

唐宋道教齋儀中的「禮師存念」及其源流考論

——兼論道教齋壇圖像的運用——*

張超然**

輔仁大學宗教學系

摘 要

早期道教齋壇沒有畫像或造像作為輔助，卻絲毫不影響道士朝禮尊神，他們很早便已援用存思技法協助行儀。本文旨在考察道教齋儀的固定儀節——「禮師存念」的歷史發展，說明如此存思技法如何運用於朝禮、願念乃至發揮護衛壇場的功效，同時省思道教儀式使用實體圖像的必要性。本文首先指出唐末五代杜光庭（850-933）乃至南宋蔣叔輿（1156-1223）所行「禮師存念」的四項內容，作為討論起點；以此唐宋常行「禮師存念」做法為對象，本文接著追索四項存念內容的發展源流與歷史意義，並且試著考察組織這些內容的原則與依據，說明定型化的唐宋「禮師存念」如何受到《老君存思圖注訣》「上座講經」的影響。最後則利用現存幾幅存思圖，反省實體圖像運用於齋儀之中的限制與必要性。

關鍵詞：道教齋儀，禮師，存思，圖像

* 本文為科技部贊助之專題研究計畫「東晉南朝靈寶齋儀的組成要素及其源流」(NSC 010-2410-H030-030-) 成果之一。初稿發表於香港飛雁洞佛道社贊助，金門大學閩南文化研究所、香港中文大學東亞研究中心、施合鄭民俗文化基金會合辦之「正一與地方道教儀式」研討會（金門：2012年9月22-23日）。會中承蒙勞格文（John Lagerwey）、王秋桂等多位教授提供寶貴意見，投稿本刊時，亦獲兩位匿名審查者與學報主編提供修訂意見，特此致謝。

** 作者電子郵件信箱：chaojan.chang@gmail.com

一、前言

唐宋以降的道教齋儀主要延續南朝草創時期所建立的傳統，分別通過「建壇宿啟」（前夜預告修齋之意）、「正齋行道」（正式修齋禮懺）、「散壇言功」（為協助行儀的官將上表言功）三個階段的儀式實踐，來為道眾自身或與會信眾懺罪祈福。¹ 基於現有的研究成果，學界對於晉唐時期道教齋儀的起源、發展，乃至其基本組成與儀節內涵，已有一定認識。雖然其中不乏爭論，部分議題仍未取得共識，² 還是能夠大致掌握齋儀的基本樣貌。諸如晉末宋初靈寶齋儀的具體內容，呂鵬志已經利用數種相關文獻，大致完成了復原工作；³ 周西波則根據現存的杜光庭儀式作品，介紹唐末五代的幾種齋儀類型及其詳細內容；⁴ 甚至宋代黃籙齋儀，也有松本浩一討論其中儀式結構與具體實踐情形。⁵

只是，這些偏重整體性描述的齋儀研究，易將齋儀視為穩定不變的儀式類型，少就細部儀節討論其中要素的經教來源，更遑論這些儀式要素隨著歷史進程可能發生的變遷情形。在未全盤掌握齋儀的來源與內涵之前，這樣的偏重無可厚非。但是如果上述研究已見成果，一再重述齋儀的整體內容便無意義。未來研究更應集中焦點在細部儀節之上，深入考察組成齋儀的儀節功能，及其所根據的教義基礎，甚至

¹ 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》（北京：中華書局，2008），頁 143。

² 其中，靈寶齋儀與天師道齋儀之間的關係便具爭議。部分學者（如王承文、小林正美）根據特定經典或觀念，推論道教齋儀源自天師道，靈寶齋儀也是受到前者影響所致。而近來呂鵬志出版的一系列專著非但概述了唐代以前道教儀式發展全景，同時論證南朝新出靈寶齋儀的創新性質及其所發揮的深遠影響力，即便當時已具久遠傳統的天師道同樣難以置身事外。此外，張澤洪更將某些靈寶齋儀的組成推源至上古祭祀傳統；山田利明不僅探究靈寶齋儀與佛教齋供、懺儀或布薩儀式之間的連繫，更深入討論齋儀背後所隱含的大乘與利他思想。王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002），頁 354-419；小林正美，〈道教的齋法儀禮の原型の形成——指教齋法の成立と構造〉、〈靈寶齋法の成立と展開〉，收入小林正美編，《道教的齋法儀禮の思想史的研究》（東京：知泉書館，2006），頁 39-64、65-95；呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 122-173；呂鵬志，〈天師道旨教齋考（上篇）〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，80.3（臺北：2009），頁 355-402；呂鵬志，〈天師道旨教齋考（下篇）〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，80.4（臺北：2009），頁 507-553；呂鵬志，〈靈寶六齋考〉，《文史》，96（北京：2011），頁 85-125；張澤洪，《道教齋醮科儀研究》（成都：巴蜀書社，1999），頁 6-13；山田利明，《六朝道教儀禮の研究》（東京：東方書店，1999），頁 173-288。

³ 呂鵬志，〈靈寶六齋考〉，頁 85-125。

⁴ 周西波，《杜光庭道教儀範之研究》（臺北：新文豐出版，2003），頁 73-336。

⁵ 松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006），頁 139-223。

深入考慮這些功能、意義迥異的儀節，如何整合在同一類型的齋儀之中？不同儀節之間是否存在合併的可能？如果可能，它們又是基於什麼觀點或考量而被合併？如何合併？合併之後所造成的影響又是如何？

正是基於這樣的考量，本文擬以道教齋儀中的固定儀節——「禮師存念」作為考察對象，闡明這個儀節在唐宋以前的歷史發展，嘗試回應上述問題。「禮師存念」作為唐宋以降昇壇修齋的固定儀節，行儀道士利用這個儀節，在正式朝禮尊神之前，預先存想、禮拜各自師資，並向他們訴願，祈求彼此與祖先的成道得仙。由於這也是道眾昇壇、上香之後的第一個儀節，所以也會在此請降尊神以及存召仙官靈獸護衛壇場，以為後續儀程預作準備。時至今日，「禮師存念」仍是當代道教齋儀的固定儀節，部分高功法師依舊通過冥想、密呪的方式，踐行上述內容。⁶

為了有效說明這個在唐宋時期定型化儀式節目所經歷的複雜發展過程，本文將以唐宋常行的「禮師存念」做法為基準，尤以唐末五代杜光庭乃至南宋蔣叔輿所行為代表，追索其中所包含的四項存念內容的發展源流與歷史意義，同時考察組織四項存念內容的基本原則與文獻依據，闡明這個唐宋時期定型化的「禮師存念」做法，如何受到另外一種儀式類型——「上座講經」的啟發而逐漸發展成目前熟知的形式。通過此例，也將清楚見到無論是成立初期、甚或定型化之後的道教齋儀仍然存在多線發展的情形。也就是說，不同時期或教派的經教作者在其持續創作的過程，不斷地組織、發展這個儀式類型及其節目內容。尤其作為倡行齋儀的主要經教傳統——南朝時期陸續發展的《靈寶經》，可能因應不同需求而從不同面向提供教義基礎，以之形成特定儀式要素，最終則被組織入定型化的齋儀節目之中。即便到了唐宋時期，類此為了回應時代需求，儀式與經義持續互動的情形仍然可見。

除此之外，由於禮師存念儀節旨在運用存思技法，以之達到朝禮、願念乃至發揮護衛壇場的功效，因此，如何運用此一原本作為修行方法的存思之道，⁷使其成為重要儀式元素，甚至是固定的儀節項目，以此遂行儀式功效，也是本文考察的重點之一。與此議題相關的是齋壇之中的圖像使用問題。如此通過存思而在腦中形成具備儀式功能的虛擬圖像，恐怕限制了實體圖像的使用。不同於現今道教壇場隨處可見立體造像或平面圖像，唐宋以前的靈寶齋壇卻是少見如此現象。雖然沒有圖像或造像作為輔助，儀式的進行與功效絲毫不受影響，這恐怕是與行儀道士很早便已

⁶ 蘇海涵 (Michael Saso) 輯編，《莊林續道藏》第 24 冊（臺北：成文出版社，1975），頁 7149。

⁷ Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity*, trans. Julian F. Pas and Norman J. Girardot (NY: State University of New York Press, 1993), pp. 48-49.

援用存思技法協助其行禮如儀有關。因此，文章最後將利用幾幅現存的存思圖解資料，說明道教圖像如何作為存思教材，以之發揮教學功效，但是作為實體圖像而被運用於齋儀之中的情形，便不得不考量其中存在的限制性與必要性。

二、四項「禮師存念」的內容：杜光庭與蔣叔輿的做法

至少自唐代張萬福（710-713 在世）開始，道教齋醮科儀便已於「入戶」、「發爐」之間安排禮師儀節，以稱念「各禮師存念如法」的方式，指示道眾存禮自身的經、籍、度三師。⁸ 為了具體落實此一儀節，張萬福還依按不同法位，⁹ 明確規範三師法位、姓諱、年歲、形狀、住觀或方所的書寫格式，並且要求師資在傳度之時寫授弟子。

禮師則須知方所，存念則審識形容。受道之辰，師當指授。故自正一以上，至乎洞真，參受三師名諱、形狀、住觀方所，並具儀于左云爾。¹⁰
右墨書黃素，師煢香授之。弟子每受一師諱，三再禮。若師有譜，兼別如經寫授之。¹¹

以「正一師諱」之「度師」以及「上清師諱」之「經師」為例，所授三師資料

⁸ 「次唱：『各禮師存念如法』，次存三師如常。」張萬福，《醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀》，《正統道藏》第 48 冊（臺北：新文豐出版，1988），頁 6b。其中「三師」即指「度師」（自身之師）、「籍師」（度師之師）與「經師」（籍師之師）。宋代以後又在此「人間三師」之外，另立「天上三師」，所謂：「別有天上三師者：太上老君為度師，虛皇大道君為籍師，元始天尊為經師。」《靈寶无量度人上經大法》，《正統道藏》第 6 冊，卷 46，頁 2b；《靈寶玉鑑》，《正統道藏》第 17 冊，卷 13，頁 19b。除此之外，《靈寶无量度人上經大法》又有以真定光、鬱羅翹、光妙音為「三師」的例子，見《靈寶无量度人上經大法》，卷 13，頁 1a。根據南朝時期的《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，這三位真人可以說是最先傳授《靈寶經》的「三師」，但牠們並非是齋儀中的「禮師」對象。早期天師道也有稱最初三代天師（天師張陵、嗣師張衡、係師張魯）為「三師君」的說法，宋代龍虎山的正一宗壇更為此「三師君」及其夫人設置「正一三師」之位。蔣叔輿，《无上黃籙大齋立成儀》，《正統道藏》第 15 冊，卷 2，頁 10a；卷 7，頁 11b。但這同樣不是齋儀中的「禮師」對象。

⁹ 張萬福所規劃的法位包括：正一、五千文、神咒、洞神、昇玄、洞玄、上清等七階。

¹⁰ 張萬福，《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》，《正統道藏》第 11 冊，頁 1a。明代編輯的《受籙次第法信儀》亦曾轉錄《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》，見《受籙次第法信儀》，《正統道藏》第 54 冊，頁 15a-15b。

¹¹ 張萬福，《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》，頁 4b。

包含如下，其他師例則多與此相同。

度師：某州郡鄉里觀〔住觀方所〕男女官治炁姓名〔法位姓諱〕，年若干歲，形狀〔年歲形狀〕。¹²

經師：某州縣觀〔住觀方所〕大洞法師姓某諱某〔法位姓諱〕，年若干歲，形狀〔年歲形狀〕。¹³

根據張萬福的構想，「禮師存念」的做法即應根據上述三師資料存想師資，之後便行願念，所謂「起願開度九祖及以己身」。¹⁴

相較於張萬福單純的禮師做法，杜光庭的「禮師存念」則顯複雜。無論是金籙齋儀或是黃籙齋儀，杜光庭都構想法師必須在入戶、昇壇（內壇），依次上香（五方香、御案香或及本位香）之後便行「禮師存念」，之後才接著「鳴法鼓」、「發爐」。¹⁵

次升中壇、天門。次上五方香【晝東，夜北】。次上御案香。次上香密呪。次上本位香。次各禮師存念如法【存思如靈寶儀】。次鳴法鼓二十四通。次發爐……。¹⁶

入壇，昇天門。上十方香【東方為始】。至御案，三上香，上香密呪：「玉華散景……。」各禮師存念如法。¹⁷

¹² 同前引，頁 1b。

¹³ 同前引，頁 4b。

¹⁴ 同前引，頁 1a。

¹⁵ 另外，杜光庭於齋壇之外可能設有「三師位」，故須於宿啟之時「請三師」，而於散壇設醮之時「辭三師」，正齋階段僅是禮師存念。如《太上黃籙齋儀》：「如不設『三師位』，即於天門上送」，杜光庭，《太上黃籙齋儀》，《正統道藏》第 15 冊，卷 50，頁 10a；又《金籙齋啟壇儀》所記宿啟科儀即於禁壇、入戶之前先「請三師」，杜光庭，《金籙齋啟壇儀》，《正統道藏》第 15 冊，頁 6b。直至齋儀結束階段的散壇設醮，才於出戶之後「辭三師」，杜光庭，《太上黃籙齋儀》，卷 50，頁 10a-11a。參見周西波，《杜光庭道教儀範之研究》，頁 350。杜光庭在齋壇外所設「三師位」，到了南宋則成為「六幕」之一。如：「次三師幕，請三師下降，如玄師幕之儀」，蔣叔興，《无上黃籙大齋立成儀》，卷 1，頁 10b，另有〈請三師文〉，同前引，卷 46，頁 15a-15b。

¹⁶ 杜光庭，《金籙齋啟壇儀》，頁 6b-7a。

¹⁷ 杜光庭，《太上黃籙齋儀》，卷 1，頁 1b-2a。

而在《太上黃籙齋儀·第一日清旦行道儀》，杜光庭則從「法師」的立場，詳細描述其所必須施行的「禮師存念」程序與方法。¹⁸

①法師臨目存見太上三尊乘空下降，左右龍虎、千乘萬騎、三界尊靈、羣真侍衛，羅列在座。乃為弟子奏陳齋意。②次思經師侍太上之右，心拜三過，願師得仙道，我身昇度；次思籍師；次思度師，願念如初夜法。③次思青雲之氣布滿齋堂，青龍、獅子備守前後，仙童、玉女、天仙、地仙、飛仙、日月、星宿、五帝兵馬九億萬騎，監齋直事、三界官屬，羅列左右。次思青炁從師肝中出，如雲之昇，青龍、獅子在青炁中。天仙、地仙、飛仙、五方五帝兵馬匝覆齋主家、大小之身。④又思五臟、五嶽、五帝，如初夜法。¹⁹

上述禮師存念的內容可以分析為四個部分。第一，存太上三尊：存思道、經、師三寶在群真侍衛之下降臨齋壇，法師奏陳齋意。第二，存三師，願念得度：依序存思經籍度三師侍立於太上左右，心拜之後祝願師我並得仙道、昇度。²⁰ 第三，存雲氣、兵馬：這一部分又分兩個段落：首先是依照不同時辰存思不同色氣匝布齋壇，色氣之中並有相應靈獸備衛前後，左右則有諸種兵馬、監齋直事、三界官屬羅列；其次則自法師臟腑施放相應色氣，令此色氣與其中相應靈獸、兵馬往覆齋主家宅以及所有家屬。第四，存五臟、五嶽、五帝：此一部分因簡述為「如初夜法」，²¹ 無法詳知內容。

嚴格來說，杜光庭所構想的「禮師存念」只有第二部分是延續自張萬福的做法，而且可能一如張氏的要求——「若師有譜，兼別如經寫授之」，特別編寫自身三師的譜錄、傳記，傳示後學門人。²² 除此之外，其餘杜氏構想的內容，則未必

¹⁸ 雖言「各禮師存念如法」，但上述存念內容乃由法師施行，未知其他道眾是否同樣行此四項存念。

¹⁹ 杜光庭，《太上黃籙齋儀》，卷1，頁2a。引文中的標號為筆者所加。後引亦同，不另說明。

²⁰ 此處所言「初夜法」即指宿啟當夜所行願念。《金籙齋啟壇儀》所錄「宿啟儀」，其中懺文即言：「因今初夜升壇，告齋朝懺。」杜光庭，《金籙齋啟壇儀》，頁8a。但今存《太上黃籙齋儀》佚失宿啟部分，無法得知詳細做法。若據其他文獻（詳後），可知面對三師所行願念不太相同。

²¹ 關於「初夜法」，詳見前註。

²² 現存明代道藏之中的《洞玄靈寶三師記》雖然題作「廣成先生劉處靜撰」，但據文中數則可靠證據，可以推知此應杜光庭為其「三師」（經師田虛應、籍師馮惟良、度師應夷節）編寫的具有傳記性質的譜錄。關於此書考證，詳見任繼愈主編，《道藏提要（修訂版）》（北京：中國社會科

與禮師相關。雖然如此，杜氏包括四項內容的「禮師存念」卻為此項儀節確立了基本形式，並且得到宋代諸多儀式專家的繼承。²³ 以蔣叔輿為例，其禮師存念同樣具備這四項內容，唯於部分內容稍有差異。如果根據蔣氏《无上黃籙大齋立成儀·釋禮師存念》²⁴ 對於此項儀節所做的詳細解釋，便可發現其與杜光庭做法的不同，包括：

1. 存太上三尊的部分：在存思太上三尊乘空下降之前，先存其（道）與三十六部尊經（經）、玄中大法師（師）在天寶臺中，受到十真、五帝、群仙侍衛。
2. 存三師的部分：經籍度三師並未侍立太上三尊左右，而是依照張萬福的構想存禮三師，並於心拜之後祝願。
3. 存雲氣、兵馬的部分：同樣依照不同時辰存思相應雲氣匝滿齋堂、靈獸備衛，相同雲氣與靈獸亦自法師臟腑中出覆齋主合家大小。另外存思諸種兵馬與監齋直事、三界官屬備衛左右。²⁵
4. 存五臟、五嶽、五星、五帝的部分：蔣氏詳述存思五臟、五嶽、五星、五帝的做法：「次閉目，內思存見五藏、五嶽、五星、五帝侍衛身中；映蓋一體，體作金色，真炁從肺後出，項有圓光如日象，使照明十方。身中了然，盡見內外。」

即便如此，蔣叔輿「禮師存念」仍然大致延續杜光庭的做法，包括他將此一儀節安排在入戶、上香之後，衛靈、發爐之前。²⁶ 只是相較於杜氏，蔣叔輿更為詳細地指出這些做法的可能來源，諸如第 1、2 項之後所註明的「右按《中元玉籙簡

學出版社，2005），頁 198-199；Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 1 (Chicago/London: University of Chicago Press, 2004), pp. 417-418.

²³ 除了蔣叔輿之外，還有《靈寶无量度人上經大法》，卷 46，頁 2a-3b；金允中，《上清靈寶大法》，《正統道藏》第 53 冊，卷 22，頁 12b-15a；王契真，《上清靈寶大法》，《正統道藏》第 52 冊，卷 56，頁 11a-15b；卷 57，頁 10a-11a；呂太古，《道門通教必用集》，《正統道藏》第 54 冊，卷 9，頁 4a-5b；林靈真，《靈寶領教濟度金書》，《正統道藏》第 12 冊，卷 8，頁 5b-7a；卷 9，頁 3a-4a。

²⁴ 蔣叔輿，《无上黃籙大齋立成儀》，卷 32，頁 4b-8a。詳見附錄。

²⁵ 蔣叔輿的描述與杜光庭不同，應是受到《靈寶思神儀》的影響，也更接近《老君存思圖》的記述（詳後）。

²⁶ 「次高功從天門入，陞內壇，上十方香。眾官就中壇旋遶訖，依次立。次上御案香，上香呪【出《洞真經》】。次都講唱：『各禮師存念如法』【出《三籙簡文經》】。次高功宣〈五方衛靈呪〉【出《真文要解》】。次都講唱：『鳴法鼓二十四通』。次三揲香咒祝【出杜廣成儀】。」蔣叔輿，《无上黃籙大齋立成儀》，卷 16，頁 2b-3a。

文神仙品》曰：奉師威儀……」；或在第 3、4 項之後所註明的「右為建齋威儀，出《靈寶上元金籙簡文真仙品》」。關於這一點，後文會有更為詳細的討論。

至於存念三師的部分，蔣叔輿則是依循張萬福的構想，指明存念師尊的基本原則：「『所在之方』，謂所居之方；『心拜』，存形貌、諱號，禮而祝之」。非但如此，蔣氏同時詳錄了自己的三師資料作為範例：

次思經師：「上清靈寶法師詹君諱齊古字稽仲，行化長沙。」心拜三過，祝曰：「願師得仙道，我得升度。」

次思籍師：「上清三洞法師田君諱居實，字若虛，甲寅五月初二日生，長沙真巖人，行化兩浙。」心拜三過，祝曰：「願師得飛仙，為我開度七祖父母，早生天堂。我得道真，升入無形。」

次思度師：「上清三洞法師留君諱用光字道輝，甲寅三月二十五日戌時生，乃信州貴溪人，以開禧丙寅天騰羽化于龍虎山上清宮，行化荆湖江浙。」心拜三過，祝曰：「願師得升度，上登高仙，為我開度五道八難，名入仙籙，永成真入。」²⁷

至於蔣氏是否也能像他對於自己三師資料的熟稔程度，閉目之後隨即能夠存思三師形貌？這一部分難以確知。但杜光庭的例子或許有助於推想其中困難。杜氏為其三師所寫的譜錄，即言其欲「追仰尊稟」自身三師，但卻「瞻慕無階」，那是因為在他們羽化之後從未圖記其形容事迹，以致後學門人無從得知。²⁸

可以想見，「禮師」之時存念自身三師形貌的要求絕非所有道士都能達到，即便只是默想自身三師諱號或居所恐怕都有困難。像張萬福、杜光庭、蔣叔輿那樣具有明確師承而且能夠清楚掌握，並在禮師儀節之中順利存念師尊的情形恐怕並非常態。而這也是蔣氏特意在此書出自身三師的另一項原因：表明自己具有明確傳承。²⁹雖然傳經之時付授弟子「三師」資料的規範由來已久，³⁰具體落實的情況卻不得

²⁷ 同前引，卷 32，頁 5a-5b。

²⁸ 「欽惟三君，煥有明德，追仰尊稟，瞻慕無階。粵自上賓，未列圖紀。雖貞猷茂範刊勒於名山，而後學門人難披於具輿。敢條實錄，昭示將來。」杜光庭，《洞玄靈寶三師記》，《正統道藏》第 11 冊，頁 2a。關於此作品的說明，詳見註 22。

²⁹ 金允中可能也因此保留他的三師資料，今本《上清靈寶大法》這一部分的資料雖已佚失，仍可根據其他文獻稍作復原。丸山宏，《道教儀禮文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2004），頁 462-465。

³⁰ 小林正美著，王皓月、李之美譯，《唐代的道教與天師道》（濟南：齊魯書社，2013），頁 102-

而知。事實上，蔣叔輿的解釋已經透露出當時不再傳承經典以及齋法偏廢的情形，致使南宋禮師儀節必須隨之彈性調整：

凡有修奉，皆先禮師，不忘本也。然古者經從師受，故齋直燒香，必禮師。……今世經不師授，齋法亦廢。結齋之士，苟未盟受寶經，如科中所稱「上清金書、三洞寶〔經〕」等語，皆當隨宜換易。禮師之時，存祝傳法籙三師可也。³¹

三、存禮三師

從張萬福到杜光庭，禮師存念的做法已由單純的存禮三師發展成四項不同內容的存思儀節，但存禮三師仍然是核心內容。一如蔣叔輿所指示的，這些內容迥異的存思技法可能來自不同經典與教法。以下擬就存禮三師先行討論，其餘部分則留待後節。

在齋儀之中朝禮師尊的做法，可能與漢晉時期天師道朝靜傳統有關。早期天師道眾得以旦夕進入家宅靜室，分向四方朝禮諸神，其中西向朝禮的對象即為天師：「次西向：甲好道樂仙，願從天師乞匄所樂者得，所作者成，當使甲心開意解，耳目聰明，百病消除，身體輕強。」³² 陶弘景解釋朝靜次序時，即以此西向朝禮天師為「禮師」，亦即進入靜戶（入戶）之後須先禮師，之後才北向朝禮太清天最為尊貴的北上道君。³³ 天師道的宗教師——祭酒為其信眾所行章奏祈願儀式，同樣必須先行朝靜，故仍依此西向朝禮天師。如此傳統延續至南朝的章奏儀式，祭酒拜章存思時，進入天門之後便即西向謁禮天師。一如《赤松子章曆》卷二「存思」一節所言：「至闕門之下，西謁見正一三天法師姓張名道陵，載拜訖，具陳章表事由。」³⁴ 亦即，天師道信徒在其日常所行朝靜儀式，或是因應特別情況所行的章奏儀式，都只朝禮天師，而未及於一己所屬師主。雖然如此，早期天師道教團仍有

111。

³¹ 蔣叔輿，《无上黃籙大齋立成儀》，卷 32，頁 6a-6b。

³² 陶弘景，《登真隱訣》，《正統道藏》第 11 冊，卷下，頁 11a。

³³ 「北上道君，太清之真最貴者也，故禮師竟，便拜之。」同前引，頁 8b。

³⁴ 《赤松子章曆》，《正統道藏》第 18 冊，卷 2，頁 24a。《上清天心正法·飛章拜表》延續此一做法：「惟與周將軍、直使功曹、通傳直往天師門下，西謁見正一真人三天大法師，再拜了，具錄情由。」鄧有功，《上清天心正法》，《正統道藏》第 17 冊，卷 6，頁 8a。

很好的組織制度得以連繫道眾及其所屬道治師主，³⁵ 無須通過固定的禮師儀節維繫師承。

相較於天師道，東晉中末期興起於江南的上清經派與靈寶經派因為缺乏類似的組織形態，因此必須在傳經時同時傳授三師名諱，以利弟子掌握自身傳承，³⁶ 甚至通過為經、籍、度三師開度弟子的形式，拓展自身的師承譜系。如此為三師開度弟子的數量，成為自身能否晉升法位、位列仙品以及祖先得度的判準依據。³⁷ 根據《黃籙簡文》的規範，隨著師承代際的遠近，須為師資開度的弟子數量不同，能夠獲得授法師尊奏陳的功德回報亦有差異。

〈下元黃籙簡文靈仙品〉曰：功德威儀奉師之法：當為經師開度弟子三人，受法師皆即為列功諸天，功名既建，則交遊三界，五帝為賓。

〈黃籙簡文靈仙品〉曰：功德威儀奉師之法：當為籍師開度弟子七人，受法師皆即為列功諸天，言名仙品，遷上七祖，進昇天堂。

〈黃籙簡文靈仙品〉曰：功德威儀奉師之法：當為度師開度弟子九人，受法師皆即為列功諸天，言名白簡。功德之大，九祖同昇，皆得逍遙七

³⁵ 諸如每年固定由所屬道治祭酒主持的三次宗教集會（三會日），以及道眾遭遇生活困難時請求章奏的對象也被限制於所屬道治師主。關於三會日的記述，可參見陳國符，《道藏源流考》下冊（北京：中華書局，1963），頁 317-322；至於早期天師道章奏儀式研究，則可參見傅飛嵐 (Franciscus Verellen) 著，呂鵬志譯，〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《元辰章醮立成曆》研究〉，收入黎志添主編，《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003），頁 37-71。

³⁶ 《太霄琅書瓊文帝章訣·傳諱訣》即言：「凡傳經寶，要在存師、師之所師、所師之師三人，鄉居、男女、位號、姓名、字年、傳經處所，付授弟子，黃素書之，佩帶自隨，不可去失。」《太霄琅書瓊文帝章訣》，《正統道藏》第 4 冊，頁 3b。此段〈傳諱訣〉亦見《洞真太上太霄琅書》，《正統道藏》第 56 冊，卷 5，〈傳諱訣第十三〉，頁 3b。此卷作品因已言及靈寶之歲六齋、月十齋、「三元齋科」，以及「洞真部」，知其為南朝以後作品。

³⁷ 「下元黃籙簡文靈仙品曰：功過威儀，受法不為度師開度弟子，功德不建，諸天無名，則不得參受三部八景廿真、天仙乘騎、上真之官，功名不立。」《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》，收入張繼禹主編，《中華道藏》第 3 冊（北京：華夏出版社，2004），頁 274。《太上洞玄靈寶授度儀》亦引「〈黃籙簡文靈仙品〉云：奉受經法，當為三師開度弟子一十九人，建功立德，諸天有名，乃得登壇告盟，佩受《五老赤書真文玉篇》、三部八景二十四真天仙乘騎上真之官。」陸修靜，《太上洞玄靈寶授度儀》，《正統道藏》第 16 冊，頁 1a。南朝時期上清經派也有相同做法。《洞真太上太霄琅書·為師度弟子法》：「受經之後，普弘宣化，有人樂法，津達度師。度師若過，歸乎籍師；〔籍師〕已昇，尋於經師；經師又去，諸三師同學；同學又无，付三師高足弟子；弟子又闕，就諸保證；保證復盡，憑託有道。道德可師，引人投命，餐化受旨，克成師資。計度九人，乃得自取。九人未充，勿妄為師。」《洞真太上太霄琅書》，卷 8，頁 7a。

寶林中。³⁸

後來的靈寶道士即被要求在常行的齋儀之中，通過禮師儀節維繫自身師承，同時重申上述履行開度弟子的義務之後所應獲得的利益。存禮三師之後所行「願念」，即是在此基礎之上發展而成的。如此規範出自《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》與《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》。³⁹

兩部《勸誡法輪妙經》旨在通過太極真人保舉、太上玄一三真人擔任「三度法師」（三師）傳度葛玄的方式，將經典與師資緊密連繫，以之強調師資的重要。關於這一點，也可從經文之中得到印證：

眾真高仙、十方已得道四方無極世界塵沙而來真人，從無數劫來，莫不有師，皆從師奉受《上清三洞寶經》，而得為高仙上聖、十方導師也。師者，寶也。為學無師，道則不成。非師不行，非師不生；非師不度，非師不仙。故師，我父也。子不愛師，道則不降，魔壞爾身。八景龍輿，焉可得馭？太極玉闕，焉可得登？⁴⁰

勤行奉師寶，師佑福巍巍。輕師失吾寶，先功永無施。勸誡成爾真，三師度玄扉。⁴¹

如此強調經典與師資之間的聯繫，恐怕與當時過度泛濫的經教流傳有關，一如《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》所批評的：「吾歷觀汝輩，從師受吾經。得經叛汝師，妒嫉爭功名。」⁴²

非但如此，《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》更進一步地將此重視師資的觀念具體落實在儀式實踐之中，要求行儀者必須見經如見師：

³⁸ 《無上秘要》，《正統道藏》第 42 冊，卷 34，〈師資品〉，頁 6a-6b 引《洞玄金籙簡文》。另見《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》，頁 273-282。

³⁹ 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》、《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》應與《太上玄一真人說三途五苦勸戒經》、《太上玄一真人說妙通轉神入定經》等四部作品合為一經，即〈靈寶經目〉所列第六篇目之「法輪罪福」。Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 1, p. 227；王卡，《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 98-99。以下合稱兩部作品時即稱《勸誡法輪妙經》。

⁴⁰ 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，《正統道藏》第 10 冊，頁 4a。

⁴¹ 《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》，《正統道藏》第 10 冊，頁 5b。

⁴² 同前引，頁 6a。

修行奉師：一日六時燒香、朝禮旋行，皆先朝我師，心存目想，見師如經。我無有師，經則不見；既得見經，師便在前。⁴³

《勸誡法輪妙經》很可能是最早規範儀式實踐時應該朝禮三師的作品。唐代《洞玄靈寶八節齋宿啟儀》論及「六時行道，皆先禮師」時，即言如此規定來自「《法輪經》所誡」；⁴⁴ 張萬福也曾引述《勸誡法輪妙經》，作為規範各種儀式實踐均須事先禮師存念的根據。⁴⁵ 雖然如此，兩部《勸誡法輪妙經》並沒有詳細描述禮師的具體做法，只是提到應以存念的方式進行。

根據目前集佚的《金籙簡文》、《黃籙簡文》殘文，其中雖已明確具有經、籍、度三師的概念，卻未在齋法之中設置禮師儀節。⁴⁶ 陸修靜根據「金黃二籙、《明真》、《玉訣》、《真一自然經訣》」所制訂的《太上洞玄靈寶授度儀》也沒有「禮師思神」一節。⁴⁷ 最早具體論及存禮三師做法的作品可能是在南北朝末期成書的《洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然真經》（以下簡稱《玉籙簡文》）。⁴⁸

⁴³ 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，頁 5b。

⁴⁴ 《洞玄靈寶八節齋宿啟儀》，《正統道藏》第 55 冊，頁 2a。

⁴⁵ 「萬福曰：《經》〔《靈寶真一勸誡法輪妙經》〕云：『非師不度，非師不仙。』又云：『先存三師，然後行道。』凡厥讀經、講誦、行道、燒香、入室、登壇，皆先禮師存念，次當起願，開度九祖及以己身。此法不遵，真靈靡降。」張萬福，《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》，頁 1a。

⁴⁶ 前引《無上秘要》卷三十四〈師資品〉引《洞玄金籙簡文》已論及經師、籍師、度師。又《三元威儀真經》所言：「下元黃籙簡文靈仙品曰：功德威儀：禮敬三寶神經，宗奉三師，香燈供養，功不怠倦，為三界所舉，諸天所稱，名書玄格、上仙品中，七祖皆得上升天堂，逍遙七寶宮，受福自然。」王卡，《道教經史論叢》（成都：巴蜀書社，2007），〈敦煌本《三元威儀真經》校補記〉，頁 389-390。宋代蔣叔輿《无上黃籙大齋立成儀》所引《靈寶上元金籙簡文真仙品》亦未涵蓋「禮師」儀節，見蔣叔輿，《无上黃籙大齋立成儀》，卷 32，頁 6b-8a。呂鵬志所復原的《金籙簡文》雖然列有完整的「禮師思神」儀節，但所引述的卻是敦煌寫本《洞玄靈寶自然齋戒威儀經》，南朝初成書的《金籙簡文》是否已在齋儀之中安排「禮師」儀節仍有疑義。呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 151；呂鵬志，〈靈寶六齋考〉，頁 102。

⁴⁷ 陸修靜，《太上洞玄靈寶授度儀》，頁 10a。

⁴⁸ 任繼愈主編的《道藏提要》沒有說明原由便將《玉籙簡文》等同於〈靈寶經目〉中的《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真一經》。施舟人則是根據蔣叔輿《无上黃籙大齋立成儀》卷一〈齋壇安鎮經目〉所列《洞玄靈寶三元威儀自然真經》，推斷《玉籙簡文》便是〈靈寶經目〉中的《太上洞玄靈寶金籙簡文三元威儀自然真一經》，因此將此作品繫年於公元四百年左右。王卡則以為《玉籙簡文》不見於早期道書引述，最早見引於《無上秘要》，故其成書應在南北朝末期。任繼愈主編，《道藏提要（修訂版）》，頁 233；Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 1, pp. 224-225；王卡，《道教經史論叢》，〈敦煌本《三元威儀真經》校補記〉，頁 367-368。

北周時期成書的道教類書《無上秘要》兩度引用《玉籙簡文》的存禮三師做法（詳後）；南宋道教學者論及此一儀節時，同樣將其追溯至《玉籙簡文》，諸如王希巢（1205 在世）的《洞玄靈寶自然九天生神玉章經解》即言：「古者三師不過經、籍、度三師，《玉籙經》存三師之法甚明，前輩以為定式」；⁴⁹ 蔣叔輿註解《无上黃籙大齋立成儀》的「次都講唱：『各禮師存念如法』」時也說那出自「《三籙簡文經》」，⁵⁰ 只是《三籙簡文經》應該是《玉籙簡文經》的訛誤。

今本《玉籙簡文》列有八十一條「奉師」、「詣師」、「為師」威儀條目。其中第一至四條名為「奉師威儀」，即與《勸誡法輪妙經》所言「奉師」用詞一致，其內容亦與「禮師存念」儀節有關：

《中元玉籙簡文神仙品》曰：奉師威儀：宜燒香。凡修仙道，當思經師、所在之方，心拜三過，願師得仙道，我身昇度。

《中元玉籙簡文神仙品》曰：奉師威儀：思經師禮拜畢，次思籍師、所在之方，心拜三過，願師得飛仙，為我開度七祖父母，早昇天堂，我得道真，昇入無形。

《中元玉籙簡文神仙品》曰：奉師威儀：思籍師畢，次思度師、所在之方，心拜三過，願念師得昇度，上登高仙，為我開度五苦八難，名入仙錄，永成真人。

《中元玉籙簡文神仙品》曰：奉師威儀：經師則經之始，故宜設禮，三寶之宗；籍師則師之師，故宜設禮，生死錄籍所曰〔應作「由」〕；度師則受經之師，度我五道之難，故應設禮。為學不尊三師，則三寶不降，三界不敬，鬼魔害身。⁵¹

《玉籙簡文》提及的「奉師威儀」包括了下列四項重點：第一，存禮三師時必須同時配合燒香，這將影響日後禮師儀節安設的位置；第二，思存師尊的次序必須由遠至近，即按經師、籍師、度師的次序，這也符合《黃籙簡文》為三師開度弟子的次序要求；第三，存思的內容為三師及其所在之方，所思三師的內容不排除包括其法位、姓諱與形容；第四，存思之後，即於心中禮拜三師，並且祝願三師與自身均能

⁴⁹ 王希巢，《洞玄靈寶自然九天生神玉章經解》，《正統道藏》第 11 冊，卷中，頁 20a。

⁵⁰ 蔣叔輿，《无上黃籙大齋立成儀》，卷 16，頁 2b-3a。

⁵¹ 《洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然真經》，《正統道藏》第 16 冊，頁 1a-2a。第四條亦見《無上秘要》，卷 34，頁 5b-6a。

得道成仙，七祖父母亦受籍師開度，早昇天堂。此即根據前引《黃籙簡文》為三師開度弟子所獲利益，規劃而成的禮師願念。《玉籙簡文》所設計的奉師威儀最初並不限於修齋行道，而是修習仙道便應施行的項目，但後來卻成為靈寶齋儀「禮師」儀節的主要來源。

此外，根據《玉籙簡文》亦可知道，如此禮師存念的做法乃是奠基於日常服侍師尊的生活要求，包括：晨昏對於師資的施禮問訊、燒香願念，以及師資遠行或遠離師資之時的目存禮拜。

《中元玉籙簡文神仙品》曰：奉師威儀：常當朝暝禮問動靜，承奉溫顏，如敬君父。⁵²

《中元玉籙簡文神仙品》曰：詣師威儀：施禮問訊，當入齋堂，燒香願念，禮於三寶。⁵³

《中元玉籙簡文神仙品》曰：詣師威儀：當念師家普得飛行，身得侍從，上登大聖。⁵⁴

《中元玉籙簡文神仙品》曰：詣師威儀：師行不在，當禮拜齋堂，如見尊長，勿得逕去。⁵⁵

《中元玉籙簡文神仙品》曰：奉師威儀：離師左右，常當朝暝，遙心禮拜，目存心恭，如對尊長。⁵⁶

亦即，禮師存念的最初設計是為了晨昏定省、尊奉師資。除了弟子親自拜訪師尊，施禮問訊之外，還必須前往師尊家中所設齋堂，禮拜三寶、為師尊燒香願念。即便是在弟子無法親對師尊之時，也必須到師家齋堂禮拜存念或朝向師家遙心禮拜。

《玉籙簡文》所規範的存禮三師做法很快便被運用於齋儀實踐當中。現存《無上秘要》殘本已經兩次引用《玉籙簡文》之思三師法，包括卷三十五的〈授度齋辭宿啟儀品〉之「次入靜思三師法」，⁵⁷ 以及卷三十七的〈授道德五千文儀品〉之「次

⁵² 《玉籙簡文》，頁 8a。

⁵³ 同前引，頁 3b，亦見《無上秘要》，卷 42，頁 1b。《無上秘要》卷四十二〈事師品〉所引《洞玄金籙簡文經》文字多與《玉籙簡文》相近。

⁵⁴ 《玉籙簡文》，頁 7a，亦見《無上秘要》，卷 42，頁 2b。

⁵⁵ 《玉籙簡文》，頁 8a。

⁵⁶ 同前引，頁 8b。

⁵⁷ 「次入靜思三師法：先思經師所在之方，心拜三過，願師得仙道，我身升度。次思籍師所在之方，心拜三過，願師得飛仙，為我開度七祖父母，早升天堂，我得真道，升入无形。次思度師所

思三師法」，⁵⁸ 而且均是安排在入戶與發爐之間，一如後來所安排的位置那樣。張萬福恐怕便是面對這樣的行儀需求，才著手編制《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》。

四、朝禮燒香威儀與存雲氣兵馬

除了存禮三師之外，「禮師存念」儀節的第三、四部分分別存思雲氣、兵馬與五臟、五嶽、五星、五帝。這兩部分同樣源自《金籙簡文》，一者作為「上座誦經」之前召引雲氣、兵馬守衛齋堂的存思方法，一者則為「朝禮燒香威儀」中的存思內煉之法，這個方法甚至可以追溯到東晉末期存思五氣降入五臟的修行方法。

(一)朝禮燒香威儀

陸修靜根據「金黃二籙、《明真》、《玉訣》、《真一自然經訣》」所制訂的《太上洞玄靈寶授度儀》並無「禮師思神」，唯有一段存思五臟、五嶽、五星、五帝以及項負圓光的儀節如同後來的「禮師」一樣被安排在「上五方香」與「誦〈衛靈咒〉」之間。⁵⁹ 陸修靜的構想根據的是《金籙簡文》的「朝禮燒香威儀」，⁶⁰ 後者的內容同《太上洞玄靈寶授度儀》一樣是由兩個部分組成：(1) 存思五臟、五嶽、五星、五帝，備衛身中；(2) 金光映蓋一身，身體亦呈現金色；金光出自道士肺臟，自身後流出，在項後形成如同太陽一般的金色圓光，照明身體內外，遠及十方。

〈上元金籙簡文真仙品〉曰：朝禮燒香威儀：搢香，閉眼內思，存見五臟、五嶽、五星、五帝，備衛身中。金映蓋一體，〔體〕作金色，從肺

在之方，心拜三過，願師得升度，上登高仙，為我開度五道八難，名入仙籙，永成真人。右出《玉籙經》。」《無上秘要》，卷 35，頁 2b-3a。

⁵⁸ 此「次思三師法」與上註引文大致相同，故不重複。詳見同前引，卷 37，頁 1b-2a。

⁵⁹ 「弟子隨師從天門入內壇，左迴，三上五方香，從東始，周竟還西面，向東。法師閉目內思，存見五臟、五嶽、五星、五帝備衛身中；〔金〕映蓋一體，體作金色，從肺後出，項有圓光如日像，使照明十方，身中了然，盡見內外。畢，次誦〈衛靈神祝〉……。」陸修靜，《太上洞玄靈寶授度儀》，頁 10a。

⁶⁰ 丸山宏曾經分析《太上洞玄靈寶授度儀》之儀節，並指出部分內容所依據之文獻，但未及此一「朝禮燒香威儀」。丸山宏，〈陸修靜「太上洞玄靈寶授度儀」初探〉（高雄道德院、國立中山大學主辦，「第一屆道教仙道文化國際學術研討會」，高雄：2006 年 11 月 10 日），頁 623-640。

後出，項有圓光如日象，使照明十方，身中了然，盡見內外。⁶¹

但是《金籙簡文》「朝禮燒香威儀」並沒有清楚說明此一儀節應該安插在什麼位置，只有提及「撲香」之後閉眼內思，亦即存思是在燒香之後所行。如果根據陸修靜的安排，那麼這裡的「撲香」便是指「上五方香」。如此一來，存思五臟、五嶽、五星、五帝便與先前的「上五方香」有關。法師昇壇之後「上五方香」的做法源自《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》（以下簡稱《赤書玉訣》）的〈靈寶五帝醮祭招真玉訣〉。此一醮祭儀式可以追溯至漢代傳授《靈寶五符經》之後的相近祭儀，東晉末期成書的《赤書玉訣》將之改為與五帝靈氣保持感通的常行儀式。⁶² 除此之外，《赤書玉訣》還提供一種存思五嶽五帝，令其以色氣形式降入身中五臟的修行方法，亦即〈元始五老存思五嶽五帝招靈求仙玉訣〉。⁶³ 因此，《金籙簡文》安排法師在五方燒香朝禮之後存思五嶽、五星、五帝降入身形，安鎮五臟，應即在上述《赤書玉訣》的教法基礎之上，希望在齋儀之中落實存修五帝靈氣的效果。

至於「朝禮燒香威儀」的第二部分，來源較不明確。其中「項有圓光」、「照明十方」的意象可能來自玄一三真人的形象。《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》所描述的三位真人形象即「皆項有圓光，映照十方。」⁶⁴ 這可能是為了表現另一種修行成效，使得行儀法師也能夠具有如同真人一般的形象。這就如同讀誦《洞玄靈寶玉京山步虛經》之時，必須存思自身宛如諸天上聖項負圓光，飛空步虛來到玉京山上的景象一般。⁶⁵

⁶¹ 向達模寫敦煌寫本，參見王卡，《道教經史論叢》，〈敦煌本《三元威儀真經》校補記〉，頁 382；呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，頁 146。《三洞珠囊》引《金籙簡文經》則作：「閉眼存見體作金色，項有圓光，光如日象，照明十方，身中了然，盡見內外也。」王懸河，《三洞珠囊》，《正統道藏》第 42 冊，卷 8，頁 23a。

⁶² 「玄科舊典：上宮諸真人及五嶽神仙，三年一奉靈寶五帝靈官。鴻鷺之鳥、香酒甘果，上獻天真，以存靈炁。後學常能爾者，則靈寶五帝感乎精神，五方靈官當之喜欣。」《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，《正統道藏》第 10 冊，卷下，頁 20b。

⁶³ 同前引，頁 14b-20a。

⁶⁴ 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，頁 2a。

⁶⁵ 「修靈寶洞玄齋，誦《空洞步虛章》，先叩齒三通，咽嗽三過，心存日月在己面上，光芒灌鼻，日從鼻左入，月從鼻右入，入金華宮，光明出項後，煥然作九色圓象，溥入玉枕，徹照十方。」《洞玄靈寶玉京山步虛經》，《正統道藏》第 58 冊，頁 3a。「太上玉經隱注曰：誦《太上洞玄步虛經》時，先叩齒三下，咽液三過，心存日月在己面上，從鼻孔入洞房金華宮，光明出項後，煥然作九色圓象，溥入玉枕，徹照於十方，隨我遶經旋迴而行矣。」《上清太極隱注玉經寶訣》，《正統道藏》第 11 冊，頁 5b-6a；朱法滿，《要修科儀戒律鈔》，《正統道藏》第 11 冊，卷 2，頁 5a。「齋人以次左行，旋繞香鑪三匝，畢，是時亦當口詠步虛躡無披空洞章。所以旋繞香者，

(二)存雲氣兵馬

杜光庭「禮師存念」的第三項內容是存想雲氣、兵馬。法師必須在同一行道時段（清旦、日中或日入）分別存想來自身體內外不同顏色的雲氣，各自乘載靈獸，協同諸種兵馬備護齋壇與齋主家宅。其中，來自法師外部的雲氣用以匝布齋壇，由雲氣之中的靈獸與兵馬官屬護衛齋壇；而來自法師五臟的雲氣則往覆齋主家宅及家屬，雲氣之中的靈獸與兵馬官屬亦行護衛。⁶⁶ 杜光庭的《太上黃籙齋儀》只有說明清旦行道時段的存思內容，而無其他兩個時段的細節，蔣叔輿補充日中與日入兩個時段的細節。茲將三個不同行道時段的存思內容整理為表一。

表一：三時行道存思內容

行道時辰	雲炁顏色	五臟位置	靈獸種類	兵馬官屬種類
清旦	青雲之炁	肝	青龍、獅子	仙童、玉女、天仙、地仙、飛仙、日月、星宿、五帝等兵馬各九億萬騎、監齋直事、三界官屬
日中	赤雲之炁	心	朱雀、鳳凰	同上
日入	白雲之炁	肺	白虎、麒麟	同上

如此存思雲氣、兵馬的做法雖未見於《金籙簡文》、《黃籙簡文》等早期靈寶齋法的「行道」儀式，卻是「上座誦經」常行的技法，主要用以備衛齋堂，諸如：

建齋威儀：上坐誦經法：……思靈炁覆藹一室，青龍白虎、師子玄龜、朱鳥鳳凰，備守前後；仙童玉女、五帝神官、神仙兵馬九億萬眾，營衛左右，便搖身三過而誦經。⁶⁷

《金籙簡文》云：〔讀《上清經》〕當叩齒九通，思九色雲氣覆滿室，青龍白虎、師子玄龜、仙童玉女、三界五帝之官，備衛左右前後，便行

上法玄根無上玉洞之天、大羅天上，太上大道君所治七寶自然之臺。無上諸真人持齋誦詠，旋繞太上七寶之臺，今法之焉。」《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，《正統道藏》第 16 冊，頁 6b-7a。

⁶⁶ 唐宋靈寶齋壇多被要求建置於道教的神聖地理（洞天福地）、知名山嶽或自身宗教設施（靖廬、宮觀）之中，見蔣叔輿，《无上黃籙大齋立成儀》，卷 1，頁 7a，故於行齋之時必須同時營衛齋主家宅與家屬。

⁶⁷ 敦煌寫本《靈寶自然齋戒威儀經》引《金籙簡文》。王卡，《道教經史論叢》，〈敦煌本《三元威儀真經》校補記〉，頁 378。

乘天偃地而誦經。⁶⁸

《〔金籙〕簡文》云：〔讀《三皇文》〕當叩齒三通，思三色雲氣覆滿一室，青龍白虎、朱雀玄武備守四方，神童玉女營衛左右，咽氣三過而誦經。⁶⁹

雖然上述雲氣與靈獸、兵馬的形式內容並不完全等同行道階段的「禮師存念」儀節，但如此通過存思召引雲氣、兵馬營衛齋堂的做法顯然也在後來運用於三時行道，只是這些想像的雲氣、兵馬所守衛的是行儀齋壇與齋主家宅。相較於天師道信徒繳交信米、登錄宅籍之後便能得到大道的護佑，《靈寶經》的崇奉家庭則須通過舉建齋儀來得到護佑，一如靈寶齋宿啟科儀之「重啟事」所言：「敕下三界官屬及此間土地真官，營衛某等及某家大小，清蕩宅舍，消滅妖穢。」⁷⁰

五、《老君存思圖注訣》：「上座講經」之存思及其圖解

雖然杜光庭所描述的四項「禮師存念」內容在唐代以前都已存在，但在當時恐怕還未被組織在一起，成為宋代儀式專家所熟悉的那個樣子。《無上秘要》卷五十的「塗炭齋」規劃入壇之後即行「禮師思神如法」，⁷¹ 這是現今《無上秘要》殘本唯一能夠找到和後來簡述此一儀節大致相同的方式，也是目前可以找到最早的例子。即便如此，仍然無從得知這裡所說的「禮師思神如法」究竟包含那些內容。如果根據《無上秘要》其他兩處的「思三師法」，以及張萬福時代僅以「各禮師存念如法」指示道眾存禮自身三師的情形，恐怕《無上秘要》卷五十「塗炭齋」的「禮師思神如法」不會具備杜光庭那個時候的規模。目前需要更多資料才能確認張萬福之後「禮師存念」的具體做法以及後續變化，如果只是根據現有資料來看，杜光庭很可能是包含四項禮師存念做法的創始者。無論杜氏是否真是此定型化儀節的規劃者，都不會影響下列問題的提出。亦即：究竟是基於什麼樣的觀點，這個規劃者開始整合如此四種內容各異的存思方法，使之成為「完整」的「禮師存念」儀節？

⁶⁸ 朱法滿，《要修科儀戒律鈔》，卷2，頁3b-4a引《金籙簡文》。

⁶⁹ 同前引，頁4b-5a。

⁷⁰ 《無上秘要》，卷48，〈靈寶齋宿啟儀〉，頁2a-3a引《金籙經》。

⁷¹ 「明旦相率入壇，依舊禮師思神如法。次〈衛靈神咒〉……。」同前引，卷50，〈塗炭齋品〉，頁6a。

通過以上兩節的討論，至少已經知道兩項分別來自《金籙簡文》與《玉籙簡文》的儀節規劃，對於「禮師存念」儀節的形成與儀程位置的安排有著關鍵性的影響，包括：(1)《金籙簡文》規劃在撲香之後存思五臟、五嶽、五星、五帝與項負圓光；(2)《玉籙簡文》規劃在燒香之後存禮三師。除此之外，敦煌寫本《靈寶自然齋戒威儀經》所引錄的《金籙簡文》，其中「上座誦經法」還有在禮拜三師之後存思雲氣、兵馬的規劃：

建齋威儀：上坐誦經法：當北向經前三拜，又因禮經、籍、度師各一拜。畢，便北向上座，左轉東向，叩齒卅六通。思靈炁覆藹一室，青龍白虎、師子玄龜、朱鳥鳳凰，備守前後；仙童玉女、五帝神官、神仙兵馬九億萬眾，營衛左右，便搖身三過而誦經。⁷²

這些原則性的規定可能是促使將這些不同內容的存思項目整合為一的重要依據。除此之外，南朝中末期成書的《老君思神圖注訣》⁷³ 更是啟發「禮師存念」做法的關鍵文獻。

唐代以前成書的《傳授經戒儀注訣》列有十卷「太玄部」經目，那是該部經藏形成初期的主要內容。⁷⁴「太玄部」十卷經目中的第七卷即為《老君思神圖注訣》。現存有兩種《老君思神圖注訣》的殘本，分別是：北宋張君房（1005-1027 在世）《雲笈七籤》卷四十三所錄《老君思神圖注訣》，又稱《老君存思圖》，⁷⁵

⁷² 王卡，《道教經史論叢》，〈敦煌本《三元威儀真經》校補記〉，頁 378。此外，《要修科儀戒律鈔》所引《金籙簡文》亦有：「上座誦經，當禮經師、籍師、度師各一拜，餘如常法。」朱法滿，《要修科儀戒律鈔》，卷 2，頁 16b。

⁷³ 大淵忍爾認為此經成立於南北朝時期；勞格文則以其為初唐作品。大淵忍爾，《初期の道教——道教史の研究・其の一》（東京：創文社，1991），頁 286；Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 1, pp. 497-498.

⁷⁴ 關於《傳授經戒儀注訣》的作書時間，歷來學者看法或有不同，大致落在南北朝中後期至初唐之間，如大淵忍爾以為是隋代以前的作品；《道藏提要》以為是唐代以前作品；楠山春樹、施舟人認為是初唐作品；鄭燦山則認為成書於齊梁之間。大淵忍爾，《初期の道教——道教史の研究・其の一》，頁 286；楠山春樹，《老子傳說の研究》（東京：創文社，1979），頁 140、166 註 17；Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 1, p. 495；任繼愈主編，《道藏提要（修訂版）》，頁 600；鄭燦山，《東晉唐初道教道德經學：關於道德經與重覽玄思想太玄部之討論》（臺北：臺灣學生書局，2009），頁 472-473。

⁷⁵ 《老君思神圖注訣》具有數種異名，除了此處所稱《老君存思圖》外，唐朱法滿《要修科儀戒律鈔》卷二所引則作《老子存思圖》或《老君存思圖》；南宋蔣叔興《无上黃籙大齋立成儀》卷三

共計有十八篇文字，前附〈序文〉，收錄《雲笈七籤》之時圖像便已闕佚；⁷⁶明代《正統道藏》則收錄一份僅存後十篇的殘本——《太上老君大存思圖注訣》，但此版本每一篇文字均附有一幅圖像，唯第十五篇為兩幅，共計十一幅圖像。

文字相對完整的《雲笈七籤》本《老君存思圖注訣》保留了十八篇的標題以及大部分的內文，部分內容源自《金籙簡文》、《玉籙簡文》、《上清太極隱注玉經寶訣》（以下簡稱《太極隱注》）。其中《太極隱注》所列諸條與《道德經》或《五千文》相關的傳授、讀誦規範則是太玄部建立儀軌時的重要參考對象。這十八篇的標題以及目前可以確認的來源大致如下：

1. 存道寶第一
 2. 存經寶第二
 3. 存師寶第三
 4. 存十方天尊第四
 5. 授《道德經》存三宮第五（同《太極隱注》「授《道德經》法」）
 6. 朝朝於戶外存四明等第六（同《金籙簡文》「朝入道戶」）
 7. 夕入戶存四上等第七（同《金籙簡文》「夜入道戶」）
 8. 入堂存三師第八（同《玉籙簡文》）
 9. 存五藏、五嶽、五星、五帝，金映、五色圓光第九（同《金籙簡文》「朝禮燒香威儀」）
 10. 坐朝存思第十
 11. 臥朝存思第十一
 12. 朝出戶存玉女第十二（同《金籙簡文》「朝出戶」）
 13. 夕出戶存少女第十三（同《金籙簡文》「夜出戶」）
 14. 齋（行道時）存雲氣兵馬第十四
 15. 上講座存三色、三一、魂魄第十五（同《太極隱注》「精思讀經」）
 16. 初登高座先存禮三尊第十六
 17. 登高座侍衛第十七（同《太極隱注》「讀《道德經》」法）
 18. 萬遍竟雲駕至第十八（同《太極隱注》「讀《五千文》萬遍」）
- 作為「太玄部」系列作品之一，《老君思神圖注訣》所提供的是以《道德經》

十二引作《老子存思圖》。

⁷⁶ 「本文內所說形圖畫像元闕」。張君房，《雲笈七籤》，《正統道藏》第37冊，卷43，頁3b。

經注為中心而適用於傳授、上座講經、建齋行道等各種場合的存思方法，⁷⁷ 但其實際的作用與影響卻不限於此。唐代朱法滿 (?-720)《要修科儀戒律鈔·講說鈔》曾經引用一段《老君存思圖》，規範了上座講經時所行的存思禮拜儀節：

次存三師：①先起向座，於座前禮三尊三拜；②次仍存經師、籍師、度師各禮一拜，合六拜，乃登高座。……③臨目見左青龍、右白虎、前朱雀、後玄武、足十〔下〕八卦神龜、三十六獅子伏在前；④頭巾七星，五臟生五氣，羅文覆身上，三一侍經，各千聖萬騎、仙童玉女衛之。⁷⁸

這些存思禮拜儀節可以對應於上述〈初登高座先存禮三尊第十六〉以及〈登高座侍衛第十七〉兩篇，亦即：

初登高座先存禮三尊第十六：講義及讀經，先靜，竟，①登起，向太上座三過上香，却後數尺，禮三尊三拜；②又仍存經師、籍師、度師各禮一拜，合六拜，乃登高座。其形如左。⁷⁹

登高座侍衛第十七：登高座安坐，斂板〔《大存思圖注訣》作簡〕當心，鳴鼓三十〔《大存思圖注訣》作三十六〕通、咽液三十六過，③臨目見左青龍、右白虎、前朱雀、後玄武、足下八卦神龜、三十六師〔《大存思圖注訣》作獅〕子伏前；④頭巾七星，五臟生五氣，羅文覆身上，三一侍經，各千乘萬騎、仙童玉女衛之。其形如左。⁸⁰

如果留意這些儀節項目的內容與次序，雖然其間細節或有差異，但幾乎是與杜光庭所行的四項「禮師存念」的程序與做法大致相同，包括：(1) 禮三尊（存太上三尊）；(2) 存禮三師（存三師，願念得度）；(3) 見靈獸、兵馬備衛（存雲氣、

⁷⁷ 十卷「太玄部」中除了前六卷分別為《道德經》、《河上公章句》、《想爾訓》等經注外，其餘則為說明存思方法的《老君思神圖注訣》、說明傳授規範的《老君傳授經戒儀注訣》，以及《老君自然朝儀》、《老君自然齋儀》。又《雲笈七籤》本《老君思神圖注訣》「齋存雲氣兵馬第十四」有：「朝夕出入，存神禮師，志與朝儀同」一句，亦可推知《存思圖》非但據朝儀規劃其存思內容，並以此作為「自然齋儀」的存思項目。但須注意的是《正統道藏》本並無此句。

⁷⁸ 朱法滿，《要修科儀戒律鈔》，卷2，〈講說鈔〉，頁7b-8a引《老君存思圖》。

⁷⁹ 張君房，《雲笈七籤》，卷43，頁16a-16b；《太上老君大存思圖注訣》，《正統道藏》第31冊，頁20a。

⁸⁰ 張君房，《雲笈七籤》，卷43，頁16b-17a；《太上老君大存思圖注訣》，頁21a-21b。

兵馬)；(4) 五臟生五氣(存五臟、五嶽、五星、五帝)等四個項目。事實上，這些項目的存思細節也可以在《老君思神圖注訣》的其他篇章找到，上述第 1-3、8、9、14 篇即可對應於「禮師存念」的四項內容，諸如：

存道寶第一：……存思之時，皆應臨目，常見太上在高座上，老子在左，元君在右，又見經在西方，師在東面。次見十天光儀侍衛，文武伎樂各從方來，朝禮太上。……。⁸¹

入堂存三師第八：入堂先思見經師，次思見籍師，次思見度師。右三條，各見所在之方也。⁸²

存五藏、五嶽、五星、五帝金映五色圓光：存三師竟，次思見五藏、五嶽、五星、五帝。【右四條，備衛身中。……】金映蓋一體，體作五色，從肺後出，項有圓光如日象。【右三條在身中，照明十方。共右七條，其形如左。】⁸³

清旦先思青雲之氣布滿齋堂中，青龍獅子備守前後。【次思青氣從師肝中出，知〔如〕雲之昇，青龍、獅子在青氣中，往覆弟子家合宅大小之身，仙童玉女、天仙地仙飛仙、日月星宿、五帝兵馬九億萬騎、監齋直事、三界官屬，羅列左右耳。】……。⁸⁴

如此說來，《老君存思圖注訣》所記述的「上座講經」之前的存思以及部分篇章所描述的存思內容，很可能啟發了包含四項內容在內的「禮師存念」做法。

最後，這部同時使用文字與圖解來說明存思方法的作品，也有助於說明儀式圖像的使用問題。根據《思神圖注訣》或《存思圖注訣》的標題，此部作品在南朝成書之時便是以圖像附加文字說明的形式呈現，只是原本的圖像早已佚失。目前學者多以今本《太上老君大存思圖注訣》所存圖像為宋、明時期所繪，而非原圖。⁸⁵

⁸¹ 張君房，《雲笈七籤》，卷 43，頁 4a-4b。

⁸² 同前引，頁 7b-8a。

⁸³ 同前引，頁 8a；《太上老君大存思圖注訣》，頁 1a。

⁸⁴ 張君房，《雲笈七籤》，卷 43，頁 14a；《太上老君大存思圖注訣》，頁 14b-15a。

⁸⁵ 許宜蘭認為南北朝時期《存思圖》便有圖像，而「現存的圖像應是明代根據當時的圖像刻出的」，但未說明所據為何。張魯君則未考慮《存思圖》最早的成書時間以及原本是否即有圖像，而是根據畫像中的「如意蓮花冠」、「通天冠」與龍的造型，指出現存的圖像「其繪制年代不會早於宋」。許宜蘭，《道經圖像研究》（成都：巴蜀書社，2009），頁 156；張魯君，《道藏》人物圖像研究（濟南：山東大學宗教、科學與社會問題研究所博士論文，2009），頁 114。

只是，即便是宋明時期重繪的插圖，也已佚失了部分內容。現存的十一幅圖像，唯有四幅與「禮師存念」做法相關，它們分別是：

1. 初登高座先存禮三尊之圖（附圖三）：真人朝左伏拜於席地之上、桌案與高座之前；高座之上一團雲氣自天而降，雲氣之上立有三位尊神（太上三尊）。圖像右上有兩列文字說明如下：「碧冠、綠帔、黃服，餘並取宜裝」。
2. 行道時存雲氣兵馬之圖（附圖二）：真人端坐堂宇之中，背左向右；右上方有雲氣自真人身中出，一對獅子在前、單一青龍在後，併在雲氣之中，朝向真人；右下有雲氣自天而降，十數位神靈立於雲氣之上；堂宇後方亦有雲氣自天而降，其上立有三位神靈；堂宇右側雲氣亦自真人身中出，無數兵馬立於雲氣之上。圖像左上兩列文字說明如下：「真人碧冠、綠帔，餘人物、雲氣各取宜。」此圖雖可依不同行道時辰改變人物、雲氣色彩，但靈獸仍取清旦行道之青龍、獅子為例。
3. 登高座存侍衛之圖（附圖四）：真人朝右持簡端坐於高座之上，背負祥光，身後一對仙童、玉女侍立；真人左前立一青龍，右前立一白虎，間夾神龜，前上方有朱雀飛翔，玉女之後則有玄武（龜蛇相纏）；圖像右方一團雲氣來自真人之身，上立無數兵馬；一群獅子伏於雲氣之下，朝向真人。
4. 存五藏五嶽五星五帝金映五色圓光之圖（附圖一）：項負圓光的真人（存思者）端坐於坐席之上，背左向右，前有雲氣下降，十位神靈分作兩排立於雲氣之上。⁸⁶

詳細比對圖文，可以發現其間存在不少落差。部分落差導因於繪圖上的困難，例如「五藏、五嶽、五星、五帝……備衛身中」便難以如實表現，一如註語所言：「身中變化，無所不容。至於畫圖，無由備受。象〔《雲笈七籤》無此字〕之於外，標明方位。得之言前，勿拘迹致謬〔《雲笈七籤》作云〕耳。」⁸⁷ 其他圖解則是未能確實反映文字所描述的景象，諸如〈存五藏五嶽五星五帝金映五色圓光〉一篇詳述五臟形狀、顏色、尺寸、位置，以及存思五臟之後便存五嶽在五臟之中，五星在五嶽之上，五帝在五星之中或下遊五嶽等影像。如此重疊且稍具動態的影像

⁸⁶ 依張魯君的判釋，其中五人戴如意蓮花冠，五人戴帝冕。張魯君，《〈道藏〉人物圖像研究》，頁 110。如此的話，可能前者是指五星，後者是指五帝。

⁸⁷ 張君房，《雲笈七籤》，卷 43，頁 8a；《太上老君大存思圖注訣》，頁 1a。此處引文同時參考李永晟點校成果。張君房編，李永晟點校，《雲笈七籤》第 2 冊（北京：中華書局，2003），頁 956-957。

與今圖存在不小差異。〈行道時存雲氣兵馬〉一篇則是描述來自法師身外與身內的兩重雲氣，一者匝滿齋堂，一者往覆弟子家宅；兩處皆由青龍、獅子備守前後、諸種兵馬羅列左右。今圖雖已通過雲氣的來源方位表現來自法師身外與身內的兩股雲氣，卻未描繪弟子家宅，青龍、獅子也僅繪於真人前方，未能充分表現「備守前後」之意。至於〈初登高座先存禮三尊〉，該文指出「禮三尊三拜」之後「又仍存經師、籍師、度師，各禮一拜」，今圖卻只見自上降臨的三尊，完全沒有描繪存禮三師的情形。

雖然宋明時期重繪的圖像未能完全表現文字所規範的存思內容，但卻不影響《老君存思圖注訣》「上座講經」與靈寶齋儀「禮師存念」做法之間的互動關係。尤其是「上座講經」前的存禮三尊、三師與存思侍衛很可能啟發了唐代以後靈寶齋儀「禮師存念」的具體做法。只是，這樣的圖像單單只是教導行儀者如何在儀式過程進行存想，而非作為齋壇圖像的範本，無須複製之後懸掛於齋壇之中。

六、結語

道教齋儀「禮師存念」的做法可能受到天師道朝靜儀式中的禮師啟發，但卻具有靈寶傳統自身的神學與社會意義。自唐末五代以後漸趨一致的「禮師存念」做法主要包含四項內容：(1) 存太上三尊：法師通過存思的方式，召降原本聚會於玉京山上的太上三尊（道經師三寶或三清），令其降臨內壇高座；(2) 存三師：法師存思侍立三尊左右或各居方所的經籍度三師，心拜之後便祝願師資成道，並且重申師資應該提拔自身以及超度七玄九祖；(3) 存雲氣、兵馬：法師按照不同時辰，存思相應的雲氣及其靈獸、兵馬備衛齋壇，並且召喚來自身中臟腑的雲氣、靈獸、兵馬護祐齋主闔家大小；(4) 存五臟、五嶽、五星、五帝及項負圓光：最後，法師存思五嶽、五星、五帝安鎮於自身五臟，表現其存修五帝靈氣的效果，達到與三師相同的項負圓光形象。

這一系列的存思做法通常被安排在入戶、昇壇、三上香（上五方香、御案香或及本位香）之後進行，完成之後隨即鳴法鼓、發爐。唐宋以降，靈寶齋儀的行使者主要利用這個儀節，在正式朝禮尊神之前，預先存想、禮拜各自師資，並向他們訴願，祈求彼此與祖先的成道得仙。由於這也是道眾昇壇、上香之後的第一個儀節，所以他們也會在此請降尊神，並且存召仙官靈獸護衛壇場，以為後續儀程預做準備。如此安排取決於部分早期《靈寶經》的規範，諸如《金籙簡文》、《黃籙簡

文》、《勸誡法輪妙經》、《玉籙簡文》等，但《老君存思圖注訣》「上座講經」前的存思，恐怕對於如此做法的整體組織更有不容忽視的啟發作用。

除此之外，通過上述「禮師存念」儀節的考察，也能更加肯定：沒有畫像作為輔助，絲毫不影響行儀道士朝禮其尊神或師資，他們可以藉由熟稔的存思技法順利行禮如儀。《老君存思圖》很好地說明了存思技法致使行儀道士無須仰賴齋壇圖像的事實，同時也突顯出定格性質的畫像無法充分表現個別差異、影像重疊、動態影像以及多場景存思內容的情形。就這四項存思內容來說，前兩項主要用以形塑朝禮對象，但因道眾各自「三師」不同，因此無法在齋壇提供固定畫像作為禮拜之用。第三項存思用以召喚靈獸兵馬，形成護衛齋壇與齋主家宅效果。對於道教而言，這也並非能以畫像通過象徵的方式表現，這與宋代興起的儀式傳統以「差將立壇」護衛事主家宅的方式，⁸⁸ 乃至今日流行於臺灣民間宮廟之內或聚落外圍的「五營」有所不同。至於第四項存思五臟、五嶽、五星、五帝與項負圓光，更多是內在於法師身體內部，作為一種修行或表現修行效果之用，更無法也無須以畫像表現。雖然如此，《存思圖注訣》作為存思教材，其中圖像仍然具有教學上的意義。

（責任校對：王思齊）

⁸⁸ 鄧有功，《上清天心正法》，卷4，頁4b。

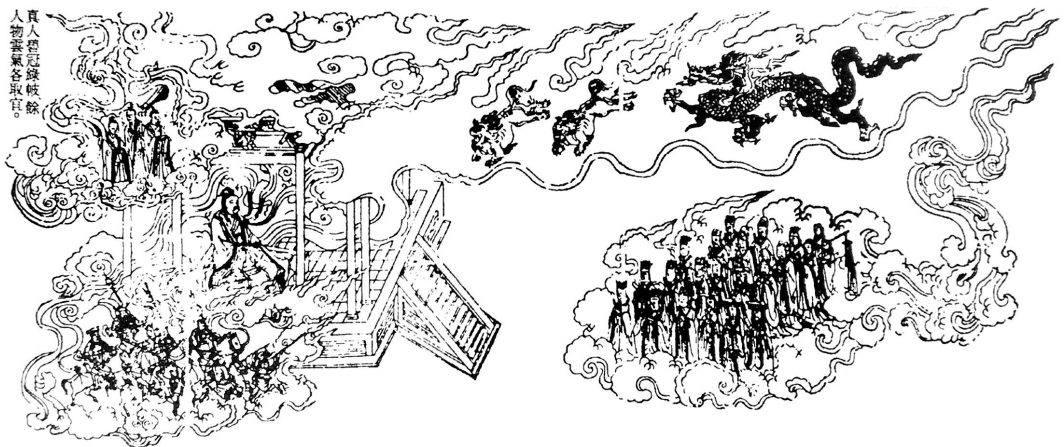
附錄：《无上黃籙大齋立成儀》卷三十二〈釋禮師存念〉

1. 先存太上三尊在天寶臺中，左有三十六部尊經，右有玄中大法師，十真、五帝、群仙侍衛，如大會朝真之儀。法師臨目，存見太上三尊乘空下降，左右龍虎君、千乘萬騎、三界尊靈、群真侍衛，羅列在坐。師為弟子奏陳齋意。（頁 4b-5a）
2. 次思經師：「上清靈寶法師詹君諱齊古字稽仲，行化長沙。」心拜三過，祝曰：「願師得仙道，我得升度。」次思籍師：「上清三洞法師田君諱居實，字若虛，甲寅五月初二日生，長沙真巖人，行化兩浙。」心拜三過，祝曰：「願師得飛仙，為我開度七祖父母，早生天堂。我得道真，升入無形。」次思度師：「上清三洞法師留君諱用光字道輝，甲寅三月二十五日戌時生，乃信州貴溪人，以開禧丙寅天騰羽化于龍虎山上清宮，行化荆湖江浙。」心拜三過，祝曰：「願師得升度，上登高仙，為我開度五道八難，名入仙籙，永成真人。」（頁 5a-5b）
3. 清旦思青雲之炁匝滿齋堂，青龍、獅子備守前後。次思青炁從師肝中出，如雲之升，青龍、獅子在青炁中，出覆弟子合家之身。日中思赤雲之炁匝滿齋堂，朱雀、鳳凰悲鳴在左右。次思赤雲之炁從師心出，鳳凰、朱雀在赤炁中，出覆弟子合家大小之身。日入思白雲之炁迎滿齋堂，白虎、麒麟備守四方。次思白雲從師肺中出，白虎、麒麟在白炁中，出覆弟子合家大小之身。次思仙童、玉女、天仙、地仙、飛仙、日月、星宿、五帝、兵馬各九億萬騎，監齋直事、三界官屬，羅列左右，威儀肅肅，不有怠懈。（頁 6b-7b）
4. 次閉目，內思存見五藏、五嶽、五星、五帝侍衛身中，映蓋一體。體作金色，真炁從肺後出，項有圓光如日象，使照明十方。身中了然，盡見內外。（頁 7b-8a）

附圖一：存五藏五嶽五星五帝金映五色圓光之圖



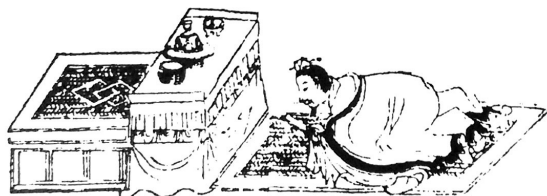
附圖二：行道時存雲氣兵馬之圖



附圖三：初登高座先存禮三尊之圖



碧冠綠帔黃履
餘並取宜裝



附圖四：登高座存侍衛之圖



引用書目

一、傳統文獻

- 《上清太極隱注玉經寶訣》，《正統道藏》第 11 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》，《正統道藏》第 10 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《太上老君大存思圖注訣》，《正統道藏》第 31 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《太上洞玄靈寶下元黃籙簡文威儀經》，收入張繼禹主編，《中華道藏》第 3 冊，北京：華夏出版社，2004。
- 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，《正統道藏》第 10 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，《正統道藏》第 10 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，《正統道藏》第 16 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《太霄琅書瓊文帝章訣》，《正統道藏》第 4 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《赤松子章曆》，《正統道藏》第 18 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《受籙次第法信儀》，《正統道藏》第 54 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《洞玄靈寶八節齋宿啟儀》，《正統道藏》第 55 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，《正統道藏》第 58 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《洞玄靈寶玉籙簡文三元威儀自然真經》，《正統道藏》第 16 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《洞真太上太霄琅書》，《正統道藏》第 56 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《無上秘要》，《正統道藏》第 42 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《靈寶无量度人上經大法》，《正統道藏》第 5-6 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 《靈寶玉鑑》，《正統道藏》第 17 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 王希巢，《洞玄靈寶自然九天生神玉章經解》，《正統道藏》第 11 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 王契真，《上清靈寶大法》，《正統道藏》第 51-52 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 王懸河，《三洞珠囊》，《正統道藏》第 42 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 朱法滿，《要修科儀戒律鈔》，《正統道藏》第 11 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 呂太古，《道門通教必用集》，《正統道藏》第 54 冊，臺北：新文豐出版，1988。

- 杜光庭，《太上黃籙齋儀》，《正統道藏》第 15 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- _____，《金籙齋啟壇儀》，《正統道藏》第 15 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- _____，《洞玄靈寶三師記》，《正統道藏》第 11 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 金允中，《上清靈寶大法》，《正統道藏》第 52-53 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 林靈真，《靈寶領教濟度金書》，《正統道藏》第 12 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 陶弘景，《登真隱訣》，《正統道藏》第 11 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 陸修靜，《太上洞玄靈寶授度儀》，《正統道藏》第 16 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 張君房，《雲笈七籤》，《正統道藏》第 37-38 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 張萬福，《洞玄靈寶三師名諱形狀居觀方所文》，《正統道藏》第 11 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- _____，《醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀》，《正統道藏》第 48 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 鄧有功，《上清天心正法》，《正統道藏》第 17 冊，臺北：新文豐出版，1988。
- 蔣叔輿，《无上黃籙大齋立成儀》，《正統道藏》第 15-16 冊，臺北：新文豐出版，1988。

二、近人論著

- 丸山宏，〈陸修靜「太上洞玄靈寶授度儀」初探〉，高雄道德院、國立中山大學主辦，「第一屆道教仙道文化國際學術研討會」，高雄：2006 年 11 月 10 日，頁 623-640。
- * 小林正美著，王皓月、李之美譯，《唐代的道教與天師道》，濟南：齊魯書社，2013。
- 王 卡，《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》，北京：中國社會科學出版社，2004。
- _____，《道教經史論叢》，成都：巴蜀書社，2007。
- 王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002。
- 任繼愈主編，《道藏提要（修訂版）》，北京：中國社會科學出版社，2005。
- * 呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局，2008。
- _____，〈天師道旨教齋考（上篇）〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，80.3，臺北：2009，頁 355-402。
- _____，〈天師道旨教齋考（下篇）〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，80.4，臺北：2009，頁 507-553。

- * _____, 〈靈寶六齋考〉, 《文史》, 96, 北京: 2011, 頁 85-125。
- * 周西波, 《杜光庭道教儀範之研究》, 臺北: 新文豐出版, 2003。
- 陳國符, 《道藏源流考》下冊, 北京: 中華書局, 1963。
- 許宜蘭, 《道經圖像研究》, 成都: 巴蜀書社, 2009。
- 張君房編, 李永晟點校, 《雲笈七籤》第 2 冊, 北京: 中華書局, 2003。
- 張魯君, 《〈道藏〉人物圖像研究》, 濟南: 山東大學宗教、科學與社會問題研究所博士論文, 2009。
- 張澤洪, 《道教齋醮科儀研究》, 成都: 巴蜀書社, 1999。
- 傅飛嵐 (Franciscus Verellen) 著, 呂鵬志譯, 〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《元辰章醮立成曆》研究〉, 收入黎志添主編, 《道教研究與中國宗教文化》, 香港: 中華書局, 2003, 頁 37-71。
- 鄭燦山, 《東晉唐初道教道德經學: 關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》, 臺北: 臺灣學生書局, 2009。
- 蘇海涵 (Michael Saso) 輯編, 《莊林續道藏》第 24 冊, 臺北: 成文出版社, 1975。
- * 丸山宏, 《道教儀禮文書の歴史的研究》, 東京: 汲古書院, 2004。
- 大淵忍爾, 《初期の道教——道教史の研究・其の一》, 東京: 創文社, 1991。
- * 山田利明, 《六朝道教儀禮の研究》, 東京: 東方書店, 1999。
- * 小林正美編, 《道教の齋法儀礼の思想史的研究》, 東京: 知泉書館, 2006。
- 松本浩一, 《宋代の道教と民間信仰》, 東京: 汲古書院, 2006。
- 楠山春樹, 《老子傳説の研究》, 東京: 創文社, 1979。
- * Robinet, Isabelle. *Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity*, trans. Julian F. Pas and Norman J. Girardot. NY: State University of New York Press, 1993.
- * Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen (eds.). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 1. Chicago/London: University of Chicago Press, 2004.

(說明: 書目前標示*號者已列入 selected bibliography)

Selected Bibliography

- Kobayashi, Masayoshi. *Tangdai de Daojiao yu Tianshidao (Daoism and the Way of the Celestial Masters in Tang Dynasty)*, trans. Haoyue Wang and Zhimei Li. Jinan: Qilu Press, 2013.
- _____. (ed.). *Dōkyō no Itsuki-hō Girei no Shisōshi teki Kenkyū (A Historical Research on the Development of Ritual Fasts in Daoism)*. Tokyo: Chisen Shokan, 2006.
- Lu, Pengzhi. *Tangqian Daojiao Yishi Shigang (A History of Daoist Rituals before Tang Dynasty)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2008.
- _____. “Lingbao Liuzhai Kao (A Study of the Six Fasts of Numinous Treasure Daoism),” *Wenshi (Literary History)*, 96, 2011, pp. 85-125.
- Maruyama, Hiroshi. *Dōkyō Girei Bunsho no Rekishi teki Kenkyū (A Historical Study of Daoist Ritual Documents)*. Tokyo: Kyuko Shoin, 2004.
- Robinet, Isabelle. *Taoist Meditation: The Mao-Shan Tradition of Great Purity*, trans. Julian F. Pas and Norman J. Girardot. NY: State University of New York Press, 1993.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen (eds.). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, vol. 1. Chicago/London: University of Chicago Press, 2004.
- Yamada, Toshiaki. *Rikuchō Dōkyō Girei no Kenkyū (A Study on the Taoist Rituals in Six Dynasties)*. Tokyo: Toho Shoten, 1999.
- Zhou, Xi-bo. *Du Guangting Daojiao Yifan zhi Yanjiu (Research on the Daoist Ritual Program of Du Guangting)*. Taipei: Shin Wen Feng, 2003.

The Origins and Development of “Revering One’s Master in Meditation” in the Daoist Fasts of the Tang and Song Dynasties, with an Accompanying Investigation of Portraits at Daoist Altars

Chang, Chao-jan

Department of Religious Studies
Fu Jen Catholic University
chaojan.chang@gmail.com

ABSTRACT

In the early history of Daoism, it was uncommon for portraits and statues to be placed at altars, but this did not negatively impact the Taoist priests’ worship, for they had long employed meditation as a means of facilitating ritual practice. This study explores the history of “revering one’s master in meditation” as a prescribed part of Lingbao ritual in order to explicate not only how this method of meditation functioned in worship, prayers and safeguarding altars, but also to examine the necessity of the portraits used in the rituals. In the article, I first analyze how Daoist practitioners from the late Tang to the Southern Song practiced the four items that constitute the method of “revering one’s master in meditation.” Second, on the basis of this analysis, I investigate the origins and development of this practice as well as its role in Daoist history. Third, in an effort to determine how such a practice was influenced by the “Masters’ Lectures on the High Dais” in the *Laojun Cunsi Tuzhujue (Tai Shang Lao Jun’s Meditation Method: Illustrations, Notes and Tips)*, I examine the basic principles informing this method of meditation and review relevant secondary literature. Finally, I discuss several extant illustrations in order to contemplate both the limitations and the necessity of using portraits in the rituals.

Key words: Daoist fasts, revering the masters, meditation, portraits

(收稿日期：2013. 10. 23；修正稿日期：2014. 3. 5；通過刊登日期：2014. 5. 27)

