

《道德經》的傳授、誦讀與道教法位階次

張超然

輔仁大學宗教學系助理教授

摘要

天師道教團在巴蜀成立初期既已講授老子《五千文》，並且提出自身的《老子》詮釋——《想爾注》。然而，當時法位階次的判定卻不是根據《五千文》的受學。即便到了隋代《奉道科誠營始》，「正一法位」仍然不見《道德經》與相關注釋的傳授。然而在齊梁之際，《道德經》及其相關注釋、要訣與儀式已經以「太玄部」的經群形式集結，並將此經群的授予與「高玄法師」的法位聯繫。本文即以《道德經》的傳授、誦讀活動為考察重點，發現早期天師道講授《五千文》以來，直至「太玄部」的建立，仙公系《靈寶經》對於《道德經五千文》的倡行具有關鍵性地位。其中尤以《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》在靈寶齋法中確立轉經儀軌，並將《道德經》納入轉誦經目的作法，確立了《道德經》在靈寶教法中的重要地位。《太極隱注玉經寶訣》則在《敷齋經訣》的基礎上，進一步建構了《道德經》的傳經、開經、讀經儀軌，致使轉經活動更為具體可行。最後，甚至為了提供建齋或居家學者所需，在前述二經的基礎上，作成一本附有《老子道德經序訣》的靈寶經派《道德經》讀本。

關鍵字：道德經、五千文、靈寶齋法、轉經、太玄部、法位

一、早期天師道的《五千文》與相關注解

《後漢書》卷七十五〈劉焉〉裴注引《典略》提到：盤據漢中的張脩教團「使人為姦令祭酒，主以老子《五千文》，使都習」；又言張魯「自在漢中，因其人信行脩業，遂增飾之」。這說明了漢中時期的天師道教團已由特定治職祭酒負責講授五千字本的《道德經》，令人道者都能學習這部作品。陶弘景在《登真隱訣》中提到這個天師教團所流通的五千字本《道德經》：

老子《道德經》，有玄師楊真人（楊羲）手書張鎮南（張魯）古本。其所謂「五千文」者，有五千字也。數係師內經有四千九百九十九字，由來闕一，是作「三十幅」應作「卅幅」，蓋從省易文耳，非正體矣。宗門真蹟不存，今傳《五千文》為正本，上下二篇不分章。¹（Kristofer Schipper, 1975）

楊羲所抄寫的古本《道德經五千文》應即流傳於天師道教團之中、被視為係師張魯所傳下的教本，即便已經流傳久遠，但仍保持得相當完整。

早期天師道教團如此重視《五千文》當然與其所尊崇的太上老君有密切關係。曹魏時期由天師道核心教團所發出的教誡〈大道家令戒〉即提到：

道復作《五千文》，由神仙之要，其禁轉切急，指勅治身養生之要、神仙之說，付關令尹喜。（《正一法文天

¹ 此段《登真隱訣》佚文見存於元劉大彬（CT304）。〈道山冊〉，《茅山志》，卷九，9:1a-b。本文所使用之明《道藏》採用涵芬樓影印本，道經編號所依據的是施舟人編，《道藏通檢》Concordance du Tao-tsang. Titres des ouvrages. (Paris: EFEO, 1975. (Publications de l'EFEO, 102.)

師教戒科經》CT789.13b)

顯然，天師道以老子為道的化身，²以《五千文》為道所示現的作品，就如同流傳於教團之中的其他道誡一樣。³

非但如此，〈大道家令戒〉還同時提到了當時流傳於教團之中的幾部作品：《想爾》、《妙真》、《黃庭》：

道使末嗣分氣治民漢中四十餘年，道禁、真正之元、
神仙之說，道所施行。何以《想爾》、□□□□、《妙
真》、《三靈七言》，復不真正，而故謂道欺人？（〈大
道家令戒〉14b）

《妙真》自吾所作，《黃庭》三靈七言，皆訓喻本經，
為《道德》之光華。（〈大道家令戒〉16a）

其中《想爾》應即《老子想爾注》。亦即天師道教團不但以祭酒講授的方式令其道民學習《五千文》，並以天師道教義、神仙要義重新詮解《道德》、《妙真》之類太上所作經典，從而形成《想爾注》、《黃庭經》等作品。如同饒宗頤已經指出的，現存敦煌寫本 S. 6825《想爾》殘卷雖為北朝抄本，但其中省易缺字、不分章的形式都與陶弘景所見張魯古本相合。（饒宗頤，1991：116、4）⁴這樣的情形雖然不能直接判定：「此《想爾注》本，即所謂係師張魯之五千文本」（饒宗頤，1991：4），但卻可以推知《想爾

² 《老子想爾注》：「一散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙，或言虛无，或言自然，或言无名，皆同一耳。」（饒宗頤，1991：12）

³ 《老子想爾注》：「一散形為氣，聚形為太上老君，……今布道誡教人，守誡不違，即為守一矣。」同上註。關於天師道的「道誡」研究，詳見大淵忍爾（1991：252-262、320-326）。

⁴ 此外，敦煌寫本 P. 2584 索洞玄本《五千文》中刪減助辭、改動經文的情形幾乎與《想爾》本完全一致，饒氏認為它們所根據的都是係師本。前引書，頁 84。

注》即是天師道祭酒用以講解《五千文》時所依據的教本。⁵

以《五千文》設教的天師道，不只將該文視為天師道民宗教教育的重要項目，在講授《五千文》之前可能會先宣令相應的科誡。現存《太上老君經律》(CT786)中的〈道德尊經想爾戒〉與〈道德尊經戒〉即是與《想爾注》相應的天師道戒。前者列舉九種應當奉行的律則，又稱「九行」；後者列舉二十七種不應違犯的戒律，又稱「二十七戒」。饒宗頤(1991: 105)認為此為「天師道早期戒條，即自《道德經》撮取要義而成」。大淵忍爾(1991: 252-262)則已證明「九行」、「二十七戒」即是《想爾注》中多所論及的「道誡」。此戒條甚至原本即列於《想爾注》之前，只是現存敦煌寫卷原缺開頭一段，致令後人將此《想爾》注、戒割離。(饒宗頤，1991: 118)由此可知，天師道祭酒依據《想爾注》講授《五千文》的同時，即在不斷宣令道民必須奉行以「九行」、「二十七戒」為主要內容的道誡。

雖然目前已經無法徵實天師道祭酒究竟在什麼樣的場合下講授《五千文》，但根據上述祭酒以《想爾注》說解《五千文》並傳道誡的方式，或許可以連繫《太真科》描述天師道團在「下會日」集體宣戒的情形：

十月五日清旦，朝會天師治，列行集會入治堂前，北向，俱拜伏地，聽堂上主者宣令科戒。(《要修科儀戒律鈔》10:2a)

雖然這裡所描述的是道民於「下會日」(十月五日)齊聚天師治，排列整齊地進入治堂聆聽主者宣講科戒的情形，但《五千文》的

⁵ 饒宗頤以陸德明《經典釋文》、《傳授經戒儀注訣》認為《想爾》為張道陵所作，而唐玄宗、杜光庭卻認為是張道陵所作，而提出折衷看法：「當是陵之說而魯述之，或魯所作而託始于陵，要為天師道一家之學。」(饒宗頤，1991: 4)

講授可能也是在類似的場合，採取相同的模式；甚至，依據《想爾注》講解《五千文》的活動可能就是在三會日這類大型宗教集會的場合，和宣令科戒同時進行。

即便到了東晉，天師道對於《五千文》的關注仍然沒有止息。當時改奉天師道的江南世族句容許家雖然在後來轉而崇奉《上清經》，但許多方面仍然保留天師道的傳統。（Michel Strikmann，1977）而在初期的降神活動中，兩位上清真人便是以《五千文》相關經書教授許家靈媒華僑：

（華僑）於是背俗入道，詣祭酒丹陽許治受奉道之法。……奉道數年，忽夢見二人……時時往來僑家靖室中，唯僑得見。……此二人先後教授僑經書，書皆與《五千文》相參，多說道家誠行、養性事，亦有讖緯。（《紫陽真人內傳》CT303.18b）

上清真人初降所教授的「與《五千文》相參」的經書，當然與華僑當時已經改奉的天師道有關。（張超然，2008：23-25）這或許可以理解為：初降真人以奉道華僑所熟悉的《五千文》作為教授內容是為了取得他的信任；但與本文議題密切關聯的是，如此教授與《五千文》相關經書的情形，即是天師道祭酒講授《五千文》傳統的延續。而上清真人多所論及的「誠行、養性事」也應與先前提及的《想爾》注、戒的內容有關。

除了講授之外，天師道可能也鼓勵其信仰者讀誦《五千文》。雖然無法根據早期天師道的文獻確認這樣的看法，但從其強調《道德經》的字數以及存在一種張魯古本的情形，或許可推想讀經活動的存在。而這可能是上清經派所教授的讀經法源頭：

太極真人云：「讀《道德經五千文》萬遍，則雲駕來迎。萬遍畢未去者，一月二讀之耳，須雲駕至而去。」（《真

誥》9:23)

讀經法在上清教法中特別與《黃庭內景經》與《大洞真經三十九章》有關，這兩部經典雖然也具有《上清經》所重視的存思特質，但主要施用的方式卻是讀誦，強調萬遍成仙的讀經功德。如果考慮如此修行傳統與上清存思法之間的差異並追溯其傳承系譜，便會發現如此傳統乃與魏華存有著密切關係。而魏華存原本所具有的天師道祭酒的身分，以及上清教法中天師道成分多數與她有關的現象，（張超然，2008：193-210）或許可以推測上清經派所提倡的讀經傳統可能來自天師道，其中《黃庭經》是如此，上述《道德經五千文》亦是如此。

二、靈寶齋法與《道德經》的轉誦

相較於上清經派與天師道之間所具有的淵源，較早成書的《靈寶經》仍然維持江南固有的宗教傳統，不見天師道色彩。但這樣的情形卻在相對晚出的仙公系《靈寶經》有了明顯改變。⁶

仙公系《靈寶經》指太極真人徐來勒傳授太極左仙公葛玄的一系列經典，其中多所引述其他經派的各種道書，尤其重視《道德經》。⁷《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》（CT532，以下簡稱《敷齋經訣》）即盛讚《五千文》為「至尊無上正真之大經」、「大乘之經」，⁸而且開始為歷來學習《五千文》經義而得道者建

⁶ 目前學界多以仙公系《靈寶經》晚於元始系《靈寶經》成書，唯劉屹最近提出反論。（劉屹，2008）。

⁷ 小林正美以此作為判定元始系與仙公系《靈寶經》的重大特點。（小林正美，2001：162）

⁸ 《敷齋威儀經訣》更將《五千文》與《靈寶經》、《大洞真經》併舉，似有以此確立「三洞」的意味：「太極真人曰：《靈寶經》者，眾經之宗，難以言宣；《五千文》，微妙眾經，大歸義一也；《洞真三十九篇》，三十九真人說之者，蓋無生之文矣」（19a-b）；「天地有終始，故有大小劫，諸經亦隨之滅盡也，後代聖人更出法。唯《道德五千

立系譜：

太極真人曰：「賢者欲修無為之大法，是經可轉，及諸真人經、傳亦善也。唯《道德五千文》，至尊無上正真之大經也。大無不包，細無不入，道德之大宗矣。歷觀夫已得道真人，莫不學《五千文》者也。尹喜、松（赤松子）、羨（羨門）之徒是也。所謂大乘之經矣。」（12a-b）

《敷齋經訣》如此推崇《五千文》的原因可能與作者具有天師道背景有關，⁹或者是作者將天師道徒視為特定的閱讀群體，試圖接納他們成為靈寶齋法的參與者。（Stephen Bokenkamp, 2008）除此之外，我們也不能忽視在靈寶齋法形成時所確立的「轉經」傳統，上述推崇《五千文》的相關敘述便是在「轉經」的脈絡下所提出的。

《敷齋經訣》主要在於解說「靈寶無上齋」（或稱「靈寶齋」）施行時的威儀節度的口訣。（1a）亦即以太極真人教授葛仙公的方式，解說《元始五老赤書玉篇真文天書經》（CT22）、《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》（CT1411）所提及的「歲六齋」、「月十齋」等靈寶定期齋戒的具體實踐內容。¹⁰太極真人所教授的靈寶齋法主要架構在天師道的先後祝爐、出官儀節之中，¹¹加

文》、《大洞真經》、《靈寶》不滅不盡，傳告無窮矣。」（20a）

⁹ 小林正美（2001：165-167）便主張仙公系《靈寶經》乃劉宋時期天師道三洞派道士的作品；而《敷齋威儀經訣》即是劉宋天師道所編纂的仙公系《靈寶經》（2006：73）。

¹⁰ 小林正美（2006：84-89）認為此經所提到的「靈寶齋」或「靈寶齋法」乃是包括靈寶諸齋法的總稱用語。但根據《敷齋威儀諸經要訣》第一段經文所見，此經所謂的「靈寶齋」應指「歲六齋」、「月十齋」等靈寶定期齋戒，而非泛指靈寶諸齋法。

¹¹ 此先後祝爐、出官、復官原為天師道朝靜、章奏儀中的固定儀節，《敷齋威儀經訣》援引這些的儀節並依靈寶教理稍做改動，但其中

入三歸命、十方願念、步虛、禮經、轉經、悔罪等儀節。相較於後來整齊化的靈寶儀節，《敷齋經訣》所教導的齋法顯得零亂、沒有系統，但這正反映了靈寶齋法草創時期的實際情形。

相較於上古中國已經存在的「齋」法多作為祭祀或其他典禮施行前的預備儀式，《敷齋經訣》所教導的靈寶齋法則是在天師道的儀式基礎上，進一步採納了佛教的「布薩」儀式。（呂鵬志，2008：130）其中「轉經法」（7b）更是借鑑於講經說法、誦經唄讚等布薩儀軌，在齋堂之中安設「法牀」、「高座」，由「高德、玄解經義者為法師」，「才智精明，能通妙理，聞見法度為都講」（20b），象徵性地重現「古真人教化時」（9a-b），或「太上真人在（天界）高座上轉經而說法」（7b）的場景。¹²如此模擬遠古真人講經說法的方式，在齋會場合傳授經教、教化後世的「轉經」儀節，可以說是《敷齋經訣》所提倡的靈寶齋法的重要組成，因此經常以之代稱靈寶齋。

賢人有災疾，道士當為立靈寶齋，轉經燒香，悔罪請命。（10b）

夫感天地、致群神、通仙道、洞至真、解積世罪、滅凶咎、却冤家、修盛德、治疾病、濟一切物，莫近乎齋靜轉經者也。（12a）

太極真人曰：觀世為道，希有欲齋戒轉經，尋明師受讀，請問義理，信用奉行之者。（17b-18a）

當《敷齋經訣》採納佛教布薩儀式，在靈寶齋法中設立「講

卻缺漏了復官儀節。關於天師道與靈寶法的出官儀節，可以參見丸山宏的〈道教儀禮の出官啟事に関する諸問題〉，（2004）。

¹² 部分學者蕭登福（1995：6）、王承文（2002：481-486）則以此佛教講經活動或受漢代儒家講經制度的影響。

經說法」儀節之後，¹³首要面對的便是要安排什麼經典讓法師講授？前引太極真人口訣——「賢者欲修無為之大法，是經可轉，及諸真人經、傳亦善也」(12a)——便是建議修建「靈寶無上齋」時可以轉誦《敷齋經訣》，而其他真人所傳的經典、傳記也都可以列入考慮。除此之外，太極真人最為推崇的則是作為「大乘之經」的《道德五千文》，與「道家之至經、大乘之玄宗」的《靈寶經》都是最適合轉誦的經典。這裡特別強調的「大乘之經」或「大乘之玄宗」，恐怕便是以其能公開講授、教化後世的意義上立說的。

《敷齋經訣》所設立的「轉經法」並不只由都講誦唸經文，應還包括法師講解經義，並解答道眾的提問。如同太極真人所教導的：

行道之時故不得亂語，論及世務，唯當請問法師經義、禁戒。師當為解說真要。(9b)

讀經、章句，咸當一心稱：「善哉善哉！」(11a)

也就是，「轉經」實際上包含讀誦與解說經文兩個部分，即所謂的「讀經／章句」或「轉經／說法」。如此一來，當時已經存在多種注解的《道德經五千文》成為最佳的講經教本；而祖述老子學說的莊周，以及經常與之論辯的惠施，也被重新詮釋為：為了「敷演《道德五千文》，宣揚道意」而化生人中的傳道者。

太極真人曰：莊周者，太上南華仙人也，其前世學道時，願言：「我得道成仙，才智洞達，當出世化生人中，敷演《道德經五千文》，宣暢道意。」惠子是其弟子。爾時亦言：「先生若得道，能出處自在，弟子願侍從，

¹³ 《五老赤書玉篇真文天書經》與《九幽玉匱明真科》論及「歲六齋」、「月十齋」等定期齋戒時並未提及齋法中有「轉經」儀節。

唱讚微言，通達玄旨，洞觀道源，以解世羅也。」(18b)

如此發願「宣暢道意」、「唱讚微言」的莊周、惠施，可以說是靈寶齋法中講授《五千文》的法師與都講的理想範式。

為了在定期齋戒之時能夠轉誦《五千文》，《敷齋經訣》特別提到此經的傳授規範：

太極真人曰：「《五千文》，仙人傳授之科素與《靈寶》同限。高才至士，好諷誦，求自然飛仙之道者，具法信紋繒五千尺，與《靈寶》一時於名山峯受之。」(13a-b)

仙公曰：世有高德人欲諷誦、期昇仙者，當與《靈寶》同時受之。(13b-14a)

如此將《五千文》與《靈寶經》一同傳授的看法說明：前者原不屬於後者的一部分，但希望將之納入傳授之限而提出的權便做法。而這也說明了《道德經》的傳授可能無例可循，短時間內還來不及為它制訂新的規範，故而權便地納入《靈寶經》的傳統之中。相較於此，後出的《上清太極隱注玉經寶訣》(CT425，以下簡稱《太極隱注》)則提出一系統包括傳經在內的具體儀軌。

三、《道德經》傳授、讀誦儀軌的建立

《太極隱注》是一部被構想為太極真人受太上之命傳授未來將任職太極諸仙公、仙公、仙伯、仙卿等成道者的仙公系《靈寶經》，主要在於傳授三洞經教威儀。¹⁴序文一開始便指出其所倡

¹⁴ 《太極隱注》：「《寶訣》，眾經之祖也。太上命傳太極諸仙公、仙王、仙伯、仙卿。未得此任，不傳之矣」(12a)；「太極真人曰：『予有《九天黃素隱訣》傳諸人也。或曰《洞真威儀》，或曰《法輪元綱經太上隱訣》，或曰《太上玉清內教》，或曰《太上三洞威儀經》，或曰《太

行的「諷誦昇虛」觀點，¹⁵除此之外，更將此諷誦經典的活動納入齋法之中施行，所謂：

登齋入室，燔煙真檀，於是披帔冠巾，整肅法服，設禮十方，歸命太真，三拜經前矣。乃開八色之蘊，陳無上之寶藏，而執讀《大洞》、《洞玄》、《道德尊經》、《八素隱篇》、《金真玉光》、《消魔》散靈，招仙步虛，《飛行羽經》，清音霄暢，萬真降庭，太上命駕，同乘雲輶……。(1b)

這裡所提到的「設禮十方」、「歸命太真」、「三拜經前」等齋法儀程都可見於《敷齋經訣》所教導的內容。相對於《敷齋經訣》更多關注靈寶齋法程序與內容的建構，《太極隱注》則著力於發展《道德經》、《大洞真經》、《洞玄靈寶經》、《三皇天文》等三洞經教的傳授、開經、讀經儀軌。如果從兩者同樣強調於齋法之中轉經的情形以及相近的轉經內容，或許可以推想《太極隱注》乃是在《敷齋經訣》所建構的齋法程序下，試圖進一步發展傳經、轉經等相關儀軌，從而使靈寶齋法更趨完備。

相較於《敷齋經訣》提出《道德經》與《靈寶經》同限傳授的權便做法，《太極隱注》則進一步為之置立具體可行的傳授儀軌，而與《靈寶經》的傳授（3a）有所區別：

《太上玉經隱注》曰：「授《道德經》，法師北向，經於案上，弟子伏左。師執經，弟子擎法信。師叩齒三十六下，心存三宮泥丸、丹田、絳宮三一出，千乘萬

上玉經太極隱注訣》，傳諸宿命應為太上玉京玄都太無太極仙公、仙王、仙伯、仙卿之人矣，不告始學之道士也。」(16b)

¹⁵ 《太極隱注》：「夫太上玄微，三洞初元，至蹟之辭，幽而難聞……至真所栖，眾妙之門，神仙之宗，集而成文，諷誦昇虛，策龍乘雲。」(1a)

騎，營衛經師，因而祝曰：『……』畢，弟子三拜，受經。若女弟子，伏右。凡經皆同爾。」(2a-b)

雖然這裡所描述的傳授儀式頗為簡略，只是集中說明傳經與交付法信時，師弟子所處位置、方位，以及法師的存思、祝咒，弟子的禮拜之法。但是如果依據《敷齋經訣》所謂「建靈寶齋法，舉高德玄解經義者為『法師』」(20b)的看法，則此「法師」恐怕意味著這樣傳授儀式乃在類似靈寶齋法的儀式程序中進行。

此外，還必須留意的是法師傳經時存思「三一」與「千乘萬騎」營衛自師的情形。這樣的存思法來自上清經派的「三元真一之道」，(張超然，2008：35-39、47-72)《太極隱注》的作者吸收部分三一之道的內容，將其納入《道德經》的傳授儀中，如後所見，甚至在讀經時也將召喚祂們作為護衛神靈。

唯有正式受經者才有資格諷誦經典。《敷齋經訣》即言：「欲齋戒轉經，尋明師受讀，請問義理，信用奉行」(17b-18a)；《太極隱注》也強調：「夫道經不師受，則神不行矣」(6a)。師受道經之後即得齋戒轉經。

《太極隱注》將轉經分為：開經與讀經兩項儀程；甚至在開經前須先燒香，整理法服，¹⁶禮拜經典，所謂的：「當開《道德經》蘊之時，先燒香，整法服，禮拜如初法」(4a)。雖然《敷齋經訣》也提供禮經之法(7b)，但《太極隱注》卻另外指出禮拜《道德經》的方法：

太極真人曰：「禮此經(《道德經》)時，心注太上老君，三拜。次念尹先生、河上真人為玄中法師，亦復三拜，並向經也。常三萬六千仙童玉女侍經，燒香散花，通致眾仙，為兆請不死之命，求白日昇天之道也。」(15a-

¹⁶ 《太極隱注》規範法服的質材與形制：「但巾帔，不須著褐也」(6b)、「今道士讀經，勤苦於法事，羸其帔服。」(6b)

b)

如此強調禮經時必須心注太上老君，其次存念玄中法師尹喜、河上真人，乃與仙公系《靈寶經》對於《道德經》傳承的看法有關。《敷齋經訣》既已提及的學習《五千文》而得道的尹喜、赤松子、羨門之徒。《太極隱注》也重述、甚至擴大這樣的傳承，並且將《隱注》自身也納入這個傳承之中。

劫始以來，赤松子、王喬、羨門、軒轅、尹子（尹喜）
並受《五千文》、《隱注祕訣》，勤行大道，上為真人之
長者，寔要注之妙矣。（14a）

此外，《太極隱注》還採納了《神仙傳》與《三天內解經》（CT1205）所記述的河上公故事，（楠山春樹，1979：171-177；小林正美，2001：237-240）將其注釋《道德經》的著作改成《河上真人章句》，（小林正美，2001：237-238）並且強調誦讀該經所具有的神聖功德：

逮至漢孝文皇帝，好樂道德，精誠虛盡，太上真人降乎河上，以化文帝。真人時自誦經。帝未弘道義，幽蹟之理既心之所渴，聞有異人，踊躍即親駕，稽首禮問，動靜諮請道真。真人為其章句，略其一隅，通其所滯也。……文帝行《道德》之經，致是巍巍矣。……夫讀《河上真人》一章，則徹太上玉京，諸天仙人又手稱善；傳聲三界，魔王禮於堂中，酆都執敬，稽首於法師矣。河上真人則《道德經》之法師也，所以尊其章句焉，治身祕道，不可示俗人。（14a-15a）

很顯然的，《太極隱注》接納了河上公在《道德經》傳承上的地位，甚至將祂改造為「河上真人」，提高其神格，而與尹喜等早

期的得道者同列為《道德經》傳承的「玄中法師」，成為禮經儀式的存念對象。

禮拜《道德經》時必須專注心念冥想太上老君，向其三拜，接著以同樣存念的方式的禮拜玄中法師尹先生、河上真人。誦經的齋堂之中並無太上老君或玄中法師的形象，這些儀式都是朝著《道德經》的方向，以存念的方式進行。表面上看起來像是禮經的動作，實際上卻是禮拜經典的著作者與早期傳授者。

禮經、祝唸開經蘊呪¹⁷之後即可進入讀經儀節。《太極隱注》對於此一儀節的描述仍然著重在讀經前所應施行的叩齒、咽液與存思法的說明上：

當讀《道德經》時，叩齒三十六下，咽液三十六過，先心存左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武，足下八卦神龜、三十六獅子伏在前。頭巾七星，五藏生五氣，羅文覆身上。三一侍經，各從千乘萬騎，天地各有萬八千玉女玉童衛之矣。(5a)

讀經法師存想己身受到四靈的圍繞，足下踩踏著具有八卦紋路的神龜，三十六頭獅子伏踞於前，¹⁸己身頭頂著北斗七星，五藏之中生出五行之氣；三一尊神及其千萬隨從、玉童玉女則侍衛著經典。

完成如此存思才能正式讀經。至於誦讀的方法，雖然《太極隱注》沒有專門為《道德經》提出相應的誦讀法，但其規範讀經所使用的發音必須符合「中夏之音」(6b-7a)，以及誦讀過程如

¹⁷ 「玄玄至道宗，上德體洪元。天真雖遠妙，近緣泥丸君。宮室皆七寶，窻牖自然分。清靜常致真，駕景乘紫雲。日月左右照，昇仙長年全。七祖上生天，世為道德門。」(4a)

¹⁸ 這樣的形象可能與太上真人有關，《太極隱注》中曾描述：「太上真人讀經法服，披離羅九光錦帔、丹羅寶曜之巾，足下獅子文履。」(6b)

何暫停休息、滋潤喉嚨，不致於「損氣勞神」的規劃，應該同時適用於《道德經》：「讀經五百言則叩齒三通，以舌舐上下脣，咽液三過，令人不極久而聲清。不知此法，損氣勞神也。」(7a) 太極真人甚至提議可以「濃煮竹葉作飲」，對於讀經者來說，能夠達到「益精通神，和氣流行」(7a) 的效果。

至於《五千文》的誦經功德，《太極隱注》主要繼承《真誥》中太極真人所提出的看法，認為：

《太上玉經隱注》曰：「常能讀《五千文》萬遍，太上雲龍下迎。萬遍畢未去者，一月三讀之耳。須雲駕至便昇仙也。」(7b)

以上，可以說是《太極隱注》在《敷齋經訣》的基礎上，為靈寶定期齋戒中的轉經法建立一套更為具體可行的傳經、誦經威儀。然而，這卻不是唯一的讀經場合。《太極玉訣》至少還提及兩種可以進行誦經活動的場合。一種是為特定的對象持齋時，可以透過轉誦《五千文》等道經，達到救急脫困的效果，如其所言：

學士雖修善行，或嬰前世之對，疾病災厄，頻煩委頓者，道士法師當為持齋，轉《五千文》及《消魔智慧》、《玉清金真洞經》中品，威神營衛病人，所謂臨困得濟者也。救度一切之急，莫有及此之法輪矣。(10ab)

這種方式與前述靈寶齋法的方式頗為接近，但卻是針對特定對象所行。其次，《太極隱注》還提供了居家學道者受誦《五千文》的儀軌：

居家學道，當受《五千文》，月朔半、本命日、八節日，日中、夜半時各一遍誦之耳。若兆不能讀者，

請師為讀之，兆當親侍香火，一心聽受經旨，志以
奉行經上妙事。（9b-10a）

亦即居家學道者可以受學《五千文》之後，在每月初、月中、本命、八節等日之日中、夜半誦讀《五千文》一遍。雖然《太極隱注》沒有明白指出誦讀的場合，但應是在居家學道者自宅行之，誦經的方法恐怕也無法如同靈寶齋法那樣完整、繁瑣，而是採用一種權宜方便之法。

四、靈寶經派的《道德經》讀本

靈寶經派將《道德經五千文》納入其傳授與轉經行道的主要內容之一，勢必需要確立一種得以實際傳授與轉誦的經本。如同王卡所指出的，託名為「太極左仙公葛玄」所造的《老子道德經序訣》（以下簡稱《序訣》）被認為是附在《老子道德經》五千字本前頭的〈序〉併〈口訣〉。¹⁹相較於此，小林正美（2001：279）認為《序訣》的寫作與《河上真人章句》有關，是後者成書時的序言部分；至於第二段關於河上公的故事，則是在其改名為《河上公章句》時所增入的。這樣的看法不甚合理。因為除了第二段之外，其他段落都未直接論及《河上真人章句》，唯一與之相關的是第三段的：「漢孝文皇帝……上徹太上道君遣真人下授文帝希微之旨」，但卻沒有明白提及《河上真人章句》這樣的書名，反而該段前半部分提到老子傳授關令尹喜《道德經》。第四段以鄭隱口訣的方式提到：「余家師葛仙公受太極真人徐來勒《道德經》上下卷」；第五段引述《太極隱注》所教導的《道德經》的禮經、開經、讀經等方法。如此多所提及《道德經》的情形，很

¹⁹ 王卡為《老子道德經序訣》所寫的題記，見張繼禹主編之《中華道藏》第9冊（2004：185）本文所採行的《老子道德經序訣》即此王卡點校本。歷來學界多所論及《序訣》的作者以及成書過程。（大淵忍爾，1964：344-434；小林正美，2001：258-283）

難相信《序訣》最初是作為《河上真人章句》的「序」與「口訣」而存在的。如果考量唐代留存的敦煌寫本，其五千字本《道德經》文末題記「太極左仙公序」的情形，²⁰也可以想見《序訣》當時應是《道德經五千文》的序言而非《河上真人章句》。

雖然如此，但小林氏提出《序訣》與仙公系《靈寶經》具有密切關係的看法卻是重要的見解。²¹除了第二段外，《序訣》的其他段落都可見到太極真人徐來勒傳授太極左仙公這樣的師承系譜，而這正是仙公系《靈寶經》的重要印記。《序訣》以太極左仙公自敘為主體，但組織了葛玄口訣（第三段）、鄭隱口訣（第四段），以及整理《太極隱注》中的內容。其中在鄭隱口訣中提到：

余家師葛仙公受太極真人徐來勒《道德經》上下卷，
仙公曩者所好，加親見真人，教以口訣：「此文，道
之祖宗也。誦詠萬遍，夷心注玄者，皆必升仙。」尤
尊是書，日夕朝拜。朝拜願念，具如靈寶法矣。

亦即，《序訣》作者運用鄭隱口訣的形式，轉述葛仙公曾受太極真人徐來勒所傳兩卷《道德經》，並且親受口訣。太極真人的口訣指出：如能誦詠《道德經》萬遍即能升仙。葛玄因而尊重此經，日夕以靈寶之法朝拜此經。如此太極真人口訣與葛仙公禮經方

²⁰ 如 S.6453 題為：「大唐天寶十載歲次辛卯（751）正月乙酉朔廿六日庚戌燉煌郡縣玉關鄉」所書的《老子道德經上下卷》尾末題識云：「《道經》卅六章，二千一百八十四字。／《德經》卅五章，二千八百一十五字。／《五千文》上下二卷，合八十一章，四千九百九十九字。／太極左仙公（葛玄）序，係師（張魯）定，河上真人章句。」P.2255 亦是如此。

²¹ 小林正美認為仙公系《靈寶經》的作者為「劉宋天師道三洞派」，故而認為《序訣》亦為該派道士所為。（小林正美，2001：276）。筆者對「劉宋天師道三洞派」的看法有所保留，但《序訣》與仙公系《靈寶經》確實有很深的關係。

式，《序訣》的作者進一步引錄、整編四段《太極隱注》的資料，建構出前後連貫的讀經儀程：²²

《序訣》第五段〈太極隱訣〉

先燒香，整服，

禮十拜（另本作「禮十方三拜」），心存玄中大法師老子、河上真人、尹先生。

因開經蘊呪曰：「玄玄至道宗，上德體洪元。天真雖遠妙，近緣泥丸君。宮室皆七寶，窗牖自有分。清靜常致真，駕景乘紫雲。日月左右照，升仙常年全。七祖上生天，世為道德門。」

畢，叩齒三十六通，咽液三十六通。先心存左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武，足下八卦神

《太極隱注》

《太上玉經隱注》曰：「當開《道德經》蘊之時，先燒香，整法服，禮拜如初法。（4a）」

太極真人曰：禮此經時，心注太上老君，三拜。次念尹先生、河上真人為玄中法師，亦復三拜，並向經也。（15a）」

而祝曰：「玄玄至道宗，上德體洪元。天真雖遠妙，近緣泥丸君。宮室皆七寶，窗牖自然分。清靜常致真，駕景乘紫雲。日月左右照，昇仙長年全。七祖上生天，世為道德門。」（4a）」

《太上玉經隱注》曰：當讀《道德經》時，叩齒三十六下，咽液三十六過，先心存左青龍，

²² 大淵忍爾已指出《序訣》第五段文字分別來自三段《太極隱注》關於「開經」、「讀經」、「禮經」的段落。但他沒有發現最末的「口訣」亦來自《太極隱注》讀經法的規範。（大淵忍爾，1964：407-410）

龜，三十六師子伏在前。頭巾七星，五藏生五炁，羅文覆身上。三一侍經，各從千乘萬騎，天地各有萬八千玉童玉女衛之。

口訣：讀經五百言，輒叩齒三，咽液三也。

右白虎，前朱雀，後玄武，足下八卦神龜、三十六獅子伏在前頭，巾七星，五藏生五氣，羅文覆身，上三一侍經，各從千乘萬騎，天地各有萬八千玉女玉童衛之矣。(5a)

《太上玉經隱注》曰：「讀經五百言則叩齒三通，以舌舐上下脣，咽液三過，令人不極久而聲清。(7a)」

由此可以確定《序訣》的寫作主要繼承《太極隱注》而來。亦即《序訣》依據《太極隱注》的條列式說明，重新編輯出完整的《道德經》誦經法。如此可知，《序訣》不只在前面幾個段落以「序言」的形式說明了《道德經》的由來，同時引用《太極隱注》中所載錄的太極真人「口訣」，建立一套具體可行的讀經法，從而完成如此解說《道德經》由來與施用之法的《序訣》。如此同時包括〈序〉、〈訣〉與《道德經五千文》在內的作品，可以說是自《敷齋威儀經訣》、《太極隱注》以來陸續建構起來的新《道德經》讀本，以供靈寶齋法轉誦之用，或是作為居家學道者有所依循的教本。

五、《道德經》經教系統的確立與道教法位

雖然在發展初期，《道德經》便受到天師道教團的重視，以之作為宗教教育的重要教材，但教團內部法位階次的判定卻是根據正一盟威法籙的授予，(John Lagerwey, 2006；小林正美, 2003；丸山宏, 2005；呂鵬志, 2006)《道德經》的受學並未成

為法位判定的依據。南朝初期形成的仙公系《靈寶經》雖然大力提倡在齋法之中轉誦《道德經》，卻也沒有為之建立相應的法位。時至齊梁之際，孟法師《玉緯七部經書目錄》成書時既已確立的「七部」道教經教體系，才置立了以《道德經》為主體的「太玄部」，其後更依此部經教的傳授而形成「高玄弟子」、「高玄法師」等法位。（陳國符，1963，上冊：78-81；盧國龍，1993：37-55；鄭燦山，2009：257-304）

唐代張萬福《傳授三洞經戒法籙略說》卷上〈道德經目〉列有《太玄經》以及葛仙公、金明七真所說的兩種十卷本「道德經目」，即包括：

1. 《道德》上下二卷
2. 《河上公注》上下二卷
3. 《想爾注》上下二卷
4. 《大存圖》（思神圖注訣）一卷
5. 《傳儀》（傳授經戒儀注訣）一卷
6. 《朝儀》一卷
7. 《齋儀》一卷〔（注：）此《太玄經》所明，應受持修行。〕

1. 《老君西昇》一卷
2. 《妙真》上下二卷
3. 《（老子）內解》二卷
4. 《（老子）節解》二卷
5. 《高上（老子內）傳》一卷
6. 《無上真人（關令尹喜）傳》一卷
7. 《紫虛籙》一卷〔（注：）此左仙公及金明所說傳授修行也。〕（1:5a-b）

其中，以《西昇經》、《妙真經》為主體的第二種經目即是引述隋

代金明七真《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始·法次儀》中「高玄弟子」與「太上高玄法師」應受經目。²³盧國龍（1993：53-54）認為此二經與《道德經》均具有「經文言旨沒有准的，不落言詮，需在重玄雙遣中發明義奧」的特點，因此臧矜引以發展「重玄」之學，以之重新確立「太玄部」的宗旨。而在臧矜之前，「太玄」之意一般以天宮「太玄都」作解，這是沿襲靈寶經派最高天界「玄都玉京山」而來的觀念。

在臧矜重立「太玄」三部而令太玄宗旨有所轉變、太玄經目有所擴展之前，（盧國龍，1993：53-54）仍舊以「太玄都」解釋「太玄」之意的《傳授經戒儀注訣》（CT1238，以下簡稱《傳授儀注訣》），乃是首次確立「太玄部」經教系統的重要作品，而為該部的原始經目，（鄭燦山，2009：285-286、295）亦即張萬福所引述的第一種「道德經目」。

在今本《傳授儀注訣》中即列有「太玄部」十卷經目：

- 太玄部卷第一〔老君大字本道經上〕
- 太玄部卷第二〔老君大字本德經下〕
- 太玄部卷第三〔老君道經上道經下河上公章句〕
- 太玄部卷第四〔老君德經上德經下河上公章句〕
- 太玄部卷第五〔老君道經上想爾訓〕
- 太玄部卷第六〔老君德經下想爾訓〕
- 太玄部卷第七〔老君思神圖注訣〕
- 太玄部卷第八〔老君傳授經戒儀注訣〕
- 太玄部卷第九〔老君自然朝儀注訣〕
- 太玄部卷第十〔老君自然齋儀〕（4b-5a）

《傳授儀注訣》同時說明如此安排這些經典的用意：即是將《三

²³ 《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》（CT1125.4:7a）。

天內解經》所提及的尹喜初受《五千文》，以及《太極隱注》中所提及的《河上真人章句》（14a-15a），結合天師道張魯《想爾注》，形成六卷、三種《道德經》本文與注釋，並且搭配四卷的存思法、傳儀、朝儀、齋儀，而發展成十卷「太玄部」。

昔①尹子初受《大字》三篇，《中經》在太清部中，所以付上下兩卷。……②《隱注》云：讀《河上》一章，則徹太上玉京，諸天仙人叉手稱善，傳聲三界，魔王禮於空中，酆都執敬，稽首於法師。……故次於《大字》。③係師（張魯）得道，化道西蜀，蜀風淺末，未曉深言，託邁《想爾》，以訓初迴。初迴之倫，多同蜀淺，辭說切近，因物賦通，三品要戒，濟眾大航，故次於《河上》。……④存思有法，授受有科，朝禮齋請，悉有儀制，究此十卷，目足兼通。（〈序次經法〉3a-4a，黑底圈號為筆者所加）

從《傳授儀注訣》的內容看來，「太玄部」的確立者明顯具有天師道背景，這從其授受「太玄部」的對象以天師道官、籙生為主即可知曉：

某年太歲某某月朔日某子某郡縣鄉里男女弟子姓名年若干歲，某於某州郡縣鄉里某山館宅舍，受《道德五千文》、三品要戒，三師姓諱如左：度師某州郡縣鄉里男女官道士先生姓某諱某年若干歲字某；籍師……；經師……。 (9a-b)

三洞法師某岳先生某治某氣某道士：籙生……謹辭，詣太上高玄大法師某先生門下。（〈詣師投辭法〉13a）

但顯然作者並不打算將「太玄部」的授受局限在天師道團體之中，

即便不受籙治氣亦能持有經典。²⁴

除了天師道方面的背景，《傳授儀注訣》所預設的傳經者同時具有靈寶經派所建立的「三洞法師某岳先生」²⁵稱號。這說明了此訣作者具有仙公系《靈寶經》方面的知識。而《傳授儀注訣》以靈寶經派的最高天界「太玄都」解釋「太玄」(1a-b)的作法，引用《太極隱注》²⁶解釋《河上真人章句》的誦經功德，以及根據《敷齋經訣》的傳授規範來注釋其授度信物的方式，²⁷在在說明其受仙公系《靈寶經》的影響很大。

此外，見存於《雲笈七籤》(CT1032)卷四十三的《老君存思圖》與道藏本《太上老君大存思圖注訣》(CT875)應即「太玄部卷第七」《老君思神圖注訣》的後來改編本，(張超然，2012)其中多見《太極隱注》所描述的禮經、讀經存思內容，如此亦可說明以《道德經》為主體的「太玄部」，其建立時受到仙公系《靈寶經》所提倡的轉誦《道德經》的影響。

結語

總結以上討論，我們可知天師道教團在巴蜀成立初期，既已由祭酒講授老子《五千文》，而且至少在曹魏時期已經提出代表

²⁴ 在《傳授儀注訣·齋儀增損法》中提到：「師若未嘗受籙治氣，不參齋，不出官，竟不言功。」(13a)這說明了不受天師道法籙治氣者也能夠持有「太玄部」經典。

²⁵ 《敷齋威儀經訣》中已提到「三洞弟子」(7a)、「法師」(5b)等稱號；並且認為「學士若能棄世累，有遠遊山水之志，宗極法輪，稱『先生』，常坐高座，讀經教化愚賢，開度一切學人也」，並且依學士本命所屬，分別稱某嶽先生。(17a)

²⁶ 如前引文所及：「《隱注》云：讀《河上》一章，則徹太上玉京，諸天仙人义手稱善」(3a)。

²⁷ 〈辦信物法第七〉「白紋五丈」條下注曰：「太極真人曰：《五千文》，仙人傳授之科，素與《靈寶》同限。……與《靈寶》一時於名山齋受。若緣運未遇《靈寶》，自可直受道德經文。」(9b-10a)

教團自身看法的《老子》詮釋——《想爾注》。然而，早期天師道對於受道次第或法位階次的規劃，主要根據的是正一盟威法籙，《五千文》的受學並未成為判定法位的依據。即便到了隋代，《奉道科誠營始》所規劃的「正一法位」仍然不見《道德經》與相關注釋的傳授。

然而在齊梁之際、七部道書體制形成之時，《道德經》及其相關注釋、要訣與儀式，已經以「太玄部」的經群形式集結，並將此經群的授予與「高玄法師」的法位聯繫。隋代成書的《奉道科誠營始》已經列有進一步擴展以及向重玄學轉向的「太玄部經目」。唐代張萬福的《傳授三洞經戒法籙略說》更已羅列前後發展而成的兩階段道德經目。

本文以《道德經》的傳授、誦讀活動為考察重點，發現早期天師道講授《五千文》以來，直至「太玄部」的建立，仙公系《靈寶經》對於《道德經五千文》的倡行具有關鍵性地位。其中尤以《太極真人敷靈寶齋戒威儀經要訣》在靈寶齋法中確立轉經儀軌，並將《道德經》納入轉經內容的作法，確立了《道德經》在靈寶教法中的重要地位；《太極隱注玉經寶訣》則在《敷齋經訣》的基礎上，進一步建構了《道德經》的傳經、開經、讀經儀軌，使轉經活動更為具體可行；最後甚至為了提供建齋或居家學者所需，在前述二經的基礎上，作成一本附有《老子道德經序訣》的靈寶經派《道德經》讀本。

參考書目

- 大淵忍爾（1964）。《道教經典史の研究》。岡山：岡山大學共濟會書籍部。
- 大淵忍爾（1991）。《初期の道教—道教史の研究 其の一》。東京：創文社。
- 小林正美著，李慶譯（2001）。《六朝道教史》。成都：四川人民出版社。
- 小林正美（2003）。《唐代の道教と天師道》。東京都：知泉書館。
- 小林正美主編（2006）。《道教の齋法儀礼の思想史的研究》。東京：知泉書館。
- 王承文（2002）。《敦煌古靈寶經與晉唐道教》。北京：中華書局。
- 丸山宏（2004）。〈道教儀礼の出官啟事に関する諸問題〉，《中国思想における身体・自然・信仰：坂出祥伸先生退休記念論集》，頁 441-469。東京：東方書店。
- 丸山宏（2005）。《道教儀禮文書の歴史的研究》。東京：汲古書院。
- 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》，第 77 本，第 1 分：79-166。
- 呂鵬志（2008）。《唐前道教儀式史綱》。北京：中華書局。
- 張超然（2008）。《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》。臺北：政治大學中國文學系博士論文。
- 張超然（2012.9.22-23）。〈唐宋以前道教齋儀中的「禮師存念」及其歷史發展—兼論道教齋壇圖像運用的必要性〉，「正一與地方道教儀式」國際研討會論文。金門：金門大學閩南文化研究所主辦。
- 張繼禹主編（2004）。《中華道藏》。北京：華夏出版社。
- 陳國符（1963）。《道藏源流考》。北京：中華書局。

- 楠山春樹（1979）。《老子傳説の研究》。東京：創文社。
- 鄭燦山（2000）。《邁向聖典之路——東晉唐初道教《道德經》學》。
臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文。
- 鄭燦山（2009）。《東晉唐初道教道德經學：關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》。臺北：臺灣學生書局。
- 劉屹（2008）。〈「元始系」和「仙公系」靈寶經的先後問題——以「古靈寶經」中的「天尊」和「元始天尊」為中心〉，《敦煌學》，第 27 輯：275-291。
- 盧國龍（1993）。《中國重玄學》。北京：人民中國出版社。
- 蕭登福（1995）。《道教與佛教》。臺北：東大圖書。
- 饒宗頤（1991）。《老子想爾注校證》。上海：上海古籍出版社。
- Bokenkamp, Stephen (2008.12.27-28) . The origins of the Daoist guan and the early Lingbao Scriptures , 「道教經典與儀式」國際學術研討會論文。臺北：政治大學宗教學研究所主辦。
- Lagerwey, John (2006) . Zhenyi Registers. *ICS Visiting Professor Lecture Series (1) : Journal of Chinese Studies Special Issue (25-88)* . Hong Kong: Institute of Chinese Studies.
- Schipper, Kristofer ed. (1975) . *Concordance du Tao-tsang. Titres des ouvrages*. Paris: EFEO.
- Strikmann, Michel (1977) . The Mao-shan Revelations: Taoism and the Aristocracy. *T'oung Pao*, 63: 1-63.

初稿收件：2012年11月09日

初審通過：2013年06月25日

二稿收件：2013年07月31日

二審通過：2013年08月06日

作者簡介

作者：張超然 (CHANG, Chao-jan)

最高學歷：國立政治大學中國文學系博士

職稱：輔仁大學宗教學系助理教授

E-mail：076326@mail.fju.edu.tw

The Transmission and Recital of the *Daodejing* and the Daoist Priestly Hierarchy

CHANG Chao-Jan

Assistant Professor, Dept. of Religious Studies
Fu Jen Catholic University

Abstract

In the early period of its establishment in today's Sichuan Province, China, the confraternity of the Way of the Celestial Masters (*Tianshi Dao*) followed the practice of having Daoist priests who were engaged in imparting the teaching of Laozi's *Daodejing*. As early as c.220-265 AD, the *Xiang'er Commentary*, the Celestial Masters' interpretation of the *Laozi*, had been written down. However, the fledgling Celestial Masters' Way set both the sequence of a Daoist priest receiving teachings of the Dao and the hierarchy of priests based on the Daoist registers (*Zhengyi mengwei falu*). The *Daodejing* was not adopted to determine the hierarchy. Even when the *Fengdao kejie yingshi* was created during the Sui Dynasty, no transmission of the *Daodejing* or related commentaries was found that spoke about the position of the Zhengyi priest.

Nevertheless, around 502 AD when the system of Seven Volumes of Daoist Scriptures was adopted, the *Daodejing* and its commentaries, instructions, and rituals were organized in the scripture series in the Great Mystery (*Taixuan*) Volume and the conferring of the scripture was linked with the position of the Priest of Eminent Mystery (*Gaoxuan Fashi*). This study focuses on the transmission and recitation of the *Daodejing* and finds that *Xiangong Lingbao* Scriptures played a key role in popularizing the *Daodejing* from the time of the Celestial Masters' imparting its teachings to the establishment of the Great Mystery Volume. The *Taiji Zhenren Fulingbaozhaijie Weiyi Zhujing Yaojue* helped determine the guidelines for the recital of scripture in *Lingbao* School rituals and incorporated the *Daodejing* into the practice of recital, thereby ensuring its prominent status in the *Lingbao* School's teaching and practice. The *Taiji Yinzhu Yujing Baojue* further established the transmission, opening, and reading of the *Daodejing*, making recital

of the scripture more feasible. Furthermore, for those who set up an altar or studied Daoist teachings at home, the Lingbao School *Daodejing* reader was created with the *Laozi Daodejing Xujue*, based on the aforesaid two scriptures, appended.

Keywords: *Daodejing*, *Wuqian wen*, Lingbao School rituals, scripture recital, Taixuan Volume, Daoist priestly hierarchy

