

## 《玉皇本行集經》出世的背景與 因緣研究<sup>1</sup>

謝聰輝

### 摘要

本文以《玉皇經》出世的背景與因緣研究為例證，希望能印證道教經典出世的觀念與方式隨著時代的改變，所具顯出的「傳承與創新」意涵。首先我們根據台北故宮黃綾本《玉皇經》所附錄南宋程公許的兩篇〈跋〉，考察南宋面臨1217-1218年「蜀敵難」的真實戰爭劫難是《玉皇經》由梓潼帝君託鸞出世的背景，與其救末劫與安鎮國祚的出世目的。接著論述梓潼帝君職能的發展，闡明梓潼帝君託鸞書以救末劫的思想，以及考證《玉皇經》最初寫本的內容與形式。最後再經由故宮黃綾本所保留的誦念《玉皇經》文前的「請神」文字，比對《正統道藏》本《文昌大洞仙經》卷一、卷二，證實二者出自同一系統；因而推知《玉皇經》扶鸞出世的地點在四川蓬溪縣，是由劉安勝後輩的接真鸞手飛鸞書出。

關鍵詞：道教、梓潼、扶鸞、玉皇經

---

謝聰輝，國立台灣師範大學國文研究所博士，現台灣師範大學國文系專任副教授。研究專長為道教科儀、道教文學與台灣文化信仰。主要代表著作有：《修真與降真：六朝道教上清經派仙傳研究》(1999年博士畢業論文)、《台灣齋醮》、《台灣民間信仰儀式》及相關研究論文多篇。

<sup>1</sup> 本文承蒙李豐楙教授、Poul Andersen與兩位匿名審查委員提供諸多寶貴修正意見，特此誌謝。

## 前言

早期六朝道經的行世，可分為「出世」<sup>2</sup>與「造構」<sup>3</sup>兩種說法：前者具顯道經的神啟性格，認定經訣乃是不同經派中至尊仙聖所說，祕藏於天宮寶函，下界有事時始依盟科傳授，所以末世救劫的訊息乃是「天啟式」的，具有神聖而不容置疑的「聖經」性質。<sup>4</sup>而「造構」一詞則隱指其經典為偽經，通常是不同經派、宗教間才會以此相互指摘，因而導致今之學者也以實證的徵實態度，將有關救劫道經的持續出現視為一種「造經」運動，<sup>5</sup>但該宗派實際參與和信仰者仍自認為是「出世」。隋末唐初的《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷二〈寫經品〉，對道經神聖又神秘的性格與出世因緣，提出了較完整的解說：

科曰：經者，聖人垂教，敘錄流通，勸化諸天，出生眾聖；因經悟道，因悟成真，開度億天人，教化三千國土，作登真之徑路，為出世之因緣。萬古常行，三清永式。結飛玄之氣，散太紫之章，或鳳篆龍書，瓊文寶錄；字方一丈，八角垂芒，文成十部，三乘奧旨。藏諸雲

<sup>2</sup> 如梁·陶弘景(455–536)，《真誥·敘錄》：「伏尋上清真經出世之源，始於晉哀帝興寧二年太歲甲子(364)，紫虛元君上清司命南嶽魏夫人下降，受弟子瑯琊王司徒公府舍人楊某按謂楊羲，使作隸字寫出，以傳護軍長史句容許某按謂許謐。並其弟三息上計掾某某按謂許翮。二許又更起寫，修行得道。」(19:9b) (本文道經皆用《正統道藏》，文物出版社、上海書店與天津古籍出版社聯合出版，1988。)

<sup>3</sup> 如梁·陶弘景，《真誥·敘錄》：「葛巢甫造構靈寶，風教大行。」(19:13b)

<sup>4</sup> 「末世與救劫」的道經性格，李豐楙教授曾有多篇專論論述，如：〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第9期(1996)，頁91–130；〈六朝道教的度脫觀——真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》，第5期(1996)，頁138–160；〈救劫與度劫：道教與明末民間宗教的末世性格〉，《道教與民間宗教研究論集》(香港：學峰文化出版社，1999)，頁40–72；〈末世與希望：六朝道教的末世救劫觀〉，《末世與希望》(台北：五南出版社，1999)，頁131–156。

<sup>5</sup> 李豐楙：〈末世與希望：六朝道教的末世救劫觀〉。

帙，閉以霞篇，使三洞分門，四輔殊統。寔天人之良藥，為生死之法橋，使聚生普超五濁之津，俱登六度之岸者也。

這一段對道教經典總體觀念的敘述，正表現出道教中人由古至今所傳承的強烈「寶經」觀念，因為《道藏》中大多數道經的出世傳授，在其經典書出行世的敘述模式中一直都一直強調：諸天聖尊為了要解救世劫，乃傳下經訣以開度天人。這些仙聖因發大慈悲心而講經授道，從神聖又神秘的大梵隱韻、雲篆天書中示現，<sup>6</sup> 這類歸結於宇宙元炁的凝聚而成的龍鳳雲篆，只有能感通、負有神聖任務的神靈聖師識得「天書」，<sup>7</sup> 才能紀錄按筆著於玉簡而封藏於天宮，這是經典在天界傳授的階段。經典在高真間傳授，最後負責經典傳世的仙真等候時機一到，即檢擇所謂「宿挺應仙」應傳之奉道者「轉譯」傳出；而這些受傳經典的道教修行者，乃是在深度入靜後的宗教體驗中感應宇宙的訊息，將這些傳遞仙界神仙詰語的靈文真符，利用世間的書體文字將之「譯」寫後，才是「道經」——此即正式的書出行世階段，亦即道經神秘性的「出世」。

早期道經出世的觀念，強調特定教派團體各自不同的「接真」方式降傳或感傳神聖的經書，以及各種秘傳、內傳的傳度規矩，教外人士未獲允許，幾乎無法得見真經。而隨著時代的改變、宗教環境的競爭與各種原因的需要或助長，道教傳統經典出世的觀念也隨之調整，展現出不同時代與背景的意義內涵。<sup>8</sup> 例如從四川劉安勝道壇

<sup>6</sup> 參見《真誥·運象篇第一》：「五色初萌，文章畫定之時，秀人民之交，別陰陽之分，則有三元八會、群方飛天之書，又有八龍、雲篆明光之章。」(8a-b) 又「三元八會之書，皇上太極、高真清仙之所用也；雲篆明光之章，今所見神靈符書之字是也。」(8b-9a)

<sup>7</sup> 有關道經所具天書、聖典的性質及其傳譯問題研究，請參謝世維：〈聖典與傳譯——六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第31期(2007.9)，頁185-233。

<sup>8</sup> 此問題意識得自李豐楙師指點，將另題專門討論。

一系列的扶鸞紀錄與研究，<sup>9</sup> 至少在南宋初開始，道壇內已成熟地採用新的「託鸞書出」<sup>10</sup> 方式「出世」各種「救劫」道經；這類道經不再採取秘傳、內傳的規範，反而成為普傳、外傳形式的善書。特別是隨著印刷術的發達，大量採用付梓廣印、主動贈送的傳播與流通方式；其作為「聖典」、「寶經」的內涵與「開劫度人」<sup>11</sup> 的經德功能仍傳承不變，但更加強調轉經、供經與刻經等「功德」，以及各種不可思議的「誦經感應」。這種既傳承又創新的轉變，以及道經形成後如何與儀式結合，發揮其經德功能，都是中國宗教文化史與道教經典史很重要的問題。本文將以既可獨立又可融入整個齋醮儀中的《玉皇本行集經》（下簡稱《玉皇經》）作為例證，探討這種新轉變認知下的重要道經的出世背景與因緣。

《玉皇經》經名不見錄於南宋前成書的任何重要書目文獻，直到「袁本」《郡齋讀書志》卷五上趙希弁〈附志·經類〉方載：「《玉皇本

<sup>9</sup> 相關研究如 Terry F. Kleeman, *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong* (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 16–19。王興平：〈劉安勝與文昌經〉，《中國道教》，第5期（2003），頁31–34；認為劉安勝至少利用扶鸞的編撰方式，傳行了五種文昌經籍：《文昌大洞仙經》、《大洞法籙》、《清河內傳》、《文昌化書》、《高上大洞文昌司祿紫陽寶籙》。丁培仁：〈明道藏有關文昌梓潼帝君文獻考述〉，《宗教學研究》，第3期（2004），頁41–52。

<sup>10</sup> 扶鸞的專門研究，如許地山：《扶箕迷信的研究》（第2版；台北：商務，1994），探究扶鸞的起源與文化。森由利亞：〈《道藏輯要》と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰〉，《東方宗教》，第98期（2001），頁33–52，證實了清時蔣予蒲等現任菁英官員在呂祖信仰中所擔任的重要角色。焦大衛 (David K. Jordan)、歐大年 (Daniel L. Overmyer) 著，周育民譯：《飛鸞：中國民間教派面面觀》（香港：中文大學出版社，2005），關心元代以後民間教派扶鸞活動。

<sup>11</sup> 《隋書》，卷三十五〈經籍志·道教〉，頁34：「道經者：云有元始天尊生於太元之先，稟自然之氣，沖虛凝遠，莫知其極；所以說天地淪壞，劫數終盡，略與佛經同。以為天尊之體常存不滅，每至天地初開，或在玉京之上，或在窮桑之野，授以祕道，謂之開劫度人。」（本文古籍版本未標明者，皆用《景印文淵閣四庫全書》本〔台北：臺灣商務印書館，1982–1986〕。）

行集經》三卷：右嘉熙四年（南宋理宗，1240）臨安府承天靈應觀所刻蜀本也，程公許〈序〉述為詳。」<sup>12</sup> 此處所記臨安府承天靈應觀所刻蜀本《玉皇經》版本，在《玉皇經》的研究上可說最為明確與重要，可惜的是程公許〈序〉這篇重要的文章未能見傳，才會造成有關《玉皇經》版本與時間的諸多猜測。程公許（1182-?）這篇重要的文章，在筆者多方蒐集、考察《玉皇經》的版本流變時，終於在台北故宮博物院圖書文獻處找到：附錄於嘉靖四十年（1561）出版的大字刊本《太上洞玄靈寶高上玉皇本行集經》<sup>13</sup>（三冊）（以下簡稱故宮黃綾本）（版

<sup>12</sup> 按Piet Van der Loon (1920–2002), *Taoist Books in the Libraries of the Sung Period* (London: Ithaca Press, 1984), p. 99所引，亦即此嘉熙四年（1240，理宗）杭州臨安府承天靈應觀蜀本。

<sup>13</sup> 故宮黃綾本不僅是一本可實際運用於儀式轉經的科儀完整本，又是明朝皇帝御覽的黃綾定本，所以結構內容就較一般通行版本豐富許多。若按其儀節先後順序，可大分為二十二部分：(1) 傳經圖一幅；(2) 明嘉靖御製碑文；(3) 序：《太上洞玄靈寶高上玉皇本行集經·序》（題：天猷副元帥冲和應善天尊普化天尊製）；(4) 黃日新序（元泰定元年，1324）；(5) 誦經警策；(6) 啟闕：甲神咒、乙發爐、丙請神（志心皈命禮）、丁求哀懺悔（臣等自從無始劫）、戊志心發願、己禮謝無上至真三寶、庚經首詩（太上彌羅無上天）；(7) 開經咒（善哉元始）；(8) 入經文：卷上經文（至卷上畢）；(9) 廣成子先生曰（此卷中開頭，在經文前）；(10) 太微仙君功過格律（部分，在卷中經文前）；(11) 黃日新校勘記（元刻諸本舛訛說明，在卷中經文前）；(12) 卷中經文；(13) 程公許〈玉皇經跋〉二篇：甲宋嘉熙四年庚子歲閏月嘉平日（南宋理宗，1240，蜀本）、乙淳祐壬寅春四月己巳（南宋理宗淳祐二年，1242，記猶子任感驗，內提到孫文煥校定注解之蜀本）；(14) 仰居士刊施《玉經》正本來歷感應事蹟（欵識：宋淳祐八年（南宋理宗，1248）歲次戊申正月九日新安祈山受籙臣仰有大法名策真書。至此卷中畢）；(15) 卷下經文；(16) 補闕：誦經後念十遍《玉經》纂補闕（志心皈命）；(17) 經尾詩；(18) 回向懺悔文（龍章鳳篆）；(19) 稽首稱念（道經師）；(20) 念收〈金光咒〉（即如復爐）；(21) 經後附四十四則感驗故事；(22) 護法神圖：（應為天猷副元帥）。又此版本相關探討與在道教經典史的重要價值，請參拙作〈故宮黃綾本《玉皇經》在道教經典史上的價值〉，《故宮學術季刊》，26卷3期（2009.3），頁43–70。

本形式資料如附表一)。據台北故宮黃綾本《玉皇經》，其中南宋程公許親自署名的是〈跋〉而非〈序〉，而且共有兩篇，分別寫於1240年與1242年。由於這兩篇〈玉皇經跋〉的重新問世，提供了我們許多重要的第一手珍貴資料，加上筆者所蒐集到的不同版本與歷史文獻的對照考證，本文準備探討目前《玉皇經》研究的一大疑惑，即為《玉皇經》出世的背景與因緣。落實於具體的問題意識即是：《玉皇經》為什麼會出世？時間是什麼時候？當時的時代背景為何？又經由哪種方式出世？參與的神、人又是誰？可能的具體地點在哪裡？筆者希望能就手中所掌握的資料，一一深入地考證解決這些疑問，以期對道教經典史的研究有所貢獻。

## 一、「蜀敵難」背景與《玉皇經》出世的關係

蜀敵難，七曲託鸞大書，以此經勸誘課誦。其有深信而持念不輟，感悟而改過遷善，不為無人：或身被鋒鏑而得不死者，或舉家被執而得免者，或遇賊兵而彼若罔見者。大夫、士避地遠來，為公許歷歷言之，皆非誕妄。

南宋程公許1240年為臨安府承天靈應觀所刻蜀本《玉皇經》所寫的〈跋〉，提到《玉皇經》的出世背景是「蜀敵難」，託鸞大書的是蜀地主要信仰之一的七曲山梓潼帝君，<sup>14</sup>書出《玉皇經》的目的是「以此經勸誘課誦」，以幫助蜀人度過劫難，並祈求南宋國祚得以安鎮。而程公許在蜀地任官的這段時間，所親眼見證的「蜀難」的真實狀況如何？又為什麼認為由梓潼帝君託鸞出世的《玉皇經》可以開劫度人？其主要的思想淵源從何而來？值得深入闡析。

---

<sup>14</sup> 南宋·朱熹(1130–1200)：《朱子語類》，卷三〈鬼神論·鬼神之事〉，頁36：「蜀中灌口二郎廟，當初是李冰因開離堆，有功立廟。……又有梓潼神極靈，今二箇神似乎割據了兩川。」

### (一) 蜀敵難：真實的戰爭劫難背景

南宋程公許1240年所看到的《玉皇經》版本，載明有「天樞上相張真人校正表文及逐章注解，敘述誦持大義；北極天猷副元帥為之序；七曲靈應張大帝為之跋」，又言「蜀敵難，七曲託鸞大書」。由其敘述邏輯可見，先有「蜀敵難」的現實背景，而後「七曲託鸞大書」《玉皇經》出世，方有天樞上相張真人張良校經注解。根據李顯光收藏的明永樂二十二年（有四十四代天師序）的《高上玉皇本行集經》刊本記載，（版本形式資料如附表一）由四川蓬溪縣真一壇以扶鸞方式告請三清而敕命天樞上相張良校經的時間是在1220年，其出版是在1221年，<sup>15</sup> 所以說「蜀敵難」的史實背景乃在1220年前，即程公許在四川任官這段時候，也就是梓潼帝君託鸞大書《玉皇經》出世的時間。衡之於當時的史傳記載，最可能合乎程公許所說的「蜀敵難」真實情境者，莫過於南宋寧宗嘉定十年（1217）與十一年（1218）之間的金兵侵

<sup>15</sup> 在明永樂本天猷副元帥〈序〉後，接續一段文字，闡明張良本成書的因由與過程：

東蜀武信蓬邑真一壇生傅德普、泊邑士趙燦等，伏見《玉皇本行集經》所傳諸本，言詞互異，無由取正；遂啟念誠，具詞飛奏三天，乞委真仙化筆校正。奏請再四，準命玉清天樞上相法主道君校正經文。謹錄三天詔旨及上相表文，附于經首，庶幾覽者，各知其詳。（頁10）

又經末題為「太歲庚辰年季秋甲子玉堂學士張跋」的〈元皇帝君跋〉，首先指出其所出的張良本，乃經過「蓬邑諸進士」究出差殊，再經「天樞大道君」證認：「討論經義，非蓬邑諸進士不得以究《玉經》之差殊，非天樞大道君不得以証尊經之互異。」而其校經時間是為了重新繕板刊印，其工作期間僅為半年，經板繕刻完成後，並叩請元皇帝君（梓潼帝君）為之跋：「予昔作玉藥宮，見秦生者慨然，以刊經為請，孜孜不倦，吾固美而讚之。果而未半載而繕板成，復叩子跋其終，予於是嘉其志，故跋其後。」按此「玉堂學士張」，即其後寫《高上玉皇本行集經·後序》的「九天開化主宰靈應大帝張」；又「太歲庚辰季秋」應是1220年的庚辰，推算扶鸞校經與繕板始於1220年3月，終於季秋九月，而於1221年刊行。

蜀史實：南宋官軍潰敗且死傷慘重，四川處在岌岌可危的「末劫」災難，《宋史》卷四十〈本紀·寧宗四〉有扼要描述：

十年（嘉定十年丁丑，1217）（十二月）癸亥，金鳳翔副統軍完顏贊以步騎萬人犯四川。戊辰，迫湫池堡。己巳，破天水軍，守臣黃炎孫遁。金人攻白環堡，破之。庚午，迫黃牛堡，統制劉雄棄大散關遁，金人據之。

十一年（嘉定十一年戊寅，1218）春正月壬午，京東路忠義李全率衆來歸，詔以全為京東路總管。戊子，金人圍皂郊堡。壬辰，利州將麻仲率忠義人焚秦州永寧砦。乙未，以度僧牒千給四川軍費。丁酉，詔四川忠義人立功，賞視官軍。金人犯隔芽關，興元都統李貴遁，官軍大潰。

（十一年）二月甲辰，金人焚大散關而去。乙巳，沔州都統王大才馬蹶，死於河池。丙午，金人破皂郊，死者五萬人。丁未，金人破湫池堡。戊申，金人圍隨州、棗陽軍，遊騎至漢上，均州守臣應謙之棄城走。丙辰，白虹貫日。楚州鈐轄梁昭祖焚金人糧舟於大清河，京東忠義副都統沈鐸遣兵助之。三月丁丑，金人焚湫池堡而去。戊子，利州統制王逸等率忠義人復皂郊，金副統軍完顏贊、包長壽遁去，沔州軍士郭雄追斬贊首，長壽僅以身免。

由於蒙古的不斷南侵，金朝遭受嚴重的威脅，統治地區日益縮減。如何對待南方的敵國宋朝，當權者出現了主戰入侵與和解守邊的兩種不同主張：主戰派以高琪、趙方為代表（《金史》卷四百三〈趙方列傳〉），主和派則以胥鼎為代表。<sup>16</sup> 金宣宗興定元年（1217）三月，金朝廷詔胥鼎舉兵伐宋，胥鼎奉命分兵由秦（秦州、成紀）、鞏（鞏州、隴西）、鳳翔（鳳翔府、鳳翔）三路並進，但胥鼎仍上書論其不可

<sup>16</sup> 《金史》，卷一百八十，頁11〈胥鼎列傳〉：「臣愚以為止當遴選材武將士，分布近邊州郡，敵至則迫擊，去則力田，以廣蓄儲。至于士氣益強，民心益固，國用豐饒，自可恢廓先業，成中興之功。一區區之宋，何足平乎？」

侵宋者六（〈胥鼎列傳〉）；詔付尚書省，宰臣以為諸軍既進，無復可議，川蜀戰亂遂起而不斷。以此段文獻記載，對照南宋時期的〈成都府路、潼川府路、夔州路、利州東路、利州西路〉地圖來看，<sup>17</sup>金兵攻蜀的戰線主要有二：一是川北東路：由陝西鳳翔路鳳翔一帶發兵，經由從寶雞至陝西、四川交界的邊防重要關隘大散關；再經黃牛堡、鳳州，而直搗川北軍事重鎮河池、沔州。二是川北西路：由秦州成紀一帶南下，攻擊南宋的天水軍的要塞天水、皂郊堡；再迫白環堡、湫池堡，後進擊沔州。

從一開始金兵金鳳翔副統軍完顏贊以步騎萬人侵犯四川，似乎氣勢就如破竹，南宋守邊官軍不僅大潰，而且守將接連棄關遁逃，加上南宋軍糧儲備不足，所以得緊急以度僧牒千張募給四川軍費支應。兩、三個月之間，川北邊境要塞一一淪陷，作為南宋世仇的金兵圍城焚關、燒殺擄掠，蜀地軍民死傷慘重；光寧宗嘉定十一年（1218）二月丙午日，金人破皂郊這一戰役，南宋軍民死者達五萬人，可想像這對南方蜀地的人心打擊必是重大無比。後來四川忠義人立功，金兵統領戰死，金人速戰久佔企圖無法達成，川北緊張戰事暫時稍解。試想若沔州一破，則金兵可長驅直入南略利州、劍門關，入侵閬州、梓潼、綿州；則距離不到百公里的首都成都府與遂寧府蓬溪縣（扶鸞出經道壇所在，下詳），馬上岌岌可危，軍民感受家破人亡的劫難即將來臨的壓力可想而知，這就是程公許與蜀地民眾共同體認的「蜀敵難」的真實情況。

## （二）救劫與安鎮：《玉皇經》的出世因緣

《隋書》卷三十五〈經籍志·道教〉論道經的本質即在「開劫度人」，其之所以有如此功能，在於道教中人認為來自於天上的經典，

<sup>17</sup> 譚其驤主編：《中國歷史地圖集》（上海：中國地圖出版社，1989），第六冊〈宋、遼、金時期〉，頁69-70。

擁有不可思議的「經德」，即救度解厄、避禍降福的諸多靈效。而這既神聖又神秘的天書，又是在何種契機下感傳於下界？道教內部傳統的認知就與末世劫難思想有關。在北周·《無上秘要》卷六就有〈劫運品〉，引述古道經表明其對「劫」的時間觀思考，並配合卷三十的〈經文出所品〉、卷三十一的〈經德品〉與〈經文存廢品〉等，一再闡析諸多大、小劫的劫運、劫數的成因，並解說真文與真經相應出世的因緣。李豐楙教授的相關重要研究，除鋪陳此一重要觀點外，更進一步闡析其宗教的核心思想，乃是「罪與解罪」的問題，即由於人性失序、社會失序而致宇宙失序。<sup>18</sup> 因此若能透過祈請祝禱的儀式，讓這些「救劫」經文不斷地被反覆誦唸，聲聲達於天聽，宗教人即認為可達成其「救劫度世」的願望。

#### (1) 《玉皇經》中反映的蜀難救劫思想

前文分析了《玉皇經》出世的主要背景是「蜀敵難」，正繼承傳統道經出世以「開劫度人」的因緣，因此若以這種思想來詮釋經中有關戰亂劫難與救劫扶危的相關用詞用語，則顯得特別有其時代意義。《玉皇經》經文藉由天尊言：「伏聞高上玉皇，慈念蒼生，普放神光，照燭法界，六凡四聖，普叨道蔭。竊以凡夫短景，劫運將終，正道宜行，以濟兆民，使修真之子，有期輕舉；末代烝民，俱獲壽考。」(2:1a)「今皇道敷暢，澤被十方，仰觀劫運，真夙宜行。」(2:2b) 強調高上玉皇，慈念蒼生，普放神光的功德，其至道無敵，不僅可降伏眾魔，<sup>19</sup> 更是擔任起「劫運將終，正道宜行」的主要執行者角色，帶給信眾無窮的「希望」。而解說這「劫運」的現狀，就是如經文中天尊所說：「或兵戈並起，疫氣大行，水旱蟲蝗，凶災飢饉。」(2:12a) 其中以「兵戈並起」的敵難列在最先，軍民鬪戰之苦屢被提及，如「若諸魔道、一切諸魔，或有能聞是此香者，安處天宮，鬪戰之苦，各

<sup>18</sup> 如前言註引「末世與救劫」論文中，亦多闡發「罪與解罪」相關宗教內涵問題。

<sup>19</sup> 「中有天帝，仁慈惠和，至道無敵，降伏眾魔。」(2:17b)

得休息。」(1:3b)「軍陣鬪戰苦」(3:5a)。而其救濟之道，就是「若在軍陣，戈戟既接，兩刃相交，存心默念是此真經，是諸惡賊，悉自退散。」(2:12b)；若能持有此經，轉誦此經，則能產生「扶危拔苦，利益存亡<sup>20</sup>」不可思議的功德，特別「是其國君后妃太子宰輔大臣，當發慈悲，為其黎庶，徧救國內州縣鎮宰。令諸道流，清淨嚴潔，于其觀內，設大齋醮，六時行道，為轉此經。當得國土清平，五穀豐熟，黎庶安泰。」(2:12b)

《玉皇經》出世的背景主要應是金兵侵蜀的敵難當頭，不斷地強調此一經典具有救劫度人的經德力量，以及只要持有、助印刻贈或志心轉誦經典，都可以發揮其不可思議的感驗功德。特別是持經者在身心高度和諧或危難的狀態下，由個人或集體反覆發出那些源於內心的聲波，由內而及於外、由下而傳於上，讓它超越此界的時空之維而「傳譯」向另一他界的時空，將訊息傳送回到原本說經與紀錄的神尊之前。「轉經」中超越此界的誦唸聲波是天之隱韻，讓神尊重新又感應到當時「救劫」之念，凡在歷劫中虔誠的奉道行道者，即有機會經檢選而得救；而那些需要救度者在聽經聞懺之後，若能覺悟、懺悔後皈依，也有緣得被度脫。<sup>21</sup>這自是最簡易方便的法門，具顯《玉皇經》作為善書普傳救劫的目的。但此一觀點，教門內高道龍象卻唯恐一般信徒因不能真切地明白道經本質的意義與經德，只是強調其危難發生時神奇的感應功能，遂不堅守城池而徒逞匹夫之勇；或庸君因識見窒昧，乃直謂釋老經咒可以禦敵，做出錯誤解讀而旋罹禍難：

<sup>20</sup> 「爾時玉皇尊帝興方便意，開利益門，宣玉匱科，傳靈寶法，告於昊天上帝言：汝今諦聽，當為汝說受持功德，扶危拔苦，利益存亡，神妙之事。」(3:1a)

<sup>21</sup> 李豐楙：〈道教劫論與當代度劫之說——一個跨越世紀末到廿一世紀的宗教觀察〉，載《性別、神格與臺灣宗教論述》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997)，頁303-332。

臣謹言曰：世有言曰：「干羽不足以釋圍，鄉飲不足以息戰。」此事理之當然者也。夫剽悍禍賊，始從事於干戈；寇賊姦究，始容心於兵革。非智術有以過之，勇力有以勝之，決未可以挫其威虐也。乃今《玉帝經》中謂，干戈並起之難，當敕國內臣庶，命道流誦真經以息之，何其迂誕也哉。吁，是大不然也。夫天變上臨，則地禍下作，干戈兵革，莫非自夫陰陽拂逆，纏度汨亂，乃始流災而起亂。今觀往昔之圖讖，則可驗也。是以經中之訓，俾國家值亂，則以斯而禳援，蓋所以請命上天，消天變而息地禍，非謂以斯經而止亂也。若夫厲兵秣馬，高城深池，寧可一日廢哉！昔有庸君，識見窒昧，乃直謂釋老經咒可以禦敵，旋罹禍難，至貽誚，迄今為羞，良可嘆也。今世昧夫，凡睹是經，率執此為謗毀之自，敢因校經而辯之。臣良謹言。（《正統道藏》張良本（CT11）3:42a-b）

1220年四川蓬溪縣真一壇藉由天樞上相託鸞降筆，校正1218年「蜀敵難」的「末劫」背景下出世的《玉皇經》，特別在「令諸道流，清淨嚴潔，于其觀內，設大齋醮，六時行道，為轉此經。當得國土清平，五穀豐熟，黎庶安泰。」（2:12b）這段經文下，提出上引如此強烈的批評，可見道門奉道者感受到當時「敵難」威脅之巨：所謂「剽悍禍賊」、「寇賊姦究」與「挫其威虐」等用詞，不就是金兵侵蜀，數十萬軍民傷亡的真實慘烈寫照嗎？但道門龍象卻不提倡「以戰止戰」，而是要深究之所以引起戰爭末劫的原因，乃是「陰陽拂逆，纏度汨亂」的宇宙秩序被破壞後所造成的後果。這些有識的教門高道體察戰爭所帶來的劫難，與廣大人民所遭受生離死別的痛苦，而將這「地禍下作，干戈兵革」的「末劫」情況歸之於天變的陰陽拂逆與纏度汨亂。而祈求上天消天變而息地禍，才是轉誦《玉皇經》等一類經典的最重要經德功能：即事先預防宇宙失序與天災人禍的發生，消弭戰爭禍害於無形，以求其無戰無災的太平盛世，敵我人民同受轉誦經典帶來的安鎮與秩序的恢復，這才是慈悲為懷的道教中人所認為轉經的無上大功德。

## (2) 以《五老赤書真文經》作為安鎮國祚的結構意義

《玉皇本行集經》從其名稱來說，稱為「集經」，即有「集合組構數經為一經典」的意涵。衡之於經文三卷五品：卷上的〈清微天宮神通品〉講玉皇的本行故事，似乎可獨立成經；卷中〈太上大光明圓滿大神咒品〉與〈玉皇功德品〉，則抄錄、改編自東晉末葛巢甫等人編纂的元始舊經《元始五老赤書玉篇真文天書經》與《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》；卷下〈天真護持品〉和〈報應神驗品〉，則專講護持與轉誦此經可得保國寧家，濟生度死的功德，以合乎其作為善書廣為流傳的本質。鄭燦山注意到卷中的敘述立場，是有意改變《五老赤書真文經》的經文，新增玉皇因將神咒真誥祕篆授與元始五老，而成為此一靈寶首經傳經者的重要角色，<sup>22</sup> 以提昇玉皇的神格；卷下〈天真護持品〉敘述昊天上帝聽聞經法後，長跪帝前，請玉帝為持經人說利益之事，以明昊天上帝之位階又出於玉帝之下的臣屬關係，很明顯地將古來相承的帝室祭天與儒家傳統之「昊天上帝」吸納進道教的神學論述中。<sup>23</sup> 這個看法是頗合乎當時編集《玉皇經》出世的原因之一，即解決「蓋以論者析玉皇大天帝、昊天上帝言之，不能致一故也<sup>24</sup>」的衝突，更建立起昊天玉皇大帝作為道教神譜中三清以下最高至上尊神的地位。

但更進一步深究其結構意義，考慮為什麼要將靈寶首經《五老赤書真文經》放在卷二作為承先啟後的樞紐位置，就會發現主要在「蜀敵難」的背景下，抄錄、改編此一重要經典在「集經」的卷二中，應

<sup>22</sup> 「玉帝昔授五老上帝，是時五老跪拜其章，祕題靈都之館」。(2:11b)

<sup>23</sup> 鄭燦山：〈從玉皇本行集經考察玉皇大帝的神格〉，發表於2008保生文化祭「道教神祇學術研討會」(台北：保安宮，2008.6.14)。

<sup>24</sup> 《宋史》，卷一百四〈志〉，第五十七〈禮七·天書九鼎〉條，頁23記載：「徽宗政和六年九月朔，復奉玉冊、玉寶，上玉帝尊號曰太上開天執符御曆含真體道昊天玉皇上帝，蓋以論者析玉皇大天帝、昊天上帝言之，不能致一故也。」

與此經具有的「安鎮」經德更有密切關係。因為《五老赤書真文經》卷上一開始就強調其神聖性與神秘性，與其不可思議的大功德：

《元始洞玄靈寶赤書玉篇真文》生於元始之先、空洞之中，天地未根，日月未光，幽幽冥冥，無祖無宗；靈文晦藹，乍存乍亡，二儀待之以分，太陽待之以明；靈圖革運，玄象推遷，乘機應會，於是存焉；天地得之而分判，三景得之而發光，靈文鬱秀，洞映上清，發乎始青之天而色無定方，文勢曲折，不可尋詳。元始鍊之於洞陽之館，冶之於流火之庭，鮮其正文，瑩發光芒。洞陽氣赤，故號赤書。(1b)

天寶之以致浮，地祕之以致安，五帝掌之以得鎮，三光乘之以高明，上聖奉之以致真，五嶽從之以得靈，天子得之以致治，國祚享之以太平。寔靈文之妙德，乃天地之玄根，威靈恢廓，普加無窮。蕩蕩大化，為神明之宗；其量莫測，巍巍乎太空。(2a)

靈寶派處於六朝宗教競爭的時代，新創發的道教教派強調自己的經典，乃是與宇宙渾沌創生時同在，形成其「神聖經典」的結構動力，使經典具有無窮「經德」功能。這種經德據賀碧來 (Isabelle Robinet) 強調具有三方面功能：<sup>25</sup> 一是表現出與道炁相同的獨立主體與絕對超越的神聖性；二是經文與宇宙創造根源性的混沌本質共生，具現其永恆秩序性與普遍律則性的意義；三是經典本身所兼具的神秘本質的無窮創生力量。就因為經文與宇宙形成本質的「道」共生，因而具有與宇宙創生時相同的絕對秩序性安鎮與重整的力量，此股神聖又神秘的非常力量，也正是救劫度人的動能根源所在。唯有這種不可思議的大功德力，才能將「夫天變上臨，則地禍下作，干戈兵革，莫非自夫陰陽拂逆，纏度汨亂，乃始流災而起亂」的「末劫」災難狀況，經由與宇宙渾沌創生結構動力連結與感應，以期能推周

<sup>25</sup> 請參見 Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, trans. Julian F. Pas and Norman J. Girardot (Albany: State University of New York, 1993), pp. 19–28.

運度，發揮以「非常神聖剋制非常鬼魔」<sup>26</sup>的功能；重新使遭到破壞的宇宙秩序重新安頓恢復，國家從戰難絕滅中可以轉危為安，這才應是《玉皇經》在「蜀敵難」時扶鸞出世以作為救劫與安頓的神聖經典，並將靈寶首經《五老赤書真文經》放在卷中的結構意義。

所以經文敘說昊天上帝說是歌已，告大眾言：「此玉皇妙法語，諸聖祕密言，路絕道斷，微妙難思。巍巍大範，為神明之宗，保鎮國土，拔度生死。」(3:4a)強調其具有「保鎮國土，拔度生死」的效能；並藉由天尊普告四眾：「凡人持念此經，受持帝號，皆道根深重，宿有善緣。此經尊妙，普度天人，但精心恭奉，家國安寧，保命度災，掃諸不祥。天子王侯得奉之者，致國太平，凶寇自夷，邊域不爭，兆民歌唱，普天興隆。運推數周，正道當行，有得之者，天真妙重，祕之祕之。」(3:6a)強調奉持此經可得「家國安寧，保命度災，掃諸不祥」，「致國太平，凶寇自夷，邊域不爭」；程公許1240年的〈玉皇經跋〉也強調：「然則保制劫運，安鎮國家，降伏妖魔，消禳災厄，此特性海中一漚泡耳，而功德之廣大已不可勝用。」細察其「凶寇」、「邊域」與「災厄」等關鍵用詞，就能深深體會在1218年左右「蜀敵難」的「劫運」背景下，藉著扶鸞出世《玉皇經》的道門先輩者，對於「安鎮國家，降伏妖魔」與「家國安寧，保命度災」功德，懷抱多麼急切的期盼與需求。

<sup>26</sup> 此運用李豐楙「以非常剋制非常」理論觀點，請參李豐楙：《許遜與薩守堅：鄧志謨小說研究》(台北：學生書局，1997)；另〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，載李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪》(台北：中央研究院中國文哲研究所，2007)，頁367-441，以許遜為例所做的相關論證與闡述。

## 二、《玉皇經》與梓潼帝君的關係

《玉皇經》在「蜀敵難」的真實背景下，為什麼選擇七曲梓潼帝君作為託鸞大書之神？又「以此經勸誘課誦」，勸誘什麼？課誦的核心思想為何？都是應進一步論證與詮釋之處。

### (一) 梓潼帝君職能的發展

考察梓潼帝君的傳說故事與神格職能，會發現多以戰亂時「禦患救災」為敘述主旨，<sup>27</sup> 初期是以蜀地的保護神出現，而後隨著道封、朝封列入祀典(附錄一、二)與移民的遷徙，神格不斷擴充。北宋哲宗元祐二年(1087)，加封「輔元開化文昌司祿帝君」後，已兼有文昌神司祿桂籍、主管人間科第的職能，<sup>28</sup> 到了南宋以後則完全與文昌神

<sup>27</sup> 《清河內傳·宋制》：「勅朕惟孝弟之至，通于神明，則生為孝子，歿為明神，信矣！神文聖武，安福忠仁，王夙著孝行，炳靈西蜀，禦患救災。……景定五年(1264)三月二十九日。」(3a)《清河內傳·元加封寶詔》：「蜀七曲山文昌宮梓潼帝君，光分張宿，友詠周詩，相予泰運，則以忠孝而左右斯民；柄我坤文，則以科名而選造多士。每禦救於菑患，彰感應於勸懲。……延祐三年(1316)七月。」(6b)

<sup>28</sup> 從明·田汝成(1503-1557)撰：《西湖遊覽志》，卷十二〈南山城內勝蹟·吳山〉，頁20所敘：「梓潼帝君廟，俗稱文昌祠。神初祀於蜀，唐玄宗幸蜀，封神左丞相；宋元祐二年(宋哲宗，1087)，加封輔元開化文昌司祿帝君。」(明·彭大翼〔1552-1643〕撰：《山堂肆考》，卷一百四十九〈神祇神·著靈〉敘述相同。)又按南宋·馬廷鸞(1222-1289年)撰：《碧梧玩芳集》，卷十七〈梓潼帝君祠記〉，頁3：「梓潼當兩蜀之衝，帝君故蜀神也，五季不綱，神弗受職。宋興，乾德三年(宋太祖，965)平蜀，明年丁卯(967)，五星聚奎，文明之祥，芳郁萬世，君之靈響，暴震西土久矣，而尤為文士所宗。今世所傳《化書》，吾不能知其說，惟石林葉公《燕語》(按葉夢得〔1077-1148〕：《石林燕語》，書成於南宋初)稱：「凡蜀之士以貢入京師者，必禱於祠下，以問得失，無一不驗者。」由上《西湖遊覽志》與《石林燕語》所記，宋元祐二年(宋哲宗，1087)，已加封為「輔元開化文昌司祿帝君」，北宋末蜀士子前往京師

結合為一，成為特別受到知識份子奉祀的全國知名神祇。<sup>29</sup> 梓潼帝君「禦患救災」例子如史載：唐天寶十五年(765)唐玄宗避安史之亂入蜀，途經梓潼七曲山，有感於張亞子英烈抗敵，親自祭祀並追封為「左丞相」；又唐僖宗廣明二年(881)避亂播遷入蜀時，亦親祀梓潼神，並親解佩劍獻神，封為「濟順王」。北宋真宗咸平年間(998–

---

參加貢舉考試，都會前往梓潼帝君廟問功名得失。雖宋哲宗元祐二年加封梓潼帝君為「輔元開化文昌司祿帝君」的記載，不見於宋、元史料，始見於明代田汝成與彭大翼著書；但佐以《石林燕語》所說，從北宋末期開始，梓潼帝君應已慢慢兼有文昌帝君職能。

<sup>29</sup> 一般人引用元·延祐三年(1316)加封梓潼帝君為「輔元開化文昌司祿宏仁帝君」，才論定正式將其與文昌神合一，但西蜀道士樸庵呂元素校定(1201年)、朱陵真隱性齋胡湘龍編校《道門定制》卷九〈文昌聖位一百二十分〉中〈第十三狀〉已書「七曲山司祿主者執貢舉真君英顯武烈忠佐(佑)廣濟王」(9:5a)，清楚具顯出其「司祿、執貢舉」的文昌神職能。另從南宋魏了翁(1178–1237)撰：《鶴山集》卷九十九，頁18–19〈醮詞·四川文昌醮疏文〉、姚勉(1216–?)撰：《雪坡集》卷三十三，頁3〈明州奉化縣梓潼帝君殿記〉與方仁榮、鄭珣同撰：《景定嚴州續志》(所紀始於淳熙：1174，訖於咸淳：1274)卷四，頁4〈梓潼真君行祠〉，以及文天祥(1236–1283)撰：《文山集》卷十二，頁7〈龍泉縣太霄觀梓潼祠記〉的記載中，已清楚指出文人祈禱於梓潼帝君，以求取科名。可再參考以下作者的相關研究：森田憲司：〈文昌帝君の成立—一地方神から科舉の神へ〉，《中國近世の都市と文化》(京都：京都大學人文科學研究所，1984)，頁389–418；T. F. Kleeman, “Wenchang and the Viper”; idem, “The Expansion of the Wen-chang Cult,” in Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung in China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993, pp. 45–73); idem, *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*; 唐代劍：〈試論梓潼神在宋代的發展〉，《中國道教》，第4期(1995)，頁26–29；王興平：〈劉安勝與文昌經〉，頁31–34；丁培仁：〈明道藏有關文昌梓潼帝君文獻考述〉，頁41–52；張澤洪：〈論道教的文昌帝君〉，《中國文化研究》，2005年秋之卷，頁1–9。蕭登福：〈文昌帝君信仰與敬惜字紙〉，《人文社會學報》(台中：台中技術學院)，第4期(2005.12)，頁5–16。

1003)成都均順之變，<sup>30</sup>神宗熙寧(1068–1077)茂州生羌之擾，<sup>31</sup>四川猶如震聳自失，所以郡國徧祠梓潼神，雖里社亦屋以祭，其後皆得耿耿王靈庇佑而撥亂反正，使蜀民遠離戰亂之塗炭，可謂功在蜀國，<sup>32</sup>屬於祀典中的「有功烈於民」<sup>33</sup>的神明。而臨難求助得應，以度過危厄者，史不繁載，如關東·孫樵(約867前後在世)〈祭梓潼神君文〉<sup>34</sup>即有詳細描述。另自南宋初期起至元代，從「七十三化」陸續累

<sup>30</sup> 北宋·樂史撰：《太平寰宇記》，卷八十四〈劍南東道三〉，頁8：「《唐書》云：『廣明二年，僖宗幸蜀，神於利州桔柏津見，封為濟順王，親幸其廟，解劍贈神。』」宋末元初·馬端臨(1254–1323)著：《文獻通考》，卷九十〈郊社考〉二十三，頁24〈英顯王廟〉：「咸平中(北宋真宗咸平，998–1007)王均為亂，官軍進討。忽有人登梯衝指賊大呼曰：『梓潼神遣我来，九月二十日城陷，你輩悉當夷滅。』賊射之，倏不見，及期果克城。招安使雷有終以聞，詔改王號(按北宋·曾鞏[1019–1083]撰：《隆平集》，卷三〈祠祭〉，頁4咸平四年〔宋真宗，1001〕，封劍州梓潼神順濟王為英顯王。)，修飾祠宇，仍令少府造衣冠法物祭器。」清·徐松輯錄的《宋會要·禮二十》則載：「隆慶府舊劍州靈應廟梓潼縣七曲山晉張惡子祠，真宗咸平三年益州戍卒嬰城為亂，王(王)師討之。」收錄於《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1995)，第775冊，《史部·政書類》，頁828–829。

<sup>31</sup> 據南宋·李燾撰：《續資治通鑑長編》，卷二百二十四〈神宗〉載托碩族連生羌擾邊事，卷二二八至二三十又有多次記載王安石對招撫生羌之建議。

<sup>32</sup> 南宋·扈仲榮等編：《成都文類》，卷三十三〈記·祠廟二〉，頁18章森〈靈應廟記〉(南宋孝宗淳熙七年，1180)：「神孔子不語神哉，其茫忽乎！蜀人指汗馬城呼等事，神我七曲祠張王舊矣，至今父老語。咸平(北宋真宗，998–1003)成都均順之變，熙寧(北宋神宗，1068–1077)茂州生羌之擾，猶震聳自失，故祠王徧郡國，雖里社亦屋以祭，皆曰耿耿王靈，功在蜀，其不可誣。蓋非祝史覘人，執懼悅譎怪，以亂斯民耳目者。王祠七曲自唐，我聖朝屢頒勳爵，今為英顯武烈忠祐廣濟王，極所尊禮也。」

<sup>33</sup> 《禮記·祭法》：「夫聖王之制祭祀也：法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之，……此皆有功烈於民者也。」

<sup>34</sup> 記其會昌五年(唐武宗，845)夜所見：「火起廟墻，焰焰逾丈，飛芒射天，暝色斜透，峻途如畫」的感應，與大中四年(唐懿宗，851)，冒暑還秦，午及山

積至「九十九化」的《梓潼帝君化書》，<sup>35</sup> 每一「變化」中皆闡述其教化與救劫的神聖職能；收錄於《太上无極總真文昌大洞仙經》（下簡稱《文昌大洞仙經》）卷一，題名為「北府樞相集福真君作」的《九天開化本願經·序》，更強調「此經乃太上金口宣說，無非為救末劫設也。」「凡顯名青編而受此經者，豈非欲生之徒，求免兵戈疫癘之苦者歟？」<sup>36</sup>

足，猛雨如雹，誠祈梓潼神後，反雨為晴的經歷。而後於大中十八年（唐懿宗，咸通五年，864）七月九日，再過祠廟時拜獻辭張君靈座之前。（《御選唐宋文醇》卷二十一，頁22）

<sup>35</sup> 前引 T. F. Kleeman 相關論文中，對 97 化以前出世時間有明確的考證：73 化在 1181 年，94 化在 1194 年，97 化在 1267 年。又據《梓潼帝君化書·序》言：「斷自〈丁未化〉前，更定舛訛，〈桂籍化〉後，刪改繁亂。予又增及〈甦民化〉、〈科舉化〉為九十有九。」(5a) 則可推定 98 化、99 化當在元初至 1316 年左右完成。茲將所見文獻中，提及《梓潼帝君化書》不同化數版本的時間，歸納簡表如下。其他 74 化至 99 化較複雜的版本與出世過程，留待他文專門論述。

化數	時間	主要文獻
73 化	南宋初、 1181 年	《清河內傳》、《兩浙金石志》卷九〈宋英顯武烈忠佑廣濟王像碑〉、《百川書志》卷二十〈集志·紀跡〉、《蜀中廣記》卷九十五〈著作記第五〉頁 21、《文帝化書事跡原序》（三十二卷本《文帝全書》卷二）
94 化	1194 年	《元始天尊說梓潼帝君應驗經》、《景定嚴州續志》卷四頁 4〈梓潼真君行祠〉、《文山集》卷十二頁 7〈記·龍泉縣太霄觀梓潼祠記〉、《蜀中廣記》卷九十五〈著作記第五〉頁 21、《續降化書事跡原序》（三十二卷本《文帝全書》卷二）
97 化	1267 年	《梓潼帝君化書·序》、《梓潼帝君化書》卷四
98 化	元初	《太上无極總真文昌大洞仙經》卷二、《諸師真誥》、《玄真靈應寶籤》
99 化	1316 年左右	《梓潼帝君化書·序》

<sup>36</sup> 「此經乃太上金口宣說，無非為救末劫設也。自說經畢，即奉玉旨，付玉宸

## (二) 梓潼帝君託鸞出書以救末劫

這一題名為「北府樞相集福真君作」的《九天開化本願經·序》，可能即是《元始天尊說梓潼帝君本願經》的〈序〉。其〈序〉言：「惟文昌靈應，頗嘉於此而傳降焉。」再對應經文中「掌混元之輪迴，司仕流之桂祿，考六籍事，收五嶽形，歷億千萬，劫現九十餘化，念念生民，極用其情。」(2b) 應即反映將梓潼神與文昌神合一，以及《梓潼帝君化書》「九十餘化」內容的南宋中期時期。其〈序〉文強調的由梓潼帝君飛鸞出世經典，無非闡發「為救末劫設」的核心思想，考察其經文的敘述也都圍繞著此一宗旨：「是以玉帝授之如意，委行飛鸞，開化人間，顯跡天下。蓋此末劫，實未可除，若欲消之，此神其可。吾當為汝等召之，俾救度末世，勿使類絕。」(2b) 而造成「兵戈競起，疫癘流行，水火焚漂」的劫運適逢的狀況，此一經典一再運用六朝早期靈寶經典經由元始天尊解說的方式，點出乃因凡人「不知人身難得，樂土難生，乃貪婪姦詐，莫知紀極」(3a) 而引發。亦即先由人心失序、社會國家失序，而後造成宇宙失序的惡性循環：

是以惡人滿世，邪鬼橫行，讒慝交進，謗讟並興，政治乖舛，人民困苦，山川告匱，鬼神不寧，怨氣鬱結，上薄太空。世道至此，寧得不變？所以檢校圖籙，運合數周，推此大劫，日月薄蝕，陰陽乖戾，魔鬼巡世，亂民迭興，兵戈疫癘，頻仍不已，命苟彼逃，終不此免，枯骨成山，流血若水，殄滅人類，勿使遺種，若欲救之，豈易為力？  
(6a)

---

內殿收貯，併勅下諸天演化，眾真照此傳行。於是諸壇傳降，迨已八所，獨紹熙(四川紹府熙)靈應，鳩眾錄梓，餘則謄寫轉誦而已。鼎之民好善，優於諸郡，大帝開化，莫甚於此邦。吾主香火亦近十餘，然純一不雜，終始無怠，惟文昌靈應，頗嘉於此而傳降焉。且勉善信，刊板印施，今幸告成。噫！凡顯名青編而受此經者，豈非欲生之徒，求免兵戈疫癘之苦者歟？」  
(1:11a-b)

梓潼帝君既受元始天尊之命，面對此諸浩大末劫運數，提出的解決之道即是先正人心：「臣自劫劫中，萬火本身，謫在蜀地，兢兢惶惶，懼不稱職，方切思過，乃誤天恩，臣謹惟除此劫，先正人心。」(3a-b)此一真知卓見得到元始天尊的讚許，所以天尊言：「吾故命梓潼帝君，開化九天，飛鸞救世，俾諸世人洗心滌慮，咸臻善道。」(6a)再見證於元延祐三年(1316)的《梓潼帝君化書·序》載明梓潼帝君自序：「吾先奉玉帝敕授，以如意飛鸞墨跡于天地之間也，救末劫，爰命梓潼君也。」這「救末劫」三字，繼承了與梓潼帝君相關經典的敘述宗旨，也即其受命於玉帝為梓潼神的天職、透過飛鸞降筆出世的經文之核心內涵。所以說，《玉皇經》在南宋寧宗嘉定十年(1217)與十一年(1218)之間，內先有天災地變的地震水旱災難，<sup>37</sup>外有金兵侵略如「蜀敵難」的危急情狀，依其相關經典的敘述邏輯，這就是負有「救末劫」使命的七曲梓潼帝君要託鸞降筆行世的時機；而其飛鸞大書的《玉皇經》正具有救劫與安鎮的經德力量，以及勸誘世人積德行善以持經課誦感應的善書功能。

### (三) 最初扶鸞書出的《玉皇經》寫本內容形式

1218年藉由梓潼帝君所飛鸞降傳的《玉皇經》內容形式大致如下：卷首有天猷副帥冲和應善天尊普化天尊降〈序〉，三卷「白文寫本」未分章、未註解，〈玉帝誥〉的位置在「按法以傳」之下(《正統道藏》白文本2:4a)，而非卷二卷首，且符篆真文置於卷二經文中。到了1220年時，此經才由蓬邑真一壇奏告三清委請天樞上相張良校正註解，於1221年正式刻出印行。1218年到1220年的兩三年間，處在戰亂中的蜀地軍民，傳抄轉誦由蜀地保護神梓潼帝君降鸞書出的《玉

<sup>37</sup> 歸納《宋史》，卷四十〈本紀·寧宗四〉，南宋寧宗十年的主要災害就有：二月庚申，地震。五月辛巳，久雨。六月辛未，東川大水。秋七月戊寅，以旱，釋諸路，杖以下囚。冬十月乙巳朔，以久雨，釋大理、三衙、臨安府及兩浙諸州，杖以下囚。(頁1-2)

皇經》，其情況必是熱烈而廣泛，不同的寫本紛紛行世，這就是張良所指稱的《凡本》、《舊本》與《一本》等用詞意涵；又其間僅隔二、三年就重新校經，<sup>38</sup> 蓬邑真一壇諸生除了看到當時流通諸本的謊謬與乖誤外，<sup>39</sup> 其關鍵應是對1218年原寫本經文不滿意，或是對卷二符篆部分有不同認知，<sup>40</sup> 同時也自認掌握較好版本，因此再藉由張良校經與解說，成就「完善」的版本而取得此一經典的「解釋權」，擴大其影響力。

明永樂本《玉皇經》中題為「九天開化主宰靈應大帝張譔」的1225年《高上玉皇本行集經·後序》，明白指出「茲因喻生覆蓬邑文版刻梓廣傳，輒從而糾正數字，附于下方。然此經曾奉副帥冲和應善天尊普化天尊降〈序〉，列于卷首，今烏得而略之哉？」「此經」應就是指一開始由梓潼帝君書出的本子，「今」指在1221年的喻生覆蓬邑文版刻梓的廣傳版本無此〈序〉；而此〈序〉在明永樂本與故宮黃綾本都被保存下來，且也表示「副帥冲和應善天尊普化天尊」的稱號在1225年前已在扶鸞道壇中存在。因此《太上九天延祥滌厄四聖妙經》中啟請時，尊稱其為「大悲大願，大聖大慈，通天祈祐，延祥滌厄，滋有身命，北極天猷大元帥普化天帝證果冲和應善天尊」，說明此一名稱成立的時間乃在南宋高宗「四聖延祥觀」建立奉祀之後，<sup>41</sup> 到南宋

<sup>38</sup> 此一問題意識由學弟張超然博士提醒，特此誌謝。

<sup>39</sup> 如《正統道藏》張良本(CT11)〈奏陳表文〉特別說明希望傳世的是全善的寶文：「偶歷時之過多，忽傳本之致誤。點霧固何傷於日月，小疵庸屬損於瓊瑤。豈期聖慮之過慈，猶欲寶文之全善。」(3:18b)而藉由張良奉召校正的成果，在〈奏陳表文〉也清楚指出：「於卷首則摘品而分章，至次編則總意而明義。證謊謬者三十有八，更乖誤者四十有三。」(3:19b)

<sup>40</sup> 《正統道藏》張良校正(CT11)註說的：「前〈五篇真文〉，道書備載，書篆之式，施行之訣，悉詳見於諸經。今茲載於《本行經》者，特正文也。蓋《本行經》專主於誦念，故正文不可無，而雲篆庸可略？至若一切諸符、九炁諸炁真文、三元諸符，今並略之，刊於經末。」(2:39b)

<sup>41</sup> 關於「四聖延祥觀」的建立時間，有紹興十三年到十六年不同的說法；而建觀因由與經過，相關文獻資料則大體一致。南宋·周淙：《乾道臨安志》(成書

中期這段時間左右。其中明永樂本1225年九天開化主宰靈應大帝所降譔的《高上玉皇本行集經·後序》，為了夸言《玉皇經》傳授的神聖神秘與久遠，乃於扶鸞之初，新編經由西王母口傳、九天玄女參正的神話。如明永樂本題為「天猷副元帥冲和應善天尊普化天尊撰」的《高上玉皇本行集經·前序》，說明此經的出世乃「崑山玉顯」：

恭惟《本行經》者，玄皇之妙言，穹昊之機要（故宮黃綾本作樞要）。浮黎真境，紀談授道之初；紫微上宮，顯露緘藏之跡。實諸天之隱韻，乃大梵之仙章。八角垂芒，本由於宸翰；千真列衛，普度於人靈。年劫孰究，世數莫知。蓋大地眾生迷謬，喪失真源，自壞形體，耽惑情慾，不能洗滌，聖文遂隱。今日崑山玉顯，巨海珠分，獲覩瓊文，伏增驚嘆。

此「崑山玉顯」應指崑崙山的西王母，因為據明永樂本1225年九天開化主宰靈應大帝所降譔的《高上玉皇本行集經·後序》載言：「西王母不常降，《玉皇經》果不容授受乎？何仙姑不出世，《玉皇經》果不容參正乎？」又言：「此經自子房校正，及吾審訂之後，無得擅有竊議，少加竄易。蓋與西王母所口傳者契券一同，天長地久，金玉

---

於南宋孝宗乾道五年（1169），卷一〈宮觀〉，頁6：「四聖延祥觀：在孤山，紹興十六年（南宋高宗，1146）建，二十年（1150）賜今額，道院在觀之北。」南宋·潛說友（1216-1288）撰：《咸淳臨安志》，卷十三〈行在所錄宮觀〉，頁11：「四聖延祥觀：在孤山，舊名四聖堂。四聖者，道經云紫微北極大帝之四將：曰天蓬、天猷、翊聖、真武。先是顯仁皇太后繪像，事甚謹；高宗皇帝以康邸北使，將行，有見四金甲人，執弓劍以衛者。紹興十四年（1144），慈寧殿斥費，即今地建觀；凡古佛刹，如寶勝、報恩、智果、廣化，之在此山者，皆它徙。十五年，內出神像奉安。二十年，詔復東都延祥舊名，殿曰北極；四聖之殿門，曰會真之門。」元·任士林（與趙孟頫〔1254-1322年〕同時）撰：《松鄉集》，卷二〈四聖延祥觀碑銘〉，頁29-30：「宋建隆初（北宋太祖，960左右），置紫極觀於汴，奉四聖也。逮紹興十三年（1143），置四聖延祥觀於杭。初顯仁太后奉四聖惟謹，思陵南渡，顯仁北歸，行幸湖山，神光靈響，若有玄契。遂出金錢內帑，命漕臣董成崇立觀宇，以昭報事。」

其堅。」關於西王母傳授玉皇經的傳說，雖然故宮黃綾本在經後所附的四十四則誦經感應，第一則〈法師張承光受西王母經本〉與第十三則〈王少府仙人傳授經本〉皆提及，<sup>42</sup> 且以唐五代真實人物靈寶道士張承光為受經者，<sup>43</sup> 意圖將其時間提前至唐五代；但若仔細比對中晚唐·武徹所寫的《加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記》（《大正新脩大藏經》Vol. 19, No. 974C），則會發現主要情節結構是十分接近的，改變的是相關稱謂與經名的重要句子：即將《佛頂尊勝陀羅尼》改為《玉皇經》，「佛陀波利所傳之本」改為「承光受經本於西王母」，（武）「徹」改為（武）「徹敬」，「僧際公」改為「水府甄員外」，「五臺王山人」改為「太清宮王師」，「王開士」改為「張承光」。此明顯的改編自佛經故事的西王母傳經故事，何時被「創造」出來，並附錄於《玉皇經》之後？從前引1225年《高上玉皇本行集經·後序》，明白提到西王母傳經故事，且指出「然此經曾奉副帥冲和應善天尊普化天尊降〈序〉。」如果最初梓潼帝君扶鸞寫本的天猷副元帥的序與今日所見內容相同的話，那應該可以說西王母傳經、九天玄女參正相關的傳說，很可能在1218年出世時也一起因應需要而被「創造」出來。而約成書於1221–1225年間的《正統道藏》張良本經末收錄七則感應故事曾說：「續略摘數事，附于卷後。」（3:21a）這個「續」字透露原先已有類似的

<sup>42</sup> 〈法師張承光受西王母經本〉也說：「夫《玉皇經》者，元始之洞文，上帝之祕語，一切諸天微妙之玄章。約萬有餘言，而靈篆寶誥六百六十有八，誠為不可思議之教。昔永泰初（唐代宗，765–766），乃承光受經本於西王母，自後逐行於世。……一日忽遇何仙姑，語及云：『吾有此本，今在水府甄員外處，仁者欲求受，可就彼請之。』」〈法師張承光受西王母經本〉：「于是太清宮王師及法師張承光，聞王少府說，三復敬嘆神奇之事，深加敬異。既皆同業，各持本校勘文句多少，並同如一本焉，彼此相慶賀。王師云：『吾此本授之於太清宮聖公。』王少府曰：『吾本因夢遇仙得之。』張承光曰：『吾本授之於西王母，寶篆尚存。』三人咸歡共勸其本，經旨字數如一。」

<sup>43</sup> 按張承光法師，見於唐·五代杜光庭（850–933）編纂的《太上黃籙齋儀》卷之五十五引「道士張承光」，自云其受有「靈寶中盟」的職能，與對投《三元簡文科儀》的來源（18a），表示史上確有一靈寶道士張承光。

感應故事，所以似可推論西王母傳經感應故事可能在最初版本，或之後數年（早於1225年）的版本就已被流傳與附錄。

雖然以中唐靈寶道士張承光為傳經箭垛者的內容是後來編造的，但其中卻透露了原始的寫本應是「三卷本」的形式，關鍵就在「約萬有餘言，而靈篆寶誥六百六十有八」兩句，與明永樂本·故宮黃綾本〈謝誥補闕·志心皈命〉所言是相符的：

金闕玄穹主高上玉皇尊諸佛聖師萬天帝主，演三卷五品之妙法，周十號萬德之洪名，放十七大光明，示三十種功德。拔度生死，運化古今，一萬二千三十六字《洞玄靈寶高上玉皇本行集經》。

「靈篆寶誥六百六十有八」，指的就是卷中抄錄的、改編自東晉末葛巢甫等人編纂的元始靈寶舊經《元始五老赤書玉篇真文天書經》與《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》部分。今本所見《玉皇經》卷中「五方靈寶玉篇真文」字數：東120、南152、中144、西136、北120，總共672字，與此謂668字，僅多4字；而「約萬有餘言」，比對明永樂本·故宮黃綾本所言的12036字也是幾近。所以1218年原始梓潼帝君降鸞大書的《玉皇經》，應是前有〈天猷元帥序〉、沒有注解、未分章的三卷五品白文寫本。

至於經文結構異同方面，最初版本卷中抄錄自《五老赤書真文》的篆字與《赤書玉訣妙經》的譯文，張良校正註說時主張移至卷二經末外。故宮黃綾本中，元人黃日新有一處校註特別引人注意。他於「運御〈乾坤大光明圓滿大神咒玉章〉，以付五老上帝及諸真聖，使依玄科，按法以傳」（《正統道藏》白文本2:4a）下特別註曰：「《金格》於此句後便接真文，亦無〈玉帝誥〉<sup>44</sup>在此，元有舊本於此存〈玉誥〉；天樞上相校正已移誥於經首，後人卻將上相逐章校經表語參入舊經，符同誤經，聾瞽後學焉。」按《金格》此指《元始五老赤書玉篇

<sup>44</sup> 此處所言〈玉帝誥〉為：「高上玉皇，慈念蒼生，普放神光，照燭法界，六凡四聖，普切道蔭。竊以凡夫短景，劫運將終，正道宜行，以濟兆民。使修真之子，有期輕舉，末代蒸民，俱獲壽考。」（《正統道藏》白文本2:1a）

真文天書經》，核對此句經文後即接真文無誤。「元有舊本」應指黃日新親眼所見元初仍流傳的1218年最初扶鸞寫本，其在「按法以傳」之下，存有〈玉帝誥〉；到了1220-1221年間，天樞上相校正時才移之於卷二經首。據此筆者核對目前所見版本，皆已是遵照天樞上相更移之後的經文結構。

### 三、《玉皇經》和劉安勝道壇系統的關係

前面考證了《玉皇經》經由梓潼帝君飛鸞降筆出世的背景、時間與因緣，而既言「託鸞」，即實際有被託筆扶鸞的真實情境，因此所託接真者何人？何地、何壇？又是如何出世？都是重要且需尋求解答的問題。其中明永樂本與故宮黃綾本提供了追溯的線索，經過縝密比對後，可考究出較可靠的答案。

#### (一) 故宮黃綾本「啟闕」經文與《文昌大洞仙經》 同一扶鸞系統

按明永樂本所載1225年九天開化主宰靈應大帝《高上玉皇本行集經·後序》明言，此新版根據的舊本是濮陽喻生<sup>45</sup>廣為傳播的1221

<sup>45</sup> 喻生可能是四川雅州名山縣進士喻大中：北宋·馮時行(1100-1163)撰：《縉雲文集》〈附錄·古城馮侯廟碑〉：「左朝請大夫提點成都府刑獄公事馮侯，諱時行，字當可，隆興元年(南宋孝宗，1163)死。其官侯有功業於時，死凡四季(1167)，名山(按南宋屬成都府路雅州)進士喻大中合邦人之思，築宮於縣之古城，以俎豆侯。」(頁1)明·曹學佺(1567-1624)撰：《蜀中廣記》卷八十五〈高僧記第五·川南道一〉：「昔普惠大師，生於西漢，姓吳氏，掛錫蒙頂之上清峰中(雅州名山縣)。鑿井一口，植茶數株，此舊碑圖經所載，為蒙山茶之始矣。師一日拉侍者登蒙頂觀茶山，忽隱沒於池中，侍者解衣投水持抱，乃得一石像，負至本堂中安置，因號甘露大師。邑人歲以四月二十四為師隱化之日，咸集於寺，薦香設供焉。宋淳熙十三年(1186)，邑進士喻大中奏師功德及民，孝宗累加封普惠妙濟大師，而七曲神君鸞筆，記師法名理

年蓬邑真一壇本，再根據清州<sup>46</sup>和邑太一普化壇生楊顯雄的託鸞記述，補訂經文，又增加了作為入經前和科儀進行時所需的「請神啟闕」科儀經文，以及轉誦經文完畢、最後的「謝誥」，成為新版科儀本的「全經」。所以其〈後序〉言：「若然，則斯經也：九天副帥序其首，蓬邑諸生致其請，天樞上相定其訛，濮陽喻生廣其傳。愚今又從清州和邑太一普化壇生楊顯雄託鸞而記其盛，當附隆科儀而增大之，則千百載而下，此為全經將見。」若按此文獻記載，則1225年後行世的《玉皇經》中「請神啟闕」科儀經文部分，都應與此再由梓潼帝君降鸞、楊顯雄託鸞書出的「科儀全經」有密切關係。以筆者目前蒐集的十幾個版本《玉皇經》（《正統道藏》除外，另題討論）也都有「啟闕」與「謝誥」經文，其中又以明永樂本與故宮黃綾本較為完整。而筆者再作相關經文溯源時，終在《正統道藏》本《文昌大洞仙經》卷一、卷二（目前發現僅有此處），找到了與明永樂本與故宮黃綾本相近的科儀本啟闕經文；特別是其誦念順序，又與故宮黃綾本完全一致，可推論其傳承必定是非常密切。以下以表格先列出相關啟闕經文的節次名稱，並以故宮黃綾本經文校正《正統道藏》本《文昌大洞仙經》卷一、卷二如下：

節次	以故宮黃綾本〈啟闕〉對校《正統道藏》本《文昌大洞仙經》卷一、卷二經文（下文括號內文字為故宮黃綾本差異處）
淨心口神呪	丹珠口神，吐穢除氛。舌神正倫，通命養神。羅千齒神，却邪衛真。喉神虎賁，伸炁（氣神）引精（津）。心神丹元，令我通真。思神煉（鍊）液，道炁（氣）長存。急急如律令。

真，云：『按像在今縣西十五里智炬寺。』」（頁9）

<sup>46</sup> 疑指《太平寰宇記》，卷一百二十，頁14所錄隸屬於南寧州的清州，以及同《宋史》卷八十九〈地理志·第四十二〉本屬夔州路黔州所轄羈縻州四十九之一的清州（南渡後為羈縻州五十六，頁23）；對照今人譚其驤主編，《中國歷史地圖集》第六冊〈宋、遼、金時期〉，頁69-70南宋時期的〈成都府路、潼川府路、夔州路、利州東路、利州西路〉地圖，清州所在依比例尺測量直線距離約離蓬溪縣四百公里。

淨身神呪	靈寶天尊，安忍(慰)身形。弟子魂魄，五藏(臟)玄冥。青龍白虎，隊仗紛紜。朱雀玄武，侍衛我真。急急如律令。
淨天地神呪	天地混沌，穢氣分葩。洞中虛玄，晃耀太元。三清玉勅，光映九衢。(故宮黃綾本：以上六句只為「洞中虛玄，晃朗太元。」)八方威神，使我自然。靈寶符命，普告九天。乾囉怛那(乾羅答那)，洞罡太玄。斬妖縛邪，殺鬼萬千。中山神呪，元始玉文。持(我)誦一遍，卻(却)鬼延年。按行五嶽，八海知聞。魔王束首，侍衛我軒。兇穢蕩淨，道炁(氣)常存。
安土地(神)呪	元始安鎮，普告萬靈。嶽瀆真官，土地祇靈。左社右稷，不得妄驚。回向正道，內外肅(澄)清。各安方位，備守帝庭。太上有命，搜捕邪精。護法神王，保衛誦經。皈依大道，元亨利貞。急急如律令。
五星神呪	五星列照，煥明五方。水星却災，木德致昌。熒惑消禍，太白辟兵。鎮星四據，家國利亨(安寧)。名刊玉簡，字錄(錄字)帝房。乘颺扇(散)景，飛騰太空。出入冥無，遊宴十方。五雲浮蓋，招神攝風。役使萬靈，上衛仙翁。(急急如律令)。
發爐	無上三天真元始三炁，太上老君(高上玉皇大道君)召出臣等身中三五功曹、左右(左右香)官使者、(左右龍虎君)、捧香驛龍騎吏、(侍香諸靈官、)侍香金童、傳言散花(無散花)玉女、五帝直符、直日香官(使者)，各三十六人出默想(無此二字)。出者嚴裝，關啟此間土地里域真官，(臣今正爾燒香，奏為入意)令臣焚香(無此二字)誦經之所，金童揚煙，靈妃散花，三界真聖，交集軒前(仰祈降鑒)。伏願某(甲)誦經之後，真炁周流，上以保全宗社，安奉帝王，禳兵戈、水火之災，除疫病、旱蝗之厄；中以祝延永命，保佑合(闕)門，消九星八難之連，免五苦三災之累；下以落名黑簡，脫籍鬼鄉，七祖昇(升)仙，先亡證道；次祈人民異姓，乘經(乘教)法而萬福興隆，山澤含靈，感聖功而咸超道岸。庶使某(伏冀臣)疾患不侵，災(灾)殃掃蕩，思真慕道，延想丹華，滌慮澄心，以祈輕舉，濟人利物(助國)，立功為先。凡有所祈，克獲通感，天上天下，咸丐(乞)聞知，願得太上十方正真生炁，下(無此字)降流入臣某身中，令臣所啟，速達(逕御至真)無極大道、三清上聖、昊天玉皇上帝、梓潼神文聖武孝德忠仁王救劫大慈悲更生永命天尊御前(無極大道、三清上聖、昊天玉皇上帝御前)。
至心皈命禮玉清	玉清聖境，清微天宮。鬱羅蕭臺之中，森羅淨泓之上。現有為之梵相，具无(無)極之神通。敷演真玄，破無有色空之礙；拯提趣類，絕智愚高下之分。妙用難窺，靈機罔測。大悲大願，大聖大慈，无(無)量度人元始天尊。
至心皈命禮上清	上清真境，禹餘天宮。紫微瓊臺之中，玄都玉京之上。接元始虛皇之統系，超西那玉國之根苗。入黍米珠，盡挹真玄之精粹；在香林苑，屢談秘要之筌蹄。妙德難思，神通莫議。大悲大願，大聖大慈，无(無)量度人靈寶天尊。

<p>至心皈命 禮太清</p>	<p>太清仙境，大赤天宮。巍巍金闕之高，渺渺重霄之上。降生於无(無)量數劫，說法於萬二千天。五千祕言，融三才之妙道；八十餘度，接六趣之眾生。聖德崇高，玄功廣博。大悲大願，大聖大慈，无(無)量度人道德(降生)天尊。</p>
<p>至心皈命 禮玉皇</p>	<p>紫金金闕，白玉玉京。住妙有之境中，處玄真之天上。功成道備，故妙道卓冠於諸天；心廣體胖，故慈光遍燭於三界。位尊而上極無上，道妙而玄之又玄。真聖宗師，天人依仗。大悲大願，大聖大慈，穹蒼聖主玉皇(大)天尊。</p>
<p>至心皈命 禮天樞上 相</p>	<p>股肱佐漢，家世相韓。掉三寸舌，而為帝者之師；受一編書，而作人中之傑。身不勞於汗馬，功已著於丹書。向遇黃石公，即根本神仙之地；後從赤松子，乃飛昇大有之庭眷。隆上相之尊嚴，位正天樞之鎮重。啟三洞真經之詳演，膺九光寶節之榮褒。萬古敷揚，諸天贊重。大悲大願，大聖大慈，校經主宰道高聖邁上上大德尊天帝法主道君天尊。(家世相韓，股肱佐漢。不勞於汗馬，名已載於丹書。掉三寸舌，而為帝者師；受一編書，而作人中之傑。進黃石公履，由志合以道同；從赤松子遊，遂功成而身退。玉經謚證，寶節疏榮。大悲大願，大聖大慈，校經主宰天樞上相法主道君天尊。)</p>
<p>至心皈命 禮祖天師</p>	<p>本來南土，上泝蜀都。先獲黃帝九鼎之丹書，後事(從)老君。兩度於玉局千軸，得修行之要；一時成吐納之功，法籙全成(能)。受盟威品而結璘訣，正邪兩辯；奪福庭治而化鹹泉，德就(無愧)大丹。道齋(兼齊)七政，大悲大願，大聖大慈，三天上相玄都丈人扶教度人(大法)天師正一輔元體道沖玄神化(無「輔元體道沖玄神化」八字)靜應顯佑真君六合無窮高明大帝降魔護道天尊。</p>
<p>至心皈命 禮 九炁丈人</p>	<p>永平柱史，唐代易玄。得異術以金(全)神，脫塵囂而獸役。主光(九)華之大法，悟萬有(賦百篇)之真機。道骨常仙(當僊)，留馬躍(若)入淵之跡；恕心決(治)獄，致鼠飛穿膈之祥。受赤龍丹，號碧梧子。大悲大願，大聖大慈，三天次相九炁丈人丹琳(霖)大帝隨機演化天尊(無量度人天尊)。</p>
<p>至心皈命 禮 司命天尊</p>	<p>誕生漢室，錫號晉朝。惟布炁以降邪，曾白(吞)虎而救世。管玉霄洞清(洞真)之法，傳玄壇(室)內教之經。掌雷府刑判(形行)都督府便宜之事，領天師職。升紫微天右相之班，判洞(保)陽宮主混元教。大悲大願，大聖大慈，無極真元清皇上帝九天保(寶)冊司命天尊。</p>
<p>至心皈命 禮 元皇天帝</p>	<p>桂香寶殿，文昌上宮。九十六生，種善果於詩書之圃；百千萬化，培桂根於陰騭之田。自雷杼，炳靈於鳳山；至如意，儲祥於龜岫。開人心，必本於篤親之孝；壽國脉，必先於致主之忠。應夢保生，垂慈憫苦。(以上故宮黃綾本無)不驕帝境，玉真慶宮。現九十八化之行藏，顯億千萬劫(萬千種之)之神異。飛鸞開化，在在建壇(飛鸞開化於在在)；助國救民，人人被德</p>

<p>(如意救劫以生生)。功存乎儒道釋教，職盡乎天地水官。威靈不可度量，功德果難思議。至仁至孝，不樂不驕。大聖大慈，大悲大願，神文聖武孝德忠仁王安樂不動地遊戲三昧定慧王菩薩證果迦釋梵鎮如來救劫大慈悲更生永命天尊。(故宮黃綾本：不驕帝境，玉真慶宮。現九十八化之行藏，顯億萬千種之神異。飛鸞開化於在在，如意救劫以生生。功存乎儒道釋教，不驕不樂；職盡乎天地水官，功德難量。威靈莫測，大悲大願，大聖大慈，九天開化主宰七曲靈應大帝談經演教消劫行化更生永命天尊。)</p>
--

在《正統道藏》本《文昌大洞仙經》卷一《九天開化本願經·序》後，即載〈持誦禮法〉言：「凡誦經：當齋沐，服清淨衣，入室焚香，叩齒九通，心拜九天，存想元始天王與諸高真、七曲大帝、開化仙官，迂臨法會，皆列虛無，然後念呪。」(11a-12b) 接下的依序有〈淨心口神呪〉、〈淨身神呪〉、〈淨三業呪〉、〈解穢神呪〉、〈淨天地神呪〉、〈淨壇呪〉、〈安土地呪〉、〈五星神呪〉、〈發爐〉與〈集神呪〉。這些神呪放在《九天開化本願經·序》後，似乎指出目的乃在配合轉誦《九天開化本願經》「入經」前的儀節，因為從其〈發爐〉呪文最後所啟奏的高真尊稱，特別較故宮黃綾本多了「梓潼神文聖武孝德忠仁王救劫大慈悲更生永命天尊」。而據《清河內傳·宋制》所載南宋理宗景定五年(1264)三月二十九日梓潼帝君朝封「神文聖武孝德忠仁王」(3a-b)，則《文昌大洞仙經》卷一雖保存較早資料，但這一部份顯然是在1264年後才成立的。

《文昌大洞仙經》卷一與故宮黃綾本對照，結構順序雖大體相同，但後者節次名稱則少了〈淨三業呪〉、〈解穢神呪〉、〈淨壇呪〉與〈集神呪〉，但在〈發爐〉前多了〈金光呪〉，〈發爐〉後多了〈玄蘊呪：雲篆太虛〉；而且〈發爐〉所上啟的高真僅言「無極大道、三清上聖、昊天玉皇上帝御前」，顯然保存了1247年仰有大版本的原樣(故宮黃綾版所據版本)。從現有〈發爐〉的版本雖可以推斷其先後時間，但這不是最令人關切的，最重要的是二本為什麼會如此接近？若不是同一個道壇系統傳承，怎會有如此現象？因為在目前現有的《道藏》經文中，找不到如此接近的〈發爐〉經文。這不是孤證，再看〈淨心口神呪〉這一名稱，在1201年西蜀道士樸庵呂元素集成、朱陵真隱

性齋胡湘龍編校《道門定制》卷五4b、6b、8a、14b與18b經文中，已多次出現持念〈淨心口神咒〉（但未載咒文）；而相關道經亦常出現相同經文，唯名稱改標〈淨口呪〉，如南宋初《靈寶无量度人上經大法》卷三、王契真編纂的《上清靈寶大法》卷二十四。又較晚出的經典，則將此段咒文作為〈淨口神咒〉，而別出有〈淨心神咒〉。<sup>47</sup> 由此獨特且肯定的證據，可證明兩者出自同一四川系統的傳承。

在《文昌大洞仙經》卷一所保留的誦念經文之前的儀節神咒，當然也可能通用於此一系統的一般轉經，因為接下的卷二〈祝香〉以下「請神」儀節，與故宮黃綾本「至心皈命」禮敬相同的尊神，結構尊卑順序也是一致的：三清→玉皇→天樞上相→祖天師→九炁丈人→司命天尊→元皇天帝。且經仔細比對後，可知故宮黃綾本所保留的資料早於《文昌大洞仙經》卷二部分，後者顯然有再次增補的痕跡。如〈至心皈命禮元皇天帝〉經文，故宮黃綾本所無的「九十六生」部分，以及梓潼帝君更長的封爵稱號均是證據。又如《文昌大洞仙經》卷二在「元皇天帝」以下，又增加禮請其夫人、長子、長婦、次子、次子婦、懿孝公主（女兒）、長孫、長孫婦、次孫與次孫婦，這部分是故宮黃綾本完全沒有的。考之《宋會要·禮二十》記載，<sup>48</sup> 從徽宗崇寧四

<sup>47</sup> 此經咒文字在《正統道藏》找不到，手邊的清順治14年（1657）版《高上玉皇本行集經》已見有〈淨心神咒〉、〈淨口神咒〉與〈淨身神咒〉，其中〈淨心神咒〉經文即為一般常見的經文：「太上台星，應變無停。驅邪縛魅，保命護身。智慧明淨，心神安寧。三魂永久，魄無喪傾。」

<sup>48</sup> 徽宗崇寧四年六月賜額，廟中王父府君，崇寧四年六月封義濟侯，母宣和元年五月封柔應夫人，妻宣和三年八月封英惠夫人，廟中五將軍，大觀二年十一月封義勇侯，其妻宣和三年八月封顯懿夫人。英顯王高宗紹興二年四月加武烈二字，十七年又加忠佑二字，二十七年四月加封英顯武烈忠佑廣濟王。王之二子，紹興十九年十月並封侯，長曰涓，為嗣慶侯；次曰涓，為奕載侯，佐神義勇侯，紹興十九年七月加封義勇昭應侯，男並封侯：長男贊曰佐信侯，次男贊曰佑濟侯。二十九年二月，英顯武烈忠佑廣濟王二子嗣慶侯，加封嗣慶永寧侯，奕載侯加封奕載順應侯，英顯武烈忠佑廣濟王父義濟侯，孝宗乾道五年六月加封義濟善惠侯，母柔應夫人，八年十一月加封柔應

年(1105)六月起賜額，梓潼帝君之父母與妻始受敕封，高宗紹興十九年(1149)起二子並封王爵；又據《清河內傳》，元仁宗延祐三年(1316)才有神女始初封制為「懿孝夫人」與神孫加封，所以之後的長孫婦、次孫、次孫婦尊貴的「道封」神號，時間一定是更晚許多。

雖然故宮黃綾本與《文昌大洞仙經》卷二，在「啟闕」的第二部分〈祝香〉請神資料有先後增補之別，但與前述第一部份神咒與〈發爐〉一樣，兩者都是出自同一系統。又按明永樂本所載1225年九天開化主宰靈應大帝《高上玉皇本行集經·後序》中，有「挾圮上一編為帝者師，自其從赤松子遊，願神淡泊，與愚共相玉清。」前二版本作「掉三寸舌，而為帝者師；受一編書，而作人中傑。」由此皆有從赤松子遊的敘述，則可推知當時蜀地扶鸞道壇互動的密切，不然不會出現如此相近的經文敘述。

## (二)《玉皇經》在四川蓬溪縣劉安勝相關道壇扶鸞出世

由明永樂本與故宮黃綾本所保留的誦念《玉皇經》文前的「啟闕」文字，讓我們可以比對其與《正統道藏》本《文昌大洞仙經》卷一、卷二乃出自同一系統，進而可以推論《玉皇經》的出世，必與《文昌大洞仙經》出世的背後扶鸞道壇系統有密切關係。因此，若能瞭解《文昌大洞仙經》扶鸞出世的情況，就能推究《玉皇經》1218年左右在「蜀敵難」的背景下如何出世。恰好這一部份的資料被完整保存下來，考《文昌大洞仙經》前有〈九天開化主宰澄真正觀寶光照應更生永天尊序〉文，交代了此經扶鸞出世的經過：

乾道戊子秋(南宋孝宗乾道四年，1168)，降于鸞臺，劉安勝捧。至景定甲子秋(南宋理宗景定五年，1264)再降，重校正于鰲頭山、摩維洞金蓮石著儀壇，羅懿子捧。繼後歲在玄默攝提格(元成宗大德六年壬寅，1302)菊月重九日，再降書于西陵桂巖衛生總真壇。(1:5a)

---

贊佑夫人。清·徐松輯錄《宋會要·禮二十》，收錄於《續修四庫全書》，第775冊，《史部·政書類》，頁828、829。

此序說明《文昌大洞仙經》先後經由三次扶鸞降筆整理而出，而首次的降鸞是由劉安勝負責，於南宋孝宗乾道戊子秋（乾道四年，1168）扶出寫定，序中更交代劉安勝自敘神遇受經經過，而此序王興平推論即是劉安勝所作。<sup>49</sup> 另關於南宋劉安勝作為九天開化主宰澄真正觀寶光照應更生永天尊（或九天開化主宰澄真正觀寶光天尊）<sup>50</sup> 的侍真扶鸞乩手的時間與地點，《高上大洞文昌司祿紫陽寶籙》卷上有相關明確的記載：

爾時九天開化主宰澄真正觀寶光天尊，於重光赤奮若之歲，日躔鶉尾，月望東壁之辰，降于蜀都寶屏山，中和誠應之樓、玄會玉虛之壇。告鸞府侍仙真人劉安勝曰：「吾昔奉上帝玉敕，職掌桂籍，興文儒而擢貴品，進賢德而佐明時，故得掌隸天曹，秩專司祿，校錄地府位司，定貴詮量水府，職在進賢，應三府選舉，吾總隸焉。」（1:2b）

九天開化主宰澄真正觀寶光天尊降壇時間為「重光赤奮若之歲」，據王興平與丁培仁的考證，都說干支為辛丑，當即南宋孝宗淳熙八年（1181）；<sup>51</sup> 而作為接真鸞手的劉安勝，在此被稱為「鸞府侍仙真人」，可見「成書時或已逝世，而被奉為真人矣。」<sup>52</sup> 其地點為「蜀都寶屏山，中和誠應之樓、玄會玉虛之壇」。寶屏山據《蓬溪縣志》卷二〈山川·赤城山〉：「赤城山即寶屏山。」而此「山之巔有七曲老人

<sup>49</sup> 王興平前引文〈劉安勝與文昌經〉。

<sup>50</sup> 此梓潼神的封號，應是道經《清河內傳》中所載長達二百一十八字「天封聖號」的簡稱；而《清河內傳》去除元代後加的部份，據清·阮元編錄《兩浙金石志》卷九載有淳熙丁酉（南宋孝宗淳熙四年，1177）六月會稽陳師中錢塘刻〈宋英顯武烈忠佑廣濟王像碑〉，收錄於《石刻史料新編》（台北：新文豐出版社，1977），第14冊，頁10417。上層刻楷書《清河內傳》，下層雕張亞子像，王興平認為南宋孝宗淳熙四年丁酉（1177）即有《清河內傳》行世，也許尚非初出時間。見〈劉安勝與文昌經〉一文。

<sup>51</sup> 王興平、丁培仁同前引文。

<sup>52</sup> 丁培仁前引文。

祠，張神君解《道德經》於此。」<sup>53</sup> 七曲老人祠奉祀梓潼張神君，南宋劉安勝至晚於孝宗乾道戊子秋（乾道四年，1168）到淳熙八年（1181）十三年間，在此地以梓潼帝君為主神，以天樞上相張良作為法主，扶鸞出不少相關的經典。<sup>54</sup>

按前文考證《玉皇經》最有可能出世的時間為1218年，而劉安勝扶鸞的最後記載是南宋孝宗淳熙八年（1181），則《玉皇經》顯然不是由劉安勝扶鸞出世，但必與其相關扶鸞道壇有密切關係。清光緒二年（1876），陽湖陸初望以1743年劉樵32卷本為底本重刻的《文昌帝君全書》〈第九十真元化〉中，有劉安勝飛鸞團體的詳細記錄：「故三神所授《大洞經籙法》三宗，復傳於世。……是皆範文儒昌道命，可不侈其傳乎？乃演是籙於寶屏之鸞，而降《清河內傳》。並委劉安勝與其子當，程允洽及其兄兼善，計府、何敦信、衛丹、李茂等，設壇于誠應樓，發揚七十三化之本始，以待智者。」（12:13b-14a）<sup>55</sup> 由此次段文字可知，劉安勝應是鸞臺主司，帶領其子與眾侍鸞諸子共

<sup>53</sup> 卷二〈山川志〉「赤城山」：「即寶屏山。中峰蔚然，左右環拱，上有高臺五層，山皆赤土，故曰赤城山。縣城跨其麓，人比諸赤城。霞起云：山之巔有七曲老人祠，張神君解道德經於此。」清·張松孫修（乾隆丙午年首夏梓州太守長洲張松孫）、謝泰宸纂：《蓬溪縣志》，清乾隆五十一年刊本，現藏國立故宮博物院圖書文獻處；國立故宮博物院善本舊籍總目上冊，頁445。八卷，合為六冊。

<sup>54</sup> 若據王興平考證（同前引文），劉安勝於孝宗乾道戊子秋（乾道四年，1168）前四年即已開始接真：「此序的寫作時間並不是《大洞仙經》的產生時間，因為序文中記述了「三神人」「賜予」《大洞仙經》之後經歷「次年秋雨霖霖」、「又三年忽夢金像」云云不下四年的後事，則《大洞仙經》的產生時間當自作序時間乾道四年至少上溯四年，大約應為南宋孝宗隆興年間（1163-1164）」。

<sup>55</sup> 此版本見於國家圖書館臺灣分館收藏的三十二卷本《文帝全書》卷二至卷四《文昌化書》（九十七化本），其中〈第九十真元化〉經文與北京大學圖書館善本古籍28卷本《文昌帝君全書》（清光緒九年〔1883〕鄭子元校對增輯、山陰余濤刻行），以及二仙庵《道藏輯要》本相同。又劉安勝以下人名，依前二版本與王興平〈劉安勝與文昌經〉一文，不同於T. F. Kleeman的認知：「劉安勝與其子當程、允洽，及其兄兼善，計府、何敦信、衛丹、李茂等。」特此說明。

同參與，並在「寶屏之鸞」飛鸞書出《清河內傳》。而據目前資料所見，1181年後已不見劉安勝扶鸞書出經典的相關記載，而且經前文比對故宮黃綾本與其所扶鸞的《文昌大洞仙經》卷一、卷二經文，不論結構與文字皆十分相近，顯示有可能是同一扶鸞道壇所運用的資料。所以《文昌化書》中〈第九十四昭明化〉，述及梓潼帝君寓鸞顯化時言：「如昌之龍因、普之萬松、雅之百丈、遂寧之蓬谿，敕皆予分遣仙曹為應化之壇。故在蓬谿，則解序《玉經》，在萬松則書降龍號。」經文中除證實了蓬谿（溪）縣即劉安勝鸞壇所在，且特別點明此壇曾作解序《玉經》的工作，應即與《文昌大洞仙經》卷一、卷二經文有關；如前論九十四當在1194年完成，則劉安勝應無法直接參與。因此若據前考1218年《玉皇經》經扶鸞書出無誤的話，從1181年相距1218年僅37年，是有可能由劉安勝其子，或稍晚傳承道壇扶鸞接真的後輩書出，以解救當時「蜀敵難」的末劫災難。

而且《玉皇經》扶鸞出世的地點在蓬溪縣也格外有意義：一是蓬溪縣距離蜀北要塞不是太遠，若金兵可長驅直入，則扶鸞道壇所在的遂寧府蓬溪縣，必定岌岌可危，軍民感受家破人亡的劫難即將來臨的壓力可想而知。此時作為宗教龍象的道壇知識份子與蜀地民眾共同體認「蜀敵難」真實的劫難，在既有的扶鸞救劫的傳統下，希望藉由結合玉皇信仰與《玉皇經》的出世，發揮轉誦《玉皇經》的不可思議功德，以化解天變的陰陽拂逆與纏度汨亂；期使這「地禍下作，干戈兵革」的「末劫」情況消弭於無形，重新導正人心、安鎮國祚與恢復宇宙秩序。這種藉由經書出世以救末劫的傳統，不僅合乎道教內部的傳統，北宋真宗時代面對與契丹簽訂「澶淵合約」之後的不利狀況，王欽若等人利用至高神玉皇命令趙氏先祖降授受天書降世的神話也運用過。<sup>56</sup> 加上劉安勝道壇陸續有經書扶鸞的充分經驗，因此

<sup>56</sup> 相關記載請參《續資治通鑑長編》卷六十七、卷六十八與卷七十九，以及山內弘一，〈北宋の國家と玉皇——新禮恭謝天を中心に〉，《東方學》，第六十二輯（1981），頁83-97。

藉由梓潼帝君「禦患救災」的職能與相關經書「救末劫」的一貫思想，在「蜀敵難」的真實劫難下，降鸞大書《玉皇經》以「救末劫」，是作為宗教人與知識份子當然之事。

二是據本傳所記程公許故鄉在四川眉州，其早期任官之所除施州在蜀東之外，皆距離蓬溪縣不遠（以地圖測量僅百餘公里）；又從其為諸道經書寫序跋與參與道教活動的情形看來，<sup>57</sup> 其應能掌握或聽聞1218年左右四川相關道壇扶鸞的狀況，所以才確定地在1240年的〈玉皇經跋〉中，寫下「蜀敵難，七曲託鸞大書，以此經勸誘課誦」這樣肯定的扶鸞降筆記載；而且以「《真誥》一篇亦列仙託人以傳於世，細味其旨，豈世間下士所能道哉？」作為例證，消除一般人對道家多出於鸞筆的疑惑。<sup>58</sup> 三是據明永樂本〈前序〉記載與筆者的考證，1220年在「東蜀武信蓬邑真一壇」申請天樞上相張良校經，其地點也是在蓬溪縣，具有非常密切的地緣關係。

## 結語

程公許在南宋理宗嘉熙四年庚子歲（1240），為臨安府承天靈應觀所刻蜀本中所寫的〈玉皇經跋〉中，以自己歷官於蜀地及參與相關道教的活動經驗，見證般肯定地說出：「蜀敵難，七曲託鸞大書，以此經勸誘課誦。」此則記載提供了我們考證《玉皇經》出世的背景與因緣的有利線索。衡之於當時的史傳記載，最可能合乎程公許所說的「蜀敵難」真實情境，莫過於南宋寧宗嘉定十年（1217）與十一年（1218）之間的金兵侵蜀史實。而藉由梓潼帝君「禦患救災」的職能與所出相關經書「救末劫」的一貫宗旨，在「蜀敵難」的真實劫難下，降

<sup>57</sup> 請參筆者〈故宮黃綾本《玉皇經》在道教經典史上的價值〉一文。

<sup>58</sup> 1240年程公許〈玉皇經跋〉：「蒼蒼正色，沖漠無朕，厥有主宰？而世冥得以測知。或疑道家多出於鑾筆，非若西天貝多繙譯為可信。然琅函寶藏，鳳篆龍文，無非高真下傳，而《真誥》一篇亦列仙託人以傳於世，細味其旨，豈世間下士所能道哉？」

鸞大書《玉皇經》以「救末劫」，乃是作為宗教人兼知識份子的道門龍象，所認為最應行之事。此即繼承道經「開劫度人」思想，在結合玉皇信仰與《玉皇經》的出世，希望發揮轉誦不可思議功德，以化解天變的陰陽拂逆與纏度汨亂，消弭「地禍下作，干戈兵革」的「末劫」情況於無形；以重新導正人心、安鎮國祚與恢復宇宙秩序，以及勸誘世人積德行善以持經課誦感應的善書功能。

《玉皇經》出世的地點與道壇，經由故宮黃綾本所保留的誦念《玉皇經》文前的「啟闕」文字，比對《正統道藏》本《文昌大洞仙經》卷一、卷二，可證實二者出自同一系統；更因而可推知《玉皇經》扶鸞出世的地點在蓬溪縣，是由劉安勝後輩的接真乩手扶鸞書出。而其最初的原本《玉皇經》形式，應是卷首有天猷副帥冲和應善天尊普化天尊降序、未分章、未注解的三卷「白文寫本」；〈玉帝誥〉的位置在「按法以傳」之下，而非卷二卷首，符篆真文置於卷二經文中。從1218年到1220年的兩三年間，處在戰亂中的蜀地軍民，傳抄轉誦由蜀地保護神梓潼帝君降鸞書出的《玉皇經》，其情況必是熱烈而廣泛，不同的寫本紛紛行世，這就是張良所指稱的《凡本》、《舊本》與《一本》等用詞的意涵。因此到了1220年時才由蓬邑真一壇奏告三清委請天樞上相張良校正注解，於1221年正式刻出印行；到了1225年才又由梓潼帝君校正，並增補為科儀新本而流傳後世。

從《玉皇經》的例證可得知，道教經典的出世隨著時代的改變，具顯出「傳承與創新」的意涵。以出世的契機而言，縱使到了南宋中期，道教經典仍傳承「開劫度人」的功能意涵，一再強調「為救末劫設」就是最好的說明；而以出世的方式而言，漸漸由教派祖師或領袖級修練者個人藉由存思修練與高真接遇的方式，或夢中神降接真的私密感遇類型，轉變為由奉道知識份子所組成的道壇或鸞堂團體，採用相對較為集體的、公開的飛鸞降筆方式，以鸞臺真手作為傳遞與接收天書訊息的媒介，表現出其創新的轉變意義。而擔任侍真扶鸞能手者，不論其是否具有道士的資格，或已擴大為儒生身份，其所扶鸞出來的經書，後來多被收入官方《道藏》之中，也可從中解讀出改變的意義。特別是這些扶鸞出世的道經，一開始就多以「勸誘課

誦」的善書為目的，配合儀式化的轉經儀式，發揮其經典的經德功能；並且強調一般人只要持有經典、助印刻贈或志心轉誦經典，都可以發揮其不可思議的感驗功德，這是早期經典只限在奉道特定族群中秘傳、內傳方式的重大突破。

附表一：本文使用之明永樂本與故宮黃綾本《玉皇經》版本形式比較表

版本形式	明永樂本	故宮黃綾本
題名	高上玉皇本行集經	太上洞玄靈寶高上玉皇本行集經
版次、寫年	明永樂22年(1424)	明嘉靖辛酉年(明世宗, 1561)
數量	3卷3冊	3卷3冊
尺寸	35.1×12.5公分	44.2×15公分
類別		故宮善本
封面	硬紙	黃綾本
裝訂	經摺裝	經摺裝
行列	大5行14字；小10行26字	大4行11字；小8行22字
頁數	上冊234面、中冊90面、下冊138面	上冊224面、中冊152面、下冊204面
傳經圖	3幅：卷上中下之前	1幅：經首
護法圖	玄天上帝與馬、趙、關、溫四元帥	馬元帥
碑銘	皇帝萬歲萬萬歲	御製 順治辛酉(1561)
神序	天猷副元帥序	天猷副元帥序
校刊序	東蜀武信蓬邑真一壇奏請天樞上相較正經文、道藏張良本校經詔文等	卷中前有黃日新校正元刻諸本舛訛說明(1323)
他序	四十四代天師張宇清永樂22年序	元、泰定元年(1324)黃日新序
註解	同道藏張良本	經文校正多採眉批方式
注音	誦經者標同音字	同音字或反切
符篆	有符無篆	無
附心印經	道藏本李簡易注	無
感驗記	無	44則
款識、刊記	時大清同治五年歲次丙寅三月上浣吉日誌崑山派玄門弟子徐進璽奏名道揚叩誦(卷上終)、誦經弟子徐道揚叩(卷中終)、玄門弟子徐道揚叩(卷下終)	宋淳祐八年(南宋理宗, 1248)歲次戊申正月九日新安祈山受錄臣仰有大法名東真書

校跋	元皇帝君跋(太歲庚辰年季秋甲子玉堂學士張跋)	卷二前
後序或附文	九天開化主宰靈應大帝張譔(附校正,題「七曲老人」再書)	仰居士刊施玉經正本來歷感應事蹟
後跋	天樞上相校經畢奏陳表文	卷二後有玉皇經跋一篇、程公許跋二篇
鈐記	西壁、四十四代天師章、陽平治都功印、道揚記、玉堂徐璽、福、壽	無
來源	李顯光收藏	台北故宮

## 附錄二：梓潼帝君朝封爵號簡表

封爵聖號	朝代時間	文獻資料
左丞相 <sup>59</sup>	唐玄宗	元初·馬端臨著《文獻通考》卷九十〈郊社考〉二十三〈英顯王廟〉
濟順王 <sup>60</sup>	唐僖宗廣明二年, 881	北宋·樂史撰《太平寰宇記》卷八十四〈劍南東道三〉
英顯王 <sup>61</sup>	北宋真宗咸平四年, 1001	北宋·曾鞏撰《隆平集》卷三〈祠祭〉
輔元開化文昌司祿帝君 <sup>62</sup>	北宋哲宗元祐二年, 1087	明·田汝成撰《西湖遊覽志》卷十二〈南山城內勝蹟·吳山〉

<sup>59</sup> 宋末元初·馬端臨：《文獻通考》，卷九十〈郊社考〉二十三，頁24〈英顯王廟〉：「在劍州，即梓潼神張亞子。仕晉戰沒，人為立廟。唐元（避諱改玄為元）宗西狩，追命左丞；僖宗入蜀，封濟順王。咸平中〔北宋真宗咸平，998–1007〕王均為亂，官軍進討，忽有人登梯衝指賊大呼曰：『梓潼神遣我來，九月二十日城陷，你輩悉當夷滅。』賊射之，倏不見，及期果克城。招安使雷有終以聞，詔改王號，修飾祠宇，仍令少府造衣冠法物祭器。」

<sup>60</sup> 北宋·樂史撰：《太平寰宇記》，卷八十四〈劍南東道三〉，頁8：「《唐書》云：『廣明二年，僖宗幸蜀，神於利州桔柏津見，封為濟順王，親幸其廟，解劍贈神。』」

<sup>61</sup> 北宋·曾鞏（1019–1083）撰：《隆平集》，卷三〈祠祭〉，頁4：「北宋真宗咸平四年（宋真宗，1001），封劍州梓潼神順濟王為英顯王。」

<sup>62</sup> 明·田汝成（1503–1557）撰：《西湖遊覽志》，卷十二〈南山城內勝蹟·吳山〉，頁20：「梓潼帝君廟，俗稱文昌祠。神初祀於蜀，唐玄宗幸蜀，封神左丞相；宋元祐二年〔宋哲宗，1087〕，加封輔元開化文昌司祿帝君。嘉熙間

英顯武烈忠佑廣濟王 <sup>63</sup>	南宋高宗紹興二十七年，1157	《宋會要·禮二十》
神文聖武孝德忠仁王 <sup>64</sup>	南宋理宗景定五年，1262	《清河內傳》
惠文忠武孝德仁聖王 <sup>65</sup>	宋度宗咸淳十年書成，1274	南宋·吳自牧撰《夢梁錄》卷十四〈祠祭〉

〔1237–1240〕，蜀破，民多徙錢塘，而蜀人牟子才（南宋理宗官吏，進士出身）等請立廟於吳山，其旁立二童，俗稱天聾、地啞是也。……徐一夔作〈疏〉云：『文昌祠在蜀之潼川，實司科舉之事。宋南渡後，有祠在吳山之巔，蓋蜀士赴舉者所創也。』

<sup>63</sup> 清·徐松輯錄的《宋會要·禮二十》：「英顯王：高宗紹興二年四月加武烈二字，十七年又加忠佑二字，二十七年四月加封英顯武烈忠佑廣濟王。」收錄於《續修四庫全書》，第775冊，史部政書類，頁828、829。清·阮元編錄，《兩浙金石志》，卷九載有淳熙丁酉（南宋孝宗淳熙四年，1177）六月會稽陳師中錢塘刻〈宋英顯武烈忠佑廣濟王像碑〉，收錄於《石刻史料新編》，第14冊，頁10417。南宋·扈仲榮等編：《成都文類》，卷三十三〈記·祠廟二〉所載南宋章森孝宗淳熙七年（1180）所寫的〈靈應廟記〉，亦稱「今為英顯武烈忠佑廣濟王」。另題為廣成先生杜光庭刪定《道門科範大全集》卷之二十三（二十四同卷）〈文昌注祿拜章道場儀·請稱法位〉中，亦用「七曲山司祿主者職貢舉真君英顯武烈忠佑廣濟王」（2a），且上啟經文只提及「為儒七十三代」（3a）；若按前引明·曹學佺（1567–1624）撰，《蜀中廣記》，卷九十五〈著作記第五〉，頁21文昌化書七十三，於1181年降筆；續化書二十一，於1194年降傳，則《道門科範大全集》卷之二十三、二十四當作於1182–1193之間。而明·徐一夔等奉敕在洪武三年九月完成的《明集禮》卷十四〈吉禮十四〉，則未如《宋會要·禮二十》詳細，只記：「紹興二年，1132）封梓潼山為英顯武烈忠佑廣濟王。」

<sup>64</sup> 《清河內傳·宋制》：「勅朕惟孝弟之至，通于神明，則生為孝子，歿為明神，信矣！神文聖武，安福忠仁，王夙著孝行，炳靈西蜀，禦患救災；七曲名山聞天下，而士之發策決科者，皆歸焉。有孝有德，徽號允昭，邦人有請，宜復其舊，祇承休命，大庇吾人。可依舊，封神文聖武孝德忠仁王。景定五年（1264）三月二十九日。」（3a–b）

<sup>65</sup> 南宋·吳自牧（宋度宗咸淳十年書成，1274）撰：《夢梁錄》，卷十四〈祠祭〉頁15：「梓潼帝君在吳山承天觀，此蜀中神專掌注祿籍。凡四方士子求名赴選者，悉禱之。封王爵曰惠文忠武孝德仁聖王，王之父母，及妃、若子、若孫、若婦、若女，俱褒賜顯爵美號，建嘉慶樓，奉香燈矣。」

英顯武烈忠惠靈濟王 <sup>66</sup>	元仁宗皇慶年間， 1312-1313	《明集禮》卷十四〈吉禮十四〉
輔元開化文昌司祿宏仁帝君 <sup>67</sup>	元仁宗延祐三年，1316	《清河內傳》

附錄三：梓潼帝君重要道封爵號簡表

封爵聖號	朝代時間	經典文獻
文昌司祿主者職貢舉真君衛民少傅靈應帝君：金闕昊天太師糾舉三界禍福事	1163-1164	《梓潼帝君化書》卷四〈止足第八十六〉 <sup>68</sup>
上元九天掌籍玉堂學士充下元水府轉運使兼九地提點刑獄公事上仙元皇君	1184	《太上說真武本傳妙經注》卷一 <sup>69</sup>

<sup>66</sup> 明·徐一夔等奉敕在洪武三年九月完成的《明集禮》，卷十四〈吉禮十四〉，頁6：「皇慶年間（1312-1313）封梓潼山為英顯武烈忠惠靈濟王。」

<sup>67</sup> 《清河內傳·元加封寶詔》：「上天眷命，皇帝聖旨，維明有禮樂，維幽有鬼神，妙顯徵之一貫。在天為星辰，在地為河嶽，形功用於兩間，矧能陰騭於大猷，必有對揚之懋典。蜀七曲山文昌宮梓潼帝君，光分張宿，友詠周詩，相予泰運，則以忠孝而左右斯民；柄我坤文，則以科名而選造多士。每禦救於菑患，彰感應於勸懲，貢舉之令，再頒考察之籍，先定貢飾，雖加於渙汗徽稱，未究於朕心。於戲，予欲人材輩出，爾丕炳江漢之靈；予欲文治昭宣，爾濬發奎壁之府。庶臻嘉貺，以答寵光，可加封輔元開化文昌司祿宏仁帝君，主者施行。延祐三年（1316）七月。」（6a-b）

元·貢師泰（1298-1362）：《玩齋集》，卷七〈文昌祠記〉，頁17：「梓潼神祠在蜀郡梓潼縣，累封輔元開化文昌司祿宏仁帝君，今郡縣所在亦多祀之。」

<sup>68</sup> 予隆興之歲（南宋孝宗，1163-1164），奉玉音加秩。若曰：「文昌者，教化之本原，實傳列聖之業；儒士者，道德之淵藪，宜據一德之忠。播告諸天，亶孚有眾，惟文昌司祿主者職貢舉真君衛民少傅靈應帝君張某，德被萬物，威形四方。」（4:23b）

<sup>69</sup> 南宋·陳佖《太上說真武本傳妙經注》卷一云：「今者，又自天降《玄帝實錄》一本下凡，……上元九天掌籍玉堂學士充下元水府轉運使兼九地提點刑獄公事上仙元皇君張亞為之敘焉。末紀曰：時在上天延康七劫、無上大羅天開化十三年，下世大宋孝宗淳熙十一年（1184），係中上元甲子內，歲次甲辰（1184）正月辛卯朔十五日乙巳。二真緒批降曰：『凡觀之士，當洗心跪誦之矣。』」（1:4a-5b）。

昊天金闕太師糾察三界三教禍福事九天都督大使判桂祿嗣籍上仙元皇真人。南極長生真王九天定元保生扶教開化主宰波羅尼蜜不驕樂育大帝拔劍大慈悲更生永命天尊	1190	《文昌化書》卷四〈第九十二拔苦化〉、《蜀中廣記》卷九十七 <sup>70</sup>
南極長生真王九天開化主宰不驕育天帝更生永命天尊	1190	《文昌帝君本傳》 <sup>71</sup>
英顯武烈靈佐廣濟惠寧王充金闕昊天檢校洞通真先生九天開化主宰梓潼靈應帝君。九曲鳳凰山靈應帝君	1197	《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經集疏》卷五
七曲山司祿主者執貢舉真君英顯武烈忠佐廣濟王	1201年前	《道門定制》卷九〈文昌聖位一百二十分〉中〈第十三狀〉
元皇帝君。 <sup>72</sup> 玉堂學士。七曲老人。九天開化主宰靈應大帝	1225年	明永樂本《玉皇經》 <sup>73</sup>
九天開化主宰文昌梓潼帝君	南宋中	《无上黃籙大齋立成儀》卷五十二〈神位門〉

<sup>70</sup> 明·曹學佺(1567-1624)撰《蜀中廣記》卷九十七〈神仙記第九·附錄神明天文昌神事跡〉：「天開化十九年，下世大宋中元，甲子紹熙六年（「元年」誤刻為「六年」，南宋光宗紹熙六年，1190）正月初一日，……惟『昊天金闕太師糾察三界三教禍福事九天都督大使判桂祿嗣籍上仙元皇真人』張某，玄黃孕質，炳靈張翼之精；真炁通靈，妙證虛皇之果。……進拜『南極長生真三天定元保生扶教開化主宰波羅尼蜜不驕樂育大帝拔劍大慈悲更生永命天尊』。」（頁46）

<sup>71</sup> 《藏外道書》第四冊頁299《文昌帝君本傳》：「宋紹熙六（元）年（南宋光宗，1190）正月十五日，進封帝號：『南極長生真王九天開化主宰不驕育天帝更生永命天尊』。」（7a）

<sup>72</sup> 南宋·文天祥《文山集》卷十二頁7〈記·龍泉縣天霄觀梓潼祠記〉稱其為「元皇真人」：「元皇廟食於是，始有司桂籍之說，《化書》所謂九十四化，變遷推移，曠千百歲，雖涉於不可測知，然神生為忠臣孝子，歿為元皇真人。取士本末，實昉於人心義理之正，明有禮樂，幽有鬼神，果哉，其不誣矣！」

<sup>73</sup> 明·永樂本《高上玉皇本行集經》〈元皇帝君跋〉（題「太歲庚辰年季秋甲子玉堂學士張跋」）與〈高上玉皇本行集經後序〉（題「九天開化主宰靈應大帝張撰」，並附校正，題「七曲老人再書」）。

元皇帝君。九天元皇梓潼靈應天君	南宋中	《太上說朝天謝雷真經》 附文
九天開化主宰七曲靈應大帝談經演教消劫行化更生永命天尊	南宋中	故宮黃日新本《玉皇經》 〈啟闕〉
混元內輔三清內宰大都督府都統三界陰兵行便宜事管天地水三界獄事收五嶽四瀆真形虎符龍券總諸天皇曜判桂祿二籍上仙英顯元皇真人司祿職貢舉真君預編修飛仙別籍掌混元造化輪迴救苦無礙寶光純一天尊九天定元保生扶教開化主宰長樂永祐靈應大帝	南宋中晚期	《元始天尊說梓潼帝君應驗經》〈帝君聖號〉
九天開化主宰梓潼元皇帝君	宋末元初	《道法會元》卷四十二
九天開化元皇帝君。九天開化主宰澄真正觀寶光照應更生永命天尊。證果太上不驕樂育天帝澄真正觀寶光慈應更生永命天尊。神文聖武孝德忠仁王安樂不動地遊戲三昧定慧王菩薩證果迦釋梵鎮如來救劫大慈悲更生永命天尊	宋末元初	《太上無極總真文昌大洞仙經》卷一、卷二
九天開化主宰澄真正觀寶光天尊。太上不驕樂育天帝澄真正觀寶光慈應更生永命天尊	宋末元初	《太上無極總真文昌大洞仙經註》卷二〈文昌大洞仙經敘〉
金闕上相檢校太師九鳳金闕左丞相混元內輔三清上宰大都督府都統三界陰兵行便宜事管天地水三界獄事收五嶽四瀆真形虎符龍券總諸天星曜判桂祿嗣籍上仙元皇真人司祿職貢舉真君編修飛仙別籍掌混元造化輪迴救苦天尊玉清內境清淨道真身現紫雲巖手持如意杖統御萬靈普濟諸苦大仁大孝大聖大慈都統混天誠心接物萬天教主隨願靈應天尊九天定元保生扶教開化主宰長樂永祐英顯靈應大帝定慧王菩薩證果迦釋梵正如來澄真正觀注祿定籍寶光慈應救劫大慈悲更生永命天尊隨願靈應天尊不驕樂育天帝	宋末元初	《清河內傳》〈天封聖號〉
九天開化主宰靈應帝君。九天輔元開化主宰司祿職貢舉真君七曲靈應保德宏仁大帝談經演教消劫行化更生永命天尊	元末	《玄真靈驗寶籤·序》
九天輔元開化主宰司祿職貢舉真君七曲靈應保德弘仁大帝談經演教消劫行化更生永命天尊	元末	《諸師真誥》〈梓潼誥〉

<p>金闕上相檢校太師混元內輔三清上宰大都督府都統三界陰兵行便宜事管天地水三界獄事收五嶽四瀆真形虎符龍券總諸天星曜判桂祿嗣籍上仙英顯元皇真人司祿職貢舉真君洞照通真先生編修飛仙列籍掌混元造化輪迴六道救苦救難慈尊玉清內境清靜道真身現紫雲巖手持如意杖統御萬靈溥濟諸苦大仁大孝大聖大慈無上不驕樂育天帝都統混天誠心接物萬天教主隨願慈應天尊九天定元保生扶教輔元開化文昌度人主宰長樂永佑靈應大天帝君掌五湖四海總十二河源水府運使定慧王菩薩證果迦釋梵鎮如來澄真正觀注祿定籍寶光慈應治世顯道保安拔罪更生永命扶善濟苦消劫行化純一顯應天尊</p>	元末	《太上无極總真文昌大洞仙經》卷二〈元皇全號〉 (此部分應為後來版本添改)
<p>金闕昊天太師混元內輔三清上宰大都督府都統三界陰兵行便宜事管天地水三界獄事收五嶽四瀆真形虎符龍券總諸天星曜判桂祿嗣籍上仙元皇真人天台丈人五炁君司祿職貢舉真君編修飛仙列籍掌混天造化淪洄救苦天尊筆端無一事之不言分身無一民之不救九十五化之昭乎日月億千萬劫之拯乎黎民全忠孝之大倫示臣子之彝式威光自在道德無為南極長生真王九天定元保生扶教開化度人主宰長樂永佑十號圓滿慈尊糾察三界禍福事證果定慧王菩薩迦釋梵正如來太上不驕樂育天帝玉清內境清淨道真身現紫微巖手執如意杖普濟諸苦統御萬靈都統混天誠心接物萬天教主隨願慈應天尊大聖大慈大仁大孝無邊無量至妙至玄九鳳闕右丞相元皇上帝新冊輔元開化文昌司祿宏仁帝君祖師澄真正觀寶光天尊</p>	元末	《太上无極總真文昌大洞仙經註》卷二〈七曲聖號〉 (此部分應為後來版本添改)

## **A Study on the Composition of the Original Version of the *Yuhuang benxing jijing***

Hsieh Tsung-hui

### **Abstract**

The paper focuses on the original version of the *Yuhuang jijing*, showing the combination of inherited and innovated elements in the composition of the scripture. First, following the two postscripts by Cheng Gongxu in the version of the *Yuhuang jijing* in the imperial library, preserved in the National Palace Museum (Taipei), we can investigate the composition of the original *Yuhuang jijing* (1217–1218) from Zitong. The composition of the text was based on spirit-writing. It was assembled during the hazardous times of war when the Southern Song dynasty was at war with the Chi in Sichuan. Furthermore, the author examines the transformation which Zitong underwent at that time, expounds the salvation thought revealed in the Zitong scriptures, and applies the method of textual criticism to discuss the contents of the original *Yuhuang jijing*. Finally, the author contrasts the textual section in the imperial version of the *Yuhuang jijing* where the gods are invited, with the canonical *Wenchang dadong xian jijing* chps. 1–2 (CT 5). He concludes that both texts stem from the same tradition. We also can state that the *Yuhuang jijing* was produced by spirit-writing employed by a successor of the Taoist-altar of Liu Ansheng in Pengxi county in Sichuan.

Keywords: Daoism, Zitong, spirit-writing, *Yuhuang jijing*