第三章　三一之道的發展與衍變

從周義山的傳記可知，周氏雖然在巡訪名山、求受諸多經法之後，一定程度地匯整、建立了上清經系，但作為傳文敘述重心的基礎修法——「三一之道」仍然在周氏的受學內容中具有代表性。關於這一點，可以從後來許翽面對周義山時仍向其求受「守一之道」的情形見出。（《真誥》17:6a-b）三一之道非但是周義山這個傳承系譜的代表性修法，同時在上清經派中也具有相當重要的地位，一方面可說是上清經派成立以來最早傳授的方法之一；同時也是上清經派面對當時共有的「守一」概念所提出的自我詮釋，[1]甚至是神學建構時的重要依據。因此本章以三一之道為中心，首先追索其可能的來源，以及早期道派對於三一之法的不同詮釋，以之說明上清三一之道的創新之處；其次則透過現有的文獻資料，儘可能地復原三一之道的內容，期以完整掌握周義山一系所傳教法內容；最後考察三一、三訣到三洞的發展，說明三一之道後來如何成為上清經派整合其經法的理論架構，以之說明三一之道在上清教法中的重要地位。

一、承自《列仙傳・涓子》的傳說

周義山降授華僑時，乃以「周自言而華筆錄」的方式錄出《紫陽真人內傳》（CT303，以下略稱《周傳》），其中既已提及「三一之道」。而從傳授脈絡來看，在《周傳》之前應還有一部周義山為其師蘇林所作的傳記——《蘇君傳》——更直接地錄存此法。雖然現存《蘇君傳》的版本如《雲笈七籤》（CT1032）卷一〇四所錄《玄洲上卿蘇君傳》（後文簡稱《蘇傳》）與《周傳》均未見此法，但根據陶弘景《登真隱訣》（CT421）卷上所言：「《傳》（《蘇傳》）中有守一」，大致可以推測陶弘景以前的《蘇傳》同時包含傳文與經文兩個部分，亦即原來《蘇傳》應錄有詳細的「三一之道」。[2]如此看來，「三一之道」似乎在《蘇傳》中已經提出，而《周傳》只是承續前者的教法而來。

然而，東晉中期是否真有《蘇傳》的存在是有疑問的。引起這種疑問的最大原因在於：《真誥》正文從未提及《蘇傳》，所有關於《蘇傳》的記述都只見於陶弘景的註文。這只能證明南朝蕭梁時曾有一獨立的《蘇傳》，卻不能說明東晉中期也有此本；而且目前《蘇傳》所見文字多與《周傳》相近（詳見附錄一〈兩種蘇林傳記的版本比較〉），《周傳》中也存有許多由周義山敘述的蘇林事迹，尤其是傳末的一段準蘇林傳記的文字。因

[1] 源自《老》、《莊》的守一思想，在不同的學派或道派中各自有不同的理解，賀碧來（Isabelle Robinet）曾經清楚展示這些形形色色的詮釋。見 Isabelle Robinet, Translated by Julian F. Pas and Norman Girardot, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*. (Albany: State University of New York Press, 1993), pp. 120-124. 另蕭登福，〈道教「守一」修持法之源起及其演變〉，《宗教學研究》2006 年第 1 期，頁 1-12。

[2] 詳見第二章。

此很有可能後來的《蘇傳》是由《周傳》中的這些事跡分離獨立出來的結果。而且《蘇傳》與《周傳》中對於涓子究竟是中仙或真人有不同說法，其中《周傳》以涓子為中仙的說法前後一致；相較之下，《蘇傳》則改稱涓子為「真人」，卻在贈遺蘇林的書文中保留原來「寔樂中仙，不求聞達」[3]的說法。由此或可推測《蘇傳》應為後出改寫的版本。如此就符合《蘇傳》可能是從《周傳》中抽離獨立出來的看法。雖則如此，但蘇林單獨立傳的時間不會晚於陶弘景的時代，其資料來源可能即是當時流傳的《周傳》以及蘇林的相關傳說，因此《蘇傳》雖可能是後出的作品，但仍可代表東晉至南朝的觀點。

《周傳》記述了三一之道的傳授系譜，循著此系譜所描述的師徒關係，最遠可以追溯到涓子，涓子之上再無直接師承，卻運用流傳已久的涓子傳說，將此傳承架接到上清的神靈之上，從而完成與上清教法的連繫。亦即《周傳》所言涓子三一之道得自鯉魚之腹的說法，其實是承自《列仙傳》（見下列〈《列仙傳・涓子》與《周傳》的比較〉），這是漢代以來涓子傳說的重要成份，[4]乃是涓子道法來源普遍接受的說法。《周傳》即是在這樣的傳說與信仰基礎上進一步發展的結果。《周傳》接受了《列仙傳》的傳說，認為涓子曾釣於河澤而自魚腹中得符，只是將剖魚腹所獲者改為「三元真一之法」，而非一般的符文，除此之外，更安排了兩位與此修法相涉的上清神靈——東海小童、金闕帝君。[5]亦即《周傳》認為釣於河澤的涓子是在東海小童的建議下，才知道必須要剖開魚腹，因此得以獲致「金闕帝君守三元真一之法」（13a-b）。從這個例子可知，上清傳記技巧性置換了關鍵性的修法與神靈，將流傳已久的早期仙人收編，而成為自己道法傳承中的重要人物，將其編入自己的神靈系譜。

【《列仙傳・涓子》與《周傳》的比較】

《列仙傳・涓子》	《周傳》
涓子者，齊人也。好餌朮，接食其精，至三百年乃見於齊。著《天（地）人經》四十八篇。	涓子，似齊人。少好餌朮，接食其精，精思感天。
後釣於荷澤，得鯉魚，腹中有符。	後釣於河澤，見東海小童語之曰：「釣得鯉者剖之。」後果得而剖魚腹，獲金闕帝君守三元真一之法。

[3] 《周傳》作「實樂中仙，不營當世」（14a-b）。

[4] 嵇康《聖賢高士傳》亦錄有〈涓子〉傳：「涓子，齊子（人）。不接賓客，服食甚精，至三百年。後釣于河澤，得鯉中魚符。後隱于宕石山，能致風雨。告伯陽〈九仙法〉，淮南王少得其文，不能解其旨。」其內容大致與《列仙傳》同，唯其著述非為「《天（地）人經》四十八篇」，而是傳給伯陽的〈九仙法〉，後來又為淮南于劉安所得。〔清〕嚴可均輯，《全三國文》，卷五十二，頁 3b，《全上古三代秦漢三國六朝文》（台北：世界書局，1961 年），第 3 冊。關於涓子傳說與漢代釣魚得符神話的衍變與流播，詳見王青，《漢朝的本土宗教與神話》（臺北：洪葉文化，1998 年），頁 227-239。

[5] 神塚淑子曾根據《抱朴子・登涉》、《太上靈寶五符序》、《神仙傳・張道陵》等文獻討論過東晉時期東海小童的信仰，並認為此信仰便是透過《紫陽真人內傳》進到上清經派之中，上清經派的方諸青童君便是在這樣的信仰背景中發展出來的。詳見氏著，〈方諸青童君をめぐって〉，《六朝道教思想の研究》（東京都：創文社，1999 年），頁 130-136。

隱於宕山，能致風雨。 | 於是遂隱於棗山，能致風雨。（13a-13b）

這樣的收編現象並非偶然，也不是沒有道理，就如《列仙傳》所言：涓子著《天地人經》，[6]葛洪《抱朴子內篇・遐覽》中也曾著錄「涓子《天地人經》」，上清經派以三元真一之法來理解涓子的《天地人經》，甚至取而代之，可能因為兩者之間有某種程度的關聯。

就如葛洪《抱朴子・地真》中記述一種由他的老師鄭隱所傳的「真一之道」（或稱「守真一」、「守一」），便是以居於三丹田的「三一」象徵天、地、人：

> 抱朴子曰：「余聞之師云……道起於一，其貴無偶，各居一處，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以寧，人得一以生，神得一以靈。……一有姓字服色，男長九分，女長六分，或在臍下二寸四分下丹田中，或在心下絳宮金闕中丹田也，或在人兩眉間，却行一寸為明堂，二寸為洞房，三寸為上丹田也。」[7]

或許正是因為如此象徵天、地、人的「三一」概念，才使此法與《天地人經》發生連繫，認為涓子《天地人經》所記述的內容即是三一之法。然則上清經派將《三元真一經》歸屬於涓子，以此理解《天地人經》的內容，也不過是對傳統三一之法或守一之法提出自己的一種理解而已。

二、早期三一之道的不同詮釋

葛氏〈地真〉篇雖也記述存守居於三丹田的「三一」之道，[8]但並未詳述具體的操作內容。儘管如此，葛洪自其師鄭隱那裡所獲得的教導卻引述了另一部「仙經」，顯示這些教導來自一個更早的文本。[9]一九八五年王明增訂《抱朴子內篇校釋》時即指出此文本來源即是《太上靈寶五符序》。[10]自此，葛洪〈地真〉篇所錄「真一之道」與《太上

---

[6] 原作「《天人經》」，經王叔岷考証，應作《天地人經》才是，且另有作「三十八篇」。見王叔岷，《列仙傳校箋》（台北：中研院文哲所，1995 年），頁 24。

[7] 王明，《抱朴子內篇校釋（增訂本）》（北京：中華書局，1985 年），頁 323。

[8] 小林正美認為《抱朴子》沒有泥丸、絳宮、丹田的「三一」之法，並解讀上引〈地真〉文字為：「『一』在臍下的下丹田、心臟下絳宮的中丹田、眉間深處的上丹田巡迴，和『一』分別居於三宮的『三一法』不同。」後來山田利明也繼承這樣的概念。詳見小林正美著，李慶譯，《六朝道教史》，頁 70、73；山田利明，〈泥丸九宮の思想〉，《六朝道教儀禮の研究》（東京：東方書店，1999 年），頁 336、338。但小林氏的說法明顯有誤。如前所引，《抱朴子・地真》中即言此「一」「各居一處，以象天地人，故曰三一」，而此「三一」即是分別居於小林氏所言的三丹田中，如此何以能說《抱朴子》中沒有泥丸、絳宮、丹田的三一之法？

[9] 葛洪轉引鄭隱說法時即引用了載錄此道法的「仙經」。李豐楙即曾希望找出此道法的來源，並以為〈地真〉篇主要來自三個部分：《太平經》、《想爾注》、《老子節解經》。至於《上清經》的部分，李氏引以論述的是《智慧消魔經》（頁 323），但恐怕《上清經》中最早與此相關的即是此《紫陽真人內傳》中所提的涓子的「三元真一之道」。李氏在後文中也談到這個部分，但應將之前移。李豐楙，《不死的探求——抱朴子》（台北：時報出版社，1981 年初版，1998 年四版一刷），頁 329。

[10] 王明指出：「自篇首至此（『一與之漿』）一大段，皆見《道藏》洞玄部《太上靈寶五符序》卷下。則知所謂『仙經』，正指《五符經》而言。」見氏著，《抱朴子內篇校釋（增訂本）》，頁 327，註 6。只是王明似乎沒有對此兩種文本進行全面的比對，實際上這兩種文本相互對應的情形遠比

靈寶五符序》卷下所錄版本的相關性已成定論，只是對於兩者間究竟存在什麼樣的關係卻有不同的看法。王明認為〈地真〉篇中所引述的「仙經」即是《五符經》，鄭隱或葛洪所討論的真一之道即本於《五符經》。小林正美則在論述《靈寶五符序》的不同組成與成書過程的討論中，提出四個理由推論《抱朴子・地真》早於收錄於《靈寶五符序》卷下的〈太一真一之經〉。[11]但是如同李福（Gil Rez）所批評的那樣，[12]小林氏所舉證的理由不夠充份，其說法無法令人信服。

李福則在賀碧來（Isabelle Robinet）的意見之上，討論後來類書的引用情形，提出〈地真〉篇與〈太一真一經〉的共同來源為《三皇文》傳統的看法。[13]其中〈地真〉篇與〈太一真一經〉之間未必有直接承襲關係的看法是可以接受的，但以《三皇文》傳統作為兩者共同來源的看法不無令人懷疑之處。[14]因為〈真一經〉所述黃帝的求道歷程已經提及「東到青丘，過風山，見紫府先生，受《三皇內文天文大字》，以劾召萬神，役使群靈。」（3:17b）如此黃帝已經獲受《三皇文》，又如何可能到峨嵋山向皇人求解本於《三皇文》的〈太一真一經〉。況且《三皇文》在「劾召萬神，役使群靈」的特質上也與〈太一真一經〉有所不同。

〈地真〉篇與〈太一真一經〉可能具有共同的來源，但我們無意進一步追索這個來源，確認所指為何。在此想討論的是，立基於此一共同來源之上，《五符序》的崇奉者與鄭隱教團如何提出不同的解讀與訣示。

如果以《抱朴子・地真》的內容為主，比較其與《五符序・太一真一經》之間的差異（如附錄二所見），則可發現兩者雖大體相近，但仍存在著關鍵性的差異。其中葛洪自其師鄭隱處所聽聞的一段關於真一的敘述，在《五符序》中是以〈太一真一之經〉的經文形式呈現：

> 《太上太一真一之經》曰：「三一相須，其居不同。或在北極太淵之中，前有明堂（兩眉間卻入一寸），下有絳宮（心）；上有華蓋（眉），玉樓（喉嚨）萬重；左杓右魁（兩耳），激波揚風；玄芝（髮）被宇，往往成叢；深谷直下，朱竹（舌）蓊茸；白玉（齒）嵯峨，甘泉（唾液）無窮；日月（兩目）垂光，金鑪隆崇。或在離宮（心），或在命門（兩腎間）。歷火過水，經方入圓；城闕交錯，幃帳成雲；龍虎列衛，神人為群。」（3:16b-17a，見附錄二第 15 項。括弧內註文為筆者所加。）

王明所指出還要多。

[11] 小林正美提出以下四項理由，認為《抱朴子・地真》早於〈太一真一之經〉：1) 《抱朴子》中未見「太上太一真一之經」這樣的經名；2) 在〈地真〉篇中葛洪的話和從「仙經」引用的文字有著區別，而在〈真一經〉中，葛洪的話被混入「仙經」的內容之中，二者完全沒有區別；3) 〈地真〉篇中所見之文，在〈真一經〉中作「故云」（3:20a）的話被引用；4) 《抱朴子》中沒有泥丸、絳宮、丹田的三一之法和五芽的觀念，但在〈真一經〉中可見。小林正美著，李慶譯，《六朝道教史》，頁 72。

[12] Gil Rez, “Creation of Tradition: the Five Talismans of the Numious Treasure and the Formation of Early Daoism.” (Indiana University, Ph.D thesis, 2004), p. 177.

[13] 同前註，頁 175。

[14] 雖說在「三一」概念的發展史上，學者多以其與三皇相涉，但這裡的情形卻未必如此。關於三一與三皇的關係，詳見李零，〈三一考〉，《中國方術續考》（北京：東方出版社，2000 年），頁 241。

這一段經文的前半部重在介紹「三一」的不同居所——「北極太淵」、「離宮」、「命門」，其中大篇幅描述「北極太淵」所在的頭部景觀，相較之下，對於「離宮」與「命門」的描述則只是一筆帶過；後半部分則是描述歷經三一居所時所經驗的森羅景象。葛洪引述其師的說法僅止於此，但〈太一真一經〉卻在此後兼及修行方法、效果、所對應的仙階以及傳授禁忌等等的說明：

> 玉淵萬刃，常飲其泉（咽液）；叩玉（叩齒）却食，還反童顏；百邪遠迸，役使群神；長生久視，延年億千；目方徹視，腸化為筋。子能得之，乃為天仙。苟非其人，道不虛傳。子密行之，慎勿多言。（3:17a，見附錄二第 16 項。括弧內註文為筆者所加。）

如此以叩齒、咽液為主的修法，可以想見是在前文「深谷直下，朱竹蓊茸；白玉嵯峨，甘泉無窮」的敘述下建立的。但令人不解的是，其中完全沒有論及作為此經主旨的三一及其居所。如此奇異的情況不禁令人特別留意：是否葛洪所轉述的內容中並無這一部分。

上列兩段引文即是〈太一真一經〉的經文內容，也就是後文黃帝向皇人問道故事中，黃帝曾經省視而無法了解的「天皇真一之經」（3:17a10-b1），亦即他據以向皇人問道的內容：「竊見真人食精之經，徒省其文而弗綜其意，看其辭而不釋其事，乞得請教。」（3:18b6）在故事中，由於黃帝求道的勤懇態度以及太清三仙王的說項，皇人便為黃帝解說〈太一真一經〉的主旨，其言云：「汝向所道真經，言所不解者，蓋上天之氣歸此一身耳。一身分明，便可長生也。」（3:20a6-7）其後皇人更進一步說明此上天之氣，「存之於口，名曰朱鳥丹；取之於身，名曰真一」（3:21a3-4），並傳授黃帝此〈太一真一經〉的具體修法：向旦，分別於密唸「青芽」、「朱丹」、「戊己」、「明石」、「玄滋」等呪後，分別以舌料上齒、下齒、舌上玄膺、齒上、齒下，之後便舔脣，漱口嚥液三次。服五方芽之後，即以鼻納氣，吸極而後徐放，重覆行之凡五次以上（3:21a-b）；而太清三仙王則又在此法外，另加一新訣。（3:21b-22a）

如果從經訣分離的觀點，將黃帝問道皇人的故事視為後出的教訣，[15]而與〈太一真一經〉的經文區隔，便可以發現經文的內容與皇人所教示的訣文內容不同。經文中雖然也以咽液、叩齒為主要修法，但卻大篇幅地討論三丹田的位置及其景觀。反觀皇人的解釋卻集中在服食五芽的方法，以此解說〈太一真一之經〉所提及的方法。如與黃帝談話時稱此為「真一食五芽天文」（3:19a3），黃帝的回應中也提到「五芽食真解真經」（3:19b1），太清三仙王替黃帝求情時也以此為「真芽之經」（3:20a2），而皇人對真一之道的具體操作方法的描述，更是集中於密誦五芽呪、以舌料齒、嚥液等服芽動作上，絲毫未曾提及三一及其居所。

皇人如此以服食五芽的方法來解說〈太一真一經〉的情形，明顯是受到《靈寶五符

[15] 皇人的教訣應還包括〈皇人太上真一經諸天名〉中所列六十字天文（3:14a-16a）。此天文署為「帝軒轅書」，應即黃帝問道皇人時，皇人回覆所稱的「真一食五芽天文」（3:19a3）。此天文即皇人所授修法中的密咒（21ab），故應視為皇人教訣的一部分。而此密咒又與《老子中經》（收錄於《雲笈七籤》卷 18-19）第二十七章相涉。另關於天文的解讀，參見王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002 年），頁 694-696。

經》重視服芽的修法傳統的影響。[16]《五符序》卷上〈仙人挹服五方諸天氣經〉（1:11b-14b）即多次提及舌料脣齒以嚥服五方諸天氣（即五芽）的修法概念：「人養五藏於脣鋒」（1:12a3）、「運天精於南夏，養人精於丹脣」（1:12b3）、「天氣柔順而無極，人漱脣齒以不零」（1:13a7-8）、「叩天池而鳴鼓，收甘津於舌端」（1:14a1-2）、「真人養三府於齒牙」（1:14b3）。我們可以合理推想：〈太一真一經〉中皇人所提出的方法，便是以此〈仙人挹服五方諸天氣經〉作為理論基礎。這說明了〈太一真一經〉收錄於《靈寶五符經》之時，受到該傳統所重視的挹服五方天氣的修法影響；或者換個方式說，皇人的教訣是《五符經》的崇奉者以其所重視的經法傳統服芽之法來詮解〈太一真一之經〉的結果。

相較於此，《抱朴子・地真》篇中葛洪轉述其師鄭隱的說法雖與〈太一真一經〉有很高的重疊性，但其中卻絲毫未見任何服芽的敘述。如前所述，〈太一真一經〉後段敘及叩齒、咽液的修法說明也未見於葛洪的轉述；而且在前段經文中，與咽液最為相關的句子「甘泉無窮」，也未見於〈地真〉篇。故可說鄭隱所傳授的「真一之道」並非以服芽為內容。相對於此，葛洪的轉述中卻有一段〈太一真一之經〉所沒有的文字，論及三一自有姓字、服色、形長，以及身中居處的具體位置。[17]其中前兩項或因受限於傳授禁忌，不方便就在書中明白錄出，[18]其餘部分則明確記錄三一的形長與居所。尤其是後者，鄭隱教訣明確指出三一的居處分別位於兩眉間却行三寸的上丹田、心下絳宮的中丹田，以及臍下二寸四分的下丹田。想必這是他對於經文「一在北極大淵之中，前有明堂，後（應作「下」）[19]有絳宮」的了解。如果鄭隱關於「真一之道」的傳授不止於此，而是如同皇人的教訣一樣也包括具體修法的話，那麼這些未在葛洪轉述中全盤托出的具體修法，很可能便是以三丹田為中心所發展而成的。如此一來便可看到《靈寶五符經》的崇奉者或編輯者與鄭隱教團，對於他們所共同繼承的「真一之道」有著不同面向的詮釋與發展，即一者以五芽的方法，一者以三一的方法，各自理解真一之道。

然而《五符序》卻也並非沒有「三一」的觀念，如同小林正美已指出的，卷上〈食日月精之道〉中曾提及「三一」。[20]此篇雖名為「食日月精之道」，但依其內容，可以分為以下幾個部分：

1. 「食日月精之道」（1:18b9-19b3）；
2. 中黃道君教訣：「身藏之神」、「天地父母赤子三一」、「神丹、金液」（1:19b4-22b7）；
3. 鍾山真人授夏禹之「九道」（1:22b8-25a4）；
4. 鍾山真人授夏禹之「食日月星之法」（1:25a5-26a8）。

其中第一部分「食日月精之道」與《老子中經》第三十四、三十五章的文字極為相近，

---

[16] 李福認為「五芽」是特別受到《靈寶五符序》的編輯者所青睞的修法，也是此經的核心教法。他並以《五符序》中的三種服芽修法版本的演進情形，說明一個宗教傳統形成的過程。詳見 Gil Raz, “Creation of Tradition: the Five Talismans of the Numious Treasure and the Formation of Early Daoism.” pp. 169-175.

[17] 同註 7 引文。另見附錄二第 7 項。

[18] 如同葛洪在其後所說的：「此乃是道家所重，世世歃血口傳其姓名耳」，想必葛洪當時曾經受授真一之確切姓字、服色，只是受限於傳授禁忌而不方便錄出罷了。

[19] 〈地真〉篇作「後有絳宮」，不太合理，應從〈太一真一經〉作「下有絳宮」。

[20] 小林正美著，李慶譯，《六朝道教史》，頁 69。

應出自同一版本；[21]且這個部分也與第四部分「食日月星之法」有關，只是沒有食星精之法。如果比較兩者的內容，可以發現「食日月精之道」的描述較為素樸，應是「食日月星之法」較早的樣態。第二部分雖然包括三種方法，但因為它們都是「中黃道君」的教訣，且前後文字相互關聯，可以想像是由三種修法結合而成的系統教法。第三部分與第四部分則都是鍾山真人傳授夏禹的道法，且兩者均提及「食日月星之法」，所以應該是同期或較為接近的作品。其中第三部分「九道」[22]不只提及「食日月星之法」，同時也涵蓋了第二部分的身藏之神、三一以及神丹金液，其欲整備所有修法的企圖昭然若揭，可以由此推想其為後出作品。

上述的分析表示目前在文本中所能看到的一套完整修法，其背後可能存在的發展歷程。這樣的情形也同樣可以在「三一」教訣的發展中看到。「三一」教訣出現在第二部分，稱「天地父母赤子三一」，這是指由天父、地母、赤子三者所組成的三一，所以又稱「天一」、「地一」、「人一」。[23]中黃道君的教訣雖已指出三一的位置：「天一在華蓋下，人一在斗戶，地一在日月所遊。三一煌煌如明珠」（1:22a），但卻又故意採取隱晦的表達方法，不願明示三一所在的位置。這樣的態度也在教訣中清楚表達：「子欲得之當問我，一之所在安在茲。不但守雄復守雌，一在無形甚難知」（1:22a）。相對於此，後出的鍾山真人傳授夏禹之「九道」，卻已將天、人、地分別對應於紫宮、絳宮、丹田（1:23a）；而可能是後來補上的註釋更是直言：「三一者，身上之三宮也。頭、心、臍，謂之三宮也」（1:22b）。如此案例在在表現道教在不斷地詮釋經訣的過程，持續發展其教法的情形。而此種經訣發展的認知也不斷提醒我們，不能輕易地把兩個相同的用詞及其概念輕率牽合。「天地父母赤子三一」可能在發展的過程中漸漸趨向三丹田，但這未必是它原有的內涵。如果《五符經》的崇奉者早已具有「三一」即三丹田的概念與相關修法，為何在詮釋〈太一真一之經〉時卻又刻意選擇五芽的方法而放棄三一之道，如此更可說明：在不同修法傳統中，對於同一文本所做的選擇性的詮釋，對於經法的發展造成重大的影響。

三、三元真一之道

相對於先前的修行傳統各自對三一之道所提的不同解釋，周義山則以承自涓子、蘇林以下修行傳統的繼承者之姿，提出他對於三一之道的理解。[24]今本《周傳》未能找到三一之道的具體內容，但在傳為周義山為其師蘇林所作的《蘇傳》中，卻曾詳錄此一方法，可以視為周義山一系所傳承的三一之道。現今所見《道藏》中的《金闕帝君三元真

---

[21] 關於此法與《老子中經》的研究，詳見前田繁樹的討論。氏著，〈『老子中經』覺書〉，《初期道教經典の形成》（東京：汲古書院，2004 年），頁 282-283。

[22] 「九道」包括：1) 存五獸；2) 召身中神；3) 守地一；4) 守人一；5) 守天一（以上三者為三一）；6) 食神丹（太陽之精）；7) 食金液（太陰之精）；8) 食星玄氣（以上三者為食日月星之法）；9) 行太極。

[23] 此與《列仙傳》或《抱朴子・遐覽》所言涓子《天地人經》是否相涉，不得而知。

[24] 安德森（Poul Andersen）認為早在《抱朴子內篇・地真》中已提及三一之法，其內容多與《金闕帝君守三元真一經》相近，進而推論後者是重寫已然流通於江南地區的素材的結果。Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*. (London and Malmo: Cruzon Press, 1980), pp. 12-13.

一經》（CT253，以下略稱《三元真一經》）[25]，從其受到《登真隱訣》與《素靈大有妙經》引述的情形看來（詳後），可能便是當時附錄在《蘇傳》中的三一之道。[26]以下便透過此經了解周義山所提出的三一之道。

根據「附錄三」所作的整理，《三元真一經》的內容依其段落主題可以略分為以下八個部分：(1) 三一與廿四真（1a3-1b10）；(2) 三一與洞房（1b10-2a7）；(3) 三皇與三一（2a7-2b9）；(4) 三元與三一（2b9-3b1）；(5) 守一之戒（3b1-4a3）；(6) 身體論述（4a4-5）；(7) 三丹田（4a5-6a9）；(8) 守一之法（6a10-7b6，包含 8.1、8.1、8.3 三個部分）。

其中在第七部分「三丹田」中，如同葛洪的轉述與《五符序・食月日精之道》的部分教訣，周義山也明確指出三一所在的位置——上丹田（又稱泥丸宮）在兩眉間却入三寸；中丹田在心絳宮中；下丹田在臍下三寸——甚至清楚描繪三丹田宮中的景象。（4b3-6、5a6-8、5b8-10）[27]較諸葛洪可能隱秘了三一的名諱與形長，周義山則明確指出三一尊君（赤子、真人、嬰兒）的諱字以及服色、形貌；只是周義山在三一之外更加上三位輔卿（上一帝卿、中一輔皇卿、下一保鎮弼卿），而與三一並治於三丹田中。三位輔卿是由身體三元結構中的各項器官精神所化生之神靈，以其作為三一之輔，象徵三一與身中器官功能的連繫，以及對於器官功能及其運作的掌握，甚至具有鎮守身體領域、威震體外邪鬼的作用。（5a2-4、5b4-6、6a7-8）這便是安德森（Poul Andersen）所歸結的，許多道教存思技術都是以內在於身體之中的生命力或本體的保護為主題，這樣的保護則是透過集中心志來完成的。[28]

特別值得一提的是，三一與三卿手上各自握有經符的情形，其中上一帝卿所執為《大洞真經》，輔皇卿所執為《大有妙經》，弼卿所執為《太上素靈經》。這樣的安排是為了將三一修法與其他高階上清修法進行連繫，意味著透過三一之道的修習，得見三一與三卿之後便能獲致更高階的修法，邁向下一階段的修習之路。這便是「三元與三一」一段所論述的主旨：

> 夫三一之法，觀道備於三元，總括靈篇，握寶神經。第一之訣，《大洞真經》；第二之訣，《大有妙經》；第三之訣，《太上素靈》。是故上一帝君寶《大洞真經》，中一丹皇寶《大有妙經》，下一元王寶《太上素靈》。此之三文，真道之至精，三一之極章，並上清之禁訣也。妙哉無名，其道不遠。守一所生，三一見矣！子既

---

[25] 此經現存兩種版本，分別為：《金闕帝君三元真一經》（CT252）以及收錄於《雲笈七籤》卷五十（10b-18a）的版本。經比對，可推知《雲笈七籤》的本子乃類同於《素靈大有妙經》中的〈太上大洞守一內經法〉。安德森認為《素靈大有妙經》的編輯可以斷代於第六世紀，而其對《守三元真一經》的改編可能是立基於《雲笈七籤》的本子。但是，根據《雲笈七籤》卷五十同時收錄〈三一九宮法〉、〈四宮雌真一內神寶名玉訣〉等《素靈大有妙經》其他篇章來看，恐怕張君房節錄《大有妙經》的部分經訣以之安置於《雲笈七籤》中的看法可能性更高。另外，安德森認為相較於《雲笈》本，《道藏》本較為接近原本。Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, pp. 10-11

[26] 安德森以《登真隱訣》曾大量引述《金闕帝君三元真一經》，而認為此經原本便是構成《蘇傳》的一個部分。Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, pp. 9-10. 另詳見前章註 16。

[27] 賀碧來也曾描述過此三丹田的景象，但她所依據的文本是《素靈大有妙經・大洞守一內經法》。如後所論，這是改寫過的版本，應更精細地區別兩種不同版本間的差異。詳見 Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, pp. 125-126.

[28] Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, p. 27.

見一，可求此經，亦當秘授。（3a-b）

如此三元與三訣的概念後來更成為上清建構其經群的理論基礎，這個問題將於後文繼續討論，在此只提出三一之道所具有的，朝向高階道法繼續發展的縱向連接的性質。相較於此，第二部分「三一與洞房」則是根據蘇林在修行歷程上的描述，將三一之道與九宮修法進行橫向連繫，這在下文將另外討論。

探討了三一、三卿與三丹田之後，第八部分「守一之法」即詳述守一之法：分別於每季首日（立春、立夏、立秋、立冬）夜半，[29]按不同的時節而依序向東、南、西、北四方正坐；先吹氣九過及嚥液三十五過後，即存想北斗七星自天中冉冉來下，在修行者的頭頂之上，杓口向天，杓柄正向前依不同時節指向不同方位。之後即存思三一尊神一同變生於斗魁之中，接著三卿君如三尊一樣變生。六人便登玄冥星，往杓柄的方向步踏星罡而行（剛行），到達天關星為止，轉身面向修行者之口；此時存想天關星在口前七尺左右，三一尊神各自手扶三卿，隨著修行者所咽之氣自天關星分別來入修行者之泥丸宮、絳宮、下丹田中，各安其所；其後便微誦祝語。（6a-7b）

簡單地說，三元真一之法是存想三一、三卿「剛行」北斗來入身中三丹田中的修法，這樣的修法即是建立在其所構想的身體觀與宇宙論之上；亦即第六部分「身體論述」所強調的，將三一尊神結合傳統氣、精、神的身體組成與生成論述，而形成新的身體生成論述：「氣結成精，精感為神，神化為嬰兒，嬰兒上為真人，真人升為赤子，此真一也。」（4a4-5）在這樣的身體論述底下，三一成為身體組成中的精要成份，成為宰制身體的終極力量。如其所言，「上一為一身之天帝，中一為絳宮之丹皇，下一為黃庭之元王，並監統」「身中精光爽氣所分化而造」的「二十四氣」。而身中二十四氣又對應於太微天的二十四真；不只如此，身中三一也對應於太微天中的三一帝皇之君。（1a-1b）這便是第一部分「三一與廿四真」的主要內容。

如此承自漢代「天副人數」或「天人感應」的理論背後，同時意味著天作為人存在的終極根源。此理論在這裡的表現，即是身中三一來自於太微天的想法，而守一之法即在於運用儀式性的行為，重現這個三一降臨身中的過程。這便是安德森所說的，我們在這裡所面對的是一個對於大多數道教技術來說是極為普遍的主題：在多樣化的形式底下，它們都致力於透過重回初始的再創造過程。[30]至於這個「太微」的理解，當然是來自漢代天文學中象徵集聚百官處理朝務之所在的「太微垣」，也就是所謂的「天庭」，而北斗則是運載天帝「臨制四鄉」的「帝車」。[31]守一之法中存思北斗七星冉冉下至修行者的頭頂，三一、三卿在斗魁之中變生的情形，可以說是太微天帝乘御斗車來下的具象表現。

---

[29] Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, p. 25. 另蕭登福未能比較《三元真一經》與《素靈大有妙經・大洞守一內經法》之間的差異，逕以後者了解三一之道，因而誤解三一之道有平時與八節兩種不同的修行時間。詳見蕭登福，〈道教「守一」修持法之源起及其演變〉，《宗教學研究》2006 年第 1 期，頁 7。

[30] Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, p. 24.

[31] 關於太微垣與北斗作為帝車的討論，詳見本文第五章第四節「漢代天官與讖緯傳統中的星官司命」。安德森則認為北斗在大多數的道教修行法門中都是極為重要的，它是控制人類命運的天界行政機關的中心。Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, p. 25.

從上述的討論可以了解周義山一系對於三一之道的解釋不只在於深入刻畫三一、三卿的形象與三丹田的景象，據此發展出具體操作方法，甚至進一步地提出身體論述與宇宙論。除此之外，《周傳》更有意以蘇林與周君的修行歷程，連繫三一之道與其他修法，企圖發展出系統教法，這也為日後的《上清經》預伏了發展方向。

四、三一之道的完整內容

《周傳》既改造涓子傳說，將剖鯉得符的行為改為受東海小童指示的結果，以此與上清教法接合。然而改動的用意並不止於此，以東海小童在上清經派中作為金闕帝君四輔之一的角色與地位，[32]使得此法也與金闕帝君有所連繫。這樣的連繫在上清版本的涓子傳說中便可見出，涓子剖魚所獲的道法即為「金闕帝君守三元真一之法」（13ab）。後來《周傳》也強調金闕帝君乃是因為修習「洞房、三元真一之事」，才得以「乘雲迅龍，周行九天」（13b），甚至直接表明此「守三一之道……亦是『金闕帝君真書』之首、眾妙之大訣」（5b）[33]。如此可知《周傳》明確提到一套冠上金闕帝君名號的叢書——「金闕帝君真書」，而作為此系列作品的首篇即是「三一之道」；[34]由此可以進一步推知三一的傳承譜系並非只是傳文中所記述的「東海小童－涓子－蘇林－周義山」（15a）而已，若金闕帝君也曾修習此法，就可將此傳承上推至金闕帝君，並依金闕帝君的修行次第，三一之法與其他方法組織成一套系統教法，統稱為「金闕帝君真書」[35]。這樣的作法意味著：《周傳》的作者有意擺脫早期的涓子傳說，將三一之道直接歸屬於金闕帝君，以其為該修法的代表人物。甚至在陶弘景的《登真隱訣》中，這樣的情形得到進一步的發展，以金闕帝君初學道時即自太極帝君受學三一的說法，將此傳承更上推至太極帝君。（1a）

然而這種以三一之道為首的「金闕帝君真書」究竟只是構想，還是已有具體的內容？《周傳》對於這個問題並未提供進一步的解說。而今本《金闕帝君五斗三一圖訣》（CT765，以下簡稱《五斗三一圖訣》）與《雲笈七籤》卷四十九所引的《金闕帝君五斗三元真一經口訣》，則都出現如下的文字：「後聖金闕帝君所受《三元真一經》、《太極帝君真符》、《五斗真一經》、《太極帝君寶章》凡四訣，後以傳仙人涓子。涓子釣河獲鯉，剖得青玉函，發視獲二符二經法[36]是也」（18a、49:17b），企圖以金闕帝君所受「四訣」，重新解說涓子剖鯉所獲「三一之道」的內容。這樣的說法明顯與《周傳》不同，應是後

[32] 關於東海小童或東海青童君作為金闕帝君四輔之一而參與上清終末救濟的研究。詳見神塚淑子，〈方諸青童君をめぐって〉，頁 136-142。

[33] 此說法亦見於《金闕帝君三元真一經》：「守三一法，『皇天上清金闕帝君真書』之首篇、眾真之妙訣。」（3b1-2）

[34] 如此以三一之道為金闕帝君真書之首篇的表達方式很可能是受到《太上靈寶五符序・太上太一真一之經》「此書乃生錄之首篇、上天之靈符、太上之寶文矣」（3:18b8-9）的啟發。

[35] 安德森認為此「金闕帝君真書」即《上清後聖道君列紀》中所提到的「金闕之真書」（5a4）。見 Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, p. 15.

[36] 《金闕帝君五斗三一圖訣》作「三符二經法」，但應依《雲笈七籤》卷四十九所引《金闕帝君五斗三元真一經口訣》作「二符二經法」。即「二符」指〈太極帝君真符〉、〈太極帝君寶章〉；而「二經法」指《三元真一經》、《五斗真一經》。

出說法。然而這樣的說法卻容易引發這樣的聯想：即金闕帝君所受的四訣是否便是所謂的「金闕帝君真書」？[37]這樣的思考可以引起對於「三一之道」的重新反省。

《周傳》記述蘇林所受「涓子秘要」，除了三一之道，還提及「受太極帝君真印」（5b）。此印即陶弘景《登真隱訣》自《蘇傳》中抄錄的〈太極帝君真符〉與〈太極帝君寶章〉。根據陶弘景的看法，「真符」或「寶章」只是用以區別兩種不同應用方式的稱呼而已，內容上都是總數十六枚的三元符。[38]如果不限形制的大小，僅依吞服（內服）或佩帶（外服）的方式，將符文朱書於白紙或白素之上即稱為「符」；而依一定的尺度形制「刻金佩帶」者，則稱為「章」。[39]且如陶弘景引《蘇傳》所言：「〈太極帝君真符〉……涓子剖鯉魚所獲，是太上召三一守形也」（《登真隱訣》1:1a）；「〈太極帝君寶章〉，東海青童君授涓子，以封掌名山」（1:2a），可知〈真符〉、〈寶章〉都是涓子所獲三一之道的部分內容。

關於《五斗真一經》，《雲笈七籤》引錄《蘇傳》已提及「五斗三一」（104:2b）；而《真誥・協昌期》所錄存的一段保命君茅偉的誥語，也透露許謐曾經受學「蘇林守一」之法的訊息。[40]其中九華真妃安鬱嬪與保命君便稱此法為「五斗內一」，並以其為「涓子內法」，陶弘景據此推斷二君所論的「五斗內一」（陶氏改稱為「五斗真一」），「即今《蘇傳》中分至日所存用者是也」（10:6ab）[41]；且在《登真隱訣》中論及此一「分至日」修習的「五斗」法（1:6a）。由此可以想見陶弘景當時所見的《蘇傳》，已有五斗內一之法。也就是除了目前在《三元真一經》中所見的三一之道的內容，陶弘景手中的《蘇傳》，還包含五斗真一法及〈太極帝君真符〉、〈太極帝君寶章〉，這些都被視為三一之道。而這樣的內容正是《五斗三一圖訣》所說的「四訣」。

由此可知《周傳》對於「三一之道」的詮釋，並不僅止於《三元真一經》而已，而是已經發展出一套包含三一、五斗、真符、寶章在內的複雜修法，只是這個修法在後來被一分為四，各自獨立，[42]後來才以「四訣」的形式重新整合。但是這樣整合的結果是否就是「金闕帝君真書」其實是有疑問的。因為不管是《周傳》還是《蘇傳》都只稱此法為「五斗三一」、「三元真一」、「守三一」，並未將此四訣獨立看待，更未明言此四訣

---

[37] 如安德森沒有考慮這段文字的可信度，便直接採信而認定此四訣即是「金闕帝君真書」。見 Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, p.15-16.

[38] 《登真隱訣》引《蘇傳》：「〈太極帝君真符〉：上元六符，中元五符，下元五符」（1:1a），陶弘景則於「太極帝君寶章」下註云：「當以白晝服佩三元符竟，仍北向，更書白素，如金質之長廣」（1:2a），可知〈寶章〉之內容亦為三元符。唯《登真隱訣》未錄存符文內容。《素靈洞玄大有妙經》則分別存有此十六枚的〈太極帝君真符〉（24b-25a）以及一枚〈太極帝君寶章〉（26a），未知是否為東晉原符，但明顯與陶弘景的了解不同。

[39] 《登真隱訣》：「即服之，便呼為符；刻金佩帶，乃成章耳。章猶印章之章。章尺度有制，不可使虧；符如詔勑，大小可得無限，令小令促，減於章也。」（1:2b）

[40] 賀碧來即據此所言「子往師蘇林守一」，認為在上清啟示之前既已實踐五斗內一法。Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*. tome 2, p. 287. 此應即華僑時期，許謐因華氏所傳《周傳》而受學此五斗內一之法。

[41] Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*. tome 2, p. 287, 300.

[42] 陶弘景《登真隱訣》為《蘇傳》「守一之法，以立春之日夜半之時，正坐東向」作註時提到：「《經》後云：『立夏南向，立秋西向，立冬北向』」（1:6a）。此即今本《三元真一經》經末之內容（7a-b），可見陶弘景時《三元真一經》已經獨立成書。同樣在此註中，陶弘景也已提到「五斗分至」，則《五斗真一經》也可能已經獨立存在。

即為「金闕帝君真書」。

即便如此還是可以透過四訣的內容分析，重新復原《周傳》所提出的「三一之道」，只是必須先檢驗目前所見「四訣」的可信度。如《三元真一經》、〈太極帝君真符〉、〈太極帝君寶章〉三訣見錄於《登真隱訣》，可以肯定較為接近《周傳》或《蘇傳》原存的內容。[43]其中的〈真符〉、〈寶章〉現存三種版本，分別抄錄於：1) 《登真隱訣》卷一；2) 《素靈大有妙經》；3) 《明堂玄丹經真經》。其中的第一、二種為較完整的本子（今本《登真隱訣》雖無符，但從陶註言十六符，則知原本應有符），第三種則為殘本。其中《登真隱訣》是直接抄自《蘇傳》的較早版本，而後兩種內容接近，應是相互傳抄的傳本，推測為《明堂玄丹經》抄自《素靈大有妙經》；至於《素靈大有妙經》，根據比對的結果，可以發現是根據《蘇傳》改編的版本。（詳後）

《五斗真一經》現有五個版本，包括：《五斗三一圖訣》、《雲笈七籤》卷四十九所錄〈金闕帝君五斗三元真一經口訣〉、《上清握中訣》（CT140）、《元始天尊說玄微妙經》（CT60）、《素靈大有妙經・大洞守一法》。[44]前四種為同一版本，其內容可區分為兩個部分：第一部分題為「守五斗真一經口訣」，此部分與《三元真一經》一起被抄錄於南朝初成書的《素靈大有妙經・大洞守一內經法》中，成為第五種版本，[45]由此可以推知「五斗三元真一經口訣」早在南朝之前已存在；第二部分則因包含以四訣解說涓子三一之道的看法，又不見於《素靈大有妙經》的引錄，推斷是南朝以後成立的內容，非《周傳》原有。如此從前三訣以及今本《五斗三一圖訣》的前半部分「守五斗真一經口訣」，可了解《周傳》所提出的「三一之道」的完整內容。

三元真一法是在每一季的首日夜半，存想三一、三卿「剛行」北斗下入身中三丹田；相對於此，五斗三一法則是在每一季的中分日以及六月一日或十五日的夜半，存想己身與三一、三卿上登北斗五方星；也就是說在春分、夏至、秋分、冬至四個節氣以及六月一日或十五日夜半之時，按不同時節而依序向東南西北四方以及西南方坐，修行者瞑目存想己身與身中三丹田中的三一、三卿俱「巾星」（以魁覆頭，柄杓前指），共乘紫炁之煙，依不同時節上登北斗五方星（東陽明、南丹元、西陰精、北北極、中天關）。之後存入星中央坐，七人並咽紫炁三十過；便見北斗五星各自宮室及宮中神靈，授予修行者經書、法衣、法器、符籙等物；最後七人又乘著先前的紫炁來下，三一、三卿回還身中三宮。（《五斗三一圖訣》1b-8a）

如此將三元真一與五斗三一兩項修法結合的結果，便是在每一季都必須朝向當季斗杓所指的方位，[46]重復思存三一、三卿乃至己身往來北斗與身中三丹田宮的過程。這樣的修行程序具有修行與得道飛昇的意涵：即季初存想三一三卿下入三宮之中，乃具煉養意涵；而在季中存想與三一三卿共登北斗五星並接受賞賜，則帶有得道飛昇的意涵。這

---

[43] 安德森認為《登真隱訣》卷上的內容是從《蘇傳》中分出來的，其原因不只是其卷首所言「玄洲上卿蘇君傳訣」，同時陶弘景的註語也可以證明這一點。Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, p. 8.

[44] Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, p. 300.

[45] 同前註，或見附錄三。

[46]《鶡冠子》：「斗杓東指，天下皆春；斗杓南指，天下皆夏；斗杓西指，天下皆秋；斗杓北指，天下皆冬。」黃懷信，《鶡冠子彙校集註》（北京：中華書局，2004 年）。

樣的修法不斷地在每一季重復這一修行與得道的循環。不管是存入身中還是共登北斗，都是帶有強烈的象徵性動作。雖然如此，但這兩種修法最後都結束於「存思三一各安其宮」(《三元真一經》7b)、「還兆三宮」(《五斗三一圖訣》2b)，所以也可以說修法目的還是在於將三一、三卿安頓於三丹田之中。以上便是《周傳》所言三一之道的修行須於「八節存之」的內涵；也就是說如果沒有五斗三一的方法，只及於四節行道的《三元真一經》是無法完整呈現「八節存之」的三一之道。如此看來，對「真一之道」進行吸收與改造的《素靈大有妙經》，其結合三元真一與五斗三一的方式恐怕不是一種新創的形式，而是前有所承，其所繼承的可能便是上清三一之道的早期來源：《蘇傳》與《周傳》。只是繼承之餘，《素靈大有妙經》更為重要的目的在於發展新的系統。

除了三元真一之道以瞑目思存的方式引入三一，〈太極帝君真符〉與〈太極帝君寶章〉則提供了另一種引入三一的媒介——符、章。如此三一之道所保留的符、章形式，恐怕是承自《列仙傳》自鯉魚腹中得符的傳說。也就是說雖然《周傳》改以涓子剖魚腹所獲的為三元真一之法，但自魚腹中得符的舊說卻也沒有完全被遺棄，〈太極帝君真符〉的概念可以說是這個舊說的遺緒。

不管是〈真符〉或是〈寶章〉，都是以上元六符、中元五符與下元五符為內容，所謂「符」或「章」則只是形制的不同而已。〈真符〉提供了兩種施用此符的方法：吞符與佩符。其中吞符是以八節之日為始日，朱書紙符，平旦向「王方」[47]，每日吞一符；吞符後即禮拜，隨意祝願。自此節日為始，之後每日吞一符，連續吞服十六日為止，[48]直至下一個節日又重新開始。陶弘景補充說明吞符時必須存想此符進入相應的丹田宮中，由宮中三一尊神執取之。(1:1b)在佩符方面，《蘇傳》只提及「佩頭上，盛以錦囊，勿履洿。五年與真一相見」(1:1b)。這樣的說明實在過於簡略，既沒有具體的操作方式，也沒有說明與吞符法之間的關係。陶弘景則認為這兩種方法應該合併施用，即在服符當天，先重新朱書三元符在白素之上，依三元剪為三片，俱執而祝，祝畢即併內紫錦囊中，佩於頭上，完成之後再服紙符。(1:1b)同時陶弘景也認為：佩符只須在立春一節施作即可，其餘諸節日不須重覆操作。

〈太極帝君寶章〉同樣提供佩符與吞符兩種施用之法。其中佩符的部分幾與〈真符〉無異，同樣是以朱筆書寫於白素之上，同樣要求不能經履污穢之處，同樣強調佩符的功效與目的在於與三一相見，[49]其差異只在於將佩帶位置改至左肘。(1:2a)除了佩帶位置的差異，陶弘景認為既為〈寶章〉之法，則其形制應該符合金章的長廣，即傳文所言金章尺度(長九寸，廣四寸，厚三分)，而且應在〈真符〉的佩符之後，重新書符於白素之上，祝呪佩帶。也就是在立春日的平旦，先依三元朱書三符，佩頭上，再依金章尺度，

[47] 古時陰陽家以王(旺盛)、相(強壯)、胎(孕育)、沒(沒落)、死(死亡)、囚(禁錮)、廢(廢棄)、休(休退)八字與五行、四時、八卦等遞相配搭，表示事物的消長更迭。〔漢〕王充《論衡・難歲》:「立春，艮王、震相、巽胎、離沒、坤死、兌囚、乾廢、坎休。王之沖死，相之沖囚，王相沖位，有死囚之氣。」則知立春的王方在艮方，依後天八卦來看即指東北方。

[48] 十六日恰為自節日至下一個氣日的日數合，如陶弘景所言:「一節相去四十五日，一氣相去十五日，則從節服符，至氣日畢。」(《登真隱訣》1:1b-2a)

[49] 陶弘景認為此處所見三一，不只是身中三一，同時也指太微天中的三一帝皇之君下見授經。(《登真隱訣》1:2a-b)

將三元符合書一符中，佩之左肘。至於〈寶章〉所提供的吞符法卻不在八節日行之，而是在每年的正月朔旦，青書一符，北向再拜吞之。吞符的目的同樣為求與三一相見，除此之外，更重要的目的在於見三一後可以書製金章。此一金章即「東海青童君授涓子，以封掌名山」(《登真隱訣》) 者，亦即是蘇林所受、用以「封掌名山」的「太極帝君真印」(《周傳》5b)，也就是陶弘景所言可以「封掌山川之邪神，掌五嶽之真精」的法器。至於須見三一才得製章的原因，陶氏也有所解釋：「封掌之事，是欲有役使，其法制未宣，須三一相見乃可得而受教耳」(1:3a)。

由於三元符文的亡佚，使後人無法知曉其內容，但從〈真符〉與〈寶章〉所提供的施用之法，可以理解〈真符〉之法的目的在於透過符文的吞服，從而強化先前思存三一入於三宮各安所在的結果；而佩符、佩章乃至吞服章文，則是冀求得見三一，從而取得封掌名山的權力。此權力的具體象徵即是鐫刻著三元符文的金章。由此也可了解作為瞑想方式的「存三一」與作為佩符效果的「見三一」之間的差異，這樣的差異在《蘇傳》也曾提出：「但有三一，長生不滅，況復守之乎？能存三一，名刊玉札，況與三一相見乎？」(《雲笈七籤》104:2b-3a)

五、三一之道與九宮之道

三一之道雖為蘇林或周義山修行的核心教法，卻不是唯一的方法。周義山從蘇林受三一之道後即巡行名山，受諸道法，最後以中央黃老君所受《大洞真經》成就位業。從三一之道到《大洞真經》，周義山受道的歷程以及歷程中所受的道書目錄具有強烈的教法統整意義，這顯示了早期上清經派在這一方面的努力。

這樣的努力同樣可以在蘇林的例子中看見。蘇林從涓子得三一之道，但這也只是他修行歷程的一部分而已，如周義山所轉述的：「吾（蘇林）食朮精三百年，服氣五百年，精思六百年，守三一三百年，守洞房六百年，守玄丹五百年」(《周傳》13b)，蘇林的修行立基於早期養生方術（食朮精、服氣、精思），其後則循著三一、洞房、玄丹的修法次第，終而被召，上補天位。其中三一、洞房、玄丹三法，除了作為蘇林修行歷程而並舉外，《周傳》也多所討論其間的關係，如以金闕帝君作為修行案例說明洞房與三一關係的「能存洞房，與天相望；能存三元，上為真仙，皇天上清金闕帝君所以乘雲迅龍，周行九天，寔洞房、三元真一之事也」(13b)；或以得道境界來區別三法的「守三一得為地仙，守洞房得為真人，守玄丹升為太微宮也」(14a)。這些討論不斷強化三個修法之間的關係，說明並非只是蘇林個人偶然接觸的三個無關修法而已；[50]此外，三法所組成的修行歷程不僅適用蘇林此一個別案例，以上清救世主金闕帝君為例的說明同時也強化了此一系統修法的普適性與權威性。

除此之外，《周傳》更設想三一與玄丹二法來自同一經源，如其所言：「玄丹者，泥丸也。其義出《太上素靈經》」(14a)；而《登真隱訣》所引《蘇傳》〈真符〉、〈寶章〉

[50] 陶弘景：「此道高妙，而與三元同卷者，是蘇君最末所行，以得真卿，故紫陽撰出其事，而載《傳》後耳，本非共一經也。」(1:4b) 這樣的說法只以二法同為蘇君修法而同載於《傳》中，極易令人單純從蘇林的修行歷程來理解此二法的關係。

亦言：「事出《太上素靈經》上也」（1:3a），由於〈真符〉、〈寶章〉為三一之道的一部分，可知三一亦源自《素靈經》。陶弘景即據此說明：「《丹田經》即此守三元真一之道也，根源乃出《素靈》」，以及「《玄丹經》即三一後者是也，其本亦出《素靈》」（1:4b）。如此可知，三一與玄丹二法均本於《素靈經》。然而如陶弘景所言，《素靈經》未行於世，所有關於這些修法的記述都僅止於《蘇傳》所見。[51]

《周傳》對於《素靈經》這樣一部未出世經典的構想並不止於此，它同時描述了《素靈》作為上清之元圖的地位（3a），同時也在周義山初遇中央黃老君時，透過其左右侍者清真小童與太和玉女的誦詠修習，凸顯《太上素靈二十一曲》在仙界的使用情形（8a-b）；而在《三元真一經》中，《太上素靈》則為「三訣」之一（3a），與《大洞真經》、《大有妙經》組成一組與三一相關卻更為高階的經群，成為下一元王所握寶的神經（3a, 6a）。

另外，從修法所相應的身體部分來思考的話，三一、洞房、玄丹三法的另一項關聯，或者說是共通點，在於它們均為九宮之道。《周傳》中未見九宮之道的論述，而只及於上述三法，但在《登真隱訣》所引《蘇傳》中卻完整述及九宮：

> 凡頭有九宮，請先說之。兩眉間上却入三分為守寸雙田，却入一寸為明堂宮，却入二寸為洞房宮，却入三寸為丹田宮，却入四寸為流珠宮，却入五寸為玉帝宮；明堂上一寸為天庭宮，洞房上一寸為極真宮，丹田上一寸為玄丹宮，流珠宮上一寸為太皇宮。凡一頭中有九宮也。（3a-4a，亦見附錄四第 5 項）

也就是說作為蘇林修行歷程的三一、洞房、玄丹並不只存在上述的關係而已，同時又與其他六個修法共同組成一套更為繁複的系統修法。這從《登真隱訣》所抄錄的《蘇傳》可以清楚看出。

除了〈太極帝君真符〉與〈太極帝君寶章〉之外，《登真隱訣》卷一全與九宮相關。[52]如後「《登真隱訣》卷上所引《蘇傳》「九宮」與《素靈大有妙經》之對照圖」所見，這個部分的內容大致可以區分總論與分論兩類。[53]總論簡介頭部九宮及其位置（如上引文，亦見下列頭部九宮圖）[54]，並依各宮治神的性別差異分別介紹雄真一五宮與雌真一

---

[51] 陶弘景言：「此真經（《太上素靈經》）未行於世，是守一之宗本矣」（《登真隱訣》1:3a）；又言：「（守三元真一之道）根源乃出《素靈》，而其事已備於此，無復所闕。」（同上 1:4b）Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, p. 16. Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, p. 285.

[52] 山田利明認為明確記錄泥丸九宮觀念的經典為《素靈大有妙經》，而《登真隱訣》中的九宮說乃改自此經。這樣的說法是有問題的。後來垣內智之雖未明指這樣的錯誤，但其所提出的現行《素靈大有妙經》雖是後世增廣，但頭部九宮說這一部分卻是引自《登真隱訣》，其原型更在陶氏之前既已存在的說法則已修正山田氏的說法。其實賀碧來也已經清楚討論這兩個文本的關係。詳見山田利明，〈泥丸九宮の思想〉，頁 332。垣內智之，〈頭部九宮の存思と太一〉，《東方宗教》第 91 號（1998），頁 22-23。Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, p. 288.

[53] 現在我們所看到的文字次序已經不是當初的樣子，而是經過陶弘景的整理，如陶氏自言：「尋《經》（《三元真一經》）中序說，前後不相次類附，或始未分乖，或事用超涉，不可都依本宣而寫之。今更詮貫次第，鈔拔源領，其大字悉是本文所載，不加損益，但條綜端緒，令以次依按耳。」（1:6a）

[54] 垣內智之曾據陶弘景的描述繪製頭部九宮立體圖，本圖乃據其立體圖改繪。見垣內智之，〈頭

四宮。雄真一分別為明堂、洞房、丹田、流珠、玄丹五宮（即下圖灰底部分），傳文中提到前四宮之道已傳世，而作為四宮之領宗的《玄丹宮經》則須太極帝君同意乃得傳授。雖說如此，但根據陶弘景的註語，當時傳世的五宮之道僅有缺略未備的明堂、洞房二法，[55]以及錄存於《蘇傳》之中的《丹田》、《玄丹》二經，《流珠經》則未見於世。（1:4b）

雌真一則是居於玉帝、天庭、極真（或真極）、太皇四宮中的玉清神母、上清真女、太極帝妃、太上君后。傳文以此四宮亦有寶經，但傳已成真人者，不傳未得成真者，應無傳世；陶弘景也未言此四宮經的存世情形，恐怕當時並無這些經典。（1:5ab）

【頭部九宮圖】

分論部分則詳論守寸、明堂、洞房等修法。其中守寸之道為九宮的先行修法，守寸中的黃闕、絳臺是九宮真人出入時的通道，置立臺闕是為了「司非常之氣，伺迎（九宮）真人之往來」（1:6b），因此在行九宮之道前，必須先行守寸，以為伺迎。而此法之末也強調：「（守寸）祝畢，方乃存思三一、洞房、九道諸要道也」，陶弘景亦清楚註明：「九道即九宮之道。諸單修明堂、洞房、玄丹者，皆先存祝如此。雌一之妙，亦依此法。」（1:7b）如此便可了解守寸之法何以附錄於三一之中而被記錄於此《三元真一經》的「序說」，[56]同時也能明白段落開頭所言「守寸為始」（1:6a）的意義。依此，三一之道之前應再加上守寸之法，亦即在立春夜半東向存三一之前，必須先存守寸中的紫戶與青房二大神「髣髴在見」，三呼其名字後微聲祝誦：「紫戶青房，有二大神。手把流鈴，身生風雲。挾衛真道，不聽外前。使我思感，通達靈關。出入利貞，上登九門。即見九真，太上之尊。」（1:7b）

明堂之道乃是順著守寸法後施用，可單行，即守寸後僅守明堂，傳文中便列出七種單行明堂法的情況；[57]亦可與守一法配合施用，即於守一後以次存明堂三君，並「各呼其位號三過」（1:8b1）。傳文所錄的這一段施用之法即是配合守一的說明。

洞房之道的文字可以分成兩段。前段來自於《三元真一經》（1b-2a），主要提出施行三一者「又當兼行洞房」的看法。[58]這是由於洞房宮中的「黃闕紫戶、玄精之室」乃

部九宮の存思と太一〉，頁 24。

[55] 陶弘景言：「明堂止有存想經略，無祝說之法，疑為未備。洞房即是今《洞房先進內經》者，止有所誦一文而已，都無存用之事。其道已行於世，未見真本」（1:4b）；「又恐明堂別有太經，此《傳》（《蘇傳》）中蓋是鈔略耳」（1:10b）。

[56] 參見前註引文。

[57] 即「制却邪精眾妖之法」、「止饑渴之法」、「照暗之法」、「辟却凶惡之法」、「治病消疾之道」、「兼修行長生之法」、「還童之法」。（1:8b-10b）

[58] 陶弘景認為此處所謂的「兼行洞房」是指「從守寸、明堂，便次洞房，乃得丹田，故謂宜兼

「身中三一尊君所常栖息處所」，如能兼行洞房，便能更為快速地見到三一尊神。陶弘景在註語中指出，這是《方諸玉字》所提供的方法，[59]也就是許謐從魏華存所受的《方諸洞房經》。[60]亦即此段雖經陶弘景重新整理而列為洞房之道，但卻是援引另一種《洞房經》，從三一的角度談論洞房對於見神的助益，而非直接介紹洞房三真。這是因為此法與三一尊神相涉而被附錄其中。由此也可見到三一與洞房等不同方法互用並行的情形，而陶弘景重新整理編排傳文以成《登真隱訣》的痕跡也清楚可見。

相對於此，第二段文字則是專門介紹洞房三真（左無英公子、右白元君、中央黃老君），並強調另有介紹此「飛真之道」的經典。傳文中雖未指明此經典為何，[61]但陶弘景認為便是當時已經存世的《洞房先進內經》，只是陶氏所見唯有經文而沒有存用之法。[62]陶氏所見的本子雖然不是真本，但可能是楊羲曾為王曠所寫《洞房先進經》的抄本。[63]這部經典的內容保存在今本《洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經》（CT1313，以下簡稱《雌一經》）〈中央黃老君大丹先進洞房內經法〉（24b-26b）以及《太上洞房內經注》（CT133）中。[64]

以上關於守寸、明堂、洞房的討論即是現存《登真隱訣》卷上轉錄《蘇傳》的內容，但這恐怕並不完整。若依五宮雄真一的次序，除了上述明堂、洞房二宮之外，至少還應包括《丹田》（即三一之道）、《玄丹》二經。如陶氏所言，他這次的整理方針是「條綜端緒，令以次依按」，如此則不應遺漏《丹田》與《玄丹》才是。且陶氏自言《玄丹經》已錄於《蘇傳》的三一法之後，與《三元真一經》同卷（《登真隱訣》1:4b），而其關於洞房「黃闕紫戶」的註解中也提到「猶如《玄丹》云『紫房綠室』耳」（1:11a），如此則三一之道與玄丹之道應同時被記錄在此《登真隱訣》之中才是。如果從陶氏上引玄丹之道的內容等同於《素靈大有妙經》中的「玄丹宮在丹田之上，正房（應作方）一寸，紫

行，不得略度於中間也」（1:10b），但根據此段在《三元真一經》中的上下文脈，以及此段後文所言：「洞房真人須守一為根本，守一真人須洞房為華蓋。故三一相須，洞房相待，……」（1:11a），則此「兼行洞房」應指守三一者當兼行洞房，陶氏的理解明顯有誤。

[59] 陶弘景言：「此黃闕紫戶非謂守寸者也，是洞房宮中別自有之……。上一帝君亦時入其中，《玉字》所存是也。」（《登真隱訣》1:11a）則知《玉字》所錄即存思上一帝君進入洞房宮中黃闕紫戶的方法，而後文則又提及此《玉字》，但作《方諸玉字》。

[60] 賀碧來指出《方諸玉字》即許謐從魏華存所受的「方諸洞房步綱之道」（《真誥》2:22a），亦稱《方諸洞房經》（同上 14:16a），原作保存於《上清金書玉字上經》（CT879）中。見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, p. 303.

[61] 《素靈大有妙經》所錄此段之後有「事在《金華經》中」，這應非《蘇傳》原文，而是《素靈大有妙經》作者的改動。詳見後文。

[62] 見前註 55 引文。

[63] 如《真誥・握真輔》所錄楊羲寫給許謐的一段文字：「羲白：《漢書》載季主事，不乃委曲。嵇公撰《高士傳》，如為清約，輒寫嵇所撰季主事狀讚，如別謹呈。《洞房先進經》已寫，當奉，可令王曠來取。一作己白，恐忘之，謹又白。」（17:16b）如此可知楊羲曾為王曠寫此《洞房先進經》。賀碧來誤讀《真誥》此段資料，以為此經為三世紀時嵇康所寫，而推斷此經非上清啟示時的經典。詳見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, p. 277. 麥谷邦夫與吉川忠夫所主持的「真誥研究」計劃對此段文字之斷句則如上文，參見麥谷邦夫、吉川忠夫編，《真誥研究（譯注篇）》（京都：京都大學人文科學研究所，2000 年），頁 630、631。

[64] 賀碧來以歷來所有對於《洞房經》的引錄都符合《雌一經》的內容而非《太上洞房內經注》，推斷《雌一經》所引錄的對象很可能是原本的《洞房經》。Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, pp. 277-278.

房綠室，朱烟滿內」（15b）的情形看來，《素靈大有妙經》所錄玄丹之道很可能便是《登真隱訣》的佚文。[65]非但如此，如果比對《素靈大有妙經》所錄的版本，洞房之後還有丹田、流珠、玄丹之道的說明（15a-16a），而這樣的次序正好符合《蘇傳》的雄一五宮之道。因此或可推斷《登真隱訣》卷上所錄「蘇君傳訣」並不完整，其中「九宮」的部分至少必須再依《素靈大有妙經》補上此三道的說明才是。

其中，丹田之道或許因為《三元真一經》已詳述其內容，故在此處的介紹便只簡略地以「守三元真一之道是也」一語帶過，而將敘述的焦點集中在《周傳》中已強調的地仙之事而與天仙或真人之道的差別。只是此處也同《蘇傳》一樣，已將原本「地仙」、「天仙」等用詞改為「地真」與「天真」。（15a-b，或見附錄四第 3.3 項）

流珠之道除了介紹其在「丹田後却一寸」的位置以及「流珠真神」為其治神之外，其餘部分都在引介另外存在的《流珠經》，包括它是「司命」所行之法，亦即「太極公卿司命之道」，以及結盟傳經時所用的信物、傳經的時間周期與次數限制等。（15b5-6，或見附錄四第 3.4 項）而流珠之道的這些說明都成為陶弘景註解的內容（3b9、4b3-5），可以想見這個部分確為《登真隱訣》或《蘇傳》的佚文。

最後則是玄丹之道。此道之簡介同樣集中玄丹宮與宮中治神之上：前者包括玄丹宮位在「丹田之上，正方一寸」的位置與形制，「紫房綠室，朱烟滿室」的內部景象，以及治於其中的「泥丸太一真君」；後者則集中於太一真君「如嬰兒始生之狀」的形貌、「紫繡錦衣」的服色，以及旁無侍從地「坐在金牀玉帳之中」的形象，同時更透過腰間所配帶的「流金火鈴」說明其作為「中黃太一真人」的身份，以及左手所把執的「北斗七星之柄」、右手所把執的「北辰之綱」表現其為「北極太一」的象徵。[66]（15b-16a，或見附錄四第 3.4 項）除此關於玄丹宮與太一真君形象、樣態的描述之外，還存在具體的存用之法，即「守玄丹太一真君之道」（20b-22a，或見附錄四第 6 項），其內容與程序大略如下：

1. 傍晚或夜晚，於靜謐的寢室之中，以或坐或臥的姿勢存想北極辰星之紫炁下入己身玄丹宮中，不久便溢出身外，包覆身形內外，最後身形即與此紫炁合體。
2. 之後又存日來入玄丹宮中，滿滿佔據宮中，即紫炁之中央，這時候才又存思太一真君從北極紫炁來下，進入玄丹宮日中坐；修行者則存想進入自身玄丹宮中，與太一真君對坐，禮拜，稽首，問道。隨後便吞紫炁與咽液各三十過。
3. 之後便存想一道如弦徑寬度的赤炁自北斗七星直下玄丹宮中，太一真君與己身

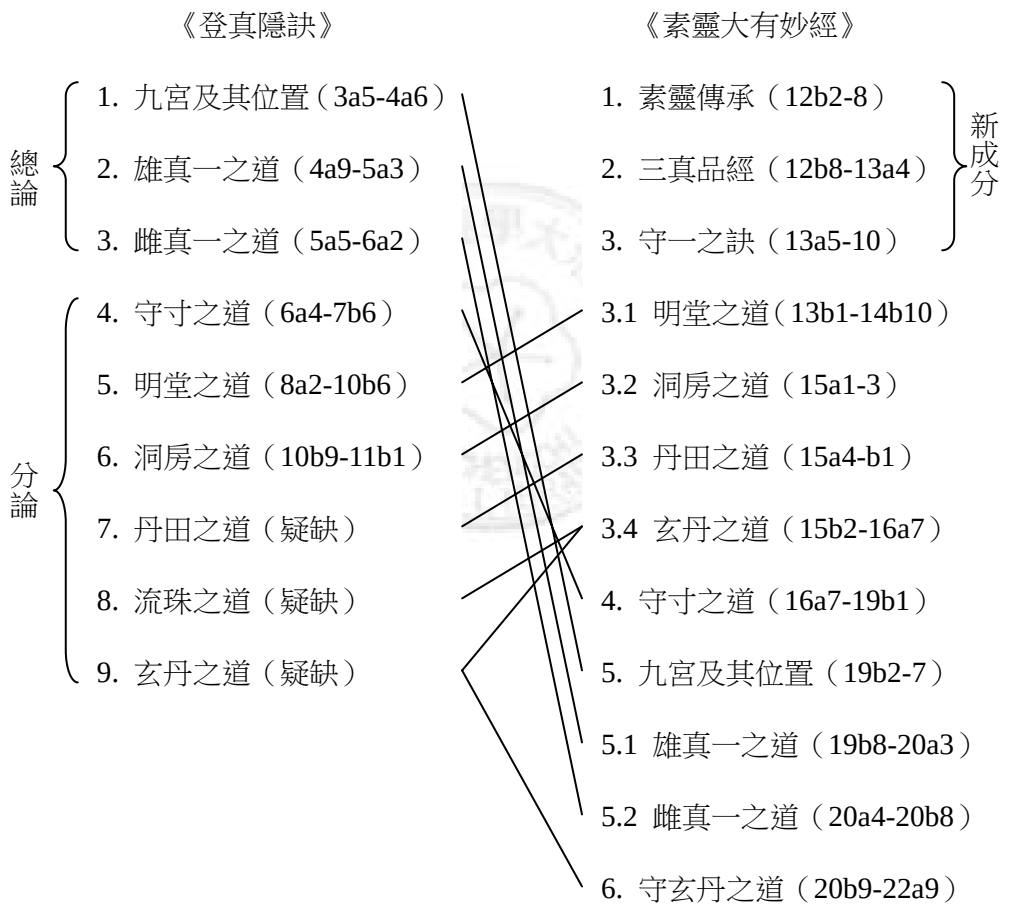
[65] 賀碧來即是根據《素靈大有妙經》來描述九宮。見 Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, pp. 127-130. 垣內智之也認為：以目前《登真隱訣》所傳非全本的情形來看，《素靈大有妙經》中九宮內容的大半也不見得就不是陶弘景以前就存在的東西。垣內智之，〈頭部九宮の存思と太一〉，頁 23。

[66] 山田利明援引《易乾鑿度》「太一取其數，以行九宮」的觀念，認為九宮是太一巡行九天時的天宮，並以此推論頭部九宮的觀念與太一九宮有著密不可分的關係。實際上，陶弘景也曾論及天上九宮與頭部九宮的關係：「凡上清太微中之九宮，則有真君居之，故人頭亦設此位以相應耳」（《登真隱訣》247a），卻沒有提及太一巡行九宮之事。而且頭部九宮亦有太一，即此真正象徵北極太一的玄丹宮太一真君，但山田氏卻未論及。垣內智之則同意山田氏之論，但他已注意到天之九宮說與頭部九宮之差異。詳見山田利明，〈泥丸九宮の思想〉，頁 338-340。垣內智之，〈頭部九宮の存思と太一〉，頁 35-36。

即乘日循此赤炁之道上行至北斗魁中寢息。現實中的修行者也就在這樣的存思狀態中就寢。

簡言之，玄丹之道是一套存想太一真君來入己身玄丹宮，禮拜、問道、服炁之後與之共同寢息於斗魁之中的修法。這樣的模式與三一之道頗有相似之處：同樣是立基於太微垣的星官體系而對天體與人體（尤其是頭部）所做的連結；同樣採取存想天界神靈下入己身而後與之共登北斗的方式。這或許可以說明兩種方法來自同一個傳統而為蘇林所繼承。[67]如同其他九宮修法，附錄於三一之後的玄丹法也同樣論及與三一的關係：即依道法輕重原則，玄丹法被安排在守一法之後修行（16a），[68]但這樣的安排卻不必然，雖說兼行三一有益道法精進，快速感應，但仍可「專修此道」（21b）。

【《登真隱訣》卷上所引《蘇傳》「九宮」與《素靈大有妙經》之對照圖】



[67] 垣內智之引《素靈大有妙經・大洞守一內經法》對於丹田宮的描述：「存紫炁衝天，紫炁中有日象」，說明其與玄丹宮的存思相通，因而推論丹田之道為玄丹之道的原型。詳見垣內智之，〈頭部九宮の存思と太一〉，頁 33。但實際上，〈大洞守一內經法〉的這段文字是改寫自《三元真一經》「紫炁衝天，外映九萬里」，原文中並未提及「紫炁中有日象」。（兩種版本的文字比對請見附錄三第 7.1 項）〈大洞守一內經法〉很可能是其作者據玄丹之道改寫的結果。

[68] 賀碧來認為玄丹之道是在四雌一之道後才存用，不知所據為何。若依玄丹之道早在《蘇傳》即已存在，而雌一之道卻是後出的成書次序，不太可能會有玄丹在四雌一之後存用的安排。Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, p. 130.

以上對於《周傳》或《蘇傳》內可能存在的修法進行了復原與說明。可以發現，周義山傳述其師蘇林的修行歷程時，除了詳細介紹他所修用的方法之外，同時也旁及其他相關修法。這些方法大都擁有各自獨立的經典與地位，但卻因為與三一之道相關而在傳記之中獲得初步介紹，[69]由此可見其透過傳主的修行歷程整合其他方法的意圖；同時不可否認的是，這之中也存在部分尚未出世的方法，並與其他部分結合成一個系列修法，從這個部分可以想見傳記作者創發系統教法的企圖。

六、從三一之道到三洞之道

在《周傳》或《蘇傳》中可以見到周義山一系對於整合並創發上清系統教法的用心與努力，顯然這樣的努力在傳記出世時並未完成，後續的工作因為華僑的洩露冥旨而被迫中斷，但《周傳》或《蘇傳》所埋下的因子卻在後來有所發展。其中《素靈經》便是這個發展的關鍵性要素。

如前所述，三一之道與玄丹之道來自《素靈經》，即作為三一尊神之一的下一元王所握寶的「第三之訣《太上素靈》」。但如陶弘景所言，此經並未行世，故只能從三一與玄丹之道大致了解其內容。[70]儘管如此，當時卻也已有根據《蘇傳》的指示造構《素靈經》的情形，現存《道藏》中的《上清素靈上篇》（CT1371）即是這樣的作品。只是《上清素靈上篇》所根據的底本卻不是《蘇傳》，而是《素靈大有妙經》。[71]

《素靈大有妙經》同樣是以「第三之訣《太上素靈》」為目標所進行的造構成果，這從經名「洞真太上素靈洞元大有妙經」便可了解。今本《素靈大有妙經》是由許多不同文本所組成的文集，目前的形式雖然不是最早出現時的模樣，但仍忠實地保留六朝時期的內容。[72]依其內容，大致可以將之區分為下列五個主題：[73]

---

[69] 如同安德森所言，《登真隱訣》卷上所談的內容主要集中於守三一之法，這從陶弘景的註語中明白可見，而在陶氏的註語中，所有其他不同的修法均以其與守一法的關係而被討論。見 Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, p. 9.

[70] 賀碧來認為此經雖未出世，但根據《真誥》記述早期仙人使用五斗三一的情形（10:6ab），可知《素靈經》中的方法在上清啟示之前即已存在而且已被施用。Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, p. 285, 287.

[71] 安德森認為《上清素靈上篇》晚於《登真隱訣》（約 490-500）成書，又因此經已被收入《素靈大有妙經》，故推斷其成書約在六世紀。Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones*, pp. 18-19. 《上清素靈上篇》之內容確與《素靈大有妙經・太上道君守元丹上經》幾乎相同，唯有少數文字出入。二本之重大差異在於《素靈上篇》缺漏了「玄丹之道」（15b7-16a7），卻於最末多出一段引述《太上龍書》的結語（10b）；除此之外，總論守一之訣的一段（3b-4a）卻捨棄〈太上道君守元丹上經〉（13a-13b）原有的一段，而改取〈大洞守一內經法〉（36b-37a），由此可以想見應是《上清素靈上篇》抄節《素靈大有妙經》之部分經文以獨立成書，而非前者收錄於後者之中。

[72] 賀碧來認為《素靈大有妙經》應該不是自六朝起即一直保持今本的形式，因為其他引文顯示它曾經以三卷形式存在，而且根據引文對應的情形可知 1b-6a 為卷一之部分，17a-19b 為卷二部分，22b-23a 為卷三之部分；但根據《無上秘要》的引文，可知今本《素靈大有妙經》忠實地包含了六世紀末的文本。Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, p. 287.

[73] Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, p. 290.

I. 三洞（1a-12b）

1. 三洞混元內真變生官號寶名（1a）
2. 太上道君守三元真一經（10a）

II. 九宮（12b-24b7）

3. 太上道君守元丹上經（12b）
4. 四宮雌一內神寶名玉訣（22a）

III. 三一（24b7-41a）

5. 太上太極帝君真符寶章（24b；原缺，據《登真隱訣》補）
6. 太上大洞守一內經法（27a）

IV. 三九素語（41a-43b5）

7. 太上三九素語內祝訣（41a）

V. 九真明科（43b6-68b）

8. 太真隱朝求仙上法（46a）
9. 太上九真明科（46b）
10. 太帝君偈大有妙讚（65b）

其中第Ⅱ、Ⅲ項的 3、5、6 三篇即是改寫自《蘇傳》的部分，分別對應於《登真隱訣》的「九宮」、「真符寶章」以及《三元真一經》、《五斗真一經》。根據附錄三、四、五所列的比對，可以發現除了一些不是那麼重要的字詞改寫之外，《素靈大有妙經》對於舊有道法的關鍵性改動表現在下列三個地方。

第一，新造傳承系譜：《周傳》改造涓子傳說，與金闕帝君銜接而發展成三一之道的上清傳承系譜：金闕帝君－東海小童－涓子－蘇林－周義山，即便是陶弘景也只是在金闕帝君之上繼續上推至太極帝君而已。《素靈洞玄大有妙經》則持續發展此傳承系譜，其〈守元丹上經〉一開始便記述《周傳》時期尚未出世的《素靈經》的傳承，一口氣新造了三條傳承系譜（附錄四第 1 項），並將《周傳》所描述的傳承上接至第三條傳承系譜上：

傳承一：太上道君－太帝君－西王母

傳承二：太上道君－天帝君－南極上元君

傳承三：太上道君－太微天帝君－金闕聖君－上相青童君－涓子

同樣的，〈太上太極帝君真符寶章〉（附錄五）原作「涓子剖鯉魚所獲」或「東海青童君授涓子」的傳承，也分別被改寫作：「太微天君－金闕帝君」或「（太上道君）？－太帝君－天帝君－太微天帝君－金闕帝君－東海青童」。這些新增系譜中的神靈雖然彼此關係或有不同，但卻都是《素靈大有妙經・三九素語》（41a-43a）中所出現的帝君。這不只意味著本經改寫的一致性，同時也說明作者亟欲向上發展新的神譜，並且有系統地將舊有經典的傳承納入這個神譜之中。[74]而且這些新造的傳承都一致將傳授源頭上推至太

[74] 關於此新神譜的建立，將另文處理。

上道君，如「太極帝君真符寶章」被冠上「太上」二字，《金闕帝君守三元真一經》也被改為〈太上大洞守一內經法〉；除此之外，更在每一段落開頭補上「太上曰」（27a7、29b9、31b），作成是太上道君的教導。這樣的改寫與先前所提神譜的新發展有關，乃是為了配合新的神譜，並且配合《素靈大有妙經》其他修法的等級，故而提升舊有經法。

第二，與本經其他部分的連繫：如同在傳承系譜上與〈三九素語〉所表現的關係，《素靈大有妙經》對於舊有道法的改動還表現在與本經其他部分的刻意連繫。這種做法並不稀奇，先前已經看到三一之道如何被安排在九宮之道中，而與其他方法結合的情形。在這裡〈三九素語〉則因具有「以理九孔，通鮮三宮」的功能，而被安排為守一法的先行修法：「凡修守一之道，皆當先行帝君素語之呪，以理六府之關……。」（41a）而在玄丹或守一之後，則安排修行新造的四宮雌一之道，甚至以此作為連繫更為高階的《三寶神經》的橋梁：「行玄丹之道、守三一之訣，當常守四宮雌真一之神……。凡受上真之法《三寶神經》，雖通靈究幽，不知雌真一之法，亦萬无成矣。」（23b）透過如此的改動，《素靈大有妙經》成功地結合新舊道法，使其成為一套系統修法。

第三，與其他經典的連繫：不只在內部進行系統性的連繫，《素靈大有妙經》的作者更有意以此經為媒介，連繫當時舊有與新造之經法，以建構上清系統教法。這樣的操作方式不只見於新造構的經法上，同時也見於舊有道法的改動上。如原本只言及「自別有經」的「洞房之道」（附錄四第 3.3 項），《素靈大有妙經》便直指：「事在《金華經》中」。這是放棄了原本的《洞房先進經》，改以收錄在《雌一經》中的〈大洞金華玉經〉或〈金華洞房雌一五老寶經〉來指涉洞房之道。[75]同樣的，「三一之道」中原作「又當兼行洞房」的說明也被改成「又當兼行帝一太一五神及三五七九之事」（28b），原來「洞房」一詞也都被改成帝君、五神或太一治所的「紫房」或「紫房六合」（35a、37b），這同樣也是以《雌一經》的新洞房法（37b-、49b）取代了原來的洞房之道。諸如此類以《雌一經》所提供的新洞房法取代原有的《先進洞房經》，乃是為了將《素靈大有妙經》與《雌一五老寶經》結合，以發展「三洞」或「三奇」的理論。關於這一點，從「三元與三一」將三一尊神所握寶的「三訣」改為「三奇」（30a-b，亦見附錄三第 4 項）以符合其造構情形的改動即可看出。（詳後）除此之外，《素靈大有妙經》刻意與其他經典連繫的做法還表現在「三真品經」（附錄四第 2 項）中所提及的《太上八素真經》（CT426）。雖然此段所提及的「太上三真品經」或「品經之目」與九宮或玄丹之道沒有任何關聯，令人感到突兀，但是根據《素靈大有妙經》後文再度提及的三真之道、三品之經的論述（44a-b），則可以強烈感受到此舉亟欲將自身所發展的「三奇寶文」納入上清經目，甚至納入《三皇》、《靈寶》、《三清》等三洞經書系統中的企圖。

從上面對第Ⅱ、Ⅲ兩項的分析看來，顯然《素靈大有妙經》的造構不止於保留三一、玄丹、九宮之道這樣的目標而已，而是希望在《三元真一經》的「三訣」觀念上，進一步提出「三洞之道」。以下便從《素靈大有妙經》的其他部分，來看看三一之道到三洞

[75] Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, pp. 128. 關於《雌一經》的文獻學研究，則可見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, B1.

之道的發展過程。

在三一之道的改動上，《素靈大有妙經》先是補充三訣（大洞真經、大有妙經、太上素靈）的內容：「第一之奇，大洞真經三十九章；第二奇文，雌一合變號大有妙經；第三玉訣，洞真玄經三五七九號太上素靈」（30a，另見附錄三第 4 項），並根據所提「其道奇妙」的新看法而將原有的稱呼「訣」改為「奇」或「奇文」。如此關於三經的認知與稱呼方式並未就此確立，隨即提到三一所握寶之神經時便又改稱此三文為：《大洞真經》、《雌一妙經》、《素靈洞玄大有妙經》。在這之中，原為第二訣的「大有妙經」已被「雌一妙經」所取代；而原作「太上素靈」的第三之訣則被改為「素靈洞玄」，並與原第二訣的「大有妙經」合併成「素靈洞玄大有妙經」。如此變動的原因可能與新發展的《雌一經》有關，[76]為了將之安置於三奇系統中而合併「大有妙經」與「太上素靈」，以空出第二奇文的位置。如此改動之後，三奇之稱幾乎確立，其後存思三一三卿所握的寶經便依此而改，尤其是刪除了中丹田輔卿君原來所執的《大有妙經》，而將丹皇君所執《太保經》改為〈雌一高上符〉（附錄三第 7.2 項），以及刪除了下一弼卿原執的《太上素靈經》，改由黃庭元王手執《素靈洞玄大有妙經》（附錄三第 7.3 項）。

【三奇在《素靈大有妙經》中的出現情形】

三元真一經	大洞真經	大有妙經	太上素靈
素靈大有妙經 守一內經法 30a7-9	大洞真經三十九章	雌一合變號大有妙經	洞真玄經三五七九號太上素靈
同上 30a10-30b1	大洞真經	雌一妙經	素靈洞玄大有妙經
同上 32b4, 33b4, 34b9	大洞真經	雌一高上符	素靈洞玄大有妙經
素靈大有妙經 三洞 3a7, 3b10, 1b2	大洞真經三十九章	高上玉檢雌一五老寶經	太上素靈洞元大有妙經
素靈大有妙經 三奇 44b3-4	大洞真經三十九章	雌一寶經	太上素靈洞元大有妙經
素靈大有妙經 九真明科 48b6-7	大洞真經	雌一寶經	太上素靈大有妙經
現存道藏本	大洞真經三十九章	洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經	洞真太上素靈洞元大有妙經

如此積極改動三一三訣的原因在於：立基於此所逐漸發展成形的「三奇寶文」[77]、「三洞之官」與「三洞之道」等概念。這便是《素靈大有妙經》第 I 部分「三洞」所論

[76] 同前註。

[77] 《大洞》、《雌一》、《素靈》三經或總稱為「三寶」，或總稱為「三奇」，也有以「三洞寶章」或「三洞奇文」為稱者，如「三寶上清真經」（10a6）、「三奇」（44b、47a）、「三寶神經」（45b）、「三洞寶章」（46b）、「三洞奇文太上真寶書」（47a）、「三奇之章高上玉皇寶篇」（48b）、「三奇寶文」（55a7, 55b5）、「三洞秘文」（56a1-2, 56a7-8, 56b6-7, 57a3-4）、「三洞奇文」（57b3-4）、「三寶奇文」（64a6）、「三奇寶經」（65a1）。在此統稱為三奇寶文。

述的重點。這一部分起自三奇寶文的介紹，首論《素靈大有妙經》的成經神話，同時及於其他二奇。（1b-4b）如此的論述方式一方面說明了造構《素靈大有妙經》時，其他二奇寶文已經存在；另一方面也說明了《素靈大有妙經》的成立很大程度在於達到統合此三經為一個整體的目的。這樣的目的從其所論《素靈大有妙經》的成經神話也可略知一二，即強調此一「本與元氣同存、元始俱生」，由三精所凝化，以結炁成玉章的《素靈大有妙經》能「構演三洞之府，摠御萬真之淵」（1b4-5）、「混化三洞」（1b7）的經德。其後對於《素靈大有妙經》的介紹：「大有之妙經，素靈為洞玄，總三寶為奇文，結三炁為高章」（5a），也同樣強調其總括三奇寶文的功能。

而且不只是《素靈大有妙經》具有這樣的功能，附錄在此經中的其他文本也是為了總合三寶的目的而被設計出來，如經末的〈九真明科〉（46b-56b）即是如此。[78]如序言已經提到的《素靈大有妙經》「制《玄科》以檢違」（3a3），而論及《大洞真經》與《玉檢雌一五老寶經》時也說到「其禁悉依〈九真明科〉」（3b8-9）、「依《科》修行」（4a10），亦即《素靈大有妙經》的作者希望將《大洞真經》與《雌一五老寶經》的傳授與修行，同《素靈大有妙經》一起統攝於〈九真明科〉之下。[79]

非但如此，《素靈大有妙經》甚至為了統合此三經而新創了三洞之天界宮府與官僚，以及對此宮府、官僚的存思法。由三精所凝化的《素靈大有妙經》演化出「三洞之府」，此即後來秘藏《素靈大有妙經》的「九天之上大有之宮金臺玉室素靈房」（1b5-6；或作「大有素靈宮」10a8）中的清微府、蘭臺府、皇堂府（6b5、8a5、9b6）。此三府分別為洞天元洞之官、洞地洞真之官、洞淵洞玄之官的治所（5a-9b），也因此被稱為「三洞之府」。這就是《素靈大有妙經》的「三洞」概念。從這樣的概念來看，這裡的「三洞」似乎還未以「三奇寶文」作為內涵，[80]更沒有從分類觀點統稱一切道經的意涵，[81]而只是簡單地指稱三洞之官或三洞之府而已。

雖然如此，三洞乃與三奇寶文有所連繫，具有輔助與統合三奇寶文的功能，此即所謂：

> 三洞之道，結自然之號，輔統三寶：《大洞真經》、《雌一五老》、《大有妙經》，應

---

[78] 關於〈九真明科〉與《素靈大有妙經》之關係，《素靈大有妙經》序言所謂「制玄科以檢違」（3a），表明玄科的制定是此經造構時即已規劃的部分，而〈九真明科〉後序所言：「右〈太玄九真明科〉，三品二十七條……輔明三奇，標於《大有素靈》之經」（63b），則說明了〈九真明科〉附錄於《素靈大有妙經》的情形。因此論及傳授禁戒與儀軌時，便以《太上素靈大有玉篇・九真明科》（45a5）兩文並存的方式稱呼；而且因為〈九真明科〉並非單獨存在，故強調亦可單傳，而且說明傳授之盟信法物與年限必須依如三奇寶經之數（64b-65a）。以上均可作為此科成立時即是附於《素靈大有妙經》而存在的證據。

[79] 關於〈九真明科〉統合上清經典的討論，將另文處理。

[80] 在此第 I 部分中並未有以「三洞」指涉三寶奇文的例子，但在〈九真明科〉中卻有「三洞寶章」（46b）、「三洞奇文太上真寶書」（47a）的用例，則此「三洞」似乎又指此三寶神經。Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, p. 289.

[81] 本經中總稱三類道經之用詞為「三品」（44a3）。但「三品」也有用於指稱《九真明科》上中下「三品」結構，如「今故標出三品篇目，以稱揚三奇」（47a7-8）、「九真三品明科」（48a3-4）、「九真明科三品二十七條」（63b7）、「九真三品科」（64a4）、「三品明科」（64a6）、「九真三品」（64a8）。賀碧來以此推斷此經的成立早於以「三洞」作為分類道教派別概念之前。見 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2, p. 289.

承三元：元洞主天，洞真主地，洞玄主人。三炁合明，同治兆身三宮之中，相須乃成。……凡修三寶上清真經，當先思三洞內真寶名，存念官號，以衛身形，然後修行，克成真人。（10a）

《素靈大有妙經》沒有進一步說明「三洞」何以能輔統「三寶」，但卻以其與天地人「三元」的對應關係，得以在身中三丹田宮中佔有一席之地，並且順此發展出新的修行法門，這是受到三一之道的啟發所發展的新方法。這個方法被安排為修習《大洞》、《雌一》、《素靈》三奇寶文的先行修法，也就是所謂的「招真致靈之道」或「三洞之道」。[82]如此在修行程序上的安排所要表現的，便是三洞之道「輔統三寶」的意義。

「招真致靈之道」的具體實踐方法記錄在第 I 部分第二項的〈太上道君守三元真一經〉。從此題名與《金闕帝君守三元真一經》之間的異同（同樣作為守三元真一經，卻一為太上道君所傳，一為金闕帝君所傳），便知兩者之間存在密切關係。《素靈大有妙經》收錄了《金闕帝君守三元真一經》並將之改名為「太上大洞守一內經法」，如果按照三一之道出自《素靈經》的看法，則此應為本經主要的組成。除此之外，《素靈大有妙經》又循著《金闕帝君守三元真一經》中的「三訣」觀念，發展出三奇寶文以及統合此三奇的三洞之道，最後卻以「守三元真一經」來命名三洞之道。如此曲折而複雜的經典發展關係，其中的因由實難全盤理解，但三洞之道受到三一之道的啟發應可想像。

「三洞之道」是在「平旦」、「日中」、「夜半」三個時間分別存思三洞內真的修行法門，但也允許在「日中」一次完成三洞的存思，其內容大致可以分為兩個部分：第一部分即存素靈宮三府之炁分別來入身中三丹田：入室東向叩齒三十二通後，即依序瞑目存思素靈宮中的清微府、蘭臺府、皇堂府的青赤、赤黃與白黑二炁分別來入身中三宮，每思一洞即咽服九炁。三洞炁都咽服之後便仰頭祝呪。（10b-11a）完成後隨即進入第二部分，分別存三洞生官授符以及來入三丹田之中：即依東、南、北的方位次序，各存三洞之首官將其所執符文授予修行者；接著便依〈三洞混化內真變生官號寶名〉所記錄的內容存思三洞生官之衣服、諱字，並自其所屬的素靈宮府來入身中三丹田；結束之後即還東向，叩齒九通，咽液九過，完成三洞之道。（11a-12a）

和三一之道一樣，三洞之道同樣採取三元結構的身體想像，同樣以三丹田為身神治所而成為修煉的重要場域，同樣存思象徵三元的天界神靈下入身中，在修行過程中也同樣有服炁與神靈授符的儀節，只是重新構造了天界與神靈，將存入的神聖來源推向更為高位的九天之上素靈之宮。如此從原本的太微天轉至素靈宮的發展，應是受到靈寶經派「玄都玉京山」的影響，[83]而欲以新的天界、新的神譜重新定義「真一」。

---

[82] 《素靈大有妙經》：「思素靈五帝元洞三洞之官寶名內字招真致靈之道，事畢，然後得修《大洞》、《雌一》寶訣。」（4b-5a）這說明了「招真致靈之道」是《大洞真經》與《雌一五老寶經》的先行修法。此處雖未提及《素靈大有妙經》，但實應包含其中，因為〈太上道君守三元真一經〉再次強調了這樣的觀點，而其所言即：「三洞之道……凡修三寶上清真經，當先思三洞內真寶名，存念官號，以衛身形」（10a），即此三洞內真寶名的存念是三奇寶文的先行修法。

[83] 三洞之官所在的素靈宮即是《素靈大有妙經》所秘藏的「九天之上大有之宮金臺玉室素靈房」（1b5-6），經中提及「天元值合」之際，群真眾仙詣座燒香禮經，旋行上宮；〈九真明科〉也提及「十天大聖、九宮真仙一月三過莫不上登玄宮，稟承明科，禮拜靈文」（48a）；〈太帝君偈大有妙讚〉中更是大量使用「步虛」、「旋行禮玉京」等用詞與觀念；而經文中也常見「玉京」（2a3, 48b4）、「玄都之宮玉京金房」（47a3-4）、「玄宮」（48a9）等用詞。諸如此類用詞與意象明顯是受到靈寶

嚴格來說，「三洞之道」雖收錄在《素靈大有妙經》之中，卻不能視為《素靈經》的一部分。其成立主要是為了運用三洞與三丹田的概念，將三奇寶文涵攝為一個整體，所以應該可以說是如同〈九真明科〉一樣是與《素靈經》同時造構出來的副產品，而非《素靈經》本身。真正《素靈經》的內容應循著《蘇傳》中的說明而來，包含三一、玄丹之道在內的傳統《素靈經》的概念，以及新為守一設計的先行修法〈三九素語內呪訣文〉，如其所言：「凡修守一之道，皆當先行帝君素語之呪。」（41a）[84]也就是說《素靈大有妙經》的造構主要還是根據《蘇傳》，據三一、玄丹之道而復原《素靈經》，然而為了達到「總括靈篇」的目的，繼而發展「三洞之道」與〈九真明科〉等新的方法與科律，而將三奇寶文統合在一起。

七、小結

以上即以《周傳》提出的三一之道為中心，討論其發展與衍變，尤其關注在上清經派如何重新詮釋早期三一之道而發展出自身教法，以及《周傳》所提三一之道在後來如何發展成三洞之道的過程。首先我們發現，《周傳》所描述的三一傳承運用涓子傳說，技巧性地置換了關鍵的修法與神靈，一方面收編流傳已久的早期仙人，使其成為自身傳承的一份子，同時也為自身的新詮釋找到來源上的依據。三一之道具有悠久的淵源，我們無意全面追索它的發展，僅只循著涓子《天地人經》的線索，連繫至《抱朴子》與《五符序》所提供的「真一之道」與〈太一真一之經〉。這是兩個具有緊密文本關係卻又發展出各自詮釋的不同教法。透過文本的分析比較，我們發現「真一之道」與〈太上真一之經〉雖然大體相近，但卻在具體教法的說明上存在著關鍵性的差異。可以說，《靈寶五符經》的崇奉者或編輯者與鄭隱教團，各自以「五芽」或「三一」的方法理解真一之道，而使其共同繼承的真一之道有了不同面向的發展。

相對於先前修行傳統提出的不同詮釋，周義山一系則以承自涓子、蘇林以下修行傳統的繼承者之姿，提出三一之道的新見解。其中不只深入刻畫三一、三卿的形象與三丹田景象，同時也發展出包含三一、五斗、真符、寶章在內的系列修法。除此之外，周義山一系的傳承有意以蘇林的修行歷程，連繫三一之道與其他修法（九宮之道），達到經法整合的目的。這為日後的《上清經》預伏了發展方向。亦即，三一之道透過存思神靈的方式將其教法連繫至更高的三種教訣（三訣），其中的《素靈經》即是三一之道、玄丹之道的來源文本。雖然《素靈經》當時並不存在，但卻已有根據《蘇傳》新造此經的活動與成果。只是，新經的造構並不止於保留三一、玄丹、九宮之道這樣的目的而已，我們從《素靈大有妙經》以及附錄其中的其他文本，看出經典的作者希望具體化「三訣」

經派《五老赤書玉篇真文經》（CT22）「玄都玉京山紫微宮」、「萬帝朝真，飛空步虛，旋行上宮」等觀念的影響。（1:1a-b, 2:8a, 3:9b）

[84] 另如「太上曰：凡欲修行經方，存念神真、守一之法，不先通釋三宮，開明九孔，調理五府，然後修行，則神炁不懂，真靈不降，亦徒勞於精思，无益於自補也」（34a-b），此「通釋三宮，開明九孔，調理五府」之道即指「三九素語」，如其所言：「上清丹靈素語者，皆帝君之素呪，以理九孔，通鮮三宮，故號三九焉。」（41a）

的構想，並以「三奇寶文」的形式發展出系統教法。可以說，新造的《素靈大有妙經》是在將自身與《大洞真經》、《雌一五老寶經》統合為一個系列，以之成為上清教法中的上品之道的目的底下被建構出來的。而這也顯示了傳統的三一之道在南朝道教教法中的新發展。

附錄一：兩種蘇林傳記的版本比較

《周傳》中所存	《蘇傳》
吾是中嶽仙人蘇林字子玄也。本衛人，靈公末年生。	先師姓蘇，諱林，字子玄，濮陽曲水人也。少稟異操，獨逸無倫，訪真之志，與日彌篤。
少好道德，受學於琴先生，【琴先生】見授鍊身消災之道術。	常負擔至趙，師琴高先生，時年二十一，受鍊氣益命之道。 琴高初為周康王門下舍人，以內行補精術及丹法，能水游飛行，時已九百歲，唯不死而已，飛仙也。後乘赤鯉入水，或出入人間。而林託景丹霄，志不終此。
後又遇仇公，仇公乃見教以服氣之法、還神守魂之事。吾行之甚驗，大得其益。【仇公見告云：『術識盡此，不能使子白日升天，上為真官也。』致吾於涓子。	後改師華山仙人仇先生。仇先生者，湯王時木匠也，服胎食之法，還神守魂之事，大得其益。先生曰：「子真人也，當學真道，我迹不足躡矣！」乃致林於涓子。
涓子者，中仙人也。	涓子者，真人也。
吾行當被玄洲召去三十日，近比者之頃，當時相詣，以啟子之未悟。爾自行哉！】可遠索師也。 蘇子玄後亦被玄洲召為真命上卿。一旦，於陳留乘雲車，驂龍虎，侍者羽蓋而昇天也。同時多有見者。冉冉西北昇，良久，雲氣覆之，遂絕。	涓子後告林曰：「我被帝召，上補中黃四司大夫領北海公，去世無復日也。」
教周君守三一法、靈妙之言，近二百事。涓子即子玄之師。涓子似齊人，少好餌朮，接食其精，精思感天。後釣於河澤，見東海小童語之曰：「釣得鯉者剖之。」後果得而剖魚腹，獲金闕帝君守三元真一之法。於是遂隱於橐山，能致風雨。學道在世二千七百年，一旦告人云：被太微召補仙公，遂去而不知所終矣。	後林詣涓子寢靜之室，得書一幅，以遺林也。
語子玄曰：「斗中三一，宜以節日祀之。為二十年，三一見矣。見則長生成仙。家有三一，長生不滅；能存三一，名上玉札；能存洞房，與天相望；能存三元，上為真仙。皇天上清金闕帝君所以乘雲迅龍，周行九天者，寔洞房三元真一之事也。吾食朮精三百年，服氣五百年，精思六百年，守三一三百年，守洞房六百年，守玄丹五百年，周遊名山，看望八海，	其文曰：「五斗三一，太帝所祕。精思二十年，三一相見，授子書矣！但有三一，長生不滅，況復守之乎！能存三一，名刊玉札，況與三一相見乎！加存洞房為上清公，加知三元為五帝君。後聖金闕帝君所以乘景迅雷，周行十天，寔由洞房三元真一之道。」吾餌朮精三百年，服氣五百年，精思六百年，守三一三百年，守洞房六百年，守玄丹五百年。中間復周

徊遊五嶽，休息洞室，樂林草之垂條，忻鳥獸之相噭，川瀆吐精，丘陵蓊鬱，百物之秀，寒暑之節，弋釣長流，遨遊玄瀨，靜心山岫，念真養氣，呼召六丁，玉女見衛，展轉六合，無所不逮，守形思仙，二千七百餘歲，實樂中仙，不營當世。今卒被召，請從此別云。」涓子是臨去之時，著書與子玄別。	遊名山，看望八海，回翔五嶽，休息洞室。樂林草之垂條，與鳥獸之相激，川瀆吐精，丘陵蓊鬱。萬物之秀，寒暑之節。弋釣長流，遨遊玄瀨。靜心山岫，念真養氣。呼召六丁、玉女見衛。展轉六合，無所羈束。守形思真二千八百餘年，寔樂中仙，不求聞達。今卒被召，上補天位。徘徊世澤，惆悵絕氣。吾其去矣，請從此別。子勤勗之，相望焱灝風室也。」林省書流涕，徬徨拜空，涓師之迹，於是絕迹矣！
玄丹者，泥丸也。其義出《太上素靈經》。守三一得為地仙，守洞房得為真人，守玄丹升太微宮也。	夫玄丹者，泥丸之神也，其法出《太上素靈訣》。守三一為地真，守洞房為真人，守玄丹為太微官也。

附錄二：《抱朴子內篇・地真》與《靈寶五符序・太一真一經》的比較

	《抱朴子內篇・地真》	《靈寶五符序・太一真一經》
1	人能知一，萬事畢。知一者，無一之不知也；不知一者，無一之能知也。	夏禹曰：「子知真一之丹，萬事延。知一者，無一之不知也。不知一者，無一能知。
2	道起於一，其貴無偶，各居一處，以象天地人，故曰三一也。	一者，至貴無偶之號。道起於一，數靡不由一。
3	天得一以清，地得一以寧，人得一以生，神得一以靈。	天得一以清，神得一以靈，地得一以寧，人得一以生。
4	金沈羽浮，山峙川流，視之不見，聽之不聞，存之則在，忽之則亡，向之則吉，背之則凶，保之則遐祚罔極，失之則命彫氣窮。	金沈羽浮，山峙川流。視之不見，聽之不聞。存之則在，忽之則亡。順之則吉，逆之則凶。寶之遐祚罔極，泄之命凋氣亡。（3:22a10-22b6）
5	老君曰：忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物，一之謂也。	惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。此一之謂也。（3:22b6-8）
6	故仙經曰：子欲長生，守一當明；思一至飢，一與之糧； 思一至渴，一與之漿。	必欲長生，三一當明。思一至飢，一與之糧；思一至渴，一與之漿。（3:22b8-9）
7	一有姓字服色，男長九分，女長六分，或在臍下二寸四分下丹田中，或在心下絳宮金闕中丹田也，或在人兩眉間，却行一寸為明堂，二寸為洞房，三寸為上丹田也。	
8	此乃是道家所重，世世歃血口傳其姓名耳。	古人貴此真一之道，祕口藏文。（3:22b9-10）
9	一能成陰生陽，推步寒暑。春得一以發，夏得一以長，秋得一以收，冬得一以藏。其大不可以六合階，其小不可以毫芒比也。	一能成陰生陽，推行寒暑。春得以茂，夏得以長，秋得以收，冬得以藏。其大不可以六合隱，其小不可以毫芒比也，百姓日用而不知也。（3:22b10-23a3）
10	昔黃帝東到青丘，過風山，見紫府先生，受《三皇內文》，以劾召萬神；	……東到青丘，過風山，見紫府先生，受《三皇內文天文大字》，以劾召萬神，役使群靈；

	南到圓隴，陰建木，觀百靈之所登，採若乾之華，飲丹巒之水； 西見中黃子，受〈九加〉之方，過崆峒，從廣成子受《自然》之經； 北到洪隄，上具茨，見大隗君、黃蓋童子，受〈神芝圖〉； 還陟王屋，得《神丹金訣記》；	南到五芝玄澗，登圓隴，蔭建木，觀百靈，採箬乾之華； 西見中黃子，受〈九茄〉之方，過崆峒，上從廣成子，受《自然》之經； 北到鴻隄，上具茨，見大隗君、黃蓋童子，受《神仙芝圖》十二卷； 還陟王屋之山，受《金液九轉神丹經》於玄女；乃復遊雲臺青城山，見甯先生。……（3:17b3-18a3）
11	到峨眉山，見天真皇人於玉堂，請問真一之道。	帝又乃到峨嵋山，清齋三月，得與皇人相見。……黃帝跽曰：「願得長生。……竊見真人食精之經，徒省其文而弗綜其意，看其辭而不釋其事。乞得請教。」（3:18a3-18b6）
12	皇人曰：「子既君四海，欲復求長生，不亦貪乎？	皇人曰：「子既君四海，復欲不死，不亦貪乎？」（3:18b2-3）
13	其相覆不可具說，粗舉一隅耳。夫長生仙方，則唯有金丹；守形却惡，則獨有真一，故古人尤重也。	白日升天，飛步虛空，身生水火，變化無常，其天仙之真，唯有龍胎金液九轉之丹；守形絕粒，辟除萬邪，使役鬼神，長生久視，爾乃血脉流宣，腸化為筋，百灾不能傷，延期至億千，則唯有真一食五芽天文。（3:18b9-19a3）
14	仙經曰：九轉丹、《金液經》、守一訣，皆在崑崙五城之內，藏以玉函，刻以金札，封以紫泥，印以中章焉。	又西王母安此書著五城之內，其外衛備有仙樓十二，藏以紫玉之匱，刻以黃金之札，封以丹光芝草，印以太上中章。（3:19a5-8）
15	吾聞之於先師曰：一在北極大淵之中，前有明堂，後有絳宮；巍巍華蓋，金樓穹隆；左罡右魁，激波揚空；玄芝被崖，朱草蒙瓏；白玉嵯峨，日月垂光；歷火過水，經玄涉黃；城闕交錯，帷帳琳琅；龍虎列紉，神人在傍。	《太上太一真一之經》曰：「三一相須，其居不同。或在北極太淵之中，前有明堂，下有絳宮；上有華蓋，玉樓萬重；左杓右魁，激波揚風；玄芝被宇，徃徃成叢；深谷直下，朱竹蒻茸；白玉嵯峨，甘泉無窮；日月垂光，金鑪隆崇。或在離宮，或在命門。歷火過水，經方入圓；城闕交錯，幃帳成雲；龍虎列衛，神人為群。（3:16b9-17a5）
16		玉淵萬刃，常飲其泉；叩玉却食，還反童顏；百邪遠迸，役使群神；長生久視，延年億千；目方徹視，腸化為筋。子能得之，乃為天仙。苟非其人，道不虛傳。子密行之，慎勿多言。（3:17a5-17a9）
17	不施不與，一安其所；不遲不疾，一安其室；能暇能豫，一乃不去；守一存真，乃能通神；少欲約食，一乃留息；白刃臨	夫不施不寫，一安其所；不遲不疾，一安其室；能暇能豫，一乃不去；存一至勤，一能通神；少飲約食，一乃留息；臨危不

頸，思一得生。知一不難，難在於終；守之不失，可以無窮；陸辟惡獸，水却蛟龍；不畏魍魎，挾毒之蟲；鬼不敢近，刃不敢中。此真一之大畧也。	疑，一為除灾；天禍在前，思一得生。知一不難，難在於終。知真不為，與不知同。求之不已，登彼九皇。陸辟猛獸，及與毒蟲；水却魍魎，及與蛟龍。無物不却，無邪不中。守真則在，泄精則亡。食氣萬歲，常有少容。（3:23a3-10）

附錄三：《素靈大有妙經・太上大洞守一內經法》與《金闕帝君守三元真一經》、《金闕帝君五斗三一圖訣》的比較

凡例

- 本文以〈大洞守一內經法〉為底本。部分異體字隸定為標準字。兩經間異體字仍留〈大洞守一內經法〉所用字。如「炁」在《三元真一經》中均作「氣」。
- 灰色區塊部分為《三元真一經》、《五斗三一圖訣》所無之文字。
- 「中括弧」——〔 〕所標示者為《三元真一經》、《五斗三一圖訣》之文字，而〈大洞守一內經法〉所無者。
- 劃有底線的部分為〈大洞守一內經法〉作者改動經意的部分。

1. 三一與廿四（27a7-28b6＝《三元真一經》1a3-1b10）

太上曰：真人所以貴一為真一者，上一而已矣。一之所契，太无感化；一之變通，天地冥合。是以上一為一身之天帝，中一為絳宮之丹皇，下一為黃庭之元王。而三一之真，並監統身中二十四炁，炁以受生，生立一身，上應太微二十四真，真炁徊和，品物成形，玄神混分，紫房杳冥。夫炁者，結〔虛〕靈煙而成神也。神者，託三一以自王也。變化者，三一之所造。得化者，皆由神以自隱，混黃相成，得玄之極。三一元君，各有真炁，真炁結成，自為千乘萬騎，雲車羽蓋，常以內入紫宮，以登〔上〕玉清，列籙元圖，伐胞保胎，三一養身，得〔位〕為真人，飛行九霄，受事高上。所以一之所濟者，乃生乎天地也，非但飛行蠕動小事而已。子若能守之彌固，則精應感暢，精應感暢，則三〔一〕元可見，三〔一〕元見則白炁鬱變，白炁鬱變則混分自生，混分自生即千乘萬騎忽焉至矣。於是羽蓋可御，雲軿〔車〕可乘，爾乃白日昇天，上造太微，寔三一之玄功，精感之所會也。太微天中有二十四炁，混黃雜聚，〔將〕結炁〔而〕變化，有時忽爾而分〔流〕，覺然而生也。化炁中生有二十四真人，結虛生成，不由胞胎，皆三一帝皇之炁所〔以〕致。分道變化，託玄立景矣。既能守身中三一，則〔上〕太微天中三〔一〕元帝皇之真君而降見於外，亦與子面言也。身中復有二十四真人，亦〔身〕體中〔精光爽氣〕玄炁精靈所結而造致，分化而造萬也。若雲〔車來迎〕軿既致合炁晨景，以登太微。太微二十四真人俱與身中神明合宴於混黃之中，共景分〔升，俱齊內外之德也，皆〕於紫房之內，託形炁於千塗，迴老艾以反嬰，改死籍於北酆，受長存乎帝鄉，出入〔上〕玉清，寢止太微。

2. 三一與洞房（28b6-29a4＝《三元真一經》1b10-2a7）

又當兼行〔洞房。洞房之中自有黃闕、紫戶，玄精之室，身中三一尊君常栖息處所

也。〕帝一太一五神，及三五七九之事，兼行之者，而〔見〕一神〔益速〕之感致易也。〔洞房真人〕紫房須守一為根本，守一〔真人〕須紫〔洞〕房為華蓋。故三一三素相須也，而〔洞〕紫房六合相待也。雖其居不同，而致〔道用齊相須〕一之用俱濟也。子善思而存之，則三一之事畢也。若〔但各〕單得受一道者，則三元不備，但注心〔堅固者〕於一，〔可〕亦可長生不死，得入太清而已〔位為〕，不得遊景太微之天，北登〔太〕上清〔仙王耳〕之宮也，〔不得游行太微，浮登上清。〕

3. 三皇與三一（29a5-29b8＝《三元真一經》2a7-2b9）

上一，真帝之極也；中一，真皇之至也；下一，真王之妙也。天皇得極，故上成皇極；地皇得至，故上成正一；人皇得妙，故上成眾妙之君。三皇體真以守一，故一无藏形；仙人尋真以求一，故三一俱明。一无藏形，其真極也。三一俱明，得一而已。其真既極，三一既明，得一而生〔是故三皇〕也。〔世人學之者，皆貴守真一。〕夫真守一者，當令心〔樸〕寂神凝，〔混〕體專〔玄〕求感，所以百念不〔生〕尋，精意不散，〔但〕三月內視，注心一神，則神光化生〔身外，與之而游。是〕，纏綿五藏，所以注〔念〕向不散，專炁致和，由〔樸〕固之至也，得一之〔速〕効也。〔自樸散以來，真離之後〕若華偽〔漸起〕潛興，競心亂生，故一不卒〔見〕感，神不即應，非不欲〔住〕往，存之者不專，思之者不審，故起積年之功，〔始〕罔有彷彿也。若能心〔齋〕濟遠〔世〕感，專心无〔營〕他，亦不必三月之〔感〕精思，與一〔俱面〕混合也。

4. 三元與三一（29b9-30b5＝《三元真一經》2b9-3b1）

太上告曰：三元者，九天之玉真，〔太上〕上真之正道也。胎根之所生，六合之所存，故正一大道以出真帝，正道玄真以生大神，離合五老，萬化忽成，三元解變，則一之所生也，故變炁布結，神得以靈，眾真歸一，而玄功成焉。此正道之祖宗，元炁之根始也。散之於无，則白炁杳合；養之於形，則長生永久。

夫三一之法，觀道備於三元，其道奇妙，總〔括〕合靈篇，天人仙皇握寶神經。第一之〔訣〕奇，大洞真經三十九章；第二〔之訣〕奇文，雌一合變號大有妙經；第三〔之〕玉訣，洞真玄經三五七九號太上素靈。是故上一帝君寶大洞真經，中一丹皇寶〔大有妙經〕雌一妙經，下一元王〔寶〕祕〔太上〕素靈洞玄大有妙經。此〔之三文〕三五之號，真道之至精，三一之極章，並〔上〕玉清之禁訣〔也〕，〔妙哉無名，其道不遠。〕高上之祕篇。兆守三一，得吾三經，即能乘雲，上昇太清，洞覩无窮，遊宴紫庭。微哉深矣！難可文宣。守一所生，三一見矣！子既〔見〕得一，〔可求〕自得此經，〔亦當秘授。〕

5. 守一之戒（30b5-31b1＝《三元真一經》3b1-4a3）

守三一之法，皇天上清金闕帝君真書之首篇，高上之玉道，神仙之津塗，眾真之妙訣。子能守一，一亦守子；子能見一，一亦見子。一須身而立，身須一而行。子身進退，千端萬事，常當念一。飲食念一，〔喜〕欣樂念一，哀慼念一，疾病念一，危難念一，履水火念一，〔乘車馬念一，〕有急念一。〔人之念一，〕舉止矚目，念亦多矣，思念必專〔矣〕，不專無冀矣。患人有志不固，固不能久，知一名字而不能守，守不能堅志，

志不能苦，思念无極，多有〔誇〕本心，或知一之道，〔心〕不能〔恒〕常守。故三一去則正炁離。夫失正炁者，則故炁〔邪〕前，故炁〔邪〕前，則死日近也。俗人學道，多尋浮華，不〔信〕以真一為貴，初雖有其志，後必變敗，皆由用志不一，邪炁來入故也。守一之戒，戒於不專，專復不久，久不〔能〕見精，精不能固，固而不常，則三一去矣。身為空宅耳，空宅无主，其禍安久〔哉〕。

6. 身體論述（31b2-3＝《三元真一經》4a4-5）

太上告曰：炁結為精，精感為神，神化為嬰兒，嬰兒上為真人，真人昇為赤子，此真一也。

7. 三丹田（31b4-32a3＝《三元真一經》4a5-4b3）

太上告曰：天有三〔玄〕光，謂日月星也，亦為三精，是用長生。人有三寶，三丹田也，亦為三真，是用永存。《靈寶經》曰：「天精地真，三寶常存。」此之謂也。

太上告曰：兩眉間，上丹田也。心絳宮，中丹田也。臍下三寸，下丹田也。合三丹田也。赤子居上丹田宮，真人居中丹田宮，嬰兒居下丹田宮。兩眉間上却入一寸為明堂，却入二寸為洞房，却入三寸為丹田泥丸宮。却入者，從面却往就〔項〕頂後之背〔向〕也。

7.1 上丹田（32a3-33a2＝《三元真一經》4b3-5a5）

丹田泥丸宮正四方面各一寸，存紫炁衝天，紫炁中有日象，圓九寸，外映照九萬里，〔覆北斗七星，魁為蓋，以杓柄前指外向也。〕我形變化大小暫見，〔飛形恍惚〕攸欻忘身，亦在意存之。上元赤子居在泥丸宮中，〔在〕華蓋之下，泥丸天帝上一赤子諱玄凝天，字三元先，一名伯无上，一名伯史華，位為泥丸。天帝君治在上一宮，其右有帝卿一人坐相對，是我齒舌腦之精神昇化而忽生也。上一為帝卿君，諱肇勒精，字仲玄生，〔上人為帝卿君〕一名起非，一名常扶。此二人共治泥丸宮中，並〔著赤繡衣〕裸身无衣，貌如嬰孩始生之形。上一天帝君執〈上清神虎符〉，盛以青玉函；帝卿執《大洞真經》，盛以紫玉函。坐俱外向，或相向也。上一帝君口吟曰：「玄玄泥丸，生身保關。太一守籍，上元固神。天帝真炁，養形成仙。」畢。上一所居之宮，內以鎮守泥丸，面目、口舌、齒、兩耳、鼻上，所居之宮，毛髮之境，外以威震除六天萬鬼、凶惡之魔也。兆身中三魂七魄，五日一來朝上元帝一，而受〔事焉〕化混生混炁之道矣。

7.2 中丹田（33a3-34a2＝《三元真一經》5a6-5b7）

心為中丹田，號為絳宮，鎮心之中央，〔中央〕正四方，〔方〕面各一寸，朱烟參天，朱烟中有日象，徑七寸，外映照〔三〕七萬里，我形變化，攸灝火欻忘身，恍惚，在意存之。絳宮心丹田宮，〔中元真人〕中一元丹皇君〔居〕處其中，中一丹皇諱神運珠，字子南丹，一名生上伯，一名史雲拘，位為絳官丹皇君，治在心宮。其右有輔皇卿一人，是〔四〕五藏之精神，合炁結化而忽生也。入絳宮為輔皇中卿，諱中光堅，字四化靈，一名幽車伯，一名董史華。此二人共治絳宮心中，並〔著朱錦衣〕裸形无衣，貌如嬰孩

始生之形。丹皇君左手把熒惑星，存之如雞子，正中央色，右手執〔《太保經》〕〈雌一高上符〉，盛以白玉函。輔皇卿君左手執〔《大有妙經》〕明月珠，圓三寸，光明洞映，〔八景〕坐俱外向，或相向也。丹皇中一君口吟曰：「五藏光明，由炁得生，太上八景，洞觀心庭，中一帝皇，保命常寧。」畢。內以鎮守筋骨、五藏、血肉之境，外以震消萬邪之不祥，養炁安神，長生久視，飛仙太〔霄〕清，上與天相極。兆身中三魂七魄，〔三〕七日一來朝中一丹皇君，而受〔事焉〕分形散化之炁，混合胎神之景也。

7.3 下丹田（34a3-35a9＝《三元真一經》5b8-6a9）

臍下三寸號命門丹田宮，下元嬰兒居其中宮，正四方面各一寸，白炁衡天，白炁中有日象，圓五寸，外映照〔七〕五萬里。兆形變〔化大小〕，〔飛〕攸灝火欻忘其形恍惚，在意存之。命門，下一黃庭元王處此宮中，下元嬰兒諱始明精，字元陽昌，一名嬰兒胎，一名伯史原，位為黃庭元王。其右有保鎮弼卿一人，是陰莖精炁白珠津液之守神，乃結精迴烟，昇化而生，忽然成人，位為弼卿也。入在丹田宮。弼卿諱歸上明，字谷下玄，一名奉申伯，一名承光生。此二人共治丹田下元宮中，並〔著黃繡羅衣〕裸身无衣，貌如嬰孩始生之形。黃庭元王口吟曰：「玉莖白珠液，結凝成百神。養形五老符，拔籍太上軒。命門不可傾，金液不可愆。迴精自滿塞，勿漏玉髓泉。生死皆所由，閉之乃神仙。」畢。下一君左手把太白星，存之如雞子，色正白，右手執〔《玉晨金真經》〕《素靈洞玄大有妙經》，盛以黃玉函。弼卿左手執〔《太上素靈經》、〈九庭生景符〉〕明月珠圓，三寸映洞下關玉莖之內，右手恒執兆之玉莖，常持之不放。坐俱外向，或相向也。內以鎮守弼卿兆下關、四支、津〔血〕液、骨髓、百竅、腸胃、膀胱之府；外以長生不死，消災散禍，辟却萬邪，絕滅三蟲。三魂七魄一日三來朝下黃庭君，受〔事於元王矣〕閉精養炁，結炁為仙，從仙得真，從真得玉虛之道也。存白炁日象之法皆如上，但色同而日大小為異耳。存念之時，皆以生炁時，坐臥任意也。存三一，安其宮，竟周一日夜半，輒復更存耳。常當燒香左右。

8.1 守一之法（35a10-35b6＝《三元真一經》6a10-6b3）

守一之法：至立春之日，夜半之時，正坐東向，〔吹〕服炁九〔過〕通，咽〔液〕唾〔三十〕五過。畢，乃存北斗七星冉冉來下，在我〔頭〕頂上，却向天以杓柄正向前指東也。良久，呪曰：「太上玄剛，守一神仙。萬魔消滅，身乘玉軒。鬼試不行，度福玉晨。玉清真人，携我在前。」畢。八節日皆存如此，以辟守一之試校。

9. 傳授儀軌（35b7-37a8＝《五斗三一圖訣》19b7-20a）

有〔授〕是《大洞守一內經》者，〔則〕即為師也。受〔是〕經者，則為弟子〔也〕。所以崇建本之盡〔若〕著，明〔天〕大〔誡〕誠之苦至，期神靈之所〔宗〕崇，託階級以〔師友〕自始。所以師友理其外，三一鏡其內，帝君欣其宮，赤子悅其宅。於是紫房秀霄，丹田曜煥，〔三〕五老降其室，〔三〕玉華憩其寢。將必神登太霞，信濟空洞，體合妙靈，白日昇天。違是道者不全，泄是禁者身殘；聞此道者延年，行此道者神仙。可不慎與！若本命之日，自可白日存之，唯敬勤耳。

夫自非宿有仙骨玄籙，及金閣玉〔名〕字，亦自不得聞見真一之妙道也。或宿世行善，功滿〔三〕五百；或慈〔惠〕心至德，仁及鳥獸；或本命運遇與神合會，諸如此者，得〔三〕真一也。〔昔子晉得之，駕鶴乘雲；安期得之，迴轉五辰；涓子得之，上造上清；柱史得之，飛飆北冥。斯道妙矣，得長生也。〕

若始存守一，未能究三官之節度，咽炁、祝吟之旨者，自可按本文白日而行之。初亦宜熟讀預習之，於臨目存思為易也。

夫泥丸天帝三一君者，乃一神之靈宗，百神之命根，津液之山源，魂精之玉室。是以胃池體方而受物，腦宮員虛而適真。萬穴植立，千孔生煙，德修天地，混同太玄，故名之曰泥丸者，軀形之上神也。兆唯知吞炁咽唾，鳴齒納液，而不知此所因者，乃泥丸之流末、腦家之邊枝耳。今將告子趣彼守一之祕術，得為上仙之真人。

弟子受者齋四十五日。畢，乃傳用青繒三十尺，金鐶三枚，以為洞一之約，勿宣之盟誓矣。經師受此盟物，以待林澤山栖窮乏，以投行路急病之困，不得妄用贍已之私矣。違而不奉，死為下鬼，受風刀之考。父子傳授亦盟如《科》。傳授此經，厚相師友。此天人之法也。（原《五斗三一圖訣》部分 19b）服膺一教，丹心奉一，為厚受教。問津為弟子，有經保法者曰師也。兩端有問者，則非守一之才也。

8.2 守一之法（37a8-38a7＝《三元真一經》6a10-7b1）

守一之法：依前至八節之日〔至立春之日〕，夜半之時，正坐東向，〔吹〕服炁九〔過〕通，咽〔液〕唾〔三十〕五過。畢，乃存北斗七星冉冉來下，在我〔頭〕頂上，却向天以杓柄正向前指東〔也〕。〔存陰精、真人二星親薄頭頂上，陽明、玄冥二星却在上也。〕陽明、陰精二星在〔星〕後面；玄冥、真人二星在前面。於是髣髴存念位定。又思三一之尊君忽乃變生，共出在斗魁之中，須臾，三卿君復生如三尊。須臾，見六人俱登玄冥，剛行東去，達天關而止，俱向我口。又存見上元手扶上卿，中元手扶中卿，下元手扶下卿也。我乃咽炁一通，良久，〔止〕。上元二人從炁中來入我口，上昇還泥丸宮。次咽炁一過。良久，中元二人從炁中來入我口，下迴還絳宮中。次咽炁一過。良久，下元二人從炁中來入我口，下廻還入下丹田中。存天關星，令去口七尺，〔星〕令對口前，三一入我三宮中。都畢，乃精念真一君各安所在，坐臥思之在心。心有所願，事〔事〕心啟之，所求者亦心啟求之。存思唯令靜寂。靜〔之〕寂寢室，晝日亦可存思。

立春存三一東向，立夏存三一南向〔如初立春精思〕，立秋存三一西向〔如立夏精思〕，立冬存三一北向〔如立秋精思〕，並如立春精思。

10.1 五斗三一經訣（38a8-38b5＝《五斗三一圖訣》1b10-2a7）

至春分日，沐浴清齋，夜半時〔起〕入室燒香，東向叩齒九通，冥目存我身中三宮三一、三卿及我合七人，我〔在〕存中央〔也〕，俱乘紫炁之煙，共登北斗陽明星。陽明星者，北斗之東神也。於是存入星中共坐，〔咽〕吞紫炁三十過。行之久久，自見陽明星東元太上宮，宮中有青玄小童，授子真光也。皆悉先存北斗星下紫炁，大如絃，從上直注我前，然後乃存三一也。

8.3 守一祝法（38b6-38b10＝《三元真一經》7b2-6）

存思〔存思三一各安其宮〕畢，乃微祝曰：「五方命斗，神致七星。三尊凝化，上招紫〔庭〕靈。六神徘徊，三〔宮〕丹〔丹〕宮城。玄通大帝，下洞黃寧。天真保衛，召引六丁。神仙同浮，乘煙〔三〕太清。四體堅練，五藏自生。」畢。

10.2 五斗三一經訣（39a1-40a1＝《五斗三一圖訣》3b6-8a5）

至夏至〔之〕日夜半時〔起〕，入室燒香，叩齒十二通，〔坐〕南向冥目，存我身中三宮三一、三卿及我合七人，我在中央也，俱乘紫炁之煙，共登北斗丹元星。丹元星者，北斗之南神也。於是存入星中共坐，〔咽〕吞紫炁三十過。行之久久，自見丹元星南極太上宮，宮中有朱陽靈妃，授子絳書寶衣也。存思畢，呪如上法。

至秋分〔之〕日夜半時〔起〕，入室燒香，平坐西向，叩齒十二通，冥目存我身中三宮三一、三卿及我合七人，我在中央也，俱乘紫炁之煙，共登北斗陰精星。陰精星者，北斗之西神也。於是存入星中共坐，〔咽〕吞紫炁三十過。行之久久，自見陰精星西元太上宮，宮中有白素少女，授子《玉章虎書》也。存思畢，呪如上法。

至冬〔至〕節之日夜半〔時起〕，入室燒香，平坐北向，叩齒十二通，冥目存我身中三宮三一、三卿及我合七人，我在中央也，俱乘紫炁之煙，共登北斗北極星。北極星者，北斗之玄神也。於是存入星中央共坐，各〔咽〕吞紫炁三十過。行之久久，自見北極星北元太上宮，宮中有玄精真人，授子《金書祕字三五順行》。存思畢，呪同上法。

〔至六月一日或十五日，令與秋分、夏至日相避……〕

11. 周君口訣（40a2-9＝《五斗三一圖訣》2a9-b9）

〔存七人並巾斗七星，而共登陽明，鴈行，我君中央也。巾星者，以魁覆頭，柄杓前指也。咽紫炁三十過，我存紫炁而咽之也。又思三一、三卿，並同時咽之。畢更存七人，緣向者紫中來下還兆三宮中，良久〕存思令三一各安其本宮，又叩齒二十四通，〔心〕仰祝曰：「三尊上真，太玄高神。陽明主春，萬童開門。丹元主夏，朱炁合煙。陰精主秋，天威六陳。北極主冬，萬邪塞奸。五土庚壬，戊己天關。所摧皆滅，所向莫干。練我七魄，和我三魂。生我五藏，使我得真。飛登上清，浮景七元。長生順往，嘯命千神。」畢。〔亦可眠存之。〕此四節亦共此一呪〔耳〕。（以上加框者為《三元真一經》之文字）

12. 後序（40a9-41a4）

然上達學士至一節行事，亦并思四節也。始學者至一節便單行也。此三元真一妙法，法傳上真之士，不傳中仙之才也。有此文而未獲修行，朝夕禮拜，燒香供養，三一亦常在子身也，亦為子禳災辟惡，消却不祥，但不致於雲輿耳。

太上告曰：三一之真，易而致感。精思苦念，三月不倦，三一便見，真形對言。人之為學，皆有先志而末怠，初成而中替，悉由有志而不堅，堅而不固，便致不應。天不欺人，示之以響；地不欺人，應之以影。響不至，神便遠也。此豈天真不驗，由於子身爾。

凡修守一之道，皆當先行帝君素語之呪，以理六府之關，開瑩幽機，令赤子定宅，芳芝流溢，神華內生，於修守一，易為真感。其道祕妙，得者神仙。修行九年，白日昇天。

附錄四：《素靈大有妙經・太上道君守元丹上經》與《登真隱訣》卷上的比較

凡例

- 本文以〈守元丹上經〉為底本。部分異體字隸定為標準字。兩經間異體字仍留〈守元丹上經〉所用字。
- 灰色區塊部分為《登真隱訣》所無之文字。
- 「中括弧」——〔 〕所標示者為《登真隱訣》之文字，而〈守元丹上經〉所無者。

1. 素靈傳承（12b2-8）

太帝君、天帝君、太微天帝君受於太上道君，施行道成，上補帝真。太帝君以經傳西王母，天帝君以經傳南極上元君，太微天帝君以經傳金闕聖君，金闕聖君傳上相青童君，青童君傳涓子。此《素靈》之上篇。此道奇於眾經，其法高妙，非中仙所聞。自無名書絳簡，錄字上清者，玄丹之道不相遇也。

2. 三真品經（12b8-13a4）

道士若修太上三真品經（「三真品目」），位為帝皇之上公、上卿也。若所遭受者偏，聞道有限者，位為小有靈宮之王、神州之卿、太極中下大夫耳，亦得騁龍駕雲篆，乘飛控虛，神官導衛，散景八遐矣。微乎深玄，難可輕宣也。品經之目，出《太上隱書八素篇》（《八素真經》）中，有俯仰之格限也。

3. 守一之訣（13a5-10＝素靈大有妙經・大洞守一內經法 36b-37a）

夫三一者，乃一身之靈宗，百神之命根，津液之山源，魂精之玉室。是以胃池體方以受物，腦宮員虛而適真，萬毛植立，千孔生烟，德備天地，混同太玄，故名之曰泥丸。泥丸者，軀形之上神也。兆唯知吞炁咽津，鳴齒納液，而不知此所因者，乃泥丸之流沫，腦家之邊枝耳。今將告子守一之訣，上真之妙法也。閉口奉修，慎勿宣傳。負違盟誓，身沒鬼官，考延七祖，長閉河源。

兩眉間上，却入一寸為明堂宮，却入二寸為洞房，却入三寸為丹田，丹田直上辟方一寸，為玄丹腦精泥丸魂宮。

3.1 明堂之道（13b1-14b10＝登真隱訣 8a2-10b6）

明堂宮中，左有明童真君〔，諱玄陽，字少青〕，右有明女真官〔君，諱微陰，字少元〕，中有明鏡神君〔諱照精，字四明〕。明童真君諱玄陽，字少青。明女真官諱微陰，字少元。明鏡神君諱照精，字四明。此三君共治明堂宮，並著綠錦衣〔綠色〕，腰帶四玉鈴，口御〔赤〕玉鏡，鏡鈴並如赤〔色〕玉也。頭如嬰兒，形亦如之，對坐俱向外面，或相向也。此明堂之道也。

〔曰：明童真君諱玄陽，字少青。明女真君諱微陰，字少元。明鏡神君諱照精，字

四明。又叩齒九通止，乃次存洞房也。若非守一之時，止行於後諸事用者，亦先存如此，畢，乃各依後法耳。〕

若道士恐畏，存三神，使鳴玉鈴，使聲聞太極，〔存〕使口吐玉鏡赤光，令萬丈。存之俱畢，因三呼三君名字，叩齒九通，則千妖伏息，萬鬼滅形也。

若道士飢〔飲〕渴，亦存三君，並口吐赤炁，使灌已口中，〔口〕因吸而咽之，須臾自飽也。

若道士夜行，闇不見路，又存三君，使口出三火光照前，須臾路自朗明也。

若行凶處厄〔危〕難之中，有刀兵之地，急存三君，使鳴玉鈴，精而想之，敵人自然心駭意懾，不復生害〔割〕心也。

若道士欲求延年不死，及疾病臨困求救而生者，當正心安寢，存明堂三君，並向外長跪，口吐赤炁，使光貫我身令匝，我口傍咽赤炁，唯多無數，常閉目微咽之也。須臾，赤炁繞身〔者〕都變成火，火因燒身，身與火共作一體，內外向〔洞〕光，良久乃止。名曰日月煉形，死而更生者也。

又暮臥，常當為之，則必長生不死也。

又數存咽赤炁，使人顏色返少，色如童女。此不死之道。明堂之要訣畢也。

旦起，皆咽〔液〕唾三十過，以手拭面摩目以為常，存〔液〕唾色作赤津液。

3.2 洞房之道（15a1-3=登真隱訣 10b9-11b1）

〔又當兼行洞房。洞房之中，自有黃闕紫戶玄精之室，身中三一尊君常棲息處所也。兼行之者，見一神益速也。洞房真人須守一為根本，守一真人須洞房為華蓋。故三一相須，洞房相待。雖其居不同，而致道用者須齊也。〕

洞房中有三真：左為无英公子，右有白元君，中為黃老君，三人共治洞房中。此為飛真之道，自別有經，事在《金華經》中。

3.3 丹田之道（15a4-b1）

丹田中有上元真一帝君、帝君之卿，合三（應為「二」）人，共治丹田宮，守三元真一之道是也。此地真之要路，控乘龍車之經也。天真多官位，樂欲為地真人，地真人隱遁於官位，不勞損於朝晏，故從容任適，隨時而遊，坐七輿以上造，步四炁於太无也。至於天真、地真，雖差階小異，俱一真矣。地真人亦各安其所之，不願復為雲中官也。

3.4 玄丹之道（附流珠之道，15b2-16a7）

玄丹宮有泥丸太一真君。丹田後却入一寸為流珠宮。流珠真神自別有經，司命之所行也。其道妙大，發誓用珠帛結盟，乃能付之。此經三百年一傳，滿五授止，不得復出。此太極公卿司命之道也。

玄丹宮在丹田之上，正房（應作「方）」一寸，紫房綠室，朱烟滿內，其中有泥丸太一真君治玄丹之宮。太一真君貌如嬰兒始生之狀，坐在金牀玉帳之中，著紫繡錦衣，腰帶流火之鈴。流火之鈴者，无質而赤光，動之聲聞十萬里，蓋上清中黃太一真人之寶鈴也。左手把北斗七星之柄，右手把北辰之綱。北辰者，北極不動之星，謂之為辰綱也。

正坐玄丹宮，向外，左右无侍者。无侍者，所以名之謂大一真君也。旦夕守諸三一訖，獨後乃末存之。末存之者，先造其輕，後行其重也。

4. 守寸之道（16a7-19b1＝登真隱訣 6a4-7b6）

夫頭有九宮，請先說之。〔守寸為始。守一之法，以立春之日、夜半之時，正坐東向，〕兩眉間上，其裏有黃闕紫戶、絳臺青房，共構立守寸之中左右耳。守寸左面有絳臺，右面有黃闕，其九宮真人出入，皆從黃闕、絳臺中間為道。故以道之左右置臺闕者，以伺〔司〕非常之炁，伺迎真人之往來也。紫戶大神名平靜，字法王，青房大神名正心，字初〔切〕方，形並如嬰孩，各服衣如其方房戶之色，手執流金火鈴〔，無質而赤光〕。

守寸者，却入三分名為守寸也。暮臥及存思之時，先存二大神，彷彿存〔在〕見，仍三呼其神名字〔：「紫戶大神名平靜，字法王；青房大神名正心，字切方。」如此乃通氣而〕。畢，微祝曰：「紫戶青房，有二大神。手把流鈴，身生風雲。俠衛真道，不聽外前。使我思感，通利〔達〕靈關。出入利貞，上登九門。即見九真，太上之尊。」呪〔祝〕畢，〔方〕乃可存思三一、洞房、九道諸要道也。

守寸二大神，唯聽九宮中真官在九宮內者，出入耳目；上帝信命及玉童靈真，往來詣帝軒，二大神聽以進。其餘非真，此二大神皆不聽進以前也。此中黃太一法度也。於是赤子帝君乃命兩耳神嬌女、雲儀，使引進之。故人覺耳鳴者，外使入也。雲儀時扣磬鐘，以聞九宮，使知外人來入，令警備也。磬鐘者，是今耳鳴之聲音也。其聞之者，錯手掩耳，而呪曰：「赤子在宮，九真在房。請聽神命，永察不祥。太一流火，以滅萬殃。」呪畢，以手拍耳門二七遍，畢，當覺面熱，即佳候也。若覺頭項頸間色色寒者，惡炁入也。當急臥，臨目內存玄丹宮太一真君，以流火之鈴煥而擲之，令惡炁即出身，火光亦隨之在後，火　冏火　冏然以照己一身，良久平復也。

耳中忽聞瀨水聲、雷電及鼓鳴者，是體中勞損，心藏極弊，不能味真注生，而　放喪亂，使六府失攝，魂魄哀號，蓋將結疾病，致死亡之兆矣。是以泥丸縱法，九宮失常，悲擾翻錯，鳴鼓亂行，將欲捨其居館，以棄一身也。聞之者，當精思念太一真君，反迷還專真心。若罪未深者，自聽改也。所以耳聾，者耳神亡之故也。

夫耳者，帝君之聽門也。目者，太一之日月也。鼻者，三元之丘山也。口者，絳宮之朱淵也。眉者，白元之華蓋也。髮者，明堂之林精也。舌者，元英之龍轅也。齒者，胃宮之威刀也。手者，膽神之外援也。足者，腎元之靈關也。陰極者，洞房之真機也。夫一體百神，各有所屬，不可不察，不可不慎也。

耳中忽聞金聲玉音者，真炁來入，道欲成也。忽聞絃樂之聲者，六丁玉女來衛子也，皆道欲成也。當隱靜專修所行，勤至之心愈彌於往也。真人因是，遂有形見之漸矣。自非爾師，且勿言於他人。

耳中忽聞簫角之音，吉象貴至也。聞叫喚號呼之聲者，　象賤至也。鼻聞自　死炁者，必有淹穢之事，不淨潔之歹　羊驗也。故以自　死炁示之矣。急更沐浴燒香，掃除寢宇以答之。此是帝君將戒勸於人者也。若聞香炁者，是神官靈人在子之側，視子之狀也。其時當修諸好事，行德惠，拯窮困，布陰功，施慈愛，神官靈人還將告子於太上，道子之善否矣。道之微妙，不可不察，皆此類象也。聞香炁，自非爾師，勿告他人。聞

自　死炁者，當告人，以明己之犯罪觸穢之无狀矣。若聞血氣及无故見聚血者，兵　也。急隨遁人間，守三元帝君求救，自藏齋三月，禍亦止也。此皆帝君先告人之吉　，以令懼戒其禍福耳。夫見　象，當行陰德，營惠救人，為人所不能為，行人所不能行者，始免乎必死之候也。子其勗之，勿守常而已。

5. 九宮及其位置（19b2-7＝登真隱訣 3a5-4a6）

〔凡頭有九宮，請先說之。〕兩眉間上却入三分為守寸雙田，却入一寸為明堂宮，却入二寸為洞房宮，却入三寸為丹田宮，却入四寸為流珠宮，却入五寸為玉帝宮，明堂上一寸為天庭宮，洞房上一寸為極真宮，丹田上一寸為玄丹宮，流珠宮上一寸為太皇宮。凡一頭中有九宮也。

5.1 雄真一之道（19b8-20a3=登真隱訣 4a9-5a3）

其明堂、洞房、丹田、流珠四宮之經，皆神仙為真人之道，道傳於世。其《玄丹宮經》，亦真官司命〔君〕之要言、四宮之領宗矣。此一經須太極帝君告可與，乃與之也，亦時出授耳。凡合五宮之道，行乎世上，有真名者，遭值之矣。自非骨相挺命，不聞此言也。

5.2 雌真一之道（20a4-20b8＝登真隱訣 5a5-6a2）

又有玉帝宮，有玉清神母居之；又有天庭宮，上清真女居之；又有極真宮，太極帝妃居之；又有太皇宮，太上君后居之。此四宮皆雌真一也，道高於雄真一也，並有寶經，以傳已成真人者，未得成真，非所聞也。〔其〕雌真一之要，亦自不授之矣。太上所以出極八景，入驂瓊軒，玉女三千，侍真扶轅，靈妃俠唱，神后執巾者，寔守雌一之道，用以高會玄晨也。此太上之宗根，虛皇之所傳也。此四宮人皆有之，但不修此道者，宮中空〔空〕耳。夫不盡修於九宮者，宮中亦空耳，非但雌家四宮而已。

至於丹田宮中常有帝君，守寸常有大神，不復問，須修〔守〕乃見在宮中耳。修之者神仙，不修者以壽死矣。雄雌一神者，男女並可兼修之，无不在也。唯決精苦之至，乃獲益矣。

6. 守玄丹之道（20b9-22a9）

守玄丹太一真君之道，暮夕靜寢，去諸思念，坐臥任意，先存北極辰星紫炁來下入己玄丹宮中，須臾滿宮，溢出身外，使匝身，通洞內外，與紫炁合體。畢，又存日來入玄丹宮中，日滿宮內，在紫炁中央，望視如闇中視火珠之狀。畢，乃存上清中黃太一真君，從北極紫炁中來下入玄丹宮日中坐。君諱規英，字化玄，衣貌服色如上。又存己一身忽然昇上，入玄丹宮日中，存太一真君前對坐，服色任意，因心起再拜稽首，膝前問道，求神仙長生，隨意言之。因乃存吞紫炁三十過，畢，咽唾三十過，畢，又存北斗七星內有一赤炁，大如弦，徑下直入玄丹宮，於是太一君及己俱乘日，入行赤炁道中，直上詣北斗魁中，寢息良久。自因此寢也，亦即有真應。十四年行之，則與太一同遊，俱到七元之綱也。十八年，詣上清宮，受書佩符後，役使玉童玉女各十八人。一夕一存之，

唯數而已，勿令脫夕。亦可專修此道，不必須守三一也。兼之益精，至感速耳。

月一日、三日、七日、十一日、十五日夜半之時，存玄丹宮中太一真君正坐向外，口吐青炁，下入我口中，我隨咽之，凡五十過。畢，乃咽唾五十過。畢，微呪曰：「太一真黃，中黃紫君。厥諱規英，字曰化玄。金牀玉帳，紫繡錦幫。腰帶火鈴，斬邪滅姦。手把星精，項生日真。正坐吐炁，使我咽吞。與我共語，同宴玄丹。練濯七魄，和柔三魂。神靈奉衛，使我飛仙。五藏自生，還白童顏。受書上清，司命帝官。所願所欲，百福維新。」又存己上入宮中，在太一前寢息也。因以取眠，亦當夢感妙應矣。日為此而數積，有相見之階漸。

附錄五：《素靈大有妙經・太極帝君真符寶章》與《登真隱訣》卷上的比較

凡例

- 本文以〈真符寶章〉為底本。部分異體字隸定為標準字。兩經間異體字仍留〈真符寶章〉所用字。
- 灰色區塊部分為《登真隱訣》所無之文字。
- 「中括弧」——〔 〕所標示者為《登真隱訣》之文字，而〈真符寶章〉所無者。

1. 太上太極帝君真符（42b7-25b10＝登真隱訣 245a-b）

〈太上太極帝君真符〉、〈寶章〉。太微天帝君受傳金闕帝君。

（符文）

右〈太極帝君真符〉：〈上元六符〉、〈中元五符〉、〈下元五符〉〔，涓子剖鯉魚所獲〕。〔是〕太上召三一守形之法。立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至，始日〔也〕，朱書，平旦向王，〔日〕服一符〔畢，再拜，祝願隨意〕。以次十六日，竟服十六符也。後節復如先，從上起服也。服符悉向王，〔畢，〕再拜，呪曰：「上元一真，守固泥丸。中元一真，安神絳宮。下元一真，衛我命門。三元齊景，保命長存。招靈致炁，坐降自然。變形練髓，骨化成仙。毛羽飛羅，騰翔帝晨。」〔祝願隨意。〕

又朱書符，盛以錦囊，佩於頭上，勿履洿穢。服符五年，得與真人〔一〕相見。〔吞符以八節日始，十六日止，後節復服如初〕九年，通靈徹視，坐在立亡，役使六甲，天給玉童、玉女各十二人，乘雲駕龍，遊宴玉宮。

2. 太上太極帝君寶章（26a1-27a5＝登真隱訣 245b-246a）

（符文）

〈太上〔太極帝君〕寶章〉，傳太帝君，太帝君傳天帝君，天帝君傳太微天帝君，太微天帝君傳金闕帝君，金闕帝君傳東海青童〔君授涓子〕，以封掌名山〔也〕，召制五岳。以朱書素，佩之左肘，勿經洿穢。佩之八年，三一俱見矣。正月〔朔〕旦，青筆書一符，北向再拜，吞之。三一相見之後，以金為質，長九寸，廣四寸，厚三分，刻而書之，以封山川之邪神，掌五岳之真精也。臨時三元真一君，當悟兆施用節度、神真之道。服符，北向叩齒三十六通，因仰呪曰：「三真守房，元老固精。天地混合，二炁交并。帝君威策，命章攝靈。封山召海，摧滅群生。促詣北帝，條列魔名。檢統无橫，速還鬼

營。」畢，佩符，封山召海，制御萬靈，役使禽獸，伏諾天兵，遊行五岳。臨時皆當先叩左齒三十六通，存七星覆兆身頭上，口吐赤炁，冠滿一域，四面洞匝，焚燒內外，无復孑遺，見己身在火中央。須臾，有五岳神官及山野之獸，來朝己身，便呪曰：「元始出令，宣告萬靈。太真帝章，與炁俱生。自下總統，悉歸上清。若有不反，收攝真形。封山召海，應令摧傾。速來自伏，不得稽停。急如正律，无令越冥。」畢，咽三十六炁止。〔事出《太上素靈經》上也。〕

國立政治大學 NATIONAL CHENGCHI UNIVERSITY LIBRARY