏傳訣》“入靜”中，道士退出靜室時也要面對香爐念如下祝文：

臨出靜戶，正向香爐而微祝曰：香官使者、左右龍虎君，當令靜室忽有芝草、金液、丹精，百靈交會，在此香火前，使張甲得道之氣，獲長生神仙，舉家萬福，大小受恩。守靜四面玉女，及侍經神童玉女，並侍衛火煙，書記某所言，徑入三天門玉帝几前。⁸ (10a)

此段文本中沒有“復爐”一詞，但幾乎同樣的儀式在《正一指教齋儀》中稱為“復爐”；對此，以下稱為“出靜祝爐”。這裏不知為何，找不到入靜祝爐中召出的“功曹使者”和“三氣正神”，但是除此之外的“香官使者”(即“捧香使者”)、“左右龍虎君”、“守靜四面玉女”和“侍經神童玉女”，都能在入靜祝爐中找到同樣的神靈，由此可見入靜祝爐和出靜祝爐的對應關係。

那麼，這些神靈在出靜祝爐中的任務是什麼？首先，“香官使者”和“左右

⁸ 這裏省略了陶註。

龍虎君”要使靜室產生芝草、金液、丹精等，讓修道者成為神仙，並給他一家帶來幸福。可見任務還是與靜室有關。其次，“守靜四面玉女”和“侍經神童玉女”的任務是守護香煙，將修道者的願望傳達給玉帝。其中“守靜四面玉女”的意思，應該是守住靜室四面的玉女，可以說是寓於靜室的神靈。

綜上所述，《授度儀》的發爐中有“身中”一詞，可見要召出道士的體內神，而在《魏傳訣》的入靜祝爐中，召出的神靈沒有冠以“身中”一詞，並且陶註也指出這些神靈是值於靜室、侍在香爐的神靈。另外，在出靜祝爐的正文中，又可見這些神靈圍繞靜室和香爐發揮作用，因此不能將它們解釋為體內神。這樣一來，我們也可以看到入靜祝爐和出靜祝爐的對應關係。

三、唐代以前道教科儀中的發爐

這一節中，我們從另一個角度來討論發爐和體內神的問題。在陸修靜《授度儀》以及後世在其影響下編輯的科儀書中，道士進行發爐時召出的神靈的確是體內神。但是如果用更廣泛的眼光來看唐代以前道教科儀中記載的發爐，却可以發現，發爐時召出體內神不一定是普遍的情況。

在考察唐代以前的其他發爐之前，爲了下文討論的方便，這裏先借用南宋蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》(HY508)卷三十二《釋發爐》的記載整理一下各種發爐方法，該文本中有如下的記載：

無上三天玄元始三炁太上老君，召出臣等身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香金童、傳言散花玉女、五帝直符、直日香官，各三十六人出，出者嚴裝，關啟某處土地里域真官正神。臣今正爾燒香，奉爲某官某乙〈正、普〉薦〈亡親某乙、在會衆魂〉等，修建無上黃籙大齋，三日三夜。以今初夜，宿啟登壇，朝真行道，補職宣戒，關盟諸天，願得太上十方正真生炁，降流臣等身中，令臣所啟速達，逕御太上無極大道，至真玉皇上帝御前。

右發爐，爲關啟真靈之始。出金籙簡文。經道分三洞，教亦殊科。如上

元五靈五老神真云，爲上清發爐；太上靈寶無上元尊云，爲自然發爐；傳言玉女上奏皇君云，爲洞神發爐；太上玄元五靈老君云，爲正一發爐。其他難以概舉。至於靈寶，盡本金籙簡文矣。(11a—b)

根據蔣叔輿的整理，發爐可以分爲“上清發爐”、“自然發爐”、“洞神發爐”、“正一發爐”和“靈寶發爐”。雖然沒有直接使用“靈寶發爐”一詞，但是蔣叔輿認爲，以“無上三天玄元始三氣太上老君”開頭的發爐方法出自《靈寶經金籙簡文》，最後他又說靈寶(的發爐)都是基於《金籙簡文》，所以可以將這種發爐稱爲“靈寶發爐”。⁹ 這樣一來，本文第一節提到的《授度儀》中的發爐可以視爲靈寶發爐，第二節提到的《魏傳訣》入靜祝爐可以視爲正一發爐。至於自然發爐，找不到有關資料，¹⁰難以斷定其所指，至少在唐代以前，似乎沒有自然發爐。但對於上清發爐和洞神發爐，可以在北周武帝時期所編輯的《無上秘要》(HY1130)中找到有關資料。

我們先看《無上秘要》卷四十九《三皇齋品》。¹¹ 這裏沒有直接使用“發爐”一詞，但與之對應的節次稱爲“復爐”，分別如下：

又叩齒十二通，祝曰：

香煙玉女，上奏三皇真君、三十六天神仙靈官。小兆男生臣甲，謹爲某郡縣某甲某事，建洞神三皇齋。請正爾登壇入室，燒香開啟，即日上聞，徑進紫宮，仰達三皇真君前。(8a)

仍復爐曰：

香煙玉女、侍直衆官，當令靈壇之上，有隱芝玉精，在此香火前，令臣等得

9 “靈寶發爐”這個說法，最初是由呂鵬志先生開始使用的。呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，頁185、262。

10 敦煌文書P.3282《靈寶自然齋儀》(擬)、《洞玄靈寶自然券儀》(HY522)、《洞玄靈寶自然齋儀》(HY523)中的發爐不是自然發爐，而是靈寶發爐。

11 《三皇齋品》出自《三皇齋立成儀》，該書的成書時間在陸修靜撰述《洞玄靈寶五感文》(HY1268)之前。鈴木裕美：《〈三皇齋立成儀〉の成立について》，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第56輯第1分冊(2011年)，頁86—89。

仙,身生紫絡羽文,某家享福,天下同懽。侍壇玉女,傳奏臣言,上達三皇神君前。(16a)

這裏道士請“香煙玉女”向“三皇真君”和“三十六天的神仙靈官”上奏洞神三皇齋的開始。其中,“香煙玉女”可能只是將清煙比作玉女,是寓於清煙的神靈,很難看作體內神。另外,復爐中的“侍壇玉女”,可能像《魏傳訣》出靜祝爐中的“守靜四面玉女”一樣,是守護儀式進行場所的神靈。《無上秘要》卷三十八《授洞神三皇儀品》中,也有如下記載:

次入壇燒香發爐法。

香煙之女,上白皇君。小兆真人姓名甲,清齋絕塵,期靈五通,上願成真,滅禍生福,上昇三天。(2a)

該祝文明確稱爲“發爐”,道士在這裏也是請“香煙之女”上奏“皇君”。另外,敦煌文書 P. 2559《陶公傳授儀》¹²的《授受三皇法》中有相當於發爐的節次,雖然沒有“發爐”一詞,但與之對應的節次稱爲“復爐”,分別如下:

師初北向,微祝曰:香煙玉女,上白三皇真君。某甲正爾燒香醮禮,拜請三皇真君,願降以靈炁,下入某身,所啟逕御三皇真君几前。(行 113—115)

畢乃燒香,復爐曰:香煙玉女,真皇降臨,上還天府。授受之身,並已荷福,香煙飛散,與道和合。(行 149—151)

相當於發爐的部分中,道士祈求“靈氣”注入自己體內。《魏傳訣》入靜祝爐和《授度儀》發爐中,也提到注入體內的氣(分別是“八方正氣”、“太上十方正真生

12 關於“陶公傳授儀”,參見大淵忍爾:《道教史の研究》(岡山:岡山大學共濟會書籍部,1964年),頁306—312;大淵忍爾:《敦煌道經·目錄編》(東京:福武書店,1978年),頁331—332;王卡:《道教經史論叢》(成都:巴蜀書社,2007年),頁321—339。

炁”)，有學者認為這種注入體內的氣會變成體內神，¹³但是這裏的“香煙玉女”不能解釋為注入體內的氣所變。因為在復爐中，道士向香煙玉女說，降臨的真皇回到天府，授受三皇法的人皆受福之後，香煙飛散，與道氣融合。根據這個記載，“香煙玉女”的真面目是飛散之後與道氣融合的香爐煙，而不是道士的體內神。

上面所列舉的資料，與《無上黃籙大齋立成儀》中“傳言玉女上奏皇君”的洞神發爐不完全一致，但都與《三皇經》或洞神經典有關，因此我們將這種發爐視為洞神發爐。

接下來，我們討論《無上秘要》卷五十五《太真下元齋品》、卷五十六《太真中元齋品》、卷五十七《太真上元齋品》。先看發爐和復爐都齊全的《太真中元齋品》中與之相當的部分：

便進齋堂內，東向香爐祝曰：

中元五靈、五老神真、金仙玉童、太華玉女、左右龍虎、侍香仙官，闢啟九天元始天王、虛皇玉帝、上聖天尊。臣今燒香，旋行禮經，願得中元无極自然正真之炁，降入臣身中，受臣口中秘言，所啟速聞，徑御高上玉帝几前。(2a)

當還東向，叩齒三通，三捻香，祝曰：五嶽五帝、神仙使者、三炁正真、左右龍虎、天仙、地仙、飛仙、五嶽香官，當令招致十方正炁、自然金液、丹精、芝英，九玄玉真，交會齋堂，洞觀臣身中，使臣學道得道，求仙得仙，飛行太空，騰景九天。玉童玉女，侍衛香煙，奏達所啟，上御高上无極太上大道玉皇几前。(10a—b)

該文沒有“發爐”、“復爐”的字眼，但依然是面對香爐所念的祝文。一看開頭（《太真上元齋品》的記載是“上元元靈、五老神真”）就可以知道，這是《無上黃籙大齋立成儀》中提到的上清發爐。相比於《魏傳訣》入靜祝爐和《授度儀》發

13 小林正美：《道教の齋法儀禮の原型の形成》，頁63。筆者認為，這種注入體內的氣與發爐中召出的神靈不一定有關。

爐,這裏開頭沒有提到“太上玄元五靈老君”之類召出神靈的主體,但由於關啓的對象是“九天元始天王”、“虛皇玉帝”、“上聖天尊”等地位很高的神靈(關啓的對象將在第四節分析),並且神靈也沒有冠以“身中”一詞,所以更為接近《魏傳訣》的入靜祝爐。而在復爐的部分,不知為何除“左右龍虎君”之外,都是發爐中沒有出現的神靈,但是對於“五嶽五帝”、“五嶽香官”等可以直接解釋為五嶽的神靈,至少沒有特別的理由視為體內神。

另外,《無上秘要》卷四十《授洞真上清儀品》中也有發爐和復爐。這個復爐與太真齋的復爐相近,但發爐却與太真齋的發爐不同,因為需要召出道士的體內神:

發爐祝法。

无上三天玄元始三炁太上道君,召出某等身中虛无自然飛仙功曹、神仙使者、左右飛龍、太真玉女、五帝直符,各三十六人,關啟此間土地真官正神。臣今正爾燒香宿露,令所啟速達,逕御无極玉帝、至真高上萬聖几前。(2a—b)

《授洞真上清儀品》是上清經的傳授儀式,單看開頭就可以知道,這不是上清發爐,而更接近靈寶發爐。¹⁴

總之,儘管有列舉資料之嫌,但對於《無上黃籙大齋立成儀》提到的五種發爐,如果我們觀察洞神和上清兩種可以確認存在於唐代以前的發爐,很難將其中的神靈解釋為體內神。也就是說,冠以“身中”一詞召出體內神,反倒是靈寶發爐的特點,而在唐代以前的發爐中,並不是普遍的情況。

四、發爐與出官的關係

那麼,《授度儀》這種明確召出體內神的靈寶發爐,是什麼時候出現的? 據

14 《洞真八素真經登壇符劄妙訣》(HY1313,4b)中也有同樣的發爐。

大淵忍爾的研究，這種發爐最早出自五世紀初《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(HY352, 以下略稱《玉訣妙經》)卷上，¹⁵其中有如下記載：

諸以啟願求道，投刺行事，莫不悉先東向叩齒三通，捻香呪曰：
無上三天玄元始三炁太上老君，召出我身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香金童、傳言玉女、五帝直符，各三十六人出，關啟此間土地四面真官。我今正爾燒香關啟，願得十方正真之炁，入我身中，令所啟上聞，徑御無上至真大聖尊神玉帝几前。(16a—b)

這一段說，道士進行啟願、投刺等之前，要先捻香念咒。雖然沒有“發爐”一詞，但其作用與發爐相似。與《授度儀》相比，除了召出的神靈稍有不同之外，沒有其他區別，基本上可以歸為以“無上三天玄元始三炁太上老君”開頭的靈寶發爐，下面將其稱為“捻香呪”。另外，大淵先生還指出，這個捻香呪以《魏傳訣》的入靜祝爐為基礎而形成，又作為發爐吸收進了《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》(HY1400, 以下略稱《明真科》)。¹⁶《明真科》的發爐如下：

次發爐。
無上三天玄元始三炁太上道君，召出臣身中三五功曹、左右官使者、左右捧香、驛龍騎吏、侍香金童、傳言玉女、五帝直符，各三十六人出，出者嚴裝，關啟土地里域四面真官。臣今正爾燒香行道，願使十方正真之炁，入臣身中，所啟速達，徑御太上無極大道、至尊玉皇上帝御前。(26b—27a)

包括這個發爐在內，《明真科》中的一段(24b—37a)作為“金籙齋”，引用在《無

15 大淵忍爾：《道教とその經典》(東京：創文社，1997年)，頁212—215。

16 同上。《玉訣妙經》的捻香呪和《明真科》的發爐稍有不同，前者的“無上三天玄元始太上老君”在後者變成了“無上三天玄元始太上道君”，但本文暫不討論這個問題。

上秘要》卷五十三《金籙齋品》中，¹⁷因此《明真科》這一段可以看作較為完整的儀式。其中也有復爐的節次，大淵先生認為，這個復爐是以《魏傳訣》的出靜祝爐為基礎形成的。¹⁸

下面，我們將第二節中提到的《魏傳訣》入靜祝爐、指教齋的發爐等正一發爐，和《玉訣妙經》捻香咒、《明真科》的發爐等靈寶發爐進行比較。首先，值得關注的是關啓的對象。關啓是指召出的神靈與其他神靈進行聯繫；《玉訣妙經》中，關啓的對象是“此間土地四面真官”，《明真科》中是“土地里域四面真官”，而在《魏傳訣》和《正一指教齋清旦行道儀》中，分別是“三天太上玄元道君”和“三天太上玄元大道君”。這個“三天太上玄元道君”是神格化了的“道”，與“太上玄元五靈老君”一樣，是天師道的高位神。但是，《玉訣妙經》和《明真科》中的“此間土地四面真官”、“土地里域四面真官”，只是土地神，並非“三天太上玄元道君”這種高位的神靈。據筆者所知，在天師道的出官儀式中，¹⁹道士從體內召出的神靈所關啓的對象，與此最為接近。例如，《正一指教齋清旦行道儀》中有如下記載：

分別關啟泰清官屬監齋君吏、天師所布下二十四治諸官君將吏、道上二玄三元四始甲子諸官君、七十二官三官考召、直日直符、五嶽四瀆、丘沼廟神、山林孟長、山川溪谷、及此間州縣鄉里里域真官、注炁監察考召、土地之主、社里邑君。（1b—2a）

首先，這裏的關啓對象中，“泰清官屬監齋君吏”和“天師所布下二十四治諸官君將吏”是天師道特有的神靈，不見於《玉訣妙經》和《明真科》；但是“及”字以下“此間州縣鄉里里域真官”的土地神，與靈寶發爐中的關啓對象基本

17 不過發爐的部分只有一句“誦發爐祝”，省略了具體內容。

18 大淵忍爾：《道教とその經典》，頁 212—215。

19 出官原本是天師道的儀式。丸山宏：《道教儀禮の出官啓事に関する諸問題》，載坂出祥伸先生退休紀念論集刊行會編：《中国思想における身體・自然・信仰》（東京：東方書店，2004 年），頁 441—448。

相同。

其次，對於“關啓”之前的部分，《玉訣妙經》和《明真科》的靈寶發爐中，分別可見“各三十六人出”、“各三十六人出，出者嚴裝”。這些說法正一發爐中沒有，但在《正一指教齋清旦行道儀》的出官中，有如下橫綫處十分相似的記載：

謹出臣等身中五體真官功曹吏，出臣等身中治職君吏、建節監功大將軍、前部效功、後部效殺、驛亭令、驛亭丞、四部監功謁者，及臣等所佩仙靈二官直使、正一功曹、治病功曹、左右官使者、陰陽神決吏、科車赤符吏、剛風騎置、驛馬上章吏官，²⁰各二人出，出者嚴裝顯服。(1a—b)

由於在關啓對象和關啓之前部分上的相似，筆者推測《玉訣妙經》的捻香咒和《明真科》的發爐，不僅模仿了天師道的正一發爐，也吸收了他們出官儀式的要素。²¹ 本文第三節中總結到，對召出的神靈冠以“身中”是靈寶發爐的特點；討論至此，我們進一步認為“身中”這個特點，源自天師道出官儀式中“身中五體真官功曹吏”等說法。

那麼，為什麼靈寶發爐不僅模仿正一發爐，還吸收了天師道出官儀式的要素呢？筆者的看法如下：

首先，《玉訣妙經》和《明真科》的作者模仿正一發爐，說明他們打算以天師道的儀式為參考，創造自己的儀式。但是，通常認為大致成書於隋唐的太玄部傳授儀《傳授經戒儀注訣》(HY1228)中，²²有小字註文曰：“師無治籙，亦不出官。不出官者，入祝發爐，直捻香，仍向北小坐，鳴鼓讀表”(14a)。由此可知，

²⁰ 波浪綫對應下表中波浪綫的部分。

²¹ 小林正美先生指出，發爐是在出官的基礎上形成的新儀式。小林正美：《道教の齋法儀禮の原型の形成》，頁49、63。但是，他沒有注意到正一發爐和靈寶發爐的區別。按照他的看法，無論正一發爐還是靈寶發爐，都要召出道士的體內神，因此他認為它們都是從出官發展過來的儀式。

²² 關於《傳授經戒儀注訣》的成書年代，從六朝末期到唐代初期，有多種看法。筆者目前還未進行詳細調查，暫且將它定為隋唐。

道士沒有天師道的治籙，²³就不能進行出官；²⁴而即使沒有治籙，同樣可以進行發爐。²⁵因此筆者推測，《玉訣妙經》和《明真科》的作者由於不能照搬天師道的出官，從而將出官的要素轉移到發爐中，讓發爐兼有出官的功能；換言之，《玉訣妙經》的捻香咒、《明真科》的發爐等靈寶發爐，原本就是以不進行出官為前提創作的。例如，《明真科》中的一段，吸取發爐、復爐等天師道的要素，成為一個較為完整的儀式，並在《無上秘要》卷五十三中稱為“金籙齋”；但是其中沒有出官的節次，所以即使沒有天師道的治籙，也可以進行儀式的全步驟。在下表中，對《明真科》金籙齋和《正一指教齋清旦行道儀》指教齋作了一個比較，我們可以對兩者的關係有更清晰的了解。

<p>《正一指教齋清旦行道儀》(1a—2a)：</p> <p>正一發爐(召出寓於靜室和香爐的神靈→關啓高位神)→上香→長跪→出官(召出籙上的體內神)→關啓二十四治的神靈、土地神→上啓高位神、讀辭→復官→四方朝→三上香</p>
<p>《明真科》(26b—27b)：</p> <p>靈寶發爐(召出體內神→關啓土地神)→稱法位→上啓高位神、(讀辭)→三上香→歸命十方天尊</p>

根據上表可知，《明真科》對《正一指教齋清旦行道儀》的“出官(召出籙上的體內神)→關啓二十四治的神靈、土地神”，刪去了其中必須有治籙才能進行的天師道要素(波浪綫)，並將剩下的部分提前到發爐中來。也就是說，

23 關於“籙”，參見 John Lagerwey, “Zhengyi Registers 正一籙”，《香港中文大學中國文化研究所學報特刊》(2005年)，頁35—88；呂鵬志：《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》，《中央研究院歷史語言所集刊》第77本第1分冊(2006年)，頁79—166。關於“治”，參見陳國符：《道藏源流考》(北京：中華書局，1949年)，頁330—351；傅飛嵐(Franciscus Verellen)著、呂鵬志譯：《二十四治和天師道的空間與科儀結構》，《法國漢學》第7輯(北京：中華書局，2002年)，頁212—253。道士受一百五十將軍籙之後，才可以就治職。最近祁泰履(Terry Kleeman)先生發表了有關天師道的專著，其中也有對“籙”和“治”的詳細研究。Terry Kleeman, *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2016)。

24 丸山宏：《道教儀禮の出官啓事に関する諸問題》，頁441—442。

25 林佳惠：《天師道における上章儀禮の形成》(修士論文概要)，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第51輯第1分冊(2006年)，頁145。

《明真科》的作者在吸收天師道出官的同時，排除了有關治籙的要素。由此可以推測，《明真科》的作者沒有治籙。《明真科》金籙齋之外，《無上秘要》卷五十一《明真齋品》、卷五十二《三元齋品》、卷五十四《黃籙齋品》以及記載三元齋的靈寶經《太上大道三元品誠謝罪上法》(HY417)等唐代以前的靈寶齋，也沒有出官的節次。之所以如此，筆者認為，正是因為這些儀式的作者沒有治籙。

如上所說，靈寶發爐原本是以不進行出官為前提的，然而在《授度儀》、《醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀》、《太上黃籙齋儀》等後來的科儀書中，靈寶發爐之後，卻又出現了出官。那麼，將它們組合在一起的儀式，是什麼時候形成的？《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》(HY532, 以下略稱《敷齋經》)是古靈寶經之一，其中有天師道的出官，²⁶但是所進行的發爐不是靈寶發爐，而是正一發爐(參見本文第五節)，因此可以推測在《敷齋經》之前，還未出現發爐和出官重複的現象。據筆者調查，在成書年代比較確定的現存資料中，最早出現這個重複現象的，就是陸修靜的《授度儀》。²⁷我們認為，可能是陸修靜在整理道教科儀時，將已經兼有出官功能的靈寶發爐與出官再次組合，而這種儀式，後來又傳給了張萬福、杜光庭等人。但需要注意的是，《授度儀》中，正齋階段²⁸進

26 道士能進行《敷齋經》的靈寶齋，意味著他們有治籙；而既然有治籙，就應該將他們看作天師道的道士，因為受籙意味著天師道的入門。

27 呂鵬志先生復原的《上元金籙簡文》中，也可以看到靈寶發爐和出官重複的現象；如果是這樣，陸修靜編輯《授度儀》時所用的古靈寶經中，就已經出現了這種現象。見呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，頁144—158。據呂先生說，二十世紀四十年代北京大學向達教授在敦煌考察時，從當地人收藏的敦煌寫本中抄得《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真經》的殘存威儀十一條，其中一條出現了“出官”一詞。見呂鵬志：《天師道授籙科儀——敦煌寫本S203考論》，頁107。筆者在王卡先生的著作中找到了這個抄本，其中有如下記載：“上元金籙簡文真仙品曰：建齋威儀，初入治戶，師當在前，弟子從之左行，繞香火一周，立西面向東，出官，關啓願念，隨意自陳，皆如其法。”“上元金籙簡文真仙品曰：建齋威儀，師弟子出官竟，一時俱起，東向三上香，咒曰：願為七世父母解脫憂苦，上昇天堂，衣食自然，長居無為。”見王卡《道教經史論叢》，頁378頁。這裏確實有“出官”一詞，但沒有呂先生所復原的出官儀式。而在王承文先生彙集的《上元金籙簡文》佚文中，也找不到出官儀式的記載。見王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》(北京：中華書局，2002年)，頁591—609。另外，《無上黃籙大齋立成儀》卷三十二提到發爐時，依據《上元金籙簡文》，但提到出官時則依據《敷齋經》，這在《太上黃籙齋儀》中也是如此。因此，筆者推測《上元金籙簡文》中，還沒有靈寶發爐和出官重複的現象。

28 《授度儀》的儀式由“宿啓建齋”、“正齋行道”、“散壇言功”三個階段組成。呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，頁191。

行靈寶發爐之後的出官,是召出《洞玄靈寶二十四生圖經》(HY1396)中所列舉的神靈的新出官,進行這種出官(即靈寶出官),未必需要天師道的治籙。²⁹而《授度儀》宿啓階段的出官,確實需要天師道的治籙,由道士召出籙上記載的體內神,關啓二十四治的神靈;但在這裏省略了發爐的記載,只有一句“次發爐如法”(4b),不確定是正一發爐還是靈寶發爐。不過既然省略,不是應該認為與正齋的發爐一樣嗎?不管怎樣,我們可以確定,《授度儀》中出現了靈寶發爐和出官組合在一起的現象。

五、補論——指教齋和靈寶齋的先後關係

在上文中,我們根據《正一指教齋清旦行道儀》討論了靈寶發爐和出官的關係,這裏對這份資料補充兩點。第一點是,如張超然先生所指出的,³⁰“正一發爐→出官……復官→復爐”這種結構,有可能在天師道的上章儀式中已經形成。因為根據《魏傳訣》的記載,道士進入靜室時,需要進行正一發爐;那麼,如果道士在靜室進行上章,³¹按理就要經過發爐、出官、復官、復爐這些步驟。這樣一來,靈寶發爐中出官的要素,就有可能不是從指教齋,而是從上章儀式吸收的。但本文之所以使用《正一指教齋清旦行道儀》,是因為至少在唐代以前有關上章的現存資料中,還找不到“正一發爐→出官”這一結構。

第二點是,指教齋作為天師道的齋法儀式,其與靈寶齋的先後關係。對此,也許這裏沒有討論的必要,但既然使用《正一指教齋清旦行道儀》和《正一指教齋儀》作為資料,還是順便澄清一下它們的來歷。呂鵬志先生認為,這些資料

29 丸山宏:《道教儀禮の出官啓事に関する諸問題》,頁456—458。

30 張超然,《天師道祭酒親自上天呈章?》,頁174。

31 陶弘景在《魏傳訣》“入靜法”的註釋中說:“及章奏治病之時,先當如此,然後可為諸事也。”(6a)但是,《魏傳訣》的正文中也有如下記載:“若面目有患,當上章及入靜,請天明君五人、官將百二十人。”(15a)“亦可上章請之。亦可入靜燒香,口啓四方,請以求救。”(23a)據此“入靜”和“上章”似乎是兩個不同的儀式。可是,陸修靜在《陸先生道門科略》(HY1119)中說:“靖室是致誠之所……唯置香爐、香燈、章案、書刀四物而已。”(4b),其中的“章案”是放上章文的桌子。見吉川忠夫《“靜室”考》,頁134—135。由此可知,靜室也是進行上章的場所。

成書於南朝後期，在唐代經過了修改。³² 筆者不完全同意他的看法，³³但也承認它們在唐代以後經過了修改，例如《正一指教齋清旦行道儀》中的“此間州縣鄉里域真官”，可能就受到隋代以後行政區劃的影響。³⁴

此外，呂先生主張，這些資料中的指教齋，是靈寶經的影響波及整個道教，產生“靈寶化”的潮流之下，天師道模仿靈寶齋創造出來的。他還指出，指教齋源出之《旨教經》，成書於東晉末至劉宋初，大約與“靈寶新經”同時。³⁵ 呂先生詳細探討了指教齋對靈寶齋的模仿，但對於模仿的根據，似乎只有《太極左仙公請問經》中所見“張天師受靈寶齋而作《旨教經》”的故事，³⁶以及杜光庭之後道士提出的“齋法出於靈寶”的看法。³⁷ 其他篇幅，幾乎都是在指教齋模仿了靈寶齋這個結論的前提之下，一味指出指教齋和靈寶齋、《旨教經》和靈寶經的共同點，而沒有給出支撐這個結論的決定性證據。另外，對於《旨教經》的“時節齋”模仿了《元始五老赤書玉篇真文天書經》(HY22)的觀點，³⁸筆者認為持相反意見的王文承先生，其看法還更有道理。³⁹

與呂先生看法相反，筆者認為，指教齋的主要節次和結構，都是在古靈寶經之前，原本就存在於天師道儀式之中的。首先，《正一指教齋清旦行道儀》的

32 呂鵬志：《天師道旨教齋考(上篇)》，《中央研究院歷史語言所集刊》第80本第3分冊(2009年)，頁380。另外，施舟人(Kristofer Schipper)先生則認為它們成書於唐代。Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, pp. 478—479.

33 呂先生認為《正一指教齋儀》中的“高功”、《正一指教齋清旦行道儀》中的“道場”，也是這些資料在唐代以後受到修改的痕迹。呂鵬志：《天師道旨教齋考(上篇)》，頁380。但是這些詞彙，在《無上秘要》中也可以找到。

34 然而，這種行政區劃不能成為判斷年代的決定性證據。吉岡義豐：《三洞奉道科誡儀範の成立について》，載吉岡義豐、ミシェル・スワミア(Michel Soymié)編《道教研究》第1冊(東京：昭森社，1965年)，頁85—88。

35 呂鵬志：《天師道旨教齋考(下篇)》，《中央研究院歷史語言所集刊》第80本第4分冊(2009年)，頁525—533。

36 呂鵬志：《天師道旨教齋考(上篇)》，頁357—360。

37 同上，頁366—372。

38 同上，頁372—380。

39 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，頁357—381。但是，對於指教齋和《旨教經》成立於三國西晉之前的觀點，筆者並不同意。而《旨教經》的“時節齋”受到了佛教的影響，則正如呂先生所說。呂鵬志：《天師道旨教齋考(上篇)》，頁375—379。

“發爐”(1a)和“四方朝”(2b—3b),《正一指教齋儀》的“發爐”(1a—b)、“四方朝”(1b—3a)、“復爐”(6a—b)等節次,見於東晉中期成書的《魏傳訣》(6b—7b、7b—9a、10a);而《正一指教齋清旦行道儀》的“出官”(1a—2b)、“三上香”(4a—5b)見於《上清黃書過度儀》(HY1284。2b—4b、23a—b),這部文獻呂先生推測成立於四世紀中後期。⁴⁰

其次,呂先生認為,指教齋模仿了靈寶齋創立的齋法結構,即靈寶齋由“宿啓”、“行道”、“言功”三個階段組成,而《正一指教齋儀》和《正一指教齋清旦行道儀》分別相當於其中的“宿啓”和“行道”。⁴¹指教齋和靈寶齋確實有相同結構,但是這種結構,在《上清黃書過度儀》中已經出現;呂先生自己也說,齋法的三段結構可能源於天師道的儀式。⁴²另外,《太真科》中可以看到“宿啓”、“行道”、“言功”的用詞,⁴³呂先生認為,這些詞是《太真科》從陸修靜的科儀書中借用而來,⁴⁴因為“宿啓”一詞最早是陸修靜開始使用的;⁴⁵但另一方面,他又認為《太真科》成書時間是劉宋初期,在陸修靜編輯《授度儀》的劉宋中期之前,⁴⁶這種看法說不通。⁴⁷

再次,《正一指教齋清旦行道儀》中有“發爐一出官……復官一(復爐)”⁴⁸的對應結構;呂先生指出,“發爐—復爐”結構來自《魏傳訣》,而在此之上加入

40 呂鵬志:《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》,頁 99。對《上清黃書過度儀》的成書時間,筆者暫時依據呂先生的看法。而施舟人先生,則推測這部文獻成書於三世紀。Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, pp. 130—131.

41 呂鵬志:《天師道旨教齋考(上篇)》,頁 381—382。《正一指教齋儀》開頭有“宿啓儀”(1a)一詞,說明《正一指教齋儀》整個相當於指教齋的“宿啓”階段。

42 呂鵬志:《唐前道教儀式史綱》,頁 159。

43 大淵忍爾:《道教とその經典》,頁 476—477。

44 呂鵬志:《天師道旨教齋考(下篇)》,頁 526。

45 呂鵬志:《唐前道教儀式史綱》,頁 186;呂鵬志,《天師道旨教齋考(上篇)》,頁 381—382。

46 呂鵬志:《唐前道教儀式史綱》,頁 185。

47 同樣的情況也適用於“復爐”。呂先生認為“復爐”一詞最早見於陸修靜的著作,但實際上,《太真科》中已經出現。呂鵬志:《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》,頁 127;呂鵬志:《唐前道教儀式史綱》,頁 185—186;大淵忍爾:《道教とその經典》,頁 478。

48 《正一指教齋清旦行道儀》中没有復爐的記載,但是既然有發爐的節次,相應地就有復爐。

“出官—復官”結構的，則是靈寶齋。⁴⁹ 然而，如張超然先生所指出的，⁵⁰ “發爐—出官……復官—復爐”這種對應結構，有可能在天師道的上章儀式中已經形成，因此不能說指教齋模仿了靈寶齋。

最後，筆者認為，《敷齋經》的靈寶齋是在指教齋的基礎上形成的，其中明顯包含了天師道的“發爐”(1b)、“出官”(1b—3b)、“復官”(3b—4a)、“復爐”(4a)、“三上香”(4b—5b)等儀式。其發爐部分如下：

太極真人曰：入齋堂東向，向香鑪祝曰：

太上靈寶老君，當召真官、功曹使者、左右龍虎、直符、捧香使者，關啟無上三天玄元大道。臣等正爾入靜，燒香朝真，願得太上十方正氣，來入臣等身中，所啟時聞，逕御真一玉皇几前。(1b)

與《正一指教齋清旦行道儀》的正一發爐相比，“太上玄元五靈老君”變成了“太上靈寶老君”，“八方正氣”變成了“十方正氣”，顯出靈寶經的特點。然而，其中沒有“身中”一詞，關啟的對象也是“無上三天玄元大道”，接近《魏傳訣》的“三天太上玄元道君”和《正一指教齋清旦行道儀》的“三天太上玄元大道君”；所以總地來看，還是正一發爐。另外，《敷齋經》中，發爐之後還有出官的節次，其內容與《正一指教齋清旦行道儀》的出官基本相同，稍微不同在於，“關啟”、“上啓”的對象中分別有“靈寶官屬”(3a)和“靈寶監齋大法師”(3b)，這裏又顯出了靈寶經的特點。

由此可見，《敷齋經》的靈寶齋採用天師道儀式的同時，又加入了靈寶經的要素；而指教齋，則不含靈寶經的要素。因此，與其說指教齋模仿了《敷齋經》的靈寶齋，不如說《敷齋經》的靈寶齋模仿指教齋，並在其中加入了靈寶經的要素，更合乎情理。如果是後者，我們可以設想“幾種天師道儀式→天師道指教齋→加上靈寶經的要素→靈寶齋”的發展過程；但是前者的話，只有設想“幾種

49 呂鵬志：《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》，頁 126；呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，頁 164。

50 張超然：《天師道祭酒親自上天呈章？》，頁 174。

天師道儀式→加上靈寶經的要素→靈寶齋→減去靈寶經的要素→天師道指教齋”的發展過程，還是有些牽強。

上面討論了指教齋和靈寶齋的先後關係，那麼指教齋到底是何時形成的？⁵¹ 關於這一點，雖然能使用的資料不多，但是根據上面的討論，其成立時間的下限，應該在《敷齋經》成書之前；而其上限，如果倚重司馬虛先生的看法，⁵² 是在天師道南遷以後。

六、結 語

本文在第一節中，指出陸修靜《授度儀》、張萬福《醮三洞真文五法正一盟威錄立成儀》和杜光庭《太上黃籙齋儀》中，存在著“發爐和出官重複”、“發爐和復爐不對應”兩個問題。這些科儀書的發爐中，都和出官一樣召出了道士的體內神，但在復爐中，却没有復官一樣召回體內神的過程。於是在第二節中，分析了見於《登真隱訣》卷下《魏傳訣》的初期發爐（即入靜祝爐），指出入靜祝爐中召出的神靈不是體內神，而是寓於靜室或香爐的神靈；將它們視為體內神的看法，是沒有根據的。第三節中，本文依據《無上黃籙大齋立成儀》對發爐的分類，指出五種發爐之中，給神靈冠以“身中”一詞的，只有靈寶發爐一種；那麼至少在唐代以前的發爐中，召出體內神並非普遍的情況。第四節中，又指出靈寶

51 小林正美先生認為，指教齋形成於《三天內解經》(HY1196)成書之後的劉宋初期，其理由是《正一指教齋儀》和《正一指教齋清旦行道儀》中可以看出“三天”思想的影響。小林正美：《道教の齋法儀禮の原型の形成》，頁43—46。但是，所謂“三天”思想的影響，在《登真隱訣》卷下《魏傳訣》的正文中也可以見到，因此筆者不同意他的看法。小林先生常以“三天”思想為年代判斷的根據，但是當初他在《劉宋期の天師道の“三天”の思想とその形成》這篇論文中，漏掉了《魏傳訣》這個關鍵資料。小林正美：《六朝道教史研究》(東京：創文社，1990年)，頁482—510。

52 司馬虛(Michel Strickmann)先生認為，天師道和南方咒術傳統相融合，產生了《魏傳訣》的出靜祝爐。Strickmann, “On the Alchemy of T’ao Hung-ching,” in Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 168—169。呂鵬志和張超然先生也同意他的看法。見呂鵬志：《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》，頁106—107；張超然：《天師道祭酒親自上天呈章？》，頁173。

發爐是在正一發爐之上加入出官的要素形成的,而之所以如此,是因為出官需要天師道的治籙而發爐不需要,從而沒有治籙的道士使發爐兼有了出官的作用。

最後,回到第一節所提出的問題。由上可知,發爐和出官的重複,是含有出官要素的靈寶發爐(在陸修靜整理道教科儀前後)與出官再次組合而產生的現象,這一現象在正一發爐與出官相組合的上章儀式和指教齋的階段尚未出現。而發爐和復爐的不對應,是靈寶發爐吸收出官要素而產生的現象,在《魏傳訣》和指教齋的階段也未發生。順帶一提,有趣的是南宋以後,出現了吸收復官要素的新復爐,⁵³從而消除了這種不對應。

綜上所述,有關發爐的問題,反映了有治籙道士的儀式被沒有治籙的道士所吸收,而吸收之後的儀式,又被有治籙的道士所回收的變遷過程。筆者曾在考察太真齋的形成背景時,關注過沒有治籙的道士。⁵⁴通過發爐這個小小儀式的變遷,我們可以看見六朝道教中,有治籙的道士和沒有治籙的道士之間存在的張力。

(作者:早稻田大學文學學術院兼職講師)

53 林佳惠:《“發爐”と“復爐”の變容》,《アジアの文化と思想》第19号(2010年),頁297—307。

54 廣瀨直記:《太真齋法とその擔い手たち——六朝上清儀禮の基礎的研究》,《東洋の思想と宗教》第32号(2015年),頁99—101、107—109。例如,《洞真太上太霄琅書》(HY1341)中記載:“凡未受籙,乃得受經。習戒建德,如說修行,自得道真,不假受籙。未能全怯,六道須明,緣階而進,宜受治籙。籙生道民,必應送租。租不送者,不得治籙。於租雖闕,無妨受經”(卷四10a),可見道士即使沒有治籙,也可以受得經典。

引用書目

一、中文

(一) 專書

陳國符：《道藏源流考》。北京：中華書局，1949年。

呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》。北京：中華書局，2008年。

王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》。北京：中華書局，2002年。

王卡：《道教經史論叢》。成都：巴蜀書社，2007年。

(二) 論文

呂鵬志：《天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論》，《中央研究院歷史語言所集刊》第 77 本第 1 分冊(2006 年)，頁 79—166。

呂鵬志：《天師道旨教齋考(上篇)》，《中央研究院歷史語言所集刊》第 80 本第 3 分冊(2009 年)，頁 355—402。

呂鵬志：《天師道旨教齋考(下篇)》，《中央研究院歷史語言所集刊》第 80 本第 4 分冊(2009 年)，頁 507—553。

丸山宏：《陸修靜〈太上洞玄靈寶授度儀〉初探》，載《第一屆道教仙道文化國際研討會論文集》(高雄：國立中山大學，2006 年)，頁 623—640。

張超然：《天師道祭酒親自上天呈章?》，載程恭讓主編：《天問：傳統文化與現代社會》(南京：江蘇人民出版社，2010 年)，頁 171—187。

傅飛嵐(Franciscus Verellen)著、呂鵬志譯：《二十四治和天師道的空間與科儀結構》，載《法國漢學》第 7 輯(北京：中華書局，2002 年)，頁 212—253。

二、日文

(一) 專書

小林正美：《六朝道教史研究》。東京：創文社，1990 年。

丸山宏：《道教儀禮文書の歴史的研究》。東京：汲古書院，2004 年。

大淵忍爾：《道教史の研究》。岡山：岡山大學共濟會書籍部，1964 年。

大淵忍爾：《敦煌道經・目錄編》。東京：福武書店，1978年。

大淵忍爾：《道教とその經典》。東京：創文社，1997年。

(二) 論文

小林正美：《道教の齋法儀禮の原型の形成》，載小林正美編：《道教の齋法儀禮の思想史的研究》（東京：知泉書館，2006年），頁39—64。

林佳惠：《天師道における上章儀禮の形成》（修士論文概要），《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第51輯第1分冊（2006年），頁143—145。

林佳惠：《“發爐”と“復爐”の變容》，《アジアの文化と思想》第19号（2010年），頁289—320。

廣瀨直記：《太真齋法とその擔い手たち——六朝上清儀禮の基礎的研究》，《東洋の思想と宗教》第32号（2015年），頁87—113。

丸山宏：《道教儀禮の出官啓事に関する諸問題》，載坂出祥伸先生退休紀念論集刊行會編：《中国思想における身體・自然・信仰》（東京：東方書店，2004年），頁441—469。

鈴木裕美：《〈三皇齋立成儀〉の成立について》，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第56輯第1分冊（2011年），頁85—98。

吉川忠夫：《“靜室”考》，《東方學報》第59號（1987年），頁125—162。

吉岡義豊：《三洞奉道科誡儀範の成立について》，載吉岡義豊、ミシェル・スワミアエ（Michel Soymié）編，《道教研究》第1冊（東京：昭森社，1965年），頁5—108。

三、英文

(一) 專著

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

Terry Kleeman, *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2016).

(二) 論文

John Lagerwey, “Zhengyi Registers 正一籙”，《香港中文大學中國文化研究所學報特刊》（2005年），pp. 35—88.

Michel Strickmann, “The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy,” *T'oung Pao* 63 (1977), pp. 1—64.

Michel Strickmann, “On the Alchemy of T'ao Hung-ching,” in Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 123—192.

Lighting of the Incense Burner and the Parish Register: A Comparison of the Ritual of Lighting the Incense Burner in the Zhengyi Tradition and the Lingbao Tradition

HIROSE Naoki

(Part-time Lecturer, Faculty of Letters, Arts and Sciences, Waseda University)

Abstract

According to Daoist rituals recorded in scriptures such as Lu Xiujing's *Taishang dongxuan Lingbao shouduyi* 太上洞玄靈寶授度儀, Zhang Wanfu's *Jiao sanding zhenwen wufa Zhengyi mengweilu lichengyi* 醮三洞真文五法正一盟威錄立成儀, and Du Guangting's *Taishang huanglu zhaiyi* 太上黃籙齋儀, Daoist adepts need to summon their physical deities back from outside when performing the rituals of Lighting the Incense Burner (*falu*) and Exteriorization of Officials (*chuguan*). However, when performing the ritual of Recovering the Incense Burner (*fulu*), a parallel ritual to *falu*, the adept does not summon the deities back to the body. This essay aims to clarify the historical factors for the “repetitive” and “unresponsive” phenomena between *falu* and *chuguan*, and demonstrate that there was indeed an interaction between the adepts with the Parish Registers (*zhilu*) and the adepts without them during the Six Dynasties period.

Keywords: Lighting the Incense Burner, Exteriorization of Officials, The Parish Register, Zhijiao fast, Lingbao fast, Daoist ritual