

從天文到聖物 ——六朝道教儀式中策杖之考察

謝 世 維*

摘 要

本文主要依據數本完成於四世紀末五世紀初的古靈寶經典，以及陸修靜依當時經典編纂而成的《太上洞玄靈寶授度儀》為核心，討論集中於授度儀當中的兩個儀式環節，其一為「度策文」，其二為「封杖法」。這兩個儀式將天書與符文予以物質化，進而成為神聖的法器，並在儀式中作為傳予弟子的聖物。本文所要考察的，就是這種天書物質化的基礎，其次就是天書物質化的目的，以及其在儀式當中的定位。從「度策文」與「封杖法」的儀式可以看到透過神聖天書將物件轉化為神聖法器的過程，這是聖化或賦予靈力的階段。而接著再將神聖法器傳授給弟子，使弟子藉由聖物的傳授與配戴而正式晉升成為靈寶道士，此時聖物轉為身分與權威的表徵，並進入宗教生活的網絡。陸修靜的大盟儀式當中傳授八威神策以及元始神杖，其目的就是因為此二物是以物質性的形象顯之於外，成為一個具格靈寶道士的具象表徵，是神職與道階的具體呈現。此二者已經不侷限於招神驅魔的法器，在陸修靜看來亦是宗教法位與權威的代表，也是師徒之間傳承的媒介。

關鍵詞：六朝、道教、靈寶、陸修靜、八威神策、元始神杖

收稿日期：2008年7月24日，通過刊登日期：2009年10月21日。

* 作者係國立政治大學宗教研究所助理教授。

一、前言

在西方學術傳統中，物的研究在人類學中即是主要課題之一，Marcel Mauss 即由人與物不可分的觀點，發展出社會的象徵起源論，而物質文化的研究自八〇年代再度興起，其中 Daniel Miller 奠定了物質文化的理論基礎，此後物質文化研究的經典之著紛出，至近年對物質文化的研究與探討已頗具成果。¹ 這種研究成果與理論的成熟已經影響人文社會科學當中的各領域，而其中宗教研究亦開始關注於物質文化的研究向度，在這方面，中國佛教已經有相當的研究成果，² 然而對於道教文獻當中涉及到物質文化與物件問題的相關研究仍十分貧乏。³ 在道教研究當中，唯有薛愛華（Edward Schafer）對這一方面有相關的研究，但是薛愛華的研究多半是從與道教相關的文學作品中去探討物質文化，與道教多無直接關係；⁴ 另外有學者則是從考古文物當中去

1 Daniel Miller, *Material Culture and Mass Consumption* (Oxford: Basil Blackwell, 1987); Arjun Appadurai, ed., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Annette Weiber, Jane Schneider, eds., *Cloth and Human Experience* (Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1989); Janet Hoskins, *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives* (London: Routledge, 1998); Laura Rival, ed., *The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism* (Oxford: Berg, 1998); 較新的研究成果則可見於 Victor Buchli, ed., *Material Culture: Critical Concepts in the Social Sciences* (London; New York: Routledge, 2004)。國內相關研究可見黃應貴主編，《物與物質文化》（臺北：中央研究院民族研究所，2004）。另外可參考孟悅、羅鋼主編，《物質文化讀本》（北京：北京大學出版社，2008）。

2 見 John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2003)。胡素馨（Sarah E. Fraser）主編，《佛教物質文化——寺院財富與世俗供養》（上海：上海書畫出版社，2003）。

3 見 Anna Seidel, "Tokens of Immortality in Han Graves," *Numen* xxix. 1 (July 1982): 79-114; Julius Tsai, "Opening up the Ritual Casket: Patterns of Concealment and Disclosure in Early and Medieval Chinese Religion," *Material Religion* 2.1 (2006): 38-67。

4 參見 Edward Schafer, "Notes on Mica in Medieval China," *T'oung Pao* 43 (1955): 265-286; "Rosewood, Dragon's Blood, and Lac," *Journal of the American Oriental Society* 77 (1957): 129-136; "The Lapis Lazuli of the Ancient World," *The New York Review* 5 (1970): 43; "T'ang," in K. C. Chang, ed., *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspective* (New Haven: Yale University Press, 1977), pp. 85-140; "A T'ang Taoist Mirror," *Early China* 4 (1978-79): 56-59。

建構道教史，企圖描繪出文獻以外的道教史面貌。⁵而從道教經典當中去發掘並討論宗教師及信仰者對物質以及聖物的態度就明顯較為鮮見，其中只有福永光司對道教中的鏡與劍做過相關考察。⁶有鑑於此，筆者打算從聖物、法器的角度切入，從道教初始發展階段的六朝時期著手探討，而使用的經典主要集中於四世紀與五世紀之交的靈寶經典，從這些材料當中去勾勒當時宗教脈絡中對特定物件的態度與宗教化、法術化、儀式化的運用。

從許多物質文化的研究當中，可以發現物件能證明擁有者的權力，具象化擁有者的自我，或顯示其自我的連續性，並代表一個人與其他人連結的繫帶。而在六朝道教當中，我們也可以發現，特定法器或聖物的持有足以顯示該擁有者的法位與道階，並足以成為師徒之間的信物，道法傳承的象徵與具象外顯。筆者的關注重點在於物如何透過象徵化的過程而成為聖物，而這種象徵化過程的基礎又是什麼？還有，這種具象化、形體化的物質基礎與內在邏輯究竟為何？本文將試圖透過五世紀靈寶經典當中所出現的「八威神策」以及「元始神杖」兩種物件的分析，對以上的問題進行考察。

在六朝道教傳統當中，天書的觀念在靈寶經中是核心的概念，靈寶經典被認為是由天書或真文構成。在四世紀後葉道教上清經派與靈寶經派傳統認為經典本身具有神聖性，因為他們在天上的原型——「天書」，是極具力量的原始圖像，是元氣的結晶。這種元氣只有最高的聖真神祇才能接近，進而將它傳授給次級的諸神，如此層層傳遞，直到最後，成為一種只有經過遴選的聖人才能理解的簡單形式，到這個階段經典方能揭示於人間，成為神聖經典。這些天書通常以神秘「雲篆」的形象呈現，帶有符咒的性質。靈寶經當中所強調的「真文」、「天書」、「天文」實際上最原始的形式是「符」。而符更能在特殊的狀況當中加以物質化而成為法器或聖物。在道教儀式之中，天書有許多不同的用法，其中天書本身的放置顯示神明對此儀式的允諾與否。而天書本身又可以被加工製成數種不同的法器，在儀式中有各種不同的功能，在日常中也有鎮攝護衛等功能。⁷在這當中古靈寶經所提及的「八

5 相關的研究多半從考古文物入手，參考劉昭瑞，《考古發現與早期道教研究》（北京：文物出版社，2007）；張勛燎、白彬，《中國道教考古》（成都：線裝書局，2006）；王育成，《道教法印令牌探奧》（北京：宗教文化出版社，2000）。

6 福永光司，〈道教における鏡と劍——その思想の源流〉，《道教思想史研究》（東京：岩波書店，1987），頁1-70。

7 有關靈寶經的天書觀，近來已有學者進行研究，本文不另贅述。見王承文，《敦煌古靈

威神策」以及「元始神杖」就是最典型的例子，這兩個物件的共同特色就是將被視之為發於宇宙之始、來自於天界的「真文」予以實體化、物象化，成爲一種可以被當作護符，乃至法術操作的法器。有關「八威神策」以及「元始神杖」完整的程式化敘述，可以見之於兩部四世紀末至五世紀初的古靈寶經《元始五老赤書玉篇真文天書經》以及《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，而陸修靜（406-477）在《太上洞玄靈寶授度儀》當中更將之納入弟子授度儀式，成爲一個完整授度儀式的兩個環節。

二、「八威神策」與「元始神杖」之淵源與相關經典

所謂的「八威神策」是將符寫於板上，再書記年月、師姓諱於另一板上，合一外板封之，並印之以章，成爲一種類似古代公文書「傳」的形式，配合上呪法即成爲一種具宗教威力的可施用法器；而「元始神杖」是將五帝真符配合存思，將之納入七節竹杖之中的五節，上下再以蠟封之，並印以元始之章及五帝之章，施用時也須配合呪法。「八威策文」以及「元始神杖」都是將赤書真文當中極重要的符文予以實體化，透過特殊宗教程序轉化成爲宗教法器，而透過這些法器，施用者可以指使眾靈、招喚神明，甚至在災劫到來之時，可以得到護衛。⁸

「八威神策」與「元始神杖」的法術性質以及符文崇拜的施用概念，筆者認爲與中世紀南方的方士傳統有關，當時南方的方士傳統中就流傳著各種不同傳統的符，而將符予以物體化成爲護符或法器也開始流行，其中最普遍

寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002），頁 691-789；〈靈寶「天文」信仰與古靈寶經教義的展開——敦煌本『太上洞玄靈寶真文度人本行妙經』を中心に〉，京都大學人文科學研究所編，《中國宗教文獻研究》（京都：臨川書店，2007），頁 293-335。亦見 Shu-wei Hsieh, "Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties Daoist Tradition" (Ph.D. dissertation, Bloomington: Indiana University, 2005), pp. 325-413.

8 「八威神策」也稱之爲「八威策文」、「太上靈寶八威策文」、「太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文」；「元始神杖」也稱之爲「五帝真符神杖」。此處採用「八威神策」以及「元始神杖」的稱呼來自於經典本身，「八威神策」一詞出現於《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》（《正統道藏》第 10 冊，臺北：新文豐出版公司，1995），卷上，頁 24b，第 2 行；而「元始神杖」出現於《元始五老赤書玉篇真文天書經》（《正統道藏》第 2 冊），卷上，頁 39b，第 1 行。

的就是將符文書於絲絹之上，置於囊中並佩於身上，用以辟邪驅魔。《抱朴子》〈登涉〉在論及入山之時所用符書時即提到：「執八威之節，配老子玉策，則山神可使，豈敢危害乎？」⁹而在《抱朴子》〈遐覽〉之中所列出的眾符文當中也可見〈玉策符〉、〈八威五勝符〉等符名。¹⁰從這些片段材料當中我們可以推測，所謂的「八威之節」可能是一種將〈八威五勝符〉納於竹節的法器，在入山之時可以執持以指使山神；而「老子玉策」則有可能是由〈玉策符〉或〈老子入山符〉製成，以「策」的形式讓入山者佩於身上，可以防止山中精怪的侵犯，而將玉策當法器則可以招使神靈。

此外，早期的上清派經典《紫陽真人內傳》在描述周義山經長年修行最後白日昇天，上詣太微宮，並受為「紫陽真人」之時，需配上「黃旄之節」與「八威之策」。¹¹而「黃旄之節」與「八威之策」所代表的正是達到真人位階的外顯性物件，同時也是真人所特有的法器。筆者進一步推斷，《元始五老赤書玉篇真文天書經》以及《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》當中的「八威神策」以及「元始神杖」之符文觀念與施用法很可能是在「八威之節」、「老子玉策」等相關傳統之上所發展出來的，這種推斷是因為這兩者之間在名稱上有著高度的類似性，而施用功效也相仿，再加上這兩個傳統都與葛氏家族有關。同時，在上清經典當中亦有將「黃旄之節」與「八威之策」並列，並當作真人位階的象徵。換言之，古靈寶經的作者葛巢甫在構造「八威策文」以及「元始神杖」的內容、施用法與功效之時，並非憑空杜撰，而是奠基於其葛家所蒐集而來的各方士傳統與經典傳統之上，進而加以系統化、程式化、儀式化，形成一套完整有序的法器製作施用細則，並將這種地方方士傳統架基在龐大而整體的「天文」理論之上，形成「天文」物體化、法器化的形式。而葛巢甫以天文來體系化南方方士傳統，也不全然無跡可尋，葛洪清楚提到所謂的「符」皆是屬於「天文」：「《抱朴子》曰：『鄭君言符出於老君，皆天文也。老君能通於神明，符皆神明所授。』」¹²因此將符提昇到天文的位階，賦予神學上至高的地位，並將之物質化成為可施用操作的法器，事

9 王明，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1996），頁301。

10 王明，《抱朴子內篇校釋》，頁335。

11 《紫陽真人內傳》（《正統道藏》第9冊），頁12a。相關討論可見於張超然，〈由仙而真：《紫陽真人內傳》所標示的新修道路徑〉，《丹道研究》1（2006.7）：260-326。

12 王明，《抱朴子內篇校釋》，頁335。

實上是多種傳統融合系統化的結果。

而陸修靜則更進一步將存在於經典中的天文、符圖、法器等視之為宗教神聖物件，是在弟子授度儀式當中所必須傳授的「寶」。¹³ 因此將這些符文法器納入整個傳授儀式之中，而「八威神策」與「元始神杖」的授與就形成授度儀式當中的兩個環節。這種安插也並非陸修靜所獨創，我們可以看見在上清經典之中已經將「黃旄之節」與「八威之策」當作受為真人時所授與的聖物，而陸修靜只是承繼此傳統，並將靈寶經典當中的聖物置入授度儀式之中，其性質相當於授度之後聖物的授與，配合上呪訣與施用法，使弟子成為擁有神聖物的具格道士，而此聖物更成為道法傳承的具體象徵。

本文以《太上洞玄靈寶授度儀》為核心，討論集中於授度儀當中的兩個儀式環節，其一為「度策文」，其二為「封杖法」。《太上洞玄靈寶授度儀》為劉宋時代道士陸修靜所輯撰，陸修靜在《太上洞玄靈寶授度儀》的序當中提到「授度威儀，唯有二表，關奏啓請，無其典式。」明確表達了當時無完整適當的儀軌可以作為授與經典真文給弟子的儀式，因此陸修靜依據多部靈寶經典編撰了《太上洞玄靈寶授度儀》，引經據典而完整地將經典文字轉化成為儀式程序。¹⁴

以《太上洞玄靈寶授度儀》當中的兩個儀式環節「度策文」及「封杖法」而言，陸修靜所引用的經典主要是《元始五老赤書玉篇真文天書經》

13 索安 (Anna Seidel) 從天命的傳統當中，論證道教授錄儀式與古代天子受命之間的聯繫性，其中國之重寶更是天命授與的象徵，而道教儀式繼承並模擬了古代天命傳統。見 Anna Seidel, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments," in Michel Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein* (Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1983), pp. 291-371. 亦見劉屹譯，〈國之重寶與道教秘寶——讖緯所見道教的淵源〉，《法國漢學》第4輯（北京：中華書局，1999），頁42-127。從這個角度來看，陸修靜是透過經典的整理，將之制度化與儀式化，把存在於經典中的天文、符圖、法器等視之為宗教神聖物件，是在弟子授度儀式當中所必須傳授的「寶」，並在一個完整的儀式當中一一授與，象徵著權柄的傳遞與道階法位之確立，其根源亦是基於古代天命授與的模式，加以宗教化與體系化。

14 有關陸修靜對道教經典與儀式的整理可參見 Stephen R. Bokenkamp, "Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist Canon," in Scott Pearce, Audrey Spiro and Patricia Ebrey, eds., *Culture and Power in the Reconstruction of the Chinese Realm, 200-600* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asian Center, 2001), pp. 191-199. Catherine Bell, "Medieval Taoist Ritual Mastery: A Study in Practice, Text, and Rite" (Ph.D. dissertation, The University of Chicago, 1983).

以及《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》。這兩部經典之間有著密切的關聯性，若將這兩部經典的結構與內容互相比對，就不難發現這兩部經典形成「經」與「訣」的結構，也就是《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》是作為《元始五老赤書玉篇真文天書經》的註解匯集，進而獨立形成一部經典。因此，從大體結構來看，《元始五老赤書玉篇真文天書經》當中的符與文往往可以在《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》找到相對應的「訣」與解釋，而且後者常常較為完整，解釋較為詳細，甚至附上儀式進行的步驟以及相關的呪訣。其中，最典型與最重要的就是在《元始五老赤書玉篇真文天書經》出現了相當於天書的赤書真文，並以神秘的雲篆體的形式呈現，而《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》則將赤書真文以楷書體的形式「翻譯」出來。¹⁵同樣的，《太上洞玄靈寶授度儀》當中的兩個儀式環節「度策文」及「封杖法」可以在《元始五老赤書玉篇真文天書經》以及《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》當中找到「八威神策」以及「元始神杖」等相關的符圖與施用口訣，顯然陸修靜是從這兩部經典當中節錄編纂並安插進入整個授度儀式當中。

以「八威神策」來看，《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷中一開始就有〈太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文〉，這當中包含了策文本身以及使用方式，並附上牒文格式。¹⁶而在《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》則附有〈靈寶八威神策玉訣〉，其中並有詳細的神策形制描述，神策的功能，以及呪訣，可說是〈太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文〉的施用法。¹⁷而以「元始神杖」來看，《元始五老赤書玉篇真文天書經》之中有五帝真符，並有說明其使用方法的「神杖之法」；¹⁸而在《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》當中則未附有五帝真符，但是卻將前經當中的「神杖之法」從短短的五行擴充為二十四行的完整敘述，當中包括了施用辦法、服符、叩齒、存思以及呪訣等部分，形成一套完整的方法。¹⁹以下本文就以陸修靜的《太上洞玄靈寶授度儀》為核心，再從陸氏所引用的《元始五老赤書玉篇真文天書經》以及《太

15 相關研究參照黃坤農，「真文赤書研究」（臺北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2000），頁82-88。

16 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，卷中，頁1a-2b。

17 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，卷上，頁24b-26a。

18 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，卷上，頁35a-39b。

19 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，卷上，頁21b-24b。

上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》當中去討論「八威神策」以及「元始神杖」的形式與意涵。

三、八威神策之形制

《太上洞玄靈寶授度儀》當中的「度策文」一段儀式，也稱之為「封八威策法」。在《太上洞玄靈寶授度儀》當中，陸修靜只保留了「上版符訣」、「下版符訣」各兩個口訣，以及「封策兩頭」之祝。²⁰其中並未陳述整個八威神策的形式。從道藏當中來考察，八威神策最早可見之於《元始五老赤書玉篇真文天書經》，在該經當中稱之為「太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文」，該經對此策文有一段神話性的描述：

太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文，與元始玉篇真文同出於赤天之中，挺自然之運表，明太空之靈象，開三圖以通真，演五行於玄府，運四氣以應神，鎮玉篇以固劫，保地於元根，命靈策以制魔，吐神祝以遐震，施八威以正度，嘯五帝以召龍。是故關機乘之以不傾，五嶽保之以長存，山河得之而不淪，人神受之而無窮。²¹

從這段文字的敘述來看「太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文」，是屬於天文的一種，並與靈寶經最早也最重要的五篇真文一同出於赤天之中，也就是在宇宙初始時期自然生成，照耀於太空之中，並得以開通天關三圖，演繹五行，運行四氣，使天地得以安立。而「太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文」更有制攝群魔的功能，並能嘯命五帝以召龍等效用。這一段神話性與法術性的論述是一種必要的鋪陳，用以彰顯「太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文」的神聖基礎與根源，顯示八威神策與五篇真文有平行的地位，俱是宇宙先天元氣的產物，是天地運行的基礎，因而建立八威神策至高無上的神聖地位。

在《元始五老赤書玉篇真文天書經》同時保留有兩段文字以及與八威神策相關的神話：

某年某月某日，靈寶赤帝某君佩〈元始上三天太上大道君制六天總地八威策

20 《太上洞玄靈寶授度儀》（《正統道藏》第16冊），頁31b-33a。

21 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，卷中，頁1b。

文〉，召天下神，攝地束靈，封山呼雲，制河上龍，承師某帝某甲。
某州郡縣鄉里洞玄弟子某嶽先生女人某獄道士某甲，本命某辰，年若干歲，
某月生，太歲某子某朔某日子。謹於某氣天中，請〈太上靈寶八威策文〉。
三牒文，太上所傳，黃帝合封爲策，以出俯仰之式。²²

在這三段文字之前，保留了一道符圖，此應是「太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文」，而前兩段文字之間亦有一道真文，依據其標題，這應該是「元始之章」的內容。這兩段文字雖然未記錄任何與八威神策相關的儀式說明，然而卻顯示一個八威神策的授與儀式的存在，記錄了儀式當中被授與的道士必須具道職道階，并其本命年歲，以請八威神策。這段文字及其所蘊含的儀式，當是陸修靜後來將八威神策的授與納入授度儀當中的基礎。第三段文字則是以神話的方式，交代了八威神策傳遞到人間的因緣，這當中只提到此三牒文是太上所傳，而黃帝將之合封爲「策」。這裡所稱的「三牒文」指的應該就是「太上洞玄靈寶召伏蛟龍虎豹山精八威策文」、年月日與師姓諱、弟子姓名職稱法位等三個部分。其中，特別標誌出「洞玄弟子」顯示著弟子是靈寶道士的身分。而所謂的「太上」當指太上大道君，而黃帝受此文以後，將之合封成爲「策」，因此在人世間流傳，但是這部經典未提到整個八威神策的形式與作法。八威神策的形制可以在與《元始五老赤書玉篇真文天書經》密切相關的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》當中的〈靈寶八威神策玉訣〉找到完整的敘述：

當朱書〈三天太上召伏蛟龍虎豹山精文〉，著一銀木板上；又書記年月、師姓諱著一板上，合二板，內囊裏，朱書次文著一板上，著囊外。凡三板，合封爲神策，如傳之狀。

板悉用銀木，長一尺四寸，廣二寸四分。以絳紋之繒作囊，令長一丈二尺，衣之。封外板上下頭，印口中元始五老之章。當以柏木函，絳紋作衣，衣函。以請策文著別室，燒香左右，精心供養。受以佩身，天下神靈朝夕朝門，給五帝玉童、玉女各一十二人，出入遊行，五帝侍衛，三界司迎，生死無復三惡之難，不經泰山，徑昇九天，衣食自然，位同太極，要自成仙。

至學道士佩此文，施行神呪，以策文指天，天神設禮；指地，地祇朝拜，三界束帶；指神神禮；指鬼鬼自滅爽；指水，水神通道；大劫交，洪災四會，以策召龍，龍爲負身。長修積感，神靈交會，所在施召，降響立到，千變萬

22 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，卷中，頁1b-2a。

奇，適意所從，出入行年，位唯太極，皆前從飛龍，從導天鈞，鳳嘯鸞鳴，十二華光，建三七色節、會靈之禱，精思九年，天儀自備。

靈寶八威神策，呪曰：元始太真，五靈高尊，太華皓映，洞朗八門，五老告命，無幽不關，上御九天，中制鄴山，下領河海，十二水源，八威神呪，靈策玉文，召龍負水，收氣聚雲，束魔送鬼，掃蕩妖群，萬精摧落，所誅無蠲，日月五星，北斗七元，諸天諸地，諸水諸山，玉真所部，溟泠大神，仙王遊宴，五帝杖籙，天丁前驅，金虎後奔，獲天猛獸，羅備四關，所呼立到，所召立前，赤書煥落，風火無間，有所攝驗，金龍驛傳。

畢，叩齒九通，仰天三嘯，引天炁三咽，以策文指所告之地，閉炁九息而止。²³

這一段文字也出現在《洞玄靈寶五老攝召北酆鬼魔赤書玉訣》以及《無上祕要》當中，前者文字與《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》基本一致，當是出自《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》；²⁴而後者的文字引自《洞真青要紫書金根經》，文字與《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》略有出入，但是基本上源自於同一個文本。

《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》在後附有一段呪文，此段呪文亦保留在《太上洞玄靈寶授度儀》以及《無上祕要》〈策版品〉當中，其中《無上祕要》將之稱為〈靈寶八威神呪〉，此三者除了少數異體字，其內容幾乎一致。²⁵此外，八威神策的形制也可以在《太上洞玄靈寶八威召龍妙經》被看到，但是非常簡要，而且形式的敘述與《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》有所出入。

前引這一段文字可以簡單地分為三個部分，第一個部分敘述八威神策的形制與製作法度，第二部分為供養法，第三部分則是使用法及其效驗。從文字的敘述中可以得知，所謂的八威神策是將〈三天太上召伏蛟龍虎豹山精文〉以「策」的形式呈現，而〈三天太上召伏蛟龍虎豹山精文〉是符圖形式的真文，將之書寫於特定形式的策上，使之成為具有法力的聖物。從形制來看，八威神策將〈三天太上召伏蛟龍虎豹山精文〉以及書記年月、師姓諱合

23 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，卷上，頁 24a-25b。

24 《洞玄靈寶五老攝召北酆鬼魔赤書玉訣》（《正統道藏》第 55 冊）相關內容與《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》有一定的關聯。

25 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，卷上，頁 25b-26a；《太上洞玄靈寶授度儀》，頁 32b-33a 及《無上祕要》（《正統道藏》第 42 冊），卷 41，頁 6b-7a。

爲二板後，納入囊中，隨後朱書次文，也就是前文提到的「弟子姓名職稱法位」著一板上，著囊外，凡三板，合封成爲神策。換言之，此三板的內容也就是《元始五老赤書玉篇真文天書經》當中所提到的「三牒文」。

所謂的「策」是古代的一種文書形式，王國維認爲制策的根始在於昭告鬼神，命令諸侯之用，也就是經典當中所說的「冊祝」或「策命」。²⁶《說文》云：「冊，符命也，諸侯進受于王者也。象其札一長一短，中有兩編之形。」²⁷鄭康成《儀禮》注，杜元凱《左傳》注皆認爲策與簡基本一樣，²⁸但是賈公彥《儀禮》疏與孔穎達《左傳》疏認爲簡是指單片而言，而連編而成則稱之爲策。²⁹另外也有以長短來分別簡與策，孔穎達《尚書》疏則引顧彪之說云：「二尺四寸爲策，一尺二寸爲簡。」³⁰但若從古代文獻來看，策的長短更是眾說紛紜，從三尺到八寸不等。³¹而在材質上，策或簡都是以竹製成，再以韋或絲編成。而以木製成的則稱爲「牘」或「板」，《論衡》〈量知〉云：「斷木爲契，析之爲板，力加括削，乃成奏牘。」³²而牘之中又有一種稱之爲「傳」，傳是漢代吏民出行時攜帶的身分證明文書，又稱之爲「過所」。³³

依照王國維的分析，傳可分之爲兩種，一種是乘驛者之傳，是乘傳之信，長一尺五寸，封以御史大夫印章；另一種是出入關門之傳，爲通行之信，長五寸，封以御史印章。崔豹《古今注》云：「凡傳，皆以木爲之，長

26 王國維，〈簡牘檢畧考〉，收於李零，《簡帛古書與學術源流》（北京：三聯書店，2004），頁136。

27 東漢·許慎著，清·段玉裁注，《說文解字注》（臺北：洪葉文化公司，1998），頁86。

28 《儀禮注疏》，卷24，頁283；《春秋左傳正義》，卷1，頁8-9，收於清·阮元校勘，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955）。

29 《儀禮注疏》，卷24，頁283；《春秋左傳正義》，卷1，頁8-9。

30 《尚書》，卷1，頁11，收於《十三經注疏》。

31 《儀禮注疏》，卷24，頁292，收於《十三經注疏》。

32 黃暉，《論衡校釋》，《新編諸子集成》第1輯（北京：中華書局，1990），頁551。

33 《釋名》〈釋書契〉：「傳，轉也。轉移所在執以爲信也，亦曰過所，過所至關津以示之也。」《周禮》〈司關〉鄭注：「傳，如今移過所文書。」《漢書》〈文帝紀〉：「傳，信也。若今過所也。」又云：「兩行書繒帛，分採其一，出入關，合之乃得過，謂之傳也。」顏師古注：「古者或用柴，或用繒帛。柴者，刻木爲合符也。」見東漢·班固，《漢書》（北京：中華書局，1962），頁123-124。從現存的史料來看，「傳」在新莽的時代就已經稱之爲「過所」了。見汪桂海，《漢代官文書制度》（南寧：廣西教育出版社，1999），頁62。

五寸，書符信于上，又以一板封之，皆封以御史印章。」³⁴漢律亦規定「諸當乘傳及發駕置傳者，皆持尺五寸木傳信，封以御史大夫印章。」³⁵這裡的「傳」當是指後者的出入關門之傳。傳的封緘方式與大多數文書封緘方式一樣，必須在傳文上覆一塊木板，也稱之為「檢」，然後纏束、捺封泥，再加上印章。

從八威神策形制的敘述來看，八威神策是合三板封之為策，其材質以銀木為之，且銀木並未以韋或絲編成，而是合二板於囊內，外再加一板合封之，其形制與古代的「策」並不相合，而且在這段敘述中明顯說道「如傳之狀」，足見其形制是仿「傳」的形式。

一般「傳」皆是以木作成，而在長度上，八威神策的板長一尺四寸，較古代乘驛者之傳略短，形式上則與出入關門之傳相仿，只是八威神策將〈三天太上召伏蛟龍虎豹山精文〉以及書記年月、師姓諱，分兩板為之，再加一外板封之，而成為三板的形式。值得注意的是，古代的「傳」是將符信書於一板上，而八威神策則是將〈三天太上召伏蛟龍虎豹山精文〉之符文朱書於一銀木板上，足以推想道教所用之符的邏輯與政治軍事上的符信是一致的，主要是作為命令傳達之憑證，因而有指令、憑信之功用。

八威神策將〈三天太上召伏蛟龍虎豹山精文〉以及書記年月、師姓諱合為二板後，納入囊中，然後將弟子姓名職稱法位之板著囊外，凡三板，合封成為神策。依照古代的文書傳統，會先以囊盛書然後再施檢，在漢代的時期，天子的詔書多用綠囊，而臣下的章表則有用皂囊或綠囊，或有的是赤白囊。至於囊的形式，其底部形狀是方形，四周無縫，縫是開在中央，從中間的縫將書簡放入，兩端有物，用來攜帶，而封板是在囊之外。³⁶封上外板之後，再以絳紋之繒作囊，包覆外板，然後在上下印以元始及五老之章。

至於印的方式，古代是以泥封書，而璽印則是施於泥上，讖緯文獻《春秋運斗樞》提到舜觀河洛而圖的神話，其中說該圖「白玉檢，黃金繩，芝為封泥，兩端章曰：『天黃帝符璽』五字。」³⁷而漢代封禪的玉檢是用水銀和金

34 王根林等校點，《漢魏六朝筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，1999），頁248-249。

35 《漢書》，卷12〈平帝紀〉注引如淳曰，頁359。

36 王國維，《簡牘檢署考》，李零，《簡帛古書與學術源流》，頁149。

37 北宋·李昉，《太平御覽》（北京：中華書局，1985），卷8引，亦見安居香山、中村璋八

爲泥，天子的詔書則是用紫泥，一般人或者用青泥。八威神策只提到「印口中元始五老之章」，究竟是將五老之章直接印於囊之上下口處，還是有封泥然後印之，似乎沒有清楚的說明，從後漢以後印有直接施於帛或紙上，王國維認爲印泥的形式隨著簡牘的衰落而跟著被廢除。³⁸後來的道教文書格式在封章文時會以蠟填池印，然後用印封之。例如《赤松子章曆》在論及封章和送章時，提到須將章文緊捲，用紙封之，然後放入函中，再以青絲纏繞，「然後以蠟封池，用九老仙都之印印之。」³⁹其次再以青紙外封，並封兩頭，各以印印之，就可以將章文傳遞至天上了。⁴⁰至於在四、五世紀之交的八威神策是否延續古公文書制而使用泥封後再施印，還是如後來的道教文書以蠟填池印，然後用印封之，由於說明不足，我們無法確實得知。

至於所用之印稱爲「元始五老」之章，顯然是一種道教專門使用的法印，而且從其名稱來看，與靈寶經典及靈寶齋儀有密切的關係。元始神杖當中尚有「元始之章」以及「五帝之章」，此亦是靈寶經典爲主的法印。而後來的《上清靈寶大法》以及《上清靈寶濟度大成金書》皆有「元始符命印」。⁴¹不過現存的法印當中很少有以上諸印。⁴²法印的使用大體可推至漢代，《史記》〈孝武本記〉載，欒大向武帝提出些溝通神界的必要條件，其

合輯，《緯書集成》（上海：上海古籍出版社，1994），頁1268。

38 王國維，《簡牘檢畧考》，李零，《簡帛古書與學術源流》，頁151。

39 《赤松子章曆》（《正統道藏》第18冊），卷2，頁22b-23a。

40 相關說明亦見傅飛嵐（Franciscus Verellen）著，呂鵬志譯，〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《天辰章醮立成曆》研究〉，黎志添主編，《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003），頁57-58。而有關道教在宋代以後乃至當代的文書用印格式，可參考謝聰輝，〈臺南地區靈寶道壇〈無上九幽放赦告下真科〉文檢的仙曹名稱與文體格式考論〉，《國文學報》（臺灣師範大學）40(2006.12): 98-99。

41 見《上清靈寶大法》（《正統道藏》第51冊），卷27，頁14b，以及《上清靈寶濟度大成金書》（《藏外道書》第17冊，成都：巴蜀書社，1992），卷25，頁56a。

42 王育成提到一件殘損道書，即敦煌文書P3811，這件文本上鈐有道教總壇式圖和兩方道教法印印式，印式上著有印名，分別是「龍篆真印」與「龍篆神印」，圖式的印文即是所謂的雲篆字。中央繪有一方形壇場，四周寫有「天蓬大師」、「北方黑帝」、「黑殺大神」、「西方白帝」、「朱雀大師」、「南方赤帝」、「玄武大師」、「東方青帝」等字樣。見王育成，《道教法印令牌探奧》，頁38-39。其雲篆形式雖與靈寶真文相類，也列出五方帝，但也未見元始之章或五帝之章。總的來看，以出土資料與傳世道教法印之中，確實未見與元始之章或五帝之章相關的道教法印存在。

中一項是「使各佩其信印，乃可使通言於神人」，這是最早法印使用，武帝相信欒大具有溝通天地神鬼的權利和地位，足見溝通鬼神之事如同官僚系統一樣，需要使用印章。⁴³現存的漢代六朝考古資料中的法印多以「天帝使者印」、「天帝神師」、「黃神之印」、「黃神使者印章」、「天帝殺鬼之印」、「黃神越章之印」等為名，多為方士施法時使用。而有關黃神越章之印的使用，晉代葛洪在《抱朴子》〈登涉〉中有清楚的說明：

古之入山者皆佩黃神越章之印，其廣四寸，其字一百二十，以封泥著所住之四方各百步，則虎狼不敢近其內也。行見新虎跡，以印順印之，虎即去；以印逆印之，虎即還；帶此印以行山林，亦不畏虎狼也。不但只辟虎狼，若有山川社廟血食惡神能作福禍者，以印封泥，斷其道路，則不復能神矣。昔石頭水有大龜，常在一深潭中，人因名此潭為龜潭，此物能作鬼魅，行病於人。吳有道士戴旼者，偶視之，以越章封泥作數百封，乘舟以此封泥遍擲潭中，良久，有大龜徑長丈餘浮出不敢動，乃格煞之，而病者並愈也。又有小龜出，羅列死於渚上甚多。⁴⁴

這裡清楚提到黃神越章之印的使用，必須以印封泥，而此封泥有辟虎狼、血食惡神、或能作鬼魅之物。⁴⁵而八威神策之中以法印封泥的法術性功效，應是在「黃神越章之印」的傳統之中并公文書以印封書所建立的方法。依據王育成之研究，考古資料中漢代法印都是銅印，一部分則是塊形的封簡用的鈐壓印文的封泥。這一特徵是在沿襲古代官印用料的基礎上形成的。印面直徑都在一公分至三公分之間，法印所刻的是篆書體的陰刻白文，其所

43 欒大向武帝要印，而印則證明具有溝通天地神鬼的權力和地位。參見漢·司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1982），卷12〈孝武本紀〉，頁462-464。亦見王育成，《道教法印令牌探奧》，頁10-12。得到皇帝賜印相當於法術權威之確立，而未有皇帝賜印者乃依法術之需要，自我確認法術權威與地位，早期道教法術儀式即是繼承此種模式，建立了法印的使用原則。

44 王明，《抱朴子內篇校釋》，頁313。

45 王育成認為黃神越章印並沒有消失，在道教文獻中如《正統道藏》所收道書《三皇內文遺秘》、《清微齋法》、王契真《上清靈寶大法》、金允中《上清靈寶大法》、《道法會元》、《三洞修道儀》等等大批道教文獻，都記載著有關黃神越章的使用情況，其不僅為東漢至兩晉道士所用，亦是後來道教法事活動中的常見法物。王育成，《道教法印令牌探奧》，頁16-17。但是劉昭瑞持不同看法，從考古材料及傳世道教印中看來，他認為後來道教法印已取代黃神越章，後來文獻中所出現的黃神越章，反映的是後代道士對該印的追憶而已。見劉昭瑞，《考古發現與早期道教研究》，頁157。

鈐壓的封泥則是凸起的朱文。這與當時宗教活動中廣泛使用木簡有密切的關係，是當時道士以泥封檢章奏的實際需要。法印印文內容多係採用黃神、天帝、皇天上帝、北斗等等這類傳統的神祇之名。⁴⁶

從這些材料可知，八威神策的形制並非只依憑某一種特定文書的形制而已，事實上其形制融合了許多種文書形式，而形成一種獨立形式。在整體形式上，八威神策是採用了古代文書中「策」的名稱，但是以「傳」的體式來製作。整個八威神策的封裝法式較之於「傳」來得更加繁複，可說是在「傳」的形式結構上加以儀式化、複雜化，而形成一種宗教供養品與法器的形制。而稱之為「策」主要是採其昭告鬼神，命令諸侯之意涵與功能，也就是經典當中所說的「冊祝」或「策命」；而「傳」主要是作為身分證明、命令傳達之憑證，因而有指令、憑信之功用，而這種形式借用也暗示著天界與人間有著平行而類似的官僚文書系統，所以公文書的形式可以通行於他界。而八威神策主要透過官文書的觀念與借喻，以官文書的形式來呈現天文以及符的功能與效驗，並將神秘抽象的符文實體化成為法器。

四、元始神杖之形制

《太上洞玄靈寶授度儀》當中的另一段儀式稱之為「封杖法」，這一段儀式在《太上洞玄靈寶授度儀》當中描述十分詳細，由於這段敘述同時涉及元始神杖之形制與施用法，因此先將這段儀節作介紹。整個儀式過程大致可區分為幾個節次，第一個步驟是存思，先叩齒三十六通，然後存思五帝直符吏各一人，衣隨方色，有五色之光，流煥杖上；五帝玉女各一人，合共衛仗左右。存思之後將杖橫捧於師前。

第二是授符，師授弟子五帝符，首先師執符命弟子看，然後授與口訣。弟子取了符後，叩齒九通，存思炁從口入五臟，然後將符還給師。

第三是納符，師取了符後，將納符於杖中的一孔，並施祝。完畢以後，弟子引炁九咽。依照如此的儀式節次分別將赤帝符、黃帝符、白帝符、黑帝符授與弟子，並納符於杖中各節孔中，隨後各施一祝。

第四，封杖，以朱蠟封杖兩頭空處，上用元始之章印之，下以五老之章

46 王育成，《道教法印令牌探奧》，頁14。

印之。

第五，存思，弟子叩齒三十六通，思五帝直符吏各一人，衣隨方色，有五色之光，流煥杖上；五帝玉女各一人，合共衛杖左右，微祝曰：「太陽之山，元始上精。開張天地，甘竹通靈。直符守吏，部御神兵。五色流煥，朱火金鈴。輔翼上真，出幽入冥。召天天恭，攝地地迎。指鬼鬼滅，妖魔束形。靈符神杖，威制百方。與我俱成，與我俱生。萬劫之後，以代我形。景爲五解，神昇上清。承符告命，靡不敬聽。」⁴⁷ 祝畢之後，引五方氣，二十五咽，整個儀式就完成了。

整個儀式的安排與結構的依據是來自《元始五老赤書玉篇真文天書經》，該經在「元始五老靈寶官號」之後，就列出五帝真符，並云：「元始五老出〈五帝真符〉，以度五帝人。天光開陽，出此文玄都宮。」而在元始青帝真符後云：「又當青書絳文，內神杖上節中，衣以神衣，青腰玉女九人侍衛。勿不精，有考吏。」而赤帝真符、黃帝真符、白帝真符、黑帝真符等皆依法次序將真符放入神杖之中。該經云：

〈五帝真符〉，上精在天爲五星，中精在人身中爲五臟，下精在地爲五嶽。故三元之炁，各有所屬。天無五文，三光不明；人無五文，無以立形；地無五文，五嶽不靈。〈五帝真符〉，以元始同生，舊文今祕於玄都紫微宮，侍真五帝神官五億萬人。諸天皆一月三朝真文。有火水陰陽官，考禁於漏泄。元始天尊封於神杖之中，常以隨身。所以爾者，祕掌天真，不欲離身形須臾爾。⁴⁸

這段文字彰顯了〈五帝真符〉的至高性與神聖性，在道教神學當中具有根源性的「天文」地位。〈五帝真符〉不但是與靈寶經的最高神元始天尊同生，而且是天、地、人等三元的基礎，而〈五帝真符〉之精更依三元而分

47 這段祝文源自《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，卷上，頁23-24，也出現在《雲笈七籤》當中，但是在《雲笈七籤》整個儀式被簡化，並被稱之爲「神杖法」。而祝文的文字也略有不同。《雲笈七籤》當中之祝文如下：「太上之仙，元始上精。開天張地，甘竹通靈。直符守吏，部御神兵。五色流煥，朱衣金鈴。輔翼上真，出幽入冥。招天天恭，攝地地迎。指鬼鬼滅，妖魔束形。靈符神杖，威制百方。與我俱滅，與我俱生。萬劫之後，以代我形。景爲吾解，神昇上清。承符告命，靡不敬聽。」見《雲笈七籤》（《正統道藏》第37冊），卷48，頁14。

48 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，卷上，頁39。該文亦可見之於《無上祕要》引《洞玄玉訣上經》，見《無上祕要》，卷41，頁3b-4a。

別成爲五星、五臟、五嶽，足見其具有宇宙萬物等生靈物質之根源與精粹的神聖地位。這種至爲崇高的聖物不但被祕於天界的最中心，由諸神眞護衛，而且接受諸天人的朝謁。而這段文字更進一步將元始神杖的源起作了簡要描述，這是由於〈五帝眞符〉具有至爲崇高的神聖地位，就連最高神元始天尊也將眞符封於神杖，以便將天之至寶隨身執帶，從而隨時掌握天之至眞。

《元始五老赤書玉篇眞文天書經》也論及神杖本身的製作，其文字簡要，但未說明供養及施用方法：

元始神杖，用靈山向陽之竹，令長七尺，總七節，上下通直；以五符次第置其中，空上一節，空下一節，以應天象地也。⁴⁹

《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》將這段文字作了更精確的敷述，次序方法儼然，並且提供了施用法則：

當取靈山向王之竹，全長七尺七節，作神杖，使上下通直，甘竹乃佳。書〈黑帝符〉著下第二節中，次〈白帝符〉第三節中，次〈黃帝符〉第四節中，次〈赤帝符〉第五節中，次〈青帝符〉第六節中。空上一節以通天，空下一節以立地。蠟封上節，穿中，印以元始之章；又蠟封下節，穿中，印以五帝之章。絳紋作韜，長短大小足容杖。臥息坐起，常以自隨行來，可脫杖衣，隱以出入。每當別著淨處，以杖指天，天神設禮；指地，地祇司迎；以杖指東北，萬鬼束形。乘杖行來，及欲施用，當叩齒三十六通，思五帝直符吏各一人，衣隨方色，有五色之光，流煥杖上；五帝玉女各一人，合共衛仗左右，微呪曰：「太陽之山，元始上精。開張天地，甘竹通靈。直符守吏，部御神兵。五色流煥，朱火金鈴。輔翼上眞，出幽入冥。召天天恭，攝地地迎。指鬼鬼滅，妖魔束形。靈符神杖，威制百方。與我俱成，與我俱生。萬劫之後，以代我形。景爲五解，神昇上清。承符告命，靡不敬聽。」⁵⁰

整個神杖法的敘述也出現在《無上祕要》與《雲笈七籤》當中，其中《雲笈七籤》〈祕要訣法〉當中〈神杖法〉的描述較爲簡要，基本上略去了置放五帝眞符、封印以及作韜等程序，並將施用功效置於最後。⁵¹從以上兩段引文可以清楚看出，《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》是在《元始五老赤書玉篇眞文天書經》的簡要敘述基礎之上，進而發展增衍而成爲一套完整的製作流

49 《元始五老赤書玉篇眞文天書經》，卷上，頁39。

50 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，卷上，頁23-24。

51 《雲笈七籤》，卷48，頁14。

程與施用細則。整個流程從選竹開始，以生長於靈山而面王向的通直甘竹為材料，取其長度七尺，而其總節為七節，依次在二、三、四、五、六節上著附〈黑帝符〉、〈白帝符〉、〈黃帝符〉、〈赤帝符〉、〈青帝符〉等五符。這著符的程序是依照《元始五老赤書玉篇真文天書經》當中所云：「以五符次第置其中」所發展而成的。而該經云：「空上一節，空下一節，以應天象地也。」在《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》當中則發展成為「封杖法」，也就是將空的第一節與第七節以蠟封之，然後各印以元始之章以及五帝之章。隨後《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》再附加韜衣的製作以及日常取用的原則，並亦說明神杖的神秘功效。最後，則加上元始神杖施用之法，包含叩齒存思以及呪文，而這段施用法也是陸修靜所引用最主要的部分。

何以元始神杖會以竹杖作為真符物質化的媒介？而以竹杖作為法器，在整個文化脈絡當中又有何意義？這一點值得進一步探討。首先，竹杖在古代中國的官僚體系當中並無代表權力的意義，而有些高士會執麈尾、持竹杖，象徵著清高。⁵²然而在宗教領域當中，竹杖卻有著特別的意涵，除了神仙或至人也常以執竹杖的形象出現之外，⁵³竹杖與法術、仙術有更深一層的關係。首先，早期太平道就已經將竹杖當作施法者的權杖象徵或甚至施法的法器，《三國志》中張魯的傳記即引了《典略》云：

熹平中，妖賊大起，三輔有駱曜。光和中，東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民緬匿法，角為太平道，脩為五斗米道。太平道者，師持九節杖為符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信道，其或不愈，則為不信道。脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。⁵⁴

足見太平道的宗教師有持九節杖，其作用不是象徵其宗教師的權威，就是將之當作一種施法之法器，而其方法是以首過與符水來治病，而效驗則取決於信道與否。其中值得注意的是太平道將九節杖與符祝合用，但由於文獻

52 見唐·李延壽，《南史》（北京：中華書局，1975），卷20〈謝弘微附謝舉傳〉，頁563。

53 仙人如左慈就是以持竹杖為形象，見《仙苑編珠》（《正統道藏》第18冊），卷上，頁9；《歷世真仙體道通鑑》（《正統道藏》第8冊），卷15，頁9。而高士、仙人皆有以持竹杖為其形象，見《太平御覽》，卷2，頁14；《三洞群仙錄》（《正統道藏》第54冊），卷19，頁5；卷2，頁16。

54 見晉·陳壽，《三國志》（北京：中華書局，1982），卷8〈魏書·張魯傳〉引《典略》，頁264。

有限，無法得知這種合用是否有相關性。在最低限度，九節杖的持有表徵了特定宗教師的地位與法術施展之能力，而太平道這種以特定物件作宗教象徵很可能也保留在早期天師道當中。⁵⁵

就現代留存的漢末圖像來看，唐長壽指出麻濠一區M1墓中刻有一個頭戴高冠，身穿長袍，左手持節杖，右手持藥袋的人物，並認為此人物為溝通神人的方士，⁵⁶而巫鴻認為此人物很可能就是天師道的師或祭酒。同時，巫鴻亦指出南溪三號石棺側面刻有一個執杖下跪對著天門謁見神人的人物；而長寧二號石棺也刻有一位持杖隨鹿前往仙界的人。此外，《小校金閣金文》卷16所著錄的三段式神仙鏡，亦描繪有兩個持節杖的人物分別站在「先人」和「神女」面前。巫鴻因而認為漢魏時期這些持節杖的形象都是處於神人之間的位置。⁵⁷

另外，竹杖與法術、仙術的關聯性也在早期的神仙傳記當中常常出現。在《後漢書》有關壺公的傳記當中，竹杖有很強烈的象徵意義，也是整個道法的媒介，甚至扮演道法傳遞的功能。當費長房與壺公進入壺中仙界，即將辭去之時，竹杖成為壺公所交付物之一。⁵⁸在傳記中竹杖作為壺公賜予費長房的一種法術性物件，並具有作為乘載工具的功能，事後費長房發現竹杖是龍的變現，而且他離家旬日，乘杖歸來時人間卻已過了十餘年。在此傳記當中，竹杖有著多重意涵，不僅是壺公授予費長房的兩種法器之一，其一為竹杖，其二為符，而此二者也象徵著法術的傳承，費長房自此後即擁有醫病驅鬼之能力。另外，竹杖更是作為變化的媒介，是作為仙人乘御之龍的轉化

55 施舟人透過種種歷史文獻指出，天師道一直將太平道視為其先宗，但是同時又與張角的起義劃清界線，而至南朝之時，太平道則已被天師道同化。見施舟人（Kristofer Schipper），〈道教的清約〉，《法國漢學》第7輯（北京：中華書局，2002），頁153-156。而饒宗頤則從《想爾老子》與《想爾戒》中證明它們與《太平經》的密切關聯性。見饒宗頤，《老子想爾注校證》（上海：上海古籍出版社，1991），頁31、68-70。

56 唐長壽，《樂山崖墓與彭山崖墓》（成都：電子科技大學出版社，1993），頁122。

57 見Wu Hung, "Mapping Early Taoist Art: The Visual Culture of Wudoumi Dao," in Stephen Little, ed., *Taoism and the Arts of China* (Chicago: The Art Institute of Chicago, 2000), pp. 77-93. 中譯為〈地域考古與對五斗米道美術傳統的重構〉，收於巫鴻著，鄭岩、王睿編，《禮儀中的美術：巫鴻中國古代美術史文編》（北京：三聯書店，2005），頁490-493。

58 見南朝宋·范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷82〈方術列傳〉，頁2744。亦見《三洞群仙錄》，卷4，頁9。

物，這種竹杖與龍之間的變化轉換透過仙術而達成，而竹杖化龍更成為仙傳常出現的主題。⁵⁹此外，龍與杖又常成為仙界使者出現時的具象表徵。⁶⁰而竹杖透過法術成為騎乘工具，可以在其他神仙傳記當中找到痕跡。其中《三國志》有關介象的傳記也提到竹杖的使用。⁶¹傳記中介象所使用的法術與費長房傳記當中有某種程度的差異。在費長房傳記當中，壺公所授予費長房的是竹杖與符兩種法器，前者作為騎乘，而後者主地上鬼神，分別扮演不同功能。而在介象的傳記當中，介象使用的法術是先書一符，然後將符著於青竹杖中，使行人閉目騎杖，當作騎乘之工具。這種將符作為法術的主體，而將竹杖作為法術轉換的媒介物，進而將竹杖轉化成為騎乘物，其形式上與法術觀念是十分趨近於五方真符神杖的。

此外，在費長房傳記當中竹杖還有另一項重要的功能與象徵。即當費長房離家旬日，而人間卻已十餘年。家人並宣稱費長房已死許久，隨後剖棺發現先前所葬的遺體只剩竹杖而已。在當時的仙道傳統之中，這是一種尸解之術，葛洪對這種傳統有進一步的說明：

按仙經云，上士舉形昇虛，謂之天仙。中士遊於名山，謂之地仙。下士先死後蛻，謂之尸解仙。今少君必尸解者也。近世壺公將費長房去。及道士李意期將兩弟子去，皆託卒死，家殯埋之。積數年，而長房來歸。又相識人見李意期將兩弟子皆在郛縣。其家各發棺視之，三棺遂有竹杖一枚，以丹書於杖，此皆尸解者也。⁶²

這段論述很清楚地指出仙有三品，最下品的尸解仙是藉著死亡而蛻解成仙，並託借竹杖的轉化，以欺瞞過司命等掌握人間生死之神，而竹杖正是用

59 見《歷世真仙體道通鑑》中黃仁覽傳記，見《歷世真仙體道通鑑》，卷27，頁8-9。《仙苑編珠》中黃輔的傳記，見《仙苑編珠》，卷下，頁22。

60 見《抱朴子》〈論仙〉：「按《漢禁中起居注》云，少君之將去也，武帝夢與之共登嵩高山，半道，有使者乘龍持節，從雲中下。云太乙請少君。帝覺，以語左右曰，如我之夢，少君將舍我去矣。數日，而少君稱病死。久之，帝令人發其棺，無尸，唯衣冠在焉。」王明，《抱朴子內篇校釋》，頁19。

61 見晉·陳壽，《三國志》，卷63〈吳書·吳範劉惔趙達傳〉注引葛洪《神仙傳》，頁1427-1428。此傳記亦可參考《水經注疏》，見漢·桑欽撰，後魏·酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校，《水經注疏》（南京：江蘇古籍出版社，1989），卷21，頁1786。

62 見《抱朴子》〈論仙〉，王明，《抱朴子內篇校釋》，頁18-19。

來代替身體的轉化物，因此許多尸解仙的案例都是揭棺之後發現有竹杖在其中。⁶³而這些竹杖並非一般的普通竹杖，其上有丹書，也就是透過書寫性的法術而將竹杖作法術性的轉變，成爲一種宗教性、法術性的物件。⁶⁴而元始神杖對竹杖的使用，實際上即是架構在當時南方的宗教文化脈絡之中，而這兩者之間的聯繫並未斷絕。在《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》之中元始神杖製作及施用法之後有一段文字：「行此道九年，精謹不慢，神真見形，杖則載人空行。若欲尸解，杖則代形，倏歿之間，已成真人。朝拜以本命八節日，當燒香左右，朝拜此杖，則神靈感降，道則成矣！」⁶⁵此段文字將元始神杖與仙傳當中以竹杖爲御行乘具，以及以竹杖爲尸解媒介物等傳統巧妙地結合起來。而在《雲笈七籤》卷84當中則全文引用《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，並將前引這一段文字稱之爲〈尸解神杖法〉，⁶⁶顯示元始神杖已經被視爲尸解的法術，並透過元始神杖將仙傳傳統予以儀式化與固定化的現象。

由以上所舉的諸例看來，竹杖在宗教、法術的運用自有其淵源與脈絡，而其內在的宗教性、法術性邏輯也相似，其共同點是透過神人、仙人的賜予、透過符書的安置，或是丹書的書寫，使一般的竹杖轉化成爲法術性物件，進而達到法術或宗教上的功能。而元始神杖對竹杖的使用也是依循著此宗教性、法術性的邏輯，將五帝真符依序安放入竹杖之中，透過儀式存思，轉化竹杖成爲法器。

63 有關李少君亦可見於《三洞群仙錄》，卷7，頁19-20，尸解在揭棺後出現竹杖的主題不斷出現在後來的仙傳之中，例如《歷世真仙體道通鑑》中王嘉傳記，見《歷世真仙體道通鑑》，卷28，頁5，亦見《雲笈七籤》，卷85，頁14；卷110，頁18。《歷世真仙體道通鑑》當韓越傳記，見《歷世真仙體道通鑑》，卷28，頁14，亦見《雲笈七籤》，卷110，頁14。《歷世真仙體道通鑑》中馬湘的傳記，見《歷世真仙體道通鑑》，卷36，頁14，亦見《雲笈七籤》，卷113，頁11。《歷世真仙體道通鑑》的李思廣傳，見《歷世真仙體道通鑑》，卷52，頁9-10。《雲笈七籤》中劉畫的故事，見《雲笈七籤》，卷85，頁13；卷110，頁19。有關尸解的討論亦參見 Ursula-Angelika Cedzich, "Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China," *Journal of Chinese Religion* 29 (2001): 1-68.

64 後人將之發展而成爲一種法術稱之爲「尸解竹杖法」。見《太上三辟五解秘法》（《正統道藏》第18冊），頁2a。

65 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，卷上，頁24a。

66 《雲笈七籤》，卷84，頁9-10。

五、《太上洞玄靈寶授度儀》當中「度策文」 及「封杖法」的安插及其意義

說明了八威神策以及元始神杖的淵源與意涵之後，接下來我們必須討論，何以陸修靜要將這兩套儀式納入《太上洞玄靈寶授度儀》當中？而「度策文」及「封杖法」兩個儀式所安放的儀式位序又有何意涵？

從儀式的製作上來看，陸修靜運用了《黃籙簡文》、《明真科》、《玉訣妙經》、《二十四生圖經》、《內音玉字》等當時所流傳的靈寶經典，進而編撰了《太上洞玄靈寶授度儀》，建立了一個授度真文五符、三部八景籙、內音玉字籙、策、杖的儀軌範本，使後世度師可以作為依循。⁶⁷因此，陸修靜所進行的工程是將當時的經典搜集整理之後，將經典的部分內容予以儀式化，進而發展創造許多靈寶齋儀，從而建立了靈寶儀軌的範本。而八威策文與五帝真符神杖正是從靈寶經典當中被挑選出，進而被儀式化成為授度儀式中的「度策文」、「封杖法」兩個環節。

從《太上洞玄靈寶授度儀》的儀式節次排列的結構來看，整個《太上洞玄靈寶授度儀》主儀式架構分兩日進行。儀式前對齋七日，宿露真文，第一天開始依入戶、入天門、伏地對章、發爐、出官、讀表文、重約敕、唸祝、復官、復爐、出戶等儀次行之。第二天為登壇告大盟，依照遶壇、誦金真太空章、入戶登壇、三上午方香、誦衛靈神呪、發爐、關啓、謁十方、出官、關啓、讀表、送表、約敕、上啓、誦五真人頌、度「五方真文」、五魔玉諱、度「三部八景籙」、度「內音玉字籙」、封策度策、納符封杖度杖、師告「丹水文」、讀「自盟文」、奉受真文、帶策執杖、禮十方、誦步虛、禮經頌、唱三禮、說禁戒、唸科文、授六誓文、授法位、禮本師、禮監度師、讀十方謁版、五師版、大謝祝願、唸三徒五苦頌、口啓言功章、復官、復爐、奉戒頌、還戒頌、遶壇、出天門。

從整個《太上洞玄靈寶授度儀》的儀式節次排列來看，與天師道度籙儀的儀式節次有相似之處，想必其基本架構是建立在天師道度籙儀之上，進而

67 丸山宏，〈陸修靜「太上洞玄靈寶授度儀」初探〉，《第一屆道教仙道文化國際學術研討會論文集》（高雄：中山大學主辦，2006.11.11-12），頁 639。

將靈寶齋行道儀的儀式節次置入其中。⁶⁸第一天的儀式主要是開場的宿露真文相關儀式，第二天則是登壇告大盟，也是儀式主要的內容，其中整個儀式的核心就是度「五方真文」、「三部八景籙」、「內音玉字籙」、度策、度杖，被安排在儀式的中間階段，而前後都是屬於啓請、讀表、唱誦等科儀。因此整個授度儀式最重要的就在於傳授〈五方真文〉，「三部八景籙」、「內音玉字籙」二籙，以及八威神策、元始神杖。所謂的〈五方真文〉即是〈赤書真文〉，包含了五方赤書玉篇；而〈三部八景籙〉則是清微天、大赤天、禹餘天三部赤字玉訣；至於〈內音玉字籙〉即是大梵隱語，也就是四方三十二天的天書。以上三者都是屬於「天書」，分別以不同色彩書寫於紙或繪上，授完此三種天書，即授度八威神策以及元始神杖，在授度的同時進行封策、封杖的儀式。

在授度真文二籙以及八威神策、元始神杖之後，有一段「奉受真文，帶策執杖」的儀式，其中有一段儀文。丸山宏指出，陸修靜《太上洞玄靈寶授度儀》受真文帶策執杖時所依照之儀文係依據《上清太極隱注玉經寶訣》之文而加以修改，⁶⁹《上清太極隱注玉經寶訣》之原文如下：

《太上玉經隱注》曰：「授《太上靈寶洞玄經》，法師北向，經於案上。師執經，弟子擎法信。師叩齒三十六下，心存五藏之色，令備具，合成寶蓋之雲，羅覆經、師、徒，而祝曰：『天書簡不煩，道德自備足。修之必神仙，當復何所欲。文耀太無間，煥然而玄郁。傳授悉依法，泄慢墮地獄。』畢，弟子三拜，受經。竟，又方一拜，十方從北始，東迴而周也。想見太上十方

68 《太上洞玄靈寶授度儀》是在天師道度籙儀的基本架構上，將靈寶齋行道儀的儀式節次置入其中，相關的比較與討論可見於丸山宏，〈陸修靜「太上洞玄靈寶授度儀」初探〉，頁623-640。從天師道受籙儀式的復原，再來比對《太上洞玄靈寶授度儀》的儀次安排，也可看出其間的關係。有關天師道受籙科儀可見呂鵬志，〈天師道授籙科儀——敦煌寫本S203考論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》77.1 (2006): 79-166。丸山宏，〈正一道教的受籙に關する基礎的考察——敦煌出土文書スタイン二〇三號史料〉，《筑波中國文化論叢》10 (1991): 39-61。後以〈受籙の章について——章本の研究（三）〉，收入《道教儀禮文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2004），頁103-136。而有關儀式中的出官儀節，可參考丸山宏，〈道教儀禮の出官啓事に關する諸問題〉，坂出祥伸先生退休記念論集刊行會編，《中國思想における身体、自然、信仰——坂出祥伸先生退休記念論集》（東京：東方書店，2004），頁441-469。

69 見丸山宏，〈陸修靜「太上洞玄靈寶授度儀」初探〉，頁627。

真形如今像矣。」⁷⁰

而《太上洞玄靈寶授度儀》之儀文如下：

次師立北向，左手執真文二籙，弟子長跪，以右手執信物，師叩齒三十六通，存五藏之色，令備具，合成寶蓋之雲，羅覆經及師，從而祝曰：「天書簡不煩，道德自備足。修之必神仙，當復何所欲。文耀太無間，煥然而玄郁。傳授悉依法，泄慢墮地獄。」次弟子跪，九拜三起三伏，奉受真文，帶策執杖。禮十方一拜，從北方始，東迴而周，訖。見太上真形，如天尊像矣。⁷¹

從兩段文字的比對當中可以發現幾個重點，首先我們可以窺見陸修靜編纂製作《太上洞玄靈寶授度儀》的手法與痕跡，基本上陸修靜是以經典本身所存留的經文口訣做為素材，進而進行潤飾與改造，而形成一套儀式，並加以組合結構，整合成一個完整的授度儀式。《上清太極隱注玉經寶訣》當中所保留的是授《太上靈寶洞玄經》的授經儀式，而陸修靜將之改寫為傳授真文二籙以及策杖之儀文，其中儀式節次不變，而祝文也完全保留，唯禮拜方式配合整個授度儀而稍有調整而已。

從六朝唐初的資料來看，靈寶法位的授度具有三個階段，初盟授「自然卷」，中盟授「靈寶經四十七卷」，大盟授「赤書真文，八景、內音，策、杖」。⁷²從這種安排看來，陸修靜有意識地依照這種階段性的授度儀式，將大盟儀式安排成為一個完整授度儀式，傳授一個完備而具格道士所必須具備的各種真文與法器，因此在儀式中弟子於師誦祝文之後，九拜三起三伏，接著奉受真文，帶策執杖。而整個靈寶法位授度所授的就是「五方真文」、「三部八景籙」、「內音玉字籙」，以及八威神策和元始神杖。所謂的真文二籙是屬於天書，依照道士所接受的科戒，這是自然天真之書，九天所祕之重寶，不可輕易洩漏，否則考罰及身，因而平時不可現之於世，屬於傳授當中「秘」的部分，也就是不外顯或不可見（invisible）的部分。反之，八威神策以及元始神杖可佩之於身，執之於手，可以物質性的形象顯之於外，是可辨識或可見（visible）的部分，因此八威神策文以及元始神杖就成為一個具格道士的具象表徵，是神職與道階的具體呈現，此二者已經不只是招神驅魔的法器，

70 《上清太極隱注玉經寶訣》（《正統道藏》第11冊），頁3a。

71 《太上洞玄靈寶授度儀》，頁38a-b。

72 見丸山宏，〈陸修靜「太上洞玄靈寶授度儀」初探〉，頁624。

在陸修靜看來亦是靈寶法位與權威的代表，也是師徒之間傳承的媒介。而配戴著八威神策與元始神杖即象徵著具格的靈寶道士，並以此外顯的法器來與天師道士作為區隔，成為一種特定宗教身分代表。這足以解釋何以陸修靜在大盟儀式當中，除了傳授象徵靈寶經典最崇高的天書之外，還要另外傳授八威神策以及元始神杖兩種神聖物件。

六、結 論

本文的關注重點在於物如何透過儀式的過程而成為聖物，並探討這種儀式過程的基礎，以及這種具象化、形體化的物質基礎與內在邏輯。八威神策以及元始神杖作為法器、傳承媒介等聖物，其神聖性與法術性根源來自於符，在靈寶經的脈絡當中，也就是至高無上的「天書」。在具有神聖力量的符文之上，透過具有特定文化脈絡的物件，使該物件由世俗物件轉化為宗教神聖物件，並運用於儀式之中，成為法器。而其機制與邏輯乃是通過該物件本有的文化語彙，進而加以轉化，使之成為合於該宗教文化脈絡的宗教器物。筆者認為這是在發展並體系化天書觀念的同時，保留並結合當時南方的方士文化，進而形成一種符圖物質化的現象。

從八威神策和元始神杖這兩種物件來看，其文化脈絡至少有兩種層次，其一是該物件本有的文化語彙，八威神策是藉由漢代官文書中「策」的概念與「傳」的形式，以及其具有傳遞命令展現權威的意涵；而元始神杖則運用了竹杖在官方儀杖中的配件，以及文人高士持竹杖以象徵著清高的意義。通過該物件本有的文化功能與語彙，賦予新的宗教意涵。這建立了物件的第二層文化脈絡，也就是該物件的宗教文化面向。八威神策可能建立在法術性的「策」的宗教脈絡上發展而來，如「老子玉策」可能是由〈玉策符〉或〈老子入山符〉製成，以「策」的形式讓入山者佩於身上，可以防止山中精怪的侵犯，而將玉策當法器則可以招使神靈。而元始神杖則建立在更廣的宗教脈絡之上，其中包含了尸解仙的竹杖運用、將竹杖作為法術轉換的媒介物，進而將竹杖轉化為騎乘物等方士之術。更直接的諸如太平道之師持九節杖為符祝的法術醫療，或是將〈八威五勝符〉納於其中類似竹節中成為「八威之節」的法器，在入山之時可以執持以指使山神等。在這雙重的文化脈絡中，八威神策和元始神杖建立了一套新的宗教物件，並賦予特定的法術功能及相

關儀式。換言之，物並不是只在於過去如何被造成，新的元素與新的宗教意涵可以不斷注入這些物件，而使之成為糾結物，並且在一個新的宗教脈絡當中，具有新的象徵與意義，而成為一種功能完全不同的新物件。因此當這個物件進入一個新的宗教脈絡之中時，它可能脫去原來的文化意義與功能，進而展現出一套新的宗教語彙與功效，而使得物件得以從原來的語境轉化到宗教脈絡，這種轉化則必須仰賴某一種宗教機轉，透過特定的宗教儀式與機制，使一般物件成為神聖物件或法器。但是這並不意味著這些物件不同層次的文化語彙之間有著直接的連續性，而應該將之視為文化語彙借用與轉化的結果。從八威神策以及元始神杖的研究中可以發現，這種宗教機轉即是代表神聖天書之符文的介入以及相伴而生的儀式。從「度策文」與「封杖法」的儀式可以看到透過神聖天書將物件轉化為神聖法器的過程，這是聖化或賦予靈力的階段。而接著再將神聖法器傳授給弟子，使弟子藉由聖物的傳授與配戴而正式晉升成為靈寶道士，此時聖物轉為身分與權威的表徵，並進入宗教生活的網絡。

從許多物質文化的研究當中，可以發現物件能證明擁有者的權力，具象化擁有者的自我，或顯示其自我的連續性，展現其特定的地位，並代表一個人與其他人連結的繫帶。而在六朝道教當中，我們也可以發現，特定法器或聖物的持有足以顯示該擁有者的法位與道階，並足以成為師徒之間的傳授物，道法傳承的象徵與具象外顯。在陸修靜的大盟儀式當中，除了傳授象徵靈寶經典最崇高的真文之外，還要另外傳授八威神策以及元始神杖兩種神聖物件。這是因為八威神策與元始神杖可佩之於身，執之於手，可以物質性的形象顯之於外，因此八威神策和元始神杖就成為一個具格靈寶道士的具象表徵，是神職與道階的具體呈現，並以此與他派道士區隔，此二者已經不侷限於招神驅魔的法器，在陸修靜看來亦是宗教法位與權威的代表，也是師徒之間傳承的媒介。

引用書目

一、傳統文獻

漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1982。

- 漢·桑欽撰，後魏·酈道元注，楊守敬、熊會貞疏，段熙仲點校，陳橋驛復校，
《水經注疏》，南京：江蘇古籍出版社，1989。
- 東漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 東漢·許慎著，清·段玉裁注，《說文解字注》，臺北：洪葉文化公司，1998。
- 晉·陳壽，《三國志》，北京：中華書局，1982。
- 南朝宋·范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 唐·李延壽，《南史》，北京：中華書局，1975。
- 北宋·李昉，《太平御覽》，北京：中華書局，1985。
- 清·阮元校勘，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。
- 王根林等校點，《漢魏六朝筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，1999。
- (日)安居香山、中村璋八合輯，《緯書集成》，上海：上海古籍出版社，1994。
- 《三洞群仙錄》，收入《正統道藏》第54冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《上清太極隱注玉經寶訣》，收入《正統道藏》第11冊，臺北：新文豐出版公司，
1995。
- 《上清靈寶大法》，收入《正統道藏》第51冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，收入《正統道藏》第2冊，臺北：新文豐出版公
司，1995。
- 《太上三辟五解秘法》，收入《正統道藏》第18冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，收入《正統道藏》第10冊，臺北：新文豐出版公
司，1995。
- 《太上洞玄靈寶授度儀》，收入《正統道藏》第16冊，臺北：新文豐出版公司，
1995。
- 《仙苑編珠》，收入《正統道藏》第18冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《赤松子章曆》，收入《正統道藏》第18冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《洞玄靈寶五老攝召北酆鬼魔赤書玉訣》，收入《正統道藏》第55冊，臺北：新文豐
出版公司，1995。
- 《無上祕要》，收入《正統道藏》第42冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《雲笈七籤》，收入《正統道藏》第37冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《紫陽真人內傳》，收入《正統道藏》第9冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《歷世真仙體道通鑑》，收入《正統道藏》第8冊，臺北：新文豐出版公司，1995。
- 《上清靈寶濟度大成金書》，收入《藏外道書》第16-17冊，成都：巴蜀書社，1992。

二、近人論著

- (日)丸山宏 1991 〈正一道教の受籙に関する基礎的考察——敦煌出土文書スタイル二〇三號史料〉，《筑波中國文化論叢》10: 39-61。
- (日)丸山宏 2004 〈道教儀礼の出官啓事に関する諸問題〉，坂出祥伸先生退休記念論集刊行會編，《中國思想における身体、自然、信仰——坂出祥伸先生退休記念論集》，東京：東方書店，頁 441-469。
- (日)丸山宏 2004 〈受籙の章について——章本の研究（三）〉，收入《道教儀禮文書の歴史的研究》，東京：汲古書院，頁 103-136。
- (日)丸山宏 2006 〈陸修靜「太上洞玄靈寶授度儀」初探〉，《第一屆道教仙道文化國際學術研討會論文集》，高雄：中山大學主辦，2006.11.11-12，頁 623-640。
- 王 明 1996 《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局。
- 王育成 2000 《道教法印令牌探奧》，北京：宗教文化出版社。
- 王承文 2002 《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局。
- 王承文 2007 〈靈寶「天文」信仰と古靈寶經教義の展開——敦煌本『太上洞玄靈寶真文度人本行妙經』を中心に〉，京都大學人文科學研究所編，《中國宗教文獻研究》，京都：臨川書店，頁 293-335。
- 王國維 2004 〈簡牘檢署考〉，收於李零，《簡帛古書與學術源流》，北京：三聯書店，頁 132-152。
- 汪桂海 1999 《漢代官文書制度》，南寧：廣西教育出版社。
- 巫 鴻 2005 〈地域考古與對五斗米道美術傳統的重構〉，收於巫鴻著，鄭岩、王睿編，《禮儀中的美術：巫鴻中國古代美術史文編》，北京：三聯書店，頁 490-493。
- 呂鵬志 2006 〈天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》77.1: 79-166。
- 孟悅、羅鋼主編 2008 《物質文化讀本》，北京：北京大學出版社。
- 胡素馨 (Sarah E. Fraser) 主編 2003 《佛教物質文化——寺院財富與世俗供養》，上海：上海書畫出版社。
- 施舟人 (Kristofer Schipper) 2002 〈道教的清約〉，《法國漢學》第 7 輯，北京：中華書局，頁 149-167。
- 唐長壽 1993 《樂山崖墓與彭山崖墓》，成都：電子科技大學出版社。
- 索安 (Anna Seidel) 著，劉屹譯 1999 〈國之重寶與道教秘寶——識緯所見道教

- 的淵源》，《法國漢學》第4輯，北京：中華書局，頁42-127。
- 張勛燎、白彬 2006 《中國道教考古》，成都：線裝書局。
- 張超然 2006 〈由仙而真：《紫陽真人內傳》所標示的新修道路徑〉，《丹道研究》1 (2006.7): 260-326。
- 黃坤農 2000 「真文赤書研究」，臺北：輔仁大學宗教學系碩士論文。
- 黃 暉 1990 《論衡校釋》，《新編諸子集成》第1輯，北京：中華書局。
- 黃應貴主編 2004 《物與物質文化》，臺北：中央研究院民族研究所。
- 傅飛嵐 (Franciscus Verellen) 著，呂鵬志譯 2003 〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《天辰章醮立成曆》研究〉，收錄於黎志添主編，《道教研究與中國宗教文化》，香港：中華書局，頁37-71。
- (日) 福永光司 1987 〈道教における鏡と劍——その思想の源流〉，《道教思想史研究》，東京：岩波書店，頁1-70。
- 劉昭瑞 2007 《考古發現與早期道教研究》，北京：文物出版社。
- 謝聰輝 2006 〈臺南地區靈寶道壇〈無上九幽放赦告下真科〉文檢的仙曹名稱與文體格式考論〉，《國文學報》(臺灣師範大學) 40(2006.12): 75-115。
- 饒宗頤 1991 《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社。
- Appadurai, Arjun, ed. 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, Catherine. 1983. "Medieval Taoist Ritual Mastery: A Study in Practice, Text, and Rite." Ph.D. dissertation, The University of Chicago.
- Bokenkamp, Stephen R. 2001. "Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist Canon." In Scott Pearce, Audrey Spiro and Patrica Ebrey, eds. *Culture and Power in the Reconstruction of the Chinese Realm, 200-600*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asian Center, pp. 191-199.
- Buchli, Victor, ed. 2004. *Material Culture: Critical Concepts in the Social Sciences*. London; New York: Routledge.
- Cedzich, Ursula-Angelika. 2001. "Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China." *Journal of Chinese Religion* 29: 1-68.
- Hoskins, Janet. 1998. *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. London: Routledge.
- Hsieh, Shu-wei. 2005. "Writing from Heaven: Celestial Writing in Six Dynasties

- Daoist Tradition.” Ph.D. dissertation, Bloomington: Indiana University.
- Kieschnick, John. 2003. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Miller, Daniel. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rival, Laura, ed. 1998. *The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*. Oxford: Berg.
- Schafer, Edward. 1955. “Notes on Mica in Medieval China.” *T’oung Pao* 43: 265-286.
- Schafer, Edward. 1957. “Rosewood, Dragon’s Blood, and Lac.” *Journal of the American Oriental Society* 77: 129-136.
- Schafer, Edward. 1970. “The Lapis Lazuli of the Ancient World.” *The New York Review* 5: 43.
- Schafer, Edward. 1977. “T’ang.” In K. C. Chang, ed. *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspective*. New Haven: Yale University Press, pp. 85-140.
- Schafer, Edward. 1978-79. “A T’ang Taoist Mirror.” *Early China* 4: 56-59.
- Seidel, Anna. 1982. “Tokens of Immortality in Han Graves.” *Numen* xxix. 1(July 1982): 79-114.
- Seidel, Anna. 1983. “Imperial Treasures and Taoist Sacraments.” In Michel Strickmann, ed. *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*. Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, pp. 291-371.
- Tsai, Julius. 2006. “Opening up the Ritual Casket: Patterns of Concealment and Disclosure in Early and Medieval Chinese Religion.” *Material Religion* 2.1: 38-67.
- Weiber, Annette, and Jane Schneider, eds. 1989. *Cloth and Human Experience*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Wu, Hung. 2000. “Mapping Early Taoist Art: The Visual Culture of Wudoumi Dao.” In Stephen Little, ed. *Taoism and the Arts of China*. Chicago: The Art Institute of Chicago, pp. 77-93.

From Celestial Writing to Sacred Object: A Study of Scepter and Staff in Six Dynasties Daoist Ritual

Hsieh Shu-wei*

Abstract

In medieval Daoism, celestial writings are conceived as originally celestial signs and texts that have descended to earth, either by direct transmission of their form or by translation into worldly language. They are heavenly blueprints, of which only a few earthly beings are granted sight. The recipient is usually a person of great virtue who is able to decipher and deploy the revelations for the benefit of all. In this paper I examine a fifth century Daoist ritual, based on the scripture of the *Taishang dongxuan Lingbao shouduyi* 太上洞玄靈寶授度儀 edited by Lu Xiujing 陸修靜, intending to clarify the processes by which Daoists of the Six Dynasties constructed their rituals by means of the concept of celestial writing as well as certain sacred objects. I will focus on two episodes of the ritual, namely “Bestowing the Scribe of Eight March” and “Sealing the Scepter,” which are related to two particular magical objects. The first goal of this paper will be to investigate Daoist ritual from the perspective of material culture. The second major goal will be to trace the development and transformation of the concept of celestial writing and to determine its relationship with sacred objects in Daoist

* Hsieh Shu-wei is an assistant professor in the Graduate Institute of Religious Studies at National Chengchi University.

bestowing rituals. I will also suggest that the symbolism and objectification of celestial writing in Daoism might fulfill the purpose of a certain group of Daoists who were trying to legitimize their religious authority through ritual. Through an analysis of the objectification of celestial writing, which played a crucial role in fourth- and fifth-century Daoist ritual, I hope to clarify not only the historical processes by which Daoists constructed their dispensations out of older traditions, but also provide a clear picture of the dynamic interactions between different traditions in medieval China.

Keywords: Six Dynasties, Daoism, Lingbao 靈寶, Lu Xiuqing 陸修靜, Scribe of Eight March, Divine Scepter