

## 《五斗經》成書年代及作者新考<sup>\*</sup>

施秦生

### 摘要

《五斗經》是道教星斗信仰的核心經典，一般指的是《太上玄靈北斗本命延生真經》、《太上說南斗六司延壽度人妙經》、《太上說東斗主算護命妙經》、《太上說西斗記名護身妙經》、《太上說中斗大魁保命妙經》這五篇道經。然而學界對此組道經卻鮮少關注，甚至連其成書年代都頗見歧說、未有定論。本文通過審視《道門科範大全集·〈真武靈應大醮儀〉》等書的記載，進而探察《五斗經》所宣揚的「老君授經」說的接受史與《五斗經》的著錄及被引情況，從而考定《五斗經》之成書時間當在北宋大中祥符八年（1015）至熙寧七年（1074），甚至更準確說是治平四年（1067）至熙寧七年之間。在此基礎上，筆者會進一步考察唐宋時期成都玉局觀地方道團的信仰特徵與《五斗經》之成書背景，指出《五斗經》的作者應是以李垂應為代表的玉局觀道士。

關鍵詞：五斗經、北斗經、成書年代、作者、玉局觀

---

施秦生，江蘇揚州人，四川大學道教與宗教文化研究所哲學博士，專業為宗教學。主要從事道教星斗信仰、中古道教文獻研究。近年發表的代表性論文有〈《度人經》「五斗」解詁〉，《宗教學研究》，第1期（2021）；〈象天為法：《太平經》所見星斗信仰與漢唐道教〉，《道學研究》，第1期（2022）。

\* 本文為國家社會科學基金重大項目「中國西南道教文獻整理與資料庫建設」（批准號：21&ZD249）的階段性成果。拙文承蒙蓋建民先生、孫偉傑老師、朱永清學友以及匿名評審專家的賜教與指正，謹致謝忱。

## 引言

麥克斯·繆勒 (Max Müller) 在討論宗教起源時指出，在諸如眾星、日月等「不可觸知」的對象中，我們可以找到後來稱作「神」的萌芽。<sup>1</sup> 道教在萌蘖之初即繼承了先民的星斗崇拜，其在秦漢星占學與「星命」觀念的基礎上，融合陰陽五行說、讖緯數術之學、神仙方術思想乃至現實社會的政治制度，構築起頗具特色的星斗信仰理論。<sup>2</sup> 晉末南朝，天師、上清及靈寶三大道流交錯並存、風教大行，星斗信仰之內涵被進一步擴充並被整合進道教的經教體系與法術科儀之中。<sup>3</sup> 唐五代宋元時期之道教，一面上承六朝道教的星斗信仰體系，一面融攝本土祿命術及域外星命術，<sup>4</sup> 將星斗信仰進一步鋪演，創造出為數不少的「斗經」，<sup>5</sup> 並基於此形成了一系列的儀式與法術。星斗信仰遂成為道教最

- 
- <sup>1</sup> 麥克斯·繆勒著，金澤譯：《宗教的起源與發展》（上海：上海人民出版社，1989），頁124。
- <sup>2</sup> 道教元典《太平經》吸收漢代官制的部分因素，首先張設了「命在天曹一籍繫星宿一司命奉籍」之「星命」理論框架，認為北斗、日月、二十八宿等星神持人「命籍」，常遣司命察人善惡，並據人之功過而增減其壽算。進而，葛洪（283–363）在《抱朴子內篇》中尤為強調本命星辰與「仙籍」及善惡倫理之間的關係，指出命屬「生星」且積學、積善者方能成仙，體現出東晉以前「純粹道教傳統」中「星命—仙道」思想可以達到的理論高度。
- <sup>3</sup> 如：在相當程度上保有《千二百官儀》之原始面貌的天師道典《正一法文經章官品》中記錄了都星君、日月君、天綱君、歲星君等二三十名星官的名號，其功能包括斷絕復注、延生增壽、治療疾病、收捕精怪盜賊等，展現出一個星輝燦爛的信仰世界；六朝上清經派之修道法亦以存（奔）星法為主流，在《上清太上八素真經》所開列的七種「上真之道」中，《鬱儀》奔日法、《結璘》奔月法及《八素》奔辰法位居前三席，且不少上清系神真兼具星神之色彩（如青童君有「斗中真人」之號）；元始系古靈寶經則慣將五星、五宮星官體系納入到五行配置系統中，並強調星神主命、度亡及糾察天人善惡的職能。
- <sup>4</sup> 較典型的研究有：鈕衛星：〈唐宋之際道教十一曜星神崇拜的起源和流行〉，《世界宗教研究》，第1期（2012），頁85–95；孫偉傑、蓋建民：〈齋醮與星命：杜光庭《廣成集》所見天文星占文化述論〉，《湖南大學學報》，第3期（2016），頁70–76；吳羽：〈晚唐前蜀王建的吉凶時間與道教介入——以杜光庭《廣成集》為中心〉，《社會科學戰線》，第2期（2018），頁106–118。
- <sup>5</sup> “The Cult of the Northern Dipper,” in Kristopher Schipper and Fransiscus Verellen, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004), 1230–1234.

突出的標識之一，學者朱磊在其《中國古代的北斗信仰研究》一書中即指出「道教最突出的標識實為北斗」，<sup>6</sup> 甚至在西夏文童蒙識字讀本《碎金》中尚可見「和尚誦經契」、「道士禱星神」的表述。<sup>7</sup>

考道教之星斗信仰，蓋以「北斗」為最顯，甚至有「萬法皆從斗出，萬神皆從斗役」之說。<sup>8</sup> 賀碧來 (Isabelle Robinet) 指出，自古以來，北斗就以其在天文曆算中的重要性及強大的辟邪威能，在中國的官方文化與宗教生活中扮演著至為關鍵的角色。<sup>9</sup> 早期道教已視北斗為主掌人命之大神，《太平經》云：「機衡所指，生死有期。」<sup>10</sup>《老子中經》則稱北斗為「天之侯王」，「主制萬二千神，持人命籍」。<sup>11</sup> 由於斗宿同北斗形狀類似，都呈斗勺形，且正當北斗之玉衡，《史記》的〈天官書〉云：「衡殷南斗。」<sup>12</sup> 故斗宿六星又有「南斗」之名，分有北斗主命之權能。漢晉時即流行南北斗分主生死的觀念，如干寶《搜神記》稱「南斗注生，北斗注死」。<sup>13</sup> 道教吸納此說，以北斗掌管死籍、南斗注錄生籍，東晉末天師道典《女青鬼律》曰：「北斗主煞，南斗注生。」<sup>14</sup> 基於南北斗崇拜、五宮星官體系及五方、五行思想，道教又創造出宗教內涵更為豐富的「五方命斗」說。此說約出於晉宋之際的古本《度人經》，其云：「東斗主算，西斗記名，北斗落死，南斗上生，中斗大魁，總監眾靈。」<sup>15</sup>「五方命斗」信仰的形成體現出道教星斗崇拜進一步理論化、系統化的發展趨勢，「五斗」遂成為道教星斗信仰的重要對

<sup>6</sup> 朱磊：《中國古代的北斗信仰研究》（北京：文物出版社，2018），頁222。

<sup>7</sup> 聶鴻音、史金波：《西夏文本〈碎金〉研究》，《寧夏大學學報》，第2期（1995），頁15。

<sup>8</sup> [宋]路時中：《無上玄元三天玉堂大法》，卷五，《道藏》（文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988），第4冊，頁10上。

<sup>9</sup> Isabelle Robinet, "beidou 北斗 Northern Dipper," in Fabrizio Pregadio, *The Encyclopedia of Taoism* (London and New York: Routledge, 2008), 224.

<sup>10</sup> 王明編：《太平經合校》，〈闕題〉，卷五六至六四（北京：中華書局，2014），頁222。

<sup>11</sup> 〈第十三神仙〉，《老子中經》，《道藏》，第27冊，頁145上。

<sup>12</sup> [漢]司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1982），頁1291。

<sup>13</sup> [晉]干寶撰，李劍國輯校：《搜神記輯校》，卷三（北京：中華書局，2019），頁64。

<sup>14</sup> 《道藏》，第18冊，頁242中。

<sup>15</sup> 《道藏》，第1冊，頁4下。

象。隨著唐以來《度人經》地位的抬升，<sup>16</sup>「五斗」甚至一度被整合進宋代國家禮制宮觀的神祇體系中。<sup>17</sup>

《五斗經》是「五斗」信仰的經典化，<sup>18</sup>一般指的是《太上玄靈北斗本命延生真經》（簡稱《北斗經》）、《太上玄靈北斗本命長生妙經》、《太上說南斗六司延壽度人妙經》（簡稱《南斗經》）、《太上說東斗主算護命妙經》（簡稱《東斗經》）、《太上說西斗記名護身妙經》（簡稱《西斗經》）、《太上說中斗大魁保命妙經》（簡稱《中斗經》）六篇道經；<sup>19</sup>或除去篇幅短小、影響力相對薄弱的《太上玄靈北斗本命長生妙經》而以其餘五篇道經為《五斗經》，如《道藏輯要》斗集所收《五斗經》即不包括《太上玄靈北斗本命長生妙經》。

《五斗經》既以「五斗」信仰為主題，又融攝太上神授說、佛教輪迴說、本命星辰說以及星神賜福、解厄之思想，可謂兼具通俗性與神聖性。儘管士大夫多以《五斗經》為「鄙俚」道經，<sup>20</sup>但其經自問世之後

<sup>16</sup> 如《唐會要》卷五〇《尊崇道教》條記：「長慶二年五月，（穆宗）勅：『諸色人中有情願入道者，但能暗記《老子經》及《度人經》，灼然精熟者，即任入道。』」[宋]王溥撰，牛繼清校證：《唐會要校證》（西安：三秦出版社，2012），頁739。

<sup>17</sup> 如宋太宗朝上清太平宮中正之位列有紫微殿、七元殿，東、西廡之外分別有東斗、西斗殿，此外又有南斗閣；建於真宗朝的玉清昭應宮正殿奉有紫微、二十八宿，又太初殿前對設八殿，其中即奉有東、西斗，前三門樓則奉有南斗。參[宋]張君房編，李永晟點校：《雲笈七籤》，〈翊聖保德真君傳〉，卷一〇三（北京：中華書局，2003），頁2224；[清]徐松輯，陳智超整理：《宋會要輯稿補編》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1988），頁25。吳羽指出，玉清昭應宮所奉東、西斗應即《道門定制》所引《金闕八景朝會圖》之「東斗六陽星君」與「西斗六陰星君」。參吳羽：《唐宋道教與世俗禮儀互動研究》（北京：中國社會科學出版社，2013），頁70。

<sup>18</sup> 關於《度人經》「五方星斗」說的具體義涵及其與《五斗經》之關係，參施秦生：〈《度人經》「五斗」解詁〉，《宗教學研究》，第1期（2021），頁20–26。

<sup>19</sup> 《道藏》，第11冊，頁346–357上。其中《太上玄靈北斗本命延生真經》、《太上玄靈北斗本命長生妙經》與《太上老君說常清靜妙經》、《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》同卷；《南斗經》、《東斗經》、《西斗經》、《中斗經》四經則與《太上說中斗大魁算伏魔神咒經》同卷——此經以咒為主且並未提及中斗，其內容與經名頗不符，故忽略不計。此外，《正統道藏》洞神部本文類選收有一部名為《太上老君說五斗金章受生經》的道經，此經假託太上老君為五斗星君等宣說五方金章靈符，強調填還受生本命錢的觀念，似出於北宋中期。

<sup>20</sup> 朱熹即稱「最鄙俚是《北斗經》」，見[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷一二六（北京：中華書局，1986），頁3014。又，羅大經《佛本於老莊》中有云：「朱文公早年洞究釋氏之旨，故其言曰：『佛說盡出老莊，今道家有老莊書不

仍廣為流布、上下風靡，展現出不俗的生命力，時至今日仍為廣大信徒所傳誦，堪稱道教星斗信仰的核心經典。然而，與《五斗經》重要地位不符的是，學界對這一組道經卻鮮少關注，僅有蕭登福、蕭進銘等少數學者對其中的《北斗經》或《南斗經》進行過較為周詳的討論，甚至連該經的成書年代都頗見歧說、未有定讞：朱越利稱《北斗經》成書「不遲於唐」；<sup>21</sup> 三浦國雄據日本若杉家本《北斗經》所載南宋謝守灝序文推測此經當成書於唐代；<sup>22</sup> 朱磊認為《北斗經》可能為唐代以後的作品；<sup>23</sup> 任繼愈主編的《道藏提要》稱此組道經乃唐宋間蜀中道士所依託；<sup>24</sup> 丁培仁認為《北斗經》成書於唐末宋初（真宗以前），但未說明判斷依據；<sup>25</sup> 蕭進銘認為《北斗經》當作於杜光庭之後的五代至北宋期間；<sup>26</sup> 王卡則認為《五斗經》乃是宋初蜀中道士扶乩降筆之作；<sup>27</sup> 傅海博 (Herbert Franke) 認為《北斗經》約出於 11 世紀。<sup>28</sup> 唯獨蕭登福力

---

看，盡為釋氏竊而用之，卻去仿效釋氏作經教之屬。如《清淨》、《消災》、《度人》等經，模擬可笑，而《北斗經》尤鄙俚。譬如巨室弟子，所有珍寶悉為人盜去，卻去收人家破甕破釜。』見[宋]羅大經撰，王瑞來點校：《鶴林玉露》，乙編卷四（北京：中華書局，1983），頁195。

<sup>21</sup> 朱越利：《道藏分類解題》（北京：華夏出版社，1996），頁65。

<sup>22</sup> 三浦國雄：〈若杉家本『北斗本命延生經』について〉，《東方宗教》，第123號（2014），頁1-22。中譯本參三浦國雄：〈日本若杉家本〈校正北斗本命延生經〉的意義〉，三浦國雄著，王標譯：《不老不死的欲求：三浦國雄道教論集》（成都：四川人民出版社，2017），頁131-150。三浦氏對《北斗經》註本之思想亦有討論，參三浦國雄：〈《北斗本命延生經》徐道齡註的諸問題〉，三浦國雄著，王標譯：《不老不死的欲求：三浦國雄道教論集》，頁151-171；三浦國雄：〈『北斗本命延生經』傅洞真注初探〉，《東方宗教》，第131號（2018），頁21-47；三浦國雄：〈ある三教融合の様相：『北斗本命延生經』玄元真人註試論〉，《中国思想史研究》，第42號（2021），頁59-89。

<sup>23</sup> 朱磊：《中國古代的北斗信仰研究》，頁222。

<sup>24</sup> 任繼愈主編：《道藏提要（第三次修訂）》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁271-273。

<sup>25</sup> 丁培仁：《增註新修道藏目錄》（成都：巴蜀書社，2008），頁135。

<sup>26</sup> 蕭進銘：〈唐宋玄靈法「璇璣玄一停輪」、「太玄三一」之道試探——《北斗經》之版本、源流、經旨及宗派歸屬問題新思考〉，《華人宗教研究》，第7期（2016），頁76-77。

<sup>27</sup> 胡孚琛主編：《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁295。

<sup>28</sup> Herbert Franke, "The Taoist Elements in the Buddhist Great Bear Sūtra (*Pei-tou ching*)," *Asia Major*, vol. 3, pt. 1 (1990): 100-101.

排眾議，列舉多條證據，認為《北斗經》應是始自東漢張道陵，傳予徒弟王長、趙昇等人，經後人增纂而成。<sup>29</sup>

以上對《五斗經》成書年代的推論或可概括為「唐宋說」與「漢末說」二種，但都較為籠統，且有證據不足或過於主觀之弊，如三浦國雄稱：「我比較贊成唐代撰述說，這不是實證的問題。有一半是主觀感覺的問題。」「我的看法仍然只是推測而已，沒有決定性的根據。」<sup>30</sup>至於有關《五斗經》之成書背景與作者的問題，更是乏人提及。總的來說，學界目前對《五斗經》成書歷程的研究存在以下癥結：其一，研究視野局限於《北斗經》或《南斗經》，既未將《五斗經》視為一個整體，亦未考慮到《五斗經》內部所存在的差異；其二，所用文獻不出《道藏》之中，卻又忽視了《道門科範大全集·〈真武靈應大醮儀〉》這條關鍵性的材料；其三，《五斗經》之問世本與蜀地玉局觀密切相關，而現有之研究卻未能充分發揮這一點。<sup>31</sup>

道經斷代是道教學研究的重要內容，更是深入考察道教思想史的基本前提。然而相當一部分道經存在偽託、闕佚、竄改、增刪或不署撰人等情況，為道經斷代的工作平添了許多困難。不過，司馬虛(Michel Strickmann)曾表示：「與一般的見解相反，我認為《道藏》中絕大部分道書都可以被精確地定年，並與其最初的社會背景結合進行有意義的探索。」<sup>32</sup>本文通過審視《道門科範大全集·〈真武靈應大醮儀〉》之記載，進而探察《五斗經》所宣揚的「老君授經」說的接受史、《五斗經》的著錄與被引情況(見附論部分)，考定《五斗經》之成書時間應為北宋大中祥符八年(1015)至熙寧七年(1074)，甚至是治平四

<sup>29</sup> 參蕭登福：〈《太上玄靈北斗本命延生真經》探述〉，《宗教學研究》，第3期(1997)，頁51-54；蕭登福：〈《太上說南斗六司延壽度人妙經》探述〉，《宗教學研究》，第2期(1998)，頁24-26；蕭登福：《太歲元辰與南北斗星神信仰》(香港：齋色園，2011)，頁63-70。

<sup>30</sup> 三浦國雄著，王標譯：《不老不死的欲求：三浦國雄道教論集》，頁142。

<sup>31</sup> 丁韶茗、于國慶所著〈《北斗經》之問世流傳與蜀地關係考論〉一文已注意到《北斗經》與蜀地之關係，但是對既有的研究似乎關注不夠，亦未將〈真武靈應大醮儀〉等關鍵性的材料納入視野。參丁韶茗、于國慶：〈《北斗經》之問世流傳與蜀地關係考論〉，《宗教學研究》，第3期(2021)，頁19-24。

<sup>32</sup> 司馬虛著，劉屹譯：〈最長的道經〉，《法國漢學》叢書編輯委員會編：《法國漢學》，第七輯(北京：中華書局，2002)，頁201-202。

年(1067)至熙寧七年之間。在此基礎上，進一步考察唐宋時期成都玉局觀地方道團的信仰特徵與《五斗經》之成書背景，一方面能對《五斗經》之作者為誰的問題作出較為合理的推論，另一方面則可以為唐宋道教信仰變遷之大問題做一小註腳。

## 一、對《道門科範大全集·〈真武靈應大醮儀〉》所記之審察

關於《五斗經》之問世，南宋仲勳(生卒年不詳)所修的《道門科範大全集》中有直接而明確的記載，往往為研究者所忽略。《道門科範大全集》題「三洞經籙弟子仲勳修」或「廣成先生杜光庭刪定」，<sup>33</sup> 羅爭鳴認為其書成於眾手，「宋元公私目錄，除光庭單行科儀，未見《道門科範大全集》的相關記載，最後成書，當在明際。一般籠統地以為《道門科範大全集》為杜光庭編纂，實際與事實不符，即使署『廣成先生杜光庭刪定』的四十八卷，後人竄亂的地方也很多」。<sup>34</sup> 該書卷六三〈真武靈應大醮儀〉(簡稱〈大醮儀〉)云：

恭惟北方真武靈應佑聖真君，乃太上老君應化之身，屬北斗第六武曲紀星君。……宋興之初，成都有燂灰李，置一閣奉事真君香火，真君降於其家，傳以《五斗經》行於世。<sup>35</sup>

該段文字對《五斗經》之成書時間(宋興之初)、成書地點(成都燂灰李家)、關鍵人物(燂灰李)與出世方式(真武降經)均有交代，如此則「漢末說」似可不攻而破。而且，文中稱「真君(真武)降於其家」，而據《續資治通鑑長編》記載，天禧二年(1018)六月己未，真宗「加號真武將軍曰真武靈應真君」，<sup>36</sup> 則真武稱「真君」號應始於該年——那麼，能

<sup>33</sup> 參任繼愈主編：《道藏提要(第三次修訂)》，頁592。

<sup>34</sup> 羅爭鳴：〈杜光庭著述考辨〉，《宗教學研究》，第4期(2004)，頁52。

<sup>35</sup> [宋]仲勳：《道門科範大全集》，卷六三，《道藏》，第31冊，頁906中。據左攀考證，仲勳應是南宋人；至於〈大醮儀〉則有一部分是南宋紹定之前的作品，經多次修改方為今貌。參左攀：〈真武信仰的淵源與流變研究〉(蘭州大學博士論文，2019)，頁100-101。

<sup>36</sup> [宋]李燾：《續資治通鑑長編》，卷九二(北京：中華書局，2004)，頁2119。

否將《五斗經》成書之上限定在天禧二年呢？似乎稍欠穩妥，因為「真君」云云也可能是出自仲勵的稱述。

〈大醮儀〉之記載雖為推定《五斗經》成書年代最正面的證據，但其可靠程度存疑：首先，白玉蟾（1134–1229）〈玉隆萬壽宮雲會堂記〉稱「大帝降經於玉局（觀）」，<sup>37</sup> 與〈大醮儀〉的說法存在一些出入；其次，《五斗經》宣稱本經乃老君於玉局治授予張道陵，且經中的「真君」是指五斗星君，其內容並未涉及真武。〈大醮儀〉則稱真武為「北斗武曲星君」、「老君化身」，並以《五斗經》為真武所降，實有意將「真武降世」與「老君授經」二者相牽合，可能對事實本身有所遮蔽；最後，〈大醮儀〉所謂「傳以《五斗經》行於世」云云，似以《五斗經》為一人一時之作。蕭進銘指出，《北斗經》無論就經名、傳經模式還是內丹思想方面都與其他四經存在差異，故《北斗經》與其餘四經的作者並非一人。在此基礎上，蕭氏認為《北斗經》的作者極有可能是傳承於唐宋之際的「玄靈」法脈道士，創作時間應當是在杜光庭之後的五代至北宋期間。<sup>38</sup> 蕭氏的觀點頗具啟發性，但其所言的「北宋期間」範圍太廣，且未注意到〈大醮儀〉中的記載。循此而言，〈大醮儀〉對《五斗經》成書歷程的描述不是與事實存在出入，就是模糊了一些關鍵性的細節，故還要結合其他材料對其記載作進一步的分析。

另一條相對「直接」的證據見於王應麟（1223–1296）《困學紀聞》：「《北斗經》引『居其所而眾星拱之』，誤以北辰為北斗，蓋近世依託為之。」<sup>39</sup> 按《北斗經》云：「北辰垂象，而眾星拱之，為造化之樞機，作人神之主宰。」<sup>40</sup> 所謂「北辰垂象，而眾星拱之」顯係引自《論語·為政》「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之」句。<sup>41</sup> 然《爾雅·釋

<sup>37</sup> [宋]白玉蟾：《玉隆萬壽宮雲會堂記》，見於蓋建民輯校：《白玉蟾文集新編》，卷八（北京：社會科學文獻出版社，2013），頁238。

<sup>38</sup> 蕭進銘：〈唐宋玄靈法「璇璣玄一停輪」、「太玄三一」之道試探〉，頁72–77。需要指出的是，南、東、西、中四部《斗經》的成書時間當距《北斗經》不遠，不妨仍將《五斗經》看作是成書時間相近的一組道經進行進一步的討論。

<sup>39</sup> [宋]王應麟著，[清]翁元圻輯註，孫通海點校：《困學紀聞注》，〈雜錄〉，卷二〇（北京：中華書局，2016），頁2360。

<sup>40</sup> 《太上玄靈北斗本命延生真經》，《道藏》，第11冊，頁347上。

<sup>41</sup> 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，2009），頁11。



天》中有言：「北極謂之北辰」，<sup>42</sup> 故北辰實指北極(星)。《北斗經》誤以「北辰」為「北斗」，無怪乎朱熹稱「最鄙俚是《北斗經》」。<sup>43</sup>《四庫總目》稱王應麟「博洽多聞，在宋代罕其倫比。雖淵源亦出朱子，然書中辨正朱子語誤數條」。<sup>44</sup> 可以推想，「淵源亦出朱子」的王氏可能繼承了朱熹以《北斗經》為鄙俚道經的看法，並對《北斗經》之成書略有耳聞，遂有「近世依託」之說。除朱、王外，持有類似觀點的士人亦不在少數，如李壁(1158-1222)〈四十九章經序〉曰：「以是知道家之書，真者絕少，而俗師附益假託者多。如世所傳《斗經》，乃以北辰為北斗，豈有天人至尊不辨星文，誤引《論語》者乎？」<sup>45</sup> 再如丘濬(1421-1495)〈乞免撰《玉樞》、《北斗》二經序文奏〉云：「《北斗經》云：『北辰垂象，而眾星拱之。』夫天無星處為辰，豈有老子而不識北斗不是北辰耶？」<sup>46</sup>

《大醮儀》所謂「宋興之初」及《困學紀聞》所謂「近世依託」的說法仍嫌含混，那麼，還有無其他的證據能幫助進一步精確《五斗經》的成書年代呢？

## 二、玉局著「玄靈」之典：「老君授經」說的接受史與《五斗經》的成書年代

《五斗經》稱太上老君因哀憫眾生，於東漢永壽年間屢降蜀都玉局治，授與張道陵本經，如《北斗經》云：「爾時，太上老君，以永壽元年正月七日，在泰清境上太極宮中，觀見眾生億劫漂沉，周迴生死……乃以哀憫之心，分身教化，化身下降，至於蜀都，地神湧出扶一玉局，而作高座。於是老君昇玉局坐，授與天師《北斗本命經訣》，廣宣要

<sup>42</sup> 周祖謨：《爾雅校箋》，卷中(昆明：雲南人民出版社，2004)，頁83。

<sup>43</sup> [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷一二六，頁3014。

<sup>44</sup> [清]永瑢等：《四庫全書總目》，卷一一八(北京：中華書局，1965)，頁1024中。

<sup>45</sup> [宋]李壁：〈四十九章經序〉，[元]馬端臨撰：《文獻通考》，卷二二四引(北京：中華書局，2011)，頁6185。

<sup>46</sup> [明]丘濬：〈乞免撰《玉樞》、《北斗》二經序文奏〉，[明]丘濬著，朱逸輝等校註：《瓊臺詩文會稿校註本》，卷七(呼和浩特：內蒙古人民出版社，2002)，頁549。

法，普濟眾生。」<sup>47</sup>〈南斗經序〉云：「太上駕龍車，道陵乘白鶴，頓下五雲，至太昊玉女修大丹之所，感地躡玉局座，高丈餘，太上登于座中，道陵稽首座下，老君此時為說《北斗七元經》削死延生之法，即漢桓帝永壽元年太歲乙未正月七日也。至其月十五日上元之辰，老君又復為道陵《南斗六司延壽度人妙經》耳。」<sup>48</sup>《東斗經》稱老君告張陵曰：「吾已為汝說北斗本命之訣、南斗六司之文，度人無量，劫劫長存，吾今復為汝說玉靈瑤篇東斗帝君之名。」<sup>49</sup>《西斗經》云：「爾時，太上老君降蜀都，以永壽二年正月七日，為正一天師說《東斗長生經》竟，復於是月十五日，又降蜀都……老君隱几而坐，詔正一天師而謂曰：『吾有《玄元大聖西斗真經》，乃上天所寶，度人無量……』」<sup>50</sup>《中斗經》云：「爾時，泰清境太上老君，於永壽年中，與正一天師屢慶會於蜀都，以《西斗靈文》授之，以其能修謹奉行，於是太上老君復現金身，於清虛中升玉局座，敷宣正教，而又垂言……太上曰：『惟有中斗位居五天之中，四方拱衛，尊大無極……』」<sup>51</sup>

「老君授經」說在中古早期的天師道典中頗為常見，如《女青鬼律》云：「太上大道不忍見之，二年七月七日日中時下此《鬼律》八卷。」<sup>52</sup>南朝天師道科書《太真科》曰：「太上老君以漢安元年五月一日，於鶴鳴山授張道陵《正一盟威之經》九百三十卷、符圖七十卷，合一千卷，付授天師《大洞真經》二十一卷。」<sup>53</sup>另，《太上老君說益算神符妙經》所見老君與天師俱往蜀都、敷座說法的情節同《五斗經》所宣揚的「老君授經」說頗為類似。該經云：「爾時，太上老君與天師真人，俱遊禪

<sup>47</sup> 《太上玄靈北斗本命延生真經》，《道藏》，第11冊，頁346上。

<sup>48</sup> 〈太上說南斗六司延壽度人妙經序〉，《太上說南斗六司延壽度人妙經》，《道藏》，第11冊，頁350中。

<sup>49</sup> 《太上說東斗主算護命妙經》，《道藏》，第11冊，頁353上。

<sup>50</sup> 《太上說西斗記名護身妙經》，《道藏》，第11冊，頁354上。

<sup>51</sup> 《太上說中斗大魁保命妙經》，《道藏》，第11冊，頁355中、下。

<sup>52</sup> 《女青鬼律》，卷一，《道藏》，第18冊，頁239下。

<sup>53</sup> [唐]朱法滿：《要修科儀戒律鈔》，卷一引，《道藏》，第6冊，頁922中。大淵忍爾認為《太真科》係上清科書，並考證其成書時間在420年代前半期，學界多從其說。參大淵忍爾：〈太真科とその周邊〉，大淵忍爾：《道教とその經典》（東京：創文社，1997），頁456-463。筆者認為大淵輯本《太真科》反映其為天師道科書，其書作者恐係陸修靜。

黎國土碧落界中，見諸眾生盡遭橫禍，疾病災衰，暴厄困苦，夭化者多。於是真人從座而起，上白太上老君曰……老君乘紫雲之車，與天師俱往蜀都，是月十五日，於赤石城敷座說法，普濟眾生。時有趙昇、王長信奉道法，詣前長跪，乞為弟子。於是老君命天師召集諸天星官、長生司命……俱來就坐，同議靈音。」其下又見北斗星君之名號、所主。<sup>54</sup> 蕭登福通過文獻比對，指出敦煌佛教疑偽經P.2558《佛說七千佛神符益算經》正是抄襲道教《太上老君說長生益算妙經》、《太上老君說益算神符妙經》而來，是則《益算神符妙經》當成書於南北朝。<sup>55</sup>《五斗經》作者或是將《益算神符妙經》中的相關情節與傳統的老君授經神話、玉局治神話相融合，進而整合為「老君於玉局治授張陵《五斗經》」的傳經神話。

《五斗經》所構建的這套傳經神話交代了五篇道經成書的時間、地點、順序與關鍵人物，可謂十分詳實，遂成為「漢末說」的主要依據。蕭登福強調，既然經中已明言撰作因緣及永壽元年等時日，如要反駁其說，應有較為明確的論據，又說：

經中說老君昇玉局座為張道陵說法，玉局為曲腳玉椅，而後來張陵即在此地設玉局治，玉局治為二十四治之一，玉局治後來也成為地名，為道教名勝，唐時因避高宗名諱，改為玉局化。玉局治的設立，既與此經有密切關係，且二十四治既成立於張道陵時，則此經必在張陵之世已加以依託撰寫。<sup>56</sup>

道教為賦予經典神聖性常常編織出各種傳經神話，但這類神話往往有失真實，難以成為道經斷代的憑據。不過，蕭氏之言亦起提醒之用，可以通過考察《五斗經》的「老君授經」說在各類圍繞「玉局治」之記載中被接受的情況，來進一步考定《五斗經》的成書年代。

<sup>54</sup> 《太上老君說益算神符妙經》，《道藏》，第11冊，頁642-643。

<sup>55</sup> 參蕭登福：《道家道教與中土佛教初期經義發展》（上海：上海古籍出版社，2003），頁519-524；蕭登福：《正統道藏總目提要》（台北：文津出版社，2011），頁668。

<sup>56</sup> 蕭登福：《太歲元辰與北斗星神信仰》，頁64。

## (a) 北宋以前的玉局治神話中未見「老君授經」說

傳統觀點認為二十四治均係張陵所立，其實是頗可懷疑的。<sup>57</sup>退一步說，即便玉局治為張陵所立，也並不能說明玉局治之設立與《五斗經》有任何關係。事實上，宋前文獻在談到玉局治名字之由來時，多云老君乘白鹿、張天師乘白鶴來此坐局腳玉床，卻從未言及有老君降授《五斗經》之事，這一點通過臚列排比相關材料即可發現：

「第二十三鬼宿，上治無形，下治玉局山。」〈二十八宿要訣〉，《太真科》；<sup>58</sup>

「第七玉局治，主水，上治輿鬼宿，在蜀郡成都縣。」〈治名氣〉，《天師治儀》；<sup>59</sup>

「玉局治，上應鬼宿，昔永壽元年正月七日，太上老君乘白鹿，張天師乘白鶴，來此坐局腳玉牀，即名玉局治。在成都南門左。」〈正一炁治品〉引《正一炁治圖》，《無上祕要》；<sup>60</sup>

「第七玉局治，在成都南門左二里。以永壽元年正月七日，太上老君乘白鹿，張天師乘白鶴，來至此坐局腳玉牀，即名玉局治也。治應鬼宿，千丈大人發之，治王三世。」〈二十四治品〉引《張天師二十四治圖》，《三洞珠囊》。<sup>61</sup>

甚至晚唐五代高道杜光庭（850–933）於天復元年（901）就在「成都玉局」編錄的《洞天福地嶽瀆名山記》在談及玉局化時也並未透露出有老君授經一事，該書中《靈化二十四》記玉局化云：「玉局化五行水，節

<sup>57</sup> 趙益指出：「以山嶽為基本地點設治置署，可能是張魯等政教合一之民間教派的做法。但其時未必有二十四治之多，其地域也不會如此廣闊。」參趙益：〈三張「二十四治」與東晉南方道教「靜室」之關係〉，《東南文化》，第11期（2011），頁55。劉屹則直接點明二十四治體系應該要到南朝後期才逐漸完備起來，參劉屹：〈神話與歷史：六朝道教對張道陵天師形象的塑造〉，劉屹：《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》（上海：上海人民出版社，2011），頁147–148。

<sup>58</sup> [宋]張君房編，李永晟點校：《雲笈七籤》，卷二八引，頁651。

<sup>59</sup> [南朝梁]張辯：《天師治儀》，《道藏》，第32冊，頁223上。

<sup>60</sup> 周作明點校：《無上祕要》，卷二三（北京：中華書局，2016），頁299。

<sup>61</sup> [唐]王懸河：《三洞珠囊》，卷七，《道藏》，第25冊，頁334上、中。

白露。上應翼宿，丁未、辛未人屬。成都府南一里，一名玉女化。老君、天師永壽元年降此，地湧玉局，因以為名。」<sup>62</sup> 同為杜氏所作的《道教靈驗記》約有五則靈驗故事涉及玉局化，但均未提及老君授經一事。這五篇分別是：〈玉局化玉像老君應夢驗〉、〈(玉局化)西王母塑像救疾驗〉、〈張邵妻陪錢納(玉局化)天曹庫驗〉、〈成都玉局化洞門石室驗〉以及〈玉局化九海神龍驗〉；其中以〈成都玉局化洞門石室驗〉所記最具代表性：「昔老君降現之時，玉座局腳，從地而湧，老君昇座傳道。既去之後，座隱地中，陷而成，遂為深洞，與青城第五洞天相連。」<sup>63</sup> 杜氏文集《廣成集》中亦有若干條提及玉局化，實無老君授經一事，且未曾提到或引用過《五斗經》。杜氏之後，編成於宋太宗太平興國七年(982)的《太平御覽》未提及《五斗經》，<sup>64</sup> 卷六七四記玉局治云：「玉局治在成都南，永壽元年正月七日，太上乘白鹿，張天師乘白鶴，來至此坐局腳玉牀，即名玉局，治應鬼宿。」<sup>65</sup> 張君房(生卒年不詳)曾於真宗天禧三年(1019)錄成《大宋天宮寶藏》(已佚)，後撮其精要以成《雲笈七籤》並於仁宗天聖五年(1027)左右進上。<sup>66</sup> 該書收錄宋前道書甚多，但卻未提及《五斗經》，卷二八〈二十八治〉主要引錄〈張天師二十治圖〉等文獻，並未言及老君授經事。<sup>67</sup>

從以上文獻梳理中可以看出：北宋以前的玉局治神話中蓋無「老君授經」一節，玉局治之設立亦與《五斗經》鮮有關係。這一點常為持「漢末說」者所忽略。

## (b) 彭乘〈修玉局觀記〉中未見「老君授經」說

那麼，「老君授經」之情節是何時被安插到傳統的玉局治神話中的呢？南宋祝穆(?-1255)撰《方輿勝覽》卷五一〈成都府·道觀〉記玉局觀云：「《道經》：『二十四化，上應二十四氣，六十甲子分隸之，玉局化其一

<sup>62</sup> [唐]杜光庭：《洞天福地嶽瀆名山記》，[唐]杜光庭撰，羅爭鳴輯校：《杜光庭記傳十種輯校》(北京：中華書局，2013)，頁396。

<sup>63</sup> [唐]杜光庭：《道教靈驗記》，卷一七，[唐]杜光庭撰，羅爭鳴輯校：《杜光庭記傳十種輯校》，頁337。

<sup>64</sup> 參周生傑：《〈太平御覽〉研究》(成都：巴蜀書社，2008)，頁81-83。

<sup>65</sup> [宋]李昉等：《太平御覽》，卷六七四(北京：中華書局，1960)，頁3006。

<sup>66</sup> [宋]張君房編，李永晟點校：《雲笈七籤》，前言，頁1。

<sup>67</sup> 同上註，卷二八，頁645。

也。』彭乘〈記〉：『後漢永壽元年，李老君與張道陵至此，有局腳玉床自地而出。老君昇座，為道陵說《南北斗經》。既去，而座隱地中，因成洞穴，故以玉局名之。』<sup>68</sup>南宋謝維新（生卒年不詳）編《古今合璧事類備要》卷五一〈道教門·道觀〉「成都玉局觀」條亦引彭乘〈記〉，所述與《方輿勝覽》略同。<sup>69</sup>又，《資治通鑑》記前蜀乾德五年（923）冬十月，「彗星見輿鬼，長丈餘，蜀司天監言國有大災」，「蜀主詔於玉局化設道場」。胡三省（1230–1302）註云：「玉局化在成都。彭乘〈記〉曰：『後漢永壽元年，李老君與張道陵至此，有局腳玉牀自地而出，老君昇坐，為道陵說《南北斗經》，既去而坐隱，地中因成洞穴，故以「玉局」名之。』道經以二十四化上應二十四氣，玉局其一也，流俗相傳而信奉之。」<sup>70</sup>胡氏所敘，或是承自《方輿勝覽》。

以上文獻均指向彭乘（985–1049）〈修玉局觀記〉，那麼這是否能說明彭乘作記時已有《南北斗經》呢？其實不然。彭乘《宋史》有傳，乃益州華陽人（今成都市雙流區一帶），主要活動於北宋真宗及仁宗時期。<sup>71</sup>查彭乘〈修玉局觀記〉原文當為：

……益州玉局化者，二十四化之一也。傳云：後漢永壽中，老君與張道陵至此，有局腳玉座自地而出。老君昇座，為道陵演正一之法。既去，而座隱入地，因成洞穴，故以「玉局」名之。矧當坤維輿區，輿鬼之分。

……（玉局觀）東西廣七十七步，南北長七十五步。中建三清殿七間、東廂三官堂、鐘樓暨玉局洞屋、西廂九曜堂、太宗皇帝御書樓、並齋廳廚庫、門屋周迴廊宇，共一百三十五間。

……大中祥符八年十二月日記。<sup>72</sup>

<sup>68</sup> [宋]祝穆撰，[宋]祝洙增訂，施和金點校：《方輿勝覽》，卷五一（北京：中華書局，2003），頁912。

<sup>69</sup> [宋]謝維新：《古今合璧事類備要》，卷五一，[清]永瑆、紀昀等纂修：《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1986），第939冊，頁405下。

<sup>70</sup> [宋]司馬光編著，[元]胡三省音註：《資治通鑑》，卷二七二（北京：中華書局，1956），頁8903–8904。

<sup>71</sup> [元]脫脫等：《宋史》，卷二九八（北京：中華書局，1977），頁9899–9990。

<sup>72</sup> [宋]彭乘：〈修玉局觀記〉，[宋]袁說友等編，趙曉蘭整理：《成都文類》，卷三六（北京：中華書局，2011），頁703–705。另見曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷

據彭乘所記，不但老君為張陵演法時根本未有授經之事，甚至在佔地頗廣、殿宇繁多的玉局觀中也只有「九曜堂」<sup>73</sup>而未見祀奉「五斗」之殿堂。事實上，筆者在細讀多個版本的〈修玉局觀記〉<sup>74</sup>全文後也未能發現有與《五斗經》相關的字眼——專為玉局觀作記的益州本地人彭乘當不至於將如此重要的傳經神話付之闕如罷？這只能說明，至少在大中祥符八年之前，《五斗經》應該還未問世。

### (c) 趙抃與「老君授經」說的初步顯揚

文同(1018–1079)〈新建五符幢記〉記載了治平四年北宋名臣趙抃(1008–1084)於玉局觀建「(靈寶)五符」幢一事：

……傳云東京桓永壽時，正一道陵患魑魅恣雜，聞人鬼使異行，植幢嶠山，誓刻嚴毒，自是判然，幽明不殺。至李唐，文缺重璩，置昭慶道祠，歲久歸然，頗剝爛，幾泐無所考。

宋五世天子英文明睿，陞用賢峻，命侍臣趙公抃鎮蜀。公致治未暮，民物宜順……公固以為未然，復訪悠遠，安保方域、俾無虞戾之深計。顯效休功，件已設施。事可托神，亦圖崇脩。原據陳汝玉學廣知博，告公具前躬模秘符，解瓠論辨。公得且喜，告下趣輯。迺相玉局衍基，絜為靈場。築垣繕宮，就完種勝。

……治平四年二月記。<sup>75</sup>

儘管文〈記〉意在追溯「五符」幢之歷史，倒未必會提及《五斗經》，不過其文既已敘及永壽年間張道陵事，本可順帶提及「老君授經」事，但

---

三三二(上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006)，第16冊，頁244–246。

<sup>73</sup> 九曜亦名九執，為印度傳入中國之天文學名詞，指的是日月、五星及羅喉、計都九天體。

<sup>74</sup> 筆者細讀過的版本有：《全蜀藝文志》卷三八、《古今圖書集成·〈神異典〉》卷二八一、雍正《四川通志》卷四一、嘉慶《四川通志》卷三八、嘉慶《成都縣誌》卷五、同治《成都縣誌》卷一三、民國《新繁縣誌·〈文徵〉》卷一一、《宋代蜀文輯存》卷四、《宋代蜀文輯存校補》卷四等。

<sup>75</sup> [宋]文同：〈新建五符幢記〉，[宋]袁說友等編，趙曉蘭整理：《成都文類》，卷三七，頁729–731。

文〈記〉全文沒有任何字句同《五斗經》有關。這表明，恐怕在治平四年之前，《五斗經》還未問世。一個間接的證據是陳景元(1025–1094)恰於治平四年所編集的《度人經四註》中(陳氏之序文作於該年)，「中斗大魁，總監眾靈」句下難得地保留了陳氏本人的疏文。<sup>76</sup>《度人經四註》收錄嚴東、李少微、薛幽棲、成玄英四家之註，依陳氏之體例，每條註文均標明註者何人，如「東曰」、「幽棲曰」等，而徑題「疏曰」者則出於陳氏本人。陳氏在釋「五斗」義時並未提及《五斗經》，且其以「五斗」之「中斗」為北斗七星，以其餘四斗為四方列宿，與《五斗經》之說大相徑庭，表明他並未讀過《五斗經》。

耐人尋味的是，在趙抃本人撰成於熙寧七年的《成都古今集記》中曾不厭其煩地描述了老君於玉局治降授《北斗經》的情節。<sup>77</sup>南宋施元之註蘇軾《送戴蒙赴成都玉局觀將老焉》詩時引趙抃《成都集記》及《北斗經》：

趙抃《成都集記》：「萬里橋，諸葛孔明於此送吳使張溫。」<sup>78</sup>

《北斗經》：「地神湧出扶一玉局，而作高座。」<sup>79</sup>

《成都集記》：「永壽元年，老君駕龍車，張道陵乘白鶴，同至太皞玉女修大丹之所。感地神湧出局脚玉牀，老君升座說《北斗經》。開元中，道士羅上清奏重修殿宇，本名玉局治，避高宗諱改為玉局化。國朝為玉局觀，置提舉主管官。」<sup>80</sup>

需要指出的是，雖然趙《記》中明確提到的只有《北斗經》，但「太皞玉女修大丹之所」的說法卻是僅見於《南斗經》中，可見趙抃作《記》時已

<sup>76</sup> [宋]陳景元：《元始無量度人上品妙經四註》，《道藏》，第2冊，頁219下。

<sup>77</sup> 參陳瑩：〈《成都記》與《成都古今記》：輯佚與研究〉(四川大學碩士論文，2006)，頁15；顧宏義：《宋朝方志考》(上海：上海古籍出版社，2010)，頁497–498。

<sup>78</sup> [宋]蘇軾撰，[宋]施元之等註，[清]宋犖等編：《施註蘇詩》，卷二四，[清]永瑔、紀昀等纂修：《景印文淵閣四庫全書》，第1110冊，頁445下。

<sup>79</sup> 同上註，頁446上。

<sup>80</sup> 同上註。今本《施註蘇詩》經過清代宋犖等人的增刪，並非施註原貌，不過該段引文又見於《佩文韻府》卷四九以及《經史避名彙考》卷一五、卷四二，相對來說比較可靠。



有《南北斗經》。因此，《五斗經》（至少是《南北斗經》）的成書下限，即在熙寧七年。

趙抃多與道士交遊，其思想亦受道教之影響，<sup>81</sup> 故欣於接受「老君授經」之神話。假使治平四年時已有《五斗經》，那麼與玉局觀頗有淵源的趙抃亦當宣揚「老君授經」說。這樣一來，與趙抃交遊甚篤的文同理應在其〈記〉中有所表示。然觀文〈記〉，實未透露出趙抃有知曉「老君授經」說之痕跡。考治平四年六月，趙抃即被神宗召還離蜀。以此推之，趙抃之獲悉「老君授經」說，當是在第四次入蜀的熙寧五年（1072）至修成《成都集記》的熙寧七年之間。<sup>82</sup> 這樣的話，《南北斗經》之成書，應在治平四年和熙寧七年之間。

#### (d) 「老君授經」說的進一步流播

##### 1. 賈善翔《猶龍傳》對「老君授經」說的吸納

「老君授經」一說既可崇飾「玉局」，又能神化「斗經」，想必在蜀中流傳甚廣。趙《記》之後，本係蜀人的高道賈善翔在其撰於哲宗朝的〈猶龍傳序〉中亦稱「太上降駕，為說《南北二斗經》」，<sup>83</sup> 卷五則云：「謹按〈南斗經序〉云：『太上降蜀之臨邛，往大邑，至鶴鳴山，初授天師《正一盟威祕籙》二十四階品次……』太上駕龍車，天師乘白鶴，頓下五雲，至太昊玉女修大丹之所。感地祇，湧玉局，座高丈餘。太上登座，天師稽首于前，為說《北斗七元經》、削死延生之法，是歲漢桓帝永壽元年乙未正月七日也。至上元之辰，老君復為天師說《南斗六司延壽度人妙經》。』<sup>84</sup>

賈善翔生平不詳。紹聖五年（1098）二月十五日夜，亳州太清宮老君像兩眉間發出紅光，數百里間光明如晝。亳州刺史喻陟奏太清宮

<sup>81</sup> 參邱志誠：〈三教融合與儒學重振之間：北宋名臣趙抃的佛道思想〉，《中原文化研究》，第2期（2021），頁79-80。

<sup>82</sup> 關於趙抃的生平履歷，參崔銘先：〈趙抃年譜簡編〉，崔銘先：《衢州人趙抃》（北京：中國戲劇出版社，1999），頁142-164。

<sup>83</sup> [宋]賈善翔：〈猶龍傳序〉，《猶龍傳》，《道藏》，第18冊，頁3上。

<sup>84</sup> [宋]賈善翔：《猶龍傳》，卷五，《道藏》，第18冊，頁24中、下。同為賈氏所作的《太上出家傳度儀》引《北斗經》：「謹按經云：『人身難得，中土難生……』」（《道藏》，第32冊，頁162上）

屢降瑞應，哲宗遂遣內侍蘇珪就宮建「普天大醮」。作為「左街都監」的賈善翔本為京師地區道官，奉旨至太清宮建金籙道場。賈氏於太清宮講經頗見靈驗，後於「至醮之夕」夢見太上以其為太清宮主，可當時的太清宮主是張景先，不知張氏作何感想？賈氏數日後即「返真」，個中蹊蹺未敢深論，不過大致可以確定賈氏之卒年為紹聖五年。<sup>85</sup>是則《猶龍傳》應作於該年之前。鑒於賈氏已對《南北斗經》較為熟稔，故其作《傳》時《南北斗經》之流傳已有一些時日，這與本文中對《南北斗經》作於熙寧七年之前的判斷相符。

至於趙《記》與賈《傳》中為何只提到《南北斗經》而未言及其餘三經，或因此三經之地位無法與《南北斗經》相提並論；或因其餘三經還未被造出——這種可能性較小，因為三經與《南斗經》同卷，且皆以「太上說」冠名，故四經作者應為一人（或同屬一派）。《南斗經》既出，篇幅短小的東、西、中三部《斗經》自然也會在短時間內被造出。

## 2. 《天師傳》與南宋初期「老君授經」說的流傳

賈善翔在《猶龍傳》中整合了包括《五斗經》在內的多種太上神授說，在教內有一定影響。王見川指出，大約在南宋初期，社會上流行幾種「天師傳記」。<sup>86</sup>南宋陳葆光《三洞群仙錄》、謝守灝《混元聖記》及志磐《佛祖統紀》所引之《天師傳》，大抵繼承賈氏之說，強調「老君授經」一事。<sup>87</sup>如《三洞群仙錄》卷一四引《天師傳》云：「永壽元年，老君降蜀都，地神湧出一玉局座。於是老君昇玉局坐，授與天師南北二斗經訣，令天師普濟眾生，以救下民。」<sup>88</sup>

<sup>85</sup> 參[宋]謝守灝：《混元聖記》，卷九，《道藏》，第17冊，頁881上、中。

<sup>86</sup> 參王見川：《張天師研究——以龍虎山一系為考察中心》（台北：博揚文化事業，2015），頁25。

<sup>87</sup> 《混元聖記》卷一稱「老君授經」一事又見於「蜀《圖經》」，推測是書撰於兩宋之際。潘晟指出：「北宋後期州縣圖經不僅往往為官僚或士大夫之獨立著述，而且還可流傳銷售以贏利。……圖經為私人撰述之性質已為時人所接受，其官方密不示人之檔案性質已得到比較徹底的改變。」「在淳熙、嘉定間，各地州郡圖經修撰似乎再次興起。」參潘晟：〈宋代圖經與九域圖志：從資料到系統知識〉，《歷史研究》，第1期（2014），頁87-88。

<sup>88</sup> [宋]陳葆光：《三洞群仙錄》，卷一四，《道藏》，第32冊，頁330中。

《天師傳》雖已佚，但基本可以肯定是南宋初期的道書。據《佛祖統紀·〈通例〉》，該書所引道門諸書中有《天師家傳》，<sup>89</sup> 應即卷三六所引之《天師傳》，亦為卷五三〈天師世次〉所依據的主要材料。〈天師世次〉中記錄的最末一代天師為活躍於高宗時的三十二代天師張守真，<sup>90</sup> 說明《天師傳》不會早於南宋。

### 3. 「老君授經」與「皇帝元命」：胡元質〈玉局觀崇禧殿記〉對玉局觀神性的加註

胡元質(1127-1189)〈玉局觀崇禧殿記〉云：

……皇帝陛下膺天歷數，應千歲河清之瑞。維建炎元年，歲在丁未十月二十二日，實誕彌之節也。方時多艱，中原倣擾。太上皇帝遑遑汲汲，紹開中興，而所以終其功者，庸詎知夫天意固有在耶？

……成都府府治之西南，有觀巋然。按道書，耽仙嘗說經此地，湧出玉局，因以名觀，列二十四化之首。在甲子中丁未，實主之皇帝元命也。

……淳熙六年十二月日記。<sup>91</sup>

在杜光庭更易後的天師道二十四治分野理論中，<sup>92</sup> 玉局化「上應翼宿，丁未、辛未人屬」。<sup>93</sup> 胡元質即利用此點，將主「丁未」生人的玉局觀與高宗重建趙宋王朝的建炎元年(1127，丁未年，亦為胡氏本人之生年)相聯繫，<sup>94</sup> 又重宣流傳已久的「老君授經」說，竟憑一己之意將玉局

<sup>89</sup> [宋]志磐撰，釋道法校註：《佛祖統紀校注》，通例，頁16。

<sup>90</sup> 同上註，卷五三，頁1237。

<sup>91</sup> [宋]胡元質：〈玉局觀崇禧殿記〉，曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第260冊，頁388-390。

<sup>92</sup> 參吳羽：〈漢唐天師道二十四治聖地建構中的天文學傳統及其影響〉，收入蓋建民主編：《生命道教暨卿希秦先生道教學術思想研究國際論壇文集》(成都：巴蜀書社，2019)，頁416-431。

<sup>93</sup> [唐]杜光庭：《洞天福地嶽瀆名山記》，[唐]杜光庭撰，羅爭鳴輯校：《杜光庭記傳十種輯校》，頁396。

<sup>94</sup> 有趣的是，建炎元年的上一個丁未年正是治平四年，表明自杜光庭以降，丁未年對玉局觀而言有著特殊的意味。

觀擢升至「二十四化之首」、「主皇帝元命」的地位。胡氏對玉局觀神性的加註，是為了在觀中修建「元命殿」（後賜名「崇禧」）以邀功，但在客觀上抬升了玉局觀之地位，促進了「老君授經」說的進一步傳播。

南宋目錄學家晁公武指出：「至於《北斗經》之類，以為永壽元年老子所說，尤鄙淺可笑。」<sup>95</sup>《五斗經》所宣說的傳經神話確實是難以成立的，但可能並不「鄙淺」——是經撰者為了神化經典頗下苦工，他（們）極為巧妙地將傳經神話鑲嵌進玉局治的典故之中，具體來說，即是在老君、天師「來至此坐局腳玉牀」後安插了一段「老君升座，為道陵說《南北斗經》」的情節，從而不動聲色地製造了玉局治之得名是因為「老君授經」的假象，這種印象又必然隨著該經的流布不斷得到強化。經由教門內部與部分士人的宣揚，南宋以降，玉局觀已與「老君授經」說緊密地纏絡在一起而成為固定的典故，如《靈寶領教濟度金書》即稱「玉局著玄靈之典」，<sup>96</sup>《道法會元》中則可見「皇老宣玉局之旨，北斗降玄靈之書」的說法。<sup>97</sup>《方輿勝覽》等文獻的引文同彭乘《修玉局觀記》原文有異，很可能就是受到這種假象的蒙蔽。甚或，《五斗經》撰者或其後學竄改了彭〈記〉。因為彭〈記〉原文稱「老君昇座，為道陵演正一之法」，本無「老君授經」一說，而到了引文中卻變成了「老君昇座，為道陵說《南北斗經》」，此番改動恰恰暴露了《五斗經》撰者的意圖。

本節梳理了《五斗經》所倡「老君授經」說的接受史，試圖通過探察「老君授經」情節在各類圍繞玉局觀之記載中所出現的情況，來考定《五斗經》的成書年代。事實上，北宋以前的傳統玉局治神話中並無「老君授經」一節，意即，玉局治之設立非是因為老君曾於此降授《五斗經》，反而是《五斗經》撰者利用了玉局治之典故以自神其說——這種巧妙的化用迷惑了南宋以降的不少士人與道徒，其影響廣泛持久，乃至如今仍影響著學者們對《五斗經》成書年代的判斷。在此基礎上進一步考察彭乘〈修玉局觀記〉（1015）、文同〈新建五符幢記〉（1067），

<sup>95</sup> [宋]晁公武撰，孫猛校證：《郡齋讀書志校證》，卷一六（上海：上海古籍出版社，2011），頁765。

<sup>96</sup> [宋]寧全真授，[元]林靈真編：《靈寶領教濟度金書》，卷二四五，《道藏》，第8冊，頁202上。

<sup>97</sup> 《道法會元》，卷一五〇，《道藏》，第29冊，頁783上。

發現其中均無「老君授經」說。而「老君授經」說的首次顯揚，是在趙抃的《成都古今集記》(1074)中。因此，《五斗經》之成書時間，保守地說，是在北宋大中祥符八年至熙寧七年之間；激進一些的猜想則是在治平四年至熙寧七年之間。

### 三、玉局觀、玄靈法與李垂應：對《五斗經》成書背景及其作者的進一步考論

至此再回看《道門科範大全集·〈真武靈應大醮儀〉》中的記述，或許存在一些舛誤：

第一，〈大醮儀〉所謂「宋興之初」可能太早(玉局觀正當傾頹之時)，《五斗經》當成書於北宋中期；

第二，《五斗經》作者在傳統的玉局治神話中巧妙地安插進「老君授經」說，其必對玉局治十分熟悉且有崇飾玉局之目的，且「老君授經」說的首次顯揚正出於與玉局觀關係密切的趙抃之手，故《五斗經》之作者極有可能便是玉局觀道士。成書地點也當在玉局觀而非某人家中，蓋即白玉蟾所云之「大帝降經於玉局」；

第三，雖在玄元真人、徐道齡對《北斗經》的註解中慣將北斗與真武相聯繫，但《五斗經》之主旨乃是宣揚道教之星斗信仰，並未提及真武，故「真武降經」的說法並不可靠；

第四，《北斗經》與其餘四經在創作時間上雖然間隔不遠，但其作者與其餘四經之作者殆非一人。最主要的理由是，《北斗經》中的傳經模式為「老君—張陵」，揄揚星神解厄之思想，經中聲稱北斗七元星君可解三災、四殺、五行、六害、七傷、八難、九星、夫妻、復連、疫癘、疾病、精邪、虎狼、天羅、地網、刀兵、水火等各類疾厄，<sup>98</sup> 乃是繼承了中古天師道之思想，如《赤松子章曆·〈卻三災章〉》云：「慮以年中一厄二厄三厄四厄五厄六厄七厄八厄九厄，虎狼刀兵之厄，賊役之厄，三刑三殺之厄，上請……皇天上帝、日月、華蓋、北斗君……下治某腹中百病。」<sup>99</sup> 而其餘四經本據《度人經》「五斗」之說

<sup>98</sup> 《太上玄靈北斗本命延生真經》，《道藏》，第11冊，頁346中、下。

<sup>99</sup> 《赤松子章曆》，卷三，《道藏》，第11冊，頁198上。

鋪演而來，且《南斗經》中的傳經模式則為「元始天尊—老君—張陵」，經云：「爾時，太上老君於永壽元年正月十五日上元之辰，再降於成都太昊玉女修丹之所。地神復湧玉局寶座，於是老君昇於座中，告道陵曰：夫九天八會之真文，三洞三清之上道，乃元始天尊昔經歷於七億萬劫，天地始終，人倫生死，五運遷變，萬彙興衰；而天尊於是宴居景雲之上上清之境，修煉至真，敷敷妙道，愍念蒼生，大慈不捨。吾昔得傳付是經，今當授之於汝，汝宜選奉道之士，謹修行之人。」<sup>100</sup> 故此四經應新加入了靈寶經法的一些觀念。<sup>101</sup>

鑒於此，本節想對《五斗經》之成書背景及其作者的問題作進一步的討論。

### (a) 玄靈法派：唐宋時期玉局觀地方道團的信仰特徵與《五斗經》之成書背景

筆者以為，晚唐五代時期玉局化地區存在著一種天師道與北帝法相融合的、以星神信仰為特徵的地方道團，或可稱作「玄靈」法派。蕭進銘即藉由傅洞真《北斗經註》和其所增附文字的提示，以及與《南斗經》、《北斗延生經》、《斗姆心經》等經典的相互參照比對，而肯定唐宋之際的正一道派當中存在一個傳承「玄靈」經法的道教法脈，並認為《北斗經》等「玄靈」三經即是此法脈的道士所創作。<sup>102</sup>

首先，玉局化舊有老君玉像且頗為靈驗。杜光庭《道教靈驗記·〈成都玉局化洞門石室驗〉》：「天師以為玉局上應鬼宿，不宜開穴通氣，將不利分野，乃刻石以閉之，因為石室，高六七尺，廣一步，中鏤玄元之像焉。」<sup>103</sup>〈玉局化玉像老君應夢驗〉：「玉局化玉像老君，天

<sup>100</sup> 《太上說南斗六司延壽度人妙經》，《道藏》，第11冊，頁351上。

<sup>101</sup> 關於《北斗經》與其他四經的其他差異，參蕭進銘：〈唐宋玄靈法「璇璣玄一停輪」、「太玄三一」之道試探〉，頁72-77。

<sup>102</sup> 蕭進銘：〈唐宋玄靈法「璇璣玄一停輪」、「太玄三一」之道試探〉，頁110-125。蕭氏之說是基於文獻比對的推論，雖然極具啟發性，卻並未考察「玄靈」法的思想淵源、與北帝派的關係、北宋之前的傳承發展情形以及唐宋時期玉局化地方道團的信仰特徵等問題。

<sup>103</sup> [唐]杜光庭：《道教靈驗記》，卷一七，[唐]杜光庭撰，羅爭鳴輯校：《杜光庭記傳十種輯校》，頁337-338。

寶中觀前江內，往往夜中有光……眾人瞻之，以為有寶器之物，撈攬求訪，又無所見。時明皇幸蜀，夢有聖祖真容在江水之內。果有人因見神光，夜於光處得玉像老君以進……玉像老君自近年來，不知所。在。」<sup>104</sup> 宋真宗大中祥符七年(1014)六月十八日，「玉局化混元上德皇帝太上老君洞中忽有五色光出見，高三丈已來，移時方散，(凌)策畫圖具表進呈」。<sup>105</sup> 此次老君洞祥瑞事件正是玉局觀得以重建的直接原因，彭乘〈修玉局觀記〉云：「(凌)公以國家詔被溥天，誠歸真教，聿遵虔奉，將務增修。飛章上聞，詔允其請。揆之以日，作于此宮。除舊創新，闢小為大。工無巨細，罔不經心。」<sup>106</sup> 又，《茅亭客話》卷二云：「聖宋大中祥符甲寅歲，知州、諫大夫凌公策奏乞移王先主祠，取其材植，以修此化，土木備極，樓殿壯麗。工未畢，或於玉局洞中出五色雲，觀者千餘人，移時而散。尋畫圖呈進，降詔獎諭。」<sup>107</sup> 唐代道教本以天師道為主流，<sup>108</sup> 玉局化作為二十四治之一，其對老君的崇奉正表明了自身的天師道傳統，而《五斗經》的「老君授經」說無疑是對這種傳統的接續。

其次，晚唐五代時期玉局化以北帝、北斗信仰為主。北帝信仰源出六朝上清經派，盛行於唐代。<sup>109</sup> 吳羽指出，杜光庭寓蜀時期的玉局化北帝院即是當時北帝信仰的一個據點，其中北帝殿之主神為「北斗之中紫微上宮玄卿太帝君」，從神即為北斗。<sup>110</sup> 北帝與北斗之間的緊

<sup>104</sup> [唐]杜光庭：《道教靈驗記》，卷六，[唐]杜光庭撰，羅爭鳴輯校：《杜光庭記傳十種輯校》，頁209。

<sup>105</sup> [宋]凌策：〈玉局祥光出現表〉，[宋]袁說友等編，趙曉蘭整理：《成都文類》，卷一八，頁388。

<sup>106</sup> [宋]彭乘：〈修玉局觀記〉，[宋]袁說友等編，趙曉蘭整理：《成都文類》，卷三六，頁705。

<sup>107</sup> [宋]黃休復撰，李夢生校點：《茅亭客話》，卷二(上海：上海古籍出版社，2012)，頁105。

<sup>108</sup> 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211。

<sup>109</sup> 雷聞：〈麻姑山鄧氏與唐代「北帝派」的傳法譜系〉，收入余欣主編：《中古時代的禮儀、宗教與制度》(上海：上海古籍出版社，2012)，頁145-151。李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》(成都：四川人民出版社，2003)，頁10-15。

<sup>110</sup> 吳羽：〈杜光庭寓蜀時期的玉局化北帝院與星斗信仰〉，收入潘崇賢、梁發主編：《道教與星斗信仰》(濟南：齊魯書社，2014)，頁220-243。

密關係可上溯至南北朝末至唐代初中期，這一時期的北帝系經典多冠以「七元」之名，有《北帝七元紫庭延生祕訣》、《北帝說豁落七元經》等。<sup>111</sup> 玉局化之崇尚北帝、北斗，原因之一或係該教區在中古天師道的二十四治分野理論中上應「鬼宿」，「不利分野」，須以北斗「壓」之。<sup>112</sup> 前蜀乾德五年冬十月，彗星見輿鬼。司天監言國有大災，王衍詔於玉局化置道場以答天變。<sup>113</sup> 玉局正當輿鬼之分，故於其地置道場。可以想見，此次齋醮所祈請的主神當為北帝、北斗，藉以壓鬼鎮邪、禳除星災。另外，在杜光庭的著作如《廣成集》、《太上黃籙齋儀》中有也不少關於南北斗或五斗信仰的醮詞及禮斗科儀。總之，晚唐五代時期，玉局化具有濃厚的星斗崇拜氛圍。

最後，《道藏》中存有一些冠以「玄靈」之名的科儀文本，體現出獨特的星神信仰特徵，或可作為玄靈法派存在的一點佐證。這些科儀主要有：《靈寶領教濟度金書》所收「玄靈璇璣齋」、「玄靈經懺」，<sup>114</sup> 以及《金籙玄靈轉經早午晚行道儀》三卷。<sup>115</sup> 以「玄靈璇璣齋」為例，該儀以祈請北斗星神為主，強調「玉局傳經」，<sup>116</sup> 應即玄靈法派所行用的科儀。透過此儀，可以發現玄靈法派所信奉的神靈譜系及其信仰特色：

具位某誠惶誠恐，稽首頓首，謹焚寶香，遙瞻供養太上无極斗極祖師元始天尊，斗極玄師靈寶天尊，斗極宗師道德天尊，昊天玉皇上帝，

<sup>111</sup> 其中《北帝七元紫庭延生祕訣》之結構、內容與《北斗經》頗有相似之處。二經都強調禮祀北斗七星以求延生增壽。並且在二經中，某年生人命屬北斗某星的對應規則基本一致，北斗、三台的星君名號也頗為相似。另，唐代佛經《佛說北斗七星延命經》或亦是據《北帝七元紫庭延生祕訣》改寫而來。

<sup>112</sup> 關於北斗、鬼宿與壓勝，參朱磊：《中國古代的北斗信仰研究》，頁204-222。或許正是出於此點考慮，長期寓居玉局化的杜光庭才將玉局化由上應「鬼宿」改為上應「翼宿」。

<sup>113</sup> 見《十國春秋》卷三七及前引《資治通鑑》卷二七二。

<sup>114</sup> [宋]寧全真授，[元]林靈真編：《靈寶領教濟度金書》，卷二一一至卷二一七、卷二一八至卷二二三，《道藏》，第8冊，頁60中-85上、頁85中-105下。

<sup>115</sup> 《金籙玄靈轉經早午晚行道儀》，《道藏》，第9冊，頁102下至111下。其書或最終編於明成祖時，參蕭登福：《正統道藏總目提要》，頁485。

<sup>116</sup> [宋]寧全真授，[元]林靈真編：《靈寶領教濟度金書》，卷二一五，《道藏》，第8冊，頁74上。



北極紫微大帝，斗中高上玉皇尊星君，太微玉帝，北極玄卿大帝君，中天大聖北斗九晨皇上道君，九皇夫人，九陰內妃，天罡萬真節度奎光大帝，斗中三台華蓋星君，二十八宿星君，六十甲子星君……<sup>117</sup>

該節次中雖首列三清尊神，但均冠以「斗極」之名，藉以彰顯本派的星斗信仰特徵；其下又列「玄卿大帝」與北斗星神，其中「高上玉皇」、「太微玉帝」指北斗第八、九星，古上清經《上清金書玉字上經》云：「第八帝星精，名高上玉皇，願某飛仙，得登後聖之堂；第九尊星精，名太微帝君，願某飛仙，得入丹瑤玉房。」<sup>118</sup> 九晨皇（華）君、九皇夫人、九陰內妃皆為北斗九星神格之變體，主要見於《太上飛行九晨玉經》、《上清太上九真中經絳生神丹訣·太上九真帝君九陰混合縱景萬化隱天經》等上清經中。故此組神格排列旨在強調本派對晚唐五代時期玉局化北斗信仰、上清一北帝信仰的延續。類似的狀況在「玄靈經懺」中也能發現。事實上，檢閱《道藏》，鮮見徑以「斗極」冠名三清的情況，並且「玄卿大帝」也是頗具玉局化地方特色的神靈。換言之，凡是呈顯出斗極三清—玄卿大帝—北斗星神信仰格局的科儀文本，應當都屬於玄靈法派。由是而論，《道門科範大全集》卷一至卷三〈生日本命儀〉也是玄靈法派的科儀。<sup>119</sup>

北宋初，蜀中經歷王小幡（？-994）、李順（？-995）之變等戰亂，玉局化想必也遭到破壞。大中祥符七年，玉局觀得以重新修葺；至大中祥符八年彭乘作〈記〉時，玉局觀已頗具規模，主要殿堂有三清殿、三官堂、玉局洞屋等而未見「北帝院」，已非舊有之格局。至治平四年文同作〈玉局觀新建五符幢記〉時，玉局觀的信仰氛圍已以靈寶教法為主。文〈記〉云：「……其所謂蓋《太上洞真靈寶五老赤書》云。按元始至真肇探于太樸之先，凝神火庭，尋詳曲折，煥譯妙勢，為天奧寶。告瑞發應，秀映靈都。神杖封固，長依跬息。大道君玉帝諸真懇請恭受，反覆難遴，傾倒切至，始賜矜諭，救詣紫微，居齋九旬，後肯付

<sup>117</sup> [宋]寧全真授，[元]林靈真編：《靈寶領教濟度金書》，卷二一七，《道藏》，第8冊，頁82中。

<sup>118</sup> 《上清金書玉字上經》，《道藏》，第18冊，頁745中。

<sup>119</sup> [宋]仲勳：《道門科範大全集》，卷一至卷三，《道藏》，第31冊，頁758下-765上。

昇。然猶戒禁，勿得布下。是天所貴重若此。不記從何劫運，漏墜人世。有聖研極，鑄胎刻魄，識其倪緒，取安諸隅，廣宇泰寧。傳云東京桓永壽時，正一道陵患魑魅恣雜，闢人鬼使異行，植幢嶠山，誓刻嚴毒……」<sup>120</sup> 文中稱「靈寶五符」乃元始天尊授予大道君、玉帝諸真，後「五符」漏墜人世，張道陵乃立五符幢以辟人鬼——這種說法應是對玉局觀舊有的天師道傳統與新駐道團信仰特點的一種調和，<sup>121</sup> 或許也為《南斗經》「元始天尊—老君—張陵」傳經模式的形成提供了靈感。此外，文〈記〉還徵引了《太上洞真靈寶五老赤書》，應即六朝道教古靈寶經的核心經典《元始五老赤書玉篇真文天書經》。筆者推想，玉局化原本的玄靈法派已在宋初戰亂中離散或衰頹。玉局觀重修後，新駐道團以推崇靈寶經法為主，他們應是當時當地更為主流的道派——據《通志·藝文略》及《宋史·藝文志》記載，成都道士李道綱著有《太上洞玄靈寶修真論》一卷，<sup>122</sup> 或許說明了這一點。此道派大概並未承續晚唐五代以來玉局化地方道團的信仰特色。其後，玄靈法派得以賡續，並以「北帝」降經的名義造出《北斗經》並冠以「玄靈」之名。鑒於玄靈法派為玉局舊主，新駐道團未必不承認《北斗經》，他們可能採取了一種更加靈活、穩妥的方式來處理雙方的潛在矛盾：一方面，他們依古靈寶經《度人經》之「五斗」說造構其餘四經；另一方面，因他們非屬玄靈法派，故並未以「玄靈」命名《南斗經》等四經。不過在以「太上說」為名的《南斗經》中，《北斗經》「老君—張陵」的傳經譜系已被悄悄改為「元始天尊—老君—張陵」，可以說既尊重了「玄靈」法派，也表明了自身的靈寶傳統。

有趣的是，至南宋時期，玄靈法派似已與某些靈寶法派合流，而有所謂的「玄靈璇璣法」。南宋金允中（生卒年不詳）編《上清靈寶大法》云：

<sup>120</sup> [宋]文同：〈新建五符幢記〉，[宋]袁說友等編，趙曉蘭整理：《成都文類》，卷三七，頁729。

<sup>121</sup> 關於早期靈寶經中的張道陵形象，參王承文：〈早期靈寶經與漢魏天師道——以敦煌本《靈寶經目》注錄的靈寶經為中心〉，《敦煌研究》，第3期（1999），頁35-39。有趣的是，賈善翔《猶龍傳》徑稱《靈寶五符序》乃張陵所作，又較早徵引《南北斗經》，或許本為蜀人的賈與玉局觀有一定的關係。

<sup>122</sup> [宋]鄭樵撰，王樹民點校：《通志二十略》，藝文略第五（北京：中華書局，1995），頁1617。[元]脫脫等：《宋史》，卷二〇五，頁5194。

天台之行靈寶者，欲別立門戶，以傳於人。因見宣和間有璇璣之籙，故集諸家之說，以為璇璣之法，別立玄靈璇璣府印。編末卻歷言所本，如《北斗經》、《傍通圖》諸書，皆列其後。<sup>123</sup>

宣和間寶籙宮有高上神霄元一六陽璇璣祕籙一階，即無法也。南渡已後，宗壇所授，止稱北斗籙而已矣。天台而因璇璣之名，而集諸書以為法，遂製玄靈璇璣府印，乃杜達真為之。……又詐稱玄靈通真靖靈寶玄壇，非獨僭亂天儀，亦且違冒陽憲。<sup>124</sup>

自天台杜達真立璇璣法，每事好異，既不從伏古科稱北斗醮，創置玄靈璇璣府印，設察訪使之職，又稱主管璇璣府事。<sup>125</sup>

天台杜達真受兩宋之際的「璇璣(北斗)籙」啟發，整合《北斗經》、《傍通圖》等經法，製「玄靈璇璣府印」以行「璇璣法」。《道法會元·〈太上天壇玉格下〉》稱受「玄靈式」當受「北斗籙」，行「玄靈式」則須念《北斗玄靈經》、用「北斗玄靈印」，與杜氏之行徑相符：

受「玄靈式」合受「北斗籙」。

行「北斗玄靈式」，先念《北斗玄靈經》五千四十八卷，吞斗中真符四十九日，仍自寫斗經一卷，每日持念，行之大驗。

雷法，用「天部霆司印」、「都管雷公印」。「玄靈式」，「北斗玄靈印」。<sup>126</sup>

由是而論，上文提到的「玄靈璇璣齋」、「玄靈經懺」二儀很可能就是這種道派合流後的產物，理由有二：其一，二儀之名稱同所謂「玄靈璇璣」類似；其二，二儀對道教的傳統發爐辭有所改換。傳統發爐辭往往以「無上三天玄元始三炁太上老君(太上道君)」、「太上玄元五靈老

<sup>123</sup> [宋]金允中：〈上清靈寶大法·總序〉，《道藏》，第31冊，頁346下。

<sup>124</sup> [宋]金允中：《上清靈寶大法》，卷十，《道藏》，第31冊，頁400中、下。

<sup>125</sup> 同上註，卷十二，《道藏》，第31冊，頁411中。最早揭櫫以上材料的當屬柳存仁〈五代到南宋時的道教齋醮〉一文，見氏著：《和風堂文集》(上海：上海古籍出版社，1991)，頁777-778。吳羽曾討論過《北斗變像旁通圖》一類經典與南宋的北斗信仰，亦對以上材料有所提及，見吳羽：《唐宋道教與世俗禮儀互動研究》，頁101-103。

<sup>126</sup> 《道法會元》，卷二五〇，《道藏》，第30冊，頁536中、頁534下、頁534上。

君」等開頭，由於南宋以來新道派紛起，時常有肆意更改發爐辭的現象，蔣叔輿指出：「今之世師，不明經旨，卻於發爐中間，添入詞意，極其覲縷，煩瀆天真。」<sup>127</sup> 金允中亦云：「今此發爐之儀，正屬洞玄本格，難以再有更改。……近者有據己見，恣行改換。」<sup>128</sup> 玄靈璇璣齋、玄靈經懺的發爐辭即以非常罕見的「無上三天九皇玉帝」開頭，而金允中所批判的正是「璇璣法」把北斗九皇拔高至與玉帝同列的「不典」做法：「近世妄人，以《旁通圖》、《武威經》、《北斗籙》諸書，悉更變其名，撰作『璇璣法』，遂徑尊中斗七元及斗中帝座二星，皆與天帝同列，文移章奏，一依玉帝之例。其為不典，可勝言哉！」<sup>129</sup> 另外，「九皇（玉帝）」是對北斗九星的神格化，源出《太上飛行九晨玉經》、《上清河圖內玄經》等上清經，正與天台靈寶法派「僭稱上清領教嗣師」的行徑相合，<sup>130</sup> 或許表明該靈寶法派對玄靈法派的上清—北帝信仰傳統有所接續。事實上，在特別強調「玄靈法」的傅洞真《北斗經》註本中即稱「北辰」為「北帝」，並援引《上清河圖內玄經》等上清經來闡釋北斗星君的名諱、服飾等，<sup>131</sup> 故傅洞真或與「玄靈璇璣法」有關。

二十四治中其他治多在山間，玉局治則位處平原都會之地，<sup>132</sup> 無疑擁有更為優越的地理條件，遂能在唐宋時期成為西南地區的重要宮觀。<sup>133</sup> 唐開元（713–741）中，羅上清奏重修玉局化殿宇；天寶（742–756）中，玉局化老君像頗見靈驗。逮至晚唐五代，高道杜光庭寓居玉局，玉局化北帝院得以成為北帝信仰的一個據點，具有濃厚的星斗信仰氛圍，進而可能形成了一種頗具玉局化地方特色、以崇奉星神為主

<sup>127</sup> [宋]留用光授，[宋]蔣叔輿編：《無上黃籙大齋立成儀》，卷一六，《道藏》，第9冊，頁472上。

<sup>128</sup> [宋]金允中：《上清靈寶大法》，卷二二，《道藏》，第31冊，頁481下。

<sup>129</sup> 同上註，卷二七，《道藏》，第31冊，頁516中。

<sup>130</sup> 同上註，卷一〇，《道藏》，第31冊，頁403上。

<sup>131</sup> 如傅註云：「北斗者，按《河圖經》、《旁通圖》云：『北斗是九天之精魂，九地之靈魄，九星之妙象，九州之威神……』」「北辰者，北帝也，斗中帝星為之星主，端拱儀像。」見[宋]傅洞真：《太上玄靈北斗本命延生經註》，卷上、卷中，《道藏》，第17冊，頁66上、73上。

<sup>132</sup> 王純五：《天師道二十四治考》（成都：四川大學出版社，1996），頁275。

<sup>133</sup> 關於玉局觀的建制沿革，參王斌：〈成都玉局觀建置考〉，《宗教學研究》，第4期（2012），頁86–91。

的玄靈法派。入宋以後，先是「五斗」被整合進官方宮觀的神祇體系中，爾後玉局觀在真宗的崇道熱潮中被重修。熙寧三年(1070)，玉局觀置提舉官，<sup>134</sup> 其地位進一步抬升。王斌的〈成都玉局觀建置考〉一文中也提到：「在宋代，玉局觀是極其風光的，因為奉祠制度，每有朝廷大員在這裏任提點官，因此也常常見諸詩詞吟詠，可謂名滿天下。」<sup>135</sup> 這樣一來，國家祀典對「五斗」的崇奉很容易與玉局觀素有的星斗信仰傳統結合起來，從而為《五斗經》的出世埋下伏筆。

### (b) 煉丹師與星占家的二重身分： 論「燂灰李」應即李垂應

〈大醮儀〉之說雖與實際情況存在出入，但關鍵人物「燂灰李」當不至有誤。《說文》稱「燂」為「火熱也」，<sup>136</sup> 故所謂「燂灰李」應指長於燒煉之事的某李姓道士。據上文，《北斗經》甚至可能作於1067–1074年之間，其成書地點應在玉局觀。那麼，是否存在一位主要活動於此區間內、並且擅長煉丹的玉局觀李姓道士呢？

確實有這樣一位。趙抃〈贈玉局李垂應太師〉詩云：

坐觀山水地幽清，恬淡冲虛樂性情。  
跡混光塵宗老氏，術通仙俗似君平。  
欣逢真侶論根本，恥向權門叩利名。  
濟世金丹得傳授，先生高隱在青城。<sup>137</sup>

這裏透露出幾點信息：其一，李垂應為玉局觀道士，其與趙抃有所交遊，而後者正為宣揚「老君授經」說的關鍵人物；其二，「濟世金丹得傳授」表明李垂應長於燒煉之事，與「燂灰李」之號相符；其三，「術通仙俗似君平」並非場面話，而是稱讚李垂應的星占術造詣。據《分門古

<sup>134</sup> 參龔延明：《宋史職官志補正》（北京：中華書局，2009），頁577。

<sup>135</sup> 王斌：〈成都玉局觀建置考〉，頁89。

<sup>136</sup> [漢]許慎：《說文解字》，十上（北京：中華書局，1963），頁209下。

<sup>137</sup> [宋]趙抃：《清獻集》，卷三，[清]永瑤、紀昀等纂修：《景印文淵閣四庫全書》，第1094冊，頁774上。

今類事》卷一二〈卜兆門下〉「垂應紫堂」條所記，李垂應得其師授「紫堂」之術，好作星占，曾以此術預言趙抃的仕宦生涯：

王垂裕，玉局化道士，深於紫堂。……其徒李垂應、王嘉言皆傳其術。趙清獻抃嘗曰：「僕知江原縣日，垂應嘗言某年當入蜀，後果授梓州路轉運。至梓州，得垂應書，言非久移成都，已而果然。僕官滿，垂應送至新都彌牟鎮曰：『後六年再來此攀迎台旆。』彌牟距漢州二十里，垂應不肯前，曰：『漢守聶寺丞欲召某，而其人天獄星動，故不敢見。』未幾，聶果以公事下獄。僕後六年知成都。先是僕以言事謫虔州，一日遮中得垂應書云：『是行也，乃必來成都之兆，宜切自愛。』其精如此。」<sup>138</sup>

玄靈法派崇奉星神，故「深於紫堂」的王垂裕與其徒李垂應大抵即屬此派。

又趙道一之《歷世真仙體道通鑑》中有記：

張翬，不知何許人也，唐末得道。既仙去，常至成都玉局化洞微大師李乘應（按：「乘」或為「垂」之誤）之室。宋神宗熙寧五年九月，亦賣藥於市中，人莫識也。……乘應字應之，能語人休咎。趙清獻公撰為江源令，乘應嘗言某年公當入蜀……<sup>139</sup>

其下與《分門古今類事》所記略同。由此可知李垂應有「洞微大師」之號，其師號或係官方所賜，或自官方購得，<sup>140</sup>不過在道教語境中「洞微」多指北方且與天文星象密切相關，如《太上洞真智慧上品大誡》稱「南曰洞清，北曰洞微」，「北曰洞微，微生於玄，智遠慧深，微而洞真……手法四時，上應天關」。<sup>141</sup>故「洞微」師號可能暗示了李垂應身負北帝—玄靈法脈。循此而言，趙抃詩中的「跡混光塵宗老氏」當與

<sup>138</sup> [宋]委心子撰，金心點校：《新編分門古今類事》，卷十二（北京：中華書局，1987），頁185-186。《分門古今類事》（約成書於1169年）稱該段引自《成都廣記》。明曹學佺撰《蜀中廣記》卷七八所引《集記》亦記其事而稍簡。或許《蜀中廣記》所引為趙抃《成都古今集記》，《分門古今類事》所引為王剛中《續成都古今集記》。

<sup>139</sup> [元]趙道一：《歷世真仙體道通鑑》，卷四六，《道藏》，第5冊，頁363下至364上。

<sup>140</sup> 神宗時開始出賣紫衣、師號貼，參唐代劍：《宋代道教管理制度研究》（北京：線裝書局，2003），頁242-243。

<sup>141</sup> 《太上洞真智慧上品大誡》，《道藏》，第3冊，頁393下、頁395上。

「術通仙俗似君平」句類似，蓋非泛泛之言，或是表明李氏一系有天師道之背景。

綜上觀之，玉局觀道士李垂應與趙抃頗有交遊，且兼有煉丹師與星占家的二重身分，當與「玄靈」法派有關，故極有可能便是《北斗經》的作者。李氏造出《北斗經》後，極為服膺其星占術的趙抃自然會欣於接受「老君降經」的說法並在其《成都古今集記》中予以記錄。至於其餘四部《斗經》，則可能出於玉局觀另一派推崇靈寶經法的道士之手。

值得一提的是，《南斗經》所謂「太昊玉女修丹之所」的說法實際上是比較古怪而罕見的，這會不會是李垂應出於諛揚自身外丹術的目的而生造出來的呢？換言之，李垂應是否是全部《五斗經》或者僅僅是《南斗》等四經的作者？有這個可能，但如此一來就很難解釋《五斗經》內部所存在的差異。還有一種可能是，「太昊玉女修丹之所」一說是化用了古靈寶經中「太丹玉女」的典故。《元始五老赤書玉篇真文天書經·〈元始五老靈寶官號〉》云：「南方梵寶昌陽丹靈真老，號曰赤帝……其精始生，上號南方朱丹三炁之天，中為熒惑星，下為霍山。其氣如絳雲之包日，其光如玄玉之映淵。下有赤泉之丹池，上有長生之朱宮。室有太丹玉女，居于太陽三山之上。……大哉靈寶！朱丹長生，由真老三炁之勲。」<sup>142</sup> 如所周知，古靈寶經具有濃厚的五行思想，《真文天書經》的主體即是「五篇真文」，並由此形成了一套內容豐富的五行配置系統。在以上引文中，五行之火—五方之南—五帝之赤帝—五星之熒惑—五嶽之霍山—長生之朱宮—太丹玉女—朱丹之間存在著對應關係，其中的「長生之朱宮」也就是靈寶經中常見的「南宮」，即由南斗、文昌、南極老人等星神執掌的具有煉化功能的仙界天宮，《南斗經》稱南斗「位處離宮，名同日曜，降神於人，名之為魂也，主司陽官，宰御火帝」，<sup>143</sup> 說的就是這回事。所謂「朱丹」是靈寶服「五牙」法中的南方丹天三炁之精，不過《靈寶五符序》以及作為《真文天書經》修行訣法的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》將服「五牙」法描繪得頗具細節，讓人感覺所謂的服「五牙」法是基於某種真實的服食過程而產生的想象，如《赤書玉訣》述服「赤牙」法：「當以鷄鳴陽光始

<sup>142</sup> 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，《道藏》，第1冊，頁784中、下。

<sup>143</sup> 《太上說南斗六司延壽度人妙經》，《道藏》，第11冊，頁351中。

分，南向叩齒三通，摩兩掌令熱，以摩拭面目三過，仰呪曰：『南方朱丹，服食朱丹，飲以丹池。』畢，以舌撩下齒之表，舐唇嗽口，令玉芝滿口而三咽之。又引赤炁三咽，令鎮心宮之中，其道畢也。」<sup>144</sup>而在服「素牙」法中所要服食的則是物質屬性更為明顯的「明石」。因此，服「五牙」法中的「朱丹」、「明石」等可能原本就是指某些用以服食的丹藥，其原型似為漢晉時流行的「五石（靈）丹」。那麼，「太昊」又是怎麼回事呢？慣常的說法不是以「太昊」為東方青帝嗎？不過道經中也有以「太昊」為赤帝的，如《太平御覽》卷六七六引《真經》曰：「南方熒惑，赤帝太昊，佩太陽之印。」<sup>145</sup>再如《太上洞神三皇儀》中所朝謁的神真即包括「南極太始太昊君」。<sup>146</sup>這樣一來，太昊—太丹玉女—朱丹—南斗之間的關節就被打通了。如果此說成立，則《南斗經》「太昊玉女修丹之所」的說法所反映的仍是對靈寶經教的推崇。

## 結語

《五斗經》撰者出於神化經典、崇飾玉局之目的，宣稱本經乃太上老君授予天師張道陵，又將「老君授經」的傳經神話與中古天師道的玉局治神話相拼合，遂給人以早出的印象。本文經考證認為〈真武靈應大醮儀〉所謂「宋興之初」的說法並不可靠，《五斗經》應成書於北宋大中祥符八年和熙寧七年之間，甚至是治平四年到熙寧七年之間。在此基礎上進一步探究唐宋時期成都玉局觀地方道團的信仰特徵與《五斗經》之成書背景，筆者認為《五斗經》之作者當是以李垂應為代表的玉局觀道士。

兼具通俗性與神聖性的《五斗經》自問世後廣為流布，其影響遍及帝王、士人、道士、僧人與普通民眾：如宋徽宗就曾親抄《北斗經》頒賜劉混康；<sup>147</sup>晁公武、朱熹、李壁、王應麟等儒士多以《北斗經》為鄙俚道經；西夏法典《天盛律令》規定，所屬道士童子能熟練誦頌十四卷

<sup>144</sup> 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，《道藏》，第6冊，頁196下。

<sup>145</sup> [宋]李昉等：《太平御覽》，卷六七六，頁3016。

<sup>146</sup> 《太上洞神三皇儀》，《道藏》，第18冊，頁303下。

<sup>147</sup> [宋]趙佶：〈賜劉混康詔〉，曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，卷三五六五，第164冊，頁104。



道教經典者可出家為道士，這些經典中就包括北、西、東、南四部《斗經》；<sup>148</sup> 全真七子之一的譚處端曾感風痹之疾，「暗誦《北斗經》以求濟」；<sup>149</sup> 完縣西北十里白雲村玉皇廟立有金明昌二年(1191)所刻《北斗經》碑石；<sup>150</sup> 元世祖至元十八年(1281)勅焚道家偽經，大都報恩禪寺林泉長老從倫奉勅下火，其嘲諷《北斗經》稱「家有《北斗經》，枉教人口不安寧」；<sup>151</sup> 洪邁《夷堅志》支乙卷三〈劉氏僦居〉條則記有劉氏以《北斗經》驅鬼未遂事<sup>152</sup>——這表明《北斗經》在民間頗為流行，已成為百姓日用的通俗道經。可以發現，《五斗經》開始大範圍地流行即在北宋末至南宋金元時期，這與本文中對《五斗經》大致成書於北宋中期的判斷是相符的。

### 附論：對北宋真宗以前疑似著錄、引用《五斗經》情況的考察

中古時期的目錄書乃至宋代的《崇文總目》、《通志·〈藝文略〉》均未著錄《五斗經》，但並不能據此判定《五斗經》的成書年代，鄭燦山指出：「傳統目錄學的知識體系，是傳統儒家學者所構築的，而儒者對於道教或是民間信仰，基本上相對漠視乃至鄙夷，所以不大會關注其典籍傳承的問題。」「考證道經年代或是作者時，傳統目錄學的知識體系，並非唯一的參照座標。」<sup>153</sup> 前文對《五斗經》成書年代的考證，主要仰賴「老君授經」說這條單一的線索，立論存在風險。為了夯實本文的結論，需要對真宗以前疑似著錄或引用《五斗經》的情況作出辨析。

<sup>148</sup> 參韓小忙：《西夏道教初探》（蘭州：甘肅文化出版社，1998），頁12。

<sup>149</sup> [金]金源璫（完顏璫）：〈長真子譚真人仙跡碑銘〉，[元]李道謙：《甘水仙源錄》，卷一，《道藏》，第19冊，頁731下。

<sup>150</sup> 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》（北京：文物出版社，1998），頁1044-1046。

<sup>151</sup> 此話改寫自《北斗經》「家有《北斗經》，家國自安寧」句。[元]念常：《佛祖歷代通載》，卷二二，《大正藏》（台北：新文豐出版社，1983），第49卷，頁719下。

<sup>152</sup> [宋]洪邁撰，何卓點校：《夷堅志》，支乙卷三（北京：中華書局，2006），頁812-813。

<sup>153</sup> 鄭燦山：《六朝隋唐道教文獻研究》（台北：新文豐出版社，2014），頁56-57。

## (a) 六朝時期

### 1. 上清經中的「北斗經目」

蕭登福指出，六朝上清系科律《太真玉帝四極明科經》卷二已提到《北斗真經》。<sup>154</sup> 蕭進銘認為《四極明科》乃上清一系經典，而上清經在談及北斗信仰時皆以存思為主，與以章醮為主的《北斗經》頗為不類，且《四極明科經》已明言《北斗真經》為「玉晨君」所修，與《北斗經》傳自老君的說法不同。<sup>155</sup> 此說當是。事實上，道書（尤其是上清經）中的虛目現象屢見不鮮，《四極明科》著錄的《北斗真經》應即虛目，與《北斗經》不是一回事。

### 2. 《桂陽列仙傳》與「玉局說經」事

清秦嘉謨（生卒年不詳）《月令粹編》卷四所引《桂陽列仙傳》已述及「玉局說經」事。<sup>156</sup> 《桂陽列仙傳》為南齊志怪小說，原書早佚，「從書名及現存佚文看，本書專記桂陽一地列仙故事」，「桂陽即今湖南彬縣」。<sup>157</sup> 況且在中古道教文獻中根本未見「玉局說經」事，故《月令粹編》之引文並不可靠。

## (b) 唐五代時期

### 1. 玄元真人及傅洞真《北斗經》註本的年代

蕭登福指出，題玄元真人所註的《太上玄靈北斗本命延生真經註解》三卷前後有李白、蘇軾作序，故玄元真人應為唐人。<sup>158</sup> 但正如《道藏提要》所說：「李、蘇之序蓋皆扶乩降筆。卷中稱『北極玄神號曰真武』，後於武當山成道。據此知是註不早於北宋真宗。此處及註中多處亦不避『玄』字之諱，疑非宋人之註，蓋元明道士所撰。」<sup>159</sup>

<sup>154</sup> 蕭登福：《太歲元辰與南北斗星神信仰》，頁67。

<sup>155</sup> 蕭進銘：〈唐宋玄靈法「璇璣玄一停輪」、「太玄三一」之道試探〉，頁73。

<sup>156</sup> [清]秦嘉謨：《月令粹編》，卷四，《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1996），第885冊，頁737下。

<sup>157</sup> 魏世民：《魏晉南北朝小說史》（合肥：安徽大學出版社，2011），頁548。

<sup>158</sup> 蕭登福：〈《太上玄靈北斗本命延生真經》探述〉，頁54。

<sup>159</sup> 任繼愈主編：《道藏提要（第三次修訂）》，頁326。

除玄元真人註本外，《道藏》中尚有傅洞真註本與元人徐道齡註本。關於傅洞真的年代，朱越利認為他是五代末或宋初道士，其理由僅僅是傅註在自序中提到了杜光庭，又據此判斷《北斗經》成書「不遲於唐」，實難為信；<sup>160</sup> 蕭登福認為傅氏為宋代人，似過於籠統；<sup>161</sup> 蕭進銘認為傅註出現的時間大約在北宋中期，其中推測成分居多；<sup>162</sup> 三浦國雄指出，傅註中的部分內容借用自日本若杉家本《北斗經》謝守灝序文，故傅註在南宋以後，<sup>163</sup> 當以其說為是。

## 2. 關於杜光庭著作中是否引用《五斗經》的問題

《道門科範大全集》卷四九〈南北二斗同壇延生醮儀〉提到了「北斗之經」，又卷五七〈北斗延生儀〉引《北斗經》：「臣等伏聞人身難得，中土難生，假使得生，正法難遇。茲《仙經》之所載，非道力以難諧。」<sup>164</sup> 《道門科範大全集》不能視為杜光庭的作品，前文已備述。以上兩種科儀雖題杜光庭刪定，但「後人竄亂的地方很多」，蕭登福亦云：「（《道門科範大全集》）有的杜光庭無此科儀，仲勵據杜撰相近科儀，增編成書，而仍以杜光庭刪定為名。」<sup>165</sup> 因而此條未必是杜光庭所記。蕭進銘即指出，杜光庭《廣成集》中收錄了不少關於南北斗的醮詞，在內容、文字及名相，皆未見明顯與《北斗經》相似的語句，故杜光庭在世之時《北斗經》應還未出現。<sup>166</sup> 實際上，在相對可靠的杜氏著作中，從未提到或引用《五斗經》，並且對「五斗」之解釋全不同於《五斗經》，<sup>167</sup> 故《五斗經》於杜光庭在世時應還未被造出。

<sup>160</sup> 朱越利：《道藏分類解題》，第65頁。

<sup>161</sup> 蕭登福：〈《太上玄靈北斗本命延生真經》探述〉，頁55。

<sup>162</sup> 蕭進銘：〈唐宋玄靈法「璇璣玄一停輪」、「太玄三一」之道試探〉，頁77。

<sup>163</sup> 三浦國雄著，王標譯：《不老不死的欲求：三浦國雄道教論集》，頁144。

<sup>164</sup> [宋]仲勵：《道門科範大全集》，卷四九、卷五七，《道藏》，第31冊，頁870下、890下。

<sup>165</sup> 蕭登福：《正統道藏總目提要》，頁1196。

<sup>166</sup> 據傅洞真《北斗經註》之序文，可見已有時人推測《北斗經》之作者為杜光庭，這恰恰反映出《北斗經》出現及流行的時代大約在五代以後。參蕭進銘：〈唐宋玄靈法「璇璣玄一停輪」、「太玄三一」之道試探〉，頁76-77。

<sup>167</sup> 參施秦生：〈《度人經》「五斗」解詁〉，頁25-26。

另，題杜光庭所撰的《廣成先生玉函經·〈生死歌訣中〉》引《南斗經》曰：「水火者，人之生命也。」<sup>168</sup> 查《南斗經》無此句，原句當為「生生之生，全繫水火」。<sup>169</sup> 這是否能說明《南斗經》出於杜光庭之前？不然，學界多以《玉函經》為偽書。<sup>170</sup>

### (c) 北宋初期

#### 1. 《皇宋通鑒長編紀事本末》所記雷說出《南斗經》一事

南宋楊仲良（生卒年不詳）撰《皇宋通鑒長編紀事本末》卷一〇〈太宗皇帝〉記王延範事：

（王延範）與廣州掌務殿直趙延貴、將作監丞雷說會宿，共觀天文。延貴指西方一星曰：「所謂『火星入南斗，天子下殿走』者。」延貴實不知星入南斗者乃太白也，說因出《南斗經》證之。<sup>171</sup>

這是否說明太宗朝已有《南斗經》？不然，查《宋史·〈王延範傳〉》中的相關記述為：

（王延範）與廣州掌務殿直趙延貴、將作監丞雷說會宿，觀天象。延貴指西方一大星曰：「此所謂『火星入南斗，天子下殿走』者也。」雷說出《星經》證之，乃太白行度經南斗，延貴謬為火星也。<sup>172</sup>

可以發現，二者史源基本相同，關鍵在於雷說所出的是《星經》還是《南斗經》。首先，《宋史》雖係晚出，但寧宗朝以前列傳多源於宋朝國

<sup>168</sup> 《廣成先生玉函經》，[清]阮元輯：《宛委別藏》（南京：江蘇古籍出版社，1988），第65冊，頁37。

<sup>169</sup> 《太上說南斗六司延壽度人妙經》，《道藏》，第11冊，頁351下。

<sup>170</sup> 「《四庫全書總目提要》以為後人偽託，今人也多持此見。其中較有見地的解釋見諸《續修四庫全書總目提要》之《玉函經》條：『凡醫卜術數等書，七言歌括，皆出宋以後人所作，唐以前無此體。』另外〈玉函經序〉云：『余幼訪名師，遍尋奇士』，案杜光庭早年事蹟不顯，先從事科舉儒業，後入道天台山，大概早年無『訪名師、尋奇士』的經歷，這或可作《玉函經》非光庭所為的一點佐證。」參羅爭鳴：〈杜光庭著述考辨〉，頁66。

<sup>171</sup> [宋]楊仲良撰，李之亮校點：《皇宋通鑒長編紀事本末》，卷一〇（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006），頁127。

<sup>172</sup> [元]脫脫等：《宋史》，卷二八〇，頁9510-9511。

史列傳，<sup>173</sup> 並無理由懷疑其可靠程度；其次，「火星入南斗，天子下殿走」云云是非常典型的軍政星占學術語，<sup>174</sup> 與《南斗經》無涉。楊仲良大概以為其時流行的《南斗經》是專講南斗星占的書，或出於炫學等目的而將原始材料中的「星經」改為「南斗經」，反而弄巧成拙。

## 2. 《道門定制》卷三中的「南斗六司真君」

南宋呂元素（生卒年不詳）集《道門定制》卷三存有大中祥符年間王欽若（962–1025）所修《羅天醮儀》<sup>175</sup> 中聖真位號的部分內容，其中「南斗太帝眾真」包括「南斗大帝長生大君，好生韓君丈人，注生大司馬，南斗天府司命上相鎮國真君，南斗天相司錄上將鎮嶽真君，南斗天梁延壽保命真君，南斗天同益算保生真君，南斗天樞度厄文昌煉魂真君，南斗天機上生監簿大理真君，南斗火鈴大將軍」。其下小字註稱「右六星（指天府一天機六星君），出《南斗經》，餘依舊例」，<sup>176</sup> 應出於呂元素之手。<sup>177</sup> 那麼，這是否說明玉清昭應宮所奉南斗之名號出自《南斗經》？換言之，是否在真宗朝之前便已有《南斗經》呢？

呂元素的註很關鍵，所謂「右六星，出《南斗經》，餘依舊例」，是說除南斗六司真君名號是據《南斗經》所增補外，其餘部分方為王欽若《羅天醮儀》原本所有。換言之，王欽若《羅天醮儀》所載南斗諸神位號應不包括出自《南斗經》的「南斗六司真君」，此六真君位號是呂氏據當時流行的《南斗經》所補錄的。又，「南斗太帝眾真」之上列「北斗中星君眾真」及「九皇夫人」，稱出自《河圖內篇》等書；其下則列東斗

<sup>173</sup> 參張其凡：《兩宋歷史文化概論》（廣州：廣東人民出版社，2002），頁24。

<sup>174</sup> 參鄭志敏：《仰觀俯察天人際——中國中古時期天文星占之歷史研究》（新北：花木蘭文化出版社，2009），頁73。

<sup>175</sup> 吳羽指出，修建玉清昭應宮期間國家對道教的齋醮儀式進行了大規模的規範，集大成之作就是王欽若的《羅天醮儀》。參吳羽：《唐宋道教與世俗禮儀互動研究》，頁59。

<sup>176</sup> [宋]呂元素：《道門定制》，卷三，《道藏》，第31冊，頁680中。

<sup>177</sup> 呂元素《道門定制序》云：「元素常竊患之，欲別為校定，使之適中，俾略者不得隱，而繁者不得踰，則事天奉道之禮，不因人而隆殺。其他有合講明，具于下方，當有能辯之者。」（《道藏》，第31冊，頁653下）如卷三「北斗中星君眾真」載有「北斗陽明太尉府天蓬貪狼星君」，其下小字註稱「舊作天英，今正之」。（《道藏》，第31冊，頁679下）可知小字註文確出呂氏之手。

六陽星君、西斗六陰星君、中斗七太星君，謂出自《金闕八景朝會圖》，<sup>178</sup> 全不同於《五斗經》中東斗五星、西斗四星與中斗三星之說。如果《五斗經》早已出世，為何王欽若不採其說？只能是因為其時根本未有此經，否則他沒有理由不選用將星君位號編排得更為完滿的《五斗經》。大概由於《羅天醮儀》原本載有的南斗星君名號已經佚失，或者對南斗眾真位號的造構並不理想，所以呂元素才會據後出的《南斗經》補錄「南斗六司真君」之位號，並特別強調「餘依舊例」。

### 3. 《夢林玄解》對《南北斗經》的稱引

題邵雍（1011–1077）所輯的《夢林玄解》卷二二稱「《南北斗經》貞吉否凶」。<sup>179</sup> 此書顯係偽作，「是書在宋景祐間名《圓夢祕策》，為晉葛洪原本，而宋邵雍輯之者，其言無可證據。又有孫奭〈序〉一篇，辭氣纖俗，蓋術家依託之文，士元等不及辨也」。<sup>180</sup> 林富士認為其書係明人增輯。<sup>181</sup>

本節中對六朝至北宋前期疑似著錄或引用《五斗經》的情況作出辨析，發現以上各條率皆偽，不能作為《五斗經》早出的證據。最早提及《南北斗經》的仍是趙抃《成都古今集記》，若論教內文獻則當為賈善翔《猶龍傳》。故而，本文之結論大體成立。

<sup>178</sup> [宋]呂元素：《道門定制》，卷三，《道藏》，第31冊，頁679下–680中。此《金闕八景朝會圖》或即孫光憲所撰的《太元金闕三洞八景陰陽仙班朝會圖》，參[宋]鄭樵撰，王樹民點校：《通志二十略》，藝文略第五，頁1625。

<sup>179</sup> [明]何棟如：《夢林玄解》，卷二二，《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》，第1064冊，頁195下。

<sup>180</sup> [清]永瑆等撰：《四庫全書總目》，卷一一一，頁951下。

<sup>181</sup> 林富士：《小歷史：歷史的邊陲》（台北：三民書局，2000），頁74。

## Reinvestigation on the Written Date and Author of *Wudou jing*

Shi Qinsheng

### Abstract

*The Scriptures of Five Dippers* (*Wudou jing* 五斗經) are the core scriptures of Daoist star beliefs, which generally refer to the following five: *Taishang xuanling beidou benming yansheng zhenjing* 太上玄靈北斗本命延生真經, *Taishang shuo nandou liusi yanshou duren miaojing* 太上說南斗六司延壽度人妙經, *Taishang shuo dongdou zhusuan huming miaojing* 太上說東斗主算護命妙經, *Taishang shuo xidou jining bushen miaojing* 太上說西斗記名護身妙經, and *Taishang shuo zhongdou dakui baoming miaojing* 太上說中斗大魁保命妙經. However, academics have paid so little attention to them. And scholars are even still holding different views and have not reached an agreement on the exact time that these scriptures were written. Through the records from *Zhenwu lingying dajiaoyi* 真武靈應大醮儀 in the *Daomen kefan daquan ji* 道門科範大全集, this essay explores how the myth of “Laojun’s 老君 revelation” propagated by *Wudou jing* was received in history, as well as the citations of *Wudou jing*, then points out that *Wudou jing* were probably written between the eighth year of the *Dazhong Xiangfu* 大中祥符 period (1015) and the seventh year of *Xi’ning* 熙寧 period (1074), or even between the fourth year of the *Zhiping* 治平 period (1067) and the seventh year of *Xi’ning* period in the Northern Song Dynasty. Based on the above argument, this essay further investigates the belief features of the local Daoist groups of Yujü Abbey 玉局觀 in *Chengdu* 成都 during the Tang and Song dynasties and the background during the composition of *Wudou jing*, with the conclusion that the authors of *Wudou jing* were probably Daoist priests of Yujü Abbey, represented by Li Chuiying.

**Keywords:** *The Scriptures of Five Dippers*, *Wudou jing*, the Scripture of Big Dipper, *Beidou jing*, written date, author, Yujü Abbey