

《正一法文天師教戒科經》成書年代考辨

王璟*

摘要

《正一法文天師教戒科經》乃早期天師道的重要經典，全書分為五部分，當非一人一時之作。五篇內容均為教戒，看似獨立實則各相連屬，遂被合為一卷。透過此書可進窺早期天師道發展之狀況，是研究早期道教不應遺漏的重要史料。

當今有關《正一法文天師教戒科經》的研究成果，可謂完全聚焦在成書年代上，其中尤以《大道家令戒》最受關注，本文主要針對目前學界的四種成書時代說法進行探討。又目前的研究成果未能系統且全面地豁顯全書思想，尤其對於該書第一部分（無分標題）及第五部分《天師五言牽三詩》歷來罕有關涉。本文擬從原典的還原及義理闡發，逐一對目前成書時代進行對話及考辨，希冀能對歷來成書年代的爭議有所釐清及補充。

關鍵詞：天師道、《正一法文天師教戒科經》、《大道家令戒》、成書年代、道誡

* 國立澎湖科技大學通識教育中心專案助理教授。

A Chronological Analysis of the Written “Zheng Yi Fa Wen Tian Shi Jiao Jie Ke Jing”

Wang Jing

Program Assistant Professor, Department of Center for General
Education, National Penghu University of Science and Technology

Abstract

“Zheng Yi Fa Wen Tian Shi Jiao Jie Ke Jing” is the classic Taoism literature for the Tianshi Dao (Celestial master movements). It consists of five parts, and it is a time consuming work by more than one author. The topics addressed in these five parts are all related to religious discipline. These five parts were thus collected and edited into one single book. It is also one of the most important literatures to study in order to better understand and investigate the early development of Tianshi Dao.

The research findings on this literature mainly focused on its written date, particularly the date of the chapter “Da Dao Jia Ling Jie”. However, there is still a lack of systematical research method at present to completely describe the philosophical thinking behind this written book, especially on the unnamed first part and the fifth part named “Tian Shi Wu Yan Qian San Shi”. This paper explored the date of this literature via the following steps. First of all, we completed the realization on this book and then generalized the major thinking of this book. Based on our objectives, we then discussed and compared the different points between our aspects with those proposed by others. The research results are likely to clarify the debates regarding the date of this written book.

Keywords: Celestial master Taoism movement, “Zheng Yi Fa Wen Tian Shi Jiao Jie Ke Jing”, “Da Dao Jia Ling Jie”, the date of “Zheng Yi Fa Wen Tian Shi Jiao Jie Ke Jing”, Taoism’s discipline

《正一法文天師教戒科經》成書年代考辨*

王璟

一、前言

《正一法文天師教戒科經》乃早期天師道的重要經典，全書分為五部分，其一無分篇標題；其二為《大道家令戒》；其三為《天師教》；其四為《陽平治》；其五為《天師五言牽三詩》，其中第三、第五部分之篇題標明「天師」，體例亦與諸篇不同，全書當非一人之作。五篇內容均為教戒，看似獨立實則各相連屬，遂被合為一卷。透過此書可窺探早期天師道發展狀況，是研究早期道教不應遺漏的重要史料。

當今有關《正一法文天師教戒科經》的研究成果主要聚焦在成書年代的討論，目前主要有曹魏說、劉宋說、北魏說、姚秦或苻秦說四種看法，而以曹魏說獲得較多認同。值得注意的是，部分持曹魏說者的一大論據，是以經文中出現了「正元二年」與「太和五年」等曹魏年號，據此認為是在曹魏時期某個特定歷史背景下所成書。當然這些年代的存在具有一定的意義，但藉此便證成作品的寫作時間則值得存疑，再者曹魏說之所以較受支持的另一主因，在於研究者無視於成書年代的爭議，便將多數人的說法全盤容受，以至於曹魏說成為目前的主流結論。¹然而，一部作品的時代背景，關鍵地影響著其思想的形成，更是能否適切理解作品內容的重要外緣輔助，因此面對歷來頗具爭議的成書時代，實為不可迴避的議題。

此外，否定曹魏說的學者雖反對以書中出現的年代來斷定成書時間，卻又不約而同地藉由經文中某些段落的文字用語，符合其預設範圍的方式來進行論證。這些討論都反映出一種現象，亦即過於側重經文字詞的分析，對於文本意旨缺乏深入挖

* 本文承蒙兩位匿名審查委員以及編輯委員的悉心指正，惠賜諸多寶貴意見，謹此申謝。

¹ 必須說明的是，並非每位主「曹魏說」的學者皆是如此，如本文所提及的張松輝、馬承玉，則是在立論的同時也駁斥了前人（如唐長孺）的異說，詳見下文論述。

掘，且目前對該書的研究以第二部分的《大道家令戒》最受關注，未能系統且全面地豁顯全書思想，尤其對於該書第一部分（無分標題）及第五部分《天師五言牽三詩》歷來罕有關涉。本文擬從原典的還原入手，再就相關經文段落進行義理闡發，並就目前紛紜的諸家說法逐一進行對話及考辨，希冀能對該書成書年代的爭議有所釐清及補充。

二、《正一法文天師教戒科經》²成書年代考辨

目前有關《正一法文天師教戒科經》成書年代的討論，聚焦在《大道家令戒》、《天師教》、《陽平治》三部分，其中又以《大道家令戒》最獲重視。1956年楊聯陞最早提出《正一法文天師教戒科經》中的《大道家令戒》「表面上講得是曹魏，實際上是指北魏。」³ 1957年胡適與楊聯陞以書信討論，主張其應成書於曹魏時期⁴，楊聯陞之後轉而接受胡適的說法。同年陳世驥也提出該書為曹魏時期作品。⁵此後的學者如大淵忍爾⁶、饒宗頤⁷、柳存仁⁸、卿希泰⁹、張松輝¹⁰、伯夷¹¹(Stephen R. Bokenkamp)、

² 《正一法文天師教戒科經》，收入《正統道藏》第30冊（臺北：新文豐股份有限公司，1997），頁565-576。本文所引《正一法文天師教戒科經》皆以此本為據，為清耳目以下僅於段落引文後方加註頁碼，不再另注版本出處。

³ 楊聯陞：〈《老君音誦誡經》校釋〉，《楊聯陞論文集》（河北：中國社會科學出版社，1992），頁33-38。日籍學者吉岡義豐仍持楊聯陞舊說，主張《大道家令戒》乃北魏時所作而託名曹魏之時。詳參〔日〕吉岡義豐：〈六朝道教的種民思想〉，收入氏著：《道教と佛教》第3冊（東京：國書刊行會，1976），頁247-248。

⁴ 胡適與楊聯陞於1957年藉由書信往返，討論過《正一法文天師教戒科經》的成書年代，胡適認為該書「其時代是曹魏，與寇謙之的時期毫無關係。這件文件所以重要，正因為它是最早的一件『清整』文件，正因為它是出於曹魏時代，說的是第三世紀的道教情形。我看這文件可能是張魯死後他的四子張富的『教誡』或遺囑」、「看這文件裡有建安、黃初、太和、正元的年號，而沒有正元以後的年號。其為曹魏時代文件，似無大可疑。」其說收入胡適紀念館編：《論學談詩二十年：胡適楊聯陞往來書札》（臺北：聯經出版事業公司，1998），頁329、頁330。

⁵ 陳世驥：〈《想爾》老子道經敦煌殘卷論證〉，《清華學報》2（1957），頁56。

⁶ 〔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），第3章〈老子想爾注の成立—想爾注・想爾戒と大道家令戒〉，頁263-279、第4章〈再論大道家令戒〉，頁301-308。

吳相武¹²、李豐楙¹³、馬承玉¹⁴皆主曹魏之說；湯用彤、湯一介則視為北魏寇謙之的作品。¹⁵唐長孺提出十六國元魏（苻秦到北魏初）說¹⁶、任繼愈也認為該書約成書於十六國北魏時¹⁷；小林正美¹⁸、劉屹¹⁹則主張應出於南朝劉宋末期。

持曹魏說者很重要的一個論據，是以經文中出現了「正元二年」與「太和五年」等曹魏年號，以此證成作品的寫作時間²⁰，這樣的推論方式必須先予保留。本文主要透過原典的耙梳及歸納，將部分學者以片段字詞的論證方式還原至全書脈絡中，逐一檢討北魏、姚秦或苻秦說及劉宋說，為了避免造成「非彼即此」的誤解，將從

7 饒宗頤：〈有關大道家大道家令戒之通訊〉、〈覆楊蓮生（聯陞）書〉，《老子想爾注校證》（上海：上海古籍出版社，1991），頁 162-166。

8 〔澳〕柳存仁：〈想爾注與道教〉，收入漢學研究中心編印：《第二屆敦煌學國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1991），頁 47-77。

9 卿希泰主編：《中國道教史》第 1 卷（成都：四川人民出版社，1996），頁 238-252。

10 張松輝：〈《正一法文天師教戒科經》成書年代考〉，《世界宗教研究》1（1994），頁 20-26。該文以成書年代為主題，但部分論點尚待商榷，如張氏精準指出該書當成書於「正元二年」，又說藉由本書「可進一步明確張陵創立五斗米道的時間、地點和情況」，甚至說將本書「視為張魯親作亦不無可能」。

11 Stephen R. Bokenkamp, "Early Daoist Scriptures", (Berkeley: University of California Press, 1997) pp.149-155.

12 〔韓〕吳相武：〈《老子想爾注之年代和作者考》〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 15 輯（上海：上海古籍出版社，1999），頁 247-264。

13 李豐楙將其定為曹魏時所作，其理由是：「書中所使用的頃年及對『今』時之前所回顧的離亂記憶，並非後世可以完全仿擬的。」詳見氏著：〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中研院文哲研究集刊》9（1996.9），頁 100 注 10。

14 馬承玉：〈《正一法文天師教戒科經》的時代及與《老子想爾注》的關係〉，《中國道教》2（2005），頁 12-16。

15 湯用彤：〈康復札記四則〉，《湯用彤全集》第 7 卷（河北：河北人民出版社，2000），頁 4。

16 唐長孺：〈魏晉期間北方天師道的傳播〉，《魏晉南北朝史論拾遺》（出版地不詳，1982），頁 223-237。

17 任繼愈提出：「此經係由五篇天師道科戒合編而成，約成書於十六國北魏時。」但又說其中的《大道家令戒》、《陽平治》二篇則為曹魏末年張魯後裔發布的教令。詳見氏著：《中國道教史增訂本》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁 45 注 2、頁 46 注 1。

18 〔日〕小林正美著，李慶譯：《六朝道教史》（成都：四川人民出版社，2001），頁 314-341。

19 劉屹：《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》（北京：中華書局，2005），頁 602-664。

20 例如吳相武提出：「曹魏時期說有相當可靠的一些根據。首先，在《大道家令戒》中出現『正元』年號，由此可以推斷作品出於曹魏時期。……『正元』係曹魏之年號，『正元二年』指公元 255 年。《大道家令戒》稱正元二年為『今』。由此可以推斷《大道家令戒》當出於曹魏時期。」詳見氏著：〈《老子想爾注之年代和作者考》〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 15 輯，頁 256。

原典及相關史料中取得更有力的支持，來論證並補強曹魏說。

再者，劉昭瑞是目前唯一對《正一法文天師教戒科經》第五部分《天師五言牽三詩》進行深入探討的學者，劉氏考證《天師五言牽三詩》的作者當為晉人王嘉所作，其說有待商榷卻乏人回應，對此本文嘗試提出不同的看法。

（一）北魏說

湯用彤、湯一介²¹父子以《魏書·釋老志》言及《雲中音誦新科之誡》的內容為「清整道教，除去三張偽法、租米錢稅及男女合氣之術」，據此認為《正一法文天師教戒科經》與北魏寇謙之的思想基本相同，該書主旨即在破除三張偽法²²，其云：

寇謙之是南北朝時重要的道教領袖，事見《魏書·釋老志》，據《隋書·經籍志》言，寇謙之在道教中的地位當與陶弘景同。著有《雲中音誦新科之誡》二十卷。今《道藏·洞神部·戒律類》有戒經七種，白雲齋《道藏目錄詳注》作九卷。《老君音誦誡經》、《正一法文天師教戒科經》、《女青鬼律》等三種恐均係寇謙之的著作（參見陳國符《道藏源流考》104頁）。恐均出於《雲中音誦新科之誡》。因其中文具雖在輾轉抄錄中或有錯落，或有後人增改者，然各戒經之內容與《釋老志》所載寇謙之的思想基本相同。²³

湯氏根據《大道家令戒》：「昔漢嗣末世，豪傑縱橫，強弱相陵，人民詭黠……魏氏承天驅除，歷使其然，載在河雒，懸象垂天。是吾順天奉時以國師命武帝……今吾避世以汝付魏，清政道治，千里獨行，虎狼伏匿，臥不閉門」等句，認為「文中所言『魏』當是『北魏』」，又說：「這些戒經一方面斥起義者及李弘為『惡人』、『愚民』、『詐偽』、『人人欲作不臣』。……但是另一方面，文中歌頌北魏，認為魏得政權是上合天意，下應民心。……寇謙之『順天奉時』，出為魏太武帝之國師，在魏建立政教合一之國家。」²⁴湯氏分析《大道家令戒》此段內容大體與《魏書·釋老志》所載

²¹ 湯一介的說法和湯用彤完全相同。見氏著：《魏晉南北朝時期的道教》（臺北：東大圖書公司，1988），頁229。

²² 湯用彤：〈康復札記四則〉，《湯用彤全集》第7卷，頁4。

²³ 湯用彤：〈康復札記四則〉，《湯用彤全集》第7卷，頁3。

²⁴ 湯用彤：〈康復札記四則〉，《湯用彤全集》第7卷，頁5。

北魏寇謙之改革道教行事相同，故將該書視為與寇謙之的清整運動有關。

然而，我們逐一檢視《正一法文天師教戒科經》中所出現的「惡人」、「愚民」等用語，往往是與「賢人」、「善人」、「道人」對舉，專指那些背戒不信道者，諸如：

愚人或欲捨真就偽，偽伎卒効，登時或能有利，利不久也。（第一部分，頁 565）

聞戒者翕然稱之言善，謂不可犯。背戒向利不自專者，忽然復動，輒有履險導刃之厄，大命傾矣。臨敗而欲悔，罪定而稱善，事失以過，天道不救……愚人淺薄，適有榮顯，便驕奢盈溢，施行過度，恣心快意，不慎法節，道之清虛，不受此輩，神明遠之，邪鬼侵之。或有協偽背真，禱鬼求請，天網恢恢，其罰未行耳。（第一部分，頁 566-567）

賢者正心守道，不可懈惰，當以勤確，愚者自戒莊事勤修。……諸賢者欲得保身，念行家居安完，皆去先日所犯過惡，進修後善，若見人有違失之行，轉相勸戒，相教改悔，其功報效，應受福無量。（第一部分，頁 568）

善人保之以致神仙，非富貴者求而能得，貧賤者鄙而無與，能專心好樂精誠，思念修行善，則與道合。然世人多愚，好尚浮偽，遊身恣欲於群俗之間，須臾之樂以快腹目，終不能苦身勤念奉道。……道人清正，名上屬天；俗人穢濁，死屬地官，豈不遠乎。愚人守俗，不念奉道，可謂大迷也。……道人亦知諸所欲為快，以戒制情，故不犯惡，善積行著與道法相應，受福無極，愚人所知惡速禍，不能專戒，與道相反，何望得福，若欲得福，何不效道人乎？（第一部分，頁 569-570）

根據上列引文所示，所謂的「聞戒者」、「道人」、「賢者」、「善人」皆與「背戒者」、「愚人」、「愚冥者」、「惡人」相對，以凸顯生命層次的差異。歸納可知兩者的差別在於前者能體會正心守道的重要，故能精勤修道，進而神成仙壽；後者即便了解死亡的可怕，卻仍「不念奉道」、「不能專戒」、「捨真就偽」，故所行皆背道而馳，終將與長生之事絕緣。

況且全書找不到任何證據來證明當中所出現的「惡人」，指的即是史上曾以李弘

為名的道教徒叛變²⁵，特別是湯氏將書中對當時亂象的批評，全然比附成《魏書·釋老志》言寇謙之「除去三張偽法」之事，便將該書視為寇謙之所著，此說令人質疑，雖然《正一法文天師教戒科經》的確提到與三張相關的史事，不過對於張氏政權只有稱美及懷念，並無所謂「三張偽法」的破除，對於湯氏之說的回應，留待本文第四部分「成書於曹魏之說」詳述之。

（二）姚秦或苻秦說

唐長孺在其《魏晉南北朝史論拾遺》中曾對《正一法文天師教戒科經》進行討論²⁶，認為《大道家令戒》與《天師教》兩篇留有寫作時代的痕跡，主張《大道家令戒》：「胡人叩頭數萬，貞鏡照天，髡頭剔鬚，願信真人。於是真道興焉。非但為胡不為秦，秦人不得真道。」與《天師教》：「走氣八極周復還，觀視百姓夷胡秦，不見人種但尸民。」兩則引文中所出現的「秦」，應指苻秦（前秦苻堅，357-385）或姚秦（後秦姚萇，384-394）。其又援舉道安〈摩訶鉢羅若波羅密經抄序〉及僧叡〈小品經序〉中皆有「以漢為秦」的用例，藉以證明稱漢人為秦人是苻秦或姚秦時期的習慣。即便漢代時匈奴也稱漢人為「秦人」，唐長孺卻主張這僅是「個別孤證」，最終得出《大道家令戒》與《天師教》這兩篇的時代「不可能早於苻秦，至晚也可以到北魏初。那時姚秦滅亡未久，關中人久在兩秦統治下，可能按舊習慣的稱謂」²⁷的結論。

至於《大道家令戒》和《陽平治》均有相當篇幅載述曹魏時事，言及漢末社會危機與張魯據漢中，以及降曹之後，曹魏時期天師道情況，該如何解釋？對此，唐長孺則認為該書寫出時代雖不能早於前秦，但所述情況卻可能早於前秦，提出「《大道家令戒》中歌頌曹魏並表達張魯一家及其臣僚感恩戴德的心情，很可能是沿襲舊

²⁵ 關於李弘的討論，湯用彤、湯一介曾彙整《晉書》、《宋書》中以「李弘」為名，利用道教組織的農民起義活動，相關資料詳見湯用彤：《湯用彤全集》第7卷，頁1-3；湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》，頁226-228。

²⁶ 唐長孺：《魏晉南北朝史論拾遺》，頁223-237。

²⁷ 唐長孺：《魏晉南北朝史論拾遺》，頁232-233。

文。」²⁸

綜上所述，可知唐長孺主要以《大道家令戒》、《陽平治》中所出現的「秦」字，作為判定成書年代的主要依據，然而經文中的「秦」是否真如唐氏所言係指苻秦或姚秦？首先，我們將唐氏所據之片斷引文還原至《大道家令戒》，透過上下文的脈絡及文意來檢視，文曰：

至於黃帝以來，民多機巧，服牛乘馬，貨賂為官，稍稍欲薄，盡于五帝夏商周三代，轉見世利，秦始五霸，更相剋害。有賊死者萬億，不可勝數，皆由不信其道。……道重人命，以周之末世始出，……而世多愚，心復悶悶，死者如崩，萬無有全，西入胡授以道法，其禁至重，無陰陽之施，不殺生飲食，胡人不能信道，遂乃變為真仙，仙人交與天人，浮遊青雲之間，故翔弱水之濱，胡人叩頭數萬，貞鏡照天，髡頭剔鬚，願信真人，於是真道興焉。非但為胡不為秦，秦人不得真道，五霸世衰，赤漢承天，道佐代亂，出黃石之書以授張良。道亦形變，誰能識真。漢世既定，末嗣縱橫，民人趣利，強弱忿爭，道傷民命，一去難還，故使天授氣治民，曰新出老君。言鬼者何？人但畏鬼不信道，故老君授與張道陵為天師，至尊至神，而乃為人之師。汝曹輩足可知之，為尊於天地也，而故悶悶，日一日，月一月，歲一歲，貪縱口腹，放恣耳目，不信道死者萬數，可不痛哉。（頁 570）

此段引文主要講述「道」之傳布過程，作者感嘆「下古世薄多愚淺，但愛色之樂，淫於邪偽」，故自黃帝以來民多機巧，夏商周起「有賊死者萬億，不可勝數」，接著以胡漢對比，言胡人本不信道，後願信真道，再云大道「非但為胡不為秦」，然「秦人卻不信真道」，表達對人民奉道不精，以致造成「有賊死者萬億，不可勝數」、「而世多愚，心復悶悶，死者如崩，萬無有全」的遺憾。如果將上述引文中「為胡不為秦」、「秦人不得真道」的「秦」解釋為苻秦或姚秦，下文卻緊接著論述「五霸世衰，赤漢承天」乃至後漢以降之事，如此文意將無法銜接。

再者，將《天師教》「觀視百姓夷胡秦，不見人種但尸民」句中的「秦」解釋為苻秦更是難以成立。根據前後文意，作者感嘆不論胡、漢百姓未能見到符合「種民」資格者，多屬「從心恣意勞精神，五藏空虛」的「尸民」，而這類人「命不可贖屬地

²⁸ 唐長孺：《魏晉南北朝史論拾遺》，頁 233。

官，身為鬼伍入黃泉」，因此《天師教》通篇以七言體形式表達「思而改悔從吾言」，則「可得升度為仙人」，藉以勸勉人當信道守誠。可見這裡的「秦」與苻秦實無干係。那麼文中的「秦」究竟該如何解讀？小林正美認為應指「秦漢」的「秦」²⁹，此說亦待商榷。除了上列《大道家令戒》引文中「秦始五霸」句的「秦」可作此解釋外，另一處「不但為胡不為秦，秦人不信真道」與《天師教》「觀視百姓夷胡秦」應皆另有所指，宜作「漢族」解釋。

稱「漢人」為「秦人」的說法已見於兩漢作品，唐長孺在書中也徵引了兩則被他視為「個別例證」的例子。³⁰其一為《漢書·匈奴傳上》：「於是衛律為單于謀，『穿井築城，治樓以藏穀，與秦人守之。』漢兵至，無奈我何。」³¹與《漢書·西域傳下》錄漢武帝輪臺詔書，載匈奴假意投降，有云：「匈奴縛馬前後足，置城下，馳言：『秦人，我句若馬。』」³²只是唐長孺認為這兩處出現的「秦」，「乃指嬴秦，秦亡漢興，匈奴習慣上仍稱漢（朝）人為秦人。」³³然而，唐氏忽略了顏師古的注解，上列《漢書·匈奴傳上》的引文，顏注即云：「秦時有人亡入匈奴者，今其子孫尚號秦人。」³⁴又《漢書·西域傳下》顏注云：「謂中國人為秦人，習故言也。」³⁵意謂以秦代稱漢人是固有的說法，除了上述兩例外，《史記·大宛列傳》在講述貳師軍隊出戰大宛時，決其水，圍其城，攻之四十餘日不下，後聞「宛城中新得秦人，知穿井，而其內食尚多。」³⁶此處的「秦」亦非唐氏所言指朝代的嬴秦，而是與胡人相對的漢人。馬承玉也曾援引葛洪《抱朴子·登涉》、《宋書·樂志下》、傅玄〈苦相篇〉為例，指出胡秦對舉，秦多為漢人之代稱。³⁷此處詳其所略，僅針對馬氏所提到的漢晉時人傅玄的〈苦相篇〉進行補充。該詩云：「玉顏隨年變，丈夫多好新。昔為形與

²⁹ 小林正美認為：「《大道家令戒》裡的『秦』，很明顯是秦漢的秦。……《天師教》的秦，也解作是秦漢之秦是妥當的吧。」詳見氏著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁 326。

³⁰ 唐長孺：《魏晉南北朝史論拾遺》，頁 232 注 3。

³¹ 漢·班固：《漢書》（北京：中華書局，2007），頁 3782。

³² 漢·班固：《漢書》，頁 3913。

³³ 唐長孺：《魏晉南北朝史論拾遺》，頁 232 注 3。

³⁴ 漢·班固：《漢書》，頁 3783。

³⁵ 漢·班固：《漢書》，頁 3913。

³⁶ 漢·司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1992），頁 3177。

³⁷ 馬承玉：〈《正一法文天師教戒科經》的時代及與《老子想爾注》的關係〉，頁 12。

影，今為胡與秦。胡秦時相見，一絕踰參辰。」³⁸本詩書寫一位苦命女子因芳華消逝而受冷落，丈夫去故就新，以致兩人關係如同胡秦般遙遠，後遭丈夫棄絕，更如此出彼沒之參辰二星，永不相見。誠如許慎所言：「胡在北方，越居南方。然胡秦之義，由胡越也。」³⁹亦即西域稱漢人為秦，中原稱北方及西方外族為胡，「胡秦」與「胡越」皆用來比喻相隔甚遠。可見胡秦對舉，以秦人代漢人，當如顏師古所說，此乃「習故言也」，亦見於其他典籍中，並非如唐長孺所認為的「僅是個別孤證」，且根據原典上下文意，《大道家令戒》「不但為胡不為秦，秦人不信真道」與《天師教》「觀視百姓夷胡秦」的「秦」皆應當漢人來解釋，故唐氏將文中的「秦」解讀成姚秦或苻秦，進而斷定成書時代的說法難以成立。

（三）劉宋說

小林正美主張《大道家令戒》成於劉宋時期⁴⁰，其主要論據有二：第一以當中出現「新出老君」的用例，原文曰：

漢世既定，末嗣縱橫，民人趣利，強弱忿爭，道傷民命，一去難還，故使天授氣治民，曰新出老君。言鬼者何？人但畏鬼不信道，故老君授與張道陵為天師，至尊至神，而乃為人之師。（頁 671）

小林正美認為張陵以前出現的太上老君不稱為新出老君，「新出老君的新出，是和張陵以前出現的舊的老君們比較，歷史性地新出現的意思。但是新出老君不單單是時間上的最新的老君之意，作為特別的老君，其神的價值受到很高的評價。」⁴¹小林氏再以傳述寇謙之思想的《老君音誦誡經》並無新出老君的稱呼；《魏書·釋老志》寇謙之條，也是言及太上老君而未提到新出老君，表示寇謙之時還沒有新出老君的

³⁸ 陳·徐陵編，清·吳兆宜注，程琰刪補：《玉臺新詠箋注》上（北京：中華書局，1985），頁 73-74。

³⁹ 陳·徐陵編，清·吳兆宜注，程琰刪補：《玉臺新詠箋注》上，頁 73。

⁴⁰ 吳相武亦對小林正美對《大道家令戒》劉宋時期的說法提出質疑，從「新出老君」、「種民說」、「化胡說」、「《妙真經》、《黃庭經》之名」等四點反駁小林氏的說法。詳見氏著：《〈老子想爾注〉之年代和作者考》，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 15 輯，頁 247-264。本文略其所詳，主要針對小林氏「種民說」、「終末論」予以考辨。

⁴¹ 〔日〕小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁 315。

思想。⁴²小林氏以劉宋初期所作的《三天內解經》中可見「新出老君」之名⁴³，因而認為《大道家令戒》中的「新出老君」是受其影響，於是將《大道家令戒》視為《三天內解經》之後「劉宋初以降的南朝天師道所作」。⁴⁴

檢視小林氏的說法，首先「新出老君」一詞在全書中僅出現在《大道家令戒》一處，即便《大道家令戒》和《三天內解經》中都有「新出老君」之說，兩者所述內容也大抵相同，但缺乏有力證據證明《大道家令戒》的用例就是出自《三天內解經》⁴⁵，是故以此便證出《大道家令戒》的時代當晚於《三天內解經》仍待商榷。

小林正美再透過「終末論」(eschatology)和「種民說」的關係來討論：

道教的終末論，認為在最近的將來這個地上世界要發生大災害，天崩地裂，所有的惡人全部會死滅，只有善人的種民才能生存下來，可在大災後地上將出現的新的太平之世中見到聖君。這終末論是由東晉中期前後上清派之人開始提倡的，種民、種人、種臣的觀念也是在那樣的終末論中才開始被使用。……種民也是以終末論為背景而被想到的。⁴⁶

小林氏主張先有終末論的提出，繼而有種民的概念，其以為道教中提到劫災、陽九百六的歲災及「終末論」是進入東晉以後的事，到西晉末為止的道教文獻都未見這

⁴²〔日〕小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁 316。

⁴³《三天內解經》：「以漢安元年壬午歲五月一日，老君於蜀郡渠亭山石室中，與道士張道陵將詣崑崙大治新出太上。太上謂世人不畏真正而畏邪鬼，因自號為新出老君。即拜張為太玄都正一平氣三天之師，付張正一明威之道，新出老君之制。」《三天內解經》，收入《正統道藏》第 48 冊（臺北：新文豐股份有限公司，1977），頁 81。

⁴⁴〔日〕小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁 320。

⁴⁵李豐楙也說：「這一家令戒文有說是針對『曹魏』而作的，也有說是『北魏』寇謙之清整三張舊法時所展開的勸戒，主要的關鍵就在『新出老君』一詞較可能出現在何種時代脈絡中？『老君』信仰在漢末出現，蜀漢時期天師道也尊崇老君，故張魯進入曹魏政權的時代，天師道神師為了重振教勢而提出『新出老君』的觀念，應是具有新的時代意義；故到了曹魏末葉，司馬政權初起之際，整個政治、社會的危機感甚為深重，也可以說朝綱不振、君臣失序，因而激發天師道中人諷喻當時有一種『末世感』。類似的解經問題一直是當代道教學者所困惑不已的，表面上只是道經的年代考證問題，由於它本身所具有的高度隱喻性，本就容許解經者擁有較彈性的解讀。」詳參氏著：〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，頁 101-102。

⁴⁶〔日〕小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁 322。

些觀念。⁴⁷以《大道家令戒》與《陽平治》中均出現「種民」用語，從而證明它們正是基於「終末論」被述作的。

小林氏此說頗具疑義，早期道經雖未明白出現「終末」這樣的詞彙，但已有素樸的末世論的概念，誠如李豐楙先生所示：

道教諸派中的菁英承續漢人對宇宙有機體理論的思考模式，使用天人感應論以解說天地的災變之因，乃出於一種泛道德論之思考方式，亦即所有的災變就是宇宙失常失序的現象，這種氣的「非常」變化，其原因在於人，尤其是帝王貴族所犯的罪，也就是「非常」的行為將帶來「非常」的懲罰。類此由「常」到「非常」的變化，也即是由人性失序而人倫失序、社會失序，最後終將導致宇宙的失序、失常。……道教中的菁英份子則針對個人及集體的道德行為作出宗教性的解釋，因而提出「罪」、「過」的觀念及罪、過所應承擔的後果。他們強烈而嚴厲地指摘人所犯的罪惡(因)，及所應承擔的懲罰(果)，在天人感應的天人關係中，人與天(宇宙)即是相互感應，因而由此得出一個結論：就是凡人集體地處於災難即是在共同承受一種集體的懲罰。⁴⁸

簡單言之，這種「末世」、「終末」的概念乃宗教家將天災人禍乃至朝代末之世亂，賦予鬼神懲罰的宗教意義，宣揚這些滅絕性的災變將由世人所共同承負，不過這種罪負並非無法解除，唯一的解決之方就是奉道，同時也為人們預示，只要透過宗教的手段完成人性、人倫乃至社會政治的改造，「太平」之世必將來到。早在號稱由神人所傳授的神書《太平經》中，便一再透過神誥形式提出末日式的警告，同時也藉由「太平將至」、「太平氣且至」、「太和平氣方至」等神秘預言的反覆申說，來表達對理想太平社會的強烈追求。

至於「種民」，乃六朝古道經中常見的語彙，為仙道生命的理想類型，在倫理行為上，種民資格的選取標準在於人行為良善與否，倘若平日為善去惡，積累善功，

⁴⁷ 關於終末論產生之背景，可參閱李豐楙諸篇論文：〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，頁 91-130。〈六朝道教的度救觀——真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》5 (1996.10)，頁 138-159。〈六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 9 輯（上海：上海古籍出版社，1996），頁 82-121。

⁴⁸ 李豐楙：〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，頁 94-95。

便能度越世間災禍，特別在毀滅性的重大災變中可獲得拯救。⁴⁹雖然「種民」一詞已見於《太平經鈔·甲部》：「天地混噩，人物糜潰。唯積善者免之，長為種民。種民智識，尚有差降，未同浹一，猶須師君。君聖師明，教化不死，積煉成聖，故號種民。種民，聖賢長生之類也。」⁵⁰不過有學者考證《太平經鈔·甲部》是後人所補，小林正美據此也堅持《太平經鈔》不能作為種民最早用例。⁵¹小林氏以《真誥》卷十二〈稽神樞第二〉南岳夫人告示中的一段話作為「種民」之說的起源⁵²，但並未說明原因。「種民」一詞首見於何時何處實難確考，不過種民的概念未必晚至陶弘景《真誥》，按今日學界普遍認為成書於漢末張魯一系的《老子想爾注》已有類似的概念，書中力倡「積善成功，積精成神，神成仙壽」的修道要求，《老子想爾注·第五章注》云：

天地像道，仁於諸善，不仁於諸惡；故煞萬物，……人當積善功，其精神與天通，設欲侵害者，天即救之。庸庸之人皆是芻狗之徒耳，精神不能通天。……精氣自然與天不親，生死之際，天不知也。⁵³

⁴⁹ 王天麟曾歸納彙整道經史籍中有關種民的論述，認為「種民」乃天師道教團末劫濟度的核心觀念。詳參氏著：〈天師道團的罪觀及其仙德思想〉，收入李豐楙、朱榮貴主編：《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁 511-546。

⁵⁰ 王明：《太平經合校》（北京：中華書局，1992），頁 1。

⁵¹ 王明研究指出：「《道藏》中《太平經鈔》分甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部，每部一卷，係節錄《太平經》文而成。《太平經》甲部已經亡失了。現存的《太平經鈔》，以甲部的字數為最少，疑《鈔》甲部是後人所偽補。《鈔》甲部的文字來源，以《靈書紫文》為主，《上清後聖道君列紀》並為其採取的材料。……《鈔》甲部所用道教、佛教的術語，也與《太平經》其他各部不相類似。道教的名詞如『種民』……都是僅見於《鈔》甲部；就時代說，這些名詞也是比較《太平經》為晚出的。」見氏著：《太平經合校》，頁 11-12。小林正美根據吉岡義豐博士〈關於敦煌本《太平經》〉（《東洋文化研究所紀要》第 22 冊，1961）、〈六朝道教的種民思想〉（《道教和佛教》第二，1964）的研究，認為：「現行的《太平經鈔甲部》實際上與本來的《太平經鈔甲部》沒有關係，是陶弘景的弟子桓法蘭時，到陳宣帝時周知響等之間所作的太平金闕後聖帝君本起錄。因此用《太平經》卷一《太平經鈔甲部》的種民不能作為東晉以前種民的例子。」見氏著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁 339，註解 11。

⁵² 小林正美以《真誥》卷十二〈稽神樞第二〉南岳夫人的告示：「定錄官寮有左右裡中監，准今長史司馬職。又有北河司命，主水官考。此職常領九宮禁保侯。禁保侯職主領應為種民者。」認為這則引文可能是最早作為種民用例。見氏著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁 322。

⁵³ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，頁 8。本文所引《老子想爾注》皆以此本為據，為清耳目以下僅標章次，不再另注版本出處及頁碼。

人唯有行善積德精神才可與天相通，一旦遭遇危險災禍時將可得到上天助祐，藉此敦促人們「修善自勤」、「積累善行」的重要，而庸庸之人平時無善可積，終將為天所棄。《老子想爾注》提出行善積德最直接的保證在於能避入「太陰鍊形宮」，其云：

太陰道積，鍊形之宮也。世有不可處，賢者避去，託死過太陰中；而復一邊生像，沒而不殆也。俗人不能積善行，死便真死，屬地官去也。（〈第十六章注〉）

道人行備，道神歸之，避世託死過太陰中，復生去為不亡，故壽也。俗人無善功，死者屬地官，便為亡矣。（〈第三十三章注〉）

該書對於太陰鍊形的記載見於兩處，卻語焉不詳⁵⁴，就上列兩則引文約略可知，大抵是賢者道人有難時，因平日積德行善，故可暫避於太陰鍊形之處以度越災難，經過鍊形一段時日之後可得再生，而俗人平日未積累善功，故死便真死，永遠與仙壽絕緣。可見「太陰鍊形之宮」絕非人人可享，而是平日行善積德者獨有的福利。故《老子想爾注》雖未明言「種民」一詞，不過這樣的論述和「種民」內涵其實如出一轍。

然而，小林正美又提出：

在《大道家令戒》裡看不到不久的將來這個世界必然要崩潰的迫切不安感、危機感的意識；還有，終末論時的災難也沒有被具體描寫；從而使用與「種民」相關聯的「太平」、「厄難」、「災」的用語處，不過僅僅可窺視到模糊不清的終末時的災難、終末後的太平之世。這顯示了《大道家令戒》是在道教徒之間提倡終末論已經過了相當長的時間，終末論已成了觀念性被考慮的時

⁵⁴ 在《集仙錄》中提到：「死者尸體如生，爪髮潛長，默煉於地下，久之則道成矣。」《酉陽雜俎》前集卷二言：「太乙守尸，三魂營骨，七魄衛肉，胎靈錄氣，所謂太陰鍊形也。」以上轉引自顧寶田、張忠利：《新譯老子想爾注》（臺北：三民書局，1997），頁 67。陶弘景《真誥·運象第四》言及「太陰鍊形術」提到：「若其人斃死適太陰，權過三官者，肉既灰爛，血沉脈散者，而猶五藏自生，白骨如玉，七魄營侍，三魂守宅，三元權息，太神內閉，或三十年二十年，隨意而出。當生之時，即更收血育肉，生津成液，復質成形，乃勝於昔未死之容也。真人鍊形於太陰，易貌於三官者，此之謂也。天帝曰：『太陰鍊身形，勝服九轉丹。形容端且嚴，面色似靈雲。上登太極闕，受書為真人。』」梁·陶弘景著，〔日〕吉川忠夫、〔日〕麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 159。所謂鍊形術大抵指守道者死後，默練尸身於地下，後可重生為仙。

代被述作的。這樣的話，可推測《大道家令戒》述作的年代，是東晉中期以後隔了相當長時間，恐怕是要到劉宋末期了。⁵⁵

對此，我們可從這樣的角度來回應：在《大道家令戒》之所以看不到「不久的將來這個世界必然要崩潰的迫切不安感」，是因為「終末論」並非該書寫作的重點，更不是該書被造作的主要目的，且在《大道家令戒》中也未見到和「末世」相關的預言性啟示，只有對現實亂象的呈現與批評，因此小林氏認為在《大道家令戒》時終末論成為「觀念性被考慮的時代被述作」的說法難以成立。尤其小林氏的論證方式多以某個用語的出現，來作為評斷成書年代的根據⁵⁶，缺乏較為有力的證據，因此其提出的劉宋末期說是值得被懷疑的。

無獨有偶，劉屹同樣將《三天內解經》中所出現之「新出老君」與《大道家令戒》相比較，發現「儘管兩書在細節上略有不同，但兩書顯然是在同一歷史時期遵循同一種道教的宇宙觀而形成，只是《大道家令戒》的某些說法更直接」⁵⁷，因此推論《大道家令戒》不是曹魏時期的作品，至少應該在《三天內解經》之後，故將其定位為六朝時候的作品。劉屹還提出書中出現「太和五年」的年號「未必是曹魏年號，或許應該是東晉廢帝的年號也未可知。」⁵⁸

首先，《大道家令戒》中出現的「太和」是否有可能如劉屹所言，是指東晉廢帝司馬奕的年號？我們將「自從太和五年以來，諸職各各自置」此段還原至文本：

諸新故民戶，男女老壯，自今正元二年正月七日已去，其能壯事守善，能如要言，臣忠子孝，夫信婦貞，兄敬弟順，內無二心，便可為善，得種民矣。……諸職男女官，昔所拜署，今在無幾。自從太和五年以來，諸職各各自置，置

⁵⁵ 〔日〕小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，頁 324。另見氏著：〈東晉時期道教的終末論〉，《世界宗教研究》3（1995），頁 82-90。

⁵⁶ 伯夷（Stephen R. Bokenkamp）亦曾針對小林正美「經常脫離上下文孤立地理解術語」，聲稱其代表某個時代的思想概念，認為小林氏這樣的論證方法「最不令人滿意」。詳見〔法〕傅飛嵐（Franciscus Verellen）著，呂鵬志譯：〈「早期天師道經典」國際學術研討會紀要〉，《宗教學研究》4（2002），頁 35。〔美〕祈泰履（Terry Kleeman）也曾批評小林正美如此斷代的方式。詳見“Reconstructing China’s Religious Past: Textual Criticism and Intellectual History,” *Journal of Chinese Religions*, 32（2004），pp.30-31.

⁵⁷ 劉屹：《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，頁 662。

⁵⁸ 劉屹：《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，頁 663。

不復由吾氣，真氣領神選舉。或聽決氣，信內人影夢，或以所奏，或迫不得已，不按舊儀，承信特說，或一治重官，或職治空決。受職者皆濫對天地氣候，理三官文書，事身厚食。（《大道家令戒》，頁 572-573）

由此段原文可知「太和五年」（231）以下皆在陳述諸職各自職署，不按舊制，「或一治重官，或職治空決」的亂象，透過對過去的檢討，期勉新故民戶「自今正元二年正月七日」起人人「壯事守善」，扮演好自我在倫常上的角色，方可身得種民。即便「太和」也是東晉廢帝司馬奕的年號，但史上只有曹魏時期的高貴鄉公曹髦以「正元」為年號，且檢閱全書未見與晉代具體相關之史事，反倒是「自今正元二年」的「今」字，意味此時應是曹魏之際，故連貫上下文意，此處「太和五年」不宜視為東晉廢帝年號。

其次，劉屹認為不當出於曹魏時期的另一主因，在於書中部分敘述「與《典略》、《三國志》所記的三張歷史有不相符之處。」⁵⁹其所謂與史實不合之處，一為《大道家令戒》中「道使末嗣治民漢中四十餘年」句，與《三國志·張魯傳》言張魯「雄據巴漢垂三十年」的記載不符，劉屹以張魯對漢中的控制實際上還不到三十年，認為這是《大道家令戒》與史實明顯牴牾之處。⁶⁰不過他也認為「末嗣」應指「張道陵的後人，未必特指張魯」。關於此點李豐楙曾有「早期天師道在蜀漢建立宗教王國垂四十年」⁶¹之說，李氏「垂四十年」的說法應該也是基於這樣的觀點。

再者，劉屹根據《三國志·張魯傳》記載，即建安 20 年（215）曹操統兵攻漢中，張魯歸降，拜為鎮南將軍，封為閬中侯，邑萬戶，其五子皆為列侯，臣僚亦拜官封侯，張魯之女還嫁給曹操之子彭祖。裴松之《三國志·張魯傳》注有言：「五子皆封侯」，《太平御覽》引〈南鄭城碑〉也說張魯是「五子十室」⁶²，但是《大道家

⁵⁹ 劉屹：《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，頁 569。

⁶⁰ 劉屹：《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，頁 569。

⁶¹ 李豐楙：〈六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說〉，頁 86。

⁶² 《太平御覽·宗親部》：「張廣，字嗣宗，魯第二子也。魯雅為魏武所寵，諸子未勝纓，並遣中使，拜授官爵。〈南鄭成碑〉曰：『位尊上將，體極人臣。五子十室，榮並爵均，童年嬰稚，抱拜王人，命婚帝族，或尚或嬪。』見宋·李昉編纂，夏竦等校點：《太平御覽》（石家莊：河北教育出版社，1994），第 5 卷，頁 111。關於五子受封之事，另可參照陳琳〈檄吳將校部曲文〉：「張魯逋竄，走入巴中，懷恩悔過，委質還降。巴夷王樸胡，賈邑侯杜濩，各帥種落，共舉巴郡，以奉王職。鉦鼓一

令戒》卻說「七子五侯，為國爭光」，因此劉屹質疑《大道家令戒》「七子」之說的根據，認為此點也與史載不符。

然而，根據元代趙道一所編《歷世真仙體道通鑑》卷十九的記載：

張滋《漢書》名富，字元微，系師長子也。辟丞相掾給事，黃門侍郎，歷漢中太守，封昌亭侯。久之，得道尸解而去。四弟曰永、曰盛、曰溢、曰巨。永，字齡宗，歷奉車都尉議郎，封樓亭侯，得道尸解。盛，字元宗，歷奉車都尉散騎侍郎，封都亭侯。……溢，字立宗，仕歷牙門將軍，駙馬都尉，討寇將軍，漢中南鄭太守，閬中侯。久之，得道尸解。巨，字儒宗，仕歷侍御史安南正參義陽太守，久之，得道尸解。⁶³

在「得道尸解」句下注云：「一云：第四弟盛，第五弟溢，第六弟巨，第七弟夢得，字文宗，歷諫議大夫宗正，得道尸解。」⁶⁴因此，根據《歷世真仙體道通鑑》所示，確有張魯「七子」的記載，其中張滋為昌亭侯，張永為樓亭侯，張盛為都亭侯，張溢為閬中侯，張巨、張夢得則未封侯；以上六子之外，剩下一人當為張廣，再根據《太平御覽》引〈南鄭城碑〉：「張廣，字嗣宗，魯第二子也。魯雅為魏武所寵，諸子未勝纓，並遣中使，拜授官爵。」可知「七子五侯」的「五侯」，當為張魯七子當中較為年長而獲封侯者。是故張魯子女的確切人數即便難以確考，但至少《大道家令戒》文中的「五侯」未違史書「五子皆封侯」的記載。

最後，劉屹提出：

（《大道家令戒》）很明顯地強調張道陵秉承大道和老君的旨意在蜀地創教的功績，張氏家族完全是以張道陵的後裔身分纔被提及的。這也不像是依照張魯的口吻而寫就，如果在 250-259 年真的已經存在從張陵到張魯的世系，則

動，二方俱定，利盡西海，兵不鈍鋒。若此之事，皆上天威明，社稷神武，非徒人力所能立也。聖朝寬仁覆載，允信允文，大啟爵命，以示四方。魯及胡濩，皆享萬戶之封。魯之五子，各受千室之邑。」見梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》（臺北：華正書局，1991），頁 620-621。據此，附帶說明〈南鄭成碑〉之「五子十室」的「十室」，當為「千室」之誤。孔安國注亦云：「千室之邑，卿大夫之邑也」，指封賞千戶之邑。

⁶³ 元·趙道一編，殷誠安點校：《歷世真仙體道通鑑》，收入《正統道藏》第 8 冊（臺北：新文豐股份有限公司，1977），頁 474。

⁶⁴ 元·趙道一編，殷誠安點校：《歷世真仙體道通鑑》，收入《正統道藏》第 8 冊，頁 474。

被認為與張魯有關的《家令戒》卻不涉及張衡，尤其是不涉及受到曹魏極高禮遇的張魯父子的具體情況——這裡提到的張魯相關情況不僅沒有比史書所記多，反而頗有些與史書不符之處——這是很奇怪的。⁶⁵

對此，筆者以為未涉及張衡是目前史書有關三張記載的共同現象，至於書中「不涉及張魯父子的具體情況」、「提到張魯相關情況沒有比史書所記多」，這應該是因為此等均非《大道家令戒》立論之重點，因此劉屹依據上述論點而主張成書於劉宋時期的說法似乎仍存有討論之空間。

三、《天師五言牽三詩》成書年代與王嘉關係之考辨

劉昭瑞是目前唯一對《正一法文天師教戒科經》第五部分《天師五言牽三詩》進行深入探討的學者。劉氏認為《天師五言牽三詩》「詩體奇特，賴有《道藏》才得以保存下來，為今隋唐以前詩歌中所僅見的一篇，且文字俚俗，頗便記誦，可以豐富歷代謠諺的研究內容，所以更形珍貴，……通過對其內容的分析，對研究早期道教及相關人物亦頗為有益。」⁶⁶劉氏此論頗有見地。為便於下文討論，先羅列《天師五言牽三詩》原文如次：

牽三復牽一，披雲朗白日。三災蕩穢累，約當被中出。
牽三復牽二，榮華不足利。若欲入五難，必令精誠至。
牽三復牽三，酒肉不足甘。洗濯素絲質，畀苦就朱藍。
牽三復牽四，妙法冥中秘。希仰神靈降，一心莫有二。
牽三復牽五，道士出蓬戶。脫落形骸中，淵玄誰能覩。
牽三復牽六，年往不可逐。雖無骨間分，訓之故宜勗。
牽三復牽七，希仰入九室。披衿就靈訓，諠然萬事畢。
大道妙不遠，弘之當由人。忠信成一氣，可得脫度身。

⁶⁵ 劉屹：《敬天與崇道——中古經道教形成的思想史背景》，頁 569。

⁶⁶ 劉昭瑞：《考古發現與早期道教研究》（北京：文物出版社，2007），頁 120。

三災運已促，宜早去利欲。中情漸堅固，災厄便得度。
 心罪宜詳除，勉力可為則。既得過五難，眾願咸可得。
 恨無自然分，纏綿流俗間。仰意歸長生，庶得廁群賢。(頁 575-576)

劉昭瑞透過詩中若干詞語的分析，判定《牽三詩》的撰成時代「當不會早於稽康生活的時期」、「寫成的上限應是在稽康之後」⁶⁷，此說的主要論據在於「若欲入五難，必令精誠至」句中的「五難」一詞，其以為「五難」的典故當出自魏晉之際稽康的〈養生論〉。該文云：

養生有五難，名利不減，此一難也；喜怒不除，此二難也；聲色不去，此三難也；滋味不絕，此四難也；神慮轉發，此五難也。五者必存，雖心希難老。⁶⁸

所謂「五難」，係指養生過程中五個方面難以克服的困難，劉氏羅列相關詩文來證明自稽康〈養生論〉之後，「養生五難」常為後人引為典據。然遍檢經籍，基於修道養生意義的「五難」之名雖首見於稽康，但是「五難」的內容在養生修道早已成為共識⁶⁹，並非稽康所創發，其不過是以「五難」一詞歸納養生過程中，心與官能經常遭遇到的考驗。故以「五難」這一用語便斷定《牽三詩》的時代上限，難以讓人信服。

再者，劉氏進一步分析本詩從「牽三」始，結束於「牽七」，「三」與「七」應有一定意義在，而「三七」恰是自西漢中晚期以來，極為流行之讖緯思潮中的重要內容，因此劉氏提出：「全詩以『三七』貫穿其間，似借讖緯之說渲染其神秘氣氛」。⁷⁰他再以《晉書·藝術傳》記載晉人王嘉「其造作《牽三歌讖》，事過皆驗，累世猶傳

⁶⁷ 劉昭瑞：《考古發現與早期道教研究》，頁 126。

⁶⁸ 清·嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》第 2 冊（京都：中文出版社，1981），頁 1327。

⁶⁹ 諸如《莊子·天地》：「夫失性有五，一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭熏鼻，困倦中顛；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。」《呂氏春秋·貴生》：「聖人深慮天下，莫貴於生。夫耳目鼻口，生之役也。耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬香，口雖欲滋味，害於生則止。在四官者不欲，利於生者則弗為。由此觀之，耳目鼻口，不得擅行，必有所制。譬之若官職，不得擅為，必有所制。此貴生之術也。」《淮南子·原道》：「夫喜怒者，道之邪也；憂悲者，德之失也；好憎者，心之過也；嗜欲者，性之累也。……故心不憂樂，德之至也；通而不變，靜之至也；嗜欲不載，虛之至也；無所好憎，平之至也；不與物散，粹之至也，能此五者，則通於神明。」

⁷⁰ 劉昭瑞：《考古發現與早期道教研究》，頁 121-126。

之，又著有《拾遺錄》十卷，其記事多詭怪，今行於世。」故將王嘉視為現有史籍中最早與「牽三」詩體發生聯繫者。此外，劉氏又佐以相關史料來證明王嘉與佛道間的關係，從而得出「無論是從王嘉的個人信仰背景，還是從其宗教的知識結構看，都有理由認為《正一法文天師教戒科經》所收的『天師五言牽三詩』，很可能就是出自王嘉之手。」⁷¹的結論。

雖然王嘉具有道教背景、曾造作類似歌讖之事誠然無誤，《南齊書·祥瑞志》中亦載有王嘉類似「牽三」的歌讖三首，但是否如劉昭瑞所言，《天師五言牽三詩》出自王嘉之手？我們先從《南齊書·祥瑞志》所載之三首歌讖來進行檢討。由於這三首歌讖性質相同，以下僅錄其一。文曰：

王子年（王嘉）歌曰：「金刀治世後遂苦，帝王昏亂天神怒，災異屢見戒人主，三分二叛失州土，三王九江一在吳，餘悉稚小早少孤，一國二主天所驅。」⁷²

〈祥瑞志〉在此歌謠後有如下的解釋：「金刀，劉也。三分二叛，宋明帝世也。三王九江者，孝武於九江興，晉安王子勳雖不終，亦稱大號，後世祖又於九江基霸迹，此三王也。一在吳，謂齊氏桑梓，亦寄治南吳也。一國二主，謂太祖符運潛興，為宋氏驅除寇難。」⁷³然細究之後不難發現，王嘉這類作品（另兩首亦是）主要是以讖言的方式來預示政治現象，也因此《晉書·藝術傳》才會給予《牽三歌讖》「事過皆驗」的評價。對照《天師五言牽三詩》的內容，通篇旨在勸人向道，勉人大道不遠人身，宜早去榮華酒肉利欲之誘，以精誠之心，勉力為之，如此內可克服「五難」之誘；外能避開「三災」之害，其內容並不同於王嘉讖語式的《牽三歌讖》，更無所謂「讖記徵驗」之論。

上述事證反映出劉氏論證方式過於側重訓詁的方法，就文本進行字義或文法分析，相較之下對於思想意旨缺乏深入挖掘，在欠缺有力證據支持的情況下，僅以文中用語的類同符合其預設範圍，來判定其成書時代甚至是作者，而得出《天師五言牽三詩》為晉代王嘉所作的結論，對此本文持保留的態度。

⁷¹ 劉昭瑞：《考古發現與早期道教研究》，頁 130。

⁷² 南梁·蕭子顯著，楊家駱主編新校：《新校本南齊書》（臺北：鼎文書局，1978），頁 351。

⁷³ 南梁·蕭子顯著，楊家駱主編新校：《新校本南齊書》，頁 351。

四、成書於曹魏之說的根據

即便不應以書中所出現的年代，斷然認定該書即是曹魏之作，但也不能忽略這些年代及歷史記載必然代表一定的意義。比勘相關史料，上文提及建安 20 年(215)，張魯歸降曹操，拜鎮南將軍，封為閬中侯，其臣僚皆封官拜侯，曹、張還結為聯姻，然而優寵待遇的背後其實存在著對張氏集團的嚴格控制。據史書記載，曹操前後三次使張魯及子女、道眾與漢中百姓北遷，將其分佈在關隴、洛陽及鄴城等地⁷⁴，又據陶弘景《真誥·運象第四》「許子從張鎮南之夜解」條所載：「按張系師為鎮南將軍，建安二十一年亡，葬鄴東。」⁷⁵可見張魯在遷至鄴城後的第二年(216)即過世，天師道失去領導。這樣的遷徙給天師道帶來了重大的影響⁷⁶，《正一法文天師教戒科經》的內容正反映了當時的狀況，《大道家令戒》提及：

至義國殞顛，流移死者以萬為數，傷人心志。自從流徙以來，分布天下，道乃往往救汝曹之命。或決氣相語，或有故臣令相端正，而復不信，甚可哀哉。
(頁 571-572)

「義國殞顛」乃對張氏政權崩毀的陳述，「從流徙以來，分布天下」係指面對外在環境變遷以及教主張魯的逝世，教團組織受到破壞，往日教規已無法維繫原有秩序，《大道家令戒》及《陽平治》皆反映北遷後祭酒自行其事，各自為政的情況，文中嚴詞批判當時祭酒與教民不守教規，貪財好利的行為，《陽平治》云：

⁷⁴ 相關史實詳參晉·陳壽：《三國志·魏書·張既傳》、《三國志·魏書·和洽傳》、《三國志·魏書·杜襲傳》(北京：中華書局，1985)，頁 472、頁 655、頁 666。

⁷⁵ 梁·陶弘景著，〔日〕吉川忠夫、〔日〕麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》，頁 154。

⁷⁶ 卿希泰便已指出：「張魯及其大量臣民的北遷，給五斗米道帶來了雙重的影響和後果：一是在組織上給五斗米道造成了一度的混亂，特別是教主張魯的死亡，更加深了這種混亂狀態；一是由於不少教民到了北方，給五斗米道在北方的傳播提供了方便。因為一個虔誠的宗教信徒，絕不會因為地方的變換而放棄其信仰，……但由於教主張魯的死亡，五斗米道失去了統一的領導，教徒們便各自為政，『人人稱教』，自發地各自自治傳教，不按舊規辦事。」詳參氏編：《中國道教史》第 1 卷，頁 241。本文在其基礎上補充論證《正一法文天師教戒科經》反映了此一歷史現象。另可參周蜀蓉：〈張魯北遷及五斗米道的發展與影響〉，《四川大學學報》5 (2008)，頁 65-72。以及陳煒欣：〈張魯漢中政權興衰與其政教特質 (西元一九一至二一六)〉，收入國立成功大學歷史系道教研究室編：《道教學探索》(臺南：國立成功大學，1997)，頁 29-48。

吾以漢安元年五月一日，從漢始皇帝王神氣受道，以五斗米為信，欲令可仙之士皆得升度。汝曹輩乃至爾難教，巨與共語，反是為非，以曲為直，千載之會，當奈汝曹何。吾從太上老君周行八極，按行民間，選索種民，了不可得。百姓汝曹無有應人種者也。但貪榮富錢財穀帛，錦綺絲綿，以養妻子為務。掠取他民戶賦，斂索其錢物，掠使百姓，專作民戶，修農鍛私，以養妻奴，自是非他，欲得功名，榮身富己，苟貪錢財，室家不和，妬咱為先、男女老壯更相說道，轉相誹謗，溢口盈路，背向異辭，言語不同，轉相說咱，不恤鬼神，以憂天道，令氣錯亂，罪坐在阿誰？各言祕教，推論舊事，吾不能復忍汝輩也。欲持汝輩應文書，頗知與不？祭酒主者、男女老壯，各爾憤憤，與俗無別，口是心非，人頭蟲心，房室不節，縱恣淫情，男女老壯不相呵整。為爾憤憤，群行混濁，委託師道，老君太上，推論舊事，攝綱舉網，前欲推治，諸受任主者、職治祭酒，十人之中誅其三四，名還天曹，考掠治罪，汝輩慎之。(頁 574-575)

作者感嘆當時教團內部「反是為非，以曲為直」，以致無人符合「種民」資格。再藉張陵之口譴責當時祭酒及教民「男女老壯，更相說道，轉相誹謗，溢口盈路」言行嚴重失紀，更痛斥他們貪圖榮富錢財，行為墮落到「掠取他民戶賦，斂索其錢物，掠使百姓，專作民戶」。面對此等腐化亂象，作者表達出「吾不能復忍汝輩也」的憤怒，並且鄭重警告再繼續亂紀，太上老君將推論舊事，使「諸受任主者職治祭酒，十人之中誅其三四，名還天曹，考掠治罪」，必將遭受死亡的嚴懲。《大道家令戒》也說：

諸職男女官，昔所拜署，今在無幾。自從太和五年以來，諸職各各自置，置不復由吾氣，真氣領神選舉。或聽決氣，信內人影夢，或以所奏，或迫不得已，不按舊儀，承信特說，或一治重官，或職治空決。受職者皆濫對天地氣候，理三官文書，事身厚食。(頁 573)

此中「太和五年」(231)乃魏明帝的年號，此時距離張魯過世已十五年，當時或各自為治，獨立稱教；或各奉異法，依違道規，不依舊規選舉更造成「或一治重官，或職治空決(缺)」的亂象，清整勢在必行，因而有如作者這般的「舊人」提出了改革的呼籲，《陽平治》云：

諸祭酒主者中，頗有舊人以不？從建安、黃初元年以來，諸主者祭酒，人人稱教，各作一治，不復按舊道法，為得爾不？令汝輩按吾陽平、鹿堂、鶴鳴教行之。汝輩所行，舉舊事相應與不？吾有何急？急轉著治民，決氣下教，語汝曹輩，老君太上轉相督，欲令汝曹人人用意，勤心努力，復自一勸，為道盡節，勸化百姓。（頁 575）

這批「舊人」分析之所以會發生上述亂象，皆因祭酒們不復按舊法行道所致，其提出的整頓之方便是回復舊規，要求祭酒繼續秉持陽平、鹿堂、鶴鳴等三大治的教旨來教化道徒，並且呼籲：

諸新故民戶，男女老壯，自今正元二年正月七日已去，其能壯事守善，能如要言，臣忠子孝，夫信婦貞，兄敬弟順，內無二心，便可為善，得種民矣。
（《大道家令戒》，頁 572-573）

「新故民戶」意謂對北遷前後道徒的稱呼，敦促他們在道德行為上必須嚴守自我倫常分際，如此既能改善當前亂象，教民也方有可能取得種民的資格。可見作者企圖以舊制的恢復作為挽救之方，且根據文中所流露出的憤怒語氣，以及恢復舊道法的熱切要求，按理作者與張魯集團不可能毫無關係。因此該書恢復舊制的立場不同北魏寇謙之《雲中音誦新科之誡》致力於清整，要求破除「三張偽法」的革新主張。

特別是曹氏將道徒北遷的作法，明明造成五斗米道「義國顛殞，流移死者以萬為數，傷人心志」（《大道家令戒》）的悲劇，更是導致日後教團陷入混亂的主因，但書中卻對曹氏政權感恩戴德，說其使「七子五侯，為國之光，將相掾屬，封侯不少」，還以「沐浴聖恩」來形容曹魏的統治，甚至歌頌曹魏代漢是「承天驅除，歷使其然」可謂天命之所歸，特別是文中還提到「今吾避世，以汝付魏，清政道治，千里獨行，虎狼伏匿，臥不閉戶。奸臣小豎不知天命順逆，強為妖妄，造者輒凶及子孫」，此語更表明要求道徒當明白「天命逆順」的道理，不可造次反抗，上述這些用語不也意味著其成書年代若是在北魏乃至劉宋，作者何須有此顧忌？綜上所論，在一一回應前賢的說法後，本文得出其成書年代應為曹魏之際的結論。

五、結語

本文不直接以書中所出現的年代來斷定，或以用語符合預設範圍的方式進行論證，主要採取還原原典的方式，來取得文獻的印證與支持，並在前賢的研究基礎上予以補充，最後得出其成書年代應在曹魏之際，和張魯集團密切相關的結論。

《正一法文天師教戒科經》五部分互相連屬，即使非一時一人之作，但時間應不會相差太遠，第一部分、第五部分《天師五言牽三詩》旨在陳述大道功能及宣揚身為道徒當精勤不懈地奉道守誠。《大道家令戒》、《天師教》、《陽平治》均提及天師道北遷後教團組織腐化的亂象並提出檢討，整頓意味極為濃厚，皆有欲藉道誠的宣講與舊制的恢復來整頓教團的用意，不同程度反映出張魯降曹北遷，及其死後天師道制度遭受破壞，陷入長期分化的史實。書中痛陳對科律廢弛與組織混亂的不滿，以及對道徒當清淨淡泊、行善積德、精勤修道的呼籲，因此《正一法文天師教戒科經》應該是在張魯死後曹魏之際，為解決教團亂象的背景下所產生。

該書認為欲解決現實社會的失序，必須從個人生命秩序的建立開始，其以道為根本信仰，標舉德行生命完滿與否乃成仙之前提，以「上德者神仙，中德者倍壽，下德者增年不橫夭」為道徒指引修道的進程，從修道成仙的角度發揮儒家倫理綱常的價值，將積德為善、忠孝仁義等世俗倫理神聖化，視其為長生成仙之必修，為道徒分析遵行日用倫常，同時也是實踐修道過程，只要「君仁臣忠，父慈子孝，夫信婦貞，兄敬弟順」，各自扮演好自我倫常上的角色，並謹守教戒之規範，平時可得到神靈護佑，獲得世間種種福報，在衰世中亦能取得特殊身分，成為度越災厄獲得救度的種民。

將儒家倫常作為修道的重要內容已見於《太平經》及《老子想爾注》，只是在《正一法文天師教戒》中倫理綱常對教團乃至社會秩序的維繫力更為強化，書中的倫理思想雖然分散，但細繹仍具可觀之處，且當今尚無以《正一法文天師教戒科經》倫理思想為題之專文，有鑑於此，未來將梳理書中散落之道德修養內容進行探討，希冀藉此能對一時期道教倫理思想有更進一步的認識。

引用書目

一、原典文獻

- * 漢·司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1992。
- * 漢·班固：《漢書》，北京：中華書局，2007。
- * 《正一法文天師教戒科經》，收入《正統道藏》第30冊，臺北：新文豐股份有限公司，1977。
- 晉·陳壽：《三國志》，北京：中華書局，1985。
- 《三天內解經》，收入《正統道藏》第48冊，臺北：新文豐股份有限公司，1977。
- 梁·陶弘景著，〔日〕吉川忠夫、〔日〕麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校注》，北京：中國社會科學出版社，2006。
- 梁·蕭子顯，楊家駱主編新校：《新校本南齊書》，臺北：鼎文書局，1978。
- 梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》，臺北：華正書局，1991。
- 陳·徐陵編，清·吳兆宜注，程琰刪補：《玉臺新詠箋注》，北京：中華書局，1985。
- 宋·李昉編纂，夏劍欽等校點：《太平御覽》，石家莊：河北教育出版社，1994。
- 元·趙道一編，殷誠安點校：《歷世真仙體道通鑒》，收入《正統道藏》第8冊，臺北：新文豐股份有限公司，1977。
- 清·嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，京都：中文出版社，1981。
- 饒宗頤：《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社，1991。
- 王明：《太平經合校》，北京：中華書局，1992。

二、近人論著

(一) 專書

- 任繼愈主編：《中國道教史增訂本》，北京：中國社會科學出版社，2001。
- 胡適紀念館編：《論學談詩二十年：胡適楊聯陞往來書札》，臺北：聯經出版事業公司，1998。
- 卿希泰主編：《中國道教史》，成都：四川人民出版社，1996。

- * 湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》，臺北：東大圖書公司，1988。
湯用彤：《湯用彤全集》，河北：河北人民出版社，2000。
- * 劉屹：《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，北京：中華書局，2005。
- * 劉昭瑞：《考古發現與早期道教研究》，北京：文物出版社，2007。
顧寶田、張忠利：《新譯老子想爾注》，臺北：三民書局，1997。
- * 〔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。
- * 〔日〕小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001。

（二）單篇暨專書論文

- 王天麟：〈天師道教團的罪觀及其仙德思想〉，收入李豐楙、朱榮貴主編：《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996，頁 511-546。
- 李豐楙：〈六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 9 輯，上海：上海古籍出版社，1996，頁 82-121。
- 李豐楙：〈六朝道教的度救觀——真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》5（1996.10），頁 138-159。
- 李豐楙：〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》9（1996.9），頁 91-128。
- 周蜀蓉：〈張魯北遷及五斗米道的發展與影響〉，《四川大學學報》5（2008），頁 65-72。
- 唐長孺：〈魏晉期間北方天師道的傳播〉，《魏晉南北朝史論拾遺》，出版地不詳，1982，頁 223-237。
- 馬承玉：〈《正一法文天師教戒科經》的時代及與《老子想爾注》的關係〉，《中國道教》2（2005），頁 12-16。
- * 張松輝：〈《正一法文天師教戒科經》成書年代考〉，《世界宗教研究》1（1994），頁 20-26。
- 陳煒欣：〈張魯漢中政權興衰與其政教特質（西元一九一至二一六）〉，收入國立成功大學歷史系道教研究室編：《道教學探索》，臺南：國立成功大學，1997，

頁 29-48。

陳世驥：〈《想爾》老子道經敦煌殘卷論證〉，《清華學報》2（1957），頁 41-62。

楊聯陞：〈《老君音誦誡經》校釋〉，《楊聯陞論文集》，河北：中國社會科學出版社，1992，頁 33-38。

〔日〕小林正美：〈東晉時期道教的終末論〉，《世界宗教研究》3（1995），頁 82-90。

〔日〕吉岡義豐：〈六朝道教の種民思想〉，收入氏著：《道教と佛教》第 3 冊，東京：國書刊行會，1976，頁 247-248。

〔法〕傅飛嵐著，呂鵬志譯：〈「早期天師道經典」國際學術研討會紀要〉，《宗教學研究》4（2002），頁 31-37。

〔澳〕柳存仁：〈想爾注與道教〉，收入漢學研究中心編印：《第二屆敦煌學國際研討會論文集》，臺北：漢學研究中心，1991，頁 47-77。

〔韓〕吳相武：〈《老子想爾注》之年代和作者考〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 15 輯，上海：上海古籍出版社，1999，頁 247-264。

* Terry Kleeman, "Reconstructing China's Religious Past: Textual Criticism and Intellectual History," *Journal of Chinese Religions*, 32(2004), pp.30-31.

* Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp.149-155.

（說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Ban Gu, *Han Shu* (History of Han). Beijing: Zhonghua Book Co., 1959.
- Jhang, Song-huei, “Zheng Yi Fa Wen Tian Shi Jiao Jie Ke Jing Cheng Shu Nian Dai Kao” (Debating the date of “Zheng Yi Fa Wen Tian Shi Jiao Jie Ke Jing”), in *Research of the world religion Journal*, vol.1 (1994), pp.20-26.
- Kobayashi Masayoshi. *Liu Chao Dao Jiao Shi Yan Jiu* (A Study on the History of the Taoist Religion during the Six Dynasties), Chengdu: Sichuan People’s Publishing House, 2001.
- Liu Yi, *Jing Tian Yu Chong Dao: Zhong Gu Jing Jiao Dao Jiao Xing Cheng De Si Xiang Shi Bei Jing* (Revering Heaven and Worshipping the Dao: the Intellectual – Historical Background of the Formation of Medieval Canonical), Beijing: Zhonghua Book Co., 2005.
- Liu Zhao-rui, *Kao Gu Fa Xian Yu Zao Qi Dao Jiao Yan Jiu* (Archaeological Discoveries and Early Daoist Religion). Beijing: Wenwu Publishing House, 2007.
- Ofuchi Ninji, *Early Religious Taoism*. Tokyo: Sobunsha, 1991.
- Sima Qian, *Shi Ji* (The Book of Historic Records). Beijing: Zhonghua Book Co., 1992.
- Stephen R. Bokenkamp. *Early Taoist Scriptures*. (Berkeley: University of California Press, 1997), pp.149-155.
- Tang, Yi-jie, *Wei Jin Nan Bei Chao Shi Qi De Dao Jiao* (The Daoism of the Wei Jin Nan Bei Dynasties). Taipei: Grand East Publishing House, 1988.
- Terry Kleeman, “Reconstructing China’s Religious Past: Textual Criticism and Intellectual History”, in *Journal of Chinese Religions*, no.32 (2004), pp.30-31.
- “Zheng Yi Fa Wen Tian Shi Jiao Jie Ke Jing”, in *Dao Cang* 30 (collected Taoist scriptures). Taipei: XinWenFong Publishing House, 1977.

